

教祖の教えは神仏習合―「かんろだい」と「なむ」を考える

現在の天理教の教えの中心にあるのは、神名「なむ天理王命」と「かんろだい」でしょう。ただ、教祖が教えられた神名は明治14年の「みかぐらうた」本の表記によれば「南無天輪王命」でした。現在の「天理王」になったのは、明治政府の宗教政策に従ったからです。また、「かんろだい」は、単に「ぢば」に据えられる台ではなく、今はほとんど語られなくなりましたが、以前は男女の性交の姿を具象化したものという説明がされていました。神道に関する幅広い顔を持つ鎌田東二氏の言葉を借りるならば、「かんろだい」は「神道や古代的な宗教の精神性」を示すものであり、「なむ天輪王命」は「仏教が持っている人間問題の課題」に答えるものといえるでしょう。

今回は教祖の教えをそのような視点から考えてみたいと思います。

この列島には古くより「神神習合」の文化があり、538年に仏教が入ってきて、古代、中世、近世、近代、現代をとおしてここに「神仏習合」的な文化がこの「神神習合」の上に花開いた。しかし、万華鏡のように多様に花開いたものが、明治期の神仏分離令によって強制的に分断された。これは、相愛の夫婦が無理やり強制離婚させられたようなものである。自然に好き合って結婚した者を強制的に離婚させたわけだから、これは無茶なことで、必ず揺り戻しがくるだろう。／　しかし、そのような無茶なことがあることによって、自分たちのアイデンティティや根っこに何があり、なぜ日本では神と仏が寄り添って共に生きてきたのかを深く見つめ直すきっかけをつくってくれたともいえる。それによってよりクリアに深く考えるきっかけになった。　―中略―

・・・仏教の根本にある考え方と、神道の根本にある考え方に大きな違いがある。神道はより自然主義で、自然の存在を畏怖するところから始まり、仏教は人間の苦悩をあるがままに見る（正見する）ところから始まる。仏教は基本的に人間主義であり、それに対して神道は自然主義である。神道は自然を畏怖しながら生きる、自然の中に美と調和と神聖エネルギーを感じて生きるという、素朴なところから生まれてきている。

人間問題を解決する霊性　／　文明が発達し巨人国家が生まれてきたときに社会の複雑化の中で、人間の苦悩はより深刻になっていく。ワールド・レリジョン、すなわち世界宗教である仏教やキリスト教が生まれてきた背景には、普遍的な人間の苦悩にどう応えていくのかという問題意識があった。／　その核心は、人間問題である。人間がつくり上げてきた社会問題の根本的解決がいかにしたらできるのか。キリスト教や仏教は、愛による救えないし悟りに人間問題の究極的解決の道筋を見出した。／　現代はしかし、人間問題の解決だけでは収まらない。自然、地球全体、生命界全体の問題を抱えているので、キリスト教や仏教が根本的に焦点を当ててきた人間問題の解決にとどまらず、自然界の中に含まれている人間問題の解決が求められている。自然や生命の全体像を解決していく道筋をつくり上げていかなければならないのだ。／　そういう意味で、私は神道や古代的な宗教の精神性ないしスピリチュアリティと、世界宗教としてのキリスト教や仏教が持っている人間問題の課題の両方が手を結びながら進んでいかなければ真の解決は生まれてこないと思っている。【『神と仏の出逢う国』P249. 鎌田東二. 2009. 角川学芸出版】

かんろだい

天理教の入門パンフレットである『ようこそおかえり天理』には、「『ぢば』は親神・天理王命がお鎮まりになるところ。ここに『かんろだい』という台が据えられ、天理教信者の礼拝の目標となっている」と書かれています。そして「かんろだい」については、「六角形の大小13段が積み重ねられている」とあって、その絵が添えられています。この説明だと、「かんろだい」は「ぢば」の地点を示す目印のような印象を受けます。また、単なる目印であるならば、それを「ぢば」以外のところに持って行っても意味をなさないので道理です。しかし、「かんろだい」はそのような物なのでしょうか。

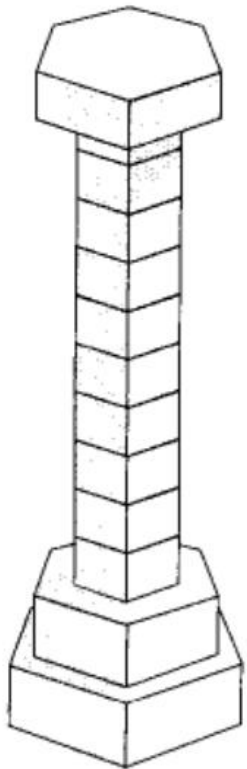
ぢば

天理市内を歩いていると、「ようこそおかえり」と書かれた看板を目にすることがある。家に帰ったわけでもないのに、なぜ「おかえり」なのか。それは、ここに「ぢば」と呼ばれる聖なる地点があることに由来する。／「ぢば」は親神・天理王命がお鎮まりになるところ。ここに「かんろだい」という台が据えられ、天理教信者の礼拝の目標となっている。／教祖は、「ぢば」は親神様が人間を創造した元の地点であり、すべての人間の故郷に当たると説かれた。ゆえに、信者は「ぢば」に足を運ぶことを、「おぢばへ帰る」あるいは「おぢば帰りをする」と言い、親里の人々は「おかえりなさい」と迎えるのだ。

「ぢば」を囲む礼拝場には四六時中、参拝者が引きもきらずに訪れる。病気に苦しむ人、家庭の事情に悩む人、たすけられたお礼に参る人……。国内はもとより、遠く海外からも大勢の老若男女が帰り集い、親神様に真剣な祈りを捧げる。【『ようこそおかえり天理』P10. 2025. 道友社】

「かんろだい」とは、人間創造の元の地点である「ぢば」に据えられる台のこと。六角形の大小13段が積み重ねられている。その姿や寸法は、すべて親神様が詳しく教えたもので、高さは8尺2寸（約248センチ）ある。その真上は開け放たれており、天に続いている。現在の本製の台は、本来据えられるべき石製の台をかたどったものであることから、「雛型かんろだい」ともいわれる。「かんろだい」は、「ぢば」以外の場所へ移しては、その意味を成さない。

【『ようこそおかえり天理』P11】



「かんろだい」は性行為を具象化したもの

「かんろだい」は、六角の台が13段積み重なったもので、上の柱の部分が男性の陰茎を表し、下の台が女性の女陰を象どっていると言われ、それらが合体している姿です。また各段はほぞとほぞ穴で組み合わさっていますが、その位置が普通と違って、上の段の底面にほぞがあり、下の段の上面にほぞ穴があります。これは宿し込みのときの、つく引くの理であると説明されてきています。「かんろだい」にはちゃんとした意味があるのです。この陰茎、女陰を神聖視する考え方は、古代神道の中に見る事が出来ます。

今は「かんろだいつとめ」の姿は見えないようになっておりますが、これを見せないと言う人たちの根拠として、あの「かんろだい」は、男一の道具、女一の道具であるというわけです。「あの柱は男一の道具であり、黒い石はその根元、回りの白い石は肌なんだよ、エヘッ」と言って笑うのですが、エヘッと笑うのはいけないのです。隠してあるからそんなことを言うのです。／ おふでさきや元初まりの話からいきましても、「ぢば」というのは宿し込んだ場所であり、そして「いざなぎといざなみのほんまんなかや」(※お17-6)といわれているのです。／ 「おつとめ」のとき、実際には今、つとめ人衆の輪の外でやっておりますけれども、この「いざなぎ」と「いざなみ」の種、苗しろは、本来、「かんろだい」の上と下でつとめる性質を持っているのです。／ この「いざなぎ」と「いざなみ」というのは、道具と言わず、ひながたと言っています。ひながたというのは象徴で、つまり男の象徴、女の象徴であるわけです。／ ですから**「かんろだい」は、柱は、男一の道具の象徴であり、六角の下台は、亀の甲という女一の道具の象徴**であるわけです。「宿し込みの証拠にかんろだいを据えておくぞや」(※お17-9)と言われているわけです。 —中略—

…その形は何と言っても男一の道具、女一の道具の結合の姿です。ですから「かんろだい」の石は、積み上げるときのほぞ穴が普通の石と逆になっていて、下の石に穴があいていて、上の石のでっぱりが積み重ねるときにすぽっと入るようになっているのです。／ そして本科で終戦直後に講義された山沢先生の説明ではあの五分のほぞ穴の理は、宿し込みのときの、つく引くの理であると、そこまではっきりとおっしゃっています。【『ほんあづま94号』P11. 1976. 12月】



奈良県明日香村飛鳥坐神社－陽石(陰茎)がある神社－

本格的な伽藍を備えた日本最初の仏教寺院とされる飛鳥寺(法興寺－明日香村)の東方200メートルほどのところにある飛鳥坐神社には、本殿の近くに陰陽石と呼ばれる男茎と女陰を模っているような一対の石が置かれています。神社にこのようなものが置かれている例は数多くありますが、飛鳥神社では「むすびの神石」と名付けられています。

「むすびの神石」がある場所から先に進むと、「奥の社」があります。屋根の下に小さな社があり、ここの祭神は天照皇大神と豊受大神となっています。その社のうしろ、正面からは見えない場所に「奥の大石、御皇産霊神」があります。この石はまさに陰茎です。「奥の社」の周辺には小さな陽石が数多く並べられており、まさに生命誕生の地、「産霊」の地なのでしょう。

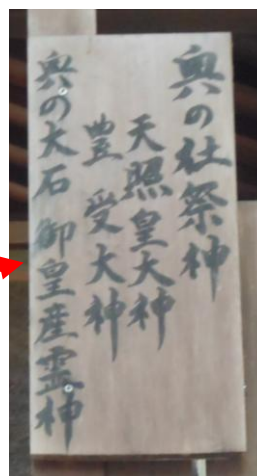


陽石が並べられた参道



陰陽石「むすびの神石」

「奥の社」



御皇産霊神(カミムスビ)とされる陽石－奥の大石



御皇産霊神(カミムスビ) 『古事記』では神産巢日神、『日本書紀』では神皇産霊尊、『出雲国風土記』では神魂命と書かれる。／「産霊」は生産・生成を意味する言葉で、高皇産霊神とともに「創造」を神格化した神である。「産巢日(むすび)」は太陽の創生を意味する言葉で、一種の太陽神として神格化された神でもある。【フリー百科事典『ウィキペディア (Wikipedia) 』】

鎌田東二氏は奈良県天川村にある天河弁財天を生殖器崇拝のかたちを示す神社として解説しています。その立地の場所は「坪(=壺)の内」、壺=女陰の内で「その地が女陰的構造の地形をもっていた」のだといい、「本殿下に隠れた穴をもつ磐座が女陰の陰核にあたり、周囲の山と川は外陰唇にあたる」と続けます。

天河弁財天のある場所は川と山に挟まれた狭い平地ですが、本殿があるところはその中の小さな丘のようなところです。正面の鳥居をくぐって少し歩くと急な階段があって、その上に拝殿と舞台があり、拝殿の正面にあるこれまた急な階段の上に本殿があります。本殿がある丘全体が磐座で、そこが女陰の中心だというわけです。

また、天河弁財天の祭典では神社にもかかわらず、高野山の僧侶の読経、宮司以下参列者による「般若心経」の読誦、修験者による採灯護摩厳修なども行われ、神道、仏教、修験道の儀式が融合した不思議な儀礼空間が現出するそうです。



自然崇拜と生殖器崇拜は境を接している。「みとのまぐはひ」、すなわち性交によって日本の島々を生み、次いで、風や石や山や野や海の神々を生み、最後に火の神カグツチを生んで女陰を焼き、病み衰えて黄泉の国にみまかった女神・イザナミの命の神話をみても、自然の生成が神々の性交によって形成されているという自然＝性の観念をみてとることができよう。

ところで、「観音様」と並ぶもう一つの女陰を意味する代表的な隠語が「弁天様」である。江ノ島神社に伝わる弁才天像は、上半身裸像のなまめかしい姿で、琵琶を抱えている。サラスヴァティーという名の古代インドの水の女神が仏教に取り入れられて、仏教守護の女神・弁才天女となり、やがて七福神のなかの唯一の女性神として広く信仰されるようになる。この水の神は、せせらぎが巧みな弁舌や音楽に通じるところから芸能・技芸の神として信仰され、その水が農耕社会において豊饒を約束するものであるところから財物の神ともなった。／ 中世にあって、日本四大弁天の筆頭にあげられたのが、天河弁才天である。後醍醐天皇に真言立川流を伝えたといわれる醍醐三宝院の真言僧・文観の著作『金峰山秘密伝』には、天河大辨財天社は吉野と熊野の中間に位置することから「吉野熊野宮」と呼称され、その「大弁才功德天女」は、蘇悉地の妙体にして「男女冥会の相」もしくは「金胎不二の像」を表し、信ずる者は寿命を万歳に保ち、帰する者は七福を百世にもって祈誓願望ことごとくみなすみやかに成就すると記載されている。この地を「金胎不二」というのは、吉野熊野の大峰七十五摩(なびき)を大日如来の曼荼羅壇に見立てて、吉野側を金剛界、熊野側を胎蔵界とする見方が大峰修験道の発達によって、平安末期から鎌倉期にはすでに確立しており、ちょうどその両界曼荼羅の中心に位置し、両界を和合するのが天河弁才天とされたからである。文観によれば、この天河弁才天は、竹生島、江ノ島、巖島に先立つ「最初本源」の弁才天であるという。／ 実は、この天河大辨財天社は吉野郡天川村の坪内と呼ばれる地域の中心部に建立されている。中世には琵琶山白飯寺とも呼ばれ熱心な信仰を集めたが、「坪(＝壺)の内」の地名の通り、四方を山に囲まれ、その西側に天の川が流れているその地形はまさに「壺の内」であり、さらに端的に言えば、壺＝女陰の内にあるといえる。水の聖地であるこの地に神仏習合して弁才天信仰が隆盛したのは当然の理であったが、かんじんな点は、その地が女陰的構造の地形をもっていたことと、本殿下に巨人な磐座があり、その磐座には自然の穴が開いており、その穴が地下水に通じていることである。風水的に言えば、完全にここは龍穴・明堂の地なのである。あえて言えば、本殿下に隠れた穴をもつ磐座が女陰の陰核にあたり、周囲の山と川は外陰唇にあたる。とすれば、この地に「弁天様」が祀られることになったのは自然の理であったというほかない。

【『神と仏の精神史』P36. 鎌田東二. 春秋社. 2000】

天河社復興の源泉となっているのは、神仏習合文化の再発見であった。天河社では『般若心経』の神前読経や弁才天の「オン・サラスバティ・エイ・ソワカ」の真言、役行者に対する「南無神変大菩薩」の真言が祭儀のときにくりかえし唱えられ、参拝者の唱和にも熱がこもる。また、例大祭には神道式の神事のほかに高野山の僧侶たちによる読経、宮司以下参列者一同による『般若心経』および真言の読誦唱和、山伏姿の聖護院門跡一行による採灯護摩厳修が行なわれ、神道、仏教、修験道の儀式が融合した不思議な儀礼空間が現出した。本殿の内陣に弁才天や十五童子の仏像が祀られているのを拝することができるのも通常の神社ではありえない形態であった。天河社は現代においてもっともラディカルに神仏習合文化を再創造した神社であった。【「神道の未来」鎌田東二. 『宗教信仰復興と現代社会』P176. 国書刊行会. 2022】

八百万の神

鎌田東二氏の神道観を見ていきましょう。ここでは「八百万の神」は、太陽や月などの自然物であったり、熊、猪などの動物で、そこに「草木国土悉皆成仏」という成仏観を持つ仏教が入り、「『すべてが神であり、仏である』という融合的な神仏観が生まれている」と説明されています。この説明の前に、同氏は神を三つに分けています。①と②は、まさに「八百万の神」ですが、③は、それとは異質なものです。なぜ③「人間神」は「カミ」とされるようになったのでしょうか。

日本の神は「八百万(やおよろず)の神」とか「八十万(やそよろず)の神」とかと総称されるが、この「八百万の神」とは、数え切れないほどたくさんの神々がいたということの定型的な表現である。

同じ「神」という語を使っても、ユダヤ教やキリスト教やイスラームの神はこの自然界・万物すなわち被造物を創造した超越的な唯一絶対の最高神で全知全能の善神とされ、日本の「神」の概念とは戸惑うほどに異なる。ヤハウェー、エホバ、アラーなどと呼ばれる「神=G o d」は、日本人がいうところの「カミ=神」とはまったく概念的に異なっている。

このように、日本の「神」は多種多様・複雑怪奇・変幻自在な存在である。太陽や月や星や風、木、石、火、雷など、自然および自然現象も神の現われとはたらきとされ、たとえば太陽の神は天照大神、月の神は月読尊と呼ばれ、自然万物それぞれに固有の神々がいる。そしてそれら神々は伊勢の神宮や山形県の月山神社などに実際に祀られている。神社は神を祀る社であり、聖地である。それらの八百万の神々の中には、熊、猪、鹿、蛇、狼、兎、蛙などの動物も含まれる。このような、自然万物に神が宿り、神のはたらきがあるとする信仰や考えは、宗教学や文化人類学や哲学の領域ではアニミズムとか汎神論と呼ばれてきた。日本の多神教的八百万信仰は、アニミズムやシャーマニズムやトーテミズムなどの原始宗教形態を色濃く保持しているのである。

538年に日本に伝来した仏教は、「草木国土悉皆成仏」という成仏観を掲げるようになったが、そこには「神ながらの道」としての「神道」の神観や自然観や生命観が溶け込んでいる。山川草木や国土に至るまで皆ことごとく仏になるというのだから、そこには「すべてが神であり、仏である」という融合的な神仏観が生まれているといえるのである。【『神と仏の出逢う国』P44. 鎌田東二. 角川学芸出版. 2009】

いつころからか、日本人はある神聖感情を抱くものを「カミ」(神)と呼ぶようになった。その「カミ」の種類を大きく分けると、

①雷や石や海や山や地震など自然現象や自然物を対象とする自然神

②蛇や猪や鹿などの動物を対象とする動物神、杉や楠や桂などの植物を対象とする植物神

③神功皇后やヤマトタケルや菅原道真や徳川家康などの英雄的活躍をした人物を対象とする人間神

に三類別することができる。【『神と仏の出逢う国』P42】

6世紀に仏教が日本に入ってきたとき、蘇我氏と物部・中臣氏とが対立します。その理由は「国神の怒」です。この国神をどう解釈するか、鎌田氏はこれを三つ(1)、(2)、(3)に分けていますが、前ページの分け方からすると、すべて③「人間神」になります。①、②の「カミ」の存在が薄くなり、③が主になっています。なぜこうなったのでしょうか。

わが国に「仏法」が外来宗教として入ってきたとき、それはまず「信・不信」の対象として試されることになる。それが蘇我氏と物部・中臣氏との対立と戦いを生み出す原因となった。／ 『日本書紀』には、欽明天皇十三年の十月に百済の聖明王から「釈迦仏の金銅像一軀、幡蓋片干、経論若干卷」が献上されたと記されている。そのとき天皇は、群臣たちを集めて「西蕃の献れる仏の相貌端厳し。全ら未だ曾て有ず。礼ふべきやいなや」と問い、議論をさせた。

蘇我稲目はこの問いに、「西蕃の諸国、一らに皆之を礼ふ。豊秋日本、豈独り背かむや」と自説を主張する。それにたいして、物部尾輿と中臣鎌子は、「我が国家の天下に王とましますは、恒に天地社稷(しゃしよく)百八十神(あまつかみくにつかみももやそがみ)を以て、春夏秋冬、祭拝りたまふことを事とす。方に今改めて、蕃神を拝みたまはば、恐るらくは**国神の怒**を致したまはむ」と反論し、結局、欽明天皇は蘇我稲目に「仏」を試みに礼拝せしめたのである。

－中略－

一般に、崇仏論と排仏論との対立・論争といわれる蘇我氏と物部・中臣氏の対立は、正確には崇仏論と排新神(＝外来神)論との対立というべきものであった。先に、物部尾輿と中臣鎌子によって「蕃神を拝みたまはば、恐るらくは国神の怒を致したまはむ」と崇仏論にたいする反論が展開されたことを指摘した。／ 問題はこの「蕃神」対「国神」という解釈図式である。ここでいう「国神」は、記紀神話に出てくる、「天神」に対する先住の神々である「国神」と同義ではない。むしろ、この「天神」と「国神」の両方を包括する、日本 — 未だこの時点で、「日本」の国号は定まっていなかったが — の国のなかにいます神々というほどの意味である。外国神にたいして土着・先住神といってもよいだろう。とすれば、「国神」という言葉は、広義と狭義の両方の意味があり、この「国神」にもいくつか一少なくとも三つの位相があることがわかる。

- (1) 先住神にして国家に反逆した国神 (2) 先住神にして国家に服従した国神
(3) 天津神として高天原から葦原中国に天降りし、国家を統治した国神

／ 以上の三つの「国神」の位相である。
このような三位相の「国神」は、しかしすべて「蕃神」には敵対する勢力として立ち向かう。欽明天皇は「仏法」をして「朕、昔より来(このかた)、未だ曾て是の如き微妙しき法を聞くことを得ず」と評価し、その受容をめぐる論議を臣下にゆだね、結局、蘇我氏に試みに礼拝せしめたのであった。そこで蘇我稲目は、向原にある自分の家を「浄め捨(はら)ひて寺と為」した。すると国中に「疫気」が起こり、多数の人民が病気にかかったり、死亡したりしていっこうに治る気配も収まる気配もない。そこで物部・中臣両氏はこれは「蕃神」すなわち「仏法」をわが国に入れたために起こったので、早晚これを捨てて神々に祈り福を求めれば元に戻るだろうと天皇に奏上し、天皇はよきにはからえと承諾する。こうして、ここぞとばかりに物部・中臣氏は、「仏像を以て難波の堀江に流し棄」て、また「火を伽藍に縦(つ)」け、ことごとく焼き払ったのである。【『神と仏の精神史』P39】

自然崇拜、生殖器崇拜から支配者を神として描く神話への移行ー八百万の神、自然神が支配者の神に入れ替わる天つ神と国つ神の習合

自然崇拜、生殖器崇拜の中に原初の神を見た古代人の神観ー縄文文化ーは、ユーラシア大陸東域から稲作と鉄器を携えた人々ー弥生文化ーによって変化していきます。この変化の過程が記紀神話では、高天原から稲作と鏡・玉・剣の三種の神器を携えて天孫降臨してきた天つ神と先住者の国つ神との対立として描かれていると鎌田氏は記します。また、その両者が神神習合していく過程が、政治的統一を表しているとも見ています。

日本では紀元前四世紀以降に、ユーラシア大陸東域から稲作と鉄器を携えた人々が入ってきて弥生文化を築いていった。すでに縄文時代後期から農業は行なわれていたが、水耕栽培の稲作はまだ行われていなかった。新しい生産様式と性能のよい道具をもった人々が入ってきたことによって、日本列島の文化はどのように変化していったのだろうか。

西の方から稲作が始まり、それは次第に東の地域にも広がっていく。この時、先住・土着民である縄文人と新参の移住民である弥生人との間にどのような対立と文化摩擦があったのか。詳しいことは未だ十分にはわかっていないが、最近の研究では激しい対立や戦争はあまり起こらなかったといわれている。しかし、『古事記』や『日本書紀』などの古典においては、この対立と葛藤は、高天原から稲作と鏡・玉・剣の三種の神器を携えて天孫降臨してきた天つ神と先住者の国つ神との対立として描かれていて、それがけっして生やさしいものではなかったことがうかがえる。例えば、天つ神系の健甕雷神と国つ神系の健甕名方神との力競べによる戦い、神武天皇と大和の土着民・長髓彦との戦争、日本武尊と九州の熊襲や東国の蝦夷たちとの戦いなどがそれである。『常陸国風土記』には、稲作を推し進める麻多智という人物が先住の神である夜刀の神を山に追いやる話が記されている。夜刀の神は蛇の姿をした神として描かれている。縄文時代の装飾や図像に蛇が多く描かれていることはよく知られている。蛇は先住の古い神々の現われであり、姿だった。

ここで重要な点は、麻多智が夜刀の神を殺害せず、山に追いやったものの、その神を手厚く祭ったという点である。先住の神々と争って殺害するのではなく、社を造って地主の神々を祭ったことが表現されているのである。こうした対立と融和の象徴的な事件が、大国主命による天孫・瓊瓊杵命への「国譲り」で、先住の神々の代表が新参の神々の代表に国を譲り渡し、出雲大社という大きな神社を造って祭られたという神話である。【『神と仏の精神史』P19】

国津神を代表する神と天津神を代表する神が共に複数の神名をもつということは、いったい何を意味しているのだろうか。それは国譲りに象徴される国家神話が形成された時に、この二柱の神が、異なった神話伝承のなかで、それぞれ独立した神として異なった部族や氏族によって祭られていたものが統合されたからではないか。それが私の推論である。そしてこの国家神話の眼目は、「大己貴」と呼ばれた神が「大国主神」となり、また「大日靈貴」と呼ばれた神が「天照大神」となって、この「大国主神」が「天照大神」に国譲りをするのを物語るところにあると私は考えている。ー中略ー

「大己貴」とは大地性を表わし、「大日靈貴」とは天空の太陽を表わす。またその太陽神を祭る巫女としての「日留女(日の女)」を表わす。それに対して、「大国主」とは国土の代表者を表わし、「天照」とは天空の代表者を表わす。つまり、それらは国津神と天津神を代表する神格を持つ神名なのである。／ 私はここに日本的宗教の根本性格としての神神習合の一例を見る。そしてこの場合、神神習合は政治的な統一ないし統合の別の表われである。【『神と仏の精神史』P74】

鎌田氏は「高天原から稲作と鏡・玉・剣の三種の神器を携えて天孫降臨してきた天つ神と先住者の国つ神との対立」を統一するために神神習合が行われたと語っていますが、ここではさらに北方系の支配者起源神話が導入されたという溝口睦子氏の説を紹介しましょう。

《※ これ以下の話は、最終的に、教祖は人間神そのものを否定したということを示すための前提になるので加えたままで、今回のテーマの主旨ではありません。私自身の整理が未熟なため分かりにくいと思いますので、おおよその意味がご理解いただければと思います。》

『古事記』では「アマテラスとタカギ（タカミムスヒの別名）」が天孫降臨を命じる神として同格で出てきます。『日本書紀』の「神代下」には「皇祖である高皇産靈尊（タカミムスヒ）」とあります。「神代上」は天地開闢の話です。これは「記紀」のもとになった日本神話がアマテラスも入っている「イザナギ・イザナミ系」と、タカミムスヒを主神とし天孫降臨神話を中心とする「ムスヒ系」が一緒になってできたためであり、ムスヒ系は5世紀ころに新しく取り入れられた北方系の支配者起源神話に範をとった建国神話とされています。

記紀神話を読んだことのない読者にはややわかりにくいかもしれないが、記紀神話の構造と、その形成過程についての私見を、ここでできるかぎり簡略に、述べることにしたい。いま問題にした、記紀神話のもつ二つの顔の問題を解決するためにも、またアマテラスの源郷を探る上でも、記紀神話の形成過程についての理解は避けてとおれないからである。

よく読まれる『古事記』ではなく、『日本書紀』の方をみると、『記・紀』神話の元になった「原資料」の姿がよくわかるのであるが、記紀神話の原資料は、はっきりと二元構造をもっている。『日本書紀』の「神代上」と「神代下」が、まさしくその二元構造に対応する区分である。すなわち「神代上」は、イザナキ・イザナミの国生みにはじまり、オオクニヌシに終わる巻（以下イザナキ・イザナミ～アマテラス・スサノヲ～オオクニヌシ系、あるいは略してイザナキ・イザナミ系と呼ぶ）であり、「神代下」は、タカミムスヒを主神とする天孫降臨神話を中心とする巻（ムスヒ系建国神話、あるいは略してムスヒ系と呼ぶ）である。

この二つの神話体系は、下巻のはじめに置かれた「国譲り神話」によって結びつけられて、ひとつながりの物語になっている。しかしもともとこの二つは、それぞれ別個に、関係なくつくられた独立した神話だった。

結論からいえば、「神代上」の部分は、古くから伝承された日本土着の神話・伝説を集成して構成された神話体系であり、「神代下」の部分の骨組みは、第一章で述べたように五世紀になって新しく取り入れた、北方系の支配者起源神話に範をとった建国神話である。【『アマテラスの誕生』P102・溝口睦子. 2009. 岩波新書】

日本は5世紀ころに豪族連合的な社会から統一王権の体制に変わりつつありました。その時、統一王権の正統性を主張できる考え方＝神話が必要になり、当時の朝鮮の先進国、高句麗の神話＝王の出自が天に由来することを語る「天孫降臨神話」が導入されたのではないかと『アマテラスの誕生』に書かれています。それは「高句麗の建国神話と日本の神武東征を含む建国神話との類似」、両者が大変よく似ているからです。ここでそれまでの日本には存在しなかった唯一絶対の権威をもつ至高神が現れます。それ以後、日本では土着のイザナギ・イザナミ系と外来のムスヒ系という二つの神話が共存することになりました。

新しい王権思想－天孫降臨神話の導入 五世紀の日本が、それまでなかった馬の文化や新しい武器・武具を取り入れ、さらに広く金属加工・土器・織物・建築などに関する先進技術や、また文字文化の導入などを行ったことはよく知られている。これらはもちろん、みな社会の変革や発展に欠かせないものである。しかし「体制の変革」という点からいえば、第一に必要とされたのは、国家体制の基本となる新しい政治思想の導入だったのではあるまいか。／ 結論からいえば、新しい政治思想、すなわち王の出自が天に由来することを語る「天孫降臨神話」は、この時期に、当時朝鮮半島きっての先進国であり、かつ、先述のように、日本が主敵としてつよく意識していた、当の相手の高句麗の建国神話を取り入れる形で導入されたのではないかと私は考える。そう考える最大の理由は、両者、すなわち高句麗の建国神話と日本の神武東征を含む建国神話との類似である。両者は、全体の枠組みだけでなく、細部にいたるまできわめてよく似ている。－中略－

四世紀までの日本には、……唯一絶対の権威をもつ至高神は存在しなかった。そこは豪族連合段階の社会にふさわしい、人間的で魅力あふれる多彩な男女の神々が自由奔放に活躍する多神教的世界だった。それは神話としての魅力には富んでいるが、専制王権が依拠する思想として適切とはいえない。それに比べると北方系の天降り神話は、唯一絶対性・至高性という点ではるかに勝っていて、統一王権を権威づけ、求心力を高める、思想的武器としての力を十分もっていた。【『アマテラスの誕生』P38～41. 溝口睦子. 2009. 岩波新書】

五世紀に始まるヤマト王権時代は、タカミムスヒに象徴される北方系の外来文化が、アマテラスに象徴される弥生以来の土着文化の上にかぶさって「二元構造」をなしていた時代である。（『アマテラスの誕生』P165）

二つの神話が共存するこの時代には支配層の「氏」(グループ)が、自分たちの掲げる神別に二つに分かれるという現象が起きました。それは外来のムスヒ系の神を担う「連」という氏グループと、土着のイザナギ系を担う「臣」「君」のグループです。

このような状況の中で七世紀末、律令国家の成立に向けて、強力に改革を推し進める天武天皇(672~688)は、神話の一元化を図ります。それは皇祖神を頂く天孫降臨神話に「国譲り」を中に入れて「イザナギ・イザナミ系」の土着神話をつなげることでした。その時に天武天皇が選んだ皇祖神は「イザナギ・イザナミ系」の太陽神であったアマテラスだったのです。

一般に外来文化が入ってくると、二つの異質な文化はさまざまな面で影響しあったり、複雑に混淆したりしながら新しい文化を創り出していく。この場合もそのような、両者が複雑に混淆しあう場面もむろんあるのであるが、しかしその一方で、この時代にのみ見られるきわめて特殊な現象が起きている。それは、外来と土着、二つの文化ーこの場合主として神話や神々が、別々の氏グループによって、はっきりと分かれて担われるという現象である。／ー中略ー／日本古代の支配層の「氏」は、「臣」「連」「君」といった「カバネ(姓)」とよばれる称号をもっていた。／ー中略ー／このなかの「連」のグループが、外来のタカミムスヒを筆頭とするムスヒ系の神々やその神話を担い、「君」のグループ(の一部)が、アマテラスに象徴される土着の神々やその神話を担うという、いわば分担体制が、ヤマト王権時代にはできていた。／ー中略ー／すなわち「連」は王権が掲げる国家神を、自分たちの神としたのである。(『アマテラスの誕生』P165-169)

七世紀末、律令国家の成立に向けて、強力に改革を推し進める**天武天皇(672~688)**は、一方で歴史書の編纂を命じて、新しい中央集権国家を支えるイデオロギーとしての、**神話の一元化をはかった**。そのとき、皇祖神=国家神として選び取られたのは、それまでずっと皇祖神の地位にあったタカミムスヒではなく、土着の太陽神であるアマテラスだった。／ もっともタカミムスヒは、いきなり皇祖神の座から追い落とされたのではなく、しばらくは、新たに皇祖神に昇格したアマテラスと並んで、ともに皇祖神の地位を占め、実際にはこの転換は、時間をかけてかなり曖昧な形で推移した。しかしいずれにしても、この時、皇祖神の転換は行われたのであり、**この時期以後、日本国の皇祖神=国家神はアマテラスになった。**(『アマテラスの誕生』P176)

(※天孫降臨によって)、平定することはこうした列島の原言語状態を「言向け和す」ことになるのであるが、それは第一に言語的制圧であり、第二に武力的制圧を意味していた。言語的制圧は文化的制圧でもあるから、このときに、古い神々の祭式や神名表現に改変が加えられていったことが推測される。そうした闘争と制圧と封印のプロセスを象徴する事態が「国譲り」だったのである。／ ここには天津神々と国津神々との深刻な対立と闘争の歴史が圧縮して表現されている。「国譲り」は「神神習合」の表現であったが、しかしその「神神習合」は、時には激しい神神対立と神神闘争をへて、その結果として確立されてきたものなのである。【『神と仏の精神史』P69】

ここでは、七世紀まで伊勢神宮は地方神を祭る神社であり、アマテラスは皇祖神ではなかったという現在の通説が紹介されています。

直木孝次郎氏の伊勢神宮論

ヤマト王権下のアマテラスを概観するには、最初にやはり直木孝次郎氏の伊勢神宮論（『日本古代の氏族と天皇』）をみっておくのが、いちばんわかりやすい。

アマテラスを祭る伊勢神宮は、古くから皇室の先祖神を祭る神社だったと長い間固く信じられてきた。しかしそれについてはすでに戦前、津田左右吉によっても疑問が提出されていた（「日本古典の研究上」）。さらに第二章でふれたように戦後直木孝次郎氏の伊勢神宮論によって、七世紀まで伊勢神宮は地方神を祭る神社だったという説が、一つの学説として確立し、現在通説になっている。ということは、つまり伊勢神宮の祭神であるアマテラスは、七世紀までは皇祖神ではなかったということである。そこで直木説を簡略に紹介すると、その理由は次のとおりである。

- 1 皇室が己の先祖神を、本拠とする大和から遠く離れた伊勢の地に祭るのはおかしい。
- 2 伊勢は、とくに皇室と深い関係のあった地でもなく、皇室の勢力の強い地でもなかった。
- 3 古代には、天皇みずから伊勢神宮に参ったという記録が一つもない。
- 4 『日本書紀』の伊勢神宮に関する記事を見ると、他の社と同格に記されており、特別な神社であるという意識がなかったことを語っている。これに比べて八世紀の記録である『続日本紀』をみると、ここではじめて伊勢神宮を「伊勢大神宮」という特別な名称で呼んでおり、他と区別する意識が明瞭になっている。

そこでこのような疑問をもとに想定された伊勢神宮の歴史は、ほぼ次のような内容である。

- 1 伊勢神宮は、はじめ太陽神を祭る地方神の社であった。
- 2 六世紀前半頃に皇室と密接な関係が生じ、皇室の崇敬を受けるようになった。その理由としては、伊勢が東方発展の基地として重視されたこと、また伊勢は大和の東方に当たるため、太陽神の霊地と考えられていたことがある。
- 3 地方神であった伊勢神宮が、皇祖神を祭る神社に昇格したのは奈良時代前後である。昇格の契機としては、壬申の乱（672年）における神宮の冥助（みょうじょ）、すなわちアマテラスの加護が考えられる。

右に記したような直木氏の伊勢神宮論に、私は基本的に賛成で、第二章でも述べたが、アマテラスは七世紀末葉までは皇祖神ではなく、伊勢地方で祭られた一地方神だったと考える。【『アマテラスの誕生』P141】

土着の神であるアマテラスを皇祖神にすることで挙国一致体制を整えた一記紀神話の誕生

なぜ、天武天皇は本来の皇祖神である「タカミムスヒ」ではなく、「アマテラス」を皇祖神にして「統一神話」を作ったのでしょうか。「タカミムスヒ」は新しい神で一般の人々にはほとんど親しまれていない、馴染みがなく、また統一王権の主力とそれに連なる人々の神であり、党派色が強い。それに対して「アマテラス」は土着の太陽神で「天」に通じるところがあり、「国譲り」する当事者になる「オオクニヌシ」や夫婦神である「イザナギ・イザナミ」より皇祖神にふさわしかったからではないかという説が展開されています。

皇祖神の転換はなぜ起きたか

まず一つ、大きな背景としてあげられるものに、タカミムスヒは、ヤマト王権時代における王家の先祖神・国家神ではあったが、しかし広範な一般の人々にはほとんど親しまれていない、馴染みのない神だったということがある。それは、たとえばムスヒの神についての神話や伝説が、物部氏にはいくつかみられるが、それ以外ではほとんど作られていないことによってもわかる。すなわちムスヒの神についてのイメージをふくらませて、それを物語化するといったことがなされていないのである。支配層にとってもこの神は、彼ら全体が親しみ崇拝した神というわけではなかった。タカミムスヒをはじめとするムスヒの神は、前章で述べたように、「臣・連・伴造・国造」体制のなかの、天皇に直属する勢力である連や伴造の氏が、もっぱら信奉した神であった。その点で、支配層全体からみてもこの神は、いわば党派的・派閥的な色彩の強い神であり、特定の氏グループの神であった。

これにたいしてアマテラスは、前章でみたように、主として君系のなかの有力氏や、一部の地方豪族がとくに信奉した神ではあるが、しかし同時に土着の太陽神として古くから神話をとおして列島全体の広範な人々に知られ、支配層の人々にも党派の別なく親しまれていた神だった。

そこで天武は、連や伴造といった特定の氏グループの神とみられがちなタカミムスヒをそのまま国家神として掲げることによって、新しい統一国家が、それら伴造中心の官僚国家になるような印象を与えるのは得策ではないと考えたのではないかということが転換の背景、あるいは理由として一つ浮かんでくる。派閥の匂いの強いムスヒの神ではなく、すべての人々に古くから馴染みの深いアマテラスを神々の中心に据えることによって人心の一新をはかり、新しい国作りに挙国一致で向かう万全の態勢を整えようとしたのではないか。（『アマテラスの誕生』P183～184）

「記紀神話＝支配者が神」を否定する教祖

ここまで、日本神話の主人公である人間神がいかに生まれてきたかを見てきたわけですが、その人間神を教祖はただの人間だとして否定してしまいます。次にその場面を見ていきましょう。

「記紀神話＝支配者が神」を否定する

一天津神、国津神も人間であり道具である。教祖が教える「神」以外に「神」は無いー

明治7年8月（陰暦8月、陰暦10月説あり）、大和神社の御神体取替のことを問題にして教祖が仲田、松尾両名を同神社へ問答に行かせたことが発端になって、12月23日に教祖は山村御殿（円照寺）に呼び出されます。そのあと、12月25日に奈良中教院に呼び出された辻、仲田、松尾の3名は『テンリンオウ（『稿本教祖伝』は「天理王」と表記するがこれは明治18年以降）』という神は無い。神を拝むなら大社の神を拝め」と命じられます。

これを受けて明治7年新暦12月から書かれ始めた「おふでさき」六号は、

50.このよふのしんじつの神月日なり あとなるわみなどふぐなるそや

から、神の表現を「神」から「月日」に変えます。そして「あとなるわみなどふぐ」といわれ、

51. にんけんをはぢめよふとてたん／＼と よせてつこふたこれに神なを

52. いざなぎといさなみいとが一の神 これてしよこの大じんくゝなり

（※これで証拠の大神宮なり。これ天照皇の大神宮なりの二つの解釈がある）と続きます。52の「一の神」は「一つの神名、あるいは神名の一つ」というのが教祖が表現したかった意味だと思いますが、和歌体として字数が合わなくなるので、このような形になったのではないのでしょうか。

そしてアマテラス（伊勢神宮はアマテラスを祭神とし大神宮ともいわれる）はイザナギとイザナミという神名を与えられた「どふぐ」の子であり、こちらも「どふぐ」であることを表現しているのでしょうか。そして、

53. またさきハなにかたん／＼とくけれど いまゝてしらん事ばかりやで

54. このさきハなにをゆうてもにんけんを はぢめかけたる事ばかりやでとあります。「にんけんを はぢめかけたる事ばかり」とは、教祖が教える「しんじつの神月日」以外、イザナギもイザナミもアマテラスも「あとなるわみなどふぐ」であり、神ではないという宣言です。

この宣言の後、教祖は「おふでさき」で使う「神」の表現を「月日」に改め、教祖の「神」が、国が教える「神」とは違うことを明瞭に示されます。

天津神、国津神も含めて、教祖が説く「神」以外を否定し、それらとの混同を防ぐために、教祖の神を「月日」と変えたのです。

『おふでさき』中の「神」の表現

をや 月日 神

をや	月日	神	
1語			VII
■ 6語			VIII
■ 6語			IX
≡ 3語			X
			XI
		■ 12語	XII
		■ 16語	XIII
31初	29止		XIV
	■ 2語		XV
3語	■ 12語	■ 9語	XVI
	■ 16語	■ 6語	XVII

を	月	神	名称
や	日		号
1語			I
			II
1語			III
1語			IV
			V
≡ 3語		■ 4語	VI
1語		■ 56語	VII

明治7年に書かれた6号途中を最後に、明治8年の11号まで「神」は一首もない。それに代わって「神」は「月日」になっています。

『「神」「月日」及び「をや」について』
P60. 中山正善. 1935

【註釈】は「天理王命など言う神はない」としてありますが、これではこのおうたの意味が分かりません。神名が「転輪王」だったから差し止められたのです。

『註釈』 七〇、親神がつけた神名を、ただ人間心から取り払おうとするが、この親神のもどかしさの程を皆は何と思うているか。／ 註 明治七年陰暦十一月十七日、奈良中教院から召喚を受け「天理王命など言う神はない。宜しく向後かような神を尊奉しないよう。」との、信仰差し止めの厳命をされた事について述べられたものである。

教祖の教えは、神名を転輪王とし、つとめ人衆に天皇家の先祖の名前を付けたのです。／ 山村御殿で示された国の方針は中教院の神を祀れ、天皇家の先祖を神として祀れというものでした。転輪王という神はないと言われたのです。／ 転輪王という名前を禁止して、天皇家の先祖を崇める敬神を教えたことを残念と言ったのです。【『ほんあづま267号』 P 17.1991】

原初の神を具象化したのが「かんろだい」

神道に対する仏教の優位性－仏の像を造って礼拝対象とした

鎌田氏は日本の在来神に対する仏教の優位性についてまとめています。一つ目は高度な技術文明、具体的には「金銅像」を鑄造する金属技術、巨大伽藍を建立する土木建築技術。二つ目は高度な教理体系と救済理論、人間の心と社会の問題を解決できる「法」を持っていたということ。三つ目が文書化された儀式・修行体系。

ここで重要なのは、仏の像を造って礼拝対象としていたことです。神道にはこのような発想はなかったので、「神々は、特定の土地や場所と密接に結びつき、その土地土地の自然や風土と切り離されて成立するような抽象性をもたなかった」と同氏はいいます。天川村の天河弁財天は吉野の町から30kmほど山の中に入った所にあります。今はトンネルが出来て車で1時間足らずで行けますが、その前はつづら折りの山道で半日かかったそうです。そこから神道で考え出されたのが、神出現の場を具象化し移動できる依代としての御幣であり、扇です。そしてその方向から生み出されたのが、「かんろだい」です。そして人間の問題を解決する教理体系と救済理論と文書化された儀式・修行体系から「かぐらつとめ」、「みかぐらうた」が生まれてきます。

次に仏教の教えが教祖の教えの中にどのように取り入れられているかを見ていきましょう。

この「他神・蕃神」は在来の「国神」とは異なるどのような神威を発現したのであろうか。第一に、この「他神・蕃神」は高度な技術文明を背景に登場した。すなわち、「金銅像」を鑄造する金属技術や、それを安置する巨大伽藍を建立する土木建築技術をとまっていたということである。この時代にあっては、高度な技術は強力な呪術としての側面をもっていたから「仏」もしくは「仏法」は強力な呪力を発揮する外来神として登場してきたのである。／ 第二に、この「他神・蕃神」は高度な教理体系と救済理論をもっていた。『日本書紀』では、「仏法」が「無量無辺の福德果報と無上の菩提」をもたらすものであることが強調されている。人間の心と社会の問題を解決できる「法」として喧伝され、登場してきたのである。それは春夏秋冬に「百八十神」を礼拝するわが「国神」の「事」とは決定的に異なるものであった。こうして、この「他神・蕃神」はこれまでにない技術と理論をあわせもつ強力無比の今来神としてに立ち現れたのである。／ 第三に、この「他神・蕃神」が説く「仏法」は高度な教理体系と救済理論と建造物と整備された儀式・修行体系をもっていたと同時に、それが経典や論書や儀軌の形で記録され、文書化されていた。それにくらべて、わが「百八十神」の「道」なるものは、神話や伝説や素朴な礼拝儀式を口から口へと伝承してきたとはいえ、未だ文書化する意志も方法ももっていなかった。これらの違いは決定的に大きかったと私は思う。／ なぜならば、第一に、わが国の「百八十神」の礼拝において、礼拝対象すなわち神々の像を造型するという習慣と発想はなかったからである。神々は自然のなかに、あるいは山や川や海や樹木や雷のなかに靈魂として宿り、働き、立ち現れると考えられていたのである。それゆえ神々は、特定の土地や場所と密接に結びつき、その土地土地の自然や風土と切り離されて成立するような抽象性をもたなかったのである。であればよいに、黄金色に光り輝く「他神・蕃神」としての仏菩薩像を前にして礼拝儀式をおこなうということは、それ以前の礼拝形式に一大変革をもたらすものであった。つまり、仏菩薩という「他神・蕃神」は特定の場所を離れて成立する抽象神・普遍神だったのである。このことも伝統的な神観に強い衝撃を与えるものであったろう。物部・中臣氏が排仏論に傾いたのもその意味では当然の帰結であった。／ 第二の点についても、その差異は大きかった。神々は特定の場や依代となるモノを離れてはその力能を十分に発揮しえないが、しかし仏菩薩はそうではなく、あるところに仏像を安置し、仏舎利を埋め、伽藍を建立すればそこが「仏法」の寺院となり、道場となった。それにたいして、神社の原初形態は、磐座や磐境や神籬(ひもろぎ)など、神霊の憑依する岩や樹木などの依代を中心的シンボルとして祭祀がおこなわれ、常設の建造物や御神体を奉安する本殿はなかった。神社は本来「屋代」であり、祭祀のたびに仮に設けられ、それが終わると撤去される仮設のものであった。したがって、建造物ではなく、神を招(お)ぎまねく場や空間こそが重要だったのである。こうして、神々が特定の場を離れて十分にその威力を発揮できないという伝統的な神観を大きく揺すぶり、その影響から巨大神社の造営や神社建築の常設化が始まり、仏像＝本尊にたいして御神体が構想されてくる。／ 第三の文書化の衝撃も甚大であった。このとき、「百八十神」の世界は、「百八十神」という漠たる多神世界、自然神や祖先神を中心とした多神世界のイメージを神話と祭祀を通して共有されており、それは未だ「神道」という言葉としてすら理解されてはいなかったから、もちろんそれを文書化したり経典化したりするという発想もなかった。それは代々、口から口へと口頭で伝承されてきた神話や物語や儀礼として、親から子へ、また祖父母から孫へ、また一族の長老や語り部からその成員へと繰り返し口うつしに語り伝えられてきた世界であった。／ こうして、「仏法」という、異質にして高度な世界宗教・外来宗教を前にしたとき、それまで自明の薄明りのなかに息づいていた世界とモノが、しだいにある一つの全体性をもつシステムないし形態として、意識と認識の表面に浮上してきたのである。その世界とモノにたいしてつけられた名称が「神道」、すなわち「かみのみち」であった。 【『神と仏の精神史』P38. 鎌田東二】

ここからは教祖の教えと仏教のかかわりを見ていきましょう。

今の天理教の神名は「天理王命」です。この神名を「ておどり」(みかぐらうたの「よろづよ八首、十二下り」の部分)を勤めるときには、各下りの最後に「なむてんりんおうのみこと」と発声します。道友社発行の『みかぐらうた』(奥付なし)を見ると、神名の発声の部分は書かれていません。なぜ書かれていないのか、それは「なむ」にあります。

時代はさかのぼって明治14年。この年の本には、「南無天輪王命」とあります。17年の本も「南無天輪王命」です。ところが18年の本では「南無」はなくなって「天輪王命」だけです。明治21年に最初の公刊本が出版されます。このときから「よろづよ八首、各下りの最後」に称名する神名が「みかぐらうた」本に記されなくなり、現行版もそれを踏襲しています。

称名の神名から「南無」がなくなったのは、それが仏教用語だからです。明治18年に神道事務局より直轄六等教会の許可を得た天理教は、教内の仏教色を排除していきます。その一つが「南無」です。もう一つが「てんりんおう」です。

『ようこそおかえり天理』には『なむ天理王命』と神名を唱える」と「なむ」がありますが、旧版では「神名を『天理王命』と称える」となっていました。また、今年(2025年)6月から販売されている『神殿の手引き』(定価20円)には「親神・天理王命」とあるのみです。『ようこそおかえり天理』に「なむ」があるのは、称名をそのまま記したということもあるでしょうが、「なむ」が持つ意味、天理教の中でそれがどのように扱われて来たかということが忘れられてきていることを意味しているのでしょうか。

親神・天理王命 この世と人間を創造された「元の神」であり、いまなお万物を守護し育む「実の神」である。人間の親なる神様であるところから親神様とお呼びする。神名の天理王命とは、天の理（筋道・法則）をもってこの世を統べ治める神という意味である。その守護の全容を十に分け、それぞれの働きに神名を付けて説かれたものを「十全の守護」という。おつとめでは「なむ天理王命」と神名を唱えることで、「十全の守護」への感謝と祈りを捧げる。なお、天理教原典の一つ「おふでさき」では、親神の呼び名を「神」「月日」「をや」と変えて教示されている。【『ようこそおかえり天理』P7. 2025. 道友社】

『古事記』において「ミコト」の表記はすべて「命」の字に統一され、『日本書紀』では「尊」と「命」の字が併用されている。『日本書紀』の割注では、「至 貴を尊と曰ひ、自余を命と曰ふ。並、美挙等(みこと)と訓む」と註記され、尊貴の程度に応じて「尊」と「命」の字を使い分けている。【『神と仏の精神史』P62】

教祖存命中の「みかぐらうた」本
明治14年及び同17年、同18年の「みかぐらうた」
神名は「天輪王命」

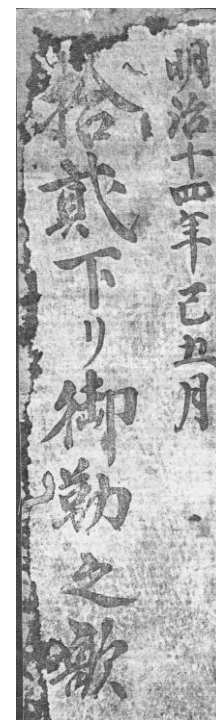
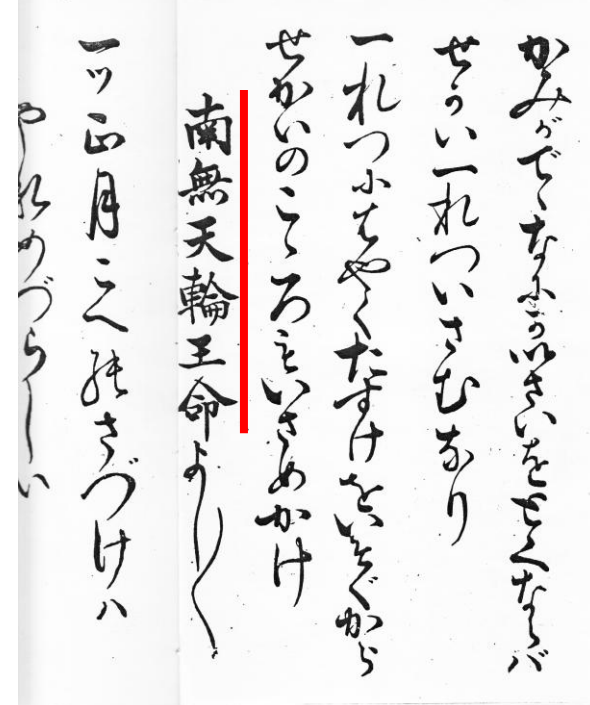
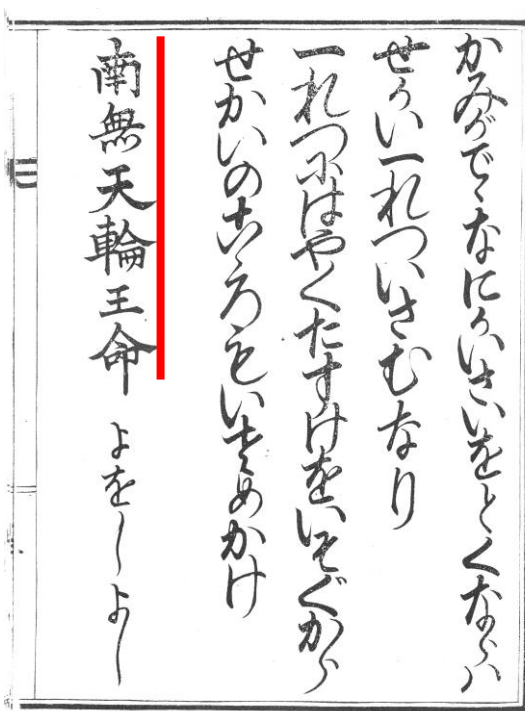
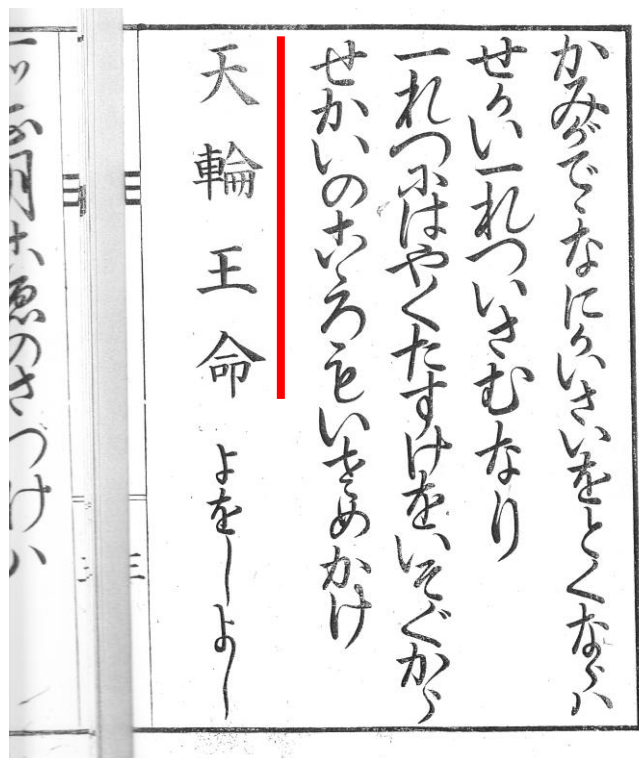
「永尾一覧表」は「みかぐらうた本研究の諸問題について(上)」
(永尾広海『天理教校論叢16号』P3.1980)にでています。

明治14年と同17年の本には「南無天輪王命」とあります。同18年本では、「南無」がなくなっています。神名はすべて「天輪王命」です。

明治18年－「永尾一覧表」No.22と思われます。
「南無」がありません。各下りの最後にも、「天
輪王命」と書かれています。

明治17年頃－「永尾一覧表」No.18乃至
19と思われます。よろづよ八首と各下
りの最後に、「南無天輪王命」と書かれ
ています。

明治14年 永尾一覧表No.9と推定されます。
よろづよ八首と十二下りの最後に「南無天
輪王命」とあります。一～十一下りの最後
には、神名は書かれていません。



明治21年以降の公刊本－「なむ」は印刷されていない

右の写真は明治21年(1888)年発行の公刊本です。これ以降現在のものまで、公刊本にはよろづよ八首、各下りの最後で称名する神名は記されていません。

ただ、書かれていなくとも、明治14, 17年本にあるように、「みかぐらうた」を勤める、あるいは唱和するときには、「なむ、てんり(ん)おうのみこと」と称えることは継続されたと思われます。

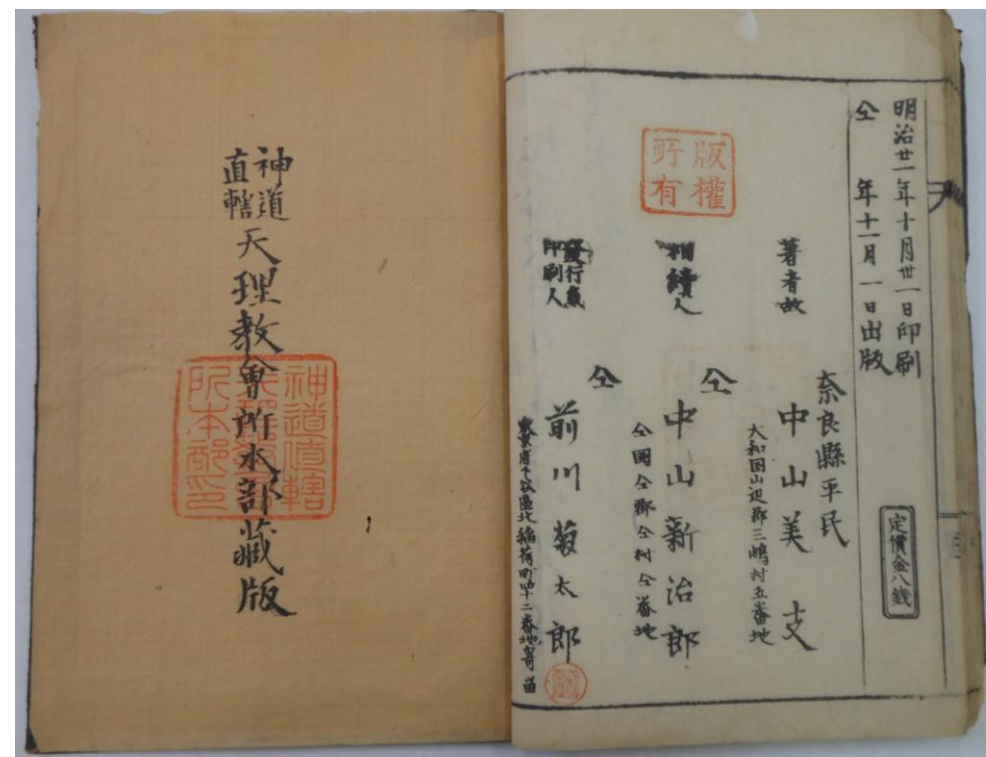
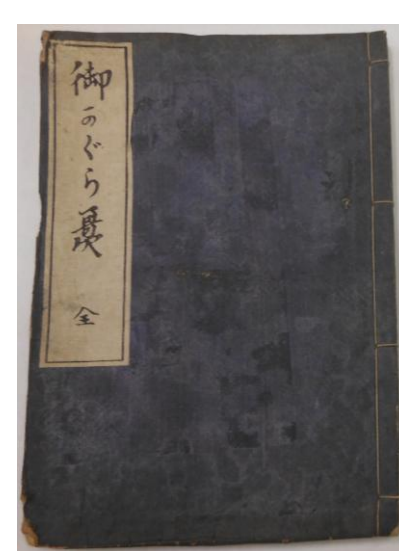
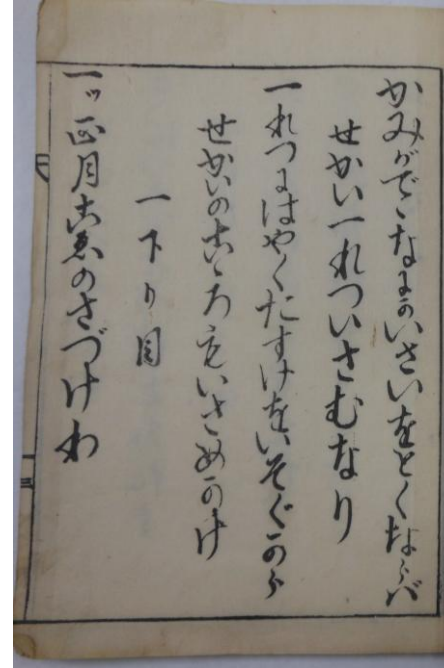
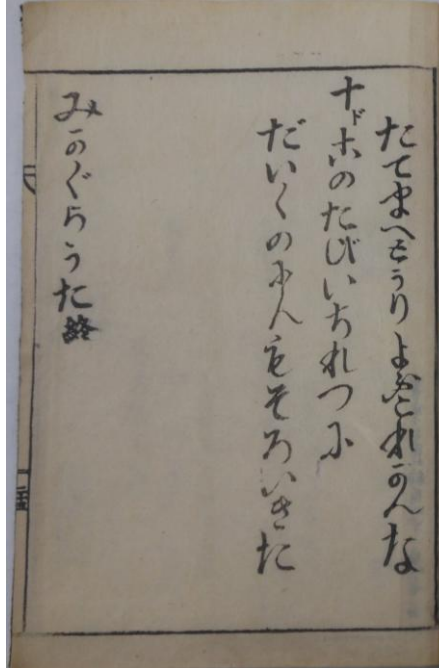
「二代真柱中山正善年譜」に昭和5年に「なむ」を復活させたという記述があります。ではいつから「なむ」を称えることを止めたのかということが問題になります。

公刊本に「なむ」を印刷しないようにするのは簡単です。しかし、実際に「ておどり」をしている信者の口から「なむ」を称えさせないようにするのは容易ではないでしょう。

いつから止めたのか、止めたとしたら、本部だけだったのか、教内全ての教会だったのか、一部の教会だったのか、疑問の残るところです。

昭和5年9月14日 / ◎教学部管内の教師中、てをどり関係者の手直しを教導す。尚従来、一下り目毎に「てんりわうのみこと」ととなえていたのを、今後は「なむてんりわうのみこと」ととなえる事になった。その他四五カ所手直したが、これは教祖時代の型にかえったものなり。

【『復元42号』P49.「二代真柱中山正善年譜」】



明治18年の改正諭告で「南無」「天輪王命」を否定

明治18年の改正諭告に「南無ト言ヘルハ梵語ナリ、天輪王命トハ神名ニ非ズ、爾後古号ニ復帰シテ天理大神ト尊称スベシ」と書かれています。神道教会になるのに仏教用語である「南無」があるはおかしいと18年の「みかぐらうた」本ではなくなりましたが、天輪王の方は残っています。「爾後古号ニ復帰シテ」というのは、明治13年に出来た転輪王講社のときに「天輪」になったのだからそれ以前に戻るという意味です。

改正諭告　＜明治十八年七月＞
明治十八年四月二十九日、「天理教会結収御願」を大阪府知事宛提出したが六月十八日に却下された。五月二十三日には神道事務局より直轄六等教会設置の許可を受けたので、七月三日大阪府知事宛再度出願に及んだ。その時に提出された書類の一つに、この「改正諭告」がある。／　その第二条に、次のごとく記されている。
「従来我ガ奉教主神ヲ総称シテ南無天輪王命ト唱ヘタリ、是レ中頃僧侶ノ浸領シタルヨリ此称アルモノニシテ、南無ト言ヘルハ梵語ナリ、天輪王命トハ神名ニ非ズ、爾後古号ニ復帰シテ天理大神ト尊称スベシ」（『鴻田忠三郎伝』P41）
この文面からは、官憲への配慮が明瞭に汲み取られるが、「天理大神」の称名が古号云々は別として教内の文書に用いられた例としては、七月三日の再願の際に添えて提出した「神道天理教会条規」と、この「改正諭告」とが最初のものではなかろうかと思われる。／　「神道天理教会条規」では、
「第四条　左ニ記シ奉ル十柱ヲ天理大神ト総称シテ拝敬スヘシ。／国之常立大神・淤母○琉大神・国狭槌大神・月夜見大神・豊雲野大神・阿夜詞志古泥大神・意富斗能地大神・意富斗能辺大神・伊邪那岐大神・伊邪那美大神」（『鴻田忠三郎伝』P44～45）／となっている。（「親神称名私考」早坂正章、『天理教学研究21号』.P93.1981）

神道天理教会條規
第一章　名称位置　第一條　本会ヲ神道天理教会ト称シ大阪府大和國山邊郡三島村五番地ニ設置ス。
第二章　事業　第二條　本会ハ神道事務局ニ隸属シ惟神ノ大道ヲ宣揚シ本教ヲ拡張シテ信徒ヲ結集ス。
第三章　奉教主神　第三條　左ニ記シ奉ル大神ハ殊ニ遥拝崇敬スヘシ。／　天神地祇　／　賢所大神　／　歴代皇靈
第四條　左ニ記シ奉ル十柱ヲ天理大神ト総称シテ拝敬スヘシ。
　　　　　国之常立大神・淤母○琉大神・国狭槌大神・月夜見大神・豊雲野大神・阿夜詞志古泥大神・意富斗能地大神・意富斗能
　　　　　辺大神・伊邪那岐大神・伊邪那美大神
第五條　奉教主神ノ時各自ノ産土大神及ヒ祖先ノ神靈ハ親シク拝礼スベシ。
一以下略一　／（第四章　事務所　以降　第四十五条　まである）（『高弟列伝5.鴻田忠三郎』P43～59.大正13年1月25日発行.辻豊彦編.三才社）

「古号ニ復帰」するにしても、明治13年以前の神名の表記はすべて「てんりんおう」になっています。この事実を元は「てんり」だったとするためには、それなりの説明が必要です。それが「大和方言では『てんりおう』は『てんりんおう』と訛り、両者を区別する感覚は、持っていない」です。もし元は「てんり」でそれが発声では訛ったとしても、漢字表記にすれば、「天理」に戻るのではないかと思います。また、神道独自の神名ならば、その前に「南無」が付くというのもおかしいものです。

「なむてんりおおのみこと」と神を称え申しあげたことは、久久三年(1863)、辻忠作の入信話のなかに出てくる。いつごろからはじまったものかは知らない。嘉永六年(1853)、こかんの大阪布教のとき、神名を称えてまわったといわれる。やはり「なむてんりおおのみこと」であったであろう。／ 漢字で書いて「天理王命」であったか「転輪王命」であったか。漢字で書いて、眼で見ると、違うという意識がはっきりするが、耳で、「てんりおーのみこと」も「てんりんおおのみこと」も、違うという意識がなかったのではなか。大和の、とくに北大和の人々は「ん」を挿入して読み易くして読んでいる。／ 「富堂」(トミンド)、「井戸堂」(イドンド)、「蔵之庄」(クランショウ)、「中庄」(ナカンショウ)、「窪之庄」(クボンショウ)、「美濃庄」(ミノンショウ)、「蔵堂」(クランド)など、「ん」を付けたり、「の」を「ん」に変えて発音している。「テンリ」より「テンリン」が言い易いのであろう。大和の人々は「テンリ」であろうが「テンリン」であろうが、あげつらうことをしていない。ただし、漢字で書かれるようになってから論が出てきた。【『教祖余話』P207. 高野友治. 2012. 私家版】

てんりんおうのみこと 大和方言では「てんりおう」は「てんりんおう」と訛り、両者を区別する感覚は、持っていない。「てんりんをう」「てんりんわう」「てんりんおお」「てんりんをを」「てんりんををお」「てんりんおふ」「てんりんおふのみこと」「てんりんさま」「天倫王命」「天輪王命」[天輪王神]「天輪王明神」「転輪王命」とも表記する。

慶応元年(1865)の中山善右衛門の御請書には天竜王命様とあって特別であるが、元治元年の榊井家の講社の「めど」には天輪王命、慶応3年の善右衛門の「乍恐口上覚」には天輪王神、同年吉田神祇管領家公文所の文書には天輪王神、同年山中彦七の「みかぐらうた」写本題名には「天輪王踊歌写帳」とあり、以後明治14、16年「こふき(こうき)本」諸本にも「てんりんさま」「天輪王命」「天倫王命」とある。また明治6、7年頃に中山家を指して、「天輪王」「天倫王」と表記した記録もある。当時の信者が「てんりんわう」と称え天輪王と漢字化していたが、転輪王と記していないのは、仏名のそれとは別のものであるという意識があったからと思われる。明治13年、転輪王講社結成に際して、仏名の転輪王の表記が見えるが、これも転と天が混用されている。16年榊井本に、「こゝろを天りにかのたゆゑに、……天輪王の命となをさつけ」とあるのは、例の語源の由来を物語るものである。「てんりわうのつとめする」(み9:8)の場合、19年までのすべての写本には、天輪王、てんりんおゝ(てんりんを○お、てんりんおふ)と表記されている(中山正善『続ひとことはなし その二』)。明治18年、教会公認運動の頃から、天理王命の字に一定したと思われる。／ ちなみに、仏名の転輪王は、十王の中の最高の地位にあり、阿弥陀仏の垂迹で、当時十王信仰は民間に広く行きわたっていた。【『天理教事典第三版』P693】

では梵語の「南無」とはどういう意味なのでしょう。「南無」ですぐに思い浮かぶのは、浄土系の仏教宗派が称える「南無阿弥陀仏」です。ここには、「『南無』は、『帰命』の意」とあります。その解釈は宗派によって違うようで、「身命を阿弥陀に捧げる意」、「阿弥陀の勅命に順う意」、「阿弥陀の命根に還る意」と説明されています。正直、これではよく分かりません。次に八島氏の解説を読んでみましょう。天理教の神名は転輪王であることを前提にした解釈です。一言にまとめると、天理教の南無は帰投身命一転輪王になりきって全ての物を使って世界たすけに働くことだ、ということです。

「南無阿弥陀仏」の六字より成るので、六字の名号という。このほか「南無不可思議光如来」の九字、「帰命尽十方無碍光如来」の十字の名号がある。わが国では古くはこれらの九字または十字の名号が主に用いられ、これを「光明本尊」と呼んで仰いだ。見るとその書体に実に美しいものが数々残る。六字といずれも心は同じであるが、いつしか短い六字が最も広く流通せられるに至った。文字の出典は『観無量寿経』である。浄土の法門は、いつに懸ってこの六字の秘義のうちにあるのである。

念仏に様々あるが、前にも述べた通り、想念において観ずる念仏より、口称の念仏の方が重い位を持つに及んで、浄土教は独立した一門に熟したが、ここで口称とは「南無阿弥陀仏」の六字を称えることである。声に出すと出さざるとを問わず、この六字を称えることである。高らかに唱える者もあり、静かに口ずさむ者もあり、時には心に読む者もあろう。いずれにしても「南無阿弥陀仏」の名号を称えるのである。

「南無」の二字を冠らせるのは、何も弥陀如来のみとは限らぬ。「南無観世音菩薩」ともいい、「南無釈迦如来」とも、「南無弥勒仏」とも、「南無妙法蓮華経」ともいう。何故六字の「南無阿弥陀仏」が最も親しくまた広く人々に称えられるに至ったのか。それは特に本願による名号だからといってよい。衆生済度のために特に選ばれた称名だからである。

南無阿弥陀仏とは何か。既に耳慣れた和語の一つに成り切ってはいるが、凡ては梵音である。「南無」は帰命の意、「阿弥陀」は無量寿の意、「仏」は覚の意である。善導の『観経玄義分』には、「南は是れ帰、無は是れ命、阿は是れ無、弥は是れ量、陀は是れ寿、仏は是れ覚なり。故に帰命無量寿覚といふ」と述べてある。

興味深いことに、浄土の法門が究められるにつれて、漸次その意味や内容に変遷を来した。内省せられた真理のおのずからな発展ともいえよう。「南無」は、「帰命」の意というが、

浄土宗では、身命を阿弥陀に捧げる意。／ 真宗では、阿弥陀の勅命に順う意。／ 時宗では、阿弥陀の命根に還る意。

それ故同じく帰命とは記しても、第一は「命を帰する」ことであり、第二は「帰せよの命」であり、第三は「命に帰る」とでもいおうか。この第三の命は命根の意で、本有の性に還ることである。【『南無阿弥陀仏』P134. 柳宗悦. 岩波文庫版】

転輪王のつとめするというのは、転輪王マンダラというのが皆に知られていたのです。／ 転輪王マンダラというのは、二種類ありまして、転輪王が、すべての財産とすべての物を使って世界たすけをすると宣言したから、転輪王に成りきって世界たすけの心を持つというのが、転輪王になる信仰なのです。／ これを「南無」と言っても、南無には二通りありまして、帰役身命という「南無」というのはサンスクリット語のア・ウン、阿吽、アルファベットのAとZという意味なのです。阿と吽「始めと終わりで、すべて」という意味です。／ それは帰投身命のときは転輪王になりきって全ての物を使って世界たすけいたしますということです。／ 帰命頂礼の時には全身全霊でおすがりしますという意味です。

転輪王マンダラには二種類あって、一つは一字金輪像と呼ばれます。そして、大体大日如来の姿が転輪王と描かれます。大日如来と転輪王の違いは転輪王の場合は背景に輪宝があります。この輪宝は転輪王の武器です。武器と言ってもこの転輪王の武器は人を殺さないのです。悪を殺さなかったのです。邪な人間、悪がいても転輪王が近づきますと、輪宝が飛んで行って邪な心を、人をたすける親心に替えてしまいます。邪を正に、悪を善に替えてしまうのがこの輪宝の威力であると説いたのです。／ そして、壺坂寺の図は胎蔵界マンダラの中台八葉院の姿をそのままかたどっています。そして、胎蔵界マンダラの場合は世界たすけの大日如来の役割を四人の如来と四人の菩薩が四方八方から分担しています。蓮の花びら八枚でその舞台を作っているので中台八葉院と言って、胎蔵界マンダラと呼び習わしていたのです。それにそっくりに作っています。／ そして、一字金輪像と呼ばれるこのマンダラは主に転輪王のような心になって世界たすけいたしますという心定めのお願いの時に使いました。

お願いと言ってもたすけてくださいではないです。教祖の『みかぐらうた』に「かみのまえにはよくはない」と言いますが、一般の人は神の前ほど欲ばかりです。平常は自分の利益のためにあまり貪りませんが、神仏の前へ行ったら御利益ばかり願います。「かみのまえにはよくばかり」というのが現実なのです。／ 「欲はない」としたら、それでは利益、願いとは何なのか。本願寺の願という字は、たすけてくださいという願いではないのです。世界一れつたすけたいという阿弥陀様の本願という意味です。

ですからお道で、お願いつとめは、転輪王の心、即ちその教理を教え、ひながたを説いた教祖と同じ心、教祖の教を理解して、教祖の心と同じ心になる、という心定めのおつとめです。お道のお願いつとめはたすけてくださいではないのです。お道の場合は、たすける心にならせてくださいというお願いつとめなのです。／ 本来は本願寺の「本願」という願いも、世界一人も余さずたすけたいという願いなのに、阿弥陀様のところへお参りして、成人しない者も、一人残らずたすけてくれると言うなら、たすけてくれても良いでしょうとすねてみせます。これが帰命頂礼です。／ たすけてくださいとそればかりお願いになることも南無と言います。全てである、始めにして終わりである阿吽です。教祖の南無転輪王はたすける心定めなのです。全身全霊で阿弥陀様がたすけてくれるというから、阿弥陀様たすけてくださいという帰命頂礼も南無と呼んでいるのです。／ 南無にはたすけたい神仏の心になるという南無と、たすけてくれるという神仏だからたすけてくれという南無があります。／ 悟り違えたらいけませんということで教祖は「だすかりたいではたすからん」人間というのは人をたすける心で勇めるのであって、たすかりたい、たすけてくださいという心、たすけてもらいたいという心を持ったら勇めないと、教祖が教えてくださったのです。【『ほんあづま477号』P9】 24

中山みきの教えは仏教をベースにしている ― 教祖は仏で行こうとしていたのを、筑前さんが神道にひっくり返したんや

表題のポップ体文字は、幕末から明治に移り変わる時期に、秀司、山中忠七、山澤良治郎、守屋筑前守などが「天理教一この時期では、教祖の周りに集まる信仰者集団」の方針を決める時の様子がわかる言葉です。山中忠七と良治郎は義理の兄弟で、良治郎と筑前守はいとこです。吉田神祇管領に届けを出す時の文書にはじめて国常立などの十柱の神名が教内に入ってきたと八島氏は解釈しています。この解釈は『天理教事典第三版』(P227)の「表明文書にみる神名」の表からも当然分かる事で、それゆえ、『稿本天理教教祖伝』(P100註一)ではこの文書の神名の部分を「中略」として表示していないのです。

慶応三年七月二十三日付けで、秀司が改めて吉田神祇管領から祈祷の許可を得ています。／ それに先立って、慶応三年六月に庄屋敷村百姓善右衛門（明治になって秀司と改名）の名前で、吉田神祇管領に資格を得るための願い出をする際に、古市代官所に提出した書類が残っています。これには書き損じがあるので、下書きと思われます。それを見ると、何か格式張った仰々しい願い出の仕方をしています。／ こかんが出願した時は、どんな信仰でも簡単に許可を得ることが出来たようで、これは元治元年二月という時代がそうさせたものと思われます。／ 慶応三年は大政奉還が行なわれた年です。京都は大変血生臭い場所になっていました。坂本龍馬が暗殺されたのもこの年です。京都の公家達を中心とする尊皇派と、江戸の武家方との間が大変険しくなっていた時期です。／ 嘉永六年頃から興ってきた尊皇攘夷の考え方は、インテリ層を始め多くの人々の間に広まっていました。幕末から明治の初めにかけて流行ったものは「皇国学」です。これらは倒幕のイデオロギーとして用いられ、やがて天皇を上戴く体制に戻れと、王政復古が号令されるのです。／ 時代の先取りをする人は、信仰の世界にもおりました。彼等は後に吹き荒れる廃仏毀釈の嵐を敏感に察知していたのです。天皇の御代になれば、天皇の先祖を神と崇める神道が主流となるだろうことは自明だったのです。／ こかんの許可証を偽物として取り上げた守屋筑前守は、自分が神職であることから、これからは転輪王という仏教系の神名による信仰ではなく、天皇神道の形にした方が国の保護も受け易く、将米は有利だ、ということを時代の先取りとして、秀司達に働きかけました。この辺りから神道色が濃くなって行ったのです。／ その頃のことが**守屋神社では、「教祖は仏で行こうとしていたのを、筑前さんが神道にひっくり返したんや」という言葉で子孫に伝えています**。これは慶応年間のことなのです。／ 本部の資料では、転輪王講社という仏教系のものとなっていたお道を、神道に戻したのは明治十四年頃のことである、というのです。しかし、守屋神社六十一代神主・従五位下・森本筑前守大神朝臣廣治は明治十二年九月三日午前六時に亡くなっているのです。そのような指導が出来るはずはありません。／ 秀司は守屋筑前守の応援を得て、こかんの許可証を取り上げると、かねてよりの念願であった自分を中心とする信者組織を作りあげるために、天輪王明神というものを設立しようと画策しています。この天輪王明神と、教祖がお教え下さった神名である「てんりんおう」とは、読んだ時の音が同じです。極めて紛らわしいのですが、天輪王明神というのとは一体どういう神を祀っていたのでしょうか。その設立願書には、「・・・私方屋敷内に天輪王神鎮守仕信心仕、右天輪王神与申者／／国常立尊／国狭槌尊／豊斟淳尊／大戸道尊／大戸辺尊／面足尊／惶恨尊／伊弉諾尊／伊弉册尊／大日靈尊／泥土煮尊／沙上煮尊／ 冊 冊・・・」と十二柱の神を祀るとしています。（『中山みき研究ノート』P144～147. 八島英雄著. 1987. 立風書房）

仏から神道に転換する重要文書－「古市代官所へ呈出した文書の控(添書願)」

「みかぐらうた」の「てんりんおう」は仏教の理想的帝王とされる転輪王から来ていると思われます。それが、慶応3年の「古市代官所へ呈出した文書の控(添書願)」では、「右拾貳神ヲ合天輪王神」とするとされ、ここで仏教的意味を持っていた神名が、神道の神々の総称となります。これが「教祖が仏で行こうとしたのを筑前さんが神道にひっくり返した」という意味です。「文書の控え」の【ゴシック体】の部分は『稿本天理教教祖伝』では「中略」となっていて表示されていません。同書の編集者はこの部分の重要性を知っていたのだと推定します。

「おふでさき」にいざなぎ、いざなみなど記紀神話にある神名は、六号から出てきます。同号ではすでに見た様に(当資料P15)教祖は人間を生み出すどうぐの名前として神名を使うのです。ここでは教祖が教える唯一の神＝月日に対して、記紀神話の神々はたんなるどうぐとして扱われます。記紀神話の神々は「神」ではないことを示されたのです。

この文書中に中山みきの名前は出てきません。「亡父善兵衛存命中」という言葉があるので、神を祀ったのは夫の善兵衛のようにも読めてしまいます。

(『復元』32号「史実校訂本」中二・461頁)

註一 古市代官所へ呈出した文書の控

乍恐口上応覚 庄屋敷村 願人 善右衛門

一、私儀従来百姓渡世之ものニ御座候、然ルニ三十ヶ年余已前、私幼少応頃癩病（風毒）ニ而、足悩ミ候ニ付、亡父善兵衛存命中、私方屋敷内ニ天輪王神鎮守仕信心仕【右天輪王神与申者

國 常 立 尊 伊 弉 諾 尊 國 狹 槌 尊 伊 弉 冊 尊
豊 斟 淳 尊 大 日 婁 尊 大 戸 道 尊 泥 土 煮 尊
大 戸 邊 尊 沙 土 煮 尊 面 足 尊 惶 根 尊 冊 冊

右拾貳神ヲ合天輪王神と相唱候由、亡父善兵衛代より承傳居心信心仕来り今ニ不絶信心仕居候義ニ御座候、】然ルニ右信心之儀諸方江相聞近来諸方より追々参詣人有之而ハ、神道其筋より故障被申立候而ハ、迷惑難洩仕候ニ付此度京都吉田殿江入門仕置度奉存候ニ付乍恐此段御願奉申上候、何卒御情因慙を以、吉田殿江之御添翰被為下置候様奉願上候、右之趣御間届被為成下候ハ、難有仕合可奉存候、

慶応三卯年六月

庄屋敷村 願人 善兵衛 同村年寄 庄作 同村 平右衛門 同村庄屋 重助

服部庄左衛門様 (備考 後の方の「願人 善兵衛」は、「願人 善右衛門」の誤記と思われる。) 》

村上重良氏の天理教の転輪王解釈(1988)―仏教の転輪王信仰に発している

村上氏は、1988年の著作「天理教の神話と民衆救済」で、天理教は仏教の転輪王信仰に発していると明確に述べています。ここには、来世主義の浄土教、阿弥陀信仰が、転輪王によって現世の救済に切り替わることが示されています。この論文は、前年(1987年)に発行された八島英雄氏の『中山みき研究ノート』の内容に影響されています。

内山永久寺は、石上神宮(明治初期まで石上神社)の神宮寺で、明治維新のときに廃絶されました。

天理教は、幕末維新期に成立した代表的な民衆宗教であり、その教義は仏教の転輪王信仰に発している。転輪王は、古代インドの神話的な帝王で、戦車に似た武器である金、銀、鉄などの輪宝を転じて須弥四洲(全世界)を征服するとされる。転輪王の神話は、中央アジアを経て中国に伝えられ、中国では転輪聖王(てんりんじょうおう)と呼ばれて尊ばれ、冥府の十王信仰にとり入れられた。中国における十王信仰は、仏教と道教の習合の代表的な事例で、道教の主神泰山府君を泰山王として中心に置き、道教系の王と閻羅王(閻魔)などの仏教系の王を配して、日を措いて順次、冥界における死者の審判を司るとした。十王には、それぞれ本地仏が定められ、最後の第十番目にあって、死後三年目の最終の審判を行う転輪王の本地は阿弥陀仏とされた。

日本に伝えられた十王信仰は、第五番目の閻羅王を中心として十王を配して、閻魔信仰の形でひろく普及し、さらに浄土教および真言密教と結びついた転輪王信仰が広がった。浄土教では、衆生を救済する阿弥陀仏(無量寿仏、無量光仏)は、西方極楽世界を浄土(仏国土)とし、極楽にあって教を説いているとされる。現世では、阿弥陀仏の垂迹(権(かり)に現われる神)として転輪王の存在が広く信じられた。端的に言えば、転輪王とは、この世に現われた阿弥陀仏であり、来世主義の阿弥陀仏信仰を現世主義に切り替える役割を担っていたわけである。転輪王信仰に発する天理教は、来世主義の浄土教を、現世主義の救済の宗教に転換した宗教であり、その成立には、さらに真言密教の転輪王信仰が深く関連していた。天理教の開教とかかわりのある丹波市の真言宗内山永久寺には、転輪王(金輪)を中尊として日月と星などを配した転輪王(星)曼荼羅が祀られ、救済神としての転輪王のはたらきが説かれていた。(「天理教の神話と民衆救済」『大系：仏教と日本人. 10民衆と社会』村上重良著. 1988. 春秋社. P194)

ここには、立教以前に中山みきは真言宗の寺、内山永久寺で修業した市兵衛に学んでいたことが書かれています。

足達照之丞のことについて願を掛けたとされる稗田の大師、武蔵の大師は、真言宗の参り場所です。中山家の宗派は浄土宗でしたが、浄土宗では「阿弥陀仏に助けたまえと手をあわせ、口に念仏する素直な心」を深心と言い、信者としての大切な条件になっているのです。他の神仏に願うなら、もはや浄土宗の信者ではありません。ひたすら阿弥陀一仏に帰依するのです。教祖はこの時期から後、四十一歳でこの道を始められる頃まで、俗名市兵衛、法名は阿闍梨・権大僧都・理性院聖誉明賢という立派な名前を持った人を先生としておられます。仏教でも、修験の道を修めた人で、これは基本的に真言宗です。 一中略一

釈迦が説いた仏教の教理、というよりは日本の仏教の風習によれば、人が亡くなって初七日、二七日、三七日、四七日、五七日、それに七七・四十九日までを、中陰といって、魂の休憩所のようなところで、七日目ごとにいろんな王が出て死者の裁判をします。有名なのは、五七日目の閻魔王です。百力日は都市王、一年は平等王による裁きが続き、十番目の三回忌時には五道転輪王が出てきます。五道とは、六道輪廻のうち、修羅道を人間界に数えて五道といっているのですが、五道転輪王は三回忌を司って、何処に生まれ変わったか、それが妥当であるかを最終審査することになっています。

七日目ごとの裁判ではそれぞれの王が死者を裁くのですが、その都度、いろんな如来や、仏がそれを救うことになっています。三回忌では、審査官は転輪王ですが、救ってくれるのは阿弥陀仏なのです。これは十王信仰ですが十三仏信仰と重なって、三回忌は転輪王が裁き阿弥陀仏が救うことになっていたのも、当時の人々は、南無阿弥陀仏と南無転輪王とを同じように感じていたと思われます。 一中略一

転輪王は、転という字を取って、輪王とも呼ばれています。大和では、後醍醐天皇が吉野に都を移して南朝を立てた時、出家して自分の御所を「金輪王寺」と名付けていました。輪宝には金輪、銀輪、鉄輪があるとされていたことから、ここでは最高の金という字を当てたのです。これを、徳川家康の時代に天海僧正が関東に移して、日光と上野に輪王寺が作られました。大和では金輪王と書いて「こんりんお」とも呼ばれており、人々に大変に馴染みが深く、また、非常にありがたいものという感じも抱かれていたのです。／ 内山永久寺では真言密教に基づく祈祷が行なわれていました。このときにいろんな曼荼羅を掲げますが、最も霊験あらたかとされていたのは一字金輪像と呼ばれているものです。この像が実は転輪王なのです。仏伝では、釈迦は母親の脇の下から生まれて、三步あるき「唯我独尊」と言ったとされています。その時に聖者達は、「この人は非常に優れた人だ。出家したら仏陀となるお方である。俗人に留まれば転輪王となってこの世を救うでしょう」と讃えたと伝えられています。

(『中山みき研究ノート』 P52)

金輪聖王は俗世を統治するために出現した仏の化身です。他方、精神界を統治するために生まれ出るとされているのが仏（ブッダ）です。日本の場合、金輪聖王は天皇として現われ、仏は空海として出現しました。そうして、俗権は天皇がつかさどり、宗権は空海がつかさどることで、王法仏法が車の両輪となって大日の本国を保持しているということが、ここで説かれているのです。　－中略－

大日（※大日如来）の本国であるがゆえに、日本には太陽神の直系である転輪聖王（天皇）がおり、大日の本国の衆生であるがゆえに、日本人は「生まれながらに仏威神力を授か」っている－『中臣祓訓解』はそう主張します。／　それゆえ、後段では「吾が国は神国」だという主張が出てきます。このさりげないひと言にも注意をはらう必要があります。**日本が「神国」であるのは、天照大神の直系の天皇がいるからではありません。大日と同体である天照大神が鎮座しているから神国なのであり、また世界の統治者だと仏典が説いている転輪聖王の天皇がいるから神国なのです。**（『天皇の仏教信仰』藤巻一保. 学研. 2013. 76頁）

十一世紀半ば以降、天皇のために行われた修法や法会などで読みあげられる表白（仏前で読みあげられる法会や修法の趣旨を記した文書）や巻数（読経や唱えた真言の数などを記した目録）のなかに、天皇を指して「金輪聖王」とよぶ表現が頻出するようになるというのです（上川通夫『日本中世仏教形成史論』）。神道ではなく、仏教の権威を借りて、天皇の権威を高めようとしたことが、この表現からもうかがうことができます。／　表白や巻数だけではありません。前にも引いた守覚法親王の『北院御室拾要集』には、真言行者の務めとして、「朝は金輪聖王の宝寿長遠を祈」ることが挙げられています。そもそも真言宗の開祖である空海その人が、平城（へいぜい）上皇に灌頂をほどこす際、上皇を「太上（だいじょう）金輪皇帝陛下」とよんでいます（『大和尚奉為平安城太上天皇灌頂文』）。／　金輪聖王は、世界の王である転輪聖王のうちの最上位の王を指しますが、この王は、血統によって生まれる王ではありません。前世までに積んだ徳と、そのときどきの人類の徳に応じてのみ出現するのです。

釈迦が摩耶夫人に身ごもられたとき、お腹の子は出家すれば覚者となり、出家しなければ転輪聖王となると予言されました。なぜなら釈迦は、無限といってよいほどの時間をかけて、善行・修行を積んできた人と信じられていたからです。

この伝説からもわかるとおり、転輪聖王となるための資格は、まったく前世までに積みあげてきた功德のいかににかかっています。／　したがって、天皇が転輪聖王（金輪聖王）とよばれるということは、前世に功德を積んできたから天皇に生まれたという考えが背景にあるということです。天照大神の直系の「血」が理由ではありません。皇位の存続問題とからめて、近年、血の連続こそが天皇の天皇たる最大のゆえんだといった意見がさかんに唱えられています。天皇は男系でなければいけないという主張も、つきつめれば血の問題に行き着きます。（『天皇の仏教信仰』P102）

原始仏教は世俗の理想的王として転輪聖王(てんりんじょうおう)を生み出します。そして、紀元前にインドを統一したアショーカ王は、この転輪聖王に自らなろうとして政治を行いました。また、日本では天皇や徳川家康も自らを転輪聖王になぞらえました。世俗の理想的王である転輪聖王が為政者の目標とされ、それが仁政(民衆に恵み深い政治)だったのです。この転輪王像こそ、「おふでさき」1号7.「かみがでてなにかいさいをとくならバ せかい一れつ心いさむる」神、「天(転)輪王」なのではないでしょうか。

彼(※バンダルカル)は、**アショーカ王**の「ダルマの勝利」、すなわちダルマの政治を通じて領内・領外の全生類の利益・安楽を増大させるという広大な理想をとり上げ、これはアショーカ王が『ラッカナ=スッタタク(三十二相経)』や『チャッカヴァッティー=シーハナーダ=スッタ(転輪聖王師子吼経)』に述べられる**転輪聖王に自らなろう**として掲げた理想であろうと論じている。(『アショーカ王とその時代』P196. 山崎元一. 春秋社. 1982)

A 「ほうしんを翻て成仏か即身成仏か」「現世安穩、後生善処」「五逆罪人不可成仏」「極善極悪、悪人極楽に生る事」「成仏得脱、依自力か他力か」「法花弥陀、浄土弥陀、別体か一体か」
 このような議論を、家康は各宗の僧侶と交わしているわけです。

それでは、このような議論は一体何なのかという問題になります。これも曾根原さんの研究によりますが、その「論議」という言葉、これはそもそも平安朝に始まる言葉です。宮中の御齋会という法会におきまして論議ということが行われますが、その宮中の御齋会の論議では、各宗僧侶の議論を天皇が総覧し、総括することによって、**天皇自身が転輪聖王になる**のだとされています。仏教に基づいて政治を行う聖なる王、当面それくらいの意味で押さえておきますが、そういう**仏法で政治を行っていく聖なる君主、これが転輪聖王**です。家康が駿府城で行った論議というものも、実は**家康自身を転輪聖王になぞらえる**、そういう儀式ではないかと曾根原さんは言っております。賛成していいんじゃないかと思います。

そしてその中身が、今あげましたように、たとえば「現世安穩、後生善処」、この言葉は中世・近世の史料には、至るところに出てきます。文献史料に限りません。板碑といわれるお墓にも、この言葉を彫ったものがいっぱいあります。中世社会には満ちあふれていた言葉です。現世を安穩に暮らし来世は極楽往生という、このようなことを家康が問題にしているのは、人々の宗教的願望をいかにして取り込んでいくか、そういうことが論議の関心であった、したがって転輪聖王の課題であったということができると思います。(『日本仏教の近世』大桑斉. 法蔵館. 2003. P54)

教祖の教えは従来の転輪王思想を越えた 一だれもが転輪王になる教え一

八島氏は「教祖独自の教えとは何か」という問いを發し、それは生命を生みだした「元の神」の教えであり、自分が転輪王になって陽氣づくめ世界を創る主体になることであると述べています。

明治維新に際し、天皇制軍国主義を確立しようとした人間達が天理人道教育によって、帝の土地、帝の奴隷と教えようとした時に、転輪王の借物の理を教えたのが教祖ということ为先月の巻頭言で述べたが、教祖は転輪王経で昔から教えられていた教理を説いただけなのであろうか。また、**教祖独自の教えとは一体何か**という疑問が寄せられた。

みかぐらうたの三下り目、一ツ日の本庄屋敷のつとめの場所は世のもとや、九ツここまで信心したけれど元の神とは知らなんだ、十ドこの度表われた実の神には相違ない、教祖はこれ等のうたで仏教の転輪王の思想との違いを示されている。／ 転輪王経は力を備えた大帝国の帝王の優れた生き方と世の中の治め方を説いたものである。しかし、帝王学ではこれからの目覚めた人間の世界は治まるものではない。

手踊りで、九下り目の「転輪王のつとめ」という時にはかんろだいを指差すが、かぐらづとめは元の理、天然自然の理、陽氣づくめの理を教えている。ところが、転輪王経は人間発生の真理にも、人間の本性にも言及していない。現在生きている人間が難渋だすけに富を活かし、住み良い世界を創るというのはかぐらづとめで教えられた陽氣づくめの理を説いているだけである。

輪宝の形も、転輪王曼荼羅の形も、胎蔵界曼荼羅の中台八葉院の形も、かぐらづとめを上から見た形とそっくりである。転輪王や阿弥陀仏は一人残らずたすける実の神と昔から教えられて来たが、人間の本性についての話はなかった。

かぐらづとめは同じ形で、たすけ合いの調和を教える陽氣づくめの理だけでなく、調和の中から生命が生まれ出たという元の理、そして、調和の中で親から子、子から孫と生き続け、育って来た人間は調和が乱れたら生きていられない、生命あるものは全て調和を創り出して楽しむ本性を備えているという天然自然の理を教えているのである。

「元の神とは知らなんだ」という言葉は、転輪王の教えが陽氣づくめ世界を創る理とは知っていたが、生命発生の真理であり、人間の本性であることを今までは理解できなかったという意味である。／ 阿弥陀仏や教祖以前の転輪王が、一人も余さずたすけたいという実の神なら、教祖が説いた転輪王のつとめの理は、人間を生み出し、育て、たすけ合って陽氣づくめに暮らしてくれという元の神、実の神なのである。／ つとめの理が全ての人間の本性なのだから、誰もが自分の優れた本性に目覚めれば、**転輪王になって、陽氣づくめ世界を創る生き甲斐を持って暮らせると教えた**のである。／ 教祖がつとめで教えた元の理こそが、だめの教えと呼ばれている由縁であり、究極の教えなのである。（『ほんあづま』328号. 巻頭言. 1996. 八島英雄）

インド(原始)仏教は、経済倫理と政治倫理について多くを語っている <個人の内面的な救済よりも、国家の政策的なレベルで社会と関わるのが仏教の本来的性格>

宗教は、個人の内面の救済が主目的で、政治的な事柄にはかかわらないというような考え方がありますが、インド原始仏教は、国の治め方(正法－政治のあり様)についての教えが多いといえます。長い歴史の中で、宗教は政治に関わること、政治的な思想を持つことを避けるようになってきています。天理教の主な教理であるほこり、いんねん、体の守護の説き分けなどは、ごく個人的なものです、当初からそうであったかは、大いに疑問に思います。

個人の内面を重視する近代的な宗教理解

本来の宗教は利害関係や暴力を本質的要素とする政治とは別の次元の事柄であり、個人の内面においてこそその本来の場所をもつ。そして、神道やヒンドゥー教はそうではないが、仏教はキリスト教と並んでまさにそのような個人の内面にこそ焦点をもつ高次の宗教だ — これが、近代的な宗教概念や宗教観の影響を受けた仏教理解であり、多くの仏教論者がときに意識的に、ときに知らず知らずに採用してきた見方である。これはキリスト教的前提、とりわけ近代キリスト教的なそれになった点もあるが、仏教の場合、政治やこの世の事柄に対して超然とした位置にあり、僧侶こそはるかに高い真理と精神的価値を保持しているという伝統的な矜持を引き継ぐ独自の色づけを含んでいることが多い。／ だが、実は仏教は国家(政治的共同体)と深い関係をもち続けてきた。そしてそれは偶然のことではなく、また国家が高い威信をもち、上位から宗教を統制することが多かった中国や朝鮮や日本にのみ関わることなのでもない。むしろ、仏教の本来的性格に関わることなのではないか。このことをじっくり考えてみるためには、インドにおける仏教と国家や政治との関係の歴史を、仏教思想史の方から見ていかななくてはならない。

古代インドでの仏教と国家の関係

第二次世界大戦後の窮乏の中で、まさにその困難な仕事に取り組んだのが中村元であり、その成果が『宗教と社会倫理』にまとめられた。この本は、インド仏教における経済倫理と政治倫理について資料を博搜しながら、時系列的にたどっている。ここで取り上げたいのは、その政治倫理に関わる部分で、450頁余りの書物のうち300頁余りを占めている。しばらくこの叙述に依拠して、インド仏教において国家や政治はどのような意義をもつものだったのかを考えていきたい。

この学びによって、さらに、仏教史において「正法」概念はなぜかくも大きな意義をもったのか、仏教の社会倫理・応用倫理の思想的基盤は何か、「社会参加仏教」とは何か、またそれはいつからあるのか、などの問題を解きほぐしていく手がかりが得られよう。（『日本仏教の社会倫理』P64.島蘭進.2013.岩波書店）

インド社会を背景にして誕生した仏教は、統治者の理想像として具体的な内容を持つ「転輪王」思想を生みだしました。ここには、経済倫理に基づく正しい政治の在り方が示されています。この転輪王の正法を現代社会に当てはめたとき、具体的にどのような政策として実現されるのか、そこを思案するのが、教祖の教えを受けた者の本来の使命のように思います。

仏教の転輪王思想 <転輪聖王の政治―富のないものに富を返し与える>

①「父王よ、その転輪王の正法とは何でありますか」。／ 「愛子よ、法により、法を敬い、法を旗とし、法の守護と防禦とを定めよ、汝の領地の内に不法のないよう、富のないものに富を返し与えるがよい、一中略一不善を離れて善に就くがよい、愛子よ、これが転輪王の正法である」。

②第七の王が出家した時、長子の王は父の出家に転輪王の正法を問わず、又行おうとせなかった。／

富のない者に富を返し与えることを怠った。その結果として貧しい者は益（ますます）乏しく、又その数を増して、他の与えないものを盗む者ができてきた。／

③王は命（いいつ）けて盗人を縛り、頭を剃って市中を引廻し、市外の断頭場で頭を刎ねた。／

④人民はこれを知り、銘銘剣を用意して盗人を根絶しようとした。それが為に却って村を襲い、町を襲い、道に追剥する者が増えて、争いが多くなった。／ 虚言ができて、密告する者が現れ、仲を割く語が多くなり、邪淫な人ができ、邪しまの見（かんがえ）が顕れ、貪（むさぼり）と瞋（いかり）とが盛んになり、無法と邪法がはびこり、人間の寿命が追迫に減ってきた。 一中略一かくして彼等は、互いに憤（いきどおり）と殺害の思を起し、一中略一剣の突き合が始まるであろう。

⑤この悲惨な出来事は皆、自分達が悪に取りつかれたためであるから、これから善に立ち返ろうと気がつき、一中略一次に無法と邪法をやめ、貪と瞋（いかり）を滅ばし、邪（よこ）しまの見をはなれ、仲を割く語をすて、妄語をとどめる様になる。この結果、嘗て十歳に減った寿命が八万歳になって、人の娘は五百歳にして嫁入するようになる。

⑥六．弟子らよ、その王の世に弥勒仏が顕われたまい、今の私のようにさとりをひらき、私のように法を説き、数千の弟子衆を率い給うであろう。》（『新訳仏教聖典』（大宝輪閣. 1976. p211～214の要約）

〈教祖は「出世」を待ちかねている〉 四号65. だん／＼とこどものしゆせまちかねる 神のをもわくこればかりなり

「出世」の本来の意味は、仏教用語で「諸仏が衆生済度のため世界に出現すること」（広辞苑）です。世界中の人間が転輪王思想を身に着け、その教を世界に伝える布教師になることが、教祖の願いなのです。

「おふでさき」を読む機会を与えられた人間はすべて、「しゆせ」することを期待されている

四号62から67には「こども」が連続して出てきます。62. は、神から見れば人間はみな自分の子供であるという意味です。63も62と同様なものです。次の64から67の「こども」は、一般論としてではなく、特定の人を指しているように思われます。それは「神から急き込まれている人」であり、その人が「しゆせ(出世)」して、教祖の教えを外の世界に伝えてほしい、そのようになってほしいと神は急くばかりであるという意味でしょうか。ではこの人とは誰かということになれば、明治7年に中山家の当主であった教祖の長男である秀司が考えられます。

「おふでさき」は、教祖から見て最も身近にいる「こども」である秀司に対して、はやく教祖の教えを身に着けて、世界に伝える役割を果たしてほしいという教の思いが綴られた記録であるともいえます。しかし、秀司はその期待に応えることなく明治14年に亡くなります。ただ、「おふでさき」を読む機会を与えられた人間はみな「こども」であると考えれば、その人々総てが転輪王の思想を身に着けて、社会に出世することを求められているのです。

四号

62. このよふを初た神の事ならば
せかい一れつみな**わがこ**なり
63. いちれつの**こども**がかはいそれゆへに
いろ／＼心つくしきるなり
64. この**こども**なにもをしへてはや／＼と
神の心のせきこみをみよ
65. だん／＼と**こども**の**しゆせ**まちかねる
神のをもわくこればかりなり
66. **こども**さいはやくをもていだしたなら
からをにほんのぢいにするなり
67. しんぢつに**こども**の心しかとせよ
神の心ハせくばかりなり

いんねんによって引き寄せられたお互いは、神の用向きを思案することになる。この神の用向きについて、四号64～66で、次のようにいわれた。

このこどもなにもをしへてはや／＼と 神の心のせきこみをみよ 四 64 / だん／＼とこどもの**しゆせ**まちかねる 神のをもわくこればかりなり 四 65
こどもさいはやくをもていだしたなら からをにほんのぢいにするなり 四 66

すなわち、親神の思い（用向き）は「からをにほんのぢいにする」ことにある。つまり布教をしていくのであるが、それには親神の心を知って、布教の場で、はたらく人たちが必要である。そのことのゆえに、いんねんによって人を寄せ、神の思惑を仕込み、そしてその「こども」を表にだしていくという、布教の段取りをお話しになった。／ 一般的に出世という言葉は、世の中へでて立派な地位、身分となることの意で使われているが、元来は、諸仏が世にでていくという意の、仏教に語源をもつ言葉である。／ 『広辞苑』によれば、①**諸仏が衆生済度のため世界に出現すること**。②世俗を棄てて仏道に入ること—という意味が記されている。②は出家という言葉とほぼ同義であり、一般には出家のほうがなじみ深い。このことから、あえていえば、「しゆせ」は①の意味が背景にあるので、それを援用した語と理解することができるだろう。／ そうしたことは別にしても、この64～66の個所から明らかなように、「こどものしゆせ」とは、親神の思惑を知り、それを人々に伝えていく人間になる、布教に表へでていくこと、という意味内容をもつものである。【『おふでさきを学習する』P200.安井幹夫.2016.私家版】