新宗教における修養性と呪術性

—真如苑を事例として—

Self-Disciplinary and Magico-Religious Elements in a New Religion

—The Case of Shinnyoen —

永井 美紀子

NAGAI Mikiko

Previously a research on a new religion has focused on its magico-religious aspects. However we cannot neglect the fact that there are both magico-religious and self-disciplinary aspects. Many of new religions propose magico-religious aspects as a means of salvation for the followers and also require people to discipline themselves by their own doctrine. It is important for us to examine how these two elements are related to each other. In this paper, we concentrate on Shinnyoen which is one of the new religions, research written sotries of the followers' experiences, and make clear the relation between self-disciplinary and magico-religious elements. In this case, systematic magico-religious actions are supported by formalized discipline in the followers' ordinary life.

1. はじめに

新宗教現象を捉えようとする際にとりわけ目を引くのは、呪術的なものの存在である。人々を新宗教に魅きつけてきた大きな要因のひとつは、救済に際して提供される呪術性であり、それは各々の教団の存在を際立たせるのに少なからず寄与してきた⁽¹⁾。だが諸々の新宗教教団は、単に呪術的な救済や現世的な利益ばかりを強調しているわけでは勿論ない。同時に、信者たちに対して教義に沿った生活指針を与え、彼らの生活を秩序づけていくということも行っている。新宗教の多くは人々を救済するにあたり、信者に対して救済財を提供するだけでなく、信者自身の倫理的的努力をも要請しているのである〔藤井, 1990: 238〕。しかも新宗教の多くには、生命主義的世界観と密接に結びついた通俗道徳的な倫理思想が満ち溢れている〔対馬他, 1979; 藤井, 1990: 243; 島蘭, 1992: 148〕。約言するならば、新宗教には呪術性と倫理性とが共に息づいているということになる。ところで、新宗教の開示する通俗道徳的な倫理思想は、一見呪術的なものの存在と矛盾するように思われるかもしれないが、決してそうではない。この二つは、実は互いに深く結びついている。藤井〔1990: 239-241〕は、一方で生活倫理を説きながら他方で呪術的な病氣治しも行う新宗教に関して、そこに見られる「倫理思想は呪術的要素とは相反しない性格を持っている」と指摘し、さらに「浄化という視点からは、倫理の実践と呪術的儀礼とは、けっして矛盾せず、むしろ同じ性格を持つ行為となる」と述べた。また島蘭は、日本の近代化と関連づけ

ながら、新宗教における呪術的宗教性は大衆的倫理革新を引き出す力であったとして、それら二つが対極にあると説く安丸[1974]に反論している。新宗教において呪術性と倫理性は、言うならば相互補完的に共存するものに他ならない。この二つは、いずれも新宗教において欠かすことのできない要素となっており、双方相まって信仰世界の全体を構成しているのである。

それでは、この呪術性と倫理性は実際の信者の信仰生活の中で、どのような関係性を持っているのであろうか。本稿では、真言密教系の新宗教である真如苑を取り上げ、信者によって書かれた体験談を通して、信者の信仰生活における呪術性と倫理性の関連を探究することにしたい。が、その前にまずは基本的概念について定義しておこう。呪術性なるものは、「超自然的、神秘的力の助けにより何かを得たり行ったりすること、あるいはその力の助けを借りようとする」として規定される。そして、倫理性なるものは、先に言及されていた生活倫理や日常道徳の実践のみならず、教義で説く理想の人間像の実現や人格の完成に向かって励もうとする努力をも含めて広義に捉え、これを修養性という概念に置き換えることにしよう。これは、「心の在り方や行動を省みることによって自らの向上を目指す」として規定される。勿論、実際の信仰生活における様々な行為が、呪術的なものと修養的なものとに整然と二分されるわけではない。だが、各々の行為に呪術性と修養性の濃淡を判別することは可能であろう。新宗教現象を探究するにあたって、呪術性と修養性を共に剔抉し、この二つの関連性を探ることによって、教団のよりトータルな姿が浮き彫りになるのではなかろうか。

2. 接心における呪術性と修養性

真如苑は伊藤真乗、友司夫妻により1936（昭和11）年に開教された真言密教系の新宗教である⁽²⁾。公称信者数約300万人、実質的な信者として約70万人を擁しており〔文化庁編, 1992〕、新宗教の中でも比較的規模の大きい教団である。大般涅槃経を所依の教典としており、教団が目的とする個々の救いは、「一人一人が自己に潜在する仏性を開発して、各自が涅槃・解脱の境地に達し、この世で常楽我浄、歓喜世界を実現する」ことに求められている。そして、この実現のために、信者は「接心修行」を行うことと、「歓喜(かぎ)：教団への布施）・お救け(すけ)：布教）・ご奉仕（主に教団活動における手伝い）」という「三つの歩み」を積み重ねることが大切であると教えられる。

ここで接心修行とは「霊能者」による個人指導のことであり、信者の重要な修行形態となっている。これは真如苑における独自の修行であり、教勢の急激な伸長もこの修行に拠るところが大きいとされる〔山口, 1987:104; 秋庭, 1991:57〕。中でも、注目を浴びてきたのは、霊能者が霊界からの霊意を伝達するという点であった。教団自身も、この霊界からの知らせにより人々は自分を取り巻く悪い因縁に気づくことができ、その因縁の解消を通して救いが得られると、積極的に説いている。つまり、接心修行は真如苑における中心的儀礼に他ならず〔石井, 1986:173〕、この教団が人々を魅きつける魅力のポイントになっているのである〔塩原, 1992:181〕。

しかしながら、教義で規定されている接心修行には、霊能者との対面によって行われる有相(うけ)接心だけでなく、各自が霊言を指針として個々人で行う無相(むけ)接心も存在

している⁽³⁾。従来、真如苑独自の修行として注目されてきたのは、主として有相接心の方であった。教主一家をはじめとする霊能者の存在や彼らが持つとされる霊能力ばかりが取り沙汰されてきたわけである。だが、もう一方の無相接心の存在、すなわち霊言をもとに日々の行いを正すという信者の姿勢をも見過ごすことはできない。つまり、接心修行全体を俯瞰するためには、この二つの側面を共に探究する必要があるのである。そして、この接心修行における有相と無相の二側面は、前掲の概念を用いれば、それぞれ呪術性と修養性として捉えることが可能となる。前者は、霊界、霊能、霊言といった超自然的な事物を頼りにしようとする点において、呪術的な行為ということができ、また、後者は、霊言を指針にはするものの、自分の心や行動を省みて自己を磨いていこうとする点において、修養的な行為ということが出来るわけである。このように、接心修行ひとつをとってみても、呪術性と修養性はいずれも重要性を帯びているといわざるを得ない。それでは、信者の実際の信仰生活の中では、この二つはどのように関連しているのだろうか。この研究の端緒として本稿では、主として真如苑において唱導されている修養性のはらむ諸問題を探究していくことにしたい。

3. 教義に見る修養性

まずはじめに、教義にはどのような修養性が見られるだろうか。霊能者の存在など呪術的な要素が目をはきく真如苑であるが、修養的な色彩を帯びた事柄も決して少なくはない。先に述べたように、接心修行のうち無相接心はとりわけ修養的なものとして捉えられている。しかも、それだけではなく呪術的である有相接心においても、自己の向上のために霊能者と対峙し、自省する際の指針として霊言を受け取っているという点では、修養に通じるものがある。つまり、少なくとも教義的には、有相と無相という二つの接心いずれにおいても、自己を見つめていくという修養的な点が強調されているのである。さらに、接心修行自体、自己の在り方や行い方についての省察を促す場と考えられている。しかも、ここで、行い方という概念によって強調されているのは、行為する際の心の持ち方という側面に他ならない。また、接心における修養性の強調は、教義のみならず、教主の講話の中にもうかがえる。教主も、常に修養に励むことの重要性を説き、何事にあってもそれを自己を磨く修行と考えることが大切だと教えているのである。したがって、接心修行は、全体的に極めて修養的なものとして説かれているということができよう。

では、修養的行為を具体的に示す教義には、どのようなものがあるだろうか。修養的な規律としては、大乘仏教で一般にいわれる身口意の十善の他に、「女性のための17訓」が挙げられる。これは、教主の妻・伊藤友司（摂受院）が女性信徒に対して示したものである。ここでは、我をはらず、でしゃばらず、常に他人のことを考えて行動し、女らしく、優しく強くといったことが記されている。真如苑の教義としての修養指針は、この「女性のための17訓」に尽きるといってもよい。何故ならば、教団側の話によれば、男性もこの17訓をそのまま男性のための17訓と置き換えて、自己を磨いているからである。女性だけが気をつけるということではなく、男女を問わずにこの17訓を修養の指針にしているということ、それ自体は普遍的な修養の奨励として評価することができよう。が、独自の修行として接心をうたい、しかもその修養的な側面を強調するのであれば、具体的な指針とし

ての教義がもっと存在していてもよい筈である。修養性を前面に出した教義が「女性のための17訓」のみに留まるというのは、いかにも興味深い事態だといえよう。

さてここで、真如苑においては、修養する際に常に仏を念頭に置くよう説かれているということを確認しておこう。世の中の出来事は全て、仏が自分たちに気づかそうとして示したものであり、そうと信じて何事にも対応していくようにと教えられている。また、ここでの修養は、一般的な他者を基準とした上での自己の行いの規律とも考えられている。つまり、真如苑において信者たちは、普遍的な仏という存在を念頭に置いて、誰に対してもその態度を変えないように、自己の修養を重ねていくよう奨励されているわけである。しかしながらその際には、修養を導いている教主一家の力の働きへの感謝も忘れてはならないとされている。ここで強調されているのは、教主一家の権威の再確認に他ならない。そこには、修養の際に念頭に置くべき普遍的な仏という概念が、教主一家という具体的な概念に置き換えられてしまう可能性が潜んでいる。換言するならば、真如苑の修養において参照されるべき対象は、仏と教主一家という二重性をはらんでいるのである。

次に、信者の実践項目としての「三つの歩み」に目を向ければ、そこにも修養的な意味づけが見出される。まず、布施である「歓喜」では、仏の役にたっているのだという喜びをもって行うことが重要であるとされている。また、そうすることにより金銭に対する執着心もとれるのだという。布施を行うことはあくまでも、自己の浄化を目的とした行為として教えられており、それによっておかげが得られるというご利益目当てで行うことは厳に戒められている。次は、「お救け」といわれる布教である。ここでは、仏の道に人を導く、その努力の中に信仰者としての自己が磨かれるのだということが強調されている。そして、正しい仏の道に人を導いたという功績によって、自己の徳が高められるという。最後に、第三の「ご奉仕」は、主として教団行事などにおける手伝いを意味している。他にも、最寄りの駅や公園の早朝清掃やボランティア活動などがこれにあたるが、教団施設内ないしは近辺での活動が中心となっている。これらの行いは、仏のために自分の身体を使うことと説かれているが、人々に仕えることによって自らを磨く一種の行だともされている。つまり、信者に提示されている「三つの歩み」というものは、いずれも仏を念頭に置いた、普遍性を持つ実践として教えられているわけである。

それでは、実際に、信者たちはどのような修養的行為を行っているのだろうか。以下、「霊能相承レポート」と教団機関誌に掲載された体験談を中心に、真如苑における修養性を考察していこう。

4. 「霊能相承レポート」に見る修養性

霊能相承会座において、教団における「霊能」を相承したと認められた信者によって書かれたものが、「霊能相承レポート」である。これは、10年程前からあるのではないかということだが明確ではなく、また、提出されるようになった経緯も不明である。さらにその目的も、信者の体験談を広く収集するためだといわれているが、その詳細は定かではない。今回、閲覧を許されたのは、1986年分と1987年の1月から6月分、そして、1988年分と1989年分の、合計 220部であった。尚、同期間に霊能を相承したと認定された人は、244人である。

まず、留意しておきたいのは、このレポートが、教団におけるエリート的な人によって書かれたものであるということである。つまり、このレポートを通して、教団エリートの信仰生活の一端を垣間見ることが可能となる。霊能者として認められた人の信仰生活の様子は、他の信者にとっての参考として語られることが少なくない。いうなれば、彼らの信仰生活は見習うべき手本として一般信者に受け取られているのである。

ところで、霊能者はなぜ教団のエリート的存在となるのだろうか。それは、霊能者が併せ持つ二つのイメージによるところが大きい。まず一方で、霊能者には、霊界から得た霊言を伝えることができるという超人間的なイメージがある。が、他方、霊能者は、「世の中の円満な指導者たれ」という教団の方針に沿った人格者としてのイメージをも持っているのである。そもそも、真如苑においては、信者の信仰生活における目標として三つの方向性が示されている。第一に自分の下につながる最低 100世帯の信者達を統括する役である経親(ねいしん)として一人立ちすること、第二に教団の教師育成機関である智流学院で学び僧位を得ること、そして第三に「大乘(だいじょう)、歓喜(かんぎ)、大歓喜(だいかんぎ)、霊能」という順に自己の霊位を高めていくことである。これら三つの目標は、信者が各自の信心を向上するためのものとして設定されている⁽⁴⁾。中でも、第三の目標である霊能を得るということは、霊界からの霊意を仲介することができるという超人間的イメージ故に、他の二つの目標よりも信者により強い憧れを抱かせているようである⁽⁵⁾。しかも、霊能者になった者は、有相接心において一方的に霊言を受けるだけの立場から、人に対して霊言を取り次ぐという指導者的な役割を新たに担うことになる[白水, 1978; 対馬, 1990; 永井, 1992]。ここに、教団の掲げる「円満な指導者」としての人格者のイメージが付与され、先の超人間的なイメージと共に、教団エリートとしての霊能者像が出来上がっていくわけである。

ここで、このレポートの形態について若干説明を加えておきたい。このレポートは、B5版の用紙に予め質問事項(①相承にあたり、どのような霊言を得たか。②相承へのとりくみとして、どのような努力をしたか。また、それによりどのようなことに気づいたか。③これまで、どのようなおかげを得たか。④今思うこと、誓うことはどんなことか)が設定されており該当者はその質問に沿って自由に答を書き込むようになっている。そして、回答されたレポートは会座当日あるいは後日(遅くとも4、5日前後)に教団事務局に提出される。ただし、事務局などはこのレポートに何らの手も加えていない。つまり、このレポートは、教団への提出を意識して書かれたものではあるにせよ、信者の生の声に近いものとなっているわけである。

さて、数多いレポートのうち、本稿では特に修養に関連する質問項目②を取り上げ、考察を加えることにしたい。ここでは回答を三例、原文をそのままに提示しよう⁽⁶⁾。

②相承へのとりくみとして、どのような努力をしましたか。また、そのとりくみにより、どのようなことに気づきましたか。

☆歓喜世界の苑史回想、道ひとすじ40年の道程を顧みての熟読。

朝夕のおつとめの時、ご讃題を 300回以上。

部長にしつこく上求菩提させて頂き、性のみつめ。

御奉仕、出来る限りさせて頂きました。

わがままいっぱいはどうしようもない自分である事。

御利益が強く、本当の信心が備わっていない。

家族・所属・部会の土台になっていない自分。

双親様、両童子様、両法嗣様の大きな慈悲の中ではぐくまれている事。

☆三業浄化の徹底

職場・家庭・所属に対し下座行。

他人をせめる心を排し、自分の人格の向上に努力。

自分を滅していく祈りの大切さ、他人のことを常に考え入れていく教えであること。

☆自分が接する全ての人に誠心誠意尽くすこと。

足下の取り組み。特に摂受院さまだったと心に云い聞かせて行いました。

睡眠不足から自分の身にとらわれやすく、健康を頂いていることに感謝して取り組みました。

三業浄化として毎朝の水行とご霊咒、ご讃題を唱えました。

取り組みさせて頂いて気付いたことは、双親さま両童子さま両法嗣さまへの絶対帰依と、両親、所属全てに感謝。

自分自身は何もできない人間なのに教えがあればこそ生かされている他、沢山気づきを頂きました。

ここでまず問題となるのは、自己の浄化のためとして、水垢離や神聖な語句を唱え続けるというような、教義には見られなかった行為がなされていることである。そして、そうした行為を検討していくと、そこには自己を浄めるという修養的な側面も見受けられるものの、どうも水を被るあるいは語句を唱えるという行為それ自体の方がより重視されているということに気づかされる。特に水行は教主夫妻の行った修行の追体験としての意味を持っており、これに励む信者は少なくない。信者の多くは、こうした行いをすること自体に大きな意味を見出しているわけである。もとより彼らは、それらがそのまま自己の向上としての修養につながるものと確信している。が、そうであるにもかかわらず、いやそうであればこそ、心の在り方に関する省察の方は背景へと退いてしまう。あくまでも焦点は行為それ自体に当てられており、しかもその量的な側面が強調されるまでにいたっているのである。

ところで、教師養成機関である智流学院では、仏教修行のひとつとして水行を教えているという⁽⁷⁾。真如苑の信仰生活においては、修行が極めて重視されているわけである。が、宗教的な意味で修行とは「行動を通して心をきたえる」ことを指しており〔宮家、1973:358〕、そこではあくまでも心に重点が置かれている筈だ。つまり、修行はそれ自体を目的として行われる行為ではなく、心の鍛練のための手段としてなされる営みに他ならず〔岸本、1961:68-70〕、その意味ではそもそも修養的な性格をはらんでいる筈のものなのである。これに対して、多くのレポートに現れているように、行為自体が目的と化してしまい、精神面にあまり重きが置かれていない場合においては、本来の修行における修養的な要素は弱まってしまっている。換言するならば、実際の信仰生活の中では教義にはなかった「行」のような行為が見受けられ、しかもそれが目的的に遂行されることによって、修養性は希薄化しているというわけである。

次に注意すべきは、自己の見つめがなされる際に参照される教主一家の存在の大きさである。仏に対する感謝や仏への帰依といった事柄は、レポートにおいては全くといって

いほど語られていない。教義においては仏に対する自己の態度が様々に説かれていたが、ここでは専ら教主や教主一家に対する自己の態度が強調されている。つまり、信者の帰依は教主で止まってしまい、仏にまでつながっていかないのである。また、教義においては自己をつくす相手は一般的な他者であった筈であるが、ここでは自分の家族や、導きの子として自分の下につながる信者たちを意味する所属が主な対象となっている。これは、よく「足下から」と教えられていることに因るところが大きい。この教えは身近なところから始めるという意味であり、そのため信者の家族や、自分の導いた人々即ち所属が具体的な対象として念頭に置かれることになるわけである。そしてこのことは、下座行に関しても同様に当てはまる。下座行なるものは、ゴミ拾いやトイレ掃除など、人が嫌がってしないようなことを代わりに行うことだと説かれているが、他にも、身を低くして相手に仕えることという意味でも用いられている。例示した中に登場する下座行は後者の意味でなされており、しかも自分に直接関係の深い身近な人々がその対象となっている。さらに、この他に多く見られる下座行にしても、教団施設のトイレ掃除や、支部あるいは本部にやって来た信者に「おかえりなさい」「いってらっしゃい」と頭を下げたというような類のものである。つまり、自己をつくす対象は実践の段階では一般的な他者ではなく、家族や所属など身近な人々をはじめとする教団関係内部に留まってしまっているのである。

そして最後に、これらの行為が、霊能を相承するための手段として意識的に行われているということにも注意しておく必要があろう。教義で説かれているような、常に仏を念頭に置いて自己を省みるという生活を送るだけでは、信仰を全うすることはできないのであろうか。今回 220 のレポートを検討した限り、「とりたてて霊能を相承するためにやったことはないが、しいて言えば、その場その場で懸命に努めたことだ」と回答していた人がひとりいたものの、その他のほとんどの人は具体的な幾つかの行為を列挙し、いかに自分が霊能を相承するために努力したかを吐露していた。つまり、それだけ信者は霊能を得るということを意識して日々の信仰生活を送っており、レポートに記されているような修養的行為も、自分の霊位を高めるという目的のために行っていることになる。換言するならば、信者たちの多くは、日々の修養的行為によって自己を高めることを一義的な目的としつつ、その結果として霊能を得るのではなく、当初から霊能を得ることを意識的に目指しつつ、その手段として修養的行為を日々行っているというわけである。

5. 体験談に見る修養性

次に、教団機関誌における体験談を見てみよう。今回は、先の「霊能相承レポート」とほぼ同時期のものを扱い、『歓喜世界』の1985年10月から1991年10月までと『内外時報』の1989年1月から1991年12月までを対象とした上で、特に体験談として掲載されている長短あわせて約80談の検討を行った。ここでは、そのうちの三つを要約した形で、以下に提示することにしよう。

☆両親、親戚がみな癌で倒れる因縁を通し、導き親の話を聞き入信する。なかなか歩まずにいた昭和58年〔筆者註（以下同様）：入信後、接心修行を月に一度は受けるようになると「歩みはじめた」とされ、一如教徒と呼ばれる〕、自分も十中八九直腸癌という事態を迎える。真剣な精進を行えば小さな手術で済むかもしれないと接

心で示され、当時目前に控えていた支部新精舎落慶に向けて三つの歩みに必死でとりくむ。いよいよ入院し、手術。しかし、切開してみると癌はなく、ご霊言の通り小さな手術で済む。ひとえにみ教えのおかげである。

☆長女が入信。酒乱の夫に優しくなり、夫も徐々によくなっていくので、この信仰に魅かれる。昭和51年、帰苑〔本部や支部に行くこと〕。以前から悪かった目が眼底出血し失明の危機に。さすがに真剣になり、接心や三つの歩みにとりくみ、駅の早朝奉仕〔清掃奉仕のこと〕も。その後、何回か出血し不安になるが、たとえどうなるうとも教えを伝える自分になっていこうと決心。その頃、夢で十一面観音を見たので、目が見えなくなる前に一目と、帰苑。法要が始まり目を開けてみると、膜が掛かっていたようだったのにはっきりと見え、以後出血も止まる。昭和56年、今度は膝に鶏卵大のおでき。歩けるうちにと、知り合いの家をまわり、一人を導く〔入信させること〕。やがておできは消え、医師も驚く。翌年には肺癌に。膝の時に抜苦代受〔人を導く功德により救いを得ること〕をもらったので、今度はないと覚悟を決め、同室の方のお世話につとめ、導きも。いつしか癌はなくなる。我が強かったが、人々の土台となる尊さを悟り、昭和58年、大乘相承。住んでいる土地は古くから戦乱の地であり、地縛霊も強く、過去にも私と同様に、目が悪く失明している人も多い因縁深い土地柄であったことに気づく。この地に布教所をと、所属共々精進を続けていく。

☆昭和51年、母が入信。自分も社会人になり、接心に魅力を感じ、歩み始める。青年会活動、三つの歩みにとりくみ、昭和55年大乘を相承。昭和59年に結婚し、翌年には長男を出産。子連れ集会を開いたり、すべてに恵まれていたにもかかわらず、感謝を向上に結びつけることができずにいた。第二子を宿した昭和62年、甲状腺腫瘍（癌）に。子供を断念するようと言われショック。接心では、戦乱の世に喉や胸を突き刺されて亡くなった傍系の先祖が示される。新しい命が生み出されようとする時、その先祖が自分の存在や苦しみをわかってほしいために、こうした形で現れたと教えていただく。この事象は、今までのとりくみでは気づくことのできなかった先祖の声なき声であった。心から廻向をお願いし、翌日病院に。医師から子供は大丈夫と言われ、霊供の法要日に手術を受け、成功。予定日に女子出産。顕幽一如の救い〔現世の事象と霊界の事象とは密接に関係しており、霊界の事象を解決することで現世の事象において救いを得るということ〕、抜苦代受に感謝。以前、ただがむしゃらな精進で積ませていただいた徳を、何倍にもして救って下さったに違いないと思い、報謝の実践を誓う。

まずはじめに、これらの体験談は先のレポートとは違って、教団機関誌に掲載されるという性格上、印象的で模範的な内容が選ばれているということ、そして体験談としてまとめられるまでに時間も手もかかっているということを心に留めておく必要があるだろう。また、これら機関誌上の体験談は、入信後熱心に信仰生活を始めたぐらいの人、霊位でいえば大乘や歓喜を相承したあたりの人のものが中心だという。つまり、霊能を相承するような人々は、信者層の上方から教団内部の人々を指導していく立場にあったが、ここでの人々はどちらかといえば下方信者層に属し、外部への熱心な布教活動を展開することを通じて、下から教団を支えている立場にあるというわけである。

さて、これらの体験談においては相承レポートに比べて、水行や聖句を唱えるというような行為は全くといっていいほど見当たらない。信仰生活の大部分は「三つの歩み」によって占められているのである。ここでは、精進即ち「三つの歩み」と考えられており、その実践によっておかげを得たという体験談が多い。中でも布教は熱心に行われており、布教することが直接おかげにつながることになる。そして、こうした行為がなされる場合、どういう心でとりくんだかというのはあまり問題にはならず、とにかく「三つの歩み」を実践することが強調され、またどれだけでできたかという量的な側面も重視されている。つまり、教義的には精神的な意味づけがなされていたものの、実際には「三つの歩み」を実践することそれ自体が、そのまま修養的行為であると理解されているのである。それは、徳積みと称してこの実践がなされていることからもうかがわれる。「三つの歩み」は、極めて制度化された修養となっているわけである。言を換えれば、そこには心の鍛練としての修養ではなく、行為の鍛練としての修養が存在しているということになる。そして、その行為の鍛練としての修養は、不思議なおかげを得る手段と化しやすく、そのため呪術的な様相を非常に色濃くしている。特に前掲の三例のうち最初のふたつでは、危機的状況を打破するための手段としてこの「三つの歩み」がなされていることに注意しておこう。ここでは、制度化され呪術性を帯びた修養に支えられて、奇蹟的で神秘的な救いがもたらされているのである。そしてこの傾向は、霊的な障害が示された時に最も顕著に現れることになる。霊的な問題を有相接心で示された場合、まずは霊界における霊の状況と現在自分が置かれている状況とを考えあわせて、自己を省みることがなされ、教主をはじめとする真如霊界における不思議な力を頼りにして、問題の霊の性質ごとに護摩供養や施餓鬼などが行われる。このような処置によって、問題の霊は霊界において救われ、現世における信者の危機的状況も回避されるというわけである。ここには霊的解決の手段として極めて体系化された呪術が見出される。そして、この問題が解決されると、信者は自己の因縁を浄めたことになり、それが結果的に自己の向上そのものとして語られることになる。つまり、呪術的な救いは自己の浄化と相即不離のものとして受けとめられているのである。

6. 要約 —— 修養団捧誠会との比較を通して ——

以上、信者によって書かれた体験談を中心に、真如苑における修養性を見てきた。最後に、その特徴を修養団捧誠会における修養性の特徴と適宜比較しながら考察しておきたい。修養団捧誠会（以下、捧誠会）は、日常生活の中での道徳的实践に極めて大きな比重を置く、修養道徳型新宗教のひとつである〔島蘭編, 1992:9〕⁽⁸⁾。修養なるものを前面にうたったこの教団との比較を行うことを通じて、真如苑における修養性の特性は、より鮮明なものとして浮かび上がるに違いない。

さて、真如苑の教義においては、霊能者を媒介とした呪術的な修行だけでなく、心の在り方や行い方に気をつけて自己を磨くという修養的な修行も説かれていた。だが、実際の体験談に見られる修養的な実践は、心の持ち方よりも行い方の方により大きな重点が置かれている。本気で真如苑の信仰を始めた人がまずはじめに大切だとして教えられるのは、自己の在り方を見つめることよりも、まず実践だとして布教や奉仕などの行動を起こすことの方なのである。これに対して捧誠会では、行為としての修養よりも、まず何事にも感

謝の心を持つことであると説かれているように、心の持ち方や使い方としての修養が問題になる。つまり、捧誠会では精神的で内面的な側面に重点が置かれ、反対に真如苑では実践的で外面的な側面に重点が置かれているわけである。また、真如苑では自己を浄化するために、水垢離を行ったり聖なる言葉を唱え続けたりといった、「行」としての修養が励行されていた。これはまさに、極めて制度化された修養だということができよう。そしてそれは、霊位を向上するための手段として行われることが少なくなく、その場合の「行」は純粹に修養的な行為というよりも少なからず呪術性を帯びた行為となっている。「行」の形式が制度的に確定していれば、単にそれを履行するだけで何か不思議な力が醸し出されると解釈されがちになってしまうのは、けだし当然のことであろう。精神的で内面的な修養よりも、実践的で外面的な修養の方が、呪術的な様相を呈し易いものである。これは、「三つの歩み」などの実践において、典型的に現れている。そもそもこれらの行為は、教義においては修養的な意味づけがなされていた。だが、実際の体験談では、修養的な行為というよりも呪術性をまとった行為と解釈せざるを得ない場合が、数多く見受けられる。例えば、病気で深刻な状態になった時に、布施や布教という徳を積むことで助かったという体験や、苦しむ霊が困難な状況の原因にあるとの指摘を受け、教団で行う廻向や護摩を通して救いを得たという体験などが、これに当たる。そこで重視されているのは、苦難を契機として自己を見つめ直すという営みではなく、神秘的な力に頼り儀礼的な行為を遂行するという営みに他ならない。そしてそのためここでは、修養的な色彩よりも呪術的な色彩の方が、はるかに濃厚になってしまっているわけである。

また、この二つの教団は、修養の仕方の自由度においても、極めて対照的な様相を呈している。捧誠会においては、人それぞれの解釈に沿った修養がなされる。捧誠会は、各自で教義を参考にしながら物事の意味を考え自省していくことが大切だと説いており、信者それぞれの創意工夫を大変尊重しているのである。そして、このような個人的な修養の仕方に伴って、時には教義の解釈の仕方が人により多少違ってくるといようなことも起こり得る。つまり捧誠会では、ともすれば信者によって様々に異なる修養ということにもなりかねないわけである。これに対して真如苑では、いかなる場合においても自己流の意味づけは厳に禁じられている。経親から指導を受けたり、霊能者を通して教示を得たりすることによって、教団の教えに沿った意味づけがなされていくというのが常態だ。そして、諸々の出来事の意味は、自分で気づいたのではなく、教主や霊界の力によって気づかされたのだと確認させられる。そのため真如苑では、捧誠会とは異なって教団内で教義的解釈の違いを生じるということはない。そこでは、教団として統一性のある修養がなされているわけである。また、ひとりであれこれ悩む必要はなく、最良の道が予め用意されている。真如苑においては、答えは自分で探すものではなく、他から与えられるものに他ならない。有相接心における霊能者による個人指導は、この最たるものだといえよう。また、先に挙げた廻向や護摩といった行為は、この点からしても呪術性を帯びていると考えられる。まず問題の原因として霊的な問題が示され、次に解決の方法として廻向や護摩の実践が教示される。すると信者は、その教えに従ってただ実践すればよいということになるわけである。しかもそうした実践は、教主の持つ力を頼みにして、極めて手段的に行われている。つまり、捧誠会の修養が自律的とすれば、真如苑の修養は他律的ということになり、そのため真如苑における修養は、教えられた通りに不思議な力を頼みにしていくと

いう、極めて呪術的な性質を帯びたものとなっているわけである。

さらに、修養を積む際の対象が捧誠会と真如苑では根本的に違っているという点にも注意しておこう。捧誠会においては修養に励むに際して、教祖や教団よりも「いのちの親」や「天地自然の法則」といった抽象的な事象が常に強調されており、また人間関係に関しても一般的な他者に対する配慮が極めて重視されている。つまり捧誠会の信者は、普遍的で抽象的な存在を念頭に置いて修養に励んでいるのである。これに対して真如苑においては、個別的で具体的な存在に重点が置かれている。たしかに真如苑でも、教義的には仏が中心になっており、また一般的な他者に対する態度が問題となっていた。が、実際の体験談では、仏よりも教祖夫妻や両童子といった教団の最上層に位置する存在に向かって自己の修養を図っていく事例が数多く見受けられる。また、人間関係にしても大抵の場合、一般的な他者よりも家族や所属といった身近な存在が対象となっていることが少なくない。つまり、捧誠会の修養が普遍的なものへと開かれているのに対して、真如苑の修養は教団という個性の内に閉じられているわけである。だがここで、捧誠会の修養はその開放的な性質の故に、ややもすると徹底性を欠いてしまうという点も、見過ごすわけにはいかない。反対に真如苑では、より徹底した教団内部での修養が可能となる。そしてこれは、教団としての統合性とも関係しているようだ。捧誠会は真如苑に比して非常に小規模な教団であるにもかかわらず、その団結力は真如苑よりもはるかに小さい。捧誠会では漠然と開かれた方向性の中で、信者それぞれが思い思いの形で信仰生活を営んでいるのに対して、真如苑では閉じられた求心的な方向性のために、信者たちがまとまりながら教団の意向に沿った形で信仰生活を営んでいるのである。

以上の考察から、真如苑の修養の特徴は、外面性・他律性・個別性の三点に要約することができよう。即ち、心の鍛練よりも行為の鍛練が強調されるという点からは外面性が、また主体的に考えるというよりは与えられた指導に従うという点からは他律性が、さらに仏よりも教主などを念頭に置くという点からは個別性が、それぞれこの教団の修養の特徴として認められるわけである。そして、そのうち外面性及び他律性という特徴からは、呪術的要素を強くまとった修養に陥り易いということが見出された。また、他律性と個別性という特徴は、教義解釈の統一性や教団の統合性に大きく関わっているということが確認された。さらに、教義的には内面的で普遍的であった筈の修養が、実際の信仰生活においては外面的で個別的なものとなっていくという点も、大きな発見であった。これは、他律的な修養の帰結に違いない。他律性が強調される中で、内面性と普遍性を保持していくのは、極めて困難な営みだと思われるのである。

【註】

- (1) 勿論呪術性は、新宗教においてのみ重要な意味を持っているわけではない。呪術的な諸表象はキリスト教において、教会の大衆獲得及びその維持に関わっている [Söderblom, 1926=1942:413]。また浄土真宗においても、開山信仰の根底に潜む民俗宗教性の中に呪術性を見出すことができる [大村, 1990:204-216]。
- (2) 真如苑の概観に関しては山口[1987]、ひろた[1990]、沼田[1990]を、また真如苑苑主である伊藤友司については櫻井[1989-92]を、そして霊能及び霊能者については白水[1978]、秋庭[1991;1992]、川端[1992]、橋本[1992]、永井[1992]を参照。
- (3) 接心に関しては、『真如苑とは』（教団刊行物、1992年、真如苑教学部）を参照。

- (4) 霊能者となることは、決して信者の到達点ではない。他にまだ二つの目標が残っている。また、僧位・霊位共に教主一家を頂点としたヒエラルヒーが確立しており、信者は霊能者となった後も、そのヒエラルヒーの中での昇格に励まなければならない。
- (5) 真如苑では大般涅槃経が導入された昭和30年代以降、教団の修行により誰でも霊能者になれるとされ、霊能者のイメージが変わり、霊能者も普通の人間だということになった。霊能者になることが信者の最大の目標となったのは、これを契機としていると石井[1990]は述べている。しかしながら、こうした霊能者のイメージの変化は、先天的な霊能力の否定を意味するに過ぎず、超人間的な性格自体の消失をもたらしたわけではない。
- (6) 「霊能相承レポート」の他の項目における回答例については、永井[1992]を参照。
- (7) 智流学院に入るには、導いた人の数などの基準を満たさなければならない。したがって、ここで学べるのは熱心に活動をしているごく一部の人に限られている。
- (8) 修養団捧誠会については、島蘭編 [1992] を参照。

【文 献】

- 秋庭 裕, 1991, 「真如苑における“霊能”」, 『仏教』16.
 秋庭 裕, 1992, 「真如霊能と霊位向上」⇒ [塩原編, 1992]
 文 化 庁編, 1992, 『宗教年鑑 平成3年版』ぎょうせい.
 藤井 健志, 1990, 「生活規律と倫理観」⇒ [井上他編, 1990]
 橋本 満, 1992, 「真如苑の救済」⇒ [塩原編, 1992]
 ひろたみを, 1990, 『ルポルタージュ真如苑』知人館.
 井上 順孝他編, 1990, 『新宗教事典』弘文堂.
 石井 研士, 1986, 「世俗社会における仏教の可能性」, 『理想』633.
 石井 研士, 1990, 「霊能者の位置づけと役割: 真如苑」⇒ [井上他編, 1990]
 伊藤 真乗, 1984, 『一如の道』(補訂第一版) 真如苑教学部.
 川端 亮, 1992, 「真如苑の発展と霊能者」⇒ [塩原編, 1992]
 岸本 英夫, 1961, 『宗教学』大明堂.
 宮家 準, 1973, 「修行」, 小口偉一他監修『宗教学辞典』東京大学出版会.
 永井美紀子, 1992, 「真如苑における霊能相承」, 東京大学宗教学研究部編『東京大学宗教学年報』IX.
 沼田 健哉, 1990, 「真如苑の研究」, 『桃山学院大学社会学論集』24-1.
 大村 英昭, 1990, 「ポストモダンと既成教団」, 國学院大学日本文化研究所編『近代化と宗教ブーム』同朋舎.
 櫻井 秀勲, 1989, 1990, 1992, 『かっぱう着の法母: 上・中・下』学習研究社.
 島蘭 進, 1992, 『現代救済宗教論』青弓社.
 島蘭 進編, 1992, 『救いと徳 — 新宗教信仰者の生活と思想 —』弘文堂.
 塩原 勉, 1992, 「霊能者の条件」, 河合隼雄他編『岩波講座<宗教と科学3>科学時代の神々』, 岩波書店.
 塩原 勉編, 1992, 『宗教行動と社会的ネットワーク — 現代日本におけるネットワークの研究 —』平成2・3年度科学研究費補助金(総合研究A)研究報告書.
 白水 寛子, 1978, 「変化エージェントとしての新宗教の霊能者 — S教団の事例 —」, 森岡清美編『変動期の人間と宗教』未来社.
 Söderblom, N., 1926, Das Werden des Gottesglaubens. [三枝義夫訳『神信仰の生成: 上・下』岩波文庫, 1942, 1946]
 対馬 路人, 1990, 「教師と霊能者」⇒ [井上他編, 1990]
 対馬 路人他, 1979, 「新宗教における生命主義的救済観」, 『思想』665.
 山口 富夫, 1987, 『真如苑』知人館.
 安丸 良夫, 1974, 『日本の近代化と民衆思想』青木書店.