

新宗教集団における教祖の誕生過程

——浜松市の自成会の事例にみる巫者から教祖への展開の諸相——

渡 辺 雅 子

一 はじめに

リップはカリスマ化過程の分析にあたり、逸脱の社会学およびシンボリック相互作用論の視点から三極的思考モデルを提唱した。それは第一極（カリスマ化過程が社会的起点をもつ局面）、第二極（カリスマ的個人とその帰依者がカリスマ化過程を現実化する局面）、第三極（カリスマ化過程が到達点に向かって前進する局面）によって構成される。社会構造の点からみると、第一極は社会的に周縁的な位相で、第三極は社会的に中心的な位相をあらわし、これらを結びつけるのが象徴的超越的位相である第二極である。リップはこの第二極を周縁的な行為形態を中心的なものへと変形するターンテーブルとしてとらえるが、それへの橋渡しを可能にするものとして自己ステイグマ化の概念を導入する。自己ステイグマ化とは自らに付与されたステイグマを積極的に受け入れ、象徴的操作によるステイグマの對抗評価によって社会的判断を超越し、ステイグマ \downarrow カリスマの転換を行ない、否定的な価値を肯定的な価値として提示することである。⁽¹⁾

かかる過程をとおして、従来、巫者から教祖への転換点を構成するものとしてとらえられてきた新たな世界観¹ 教えの形成が可能になる。しかし教祖化のためにはこれを必要条件としながらも、同じく第二極がカリスマ的個人と帰依者によるカリスマ化過程の現実化の局面としてとらえられていることに注意を喚起する必要がある。すなわちカリスマ化過程が現実的な基盤をもつためには、人々が帰依者としてそれにかかわる必要があるのである。人々がカリスマ化過程に参加するのは、第一義的にはカリスマによる具体的な証しをとおしてであるが、これをテコとしつつも彼の提示する世界観を何らかの形でうけいれることによって象徴的超越的位相を共有し、救済財自体が即時的・問題解決的なものから魂の救いに関連する象徴的次元を含むに至ったならば、それは絶えざる磁力として両者の継続的關係を可能にし、依頼者を帰依者へと移行させるのである。そこでここでは、両者の相互作用に焦点をあて、巫者が教祖へと展開していく様相を探ることを目的とする。

このような問題に接近するにあたって、教団としてすでに成立したものを対象に時代朔及的に教祖誕生の過程を跡づけるという従来の方法をとらずに、リップのいうカリスマ化過程の第二極に属し、現在、教祖誕生の道程にあるとみることができるとして、浜松市の自成会を事例としてとりあげ、自成会会員に対して行なった調査結果⁽²⁾ をもとに、相互作用論的視点から考察していくことにしたい。本論に入る前に自成会について若干の説明を試みることにする。

自成会は昭和四六年に神憑りとなった女性霊能者蓮華^(れんげ) (本名北田晶子、昭和一五年生、以下「蓮華」と呼ぶ) が創始し、浜松市を中心に展開している集団である。現段階では面接集団の域を出ず、組織はまだ形成されていないが、若干の役割分担の発生がみられるので、教団ライフサイクル論からは萌芽的組織の段階に位置づけられよう。蓮華は昭和三六年に結婚して以来の姑との葛藤のなかで、病床という身体的衰弱状況において突如として神憑りを体験し、その後神の指示のもとに修行を重ねた召命型シャーマンのプロセス⁽³⁾ を辿っている。最初の神憑りから現在に至るまで

は、Ⅰ最初の神憑りから自生会を始めるまで（昭和四六年一月～五一年八月）、Ⅱ自成会（五一年九月～五五年八月）、Ⅲ自成会（五五年九月～現在）の三期に大きく分けることができる。Ⅰ期はさらに、(1)最初の神憑りから別居まで（ミシンのセールスをしている時に霊能が評判になり、頼まれて「お伺い」を始めた時期）、(2)別居から里の修行の前まで（夫と別居後、一八日間の滝の修行―滝行と食物制限―をへて「お伺い」を本格的にやり始めた時期）、(3)里の修行（飲食店「旗屋」の開店から閉店まで。この間「お伺い」は行なっていない）、(4)富士山での神秘体験から自生会を始めるまで（宗教的使命の自覚と指圧教室の開始）の四期に区分できる。蓮華が民間の巫者から脱皮する起点はⅠ期(4)の富士山での神秘体験に求められる。ここに至るまでに蓮華は、別居↓滝の修行↓里の修行という世俗的には一連のマイナスのレットル（スティグマ）を誘発させる神の指示にもとづいて行動するが、この段階ではその指示に従いつつも半信半疑の域を脱していない。しかし神を捨てようとして登った富士山で、夢の中で前世が慈恩大師（玄奘三蔵の弟子）であったことを知らされ、宗教的使命を自覚するに至り、これを契機に自己スティグマ化を媒介にスティグマ↓カリスマの転換がおこるのである。すなわち、姑との葛藤（姑にうまく仕えられない嫁）は「神の道にくるための最高の宝」として、神憑り（異常精神状態）は「神に選ばれた者としての使命」に、滝の修行（異常精神状態による行動）は、夫との別居直後のことであったので「俗的な人間的過去との訣別」として、さらに里の修行（水商売）は「人間の裏の学習」として積極的な意味が与えられるようになった。

このような転回点をへることによって、蓮華は自らに憑依・通信する神の正しさに確信をもつに至り、人間が本来の人間らしくないためにこの世が汚れ、それをいったん元へ戻すための変動が間近いという終末論的認識のもとに、縁ある人を目ざめさせ、この世で生をうけた任務を全うさせ、人間らしく生きることを教えるために最高位にある神が自らに通信すると位置づけ、さらに自分を直していかなければ神とは縁がないという考えから教えの学習の場であ

る「勉強会」を開始したのである。⁽⁴⁾自分の元を知るといふ意味の自生会、そして一ランク進んで行動する段階に入ったとされる自成会は、このような勉強会に対して与えられた名称である。したがってⅡ期の自生会以降、リップのいう第二極に突入したとみることができよう。自生会での「勉強会」は昭和五二年の離婚を契機に拡大はじめ、その終了時には八カ所（浜松市内五ヶ所、浜北市、磐田市、名古屋市）で行なわれていたが、これは参加者の個人的な関係を媒介に小集団が形成された段階で、各々の「勉強会」相互の間にはつながりはない。自成会に至ってはじめて「勉強会」が一つにまとめあげられ、横のつながりを含めた信者集団が萌芽的ながらもできたといえる。⁽⁵⁾

現在自成会においては、蓮華との相互作用の場は、一対一の個別の場としての「お伺い」（水士日一二時〜六時）と集団的場で、かつ教えの学習の場でもある「勉強会」（第一勉強会……第一日曜午後一時三〇分〜四時、第二勉強会……第二日曜午後七時三〇分〜九時、但し第二は第一の参加者には公表していない）の両者を基本的な軸として成りたっている。この他に、昭和五五年一月から再開した「旗屋」がインフォーマルな場としてある。なお、ここでは、「勉強会」は蓮華との関係性を継続化し、参加者間にも相互作用の機会を与え、さらに教えの受容に大きな役割を担うという、場としての重要性の認識から、自成会会員を第一勉強会参加度と第二勉強会参加資格有無⁽⁶⁾の二つの指標によって分類し、これを軸に以下の分析を行なうことにする。Aグループは第二勉強会参加有資格者（二三四名）、Bグループは第一勉強会定期的参加者（三八名）、Cグループは第一勉強会不定期的参加者（三〇名）により構成される。⁽⁷⁾Cの外側には「お伺い」のみのかかわりをもつ者が潜在的な信者群としていることはいうまでもない。これは蓮華をとりまく信者集団の中心―周辺にかかわる分類でもある。そこでまず、巫者から教祖への展開を考察するにあたって、教えの学習がどのように「お伺い」という巫者としての活動を変容させたかをみることからはじめよう。

二 「お伺い」における変容の様相

「お伺い」の場である蓮華の実家には次のような文を書いた紙がはってある。

おうかがいに際して

本人のたましい(因縁)を害から守る為又たましいを生かす為にあるもので、決して物慾のためではないことを
確任[→]して、心しづかにおうかがいすること。

このような文章は、蓮華自身が「お伺い」というまさに巫者としての活動を単に具体的問題解決という現世利益的
レベルでとらえていないことを示している。そこで、蓮華における「お伺い」のとらえ方の変化をふまえて、勉強会
に参加することによって依頼者側にどのような対応の変化が生じたのか、また、そうした変化は何に支えられている
かをABCの区分を軸に検討していこう。

前述したように、蓮華は昭和四六年に突発的に神憑ったが、本格的な巫業に入ったのは翌四七年八月からのこと
ある(四八年七月〜五〇年二月までは里の修行のため休止⁽⁹⁾)。自生会がつくられる以前に「お伺い」をした経験をも
つ二九名に「お伺い」での回答の仕方の変化を尋ねたところ、「わからない」と答えた者を除いた二一名のうち、七
六%がそこに何らかの変化を認知している。そこに認められる変化は二点ある。①方法上の変化、②回答の内容の変
化である。第一の点の変化をはっきりと述べている例をひこう。「最初……神にいわれたことをそのまま言うので口
調にくだけたところがない。口答で答える。真中(「旗屋」を止めた頃)……先生が念じて神に伺い、回答を紙に書い
て、それを説明してくれる。わかりやすく話し、わからない時は質問できる。今……やり方は真中と同じ。先生自体

が上の位になってきたので、同じことやちょっと相談したいことではわずらわせてはいけない感じがする。」紙に指示を書くようになったのは、蓮華は「言いつばなしだと人間は勝手にとるから」だとし、またある者は「信じない人への証拠を残すため」ととらえているが、蓮華自身の憑依状態のコントロールが高まり、「お伺い」の場では靈感型に近づいたことに起因するとみることが出来る。また、最後の指摘は回答の方法ばかりでなく、第二点にもかかわるものである。内容の変化については、「勉強会が始まって以降、心のあり方や魂ということが前面に出た」「お伺いだけのお伺いではなく、教えのようなものに発展した」「最初は伺ったことへの返事だったが、現在は心のもち方、人間として生きる生き方を教えてくれる」といった例にもあらわれているように、心のあり方、生き方に対する指示が前面に出るようになった。それに伴って回答の仕方も「以前のように親切ではない」「細かく言わない」「ピッと切る」というように厳しくなり、受ける側も「甘えてはいけないという気にならせる」「実行しないと次のお伺いにいけない」というように受けとめている。したがって、現在の蓮華の「お伺い」とらえ方は、初期からかわってきた人々の言葉にあるように、方法と内容の両面において、富士山での神秘体験による自覚をへて、勉強会の形成を契機として変化してきたといえようし、蓮華における変化が勉強会の形成に至らせたともいえるだろう。

回答の仕方について二側面での変化が見い出されたが、とくに回答の内容で生き方や心のあり方が前面に出てきたことが、ここでの課題に関連して重要になる。それでは具体的に、問題に対して蓮華がどこに原因を求め、どのような指示を行なっているかを、これまで「お伺い」したなかでの最大問題についてみておこう。最初の「お伺い」時の問題では、病氣（二四％）、商売・仕事（二四％）、対人関係（一三％）、進学（八％）、縁談（八％）の順になるが、最も大きな問題になると、表1にみるように対人関係が第一位になり、次いで病氣、商売・仕事となる。グループ別にみると、Aで「今のあり方と前世・今世での任務」をあげる者がBCと比べて圧倒的に多いことと、Bで対人関係

表1 今まで「お伺い」したなかでの最大問題

| | A | B | C | 計 |
|-----------------|------------|------------|------------|------------|
| 病 人 気 係 | 3 (9.1) | 9 (23.7) | 6 (21.4) | 18 (18.2) |
| 対 人 関 係 | 10 (30.3) | 16 (42.1) | 7 (25.0) | 33 (33.3) |
| 縁 談 | 2 (6.1) | 3 (7.9) | 3 (10.7) | 8 (8.1) |
| 進 学 | 1 (3.0) | 3 (7.9) | 4 (14.3) | 8 (8.1) |
| 就 職・転 職 | 4 (12.1) | 2 (5.3) | 2 (7.1) | 8 (8.1) |
| 商 売・仕 事 | 6 (18.2) | 1 (2.6) | 4 (14.3) | 11 (11.1) |
| 今のあり方と前世・今世での任務 | 7 (21.2) | 1 (2.6) | 0 (—) | 8 (8.1) |
| そ の 他 | 0 (—) | 3 (7.9) | 2 (7.1) | 5 (5.1) |
| 計 | 33 (100.0) | 38 (100.0) | 28 (100.0) | 99 (100.0) |

* これまでに「お伺い」の経験のないA 1例、C 2例を除く

の問題が四二%に及ぶことが注目される。なお、最も大きな問題は、全体の九五%が自生会以降の「お伺い」なので、回答は教えが形成されてからのものとしてとらえてよい。

まず、蓮華の回答について、問題のはっきりしている病気について検討しよう。表2にあらわれているように、病気の原因としては①肉体の酷使②精神的なあり方③さわり、の三つが認められる。また指示には、①民間療法(漢方薬と物理的療法としての指圧)②自分のあり方の是正③払い(呪術)がある。この表に即して原因と指示とのかかわりをみると、①肉体の酷使↓④民間療法、②精神的なあり方↓⑥自分のあり方の是正+④民間療法、③さわり↓⑤払い+⑥自分のあり方の是正、という関連性が見いだせる。なお、さわりに原因があるとされる場合は、単に霊的なものばかりではなく、さわりを受ける原因が当事者の内部にもあるととらえられている。これにはその人がやさしいので霊に頼られる場合と、(No.54)、自分に魔の入るすぎがある場合(No.85)の二つがある。したがって、ただ払ってもらえばえよいというのではなく、自分の心の整理をする必要があるのである。

対人関係の問題は、全体で最も高比率を占めているが、対象は家族・親族が六七%、職場・友人・近所との関係が三三%である。対人関係におけ

表2 病気における原因と指示

| | No. | 対象者 | 症 状 | 原 因 | 指 示 |
|---|-----|-----|------------------|-----------------------|--|
| A | 6 | 本人 | ぎっくり腰、指がまがらない | 1 働 き すぎ | a お腹を冷やさないようにし、暖める |
| | 10 | 子供 | 一週間熱が続く | 日射病(蓮華のところへひっぱっていく方便) | a 医者いらず(うどん粉、さつまいも、玉子の白味)をねってはる |
| | 21 | 本人 | 肥 満 | ホルモンバランスのくずれ | a 野菜、酢のものを食べ、ワカモトを飲む。動物性タンパク質を減らす |
| B | 37 | 子供 | 知 恵 遅 れ | 2 胎 教 が 悪 い | b 子供に対する接し方の指導 |
| | 41 | 本人 | 顔面神経マヒ | 1+2 仕事のやりすぎ、自分のあり方 | a + b 我をすてる。欲をすてる。漢方薬、指圧 |
| | 42 | 本人 | | 2 自分のあり方 | a + b 自分勝手をやめる。ニワトコをせんじて飲む |
| | 46 | 本人 | 胃の手術後具合悪い | 2 自分のあり方 | a + b 気からきている。気持を整理する。せんじ薬 |
| | 54 | 本人 | かなしばり | 3 死霊(父)のさわり | b + c 寝るときにコップに水を入れ、やれることはやりますとあって、水をながしに流す。父の心配の原因をとり除く |
| | 56 | 子供 | 交 通 事 故 (3回) | 前世の因縁 | a 事故の意味づけ(前世はインドの僧、自分の肉体を傷つけることによってそれが成長の大きな役目となる)。指圧 |
| | 60 | 本人 | 足 痛 | 2 自分のあり方 | b 不平不満をなくせば足の痛みもなくなる |
| | 61 | 本人 | 胃 痛 | 1 疲 れ | a ゆっくり休む |
| | 71 | 子供 | 知 恵 遅 れ | 2 自分のあり方 | b 親の接し方をかえ、できるだけ子供に自主的にさせる |
| C | 81 | 本人 | | 1 不規則な生活 寝不足 | a 身体をもみほぐすとか運動をする |
| | 85 | 本人 | 食事が食べられなくなり、やせる | 2+3 死霊のさわり 自分のあり方 | b + c 蓮華による霊の払い。我をなくす。自分の気持で人をはかっけてはいけない。先のことまで悩まない |
| | 88 | 子供 | 壺丸の下がりがるく、上がっている | | 心配ない。遺伝とか前世とかは関係ない |
| | 92 | 本人 | | | a エビオスと中將湯をのむ |
| | 93 | 本人 | 胃 痛 | 2 自分のあり方 | b 神経の使いすぎなので、考えてもどうにもならないことは考えない |
| | 100 | 子供 | ひ き つ け | | a 六神丸、砂糖湯をのませる |

* 原因 (1) 肉体の酷使 (2) 精神的なあり方 (3) 霊的さわり
 指示 (a) 民間療法 (b) 自分のあり方の是正 (c) 払い

る問題の原因は、自分のあり方と前世の因縁に大別することができる。なお自分のあり方に原因がある場合にも、相手の性格の指摘（前世の因縁をふまえて）とそれに合わせた対応を指示するもので、自らが下がってすべて自分に非があると受ける「下がる」倫理よりも人は人というわり切りが強調されている。このようなわり切りは、「筋」（相手よし自分もよしという合理）と「けじめ」（自分の分―役割・立場―と人の分との違いの認識）の上に立った協調（和）であり、それがお互いを生かすものとしてとらえられていることによる。たとえ親子であってもわり切りやサラッとした関係がよいとされているのは、肉体の先祖と魂の先祖（前世）は異なるという認識を関連するだろう。親子という関係は前者で、後者をより重要視するのである。

つぎに、縁談、進学、就職・転職は、基本的に相性というカテゴリーで一括できる。すなわち縁談では相手との、進学は学校との、就職は会社との相性としてとらえられている。相性とは、前世から今世に求めてきた気ぐせ（今世親からもらった特徴と前世からもってきた特徴）を生かすことであり、欠点を消すところ、つまり魂の浄化に役だつ人であり場所であるとの位置づけを担う。縁談は相手との相性良否を問うが、前世の因縁、宿命、今のあり方の全部を含めての判断であると信じられている。自分に足りないものを補ってくれるのならば良縁とされ、それゆえ、財産・家柄等の既成の価値観による判断とは全く対立するものである。これは進学・就職においてもとらえ方は同様である。進学の場合は依頼者がいくつかの候補をあげ、その学校との相性を指摘するのが一般的である。就職の場合も同じだが、向いている方面の指示をされる場合もある。仕事・商売については商売の場所替え、始める時期、やり方、仕事への対し方等で、これらについては時期の指定等かなり具体的なものである。これは気ぐせのタイミングとしてとらえられている。また商売のやり方、仕事への対し方には心の持ち方の注意が含まれる。

また、Aに他と比べて顕著な「今のあり方と前世・今世での任務」については、人間は何度も生まれかわっている

が、そのなかでもとくに委託をうけた前世の人の影響下にあつて、それに関連して今世の任務（人に与える役目と汚れを消す役目）があるというもので、さらに肉体の因縁としての父方母方の因縁を指摘するものである。例をあげると次のようなものである。「江戸時代が変わる時に人を指導していた人で魂自体はきれいである。この世には人の世話をするためにおりてきた魂だから人と会うことを仕事にして行きなさい。父方の因縁はあれもこれもやらなければならぬと思う傾向があり、母方の因縁は欲が深い。」これについては現在、蓮華があるレベル以上と認める者しか問うことを許されていないが、生き方にかかわるこうしたものが最も重要な「お伺い」として出てくる背景を考える必要がある。

「お伺い」に際しても教えの個別的問題への具現ともいふべきものが随所に見い出せることはこれまで検討してきたとおりだが、このような蓮華の「お伺い」のとらえ方が依頼者の側にも変容をもたらすことなしにはカリスマ化の現実化¹¹教祖化は達成しえない。「お伺い」を蓮華やそれに憑依する神と依頼者との相互作用の場としてとらえるならば、勉強会を通じての教えの学習はそれどのような影響を与えているのかをみる必要がある。そこで、依頼者側の「お伺い」での内容の変化をみたのが表3である。変化の方向は二つある。第一に、「お伺い」の内容が、現実的な悩みから自分の生き方がこれよいかを確かめるものへと変化したこと、第二に、問題のたびごとに「お伺い」をしてきた者が、自分で考えてもどうしても解決できない時や自分の考え方でよいかを確実に伺うという方向への変化である。第一点の変化を認める者は全体の二〇%だが、A四一%、B一四%、C四%とAとB Cとの差は大きい。第二点の変化は全体の一一%で、A B C間の差はほとんどない。したがって「お伺い」の内容の変化を自己認知している者はA五二%、B二七%、C一一%と、中心に近づくにつれて増大している。こうした変化を最近一年間の主な「お伺い」の内容が「生き方の確かめ」なのかそれ以外の「個人的問題」なのかという点にかかわらせてみると、内容の変

表3 「お伺い」の内容の変化（自由回答を分類）

| | A | B | C | 計 |
|--------------------------------------|-------------------|-------------------|------------------|-------------------|
| 現実の悩み→生き方の確かめ | 12[10] (41.4) | 5[5] (13.9) | 1[1] (3.7) | 18[16] (19.6) |
| 問題のたびに伺う→自分で考えて解決できない時、自分の考えでよいかの確かめ | 3[3] (10.3) | 5[5] (13.9) | 2[2] (7.4) | 10[10] (10.9) |
| 変化なし | 14[6] (48.3) | 26[7] (72.2) | 24[4] (88.9) | 64[17] (69.6) |
| 計 | 29[19] (100.0) | 36[17] (100.0) | 27[7] (100.0) | 92[43] (100.0) |

* 非該当（「回数が少ないので変化を言えない」「お伺いをしたことがない」）の10例を除く

** 個別的問題内部の移行について言及した者も10%いたが、「変化なし」に含めた

*** []内は最近一年間の「お伺い」の主な内容として「生き方の確かめ」をあげた者の数

化を意識している者で「生き方の確かめ」について伺っている者の割合は、A八七％、B一〇〇％、C一〇〇％で、変化なしの場合のその比率はA四三％・B二七％、C一七％となる。なお後者は一七例中三例を除いて、教えが形成された自生会以降に蓮華と接した者である。このように、勉強会での教えの学習をとおして自己の行動や考え方の準拠すべき枠組を得たことが、個別的問題解決の場としての属性をもつ「お伺い」を教えの延長線上に、生き方にかかわるものとしてとらえる方向に変化させたことは、内容の変化についてはもちろん、「生き方の確かめ」を主要な「お伺い」の内容としてあげる者の割合がA六六％、B四七％、C二六％と段階的な差を示していることをみても明らかである。⁽¹⁰⁾

「お伺い」におけるこのようなとらえ方の変化は、これまで検討してきたように、教えの学習による影響をみることで、きょうが、彼らが生き方にかかわる問題を蓮華に尋ねる場合、単に生き方についてよい教えを説いているというばかりでなく、蓮華が前世・来世を見通す霊能をもち、それにもとづいての今世での指示であると信じられているからにはかならない。この点について、経験的側面では彼らが認知する蓮華の霊能に対する評価を確認して

表4 「お伺い」があたりなかった経験

| | A | B | C | 計 |
|--------------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| たくさんある | 0(—) | 0(—) | 0(—) | 0(—) |
| それほどではないがある | 1(3.0) | 3(7.9) | 2(7.1) | 6(6.1) |
| ほとんどない | 5(15.2) | 6(15.8) | 9(32.1) | 20(20.2) |
| 全然ない | 17(51.5) | 25(65.8) | 10(35.7) | 52(52.5) |
| あたるあたらないではない | 8(24.2) | 4(10.5) | 5(17.9) | 17(17.2) |
| まだ結論がでていない | 1(3.0) | 0(—) | 1(3.6) | 2(2.0) |
| わからない | 1(3.0) | 0(—) | 1(3.6) | 2(2.0) |
| 計 | 33(100.0) | 38(100.0) | 28(100.0) | 99(100.0) |

* 非該当の3例を除く

** 「あたるあたらないではない」「まだ結論がでていない」は「その他」から抽出

おく必要がある。勉強会から先に入った者は八名にすぎず、「お伺い」を契機にかかわった者が九四%を占めるといふ事実をみても、霊能が第一義的に彼らをひきつけたといえるからである。

そこで表4で「お伺い」があたりなかった経験をもつ程度をみると、「たくさんある」と認知する者は全くなく、「それほどではないがある」が六%あるのみである。この事実をどのように解釈したかをABC別にみても、Cでは「どうしてかわからない」「仕方がない」といったものだが、Bになると「自分の修行不足」と自らの内部に原因を求めたり、「はずれた時はどうしてかと思ったが、現在は長い目でみてあとあと良い方向に導いてくれるものだ」と即断的なあたりはずれという観点からのとらえ方から脱却し、Aでは「当時は自分の気持の上で欲望が先行してしまい、あたりなかったと錯覚したのではないか。期間をおいて考えとあの時はそれでよかったとわかってくる」ととらえている。Cは別としてABにおけるこのようなあたりなかった場合の解釈は、ここで質問紙にはなかった「あたるあたらないではない」「まだ結論がでていない」という項目をたてざるを得なかった背景とも関連する。あたるあたらないということではなく、自分で指示どおりに行なったかどうかであるとして、
「お伺い」は努力していく方向づけであって即結果はでないという見方で

表5 助けられた体験（内容）

（自由回答を分類）

| | A | B | C | 計 |
|-----------|-----------|-----------|-----------|------------|
| 病気・事故 | 12(19.4) | 15(26.3) | 9(27.3) | 36(23.7) |
| 対人関係 | 7(11.3) | 6(10.5) | 5(15.2) | 18(11.8) |
| 相性 | 5(8.1) | 11(19.3) | 6(18.2) | 22(14.5) |
| 商売・仕事 | 6(9.7) | 5(8.8) | 2(6.1) | 13(8.6) |
| 生き方・性格の変化 | 15(24.2) | 11(19.3) | 5(15.2) | 31(20.4) |
| その他 | 17(27.4) | 9(15.8) | 6(18.2) | 32(21.1) |
| 計 | 62(100.0) | 57(100.0) | 33(100.0) | 152(100.0) |

* 相性……縁談, 恋愛, 進学, 就職

ある。これは「お伺い」をしたなかでの最も大きな問題や「お伺い」の内容の変化でみたように、問題それ自体が精神的レベルに移行していることを示すものでもあるが、例えば病気といった問題でも心のあり方を直すことが強調されていることとも対応するだろう。なお、「それほどではないがある」「ほとんどない」と幾分なりともあると認知している者はA一八%、B二四%、C三九%と順次増大しているが、蓮華の霊能に対する評価を含んだ認知度はかなり高いといえよう。

さらに感情的側面での受益感の程度を「助けられた体験」の有無から検討しておこう。助けられた体験が「たくさんある」と認知する者はA六五%、B四七%、C二〇%で、「それほどではないがある」までいれるとA八五%、B八四%、C六三%となり、CBAの順に高くなる。その内容（但し三つまでという指定だが、具体的にあらなかったものもあるので、平均件数はA二・一件、B一・八件、C一・七件である）を表5でみると、全体では、病気・事故（二四%）、生き方・性格の変化（二〇%）、相性（一五%）、対人関係（一二%）、商売・仕事（九%）の順になる。ABC別にみるとAでは生き方・性格の変化が、BCでは病気・事故が一位になり、また相性に関するものをあげる率は、BCではAの二倍以上ある。なお生き方・性格の変化をあげる者の割合はABCの順でわずかず減少するが、内容的にもA

表6 神の指示に従うと自分の損になると思われる時

| | A | B | C | 計 |
|----------------|-----------|-----------|-----------|------------|
| 神の指示に従う | 17(50.0) | 21(55.3) | 11(36.7) | 49(48.0) |
| 自分の損にならないようにする | 1(2.9) | 1(2.6) | 4(13.3) | 6(5.9) |
| いちがいにいえない | 5(14.7) | 6(15.8) | 10(33.3) | 21(20.6) |
| 損得は考えられない | 11(32.4) | 10(26.3) | 4(13.3) | 25(24.5) |
| わからない | 0(—) | 0(—) | 1(3.3) | 1(1.0) |
| 計 | 34(100.0) | 38(100.0) | 30(100.0) | 102(100.0) |

*「損得は考えられない」は「その他」から抽出

では生き方の変化に圧倒的な比重があるのに比べ、BCでは性格の変化に力点がある。このように程度の差こそあれ、救けられた体験として内面にかかわるものが前面に出ており、通常の巫者をこえることが示されている。しかしながら治病が全体の一位を占めることは、霊能を具体的側面でも発揮していることがわかる。

最後に、「お伺い」での指示は世間的な基準からの判断と異なることもありうるので、「神の指示に従うと自分の損になると思われる時」の選択を表6でみることにしたい。まず、「自分の損にならないようにする」はABともに3%弱あるのみだが、Cになると一三%に上昇する。これに「いちがいにいえない」と答えた者を加えると、ABでは一八%であるが、Cでは半数近くの四七%に及ぶ。「神の指示に従う」と回答した者とこの質問に対して即座に「損得は考えられない」と反応した者は内容的には近い部分をもつと思われるが、「神の指示に従う」と答えた場合の理由は次のとおりである。「神を信じている。先生を信じている」(一三例)・「素直に受けとれるかどうかの神の試練」(三例)・「損得は考えられない」(三例)・「自分の判断は信じられない。神の言葉が一番正しい」(三例)・「損になるように思ってもそのとおりにやると得になる」(一七例)などだが、最後の項目について何故得になるのかという点に関してはほぼ三つの理由が認められる。①今までの経験からいって結果が必ず神の方が正しいので、神に従えば結果的に悪い方に向かわず損をしない。②神は先を見通して指示を与えてくれているので、目先のことで判断で

きない。③たとえ物質界では損でも精神界ではプラスになる。したがって、これまでの経験から演繹して神の指示の正しさを信じる場合(①)、今世内部ではあるが長期的な見方でみている場合(②)、今世を超えて来世までの範囲を射程に置いて考えている場合(③)があるといえる。それゆえ、霊能に対する評価や受益感によって支えられながらも、教えの受容の影響がこうした場面でのとらえ方にもあらわれているといえるだろう。

三 教えの受容と自己変革

二節でみたように、「お伺い」という巫者としての活動のとらえ方の変容は、蓮華自身における変化と対応するが、それには蓮華の霊能に対するプラスの評価をもたらしただ体験を基礎としながらも、勉強会参加による教えの学習が大きな役割を果たし、この中で蓮華は通常の巫者を超える側面をもつに至ったのである。教えを受容したことが蓮華との関係の継続化に役だったためには、対象世界の認知的枠組を変えるような内的変化を人々にもたらし、教えが絶えることのないカリスマの証しとしての磁力をもつものになる必要がある。そこでここでは、教えの受容による自己変革の側面に焦点をあてることにする。

蓮華の説く教えは、現実即修行の場としてとらえた、現実生活の中での生き方(とくに他者との関係における)にかかわる実践的なものである。しかし、単なる生活倫理的なものではなく、今世での生き方を前世、来世とのつながりのなかでとらえ、現状に対しての危機的認識にもとづいてかつての人間らしい存在への復帰を求め、前世の影響下でありながらも基本的に今世での自分の生き方に最大の力点がおかれている。したがって、周縁的な価値が中心的価値へと移行することを含み既成の価値観からの転換は、蓮華にとって「状況」を構成する霊界や神という超自然

表7 霊界を信じるようになった契機（複数回答の場合は主な理由）

| | A | B | C | 計 |
|---------------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| 自分で体験して | 4(17.4) | 5(16.1) | 3(14.3) | 12(16.0) |
| 体験した人の話をきいて | 1(4.3) | 3(9.7) | 3(14.3) | 7(9.3) |
| 蓮華先生の話を書きいて | 11(47.8) | 15(48.4) | 8(38.1) | 34(45.3) |
| 「お伺い」が正しかったので | 2(8.7) | 2(6.5) | 1(4.8) | 5(6.7) |
| なんとなく | 3(13.0) | 5(16.1) | 2(9.5) | 10(13.3) |
| その他 | 2(8.7) | 1(3.2) | 4(19.0) | 7(9.3) |
| 計 | 23(100.0) | 31(100.0) | 21(100.0) | 75(100.0) |

* 「お伺いが正しかったので」は「その他」から抽出

的存在を事実として受け入れ、そうした状況規定のもとで今世の自分を再規定していくことを含むであろう。そこで教えの前提にあるこのような超自然的存在をどの程度またどのような契機でうけいれるようになったかの検討からはじめたい。

まず、霊界の存在を信じる程度をみると、その存在を「信じる」者はA六八%、B八二%、C七〇%で全体では七四%に及ぶ。「信じない」という者はBに三%（一例）、Cに七%（二例）あるにすぎず、あとは「半信半疑」または「わからない」と答えた者である。また、神の存在を「信じる」者は霊界を「信じる」者よりもA Bでは一〇%程度多く、A七六%、B九二%、C七〇%で、全体では七九%の者が信じており、信じない者はCに三%（一例）あるだけである。⁽¹¹⁾なお、両者の間には高い相関関係がある。

霊界を信じるようになった契機を表7でみると、「蓮華先生の話を書きいて」「お伺いが正しかったので」という蓮華との接触をきっかけとする者が全体の半数以上を占め、その割合はA BはCよりも一〇%程度多い。また「自分で体験して」と答えた者のなかにも、その内容を検討すると蓮華を通じて霊と話をすることができたとか、ある出来事を蓮華によって霊によるものだと指摘された場合も含んでいる。⁽¹²⁾神の存在を信じるようになった契機（表8）は、霊界と同様に蓮華との接触到起因する理由が半数を占めるが、霊界では「先生の話を書き

表8 神の存在を信じるようになった契機（複数回答の場合は主な理由）

| | A | B | C | 計 |
|---------------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| 自分で体験して | 5(20.0) | 8(22.9) | 2(9.5) | 15(18.5) |
| 体験した人の話をきいて | 0(—) | 0(—) | 0(—) | 0(—) |
| 蓮華先生の話を書いて | 6(24.0) | 13(37.1) | 4(19.0) | 23(28.4) |
| 「お伺い」が正しかったので | 6(24.0) | 7(20.0) | 5(23.8) | 18(22.2) |
| なんとなく | 5(20.0) | 6(17.1) | 8(38.1) | 19(23.5) |
| その他 | 3(12.0) | 1(2.9) | 2(9.5) | 6(7.4) |
| 計 | 25(100.0) | 35(100.0) | 21(100.0) | 81(100.0) |

* 「お伺いが正しかったので」は「その他」から抽出

いて」という理由が大多数であったのに比べて、「お伺いが正しかったので」という理由の増大が顕著である。また「自分で体験して」という者では、A Cのすべて、Bの六三%が蓮華との接触以降のことで、「先生の話を書くと胃が痛くなり、心得違いをあやまると治る」「心のあり方が悪いと体の具合が悪くなる」という例も含まれており、教えとの関連がみいだせる。但し「なんとなく」や「その他（六例中五例が「子供の頃から人間を超えた存在がいると思っていた」というもの）」の理由による者は、蓮華にかかわる神というよりも、もっと一般的な神観念であると推測される。

ところで、神や霊界の存在の認知において、蓮華との接触が重要な役割を果たしていることを指摘したが、これらについては漠然とした一般的な概念も入りこんでいるので、より直接的なものとして、「お伺い」や勉強会で蓮華が憑依状態になって語る神の言葉を信じる度合について次にみることにしたい。⁽¹³⁾これを「全面的に信じている」者はA七九%、B八二%、C五〇%だが、「全面的に信じているわけではないが参考にしていく」までをいれるとA Bでは九七%のぼり、Cでも七七%になる。「参考にしていく」以上のものについて、その契機を表9でみると、それが蓮華の霊能に対する評価（四九%）からばかりでなく、教えの適切さ（三九%）からもかなりの率でひきだされていることが注目される。前者は①「お伺い」で指示どおりに行なったら結果がよかった

表9 蓮華の語る神の言葉を信じるようになった契機（複数回答の場合は主要契機）

| | | A | B | C | 計 |
|-----|------------------|-----------|-----------|-----------|-----------|
| 霊能 | お伺いが正しかった | 8(24.2) | 21(56.8) | 12(52.2) | 41(44.1) |
| | 神でなければわからないことの指摘 | 1(3.0) | 1(2.7) | 0(—) | 2(2.2) |
| | お伺い以外でいうとおりになる | 1(3.0) | 2(5.4) | 0(—) | 3(3.2) |
| 教 | 自分の人生観と合致 | 10(30.3) | 7(18.9) | 3(13.0) | 20(21.5) |
| | 自分の人生観と反対 | 1(3.0) | 0(—) | 0(—) | 1(1.1) |
| え | 勉強会に出席するうちに納得 | 5(15.2) | 4(10.8) | 6(26.1) | 15(16.1) |
| その他 | | 7(21.2) | 2(5.4) | 2(8.7) | 11(11.8) |
| 計 | | 33(100.0) | 37(100.0) | 23(100.0) | 93(100.0) |

* 「お伺いが正しかった」「自分の人生観に合致」以外は「その他」から抽出

（指示に逆らったら結果が悪くなった場合も含む）、②神でなければわからないこと（前世、宿命など）を指摘された、③「お伺い」以外でいうとおりになる（世の中、天気、写真の光⁽¹⁴⁾）に区分できるが、①による者が圧倒的に多い、また後者は、④自分が思っていたことと同方向（人生観と合致）、⑤自分の思っていたことと逆方向（一例のみではあるが、仕事をしてお金をもっている人が一番強いと思っていたが、それと一八〇度違う『永遠への道』を読んで、勉強会出席以前に信じたという例）、⑥勉強会に出席するうちにだんだんと納得した場合がある。A B C別にみるとAではB Cに比べ、霊能よりも教えの評価による契機が多く、それも次第に納得してきたというより、自らが漠然と生き方について思っていたことと合致したことをその信じる核としている場合がめだっている。また神の存在を信じる度合よりも蓮華の神の言葉を信じる割合はA B Cすべてにおいて高いが、とりわけAの差が顕著である。

これまで超自然的存在にかかわる三つの項目について検討してきたが、「お伺い」で個別的問題に即して、また勉強会での一般的な教えの話のなかでの「意味」の交換が、自己の認知する対象世界の範囲の拡大に効果をもったことは以上でみたとおりである。これらは、蓮華に憑依・通信する神に対する信頼をテコとして、自己の行為・態度・生き方

をみる視点の変化につながりうる。そこでまず、蓮華によって因縁を指摘されたことによる変化を、「宿命（の形態）」「前世と今世での任務」を手がかりにみていくことにする。

前世と今世での任務については二節で説明したとおりだが、宿命の形態について若干のべておこう。これは結婚の相性にかかわるものとして本来説かれたもので、人間は4、5、6の三つの器に分けられるが、これは前世の徳分、因縁によって定まった宿命であり身巾としてとらえられている。夫婦は相補う縁であるため足して10になる縁がよいとされる。徳分の量は456の順で増大するが、各々の特徴と注意すべき点は次のとおりである。6の人は責任感・自主性があり、人に甘えずに全て自分で責任をもってやるようにするとよい。5の人は人とは常に対等の立場で協力し、助け合う関係でいく。4の人は依頼の心が強く、人の上にあがろうとするが、自分を押えて相手を立てていくところに幸せがある。

宿命は「お伺い」の場でなく、通常の蓮華との会話のなかで指摘されることもあるし、また前世もはっきりしたことは「お伺い」しないとわからないといいながらも蓮華の坎で述べる場合や、これを問うことを直接的に目的としない別の問題の「お伺い」の回答のなかで知ることもある。しかし、前世と今世での任務の両者については、前述したように、蓮華がこれをきいて受ける力があると判断した者以外には「お伺い」をすることが許されていないという側面を持つから、基本的にはこれらが一組になってこそ意味があるといえよう。表10のように、宿命・前世・今世での任務の三つをともに知っている者は、A六二%、B二一%、C二七%である。また個々についてみると、宿命を知っている者はA八五%、B六六%、C五七%といずれにおいても半数を超えるが、前世と今世の任務の両者を知る者は、A七四%、B二四%、C二七%で、AとB Cとの差はさらに大きくなっている。

ところで、宿命を知ったことによる生き方の変化を認知している者は全体で四二%（A四一%、B四八%、C三三

表10 前世と今世での任務、宿命

| 前世 | 任務 | 宿命 | A | B | C | 計 |
|----|----|----|-----------|-----------|-----------|------------|
| ○ | ○ | ○ | 21(61.8) | 8(21.1) | 8(26.7) | 37(36.3) |
| ○ | ○ | × | 4(11.8) | 1(2.6) | 0(—) | 5(4.9) |
| ○ | × | ○ | 4(11.8) | 4(10.5) | 0(—) | 8(7.8) |
| × | ○ | ○ | 3(8.9) | 2(5.3) | 0(—) | 5(4.9) |
| ○ | × | × | 0(—) | 2(5.3) | 3(10.0) | 5(4.9) |
| × | ○ | × | 0(—) | 1(2.6) | 0(—) | 1(1.0) |
| × | × | ○ | 1(2.9) | 11(28.9) | 9(30.0) | 21(20.6) |
| × | × | × | 1(2.9) | 9(23.7) | 10(33.3) | 20(19.6) |
| 計 | | | 34(100.0) | 38(100.0) | 30(100.0) | 102(100.0) |

◎ いる。但し、変わらないという者のなかには、生き方自体は変わらないが、自分のこれまでのあり方を宿命にあてはめて納得する者も含まれる。ここの変化は、大ざっぱにいえば、指摘された宿命の特徴にあわせるという方向をとる。とくにドラスチックな変化が起きるのは、自己が認識する性格とは全く正反対の宿命が指摘された場合である。すなわち、指摘された宿命と自己認知が類似しているか一致する場合には生き方は変わらないし、これまでの人生を顧みて納得もしようが、自己によって全く認識されず、また他者によっても指摘されたことのない深層部分が、本質的なものとして浮びあがってきた時、蓮華の霊能に対する信頼と相い伴って大きな変化をもたらすようになる。⁽¹⁵⁾

4、5、6各々について具体例をあげてみよう。(1) 4と指摘された場合、「以前は自分は性格面でしっかりしていると思い、結婚は考えずに仕事に生きようと思っていたが、先生からそうではないといわれたので人に合わせるよう努力するようになった」「強い人間だと思っていたが弱い人間と思うようになった。宿命をきいて無理をしなくなったので楽になった」「もともと自分からやりたがりやだった。4は受ける役なので、受けてお願いするしかないと思ったら、心が楽になった」「一時は4であることが頭にこびりついて悩み、自信をもつことができなくなった。今は4であることに開き直っ

ている」 (2) 5と指摘された場合、「人に甘えず宿命にそってファイファイ・ファイファイでやっていこうと思うようになった」「家族に甘えてはいけなことがわかった」「自分は4、夫は6だと思っていた。5と5と知って自信がついた」「以前は自分が主役のつもりでいたが、自分の枠が見え、無理をしなくなった」 (3) 6と指摘された場合、「自分は人に指導されていく立場だと思っていたのだが正反対だった。やってみたらばそのとおりだった」「人に甘えてはいけなく強くなった」「男の人のような気持で一切合切やるようになった」「夫がいるのに何故自分がこれほどまでにやらなければならないのかと思っていたが、これを知って不足がなくなった」

これらの例が示すように、5の場合は自分が4と思っていた場合と6と思っていた場合とで変化の方向が異なるが、4の場合は自分が6、6の場合は自分が4と思っていた時にとくに大きな変化があらわれている。また蓮華は「宿命は前世の徳分であって、今世ではない。456はどれが一番よいというのではなくて、前からもってきた魂を知り、それをあやつるのが運命である」と言うが、4は最も徳分の量が少ないとされるために、それをステイグマとらえて激しい内的葛藤を経験した者もいることは前出の例に示されているとおりである。またさらに言えば、これらの例から浮びあがるように、従来の価値観からは、6は男性役割に、4は女性役割に付着させられていたものであった。しかし、男女にかかわらず456の宿命にわけられるということは、既成の価値観からの脱皮を意味するものとなる。したがって女性で6と指摘された時には、何故女でありながらここまでしなくてはならないのか、逆にいえば女だてらにというあり方に、宿命という枠組が与えられたならば、世俗的にみて逸脱した行動に対して聖の秩序(神)からみて正当性が付与される側面もものである。なお、宿命の指摘は蓮華の坎によるものであるから、このような変化を人々にもたらすこと自体、蓮華は霊媒にならずとも因縁を見通す力があるのとらえられているという点を確認しておく必要がある。

前世と今世での任務に関してみると、前世および／または任務を知って「変わった」と認知する者(但し、そのほとんどが「任務」とのかかわりで変化を感じている)は全体の五一% (A五〇%、B五六%、C三六%)である。「変わらない」のなかには、宿命の場合と同様に、ふりかえってみて今までの人生を納得する者が含まれる。任務は前世の特徴をふまえたものであるが、そこでの指示はかなり抽象的である。汚れを消す任務の場合は、指摘された欠点を直す方向や、「人に尽くす喜びを受けよといわれたので、生活すべての細かいことで人の世話をしたり、人のいやがることでも気にならないでやることができるようになった」「五人の魂に委託されてきたので、今世いろいろな試練があったことがわかった」というように、任務として困難を積極的⁽¹⁶⁾にひきうける、ステイグマの積極的受容ともいべき方向への変化がみいだせる。また、「精神的に人を導く」「人に謙虚と清楚を指導する」などの人に与える任務の者は、「情に溺れたユダは自分に似ている。そういう部分を改善しながら、できる範囲で人にお役にたてるように思うようになった」「自分としては人から言われたことをするのが好きで、人の上に立つのはむいていないと思う。しかしPTAの役員になるということがおこるし、言われたように人に接しなければいけないと思っている」といった、前世に現在の自分との類似点をみたり、自己認知と全く違う深層部分が指摘されながらも、現実⁽¹⁶⁾にそうした状況にたちいたることを通して、それを確認し方向づけるといふ変化がみられる。いずれにしても、今世での人と⁽¹⁶⁾の接触のなかで自分のよさを出し、欠点をなくす努力が強調されているが、これには対人関係即修行の場としての認識が反映されているだろう。このように、宿命、前世と今世での任務を知ったことによる変化は、神や蓮華によるサンクションが眠っていた深層部分を掘りおこし、本質として突出させ、状況規定を変えることによって次なるセカンドアリー・パフォーマンスを規定していくのである。

これらは主として「お伺い」の場での個人指導で、当事者の個人的な因縁を指摘されたことによる変化だが、次に

勉強会参加による教えの受容がもたらした自己変革的効果を試みてみよう。教えの学習によって、「人の見方や世の中に対する見方」が変わったと認知する者はA八八%、B九五%、C七〇%で、全体では八五%に及ぶ。また、勉強会参加による「自己の変化」については、A八八%、B九〇%、C七三%と、全体の八四%が何らかの変化を認めている。その内容についての自由回答から変化の方向をみると、全体の三七%は対人関係における人とかかわり方、見方の変化に言及している。それは「人は人とわり切るようになった」と一括できようが、このことによって「自分の気持を人に押しつけない」「相手の身になって考える」「自分と他人との分担がわかり、それによってやさしさや思いやりがでてきた」というように、自分を基準として相手に思いを入れることは決して思いやりではなく、その人を生かすことでもないという認識にたつもので、わり切りや人と自分との区別という世俗的には冷たいようにみえる内容は決してそうではないのとらえ方の逆転がみいだせる。また「明るくなった」「感情的にならなくなった」「我がとれて丸くなった」という性格上の変化をのべる者が三八%いるが、これは人に対するわり切りが背後にあると思われる。このように自己の変化は対人関係をめぐってとらえられ、日常生活のなかで効果を発揮しているが、単に日常道徳的なものでなく、価値観の転換を前提とする側面をもつことを強調しておく必要がある。

これまでみてきた変化は、種々のレベルがあるにしろ、蓮華の示す象徴的世界観にもとづく状況規定にかかわるものである。このような象徴的超越的位相への関与は、その媒介者である蓮華に対する見方の変化にもつながってくる。この点については次節でみていくことにしたい。

四 巫者から教祖へ

蓮華は自らを、「お伺い」の時には自分は無であり白紙の状態で、人間としての願いがなく神の啓示をうける人であり、その意味で神の器となり神そのもの、勉強会時は神を使わず自分の知恵であるので蓮華（前世の慈恵大師十本人）、個人の時は物体の特徴や欠点をもつ晶子、として区別してきたし、また折にふれて区別すべきことを強調していた。⁽¹⁷⁾この点に関して蓮華は次のように言う。「神の使いをしている時と区別しないで晶子という物体を神としてみる人がいる。晶子の時は神に従い仕える人間で、その点で他の人と対等である。また物体を持つ限りは欠点との戦いがあり、こうしたいという望みもある。自分と神とをいっしょにされたら神に失礼であり、申し訳ない。けれども神とはなれたときでも一人の人間として通用する者になりたいと思う。」しかしまた、この区別の強調を「自分は常に蓮華先生として接しているから区別する必要はないが、蓮華になる時は区別せよというのは、神を敬え、教えを受ける時は失礼のないようにという意味である」ととらえる者もいる。

そこで、「お伺い」、勉強会という二つのいわば公的な場面と個人の場面をどのように区別しているかをみると表11を得る。全体としては「どの場面でも区別しない」が三六%と最も多く、次いで「お伺い、勉強会、個人の三つの場面を区別する」(二四%)、「お伺い・勉強会の時と個人の時を区別する」(二三%)、「お伺い時と勉強会・個人の時を区別する」(一七%)の順になる。ABC別に見ると、BとCには似た傾向があるが、AはBCに比べて「三つの場面を区別する」者が二〇%も多く、これと「区別しない」者に大別できる。他方BCでは二〇%台を占める「お伺い時と勉強会・個人の時を区別する」者はAには三%しかいない。「お伺い」の時のみ聖なる存在ととらえるのが基本

表11 蓮華に対する区別

| | A | B | C | 計 |
|-------------|-----------|-----------|-----------|------------|
| お伺い／勉強会／個人 | 13(38.2) | 7(18.4) | 4(13.3) | 24(23.5) |
| お伺い・勉強会／個人 | 6(17.6) | 9(23.7) | 8(26.7) | 23(22.5) |
| お伺い／勉強会・個人 | 1(2.9) | 10(26.3) | 6(20.0) | 17(16.7) |
| どの場面でも区別しない | 14(41.2) | 12(31.5) | 11(36.7) | 37(36.3) |
| その他 | 0(—) | 0(—) | 1(3.3) | 1(1.0) |
| 計 | 34(100.0) | 38(100.0) | 30(100.0) | 102(100.0) |

*「その他」は勉強会以外の蓮華をしらない者

表12 蓮華に対する呼称

| | A | B | C | 計 |
|-------------------------------|--------------------------|-----------|-----------|------------|
| 伺・勉・普・(旗)=先生 | 19 [*] (55.9) | 28(73.7) | 13(43.3) | 60(58.8) |
| 伺・勉／普・(旗)=先生／個人名 | 13 ^{**} (38.2) | 8(21.1) | 7(23.3) | 28(27.5) |
| 伺・勉・普／旗 =先生／個人名 | 2(5.9) | 1(2.6) | 0(—) | 3(2.9) |
| 伺 ^{***} ／勉／ — =先生／ — | 0(—) | 1(2.6) | 5(16.7) | 6(5.9) |
| —／普・(旗)=—／個人名 | 0(—) | 0(—) | 2(6.7) | 2(2.0) |
| 伺・勉・普・(旗)=個人名 | 0(—) | 0(—) | 3(10.0) | 3(2.9) |
| 計 | 34(100.0) | 38(100.0) | 30(100.0) | 102(100.0) |

*「お伺い」は非該当の1例を含む

** 伺・勉・旗／普=先生／個人名の1例を含む

*** 伺=お伺い，勉=勉強会，普=ふだん，旗=旗屋

的に民間の巫者に対する位置づけであるとみるならばAとB Cとの差は大きい。この点は個人を勉強会時の蓮華とひきつけてみるか、勉強会時も個人の延長としてとらえるのかによって異なってくる。これは「区別しない」場合についても、すべてを聖なる存在を具現しているとするのか、個人的レベルでみるのかという問題ともかわるものである。

そこで蓮華に対する呼称(表12)を手がかりにこの点を検討してみたい。まず場面別みると(但し「呼んだことがない」「行ったことがない」という非該当を除いた%)、「お伺い」、勉強会ではCの三例を除いたすべてが先生と呼ぶ。個人的な場面を「ふだん」と蓮華が経営する飲食店「旗屋」にわけると先生と呼ぶ比率は前者ではA六二%、B七八%、C

表13 蓮華と自生会以前に知りあった者の関係別呼称

| | 先 生 | 先生／個人名 | 個 人 名 |
|-----------|--------------|---------------|-------|
| 親 戚 | | A〔4〕B〔2〕 | |
| 近 所 (砂山町) | B〔2〕 | B〔2〕 | C〔2〕 |
| 近 所 (八幡町) | A〔2〕 | B〔1〕C〔1〕 | |
| 旗 屋 | A〔1〕 | A〔2〕 | |
| 友 人 | | A〔4〕 | |
| その他の直接的関係 | A〔2〕 | B〔1〕C〔2〕 | |
| 紹 介 | A〔4〕B〔5〕C〔1〕 | B〔1〕C〔3〕 | |
| 計 | A〔9〕B〔7〕C〔1〕 | A〔10〕B〔7〕C〔6〕 | C〔2〕 |

*〔 〕内は事例数

五二%、後者ではA六五%、B七八%、C四八%となる。したがって、前二者の聖的なものに直接かかわる場と、後二者の世俗的な場での呼称は一線を画するが、一方世俗的な場面においても聖なるものにかかわる者としての尊称がかなりの程度拡大されていることに注目すべきであろう。ところで呼称については、すべての場面で先生と呼ぶ者(五九%)と「お伺い」や勉強会では先生、ふだんと旗屋では個人名と呼ぶ者(二九%)で全体の八八%を占め、すべての場面で個人名で呼ぶ者は三%にしかすぎない。すべての場面で先生と呼ぶ率はA五六%、B七四%、C四三%で、Bが最も高率を占める。呼称と前述した場面における区別とをクロスすると、先生とよぶ割合は「区別しない」者では七三%に及び、他ではいずれも五〇%程度であるのに比べて顕著に高い。但しそのうちすべて個人名で呼ぶ者が五%(二例)あり、これは「区別しない」といっても俗的な面にひきつけてのことと思われるので区別して考える必要がある。

なお呼称は、蓮華をどうみるかという要因の他に接触契機による影響を考慮しなければならぬと思われるので、自生会以前に蓮華と知りあった者について関係別にABCとの関連で呼称をみたのが表13である。これからいえることは次のとおりである。①親戚関係にある者はABにかかわらず、公的な場面では先生と呼んでも個人的な場面では個人名で呼ぶことから脱しにく

い。②近所の場合はABCの順で個人名から先生へと切りかわっていくが、結婚後から知りあった者（八幡町）に比べ、幼少時から知っている者（砂山町）はより個人名で呼ぶ傾向がある。③旗屋の客として知りあった者、友人関係にある者は、個人的な場面では個人名で呼びがちである。④その他の直接的関係で以前から知ってはいても親しくなつたのは「お伺い」を契機とする者や、紹介によって始めから「お伺い」の依頼者としてかわつた者は、CBAの順で先生と呼ぶ率が上昇する。全般的にみると親戚・友人ではすべての場面で先生と呼ぶ者はいないが、それ以外はある程度のバリエーションがありながらもAに近づく程先生と呼ぶようになるといえよう。また、公的場面では先生、私的場面では個人名で呼ぶ者のうち、A七七％、B八八％、C六七％が自生会以前に知りあったこれらの人々で占められている。このように呼称は関係性によって限定される側面をもつが、たとえ親戚という血縁関係にあつても「お伺い」や勉強会においては先生と呼んで接していることは教祖化を考えるにあたって意味深い。

巫者が教祖化していく過程には、聖にかかわる場面と日常的場面との間の差が減少することを含んでいる。⁽¹⁸⁾このような方向への移行は区別や呼称の点からも看取できるが、蓮華自身が前述の三つの場面での自分を区別しながらも、私的部分においても神の教えに従う一人の信者でありたいと述べている点とも関連して、彼らが蓮華の人間の側面をどのようにみているかを考察する必要がある。

まず、蓮華のどの部分にひかれているのかをみると、全体では、「お伺い」や教えにかかわる「蓮華の語る神の言葉」にひかれる者二九％、蓮華の「人柄・人間性」にひかれる者三〇％、「両方」三九％で、ABC間にあまり大きな差はないが、「両方」にひかれる者はA四七％、B四〇％、C三〇％の順になる。このように、「お伺い」や教えばかりではなく、神とこれらの人々の媒介的役割を担う蓮華の人間性にひかれる者が全体の六九％を占め、それ自体が吸引力をもつに至っているが、さらにそれに人間としての理想的なもしくは望ましい価値を体现するものとして積

表14 蓮華の手本にしたい点（自由回答の分類）

| | A | B | C | 計 |
|-----------|-----------|-----------|----------|-----------|
| ①人間的魅力 | 6(30.0) | 5(31.3) | 2(22.2) | 13(28.9) |
| ②教えの体現 | 4(20.0) | 1(6.3) | 1(11.1) | 6(13.3) |
| ③人に対する接し方 | 2(10.0) | 4(25.0) | 5(55.6) | 11(24.4) |
| ①+② | 3(15.0) | 0(—) | 0(—) | 3(6.7) |
| ②+③ | 0(—) | 0(—) | 0(—) | 0(—) |
| ①+③ | 3(15.0) | 2(12.5) | 0(—) | 5(11.1) |
| すべて | 2(10.0) | 4(25.0) | 1(11.1) | 7(15.6) |
| 計 | 20(100.0) | 16(100.0) | 9(100.0) | 45(100.0) |

極的な評価が与えられたならば、「手本にしたい人」としてクローズアップされることになる。蓮華を「手本にしたい人」としてあげている者は四五名おり、A五九%、B四二%、C三〇%の者が指名している。手本にしたい点の自由回答を分類すると表14のとおりだが、その内容は①人間的魅力 ②教えの体現 ③人との接し方の三つに分けられる。①については、「大らか、陽気、明るい、楽天的」などの陽性の性格と、「清らか、心がきれい、私心がない」といった神が蓮華を霊媒として選んだことを納得させるような性質や「行動力、実行力、バイタリテイ」という行動的な側面が指摘されている。②では「物事に対して適格性がある」「その場その場に応じて生きる」「人をサラッととらえる」「筋とけじめがある」といった教えを自ら体現したあり方が、③では「どの人も差別せず平等に扱う」という人との接し方が言及されている。しかし、①は蓮華の本来もつ性格であるとともに、人々が教えどおりに行なった結果もちうる望ましい性質として、また③は人は平等であるとの教えを態度で示したものとみると、すべて②にかかわってくる部分があると思われる。ABC別にみると①をあげる者はA六〇%、B四四%、C二二%で、②はA三五%、B六%、C一一%、③はA二五%、B三八%、C五六%である。また「すべて」を手本にしたいという者はACでは一〇%程度だがBでは二五%を占め（その中には「神として尊敬している」と答えた者もいる）、これまでみた区別や呼称の点

からも、「お伺い」や「勉強会」以外で蓮華との接触頻度が高いAよりも、むしろBから神格化が始まっているとみることができるとはならない。

以上、民間の巫者から教祖が誕生していく過程を、帰依者との相互作用という視点から、カリスマの提示した世界観と教えの帰依者による受容を軸として考察してきた。なお、こうした新しい世界観にもとづく「意味」の交換の妥当性を支える社会的基盤としての帰依者間の相互作用についても検討する必要があるが、これについては別稿にゆずりたい。

注

- (1) Lipp, W. "Charisma—Social Deviation, Leadership and Cultural Change: A Sociology of Deviance Approach", *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, Vol. 1, Mouton Publishers, 1977: pp. 39-77. 参照。なおリップの論文を部分的に紹介したものとして、山折哲雄「カリスマ論の動向」(『現代宗教1・特集カリスマ』春秋社、一九七九年、一一九—一二三ページ)がある。リップの論文を含めてカリスマ論を検討、考察したものに、川村邦光「カリスマの磁場をめぐって」(宗教社会学研究会(編)『宗教の意味世界』雄山閣、一九八〇年、二〇八—二一三ページ)がある。さらにリップをふまえて三極的思考モデルを提唱し、カリスマ論を展開したものに、小松秀雄「世界構成の弁証法としてのカリスマ化」(『ソシオロジ』二六巻二号、一九八一年、六一—八〇ページ)がある。

- (2) 昭和五六年九月に自成会の会員各簿に記載された浜松市周辺在住の一五歳以上の自成会会員全員を対象として質問紙票による面接調査も行った。なおこのほかに、名古屋住者一名(浜松で調査)、東京在住者四名(東京で調査)を浜松市での勉強会参加者に限定してつけ加えた。有効票は一〇二票である。

- (3) 蓮華が心理的葛藤の解決にあたって、宗教的な解決方法をとったのは、実母が夫の戦死後、易者、拝みや等多くの民間の呪術・宗教的職能者を訪れ、また現在も心霊界教団の信者でもあり、かつては天理教にも入会し、また入会には至らな

つたものの、PL教団や金光教にも行ったことがあるというように、蓮華が民間信仰と新宗教のとりまく環境で育ったことの影響があると思われる。このなかで最も蓮華に影響を与えたのは心霊界教団で、教祖存命中に声をかけられたり、一二歳の時に医者に行っても治らなかつた悪性のジンマシンが心霊界の布教師に心のあり方を指摘されることによって治つたという体験をもつ。

- (4) 蓮華の成巫過程および教義について詳しくは、拙稿「新宗教集団の発生過程―浜松市の自成会における教祖誕生をめぐる―」(田丸徳善(編)『都市社会の宗教―浜松市における宗教変動の諸相―』東京大学宗教学研究室、一九八一年、一〇三―一二七ページ)参照。また成巫過程におけるステイグマ―カリスマの転換について詳しくは、拙稿「新宗教集団発生過程におけるカリスマ化―浜松市の自成会の事例―」(『明治学院大学論叢 社会学・社会福祉学研究』六一号、一九八二年、一―二九ページ)参照。また自成会には勉強会での講話をまとめたものに『永遠への道』(鈴木正人(編)神谷昌子発行、一九七八年、一四七ページ)がある。

- (5) Ⅰ期Ⅱ期Ⅲ期に「お伺い」をつうじて集まってきた人々の蓮華との接触契機、地域的分布、宗教歴を含めた諸属性については、拙稿「前掲論文(一九八二年)」を参照。

- (6) 第二勉強会への参加資格有無の判断は、いわば蓮華のカンによるもので確固とした基準はない。前世の分と今世でのあり方で一定水準以上の人々ということである。

- (7) この二つの指標は基本的には質的に異なった部分がある。第二勉強会参加有資格者は出席者とはイコールではなく、全く参加したことがないものが三名含まれる。また第一勉強会参加度についてもBでは「毎月」出席者七四%、「二―三カ月に一度」出席者二六%であるのに対して、Aでは「毎月」五九%、「二―三カ月に一度」一五%とむしろBより出席率は低く、定期的に参加していない者も二七%いる。しかしながら第二勉強会では第一勉強会よりも高度な教えが説かれているので、参加資格の有無は無視できない。

ここで各グループの属性について若干ふれておくと、性別では男性の占める割合はA四四%、B一一%、C一七%である。年齢ではACでは三〇代を中心に二〇―四〇代とともに七七%を占めるが、Bはそれよりも高年齢層が多い。学歴ではAはBCよりも高学歴である。

また、この指標にも蓮華との接触頻度の一部が入りこんでいるが、最近二年間の「お伺い」の回数をみると「一―四回」がA四一%、B三二%、C五〇%といずれのグループでも最大の集中層だが、他にAでは「一―五回以上」が二九%、

- Bでは「一〇〜一四回」が三二%を占めることが顕著である。さらに、総合的に蓮華と出会う頻度をみると「月一〜二回」がA二四%、B六三%、C三〇%を占めるが、「二〜三カ月に一度以下」はA九%、B一一%、C五三%、「月三回以上」はA六七%、B二七%、C一七%と、CBAの順で接触頻度が上昇している。
- (8) 調査時点と時期はズレるが、昭和五七月五月二九日〜七月二八日までの記入がもれている日を除いた二〇回の「お伺い」に、のべ二四九名（一日あたり平均一二・五人）の依頼者が訪れているが、そのうちで「勉強会」参加者は九八名（三九%）である。
- (9) 但し蓮華が全く巫業のみで生計をたてていたのは昭和四七年八月からの一年間（滝の修行の後、里の修行の前まで）にすぎず、現在でも「お伺い」（お礼の額は依頼者自身にまかせてある）や勉強会（講話料一回二千円）で得たものは神のものとして別にし、自らの生計は衣料販売等でたてている。
- (10) さらに、彼らが「お伺い」をどのように位置づけているのかについての自由回答を分類すると、①生きるための指針②気が休まる、安心感を得る③迷った時に参考にしたり悩みの解決のためのもの、の三つにわけられる。④はA六一%、B二一%、C二五%、②はA一五%、B四〇%、C四三%、③はA二二%、B三七%、C二九%である。これらからもAはBよりもより積極的に、また精神的レベルに深くかわるものとして「お伺い」をとらえていることがわかる。
- (11) NHKの調査（一九七八年）によると、霊界とは若干ニュアンスが異なるかもしれないが、「あの世・来世」を信じる者は九%、「神」を信じる者は三七%であり、これらと比較すると自成一会員の信じる率は顕著に高いといえよう。NHK放送世論調査所（編）『日本人の意識構造』日本放送出版会、一九七九年、一一五ページ。
- (12) これとは別の質問項目で霊体験の有無をたずねたところ、こうした体験をもつ者が全体の三五%おり、そのうちの五六%は蓮華と知りあって以降の体験である。したがって、ある場合には、蓮華によるラベリングが、それを現実化させる側面があることを指摘しておく必要がある。
- (13) 「お伺い」では一般には月光菩薩（但し因縁をみるときは白神大神（最高位の如来界に属する神、天照皇天神の別名）が憑依するとされているが、「勉強会」ではこれらの神々に加えて、釈迦、キリスト、心靈界教祖等々が憑依することがある。
- (14) 「写真の光」とは、日光、昇仙峡に光がおりるということで自成一会会員が行った時に、目にはみえないが、写真には光が写っていたというものである。

(15) 青井和夫は、ルフト (L. Luft) の Johari の窓について述べているが、この点を考えるにあたって参考になると思われる。すなわち個人のパーソナリティには、自己も意識しており他者からもみえる O (open) 部分、自己は意識しているが他者からは見えない H (hidden) 部分、自己には意識できないが他者には見えている B (blind) 部分、自己にも他者にも分らない D (dark) 部分があり、これで四つの窓ができあがる。青井は B と D を無意識層 (自己に対し)、H と D を潜在層 (他者に対し) と名づけ、両者を但わせて「深層」と名づけている。(青井和夫「社会体系の深層理論」、青井和夫 (編) 『社会学講座 I 理論社会学』東京大学出版会、一九七四年、二五一ページ) このうち B 部分や D 部分が蓮華によって指摘された場合に変化を促すととらえることができるし、その程度は D 部分であったときに最も激しいと思われる。

(16) 逸脱行動論からみたサンクションとセカンダリー・パーソナル・マンズの関係については、大村英昭「今日のアノミー」(『ソシオロジ』二二巻二号、一九七七年) 二一九ページ参照。

(17) 調査時点以降ではあるが、昭和五七年二月二四日 (自戒会会員でさにわの役を担う北田勝久氏との再婚の前日) に神より蓮華菩薩といわれ、菩薩界に入ったとされるので現在は区別を強調していない。

(18) 島蘭進「生神思想論」(宗教社会学研究会 (編) 『現代宗教への視角』雄山閣、一九七八年) 四一ページ参照。

〔付記〕 調査に際しては、北田晶子氏をはじめとして、自戒会の方々には大変お世話になった。長時間にわたる調査に心よく御

協力下さり、いろいろと便宜をはかっていただいたことに心から感謝する次第である。

本稿は一九八一年度文部省科学研究費 (奨励研究 A) による研究成果の一部である。

書評と紹介

藤田富雄 著

『ラテン・アメリカの宗教』

大明堂 昭和五七年三月刊

B 6 判 三〇五頁 一六〇〇円

荒井芳廣

ラテン・アメリカという地域で展開する種々雑多な宗教現象を宗教学の視点から把握し呈示する試みとして、本書は、『宗教学辞典』（昭和四八年刊）における「アメリカの宗教」の項（佐藤信行執筆）に続く、だがより包括的な試みである。日本からの移民、ラテン音楽への愛好などを通じて、名称にだけは馴染んでいるがその実情については比較的知られていないのがラテン・アメリカである。本書はこの地域に宗教研究の立場から眺めてほとんど無尽蔵と言ってよいほどの研究素材が存在していることを明らかにしている。それゆえ本書が言及している宗教現象に対して関心をもっている研究者の数は、各々の視点こそ異なれ、決して少なくないはずである。にもかかわらずそれらを全体的に見通すという作業はこれまでほとんど行なわれず、例えば人類学者の多くはインディオの宗教、キリスト教研究者や政治学者は急進的なカトリシズムというように関心の対

象が特定化されてきた。筆者を含め他の宗教研究者の知的怠慢、著者の表現を借りれば、知的なゲリラ性、弥次馬性の欠如にその原因の一端を求めることができるとであろう。逆に言えば著者がこのような本を書くことができたのは、著者がその学問的キャリアに加えそうした属性をも十分に兼ね備えているということを示している。だがそれ以上に著者の対象を見る視点を規定している様々な要素、宗教の構造と機能についての著者の見解、著者自身が現在その発展に貢献している宗教研究の一つの流れ、あるいは立教大学ラテン・アメリカ研究所の所長としての役割などが本書の誕生に大きく作用していることは、書名の選択や本文の記述などから明らかである。

『ラテン・アメリカの宗教』という書名は何げなく見えて実は本書のもつ意図をよく表わしている。すなわち本書は、『ブラジルの宗教』でも『ペルーの宗教』でもなく国家の枠を越えたラテン・アメリカという地域全体をなまでの比較宗教を眼目としている。特定の地域のみを取り挙げて「ラテン・アメリカ」を代表させているのではない。この書名の選択には、かつてA・ヴァン・ジュネップが『現代フランスのフォークロア』といったたぐいの書名をもつ本の欺瞞性を批判しつつ、自ら『フランス・フォークロアの手引き』を執筆したのと同じ意味での正当性をもっている。

著者のそうした意図は、第一章の「ラテン・アメリカとは何か」で十分に示されている。この章では、まずその名称の由来の説明に始まり、地域・人・地域・人種・言語・文化の特性か

ラテン・アメリカを記述し、そのうちの人種および文化の特性にもとづいて、この地域を「インド・アメリカ」、「メステイーン・アメリカ」、「ユーロ・アメリカ」および「アフロ・アメリカ」に区分する民族的分類を採用している。この分類概念は、それぞれ第三章「ユーロ・アメリカの宗教」、第四章「インディオ・アメリカの宗教」、第五章「アフロ・アメリカの宗教」、第六章「メステイーン・アメリカ」で具体的な事例を挙げ、宗教現象を説明するさいの基礎となる重要な概念である。著者はこれら四つのカテゴリーに含まれる様々なタイプの宗教を偏ることなく取り挙げ説明を加えている。これによって本書は同地域の宗教を研究を始める者にとって包括的な手引きとなることは確実であろう。

「ラテン・アメリカ」という対象を選ぶことは宗教学および宗教哲学を専門とする著者にとっては地理的な広がりの問題であるよりむしろ、対象把握のための方法的広がりの問題であったように思われる。第一章はこの問題に対する答えである。ここで呈示された分類枠組に加え、第三章以下の記述を通じて主導的な概念の役割を果たしているのは「宗教変容」の概念である。第二章「ラテン・アメリカの宗教考察の視点——宗教変容」はこの概念の説明に充てられている。「宗教変容」とは、「在来の宗教とは異なった他の宗教が伝来する」（三八頁）ことによって生ずる宗教現象を指し、「受容」、「拒否」、「排除」、「選択」、「新解釈」、「再統合」または「再構成」、「習合」、「並存」など種々の形態をとって現われる。ラテン・アメリカの場

合について言えば、「在来宗教」とはもっぱらインディオの土着信仰のことであり、「伝来」宗教としてはキリスト教（カトリシズムおよびプロテスタントイズム）、アメリカの部族宗教が主なもので、これにイスラム教、日本からの既成仏教や新宗教などが加わる。第三章以下では、上述の「宗教変容の過程」が「それぞれの部分の特徴が最もよく現われている事例を中心として」（三八頁）述べられている。

在来宗教と伝来宗教とが織り成すダイナミズムの結果としての「宗教変容」という概念は、一九四四年に発表されたR・リントンの論文以来、批判検討を重ねながら宗教学および文化人類学において発展し、現在も宗教研究における指導的な仮説の一つとなっている。比較的最近に行われた共同研究、例えば「社会変容と宗教をめぐる諸問題」、「ハワイ日系人宗教調査」、「土着主義的宗教運動の比較研究」なども、直接あるいは間接に「宗教変容」をテーマとしている。本書のな著者もこうした研究動向の流れのなかで、「社会変容と宗教の関係についての試論——チチカステナンゴの場合を中心に」（脇本平也編）「社会変容と宗教をめぐる諸問題」東大宗教学研究室、昭和五三年、五一—二六頁）あるいは「現代ブラジル宗教の一考察——ウンパンダの場合」（小口偉一教授古稀記念論集「宗教と社会」春秋社、昭和五六年、三〇七—三二二頁）など本書での記述の基礎となるモノグラフを発表している。著者は本書を「宗教の意味と機能を問い直す『宗教的シンボル論』という研究テーマの各論である」（三〇〇頁）と「宗教変容の過程」の研究という規

定よりもさらに一般的な研究枠組のなかに位置づけている。これを別の言葉で言い換えれば、「なぜラテン・アメリカなどという日本人にとって地理的にも心理的にも遠い地域で生起する宗教現象を研究するのか」という素朴な設問に対して著者はきわめて明確な解答をもっているということである。繰返し述べられるように著者のこうした明確なる姿勢が対象に対する全体的な展望を可能にしたのである。だが明確ではあるが、あまりに謙遜な態度のように思える。ラテン・アメリカにとってわれわれ日本人は征服者でも被征服者でもない。従って日本人研究者が「宗教変容」を論ずるとき、この概念は、良く言えば「中立的」、悪く言えば「傍観者的」な響きをもってしまふ。とりわけ同じインディオの文化変容を主題としたN・ワシュテルの『被征服者の幻影』(N. Wachel, *La Vision des vaincus*, 1972)における「構造解体」(*destruc turation*)の概念¹⁾あるいはR・ジョーランがインディオに関する一連の著作²⁾において、ある民族の文化や社会を外來者が完全なる壊滅状態まで追い込むことを指すために「ジェノサイド」(*Genocide*)から造語した「エスノサイド」(*ethnocide*)の概念のように、ラテン・アメリカの社会的文化的現実に対し密接に関与しながら、しかも学問的に優れた業績を生み出す概念を前にしたとき、研究対象に対して強く魅かれながらも確固たる研究動機を持たずに研究を始めようとしている者は行くべき方向を失ってただ迷ってしまうのである。ラテン・アメリカにおける宗教の研究に關していま強く望まれているのは、新しい研究を導くようなイ

ニシアティブ(実践の水準ばかりでなく概念の水準でも)である。その意味で著者にはラテン・アメリカに対しこれまで以上に關与しイニシアティブを取ることが期待されている。

しかしながら本書にはラテン・アメリカ以外の諸地域における宗教、あるいは宗教一般に関心をもつ者ならば必ずや興味をそそられるであろう事例が数多く記述されていることも忘れてはならないだろう。土着宗教の変容過程(インディオの宗教)については言うまでもなく、外來宗教における伝道者の役割(カトリシズム)、ディアスポラにおける宗教(アフロ・アメリカンの宗教および日系移民の宗教)、産業化と宗教(プロテスタンティズムおよびウンパンダの発展)、聖職者の社会的役割(急進派カトリシズム)、憑依宗教論(アフロ・アメリカンの諸宗教、ペンテコスタリズム)、メシア主義的宗教運動など、そのいずれを選んでも宗教研究に対する重要な貢献を成しうるような研究対象を豊富に見い出すことができるのである。

最後にラテン・アメリカにおける宗教の研究に対して本書が有している意義ではなく、一冊の本として眺めた場合に著者に對し要望したい事柄を二つほど述べたい。一つは、第一章および第二章の内容に對応するような章が結論部にあつた方が良かったのではないか、ということである。特に第一章の末尾で指摘されそして留保されている、国家の枠組のなかでのインディオ、ユトロ、アフロ、メスティーソの絡み合い、およびそうした状況のなかでの文化的アイデンティティの探求の問題は、十九世紀以降、国家形成と産業化の道を歩み始めて以来のラテ

ン・アメリカの宗教の動きを理解するうえで不可欠な問題であり、しかも第三章以下の記述のなかで著者はこの問題に言及しているからである。もう一つは要望というより提言で、本書がラテン・アメリカの宗教をもつ者にとっての共有財産となることを前提として、このさいに固有名詞などについて研究者間の統一を図つたらどうかということである。こうした将来の研究に対する布石を提供してくれたという点だけをとってみても、本書は後続の研究者にとって大きな贈物である。

柴田 有 著

『グノーシスと古代宇宙論』

勁草書房 一九八二年一月刊

二八四頁 三五〇〇円

大 貫 隆

本書は三章から成る。第一章は所謂「異教的グノーシス主義」の典型的文書である「ポイマンドレース」(ヘルメス選集)第一冊子、以下CH―と略記)を足掛りとしてグノーシス主義の本質規定を試み、「伝統的宇宙論」の星辰崇拜に対する拒否を核とする固有の「宇宙論」にそれを求めている。第二章は新プラトン主義やストア哲学の多数の文献を踏渉して、「伝統的宇宙論」がヘレニズム古代世界の「文化中枢」であったことを論証し、グノーシス主義の星辰拒否がそれに対抗して果した

イデオロギー批判の役割りと逆に伝統陣営からの反論を解明する。第三章は教父神学―特にユスティノスとラクタンティウス―が「伝統的宇宙論」を寛容させつつも、「キリスト教的宇宙論」へと「継ぎ木」していった過程を追跡している。

先ず第二章での著者の右のテーゼは、グノーシス主義の宇宙論を、古代の単に宿命論的な悲観主義を超える「革命的行為」として捉えたH・ヨナスの命題を考えれば、決して新しいものではない(著者のヨナス理解は後述のように根本的に不十分であるが、ヨナスがグノーシス主義を「悲観主義」で括っているかのような著者の言い方―本書一一頁―も正確ではない)。しかし、「革命的価値転倒」の当の対象である「伝統的宇宙論」の側を広範囲の史料に即して再構成し、更には古カトリック教会における変容過程にまで辿った研究は、私の知る限りそうないと思われる。本書の第二―三章は、「古代宇宙論」がグノーシス主義をも含めてヘレニズム思想史を鳥瞰するのに大変有効なアルキメデスの点たり得ることを示して印象的である。

これに反し第一章の論述は方法的にも内容的にもかなり根本的な疑義を残している。その第一は論証のための素材の選択の問題である。CH―は著者の根本命題を支えるのに果してどこまで適切な素材であろうか。ヨナスの類型区分で言う「シリア・エジプト型」グノーシス主義―CH―もこれに属する―に限って見ても、例えばナグ・ハマディ文書の中、『ヨハネのアポクリュフォン』、『この世の起源について』、『アルコーンの本質』など、著者のテーゼを支えるにはより好都合な文書が多数存在す

る。これらの文書の「宇宙論」は例外なく一つの明確な不連続
 Ⅱ所謂「神性内の破れ」によって特徴づけられる。つまり集合
 的に考えられた神性(ブレイローマ)の最下位(ソフィア)が
 「落下」することによって表現される不連続である。星辰を含
 む可視的世界と人間の創造は全体としてこの「破れ」の否定的
 な結果として述べられるから、そこでは造物主と星辰に対する
 拒否の姿勢は極めて明瞭に打ち出される。ところがCHⅠの世界
 創成論それ自体はこの拒否を明瞭には示さないのである。前述
 のナグ・ハマディ文書と比較するとCHⅠの特異性は、他でもない
 その「宇宙論」が至高神↓造物主(恒星天)↓「七人の支配
 者」(遊星天)という言葉で「破れなき」連続性を示す点にあ
 ると判断せざるを得ない。「神性の破れ」は、ここでは、「宇宙論」
 から「人間論」の枠へ移され、「原人」の地上への墜落として
 表現される。「宇宙論」がなお不明瞭なままに放置していた被
 造世界・星辰の否定性・悪魔性はこの「人間神話」の枠内で初
 めて明示的になる。ここから論理的に引き出し得る結論は一つ
 しかなく、著者のそれとは正反対のものでなければならぬ。
 つまりCHⅠにおいては比重の上で「宇宙論」が―他の文書に比
 較して―一段と「人間論」へ引き寄せられているとする点でヨ
 ナス等の見解は適切なのである。著者の論証は他のグノーシス
 主義文書との比較を放棄して、殆どCHⅠのみに足掛りを求めて
 いるために、著者のテーゼを支えるには本来適切とは言えない
 素材をそのテーゼに牽強附会しているのではないか、という印
 象をどうしても免れない。おそらく著者は欲せざるかたちで、

自分のテーゼを論理的に引き出しにくい素材を選んでしまった
 のである。著者が素材のこの不適合性を、造物主と星辰の拒否
 をより明確に打ち出す別の文書を指示することで補わざるを得
 なくなる(八七頁)のも当然の帰結と言うべきである。

しかし、より根本的な疑義は著者がグノーシス主義の本質規
 定を試みている次元の問題である。著者の論述は終始、「宇宙
 論」Ⅱ「星辰論」Ⅱ「人間神話」と同定したうえで、これら二つの「神話中のどの要素に著者の力点があるか」
 (四〇頁)を問う。両「要素」の相関を否定しないまでも、神
 話を一担素因数に分解し、どの素数の「モチーフ集結力」が最
 も強いかを問う姿勢は、W・ブゼットと宗教史学派の方法と基
 本的には変わらない。だがすでにH・H・シェーダーがグノーシ
 ス主義の本質規定は、神話それ自体の内側に留まっていなくては
 ならず、本来概念的・弁証法的思考として神話の外、その根柢に
 あるロゴスにおいてなされなければならないことを指摘して宗
 教史学派の立場を鋭く批判している。ヨナスは更に一步を進め
 て、「語られたもの」、「書かれたもの」としての神話とそれを
 創る主体の間の存在論的相互関連(後述)の次元でグノーシス
 主義の本質規定を試み、そこに彼の方法的革命的な新しさがあっ
 たのである。著者も例えは、「アントローポス神話は物語とし
 ての『ポイマンドレウス』の中心であるかも知れないが、グノ
 ーシス思想としての『ポイマンドレウス』の中心ではないので
 ある」(八六頁、傍点筆者)と書くことで、神話の外にある次元
 を示唆はするのだが、これが前述の設問と方法的に無連絡のま

ま放置されてしまう。第一章全体を通じて著者の本質規定の動いている次元が終始曖昧で混乱しているのはそのためである。

しかし、グノーシス主義の本質をその「宇宙論」に、特にその核としての「星辰拒否」に求める著者の最終命題そのものが、語られ(書かれ)たものとしての神話(物語)の次元に拘束された命題であることは明白である。何故なら「星辰拒否」を含めて「星辰論」はグノーシス主義神話の一要素、しかも可変的な要素だからである。このことは前述のナグ・ハマディ文書に、例えばテオドル・バル・コナイ(『評註』)とムハメッド・ベン・イサク(『諸科学目録』⁽⁴⁾)が伝えるマニ教の神話を並べて見れば一目瞭然である。今その詳細を論ずることは不可能だが、この神話は善(光)と悪(やみ)の絶対的二元論から出発するので、シリア・エジプト型の神話が光(神界)とやみ(可視的・物質的世界)を垂直軸に配置するのに対して、両者を言わば水平軸で対置する。従って、太初(の戦い)で光の一部分(原人)がやみに飲み込まれて生じる両者の混合が、星辰から地上の人間と動植物に至るまでの可視的世界に光を分散させる仕方は、至高者からの垂直的な距離によって光(神性)の度合を考えるタイプとは異なる独特なものとなる。すなわち、可視的世界内の全てが二義的となり、星辰は―太陽と月を例外として―一方で人間を宿命によって抑圧する力でありながら、他方で黄道十二支宮の回転は世界内の光の断片を回収し、月に送り、月はそれを受けて満ち、それを太陽へ送って盈け、太陽は更にその上の光の領域へと送り返す。いずれも「光の船」であ

る。可視的世界の創造そのものがここでは、やみを閉じ込め光を回収する目的で光の側の主導でなされた救済事業なのである。

この見方は『ケバライヤ』、『詩篇』、『説教集』など必ずしも体系的教理叙述を意図しないマニ教文書にも一貫して確かめられる。⁽⁵⁾加えるにマニ教研究はすでに早くから、マニ教周辺に星辰崇拝を行なうグノーシス主義的グループが存在したことを指摘している。⁽⁶⁾当時のベルシヤの国教となりつつあり、マニ教の一大対抗勢力であった所謂ズルバン教の神学が太陽と月をはじめとする星辰に必ずしもポジティブな意義を付与していなかったとする説がもし正しければ、マニ教の星辰観の相対的に肯定的姿勢こそは、そのような神学に対する拒否を示すものかも知れない。⁽⁷⁾

こうして見ると、可視的世界に対する拒否を神話の次元で表現すべき「宇宙論」は、必ずしも「星辰拒否」を含む必要はなく、星辰の価値づけはその神話を生み出す主体の側の固有な宗教文化史的条件によっても左右される可変的要素以上のものではないのである。著者の前述の命題は神話の内部に留まり、しかもその恒常的ならぬ可変的要素にグノーシス主義の本質を求めたという二重の意味で、狭小な定義である。

この狭小な定義は―それが余りに狭小であるために―著者自身も長くは保持できない。すなわち、著者は第一章の結びでは単に「伝統的宇宙論」の否定にではなく、より厳密には「星辰拒否」にこそグノーシス主義の本質を認めるのだが、第三章で

は同じ定義を全く逆の方向へ蔽密化せざるを得なくなる。つまり、著者が指摘するように、ユスティノスなどキリスト教護道家は「伝統的宇宙論」の星辰観を拒否する「タティアノスなどは悪魔化さえしている」が、「他方、(宇宙論という形で)自然観をそっくり受容する」(二五七頁)。これに対しグノーシス主義者はその「伝統的宇宙論」そのものをも拒否したと言っているのである。それ自体全く正当な指摘であるにも拘らず、ここでは第一章の結論とは全く逆に、「星辰拒否」それ自体では反異端論者と異端(グノーシス主義)の間の本質区分に―従つてまたグノーシス主義の本質規定に―役に立たないことを著者自ら認めるに等しい。

そのように「星辰拒否」のみではなく、「伝統的宇宙論」の自然観そのものの拒否こそグノーシス主義の本質がある、と新たに言い直してみても、これも殆ど役に立たない。そこで直ちに問題になるのはマルキオンである。彼が旧約の創造神を単に「義なる神」に過ぎぬ存在として拒絶し、人間創造を含む創造の出来事全体を嘆くべき悲劇として捉えたとき、それはヘレニズムの「伝統的宇宙論」に対する拒否をも必然的に意味した筈である。勿論、マルキオンの神学を一切の神話的宇宙論と無縁な神学と見做すハルナツクの見解もあり、旧約の創造論以上に彼がどこまでヘレニズムの「宇宙論」に通じていたかは問題である。しかし、ハルナツクの再構成になる所謂『反対命題』を精査すると―当然予想されることではあるが―「星辰拒否」の命題も僅かながら確認される他、一定の「宇宙論」も否

定できない事情にあり、事実最近の研究(B・アーラント)はマルキオンの「宇宙論」のグノーシス主義的特徴を強調し、この点でハルナツク説を修正しつつある。⁽¹⁰⁾つまり、マルキオンが著者の言う「伝統的宇宙論」を―その星辰論も含めて―拒否したと考えるべき相当の理由があるわけである。それにも拘らずマルキオンをグノーシス主義者と断定することを決定的に妨げるものがある。それはハルナツクが特にブセットのマルキオン観を批判しつつ強調して止まなかつたマルキオンの人間論と救済論の特異性である。マルキオンの至高神 \equiv 善かつ愛の神は、自らにとつて本来全く無縁な人間存在を、その絶対的に自由な愛と恵み(御子の派遣)によつて救う神である。人間の隠された本質が可視的被造世界を超えて至高の神と同一であると考えられるような人間論はここには皆無である。そしてこれは、「伝統的宇宙論」を拒否して星辰を悪魔視する「宇宙論」から出発するとき初めて、グノーシス主義の「残余の諸モチーフ」を全て導出できるとする著者のテーゼ(七〇、八八頁)に対する何より雄弁な反証である。同じようにグノーシス主義的な「宇宙論」から出発しても、星辰より上位に「自己」の故郷を求めるグノーシス主義神話の「人間論」は、著者が考えるように必然的には導かれないのである。

神話そのものの内部で「宇宙論」と「人間論」という二要素間の優位関係を二者択一的に問う仕方ではなされる限り、著者の当初の定義も、その言い直しも、グノーシス主義神話の歴史的多様性の前に相次いで座礁せざるを得ないのは当然である。グ

ノース主義の本質はそのような歴史的多様性を突き抜けたところで規定されなければならない。ヨナスは正に多様な神話を生み出してくるその「超越的」かつ「統一的根柢」を人間実存の特定の姿勢（「世界不安」）と性向（「脱世界化」）に求めたのである。ヨナスによればグノーシス主義神話は、そのような人間実存が一旦自己を「外化」して、自己を自己の外側に対象化・客観化して眺めることによって自己を解釈し、この解釈に「媒介」されて初めて、彼の当初の姿勢を再び、しかし今度は実際にそれを生きることができるとして「受け取り直す」行為なのである。しかも、人間実存は抽象的に「自己」のみを持つのではなく、「自己」と「世界」の関係において初めて具体的になるもの、否、この関係そのものとしての現存在であるが故に、神話における実存の自己解釈は人間的・人格的なものを「世界（宇宙）化」する一方、同時に外的世界（宇宙）を「擬人化」する形で行なわれるのである¹¹⁾。だからここでは神話の「人間論」と「宇宙論」は実存の自己解釈として、一つのなのである。勿論、実存にとっては自存するものとしての外的世界が問題ではなく、彼にとっての世界が問題である限り、神話のレベルで「人間論」が優勢になることはあるとしても、それと「宇宙論」の間に本質的な意味での二者択一はあり得ないのである。ヨナスのグノーシス主義研究が「人間論的」だと言われることがあるのは、人間実存という根柢から出発する方法的立場を言うのであって、神話そのもののレベルでの狭義の「人間論」（「人間神話」）を偏重するという意味ではない。著

者がヨナスをこの第二の意味へ矮小化しておいて批判するのは公正を欠く。

しかも、著者自身が他方で実際には第一の（ヨナスの）意味での人間論的出发点をも当初から積極的に採用しているとすれば、ますます公正を欠くやり方だと言わざるを得ない。すなわち著者は第一章一節（「ポイマンドレシスの『情況』」）で、CH Iの「宇宙（星辰）論」は自存する自然的宇宙をそれ自体として問題にする「自然学」としてではなく、著者（人間）が置かれた「政治・社会的状況」と思想的に関連し合うものとして解釈すべきことを正当にも指摘したのち、「と言うのも著者は、自己の置かれている状況を星辰の悪魔化という形で表現した……」と書く（二〇頁）。このとき著者は一体どれだけヨナスから実際に隔つていると言えようか。ヨナスがグノーシス主義神話の根柢にある実存は、「自己」と「世界」の特定の関係（前述）としての現存在（Dasein）だと言うとき、この「現」（Da）が意味するところは、その実存が特定の歴史的諸条件にも規定された「政治・社会的状況」の中にあることを含むのである。であればこそヨナスはグノーシス主義の社会学的分析・研究の意義を積極的に肯定するのである。ただヨナスの主たる関心は、その人間実存が彼の「政治・社会的状況」を、すでに述べた意味で実存の自己解釈の行為であるグノーシス主義神話の媒介によって、どのような新しい「自己」と「世界」の関係の投企へと超出してゆくかを、人間実存一般の「根本的可能性」として示すことにあるのである¹³⁾。グノーシス主義神話は前述のよ

うな姿勢にある実存が、自己の置かれた情況の中を生きのびてゆくための、つまり彼の存否に関わる存在論的な意味に満ちた解釈行為なのであり、この解釈行為こそが―特に所謂「神話論的グノーシス」においては―「グノーシス」＝本来的自己の認識に他ならない。⁽¹⁴⁾

著者の論述は、一方で神話を生み出す主体とその情況を問題にしつつも、他方では「語られたもの」としての神話のレベルに過度に拘束された客観主義的な思考を示している。両者が内的に十分に整理されていないために、すでに述べたとおり、「グノーシス」とはそもそも誰が何をどう認識することなのか曖昧なまま終ってしまうのである。

ヨナスもまた乗り越えられなければならないことは勿論である。例えば彼にとつて前述のマルキオンの神学が、「グノーシス主義の原理の最も純粋な現れ」とされる⁽¹⁵⁾とき、その「グノーシス主義の原理」(「世界不安」「脱世界化」)がグノーシス主義の本質規定には―著者は「狭すぎる」と考えているようであるが―実際にはなお広すぎる⁽¹⁶⁾ことが明らかである。ヨナスの実存論的解釈もまた、実存をその形式の側面から捉え易い実存論的分析一般が持つ傾向を免れていないのである。だからグノーシス主義研究のためのメッシーナ提題(一九六六年)がグノーシス主義の定義の一項目に、人間の本来的自己と至高の神性ととの反宇宙の本質における同一性を加えているのは、グノーシス主義的実存の自己解釈の内容的特異性を考慮することによってヨナス

の定義を厳密化しようとするものに他ならない。筆者はこの提題もなお不十分な点を残していると思うが、その方向性は正しいと考える。

ヨナスを乗り越えようとする著者の意欲はよく理解できる。しかし、ヨナスの思考を先ず可能な限り正確に理解しようとして、すでにその難澁なドイツ語に手を焼いている筆者には、著者のヨナス批判は、率直に言って、余りに *leichtfertig* だと思われてならない。

注

- (1) H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, 1. Teil, Göttingen 1964⁸, S. 156—172, 223.
- (2) H. H. Schaefer, *Urform und Fortbildung des manichäischen Systems*, in: *Vorträge der Bibliothek Warburg* IV, Leipzig 1927, 65—157, abgedr. in: ders., *Studien zur orientalischen Religionsgeschichte*, Darmstadt 1968, 15—107. 特記 S. 46—51, 64f.
- (3) Schaefer, *a. a. O.*, S. 27—32 の独訳参照。
- (4) G. Flügel, *Mari. Seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig 1862 (Neudr. Osnabrück 1969) S. 45—108.
- (5) C. Schmidt (Hg.), *Kephalaia* (1. Hälfte), Stuttgart 1940, S. 48, 87, 119, 121, 168, C. R. C. Allberry (Hg.), *A Manichaean Psalm-book (part II)*, Stuttgart 1938, S. 2, 55, 81, 168, 190, 208, 223, H. J. Polotsky (Hg.), *Manichäische Homilien*, Stuttgart 1934, S. 86.

- (6) Flügel, *a. a. O.*, S. 133 f. 226.
- (7) Schaefer, *a. a. O.*, S. 96 f., G. Widengren, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, S. 284 f.
- (8) A. von Harnack, *Marcion*, Leipzig 1924², S. VII.
- (9) Harnack, *a. a. O.*, S. 266* f. 305*. 191.
- (10) B. Aland, Marcion. Versuch einer neuen Interpretation, *ZThK* 70 (1973) 420—447. 卅 卌 424—433.
- (11) Jonas, *a. a. O.*, 2/1. Teil. Göttingen 1966², S. 1—19, 1. Teil, S. 82—88.
- (12) Jonas, *a. a. O.*, 1. Teil, S. 61, 64, 140 f.
- (13) Jonas, *a. a. O.*, 1. Teil, S. 61 f. 141., 2/1. Teil, S. 7, 9 f.
- (14) Jonas, *a. a. O.*, 2/1. Teil, S. 14 ff.
- (15) Jonas, *a. a. O.*, 1. Teil, S. 173 Anm. 1., 230—232.

Michael Pye

*SKILFUL MEANS, A CONCEPT
IN MAHAYANA BUDDHISM.*

London, Duckworth, 1978, viii+211 pp.

島 薺 進

日本文化を通して見た大乘仏教

日本文化全般と大乘仏教は次の点で共通の特質をもっている。自己とはかなり異質な存在をも、それが自己の「体質」を否定するものでないかぎり、できるだけ取り込んで自己の内に包摂してしまうという点である。すなわち、自己と取り込まれた存在、また取りこまれた存在同士が矛盾したまま雑居していることを意に介さないまま、「新しい」ものをどんどん取り込んでいくという「開放」的な性格である。(ただし、取り込まれるものが、「開放」性という「体質」そのものを否定する恐れが生じると、強固な抵抗と排他性を示すのではあるが。) 大乘仏教についていえば、それはその原点において有神観や呪術や来世(パラダイス)信仰を包摂し、日本においては祖先崇拜、神祇信仰、西洋の科学や哲学等々を旺盛に取り込んできたのだった。そのことが、外来文化の「新しい」ものをほとんど見さかいかなく取り込んでいく日本文化の特質と関わりがあり

そうだという着眼は、ごく自然なものであろう。

マイケル・パイの著作 *Skillful Means, A Concept in Mahayana Buddhism* (「方便——大乘仏教の「概念——」) の主たる着眼点の一つはここにあったと思われる。実際、本書の序論で著者は、「方便」研究を思いついた動機として、現代日本のヴァイタリティーを象徴する一宗教教団、立正佼成会の本部を訪問したときの驚きの経験をあげている。その華麗な諸施設や信徒たちの繁栄への志向と、物質的繁栄を無常と観ずる根本仏教への回帰というその主張の間に不調和はないのか、という疑問を著者はいだく。この疑問に対する教団人の答えが「方便」というものだったという。それ以来、日本文化と大乘仏教の寛容性・柔軟性・適応自在性を「方便」という概念においてとらえるという着想が育てられてきたわけである。この経験は、キリスト教信仰者でもあるイギリス人の著者の六年(本書執筆まで)にわたる「日本文化体験」あるいは「日本宗教との出会い」を象徴するものだったといえるであらう。

そういうわけで、本書は主としてインドで形づくられた宗教思想を対象としてはいるが、著者の関心のかなりの部分は、その思想を吸収しつくした日本の文化的土壌に向けられているのである。本書がもつばら仏教の教義の探究という形をとっているが、仏教学(仏教教義学)の枠をこえて、明らかに宗教学(そこにこそ著者の「立場」があるのであるが)の領域に属するものと感じられるのは、こうした比較文化の生き生きとした視線によるところが少なくないであらう。

方便概念の重要性

「方便」という用語がその中で重要な位置をしめている二つの経典がある。法華経と維摩経がそれである。著者はこの両経において、方便という概念が単に一つの位置をしめているにとどまらず、その全体を貫く柱となるきわめて重要な概念であることを立証しようとする。それだけではなく、さらにこの概念が大乘仏教の根本理念の一つであり、ひいては仏教の真理観の到達点であることを示そうとするのである。

方便(*upaya*)とは元来「手段」を表わす日常語であったが、大乘仏教において特殊な教理用語として定着するようになった。著者はその内容を次のようにまとめている。

大乘仏教においては、教義と実践のすべての形態が、未だ悟りに至り得ぬ者のために仏陀が巧みに設定した仮の手段であるとされる。仏教を信する者は自らの信仰を深めるにつれて、彼が信ずる宗教の諸形態が仮の一次的なものであることに気づいていく。そしてその与えられた手段を用いつつも、それらに執着しすぎないことを学び、やがて、それらを後に残して先へ進むのである。それはちょうど、流れを渡った男がもういらなくなった筏を置いて歩み去るのに似ている。進んだ段階の仏教徒(大乘仏教ではふつう菩薩とよばれる)は、今度は自分以外の衆生を涅槃に導くために、ひき続いでその仮の手段を用いる。菩薩は仏教という宗教をそのさまざまな局面において表現するすべを知っているが、しかし悟り

を得ぬ者が陥りがちな誤った分別にとらわれることがないの
である。(p. 1)

以上に示されているように、著者の理解する「方便」の基本的
な内容は「宗教的真理を伝えるための、巧妙な仮の手段」とい
うことになろう。

著者はここに、解釈学的な問題を考えるための一つの手がか
りを見出ししている。宗教的真理は元来普遍的なものであり、個
別的な空間的・時間的狀況に拘束された人間の思考や表現の限界
を超越したものである(あるいは、そう目ざしている)はずで
ある。しかし、実際の具体的宗教(その教義や実践)は、それ
が置かれた地域や時代の文化的条件に制約された相対的(地方
的・一時的)なものでしかない。宗教がはらむこの両極——普遍
的・超越的真理と相対的・多元的「宗教」——を媒介する概念とし
て「方便」が想定される。すべての「宗教」は実は方便であ
る。究極的な宗教的真理という表現不能なもの仮の表現形態
が諸宗教という方便なのである。

そうであれば、現にある宗教の個々の姿に排他的に固執する
必要はなく、他の多様な思想や実践に積極的に関わっていくと
いう姿勢が生まれよう。しかし、多様なものに関わりつつも、
究極的真理への志向という点での首尾一貫性が保たれねばなら
ない。仮の手段としての表現形態は巧妙に統御されていなか
らばならない。著者はそれを解釈学的統御という語でよんでい
る。方便とはこの解釈学的統御のための重要な概念と見なされ
るのである。

用法の検討と解釈

本書は九章よりなるが、序論と結論を除いた七章が、「方便」
の語の用法の検討と「方便」の思想を展開した文献の解釈にあ
てられている。以下その概要を紹介し、注目すべき点を取り上
げていくことにしたい。

第二章から第四章までは法華経が素材とされ、それぞれ「方
便品」の内容(第二章)、方便についての喩(いわゆる法華七
喩)(第三章)、方便思想の神話的表現(第四章)が論じられて
いる。周知のように法華経はその第二章「方便品」において、
これまで仏陀が説いてきたすべての教えは、受けとり手であ
る衆生の条件にあわせて説かれた仮のものであり、この法華経
こそ最後の究極の教えだという思想を主張している。そし
て、その後の諸章で、さまざまな喩を用いながら同じことを説
き直している。著者はそれらについて平明な要約を試みつつ、
彼の独特な法華経観を提示していくのである。

法華経については、古くから「法華経無内容説」というべき
批判的見方がある(田村芳朗『法華経』中公新書)。法華経に
は「これまでとはちがう最終的な教えを開示する」という効能
書があふれてはいるが、肝心の教えの内容にあたるものがどこ
にも書かれていないというのである。著者はある意味でこの説
に賛成する。賛成した上でそれを逆手にとって、法華経のメッ
セージの意義を論じる。法華経は「教義」についての経ではな
く、教義の「働き方」(内的方法)についての経である。新し

宗教的手段を提起しようとしたものではなく、既存の宗教的手段をいかに正しく受けとめるかをテーマとしたものだ、というのである。

著者はこの観点の下に法華経全体を見直し、いくつかの独得な解釈をひき出している。その一つは、「如来寿命品」における「久遠本仏」の開示に対する解釈である。ふつうの理解では、これは、歴史的人格としての仏陀をこえた超越的存在としての仏陀への信仰を示すものである。これに対して著者は、この章をも方便の思想の一面面を表現したものとしてとらえる。久遠本仏という神話的表象は、有神観的仏陀観の表出なのではなく、成道・入滅を軸とする仏陀の生涯の物語に、固定した信仰を寄せることへの警告のためのものであるという。仏陀の「教え」が仮のものと思なされたように、仏陀の「伝記」（とくに涅槃の具象的イメージ）も仮のもの、方便であることを示したものと解釈するのである。

また、法華経におけるいくつかの「神話」も方便という観点から解釈されている。まず、「序品」における白光の神話がとりあげられる。仏陀が発する光はあらゆる世界のあらゆる存在を照らし出すのであるが、著者によれば、これはあらゆる個別的特殊的存在にくまなくゆきわたる不変のもの、すなわち仏陀の方便力を象徴するものであるという。次に、「見宝塔品」における同等の分身諸仏の神話がとりあげられる。これは個々の仏陀の表象を、普遍的なものの一つの表れにすぎないものと見る点で、方便の思想に合致しているとされる。最後に、「観世

音菩薩普門品」における変身の神話がとりあげられる。観音菩薩の変身は救われるべき衆生のさまざまな状態に応じてなされるものであり、それは単なる民衆的な神信仰、ご利益信仰ではなく、背後に方便の思想を潜ませたものとされる。これらの神話的表象は法華経以外、大乘仏教以外、さらには仏教以外にも見られるものではあるが、法華経においては、方便思想の自覚的な表現手段となっていると見るのである。

第五章、第六章では、維摩経およびその他の般若思想文献（小品般若経、中観派の諸論）における「方便」の用法が検討されている。法華経では仏陀の用いる方便が主題であったが、ここでは進んだ段階の信仰者（菩薩）の用いる方便が主題となっている。菩薩における方便とは、自己自身の人格的達成と他者への奉仕という菩薩の行の二面を媒介する概念である。他者を救い、悟りへ導くためには、僧院の生活に閉じこもっているわけにはいかず、世俗生活のさまざまな事ごとに関わりをもたねばならないのであるが、その関わりこそ方便の概念によって示されるものである。この菩薩の方便を体現している維摩居士の人物像が重視されている。維摩は世俗生活のあらゆる局面に精通した、いわば酸いも甘いも知りつくした在家信者である。（とりわけ、世俗文献への精通が目される。）そこから生ずる維摩の深い知恵に、もろもろの仏弟子や菩薩たちははたちうちすることができないわけである。さらに、維摩経の物語が、病にかかることによって衆生の苦に自らの身を置くという維摩の方便を軸として展開していくこと、浄土は方便であるという非

神話的思想が見られることなどが注目されている。

維摩經のクライマックスである維摩と文殊菩薩の對話、小品般若經や中觀派の諸論における「方便」の用法の検討においては、大乘仏教の中心理念である「知恵」（般若）や「空」の思想と「方便」の思想との不可分性が確認されている。空の体得に代表される知恵の完成とは、世俗の諸価値にしろ教えの特定の形態にしろ、有限な存在に対する執着からの解放を意味するのであるが、その解放の実現は、他の衆生の救済を目ざし有限な存在に積極的に関わっていく方便なしにはありえないという逆説的な構造がある。これは日本の仏教学者が方便を論じる際の一つの焦点であると思われるが、著者はそれらの正統的解釈をふまえ、大すじでそれらに同意しているといつてよいであろう。

第七章では、大乘仏教以前の仏教において方便に相当する思想が、どのような表われ方をしているかが検討されている。原始仏教、部派仏教においては、方便という語そのものが特別の用語として用いられてはいない。しかし著者の考えでは、方便概念によって明示化された思考様式そのものは大乘仏教に限られるものではなく、仏教そのものに内在するものである。それは何よりもまず、仏陀の説法の決意（いわゆる梵天勸請）の物語に表れている。自己の悟りを他者に伝えることへの逡巡、そして衆生の状態を見きわめた上での説法の決意という物語の内容は、宗教的真理の伝達に伴う問題性という観念、および教えを受けるものの状態にあわせた多様な教えという観念が、仏教

の原点にあったことを示しているという。

また、教えの受けとめ方についての阿含經の四つのたとえ——毒矢のたとえ、木の髓のたとえ、水蛇のたとえ、筏のたとえ——がとりあげられる。たとえば、毒矢についてのあれこれの穿鑿よりも、まず毒矢を抜くことが大切だという毒矢のたとえのプラグマティックな真理観、流れを渡ったあとには筏を捨てて歩み去るという筏のたとえにおける「いかに教えを捨てるべきか」という関心などは、方便の思想を先どりするものだとされる。さらに、大乘仏教にとくに顯著に見られるが、仏教全体の特徴といえる、他の思想や民間信仰に対する柔軟な姿勢も「方便」的な考え方由来するものだと論じられる。

第八章では、現代日本における「方便」という語の用法が検討されている。いろいろな辞典や仏教書を素材としながら、著者がとりあげる問題点は二つある。一つは「うそも方便」という形で用いられる日常的用法の問題点である。この言葉は、その場その場での対決を避けて、時には表面上の矛盾をもいとわず、一貫性を背後に求めようとする日本的な人間関係のあり方を反映したものである。しかしこの場合の「方便」は、普遍的真理への志向のもとに統御されているものではなく、単なる欺瞞の弁解に墮する危険もあるという点で、本来の用法から逸脱したものである。仏教者、仏教学者がこぞって日常的な「方便」の用法を批判するのは、この点に対してであるという。

もう一つは、日本の仏教諸宗派がこの語を用いるときの宗派的用法の問題点である。（これは「現代日本」に限られたもの

ではないであろうが。著者は天台宗、日蓮宗、真言宗、曹洞宗、浄土真宗における方便観を検討している。これらいずれの宗派においても、方便は他宗のシンボルや、呪術的儀礼などの周辺の実践をさすものとして使われる。そして、自宗の中心的シンボルは方便以外のものと見なされる。こうした論争的・セクト主義的な用法は、この語の本来の用法ではないというのが著者の見方である。

方便概念の理想化

本書が方便概念の奥行を掘り下げたのは確かかなところであるが、その反面、この概念がやや過大に評価されているのではないかと疑念を、筆者はいだいた。方便概念も一つの歴史的状况の中で形成されたものであり、その担い手のさまざまな動機を自らのうちに含みこんでいると思われる。著者の提示した方便概念は、そうしたいわばどろどろとしたものをはらんだ現実の宗教の中の方便概念ではなく、現代の解釈学者の頭の中で作られた、抽象化され理想化された方便概念ではないか、という印象をとぎしてもたぎるをえないのである。

たとえば、著者は日本の仏教宗派における方便のセクト主義的用法を、「本来の」用法から逸脱したものと見るのであるが、筆者などには、方便概念は元来セクト主義的なものと不可分であったと思われる。このことはとくに、法華経における方便の用法についていえるであろう。したがって、方便概念の理想化に対する疑念は、著者の法華経観に対する疑問でもある。

法華経はそれまでの仏教経典の積み重ねを強く意識し、それらに対する自らの優越性を執拗に主張している。この優越性を証明し、法華経を他の諸経典にまさって尊び信仰するよう促すことが、法華経の中心的な関心事である。そのためにこそ、自らとこれまでの教義との関係を方便という概念でとらえ返したともいえるのである。こうした法華経自身の信愛 (devotion) 的な側面がなければ、法華経が日本において多くの人々の献身的信仰を集めた事情も理解できないであろう。著者のとらえる法華経は、こうした側面を捨象した観照的な思索的宗教者の反省の産物のように見えてしまうのである。

このことは、方便概念を維摩経・般若経や中観派の思想の方に引き寄せすぎたということの意味するのかもしれない。法華経の中の民衆宗教的側面や有神観的側面について、著者はそれを文字どおりに受けとることを拒み、いずれも方便の思想的比喩的表現としてのみ解釈していく。法華経が語り出された信愛的な場を想像し、たとえば中論などが書かれた思索的な場との言葉の場の相違を考慮に入れば、こうした無理な解釈は避けられたのではないか。

ここで、著者が本書でとった方法の文献学上の問題にもふれておかねばならないだろう。著者は本書で用いた諸仏典を、基本的にクマラージーヴァの漢訳に依拠して検討している。周知のように、クマラージーヴァはところによってかなり自由な意訳を行なっており、その意識は彼の学問的背景である中観派の思想にもとづくところが少なくない。加えて、著者の法華経研

究の背景となった日本の仏教界における法華経観の土台は、クマラジーヴァー天台智顛の系譜による法華経観であることも思い出す必要がある。ここでは、著者の「日本を通して大乘仏教を見る」という視点が、法華経観の中国日本仏教のかたよりの欠点となつて表れていると思われるのである。

今一つ方法上の問題にふれば、大乘仏教の成立の事情、法華経の成立の事情が考慮に入れられていないという点をあげねばならないだろう。現代の大乘仏教成立史研究が明らかにしているように、大乘仏教には新しい宗教思想の創出という面と同時に、大衆的な宗教運動としての一面がある。とくに法華経については、菩薩ガナとよばれた信仰者集団と直接のつながりをもつことが明らかにされている。こうした現実の社会集団のあり方を背景におき、経典が語り出された言葉の場というものを想定すれば、法華経の民間信仰的有神観的局面、あるいは方便概念の論争のセクト主義的局面を今少し考慮に入れざるをえなかっただろう。宗教思想をそれ自体として内在的に理解するという方法によって本書は大きな功績をあげているのであるが、一方、それを下部構造から説明するという志向において欠けるところがあつたと思うのである。

文化的多様性と宗教

博識に根ざした着実な文献学的古典研究という面からいえば、本書に限界があるのは否めないところだが、本書を貫くアクトチュアルな問題意識はそれを補うに足るものであろう。本書

の主たる意図は、多様な文化（およびその中核にある価値観）の並存とそれら相互の出会いという現代の文化状況、およびそこにおける宗教の問題性を正面から受けとめ、その位置から仏教の思想的伝統をとらえ返そうという点にある。宗教は多くの場合、それが唯一絶対のものであることを志向するため、こうした文化状況に対してはもっぱら受け身で防御的な姿勢をとらざるをえない傾向がある。柔軟な思考は「科学」の側にあり、「宗教」の側は硬直した思考に加担せざるをえないというわけである。しかし、少なくとも大乘仏教に関するかぎり、他の思想や信仰に対する柔軟な対処の伝統がその出発点において確立していた。その思想的基礎に方便の概念があるわけである。

また、本書のこのような仏教観は、日本の宗教史を見直す手がかりを与えてくれるものでもあろう。日本の宗教史を貫く特徴として、諸宗教の多元的共存とシンクレティズムの根強い存在をあげることができる。この特徴は、ある意味で多様な文化と価値観の並存という現代の世界の文化状況を先どりするものであつた。それは日本における仏教のあり方にもとづくところが少なくないであろう。日本の仏教は民衆生活の奥深くまでしみこんでいたのであるが、他方、社会への倫理的指導力を失い、その意味で日本社会の世俗化は早くから進行していったのであつた。この両面を「神道的なもの根強さ」とか「仏教の墮落」といった形でだけとらえるのではなく、仏教そのものの宗教的思考の性格からとらえようとすると、本書は多くの示唆を与えてくれるように思われるのである。

方便という概念についての意欲的な著作が、西洋の学者によって初めて刊行されたということは理由のないことではないだろう。方便の思想と結びついた「開放」性は、外のものの取り込みを常態化する。「開放」性の伝統の中にいる者にとって、方便の思想はいわば空気のように自然なものに感じられ、意識的に主題化することが困難だったのではなからうか。

「開放」性の伝統の下では、「自己とは何か」がいつも曖昧になり、「外なるもの」との緊張関係の下でしか明確化してこない傾向がある。そして、そうした緊張関係の下で、「開放」性の背後の隠された閉鎖性が露出してくるのである。その危険を免れるには、「開放」性の伝統を、その長所と欠点をあわせて客観的かつ明晰に自覚化する必要があるであらう。本書のよ
うな「外からの視線」が貴重であるゆえんである。

日本の宗教についての米大学生用の教科書が三度も版を重ねるのは、めずらしいことである。大部分のアメリカ人には、大
西洋の向うに先祖や親せきがある。海外からの文化的伝統の重

H. Byron Farhart

Japanese Religion: Unity and

Diversity, 3rd edition.

Belmont, California: Wadsworth Publishing Company,
1982. xvi + 272 pages.

デヴィッド・リード

みは、その方から来ることが多いようである。アジアの諸文化を研究する者は比較的少数で、しかも無知や無関心の膨大な流れに抵抗しながら研究せねばならぬ。この状態においてどれだけのエネルギーが要されるか、旅費や研究費を得ることがどれだけ難しいか、家族から離れることがどれだけ辛いかは、とても測りえない。一時は、ベトナム戦争直後の反体制、制約の雰囲気、の表われたの一つとして、エキゾチックな宗教を勉強することがはやっていた。例えば禅仏教に関する講義が満員になった。しかしその時代はもうほとんど終わったようである。今日のアメリカの大学生はより慎重である。その上、今日の米国の経済状態はピンチであることは、申すまでもない。にもかゝらず、エアハート氏は見事に第三版を出すに至った。大したことだと思ふ。

この短かな書評の軸として、三つのことを問うことにする。第一に、この版は前の二版とどう異なるか。第二に、日本の宗教の入門書としてこの本はどうであろうか。第三に、改善する余地があるとすれば、それはどのような点だろうか。

第二版は、全体が一五ページで、一七の章、一一五項目の解説付きの文献表、さらに三ページの索引から成っていた。第三版は、一四八ページ、新しく二章 (Folk Religion と Two New Religions) を加えて一九章、さらに、一九七項目の文献表と四ページの索引である。第三版では、全体二七二ページ、二〇章となり、解説付きの参考文献リストは三五八項目に及ぶ。索引も七ページである。

この版の新しいところは、決して *Religious Life in Contemporary Japan* という新しい章のみに限らない。目立つところに限っていえば、道元と禅、さらにキリスト教の受容に関する三つの部分が拡張され、徳川政府と宗教および復古神道に関する部分が全体的に書き直され、加えて新儒学と本居宣長とに関する新しい部分もある。二五枚の写真もこの版の価値を高めるに違いない。その上、学生の要求に応じて一ページの *Study Questions* も用意してある。これらの問いは著者の史料集 *Religion in the Japanese Experience* に合わせて作ったもので、本書の各章の重点を把握しやすくするために付したと説明がある。前の二版に比べて、第三版の活字はより大きく読みやすくなった。各章も前より読みやすいくつかの部分に分けられ、各部分に小題が付いている。しかもこれらの小題は今度始めて目次にも入れられたので、特に見たいと思う部分を簡単にしらべられる。一言でいえば、この第三版は前のよりかなり良いものだと思う。

アメリカの大学生に日本の宗教についての基本的な知識を紹介するのに、この本はどうであろうか。私の感想としては、なんの躊躇もせずに「抜群だ」と言いたい。(日本の大学生にとっても概観的な入門書としては悪くないのではないかと思う) 分りやすい言葉を以て日本人一般の宗教的経験を歴史的に説明してある本である。配慮の行き届いた構成、理解し易い論じ方、慎重な要約の仕方などの特徴を持ち、普通の米大学生(および他の分野の専門家)が認識する以上に博学の本である。仮

に私がもし今の時点でアメリカあるいはカナダの大学生に日本の宗教について教えることになったとすれば、確かに教科書としてこの本を選ぶであろう。私が知っている限り、これに匹敵する本はない。

とは言うものの、改善する余地がないという意味ではない。いつか第四版が出るだろうことを予期する意味で、四つの改善できることをあえて指摘したいと思う。

第一に、細かい間違いを直すことである。二四ページでは、「縄文」という言葉は *code pattern* として説明されているが、石器時代の日本の陶工がいったい何の暗号をその土器に書きたかったかは、さっぱり分らない。『広辞苑』、『日本文化史辞典』、『考古学辞典』などによると、この時代の土器の特徴は、棒に繊維を巻いた縄文原体を廻転させて付けられたものである。縄目ではないが、縄目に似た模様であるので、縄文式土器という名称になったそうである。想像に過ぎないが、ひょっとしたら著者が日本人から「縄文」の説明を聞いた時に、*cord pattern* を *code pattern* としての聞き違いが起ったかと思われる。又一〇八ページに「本地垂迹」の説明として *original substance manifests traces* とある。誤植であろうが、誤解を招くところである。正しい言い方は *original substance vs. manifest traces* ではなからうか。そして三〇ページに『国体の本義』の注解として、「一九三八年以来、公立学校に使われた国粹主義的な教科書」とあるが、「一九三八年から一九四五年までに」と説明した方が正確ではなからうか。

第二に、無駄な繰返しをなくすることである。例えば、新儒学者 Chu Hsi の名前が日本読みでは Shushi (朱子) であることを示すのは当然であるが、四ページのうちに同じことを三回も読まされると、読者がバカだと著者が思っていると感じるのである。このような繰返しはあまり有効ではないと思う。もう一つは、各章の Selected Readings と後にある Annotated Bibliography とにおいて同じ注解を繰返していることである。注解を Annotated Bibliography に限定して、Selected Readings にはそれを見付けるために必要なだけのデータを記入することで充分ではなからうか。同様に、一つの参考書に対して発行都市、発行社、発行年を何回も繰返すことは余分だと思ふ。例えば堀一郎編の *Japanese Religion* が東京の講談社インタナショナルにより一九七二年に発行されたことは、Notes や Selected Readings において十回も書いてあるほかに、Annotated Bibliography に七回も示してある。このような繰返しは、余分なばかりか、本の値段を高くさせるものではないかと思ふ。

第三に、注解付きの参考文献に関する改善である。参考書の選択に問題があるとか、注解に問題があるとか、そのようなことではない。問題は並べ方である。著者は参考文献を十二部分に分け、各部分の参考書をABC順で並べている。しかし、これだけ複雑な分け方になると、著者の分類と読者の分類とが合わない限り、特定の参考書を探すのにとっても苦勞する。大変あつかましいとは思ふが、第四版においては、次のようなやり方

が役に立つのではなからうか。つまり、全ての参考文献の項目を一括してABC順に並べること、各項目に付き分類番号(一から十二まで)を割り当てること、しかも分類番号の説明を参考文献の各ページの注に示すことである。これくらい簡単にすれば、特定の参考書やその注解を捜しやすくなるであらう。(もし今までの分類別の順序を保持するのであれば、目次に各部分の題やページ番号を含めれば、いくらか役立つであらう。私は自分の本ではそういうふうにしたが、どちらかといえば、一括したABC順のやり方のほうが時間を要しない。)

以上の三つは大切ではあるが、あまり中身のあるようなものではない。それに対して第四のことは、本の中身ばかりではなく、宗教学という学問の将来に関係があるものである。この本を読み終えて顧みたら、日本宗教を専門にしている学者が現に取り組んでいる研究問題には何があるかと知りたくなるようなまじめな大学生が、どのような手がかりを得る事が出来るであらうかと思つた。もしそのような学生がある問題を選び、その問題についての今までの研究には何があるかを調べてみたいと思ふようになったら、どういう手がかりがあるだろうか。各章に付いている Notes と参考文献の注解とはきわめて貴重なものではあるが、どちらかといえば、一般論的である。従つて、この学問のこれからの学者を育てる意味で、数年前からのいくつかの研究テーマに関して今までどういう発行物があるか、どういう技術的・方法論的な特徴があるかを示すことは、重要ではないかと思ふ。

上田閑照編

『ドイツ神秘主義研究』

創文社昭和五七年二月刊A5版

三十六七四十三四頁、八五〇〇円

田丸徳善

わが国で、ドイツ神秘主義と総称される独特な思想が注目されるようになったのは、必ずしも新しいことではない。そうした論議の端緒は、遡るならばすでに明治時代に求めることもできる。例えば姉崎正治は、一九〇三年から東大で「神秘主義」について講じ、その中でエックハルトやタウラーなどにふれたが、これと前後するように、当時の学界の動向を代表する『哲学雑誌』は、ベームについての論説をのせた（一四〇―二号）。同誌には、降って大正に入ってから、石原謙が「ルーターと神秘主義」（三三六―二号、一九一七年）を寄稿し、佐藤繁彦も同じテーマを繰返し論じている。他方、わが国の近代思想家として逸することのできない西田幾多郎も、ほぼ同じ頃から、ドイツ神秘主義に関心を示すようになった。すなわち、一九二二年には「エックハルトの神秘説と一灯園生活」（『光』一六一―七号）について講演し、二八年には、「叡知的世界」（『哲学研究』）でベームに關説するといった具合である。

日本における神秘主義研究の歴史をたどるのは、たしかに興

味をそえられる課題に違いないが、この小文の意図は、もちろんそこにあるわけではない。にも拘わらず、ここに二、三の事例を引合いにだしたのは、それによって、本書の全体としての性格が、何程か把握し易くなるのではないかと考えたからである。ごく概括的に言って、わが国におけるこれまでのドイツ神秘主義研究には、その態度と方法の上で二つの方向が認められるように思われる。一つはそれを歴史のない精神史的に扱う方向であり、他はいわば哲学的思索を媒介にし、主体的に解釈しようとするものである。前者の場合には、もっぱらヨーロッパ精神史の枠の中の究明が中心となってくるが、後者では歴史的な連関よりは思想の内容が問題とされ、そこから時として、他の思想伝統との比較の視点も重要となる。もちろん、歴史的な研究といっても、精神史的な取扱いは思想の解釈なしには遂行できないから、その点で、これら二つの立場はふたたび接近することになるが、一応はこのように考えておくことにしよう。

仮りにこの見方によるならば、前掲の石原、佐藤らに代表される研究は、明らかに第一の系列に属するものである。それらとともに波多野精一の流れをくみ、ひろい意味でキリスト教的な背景からでている。これに対して、もう一つの立場を形づくるのが、西田をはじめとするいわゆる京都学派であることは言うまでもない。それはドイツ神秘主義を、キリスト教史上の現象としてよりも、むしろ一般的な宗教体験の表現形態として捉えようとする傾きがつよい。そしてまた、この第二の系列は、

西田自身に最も顯著にみられるごとく、仏教、中でも禅仏教の背景と密接に結びつくものでもあった。(因みに、西田の心友であった鈴木大拙も、つとに一九〇〇年前後から、しばしば神秘主義に論及している。)しかも興味ふかいことは、従来の研究の多くがこの第二系列によってなされてきたという事実である。第一の系列で、石原以後あまり見るべき成果が生まれなかったのは、欧米のプロテスタント神学界で二〇年代から主流となり、わが国にも影響を及ぼした弁証法神学が、神秘主義に関心を払わなかったのみならず、さらに進んでそれを排撃したということも一因であつたらう。

さて、このような流れの中に置いてみると、本書はどのような位置をしめるであろうか。まず指摘できるのは、それが全体として、やはり右の京都学派的な伝統の地盤に立っているということである。編者上田氏をはじめ、一名にのぼる執筆陣の編成からも、そのことは直ちに読みとることができ、「あとがき」によると、この論文集の発端をなしたのは、十数年まえ西谷啓治氏の指導の下に行われた研究会だったとのことであるが、こうした成立の経緯も、この推定を裏書きする。しかし、一歩踏みこんでその豊かな内容にふれるならば、このような単純な理解だけでは決して十分でないことが分るのであろう。というのは、本書に収められた諸論文は、第二の立場を特徴づける宗教体験一般への関心や比較の見地を、なんらかの形で根底にすえながらも、ドイツ神秘主義の諸局面を、精神史に即して解明することに主力を注いでいるからである。これは前述のよう

に、第一の立場の基本的な方法にほかならない。すなわち、本書は今までの二つの見地を綜合したものであつて、この主題に関してわれわれが現在のところ手にしうる、最も包括的な研究といつても過言ではないのである。

次に内容についてかんたんに紹介してみよう。本書は「現代における神秘主義研究の意義」(西谷啓治)を論じた序章は大きく二部に分けられている。第一部は総論であり、西谷啓治「独逸神秘主義」(一九四〇年)ならびに「独逸神秘主義と独逸哲学」(一九四六年)の二論文を収録している。西谷氏はすでに高等学校在学中の一九二〇年前後から、エックハルトの書に親しんでこられたとのことであり、わが国におけるドイツ神秘主義研究の開拓者の一人に数えられる。これら二論文は、すでに四〇年も以前のものであり、ドイツ神秘主義のゲルマン的性格への言及など、当時の時代思潮の制約をうけている部分もあるとはいえ、総体的には神秘主義研究の問題点をよく押さえていて、今後も指針となるものと思われる。

これをうけた第二部は、いわば各論であり、エックハルトからヘーゲルにいたる代表的な思想家を論じた一〇章からなつている。それらは、扱った主題の時代順に配列されており、それぞれの独自性とともに、またそれらを一貫するドイツ神秘主義の共通の特徴が示されている。

『神の子の誕生』と『神性への突破』(上田閑照)は、ドイツ神秘主義の主峰エックハルトの説教を手がかりとして、その宗教思想の基本構造を解明しようとする。エックハルトの中

に、魂の受動性と能動性との両契機が併存していることは、すでに前掲の西谷論文でも指摘された(五五頁以下)点であるが、上田氏はさらに一步をすすめて、ともに神と人間との「一」にかかわるこの両者の動的な関連をさぐっていくのである。その結果、誕生モチーフは基調であり、突破モチーフは主調であることが明らかにされる(一〇八頁)。

エックハルトの継承者ゾイゼが、なぜ師の思弁的神秘主義から受苦の神秘主義へと転じたかを追求したのが、次の「ゾイゼ解釈の諸問題」(川崎幸夫)である。ゾイゼの正しい理解のためには、ゾイゼをゾイゼ自身から見る、エックハルトからゾイゼを見る、そして逆にゾイゼからエックハルトを見るという複眼的な視点が必要とされる。これは、従来ややもすればエックハルトに比して低く評価されがちであったゾイゼを、その生きた時代の中で捉え直そうとするものでもある。そしてこの転換は、少なくとも部分的に、スコラ哲学の側でのトミズムからオッカミズムへの転換に対応するものであることが指摘される(二四五、二六九頁)。

「風格としての神」(松山康国)は、おそらく本書の中でも最も独特な論文である。「ドイツ神秘思想体得のために」という副題の示すように、それはエックハルトからクザールヌスにいたるいつ、かの主題の変奏とでも呼ぶべきものであらう。「風格」とは、神自身にしてしかも神ならざるもの(三三二頁)、一切の中において、一切を現成せしめる作用としての霊 \parallel 息吹 \parallel 風(spiritus)をさすために導入された語であり、それは結局は

「働きの無」であるとされる。

「無限」の思惟(菌田坦)は、ニコラウス・クザールヌスにおける神と世界の関係に焦点を絞る。クザールヌスは、ふつう神秘主義に特徴的とされる体験や瞑想について、殆ど語ることがない。しかしこれは、彼が神秘主義と無縁であることを意味するのでなく、むしろそれが無限の「思惟」として遂行されることを示すものである(三五五頁)。ここでは「最大」、「一」、「存在」を特質とする神が、「絶対」と「縮限」ならびに「包括」と「展開」という概念によって、世界に関係づけられる仕方が詳細に明らかにされる。

「ルターにおける信仰と神秘主義」(武藤一雄)では、前掲の石原論文が取りあげ、また最近ふたび国際的にも注目をひきつつあるテーマが論じられている。著者はキェルケゴールの「宗教性A・B」の区別にならって、「神秘主義A・B」を区別し、ルターの立場を信仰的神秘主義Bと規定した上で、アレオパギタ的、ラテン的、ドイツ的という三群の神秘主義とのその関係を検討している。その結論によれば、ルターの神秘主義は、パウロの場合と同じく、何よりも福音的なキリスト神秘主義と呼ぶべきものである(四三四頁)。

「ヨハン・アルントー『キリストの教えの生』」(山内貞男)は、ドイツ神秘主義をエックハルト、ルター、ベーメという三つの節をもった流れと捉えた(四六二―六頁)上で、ルター後の展開の一段階をなすアルントを詳述する。アルントは、後の敬虔主義への橋渡しをした人物として重要であるが、その立場

は『ドイツ神学』から受けついで神神秘主義と、ルターのキリスト神秘主義との統合であるとされる。

「ベームの神秘主義」（岡村圭真）は、アルントとほぼ同世代のこの思想家を、最晩年の『キリストへの道』を手がかりに解釈しようとしたものである。ベーム解釈の困難さは、その思想展開の複雑さによるところが少なくない。岡村氏はその最晩年に注目することで、ベームの立場が、通俗的にいわれるごとく自然に関する思弁などとは異った、「主意主義的なグノーシス」であることを強調する（五五四頁）。

これらドイツ神秘主義の諸形態と、いわゆるドイツ観念論哲学との親近性は、すでに前世紀から注目されていたことであり、本書所収の西谷論文でもふれられていた。そのことをフィヒテに即して論じたのが、「知的直観と神秘主義」（大峯顕）である。それによれば、フィヒテはいわゆる後期のみでなく、すでに初期からエックハルトとのふかい類似を示していたのであり、それは神を固定した実体としてでなく、われわれが生きる当の生命として体験する「生命の神秘主義」（五六七—八頁）と言えるものなのである。

ドイツ観念論を代表するもう一人の思想家シェリングが、同じように神秘主義の背景を有するのは、周知のことである。

「無底」（辻村公一）は、彼がベームから摂取したこの独特な概念が、その『自由論』の中でいかなる意味をもつかを検討している。シェリングの中で、それぞれ神の世界創造の元初と終挽とに想定される「無底」は、しかし実は、人間の現在の生の

根源でもある筈のものにはかならないことが示される（六三三—六三二頁）。

最後に収められた「生と反省」（H・ブナー）は、初期ヘーゲルの『一八〇〇年の体系断片』の中での哲学と宗教の関係を扱っている。ヘーゲルはそこで、人間の高揚、すなわち有限な生から無限なる生へと人間を高めることが宗教であると言うが、この宗教とは神秘宗教をさすものにはかならない。

以上、各篇の要点と思われるところのみを摘記してみた。限られた紙幅で、その全容を再現することが不可能であるのは言うまでもなく、誤った要約により、却って真意を歪めたのではないかと恐れる。実際、これら各篇は、それぞれが力のこもった雄篇であり、それぞれ異った形と程度において、前記二つの視点に立ちながら、テーマに肉迫している。それらを通読することにより、われわれはドイツ神秘主義について、今までになく豊かな展望をうることができようであろう。なお、第二部の各主題について、巻末に付せられた計三四頁にのぼる欧文研究文献目録は、関心をいだく読者にとって、きわめて有効な手引きとなるものである。本書が今後この分いの基礎的な文献となることは、疑いを容れない。

会報

公開講演会

中野幡能氏（別府大学教授）

「八幡神と弥勒神」

フィロロズ・M・コトワル氏（ボンベイ大学教授）

「ゾロアスター教におけるダフマ（鳥葬の塔）」

理事会 午後五時二〇分—八時

一〇月二日（土）

開会式 九時—九時二〇分

研究発表 九時二〇分—一二時、一二時—一五時二〇分

分

評議員会 一二時—一三時

記念写真撮影 一五時二〇分—一六時

総会 一六時—一七時

懇親会 一八時—二〇時

一〇月三日（日）

研究発表 九時—一二時、一二時—一五時

編集委員会 一二時—一六時

シンポジウム 一五時—一七時三〇分

閉会式 一七時三〇分

○宗教学会賞委員会

日時 昭和五七年一〇月一日（金）午後二時

場所 九州大学法学部会議室

出席者 伊藤幹治、田島信之、田中英三、平井直房、堀越知

己、松本滋

○選挙管理委員会

日時 昭和五七年九月一日（土）午後一時半

場所 神田学士会館 三〇三号室

出席者 植田重雄、小口偉一、桜井秀雄、竹中信常、田丸徳

善、平井直房、藤田富雄、柳川啓一

議題 会長選挙第二次投票開票

開票結果

有権者数 一、二八二名

投票総数 四三九票（投票率三四・二%）

有効投票 四三一票

無効投票 七票

白票 一票

有効投票の内訳は、脇本平也 一八一票、小口偉一 一

四三票、田丸徳善 一〇七票となり、脇本平也氏が会長

当選者となった。

○第四一回学術大会開催

第四一回学術大会は一〇月一日—三日にかけて九州大学に

おいて開催され、約三三〇人の参加者、二一六人の研究報告

者があった。

一〇月一日（金）

学会賞審査委員会 一二時—一四時

議 題

一、候補作の審査

審査の結果、本年度の宗教学会賞(第一七回)候補として次のものを推薦することに決定した。

金井新二氏(東京大学助手)

『「神の国」思想の現代的展開—社会主義的・実践的キリスト教の根本構造—』

(教文館、昭和五七年三月)

(選考理由)

本書は、キリスト教の中心思想である「神の国」思想の構造を、個人の信仰と歴史社会的なものとを結ぶ切点としてとらえ、それを、神学思想としてよりも、社会思想として考察する立場から、著者が十年間に亘って研究した成果であって、六十四頁に及ぶ詳細な註を加え、四〇〇頁に達する大作である。「神の国」思想の内容に関し、宗教学的立場に立って、広い視野と豊富な資料に基づいた研究は、内外にきわめて稀であって、本書は、正に画期的な業績であるということが出来る。

著者は、「神の国」思想の構造を考察するにあたり、先づ十九世紀のスイス宗教社会主義運動の先駆者ブルームハルトその後継者ラガーツの思想を綿密に検討し、未公開の資料の発見につとめ、それらを駆使して、「神の国」思想がいかに社会思想として形成されていったかを

解明している。

さらに、「神の国」思想の構造を、宗教社会主義と弁証法神学の鋭く対立する立場の緊張関係においてとらえ、その構造を明確にしていることは、きわめて高く評価される。

また著者は、「神の国」の持つ「エートス」即ち歴史形成力を明らかにすることによって、本書において論述せられ解明されている事柄が、ほぼそのまま現代のわれわれが直面している諸問題と、深く関わっていることを明らかにするとともに、キリスト教思想をより広い宗教学的枠組の中で、とらえ直すことを可能にしていることは、きわめて独創的な研究として高く評価される。

ここに、本書を昭和五十七年度日本宗教学会賞にふさわしい業績として推薦する。

三、平井直房、堀越知己、松本滋
(審査委員) 伊藤幹治、高崎直道、田島信之、田中英

○理事會

日時 昭和五七年一月一日(金)午後五時二〇分

場所 九州大学工学部教官食堂

出席者 赤司道雄、阿部重夫、安斉伸、井門富二夫、池田昭

池田末利、石田充之、伊藤幹治、伊原照蓮、植田重

雄、雲藤義道、岡田重精、鎌田純一、後藤光一郎、

小宇宙丸、坂本弘、高崎直道、武内紹晃、竹中信常

田島信之、田中英三、玉城康四郎、田丸徳善、中村

議 題

瑞隆、野村暢清、橋本芳契、早島鏡正、平井直房、藤井正雄、藤田富雄、堀越知己、松長有慶、松本滋、柳川啓一、山折哲雄、幸日出男、脇本平也

一、庶務報告 田丸常務理事より昭和五十六年度の庶務報告がなされ、承認された。

一、会計報告 田丸常務理事より昭和五十六年度の収支決算報告と昭和五十七年度予算案が出され、承認された。(別記参照)

一、会長選挙の結果について

植田重雄選挙管理委員長より選挙の経過ならびに結果について報告があった。

一、日本宗教学会賞について

田島信之氏より審査委員を代表して審査結果の報告がなされ承認された。

一、新入会員について

別記三名が新たに入会を承認された。

一、名誉会員推薦の件について

本年度は佐藤密雄、増谷文雄、水野弘元の三氏を名誉会員として推薦決定した。

一、次年度学術大会開催地について

柳川啓一会長より東京において開かれる見込みである旨の報告がなされ承認された。

一、総会の議題について

一、IAHRの事務局長からのメッセージについて
日本滞在中のIAHR事務局長ヴェブロスキー氏からの日本宗教学会あてのメッセージが田丸常務理事より紹介された。

一、CISHANについて

高崎直道常務理事より、来年度日本で開かれる第三一回 INTERNATIONAL CONGRESS OF HUMAN SCIENCES IN ASIA AND NORTH AFRICA について説明がなされた。

○常務理事会

日 時 昭和五七年一〇月一日(金)午後七時

場 所 九州大学工学部教官食堂

出席者 安斉伸、植田重雄、後藤光一郎、高崎直道、竹中信常、玉城康四郎、田丸徳善、野村暢清、早島鏡正、平井直房、藤田富雄、柳川啓一、脇本平也

議 題 科研費補助金配分審査委員の候補者について

岡田重精、桜井徳太郎の二氏を推薦した。

○評議員会

日 時 昭和五七年一〇月二日(土) 正午

場 所 九州大学記念講堂小会議室

出席者 七六名

議 題

一、庶務報告(田丸常務理事)

一、会計報告(田丸常務理事)

- 一、会長選挙結果報告（植田選挙管理委員長）
- 一、日本宗教学会賞授賞について（田島審査委員長）
- 一、次年度学術大会開催地について（柳川会長）

○総 会

日時 昭和五七年一〇月二日（土）午後四時

場 所 九州大学法文系二〇一教室

定足数 大会参加者は三三三名、定足数一一一名、出席者一六七名。よって総会は成立した。

議 題

- 一、議長選出 野村暢清氏を選出
- 一、庶務報告（田丸常務理事）
- 一、会計報告（田丸常務理事）
- 一、会長選挙結果報告（植田選挙管理委員長）
- 一、日本宗教学会賞授与 田島審査委員長の説明のあと、金井新一氏に対する学会賞授与が会長によりなされた。
- 一、名譽会員の推薦決定について
 - 佐藤密雄、増谷文雄、水野弘元の三氏を新たに名譽会員に推薦決定したことが報告された。
- 一、次年度学術大会開催地について
 - 東京において行なう予定であることが報告された。
- 一、IAHR事務局長からのメッセージについて
- 一、CISHANについて高崎常務理事より報告があった。
- 一、新旧会長の挨拶

○編集委員会

日時 昭和五七年一〇月三日（日）正午

場 所 九州大学文化史閲覧室

出席者 洗建、江島恵教、金井新一、坂井信生、J・スィン

ゲド、芹川博通、藪田稔、月本昭男、土屋博、中

村恭子、長谷正当、保坂幸博、山折哲雄

議 題

- 一、五八年度編集方針、および編集会議日程について
- 一、第二五六号編集方針
- 一、編集委員の書評分担の件
- 一、次回特集号について

執筆者紹介（執筆順）

| | |
|-----------|-----------|
| 小笠原 由紀夫 | 東北大学大学院 |
| 小 阪 康 治 | 早稲田大学大学院 |
| 横 山 紘 一 | 立教大学助教授 |
| 渡 辺 雅 子 | 明治学院大学講師 |
| 荒 井 芳 廣 | 立教大学非常勤講師 |
| 大 貫 隆 | 東京女子大学講師 |
| 島 蘭 進 | 東京外国語大学助手 |
| デヴィッド・リード | 東京神学大学教授 |
| 田 丸 徳 善 | 東京大学助教授 |

The Process of Becoming a Religious Founder in a New Religious Group

—Aspects of Evolution from Shaman to Religious Founder :
A Case Study of Jiseikai in Hamamatsu City—

Masako Watanabe

The aim of this paper is to analyse the process of the emergence of a religious founder from his role as shaman by focusing on the interaction of a charismatic person and his followers.

To analyse this theme, we examine the case of Jiseikai which seems to be still actualizing the charismatic process. Jiseiki is a new religious group which was established by a female medium by the name of Rengyō who experienced her first possession in 1971. Following a mystical experience on Mt. Fuji in 1975, she transformed stigma into charisma via self-stigmatization, and developed a doctrine based on an alternative world-view. With this phase, she began to hold meetings to teach her new revelation.

There are two main activities in Jiseikai at the present time. These are *Oukagai* (the practice of receiving questions from clients and the giving of divine replies) and *Benkyōkai* (meetings for the study of doctrine). To see how the study of doctrine has transformed these people from clients to followers, we analyse this process from the following three aspects :

- (1) How the study of doctrine has transformed *Oukagai* which focuses upon concrete "this-worldly" benefits into an occasion for dealing with more general matters of how-to-live.
- (2) How the degree of internalization of doctrine relates to the followers' image of self-transformation.
- (3) How the study of doctrine has changed the way of looking at Rengyō from merely mediumistic shaman to religious founder.

On the Development of the Conception *advaya*

Koitsu Yokoyama

In the *Vijñaptimātravāda* the word *advaya* is considered as one of the most important conceptions, which express the character of the truth *tattva*. In this paper I examined the development of this term and tried to make clear the relation between the *Yogācārabhūmi*, especially the chapter of *Viniścayasamgrahanī* (*VinSg*), and the *Mahāyānasūtrālakāra* (*MSA*).

The conclusion is as follows :

As a typical thought of *advaya* we can indicate the theory of five characters of *advaya*, which appears in the verse-1 of the *Tattvādihikāra* of the *MAS*. It may be considered that the author of this text gathered various preceding thoughts of *advaya* and summarized those only in a verse. Through a detailed investigation it proved out that in the *VinSg* we can also find out the five kinds of *advaya*, although these are stated, each other separately and in a original form. This fact gives us the conclusion that the author of the *MSA* created this verse, referring to the *VinSg*.

The verse-51 of *Guṇādhikāra* of the *MSA* states: *tathatālabanam jñānam dvayagrāhavivarjitam* (the knowledge which has "Suchness" as a object is free from the attachment to the two). This statement consists of three elements: *tathatālabanam jñānam* (the knowledge seeing "Suchness"), *advayārtham jñānam* (the knowledge free from two things) and *grāhyagrāhakābhāvah* (the nonexistence of the perceived and the perceiver). These three appear also in the *VinSg*, therefore we can attain to the conclusion that the above-mentioned verse-51 has a close connection with the *VinSg*.

Summary: the examination limited to the conception *advaya* proves that *MSA* was written under the great influence of the *VinSg*.

Augustine's Life in the Early Days and Its Basis

Yasuharu Kosaka

Three points are discussed in this paper.

First, Augustine's thought of life in Cassiciacum and Thagaste can be inferred from his term *otium*, various descriptions about life in "Soliloquia" and other books, and his opinion about a community shown in "De moribus ecclesiae catholicae." In short, it does never seem that Augustine spent an extreme ascetic life in those days.

Secondly, if he has the basis for his daily life, it appears to be symbolized by the terms *modestia*, *temperantia*, and similar terms. While *temperantia* is not yet used as an important term in "Soliloquia" or "De beata vita", this term comes to play an important role in "De moribus."

Thirdly, the basis of his life symbolized by such terms appears to be very similar to his thought of *ordo*. The terms *libido* and *cupiditas* also occupy a certain position in his thought, beyond the meanings of eagerness and desire. Augustine thought that the world is in harmony by *ordo* and man is kept what he ought to be by *temperantia*; that is, the basis of Augustine's life may be closely related to his thought.

Die Kritik der Moral und die Rehabilitierung des Lebens —Von der Kritik des Christentums bei Nietzsche—

Yukio Ogasawara

Es ist die bekannte Tatsache, daß Nietzsche die Ursache von der Entstehung des Christentums nach dem Ressentiment aufsucht und dies kritisiert. Hier möchte ich das von Nietzsche aufgestellte Ressentiment erforschen und ein Teil von seiner Moral-Kritik überblicken.

“Das Ressentiment,” redet Nietzsche, “solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die der Tat versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schadlos halten.” Das Ressentiment ist auch der psychologische Mechanismus, der die Sklaven-Moral entstehen macht. Das Ressentiment ist das Gefühl von Haß gegen die andern, wenn die Schwachen aus der Ohnmacht und der Eifersucht heraus die Starken als die Bösen annehmen. Nach seiner Meinung aufblüht das Ressentiment als die christliche Moral, wenn die Schwachen ihre Ohnmacht zur positiven Wert durch eine imaginäre Rache umwechseln.

Nietzsche kritisiert die durch das Ressentiment entstehende Sklaven-Moral und andererseits anstellt die Herren-Moral. Er definiert diese Herren-Moral als die Moral der Selbstverherrlichung. Wer sich selbst nicht zu verherrlichen weiß, der weiß nicht zu leben gut. Nietzsche erkennt das Vorbild der Herren-Moral in der Praktik des Lebens Jesu.