

預言者とその教団の比較宗教社会学的研究

—古代ユダヤ教・原始キリスト教・大本教の比較事例分析—

川上周三

A Study of the Comparative Sociology of Religion as to Prophet and the Religious Community: the Comparative cases analysis of Ancient Judaism, Ancient Christianity, and Omoto Religious Community

KAWAKAMI, Shuzo

要旨：序では、本論文のテーマとそれを探求していくために課題を設定している。第2章では、本論文の分析枠組みとして、新訳聖書学者であるゲルト・タイセンの宗教社会学の枠組みである要因分析と機能分析の2つの枠組みを提示している。第3章では、預言者分析の基礎概念として、預言者の定義とその特徴・預言の類型・カリスマ論・ゼクテ論・教団形成論を提示している。第4章では、預言者とその教団の比較事例分析として、古代ユダヤ教・原始キリスト教・大本教の預言者とその教団の事例を取り上げ、その比較分析を行っている。分析は、タイセンの宗教社会学の枠組みに従って、まず、社会経済的要因・社会生態的要因・社会政治的要因・社会文化的要因の4項目の要因分析を行っている。その後、上記3事例が社会的緊張状態を前提として、その克服が問題となっているとして、社会的緊張状態克服のための処理として、攻撃衝動の処理の仕方を取り上げ、攻撃衝動の調整・攻撃衝動の置換・攻撃衝動の転化・攻撃衝動の象徴化の4項目分析を行っている。

ユダヤ教では、ソロモン王治世における農民と牧羊者の貧困化や捕囚期の苦難が、原始キリスト教では、ローマの属国状態や中流階層の没落が、大本教では、大企業による資本の収奪と地主による土地収奪による貧困化が、社会的緊張状態の社会的背景にある。

社会経済的要因では、この社会的背景に根ざして、ユダヤ教の預言者の使命の自覚が促され倫理的預言が行われたこと、原始キリスト教の弟子たちの故郷・家族・財産の放棄等の現象が起きたこと、原始キリスト教の担い手が手工業者であったことから、計算に基づく計画性の精神が生じたこと、大本教の開祖も貧困層であったので、自己の苦難を、神による使命と自覚し、そこから、倫理的預言・自己スティグマ化・自己カリスマ化が生まれたと論じている。社会生態的要因では、ユダヤ教では、都市エルサレムへの祭集集中運動に伴う都市居住のバビロン教団と地方の貴族層やサマリア人の利害対立が論じられ、原始キリスト教では、エルサレム神殿の利害に規定されている都市エルサレムの支配層とその利害から自由な地方の運動であるイエス運動の特徴が論じられ、また、それに併せて、都市と地方の対立は、都市の支配層のインテリの「主知主義」と地方のイエスの「反主知主義」の対立も生み出し、イエス運動は反権威主義的ゼクテの特徴を持っていることが論じられている。大本教でも、資本主義的近代都市である東京と地方の綾部の対立が論じられ、世の立て替え、立て直しが起こる終末には両者の立場が逆転すると論じられている。社会政治的要因では、3宗教のいずれにおいても、神権政治と貴族政治の対立があり、3者の宗教者による貴族政治批判とその反権威主義的ゼクテの特徴が論じられている。社会文化的要因では、3者の宗教者による古い文化の革新である新文化の創造が論じられている。

最後に、社会的緊張処理の仕方として、4項目の機能分析が行われている。攻撃衝動の調整では、3宗教のいずれも「反動形成」による調整が行われていること、攻撃衝動の置換では、3宗教とも代理の主体である神による攻撃衝動の置換が行われていること、攻撃衝動の転化では、3宗教とも悔い改めや規範を強化する命令による攻撃衝動の転化が行われていること、攻撃衝動の象徴化では、3宗教とも苦難の神義論の創造とそれへの自己同一化により、攻撃衝動の象徴化が行われていることが論じられている。

3者の宗教の比較事例分析により、3者の宗教者の社会的規定性と社会的緊張処理の仕方に共通点があること、倫理的預言であること、自己スティグマ化からスティグマのカリスマ化があること、反権威主義的ゼクテの特徴があることが解明された。その違いは、1神教文化の伝統と多神教文化の伝統の違いからくる神がかり状況とその体験の意味解釈にあること、すなわち、ユダヤの預言者や原始キリスト教の宗教者のように神がかりとその解釈が一体のものとして一人でなされるか、大本教の開祖のように神がかりする人とその神の見分けや解釈をする人の二人で神がかりとその解釈がなされるかにあることが明らかとなった。

キーワード：苦難の神義論、攻撃衝動、スティグマ、都市と地方の対立、反権威主義、反主知主義

1. 序

本論文は、預言者とその教団の比較宗教社会学的研究をすることを目的としている。この目的を達成するため、本論文では、古代ユダヤ教・原始キリスト教・大本教の3事例を選択事例として取り上げ、この3者を比較研究することにする。選択肢として、この3事例を取り上げたのは、この3事例とも、預言者とその教団形成に関わっており、その預言の特質が共通しているからである。この3事例は、マックス・ヴェーバーによって提示された預言の類型である「倫理的預言」に該当する点で共通している。この預言の類型については、本論文の3章で論じることとする。もう一つの特徴は、この3事例とも、その根にルサンチマン（怨恨感情）を内在させている点が共通しているからである。

本論文では、この研究課題を達成するため、1章の序では、本論文の目的を述べ、2章では、本論文の分析枠組みを提示し、3章では、預言者分析の基礎概念の説明を行い、4章では、預言者とその教団の比較事例分析を行い、最後に、5章の結びでは、研究結果を提示することにする。

では、以下、それについて見てみよう。

2. 本論文の分析枠組み

本論文では、分析枠組みとして、ドイツの新約聖書学者ゲルト・タイセンの『イエス運動の社会学』の要因分析と機能分析の分析枠組みを用いることとする。では、この枠組みについて、次に述べてみよう。

要因分析では、預言者のその教団の運動に対する社会の影響分析を行う。ここでは、社会を、(1) 社会経済的要因、(2) 社会生態的要因、(3) 社会政治的要因、(4) 社会文化的要因の4項目に分けて分析を行う。

(1) では、社会層の経済的基盤の検討を行う。(2) では、場所の違いの検討を行う。すなわち、都市と地方の対立の検討を行う。(3) では、支配者層と被支配者層の対立の検討を行う。(4) では、古来の文化的伝統と新文化との緊張関係に言及し、その対立関係や緊張関係克服の検討を行う。

要因分析では、預言者とその教団の社会的影響を検討しているが、このままでは、預言者とその教団の運動は、この社会的関係を反映する鏡に過ぎないことになってしまう。そこで、預言者とその教団の運動は、要因分析で論じた社会的緊張状態をどのように克服したのかの検討が次に必要になってくる。機能分析では、この検討

を行う。ここでは、精神分析的方法を用いて、預言者とその教団の運動の機能的企てを分析する。機能分析では、攻撃衝動の分析を行う。攻撃衝動は、(1) 攻撃衝動の調整、(2) 攻撃衝動の置換、(3) 攻撃衝動の転化、(4) 攻撃衝動の象徴化の4項目に分けて分析を行う。

(1) は、対抗衝動によって調整が行われることを意味する。精神分析的には、それは、「反動形成」として解釈できる。(2) は、攻撃衝動が代理の主体に帰される衝動として、あるいは代理の対象に向けられる衝動として現れることである。精神分析では、直接的には現実的脈絡を持たない代理の対象に本能的衝動を置き換えることを「転移」と呼んでいる。(3) は、攻撃者に対する攻撃衝動を攻撃的な行為ではなく、道徳的な非難として、また、攻撃衝動の放棄を呼びかける無言の訴えかけとして「転化」することである。それは攻撃衝動を内面化して、自己の中に取り入れることを意味している。改心はこれに相当する。(4) は、自らが犠牲になることによって一切の攻撃衝動を自覚的に引き受け耐え忍び吸収してしまう「受苦的な象徴的存在」を見だし、それに自己をゆだねることによって、攻撃衝動を克服しようとするものである。キリスト教徒は、十字架のイエスにこの象徴化を見いだしたのである。社会的緊張状態とその克服は、この4項目の機能分析を行うことによって達成される。これによって、預言者とその教団の運動が社会に与えた影響を分析することができる(タイセン、65-199頁参照)。

3. 預言者分析の基礎概念

本章の目的は、預言者分析の基礎概念について説明することにある。この目的を達成するために、本章では、預言者分析の基礎概念を、預言者の定義とその特徴、預言の類型、カリスマ論、ゼクテ論、教団形成論の5つに分けて検討してみよう。

(1) 預言者の定義とその特徴

預言者とは、自らの使命によってある宗教的な教説ないしは神命を告知する個人的なカリスマの所有者のことである。預言者のよって立つ基盤は、「個人的な」召命なのである。この点が、預言者と祭司の識別点になる。その理由は、祭司は神聖なる伝統の名において権威を要求するのに対し、預言者とは、個人的な啓示もしくはカリスマに基づいてこれを要求する者だからである(Weber, 1972, S.268.)。

預言者の特徴は、その無報酬性にある。典型的な預言者は、その「思想」を思想そのものために弘布するのであって、決して報酬のためではない。少なくとも表面立ってそれを受け取ったり、規則立った形でそれを定めたりはしない。例えば、原始キリスト教団においては、使徒、預言者、教説家は、決して自らのなす告知によって生計を得てはならないと定められていた。古代ユダヤ教においては、預言者の預言が「禍の預言」であったので、これに報酬を払う者がいなかったのである。この報酬を求めないという彼らのやり方は、身分原理としては、高貴な「知識人層」の同様なやり方に一致しているのであり、のちラビやキリスト教の使徒の「平民的知識人層」によって継承された。古代ユダヤの預言者たちは、全体として個人的な支持者を持っていたのであるが、それは、エルサレムにおける高貴な氏族であったのである。農民の間では、全然支持者を見いださなかったのである。古代ユダヤの預言者の提示案は純ユートピアの性格を持っていたため、王にせよ政治的軍事的グループにせよ、受け入れることはできなかったのである。このユートピアの性格は、古代ユダヤの預言者が宗教的に動機づけられていたことから理解しうるのである (Weber, 1921, SS.292-295.)。

預言者のもう一つの特徴は、世界に意味を付与して、世界の意味づけを与えることにある。預言者の啓示は、第一に預言者自身に対して、それから彼の弟子に対して明らかとなるが、それは、意識的に統一され意味づけられた生に対する態度表明によって獲得されるところの統一的な生の把握を意味する (Weber, 1972, S.275.)。また、預言者は、世界に対する人間関係を究極の価値観点から統一するという意味での体系構築者なのでもある (Ibid., S.280.)。

(2) 預言の類型

預言の類型には、「倫理的預言」(もしくは「使命的預言」)と「模範的預言」の2類型がある。倫理的預言においては、神の委託を受けてその神の意志を告知する道具となり、そしてこの委託に基づく倫理的義務として、服従を要求する。模範的預言においては、預言者は模範的な人間であって、仏陀のごとく自らの範例を通じて他の人に宗教的な救いへの道を指し示す。彼の説教は、神の委託によるのでもなければ倫理的な服従の義務を課すのものでもなく、ただ彼自身と同じ救済の道を歩まんと希求する人々自身の関心にのみ向けられる (Ibid., S. 273.)。

(3) カリスマ論

カリスマとは、聖霊の賜のことである。イエスの十字架上での死、復活後、使徒たちに聖霊から授けられた、治癒の力や異言を発する力など、様々な霊能がカリスマであり、ギリシャ語の恩寵を意味するカリス (kharis) に由来している。

カリスマは、その初発の状態では汚名を着せられたり、汚辱を浴びせられたりする。この意味で、カリスマは初発の状態では、スティグマ (stigma) 性を帯びているのである。スティグマとは、罪人や奴隷に押された烙印、焼き印を意味する。ギリシャ語のスティグマート (stigmat) に由来する。汚名、汚辱、傷痕、聖痕、この相反する両義的な意味をスティグマは帯びている。カリスマは、初発の状態においては、マイナスの意味を帯びている。やがて、カリスマの所有者自身がそのマイナスのスティグマを自己に与えられた神の使命と捉えるようになる。これが、「自己スティグマ化」である。カリスマの所有者の力が認められ、権威化が達成されると、その意味が逆転し、プラスの評価がなされるようになる。これが「カリスマ化」である。そして、カリスマの所有者とカリスマの権威に服従する者との間に、指導者と帰依者というカリスマ的支配の関係が成立していく。これが「教祖化」である (川村、10-19頁参照)。

カリスマの支配は、その真正な態度においては、特殊非日常的な性格を持ち、個人的資質のカリスマ的妥当とその証しとに厳に個人的に結合された社会関係をなしている。ところで、しかし、この社会関係が、純粹に一時的なものにとどまらず、一つの永続的な関係—信仰仲間や戦士や使徒の共同体、政党団体、あるいは政治的または教権制団体—の性格を持ってくると、いわば誕生状態においてのみ理念的な純粹さで保存していたカリスマ的支配は、その性格を根本的に変更せざるを得ないことになる。すなわち、伝統化されるか、または合理化(合法化)されるか、ある点では伝統化され、別の点では合理化される (Weber, 1972, S.142f.)。カリスマ的支配は、永続性を持たせようとすると、「日常化」される。カリスマ的支配は、その発展過程で、「カリスマの日常化」を惹起するのである。

(4) ゼクテ論

ここで論じる「ゼクテ論」とは、既成の権威や権力組織とそれに対抗する反権威主義的組織を論ずる組織論のことである。具体的に言うならば、例えば、2016年のクリントンとトランプによる大統領選の時に、既成の権力

組織を批判する標語としてエスタブリッシュメント支配批判が盛んに行われたが、これを組織論的に表現したものが、「ゼクテ論」なのである（森本、2017年、82-95頁参照）。宗教においては、このエスタブリッシュメント批判は、例えば、安息日のために人があるのではなく、人のために安息日があるのだとして既成の権威である律法学者の律法主義的形式主義を批判するイエスの「反主知主義」（または反知性主義）的なやり方の中に典型的に現れている。律法学者は、法形式主義という合理主義、すなわち、主知主義（または知性主義）に立っているが、その知性主義は「形式合理主義」で人間を救うという「実質合理主義」を欠落させているので、その点をイエスは批判している。これが、イエスの「反主知主義」なのである。では、以下、このゼクテ論的組織論について見てみよう。

既成の権威や権力組織を、マックス・ヴェーバーは、「教会」(Kirche) と名付け、以下のように定義している。

「教会とは、自己の行政幹部が教権制的強制の正当な独占を要求する時、かつその限りでの、教権制的強制団体経営のことを言うべきである (Weber, 1972, S.29.)。」

それでは「教権制団体」とは何か。それは、以下のように定義されている。

「教権制団体とは、自己の諸秩序の保証のために救済財の施与かまたは拒否による心理的強制（教権制的強制）が用いられる場合、かつその限りでの、支配団体のことを言うべきである (Weber, *Loc. cit.*)。」

「教権制団体」は、次の4条件を満たすとき、「教会」へと発展する。

(1) 給与・昇進・職業的義務・特殊な（職業外的）生活様式の諸点についての規律を受けた、かつ「世俗」から分離された特別の祭司身分が成立していること、(2) 教権制が、「普遍主義的」支配権の要求を掲げること、(3) 教義や礼拝が合理化され、聖典に書き記され、註釈を加えられ、体系的な仕方であつて教授の対象となっていること、(4) これらすべてのことが、強制団体的な共同体の形をとって行われること (Weber, 1972, S. 692.) の4条件がそれである。

これらの諸原理の核心にあるのは、カリスマが「人 (Person)」から分離され、制度、とりわけ、「官職 (Amt)」と結合しているということである。「教会」は、自己を、永遠の救済財という一種の信託財産の管理人とみなしている。個々人は、「教会」という神によって信託された設立物の中に生まれてくるのである。例えば、神道の氏子制度は「教会」に該当するのである。

それに対して、「ゼクテ (Sekte)」とは何か。ヴェーバーは、「ゼクテ」を以下のように定義している。

「『ゼクテ』は、教会に対立し、もっぱら宗教上資格ありと認められた個々人のみで構成される自由な団体であり、各個人は、双方の自由なる決意によってそこに採用されるのである (Weber, 1968, S.390.)。」「ゼクテ」は、この意味において、協定によって成立した団体的特徴を持つので、「協会 (Verein)」であると言える。他方、「ゼクテ」の構成員は、互いに仲間たちの不断の批判にさらされつつ自己を主張するということが要請される。「ゼクテ」は、こうした相互の監督や忠告という形で、構成員の訓練を行っている。さらに「ゼクテ」は、「教会」とは異なって、「官職カリスマ (Amtcharisma)」、すなわち特定の社会制度そのものが特殊な恩寵を受けていると考え、カリスマを一つの官職そのものの保有と結びつける観念を拒否する。個々人は、「ゼクテ」にあつては、個々人の持つ特殊なカリスマに基づいて教権制的権力を行使するのであって、「官職カリスマ」に基づいて行使するのではない。その本性上普遍主義的＝膨張的性格を持つ「官職カリスマ」を拒否するという点において、「ゼクテ」は、「小さい」共同体として現出せざるを得ない。「ゼクテ」は、各々の小共同体の中で、それぞれの主権を持つのである。

ところで、「教会」の「普遍主義」は義しい人にも義しくない人にもその光を注ぐのに対し、「ゼクテ」は、その個人存在の「純粋さ」が生命問題である。ヴェーバーは、言う。「『ゼクテ』は、宗教的『エリート』たろうとする。そこにおいては、『見えざる教会』が、『確証された』人々の団体という形で可視的になる。宗教的に資格づけられていない者を自分たちの内面生活の中に混じらせることは、彼らにとって耐え難いことであつたであろう (Weber, 1968, S.391.)。」また、「人」ではなく、神にこそ服従しなければならない」という句は、「ゼクテ」において、その特有の反権威的調子を獲得している。「良心に背く」ような一切の国家要求を絶対的に拒否すること、及び国家に対抗する個人の絶対権としての「良心の自由」を要求することは、一貫した宗教的要請としては、「ゼクテ」団体の地盤の上のみ考えられる (Weber, 1968, S.391f.)。この例としては、クエーカーの倫理があげられる。「教会」の「普遍主義」は、温和な倫理的要素で満足しやすいのに対して、「ゼクテ」は、倫理的厳格主義と結びついた宣教精神をその根底に持っている (Ibid., S.392.)。ここにおいては、「見えざる教会」は、「見えるゼクテ」よりも大きく、その見え

ざる者を総合するという意味で、宣教が肝要となるのである (Loc. cit.)。さらに「ゼクテ」の宗教心は、伝統的たるにとどまらぬ躍動せる「民族」信仰の独特の形態である。「ゼクテ」のみが、ポジティブな信仰と政治的ラディカリズムを結びつけることをなしたげたのである。

(5) 教団形成論

教団は、どのようにして成立することになるのか。このことについて、預言者の場合を考えてみよう。預言者が彼の預言に成功した場合、彼の永続的な助力者たちを得ることになり、彼らは預言者の伝道に積極的に協力することになる。さらに彼らのほかに、預言者に宿泊所や金銭や労役を提供することによって彼を扶助し、彼の伝道から自分たちの救いを期待する信奉者の一団がある。これらの人々が持続的な組織を形成するとき、「教団」が成立するのである。ヴェーバーは、次のように述べている。

「預言者は、もし彼の預言が成功したときにはやがて永続的な助力者を得る。仲間内 (バルトロメウスがガーザーの言葉をこう訳している)、子弟 (旧約聖書やインド)、従者 (インド及びイスラム)、弟子 (イザヤや新約聖書) などがそれであって、彼らは、組合的ないしは階級制度によって組織された祭司や占い師たちとは対照的に、まったく個人的にかの預言者を信奉する。この関係については、さらに支配の諸形態の決疑論を述べる際に触れるであろう。これらの永続的な助力者たちは、預言者の伝道に積極的に協力し、また彼ら自身もたいはいはある種のカリスマ的資格を与えられた者であるが、さらに彼らのほかに、預言者に宿泊所や金銭や労役を提供することによって彼を扶助し、彼の伝道から自分たちの救いを期待する信奉者たちの一団がある。これらの人々は、ただその場その場に応じて様々な行為に加わるだけのこともあれば、あるいはまた一つの教団として持続的な組織を構成することもある (Weber, 1972, S.275.)」

預言者自身や彼の弟子たちが、宣教と恩寵授与の状態を継続的に確立し、そのことによって恩寵授与とその管理者の経済的存立を持続的に確保し、さらにこれによって義務を負わされた人々に対して諸々の権利を独占的に主張するに至るとき、かかる「教団」は成立するのである。それ故、「教団」は、「預言の日常化」の産物として初めて成立するものなのである (Weber, 1972, S.275 f.)。かくして、信奉者たちは、絶えず変動する浮動票のような「その場限りの信徒」ではなく、明確な権利と義務を伴う「継続的組織体」へと形成されることにな

る。別言するならば、「教団」は、「カリスマの日常化」の産物として成立するのである。「カリスマの日常化」を推進していく動機として、ヴェーバーは、帰依者や行政幹部の「物質的もしくは観念的な利害」をあげている。ヴェーバーは、次のように述べている。

「その推進的な動機は次のごとくである。

- (a) 共同体が存続し、絶えず新たに活気づけられることに対して、帰依者達が持っている観念的な・また物質的な利害、
- (b) 行政幹部—従士団・使徒団・政党の腹心等々—が、次のことに対して抱いているもっと強い観念的な・またもっと強い物質的な利害、
 - 1 関係の存在を継続してゆくこと—しかも、この関係を、
 - 2 その際、自分自身の地位が、観念的にも物質的にも、永続的な日常的基礎の上に置かれるような形で、継続してゆくこと、すなわち、外形的には、現世超越的な・家族や経済になじまない「使命」に代えて、家族的な生活や、あるいは少なくとも満ち足りた生活を作り出すこと (Weber, 1972, S.143.)」

「カリスマの日常化」を推進していく動機は、第一に、あらゆる場合において、一時的で不安定な者ではなくて安定的な者にしようとする努力、すなわち、帰依者たちのために社会的に認知される支配者的地位と経済的生計の機会を正当化しようとする努力である。さらに、第二に、行政幹部が、行政の日常的諸要求や諸条件に適応してゆかざるを得ないという客観的必然性である。例えば、行政上の・司法上の伝統を形成するための手がかりがなければならないという要求がそれである。最後に、行政幹部や行政措置が、経済的な日常的条件に適合してゆかねばならないということである (Weber, 1972, S.147.)。すなわち、一時的な寄付や贈与等によるのではなく、日常的で永続的な行政の基礎となるような持続的な経済措置を必要とするということである。行政幹部は、例えば、使徒は、「観念的な」意味でのみその「使命」から自分たちの生活を作り出すのはわずかに限られた熱狂的な人々に過ぎず、使徒や従士の大衆は長い間には物質的な意味においてもその「使命」としての職業から自分たちの生活を作り出そうとするに至るということである (Weber, 1972, S.144f.)。

4. 預言者とその教団の比較事例分析

本章では、預言者とその教団の比較事例分析を行う。

ここで、比較の対象にするのは、古代ユダヤ教、原始キリスト教、大本教の3事例である。大本教とは、出口なおによって開教され、出口王仁三郎によって教義化と体系づけが行われた宗教である。この3事例の宗教は、いずれもその構成要素に預言者を有しており、その預言は、使命を伴う「倫理的預言」という点で共通点を持つ。本章では、この3事例の宗教を、ゲルト・タイセンの分析枠組みを基軸にし、それに預言者分析の基礎概念を加えて、比較事例分析を行う。では、以下、これについて見てみよう。

I. 要因分析

要因分析とは、社会的要因分析のことである。言い換えれば、上記の3宗教に対する社会的影響の比較分析をすることである。要因分析では、(1) 社会経済的要因、(2) 社会生態的要因、(3) 社会政治的要因、(4) 社会文化的要因の4項目分析を行う。では、まず社会経済的要因を検討してみよう。

(1) 社会経済的要因

古代ユダヤ教には、その聖典である旧約聖書に数々の預言書が含まれ、預言書は聖典の重要な構成要素の一つとなっている。預言者は、牧羊者層の出身者が多い。牧羊者は、ダビデ王の治世の頃までは多くの羊を飼い、その点で経済的に豊かだったが、ソロモン王の治世になると、農耕地の増大により、牧草地を制限され、羊を多く飼うことができなくなり、経済的に零落してしまった。貧困層となってしまったのである。従って、ソロモン治世とそれ以降に活動した預言者は、貧困層出身者ということになる。しかし、旧約の預言者全体が、貧困層の出身者であるわけではない。預言者は、彼らの身分的由来によれば統一されていない。イザヤは、貴族や富裕者にいかれる呪いを投げつけることがより古い預言者たちの間で最も激烈な人であったにも関わらず、高貴な氏族の出身であり、祭司貴族とも密接な交際を持ち、王の侍医及び助言者であり、その当時のエルサレムきっての名誉ある人物の一人であった。エレミヤは、田舎祭司の出身であった。これらの預言者は、富めるエルサレム人であった。彼らは、高貴で富める者の出身であったにも関わらず、平民たちのためにレビ人の説教の社会倫理的な愛の諸命令を終始激情的に振りかざし、貴族や富裕者に彼らの呪いを投げつけたのである。しかしながら、イザヤは自律性なき無教養の民衆の支配を嫌悪したし、エレミヤも平民たちは宗教的義務について何も理解していな

いということ自明のことと考えているのである。

ところで、社会的に抑圧されている社会層や身分上マイナスの評価を受けているような社会層は、自分たちに委ねられた特別な「使命」への信仰によって自尊心を最も容易に養うことができる。すなわち、抑圧された状況にある社会層は、そうした苦難を担う「使命」を神から与えられているのだと、抑圧された状況を解釈するのである。これは、自己の中に取り入れられたスティグマなので、「自己スティグマ化」と考えることができる。これにより、使命感に根ざした「倫理的預言」が受容されるのである。これについて、ヴェーバーは、以下のように述べている。

「社会的に抑圧されている、ないしは、身分上マイナスの（あるいは、少なくともプラスでない）評価を受けているような社会層は、自分たちに委ねられた特別な『使命』への信仰によって自尊心を最も容易に養うことができる。つまり、彼らに独自の価値を保証あるいは構成するものは、彼らの当為ないしは彼らの（機能的な）業績であり、従って、そうした独自の価値は彼ら自身を越えて彼岸へと移行し、神によって課せられた『責務』となっていく。このような事態そのもののうちに、すでに、倫理的預言が何よりもまず社会的に恵まれない社会層の中で観念としての力を振るいうる、その一つの原因があった。かつ、その場合梃子としてルサンチマンを別に必要としたわけではなかった。物質的及び観念的な償いへの合理的な関心だけで十分だったのである（Weber, 1920, S.248.）」 原始キリスト教の成立する時代においては、飢饉や地震や疫病等の自然的災害、人口過剰、所有の集中化、年貢や国税・宗教税等の過重負担により、大部分のイスラエル民衆は悲惨な貧困状態にあり、さらに、イスラエル社会の周縁に位置する中流階層は、没落の危機にあった。そのため、この階層は、故郷の放棄や家族の放棄や財産の放棄等の行動をするのが他と比べると比較的容易だったのである。例えば、漁師であったペテロが漁師をやめてすぐイエスに従っていった行動等は、この「社会的根こぎ現象」から説明できるとタイセンは考えている。イエスに従っていった巡回霊能者たちの行動の背景にあるのは、この「社会的根こぎ現象」なのである（タイセン、27-38頁、69-91頁参照）。

イエス運動とパウロ運動は、「手工業職人層」という点で共通している。イエスは、地方の農村都市における「手工業職人」であり、その使徒たちは、「遍歴する手工業職人」であり、その中でも最も偉大な伝道者であるパウロは、「遍歴する天幕布製職人」なのである。この「遍

歴する手工業職人」は、大衆的教団信仰に関する格好の伝道者となり、彼らにより、キリスト教は、2、30年のうちに、東方から発してローマにまで至る途方もない距離を恐るべき速さで広がっていったのである（Weber, 1972, SS.293-295.）。

「農民」が自然に拘束され非合理的な呪術的影響を被りやすいのに対して、「都市の手工業職人」は、「農民」と比較した場合、自然に拘束されることがはるかに少なく、呪術から解放され合理的な性格を、すなわち、計算可能性並びに目的合理的な性格を持つ傾向が強いのである。「手工業職人」は、「呪術根絶」の可能性の高い社会層なのである。さらに、「手工業職人」は、誠実であることがそのまま彼ら自身の利益につながり、仕事と義務遂行における忠実さには良き「報い」があるという応報倫理的な合理的世界観を作り出しさえするのである。しかし、単に、「手工業職人」が存在しているというだけでは、呪術から解放された合理的で倫理的宗教心が生み出されるには不十分なのであって、そうした宗教心が生み出されるには、預言者や改革者たちによって呪術的ないし儀礼的観念への結びつきが打破されるとともに、それに加えて「教団宗教心」が成立することが必要なのである（Weber, 1972, S.294f.）。

大本教の開祖、出口なおは、大工の子として生まれ、その嫁ぎ先も大工を職業としていた。最初は経済的に不自由のない生活であったが、夫の放縦な生活ぶりから、やがて零落し、極貧層に落ちぶれてしまったのである。なおに憑依した神の啓示を記したとされている筆先には、この貧困状況が、次のように書かれている。

「物の有る所へ来て、余り甚い貧乏致したので苦勞致したなり、六年程は家無しに来たなり、三人の子は縁について居りたなれど、竹造は京都に居り、伝吉は西町へ遣りてありたなり、清吉は兵隊に行ったなり、筆では速いなれど、此の間の苦勞は、なかなか一通りの苦勞ではなかりたぞよ。（中略）亀岡へも糸引きに二夏も行ったなり、篠山へも糸引きに参りたぞよ。（中略）饅頭屋も二十年致したぞよ。政五郎が普請受取ると土揚げ、壁下地為にも行きたぞよ。瓦持ちも致したぞよ。商ひにも何処も行ったなり、皆神様が都合で為せなされたのでありたぞよ。（中略）変性男子の身魂はこれ丈の苦勞致さんと、つとめ上がらんのごぞよ。つとめ上げたら、又と世界に二度と無い事であるから、地固めに骨が折れたのじやぞよ。変性男子の身魂と申すのは、大將役から番頭役から家内役から女子衆役から丁稚役から守役から、世界のことを一切構はねばならぬ役であるから、此世で何に

も為て来んと、二度目の世の立替の御用するのは、乞食の所まで落ちて来んと、今度の御用は勤められぬから、此世でもう為ん事は無いのざよ。」（1902年旧9月27日）

なおは、極貧層に落ちぶれたのは、神の都合と捉え、この苦難を自ら受容し、これに耐え抜くことが、終末での救いである「世の立て替え、立て直し」につながると考えたのである。ここには、ユダヤ教の箇所ですべて使命感を感じ、「倫理的預言」ないしは「使命的預言」を受容するなおの信仰が提示されている。別言するならば、なおは、貧困に零落れ汚辱に充ちたスティグマを自己の中に取り入れ、「自己スティグマ化」しているのである。

（2）社会生態的要因

ここでは、預言の影響を受けたバビロン捕囚教団がバビロンからエルサレムに帰還することにより、エルサレムに祭祀が集中化された経緯について論じてみよう。それは、このエルサレム祭祀集中には、バビロン捕囚教団とサマリアびととの対立を契機として、当時の大都市エルサレム在住の都市居住民を信徒とするバビロン捕囚教団と、地方都市や都市外の農地の局地的祭儀に利害関係を持っている貴族やサマリアの官庁の役人とその利害関係者との対立が典型的に見られるからである。

バビロン教団は、その中心に預言との連続性を持っていた。それに対して、預言に敵対した人々は、エジプトへ転向したのである。預言によって影響されたこのバビロン教団こそが、エルサレム祭祀集中を推進し、捕囚期以後のユダヤ教を形成することになったのである。帰還民の敵は、最初からサマリアびとであった。その最も影響力のある層は、一方では、サマリアに常置されている代官の官庁に出入りする役人及び利害関係者であった。他方では、都市外の農地や田舎都市に住んで、その局地的祭儀に利害関係を持っている富裕な氏族たちであった。しかし、ネヘミヤのころは、このサマリア人とバビロン教団系の清教主義者との雑婚が行われていた。そこで、ネヘミヤとエズラの宗教改革が次に問題となってくる。

ネヘミヤの事業は、貴族的氏族とカナーン在住民のうちの解放された一部の人々を防塞を巡らされた都市エルサレムに強制移住させることと、ネヘミヤ・祭司の代表者たち・レビびとと民の長老たちとによって、兄弟関係の締結を、捕囚期の祭司たちによる礼拝及び儀礼の強要と関係づけることと、大祭司がこの契約にまったく参加していないことであった。それは、形式的には自由意志

による教団形成にほかならなかった。しかし、現実の政治的実権は、つねにペルシャの属州及びのちにはヘレニズム諸国家の代官並びにその官僚の手中にあるか、ネヘミヤがそうだったように、王から全権を委ねられた者の手中にあった。エズラの地位もネヘミヤと同様である。

ところで、このバビロン教団によるユダヤ教団の形成は、この教団に受け入れられなかったイスラエル人もしくは半イスラエル人たるカナーン在住民のすべてから儀礼的に分離することを意味している。特にサマリアびとからの分離が、そこでは意図されていた。バビロン捕囚教団は、エルサレム祭祀集中を遂行した。これは、分散ユダヤ人に最大限の移動の自由を与えた。この祭祀集中が意味していたのは、個人による供犠の中止でこの発展の結果、「ユダヤ人」は出生と改宗者の採用とによって、補完されるような一つの儀礼的に遮断された宗派的教団になったのである。この改宗運動を厳密な意味で説いたのは、第三イザヤであった。バビロン捕囚教団が制定した儀礼法典は、これを厳密に守るならば、農業労働に障害をもたらすところから、農民は、捕囚教団の外にあらざるを得ない。これを守ることができたのは、都市住民である。ここから、ユダヤ民族の重心は、彼らが都市居住民族となる方向に移らざるを得なかった（Weber, 1921, S.370-378.）。

次に、原始キリスト教における都市と地方の対立について見てみよう。

イエス運動は、ガリラヤという辺境の地から起こった運動である。エルサレム市民は、エルサレム神殿と様々な物質的利害によって結びつけられているため保守的であるのに対して、地方の民衆は、神殿に関する利害から自由であるので、ユダヤ教の革新運動の担い手になることができた。イエス運動もそれらの運動の一つである（タイセン、92-111頁参照）。

マックス・ヴェーバーは、イエス運動におけるこの都市と地方の対立には、「主知主義」（あるいは知性主義）と「反主知主義」（あるいは反知性主義）の対立も絡んでいると考えている。ヴェーバーは、イエスの「反主知主義」と関連するのが、農村や地方の小都市という「周辺地域」であり、それに対立するのが「中心地域」をなす大都市から出てくる律法学者流の「主知主義」なのであると見ている。階級という経済的視点からではなく、それをも含む地方と都市という生活地域の違いからイエスの「反主知主義」と律法学者流の「主知主義」の対立を捉えているのである。都市は、政治や経済の「中心地」であり、地方は、政治的にも経済的にも日の当たら

ない「周辺地」であるという意味では、「国内における地政学的視点」に着目しているとも言えよう。このイエスの「反主知主義」は、後期ユダヤ教の「権威主義」への反発であり、その意味で「反権威主義」的性格を持っている。従って、イエス運動は、「ゼクテ」的性格を持った運動であると言える。ヴェーバーは、このことについて、次のように述べている。

「純正な後期ユダヤ教が持つまさにこうした主知主義的、律法学者流の傾向に対して、イエスは反発している。イエスがこの点で、エルサレムという都市を基盤として成長した諸階層—彼らは『ナザレの田舎町からどんな善いことが起こるといふのだ？』と、古代の大都市市民たちとまったく同じ言い口ではんもんするのであるが—に敵対するのは、彼のものとして解釈された『プロレタリアの』本能のせいではなくして、小都市市民及び地方職人が示した一律法知識の練達者達とは正反対の一信仰心のあり方と律法遵守の水準に基づいてである。イエスの律法遵守と律法認識の仕方は、安息日といえども井戸に落ち込んだ羊をそのままにしておくこともできないような、実際に労働する人のそれと同じく、ごく平均的なものなのである。これに対して、本来的な敬虔者に義務とされているユダヤ的律法認識は、すでに青少年教育の方法において、量的のみならず質的にも、ピューリタンの聖書堅持の態度をはるかに凌駕している（Weber, 1972, S.371.）」

最後に、大本教の筆先で都市と地方の対立について述べられている箇所を引用して、この箇所を終えることにしよう。現在は、暗闇の世だが、昔の元の神世に復帰する終末の時は、神は戦って、我良しの利己主義に陥り金がすべての悪神の都となっている東京から、都を綾部に移すとこの箇所では述べられている。以下、それについて見てみよう。

（世界）（動く） （東京）へ（攻）
「せかいがう五九ぞよ。ときよ江せめかけるぞよ。」

（天子）（綾部）（守護）
てんしはあやべにし五がいたしてあるぞよ。（中略）

（都） （一度）
あやべ、みやこにいたすぞよ。（中略）せかいわいちど

（改心） （神） （表）
にかいしんをいたすぞよ。かみがおもてにあらわれて、

（日本）（手柄） （大望）
にはんにてがらをいたすさすぞよ。だいぶたいもなこと

（天子）（陣引） （穂実）（変え）
であるぞよ。てんしじんびきいたして、ほじつをか江る

(良) (金神) (宮)
 ぞよ。(中略) うしとらのこんじんのみやをいたして、
 (天下泰平) (治) (弥勒) (世) (松)
 てんかたいへにをさめて、みろ九のよ、まつのよといた
 (牛糞) (天下)
 さすぞよ。(中略) うし九そがてんかをとるとゆことが、
 (今度) (良) (落)
 こんどのことであるぞよ。よきものをちぶらかしてあ
 りたぞよ。」(1896年旧9月19日)

(3) 社会政治的要因

古代ユダヤ教では、預言者は、預言において権力者に対する激情的な攻撃の形をとるのが常である。預言は、このとき、「禍の預言」となり、預言者は怒れるデマゴグとなる。古代ユダヤの預言者は、局外の同時代人の眼に映じたところでは、政治的デマゴグ(民衆扇動家)であり、また場合によっては政治的弾劾文筆家であった。こうした預言は大国の地盤には出現することができなかった。公的な預言者は、そこでは禁止されていたのである。そこではこうした預言に対して容赦なき弾圧が行われたのである。王権が強固なとき、自由な預言は、不可能であった。王たちの威信の衰微とともに、また、国土に対する脅威が高まるとともに、預言者の威光もまた増大してきたのである。

預言者が、政治的支配者である王を攻撃するのは、宗教的動機に根ざしている。すなわち、王が神命に背いていると考えたからである。預言者により、神権政治の要求がなされているのに、実際の政治は貴族政治であったという点が、預言者には問題だったのである。古代ユダヤ国家においては、預言者運動により、神権政治と貴族政治の緊張関係が生じるようになったのである。預言者運動は、小集団の運動で、時の国家支配者を批判し攻撃する反権威主義的運動でもあったので、「ゼクテ」的特徴を持った運動であったと言える。

ここでは、マックス・ヴェーバーの古代ユダヤ教のこれに該当する箇所を要約的に纏めて述べることにしよう。そこでは、以下のような概要が述べられている。

捕囚期の預言者が活動したのは、次のような社会的状況であった。すなわち、メソポタミアの大王たちが彼らの拡張政策を開始した時期であった。シリアは、いまや未曾有の軍事的舞台の一つとなったのである。アッシリア王をはじめとするこれら冷酷無情の征服者たちに対する気狂わしいまでの不安は、現存するその時代の古典的預言の神託の中に現れている。迫りきたる暗黒が政治的

地平をおおってくるにつれて、典型的な性格をくっきりと現わしたのであった。

アモスからエゼキエルにいたる捕囚期の預言者たちは、局外の同時代人の眼に映じたところでは、なかんずく政治的デマゴグ、また場合によっては政治的弾劾文筆家であった。こうしたデマゴグは、大国の地盤には出現することができなかった。公的な預言者は、そこでは禁止されていたのである。そこではこうした預言に対して容赦なき弾圧が行われたのである。王権が強固なとき、自由な預言は、不可能であった。しかし、王たちの威信の衰微とともに、また、国土に対する脅威が高まるとともに、預言者の威光もまた増大してきたのである。預言者は、主として街頭に出かけて大衆に語りかけるか、公開状によって大衆に語りかけるのが常であった。ときには、自分のところに持ってこられた質問に答えた者も中にはいた。

預言者は、内からうながされて、おのずから高まった靈感に駆られて語ったのである。彼らは、預言において、権力者に対する激情的な攻撃の形をとるのが常である。その結果、預言者はデマゴグとしての姿をとってくる。政治的支配者は、こうした預言に接して、状況の如何によって不安におののいたり、憤然とかまえたり、冷淡に無視したりするのである。王エホヤキムは、冬の間に座して落ちつきはらったふりをしながら、禍の神託集を一枚一枚かまどの火の中に入れるのである。預言者は、まったく個人的なことで人身攻撃をされ、さらしものにされるのである。また、預言者は、対抗預言者によっても攻撃される。例えば、エレミヤに対するハニヤの関係が、それである。預言者を支持したのは、エルサレムの名望家、特に長老たちであった。この社会的背景の故に、預言者は、祭司的因襲によっても身分的因襲によっても抑制されず、灼熱する激情的預言をなすことができたのである(Weber, 1921, SS.281-288. 参照)。

次に、原始キリスト教について見てみよう。ゲルト・タイセンは、社会政治的要因について、以下のような見解を述べている。

イエスの時代のユダヤの政治は、貴族政治であった。ユダヤは、宗教をバックボーンとするため、これに対して、神権政治の要求が出てきた。これにより、神権政治と貴族政治のコンフリクトが生じてきたのである。すなわち、神権政治が要求されているのに、実際は貴族政治であった。このため、徹底的な神権政治を要求する運動が生じたのである。イエス運動も、このような運動の一つであった。従って、イエス運動は、貴族政治と衝突す

るのを避けられなかった。その他の点として、抵抗戦士がローマ人を憎むことを要求したのに対して、イエス運動はむしろローマ人に対して「平和主義的態度」を示したと述べている（タイセン、112-142頁参照）。イエス運動は、小集団の運動で、貴族政治を批判する反権威主義的運動でもあったので、イエス運動もユダヤ教の預言者運動と同じく「ゼクテ」的特徴を持った運動であったと言える。（2）の社会生態的要因で述べた言葉を使うならば、「反主知主義」に立脚した「ゼクテ」だったのである。

最後に、大本教について論じて、この箇所を終えることにしよう。

この世では、下層民はその日その日を必死に働かねば、食っていくことはできない状態にあるのに、税金を搾り取られる「鬼と賊の世」になっていると、出口なおは、政治の現状を批判している。時の政府は、天皇制国家であり、その点で、表面的には宗教的な神権政治であるが、その内実は貴族政治で、下層民から税金を搾り取る国家体制になっていることを批判し、真の神権政治にするため、この世を立て替え立て直すことを訴えているのである。このように、大本教もまた反権威主義的特徴を持っているので、「ゼクテ」的特徴を持っていると言える。筆先では、以下のように述べられている。

(世) (鬼) (賊) (下)
「このよがおにとぞくのよであるともうすのは、した
(落) (人民) (寒中) (暑)
におちてるじんみん、かんちうにでも、あつさのひどい
(土用) (一日) (休) (日)
どようのあついひにでも、いちにちやすめば、そのひが
(食) (働)
くはれんゆ江に、いちにちやすむこともよせずに、はた
(日) (口過)
らいてをるが、そのひのくちすぎのけんもので、
(上 納 掛) (遅) (五銭)
じやうのうかかりもの、ちょっとおそくなると、ごせん
(罰金)
のばつきんとりて、またおそくなれば、またごせんとる、
(政治) (難渋) (人民)
せいじのやりかたであるが、このなんじうしてをるじんみ
(膏) (絞る) (金) (上)
んのあぶら、しほりたきんでうえあがりてをる。」(1903
年旧11月10日)

(4) 社会文化的要因

最初に、古代ユダヤ教の預言者の思考に影響を与えた社会文化的要因について見てみよう。まず、レビびとのトーラー（律法）に基づく合理的思考が預言者に与えた影響について見てみよう。

王権が衰微し、メソポタミアの大王たちの政治的野心のため、イスラエルが国家存亡の危機にさらされた時、いつも立ち現れてくるのが預言者であった。それに対して、強力な政治的支配下や大国の依存によって保持された政治支配下では、預言者は容赦なく弾圧され沈黙させられたのである。彼は、市の広場で聴衆に向かって語りかけ、あるいは城門の広場で長老らに語りかける。彼の神託は、もっぱら王とその周辺の権力者に対する攻撃という形をとる。それは、王たちが、神との間に交わされた契約を守らず、神の命令に対して不従順であると彼が考えたからである。そのため、彼の預言は、いつも「禍の預言」という特質を帯びるのである。こうした預言を語る預言者の内面的葛藤を、エレミヤを例にあげて示すと次のようになる。

「エレミヤはふたつのわれへと引き裂かれるのを感じず。彼は語ることを免除されたいと神に請い願う。彼は欲しないのに語らねばならぬ。自らの内からでるのではなく、自らの内に吹きこまれた感ずること、恐るべき運命として語らねばならぬと感ずる事柄を（エレミヤ書第17章第16節）。語らねば恐るべき苦痛に悩まされ、激しい怒りが彼をとらえる。その重圧は耐えがたく、語ることによって軽減せずにはいられない。こうした状態を知らず、強制によらずに己が腹から語るもの、それはおよそ預言者とは言えない」。

ところで、預言者は、そのほとんどが次のようなエクスタシイ（忘我恍惚）体験をしている。「ヤハウエの手が彼らの上に重くのしかかっている。霊が彼らをとらえる。エゼキエルは手を打ち、股を打ち、足を踏みならす。エレミヤは酔ったようになり、身体中がたがた震える。霊が彼らの上に降ると、預言者の顔は醜くゆがみ、息がつまり、ときには見ることも話すこともできず、失神して倒れ、けいれんを起こしてのたうちまわる」。

しかし、預言者の特質は、こうした非合理的状態そのものにあるのではなく、この状態が過ぎ去ったのちに、合理的思考によってその体験の意味を解明し、その解明に裏づけられた確信から発する再度の感激的エクスタシイにこそ存するのである。

「預言者が語るときの恐るべき激情は、多くの場合、いわばエクスタシイの後で再び生ずる半ばエクスタ

ティックな性格を持った興奮なのであり、それは預言者自身が現実にヤハウエの会議に立ったという確信や、自分はヤハウエの口であり、ヤハウエが彼らに向かって、あるいは彼らを通じて語ったことを語るのだという確信によって引きおこされるのである」。

預言者が、ヤハウエに召され、使命を受けたと感じるのは、エクスタシイの状態ではなく、ヤハウエの意思を解明し、伝達しうる能力を保持しているという点に根拠を持つのである。この預言者の思考は、レビびとがパール神との闘争において、エクスタシイに陥る方法は、呪術であり、それは人を救う力を持たず、人を救う力は、律法に基づく教えによるとした合理的思考に由来している。

また、ヤハウエの肉声が聞かれるという預言の聴覚的性格は、ヤハウエの伝統的な尊厳性に由来している。預言者は、「神に満たされている」と感じたのであるが、ヤハウエの尊厳性により、神が被造物の中に入り込むという自己神化理念を拒否し、それと最も近い表現として、「ヤハウエの肉声」という表現が選ばれたのである。従って、預言者は、自己を究極においては、「神の器」とみなさず、「神の道具」とみなしたのである (Weber, 1921, SS.186-191, SS.282-312. 参照)。

次に、捕囚期になると共に、従来の思想である連帯責任の思想が説得力を失い、それに代わって新しい思想を創造することにより、捕囚期という苦難の状況を乗り切った預言者の思考について見てみよう。

エゼキエルについて見てみるならば、彼は、最初の文筆で立つ預言者であり、牧会を行うものであり、宗教的な助言者でもあった。彼は、捕囚民こそ、あらゆる希望と未来の救済の担い手であり、他方一切の禍はエルサレム残留民が負うものだと考えた。しかし、エルサレムが陥落した後は、この考えとても、神義論の要求に耐えるものではなかった。いまや捉え移された人々の内部で経済的差別が生じてきた。富裕になった人々の無関心と現状への適応が一方にあり、他方には、敬虔な貧しい人々のルサンチマンが、成長してきた。事ここに至っては、先祖たちの罪に対して民族全体がその責を負わねばならぬとする古い連帯責任の思想は耐えがたかったし、維持することはできなかった。ヤハウエへの忠誠に対する報いの要求が生ずることは避けがなくなった。自分の罪によるものであれ、先祖の罪の遺産によるものであれ、個人の逃れがたい罪の重荷というようなものは存在しないのであり、ヤハウエは各個人をその行為の変化に応じて赦してくれると考えられるようになったのであ

る。

ところで、しばしば敵に圧迫されたり不当に扱われたのは、他ならぬ捕囚の只中にある敬虔な人々であった。先祖たちの行為による説明はもはや受容されなかったので、捕囚のただ中にある敬虔な人々の要求に耐えうる新しい神義論が必要になった。この要求に耐えうる「苦難の神義論」を創造したのが、第二イザヤであった。元来は、富裕で健康で名望ある人が神の恩恵を受けた人であり、病気、不幸は、神の怒りのしるしと考えられた。捕囚前の倫理の立場は、貧しき者を敬虔なる者として積極的に評価するようなことはなかった。貧者は、人道的義務の対象ではあったが、それ自身で、より高い徳とか、何か宗教的尊厳というものの担い手ではなかった。ところが、この第二イザヤにおいては、富める者は、神なき者と同一視されているので、「苦難の僕」は、「富める者のごとく」死んだと述べられている。また、この第二イザヤにおいては、苦難や悲惨や貧困や低くあることや醜さが積極的に評価され、神格化されているのである。

さらに第二イザヤこそは、「救済の目標としてユダヤ人の社会的秩序を他の民族の上に置いて語ったり敵に対する復讐を約束したりすることが、他の預言者たちと比較して最も少なかった預言者」なのである。それに対して、他のほとんどすべての預言者には、社会的秩序が逆転しユダヤ人が世界に君臨することになると語ったり、敵に対する復讐を約束したりする傾向が見られるのである。例えば、第三イザヤにおいては、イスラエルの長い間の恥辱の代償として異教徒の服属を期待させている (イザヤ書60章の10節・14節・15節)。

それに対して、第二イザヤの救済預言の中心にあるのは、ユダヤ人の世界統治や復讐ではなく、「罪なき苦難の意義」なのである。この苦難の担い手である「苦難の僕」において、「苦難の僕」は、彼の苦難のために罪人に数えられたということ、そして彼は神なき者には属さなかったにもかかわらず、彼らと一緒に葬られたということ (イザヤ書53章の12節)、まさにそのことによって彼は多くの者の罪を負うたのであるということ、第二イザヤは強調している。その場合彼が犠牲に供せられたということでも、自分を犠牲に捧げたということでもなく、むしろそれ以上に、彼が罪人としてしかも神の怒りの下に立つ者として考えられたということこそが、その苦難のクライマックスなのである。第二イザヤにあっては、救済者は、この死んでいく神の「僕」ではなくて、むしろヤハウエ自身なのであり、この神の僕が罪なくして殉教の死を遂げるということは、ダビデに約束し

た恩恵の履行を可能にする手段なのである（Weber, 1921, SS.380-391. 参照）。

次に、原始キリスト教に影響を与えた社会文化的要因について検討してみよう。タイセンは、この要因について、以下のように纏めている。

ユダヤ文化とヘレニズム文化との社会文化的緊張により、ユダヤ教がアイデンティティ喪失の危機に瀕したことと、このため、この危機を乗り越えるためにユダヤ教が執った処置が、その対象となっている。

ユダヤ教は、この危機を脱するため、律法の強化をはかった。この結果、異邦人に対する異文化差別と、ユダヤ人同士の同一文化差別が生ずることになった。同一文化差別は、ユダヤ人同士の分裂を招いたが、この分裂は、ユダヤ教の普遍化を準備することになった。すなわち、律法の強化の徹底は、ユダヤ人すべてを罪人とし、すべての者が頼れるのは神の恵みであるとする考えが現れたのである。この普遍化は、他ならぬイエス運動において起こったのである（タイセン、143-173頁参照）。

最後に、大本教の筆先を典拠にして、文化的要因について検討してみよう。日本の文化的伝統には、古事記・日本書紀の神話物語があるが、その中で特に有名なものが、天岩戸神話である。天照大神がその弟の須佐之男命の高天原での乱行に手を焼き、天岩戸に隠れるが、高天原の神々が相談してこの天岩戸を開くのに成功するという神話物語である。ところが、大本教の筆先では、この天岩戸開きは、嘘でだました「偽りの天岩戸開き」であるとされているのである。なぜなら、この世の現実、悪に充ち「暗闇」であるから、真の意味での再度の天岩戸開きが必要である。これを大本教では、「第2の岩戸開き」と呼んでいる。大本教では、日本のこの文化的伝統である天岩戸神話を前提としながら、それに独自の解釈を加え、「第2の岩戸開き」を提示しているのである。ここには、古い文化的伝統に対峙した新しい伝統の提示が行われている。古い文化的伝統では、現実世界の暗闇が説明できないので、新しい伝統を創造する必要性が起こったのである。だがこれにより、古い文化的伝統に立つ国家神道と大本教の緊張関係が生まれ、国家による大本教弾圧の契機となるのである。では、以下に、「第2の岩戸開き」が記されている筆先を見てみよう。

「天照皇大神宮殿の岩戸開きには、天之宇受女命殿も御手柄で其折はありたなれど、誠でない、^(だ)さまいて岩戸を開いて、無理やりに大神様をさまいて岩戸から出すには勇みてうそでさまいて岩戸開いたのであるから、それから結構と申して、此世勇みさえすらいであると申

しなされて、勇む様になりて、嗚は此世の宝ぞと申して世を立て、好きすっぽうの世の持方なれど、日本の遣り方は其遣り方では続かんぞよ。」（1903年旧10月22日）

本節を閉じるにあたり、ユダヤ教の預言者と大本教の預言者出口なおの文化的要因に関わる違いに言及してみよう。ユダヤ教の預言者は、ヤハウェ神という一神教の伝統から、自己の体験した神はヤハウェ神なので、出口なおのように、自己の体験した神が何という神なのかと問う必要がなかった。それに対して、出口なおにあっては、多神教の伝統を持つ日本のため、自己の体験した神が何という神なのかを問う必要があった。そこで、なおの神の見分けをする人が必要となった。その見分けをした人は、後に大本教の後継者になる出口王仁三郎だった。彼は、その神が国常立命という神であるとの見分けを行った。ユダヤ教の預言者も出口なおも、どちらも「神がかり」を体験するが、ユダヤ教の預言者は神がかりした神の体験の意味を律法に基づいて自ら解釈できたのに対して、なおにあっては、その神の見分けとその体験の意味を解釈するためには、王仁三郎という神の見分けをする審神（さにわ）の助力が必要だったのである。

II. 機能分析

要因分析では、社会が預言者とその教団に与える影響についての分析を行った。機能分析では、その社会的影響によりもたらされた社会的緊張状態の処理分析を行う。機能分析では、社会的緊張状態を攻撃衝動と捉え、攻撃衝動の処理の仕方を分析していく。攻撃衝動の処理の仕方には、（1）攻撃衝動の調整、（2）攻撃衝動の置換、（3）攻撃衝動の転化、（4）攻撃衝動の象徴化の4項目がある。では、以下、この4項目について分析していこう。まず最初に、（1）攻撃衝動の調整から見てみよう。

（1）攻撃衝動の調整

攻撃衝動の調整とは、攻撃衝動が対抗する衝動によって調整されていくことである。精神分析では、このことを「反動形成」と名付けている。この反動形成を示す事例を古代ユダヤ教、原始キリスト教、大本教の順に見ていこう。

古代ユダヤ教では、第二イザヤの思想にこの「反動形成」を見ることができる。

第二イザヤでは、貧しくて醜くて見るべき見栄え無く、罪がないのに悲惨の極みである殉教の死を遂げる神の僕が描かれ、この悲惨や貧困や醜さが宗教的に栄光化

して捉えられている。第二イザヤが苦難や醜さや侮蔑的状况を栄光化させた意味は何であったのか。その全体の意味は、賤民民族状況の、そしてこの状況の中で忍耐強く持ちこたえていることの栄光化なのである。このことによって、イスラエル民族とその原型たる神の「僕」は、この世界に救済をもたらす者にまでなるのである。賤民民族状況それ自身並びにその従順な忍耐は、その状況が一つの世界史的伝道という意味を受け取ることによって、神の前における最高度の宗教的尊厳と名誉にまで高められるのである。かくして、第二イザヤは、苦難というものを世界の救済に役立つべき手段として熱烈に栄光化したのであった (Weber, 1921, S.392.)。

この罪なくして殉教の死を遂げ世界を救済するという「苦難の僕」思想には、「復讐心」から「世界の救済」という転換、すなわち、「反動形成」による「攻撃衝動の調整」が見られ、これにより、第二イザヤは、「最も復讐を語ることが少なかった預言者」になったのである。悲惨や貧困や醜さを宗教的に栄光化して捉える考え方は、スティグマを自ら受容する「自己スティグマ化」を経て、「スティグマのカリスマ化」の段階に達している。次に、原始キリスト教について見てみよう。イエス運動では、例えば、「敵への愛」(マタイによる福音書5章43-44節)が説かれている。極端化されたこの愛の戒めは、精神分析的には「反動形成」として解釈することができる。攻撃衝動は、その反対のものに転化するのである。イエス運動の平和主義的特徴から、この運動は、攻撃衝動を失った人間たちのグループからなっていると結論してはならない。否その反対に、抑制力の強さは抑圧された傾向の強さを示している。日常的な尺度から見れば非合理的な愛敵の戒めは、克服されるべき攻撃衝動がいかに強いかを間接的に露呈している (タイセン、180-182頁参照)。

最後に、大本教について見てみよう。大本教では、良の金神をその出発点としている。この金神は、崇りの神である。出発点の神であるこの金神は、金光教の金神思想の影響を受けている。金光教では、この金神は崇りの神ではなく救いの神であるので、これに助けを請うことによって救われると考えている。大本教の開祖出口なおも、この思想を受容している。大本教では、この金神の救いをさらに広げ、この金神は「世界を救う神」だと捉えている。ここには、「崇りの神」から「世界を救う神」への転換が見られる。これは、精神分析的には、「反動形成」による攻撃衝動の調整であると考えることができる。この「世界を救う神」であると捉えられている筆先

の箇所を次に引用して、この節を終えることにしよう。

「金銀を用ゐても、結構に地上から上がりたもので、国々の人民が生活るやうに、気楽な世になるぞよ。衣類食物家屋倉庫までも変へさして、贅沢な事はいたさせんぞよ。世界中揃ふて喜ぶ様の政治にいたさねば、神国とは申されんぞよ。(中略) 金銀を余り大切に致すと、世は何時までも治まらんから。良の金神の天晴守護になりたら、天産物自給其国々の物で生活る様にいたして、天地へ御目に掛かる仕組がいたしてあるぞよ。(中略) 日本は神国、神の守護の厚き国であるから、日本の人民が先に改心いたして下さらんと、世界へ鏡を出さねば成らぬ国であるから、余り愚図々々いたして居ると、外国の方が、改心が、速くなりて、日本は世界へ恥ずかしき事が、出来いたすから、神が昼夜に出口直の手を借り口を籍りて、気を付けるので在るから、疑ひを止めて、生れ赤児の精神になりて、神の申す事を聞いて、靈魂を研いて、神国の行い、いたして下されよ。」(1893年旧7月12日)

この攻撃衝動が容易に消え去ってしまうという前提から出発するわけにはいかないので、この衝動をそれが変形したものの中に探り出す必要がある。そこで、次には、攻撃衝動の変形の分析に移ろう。まず、攻撃衝動の置換から見ていこう。

(2) 攻撃衝動の置換

攻撃衝動の置換とは、自己の攻撃衝動が代理の主体ないしは代理の対象に置き換わることである。攻撃衝動が、それに対抗する衝動によって調整され得ない場合には、時としては、代理の主体に帰される衝動として、あるいは代理の対象に向けられる衝動として現れる。ここでは、自己ではなく、神が終末に復讐するという、攻撃の主体の置換(自己→神)の事例を検討してみよう。

古代ユダヤ教の経典である旧約聖書には、神を信じているにも関わらず、亡国の只中で、悲惨と貧困と苦難にさらされ、侮蔑的状况に置かれているユダヤの人々が「復讐心」の虜になっている事例が出てくる。例えば、詩篇の信仰は復讐欲に満ちており、また、祭司による古イスラエル伝承の編纂にも同様の特徴が認められる。このいずれの場合も次のような希望と結びついている。すなわち、神の民がその不従順のゆえに神の怒りをかい、その罰として異邦人の間で低められることがない限り、あたかも祭司的歴史構成がカナンにおける神の民の敵たちにそうした運命を与えたごとく、最後には和解した神の報復が、いまや倍加されて、彼を蔑如する敵たちをい

つの日かイスラエルの足下にするであろうという願望と結びついているのである (Weber, 1972, S.301. 参照)。

このように古代ユダヤ教においては、ユダヤの神がユダヤの民に代わって、終末の時にユダヤの民の敵たちに復讐してくれるという思考が行われている。すなわち、ここでは、復讐の主体がユダヤの民からユダヤの神に置き換わっているため、攻撃衝動の置換が行われていると考えることができる。

次に、原始キリスト教について見てみよう。イエス運動においては、自らを人の子と同一化することによって、自分たちの攻撃したい気持ちを終わりの時まで延ばし、攻撃的行動の遂行を人の子に委ねる叙述が見られる。

「邪悪で罪深いこの世代にあって、私と私の (原始キリスト教の預言者が伝えた) 言葉とを恥じるものがあれば、人の子もまた、〔終末の時に〕 来るときに、その者を恥じるであろう。」(マルコによる福音書 8章の38節)

これは、自己の攻撃衝動が人の子という代理の主体に置換されたものと言えよう (タイセン、182-183頁参照)。

最後に、大本教について検討してみよう。大本教でも、終末の時に良の金神が現れて、世の「立て替え」、「立て直し」をすると説かれている。強い者勝ちの悪魔の世を根底から引っ繰り返り、底辺にある弱い者を救うと説かれているのである。この箇所は、弱い人に代わって良の金神が、終末の時に、強い者に復讐すると解釈できるので、攻撃衝動の置換が行われていると考えることができる。「初発の神論」と呼ばれている筆先には、このことが、以下のように記されている。

「三ぜん世界一度に開く梅の花、良の金神の世に成りたぞよ。梅で開いて松で納める神国の世になりたぞよ。日本は神道、神が構わな行けぬ国であるぞよ。外国は獣類の世、強いものがちの悪魔ばかりの国であるぞよ。日本も獣の世になりて居るぞよ。外国人にばかされて、尻の毛まで抜かれて居りても、未だ眼が覚めん暗がりの世になりて居るぞよ。是では国は立ちては行かんから、神が表に現はれて、三千世界の立替え立直しを致すぞよ。用意を成されよ。この世は全然、新つさつぱりの世さらに替えて了うぞよ。三千世界の洗濯・大掃除を致して、天下泰平に世を治めて、万古末代続く神国の世に致すぞよ。神の申した事は、一分一厘間違はんぞよ。毛筋の横巾ほども間違いはないぞよ。これが違ふたら、神は此の世に居らんぞよ。天理・金光・黒住・妙霊先走り、とゞめに良

の金神が現はれて、世の立替えを致すぞよ。」(1892年旧正月)

(3) 攻撃衝動の転化

攻撃衝動の処理の仕方には、攻撃者に対する攻撃衝動を、攻撃的な行為としてではなく、道徳的な非難として、また攻撃衝動の放棄を呼びかける無言の訴えかけとして「転化」するやり方がある。これが、「攻撃衝動の転化」である。この現代における事例として、マハトマ・ガンジーやマルチン・ルーサー・キング牧師の非暴力の運動をあげることが出来る。ガンジーやキングが願うのは、相手の攻撃衝動の一部が内側に向けられ、その結果、新たに攻撃的行為をなそうとするとき、罪と恥の意識をひき起こすことなのである。自己の攻撃衝動の克服が問題である場合、問題は攻撃衝動をいかに内面化して自己の中に取り入れるかにある。自己の中に取り入れられた攻撃性は、悔い改めの呼びかけや、規範を強化する命令の中に存在する。それでは、この事例を古代ユダヤ教・原始キリスト教・大本教の順に見ていこう。

古代ユダヤ教では、捕囚期以後のユダヤ教の倫理に「敵愛」の理念が見られる。しかし、この理念は、自らの善行を増すことによって、それだけ一層大きなきわだった恥辱を敵に加えるという意味においてであるに過ぎず、また、復讐は神のものであり、しかも人間が復讐を差し控えれば控えるほど、神は一層確実に復讐を果たしたもうという留保を条件としてなのである。ここには、敵愛行為により、敵に恥辱を与えるという「復讐の転化」や自己ではなく神が復讐してくれるという「復讐の置換」が見られ、復讐感情の一層の「純化」や復讐感情の「内面化」が行われている (Weber, 1972, S.350. 参照)。

原始キリスト教では、ルカによる福音書の13章の2-3節にこの事例が見られる。ピラトは、ガリラヤの巡礼者を殺した。そのことに対する憤りは大きかった。しかし、イエスはそれに対して、次のように言う。

「それらのガリラヤ人がそのような目に遭ったからといって、ほかのすべてのガリラヤ人以上に罪が深かったとあなたがたは思うのか。あなたがたに言うが、そうではない。あなたがたも悔い改めなければ、みな同じように滅びるであろう。」(ルカによる福音書 13章2-3節)

ローマ人に対する憤りは、ここでは方向が変えられている。ローマ人の罪ではなく、自己の罪が問われている。ローマ人への抗いは、自己への抗いとなっている (タイセン、186頁参照)。

大本教では、改心を迫る筆先に、「攻撃衝動の転化」の事例が見られる。筆先では、以下のように述べられている。

(人民) (心) (悪) (世界)
 「あまりじんみんのところがわるきゆ江に、せかいわ
 (神) (眼) (暗闇)
 かみのめからわ、さつぱり九らやみになりてをるぞよ。
 (洗濯) (良く) (早) (改心)
 せんだ九いたしてよ九なるぞよ。はよかいしんいたされ
 (人外) (世) (人) (良)
 よ。にんがいのよになりてをるぞよ。ひともよきよ、わ
 (身) (思) (強)
 がみものよきよとをもわな、このよわいけぬぞよ。つよ
 (勝) (世)
 いものがちのよであるぞよ。これでわこのよわいけぬぞ
 (善)
 よ。つよいものがちのよであるから、さらたまりて、よ
 (悪)
 しわるしのみせしめ、あるぞよ。」(1896年旧9月13日)

(4) 攻撃衝動の象徴化

攻撃衝動の処理の最後のものとして、攻撃衝動の象徴化を見てみよう。攻撃衝動の象徴化とは、一切の攻撃衝動を自覚的に引き受け耐え忍び吸収してしまうスケープゴートとしての「受苦的な象徴的存在」を見だし、それに自己を委ねることによって攻撃衝動を克服しようとするものである。これについて、古代ユダヤ教、原始キリスト教、大本教の順に検討してみよう。

古代ユダヤ教では、攻撃衝動の調整、すなわち、反動形成の箇所論じた第二イザヤの「苦難の僕」の思想がこれに該当する。「苦難の僕」の思想は、ユダヤの人々の苦難を世界の救済に役立つべき「手段」として熱烈に栄光化した思想であった。同時に、「苦難の僕」は、神の怒りや他者の攻撃や拷問もすべて引き受ける「受苦的な象徴的存在」でもある。「苦難の僕」は、神の命令を守れないことによる「律法の呪い」(「欲する善をなさずして、欲せざる悪をかえてなす」自己のあり方)も引き受けてくれる存在なのである。すなわち、厳格な超自我の攻撃(自らを責める自責の念)も引き受けてくれるのである。従って、「苦難の僕」は、復讐衝動も含む一切の攻撃衝動を引き受ける攻撃衝動の象徴的存在ともなっている。これにより、「苦難の僕」の思想は、「攻撃衝動の象徴化」の役割も果たしていると言える。

次に、原始キリスト教について見てみよう。ユダヤ・

パレスティナ社会における相互攻撃を充填した社会関係の流動性は、緊張と攻撃の削減を必要とした。人々は、せきとめられてたまっている緊張にはけ口を与えるために、社会の内と外にスケープゴートと敵対グループを探し求めた。イエス運動は、こうした傾向に抵抗した。この運動は、伝統的なスケープゴート、すなわち異邦人や取税人や罪人を示威的に受け入れた。ここで人々は、攻撃的な衝動を吸収してしまう力においてほかのすべてのスケープゴートにまさるあるひとりの「スケープゴート」を引き合いに出した。彼らは、十字架につけられた者をスケープゴートにしたのである。

ところで、あるグループが誰かにスケープゴートのレッテルを貼る場合、そのスケープゴートにされた者が実際にはそのグループ自身の緊張の犠牲者であることを自分の意識の外に押しつけてしまうのである。もとはと言えば社会的に押しつけられた性質を、まるでスケープゴートされた者が生まれつき持っていたかのように、人々は見なすのである。このようなナイーブさは、スケープゴートというキリスト論的な象徴には欠けている。

人の子は、多くの人のために犠牲の役割を自覚的に引き受けた。(マルコによる福音書 10章の45節)ほかの場合意識に残らないことが、ここキリスト論的形象においては、はっきりと意識化されている。さらに注目すべきことがある。それは、スケープゴートに転移される攻撃衝動は二通りの源を持っているということでもある。人の子は、グループの攻撃を、規範の侵犯を引き受ける。しかし人の子は、規範や律法や良心の攻撃をも、パウロのいわゆる「律法の呪い」(ガラテア人の手紙 3章の13節)をも引き受けるのである。精神分析的に表現するならば、人の子は、本能的なエス(原我)の攻撃性と共に、その背後に律法の神が存在している厳格なユーパー・イヒ(超自我)の攻撃性をも引き受ける。決定的に重要なのは、次の第三の点である。

普通スケープゴートとは、社会のあらゆる緊張を持ち去るように、荒野へと追いやられる。(レビ記 16章の10節)もはや誰もこれについて心を煩わさない。これを追い払うことが、まさに心の重荷をおろすことになるのである。しかし、イエス運動は、この「スケープゴート」に自己を同一化し続けたのである。彼らは、彼に贖いの死に打ち克つ力を与えた。否定的な経験を内面化することによって、苦悩や緊張や罪責を乗り越える力を得るという、人間存在克服のあの仕方が、ここに人の心を動かさないではおかない象徴を見出したのである(タイ

セン、196-198頁)。

最後に、大本教を検討してみよう。大本教に出てくる神たちは、異常なほどの苦難を経てきた神たちである。筆先には、次のように述べられている。

「世に落ちて居りた神、皆船にも山にも積まれん程、皆苦勞なされて御出遊ばすぞよ。」(1902年旧1月8日)

苦難の強調は、この世界が悪神の支配にあるとされるから当然とも言えるが、しかしまた、この苦難こそが輝かしい使命への証だとするほどの苦難の「因縁」を重んじており、「苦難の神義論」とでも言うべき発想が基調にあるからである。出口なおの生活史のルーティーンとして存続していた貧困・侮蔑・醜悪等の苦難は、ここでは固有の意味づけられた苦難となり、神たちの役割を根拠づけるものとなっているのである。生活史の苦難から神がかりへという筋道とは逆に、苦難を背負わねばならぬ因縁→固有に意味づけられた苦難(=受難)→神がかりと立て替えの必然性という筋道が確言されているわけである。貧しさ、愚かさ、醜悪さ、劣等意識などとして存在していたはずの苦難を、こうしてあざやかに転換させ輝かしい意味を与えたところに、なおの創造性があるのである(安丸良夫、2016年、158頁参照)。苦難を受けることは、神から与えられた自己の「使命」であると、なおは考え、再度の神がかりによって、この確信はさらに強化され、感激的の神がかりとなるのであった。

なおの創造したこの「苦難の神たち」は、古代ユダヤ教の「苦難の僕」に匹敵すると言えよう。この苦難の神たちと出会い、同一化することで、「ミロクの世界」、すなわちエゴイズムを克服した「水晶の身魂」の世がくるとなおは、最後に主張しているのである。従って、大本教にも、「攻撃衝動の象徴化」がなされていると考えることができる。筆先に述べられている「ミロクの世界」について、以下に言及してこの箇所を終えることにしよう。

(弥勒) (世) (世界) (口舌)

「みろくさまのよになると、せかいにはくぜつがない

(心) (穩)

ように、ひとのころがおざやかな、よいころになりて、わるいこともせんようになりて、これまでのような

(贅沢) (二度目) (立替)

ぜいたくなことはいたされん、にどめのよのたてかへを

(上) (下) (慎)

したら、うへからしたまで、つゝましいやりかたで、

(日 日) (楽) (暮) (天地) (守護)

にちにちらくにくらせるように、てんちからしゅごいた

(心)

すから(中略)これまでのころをさつぱりいれかへを

(人民)

いたしてしまはんと、じんみんのころさへかはりてき

(天地) (先祖) (待)(焦)

たら、てんちのせんぞはなにかのことを、まちこがれてをるのであるぞよ。」(1915年旧5月24日)

「今度天地の岩戸が開けたら、草木も人民も山も海も光り輝いて誠にそこら中がキラキラ致して、楽しい世の穩かな世になるぞよ。是が誠の神世であるぞよ。雨も欲しい時分に降り、風も欲しい時に吹いて、人民の身魂も清らかになりて、天下泰平、天地の身魂が勇む世になるぞよ。月も日もモツト光が強くなりて、水晶のやうに物が透き通る見え出すから、悪の身魂の潜れる場所が無きやうになるぞよ。」(1903年旧6月4日)

5. 結び

これまで論じてきたことを纏めてみよう。序では、本論文のテーマとそれを探求していくために課題を設定している。第2章では、本論文の分析枠組みとして、新訳聖書学者であるゲルト・タイセンの宗教社会学の枠組みである要因分析と機能分析の2つの枠組みを提示している。第3章では、預言者分析の基礎概念として、預言者の定義とその特徴・預言の類型・カリスマ論・ゼクテ論・教団形成論を提示している。第4章では、預言者とその教団の比較事例分析として、古代ユダヤ教・原始キリスト教・大本教の預言者とその教団の事例を取り上げ、その比較分析を行っている。分析は、タイセンの宗教社会学の枠組みに従って、まず、社会経済的要因・社会生態的要因・社会政治的要因・社会文化的要因の4項目の要因分析を行っている。その後、上記3事例が社会的緊張状態を前提として、その克服が問題となっているとして、社会的緊張状態克服のための処理として、攻撃衝動の処理の仕方を取り上げ、攻撃衝動の調整・攻撃衝動の置換・攻撃衝動の転化・攻撃衝動の象徴化の4項目分析を行っている。

ユダヤ教では、ソロモン王治世における農民と牧羊者の貧困化や捕囚期の苦難が、原始キリスト教では、ローマの属国状態や中流階層の没落が、大本教では、大企業による資本の収奪と地主による土地収奪による貧困化が、社会的緊張状態の社会的背景にある。

社会経済的要因では、この社会的背景に根ざして、ユダヤ教の預言者の使命の自覚が促され倫理的預言が行われたこと、原始キリスト教の弟子たちの故郷・家族・財産の放棄等の現象が起きたこと、原始キリスト教の担い

手が手工業者であったことから、計算に基づく計画性の精神が生じたこと、大本教の開祖も貧困層であったので、自己の苦難を、神による使命と自覚し、そこから、倫理的預言・自己スティグマ化・自己カリスマ化が生まれたと論じている。社会生態的要因では、ユダヤ教では、都市エルサレムへの祭祀集中運動に伴う都市居住のバビロン教団と地方の貴族層やサマリア人の利害対立が論じられ、原始キリスト教では、エルサレム神殿の利害に規定されている都市エルサレムの支配層とその利害から自由な地方の運動であるイエス運動の特徴が論じられ、また、それに併せて、都市と地方の対立は、都市の支配層のインテリの「主知主義」と地方のイエスの「反主知主義」の対立も生み出し、イエス運動は反権威主義的ゼクテの特徴を持っていることが論じられている。大本教でも、資本主義的近代都市である東京と地方の綾部の対立が論じられ、世の立て替え、立て直しが起こる終末には両者の立場が逆転すると論じられている。社会政治的要因では、3宗教のいずれにおいても、神権政治と貴族政治の対立があり、3者の宗教者による貴族政治批判とその反権威主義的ゼクテの特徴が論じられている。社会文化的要因では、3者の宗教者による古い文化の革新である新文化の創造が論じられている。

最後に、社会的緊張処理の仕方として、4項目の機能分析が行われている。攻撃衝動の調整では、3宗教のいずれも「反動形成」による調整が行われていること、攻撃衝動の置換では、3宗教とも代理の主体である神による攻撃衝動の置換が行われていること、攻撃衝動の転化では、3宗教とも悔い改めや規範を強化する命令による攻撃衝動の転化が行われていること、攻撃衝動の象徴化では、3宗教とも苦難の神義論の創造とそれへの自己同一化により、攻撃衝動の象徴化が行われていることが論じられている。

3者の宗教の比較事例分析により、3者の宗教者の社会的規定性と社会的緊張処理の仕方に共通点があること、倫理的預言であること、自己スティグマ化からスティグマのカリスマ化があること、反権威主義的ゼクテの特徴があることが解明された。その違いは、1神教文化の伝統と多神教文化の伝統の違いからくる神がかり状況とその体験の意味解釈にあること、すなわち、ユダヤの預言者や原始キリスト教の宗教者のように神がかりとその解釈が一体のものとして一人でなされるか、大本教の開祖のように神がかりする人とその神の見分けや解釈

をする人の二人で神がかりとその解釈がなされるかにあることが明らかとなった。

参考文献

- 出口なお、村上重良校注、1979年、『大本神論 天の巻』、平凡社。
- 出口なお、村上重良校注、1979年、『大本神論 火の巻』、平凡社。
- 川上周三、1993年、『現代に生きるヴェーバー』、勁草書房。
- 川上周三、1998年、『資本主義経済システムの光と影—システム論からヴェーバーを解く—』、新泉社。
- 川上周三、2006年、『ヴェーバー—社会科学の現代的展開—グローバル化論との結合の試み—』、専修大学出版局。
- 川村邦光、2017年、『出口なお・王仁三郎』、ミネルヴァ書房。
- 栗原 彬、1997年、「1930年代の社会意識と大本—社会不安と両義性の宗教—」、『リーディングス 日本の社会学 19 宗教』、東京大学出版会。
- 森本あんり、2015年、『反知性主義—アメリカが生んだ「熱病」の正体—』、新潮社。
- 森本あんり、2017年、『宗教国家アメリカのふしぎな論理』、NHK 出版。
- 小栗純子、1981年、「出口なお」、『近代日本の女性史 第8巻 自由と解放と信仰と』、集英社。
- 大本教学研鑽所編、1977年、『おふでさき（原本筆写）（一）明治20年代：大本神論研鑽資料（1）』、大本教学研鑽所。
- 大本教学研鑽所編、1977年、『おふでさき（原本筆写）昭和35年帰還本（一）明治35年代：大本神論研鑽資料』、大本教学研鑽所。
- 小沢 浩、1988年、『生き神の思想史—日本の近代化と民衆宗教—』、岩波書店。
- タイセン、ゲルト、荒井献・渡辺康磨訳、1981年、『イエス運動の社会学—原始キリスト教成立史によせて—』、ヨルダン社。
- 安丸良夫、2016年、『出口なお—女性教祖と救済思想—』、岩波書店。
- 安丸良夫、2017年、『日本の近代化と民衆思想』、平凡社。
- Weber, Max, 1920, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J. C. B. Mohr.
- Weber, Max, 1921, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III*, J. C. B. Mohr.
- Weber, Max, 1968, herausgegeben und erläutert von J. Winckelmann, *Soziologie Weltgeschichtliche Analysen Politik*, Alfred Kröner Verlag in Stuttgart.
- Weber, Max, 1972, besorgt von J. Winckelmann, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J. C. B. Mohr.