

〈慈悲〉と資本主義

——二〇世紀最初期における天理教教祖伝の分析(上)——

佐野智規

問題の所在

本稿は、二〇世紀最初期に作成された天理教教祖伝のテキスト¹⁾を横断的に分析することによって、テキストが切り取った世界の危機と、その解決策として語られるコスモロジーを検討する。

周知の通り天理教は、一八三八年「天保九」に「神憑り」した中山みきの創唱にかかる宗教である。天理教研究は、日本の思想史および運動史上に重要な位置を占めてきた。なぜなら、みきの思想は、近代天皇制国家のイデオロギーと根本的に異質な起源・体系性を持つものと考えられたからである。それら研究史の成果は、つぎのように要約できる。

天理教は十九世紀の経済的・社会的な危機状況の下に誕生した宗教である。みきの主要な実践は呪術的な治病行為であり、またみきの主張は絶対神のもの²⁾との人類の平等であった。天理教の実践は広範な民衆の潜在的な「救済願望」を組織化し、急速に成長した。みき

はしばしば既成宗教や地域社会、官憲、マスメディア、政府内務省などと衝突したが、みきは生涯その思想をまげることにはなかった。しかし一八八七年「明治二〇」にみきが死去した後、教団幹部たちは、あらゆる手段でもって天理教と外部との調停を模索した。外部の圧迫に屈した幹部たちはみきの主張を歪曲し、それがあたかも支配的イデオロギーと無矛盾であるかのように粉飾した。その結果一八八八年「明治四二」、天理教は国家に公認された「宗教」としての地位を得た。独立後の天理教は、植民地及び海外布教や、従軍布教、国策の宣揚など、国策に積極的に協力した、と。

さて、本稿が扱う二〇世紀最初期の教祖伝テキストは、この年代記上では、「みきの主張を歪曲し権力に迎合した」時期に位置づけられる。従来の研究は、これらの教祖伝を、テキストの外部で進行している事象の反映だと見做した。国家権力と社会的圧力に対する天理教会の従属政策は、正しい情報を虚偽の情報へと歪曲し、みきの真意を隠蔽した、と解釈した。

しかしこの素朴反映論的解釈の最大の問題は、教祖伝テキストそ

のものを捨象する点にある。テキストが捨象されたことによつて、政治的な要請とテキストの作者たちの個々の思惑・意図を超えてテキストが生み出すコスモロジーの構造と効果を、この解釈は説明できない。また同時に、なぜこれらの教祖伝が、ある時期においてかくも大量に生産されたのか、つまりテキストに対する需要を、説明できない。

このような問題に対して本稿は、教祖伝テキストが生産するコスモロジーを提示する。教祖伝テキストは、さまざまな人びとの抱える危機的状況を提示し、それを縫合する世界、そしてそのような世界を招来するための「あるべき生き方」を提示する。このテキストの実践はさまざまな人びととものごとの関係性の再構築なのだから、それは天理教といういちコミュニティへの介入というだけではなく、世界への介入であり、同時に世界からの介入でもあった。ゆえに教祖伝テキストの編集、すなわち「記憶を物語ること」は、すぐれて政治的な実践にはかならない。

教祖伝テキストをコスモロジー構築の実践として分析するためには、テキストの実践をその作者の個性性に還元するのではなく、またみきについての情報の真偽を判別することを留保しなければならぬ。ゆえに本稿は、当該期に生産された教祖伝テキストをひとまとまりとして扱い、虚実の情報が総体としていかなるコスモロジーをどのように創出し、ひとびとに対していかなる実践を要請するか、という視角から分析する。つまり、本稿が教祖伝テキストに課すの

は「みきの記憶を媒介としたテキストは、なぜ・なにを・どのような生産するのか」という問いである。

一 テキストの介入する場

明治三〇年代に教祖伝作成が試みられたのはなぜか。研究史はこれを、国家権力・社会的圧力に対する迎合によるものと解釈する。しかしこのような解釈は、教祖伝テキストそのものの産み出した効果を捨象する。そこで本稿は、一方向的な迎合ではなく、相互介入として捉えるために、当該時期において天理教が置かれていた場、教祖伝テキストが介入する場を、そこに働く力を記述することによつて明らかにする。

第一の力は、天理教批判である。周知のように、天理教は明治二〇年代中頃から、三つのアクターによつて批判・攻撃を受けた。³⁾ 第一のアクターは仏教者、第二はマスメディア、第三は内務省・警察である。第一のアクターによる天理教批判の基底的要因は、批判者じしんの経済上の危機である。たとえば仏教者による天理教批判を、天理教擁護本は「嫉妬」だと要約する。

問三十六 天理教のさかんとほうずのかんじいかん

答 やそ教などは天理教の盛んになるを何共思はぬもののか
されどもほうずはかくべつにいろいろのかんじをいさぎどうか
してほくめつせんとほす然るに天理教はいよいよますます盛大

になりをるにある寺の和尚はためいきついでなげきました其なげくのは法のためにあらずして己のくちすぎのためでした¹⁾

では第二のアクター、マスメディアが天理教批判キャンペーンを行なった「理由」とは何か。連門教会批判を分析した奥武則は、熾烈な販売拡大競争と「タブーへの好奇心」との連携を、その理由に挙げる。この指摘は一面正しいけれども、なぜ「愚」という言葉が執拗に反復するかを説明出来ない。批判として語られたテキストそのものを分析するならば、そこには批判者の優位性・卓越性がどのような権威によっても決して担保されず、むしろ自らの恐怖——「わたしもまた、愚民ではないか？」という恐怖を、他者に投影・対象化して攻撃し、その実践の反復によって想像的な卓越性をかろうじて担保する、という不安の再生産構造を見出すことができる。愚は知の代補なのである。この反復される不安は、やがて天理教を取り締まるべき当局に対する不満へと転化する。

第三のアクターは内務省である。一八九六年「明治一九」四月、内務大臣芳川顕正は訓令を発し、全国の府県庁に対して天理教の監視を命じた。これにより天理教の布教および新規教会の設立は著しく困難となる。マスメディアはただちに訓令を報じ、天理教を国家社会が抑圧すべき「愚民の生産装置」として見做した。

これら種々の圧力への対応として天理教本部は、天理教と教外の関係性の再構築、そして天理教自身の再構築を企図した。たとえば政府への多額の寄付・献納、「不良教師」の解雇、教会系統の整備、

井上頼園・逸見伸三郎への教典編纂依頼、そして神道本局部下から一派独立運動などの諸施策である。教祖伝の編纂は、「天理教の再構築」のための種々の試みのうちのひとつだった。すなわち、批判者たちが天理教に与えた「愚」という記号を天理教から放逐し、愚を別の領域に転位させるといふ実践が、テキストにおいて行われているのである。つまり教祖伝のテキストは、天理教批判に反駁し得る卓越性を天理教に与えることを暗黙の課題としている、と言えるだろう。

さて、相互介入の場に働く第二の力は、「国民道德論」である。国民道德論との同時代性において、天理教教祖伝のテキストのイデオロギー的效果を測定する必要がある。

国民道德論とは端的に言つて、井上哲次郎によって提唱された神なき道德体系であつて、「教育と宗教の衝突」論争に由来する。

一般的に「教育・宗教衝突論争」は、内地雑居という事態に危機感を抱いた井上哲次郎をはじめとする近代的知识人と仏教者たちが、キリスト教に「反国家主義的」徴候を見出し、それを攻撃したものと理解されている。

しかしこの事件を、アカデミズムがイデオロギー空間の覇権を掌握してゆく過程における、さまざまな軋轢の一面面であると捉えるならば、論争は二つの異なる闘いの場を生み出したと言える。ひとつは「キリスト教と国家との衝突」というアリーナである。もうひとつは、論争の拡散が生産したアリーナ、「既成宗教—旧知識人／

国民道德論―新知識人」の対立である。ここでは後者について、井上の論理を以下に素描しよう。すなわち、厭世的世界観を基調とした仏教は、生産を負価値のものと捉えるが故に、国益に反する思想である。生産を価値あるものと位置づけ、神のような具体的超越性を有しない道德体系、それが井上の提唱した国民道德論である。

もちろん教祖伝テキストにとって問題なのは、後者のアリーナである。なぜならテキストは、既成宗教を批判する国民道德論に賛意を示しながらも同時に、国民道德論に対しても卓越的な位置を獲得しなければならぬからだ。具体的に言えば、厭世的世界観を批判しつつ、他領域に対する「宗教」の優越性を説明することが、国民道德論に対する教祖伝テキストのリアクションである。

以上のように教祖伝テキストが介入する場には、「天理教Ⅱ淫祠邪教」という言説と、「宗教Ⅱ生産の役に立たない旧知識」という言説の、二つの力が働いていた。テキストはどのような戦略によって、これらの力に対抗し介入したのだろうか。

二 記憶の奪還

教祖伝のテキストは、みきの記憶を天理教批判テキストから奪還することによって、天理教批判に反駁する、という戦略を採る。みきについての記憶が散逸の危機に瀕し、また断片的に残る記憶すらも疑わしい要素を含むことを指摘しながらも、みきの親戚や直弟子

たちの「其見聞せるまゝを、或ハ暗記、或ハ筆録するものに就き、聞て之を筆し見て之を写し、其零碎の記事を集めて以て編述の材料となし、聊か之に順序を立て、「中略」毫も修飾と意匠とを加えず、単に其事実を述るにのみ止め」る、つまり「可能な限り実証的な記述だ」とテキストはみきから位置づける。その語るところによれば、テキストはみきについての真実の記憶を所有しているのだから、天理教批判テキストが語るみきの記憶はすべて誤解と悪意に基づく虚偽なのである。

では教祖伝のテキストは、どのようにみきを語るのか。テキストは、一〇前後の共通する挿話によって構成されている。興味深いことにこれらの挿話のいくつかは、天理教批判テキストにおいて頻出するコード化された言説を媒介として、それを反駁し超克する物語を語る。コード化された批判言説とはすなわち①性的秩序への侵犯、②経済秩序への侵犯、③衛生秩序への侵犯、そしてそれらの帰結点としての④不敬、の四項目である。これらの批判コードに対して教祖伝・教義書テキストは、①には「みきの夫婦愛」、②には「みきの施与」、③には「医薬の限界」の挿話をそれぞれ対置する。

たとえばここでは①に対する挿話を検討しよう。

みきの夫善兵衛は「血気の過失」によって中山家の下女カノと密通する。みきはその事実を知るが、「毫も嫉み憤らるゝこと無く」、カノをみずからの妹のごとくに大切に扱う。しかし「極悪非道」なカノは善兵衛の正室の座を狙い、ある日「密に味噌汁の中に毒を混ぜ

て教祖に情む」。みきは激しい腹痛に苦しむが、数日後に回復する。カノに毒を盛られたことをみきは知るが、にもかかわらず「之を色にも出したまはず、尚いや増して慰」る。三年後カノはこの事件を「遂に懺悔」して退去するが、「天罰免れず幾何も無くして死亡」した。¹⁰

この挿話が描き出すのは、極限的な状況下におけるみきの、愛のありかたである。みきは夫を恨むこともなく、下女を強いて排除することもなく、むしろ兩人に対して一層の愛情を注ぐ。問題の発端は性的秩序の混乱であるにもかかわらず、みきはそれを非凡なる愛によつて超克する。天理教の教祖であるみきは秩序の侵犯者などではなく、混乱した秩序を非凡な実践によつて、秩序自体を破壊することなく回復させたのだ——とテキストは語る。

しかし、人びとはみきの実践を理解しない。「或ときは非人乞食を助くるために人に笑はれ或ときは難病人を救けるために、人に辱しめられ或ときは役人の縛にかゝつて囹圄に入り食を自から絶る、こと二三十日或ときに心なき愚民に迫害されて数へも尽きぬあはれを重ねなされたこと幾百回誠に言葉にも尽し得ぬ御苦勞の数々」¹¹など、あらゆる苦しみにみちたものとして、みきの生涯は描写される。つまり、みきの非凡な実践は、その非凡さゆえに人びとに理解されず、あげく「心なき愚民に迫害され」るのだという。

興味深いことに、ここにおいて「愚」という記号は、天理教を迫害する人びと、みきの非凡な実践を理解できない人びとへ転位して

いる。言い換えるならばこれらの挿話は「知／愚」の分割線を密かにずらすのだ。どのようなようにずらすのか。「知」じしんを「人知」と「神（の知）」とに再分節化することによつてである。¹²その論理を辿ろう。テキストによれば、人知は有限であり、不完全である。対して神は、無限であり完全である。つまり人びとにとつて理解し難いみきの諸実践は、「人知」を超越した神の領域に属する実践、あるいは「天理」¹³なのである。

教祖伝・教義書テキストが生産した世界において、通俗的な「知／愚」の対立は顛倒させられる。いかなる学者といえども、人びとを苦難から救い出すことはできない。また固陋頑迷な神官僧侶たちも、何の役にも立たない。¹⁴それどころか、「知」者たちは、文明化の生んだ矛盾を放置した「残忍酷薄」な「罪人」なのだ。¹⁵テキストは次のように語る。「明治維新によつて…論者註）自由自在の世となつたため力のあるものは栄へ力のないものは忽ちに亡ぶること、なつた、賢いもの金のあるもの腕のあるものには誠に結構な世となつたけれども愚かなもの貧乏なもの甲斐性のないものはまことに仕方のない世となつた、一言にして言へば強いもの勝の世となつた、／金や智慧はいつの世でも重宝なものである、けれども其の金や智慧は道德の力をそへねば役に立たぬものであると云ふことは何の世でも常である、然るに当世は道德の力がとろへた、義理人情の力がとろへた、是は実に悲しむべきことである、／道德の力が衰へた弱いものイジメの世の中となつては貧民や無智のものや下

等下賤のものは誰にでもふみにじらる、誰にでも弱いもの、ふみにじらる、世の中は浅間しいものであるア、物質文明の余弊はかくも醜いものであるか¹⁶。たしかに天理教を信する人びとは学知がなく、貧しい。しかし「今日の大日本国に天理教の信者ほど日本人らしいものは他にあるまい、天理教の信者ほど文明の病にか、らず日本人のつとめを勉むるものはあるまい、ウブであつてスナホであつて親切であつて涙深ふあつて熱心であつて能く天地を敬するかくの如き良民は他の宗教の信者にあるまいと思ひます¹⁷」。このようにテクストは、みきの記憶を批判者から奪還し、それを語りなおすことを通じて、へ知／愚への対立をへ神∥天理∥完全な知／神を信するひとびと／神を信じないひとびとに再分節化した。この再分節化は、「天理教∥淫祠邪教∥愚」という言説に反駁する十分な効果を持ったが、しかしひとつの難題をもたらしした。それは、へ神への領域に属するみきの諸実践を、いかに理解すべきか、という問いである。

三 〈慈悲〉と「世界の聖人」

さて、人知では理解し難いみきの実践を、テクストはどのように「理解」するのか。〈慈悲〉という概念によつてである。

教祖伝・教義書テクストは、諸挿話が物語るみきの実践を通貫するものとして、へ御慈愛心¹⁸へ慈悲¹⁹という概念を提示する。「斯く言はゞ、一切人類に代りて済度を要求するもの（みき…論者註）は、

愛情と同情とが天下万人に卓絶するものにあらずして何んぞや。然らば予れ編者は、教祖が大なる御信仰心を叙述せんとするの前に於て、先ず大なる御慈愛心を叙述するを得ざるなり²⁰、また「世界一切宗教の教祖は皆な御慈悲心一つなり²¹」とテクストは語る。みきの実践の「真意」とはつまりへ慈悲²²だ、というのである。〈慈悲〉という概念は、みきについての記憶の断片にひとつの全体性を附与すると同時に、世界とみきとを接合し、みきの実践の「真意」つまり「天理教の教え」の卓越性を説明する論理を与えた。それはどういうことか。

教祖伝テクストには、世界のさまざまな「偉人」や「聖人」が頻繁に登場する。特に「世界の聖人」として選ばれたのが、「耶穌」イエスと「麻譚未」ムハンマドである。テクストはみきをこの「世界の聖人」の一人に列する。「洋の東西を問はず、色の黄白を論ぜず、体の男女を別たさず、苟にも一宗の教祖と仰がる、者に、尋常平凡の人はあらざるなり。中に就て、基督教の教祖耶穌と、回々教の教祖麻譚未と、吾天理教教祖眞道彌廣言知女命の三大聖人ハ、尤不可思議中の不可思議の人と云ふべし。「中略」夫是の如く、吾輩信徒の目よりして之を視れば、吾教祖の御生涯の不可思議なる、真に酷く耶穌麻譚未の二大聖人に肖たまひぬ。否、毫も二大聖人に異なる所無し²³」。ところで「世界の聖人」はどのような生涯をたどったか。テクストは言う。「然るに世ハ神人交通の理を知らずして、猶當時耶穌を悪魔と罵り麻譚未を狂人と嘲り、其教を痴人の夢想と断²⁴じた、「然

れども神人交通の理漸次に著明になり、今日世界の人類挙げて、耶蘇麻譚未を仰ぎて、或は神子或は神使と向仰賛美するが如く、異時他日又世人の心を味ます所の、迷雲蒙霧の開くる曉に達せば、吾教祖も亦渠等二大聖人と同じく、神子神使の向仰賛美を受けらるゝの日あるや必せり²⁵。つまりみきも、そして天理教も、イエスやムハナムドと同一の経歴なのだ。世界の聖人たちは「神人交通」という特権的な出来事によって、神の教えをひとびとに取り次いだ。その実践とその教え——神が命じたところの——は、ひとびとの理解の範疇をはるかに超えている。ゆえにひとびとは、聖人たちを愚者あるいは狂者と見做し、かれらの生活圏からの排除を試みた。聖人たちの「慈悲」は理解されず、むしろ迫害される。むしろ聖人の聖人たるゆえんは、その実践つまり「慈悲」がひとびとには理解できない超越性を有していることなのだ——とテキストは反復する。こうして、教祖伝・教義書テキストは「慈悲」の実践に対する無理解と迫害とを媒介とすることで、みきを世界の聖人たちに接合する。

さて、「世界の聖人」へのみきの参入の陰で「釈迦」が脱落したことは、一考に値する。テキストは、仏教は「厭世教」であり、天理教は「楽天教」である²⁶と云う。「我教祖が開き玉へる新宗教、即ち我々人類は神の済度の恩寵を被り此世に於て罪惡禍害を解脱することを得のみならず、大平和大靈福地上に降り億兆平等に無上目的に向つて進行することを得るが故に、此の世界即ち是れ浄土なりといふ教祖の教え²⁷」は、仏教的人間論・世界観とは逆のベクトルを示し

ている。仏教の究極目的は、「飽迄我々人類の生存及び發達を否認する²⁸」ことであるが、みきはこのような厭世悲觀的態度を經由しつつそれを超克して「楽天教」を得た²⁹。仏教を「厭世教」と措定する点においては、テキストの語りと井上哲次郎の国民道德論とは軌を一にする。しかし井上の思惑を超えて、教祖伝のテキストは天理教に「世界最後の宗教³⁰」の地位を与えてしまう。つまりテキストは、国民道德論と重なりつつも、そこから飛躍しているのだ。

通説においてこの時期の天理教は、政治的にもイデオロギー的にも国家への従属姿勢を強めたと理解されている。しかし本稿はこれを、天理教の「宗教」へと転化過程であると解釈する。「宗教」への転化とは、さまざまな施策によつて国家・社会との関係性を構築し、新しい社会状況に対応するグローバルな卓越性を「発見」することであつた。これらのできごとは、結果的に天理教を原々天理教から切斷した。テキストの描いた神は、特定の国や限られた民族のみを支配するのではなくて、世界を統べる権能を持つものとされた。ゆえにテキストの語る世界において、「宗教」としての天理教は一国家に従属するものではない。「即ち今日日本に教祖の教が流行するからには、日本一国家より独立宗教の認可を得るも必要なりと雖も、其實教祖の理想教会は日本国家よりも十倍も百倍も広大なるものなり、是れ即ち教祖が教会に関する思想なることを知らざる可らず³¹」。

布教の対象は一国民ではなく、「我々人類³²」なのである。ゆえに「慈悲」という実践は、世界じゅうのひとびとに対して行われるべき、

そして世界じゅうのひとびとが行なうべき実践、あるいは規範なのである。

ここに井上哲次郎の国民道徳論との根本的な相違がある。国民道徳論を媒介としてテクストが跳躍した先は、世界教としての天理教であり、国民道徳ならぬ普遍道徳だったのである。たしかに、一九〇三年「明治三六」に天理教本部が出版した『天理教教典』には「敬神愛国」などの諸徳目が羅列されている。この教典テクストはほぼ井上の提唱するプロジェクトに合致すると言つてもよい。天理教研究者の多くが「天理教の国家への隷属」の証左としたのは、この『天理教教典』であった。しかし教祖伝テクストの論理からすれば、『天理教教典』の論理はその派生的一部分でしかないのである。つまり教祖伝テクストは、井上のプロジェクトといつけん共振してはいるが、それは「国民」道徳ではなく、むしろ「普遍」道徳を論の中心に据えている。その「普遍」的实践とは、〈慈悲〉なのである。

四 〈慈悲〉と〈心〉

〈慈悲〉とは何か。「教祖が此る御困難の折柄、長男秀司殿には紋付の衣服を着て、青物、薪等を商いに連れ出されしことありしかど、秀司殿も教祖の至仁博愛の心を受けられ、あくまで慈悲心に富まれしかば、総ての物を他より値を低く売り、且つ貧しき家には、施与をして帰らるゝを常としたまへば、世の諺にいふなる、ほねぢりせん 盡瘁損の辛勞儲くたれまほ

のみにて、更に其利とてあらざりしとぞ。」³⁴ また、「教祖が濟度宣布の御天職を竭くし玉ひしは、御救済より始まりぬ。是れ他なし、自ら辛苦艱難の極に陥らざれば、真個に他が辛苦艱難の味を知りて之を救ふ能わず。左すれば、人類に向つて同情を生じ大慈愛心即ち大信仰心を成する能はずとは、教祖実行上第一の御信条也。亦、天理大神の御勅命也。此に於て、御入嫁の時に持来り玉ひし五荷の荷物
は先づ之を施し盡し、漸々中山家の財産にも御手を着け玉ひぬ。」³⁵

このように、〈慈悲〉を実践したみきは、富を集積するどころか、むしろ零落したと語られる。つまり〈慈悲〉は富を蓄積する実践ではなく、富を無限に放出する実践、資本主義的経済主体の実践とは全く逆のベクトルを向いた実践である。ゆえに〈慈悲〉は、利潤を求め人びとには決して理解されない。「世界中の国々の状態は如何なるものであるかと云ふことを述ぶるにはなかな多くの言葉を費やさねばならぬ、「中略」各国それ／＼……種々様々のことに付いて一生懸命に其の進歩と発達とを計つて居るのが今日の有様でしよふ、優ぐれた国は劣つた国を亡ぼして勝手に支配することを喜び強い国は弱い国を突き仆して自在に自分の国の配下とするを勉めて居る、財力の乏しい国や戦争の用意の足らぬ国や役人の愚かな国や人民の心の揃はぬ国は何時も敗れたりイジメられたり遂には亡ぼされたりして居るのか免れぬ例である」³⁶。利潤を求めるひとびとの態度、そしてグローバルな資本主義の展開こそがむしろ、人びとそして世界に不調和をもたらしているのだ、とテクストは語る。

教祖伝テキストは、災厄のメカニズムを次のように説明する。万物の存在、活動、調和、発達はすべて神に由来するのであるから、人びとがみずからの「意志」を神の「意志」と合致させたとき、はじめて物事がうまくゆく³⁸⁾。にもかかわらずもし神と人との「心」が不調和ならば、つまり人の心が八埃にまみれたままならば、人は病をはじめとする災いを得るのである。テキストによれば八埃とは「貪(ほしい)、吝(おしい)、憎(にくい)、愛(かわいい)、瞋(はらち)、怨(うらみ)、慢(ごうまん)、欲(よく)」⁴⁰⁾のだが、これらは誇張された資本主義的経済規範であると言えるだろう。この八埃が人びとに災いをもたらす。

このように「慈悲」という経済規範は、いつけんまったく反資本主義的かつ反近代的なものにみえる。けれども実は、テキストが、資本主義の発展にとって必要欠くべからざる補完物として「慈悲」を措定していることに注意する必要がある。「ア、物質文明の余弊はかくも醜いものであるか⁴¹⁾」とテキストが慨嘆するとき、「文明の余弊」という句に冠された「物質」という限定を見逃してはならない。テキストは「物質文明」つまりグローバル資本主義の進展にともなうさまざまな矛盾を断片的に暴露するが、しかしそのような危機的状況を「心」あるいは「精神」内において調和させるのが「慈悲」という実践であり、天理教である、と主張する。みきは「御辛苦御艱難の中にも亦明快和楽の御氣象にぞあらせける⁴²⁾」。つまり物質的な困難の渦中においても精神的な安楽を保ち得たのである。テキスト

は、みきの描いた理想世界をつぎのように語る。「教祖は世界の一統を預言し玉ひぬ。此世界の一統とは、交通及び貿易の発達に原因する物質的意義にあらず。亦、世界万国が将来一大強国によりて一統せらる、といふ政治的意義にもあらず。即ち神の済度の恩寵によりて洋の東西を問はず、色の黄白赤黒を論ぜず、世界人類は同情と平和との極点に達すといふ精神的意義の世界一統なり。明言すれば、教祖の教によりて、世界一統せらる、なり⁴³⁾」。教祖伝のテキストは世界を「物質」の領域と「精神」の領域、あるいは「もの」の領域と「心」の領域に切断した上で、「精神」<「心」の領域こそがみきによって指し示された安楽の地であり、「宗教」としての天理教の活動の場である、と措定しているのである。テキストが生産したのは、天理教会の活動を「精神界」へと限定することによってその普遍的な卓越性——世界における、そうであるが故に日本における——を保する論理であった。自らの「心」を神と調和させることはつまり、神の要求するところの「慈悲」によって自らの「心」を統治し、矯正することである。資本主義のもたらす苦痛を、「心」の統治によって緩和する技法が「慈悲」であり、テキストはそれをみきの、理解し難き実践の背後にある「心」に見出したのである。

小 括

以上本稿は、教祖伝のテキストが生産したコスモロジーを検討し

た。テクストは天理教教祖中山みきの卓越性を再生産する過程において、〈慈悲〉という普遍的規範と、その活動域たる〈心〉を見出した。しかし、「我々人類」の普遍道徳たる〈慈悲〉のゆくえについて、本稿は検討することができなかった。〈慈悲〉は個人においては完結せず、他者を巻き込むことを要するのであるから、〈慈悲〉の実践者は〈物質〉の病——資本主義と文明化の進展——に呵まされている〈精神〉、魂病むひとびとを求めつづける。次稿では、〈慈悲〉つまり普遍道徳と植民地主義との関係について検討したいと思う。

注

(1) 本稿が主として分析する教祖伝はつぎの四つである。

山中重太郎『天理教御教祖御一代記』賀来申太郎、一九〇〇年。本稿では「御一代記・ページ数」のように略記する。

宇田川文海『天理教教祖御略伝』（明治卅三年稿）『復元』第八号、天理教教義及史料集成部、一九四七年。「御略伝・ページ数」と略記する。

中西牛郎『教祖御伝記』（明治卅五年本）『復元』第九号、天理教教義及史料集成部、一九四七年。「御伝記・ページ数」と略記する。

晩翠編『天理教御教祖御実伝』武田福蔵、一九〇三年。「御実伝・ページ数」と略記する。

また、つぎの史料は教祖伝を取り混ぜながら教義を解説したものであるから、教祖伝に準ずるものとして分析の対象とする。

山中重太郎『天理教義 天の光』木下松太郎、一八九九年。「天の光・ページ数」と略記する。

中西牛郎『宗教談 一名天理教の研究』木下書店、一九〇三年。「宗教談・ページ数」と略記する。

宇田川文海について、大谷渡『天理教の史的研究』（東方出版、一九六六年）はつぎのように言う。「宇田川執筆の『天理教教祖御略伝』は、断片的な記録と言いつまみにつなぎ合わせ、呪術的内容を削り落とし、あるいは流麗な文体でそれを包み隠して、教祖中山みきを、イエスやマホメットに比肩しうる「至人博愛の心」に溢れた世界の救済者として描いていた。」（二三八頁）。

中西牛郎について、金子圭助は「中西牛郎の天理教学研究——天理教教理史研究の一餉——」『天理大学学報』（一〇二号、一九七六年）においてつぎのように評価している。①中西は明治期天理教に対する世人の誤解を解くために、該博な知識で天理教教理の整理と体系化にかかわった。②彼以前の天理教関係書の多くが読物風の浅薄な啓蒙書も紹介書の域を出なかつたのに対し、彼は卓抜な学的識見による提言を行なつた。それ以前の断片的な教理研究書を宗教学的水準に引き揚げようと努力した。③天理教内部にあって当時「道に学問は要らん」と言われ、学問をそれほど重要視しない風潮の中で、彼はなんらかの形で教信者の教理研究への覚醒を促がんとした。④しかしどれも大きな成果をあげたとは評価できないし、中西の影響がひろく天理教内部に何らかの作用を及ぼしたという事実も確認できない。

また大谷渡はつぎのように分析している。「こうして中西は、欲を忘れた「一筋心」と神への奉仕と、神楽踊りの祈祷によって、どのような利益も与えられるとされた呪術的な信心を、「心の改造」達成のための信仰であると説き、これを国家的世界的規模に拡大して、大日本帝国を盟主とする楽土建設に向けての精神革命運動として意味付けたのであった。中西牛郎の「みかぐら歌」の釈義には、明治三十年代における大日本帝国の急激な対外膨張策が、観念論的なかたちをとって反映されているといつてよい。」（大谷前掲、二三八頁）。

(2) みきの諸実践から読みとれる思想について、村上重良・笠原・小栗は尖鋭的な社会批判——封建制・天皇制・資本主義・近代化・文明化等々

に對する——だと解釈する。對して大谷渡は、みきの諸実践の実態は端的に土俗的呪術的なものであり、教祖伝に依拠したみき及び天理教研究を、非実証的であるとして退ける。村上重良・笠原一男・小栗純子らが「みきの思想」の反近代性を強調したのに対し、かれらを批判する大谷は、「みきの思想」を「土俗的」「呪術的」と評価する。しかし結局のところ、実証性が問題なのではなく、「みきの思想」を「反近代」と評価するか、あるいは「前近代」的と評価するかが問題化されているだけのだ。このような問いを可能ならしめるのが、「みきの思想」なる概念である。繰り返すが、本稿は「みきの思想」を問わない。

- (3) 小栗純子『日本人の思想と行動 七 日本近代社会と天理教』評論社、一九六九年。小栗は天理教批判についてつぎのようにコメントする。「考えてみれば、社会の底辺に住む人、病、争に苦しむ人、これらは一一般人から蔑視されながら生きている人びとであり、かれらのもつコンプレックスをなぐさめ、病、争、災から救うのが宗教の、天理教の使命であつてみればとりたてて、天理教の布教方法を揶揄することもなからう。」(二一六頁)。

- (4) 益川すえ子『通俗天理教樹下問答』益智新友社、一八九四年。
(5) 奥武則『蓮門教衰亡史 近代日本民衆宗教の行く末』北川フラム、一九八八年。

- (6) 拙稿「恐るべき「愚民」たち——一九世紀末日本における天理教批判の分析——」『早稲田大学大学院文学研究科紀要 第五二輯』(二〇〇六年度)、『早稲田大学大学院文学研究科』、二〇〇七年。

- (7) 御略伝…三〇四。
(8) 御略伝…三。

- (9) 厭世悲願的傾向を脱して婚姻、五重相伝を受ける、輝之丞の黒疱瘡を回復させる、飢えた母子に恵む、泥棒に施寄して解放する、下女カノ(本文にて後述)、相次ぐ家族の不幸への対応、神憑あるいは神人交通、夫の困惑と自殺未遂、山伏の乱妨、官憲の迫害などの挿話である。

- (10) 引用は御略伝…一一。また同じ挿話は、御伝記…一三、中山真之亮「稿本教祖様御伝」九頁、中山真之亮「教祖様御伝」一七頁、「稿本天理教祖伝」一六〇―一七頁。ただし「天の光」「御一代記」はこの挿話を採用していない。

- (11) 引用は、天の光…四〇。また同様の記述は、御略伝…一九、など多数。

- (12) この不均衡な分割は、当然ながら反―無神論を前提としなければならぬ。

- (13) 御実伝…一〇。

- (14) 御実伝…四、御伝記…八。

- (15) 引用は、御実伝…四。また同様の記述は、天の光…二七―二八、三二。

- (16) 天の光…二七。

- (17) 天の光…三五。

- (18) 御伝記…一三。

- (19) これらの概念を本稿は「慈悲」で代表させる。逆に言えば、「慈悲」という概念では理解し難い挿話は、これらのテキストから脱落する。例えば「助蔵事件」である。

- (20) 御伝記…二二―二三。

- (21) 御一代記…二三。

- (22) 研究…四三。

- (23) 御略伝…二。

- (24) 引用は、御略伝…二。また同様の記述は、天の光…四〇。

- (25) 御略伝…三。

- (26) 御伝記…一〇―一一。

- (27) 御伝記…一〇。

- (28) 御伝記…二二。

- (29) 五重相伝の挿話および神憑り後の苦難に對するみきの態度を示す諸挿

話は、この世界観の大転換を鮮やかに示す。

(30) 御伝記…六。

(31) 宗教談…七〇。

(32) 御伝記…二九。

(33) 仏教Ⅱ悲観論のほかには、御伝記…六における「世界は信仰衰退期に突入している」という把握などが挙げられよう。

(34) 御略伝…一八〜一九。

(35) 引用は、御伝記…二七。また同様の記述は、御略伝…一五、御一代記…一四。

(36) 天の光…一九〜二〇。

(37) 御伝記…一九。

(38) 御伝記…二一。

(39) 御伝記…二一〜三二。

(40) 御伝記…二〇〜二一。

(41) 天の光…二七。

(42) 御伝記…三三。

(43) 御伝記…三三。