

一 燈 園 (II)

— 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 —

…… (以上は前号、『関西学院大学社会学部紀要』43号, 1981年12月, に掲載した) ……

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「道徳的開祖」

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

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

ターナーの人類学的観点から、一燈園の理想と光泉林の理想の両極性を検討しおわたたので、ここでわたしは、以上の分析に、なおもうひとつの次元、すなわち心理学的な次元を加えておきたいと思う。本章では、ジイクムント・フロイト (Sigmund Freud), また彼の後継者達の議論に目を向けることによって、一燈園の「共同体主義的パーソナリティ」¹⁾ およびそれを下からささえているシンボルを理解するための助けとする。

(1) 「共同体主義的パーソナリティ」は、特定のパーソナリティのことをいっているのではない。むしろ、それは、理想的な、正統的な、思想的に正しい“同人”の仮説的なまた理念型な精神 (Psyche) のことである。

ロザベス・モス・カンターは、一燈園のような共同体に対して、フロイトがどのような態度をとったであろうかについて、次のような鋭い推測をしている。すなわち、「フロイト自身は、ユートピア共同体を人間発展のより高い段階への進化としてではなく、より原始的な段階への退行としてみていたようである。フロイトによれば、強力な集団は『第一次的^{ホルド}群族』の復興であり、また宗教は幼児期の依存関係を取り戻そうとする試みなのである」²⁾と。

我々が共同体主義的パーソナリティと、その禁欲主義的理想の間の関係を理解しようとする場合、フロイトの「第一次的^{ホルド}群族」についての考察よりもっと重要なものは、フロイトの古典的論文『性格と肛門愛』(“Character and Anal Erotism”) (1908年)である。この論文の中で、「几帳面で儉約家で我儘な」気質および幼児期の発達における肛門愛段階の間の関係がはじめて示唆された³⁾。この概念は、後にさらに一層、エルネスト・ジョーンズ(Ernest Jones)によって展開され、エリック・エリクソン(Eric Erikson)によって、広範な幼児期と社会の理論に組み入れられた⁴⁾。歴史の研究に対してフロイト理論のもつ意味は、ノーマン・O・ブラウン(Norman O. Brown)によってあとづけられているが、彼はその理論を、現在の文化を徹底的に比評するための理論に改造しようとした⁵⁾。わたしは、一燈園のシンボル、禁欲主義および共同体主義的パーソナリティについて、以下、仮説的な分析をしていくが、まさにこの精神分析的研究の伝統に、そしてこの伝統から推論されたメタ

サイコロジー(「無意識の現象を扱う精神分析学」一『ランダムハウス英和大辞典』よりの訳注)にたつて、研究をすすめていく。

わたしが、この章で語らねばならないことは、信じられない程不思議なことと思われる読者もあるかもしれないが、わたしは、わたし自身の結論を先に取り出し、次のように、わたしの議論の論理的な帰結を述べたいと思う。

1. 一燈園が「行詰まり」として叙述する体験は、サイコフィジックス精神物理学的にみて、消化および排便の不良(すなわち便秘)と相関関係にある。(「精神物理学」は、「刺激の物理的性質とその結果生じる感覚との間の諸関係を研究する心理学の一部門」——『ランダムハウス英和大辞典』によりの訳注)。また、その体験は、一燈園共同体の内部で実践される手のひら療治における“故障”の観念とも関係している。
2. 天香さんの行詰まりの問題の解決は、「すべてのものがうまくいく状態」にあともどりすることである⁶⁾。
3. この状態は、幼児の前生殖期の段階、あるいは口唇または肛門の段階に相当している。
4. この無意識的な退行は、^{シンボル}象徴である母の胸や便所に一燈園共同体が強く固執することによって^{シン}象徴化される^{ボライズ}。
5. 依存状態としての前生殖期的段階(一燈園の理想)への回帰は、“当番”制度または宣光社/光泉林の理想が特徴としてもつ服従と責任のエートスによって可能となる。

(2) Rosabeth Moss Kanter, *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective* [Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1972], p. 56.

(3) Sigmund Freud, *Character and Culture*, ed. Philip Rieff (New York: Collier Books, 1963), (邦訳、「性格と肛門愛」)(『フロイト著作集5』所収、懸田克躬、高橋義孝他訳、1970年) 133頁)。

(4) Ernest Jones, *Papers on Psychoanalysis* (Boston: Beacon Press, 1961); Erik H. Erikson, *Childhood and Society*, 2d. rev. and enl. (New York: W.W. Norton Co., 1963). (邦訳、仁科弥生訳『幼児期と社会』(みすず書房 1977年)。

(5) Norman O. Brown, *Life against Death: The Psychoanalytical Meaning of History* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1959)。

(6) わたしは、Mさんに、「行詰まり」の反対は何かと尋ねると、彼は“順調”(好ましい普通の状況、うまくいくこと)と“平穩”(静かで穏かなこと)という形容詞を用いて答えた。彼は“行詰まり”の反対は、簡単に、「すべてのものがうまく行く」ことであると、最後に結論した。

6. (第3章で「反構造」と「構造」として扱われた)以上の二つの理想は、与えることと所有することに関する幼児初期の体験の昇華された表現であり、また、子供-親 (child-parent), 母-父 (mother-father) の原型的な像^{イメージ}に關係している。

7. それらの対立する理想 (一燈園/光泉林) が、リミナルな集団としての、また「有限なる人倫的組織」としての共同体を心理的に基礎づける。

一燈園が便所掃除に執着することは、無意識的な肛門性と、一燈園共同体の一般的な「性格」の間に關係があることを示唆する。村の様々なメンバーが語る意見 (*the obiter dicta*) によっても、わたしは、実際、今述べたような關係が成立し得るものであり、また成立するにちがいないと信ぜずにはおれなかった。たとえば、一人の意志強固な“同人”は、便所掃除をされるのをいやがる家族があれば、なんとしてもその家族の家に足しげく通い、「お便所をおがむ」と宣言した。彼は、こうすることが、すべての世帯に「平和の感情」をもたらすと考えている。(彼を家に入らせることを拒絶する主婦達も、まさに彼が便所掃除をさせて下さいと申し出ることによって、祝福されることになる、彼は信じている)。“行願”の効果について“同人”が好んで語る我々を啓発する話は、彼らが最終的にどのようにして便所と対面するのかという話をする時、最高潮に達することがある。時に、彼らは、たとえば、「我々が便所を離れる時、便所はあまりにも美しくなっていた。我々が『便所をなめて清めた』かのように見えた」と、自分達の行った労働について非常に詳しく述べる。

部外者は、なぜ便所掃除が一燈園にとってそんなに重要なのかとしばしば尋ねる。天香さんにとって、便所掃除は一燈園生活の「基礎」^{もと}(“この生活のもと”)であった⁷⁾。それは最も人のやりたくない仕

事 (“下座”) であるので、自我を取りさるための最も効果的な手段なのである。これは、その目的のために、まさに「かなった」活動である。わたしが“行願”にはじめて出た時、わたしは、戸をノックし、世帯主が要請するどんな種類の仕事でもやりますと申し出はじめた。すると、わたしの班の班頭はただちに、わたしのやり方を訂正した。班頭は、我々は、“特に便所掃除”に来ているのであって、他の何かをするために来たのではないということを明瞭に説いた。便所掃除は“行願”遠征の“特別な”焦点 (あるいは着眼すべきもの) なのである。

精神分析の一般原理から考えて、便所それ自身は、ある「より深い」実在 (すなわち糞便それ自身) のたんなるシンボルではないかと考えるのが妥当である。もしそうであるとするなら、“行願”は、エルネスト・ジョーンズのいつているように、排便の行為を無意識のレベルで象徴化する際、その象徴化された行為の3類型すべてを完全にもっている例である。すなわち、(1)道徳的な行為^{タスク}であり、(2)本質的には同意出来ない行為、あるいはあきあきする行為 (この行為の段階は、(1)の場合の道徳的な行為としばしば同じであり、この場のフォーマルな義務は不快なあるいは気のすまない性質をもっている) であり、(3)排泄物に対する無意識のうちの象徴物と密接に關係した行為である⁸⁾。

精神分析的観点からすると、便所の象徴的意味 (および象徴の内容) は、一燈園の「嬰兒になる」という理想と密接に關係している。このような見方からすると、自我および大人の社会の問題を解決するために、嬰兒になることは、なにかなく、口唇性と肛門性という前生殖期の段階に退行することを意味している。幼児の発達における連続的な段階として、口唇性と肛門性の両者は、時間的にも、また無意識的な意味においても、一致しているということは驚くにあたらない。両者は心理上「排泄の様式」

(7) 西田天香『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)、16~17頁、以下『地涌の生活』と記す。

(8) Jones, p.47.

と「保持の様式」の間に、永続的な葛藤があることを示している⁹⁾。精神分析によると、それらの諸様態は、「手放すこと」と「保持すること」という社会経済的な経験に密接に関係している。

行詰まりを克服する手段として、嬰兒になることと、便所掃除をすることは、我々には同じ方向のものであるように思われる。我々は、村のあるメンバーが労働を“遊び”と考えていたことをすでに見た。無意識的なレベルでは、便所掃除は、^{トイレットプレイ}便所遊びとなるのではないかと想像出来る理由がある。いかにすると、便所は、幼児が自分の糞便とたわむれようとする普遍的な欲求の象徴となる。すなわち、便所は、幼児にとって、「多形態の倒錯」(polymorphously perverse)の喜びを享受するための無意識的な遊び場となる。そのため、一燈園の「変態の神話」により、口唇の段階(授乳)との関係をもつ、嬰兒になるという観念は、“行願”を通して糞便の中で遊ぶことと同様に、肛門性と密接な関係にある。この様に、嬰兒になることは、“無我”を体験するための心理的土台でもあるように思われる。“懺悔”によって“無我”の状態に達し、嬰兒は恥らいもなく、自分の(我々が「患銭」と等価物と考えている)糞便の中で自由に遊ぶものとなる。結局、天香さんが“行願”や“路頭”に出ていく時、「裸」になると彼が主張するのは、彼が幼児期のエロティズムに戻ろうとする隠れた衝動に関係しているようにも思われる¹⁰⁾。

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

天香さんは、経済生活について論議する際その例として、時々、食べ物の消化と排泄を扱った話を突

然に紹介しはじめる。『懺悔の生活』からとられた次の一節は、明らかに、天香さんが消化と排泄に関する身体的な機能と、その機能に関係している社会経済的な諸様態との間に、(意識のレベルにおいてさえ)対応的な関係があることを示しているものである。

財産と福田との問題を、経済的生産に移して考えてみますのもまた興味あることです。私どもの生涯に対してつねに多くの人の心配してくれますことは、何の「生産」もしないで、また専門のことを手に入れないで、あちこちらのきれぎれの用を奉仕しているということは、非常に「消極的な」、そして「女性的」な行き方であって、この激烈な世の中を整理するには不適當であるというのです。一応もつともなことで、つねにそうしたことについての反省を怠らないようにしております。しかしながら、この見方は決して当を得てはおりません。少なくとも“その”立場からそう見えるというまでのことで、“こちら”の立場にはまたむしろ反対に、これが非常に積極的で、また男性的で現代の行き詰まった生活を建てかえる力がこの中に含まれてあると信ずべき理由があります。

生産ということは「ふやす」というような意味でしょうが、実際、私どもに対して心配してくれる人たちの多くは、「ふやしている」ことは少なく、(“彼ら”は)、取り合い、奪い合いしているのであります。(“彼ら”は—日本語原点に付加して英訳されている。以下同じ—訳注)。経済学上からは定めて、「生産」の二字は「物の増加する」意味にのみ用いられることと察しますが、たいていは取り合いして、俗に『儲けた儲けた』と、空騒ぎしている

(9) 発達における口唇の段階 — これは「食べ物を口に含むこと」(incorporation)と密接に関連している — は、排泄の様式(「つばをはき出すこと」と保持の様式(「口びるを閉じること」)の“両方”を特徴として持つ(Erikson, p.73)。発達における肛門性の段階も、同様の緊張によって特徴づけられる。「肛門領域は、他のどの領域よりも、矛盾した衝動に頑強に執着しようとする。なぜなら、肛門領域は、一つの事柄に対して、葛藤関係にある二つのアプローチの様式 — それらは、当然、交互に繰り返されて起こるようになる —、すなわち、“保持”と“排泄”という二つの様式をもつ領域なのである」(ibid., pp.81-82)。

(10) 『地涌の生活』45頁

ことが多いのであります。「理屈を付ければ何でも付けられます」が、「彼ら」は、随分いかかわしいことをしていながらも、それは普通のこととして怪しまずに、かえって“私ども”の立場を危ぶみます。根本的に達観しますと、一つのものもふえもせずまた減りもいたしません。が、これは別としても、普通の生活はまず心を貧乏にします(聖書にいわゆる「心の貧しき者」の意味では“ない”)。次に身体を餓鬼のようにします。「生活の向上」と品よく申しますが、多くは果てしなく己れの餓鬼性を満足させることをいうようにも思えます。落ちついて食べる時には麦の中にも米以上の味が出、芹の根、干鰯の丸嚙りの中にも種々の滋養素がとり入れられます。しかも“消化の機能が完全に働いて、だめに排泄しないそうです”。反対に落ち着かずに食べますときは、どんな高価な珍味でもその割合にうまくなく、消化機能が弛緩して、せっかくのカロリーもとりえずにしまうそうです¹¹⁾。

この上にあげた節について思いあたることは、フロイトがおそらく肛門愛的なパーソナリティ類型との関連で述べた、「我儘」(obstinacy)と連関した天香さんの防衛的な口論である¹²⁾。さらに重要なのは、彼が経済的な行き詰まりの解消と、消化の改善の間にひき出した類比である。両者の行き詰まりの状況は、自然(あるいは光)にもどることによって改善されるのである。彼は次のように語っている。「行き詰まったまま折ってゆくところ、それを光が自由に使いなさるところ、全く人間離れがしております。日常の小さいことでも不用意がより善い

ことをしております。最も卑近な例で申しますと、『食べた物を消化したい』というようなことを考えれば、かえって消化の妨げとなっているものです。そんなことは少しも命令しなくとも、いや思わない方がかえって自然に消化の働きを進めますのであります¹³⁾と。

以上のような一節は、天香さんの思想に、江口俊博が強い影響を与えていることをも示している。天香さんも江口も、両者とも「自然的な」生活を奨励して、自然に生きなければ、結局、病気や行詰まりに陥ることを強調している。

我々は嬰兒と便所についての無意識のレヴェルの意味についてすでに検討したので、今や我々は、嬰兒と便所のシンボルを天香さんの「経済学」に關係させて考えるところにきている。この非常に複雑な問題を解明するために、精神分析が我々に与えている最良の糸口は、それが糞便の無意識の意味を発見したことにある。フロイトやジョーンズ、そして、ブラウンは、三者とも、糞便のもつ象徴的な意味 — 贈り物として、財産として、武器として、また金銭としての意味 — を強調している¹⁴⁾。ジョーンズは、「二つの最も特徴的な、またおそらく最も重要な排泄物のシンボルは金銭と子供である」と指摘している¹⁵⁾。もし、ジョーンズのいう通りであるとするなら、一燈園の「聖化された富」と便所や嬰兒のもつ象徴^{シンボル}の間の關係は、他で想像される以上により深いものであるかもしれない。「お金は不要である」とか、「無所有の中に無尽蔵の富がある」という主題を絶えず言いあらわすことは、「金銭の本質はその“絶対的な無曲直性”にある¹⁶⁾」と我々に教える精神分析の視点からみても、埋にかなった

(11) 西田天香『懺悔の生活』(東京, 春秋社, 西田天香選集1, 1971年), 25~26頁。以下、『懺悔の生活』と記す。

(12) わたしは、天香さんを大いに賞賛していた意志強固な“同人”に、天香さんが欠点をもっていたかどうかを一度尋ねた。すると、彼女は躊躇して、「彼は我儘であったという人もある」と控えめに答えた。利己的ではない共同体主義的パーソナリティーも、我儘で、しかも日課としての活動、規則化された活動を愛することによって傷つけられることがあるように思われる。たとえば、天香さんは「無心に単調な仕事が出来れば、それはなかなかの大業である」(Selflessness. p.17)と語っている。

(13) 『懺悔の生活』190頁

(14) Brown, p.191.

(15) Jones, p.425.

(16) Brown, p.254. 強調筆者。

ことなのである。無意識のレベルでは、金銭は糞便であり、糞便が金銭なのである¹⁷⁾。

天香さんは金銭の象徴的な力をよく知っていた。彼にとって、金銭は競争、闘争、そして行詰まりの領域の一部であった。金銭はそのようなものとして、挫折や罪の感情と密接に関係していた¹⁸⁾。富を所有することは、まさに自我を捨て去ることによってのみ、また自己を(“当番”を通して)光にゆだねることによってのみ可能なのである。一方、この富は、人が嬰兒になる時に、「自然的」に蓄積される“聖化された”富である。我々はすべて、嬰兒のまわりに「自然的」に蓄積されるものを知っているが、そのために、無意識的には、「福田」それ自身は一種の糞便ではないかと考えることが出来る。おそらく無意識のレベルでの象徴^{シンボル}を考えると、“福田”とは、一種の糞便であり、“福田”のもつ「武器」¹⁹⁾—「生存競争」の象徴^{シンボル}—としての魔術的な力が無力化されてしまったものなのである。従って、一燈園の村を集合的無意識のレベルから見ると、“福田は糞便であり、その中では安全に遊ぶことが出来る”と考えられるのである。もし“福田”が糞便であるとする我々の仮説が正しいとするなら、天香さんの“福田”についての叙述は新しい意味をもって来る。彼のいうところによれば、“福田”は、「虫が食ひ、

さびがつき、また、盗人らが押し入って盗み出すようなところにはたくわえられていない」(「マタイによる福音書」6章19節に同じ内容がある— 訳注)。また“福田”は「数えられる」ものでもない。しかし、万人が万人まで「福田には安心」出来るわけではない²⁰⁾。短的にいうと、人が「裸になり」、またその手を使器にさし入れて“行願”することによって捜し求めているものは、まさに糞便としての“福田”なのである。「便器をなめてきれいにする」²¹⁾という観念は、“福田”と関連のある感情であり、おそらく意識のレベルにある感情とあまりちがわない、糞便を食うという衝動をあらわすものであろう。このことは、一燈園が「よく生産」(“一事實”)のことを喜ぶということと結びついているようである。なぜなら、N・O・ブラウンがいうように、特に「幼児とは糞便が栄養物でありさえすれば、満たされたコンプレックスを保ち続けたく思う」²²⁾からなのである。

わたしの一燈園の共同体主義的パーソナリティについての研究は、仮説的な性質のものであるので、わたしは、今指摘したすべての点に固執するものではない。しかしながら、今は、「慎重に計算する性格(理念型としての“経済人” <Homo economicus>)は肛門性格」²³⁾であることが広く認

(17) この点から、フロイトの上記の本の32頁(第4章注③、邦訳、132頁— 訳注)にある「金貨をひりだすひと」(Dukatenscheisser)の意味が出てくる。日本においても同様の象徴の意味が存することが次の文献に証言されている。すなわち、C. Ouweland, *Namazu-E and Their Themes: An Interpretive Approach to Some Aspects of Japanese Folk Religions* (Leiden: E. J. Brill, 1964)で、特に、1, 3, 5および11の絵において明らかである。鯰は、「社会的不正に対して非常に熟達した復讐者であり、金持ちが、自分の持っている金や銀、財産を、通りにいる貧乏な者達に、歩きながら分け与えるまで、金持ちをゆり動かす」と信じられていた。(ibid., p. 15)。

(18) 「金銭は無意識的な罪に由来しているので象徴的なものである」(Brown, p. 271)。

(19) 我々は、すでに、研修会の講話の時、尻をひた若者が、一燈園の思想の教化活動に対して、象徴的な抵抗をしたことを示した。その若者が、自覚していようがまいが、抵抗のための武器として、糞便や胃腸にたまったガスを用いたことは、心理的に手堅い抵抗である。マルティン・ルターは、悪魔そのものを、「おならで」(mit einem Furz) 追い払った(Brown, p. 208)。また、日本の田舎では、ある「動物一霊にとりつかれた家族」は、人々を魔法にかける力を持つと広く信じられており、「もしある者が動物一霊にとりつかれたら、その者は動物一霊にとりつかれた家族の住む家のまわりに糞便をまき散らす」のである。(William P. Fairchild, "Shamanism in Japan," *Folklore Studies* 21 [1962]: 35)。

(20) 『懺悔の生活』11頁。

(21) 同上。

(22) Brown, p. 293. また便器をなめることは、「原始的な(幼児的な— 訳注)なすりつけの衝動」に関係しているかもしれない。(Jones, p. 432)。

(23) Brown, p. 235.

められている。もしそうであるとするなら、一燈園の「無所有」によって「無尽蔵の富を所有すること」は経済的行詰まりの解消だけの問題ではない。それは、「二組の同時に存在する社会的様態 保持することと排泄すること」²⁴⁾によってもたらされる問題、すなわち括約筋を用いることによって可能となる社会経済的ジレンマの解消でもある。この点については、天香さんが「自己を棄て」、嬰兒になってはじめて、二尊尊徳の自己を捨てること、すなわち「推譲」という理想を達成することが出来たのを思い起こすことが大切である。しかも、天香さんは、一度「自己を捨て」嬰兒になった時、彼は「無尽蔵の聖化された富」²⁵⁾によって報われた「起個人的」禁欲主義を発見した。我々がすでに見てきたように、この聖化された富は、光泉林によって「不分配の経済」を原理として統制されている。天香さんは、富を全ての者に分配しようとする共産主義、また富を不平等に分配しようとする資本主義を批判し、富は決して分配されるべきものではないと信じていた。言い換えると、光泉林の第一の原理は、まさに集めることと貯えることなのである。エルネスト・ジョーンズが、「すべての収集家は、肛門愛的である」²⁶⁾という時、ジョーンズの言が正しいとするなら、一燈園村の経済の中に昇華された肛門性を見抜くことは決して困難なことではない。

肛門愛の根強い欲求は、このような収集し貯えようとする衝動と密接な関係を持つとともに、達人的芸当である忍耐を誇示する。しばしば、達人は「彼ら自ら、自己統制の力を持つことを再確認しようとし、また『彼らは自己統制することが出来るという

ことを自らに示そうとして』、あらゆる種類の事柄を禁欲的に行おう」とする²⁷⁾。我々は、すでに、“同人総路頭”の儀式において、この(禁欲主義的)動機付けが存することに、まさしく着目した²⁸⁾。一燈園においては、日々の活動表現を、そのように「禁欲的に、自己殉教的にやろうとする衝動」は、「幼児が自分の括約筋の統制を達成しようとする野心」²⁹⁾に究極的に関係している。この括約筋的な禁欲主義のカテゴリーの中に、村の中でしばしば見られる義務的な行為とは異なる禁欲主義的な諸行為、すなわち、メンバーが特に着古した着衣をつけてあちこち歩きまわったり、われたメガネをかけていたり、われたゲタをはいていたりなどの行為が含まれるにちがいない。

一燈園の禁欲主義のこの「^{マゾヒスティック}被虐的な」側面は、一燈園が感謝を強調することにも関係している。これは、日本の伝統のもつ、いくつかの心の琴線と深い関係のある感情である。階級が非常に大きいものとして、隠れた形で存在している日本の社会においては、人の最も重要な義務は、両親、封建領主(feudal lords)、本家(stem families)、また主人から受けた恩に報いることと考えられている。なかんずく、人は自分の家族の聖なる先祖に、また皇室に感謝しなければならない。このような理想の古典的な表現は、一燈園の無忍堂の祭壇の上になお今もかけられている“教育勅語”にみられる。精神分析は、我々が祖先崇拜や、禁欲主義、義務のもつ複雑なネットワークを理解する際の助けとなるであろう。ノーマン・O・ブラウンは、次のように書いている。「精神分析は、先祖に依存していると

(24) Erikson, p.251.

(25) このように“福田”の“無限”の性質について強調することは、ブラウンが「過剰のコンプレックス」(the superfluity complex)(有り余るほど物を作ろうとする衝動)と呼ぶものを想起させる。このコンプレックスが「専門的な精神分析的な用語において」用いられると、「肛門コンプレックスは口唇コンプレックスに置き換えられ、また同一のものとなる」(p.257)。このことは、一燈園村の共同体主義的パーソナリティにおいて、口唇および肛門の発達段階の重要性が強調されるもうひとつの理由であるように思われる。

(26) Jones, p.430.

(27) Jones, p.423.

(28) 本論文の最初の部分、「一燈園(I)」(『関西学院大学社会学部紀要』43号, 1981年12月, — 訳注)参照。

(29) Jones, p.423. またFreud, p.28を見よ。

いう感覚が、自己犠牲の宗教を統制する観念であると考え。また、それは、自己犠牲の宗教が原因となって、本能的な抑圧や自制（好きなことを断つこと）の生活（や経済）が生まれ、また自己犠牲の宗教はその効果を蓄積的に与えていくと考える」³⁰⁾と。

繰り返して言えば、以上の精神分析的な分析は、あくまでも試論的なものにすぎず、仮説の域を出ない。このことをここでもう一度強調しておきたいと思う。この種の心理学的説明は、どうしても還元主義的な、いいかえれば暴露主義的な傾向を伴わざるを得ない。このために、しばしばきわめて厄介な問題が生じるのである。精神分析の理論は、いわゆる大宗教のシンボルであると庶民のささやかな信仰であるとを問わず、つねに聖なるものを不浄なものに、崇高なものを欲望のたんなる昇華に還元してしまうからである。したがって、この種の分析は、必然的に宗教の信者の品位を汚すものになってしまう。正直なところ、筆者自身も、以上のアプローチを採用するに際して、はなはだとまどいを覚えたことを告白しなければならない。しかしながら、科学においては自由な探索的研究が許されるべきだとすれば、こうしたフロイト的アプローチを探求し、展開し、他の人々と共有しようとする試みは少くともあって然るべきであろう。分析の長短はこのようにしてはじめて評量することができるのである。以上の分析に関する筆者自身の留保の気持をこうして述べておいた上で、分析の究極的な価値についての判断は読者に委ねたいと思う。一燈園の心理を女性的原型・価値に関連づけて説明するアプローチの方が、以上のアプローチより適切であるのかも知れない。というのは、女性的原型は、しばしば、日本社会自体の

基礎をなすとされるからである（たとえば、河合隼雄著、『母性社会日本の病理』、中央公論社、1976年）。（この段落は邦訳に際し著者によって挿入された一訳注）。

第3節 矛盾（理想と現実）の共存する共同体

第3章において、我々は、構造および反構造の見地から、宣光社／光泉林と一燈園の理想の間の緊張関係を検討した。ここでは、わたしは、以上に述べた対立する原理が心理的に同所共在しているという現実によって、一燈園のメンバーの間に、共同体への忠誠および共同体と一体であるという強烈な感情がどのようにはぐまれていくかを示すことにする。

天香さんは、彼の『懺悔の生活』の冒頭部で、彼の父の物質的な価値に疑いを抱き、そして、それらの価値の不毛性の証明として、彼独自の新しい生活様式を歩みはじめた。わたしは、天香さんと彼の両親との関係については、“同人”から多くの情報を得ることは出来なかった。しかし、鈴木五郎は、天香さんの父、つまり繁盛していた紙卸し売り業者が、“立身出世”の「勝者」として愛されたいと願っていたと語っている³¹⁾。彼の父によれば、人間は万芸に堪能であるとしても金儲けをする能力がなければ、「橋の下の乏食も同然」であった³²⁾。天香さんの生涯は、『懺悔の生活』のそれらのページに示されているが、彼は、彼の父に、またその父の特質である「男性的で」、この世的な知恵に反抗することを決意していたように思われる。天香さんはしばしば女性的なシンボルを用いて、彼の新生涯を叙述した。天香さんは、自分が二宮尊徳の伝記を読んだことは、彼の新生活の「受胎」のようなものであったと語っている。彼が北海道で経験した苦難は、新生活のた

(30) Brown, pp.267-68.

(31) 天香さんの母は、彼が若かった時になくなった。しかし、Oさんによれば、彼女は、しばしば、天香さんにもぐさや他の薬を用いて治療し、大変よく世話をした。そのために、天香さんは成人しても、めったに病気をしなかったことである。（Oさんは、天香さんがかつて一度だけ病気になったのを思い出した。その時天香さんは“路頭”をしていて、“路頭”先からいただいた悪い食べ物を食べ、それから腎臓炎が進んだのであった。）

(32) 『懺悔の生活』 9頁。

(33) 同上, 81頁。

めの「産みの苦しみ」であった³³⁾。天香さんが神社で彼の変態を経験した時、嬰兒としての彼の新生涯が誕生した。天香さんが乳汁をのんでいる子供について話をすると、その話に口唇性および女性的な意味合いが含まれていることは、ほとんど証拠を示す必要のないほど明瞭なことである。天香さんは、この新しく発見されたものとしての一燈園生活を、「再生」ともよび、また彼の弟子達に「生を与える」ことについて語っている。天香さんは、彼自身の家族を捨てることによって、「弟子達を生かさせた」³⁴⁾彼の新しい生活様式、すなわち一燈園は母なる大地から「自然的にわきあがる」ことにより生まれたのである³⁵⁾。また人のいやがる仕事も、女性的なイメージで叙述されている。すなわち、「“下座”は一切のものを包容する。“下座”は地であり母である。“下座”は一切を載せ一切を生む」³⁶⁾と。短的にいうと、一燈園の理想は、永遠の女性 (Eternal Feminine) との無意識的な自己同定のうちに心理的な基礎をもっているように思われる。しかし、一燈園の理想は、服従、信頼、(道徳的)清浄、また、まる裸であるというような特性により特徴づけられているのだから、その理想は、幼児になることにより象徴化される。一燈園の理想における信頼と依存の強調は、エリック・エリクソンが、幼児の発達期の口唇段階の基本的問題、すなわち基本的な信頼対基本的な不信として叙述するものに結びついているように思われる³⁷⁾。もし、そうであるとするなら、天香さんが、「疑いあう世界から信じあう世界へ飛躍」³⁸⁾しようと、無意識のうちに挑戦する意味は、容易に想像できるであろう。

一燈園の理想は、その共同体の禁欲主義に影響を与えるが、その理想はあまりにも「素朴な」ものであって、その理想は経済そのものの原理とはなりにくい。一燈園の理想は、それ独自で「現実原理」^{リアリティプリンシプル}に応答することは出来ない。天香さんは、宣光社/光泉林の理想をその村の生活の中に取り入れることによってのみ、「自分の生活の様式は、実際女性的でも、消極的でもない」³⁹⁾と主張し得たのである。すでに見てきたように、一燈園の反構造として、一燈園に対置される構造である宣光社/光泉林の原理は、一燈園の理想に対して、“心理的に”も対置されるものである。この宣光社/光泉林の原理は、責任と統制の「社会的な諸様態」を、またエリクソンのいう発達の肛門愛的な段階に由来する「法と秩序の原理」を表わしている。したがって、与えることおよび奉仕が一燈園を特徴づけるとするなら、取ること、所有すること、また管理することが光泉林の特徴なのである。心理学者達は、所有することと与えることは、人間の発達の段階の口唇段階および肛門段階の両方の段階にさかのぼることが出来ると信じている。しかし、大体において、一燈園は信頼と依存という口唇的な社会的様態によって特徴づけられ、一方光泉林は責任と統制という肛門的な理想によって特徴づけられるように思われる。また、一燈園および光泉林の理想は、基本的に女性的性質をもつもの(一燈園)と男性的性質をもつもの(光泉林)と考えられるかもしれない⁴⁰⁾。

我々は、天香さんが、自己を、^{セルフ}経済的生産および食物の消化や排泄の両者ともに現実的な“障害”であると考えていたことをすでに見た。天香さんと

(34) 同上, 177頁。

(35) 『地涌の生活』66頁。

(36) 同上, 80頁。この語は文字通り、「下に座ること」を意味するものである。しかし、この語が無意識のレベルでは、その語自体のもつ意味以上のものとなるのかどうかかわからない。

(37) Erikson, pp.247-51.

(38) *Selflessness*, p.21.

(39) *Selflessness*, p.21.

(40) 「与えるという心理は女性的性質と密接な関係にある。また所有および取るという心理は男性的性質と関係する。……贈与コンプレックス (the gift complex) は母と一体となることによって、罪 (guilt) を解消し、一方、所有コンプレックス (the possession complex) は父と一体となることによって、罪を解消する」 (Brown, p.280)。

って自己抹殺を意味する「懺悔」によってのみ、自己は克服されるのである。「わたしだけが悪いのです」という言葉を天香さんはたえず繰り返した。自己と罪の問題にこのように心を奪われることもまた、肛門的パーソナリティーとも関係があるといわれる。そのような人は、自己陶酔症的な自己愛や自己尊重を特別に重視することと関連のある気質を持っているのが特徴である⁴¹⁾。さらに重要なことは、日本の家族においては、「わたしだけが悪いのです」という言葉は、“母”の典型的な役割を表わしているということである。ジョージ・ドッボス (George Devos) によれば、このような言葉を母が口にするのは、いたづらな子供を矯正するため、また子供が、大人になって職業において究極的に成功するために、強力な動機付けとしての機能を果たす母親らしい態度なのである。⁴²⁾したがって、「わたしだけが悪いのです」という儀式的告白も、一燈園の理想である女性性 (femininity) をよく表わしたものであるように思われる。天香さんの自我の問題の最終的解決は、自己と他者が“ひとつのもの”になるということによって (“自他一体的”⁴³⁾)、自我を集合させることなのである。「あらゆる収集家は肛門愛的である」という言が正しいとするなら、天香さん流の自己および行詰まりの問題の共同体主義的な解決法は、自我を (直接的に) 「再分析する」ことによって、自我を集合させることなのである。天香さん自身、このことを次のように指摘している。すなわち、「物の集まらざるは恥なり、集めて己れのものとするも亦恥

なり」⁴⁴⁾と。光泉林がその共同体の「括約筋」の役割を引き受け、一燈園の理想が奨励した無心の供養および奉仕によってもたらされたにもかかわらず、他面蓄積されて災いをもたらすものとなった蓄積物を統制しさえすれば、天香さんのユートピア的な村は生き残ることが出来るであろう。天香さんの「非二元論」(“不二”)の原理を実践することによって、一燈園の経済は、一燈園が供託するものを光泉林が管理するところに成立するのである。このようにして、まったく皮肉なことではあるが、自己抹殺は結果的に一燈園共同体を自閉化させるように思われる。

意図的共同体 (intentional community) においてはいずれもそうであるが、光泉林村は鋭い自己同定 (self-identity) の感覚をもっている。外の世界 (“外で”) と一燈園共同体 (“林内で”) の間の区別が忘れられることは決してない。したがって、カンターのアメリカン・コミュニオン (American Communes) についての叙述は、光泉林にもまた同じ様にあてはまる。「ユートピアの成員は、自分自身を共同体の一員として強く意識し、また歴史における彼らの役割を強く意識する。彼らは、自らの境界についての明確な感覚——彼らの土地がどれだけのひろがりを持つのか、誰が成員であり、また誰がそうでないのか——を持つ……。これらのことのすべては、内部のものと外部のもの間の強い識別を意味しており、これらのことは成員達が意識しているだけでなく、またより大きな社会も意識していることなのである」⁴⁵⁾。

(41) Jones, pp.421-22. 生長の家の谷口雅春——彼は、かつて一燈園に興味をもっていた——できえ、一燈園のメンバーは彼らが「謙遜であると自慢」しすぎていると考えていた。(Harry Thomsen, *The New Religions of Japan* [Rutland, Vt.: Charles E. Tuttle Co., 1963], p.154).

(42) George Devos, *Socialization for Achievement* (Berkeley: University of California Press, 1973), p.155.

(43) 『懺悔の生活』11頁。山岸会のキャッチフレーズは、“一体の生活”すなわち「一体的な生活の仕方」である。(David W. Plath, “Modernization and Its Discontents: Japan’s Little Utopias,” in *Protest, Reform, and Revolt: A Reader in Social Movements*, ed Joseph R. Gusfield [New York: John Wiley & Sons, 1970], p.99).

(44) *Selflessness*, p.24.

(45) Kanter, p.52. プラスもまた次のように指摘している。「ユートピアの成員がまず示す忠誠は、——彼らが今までに知っているどんなものよりもすぐれていると信じている——新しい生活様式を進展させるために励んでいる同業者が属している根源的な集団に対するものである」(Plath, p.93)と。

光泉林村では、この内集団の感情は、時には“林外に”住んでいる人々への皮肉な態度あるいは恩きせがましい態度となってあらわれる。たとえば、Nさんは、東京に今も住んでいる彼の友人達をかわいそうに思っている。Nさんによれば、彼らは仕事を退職し、「死ぬのをまきまきしているだけ」なのである。Nさんは、以前満州における一燈園共同体（満州燈影荘 — 訳注）のメンバーであったが、彼は、満州で一燈園の前哨部隊が天香さんの理想を非常に厳格に実践していた時、中国人は「金銭のためにのみ働く」ので、一燈園の理想を彼ら中国人は理解しなかったと、当時をふりかえっている。そして、Nさんは、どうして中国人は“同人”になろうとしなかったのか理解出来ないと語った。

Nさんのいう個別主義的な態度は日本の集団一般にとってもあてはまる。意図的共同体の場合においては、またこの内集団の感情は、共同体の継続的な存続を確保するという明確な欲求によって、さらに強められる。心理的観点からすると、光泉林の社会的連帯性は、「おのずからわかあがる」奇妙な、無意識的な原理によって支えられているように思われる。しかし、一見矛盾するようにも思われるが、今述べたような内集団に関する補足的な理想によって、一燈園共同体は、親と子、母親と父親を無意識的に同一視する傾向をもつ。精神分析の用語では、このことは、一燈園共同体が“行願”において、不潔物を（無意識的に）捜し求めるとともに、その共同体の社会的境界の内部に、その共同体の心理的基礎を確立する「自然発生」(autogenesis) および「自己扶養」(autoalimantation) という無意識的錯視を可能にするように思われる。言い換えると、一燈園共同体の個別主義的な社会的結合の下に、ノーマン・O・ブラウンが「自己陶酔症的

に自己充足され(self-contained)、かつ自己補充される(self-replenished)永遠の身体」⁽⁴⁶⁾と規定するものが横たわっているように思われる。一燈園と光泉林の両者を設定することによって、天香さんは自ら発見した「永遠性」を、その共同体の弟子達と分かちあうことが出来たのである⁽⁴⁷⁾。まったく皮肉なことであるが、この共同体が支払った代価は、社会奉仕の理想が、「有限なる人倫的組織」(limited social nexus)のイデオロギーに変えられてしまったということである⁽⁴⁸⁾。

第5章 純粹活動

— リミナリティおよび共同体の基礎 —

第1節 伝統と「道徳的開祖」

エリートにとっては、天香さんのような「道徳的開祖」は、単なる精神的な土鍋のまかない屋にすぎない。そして、その焼鍋の要素は、非常によく融合し、また混合しているのです。エリート達は土鍋の中味を識別することは出来ない。しかし、我々は、料理の材料のひとつひとつを再構成出来ないとしても、全体の皿の一般的な味と香りから、食料貯蔵庫の中に何が貯蔵されていたかについて、何らかの想像が可能である。わたしが、ここで行いたいと思うことは、いわゆる「食料貯蔵庫の中」に、古典としてあらかじめ存在していた材料にたちかえって、天香さんの宗教的な観念をたんにあとづけようとするのではない。わたしはここで一燈園のいくつかの確立された伝統のすべてに影響を与えながら、一燈園のリミナリティおよび集合的無意識の両者に「風味をつける」(flavor) 宗教的様態 (religious modality) の概形を叙述したいと思うのである。このような様態を、わたしは、「純粹活動」(Pu-

(46) Brown, p.293.

(47) 『懺悔の生活』 90頁。

(48) Nakamura Hajime, *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan* (Honolulu: East-West Center, 1966), pt.4, chap.35. (原著春秋社刊『中村元選集第3巻, 東洋人の思惟方法3』所収。「日本人の思惟方法」の「有限なる人倫的組織の絶対視」〈107頁〉参照 — 訳注)。

re Activity) と呼ぶことにする¹⁾。

我々は、一燈園の夢が、無条件的な自由(“自在”)の世界であり、いかなる行き詰まりもない世界であることをすでに考察してきた²⁾。それは、光の子供として、自然的に生きようとする願望であって、人間はたとえ素朴ではないとしても、^{スポンディニウス}自然発露的な、純真な生活の仕方にたちかえることが重要であるという理想をもって生きることなのである。天香さんは、一燈園は日本の既成の伝統の単なる発展形態ではないと主張した。それは、人工的なイデオロギーでもなければ、また何らかの外來の輸入物でもなかった。むしろ母なる大地それ自身から「わきあがってきた」ものであった³⁾。天香さんは、多くの方法で、一燈園生活という彼の新発見を説明し、その生活の自然性(naturalness)をしばしば強調した。それは、「懺悔奉仕」は考えてするのでありませぬ。“無相の遊歩”です。言語ではその内容を説明することはできません。法界の上に静坐するのであります。人が懺悔奉仕と申しますのを、しばらくそのまま用いるまでのことです。すべては^{おひかり}光より来る“無作無為の遊戯三昧”です⁴⁾という言の中にも示されている。

わたしが「純粋」(pure)と呼ぶのは、まさにこの種の活動である。純粋活動は、人間が運命を統制し、その生活を安定させ、食物を消化し、また目標を達成しようとするような、あらゆる俗界的な(mundane)努力にはるかにまさったものであり、自

発的な、自由な、また自然的な運動の世界を示すものである。簡単にいえば、純粋活動は、人間が生活するために行うあらゆる意図的な試みを超越している。純粋活動は分別的の自己の領域を超越しているので、それは当然のことながら、善意の世界(原理、権利、義務、意志決定の領域)を越えている。純粋活動の世界への入場(entree)は、精神的ないたでを受けるものであるかもしれないが、ひとたび人間は、分別的な自己を克服し、自分をみている他者を意識しなくなれば、人間は「考えること」さえしないで、はじめて自由に生きることが出来ることを知る。その生き方は、ひとりの意志強固な“同人”がいつているように、「水泳をやる際の浮身」(あおむきに浮かびながら泳いでいる状態——訳注)のようなものである⁵⁾。

純粋活動は、日本の宗教の伝統を貫く主題である。それは、神、また同じく、^{ほとけ}仏や教祖産の間にも見出される活動様式である。神道においては、「明き清き直き誠の心」⁶⁾がすくなくとも『続日本記』(797年)以来強調されてきた。古代の神話や儀式においては、「“神”は本質的に活動的なものとして考えられ、季節や氏族の運勢とともに働き場所や仕事の方法をかえるものであった」⁷⁾という。堀一郎が指摘しているように、神道の“神”の活動は、「神の方が人間のところにあらわれてくるというイニシアチブを最初にとられ、人間が神の方へ行くのではない」⁸⁾というようなものであった。純粋活動

- (1) わたしの用いる純粋活動の概念は、キリスト教神学における“純粋な現実態”(actus pures)の観念と明白な姻籍関係にある。また、ターナーが、彼の作品(5章注(61)参照)の中で用いた「存在の純粋の現実態」(Pure act-of-being)としての“存在”(esse)について、ネオ・トミストが行なった解釈に、さらに一層密接に結びついている。なお、わたしの用いる純粋活動は、かなり広い意味をもつ語である。というのは、わたしは、この語を、神(あるいは大自然)との関連においてだけでなく、人間の活動(activity)の様式としても、同様に用いるからである。
- (2) 『懺悔の生活』16頁。
- (3) 『地涌の生活』66頁。
- (4) 『懺悔の生活』40頁。
- (5) 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)16頁。
- (6) Joseph M. Kitagawa, *Religion in Japanese History* (New York: Columbia University Press, 1966) p.66.
- (7) Robert S. Ellwood, *The Feast of Kingship: Accession Ceremonies in Ancient Japan* (Tokyo: Sophia University Press, 1973), p.41.
- (8) 「日本の民間信仰」(『出会い——基督教と諸宗教——』1968年4月号、〔日本基督教協議会宗教研究所刊〕)26頁。

の主題は、国学の国粋主義の中にも認められ、特に日本の伝統から「中国の諸原理」を払拭しようと試みた本居宣長の思想に認められる。つまり、儒教の原理より、より重要なのは“結び”すなわち創造性の精神であり、それは、「奇跡的な神的な行為であって、人間の知性の理解を越えたもの」⁹⁾である。一方、純粋性や神々しい活動 (divine activity) は、両者とも神道によって個々に強調されているが、純粋活動の理念そのものは、中国や日本において、哲学的道教、禅仏教、また「直観」と「知行合一」を強調した新しい儒学一派、陽明学派によってきわめて明確に(必要な更改を加えて)述べられているように思われる。浄土宗においてさえも、「自然的なことを行うこと、無策であること、自然発露的なことをすることが最も意義深い」¹⁰⁾のである。純粋活動の妄我的な、またシャーマン的な形式は、白装束で放浪した聖達の間で、反体制的な傾向となって発展した。以上のことに関して、寺宗の一遍上人(1239-89年)をも思い起こすことが出来るが、彼の絶えざる放浪という理想は、一燈園の「路頭に立つ」という理想といくつかの点で類似していたのである。

このような宗教的伝統は、純粋活動の究極の状態の理解の仕方において、おおいに異なっていた。すなわち、その究極の状態とは、神秘的な開明 (illumination) の状態であるというものもあれば、「高められた感性」の状態であるというものもあり、またそれは政治的積極主義を生ぜしめるというものもあれば、政治的無関心を生ぜしめるというものもあった。また、これらの宗教的伝統は、この純粋活動の究極の状態を達成する手段についても根本的に

異なっており、錬金術から瞑想に至るまで、様々な儀式的な方法を強調している。それにもかかわらず、通常、四つの点については、これらの伝統の間にはおどろくほどの一致が認められる。すなわち、純粋活動は、(1)自然的で、(2)自然発露的で、(3)善悪についての単なる思考を越えており、また(4)人間を、その生活上の障害や行詰まりから解放することの出来るものである。

第2節 道教における純粋活動

天香さんの思考に最も直接的に、また明白に、宗教的な影響を与えたものは禅宗であるが、一燈園の理想は「哲学的」道教によっておおいなる影響を与えられた¹¹⁾。徳川期においてさえ、道教は、老子、荘子、列子を手本にした興味深いユートピア物語のジャンルを生み出してきた¹²⁾。したがって、天香さんのいくつかのユートピア的理想にも、それらの道家達の教えがしみついているということは驚くにあたらない。わたしが、このようなことに気付くようになったのは、一燈園の意志強固な“同人”の一人すなわちMさんの指摘によってである。Mさんは一燈園の高等学校の教師であった。わたしが、天香さんが「考えることをしないで」¹³⁾食物を消化する重要性を強調している『懺悔の生活』の中の一節の意味について尋ねると、Mさんは、その意味は単に老子の“無為”の概念を適用したのもであると答えた。Mさんは、老子に精通している者ならすべての者が指摘するように“無為”の概念は、消化管の働きや知的なまた芸術的な諸活動にも適用されうる思想であるとたびたび指摘した。

道教と一燈園の間の類似点は、二つある。第1の

(9) De Bary et al., eds., *Sources of Japanese Tradition* (New York: Columbia University Press, 1967), 2: 16.

(10) Alfred Bloom, *Shinran's Gospel of Pure Grace* (Tucson: University of Arizona Press, 1965), p. 44.

(11) ここでは、いわゆる哲学的道教の奥深い思想の問題にまで入っていく必要はない。またこの章で取りあげられる『老子』の原典を詳しく調べる必要もない。重要な点は、筆者のこのような研究が宗教上の信念の一般的な雰囲気を示すためには、どうしても次のような文献の一部を用いる必要があるということである。

(12) 柳田泉「明治日本のユートピア思想」(『世界』1964年、1月号、241頁)。

(13) 『懺悔の生活』に引用されている。

類似点は活動の概念に基づいたものであり、第2の類似点は、類似したイメージおよび隠喩を使用することに関係している。

道家の活動の概念は“無為”と“自然”の2つの概念によって適確に表わされる。“無為”は、すべての注釈者が指摘しているように、その言葉が普通もつ意味の「不活動」を意味するのではない。むしろ、H・G・クリール(Creel)が述べているように、それは、「自然的でないこと、あるいは自然発露的でないことは一切しない」¹⁴⁾ということを意味している。老子の言葉によれば、“無為”とは、その「何もしないことによって」、「すべてのことがなされる」¹⁵⁾不活動なのである。以上のように“無為”は“自発性”の観念に関係している。

天地は“自然”な、つまり「おのずからそうある」過程を通して、思想や目的をもつこともなく動く。人間は、成長と衰退の過程を通して、誕生や死の選択をすることもなく、天地と同じ様な道をたどる。しかし、万物の中でも、とりわけ人間は思想や知識に行為の基礎をおこうとする比類なきものである。損得を見分け、また他に選択しうる行為の道を考え、道徳的なまた実際的な行動の原理を形作る。もし、人間が“道”に復帰したいなら、人間は知識を放棄しなければならない。分別することをやめなければならない。自分の意志や自分の原理を自然にさからわせず、新生児のあどけなさを再びもたねばならない。人間の行為は、自然界の諸過程のように、「おのずからそうある」ものであることを認めなければならない¹⁶⁾。

こうした道家の活動の概念は、天香さん自身の思想と同様に、妨げられた活動対自由なまた自然な活動という実存的な極と存在論的な極の両極の概念を軸として、構成されているように思われる。

悟りのない人間は、障害に直面した時、損得に思いをめぐらしはじめ、代替的な行為を考え出す。しかし、人間のそのような思考は、益になるより災いをもたらす。博徒は、お金をもうけることよりかわらけを得ることにむいている。なぜなら博徒はわざわざ考えたりしない。よき泳者は、すばやくボートの扱いを学ぶ。なぜなら、よき泳者は、ボートが転覆するかどうかなど考えたりしない。泥酔者は、荷馬車から落ちて傷を負わない。なぜなら、泥酔者は無意識であるので、地面に打ちつけられる前に、身がまえたりしない。自分自身を意識していることは、特に危険なことである¹⁷⁾。

したがって、道(the way)をもつということは、外的な事物を努力しないで処理する能力をもつことなのである。道の理論的な極致は絶対的な力、またはむしろ絶対的な自由である。すなわち、聖人は事物を統制するのではなく、あらゆる点で、むしろ事物に妨げを受けないものである¹⁸⁾。

聖人は、このような妨げを克服するために、「自然の理」と一致するような生活に戻ろうと努める¹⁹⁾。道家は、この「自然の理」を儒者の道徳性や倫理的あるいは実用的な打算を超越する何ものかとみなすのが通常であった。「自然の理」は「形状なき大いなる象」²⁰⁾への復帰を求める。すなわち、「状なき

(14) Holmes Welch, *Taoism: The Parting of the Way* (Boston: Beacon Press, 1966), p.33, に引用されている。

(15) Arthur Waley, *The Way and Its Power: A Study of the "Tao Te Ching" and Its Place in Chinese Thought* (New York: Grove Press, 1958), p.201. (以下『老子』の邦訳は、小川環樹訳(中央公論社『世界の名著4』所収, 1968年, 63~148頁)を用いる。第48章, 121頁)。

(16) A.C. Graham, *The Book of Lieh-tzu* (New York: Paragon Book Gallery, 1960), p.3.

(17) *Ibid.*, p.32.

(18) *Ibid.*, p.33.

(19) Max Kaltenmark, *Lao Tzu and Taoism* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1969) p.55.

(20) Waley, p.193. (第41章, 116頁)。

状、物とは見えな^{かたち}い家^{かたち}が、そこから相互に生じてくる」⁽²¹⁾。点への復帰を求める。儒教に比べ、道教は、国家のことを考える良心の担い手（士大夫階級——訳注）ではなく、国からは疎じられた在野の個人々の感受性をひきつけた。在野の人々は、国家の政治の責務からは自由であり、それ故にありとあらゆる疑問に答えを求める必要のなかった以上のような人々に道教は訴えた⁽²²⁾。国家のことを考える人とは反対に、在野の人々は「英知をなくしてしまい、知識を投げすて」⁽²³⁾しようとしたのであった。このようにして、『列子』における“無知”は、『老子』における“無為”と同じく重要な概念となった⁽²⁴⁾。

ところで、道家の視点と一燈園の間に類似点があることは明白である。道家、天香さんの両者とも、人間の最も辛酷な精神の問題は、妨げられた活動、すなわち天香さんがしばしば語った行詰まりであった。両者とも、ただ「動き」⁽²⁵⁾うることのみを願いながら、この行詰まりから解放されることを求める。そのような運動は、天香さんが変態を経験した後に、「無為の動作」と呼んだものである⁽²⁶⁾。一燈園の“同人”の活動は、道家の「魔術的な受動性」の雰囲気⁽²⁷⁾を常にもっているように思われる。「福田の無尽蔵の源泉」は天香さんがおもむくところどこにでも、まったく自然に蓄積されるように思われる。“同人”も道家も、「すべてのものを『自然の理』の動き」に任せ、「無相に歩み行ずる」ので、両者ともイデオロギーに関心はもたない。すなわち、「文明の権威も此道人の前に何等の価値なく、自ら建設

して自ら破壊し、無を悲しみ又有に苦しむ痴漢とな^{おわ}り了る」⁽²⁸⁾（“一事實”⁽²⁸⁾）のである。

また一燈園の用いるイメージおよび隠喩は哲学的道教のそれらと類似している。最も明白なものは、母と子に關係したものである。『老子』には次のように書かれている。

雄^{かた}さ（の力）を知りつつ、雌^{よわ}さ（のまま）にとどまるものは、天下の（何もをも受け入れる）溪^{たにま}のようなものとなる。天下の溪であれば、変わることはない「徳」は（その人を）離れることがない。そして嬰兒^{あかこ}（の状態）にもう一度かえれるであろう⁽²⁹⁾。

また、老子の嬰兒は、天香さんの嬰兒と同様に、金切り声をあげて泣く者である。

「徳」を豊かにもつ人は、（生まれたばかりの）赤子に比べられる。^{はち}蜂やまむしも食いつくことはなく、猛獣もつかみかか^{はち}ることはなく、猛禽もとびつくことはない。……中略……。一日じゅう泣き叫んでも声はかれない。和（の気）が最高だからである⁽³⁰⁾。

天香さんは、彼自身の神社での視覚的な体験を述べるために、老子の言葉、すなわち「私には他人とちがっているところがある。それは『母』（なる『道』）の乳房に養われ、それをとうと^{はち}いとすることである」⁽³¹⁾という言葉⁽³¹⁾を容易に用いることが出来たのであった。カルテンマークは、『老子』の中に、

(21) Ibid., p.143. (第14章, 85頁)。

(22) 『老子』は、『莊子』と同様に、支配者である聖人への助言として書かれたが、道教は政治的関心とは無関係なものである。(Wm. Theodore De Bary et al., *Sources of Chinese Tradition* (New York: Columbia University Press, 1970), 1: 50, 62.を見よ)。

(23) Waley, p.166. (第19章, 91頁)。

(24) Graham, p.4.

(25) この論文の第1分冊(1~3章)をみよ。*History of Religions*の1975年5月号(邦訳「一燈園(I)」——訳注)参照。

(26) 同上。

(27) Waley, p.80. Welch (上記5章注(14))に引用されている。

(28) 『懺悔の生活』287頁。

(29) Waley, p.178. (第28章, 101-2頁)。

(30) Ibid., p.209. (第55章, 127-8頁)。

(31) Ibid., p.169. (第19章, 92頁)。

次のような表現があるのを指摘している。すなわち、「それ(「^{こくしん}谷神」のこと、万物を生成する神、ここでは、乳房から出る乳汁のこと — 訳注)はほそぼそとつづいて、いつまでも残り、そこから(好きなだけ)汲み出しても、決して尽きはてることがない」³²⁾と。このように、母と子のイメージは一致したものであるかもしれないが、それにもかかわらず、天香さんが乳をのんでいる子供を見た直後に、彼自身の永遠性を発見したということは、興味をそそる話である³³⁾。

老子および天香さんの両者ともが用いたもうひとつのイメージは、「光」である。両者の場合とも、「光」は、聖化された、慈悲に富んだ形の活動に関係がある。

それゆえに聖人は、いつも人びとを救い出すことにおいてすぐれている。だから、何人^{なんびと}をもみすてない。いつも物を救い出すことにおいてすぐれている。だから、何物をもみすてない。これが明(明察)(Light)を^{つづ}襲けることとよばれる³⁴⁾。

『道教』においては、「光」は、まったく異なった何物かを意味しているのかもしれないが、その「光」の隠喩と慈悲の観念との関係は、おそらく著しい一致以上のものがある。天香さんのいう慈悲も、道家のいう慈悲も、決して強制的なものではなかった。天香さんは、人は「どんな人にも、たとえ、その人にとって、そのことが最高のものであるとしても、決して何もかも強いてはいけない」³⁶⁾と考えて

いた。

最後に、一燈園の経済学でさえ、道家の観点と共通した点をもっていることを見てみよう。両者とも、貧欲を批難する。『老子』には、次の言葉がある。

欲望が多すぎることはほど大きな罪悪はなく、満足を知らないことはほど大きな災いはなく、(他人のものを)ほしがるとほど大きな不幸はない³⁷⁾。

さらにもっと注目すべきは、両者の場合とも、純粹活動が「聖化された富の無尽蔵の源泉」をもたらすということである。

聖人は(物を)たくわえない。何もかも他人のために出し尽して、自分はさらに所有物が増し、何もかも他人に与えて、自分はさらに豊かである³⁸⁾。

以上に述べた類似点は何を意味しているのか。以上のような関係は、天香さんが道家であったということを示しているのではなく、「路頭」および「行願」が魔術的な色あいをもつにもかかわらず、天香さんの弟子達が行者(wizard)であることを示しているのでもない。意図的な共同体を基礎づける観念それ自体は、たいていの道家の教えと相入れないものであろう。また『道教』の教えに反して、天香さんの根本的な道徳主義は、日本の伝統的な「恩」と「報恩」の道徳に基づいているのである。それに、道教と、天香さんが純粹活動に復帰しようとして用いた方

(32) Kaltenmark, p.38. (第6章, 76頁)。魔術的な液体は民間で行なわれていた道教においては、不死性とも関係している。特に道家の錬金術では、水銀と液化された金は、「我々人間の身体を鍛え、そうして、人間に不老不死を約束する」ものと考えられていた(*Sources of Chinese Tradition*)。道家は、不死の液体霊薬を持ち、それを配り歩くものと信じられていた。一燈園における、「流れること」の象徴と純粹活動の間の類似の関係については、以下で扱われる。

(33) 『懺悔の生活』90頁。

(34) Waley, p.177. (第27章, 100-1頁)。

(35) ウェイリィによれば、光は一種の「自己認識」と関係がある(*Ibid.*, p.177)。しかしながら、D.C. ロー(Lau)は光を「眼識」(discernment)一般として扱っている(Lao-tzu, *Tao te Ching*, trans. D. C. Lau [Baltimore: Penguin Books, 1963], p.84.)。

(36) 1974年一燈園カレンダーに引用されている。(このカレンダーには引用されていない。出典不明 — 訳注)。

(37) Waley, p.199. (第46章, 120頁)。

(38) Waley, p.243. (第81章, 14頁)。

法とは、非常に異なっている。道家は、「腹式呼吸法の鍛練、性的体操、草根木皮薬、不老不死の秘術」を強調した³⁹⁾。しかし、天香さんの方法は、単に卑しい仕事と、便所掃除の強調にすぎなかった。

我々は、天香さんの理想を『老子』にさかのぼって跡づけることは出来ない。しかし、我々は、次のように言うことが出来る。すなわち、天香さんの思想および理想は、この道家の古典のように、自然的な活動や自然発露的な活動を高く評価する広く行きわたった宗教的伝統の中で形成されているということである。一燈園流に変型された純粋活動の究極的状态は、『老子』の昂揚された感受性だけでなく、仏教徒の“無我”の体験であり、“捨て身”であり、また“悟り”でもある⁴⁰⁾。

以上の概念を理解し、それらの概念が一燈園の純粋活動において果たした役割を理解するために、我々は日本文化の禅についても簡単に考察しなければならぬ。

第3節 禅における純粋活動と日本文化

禅における純粋活動は、道家の伝統の純粋活動と多くの点で類似しているのだから、禅における純粋活動についての叙述はいく分か短縮できよう。ここで、わたしは、禅の日本文化への浸透に主に重点をおき、禅の教派のもつエリートの伝統には注目しない。この脈絡を考慮して、わたしは「現象学的」にみて、純粋活動と対置されるもの(すなわち、「陳腐な」<Mundane>と呼ばれる活動)をみることによって純粋活動の性質を解明したい。

日本の伝統において、わたしが純粋活動と呼ぶものをはじめて検討した西洋の学者の一人に、ルース・ベネディクト(Ruth Benedict)がいる。彼女は禅を論じて、行為者と観察者の間の分裂、また観る^み我と観られた^み我の間の分裂がどのように克服されているかを指摘した。このことは、日常的自我を捨て去ることによってなされ、こうして、自我および他我の両者のもつ固定的な見方から解放される。このようにして、人間は「恥の自己—監視を排除」⁴¹⁾することが出来る。たとえば、禅の弓術においては、自我、弓、そして的はひとつである。的をねらっている者が、自我を取り去っているなら、もはや的を打ち損じる(また、面目を失う)恐れもない。この行為は純粋である。

人間も自然もともに純粋活動に関係があるので、純粋活動の現象は、実存的な側面と、存在論的な側面の両方をもつ。鈴木大拙は、禅における純粋活動の存在論的な側面を述べているが、その時、彼は次のように書いている。「自然は絶えず動いており、決して静止しない。自然は動いているものであるが、それが愛されるなら、そのよさはとらえられるにちがいない。自然の審美的な価値は、こうして鑑定されなければならない。静寂を求めることは、自然を殺すことであり、自然の鼓動を阻止することであり、またその背後に置き去りにされた死骸を抱くことである」⁴²⁾と。

日本の伝統的自然観は、自然発露的な成長と発展すなわち“能産的自然”(natura naturans)の自然観であった。そして、聖なるものや人間的なる

(39) Graham, p.5.

(40) “無我”については、それ独自の説明をもっている。「完全な人間は自我をもたない。精神的人間は業績をもたない。真の聖人は、名をもたない」(Sources of Chinese Tradition, 1: 66)。天香さん自身の“無我”の概念についての意味は、禅の伝統と同様に、より多くのものをもっている。

(41) Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (Cleveland: Meridian Books, 1967), p.251. (邦訳、長谷川松治訳『菊と刀—日本文化の型—』(社会思想社、1967年)290頁、以下『菊と刀』と記す)。わたし自身の分析は、ベネディクトの「恥の文化」についての仮説を前提として受け入れてはいない。しかし、“悟り”や純粋活動のようなものは、両者とも、日本の文化に根づいているということを認めることが重要である。

(42) Daisetz T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, for the Bollingen Foundation, 1970), p.361.

ものは、流れゆく自然の中のひとこまとみなされる。この自然観は、「現象世界をそのまま絶対者と見なし、現象をはなれた境地に絶対者を認めようとする立場を拒否する」ような、現象そのものの流動性や、目につく特性を強調する思考の一般様式に関係している⁴³⁾。「無常者^は仏性也」⁴⁴⁾なのである。したがって、日本における自然は、通常、過程であり、恒常的なもの（“所産的自然” *natura naturata*）ではないと考えられている。

純粹活動の実存的側面をみると、人間が、「自然とともに」生きるとは、明らかに人間が自然の流れにそわなければならないことを意味している。自然のなりゆきを阻止したり、制御したりするよりも、むしろ人間は自然の中に子供のあどけなさをもって入っていかなければならない。鈴木大拙は、そのことを次のように述べている。「自然的であるということについては、感情を表現する場合には何よりも自由で、自然発露的であり、環境に対して働きかける場合には即時的で、計画的でなく、我々の行為が他人や自分に影響を与える場合にはいかなる打算もなく、また利益とか価値とか、善い悪いや、その行為の結果について何も考えないで行為することを意味している。したがって、自然的であるということは、子供のような状態のことなのである」⁴⁵⁾と。

純粹活動は、打算的なものではないので、それは善悪の判断とは、すなわち倫理とは無関係である。「禅は芸術とは不可避的な関係にあるが、道徳とは無関係である。禅は道徳的でないが、芸術なしには存在しえないようである」⁴⁶⁾。目的というものそれ自体は、自然的な体験とは相入れない。「目的論が我々の生活の中に入ると、我々は宗教的でなくなり、道徳的な存在となる」⁴⁷⁾。道元（1200 - 1253年）

自身、「流れること」および純粹活動の超道徳的な側面を強調しており、これらを「執着」と対比した。この点を増長靈峰は次のように述べている。「あらゆる執着から汝自身を解きはなち、あらゆる物事にとらわれるな。善悪についても考えず正邪についても判断するな。心、意志、そして意識の流れを保て、そうすれば、すべての欲望、概念、そして判断から決別出来る。いかにして仏になるかなど決して考えるべきではない」⁴⁸⁾と。

我々は道教との関連から、以上のような多くの点についてすでに議論してきた。しかしながら、日本においては、純粹活動の概念は、既制宗教の範囲をはるかに越えて広がっている。日本文化を通じて、この宗教的様態の拡散の一例は、軍の歴史における純粹活動の役割である。軍の歴史では、純粹活動は狂信的で非合理的な忠の倫理として長きにわたって存在していた。禅は日本の武士の信仰として、長く続いていたが、第二次世界大戦中、近代的航空機の戦場に、“無我”のように、禅を鼓吹する観念をもつ表現が存在したとしても不思議なことではない。ルース・ベネディクトは、そのことを次のように述べている。すなわち、「目標に近接する爆撃機の搭乗員も、いよいよ爆弾を投下するという前に、『無我の汁』をかく。彼は『自分がしている』ということを意識しない。彼の意識からは傍観者としての自我は全く影をひそめてしまう。ほかのことには一切気を取られずに、一心に敵機の動勢をうかがう高射砲の射手もまた同様に、『無我の汁』をかくと言われ、観る我を失っていると言われる。こういう状態に置かれている人は、以上のいずれの場合においても、最上のコンディションにあると考えられている」⁴⁹⁾と。

(43) Nakamura Hajime, p.350. (『中村元選集第3巻』11頁)。

(44) Ibid., p.352. (『中村元選集第3巻』13頁)。

(45) Suzuki, p.375.

(46) Suzuki., p.27.

(47) Ibid., p.376.

(48) Masunaga Reihō, *The Sōtō Approach to Zen* (Tokyo: Layman Buddhist Society Press, 1958) p.102. この一節に注目するよう御教示下さった, Delmer M. Brown 教授に感謝している。

(49) Benedict, p.248. (邦訳『菊と刀』287頁)。

軍の歴史における純粋活動の役割は、それと反対の種類の活動、すなわち陳腐な活動(Mundane Activity)を把握するのに役立つ点で有用でもある。この陳腐な活動を、わたしは、とぼと歩くような、英雄的でないような、また世間の目や個人の財産に心を奪われがちな活動の様式と規定する。日本の伝統的な観点からすると、陳腐な活動は、打算および隠された利害心から生じるものである。すべての政党が批難されるようになりつつあった超国家主義の時期には、政治そのものが、とりわけ陳腐な活動と広くみなされていた。政党のそのような打算的な活動の応報(nemesis)こそ、精神と身体のマヒであると考えられていた。このため“軍人勅諭”は、(天皇の臣民であり、従って純粋な存在である)軍人達に、「世論に惑わされず、政治に拘らず」と、また、「一途に己の本分の忠節をまもる」ようにと警告した⁵⁰⁾。つまり、政治に関与することは危険なことであり、そのような陳腐な活動は、行詰まりを導く危険があるのである。

戦争それ自身は、多くの人々によって、純粋な解放的な活動とみられていたが、戦争は、政治家や外交官の日より見的な活動としばしば対照された。徳富蘇峰にとって、日清戦争の勃発は「精神的解脱」⁵¹⁾であった。評論家で小説家の伊藤整は、第二次世界大戦が始まって間もなく、“都新聞”に、「この戦争は“絶対的の行為”である。それは、単に政治の延長や、政治の裏面だけのものではない」⁵²⁾と書いた。英文学の専門家本田顕彰も伊藤整と類似した感情を述べた。「今や『聖戦』という語の意味は明白である。また我々の戦争の目標は、非常に明瞭である。新しい勇気がわき上がり、そして、“すべてのものがうまくすすむ”ようになってきた」⁵³⁾と。

わたしは、日本の政治の歴史および軍の歴史にお

ける純粋活動の役割を指摘するが、それは、その役割を非難するためのものではない。それは、(1)その役割が文化の核心へ深く浸透していることを証明するためであり、(2)民衆の思想の中にさえ、一方において妨げられた活動と他方において自由な、あるいは自然発露的な活動の両極性が、いかに広く行きわたっていたかを示すために指摘するのである。

純粋活動の例として、一燈園をより詳細に考察する前に、純粋活動の現象に関して、我々がすでに述べたことを要約しよう。我々は純粋活動が宗教的な様態であり、神や仏、また始祖産の間においても、また自然界においても存在する「動く」方法——あるいはまさしく「浮く」ことであるということを見たと。実存的にも、存在論的にも、純粋活動の強調点は、直接的で流れるような体験にある。純粋活動は、すべて自然発露的なものであるもので、それは、道徳的なものであれ、法的なものであれ、政治的なものであれ、いかなる足かせにも従属するものではない。純粋活動は、たとえ学習されるものであるとしても、それは自然的な技能であり、妙技のようなものである。純粋活動の魔力に通じている人間は、休んでいる間も、活動的でありえ、静止している間も走っており、標的にあてようとしなくても、標的を射とめることが出来るのである。そのような人間は主体と客体の二元性を克服しているので、決して「他者である客体」を妨げはしない。またそのような人間は、「他者」によっても妨げられない。そのような人間は、自分のやっていることそのものなのである。内容のない形式、すなわち純粋活動は、伝統によっても理性によっても制約されない。純粋活動の極致からすれば、人間は有限で、陳腐な活動に、たびたびいらだちを覚えるだけである。純粋活動は絶対的なもの、無条件的なもの、自由なもの、

(50) *Surces of Japanese Tradition*, 2: 199-200. (「本分の忠節……」に関して、著者により、「もしあなたが賢明でない義務とかがかわるなら、あなたは前に行くことも、後に行くことも出来ないような立場にあることを知るであろう」と独自の修飾および強調が翻訳の際に付け加えられている。—訳注)。

(51) Kenneth B. Pyle, *The New Generation in Meiji Japan: The Problem of Cultural Identity 1885-1895* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1969), p. 175.

(52) Donald Keene, *Landscapes and Portraits: Appreciations of Japanese Culture*, (Palo Alto, Calif.: Kodansha International, 1971), p. 303.

(53) *Ibid.*, p. 304.

自然的なもの、純真なものであり、他方陳腐な活動は相対的なもの、条件的なもの、制限のあるもの、人工的なもの、そして意図的なものである。純粹活動は、骨の折れない、すばやい、しなやかな、しかし決定的な行動によって特徴づけられる。他方、陳腐な活動は、熟慮によって特徴づけられる。純粹活動は、創造、直観、行動、そして勇氣に関連している。陳腐な活動は、保持、計算、熟考、そして注意と関係している。以上のような理念型的な差異を心にとめて、もう一度天香さんの一燈園と光泉林の間の両極性を考察する。

第4節 純粹活動としての一燈園

一燈園についての我々の研究にとって、純粹活動の重要性は次の諸点におかれている。すなわち、純粹活動は天香さんが質問を提起したり、それに解答を与える際の基礎になっていると思われる。天香さんにとって、純粹活動対陳腐な活動という基本的な二分枝性は、一方の流れのような、自然発露的な活動と、他方のマヒや行詰まりの間における緊張関係であった。

もし我々が、天香さん自身の回心の体験にまでさかのぼるとするならば、我々はそれらの体験が、たいの通過儀礼の基本的構造をもっていることを発見する。それらの体験は“行詰まり”から天香さんがついに“動く”ことが出来る状態へ移行した証拠である。それらの体験に具現されたシンボルは、明らかに宗教的なものである。なによりも、トルストイの「生きようとするには死ぬ」という挑戦が存在していた。我々は、天香さんが白い経帷子でまとわれた屍と見まがえられる状態にまで、自分自身を還元することによって、トルストイの挑戦に答えていることをすでに見た。天香さんは彼の家族の者に、自分とともに死ぬように求めた。しかし、天香さんは狂人として拒絶された。もちろん、このような体験

の最後を飾る出来事は、変態そのものであり、天香さんが32才の時のことであり、キリストの死と復活を手本としたものであった。この体験に関連して、天香さんは、3日にしてエルサレムに神殿を建てよと語ったキリストの約束を引用さえしている⁽⁵⁴⁾。また、天香さんは、自分の体験を、王位を捨てて巷へ「乞食に出られた」シャカの物語と同じものと思っていた。このような宗教的な体験を通して、天香さんは、彼の遭遇したすべての出来事、すなわち、北海道での自分の失敗でさえも意味があると考えることが出来た。「〔北海道で〕二宮尊徳の伝記を読むことによって受胎した新生活の幼児が、その時〔神社で〕まさに産声をあげた」⁽⁵⁵⁾のである。

変態それ自体は、明白な、宗教的な象徴で満たされていた。彼は断食していたので、ほとんど視力を失なった。この闇に近い状況が、4日目の夜明けとともに現われる光に、意識的に対比されているように思われる。天香さんは、いつも太陽の光に従って首を傾けていく“ひまわり”に気づいた。そして、泣いている嬰兒を見習って、単に食物のあるところに身体を運ぶまでのことであるという観念を、その“ひまわり”によって与えられた。象徴的構造の見地からすれば、太陽の光と、ひまわりは、断食の空腹および行詰まりと、天香さんが神社を離れたあとに体験した動きと充実感の間を媒介するもののように思われる。いまひとつの象徴構造は、天香さんが神社で体験した飢餓と母親の乳房から出る乳汁の間の対比である。経帷子で包まれた(幸せな)屍、太陽、ひまわり、乳汁、そして乳房は、白さと流れの象徴性に関連しているように思われる⁽⁵⁶⁾。以上のような象徴をすべて含めて考えると、それらの象徴は、天香さんの回心前の行詰まりの生活から、——結局、人間が金銭、力、知識を捜し求めて従事するすべての「自然的でない行為」から——その行詰まりを越えて、純粹な、拘束されない“動き”へと移りかわ

(54) 『懺悔の生活』90頁。

(55) 同上、91頁。(「『報徳記』で受胎した新生活の幼児がまさに産声を挙げた時であります」と原文にある。—訳注)。

(56) わたしのこれらの洞察は、ヴィクター・ターナとの直接の会話に負っている。

表I 移行の筋書き

<p>“陳腐な活動” → 死 “行詰まり” 自然的でない行為 (金銭・力・知識) を追求 自然の恵みに 欲しえない 闇 空 腹 義務と責任 → 自 我 「権利」の主張 質 金 葛 藤： 産業的 (ストライキ) 家庭内の葛藤 破 産</p>	<p>“媒介的体験” → “リミナリティ” の象徴： 自 然 光 夜 明 け 乳 汁 乳 房 子 母 子 ひまわり 幸せそうな 白い寝帷子 をつけた屍 “リミナリティ” の儀式： “街頭” “行 頭” “下 座” (人のやりた くない仕事) “托 鉢” “聖化され た労働</p>	<p>→ “純粋活動” 生 “すべてがうま くいく” 自然的な行為 自然の恵みに 欲しうる 視 界 満 腹 感 義務も責任もない 自我を捨てた共 同体主義的パー ソナリティ 光 へ の 従 順 “お金は不用” 調 和： 産業的調和 家庭内の調和 “福田”： 聖化された富</p>
---	--	---

表II 治療の筋書き

<p>“媒介的体験” → “媒介的体験” → “純粋活動” そこなわれた消 化および排泄 病気による身 体的“故障”</p>	<p>自然的に 食すること 療術者の手から “酵素あるいは 波動”の流れ</p>	<p>自然的な消化お よび排泄 健 康： 自然と調和 した生活</p>
--	--	---

る架橋を構成するように思われる。

もし、我々がこの天香さんの回心の体験を、彼の共同体主義的視野全体との関連でみるならば、表Iに示されている回心、すなわち移行の筋書きが浮かびあがるように思われる。

また、天香さんの消化不良についての思考も、以上の表Iの図式に当てはまるものであり、それは、鈴木五郎が手のひら療治に関して省察しているように、表IIのように示される。

我々は、完全なる筋書きを手元に持っているので、一燈園の神話とリミナリティの儀式的意味を理解す

る上で、有利な立場にたっている。そして、このような点でも、またヴィクター・ターナーの著書は非常に重要な価値をもつ。ターナーは、彼の分析を、ネオ・トミストのカテゴリーに基づいて、光と流れの象徴の両者を詳しく検討した。我々が純粋活動の触媒として扱った白い光に、ターナーは「感覚的体験の最も『霊的なもの』」⁵⁷⁾を見出した。ターナーにとって、白い光は「純粋な現実態(存在)を表わす」⁵⁸⁾ものであり、それは、この論文において展開された純粋活動の観念と密接な関係をもつものである。⁵⁹⁾ターナーは、たとえば、キリスト教では、「白色は“思慮”の秩序を啓示する」もの、すなわち究極的回心的手段を啓示するものであると指摘している⁶⁰⁾。我々の一燈園研究にとって特に重要なことは、ターナーが、光、流れと“共同体”の間の関連性について発見していることである。以上のような象徴に関して、我々は次のようにいうことが出来るかと考える。

求められるものは統一である。すなわち、派閥の連合による統一ではなく、また分割された部分が存在したり、全体から取り去ることも可能な一部も存するような統一ではない。分割不能な統一、つまり、「白い」、「純粋な」、「第一次的な」、「縫い目のない」統一が求められているのである。また、これらの統一は精液や乳汁のような生殖や養育にとって基本的な液体、「走っている水」、「夜明け」、「光」、そして「白色」のような象徴で表現される。異質性でなく、同質性が求められる。宗教的共同体の成員は、少なくとも、儀礼や象徴においては、単一の単位ユニットと考えられるべきで、分節の総和であるとか、ある種の社会的分業の究極的な産物であると考えられるべきでない。彼ら成員は、いわば、統一によって成り立ち、分割性や多元性とは無関係なもの

(57) Victor Turner, *Chihamba, the White Spirit: A Ritual Drama of the Ndembu* (Manchester : Manchester University Press, 1962), p.93.

(58) Ibid., p.91.

(59) 第5章, 注(1)を見よ。

(60) Turner, p.93.

である。不純で罪い深いものは、裂かれたもの、分割されたものである。純粋なものは、完全なもの、分割不能なものである⁶¹⁾。

純粋活動の主要な象徴が、一燈園共同体の社会的な境界および一燈園の集合的無意識の両者の基礎になっているように思われる。統一のイメージとして、そのような象徴は、一燈園共同体を外の世界から引き離し、共同体を統合する助けとなっている。そして、これらの象徴は、集められて、一燈園共同体の「神話的文章」(『日々行持集』のこと — 訳注)の中に織り込まれているように思われる。この脈落においては、以上の象徴の役割は、結果的にこの象徴の成功による天罰を受けた一燈園の理想を、維持することであるように思われる。しかし、同時に、純粋活動は、一燈園共同体が、無意識的に前生殖期的段階にかえろうとすることのうちに我々が見出した、あの「多様な形態をとる頑迷さ」(polymorphous perverseness)の宗教的側面であるように思われる。このようにみれば、光は“行願”(すなわち糞便遊び)の根底をなすものと我々の見た、解放的体験の昇華されたひとつの表現であるように思われる。自己を捨てること、^{ロードサイド}「路頭」に帰ること、裸になること、母の乳房をすうこと、所有物を放棄すること、自己を光にゆだねること、便所掃除をすること、人間のもつ素手の放射エネルギーによって病気をなおすこと、また聖化された富を蓄積すること、これらすべては、いずれにせよ、純粋活動への回帰の表現のひとつなのである。

第6章 既存のユートピア

わたしは、この論文を書きはじめるときにあたって、一燈園を日本の伝統の主流に対する対抗文化と見る^{カウンターカルチャー}ことが出来るかどうかという問題を設定した。それ

を受け、我々は、一燈園共同体の識別的な(liminoïd)生活様式を考察し、また、その共同体の集合的無意識および純粋活動の宗教的な主題の使用についても検討してきた。したがって、次には、我々の最初の問題設定にたちかえり、歴史的な視点から、最初にたてた問題に対して、解答を試みなければならない。

天香さんが、1921年『懺悔の生活』を出版した時、彼はユートピアをつくったのではなかった。しかし、日本の中世を通じて、法華経や浄土経のカーゴ・カルト(南西太平洋諸島の原住民の間で行われる至福千年説の性格を帯びた宗教運動 — 『ランダムハウス英和大辞典』よりの訳注)のような幻によって励まされた教派的な改革者達は、彼らのユートピアの夢を実現するために、繰り返し、宗教的教派を設立した。それにもかかわらず、このような幻から、男女ともに居住する意図の共同体が成立したのは、20世紀になってはじめてのことであった。徳川期には、さまざまなユートピア物語は、仏教経典に依拠する題材から作成されるのが常であった。老子、荘子、列子のような道家達について書かれたユートピア物語もあった。明治維新後、西洋のユートピアが、この種の文学のモデルとなった。1882年、サー・トーマス・モアの『ユートピア』が『良政府談』という日本題で翻訳された¹⁾。

この時より以前にも、オランダの作家の「科学時代」を扱ったユートピアの本が翻訳されていた。伝統的な日本のユートピア物語は、通常、過去に理想を置くものであったが、現代の科学フィクションのような新しい小説は、未来について書かれたものであった。これらの小説にみられるユートピアの特色は、社会における人間について描いたものであり、仏陀や英雄達を描いたものではなかった。柳田泉は、明治初期においては、すべての日本人がある意味で

(61) Victor Turner, "The Waters of Life: Some Reflections on Zionist Water Symbolism," in *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, ed. Jacob Neusner (Leiden: E. J. Brill, 1968), pp.517-18.

(1) 柳田泉(第5章注(12))240頁。なお、再版は『新政府組織談』という名である。

ユートピアンであり、彼らは、眼前の日本をどうするかという問題をかかえていたと指摘している²⁾。彼らのようなユートピ안의抱いていた明治初期の頃のユートピアの図式は、西洋啓蒙主義文化によって刺激を受けていた。そして、そのようなユートピアの図式は、たいていは政治的なものであった。憲法が公布され、また国会が開設された後には、ユートピア思想やユートピア文書の焦点は、次第に政治から社会そのもの——女性の権利の問題、労働不安の問題、貧困の問題、教育と科学の問題、また他に、キリスト教社会主義や自由民権運動によってもたらされた問題——に移った。日清戦争の時までは、日本人のユートピア物語の題材は、社会的な事柄が政治的な事柄を追いこすまでに至った。当時、いかに“立身出世”するかということ扱った強壮な文学が読者層の注意をひきつけようと競いあっていた。

天香さんが、彼のユートピアについて語ったベスト・セラーを最初に出版した時、その当時の風潮は、考えの及ぶあらゆる種類のユートピアの図式で満ちたものであった。ロシア革命が、ちょうど4年前に勃発し、そのために、社会主義についての議論は新しく、かなり危険なリアリズムの調子を帯びていた。カール・マルクスの諸著作が高島素之によってつぎつぎと翻訳され、あくことを知らない読者層によってむさぼり読まれていた。

天香さんの『懺悔の生活』が出版されてからの一燈園共同体の劇的な成長は、経済不況と労働不安の時代と同じ時代であった。日露戦争後、成熟に達した日本経済は、第一次世界大戦により非常に強い刺激を与えられた。1900年から1930年に至る時期の経済成長は、1920年代はさておき、空前の成長

をとげた時期であった。この時期には、製造品は12倍に増加し、一方貿易輸出は20倍に増加した。この“経済的奇蹟”(Wirtschaftswunder)にもかわからず、経済的繁栄が平等に分配されることはなかった。第一次世界大戦が契機となって引き起こされた金融ブームは、貧富の間の隔差をおしひろげた。1918年の米騒動は、1919年および1920年における広範な労働不安の前兆であった³⁾。1920年の3月から1922年まで、日本は厳しい経済不況に苦しむこととなった。まさにこのような不況の時期に、キリスト教社会主義者、賀川豊彦による『死線を越えて』(1920年)や天香さんの『懺悔の生活』(1921年)のたぐいの本が、ベスト・セラーとして、即時的な成功をおさめることになった。

このような事態が当然世間を騒がせたことはいまでもなかりうが、おそらくもっと重要なことは、日本の伝統的な、封建的な農業経済が、非常に高度に「合理化された」資本主義経済に次第に移行していったことである。貨幣経済が辺境の村落に至るまで浸透し、宗教的なまた社会的な義務(“助”⁴⁾)と考えられていた労働を、切り売り出来る商品にかえてしまった。そして、このような商品としての労働は、人間の礼節というような概念から分離され、金銭的価格で評価され売買されるものとなった。上記のような厳しい緊張が、伝統的な生活様式の上に入ってきたことにより、「日本のユートピア的理想主義は、近代産業が、はじめて根つき、産業化される前でさえ、高度に商業化された経済が存していた、名古屋と大阪という感情的にも上気していた地域にはじめてあらわれた」⁵⁾ということも不思議なことではない。

(2) 同上。242頁。

(3) 『懺悔の生活』の出版前の2年間に起つた労働争議の数は、総計で3,457であり、1917-18年の間に記録された総数の4倍以上となった。(Johnk. Fairbank, Edwin O. Reischauer, and Albert M. Craig, *East Asia: The Modern Transformation* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1965), p.527)。この時期の経済成長の概略的な叙述については、上記の著作の493-500頁をみよ。

(4) トーマス・C・スミス(Thomas C. Smith)は、村人達は、「儀式的奉仕と労働奉仕の間には一貫した区別をせず、両者はしばしば同じ呼び方をされた」と指摘している(*The Agrarian Origins of Modern Japan* (New York: Atheneum Publishers, 1966), p.30)。

(5) Plath, p.95.

日本の歴史における一燈園共同体の位置からして、一燈園共同体は、アンソニー・F・C・ワルラス (Anthony F. C. Wallace) が、「再生運動」⁶⁾ (revitalization movement) と呼ぶものであることは疑いえない。しかしながら、天香さんの「再生」は復古調的な種類のものであったことも明らかである。事実、天香さんは、精神において、前近代的な日本の村の「安定した状態」に戻るような共同体を創立した。なかんずく、伝統的な村では、金銭はまさに文字通り必要ではなかった。そのような村は、その内部に、互恵的な、垂直的な諸関係によって、服従、保護、感謝のエートスが形成された社会であった。そして、このような絆により、結合が助けられ、また、共同体の価値を強調する横の関係によって、この絆は強力なものとなった。以上のような伝統的社会では、今日の光泉林村においてのように、労働は受けた思恵に対する感謝の表現(“報恩の行”)と考えられた。経済的関係は、情緒的な依存関係と宗教的義務を特性としていた。しかし、徳川期の村といえども、それほど安定したものではなかったかもしれないが、村のもつ心性が、近代的価値やイデオロギー像の形成に対して果たした役割の重要性を過大評価する必要はない。ニーゲル・ハリス (Nigel Harris) が適切に語ったように、「農業が支配的な段階を、いまだ脱していないほとんどすべての社会は、村の喪失についての広くいきわたったロマン的な感覚を経験した」⁷⁾。天香さんはこの郷愁を一燈園共同体に転用した。彼にとって、(村

を破壊した)近代化の過程は、第一に、ひとつの「文化的歪曲」(ワルラス)であった。それは、競争、生存競争、個人的な権利の要求、労使間の紛争によって特徴づけられた。言い換えるなら、行詰まりであった。しかし、天香さんは、むしろ近代性を即座に拒否するのではなく、「封建的な」諸価値を先祖がえり的に再生することによって、その近代性のもつジレンマを解決しようとした。農民の倫理観のように、天香さんの道徳的反省の中核は「感謝」であったのである。彼は、かつて、次のように語っている。「むづかしいことは知りませんが、ただ私はありがたいのです。ありがたいのをじっと無理に押さえつけているのではない。ありがたいはずじゃと聞いてありがたいでもありません。ありがたいと思うことすら忘れているときに始終あります。ありがたいことを憶い出している暇がないようなこともあります。私はそれがありがたい。ありがたいから遊んでいてはもったいなくなる。お役に立つだけでは何なりともせねばならぬと思うのです」⁸⁾と。

賃労働が導入される以前の伝統的な日本の村では、恩人——人間的なものも、神的なものも——に対する以上のような感謝の感情が、労働関係の宗教的な理論的根拠となっていた。したがって、一燈園の“奉仕”は、日本の村における“報恩”の倫理から再構成された一段階にすぎないのであり、一燈園の「公的な奉仕」の芝居じみた性質でさえ、伝統的なものである。というのは、ディビッド・プラスが指摘しているように、めだつた寄付行為は、見えな

(6) Anthony F. C. Wallace, "Revitalization Movements," *American Anthropologist* 58 (1956) : 264 - 81.

(7) Nigel Harris, *Briefs in Society: The Problem of Ideology* (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1971), p. 83.

(8) 『懺悔の生活』33頁。新宗教と目されるものの中で、このような伝統的な日本の徳を強調するのは一燈園だけではない。黒住教の「日々家内心得の事」7カ条のひとつは、「日々感謝すること」(Thomsen, p. 65)である。生長の家の信仰心得の第一は、黒住教のそれと同じで、「すべての人や物に対する感謝の気持ちを育て内面化すること」である。この教派は、「ありがとうございます」という言葉を強調する。「この言葉は、ほとんどどんな場所でも挨拶として、あるいは合言葉として互いにかかわられる。と同時に、生長の家の教師は否定するだろうが、この言葉は、不思議な呪文の威力も持っている」のである。(H. Neill McFarland, *The Rush Hour of the Gods: A Study of New Religious Movements in Japan* [New York: Harper Colophon, 1970], p. 163) (邦訳、内藤豊・杉本武之訳『神々のラッシュアワー、日本の新宗教運動』〔社会思想社、1969年〕218頁—訳注)。

消費がそうであると同様に、日本における田舎の生活の特徴であるように思われる⁹⁾。光泉林の不分配経済の理想は、二宮尊徳の禁欲主義に由来するだけでなく、それは儒教そのものの教えでもある¹⁰⁾。光泉林の寄付の要請、儀式的労働を実践することの強調、お金を借けることよりむしろお金を使わないことの強調、これらすべては、前近代的経済にみられる相対的に低い合理化の水準の例なのである。つまり、光泉林の経済は、ノーマン・O・ブラウンが「前資本家的蓄積の心理」(psychology of pre-capitalist hoarding)と呼ぶものに回帰する試みである¹¹⁾。

一燈園の価値体系のうちで、もうひとつの伝統的な項目は、受身という美德に高い価値をおくことである。天香さんが最も広範に引用した一節のひとつは、「許されて生きる」ということである。この言葉が問答無用すなわち非対決的な黙従と服従の精神と呼んでよいものを故舞したのである。我々は、天香さんが、乳汁をのんでいる子供のイメージ——日本の心理学者達が「密接な依存関係」(“甘え”)¹²⁾と呼ぶものに対するあざやかな象徴——を労働諸関係のモデルとして、どのように用いてきたかをみた。天香さんによれば、「経済的闘争の原因を避けようとするばするほど、それだけ社会はよくなる」¹³⁾

のである。このことと密接な関連をもって、天香さんは、仏教概念“無我”を用いた。この“無我”の理想こそが、日本の伝統的な村では強く意識されており、実際今日の日本文化を貫いているものである¹⁴⁾。

つまり、ディビッド・プラスが心境荘苑(奈良県宇陀郡にある共同体——訳注)について語っていることは、一燈園にも同様に等しくあてはまる。「心境荘苑の住民の思想や感情や行為のほとんどすべては、彼らが常識と考えるものである。しかし、ごくわずかの点について、荘苑の住民は『国民総習慣』(“gross national custom”)と呼ぶようなものを受け入れない。しかし、実際には今述べたこととは異なり、彼らの大部分のものは望んだ、二～三の理想を受け入れ、それも荘苑以外の人達よりも文字通り完全に、受け入れた理想を保ち続ける。基本的テーマは同じでも、その実施へのうつつし方のみが異なるのである」¹⁵⁾

ユートピアの論理は、挫折、希望、そして大担さの論理である。このために、ユートピアの論理はあまりにも空想的なものである。したがって、ユートピアの哲学の第一原理は批判的かつ弁証法的な観念に基づくべきであるとか、明瞭で明晰な観念に基づくべきであるなどということユートピアの論理に

- (9) David W Plath, “Afterword: The Unintentional Utopia,” in *Sensei and His people: The Building of a Japanese Commune*, ed. Yoshie Sugihara and David W. Plath (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969), p.180.
- (10) 「財を生ずるに大道あり。之を生ずる者衆く、之を食む者寡く、之を為すもの疾く、之を用いるもの舒なれば財恒に足る」。(James Legge, trans., *The Four Books: Confucian Analects, the Great Learning, the Doctrine of the Mean, and the Works of Mencius* [Shanghai: Chinese Book Co., 1933], “The Great Learning,” sec. 19, p.343)。(邦訳、三島毅他監修、久保得二校訂『漢文叢書第三冊、大学・中庸・考経』〔東京博文館〕1913年〕205頁)。
- (11) Brown, p.303, after Shumpeter.
- (12) Doi Takeo, “*Amae*: A Key Concept for Understanding Japanese Personality Structure,” in *Japanese Culture: Its Development and Characteristics*, ed. Robert J. Smith and Richard K. Beardsley (Chicago: Aldine Press, 1962), pp.132-39. また同一著者の近著『甘えの構造』(東京弘文堂, 1972年)を参照のこと。
- (13) Nishida Tenkō, *What is Itto-en?: Its Theory and Practice* (Kyoto: Itto-En Publishing House, 1959), p.39.
- (14) たとえば、千葉県県のモラロジー・グループによって刊行され、日本の銀行によって最近配布されたパンフレットに、環境汚染の原因についての一論文が掲載されている。この主論文の冒頭には、「あなたは自分のごみを捨てるのではなく、自分自身を捨てなさい」という標語がかかっていた。日本の道徳的共同体をみるならば、このような自分を捨てるという観念は、どこの共同体にも存在するものである。
- (15) Plath, “Afterword,” p.4.

求めることは、無理なことである。マルクスが、夢想家の夢を批判する中で指摘したように、「空中に、夢想家のいだいているような楼閣を建てるためには、結局、夢想家は資本家の感情や財力にうたええることを余儀なくされる」のである¹⁶⁾。一燈園が産業的支援者をたよりとすることは、確かにマルクスのいうことが正しいことを支持するに思われる。賀川豊彦も、ラウシェンブッシュ・レクチャー (Rauschenbusch Lecture) (社会的福音 (Social Gospel) の創始者, Walter Rauschenbusch を記念するための講演シリーズ — 訳注) において、労働者の視座から一燈園を次のように批判した。「この集団のメンバーは、喜びの精神をもって、無償で最も人のやりたくない奉仕をする。しかしながら、彼らは、彼らの真心からの奉仕の結果、生計の手段として一燈園のメンバーが奉仕した家々の仕事に依存している多くの人々を、失業させるはめになったということに気付いていない」¹⁷⁾と。

“同人”は、今日も、一燈園はその理想が日本の共産党の理想に最も近い、精神的な共産主義であると主張する。しかし、正式の共産党員は、だれも研修会で教えられた倫理を承認しなかった。資本主義経済の脈落においては、封建的道德を説教することの誤りについては、一燈園の“同人”以外の者にとって自明なことである。しかし、一燈園の意志強固な“同人”は、そのことが誤まったことであるなどは、まったく気づいていない。一つの文化の選択として、一燈園の“同人”のライフ・スタイルは、彼らの隣人達のそれとは多くの点で異なる。しかし、一燈園は、前近代的日本の価値および視座の再生以外の何ものでもないようである。構造と反構造^{ストラクチャー アンティ・ストラクチャー}の間の創造的な緊張を失なって、一燈園の貧しさの神話は、限定された人倫的組織のイデオロギーに墮落した。リミナリティのその本来の理想は、やがて、完全に私的な、毎年に行われる儀式に変えられるかも

しれない。今から後、光泉林村は、西田天香の年老いた弟子達のための、静かで安定した隠居所となるであろう。

スタンフォード大学

(訳者付言) 本邦訳は、Winston Davis, “Ittōen: The Myths and Rituals of Liminality, Part IV-VI,” (History of Religion, Vol. 15, No. 1, 1975, pp. 1-33.) の全訳である。これは、『関西学院大学社会学部紀要 43号』(1981年)に掲載された「一燈園(Ⅰ)」の続きにあたる。(邦訳に際し、著者により一部書き加えられた箇所がある)。

ところで、この「一燈園(Ⅰ)」、「Ⅱ)」の邦訳にあたり、多くの先生方、先輩諸兄に感謝しなければならない。特に指導教授萬成博先生は、この邦訳をすすめて下さり、忍耐をもって、下訳の段階から原著にあたって訂正をして下さった。また、『紀要』に掲載のことなどに至るまで、労をとって下さった。大学院の木下博道先輩も、原稿を原著に照らしあわせながら、訳の誤りなど、大部にわたって訂正して下さい。他に、社会学部の村川満先生は、訳語のことなどで、多くの時間をさいて下さった。このような先生方、先輩の御支援がなかったなら、この邦訳は出来あがらなかった。

この邦訳を進めながら、一燈園の現在の状況を参与観察する機会も与えられ、その結果を小論にまとめることも出来た。それは、『ソシオロジ 79』(第25巻2号, 1980年12月, 社会学研究会, 61頁-81頁)に、「一燈園の現在の状況—その生活を世俗化—」として掲載していただいた。参考にさせていただければ幸いである。

なお、著者ウインストン・デーヴィス先生には、非力な訳者の質問に懇切丁寧に答えていただいた。今もって、先生の御人格にふれえたこと感謝している。

(16) Adam Ulam, “Socialism and Utopia,” in *Utopias and Utopian Thought*, ed. E. Manuel (Boston: Beacon Press, 1967), p.126. に引用されている。

(17) Kagawa Toyohiko, *Brotherhood Economics* (New York: Harper & Bros., 1936), p.115.