

## ステイグマとカリスマの弁証法

——教祖誕生をめぐる一試論——

川村 邦光

はじめに

大正十五年、柳田國男は「日本の民俗学」と題した日本社会学会での講演のなかで次のようなことを語っている。

北でシャマニズムと称する巫覡管理の靈魂信仰は、或は昔物語の中の魔法婆とも関係があつて、西でも南でも調べて行くほど其区域が弘くなり、しかも熱帯の諸島のものにも、窮北の地と類似する点は一二で無い。さうして其中間の鎮は切れて居るのである。其際に在って日本はそも／＼如何なる地域を占めるか、丹波市である、綾部である。又はそれよりもずっと小さい村々のさかしき女たちが、相競うて彼等の無意識に相続したものを、どし／＼と我々の前に開展して見せてくれるのだ。<sup>(1)</sup>

柳田が「丹波市」といい、また「綾部」といったのは、周知のように天理教の教祖・中山みき、及び大本の開祖・出口なおを指している。柳田が中山みきや出口なおに関心を抱いた時期は以外に古い。明治四十四年（一九〇八）既に中山みきに言及し、<sup>(2)</sup> また大正五年（一九一六）には現在の天理市を訪れ、「丹波市記」<sup>(3)</sup> をしたためている。大正十四

年（一九二五）『婦人公論』に寄せた「妹の力」では、天理教を「巫女教」と呼び、また「おみき・おなほと云ふ類の老女の、神と交通したと云ふ話が実事として数限りもなく伝へられる。實際其不可思議には数千年の根柢があるの<sup>(4)</sup>で、日本の男子として之に動かされることは聊かも異例で無かつた」と述べている。

柳田はこのように中山みきや出口なおをシベリアから中国・朝鮮そして東南アジアに渡るシャマニズム・巫俗のなかに位置づけようとしていた。だが、一方では、柳田の関心は飽くまでも日本の民間信仰もしくは固有信仰のなかで「祭祀祈禱の宗教上の行為は、もと肝要なる部分が悉く婦人の管轄であつた。巫は此民族に在つては原則として女性であつた<sup>(5)</sup>」という論点にあつた。それ故に、柳田においては、中山みき、出口なおは巫者<sup>ウラハシ</sup>の系列のなかに位置づけられ、彼女らが一教団の教祖、すなわち宗教の創唱者であつたことに關しては眼が向けられていなかった。とはいへ、柳田が新宗教の教祖を巫俗のなかで捉えていたことは、教祖の成立過程を考察する上で、重要な視座を提起していたといわねばならない。

ところで、本稿で論ずることになる中山みき、出口なお、そして天照皇大神宮教の教祖・北村サヨは、教祖とみなされる以前、確かに巫者的性格を持っていたが、民俗宗教のなかの巫者に留まっていなかつた。彼女らは、いわば、巫俗の世界から飛躍し、新たな独自の宗教的宇宙を創造したのである。今日、柳田民俗学に対して、動態的な文化変動論を射程に収めた社会・文化理論としての再評価がなされている。<sup>(6)</sup>とはいへ、柳田が中山みきや出口なおを巫者の系列のなかにのみ位置づけていたことは、柳田民俗学に新宗教及びその教祖を捉える視点が欠如していたことを意味するのではなからうか。<sup>(7)</sup>現在では、宗教学、宗教社会学、宗教人類学などの諸分野からの新宗教研究が活況を呈している。われわれはそれらの成果、とりわけカリスマ論及びシャマニズム論に依拠しようと思ふ。<sup>(8)</sup>というのも、本稿の主題たる教祖論を展開する上では、先の二つの論点が不可欠だからである。本稿では、まず初めに中心概念とな

る「スティグマ」と「カリスマ」概念、及び双方の概念の連関について論及する。次いで、この二つの概念を用いて、先の三者の生活史から、教祖の成立する社会的過程を考察することにする。

## 一 スティグマとカリスマ

スティグマ概念はE・ゴッフマンが逸脱者を分析する際に用いた概念である。彼によると、スティグマとは特定の期待から負の方向に逸脱したとみなされる者のもつ望まぬ特性、否定的なマイナスの関係を表わす言葉である。<sup>(9)</sup>一方、カリスマ概念は、M・ウェーバーによると、社会的な評価によって非日常的・超自然的なものとみなされた資質及び状態を表わす概念である。<sup>(10)</sup>スティグマ概念とカリスマ概念とは双方とも日常的な生活世界の社会関係から逸脱した社会関係を表わす概念とみなすことができる。<sup>(11)</sup>だが、逸脱のベクトルが異なっている、というより対極の方向にある。われわれはこのような観点から双方の概念を次のように規定しておこう。すなわち、スティグマ概念はマイナスの逸脱、つまり∧日常的状态マイナスα∨の関係を表わす概念であり、一方、カリスマ概念はプラスの逸脱、つまり∧日常的状态プラスα∨の関係を表わす概念である。<sup>(12)</sup>

ところで、ここでいう日常的な生活世界の社会関係もしくは日常的状态とは、いわゆる正常性を意味し、異常性と対立する。なんらかの特異性も付与されない状態、すなわち「無徴」「徴なし」の状態がそれである。それに対して、スティグマ及びカリスマの特性、つまり日常的状态に対する∧マイナスα∨及び∧プラスα∨は、正常性に対立する異常性を意味し、各々様々な蔑称や尊称を与えられる「有徴」「徴つき」の状態である。<sup>(13)</sup>蔑称及び尊称は異常性が実体化もしくは物象化されることによって生まれるレッテルであり、それは「徴」として特定の個人に貼りつけられて、

威力をもつものとして通用することになる。<sup>(14)</sup>たとえば、ステイグマの場合、「気狂」「異常者」「狐憑き」等のマイナスのレッテルたる蔑称として、カリスマの場合は「聖者」「英雄」「教祖」等のプラスのレッテルたる尊称として、一定の人びとの相互作用的な社会状況のなかで現われる。そして、前者には差別・排除が、後者には献身・崇拜が伴う。

蔑称を付与されるステイグマの担い手と尊称を付与されるカリスマの担い手とは、往々決して変わることなくその呼称を保持し続けるとみなされがちである。とりわけ、ステイグマの担い手の場合、その蔑称は永久に取り消すことのできない烙印とみなされている。だが、実際にはカリスマの担い手がその尊称を剝奪されて、追放あるいは抹殺されることもある。また、ステイグマとカリスマとが同一の人物において逆転する局面もある。ゴッフマンの指摘するように、劣者として差別的処遇を受けている盲人が時として超自然的特性を付与されて、神秘的な能力をもつ者とみなされることもある。<sup>(15)</sup>知られるように、東北地方でイタコとかワカなどと呼ばれる盲目の巫女の場合がそれにあたるだろう。<sup>(16)</sup>さらに、ステイグマの担い手が一転してカリスマの担い手に変身する場合がある。後に述べる新宗教の教祖がそれである。また、赤匪の頭目毛沢東は革命後、偉大なる指導者として崇拜されるにいたった。とするならば、対極の社会関係にあるステイグマの担い手とカリスマの担い手とは、一定の社会関係ないし社会的過程において各々逆転しうる可能性があるといえる。

ところで、これまでの逸脱研究が明らかにした重要な点は、否定的なマイナスのレッテルを貼られた人間は、そのレッテル貼りの呪術的<sup>(17)</sup>過程を通じて、そのレッテルの意味する逸脱者へと取り消し不能なまでに変えられてしまう、あるいは変わってしまう、ということである。だが、かかる論点に対して、批判的見解が現われてきている。まず第一に、従来のレッテル貼り理論の批判を行なっているM・ローテンバーグ<sup>(17)</sup>であり、第二に、ステイグマ概念とカリスマ概念を用いて、逸脱過程の辿る動態的な両義的側面を明らかにしたD・カッツ<sup>(18)</sup>、とりわけW・リップ<sup>(19)</sup>である。

まず、ローテンバーグは逸脱者に対するレッテル貼り過程を検討して、次の二つの問題を呈示している。ひとつは、レッテル貼りの過程とはある人間を「蛙」と名付けることによって、「蛙」に変身させてしまうほど実際に呪術的な影響力をもつものであろうか、という問題である。もうひとつは、レッテル貼りが人間を「蛙」に変身させるほどの力をもつものなら、その呪術的な過程は逆に「蛙」を「王子」へと変身させることも可能ではなからうか、という問題である。<sup>(20)</sup> レッテル貼りとははたして実際的な効果をもつものであろうか、そしてもし実際的な効果をもつなら、そのレッテル貼りの過程を逆転することも可能であるのか、否か、がこの問題である。

ローテンバーグは、欧米社会ではレッテル貼りの過程が実際的な効力をもって通用しており、その過程を逆転することはほとんど不可能だ、としている。それは欧米社会の宗教文化的伝統、特にカルヴィン主義の予定説から派生した人間観——「選ばれし者」と「呪われし者」とに二分する予定説的二元論——に歴史的な淵源をもち、プロテスタントによる魔女狩りから現代の精神医学にいたるまで貫徹している。だが、彼はシャマニズムの儀礼、回心、そしてユダヤ教の神秘主義・ハンディズムの宗教運動のなかにレッテル貼り過程を無効とし、かつその過程を逆転させる契機を見い出せるとし、そこからレッテル貼り過程の無効・逆転を可能とする理論的枠組を模索している。<sup>(21)</sup>

さて、ローテンバーグによると、従来の逸脱研究では当事者の視点、つまり逸脱者本人の視点が閑却されていた。一般に、人間は社会的な反作用を解釈し、自己の状況を統御する力能をもち、また反省作用を通じて自己自身もしくは自己のアイデンティティを構築する。当事者の視点とはこのことをいう。かかる視点は、当然のことながら、逸脱者とみなされた者にも見い出されることはいうまでもない。このような理論的視座は、G・H・ミードの「創発的自己」やA・シュッツそしてP・バーガーとT・ルックマンの「リアリティ」論に由来する。ローテンバーグは当事者の視点を踏え、社会によるレッテル貼りの過程のなかで自己自身によるレッテル貼りが行なわれることを指摘する。<sup>(22)</sup>

この自己自身によるレッテル貼りがシャマニズムの儀礼、回心、ハンティズムの宗教運動のなかに見い出されるのである。

ローテンバーグは自己自身によるレッテル貼りがなされ、新しいアイデンティティの構築される過程に三段階を画している。第一に古いアイデンティティの解体もしくはレッテルの剝奪、第二に重要な他者の影響、第三に新しいアイデンティティへ儀礼を通じて関与すること、がそれである。第一段階では、古いアイデンティティの象徴的な死もしくは解体がなされる。H・ガーフィングの分析した「格下げの儀式」がそれである。<sup>(23)</sup>第二段階では、自己自身によるレッテル貼りがなされるのであるが、その際、当事者にとって重要な他者がアイデンティティの再構築において離型としての役割を果たす。この重要な他者とは、ローテルバーグによると、シャマンや指導者などであるが、後に述べるように超越的存在者いわば「神」の場合もあることを想定することができる。<sup>(24)</sup>ともかく、重要な他者とは、当事者自身のレッテル貼りによって構築された新たなアイデンティティを評価する存在である。そして、第三段階では、新しいレッテルの担っているアイデンティティに有機的に関わり、新しいアイデンティティの境界が調整される。この新しいアイデンティティへの関与は、忘我的な歌舞・断食・祈禱などの儀礼的行為を通じてなされ、新しいアイデンティティへの専心が可能になる。かかる自己自身によるレッテル貼りとは、重要な他者の評価を媒体として自己自身に対する信念を新たに獲得する過程でもある。<sup>(25)</sup>

ローテンバーグの呈示した自己自身によるレッテル貼りの過程は、蔑称を付けられたステイグマの担い手が蔑称を取り払い、別の名称・レッテルをもって自己を規定することが可能であることを示唆している。ただその際、新しい名称によって構築したアイデンティティを評価する、重要な他者の存在が必須である。この自己自身によるレッテル貼りの過程において、「蛙」に変えられた者が「王子」へと変身する契機があることを見い出されよう。すなわち、

ステイグマからカリスマへの転換を説明する理論上の視座をローテンバーグの観点は提供しているのである。

このステイグマからカリスマへと転換する社会的過程を分析しているのが、先に名を挙げた、W・リップである。彼はその過程を一種の弁証法的過程として呈示している。ステイグマ化——自己ステイグマ化——カリスマ化がそれである。自己ステイグマ化がステイグマをカリスマへと止揚する契機だといえる。すなわち、自己ステイグマ化とは、ステイグマの担い手がそのステイグマの意味する否定的な価値・評価を無効とし、その再解釈・対抗評価を行ない、ステイグマを積極的に受容してゆく過程である。これによって、社会の周縁領域において危機に類したアイデンティティを再構築する、とリップはいう。いわば、「汚名」を「聖痕」とするのである。自己ステイグマ化は、逸脱意識によって強化された行動を導き、ステイグマの否定的価値を肯定的価値として正当化する。ここから新たな価値及び関係が創造され、カリスマ化が達成される。この自己ステイグマ化とは「象徴的な超越」であり、ステイグマとカリスマを相互に交換可能なものとし、社会の「周縁」に位置づけられた行為者を社会の「中心」へと方向づける。<sup>(26)</sup>

リップの自己ステイグマ化なる概念は、何よりも「汚名」を「聖痕」へと変容させるシンボリックな相互作用過程を指している。このことは「聖痕」の顕現を自ら宣言すること、あるいは「聖痕」を自己自身に刻みつけることでもある。これはローテンバーグのいう自己自身によるレッテル貼りであるといつてよい。われわれは、以上のローテンバーグ及びリップの見解から、カリスマの成立する社会的過程を分析するために必要な理論的枠組を構成しうるだろう。すなわち、まず第一にステイグマ化である。それは既存のアイデンティティの解体であり、それに伴い、そのアイデンティティを表わしたレッテルを剝奪され、かつ悔蔑的な否定的レッテルを貼られて、社会の周縁領域へと位置づけられる。第二に、自己ステイグマ化であり、それは否定的レッテルたる「汚名」を対抗評価することにより「聖痕」へと変容させる。その際、重要な他者がアイデンティティ構築のための雛型としての役割を果たす。そして、第

三に、カリスマ化である。「聖痕」の担い手として新しい価値・関係を創造する磁場を「儀礼」を通じて形成する。だが、この三段階の過程によってのみカリスマ化過程が完結するとは、理論上、考えられない。というのは、カリスマの担い手が社会全体によって承認されない限りは、絶えずステイグマ化がつきまとうからである。それ故、絶えずつきまとう「汚名」を「聖痕」へと変容させることが必須になる。すなわち、ステイグマからカリスマへの絶えざる弁証法的運動の展開がカリスマの担い手及びその集団を支える根拠となるのである。このステイグマとカリスマの弁証法は、実際には特殊な限られた事例にしか見い出せないかもしれない。が、動態的な人間理解という点で、絶えざる人間変革の可能性を射程に入れた理論的視座を文化理論に提供しうるだろう。

## 二 狂気の烙印

新宗教の発生及び教祖の出自が巫俗的伝統を基盤とする民俗宗教に多く与っていることは、夙に指摘されるところである。<sup>(27)</sup>だが、新宗教の教祖がかかる宗教文化的背景のもとで、いかなる社会的過程を辿って誕生するに至ったのか、すなわちカリスマ的宗教指導者として教祖が成立する上での社会的過程、及びそれを画する指標に関する分析は、いまだ余りなされていない。それは何よりも「教祖」なる者の生活史が不鮮明であることによるかもしれない。あるいは、過剰な教祖「伝」の存在によるかもしれない。とはいうものの、われわれの課題を果たすためには、残された資料から「教祖」の生活史を再構成する以外に方法がないことは確かである。とするならば、そのための方法的視座が必須である。前章で述べたステイグマとカリスマの弁証法がそれである。われわれは教祖の生活史、とりわけその経歴のなかでなされた辛苦に満ちた言動に着目し、教祖成立の過程を跡づけることにより「教祖」なる者の来歴

の一端をさぐりたいと考える。

中山みき、出口なお、北村サヨの三者がその生活史のなかで、教祖への道のりを歩むに至った一つの契機として、初めて体験した憑霊、いわゆる「神がかり」という出来事を共通して挙げる事ができる。というのは、彼女らの残したことばのなかに、初めの神がかりの起こった年が繰り返えし記されているからである。中山みきは「月日より三十八ねんいぜんにて／あまくだりたる元のいんねん」(『おふでさき』七・一)<sup>(28)</sup>と現時点から初めの神がかりが起こった天保九年へと遡行する。出口なおは次のように記している。「出口直は因縁ありて、明治二十五年からお直の体内を借りて世の変る事や、世界に在る事を何も言はして在らうがな」(明治三十一年七月十六日)<sup>(29)</sup>。そして、北村サヨは「十九年の五月の四日より、肚はらに入った神様に、せき立てられ、せき立てられ、神経、気違、信仰のぼせ、やりもの、つきもの、嫌われもので、叫び歩いた役座やくざじゃが」<sup>(30)</sup>と昭和十九年の初めの神がかりの起こった年月日を絶えず繰り返している。彼女らはいずれの場合も、多くの箇所ですべての神がかりの年を反芻している。これらのことばは初めての神がかり以後のものであるというまでもない。が、彼女らの「あまくだりたる」、「体内を借りて」、「肚に入った」ということばから窺われるように、初めての神がかりによって「神」が自己の内部へ降臨し、「神」のことばを話し、かつ「神」の使命を果たす者へと変身した、といずれも解釈するに至っている。このことは、彼女らにとって初めての神がかりが自己の起点もしくは原点となったことを意味している、といつてよい。

ところで、いうまでもなく彼女らは三者ともこの初めての神がかりによって、直に教祖として認められたのでは決してない。この初めての神がかりを契機として、彼女らが辿った過程が重要なのである。

中山みきの初めての神がかりは天保九年十月二十四日、四十一歳の時であった。それはみきの息子の足痛、夫の眼病、そしてみき自身の腰痛を平癒するために催された寄加持において、みきが加持台になった時に起こった、と伝え

られている<sup>(31)</sup>。ところで、初めの神がかりの前年、みきは五女こかんを産んでいるが、その後、「氣の間違ひ」に陥っていた<sup>(32)</sup>。この「氣の間違ひ」を直すため寄加持が九度程なされるとともに、みき自身、修験者の行屋に四十九日（または九十日）籠ったと伝えられている。みきの神がかりは、夫や息子のもたらした家庭内の問題への苦悩も伴いつつ、主として産後の肥立ちの悪化による「氣の間違ひ」によって生じた、と考えられる<sup>(33)</sup>。みきの神がかりは三日間続いた。その際、みきに降りた神は「天満宮」「天の（之）將軍」「天の將軍<sup>かみ</sup>」「大神宮」などと名乗った。また、二十六日夜には再び神がかりとなり、国常立尊、面足尊など「十柱神」が次々と降臨した、と伝えられている。

出口なおの初めの神がかりは明治二十五年旧正月五日、五十七歳の時であった<sup>(34)</sup>。それは二人の娘の神がかりに引き続いて起こったものである。当時、なおは寡婦であり、家は破産し、糸引きや襤褸・紙屑買いによってかろうじて家計を支えていた極度の「困窮者」であった。三女ひさの神がかりは金光教の布教師の祈禱によって平癒した。この時、なおは「良の金神のご守護」ということを聞き、その靈威に驚いたといわれる<sup>(35)</sup>。当時、新興勢力であった金光教や天理教などが神仏分離以降の民間信仰―民俗宗教の秩序を再編しつつあった<sup>(36)</sup>。長女大槻よねの神がかりは年の暮れの餅つきの時に起こった。それはなおの神がかりの一週間前であった。なおは長女の見舞いに頻繁に出かけているが、その頃より「神靈の世界」へ登り、神々や亡夫に会う「靈夢」を度々みたといわれる<sup>(37)</sup>。なおは旧正月五日の夜、長女の見舞いに行き、夜遅く帰宅した時「オ大将ノヨウナ声<sup>(38)</sup>」を張りあげた。これがなおの神がかりの始まりであり、その後十三日間に渡り断食し、不眠のまま水垢離をとり続けた。なおに降りた「神」は良之金神である。が、後の神がかりでは弁天様、福知山の氏神、宇佐八幡、又旅の政蔵、役の行者、天照大神、生達磨など多種多様な「神」が降りている<sup>(39)</sup>。

北村サヨは昭和十九年五月四日、四十四歳の時、初めての神がかりを体験している。サヨはその二年前より、稲荷

下げの行者の下で「丑の刻の日参詣り」を始めている。それは北村家の離れ屋敷を全焼させた犯人を捜すために始められ、後に一人息子の軍隊内でのスパイ容疑を晴らすという目的が加わっている。この参詣を継続してゆくなかで、サヨは次第に「いろいろ神よりの感応をはっきり受けられるようになった」<sup>(40)</sup>。そして、神がかりがいわば必然的に訪れたのである。サヨが憑依したものに向かって「お前は誰か」と尋ねると、「とう病だ」と答えたという。

ところで、彼女らは初めての神がかりの後、共通して断続的にはあれ、長期に渡る神がかりを幾度となく体験している。そして、いずれの場合も、親兄弟・親族の者・周囲の人びとの勧めにより、あるいは自らすすんで巫女や行者の「治療」を受けるが、平癒することはなかった。彼女らはともに世帯の切盛りを任せられ、過重な労働により家計を支えねばならぬ四、五〇代の主婦であった。だが、頻発する神がかりによって、そのような主婦の務めを放擲せざるを得なかった。彼女らは神がかりが鎮静するたびに、絶えず神がかりによる振舞を恥じ、日常生活に復帰しようと努めた。だが、それを果たせず、三者とも自殺を試みることさえあった。かかる過程のなかで、中山みきは「狂人」「乱心」「狐憑きつらひ」「瘋癲はにか」と、出口なおは「発狂婆はつがらばあ」「狐憑きつらひき」「狸憑ねずらひき」「飯綱いひづな使い」「やまこ」と、そして北村サヨは「神經」「氣違」「信仰のぼせ」「つきもの」と蔑称をもって呼ばれるに至っている。彼女らはこのような貶価的「汚名」を社会的に付けられることによって、地域社会のなかで「徴つき」となった。それにより、何よりも主婦としての役割を剝奪され、日常生活のあらゆる局面から疎外・排除されて、いわば社会の周縁領域へと象徴的にあるいは実質的に隔離されていった。彼女らはステイグマの担い手となった。すなわち、ステイグマ化の段階に至ったのである。

### 三 籠りと巡り

中山みき、出口なお、北村サヨの三者はともに神がかりを繰り返えし、「異常な」振舞をするに及んでステイグマの担い手「徴つき」になった。だが、彼女らにとって、与えられた蔑称や「汚名」は承認し難いものであったことはいうまでもない。と同時に、自己に憑依した「神」がいかなるものであるのかも見極め難く、自己の存立いわばアイデンティティの危機に晒された。彼女らに共通してみられる自殺の試みがそれを証明している。また、「神」への疑いが胚胎することもあった。<sup>(41)</sup>しかしながら、彼女らは継続して起こる神がかりのなかで、それぞれ特異な行動をとることによって「神」を確信するに至っている。

中山みきは「親神様の思召しのままに内蔵にこもられる日が多かつた」と<sup>(42)</sup>と伝えられる。この「内蔵」への籠り、は三年間に及んだといわれる。「神様の仰にしたがって黒のをめしものばかりめして世帯の事にはおかまいあそばれずせんこ沓本たてゝなむてんりおふの命／＼と唱へてござつた」と<sup>(43)</sup>というある教祖伝の記事は、みきの「内蔵」への籠り、の状況と関連しているだろう。また、みきは「貧に落ちきれ」という「親神の思召」により、食物や着物や金銭を施し、「この家形取り払え」とか「明日は、家の高塀を取り払え」などと「家」の解体を命じた。ここにはみきの「家」意識及び中山家の現状が反映されているだろう。だが、みきにとってはすべてが「親神の思召」だとする理解ないし解釈以外ありえない。かかる理解・解釈を可能にさせたのが「内蔵」という籠り、の空間であった。籠り、の空間での「神」との出会いは「狂人」などの「汚名」を無効とし、「神」への確信を深めさせ、「親神の思召」の内面化とその実践へ導いたといえる。

出口なおは初めの神がかり後、次のようであった。「昼は商売、夜分は宵の口に一寝入致したら、起て水を浴びては神様の前へ行きて居れば、神様の事が善く判る嬉しさに七十五日寝ずに、神様の御用聞いて居りました。どのい喚いても唯一人聞いて呉れる者は無し、出口、夜分になると寝させずに置いて、能の舞まはしたり、三番叟舞はしたり、誠に珍しき事が判るから夜分寝いでも苦にならぬ」(明治三十四年正月五日)。また、「神」に「乞食の真似して居りて下され」と命じられると、なおは忠実にそれを実行した。そして、初めの神がかりから一年三カ月程経った頃、なおは近所の者の噂により放火犯の嫌疑を受け、留置所に入れられ、次いで座敷牢に四〇日間監禁されている。

この座敷牢への監禁はなおにとって「さらしもの」である一方、「かみからのつごうのことであった」(明治三十三年十月五日)という解釈へ反転されている。座敷牢は絶望と死の空間であった。が、なおは「神」の「つごう」を感得することにより、再生のための籠りの空間へと座敷牢を變容させた。なおのことばによるとこうである。「牢から出て……家も売り道具も売り、綺麗に新つに出口他から見ると、モウあかん様に思ふて、鹿造、四方へ家売りて下されたのが、今になりたら誠に結構、こゝ迄致さんと此の取次は出来ぬのぞと、出口糸引きて、新つに衣類拵へて、生れ赤兒になったのぞ。皆神が為であるぞよ」(明治三十四年正月五日)。なおは出牢後の総べてを失った自己を「綺麗に新つに」なったといい、また「生まれ赤兒になったのぞ」ともいう。まさしく、籠りの空間からの死―再生である。<sup>(44)</sup>社会的には「狐憑き」「狂人」などの「汚名」を付けられ、「徴つき」として座敷牢に監禁された。<sup>(45)</sup>しかし、「綺麗に新つに」なったことを「聖痕」として呈示し、自己を「生まれ赤兒」と呼ぶことによって、なおは自己を變容させている。

北村サヨは「とう病」と自ら称する「肚の中のものを」「邪神」と疑いながらも、この「とう病」の命ずるまま、近隣の人びとを「蛆の乞食」「ほいと乞食」「国賊の乞食」と罵り、また数え歌をうたい辻説法を行なった。サヨ

は昭和十九年の秋頃から翌年の七月頃まで、「神」に命じられ、真夜中から明け方にかけて「山の行」をした。この籠りとしての「山の行」を続けるなかで、サヨの「肚の中のものは」とう病」から「口の番頭」へ、そして「指導神」へと名を変えている。「山の行」が終る頃、サヨは十日間下痢が続き、「今日は家の前の畑の中に行つて大便せよ」と命じられた。「まるで赤ん坊の便のような、きれいで真黄な便」が出たという。「今日で人間の糞腹を皆下して、神の赤子になった。今日から天人の赤ちゃんぞ」と「肚の神」は教えた。サヨは次いで「天人の赤ちゃん」から「赤ちゃん腹を下」して「天人の十七、八」となり、そして「娘腹を下して、天人の二十五歳」となり、最後に布団に包まるといふ象徴的な籠りを行ない「天照皇大神の一人娘」となる。その時、男神「皇大神」と女神「天照大神」が一体となり、サヨの「お肚を宮として、天降」つたという。<sup>(46)</sup>サヨは下痢という生理的な排泄行為によって「天人の赤ちゃん」から「天照皇大神の一人娘」へと誕生と成長を象徴的に体験している。また、ここには神婚の隠喩を看取することができる。サヨは「山の行」の最終段階で、山という籠りの空間のなかを通過して、イニシエーション的過程を遂行している。サヨはこれによって「神経、気違、信仰のほせ、やりもの、つきもの」といった「汚名」を逆転させて、「天人の赤ちゃん」として再生し、かつ「天照皇大神の一人娘」となり、「神」の使命を果す「神役者の座長」ないし「役座」として「肚」のなかの「宮」に「聖痕」を担うのである。

中山みぎ、出口なお、北村サヨの三者はいずれも初めの神がかり以後、彼女らの宗教文化的土壌としてあった民間信仰―民俗宗教に因んだ「神」の憑依を体験している。その過程のなかで、彼女らが関わりをもった者は巫俗的伝統を継承した修験者・行者・巫女などの巫者であった。寄加持や憑きも落としの祈禱などを媒介として、巫者が彼女らにとって重要な他者になった。ただ、巫者との関係は神がかりの平癒を目的としたものすぎなかった。それにして、彼女らの神がかりは巫者によって治癒しえず、彼女らはスティグマの担い手「徴つき」として社会の周縁領域へ

と疎外・排除されていった。この周縁領域が籠りの空間になった。彼女らは世間に対して矜持をもち、生活を律してきた。<sup>(47)</sup>だが、神がかり以降、恥辱と絶望を負われ、孤立を余儀なくされた。彼女らにとって、籠りの空間とはまず初めにこのようなものとしてあった。ところが、彼女らは自ら進んで籠りを引き受けるに至っている。それは彼女らの「神」への確信と相俟っている。依拠すべき重要な他者として「神」に出会うのである。そして、自己を含めたすべての出来事に「神」の徴を感得し、その意志に従う。主婦としての役柄を剝奪された彼女らにとって、「神」は依拠すべき雛型あるいは重要な他者となり、空白の役柄を補完する存在となったのである。中山みきは「月日(神)のやしろ」として、出口なおは「生まれ赤児」後には「変性男子」として、北村サヨは「天人の赤ちゃん」から「天照皇大神の一娘人」あるいは「神役者の座長」として、自己を変容させた。すなわち、「神」を雛型として自己規定したのである。生き神としての「自己神化」がそれである。彼女らの「カリスマ的再生」の契機はここにあったといつてよい。<sup>(48)</sup>あるいは、ここにイニシエーション的過程を看取しうるだろう。<sup>(49)</sup>かくして、彼女らは自己を「神」の雛型として呈示し、侮蔑的な「汚名」を「聖痕」として顕示させたのである。「狂人」「狐憑き」「神経」といった「汚名」は、何よりも「神」の使命を果たすための「聖痕」として受容された。すなわち、自己スティグマ化がそれである。籠りの空間は、スティグマの解釈を行なわせ、自己の変容を可能にさせた象徴的空間といつてよい。しかも、この籠りの空間における重要な他者としての「神」の出現は、「神」を雛型とした「自己神化」へと導く契機を与えたのである。

中山みきは初めの神がかりから十六年して「をびや許し」を施した。また、その七、八年後より、みきは頻繁に近郷近在へ病人の「お救け」に出かけている。そのため七、八日間または四十日間滞在することもあった。<sup>(50)</sup>いわば歩き巫女的もしくは遊行的形態をもって、みきは「神」の霊威を顕わした。そして、みきは「庄屋敷村のをびや神様」と

呼ばれるに至り、さらに後の本席飯降伊蔵は妻の産後の煩いをみきによって助けて貰ったお札に「つとめ場所」を建てた。この「つとめ場所」は「神」を祀り、祭儀を行なう場、つまり祭祀の場として、みきの拠点になった。

出口なおは座敷牢を出た後、住むべき家もなく、娘たちの嫁ぎ先に寄寓しつつ、糸引きや襦袢買ひに出たり、金光教や天理教の教会を巡り歩いてきた。「教祖は襦袢を買って近郷近在を歩き廻って居られました、其実は人助けが主でした<sup>(5)</sup>」と伝えられている。座敷牢という籠りの空間から巡りの空間へと移行することによって、なおは靈威を示したといつてよいだろう。それは中山みき以上に遊行的形態をとっていた。なおは「綾部の金神さん」として知られるようになる。明治二十年代より既に亀岡や福知山に教線を拡張していた金光教によって、なおの靈能が見い出され、初めの神がかりから二年九カ月後、なおは金光教の布教師とともに綾部に広前を開設するに至る。なおにとっては良の金神の祭祀の場が漸く形成されたことを意味する。が、それはあくまでも金光教の傘下であり、なおは良の金神を単独に祀ることを求め、金光教より離れた。そして、明確に金光教より独立するのは、上田喜三郎（後の出口王仁三郎）との出会いによってである。

北村サヨは初めの神がかりから一年二カ月程経て、自宅を「道場」として説法を始めている。それはサヨが「天人の十七、八」になった二日後である。その頃より、サヨは憑きもの落し（悪霊済度）を始めている。サヨは「田布施の生神様」とか「先生」と呼ばれるに至る。戦後、サヨは「同志（信者）」を引き連れて、警察やサヨの命ずる家の前で「名妙法連結経」と唱える「肚ねり」と称する修行を頻繁に行ない、また「無我の舞」により「踊る宗教」として全国的に知れ渡る契機をつくることになった東京への布教も開始している。サヨの場合、中山みき及び出口なおの両者に比べると、かなり短期間で大きな集団を形成している。そこにはいうまでもなく、敗戦及び国家神道の解体という状況が大いに与っているだろう。だが、それとともにサヨのもつ行動力がある。中山みき、出口なおの場合、行

動もしくは布教の方途は、足にのみ頼る以外なかった。サヨの場合、「山の行」などにおいては自転車が機動力となり、その後、東京などの布教には汽車、ハワイ巡教を始めとする外国巡教では船や飛行機が用いられた。先の二者と同様、サヨもまた巡りの空間のなかで「遊行する神」として大いに靈威を發揮することにより、まず祭祀の場たる「道場」を形成し、それを拠点に「遍歴するカリスマ集団」<sup>(52)</sup>の運動を展開したといえる。

中山みき、出口なお、北村サヨはいずれも「神」を雛型として自己神化することによって靈威を顕わし、自己の靈能を証明した。それにより、中山みきは「庄屋敷村のをびや神様」と、出口なおは「綾部の金神さん」と、そして北村サヨは「田布施の生き神様」とかつての蔑称から尊称をもって称されるに至る。生き神もしくははやり神として地域社会のなかで認められたのである。地域の巫者的な存在になったということが出来る。籠りから巡りへの空間移動がカリスマの証明を可能にさせた。すなわち、籠りの空間における靈威・靈能の充填、巡りの空間における靈威・靈能の証明―承認によって、巫者的存在として一定の地域社会のなかで是認される過程をカリスマ化と呼ぶことが出来る。

彼女らは三者ともスティグマ化―自己スティグマ化―カリスマ化の過程を辿り、自己の靈威を証明することにより巫者的存在とみなされた。が、彼女らは地域の巫者的存在に留まっていなかった。民俗宗教の巫俗的伝統の枠組を彼女らは突破したのである。そこには、何よりも「神」を雛型として、自己神化することによって確立した、自己の役割を強靱に遂行していったことを指摘することができよう。それ故に、彼女らは既成の宗教勢力や地方行政の末端機関たる警察権力と衝突することになり、また地域社会のなかで奇異な眼で見られることにもなった。すなわち、彼女らは巫者的存在としてカリスマの担い手とみなされるとともに、他方ではまた再びスティグマ化をなされるに至るのである。いわば、スティグマとカリスマの弁証法が始動する。

#### 四 教祖の誕生

幕末維新の「世直し」的状況は多くの場で噴出した。民衆をとりまく民間信仰―民俗宗教も例外ではなかった。中山みきが慶応三年の「ええじゃないか」を目撃したのであろうことは、夙に指摘されることである。<sup>53</sup>『みかぐらうた』の「十二下りの教え歌」はこの年に作製されている。「やうきづくめ」を説くそれには「世直し」の待望がこめられているだろ<sup>54</sup>う。この頃、既にみきは神官、僧侶・山伏など地域の宗教家たちの攻撃を受けている。これはいわば縄張り争いといってよいものである<sup>55</sup>が、社会秩序の動揺と相俟って、宗教秩序が変化しつつあることに對する既成の宗教勢力の危機意識をそこに見い出すことができる。彼らの宗教的權威を振りかざした制裁がみきとその集団に加えられた。みきたちの運動がそれを誘発させたとい<sup>56</sup>ってよい。みきは『みかぐらうた』のなかで「いつもわらはれそしられて／めづらしたすけをするほどに」（三下目五ツ）という。地域の宗教家たちの攻撃や嘲笑に抗して、みきは「めづらしたすけ」を對置している。度重なる「狂氣」の烙印をみきは「神」の靈威を頭わすことにより、「聖痕」へと変容させる。それが「神」を雛型としたみきの方途に他ならない。さらに、明治七年に至り、再びみきは地域の宗教勢力との軋轢を引き起こす。この時期は明治政府の国民教化運動が「淫祠邪教」の統制・禁圧へと乗り出した時期である。<sup>57</sup>みきが「大和神社へ行き、どうい<sup>58</sup>う神で御座ると、尋ねておいで」と信者に命じたことに端を発し、奈良中教院により「信仰を差止め」られ、また幣帛・鏡などを没収された。これは維新後、何ら変わることもなかった既成の宗教勢力に對する、みきの挑戦だった。みきは明治二年に三十八日間の断食、明治五年には七十五日間の断食、そしてその後「別火別鍋」いわば自己神化のための禁欲と聖別を行なっている。みきは奈良中教院の取調の際「天理

王という神はいない」と罵られ、「神」を否認された。『おふでさき』には「月日よりつけたなまいをとりはらい／このさんねんをなんとおもうぞ」（第六号七〇）、そして「いまよで高い山やとはびかりて／なにかよろづをまゝにしたれど」「これから八月日の心ざんねんを／はらするもよふばかりするそや」（同上七二・七五）とある。「高山（権力）」による「なまい」の剝奪が何よりも「残念」「立腹」であり、そこからみきは苦難の弁神論を展開する。みきはかかる「なまい」の剝奪に抗して、これまで着用した黒紋付に代え「赤衣」を纏う。すなわち、こうである。「いまよでハミスのおぢらにいたるから／なによの事もみへてなけれど／このたびハあかいところいでたるから／このよな事もすぐみえるで／このあかいきものをなんとをもっている／なかに月日がこもりいるそや」（同上六一〜六三）と。みきは「月日のやしろ」として「赤衣」を纏い、「神」の雛型たることを宣言した。すなわち、「神」の権化、生き神として自己神化を徹底して遂行した。これ以後、みきはいよいよ増して「高山」との確執を深めてゆく。とりわけ、明治十五年より死の前年である明治十九年に至るまで、みきは警察署への拘留を繰り返したのである。それはまたみきにとって霊威の充填と顕現を可能にさせた籠りと巡りの主題の反復でもあったのである。

明治三十年代から四十年代初期にかけては、国家神道が制度上の完成を迎えた時期であり、また教派神道が編成される最終期でもある。金光教の独立は明治三十三年であった。同年、天理教は一派独立の公認を求め、国家神道的体裁をとった『明治教典』の作成を始めている。その頃、出口なおの集団は出口王仁三郎の参画により、金明霊学会として組織されていたが、それは綾部周辺の農民層を中心とした小集団であった。当時もなおの病氣直しが主であったが、これに王仁三郎の「鎮魂婦神法」が加わり、驚異をもって人びとを惹きつけていった。<sup>(56)</sup>だが、信者内部には王仁三郎を排斥する勢力があり、次第に内部対立は激化していった。また、なおは王仁三郎の鎮魂婦神法に好意をもたず、両者も対立の兆しをみせていた。かかる状況のなかで、なおは「出修」を行なっている。明治三十三年から翌年

にかけてなされた冠島・杵島開き、鞍馬山参り、元伊勢水の御用、出雲の火と土の御用がそれである。この出修はなおの宗教的權威の確立を意味していた。また、信者間の対立を解消しようとするものであった。なおは靈威の証明と權威の樹立を実現するため、かかる巡りの空間へ赴いたのである。

しかしながら、なおと王仁三郎の対立はより露骨なものになっていった。明治三十四年頃には既に警察の干渉が始まり、毎日、警察官が監視しているという有様であった。王仁三郎は合法化を求めた。それに対し、なおは王仁三郎の「改心」を求め、「弥仙山ごもり」をする。これは「二度目の岩戸がくれ」ともいわれる。なおは「あまりこころのちさいひと、けいさつこわいようなことでは、おほきなおかげはとれんぞよ。おんなでも、おほきなこと、おもふてをるぞよ」（明治三十三年七月二十六日）といい、「世の立替」の時節が切迫していることを訴えていた。なおは七日間の「弥仙山ごもり」を終え、さらに百日間部屋に籠り、明治三十五年に「岩戸開き」の神事を行なった。なおはこのような巡りと籠りの空間のなかで、「神」を雛型として自己神化していったといえる。それは神がかり以来のなおの営みの反復でもある。

出口なおは「神論」の多くの箇所で「大狂人」「零落た人」「牛糞」「糞粕に劣りた者」「お化物」などと自己を規定している。例えばこうである。「明治二十五年から、此の世が来るから、出口直は他人から見ると丸狂人で、三千世界の狂人でありたが、此の狂人が申した神言が、毛筋も違はん、世界から悉皆実現て来るから……三千世界の世を立替て、五六七の神政の経論法に致さな……国が潰滅れて仕舞ふぞよ。」（明治三十六年十一月十四日）。また「これまで、でぐちなどを、このよにはなき、おちぶらかして、くそかすにおとりたものにしたして、むかしからなきことのごようさしてをりたぞよ」（明治三十五年九月二十五日）と。なおは「丸狂人」「三千世界の狂人」あるいは「くそかすにおとりたもの」が「神」の聖なる徴「聖痕」を担っているとす。「汚名」は「神」から刻印された

「聖痕」へと変容されている。それは丑寅（艮）へ押し込められた「神」や世に落ちていた「神」を雛型として「汚名」を積極的に受容することによって可能になった。「なにほどわるくゆはれても、きちがいと、ゆはれても、ほうけてをるとゆはれても、きにさえんと、あほうになりてをるがけっこうざぞよ」（明治三十三年七月二十三日）となおは記している。「狂気」の烙印をなおが受容した時、「神」の雛型としてなおは立ち現われることになる。「神」の靈威を顕現させるために赴いた巡りの空間と「神」の靈威を充填させるために赴いた籠りの空間がそれを可能にさせたといえる。そして、「うしぐそがてんか」とる」（明治三十六年三月二十七日）ということばは、なおの苦難に満ちた経歴から紡ぎ出された弁神論を集約しているだろう。なおの「神論」は死の前年、大正六年に大本教団（皇道大本）の機関誌『神靈界』に初めて発表された。そして、この時期より大本教団は飛躍的な発表を遂げるが、大正十年及び昭和十年、不敬罪などの事由により大弾圧をこうむった。ともあれ、なおは死して後も、墓を暴かれ「狂気」の烙印を敗戦に至るまで刻み続けられた。

敗戦後、宗教法人令の公布施行により、幾多の新宗教の簇生をみたことは周知のことである。北村サヨは昭和二十一年を「神の国の紀元元年」とし、「神の国誕生」を告げた。その頃、サヨは同志を引き連れて、町内の家々や警察署などへ「肚ねり」を行なうとともに、東京や千葉などへ出かけ布教するに至っている。サヨは説法のなかで「わしは誰にも大神様おがみさまというてくれと頼んだ覚えはない。わしはいつも、小学校六年しかいかぬ百姓の女房だ、頭はからっぽのばかじゃというちよる。これがわしの肩書よ」（『生書』）と自らを称している。サヨの集団が行なった「肚ねり」は地域社会の秩序を公然と非難するものであった。そこには「神」によって權威づけられたサヨの戦後社会に対する挑戦的姿勢が窺われよう。かかるサヨたちの行動が「狂気」の烙印を押されたことはいうまでもない。「北村に参ると、みんな氣違になる。あれだけみんなを氣違にしなけりゃよいのに」とか「北村には、裏に狐を飼うていて参

る者に皆狐をつけるそうだ」などと、噂をたてられ、サヨは地域社会のなかで孤立を余儀なくされる。サヨの一人息子が復員して、田布施に帰ってきたのは昭和二十一年であった。が、その時サヨが息子に対して言ったことばは「おれは神葦（しんげ）（神のくき）になったのだぞ」であった。「神葦」とは「神経病」つまり「氣違」である。サヨにとって「神経」という「汚名」は「神葦」すなわち「神」による「聖痕」である。サヨはかかる「汚名」によって自己を規定し、その「汚名」が担っている社会的意味を変容させている。それによって、積極的な逸脱行動をサヨに可能にさせたといえる。絶えざるステイグマ化は、サヨを自己ステイグマ化へと導き、地域的な巫者的存在から飛躍させた。

昭和二十一年の四月下旬から五月終わりまで三十五日間、サヨは平生警察署の留置所及び山口刑務所に収監された。それは次のことをサヨが実行したことによる。「今年の米は国賊の蛆虫には一合も食わせぬ。新国日の本神の国の国救い舞をする者だけに食わしてやるのじゃから、しっかり田の草をとれ。秋に収穫したら誰がなんといっても、おれが命令せん以上、一合たりとも供出しちゃあならんぞよ」(『生書』)。サヨの集団にとっては「法難」であった。この三十五日に渡る監禁は「獄屋の行」といわれる。これは籠（かご）りの空間における靈威の充填であり、「神」を雛型として徹底した自己神化をサヨに可能にさせた。かくしてサヨは獄中は言うに及ばず裁判のなかでも「神芝居」の役者の座長「女役座」としての役柄を劇的に遂行し続けた。サヨが敢えて自らに課した「役座（やくざ）」なる「汚名」は、その意味が逆転されて、神聖なる「神」のドラマを演じる者の「聖痕」へと変容されるのである。サヨは「踊る宗教」の生き神様として日本のみならず世界中を巡り歩いた。まさしく、「遊行する神」であった。サヨにおいては、籠（かご）りの空間としての獄中、巡（めぐ）りの空間としての街頭は「神」の靈威の充填と顕現を可能にした場である。サヨの「役座」なる自称と「大神様」なる尊称は、実にステイグマとカリスマとの絶えざる弁証法的展開の所産といえる。

中山みき、出口なお、北村サヨの三者とも地域内の巫者的存在に留まっていなかった。彼女らは「病氣直し」の

巫者から逸脱していったのである。いわば「病氣直し」の宇宙論を「世直し」の宇宙論へと展開させたのだ。そこには、彼女らに対して絶えずなされたスティグマ化が自己神化の契機として不断に作用していたことが窺われよう。彼女らは「汚名」を「聖痕」へと変容させる苦難の弁神論を「神」を雛型とした自己の役柄遂行のなかで形成していった。「汚名」を積極的に受容し、それに対抗評価を加え、「聖痕」へとそれを変容させること、つまり自己スティグマ化が彼女らの弁神論の核をなすものであったといえる。彼女らが強制されて、あるいは自らすすんで行なった籠り、は、「神」を雛型とした自己神化を遂行するうえで恰好の空間を提供した。次第に重要な絶対的他者として「神」が明確な姿をとるにつれ、「神」を雛型とした自己は絶えず更新され、「神」の靈威を充填させることを可能にした。しかも、彼女らのとった巡りという「遊行的」形態は、靈威の顕現にダイナミックに作用したのである。籠りと巡りの空間は「汚名」を「聖痕」へと変容させ、かつ靈威を充填・顕現させる場として相補的でもあった。かかる場の往還がスティグマとカリスマの弁証法的展開を始動させている。彼女らが「神」を雛型として自己神化させ、カリスマの担い手となる過程には、絶えざるスティグマ化と自己スティグマ化とが介在する。教祖の誕生とは、かかる苦難の遍歴をもってして可能たりえた。<sup>(58)</sup>彼女らの経歴やことばがそれを物語っているだろう。

### おわりに

われわれは中山みぎ、出口なお、そして北村サヨの三者が教祖へと至る過程を述べてきた。その過程はスティグマ化——自己スティグマ化——カリスマ化として定式化される。しかも、この過程は一回性のものではなく、幾度か繰り返えされる弁証的過程である。三者とも「狂気」の烙印を無効とし、自己を「神」に最も近い者として振舞った。

だが、彼女らの生涯は辛苦に満ちたものだったといつてよい。彼女らが教祖として崇められても、それは償うことのできないものであったかもしれない。ともあれ、われわれは彼女らに自己変革の範型のひとつをみることができよう。それは彼女ら教祖にのみ特有のものであるかもしれない。が、彼女らのうちに人間変革の文化理論を模索しえることは確かであろう。一言するなら、彼女らが「狂気」の烙印を無効とし、自己変革を可能にさせた決定的な要因は、新たな自己の役柄を構築するうえで雛型となった「神」の出現である。とするなら、「神」のもつ意義を宗教史を通じて尋ねなければならぬ。彼女らはそもそも日本宗教のなかに累積された「神」を凝縮した形で一身に担ったといえるだろう。柳田國男が「妹の力」のなかで中山みき及び出口なおとの関連で指摘した「数千年の根柢」を闡明することがあらためて要請される。

#### 注

- (1) 柳田國男「青年と学問」『定本柳田國男集』第二十五卷、筑摩書房、二五七頁。
- (2) 柳田國男「踊の今と昔」『定本柳田國男集』第七卷、四三七頁、参照。
- (3) 柳田國男「丹波市記」『定本柳田國男集』第二卷、参照。
- (4) 柳田國男「妹の力」『定本柳田國男集』第九卷、十五頁。
- (5) 柳田國男、前掲書、十四頁。
- (6) 鶴見和子『漂泊と定住と』筑摩書房、一九七七年、また色川大吉『柳田國男——常民文化論——』講談社、一九七八年、参照。
- (7) 宮田登の「歴史民俗学的立場」からの新宗教研究に柳田の発展的継承をみることができよう。宮田登『生き神信仰——人を神に祀る習俗——』塙書房、一九七〇年、及び『土の思想』創文社、一九七七年、参照。
- (8) 山折哲雄「現代宗教の明暗」『宗教研究』二四七号、一九八一年、参照。
- (9) Goffman, E., *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin Books, 1968 (1963), pp. 13—15.

- (10) 拙稿「カリスマの磁場をめぐって——カリスマ論の一考察——」(宗教学会編『宗教の意味世界』所収、雄山閣、一九八〇年)のなかでウェーバーのカリスマ概念を考察した故に、参照してほしい。
- (11) 大村英昭「ステイグマとカリスマ——「異端の社会学」を考えるために——」『現代社会学』十二号、一九七九年、二二〇頁、参照。
- (12) 前掲の拙稿参照。また、大村英昭の前掲論文から示唆を受けた。
- (13) 「無徴」「有徴」の概念はZ・バウマンによる。Bauman, Z., *Culture as Praxis*, Routledge & Kegan Paul, 1973. pp. 102—104. また、山口昌男『文化と両義性』岩波書店、一九七五年、六〇—六二頁、参照。
- (14) Erikson, K. T., *Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*, John Wiley & Sons, 1966, pp. 3—29.
- (15) Goffman, E., op. cit., p. 16.
- (16) イタコやワカなどの盲目の巫女は、盲目である故に、常人とは異なった霊能の保持を信じられ、盲人の一職能としてそれが伝統的に制度化された一面もあることを見逃すことはできないだろう。松田修「日本盲人論の試み」『蔭の文化史』所収、集英社、一九七六年、一五三—一六一頁、参照。また、杉野昭博「盲巫女の入巫とカテゴリー変化——宮城県北部を中心として——」『年報人間科学』第三号、大阪大学人間科学部、一九八二年、参照。
- (17) Rotenberg, M., *Damnation and Deviance: The Protestant Ethic and the Spirit of Failure*, Free Press, 1978.
- (18) Katz, J., "Deviance, Charisma, and Rule-Defined Behavior," *Social Problems*, vol. 20, 1972.
- (19) Lipp, W., "Charisma-Social Deviation, Leadership and Cultural Change: A Sociology of Deviance Approach," *The Annual Review of the Social Science of Religion*, vol. 1, 1977.
- (20) Rotenberg, M., op. cit., p. 79.
- (21) K・T・エリクソンもローテンバーグと同じような論点を主張している。エリクソンは成人式のような通過儀礼、祭にみられる一定期間の地位転倒や乱痴気騒ぎなどを逸脱のレッテルを貼りつけられることのない、社会のなかに儀礼的行為として制度化された象徴的な逸脱行為とみなしている。Erikson, K. T., op. cit., pp. 15—16.
- (22) Rotenberg, M., op. cit., p. 82.
- (23) Garfinkel, H., "Conditions of Successful Degradation Ceremonies," *American Journal of Sociology*, vol. 61,

- 1956, pp. 420—424. 「格下げの儀礼」とはある人間のアイデンティティがより低いものへと改変される過程である。
- (24) 木村洋二は「生世界論」(吉田民人編『社会学』日本評論社、一九七八年、一九九頁)で他者のすべてがヒトであるとは限らないという、アニミズムがそれにあたるとしている。つまり、超自然的存在が他者たりうることを示唆している。
- (25) Rutenberg, M., op. cit., pp. 88—90. この過程がイニシエーション・通過儀礼の過程と類似していることに気づかれよう。前掲の拙稿「一一九—一二二頁を参照。
- (26) Lipp, W., op. cit., pp. 59—69.
- (27) 村上重良『近代民衆宗教史の研究』法蔵館、一九六三年、堀一郎『日本のシャーマニズム』講談社、一九七一年、島蘭進「生神思想論——新宗教における民俗宗教の止揚について——」宗教学社会学研究会編『現代宗教への視角』所収、雄山閣、一九七八年、参照。
- (28) 『おふでさき』からの引用は、天理教教会本部編『天理教原典集』に拠る。『みかぐらうた』も同様である。
- (29) 出口なおの「神論」「おふでさき」の引用は以下のものに拠る。引用の際には日付だけを記した。(1)大本教学研究鑑所編『表の神論』(『大本数学(別冊)』一九七二年)これは『神霊界』誌上に大正六年より大正十年まで掲載されたものであり、そのほとんどは大正八年発行の『大本神論天之巻』及び大正九年発行の『大本神論火之巻』に収められた。(2)「おふでさき」これは『神霊界』一〇五号から一三〇号(大正九年)までに掲載されたかな書きのものである。(3)『経歴の神論』これは主として大本教学院編『稿案大本教祖伝・開祖の巻』(一九五七年)のなかに掲載されたものの集成である。
- (30) 北村サヨのことは総て天照皇大神宮教本部編『生書』第一巻(改訂増補版)からの引用である。
- (31) 天理教教会本部編『稿本天理教祖伝』一九五六年、一—九頁。
- (32) 教祖伝編纂委員会編『御教祖伝史実校本・中一』『復元』第三〇号、一九五七年、五頁。
- (33) 中西牛郎「教祖御伝記」(明治三十五年)『復元』第三六号、一九五九年、三六—三七頁、辻忠作「ひながた」(明治三十一年)『復元』三一号、一九五七年、三二頁、また、明治十四年の丹波市分署宛の「就御尋手続書」『復元』三〇号、四五—四六頁、及び同年の奈良警察署長宛の「手続書」中山正善「ひとことはなし」所収、天理道友社、一九三六年、一五二頁、参照。
- (34) 大本教学研究鑑所編「考証・出口なお伝」(上)『大本教学』第十九号、一九八〇年、一二二頁の記述に拠る。
- (35) 出口すみ子『おさながたり』天声社、一九五五年、八八頁。三女ひさ(福島久子)は大正四年に『日乃出神論』を著わし

- ている。
- (36) 村上重良『近代民衆宗教史の研究』法蔵館、一九七二年、二〇〇頁、参照。
- (37) 『大本七十年史』上巻、一九六四年、八〇〜八一頁。
- (38) 出口すみ子、前掲書、一一六頁。
- (39) 大本教学院編『稿案大本教祖伝・開祖の巻』参照。
- (40) 『生書』第一巻、三八頁。
- (41) 中山みきに関して、島園進「疑いと信仰の間——中山みきの救いの信仰の起源——」『哲学・思想学系論集』筑波大  
学、一九七八年、一三八頁、参照。出口なおは座敷牢に監禁された時、「神」への疑い及び自殺の試みが起こった。北村サ  
ヨの場合は、「肚の中」の「とう病」を初めは「邪神」とみなし、三度まで自殺を決心した（『生書』第一巻、四七頁）。  
「とう病」とは中国・四国地方という蛇の憑きものである故、サヨが邪神とみなしたことは当然であろう。いずれの場合  
も、自殺の試みが神がかりを「家」の恥とする意識によって生じている。かかる「家」意識を彼女らは後にのり越えて行  
くことになる。
- (42) 『稿本天理教教祖伝逸話篇』一九七六年、二頁。また、中山新治郎「教祖様御伝」『復元』三三三号、一七五頁、参照。
- (43) 諸井政一「道すがら外篇」（明治三十年代初期の作）『復元』三四号、一九五八年、二二頁。
- (44) これらのなおのことにインニエーションにみられる死―再生の隠喩メタファーを指摘することができる。堀一郎『日本のシャーマ  
ニズム』五一〜五三頁、参照。
- (45) なおの座敷牢への監禁は地域社会の治安のためになされた。座敷牢への監禁つまり私宅監置が法制化されるのは、明治三  
三年の「精神病者監護法」によってである。が、法制化以前にそれは警察権力によって押し進められていた。岡田靖雄・  
吉岡真二・金子嗣郎・長谷川源助「私宅監置の運命」『精神医学』七巻六号、一九六五年、及び呉秀三・樫田五郎『精神  
病者私宅監置ノ実況及び其統計的観察』（大正七年）創造出版、一九七三年、参照。また拙稿「教祖における神がかりの  
意味をめぐる」『論集』七号、東北印度学宗教学会、一九八〇年、八三頁。
- (46) 『生書』第一巻、一〇七〜一一八頁。
- (47) 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』青木書店、一九七四年、参照。
- (48) 山折哲雄は「自己神化の過程は、総じてカリスマの再生を目指す救済方法論である」とし、「現世的な「身体」の昇華と

転換を課題としている」と指摘している（『自己神化の論理』『天皇の宗教的権威とは何か』三一書房、一九七八年、二〇五〜二〇六頁）。

(49) 佐々木宏幹「シャーマン」田丸徳善・村岡空・宮田登編『儀礼の構造』佼成出版社、一九七二年、三三三〜三六頁、参照。

(50) 『稿本天理教教祖伝』四二〜四六頁。

(51) 『稿案大本教祖伝・開祖の巻』一一二頁。

(52) 「遊行する神」及び「遍歴するカリスマ集団」のことばは、山形孝夫『治癒神イエスの誕生』（小学館、一九八一年）に拠る。

(53) 高木宏夫「宗教教団の成立過程——天理教の場合——」『東洋文化研究所紀要』第六冊、一九五四年、及び村上重良、前掲書、参照。

(54) 鹿野政直「世直しの思想と文明開化」鹿野・高木俊輔編『維新変革における在村的諸潮流』所収、三一書房、一九七二年、参照。

(55) 明治六年には、梓巫・市子・憑祈禱・狐下げなどの禁止が、また明治七年には禁厭祈禱による医薬の妨害の取締が教部省より布達されている。

(56) この「鎮魂帰神法」が大本教団の発展の原動力となった。安丸良夫『出口なお』朝日新聞社、一九七七年、一六五〜一六八頁、参照。

(57) 福田定良「北村サヨの神聖な喜劇」『偽善の倫理』所収、法政大学出版局、一九七二年、二四八頁、参照。

(58) 拙稿「巫者と教祖の間」（『宗教研究』二五〇号、一九八二年）で教祖が成立するうえでの指標を簡単に述べておいた。

リベルテイナージュ  
自由思想の終幕

——サドの思想をめぐって——

佐々木陽太郎

一七世紀に始まる自由思想<sup>リベルテイナージュ</sup>は、フランス革命の勃発とともに歴史的役割を終える。以後、その流れを汲む思想、文学が花を咲かせたことはない。啓蒙思想の母胎にも拘らず、それが切り開いた新しい時代に取り残されてしまったともいえよう。

サド侯爵は、この歴史過程を一身に体現した人物に他ならない。<sup>(1)</sup>彼はリベルタンの立場に固執しながらも、遂にはそれを乗り越える。<sup>(2)</sup>こうした視角からサドを捉えてみることにしたい。

一

サドは一介のリベルタンにすぎなかった。このことは、彼自身がしばしば弁明しているところだ。なぜか。三十年近い収監の原因となった罪状は毒殺未遂と男色<sup>ソドミ</sup>であり、後に取り下げられたとはいえ、死刑および屍体焼却の判決さえ宣告されている。たとえ貶称であろうとも、リベルタンにすぎないことは強調される必要があったのだ。

サドは自身がリベルタンだっただけではない。作品に登場する人物も、多くはリベルタンなのだ。そこには二つの

種類を見分けることができよう。善意及び悪意のリベルタンである。史上のリベルタンが学究派と放蕩派に分かれていた事実は、注目されてよい。だが、無論それだけではない。作中の激昂したりベルタンは、単なる放蕩の域をはるかに越えている。作者自身が醜聞に塗れた程だ。

歳老いたサドは籠に入ったバラをもってこさせ、うっとり匂いを嗅いだ後、冷笑を浮かべながら、溝の泥で汚した——この種の逸話が捏造される様は、今日のジャーナリストを見ればよく分かる。

悪辣なりベルタンを描写する時、サドの真意はどこにあったのだろうか。たとえ逆効果に見えとしても、狙いが自己正当化にあったことは疑いない。悪の極みにあるリベルタンと比べれば、サド本人の悪業など、あるとしても多寡が知れているではないか。

打ち明けて言えば、私は確かにリベルタンである。この種の内容は全て考え尽した。だが、断じて全てを実行に移した訳ではないし、今後移すつもりはない。私はリベルタンだ。しかし犯罪者ではないし、人殺しでもない。そして、証を立てると同時に弁解もする必要があるから言うのだが、私をかくも不当に罪に陥れた連中にして、私が過ちの埋め合せとして挙げ得るのと同じ位明白な善行でもって、自分らの恥すべき行いを償ったりはできない。

サドはリベルタンを二様に書き分けたが、それはそのまま、殺人をめぐる二つの態度に反映している。殺人蔽禁と

殺人許容である。法的殺人は禁止され、快樂殺人は奨励されるのだ。奇妙と言う他あるまい。

法的殺人が否認されるに至った事情は、比較的見やすい。サド自身に、死刑の判決を受けた経験があるからだ。それ故、彼は生涯一貫して、一切の法規的、宗教的殺人の禁止を訴え続ける。革命期にビック地区委員長の地位を棒に振ったのも、主張を貫いて死刑反対の態度を固守した所為（せい）に他ならない。一七九三年八月、ゴーフリディに窮状を訴えた手紙は言う。

僕は庄し潰むされて疲れ切り、血反吐を吐いておる。地区の委員長をしておることは、お前に言っておいた。気性が激しい所為か、僕はもう我慢がならない。特に昨日は二度ばかり抵抗したが、とうとう副委員長に席を譲らなければならなくなった。奴等は、僕が残虐で非人道的なことに投票するよう望んでおったのだ。そんなことは、決してしたくなかった。有難いことに、これからはしないで済む（6）。

しかし、彼の殺人奨励の主張を理解するのは容易でない。たとえ自己正当化が狙いとしても、濫りな殺人讚美には相当の心理的負担がある筈だ。この負担に、サドは易々と耐えているかに見える。なぜだろうか。

彼はリベルティナーージュについて、「考えた全てを実行に移した訳ではない」と述べている。してみると、殺人奨励は内気なりベルタンの願望表明、観念の戯れにすぎないのか。けれども、匿名出版にせよ、公にされた以上は、実践へ向けて一步を進めた観念なのだ。この点については、緻密な分析が必要であろう。殺人禁止と対にして、考察することにしよう。

まず、殺人禁止のテーマから検討していきたい。死刑廃止論の体裁をとる限りで、それは刑罰縮小論からの派生に

すぎない。監獄の廃止——それがサドの主張の要諦なのだ。南太平洋サモエ島の賢王ザメは言う。

或る人に罪があるなら、裁きに服させなければなりません。罪がないなら、赦さなければなりません。これら二点の間にあるどんな措置も有害で虚偽なものにすぎません。こういう憎むべき制度の考案者には、ただ一つの弁解しか残っていないでしょう。つまり、矯正の願いです。でも、牢獄がこうした効果をもたらし得ると想像するならば、余りにも人間を知らなさすぎます。悪人を孤立させても、矯正にはなりません。社会を傷つけたのですから、社会に委ねられるべきです。社会からこそ、日々刑罰を受けなければなりません。社会という唯一つの学校にあってこそ、再び善人になり得るのです。孤独に身を苛まれ、物騒な考えを募らせ、一顧だにされず放っておかれれば、悪徳は芽ぶき、血は煮え立ち、頭は腐ってくるでしょう。(7)……

この監獄無用論に、サドの密かな釈放要求を読み取ることはたやすい。だが、形式を物語に借りている以上、ここでの作戦はいわば外濠を埋めることに限定される。釈放を勝ち取るには、直接に無実の証を立てる必要はない。監獄の無効性を証明すれば十分なのだ。婉曲とはいえ、なかなか狡猾な作戦である。しかも、その立論はリベルタンの視点からではなく、立法者の視点からなされている。見かけ上、狙いはリベルタンの幸福にはない。あくまでも社会の幸福なのだ。邪悪な意思を助長するだけならば、監獄はその存在自体が社会の病根となろう。

けれども、こうした監獄無用論はリベルタンに馴染の深い論拠から提唱することもできた筈だ。神、自然から授けられた生来の体質は、本人の意志や社会の強制で変更する訳にはいかない。(8)この意見の方がサドの真意に近いといえよう。だが、啓蒙理論として言説化される時、それは韜晦の衣を纏う。賢明な立法家の社会福祉的な発言と化するの

だ。

サドは放免か極刑かの二者択一から、死刑廃止へと論を移す。同じくザメの口を借りて、次のように述べている。

ケルト人は、人間を生贄に捧げるといふ恐ろしい慣習を正当化するために、一人の人間の命が別の人の命で贖われない限り、神々を鎮めることはできないと言いました。これと同じ推論によって、諸君ら〔ヨーロッパ人〕は日々テミスの祭壇で犠牲者の首を刎ねているのではないですか。そして、人殺しを死で罰するならば、それは野蛮なケルト人と同じく、一人の命を別の人の命で贖っていることなのではないですか。悪を二倍にしても悪が癒える訳ではなく、徳と自然が辱められるばかりで何ら得るところがないということに、諸君らは一体いつになったら気が付くのでしょうか。<sup>(10)</sup>

このように、死刑廃止論で咎められているのは専ら法律である。では、なぜ法律は非難されなければならないのか。監獄と同様、法律も無益だからなのだ。

自然法は法の中で最初のもですが、それだけが人間にとって真に必要なものです。けれども、悪人の魂に「滅せざるところを他人に施す勿れ」の文句が刻まれることはないのでしょうから、法律の脅威が歯止めになることは滅多にありません。心の中でこの最初の自然的制約を毀つには、法律を犯すよりもずっと大きな努力が要ったに相違ありません。人間が自然法によって本当に抑えられるなら、他の法律は要らないでしょうし、この最初の提防で抑え切れないなら、第二の提防でもたいしてうまくはいかないでしょう。だから、最初の場合に法律は殆んど不要で

すし、第二の場合には全く無益です。<sup>(11)</sup>

次にサドは裁判の有害性を論じ、事例を挙げてゐる。「証言の悪用、証人買収のたやすさ、自供の不確かさ（拷問が拍車をかける）、裁判官の不公平さ、金とか信用の影響」<sup>(12)</sup>自己正当化の企てはここにも垣間見ることができよう。

けれども、ここには、同時にリベルタン故の限界も現れ出ている。一定の水路に導かれて、推論はいつもの領野に迫り着く。「心の奥底に降り立って、生涯に幾度なまこれらの法律によって情欲ジョウヨクが無残に阻まれたか、尋ねてみなさい。<sup>(13)</sup>」しかし、ここに言う情欲は決して人を殺人にまでは駆り立てない。サモエの英明王は無軌道な情欲を考慮していないのだ。「ザメの統治」を構想した時、サドは啓蒙思想家気取りだったにちがいない。このことは、『アリーヌとヴァルクール』全体についても言えるだろう。

確かに、この著作は『食人国ブツア』をも描いている。だが、統治のレヴェルで殺人が語られるならば、情欲の色合いは稀薄にならざるを得ない。リベルタンと同様ブツア人も人を殺すが、それを許し勧めるものは慣習に他ならない。ブツア王がこの慣習に従って人殺しを勧めるとすれば、それはむしろ食糧政策に近い。こうしてブツアの場合には非人道的殺人がテーマにも拘らず、統治の一手段として組み込まれている限り、情欲とは無関係なのである。

他方、サモエの場合はどうか。統治の至上課題は個人の情欲実現に障害を置かないことにあるが、実は殺人という情欲自体が認知されていない。人道性を擁護する限り、有効な対抗策はあり得ないからだ。この種の情欲を認めれば、明主ザメといえども、忌むべき法律を強化する以外に手立てはない。それ故、ザメは性善説によらざるを得ないのだ。こうした訳で、『アリーヌとヴァルクール』に情欲の発現としての殺人を見出すことはできない。

二つの国家モデルを仮構した時、サドの意図はどこにあったのだろうか。「食人国」の発想自体に、個人的嗜好が

色濃く出ていることは否めない<sup>(14)</sup>。それはそれとしても、二つのモデルを通して、ユートピアと逆ユートピアの叙述を試みたことは確かだ。一方は意図的に人道的、他方は意図的に非人道的だからである。更に、牢獄や死刑の廃止を理想とせざるを得なかったサドの特殊事情も、サモエをユートピアとする見方には有利に働く。しかしここには、リベルタンとしての発言が随所に現れている。ユートピア論にとっては、瑕疵に他ならない。リベルタン気質によってユートピア性が裏切られているのだ。それについては、後で触れる機会があるろう。

今度は、サドのもう一方の極、殺人許容の態度を見ていきたいが、取り上げるテキストは一種の政治パンフレットである。そこには同じ啓蒙理論、同じ死刑廃止論が窺えるにも拘らず、ザメの統治論とは著しく趣が違う。

殺人は、死で罰すべき行為と見なされなければならないのか。この問いに解答を与えるには、予め次のジレンマに答えておく必要がある。即ち、殺人は犯罪なのか、そうではないのか。犯罪でないなら、それを罰する法律など作れる訳がない。犯罪であるなら、同様の犯罪でそれを罰するのは矛盾であり、野蛮で愚劣な結果を招くだろう。<sup>(15)</sup>

従って、死刑廃止の表向きの理由は『アリーヌとヴァルクール』の場合と変わらない。個人の殺人行為が犯罪であるなら、国家のそれも犯罪以外ではあり得ないのだ。しかし、真の理由は両者の間で大きな差がある。一方によれば、行政措置を講じることで殺人は予防できるから、死刑を廃しても支障はない。ところが、他方の見解では、殺人はそもそも奨励されるべきであるから、それを罰する死刑は廃されなければならない。こうして、殺人称讃と殺人禁止を繋ぐ線がはっきりしてくる。

このパンフレットで殺人を論じるに際して、サドは五つの問題を挙げてゐる。

一、自然の法則（そのみが唯一の法である）に関して、殺人行為は真に犯罪的か。

二、国家の法則に関して、それは犯罪的か。

三、それは社会にとって有害か。

四、それは共和政体ではどのように見なされるべきか。

五、殺人は殺人によって抑止されなければならないか。<sup>(16)</sup>

サドによれば、殺人は自然、国家、社会の企図にとって必要不可欠な行為に他ならない。そのことは、幾百にも及ぶエピソードの中で繰り返し論究されている。しかしそれならば、人が殺人を犯すのは、自然、国家、社会に仕えるためなのか。決してそうではない。リベルタンの欲望が先行していることは明らかだ。けれども、範囲をこのパンフレットに限れば、確かに自然、国家、社会の企図が優先しているように見える。食人国ブツアの場合と同じことが、ここでも言えよう。つまり、統治論の体裁がそうした外観を与えているのだ。

しかし、注意する必要がある。ブツア人は自然人なるが故に、自然を対象化し得ない。いわば自然の一部と化しており、その一挙手一投足がそのまま自然への貢献となる。他方、真の共和主義者は決して自然人ではない。自然を対象化できるだけでも、自然への叛逆を始めるには十分なのだ。それは、国家、社会についても当て嵌まる。ブツア人が国家に恭順を誓うのに対して、真の共和主義者は既に反乱を体験している。国家、社会は決して所与のものではない。ブツア人の恒久不変な国家とは違って、すぐれて可塑的な国家といえる。人間の働き掛けと、自然、国家、社会の反応——この相互性こそがリベルタンの欲望に場を与えるのだ。そして、ここに言う欲望は、殺人、破壊だけが満

たし得るものに他ならない。このパンフレットでの殺人礼讃とブツアのそれとは全く位相が違うと、言わざるを得ない。

事ここに至れば、もはや弁明だけが本旨とはいえない。それを見るには、第四の問題点を検討するのが好都合だ。サドの現実生活と観念世界とのいり組んだ関係は、共和政体に対する評価の揺れに端的に現れているからである。まず最初に重視しなければならないのは、殺人を奨励するに当って、サドが自らを共和主義者に擬していることだ。共和主義のイデオログとして、他の人々を正しい行動に導く。曰く、共和主義者である限り、決して殺人を忌み嫌ってはならない。むしろ積極的に殺人を犯さなければならない。それは次のような推論に基づく。

殺人行為に悪評を立てたり、それを罰したりするのは、確かに最も危険なことであろう。大胆な共和主義者には、多少の残酷さが要求される。懦弱化してエネルギーを失うならば、じきに征圧されてしまうだろう。ここで、まことに奇妙な反省が提示される。大胆とはいえ、この反省は正しいのだ。共和国として統治を始める国家は、徳によって支える他ない。最大に達するには、常に最小から始めなければならないからだ。しかし、既に老朽し腐敗している国家が独裁政の軛を断って、共和政を採ろうとするのであれば、多くの犯罪で維持される他はない。というのも、この国家は既に犯罪に落ち込んでいるからだ。もしも犯罪から徳へ、即ち荒々しい状態から穏かな状態へ移ろうとすれば、活気を失い、その結果すぐに滅びてしまうだろう。活力に満ちた土壌から、砂地の乾いた平原に木を移植すれば、その木はどうなることか。<sup>(17)</sup>

このように、独裁政を倒して共和政を樹てるにはエネルギーが必要であり、犯罪、とりわけ殺人がその供給源と目

されている。殺人奨励の陰には、共和政への渴仰があると云わざるを得ない。しかし、現実のサドは共和主義者だったろうか。それに対する答えは、一七九一年一二月付けゴーフリディ宛ての書簡から得ることが出来る。

実際に僕の考えに採りを入れてみようか。それは如何なる党派にも加担しておらず、全ての折衷なのだ。僕は反ジャコバンであり、連中を憎み切っておる。国王を熱愛してはおるが、かつての悪弊にはうんざりだ。憲法の条文はだいたい好きだが、ぞっとするのもいくつかある。貴族には昔の華々しさを返してやるのがよい。それを奪ってみても何の進歩もないからだ。国民議會はなくてよい。代わりに、イギリスのように両院制を敷く方がよい。そうすれば、国民はいやでも二つの組に分かれるから、国王の權威は弱まり薄められる。第三階級は無用だ。ない方がよい。以上が僕の信仰告白だ。いまや僕は何者なのか。貴族主義者か。それとも民主主義者なのか。どうか、それを教えてくれ。僕には、そんなことは少しも分からんのだから。<sup>(18)</sup>

このように、サド本人はあのパンフレットが髣髴とさせるような急進的共和主義者ではない。生と作品との隔たりは余りにも大きい。サモエ王にせよ、ブツア王にせよ、リベルタンとして彼の一面を代表していた。しかし、「真の共和主義者」はむしろ本心に背いている。共和主義者の仮面は、実は政治的放恣を極限化するための利便にすぎない。リベルタンが政治的暴力に目醒める時、既成価値、既成世界はすっかり転倒する。一幅の地獄絵と言えるかもしれない。そこに、単なる弁明ではなく、報復の意図をも見る必要がある。不当な処罰を許した社会への報復に他ならない。

サドのキリスト教批判は、その多くが自由思想リベルティナージュの伝統に則っている。確かに、単なる罵詈、擲楡、冒瀆から理神論風の大演説まで、落差はまことに大きい。それらは全て伝統の内にあると言つてよい。だが、ここにも収監体験が色濃い影を落としている。男色罪に問われたことを忘れてはならないだろう。自己を正当化するには、キリスト教を否定することが不可欠なのだ。否定しおおせるならば、罪状は消えるのである。

いま、サドが心から無神論者であったか否かは穿鑿しない。むしろ、弁明の意図が報復の意図へ密かに移り変わる時、キリスト教否定がどのような様相を呈するか、見ていきたいと思う。まず、移り変わりの指標を立てなければならぬ。

サドの論議は、それが社会の崩壊を暗示していない場合には、自己正当化の意図に発していると見ることができ。自由思想はキリスト教を批判、否定したが、その根底には、キリスト教否定は社会崩壊を導かないとの確信があった。サドがキリスト教を否定する時でも、社会の存続発展が強調されている限りでは、伝統と合致しており、自己正当化の目的に適うと言つてよい。それは、殺人讚美のテーマにもそのまま当て嵌まる。従来の自由思想からは大きく逸脱するテーマにも拘らず、前面で社会の発展が謳われているならば、決して弁明の意図と無縁ではあり得ない。

弁明から報復への転回点は、社会存続の成否を基準に判断することができる。報復を企てる時、リベルタン<sup>II</sup>サドの極北的な夢想は人々の良識を震撼させずに措かない。だが、夢想とはいえ、リベルティナージュの諸テーマの展開にすぎないことは注意する必要がある。自由思想は楽観的な見通しの陰に、社会崩壊の種を隠していた。それを暴

いて、自由思想に引導を渡したのがサドだったのである。

しかし、この転回点は必ずしも分明でない。例えば、『ザメの統治論』がある。サドにとって、サモエはユートピアに他ならない。理神論の神を奉じる<sup>(19)</sup>刑罰なき社会である。だが、国民の欲望を一元化することでしか成り立ち得ない社会とは、一体何なのか。定められた永遠者崇拜に国民が唯々として従うのは、他の礼拝方式、礼拝対象を知らないからにすぎない。確かに刑罰はないが、強制労働がその代役を果たす。刑罰と名付けられていないだけなのだ。サドにとっては、牢獄こそが刑罰の必要条件だったからである。一種の強迫観念——ともあれ、牢獄がない以上は刑罰もまたあり得ない。

けれども、それだけではない。サモエには、実は如何なる自由労働も存在しない。全ての島民が国家の割り振った労働に一生服さなければならぬ。たとえそれが快適であるにせよ、強制労働に変わりはないのだ。

ザメの英断の一つは、死刑を廃止したことである。確かに、死刑は徹廃された。しかし、重罪人が出た場合は僅かな食糧と小舟を与えて島から追放するとザメが宣言している以上、それは形を変えた死刑に他ならない。重罪犯が少ないことは自慢してよからう。だが、それは島民が去勢し尽くされた結果にすぎない。事実、ザメはあらゆる機会を利用して、島民の欲望を制限しようとする。教育重視は当然と言ってよい。一定の年齢に達すると、子供は強制的に親元から離されて国家の管理に委ねられるのだ。更に、服装さえも自由ではない。性別、年齢別に着るものが指定される。囚人のいないこの島では、囚人服がお仕着せなのだ。

結局、賢人ザメは決して賢明なのではない。単に狡いだけなのだ。なぜなら、全てが島民の無知と寡欲に依拠しており、統治とはこの状態を維持する努力に他ならないからである。<sup>(20)</sup>

こうして、サモエのユートピアが実は決してそうでないことが判明する。勿論、サドの意識では、それはユートピア

ア以外のものではあり得ない。サモエは、彼を処断した国家とは刑罰、宗教の点で相反しているが、国民に幸福な生活を約束している。それ故、フランスが現に採用している刑罰、宗教は、国民の幸福にとって絶対ではあり得ない。むしろ極端にすぎない。そもそも条理に反するからである。

けれども無意識裡に、サドはこのユートピアに暗影を投じる。保証すべき自由は、強制と化するだろう。<sup>(21)</sup> 理性的に選択された筈の理神論も、内実を暴けば、君主の支配欲と国民の無知の故に採られたにすぎない。従って、ゲームが一端の啓蒙家を気取るつもりなら、この社会は崩落する他はあるまい。

このように、社会を生産的に論じている筈の箇所さえ、何らかの社会崩壊が含意されている。そうだとすれば、強く報復が意図されている箇所での社会崩壊の様は、如何ほど凄まじいものとなるであろうか。それは、唯一者を頂点とする悪の体系に認めることができる。<sup>(22)</sup>

サドの描く社会には、支配と被支配の関係しか見出せない。欲望を実現するには、リベルタンは支配の側に立っていないなければならない。欲望の受け皿、即ち犠牲者が要るからだ。しかし、リベルタンといえども、より高位のリベルタンには服さざるを得ない。こうして、全ての人間を直線的に配列するような一種のヒエラルキーが築き上げられる。では、何が高位、低位のリベルタンと単なる犠牲者を仕分けるのか。当人の抱く哲学に他ならない。悪の平然たる実践を可能にするような教説である。それこそがリベルタンの条件なのだ。

この教説には一連の段階が含まれている。人間の行為の善悪に無関心な神、邪悪な神、善悪に無関心な自然、邪悪な自然。リベルタンであるためには、支配の側に立つためには、そのどれかに自らを託さなければならぬ。

しかし、これで悪の教説が尽きる訳ではない。破壊を喜ぶ邪悪な自然は悪を法則化して人間に押し付けるが故に、遂にはリベルタンによって忌避されるに至る。行為の一つ一つが実は自然の計画に組み込まれているとすれば、リベ

ルトンは自己の喪失を嘆かない訳にいかない。自己の回復を企らなければならぬ。その時、悪へ向けた意志が第一義的なものとされるのだ。けれども、自己の回復と引き換えに失われるものがない訳ではない。快樂がそれである。邪悪な神、邪悪な自然への忠実な信仰は、快樂によって報われよう。だが、それを捨てれば、もはや快樂は当てにできない。

邪悪な自然を突き抜けた段階こそ、サドのストイシズムに他ならない。ここに至って、悪は情欲と無関係に実践されよう。「無感動」に悪を犯す者がその真のリベルタン——種において唯一なる人間——一種の超人なのである。

ところで、支配する者とされる者だけが存在するサドの社会には、確かに崩壊以外の未来はない。ここでは、殺戮や破壊が典型的な支配形態となっているからだ。実際、リベルタンが夢想する犯罪は桁外れと言つてよい。

私は、もはや私が動かなくなりましても、永遠の効果を發揮し続けてくれるような犯罪を見付けとうございませう。そうした犯罪を犯せませうならば、眠っております間も、私が何らかの無秩序の原因となつていないようなことは一刻もないでしょうし、また、この無秩序からは、国全体の墮落とか、私の死後も余韻を留めるほど明々白々な混乱が起ることでしょう。<sup>(24)</sup>

けれども、支配、被支配の関係から必然化される社会崩壊も、悪と情欲の分離に起因する社会の壊滅ほどには破局的でない。それを見ていこう。

サドの言う支配は、単に欲望の充足を目ざしているにすぎない。このことは、強調しておく必要がある。社会崩壊が惹き起こされるにせよ、その原因はリベルタンの欲望にあるにすぎない。確かに、欲望が殺戮によってしか完璧に

は満たされない以上、社会崩壊は避けようがない。だが、欲望に囚われている限り、リベルタンは他者の存在に配慮せざるを得ない。欲望は、その受け手によって強く規定される。殺戮の対象、快楽の供給源とはいえ、受け手が匿名のままであってはならない。受け手との関係が密であればあるほど、より大きな快楽が期待できるからだ。ジュリエットは自分の私生児を殺す時に、最大の愉悅を味わう<sup>(25)</sup>。そして、たとえリベルタンが無差別殺人を企むにせよ、犠牲者との間に何らかの繋がりが想定されていることに変わりはない。繋がりを抜きにして、快楽の生じる場はあり得ないからだ。欲望の充足は犠牲者との関係に全く従属しているのである。

欲望の従属性の故に、リベルタンの支配に発する社会崩壊は小規模にとどまらざるを得ない。犠牲者の人格に拘泥すれば、殺戮を自動作業化することはできないからである。

この段階をサディズムと捉えることは、許されてよい。自己の快楽は他者の苦痛に比例するとみる観念である。それが構想される時、サドは従来の自由思想の枠を超え出るだろう。対照のために、ほぼ一代前に現れた二人の思想家、無神論者ドルバック男爵と理神論者ヴォルテールを取り上げたい。『暴かれたキリスト教』の結論で、ドルバックは言う。

いままで述べてきた全てのことから明らかになるのは、キリスト教が神聖な政治と国民の福祉に逆行しているということだ。宗教は知と徳に欠けた王侯にとってしか有益であり得ず、連中は、自分らが奴隷を統治せねばならないと考えており、罰されることなく奴隷を掠奪し、虐政を敷くために、聖職者と結託するだろう。なぜなら、聖職者の役割は常に天の名の下に奴隷を救済することにあつたからだ。しかし、これら破廉恥な王侯といえども、自身が司祭の奴隷に墮してはならないが、もしも司祭に従順を誓わなかったり、その情欲に利便を与えなかったりすれば、

司祭は必ずや聖なる武器で刃向かってくるにちがいない。<sup>(26)</sup>

従って、ドルバックがキリスト教を否定したのは、何よりも、それが社会にマイナスに作用するからに他ならない。ここでは、無神論こそが社会の幸福の基礎とされているのだ。こうした識見はサドにも見出せる。『司祭と末期者の対話』で、彼の影である末期者は言う。

私がそう述べたからといって、犯罪を奨励していると取ってはならない。確かに、犯罪はできるだけ避けるべきだ。しかし、それを避ける術は理性から学ぶべきであり、「墮地獄のような」偽りの怖れからではない。こうした怖れは何ものをももたらさず、その効果の程も、確固とした魂にあってはすぐに消えてしまうからだ。友よ、理性なのだ。理性だけが、同胞を害しても決して幸福になれないことを教えてくれる。そして、同胞の幸福に力を貸すことが自身にとっても最大の幸福——自然の許し給うた最大の幸福であることは、心が教えてくれる。人間の一切の道徳は次の一語に要約されよう。自分が欲するのと同じだけ他人を幸福にし、自分の望まぬ悪を他人になさぬこと。友よ、これだけが従うべき原理なのだ。この原則を是認し承認するには、宗教や神は要らない。善良な心だけで十分なのだ。<sup>(27)</sup>

たとえ神の存在は否定されても、人間が理性に基づく限り、社会はなお一層円滑に機能しよう。結局、社会にとつて神は何ものでもない。

ドルバックの無神論的見解に対して、ヴォルテールは同じく社会重視の姿勢を取りながらも、逆にそれだからこそ

有神論にとどまった。彼によれば、宗教なくして社会は決して存続し得ないのである。

私は無神論者の王侯とは係わりたくない。私を白で搗き殺すことを、自分の得と考えるだろうから。私は搗き殺されるにちがいない。もしも私が君主なら、無神論者の宮廷人とは係わりたくない。私を毒殺することを、自分の得と考えるだろうから。私は毎日手当り次第に、解毒剤を服。まなければならぬだろう。それ故、至高者なる、造物主なる、統治者なる、報いの供与者なる、復讐者なる存在という観念が精神に深く刻み込まれることは、王侯と国民にとって是非とも必要な<sup>(28)</sup>のだ。

社会維持の見地から打ち出された理神論は、サドにも見出せる。<sup>(29)</sup>賢王ザメの理神論も、少なくとも意識の表層では社会の幸福を狙いとしていた。ユートピアの暗転は、理神論そのものの欠陥に由来する訳ではない。むしろ、ここでも収監経験が禍していると見るべきだろう。サドが理神論を社会に利ありとして肯定していることは、疑いを容れない。それは、作品に登場する多くの理神論者——高潔な人士達を見れば、容易に理解できよう。

このように、サドがドルバックやヴォルテールを模写する限りでは、社会崩壊の萌しは見えない。何が不満で彼は反転するのか。それを考えるには、理神論と無神論の限界を明示する必要がある。

理神論、無神論を無味乾燥と評することは、許されてよい。その訴えははなはだ味わいに欠ける。両者の共通項は神を社会的機能の中に封じ込める点に見ることができよう。紐帯としての機能に他ならない。一方は神をこの機能に不適合と断じて、退位幽閉を申し渡す。他方は適合と認めて名誉職に就けるが、所詮は閑職にすぎない。ここで重要なのは、個人の信仰の重みが失念されていることだ。個々の信仰を反社会的とする見方に立つ以上、それは恣意的な

失念に他ならない。しかし、個人の信仰から拡がっていく輪として捉えるのでなければ、宗教の紐帯機能にはそもそも意味がない。内面的な信仰と外形的な仕草との相互補完性は、理神論や無神論の主張とは別の次元で社会結合を保証している。それに対して、信仰の重みを閑却したままで宗教を論じるならば、そこに想定される社会は家畜の群と選ぶところがない。これをもってよしと判定する目は、実は監視する番人の目に他ならない。

この種のキリスト教批判は、クロソウスキーの言を借りれば、「何ものでもない」<sup>(30)</sup>筈のものを非難しているにすぎない。信仰を抜きにすれば、キリスト教は何ものでもあり得ず、統治論や国家論の道具にされる他はない。宗教を論じて信仰に思い至らなかつたことは、致命的な落度と言わざるを得ないのである。

個人の信仰を核とする社会結合の在り方は、共感と名付けることができよう。感情の共同という程の意味だ。感情は個に特有である一方で、種に通有でもある。両刃の剣といえなくもない。疎外の因とも、協働の因ともなり得るからだ。そして、全人類を射程にいった共感がテーマとなる時、神の代役を見付けるのは容易でなからう。現在を起源か終末かに投影しない限り、種の共感は無神論に構想し得ない。従って本来、無神論には世界観の改変が伴う筈なのだ。共感の毀損に対して、無神論は重い責任を負っている。

サドは神に退位を迫った訳ではない。閑職に追い遣つたのではない。まさしく死刑を断行したのだ。ここに至つて、自由思想は新しい世界観と倫理規定をもつに至る。

サディスムこそ、新しい倫理規程に他ならない。共感の反転である。無神論——神の非實在が所与の事実だとすれば、もはや共感には余地がない。共感があり得ない以上は、むしろ積極的に感情の相反を拡大する方がよい。即ち、他者の苦しみは自己の喜びに転化されるのである。

ところで、共感不在の惹き起こす自他の絶対的対立は、他者を否定することで解消されよう。しかしサディスムの

段階では、あくまで部分的解消にすぎない。なぜなら、全面的解決には他者を全面的に否定することが必要だが、ここでは他者否定は部分的なものにとどまるからだ。快楽に囚われている限り、他者の人格——犠牲者としての価値を尊重しない訳にいかない。他者への思い入れまでは否定できない。サディズム的な悪の実践では、対立は部分的にしか超克され得ないのだ。

このように、サディズムは無神論を突きつめて快感を否認する。しかし、それは異例に属する。無神論的傾向が強いとはいえ、自由思想は決して快感そのものを否認しない。単に変質させたにすぎない。信仰に基づく快感ではなく、いまや快楽に基づく快感である。自由思想はこの間の相違に頓着しない。従って、自己と他者の対立にまで思い及ばなかったとしても異とするに足らない。相互的快楽という快感の安価な代用品によって、対立は巧みに回避されていたといえよう。

それに対して、サドは一気に自己と他者を対立させる。だが、サディズムの段階では未だ十分な解決を見ない。快楽に執着しているからだ。この点では一介のリベルタンにすぎず、自由思想に拘束されている限り、絶対的対立を抽出することはできなかったのである。

自他の対立の程度は、その暗黙の帰結である社会崩壊の規模に一致する。サディズムの段階では小規模な崩壊にすぎない。リベルタンの放縦を描く際に、孤城、人跡稀な山野、人里離れた修道院などが舞台に選ばれたことは偶然でない。しかし、ストイシズムの段階に至って崩壊は世界的な規模となる。自他の絶対的対立を解消するには、他者の人格を顧慮してはならず、他者ばかりでなく、自己をも否定しなければならぬ。快楽を捨てることが必要なのだ。

こうして、サドは自由思想の圏内を脱する。ストイシズムへの移行の契機を、ブランショは自然からの束縛に対する認識の深化に見た<sup>(31)</sup>。けれども、これまで述べてきたことから、むしろ快感不在に対する認識の深化を挙げるべきであ



る。「一寸前に我々は愛(Amour)について述べた。互いに接吻を交す人々から、互いに食べ合う人々へ書き移るのは難儀なことである。食人者(Anthrophages)がいることは紛れもない事実だ。」この項目でヴォルテールは、供儀の風習と食人の風習を比較した後、クロムウェル時代のダブリンの女蠟燭職人に言及している。この婦人はイギリス人の脂で見事な蠟燭をこしらえていた。「暫くして、お客の一人が不平を鳴した、お前さんの蠟燭は質が落ちたじゃないか。彼女は言った、『生憎、今月はイギリス人が足りなかったんですよ。』私は尋ねる。イギリス人を殺した連中と、その脂肪で蠟燭を作ったこの女と、罪深かったのはどちらだろうか。」(Voltaire, *Dictionary philosophique*, Classique Garnier, 1973, pp. 24-6)

(15) Sade, *«Français, encore un effort, si vous voulez être républicains»* in *«La philosophie dans le boudoir»*, Jean-Jacques Pauvert, 1972, pp. 241-2.

(16) *Ibid.*, p. 229. 五点に限定されるについては、一つの保留がある。つまり、「殺人がその犠牲者に惹き起こす損害」は等閑に付されたのだ。サドは殺される側の思いに立ち入らない。

(17) *Ibid.*, p. 235. この推論が混乱していることは否定できない。過渡期に生きる共和主義者という限定が必要であろう。

(18) Gilbert Lely, *«Sade»*, Gallimard, col. Idées, 1967, p. 156. の引用による。また、注4をも参照。この頃、サドはピク地区の委員長であると同時に、親戚の一人スタニスラス・ド・クレルモントネールの主宰する専制主義者達のクラブのメンバーでもあった。

(19) 「諸君ら〔ヨーロッパ人〕の馬鹿げた教義、理解し難い秘義、偶像崇拜的な儀式を採用すれば、彼ら〔サメエ人〕はもっと幸福で善良な市民になることができると君はお思いですか。大理石の祭壇で香を焚くことが廉直な心を捧げることに匹敵するとお思いですか。ヨーロッパの諸宗教は永遠者崇拜を歪め、失ってしまったのです。諸君らの教会に入る時に気付くのは、聖人、聖遺骨、あらゆる種類の珍妙な儀式に満たされていて、そこに見出せる筈の神が最も見出し難いものになっていることです。神を見出すために、私は私の心に降り立たなければなりません。心こそが神を思い出させてくれる場所であり、そこ以外に神を求めてはならないとは何と悲しいことだろうと、私はその時呟きました。」(Sade, *«Aline et Valcour ou le roman philosophique»*, vol. II, pp. 314-5) (引用文中の「」は筆者の補足)

サメの理神論のあらましは、次の引用に窺えよう。「私は、昔からの礼拝の何かしらを保存したいと思いましたが。この政策が必要だったのです。サメエの住民はかつて太陽を崇拜していました。私は彼らの体系を修正したにすぎません。つ

- まり、彼らが作品と作者を取り違えており、太陽は動かされているにすぎず、動因こそ礼拝は向けられなければならないことを立証してみせたのです。彼らは私の言うことを理解し、尊重してくれました。こうして、私は慣習を殆んど変えずに、彼らを元の異教の民から、永遠者を崇拜する敬虔な民に高めました。」(p. 318)
- (20) Pierre Favre, 《Sade utopiste》 Presses Universitaires de France, 1967, pp. 39ss.
- (21) それは「サドがリヘルタンにしか自由を認めようとしなかったからである。」
- (22) 以下、悪の教説については、おおむね Maurice Blanchot, 《Lautrémont et Sade》, Minuit, 1973. による。
- (23) *Ibid.*, p. 42.
- (24) *Ibid.*, p. 35. の引用文による。
- (25) Sade, 《Les prospérités du vice》, Union générale d'éditions, col. 10/18, 1970 参照。
- (26) d'Holbach, 《Premières œuvres》, éditions sociales, 1971, pp. 130-1.
- (27) Sade, 《Dialogue entre un prêtre et un moribond》 in Neboit-Mombet, 《Qui était le Marquis de Sade?》, Le Pavillon, 1972, p. 163. なお、引用文中「」は筆者の補足。
- (28) Voltaire, 《Dictionnaire philosophique》, p. 42.
- (29) ザメは言う。「キリシタンさまさまな宗教が世界にあることに、君は驚くでしょう。……それら全てを哲学的に検討する時、道徳に力を与え、墮落に歯止めをかける限りでのみ、宗教は人間にとって有益であると考えるを得ません。そうであるには、宗教は純粋で簡潔なものでなければなりません。恐ろしいドグマ、愚かな秘義としか見えないならば、宗教を捨てねばなりません。それは間違っており、危険であり、手元に残しておいても、殺人と犯罪の汲めども尽きない源泉にしかならないでしょう。……けれども、教義の点では簡潔であり、道徳の点で秀れており、一切の虚飾を蔑み、一切の幼稚な作り話を捨て、唯一なる神への崇敬だけを目的とするような宗教が現れるならば、それを用いねばなりません。それは結構なものです。ここでは尊敬され、あそこでは軽蔑されているような猿芝居が永遠者の御意に適う訳はありません。純な心と善が行いが御意に適うのです。」(Sade, 《Aline et Valcour ou le roman philosophique》 vol. II, pp. 195-6)
- (30) Pierre Klossowski, 《Sade mon prochain, précédé de Le philosophe scéférat》, Seuil, 1967, p. 11 及び Préface de Sade, op. cit., vol. I, p. 1.
- (31) Blanchot, op. cit. 参照。

## 書評と紹介

Manfred Walther

### Metaphysik als Anti-Theologie

Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971, 175S.

Paul Wiempahl

### The Radical Spinoza

New York University Press, New York 1979, 281p.

安 中 隆 徳

スピノーザ哲学と宗教との関係の問題は幾通りにも考えられよう。汎神論、無神論というかつての否定的位置づけもその一例であり、また肯定的に考える際にも、多種の考察角度の設定が可能となろう。以下に見る二著の前者は、反神学である(とする)哲学体系の一つの本質的な宗教的モチーフの表現を見る。後者は、「宗教と哲学が共にそこから生じる」根源的思惟の場を考えている。また最近復刻されたものだが、スピノーザの用語としての「宗教」の概念を考える『スピノーザの宗教概念』(Spinozas Religionsbegriff (W. Prümers, 1906, 1980))もこれに関連して注目されるだろう。これらは、一つの本質的な大きな問題への一角度よりする考究ということになるが、特に表題の二著において、宗教への親近という問題設定が内在的になされている事で、注目されるのである。

ヴァルターの『反神学としての形而上学』の特色は、スピノーザの方法論の重視である。三章(一章「方法と真理」、二章「現実性 Wirklichkeit」の概要)、三章「世界と神の中の、」考察にあてられる。従来の研究では論証は必ずしも重視されず、静的として神の力動と対置する見解すらあったのだが、ヴァルターは、体系内部の神、世界のあり方のみならず、考究するスピノーザの側のモチーフをその方法論の中に探るのである。これはこの著の主張である、反神学、宗教哲学というスピノーザの側の動機を考察するのに、一つの有益な視座を提供することになる。こうしてこの著でなされる解釈方法及び主張の特色は、スピノーザのモチーフ(方法論)の側のあり方と、スピノーザ体系の説く世界像のあり方を対比、対決させて考える所に生じている。——例えば「真理 $\parallel$ 神 $\parallel$ 原因 $\vee$ 」を定義しようという試みは、原因への定義だから、或る因果性を含んでいるが、かかる神(原因)よりする個物規定は、我々の日常の諸物の諸問題(持続、消滅等の個物間の因果)をどれほど説明し得ているか、と著者は問題提起する。そしてこれは神(原因)よりする個物規定と我々の経験という問題で、この体系で「本質的には未解決な問題なのである」とするのである(§5「定義論」§.13「学問と経験」)。これは方法論の意味を掘り下げたが故に、それと体系の世界像の対比が可能となった考察の一例であろう。このように第一章はいわば地味な領域の綿密な考究なのであるが、これは第二章以降でなされるこの著の体系解釈の

性格を決定づける基礎となるのである。

第二章での「エチカ」第一部への考察も論証のあり方が重視され、何故そのような論証がなされたかが考察のテーマとなる。例えば、何故存在論的な神の存在証明の次に、無限の属性による存在証明がなされたかが提起される。著者によれば後者の「宇宙論的証明」に、神と自然の同一視のテーマがあり、かかるテーマは存在論的証明のみでは出ないと言う。そこで二種の証明が並列する理由があったわけだが、かかる理由は、神の恣意 *Willkür* を言う唯名論下の神学への批判をモチーフとする、と著者は考える。その結果唯名論のように人間の救済は偶然的啓示 *Kontingente Offenbarung* によらず、神からの必然として理性の問題、課題となる、とする。神即自然を著者は反神学の問題としてとらえるのである。著者の考察は更に進む。かかる二種の証明が同一の神について行なわれる際は整合は完全であるかと問い、これに否定的見解を示している。これは、論証と体系世界を対比する著者の解釈方法の特色を明瞭に示しているだろう。(その他この種の問題では、無限の属性の数性と統一性の整合等々において、著者は同様に否定的な、少なくとも完全には肯定的ではない見解を示すのである。)

第三章は「エチカ」第二〜五部の広大な領域をあつかうが、論証モチーフに即しようとする著者の論述法がここでも特徴的である。特に人間精神の定義での論証への著者の理解は注目されよう (§.15 「人間精神の定義」)。また、中世後期の唯名論下の神学への克服の試みがスピノーザにあるとする著者の見解は、

この章で最も多く説得力を持つに至っているように思われる。つまり、スピノーザの、表象 *imaginatio* の不完全を言う認識理論は、唯名論による認識批判をそのまま受け継いでいると言う。しかし唯名論ではかかる批判のみで終り、人の救済は啓示に求められる。がスピノーザでは、認識の理論上において、(神よりする) 理性 *ratio* という(表象とは別の) もう一つの認識を考える事で、唯名論の克服が試みられている、とす。かかる点に、宗教と理性というスピノーザの中心テーマがある、とするのである。

この著はこうして、真(原因である神) — 論証 — 理性という一連の関連する問題を考察して、スピノーザの意図を反神学、宗教哲学だとする。方法論(論証法)の中にモチーフを探り、体系世界と対比する著者の解釈はそこで有効性を持っている。しかしまたかかる行き方とは別に、神、実体等に端的な世界像として、論理タームの側面とは別にそれら自身に主体を置く観点も強調されてよかったのではないか(例えば次に見るウィーンポールのように)とも思われる。

ウィーンポール(因みにウィーンポールはかつて京都、大徳寺に参禅し、禅に関する著 *The Master of Zen, New York University Press, 1964* 及びスピノーザに関する諸論文がある)の主張は、スピノーザが非二元論者 *non-dualist* だとする点にある。つまりスピノーザ体系に複数実体がないから、我々の身辺諸物を諸実体と考えない思惟がそこにあるとし、用語

法の見地よりその思惟を探り、深めようとするのである。

第一〜第三章は準備である。第一章では、ヘブライの神の名『エホヴァ』は存在を意味し、後の諸哲学のテーマが神話的方法下で考えられていたと言い、宗教と哲学の共通するテーマのあり方を考えている。この意味で「スピノーザの思惟の脈絡を考える為に」西欧思想史上の諸問題が考えられる。第二章はスピノーザの用語の起源としてのデカルト研究。第三章はスピノーザの伝記・諸著作の考証である。従来多く注目されなかったスピノーザの著書『ヘブライ語文法』がとりあげられる。既述のように著者は用語法に注目するのであるから、スピノーザが父祖より得たヘブライ語の思惟は重要となる。これによれば、ヘブライ語では名詞と動詞の接近が著しい。これは次章以降(第四章「一性の概念 notion」第五章「属性」第六章「無我」Egolessness 第七章「知性」第八章「人間の隷属」第九章「人間の自由」)で、唯一実体の動詞、動詞の性格の主張と結びつく。またヘブライ語で「知る」は「愛する」の意を含み、「神の知的愛」の背景となるとするのは、興味深い指摘となる。第四章は複数実体のないスピノーザ体系の考察である。多数の固定的、静的な名詞(実体)があり、それに形容詞がかかるのがアリストテレスの用語体系だが、スピノーザでは複数実体はなく、諸物は変化可能 *changeable* な特性の集合となる、と言う。「スピノーザは一性 *unity* の洞察により、全西欧人の心中のアリストテレス主義から完全に離れる。唯一実体は、唯一として他と比較されることがなく、それ自体固定的でなく

動的に解される、と言う。〈本質 *essentia* は〈存在する *esse*, *to be* の現在分詞より生じるから、*being* と訳すべきであり、

〈存在 *esse* も *existing* とすべきだと言う。ここにアリストテレスの用語法とは別に、動の意味が語の歴史からとりだされる。近代語の *essence* は「字訳にすぎない」とされる。こうして名詞にかかる形容詞は、動詞にかかる副詞としての意味を含みはじめる。「副詞なくして我々はスピノーザを解し得ない。」第五章ではかかる唯一実体下の属性のあり方が考えられる。それは各々が実体ではなく、デカルトと異なる思惟の表現であって、「我々が心、身体を名詞的実体的にあつかう代りに、形容詞的属性的に思惟するように」かかる用語法が考えられていると言う。

第六章「無我」は、かかる用語法の根底としての、一実体の意味を、掘り下げるもので、注目すべき考察がある。著者によれば、我々の根源的自己同一性 *identity* の問題は、他と比較・仮託せず、それ自体を語る事が困難な構造を持っている。だからこれを考えるのに、(他との比較を絶した)唯一の神において考えてきた、と言う。「西欧の人々はかかる種類の自己同一を宗教的に考えてきた。」こうして神の問題において人は根源的自己同一性の模範 *exemplar* を考えてきた、とする。そしてかかる神のあり方がスピノーザにおいては、(詳説されている仏教の)無我の人のあり方を示すとして、個々について論述している。これは非常に興味深く思われるが、非人格的神観を無我とまで解してよいものか、評者には疑問にも思われる。また神と人の結びつき方も、スピノーザ体系におけるそれ(内在

原因等)でなく、この点から著者自身の思惟であり、かつそれがこの著の考察の根底を支えているもののようにも思われる。

第七〜九章はかかる体系世界における知性、人間存在について考えるものである。即ち「スピノーザは神と自然を同一視する事で宗教と哲学を結びつけた。のみならず、通常超自然と関係づけられていた人間を、彼は意識、知覚の様相として描く事で、宗教と哲学を結びつけた」とする。従って「理性の示しは珍しくない。それは、偉大な諸宗教で訓示されている。初期ヘブライ、キリスト教ではその義 justification は啓示と信仰による。『エチカ』では義は、それを理解し、直観する所にあり」とされる。

以上、実体を名詞、主語と解する点等に見られる文法的見地を用いた著者の思惟は、興味深い。実体概念を神にしか用いない用語法への着眼が、そこにはある。しかし仏教の実体論との比較は如何であろうか。根底にかかる問題意識がある事は洞察の方向性として興味深い。仏教の語を具体的にスピノーザにあてはめてよいか、疑問にも思われる。例えば非二元はスピノーザの用語法に即すれば、唯一実体であるから一元論とするのがより適切ではなからうか。(著者が言うように) 仏教が非二元だとしたら、スピノーザは一元論の一つのあり方になるのではないだろうか。

スピノーザと宗教という課題は前述のように甚だ大きく思われるのだが、△宗教▽を必ずしも既成的、典礼的のみ考え

ず、むしろ現代の問題意識から深める個性的考究が、これらの一著でなされていると思うのである。

横山 紘一 著

『唯識の哲学』(ハサーラ叢書23)

平楽寺書店、一九七九年七月刊

B 6、一〇二九〇頁、二四〇〇円

高崎 直道

唯識思想はインド大乘仏教の二大学派の一つである瑜伽行派(ヨーガーチャラ)の学説である。わが国で言えば法隆寺や興福寺に伝わる法相宗の学がそれであるが、単に一宗の教学というにとどまらず、俱舎学と並んで仏教の基礎学として伝統的に重んぜられたことは周知のことであろう。

このような唯識学であつてみれば、その解説書や註釈類は山とある道理であるが、さて万人が手頃に読めるような現代的な概説書となると、意外に数が限られてくる。研究論文の数といつたら、それこそ汗牛充棟たゞならぬものがあるのに、概説書が少いというのはこの学問がやはり極めつきの難物であるからであろうか。その数少い概説書の一つとして、ここに取上げる『唯識の哲学』がある。

唯識学は大乗のうちでは最後に発達した学問体係で、それ自体のがっちりした組織を具えている上、体系的叙述をなす論典

をいくつかもっている。無着の『撰大乘論』や護法等の『成唯識論』などがその代表であるが、論典ごとに重点の置き方が少しづつ異っているので、どの論典に依拠するかによって、概説の叙述もちがってくる。唯識の体系は『撰大乘論』ではじめて完成したと言えるが、それによると、(一)所知の依止としての識(アーラヤ識)、(二)所知としての一切法(それはあり方に応じて遍計、依他、円成の三性に分れる)、(三)その所知への悟入としての唯識観、という三項を基本的柱とし、その上に六波羅蜜、三学の実践によって菩薩の十地の階梯を昇り、最後に転依して得る仏果に及ぶという順序次第をとる。世親の『唯識三十頌』とその注たる『成唯識論』も、これと同じ体系を継承している。ただ、『撰大乘論』では(二)の三性説が詳細に論じられるのに対応し、『三十頌』などでは(一)の識論に重点がかかってくる。そして、成立史的に見れば、(二)の実践的な唯識観が最も古い核である。つまり、歴史的には(三)(一)と学説が発展して来たということである。

横山氏は本書において、この最後に発達した『唯識三十頌』『成唯識論』的な識説に基本を置いて叙述をすすめている。もちろん、当然のことながら、その場合、つねに歴史的な背景を顧慮し、また概説書として細い議論は適宜取捨するという配慮がなされている。すなわち、その章立てを見ると、次のとおりである。

第一章は「識一元論——唯識無境」と題して、唯識ということの意味、唯識無境の論証、および、認識の構造という三節に

分けて論じられる。次に第二章は「自己の根源体——阿頼耶識」の題の下で潜在意識ともいべきアーラヤ識の機能を詳述し、第三章では、そのアーラヤ識を自我とみなして我執を起すところの意(マナス)の働きを「自我意識の形成——末那識」の題で扱っている。言うまでもなく、アーラヤ識やマナスの設定は唯識説に特有の理論で、それによってわれわれの根元的なあり方——輪廻転生し苦海に沈淪している——を説明する強力有効な武器である。

以上がさきに述べた(一)の識論に相当し(冒頭の二節は(三)の唯識観を導入部としている)、かつ、それが本書の主要部分を形成している。唯識説としてはそのあと、三性説と、唯識無境の体得による悟りへの実践が論ぜられるのであるが、著者はこの課題を第四章「真理の完成——転依」において一括して叙述している。すなわち、その第一節は自己変革の名で転依を詳説し、第二節は真理の論理的解明と題して三性説を論じ、それが『般若経』の空の論理を継承しつつも、真理の存在を強調するところに特色があることを説き、唯識説にあつては、真理は抽象的概念としてあるのではなく「自己自身によって自ら完成し体得すべき具体的事実である」と述べて本書のむすびとしている。

以下、特色ある叙述ないし問題点について触れておく。

著者は第一章冒頭で『解深密経』「分別瑜伽品」を引いて、唯識説が禅定体験にもとづいて成立したこと、その由来するところが『瑜伽論』声聞地(巻二六)にあること、ただし「一切は唯識のみ」という表現はそこにはなく、『解深密経』が七種

真如の一つとしてはじめて加えたものであると指摘している。瑜伽行唯識説の根源を『声聞地』に見出すことは正鵠を得ていると思われる。

著者は唯識説の特色を「一切(サルヴァ)を唯(マートラ)に統一しようとする瑜伽師たちの指向性がヨーガ体験と結合することによって唯識思想が成立した」(九頁)という風にまとめている。もつとも、一切と唯との指向は仏教の当初からあつたとも言っているから、唯をどう捉えるかで特色が出るわけで、その限りでは右の総括は具体性がない。ただし、一切が実有であるという有部説や、一切が空と説く中観派に対し、一切は唯だ、「識の活動」であり、「一切が空と説く中観派に対し、一切の」であるとして、「内」は何れも vijñapti(識の訳)識のみの有を強調する点に特色があることは言うまでもない。

著者はさらに、瑜伽行派が唯識ということを実践によって体験すると同時に、理論的に論証することに力を尽したことを特筆する。これは識説の展開のうちから、陳那にはじまる仏教論理学(因明)が発展した歴史を顧れば容易に領けることであるが、唯識の論証の基盤として「名称と事物との客塵性」をとり上げて論じている(五七―六七頁)。ことは極めて当を得ている。ちなみに客塵性とは名称(名、概念)とこの名づけられた対象(義)とが相互に非本来的(agantuka)すなわち、仮りのむすびつきであることで、その確認の上に、すべてが心の上の仮構である、と体得されると言うのである。ついでに言えば、これは『中論』でいう仮(因りての施設)の理論的發展と

見ることが出来る。(prajñapti-vijñapti)

次に認識の構造が説明されるが、これはいわば認識論で、当然のことながら陳那の所説も加味して、いわゆる識の三分節、四分説が解説され、また、識の有相か無相かの区別にもふれている(九六頁)。有相か無相かとは知識内容としての識の形相が識に固有であるか、あるいは、知識は外界の対象の反映であり、識に固有の形相はないと見るかで、有部などの外界実在論は無相知識論であるが、外界の対象を認めない唯識説は基本的に有相知識論となる。ただし経量部は外界実在論をとるが、認識論上は知識内容は推理の結果として識に生ずる形相にはかならない。「外界そのものは識の対象とはならない」とみる点で、有相知識論に属する。このことと唯識説内部で後世発展した二学説としての有相唯識説と無相唯識説とは内容が若干異なる。また、護法と安慧との間で、護法が見分と相分、すなわち識のうちなる主観としてはたらく面と、客観としてはたらく面とを、共に識に固有とみ、依他起性とみなす(これは上述の有相知識論に合致し、かつ有相唯識説にも合致する)のに対し、安慧が見分相分を認めず、そのような主観(能取)客観(所取)はすべて遍計所執性と考えたこととの対立は、この後世の有相無相の唯識説とも論点が異なるようである。この問題は現在なお諸学者の間で見解の相違もあり、定説として読者に示すのが難しい。そのため著者はほとんど立入った説明をしていない。それは現状として賢明であるが、たゞ護法の立場から言えどどっちにしても有相説で何の疑念も出ない。著者がもしたゞ

それだけに依りかかって説明を省いているとすれば問題がのこるであろう。

同じく、世親の識説の重要な概念である「転変」についても、著者はさらりとかわしてあまり説明を加えていない（八八頁）。これも概説書としての配慮であろうが、専門の研究者にはもう少し意見の聞きたいところであろう。（ちなみに著者は最近、識転変についての著者の解釈を『講座大乘仏教8（唯識思想）』（春秋社、昭五七年）の中で公表した。）第二章のアーラヤ識の説明は懇切でわかりよいが、とくにその機能を、肉体を維持する機能、種子を維持する機能、生命を形成する機能、の三種に分けるうち、第一に関して、身心の安危同一を強調する條は重要である。（一三三頁以下）著者はヨーガの実践において身体の方が非常に考慮されていること、それが「転依」の原意にあらわれていることを指摘し、所依とは現象的には自己存在のよりどころとしての身心であり、煩惱などの「麁重」（身心の不堪任性）にしばられて、いわば身動き出来なくなっている。それをヨーガによって「軽安」（身心の堪任性）を獲得することによって自由ならしめる。それが所依の転換すなわち「転依」であると説明している。これは言うまでもなく第四章における転依論とも呼応している。この問題は本書の基本にある隠れた筋として、評者には非常に興味深く思えた。

本書の叙述は概して平明であり、一つ一つの術語の説明も、原語（梵語の語根の意味）にまで遡って親切になされている。ところどころに挿入された図表も、読者の理解を助けるであらう。

う。（たゞし、図表はおおむね『成唯識論』の説に基いている。また、図示はあくまで便宜上のものである。念のため）なお、本書は昭和五五年度の宗教学会賞を受けたことを附記しておく。

柏木 弘 雄 著

## 『大乘起信論の研究』

——大乘起信論の成立に関する

資料論的研究——

春秋社、昭和五六年二月刊

菊判、五〇六十二頁、八五〇〇円

竹 村 牧 男

『大乘起信論』の研究、特にその撰述問題にかかる究明は、昭和の初期頃まで、斯学会の大問題であった。その後、決定的な解決を見出せないまま、今日ではその究明に対する関心、熱意はいささか冷めてきた感もある。そうした中で、著者は『起信論』並びにその注釈書等に関する研究を営々と積み上げてこられ、このほどその学界待望の大部の業績を刊行された。いうまでもなく、著者の博士論文である。

前もっていっておけば、本書によって撰述問題に一つの確定的な結論が提示されたわけではない。ただし著者は、中国撰述

説には否定的な立場に立つのであり、その論拠に著者なりの筋道を立てることに成功している。そしてそうした撰述問題への見通しもさることながら、その前提に、これまでになされた『起信論』をめぐる論争の論点を一切網羅しつつ、これを整理し、現在までの仏教研究の成果の中で適切な評価、位置づけを行っていると、すでに本書の価値があろう。こうした『起信論研究』の集大成は、全く余人の追隨を許さないものがあり、今後の『起信論』研究は、基本的に本書から出発してよいものと考ええる。

本研究には、「資料論」という立場が標榜されている。資料論という方法論がどのようなものか、必ずしも理解し易いものではないが、たとえば著者は、「本研究の目的は、起信論の成立に関する資料論としての自らの立場を構築することによって、与えられた資料の範囲内において、あたうるかぎり着実に真相に接近することである。かくして判明し得た資料のみを通じて、論の成立に対する必然的な見通しを記述する……」[その作品の成立に関連すると見られる諸資料の領域を決定するためには、すくなくともわれわれに与えられた資料の吟味を通じて、可能なかぎり個々の断片的諸資料を問題の全体像の中で位置づけるべき見通しを持っていなければならない。何らかの形で資料論的立場を構成して、研究の出発点としなければならぬ]等と述べておられる。これらの説によれば、要は『起信論』のテキスト自身も含め、『起信論』をめぐるあらゆる資料を吟味し、その精度と限界をみきわめ決定していく、その集成

の中で問題の解決を見出ししていくというものであろう。著者が本書で扱ったその主な資料としては、テキストと経録類と古注釈とである。これらの素材を中心に、その資料的信頼性を吟味し、その過程で明らかになった諸問題をインド大乘仏教史上にも辿ることによって、『起信論』の諸問題の解明を企図するものである。

さて、本書の内容であるが、四章に分かれている。

第一章では、『起信論』の成立をめぐる資料を、成立に関する伝承資料（経録等）の検討、著者馬鳴と訳者真諦の信憑性の検討、これまでの撰述問題に関する諸説の検討、の三部に分けて、あらゆる角度から論じている。特に、撰述論争の検討では、すべての論者の論点が手際よくまとめられており、かつ適切な判断のもとに評価が下されていて便宜である。本章のこうした検討の結果、著者は、馬鳴がかのアッシュパゴリーシャでないことはもちろんとして、インドでも中国でも馬鳴に託せられる可能性があるから著者と成立場所とは関係ないことを説き、また真諦の訳経歴及びその事情等を勘案するとき、訳語の不統一例を理由に真諦訳説を否定することはできないことを説く。さらに中国撰述説が偽作の動機として提示する説が、必ずしも『起信論』そのものの教説、立場と合わないことを大きな理由に、中国撰述説に否定的見解を表明し、また、その中心思想は中国仏教の教学形成力には帰しがたく、むしろインド仏教における思想教学の延長上においてとらえる方が必然的と論じて

おられる。ただしいうまでもなく、著者は中国撰述の可能性を決定的に否定するのではないとの慎重な配慮も見せている。

第二章は、『起信論』伝播直後の三部作、すなわち『曇延疏』『占察善悪業報経』『大乘止観法門』をとりあげ、それらにおける『起信論』受容の形態を論じている。これは、我々の『起信論』理解が、ともすれば『義記』等によって変容を余儀なくされているのに対し、それ以前の古注等によって、『起信論』そのものの立場を浮き彫りにしようとするものであって、この姿勢は、本書全体を通じて貫かれているものである。しかしそのこと以上にここで重要なのは、たとえば『曇延疏』における『撰論』依用の立場の指摘、『止観法門』の著者が曇遷（撰論宗）に比せられることの正当性の検討・指摘である。ここから著者は、『起信論』と『撰論』の研究が併行していたことを指摘し、真諦訳説の可能性をうらづける補強となす。また、『占察善悪業報経』を扱っているのも、この偽経に基づいて『起信論』が制作されたとする望月説をくつがえすためであって、むしろ『起信論』がその偽経制作に採用された跡を証明する。もちろん、その証明は妥当なものと思われが、ただ必ずしも決定的ではないといえるようにも思える。著者は、『占察善悪業報経』はおそらく五八〇年から五九〇年頃までに成立した偽経と考えられる」とされているが、その論拠は注（他論文）に委せている。この辺、その論点も著者自身によって再論してほしかった。

第三章は、真諦訳（P本）と実叉難陀訳（S本）との比較研

究であり、字井訳注本を主に、天平写本（望月）『大乘起信論の研究』所載の写真版）と『曇延疏』牒文を参照して校合したP本テキストと、大正大藏経所収本を底本とするS本テキストが、上下二段に対照せられて掲げられている。この比較研究によって明らかとなったことは、「S本はP本の章句と全体的によく対応関係を保っているが、そのことはただちにS本がP本と同種の原典から訳出されたことを証明するのではなく、S本がP本を全面的に利用しているからであると考えられる。しかしP・S両本の間、諸種の相違を、S本偽造の絡線過程を想定することによって、その中で解決し尽すことは困難である。したがってS本の成立に際しても何らかの形でサンスクリットテキストが介在したのではないかと推定できる。」一方、「P本は全面的に厳密な対応関係を有するテキストからの翻訳であると、見ることは困難であり、訳出者もしくは訳語選定者によって、かなり自由に訳出し表現されたものと考えられる」というものである。

さて、第四章は、ようやく、『起信論』そのものの思想を、インド大乘仏教思想の流れの中に究明するものである。その場合、著者は大きく外部形式と内容形式の二にわけて論じている。外部形式というのは、初の帰敬偈、因縁分と末の勸修利益分、廻向偈とである。一方、内容形式とは、その間の立義分・解釈分・修行信心分ということになる。著者がこの区別をなすのは、『起信論』に先立つあらゆる仏教思想の中から『起信論』の教説との間に共通する問題意識を有する部分を対比させ

ることによって、『起信論』思想における一般性と独自性を見出すための「方法上の便宜」に出たものという。その背景には、外部形式としての部分は、先行する諸経論からの影響を多分に受けやすく、内容形式にこそ『起信論』独自の表現が実現されているという著者の考え方があるのである。（これについては著者近稿の「本覚と始覚」『講座大乘仏教6如来蔵思想』所収も参照されたい。）

著者は、外部形式の叙述の中に、『起信論』の成立史的背景をさぐり、特に大乘の語の用例の考察から、諸仏の秘蔵としての大乗ということを描き、そこに大乘の総撰説としての『起信論』という性格を見出している。そしてこの大乘の総撰説の制作はインド仏教史上の流行であり、かつ法・義においてそれをまとめるのもインドに一般的であったことを例証して、『起信論』がインド大乘仏教の延長上にあることを強調している。

一方、内容形式を究明するところでは、思想構築のための独自の形態という題がつけられており、衆生心、心真如門・心生滅門、体・相・用の三大等、『起信論』の独自の教説について、その先駆思想もしくは思想的背景が多くの教証のもとに解明される。とりわけ著者は、赤沼氏の、三大説は『瑜伽論』等の七大説、『撰論』の十殊勝説と一脈相通するものがあるとの説をうけつぎ、さらにこれを展開、実証を試みている。こうして、『起信論』はインド大乘仏教の広汎な思想を背景に、その直接の延長線上において、しかしそれを主体的に独自の形式において組織していくことによって成ったことを説くのである。

以上が本書の概要である。実は個々の論点において、極めて新鮮・的確な指摘・究明が幾多も存しているのであるが、それらをすべて省いて大体の構図のみを示すにとどまったことを、著者にお詫びしたい。ともかく本書の収集した資料、文献の引用は尤大なものがある。その上に展開された著者の論旨、たとえば中国撰述説に否定的な見解に対し、浅学の筆者が軽々に批評するのは控えたいと思う。ただ一つ、気のついたことを述べれば、著者が望月氏の中国撰述説を否定する立場から、氏の提示した諸資料の扱いもやや冷淡になるのを避けられなかったのではないかということである。たとえば、三大説に『金剛仙論』の影響があることは望月氏が指摘したことであるが、これについては全く顧みられていない。総じてインド原資料との比較及び真諦訳諸経論との比較が主体で、菩提流支——地論系文献との照応は素通りしている感がある。もちろん、『起信論』にまつわる諸問題に関しては、著者の研究によって十分に論及されており、地論系等に関する研究がなくても一定の見解を割り出すことはできようが、今後、本研究につけ加えることがあるとすれば、そうした面にあろう。

著者は、本研究は表現形式に重点をおいたもので、論説全体に亘る教理史上の資料論的關係は『起信論』講釈のかたちで公表したいとされ、また『起信論』研究の究極的目標を、起信論思想の展開を軸とした中国・日本の仏教思想への展開面まで射程に入れて設定しておられる。この二点について、著者の今後の御活躍を切に期待するものである。

ヤン・スインゲドール著

## 『「和」と「分」の構造』

—国際化社会に向かう宗教—

一九八一年、日本基督教団出版局刊

B 6、二七六頁、二五〇〇円

中 牧 弘 允

本書は、滞日二〇年を越える著者が、一九七三年から一九七九年にかけて発表した論文を基礎に、新たに書きおろしたものである。著者はベルギー出身の宗教社会学者であり、現在南山大学宗教文化研究所に所属し、カトリック教会の神父としても活躍しておられる。評者は幸い著者とは一〇年以上もの交友があり、論文に接する機会も多く、いろいろ啓発されてきたものである。このたび編集委員会より書評の依頼をうけ改めて通読してみると、今更ながら著者の関心の広さ、問題把握の鋭さ、巧みなレトリックに感心した。と同時に、問題によっては関心の浅さ、問題把握にみられるアプリアリ的な前提などにいささかの不満をも抱くようになった。そこでこれらの点を中心に話題を展開してみようと思う。

その前にまず本書の構成を見てみると、第一部が「現代における宗教と社会」、第二部が「日本人の宗教意識」であり、それに「現代宗教社会学界の動向」と題する序と「日本人はイエス・キリストをどうみているか」と題した付論がついてい

る。この構成からもうかがえるように、本書は二つの大テーマについて論じている。ひとつは現代の世界情勢のなかで宗教のしめる位置について、最近の宗教社会学や文化人類学の成果を取りいれつつ、カトリック的なメタ・セオリー (meta-theory) のもとで、概念的に扱ったものである。もうひとつは現代日本における宗教の問題について、世俗化説を中心に、西欧人のカトリック神父の視点を加味して、第一部よりも個別的に論じたものである。ちなみに章毎のテーマを紹介しておく、第一部は「宗教界における動向」「宗教の新たな概念規定への探究——トーマス・ルックマン」「儀礼の再発見」「共同体から「交わり」へ——旅と祭りの精神に関する若干の考察」、第二部は「変動する社会における変動する宗教」「日本の宗教社会学における世俗化説」「神道における祭りの精神と旅の要素」「宗教対話の諸相」「外国人のみた日本人の宗教意識」である。本書のタイトルとなっている△「和」と「分」の構造▽は、著者自身も序の部分で断わっているように、本書全体を覆うテーマではなく、むしろ第二部などで日本の宗教・文化を論じる際、著者の理解の根底に流れている主題として了解すべきものである。

さて著者は大の知日家であるだけに日本ないし日本人の弱点について知り尽くしている。たとえば日本人の抱く「西洋」や「キリスト教」のイメージのなかに自己自身を位置づけるのに困難を感じるといふくだりで、特定の「民族」や「国家」や「教団」への所属が「西洋」や「キリスト教」よりもはるかに

帰属意識が高いことをやや皮肉をこめて述べている。ここにはたとえ「仏教」の思想・儀礼体系をもって「東洋」を論ずると同じ愚を犯すことへの警告が潜んでいる。また同様の観点から、別のところでは、人類学的研究を除くことわつたうえで、日本の宗教の特殊性が他のアジアの諸民族との比較において研究されることの少ない点を指摘している。ここまではなんら異論のないところだが、ひるがえって著者の所説にこのような問題意識が強烈に貫ぬかれているかという点、それは必ずしもそうではない。たとえば著者は西洋の宗教社会学の世俗化説について、その背後にある一つのメタ・セオリーは今こそ根本的な変動の時期であるという感覚だと主張するが、その西洋がイギリスでもベルギーでも、あるいはイタリアでもギリシャでもそうなのか、またカトリックでもギリシャ正教でもエホバの証人でもあまり差がないのか、ゲルマン系とラテン系とスラブ系でも同様なのか、ついにはつきりしないのである。日本の宗教の特殊性を論ずる場合にも、ヨーロッパのカトリックが主として引きあいに出されるが、祭りや旅の精神という面ではたいへん似かよっている。同じヨーロッパのカトリックでも地域的・文化的にはかなり異なつた様相を呈しているのではなからうか。

このような疑問は民間信仰とか民俗行事についての関心にも当てはまる。著者は日本の祭りの大の愛好家である。個人的にはおそらく出身のフランダース地方の祭りと同様かよつた体験が得られるからであろうが、学問的には「宗教の真髄は、生活を

祝うこと以外の何ものでもない」と断定するごとく、カトリックや神道の祭りの、コムニタスの性格を最重要視している。ところが著者のいう「祭り」とは神社・村落の恒例の祭りだけを意味するのでなく、神道の儀礼や礼拝一般や、ひいては日本人の生活態度全体をも意味している。これは民俗行事としての「祭り」からすればややゆきすぎである。民俗行事というものは神社や寺院や教会と関わりとしても、ふつう主体性は世俗の人々の側にある。となると情緒的にはよく似た体験でも、社会的・文化的にはかなり異なつた要素を含むものである。そうした差異に注目してこそ、民間信仰とか民俗行事の意味は掘りさげられるのではないだろうか。日本の祭りをとりあげる場合にも、かりに京都の祇園祭と浅草の三社祭を比較する際には、両者の祭りの要素の共通性を指摘するだけでは味もそつけないであろう。祭りに関しても一言付け加えれば、神道学者の説を引用しカトリックと神道における祭りを比較する部分があり、それなりに興味深いのはあるが、欲をいえばここではカトリックや神道の体系に組み込まれた祭りではなく、逆にカトリックや神道の体系を組み込む祭りという視点が欲しいところである。言いかえれば、宗教的社会学者ではなく宗教社会学者としての著者には、ヨーロッパや日本において民俗学の開拓してきてた分野をもう少し考慮したうえで祭りの比較を希望するものである。

「和」と「分」の構造とは言いえて妙である。著者によると「和」とは達成すべき理想的な統一というよりも、秩序や平和

にみちた交わりの現実である。この「和」は多様性の存在を前提とし、多様性の存在によって最終的に正当化されているという。これに対し「分」は全体の断片にすぎず、「分」をわきまえば「和」に貢献するものである。この「和」と「分」の構造を最も顕著に例証しているのが日本の伝統的宗教界ではないかと注目し、「日本の和」という最高価値に従属させられた諸宗教の役割分担、すなわち「神々の分業」ともいえる原理にもとづく「和合する多様性」について指摘し、それを最終的に保証したメカニズムが政治権力による統制だったと主張する。宗教の複数帰属というややこしい問題も「日本人は同時に、相異なつた宗教を信じているわけではない。時期に、適して、(もう少し適当な表現があるかと思う……筆者)特定の宗教にすぎるのである」(傍点著者)といともあっさり解答を与えてくれる。このような見方に私も基本的に賛成である。そしてキリスト教も日本化するためには他の宗教と同様に相対的な価値になる覚悟、すなわち「分」に移動することが前提となるとの主張も、著者ならではと感心する。ただ、「和」と「分」の構造に、「和」を意識した「分」とか、「和」に自然に統合される「分」とかの「構造」を掘りさげた分類がみられないことや、スタティックな機能主義的把握のゆえに「和」を度外視したダイナミックな変化の様相(たとえば非妥協的な宗教運動)を捉えきれないことなどに、まだ問題が残っているように思われる。

西洋の世俗化説におけるメタ・セオリーは、現在こそ西洋文化において根本的な変動が起こりつつあるという確信だと著者

はい。ところが日本ではキリスト教やマルクス主義の一部を除き、世俗化説には慎重な態度をとる人が多い。柳川啓一・阿部美哉両氏はその理由を西洋の教会制度の不在、儒教的影響による宗教的役割の軽視に求めているが(CISR報告、一九七七)、著者はそれに加えて、過去の日本の文化・宗教に西洋のような根本的変動がなかったことを指摘する。著者の意味する変動が宗教改革や産業革命であるとするならば、日本でも神仏分離や殖産興業などの基本的に内発的な変動はみられたのであり、むしろロシアや中国のような社会革命による急激な変動が無いという点では、ヨーロッパも日本も同類である。たとえばフランス革命はロシア革命よりも明治維新に近いであろうし、政教分離したところで、ヨーロッパや日本はソ連や中国に比べれば例外を除きはるかにルーズな分離の関係を維持してきた。

ところでメタ・セオリーと著者自身は断っていないが、それに近い独特の認識が随所に散見され、ずいぶん気になった。「全人類の究極の一致」「人間性それ自体にもとづく普遍的価値」「多様性は普遍性の具体的な表現」という叙述はきわめてカトリック的な価値観にもとづいているとしか私には思えない。「和」と「分」、すなわち「多様性の統一」も機能主義的というよりはカトリック的ではないかと疑うほどである。宗教の本質についても「合理化された特定の信念に固執するより、宗教感情や願望を行為をもって表現すること」と規定しているが、これなどもメタ・セオリーの影響が多分にみられる。また

宗教の機能についても、「社会を理解するために最も重要な手掛りの一つ」というならまだしも、「あらゆる文化においてその中心的な位置を占める」とか、「現代社会においてこそ無視できない要素である」（傍点評者）とかの叙述は、それこそが研究の重要課題であるはずなので、いささかの抵抗を覚えるものである。

著者は日本に対して「初恋」と「失恋」の段階を経て、今「真愛」の段階にとどまるために絶えず努力しているという。「真愛」の深まりがなんとかの「深情け」にならないよう、著者の日本理解の深さにいつも敬服しているものの一人として、紹介かたがた一言不満を述べさせていただいた。

# 会報

## ○選挙管理委員会

日時 昭和五七年七月一日(土) 午後五時半

場所 学生会館本館 三一〇号室

出席者 石田慶和、植田重雄、小口偉一、後藤光一郎、桜井

秀雄、竹中信常、田丸徳善、平井直房、藤田富雄、

柳川啓一 脇本平也

## 議題

一、会長選挙第一次投票開票

開票結果は次の通りであった。

有権者数 一六八名

投票者数 九〇名(投票率五三・六%)

投票総数 二七〇票

有効投票 二四三票

白票 一三票

無効票 一四票

脇本平也 六五票

小口偉一 二六票

田丸徳善 一九票

中川秀恭 一六票(次点)

楠正弘 一六票(次点)

以下略

この結果、小口偉一、田丸徳善、脇本平也(五十音順)の三氏を第二次投票の候補者とする事が決定した。  
一、会長選挙第二次投票有権者資格認定一、二八二名が有権者と認められた。

## ○編集委員会

日時 昭和五七年七月七日(土) 午後六時

場所 本郷三丁目いろは館

出席者 江島恵教、金井新二、J・スィンゲドー、芹川博道、月本昭男、土屋博、中村恭子、山折哲雄

## 議題

一、「宗教研究」二五五号、二五六号編集方針

一、学術大会シンポジウムの内容記載について

## ○学生会賞選考委員会

日時 九月一日(水) 午後六時

場所 本郷学生会館 九号室

出席者 田島信之、高崎直道、平井直房、堀越知巳、松本滋

## 議題

一、選考委員長に田島信之氏を互選した

一、審査の分担が決定され、審査基準については、昨年の基準を踏襲することを確認した

## ○理事会

日時 昭和五七年九月四日(土) 午後三時

場所 私学生会館 二〇一号室

出席者 荒井 猷、安斉伸、井門富二夫、植田重雄、鎌田純

議  
題

一、佐木秋夫、桜井秀雄、桜井徳太郎、玉城康四郎、  
田丸徳善、中村瑞隆、野村暢清、橋本芳契、平井直  
房、藤井正雄、藤田富雄、堀越知巳、柳川啓一、脇  
本平也

一、第四一回学術大会発表者の承認  
一、新入会員

別記一四名を新たに学会員として入会を認めた。

執筆者紹介（執筆順）

阿部 包 北海道大学大学院  
内野 久美子 慶応義塾大学大学院  
大南 龍昇 大正大学講師  
川村 邦光 東北大学大学院  
佐々木 陽太郎 東京大学大学院  
安中 隆徳 早稲田大学大学院  
高崎 直道 東京大学教授  
竹村 牧男 武蔵大学非常勤講師  
中牧 弘允 国立民博助手

## Sade, le dernier libertin

Yōtarō Sasaki

Dans cette étude nous avons essayé de considérer les pensées libertines du marquis de Sade, surtout en fonction de son expérience personnelle ; on ne comprend pas suffisamment son discours plein de blasphèmes de toute sorte, en effet, qu'en tenant compte de son incarcération prolongée qui, d'après lui, serait tout injuste. Mais le marquis ne soutient pas seulement des opinions associiales et areligieuses : il faut apparaître, dans ses romans, les soi-disant philosophes vertueux qui se font gloire de contribuer au bonheur de la société ; on se demande, alors, où l'on peut décourrir le fond des pensées sadiennes, qui se, divisent en les deux composants différents l'un de l'autre : l'anarchisant et le déiste.

Il se peut, d'une part, que les pensées sadiennes n'ait fait que suivre la tradition du libertinage qui était à la mode aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles : si elles semblent aussi ambiguës, c'est que l'était le mot libertin, qui impliquait à la fois la critique des prescriptions chrétiennes et le dérèglement des mœurs ; tous les libertins n'étaient pas de débauchés aveuglés ; il en fut qui recherchaient le plaisir en philosophant. Sade était donc un pur libertin dans la mesure où il était un pur hédoniste quasidéiste. Pourtant il ne faut pas oublier, de l'autre part, que les autres libertins érudits, soit déistes, soit athéistes, étaient persuadés de l'utilité de leurs doctrines considérées sous l'aspect du bien-être public ; ce qui écarte Sade d'eux d'une manière définitive : bien qu'étant foncièrement libertin, il en est arrivé à concevoir une communauté où l'homme ne puisse satisfaire son désir qu'en faisant souffrir les autres ; c'est par ce contexte pessimiste que l'on doit relire les passages décrits au pointe de vue déiste, et qui dépeignent un monde où la religion s'harmonise avec la raison : on s'aperçoit, alors, que ces passages même forment, en vérité, une critique implicite de la vision du monde optimiste du déisme. En poussant ses pensées libertines au dernier degré, Sade a fini par aller au-delà du libertinage.

## Dialectics of Charisma and Stigma : On the Process of Becoming the Religious Founder

Kunimitsu Kawamura

In this paper, we examine the social processes of becoming religious founders of the New Religions; Miki Nakayama, the foundress of Tenrikyo, Nao Deguchi, the foundress of Ohmoto, and Sayo Kitamura, the foundress of Tenshyōkōtai jingūkyō. We use Weber's concept of charisma and Goffman's concept of stigma as key terms to explain these social processes: we believe that it is these two concepts which can successfully explicate the dynamics pertaining to these processes.

Now let us offer the theoretical framework to analyze the process of becoming the religious founder, i. e. charismatic leader on reference to the views taken by M. Rotnberg and W. Lipp. This process consists of three phases: stigmatization, self-stigmatization, and charismatization. The first phase of stigmatization implies the process of becoming the bearer of stigma, who is labelled negatively and excluded from the ordinary social world, bringing him (her) into socially marginal areas through the degradation ceremony; this is the process of being deprived of his (her) identity. The self-stigmatization comes to the second phase; this process allows the stigmatized to re-interpret the negative value of stigma and to transform it into a positive one by symbolic manipulation. This endeavor of transformation, through which one organizes a new self-identity, appears as an active acceptance of stigmatization, where the significant others become the model to be followed by the stigmatized. It is observed that self-stigmatization has the effect of reverse dialectic process to that we may call charismatization. It is the third phase that sanctions the new identity; there stigma is dynamically transformed into charisma. This charismatic process does not end after one undergoes these three phases; the bearer of charisma is repeatedly stigmatized until his (her) charisma is recognized by the whole society. Therefore the dialectical movement from stigma to charisma develops into the social context.

Examining the life histories of M. Nakayama, N. Deguchi, and S. Kitamura, we can point out that the social starting point of their becoming religious founders coincides with the incident of divine inspiration, which is a magico-religious and shamanistic phenomenon in Japanese folk religion. Owing to their unusual speech and actions, they are labelled as “insane” or “abnormal”. Consequently, they were excluded from their everyday social world and consigned to a socially marginal sphere; however they were convinced that gods descended on them in the sphere we may call “the space of confinement”. This enabled them to re-interpret the mark of “insanity” as the sacred mark endowed by their gods. Here gods became the significant others for them; they organized their new identities after the model of their gods which descended on them; that is to say, they reached the awareness that they were nothing but a kind of living god, standing as a mediator between god and man. Practicing curing rituals, they gradually testified to their charismatic qualities in the public eye, wandering over their neighboring regions which we may call “the space of wandering”. This resulted in the establishment of their status as the shamanistic practitioner. However, in the course of radical self-deification (Weber’s *Selbstvergottung*), they came into conflict with local religionists. This, in turn, caused their deviation from the local shamanhood, making them stigmatized again. We can see here the process of dialectics from stigma to charisma recurring through their divine speeches and actions. This process led them to become religious founders.

## The Structure of Ākāra in the Daśabhūmikasūtra-vyākhyāna

Ryūshō Ohminami

The doctrine of the ten stages found in the Daśabhūmikasūtra emerged as a path of training unique to the Mahāyāna, replacing that of earlier Abhidharma. The various essential aspects of practice as presented by the Āgamas and the Abhidharma are included within the Daśabhūmika sūtra; these earlier methods of training based upon the three śikṣās of śīla, samādhi, and prajñā, in the Daśabhūmikasūtra evolved into a new Mahāyāna theory of training. Needless to say, one who undergoes training is a bodhisattva of the Mahāyāna whose purpose is benefit for himself and others. The Daśabhūmikasūtra propounds a method of practice according to which the state of bodhisattvahood progresses through ten stages, gradually becoming deeper and improving. In an attempt to clarify the main current penetrating this theory of training in ten stages, this paper examines the structure of ākāra and, in particular, the concepts of vipakṣa and pratipakṣa within the Daśabhūmikasūtra-vyākhyāna of Vasubandhu.

I In the Daśabhūmikasūtra, at the end of the section describing each stage, the benefits of the effects resulting from training in each stage are presented. These effects include such things as gradual acquisition of the ten pāramitās, the practice of the bodhisattva path by the householder bodhisattva and his eventual transformation into one of the varieties of i'svaro-rājas, or the deepening of the state of concentration by the bodhisattva who has left his home and entered the religious life. Through through these typical modes of instruction, progress along the path of training of the bodhisattva is concretely described. Specifically, in terms of the content of each of the ten stages, the sixth stage is considered to be the turning point in the practice of the bodhisattva. Concentrating on these matters, this section describes the conception of stages as presented in the Daśabhūmikasūtra.

II Vasubandhu, in his commentary on the first of the ten stages, states that the bodhisattva path in ten stages is to be grasped through the four characteristics of 1)ākāra 2)pratilambha, 3)nisyanda, and 4)bhūmyaṅga. Though these four are presented at different points in the Daśabhūmikasūtra, Vasubandhu, by noting them in his commentary on the first section, probably intends that they represent the structure of the theory of ten stages as a whole. Ākāra refers specifically to vipakṣa and pratipakṣa. Vasubandhu considers the removal of obstacles found within each of the ten stages to be the purpose underlying the establishment of the system of ten stages. This method of attaining the bodhisattva path through four characteristics or through ten characteristics as presented in the Daśabhūmikasūtra greatly influenced other Vijñānavāda texts.

III This section points out that the ten vipakṣa are intimately connected to both the names of each of the ten stages as well as to the "Explanation of names" (釈名) in which the content of those ten stages is described concisely. Further, this section proves that these ten vipakṣa were utilized by most of the other Vijñānavāda texts.

IV The names of the ten vipakṣa are found in identical form also in Vasubandhu's Mahāyānasamgrahabhāṣya. They were probably created by Vasubandhu himself under the influence of the Saṃdhinirmocana-sūtra and other earlier Vijñānavāda texts. This is proved also by comments in the Mahāyānasamgrahabhāṣya as translated into Chinese by Paramārtha.

## The Women in Modern Buddhism—the Status Elevation of Nuns and Wives of Priests in Sōtō-School

Kumiko Uchino

In modern Japan women have participated in many social fields, gradually raising their status. This process of modernization has also happened in the Buddhist world, where women were regarded impure, considered to have much more sinful karma than men, and believed to be unable to attain Buddhahood.

The nuns in Sōtō-school who had remained at the bottom of the Buddhist order in Tokugawa-era, stated a movement to raise their status in Meiji-era by founding convents and demanding equal voting rights in their school and acquisition of the qualification as temple priest and teacher of zen practice. Their consciousness was strengthened through the tide of Feminism in Taishō-era and basic equality was eventually acquired in the democratic society after World War II.

The wives of the priests who were not legally recognized as religionists according to the Buddhist laws in Meiji-era underwent almost the same process of status elevation. As their status was raised, their subordinate activities were accepted by society and they were protected by new religious laws and after World War II they became powerful partners of priests. They were given many rights to help the priests in the ceremonies, which caused unexpected silent antagonism from the nuns.

The change of status of the women in the religious world provides us with a clear example of the women's situation in present society, for religion is relevant to our values and regulates our point of view in the depth of consciousness and unconsciousness.

## The 'Spiritual' in the Letter to the Galatians

Kurumi Abe

In Gal. 6 : 1 Paul uses the word 'the spiritual.' This paper deals with the meaning of the word as well as with how to interpret the pre-history of the Galatians and their circumstances at the time this letter was written.

First, the pre-history of the Galatians can be deduced from Gal. 4 : 3, 8ff. They were enslaved to τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου (i. e. the elements or the elemental forces of the world): "'gods' that in nature are no gods." Recently this has been interpreted by W. Carr (*Angels and Principalities*) as 'the elementary teachings of this world.' But his interpretation of κόσμος as 'this human world,' as well as his understanding of Paul's day seems to be one-sided. It would be better to presume that it is the elemental forces of the world which they probably considered to be spiritual beings that the Galatians worshipped as their gods.

Secondly, Paul regarded the circumstances of the Galatians as a crisis and a regression, as summarized in: "...Having begun with Spirit, are you now finishing with flesh?" (3 : 3) and in 4 : 9. On the other hand, the Galatians themselves, persuaded by the agitating concurrences, believed the circumcision to be the perfection of their faith.

Finally, even though the word 'the spiritual' can be taken as the Galatians' self-designation as is by most commentators, there supposedly is some relationship between this word and the prehistory of the Galatians. Moreover, the context of this word (5 : 16-6 : 1ff.) may lead us to conclude that it is used by Paul in the sense of 'Christians' in general, not of any particular group of the Galatian churches, though the ambiguity this concept has seems to have prevented it from being widely adopted as Christians' self-designation.