

一 燈 園 (I)

— リミナリティの神話と儀式 —

ウインストン・デーヴィス

村 田 充 八 訳

翻 訳 に あ た っ て

- 1 原文において、イタリック体が用いられている言葉には、必要に応じて、“ ”でくくり、またもとの言葉を添えた。
- 2 原文における引用文および“ ”記号の語は、「 」でくくった。
- 3 訳者が補足的に加えた注は、(——訳注)とし、翻訳文内に挿入した。
- 4 西田天香作品など、日本語文献が英訳して用いられている部分は、出来る限り日本語原典そのままを用いた。

目 次

はじめに — 日本における文化と対抗文化 —

第1章 一燈園共同体

— その歴史、神話、生活、理想 —

第2章 研修会

— 労働の倫理とその布教 —

第3章 リミナリティ(境界性)

— 理想とその応報 —

第1節 矛盾と郷愁

第2節 信憑構造

— (失なわれた)リミナリティを

いかに保持するか —

……(以下は次号)……

第4章 共同体主義的パーソナリティ

— 有限なる人倫的組織の心理 —

第1節 共同体主義的パーソナリティとそのシンボル

第2節 幼児期のエロティズムと一燈園—光泉林の禁欲主義

第3節 矛盾(理想と現実)の共存する共同体

第5章 純粋活動

— リミナリティおよび共同体の基礎 —

第1節 伝統と「道徳の開祖」

第2節 道教における純粋活動

第3節 禅における純粋活動と日本文化

第4節 純粋活動としての一燈園

第6章 既存のユートピア

は じ め に

— 日本における文化と対抗文化 —

日本は予言者の声によっても動かされることもなければ、弁証法的な想像力によっても動かされることもない一枚岩的な文化(monolithic culture)と、時々考えられている。¹⁾ 不滅の神話のように、古代大和朝の文化の原型が、現代の家族—国家イデオロギーに継承されてきたように思われる。日本は戦争の時も平和の時も、魔術的な統御力をもつ、ひとつの動揺のない閉鎖的な世界観に固くとじこめられているように思われる。そして、社会的お

(1) 日本の価値体系を青銅器時代のもののひとつとして性格づけることについては、Robert N. Bellah, "Japan's Cultural Identity: Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsurō," *Journal of Asian Studies* 24, No.4 (August 1965): 592-94 を見よ。ベラー教授は、この論文や他の諸論文において、日本の価値および文化について、非常に重要な — 実際の、根本的な — 問題を提起した。

よび文化的な選択の範囲は、——天皇であろうが国民総生産であろうが——、より高次ではあるが、共通の目標に対する忠誠から、それぞれの間で激しく競争しあっている同質的な内集団に限られるように思われる。

日本についての以上の見解は、明らかに、真理と誤謬を含んでいる。この見解の真実性を検討するひとつの方法は、日本文化における新しい可能性といわれるものがどのような運命をたどるかを考察することである。このような^{カウンターカルチャー}対抗文化の傾向の代表と自称する諸集団の中には、いわゆる（長い間学問的な注目の対象となっている）新宗教と、ごく最近、学者の関心をひくようになってきた共同社会的諸運動の二者がある。色川大吉のような学者達は、これら新宗教の多くを、社会的および政治的なプロテストの例とみなした。²⁾ ユートピア的あるいは^{インテンショナル}意図的共同体は、さらにより一層、「対抗文化的」と呼ばれるにふさわしい。ディビッド・プラス（David Plath）が、そのことを次のように指摘している。「よりよき生活に入れというユートピア共同体の主張は、大社会の生活に対する少なくとも無言の拒否であり、そして、通常、その拒否は公然と、しかも断固としたものである」³⁾と。

この論文の対象である京都の東山区にある意図的共同体、一燈園（あるいは光泉林）村は、新宗教のひとつに数えられ、またユートピア運動の範疇にも入れられてきた。そのようなものとして、一燈園村は、大社会と自己主張的な村の間の選択の関係を、詳細に検討する絶好の機会を我々に提供している。

わたしのアプローチの計画は次の通りである。第1章では、わたしは、一燈園村の歴史、理想および日常的な生活についての基本的な民俗学的データを記述する。第2章では、共同体の労働倫理あるいは禁欲主義と、外部の者に対して開かれている月例研

修会におけるそれらの布教を取り扱うことにする。第3章では、わたしにとって、その共同体の理想と実践の間に現われた矛盾と思われるものと、またその共同体が、その矛盾を言語的に、儀式的にいかにか解決しているかについて論議する。本論文のこのか所の議論は、リミナリティー（Liminality）についての、ヴィクター・ターナー（Victor Turner）の著書に依存するところが大きい。第4章においては、文化についてのフロイト派の理論を引用しながら、その共同体の「心理」を論議することにするが、そこでは、特に、その「心理」が禁欲主義および自己同定（self-identity）の精神とどのように関係しているかを問題とする。第5章においては、わたしは、「純粋活動」（Pure Activity）すなわちリミナリティーおよび共同体の連帯性という村の理念をともに鼓吹していると思われる宗教的モチーフについて論じるであろう。最後に第6章で、我々はもとの問題にもどる。第1章——第5章で示す事実に関する情報と、解釈の枠組を用いて、我々は、一燈園が日本的な価値観の主流に対して、本当に新しい可能性を開くものかどうかという問題を再び論じる。たったひとつの例のみに基づいて、日本社会の一枚岩的といわれる性質に関して、一般的結論を引き出すことは明らかに出来ないが、一燈園村のひとつの独特な文化的選択の歴史は、日本の社会における他の文化的選択の運命を取り扱うための手がかりを与えるかもしれない。第1章——第3章はこの論文で、第4章——第6章は、History of Religionの次号に掲載の予定である。

第1章 一燈園共同体

— その歴史、神話、生活、理想 —

意志強固な一燈園の成員は、その共同体の歴史と

(2) Irokawa Daikichi, "Japan's Grass-Roots Tradition: Current Issues in the Mirror of History" *Japan Quarterly* 20, No.1 (January-March 1973): 78-86 を見よ。

(3) David Plath, "The Fate of Utopia: Adaptive Tactics in Four Japanese Groups," *American Anthropologist*, No.5 (October, 1968), p.1155.

神話、現実、そして理想の間にはまったくズレはないと思っている。彼らにとって共同体の意義は、その創設者である西田天香(1872 - 1968)の人格と思想に密接に関係している。滋賀県長浜に生まれ、天香さん(彼は村の中でこう呼ばれている)は、子供のころから、社会的闘争に心を悩ました。生涯を通じて、彼は争うことをにくみ、また人間はどうしたら「生存競争」⁴⁾なしに生きることが出来るかを真剣に考えたといっている。そして、20才になった時、徴兵を避けるため、北方の島、北海道の石狩平野における開墾事業にたずさわることを承諾した。彼は、そこで8年間、100家族の小作農達の活動を指導し、その間、徳川時代後期の農民道徳家、二宮尊徳の伝記に傾倒した。開墾計画への投資者と、また小作農達それぞれの利己的要求のために、天香さんは自分自身、二宮尊徳の理想を实践にうつすことは不可能であることを悟った⁵⁾。結局、小作人達と彼らの後援者である資本家の相方が自分達の「権利」を主張した時、その全体の事業は「行詰まり」⁶⁾に陥った。闘争しあっている当事者同志のあいだにはさまれて、天香さんは自分の地位を棄て、そして、近代社会における闘争の諸源泉について考えるため

故郷に帰った。しばらくしてから、友人の杉本氏が、トルストイの一冊の本『我が宗教』を彼に与えた。天香さんは2日間京都の宿屋にこもり、この本を学びまた断食した。トルストの「生きようとするには死ぬ」という言葉は、彼に深い感銘を与えた。天香さんはこの言葉が彼の耳の中になりひびいているのを感じながら、宿屋を辞し、^{おひかり}光(神)の御手の中に身をゆだねて、そのまま歩きまわりながら、「社会奉仕」の生活をはじめた。身も知らぬ人の戸口をノックして、彼は倉庫を掃除したり、家を整えたり、皿を洗ったり、便所を掃除したりすることを申し出た。彼にとってはいかなるつらい仕事も、決していやなものではなかった。

ちょうどその頃、滋賀県の彼の家族から、本家の破産がさしせまったものとなり、彼に家に帰れという電報がまい込んだ。彼は汽車で米原まで行き、残りの道は徒歩で終えようと出発した。(米原からの二里は無銭であった——訳注)。その道すがら、彼は休憩をとるため立ちどまり路ばたにすわりこんだ。彼はのちに、その姿は白い^{きょうかたびら}経帷子を着けて折り曲げられた死屍のようなかつこうであったにちがいないと回想している⁷⁾。しかし、そのような淋しそ

- (4) 西田天香『^{ちや}地涌の生活 — 一燈園生活五十年の回顧 — 』(京都、一燈園出版部、1959年)、4-5頁、以下『地涌の生活』と記す。
- (5) 二宮尊徳が賞讃した四つの主な徳は、(1) 勤勉、(2) 節約、(3) 人間の力の限界を知り、それに従って生きること(分度)、(4) 自分を捨てること(推譲) — 禁欲主義の超個人的、超世代的な一形式、これは、家族、友人、村および国家の物質的繁栄を目的としている。もちろん、天香さんにとって、推譲を達成することは最も困難なことであった。事実、「自分を捨てる」まで、推譲を達成することはまったく不可能であった。(『懺悔の生活』〈東京、春秋社、西田天香選集1、1971年〉77-78頁を見よ。以下、『懺悔の生活』と記す)。天香さんの二宮尊徳についてのイメージは、もともと明治体制が推進した、二宮尊徳の生活のイデオロギーの変形であったということが重要である。(奈良本辰也『二宮尊徳』〈東京、岩波書店、1971年〉145-52頁を見よ)。
- (6) 『懺悔の生活』78頁。「行詰まり」の語は、一燈園の理想を理解するための中心概念である。これは、アメリカのシナノン共同体(American Synanon communities)の「解決出来ない困難」(hangups)の概念に比較されるかもしれない。(Rosabeth Moss Kanter, *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective* [Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1972], p.201を見よ)。今から述べていくが、一燈園共同体の設立へと帰結するこの個人的物語は、我々に日本の典型的な「道徳的開祖」(moral entrepreneur)についてのよき像を与えるであろう。この語 — それをわたしは、ディビッド・プラスから引用した — は、「個人的な問題を公的な事柄にかえる能力」を持ち、また「情緒的な資源と象徴的な資源を結びつけることにたけており、また安定の感覚によって、あるいは、おそらく実存主義者達が確実性と呼ぶものによって、自分に従ってくる者に報いることにたけている」ような、「自信」と「勇気」をそなえた人間をさしている。(プラスの“Afterword: The Unintentional Utopia,” in *Sensei and His people: The Building of a Japanese Commune*, ed. Yoshio Sugihara and David W. Plath [Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969], p.181を見よ)。一燈園や新宗教一般においては、この「道徳的開祖」の語の方が、諸宗教の歴史において用いられる、より広い範疇としての「創始者」(founder)より、より適切なものと思われる。

うな姿にもかかわらず、天香さんは幸せであった。彼の本家が直面していた財政的「行詰まり」も、今や遠くかけ離れた問題のように思われた⁸⁾。ついに親族会議の場に到着すると、彼はたとえ自分達が破産においてまれるとしても、その借金は返却すべきであると、親類の者達に説いた。「たとえ我々が死んでも」、彼は「正しいことをする方がいいではありませんか」と戒めた⁹⁾。家の当主はもちろん天香さんは正気ではないと思った。天香さんは、彼らが自分の助言を受け入れることに不本意であることを知り、一杯のお茶もことわって、突然、その場を立ち去った。親類の者達と同じ所にいるのをきらって、その夜彼は氏神の軒下で眠った。そこで、彼は三日三晩断食しながら座禅を組み続けた。まもなく、彼は飢えて目まいをおこすようになった。彼の身体はやせ衰え、目がみえなくなるかもしれないと思った。四回目の朝、まさに夜がしらじらと明けようとしていた頂度その時、ふと耳にしたのは嬰兒の泣き声であった。

ハッと思った。私も赤子のように泣いたなら……と。あの子は今泣いている。あの子の母は乳をはらしているに違いない。仕事に追われ、はらした乳房をかかえながらウロウロしているだろう。もしも彼が泣かず、そして飢えて死んだなら、母は乳汁をもてあまして、またどんなに嘆くであろうノ

泣いてくれればこそである。乳を飲むのは“生存競争”ではない、闘いではない、他をしのぐのではない、飲むことによって母も子も喜びあうのである。彼の生まれない前に乳はない。彼が生まれて後初めて乳汁が出る。彼はその乳汁のために少しも努力しない。母もそうだ。自然に恵まれて二人とも助かる。人類の食物も畢竟かくあるべきだ。“不自然”

なことをするために受くべき恵みを失ったのである。この嬰兒のように、“私”のためにもどこかで飯を準備し、私を待っていてくれるかも知れぬ。もちろん無理に生きようとするのではない。許されるならば、である。そんなら、いかにして「泣いたら」いいか、またここにじっとしてよいのか?

ちょうどその時にひまわりを見た。

ひまわりは日の動くがままに首を傾けて行く。よし、私は食物のある所まで、この身体を運ぶまでのことじゃ。飢餓を如実に示すことだけなら“生存競争”ではないと思案をきめて、つと立ち上がり、町へ歩き出したのです。朝の町はまだ大かた閉じられていた。一町半ほど隔たった個所に、通りを横切つて糸のように引いたこぼれ米があつて、ふと目についた。俵の目からこぼれたのであろう。これは拾っても差支えはあるまい、と思って丁寧に一粒ずつ拾い上げました¹⁰⁾。(“ ”は原文をイタリックに変えて英訳引用されている——訳注)。

彼はこの米粒から作ったお粥をすすったあと、古くからの知人の家に行った。そこで彼は食事を差し出されたが、お釜の落し以外は決して食べなかった。「それで、(私の氏神での、ああした『3日間の変態ぶり』から)はじめて腹がふくれたのであります。そのとき死んだ私の体には、何の“義務”もありません。一つの満腹した私の体は解放されて、“何のなすべき仕事もない”のであります。ふいと気がついて動きかけました¹¹⁾。

彼はこの家で3日間茶碗を洗い、庭を掃き、また便所掃除さえ行った。「女中・丁稚の下働きをした」のである。結局、彼は「われ世に克てり」¹²⁾とすることが出来た。しかし、下働きをすることによって、

(7) これは、日本のいくつかの地方での埋葬の習慣である。なきがらの額に三角形の型の紙片がつけられることにより、埋葬の装束は完全なものとなる。今日、これは、日本の子供達の間では、「おばけ」の印となっている。

(8) 『懺悔の生活』 83頁。

(9) 同上 85頁。

(10) 同上 86-87頁。これらの体験の明らかに宗教的な象徴的表現は、以下にイタリックで示されて論じられる。(本邦訳では“ ”で示す)。

(11) 『懺悔の生活』 88頁。

(12) 『懺悔の生活』 89頁。これは、「ヨハネによる福音書」16章33節キリストの言葉と関係がある。

世に克つことは、たんに彼自身の問題の解決ではなかった。

この“無為の動作”¹³⁾が自然法爾に他人の心をひきしめ、あぶない家が立つことになったことは意外な二重の勝利であったからです。

7・8年の研究の結果、一家ぐるみに“大否定”の底を通して、一斉によみがえったのみならず、この小さな色身をもまた新しい衣食によって、この世へ遣わし、ただそれが自然のまま動いていたのに、それが周囲にこうした波動を及ぼすとは全く予期せぬ出来事でした¹⁴⁾。

10年間の間、天香さんは、このような歩きまわりながらの奉仕の生活、あるいは“路頭”をしたのであった。何人かの友人は、彼の生活をみかねて少なくとも頭の上には屋根の慰めのある生活をしたらどうかと彼を説得した。そうして、彼と妻は帖半寮という、たった三畳のちっぽけな住居に、身を落ちつけたのであった。天香さんによれば、一人の人間が必要とする場所は一畳半のみ——寝るための一畳と、起きて坐するための半畳のみであった。従って、彼らにとっては、三畳の間以外は必要なかったのである。1913年、京都の鹿が谷に天香さんの後援者の一人が、彼に従うもの(「随喜者」—訳注)のための道場として、また短期間の寄宿者として用いるために、彼に一軒の家を建てた。しかしながら、彼の随喜者達は、普段は共同体の外で働き、眠った。天香さんは、禅の老師との長い親交から影響を受け、仏教徒の言葉を用いて、彼の共同体の諸活動を叙述した。頂度今述べた“路頭”という語とともに、“托

鉢”がそれである。すなわち、無心の奉仕の精神で、共同体の内外でなされる労働である¹⁵⁾。1919年、天香さんは、彼が「六万行願運動」と称するものをはじめた¹⁶⁾。“行願”の語は、「便所掃除」を意味する婉曲語句となり、また、それは一燈園共同体のお祈りの言葉をも意味している。

あめつちの神みそなわせ

徳たらぬ身にふさわしき
わが^{ねぎごと}行願を

なべて世の

さはりの根をばたづねゆきて
おのがつみとぞかへりきし^{わさ}行願

ねがはくば

水月道場かしたまえ
空^{このわさ}華万行は

わが日の本の^{つち}国土かためなり

おほやしま
大八洲

底つ岩根をまもりたまふ

神にすがりて我いのらばや

四方の海

みなはらからと詠みまやし

大御こころにそふすべもがな¹⁷⁾

1921年、天香さんは『懺悔の生活』¹⁸⁾と呼ばれる1冊の本を出版した。この本は、日本で、たちまちベストセラーとなり、天香さんの理想が広まるのに、また彼に従ってくるものを増加させることに、

(13) 文字通り、「活動しない活動」(inactive activity)あるいは「無為である活動」(activity of being idle)。中国の道教では、これは“無為”(不活動)である。(以下の叙述参照)。

(14) 『懺悔の生活』89頁。

(15) “托鉢”，この語は、仏教で、宗の時代から、(厳格な戒律によって)僧侶達が命乞いをするに対して用いられているが、日本では、今日も行なわれており、時々、僧侶の団が托鉢して歩いているのが見られる。

(16) “六”は禅の宗派において、啓蒙すべき六つの道のことである。すなわち、布施、持戒、忍辱、精進、禪定、知恵である。“万”とは、世界平和と自己否定の手段として、十年間に日本全国を通して、一万個の便所を掃除することが出来るようにという、天香さんの希望と関係がある。(天香さんは、一年に二百日、行願に出るとすると、一年当り清められた便所の数が千個になるように、一日五戸の家を訪問したいと考えた)。一燈園の大量便所掃除遠征隊は、最も有名な、あるいは最も悪名高き共同体の特質となった。

(17) 西田天香詩「六万行願歌」(研修会参加者に配布された未出版資料より)。

(18) この本の英文抄訳は、Ittōen Tenko-San, *A New Road to Ancient Truth*, trans. Makoto Ohashi in collaboration with Marie Beuzeville Byles (London: George Allen & Unwin, 1969)。

非常に大きな助けとなった。今、80才の同人、鈴木五郎（1979年春逝去——訳注）は、この本を読んだ、共同体に加わった者の一人であった。鈴木は、私信で、自分が、1921年そこに加わった時には、その集団には男女あわせて20人たらずの者しかいなかったと書いている。しかし、彼らのメンバーは、その次の月のあいだには、2倍になった。天香さんは、1922年の1月までに、およそ100人もの随喜者をあつめ、またその年の夏までに、全成員は200人に増加した。それらの正式会員のほとんどすべては、独身者であり、一般に男性は25才ぐらいであった。

1923年、全国的な互助集団が形成され、それは光友会と称された。同じ年、一燈園は満州に前哨地点（「満州燈影荘」——訳注）を設けることが出来た。この時以来、天香さんは、日本の最も活動的な宗教指導者の一人となった。彼は、1924年から1943年の間には、数多くの「教導行脚」¹⁹⁾に出かけた。すなわち、台湾に3度、朝鮮に3度、満州に14度、アメリカに2度、ジャワに1度である²⁰⁾。1930年に、一燈園共同体は、京都の南東、^{みささぎ}御陵と呼ばれるところに移った。翌年、劇団スワラジが、共同体の活動のリストに加えられた。1936年には、彼らは再び、^{しのみや}四ノ宮の近くの40エーカー（約16ヘクタール——訳注）の土地に移動し、彼らは現在もその場所に見られるのである。

天香さんは、超国家主義の時期には、「危険思想」を抱いているという疑いをかけられたが、一燈園は国家の軍事政策を支えるに、最善を尽した。1944年、一燈園共同体の機関誌『光』は、危機的状況のために、しばらくの間、強制的に休刊させられることになった。同じ年には、共同体のメンバーが、戦争遂行に貢献するため、織物工場で“托鉢”してい

る姿が見られた。1946年、それら“同人”は、村に戻った。次の年、天香さんは、日本の国会議員に選出された。国家規模の「懺悔」を求める法案を通過させることに失敗して、天香さんはその後、議会では消極的な役割を果たすことで満足した。内面的で、道徳的な改革に比べ、政治的活動は、天香さんにとっては、ほとんど意味のないものであった。時々、彼は、政府の建物の中の便所を掃除した。

一燈園共同体の財政投機は戦後になって活発化し、繁栄し続けた。1955年に、一燈園農事研究所が開設された。稲の種もみの通信販売を主とするこの商会は、共同体の最も金銭的価値ある資産となった。また、同人の生活を支える他の手段としては、工務店、小出版事業、林外の子供達のための幼稚園、山林管理、農業経営がある。

第二世代に一燈園の理想を伝えていくため、共同体の小学校が、1930年に開設された。続いて、中学校は、1947年に、高等学校は1952年に開校し、最後に、3年制の大学課程（大学林）が1959年に開校した。これらの学校では、子供達は、自分達の教師を、よりフォーマルな形である“先生”という呼び方はせず、「おじさん」、「おばさん」と呼ぶ。天香さんは、学業成績は不自然な競争の精神を引きおこすと信じていたので、成績は要請があった時のみ親に示される。（現在では、成績簿に似たものが、1年1度、配布される——訳注）。その村を今は去っている若者によれば、一燈園の学校制度は、むしろ素直な^{コミュニタリアン}共同体主義的パーソナリティを作ろうとして、独立心を弱め、進取の気性を取り去り、目的志向を弱めるものである。子供達は、中学校から“行願”（儀式的な便所掃除）を始める。それも、子供達が、便所掃除と、それによってもたらされると考えられている「世界平和」との関係を知的に理解す

(19) 仏教用語では巡錫ともいう。

(20) 水津彦雄『日本のユートピア』（東京、大平出版社、1973年）67頁。

(21) “当番”の語は、順番にめぐってくる「輪番制」における職務として、しばしば用いられる。地方では、神社の祭式者は、“当番”（あるいは、当屋、神主）と呼ばれていた。この語は、第二次大戦中には、かなり権力盲従主義的な意味をもって用いられた。

ることが出来るようになる以前からである。

今日、共同体は、“当番制度”²¹⁾によって治め続けられている。“当番制度”という名称の平等主義的な響きにもかかわらず、この制度は、特に他の日本の諸共同体に比べて、階統的原理にむしろ強く依存している。^{ヘッド・オブ・ファミリー}“当番”長の下には、その共同体の主要な活動の世話をするために、“当番”長により選ばれた副“当番”^{サブ・トラン}がいる。すなわち、農事研究所のために、学園のために、印刷部のためになど、それぞれの副“当番”がいる。(当番長、副当番という語は、一燈園には存在しない。当番長とは一燈園当番のことであり、副当番は、各部署の当番のことである——訳注)。これらの“当番”達が、共同体の管理(光泉林)の心臓部を構成している。意志強固な“同人”の一人であるOさんは、英語で、その“当番”制度を短的に叙述している。彼はその制度を、形の上では完全に「独裁的」なものといっている。^{オートクラティック}「光泉林の社会のそれぞれのメンバーは、自発的に自分達の意志決定力を放棄し、その力を当番にゆだねている」。また、彼は、「すべてを、現在の“当番”にゆだねることは、すべてを神にゆだねることに等しい」と書いている。すなわち、「この独裁的制度において、我々は形式的に当番によって支配されているが、しかし本質的には、神(光)^{おひかり}によって支配されているのである」と書いている。厳粛な儀式が毎年開かれ、それにより、“同人”は“当番”への忠誠を再び固くするのである。“当番”のなし得る完全な統制の例は、結婚である。わたしがインタビューしたKさんという女性は、明らかに彼女に求愛しようとして一燈園に加入した一人の若者を受するようになった。彼らは、結婚したいと決心したあと、まず彼ら二人が働いている農事研究所の“当番”に掛け合った。農事研究所の当番は学園の

“当番”のところに行き、その縁組みについて話しあった。彼ら二人の“当番”は、次に二人して、一燈園“当番”とその件について話しあうため、一燈園“当番”のところに行った。わたしが、Kさんにインタビューした時は、彼女は、まだ当番からの結婚の許しを受けていなかった。にもかかわらず、彼女が語ってくれたように、「私達は、自分自身を“当番”に託している」という理由によって、この手続きを不思議なものとはまったく感じていなかった。一燈園“当番”にハイ^{イエス}ということは、光に従うことなのである²²⁾。Oさんは、彼の小さな論文において、たとえ“当番”が誤まっていたとしても、“同人”は“当番”に無条件的に従うことによって、“無我”(仏教用語)の状態を達成することが出来ると、かつて天香さんが語ったことを思い起こしている。

1968年、天香さんの死後、天香さんの役割は彼の孫である西田武(1930年—昭和5年—4月3日生—訳注)に引き継がれた。武さん(彼は、一燈園で、こう呼ばれている)は、有能な管理者ではあるが、彼に祖父、天香さんのカリスマや権威を要求することは無理なことである。ある“同人”は、わたしに、天香さんは光の「さきやき」を聞くことが出来たと語った。武さんは、年輩の“同人”達は、天香さんを決して忘れることが出来ないということを十分にわきまえている。したがって、一燈園においては、今日でさえ、“当番”といえ、天香さんを意味しているということを最初に認めたのは武さんであった。また、多くの“同人”の中には武さんより年齢的にも上のものが多いため、彼は自分の役割に関して、賢くも謙遜な態度を忘れていない。わたしが、武さんにおこなったインタビューにおいて、彼は、一燈園共同体の意志決定過程における諮問^{コンサル}および総意の重要性を強調した。重要な決定がな

(22) 我々は、このことが、日本のコミュニンだけの特徴であると考えることのないよう、R・M・カンター(上記注(6))が、次のように書いているのを思い起こす。すなわち、オナイダ族共同体(Oneida Community)においては、「53人の女性は、自分はまず神のものであり、次にジョン・ハンフリー・ノイズ(John Hunphrey Noyes)のものであると考えており、また、ノイズの選ぶ連れ合いと結婚するであろうと供述した」(p.13)と。また、カンターは、我々に、アマナ共同体(Amana)においては、婚約した一組の男女が、結婚するまでに2年間待っていたことを報告している(p.88)。

される場合には、たとえば新しい学校を建設することを決定したり、新しい礼堂地下室を建築することが計画された時、共同体全体規模の討論（「総参^{そうさん}」といわれ、同人全員が一か所に集まって、討論する——訳注）がなされる。天香さん存命中天香さん自身と親しかった、4人の年輩の“同人”で構成される“四人組”が武さんに助言する助言委員会（「預務会」といわれる——訳注）として活動する。しかしながら、武さんは、すべての決定についての最終的な責任は自分が負っていることを強調した。同時に、共同体のそれぞれの財政当局（各部署——訳注）は、それぞれ独立の予算にもとづいて運営されるから、一燈園“当番”の武さんは、かなりの程度の責任を、各部署の“当番”に譲渡しているようである。武さんは、“同人”が多くなると、選挙が“当番”制度に結局とってかわることを恐れて、共同体の規模が現在（約270人）以上に大きくならないことを望んでいる。また、彼は、自分の後継者が必要となる時にも、たとえ、同じ様な資格をもつ候補者がいるとしても、彼自身の息子が、一燈園“当番”として選ばれるべきであると信じている。

“当番”制度の階統的性格にもかかわらず、同人のすべてが、その制度が「独裁的」なものであるというOさんの主張に同意している訳ではない。光泉

林の階統は、インフォーマルな諮問および総意によって補なわれている。日本のほとんどすべての集団においてと同じ様に、一燈園においても、上下の諸関係はインフォーマルな横の結びつきによって強化されている。この微妙な社会統合の形式は、その制度の独裁的な性格を強化することによってではなく“当番”の苦しみと謙遜を強調することによって可能となっている。たとえば、天香さんは一度、彼の古い住居、帖半寮に隠居し、ひとりの友人を一時的な“当番”とした。そして、彼はキリストの謙遜をまねて、自分の弟子達の足を洗った。もうひとつの当番の謙遜の儀式的表現は、年末の“当番”の特別な“路頭”（「帰路頭」という——訳注）である²³⁾。一般に、“同人”と各部署の“当番”の間の関係は、害にならない階統的な関係なのである。たとえば、Kさんは、農事研究所の彼女の“当番”を「兄弟」と考えている。短的にいうと、“当番”制度は、「形式において完全に独裁的」では決してなく、神島二郎が「ソフトな支配」というもののよき例であり、日本社会におけるリーダーシップの、試験済みの成功した、ひとつの様態なのである²⁴⁾。

一燈園では、今日大体70家族が生活している。この共同体は、国勢調査に訪れる役人を説得して、自分達を一家族として登録した。彼ら“同人”の1

(23) 以下参照。

(24) 神島二郎『常民の政治学』（東京、伝統と現代社、1972年）5－8頁。三重県の山岸会共同体には、「ソフトな支配」の非常によい証拠が、まだ残っている。山岸会共同体のメンバーは、彼らの今は亡き創始者、山岸代蔵を「指導者」ではなく、「提案者」という。また、その共同体のメンバーは、共同体の現在の「リーダーシップ」（実際は委員会制度、あるいはまた、義務に交替で服務させる制度と思われる）を呼び表わす言葉をさがすのに苦労する。彼らが最も重要であると考ええるものは、「特講」や“研鑽”と呼ばれる特別な研修会において、「無我」あるいは「零位^{ぜいゐ}」を達成することによって形成される共同体の総意である。山岸会は、一燈園のように、投票箱民主主義（ballot box democracy）の支持者ではない。それどころか、山岸会のメンバーは、もしヤマギシズム（「Z変革」）が日本に影響を与えとするなら、日本国民の総意こそ、多数票によって決せられるようなすべての決定にとってかわるものであろうと主張する。

(25) 無怨堂という名の背後には、興味深い話がある。天香さんは、一度、犯罪者が、昔、しばしば処刑されたという京都の一点点にいった。彼は、ひとつの石を、名も知れぬ犯罪者の血がしたたり落ちたものであると思って拾いあげ、それを一燈園に持ち帰った。一燈園で、彼はその石を無怨堂の裏の丘に置いた。今日に至るまで、一燈園の若い女性は、夕のお勤めの時、丘にあるこの石を無怨堂の窓越しに見ながら、坐し、犯罪者の霊が安らかであるようにと祈っているとされている。日本では、暴力により殺された者は、生きている者を「うらみ」に思っており、生きている者に危害を加えようとさえしていると考えられている。（Hori Ichirō, *Folk Religion in Japan: Continuity and Change*, ed. Joseph M. Kitagawa and Alan L. Miller [Chicago: University of Chicago Press, 1968], pp. 111－26を見よ）。無怨堂（うらみなき堂あるいはなだめの礼拝堂）の創設は、道徳的開祖天香さんが、新しい共同体の要求に従って、散逸した伝統の諸要素を再構成していくために用いた、またひとつの方法でもある。

日は午前5時になる鐘とともに始まる。衣服を着替えるやいなや、共同体のさまざまな場所に小走りで急ぎ、約20分間その場所をみがいたり、掃いたり、ぞうきんがけをしたりする。このあと、礼堂や無慾堂と呼ばれる礼拝所でお勤めがもたれる²⁵⁾。朝、夕のお勤めは、完全に自主的なものであり、普通約20～35名の“同人”が出席する。朝のお勤め(「朝課」という——訳注)は奇妙ないくつかの所作によって始まる。まず、お勤めの先達(「禱座」という——訳注)意志強固な同人の男性で、年輩者であることが多い——が、礼堂の円形の開き窓(「一円窓」という——訳注)の前に線香を立てる。この礼堂には、何も祀られていないが、窓越しに見える庭と石燈籠が、大自然あるいは光の存在を一燈園の信者達に想起させる。先達は直立して、“王雲”^{おううん}という神秘的な発声をする²⁶⁾。そして両手を伸ばして、頭上に完全な輪をつくる。全参加者は、これを三度繰り返す。この儀式的な所作は、生の霊的完全性の確認を意味する。このあと、他の所作が続く。自らの頭上に、それぞれの両腕をかかけ、それを伸ばしたまま、次に真直ぐ、からだの前に伸ばし、それから、手のひらをあわせ、その両手を合掌の形にして胸のところにもってくる。そして最後に、床につくまでひれ伏すのである。この所作とともに唱えられる言葉は“雨土の恩”^{あめつち おん}である。これは、その日、彼らの行うすべての活動が、大自然から、彼らに授けられている恵みに対して報いるためのものであるということを、確認する行為なのである。次に、六万行願歌を讃美し、しばらく黙禱をささげたあと、彼らはすべて正座する。そうして、その場で、(衆生を救うという菩薩の役割を強調している)“維摩経”²⁷⁾、また、1955年に作られたお経に似た散文詩、天香さん作の“一事实”を誦誦する。

1人あり、十字街頭に立つ。

人なれども光明をうけて活ける者の如し。或は合掌して何物かを拝し、或は人の家に入りて下駄を揃へ庭を掃き便所を深め納屋を整理す。餓うれば合掌して厨房の傍に立つ。或時は与ふる心清まらざれば受けず。或時は受けて暫く祈念する時、与えし人の心自然に清浄となる。

……中略……。

僧にあらず、俗にあらず²⁸⁾、無限の福田ありてしかも同時に一労働者なり。生活の為に働かず光明に養はれし故に報恩の働きありとも見ゆ。

……中略……。

……。重ねて信仰して道を問へば、唯不徳を恥づと答ふ。更に切に道を求むれば、光りを受けて無相に歩み行ずるなりと答ふ。仏に限らず、神に限らず、亦儒に限らず、齊しく「不二の光明」といふ門に含蓄さるものの如し。

……中略……。

柔和謙讓にして勤勉なれども争気なし。占領の意乏しけれども能く生産の事を喜ぶ。世間一切の思想に対しては肯定を敢てせず又勿論否定もせず。唯「思無邪」^{しむじや}にして任運法爾^{にんうんほうに}なるが如し。

是れ人か、光明か、そもそも又一種の痴漢か、その人自ら識らず況んや局外をや。然りと雖も茲に比一事实あり。²⁹⁾

この誦誦のあと、礼堂にお勤めに参加していた者達は、お経(四弘誓願)の言葉を繰り返し唱えながら、経行して食堂に入っていく。

食堂でも数分間、お経が唱え続けられる。朝食は簡素なもので、普通は、なす、きゃべつ入りのみそ汁、玄米ごはん、漬物とお茶からなっている。(日本語原典では「一汁一菜」——訳注)。食堂で食べたくない者は、妻にたのんで、共同体の台所から食事をと

(26) この語の漢字の意味は、大体「アルファ」また「オメガ」である。

(27) 一燈園にとって、さらにもっと重要なことは、このお経の中に登場する菩薩衆が維摩に必要なもの——つきることのない食物と無限の避け所——を授けられた、そのありさまなのである。この天の贈りものの豊富さのために、維摩経の世界ではまったく「争奪」はないのである。

(28) 親鸞上人(1173-1262年)のすがた。

(29) 『懺悔の生活』286頁。(この一事实は、天香さんの日記『天華香洞録』の中の一文である——訳注)。

ってきてもらう。^{じきどう}食堂では、どの食事^{じきどう}も沈黙のうちにとられる。茶碗やはしは禅の道場においてのように、布で包まれ、壁にかけられた棚にしまわれる。働きうる“同人”は、7時30分より“当番”によって割り当てられた仕事の場所につき、毎日の仕事を始める。たとえば、農事研究所や学校の中での規則的な（熟練を要する）労働を割り当てられていないものは、^{じきどう}食堂ととなりあった黒板に、“当番”の書いた割り当てをみて、仕事を始める。午前10時と午後3時に短い休憩の時間がある。12時には、^{じきどう}食堂で昼食が出される。5時に1日の仕事の日程が終了し、夕食が出される。6時に夕のお勤め（「晩課」という——訳注）が開かれ、それは朝課より、ちょっと長いものである。晩課は、お経（心経と観音経の一部を含む）の読誦のみからなっている。お経のうちのあるものは、そら暗記で、サンスクリット語で唱えられる。午後9時に、鐘がなり、たとえ彼ら“同人”が風呂（共同浴場）に入っているとしても、合掌三昧に入る。10時までには、ほとんど全員が就寝している。

年間を通じて、一燈園は、“同人”になりたいと思っている人、そうでない人にかかわらず、限られた数の静修者（retreatants）を受け入れる。たとえば、Mさんは神戸の有名大学の経済学部を卒業している人である。彼は1973年の春に、親戚中のものですべてが延期せよと決定したという、不幸な結婚の行詰まりを克服するために、一燈園にやってきた。Mさんは、一燈園は、行詰まりを経験していない人にとっては、何の助けともなり得ないと語った⁽³⁰⁾。彼は、自分自身の問題ととともに取り組むために、1月当り、15,000円、一燈園に支払っていた。今も自分を行詰まりにおいこんだものであると彼の思っている自我に打ち克つために、彼は通常は農場に出て勤勉に働いていた。彼は一燈園の服従の訓練が

自分を社会に適応させるのに役だつであろうと信じている。多くの点で、彼の思考法は、共同体の意志強固な“同人”のその完全な焼きうつきであるように思われた——彼はすでに天香さんの何冊かの書物を読んでいた——が、彼は無批判的にそれを受け入れていたのでは決してなかった。彼は、一燈園の生活について、子供達の質問に答えることの出来るものは、この共同体の中には誰ひとりとしていないことに気づいた。彼はまた、年輩の者達が自分の主張の根拠を述べずに、若者の疑念を押しつぶしてしまうことを、若者達がいかに嫌っていたかを指摘した。彼は、一燈園とは、結局「創造的」ではなく、いつか社会に復帰しなければならないとも考えていた。

一燈園は、それ自身を宗教とは呼ばず、また、いわゆる新宗教に分類されることをきらっている。その主張するところによれば、一燈園とは宗教の^{もと}土台となる実践にはかならないのである。天香さん自身自分は「哲学」をもっているということを否定した。彼は難解な哲学的質問をされると「論議は無用、動き出すに限る」と語るのを常としていた。

彼の視野は、明らかに「常識人」^{コモン・マン}のそれであった。「都会から来たり外国から来たりした思想とて善いものばかりではありませぬ。人間の知恵というものはあまり完全なものではありませぬ。世界中の学者や政治家や宗教家までが寄ってたかって、先般のような大きな破壊をやったではありませぬか。真理というようなものは案外手近な所にあるものです。新しがったり発明ぶったりして、果てしなき破壊の事業に参加しながら、気のつかぬことがあります」⁽³¹⁾と。

このような態度は、一燈園共同体の微妙な、しかし、なお感知しうる反主知主義の中に残存している。さらに明白なことは、一燈園がイデオロギーに反対

(30) わたしは、彼に行詰まりの反対のものは何かと尋ねた。すると、彼は“順調”（好ましき、普通の状態、事がスムーズに運ぶこと）、また“平穩”という形容詞をもって答えた。最終的に、彼は、行詰まりの反対は、「すべてのものがうまくいく」ことにすぎないと決論した。

(31) 『懺悔の生活』 36-7頁。

の態度をもっていることである。「『一燈園は宗教ですか生活ですか』に対し『不二であります』、『在家ですか出家ですか』に対しても『不二であります』、『自力門ですか、他力門ですか』、『基督教ですか、仏教ですか』、『世界主義ですか、国家主義ですか』、『ブルジョアか、プロレタリアか』、およそかかるすべての質問に対して『不二であります、不二であります』とやってのけるのであります」³²⁾ということになる。

一燈園は、資本主義にも共産主義にも、どちらにも一辺倒にならないことによって、「議論を避け」³³⁾ようとする。しかし、残念ながら、一燈園がこうした平和主義的立場を守ろうとすれば、社会的な諸問題に関する態度は曖昧なものにならざるを得ない。このことは、一燈園の戦争と平和の問題に対する態度および一燈園の資本主義との関係において明らかである。

しばらく、資本主義の問題は置いておき、短的に、一燈園の世界平和についての立場をみてみよう。戦前においてさえ、一燈園が平和主義的傾向を持っていたということは、認めざるを得ない。もともと、天香さんは徴兵を避けるために北海道に渡った。超国家主義的な時期には、彼は、時々、官憲に尋問され、また、左翼的理想を抱いているものと疑われたりもした。彼の名前の“天”は“天皇”の“天”と同じであると、何者かが指摘した時、彼は、日本の五十音図の字を用いて、自分の名を書き始めた。一燈園は、後に、このことを反戦のジェスチャーであると解釈している³⁴⁾。他方、天香さんの根本的服従ゴスペルの福音は、日本の政府にも産業界にも歓迎された。天香さんは、満州における政府出資の鉄道である満鉄から、日本の占領した大陸に講演に招待された。一燈園の研修会は、1941年、国家的な危機の時に

「しっかりした人物」をつくるために始められた。一燈園の劇団スワラジは、道徳を昂揚するため、戦争の間も諸中隊の前で慰問公演し、満州にまで遠征した³⁵⁾。“同人”が軍需工場に働きに出て行ったとき、彼らはそこで行った自分達の活動は「聖化された労働」(“托鉢”)であったと考えていた。しかしながら、戦後、天香さんの声は、天香さんの生活方法を世界平和への道であると公然とはめたたえている他の新宗教によって、指導者の声に加えられた。Nさんによれば、一燈園から戦争に派遣された者は、敵に面したとき、銃を空にむけて発射したという。一燈園では、常に「死ぬこと」が強調されていたので、“同人”にとって、戦場で死ぬことは何でもなかった。禁欲主義でさえ、戦後の平和イデオロギーの中に織りこまれている。私は、一度、なぜ一燈園での生活は、そんなに厳しくなければならぬかと“同人”に尋ねた。すると、彼は、しばらく考えて、次のように答えた。「もし一燈園の生活がづらいものでないなら、世界平和などありえないであろう。」と。

一燈園の基本的理想は、無我についての仏教徒の教えと、百姓聖人二宮尊徳の禁欲的知恵が混合されたものであるように思われる。天香さんや、同人達がこうして、理想から作り上げた「哲学」よりも重要なことは、天香さん自身の生活および聖人伝の中に、こうした理想がどのように具現しているかということであった。彼自身の自発的な貧困、断食、それに奉仕の生活は、日本の宗教と社会を通じて一貫している主題であり、わたしが、「創始者の苦しみ」(suffering of founder)と呼びたいものの好例であった³⁶⁾。今日に至るまで、意志強固な“同人”は、共同体の理想を部外者に説明する場合、通常天香さんの例を持ち出す。彼らは天香さんの八幡

(32) 水津、66頁。天香さんは、知識は力や金銭と同様に、行詰まると確信していた。(『懺悔の生活』91頁)。

(33) 原川義雄『闘争なき経済生活 — 一燈園の経済を語る —』(京都、一燈園出版部、1966年)4頁。

(34) この行為は逆の解釈を加えることも可能であろう。すなわち、天香さんは、彼の名前から、その“天”の文字を落すことによって、天皇に対する“尊敬”を示したのであると理解することもできるのである。日本でしばしば見られることだが、曖昧な象徴的ジェスチャーでおおい隠せば、抗議は極めて安全に行なうことができる。

(35) 水津、79頁。

神社における「^{メタモルフォーシス}変態」あるいは回心の話を詳細に語る。特に、彼らは泣いている嬰兒とその母について天香さんが語った話を好んで、それも詳細に話す。また彼らは、天香さんが彼の弟子達の足を洗った話とか、どこに講演に出かけても、天香さんがどのようにその場所の便所掃除をしたかについて好んで話す。³⁷⁾ 意志強固な“同人”は、彼らの創始者の生活の中に、キリスト、仏陀、ガンジーの生活が反映していることをみているのである。(わたしは、一燈園生活のような生活をした人々の中には、アブラハム・リンカーン、アルバート・シュバイツァー、ラルフ・ネーダーがあるということも、また聞かされた)。

一燈園はその運動が宗教であることを否定する。しかし、その自己否定の強調は仏教の伝統から直接的に影響を受け、また特に、禅と密接に結びついている。一燈園の同人にとっては宗教それ自身が実践と同一であり、特に、「自己を捨てる」(“捨て身”)行為と同一なのである。つまり、「拝むと云うのは自分をなくするのです。自分をなくすると全体が自分である」³⁸⁾というように。いうまでもなく、“捨て身”や自己否定の最もよき例は天香さん自身の変

態であり、それは、キリストの死と復活についていくつかの核心的な点にモデルをとった体験であった。³⁹⁾ 母の胸に抱かれた嬰兒の物語は、“無我”の状態の“ハガダ”(haggadah)(ユダヤ人の過越しの祭りの第一、二夜の祝宴に用いられる典礼食——『ランダムハウス英和大辞典』よりの訳注)であるとさえいえるかもしれない。それらの観念をいいあらわすため、天香さんおよび一燈園によって用いられた他の宗教的イメージは「死」である。「死んだら問題はないのです。問題は死にきっていないからだとはっきり云えます」⁴⁰⁾と天香さんは語っている。このイメージは、あきらかに、キリスト教と仏教の両者に起源をもち、また、天香さんのトルストイの言葉「生きようとするには死ね」という言葉に帰着する。天香さんは、「全体が生きるなら自分が死んでも本懐でないか、自分も他人もただ水面に偶然生じた泡沫のようなものでその泡沫に執着するのは全体たる水を知らぬためである」⁴¹⁾とも語っている。

しかしながら、逆説的には、自己否定は、自由および自己拡張への道である。天香さんは、好んで「『^{ゼロ}0』をもって数を割ると、無限大である」⁴²⁾と語った。「^{ゼロ}0」は人の「本体」であり、その「本体」

(36) 日本においては、リーダーシップを道徳的に正当化しようとする場合、組織——家族であれ、工場であれ、国家それ自身であれ——の創始者が、その組織を実現するために苦勞したという観念を用いる場合がある。家族、企業家、および天皇の聖なる先祖は、人々に、今彼らが享受している祝福を与えるために苦勞したと考えられている。柳田国男がそのことを指摘しているように、「先祖の悩み苦しみは、我民族に在っては特殊に深く又切であった」のである。(『定本柳田国男集 第10巻』所収「先祖の話」〔東京、筑摩書房、1962年〕12頁)。ジョージ・ドッボス(George Devos)は、そのような苦しみ(特に母の)が、成功のための心理的動機付けになっていることを指摘した。(彼の *Socialization for Achievement* [Berkeley: University of California Press, 1973], pp. 144-64 を見よ)。苦しんでいる祖先、すなわち超自我の宗教的シンボルは、特に戦前の日本において、一般に、服従することを背後にあってささえているもののようにも思われる。

(37) ショレムがユダヤ人のハシディズム(18世紀のポーランドで提唱されたユダヤ教内の運動、神秘的傾向に富み、祈禱を重んじ、宗教的熱狂および歓喜を強調する——『ランダムハウス英和大辞典』よりの訳注)について語っていることは、一燈園にも等しくあてはまる。すなわち、「聖人の偉業についての物語を語ることは、新しい宗教的価値をもつこととなり、また、何らかの、聖人の偉業についての宗教的儀式を行なうことにもなる」のである。(Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* [New York: Schocken Books, 1973], p. 349)。一燈園におけるそれらの「物語」の中で、最も重要なものは、奇跡に満ちた便所掃除の体験についての物語である。

(38) 『地涌の生活』79頁。

(39) より詳細な分析については以下の叙述を参照。

(40) Nishida Tenkō, *Selflessness: Selected Sayings of Tenkō Nishida*, bilingual ed. (Kyoto: Ittōen 1958) p. 11. (この冊子は、日本語、英語の対訳形式をとっているが、日本語だけのものとして『無心——天香さんことば集——』が存する——訳注)。

(41) 『懺悔の生活』82頁。

(42) *Selflessness*, pp. 14-15.

の点において、人は^①光とひとつになるのである。この^{アリスティク}算術によると、数は執我や闘争の世界と結びついている。一燈園の理想は、すべての人間が、「懺悔」することによって、「^{ゼロ}0」にもどることなのである⁴³⁾。

これらの理想——そして特に、天香さんが、「自然に従って」生きることを強調すること——と、一燈園共同体において、伝統的な民間療法(folk medicine)が行われることとの間には、密接な関係がある。“同人”のある者は、仏教の真言宗において発展した指圧を行い、またある者はもぐさや漢方薬を用いる。しかしながら、さらに興味深いのは、「手のひら療治」を用いることである。今日も、一燈園には、約10人の者が、この癒しの技法を用いている。その中で最も熟達した、理路整然と物を言う使い手は、『手のひら療治』⁴⁴⁾という近著を出版した、80才の鈴木五郎である。

手のひら療治の発見者は、長野の中学校の校長で江口俊博とかいう人であった。江口は、1921年に天香さんの『懺悔の生活』が出版されたあと、たまたまにその本を読み、自分の勤めている学校に天香さんを講演に招待した。これをきっかけに、1946年に江口が世を去るまで続く、二人の長い友情関係が始まった。彼らが最初に出あってから数年後、江口は山梨県の甲府にある学校に赴任した。江口の息子が肋膜炎にかかったのは、その地甲府においてであった。西洋医学で訓練された医者は、その少年をなおすことは出来なかった。江口は、財産がほとんど底をついたとき、伝統的な民間療法の研究を始めるようになった。江口は、約300種の民間療法を研究した後、手のひらを当てる方法に気づいた。

鈴木によると、西洋医学は死体解剖、すなわち、生命のなくなった死体の研究に基づいている。そのために、生命体のいくつかの本質的に有機的な関係が無視され、東洋の療術によって認められている諸

関係が無視された。最も重要なことは、「五感」と「五臓」の間の結びつきである。すなわち、目は肝臓と、耳は腎臓と、鼻は脾臓と対応しているなどである。このような密接な関係のために、病気をなおすためには(たとえば、静脈洞炎をなおすためには)、関連ある器官(この場合は脾臓)のすべてをなおさなければならないのであり、単に病気におかされた部分だけをなおすのではない。治療の方法はまったく「自然的」である。お金はまったくかからないので、その方法は「お金は不用」という一燈園の信仰とまたうまく調和する。鈴木は、これは、治療の「エリート」形式^{フォーム}ではない、すなわち、誰でもこの治療をすることが出来ると主張する。療術者は患者のそばに静かにすわり、祈りの言葉を唱える。それから、療術者は、その右手(積極的な、あるいは陽の力をそなえた手である)を患者の頭の上にふわっと当てる。そうして、療術者は、彼の指先から流れている「放射能」(radiant-energy)に注意力を集中している間、完全に、じっと座ったままの状態であり続けなければならない。その感じは、軽い電流の「響き」(vibrations)のようなものであり、潮のように満ちたり引いたりする。具合が悪ければ悪いほど、その「響き」はより強くなる。その「響き」が完全にひいてしまう時、患者は全快することになる。身体のだこの部分に故障があるとしても、身体のものであれ以外の部分における運動が妨害されるので、どんな場合でも、療術は手のひらを頭に当てることから始められなければならない。右手からの「放射力」は、頭蓋骨でさえ貫通することが出来、また頭脳に直接作用しうるものである。この方法により、脳腫瘍でさえ癒されたという。卒中の発作にみまわれた患者に対しても、療術者は患者の身体のマヒした側と反対の側の患者の耳の後ろに、彼の手を当てなければならない。そうすれば、この癒しははやくなり、また自然的なものとなる。もし

(43) 水津、64 頁を見よ。“懺悔”は、英語では“repentance”と翻訳されるが、その観念は、罪に対する罪悪感を意味してはいなかった。むしろ天香さんは、「真の懺悔は執我の大死一番である」(Selflessness, p.8)と主張した。

(44) 鈴木五郎『手のひら療治』（東京，錦正社，1974年）。

患者が食養生を守るなら、再び病気になることはないであろう。また、他の病気でも、手を頭に当て、次にその手を「患部」に動かす。痔の場合でさえ、患者の頭の上に右手を当てることから始められる。それから、患者を床の上にすわらせ、療術者は脱脂綿によっておおわれた彼の手を患部に挿入するか、あるいは単に患者の衣服の上から手を当てる。鈴木はこの方法で、中風からガンまで、多くの種類の病気をなおしたと語っている。

「手のひら療治」による治療には、30～60分要するので、天香さん自身、その治療をする暇はなかった。しかし、1929年、江口がその治療について3日間の連続講演のため、初めて一燈園を訪れた時、天香さんはすべての“同人”達に、その治療法を強く推せんした。天香さんによると、人の健康は、その人の生活が自然的であるか否かにかかっているという。人間は大人になって、諸困難や、「よけいの知恵」をもつようになり、その結果、人間は心の苦悩からからだに病いをもつようになるのだというのである。

1967年9月27日、天香さんが卒中の発作をおこした時、主治医は、天香さんはもうなおらないとあきらめた。このことを聞いて、リレーチームのような、6、7人の療術者が「手のひら療治」をおこない、それによって、彼らの当番（天香さん——訳注）の寿命をその後6か月も延ばすことが出来た。けむにまかれた医者、「私は天香さんの身体がわからない」というだけであった。

鈴木は、彼の本の中で、その方法がどうしてききめがあるのか、多くの説明を加えている。たとえば、ドイツの解剖学者マイスナー (Meisner) によれば、身体表面には約108個の「マイスネル小体」 (Meisner points) があり、それぞれの点は小乳頭状の小さな、針のような突起をもっている。そして、これらの突起のひとつひとつは絶えず振動し

ており、身体の内的な調和を保つ「酵素」を発散し続けているという。この調和が乱されると、故障や病気が起こるのである。この説明によると、療術者の右手から放射されている酵素により、患者の身体の枯渇した酵素が補充され、患者の身体内部の調和と健康を回復させるのである。片瀬^{あわし}博士とかの仕事に基づく別の理論は、すべての病気を血液の酸毒化 (acidosis) に関係づけている。この理論によると、病気を予防しまたなおす最も効果的な方法は、カルシウムイオンを用いて、血液をアルカリ性に保つことなのである。鈴木はこの医学理論を「指圧」の達人、柳沢文正——彼は指先のマイナス電気が身体の患部に反応し、プラスの電流を引きつけると指摘している——の考えでもって補充した。このことは、結局、身体にカルシウムイオンを増加させることにより、それによって、身体は酸毒化を克服することが出来るようになるのである⁴⁵⁾。なお、もうひとつの説明は、大阪朝日新聞に載せられた、コーネル大学の教授の調査にみられるものである。報道によれば、この学者は、紫外線によく似た光線で、また指から発散された殺菌力を発現させる、一種の放射線が存在していることを発見したという。この放射線は、40才前後の人が最も強いそうである⁴⁶⁾。

この現象に、どのような「科学的な」説明がなされようと、鈴木五郎は「手のひら療治」の方法は、療術者の指先から出る、目に見える放射線によって、効果があるということを確信している。鈴木をはじめ、他の者達も、一度、江口先生の指先から60センチメートル離れたところまで、「ごく薄いたばこの煙のように」、放射線が拡がっているのを見たということを主張しさえしている。これは、この出来事を写真に撮ろうとした写真家によっても観察されたが、残念ながらフィルムにはうつっていなかった⁴⁷⁾。

療術者は患者の回復のために祈ることを期待されているが、鈴木は手を当てることを、精神療法とか

(45) 『手のひら療治』53頁。

(46) 同上 53頁。

(47) 同上 50-51頁。

信仰療法とは考えていない。にもかかわらず、彼は、手を用いて癒す方法を、宗教的達人も同じように用いたということを指摘している。イエス・キリストは、病いをこの方法でなおし、また、マルコによる福音書(16章18節)で、イエスは彼の弟子達に、外に出て行って、病人に彼らの手を用いて病いをなおすように、命じられた。病人をなおす際、その上方に手をあげるクリスチャン・サイエンスの実践師(クリスチャン・サイエンスの本部が認定した癒しの仕事にたずさわる人——『ランダムハウス英和大辞典』よりの訳注)は、根本的には、手のひら療法の療術者とかわりない。日本では、行基菩薩(668-749)や空海(774-835)が、類似の技法を用いたといわれている。奈良にある大仏像や薬師如来像(救済仏)の仏師は、ムドラー(手ぶり、インド古典舞踏で、主として感情表現のための一連のデリケートな手ぶり——『ランダムハウス英和大辞典』よりの訳注)を用いて、生けるものすべての病苦を取り去ろうとする仏陀の本願を表わし(左手のムドラー)、また有徳の仏教徒に法楽を与え給うことを表わした(右手のムドラー)。鈴木は、江口が一燈園で行った講習会について叙述しているが、その叙述は、「手のひら療治」の治療は、道徳的な、あるいは宗教的な新しい生命力を吹きこむことを意味しているということを、ほとんど疑ってはいない。江口は、連続3日間の講演の間、1日、1日、20分間、“同人”を正座させ黙想させた。彼は、それから明治天皇の詩を朗詠したあと、“同人”達の「生命力」がみなぎるまで、彼らに自分の手を当てながら、部屋の中をまわった。彼らが、目を最終的に開いたとき、すべての“同人”は、すばらしく気分がさわやかであると感じた。江口は、患者の回復のために祈ることがなかったら、療術者は、通り一遍の治療者にすぎないであろう、ということを指摘することによって、講演の結論とした⁴⁸⁾。鈴木が、療術者も患

者も、お互いにいつでも喜んで死ぬるという悟りをひらくように、祈らねばならないと主張する時、鈴木は一燈園において、江口の言に自分流の意味を付け加えた。もし、療術者も患者も、この境地に達するとするなら、彼らは、キリスト教が「永遠の生命」と呼ぶものを、また仏教における「無上の至福」(“無量寿”)を獲得することになるであろう⁴⁹⁾。

鈴木が彼の本に示しているように、手を当てるということと、一燈園の生活は本質的に「ひとつ」のものである。両者とも、大自然に基づいている。療術者がおがみ出すことによって、右手から出てくる「生命力」は、宇宙それ自身の^{エネルギー}精気の一部なのである。動物は、傷つくと、「自然」に傷口をなめる。同様に、人間は痛みをおぼえると、「自然に」その痛いところに手をもっていく。神の御計画にさからうと、人は病を得る。このことは神からの「警告」である。しかし、神は御自身の創造された物を懲らしめようとはされないで、神は、我々に病いを治す手段を授けられた⁵⁰⁾。自分自身の手ではなく、丸薬や注射やスカルブル(外科で用いる解剖用ナイフ——訳注)をたよりとしているような医者達とは異なり「手のひら療治」の療術者は、外的な刺激を一切利用しないのである。鈴木は、外的な刺激を用いた場合には、刺激がなくなると、副作用がたびたび出たり、病気がぶり返すことになったりするということを指摘している。手を当てることは、患者自身の身体の中の生命力の「強化」を助けるだけであるので、非常に自然的な技法なのである。

一燈園は他の日本の新宗教にみられるような種類の信仰一療法集団とは呼べないが、一燈園が“治療^{セラピー}のための共同体^{ユティック コミュニティ}”であることも、まったく明瞭である。手のひらを当てるような伝統的な癒しの技法が“同人”の間で毎日行われた。彼らの多くは、自分達が一燈園に入り、“托鉢”をやりはじめた時、健康を回復したと主張した。にもかかわらず、西洋医

(48) 『手のひら療治』36-37頁。

(49) 同上 30-31頁。

(50) 同上 85頁。

学が無条件的に拒絶されているわけでもない。“同人”も病気になる、西洋流の診療所に行き、医者に診察してもらうのである。村の中の小さな施薬所（「清風寮」——訳注）は、（強力な抗生物質を含む）十分な薬を彼らのために備えている。日本人が彼ら固有の宗教的伝統を、外来の、外国からもたらされた信条によって補っているのと同じ様に、“同人”は、西洋と東洋の医学的療法を好んで混合して用いるのである。

第2章 研修会

—労働の倫理とその布教—

戦後になって、日本の多くの会社は、戦前までもに公立学校が任務としていた道徳教化の責任を引き受けた。多くの会社は、社内の「調和の精神」を高めるために、禅寺や他の適当なセンターで、「精神教育」プログラムを主催している。いくつかの会社では、自衛隊が管理している基地の保養所に従業員を巡遣し、彼らに軍規まがいのものを教えさえている。一燈園は、このような訓練の場を提供し、それは研修会と呼ばれ、1月をのぞいて毎月開かれている。それらの研修会の参加者の3分の2は会社から巡遣されたものであり、会社は光泉林に1週間の教育と実践に対して、従業員ひとりにつき3,000円（現在10,000円——訳注）を支払っている。それらの参加者の大多数は（大体20代初めの）若者であり、大学教育を受けておらず、また専門技術をもたない未婚の労働者である¹⁾。研修会を主催する会社の中には、株式会社ダスキ（化学ぞうきんの製造業）、エース株式会社（スーツケース製造業）、新生舎（ビル・メンテナンス）、ナショナル証券株式会社、秩父セメント株式会社、志乃多寿司株式会社がある²⁾。研修会が1941年に始まってから、1943年の3月までに、336のそのようなセッションが開かれ、約17,670名の参加者があった。

一燈園の最も重要な研修会は、日本のお盆の時期と同じ時に、8月の一燈園の夏の集まりの間に開かれる。参加者は午後2時までに到着し、礼堂に導かれ、そこで、一燈園共同体の儀式的礼儀作法が教えられる（“作法説明”）。彼らは、朝夕のお勤めの時、どこにすわればよいとか、儀式的な所作をどのようにすればよいとか教えこまれる。最後に、彼らが静修期間の間じゅう用いるお経と行願歌が細かに説明される。研修者は研修道場にもどり、安全のために財布や他の貴重品を光泉林に「預ける」。静修期間の間じゅう、彼らは“無一物”にならねばならないし、“無所有”という一燈園の理想に出来るだけ近づかねばならない。午後5時に出される夕の食事は、“同人”の食卓には普通みられない、2～3の特別に美味なものも出される。しかし、基本的には、いつもと同じように、極めて質素な食事である。参加者は固い床の上に正座することを要求される。今日では、日本の若者にとって、正座することはかなり大変なことである。食事の後、多くの参加者はしびれをきらしてほとんど立てなくなってしまう、仲間にかかわれることになる。晩課のあと参加者は研修道場にもどり、一燈園生活についての4夜にわたる講話の最初を聞く。それらの講話は、通常、武さん、原川義雄（東京大学の卒業生で、一燈園に指導を求めて訪れる会社に対する、^{ビジネス・コンサルタント}相談役として活動している）、笹原さん（光泉林の学園の当番）（1980年4月逝去——訳注）、丹羽さん（光友会の会長）によってなされる。それらの講話はしばしば長時間に及び——時には3時間になることがある——、まとまりがなく、逸話的なものが多い。参加者はいくつかの一燈園の基本的理想、すなわち、人は感謝の念から動くべきであり、それにより、恩人に報いる（“報恩の行”）のであって、もうけることが理想ではないということが教えられる。“お金は不必要”なのである。したがって、労働価値を、貨幣的等価

(1) 水津、85頁、図表1。

(2) 一燈園の他の得意先の会社には、京都の永和化学株式会社、日本陶器株式会社、三重県の中川電機株式会社、貿易会社の八木商店がある。またスーパーマーケット・チェーンや、女子高等学校も研修会を利用する。

で計るべきではない。むしろ、会社に対し“無償の奉仕”をしながら、「一生懸命」働かねばならないのである³⁾。幸福とは、個々人が自分自身の利益のみを追求することによって、決してみつけられないのである。これらの講話においては、一燈園の理想は、実際の知恵と結びつけられている。たとえば、ある講話者は、日本の若者は、「発展途上の」国を助けるため、東南アジアに行くべきである。そうして、東南アジアの人々に「感謝の念」を起こさせれば、日本はふたたび外国の侵略を受けることを恐れなくてもよいとなると述べていた。他の講話者は、会社のために微笑することの重要性を強調した。こうして一燈園共同体の思想および実践の普遍的な重要性を実証する最大の努力が払われる。またある講話者は、一燈園の賛歌「雨土の恩」(ame-tsuchi-no-on)の母音字は、地球上の言語のすべてに見られる母音字に相応し、またそのため、この賛歌は世界中の讃美歌と考えられるべきであると指摘した。すくなくとも講話のひとつは、きまって使所掃除の意味とやり方の説明に当てられる。参加者は、彼らが実際に行う使所掃除(“行願”)に行くことによって、自我の克服が助けられ、ひいては世界平和にもつながるということが教えられる。

2日目の朝は、“行願”にあてられる。参加者は午前5時に起床し、顔を洗い、そして割り当てられた場所に急ぎ、そこで彼らは約20分間、道を掃いたり、床をふいたりする。5時半までに、彼らは、朝課のために礼堂に行進していけるように、研修道場に戻っている。朝食後、参加者の一行は、“班”に分けられ、それぞれの“班”は“班長”をもつ。もうひとつの短かいお勤め——それは戸外の天香さんと彼の奥さんのブロンズ像⁴⁾の前で開かれる——の後、“班長”は京都の下町のあらかじめ選択され

ている場所に班員をともなっていく。(一燈園の天蓋＝八千巻きをしてバケツをもった、それらの班の便所掃除の長い列により、一燈園は京都地方に悪名をはせている)。最終的に、班はあらかじめ決められた近辺に到着すると、“班長”はそれぞれの班員に、特定の通^{とおり}や地域を指定する。ところで、この体験はしばしば期待を裏切られるものである。彼らが使所掃除を申し出ると、まごついた主婦は、「結構ですわ。わたしがちょうど今、掃除をすませたところですから」とか、「おや、そんなの必要ないわよ。うちは水洗トイレですよ。そんな心配御無用ですわ」と答えるのである。幸運な参加者でも、40もの家を訪れて、1日に大体、3、4戸の便所を掃除することしか出来ないのである⁵⁾。

研修会の3日目は“路頭”にあてられる。朝7時半、一行は再び“班”に分けられる。天香さん、照月さんのブロンズ像の前で、またひとつの短かいお勤めがもたれたあと、参加者は行進して市街に入り、そしてどんな種類の“無償の奉仕”——草を刈ったり、塀を塗ったり、家のまわりの他の片手間仕事をしたりする——でもやらせていただきますと申し出て、家から家へとめぐりはじめる。彼らは、昼食については考えてはいけないうちになっているが、午後3時まで、^{ロードサイド}「街頭に」いるので、誰かが、彼らに「感謝の念から」食事を出してはくれないものかと考えている。一燈園が育成しようとしている聖化された新しい種類の経済的諸関係——賃金によらず、感謝の念から発する気まえのよさによって報いられる無償の奉仕——を自分の体で確かめることがこの体験のねらいである。一燈園の信者達によれば、これこそが“自然的な”また“自発的な”生活にはかならない。というのは、それは、「光に(あるいは大自然に)自らをゆだねる」という体験に基づい

(3) このような思想のよき例として、原川義雄『闘争なき経済生活』の6-7頁を見よ。

(4) これらのブロンズ像は、1947年に有名な彫刻家北村西望によってつくられた。(「天香さん・照月さん寿像」と名付けられている——訳注)。

(5) 彼らが、“行願”から帰ってくる途中、参加者は好んで彼らの体験を比較しあう。「君は何戸掃除した?」、「たったふたつ」と。(わたし自身の記録は小便所を含めて6戸であった)。

ているからである。午後3時まで、参加者達は村に戻り、村では、彼らは夕食まで風呂に入ったり、泳いだりすることも自由である。

次の日の朝、参加者達は、「“同人”の総“路頭”」(以下に叙述される)に加わる。午後には、彼らは2時間にわたる講話を聴き、それから礼堂で開かれるお盆のお勤めに出席する。研修会の最後の日には、評価の時もたれ、その間じゅう、参加者たちは、とても感銘深い週末がすぎたことに対し、一燈園に感謝の念を述べるのである。水津彦雄による参加者の調査は、平均的研修会の特徴をよく示しているように思われる⁶⁾。

I 参加の理由

- A 不幸の打開 3
- B 孤独を逃れるために 4
- C 生甲斐を求めて 15
- D 職場の訓練 38
- E その他 19

II 参加動機

- A 自発的 35
- B 家族のすすめ 6
- C 知人・友人による 4
- D 職場の命令によって 23
- E その他 14

III 行願の評価

- A 自分の一生が一変するほどの体験 5
- B 自分のためになる体験 66
- C 効果について分らぬ 10
- D つまらぬ体験 2
- E 不明 2

以上のような解答結果を解釈することは困難なことである。これらの結果は、ある程度までは、戦後日本の道徳的修辭の反映であるといえる。というのは、少なくとも建て前としては、戦後の日本では、確固たる自己をもつことの必要性が力説され(Ⅰ,

C), 個人主義が強調されてきたからである(Ⅱ, AおよびⅢ, B)。にもかかわらず、38人が彼らの参加の理由を、彼らの職場の訓練であると考え(Ⅰ, D), また23人の参加者が、自分達は会社の命令で一燈園に行ったと答えているのを考えてみれば(Ⅱ, D), 研修会に参加する決心がどれほど「自発的な」ものであったか疑わしい。また、参加者が、週末の研修会の間に彼らに示されるひとまとめのイデオロギーの全体、すなわち、すべての労働は社会奉仕であり、俸給について考えることなく、感謝の念から働くべきであり、また、もし自分を光にゆだねるなら、お金はまったく不必要であるということを、どの程度本気で受け入れているのかどうかについて推測することは困難なことである。研修会の間には、それらの理想を素直に受け入れていることを、言葉では証言するにもかかわらず、いくつかの事実が微妙な抵抗および少なくとも心理的留保の契機が存在することを示している。たとえば、ある時、参加者の一人が、込んだ共同浴場で、一燈園の聖なる言葉“王雲”を、深い、信心深そうな声で唱えた。この不信仰な悪ふざけにより、四方八方から、どっと笑い声があがった。また一方、他の機会——特別に長い道徳講話があった時——には、ある者が屁を放て、しのび笑いが研修道場中に拡がっていったことがあった。(講話者はつとめて気がつかないふりをしていたが)。また“行願”に出ている間は喫煙しないことを特別に求められていたにもかかわらず、参加者の多くの者が京都駅で電車を待っている間も、たばこに火をつけたのである。

一燈園の理想について知的な疑いをもつ者は、通常次のような質問をする。すなわち、お金なしにどうやって暮していくことが出来るのか? 独身者だからお金なしに生活出来るとしても、結婚する時どうなるのか? お金なしに妻子をどうやって養っていくことが出来ようか? 年がいったり病気になっ

(6) 水津, 89頁, 図表Ⅱ。(なお、研修会は通常3泊4日で、4日目の朝に評価の時もたれる。「夏の集まり」の時のみ4泊5日である— 訳注)。

たときどうなるのか？ 他方、参加者に一燈園の思想を受け入れるかと尋ねた時、受け入れると答えた者の告白には、一燈園共同体の意志強固な“同人”達の熱心な証言にも匹敵するものがある。参加者は、自分は自己中心的すぎたと、しばしば自己批判する。彼らは、西洋人の観察者にとっては自明と思われる質問に、通常さほど悩むことはないのである。わたしが、一人の参加者で行った会話からの次の抜粋は、その典型である。

問 あなたが自分の仕事に戻られた時、あなたの生活がどのようにかわればいいと思われますか。

答 もっと使いやすい人間になればいいと思います。

問 そうなれば、あなたの会社は、あなたや他の従業員の皆さんを利用しようとするのではありませんか。

答 喜んでそのような危険をおかそうと思います。しかし、たとえわたしが抗議しなくても、他の従業員達がそうするでしょう。だから、こうした一燈園の理想を受け入れることに危険はありません。

問 あなたの会社の同僚が、会社の研修会に参加したくないとしたら、どうなるのでしょうか。

答 彼らはまっとうな従業員とは思われないでしょう。

わたしは、一燈園の意志強固な“同人”に、会社が、お金のために働くのではないという一燈園の理想を利用しているのではないだろうかと尋ねると、経営者も、研修会に出席するよう期待されているので、そのようなことはまったく起らないであろうとの返事であった⁷⁾。

一燈園は経営者にも、また注告を与える。彼らも利己的であってはいけなと勧められる。しかし、彼らの場合、その“奉仕”は特殊なもののように思われる。一燈園の相談役としての仕事をしている原川義雄は、会社に対し、もっと自由に空調装置を取りつけたり、また他の無償の奉仕(“サービス”)をするように勧めている⁸⁾。そのような“奉仕”あるいは“サービス”——両者は同じ意味あいの言葉である——をすれば、会社は必ず繁栄するのである。

一燈園の理想の間に生起してくるように思われる矛盾を論じる前に、研修会における禁欲主義思想の宗教的基礎をもっと細かくみてみよう。多くの点において、その禁欲主義は二宮尊徳の理想、すなわち、勤勉、節約、(“当番”への忠誠を通して)おのの与えられた才能の限度をわきまえて生きること、および「推譲」——自分のためでなく集団のために働くこと——という徳を集大成したものなのである⁹⁾。それらの理想の完全なる実現は、天香さんが「自己を投げ捨て」、「路頭」の生活に入ったあとに、はじめて可能となった。天香さんは、その時にはじめて「動く」¹⁰⁾ことが出来たのである。この体験から、彼は、「赤ん坊のようになって整理をすればどんな面倒な問題でも簡単になる」¹¹⁾ということを学んだ。このことが一燈園の禁欲主義の出発点なのである。

しかしながら、禁欲主義が一燈園共同体の労働倫理のすべてではない。マックス・ウェーバーは、集団が受ける苦難の型の中に、禁欲主義の起源を求めるべきことを我々に示している。もし我々が、このウェーバーの概念を一燈園に適用するなら、我々はそ

(7) 研修会担当の“同人”は、最近、会社の幹部が、研修会をもっと厳しくするようにと、一燈園に要求しているということを語ってくれた。管理者も、資本家も、従業員とともに、研修会に参加することを期待されているが、わたしに参加したふたつの研修会においては、たった1人の経営者に出あっただけで、オーナーには誰1人としてめぐりあわなかった。

(8) 日本の店における“サービス”(英語の“Service”という語にあたる日本語)は、無料でありたいしたものではない贈り物ということから、二つ分の値段で、三つくれるという売り方というようなことまで意味をもっている。この制度は、アメリカでみられる景品券から選択の要素を除外したものあまりちがわない。

(9) 上記1章注(5)をみよ。

(10) 上記参照。

(11) 『地涌の生活』45頁。

の共同体の自己否定の理想と一燈園の全般的世界観、および一燈園の苦難に対する態度の間に、若干の相関関係があることを発見する。しかしその関係は明瞭ではない。一燈園の禁欲主義は、何人かの“同人”にとっては、明らかに宗教的な基礎をもつものである。かつては浄土真宗の僧侶であった、ひとりの老年の意志強固な“同人”は、一燈園では「労働が『念仏』である」ので、もはや仏陀の名（“念仏”）を唱える必要はないと考えている。他の意志強固な“同人”の中には、一燈園生活の厳しさを、世界平和への道と説明するものもあった。この視点からみるなら、一燈園共同体の禁欲主義は、苦難を自発的に受け入れることに基づいていると考えられる。天香さんの有名な言葉に「真実の法悦は十字架を負うてからであります」¹²⁾というのがある。（“当番”にハイということによって光に徹底的に従うという一燈園共同体の倫理は、——それは、その共同体の連帯および経済的繁栄の基石なのであるが——ピーター・バーガー（Peter Berger）が被虐愛とマゾヒズム専門用語で呼ぶものに非常に近い一種の自己否定の上に基礎づけられている¹³⁾。このような精神の諸要素は研修会の中にも明らかに見出すことができる。礼拝や食事の間じゅう日本の伝統的流儀によって正坐する苦痛に耐えることは、故意に参加者の精神教育の重要な一部とされている¹⁴⁾。しかしながら、一燈園ではある場合には、ウェーバの仮説とは逆に労働の倫理が苦難を説明するものとなっているように思われる。武さんは、ある時、わたしに、病人の仕事はその健康を回復することにあると語ったことがある。ガンで死にかけているひとりの“同人”は、自分の苦痛は、自分の最後の“托鉢”であると証言

した。（一燈園では、死そのものが「光に帰ること」〔帰光〕と考えられている）。トルストイの言葉「生きようとするには死ぬ」は、終止、一燈園生活の本質を言い表わしている。

残念ながら我々は一燈園の神義論と禁欲主義の関係について、いかなる一般的な結論も引き出すことは出来ない。なぜなら“同人”が苦難や労働について語った思想は一貫性をもっていなかったからである。ひとりの“同人”は、草を刈ることは、一我々が話したとき、彼は草を刈っていた——自分にとって本当は“遊び”なのだと語った。したがって楽しみである以上、その報酬として余分なお金をもらう必要はないというのが彼の意見であった。武さんによると、労働はそれ自身喜びでありうるのである。（“働く事、働く喜びということ”なのである）。しかしながら、鈴木五郎は、“托鉢”の目的は、まさに「労働それ自身のための労働」ではないと指摘した。むしろ、それは、“無我”を達成するための手段なのである。天香さん自身、本当の奉仕は、“苦痛”ではなくて、むしろある種の新生、または再生（“よみがえり”）であると常に強調した¹⁵⁾。

天香さんの経済的葛藤の問題の解決は、基本的に、自我を敬虔的に（あるいは被虐的に^{マゾヒスティック}）抹消することであった。つまり彼は、労働状態を変革しようとするよりも、労働に対する人間の態度を変えようとしたのである。「無心に単調な仕事が出来たら、それはなかなかの大業である」と¹⁶⁾。天香さんにとって、経済的勤勉さは、明白な宗教的土台をもっていた。すべてのものは、光からの「借りもの」なのだから、物は、もっと“敬虔な態度”で使わな

(12) *Selflessness*, pp. 4-5.

(13) Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday & Co., 1967), この態度は、「彼が私を殺そうとも、私は彼を信頼しよう」(ibid., p. 74)という言葉にうまく要約される。（上記の邦訳は、蘭田稔訳『聖なる天蓋』〈新曜社、1979年〉であり、邦訳83頁以下「神義論と被虐愛」を参照せよ。なお邦訳の114頁に、引用句は出てくる——訳注）。

(14) 日本の伝統的な宗教的訓練（“修行”）は、ほとんどいつも、何種類かの身体的忍耐および象徴的苦痛を含んでいる。

(15) 『懺悔の生活』76頁。

(16) *Selflessness*, pp. 16-17.

ければならないというわけである¹⁷⁾。このように、質素な暮らしは、すべての「預りもの」が「魂の血」であるという認識から出てくるのである¹⁸⁾。浪費はまったく不敬虔なのである。

要約すれば、苦難と禁欲主義（自発的な苦難）の間の関係についての、一燈園共同体の思想は、決して明白なものではない。第3章、第4章で、この問題をさらに明らかにしたいと思う。それらの章でわれわれは、共同体の財産運営（宣光社）の理想と、その共同体の信念の間の弁証法的緊張を深く考察するときにはじめて、この禁欲的理想が、理解可能なものとなることを知るであろう。理想のこの奇妙な分裂の意味を把握するため、今やわたしはウエーバーから離れる。そして、リミナリティについてのヴィクター・ターナーの研究に、また、禁欲主義と共同体主義的パーソナリティの間の関係を理解するために、フロイト、ジョーンズ、エリクソンや、ノーマン・O・ブラウンが行った研究の成果に着目する。

第3章 リミナリティ（境界性）

— 理想とその応報 —

第1節 矛盾と郷愁

一燈園の独創的な神話、シンボル、また理想は、ヴィクター・ターナー (Victor Turner) が「リミナリティ」(Liminality)として叙述するものの好例である。ターナーは、ヴァン・ジェネップ (Van Gennep) の“通過儀礼”(rites de passage)の分析について詳述しながら、次のように書いている。「たとえば、イニシエーションの儀礼や青年式の儀礼を初めて受ける者(neophytes)のように、リミナルな存在は、何物をも所有してい

ないものと表象されるかもしれない。彼らは、時として怪物の変装を身につけたり、一片の布しか身にまとっていないかたりする。あるいは、裸でいることさえある。こうして、彼らは、リミナルな存在として、地位も財産も身分章も、また親族体系における序列や役割や地位を示す世俗的な衣服も持たないことを表明するのである。すなわち、彼らを、その仲間の新修練者や加入礼参加者から識別することが出来る可能性のあるものは、一切所有していないことを表明しているのである。そして、彼らの行動は通常受動的で、謙遜なものである。つまり、彼らは明らかに、彼らの指導者に絶対的に従わなければならないし、また、気まぐれな処罰にも甘んじて従わなければならない。それは、あたかも彼らが新しく形作られるために、均質の状況に引き下げられ、ひきずりおろされつつあるようであり、あたかも彼らが人生の新しい任務に自分を適応させることの出来る新しい力を授けられるかのようでもある。また、新修練者は、自分達の間に強い仲間意識と平等主義を発展させる傾向がある。世俗的な序列や地位は、消滅し、あるいは均質化される」¹⁾

ターナーは、「リミナリティは、しばしば死や、子宮の中にいること、不可視なもの、闇、雌雄両性、荒野、また太陽や月の食になぞらえられる」²⁾と指摘している。リミナリティというカテゴリーは、もともとヴァン・ジェネップによって、彼のイニシエーションの儀礼の研究において展開せられたものであるが、ターナーは、この概念を拡張して「儀礼のリミナルな段階にある新修練者、征服された原住民、弱小民族、宮廷の道化師、聖なる乞食僧、よきサマリヤ人、至福千年運動、法の放浪者たち、父系社会における傍系の母系、母系社会における傍系の父系

(17) 『地涌の生活』50頁。

(18) 西田天香『箒の跡』(東京、春秋社、1970年)105頁。

(1) Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine Publishing Co., 1969), p. 95. (邦訳、富倉光雄訳『儀礼の過程』(思泉社、1976年)127頁。富倉訳に負う私訳である。以下も同じく部分的私訳あり。— 訳注)。

(2) Turner, p. 95. (邦訳、127頁)。

(3) Ibid., p. 125. (邦訳、171頁)。

や、修道院の諸戒律のような一見多種多様な現象」³⁾を理解するために、リミナリティという語が、大変有益であることを示した。

一燈園の鹿ヶ谷共同体の最初のメンバーは、以上のような広範囲にわたる雑多な「端の人」⁴⁾ (ed-gemen) の集まりであったということは、疑いのないところである。彼らは、他のリミナルな人達と同様に、死と再生のシンボルの知識についてはいうまでもなく、自発的な行動、直接的関係、何も身につけていない状態、貧困、服従、消極性、平等主義の理想を共にもっており、一燈園における“無我”の強調を、「タブラ・ラサ (tabura rasa), すなわち白紙の状態——その上に、その集団の知識と知恵が刻みこまれる——」⁵⁾ (タブラ・ラサの原意は、何も書いていない小板——訳注) でなければならぬ新修練者の状態と対比することができるかもしれない。

ターナーによれば、リミナリティ (あるいは、「コミュニティ」) は、「人間を“多い” more か“すくない” less かによって区別する多くの評価のしかたをもつ政治的・法的・経済的な地位の構造化され分化された、そして、しばしば階層的な、体系としての社会」⁶⁾ と、常に弁証法的な関係にある。彼によれば「いかなる社会もこの弁証法がなければ、十分に機能しえない」。⁷⁾ 一燈園とその構造化された対抗部分、すなわち光泉林の間の関係を記述するために必要な対立項だけを引用してみると、この弁証法は、ターナーによって、それぞれ対をなす以下のような対立項の弁証法として記述される。

移行 (transition) — 状態 (state)

全体性 (totality) — 部分性 (partiality)

同質性 (homogeneity) — 異質性 (heterogeneity)

コミュニティ (communitas) — 構造 (structure)

等質性 (equality) — 異質性 (inequality)

財産の欠如 (absence of property) — 財産 (property)

序列の欠如 (absence of rank) — 序列の区別 (distinctions of rank)

単純性 (simplicity) — 複雑性 (complexity)

他律性 (heteronomy) — 自律性の諸段階 (degrees of autonomy)⁸⁾

アンティストラクチャー構造と反構造 (リミナリティ) のこの両極性については、いささか耳なれない言葉によってではあるが、天香さん自身が明白に述べている。「構造」は何よりもまず光から共同体に託された「聖化された富」(“福田”) — 部外者は単に「財産」と呼ぶものであるが — を管理するために必要だと考えられたのである。天香さんは、「非二元性」(“不二”) を強調したので、聖化された富の管理は、ただ単に一燈園の精神的な理想の物質的な側面だけではなかった。富の管理それ自身もまた理想であり、一燈園の理想である奉仕と信頼を本質的に補足するものである。

託された物 (“預りもの”) の使用を取りしめるために設立された集団は、宣光社と呼ばれ、「光を布教するための会」⁹⁾ である。天香さんは、これを、社会科学的な響きをもつ語で、「経済組織の改造の参考資料としていろいろなことを実地研究」⁹⁾ するも

(4) Turner, p.128. (邦訳, 175頁)。(なお、同じか所に、「端の人」を説明して、「境界状況下や周辺にいる人たち」とある——訳注)。

(5) Ibid., p.103. (邦訳, 139頁)。

(6) Turner, p.96. (邦訳, 139頁)。

(7) Ibid., p.129. (邦訳, 176-177頁)。

(8) Ibid., pp.106-107. (邦訳, 143-145頁)。

(9) 『懺悔の生活』46頁。

のと定義した。一燈園共同体によって、1928年にたてられた独特な宣光社は、光泉林すなわち「光の森」と名付けられた¹⁰⁾。ある“同人”は、一燈園の理想と光泉林の間の関係を、真理と真理の“証し”の間の関係と同じものであると説明した¹¹⁾。天香さん自身は、このことを、一燈園は光に従うための集団であり、光泉林とは物を「預かる」方法(“預り方”)にはかならない、と説明した。彼は、浄土真宗の言葉を用いて、一燈園は「浄土に住くこと」(“住相”)であり、一方光泉林は「浄土から(菩薩として)還ること」(“還相”)であると主張した¹²⁾。

光泉林は、「分配のない経済」(“不分配の経済”)を取りしきる者としての役割を果す、共同体の階層的な“当番”制度である。原川義雄によれば、日本それ自身が何にもまして必要としていることは、資本を蓄積することなのである。原川は、実業家達や資本家達が一燈園に興味を持ったのは、この理由のためであると信じている¹³⁾。1954年に書かれた著作の中で天香さんは宣光社/光泉林を国家再興のためのモデルとみていた。彼は、そのモデルなしには、日本は建て替えられないと感じていたのである¹⁴⁾。一燈園が無から大きくなっていったのと同じように彼は日本が敗戦の灰の中から立ちあがることを望んだのである¹⁵⁾。(彼は、日本が経済的復興をまだ為し遂げることが出来ない理由は、国家が彼の「国民的な懺悔」の要求をかえりみなかったからであると

信じていた。要するに、日本はまだ捨て身になっていなかったのである)¹⁶⁾。

デュルケームは、社会における最も重要な相克は「理想と実在との間にはなく、二つの異なった理想すなわち昨日の理想と今日のそれとの間に起る」¹⁷⁾といているが、彼の言は正しいようである。一燈園共同体の諸理想の間の緊張は、こうした歴史的な種類の緊張であると同時に、より基本的な、構造的な性質の緊張でもあった。それらの緊張の中で、最も明白なものは、絶対に財産は持たないという一燈園の理想と、聖化された富を管理するという光泉林の理想との間の緊張であった。これは、すべてのリミナルな諸集団が妥協しなければならず、また避けることの出来ない緊張であるように思われる¹⁸⁾。言うまでもなく、一燈園共同体のメンバーは、この緊張を矛盾とは考えていない。しかしながら、若い、また疎外されているメンバーの何人かにとっては、それらの葛藤状態にある諸理想とともに生きるのは出来ない。このよき例がSさんである。彼は、聡明な34才の若者であるが、高等学校を卒業したあと一燈園を去り、その後、天香さんによって破門された。彼は東京の有名私立大学に学んだあと、二度米国に来ており、今、名古屋にある大学で英語を教えている。Sさんは、若い時でさえ反抗者であった。彼は高校時代に“若竹”という雑誌に異端的な質問を発表し、それが村に騒動をひきおこすこととなった。しかし、当番からはまじめな答はまったくかえ

- (10) 翌1929年、「財団法人懺悔奉仕光泉林」という法人名をもって、公的に認可された。(一燈園そのものの名称は、「ひとつの光の庭」を意味している)。法律上、このような財団は誰かの名前において登録されなければならないので、光泉林をはじめとして満州の前哨地点にあったような他の小さな共同体も、法的には、西田天香の名において登録された。
- (11) 一燈園の理想の“証し”として、光泉林を強調することは、ピューリタン達が、自分の選びの証拠(“救いの確実性”)を追求することと比較することがよからう。しかしながら、わたしが気付いた限りでは、一燈園の理想を証ししようとする欲求は、その共同体の禁欲主義を背後にあって支えている力ではない。
- (12) 『地涌の生活』40頁。
- (13) 原川義雄『闘争なき経済生活』22頁。
- (14) 『地涌の生活』47頁。
- (15) 同上 40頁。
- (16) 同上 51頁。
- (17) Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (New York: Free Press, 1965), p. 470. (邦訳、古野清人訳『宗教生活の原初形態』(岩波文庫、(I)および(II)、1941年、1942年)(II)の334頁)。
- (18) Kanterを見よ。(上記第1章注⑥)p. 157。

ってこなかった。天香さん自身、ただ「それ以上考
えるな。“実践あるのみ”」¹⁹⁾といい得るだけであっ
た。破門されたあとでさえ、天香さんは時々彼の東
京のアパートに立ち寄り、彼を「指導」した。この
ことから、Sさんは、天香さんが自分の質問に答え
る能力をもっていなかったにもかかわらず、年いっ
た天香さんを尊敬し続けた。Sさんは、「報恩」、
「感謝」などといった一燈園の理想は正しいと、今
もまだ考えている。しかしながら、彼は一燈園の理
想は、天香さんが定住を最初に決心した時、破滅し
たと主張するのである。ひとたび管理を必要とする
財産が存するようになった時、一燈園の理想は消滅
しはじめた¹⁹⁾。彼は、「今やまったく一燈園は存在
しない」と述べる。彼にとっては、一燈園と光泉林
の間には、「理想の点で」根本的な矛盾が存在する。
この矛盾は、ヴィクター・ターナーが、「リミナリ
ティの制度化」(institutionalization of
liminality)²⁰⁾と呼ぶものから起っているよう
である。

このような「弁証法的な緊張」がそれらの理想の
間の明白なる「矛盾」に変わっていく歴史が、リミ
ナリティの安定^{セキリティ}への転換のすじ書きである。この点
について、我々のもっている最もよき証人は、天香
さん自身である。彼は、「50年間一度も金が要ると
思わなくてよいこの生活、何もしの十字街頭から
一寸も減らずに段々物が増えてきたのであります」²¹⁾
と語っており、また、彼は一燈園の設立40年後に、
鹿ヶ谷における日々を回顧して、まったく単純な時期
であったと述べている。すなわち、そのころには、共同体
の「人のやりたくない仕事」(“下座”)が完全に実践

されていた。天香さんが朝のお勤めを終えると、す
べての“同人”は“托鉢”に出て行き、その日のう
ちに帰ってきたとしても、夜遅くなるのが常であっ
た。社会奉仕にあてられなかったのは、わずか正月
の三が日とお盆の2日間だけであった。この時代には
彼らの“托鉢”は中断されることがなく、そのた
めに一燈園共同体は「徳」を「積み」²²⁾はじめた
のである。

しかしながら、今日たいていのメンバーが共同体
内で“托鉢”する。このために、外部の観察者にと
って、この活動の受益者が誰なのか、すなわち一燈
園なのか、より大きな社会なのか、明らかではない。
今日の光泉林は、天香さん自身の言葉を用いていえ
ば鹿ヶ谷時代の「危険きわまりない」生活様式と比
べれば“楽なもの”なのである²³⁾。初期の時代には、
天香さんやその随喜者達は周りの人達に気が違って
いるとされたものであった。彼らは、警官に尾行される
ことすらあった。もちろん、このことは、この種の宗
教的共同体に属している境界的な人^{リミナル}の間では、特殊
な経験ではない。天香さんは、鹿ヶ谷時代の「純粋^{ピュア}
性」こそが一燈園の生活が生まれるために根本的に
重要なものであると信じていた。天香さんは、「鹿
ヶ谷の時代がなかったら、今の光泉林はないと云え
るのです」²⁴⁾と述べている。また、鈴木五郎はその
共同体を二分し、すなわち、一燈園時代(共同体が
鹿ヶ谷にあった時)と宣光社時代(山科に移った後)
に区分さえしている。その村の老女達は、今日とも
に集まると、鹿ヶ谷の「古きよき時代」に思いをは
せながら、昔をつかしむのである²⁵⁾。

天香さんや村の老女達が感じていたものは、実際

(19) ターナーが指摘しているように、「財産権は構造的な特性と関連している」(p.111. 邦訳151頁)。“争い”や“奪い合い”に打ち勝つという一燈園の理想は、結局「外側の世界」とのかかわりあいをもたねばならない財産管理の理想と当然衝突する。ターナーは、また次のようにも指摘している。「『葛藤』の概念は、『社会構造』の概念と関連するようになった。というのは、諸部分の分化は諸部分の間に対立をもたらし、また稀少な地位は、それを我が物であると主張する諸個人や諸集団の闘争の目標となる」(Ibid., p.126. 邦訳173頁)と。

(20) Ibid., p.107. 邦訳145頁。

(21) 『地涌の生活』25頁。

(22) 同上 36頁。

(23) 同上 32頁。

(24) 同上 29頁。

(25) 同上 28頁。

は“失なわれたリミナリティーに対する郷愁”であるように思われる。一燈園共同体は、経済的現実や人間的誘惑と妥協し、次第により大きな安定性を求めて、その境界的な存在を安売りしたのである。個々の“同人”は、今日でさえ、多額の小使い銭を持ってはいないかもしれないが、林外のほとんどの日本人が持ち得ないような、経済的な、社会的な、また心理的な安定を持っていることは明らかである。主要な重荷である“路頭”と“行願”は、次第に研修会に参加したものの肩——部外者になられるようになった。共同体のたいていの“同人”は、“路頭”や“行願”のために林外に出て行くが、それは、一年に二、三度あるのみである。“同人”の年頭の“路頭”は、次第に、2週間から10日に縮められ、また結局近年では5日(1980年は3泊4日であった——訳注)になっているのである。部外者のための訓練も、重大な変化を蒙った。京都地域において有名な哲学者であるA教授は、自分が、戦前、一燈園でどのように10日間の“路頭”生活を送ったかを回顧している。彼は、彼の育った浄土真宗にも、またアカデミックな哲学にも、満足できず、宗教的により深い経験を探し求めていた。彼は、光泉林に行った時、自分の財布と他の所持品を事務所(「回光社」という——訳注)に預け、そして、ひとりで“路頭”に出ていった。彼は、眠りに村にかえることはまかりならぬといわれ、また一燈園からやってきたということを誰にもいってはいけないといわれた。今日では、かつてとは違って“路頭”は高度に規則化されており、儀式化さえされている。研修会の参加者は、6時間ほどの間街頭に出、昼食をとれないことだけを覚悟して“路頭”をする。彼らが午後3時に戻ってくると、サンドイッチとコップ1ばいのミルクが用意されている。参加者達は、今日では、自分達は一燈園で宗教的な訓練を体験しているものであ

るということを、人々にあらかじめ告げるように、特に教化されている。また、いうまでもなく、彼らは、夜、「^{ロードサイド}街頭で」ねむることなど悩む必要はない。

大きな歴史的変化は、村の子供達の精神教育についても生じるようになった。二、三の道徳についての授業が諸学校のカリキュラムに含まれてはいるが、一燈園の意味を子供達に説明することの出来る権威をそなえた人物は、一人として存在していないように思われる。多くの若者は、このために、かつては真実なる生き方であったものが、たんなる習慣や癖に墮落しつつあると感じているのである。また彼ら若者は、幸福主義や快楽主義が次第に村の生活に蔓延しつつあることも知っている²⁶⁾。新しい冷蔵庫や扇風機やテレビが村の家庭に見られるようになったことがその何よりの左証である。商業主義と「生存競争」——このような悪魔と戦うために、一燈園の教育システムは計画されたものであった——が、いまやテレビを通して、村の生活に拡がりつつある。高等学校の課程を卒業した大部分の者が、村に居るかぎり出世出来ないという現実に不満を抱いて、林外の世界にそれぞれの幸運を求めて去っていく。かなり模範的な一人の若い女性は、彼女の6人の卒業同期生のうち一燈園に残っているのは自分一人だと語った。彼女とその婚約者も京都を離れて林外で、おそらく北海道で牧畜することによって、一燈園の生活をしたと考えている。彼女には、一燈園の生活の意味を説明することは出来ず、それは、「仏教僧の生活のようなもの」だといっている。彼女の“行願”に対する態度自体も正統的なものとは思えなかった。しかし、彼女は便所掃除に出ることを、^{インタレスティング}「興味あること」と考えていた。というのは、彼女には、便所掃除に出ることを通して、村の外の人々と会って話す(およそ1年に4回の)機会が与えられるからである。彼女は宗教的訓練(“修行”)と

(26) 一度、一人の意志強固な“同人”が「わたしに、もし“座禅”の精神があるなら、京都の耐えられないような夏の暑さにおいてさえ、扇風機など決して必要としないであろう」と、わたしに語った。しかしながら、わたしは、その村で夏にもっと強固な「“座禅”の精神」を必要とするのはわたしだけでは無いことに気づいた。扇風機や他の便利な物が、共同体全体に急速に普及しはじめている。

して、“行願”がどのような価値をもつのかは知らないと答えた。彼女は、“行願”と世界平和との関係が何なのか、答えることも出来なかった。

天香さんの理想は、このような若者にとっては、もはや明瞭なものではない。Sさんのような人達にとっては、一燈園の理想と光泉林の理想が、その共同体の生活において、完全な統一を形作るという信念は、破られた神話となってしまっている。まもなく、創始者をまったくみたこともないような“同人”の世代が大人になるであろう。彼らが外社会の生活よりも一燈園の生活の方が意義深いものだと考えるかどうかは、未解決の問題として残る。

笠間にある心境部落共同体（奈良県宇陀郡にある社会福祉法人「心境荘苑」のこと——訳注）の創始者尾崎先生は、「自分達以外の集団のことにあれこれと興味を抱くような『ユートピア』集団があるなら、どうぞわたしに示して下さい」²⁷⁾とぶっきらぼうに語った。デュルケームは、理想の領域における葛藤のみを考えようとしたが、このような理論的制限を越えようとする挑戦として、わたしは以上のような尾崎先生の言葉をとりあげ、一燈園の理想と“²⁸⁾現実”の間の一層根本的な矛盾を考察したいと考える。

この観点からすると、“理想としては”，「光に物を託する方法」である光泉林は，“現実としては”，資本主義経済における雇用者なのである。農事研究所、印刷会社、建築会社、これらすべては部外者を雇用している。また、共同体への寄付が光友会や各地をまわる“同人”によって活発に懇願されている。一燈園の学校では、一種の“修行”として（すなわち無報酬で）およそ30人の林外の教師達が教壇にたっている。月例研修会への参加者は、「感謝の気持を表わすために」、林内のあちこちで、労働することも求められる。静修者達は、村のために、熱心に

しかも長時間にわたって労働するようにも求められ、労働するにもかかわらず、1月当り15,000円請求される。このような寄付金は、“理想としては”光への供え物と考えられるかもしれないが、主として村のメンバーに対して“現実的な”利益をもたらしているように思われる。

一燈園は社会奉仕を強調するにもかかわらず、その周囲の地域の住人達は、一燈園とは一体どんなものなのかということについて、まったくあいまいな観念しかもっていない。ある地区のバーテンは、一燈園は仏教のお寺であると考えていた。ある地区の“喫茶店”の女性経営者は、彼女の家族が何年間か四ノ宮に住んでいたにもかかわらず、光泉林村には家族の誰も足を踏み入れたことがないといった。彼女は村へいったら、「変な感じがする」ことだろうと考えていた。

“奉仕”は明らかに「慈善」と同じものを意味していない。武さんによると、「慈善」は人間の時間や物品の一部分のみを要するのであるが、一方“奉仕”は人間の自己の全体を供することなのである。したがって、一燈園共同体の慈善事業計画が数としてはほとんどないということは驚くにあたらない。その村は、窮迫した人のために、鉄道線路の傍に小さな家をもっている。林内のあちこちでの随意の労働と交換に、贈り物として十分な食事と宿泊所が備えられている。一燈園共同体は、ライトハウス（盲目の人のための基金）、ユネスコ、また他の慈善団体にも寄付しているが、そのような寄付は“奉仕”の精神の核心にふれるものではないのである²⁹⁾。つまり、“奉仕”がシンボリックになればなるほど、それはより意義深いものになるように思われるのである。村の中の若者でさえ、水洗トイレの今日では、“行願”は芝居がかったジェスチャーにすぎないのではないだろうかと思われる。もうひとつの劇場的

(27) Sugihara and Plath（上記第1章注(6)），p.187.

(28) わたしは、ここでは「現実」という言葉に「批判的な部外者や疎外された同人の目に映じる一燈園のあり様」という定義を——この定義が過度に単純で、どう慢なものであることを承知の上で——与えることで満足したい。

(29) わたしは、光泉林の財政記録を見ることを拒絶された。よって、それらの寄付金の総額は不明である。

な実演である一燈園の敬虔な活動(「同人総路頭」のこと——訳注)は毎夏ごとに一度行われる。この日には、“同人”は一燈園の天蓋(八千巻のこと——訳注)をして、彼らのいつもの朝のお勤めをするかわりに、村と隣りあっている墓地に行き、お盆のために墓を掃除する。その墓は村の所有物ではないが、この活動はとりわけ社会奉仕であると考えられている。

第2節 信憑構造

——(失なわれた)リミナリティを

いかに保持するか——

一燈園共同体が、今日の特質の中に、昨日の理想を保持し続けようとし、あるいは、ある部外者達が「現実」^{リアリティ}と呼ぶものに対して、理想を保持しようとするために用いるいくつかの方法(専門用語では信憑構造 plausibility structures)が存在している。(plausibilityとは、本来「もっともらしさ」という意味である——訳注)。その最も明白な方法は、一燈園共同体の諸理想に、いくつかの変化が生じたことを否定することである。一人の年長の意志強固な“同人”は、一燈園は、彼がはじめて天香さんに出あったその日とまったく同じであると主張している。また、別の意志強固な“同人”は、わたしに、今日の村の理想と現実^{リアリティ}は鹿谷時代のそれと同じであるといった。毎日、メンバー達は、彼らは村で働くために「道傍から呼ばれた」³⁰⁾^{ロードサイド}という感情をもっている。鈴木五郎は“同人”が村それ自身を「本拠」としていないという点において、一燈園は日本の他のユートピア(たとえば新しき村

のような)とは異なると主張する。彼らの「本拠」は「路頭」^{ロードサイド}それ自身なのである。³¹⁾“同人”は奉仕のために、一燈園に戻ると、ちょうど彼らが林外で“托鉢”していたように、食事および避け所を村の中で受ける。一度、わたしがOさんに、一見安定している“同人”の生活について質問しはじめた時、彼は安定しているどころか、我々はその日その日、次にとる食事がどこから与えられるのかもまったくわからないと答えた。おそらく、思想的に正しい“同人”のもつこの信念を理解する最良の道は、光泉林と一燈園の理想の間には矛盾はないというひとりの静修者の語った言葉「無一物ということは気持の持ち方だ」に示されている。

一燈園規模の共同体を維持することは、一定の統制された象徴と、特殊な感情の色あいをもつ基本的用語を用いることによってのみ可能である。ギアーツの言葉を借りていえば「エートス」が「世界観」と融合するに至るまで、言葉の意味が都合のよいように作り変えられるのである³²⁾。同時に、言葉は、その共同体の理想と現実^{コンフラテーション}の対立をおおい隠す助けとなる。我々は、この例については、一燈園が共同体の目標を明らかにし、また美化しようとする際に、仏教用語を借用したり、再規定しているのをすでに考察してきた³³⁾。言語は、一燈園の活動はすべて世界に対する奉仕の一形式であるということを強調するためにも特殊なやり方で用いられる。一燈園共同体の理想は、「頼まれたら」³⁴⁾どんな仕事でも喜んですることである。天香さんは満州や韓国に「招聘」された。彼は、様々な会社から国内の調和や平和を復活させるため招かれた。このような言葉の選択によ

(30) ひとりのメンバーが、「毎日道傍からここへお手伝いと呼んでもらっている」(テープ録音されたインタビュー)と語ったように。

(31) 鈴木五郎『この三人——天香・百三・トルストイの思想と生活——』(東京、春秋社、1972年)141—47頁。

(32) Clifford Geertz, “Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols,” in *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), pp.126—41.

(33) “福田”(仏教用語——「感謝と慈善」)は、「聖化された富」となる。“托鉢”(仏教用語——「施しを請うこと」)は、「聖化された労働」となる。“行願”(仏教用語——「仏教徒として完全な状態を達成せんと献身すること」)は、「便所掃除」となる。“供養”(仏教用語——「死者を弔うこと」)は、「村への寄付」となる。従業員の食事や宿泊および訓練のために、会社から支払われる手数料でさえ、「宗教的さきげ物」(「供物」)なのである。

(34) 「頼まれたら何でもさせてもらう」、原川(上記第1章注(33))10頁。

ってあらゆる共同体の活動が、たとえ村自身のためになされずとしても、社会奉仕の一形式であるとされるのである。

以上のような修辭的な「信憑構造」の最も重要なものは、“預り物”の觀念である。すべての聖化された富は、光からの“預り物”（すなわち、光泉林というすばらしい機構を通して、光に預けられたもの）であるという理由から、一燈園村は、自分達は貧乏であるという神話を厳格に守り続けることが出来る。建物が新築される時、新しい設備が購入される時、それらを光に預ける特別なお勤めがとりおこなわれる。このような言葉の注意深い用い方を通して、光泉林村は、所有の觀念を完全に避ける。わたしが、光泉林は多くの“預り物”を持っているといった時一度、次のように訂正されたことがある。「あなたが、我々が“預り物”を持っているといわれるなら、あなたは、おそらく我々をまったく誤解されている」と。

村の礼拝形式は簡素なものであるにもかかわらず——そこで使用されるのは、ただひとつの讃美歌と少数のお経があるだけである——、礼拝の儀式は、一燈園共同体の初期のままの理想を保持する手段として重要な役割を果たしている。礼堂や無怨堂におけるお勤めは、毎日「街頭にたっている人間」すなわち共同体の理想的人間の何か神秘的な像を再現する⁽³⁵⁾。

この姿は、ターナーの「^{エッジ・マン}端の人」あるいは「^{ダルマ}法の放浪者」に相当する天香さん流の姿——死すべき人間か？ 光それ自身か？ それともたぶん大馬鹿者……？——である。これらの像は確かに天香さん自身を思い出させるものである。

質素な生活もまた街頭における人間についての神話の儀式的演技と考えられるかもしれない。林内のあちこちに点在する小さな住居で生活し、共同体の台所によって施される粗末な食事で生きていくことが、事実上、お金は不必要であるという神話的な観

念を儀式的に確認することなのである。“路頭”と“行願”の儀式的な性質はすでに指摘してきた。労働それ自身、特に、毎日きまって繰り返される日課としての朝の掃除は、しばしば共同体の財産を保持し、その富を増やす手段としてよりも、儀式としてより重要であるように思われる。

一燈園の元来の理想を保持し続けるための、二つの最も重要な儀式は、“同人総路頭”と“当番”の“路頭”（他に“帰路頭”としても知られている）である。それぞれ、前者が8月の夏の集まりの間に、また後者は大晦日になされ、それらの行事は今や失なわれた鹿が谷時代のリミニリティを儀式的に再構成する試みなのである。

“同人総路頭”は夏の集まりの間に実施されるので、8月の研修会の参加者および光泉林にやってきた光友は、この劇^{ドラマ}において、役割を果たすことが出来る。この儀式においては、光泉林村の住民達は、村全体を研修会に参加した者達および光友に預け、純粋な“路頭”の状態にかえる。研修会の全参加者は朝食のとき林内にある様々な建物にふりわけられる。彼らは“同人総路頭”の「体験」が終了するまで、割り当てられた場所を掃除したり世話したりする。農事研究所、印刷工場や工務店、また他のすべての建て物は、それらの若い人々や（ずいぶん年長の）光友達に任せられる。当日、健康な身体をもつすべての“同人”は、午前8時に、それぞれの“^{じはつ}自鉢”（布につつまれた茶わんとはし）をとりに食堂に行く。手に“自鉢”をもって、彼らは学園の運動場に集合する。武さんから、少し言葉を受けたあと、彼らは厳粛に行列をつくって、“路頭”をする場として定められた住宅街まで行進していく。その過程で、“当番”は、村の前にかかっている橋の上で立ち止まり、ふりかえって光友会“当番”に自分の“判子”および鍵を預けることにより、象徴的に村および村の“預り物”のすべてを光友会“当番”に預ける。“同人”は、再び動き始め、近くの神社まで一列縦隊で、

(35) 上記“一事実”の引用をみよ。

彼らの“当番”武さんに続いていく。彼らは神社に着くと、短く神社に参拝したあと、自分の“自鉢”を置いて神社境内の掃除の“托鉢”を始める。1時間ほど働いたあと、研修会および光友の代表者達があらわれ、武さんと二、三、言葉をかわす。彼らは、武さんに、自分達の間で事態を検討したあと、自分達が光泉林の世話をする事は、自分達にとって荷が重すぎると決議したと言う。彼らは、村を維持する点において、“同人”達が勤勉であることを賞讃し、“同人”に、^{ロードサイド}「路頭から」光泉林に戻ってくれるように懇願する。再びメンバーは、神社の前に整列し、そして柏手をうつ。それから、“同人”達は、この総“路頭”の場合、光友の代表者達に導かれて、行進して光泉林に帰って行く。彼らは再び学園の運動場に戻ると、光友の“当番”が、武さんの“判子”と鍵の入っている紫の箱をかえす。そして、これをもって、“同人総路頭”は終了する。それは、始まってからおよそ1時間半後である。

大晦日の“当番”の“路頭”は、“同人総路頭”と密接な関係にある。その夜、武さんは彼の祖父天香さんの例にならって、京都の平安神宮に行き、初詣でのためにそこを訪れた何千人もの人々がまき散らしたごみを拾う。彼の働きに対して、平安神宮から大盛りいっぱいの“年越しそば”^{けあげ}を受けたあと、午前4時ごろ、武さんは^{けあげ}甕上にある神社に行く、そこで、彼に一燈園に帰ってもらおうとお願いに来た村からの迎師役に、彼はいつもの通り迎えらる。

これらの儀式の意味は何なのだろう³⁶⁾。一人の若い意志強固な“同人”であるBさんによれば、“同

人総路頭”の目的は、一燈園の生活を実際に導いていくことが出来るかどうかを見るために、“自分をためす”ことなのである。それは、まさに自分がすべてのものを放棄し、^{ロードサイド}路頭で生きているということ、自分自身に得心がいくように示すための“証し”であり、“証明”なのである。“同人”は、これを体験し、再認識することにより、「故郷」が“路頭”であるということのを再び確信させられる。ある若い意志強固な“同人”のBさんは、この体験が単なる年中行事となりうることを認めはしたものの³⁷⁾、「天香さんの精神をもって」総“路頭”に参加するなら——つまり村にもどることが許されているのかどうかかわからないままで——路頭に参加すればその人は^{ロードサイド}“路頭での”“純粋な”生活にもどることが出来るであろうと主張した。Bさんは、“路頭”が本来の生活、すなわち人が自然に生かされている「生活の場」であると語った。いいかえると、もしわたしが、Bさんの考えを、ヴィクター・ターナーの枠組に翻訳することが出来るとすると、鹿ヶ谷共同体の本来の純粋性を象徴的に再演するための以上のような“路頭”の儀式を通して、現在の共同体が、その共同体の今や失なわれたリナリティを回復することが出来るのである³⁸⁾。

武さんによれば、彼の行う“帰路頭”の意味は、“同人”に、“当番”自身が“無一物”で“無所有”であるということ、証明することなのである。自分が村の“預り物”に執着していないということ、証明する体験でもある³⁹⁾。また、ターナー教授の^{ストラクチャー カウンターストラクチャー}「構造」と「対抗構造」の間の弁証法⁴⁰⁾の概念は、“当

(36) わたしは、武さんや“同人”が、たとえ、それらの儀式を「体験」であるというとしても、儀式と呼ぶ方がよいと思う。その儀式について、懐疑的な——冷笑的でさえある——若者の多くは、それを「劇」と考える。わたしは、二つの理由から、「儀式」という語の方をとるのである。第一に、時、場所、行為、また含意された意味が、通常、定められているように思われる。言葉——“同人”に彼らの家に戻ってくるように要請するかどうかを決定するための光友達の行なう「話し合い」でさえ——は形式化されたものである。それらの言葉が書き留められ、また不変的な祈禱書の一部として暗唱される時が来るということが容易に想像される。第二には、たとえそのように書き留められた礼拝式用のテキストの助けがなくても、共同体の生活において、この“同人総路頭”の体験を意味づける機能は、多くの宗教研究者が「儀式」と呼ぶものと一致しているように思われる。

(37) 「ルールにのっかってしまっている様に」(録音されたインタビュー)。

(38) “路頭”という儀式の機能は、天香さん自身によっても、明らかに認識されていた。(『地涌の生活』37頁を見よ)。

(39) 「問題は自分がこの預っておる物から、一遍離れてしまうということの体験」(録音されたインタビュー)。

(40) Turner (上記第3章注1), p. 104. (邦訳, 140頁)。

番”の“帰路頭”の意味を明白にするように思われる。なぜなら、まさにこの“帰路頭”を通して、「構造や構造が与える高い役職は、かくして、一般大衆の福利の道具であり、個人的な勢力の拡大の手段ではない。首長は『その首長の職務をおのれ自身のために保持』してはならない」のであるから⁴⁰⁾。

(以下は次号)

〔訳者付言〕 本論文は、Winston Davis, “Ittōen : The Myths and Rituals of Liminality, Part I—III (History of Religion, Vol. 14, No. 4, 1975, pp. 282—321)”の邦訳である。なお〔注〕等一部省略したところがある。