韓国における天理教の受容
――近代化との関連をめぐって――

陳宗炫（京都府立大学）

はじめに

日系新宗教[1]の海外布教はその布教対象から三つの地域に分類することができる。日系移民社会、非日系人社会、旧植民地社会がそれである[2]。この分類によれば、韓国は日本による旧植民地社会に属する。旧植民地社会の特徴は、それが肯定的であれ、否定的であれ、何らかの形でかつての支配国に対する強い感情を抱いている傾向を指摘することができる。

江戸末期の日本で発生した天理教は新宗教に分類されるが、封建社会の崩壊、近代化、戦争といった日本社会の激しい変動の中で世界観を構築してきた。前述のことを経験しながら、社会変動に影響を受けたことは言うまでもない。とりわけ、天皇制イデオロギーを基盤とする国家神道体制が確立されていく過程で、明治政府から公認を受けるために天理教は教団組織とそれを維持するための制度において明治政府の指示に従わざるを得なかった。その中には教祖から教えられた内容を修正した部分もある。

本稿では、天理教が日本の近代化に影響を受けた側面に触れながら、特に韓国社会においてどのように受容されたのかを第二次世界大戦後（以下「戦後」と表記）の状況を踏まえながら検討したい。

１　天理教の発生と布教の始まり

天理教は 1838 年（天保 9）10 月 26 日、大和国山辺郡庄屋敷村（現奈良県天理市）の中山宅から始まった[3]。1838 年（天保 9）10 月 23 日、天理教の教祖となる中山みき[4]（以下「みき」と表記）の腰、夫・中山善兵衛（以下「善兵衛」と表記）の目、長男・中山秀司（以下「秀司」と表記）の足に痛みがあり、それらの痛みを治すために加持祈祷が行われた。その加持祈祷の最中、加持台をつとめていたみきに親神・天理王命[5]より啓示があり、それを受け入れたときが立教とされる。

「神のやしろ」となったみきが最初に行ったのは「貧に落ち切る」ことであった。具体的には、困っている人びとに嫁入りの荷物、食べ物、着物、金銭などを施すことであり、ついには家を取り払うところまで至った。当然ながら、財産の施しに対して家族や親族は激しく反対したが、度重なるみきの「身上」[6]に悩み、みきが言うことに従う。しかし、「神のやしろ」になってからのみきの言動が当時の常識からして理解できないものであったため、中山家は親族や村人から気が違ったと嘲られた。親神の啓示に従って施しを続ける中、1853 年（嘉永 6）2 月 22 日に善兵衛が亡くなった。同年、みきは末女こかんに大阪のほうへ布教に出るように指示したが、このことが天理教における布教の嚆矢とされる。こかんは拍子木を打ちながら、神の名前を唱えたと『稿本天理教教祖伝』（以下、『教祖伝』と表

記）に描写されている。

みきと彼女の家族を除いた最初の信者ができたのは「をびや許し」[7]という安産の守護[8]があったことにはじまる。「をびや許し」の効能を通じて安産した者が続出し、みきは庄屋敷村の「をびや神様」として知られ、1861 年（文久 1）からみきの直弟子となる信者が集まり始まった。したがって、みきは信心深い者に「さづけ」[9]を渡した[10]。「さづけ」は、みきが現身を隠した後、「本席」[11]となる飯降伊蔵（以下「伊蔵」と表記）によって渡されるようになった。教祖のみきによって直接渡されることに効能が認められた「さづけ」は、みきの没後、みきからの直接性ではなく、本席を通じてくだされた親神の教えと「教義」によって権威づけられるようになった[12]。

２　「ぢば」と「かんろだい」の意味

「ぢば」は天理教の信仰において、救済の根源として重要な意味をもっている。1875 年（明治 8）6 月 29 日（陰暦 5 月 26 日）、教祖によって親神が人間を創造した場所という意味で「ぢば」が明かされ、その教えが継承されて「ぢば」は天理教の聖地となった[13]。天理教の三原典に基づいて編述された『天理教教典』において、「かんろだいとは、人間宿し込みの元なるぢばに、その証拠としてすえる台」[14]（傍点は原著）と記されている。現在、天理教教会本部（以下「教会本部」と表記）の神殿・礼拝場は、親神によって人間が宿しこまれたと信じられている「ぢば」を中心として建てられているが、その「ぢば」に「かんろだい」が据えられている。上記のことから、天理教の教えの中で「ぢば」と「かんろだい」が不離一体・不可分のものであり、決まった場所以外には「かんろだい」を据えることができないことが分かる。

天理教の教えによれば、親神は「陽気ぐらし」をさせることを目的として人間を創造しており、教祖を「神のやしろ」としてその姿を表に現した。親神が教祖をとおして現れたのは、人間創造の「元初まりのいんねんあるぢば」であり、「神のやしろ」となった教祖は、その場所で存命のまま留まって人間を守護しているとされる。このような意味において、親神－教祖－「ぢば」が繋がっていることが「その理一つ」という言葉で表現される。

したがって、天理教における「教会」の意味を確認しておきたい。親神は教祖・中山みきを「神のやしろ」として現れることによって親神の思いが開示されたと信じられている。天理教教会学を探求する深谷忠政は、「教祖の媒介性は、現実においては教祖の媒介性を取り次ぐ人の介在となり、次第に媒介性は複合的な形態となる」という。教祖の媒介性を取り次ぐ人々で構成される共同社会が教会であり、教会の歴史は教祖の媒介性が一から多へと発展する過程であると述べている[15]。このことから、親神が教祖を「神のやしろ」として現れたことが「媒介性」と解釈されることが理解できる。深谷の論理を借りると、教祖の媒介性は親神の教えを信じる人びとに担わされ、彼らが社会を形成したのが教会であると言える。以上で確認したように、天理教の教義学に依拠して考えると、教えを信じるとともに、親神－教祖－「ぢば」－教会が「理」で繋がるという教えを共有する形で信仰が成

り立っていることが読み取れる。

３　信仰共同体の組織化と教会公認運動

天理教の原典[16]の一つである『みかぐらうた』[17]は 1866 年（慶応 2）からみきによって「つとめの地歌」として教えられた。1867 年（慶応 3）に教えられた『みかぐらうた』の中に「どうでもしん／＼（信心）するならバかう（講）をむすぼやないかいな」と記されている。その後、信仰共同体の組織化が進むようになった。李元範は、教内の機関誌の内容から「こうした信者たちによって明治初期には「おしえ」の実践を目的とする講が結成され、講内の役割分担が行なわれた」と指摘した上、講元、講脇といった日常的な相談役が登場したことを言及する[18]。こうした変化は、安産の守護をはじめとする病気治癒を目的にみきのところへ集まった人びとが、みきが説く親神の教えを受け入れるようになることを意味する。また、親神の教えを通して、自らの救いを求めるばかりでなく、習得した教えを他人に伝えていく「布教」が拡大していくことでもあっただろう。

こうしてみきを中心に親神への信仰が広がっていくが、これは同時に周囲の注目を引くことになり、神職、僧侶、山伏、医者などによる妨害が相次いで起こる。その対策として秀司は京都の吉田神祇管領に公許を出願し、1867 年（慶応 3）7 月 23 日に認可を得た。これが最初の公認である[19]。

1868 年（慶応 4）3 月、明治政府は祭政一致・神祇官再興の太政官布達を発し、天皇を中心とする近代国家形成の方針を明示した。吉田家の公許によって外部からの妨害は弱まるが、その翌年には明治維新を迎え、既存の権威が失墜した。1870 年（明治 3）、吉田神祇管領も廃止となり、教団は明治政府のもとで活動することになる[20]。

1874 年（明治 7）10 月、みきは高弟の仲田儀三郎、松尾市兵衛に命じて大和神社に赴かせ、その祭神の神性について聞くように命じた。大和神社の神職が記紀神話に記された由緒ある祭神であると答えると、両人はその神の守護について質問した。その上、みきより教えられた親神について説明しながら議論を行った。そうすると大和神社の神職は、記紀にない神名を称えて異説を説いているため、いずれ取り締まりに行くと言った。その翌日、石上神宮の神職 5 名が中山家を訪れ、みきとの間に問答が繰り広げられるが、このことが契機となって官憲を刺激し、布教禁圧の事態へと進展していく。教団に対する最初の取り締まりは、前述の神祇問答の事件から 2 カ月後の 12 月 23 日、奈良県庁の命でみきが円照寺に召喚されることからはじまった。1875 年（明治 8）以降、厳重になる官憲の取り締まりに対応するため、様々な工夫がなされる。その一つが、1880 年（明治 13）に真言宗の金剛山地福寺の出張所として「転輪王講社」という名で開筵式を行ったことである[21]。1882 年（明治 15）には、20 を超える講が講社名簿に記されている。名簿には見えないが、以前からあったものとして七つの講が挙げられている[22]。みきの教えによって救われ、親神を信仰するようになる信者数が拡大する時期に、当時の日本社会では国家神道体制が次第に整っていった。そうした状況下の 1887 年（明治 20）2 月 18 日（陰暦 1 月 26 日）、みきは没し

た。天理教の信仰によれば、このことは教祖が「現身を隠した」と理解され、教祖は今もなお存命であるとの信仰が、天理教の信仰の中核を成している。

みきの没後に教団を率いたのは、後に管長となる中山眞之亮（以下「眞之亮」と表記）と「本席」の飯降伊蔵であった。眞之亮はみきの三女であるおはるの三男として生まれた。伊蔵は、1864 年（元治 1）5 月、妻の病気を救けてもらうためにみきのところを訪ねたことが契機となって入信した[23]。伊蔵は教団が外部から迫害を受ける中で、最もみきの教えに従った人物であり、最初の「つとめ場所」のふしんにおいて中心的な役割を果たすなど、熱心な信者であった。眞之亮は一生を通じて天理教の一派独立運動にかかわり、その中で教団組織の整備に尽力する。一方、伊蔵はみきの代わりに本席として親神の言葉を伝える存在となる。

1888 年（明治 21）3 月 8 日（陰暦 1 月 26 日）には眞之亮を中心に教祖一年祭が勤められた。そのときの参拝者は約三万名であったが、祭式の最中に巡査が来て中止させた。巡査がいる状況下で祭式は終わったようだが、政府の許可を得ずに行っているという理由から活動禁止の命令が下された。その後、本席の伊蔵に神意を伺ったところ、親神から許しがあって教団の本格的な公認運動が続けられた。その結果、同年 4 月 11 日、天理教は神道本局の傘下教会として公認を得た[24]。東京へ教会本部を設置し、眞之亮が天理教会長となった。教会本部が開設されると、講を中心とする従来の信仰共同体から、教会本部の部内教会としての分教会になるための出願が相次いだ。分教会が増加する中で教会本部も現在の奈良県天理市に移転され、神道本局の教会ではあるが教会本部を中心とする形で教団組織が整うようになったのである。教祖の死、教勢の拡大、公認への努力といった諸要因が錯綜する中で、教団の体系化が進んでいったことがこれまでの内容から見て取れる。このようにして、教会本部を中心とした天理教の教会組織が形作られていった。

神道本局の傘下教会となった天理教は、1897 年（明治 30）には公称三百万の信者を有するようになった[25]。この時期における天理教の飛躍的な成長は、様々な面において社会との葛藤を生じさせた。その内容がみられる代表的ものとして、明治政府より出された訓令を挙げることができる。内務省は、この訓令を通して天理教の布教を取り締まる一方、神道本局を通じて教義内容の変更を強制し、それを拒否する際には解散を命じるという旨を示した。天理教に対する上記の訓令のおもな意図は、①男女混淆、②医薬妨害、③寄付強制にあった。この訓令に対応する過程で、天理教は神名の「天理王命」を「天理大神」と改称するなど、諸事項の改革を断行せざるを得なかった[26]。

このように、天理教はその教勢が拡大される中で周りの注目を引くと同時に批判を受けるようになった。とりわけ、公認を得るためには、国家神道体制に代表される近代化を標榜する明治政府の指示に従う形で教会組織を整備する必要があったことが分かる。

４　韓国・朝鮮における布教

韓国における天理教の始まりは、里見治太郎が 1893 年（明治 26）釜山に渡って布教した

ことがその嚆矢とされる[27]。最初、里見治太郎は密航の形で渡韓して布教を行った。後日、里見治太郎は自分の所属教会である高知分教会に手紙を送り、支援を求めた。里見治太郎の要請に応じて、高知分教会から韓国に派遣された里見半次郎を含む 3 人の布教師の尽力によって、1895 年（明治 28）には韓国人だけで二百名の信者を数えるようになった。平木も言及するところであるが、この内容からは、初期の韓国布教が教団を挙げての活動ではなく、教会や布教師の意志によるものであったことが理解できる[28]。

明治 20－30 年代における日本の韓国進出と相まって、韓国布教を目指す天理教の布教師が増えたが、日本国内の状況をみると、神道本局から独立するための天理教の公認運動が続けられていた[29]。内務省から公認を受けるための請願は 1899 年（明治 32）8 月 9 日から 1908 年（明治 41）3 月 20 日まで五回にわたって行われ、1908 年（明治 41）11 月 27 日に認可書が交付された。しかし、一派独立運動の間に教育施設拡充、教義書の編纂と普及、布教師の教育とそれによる資格の付与が内務省から求められた。それに応じて布教師養成のための天理教校の開設、『天理教教典』の編纂、機関誌『みちのとも』[30]の改良、「教師講習会」の開催などが行われた。明治政府の要求に対応することは、みきの教えと異なる内容が含まれていたが、公認を得るためにはその要求に応じざるを得なかった。その結果、一派独立は達成されたが、そのときに説かれた教えの内容をみると天理教独自の教えをそのまま公的に説くことができなくなった。このように、日韓併合が行われる直前の日本国内では、天理教の一派独立運動が進められ、天理教は念願の一派独立を成し遂げた。

一方韓国では、日本による韓国の植民地化が加速することによって、韓国における天理教の布教形態も変化していった。1905 年（明治 38）12 月に、韓国統監府がソウルに設置され、1906 年（明治 39）11 月には統監府令第 45 号によって日本人布教師を対象とする「布教ノ宣布ニ関スル規則」が定められた[31]。上記規則に対して天理教は、1908 年（明治 41）9 月に松村吉太郎を韓国布教管理者（以下「布教管理者」と表記）に任命し、釜山に開設されていた釜山宣教所内に韓国布教管理所を設置した。その後、日韓併合に伴って、韓国布教管理所を釜山からソウルに移転して朝鮮布教管理所（以下「布教管理所」と表記）と改称した[32]。日本の韓国支配政策の影響を受けながら、韓国における天理教の組織的布教が展開されたのである。先に述べたように、1908 年（明治 41）に天理教は一派独立の認可を受けていたため、植民地朝鮮においては、独立した宗教として活動を行った。前述した「ぢば」を中心とする天理教の信仰は、みきの没後においても継承され、その信仰形態は植民地朝鮮においても変わらなかった[33]。

５　戦後の韓国における天理教－大韓天理教と天理教韓国教団－

組織的布教の成功によって天理教は植民地朝鮮において多くの信者を獲得した。しかし、1945 年に韓国が日本の植民支配から独立することによって、韓国内の日本人は日本に引き揚げることになった。その後、1945 年に日本人が引き揚げたときから 1961 年まで、日本と

韓国の天理教信者の間に「公式的な往来」はなかった[34]。日韓の国交断絶によって、日韓の天理教の間においても直接的な交流ができなかったからである。しかし、日本の天理教との交流が断絶した 1945 年から 1961 年までの間、韓国で天理教を信仰する者が増え、教会の数も増加した。つまり、教会本部の認可を得ていない状態で、当時の大韓天理教団の認可を得ることによって教会になったところが多数存在していたのである[35]。以下では、交流断絶期とその後の様子を確認しながら、独立後の韓国における韓国人信者の聖地をめぐる考え方の変化に注目したい。

1948 年、韓国人信者は「天鏡修養院」[36]という社会団体として韓国政府に登録した。当時の韓国で天理教の名前を使うと迫害されたため、そのことから逃れるための工夫であった。このように独立後の韓国において、天理教の体制は再建された。天鏡修養院を中心に各地で信仰する者が増えていったが、1950 年 6 月 25 日、韓国戦争（日本で言う朝鮮戦争）が勃発した。この韓国戦争の間に、天鏡修養院は大韓天理教連合会と改称された[37]。このときから、韓国人信者は天理教という名前を表に出して活動し始めたのである。このようにして韓国人信者は活動を展開していったが、1960 年代に入ってからは当時の韓国政府から激しい弾圧を受けるようになった。

> 1962 年、革命政府のジョン・イルクォン国務総理はいわゆる「行政覚書」を発表する。これには社会の 5 代悪（密輸、賭博、密酒、ヤクザ、類似宗教団体）の剔抉が含まれていたが、天理教を類似宗教団体に包含して弾圧し始めた。[38]

上記の引用文から、天理教が社会的な弾圧の対象になっていたことが見て取れる[39]。このとき、天理教の儀礼である「つとめ」をつとめることは処罰の対象であり、警察から要注意人物として目を付けられた韓国人信者は周期的に（警察署に）呼び出されて調査され、徹底的に監視された[40]。かくして、韓国人信者は韓国社会で批判されながらも信仰を保持していった。そんな中、1975 年には「布教管理所」が「韓国伝道庁」に、「布教管理者」が「伝道庁長」にそれぞれ改称され、ソウルに移転された[41]。1945 年から 30 年の隔たりを経て教会本部の施設が再び韓国に設置されたのである。

こうして大韓天理教団は徐々に組織を整えていったが、1985 年 11 月 24 日にお社を「かんろだい」形状のものに変えることを決定し[42]、後にその決定を実行した。天理教の教義によれば、「かんろだい」は人間が創造された元の場所である「ぢば」にのみ据えられるものである。しかし、反日感情への対応に迫られ、韓国社会において神道のお社と類似していると批判されたお社を「かんろだい」の形状に変更した。お社の形状変更に賛成するグループは「大韓天理教」として残り、それに反対するグループは「韓国天理教連合会」[43]を結成して大韓天理教から離れた[44]。その背景には、天理教の聖地である「ぢば」に対する韓国人信者の考え方の相違がみられる。

今日の天理教において「さづけ」を取り次ぐためには、「ぢば」で「別席」と言われる親神の教えを聞くことが必要とされるが、その制度的な部分の解釈と実践において、大韓天理教と天理教韓国教団（以下「韓国教団」と表記）の「ぢば」をめぐる信仰には異なる部

分がある。天理教は病気を治すために入信する人が多いため、治病儀礼である「さづけ」を取り次ぐ（ようになる）ことが重要である言える。しかし、大韓天理教は自律的に教団を運営しており、大韓天理教本部で信者たちに「おさづけの理」を渡している。このことについて大韓天理教の幹部は次のように述べた。

> 「ぢば」が聖地というのは不変の事実であると思います。（中略）最初、教祖がそこに根を下ろしたため、それが変わることはないと思います。（中略）人救けができる「おさづけの理」を取り次ぐためには、（「ぢばで」）「別席」を運ばなければなりませんが、そこ（「ぢば」）でなければならないというのは。教義の上では「ぢば」で「おさづけの理」をもらうことが良いですが、現実的には難しいということですか。[45]そうです。（中略）私たち（大韓天理教）の場合は、「別席」の話を毎週木曜日に伝えています。本来、（「ぢば」で）「別席」を運ばなければ「ようぼく」になることができません。しかし、大韓天理教の場合は、（中略）3 カ月の修養科（教義講習）を通して「別席」を運び、その後、「おさづけの理」を教統が与えます。（教義どおりなら）重要なのは、お救けができないはずなのに、お救けができます。（中略）自分がいる場所で一所懸命に教祖の教えに従って実践することが重要であり、必ずしも、そこ（「ぢば」）へ行くから救かるのではないと思います。[46]

教祖によって天理教が始まったという理由から、「ぢば」が聖地であることは不変である、と大韓天理教の幹部は言っている。また、人を救けるためには「さづけ」を取り次ぐことが必要であり、「ぢば」を媒介して「おさづけの理」をもらうことを認めながらも、「ぢば」に行くのが容易ではないことを指摘している。さらに、「ぢば」に行かなくても救かる人がいたという体験（あるいは事実）があったことを強調しながら、救済において本質的に必要な要素が「ぢば」という場所ではないと論じている。

> 親神様と教祖、大きく見るならば場所、場所にこだわると大韓天理教は存立できません。というのは、救済の内容と活動の結果？はい、教祖が雛型を見せてくださったため、私たちはその思想にしたがって実践するか、しないかが重要であります。（中略）今の日本の天理教の体制は、そこ（「ぢば」）に行かないと「ようぼく」にも教会にもなれず、何もできないじゃないですか。大韓天理教の場合は（中略）教祖の思想を通じて救済の場所になるということです。人救けができる場所。[47]

救済が行われたことから、親神と教祖の教えに沿う信仰生活によって救かったと解釈していることが分かる。それゆえに、教祖の思想に従って実践することが重要であると表現している。また、場所にこだわると大韓天理教の存立は不可能であると述べている。一般的に、天理教の場合、「ぢば」を媒介しないと「ようぼく」になることも、教会が開設されることもできない。しかし、大韓天理教の信者は韓国で自律的に信仰しているため、大韓天理教本部がその役割を担うことになるという論理が見受けられる。

> 天理教があって、また大韓天理教があります。（両者の間の）最も大きな相違は、「ぢば」という場所を媒介することが重要であるのが天理教であり、「ぢば」を媒介しなく

ても実現される救済に重点をおいているのが大韓天理教であると理解していいですか。

はい、そうです。私たち（大韓天理教）にとっては、ここ（大韓天理教本部）が「ぢば」です。（中略）なぜなら、日本の（天理教の）場合も、そこ（「ぢば」）から天理教が始まったというだけであり、救済の場所でしかないんですね。ここも、ここが、大韓天理教が、我が国（韓国）の大韓天理教の救済の場所における中心的な役割を果たさないとならないため、ここ（大韓天理教本部）を「ぢば」とみることができます。大韓天理教では、ここ（大韓天理教本部）が、日本の教会本部のように信仰の聖地になるべきであると私は思っています。[48]

天理教が始まったという意味において「ぢば」は聖地であるが、「ぢばを媒介してのみ」救済が行われるということは否定している。その背景には、海外である韓国から「ぢば」に行くのが容易ではないという考え方もある。しかし、より重大な理由は、「ぢば」を媒介しなくても救済が行われたということにある。大韓天理教は、親神と教祖の教えを実践することに救済の中心をおいており、大韓天理教信者にとって大韓天理教本部が「ぢば」のような機能と役割を果たす聖地になる。このような意味において、大韓天理教の幹部は大韓天理教本部が、「聖地」あるいは「聖地になるべき」であると表現したのであろう。天理教が発生した場所という意味からすると聖地は「ぢば」に限られる。大韓天理教の幹部はこのことを認めながら、大韓天理教の信仰を維持するために必要な役割と機能を大韓天理教本部に見出していた。しかし、「ぢば」に関する大韓天理教の独自の教義はまだ規定されていない。

一方、韓国教団は「ぢば」を核心とする信仰を維持しながら、日本の天理教と連携した形の信仰を保持している。「別席」や「おさづけの理」などの重要な儀礼を行うために「ぢば」を訪問する。また、「ぢば」や教会本部以外にも、日本にある上級教会と「親子関係」を重視している。日韓の往来が自由になった近年では、日本と韓国の信仰者がお互いの教会を行き来しながら、信仰生活における喜びと悩みを共有している。

交流断絶期においても救済は行われた。つまり、「ぢば」を媒介しなくても、天理教の教えを生の本質として受け入れ、また実践することによって救われたという体験を、韓国人信者は有している。日本の天理教と交流が再開されたとき、信者の中には大別して二つのタイプがあった。それは「ぢば」を中心とする信仰を求める韓国人信者と、韓国人による自律的な信仰を求める信者であった。交流断絶期においても救済が行われたという体験があったからこそ、教会におけるお社の形を変更するという大きな出来事が起こった。また、それに触発されるかたちで、大韓天理教と韓国教団の信仰形態が次第に分離していったのである。

おわりに

親神の啓示を受け入れ、親神による教えをみきが説くことにより天理教は始まった。以降、「をびや許し」の効能によってみきの教えを信じる者が増加した。天理教の聖地である

「ぢば」は、親神が人間を創造した場所であり、その証拠として「かんろだい」が据えられている。「ぢば」と「かんろだい」は不離一体であるとされ、「かんろだい」を据えることができるのは「ぢば」しかないということが教祖のみきから教えられた。

1866 年から、みきによって「つとめの地歌」が教えられ、講を結成することが促された。その後、講を中心として信仰共同体が増えていった。この時期の教勢拡大は周囲の注目を引くと同時に妨害を受けることになり、その対策として吉田神祇管領に公許を得た。しかし、明治政府の近代国家形成の政策の影響によって吉田神祇管領の公認は効力を失い、天理教は明治政府のもとで活動することになった。国家神道体制が整っていく状況下で天理教は教勢を伸ばし、明治政府からの公認を受けるための運動を続けた。結果として 1908 年に公認を得ることになったが、その過程で教義内容や教団組織において明治政府の指示に従うことになった。こうしたことは、天理教の教団組織や布教師養成のための制度が、日本の近代化の影響を受けながら整備されたことを示唆する。

天理教の韓国布教は 1893 年から始まったとされるが、この時期においても「ぢば」という聖地を中心とする信仰形態は保持された。したがって、戦後、日本人が日本に引き揚げることになり、韓国の天理教は韓国人によって復興された。しかし、反日感情への対応に迫られ、韓国社会において神道のお社と類似していると批判されたお社を、1985 年に「かんろだい」の形状に変更したことが決定的な要因となって、韓国の天理教は大韓天理教と天理教韓国教団に分裂した。

天理教の重要な儀礼は今日においても「ぢば」を中心に行われ、海外の信者であっても「ぢば」を訪れてその儀礼に参加することが重視される。これは、天理教の教義とそれにもとづく伝統的な部分への尊重とみることができるだろう。実際、日本を含めて世界各地の天理教信者は「ぢば」を中心とする信仰生活を営為しており、韓国においても韓国教団はその伝統に従っている。しかし大韓天理教は、天理教が始まったという意味において「ぢば」の聖地としての重要性を認めながらも、「ぢば」という場所を媒介しないと救済が実現されないということに関しては異なる立場を示す。つまり、韓国で救済活動を行うことに際し、「ぢば」という聖地に行かなくても、その制度的側面における機能を大韓天理教本部が担っているとみることができる。のみならず、大韓天理教の信者は教会本部をはじめとする日本の教会との関係を断った状況で信仰生活を続けている。大韓天理教の事例をとおして、日本の近代化に影響を受けながら整備された天理教の組織・制度的な側面に、戦後の日韓関係という特殊性の中で生じた課題をみることができる。

参考文献

李元範　1995　『日本の近代化と民衆宗教－近代天理教運動の社会史的考察－』東京大学大学院博士学位論文

池田士郎　1991　「ひながたと貧－貧に落ち切るひながた私考－」　石崎正雄編　『教祖とその時代－天理教史の周辺を読む－』天理教道友社

井上順孝　1994　「新宗教の展開」井上順孝編『現代日本の宗教社会学』　世界思想社
上田嘉成編　2001(1963)　『稿本天理教中山眞之亮伝』天理教道友社
川瀬貴也　2014　「植民地朝鮮における天理教の布教について－機関誌『みちのとも』を中心に－」　『翰林日本学』(第 25 輯) 翰林大学校日本学研究所
金泰勲　2010　『「淫祀邪教」から「世界宗教」へ－天理教の近代経験－』立命館大学大学院文学研究科博士学位論文
澤井義次　2007　『天理教人間学の地平』天理大学出版部
澤井義次　2011　『天理教教義学研究－生の根源的意味の探究－』天理教道友社
島薗進　1992　『現代救済宗教論』青弓社
高野友治　1975　『天理教伝道史 10』天理教道友社
対馬路人ほか　1979　「新宗教における生命主義的救済観」『思想』(第 665 号) 岩波書店
寺田喜朗　2009　『旧植民地における日系新宗教の受容－台湾生長の家のモノグラフ－』ハーベスト社
天理教韓国伝道庁編　2009　『稿本天理教韓国伝道庁史年表』
天理教教会本部編　2007(1952)　『おふでさき』
天理教教会本部編　2016(1956)　『稿本天理教教祖伝』天理教道友社
天理教教会本部編　2007(1976)　『稿本天理教教祖伝逸話篇』天理教道友社
天理教教会本部編　2009(1949)　『天理教教典』天理教道友社
天理教道友社編　1993　『ひながた紀行－天理教教祖伝細見－』天理教道友社
天理教道友社編　2001　『みかぐらうたの世界をたずねて』天理教道友社
天理教道友社編　2012　『教史点描－おさしづの時代をたどる－』天理教道友社
天理教朝鮮布教管理所編　1934　「朝鮮に於ける天理教の概況」
天理大学付属おやさと研究所編　1997　『改訂天理教事典』天理教道友社
中島秀夫　1992　『総説天理教学』天理やまと文化会議
永岡崇　2015　『新宗教と総力戦－教祖以後を生きる－』名古屋大学出版会
西山茂　2005　「日本の新宗教研究と宗教社会学の百年－実証研究の成果と課題を中心に－」『宗教研究』(第 343 号) 日本宗教学会
早坂正章　1991　「国家神道体制下における天理教団－教祖在世期の教義展開にみる二面性について－」　石崎正雄編　『教祖とその時代－天理教史の周辺を読む－』天理教道友社
平木実　1986　「明治期における天理教の朝鮮・韓国伝教史」『朝鮮学報』(第 119・120 号) 朝鮮学会
深谷忠政　1977　『天理教教義学序説』天理教道友社
深谷忠政　1995(1986)　『みかぐらうた講義（改訂新版)』天理教道友社
深谷忠政　1995　『天理教教会学序説』天理教道友社
深谷善和　1977　『お道のことば』天理教道友社
松村吉太郎　2009(1950)　『道の八十年－松村吉太郎自伝－』 養徳社

村上重良　1970　『国家神道』岩波新書
이원범편저　2007　『한국 내 일본계 종교운동의 이해』J&C(李元範編著　2007　『韓国内日本系宗教運動の理解』J&C)
진해교회사편찬위원회편　2003　『鎭海教会史』(鎭海教会史編纂委員会編　2003　『鎭海教会史』)

[1] 対馬路人らは、幕末維新期から 1970 年代までに発生した諸宗教教団の救済観を「生命主義的救済観」と命名し、既成宗教の救済観との相違を論じている。対馬路人ほか、1979、「新宗教における生命主義的救済観」、『思想』(第 665 号)、岩波書店。本稿では、対馬らの論に従い、幕末維新期から 1970 年代まで発生した日本の諸宗教を日本の「新宗教」として取り扱う。韓国内日系新宗教の全体像を調査している李元範らの研究においても対馬らの分類が適用できるからである。李元範編著、2007、『韓国内日本系宗教運動の理解』、J&C。

[2] 寺田喜朗、2009、『旧植民地における日系新宗教の受容－台湾生長の家のモノグラフー』、ハーベスト社、8-9 頁。

[3] 『稿本天理教教祖伝』(以下『教祖伝』と表記) の第一章「月日のやしろ」参照。

[4] 天理教において、教祖 (信者からは「おやさま」と慕い仰がれる。) は信仰の上に重要な存在である。1798 年 (寛政 10) に生まれた中山みきが 41 歳のときに「神のやしろ」になることによって天理教は始まった。神のやしろになってからのみきの 50 年間の生涯は「ひながた」と呼ばれ、信者たちの信仰生活の手本とされる。みきは 1887 年 (明治 20) に没するが、天理教では「現身 (うつしみ) を隠された」と表現される。「現身を隠す」とは、教祖の魂が永遠に変わることなく存命で働く (教祖存命の理) という意味で用いられる。教祖の「ひながた」については、『天理教教典』第 5 章「ひながた」に詳述されている。

[5] 親神・天理王命 (おやがみ・てんりおうのみこと)。天理教の信仰においては、その信仰の対象となる神を「親神」と仰ぎ慕い、「天理王命」ととなえる。詳しくは、『天理教教典』第 4 章「天理王命」を参照。

[6] 天理教の教義によれば、人間の生活の上に現れてくる困難と苦難が「事情のもつれ」、身上の患い (病気) が「身上のさわり」として教えられる。

[7] 「おびや許し」とも表記される。「をびや許し」は出産に関する許しものである。「をびや許し」が「道開け」(教えの広まるきっかけ) となって教えは四方へ伝わることとなった。「をびや許し」は「ぢば」より、存命の教祖を通して出される許しものの一つで、安産の守護が保証される。「ぢば」から出すわけは、「ぢば」には親神が鎮まり、「元始まり」(人間創造の時) に当たり人間が宿し込まれ (創られ) た場所であるからである。天理教教会本部編、2016(1956)、『稿本天理教教祖伝』、天理教道友社、36-38 頁。

[8] 「守護」の語は、親神のすべてのはたらきを表現する意味で用いられる。天理大学付属おやさと研究所編、1997、『改訂天理教事典』、天理教道友社、417 頁。

[9] 「扇のさづけ」「御幣のさづけ」「肥のさづけ」「いきのさづけ」「煮たものぢきもつのさづけ」「水のさづけ」「あしきはらいのさづけ」「かんろだいのさづけ」などがあったが、1907 年 (明治 40) に本席飯降伊蔵が没する時に「あしきはらいのさづけ」を渡すと定められ、以後「さづけ」はこの一種類になっている。「あしきはらいのさづけ」は、定められた手振りに伴って、「あしきはらい　たすけたまへ　てんりわうのみこと」を 3 遍唱えて 3 遍まで、これを 3 度繰り返す。天理大学付属おやさと研究所編、『改訂天理教事典』、369-370 頁。

[10] 天理教教会本部編、『稿本天理教教祖伝』、47-48 頁。

[11] みきが没した (すなわち、「現身を隠した」) 後、「さづけ」を渡し「おさしづ」を与えるようになった飯降伊蔵のことを指す。天理教道友社編、2012、『教史点描－おさしづの時代をたどる－』、天理教道友社、6-20 頁参照。

[12] 金泰勲、2010、『「淫祀邪教」から「世界宗教」へ－天理教の近代経験－』、立命館大学大学院文学研究科博士学位論文、15-41 頁。

[13] 『教祖伝』の内容をみると、みきは 1873 年 (明治 6)、飯降伊臧 (以下「伊臧」と表記) に「かんろだい」の雛型を作るように命じた。伊臧は、みきの命に従って高さ約 6 尺、直径約 3 寸の 6 角の棒の上下に、直径約 1 尺 2 寸、厚さ約 3 寸の 6 角の板の付いたものを製作した。その後約 2 年間倉に保管され、1875 年 (明治 8)、「ぢばさだめ」の後に据えられた。天理教教会本部編『稿本天理教教祖伝』109, 126-129 頁。

[14] 天理教教会本部編、2009(1949)、『天理教教典』、天理教道友社、17 頁。

[15] 深谷忠政、1977、『天理教教義学序説』、天理教道友社、318 頁。
[16] 天理教の原典は「三原典」と呼ばれ、『おふでさき』『みかぐらうた』『おさしづ』の 3 書がある。天理大学付属おやさと研究所編、『改訂天理教事典』、306-307 頁。
[17] 「かぐら」と「てをどり」の地歌を合わせた、つとめの地歌の書きもの。「つとめ」では、地歌は九つの鳴物による一定の音律によって伴奏され、これに合わせて、一定のそれぞれ意味をもった手振りや足の動きによる「おてふり」が踊られる。これらの音律や「おてふり」はいずれも教祖によって制定されたものである。5 節に構成されており、「あしきはらひ　たすけたまへ　てんりわうのみこと」（第 1 節）は 1866 年（慶応 2）の秋、「ちよとはなし　かみのいふことをきいてくれ　あしきのことはいはんでな　このよのぢいとてんとをかたどりて　ふうふをこしらへきたるでな　これはこのよのはじめだし　なむてんりわうのみこと」（第 2 節）は 1870 年（明治 3）、「あしきはらひ　たすけたまへ　いちれつすますかんろだい」（第 3 節）は 1875 年（明治 8）、「よろづよ八首」（第 4 節）は 1870 年（明治 3）、十二下り（第 5 節）は 1867 年（慶応 3）の正月にそれぞれ教えられた。第 1 節から第 3 節までが「かぐらの地歌」であり、第 4 節と第 5 節が「てをどりの地歌」である。天理教道友社編、2001、『みかぐらうたの世界をたずねて』、天理教道友社参照。
[18] 李元範、1995、『日本の近代化と民衆宗教－近代天理教運動の社会史的考察－』、東京大学大学院博士学位論文、42-43 頁。
[19] 早坂正章、1991、「国家神道体制下における天理教団－教祖在世期の教義展開にみる二面性について－」、石崎正雄編『教祖とその時代－天理教史の周辺を読む－』、天理教道友社、140 頁。
[20] 早坂、「国家神道体制下における天理教団－教祖在世期の教義展開にみる二面性について－」、145 頁。
[21] 地福寺住職の日暮宥貞が社長、秀司が副社長となったが、二人が亡くなることによって 1882 年（明治 15）12 月 14 日をもって解散し、地福寺との関係は消滅した。早坂、「国家神道体制下における天理教団－教祖在世期の教義展開にみる二面性について－」、148-153 頁。
[22] 天理教教会本部編、『稿本天理教教祖伝』、250 頁。
[23] 天理教教会本部編、『稿本天理教教祖伝』、49-66 頁。
[24] 上田嘉成編、2001(1963)、『稿本天理教中山眞之亮伝』、天理教道友社、57-76 頁。
[25] 李、『日本の近代化と民衆宗教－近代天理教運動の社会史的考察－』、54 頁。
[26] 天理教道友社編、『教史点描－おさしづの時代をたどる－』、124-142 頁。
[27] 天理教の伝道史をまとめた高野友治によれば、最初は所属教会でさえ、里見治太郎の渡韓を把握しておらず、1893 年（明治 26）1 月に、里見治太郎による韓国からの手紙によって、彼の渡韓を初めて知ることとなったようである。里見治太郎の渡韓経緯に関しては不明なことが多いが、彼の手紙に反応する形で里見半次郎を含む三人の布教師が韓国に渡って布教を行った。高野友治、1975、『天理教伝道史 10』、天理教道友社、2-4 頁。
[28] 平木実によると、1894 年（明治 27）11 月と 1895 年（明治 28）6 月の二度にわたってはじめて天理教の機関誌『みちのとも』の論説欄に海外布教論が発表された。しかし、これも教団の方針ではなく、個人の主張であったと彼は言う。平木実、1986、「明治期における天理教の朝鮮・韓国伝教史」、『朝鮮学報』（第 119・120 号）、朝鮮学会、10-12 頁。また金泰勲は、日韓併合前後の布教を、①居留地への移民を通して生活のなかで信仰を広める形態、②新たな布教地開拓のために教会から派遣される形態、③植民地朝鮮で入信し布教活動を行う形態の 3 つの類型に分類している。金、『「淫祀邪教」から「世界宗教」へ－天理教の近代経験－』、114 頁。この分類からも当時の天理教の朝鮮布教が教会と布教師の意志で行われたことを読み取ることができる。
[29] 天理教は神道本局の公認教会として活動を続けていた。そのため、神名、祭具、儀礼方法などにおいて神道の影響を受けていた。たとえば、独立請願の過程で内務省の指示に従って 1903 年（明治 36）に『天理教教典』（この時期に刊行された『天理教教典』は「旧教典」「明治教典」とも呼ばれる）を刊行しているが、『稿本天理教中山眞之亮伝』（以下「眞之亮伝」と表記）に記されている章構成をみると、「第一　敬神章」「第二　尊皇章」「第三　愛国章」「第四　明倫章」「第五　修徳章」「第六　祓除章」「第七　立教章」「第八　神恩章」「第九　神楽章」「第十　安心章」になっている。上田嘉成編、『稿本天理教中山眞之亮伝』、291-292 頁。天皇制イデオロギーを基盤とする国家神道体制に沿う形になっていることが見て取れる。ちなみに、1949 年（昭和 24）に『天理教教典』は天理教の教えを中心とする内容に改訂された。天理教ではこの改訂を「復元」と称する。天理教の信仰者たちは眞之亮を中心に、神道本局から独立するための運動を展開し、1908 年（明治 41）11 月 27 日、眞之亮は一派独立の認可書（内務省秘乙第 54 号）を受け取った。ここに天理教は神道本局を離れて独立した一派となった。眞之亮は天理教管長に就任した。天理教道友社編、『教史点描』189-202 頁参照。
[30] 1891 年（明治 24）12 月に創刊され、現在も刊行されている天理教の機関誌。『道の友』『道乃友』など、雑誌名の表記は変わるが、1928 年以降は『みちのとも』となる。川瀬貴也、2014、「植民地朝鮮における天理教の布教について－機関誌『みちのとも』を中心に－」、『翰林日本学』（第 25 輯）、翰林大学校日

本学研究所、82 頁。本稿では『みちのとも』と統一して表記する。

[31] 李、『日本の近代化と民衆宗教－近代天理教運動の社会史的考察－』、142 頁。

[32] 金、『「淫祀邪教」から「世界宗教」へ－天理教の近代経験－』、115 頁。

[33] たとえば、『みちのとも』(1923 年（大正 12）6 月 20 日号、1928 年(昭和 3)7 月 5 日号）の記事内容から確認できる。

[34] 本稿では、この時期のことを「交流断絶期」と表記する。

[35] 日韓の交流は、1965 年に締結された「日韓国交正常化」と 1988 年を前後にして韓国で施行された「海外旅行自由化」の影響によって徐々に活性化された。日韓の天理教の信者の間もこうした国策に影響を受けて交流が活発になった。

[36] 1948 年に創立された天鏡修養院は、最初ソウルにあったが韓国戦争中の 1950 年に大邱に移され、1953 年にまたソウルに移転された。

[37] 大韓天理教連合会は後に大韓天理教本院、大韓天理教総本部、大韓天理教本部、大韓天理教などと幾度の改称を行っている。その間に、天理教連合会、（上記と異なる）大韓天理教連合会、大韓天理教実践会などのグループが作られ、信仰上の相違を原因として、連合と離脱が繰り返された。現在、韓国の天理教は、「大韓天理教」と「天理教韓国教団」（以下「韓国教団」と表記）の 2 つの教団に分裂している。韓国の天理教の史的展開を精査していると、一次資料においても資料の間に相違がみられることが明らかである。現在の両教団の教団関係者にもインタビュー調査を行って確認しているが、まだ不明な点があり、資料の徹底的な検証が必要である。本稿では、韓国の天理教が大韓天理教と韓国教団に分裂していることを基準にして、韓国の天理教を概観する。したがって、大韓天理教連合会の成立から 1986 年までのことを「大韓天理教団」と表記する。大韓天理教団から韓国天理教連合会（後に天理教韓国教団と改称）が離脱して以降のことについては、「大韓天理教」と「韓国教団」というようにそれぞれ表記する。

[38] 鎭海教会史編纂委員会編、2003、『鎭海教会史』、62 頁。

[39] この時期の韓国で天理教が弾圧を受けた最大の理由は日本と関係があるということだが、急速に教勢を伸ばしたことも主な要因の一つであった。鎭海教会史編纂委員会編、『鎭海教会史』、63-64 頁。

[40] 鎭海教会史編纂委員会編、『鎭海教会史』、62 頁。

[41] 天理教韓国伝道庁編、2009、『稿本天理教韓国伝道庁史年表』、40 頁。

[42] 天理教韓国伝道庁編、『稿本天理教韓国伝道庁史年表』、51 頁。

[43] 1986 年 6 月 25 日、大韓天理教に決別を通達し、1996 年 9 月 13 日に「天理教韓国教団」と改称している。天理教韓国伝道庁編、『稿本天理教韓国伝道庁史年表』、52,61 頁。本稿では便宜上、分裂以降の韓国天理教連合会を韓国教団と表記する。

[44] 2015 年現在、大韓天理教は教会と布教所を合わせて百六十カ所があり、信者数は約一万人である。大韓天理教は教会本部と公式的な交流がなく、独自の教団運営を行っている。そのため、大韓天理教では、その教憲にもとづいて教会を認可している。一方、韓国教団は教会本部と繋がる信仰を重視している。韓国教団は教会が約三百カ所あり、信者数は約五万人である。

[45] 括弧による補足は筆者によるものであり、下線部は筆者からの質問をあらわす（以下同様）。

[46] 大韓天理教幹部、2015 年 4 月 27 日（インタビュー）。

[47] 大韓天理教幹部、2016 年 7 月 13 日（インタビュー）。

[48] 大韓天理教幹部、2015 年 4 月 27 日（インタビュー）。