

Title	宗教の計量的分析 : 真如苑を事例として
Author(s)	川端, 亮
Citation	大阪大学, 2003, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/1397
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

目次

はじめに	1
第1章 真如苑の霊能と霊能者	3
1. 真如苑の概略	3
2. 質問紙調査から見た霊能者の特徴	7
2-1. 社会的な属性	7
2-2. 入信と動機の変遷	11
2-3. 経(すじ)	15
第2章 宗教研究の方法	21
1. 計量的分析方法	21
1-1. 宗教研究における計量的方法の特徴	21
1-2. 調査例	29
1-3. 信仰を段階的にとらえる意義	33
2. 質的データの分析方法	35
2-1. コンピュータ・コーディングの長所と短所	35
2-2. 日本におけるコンピュータを用いたコーディング	38
2-3. グラウンデッド・セオリーと計量的テキスト分析	42
2-4. 概念、カテゴリー、特性、次元	44
2-5. コーディングのプロセス	45
2-6. オープン・コーディング、軸足コーディング、選択コーディング	47

第3章 組織と霊能者	51
1. 真如苑の発展時期	51
2. 霊能者の属性の変化	57
3. 相承会座の制度の変遷	61
4. 霊能と教団の発展	68
5. 信者組織の人間関係	72
5-1. 教団における基本的な人間関係	72
5-2. 立正佼成会の発展と支部の変遷	75
5-3. 地区ブロック制への転換	76
6. 真如苑における信者組織のネットワーク	79
6-1. 親子関係のネットワーク	79
6-2. 弱い紐帯と教団の発展	81
6-3. 霊能者のネットワークのひろがり	83
6-4. 性別とネットワークの違い	86
6-5. ネットワークの変化と教団の発展	88
第4章 霊位向上の計量的分析	91
1. 信仰の中のことばの意義	91
2. 体験談の場	93
3. 自由回答の項目とコーディング	96
4. 自由回答の集計結果	100
5. コード間の関連	105
6. ALSCALの結果	113
7. 計量的分析でみる霊位向上	117

第5章 KT 2システムによる宗教的ライフストーリーの記述	125
1. ライフストーリー法	125
2. データと階層化	127
3. コードの抽出	131
4. 区切りの確認とコードの統合	135
5. カテゴリーのグラフ化と質的な記述	138
6. Aさんの信仰史の記述	147
7. Bさんの信仰史の記述	150
8. 「気づき」の変容過程としての信仰	164
9. 計量的テキスト分析による質的記述	168
終章 宗教理解の方法	175
1. 内在的理解の方法論的検討課題	175
2. 体験的身体的理解と統計的理解	179
3. 理解と想像力	181
4. 自己に内在する視点	183
5. 普遍的な視点との融合	184
6. モデルを用いた理解	186
文献	189

はじめに

本稿は、宗教教団真如苑を対象に、この教団が現代において人々を惹きつけている要因を計量的分析方法を用いて探るものである。真如苑は、一般の人々には、霊能者による接心（せっしん）と呼ばれる独創的な修行の形態を持つことで有名である。あえて極端に言えば、接心によって自分がまだ気づいていなかった病気を指摘されたり、接心のおかげで生活を建て直すことが出来たりする。接心が本当に病気を察知したり、人の将来を予知したり出来るのかどうかを学問として、社会学として扱うことは難しい。本稿で真如苑を対象とする意義は、これらの点とは別のところにある。

宗教社会学において、真如苑はその発展パターンが特異なことで注目を集めてきた。真如苑は、1936（昭和 11）年の立教である。これは、新宗教としては規模が大きく有名な創価学会の 1930（昭和 5）年、立正佼成会の 1938（昭和 13）年とほぼ同じ時期である。この日本で最大と 2 番目の教団は、戦後から高度経済成長期に爆発的に信者を増やし、大教団としての地位を確立したが、真如苑は、高度経済成長期にはさほど信者数が増加していなかった。そして 1970 年代にはいて、創価学会と立正佼成会はその教勢の拡大が停滞したと言われているが、このころより真如苑は信者数を伸ばし始める。

このようにオイルショック以降、90 年代に入っても信者数が増加していった教団は、大山祇命神示教会（おおやまねずのみことしんじきょうかい）¹ と真如苑だけである。このような発展パターンのために、真如苑は 1980 年代の半ば頃から宗教社会学者の注目を集めるようになった。本稿で真如苑を対象とするのも、戦後の新宗教の動向のなかで、真如苑が特異な発展パターンを示しているからである。なぜ、創価学会や立正佼成会が、発展した時期に真如苑の信者数はさほど増えなかったのか。そして、多くの教団の教勢が伸びない時期に、信者が急増したのか。その信者を引きつけた魅力を社会学として客観的にどれだけ描くことが出来るのか。以上の問題を扱っていく。

その際、どのような方法をとるかということも本稿では重要な問題である。宗教は、社会学がもっとも扱いにくい領域の一つである。宗教は、学問で用いられる合理的判断に基づく客観的な方法では迫りえない非合理的、超越的な部分をもっており、そしてそれが、

¹ 大山祇命神示教会については、神奈川新聞社編(1986)を参照。

宗教の中心的な部分を構成している。「聖なるもの」や「神」を扱わずして、宗教現象を理解することが出来るのであろうか。おそらくそれらを真正面から学問的に明らかにすることは出来ないであろう。しかし、その一部分を、たとえ表面的であっても、従来の研究よりもより学問的に扱うことを目指す。従来の研究を乗り越えるためには、方法論的な創意工夫が必要になってくる。すでに真如苑に関しての研究論文がいくつか見られる²。それらは、従来から宗教研究でよく使われてきた、事例研究の方法で分析されている。それらによって、真如苑の霊能者や接心についてのある側面は、明らかにされていると評価できる。しかし、霊能や接心について、学問的に十分に究明できたとはいえないだろう。先行研究を乗り越えるためにも、従来宗教研究ではあまり使われてこなかった方法、すなわち計量的分析法を使うことによって、今まで以上のことが明らかに出来ることを示すことも本稿の目的の一つである。

本稿では、第1章で対象とする宗教である真如苑について、簡単に概略を紹介する。2章では方法論について検討する。従来の宗教社会学で行われてきた調査研究をふりかえりながら、量的なデータの分析方法と質的なデータの分析方法について検討する。3章では、質問紙調査データを計量分析し、真如苑の発展を明らかにする。4章では、自由回答法によってえられたデータを計量的に分析し、真如苑において接心を成り立たせている核となる霊能を記述することを試みる。5章では、インタビューという質的データを計量的に分析し、霊能者の信仰史を描く。最終章では、宗教社会学における方法論を検討し、本稿で用いられた計量的分析方法の意義を考察する。

2 真如苑を単独で扱った研究論文は、拙稿以外には白水(1978)、沼田(1990、1995:359-395頁)、秋庭(1991、1995、2000、2001)、永井(1991、1993)、長谷(1995)、橋本(1995)、芳賀(1997)、菊池(1998、2000)がある。この中で長谷(1995)の接心の分析は、みるべき点が多い。接心によって、真如苑の難解なテキストを自分の経験に変換していくことを可能にし、真如苑のテキストを読むことが自分を読み直すことでもあることになること、そして霊劇によって信者が霊界のイメージを共有することを可能にすることが指摘されている。また、現世と霊界とその媒介項という3分法による真如苑用語の整理、少なくとも当時の真如霊界の空白性の指摘なども注目すべき点である。これらの点は、秋庭(2000,2001)においてより詳細に記述分析されている。

第1章 真如苑の霊能と霊能者

この章では、本研究で対象とする真如苑の概要を説明し、中心的に扱う霊能者の特徴を彼らを対象とした質問紙調査の結果によって描く。

1. 真如苑の概略

真如苑は、伊藤真乗（しんじょう）・友司（ともじ）夫妻が、1936（昭和11）年に現在の東京都立川市で立照閣として始め、1951（昭和26）年に改称して真如苑となった、大般涅槃経（だいはつねはんきょう）を所与の経典とする密教系の仏教教団である¹。

伊藤真乗は、本名を文明（ふみあき）といい、1906（明治39）年に山梨県北巨摩郡に生まれた。石川島飛行機製作所に勤務していた1932（昭和7）年に「またいところ」にあたる友司（ともじ）と結婚した。真如苑の霊能は、「地霊系」の霊能と「天霊系」の霊能が一体となって、創始されたものである。「天霊系」の霊能は、伊藤家に伝わる「甲陽流病筭鈔（こうようりゅうびょうざいしょう）」という易学が基礎とされている。「地霊系」の霊能は、友司の祖母に由来し、伯母を経て友司が受け継いだ。これが1936（昭和11）年2月3日であり、この後すぐに文明は会社を辞め、教えの道に専従することになった。当時文明は、自宅を「立照閣」と称して不動明王を祀っており、数十人の信者もいた。その後文明は、真言宗醍醐派総本山の醍醐寺で得度し、1939（昭和14）年には恵印灌頂を、1941（昭和16）年には金胎両部伝法灌頂を授かって、真言密教のすべてを修め、真乗と名乗るようになる。信者は瞬く間に200人を越え、1938（昭和13）年には、現在の総本部がある立川市柴崎町に「真澄寺（しんちょうじ）」を建立し、立川不動尊教会と称した。

この教団創設当初からあるのが、真如苑独自の修行形態であり、真如苑の最大の魅力であるともいわれる接心（せっしん）である。その接心とは、ミーディアムと呼ばれる霊能者を介して、真如霊界といわれる世界とつながり、その霊界から発せられる「霊言」という言葉を手がかりに、自分の心を磨き、才能を開発する修行である。具体的には、車座になった数十人の信者が、印を結んで目を閉じ、正座して静かに座って待つ。その輪の中の

1 真如苑の歴史については、おもに伊藤（1984）、山口（1987）、櫻井（1989-1992）、ひろた（1990）を参照した。

数人の霊能者は、入神の時間になると祭壇に向かって祈り、各々の人の前で合掌し、独特の印を結んだあと、霊言を語る。一人に語り終わると、霊能者はつぎの人の前で同様にして霊言を語る。霊言をいただいた人は輪の中から抜け、つぎに待っている人がそこにはいる。こうしてすべての人が霊言をいただくまで続くのである。このような霊能者と対座し、霊言をいただくことによって修行するのを「有相行(うそうぎょう)」といい、信者は、月に最低1回は、この「向上接心」と呼ばれる接心を受けるように指導されている²。また、有相行でえたものを自分自身の心構え、行いの中で活かしていくように心がけるのを「無相行」という。この2つの行を通じて、自分の心を磨くのが、接心修行である。

しかし初期の頃の接心は、現在のような形式と違い、読経の中で真乗と友司が祈り、両者の得た透視や靈感によって、信者一人一人を導くというものであったという。すなわち、真乗夫妻が直接一人一人を導いていたのである。このような形式では、多くの信者に対して接心を行うことは不可能であり、信者数の増大は、おそらく数百という単位で頭打ちになるはずである。それに対して現在は、直接接心を行うのは教主ではなく、霊能者と呼ばれる篤信の信徒である。現在の接心は、信者と霊能者が一対一で対座して行う修行である。また、そこに顕れる力のことを真如苑では霊能と呼ぶ。この霊能こそが他人を、また自己を悟りの境地に導く力であるとされている。霊能は、日常生活の中で迷いながら生きている人々の、その迷いを吹き消す力である。その力の中には、人々をこの世の苦しみすなわち、病気や貧困などから救うことも含まれている。したがってこの力を頼り、困難から救われることが入信のきっかけである人もいる。しかし、真乗が信者に示した救いはそれだけではない。もちろん、現世の困難で苦しんでいる人はまず助けねばならない。そして苦難の状況から救われた人はさらに、接心修行により自分の心を正しく立て替えるところから始め、最終的には、悟りを得るところまで修行をする。それが救いなのである。そして、私たちの魂を悟りにまで導いてくれるのが、接心修行である。したがって、信者は接心によって救われる。また、人々が救われるためには、接心を行える霊能者が多数必要である

2 向上接心は、各本部、支部で月にあわせて10日ほど行われる。また、向上接心は、霊能者も月に1回受けることを義務づけられている。また、入信間もないものは、接心を受けることができない。接心を受けるためには、入信後5回以上法要に参加するなどの条件がある。

ともいえる³。

つまり真如苑が発展し、多数の信者を集めるには、数多くの霊能者を養成しなければならなかったのである。それでは、どのようにして霊能者が誕生するようになっていったのであろうか。

時間の順序にしたがっていくなれば、最初の霊能者の誕生について述べる前に、真乗・友司夫妻の長男智文の死について述べなければならぬだろう。なぜなら、智文の死は、接心を成り立たせる真如霊界の成立に深く関わっており、また接心なくして真如苑の修行はあり得ないからである。智文は、立教直後の1936（昭和11）年の6月に2歳にならずして早世した。教導院と呼ばれている。彼の死後100ヶ日目を機に友司に感応し、祖先霊との道交を開いて、顕幽一如の真如接心の基が築かれたといわれている。また次男友一も、霊能者が誕生するようになった後ではあるが、1952（昭和27）年に15歳でなくなっており、現在では真導院と呼ばれている。この兄弟を併せて両童子さまとも呼ぶ。両童子は、真如霊界を切り開き、確立した。さらに、真如霊界にいる両童子によって霊能者が真如霊界からの言葉としての霊言を修行者に伝えることを可能にする。現在の接心においては、霊能者は即時入神し、安全に戻ることが可能であり、意味ある言葉、発話として、霊言を発することが可能である。両童子によって、真如霊界はあり、霊界によって霊能者による接心が可能となった。このように両童子の死は、霊能者が生まれるために重要な出来事であり、真如苑にとっても重要な出来事として語られるのである。

また両童子は、抜苦代受（ばっくだいじゅ）と呼ばれる重要な働きに関わる。苦しみや困難に直面している人は、たとえどんなにありがたい教えであったとしても、耳に入らないであろう。まず、「苦を抜き、代わりに受ける」ものがいて、苦しみ、困難が取り除かれてはじめて、人は信仰に歩み始めることが出来るだろう。その苦しみを受け、信者に救いの道を歩み始めることを可能にするのが両童子であるという。

さて最初に一般教徒の中で霊能を相承したのは、栗山喜代（後に乗心と名乗る）という女性であり、それは1946（昭和21）年のことであった。このときまで、霊能が一般教徒で

3 真如苑の霊能者数は、1999年2月現在で、1,600人以上であり、その数は現在もどんどん増加している。なお、公称信者数は、毎月1回以上接心を受ける人の数を発表しているが、その数は796,477人（平成13年版宗教年鑑）である。

も相承できるとは明確にいわれていなかった。一般教徒の中から霊能者が誕生することによって、篤信の信徒は霊能相承を目指して修行をするようになる。それが、栗山の霊能相承直後に行われた「まこと基礎行」であり、これは1ヶ月にわたり続けられた。この1ヶ月の修行の間に、3名の信者が次々に霊能を相承した。これは真如苑の歴史の中でも空前絶後の荒行であったといわれているが、霊能相承の過程が整備される第一歩になった。そして真乗は、1948（昭和23）年に「まこと修行要諦」を発表し、接心修行のあり方と意義をはっきりと規定した。これによって、接心修行とは何かがかなり明文化されたといえる。たとえば、「まこと修行は、自己の主観を客観に置いて眺めるものである。自己の魂をミューデアムの鏡に写してみると、自己の主観を明瞭に客観視することができる。」「自分の顔を鏡に写して見るように、ミューデアム鏡によって自己の欠点を見極めることができたなら、徹底的にその欠点を改めるところから始めなければならぬ。」という表現は、接心修行⁴（まこと基礎行）が信仰の外にいるものにとってもある程度理解できる表現であるだろう。

その後1950年代に入って、霊能相承までに、「大乘」、「歓喜」、「大歓喜」、「霊能」の4つの階梯が設けられるようになる。これらの霊位を相承するための場を相承会座という。相承会座は、教徒の菩提心の向上が霊能によって判定され、ひとつの境涯に達すると霊位として与えられる。相承会座には現在、「大乘会」、「歓喜会」、「大歓喜会」、「霊能発動修行」の4段階があり、それぞれの会座で「大乘」、「歓喜」、「大歓喜」、「霊能」という霊位が授けられる。この「霊能」という霊位を授かった人を「霊能者」と呼ぶのである。これらの相承会座も基本的には接心と同じ修行形態である⁵。4つの霊位の設定は、一気に困難な霊能を目指した「まこと基礎行」とは異なり、それぞれに段階に応じたステップを踏ませることになる。これによって霊能相承の困難さは、減じられたと思われる。

1967（昭和42）年、友司が亡くなり、摂受院と呼ばれるようになる。摂受院の他界は、わが身の犠牲の上での異郷の地の宗教との和解の達成であり、これによって真如霊界は完

4 まこと基礎行は、正しくは接心修行だけでなく、後に述べる相承会座をも含むものだが、ここでは、接心修行の意味と置き換えておく。

5 ただし、普通の接心と違い、霊劇が演じられる。霊劇は、相承ミューデアムと呼ばれる一部の霊能者によって演じられる霊言によるドラマである。

結したと位置づけられている。その後真乗が教主として一人で教団を支えていくが、1989（平成元）年に亡くなり、教団は、真乗・友司夫妻の三女真砂子（継主）と四女志づ子（雍主）に受け継がれた。現在では、継主が教団を代表する形となっている。

霊能者の養成に関わる事柄を中心に真如苑の歴史、概略を、すでに刊行されている著作の中から見てきた。しかし、これらが学問として、社会学として受け入れられる客観的な説明であるかどうかは疑問の余地が残るであろう。真如霊界を開き、確立すること、抜苦代受があるということ、霊界から霊言が発せられること、などによって、真如苑の教え、救いが確立し、それによって人々が救われ、教えが広まったという説明は、教団が信者に対する宗教的な教えとしては理解できる。しかし、霊界を開くことも、霊界から霊言が発せられることも、学問的な方法によって検証可能なことではない。他の宗教に比類を見ないすばらしい真如霊界があるから、人々は真如苑に魅力を感じ、そうして集まってきた人々によって真如苑が発展したのだという説明では、それらが検証されなければ、なぜ人々が集まってくるのかを学問としては説明できない。もちろん、学問によって検証されないことが真実でないとは限らないだろう。しかし本稿で取り上げたいのは、学問的に、社会学として何が明らかにできるかということである。3章で、なぜ霊能者が多数誕生するようになったのかを違う側面から調べていきたいが、その前に真如苑の接心を成り立たせている霊能者の特徴について、質問紙調査の結果から記述しておく。

2. 質問紙調査から見た霊能者の特徴

この節では、霊能者に対する質問紙調査の結果を見ておく。

調査は1990（平成2）年4月からの霊能者へのインタビューを元に、霊能者の属性、入信動機、信仰に関わる社会的ネットワークの項目などを中心に調査票を作成し、1991（平成3）年12月に実施した。調査票の配布、回収は、真如苑事務局に依頼し、毎月2回霊能者が集まる苑内接心の場で行われた。調査票は、当時の活動中の霊能者のほぼ全員にあたる813人に配布した。回収は3月末まで続けられ、618人の霊能者から回答を得た。回収率は、76.0%であった。

2-1. 社会的な属性

霊能者については、学歴、職業、入信動機などの基本的な属性をまず明らかにしておくべきであろう。そこで、霊能者に対する質問紙調査の結果を報告する。

表1-1 性別

	度数	有効パーセント
男性	254	41.1
女性	364	58.9
合計	618	100.0

表1-2 年齢

	度数	有効パーセント	累積パーセント
26～39歳	72	11.7	11.7
40歳代	149	24.1	35.8
50歳代	196	31.8	67.6
60歳代	172	27.9	95.5
70～81歳	28	4.5	100.0
合計	617	100.0	
欠損値	1		

表1-3 本人学歴

	度数	有効パーセント
義務教育程度	38	6.2
高卒程度	290	47.1
大卒程度	288	46.8
合計	616	100.0
欠損値	2	

霊能者の性別では、女性の霊能者の方が多く（表 1-1 参照）、年齢は、50 歳代を中心に分布していることがわかる（表 1-2 参照）。霊能者の学歴は、大学卒業、高校卒業がほぼ同じ 47 %である（表 1-3 参照）。特に中高年層の人々が多いこと、女性の方が多いことを考えると大学卒程度の学歴の人の割合の高さは、注目に値する。実際、調査票の自由回答欄の回答を見てみると旧字体で達筆な文字が目についた。

表1-4 従業上の地位

	男性		女性		合計	
	度数	有効パーセント	度数	有効パーセント	度数	有効パーセント
経営者、重役、役員	58	23.0	17	4.7	75	12.2
一般従業者	112	44.4	27	7.4	139	22.6
パート、アルバイト	3	1.2	16	4.4	19	3.1
単独(個人・自由業)	17	6.7	24	6.6	41	6.7
自営業主	44	17.5	15	4.1	59	9.6
家族従業者	6	2.4	24	6.6	30	4.9
無職	11	4.4	240	66.2	251	40.8
学生	1	0.4	0.0	0.0	1	0.2
合計	252	100.0	363	100.0	615	100.0
システム欠損値	2		1		3	

表1-5 職業

	男性		女性		合計	
	度数	有効パーセント	度数	有効パーセント	度数	有効パーセント
農林漁業者	4	1.7	4	3.3	8	2.3
販売・サービス業	56	24.1	43	35.5	99	28.0
技能・熟練職	13	5.6	6	5.0	19	5.4
一般作業職	5	2.2	2	1.7	7	2.0
事務・技術職	48	20.7	39	32.2	87	24.6
経営・管理者	64	27.6	9	7.4	73	20.7
専門職、自由業	42	18.1	18	14.9	60	17.0
合計	232	100.0	121	100.0	353	100.0
システム欠損値	22		243		265	

つぎに表 1-4、1-5 を参照しながら、職業について検討してみる。表 1-4 の従業上の地位では、全体で見ると無職の人が 4 割を占める。この大部分は女性である。男女別にみた従業上の地位では、女性のおよそ 3 分の 2 が無職であり、それに対して男性では無職の人はほとんどいない。男性の中では、一般従業者が全体の 4 割とあまり多くなく、経営者や重役が 2 割と多かった。また、自営業主の 17.5 % という値もかなり高い数値である。

表 1-5 の職業では、男性の場合、経営・管理者の割合が高いことが目につき、また専門職、自由業も多い。後者は、霊能者の中にかかなりの数の真如苑専従の職員が含まれるためであろう。一方、農林漁業や技能・熟練職、一般作業職は 1 割以下と少なく、この点は女性にもあてはまる。男性の事務、技術職もあまり多くなく、逆に販売・サービス業の割合の高さがめだつ。そして世帯収入を表わした表 1-6 を見ると非常に収入が高いことが分かる。

表1-6 世帯収入

	度数	有効パーセント	累積パーセント
0-300万円未満	24	4.1	4.1
300-600万円未満	103	17.7	21.9
600-900万円未満	136	23.4	45.3
900-1200万円未満	121	20.8	66.1
1200-1500万円未満	58	10.0	76.1
1500万円以上	139	23.9	100.0
合計	581	100.0	
欠損値	37		

表1-7 現在の居住地

	度数	有効パーセント
東京	261	42.4
大阪	61	9.9
兵庫	45	7.3
静岡	34	5.5
長野	28	4.6
神奈川	27	4.4
福岡	25	4.1
埼玉	23	3.7
三重	23	3.7
千葉	13	2.1
京都	10	1.6
その他	65	10.6
合計	615	100.0
欠損値	3	

このように学歴、職業、収入などから霊能者をみると、社会的地位の高い人が多いといえる。そしてそれが真如苑が人々を引きつける魅力の一つとしてあげられる高級で、洗練されたイメージに結びつくのであろう。

また、現在の居住地を表 1-7 により見てみると東京都が 261 人と 4 割強を占める。ついで大阪、兵庫、静岡、長野、神奈川が多いが、圧倒的に東京に集中しているといえる。これは、真如苑自体としては 1936 年開創とかなり歴史を有しているが全国的に展開し始めたのは 1970 年代後半からであり、いまだ 20 年を経っていないため、また、後にみるように霊能者となるまでの期間が 10 数年とかかるために、真如苑総本部のある東京都に住む霊能者が多くなっているのであろう。しかしながら、中には、ハワイ、カリフォルニアなど海外に住む霊能者も 11 人見られ、うち 4 人は日本語ではなく英語での回答であった。

2-2. 入信と動機の変遷

つぎに宗教に関わる事柄を見てみよう。

まず、入信時に関わることを見てみる。

表1-8 入信年

	度数	有効パーセント	累積パーセント
1950年代まで	61	9.9	9.9
1960年代	204	33.0	42.9
1970年代	321	51.9	94.8
1980年代	32	5.2	100.0
合計	618	100.0	

入信年を集計した表 1-8 を見てみると、1970 年代に入信した人が圧倒的に多く、51.9 %を占め、ついで、60 年代の人が 33.0 %である。80 年代以降に入信した人は、調査時点の 1991 年では、まだその多くが霊能者になっていないためにあまり多くないと推測される。

表1-9 入信時の年齢

	度数	有効パーセント	累積パーセント
10歳代	101	16.4	16.4
20歳代	148	24.0	40.4
30歳代	200	32.4	72.8
40歳代	134	21.7	94.5
50歳代	31	5.0	99.5
60歳代	3	0.5	100.0
合計	617	100.0	
欠損値	1		

表 1-9 の入信時の年齢では、もっとも多いのが 30 歳代の 32.4 %であり、それよりも若い 20 歳代が 24.0 %、10 歳代も 16.4 %で、40 歳未満で入信した人が、72.8 %と 7 割以上を占める。これは現在の霊能者の年齢が表 1-2 でみたように 40 歳以上の高年齢層に偏っているのに対して、入信時の年齢はかなり若いことがわかる。この若くして入信するということは、とくに 10 歳代で入信した場合が典型的であるが、親が真如苑に入信しており、親とともに家族で真如苑に入信したのではないかと思われる。

真如苑では家族の中で誰かが入信すると基本的に家族全員が入信したことになる。したがって、本人が家族の中で最初に入信した場合（以下本人の入信という）と本人が真如苑に帰苑し始めたときにはすでに家族員の誰かが入信している場合（以下家族入信という）

がある。入信の形態としては、家族入信の人が、43.9 %、本人の入信の人が、56.1 %であるが、入信時の年齢とこの入信形態のクロス表を見ると、若いうちに入信した人は、家族入信であることがわかる。(表 1-10 参照)。とくに 10 歳代で入信した人は、その 9 割近くが家族入信であることがわかる。しかし、子供の頃から家族の誰かが熱心に真如苑を信仰していたと答えた人は、34 人にすぎず、全体の比率で見て、5 %、家族入信の人に限っても 10 %ほどを占めるにすぎず(表は省略)、本人が物心ついたような子供のときから家族で真如苑の信仰が始まっていたような家庭はさほど多くないようである。

家族入信者について、家族の中で誰が一番先に入信したかを尋ねた結果が、表 1-11 である。これをみると、母親と配偶者がそれぞれ 4 割近くと多いことがわかる。当然のことながら、10 歳代、20 歳代の若くして入信した人は、両親が先に入信している場合が多く、30 歳代以上と入信時の年齢が高くなると配偶者が先に入信している場合が圧倒的に多くなる(表は省略)。また、本人が男性であると父親が、女性であると母親が先に入信しているなどというような関係は見られなかった。

表1-10 入信時の年齢と入信形態

度数 行%	家族入信	本人の入信	合計
10歳代	88 87.1%	13 12.9%	101 100.0%
20歳代	74 50.0%	74 50.0%	148 100.0%
30歳代	57 28.5%	143 71.5%	200 100.0%
40歳代	42 31.6%	91 68.4%	133 100.0%
50歳代	8 25.8%	23 74.2%	31 100.0%
60歳代	1 33.3%	2 66.7%	3 100.0%
合計	270 43.8%	346 56.2%	616 100.0%

表1-11 家族で最初に入信した人

	度数	有効パーセント
祖父	3	1.1
祖母	6	2.2
父	36	13.4
母	106	39.4
配偶者	101	37.5
兄弟姉妹	11	4.1
子供	3	1.1
義母	1	0.4
両親	2	0.7
合計	269	100.0
欠損値	349	

本人の入信、家族入信を含めて、「入信後、あなた、すぐにはっきりとした抜苦代受をいただきましたか」という質問に対しては、86.7 %の人が、「はい」と答えている（表は省略）。

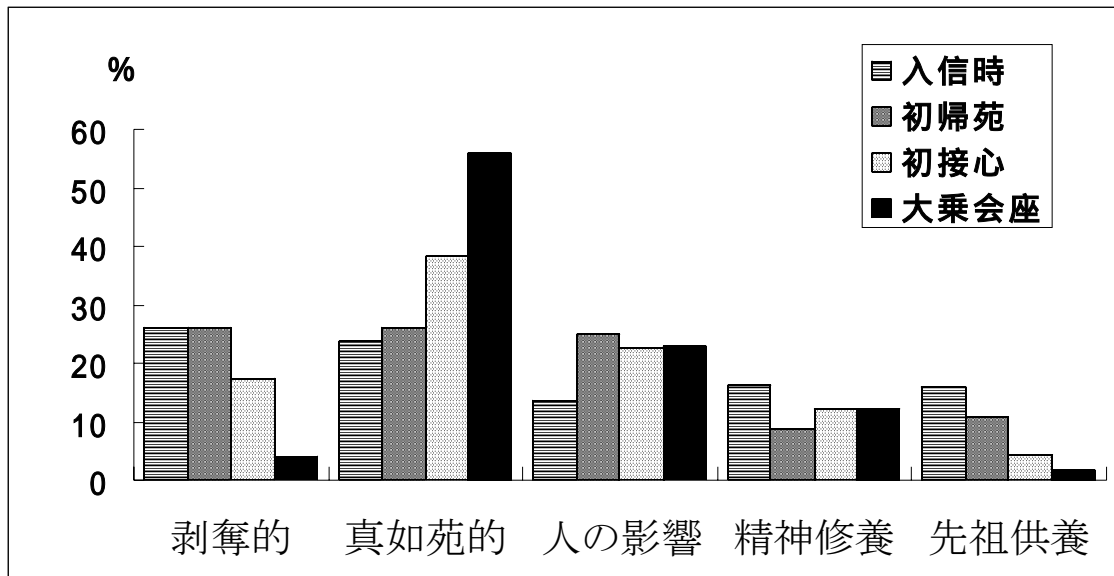
つぎに入信動機についてみてみよう。家族入信の場合、入信動機がはっきりしないこともあり、本人の入信者の動機だけを対象とする。その結果が表 1-12 である。「病気」や「家族の問題」、「商売・職業の問題」などをまとめた剥奪的な入信動機は、全体のおよそ 4 分の 1 を占める。また、「双親さま（教主夫妻のこと）にひかれて」、「涅槃経や一如の道（真如苑の教典）の教えにひかれて」、「霊的なものに対する関心や接心を受けたい」などをまとめた真如苑独自の教えに関わる部分が入信動機となっている人が約 4 分の 1 おり、そのほかでは、先祖供養、精神修養、人に勧められてなどが多かった。真如苑の場合、施餓鬼と呼ばれる先祖の供養が行なわれる。また、霊位向上にともなって、人格、精神の修養という点も顕著にみられる。したがって、先祖供養、精神修養がどちらもほぼ 16 % と多いのも当然であろう。また、理由なしと動機を表明しないものは、4.4 % と少ない⁶。

6 1994 年の九州本部での中堅以上の信者を中心とする調査(403 人)において、入信動機は「自分や家族の病気」が 26 %、「人間関係に悩んで」が 14 %、「家族が信者であったから」が 12 %、「真理を求めて」が 8 %、「教師や信者の方の人間性にひかれて」が 8 %、「なんとなく」が 8 %であった。選択肢が異なり、家族入信と思われる人も入っているため、比較が難しいが、霊能者の調査の場合、剥奪的動機が少ないかもしれない（長谷 1995:12 頁）。

表1-12 入信動機

	度数	有効パーセント
剥奪的動機	89	26.2
真如苑独自の動機	81	23.8
人に勧められて	46	13.5
精神修養	55	16.2
先祖供養	54	15.9
理由なし	15	4.4
合計	340	100.0
欠損値	278	

この動機は、いわゆる入信時の他に、初めて帰苑（真如苑の精舎行くこと）した時、初めて接心を受けた時、そして初めて大乘の会座（大乘を相承するための特別な接心）に参加した時のそれぞれの時期においても、同じ形式で尋ねている。4つの時期で動機を比較したグラフ 1-1 を見てみよう（理由なしは省略している）。剥奪的な動機では、入信時と初めて帰苑した時ではあまり変わらない。しかし、その後は顕著に減少する。帰苑してから接心を受けるまで、大乘の会座に座るまでの間に剥奪的な動機はおよそ 10 % ずつ減少する。そして、一方で真如苑独自の教えに関わる動機が、初帰苑以降それぞれ 10 % 以上ずつ増大する。また、人の影響という動機は、帰苑動機で 10 % 増え、それ以降もあまり変わらず、20 % と少しを保つ。ここでいう人の影響は、もちろん重なる場合もあるが、たんに家族や知り合いなどの入信を勧めた人だけでなく、入信後の信仰活動をしていく中で接触する導き親、経親などと呼ばれる真如苑の擬制的親子関係にある人の影響を含んでいる。



グラフ1-1 動機の変遷

ここでとくに注目すべき動機は、剥奪的動機と真如苑的動機である。剥奪的な動機は、接心を受けたとき、大乘の会座に参加したときと、信仰の段階が進むにつれて減少していく。反対に段階が進むにつれて、真如苑の独自の教えに惹かれてという動機が増加していく。大乘の会座に参加するという真如苑の霊位向上に向けて信仰を深めていく段階では、入信時の動機とは異なり、真如苑独自の動機づけが半数以上を占めるのである。

このグラフは、入信当初は病気や家族の問題などの個人個人の個別的で具体的な状況が必要とする御利益を求める人がかなりの割合を占めるが、信仰の深まりとともにそれらの人の割合は減少し、真如苑が与える普遍的、抽象的な救済が求められるようになることを示していると解釈できよう。「霊位向上の歩みの中で個別の問題解決から救済の普遍化への推移が見られる」(塩原 1992:185 頁) のである。

2-3. 経(すじ)

真如苑の霊能は、「天霊系の霊能」と「地霊系の霊能」が一体となって、1936年に顕わられたものである。霊能者が相承する霊能も天霊系の霊能と地霊系の霊能に分けられる。今回の結果では天霊系の霊能者が少し多かった(表 1-13 参照)。

表1-13 天霊と地霊

	度数	有効パーセント
天霊	327	52.9
地霊	291	47.1
合計	618	100.0

接心においても、相承会座においても、いただく霊言は非常に抽象的なもので、その意味を正しく理解できるかどうかは、霊言をいただく信者の側の解釈力による。もちろん、未熟な信者はこの解釈力が乏しい。そこで霊言の解釈を助けるのが、信者の組織である「経（すじ）」制度である。つぎに経についてみてみよう。

表1-14 経の規模

	度数	有効パーセント	累積パーセント
200世帯未満	98	17.8	17.8
200-400世帯未満	183	33.2	50.9
400-600世帯未満	109	19.7	70.7
600世帯以上	162	29.3	100.0
合計	552	100.0	
欠損値	66		

表1-15 経親

	度数	有効パーセント
経親である	397	65.0
配偶者が経親	92	15.1
経親ではない	122	20.0
合計	611	100.0
欠損値	7	

真如苑の信者組織は、経という単位で構成される。未入信の人を真如苑に入信させた人は、導き親と呼ばれる。そして新たに入信した人は導きの子と呼ばれ、導き親が所属する経に所属する。こうして形成される経の規模は、質問紙調査の結果では、小さいものでは、8世帯、20世帯というものがあつたが、これらの小さい経は海外にある経で、特殊な例であり、普通は100世帯以上である。200世帯から400世帯の経がおよそ3分の1を占め、数百世帯のものが多い。1000世帯を超えるものも1割弱見られ、最も大きいものでは2500世帯という回答であつた（表1-14参照）。この経には、経親（すじおや）と呼ばれるリーダーがいる。新しい経親は、原則70歳という定年に達した経親の代わりに経を引き継ぐか

あるいは、自分が導いた人、さらには彼らが導いた人などすべてを含む「所属」と呼ばれる人々の数が経にふさわしい規模となった場合に誕生する。後者をとくに経立てという。経立ては「所属」の数などの一定の条件に達した導き親が申請を行う。申請が行われると霊位とは別に書類審査、筆記試験、面接などで、指導者としての人格、教義の理解、信心に対する態度などが審査され、これらの条件に合格したもののみが、新たに経を独立させ、経親となるのである。経の数は、1999年2月現在、国内にある経 3,472、海外にある経が 92で、霊能者の数よりもはるかに多い。したがって経親は霊位としては大歓喜、歓喜の人もかなりいる。そして霊能者の多くは、経親と無関係であることは少ない。表1-15により、霊能者の調査結果からみると、霊能者の中で、経親である人が約3分の2、配偶者が経親である人も含めると8割の人が含まれる。そしてこの経親は70歳定年制なので、経親でない人の中にも引退した人が含まれている。つまり大部分の人が現在かまたは過去に経親であったり、配偶者のその役を手助けしていると考えられる。

経親は、自分の家、または場所を提供してくれる信者の家などで、「家庭集会」を開く。経親は、自分の所属が月に1回は家庭集会に参加できるように、ある程度の数の所属の人々が住んでいる地域ごとで家庭集会を催す⁷。この家庭集会では、真如苑の行事予定や毎月の取り組みの目標などが報告されるほか、信者に教えの意味や信仰における態度、心構えなどを教育するという重要な機能を果たす。それは、信者が接心や会座で受けた霊言の意味や精進していく上で問題となっていることなどを質問として問い、それに経親や主だった信者が答えるという形で、または、各自の信仰体験を発表するという形で、毎月毎月繰り返し行われる。ある経親によると、家庭集会は20名を越えると教化の効率が落ちるといふ。20名でなくとも、人数が増えすぎると家庭集会としての効率は落ちるであろうから、家庭集会は、規模を小さくし、頻繁に開かざるを得ない。そのため経親は、月に数回は家庭集会を開かなければならず、毎日のように家庭集会を催している経親もいる⁸。

つまり、霊能者となると、経親として、あるいは経親を助ける役割として、真如苑の活

7 もちろん、経親の居住地と離れて孤立して住んでいる所属の場合、家庭集会には参加しにくい。このような所属の場合には、不定期に経親が訪れたり、住んでいる場所の近くで行われる、他の経の家庭集会に参加させてもらうなどの方法がとられている。

8 同じような集会に、導き親だけを集めた導き親の集会もある。

動に費やす日数も多くなる。さらに個人的な信仰においても霊能者となることが最終的な目標ではない。霊能者となってもさらに日々信仰を深めていかなければならない。何よりも霊能者となってもそれだけでは、接心を行うことすらできない。そのような霊能者の修練の場が苑内接心である。これは霊能者がお互いに接心をしあうもので毎月2回、苑内接心に参加することが霊能者には義務づけられている。そして、接心には向上接心、向上相談接心、相談接心、特別相談接心、鑑定接心の5種類があり⁹、各自の霊能力の向上とともに担当できる接心の種類が増えていくのである。

表の 1-16 をみると、まだ接心が行えない霊能者も1割近くおり、さらに半数以上の霊能者が、向上接心しか行えない。向上相談接心以上の接心の難しさをみれば、霊能者の能力を向上させる苑内接心の重要性がよくわかる。

また、霊能者のおよそ7割は、さまざまな役職に就いている（表は省略）。それは、10経を束ねた部会、さらに5部会を束ねた連合部などでの役職であり、年齢階梯組織である青年部や壮年部などの集まりでも重要な役職を担っている。したがって、1ヶ月のうちで真如苑の活動に費やす日数は、多くなる。「あなたは、1ヶ月のうちで、真如苑の活動に何日ぐらいを費やしますか」という質問に日数を直接記入してもらったので、きりのよい数字が多くなっているが、10日と答えた人が23.8%、15日と答えた人が21.8%と多く、20日以上と答えた人も8.8%とかなりの数に上る一方、10日未満の人は、23.3%にすぎなかった（表は省略）。したがって、職業を持ちながら霊能者として活動していくには相当な努力を要すると推察される。

家の宗教は、浄土真宗が最も多く、ついで真如苑と関係の深い真言宗が多かった。真如苑を家の宗教としている人は、20名ほど見られた（表 1-17 参照）。

9 向上相談接心は、所属の教化に問題を抱える信者が受ける接心であり、相談接心、特別相談接心、鑑定接心は、個別特別な問題を抱える信者が受ける接心である。もっとも難しいとされる鑑定接心では、病筮鈔が用いられ、二者択一を迫られるような問題を抱える信者が受けるものである。なお、相談接心、特別相談接心、鑑定接心は、2畳程度の個室で、霊能者と一対一で行われる。なお、入信後接心を受けることができるようになって3回までは、向上接心と向上相談接心しか受けることができず、5回以上接心を受けてからでないと相談接心、特別相談接心、鑑定接心は受けられない。

表1-16 行える接心の種類

	度数	有効パーセント	累積パーセント
まだ接心は行えない	59	9.5	9.5
向上接心	345	55.8	65.4
向上相談接心	93	15.0	80.4
相談接心	51	8.3	88.7
特別相談接心	41	6.6	95.3
鑑定接心	29	4.7	100.0
合計	618	100.0	

表1-17 家の宗教

	度数	有効パーセント
真如苑	20	3.7
浄土真宗	140	26.2
浄土宗	77	14.4
真言宗	92	17.2
曹洞宗	73	13.6
日蓮宗	41	7.7
念仏宗	2	0.4
本門仏立宗	1	0.2
その他	85	15.9
なし	4	0.7
合計	535	100.0
欠損値	83	

以上のように、真如苑の歴史、霊能者の特徴を概略的に述べてきた。なぜ、真如苑の信者が急増するようになったのか、なぜ霊能者の養成がうまく機能するようになったのか、といった問題に入る前に、宗教を研究する方法について、つぎの章で述べておきたい。

第2章 宗教研究の方法

この章では、宗教を扱う方法について述べる。最初に従来日本の宗教研究においてはあまり用いられてこなかった計量的分析方法について検討する。ついで、質的データを計量的に分析する方法について考えてみたい。

1. 計量的分析方法

1-1. 宗教研究における計量的方法の特徴

社会調査の方法を大きく2つに分けるならば、量的方法と質的方法とに分けることが一般的であろう。もちろん、厳密に両者が区分されるものではないし、両者が融合したような方法が提唱されたりもし始めているが、議論の出発点として、ごくおおざっぱなこの二分法から始めたい¹。量的方法は、統計的方法や計量的方法とも呼ばれることが多く、扱うデータが数量的なものであり、人口や犯罪率などの政府機関が発表する統計や世論調査の結果を再分析したり、質問紙調査を行うこと、あるいはそこで得られた数量的データを分析することを意味する。主流となっているのは、質問紙調査法である。質的方法は、事例的方法とも呼ばれ、得られるデータが簡単には数値化しにくいものを指す。その中でよく使われるのが、インタビューと観察である。また、事例的方法と呼ばれる場合には、とくに調査対象がサンプリングに基づいて選ばれていないことを指すこともある。この意味では、質問紙を用いた事例的方法にあたる調査もかなり多くある。

今までの日本の宗教研究を振り返ってみると、実証的な研究の多くが質的であり、事例的な方法である。質問紙を使った計量的、統計的方法を主に用いた研究は少ない。社会調査の一方の主流として計量的手法があることは間違いなく、また、日本でも階層研究、家族研究、都市研究などの多くの分野でこの方法による数多くの業績がある。どうして、宗

1 近年、素朴な質的調査と量的調査の対立、あるいは論争というものは見られなくなったが、それでも質的調査の存在を前提とし、そのメリットを丁寧に拾い上げているものは国内外とも数多い(Hammersley 1992、佐藤 1992、北澤・古賀編 1997、Silverman 2000など)。したがって、ここで質的調査と量的調査に分けて論じることも不適切ではないと思われる。

教を対象にしたとき、計量的方法を用いて成果をあげることが困難なのであろうか。それは、表面的には宗教研究者が、研究者としての能力を鍛える段階で、統計的な能力やコンピュータ・リテラシーを高めてこなかったからといえるが、宗教研究にはそれらの能力があまり重視されてこなかった背景こそが重要であろう。そこには宗教という対象の特殊性が一因としてあり、なおかつ計量的調査、分析法の長所とそれを宗教へ適応する方法がよく検討されていなかったことがもう一つの原因であると思われる。

この節では、社会調査の統計的手法の原則に立ち返って、いくつかの過去の業績を振り返り、その中から宗教を対象にした計量的調査の可能性を考えていく。

まず、戦後の日本の社会調査を歴史的に振り返ることから始めよう。社会調査は、1970年代にはいって分岐点を迎えたように思われる。それは、いくつかの領域でアメリカとの国際比較調査が行われたことに由来する。進んだアメリカの計量的調査法から学び、大きく発展していく領域がある一方で、むしろそこから遠ざかる領域もあった。後者の1つが宗教である²。1971-74年にかけておこなわれたR. N. ベラー、C. Y. グロックらと堀一郎らとの国際比較共同調査は、国際比較としての当初の目標を達成したとはいえないだろう³。それは、キリスト教文化と日本の宗教文化が、あまりにも異なっていたためである。比較をするためには、比較の基準が必要である。この国際比較研究においても、他の領域の国際比較の場合と同じように、比較の基準は「近代化」と考えられた。そしてそれが、両国の宗教文化にどのような影響を与えているのか、そして近代化の中での日米両国の宗教文化の基本的性格を明確にしていこうという目標が設定されていた。ところが宗教文化の中では、日米の特徴、違いの方がはるかに大きく、また近代化との関連もほとんど明確にされなかったため、他の領域のように、近代化という軸では国際比較が成立しなかったといえよう。また方法的な問題では、アメリカの進んだ計量的調査法による宗教意識調査の手法を日本側のプロジェクトが学び、取り入れることができなかったことが、宗教における実証的研究に偏りをもたらした原因の1つにあげることができるだろう。もっともここでも日本の宗教文化の独自性が、それを困難にした最大の原因であると考えられ

2 詳しくは、川端（1998）を参照。

3 この調査の日本側の成果は、柳川・安齋編（1979）に、アメリカ側の成果は、Bellah and Glock (eds.)（1976）にまとめられている。

る。キリスト教文化圏の質問の仕方をそのままでは取り入れることはできなかったことは、容易に想像される。日本の宗教文化にふさわしく、かつ計量分析に適した質問文を考案することができなかったために、計量的な手法は、宗教研究にはふさわしくないものであるという評価が定着し、以後に続く研究者のほとんどが、質的調査に流れたのではないだろうか。しかし、それを責めることもできないであろう。日本の宗教にふさわしい宗教意識研究は、後にあげる 1997 年の金児暁嗣の研究を待たねばならないくらい、日本の宗教にとっては難しい問題であったのだから。

この国際比較共同研究は、負の側面ばかりをもっていたわけではない。一方ではこれが、国内では宗教社会学研究会(1975-1990)を生むきっかけとなった点は、高く評価せねばならない。この研究会が 1975 年以降の宗教社会学をリードしたことは、誰の目にも明かである。その宗教社会学研究会の活動が、「内在的理解」と呼ばれる宗教をみる見方を主としたことが、その後の宗教社会学の調査方法に与えた影響は極めて大きい⁴。「内在的理解」は、それ以前の新興宗教バッシングに対抗する共感的側面を強調したものである。研究者が持つ意識的、無意識的な宗教的な感性と、対象である宗教との間の共通項を、共感として理解する。それは人々の語る言葉にじっくりと耳を傾けることを中心として、その信仰世界を全体的に取り上げてよく理解できるようにする方法である。ここには、客観的に対象を分析する計量的な調査法は、まったく入っていないのである。つまり、宗教社会学研究会が活動していた間は、内在的理解という方法に基づいた事例的質的研究が主流であり、宗教の計量的な研究はほとんどみることがないのである。

内在的理解という方法は、それほど優れているのであろうか。宗教研究に限って言えば、計量的な手法は事例的質的研究に較べて、劣っているのであろうか。社会学一般においては、この問題については、1965 年に見田宗介が質的なデータの分析について方法論的に論じ(見田 1965a)、1970 年に安田三郎が数量的調査との融合の立場からこれにコメントをした(安田 1971)。このような詳細に立ち入った方法論的な比較検討の結果、宗教研究においては、質的研究が重視されてきたのではおそくないであろう。

宗教社会学研究会の時代は、そもそも質的調査においても、調査や分析の方法論に関する研究はあまり見られない。宗教社会学研究会に集まった研究者たちによって、「新宗教

4 「内在的理解」については、島園(1992b)を参照。また、終章参照。

教団をはじめとする多種多様な宗教現象の実証的な研究成果が着実に積み重ねられてきた。だが、彼らはどちらかというと方法論よりも、より多くの対象への接近に力を割いていたようである。」(川又 1997) という評価は正しいであろう。そして数少ない宗教の調査方法に関するものは、宗教調査全般を扱い、質的調査と統計的な調査方法を同時に扱っており、両者の長所、短所を意識的に区別して丁寧に比較してもおらず、なおかつ質的調査に多くのページが割かれている⁵。つまり、統計的調査方法で宗教の何がわかるのかが、見えてこないのである。そのなかで、質的調査と区別して、おもに質問紙による計量的な調査方法を念頭に置いて論じているのが、西山茂(1981)である⁶。詳細さにはややかけるが、それでも統計的調査によって「宗教」と「社会変動」の関連をとらえることができるという例を理解することができるだろう。おそらく西山をのぞいた他の大多数の研究者たちは、ごく一般的に、宗教が基本的に特殊な現象で、数は少ないが典型的な事例でとらえられるべきものと考えてきたように思われる。

少数事例の典型的な例は、教祖研究である。教祖に関わるようなデータを統計的な調査法で得ることは、たしかに難しい。しかし、宗教研究には他にも数多くの分野がある。たとえば「内在的理解」は、少数の宗教家や宗教思想ではなく、民衆文化の現れとしての宗教を重要な課題とすると述べられているが(島園 1992b : 115 頁) このような課題には計量的な調査法も有効なはずである。しかし、計量的な調査研究は、この 10 年においても、さほど増えたとは思えないし、見るべきものは後に挙げるもの以外にはないように思われる⁷。

宗教という研究対象には、計量的な調査がおこなう上での困難となる点が、他の研究対象よりもいくらか多く複雑で、計量的調査が有効な領域が、いくらか狭く、なおかつ計量的調査の有効性をよく認識し、より問題意識を明確に定めておこなわないと有効な成果を得られにくいからだと思われる。それらの問題点を、サンプリングの問題、比較対象の問

5 この例ですらあまり見られないが、たとえば、磯岡(1994)を参照。

6 井上他(1981)は、西山(1981)と重複する部分が多いが、省略されている部分があり、その分、一般的、概説的になっている。

7 たとえば磯岡(1994)に挙げられている調査例は、宗教の分野ではよく挙げられる有名なものであるが、計量的な分析による知見が全くないものが多い。

題、信仰のとらえ方の問題の順に検討しよう。

第一に計量的調査においては、サンプリングが基本であり、そこでは確率抽出の原理によって、少数の標本で母集団を代表することが可能となる。これをたとえばどのような人が宗教を信じるかを知るために、宗教を信じる人と信じない人を比較し、その違いを明らかにしようとする場合で考えてみよう。

日本人の中で、どのような人が宗教を信じるのかということ調べるために全国規模で行われた調査には、NHKの調査⁸や統計数理研究所の国民性調査がある。これらの集計結果は、単なる1変数の集計、すなわち単純集計が多く、2変数間の関連を示したものは、あまり多くはない。しかし、繰り返し調査が行われているので、時代の変化と信仰の関連を知ることができ、非常に有益である。ただし、欠点もある。データが公開されていないので、自由にデータを分析することができず、公表された分析結果だけしか得ることができない。そして何よりも費用、労力の点で莫大なコストを要する。このように全国調査はきわめて有効であるが、コストの点で多くの研究者には不可能な場合がほとんどであろう⁹。そこで、地域を限ってサンプリング調査をおこなう試みから始めることは、おそらく意義があるであろう。

しかし、その場合でも困難な問題は残る。「宗教を信じているか、いないか」という質問項目は、まず第一に調べるべき重要な質問ではあるが、一般的な母集団においては、信仰をしている人の割合が3割程度と少なく、計量的な分析を行おうとすれば、かなり大量

8 宗教ブームが言われた頃によく引用されたものとして、NHK放送世論調査所編（1984）がある。

9 近年、社会調査のデータ公開が進みつつあり、日本全国を母集団とする調査で宗教に関する項目を含むものとして、1998年の「International Social Survey Program (ISSP)による宗教意識調査」や2000年と2001年に行われた「生活と意識についての国際比較調査（日本版総合的社会調査, JGSS）」のデータを挙げるができる。これらのデータは入手して再分析することが可能である。このようなデータ公開が進むならば、本章の以下で述べるような限定の多い方法をとるよりも、まず全国調査データの二次分析を進めることの方が、計量的分析方法の長所を学ぶ一番よい方法になるかもしれない。

の有効回答を得る必要がある¹⁰。

そこで一般的な母集団を離れ、つぎに特定の教団の調査の場合を考えてみよう。この場合、コストの問題はかなり軽減される。しかし、特定の教団、信仰集団では、母集団の確定が困難な場合が多い。組織化された大教団においても、たとえその教団の信者名簿があったとしても、多くの教団の場合、そこには名目的な信者が多数含まれている。名目的な信者をのぞいた、本当の意味での信仰をしている人たちの集団を確定することは難しい。そしてなによりもその信者名簿を入手するためには、教団の調査協力が必要である。その協力が得られない可能性もかなり高い。

2番目にとりあげるのは、計量的調査の基本的な視点の1つである比較するということである。

この比較という観点から宗教を考えると、まず、教団間の比較が難しいことがあげられる。比較するには、同一の質問文ないしは質問内容で、比較可能な教団を選ぶことが基本である。宗教は、教団ごとにもっとも中核である宗教的な内容が異なるので、それに重きをおく限り、比較可能な教団を選ぶことはかなり難しい。最初にあげた70年代の国際比較で取り上げられた宗教は、キリスト教と妙智會である。この両者では比較の基準を見いだしがたく、比較可能となる質問項目の作成はきわめて困難であることは明かであろう。日本の新宗教に限ったとしても教団ごとに用いられる用語が異なり、同一内容の調査票を作ることはかなり難しいと思われる。教団の調査において、質問文中に「神」や「霊能」、「奉仕」などの言葉を用いることは多くの場合、必要不可欠であろう。しかし比較される2つの教団で、これらの言葉が同じ意味を指すことはむしろ珍しく、信仰の内容に踏み込

10 たとえば、20歳以上70歳未満の人を対象に、回答者数300の調査を行った場合、宗教を信じる人が、全体の3割強として、100人程度になる。これを20歳代、30歳代...というように10歳刻みの5カテゴリーに分けると、各カテゴリーに入る人数が均等として、20人となる。このような数で統計的な分析を行うには、かなり困難が伴う。計量的な分析を行うには、その5倍程度、およそ1500の回収数は必要であろう。

んだ共通の調査票を作成することは、かなり困難であろう。¹¹。

では一つの教団内で、計量的調査によって有効な分析結果が期待できるであろうか。一つの教団の信者は計量的な分析においては、多くの面で想像以上に同質的であるように思われる。したがって、信者内のどの集団とどの集団の、どのような点を比較すれば違いが検出できるかという、比較のポイントを見いだすのは容易ではない。しかしこの困難さは、どのような領域の計量的な研究にもついてまわる問題であり、また、この比較のポイントの発見こそが、計量研究の発見であるともいえよう。次節で示すように、宗教を対象とした研究においても鮮やかな比較分析がある¹²一方で、質問紙を配布し、多数のデータを集めながらも比較の視点が感じられない、あるいは適切な比較でない研究も存在するように思われる。

3番目の問題として、信仰を計量的な調査でとらえられるのかという根本的な問題を検討しよう。

信仰という個人の内面的現象を扱うため、質問紙法による計量的な分析では、複雑な要因が絡まっている個人の内面には迫れないといわれ、これが宗教において質的調査が重用される大きな理由となってきた。確かに内面的現象に限れば、優れた質的研究に量的調査はかなわないであろう。しかし、宗教は個人の深い内面だけでしか語れないのであろうか。計量的調査でもとらえうるような「表面的」なとらえ方で語れるものはないのであろうか。

それを考える第一歩として、概念(変数)の問題を考えてみる。計量分析は、ふつう、2つの概念の関連をとらえる。1変数の単純集計で語るものではない。1変数の場合、その数字が意味を持つ典型例は、先にも述べた全国規模のサンプリング調査(NHKの意識調査や国民性調査)であり、これはそれらを相互に比較したり、繰り返し調査することによって以前の結果と比較することによって意味を持つ。これらの意義は小さくはないが、先にも述べたようにコストの問題が大きく、簡単に実行できるものではない。

11 深水・竹沢(1995)は、幸福の科学、真如苑、崇教真光、女神の海の4教団を共通の40項目を含む調査票で調査しており、その際用語の調整が行われたことが報告されている(127頁)。ただし真如苑の霊能者についての質問や、崇教真光の手かざしに対する質問など、教団の最も重要な要素に対する質問はまったく別個の質問文となっている。

12 次節であげたもの以外では、稲場(1998)をあげておく。

したがって、2つの概念間の関連をとらえることをまず考えるべきであろう。「人々や集団が持つ2つ以上の観察可能な特性間の関係についての疑問」(ポーンシュテット・ノーキ 1990:1頁)を持たなければならない。宗教でいえば、「2世信者がどれくらいいるか」という問いの立て方ではなく、「2世信者がどうかによって、その後の信仰の度合いが異なるかどうか」というように2世信者がどうかという変数と信仰の度合いという変数の関連を問題とする。ただ、2変数であれば何でもよいというわけではないのは当然である。どのような変数を問題にすべきかは一般的に論じられる問題ではないが、少なくとも1変数は重要なものを取り上げるべきである。その変数とは、まだ計量的調査研究が多くない現状ではまず、信仰そのものに関わる変数であるべきであろう。

ここまで変数と概念を区別せずに書いてきた。すなわち1概念=1変数と見なした説明を行ってきた。しかし、実際には変数と概念との関係はそれほど単純ではない。つまり、概念をどうやって測るのかという問題すなわち、概念の操作化が問題となる¹³。

たとえば「社会的地位」という概念は直接的には測定できない。「社会的地位」を直接測ることができる1変数は存在しない。そこで「教育的地位」、「経済的地位」、「職業的地位」という3つの構成概念(潜在概念)によって構成されるとみなす。そしてそれらの構成概念は、それぞれいくつかの変数、すなわち質問文によって操作的に定義され、それに基づき測定される。「教育的地位」は学歴で測られ、「経済的地位」は個人収入や財産で測られ、「職業的地位」は仕事の内容や役職で測られるとする。このように概念は操作的に定義することによって、はじめて測定が可能となる。つまり実際の質問文である変数と結びつくのである。この操作的な定義は妥当なものでなければならないから、測定論としてはまず概念を理論上から考えて構成概念で定義し、その上で構成概念を表す質問文を操作的に定義しなければならない。

13 測定に関しては、たとえば、直井(1983)第1章を参照。

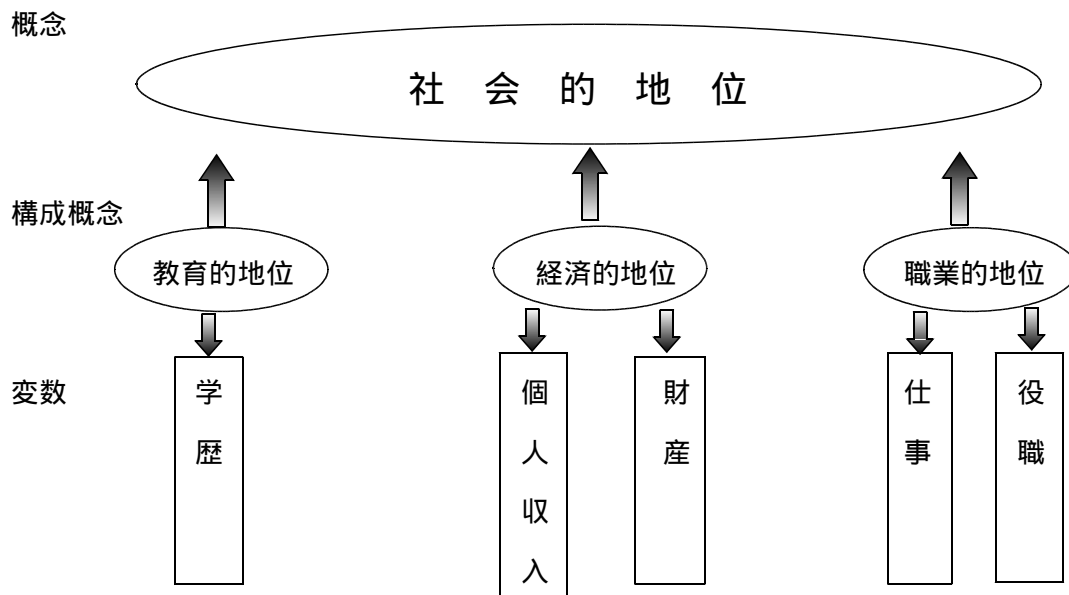


図2-1 概念と変数の関係

この方法で信仰を概念から考えていけば、信仰の測定もある程度の範囲内に収まると考えられる。宗教の定義はさまざまであるが、たとえば、デュルケームの定義を取り上げてみよう。デュルケームによれば、「宗教とは、神聖すなわち分離され禁止された事物と関連する信念と行事との連帯的な体系、教会と呼ばれる同じ道徳的共同社会に、これに帰依するすべてのものを結合させる信念と行事である。」(デュルケーム 1975:86-87 頁)

これをつぎの3つに分けて考えることができよう。

宗教的信念

儀式・儀礼(行事)などへの参加

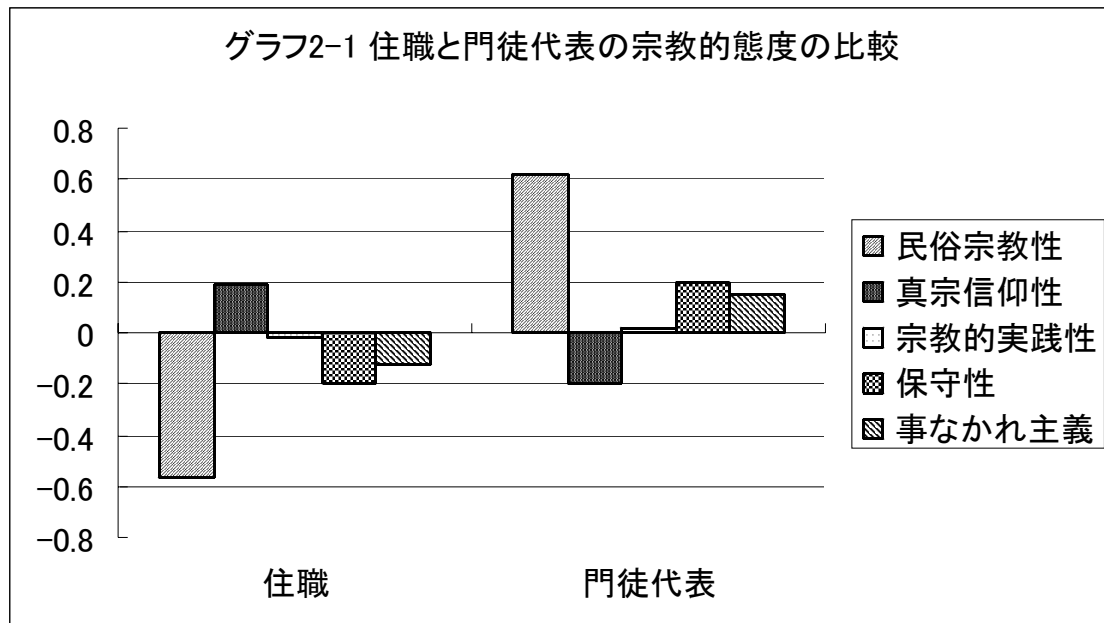
集団(教会)への参加

これら3つの中で、宗教を個人の内面的な現象ということから考えると、の宗教的信念の側面を重視しがちであるが、今までの宗教の計量的調査の中から優れたものを顧みてみると、必ずしもの宗教的信念に限られるわけではない。

1-2. 調査例

最初に宗教的信念を測定している金児暁嗣の『日本人の宗教性 - オカゲとタタリの社会心理学』(1997)を取り上げる。これは浄土真宗の教団研究であり、真宗の信者の信仰

心を因子分析の手法を用いて測定している。そこで抽出される因子は、民俗宗教性、真宗信仰性、宗教的实践性、保守性、事なかれ主義の5因子である。そして、多くの信者に比べればかなり信仰熱心であるといえる門徒代表の集団と、当然さらに信心の深いと考えられる住職の集団とを比較し、住職の集団の方がすべての因子が強いわけではないことを示した。



グラフ 2-1 をみてみると (120 頁、図 4-3) 浄土真宗という特定の組織宗教に関わる真宗信仰性は、住職が + の値を示し、門徒代表は - の値であるが、日本人一般が持つという民俗宗教性は、住職が - で、門徒代表が + である。これは、宗教を多角的にとらえるという研究として、きわめて意義が大きい。つまり、あるカテゴリーにとって (住職) ある宗教性 (真宗信仰性) は + の関連を示し、他のある宗教性 (民俗宗教性) は、- の関連を示す。一方で他のカテゴリーでは (門徒代表) ある宗教性 (真宗信仰性) は - の関連を示し、他のある宗教性 (民俗宗教性) は + の関連を示している。もし、どちらも +、どちらも - であるならば、宗教を一元的にとらえればよいのであって、複雑な手続き (因子分析) を踏んで多角的にとらえる必要はない。ここに多角的に宗教をとらえる必要性が明確に示されており、逆に言えば多角的に宗教が鮮やかに測定されているといえる。この点でこの研究は高く評価することができる。

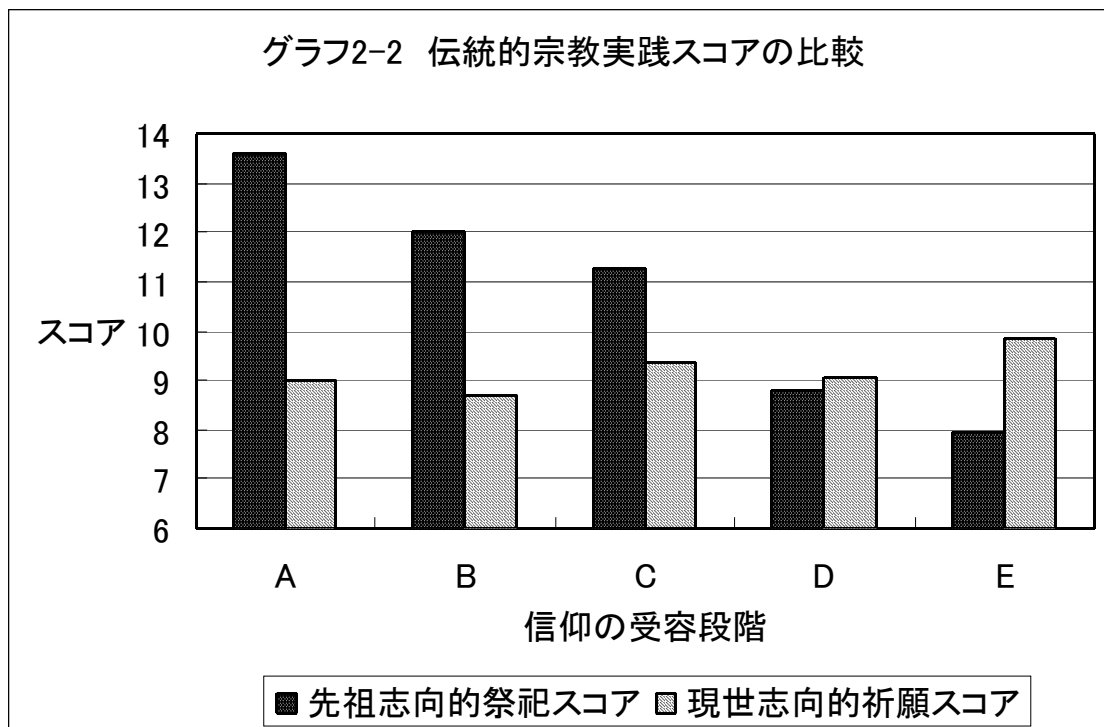
2 番目に西山茂の「新宗教の受容による伝統的宗教実践の変化 - 山形県湯野浜地区妙

「智会員の事例」(1978)をとりあげる。これは、霊友会系の教団である妙智會の信者の信仰を儀式・儀礼によって測定したものである。

特筆すべきことは、信仰を段階的にとらえたことである。この論文では、信者をタイプ分けし、それがいくつかの妙智會の宗教行動の実践との関連を確認する。タイプは、E：入会だけの人、D：入会し、過去帳への戒名を記入している人、C：入会、過去帳への記入に加え、おつとめをしているかまたはお導きをしたことがある人、B：入会、過去帳への記入、おつとめに加え、お導きをしたことがある人、A：さらにお役についている人の5つであり、これが新宗教の実践スコアときれいに相関する(153頁、図5)。つまり、Aのタイプほど、新宗教実践スコアが高く、行動レベルでの信仰の受容度を示していると解釈する。

つぎに、伝統的宗教実践スコアを先祖祭祀的スコア(墓参りの頻度や仏壇の有無など)と現世志向的祈願スコア(祈願神社への参拝や神棚の有無など)に分け、先の5つのタイプとの関連を調べている(グラフ2-2参照：西山(1978)の154頁 図6 と 156頁 図9より作成)。先祖祭祀的スコアと現世志向的祈願スコアをまとめて伝統的宗教実践スコアとすると、妙智會の信仰を受容すればするほど伝統的宗教実践スコアがあがるように見えるが、これを2つに分けると、伝統的宗教実践スコアの中でも現世志向的祈願スコアにおいては、タイプによってあまり差がみられず、先祖祭祀的スコアと5つのタイプの間に強い相関が見られることがわかった。その結果、「霊友会系諸教団の信仰の受容は、人々の伝統的な宗教実践、とりわけ先祖志向的祭祀の実践を維持・強化させる」(159頁)という結論を導き出す。

残念な点は、この命題と対になる「創価学会の信仰の受容は、人々の伝統的な宗教実践を弱体化させる」という命題を十分に検証できなかったことである。これは調査対象地の湯野浜で創価学会員世帯があまり多くない上、有効サンプルをわずか6世帯からしか回収できなかったため、その信仰を段階的にとらえることができなかったからである。もし、妙智會と創価学会の伝統的宗教実践を対比的に描くことができれば、きわめて鮮やかな分析になっていたことであろう。

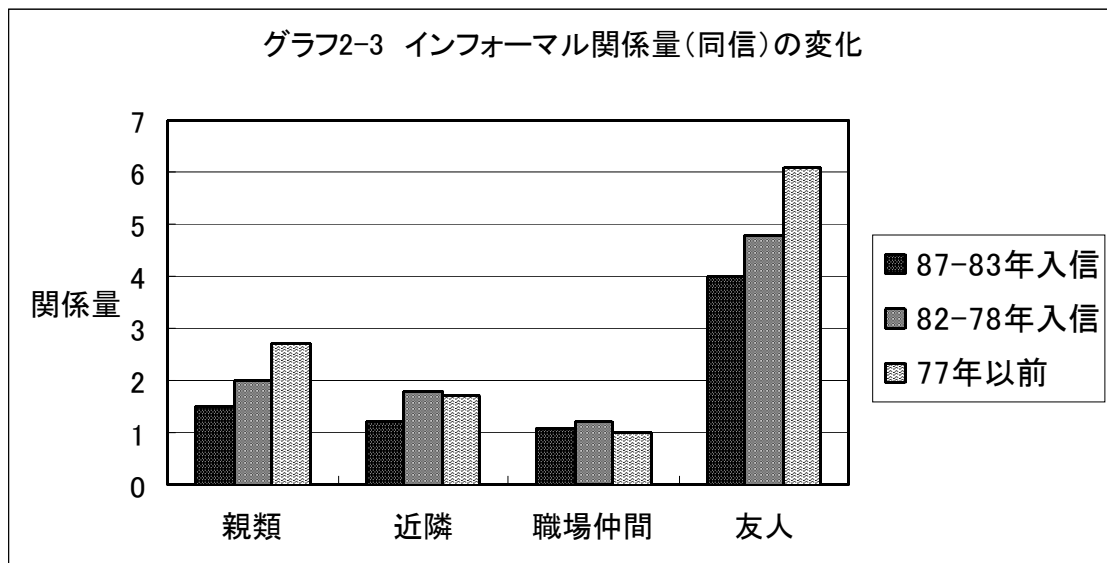


3 番目には、谷富夫の崇教真光の真光青年隊の調査研究をあげることができる（1994、第6章）。

谷は、真光に特徴的な入信動機にまず注目し、入信動機を霊界志向、理由なし、病気、その他の4つに分け、それらによって道場に通う頻度や教典の読書度などの主要な宗教的行動、学習の達成度が異なることを示すが、入信動機によって信仰の程度を反映させようとはしない。それは、20歳以上の対象者に限って集計し直してみると、入信動機による信仰差はほとんど消えてしまうからである。そして、信仰期間が信仰度を反映しているということを示すのである（185頁、図6-9、10、11）。谷はここで生活構造論を導入する。フォーマル関係はもちろんのこと、インフォーマル関係も個人の生活行動パターンの社会構造との接続場面を表すものと考え、信仰の深まりが世俗の社会関係をいっそう維持強化することを示すのである。

グラフ2-3（188頁、表6-23より作成）では、信仰の深まりを信仰年数（入信時期）で読み替えている。そして、信仰が深まれば、親類や友人関係で顕著にみられるように親密に交際している同じ信仰を持つ人が増加していくのであり、信仰がインフォーマルな社会関係を豊かにしていくのである。注意すべき点は、この読み替えは、宗教を扱う場合、いつでもできることではない。この研究の場合は、調査対象者が真光青年隊という真光の工

リート層だから可能なのである。この限定のもとで、信仰年数が信仰の深まりを反映している。つまり、熱心な層では、長くやればやるほど信仰が深まるのも不思議ではない。対象者が異なれば、信仰期間が長くても熱心に信仰し続けているとは限らないし、極端な場合は名目的信者やすでに信仰をやめてしまっている場合も含まれたりするので、信仰が深まるとは限らず、このような明瞭な相関が示されない可能性が高い。



1-3 . 信仰を段階的にとらえる意義

金児の研究では、とらえるべき信仰が、民俗宗教性や真宗信仰性などの因子得点で表される数量的尺度になっていた。西山では、妙智會の信仰が、EタイプからAタイプまでの5段階でとらえられていた。谷の研究では、信仰年数が信仰度に読み替えられていた。

このように信仰という変数を少なくとも順序尺度で、できれば量的尺度でとらえることは重要である。このような尺度とすることで、比較対象の問題が解消する。計量的調査においては、比較という観点が基本であるが、異なる教団間の比較は困難であった。段階に分けることで、1つの教団の中で、信仰の程度によって比較が可能となり、計量的分析が成立する余地が生じる。

ここで注意すべき点は、信仰をあるかないかという2値変数としてとらえることは適切でない場合が多いということである。入信、あるいは信仰の深まりは、理論的には急激なものにとらえる場合と穏やかに進行する過程であるにとらえる立場があるが、日本のおもに新しい宗教の一般的な信徒を対象とする場合には、信仰の深まり方は、なだらかで徐

々に進行し、時には後退をもする持続的な過程であると考えの方が適切である場合が多い。たとえば、井上・島蘭(1985)も伊藤(1997)も回心を一時的で急激なものではなく、徐々に進行する過程としてとらえることを強調している。もし、急激な入信であれば、入信以前を0、入信後を1という2値変数でとらえることが適切である。しかし、徐々に深まる過程であるならば、少しでも段階的にとらえなければならない。すなわち、信仰の程度は3段階以上の段階を設けて測定する方が、より正確な測定であることは、明かである。

以上のことから、宗教という研究対象での計量的な調査は、1つの教団を対象とし、その教団の信者の信仰の度合いを段階的にとらえることができるが、もっとも可能性のある一方法であると見なすことができる。次章以降で詳述するように真如苑の信者は、入信届けを出したばかりの信者、霊能者を目指して歩み始めた信者、大乘の霊位を得た信者、さらに歓喜、大歓喜の霊位を得た信者、そして霊能を相承した信者というように段階的にとらえることができる。この点が計量的な分析を可能にする最大の点である。

ここまで、計量的な調査・分析方法の射程と有効性について論じたが、宗教研究において、質的な調査方法が有効であるのはいうまでもない。本稿で用いられるデータ収集においても、従来からの教団研究によく用いられている教典や教祖の言葉の収集、信者へのインタビューや行事への参加などの質的な調査法も用いられている。これらの質的データは、従来と同じ方法で分析するだけでよいのであろうか。つぎの節では、質的データを従来の方法とは異なって、計量的に分析する方法について考えてみたい。

2. 質的データの分析方法

再三述べるように、宗教はとても計りにくい対象である。計量的分析においては、数値化して測定することが必要であるが、これが宗教にとって難しいことは間違いない。数値化して測定するよりは、言葉で表す方が宗教現象を表現しやすいという場合が、数多くあるだろう。真如苑の信仰を表す場合でも同じく、言葉で表されたデータを捨て去ることはできない。この節では、計りにくいあいまいな現象をデータ化し、分析する方法について検討するものである。

この 50 年の間に、計量的分析法は飛躍的に発展した。手で集計していた時代とパソコンの統計パッケージで分析する時代とでは、比較が困難なほどの違いがある。しかし、分析法自体の発達に比べれば、社会現象をどのようにデータ化するかという点に関しては、刮目すべき研究はあまり多くはない。現在はあまり使われないにしても、安田三郎の社会移動の測定(1971)は、独創的なものである。地域社会における権力構造の測定(秋元 1971)や階層論でよく使われる職業威信スコアの測定(直井・鈴木 1977)など、いくつかの研究には注目すべきであるが、それらはあまり多くない。

そして、データの形式からいえば、自由回答の分析や内容分析などのおもに言葉がデータとなっているものは、以前とさほど分析方法が変わっていないといえよう。本稿では、4章で自由回答を、5章でインタビュー・データを分析する。いずれも文章をデータとし、文中の言葉をコンピュータを用いてコーディングし、計量分析するものである。

2-1. コンピュータ・コーディングの長所と短所

コンピュータ・コーディングとは、

- 1)集められた文字データをコンピュータに入力し、
- 2)コンピュータの力を借りて、入力された文章をコードに分割し、(数値を与え、)
- 3)それらの多数のコードの中から、有効なコードを選り分け、
- 4)有効なコード間の関連を分析する

一連の過程全般を指すことにする。狭義のコーディングは、2)の手続きのみ、とくに量的分析においては、数値を与える手続きだけを指す。質的データを分析する場合には、「コード名」を与えるだけで、必ずしも数値を与えない場合もあるが、量的分析において名義尺度を与える場合と行っていることは同じである。このコード化は、3)、4)の手続きと密接な関係があり、また、1)のデータの输入のやり方もコード化の方法によって、特有の

規則を設ける場合もあるので、1)から 4)まですべてを考えることにする。これは、「内容分析」が、分析という名でありながら実はコーディングの手続きがかなりの部分を占めるのと同じで、コーディングと分析を分けて考えることは難しいからである。

最初にコンピュータ・コーディングの歴史とその長所、短所を英語の文献に基づき、ごく簡単に振り返ってみよう。

まず英語圏の場合、初期のものとして有名なものは、1960年代の The General Inquirer である。語を辞書によって検索し、度数を出力、共起をみるという基本的な方法がとられている。パソコンが普及し始めた 1980年代から CAQDAS (Computer-Aided Qualitative Data Analysis Software) が多数現れるようになった。現在有名なものは、NUD・IST、Atlas/ti、TheEthnograph で、それぞれ5～6万円ぐらいで、日本でも入手可能である。これらのプログラムは、基本的に英語のデータで使うものであるが、たとえば、Emigrant32などでフォントを置き換えてやれば、日本語の分析においても一部制限はあるが、十分な分析が可能である。これらのプログラムは、いずれも文章を分析者が読んで、コード化し、図で結果を示していくものであり、後述するグラウンデッド・セオリー・アプローチに基づくものが多い。

次にあげられるものは、semantic text analysis や network text analysis と呼ばれるものである。semantic text analysis は、構文、意味を取り入れた分析で、KEDS、PLCA と呼ばれているプログラムなどが使われている。さらに network text analysis では、カテゴリー間の関連を強さ、方向、正負、意味なども取り入れて、グラフ化していく。これらでは、CETA、MECA などの使用例の紹介がある¹⁴。

これらのコンピュータ・コーディングの利点として、Seale (2000)では、以下の4つをあげている。

第一は、大量のデータが扱えることである。たとえば、10年分の新聞記事の分析は、人手では不可能である。コンピュータ・コーディングを用いることで、今まで5年間の変動しか分析できなかったものが、10年分、20年分のデータを用いて、より長期の分析を行うことができるので、新たな発見が期待できる。また、5年分の新聞記事のうち、手作

14 英語圏のプログラムの概略については、Tesch (1990)、Kelle (1995)、Roberts (1997)、Popping (2000)を参照した。

業では半分の偶数月のみの分析しかできなかったものが、すべての月の分析を行うことにより、より正確な分析が行える可能性もある。

2番目にあげるのは、質的データ分析における信頼性を高めることである。ここでいう信頼性は、一般にいわれる質的データにおける信頼性のすべてではなく、一部のことである。質的データにおける信頼性は、たとえば、Lincoln and Guba (1985)においては、credibility: 信用性(量的調査でいう内的妥当性)、transferability: 移転性(外的妥当性)、dependability: 信憑性(信頼性)、confirmability: 確証性(客観性)の4つに分けて論じられている。コンピュータコーディングの利点としてあげられる信頼性は、この4つの中のdependability のことである。それは、量的調査に即していえば反復しても同じ結果が出るということを目指す。しかしながら質的調査においては、異なる研究者がたとえ同じ対象を同時期に調査したとしても(現実的には同時に調査はできないが)同じデータを得るとは考えにくく、またたとえ同じデータを得られたとしても異なる研究者が分析した場合に同じ結果が得られるとは考えにくいであろう。このように現実的な意味では質的調査においてはそもそも信頼性は成り立たないが、ある研究者がたどったデータ収集の仕方、データの分析の仕方などの過程を他の研究者もたどることができる場合にdependability が成り立つとする。このチェックの過程をauditing(監査)という。先にも見たように、そして後でも触れるように、コンピュータ・コーディングのプログラムもさまざまであり、すべてのプログラム(分析方法)に全面的にあてはまるわけではないが、ある種のプログラムにおいては、反復してもまったく同じ結果になるし、他のプログラムでも手作業によるコーディングや他の質的データ分析よりは、はるかに監査可能で信頼性が高い。

3番目にあげられることは、共同研究が可能になることである。コンピュータ・コーディングによってコード化の方法が明示化されるので、そのリストやプログラムが理解できれば、多数の研究者間で共有が可能である。また現在のネットワーク環境では、コードをネットワーク上で共有することが可能であり、それに適したコーディング・プログラムも開発されているため、遠方の研究者間での共有も容易である。そして居住地にとらわれず、多数の研究者がコーディングに従事できれば、個人で行うよりはさらに大規模なデータを様々な研究者によって、分析することも可能になる。

4番目にサンプルの選択に役立つことをあげておく。コンピュータ・コーディングを用いた場合には、大量のデータを分析できることを先にも挙げたが、実際には大量のデータを探索し、その中から重要な部分を選んで、分析、記述に用いる。その重要な部分をさが

す道筋をつけたり、また、さがす部分を決めることができ、その条件が定めればそのサンプルを素早く見つけることができる。これは、手作業や記憶に基づくよりもはるかに素早く、もれなくさがすという点で、コンピュータ・コーディングを用いる大きな利点である。

つぎにコンピュータ・コーディングの欠点といわれているものをあげておこう。

第一に、データが少ないと労力の割に報われない。この場合は、読んでわかること以上のことを発見することも難しいし、読むよりも時間も労力もかかる。たとえば、数分程度の会話を詳細に分析するような会話分析には向かないであろう。

2 番目に言葉の曖昧さをうまく識別できない場合が多いという問題がある。たとえば、英語でいえば、「spring」が、春なのか、泉なのかというのは、コンピュータで識別できない場合も多い。日本語では、「おかあさん」といった場合、実母なのか義母なのか、識別するのは難しいであろう。これらの問題は、「非あいまい化 (disambiguation)」として議論されており、英語のプログラムの中では、特殊な処理が行われているものもある (Popping 2000)。

3 番目にあげられることは、コンピュータでは、文脈を理解できないということである。単語を取り出すことは比較的容易であるが、構文として理解したり、意味論的理解をすることは、かなり難しい。まだまだ不十分ではあるが、欧米では、構文解析や意味論を取り入れた方法の研究が進められており、日本語で、高価な市販のプログラムに取り入れられている例¹⁵はあるが、まだ、社会科学の研究に用いるのは難しい。

2-2. 日本におけるコンピュータを用いたコーディング

さてここまでコンピュータ・コーディングについて欧米の研究を中心に紹介してきた。ここで、日本の現状についてみてみよう。

日本語の場合、コンピュータを用いたコーディングはその発達が 20 年は遅れているであろう。その理由は第一に、日本語は入力に労力を要するからである。コンピュータを使

15 たとえば、野村総合研究所の TRUE TELLER においては、日本語構文解析システム Waters が用いられており、構文解析を利用した機能を持っている。ただし、その価格は、ベースシステム 1 ライセンス 600 万円、追加 1 ライセンス 100 万円であり、大学の研究者が利用できる価格ではない。

ってコーディングする意義は、ある程度大量のデータを分析することにある。そのためにはある程度の量の日本語を入力しなければならない。まったく白紙の状態から入力するのは極めて労力を要する。また活字になったものを入力する場合でも、英語の場合はかなり以前から（少なくとも10年以上前から）、スキャナで取り込み、OCRソフトでテキスト化することで実用に耐える英文を入力することができた。しかし日本語の場合は、漢字という極めて字種の多い文字を含むため、OCRソフトの利用が実用に耐えなかった。つぎにあげられる理由は、日本語は、英語などと比べると、語を識別しにくいからである。英語のように単語と単語の間に空白がある言語は、単語の識別が容易であるが、日本語では単語を識別するだけでかなりの技術と高度なパソコンの能力が必要である。このように日本語が扱いにくかったために、日本語を扱えるコンピュータ・コーディングのプログラムが開発されてこなかったし、また、プログラムがないので手本となるようなよい分析例も生まれなかったのである。

しかし、このような状況もこの10年ぐらいの間に大きく改善されてきたといえる。近年のパソコンとその周辺機器の発達により、OCRの性能、スペルチェック、文書校正の能力が相当あがってきた。このことにより、入力の負担は大きく軽減されつつある。また、パソコンの能力の飛躍的向上によって、パソコンでも利用できる形態素解析¹⁶のプログラムが普及しつつある。こうして、日本語を扱えるプログラムがいくつか開発されてきている。

第一に、1990年代に入って富山大学の佐藤裕によって作られたAUTOCODE¹⁷というプログラムがある。これは、自由回答を分析することを目的に作られたプログラムで、回答文の中から取り出したい語の一覧を作成して、その抽出する語にそれぞれコードを与えるものである。2番目にあげられるのは、1999年の京都光華女子大学の谷口敏夫と著者と

16 形態素解析とは、句読点でしか区切られていない日本語の文章を解析し、最小単位（形態素）に分解することをいう。

17 <http://www.hmt.toyama-u.ac.jp/socio/satoh/autocode/> を参照。また、AUTOCODE については、第4章でもう少し詳しく説明する。

の共同開発による KT2 システム¹⁸ があげられる。これは、字種切り方式によってテキストデータを分割し、コードを与える。また、抽出語辞書を用いてそれを補うものである。3 番目には、2001 年に大阪大学の樋口耕一によって開発されたプログラムで、KHCoder¹⁹ と名付けられている。このソフトは、形態素解析を用いて日本語のテキストを分割し、ある統計量を用いてその文章に特有の特徴語を抽出すること、SPSS へのデータの出力などの機能を持つ。これら 3 つのプログラムは、いずれも研究者によって開発されたもので、無料でダウンロードし、Windows が動くパソコンで利用することができる。市販品もいくつかあるが、数百万円から一千万円以上するものが多く、研究者が利用できる価格ではない。そのなかで、2002 年に日本電子計算株式会社が発売した WordMiner は、アカデミック価格で 15 万円と他のプログラムに比べればはるかに入手しやすい値段である。このプログラムは、KHCoder と同じように形態素解析を使い、ある統計量を用いて特徴語を抽出する。そのほかに、クラスター分析、対応分析ができる²⁰。

これらのプログラムは、欧米でよく使われている CAQDA のソフトウェアと大きく異なる点がある。それは、コーディングされる部分が単語あるいはそれに準じた単位で、非常に短いこと、そしてそのコーディングが半ば自動的に、パソコンが機械的に行うことである。CAQDAS の中でも有名な NUD•IST や Atlas/ti は、まずコーディングをする分析者がデータを読み、手作業でコーディングする部分を選択し、その部分にコード名をつけていく。それに対して、たとえば KT2 システムでは字種切り方式により、KHCoder では形態素解析によって、自動的にデータを分割し、ほぼ単語の単位でコード化する。もちろん、まったく自動的にできるのではなく、不完全な部分は、抽出、不抽出を参照するための辞書を作成しなければならない。しかし重要なのは、自動化できているかどうかという問題ではない。重要なのは、コンピュータ・コーディングの欠点である、非あいまい化の問題、

18 <http://www.koka.ac.jp/taniguti96m/0/20/ktcoder/ktcoder.html> を参照。また、字種切り方式、抽出語辞書を含めた KT2 システムについては、第 5 章で詳しく説明する。

19 <http://koichi.nihon.to/psnl/khcoder/> を参照。また、樋口 (2001,2003)、川端・樋口(2003) も参照。

20 WordMiner と社会情報サービス株式会社のトレンドサーチ (アカデミック価格 15 万円) を使った分析例として黒岩(2002)をあげておく。

文脈理解の問題を重視している程度の問題である。欧米のプログラムは、これらの問題を重視している。コンピュータは、これらの問題を十分に解決できない。したがって、コーディングに際し、最初から人間の判断を取り入れるのである。文脈を重視するため、コーディングされる部分は単語という短い単位にとどまらず、文脈によって、分析の目的によって、文全体になったり、一つの段落の大部分になったりもする。それに対して KT2 システムなどの考え方は、コーディングされた質的データを計量分析することを重視する。計量分析することによって、単なる自由回答やテキストデータを読んでいるだけでは気づかない、あるいは気づきにくいデータの「潜在的論理」を発見できる可能性があると考えられる。分析の対象とする文章を読んで、文字通りに解釈するのではなく²¹、文をいったん語に分解し、その語と語の間の連関の強さを元に単語の使われる暗黙の意味構造を新たな「潜在的論理」として、いわば文法のように取り出し、データ理解の枠組みとして用いるのである。つまり計量的な分析が、多変量解析の手法を用いて潜在的な概念を見いだすのと同じようなことが、質的データを対象として実現可能となるはずである。これが実現すれば、文章を読んでいるだけではわからない分析のための新たな発想、発見を得ることができることがある。このためには、計量的分析が意味を持つであろう程度のデータ量、それはかなり大量のデータを必要とすること、そして、一ケースにあたる単位、それは文であったり、段落であったり、もっと大きな単位であったりするが、その単位で複数のコードを振る必要がある。それは、一つのケースに一つのコードしかないケース間の相関が計算できないからである。つまり、一つの文の中に複数のコード化される部分があることが望ましい。したがって、大量のデータをコーディングするためには、できるだけコンピュータに自動的にコード化させる方が望ましく、一文に複数のコードを振るためには、できるだ

21 日本のプログラムのなかでも、「野帳」というプログラムは、欧米の CAQDA の考え方に近い。また、紹介した日本のプログラムの中では、AUTOCODE が、もっとも欧米の CAQDA に近い考え方をしている。すなわち、分析者がデータを見て、コード化することが必要だと思う部分を選択し、コードとする。したがってそのコード化する部分は、単語とは限らず、文節でも、文でもあるいは段落でもかまわない。佐藤がコード化する部分を単語と呼ばず、文字列と呼んでいるのは、このためである。なお、「野帳」にかんしては、<http://candy.hus.osaka-u.ac.jp/esthome/noriaki/yacho/yacho.htm> を参照。

け短い単位をコード化の単位とする方がよい。このような観点で、文脈やあいまい化の問題を多少犠牲にしても、自動的にコードを振るという作業が求められるのである。この文脈などを犠牲にして、本当に気づかない意味構造の「潜在的論理」が得られるか、新たな発想が得られるかどうかは、4章の AUTOCODE を用いた分析、5章の KT2 システムを用いた分析をみながら、検討したい。

この計量分析をするためのコーディングという意味で、本稿で用いるコーディングを単なる「コンピュータ・コーディング」という言葉と区別し、「計量的テキスト分析」と呼ぶことにする。したがって、計量的テキスト分析の長所として、先に挙げたコンピュータ・コーディングのメリットに加えて5番目の長所として、潜在的論理を発見し、新たな分析のための発想を得ることをあげておく²²。

2-3. グラウンデッド・セオリーと計量的テキスト分析

計量的テキスト分析の背景にある方法論、とくにコーディングに影響を受けているものとして、グラウンデッド・セオリーがある。ここでは、コーディングに関連する部分に限って、グラウンデッド・セオリーについて、みておきたい。

CAQDA は、グラウンデッド・セオリーを方法論的背景にもつものが多い。それは、分析手続きが明示化されることが少ない質的データ分析の中で、グラウンデッド・セオリーは、その手続きが比較的明示化されているためであろう。

本稿で用いる計量的テキスト分析においても、その方法論的背景としてグラウンデッド・セオリーを検討することは有効であろう。しかし結論からいうと、計量的テキスト分析は、基本的なコーディングの発想はグラウンデッド・セオリーに準じているが、いくつかの異なる点を持つ。これはすなわち、計量的テキスト分析と CAQDAS の違いでもある。もっとも大きな違いは、計量的テキスト分析は、基本的に単語を単位とするコーディングであり、CAQDA と異なるテキストマイニングの側面をもつことである。その点で、本稿

22 相関分析によって単語間の潜在構造を発見するという方法を最大限に推し進めているのが、テキストマイニングといわれる手法である。パソコンと形態素解析の発達によって、日本語のテキストマイニングに関する本も出版されるようになってきているが、それらは今のところ、ビジネス向けである。山崎・松田(2002)、林(2002)、石井(2002)を参照。

では、従来の CAQDA が用いるグラウンデッド・セオリーを少し異なって解釈し、利用している。この節では、計量的テキスト分析に用いるという側面から、グラウンデッド・セオリーを紹介し、異なって解釈している部分を明らかにしておく。

グラウンデッド・セオリーとは、質的研究の一つの方法であり、研究の過程を通じて体系的に集められ、分析されるデータから引き出された理論である (Strauss and Corbin 1990:p.24、Strauss and Corbin 1998:p.12)。これは、グレイザーとストラウスによって、grand theory に対抗して作られたものであり、また、計量分析の仮説 - 検証型調査への批判でもあった。つまり、理論は調査に先立つものではなく、データから帰納的に浮かび上がってくるものなのである。データに基づいているので、グラウンデッド・セオリーによる理論は、現象をよりよく理解するのに役立つという。

彼らによって1967年に出版された "*The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*" とそれに続く一連の著作 (Glaser 1978、Strauss 1987、Strauss and Corbin 1990、1998) は、質的データの分析の方法論を可能な限り明示化したという点で、高く評価されている。一般にグラウンデッド・セオリーはわかりにくいといわれている。それはグレイザーとストラウスが使い始めた造語が多く、また、彼らが後に仲違いして別々に書物を出版したこと、質的データ分析のかなり細部にわたる記述、注意があつて複雑であることなどによる²³。しかし、グレイザーとストラウスが序文に書いているように、データから理論を生み出すために必要なのは、「サンプリングやコーディング、信頼性、妥当性、指標、度数分布、概念的定式化、仮説構成、証拠の提示といった厳密な量的検証に由来する基準に対する異なった見方」(Glaser and Strauss 1967: p. viii) であると思われる。確かにグラウンデッド・セオリーで示されるサンプリングやコーディングの方法は、量的調査法のそれらとは異なる。とくにかつて重視された量的調査法の仮説 - 検証という意味にとらわれ、量的調査法は質的調査法と対立するものにとらえると、その違いは大きく感じられる。しかしグラウンデッド・セオリーの根底にある考え方は、現在行われている量的調査法の考え方とむしろ共通する部分が多いと思われる。この立場に立てば、量的調査法を概念を基本に考え、それを質的データ分析に言い換えたものがグラウンデッド・セオリーであると理解していくことができる。次節以降では、グラウンデッド・セオリーを

23 グラウンデッド・セオリーの理解のしにくさについては、木下(1999)が詳しい。

限定的に解釈し、量的調査法での概念の測定方法を基本に、質的データにも応用できる形にする。この見方で、わかりにくいとされるグラウンデッド・セオリーの用語をみていこう。

2-4. 概念、カテゴリー、特性、次元

グラウンデッド・セオリーで使われる重要な用語として、概念、カテゴリー、特性、次元の4つがあげられる。この4つの用語を量的分析の用語とその具体例、計量的テキスト分析の用語と対比したのが、表 2-1 である。グラウンデッド・セオリーの概念は、量的分析においては、概念、より正確には理論的概念として考えればよい。そして、カテゴリー、特性、次元は、それぞれ量的分析における構成概念（潜在概念）、変数、選択肢のセットに当てはめて考えると理解しやすい。前節で例に挙げた社会的地位という概念を例にとると、それは、教育的地位、経済的地位、職業的地位によって構成されており、学歴、収入、職業などの変数によって定義されていた。そして、学歴という変数の値は、大卒、高卒、中卒などの選択肢の中から選ばれる。この教育的地位にあたる部分をグラウンデッド・セオリーではカテゴリーと考え、学歴などの変数を特性と考え、大卒、高卒、中卒という選択肢のすべてのセットを次元として考える。ここで、注意すべきなのは、この大卒、高卒、中卒という選択肢は、計量的分析では順序尺度として用いたり教育年数に変換して比例尺度として用いられるが、グラウンデッド・セオリーになぞらえるときには名義尺度と思っただ方がわかりやすいことである。グラウンデッド・セオリーが扱うような質的なデータにおいては、計量的分析がおもに扱う比例尺度や間隔尺度はもちろんのこと、順序尺度もそれほど多くなく、実際はほとんどが名義尺度と考えなければならない。また、次元は、選択肢ではなく、選択肢のセットであることにも注意すべきであろう。選択肢とってしまおうと、大卒や高卒や中卒の一つずつを指すことが多いが、グラウンデッド・セオリーの次元は、Dimension であり、選択肢の範囲、一群、セットのすべてを指すので、学歴の選択肢全部を指す。

表 2-1 用語の対比

グラウンデッド・セオリー用語	量的分析、調査法用語	具体例	計量的テキスト分析の用語
概念	(理論的)概念	社会的地位	概念
カテゴリー	構成概念(潜在概念)	教育的地位など	カテゴリー
特性	変数	学歴、収入、仕事	単語
次元	選択肢のセット	大卒 - 高卒 - 中卒 500 万円未満 - 500 万円以上	あり - なし 1 回 - 2 回 - 3 回以上

もちろんこの整理の仕方は、単純で基本的な場合であり、例外は数多くある。たとえばグラウンデッド・セオリーにおいては、カテゴリーの下にサブカテゴリーを設ける場合もあるが、これは、量的分析において、変数を因子分析して構成した潜在概念を元に、二次的因子分析をする場合を考えれば対応する。また、グラウンデッド・セオリーには、in vivo code と呼ばれる対象者の生きた言葉がそのままカテゴリーとして扱われる場合があるが、これも女性の社会的地位の分析において、「既婚」かどうかを 1-0 のダミー変数として、社会的地位の構成概念と考えれば、それほど不自然ではないであろう。

そして、計量的テキスト分析においては、グラウンデッド・セオリーのカテゴリーにあたるものを「カテゴリー」と呼び、特性にあたるものを単語すなわち基本的にはコンピュータによって機械的に抽出される単位を割り当てる。次元にあたるものは、その言葉が出現するかどうか、すなわち、「ある - ない」の 2 値変数が、出現回数をカウントした「1 - 2 - 3 - ...」という度数になる。

2-5. コーディングのプロセス

さて、つぎにいよいよコーディングに移ろう。量的分析においてコーディングは、選択肢に数値を与えること、あるいは選択肢をいくつかまとめて 1 つの数値を与えること（とくにリコードということが多い）である。質的データ分析においても同じように考えてよい。すなわちコーディングとは、狭義にはデータを分割し、名前を付けることである。より広くいえば、すなわち量的分析のリコードに対応するものを含めれば、名前が付けられたものを新たな視点で再統合することである。多くの質的なデータにおいては、たとえば

日本語のテキストが典型的であるが、データの中に明確な区切りがないので、狭義のコーディング、すなわちデータを分割することもかなり難しい。しかし計量的テキスト分析では、データの分割は機械的であるので、この段階は容易である。ただし再統合まで含むと、計量的テキスト分析においても単なる機械的作業ではなくなり、難しくなる。この段階は、コーディングというよりは、むしろ分析的な要素が多く含まれてくる。したがって、コーディングと分析の境界はあいまいであり、コーディングを明確に定義づけることはできないが、ここでは分析も含めてコーディングと考えることにする。

質的データのコーディングは、量的データのコーディングになぞらえて考えればよいが、両者には、違いもある。その違いは、量的データには数字のラベルを付け、質的データでは言葉のラベルを付けることである。この言葉のラベルを付けることが、意外に難しい。言葉のラベルは、先行研究や自分の日常の経験や自分独自の発想から考える。しかし、この命名の仕方が悪いと、抽象化のレベルがあがっていかない。この点に関して、グラウンデッド・セオリーのテキストから例を挙げると、「厨房の近くの壁の方へ行き、スケジュールがどうなっているのかを見る」という動作を単に要約して「スケジュールを読む」とコーディングするのではなく、「情報の収集」というように命名することが必要なのである（Strauss and Corbin 1990, pp.64-65 = 1999, 63 頁）。すなわち命名の仕方が悪いと、次元や特性からカテゴリーを生成していくことができなくなる。

このように命名の仕方は難しく、またカテゴリー生成の成否に大きく影響するものである。それゆえにグラウンデッド・セオリーにおいては、コーディングを3つの段階に分け、その難しさを軽減する方法を提案していると思われる。その3つとは、オープン・コーディング、軸足コーディング、選択コーディングの3つである²⁴。

本稿ではコーディングを3つの段階に分けているが、実際には、3つを識別することはかなり困難である。つまり、コーディングに関する段階は、先にも狭義のコーディングとより幅の広いコーディングで述べたように、データを分割して名前を付ける段階と、概念化された視点からカテゴリーを再統合し、それに名前を付ける段階の2つに分ける方が方

24 この3段階をとっているのは、Strauss(1987)や Strauss and Corbin(1990、1998)であり、Glaser(1978)は、領域密着コーディングと理論的コーディングに分け、さらに領域密着コーディングを、オープンコーディングと選択コーディングに分けている。

法論的にはすっきりし、紛れも少ない。そして実際にコーディングの段階を2つに分けるものもある。たとえば、ロフランド夫妻は、初期コーディングと焦点化されたコーディングの2段階に分けるだけで十分であるとしている。しかしこの場合、コーディング作業中にメモをとりながら、書いていくという作業が伴う（Lofand and Lofand 1995, pp.192-197=1997、260-266 頁）。このメモの作業があつてこそ、初期コーディングから一気に焦点化されたコーディングへ進むことが可能となるのではないかと思われる。3段階に分けるグラウンデッド・セオリーにおいても、たとえばストラウスは、軸足コーディングに際して考えるべき点として、条件、行為者の相互作用、方策と駆け引き、帰結の4種類をあげ、これらをコーディング・パラダイムと呼んでおり（Strauss 1987, p.64）、これらがオープン・コーディングから選択コーディングへの橋渡しとして重要である。このように、実際にはオープンコーディングの段階から、すぐに分析に有効な概念を導き出す選択コーディングの段階に達することはかなり難しく、とくに慣れないものにとっては、メモやコーディング・パラダイムのような何らかのコーディングを促進させる道具、仕組みが必要だろう。本稿では、このコーディング促進のための道具として、グラウンデッド・セオリーとはまったく異なるクロス表の分析を軸足コーディングの段階で用いるという方法を提示する。

2-6. オープン・コーディング、軸足コーディング、選択コーディング

ここではまず、グラウンデッド・セオリーにおけるオープン・コーディング、軸足コーディング、選択コーディングのそれぞれについて簡単に説明し、それに対応する計量的テキスト分析の各段階を説明する。

オープン・コーディングは、分析初期に用いられ、おもに特性、次元を生成するが、カテゴリーを生成する場合もある。作業としては、分析が進めば特性や次元、カテゴリーになるであろう部分を、データの中から取り出すことである。この時点ではその取り出された部分は、特性であるか、次元であるか、あるいはカテゴリーであるかは、明確にする必要はない。一つ一つが特性や次元などの何にあたるかを考えるよりはむしろ、それらをできるだけたくさん、理想的にはそれらになる可能性のある部分をもれなく取り出すことが重要である。

ここで、データの切片化が問題となる。この点に関して、グレイザーとストラウスでは、かなり考え方が異なる。ストラウスはあまり強調しないが、グレイザーはデータの切片化

を厳密に考え、積極的に推し進めようとする(Glaser 78:pp.55-82)。切片化によってデータはバラバラにされる。それによって、分析者はデータから距離をとることができ、その上で関連のあるものを集めてコード化していくのである。

この考え方は、極めて魅力的である。質的なデータ収集のように深く調査現場に関与していると、さまざまな予断が自然と身に付いてしまう。この予断に影響されると、調査対象の人々の見方と同じような見方になってしまい、分析者としてのデータから距離を置いた、調査対象の人とは異なった学問的見方、データの解釈を行うことが困難になる。また逆に、この予断を排しようとする、今度は分析者の学問的背景から導き出される仮説的な見方でしかデータを見られなくなることもある。そして、この姿勢こそがグラウンデッド・セオリーがもっとも批判したデータ分析の方法なのである。

しかしながら、実際のコーディングの場面を考えてみると、データをバラバラにすることは可能であるが、バラバラにしてしまうとそれらを統合することが困難になる。それを補うものとして、メモをつけたり、コーディング・パラダイムがあるのだが、それでもデータの切片化を厳格に追求することは困難であろう²⁵。

計量的テキスト分析においては、データは単語、あるいはそれに準じる単位に機械的に分解される。KT2 システムにおいては、字種切りという簡便な方法を用いてデータを分解する。KHCoder においては、形態素解析プログラムを用いて、データを形態素に分解するのである。つまり、データは切片化される。とくに形態素解析を用いた場合は、厳格に切片化しているといえるであろう。そしてこれは、欧米の CAQDAS とは異なる重要な点である。ただし、データをバラバラにすること自体は、さほど難しいことではない。問

25 木下は、厳格なデータの切片化は、困難なので賛成できないとしており(1999 205-215頁)、独自の方法を提案している。ストラウスとコーピンの訳書の訳注(南監訳 1999:72頁)では、「1つひとつの単語を全く文脈から切り離して分析するのではなく、文脈の中での意味を分析する。」と書かれており、データの切片化には、賛成していないように書かれている。ただしこの直後に「しかしこの場合でも、文脈そのものに対する先入観から逃れるためには、いったん文脈から離れ、単語そのものの意味などについてあらゆる方面からディスカッションしてみることが大切である」と書かれており、切片化は、必要であると考えているようでもあるが、いずれにしても方法としては、中途半端である。

題は、バラバラにしたデータをいかに統合していくかである。これがつぎの軸足コーディングにおける、最大の問題である。

軸足コーディングは、分析の中期に行われるもので、特性、次元を整序化し、カテゴリーを明確にしていくものである。同時に、カテゴリーとサブカテゴリー間の関連づけを試行錯誤していく。この時役に立つものとして、グラウンデッド・セオリーにおいては、コーディング・パラダイムが示されている。

KT2 システムにおいては、ここでクロス表の分析を用いる。詳しくは5章に示すが、全データをいくつかの部分に分割し、その部分ごとに単語の出現度数や出現割合を比較していく。そして、部分ごとに出現のパターンが似ている単語を統合していくという方法である。もちろん、これですべての統合を行うのではないが、カテゴリー生成にクロス表を用いるのは、コーディング促進の有力な道具の一つになる。そしてこの方法は、特性間の絶えざる比較が迅速に行えるというメリットもある。クロス表のパターンをざっと眺めることで、短時間に数十、あるいは百ぐらいの特性を一気に比較することができるのである。

最後の選択コーディングは、分析の後期に用いられ、おもにカテゴリー間を関連づける。KT2 システムにおいては、カテゴリーをグラフ化するという方法を用いる。グラフの中でも等高線図というグラフが用いられる。これは3次元の度数分布が見やすいグラフであり、エクセルで利用が可能である。

先にも述べたように、この3段階のコーディングは、カテゴリーや特性などの何を明確にするかという、内容で厳密に区別できるものではない。等高線図を見ることによって、中核となるカテゴリーと思っていたものが、実は別のカテゴリーのサブカテゴリーであることを見いだしたりもする。したがってこの3段階は、何をするのかというよりも、そこで使う道具で区別するほうが、わかりやすいであろう。それは、日本語の解析プログラム、クロス表の分析、等高線図の3段階である。

そして現代の高性能のコンピュータによって、これらの道具を使った分析が、繰り返し試行錯誤することが可能になった。単語の統合の仕方を何度も変え、そのたびごとにクロス表を作り直し、等高線図を書き直すことが、短時間でできることによってこそ、試行錯誤は可能となる。きちんとした手順の中で、反復し、試行錯誤し、確かめるところに新たな発見、思いつきが生まれる。文脈によらず、可能な組み合わせを多数試してみることに

よって、新たなカテゴリーが浮上してくる。こうして、理論的感受性²⁶を高めることに、コンピュータが、そして計量的テキスト分析が役立つといえるのである。

26 理論的感受性もグラウンデッド・セオリーの重要な用語の一つであり、グレイザーは、グラウンデッド・セオリーの2番目の本に『理論的感受性』というタイトルを付け、最初の本のグラウンデッド・セオリーの説明を補うとともに、これは理論的感受性を高めることを目的とすると述べている(Glaser 1978:p.1)。理論を生み出す感受性は、文献を読む能力、個人的な体験、思いつき、勘などを含めた研究者の個人の資質によるといえる。しかし、思いつきや勘に頼るのでは、学問的方法とはいえないであろう。きちんとした手順の中で、思いつきを助ける方法がグラウンデッド・セオリーであるともいえる。

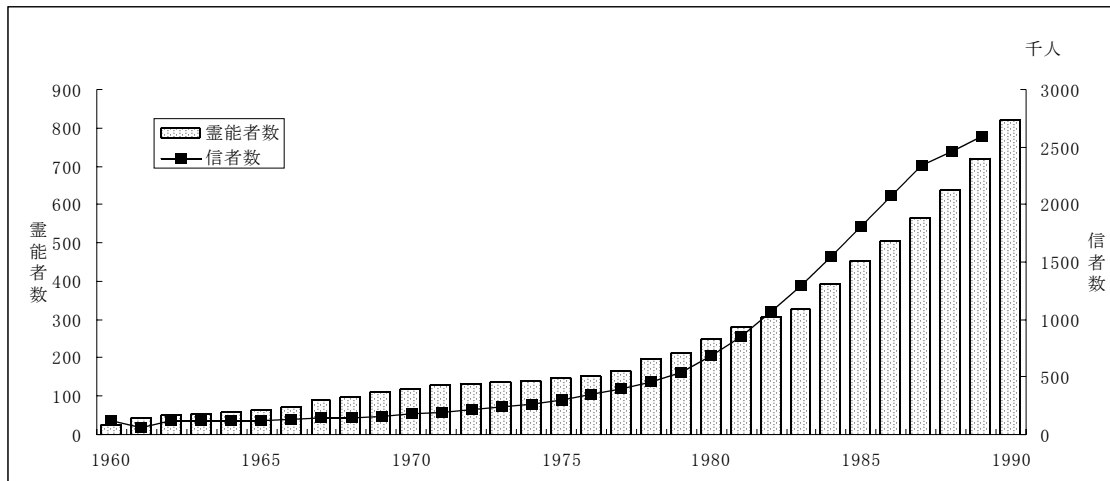
第3章 組織と霊能者

この章では、真如苑の発展の時期を真如苑事務局から得た霊能者のデータなどから明らかにし、ついでその発展の時期に影響した要因を探る。また、霊能者の入信にあたって影響する人間関係、布教に使われる社会的ネットワークなどを質問紙調査から明らかにする。そして、真如苑の霊能者養成のための制度が整備されていく様態と関連づけ、教団発展の組織的な一側面を考察する。

1. 真如苑の発展時期

真如苑は、大山祇命神示教会とともに 1970 年代以降発展した教団として取り上げられる。1970 年代からの発展は自明視されているようであるが、まず、真如苑の発展した時期を確定することから始めたい。

この節においては、真如苑の発展の時期を信者数と霊能相承者数の変化、地方への教勢拡大の点から検討する。



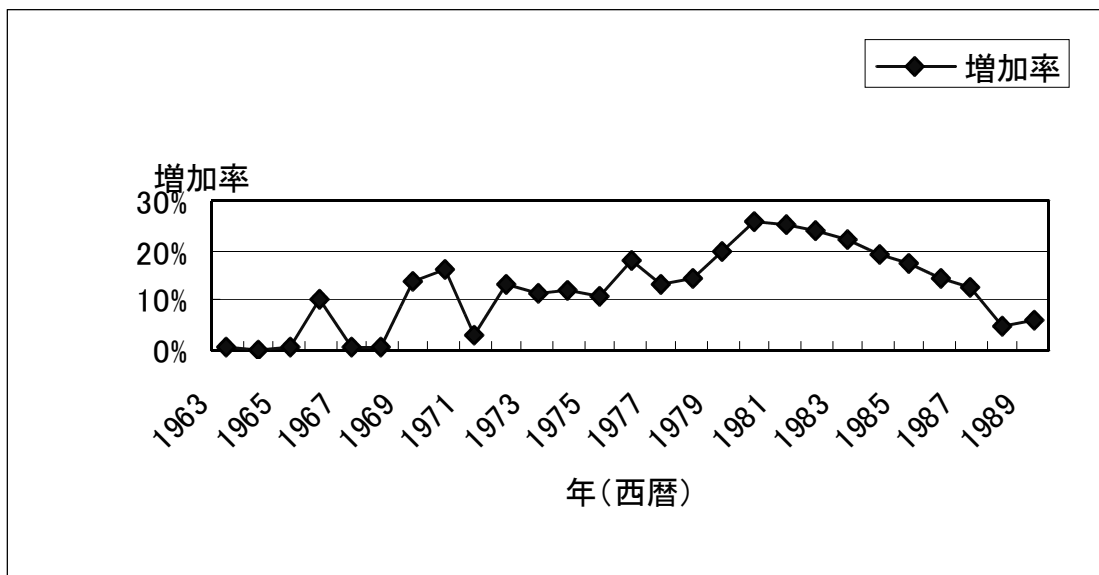
グラフ3-1 霊能者と信者数の変化

まず、真如苑の信者数の変化についてみる。グラフ 3-1 の折れ線は、宗教年鑑に掲載されている教団発表の信者数の変化を 1960 年から 89 年までグラフに表したものである。この時期に真如苑が信者として数えていた人は、月 200 円の真如苑の苑費を年度末ま

で納めている人であった。1989年の信者数はおよそ260万人であるが¹、この数には名目的な信者も多数含まれていると推測される。実際に活動的な信者がどれくらいかは正確にはわからないが、1989年当時で、接心を受ける人75万人、教団が発行し1世帯に1部配布される「内外時報」が50万部といったところが、活動的な信者の数ではないかと思われる。したがって、このグラフの数の大きさは割り引いて考えなければならないが、信者数の変化をある程度反映していると思われる。このグラフ3-1から信者数の変化をみると、とくに1980年前後から、急激に信者が増えていることがよくわかる。

しかし、もう少し詳しく対前年比の信者の増加率を表したグラフ3-2をみると、1970年頃からこの成長は始まっている。1968年までは、1966年に前年に比較して10%以上の信者増が生じているが、それ以外の年はほとんど信者が増加していない。1969年以降は、1971年をのぞいて、毎年10%以上の信者増をみる。そして、1980年に信者の増加率は20%を越え、以後、増加率そのものは漸減していくが、それでも1980年代は非常に高い割合を保っているといえよう。つまり、1972年以降は毎年10%以上、80年代前半においては毎年20%以上の割合で、信者は増え続けている。このことから、真如苑の信者は1970年頃より増加し始めたといわれていると考えられる。

1 宗教年鑑に記載されている真如苑の信者数は、1990年より、毎月1回以上接心を受けた人数に変更された。変更以前の1989年の信者数は、2,596,102人、変更直後の1990年の信者数は、672,517人であり、2001（平成13）年版の宗教年鑑によると、796,477人である。



グラフ3-2 信者数の増加率（前年比）

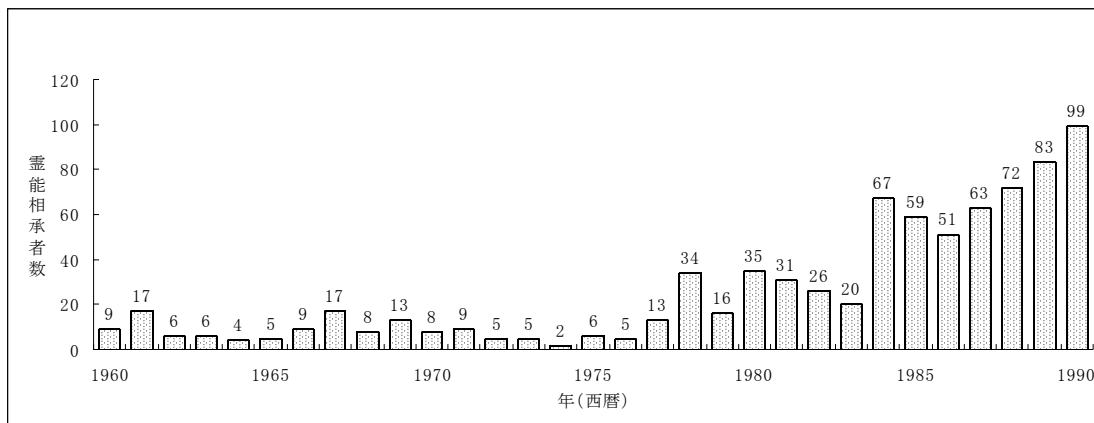
ところでこの信者数の変化は、真如苑の発展状況を表す1つの指標として、確かに取り上げられるべきものではあるが、一般に宗教教団の公表信者数は、多数の名目的な信者が含まれているのが通例である。真如苑の公表信者数においても名目的信者数が含まれている可能性はある。そこで、信者数以外の指標として、真如苑のもっとも中核をなす霊能者の人数の変化を確認する。

霊能者の人数は、1990年末の時点で824人である²。1960年以降1年ごとにその年に新たに霊能者となった人の総数がグラフ3-1の棒グラフである。このグラフを見ると、霊能者の数の変化は、信者数の変化とよく似たグラフのように見え、1970年代末から急激に増えているのがわかる。しかし一方で1970年代前半の伸びは、非常に少ないように見える。

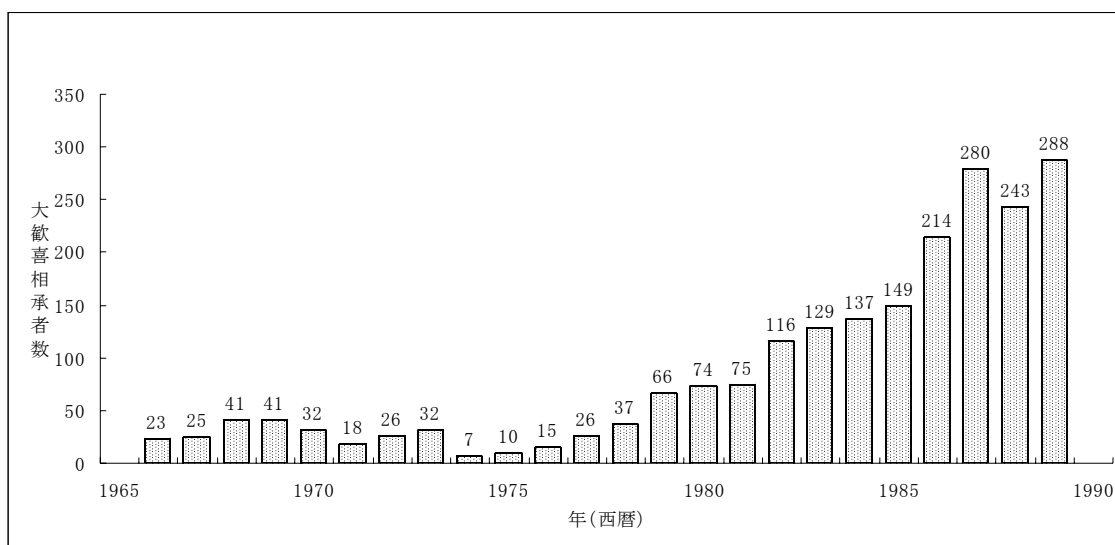
そこで、さらに詳しくみるために年ごとに霊能を相承した人数をグラフにしたグラフ3-3をみてみよう。霊能を相承する人の数は1960年代の後半から増加する傾向があるが、70年代前半から半ばにかけてはかなり少なくなる。とくに72年、73年はそれぞれ5人、74年はもっとも少なく2人、75年は6人、76年は5人と少なくなり、この5年間では23人

² 霊能者の個々人の相承年に関しては、真如苑事務局提供のデータによっている。

の霊能者しか誕生していない。そして年によって多少の変動はあるが、77年から相承者数は10人を越え、以降、急速に増加していることがわかる。



グラフ3-3 霊能相承者数の推移



グラフ3-4 大歓喜相承者数の推移

つぎに霊能につぐ霊位である大歓喜の相承者の変化を表わしたグラフ 3-4 を見てみる。このデータは、真如苑が毎月発行する「内外時報」に掲載される、毎月の各霊位の相承者の数より作成したものである。相承者の数の記載のない月もあり、このデータは完全に正確とはいえないが、大歓喜相承者のおおまかな変化は表していると考えられる。このグラフによると、やはり70年代半ばが少なくなり、とくに74年はもっとも少なく7人であり、

78 年頃より 70 年前後の水準に戻り、以降増加という傾向がはっきりとみてとれる³。

ここで注意すべき点が 1 つある。入信した人が修行を続け、霊能者になるまでには十数年も要する⁴。大歓喜を相承してから霊能者になるまででも平均すれば数年を必要とする。このことから、グラフ 3-4 の大歓喜のグラフを右へ数年ずらせばグラフ 3-3 の霊能相承者のグラフになるかといえそうではない。グラフ 3-3 もグラフ 3-4 も、相承者数が少ない年、相承者が増加する時期はほぼ一致している。このことから真如苑の霊能相承者数は、入信者の数にある割合をかけ、修行に必要な年数をかけることによって求められるようなものではないといえよう。もちろん、相承者数の絶対的な多寡は元となる信者数の大小と強く関連しているが、霊能相承者数を始めとするこれらの霊位相承者数は、年ごとの真如苑全体の活力、または勢力の増減を相対的に表していると考えられる。

つぎに、真如苑の本部、支部の開設年の年表から真如苑の地方への教勢拡大の跡をたどってみる。表 3-1 は、1960 年以降の新たに開設された支部や本部を「内外時報」の記事や事務局員への聞き取りから調べ、年表形式にまとめたものである。現在、真如苑の総本部は東京の立川市にあり、1936 年、「立照閣」として創設された当初から立川を拠点としてきた。そして信者の地方への拡大とともに、支部や地方本部、別院、精舎などの名称の地方の拠点をつくり、拡大していった。表 3-1 を見ると、1970 年には 2 つの支部が、71 年には、海外のハワイも含めて 6 つの支部ができ、72 年は尼崎支部と城南支部が開設された。かなりの数ではあるが、これらの支部を現在の支部と同じようなものと考えことはできないようである。規模が小さいものが多かったようで、後に新設される支部にその機能を移転されたものもいくつかある。しかし規模はさておき、数だけを見ていくと、73、74 年は 1 つも新たに開設されたものはない。さらに、75 年は新たなものとしては、大阪精舎と伊東道場が開設されただけであり、76 年もなしという状況である。さらに 77 年には、支部としては松阪支部の 1 つ、78 年は福井支部と開設され、79 年、80 年は立川の総本部に発祥第二精舎と青年会館がたてられているのを除けば、地方の支部はつくられていない。もちろん 73 年以降 80 年までの間に、4 つの地方組織を開設していること自体大変なこと

3 歓喜、大乘の相承者数は「内外時報」に掲載されていない月が多いため、同じように分析できなかった。

4 詳しくは、第 2 節を参照。

であり、この時期に真如苑が成長していないとはいえないが、81年以降の地方への教勢拡大と比べるとその差は明らかといえよう。81年以降の80年代には、国内では11の本部や支部、海外に5つの支部を開設したり、新たな精舎を作ったりしており、さらに90年代にはいと、国内に22の本部支部、海外に10の支部や精舎を新たに開設したり、移転したりしている。2000年も2つの国内支部と2つの海外支部が落慶している。

表3-1 本部・支部開設年表			
西暦	総本部と関連施設	国内の本部・支部	海外の本部・支部
1960		東京支部目黒道場	
1961			
1962			
1963		秋田支部	
1964		関西本部	
1965			
1966			
1967			
1968	発祥精舎落慶。		
1969			
1970		金沢支部・芦品支部	
1971		東京本部・長野支部・宇都宮支部・立川柴崎支部・立川支部	ハワイ支部
1972		尼崎支部・城南支部	
1973			真如苑ハワイ
1974			
1975		大阪精舎・伊東道場	
1976			
1977	真澄寺別院	松阪支部	
1978		福井支部	
1979	発祥第二精舎		
1980	青年会館		
1981		岡谷支部・九州本部・札幌支部・山梨支部	真如苑カリフォルニア
1982			
1983	長坂記念館	長野支部新精舎	
1984		人間支部・東北本部	
1985		北陸本部	真如苑台湾・真如苑フランス
1986	真澄寺記念館	茨城精舎・下部支部	
1987	真澄寺別院育燈護摩道場		
1988		福山支部	
1989			真如苑イタリア・真如苑ロサンゼルス
1990		北海道本部	
1991		浜松支部	真如苑ベルギー
1992		中京本部・旭川支部	真如苑USA
1993		悠音精舎・浦和支部・四国精舎	真如苑香港
1994		千葉支部・京都支部	真如苑USAニューヨーク・真如苑UK・真如苑シンガポール
1995		芝浦支部・函館支部・鹿児島支部	
1996		仙台支部・新潟支部・青森支部・大塚支部	
1997	真如三昧耶堂・第二青年会館	佐世保支部・米子支部	ヨーロッパフランス本部
1998	復建真澄寺	秋田新支部・横浜支部	香港新精舎
1999		群馬支部・山形支部	オーストラリア支部・イタリア新精舎
2000		和歌山支部・富山支部	真如苑ドイツミュンヘン・真如苑タイ

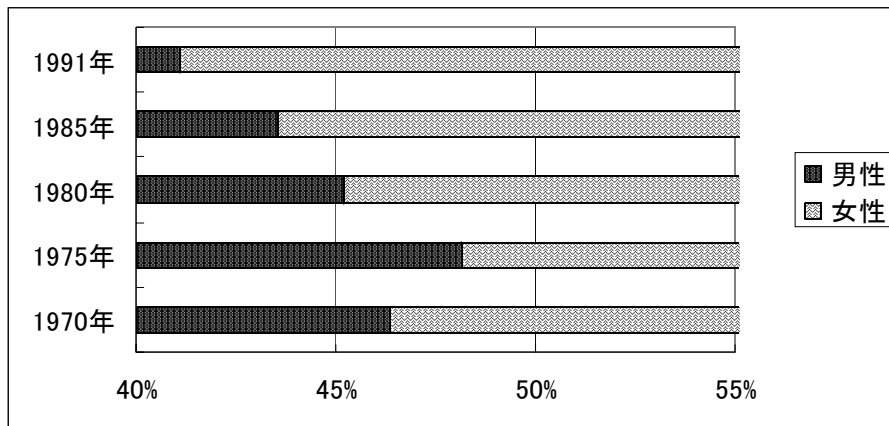
1970年から72年に東京本部と8つの地方支部、さらにハワイに支部を開設していることを見ても、真如苑は70年前後に急激に成長する兆しがあったと考えられるが、本格的な発展は、80年代まで持ち越されたと考えられる。

以上のグラフと表から、真如苑の発表する信者数は、確かに70年代から増加し、80年代にさらに増大する。このことから真如苑は70年頃より成長を始めると考える人もいるが、真如苑の活動の中核をなす霊能者の数の増加、あるいは霊能者予備軍と考えられる大歓喜の相承者の推移、地方への教勢拡大のテンポを考慮にいれば、真如苑の成長は1970年代前半から半ばにかけては停滞に近い低成長の時期であり、77、8年を境に本格的な成長に転じ、80年代にはいって急速に成長したと考えられる。

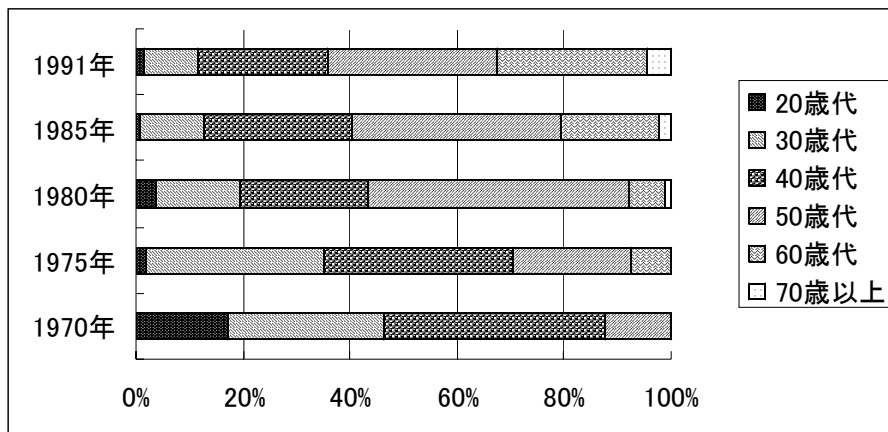
本稿の主要な検討課題の1つである、真如苑はなぜ発展したのかという観点から見ると、従来言われていたように、1970年代から発展するという立場に立てば、1970年代も1980年代もあまり区別する必要がなくなり、70年代以前と以降の違いに焦点を合わせることになるであろう。第2節から第4節では、70年代と80年代を区別し、70年代前半から半ばはなぜ停滞に近いのか、そしてそれは80年代の急成長期の準備期間となっていたのかという新しい視点からの分析となる。

2．霊能者の属性の変化

本節においては、霊能者の社会的な属性について、とくにその変化に注目してみる。前節で見たように、真如苑は、1970年以前の成長前の時期、70年代前半の低成長の時代、75年からの本格的な成長に転じる時期、80年前後からの急激に信者が増加する時代と変化してきている。そこで、この区分を生かし、5年ごとの霊能者の属性の変化を調べる。1970年までに霊能を相承していた霊能者を1970年当時の霊能者と呼ぶ。1975年までに霊能を相承していた霊能者は75年当時の霊能者という。この75年当時の霊能者には1970年までの霊能者が含まれる。以下同じように80年当時の霊能者、85年当時の霊能者、91年当時の霊能者と呼ぶ。1970年当時の霊能者は41人、75年は54人、80年は104人、85年は225人、91年は618人である。



グラフ3-5 性別の変化



グラフ3-6 年齢構成の変化

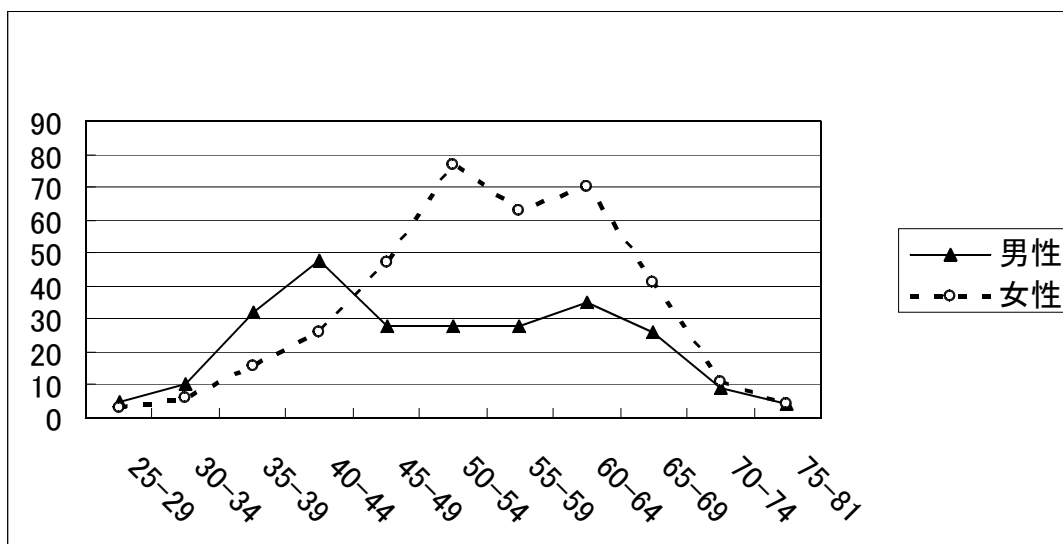
まず、性別の変化をグラフ 3-5 に表す。1970 年の霊能者の構成を見てみると、男性が 46 %、女性が 54 %、75 年では、男性 48 %、女性 52 %と、この 5 年では、男性が増加する。それ以前は霊能者数も少なく、60 年当時で、6 : 4、65 年当時で、9 : 10 とどちらが多いという明瞭な傾向は見て取れないが、75 年以降次第に女性が増え、調査時点の 91 年には、男性が 41.1 %、女性が 58.9 %と女性の方が多くなっている傾向が読みとれる。とくに 1975 年から 80 年にかけて割合の変化が大きい。

つぎに年齢構成の変化をみてみよう（グラフ 3-6 参照）。1970 年当時においては、20 歳代、30 歳代の若い霊能者は、あわせると 4 割以上を占めていたのが、次第に高齢化が進んでいったことがわかる。とくに、60 歳以上の霊能者が増え、今回調査した霊能者の中で、70 年当時に 60 歳を超えていた霊能者はいなかったのに対し（おそらく当時も 60 歳

を超える霊能者はいたと思われるが、すでになくなっているのであろう)、75年では、1割弱、80年から91年にかけて増加し、91年では3割強を占める。調査時に多数を占めた年代は、40歳代、50歳代、60歳代で、それぞれ約4分の1ずつを占め、70歳以上の霊能者も約5%おり、20、30歳代をあわせて1割強を占めるにすぎない。平均年齢をあげておくと、70年では、39.4歳、75年は、44.1歳、80年は、48.9歳、85年は、51.3歳、91年では、53.3歳であった。

また、現在の霊能者の男女別の年齢構成を表したグラフ3-7を見ると、女性は、50歳から60歳代前半にピークがみられ、年齢の高い人が多いが、男性は、40歳代前半にピークがあり、女性では多い50歳代は、あまり多くはない。また、30歳代の若い層では、女性よりも人数が多い。全体的にみると男性は女性に比べて、年齢が分散している傾向があり、平均年齢も男性が51.2歳、女性が54.7歳で、男性の方が3歳あまり若く、標準偏差は男性11.65、女性が9.49である。

以上のことから、1970年頃の霊能者の特徴としては、20歳代、30歳代の青年層が多かったことをあげることができ、現在では、中高年の女性が際だっており、75年から80年の間にかなり大きく変化してきたといえる。



グラフ3-7 現在の年齢（男女別）

教主伊藤家以外の人間ではじめて霊能を相承した栗山乗心は、1945年2月に入信し、わずか1年半後の46年11月に霊能を開くという短期間で霊能者となった代表的な例であ

る。それ以外にも 1960 年代には、入信してから 1 年や 2 年で霊能を相承する人も 10 人あまりいたのである。また、それらの短期間で霊能を相承した人のほとんどが、20 歳代で霊能を相承している。ところが、1970 年代以降には、このように短期間で霊能を相承した人は 1 人もいない。そして、1980 年代後半では、4 年ほどで霊能を相承する人もいるが、平均すれば 17 年も修行しないと霊能者になれない状況にある。したがって 20 歳代の霊能者は貴重な存在といえよう。というのは、真如苑では、小学校の 4 年生から接心修行に加わることができるが、この 10 歳の時点で修行を始め、平均の 17 年経つと霊能者になれるのは 27 歳ということになるからである。また、現在でこそ親が真如苑に入信しており、子供の頃から真如苑の信者である人が多数存在するため、子供の頃より霊位向上に努め、20 歳代後半、あるいは 30 歳代の若い霊能者がでてくる可能性は今後はおおいにあると考えられるが、第 1 章 2 節の質問紙調査の結果でみたように、かつては信者数も少なく、その中で幼い子供がいた信者が限られていた時期においては、若い霊能者が減少したのは当然のことといえよう。

また、真如苑では、それぞれの霊位ごとに相承会座の日にちが決まっており、最近一部例外も認められるようになったとはいえ、原則的には平日の昼間に相承会座は行われる。またその場所も立川の総本部を中心にごく限られた場所でしか行われず、霊位相承を目指す人は、自分の住んでいる所に関わらず、立川の総本部まで通わなければならない。したがって、仕事を持っている人にはきわめて困難な条件である。前節でみたように、真如苑は 80 年代に入って地方支部をつぎつぎと開設していく。つまり、80 年頃から、東京以外の地域にも信者が増大していったのである。霊位の相承のために立川に通わなければならないという困難さは、職業に就き、東京以外に住む男性にとっては、より大きな障害となったであろう。これが、男性の霊能者が相対的に少なくなってきた原因と考えられる。また、男性の霊能者は、40 歳代の後半から 50 歳代にかけてがあまり多くない。これもこの年代の男性が、いわゆる働き盛りの世代であるため、霊位向上のための歩みがより困難であることの表れであろう。逆の女性は、40 歳代に入ってからその人数が増加する。これは多くの人の子育てが一段落つき、歩みにより熱心になれる状況にあるからであると考えられる。

表3-2 相承までの年数

相承年	平均値	中央値	最小値	最大値	標準偏差	度数
1970年まで	9.66	7.80	1	30	6.73	41
1971-1975年	9.15	8.33	4	16	4.08	13
1976-1980年	13.12	12.00	5	31	6.06	50
1981-1985年	14.65	13.36	4	35	6.14	121
1986-1991年	17.16	15.67	4	50	6.51	393
全体	15.6764	14.582	1	50	6.7717	618

つぎにもう1つ霊能者の変化としてあげられることは、入信してから霊能者になるまでの年数が長くなってきていることである。表3-2を見ると1970年までに霊能を相承した人は、入信してから平均して9.66年で霊能者となっている。71年から75年までに霊能者になった人の平均は9.15年とその要する期間が少し短くなる。中央値をみると、70年までの相承者は、7.80年、71-75年の間の相承者は、8.33年とわずかに増えている。この平均値と中央値の違いは、71-75年の間の相承者では、もっとも時間を要した人でも16年であるが、70年までの相承者には、最大値が30年とかなり時間を要した人が含まれているためである。仔細に調べてみると、17年以上要した人が、7人含まれていた（この表は省略）。75年までの相承者は、10年弱で霊能者になったのに対し、つぎの76年から80年の5年間は、平均値で13.12年と3年以上も長くなり、その後85年までは、14.65年とさらに1年あまり長くなる。そして、91年までの6年間で霊能者になった人は、2年半ほど長くなり、17年以上の年月を必要としているのである。

以上の霊能者になるまでの期間をまとめてみると、1975年までの10年弱と比較的短期間で霊能者になれた時期からつぎの76年から85年までの10年間では、その期間が14年前後と長くなり、さらに86年以降、17年以上と長くなる3つの時期に分けることができるだろう。この変化はいったい何を意味しているのだろうか。節を改めて考えてみたい。

3. 相承会座の制度の変遷

なぜ、霊能を相承するまでの期間が長くなってきたのであろうか。

この原因としては、まず考えられるのは、信者数の急激な増加の影響である。しかし、信者数が急激に増加するのは、70年代よりも80年代であり、この点のみから考えれば、85年以降の期間のさらなる長期化の方がこの影響をより大きく受けているはずである。それでは、75年からの10年間の最初の長期化は、いったいなぜなのであろう。この期間も信

者増の影響としてとらえることもできる。霊位向上は、信者がそれに熱心に取り組めばそれで早く向上するものではない。霊位向上のためには、信者は相承会座に参加しなければならないが、参加すれば必ず霊位を相承できるものではない。むしろ相承できない人の方が圧倒的多数である。会座で祈りが深まり、大乘や歓喜の霊位にふさわしい祈りであると認められなければ霊位は相承できない。1度や2度で、霊位が相承できることは珍しいことである。したがって、相承会座に出て霊位を相承できなかったとき、つぎの機会がいつ与えられるかが重要となる。この期間が短いほど、早く相承できる可能性が高まる。真如苑では、相承会座で霊位を相承できなかったとき、希望してもつぎにひらかれる相承会座に参加できなくなったのは、一番最初の霊位である大乘では、かなり以前にさかのぼる。それは、具体的には、相承会座を行う建物などの施設の収容人員の限界、また、その会座を行う霊能者の人数に限りがあるという制約のためであった。相承会座に出たいという信者の希望に応じることができず、順番待ちをしなければならなくなったのは、1976年からである。それに対して教団側は、まず、もっとも希望者の多い大乘会の修行方法を変更するという対策をとった。それまでは希望すれば毎回でも相承会座に参加できたが、1976年以降、順番が割り当てられるようになった。1983年頃には、もっとも希望者の多い大乘の会座では、いくら霊位向上に熱意があっても、1度大乘の会座にでてそのときに大乘を相承できなければ、つぎに大乘の会座に参加できるのは、半年待たなければならない状況となった。そこで、従来月に1回行っていた大乘会を「大乘会1」とし、それに加えて「菩提会・大乘会2」の会座ができた。菩提会は、順番に関係なく誰でも毎月でも参加できるが、そこでは霊位を相承する前の段階として、祈りの深さのみが判定され、大乘の相承は行われない。そして菩提会で祈りが深まっていると判定された人のみが、大乘会2に参加することが許され、別の日の大乘会2の会座において大乘にふさわしいと判定されれば大乘を相承できるというシステムである。このシステムは、翌年の84年から隔月で行われていた歓喜会においても採用され、歓喜会1、2と歓喜会の菩提会は、1991年より毎月行われるようになった。

つまり、80年代ほどではない70年代の信者の増加は、すでに当時の真如苑の霊能相承の仕組みでは不都合を生じるものであった。その阻害要因は、80年代に入って顕著に影響しただろう。これが、霊位向上に期間を要するようになった原因の1つを信者増のためと考える理由である。

しかし、75年からの相承期間の長期化には、別の側面もあるように思われる。

真如苑においては、相承会座はすべて立川の総本部において行われるものであった。しかし、1960年代には、地方支部においても相承会座が行われていた。62年には支部で初の大乗会が、65年には関西本部で歓喜会が、66年には関西本部で大歓喜会が行われたのである。とくに東京の目黒にある東京本部においては、1962年以降、立川の総本部と交互に大乘会、歓喜会が行われていた。相承会座を行う場所が複数あるということは霊位向上を目指す信者にとっては好都合なことであろう。教団にとっても、それによって霊能者が増加するのであれば、それはよい変革といえるだろう。しかしながら、1970年から大乘、歓喜の相承会座も含めて、すべての相承会座は、再び立川の総本部に限られることとなった⁵。これはいったいどういうことであろうか。少なくとも教団にとって、相承会座を各地で催すことは、好ましいことではないと判断されたことを意味するであろう。立川の総本部以外の場所で行われる相承会座は、総本部で行われる相承会座と何か違いがあるのであるか。場所が違えば、大乘や歓喜の霊位がうまく相承できないのであるか。この点については、よくわからないが、立川の総本部と東京本部の会座の違いを以下のように表現する人もいた。「立川の総本部は、ピンと張りつめたような厳しい雰囲気であったのに対し、東京本部は、和やかな開放的な雰囲気であった。」明確にし得ない点ではあるが、とにかく、1970年には、霊位の相承がすべて立川の総本部に一本化され、霊能者養成システムの基礎ができたと考えられる。

1970年代にはいってもさらに相承会座の制度と接心の形態は変更が加えられ、それが70年代の霊能相承者数の減少と密接に関連する重要な点として考えられる。

1971年には相承会座の修行方法が改まった。1965年頃には、相承会座は夜にも行われたり、午後1時から始まる法要の後に行われたりしていた。その後、会座に出席する人の増加のため、午前10時から会座を開始していたのである。午前から行い、長時間かけて少しでも多くの人が相承できるように便宜がはかられていたが、逆に祈りが深まらないという問題がでてきたので、71年に午後1時から開始に変更されたという。これも信者にとっては霊位向上しやすいような形の変更が、再び元の形、信者にとっては困難な修行

5 1994年には、悠音精舎で行われた霊能発動修行が総本部以外で行われた霊能発動修行の初めてのものであった。このように近年になって、相承会座が総本部以外の支部・本部でも行われるようになってきている。

の形態に戻されたといえる。

75年には、「精進会座」という方法が取り入れられた。これは、1965年より、歡喜以上の相承会座に参加できる資格が決められるようになり、その資格に達しない人が数多くなってきたためにそれらの人のための祈りの場である。資格は、3つの歩み⁶それぞれに対して、靈位ごとに一定の達成をみなければならないものである。当然のことながら、お救けが規定の数に足りない人が数多くみられるようになる。この精進会座では靈位は相承できないが、資格に達するまでの間、修行をする貴重な会座である。先にも述べたように76年には、大乘会の修行方法が改められる。この時より、大乘の会座に希望する人全員が出席することができなくなり、順番が割り当てられるようになってきたのである。

77年には、接心修行要領が一部変更され、接心を受けることができる資格が変わった。79年には歡喜会が新形態に変わり、相承にいたらなくとも祈りの深い人が区別されるようになった。

このように1970年代、とくに後半は会座制度や接心修行の制度が変更されていることがうかがえる。この時期は、真如苑にとってどんな意味があるのだろうか。

6 3つの歩みとは、金銭的な布施行為である「歡喜」、教えに結ばれていない人を導く「お救け」、早朝の駅前の清掃から行事の時の交通整理、電算機入力まで、各種の奉仕活動である「ご奉仕」である。

表3-3 霊位に関わる制度の変遷

西暦	元号	
1946	21	まこと基礎行がおこなわれる。栗山乗心霊能相承。
1947	22	
1948	23	
1949	24	
1950	25	まこと教団事件おこる（「法難」事件）
1951	26	
1952	27	
1953	28	歓喜の霊位設定
1954	29	
1955	30	この頃大乘の霊位設定
1956	31	
1957	32	
1958	33	「第2の法難事件」。大歓喜の霊位設定
1959	34	向上接心の体系変わる。
1960	35	
1961	36	
1962	37	支部初の大乗会。この後、目黒東京支部で大乘会・歓喜会が恒常的に行われる。
1963	38	
1964	39	
1965	40	関西本部で初の歓喜会
1966	41	関西本部で初の大歓喜会
1967	42	友司、死去。以後、摂受院と呼ばれる
1968	43	
1969	44	
1970	45	以降、すべての霊位の相承が、立川総本部のみで行われる。
1971	46	相承会座の修行方法改まる。10時開始を1時よりの開始とする。
1972	47	
1973	48	
1974	49	
1975	50	精進会座はじまる
1976	51	大乘会修行改まる
1977	52	接心修行要領が一部変更
1978	53	
1979	54	歓喜会が新形態に変わる。
1980	55	
1981	56	
1982	57	
1983	58	大乘会1に加え、菩提会・大乘会2開始
1984	59	歓喜会1に加え、菩提会・歓喜会2開始
1985	60	
1986	61	
1987	62	
1988	63	
1989	1	
1990	2	
1991	3	
1992	4	
1993	5	新会座制度、菩提会で祈りが通ったもののみが本会座にのぞむ。
1994	6	悠音精舎で初の大乗会・歓喜会。また、霊能発動修行もおこなわれる。
1995	7	真如苑UKにて海外初の会座、大歓喜会・霊能発動修行実施。
1996	8	
1997	9	
1998	10	
1999	11	
2000	12	

1970 年前後の真如苑の歴史をしてみるならば、まず第一に目につくのは、1967 年の真如教主伊藤真乗の妻であった、摂受院がなくなったことである。そしてその後、真乗の長女夫妻の行状をめぐって、真乗の娘達が一時的に教団を去る。まず最初に、次女、三女、四女が教団から一時離れる。しかし、69 年には長女夫妻が信仰を捨て、代わって、次女、三女、四女が教団に復帰する。そして急成長の始まる 1977 年には、次女が教団を去り、三女、四女が教団にとどまる形が確定する。

この事件の影響は、直接的にはまず第一に、摂受院の死が与えた影響があげられる。彼女は、創立以来教主伊藤真乗とともに真如苑をつくってきたのであり、また、真如苑の霊能は、天霊系の霊能と地霊系の霊能が合わさってできたもので、その地霊系の霊能は、摂受院が受け継いできたものだからである。そして、信者からもたいへん崇敬されており、とくに女性の信者からは、女性として、母として、鏡と考えられていた⁷。このような摂受院の死が、信者に与えた動揺は少なからぬものがあったと考えられる。

第二には、長女夫妻の脱退に際して、信者の組織である経の責任者の中でもかなりの数の人がやめていることが挙げられる。長女の夫は当時「若先生」と呼ばれ、後継者と目されていたので、その脱退に際して、真如苑をやめるものもかなり見られたという。真如苑の霊能者養成システムにおいては、接心を行う霊能者ももちろん重要な役割を果たすが、経親も非常に重要である。経親と霊能者が相補うような形で、信者の指導が行われている。また、経親も多くの所属を持つことや、人格、信仰の態度など多くの点で認められなければ就けない役職であり、他の人が簡単に代わりを務められるものではない。したがって、まだ経親の人数があまり多くなかった当時において、経親の脱退は教団にとっては優秀な信者を失うことであり、その後の真如苑の霊能者の養成に大きな影響を与えたことである。

第 3 に、摂受院の遷化で、霊界は完結したことがあげられる。それまでは、霊界が今のよう完全に浄まっておらず、霊的に逸脱した人が「闡提（せんだい）」と呼ばれ、教団から脱退する法難と呼ばれる事件がいくつかあった。

7 霊能者のインタビューにおいては、摂受院に直接接したことのある霊能者からは、男女を問わず、その信仰歴を語る際にしばしば「摂受院様は・・・」という思い出が聞かれた。

最初の法難は、1950年の「まこと教団事件」と呼ばれる法難であり、一時は教務総長を務めた男性が、教団を去っている。この事件の後、1953年まで、霊能者は誕生しなかった。1958年には「第二の法難事件」が起きている。当時は10名ほどしかいなかった霊能者のうち、7名が本部の事務局員であったが、そのうち5人が真如苑をやめた事件である。この後、彼らの霊が真如苑で霊能を開こうとする人々の修行を妨げたといわれ、1958年1年間には、霊能者は誕生していない⁸。法難のために霊的に混乱したといわれ、一人一人の霊的なもの見直しが行われたという。それが制度の改革に結びつく。それ以前は、1946年に行われた「まこと基礎行」と呼ばれる修行のように、現在の4段階の相承会座をまとめて1つにしたものから、まず中間の歡喜という霊位がつくられたのが、1953年のことである。その後1958年には、大歡喜の霊位が設けられる。大乘の霊位は、大歡喜よりは早い時期に作られたのは確かであり、1955年頃と推測される⁹。このように法難によって、霊位に段階が設けられた側面がある。

このような法難事件は、従来、スキャンダルとして取り上げられるか、まったく無視して扱われないかのどちらかであった。しかし、法難事件はつぎの2つの点において、真如苑の発展において重要な意味を持つ。第1の点は、これを教義に照らして霊的に解釈すると、当時は、まだ真如霊界が完成しておらず、そのため霊能者は、現在のように完全に人格が磨かれ、十分に浄まった霊能を身につけた人ばかりではなかったと考えられることである。しかしこの点は、教えに関わる点であり、社会学としてはつぎの2点目が重要である。それは、法難は真如苑の霊能者養成システムがまだ未完成であったことの現れと考えられることである。

このように、1950年代は、教義的にも制度的にも霊能者を養成する仕組みは未完成であり、教義的には、60年代末の摂受院の遷化で霊界は完結し、制度的には、70年代半ば

8 1950年代の霊能者相承数についての記述は、真如苑事務局に提供していただいた90年当時の全霊能者の相承データに基づいている。

9 霊位の設定の時期については、真如苑事務局員からの聞き取りと、事務局に提供していただいた90年当時の全霊能者の相承データに基づいている。大乘に関しては、教団の記録では、1960年がもっとも古いものであるが、アンケート調査の結果からは、1955（昭和30）年の可能性が高いように推測される。

過ぎに完成したといえよう。

真如苑は、接心によって修行し、相承会座で靈位を授かった靈能者によって、支えられている。十分な数の靈能者がいなければ、信者に対して接心修行を行うことも不可能である。そして、80年代以降の急激な信者数の増加によって、接心を受けることを希望する信者に対して、それを行う靈能者が絶対的に少なく、靈能者を養成することが教団として一番の問題であることは間違いない。靈能者を養成できなければ、満足に接心修行を行うことができず、教団としての発展も阻害されるからである。しかし、この問題は今に始まったことではない。真如苑の修行目的は大般涅槃經の意味付けに従って、人は誰でも仏性を内に有しており、その潜んでいる仏性を磨くことによって、涅槃、すなわち、常・楽・我・淨の4つの徳を備えた境地に達することである。したがって、仏性を磨いていけば、誰でも靈能者になれる。こうして、教主夫妻につぐ指導者を養成することが可能となり、またそれが緊急の課題となったのである。そのため、数少ない靈能者によって、少しでも多くの信者の靈位を向上させることが、真乗が大般涅槃經を所依の經典と心に定めたと思われる1951年頃からの真如苑の課題であり、そのために、それ以降、会座制度と接心修行の形態を最大限に効率よくする努力が払われたのだと考えられる。

しかし、摂受院の遷化までは靈界が完成していなかった。これは、教えの面でまだ不十分であったと解釈できるだろう。また、相承会座の制度も不完全なため、単に靈位向上に意欲がある信者が相承会座に参加しやすいような制度の変革は、一時的に試みられるが、結局は元の厳しい修行の形態に戻される。それは、50年代とともに70年前後の闡提が生じたことによって、制度が見直されたという面があると推測される。教義的には1967年の摂受院の死によって靈界は完全に浄化されるが、制度的にはその後の1970年代の相承会座の制度の変更によって、靈能者養成システムは完成したと考えられる。もちろん、70年代の変更は、直接的な意図としては、信者数の増加に対応あるいはそれを見越してのものと考えられるが、結果的には均質でかつ質の高い靈能者の養成にもっとも大きく貢献したといえる。その制度上の変革が、靈能相承までの期間の最初の長期化、すなわち、75年からの10年間の靈能相承間での平均年数の長期化として、現れているのではないかとと思われる。

4. 靈能と教団の発展

1980年代の真如苑は、急速に成長し、現在は、1,600人を越えるの靈能者を抱えている

にも関わらず、他の宗教教団のような分裂騒ぎというものが生じていない。これには、従来からつぎの2つの理由が指摘されている。1つは真如苑が、何事においても、とくに靈能に関しては、立川の総本部中心であることである。前節でみたように相承会座を総本部以外で行うことは、一時的に行われた後、再び総本部に一本化している。90年代に入って、大乘会、歡喜会の「初座¹⁰」などの一部は支部でも行われている。また、悠音精舎や海外の支部などで、継主が立ち寄った際に靈能発動修行が行われるようになりつつあるが、基本的には、立川の総本部で行われているとあってよいだろう。したがって、どんなに遠隔地に住んでいようとも、たとえ外国人の信者であろうともすべて、総本部に通わないと靈能者になれないのである。またそのようにして靈能者になっても、月に2回、靈能者同士の接心修行である「苑内接心」が行われ、誤った靈能に陥っていないかが厳しくチェックされるという。したがって、いったん靈能者となっても、たとえば長期の入院を必要とするような病気になり、苑内接心にでられなくなると、靈能停止という処置がとられたこともあった。そして、再び修行をしないと靈能者には復帰できないのである。したがって、1970年以前に靈能を相承した人は、それ以降30年以上も苑内接心によって、靈的に浄まるよう修行を続けてきたはずである。このようにして身につけられた真如苑の靈能は、結界された場所でのみ発揮できるものであり、またそれは真如靈界の言葉を靈言として修行者に伝えることができる能力なのである。単独で、予言をしたり、病気を直せるようなものではない。したがって、現在の真如苑の靈能者の靈能は、教団がめざす真如靈界に支えられた靈能であり、分派活動をするということは、不可能である。これが教えの面からの説明である。

また、組織的に考えても、靈能者自身は直接的に支配する信者というものを持っていな

10 現在は、4つの相承会座のそれぞれにおいても階梯がある。基本的には「初座」を4回受けたのちに、「菩提会」に参加し、そこで祈りの通った人のみが、靈位の相承会座である「本会座」に進むことができる。なお、参座資格が足りない人は、初座を受けることができず、精進会座に出席することになる。なお、大乘の会座には精進会座はない。また、大乘と歡喜の初座は、芦屋の関西本部を除くすべての地方支部、本部でも行われ、歡喜の精進会座は、悠音精舎でも行われる。2001年から大乘の本会座が、各地方本部で行われるようになったが、他の会座は、原則的には立川の総本部のみで行われている。

い。接心の中で対する信者は、全くランダムに当たるので、同じ信者に繰り返し接心を行うということはない。霊的な接心の中で、霊能者と信者の固有のつながりは生じ得ないのである。ただ、霊能者の多くが兼ねる経親としてのみ、数百から千程度の信者を所属としているにすぎない。しかしその経にしても、経の人々が直接経親に従っているわけではない。それは所属であって、その多くは経親が直接導いた人ではない。したがって、一人の経親が独立したとしても全体からみればごく限られた人数しか従わないであろう。

また、接心においては、霊能者は、まったくランダムに信者に接する。信者にとっては、その日にどの霊能者が接心をしてもらえるかはまったくわからず、また、受ける接心のたびに異なる霊能者が接心をするようになる。信者にとって、どの霊能者が接心をしてもらえるかはまったく問題ではない。つまり、どの霊能者に接心をしてもらっても同じなのである。これは、霊能者の霊能が、同質であることを意味する。

つまり、教義的には、地霊を受け継いだ摂受院の死以降、霊界が完結し、さらにその後の信者の増加に対応して、70年代に霊能相承の制度が整備され、現在では、個人個人のいわゆる霊的な素質は関係なく、すべての人が10年、20年といった長い期間をかけて、接心で、相承会座で、経での指導のもとに得られる霊能である。その均質な霊能によって、どの霊能者も同じように、修行者の心を写し、真如霊界の言葉を伝えることができるのである。

真如苑の信者はよく、狐や蛇などの動物霊は低級な霊であり、真如苑の霊能とは異なることを強調するが、それも以上の文脈から考えればよく理解できることである。真如苑の霊能は、それぞれの動物霊がもたらす種々の能力を示す霊能ではなく、信者の修行によって、磨かれた人格がもたらす、誰にでも同じように接心ができる霊能なのである。

真如苑は、1970年代から、霊能者を最大限効率よく養成するために組織や制度を合理化し、それによって「誰でも霊能者になれる」という言葉が、実現されていくのである。天性のものとして、霊的な要因を持っているかどうかに関わりなく、強い信仰心と努力があれば、霊能者となれるのである。この努力によって目標が達成されるという点が、日本の状況にマッチしたのではないかと考えられる。

近代社会においては、社会の上層をしめる役人や会社の管理職、あるいは特別な専門職を試験や資格によって選抜し、昇進させていく。それは前近代社会の選抜の原理が、血筋や家柄など生まれ持った属性によって決定される属性主義であったのと対照的であり、その人が何ができるかという能力による選抜という意味で、業績主義による選抜といわれる。

日本においては、明治時代に官吏の試験による選抜が始まって以降、業績主義の原理は、広く、深く社会に浸透した。欧米では、業績主義の原理が大衆一般に内面化されるまでには至らず、たとえば学歴獲得レースも、多くの人にとっては、トーナメントで敗れるようにつぎつぎと脱落し、日本のように社会全体が加熱したものにはならない。ところが日本においては、高校、大学の受験においても、会社に入ってからの上昇レースにおいても、ほとんどすべての人を競争に駆り立てる。勝ち残っている一部のエリートだけが競争に参加し続けるのではなく、2番手、3番手でも、もっと下位のグループでも、人々は目標を修正しながら競争に加わり続けるのである¹¹。

このように業績主義の原理は、人々を駆り立て、その結果として日本は学歴社会であるともいわれるが、そこには思いこみや幻想の部分も大きい。たとえば、戦後の日本社会の職業キャリアにおいて、出身階層などの属性的要因の影響が小さくなり続け、学歴の影響が大きくなり続けたという傾向は確認しがたいし（盛山他 1990、原・盛山 1999）、性別による不平等もなくなったとは到底いえないだろう。

宗教の世界はどうだろうか。宗教の世界においては、属性主義の原理は根強いものと思われる。教団においては、教祖の後継者の多くは血縁のものから選ばれており、また、民俗信仰、民間信仰においても、リーダーとなる霊能力者は、その能力を努力によって身につけたというよりは、突然の神憑りなどによるその人の素質に起因すると見られることが多いだろう。戦後の新宗教は、それに対して、ある程度の側面では業績主義的な側面を持つ。創価学会などが典型であろう。ところが、1970年代以降の新しい宗教は、それ以上に業績主義的側面があると思われる。真光の手かざしや幸福の科学のマークシート方式による昇級試験など、素質に関係なく努力によって獲得されるという業績主義的な選抜の原理が取り入れられていることは、もう少し注目されてよいのかもしれない。この点で興味深いのは、九州地域の新宗教6教団(91年調査)と新新宗教4教団(94年調査)の調査結果である。「靈感や超能力はどのようにして得られるものだと思いますか」という質問に対して、新宗教では、「特定の間人だけが生まれつきもっている」と答えた人が24%、「特定の間人だけが信仰や修行によって得ることができる」が40%、「誰でも信仰や修行によって得ることができる」が33%であるが、新新宗教ではそれぞれ、14%、10%、76%

11 そのメカニズムについては、竹内(1995)を参照。

である（深水・竹沢 1995:131、172 頁）。新新宗教教団の方が、誰でも獲得できるように考えている傾向が見て取れる。

このように考えれば、真如苑が 70 年代に行った霊能者養成の制度における変更は、直接的には、素質に関係なく誰でも霊能者になれる道を開いたということではあるが、それは、霊的能力の側面への業績主義、能力主義の導入であった点に注目すべきである。この業績主義的な霊能者養成システムは、当時の日本社会に受け入れやすいシステムであり、また当時の宗教界では、それほど多くない選抜の原理であったために魅力的であったといえるだろう。そしてそれが信者の霊位向上意欲を高め、80 年代の霊能相承者増加へとつながった。

いずれにしても、霊能者を増やしうる制度的条件、そこに教義的側面も部分的には含めてよいと思うが、それを整備したことが、80 年代の教団の発展に結びついた大きな要因の一つであると社会学的には理解できる。

5 . 信者組織の人間関係

5-1. 教団における基本的な人間関係

宗教を社会学的に見る場合、組織を見ることは有力な方法であろう。本節では宗教教団の信者組織の問題を検討し、立正佼成会の例を挙げて親子関係から地区ブロック制への移行という組織の変化について考察する。そして 6 節では再び霊能者の質問紙調査の分析を行い、教団の信者増に結びついた信者組織の要因を析出したのち、親子関係から地区ブロック制への問題を検討する。

多くの教団においては、信者組織は擬制的親子関係で成り立っている¹²。つまり、信者は新たに入信に導いた人を子とし、自分を親として、実の親子のように、あるいはそれ以上に、信仰上の面倒をみるのである。このような親子関係を軸に信仰共同体を作るのこ

12 擬制的親子関係と地区ブロック制については、西山(1990a)を参照。

は、日本の教団組織の唯一基本的な特徴としてあげられるものである¹³。

この親子関係の組織は、新たな信者となった人が直接導いてくれた人との関係を、信仰の上においてもずっと保ち続けるというのが、重要な長所である。新たに導かれた人の、そこに至る契機や家庭、職場などでの事情にある程度通じている人が、信仰上も面倒をみてくれるため、まったく見ず知らずの人のもとで信仰に入るよりは、はるかに信仰に励みやすい。世俗の人間関係を持ち込むことがマイナスになることももちろんあるが、アカの他人以上の世話を期待することも可能である。

真如苑においても、緊密な親子関係が信者組織の基本となっている。そしてこの関係が信仰を始めた当初に果たす役割は大きい。真如苑に入信し、初めて帰苑する場合、あるいは初めて接心を受ける場合、とても一人で精舎へいくことはできないであろう。初めて帰苑する信者が苑でどのように振る舞ったらよいか、また、初めて接心を受ける場合、いったいどうしたらよいのかは、教えてくれる人が必要である。その心構えなどは、家庭集会などで教えられる。さらに苑には帰苑指導委員という役があり、その場にふさわしくない行動をとれば、委員に注意されることになる。このような公式なシステムは存在するが、やはり初めて帰苑するとき、接心を受けるときには直接見知ったものの手助けなしでは、たいそう不安であろう。とくに真如苑の接心は、霊能者が述べる霊言を自分で解釈する修行であるから、初めてのものには、とうていその内容を正しく理解できない。初めての人が受けることができる向上接心や向上相談接心における霊言は、日常生活における生き方の抽象的な指導が多い。接心を重ねてきた者は、この霊言を自分の今までの歩みに照らし合わせ、自分の問題、課題としてとらえることができるが、初信者にはそれができない。

13 しかしながら現代ではこの擬制的親子関係から離れた組織形態を作り上げる教団も見られる。新しい宗教教団の中のいくつかは、信仰共同体の形成に熱心ではなく、結果として信仰共同体としての結合が散漫であるものがみられる。それによって信者は束縛を感じずに自由に好きなときに信仰ができる。つまり新たに信者になった人を手取り足取り面倒をみるということをしない教団が現れ、このような特徴が現代の若者にマッチするともいわれている。このような特徴を持つ教団は、「個人参加型」(島藪 1992c:15-19 頁)と呼ばれることがあり、代表的な教団として、コスモメイト(現ワールドメイト)や阿含宗などが挙げられる。

したがって、初めのうちは必ず導き親かそれに代わる人が接心の際に付き添い、霊言を自分の問題として解釈する手助けを行なうのである。さらに導き親は導いた人がはじめて帰苑するとき、接心を受けるときのみならず、信仰を続ける上での悩み、相談に常に応じている。また、法要に参加するときやご奉仕に加わるとき、大乘の会座に座る時期などもその人の歩みをみて、適切な時に勧めることが多い。

この関係は、一方が遠方に引っ越しても、手紙や電話、時には直接会いに行き、続けられる。

多くの教団では、この擬制的親子関係を基本として組織化がなされるが、この親子関係は、組織化する上で一つの大きな問題をもっている。とくに現代日本のように地域移動が少なくない社会で、全国的に信者数を伸ばす教団においては、この問題は解決すべき重要な問題となってくる。

たとえば、大阪に住む親から東京に住む息子夫婦のところへ、さらに京都へ住む妻の実家へと布教された場合、擬制的親子関係をとる限りは、情報（機関誌の配布や伝達事項など）も同じ経路で伝えられる。この大阪 東京 京都という情報の伝達は、大阪から直接京都へ伝えられる場合に比べて、大きな損失を伴う。信者個人からみてもこの情報のやりとりが月に数回ともなれば、電話代の負担だけでも馬鹿にならないだろう。世俗の領域においては、実の親子、親戚の間で、このような面倒なやりとりが頻繁に行われている。これらは血がつながっているからこそ、可能なやりとりでもある。宗教的な親子関係も実際の親子関係のような、あるいはそれ以上のものであると考えるならば、そのような煩雑な伝達も可能であろう。そして実際、擬制的親子関係をとる教団においては宗教的な親子関係を実の親子関係と同じ、あるいはそれ以上に考えているため、煩雑なやりとりが行われているのである。しかし、そのような負担があちらこちらで起こるようになれば、組織の問題としては決して効率的とは言えないのは明らかである。そこで、教団にとってもなにか対策が必要となる。

この問題を、真如苑の信者組織で検討する前に他の新宗教教団の例として、立正佼正会の例を検討する。

5-2. 立正佼成会の発展と支部の変遷¹⁴

立正佼成会は、1938(昭和 13)年、庭野日敬が導きの子である長沼妙佼らを率いて霊友会から独立し、当初庭野が住む東京市の中野区、長沼が住む渋谷区を中心に発展していった。発会当初、会員数は 30 名にも満たなかったが、1944(昭和 19)年末には 1,112 世帯、1951(昭和 26)年には 9 万世帯、昭和 35(1960)年には、およそ 40 万世帯と急速に増加していった。1951(昭和 26)年当時は、東京在住の会員は 5 万 5 千世帯で、全国の会員数に占める割合は 60 %と、まだ東京を中心とする地方教団であった。約 10 年を経た 1960(昭和 35)年には、東京在住の会員数は 9 万 9,900 世帯に増加したにもかかわらず、全国に占める割合は 25 %と減少した。関東 6 県とその周りの 5 県(福島、新潟、長野、山梨、静岡)の占める割合は 46 %、他の全国の道府県の占める割合は 29 %と、1950 年代に急速に地方へ信者が拡大していったことがわかる。

信者数が数十人という草創期には信者を組織化する必要はなかったが、多くの人を導く人がでてくるとその人は支部長となり、その支部はその人の姓でもって呼ばれるようになっていった。1940(昭和 15)年には支部は、長沼支部、井桁支部、丸山支部、福田支部、松沢支部の 5 つにすぎなかったが、1943(昭和 18)年には 10 あまりの支部となった。1 支部は 30 人から 50 人の会員を預かり、会員数が多くなった支部からは新しい支部を分けた。独立した新しい支部と以前に所属していた支部との関係は、従来通り保たれる教団も多いが、立正佼成会の場合は支部はすべて会長直属とし、独立する前の支部と新しい支部との関係は保たれなかった。この支部ごとに独立して会長に直属するという関係が、後の支部の再編を可能にした理由のひとつでもある。

1943(昭和 18)年に妙佼の靈感指導が人々を惑わすとの疑いで、庭野と妙佼は警察に連行された。このため多くの支部長が退会した。その後支部は、従来の姓で呼ばれていたのが改められ、第 1 支部から第 8 支部まで、通し番号で呼ばれるように再組織された。このころの支部の規模は、大きいもので 111 世帯、小さいものは 31 世帯というまだまだ小さなものであった。終戦後の 1947(昭和 22)年末には、会員数は 1 万世帯に近づき、支部の規模は大きくなっていった。もっとも小さい第 3 支部こそ 150 世帯ほどであったが、もっとも大きい第 2 支部は、3,255 世帯という大規模なものであった。そして翌年末までに姓

14 立正佼成会については、森岡(1989)第 1 章、第 4 章を参照した。

を冠する支部が復活した。その多くは、1943（昭和 18）年に会を離れた支部長たちが復帰し、支部再興に乗り出したためである。こうして、数字支部 8 つ、名前支部 4 つとなった。

その後年々会員数は倍増し、数字支部から多くの名前支部が分かれていった。その中で、千葉支部、静岡支部のように地名を冠する支部が現れるようになり、人名で呼ばれていた野崎支部も茨城支部と地名で呼ばれるように改められた。その後、東京都内の支部は全て数字支部に、地方の支部は地名で呼ばれるように順次改められ、1951（昭和 26）年数字支部は 36、地名支部は 14 となり、名前支部はなくなった。この名前支部の廃止は、組織上の利点が大きかったのである。それは、第一に支部長交代によっても支部名を変更せずすみ、事務が軽減されること、第二に支部長がふさわしくない行動をとった場合に更迭しやすいという点である。つまり、名前支部は支部が支部長の私的所有物という印象で見られる側面を否定できないが、数字支部と地名支部では、その私的側面が払拭され、支部を公的な教団という組織のなかの一部門という形態に名実ともに改めたといえよう。

5-3. 地区ブロック制への転換

つぎの信者組織の改革は、教団組織上もっとも重要な変革であった。それは信者組織を導きの親子関係を主とした組織から、最寄りの地域に所属する地区ブロック制に改めたことである。この改革は、1959（昭和 34）年から段階的に実施された。翌 1960 年には、全国に 138 の支部を置き、支部はさらに地区ごとに細分化され、その下には法座、組、班が置かれた。最末端の班は、平均 30 世帯ほどで構成されたのである。

立正佼成会は、長沼妙佼と庭野日敬の 2 人が共働して教団を作り、また 2 人の間は、決して対立がなかったわけではなかった。しかし、この改革案が出された当時にはすでに妙佼はこの世になく、立正佼成会は会長の庭野が名実ともに会の中心であった。その会長庭野は、当初この改革案に賛成ではなかったといわれている。しかし、地区ブロック制は実施された。なぜ会長庭野が賛成しない改革、しかも大改革が実現したのだろうか。一般的には、宗教教団のリーダーは、このような重要な問題においては言うまでもなく、細部にわたる様々な問題においても一方的に決める力を持っているように思われている。しかし実際は、リーダーが教義上、信仰上の理由であれ、他のどんな理由であれ、地区ブロック制に反対しても、俗なる組織上での効率からいえば地区ブロック制の方が合理的である場合には、リーダーの意見に従っている限り組織は拡大しない。地方にとどまる小教団の場

合はいざ知らず、当時の立正佼成会のように全国に展開し、40万世帯もの信者を擁する大教団においては、たとえどのような能力を持つリーダーであっても巨大な組織が動いていく発展、展開の経路を変えることはできないのである。

それではどのような組織の内在的要因、力が働いていたのであろうか。

地区ブロック制が導入される前、すなわち導きの親子関係を中心とする支部においては、末端の信者まで配布物を配るのにたいへんな時間と労力を要していた。支部長の住む場所から地域的に遠方にいる信者は、当然支部の集まりにも出席しにくく、配布物も受け取る機会がなかなかない。1955(昭和30)年頃には、そのような信者に配布物を届けるのに半月も時間を要したという。この頃、立正佼成会では旬刊の新聞を作り、それによって信者が教団を勉強したり、布教に利用することを考えていた。しかし、半月遅れで配布されるようでは旬刊紙を作る意味がない。そこでこの旬刊紙の配布網が地区に基づく組織として作られたのである。この新聞は月3回の発行であり、さらにもう1度は集金のため、信者は少なくとも月に4回は配布員と顔を合わすことになった。支部の人の手が届きにくい会員も配布員とは必ず顔を合わすのである。こうして親しくなった配布員に対しては、地域の会員から信仰に対する質問なども寄せられるようになった。こうして配布網が会員組織の末端の指導を活性化する働きを担い、全面的な地区ブロック制への前段階をなしたのである。

会員組織の末端の指導には、信仰を続ける上で家族に反対されたり、仕事や家事育児との両立が困難であったりしてうまく継続できない会員に対して指導したり、会の活動から遠ざかっている会員に対して、戸別訪問し指導することなどが重要である。たとえ熱心な会員で、自分の導いた人の指導も一生懸命する場合でも、遠方の1人の人のために膨大な時間と費用を使うぐらいなら、その同じ労力で近くの人を指導すれば2人、3人と成果を上げるに違いない。また、遠方への移動が必要なくなり使わずにすんだお金は、今までの献金額にプラスされて教団に入ってくるかもしれない。地区ブロック制には、このようなメリットも考えられるのである。実際に立正佼成会では地区ブロック制実施後に訪問布教が活発化し、新入会数も20%増加したという報告もあり、また、組織の中堅、上級幹部たちが遠方の信者の信仰指導から解放されることによって、地域での会員の指導、訓練に専念し、地方での修養道場建設ラッシュとなった。そして1956(昭和31)年に決定されて以来、なかなか進まなかった本部大聖堂が1964(昭和39)年に完成するのにも大きく寄与したのである。

この地区ブロック制においては、親子関係の欠点は補える。伝達の無駄はなくなる。しかし、親子関係の長所であった新たに導かれた人を教団に結びつける力は格段に弱くなる。信者組織の最末端では、信者それぞれの信仰に励む姿もさまざまである。それは、その人の家庭や職場の環境や世俗の世界の中で成長してきた性格などにより、穏やかに信仰を説く人もあれば熱っぽく信仰を説く人もあろう。穏やかな信仰を説く人の人柄に惹かれ、信仰に入ったとしても教団の地区割りのためにその人から離れ、普段は熱っぽく信仰を説く人の下についたとしたら、その信仰を続けられないこともあろう。また、再び他人に自分が信仰に入った事情などを説明するのも好ましいことではない人もあろう。したがって、末端の一信者を把握するという点では、地区ブロック制は親子関係に劣るのは明白である。また、新たな人を導く場合、どうしても担当の地区にこだわる弊害も生じてくる。つまり、自分の担当地区からはずれる家の人を導いても、その人は結局は他の地区に所属することになるので、一生懸命、熱心に導こうとまではしないであろう。このことは、支部の上層の役員になればさらに問題となる。支部は彼らの導きの系統で成り立っているものではないので、極端に言えば、自分たちがだれも導かなくとも他の地区の人が自分たちの地区の人を導いてくれれば自分の地区の会員数は増えるのである。このようにブロック制によって会員 1 人 1 人のお導きに対する意欲が減少したことは避けられないことであっただろう。

それでは、どのような状況が地区ブロック制に移行する条件と考えられているのだろうか。それは、およそ 10 年ぐらいの短期間に 30 万世帯ぐらいの規模以上に急成長した教団であることがあげられている。これは擬制的親子関係を軸とする組織がまだ世襲されるほど定着していないために、信者組織を親の元から切り離し、教団の一元的管理下への移行が可能になるためである。世界救世教は、1971(昭和 46)年に「教団一元化」の方針の元に信者組織を改める改革に乗り出したが、これは多くの分派を生む結果となった。それは、世界救世教が長きに渡って親子関係を維持してきた後の改革であったためと説明されている¹⁵。以上の点が、地区ブロック制に移行するための条件として明らかになっている。真如苑は、短期間に急成長した教団という意味では、1980 年代には地区ブロック制に移行できる条件を備えていたといえよう。また、地域を越えた親子関係が張り巡らされ、その

15 地区ブロック制への移行する条件に関しては、西山(1990b: 60-61 頁)を参照した。

組織的損失は決して小さくなかったであろう。しかし真如苑は地区ブロック制に移行しなかった。

なぜであろうか。真如苑を対象に、地区ブロック制に移行せずに親子組織を維持している点を検討したものとして、ジュマリ・アラム(1994:181-182 頁)がある。そこでは教団及び教祖自身のカリスマの特色と教団発展期の社会状況の2点が挙げられている。カリスマの観点からは、教団は呪術性を核としており、その呪術性も親子制度をベースに展開されているので「教団にとって親子関係という仕組みは単なる集合手段ではなくなり、教団や教義の神髄にまで深く根づいている」と説明される。社会状況の観点からは、真如苑が発展した時期は、「世間には、地区ブロック制にみられる仲間共同体関係を好まない向きがみられた。新宗教へ関心を持つ人々の間には、個人単位で救済や呪術を体験するという向きが出はじめてきた」という説明がされている。

ここではそれらのカリスマや社会状況とは異なる教団内の信者組織のネットワークに注目して分析し、なぜ真如苑が親子関係を維持するのかを組織の面から検討するのが、次節の後半の課題である。

次節の前半では、教団の信者増に結びついた信者組織の要因をさぐる。

6．真如苑における信者組織のネットワーク

6-1. 親子関係のネットワーク

真如苑の質問紙調査の中からいくつかの項目の結果をあげ、真如苑の親子関係がどのような日常生活のネットワークによっているのかを調べてみよう。

入信にあたって、もっとも影響の大きかった人について尋ねた。これは、実質的な意味で信仰に導いた人である。その集計結果(表 3-4)は、「家族・親戚」が、36.3 %と高い割合を占め、ついで「家族・親戚の知り合い(選択肢では、「家族・親戚の知り合い」と「子供同士が友達」の両方を含む)」も 17.0 %で、両者をあわせると家族・親戚の人が関わっている人は、ほぼ半数になる。そのほかでは、「近所の人(選択肢では、「近所に住んでいた人」)」が 11.8 %、「仕事の関係(選択肢では、「職場の同僚であった」と「仕事の関係で知り合った」の両方を含む)」が 12.1 %であり、同窓生やサークルが同じであったという人は、あまり多くはない。また、その他には、偶然知り合った人、主治医、美容院の人、友人・知人の知り合いなどのほか、苑の行事で知り合った(いくつかの苑の行事は、信者でない人も参加できる)場合、さらに明らかに導き親ではなく、苑に入信してか

ら接触した苑の人からもっとも影響を受けたという人も5%程度みられた。これには、具体的には、経親や事務局の人があげられていたが、これらの人と出会ったのは家庭集会や苑の行事などであり、経制度における家庭集会、また、青年部や壮年部を中心に各種催されている行事など公式的な制度や機関が信者のリクルートに機能していることの現れであろう。

また、「自分から進んで」とか「入信するために真如苑の人を探した」などという本人と真如苑を結び付ける人がいない場合というのは7人で、ごく少ないことも真如苑が経制度によって運営されていることの現れであろう。

表3-4 影響を受けた人(I)

	度数	有効パーセント
家族・親戚	222	36.3
家族・親戚の知り合い	104	17.0
近所の人	72	11.8
仕事の関係	74	12.1
同窓生	33	5.4
同じサークルの人	28	4.6
その他	79	12.9
合計	612	100.0
欠損値	6	

つぎに影響を受けた人との関係の分類を「家族・親戚」、近所の人や同窓生などの「直接的、一次的な知り合い」、家族の知り合いや、友人の友人といった「間接的、二次的な知り合い」の3つに再分類し、「真如苑内で知り合った人」と答えた人や「特に影響を受けた人はいない」などと答えた人は、「その他」というように分類し直した表が、表3-5である。もっとも多いのは、「家族・親戚」であるが、ついで多いのは、「二次的關係」で28.3%を占め、「一次的關係」の26.3%とほとんど同じぐらいである。世俗的な社会生活においては、あまり取り上げら得ることが少ない二次的、間接的な結びつきがかなりの割合を占めるのが、信仰を勧める人と勧められる人との関係の特徴の1つである。

表3-5 影響を受けた人(Ⅱ)

	度数	有効パーセント
家族・親戚	222	36.3
一次的関係	161	26.3
二次的关系	173	28.3
その他	56	9.2
合計	612	100.0
欠損値	6	

表3-6 入信年による影響を受けた人との関係の変化					
度数	影響を受けた人との関係				合計
行%	家族・親戚	一次的関係	二次的关系	その他	
入信年					
1969年まで	129	54	59	19	261
	49.4%	20.7%	22.6%	7.3%	100.0%
1970年以降	93	107	114	37	351
	26.5%	30.5%	32.5%	10.5%	100.0%
合計	222	161	173	56	612
	36.3%	26.3%	28.3%	9.2%	100.0%

$\chi^2 = 34.06$ d.f.=3 $p < .01$ Cramer's V=.236

それではこれらの影響を受ける人との関係が変わってきているだろうか。表 3-6 は入信年を真如苑の信者数が年に 10 %以上増加するようになった 1970 年を境に分け、影響を受けた人との関係の変化をみたものである。この表をみると、69 年までは家族や親戚から影響を受けたという人が 49.4 %と多いが、70 年以降はこれが 26.5 %に減少する。70 年以降で一番多いのが二次的な関係の人で 32.5 %であり、69 年以前の 22.6 %と比べるとかなり増加している。また、家族・親戚以外の一次的な関係の人も 20.7 %から 30.5 %へと増加している。このように影響を受けた人が親密な関係にある家族・親戚からより関係の薄い人、二次的な関係の人へと変化している。

6-2. 弱い紐帯と教団の発展

この結果を社会的ネットワークの概念¹⁶を用いて解釈してみよう。個人と個人の間を「紐帯 (tie)」と言う。そして紐帯は、「強い紐帯」と「弱い紐帯」の 2 つに分けて用いる

16 社会的ネットワークの一般的な特徴については、平松(1990)、安田(1997)が参考となる。

ことが有効である。この紐帯の強さの測定については、その関係が維持されている期間の長さや接触頻度、親密さの程度、関係が一方向的か相互的かなどの様々な要因があり、議論も多いが¹⁷、家族・親戚の関係を強い紐帯と考えるならば、一次的、二次的関係を弱い紐帯と考へても紐帯の強さの考へ方を損なうものではないであろう。紐帯の強さという概念を使うと、真如苑はおもに強い紐帯によって新たな信者をリクルートしていた時代は、信者数の伸びがそれほど顕著ではなく、弱い紐帯によって新たな信者が獲得される時代になって急速に成長したといえる。強い紐帯も確かに有効である。実証的な研究においては、家族・親戚という強い紐帯で入信を勧められた割合は、小さくない¹⁸し、実際に他人に宗教を勧める立場になって考へれば、強い紐帯の利点は明かであろう。入信を勧める場合、第一に勧める相手はかなり宗教に入ってくれる可能性が高いかどうかを推測するのである。そのためには、その人が今まさに宗教の情報を必要としているかどうかを知り得る立場にいななければならない。そのような相手は、強い紐帯で結ばれる、よく見知った人であろう。つぎに相手が入信してくれる可能性はかなり低いが、それでも試しに勧誘してみる場合がある。その場合、うまく入信してくれればよいが、断られたときのことも考へるのである。勧誘すれば、自分が宗教を信仰していると相手に知られる。その時に相手は、たとえその宗教に入信してくれなくとも自分が宗教を信じているということだけで非難されたり、つきあいが絶たれたりしない相手であってほしいと思うであろう。つまり、それだけ相手のことをよく知っており、相手も自分のことを知っている必要がある。これは強い紐帯で結ばれた関係であろう。このように強い紐帯は、確かに信者のリクルートに有利な点がある。しかしながら、弱い紐帯の方が、より多くの信者を獲得できる、強い紐帯の

17 紐帯の強さ、弱さに関しては、Granovetter (1973) を参照。

18 1946-1950年に入会した立正佼正会の信者では、家族によって導かれた人が15%、親戚が15% (森岡、1989: 48頁)、1962年の創価学会の調査では、家族が26%、親戚が6.3% (鈴木、1970: 300頁)、1980年の解脱会の調査では、家族が3分の1以上、親戚が1割程度 (小沼、1983: 276-277頁) である。1989年の修養団捧誠会の調査は、回答カテゴリーが異なるので比較しにくいだが、家族・親戚に導かれた人が3分の1以上であり (島藺編、1992: 314-315頁)、いずれの時期のいずれの教団においても家族・親戚がかなりの割合を占める。

利点とは全く異なる要因がある。

第一に強い紐帯には、情報を伝える人と伝えられる人の間でネットワークが重なるという不利な点がある。家族・親戚関係という強い紐帯のなかでも特に親子関係に典型的に見られるように、親の家族・親戚関係と、子供の家族・親戚関係は、その多くの部分が重なる。したがって熱心な親から信仰を受け継いだ子供が家族・親戚のなかから新たな信者を得ようとするならば、信仰に熱心な親ならば当然すでに信仰に導く努力をした後で、未だに信仰に入らない家族・親戚の中から新たな信者を開拓しなければならない。これは、困難なことである。第二に社会的ネットワークの知見によると、弱い紐帯は、情報を速く伝える、遠くへ伝えるという点で強い紐帯にまさる。また弱い紐帯は、相対的に数が多く、強い紐帯は数が少ない。信仰を他の人に勧めるということは、想像以上に困難なこと、その成功率はあまり高くない。家族や親戚などの強い紐帯の数には限りがあり、弱い紐帯によって他人を導かなければ新たな信者も急増することはないであろう。

伝えられる情報の性質によっては、必ずしも弱い紐帯が有利とは限らないが¹⁹、宗教の情報の流布においては弱い紐帯が有利であり、弱い紐帯で情報が流され、かつ弱い紐帯によって流された情報を受け取る人がいて初めて、急激な信者数の伸びも可能になる。宗教の情報のように信者にとっては、人に伝えることがよいこと、あるいは義務として考えられている情報に関しては、弱い紐帯が優位に立つといえよう。つまり宗教教団の急速な発展と弱い紐帯の活用との間には、関連があると考えられる。

6-3. 霊能者のネットワークのひろがり

つぎに霊能者が今までに導いた人がどのような人が多いかをみて、霊能者のもつネットワークの広がりについて簡単にふれておく。

質問紙では、霊能者が今まで導いた人で、現在も信者である人の人数を答えてもらった。その数は、もっとも少ない人で5人、もっとも多い人で100人という回答であった。もっとも回答者数が多かったのは20人と答えた人で全体の20%、ついで25人、30人と答えた人がそれぞれ1割強を占めた。20人から30人までで全体の6割を占める(表3-7参照)。

19 実証的な研究では、Weimann(1983)を参照。また、弱い紐帯が強い紐帯よりも多くの情報を流す条件については、盛山(1985)の議論を参考とした。

表3-7 霊能者の導いた人数

	度数	パーセント	累積パーセント
5-9人	12	2.0	2.0
10人	18	2.9	4.9
11-14人	28	4.6	9.4
15人	38	6.2	15.6
16-19人	39	6.4	22.0
20人	123	20.0	42.0
21-24人	63	10.3	52.3
25人	74	12.1	64.3
26-29人	27	4.4	68.7
30人	81	13.2	81.9
31-40人	61	9.9	91.9
41-49人	24	3.9	95.8
51-60人	14	2.3	98.0
61人以上	12	2.0	100.0
合計	614	100.0	
欠損値	4		

この数字は、意外と少ない印象を受ける。もちろんこの質問は、現在も信者である人という限定をしているので、導いて、一時的には真如苑の信者となった人の数はもっと多いかもしれない。しかし、現在も信者にとどまるような導いた人の数が、このような結果を示したことは、いかに人を教えに導くことが難しいかを表しているといえよう。この導いた人の数は、信仰年数との相関は全くみられないが、年齢が高くなるほど多い（ピアソンの相関係数で、.189、1%水準で有意）。また、家族入信者の平均は、24.58人、本人の入信の人は、26.61人で、家族入信者は数が少ない傾向にあった（t値が、2.055、自由度が611で、5%水準で有意）。性別においては、差がみられなかった。

表3-8 関係別の導いた人数

	平均値	標準偏差	最小値	最大値	人数
家族・親戚	5.03	3.38	0	25	612
職場の関係の人	3.62	4.90	0	40	604
同窓生	2.47	2.68	0	16	606
近所の人	4.04	4.06	0	30	610
その他の友人・知人	9.70	7.33	0	58	607

さらに導いた人の関係を「家族・親戚」、「職場の関係の人」、「同窓生」、「近所の人」、「その他の友人・知人」に分けてその内訳を尋ねた。その平均を表した表3-8では、その他の友人・知人が9.70人と多く、他の4つのカテゴリーよりも弱い関係の人をもっとも

多く導いていることがわかる。ついで多いのはもっとも緊密な関係である家族・親戚で、5.03人である。つまり、弱い紐帯の優位性と強い紐帯の利点がともに現れた結果といえよう。

表3-9 年齢との相関係数

	相関係数
家族・親戚	0.290 **
職場の関係	-0.006 n.s.
同窓生	-0.256 **
近所の人	0.125 **
その他の友人・知人	0.146 **

** p < 0.01

表3-10 入信の形態別の導いた人数の違い

	家族入信	本人の入信
家族・親戚	4.46	5.47 **
職場の関係の人	3.85	3.45 n.s.
同窓生	2.68	2.31 n.s.
近所の人	3.89	4.16 n.s.
その他の友人・知人	8.82	10.40 **

** p < 0.01

それぞれの関係のカテゴリーごとに年齢と導いた人数の相関係数を表 3-9 に示した。すると年齢が高くなればなるほど、すべてのカテゴリーにおいて導いた人の数が多いのではないことがわかった。家族・親戚、近所の人、その他の友人・知人では、年齢が高くなるほど導いた人の数が多くなるが、職場の関係の人では、年齢による関連がない。この点に関しては当然のことながら職業についている人ほど導いた人が多かった（表は省略）。また、同じ学校の同窓生に関しては、年齢が若い人ほど導いた人が多い。全体的にみれば年齢が高くなるほど広いネットワークを持つと推測されるが、職場の関係、同窓生については、当てはまらない。

また、家族入信者と本人の入信者とを比べ、導いた人数の平均を表 3-10 に表わした。それによると家族入信者の方が、家族・親戚とその他の友人・知人を導いた数が少なく、他の関係においては、差はみられなかった。これは、家族入信者の場合、すでに前節で指摘したように、家族という強い紐帯が働いて入信した場合、入信者のネットワークと、さきに入信していた家族とのネットワークが、家族・親戚という場では重なるので導く人が少なくなるというネットワークの重複の影響であろう。家族・親戚が典型的な例であるが、

家族・親戚に限らず、強い紐帯で導かれた人は、多かれ少なかれ導かれた人とネットワークが重なり一致している部分があるため、信仰を勧めるのには困難がともなうと推測できる。

しかし、家族入信者は、弱い紐帯であるその他の友人・知人を導いた数もまた少ない。表 3-4 では、影響を受けた人は、「家族・親戚」に次いで、「家族・親戚の知り合い」が多かった。この「家族・親戚の知り合い」は、表 3-10 の分類では、「その他の友人・知人」に含まれる。家族入信者は、「家族・親戚の知り合い」も「家族・親戚」と同様、導きにくいと考えられるので、表 3-10 では、その他の友人・知人を導いた数も本人が自ら入信した人よりも少なくなるのではないかと推測される。

6-4. 性別とネットワークの違い

つぎに性別によって、霊能者が導いた人の関係別の数は、差があるかどうかを調べてみる（表 3-11 参照）。家族・親戚は、男性よりも女性の方が平均値で 1 人当たり多く、職場の関係になると、男性では平均 5.5 人であるが、女性はその半分の 2.3 人である。また近所の人、男性が平均 3.1 人であるが、女性では、4.7 人と女性の方が多い。それ以外の関係では、男女差はみられなかった。

表3-11 性別による導いた人数の違い

	男性		女性		合計	
	平均値	度数	平均値	度数	平均値	度数
総数	25.6	253	25.8	361	25.7	614
家族・親戚	4.5	252	5.4	360	5.0	612 **
職場の関係の人	5.5	248	2.3	356	3.6	604 **
同窓生	2.3	248	2.6	358	2.5	606
近所の人	3.1	249	4.7	361	4.0	610 **
その他の友人・知人	9.3	251	10.0	356	9.7	607

** p < 0.01

このように性別による差がみられた家族の関係、職場の関係、近隣関係にとくに注目して、さらに導いた人とのネットワークを調べてみよう。調べたのは、霊能者が導いた人中で霊位のもっとも高い人を 1 人選んでもらい、その人との関係について詳しく尋ねた。その結果の中から、家族・親戚、家族の知り合い（子供同士が知り合いも含む）、近所の人、仕事の関係の 4 つの関係をとり出し、残りはすべてその他にまとめた。その集計結果は、表 3-12 に示している。仕事の関係と家族・親戚が 25.2 %、22.1 % と多く、家族の知

り合いと近所の人がおよそ 15 %となっている。

表3-12 導いた人との関係

	度数	パーセント
家族・親戚	136	22.1
家族・親戚の知り合い	95	15.5
近所の人	96	15.6
仕事の関係	155	25.2
その他	132	21.5
合計	614	100.0
欠損値	4	

これと霊能者と導いた人の性別をクロス集計した結果が、表 3-13 である。性別は、上から、霊能者と導いた人が男性同士、霊能者が男性で導いた人が女性、霊能者が女性で導いた人が男性、両者が女性という順序で示した。まず、合計の列%をみると、女 - 女の同性同士の割合が、47.1 %と約半数を占め、信仰における女性同士のネットワークの重要性は明かであろう。ついで男性同士の割合もおよそ4分の1を占め、男 - 女、女 - 男の異性間をつなぐ割合は、いずれも少ない。同性間、異性間という観点からみると、異性間をつなぐのに重要な関係は、家族・親戚関係であることがわかる。男 - 女で、25.8 %、女 - 男で、38.9 %を占める。男性から男性へという入信経路では、その4割以上が仕事の関係である点が際だっており、近所の人や極端に少なく、また、家族・親戚の知り合いも7.4 %とかなり少ない。男性から女性への経路は、先に指摘したように家族・親戚も多いが、仕事の関係も同じように多い。ここにも男性のネットワークが仕事の関係が中心であることが現れている。女性から男性への経路は、家族・親戚が多いほかは、特徴がみられない。女性から女性への経路では、近所の人や22.5 %と、他の男性同士や男性から女性、女性から男性の中で占める割合、4.9 %、18.0 %、9.7 %と比べると際だって高い割合であることがわかる。

表3-13 霊能者と導いた人の性別 と 導いた人との関係

霊能者と導いた 人の性別	導いた人との関係					合計
	家族・親戚	家族・親戚 の知り合い	近所の人	仕事の関係	その他	
男-男	31 19.0%	12 7.4%	8 4.9%	73 44.8%	39 23.9%	163 26.6%
男-女	23 25.8%	18 20.2%	16 18.0%	27 30.3%	5 5.6%	89 14.5%
女-男	28 38.9%	13 18.1%	7 9.7%	13 18.1%	11 15.3%	72 11.7%
女-女	54 18.7%	51 17.6%	65 22.5%	42 14.5%	77 26.6%	289 47.1%
合計	136 22.2%	94 15.3%	96 15.7%	155 25.3%	132 21.5%	613 100.0%

$\chi^2 = 99.82$ d.f.=12 p<.01 Cramer's V=.233

6-5. ネットワークの変化と教団の発展

以上の真如苑における導く人と導かれた人との関係の分析から、信者の増加と親子関係の維持の問題に答えることができる。

第1の信者増に影響したのは、導く人と導かれる人の関係において、家族・親戚という強い紐帯の占める割合が低下し、弱い紐帯の占める割合が増加したことである。いいかえると、布教が弱い紐帯にのってこないと言者数の急増ということは起こりえなかったと思われる。この弱い紐帯は、つぎの親子関係の維持の問題につながる。

性別の観点から親子関係のネットワークをみてみたところ、その中で女性同士の関係がかなりの割合を占めることがわかった。宗教教団の信者の中で、中高年女性の占める割合は高く、また彼女たちの活動が教団の中心をしめることもよく指摘される点である。これらの点から考えて、この女性同士のネットワークの重要性は極めて高いと思われる。このネットワークは近隣関係や家族の一員である子供同士が知り合いという関係を含んでいる。この女性同士のネットワークの中でも弱い紐帯が信者の増加に果たした役割は、実際の数以上にその活動量も考えればきわめて大きいと言えるであろう。このような地域に根ざしたネットワークを中心に信者組織の中核が構成されるようになると、地区ブロック制への移行も抵抗が少ないのではないかと考えられる。ところが真如苑の親子関係の中で注目すべきもう1つのネットワークは、男性同士の仕事を介した関係である。この関係は、1975年頃より増加し始め、80年代には顕著に現れる関係である（表は省略）。どの教団でも活動的な女性信者層に比べ、壮年男性層の活動を活発化することに努力しているがなかなか効果を上げないようである。この男性間のネットワークが居住地域を離れた職業によ

る関係を元にしてしているため、地区ブロック制に移行すればその関係を壊してしまうことになる。しかしながら導く人と導かれた人の居住地が地理的に離れている場合に生じる組織的な損失は、真如苑でも見られる。したがって地区ブロック制に移行すべきかどうかは、難しい問題であろう²⁰。真如苑の場合は、信者の末端の活動としては、活動的な信者の家庭で月に1回集会を開くことを基本としているが、部分的には職場集会を開いている。これは同業者同士が集まったり、各職場で集会を行って家庭集会と同じお勤めをしたり、伝達をしたりしているのであるが、このような活動が日頃仕事のために信仰に時間を割きにくい男性信者の信仰を維持し、深める働きは決して小さくないであろう。このように真如苑の親子関係にみられるネットワークは、地区ブロック制を促進する要因と必ずしも促進する方向に働くとは限らない要因とが混在していることが明らかになった²¹。

20 インターネットの普及は、距離による伝達コストの増大をなくす。したがって、インターネット時代には、親子関係の伝達の無駄という欠点はなくなる可能性もある。また一方で地縁に根ざした組織を持つ教団が、インターネットによる布教で遠隔地の信者を獲得するようになると、組織的に対応が難しくなる問題も生じる（川端・兼子 2002:171頁）。このようにインターネット利用が進めば、信者組織の問題も新たな局面を迎えるかもしれない。

21 1977年、1983年と地区の編成に変更が加えられているし、地域の集いが行われたり、在住部会、教区制というものが始められたりした。これらの他にも連合部の編成に関しても以前よりは地域の原理を取り入れている。しかし、現在までのところ、組織の末端に当たる経の部分では、地区ブロック制に移行するような動きはみられない。

第4章 霊位向上の計量的分析

この章では霊能者に対する質問紙調査の中の、自由回答を計量的に分析することで、真如苑の霊能を「記述」することを試みる。

1. 信仰の中のことばの意義

真如苑の霊能とは何か。もちろん、真如苑の教典である『一如の道』には、随所に霊能の説明がある。たとえば、「霊能は人々の仏性をおおっている三毒の妄炎を吹き消して涅槃を示す智であり」(伊藤 1984:165 頁)とか、「接心修行を中心にして、そこに顕現される涅槃の正法に則した神通変化を示す力」(同書:同頁)などである。しかし、これらを読んで霊能を理解することはかなり難しい。それは、三毒や妄炎、涅槃の正法などの宗教用語や真如苑特有のことばが用いられているからである。もちろんこれらのことばを学び霊能を理解するというのも一つの方法である。しかしここでは、各教団特有の用語や一般的な宗教用語から理解するのではなく、私たちが馴染んでいる社会学や日常のことばで真如霊能を理解することを試みる。教団で使われることばと私たちのことばの間には、かなりの隔りがある。明らかに教団特有のことばでなくても、たとえば「救い」や「感謝」などの多くの教団に共通するようなことばであっても、それは教団ごとに意味づけが異なっている場合もある。しかしこの違いは、違うことにも気づかなかつたりする場合もあり、さらにどのように異なるかを明確に述べることはとても難しい。その違いが明らかになれば、信仰の核となる部分や霊的な物語を日常世界や学問の世界で使われていることばから理解していくことが可能となるはずである。この章は、領域ごとにことばの使われ方が違うということを前提に異なる領域のことばの意味を理解しようという試みである¹。

書かれた言葉に着目する研究として、近年、宗教の中の物語に焦点をあてる方法があり、実際の分析がいくつかみられる²。

1 日常世界のことばと学術用語の隔り性を考えることの重要性については、宮原(1998)の考察も参考となった。

2 島田(1989)、島藺(1992a、1993)、竹沢(1992)、新屋(1995)などが挙げられる。また、真如苑を対象とした体験談の分析として、永井(1991、1993)がある。

宗教的物語には、神話や教祖伝、高僧伝、教団史などさまざまなものがある。島園が指摘するように、宗教的物語を宗教生活の現実に即して研究した業績は少ない³。たとえば新宗教や新新宗教と呼ばれる現代日本の宗教を研究する場合、1人あるいは少数の教団の指導者の物語を研究することは重要である。彼らは確かに教団をつくり、多くの人々を指導することによって教団を成長させるのに大きな役割を果たしたことであろう。しかし彼らの宗教的考え、世界観は、彼らの長い苦難や修行を含む、ほとんどその一生をかけて編み出されてきたものであり、その体系的、全体的理解は、彼ら以外には困難な点を含んでいる。これは研究者にとってのみにあてはまることではなく、一般信徒にとっても同様に困難なのであろう。

そこで、多数の一般信徒が指導者たちの教えをいかに受け入れ、そこからどのような宗教的世界観を作り上げ、他の人々に対して語るのか、をみることが重要な意義を帯びてくる。このような視点に立った研究は少ない。

一般信徒の「語り」が研究対象とされてこなかった理由として考えられることは、回心が、2つの典型的類型で描かれてきたことによる。1つは急激で自己服従的な回心で、もう1つは、漸次的で、意志が強く働く回心である⁴。これらの2つの典型として、教祖を中心とする指導者たちの神憑りなどの劇的な回心体験や、使命を伴うような強い意志の下での壮絶な修行の様子が語られてきた。ところが多くの一般信徒の回心体験は、これら2つの典型に比べればはるかに中間的なものである。つまり、その人にとっては劇的であるかもしれないが、教祖と比べればはるかに穏やかな回心体験であり、その人にとっては必死の修行であっても、教祖に比べれば日常生活の中での当たり前前の修行であるということがあげられる。つまり、井上・島園(1985:93 頁)も指摘しているように、回心の概念をより柔軟にとらえることが必要なのである。真如苑の一般信徒が霊能者となるまでの過程全体を回心過程としてとらえた場合、そこにはキリスト教の伝統とはまったく異なる文化の下での、ある意味では道德意識に近い修養的な、円満な人格形成の過程がある。

3 実際の教団をあつかったものとしては、注2の著作の中でも、霊友会系教団をあつかった島園(1993)、ほんぶしんを扱った新屋(1995)と永井(1991、1993)の論文があるだけである。

4 小口・堀編(1973:82-5)の回心の項を参照。

さらに教祖などと比べて一般の信徒の場合、宗教的な自我の形成過程全体が考察されることが少なく、おもに入信時の回心に限られ、それも従来あまりにも過度に入信動機が重視されてきたように思われる。回心の過程において、剥奪による説明が重視されすぎている。生活の上で苦難や困難に出会ったとき、その意味づけが究極的な世界観からなされ、それによって回心にいたる、というパースペクティブである。このパースペクティブは、急激な回心過程を念頭に置いた見方であり、教祖などの典型的な回心過程をモデルとしたアプローチである。さらにこのアプローチは、回心はいったん経験されると、俗なる世界から聖なる世界へ足を踏み入れると、再び逆戻りしないものとしてとらえられている（井上・島園 1985:94 頁）。

一般信徒において、回心は不可逆的な過程であろうか。たとえば自分の子供が交通事故に遭い、明日まで命がもつかどうかといわれたとする。宗教に救いを求めて祈り、子供の命が助かった場合、そのときは聖なる世界を信じることもあろう。しかし、日常的、合理的そして現世中心的な世界観にどっぷりと浸かっている現代日本人は、翌日にはたまたまよい病院に運び込まれ、名医に出会い、処置も早くて適切だったから助かったのだ、という合理的な解釈で済まそうとすることも多いのではないだろうか。現世の合理主義的世界観から究極的な意味づけを持った世界観を受容するにいたるには、繰り返し繰り返し従来いわれてきたような入信動機にあたる出来事が必要で、そのたびに人々は俗なる世界から聖なる世界へ、行ったり来たり、3歩進んでは2歩下がっているのではないだろうか。この不可逆的とは言い切れない回心の過程を明らかにするためにも、一般信者の語る回心物語を対象とすることが必要と思われる。

2. 体験談の場

普通の信者による回心の物語の1つの形態は、体験談である。先にも指摘したように、近年、新宗教の研究においても体験談の重要性に着目し、それらを分析しようという試みがみられる。このような方向は、教祖や教団のエリートなどの特殊な人ではなく、多くの一般大衆の宗教意識、普通の人々の生活に根ざす信仰の実体にアプローチするためには、非常に注目すべき試みである。

真如苑においても様々な場で体験談は語られている。経で毎月催される家庭集会や経が

集まった連合部で行われる集会⁵、青年部の弁論大会⁶やブルーフ⁷など、規模は様々であるが、これらの場で信者が語る体験談を聞くことができる。これらの生の体験談の分析は、事例研究であり、信者全般の宗教意識研究としては、代表性の検討もなく不十分な点が多い。

また文字による体験談としては、真如苑が発行する『歓喜世界』と「内外時報」によく掲載されている。

『歓喜世界』は、2000（平成12）年2月に200号を数える季刊誌である。教主の死後、判が拡大し、文字も大きくなり、ページ数も100ページほどと薄くなったほか、写真やカラーページも増えて、ヴィジュアル化した。内容は、教主や苑主（友司のこと）の教えの言葉やその解説、テーマに則った座談会や古くからの信者や真如苑に関わる人々のインタビュー、青年信徒や海外の信徒の様子を紹介するページなどからなる。その中に数人の体験談が、1人4ページ程度で紹介されることが多い。体験談の分量や一度に紹介される人数などはときどきによって変わっているが、教主存命中から体験談は、『歓喜世界』の中で重要な記事の1つとして位置づけられている。

もう1つの「内外時報」は、月刊の機関誌で、1950（昭和25）年に創刊された。毎月

5 家庭集会と連合部の集会での信者の体験談を引用したものと、川端(2000)を参照。

6 弁論大会は、毎年1回全国の各部会から選抜された青年男女が体験談を披露する場である。その弁論は、各部会で多くの青年たちによって手を加えられていく。その弁論形成の過程についての研究として、菊池（1996、2000）、芳賀（1997）がある。

7 ブルーフは、一如祈念の終了後、普通は1人、日曜日の場合には青年をもう1人加えて2人、あらかじめ指名されている人が自分の体験を語るものである。部長や事務局員に推薦された人が、およそ2カ月前に1度だけ予選を行い、そこで選ばれた人が発表する。ブルーフという言葉は、人々に自分の足りない点や間違っている点などさまざまなことを気づかせるために真如霊界が示す事象のことをいう。それは特定の現象であったり、奇跡として救われたりする体験などが典型的である。その現象や体験を行事に参加した人々の前で発表するのがブルーフである。一如祈念は、総本部または各本部、支部において行われ、読経のあと、ブルーフや法幢（ほうとう：法話）、接心が行われる。現在では、月に数回程度行われている。

8日の発行で、2001（平成13）年8月に600号を刊行した。特集号以外は普通12ページの4段組みが基本である。近年では最初に月ごとの精進目標が示され、教団のニュースや教学用語の説明、教団の行事予定などが続く。つまり、信者が日常一番よく見る新聞のようなものである。この「内外時報」には、「霊能者のプロフィール」というコーナーが、断続的にではあるが、長らく続いていた⁸。1ページ弱と短いが、霊能者の体験談を生のことばを交えながら、簡潔に紹介している。また、それ以外にも「内外時報」には、一般の信徒の体験談も、毎号ではないが、かなり頻繁に掲載されている。体験談は、長いときには見開き2ページくらい、短い場合は1ページに5、6人と複数の体験談が掲載されている。

このような文字に書かれた体験談は、教団に歴史があればあるほど古くからの蓄積となり、研究上の貴重なデータとなる。しかし体験談は、紙上に発表されるということから長さには制限があり、読む者にとってはいくら名文といえども実際に人の体験談を聞いた場合に比べて臨場感が失われることは間違いない。また、教団の機関誌であることから、掲載される体験談は、教団が取舍選択しているという側面は無視し得ないであろう。したがって、文字に書かれた体験談を事例的に分析するという方法よりは、家庭集会などで実際に聞く体験談の方が、印象も強く、生き生きとした分析ができるであろう⁹。

本章では、第1章、第3章でも用いた霊能者に対する質問紙調査の中の自由回答データを体験談の一部をなすものとして計量的に分析し、霊能について個別的な事例研究とは異なる視点で明らかにすることを試みる。次節以降、霊能者に対する霊位向上の自由回答を、外的基準を用いない多変量解析の手法を用いて、探索的に分析する。

8 「霊能者のプロフィール」は、1967（昭和42）年11月発行の182号より始まり、（1991（平成3）年6月の478号まで続き、253人の霊能者が紹介された。その後481号からは、「地球画像」という見出しに変わった。形式、内容は、「霊能者のプロフィール」と同じであるが、そこで取り上げられる信徒は、霊能者に限られなくなっている。

9 文字に書かれた体験談を個別の事例としてではなく、計量的テキスト分析によって分析するということは、有効な方法であろう。これを試験的に試みたものとして、川端（1999:107-126頁）参照。

3. 自由回答の項目とコーディング

分析に用いた質問項目は、以下の4項目である。

A : 「あなたにとって、大乘を相承する際にもっとも重要な取り組みは何でしたか。自由にお答え下さい。」

B : 「あなたにとって、歡喜を相承する際にもっとも重要な取り組みは何でしたか。自由にお答え下さい。」

C : 「あなたにとって、大歡喜を相承する際にもっとも重要な取り組みは何でしたか。自由にお答え下さい。」

D : 「あなたにとって、靈能を相承する際にもっとも重要な取り組みは何でしたか。自由にお答え下さい。」

真如苑の靈能者は、大乘、歡喜、大歡喜の各靈位を順に相承した後に、靈能という靈位を獲得する。このような各靈位ごとに相承する際の取り組みを答えてもらった。このような質問が他の新宗教の研究でも用いられるかどうかは、検討せねばならないが、少なくとも真如苑の靈能者においては、以下のような2つの理由で有効であると考えられる。

第1に真如苑の靈能者の場合、靈位の相承時の取り組みがその人の信仰上の意味ある出来事の多くをカバーすると考えられるからである。靈能者は、入信してから靈能を相承するまでの間に多くの人が10年から20年の月日を要しており、またその間に4つの靈位という区切りがある。それぞれの靈位が、人々にとって大きな壁となる。その壁を乗り越えるために苦しみ、努力するという修行の過程がみられる。もちろん、1つの靈位の相承とつぎの靈位の相承との間に、その人にとって大きな信仰上の出来事があるかもしれないが、それらの多くもその事件を乗り越えることがつぎの靈位相承につながるように思われる。

第2に一般的に自由回答が避けられる理由の1つは、その回答率が、他の選択肢を選ぶ質問と比べると低く、また回答文の長さも短いものが多いからである。ところが、本調査の結果ではこれらの質問に対して、ほとんどの人が答えを記入してくれた。この自由回答の質問に対して回答しなかった人は、英語で回答した外国人の4人を含めた618人中、大乘で、21人(3.4%)、歡喜で、14人(2.3%)、大歡喜で、18人(2.9%)、靈能で、11人(1.8%)ときわめて低い割合である。また、その回答の長さは平均しておよそ100字程度であった。中には数百字にも及ぶ回答もあった。100字程度の長さがあれば十分に文と

しての意味があり、分析に値する。この回答率の高さ、また、回答の長さは予想に反したものであった。これは、霊能者が常日頃、各種の集会などで、霊位向上に沿って自分の体験談を語りなれていること、そして体験談を語ることが他の信者に対しての指導であり、霊能者のつとめであることをよく認識しているからであろう。

さてこうして得られたデータは、霊能者各自に記入してもらった手書きの自記式回答である。そのため、OCR を用いることはできず、データは業者に入力してもらった。回答文中には、真如苑でしか使われないような特殊な用語が数多く用いられているため、普通の文章の入力よりは入念にチェックをした。したがって、データが分析できる形になるまでに、かなりの労力がかかっている。

コーディングは、富山大学の佐藤裕が開発したパソコンによる自由回答コーディング支援プログラム、「AUTOCODE¹⁰」を用いてコーディングした。コーディングの際、語の区切りが問題となる。コーディングすべきデータの最小単位は、1文字ではなく、語、あるいは文の一部の文字列である。文字の集まりであるこの語というものの単位が、日本語の文章の場合、難しい。

つまり、どうやって文を抽出する単位に区切るのかという問題である。その方法は2つある。1つは抽出語を辞書ファイルとしてもつ方法であり、もう1つは、コンピュータのプログラムで自動的に区切ることである¹¹。AUTOCODE では、第1の抽出語辞書ファイルを使う。

「このプログラムは、テキストファイル化した回答文データから特定の文字列を検索し、見つかった場合に対応するコードを出力するというものである。この方法では、あらかじめコーディングの規則を文字列とコードの対応表として作成し、これをコーディングルールファイルとしてプログラムに読み込ませることになる。また、コーディングルールファイルは、前後の文字列を参照することによって、ある程度の文脈判断を行なう記述もでき

10AUTOCODE については、佐藤（1999）の説明も参照されたい。また佐藤のホームページ、<http://jinbun1.hmt.toyama-u.ac.jp/socio/satoh/autocode/index.html> にも同じ説明があり、ここからプログラムをダウンロードすることができる。

11 自動的に区切るコーディングプログラムとしては、KT2システムがある。これについては、つぎの第5章を参照。

るようになっている。」(佐藤 1993:64 頁)

この AUTOCODE プログラムを使ってコーディングする場合の一番のポイントは、コード化が必要と思われる「部分」をどの単位に定めるかということである。内容分析の場合、メッセージに現れる命題や人物やテーマなどより大きな分析単位が扱われる場合もあるが、パソコンの特徴を生かし、また、後の分析にも有効なのは、比較的短い語や文字列を単位とする方法である。

パソコンを使わず、手作業でコーディングをする場合を考えると、比較的短い単位を抽出単位とすると、実際にコーディングすることが不可能になる。人間が多数のケースに対して常に同じようにコードを振れるかどうかの問題となる。文脈の中の単語を識別するためには、教学的な知識に基づく細かな識別の基準、そしてその膨大な数の基準にしたがって確実にコードを振るというプロセスを実行しなければならない。この分析においては、後で述べるように 600 以上のケースに対して、4 つの霊位ごとに、すなわち延べ 2400 以上のケースに対して、500 近くのコードをふっている。これら数を考えれば、人間が訓練を重ねても誤りなくコードをふることは不可能である。しかし、ここでコンピュータを利用すれば、どんなに膨大なケース数であっても、どんなに複雑なコーディング基準であっても、プログラム化される限り、正確にコードをふることができる。ある程度以上の量のデータを扱う場合、手作業で行うコーディングよりもコンピュータ・コーディングの方が、信頼性¹²が高いといえる。

また、ここで述べられている文脈判断は、非常に限られたものである。たとえば、「自分が修行を行う」という意味で、「修行」という文字列を抜き出し、コードしたい場合、「教主夫妻の修行は非常に厳しかったと聞いている」という回答があれば、これを本人が行った「修行」と同じコードをあてるのは適当ではない。そこで、「修行」という文字列の前に「教主夫妻の」という文字列がある場合には、これを「修行」のコードに入れないという補助的なルールをこのプログラムは、つけ加えることができる。

12 ここでいう信頼性は、第 2 章で述べたように、近年の質的な社会調査論では、dependability と呼ばれているものである (Lincoln and Guba 1985:292, 316-318)。

「コーディングルールファイルの作成は次のように行った。まず回答文からコード化が必要と思われる部分を抜き出し、それを整理して、同じ意味を持つと考えられるものを集め、いくつかのカテゴリーに分類した。次にこれらの文字列がどのような文脈で使われているかをもう1度原データでチェックし、カテゴリーを変更したり、補助的なルールを付加したりし、最後にそれぞれのカテゴリーにコード名をつけた。こうして作成したコーディングルールファイルを入力すると、『AUTOCODE』はこれと原データを照らし合わせ、コーディングを行う。コーディングファイルは、単にプログラムに指示を与えるという目的だけでなく、第三者にもコーディングの基準を明示するというねらいもある。(佐藤 1993:64 頁)

語を取り出す上で重要な点は、語を意味の文脈からできるだけ切り離して取り出すことである。つまり、文をバラバラにするぐらい細かく語を取り出す。一文から、数個の語を取り出す¹³。文をバラバラにする理由の第1は、意味の文脈を完全に理解することは可能かどうか疑わしいからである。ここでいう意味の文脈とは、真如苑の信者の中で使われ、常識化している意味である。この文脈を理解するためには、真如教学に通じる必要があるうし、また宗教学的な知識にも通じる必要があるだろう。また、それ以外にも儀式、接心、家庭集会の中での応答などのさまざまな体験から得られる知識もよく理解せねばならないだろう。しかし、これらを完全に身につけることは、長時間をかけて信者になるならともかく、研究者にとっては不可能である。宗教的文脈が十分に理解できないのであれば、逆に宗教的文脈を依存しない方法を考えるのが、1つの解決策といえよう。このことは、調

13 社会調査全般を扱った入門書や質的調査の方法論では、文脈から離れることは、長所として取り上げられるよりはむしろ、ことばを適切な文脈に位置づけて解釈できなくなるため、欠点としてあげられている(たとえば Denscombe 1998:218-22、Miles and Huberman 1984:67)。また、欧米でよく使われている CAQDA のソフト、たとえば Atlas/ti や NUD•IST などでは、まず文章を読み、文脈を解釈した上でコードを振る方法が用いられ、最初に機械的にコーディングする方法ではなく、それらの専門書では、この欠点が克服できる方法があると書かれており (Kelle ed. 1995:5-7)、明確に欠点としてとらえられている。

査の方法論上の問題として考えた場合、以下のようにも考えることができる。分析者は、意図しないにもかかわらず、目の前のデータを自分の経験や理論的な前提にとらわれて解釈してしまうことがある。コンテキストが、新たな仮説の構成、発見を妨げてしまうのである。つまり、未知の宗教的な発見を含んでいるかもしれない霊能者の信仰の過程を、陳腐な私たちによくなじんだ世俗の宗教理解、宗教経験から解釈することによって、その未知の部分を見落とすことになるかもしれない。この傾向は、無意識的であるだけに、それをさける方法が難しい。その方法の一つとして、最初は文脈にとらわれず、文をバラバラにして語を取り出すようなコーディング方法がすぐれていると考えられる。

以上の理由から、文章から意味を考えるとなく文字列を切り出すことにした。それを整理し、意味の似通っているものを1つのカテゴリーとしてまとめ、コーディングルールファイルを作成した(付表1を参照)。コーディングルールファイルは、佐藤も書いているように、単にプログラム上必要なだけではない。自分が行った分析の手順を判断基準や手続のルールが正確にわかるように記録しておくことは質的調査に必要な要件であるが、これを自動的に満たすという利点も、手作業でコーディングした場合にこの記録を残す煩雑さを考えれば小さくないと思われる。

4. 自由回答の集計結果

自由回答データをテキストデータとして入力し、AUTOCODE によってコーディングを行った。そして、極端に出現度数の少ない文字列、意味のない文字列を除き、490 の文字列を選び、それらをまとめて 45 のカテゴリーを設けた。なお、1人の霊能者が、1つの霊位を相承するときに、1つの文字列を複数回回答の中に書いていても、それは1回として数えた。たとえば、「両親に感謝し、教主さまに感謝する」という場合の「感謝」は、1回としてしかカウントしない。これは、複数回同じ文字列を使う人が、1回しか使わない人と比べて、その程度が強いとは判断しないという前提である。各霊位ごとのカテゴリーの頻度は、表 4-1 に示す通りである。たとえば大乘を相承する際の取り組みに対する回答に「教主さま」という文字列を使った人が 66 人、「摂受院さま」という文字列を使った人が 19 人いることを示している。

この霊位相承の取り組みの一覧表をみると、内容によって、いくつかに分類できる。

まず、第1は、教主一家の人々に対する言及である。これは、左端の数字の1から6まで、第2は、7から20までで、これらは、真如苑独特の用語も含む宗教的な用語である。

表 4-1 取り組みの単純集計 結果

	大 乗	歡 喜	大歡喜	靈 能
1 教主さま	66	70	104	138
2 摂受院さま	19	33	43	43
3 双親さま	65	74	85	140
4 両童子さま	34	55	54	79
5 常慧さま	1	1	12	22
6 継主さま	0	1	5	23
7 教え	226	194	223	230
8 教書	27	15	16	35
9 靈的なもの	23	37	41	67
10 靈的障害	2	7	15	13
11 会座	33	17	18	17
12 靈位	14	22	23	7
13 靈能開発	5	6	12	58
14 接心	40	34	23	37
15 無相接心	0	3	9	19
16 宗教用語	117	118	96	112
17 因縁	18	27	26	9
18 業	3	9	10	17
19 三業浄化	10	26	21	21
20 懺悔	9	14	26	34
21 家族	186	183	193	204
22 その他の関係	48	57	48	53
23 その他の人	83	115	95	100
24 先祖	17	9	13	29
25 お仕え	22	48	68	81
26 おまかせ	150	85	135	224
27 とらわれのない心	117	210	175	244
28 すなお	29	12	14	31
29 みつめ	25	79	77	97
30 感謝	135	168	148	208
31 よろこび	103	146	112	94
32 きよめ	14	19	26	34
33 祈り	52	64	80	116
34 修行	26	37	51	68
35 足もと	28	49	63	74
36 ご奉仕	50	57	52	30
37 救い	41	32	28	47
38 歩み	77	61	36	28
39 経・部会	164	188	162	97
40 お役	7	23	25	16
41 和合	19	42	40	27
42 護持	5	14	45	58
43 帰依	4	9	7	7
44 実践	46	58	41	58
45 精進	39	47	48	42

第3は、21 から 24 までで、これらは関係する人々のカテゴリーと考えられる。「先祖」もここに含めた。さらに第4番目のカテゴリーは、取り組みの内容ともいえるべきもので、25 から 32 までがこれに相当する。5番目には、実際の修行や実践の中身といえるもので抽象的なものが多いが、33 から 45 までをひとまとめに考える。この中には、「経・部会」が含まれている。

この5つの分類にしたがって、重要なコードの内容をみていこう。

まず、教主一家についての言及であるが、とくに「教主さま」、「双親さま」への言及が多い。「摂受院さま」への単独の言及は、それほど多くはない。また、教義上重要な、「両童子さま」への言及も教主、双親さまに次いで多い。「常慧さま¹⁴」、「継主さま」は、このことばが登場した時期が、かなり遅いことを反映して、少なくなっている。また、この第一の分類の中で多い「教主さま」、「双親さま」、「両童子さま」は、いずれも大乘、歡喜、大歡喜、靈能と靈位の段階が高くなるほど多くなる傾向を示している。また、各靈位において、複数の人が言及されていることが多い傾向があった。それぞれのコードに含まれる文字列の一覧は、コーディングルール・ファイルを参照すれば、正確に理解できるであろう。具体的に「教主さま」が、言及されている例を一例挙げる。

「肉体的にも精神的にも弱かった自分自身が今日生かされていることに対し、教主様、摂受院様のお命かけられた道のりに深い思惟と感謝を深めさせて頂いたこと。」

つぎの7から20までの宗教的な用語に関しては、いずれの靈位においても「教え（教え、教学、み心、御教えなど）」のコードが、200前後、「(7から20までの他に含まれない)宗教用語（常樂我淨、抜苦代受、顯幽一如、上求菩提、世間法、如来法など）」のコードが、100前後と多かった。この2つは、靈位の向上につれて増えるといったような関連は見られない。つぎにあげるのは、「教え」の例である。

「仕事と教えを両立させていく事。それには教えの事だけに費やす時間を作る事でした。」

14 質問紙調査実施時点においては、教主夫妻の三女と四女が後継者とされ、両者を併せて常慧さまと呼んでいた。とくに三女だけを指すときは、継主さまと呼ぶ。

21 から 24 までの言及される人は、とくに、「家族」への言及が多い。このコードには、親戚の人々も含まれる。このような身近でその関係も緊密で強い家族や親戚ともしっかりと対極にあるのが、「その他の人」のコードである。これには、「他人」や「相手」、「他の人」、「周りの人」などの一般化された他者をおもに含んでいる。これも各霊位を通じて 100 人前後と多い。また、「その他の関係」というコードには、「知人」、「友人」、「近隣の人」、「会社」、「職場」などの文字列が含まれている。

以下には、「家族」と「その他の関係」は省略し、「その他の人」の例のみを挙げておく。

「他人の言うことをよく聞き入れ、自らの心のたてかえとする取り組み。」

取り組みの内容の中では、「おまかせ」、「とらわれのない心」、「感謝」、「よろこび」の 4 つが、100 前後から 250 近くまでの度数を示している。

「おまかせ」は、「お任せ」、「生涯かけて」、「絶対帰依」、「命をかけて」、「貫く」などの文字列が含まれる。歓喜の段階で少し少ないのが、特徴である。

「総べて一さいをお任せの心に成らさせて頂く事が出来たと思います。金色に輝く教主様の御尊顔に唯帰依合掌でした。」

「とらわれのない心」は、「我」、「自分の足りなさ」、「自分をたてたい」、「本性」、「心癖」、「とらわれ」、「執着」、「傲慢」、「反発」などが含まれる。歓喜、霊能の段階で 200 を越え、とくに多い。

「自分という我を捨て切る事でした。とくに三業浄化¹⁵に取り組み、どうしても自分を守りたくなる自分を清める事に取り組みました。」

15 三業とは、身、口、意でつくる業のこと。つまり、行動や発言、心の中で、業をつくらずに浄めていくことをいう。

「感謝」に含まれる文字列は、「感謝」、「報謝」のみであるが、霊能の段階では、200を越えて、とくに多い。

「家族の中で一番身近な妻に対して、感謝をさせて頂いたこと。今まであたりまえのことだと思っていた一つ一つに感謝をさせて頂くことが出来ました。」

以上の「おまかせ」、「とらわれのない心」、「感謝」はいずれも霊能の段階では、他の段階と比べて多く、いずれも200を越えているのが特徴である。それに対して「よろこび」は、歓喜の段階で多い傾向がみられ、霊能の段階では大乘、大歓喜の段階とそれほど差がなく、上の3つとは異なる傾向を示している。

最後の分類である実際の修行や実践の内容の中で、「祈り」は、大乘では52と少ないが、霊位の向上とともに増加し、霊能では100を越える。

「霊的な認識を深める為に、日常の生活で祈りを深めてゆくこと。家族、所属¹⁶、先祖の心になって行動してゆく。」

「経・部会」は、大乘、歓喜、大歓喜の数と比べると霊能では100をわずかに下回り、前三者のおよそ3分の2と少なくなっている。なお、この「経・部会」には、導きの親子関係も含めて考えたため、「お導き」、「お助け¹⁷」などのことばも含まれ、「所属」、「経親」、「部会」、「部長」、「集会」などのことばも含まれている。

「所属に経立て¹⁸して頂く事を中心に取り組み、家庭内にも心からの精進が出来るよう

16 「所属」とは、自分が信仰に導いた導きの子やさらにその人たちが導いた人を含めた人々全体を指すことばである。

17 「お導き」も「お助け」も真如苑に入っていない人を入信させることをいう。

18 自分の所属が増えると、審査の上、経親として独立することが許される。これを「経立て」という。

に外見、型だけが出来て、肝心なき歩みにならないよう一生懸命取り組みました。」

経や部会ということばは、人々を指し示すだけではなく、この例のように所属に取り組みというようにも使われ、取り組みの内容としても考えられ、また、3つの歩みの1つとしてのお救けを含むことから実践の内容の1つとしても考えられる。

このようにことばはさまざまな意味で使われる。それは日常生活において使われることばも同様であるが、信仰の中においては、普段日常生活において暮らしている私たちが思いもよらないような新たな意味づけで用いられることも多い。また、多くの宗教的常識によって判断される意味からも異なるような新しい意味で使われていることばがあるかもしれない。もしあればそれが、宗教の教えの新しさ、独自性といえるであろう。そこで最初の段階としては、ことばを意味からできるだけ切り離して考えようとするのである。つまり、最初の段階では、私たちが日常生活で使っていることばの意味や世界観からことばの関連を考えることを、できるだけ排除するのである。日常生活から、あるいは従来の宗教的世界観からことばの意味を判断すると、それは真如苑の中では誤りとなる可能性が大いにあるからである。ともに使われることばによって、変わってくるつながりとしてのことばの意味は、ことばを切り出した後にそのことば同士の関連から考えていく、という方針で分析を進める。

5. コード間の関連

つぎ各霊位ごとにコード間の関連を調べてみた。まず、45のコードの中で、その度数がおよそ50に満たないコードは除いた。度数の少ないものは、多くの場合分析結果に重要な意味をもたらさないばかりでなく、ときには他のコードとの関連の中で誤差が大きくなりすぎるというマイナスもあるからである。この結果残したコードは、「教主さま」、「双親さま」、「両童子さま」、「教え」、「宗教用語」、「家族」、「その他の関係」、「その他の人」、「お仕え」、「おまかせ」、「とらわれのない心」、「みつめ」、「感謝」、「よろこび」、「祈り」、「修行」、「足もと」、「ご奉仕」、「歩み」、「経・部会」の20の変数である。これらの変数は、それぞれの文字列が、霊位の取り組みの中に出現した人が1、出現しなかった人が0の値を取る。つまりこれらの変数は、2値変数である。2値変数間の関連を調べる測度は

多数あるが、ここではジャッカードの類似性測度を用いた¹⁹。その関連の表の中で、とくに .2 以上の比較的高い関連を示した数値に注目してみる。

まず、大乘における関連を調べてみる(表 4-2 参照)。すると、大乘で比較的高い関連が見られたものは、「双親さま」と「両童子さま」(.2222)、「教え」と「おまかせ」(.3297)、「家族」と「感謝」(.3058)の3つの組だけが、比較的高い関連を示した。他の組み合わせは、すべて .2 未満であった。つまり、「双親さま」と「両童子さま」のばあいでは、大乘を相承する際の取り組みの中で、「双親さま」か「両童子さま」ということばに言及した人の中では、両方ともに言及した人の割合が比較的高いことを意味しているのである。同じように「教え」と「おまかせ」、「家族」と「感謝」ということばの組においても両方ともに言及した人の割合が他のことばの組み合わせよりはかなり高いのである。

これらのことばの組が、取り組みの内容に対する答えの中で同時に言及されることは理解しやすいであろう。「双親さま」と「両童子さま」は、教主一家の人、とくにすでに霊界にいる人たちであり、真如苑の霊界をつくり、清浄に維持している人たちである。「教え」と「おまかせ」は、教えにおまかせすると考えられ、「家族」と「感謝」は、家族に感謝するという取り組みだと考えられる。これらはいずれも非常にわかりやすい結びつきである。そして、この3つの組み合わせは、歡喜の「教え」 - 「おまかせ」の組み合わせ(.1525)を除いて、歡喜、大歡喜、靈能の各段階でいずれも .2 以上の値をとる組み合わせである。

歡喜で見られる関連は、「教え」 - 「おまかせ」の組み合わせの値が低いほかにも大歡喜、靈能での関連と比較すると、少し異なる組み合わせが見られる(表 4-3 参照)。「教え」と「よろこび」は、歡喜では、.2463 であるが、他の霊位ではそれほど高い関連を示しておらず、「教え」と「経・部会」は、歡喜では、.2208、大歡喜で .1994 と .2 に近い値をとるが、靈能では関連が低い。「その他の人」と「とらわれのない心」は、歡喜では、.2328、靈能では、.1965 であるが、大歡喜では、.1509 にすぎない。「感謝」と「よろこび」が、.2266、.2037、.1937 と歡喜、大歡喜、靈能に共通してみられるが、「よろこび」は、大

19 2 値変数間の関連の測度とその中の 0-0 対に関しては、Romesburg (1984:141-158) を参照した。ジャッカードの類似性測度を用いたのは、0-0 対が類似度に関わらないと判断したからである。

表 4-2 大乘における 20 変数のジャッカードの類似性測度 (601 ケース)

変数	教主さま	両親さま	両童子さま	教え	宗教用語	家族	その他の関係	その他の人
双親さま	.0234							
両童子さま	.1236	.2222						
教え	.1585	.1933	.0905					
宗教用語	.0651	.1258	.0803	.1935				
家族	.0647	.0837	.0488	.1594	.1132			
その他の関係	.0459	.0367	.0380	.0680	.0800	.0505		
その他の人	.0282	.0741	.0556	.1115	.1345	.0653	.0492	
お仕え	.0602	.0235	.0000	.0388	.0226	.0741	.0606	.0408
おまかせ	.1630	.0923	.0769	.3297	.1542	.1384	.0316	.0806
とらわれのない心	.0710	.0651	.0567	.1438	.1171	.1255	.0316	.1963
みつめ	.0111	.0465	.0172	.0339	.0146	.0457	.0139	.0396
感謝	.0865	.0638	.0629	.1531	.1318	.3058	.0457	.0644
よろこび	.1046	.1053	.0538	.1418	.1604	.1406	.0942	.1091
祈り	.0631	.0734	.0617	.0711	.0850	.0495	.0417	.1478
修行	.0111	.0843	.0172	.0517	.0451	.0564	.0429	.0500
足もと	.0444	.0333	.0508	.0466	.0216	.0718	.0411	.0385
ご奉仕	.0642	.0455	.0244	.0386	.0380	.0645	.0426	.0484
歩み	.0672	.0840	.0374	.1654	.1369	.0979	.0684	.0828
経・部会	.0648	.0802	.0645	.1858	.1488	.1462	.0707	.1041
お仕え	.0494				感謝	よろこび	祈り	修行
おまかせ	.0458	.1485						
とらわれのない心	.0217	.0298	.1111					
みつめ	.0467	.1411	.1364	.0526				
感謝	.0417	.1156	.0381	.0323	.1388			
よろこび	.0278	.0526	.0705	.0267	.0686	.0403		
祈り	.0444	.0422	.0219	.0000	.0191	.0323	.0405	
修行	.0000	.0292	.0438	.0392	.0584	.0315	.0000	.0600
足もと	.0435	.0532	.0443	.0135	.0632	.0699	.0303	.0563
ご奉仕	.0206	.1250	.1034	.0515	.0653	.1250	.0320	.0408
歩み	.0449	.1345	.0941	.0216	.1199	.1509	.0909	.0216
経・部会								
足もと		ご奉仕	歩み					
ご奉仕	.0130							
歩み	.0500	.0410						
経・部会	.0549	.1204	.1476					

表 4-3 歓喜における 20 変数のジャッカードの類似性測度 (608 ケース)

変数	教主さま	両親さま	両童子さま	教え	宗教用語	家族	その他の関係	その他の人
双親さま	.0141							
両童子さま	.1682	.3299						
教え	.1889	.1855	.1462					
宗教用語	.1138	.1875	.1875	.1783				
家族	.0876	.0762	.0574	.1761	.0930			
その他の関係	.0855	.0397	.0275	.0699	.0485			
その他の人	.0632	.0988	.0429	.1434	.1324	.0721	.0683	
お仕え	.0442	.0796	.0404	.0536	.0446	.1204	.0714	.0795
おまかせ	.1000	.1127	.0859	.1525	.0929	.1062	.0368	.0815
とらわれのない心	.1076	.1102	.0868	.1928	.1329	.1651	.0729	.2328
みつめ	.0797	.0851	.1167	.1172	.0833	.0841	.0382	.1279
感謝	.1070	.1204	.1095	.1906	.1137	.2604	.0664	.1365
よろこび	.1077	.1399	.1229	.2463	.1593	.1304	.0741	.1704
祈り	.1176	.0620	.0536	.0773	.1187	.1010	.0169	.1056
修行	.0490	.0571	.0222	.0563	.0408	.0357	.0330	.0704
足もと	.0439	.0603	.0505	.0922	.0443	.1376	.0495	.0861
ご奉仕	.0242	.0397	.0182	.0793	.0485	.0670	.0755	.0617
歩み	.0826	.0887	.0841	.1528	.1274	.0758	.0442	.0798
経・部会	.0886	.1008	.0519	.2208	.1429	.1569	.0381	.1099
おまかせ	お仕え	おまかせ	とらわれのない心	みつめ	感謝	よろこび	祈り	修行
.0560	.0622	.1103	.1958	.1330	.2266	.0773	.0638	
.0496	.0485	.0654	.1824	.0817	.0845	.0517	.0874	
.0485	.0601	.0957	.1456	.0597	.0250	.0833	.0619	.0750
.0601	.0278	.1058	.0972	.0175	.0960	.1033	.0619	.0930
.0278	.0625	.0889	.0746	.0579	.0766	.1189	.0508	.0426
.0625	.1149	.0804	.0798	.0709	.0957	.1844	.1106	.0817
.1149	.0294	.1176	.0772	.0294	.1521			
.0294	.0792	.0602	.0717	.0471				
.0792	.0926	.1381	.1545					
.0926	足もと	ご奉仕	歩み					
.0600	.0600	ご奉仕	歩み					
.0784	.0784	.0261	.1318					
.0822	.0822	.1136						

表 4-4 大歓喜における 20 変数のジャッカードの類似性測度 (604 ケース)

変数	教主さま	双親さま	両童子さま	教え	宗教用語	家族	その他の関係	その他の人
双親さま	.0559							
両童子さま	.1533	.3365						
教え	.2337	.2317	.1381	.1692				
宗教用語	.1130	.1711	.1395	.2508	.1464			
家族	.1220	.1368	.0930	.0992	.1124	.1117		
その他の関係	.0629	.0231	.0303	.1139	.0733	.1040	.0916	
その他の人	.0419	.0714	.0493	.0672	.1244	.1528	.0087	.0867
お仕え	.0750	.0851	.0609	.2316	.1042	.1377	.0402	.0755
おまかせ	.1675	.1534	.1333	.1963	.1042	.1350	.0185	.1509
とらわれのない心	.1174	.1372	.1078	.1174	.0759	.1026	.0776	.1544
みつめ	.0647	.0800	.0917	.2200	.1055	.2415	.0208	.0897
感謝	.1101	.2010	.1285	.1744	.1141	.0974	.0596	.0952
よろこび	.0964	.1193	.0311	.1506	.1161	.1348	.0492	.0671
祈り	.1288	.1379	.0894	.0508	.0992	.0498	.0761	.0580
修行	.0690	.0303	.0194	.1151	.1143	.1619	.0091	.0822
足もと	.0705	.0963	.1038	.0672	.0432	.0264	.0204	.0500
ご奉仕	.0541	.0620	.0291	.0809	.0750	.0743	.0244	.0397
歩み	.0853	.0901	.0714	.1994	.1140	.1712	.0503	.0894
双親さま	.1422	.1233	.0750					
お仕え	.0691	おまかせ	とらわれのない心	みつめ	感謝	よろこび	祈り	修行
おまかせ	.1914							
とらわれのない心	.0396	.1636	.1896	.0817	.2037	.0909		
みつめ	.0964	.1195	.1094	.0739	.1068	.0516	.0650	.0364
感謝	.0778	.1086	.1200	.0828	.0642	.0417	.1000	.0842
よろこび	.0423	.1330	.0931	.0579	.1405	.0789	.0820	.0357
祈り	.0439	.0888	.1137	.0769	.0526	.0725	.0450	.0600
修行	.1293	.0950	.0467	.0157	.0824	.1717		
足もと	.0714	.0571	.0348	.0561	.1573			
ご奉仕	.0612	.0562	.1483	.0818				
歩み	.1171	.1484						
経・部会								
ご奉仕	足もと	ご奉仕	歩み					
歩み	.0648							
経・部会	.0313	.0353	.0824					
	.0980	.1152						

表 4-5 霊能における 20 変数のジャッカカードの類似性測度 (611 ケース)

変数	教主さま	両親さま	両童子さま	教え	宗教用語	家族	その他の関係	その他の人
双親さま	.0734							
両童子さま	.1071	.4129						
教え	.2887	.3285	.1992	.2028				
宗教用語	.1981	.1905	.1667	.2241	.1324			
家族	.1390	.1536	.1036	.0849	.0382	.1514		
その他の関係	.0437	.0604	.0476	.1280	.1304	.1086	.1022	
その他の人	.1346	.1226	.0663	.1196	.0670	.2026	.0806	.0915
お仕え	.0842	.0995	.0884	.1407	.1614	.1836	.0787	.1312
おまかせ	.2007	.2622	.1407	.2865	.1650	.1951	.0686	.1965
とらわれのない心	.1869	.1677	.1103	.2298	.1500	.1523	.0345	.1404
みつめ	.1353	.1340	.1069	.1404	.1778	.2727	.0610	.0890
感謝	.2014	.1959	.1667	.2422	.1333	.1231	.0576	.1497
よろこび	.1262	.1250	.0679	.1667	.1895	.1418	.0974	.1323
祈り	.2095	.2190	.1538	.2113	.0854	.1130	.0708	.0641
修行	.0674	.0890	.1053	.1086	.0698	.1775	.0948	.0955
足もと	.0707	.1146	.0929	.1311	.0370	.0224	.0375	.0323
ご奉仕	.0244	.0429	.0381	.0705	.1129	.0762	.0125	.0244
歩み	.0573	.0566	.0288	.0622	.1135	.2149	.0567	.0430
経・部会	.1642	.1185	.0938	.1329				
お仕え		おまかせ	とらわれのない心	みつめ	感謝	よろこび	祈り	修行
おまかせ	.1227							
とらわれのない心	.1172	.2643						
みつめ	.0988	.1691	.2143					
感謝	.1073	.1884	.2156	.1338				
よろこび	.1146	.1413	.1233	.1040	.1937			
祈り	.1130	.1783	.1848	.1270	.1825	.1230		
修行	.1203	.0906	.1268	.0855	.0909	.0946	.0952	
足もと	.1567	.1132	.0893	.0823	.1102	.1586	.1047	.1181
ご奉仕	.0571	.0458	.0341	.0242	.0393	.0598	.0429	.1136
歩み	.0381	.0551	.0265	.0593	.0583	.0339	.0435	.0323
経・部会	.0994	.1403	.0971	.0904	.1429	.1111	.1778	.0789
ご奉仕		ご奉仕	歩み					
歩み	.0400							
経・部会	.0303	.0175	.0973					
	.1184	.0678						

歡喜、靈能で、「感謝」以外の他のことばとの関連が低い。この分析においては、歡喜を大乘から大歡喜、靈能へと続く信仰の深まりの中にうまく位置づける解釈を見いだすことができなかった。

大歡喜へと目を移すと、そこには、大乘で見られた3つの組み合わせをつなぐような関連がでてくる(表 4-4 参照)。つまり、「教え」と「双親さま」(.2317)、「教え」と「家族」(.2508)、「教え」と「感謝」(.2200)、そして、「双親さま」と「感謝」(.2010)である。(以上の他に「教主さま」と「教え」、「よろこび」と「感謝」の関連が高いが、「教主さま」は「教え」以外のどのことばとも関連が高くなく、「よろこび」は、「感謝」以外のどのことばとも関連が高くない。このように1つとしか関連しないものは、図の中からは除いた。)

つぎに表 4-5 の靈能へと移ると、大歡喜で見られた3つの結びつきをつなぐ関連は、すべて現れている上に(「双親さま」と「感謝」の関連は、.1959 で大歡喜の .2010 とほとんど変わらない)「おまかせ」と「双親さま」の間の関連も .2622 と高い値を示している。靈能の段階においては、3つの組は、密接に結びつけられているといえよう。さらに靈能においては、新たに「教主さま」と「祈り」と「とらわれのない心」の3つが現れ、大乘以来、核となっている3つの組み合わせを結びつけている。「教主さま」は、「教え」、「おまかせ」、「感謝」とそれぞれ、.2887、.2007、.2014の関連があり、「祈り」は、「双親さま」、「教え」とそれぞれ、.2190、.2113の関連があり、「教主さま」との間にも .2095 の関連が見られる。「とらわれのない心」は、「教え」、「おまかせ」、「感謝」とそれぞれ .2298、.2643、.2156の関連がある。(そのほかにもたとえば、「宗教用語」は、「教え」と .2 以上の関連が見られるが、他のコードとは .2 以上の関連が見られない。このように、1組だけしか関連しないものは、大歡喜の場合と同様に、ここでは省略した。)「教主さま」と「祈り」が、教義的なものの関連、すなわち「おまかせ」、「感謝」、「教え」、「双親さま」間の関連を強化し、「とらわれのない心」が、取り組みの課題といえる「おまかせ」と「感謝」のあいだを「教え」とつなぎながら強化している。

これらの関連を図に示したものが、図の 4-1 から 4-3 である。つまり、大乘で見られたバラバラの3つの結びつきが、靈位の向上とともにとくに教えということばを中心に結びつけられていくさまが描かれる。

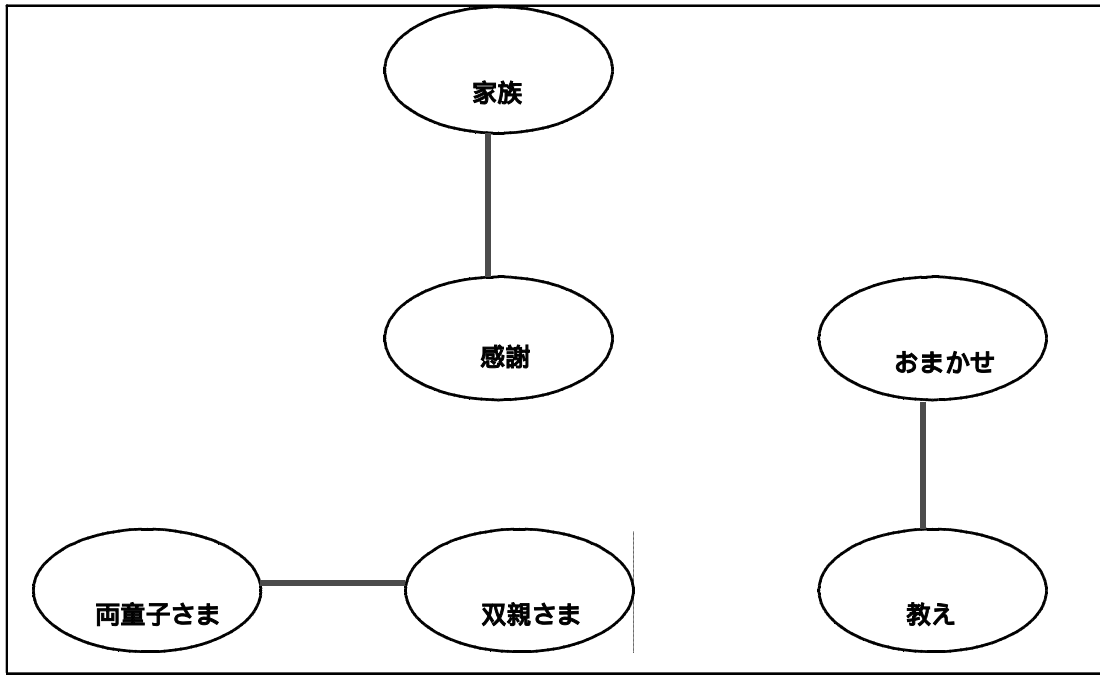


図4-1 大乗の関連図

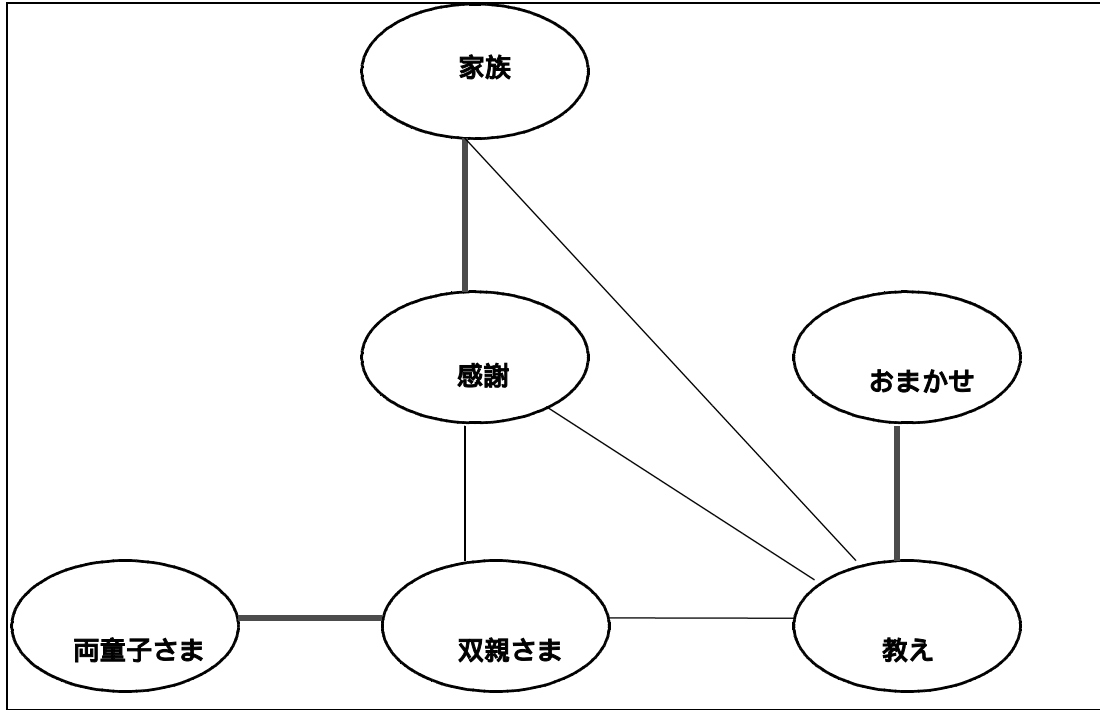


図4-2 大歡喜の関連図

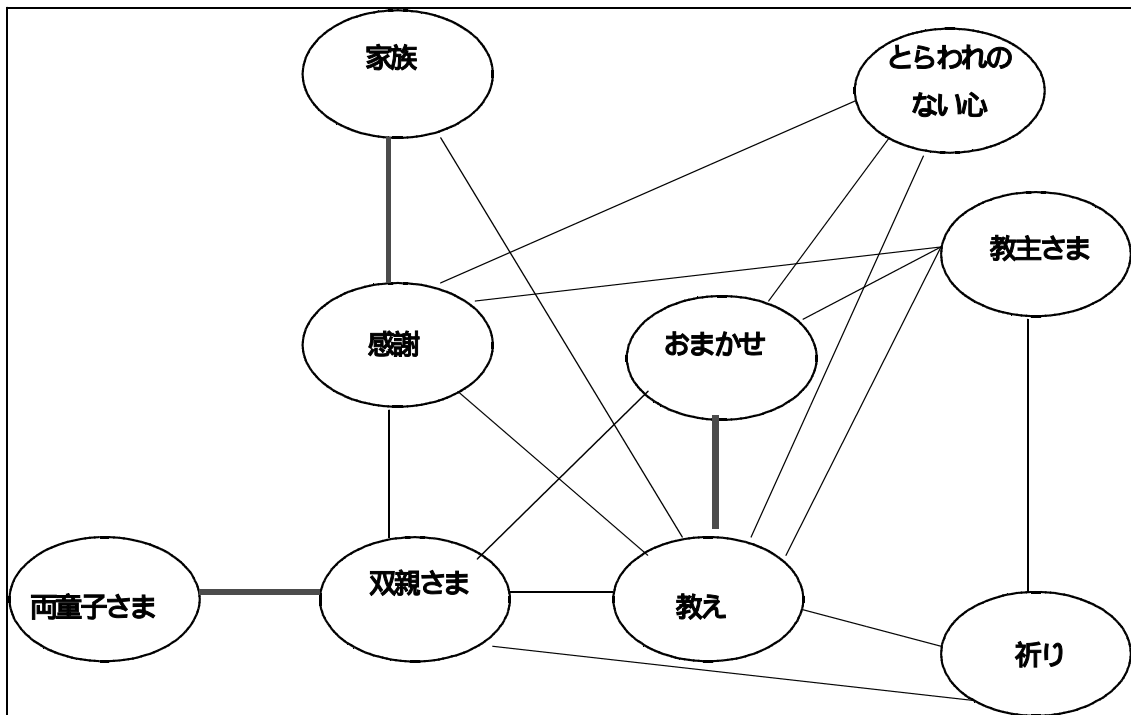


図4-3 霊能の関連図

6 . ALSCAL の結果

このようにして明らかになった霊能の段階でのことばの結びつきを、より洗練された形で示すために多次元尺度構成法を用いた。

用いた変数は、霊能の段階の取り組みの変数の中からジャックカードの類似性測度で関連が高かった「教主さま」、「双親さま」、「両童子さま」、「教え」、「宗教用語」、「家族」、「その他の人」、「お仕え」、「おまかせ」、「とらわれのない心」、「みつめ」、「感謝」、「よろこび」、「祈り」、「経・部会」の 15 変数である。これらの変数のジャックカードの類似性測度を計算した類似性行列を順序尺度として扱い、非計量多次元尺度法を用いて分析した²⁰。

最初に次元の数を決めなければならない。15 変数の場合、3 次元以上にすると、推定すべきパラメータの数が類似性行列のデータの値の数よりも相対的に多くなりすぎ、信頼

20 多次元尺度構成法については、Kruskal and Wish(1978)、斎藤(1980)、Schiffman, Reynolds and Young(1981)を参考にした。

性が損なわれる危険性がある。そこで、2次元の解を用いた。適合度は、STRESS1 が、0.225、RSQ が、0.730 であった。この2次元解の15変数の座標をプロットしたものが、図4-4である。

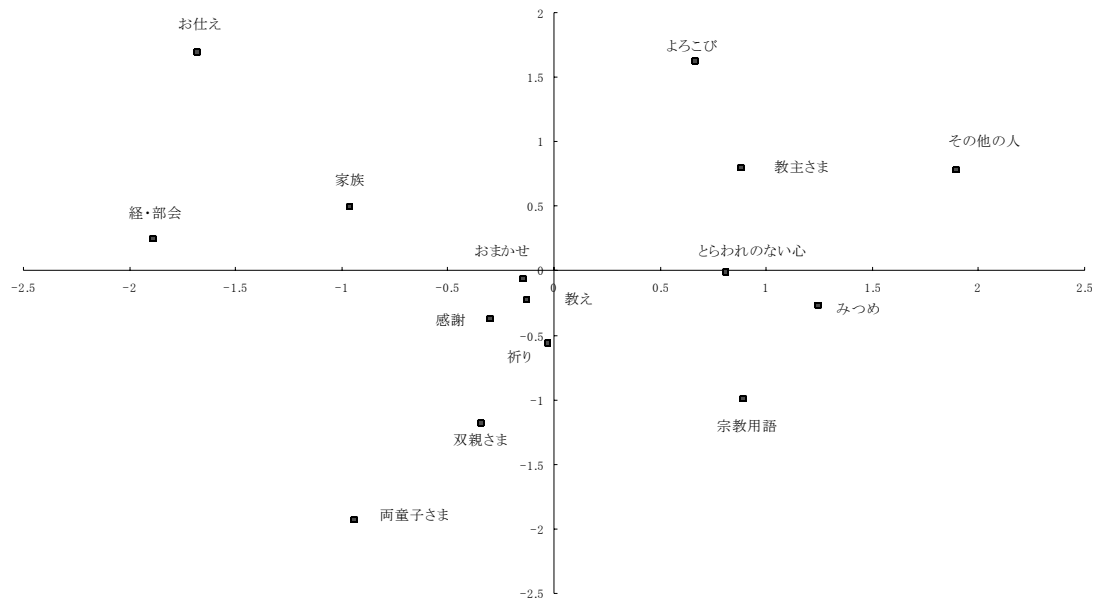


図4-4 霊能15変数のプロット

この図4-4は、これだけでは解釈しづらいが、ジャックカードの類似性測度の分析で明らかにされた図4-1から図4-3と重ね合わせながら解釈すると理解が容易になる。まず、大乗の図4-1で核として考えた「双親さま」と「両童子さま」、「教え」と「おまかせ」、「家族」と「感謝」の組を、図4-4で注目してみよう。これらの対が必ずしももっとも近くに位置しているわけではないが、比較的近いところに見いだすことができる。なかでも「教え」と「おまかせ」がきわめて近く、原点付近に位置している。そして、その対の近くに「感謝」があり、左上の方向に「家族」がある。「感謝」から下がったところに「双親さま」があり、その左下に「両童子さま」が位置している。

つぎに大歓喜の図4-2と図4-4を較べてみると、「教え」と「感謝」の位置が非常に近く、この2つの結びつきが大歓喜の段階で出現することは自然であろう。この「教え」と「感謝」ほど近くはないが、「教え」と「家族」、「教え」と「双親さま」、「感謝」と「双親さま」も比較的近い位置にあり、大歓喜の段階で信者が信仰への取り組みとして語ることばとなるのが理解できる。たとえば大歓喜の取り組みでは、以下のように語られる。

「教えのきびしさ、その内にある温かさを常に他に向け、自らを正しい所に位置させることを日々の精進と感謝でむかえさせていただくこと。」

「一切が、み仏のみ心であり、どんな苦境に立たされても、双親様、両童子様、両常慧様を信じ感謝にかえてゆくこと。」

「双親さまや両童子さまが生命をかけて切り開いて下さった真如み教え、因縁切りの道を家族や所属と共に歩めることに常に感謝し祈りで日々無相行に取り組みさせて頂きました。」

この最後の例で見られるように「祈り」も「教え」、「感謝」、「双親さま」とともに使われてもよいことばである。図 4-4 を見ると「祈り」はこれらのことばとかなり近い位置にある。しかし、霊能の段階の取り組みとして語られることばの方が、より多く、より複雑に「祈り」が使われている。

「足元に向ける精進として、親の思い、師の思い、社会の思い、教えの尊親・経親の思いに感謝と、教主様常慧様に絶体帰依の祈りですと下座行に徹しました。」

「主人、家族への感謝、それは即、双親さま、両童子さま、このみ教えを頂いている感謝でした。感謝していると思っけても観念的で魂の底からわき出してくる感謝になっていない、本当の感謝、喜び、受け入れ、そして祈りを深めることでした。」

また霊能の段階では、図 4-3 で現れた「教主さま」や「とらわれのない心」という、図 4-4 ではさらに右の方に位置していることばを使った取り組みが語られるのである。

「ある事象を通し人間がどうする事も出来ない事象（因縁の苦しみ）み教えの中に生かされ双親さまのすべてが真如み教えであると真如教主さまの行神力の素晴らしさをいやというほど知った時、もう何も執られるものはない、ただみ教えの中に命かけて教えを伝え、正法護持させてほしいと思う心がひしひしと泉の様にわいて来ました。」

「家族、所属共々引き上げていただき今がある感謝、自らの性（ショウ）を見つめ、頭の高いその心ぐせを見つめ、性をかえていくのだと足りない乍らも努力、教主さまの願われる衆生済度のお役に少しでも使って下さい、お役に立たせて下さい、と祈り

つづけ徹してまいりました。」

図 4-4 は、霊能の段階のことばのプロットであるが、その中に信者の信仰の深まりを見いだすことができる。すなわち、世俗の人にも理解しやすい「家族」に「感謝」や「教え」に「おまかせ」、「双親さま」と「両童子さま」という対が信仰の深まりとともに「教え」と「感謝」と「双親さま」という比較的近く位置することばによって結びつけられ、さらに「祈り」もともに使われるようになる。霊能の段階に進むとさらに遠く位置する、信仰の深まっていない人では同時に使いにくい、「教主さま」や「とらわれのない心」ということばまでもが同時に用いられて、取り組みが語られるようになるのである。

そしてこの図 4-4 は、霊能者が語る真如苑の世界を表していると解釈できるであろう。一般的には多次元尺度構成法では、プロットされた図の軸に意味を見いださないが、この図では、2つの軸で真如苑の世界が理解できる。垂直の軸は、下の方から霊界の「両童子さま」、「双親さま」があり、ついで「宗教用語」がある。そして上半分には、人間としては生きている「家族」や最近まで存命だった「教主さま」があり、「よろこび」、「お仕え」というここに挙げたことばの中ではきわめて世俗的なことばが位置している。したがって垂直軸は、「聖 - 俗」を表す軸と考えてよいだろう。一方の水平軸では、中心から左に目をやると、「家族」があり、さらに左に「お仕え」と「経・部会」が位置している。「お仕え」は、家族に対してお仕えするという意味で理解でき、「経・部会」も、そこに導きの親子関係を含む真如苑の中での親子関係が反映されているといえるだろう。いずれにしても人と人との強固な結びつきにもとづく「家族的な共同性」を表していると理解できるであろう。他方水平軸を右に見ていくと、自己を「みつめ」ることによって我を捨てさる「とらわれのない心」、双親さまではなく単独の「教主さま」があり、自己的、個別のように見えるが、もっとも右端にあるのは、家族でも知人でもない「その他の人」で、一般的な他者である。この解釈は難しいが、かりに「個を越えたところにある一般性」と名付けておこう。真如苑の世界は、「聖 俗」の軸と「家族的な共同性」 - 「個を越えたところにある一般性」という2軸であらわされるのである。

そうすると、まだ信仰がそれほど深くない大乘の時の「家族」に「感謝」や「教え」に「おまかせ」、「双親さま」と「両童子さま」という対は、すべて中心より左側にある。霊能の段階にいたって、ことばの結びつきが右側の「教主さま」や「とらわれのない心」の方へのびてくる。つまり、信者は、「家族的な共同性」から、決してそれを捨て去るの

ではないが、それに加えて「個を越えたところにある一般性」をことばの中に加えていくことによって、信仰が深まっていくと解釈することができよう。

7. 計量的分析でみる霊位向上

以上の分析の結果は、つぎの点で重要である。

第1に、大乘の図が、とくに教団の教えに染まっていない初信者の図を示していることに注目しなければならない。大乘の図でみられた感謝の観念、おまかせの観念は、特定の宗教に属する人に限らず、日本人全体の持つ民俗信仰心としてよく挙げられるものである。感謝するということ、恩を感じその恩恵に感謝するということは、その対象が具体的な家族などであるか、それとも抽象的、一般的な天地や宇宙であるかという違いはあるにせよ、宗教あるいは道徳、倫理としてもよくいわれることである。また、他力本願ということが使われるように、救済は自力でなされうるものではなく、なにか外の力に依存することも珍しい考え方ではない。その力は、宇宙や世界をつくり、あらゆる生命を生かし続けているものであることが多いが、そのような力、あるいはその力を発揮するものへの依存することによって救われるという考え方は、かなり一般的なものであろう。

また、大乘の段階ではこのような日本人の民俗信仰心に基づく図であるため、まだ真如苑の教えに馴染んでいない世俗の多くの人にとっても決して違和感の強いものではなく、入りやすい世界であるといえよう。したがって多くの人を取り込みやすい。教えの入り口としては適切な形をこの図は示しているといえよう。

第2に霊能の図は、日本人一般の図ともいえる大乘の図をもととはしているが、それからかなり複雑になっており、訓練を経た信仰者の図であるといえる。それは、複雑には見えるが、端的にその特徴を述べれば、教えということばを中心に他のことばが関連づけられているといえるのである。このような同時に用いられることばの変化は、信仰の深まりを、さらに解釈を加えれば、世界観の変化を意味しているといえよう。図 4-1 と図 4-3 の違いは、霊能者となった人が、真如苑の中で修行を通じて霊位向上に努めるうちに、初信の頃とは異なったことばの使い方でもって取り組みの課題を語ること、すなわち、自分の心の中の欠けている部分、満たそうと努力している部分をより精密なことばの組み合わせで語るができるように変化したことを示している。霊能者たちは、より霊能に近づき、より霊能とは何かがわかることによって、新たな宗教的世界観を獲得し、それを語りうるようになったと解釈できるであろう。したがって、図 4-3 を計量的な分析の形で示した図

4-4 は、真如苑の霊能という目に見えないものを調査結果という形で「記述」したものと
いえるであろう。その図 4-4 から信者の信仰の深まりは、「家族的な共同性」に加えて「個
を越えたところにある一般性」をことばとして身につけていく過程であると解釈された。

霊能は、信者にとってはたしかに、接心を受け、霊位向上に歩み始めれば、すぐに感覚
的に了解できることなのであろう。しかし、宗教の外から研究するものにとっては、霊界
の存在、霊能の力、その不思議を一目で了解し、納得することは難しいものであった。つ
まり、目に見える形で示すことが困難であった。それに対して、ここに描いた霊能の図は、
霊能者たちが身につけていく世界観を示している。これが、非常に観察しにくい霊能の世
界を、意図された方法によって、データ分析によって、「記述」することなのである。

第 3 に、この霊能の図をもとにインタビュー調査の結果を分析することが可能となった。
さまざまな体験を語る霊能者のインタビューを分析する糸口となったのである。質問紙調
査以前に霊能者へのインタビューを行ったが、それを分析する切り口を見つけることがで
きなかった。多種多様な自分の信仰史を語る霊能者たちの体験談をいったいどんな視点で
分析していけばよいのかわからなかった。ところが、霊能者に対する自由回答を
AUTECODE プログラムによってコーディングし、コード間の関連の程度をもとに分析を
進めるという方法によって、真如苑の霊能者の世界観を明らかにすることができた。そこ
で明らかになった「家族」の重要性、「教え」に「おまかせ」とそれらに絡まる「とらわ
れのない心」や「見つめ」などのことばに注意して、今一度霊能者のインタビューを振り
返ることによって、彼らの信仰史が 1 つの物語として意味を持って浮かび上がってきたの
である。つぎの第 5 章はその分析結果の 1 つであり、ここでは「個を越えたところにある
一般性」とは何かが具体的に示されるであろう。

さらに付け加えるべき重要なことは、重要なことは、この世界観、すなわちインタビ
ュ調査の切り口は、教書の熟読や霊能者へのインタビュー、文字で書かれたあるいは集会
での体験談からは直接には見えてこなかったということである。そしてまた、この切り口
は、教義や教団の手を経た体験談とは直接関係なく、それらを前提や予断として持たずに、
信者の生の声、直接のことばの中から作り上げた分析枠組みである。つまり、教祖の側か
ら、神話の側から、上からの宗教的教えや世界観としてではなく、普通の信者である人々
の宗教意識、人々の体験、人々の信仰史に基づいているのである。

このように、インタビュー調査の事例を分析する枠組みを、統計的分析によって作り上
げることは、事例調査の欠点を補う有効な方法であろう。コンピュータのハード、ソフト

の発達によって、この方法も発展するのだろう。この方法の成功にコンピュータの発達は不可欠である。しかしもっとも大事なことは、大乘の図を「発見」したことである。大乘の図がモデルとなって、霊能の図の理解が可能となったのである。もし、大乘の図がなく、最初に図 4-4 のプロットを見たのでは、霊能の世界を解釈することは困難であろう。

私たちのよくわかっている領域は、世俗の社会である。私たちがわからない、知りたい領域が、宗教の世界である。世俗社会は科学的合理的世界である。私たちの世界を基準に、霊能者の世界が見えれば、霊能者の世界を理解することができる。たとえば、私たちの世界と霊能者の世界では、ここが似ていてここが異なるという形で示されれば、かなりわかりやすくなるであろう。ところが、合理的、客観的な私たちのものの見方、考え方が、私たちの目をふさぎ、宗教の世界を理解できないものと思わせる。私たちは、自分たちの生きている世界と霊能の世界では、あまりにも違いすぎるように思っている。違いが大きすぎて、私たちの合理主義的学問的な世界で霊能者の世界を理解するのに困難を覚えるのである。異なるように思える世界でも、共通する媒介項を見いだせば、理解することができる。その媒介項として、大乘の図を用いるのである。この大乘の図は、いい換えると民俗信仰心の図であった。民俗信仰心については、たとえ霊能者でない私たちにも通じる日本の文化的背景であり、感覚的にも共感でき、また、学問的なことばでも、少なくとも部分的にはとらえられている。それは、恩であるとか、感謝であるとかということばである。これを基準とするのである。この媒介項を基準として、霊能の世界との共通点をまず見だし、さらに相違点に気を配ることによって、霊能の世界が理解できたのである。つまり、私たちの世界と霊能の世界の両方に類似点を持つ大乘の図を発見したことによって、霊能の世界が、学問的立場から理解ができたといえよう。

付表1 コーディング・ルール・ファイル			
教主さま	拝読	*	<本
教主	熟読	会座	<不動産
<キリスト	通読	会座	<お助け
*	読誦	えぞ	<事
摂受院さま	歓喜世界	初座	<職
摂受院	時報	*	<下座
苑主	苑道	霊位	<営
<新しく	藤の花房	霊位	>協会
接受院	燈火念々	*	>会
*	教誌	霊能開発	>界
双親さま	*	霊能開発	>務
双親	霊的なもの	霊能を開発	*
総親	霊界	霊能相承	三業浄化
*	霊劇	霊能を相承	三業
両童子さま	霊言	霊能の相承	三毒
両童子	霊和解	霊能発動	口
教導院	霊呼吸	霊能修行	>不動
真導院	霊的	霊能者	>おいしい
*	<狐	*	>やかましい
常慧さま	>障害	接心	>で
常慧	>闘い	接心	>には
両法嗣	霊の	>道場	>に出し
雍主	<諸	有相	>ごたえ
*	ミーディアム	*	>答
継主さま	霊能	無相接心	>先
継主	<狐霊の	無相	<蛇
*	>者	*	<ご本人の
教え一般	>開発	真如苑・仏教用語	<間
おしえ	>を開発	常楽我浄	<傷
教え	>相承	浄楽歓喜	<悪
>られ	>を相承	怨親平等	<陰
>て	>の相承	入我我入	不動明王
>頂いて	>発動	大宇	菩薩
>頂き	>修行	宇宙	功德
教法	>感謝祭	威神力	合掌
教学	霊和合	抜苦代受	慈愛
み心	咒	摂受	慈悲
お心	*	>院	慈しみ
御心	霊的障害	頭幽一如	大慈大悲
真如教	邪	頭幽一如	大滋大滋
>主	>な心	上貝菩提	衆生
>徒	<正	上求菩提	*
御教	<風	上苦菩提	因縁
親教	諸霊	菩提	因縁
瑞教	霊的障害	>向上	因果
み言葉	障害霊	ぼだい	*
詞遺	闍提	世間法	業
一如のこの道	闍提	如来法	業
*	外道神通	大乘	<家
教書(知的な面)	霊的闘い	>会	<卒
教書	非律不証	利他	<学
教典	非律不性	涅槃像	<従
一如の道	ひょうい	御法善	<修
涅槃経	地縛	護法善神	<三
定記	狐霊	護法神	<口
遺示	馮依	弁財天	<身
遺勅		地藏	<意

＜河	＜全ての	*	*
口業	＜子ほど年齢のはなれた	その他の関係	先祖
身業	＜になりたい	会社	先祖
身口意	＜所属の尊き	＞経営	主系
意業	＜病院の	＞の経営	傍系
*	姉	＞員でしたので、	関係霊
懺悔	妹	従業員	回向
ざんげ	弟	職場	施餓鬼
ざん悔	＞子	社員	護摩
ザンゲ	兄	社内	＜斎燈
懺悔	夫婦	上司	墓参り
慚愧	主人	目上	供養
*	＜ご	部下	*
家族・親戚	夫	下の人	お仕え
家	＜工	同僚	おつかえ
＜ご一	＜凡	同年輩	仕い
＜その方も	妻	先輩	仕え
＜所属の一	＜良き	先生	＞られ御苦労さま
＜国	長男	知人	使え
＜宗教	長女	友人	*
＜作	次男	友	おまかせ
＜出	＞のお友達	＜霊	まかせ
＜在	二男	＜法	委せ
＞の中	三男	近隣	委ね
＞庭	次女	ご近所	お任せ
＞のトイレ	子	商店会長	一切
＞は建たない	＜お	問屋さん	＞衆生
親戚	＜担任の	部隊	一生かけて
親族	＜拍	お手伝いさん	生涯かけて
家庭	＜獅	研究者	生涯この教え
＞教師	＜芥	師匠	何事も全力
＞集会	＜両童	経親の娘	一生懸命
身内	＜導きの	同級生	＜お手紙
父	＜導の	ご主人	＞導き子
＞上	＜導き	身近な人	＞育てる
＜慈	＜導	青年会員	一所懸命
母	＜水	法友	終生かけて
＞上	＜弟	*	絶体帰依
＜PTAのお	＜宝の	その他の人	絶対帰依
＜一人の	＞宝	他	帰命
＜良き	＞供さん	＜利	全身全霊
＜慈	＞宮	＜排	無条件
＜慈父	小学生	＞宗教	＞に感謝
親	中学生	＞宗	我を忘れ
＞切	高校生	＞教	命かけ
＞教	娘	＞はとくに覚えて	＞られ
＞部	＜経親の	＞界	命が
＞苑	養女	＞の教誌	命ささげる
＞の出来得	一族	＞人間的な	命捧
＞善	嫁	＞諸々み教え	命お捧
＞友	＜転	＞に願いは	命どうなるうとも
＜双	舅	＞に報謝	この身どうなるうとも
＜総	姑	相手	命もいりません
＜導き	いとこ	周りの人	命終わる
＜導	おばさん	回りの人	命を
＜経	＜その辺の	まわりの人	＞かえ
＜怨	同居		＞変え

>懸けている人	<入	すべてのことを受け入れる	<祈りに徹し
>頂	>が身	あるがままにうけいれる	<徹し
>戴	>を忘れ	中心が外れて	<むけ
>いただ	<無	本性	<電話が
>も	自分立てたい	本分	<因縁を
>救って	自分たて	生来	<因縁は
>救い	自分を立て	心ぐせ	<因縁が
>取りとめ	自分をたて	心癖	<カベが
>教えられ	自分可愛い心	真心	<耐え
<両童子様のお	自分可愛い心	不平不満	<仕え徹し
<摂受院さまのお	自分かわいい心	ま心	独善
<使	自分を守る心	性格	排他
<指	自らの怠け心	性癖	感情
命ある限り	自らの性	滅し	怒り
命に変えても	自惚れ	滅する	いかり
覚悟	自分自身の心の枠	滅つして	腹立ち
不退転	自分が省られる	めっささせて	深く恥じ入り
決意	自分が表面に立つ	滅ぼす	満心
決心	自分との葛藤	磨き	傲慢
貫い	自分に対する執れ	磨く	高邁
貫か	自分のことしか考えていない	<靴を	ごうまん
>れた	自分なりの理論	磨いて	妥協
貫き	自分の悪い所を直し	鏡	高慢
貫く	自分の思いあがりの心	<一如の	慢の心
貫け	自分の我	砥石	満の心
*	自分の苦手とする人	毒我	反発
とらわれのない心	自分の飾り	執の心	>され
器	自分の性	執ら	>の娘
欠点	自分の足りなさ	執れ	<所属で長年
至らなさ	私の足りなさ	執わ	頭で理解
さが	自分の内面	執着	不動
<足りな	自分を省る	捨て	>口
<大変	自分を正当化	<医学より	>明王
<大切	自分を認めてもらいたい	捨切り	煩惱
<有難	自分を滅してゆく	捨切れない	あせりの心
<尊	自分事	すてる	他を怨む
<し	自分中心	切らせて	受け入れ、切りかえ
とらわれ	自分本位	<因縁を	*
はからい	心の中にある悪	切り	すなお
<お	心の中に潜む悪	<踏	素直
わだかまり	心の底	<因縁	すなお
己	心の奥	<因縁を	*
>の肝臓病	>の方で	>換え	みつめ
わがまま	心を立て替え	>替え	みかえり
我	心の浄化	>かえ	みかえる
>浄	足りない自分	<髪を	みつめ
>が子	足りなかった面	切る	見きわめ
>が心	頭の高い自分	<因縁を	見つめ
>が使命	気位の高い自分	<因縁は	見詰
>が事	至らない自分	<土台になり	見返
>が喜び	弱い心	<裏	省
>が歡び	人の意見を容れる	<盡し	思惟
>が家	人の言葉に動かない心	<仕え	反省
>が人生	人の言葉にまどわされず	切って	*
>流の歩み	人の言葉を受け入れる	<思い	感謝
<怪	人の心を知る	<仕え	感謝
>入	批判の目	切れ	報謝

*	奉仕	導親	〈自分
よろこび	手洗い	親部	〈自分を
よろこび	トイレ	部会	護る
歓び	便所	部長	〈人に
〉頂げる	掃き	〈青年	〈自分を
歓んで	掃除	〈青年部の	護せて
歓ばす	〉機	〈青年部連合	お護りさせて頂
喜ば	清掃	〈青年部の連合	守って
喜び	ボランティア	〈協会支	〈見
喜んで	*	集会	〈立場を
悦び	救い	*	〈自分の心を
嬉し	救い	お役	〉いただき
うれし	〉の力	役	〉頂く
*	救う	〉立つ	〉きた自分
きよめ	救って	〉に立つ	〉しまう自分
清め	〈胃を	〉にたて	守ら
清浄	救はで	〉に立つ	〉れ
浄め	すくわれ	〉立た	〈部会を
浄化	救わ	〉に立た	〈感謝で
〈心の	救え	〉に立て	守り
〈業の	救かる	〉に立ち	〈自分を
〈業	救け	〉にたち	〈正しく
〈業を	〈お	〉にたた	〈家族の
浄まる	*	〉たた	〈お見
*	歩み	〉だた	〈ご霊言を
祈り	歩ま	〉割	〉いただ
祈	〈教主様の	〉所	守る
〉願	歩み	〈パイプ	〈自分を
折	あゆみ	〈PTAの	〈経を
〈骨	歩む	〈世話	〈経だけ
〉れる	歩め	〈私の	*
く、	歩んで	〈留守番	帰依
*	一如教徒	委員	帰依
修行	菩提向上	管理人	〈絶対
開白	*	責任者	〈絶体
寒ノ中	経・部会	拝命	*
寒三十日	経	*	実践
修業	〉つ	和合	実践
修行	〉て	和	*
〈仏道	〉済	〈違	精進
〈接心	〉営	〈昭	精進
寒行	〉験	〈調	〉目標
水行	〈涅槃	〈霊	立願
下座	〈読	〈霊的	*
下坐	〈写	〉服	
六波羅密の行	〈神	*	
墓参	所属	護持	
〉り	導の子	護守	
*	導い	護持	
足もと	導き	護も	
足もと	導く	護って	
足下	お助け	〈部会の方々を	
足許	おたすけ	護ら	
足元	お助け	〈自分	
土台	伝道	〉れ	
*	教化	護り	
ご奉仕	〉本部	〈お	

第5章 KT 2システムによる宗教的ライフストーリーの記述

前章では、自由回答法で集められたテキストを AUTOCODE によって、計量的に分析する例を示した。この章では、霊能者に対して行った信仰史のインタビューをテープ起こしたテキストを KT2 システムによってコーディングし、分析する例を示す。

1. ライフストーリー法

インタビュー調査は、しばしば宗教研究において用いられる。信仰のような個人の内面的な事柄については、対象者の生の声を聞くことがもっともその人の主観に迫り、その人間的な生活に共感できる近道であろう。さらにその個人の信仰を「全体的」に理解するとなれば、それは対象者の人生の一時期だけのインタビューではなく、その人の一生を振り返ってもらい、あるいはかなりの長期間を含むインタビューにならざるを得ない。このような方法は、ライフストーリー法と呼ばれている¹⁾。事例の代表性ということを考慮に入れなければ、ライフストーリー法は個人の宗教世界の意味を理解することができるもっとも優れた方法の一つといえよう。

宗教現象に限らなくても、ライフストーリー法は、一人の人間を対象として全体を理解していくには、おそらくもっとも有効な方法である。日本でのライフストーリー研究興隆のきっかけの一つである中野卓の『口述の生活史』(1995 [1977])をみても、インフォーマントはたった一人である。その「奥のオバアサン」のとらえた明治、大正期の日常世界が、家族・親戚関係の中で、近代日本の歴史の中で、リアリティを持って浮かび上がってくる。しかしこれは容易なことではない。中野は「はじめに」の中で、「この面接の場合、

1) ライフストーリー以外にも、ライフストーリー、生活史、口述史(オーラル・ヒストリー)などの類似の用語が用いられている。それらの用語の間には、差異が小さくはないが、本章で示す方法は、どの方法にも適用可能であり、その点では、もっとも一般的な用語として本章(と次章)では、ライフストーリーという用語を用いている。また、これらの用語の差異を認めたとしても、本章でこれらから議論する中野卓、小林多寿子らは、ライフストーリーという用語を用いていることから、狭い意味でもライフストーリーという用語を使うことは、妥当であると思われる。

私は初めの挨拶と初めの問いかけ以外、いつも、ほとんど発言の必要がありませんでした」(中野 1995:5 頁)。「彼女の口述を、この本にするに当たって、私は()や小さい活字での註記のほか、いささかも勝手に編者の手で変えようとか、付け加えたいとか思いもしませんでした」(同書:3 頁)とあたかも聞き取った内容がそのまま本になったかのような表現をしている。しかし、実際はそうではなかったようである²。中野が入れるべきと考えた必要最小限の註記こそが、彼女の世界を読者に伝え、共感を引き起こすことを可能としたのであり、その註の付け方は、誰にでも簡単にできることではない³。

近年数多く出版されるようになったライフヒストリー法に関わる研究書、教科書で、対象者から聞き取ったインタビューをいかにライフヒストリーに再構成するかという方法について述べられたものは少ない⁴。つまり、ライフヒストリー法は有効で重要な方法であるにもかかわらず、データからライフヒストリーを構成していく方法についてはブラックボックス化されている部分が多い。インタビューや資料を、いかにライフヒストリーに換えていくのか。その過程を明らかにしようと努めることは、宗教を理解するための研究にとっても重要であると考えられる。本章の方法は、広い意味でのコーディング作業であり、いいかえれば、データの並べ替え、集約といった単調な作業を繰り返す行うことである。そしてその単調な作業によって、データからカテゴリーを生成し、新たなカテゴリー

2 大出春江(1995)によれば、実際には聞き手中野の発話の量はかなりあり、また、エピソードは聞き取った順番に並べられているのではなく、かなり編集の手を入れているという。

3 井腰圭介(1995)は、このあまり多くない註の入れ方と手を加えた編集について検討し、インタビューデータを生き生きとしたライフヒストリーに変換する上で、学ぶべき非常に高度な細かい技術を指摘している。

4 その中で水野(2000)は、おそらくもっとも詳細にこの過程を述べたものであろう。この著作は、ライフヒストリー法と銘打っていないが、ライフヒストリーにも応用可能な方法であり、広い意味でのライフヒストリーの一つである。とくに「第 部 ある少女の日記に見る《生》の軌跡」では、時間の軸を使うことやいくつかの単語を数え上げるなど、本章で用いる方法と類似する点がある。しかし、最初のコーディングの段階が機械的でない点は、本章の方法と大きく異なる点である。

間の関連を見いだすことを目指す。その「発見」には、ある種のインスピレーションを伴うということを完全には否定しないが、単調な作業の後の適切に整序されたデータを眺めた時にこそ、インスピレーションが発揮されるであろう。データを要約し、グラフ化することが、インスピレーション発揮のための環境を整える1つの方法であることを示したい。

2. データと階層化

本章の方法を示すために用いたデータは、真如苑の霊能者である A さんと B さんに対するインタビューである⁵。A さんに対するインタビューは、1990 年 12 月 8 日に、B さんに対するインタビューは、1991 年 3 月 23 日に立川市にある真如苑の総本部で行った。真如苑の霊能者は、第 1 章でも述べたように真如苑の中核をなす信者で、調査時点で 800 人程度、1999 年 2 月末現在で 1,600 人以上おり、信者は入信した後、「大乘」、「歓喜」、「大歓喜」という霊位を経て、「霊能者」となる。この信仰の過程をインタビューし、霊能者の霊位向上の過程をとらえることを目的に行われた。

まず、A さんのインタビューからみていこう。

A さんは 1933 年生まれで、インタビュー当時 57 歳の男性である。1975 年に真如苑に入信し、83 年に霊能を相承した。フォークリフトなどの運搬の機械を作る会社に勤めており、奥さんも「霊能者」で、娘二人とその配偶者も真如苑の信者である。

インタビューに要した時間はおよそ 1 時間半で、そのすべての部分をテープにおこし、テキスト形式で入力した。その量は、およそ 50 キロバイトであった。この際、エスノメソドロジーの会話分析のように、「あの」、「その」など話の接ぎ穂やいい淀み、会話の間、話者の重なりや笑いなどの状況までは正確にテキスト化せず、それらは概ね省いて、以下のように入力した。

*INT 「神戸は、生まれも育ちも神戸でいらっしゃるんですか」

「ええ、そうなんです。生まれましたのは岡本で、あの、阪急沿線で岡本っていう駅があります」

*INT 「はい、知っております」

⁵ インタビューは、大阪女子大学の秋庭裕と共同して行った。

「はい、そこで生まれまして、そのままずっとその辺で大きくなって、結婚しましてからも、その隣の隣の夙川に移って、現在はまた御影の方に来ております」

*INT「だいたい一貫して阪急沿線でいたしておるわけですね」

「そうなんです、井戸の中の蛙でございます」

「*INT」に続く「」の部分は、調査者の言葉であり、その後の「」の内容が調査対象者の答えである。この「*INT」は、インタビューの記録を後で見たときに調査者の言葉が識別しやすいように挿入しており、コーディングに必要ではないし、またこのような記号を挿入しても、後に一括してのぞくことができるので、コーディングには影響を及ぼさない。

計量的テキスト分析の第一歩であるテキストのコーディングは、KT2 システムと名付けたプログラムを用いた。KT2 システムは、KTCoder、KTHindo、KTCross の3つのプログラムからなる⁶。KTCoder はコーディングするためのプログラム、KTHindo はコードを与えた語の出現度数を集計するプログラムであり、KTCross はコードとつぎに述べる階層との間でのクロス表を作成するプログラムである。

階層化は、テキスト化されたインタビュー・データに、HTML⁷ のタグを挿入することによってなされる。KT2 システムでは、H1 から H5 までの5つのタグによって、文章の

6 KT2システムは、京都光華女子大学の谷口敏夫との共同開発であり、1999年5月にKTCoderとして発表し、以後、改良を重ね、現在、KT2システムとして、無償配布しているものである。以下からダウンロードできる。

<http://risya3.hus.osaka-u.ac.jp/kawabata/page4.html>

KT2の分析例は、川端(2001b)、Kawabata and Akiba(2001)、景山(2002)を参照。

また、KT2システムの元となったKTCoderの詳しい説明は、谷口(1999)を参照。

7 HTMLは、インターネット上のホームページを作成するためのコンピュータ言語の一種で、タグと呼ばれるマークを使って、テキストに構造や色、大きさなどの情報を付加するものである。かなり複雑なものであるが、KT2システムで利用可能なものは、BODYとH1タグからH5タグまでの6種類だけであり、本章の方法を用いるのに、HTMLに関する知識は必要としない。

中で5層の階層を識別することができる。この階層化は、KT2 システムの特徴の1つである。階層は、書物における章、節、項などに相当する。すなわち、H1 タグで示される部分が1つの章、その中でH2 タグで示される部分が、章の中の1つの節と考えればよい。データを階層化する意味は、ことばはその出現位置によって意味が異なる場合があるという考えに基づく。たとえば宗教について論じた1冊の書物において、「チャーチ」や「セクト」という概念を論じた章における「カルト」という語は、現代の日本宗教を論じ、「オウム真理教」に言及する章で用いられる「カルト」という語と同じ意味ではない。このように出現位置によって、また同時に使われる語を参照することによって、語の意味が異なっていることを発見することが、計量的テキスト分析の特徴の1つである。何の工夫も施さずに単にことばの集計をとってしまうと、チャーチやセクトを論じた章における「カルト」という語も、オウム真理教に言及する章で用いられる「カルト」もまったく同じように数えられてしまい、「カルト」の2つの意味は識別できない。この問題は、第2章でみたように CAQDA では、「非あいまい化 (disambiguation)」の問題として議論されてきている。すでに初期のプログラムである The General Inquirer では、問題となる語の前後に特定の語が出現するか否かを調べることによって、その語の意味を特定するという処理がとられている。つまり、「カルト」の前後に「チャーチ」や「セクト」などの後が出現するか否かを調べるのである。もちろん、この The General Inquirer の方法の方がより正確⁸ではあるが、そのためには同音異義語ごとに、あるいは一つの語でも複数の意味がある場合はそのすべての場合について、前後に出現する特定の語のセットを記述したルールを事前に用意しなければならない。そのようなルールにあたる辞書で、簡単に利用できる、日本語のものがあたらなかったために、本章の KT2 システムでは簡便な方法である階層化

8 The General Inquirerでは、この非あいまい化の処理によって曖昧な語として残ったのは、わずか2%であり、非あいまい化の処理を行わなければ、曖昧な語は25%であるという (Stone 1969:p.217)。もしこの記述が正しければ、相当量のルールにあたる辞書の整備が必要である。また英語では非常に早くからそのような語彙的な整備がなされてきたということがわかる。この点は現在の日本語の状況と大きく異なる。しかしながら、一方でワープロなどで用いられる日本語変換を考えれば、適切な語を前後の文脈を判断しながら選択する技術もあり、企業はある程度それを実用化していると思われる。

という手法をとった。簡便な方法ではあるが、KT2 システムの意図は計量的な分析ができるコーディングにあるため、1回や2回しか出現しない語は分析から省かれる。すべてのあいまいな語を非あいまい化することが目的ではない。計量的分析において問題となるあいまいな語だけを非あいまい化できればよい。それらはさほど多くなく、またこの方法で、同音異義語だけでなくより広い意味での文脈によることばの使われ方の違いを検出することができる。これらの点については、実際のデータ分析により確認していこう。

KT2 システムでは、非あいまい化の問題を階層化によって処理するために、テキスト化されたインタビューデータに階層構造をつけるということは、きわめて重要な作業である。多くのデータにおいては、適切な階層構造を見いだすことは困難であるかもしれない。しかしながら、ライフヒストリーの場合は時間という重要な軸を手がかりとすることができる。

小林多寿子は、インタビューをライフヒストリーに「変換」する際に、時間の軸に沿ってデータを整理する方法を具体的に示している。西暦や元号で表される「クロノロジカルな時間」、結婚や出産などの「ライフサイクル的な時間」、戦争や不景気などの社会史的出来事で表される「歴史的な時間」という3つの時間が、語り手の話を聞き手にとっても理解可能なように提示する有力な指標であると述べている(小林 1995:52-54 頁)。とりあえず、これら3つのわかりやすい時間のどれか、あるいはそれらを併用して、対象とするテキストをいくつかに区切る、すなわち階層化する⁹。この区切りは、分析の途中で随時変更される仮のものである。そして最終的に採用される区切りが、小林のいう「個人的な時間」となる(同書:66 頁)。

本章で対象とするAさんのインタビューからおこしたテキストは、HTMLのH1のタグを使って、9つに区切った。すなわち、インタビューは、簡単な挨拶を交わした{はじめに} {入信} 初めて真如苑の本部や支部に参拝しに行く{初帰苑} 大乘の霊位を得る{大乘相承} {歡喜相承} {大歡喜相承} {靈能相承} となり、その

9 先にも述べたように、KTCoderは、H1からH5までを使い、5層までの階層構造をつけることが可能であるが、本章のコーディングは、H1のタグのみを用い、H2以下のタグは必要としない一番単純なものである。したがって、階層化というよりは、単に区切りをつけたという方がわかりやすいであろう。

後に { 経 (すじ) } (真如苑の末端の信者組織) の話、 { 娘たち } の信仰の話と続き、終了した。

3 . コードの抽出

このテキストをデータとし、KTCoder によってコード (語) の抽出を行った。KTCoder の語の抽出に関しては、2 つの方法が併用されている。それは、自動的に語を抽出する方法と、抽出語辞書を用い、その抽出語辞書にある語を抽出する方法である。

自動的に語を抽出する方法では、字種切り方式が用いられている。日本語の文章は、漢字、ひらがな、カタカナ、数字、アルファベットなどの異なる種類の文字が並んで構成される。字種切り方式は、この字種が異なる文字の前後で区切り、語を抽出する方法である。たとえば、「日本語のコーディング方法」という文字列からは、「日本語」「の」「コーディング」「方法」の4語が切り出される。この字種切り方式は保守取り扱いが容易で、実行速度が速いという長所があるが、自然言語処理で用いられる形態素解析に比べて、正確さという点では劣る¹⁰。そこでKTCoderでは、抽出語辞書を用いて正確さを補うという方法を採用している。抽出語辞書は3種類あり、複合語辞書、停止語辞書、復活語辞書である。複合語辞書は、異字種による複合語を強制的に抽出するという意味で、複合語辞書と呼ぶ。先の例では、「コーディング方法」は、「コーディング」と「方法」に分けて抽出されるよりは、「コーディング方法」と1語で抽出される方が適切である場合もあろう。その場

10 形態素解析とは、句読点でしか区切られていない日本語の文章を解析し、最小単位 (形態素) に分解することをいう。現在、日本語の文章を正確に解析する、評価の定まっているソフトとして、京都大学工学部長尾研究室で開発された「JUMAN」とJUMAN version 2.0 を改良し、大幅に解析速度を向上させた奈良先端科学技術大学院大学自然言語処理学講座の「茶筌」がある。どちらも無料でダウンロードし、パソコンで利用することが可能である。商業用のコーディングソフトでは、それぞれの企業ごとに独自の形態素解析を用いている。この形態素解析によって、文章を形態素に分解した場合、細かすぎてそのままではコードとして利用できない場合が多い。何らかの工夫を施せば、形態素解析を利用したコーディングも可能であり、その工夫の例として第2章で挙げたKHCoderがある。

合には、複合語辞書に「コーディング方法」という文字列を格納する。これは、KTCoderの複合語というウィンドウに普通のテキストとして入力すればよい。また、複合語辞書は、異字種の複合語だけでなく、「おしえ」や「ころ」などのひらがなだけの文字列で抽出すべきものも登録できる。これは、KTCoderがひらがなだけの文字列は棄却するという設定のため、抽出したいひらがなだけの語は登録が必要なのである。複合語辞書は、最終的には22語を登録したものをを使った(付表5-1参照)。停止語辞書には、調査者や対象者の名字など、インタビューには頻出するが取り上げる必要のない語を登録する。停止後辞書に登録された語は、抽出されない。最初は何も登録せずに分析をはじめ、後に追加して74語を登録した(付表5-2参照)。先に挙げた調査者の発話を示す「*INT」も停止後辞書に登録し、コーディングに影響しないようにしている。復活語辞書は、漢字1文字だけを復活させるものである。KTCoderが、字種切りした時に、棄却する設定になっているのは、先に挙げたひらがなだけの文字列とともに漢字1文字だけの語である。コーディングすべき漢字1文字は復活語辞書に登録する。最初は何も登録せずに分析をはじめ、最終的には、「姉」1語のみを登録した。

このコーディングの第一段階では、コーディングの単位は語あるいは登録した短い文字列である。このように細かく、ほぼパソコン任せでコーディングすることには2つの意義がある。1つは、細かくコーディングし、数百のコードを作成しても、現在のパソコンの能力であるならば、その処理は一瞬にして行えるからである。第二の意義は、第2章、第4章でも指摘した語を単位としてコーディングすることによって、文脈が考慮されない状態に陥ることによってもたらされる、客観的な視点である。この意義は、とくにインタビューデータを分析するとき大きいと思われる。インタビューをするときには、調査対象者に客観的な態度で接することは、マイナスであろう。インタビューの現場は、調査者と対象者が構成する1つの世界であり、そこで共感的、共同的世界ができあがることによって、生き生きとしたインタビューが引き出される。しかしライフヒストリーを書く時には、いったんはその共同的世界から距離をとり、共感的ではなく客観的に、データを眺める視点が必要である。なぜなら、共感的態度によって、調査対象者と同じ視点に立とうとすることによって理解できることがある一方で、その視点のみでは調査者、研究者としての視点と調査対象者としての視点の違いが小さくなり、研究者独自の視点が現れにくいと考えられるからである。客観的視点に立つことによって始めて、研究者独自の理解ができることもあるのではないと思われる。文脈を考慮せずに語を機械的に抽出することによ

て、データを目で読みながらコーディングするよりは、はるかに客観的な視点が得られる。

このような2つの意義を生かすために、テキストデータを KTCoder によって、語や文字列という短い単位にコード化する。この語や文字列をコードと呼ぶことにする。KTHindo と名付けたプログラムによって、コードの出現度数を集計することができる。A さんのインタビューからは、628 個のコードが抽出され、それぞれの出現度数が計算された。この 628 というコードの数はかなり多い。多量のコーディングされた語の中から、どのコードを重要視し、どのコードは捨て去るのかを判断する過程は必要であるし、またもっとも重要なことである。有用性の高い少数のコードを選別する作業である。まず、基本的には度数の少ないものはコードとして採用しない。この分析においては、度数 2 以下のコードはすべて削除することとし、それらのコードを不要語辞書に追加した¹¹。不要語辞書に登録されたコードは、全部で 628 個である。この不要語辞書を用いて、再度 KTCoder、KTHindo プログラムを実行したところ、総出現語数は、621 件、コード数は 74 個になった。さらにこの中から重要なコードを選別し、さらに統合してカテゴリーを作成するのだが、まずは、出現度数 3 以上のコードの度数の集計である表 5-1 をみておこう（以下、「」内は、コード名を表す）。「お助け¹²」、「経親¹³（すじおや）」、「教え」、「接心（せっしん）」などの真如苑特有の言葉とともに「会社」、「家内」、「自分」、「奥様」など、自己と家族、仕事に関わる言葉が上位を占めていることがわかる。

11 出現度数が 2 以下の度数のコードは、この後のプロセスで、たとえ統合していてもさほど大きな度数にはならない。コードの統合においては、クロス表による量的な分析方法を用いるので、小さな度数のものは無視しても分析に影響を及ぼすことはほとんどない。効率という点で、小さい度数のものは分析に含めないことにした。

12 布教のこと。新規に信者を勧誘することをいう。

13 真如苑の末端の信者組織を経（すじ）といい、その長を経親（すじおや）という。

表5-1 コードと出現度数

コード	出現度数	コード	出現度数	コード	出現度数
お救け	38	大阪	8	奉仕	4
会社	26	先祖	8	歩んで	4
経親	24	結婚	8	歩ま	4
接心	21	部下	7	部長	4
家内	21	入信	7	夫婦	4
相承	19	主人	7	入院	4
自分	19	気持ち	7	導き親	4
教え	19	家族	7	転勤	4
奥様	19	医者	7	天霊	4
東京	17	歩み	6	地霊	4
会座	17	智流学院	6	総本部	4
姉	14	大歓喜	6	責任者	4
帰苑	13	上司	6	精進	4
仕事	12	教主さま	6	三経	4
歓喜	12	会議	6	島原	3
部門	10	親教	5	単身赴任	3
智流院	10	友達	5	大阪精舎	3
経立	10	病院	5	神戸	3
本当	9	手術	5	常慧	3
部品	9	施餓鬼	5	修行	3
不思議	9	今治	5	滋賀	3
大乘	9	関西本部	5	兄弟	3
所属	9	胃潰瘍	5	家庭集会	3
集会	9	霊能者	4	営業課	3
言葉	9	霊能	4		

4 . 区切りの確認とコードの統合

つぎに、KT2 システムが出力するデータをエクセル¹⁴ で読み込み、最初にもうけた区切りを確定する作業を行う。

KTCoder プログラムは、テキストデータからコードを切り出すだけでなく、そのコードの出現位置を含んだファイルを出力している。それは、以下のような形式のデータである。

```
exam,0100000000,0100102,神戸  
exam,0100000000,0400101,結婚  
exam,0200000000,0100201,教え  
exam,0200000000,0200101,家族  
exam,0200000000,0200102,入信
```

行の右端の「神戸」「結婚」「教え」などは、抽出されたコードを示している。それぞれの行のコードの左側に並ぶ数字は、そのコードのテキスト中での出現位置を示している。最初のカンマまでの 4 カラムは、テキストデータのファイル名の最初の半角 4 文字が入る。この例では、「exam」である。つぎのカンマまでの 10 カラムは、2 カラムずつで、H1 から H5 までの階層を示す。1 行目の 0100000000 は、最初の 2 カラムが 01 なので、最初の H1 の区切りを指しており、「神戸」と「結婚」は、最初の H1 の区切りである { はじめに } の部分に出現していることを示している。3 行目の「教え」は、0200000000 なので、2 番目の H1 の区切りである { 入信 } の部分に出現するコードであることを示す。3 カラム目から 10 カラム目までは、H2 から H5 までのタグの出現位置を示す。本章の分析では、H1 のタグしか使用していないので、3 カラム目から 10 カラム目までは、すべて 0 になる。また、H1 の区切りが 100 を超えると最初の 1、2 カラム目の数字は、00 に戻るため、H1 から H5 までのいずれの区切りも 100 を超えないようにする必要がある。2 番目のカンマからの 7 カラムは、最初の 2 カラムが段落番号、つぎの 3 カラムが文番号、最後の 2 カラムが文中での出現順を表す。5 行目の「入信」の場合では、2 段落目の最初の文の 2 番目

14 この節での作業は、エクセルでなくても多くの表計算ソフトでできると思われる。しかし、次節でのグラフ化は、等高線図グラフの作成できるソフトでないで行うことができない。エクセル以外の表計算ソフトで等高線図が描けるかどうかは、確認していない。

に出現するコードであることを示している¹⁵。このように KT2 システムでは、かなり詳細な位置情報を出力するが、本章の分析では最初の 2 カラムすなわち、H1 の位置情報しか用いていない。

この出現位置情報を KTCross プログラムに読み込ませることによって、全文テキストにつけた最初の 9 つの区切りごとにコードの出現度数を集計することができる。その一部をわかりやすく書き改めたものが、表 5-2 である。この表をみながら、区切りの確認という作業を説明しよう。作業の方針は、度数が 0 や 1 という少ないセルと度数が多いセルとははっきりと分かれるような行の区切りを変えていくことにある。最初のコードである「お助け」の列をみてみよう。{ はじめに } が 0、{ 入信 } も 0 で、{ 初帰苑 } が 17 なので、{ 入信 } と { 初帰苑 } の間の区切りは、適切であると判断する。続く { 大乘相承 } が 3 で、{ 歡喜相承 } が 0 なので、{ 初帰苑 } と { 大乘相承 } を統合すれば、{ 初帰苑 + 大乘相承 } が 20 となり、その上も下も 0 となって、セルの度数の多いところと 0 のところとはっきり分かれて都合がよいように見える。しかし、2 列目から 4 列目の「経親」、「家内」、「奥様」の列をみると、いずれも { 初帰苑 } は度数が 0 ではなく、{ 大乘相承 } は、度数が 0 である。ここから、「経親」、「家内」、「奥様」のコードにとっては、{ 初帰苑 } には、1 - 5 までの出現度数がみられるが、{ 大乘相承 } では、出現度は 0 なので、統合せずにそのまま区切りとして残した方がよいと考えられる。このような方法で、重要と判断されるコードにとって、区切りを残した方がよい場合がある時には区切りを統合しない。また区切りの確定にとっては、元のテキストデータに戻って、最初に H1 の HTML タグでもうけた区切りの位置を変更することも時には生じるだろう。たとえば、{ 初帰苑 } と { 大乘相承 } の間の区切りを 1 文でも 2 文でも後ろにずらせば、{ 大乘相承 } の部分の「お助け」の出現度数が、2 や 1 やあわよくば 0 に減少し、他の「大乘」などの { 大乘相承 } に出現度数の多いコードの出現度数が減少しないのであれば、テキストデータの区切りの位置をずらす方がよい。しかし、区切りの位置をずらすことによって、「大乘」の出現度数が大きく減少するようであれば、区切りは変更しない方がよいだろう。このような作業を繰り返して、データの区切りを確定していく。このデータの場合も数回にわたって、テキストデータの区切りの変更を行った。

15 ただし、現在の仕様では文中の出現順は正確ではない。

表5-2 区切りの確認とコードの統合

区切り	お助け	経親	家内	奥様	大乘
はじめに	0	0	0	0	0
入信	0	0	9	6	0
初帰苑	17	5	3	1	1
大乘相承	3	0	0	0	7
歓喜相承	0	15	2	5	0
大歓喜相承	1	0	2	0	0
霊能相承	14	0	0	0	0
経	3	4	5	5	0
娘たち	0	0	0	2	1

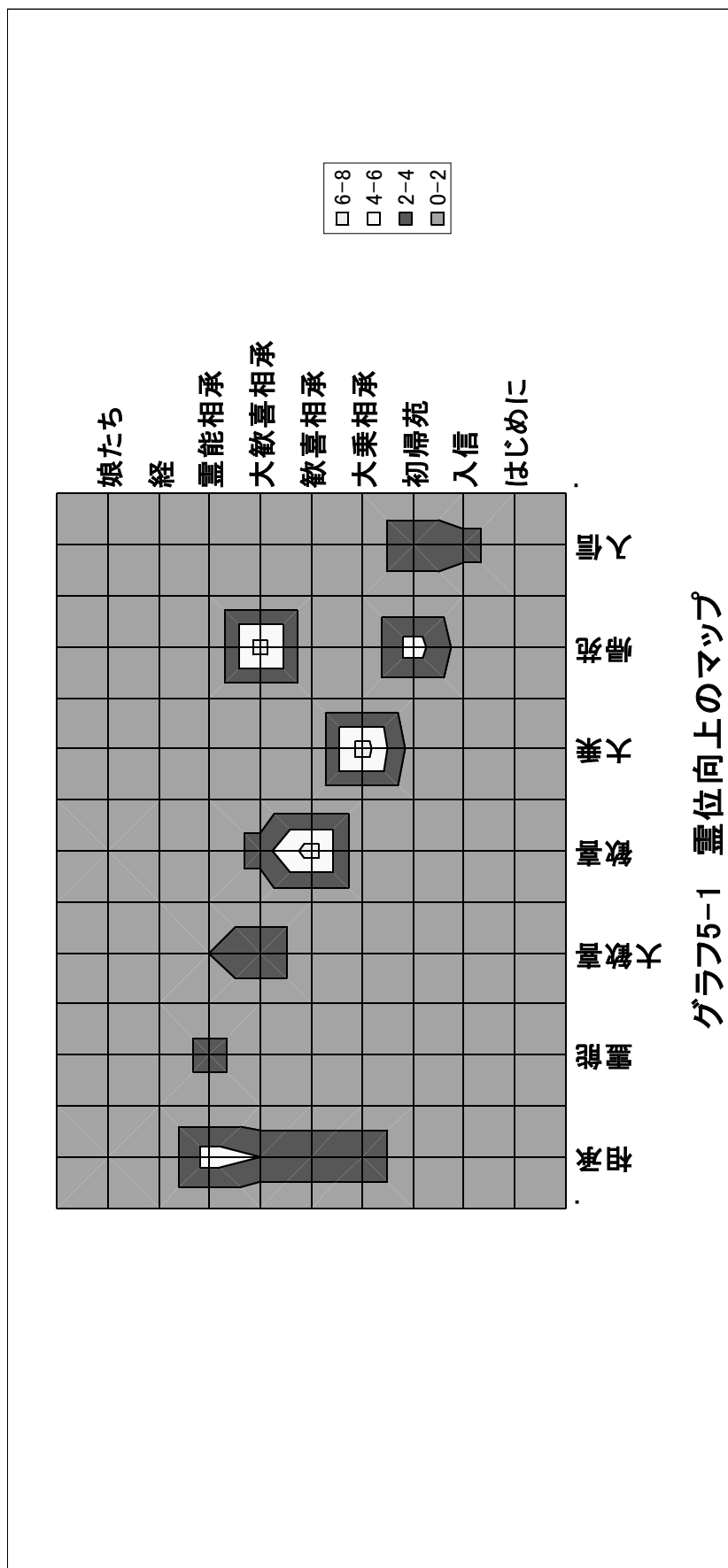
区切りの確認と同じようにして、コードの統合という作業を進める。今度は、列の区切りに注目する。例として、表 5-2 の「家内」と「奥様」というコードに注目する。どちらのコードも {はじめに} {大乘相承} {霊能相承} の各区切りにおいては、その度数は 0 である。{入信} {経} においては度数が多く、{歓喜相承} においては、「家内」が 2 とやや少ないが、「奥様」は 5 と度数が多い方である。{大歓喜相承} と {娘たち} の区切りでは、一方が 2 であり、他方が 0 で、異なると判断することもできなくはないが、全体的にみれば、「家内」と「奥様」のコードは、区切りごとの出現度数は共通している点が多いと判断できるであろう。このような場合、コードは統合する。コードを統合したものをカテゴリーと呼ぶ。「家内」と「奥様」は統合し、「奥様」というカテゴリーにした¹⁶。この作業を繰り返すことによって、コードがカテゴリーに統合されていくのである。このデータの場合、表 5-1 に示したコード数が 74 個であり、一度に全部のコードをみて統合作業を行うことも不可能ではない。しかしコードが多い場合は、大きなエクセルの表をみて作業を進めることになり、それはなかなか難しい。そこで、まず霊位向上に関連するコードだけをまず集めた。

16意味を考えてみても、「家内」というコードは、霊能者である A さんが、自分の配偶者を指しているのであり、「奥様」というコードは、インタビューをしている調査者が A さんの配偶者を指しているの、全く同じ人物を指し示しており、この 2 つのコードを統合することに問題はないことは容易に理解できよう。

5 . カテゴリーのグラフ化と質的な記述

他のコードと統合されず、単独のコードでそのまま残されるものもあるが、それらもあわせてこれからは、カテゴリーと呼ぶ（これからの節においては、【 】は、カテゴリーを表す）。カテゴリーと適切に区切られた時間の軸を用いて、等高線図というグラフに表す。グラフ 5-1 は、霊位向上に関するものである。縦軸に時間の軸をとっており、最初にあげた { はじめに } から始まり、{ 娘たち } で終わる 9 つの区切りが示されている。横軸は、抽出されたコードからつくられたカテゴリーである。カテゴリー【入信】は、{ 入信 } と { 初帰苑 } の区切りの中ではそれぞれ 3 回か 4 回出現し、その他の区切りでは、出現度数は 2 回以下であったことがグラフに示されている。{ 初帰苑 } の時には、【帰苑】は 5 または 6 回出現し、{ 大乘相承 } の時には、【大乘】は 7 回以上、{ 歡喜相承 } の時にも【歡喜】は 7 回以上出現したことがわかる。同じように【大歡喜】【靈能】も確認すれば、このグラフは、{ 入信 } から始まり { 靈能相承 } にいたる霊位向上の時間の区切りは、適切であることを示しているといえよう。

また、【相承】は、{ 大乘相承 } から { 靈能相承 } にいたる範囲で出現しており、それぞれの区切りは、【大乘】【相承】、【歡喜】【相承】、【大歡喜】【相承】、【靈能】【相承】を



グラフ5-1 霊位向上のマップ

表していること示していると解釈できる。

もう一つ注意すべき点は、【帰苑】が{初帰苑}と{大歡喜相承}の2カ所に現れていることである。{初帰苑}のところに出現する【帰苑】というカテゴリーは、初めての帰苑であろうが、{大歡喜相承}のところに出現する【帰苑】は、おそらく初めての帰苑とは異なる帰苑であろう。このように、同じことは、コード、カテゴリーでも異なる意味を持っている可能性が、グラフに示されるのである。

また、{はじめに}と{経}{娘たち}は出現するカテゴリーがない。これはこれら3つの部分が霊位の向上とは関連がない話題であったことを意味する。そこでこれら3つの部分は、今後の分析からは省くことにする。

霊位向上以外にも経、その他の真如苑の用語、病気、家族、会社の5つに分けて、同じようにグラフ化した。そこで見いだされたカテゴリーの中から、度数が多く、とくに対象者の信仰の深まりに深く関連するものを残していった。最終的に、14カテゴリーが残った¹⁷。これらを1つのグラフにまとめたのが、グラフ 5-2 である。この全体図を信仰史のマップと呼ぶことにする。なお、横軸に並べられているカテゴリーは、{入信}{初帰苑}{大乘相承}{歡喜相承}{大歡喜相承}{靈能相承}の順に多く出現するカテゴリーを右から並べている。

17 14のカテゴリーの中で、いくつかのコードを統合しているものは、以下の7つである。

病気：手術、病院、医者、胃潰瘍、入院

教主親教：教主さま、親教

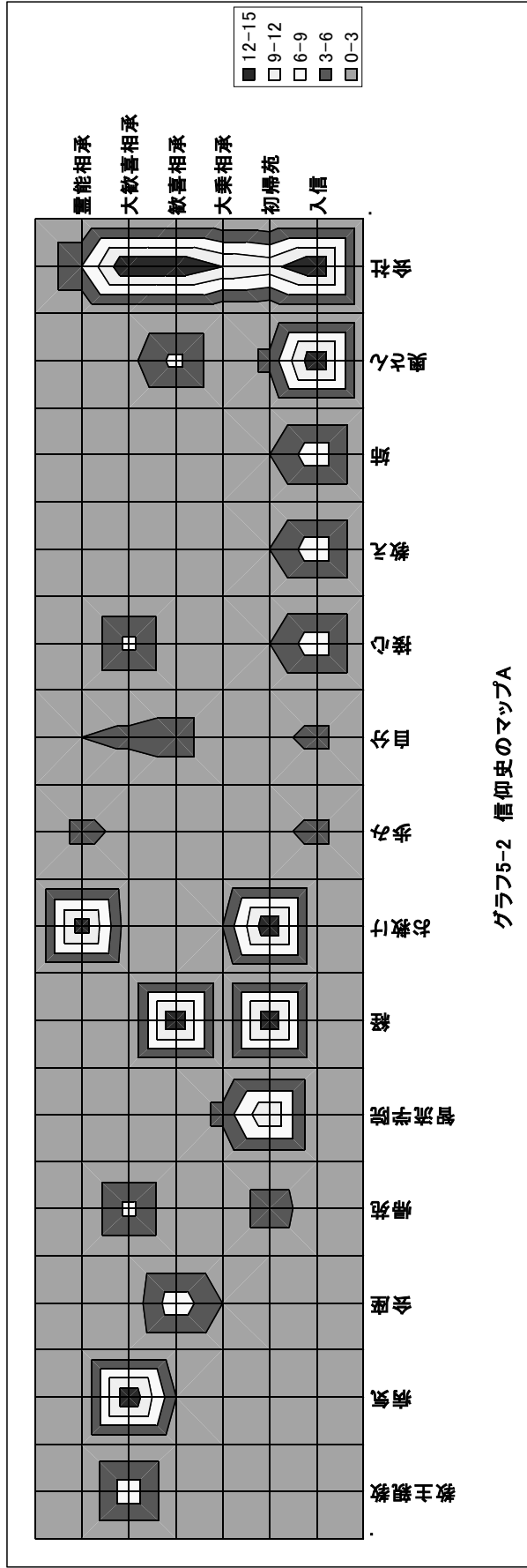
奥さん：奥さん、家内

智流学院：智流学院、智流院

経：経親、経立、導き親、所属、三経、集会、家庭集会

会社：会社、仕事、部門、部品、上司、会議、部長、部下、営業課、転勤、責任者、単身赴任

歩み：歩み、歩んで、歩ま



グラフ5-2 信仰史のマップA

入信時は、【会社】、【奥さん】、【姉】、【教え】、【接心】、【自分】、【歩み】の категорияがみられる。これらのことばに注意して、元のインタビューデータをみると、入信時の様子はつぎのようにまとめられる。

入信時は、奥さんの姉に導かれ、奥さんがまず教えに結ばれる。Aさんが歩み始めるきっかけとなったのは、奥さんの接心で、誰にも言ったことがないAさんと会社の上司のことを示され、Aさんは、びっくりして、その衝撃から信じてよい教えではないかと思うようになり始める。

その驚きの部分をインタビューデータから引用し、記述すると以下ようになる。

その時にですね、帰りましてから、**家内の、あなたって自分の上司の人に、こんなふうに思ってるんですね。**という、ある一句があるんです。もうズバリ申しあげますけども、私のその当時の上司にあたりまして、あの二階級ぐらい上の上司で常務さんなんですけども、日頃は何不自由なく非常に和気藹々と会話はしてるんです、日頃は。ところが何かの奥底ですっきりとこう和合できないものがあったんですね。で、その方に大変不遜なんですけども、この男は、私の言葉で言うと、この男は救われん人やなど。

そういうことを実は心の中で密かに思ってたんです。でそれをですね、一字一句違わずに。

家内が帰ってくるなりポンとその言葉を出したんです。それで私はその、その衝撃から信心が始まったんです

この記述の中で、カテゴリーとして残されたコードは、太字で示した部分である。しかしながら、インタビューとして面白い、生き生きとした表現は、コード以外の「この男は救われん人やな」とか、「実は心の中で密かに思ってたんです。でそれをですね、一字一句違わずに」「ポンとその言葉を出した」などであろう。この点に注意をしておこう。

つぎに初帰苑から大乘の相承会座に参加するまでは、【お助け】と【経】【智流学院¹⁸】の度数が大きく、【帰苑】【会社】にも度数が現れている。お礼のお参りに初めて帰苑し

18 教義を学ぶ教師の養成機関。

た後、Aさんは少しずつ帰苑をしていた。接心の中でお救けを示されていたが、なかなか実行できなかつた。ある出来事をきっかけに会社の人をお救けすることに成功し、以後つぎつぎとお救けができるようになる。経における集会で聞いた言葉もきっかけとなり、智流学院へ行く決意をし、つぎの大乗相承へとつながる。インタビューから最初のお救けができたきっかけの部分をあげておく。

「お救けを示されておりましたんです。ところが、なかなかそれが進まなかつたんですが、秋口になりまして、実は私の娘は二人とも小児喘息を患っておりまして、ちょうど気候の変わり目にはひどい喘息になりまして、あれはもう本当に二晩も三晩も寝ずにですね、せいっておりますんです。それである日私も、ちょっとお特技を出しましてね、家内に、ほっとくわけにもいけませんので今晚は私が代わって面倒をみるということで、面倒をみる約束をしたんです。ところが子供はなかなか寝ついてくれませんし、そのうちにだんだん私の方にも疲労の色が濃くなってきましてね、そしてここでどうしても眠ってもらわないと明日の会社にも差し支えるし、ということで、あの、ご霊咒をあげましてね、そして眠ってもらおうと、いう不遜な考えを起こしまして、ご霊咒(れいじゅ)をあげたんです。ところがね10分、15分とあげるんですけど全然変化がないんです。それでこれはね、やっぱりお願いする以上はみ仏さまに何かお約束をしなければならぬというのが、どういうわけかふっと私の心に湧きましてね。そして接心でいわれたたお救けを思い切ってやらせてもらいますと、必ずやりますから、どうぞこの子を寝かして下さいという、非常に今からいえば申し訳ない御利益信心の姿そのもので、あの、祈ってました。そうしましたら、ふっと、どのくらい時間たったか気がつかないんです。ふっと気がつきましたら、子供が、ぼとんと横になって寝てくれまして、そのまま朝まで、すやすやと休んでくれたんです。」

「それで翌日から約束をどうするか、という戦いが始まりまして。」

「翌日は口火は切れなかつたんですけれど、その翌日、翌々日ですね、に私の会社の方の私の直接の部下である人に、教えのお話をして、非常にありがたいことにすぐに入信をしていただいた。」

太字で示したカテゴリー化されたコードよりも下線部に注目してみよう。「小児喘息」

「二晩も三晩も寝ずに」や「ふっと」、「ぼとんと」、「すやすや」など、他のところではあまり使われないようなことばが、最初と最後に数多く含まれている。これらのことばは、質的なデータ分析による記述としては、非常に重要なことばであるが、コンピュータによるコーディングの手続きからは、カテゴリーとして残らないのである。

6 . A さんの信仰史の記述

霊位向上のデータ分析に戻り、大乘相承以降の記述をしていこう。大乘相承は、マップにおいて、目立ったカテゴリーがみられず、インタビューを振り返ってみてもあまり話題に上らなかった。Aさんはわりと順調に相承したようで、とくに話すべきこともない様子であった。インタビュー原文においても 30 行ほどと短く、職場の変更や智流学院に行ったことなどが少し触れられている程度である。

それに対して、歡喜相承は相当苦心する。【会社】において部長という責任のある地位につき、全国 32 県を回らなければならなかった。無理をして会社を休んで【会座】に出ても祈りは通らず、【自分】のどこかが間違っていると気づくようになる。

私としてはその時は、霊位向上に向けては、霊位向上と自分の立場というものが一体となっておりましたからね、まだまだ御利益的なんですね。求めてても、そういう社会的なもの、その教えの向上とが一体であるという感覚で、これを頑張れば社会的にも頑張れると、そういう相関関係でものをみておりました

その時は不況でして、日曜日に会座がちょうどできたから今度は行けると思ったら、日曜日に会議をする、とこういうことになるわけですね。それでいったん決めたんだから、心の中で仏さまとお約束したんだからと、これは決して正しくないんですけど、いわゆる我の自分流儀の信心でですね、いったんお約束したんだからこれは貫いた方がよかろうというような気持ちで会議を病気で欠席して、届けを出しておいて、こちらに来たんです。ところが全然ご霊界は、もう一切無視という、まあその時感じたんですけど、こういう表現していいのかどうか分かりませんが、私にとっては、前を通過される霊能者が、フンツというようなですね、そういうように感ずるようなものだったんです。そこでやっぱり自分は何かこれは根本が違ってるなというようなものを、その中で何度かいただきながら ...

そして、【奥さん】が経親【経】として「経立て」【経】をすることをきっかけに歓喜を相承した。会座で経親【経】である【奥さん】と一緒に場で、常慧（じょうえ）さま¹⁹から声をかけられたことがもっとも心に残っているようであった。

『あなたは奥さんが経親だけれども、あなたは男でしょ』、ということから始まりまして、その一、男らしくないと、腹が決まってないという厳しい、その霊能者のあれじゃなくてね、その後ろで指導して下さる立場の常慧さまから厳しい覚悟を促されたんです。

Aさん夫婦のように共に歩んでいる場合、経親となるのは、Aさんでも奥さんでもどちらの場合もあり得る。Aさんは仕事で忙しい身であったが、奥さんは仕事に就いていなかったので経立てする前の経親のすすめで、奥さんが経親となることになった。「経親を競り合っていたにもかかわらず、渡した瞬間にやっぱり経親が、向こうが責任者なんだからという」風に考え、「責任を軽くしていたものがあったんです。無意識であったんだと思うんですね。それを突かれましたものですから、びくっときて、そして決意を新たにさせていただいた」という。そしてこの歓喜の相承は、常慧さまのお力によるという。

その常慧さまからの厳しいお言葉の中で、私の結果から言えば、これは無理矢理ね、おとして下さって、外圧によって、自分の自力じゃなく外圧によっておとして下さって、そして一応、次の会座に継続する資格をそのときくださったんです。で、一月にその会座がありまして、そういう状況まで持ち上げてくださって、そして翌月に今度は相承さしていただきました。

ですから私のいただいたのは、もうまるまる取り組んでいただいたんじゃなくて、まるまる棚からぼた餅でいただいているんです

歓喜を相承した頃より、胃潰瘍が悪化し、入院して手術を受ける。

19 教主（教祖のこと）存命中の現在の苑主の呼び名。

切ってみて出してみ。腸がもう伸縮性がなくなっておりまして、私はみなかったんですけど、家内がみれば、もう透き通って弾力性がなくてぼんぼんに腫れ上がって、破裂すれば腹膜炎を起こすというところだったそうです。でその病院の中で、また不思議をいただくんです。

Aさんは拒否反応の出やすい体質であった。手術後、一度でかかった拒否反応が教書を通読した3日間でなくなり、人よりも早くに回復したことが語られる。肉体的なことだけでなく、その他に接心による不思議も語られる。

実はね最初の接心で、問題になりましたその上司がございますね。その後で、ずっと精進してきてわかったことなんですけども、私の家は島原なんです、長崎の。島原の原城のまっただ中に屋敷があったんです。ですから接心では逆さ張り付けのキリシタンのご先祖とか、そういうものが示されてるんです。ですから、島原の乱を通して私の先祖は弾圧を受けたんですね。ところがその上司というのは丹羽と言いましてね、岐阜県の羽柴秀吉の軍勢の一門なんですね。ですから、羽柴秀吉のキリシタン討伐です、先祖がおそらく、証明はできませんけども、おそらく私どものところへ攻め込んできて、私たちの先祖はそれで皆やられたと、こういう因果関係がはっきりしてきたんです。それと事実とをつなぎ合わせていくと、あー、なるほどと。だから、表面は非常に親しそうに話をしているにもかかわらず、心の奥底で何か許せんと、そういうものと非常に符合してくるとい、そしてそれを私がはっきりと認識できたときにですね、その方との家族のつきあいやら、いろんなものが全部解けてきたんです。

退院後、Aさんが会社に戻ると、以前の部署が消滅しており、違う部署に移る。時間も多少できて、教主さまのご親教²⁰を聞ける機会に帰苑²¹し、その取り組みによって大歓喜を相承する。

20 教主の説教のこと。主だった法要の後で行われていた。

21 グラフ 5-2 に現れた大歓喜相承時の帰苑は、教主の親教を聞くための帰苑であり、初めての帰苑とは文脈上異なる意味であることがわかる。

霊能相承は、お助けした人々を歩ませること、とくに会社の人がお助けできるように指導することが重要な取り組みであった。Aさんは、お助けできない所属の人とともに、二人でお助けにまわる。この方法でうまくいく場合といかない場合について、Aさんは以下のように述べている。

やっぱりその、本人の何かこう自信といいますかね、その喜びですね。だから一人お助けを、本当にお助けを、真心込めてさせていただいた時というのは、ちょっと表現しようがないですけど、何かこうウキウキするような、何がどう楽しいのかわからないんですけどもこう、充実した感じなんですね。それを味わって下さると、その方とんとんといくんですけど、私が強制的にこう一緒に二人三脚でぎゃーっとやって、何かあいつ、ぎゃんぎゃんゆうて、とうとうお助けしたけども、何か俺はようわからんなという冷えた気持ちのままの方が、そのまま（その後もお助けできないまま：筆者註）になったんだろうと思います、今考えれば。大変申し訳ないことです、これは。

真如苑で信仰を深めるためには、布施行の「歡喜」、布教実践である「お助け」と奉仕活動である「ご奉仕」の3つの歩みに取り組むことが必要とされている。Aさんの歩みは、3つの中のお助かが、入信後初めての帰苑までの間と霊能相承の段階で中心的テーマとして語られている。お助かに較べれば、歡喜もご奉仕も自分の努力次第で達成しやすい取り組みであるが、お助けは入信してくれる相手があって初めて成り立つものであり、歡喜やご奉仕に較べて難しいことは想像できる。このお助けが入信後のAさんの最初にぶつかった壁であった。ところが霊能相承時に語られるお助けは、自分がお助けした人がさらに他の人をお助けできるというより難しい取り組みである。そのためには、お助けによって「何かこうウキウキするような、何がどう楽しいのかわからないんですけどもこう、充実した感じ」を味わってもらうこと、つまり信仰の喜びを伝えるということが必要なのであろう。布教とは、「こころ」を伝えることではないかと思われる。

7. Bさんの信仰史の記述

さてつぎにもう一人、Bさんのインタビューを記述していこう。

Bさんは、1952年生まれで、当時39歳と比較若い男性の霊能者である。ファゴットの演奏家であり、音楽の縁で1978年に真如苑に入信した。1979年に大乘相承し、1981年に

歡喜相承と順調に歩みを進めたが、大歡喜を相承するのは 1990 年と時間を要した。しかし、靈能は同年に相承とこの間はきわめて短い。そしてインタビュー当時はまだ靈能を相承して間がなく、靈能者としての働きはこれからという状況であった。

インタビューに要した時間は 2 時間弱で、テキスト入力したファイルはおよそ 65 キロバイトであった。A さんのインタビューデータのコーディングと同じ手続きを繰り返し、靈位向上に関係ない部分を省き、一部データの位置も入れ替えて、54 キロバイトのデータを用いて分析した。複合語辞書に登録した語は 41 語(付表 5-3 参照)、停止語辞書には、出現度数が 3 以下の語もほとんど登録したため、最終的には登録した語は 559 語にのぼる(付表 5-4 参照)。復活後辞書に登録した語は、「私」「心」「音」「我」の 4 語である。

以上のコーディングの結果のコードの集計は、表 5-3 である。

表5-3 コードと出現度数

コード	出現度数	コード	出現度数	コード	出現度数
自分	86	個性	8	心配	4
教え	38	具体的	8	常樂我淨	4
変わ	36	奥さん	8	集中	4
感じ	32	お助け	8	自己の主張	4
相承	31	信仰	7	自己	4
音楽	27	オーケストラ	7	苦しみ	4
演奏	26	練習	6	スタッフ	4
心	21	靈能者	6	こだわって	4
気持ち	21	認識	6	家内	3
接心	18	修行	6	ファゴット	3
歡喜	16	自然	6	気に入らない	3
我	15	見つめ	6	計らい	2
大乘	14	楽器	6	頭にきちゃって	1
大歡喜	13	影響	6	頭にきちゃう	1
私	13	コンサート	6	性癖	1
音	12	入信	5	集中力	1
相手	11	体験	5	気が短い	1
とらわれ	11	素晴	5	器をひろげる	1
真如苑	10	状況	5	こだわる	1
作曲家	10	経親	5	こだわ	1
靈能	9	感覚	5		
興味	9	アンサンブル	5		
寒修行	9	きっかけ	5		
駄作	8	靈界	4		
真如靈界	8	智流院	4		

集計の結果多かったコードでもっとも目立つのは、音楽関係のものである。「音楽」の 27 回、「演奏」の 26 回をはじめとして、「音」、「作曲家」、「オーケストラ」や「コンサート」

などファゴットの演奏家ならではの言葉が数多く出現している。先の A さんのインタビューから抽出されたコードと比べると（表 5-1 参照）A さんに多くみられた会社関係のものが、B さんの場合、音楽関係のコードとして現れているであろう。A さんに多くみられた「お助け」や「経親」のコードは、「お助け」が 8 回、「経親」が 5 回とさほど多くはない。同じく A さんにおいては家族に関わるコードが多かったが、B さんの場合は「奥さん」が 8 回、「家内」が 3 回であった。表 5-3 でもっとも多いのが、「自分」の 86 回である。「自分」という言葉は、インタビューの形式においては、特別な意味なく頻繁に用いられる語の一つであり、省くことも考えられる。しかし、A さんの場合の「自分」は 19 回であり、それに比べると B さんは 4 倍以上多く使っていることになる。他にも「心」が 21 回、「気持ち」が 21 回、「我」が 15 回など自分の内面に関わるであろうと推測できるコードが数多く出現している。これらの点から、「自分」はコードとして残した。B さんの信仰史においては、自分を中心に語られているとみることができるであろう²²。

以上の集計表の分析を行った後で、テキストは、H1 のタグによって、{入信}{大乘相承}{歡喜相承}{大歡喜相承}{靈能相承}{教えと音楽}の 6 つに区切った。残された 21 のカテゴリー²³ との間で、等高線図を描いたのが、グラフ 5-3 である。横軸のカテゴリー

22 このような推測のもとに、表 5-3 の「気に入らない」以下の度数が 1 ~ 3 の語もコードとして特別に抽出した。なお、実際のこの作業は、何回かクロス表まで作成し、試行錯誤した上でコードとして取り入れているものであって、集計のこの段階で決めているわけではない。

23 21 のカテゴリーの中で、いくつかのコードを統合しているものは、以下の 8 つである。

自分：自分、私、自己、自己の主張

音楽：音楽、オーケストラ、アンサンブル、作曲家、練習、駄作

演奏：演奏、楽器、コンサート、ファゴット

我：我、気に入らない、気が短い、頭にきちゃって、頭にきちゃう、性癖、器をひろげる

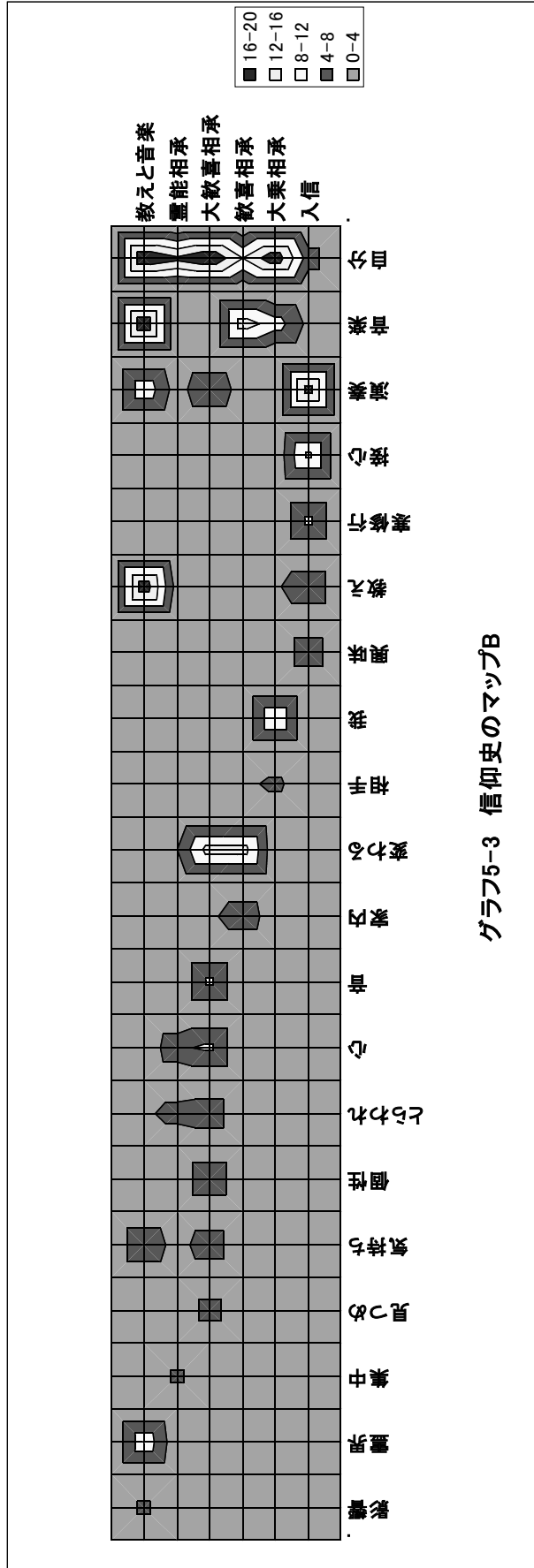
とらわれ：とらわれ、こだわって、こだわる、こだわ、計らい

家内：家内、奥さん

集中：集中、集中力

靈界：靈界、真如靈界

は、出現度数が多い「自分」「音楽」「演奏」を右側に並べ、それ以外のものは、以下の記述において見やすいように、{入信}に多く出現しているものを集め、ついで{大乘相承}に多く出現しているもの、という順に並び替えている。



グラフ5-3 信仰史のマップB

それではグラフをみながら、質的な記述に入っていこう。

まず{入信}においては、【演奏】が17回以上と多く、【接心】が13回ぐらい、【寒修行】が9回ぐらい、【教え】と【興味】が8回程度出現している。これらの言葉に注意して元のインタビュー・データをみても、入信時の様子はずいぶんよくまとめられる。

入信のきっかけは、青年会が主催していた春のコンサートにファゴットの演奏家として出演を依頼されたことである。ちょうどその頃、宗教に興味があった時期だったので、まったく知らなかった真如苑の教えにも興味を引かれた。

あの、元々その前に、あの、興味が、いろんな意味でですね、その勉強したほどではないですけども、まあ興味はあって、一応まあ教会に行くとかですね。まあいろんな書物の中、まあ聖書を読んだりだとかキリスト教の関係ですよ。えーそういう中からいろんな、んー、霊言書みたいな本が出てますね、いろいろなねえ、ああいう不思議だとかですね。そういうような部分にちょうど興味をもっていた時と大体時期が重なってくるんですね。はい。

そしてコンサートの直前に行われた寒修行²⁴に参加するため、その前日に入信し、寒修行には毎日通った。寒修行が終わった後には、初めて接心も受ける。初めての接心は驚きであったという。

えー、んー、そうですね、あの、内容は、内容的にはですね、はっきり覚えてます私。どういう接心だったかって。いわゆる自分の精進に命を懸けてくことによって自らの命をいただいていける教えですよということをですね、いただきましてですね、やはりあの命懸けと言うところの部分に本当に、ま、命にも関わるぐらいの部分に本当にこの教えにはあるんですよということをですね、いただいた部分が、大きな、そのなんと言うんでしょうか、自分にとってひとつの、本当のまがいものではないって言うんでしょうか。ただあのー、論や説で終わらせられるものじゃないなあということを

24 寒修行は、1月の下旬から2月のはじめにかけて行われる読経と講話とプルーフからなる修練で、早朝や夜に行われる。当時は、21日間行われていた。

感じてですね。ええ、それから色々と、あの一話をして下さった、また導いてくれた方等のその、何て言うんですか、コミュニケーションの中に、さらにいろいろ教えていただく、っていうことを聞かされてまいりました。

その後{大乘相承}に向けて会座に出るようになる。この期間に出現するカテゴリーは、【自分】【音楽】【我】【相手】である。

入信してから大乘を相承するまでの1年あまりの期間の自分を振り返って、Bさんは以下のように語っている。

その頃は本当に、ま、言ってみれば、私はすごく我が強かったですから、そういう部分で言ってみればその一、すぐ頭にきちゃうわけですね。何事にも。怒り心頭に発するんですね。神経質ですねえ、まあ気が短いと表現するよりも、もう気に入らないと、まあ、何をするかわかんないというぐらいの部分があったかもしれないですね。ですから大乘いただくまではですね、自分のその、わかる訳です、この自分の気持ち。もうカーッとくるっていうのが、自分で。えーそれでその気持ち、これは、教えていただく信仰からみれば、結局、我であり、そのいろんな部分であるわけですよ、自分のですね。でそういう部分をんー、ま、ある意味ではその、なんて言うんでしょうか。あの、コントロールしていく部分でしょうか。それが非常にあの一、最初にこれが修行だとかってですね、あの、いったぐらいの部分があったんですね。

当時すでに真如苑の法要では音楽が取り入れられており、Bさんは法要の音楽にも参加していた。しかし演奏する人は音楽的には素人の人がご奉仕であるのが大部分であったため、その練習を「音楽的な見地から見ていきますから、何をやってるんだろうかとかですね、いろんな人がいると思い、プロの目からつい、もう頭にきちゃってね、帰っちゃったりとかね。」そういうときには、後から経親さんが追いかけてきて、「いやいやまあまあそんなそんなとか言って」なだめることもあったという。「今、考えれば恐ろしいこと」であったという。オーケストラの仲間との間も同じようであったという。

大乘いただく前にですね、あの、Bとは口きけないって、いいましたから、あの、結局何を聞いてもね、もう撥ねつけてしまうと。聞いてくれないと。あの自分の言って

ることを納得してもらえないと、いうことですね。それって結局、我という部分ですね、いわゆる自分をぶつけてしまうわけですね、相手にですねえ。あの自己の主張になっちゃうわけですねえ。持論をまあ相手にぶつけてしまうって言うんでしょうか。

このように感情的であり、我が強く短気であったBさんは、大乘の相承によって、変わっていく。

それがあの大乘いただいて。不思議とこれ僕はわからないんですけどもね。自分ではわからないんです。相手の気持ちが取れていくような経過はありました。普通になんか話してくれるようになったりとかですね。そういうのはありましたですね。

大乘から歓喜の相承までの間には、あまり印象的な取り組みはなかったようである。グラフでも【自分】【音楽】という大部分の段階で頻出しているカテゴリー以外では、【変わる】【家内】のカテゴリーがみられるぐらいである。

Bさんは「内面においては同じような取り組みを継続した」という。自分が変われば一番身近な奥さんも変わっていった。

うちの家内、それでも随分変わりましたですね。あのう自分が、不思議なもんでですね、自分が変わらせていただくごとに、うちの家内が変わってくるという感じですね。やはり自己の主張から、自分っていうものを主張してた所から、少しずつその、現実を認めていくようになった部分でしょうか。現実に対する不平とか不満とかありますよねえ。ええ。それとかこうありたいと望む部分ね。それをそのある部分をこう認められるようになってくるっていうんでしょうか。

こうして 1981 年に順調に歓喜を相承したが、そこから大歓喜を相承するには9年後の1990年である。この間のグラフに出現するカテゴリーは、【自分】【演奏】【変わる】【音】【心】【とらわれ】【個性】【気持ち】【見つめ】の9つである。自分が変わっていくのであるが、それが自分の内面と、演奏や音の音楽的な面から語られていく。

まず自分は他人がみてもわかるぐらい変わったという。

久しぶりに会って、どうしたんだって言われてねえ。なんかえらい感じが違うってねえ、びっくりしてねえ。あの何かあったんだろうかって、『まあ実は』って言ってね。いや、もう態度が違うとかですね、いろいろあると思うんですよね。醸し出す雰囲気が違うとかですね。ええ。

このような変化は演奏にも現れたという。

言われたことがあります。えーと、あの音が変わったと。段階的に、歓喜いただいた時もまた変わっている。ええ、ええ、大歓喜いただいた時、まず自分が強く感じましたですね。

同じようにやっても自分の心ってのは見つめていきますから。見ていきますから。結局、徐々に自分の気持ちってのは変わっているんですよね。ええ。そういう状態で、演奏していきますし、演奏していく時もあの、なんて言うんですか、基本的にはただ演奏だけの部分の演奏ではなくて、そこにいつも気持ちの面っていうのは、伴っていくわけですから、それが音に影響してきますね。出てきますね。ええ。

ええ、音が変わったより、吹く時の気持ちがすごく楽なんですよね。ええ。

芸術の部分でいくとなんかにこだわってくわけですね。なんかにこだわっていったって、専門に勉強していきますと、こう何がいいのか何が悪いのかわかんなくなってくるわけです、結局。だから自分の感覚をね、フル回転させてですね、そしてまずは評価されるべき間違いの無いところを全部直していくと。そうすることは結局、技術を身につけていくってことなんでしょうけども、そしてそれを修練して訓練して、誰が見てもおかしいと思う要素を少なくしていくっていうんでしょうかねえ。そしてその中から今度は人によっては自分が感情を多く入れることによってそれを芸術として表現していく部分だとか、ま、楽しい感覚でやってそれを芸術として持つてる。あとはもう個性の問題になってくるし、ええ。個性、個々の考え方になってくるんですよね。実際。

結局自分の、いわゆる個性に対する考え方が変わるというよりはですね、その個性というものにとられる心を、まあ自分がそれにとられていけないような感じになってくる。そうすると周りの部分も、あの見えてくるようになってくるんです。ええ。

自分がとらわれていかなければいけないほど、周りの個性もまた見えてくるって言うんでしょうか。ですからどこにその人の気持ちがあるのかってということが、見えてくる。また同時にそれを通して、自分のね、心の置き具合がどういう具合であるかってこともまた、見つめることも出来ていくって言うんでしょうか。

(問：自己というものを見つめきれなかったのが、ある程度見えるようになったから相承されたのですか)

と言うよりもですね、あの見えるようになってから相承したのではなくてですね、結局、見えるようになったと言うよりも自分にとらわれている心をですね、教会的に言えばこう清めていただいたということがいえると思うんですけども……。結局、そうですね、自分、自己というもの、自分の心にとらわれているものを確かに自分がこう本当にああそうだなと認識できるかどうかってということ。それが客観的に見るってということになってくると思うんですけど。それを認識できなければ、わからずそのままの部分があるままになっちゃうと思うんですけども。

(問：それをまあ気づかせていただくような出来事とかは今までに……)

それはもう日々の中にですね、これはもうどなたも教えをいただいている方多分共通していると思いますけど、日々の中に結局あの人の言葉を聞けないだとか、いろいろあると思うんです。自分のね、いわゆるこう言われるとどうしても嫌な時。こういうことはどうしても言われたくないとか。いろんな心の動きがあると思うんです。それを言われれば言われるだけのものがあると。あの自分に、心に、こう見つめていく部分とか、例えば嫌だなという感覚よりもああその相手の言っているそういうことはああ自分のこういう部分言ってるんだなと、見つめることが出来るようになってきた、させていただくとか。そういう部分の内面の継続ですかね。で、自己の見つめてのは、させていただいたような気がしますね。

霊能を相承したのは、大歓喜と同じ1990年である。グラフをみると、【自分】【心】【とらわれ】【集中】の4カテゴリーの出現がみられる。霊能は、大歓喜の延長上にあつたという。

あの、その延長上のような気がするんですよ。同じ延長上でも、いわゆる乗り切れたところとまだ乗り切れていないところがやはりあると思うんですけども、それをそ

の、自分で本当に認識していくというか、ああ自分はまだまだこういう部分だと、いう部分を、これは自分の力でこう自分の心を持ち切るってことはこれ一、普通は難しいと思うんですね。ええ。それが出来るなら世間の人、みんな自分の努力でみんな性格も変わるだろうし、色々変わると思いますね。ここに信仰の何て言うんですかね、この真如苑の、まあ教えの偉大さっていうのを僕、感じてんですけども。やはりそれがあの一、結局、自分の努力も必要ですけども、努力するところに結局、真如霊界のお働きと、またその涅槃経の異人力とかそういうものが加えられて、そして、結局、引き上げて下さるって言いましょかね。そういう境地までつなげて下さる、っていうか。だから決して自分の力ではなくて、あの自分には力ないんですけども、結局そういう部分を自分で本当にそうだなと認識できる部分ができるのと、あの、自分の心をいらいらする、そうではないという自分はこうだという自分の、自分にとらわれた心でいくかですね。その違いで全然変わってきちゃうようになりますね。

あのいわゆる演奏においてですね、結局、計らいっていうんでしょうか、そういうの、無くなってくるわけですね。だからこれは段々少なくなってくるのは確かですね、自分でやって。まあ教えをいただく前は自分の、きちんとやんなきゃいけないとか、間違ったらどうしようとか、あそこのところはうまく吹けるだろうとかかね。いろんな要素がこう頭の中に、いろんな所が行き交うわけですねえ。それがあんまりエスカレートするとみんな上がったという状態になっちゃうんですけどね、一般的にね。それがその何かその楽な状態で、その要素が少なくなるんですね。どうなんだろうとか不安感で言うんでしょうかね。あの余計な心配とか計らいとかですね、そういう部分が無くですね、あの安心感っていうものを持ってですね、出来るってことはこれ素晴らしいな一という感じ。

(問：もちろんあのへんは吹くのが難しいなっていうような場所があるのはあるんですよね。)

そりゃありますよ。でも、いわゆるそれにこだわる、こだわっていく自分の心っていうんですかね。それにこだわってますと、どこやってもそれがこう気になってくるわけですから、結局それは非常に不安の要素になってくるわけですね。ま、これは言葉を変えれば集中力っていうんですけどねえ。ええ。一つに集中できるっていうか・
・だけど集中するっていても疑念をこう集中させてガアアってやってんではないんですね。自然に、自然になんかあの、自然のまま、こういいんだなという気持ち

になっていける。あの、繕わなくてもいいという。なんていうかよく見せようとか、いろいろありますでしょ。そりゃ。装うことも要らないでしょうし、ありのままのそのまま姿で、この通りでございますっていう感じでね。

霊能相承につづいて、{ 教えと音楽 } の関連が語られる。ここに出てくるカテゴリーは、【自分】【音楽】【演奏】【教え】【気持ち】【霊界】【影響】である。ここでは、教えを通じた解釈によって、音楽に現れる不思議な霊界の影響が語られる。

あのーいわゆる不思議だなと思うのはですね、ある方の演奏のため練習に入りましてね、すごく苦しい気持ちになったことがあるんです。それでどうしても苦しむけどこれ何なんだろうかということで訳も分からずですね。で、真如苑のまあ接心がございますねえ。いただきました、私ね。そのころまだ歓喜のころだったと思います。いただいたらその作曲家の苦しい様子が示されてきましたですね。それがものすごくその具体的に教えていただきました。それでそれと自分の苦しみがでね、本当に一体だったんですね。っていうことは目に見えないあの世界だけれども目に見える世界と、うーそのいわゆるなんて言うんですか、現象界って言うんでしょうか。それと真如、まあいわゆる真如霊界じゃなくて、いわゆる霊界ですね。というのは常にこう、無意識のうちに、そういう作用ってのが影響している部分があると。でもそれは目に見えない世界だから言葉で話しても、それはないだろうという、その人の判断で、それは終わりになってしまいますけれども。でも確かにそういう体験を自分の体験を通しますとね、そういうものが確かにあったと。で、どういう苦しみなのかということもまた、真如霊界を通して教えていただいでですね、それをあのご先祖様の苦しみですから、また仏教の教えですから、施餓鬼法というものを指示していただいでですね、でお願いすることによって、それがさっと無くなるんですね。そういう体験はもういろんなかたちでさせていただいてますから。

いわゆる音楽家の世界って挫折した人ってすごく多いはずなんですね。自分の想いを全う出来ず亡くなった方っていうのが非常にいらっしゃると思うんです。そういう部分も同じように言えると思いますねえ。いわゆる苦しく亡くなった方の影響を受けると自分が分からないうちにそういうような状況にこう、いってしまうということがよく教えていただきますねえ。ええ。でもそれは、漠然と考えててもわからないわけで

すね。それは接心の素晴らしさっていうのは、それを真如霊界はちゃんとそういうご先祖様、そういう部分もまでもですね、その方の幸せのためにそういうもの影響してれば全部そういうものがですね、えーいろんな部分で。もちろんそういう作用だけじゃないです。もちろん、心のあり方だとかいろんな部分でですね、教えていただきますけども。そういう部分では素晴らしい教えに巡り合えたなあと私は感謝してましますけども。

結局ですね、今まで考えてみれば、そういう部分もいろいろね、自分のご先祖様も含めて、いろんなかたちでそういう苦しい状況だったのを、あの苦しいというそういう部分での認識が出来なかったわけですね、結局ね。教えをいただくことによって、一つ一つ、こういうことなんですよと教えていただいた結果、楽になったことをもって逆に自分が苦しかったんだってことをわからせていただいた。

8. 「気づき」の変容過程としての信仰

AさんとBさんでは、年齢も20歳近く異なり、また、Aさんは霊能者となってからの年月を経ているが、Bさんは、まだ霊能を相承して間がないなど、社会的な属性や信仰の長さなどに異なる点がみられる。しかし、両者の霊位向上の過程を比較することによって、霊位向上に影響する要因を明らかにすることができるだろう。

よくいわれることに信仰に入るきっかけとして御利益や不思議な体験があったということが挙げられる。かつて新宗教の入信動機として、貧病争が三大動機であるといわれたのも、これらの苦難から救われるということが強調されていたことを示している。真如苑では、これを抜苦代受という。Aさんの例では、抜苦代受が明瞭に語られる。入信当初では、Aさんは勤務地が大阪から東京に変わるという内示を受けていたが、あまり東京には行きたくなかったという。

これはもう理屈はないんですけど直感的に私は何かあまりいい感じを受けなかったんです。それであの、私は元来体も丈夫ではございませんでしたので、これは嫌な感じだなと、直感的にそういったものをもっておりましたので、それでまあ、できるだけ避けたいという気持ちだったのです。ところが意志が通りませんで、三月の十日過ぎでしたでしょうか、その頃になりまして、もう思い切って覚悟してくれというようなことを言い渡されまして、私もそこまで言われたらしょうがないと、結構です、とい

うことで、東京に行くことを了解しましたんです。

ところが会議がございまして、私が東京営業課の方にでて、あの、相手方が大阪だったんですけども、名前がポンと入れ替わってまして二重に線がポッポッと引いてありまして、お前は不思議なんだよな、あんたの希望がどういうわけか急に決まったよと言うて、持って来られて、ぼっとその紙を見せられたんです。そしたら私大阪に在籍で、相手の方が東京へ行って下さることになっちゃったんです。

しかし重要なのは御利益そのものではなく、その御利益をもたらす力に「気づく」ことにあると思われる。Aさんはこのとき、「何かそういう不思議な力なんだなと。疑うべくもなく、そういう力はこの世にはっきりとはたらいているんだなという実感を」得たという。

この力に「気づく」ことが真如苑の基本的な修行である接心を成り立たせるのであろう。Aさんの場合もBさんの場合も入信の頃、接心が信仰を深めるきっかけを果たしている。具体的に述べると、Aさんの場合、奥さんが受けた接心で、Aさんが「実は心の中で密かに思っていた」ことを「一字一句違わずに」「帰ってくるなりポンとその言葉を出した」。このとき奥さんは、お姉さんに導かれてまだあまり間もない、いわば信仰の初心者にとどまる段階であり、その奥さんが受けた接心で、奥さんにも話したことのないAさんの会社での人間関係を指摘されたという背景を考えれば、Aさんの衝撃はとても大きなものであったことがよく理解できるであろう。Bさんにとっても初めての接心は驚きであった。接心の内容は、一般には口外してはならないとされているので、明確には語られていないが、この部分にのみ「命懸け」「本当のまがいものではない」「論や説で終わらせられるものじゃない」という非常に特異な表現が出現する。

真如苑の霊位向上における相承会座も基本的には接心であるし、普通の有相行として、毎月一回は接心を受けなければならないから、接心を信じること、霊言に取り組むことは、真如教徒にとってもっとも基本的なことといえるだろう。つまり、接心を信じ、霊言を信じなければ信仰に歩み出すことはできないであろう。したがって初期の段階で接心に驚き、霊界の力に「気づく」という話が出てくると考えられる。

Aさんの場合、入信以降も次々と不思議な話が続く。初帰苑から大乘相承までは、喘息で苦しむ子供が「ふっと気がつきましたら、子供が、ぼとんと横になって寝てくれまして、そのまま朝まで、すやすやと休んでくれた」ということがあった。大歡喜相承でも不思議

なことを体験する。腹膜炎を起こす寸前で手術できたこと、拒否反応の出やすい体質であったのに人より早く回復したこと、が語られる。次々と起こる不思議な出来事によって、真如霊界のありがたさ、不思議さをそのたびごとに改めて思い知ることができ、それが信仰を継続し、深める力となっていることであろう。

その信仰を続ける覚悟を明らかにさせられたのが、歡喜相承の時の「あなたは男でしょ」ということばであろう。このときAさんは会社での仕事が忙しく、信仰を続け深めることと両立させることが困難であった。奥さんが経立した直後で、300所帯もの多数の所属を指導するという重責を担った状況と比較して考えあわせることで、Aさんに覚悟を促したそのことばの重みを理解することができる。

このように見てくると、信仰において、入信のきっかけやその不思議な体験はさほど重要ではないと思われる。ましてや不思議な現象が実際に起こったかどうかを問うことは、意味がないであろう。重要なことは、何かをきっかけに「気づく」ことであり、またその「気づく」ことが継続的に生じていることである。

この「気づき」は、ある段階では自分自身に向けられる。

Aさんの場合は、自分の内面を語った部分は少ないが、大乘相承後に自分の信仰のあり方を顧みて、「自分は何かこれは根本が違ってるな」ということに「気づいて」いる。

Bさんは、大乘相承までは、我が強く短気であった。お前とは口をきかないといわれるほど、相手に自分の主張をぶつけるばかりで、相手のいっていることを撥ねつけてばかりであった。それが大乘相承後、周りの人が普通に話してくれるようになっていく。このころには、「自分では分らない」のだけど、周りが変わったように感じている。つまり、それほど意識されたものではなかったようである。そしてその変化は、歡喜を相承した後には、久しぶりに会った人にどうしたんだといわれるほど変わっていく。また一番身近な奥さんも変わっていく。このような周りの人の変化によって、自分の変化に「気づく」ようになっていくが、もっとも顕著な例が、演奏の音が変わったということであろう。霊位の向上とともに音は変化していったというが、大歡喜を相承したときに自分で強く感じたという。この時点では、自分の変化は意識されている。「自分の心ってのは見つめていきますから」と語っているように、それは「見つめ」ということばで表されている。この「見つめる」ということばは、我の強い自分を振り返ることによって自分の我を取り除いたという意味ではない。自分の心が「とらわれ」ていることを確かに自分でそうだなあと認識することである。つまり、「とらわれ」に「気づく」こと、意識化されることなのである。

大歓喜相承時に自分のある面が「とらわれ」ていることに「気づく」が、霊能相承においては、今まで気づかなかった自分の他の様々な部分も「とらわれ」ていることに「気づく」ようになるのである。ここでも「気づき」が継続的であり、「気づく」範囲が拡大していることがわかる。

「気づき」の過程で、「気づき」は自分の力だけではできないことにも「気づく」。「自分にとらわれている心を」「教えるにいえばこう清めていただいた」とか「自分の力でこう自分の心を取り切るってことはこれー、普通は難しいと思うんですね。ええ。それが出来るなら世間の人みんな自分の努力でみんな性格も変わるだろうし、色々変わると思いますね。ここに信仰の何て言うんですかね、この真如苑の、まあ教えの偉大さっていうのを僕、感じてんですけども。」ということばには、信仰が単なる個人の努力だけではないことが示されている。

Aさんの場合も、「男でしょ」という常慧さまからの厳しい言葉によって、「自分の自力じゃなく外圧によっておとして下さって」、「そういう状況まで持ち上げて下さって」、歓喜を相承したという。

このように自分の力だけではないことに「気づく」ことが単なる自己の変革、修練ではなく、信仰によって変わることなのであろう。

さらにAさんの場合は、島原の乱を巡る会社の上司と自分の先祖の関わりが語られ、Bさんの場合は、亡くなった作曲家の苦しみや挫折した音楽家の想いが演奏に現れてくるといことが語られる。いずれも接心によって示されたことであるが、上司との関係や演奏という現在のこの世での活動が、「先祖」や「霊界」とつながっていることを教えられ、「気づく」のである。作曲家と自分の苦しみが本当に一体だった、目に見えない世界（霊界）と目に見える世界（現象界）というのは常に無意識のうちに、作用しあって影響している部分がある。「結局ですね、今まで考えてみれば、そういう部分もいろいろね、自分のご先祖様も含めて、いろんなかたちでそういう苦しい状況だったのを、あの苦しいというそういう部分での認識が出来なかったわけですね、結局ね。教えをいただくことによって、一つ一つ、こういうことなんですよと教えていただいた結果、楽になったことをもって逆に自分が苦しかったんだってことをわからせていただいた。」

この現象界の出来事と霊界との相互作用に「気づく」ことが、「教え」につながる。合理的科学的な世界観で説明できない影響を認めることは、宗教的「教え」を認めることなのである。

接心の力に気づき、我に気づき、自分を見つめることを知り、とらわれに気づき、自分の力を超えたものに気づき、霊界の影響を知ることによって教えに気づく。このように、信仰の深まる過程は、「気づき」の変容過程として、とらえることができるであろう。

9. 計量的テキスト分析による質的記述

ライフヒストリーをマップで表すことによって、ライフヒストリーの全体像を把握することが容易になる。そして、ライフヒストリーの中のそれぞれのカテゴリーの関連が、明確になる。不要なコードを捨て去り、いくつかのコードを統合して浮かび上がってきたカテゴリーをつなぎ合わせることによって、ライフヒストリーの要約を描くことが容易になる。そしてその描いたライフヒストリーが、手続きを踏んだコーディングを経た後のマップと見比べることによって、適切に全体を代表していることを確認することができるのである。この点がここまでの計量的テキスト分析の手続きの大きな利点である。

しかしながら一方で、計量的テキスト分析のコーディングだけからは、質的データのおもしろさをすくい取ることができないという問題が残る。

質的データの長所の1つとして、読んでわかるおもしろさ、生々しさというもの、見田宗介(1979:139-140)のいう追体験的な了解可能性があげられる。質的データの「おもしろさ」について、原(1992:5-8頁)は、質的データのデータそのものの「おもしろさ」という点を強調している。「おもしろさ」には、他にも処理・分析過程の「おもしろさ」、分析結果の「おもしろさ」の2つの側面があり、量的データでも質的データと同じくこの2つの側面においては、「おもしろさ」があり得るが、量的データにおいては、データそのものを見て「おもしろい」と感じることはまずないであろう。質的データの「おもしろさ」は、例示によって感じられる「微妙なニュアンス」、「生きいきとした現実性」である。原が引用した見田の新聞への身の上相談の事例をみてみよう。

新潟に住む妹一家のことでご相談いたします。妹には中学二年、小学六年と、今年新入学の三人の子がいるのに先日夫が三十六歳の若さで急死。妹の夫はある問屋の運転手でしたが、退職金もなく香典を二万円もらっただけでした。妹は今までも人夫などをして貧しい暮らしをやりくりしてきたのに、これから先どうしたらよいかと手紙で泣いてきます。いなかのこととて葬儀などやかましく、力にもならぬ親類が多勢集まって一生の別れだといって酒ばかり飲んでいるそうです。生活保護の申請はしたそ

うですが、テレビの月賦が二万円も残っており、子どもの心を思うとすぐ売る気にもなれず、それに新入学の子が新しいランドセルや洋服など楽しみにしていたのを思い切らせるのがつらいといえます。このような母子家庭に、子どもが働けるようになるまでお金を貸してくれる機関はないものか、とつくづく思います。離れてすむ妹のためによいおチエを貸してください。(見田、1965b：9-10頁)

この事例では、「テレビの月賦」や「ランドセル」という語によって、貧しさを感じさせる「おもしろさ」がある。大人は少々貧しくても我慢すればよいが、子どもには、せめて人並みの晴れの姿、楽しみを与えてやりたいという、新入学の子どもを持つ人にしか表現し得ない例示がきわめて「おもしろい」のである。ここにおいては、「テレビの月賦」や「ランドセル」という語は、長文のデータの中にたった1回しか出現しなくてもそれはきわめて重要な語である。また、「テレビの月賦」を「自家用車のローン」とまとめて1つの「ローン」というカテゴリーに統合することも適切ではないであろう。計量的テキスト分析は単独では、そのような質的なデータの「おもしろさ」とは異なるものである。むしろ、そのような「おもしろさ」は、切り落とす方向にある。データの中から「ランドセル」を取り出し、それを「貧しさ」を表すものとしてコーディングすること、そこには、意味理解が不可欠であるが、それをコンピュータに求めるのは酷であろう。つまり、質的データの「おもしろさ」を生かすコーディング法、分析法を考えているのではない。「テレビの月賦」も「ランドセル」も対象となる文中に1回しか出現しないので、切り落とすのである。その点で、本稿のコーディングは、元のデータは質的なインタビューデータであるが、コーディングの方針、分析は紛れもなく計量的である。

では、質的なデータの「おもしろさ」は、完全に捨て去ってしまうのかということそうではない。よく見てみると、質的データの「おもしろさ」は、1回きりしか出てこないことば、より正確に言うと出現度数があまり多くないことばによってもたらされることが多いように思われる。その点に注意すれば、以下の方法が可能であろう。まず計量的テキスト分析によって、全体像を把握し、注目すべきカテゴリーの関連を明確にする。そして、そのカテゴリーの関連がよく現れている部分を探し出す。このとき、注目すべきカテゴリーが定まっていれば、そのカテゴリーの関連がよく現れている部分を探し出すことも用意である。基本的には、このカテゴリーの関連がよく現れている部分を中心に記述する。そしてとくにその部分の中から、コード(抽出語)に採用しなかった、出現度数の低いことば

に注目する。そのコードとして拾わなかったことばをアクセントとしながらライフヒストリーを記述していく。計量的なコーディングを経た後にこそ、出現度数の低いことばがどれかも明確に意識することができるであろう。コーディング（量的な分析）では拾い得ない部分を多く含む記述を、意図的に書くことによって、質的なデータのおもしろさを生かした記述ができるだろう。これが計量的テキスト分析による質的記述である。

付表5-1 複合語辞書に登録した語
入院
会社
東京
帰苑
三経
配偶者
手術
智流学院
滋賀
今治
教主さま
歩み
歩ま
歩んで
お助け
気持ち
教え
導き親
相承
接心
奉仕
部品

付表5-2 停止後辞書に登録した語
INT
非常
小田
当時
二人
当時
最初
今度
五十六年
普通
状況
時間
全然
松岡
一人
意味
立場
約束
表現
全部
全体
切っ
順調
三月
五月
会話
翌年
翌日
翌月
問題
面倒
無理
比較的
二月
紹介
時点
吉田
頑張
一緒
一月
一応
ポン
コンパニオン
名目上
名前
日曜日
独立
程度
直接
直感的
存知
是非
真如
信者
常慧さま
場所
十分
収益
時期
行動
五十年
五十五年
厳し
結局
結果
苦勞
学生
何年
一遍
一年
意識
以前
フォークリフト
イメージ

付表5-3
複合語辞書に登録した語

気持ち
相承
影響
涅槃経
青年会
真如苑
自分
自己
音楽
演奏
歩み
歩ま
歩む
歩んで
命を
いただく
いただいた
奥さん
教え
お助け
お導き
キリスト教
清め
教主さま
苦しみ
とらわれ
取り組み
見つめ
結ばれ
こだわ
変わ
きっかけ
感じ
気が短い
気に入らない
頭にきちやう
頭にきちやって
自己の主張
器をひろげる
計らい
こだわる
こだわって

付表5-4 停止語辞書に登録した語

INT	宗教	専門	類型	背景
部分	実践	人柄	凌駕	能力
結局	時期	人間関係	両方	納得
成田	作用	職場	離脱	年上
非常	差違	所謂	離婚話	年春
最初	今度	出来事	翌年	日常言語
いただいた	向上	主催	要因	二年半
本当	御施餓鬼	時点	様子	二十名
出来	現象界	指揮者	余計	二十二日
いただく	結構	仕事場	有名	二十数名
随分	境涯	昨日	目盛	二十人近
現在	客観	最高	網羅	二十一日入信
場合	記憶	挫折	命懸	二十一日間
一応	企画	今思	名前知	内容的
全部	間違	交渉	名前	読経修練
去年	家庭	御仏様	無神論者	特定
普通	何年	五六年	無楽	同業
二年	奥様	五五年	無我	動機
同時	延長上	個人個人	無意識	動員
当時	一月	元年	末端	当然
昭和	リハーサル	見直	凡夫	当時結婚
実際	バイオリン	結果的	本人	当時苑
期間	グループ	結果	法懂	途中
一番	お導き	芸術家	方面	展開
一般的	霊位向上	継続	方等	天靈系
一般	両面	經由	方多分共通	程度見
一年	余分	経験	方多	定規
一月	問題	経過	奉仕	直前
涅槃経	命を	形態	墓参	超越
余波	毎年	具合	歩む	朝夜
門違	毎日通	機会	編成	丁度去年
木管	歩んで	感情	変化	昼寝
無常	歩ま	会座	平成二年何月	中旬
北海道	勉強	過程	平均何日	地平
法要	平成二年	何遍	分化	段階的
歩み	平成	何月	物理的	段階
不安	表現	何回	仏様	短縮
必要	判断	応援	仏教	大変申
熱心	二人	怨念	部分言	大般
東京	二十一日	因縁	普段	大体時期
努力	二月	印象深	不満	大体寒修行
仲間	内容	一番最初	不平	大体何人
対応	内面	一昨年	不必要	大切
駄目	道筋	プロ	不遜	大阪弁
全然	同士	パラレル	不幸	代表役員継主様
先祖様	同一	タカオ	不安感	態度
青年会	程度	コミュニケーション	評価	対人関係
精進	中学	クリスチャン	必死	多分子供
生活	地霊系	カーツ	非業	多少興味
清め	単純	イメージ	比較的	多少
性格	大変	一ファゴット	比較的	存知
世間	大体	話伺	彼岸	卒行
真如	大学	六年	反省	相当大
信者	多分	六人	半年	相当
状態	想像	六十四	判別	全部納得
所属	前後	霊言書	八人	全部直
出演	選択	霊言	漠然	全部傑作

全然意識	手法若干	見地見出	何年頃	デビュー
前年度	釈迦様	見守	何日	チャイコフスキー
千葉線	社会	見事一	何度	スプリングコンサート
先生	実生活	結晶	何人	スツ
絶対	自体	結局計	何事	ジワリ
説明	自身	結局何	何歳	ジュニアオーケストラ
説得力	次第	傑作	下宿	シンボリック
撮受	時話	劇的	縁遠	シューマン
接点	時二年目	芸術活動	右側	シューベルト
接触	時機	計算	印象受	サイキョウドウ
責任	持論	継続的	印象思	コントロール
聖書	事柄	經典	一本	ケース
生徒	事全部含	経緯	一步	クラシック
生身的	資格	形態的	一番最後	キングメーカー
制作	私五十	契機	一番恐	ガア
随分聞	私個人	訓練	一発	オオカミ
随分早	施餓鬼法	苦勞	一年経過	エピソード
水子	指示	苦手	一年近	エネルギー
吹奏楽	屍累	区别	一如信者	エスカレート
人方的	子供	緊張	一如祈念	エゴセントリックス
人間の	四年	興味本位	一点	インフォーマル
人間性	四人	教徒	一定	アクセル
人間	四月	教師	一段	一エントリー
神頼	参加	教会	一切	関係
神様	三年	境地	一人	世界
神社	三人	居辛	一週間	意味
神経質	三週間	逆体験	一回通訳	一緒
深刻	三月	客観的	一応出演交渉	仕事
心頭	札幌	客演	一意的	結ばれ
心自体	作品	疑念	異人力	不思議
心込	最中	技術	椅子	言葉
心境	最初僕	機能的	意味付	霊位
信仰体験	今年四年	奇人変人	意図	面白
信仰上	今年三年	基本的	意志	直接
信仰気遣	今年	基本	意外	取り組み
浄化	今吹	関係上	偉大	時間
場面	合奏	観点	偉人力	キリスト教
場所	高校生	简单	以前	理解
書物	高校三年	感謝	安心感	教主さま
所謂責任	講話	完成度	モーツワルト	結婚
瞬間	工夫	寒修行終	メンバー	主張
出演交渉	口利	活躍	ミッション	芸術
十二	効果	学問	マガマガシイ	現実
十数名	交友	学校時代	マイペース	雰囲気
十七	交渉進	学校行	ボックス	要素
十四	御自身	学校	ベートベン	
十月	五人	皆同	プルーフ	
十一月	五十四年四月	快心	プライベート	
集合体	五十五年	回転	フル	
修練	五十一年	芽生	フォーマル	
宗教熱心	五十	画期的	フェル	
宗教的	五七年	過去	ピーター	
宗教団体	五四年四月	家族	ビール	
収束	五五年入行	加減	バスーン	
趣旨	個性的	佳作	ニュースプリングコンサート	
	現在結婚	価値	ドメスティック	

終章 宗教理解の方法

真如苑という宗教を理解する鍵は、霊能にあることは間違いないであろう。真如苑は、友司が伯母を介して祖母の霊能を相承したことから始まる。また、真如苑の魅力の1つであり、ユニークな儀礼である接心は、真如霊界がもたらす霊能によって成り立っている。さらに信者の中でも指導的立場にあるのは、霊能発動修行によって、自身の内なる力を引き出した霊能者である。しかし、この霊能は、宗教の教えとしてではなく、社会学的に理解することは、従来の方法だけでは難しい。そこで、本稿では、真如苑の宗教世界を描き出すために、計量的分析、とくに質的データの計量的分析法を用いるという工夫を試みた。

この章では、従来宗教社会学で用いられてきた方法論を検討しながら、本稿で用いた計量的分析の手法を位置づけておく。

1. 内在的理解の方法論的検討課題

日本の新宗教研究の中で、宗教理解の方法についての議論は多くない。唯一取り上げられるべき点は、1975年から90年まで活動した宗教社会学研究会における「内在的理解」をめぐる議論¹だろう。この議論は、統一した見解になるほど洗練されたものではないが、島菌進(1992b)によるまとめがある。彼は、「内在的理解には対象との共感が前提」(同書:114頁)となるという。ここでは、共感と対象の2点を手がかりに、内在的理解の方法論としてもっとも注目すべき点は何かを探ってみよう。

まず、共感については、「血の通った人間らしい目で、宗教というきわめて人間的な現象を見ていこう」という態度と説明されている。これは、「批判的・啓蒙主義的な姿勢を大前提として」おらず、「冷たくつき放して宗教をもののように分析するのでもない」。ここで共感的ではない研究として批判されているのは、宗教社会学研究会以前の新興宗教研究である。新しい宗教(運動)を非合理的なもの、淫祠邪教と一面的に見なす態度では、その宗教の世界の中で現に生きている人々の世界を理解することは難しいのはいうまでもない。つまり、宗教社会学研究会が新宗教研究に取り組んだ時期に共感が強調されたこと

1 内在的理解について、ここで取り上げた点以外の批判は、いくつかある。藤井(1992)、島田(1994)、大谷(1995)を参照。

は、それ以前の新興宗教研究を批判するという意味では、おおいに意義があったと思われる。しかし、今や宗教研究者で新興宗教という用語を使う人はいなくなったといつてよいであろう。その状況をふまえた上で、現在、共感を強調することは意義があるであろうか。対象との共感は、宗教に限らず、社会現象を社会調査という手法によってアプローチしようというものにとっては、必然的に要請される条件である。統計的手法であれ、事例的手法であれ、対象は人間であり、その人間らしさを理解できないような結果、解釈、記述は、調査といえない。

したがって共感は、調査にとって必要な要件ではあるが、それは内在的理解に限られる、あるいは特有のものではないと思われる。

第二に検討しなければならないのは、対象という言葉の意味である。

内在的理解がもっとも成功しやすいと考えられるのが、教祖研究である。先の島園の著作においても内在的理解の代表的著作の1つとして、安丸良夫(1977)の『出口なお』があげられている。この著作は、「筆先」を主な資料にして、なおが構成した世界観が、いかに形成されていったか、その独自性の源泉は何かということを描いている。近代日本社会の価値観、民衆文化、階層構造の中でのなおの位置づけをしっかりと書き込むことによって、確信に満ちてあふれ出てくる筆先の言葉が、単なる狂気ではなく、なおの、自分と世界とについての独自の意味づけであることが、明瞭に理解できる。

このような理解は、対象となる人の言葉、行動や振る舞いなどを、観察やインタビューによって集めることによってなし得る。体験談はきわめて重要な研究資料となる。したがって、方法的には、語りの記録の収集やインタビューが重要となるのである。そして「それらを断片的に取り上げるのではなく、できるだけ全体的に取り上げるように」(島園 1992b:116 頁)するのである。ここで、「全体的」に取り上げることが問題である。「全体的」の意味は、たとえば「ある人物の信仰は、その人の全人生のなかで取り上げるように」するということである。この意味での「全体的」は、教祖研究などでは採用することも、それでも決して容易ではないが、比較的可能である。「両親の信仰や生育環境はどのようなもの」で「さまざまな信仰概念や実践をどのような機会に、どのような人をおして身につけてきたのか。その人にとって、人生のなかでもっとも辛かったことはなんだったか。逆にもっとも喜ばしいことはなんだったか」などをライフヒストリーをたどりながら考えていくという方法は、実り豊かな可能性を含むものと思われる。つまり、ここまで確認できることは、内在的理解の対象者は、個人であるということである。個人を

対象とするからこそ、一人の人間の信仰世界を、その人の全人生の中で、さらには両親や周りの人までも含んだ中で、思想だけではなく、儀礼などの行動面も含めて、全体的に取り上げることが可能となり、内在的理解は可能となる。

ところが島藺は、民衆の宗教に対してこのアプローチの適用を求めている（同書:115頁）。従来、教祖を代表とする少数の宗教エリートや思想と呼ばれるほどに高等と見なされる宗教思想などが研究に値するものと見なされ、無知蒙昧な民衆の文化に目が向けられてこなかった。今こそ宗教研究が民衆宗教を研究の重要な課題とするべきであるという主張は正しいと思われる。井上順孝（1992:22-23 頁）は、神憑りや憑依などの超常体験を研究上どう処理するかについて整理した中で、島藺よりもさらに明確に、名もない人やあまり有名でない人の体験を重視する姿勢を見せている。「事例を求めるに際しては、教団の示す公式的世界観や、教典化された教義、あるいは民間信仰、民間伝承、習俗といった（典型的な：筆者注）形で継承されている観念内容を柱にしない方がいい。」「独自の体験をもつインフォーマントが語り出す内容を、検討することから出発するのが適切である」。つまり、より生の体験に迫るために、教祖などの特殊な人の事例を求めるよりも、「民俗宗教とカテゴライズされるような形態における宗教体験の方が、データとして意味を持つ可能性がある」。民衆の宗教文化に着目することによって、教祖研究では明らかにできない、宗教の別の隠れた側面に接近できるとすれば、それは単に教祖の思想や教えにとらわれないだけでなく、典型的な形の民間信仰や伝承をも脇に置いて、生の個人個人の体験、言葉、思想に基づいたところから始めるべきであろう。しかし、この重要な課題である民衆宗教の研究に、教祖研究で成功した内在的理解の方法が、そのまま適用できるかどうかは、疑問である²。ここでは、「全体的」の意味が変わってくる。教祖などの特定の人ではなく、ふつうの人々の宗教的な世界観を理解するような場合には、「全体的」は、二重の意味で「全体的」でなければならない。

観察やインタビューによって、個人の宗教世界の意味を理解することができる。その個人が、たとえば教祖のように一つの宗教全体とかなり等しい場合、その個人を理解することによって、一つの宗教の理解に接近できる。しかし、教祖ではない一信者を対象として、

2 島田（1994）における内在的理解の批判は、本章の論旨とは異なるが、ここで指摘しているのと同じ方法論的問題点は、あげられている（90頁参照）。

その宗教世界を知ることは、教祖研究ほど直接的に宗教研究には役立たないのは、明らかであろう。つまり、宗教集団において教祖のような特異な位置を占める人でない人を対象とする場合には、その人、一人を知るのではなく、人々全体としての信仰を知るような努力がなされるべきであろう。

たとえばライフヒストリーで取り上げる人が二人、三人と増えていくと、それらの人々を総体として「全体的」に理解することができるのであろうか。民衆の文化を「全体的」に取り上げるということは、一人の人間の「全体的」理解とは異なる、方法論上の工夫が必要であると思われる。少なくともライフヒストリーを用いた研究においては、複数の人のライフヒストリーから一つの世界を描き出し、何らかの理解を得なければならない。しかしこの点において、ライフヒストリー法はその過程を定式化できるほどには、明確ではない。

つまり島蘭のいう内在的理解は、その目指す方向は1つの理想であるが、実際に行う際には方法的に果たして可能であるかどうか問題であり、いかに工夫すれば実現可能であるかについて検討が行われるべきである。近年のライフヒストリー法に関わる研究書、教科書をも、対象者から聞き取ったライフヒストリーから人々の集合的、社会意識を取り出す方法について述べられたものを見いだすのは困難である³。数少ない試みとして、谷富夫(1996)をあげることができる。

谷は、ライフヒストリー法を、「個性記述的」な方法であるは明らかであるが、同時に、「法則定立的」な方法でもあるべきだと主張する。もちろん、統計的な調査における仮説-検証を経た理論の確立は、事例の代表性という点からみて不可能ではある。しかし、法則定立的な方法の中に、より信憑性の高い仮説の索出過程も含まれると考えれば、ライフヒストリー法は有効であり、この点で「法則定立的」な志向性のある調査法の一つであるとする。その特長を生かすためには、代表性のある事例よりもできるだけたくさんの要因を顕現させる事例に当たることが望ましく、それらの複数の事例の中から主要な要因を見分け、それらの有無によって、いくつかの類型を構成し、その類型で、ある現象を説明で

3 小池(2000)、福岡(2000)、桜井(2002)はいずれも最近のインタビューを扱った著作であり、読むべき点が多いが、代表性に関しては谷の著作に書かれている以上のことは書かれていないし、谷の例がもっともわかりやすいと思われる。

きる仮説を索出するという方法を提示している⁴。谷が例としてあげる類型は、自力主義、家族主義、相互主義の有無の組み合わせによって構成され、沖縄のUターン現象を切れ味よく説明している(谷 1996:22-25 頁)。谷の扱った事例ももちろん、統計的な調査における代表性には欠けるが、現象自体を代表しているということはできるだろう⁵。したがって、谷の提示した方法を、より多くの対象に適応するような努力をすべきであろう。内在的理解をなおいっそう有効な研究方法として確立していくためには、民衆宗教にライフヒストリー法をいかに適用できるかという問題を、谷が試みたような方向へ、発展させることがさらに必要である。

2. 体験的身体的理解と統計的理解

宗教社会学研究会が提示した宗教理解の方法としては、「体験的身体的理解」と呼ばれる方法にもふれておく必要がある。内在的理解に対抗するような形で主張された「体験的身体的理解」は、研究者自らが「神秘的身体的体験をし、その体験を土台として宗教について論じていく」(島園 1992b:120 頁)方法である。ここでは体験談やインタビューによって人々の言葉を集めることは、重んじられない。「瞑想、断食、巡礼のような修行や、薬物摂取、歌舞、芸術的創造行為などの感性喚起行動による非日常的体験をさまざまな機会に自ら試み、それがもたらす効果について述べていく」(同書:122 頁)のである。現代社会の中で、どんな効果があり、どんな意義を持っているかを考えていくのである。この方法の一番の主張は、言葉による学問的な説明、内在的理解に基づく説明は、宗教の最も重要な部分を説明することができないということである。宗教の根底にある世界はことば

4 質的なデータにおける要因の顕現についての指摘は、Kennedy(1979)、Spiro et al. (1987)、Stake(2000)などにも見られる。また、見田(1979:162-165 頁)も詳しい。

5 質的調査における代表性、一般化については、統計的な調査におけるそれらとは異なる意味で用い、従来の意味での代表性は、重視しない傾向にあると思われる。しかしその場合には、データの収集から分析、解釈に至るまで、方法論に基づいた手続きにできる限り厳密にしたがうことが求められている(Seale 1999、Silverman 2000)。方法が曖昧で、代表性も不確かな研究が認められているわけではない。谷の研究は、この質的調査論の流れに沿ったものと思われる。

では解き明かせない、体験に基づく広大な世界であるという主張である。この主張は、正しいであろう。本稿で再三ふれたように、宗教の世界は学問的には踏み込めないかなり広大な部分を持っていると思われる。研究者の仕事は、その一部でもいかにして理解しようと努めるかである。真如苑の霊能を理解する場合には、この方法は接心を受け、霊能者を通して霊能の発現される場面を経験するという方法であろう。しかしこれぐらいでは体験に基づく広大な世界のほんの入り口にしかすぎないであろう。広大な世界に入り込むには、接心を受け続け、修行を重ねて霊位向上に励まなければならない。霊能について経験したというには、千人以上もいる霊能者と同じぐらいの経験は必要であろう。そのためには、儀礼に参加することから始まって、接心を受けること、経での活動、お救けなどの体験は欠かせない。つまり、真如苑の信者となり、熱心に歩まなければならないだろう。10年、20年と信仰し、霊能者になれば、真如苑の霊能がわかるかもしれない。しかしそのとき、他の社会学者、宗教学者に対して行いうる真如苑の霊能の説明は、今教えに対してごく浅薄な知識しかない私に熱心に説明してくれる霊能者の人たちの説明よりもわかりやすいものになるのであろうか。霊能者の人たちは、真如苑の教えのすばらしさ、教主夫妻の偉大さ、真如霊界のありがたさを、教書の中の言葉を引くだけでなく、時には日常生活の中に現れた現象によって、時には夢の中の出来事をたとえとして語ってくれた。しかし、それは、信仰している人には体験からわかるのかもしれないが、宗教の外にあり、学問的観点からみている研究者にとっては、よくわかる説明とはなりえなかった。

この体験からも明らかなように、「体験的身体的理解」の最大の問題はそれをいかに学問的に表現するかである。その点に関して、方法論的には何ら検討がされてはいない。また、検討は不要で誰でも体験すればわかるというのも少し楽観的すぎると思われる。

つまり、方法論としては、「体験的身体的理解」は、フィールドワーク重視、もう少し限定すれば参与観察の重視以上のことを明示することは困難である。

社会調査の方法論的からみれば、「内在的理解」は、インタビューや記録の収集によるライフヒストリー法であり、「体験的身体的理解」は、体験を重視した参与観察法であるとまとめることができる。ここで社会調査の方法として抜け落ちているのは、調査票によ

って集められたデータを解析する「統計的理解⁶」である。

3. 理解と想像力

前節までに述べたことは、正確には理解の第一段階の方法である。つまり、データの収集方法という観点から、整理した理解の方法といえるであろう。対象を理解するということは、単にデータ収集方法を明示すれば足りることではない。その調査方法を使ってデータを集めれば、誰もが理解に達するほど簡単なことではない。理解するためには、データを集めた後、何をすることが必要であるのか。対象を理解するというについてももう少し検討を加える。

これから論じようとしている理解の第二段階という部分に限っていえば、「体験的身体的理解」よりも「内在的理解」の方が、方法論的には具体的である。「体験的身体的理解」は、体験によって理解するという以上の方法は明示されていないが、「内在的理解」は、共感という概念の中に重要な視点を含んでいる。

自分は非宗教的だと思いこんでいる人々の生活様式、行動様式のなかに、実は宗教的な要素が相当に浸透しています。だから、研究者自らのなかにある宗教的なものと研究対象としての宗教の間には、自然に共通基盤が見いだされるはずで。それらは、過去の宗教的文化伝統のなかに拡散した断片が、かなり普遍的に現代人の生活に浸透しているということに由来するわけです。(島蘭 1992b:114 頁)

私たち研究者と宗教世界に生きる人々との間には、何か橋渡しするものがなければ、理解することはできないはずである。それをここでは「共通基盤」と表現しているが、このような何か媒介するもの、モデルがなければ、私たちは理解できたとは思わないはずである。この「共通基盤」は、民俗信仰心を指しているといってもよいであろう。日本の新宗教の基盤は民俗信仰にあり、なおかつたとえ自分は非宗教的だと思いこんでいる研究者も自

6 計量的理解、あるいは単に量的理解といっても意味的には同じであるが、後にもふれるように、全体すなわち母集団を特に強調するためにここでは、統計的理解という用語を用いる。

分の生活様式、行動様式の中には民俗信仰の浸透によって影響されている要素を持っている。したがって新宗教の基盤にも研究者の心性の中にも民俗信仰心を媒介にして共通のものがあり、共感もできるし理解も可能であるということである。

私たち社会学者は、宗教そのものを研究しているのではない。宗教の中に、1つの社会を見ているのである。宗教は、私たちの「世界」とは異なる1つの「世界」である。1つの「社会」ともいえよう。異なる社会をいかにしてわかつてやるのか。社会を認識することについて、厚東洋輔の『社会認識と想像力』(1991)にしたがって、考えてゆきたい。

この著作は、目に見える形として存在しない社会を認識するには想像力が必要であり、その想像力をどのように働かせればよいか論じられている。この著作の冒頭には、以下のように書かれている。

私が本書を通して主張したいのは、想像力なしには「社会」を認識することはできないということである。

想像力の助けを借りてはじめて、「社会」はそれについてあれこれ語ることのできる一つの対象として立ち現れる。想像力に導かれて私達は、「社会」の様々な特性を思い付き、その真偽を求めてさらなる探求へといざなわれる。「社会」が他の事物と同じ様に、一つの実在として存在しているのは、実は、私達の想像力の中においてなのである。(厚東 1991: 2 頁)

私達が認識すべき「宗教の世界」も想像力なくしては、対象として存在し得ないであろう。そこで、厚東の著作の中から私たちが「宗教の世界」をみるにあたって利用可能な点についてのみ、部分的に取り上げてみる。

私たちが対象とする世界をみるために必要な想像力とは、「全体化された対象に<形>をあたえ、それを介して<不在の対象>を具体的なものとして現前化する力」(21 頁)である。「社会」は、思い浮かべることが難しい。「社会」は、「全体」ではあるが、私達が直接目で見ることでも手で触ることもできない<不在の対象>であり、特異で抽象的な全体

である⁷。この曖昧な全体である「社会」を一つの明確な形として描き出す作業が、社会認識である。社会に〈形を与える〉、あるいは社会を造形する作業である。この形を描き出すための方法はいくつかある。

4．自己に内在する視点

その一つの例が内在的理解であると解釈できる。内在的理解という方法を採用ことによって、たとえば教祖が思い描いた「宗教の世界」を私達は認識することができるようになる。そこでの私達の視点は、その世界のなかで実際に生きている人の視点にできるだけ近づけようとする。目の位置を徹底的に内在させることによって、人々の生きられた世界を共感的に描くことができる。厚東は、これを自己中心的準拠システムと呼び、社会に形を与えることを地図にたとえて説明するなかで、このシステムを地図を描く技法のなかの虫瞰図的技法に比している。

それは、描き手が地上の一点に立ち、そこから周囲に見えるものを写生的に描き出し、そうした場面図をつなぎあわせて一枚の地図を作り上げていく技法である。こうした技法が威力を発揮するのが「道中図」である。一本の道路（パス）にそって、その道中に見られる風物が克明に写し取られ、それが絵巻物風につなぎあわされていく。これを見ているとあたかも一緒に旅をしているような真迫感に打たれる。（69-70頁）

先に内在的理解の代表的な著作として挙げた『出口なお』（安丸 1977）では、2章に「苦難の生活者として」と題して、なおが結婚してから神憑りをするまでが記述してある。その前半は、「筆先」その他の教団資料によって、なおの生活が描かれている。少しの財産もあり、腕の良い大工である夫が稼ぐ家庭が没落してゆき、寡婦となったなおが糸引きやボロ買いによって、かろうじて生き延びていく姿が描かれる。勤勉で、夫にも献身的である無口で辛抱強い女性が、社会階層の最底辺で、すさまじい苦難の中を生きていく。不満や憤りも時には表されてはいるが、その多くは内にしまい込み、厳しい自己規制によって

7 社会がきわめて特異な〈抽象的全体〉であることは、厚東(1991)の第3章で、詳述されている。

堪え忍ぶ姿をこれほどリアルに描いたものがあるだろうか。

しかしながら、「虫瞰図は、各シーン（場面）を正確に描けても、それを縦横に組み合わせ、全体を明確な形へと構成することができない」（厚東 1991:70 頁）。「虫瞰図では、各要素の相互関係がわからないので、一枚の絵にするにつじつまの合わない箇所が必ず生ずるが、そうした場合には、雲や霞をたなびかせるのが一種の約束事になっている」（同書:72 頁）

『出口なお』（安丸 1977）の 2 章後半では、「筆先」などの教団資料はほとんど引用されていない。そこで記述されているのは、明治期の綾部の社会状況である。当時の養蚕、養糸業の状態、没落士族の状況、癡狂、自殺、殺人、困窮者の件数、百姓一揆や自由民権運動、税制や貨幣経済が支配的になっていくさまなどを描くことによって、一人の女性の生き方を明治の社会の中に納めることに成功している。

内在的理解は、自己中心的準拠システムである。この主体に即した視点では、世界全体が見えない。単独では全体の明晰な像は描ききれない。個別の詳細なライフヒストリーを得たとしても、それらによって一つの社会を描き出そうとすれば、つじつまのあわない箇所が生じる。『口述の生活史』（中野 1977）は、その点では特異である。この著作においては、特にその中核となる 3 章から 8 章までは、中野が挿入した注釈はごくわずかである。虫瞰図を成り立たせる雲や霞に当たる部分がきわめて少ない。もちろん、雲や霞が少なければ少ない程良いわけではない。明治大正期の日本社会を生き抜いた女性の姿を描くという点では、『口述の生活史』よりもむしろ、『出口なお』の方が、優れているように思える。ただ、調査方法論としては、『口述の生活史』の方が、虫瞰図的な技法としての特徴を明瞭に示している点で、画期的であったといえよう。

5 . 普遍的な視点との融合

内在的理解は、人によって生きられた世界のありさまを的確に描き出すことを可能とする。しかしその代償として、世界は全体としての明確な形を失う。世界全体を見渡せる視点はないのであろうか。視点によって、社会認識は変わる。虫瞰図を水平の視点にたとえれば、垂直の視点は存在しないのか。内在的理解を虫瞰図的な水平の視点として考えた場

合の、垂直的な視点とは何か。厚東の著作の中では、地図として表現されている(1991:64-68頁)。今日の地図は、飛行機の上から真下に撮った写真の合成である。ここで注意しなければならないのは、この視点は、実在の一点としては存在しないことである。たとえどんなに高く人工衛星の上から地球を眺めてみても、平面の地図で表されるような形は存在しない。地球は丸いので、平面に写しとる際にはどうしても歪みが生じる。地図によって示される世界像は、合成によって作り上げられたものである。断片の写真が合成されて一つの世界像に作り上げられるための条件を厚東は2つあげている。それは、大きさの一定性と方向の一定性である。視線によって切り取られた断片の大きさが等しく、しかも東西南北があらかじめ決められていることである。向きのそろった等しい大きさの断片を隙間なく集めることによって、地図は作製される。方向と単位のそろった固定的で一般的な準拠システムによって、地図はできる。個々の人間の方向感覚や距離感とは関係なく、普遍的に定められた方向と単位によって整えられた世界が、地図である。これは、「私に固有のものではなく、誰がみても同じように見える世界である」(同書:66頁)。虫瞰図は、個人の主体に即した視点であった。近くのは遠くのものより大きく描かれるし、方向も定まっていなかった。地図の世界は、私達の見ている世界とは根本的に異なる。私に固有の視点や私の方向感覚からもたらされる経験は捨象され、あらゆる人に共通のもののみが選ばれる。いわば、標準化された経験から構成された世界であり、それは人が生きている世界を観察対象へと変質させるのである。個人特有の体験が不問にされることと引き替えに全体社会に対して一つの明確な形を与えることができるのである。

内在的理解という方法、というよりも従来の新宗教研究は、信仰している個人特有の経験を重視することと引き替えに、宗教世界の全体の形を描くということに対して、あまりにも注意を払ってきていないように思われる。虚の視点による実物からは歪んだ図であっても、地図は私達の住んでいる世界について、おおよその形を与えてくれるきわめて便利なものである。宗教を理解するためにも、この地図を描こうとする視点、すなわち垂直的な視点に当たるものが必要であると思われる。

第5章のKT2システムによる分析では、マップが重要な役割を果たす。マップは、まさに地図である。従来のライフヒストリーは、極めて虫瞰図的な視点で描かれていた。地図の視点は、あったとしてもそれは安丸の『出口なお』にみられたように明治期の綾部の社会状況という外挿されたものである。KT2システムは、収集したライフヒストリーデータの地図を描く。この地図の中で個々のことは統合されたカテゴリーとなって表され、

そのカテゴリー間の関連を見ることによって、カテゴリーはその意味を明確にするのである。

またもう一つの地図の視点が、統計的手法である。

そこそこ大きく複雑な世界を観察対象化してとらえるものとしては、対象となる集団を母集団として考える統計的手法がもっとも容易に思いつくものであろう。ここで、世界像を作るための2つの条件、大きさと方向の一定性は、何にあたるであろうか。大きさは、標本と考えてよいであろう。調査対象者である。統計的分析の場合、重みをつけて集計をしない限り、標本はどれも等しい大きさである。では、いったい方向とは何であろうか。それは、断片（調査対象者）の並べ方、すなわち集計の取り方であると考えられるだろう。ただ問題は、地図の場合と違って、宗教研究の場合には、南北なら南北という一番重要な軸すら、定まっていなかったことである。そういう志向性の研究が蓄積されておらず、定まっていなかったといってもよいであろう。そのため、どの変数を軸に対象者を並べた集計表を作成すればよいのかが明かでない。しかしこの軸は、考えてみれば自明であろう。すなわち宗教の世界を描くためにまず必要なのは、やはり信仰の深さという軸ではないかと思われる。その意味で、第2章で述べたように、信仰の深まりを段階的にとらえることが必要である。しかし、他にも適切な軸が存在する可能性は、大いにある。したがって、宗教世界の全体像をつかみうる適切な軸を探索する研究を積み重ねることが必要であろう。

普遍的な地図の視点は、全体に明晰な形を与えることができるが、その代わりにそこでは経験は標準化され、世界は観察対象化される。個人特有の体験は不問に付され、私に固有のものは、捨象されるという欠点を持つ。虫瞰図と反対の特徴を持つのである。対象を全体として捉え、なおかつ個人の経験を生き生きと描ける視点はないのであろうか。厚東が主張するもっともよい視点は、鳥瞰する視点である(1991:77-88 頁)。虫瞰図的な視点と地図の視点を併せ持った視点、自分の住んでいる世界を見渡せる小高い丘の上から見下ろすような視点が優れていると述べている。真如苑の宗教世界をあたかも小高い丘の上から見渡した鳥瞰図とは、いったいどのようなものであるのだろうか。

6. モデルを用いた理解

視点として望ましい鳥瞰図も、残念なことに欠点を持つ。鳥瞰図は、比較的狭い世界を見渡すには、きわめて有効な図である。ところが広大な現代社会などに対しては、鳥瞰図

は作り得ない。私たちは、宗教世界、すなわち真如霊界を認識しようとしているのであるが、そのような広大な世界に対しては、鳥瞰図をそのまま用いることはできない。鳥瞰図は、小世界においてのみ作ることができるにすぎない。しかしその小世界が、広大な世界をなぞらえることができれば、小世界を見渡せる鳥瞰図は、不在の対象である現代社会に形を与える最も有効な方法となり、目に見えない宗教世界を現前化するにも有効となる。それがモデルと呼ばれるものである。

モデルによる認識は、類似した対象間での知識の転用である。すなわちアナロジーという推論形式を意識的に用いるのである。

二つの領域の間に、アナロジーの発動される前に、すでに類似性が確証されているわけではない。アナロジーによって仮説が立てられ、それが検証されてはじめて両者は類似する。二つのものが類似しているが故にアナロジーされるのではない。両者の類似性を「信じる」が故にアナロジーが発動されるのである。画家がある人物をキリストに見立てたが故に、その人物はモデルとなった。両者の類似性は、認識者によって立てられた「仮定」 - それを信じないものにとっては「臆断」に過ぎない。それは「存在」するのではなく「発見」されるのである。(厚東 1991:97-98 頁)

どこを探せばモデルを発見できるのか。宗教世界に類似したモデルを生み出す世界とは何か。それは、私達の生きる世界しかあり得ない。すなわち、世俗の社会である。私達の生きている社会と宗教世界を類似したものととらえる。そして、社会における理論を転用して、宗教世界における仮説を作り出すのである。ここで私達の世界と宗教世界を相通じるものと見なすことが重要となる。

先にも示したように内在的理解という方法では、私たちの社会のなかから、民俗信仰心をモデルとして、宗教世界を描き、理解しようとした。このような民俗信仰心をモデルとすることは、「発見」である。私たちの世俗世界と宗教の世界の類似性は、誰の目にも明らか事実として存在するのではない。その意味で、両者の類似性は、研究者によって見いだされる「発見」なのである。

つまり、内在的理解という方法は、データの収集法、その分析への姿勢ではなく、純粹に理解の問題、宗教世界の認識の問題として考えた場合、モデルとしての民俗信仰心を「発見」したことが第一に取り上げられるべき点だと思われる。そしてこれが発見であると認

識することが宗教を理解する方法論として重要であると思われるが、今までその認識は、されていなかったと思われる。

本書の第4章にも民俗信仰心が登場する。この章では、データ収集・分析の方法として、統計的手法を用い、その分析から民俗信仰心というモデルが導き出されたようにかかっている。地図の視点から達したモデルである。一方の鳥瞰図のモデルでは、統計的手法をまったく用いていない。つまり、虫瞰図の視点から達したモデルである。すなわち、この民俗信仰心は、地図の視点と虫瞰図の視点の交差したところにある鳥瞰図として位置づけられ、宗教研究においては、かなり有効なモデルと考えられる。そして真如霊界を理解するためのモデルとしても、用いることができたのである。

社会（真如霊界）を認識（分析）するために必要な想像力（インスピレーション）を働かすためには、従来の宗教研究ではあまり強調されてこなかった「地図の視点」を得ることが必要である。この点でライフヒストリー全体を1つのマップで見渡すことができる意義は大きし、また計量的分析は「地図の視点」を得る重要な分析方法である。そして地図の視点と虫瞰図の視点の交わりとしては、民俗信仰心というモデルを見いだした。これは意識的に探し求めた鳥瞰図であり、この鳥瞰図は真如苑の世界を理解する上で不可欠なモデルの一つであると思われる。

文献

- 秋庭裕 1991 「真如苑における『霊能』」『仏教』16、56-66。
- 秋庭裕 1995 「真如霊能と霊位向上」宗教社会学の会編『宗教ネットワーク』行路社、158-183。
- 秋庭裕 2000 「抜苦代受と霊言発露 - 宗教法人真如苑における - 」大阪女子大学『人間関係論集』17、101-115。
- 秋庭裕 2001 「霊劇と霊能発動 - 宗教法人真如苑における - 」大阪女子大学『人間関係論集』18、57-71。
- 秋元律郎 1971 『現代都市の権力構造』青木書店。
- 新屋重彦 1995 「物語としての『ほんぶしん』の癒し」新屋・島園・田邊・弓山編著『癒しと和解 - 現代におけるCAREの諸相』成蹊大学アジア太平洋研究センター、33-58。
- 朝日新聞社会部 1984 『現代の小さな神々』朝日新聞社。
- Bellah, R. N. and C. Y. Glock (eds.) 1976. *The New Religious Consciousness*. Berkeley: University of California Press.
- ポーンシュテット&ノーキ(海野道郎・中村隆監訳)1990『社会統計学』ハーベスト社。
- 文化庁編 2002 『宗教年鑑 平成13年版』ぎょうせい。
- Emerson, R. M., Fretz, R. I. and Shaw, L. L. 1995 *Writing Ethnographic Fieldnotes*. University of Chicago. 佐藤・好井・山田訳 1998 『方法としてのフィールドノート - 現地取材から物語作成まで』新曜社。
- Denscombe, Martyn, 1998, *The Good Research Guide: for small-scale social research projects*. Buckingham: Open University Press.
- ジュマリ・アラム 1994 「新宗教における『カリスマ的教祖』と『カリスマ的組織』 - 真如苑と創価学会を比較して」島園進編『何のための<宗教>か? - 現代宗教の抑圧と自由』青弓社、154-203。
- デュルケム(古野清人訳)1975『宗教生活の原初形態(上)』岩波書店。
- 藤井建志 1992 「新宗教の内在的理解と民衆宗教史研究の方法」脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学2 宗教思想と言葉』東京大学出版会、137-159。
- 深水顕信・竹沢尚一郎 1995 「資料と分析 - 宗教意識のアンケートから」坂井信生・竹沢尚一郎編『西日本の新宗教運動の比較研究2』九州大学文学部比較宗教学研究室、125-193。

- 福岡安則 2000 『聞き取りの技法 - <社会学する> ことへの招待』 創土社。
- Glaser, B. G. and Strauss, A. L. 1967 *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine. 後藤・大出・水野訳 1996 『データ対話型理論の発見 - 調査からいかに理論をうみだすか』 新曜社。
- 由』 青弓社、154-203。
- Glaser, B. G. 1978 *The Theoretical Sensitivity: Advances in the Methodology of Grounded Theory*. Mill Valley: The Sociology Press.
- Granovetter, M. S. 1973 "The Strength of Weak Ties." *American Journal of Sociology*, vol.78, pp.1360-1380.
- Hammersley, Martyn 1992. 'Deconstructing the qualitative-quantitative divide'. In Julia Brannen (ed.) *Mixing Methods: Qualitative and Quantitative Research*. Aldershot: Avebury.pp.39-55.
- 芳賀学1997「現代新宗教における体験談の変容 - 真如苑青年部弁論大会を事例として」『上智大学社会学論集』 21、1-23。
- 原純輔編、1992、『非定型データの処理・分析法に関する基礎的研究』平成3年度文部省科学研究費補助金（総合研究A）研究成果報告書。
- 原純輔・盛山和夫 1999 『社会階層 - 豊かさの中の不平等』 東京大学出版会。
- 橋本満 1995「霊能と救済の組織化」宗教社会学の会編『宗教ネットワーク』行路社、121-137。
- 林俊克 2002 『Excel で学ぶテキストマイニング入門』 オーム社。
- 樋口耕一 2001 「電子コミュニティにおけるメディア特性の影響 - 同期メディアと非同期メディア - 」『年報人間科学』 22、91-106。
- 樋口耕一 2003 「コンピュータ・コーディングの実践 - 漱石『こころ』を用いたチュートリアル - 」『年報人間科学』 24、193-214。
- 平松闊1990 『社会ネットワーク』 福村出版。
- ひろたみを1990 『ルポルタージュ真如苑』 知人館。
- 井腰圭介 1995「記述のレトリック - 感動を伴う知識はいかにして生まれるか」中野卓・桜井厚編 『ライフヒストリーの社会学』 弘文堂、109-136。
- 稲場圭信 1998「現代宗教の利他主義と利他行ネットワーク - 立正佼正会を事例として」『宗教と社会』 4、153-179。
- 井上順孝・孝本貢・塩谷政憲・島蘭進・対馬路人・西山茂・吉原和男・渡辺雅子 1981 『新宗教調査研究ハンドブック』 雄山閣。

- 井上順孝・島蘭進 1985「回心論再考」上田閑照・柳川啓一編『宗教学のすすめ』筑摩書房、86-111。
- 井上順孝 1992「超常現象と宗教研究」脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学1 宗教体験への接近』東京大学出版会、3-30。
- 石井哲 2002『テキストマイニング活用法 - 顧客志向経営を実現する』リックテレコム。
- 磯岡哲也 1994「社会調査を通して見た宗教」井上順孝編『現代日本の宗教社会学』世界思想社、197-229。
- 伊藤雅之 1997「入信の社会学」『社会学評論』48(2)、30-48。
- 伊藤真乗編著 1984(初版1957)『一如の道』補訂第一版、真如苑教学部。
- 景山佳代子 2002「KT2 コーディングシステムによる雑誌分析 - 週刊誌『アサヒ芸能』70年代の目次より」『年報人間科学』23、213-228。
- 神奈川新聞社編 1986『神は降りた - 奇跡の新宗教大山祇命神示教会 - 』学習研究社。
- 金児暁嗣 1997『日本人の宗教性 - オカゲとタタリ of 社会心理学』新曜社。
- 川端亮 1998「社会学調査の歴史 - 計量的手法を中心に」高坂健次・厚東洋輔編『講座社会学1 理論と方法』東京大学出版会、239-270。
- 川端亮編著 1999『非定型データのコーディング・システムとその利用』平成8-10年度文部省科学研究費補助金(基盤研究(A)(1))研究成果報告書(課題番号08551003)。
- 川端亮 2000「新宗教における修行と癒し」大村英昭編『臨床社会学を学ぶ人のために』世界思想社、165-186。
- 川端亮2001a「コンピュータを用いた自由回答のコーディング」札幌学院大学社会情報学部『社会情報』10(1)、135-148。
- 川端亮2001b「コンピュータ・コーディングによる宗教的ライフヒストリーの記述」「宗教と社会」学会『宗教と社会』7、133-154。
- Kawabata, Akira and Akiba, Yutaka, 2001, 'Deep into the Shinnyo Spiritual World', *International Journal of Japanese Sociology*, vol.10, pp.5-15.
- 川端亮・兼子一 2002「IT化された宗教実践 - ある金光教教師の挑戦」宗教社会学の会編『新世紀の宗教 - 「聖なるもの」の現代的諸相』創元社、140-176。
- 川端亮・樋口耕一 2003「インターネットに対する人々の意識 - 自由回答の分析から - 」『大阪大学大学院人間科学研究科紀要』29、163-181。
- 川又俊則 1997「宗教調査論・序説 - 調査者とインフォーマントとの関係を中心に」「宗

- 教と社会」学会『宗教と社会』3、63-86。
- Kelle, U. (ed.) 1995 *Computer-Aided Qualitative Data Analysis: Theory, Methods and Practice*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- Kennedy, Mary M. 1979 'Generalizing From Single Case Studies', *Evaluation Quarterly*, 3(1), pp.661-678.
- 菊池裕生1998「真如苑『青年部弁論大会』」にみる自己の構成と変容 - 新宗教研究への自己物語論的アプローチの試み」『宗教と社会』学会『宗教と社会』4、107-128。
- 菊池裕生2000「物語られる『私』(self)と体験談の分析 - 真如苑『青年部弁論大会』のコンテクストに着目して」大谷・川又・菊池編著『構築される信念 - 宗教社会学のアクチュアリティを求めて』ハーベスト社、35-55。
- 北澤毅・古賀正義編 1997『<社会>を読み解く技法 - 質的調査法への招待』福村出版。
- 小林多寿子 1995「インタビューからライフヒストリーへ - - 語られた『人生』と構成された『人生』」中野卓・桜井厚編『ライフヒストリーの社会学』弘文堂 43-70。
- 小池和男 2000『聞きとりの作法』東洋経済新報社。
- 小沼優子1983「解脱会の救済の論理」バイロン・エアハート・宮家準編『伝統的宗教の再生 - 解脱会の思想と行動』名著出版、275-310。
- 厚東洋輔 1991『社会認識と想像力』ハーベスト社。
- Kruskal, Joseph B. and Myron Wish, 1978, *Multidimensional Scaling*, Beverly Hills: Sage.高根芳雄訳 1980『多次元尺度法』朝倉書店。
- 黒岩祥太 2002「社会学におけるテキストマイニングの展開」現代社会理論研究会『現代社会理論研究』12、358-367。
- Lincoln, Y. S. and Guba, E. G. 1985 *Naturalistic Inquiry*. Beverly Hills, CA:Sage.
- Lofland, John and Lofland, Lyn H. 1995. *Analyzing Social Settings: A Guide to Qualitative Observation and Analysis* (3rd ed.), Belmont: Wadsworth. 進藤雄三・宝月誠訳 1997『社会状況の分析 - 質的観察と分析の方法』恒星社厚生閣。
- Miles, Matthew B. and Huberman A. Michael 1984 *Qualitative Data Analysis: A Sourcebook of New Methods*. Newbury Park, CA: Sage.
- 見田宗介 1965a「『質的』なデータ分析の方法論的な諸問題」『社会学評論』15(4)、79-91。
- 見田宗介 1965b、『現代日本の精神構造』、弘文堂。
- 見田宗介 1979、『現代社会の社会意識』、弘文堂。

- 宮原浩二郎 1998 『ことばの臨床社会学』ナカニシヤ出版。
- 溝口敦 1997 「真如苑 - 接心で霊能を開く教団」出口・横山・溝口 『新宗教時代 1』大蔵出版、131-177。
- 水野節夫 2000 『事例分析への挑戦 - ‘個人’現象への事例媒介的アプローチの試み』東信堂。
- 森岡清美 1989 『新宗教運動の展開過程』創文社。
- 永井美紀子 1991 「真如苑における霊能相承」東京大学宗教学研究室編 『東京大学宗教学年報』、101-115。
- 永井美紀子 1993 「新宗教における修養性と呪術性」関東社会学会 『年報社会学論集』6、167-178。
- 長谷千代子 1995 「真如苑の接心修行と信者の世界観変容について」坂井信生・竹沢尚一郎編 『西日本の新宗教運動の比較研究 2』九州大学文学部比較宗教学研究室、7-31。
- 中野卓 1995 [1977] 『口述の生活史 - - 或る女の愛と呪いの日本近代 (増補版)』お茶の水書房。
- 直井優編 1983 『社会調査の基礎』サイエンス社。
- 直井優・鈴木達三 1977 「職業の社会的評価の分析 - 職業威信スコアの検討」 『現代社会学』4(2)、115-156。
- N H K 放送世論調査所編 1984 『日本人の宗教意識』日本放送出版協会。
- 西山茂 1978 「新宗教の受容による伝統的宗教実践の変化 - 山形県湯野浜地区妙智会員の事例」森岡清美編 『変動期の人間と宗教』未来社、132-165。
- 西山茂 1981 「宗教調査」村田宏雄編 『社会調査』頸草書房、289-307。
- 西山茂 1986 「戦後新宗教の変容と新新宗教の台頭」文化庁文化部宗務課 『宗務時報』73、1-12。
- 西山茂 1990a 「組織の多様性」井上・孝本・対馬・中牧・西山編 『新宗教事典』弘文堂、132-137。
- 西山茂 1990b 「運動展開のパターン」井上・孝本・対馬・中牧・西山編 『新宗教事典』弘文堂、55-62。
- 沼田健哉 1990 「真如苑の研究」桃山学院大学 『社会学論集』24、55-86。
- 沼田健哉 1991 「宗教 - 新宗教を中心として」塩原・飯島・松本・新編 『現代日本の生活変動 - 1970 年以降』世界思想社、115-137。
- 沼田健哉 1995 『宗教と科学のネオパラダイム - 新新宗教を中心として』創元社。

- 小口偉一・堀一郎編 1973 『宗教学辞典』東京大学出版会。
- 大出春江 1995 「『口述の生活史』作品化のプロセス」中野卓・桜井厚編 『ライフヒストリーの社会学』弘文堂、71-108。
- 大隈昇2000 「調査における自由回答データの解析 - InfoMinerによる探索的テキスト型データ解析 - 」 『統計数理』48(2)、339-376。
- 大谷栄一 1995 「宗教社会学における『内在的理解』をめぐる認識論的問題に関するノート」 『現代社会理論研究』5、221-231。
- Porter, T. M. 1995 *Trust in Numbers: The Pursuit of Objectivity in Science and Public Life*. New Jersey: Princeton University Press.
- Popping, R. 2000 *Computer-assisted Text Analysis*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.
- Roberts, C. W. ed. 1997 *Text Analysis for the Social Sciences: Methods for Drawing Statistical Inferences from Texts and Transcripts*. Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates.
- Romesburg, H. C., 1984, *Cluster Analysis for Researchers*. Malabar: Robert E. Krieger Publishing Co., Inc.. 西田英郎・佐藤嗣二訳 1992 『実例クラスター分析』、内田老鶴圃。
- 斎藤堯幸 1980 『多次元尺度構成法』朝倉書店。
- 桜井厚2002 『インタビューの社会学 - ライフストーリーの聞き方』せりか書房。
- 櫻井秀勲1989 『かっぱう着の法母 上』、学習研究社。
- 櫻井秀勲1990 『かっぱう着の法母 中』、学習研究社。
- 櫻井秀勲1992 『かっぱう着の法母 下』、学習研究社。
- 佐藤郁哉 1992 『フィールドワーク - 書を持って街へ出よう』新曜社。
- 佐藤郁哉 2002 『フィールドワークの技法 - 問いを育てる、仮説をきたえる』新曜社。
- 佐藤裕1993 「部落問題に関する「表現」の構造 - 人権意識調査の自由回答項目の計量分析」 『解放社会学研究』7、63-86。
- 佐藤裕 1999 「AUTOCODE プログラムについて」川端亮編 『非定型データのコーディング・システムとその利用』平成 8-10 年度科学研究費補助金(基盤研究(A)(1))研究成果報告書(課題番号 08551003) 11-29。
- Schiffman, Susan S., M. L. Reynolds and F. W. Young, 1981, *Introduction to Multidimensional Scaling : Theory, Methods and Applications*, Orlando: Academic Press.
- 盛山和夫 1985 「『弱い紐帯の強さ』再考」数理社会学会研究会、『数理社会学の現在』163-174。
- 盛山和夫・直井優・佐藤嘉倫・都築一治・小島秀夫 1990 「現代日本の階層構造とその趨

- 勢」直井優・盛山和夫編『現代日本の階層構造 社会階層の構造と過程』東京大学出版会、15-50。
- 芝祐順・渡部洋・石塚智一編 1984『統計用語辞典』新曜社。
- 島田裕巳 1989『フィールドとしての宗教体験』法蔵館。
- 島田裕己 1994『『新しい宗教学』は予定調和と対決する』『仏教』29、72-94。
- 島藺進 1992a「宗教思想と言葉 - 神話・体験から宗教的物語へ」脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学 2 宗教思想と言葉』東京大学出版会、3-29。
- 島藺進 1992b「宗教理解と客観性」宗教社会学研究会編『いま宗教をどうとらえるか』海鳴社、108-126。
- 島藺進 1992c『新新宗教と宗教ブーム』岩波書店。
- 島藺進編 1992『救いと徳 - 新宗教信仰者の生活と思想』弘文堂。
- 島藺進 1993「宗教的物語としての体験談 - 霊友会系教団を例として」島藺進・鶴岡賀雄編『宗教の言葉 - 宗教思想研究の新しい地平』大明堂、118-145。
- 塩原勉 1992「霊能者の条件」河合隼雄・清水博・谷泰・中村雄二郎編『岩波講座宗教と科学 3 科学時代の神々』岩波書店、167-198。
- 白水寛子1978「変化エージェントとしての新宗教の霊能力者 - S教団の事例」森岡清美編『変動期の人間と宗教』未来社、71-95。
- Seale, Clive 1999*The Quality of Qualitative Research*. London:Sage.
- Seale, Clive 2000 'Using Computers to Analyse Qualitative Data'. In Silverman, David, *Doing Qualitative Research: A Practical Handbook*. London, Thousand Oaks, New Delhi:Sage. pp.154-174.
- Silverman, David 2000. *Doing Qualitative Research: A Practical Handbook*. London, Thousand Oaks, New Delhi:Sage.
- Spiro , Rand J., Vispoel, Walter P., Schmitz, John G. Samarapungavan, Ala and Boerger, A. E. 1987 'Knowledge acquisition for application: cognitive flexibility and transfer in complex content domains'. In Bruce K. Britton and Shawn M. Glynn(eds.), *Executive Control Processes in Reading*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.pp.177-199.
- Stake, Robert E. 2000 'Case Study'. In Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, *Handbook of Qualitative Research*(2nd ed.). London, Thousand Oaks, New Delhi:Sage. pp.435-454.
- Stone, Philip J. 1969 'Improved quality of content analysis categories: Computerized

disambiguation rules for high frequency English words', in G.Gerbner, O.R.Holsti, K.Krippendorff, W.Paisley and Ph.J.Stone(eds), *The Analysis of Communication Content*. New York:John Wiley & Sons, Inc. pp.199-233.

Strauss, Anselm L. 1987 *Qualitative Analysis for Social Scientists*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strauss, Anselm L. and Corbin, J. 1990 *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage. 南裕子監訳
1999 『質的研究の基礎 - - グラウンデッド・セオリーの技法と手順』 医学書院。

Strauss, Anselm L. and Corbin, J. 1998 *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory(2nd ed.)*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage.

鈴木広 1970 『都市的世界』 誠信書房。

竹内洋 1995 『日本のメリトクラシー - 構造と心性』 東京大学出版会。

竹沢尚一郎 1992 『宗教という技法 - 物語論的アプローチ』 勁草書房。

谷富夫 1994 『聖なるものの持続と変容』 恒星社厚生閣。

谷富夫 1996 『ライフ・ヒストリーを学ぶ人のために』 世界思想社。

谷口敏夫 1999 「全文からの『位置情報つき用語』の抽出」川端亮編『非定型データのコーディング・システムとその利用』平成 8-10 年度科学研究費補助金(基盤研究(A)(1))研究成果報告書(課題番号 08551003) 31-58。

Tesch, R. 1990 *Qualitative Research: Analysis Types and Software Tools*. New York: The Falmer Press.

統計数理研究所国民性調査委員会編 1982 『第4日本人の国民性』 出光書店。

統計数理研究所国民性調査委員会編 1992 『第5日本人の国民性』 出光書店。

Weimann, G., 1983, 'The strength of weak conversational ties in the flow of information and influence', *Social Networks*, vol.5, pp.245-267.

山口富夫1987 『真如苑 常楽我浄への道』 知人館。

山崎秀夫・松本潤 2002 『顧客を創造するテキストマイニング』 日本工業新聞社。

柳川啓一・安齋伸編 1979 『宗教と社会変動』 東京大学出版会。

安田三郎 1970「質的データの分析と数量的分析 - 見田論文へのコメント」『社会学評論』21(1)、78-85。

安田三郎 1971 『社会移動の研究』東京大学出版会。

安田雪 1997 『ネットワーク分析 - 何が行為を決定するか』新曜社。

安丸良夫 1977 『出口なお』朝日新聞社。

横山真佳 1978 「真如苑 - 独自の密教教団」梅原・小野・横山編著 『新宗教の世界』大蔵出版、95-145。