The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	病気治療の人類学的分析 ： 「宗教法人A」の事例を中心として
Author(s)	松岡, 悦子
Citation	年報人間科学. 1981, 2, p. 84-110
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/6455
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

病気治療の人類学的分析

――「宗教法人A」の事例を中心として――

松岡悦子

序論
第一章　社会・文化における病気
第二章　「宗教法人A」における病気治療
　第一節　調査方法
　第二節　世界観及び病気観
　第三節　治療儀礼としての練成会
　第四節　治療儀礼としての練成会の有効性
　第五節　治病体験記の分析
結論

序論

本稿は現代日本社会における病気治療の実態を調査記述し、「未開」社会の治療儀礼と比較対照させながら考察を行うものである。病気が個人の身体内部の一つのプロセスであり、治療が医学の対象である現代社会においては、民間治療は非合理なものとしてその治療の方法や論理が正面から取り上げられ、研究分析されることは少なかった(1)。それにもかかわらず、いわば民間治療は社会内部でかなり広く行われ、根強い信頼を得ている事実は否定できない。現代日本社会を考える場合、一見合理的とみられる表層の深層に流れるものをとらえる大きな手がかりとなる問題であろう。一般に「未開」社会においては、種々の人類学的文献が示すように(2)、病気及びその治療は社会・文化との深い関係の中でとらえられている。現代社会の民間治療という問題を取り上げる際にも、病気という現象を社会・文化の脈絡においてとらえ直すことが必要となる。それぞれの文化は、病気という生理的現象を解釈し、それに対処するための独

自の文化的装置をあみ出してきたのであり、「未開」社会の治療儀礼も現代社会の民間治療もその一つの形態と考えられれる。

そこで第一章では、病気を広く社会・文化的脈絡の中でとらえ直し、第二章で「宗教法人A」の実態調査を基に記述と分析を行いたい。分析の視点としては、人類学がこれまで蓄積してきた「未開」社会研究の成果を参照しつつ、いわば、「未開」と「文明」を貫く論理を追求する立場から行うが、その理由は、そういう人類学的観点を現代社会研究に導入することにより、現代社会ではかくされている民間治療の一種の論理性が逆に明確にされると考えるからである。

第一章　社会・文化における病気

病気が「苦悩する人間」から病気として取り出しうる「臨床的存在」となるのは、つまり医師の関心が病者から病気としてとり出される実体へと移ったのは、医学におけるコペルニクス的転換にも比しうるようなできごとであったと、イヴァン・イリッチは述べる(3)。病気は分類可能な実体である以前に病む人間、病人として存在したのである。この現代ではともすれば忘れられがちな病人という視点に立ち戻ることから始めよう。病人とは健康な人に対置される概念であり、そこにすでにある関係が存在し、社会的文脈が前提とされていることがわかる。つまりある人が病人であるためには、病人でない人がその人を病人と認め、そのように遇することが必要なのである。他との関係において始めて病人は病人でありうる。ここに成立するのは戸井田道三のことばを借りれば一種の演技空間であり、演技がさまざまのシンボルを通して病人を中心とする関係を創出していくと言うことができる(4)。そこで、まず病気を人間関係及び世界との関係のメタファーとしてとらえることができよう。人間は他人との相互行為の中で自己に期待される役割を演じており、ある役を演じ続けるうちに、それを自己概念として取り入れてしまうといえる(5)。病気は、葛藤や矛盾に満ちた人間関係、他人から常に疎外される状況等の人間関係の身体面への移しかえと考えられる(6)。つまりある人の周囲に成立する演技空間が彼らの関係を固定化させ、病人という役割を作り出していくのである。ここで身体というのは自己と他者との関係をとり結ぶ媒介物であり(7)、演技における重要な媒体であることから、そのような人間関係を身体が表現することはきわめて当然と言わねばならない。さらに、このように病気を関係のメタファーとしてとらえる際に他者が行うことは、病人の役割の承認と固定化であり、逸脱行動に対するレッテル貼りであると言える(8)。ある矛盾をはらんだ関係において、他者がある人の役割を病気として組織化した時、彼の病人としての位置は固定される。多様な逸脱行動は、文化の網の目の中で、病気というカテゴリーにはめられることもあれば、病気以外の奇行・天才といった役割に落ち着くこともあろう。ここでの他者は、当の病人と関係をとり結ぶ人達であり、中でも医者、呪医、シャーマンなどその文化において病気を専門にとり扱う者が、当の行動を固定させる上で果たす力には絶大なものがある。現代社会における医者がまさにそうであり、彼らは

流動的、あいまいな愁訴を両者の関係の中で一つ、あるいはそれ以上の病名に固定させる[9]。未開社会においては、個人の異常は専門家である呪医が人々の見守る中で、当該文化におけるsusto[10]やデモンのしわざといったカテゴリーを当てはめることで、個人はまさにその役割を負わされていくのだといえる。そこでは病気は決して既存のものではなく、むしろ他者あるいは文化との関係の上で明確な形を与えられるのである。そして他者からレッテルを貼られたものが次に行うのは、その役割の受容であり、拒否はしばしば罪や圧力をもって迎えられる[11]。病人は時に自ら進んで受け入れ難い困難な状況にある自己を、病気として組織し、秩序化することもある[12]。例えば自己にとって危機的な逃れようのないカオスの状態をヒステリーという形で秩序化する例はしばしば出されている。その際に、当の文化を体現するものが提案する種々のカテゴリーのどれかに進んで身を落ち着けることは想像に難くない。その意味では病気はカオスを秩序化する試みとしても理解できよう。つまり病気を無秩序、負の記号を付されたもの、治すべきものととらえるかわりに、病気という形をとることによって、自らを秩序化している存在と考えるのである。その延長線上には「治癒と病気とは同じこと」[13]という考え方が見られる。つまり意識上での秩序化が前述のようなものであるとすれば、身体内においてもさまざまの矛盾が蓄積しきった所で、バランスをたて直すために身体が表わす症状を、病気と呼んでいるとも考えられる。つまり病気は身体の自己治療なのである。そこには、「いかに病気をさせるか」「病気に協力することが治癒」[14]といった病気を敵視せずに、自らの身体とうまくつき合って行こうとする、近代医学にない考えが示唆されている[15]。いずれにしても、病気を負のものにおとしめる代わりに、それを矛盾から解放されようとする一種の自己表現、無秩序を秩序化する試みとして理解することが可能となる。その一方で、病気が自己における意識と身体の分離、さらに自己と世界との関係の変質であることも、まぎれのない事実である[16]。自己の境界であり、世界から区別される一つのコスモスとして存在している身体の変形・衰えは、自己を意識と合致させ、身体をコントロールのきかない敵対的な存在にしたてあげる[17]。その結果、自己＝身体という図式はくずれ、身体は自己から分離したものとなる。そこで身体を媒介とする演技空間に変質がおこり、世界は自己から断絶したものとなる。自己の身体をどうととらえているかが、世界をどうとらえているかにも影響するのであれば[18]、身体の変形はとりもなおさず世界の変形として知覚される。そして身体という一つのコスモスの危機である病気に対して、身体境界を守るべくさまざまの試みがなされる。身体を動かすこと、食べること、衣服や装飾品をつけること、麻薬や薬を飲むこと、これらはいずれも身体境界を明確にし、感覚を覚醒させて、コスモスを安定させる働きがあるとされる[19]。ここでは病気は明らかに意識及び身体のレベル、そして自己をとりまく関係性のドラマチックな変化であり、コスモスに対するカオス、一種の汚れと同時に聖なる体験ともとらえられている。身体及び世界の変化は自己の変身であり、世界の再発見、祝祭であると同時に、病人カーストへの隔離、差別、

世界の沈黙、時間の停止であって、病気は正負両方の記号が付される独特の世界をうみ出すものといえる[20]。さらに病気自体を上記のような一つの世界をうみ出すべくしかけられる調節装置、次なる段階への移行をはかるための通過儀礼的なもの、一種演出されたもの、ととえることもできる。

以上のごとく、病気を個人の内部から引き出し、さまざまの文脈に置いてみることにより、病気のもつ多次元の広がりと色合いが浮きぼりにされよう。ここでは病気も一つの関係性であるという視点から論を進めてきた。次章では、病気治療という病気を変化させる過程を扱いながら、さらに病気という一種の関係性のもつダイナミズムを追ってみたい。

第二章　「宗教法人A」における病気治療

昭和五年、創始者Tが一種の精神運動として始めた「宗教法人A」は、現在では国内信者数約三百万を有する宗教として、九州に本宮、全国各地に道場を持ち、六種類の機関誌を発行して信者が伝道にあたる大きな宗教団体となっている[21]。本尊なる神は宇宙の大生命とされ、真理は一つという立場から、仏教、キリスト教、神道などを総合した万教帰一をとっている。礼拝に際しては、「実相」と書かれた掛軸を通して宇宙の大生命を拝する形をとる。

第一節　調査方法

調査は機関誌のうち、昭和五一年以降発行された六十冊の中から、病気治癒体験百例以上を集め、地区相愛会の会合に参加する一方、昭和五四年十一月十六日から二十日にかけて、京都府宇治市にある、宇治別格本山での一般練成会に参加する形で行われた。そこで実際の治療儀礼を観察すると同時に、体験談の内容を確認することができた。

第二節　世界観及び病気観

総裁Tが自動書記的に記述したとされる「聖経」及びその他のきわめて多数の著作がT哲学として多岐にわたる分野に明解な解説を行っているが[22]、ここでは多少の飛躍を承知の上で、要点だけを記してみたい。

まず仏教におけると同様、五感で感知しうる現象界と実相界の対立がみられ、現象を無明、迷い、物質の世界として否定し、霊、生命、神である実相のみ実在とする唯神実相論をとる。万物は神である大生命、波動であり、心でありことばの顕現であって、五感はその波動を現象として知覚する受像機にすぎないとされる。従って、一切の悪、病い、不幸は本来実在しないのであり、それらが現象界に現前するごとく見えるのは、心が迷って実相を見つめないからだとされる。実相界は善のみの神なる大調和の世界であり、そこではすべての善はすでに成就しているのであるから、自らの心をそれに

向けさえすれば、あらゆる善は成し遂げられると説く。ここから「人間神の子病気なし」の基本的な病気観が生れるのである。物質を否定するところから、病気とは身体のその部分を統率する心の状態が乱れていることの表現であり、「肉体は心の影」という表現がなされる。そしてあらゆる悪念、憎しみ、不平などはそれに対応する身体の部分に病変をひきおこすとされている。従ってすべての根本である心の問題を解決することが、病気を始めとする種々の不幸を解決する道であり、それは万物に神を認め、万物に感謝する「唯感謝の生活」を送ることによってなされるとする。この「天地一切のものと和解せよ」「唯感謝せよ」がすべての根本であるとされている。さて、本来病気が存在しないにもかかわらず、病人が存在するのは、その人が病気をつかんで放そうとせず、実相を見ないからであり、病気を心から放し、本来の完全なる神の姿を自覚すれば、たちまち健康体があらわれ出るとされている。そこで、この現象界から実相界への観の転換をはかるためになされる行が、神想観とよばれる一種の瞑想法であり、ここで一心に病人の実相を観、それに感謝の念をおこすことが基本的な治療法とされている。「治療家は常に患者に関して治療家自身を治療する[23]」と言われるように、相手を病人と見る自分の心の病念を治療する心構えが必要とされるのである。以上に加えて、「宗教法人A」では、「親和の法則」[24]と「創化の法則」[25]を宇宙の法則としてあげ、そこから「中心帰一」「妻は夫に従う」などの明確な規範をうち出している。次節以下では、これらの理論が練成会、あるいは日常の病気治療の場で実践に移される様をみていくことにする。

第三節　治療儀礼としての練成会

一般練成会は毎月十一日から二十日にかけて行われ、参加は全日程でも一部でも自由となっている。練成の間、参加者は道場から出ることなく、寝食を共にし、講話や労働、礼拝等の行事を集団でこなしていく。個々の行事がそれぞれ儀礼としてのまとまりをもつものであると同時に、その間にはさまれる短いレクリェーションや歌、休憩、食事、入浴時における会話や雰囲気、参加者どうしが作り出す関係等、練成会全体が一つの治療儀礼としての役目を果たしていることも事実である。そこで、まず練成会全体の構成、及び参加者について述べ、次に個別行事の検討を行った後、第四節で、全体の分析と考察を行いたい。

今回の練成参加者は十日間で延べ二百人程であり、常時百人程が七班に分れて行動を共にしていた。女性が男性よりやや多く、年齢では五十歳以上の人が半数を占めるかと思われるが、若い男女や子供の姿も目についた。地域も沖縄から東京に至るまでの西日本の各地にわたり、職業、年齢、参加の目的なども各人各様である。まず十一月十八日の練成風景を再現してみよう。

四時四五分　皆の寝ている大広間に明りがつくと同時に音楽が流れ出し、「ありがとうございます。ありがとうございます。天皇陛下ありがとうございます。御先祖様ありがとうございます。お父様

お母様ありがとうございます。夫よ妻よありがとうございます。兄弟たちよありがとうございます。子供たちよありがとうございます。ふとん枕にも感謝して、今日一日愛行を致しましょう。」という放送が流れ出す。皆ふとんの上に正座し、瞑目合掌して聴き入り、「ありがとうございます。ありがとうございます。」と繰り返しながらふとんを運び、身仕度にかかる。洗面の間も放送は、「私は神の子何でもできる。できないと思うのは、自らの力に限界をもうけているからである……。」と流し続ける。

五時五分　大拝殿で早朝行事が始まり、聖歌、聖経を持って班ごとに整列する。正面の祭壇の「実相」という文字に向って聖歌を歌い、神想観を行い、三種のお経を読誦したあと、国旗掲揚が行われる。皇居に向って最敬礼し、各自の家の方向に向き直り、家族の顔を思い浮べながら合掌し、「ありがとうございます。ありがとうございます。」を繰り返す。この間約一時間。次に感謝行の発表が行われる。皆はちまきをしめ、班ごとに掃除の箇所を申し渡されると、「ありがとうございます。」と受けて駆け足でそれぞれの持ち場に移動する。

六時二〇分　「ありがとうございます、ありがとうございます。」とかけ声をかけながら掃除を行い、約二十分後「御愛念のこもった朝食の準備ができました。」の放送に、食堂に向う。廊下を歩く時、人とすれ違う時、いつも笑顔で「ありがとうございます。」を唱えながら歩く。「ありがとうございます、と言ってると、ほんとうにありがたいことが頂けるのよ。」と説明してくれる。

七時二五分　講堂に集合し、まず大声で職員のかけ声に合わせる。「ありがとうございます」「ありがとうございます」「私は神の子無限力」「私は神の子無限力」「私は健康だ」「私は健康だ」「私は強い」「私は強い」「私は何でもできる」「私は何でもできる」そのあと元気良く「使命行進曲」を手拍子と共に歌う。子供が列の前へ飛び出してきて、手を叩いて喜んでいる。次に「笑いの練習」を三分間行い、数人ずつ輪になって手をつなぎ、「アハハハ」と大声で笑う。

七時三〇分　「宝蔵会」という宇治練成参加者のＯＢ会が体験談を行う。

八時五〇分　聖使命についての講話

一〇時一〇分　休憩

一〇時四〇分　講話

一二時〇〇分　昼食

一三時〇〇分　「聖経続々甘露の法雨」の読誦

一三時四〇分　食堂で感謝行。職員がマイクを手に「ありがとうございます」と音頭をとり、全員唱和しながら大掃除を行う。運動部の練習さながら「ありがとうございまーす」「お父さんありがとうございまーす」「お母さんありがとうございまーす」と叫びながら、懸命に雑巾をかける。次第に「お父さーん」「お母さーん」の声が叫びに近くなり、知らず知らず涙がこぼれる。

一四時二〇分　体験談発表。六人が前へ出て過去の体験や練成中での病状の変化などを発表した。

一六時〇〇分　入浴、夕食。一人で着替えのできない者にも誰かが必ず気を配り、交代で風呂から出るまでめんどうをみるので、動きの不自由な人も心配することはない。

一八時三〇分　「聖経天使の言葉」の読誦

一九時〇〇分　体験談発表

一九時一五分　講話、神想観。講話はいずれも非常にユーモアに富み退屈することはない。と同時に、過去の参加者の声をテープで聴かせたり、手紙や写真等の実物をまわしながらの話には迫力があり、テープから流れる声が泣き声にかわると、あちこちからもらい泣きする声が聞こえる。「不良少年少女をたった三日でこんなに父母に感謝できる人間に変えるなんて、この『宗教法人A』しかできませんよ。」（拍手）「Aはすばらしい。無限供給だ。家でも建っちゃう。商売も繁盛。Aは天才教育だ。一番ビリの子が東工大に入っちゃう。」（拍手）「皆さん、自分でここへ来たと思っとるかもしれんがそうじゃない。神が来させて下さったんだ。ここへ来ていること自体がここと波長が合っている証拠。皆さんの魂が高いんだ。皆は全国から神に選ばれてきたんだ。」（拍手）感激した箇所で皆拍手をし、笑ったり泣いたり、緊張したりと感情が大きく揺さぶられる。非常に涙もろくなっており、感情を刺激することばに敏感に反応する。

二一時〇〇分　就寝準備。皆小走りに広間に向い、ふとんを敷いて寝場所を作る。最初の夜、私のために二人が別々の所にふとんを敷いておいてくれたのには驚いた。「他人のためにやらせていただく」のである。明日の予定を書き写したり、賑やかに談笑したり、ふとんに入って何やら書き綴る人もいて、しばしのくつろぎの時間となる。

二一時五五分　音楽が流れ、「真理のことば」の放送を聞きながら眠りにつく。ふとんの上で瞑目合掌する人も、寝たままの人もいる。

二二時〇〇分　消灯

一日はこのように終わり、個人の自由時間は全くない。トイレの中といえども目の前に鏡があり、「笑え、笑え」と書かれてある。道場の各所にしつらえられたマイクがどこにいようとも講話等の放送を流し続け、職員も練成員の顔を見ると必ず励ましのことばをかけるため、一人になることは不可能に近い。参加者どうし目が合えば、必ず「ありがとうございます」と合掌し、体の不自由な人には交代で手がさしのべられる。参加者どうし、時に「実は胃の具合いが悪くて」とか「分家と仲が悪うて」等の話になることもあるが、すぐに誰かが「病気なんてないない」「ありがとうございます、て言ってたらいいのよ。」と否定されてしまう。一切の悪感情、否定的なことは、ここ道場では起りようがないのだ。このような暗黙の了解、規範が皆を支配している。「どこにいても誰かがめんどうをみてくれる。」「悪いことは起るはずがない。」という相互了解、「ありがとうございます」という合言葉、これらがここでの人間関係を非常にスムーズなものにしている[26]。

参加者は[27]、やはり本人や家族の病気治療を目的とする者が多いが、停年や失業、暇を見つけて定期的に、家族関係の改善に、お礼

に、と期するところはさまざまである。鳥取から母親の病気治療が目的で参加したBさん姉妹は母親には癌という病名を知らせず、病院での検査の帰り無理矢理そのままタクシーに乗せ、宇治まで連れて来たのだそうだ。「入院させてしまったらもうだめだ思ってね。二人共もう必死で連れて来たのよ。もう治らなくてもせめて魂を浄めて楽にしてあげたい思ってね。」と言い、一年前に機関誌を読んだのがきっかけでふしぎとそれが手放せなくなり、五才の娘が「白いひげのおじいさんを見た。」と言ったり、聖経を読むと気持ち良さそうにすることから、ますます魅かれるようになったと言う。練成中姉妹で何かと母親の世話をやき、母親も「牛にひかれて善光寺の気分で来ましたが、ここにいると気分が良くて。」と、頬を紅潮させて話していた。

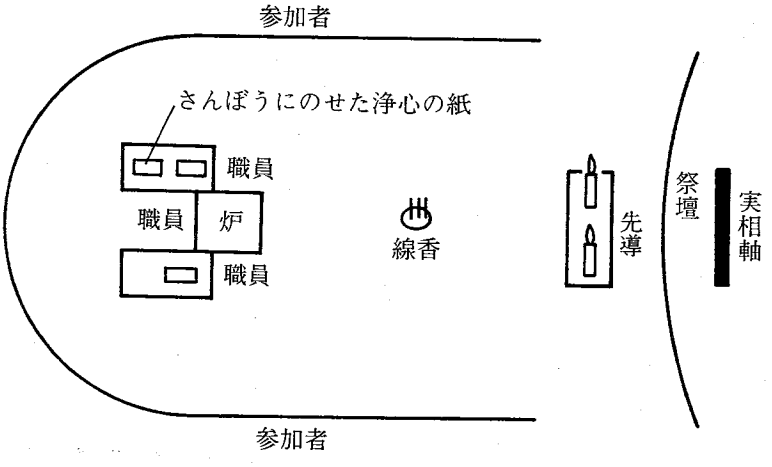
もう一人、東京から来られた七十才のCさんは、娘時代からこの宗教を始め、結婚後しばらく遠ざかっていたが、病気で医者から見放された際に道場にかつぎ込まれ、それこそ飛び込み台から飛びこんで下に沈み、底を蹴って浮上するかのように回復したと言われる。目の前で妻の良くなる様を見た夫もそれを機に入信した。「皆さんお元気そうに見えても、それぞれご病気がおありなんですよ。ここに来ますとね、ふしぎと体がしゃんとします。この道場という所はふしぎな所ですよ。私には金とか紫の小さな粒々がベールのように覆っているのが見えます。神想観も私などは長くやっておりますから、大変深い所までいけます。合掌していると天からスポットライトを浴びせられたように、光にさーっと照らされるんですよ。」とおっしゃっていた。

次に個別行事に移るが、その中で病気治療が目的ではないにしろ、大きな治療効果をもつとされる浄心行と祈り合いについて記述し、分析を試みる。両者共、練成会の後半（十七日と十九日）に置かれ、参加者から大きな期待が寄せられている。浄心行中にこぶがとれた、出血が止まった等の過去の体験談が噂され、その日だけ参加する人がいることで、ますます参加者の期待はあおられるのである。練成会中の他の行事が遊びと笑いの要素に満ち、リラックスしたものであるのに比し、この二つは厳粛、真剣、緊張感に満ちたものである。練成会中のこの形式の変化、リズムのコントロールも治療儀礼として見逃しにできない点であろう。

浄心行は心を潜在意識まで徹底的に浄め、掃除するのが目的とされ、二つの段階から成っている。まず午前中に各自の持つ恨み、憎しみ、悪感情等を紙に書く。次に夕方六時からの浄心行で、その紙を聖経読誦のうちに焼却するというものである。病気は悪想念の一つの表われであり、他の表われ方、消し方もあるはずで、中でも最も良いのはざんげ・お詫び等のことばに出すことだと説明される。そこでまず、第一段階の心の中の悪をことばに具体化する作業を各自それぞれの落ち着く場所で行う。導師が聖経を唱える中、「○家○家先祖代々諸霊にまつわる悪業因縁皆空消滅」と書かれた紙にそれぞれ筆を走らせる。思い出せる限り何でも書く。絶対許せない憎しみ、怒りを綿々と綴る。恨み憎しみなどないと思っている人でも書くうちにどんどん書けてくる。確かにその通りである。普段は使わ

ないような感情的なことばに思わずじーんとし、書くにつれて感情を交えるようになる。一人で二枚三枚とずっと書き続ける人や、そこここで涙をぬぐいながら書く人など、それぞれが過去の個人的神話を再体験し、消散しているといえよう[28]。第二段階は、大広間に裸電球が一つともされ、祭壇上の「実相」という文字だけが大きく浮び上がる中で、先導と三人の職員、練成員が参加して行われる。子供は参加できない。配置は下図のごとくである。練成員はハンカチを手に早くから場所を取り、自らの変身を期待する雰囲気がこちらにも伝わってくる。ここには通過儀礼に特徴的な「死と再生」のモチーフ[29]が、「神の子として新生する」という形で明確に出されており、この移行は儀礼言語によって達成される。と同時に視覚的なろうそくの炎、目の前で紙が焼かれていく様、お経の唱和がかもし出す独特のリズム、歌声、参加者の間からもれる嗚咽、などの全体が、独特の儀礼空間を創出するための細部の装置となっている。

先導が座に着き、「これから一時間余りの長い行事でございますが、真剣に、荘厳厳粛なるうちに行っていただきたいと思います。」と述べる。神想観、ざんげのことばを唱えた後、「ただいまより浄心行を行うにあたりまして、我らが過去に犯せしところの罪、汚れ、迷いを書きしるしたるこの浄心の紙、ただいまより我ら一同『聖経天使の言葉』を読誦するうちに、天より天下りたる浄火もちて、これことごとく焼き浄め焼き払い、一切を無に帰させていただきます。過去のすべてをざんげし、許し、和解し、感謝し、一切を洗い流し、ここに心浄き神の子さながらの姿に生れ変わら



せていただきますよう。ありがとうございます、ありがとうございます。」という先導のことばでいよいよ火がつけられる。三人の職員が紙を一枚一枚炉の中に入れては目を閉じ合掌する。この間全員で「天使の言葉」を唱和する。二十分程の後、メロディーが流れ出し、男性の太い声が入る。「汝ら過ぎ去るものは実在にあらず、汝ら実在にあらざるものを我なりと言うべからず。」再び先導が語り始める。「吾れ神の命そのものなり、吾れ神の子なり、この尊いすばらしい神の子なる私、この私をしてこの地上にかく生み育て、今日この世にあらしめて下さいますのは尊い偉大な愛深いお父さん、お母さんあればこそでございます。お父さんお母さんありがとうございます。それぞれにとりましてかけがえのないお父さんお母さんを今心の中に思い浮べ、お父さんお母さんと一体となりましょう。今夜も夕べのひとときを、私のことを思い語り合っていて下さるお父さんお母さんもいらっしゃいましょう。お父さんお母さん、ありがとうございます。お父さんありがとうございます。お父さんは私にとりまして唯一人のかけがえのないお父さんでございます。私を心から愛して下さるお父さん。私のために骨身を惜しまず働いて下さるお父さん。お世話になりました。ありがとうございました。ありがとうございます、ありがとうございます。今静かに思いおこしてみるならば、まことにも偉大なる尊いお父さんでございましたのに、私はそのご恩ご愛念を知らずして、お父さんに反抗をし、不満の思いをもったことがございました。お父さんすみませんでした。お父さん申し訳ございません。お父さんありがとうございます。今お父さんを心の中に思い浮べ、心からなる感謝の思いを捧げさせて頂きます。お父さんありがとうございます、お父さんありがとうございます。お母さんありがとうございます。お母さんありがとうございます。お母さんはやさしい、天使のごときすばらしいお母さんでございます。私がお母さんのおなかに宿ったその日から、お母さんはただひたすら私を愛し守り育てて下さいました。この地上に生を受けましてからは、お乳を与えて下さいました。おむつを取りかえて下さいました。……」

このあたりで四五分が経過し、泣きじゃくる声があちこちから聞かれる。お父さんに始まり、お母さん、夫、妻、兄弟たち、子供、孫、ご近所職場の人、練成会の皆さん、と順にざんげと感謝が進むにつれ、人々は思う存分涙を流し、人々の感情はどんどん高められ、やがて山場を迎える。

「今心に思い通うすべての人々、一切の人々に心の底から感謝と和解を致しましょう。ざんげの気持ち、許しの気持ち持ちて相対してみましょう。心の底からありがとうございます、と感謝の思いをことばに出して唱えてみましょう。ありがとうございます、ありがとうございます、ありがとうございます。」

やがて思い思いに「ありがとうございます、ありがとうございます……。」とつぶやき始める。それを先導の声が再びまとめ上げていく。

「お父さんありがとうございます、お母さんありがとうございます。ありがとうございます、ありがとうございます、ありがと

うございました、ありがとうございました。かくざんげの気持ち、感謝の気持ち持ちて相対してみるならば、この世に一人として悪い人はいなかったのでございました。ただ私の心が暗かった。すいません申し訳ございません。今気づかせていただきました。今目覚めさせていただきました。ありがとうございます、ありがとうございます。もし今までの生活の中、どうしても和解することのできない方が一人でもいらっしゃいましたならば、その方の笑顔を思い浮かべながら、次のごとく和解の祈りを致しましょう。」

先導が声を改め、皆が後に続く。

「私はあなたを許しました。」「私はあなたを許しました。」「あなたも私を許しました。」「あなたも私を許しました。」「ありがとうございます、ありがとうございます。冷たい人の意地悪も、神の世界ではないのです。みんな私をみがいて下さる菩薩様。ただ拝みます、愛します。ほんとにほんとにありがとう。今あなたに対し、心から感謝の思いをおこさせて頂きます。ありがとうございます、ありがとうございます。あなたと私における完全なる許しが成立しました。ありがとうございます、ありがとうございます。」

ここで「父母を礼拝する歌」が流れてくる。泣き声はおさまり、先導がもう一度浄心行の経過を述べる。

「昭和五四年十一月十七日、本練成会七日目の今日、ここに集いし我ら神の子一同、心にわだかまりしすべてをあの浄心の紙に書きしるし、浄火もちて焼き浄め、焼き払っていただきました。そして我ら一同、心の内なる思いをこめて愛し、許し、感謝し、和解させていただきました。今ここにおいて、一切の迷いは洗い流されました。しかしてここに本来の神の子が生れ変ったのであります。今私は生れ変わったのであります。過去にいかなることあろうとも、今私の魂は、本来の神の子に生れ変わったのであります。あのもえる炎と共に一切は消え去りました。私は今ここに、この新生の感激を次のごとく声高らかに宣言致します。」

先導のあとについて叫ぶ。

「私の過去は消え去りました。」「私の過去は消え去りました。」「過去はない。」「過去はない。」「今私は生れ変わりました。」「今私は生れ変わりました。」「私は神の子です。」「私は神の子です。」「私の前途には光が輝いております。」「私の前途には光が輝いております。」「希望の人生が開かれました。」「希望の人生が開かれました。」「良くなります。」「良くなります。」「必ず良くなります。」「必ず良くなります。」「私は人生の勝利者です。」「私は人生の勝利者です。」「神様ありがとうございます。」「神様ありがとうございます。」「お父さーんありがとうございます。」「お母さーんありがとうございます。」

低い声で何度も「ありがとうございます、ありがとうございます。」とまとめた後、「神において新生する祈り」を唱え、神の子として新生したことを再び確認し、神に感謝した後、「それではこれをもちまして、浄心行を終らせていただきます、ありがとうございます、ありがとうございます。」と締めくくる。

終わったあともしばらく暗い中で、「ほんまにええ浄心行やった。」というようなことばが聞れる。浄心行は参加者が具体化させた悪を火によって無に帰し、同時に悪と自己とを同一化させていた参加者も白紙に戻り、感情的な雰囲気の中で「宗教法人A」の世界観に沿わせて新生させ、精神的また肉体的な変化をもたらすものと言えよう。ここには、エリアーデが述べるように(30)、ある存在様式から別の存在様式への移行に必然的に伴う「死と再生」のモチーフが見られ、シャーマン的な先導による集団治療的な面がある。治療儀礼が病気に全く言及せずに治療を行うことは、未開社会の例ではよくみられることである。例えば、V・ターナーのあげるンデンブ族の事例では(31)、病気は先祖の歯であるイハンバが体の中に入ることによっておこるとされ、呪医は先祖の怒りの原因をつきとめ、儀礼で先祖を慰め、歯を患者の体から取り出すことによって治療を行う。そこに共通してみられる論理は、病気の原因を明るみに出し、その原因に儀礼で対処する、という二段階のプロセスであり、儀礼は病気の症状や、体内の病巣といった、実体にではなく、その文化において病気の原因とされるものに対してなされるのである。(V. Turner, 1967, Kapferer, Gillin, Vogt E & C, Levi-Strauss 1958) つまり生理的な病気という事態を文化的な対応物、いわゆる象徴に置きかえ、儀礼は象徴の操作による秩序の回復という形をとる。この論理は浄心行においても共通してみられ、病気自体は云々されることなく、その原因とされる心の中の悪想念、悪感情が儀礼の対象となっている。近代医学が病気の症状に直接対処しようとするのと対照的である。だがこのように未開社会の事例と底に流れる論理は同じでありながら、その表われ方には大きな違いがあると言わねばならない。まず未開社会の場合は、関与すべき人々をその場に集め、操作すべき象徴を視聴覚に訴える形で具体化させ、音や光や踊りなどのあらゆる具体物を総動員して、現実の場で現実の人々を相手に調和を完遂させる。ところが浄心行は、現在及び過去の人間関係、悪感情を心の中によびおこし、ことばという象徴による心の中での調和の達成であった。それを助けるものとして、目前で自らの過去を象徴する浄心の紙が炎に消えて行くという視覚的な操作はあるものの、大半はことばによる非常に抽象的なものをあやつる儀礼だといえる。未開社会に比して、演技の要素が非常に少いことが特徴であろう。この演技性、パフォーマンスということに関して、B. Kapferer が述べるように(32)、パフォーマンスとしての成功、不成功が治療の成功、不成功に大いに関係することは事実であろう。この浄心行でも、人々が「ほんまにええ浄心行やった。」というように、人々がどれだけその演出効果にひき入れられ、そこに先導と参加者間の関係性が作られ、全体として盛り上がるかが、人々が見物人としてとどまるか、参加者＝行為者として儀礼にくみこまれていくかの大きな境目になると思われる。未開社会の場合、この技術はシャーマンや呪医等の儀礼執行者の能力に負うところが大きく(33)、彼らはいかにして聴衆をひきこめるかに多大な努力を費し、一からその関係性を構築していかねばならない。そして儀礼の出来、不出来が治療の成否を決定し、ひいては名声を獲するかどうかの違いをうむことになる。この

浄心行でも、始めに先導が、「真剣に行っていただきたい。」と述べ、子供を除外し、人々の心構えを促すのは、儀礼の形式とは別にパフォーマンスが大きく物を言うからに他ならない。但しここでは、儀礼のプロセス、目的、形式について執行者と参加者間にあらかじめ了解があり、人々は進んでまきこまれることを期待し、いかにそこで自らが変身をとげうるかの期待をもつ、いわばすでに潜在的な行為者であるため、演技空間としての準備はすでに整っているということができる。先導は、行の前後には神に向ってこれから儀礼を行う旨、又儀礼が無事終わり、神の子として新生したことへの感謝を告げ、さらに途中では儀礼の経過をもう一度復誦するなどして、神‖参加者を常に儀礼の進行からはずれないような心配りを行っている。先導はまた、人々の叫ぶ声がばらばらになり統一を失いかけるや、声を高めてそれらを一つにまとめ、常に彼らの感情をコントロールする形で儀礼をとりまとめていく。これはB. Myerhoffが言うところの慎重に組織され、ある意味で制度化されたコミュニタスであり、自然発生的なコミュニタスとは区別されよう(34)。儀礼は一種のコミュニタスの創出でありながら、そこに形式や規範を投入する形で、コミュニタスを異なる次元の秩序へ導くものといえる。浄心行で明らかに見られる「神の子としての新生」というモチーフ、この「迷える人間」としての死から、「神の子」としての再生への転換は、感情が高められ、それが極致に達した所でなされている。その部分のことばを要約してみると次のようになる。「心に思い通うすべての人々に、ざんげと感謝の気持ちを持って相対してみると、この世に一人として悪い人はいないのでした。ただ私の心が暗かった。申し訳なかった。私はあなたを許し、あなたも私を許しました。みんな私をみがいてくれる菩薩様でした。今心から感謝致します。ありがとうございます。」この部分で人々の泣き声も最高となり、次に先導が経過を復誦する箇所では、声はおさまっている。そしてこの部分と最後の神の子としての新生宣言の部分を、練成員自らに語らせている。人々はうまく感情の波に乗れて新生できた喜びを、最後に表明し、先導が神に向って確認、感謝した後、儀礼はしめくくられる。感情を大きく振幅させて極限にまで高め、そこで新たな世界観を投入して、転換をはかるというのは、回心(conversion)や洗脳に共通してみられるパタンである。(J. G. Kennedy, J. D. Frank,小野泰博一九七七)ここでは人々は先導の語る「宗教法人A」の世界観に沿って神の子として生れ変わる。また、レヴィ・ストロースの言葉を借りれば以下のようになろう。先導の語る「私は」ということばは、各人が投射した自己自身であり、その同一化された自己が心に誘導される表象を再体験することにより、消散を行い、過去の人間関係をゼロから再構成し直すのである。消散とは、精神分析において、「患者がその障害をきっぱりと克服するに先立って、障害の原因となった最初の状況をふたたび激烈に生きる治療の決定的瞬間」(35)のこととされ、レヴィ・ストロースは、シャーマンによる治療を精神分析の等価物とした上で、前者はシャーマンが語り、後者は分析医が聞き役となり、共に患者に消散を行わせて治療を行うと述べている(36)。その意味では、浄心行の第一段階は自己が告白し、

自分で消散を行ったのに対し、第二段階では、人々は自己に代わって先導に語らせ、彼と共に消散を行ったことになる。しかも先導は人々が自発的に消散する以前に積極的に介入し、彼らを自らのことばで消散に導びくのである。浄心行の前半は、レヴィ・ストロースの区別に従えば、精神分析的、後半はシャーマン的な治療ということになろう。

次にもう一つの大きな行事である祈り合いをとりあげる。これは祈ってあげる人が祈ってもらいたい人と向いあって、あるいはその人を取り囲んで座り、集団の祈る力で祈りを実現させようとするものである。この行にあたっても、事前に説明があり、祈ってあげる人に関しては次の二点が要求された。まず同悲の心、つまり相手と苦しみを共にする心をおこすこと。次に実相の完全な姿を観ることである。また祈ってもらう人には次の三点があげられた。一つには切なる願いであること。二つ目は願いはすでに成就されたと信じること。三つ目は我の力で治すのでなく、神の力をいただくのであるから、それに合う愛の波長を出さねばならないということである。今回祈ってもらいたい人は二一人名おり(31)、それぞれ名前・県名・何を祈ってもらいたいかを述べ、愛行の決意宣言を行い、祈ってあげる人は、彼らの中で最も心を動かされた人を選んで祈ることになった。祈ってもらう人は、それぞれの心情を訴え、「帰ったら、神誌の愛行（機関誌を配って歩く伝道の一つ）を五十冊やります。」というような決意を述べ、「どうか皆さんの御愛念をいただきたい。」と、祈りの力に期待を寄せるのである。祈り合いは神想観によって行われ、あくまで相手の実相を拝むことが大切であって、決して病気を認めてそれを治してやろうとするのではないことが強調された。神想観とはこの現象界を去って実相界へ移行するための一つの様式であり、やり方としては瞑目合掌し、雅楽のような節まわしの招神歌を唱え、「イユウー」と気合いをかけ「吾れ今五感の世界を去って実相の世界に入る。此処がこのまま実相世界である。」と念じて、実相世界の光輝く有り様を観るのである。そのまま二十分～三十分光明さん然たる神の命を想像した後、光明思念の歌を唱え、二拍手して終りとなる。これは神をそのままの場所にあらしめ、こちら側から神の世界に入って行き、そこで霊的エネルギーをもらってまた現象界へ戻ってくるというパタンである。神想観においても人々は、先導の語ることばによって移行を完了し、実相界を体験するのである。そこで祈り合いにおいて、先導が三十分もの長きにわたって行う実相描写のことばを次に要約して記してみよう。

「ありがとうございます。ありがとうございます。今前に出られて祈りをうける方々と、今ここに座して祈る方々と、あなたと私とは神において一体であります。したがいまして、あなたの悩み苦しみ、痛み、みなことごとく私の心の姿の展開でございます。この一体の命の上に神の無限の愛さんさんと降り注ぎ、わが内に流れ入りたまい、光明さん然と輝きたまう。わが一切の恨み、憎しみ争い、不平不満などはことごとく神の愛の前に消えさったのである。もはや我生くるにあらず、神の無限の命ここにありて生くるなり。あたかも太陽の前の霜のごとく、あるいは光の前のや

みのごとくに、今神の無限の命が流れ入り、これら一切の病、一切の不完全、罪、汚れ、ことごとく消え失せたのである。わが内に充満する神の命こそわが本体である。わが実相である。わが実相に目覚めてみれば、すでに病なく苦しみ、痛み、本来なく、ことごとくそれらは存在しなかったのである。われらこの円満完全なる神の命、仏の命を礼拝したてまつるのであります。これから良くなるのではない。すでに良くなっている自分がここにあったのであります。その自分を見つめて感謝し、祝福いたします。ありがとうございます。ありがとうございます。」

先導が以上のような文句をことばを変え、色々な言い方で長々と三十分にもわたって繰り返した後、各自自己の祈る対象の実相を静かに観、感謝して神想観を終るのである。「宗教法人A」では、想念やことばは「創化の法則」によって実現されるものと信じ、かつ持続した切なる願いは祈りであるから、祈りは必ずや成就されるとしている。M・モースがその呪術論で述べたように、「行為を叙述しまたは語るだけでその行為を生じさせたり、その効果を生じさせたりする」(38)ことをねらっているといえる。一般に未開社会における呪術が自己と他者とを一体化し、病人が回復しつつある様を、あるいは呪う相手の断末魔の様子を微に入り細にわたって描写することにより、それを現実に他者の上に現そうとするものであるなら(39)、ここにみられるのはまさしく一種の呪術と言わねばならない。そしてこの呪術が、現代人が一般に行う祈りと異なるのは、「回復しますように」と願望の形で表現するのでなく、結果を先取りしてすでに回復し、元気な有り様を視聴覚に訴えることにより、望む結果をひきおこそうとする点なのである。このような陳述は、現実と正反対の表現、あるいは象徴と象徴されるものを同一視する誤った推理、として非合理の烙印を押されているが、「宗教法人A」では、願望が現れるのではなく、信じるところのものが現れるのであるから、これこそが祈りを成就させる秘訣だとしている。だがこのような論理を単に非合理なものとして片づけてしまわずに、象徴の有効性という観点からとらえ直すことも可能である。そもそも儀礼や呪術は、現実のある状態や社会関係を変化させることを目的としており、そこでは現実が象徴という文化的な対応物に置き変えられ、その象徴を現実に先立って変化させることにより、現実のレベルでの変化を目指すものと言えるからである。このことに関しては、N. Munn が象徴の道具的使用として詳しく論じているが(40)、ここでは E & C. Vogt のチナカンタンの例を用いて説明すれば、以下のようになろう(41)。チナカンタンでは、人は皆聖なる山に自己と運命を共にする animal companion を持っており、人間の健全な生活は、その動物の山でのおりの中の安全な生活にたとえられている。病気は先祖の怒りによって動物がおりから逃げ、山々を危険を冒してさまよう状態とされ、従って治療儀礼では動物という象徴をおりに戻し、安全な状態に復することが演じられる。病人のベッドがおりとよばれ、その前のアーチが門と呼ばれ、その他の種々の象徴を用いて動物がおりに収まることが表現されると、人間の病気も回復に向うとされるのである。このように、現実を投射した象徴を、現実に先立ってねらっ

た方向に変化させてしまい、現実はそれに引きずられて変化するものと考えられている。従って、トロブリアンド島民の「私の畑はニワトリの巣のように大きくなる」(42)という呪文も、言語的象徴を先行させて、現実をそれに準じさせるためのものと考えれば、象徴は現実と一致するのでなく、その一歩先を表現することに意味があるとも考えられるのである。この論理は治療儀礼の多くを新たに象徴による操作という観点からとらえ直すことを可能にし、また治病体験記の多くも、自らの病の理由づけを外部に投射し、そちらを操作することによって、病は癒されたと感じるなど、同じ論理を応用できるものが多い。祈り合いにおいては、集団の関心が自分の症状に向けられる満足感、祈ってもらったという自信、が大きく左右するようである。「祈ってもらっている間、膝のところがぽかぽかと暖かくなってきた。」と言い、杖なしで歩けるようになった人や、「祈ってもらってから頭がすっきりとした。」と喜んでいる人がいた。

次節では、以上のような個別行事を含めた練成会全体を一つの儀礼ととらえ、その有効性を検討してみたい。

第四節　治療儀礼としての練成会の有効性

治療はいかにして可能となるのか。言いかえれば、病人はいかに病人でなくなるのかを考察してみたい。練成会は日常の家庭生活とは隔離され、異なる規範の支配する一つの非日常空間と考えられる。道場での十日間は、参加者が再び日常に統合されうるために飛び込み、そこで再生をはかる装置、一種の通過儀礼ととらえることができる。人々は、生活上の何らかの行き詰まり、あるいは一層の飛躍をはかるために儀礼空間に飛び込み、そこで活生化された後、日常に再統合されるのである。分離、リミナル、統合の三段階の特徴が非常に顕著に見られる。分離はまず、空間的な場所の移動、家族との分離、日常習慣の放棄であり、再統合は家族の出迎え、帰宅、日常性の復活である。そして転換、再生の力を秘めたリミナル期としての特徴は、以下のごとくである。まず参加者は、日常の地位、役割を剥奪されて練成員として均質化され、名札、はちまき、聖経等の共通のシンボリズムを身にまとう。さらに練成道場という名が示すごとく、そこは試練の場であり、十日間の訓練に耐えられる者と耐えられない者とが、そこでふるい分けられる。その意味でも、参加者の立場はあいまい、かつ危険性に富んだものといえる。と同時に、道場は聖なる宗教空間として独特な建造物やシンボリズムを有し、豊かなコスモロジーの開示される場である。さらに参加者の間には、「ありがとうございます」を始めとする共通の言語や規範への理解があり、そこから宇治練成の友としての同朋意識が芽生える。練成会はコミュニタス的な感情的な雰囲気に満ち、「死と再生」というモチーフが明確に出されている。そこで参加者は、「過去の自分」から、「神の子」として新生するのであり、この新たな出発を可能にすることこそが、練成会の目的なのである。リミナル期の重要な点は、この「死と再生」というモチーフをいかに表現し、可能にするかであり、この移行、転換をマジカルにもたらす力が、リミナル期には秘められているといえる(43)。つまりリミナル期は、種々のシン

ボルを駆使ししてカテゴリーの転換をはかる場なのであり、通過儀礼はそのようにして未加入者を加入者に、少年を大人に、生れ変わらせるのである。練成会においては、ある者は病気から健康へ、無信仰者から「宗教法人A」の信者に、親不孝行者から親孝行者へ、とカテゴリーの転換を遂げたのである。

さらに、練成会を未開社会の治療儀礼と対照させてみよう。一般的に治療儀礼の特徴としては、以下のような点が挙げられよう。一、儀礼は患者、その家族、親戚、時に一般の聴衆をもひきこんで行われる。二、儀礼は、病気の症状や体内の実体を扱うのでなく、その病気をおこす原因となったものに向けられる。三、感覚を刺激するテクニックやシンボルが駆使される。四、儀礼は、集団が合意、あるいは調和に至ったところでしめくくられる。

さて、他者との関係においてのみ自己が自己であり得る、という考えに立つ時、他者なる世界が病気を認め、他者との関係が病人を中心とする関係であるならば、病人が健康へ移行するためには、彼を含めた関係の総体をくみかえる必要がある。ところが、練成会は病気、病人を認めない世界である。そこはもともと病気の存在しない世界なのである。自己を病人と規定してやって来た者は、その役割を剝奪され、病人としての生活はできず、新たな関係の中で新たな役割をとることを迫られる。それが「神の子」としての自己であり、耐えず流される放送や、互いに相手を神と見る人間関係の中で、病気の居場所はなくなり、「神の子」としての役割を受容するようになる。練成会到着と同時に人々は「ありがとうございます」と合掌して迎えられ、そこで「神の子」としてのレッテルが貼られるのである。以後人々は、新たな役割を遂行するのに精一杯になり、病気を忘れてしまう。練成会は病人を中心とする関係が成立しえない所なのである。同様のことは未開社会においても言える。そこで儀礼が患者とその周囲の人々をもひきこんで行われるのは、病気という事態を認める者全員を変化させんがためなのである。つまり患者の病気であるという自己規定と共に、周囲の者の承認やレッテル貼り、彼らの間に成立している関係の全体を変質させる必要があるからである。V. Turner のあげるンデンブ族でも(44)、村人全員が儀礼に参加すること、しかも全面的に没入することが必要とされるのは、皆が儀礼の進行と共に新たな世界に生れ変わらねばならないからである。儀礼は一種の文化的装置として、関係の総体をくみかえ、新たな関係性、つまり新たな世界をそこに現出させ、人々をそこの住人とするのである。治療儀礼は、病人を中心とする関係を再調整する変換装置といえる。練成会においては、患者のみが儀礼の対象となり、一見周囲の者との関係が考慮されていないかに見えるが、最終的には患者を中心とした関係の全体を変えようとしていることは、「自分一人が浄まったら、世界は浄まるのである。」「ほんとうの道場は家庭や職場であって、ここはその練習である。」ということばから明らかであろう。

また、練成会を通じてみられる遊びの要素、ユーモアと笑いにも注目する必要がある。B. Kapferer はスリランカの治療儀礼におけるコメディーとユーモアに着目し、それらが日常の規範を一時的に中

断し、思いもよらなかったものの関係づけを行い、一種コミュニタス的連帯感をよびおこす、と述べている(45)。そして、笑いのtransformationalな効果が、病人から健康者への移行を可能にするとしている。練成会では行事の間に必ず、笑いの練習、肩の叩き合い、童心に帰る遊び、体操などが盛り込まれ、講話も皆を爆笑させるユーモアに富んだものとなっている。笑いは、病の世界に閉じ込もる病人をそこから引き離し、しばし精神の流れを中断して、病気を忘れさせる効果がある。そして病人は、共に笑うことによって他の人と共通の基盤に立ち、相互的な人間関係の中にくみ込まれたことを知る。集団の笑いは空間を変質させる武器であり、そこに連帯感と自信をよびおこし、生きる力を統合するシンボルとなる。また、笑いの治療効果についての記述も多く(46)、ベテランの道化師によるおしや、うつ病の治療の実例からは、病の世界に閉じ込もる患者に強烈な感情をよびさまし、その感情を外に向って表現したいという強い衝動をひきおこすことによって、彼らを反応のない世界から、反応のある世界へひき戻したことが述べられている。さらに生理的には、笑いは腹に力を入れた理想的な呼吸法であり、肺などの循環器をきたえる他、体の機能を活発にし、筋肉の緊張をほぐし、痛みを消す麻酔的効能があると認められている。何にもまして、笑いが人間関係や空間の質をくらっと変化させ、新たなコミュニケーションをうみ出すからこそ、笑いはシンボルとして先取りされるべきものなのである。実際、練成会の成果は最後の日の笑いのコンクールで試され、腹の底から笑えるようになったかどうかの一点から評価を受けたのである。この点も未開社会の治療儀礼において、病人がユーモアに笑いをもって反応すれば、治療は成功したと認められるのと類以している。(47) 未開社会において、道化師が医者や警官を兼ね、その職務の遂行が人々の笑いを誘うことによってなされるという事実は(48)、笑いの果たす種々の重要な機能を示唆するものであろう。

さらに、笑いとも関連することであるが、「変化を与えること」が治療儀礼の重要な要素となっている。練成会において、大いに泣き、笑い、喜び、緊張し、くつろぎ、童心に帰るなどして、感情のゆさぶられる体験をし、同時に身体的にも、長時間の正座や瞑想と労働、掃除、場所の移動、聖経読誦などがくみ合わされ、次々と変化に対処していくことが要求されている。行事はいずれも感情を刺激する雰囲気の中で、そのようなシンボリズムを使って行われる。随所で出される「お父さん」「お母さん」ということばは、人々の心の眠っていた部分を呼び覚まし、根源的な感情をひきおこすシンボリズムだといえる(49)。これらはすべて、病人を固定した世界から、変化、反応、流動の生なる世界へ飛び出させるための、さまざまの方策であり、患者が動き出さないことには健康な世界への移行は不可能なのである。未開社会において、種々の感覚を刺激するシンボルで患者をおどしたり、笑わせたり、興奪させたりすると共に、ショック療法的な肉体の刺激法が用いられるのも、身心共に変化を経験させるためではないかと思われる。またJ. Gillinの"Magical Fright"にみられるように、患者が儀礼の準備の中心となって立ち働き、それまでの疎外から皆の関心の的へと引き出されるのも、いずれも変化

を与えることによって、患者にゆさぶりをかけ、健康な世界へ動き出させるためだと言えよう。変化や刺激こそが自然であり、固定は生命活動の低下であることは、ヨガではしきりと強調されることである(50)。

また、病人の中でもノイローゼ患者や、生きる意味が見い出せない等の訴えをもつ患者には、世界観の投入によって彼らにつかまるべき依り所としての規範を与え、アイデンティティの確立をはかることが不可決となる。練成会はそのような世界観投入の場であり、それによって人々は自らのカオス状態を位置づけ、世界との間に調和を回復するに至るのである。これは、病気を関係のメタファーとしてとらえた場合重要な点であり、自らの周囲に調和ある世界を築き、世界と満足に意味交換しうることが、その関係の身体面への移しかえとして、自らの身体世界に秩序を維持できることにつながる。人々は病気治療を目的にして練成会に参加するにもかかわらず、病気は一向に相手にされず、講話はもっぱら「感謝」に終始する。そこで人々が得るのは、「身体が病んでいる」と同時に「自らの世界が病んでいる」という認識なのである。この病気の根・広がり、世界の中の位置づけを知って、人々は回復する。いや、まず世界を回復させる。それが「ありがとうございます」という具体的行為による世界との友好関係の表現であり、行じるうちに人間関係はスムーズな相互信頼に満ちたもの、世界は親密で理解しうるものとなるのである。こうして関係性を回復した人々は、やがて病気が消失しているのを知る。未開社会においても、治療は患者を中心とする人間関係、超自然界との関係、社会関係の矛盾等が調和に持ちこまれるのを待って、終了したとされる場合が多い。レヴィ・ストロースは、一切の呪術的操作は統一性の回復に根拠を置いていると述べる(51)。病気治療は身体面の操作に限らず、あらゆるレベルの秩序の回復を目指すもの、ととらえることが可能であろう。

第五節　治病体験記の分析

体験記は病気から治癒に至るプロセスや、その間の患者の心情の変化等を追える点で、練成会の観察とは違った面から治療を知る材料となる。ここでは枚数の関係上、事例はあげずに、治療の分析だけを行いたい。

一、まず長期にわたる病の場合、病人は、治療への希望、医師や薬や周囲への信頼を失い、それがさらに治療を滞らせ、看護する者の不安とあせりは増幅されて患者に向う、という悪循環に陥っている。病人は自己を病気の世界で固めてしまい、その固定観念から抜け出すことができないでいる。この日常性を中断させるきっかけとなるのが、「宗教法人A」の神誌であり、病人はそこに書かれた文章にはっと心を動かされ、生かされている自己と共に、生命あふれる世界に気づき、観の転換をはかる。そのような精神的変化が肉体に好影響を及ぼし、やがて病人は、病気の世界から抜け出すに至るのである。

二、病気の原因を、過去及び現在の人間関係のもつれ、他人への恨みや憎しみにあると指摘され、心の大掃除をすべくその人達にざんげと感謝を行い、現実の、又心の中の人間関係を回復するに伴い、

病気が癒やされている。「宗教法人A」では「肉体は心の影」とされ、病気の原因は一貫して心に求められる。そこで心を正すべく、さまざまの試みがなされ、『讃嘆日記』をつける、先祖供養を行う、『真理の吟唱』のテープを一日中聴く、練成会に参加する、といったことが行われる。まず『讃嘆日記』とは、たとえ現実がどのように現われていようとも、実相のみ、良いことのみを書く日記であり、これは善を形にして現象のモデル、先取りとするものである。つまり、ことばという象徴で望む結果を先取りした上で、現実の次元においてもそれを引きおこそうとする呪術、呪文にも比されるもので、このことについては象徴の有効性としてすでに述べた。また、これは通時的できごとを、心という共時態にもちこんで、再秩序化をはかることでもある。過去の好ましくない思い出や、悪印象をもつ人々に、もう一度『讃嘆』という枠をはめ、善なるものとして分類し直し、とりこむのである。自らの心に混屯として存在していたものを、善という規範に沿って再秩序化し、新たな世界を作ったのである。こうして悪印象から善のみの世界へと心の転換をはかることが、『讃嘆日記』を通じてなされるのである。

また先祖供養は、病気の原因が、何世代かにわたる家系の矛盾の集約と考えられる時に、その通時的矛盾を解決すべく、とられる措置だと言える。仏壇という場は、「物的に現在化された過去」(52)であり、現在と過去とを調停する象徴的場となる。それはアランダ族のチューリンガのように、過去をまざまざと甦らせ、それへの郷愁をよびおこし、過去を現在という共時態で確めうるものにする一つの知恵でもある。先祖供養は先祖を慰めるものであると同時に、生者の救いのためでもある。つまり両者をとり結び、和解させる儀礼であると言える。このようにして、先祖との間に調和を回復することは、共時的のみならず、通時的な秩序の回復をはかることといえる。

三、病気の症状があらわれた時に、その原因を心にさぐるのが前者の例であったが、症状はあくまで現象であり、実相は「神の子病なし」として病気を認めないところから出発する事例もある。症状は病気が回復に向いつつある印と受け取り、「神の子」の実相を顕すべく、「宗教法人A」の教えをことごとく実践する。あらゆる物に感謝し、聖経読誦、神想観を行い、病気の実体を固定されることを避けて医者に行かず、家族にも病気を悟られないようにし、病人の生活を一切否定するのである。自らをあくまで健康者として押し通すうちに、症状が消え、本来の「神の子」の姿が顕われたことで、「宗教法人A」の教義を再確認するに至るのである。病人を成立させるあらゆる関係やシンボルを否定することにより、病気を成立させなかった例といえるであろう。

四、神想観等の行の間に、突然「名状し難い歓びが全身の細胞の隅々まで波のように広がって行くのが感じられ……」というような、全身を貫く強烈な感動、聖なるものとの合一感を体験し、その一瞬にして病は癒されたとする例である。ここでは聖なる体験が精神と身体の両方の感覚としてとらえられており、その不可分性を示唆するものであろう(53)。このような例は黒住教の教祖をはじめ、他の宗教にもその体験者は多いと思われる(54)。

五、神癒祈願された人形（ひとがた）を合掌の間にはさんで神想観を行う。人形の他に、祈られる人の持ち物や、その人の一部を合掌の間にはさむことも行われ、フレーザーの類感呪術及び感染呪術を思わせる。この例では便秘を治療する目的で祈るうちに、人形からさーっと何かが下へ落ちた気配がした時に便秘も解消していたとされ、人形と祈る対象とは同一視されている。E. Leach の呪術論によれば、恣意的シンボルでしかない人形を、本人と結びついているサインと解し、インデックスである祈りを、遠隔操作しうるシグナルと解する誤ちを犯していることになろう(55)。

結論

現代社会における民間治療の実態を、「宗教法人A」の調査を中心に、未開社会の治療儀礼と比較対照させながら論を進めてきた。近代医療と比較して非合理的とされてきた民間治療の中に、未開社会の側から眺めた時に奇妙にも立ち現われる一種の合理性、現代と未開という区別を越えて、底に流れる共通する論理のいくつかが、明らかにされたものと思われる。例えば診断のレベルを考えてみよう。近代医療では、症状を手がかりとして解読する作業は身体レベルにとどめられる。それに対して民間治療の診断は、共時的な人間関係のみならず、通時的な先祖との関係、超自然界をも含めたコスモロジーのレベルにまで引き上げられる。そして治療は症状に対してではなく、この病気の根、広がりという包括的なものに対してなされるのである。そこでは病気の実体は、人間の体内のある場所に固定されずに、逆に病気と人間とを引き離すべく、病気は他のものに置き変えられ、体内から引き出されるのである。病気は悪魔であり、先祖の歯であり、社会の矛盾の象徴であり、さまざまの文化的対応物として、病人の体内から背景の一部に変質してしまうのである。種々のテクニックで体内から取り出された病気は、今や他の名を与えられ、儀礼の操作の対象となる。こうして病人の注意は病気以外のものに向けられ、病気を抜きとられた病人は、周囲の世界の変質と共に、病気も消失していることに気がつく。他方、近代医療では、人間の体内に病気の実体を固定し、体内で病気だけを抹殺しようとする。そのためには病人という不透明なものを排除し、病気を純粋な形で確認、把握しようと努める。病気はますます鮮明にその輪郭を与えられ、やがて独立した実体として病人を圧倒してしまう。治療は攻撃という形をとり、それが体内で行われるかぎり、病人もその攻撃を免れるわけにはいかないのである。この点とも関連して、病気を排除するか、あるいは集団内に取り込んでしまうかも、近代医療と民間治療とではその扱いの分れるところとなる。「病気には或る『野生の』性質があって、それがその本性であり、その最も賢い歩みでもある。……病気がおかれている社会的空間が複雑になるにしたがって、病気は変質する。」(56)「医学的に用意された領域に病を固定すべきではなく、それが生れた土地に文字通り、『植物として生長させ』ておくべきなのである。」(57)このようにミシェル・フーコーは述べ、病院が病気の固有の性質を変化させる傾向があることに言

及している。病人を病院という人工的な場所に隔離し、社会の周辺で繁殖させるか、あるいは家庭・共同体という内部にとりこんで、病の自らの動きにまかせるかの問題も検討されるべきであろう。また民間治療が、笑いや遊び、体を動かし、感覚を覚醒させ、相互の人間関係を作る、といった素朴な日常的活動を通して治療を行おうとする意義も、未開社会という観点を導入することにより、その有効性が解き明かされつつあるのではないだろうか。

文化が病気という生理的な現象、いわば自然の一つのあらわれに対して、いかに対処しうるか、それに有意味な場所を与え、うまくとりこむ装置を有するかは、当該文化の住人にとって重要な問題となろう。痛み、汚れ、といった病気に伴う生の自然のきびしさが、直接人間にかかるのか、あるいはそれらが個人の悩みでなく、全体ぐるみでやわらげられるものであるのかは、人間の幸・不幸を分かつ問題ともなろう。文化が苦悩に意味づけを与え(58)、人間の感情という非合理きわまりなきものを包みこむことによって、個人のみか、社会全体が一つの安全弁・調節機構の中で存続を保障されることになる。それは文化の厚みであり、豊かさであろう。一方近代社会において、個人の痛みは医療技術の扱うところとなった。痛みを包みこむ意味体系に代わるものとして、技術が痛みを消失させるべくうみ出され、それは奇蹟を技術化せんものとして、人々の間にまさに医療への信仰をうみ出しつつある。医師は機械や薬を操作する神秘的な力をもつ者として、ある意味では、未開社会の呪医への信仰にも似たものをよびおこしつつある。技術という一種の合理性が、信仰という非合理なものに支えられるのは、皮肉といわねばならない。イヴァン・イリッチは、医師の扱う技術の進歩は、逆に彼の非技術的側面を大きくしてきた、と述べ、「医療処置が病める宗教になる」(59)と警告を発している。社会は、合理を追求しすぎた結果、逆に近代医療への盲信という非合理的側面を増大させつつあるのではなかろうか。

治療儀礼は文化の中にしかけられた調節機構として、社会の中に大きなくずれがおこる前に察知し、それをコントロールする働きであるといえよう。文化は絶えずおこるそのような変化に耐えて、新しい関係を創出すべく、あたかも生体が自らのうちに調節機構をそなえているかのごとくに、自らのうちに自律的な働きをくみこんでいるのである。文化に内在するこのような動的な働きの一つが、未開社会においては、治療儀礼として、社会を危機から救い、社会を新たな調和にもちこんでいるのである。そして、現代社会においても、民間治療という形で社会の深層に生き続け、文化を生気づけているといえよう。このような観点に立つ時、必要とされる文化は、合理と非合理の両者を包みこみ、それらをバランス良く統合して、絶えざる変化に抗しうる、柔構造のダイナミックなものでなくてはなるまい。

注

(1) 島田裕巳が医療宗教学として、民間治療の研究の必要性を提唱している。島田　一九八〇

(2) Borofsky, R., 1975. Turner, V., 1967.
Kapferer, B., 1975. Kiev, A., ed., 1964.
Landy, D. ed., 1977. Middleton, J. ed., 1967

(3) イリッチ　一九八〇

(4) 戸井田道三　一九七九

(5) シェフ　一九七九

(6) 人間関係の身体面への移しかえは、新興宗教が病気の説明としてしばしば用いる。例えば、皮膚病は人との接触上の摩擦を、目の上の病気は目上との関係の不調和をあらわすとされる。

(7) グレンジャー　一九七七

(8) シェフ　前掲書、Rosenhan, D.L., 1973

(9) 川喜田　一九七五

(10) espanto や masmo としても知られ、ラテンアメリカに広く見られる。魂の喪失が原因とされる。John Gillin の Magical Fright の記述がよく知られている。

(11) シェフ　前掲書

(12) メニンジャー　一九七八
小野泰博、佐々木宏幹　一九八〇

(13) 津村喬、岡島治夫　一九七七　二七頁

(14) 津村、岡島　前掲書　二七頁

(15) 沖　一九七九

(16) ベルク　一九七五、　レイン　一九六〇

(17) フィッシャー　一九八〇

(18) フィッシャー　前掲書

(19) フィッシャー　前掲書

(20) 病気のとらえ方のさまざまについては、他に以下のような文献がある。
竹内　一九七九、富永　一九七二、山口　一九七八

(21) 国内の他、南米や北米でも信者数を増やしつつある。機関誌は信者の間では神誌と呼ばれ、日常活動としては、神誌を配って歩く愛行、あるいは伝道、町内会程度の規模で相愛会や母親教室を開くこと等が行われている。

(22) 中でも『生命の実相』全四十巻が有名。

(23) 谷口雅春　一九七九　六一頁

(24) 似たものは似たものを呼ぶ、近い波長の者どうしが集まる、という法則。フレーザーの類感呪術に等しい考え方が見られる。

(25) 想念やことばは現実に具体化されるとする法則。

(26) 同じ集団訓練、団体生活を送る場としてのボーイスカウトやガールスカウトと非常に似た雰囲気があり、以下のような類似点がみられる。
○規範があり、互いにそれを守るという前提で行動している。
○訓練中、歌やゲーム、身振り動作などの遊びの要素が多く、楽しみながら学ぶ姿勢が見られる。
○集団内でのみ通用することばや動作がある。種々のシンボルを共有している。
○互いに皆兄弟姉妹であるとされる。
○他人のためにという奉仕の精神が尊ばれる。
○年令の低い者から高い者までが同じ生活をする。
○日常の地位、職業とは無関係な横のつながりであり、互いに成員として均質化されている。

(27) 主な参加者は以下の通りである。
Dさん・七十すぎのおばあさん。関節炎で杖なしでは歩けない。
Eさん・二九歳の女性、家族中が信仰しており、年に二回ほど練成を受ける。
Fさん・三十すぎの主婦、小二の息子の体が弱いのは「あんたのせい」と

姑に言われて息子と共に参加した。
Gさん・二四歳の娘がノイローゼになり参加した。五十歳ぐらいの女性。
Hさん・若い母親でノイローゼ。四歳の娘と共に参加。
Iさん・七十歳ぐらいのおばあさん。おなかの具合が悪いと言い、常におかゆを食べていた。
Jさん・二六歳の女性。高校生ぐらいに見える。親に感謝できるように来た。
Kさん・二十歳ぐらいの女性。けいれんがおこると言う。
Lさん・何度か練成会に参加し、ノイローゼから救われた。今回はお礼。
Mさん・目が見えない。
Nさん・六十近い女性。三十ぐらいのノイローゼの息子を連れて参加した。
Oさん夫婦・妻が椎かん板ヘルニアで歩けず、夫がいつもおぶっている。
Pさん・二八歳の男性。寺の息子で色んな宗教に興味を持ち参加した。
Qさん・東大大学院で物理を専攻し、現在カリフォルニアに留学中。
Rさん・二十ぐらいの男性。親に感謝できるように来た。
Tさん・二十すぎの男性。職業がなく、不安だという。
Uさん・四二年間勤めた会社を停年退職し、参加した。
Vさん・慢性肝炎と慢性腎炎で半分肝硬変の疑いあり、と言われ、夫婦で参加した。
Wさん・八十歳の一人暮しのおばあさん。ほとんど毎月練成会に参加している。

(28) レヴィ・ストロース　一九七七　による。注(35)参照
(29) ヘネップ　一九七七
(30) エリアーデ　一九七八
(31) Turner, V., ibid
(32) Kapferer, B., ibid
(33) Kapferer, B., ibid
(34) Myerhoff, B. G., 1977
(35) レヴィ・ストロース　前掲書　一九九頁
(36) レヴィ・ストロース　前掲書　二二〇頁
(37) 二一名の祈ってもらいたい内容は、以下の通りである。
おなかが痛い、胃の調子が悪い　二名、胃かいよう、主人の胃癌の手術の全快、ノイローゼ　二名、不安、関節リューマチ、関節炎、ヘルニア、目が見えない、体が弱い、呼吸困難、喘息、歯槽膿漏、白内障、けいれん、停年後良い仕事が見つかるように。親に感謝できるように。
(38) モース・一九七六　一〇三頁
(39) 小野泰博　一九七八
(40) Munn, N., 1973.
(41) Vogt, E&C, 1970
(42) Tambiah, S., 1968.
(43) Turner, T., 1977.
(44) Turner, V., ibid.
(45) Kapferer, B., ibid.
(46) ムーディー　一九七九、津村・岡島　前掲書
(47) Kapferer. B., ibid.
(48) ムーディー　前掲書
(49) Turner, V., 1975.
(50) 珠数泰夫・宏子、一九七九
(51) レヴィ・ストロース　一九七六
(52) レヴィ・ストロース　一九七六　二八六頁
(53) アレキシス・カレルは『人間』(桜沢如一訳　日本CI協会　一九七九)

の中で、精神と肉体の関係について論じている。

「実際において、肉体全体は心理的・精神的エネルギーの総和を意味するようである」

「精神のすべての状態は、生理的な形に現われるようである。」一四一頁

「ある種の精神的活動は、時として組織や器官に解剖的な・機能的な変化を伴うことがある。……その中に祈りの状態がある。」一四四頁　彼はノーベル生理医学賞を受賞した医者であるが、ルルドへ赴き、そこで病人が奇跡的に回復する様を見、『ルルドへの旅』稲垣良典訳　エンデルレ書店　昭和五二年　を著している。

(54) 佐藤　一九七一

(55) Leach, E., 1976.

(56) フーコー　一九六九　三六頁

(57) フーコー　前掲書　三七頁

(58) 小野　一九七八：一九八〇　九十頁

(59) イリッチ　前掲書　八八頁

参考文献

Berg, J. H. van den, 1952, Psychologie van het Ziekbed, Uitgeverij G. F. Callenbach B. V., Nijkerk, Holland.（ファン・デン・ベルク『病床の心理学』早坂泰次郎、上野蟲訳　現代社、一九七五）

Borofsky, R., 1975, Power, Authority and Disease : A Structural Analysis In : BIJDRAGEN TOTDE TAAL-LAND-EN VORKEN-KUNDE 131, p1～p33.

Carrell, A., 1935, Man, the Unknown.（アレキシス・カレル、『人間』桜沢如一訳、日本CI協会　一九七九）

Eliade, M., 1976, Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions, University of Chicago Press.（ミルチャ・エリアーデ、『オカルティズム、魔術、文化流行』楠正弘・池上良正訳、未来社、一九七八）

Fischer, S., 1973, Body Consciousness, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey.（セイモア・フィッシャー『からだの意識』村山久美子、小松啓訳　誠信書房　一九八〇）

Foucault, M., 1963, Naissance de la Clinique, Une archéologie du regard medical, Presses Universitaires de France.（ミシェル・フーコー『臨床医学の誕生』神谷美恵子訳　みすず書房　一九六九）

Frank, J. D., 1961 Persuasion and Healing, Baltimore : Johns Hopkins University Press.

Gennep, A., 1909, Les Rites de Passage, Émile Nourry,（ファン・ヘネップ『通過儀礼』綾部恒雄・裕子訳　弘文堂　一九七七）

Gillin, J., 1948, Magical Fright, Psychiatry, 11 : 387～400.

Grainger, R., 1974, The Language of the Rite, Darton, Longman & Todd Limited, London（ロジャー、グレンジャー『言語としての儀礼』柳川啓一監訳　紀伊國屋書店　一九七七）

Illich, Ivan, 1976, Limits to Medicine, Medical Nemesis : The Expropriation of Health, Penguin Books.（イヴァン・イリッチ『脱病院化社会』金子嗣郎訳　晶文社　一九八〇）

珠数泰夫、宏子『ヨガによる心身改造法』タイムス　一九七九

Kapferer, B., 1975, Entertaining Demons : Comedy, Interaction and Meaning in a Sinhalese Healing Ritual, In Modern Ceylon Studies, A. Journal of the Social Siences, University of Sri Lanka, Vol 6. No 1.

川喜田愛郎　『病気とは何か』筑摩書房　一九七五

Kennedy, J. G., 1973, Cultural Psychiatry, In Handbook of Social and Cultural Anthropology, ed., John, J., Honigmann, Rand McNally,

Chicago.
Kiev, A. ed., 1964, Magic, Faith and Healing, New York, Free Press Glencoe,
Laing, R.D., 1960, The Divided Self, Travistock Publications Ltd.(R・D・レイン『引き裂かれた自己』みすず書房　一九七二)
Landy, D., ed 1977, Culture, Disease and Healing : Studies in medical anthropology, New York.
Leach, E., 1976. Culture and Communication, Cambridge University Press.
Lévi-Strauss, C., 1950, Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, In Mauss, M., Sociologie et anthropologie, Paris. (レヴィ・ストロース「マルセル・モース論文集への序文」M・モース『社会学と人類学』山口俊夫他訳　弘文堂　一九七六)
1958, Anthropologie Structurale, Libraire Plon, Paris. (レヴィ・ストロース『構造人類学』荒川幾男他訳　みすず書房　一九七七)
1962, La Pansée Sauvage, Librairie Plon, Paris (レヴィ・ストロース『野生の思考』大橋保夫訳　みすず書房　一九七六)
Mauss, M., 1968, Sociologie ed Anthropologie. Presses Universitaires de France, (M・モース『社会学と人類学』山口俊夫他訳　弘文堂　一九七六)
Menninger, K. A., Man Against Himself, Charles E. Tuttle Co.(カール・メニンジャー『おのれに背くもの』下、草野栄三訳　日本教文社　一九七八)
Middleton, J., ed., 1967, Magic, Wichcraft and Curing, Texas Press. sourcebooks in Anthropology : 7,
Moody, R.A., 1978, Laugh After Laugh, Nat Sobel Associates Inc., N.Y. (レイモンド・ムーディー、『笑いの考察』斉藤茂太監訳　三笠書房　一九七九)
Munn. N., 1973, Symbolism in a Ritual Context : Aspects of Symbolic Action. In Handbook of Social and Cultural Anthropology, ed., Johh J. Honigmann, Rand McNally, Chicago.
Myerhoff B.G., 1977, Organization and Ecstasy : Deliberate and Accidental Communitas among Huichol Indians and American Youth, In Secular Ritual, Assen : van Gorcum
沖正弘　『ヨガによる病気の治し方』白陽社　一九七九
小野泰博、『救いの構造』耕土社　一九七七
「概説、現代人と宗教」『現代のエスプリ、現代人の宗教』至文堂　№一一六　一九七八
小野泰博、佐々木宏幹、「呪術、宗教、人間の救い」『伝統と現代』伝統と現代社、9月号　六六　一九八〇
Rosenhan D.L., 1973, On Being Sane in Insane Places. In Science Vol. 179,
佐藤幸治　『死と生の記録』講談社現代新書　一九七一
島田裕己　「からだの救済とこころの救済」――医療宗教学へ――『宗教の意味世界』宗教社会学研究会編、雄山閣、一九八〇
竹内芳郎　「ヨーガ入門体験記」『思想の科学』九月号　№八〇　一九七九
Tambiah, S., 1968, The Magical Power of Words. Man 3.
谷口雅春、「あなたは自分で治せる」日本教文社。一九七九
戸井田道三、『演技』紀伊國屋書店、一九七九
富永茂樹、『健康論序説』エナジー叢書　一九七二
津村喬、岡島治夫　『しなやかな心とからだ』野草社　一九七九
Turner T., 1977, Transformation, Hierarchy and Transcendence : A

Reformulation of Van Gennep's Model of the Structure of Rites de Passage. In Secular Ritual. Assen : van Gorcum.
Turner V., 1967, An Ndembu Doctor in Practice. In A Forest of Symbols, Ithaca : Cornell University Press.
1975, Ritual as Communication and Potency : An Ndembu Case Study. In Symbols and Society ed., Carole E. Hill, Southern Anthropological Society,
Vogt E & C., 1970, Levi-Strauss among the Maya, Man. 5,
山口昌男、『知の遠近法』岩波書店 一九七八