

回心研究とその人間理解

徳田幸雄

はじめに

「回心」は、間違いなく、極めて多義的に用いられてきた語の一つである。回心がいかに捉え難い現象であるかは、Lewis Rambo (1993)¹が「回心は個人的あるいは文化的、社会的、宗教的次元を内包する複雑で多面的な過程である」²と述べていることから窺われる。しかし回心を一義的には規定し得ないとしても、それを学問の対象とする以上、何らかの前提あるいは枠組みが求められる。そこで本稿では、回心研究の前提や枠組みを含めた基本的観点を回心研究史において検討した上で、筆者の見解を明示することを目指す。今日では、回心研究は広範な学問領域において取り組まれており³、その学説史を構成する際には、単なる研究業績の羅列だけでは間に合わなくなっている。そこで筆者は、論点をより明確にする意味でも、回心者を如何なる人間として見るかという、回心研究に底流する「人間理解」に特に注目した。この人間理解は、回心研究の前提であり、研究者の回心観とも密接に結び付いている。それ故、回心研究における人間理解の相違は、回心研究の相違と特徴を説明する。回心研究史を構成する際に、上述の回心研究と人間理解との不可分の関係に着目した点は、本稿を特徴づける点の一つであろう。なお本稿は、筆者が目論む回心研究の序章の部分に当たることを言い添えておく。

1. 心理学的回心研究における二つの人間理解

1-1 W. James の回心研究

Starbuck, E.D. (1899)⁴は、それまで専ら神学の主題であった「回心」を取り上げ、質問用紙による資料を定量的に分析し、心理学的なアプローチを試みた。それが宗教心理学の端緒となったことは周知の事実である。しかし回心研

研究を概観すると、その Starbuck の回心研究よりも、W. James による回心研究の方が、その後の回心研究に与える影響は遙かに大きい。本稿では宗教の心理学的研究の起源よりも、回心研究の学説史の理論的な流れに着目するので、James の回心研究から説き起こすこととしたい。古典的名著として名高い James の著書、『宗教的経験の諸相』⁵（以下『諸相』と略す）には、その後の回心研究の流れを二分する二つの基本的な観点が内包されている。その一つは、「突発的な回心」⁶が生ずるメカニズムを説明する際に、「識闕下の意識」という概念を導入した点である。「識闕下の意識」とは、James によれば「普通の場の意識」の外側に「一群の記憶、思想、感情の形で付加的に存在する領域」のことであり、それを「場を超えて存在する意識」とも呼んでいる。これは言うまでもなく、精神分析学で扱う「潜在意識」や「無意識」に相当するが、それによって James が自動現象や暗示効果に言及した点は、後述するように精神分析的な回心研究の着眼点となっている。『諸相』に含まれるもう一つの基本的観点は、回心を「二度目の誕生」、つまり全く新しい人間の誕生として捉える観点である。その際 James は、「一度生まれ」の人間と、「二度生まれ」の人間とに、人間を二つのタイプに分けている。前者は、「健全な心」と、楽観的人生観の持ち主で、これを James は「自然人」と呼んでいる。その一方で後者は「病める魂」と悲観的人生観の持ち主であり、回心を経ることで「回心者」となる。このように、James が「自然人」と「回心者」という対照的な二つの人間のタイプを設定し、後者のタイプの人間を特徴付ける現象として回心を捉え、回心による転換の全体性を示唆した点は、回心への人格心理学的なアプローチの重要な視点となっている。以上の二点、つまり「識闕下の意識」による回心説明と、「回心者」を全く新しい人間として設け回心の全体性を示唆した点は、それぞれ精神分析的な回心研究と、人格心理学的な回心研究という、心理学的回心研究の二つの流れの原点となっている。それぞれの観点は、後に全く別個の流れを形成するに至るが、それは方法論の相違というよりも、むしろ全く異なる人間理解が前提されていることに依る。次節においては、James 以降の学説史を概観し、前提となっている人間理解について触れてみたい。

1-2 精神分析学的回心研究

先述したように、この立場の研究は、回心の原因を潜在意識あるいは無意識のレベルに求める。フロイト以前では、暗示効果の結果として回心に触れることが多い。例えば、Ames (1910)⁷ は、当時アメリカで盛んであった信仰復興運動において生ずる回心を、次のように催眠術の暗示効果に等しいものと見なした。

回心は伝道者や両親、教師の即時的で直接的な操作と暗示の結果である⁸

Ames は、このような人為的な操作による回心には極めて批判的であり、さらに次のように述べている。

回心体験の本質は、回心が自然の傾向を操作することから生じ、そのような傾向に関して、緊張した、部分的で、実を結ばない結果に陥るという点に、明確に表れている。⁹

このように Ames が暗示効果による突発的な回心を批判するのは、救済は長期的な教育によるとの観点から、信仰復興運動への批判を念頭に置いているからである。いずれにせよ暗示効果は、回心が生ずる原因を説明するのに都合のよい概念としてしばしば用いられたのである。Coe (1916)¹⁰ は、自我意識＝社会的意識という前提に立ち、回心を社会を媒介とした「自己実現」と見なし、回心者に対する批判的な見解を差し控えてはいるが、

暗示の法則に従って、回心者は期待するようにと吹き込まれた内容を、そのまま体験する。¹¹

と記し、彼もまた暗示効果の結果として回心を捉えている。このように暗示と回心とを、直線的な因果関係によって結びつける見解には、人為的な心理操作に全く受動的な人間理解が前提にある。フロイト以降の精神分析学では、無意識の作用の前に能動性を欠いた側面が強調され、回心者を異常者として扱う傾向が著しい¹²。このように回心者を理操作の犠牲者あるいは精神異常者とみなす観点は、洗脳理論が形成される素地となり、後に新宗教とその入信者を批判

する文脈でしばしば用いられることとなる。Surgrant (1957)¹³ による研究は、その典型とも言えよう。Surgrant は、回心には、共産主義者による強制的な思想転換の技術、つまり洗脳と同様な生理学的メカニズムが存在することを示唆し、次のように述べる。

偶然にまたは故意に、恐怖や怒りや興奮を導き出すことによって、大脳機能が十分に掻き乱された後には、多くの人々の中に様々な型の信仰が植えつけられる。¹⁴

このような観点から Surgrant は、ウェスレイの説教、あるいは信仰復興運動の中に、信者を緊張状態に置き、不安や恐怖を喚起せしめる要素を指摘するのである。

以上で概観したように、潜在意識や無意識のレベルから回心を説明する精神分析学的な回心研究では、回心のある特定の条件下で生ずる心理現象とし、それ故に病理学的、精神分析学的な理論に従うのみの、極めて受動的な人間が前提とされていることを指摘しておきたい。

1-3 人格心理学的回心研究

James の回心論には、潜在意識や無意識のレベルからの回心説明とともに、回心を全く新しいタイプの人間の誕生と捉える観点が含まれていることは既に述べた。そこでは、心理や精神の部分的な変化というよりも、全人格的な転換として回心が把握されている。このように、回心による転換を人格全体のもつて論ずる観点は、精神分析学的な回心研究とはまた別の流れを形成している。その観点は、Pratt (1924)¹⁵ の次の記述に明確に示されている。

回心の本質は、性格の統一であり、新しい自己の達成である。…しかしその極めて重要でその唯一の不可欠な点は、人が単なる精神的物事あるいは分裂した自己となることを止め、一貫性のある調和的な目的や観念を有する集団の導きのもとで、明確な方向と一つとなる、新しい誕生なのである。この新しい誕生は全人格を含む。¹⁶

この記述には、それまでの回心研究が潜在意識に余りにも囚われていることに對する批判と、罪からの解放という神学的な枠組みを前提とする、言わば護教学的な研究への批判との、双方の批判が意図されている。Pratt は、回心に神などの超自然的な存在の介入を許さず、全く人間的な次元の現象であることを強

調する余り、回心の宗教的要素が完全に排除されてはいるが、部分的な変化としてではなく、全人格的転換として回心を捉えたことには注目してよからう。このような人格心理学の流れを汲む Allport (1950)¹⁷の研究では、回心に関する直接的な議論は見られないものの、極めて示唆に富む指摘がなされている。特筆すべき点は、Allport が宗教的な事物に対する情操 (Allport のいう情操とは、何からの価値的対象に向けられた感情と思考との組織体系を指す)、つまり宗教的情操¹⁸ がパーソナリティの中で果たす役割について論じた点である。Allport は、宗教的情操の独自性について、「独立性」、「一貫性」、「包含性」、「統合性」、「開発性」といった諸特徴を認めた上で、それがパーソナリティを最も包括的に統合するものであると結論づけた。このように、宗教的情操をパーソナリティの最上位に据える Allport の観点のもとで、回心を論じたのが Grensted (1952)¹⁹ である。次に示す回心に関する記述は、Grensted の人格心理学的な観点をよく表している。

回心とは要するに集中化、つまり人間がそれなくして全く人間たりえないような存在の全体性の確立である。²⁰

突発的であれ、漸次的であれ、回心のもたらす結果は、心と、肉体的可能性の限界を有する身体と双方の全体性である。²¹

このように心身共の全体性の確立に回心の基本的な構造を見い出している点は、Pratt が回心に統一性を見る観点と似ている。ただし Pratt が宗教性あるいは聖性の問題を避けようとしたのに対し、十分とは言えないまでも Grensted はそれについて次のように言及している。

全体性が宗教の場で成立する時、聖化過程の結実たる神聖性を構成し、そのような高次の聖性に到達した者は伝統的に聖者と呼ばれている。²²

このように全体性のうちに神聖性を読み取ろうとした Grensted の観点は、James による実利主義的な見方を踏襲したものであるが、人格構造に着目する視点は、聖性や神性に触れる一つの方法と思われる。ここでは、Pratt や Grensted が人格やパーソナリティに見られる統一性や全体性の獲得として回心を捉え²³、Allport や Grensted が人格構造の観点から宗教性や聖性に触れた点には注目しておきたい。

以上で概観したように、人格の全体性のもとで回心を論ずるのが人格心理学的な回心研究の特徴である。言うまでもなく、回心者は回心を経た人間であるが、人格心理学が主張するように回心が人格に全体性をもたらすものであれば、必然的に回心者はそのような全体性を獲得した人間として扱われる。従ってその人間理解は、精神分析学的な回心研究のそれとは全く対照的なものとなる。つまり人格心理学的な回心研究での回心者は、精神分析学的回心研究が想定するような心理的あるいは精神的欠陥を持つ異常者ではなく、最も統制のとれた健全な人格を持つ人間に他ならないのである。このように、精神分析学的回心研究と人格心理学的回心研究は、全く相容れない人間理解を前提としている。また見方を変えれば、前提とする人間理解が、心理学的な回心研究の流れを二分しているとも言えよう。いずれにせよ、回心研究にとり、回心そのものに関する議論は言うまでもないが、それが前提とする人間理解もまた看過できない点なのである。この人間理解に関する問題は、次章で述べる社会学的回心研究にも同様に指摘することができる。

2. 社会学的回心研究における二つの人間理解

2-1 社会学的回心研究

回心研究は、専ら心理学の領域で行われてきたが、一九三〇年代を迎え、リバイバル運動が下火になると、それとともに回心研究も下降線を迎った。しかし一九六〇年代の新宗教運動の興隆に伴い、その運動への参加あるいは新宗教教団への入信という現象が、無視できない社会現象となってきた。そのような時代的背景のもとで社会学的回心研究は、Lofland & Stark(1965)²⁴の論文をもって本格的に展開された。彼らの研究がもたらした新しい視点は、回心過程に、精神や人格といった「個」の内面的な要素のみならず、「感情的絆」という「個」と「社会的集団」との関係をも視野に入れた点にある。その後、彼らの所謂 Lofland & Stark モデルを検証あるいは批判する論文が相次いで発表され、回心研究の中心は心理学から社会学へと移行していった。こうして社会学的な回心研究が盛んになるにつれて、次に示す二つの点で回心研究のあり方を

改めて問い直す動きが出てきた。一つは、とりわけ社会学的回心研究において暗黙のうちに前提とされてきた、回心=入信という図式に関する疑問であり、そのことは回心の本質について再考を促した。もう一つは、心理学的にしる社会学的にしる、機械論的な因果関係に従うのみの受動的な側面だけでなく、回心者の求道者としての能動的な側面をも考慮すべきという指摘である。この二つの点は、決して無関係ではなく、互いに密接な関連があるが、本稿では人間理解という点により焦点を当てる為、とりわけ後者に注目したい。回心研究の前提となる人間理解は、Lofland (1977)²⁵ や Straus (1979)²⁶、Richardson (1985)²⁷ らが示唆するパラダイムの転換、つまり回心研究において生じつつある「受動的回心者から能動的回心者へ」という研究者の視点の転換に関する議論の中で浮き彫りにされている。以下では、彼らの論点に従い、受動的パラダイムと能動的パラダイムという観点から回心研究の学説史を概観し、それぞれが前提とする人間理解について論じてみたい。

2-2 受動的パラダイム

受動的パラダイムとは、回心研究に能動的パラダイムという新たな研究の視点を導入する際に、それまでの先行研究を概括する概念として用いられている。受動的パラダイムから能動的パラダイムへという転換は、心理学から社会学へという回心研究の方法論上の移行というよりも、回心研究で前提とされる人間理解の転換に他ならず、回心研究のあり方の根本的な転換をも示唆している。この節で取り上げる受動的パラダイムは、それまでの多くの回心研究で暗黙のうちに前提されてきた人間理解に基づいており、その人間理解はとりわけ能動的パラダイムを提唱する研究者たちによって批判されている。

例えば、Lofland & Stark モデル (Lofland 自身はそれを救世主モデルと呼んでいる) の提唱者の一人である Lofland (1977) は、自らのモデルを批判的に再考し、次のように述べている。

私は、救世主モデルが完全に「受動的な」人間、つまり「それによって社会的な力が作用する中立的な媒介」という人間観を表していることを認めるようになってきた。…人

間は単に受動的であるだけでなく、能動的であることを想定すべきである。²⁸

ここで Lofland が問題としているのは、Lofland & Stark モデルが「社会的集団から個人への作用」という一方向のみに着目し、「個人から社会的集団への作用」という方向を視野に入れていない点である。この問題意識は、受動的パラダイムを特徴付ける人間理解の一面を浮き彫りにする。つまり、個人を支配する強大な社会的集団と、それに対して全く受動的でしかない無力な個人という前提がそれである。このように、外からの強い力によって回心させられた回心者という前提は、受動的パラダイムの基本的な観点を言い表している。

この点に加えて、Straus (1979) は、受動的パラダイムが機械論的世界観あるいは因果論的仮説に基づいていることを指摘して、次のように述べている。

回心に、決定的な影響を与えるものを概念化したとしても、機械論的なアプローチは、回心現象を説明するには適切とは言えない。そのアプローチは決して「誤り」ではないが、全体的な状況を十分に汲み取っていないように思われる。²⁹

このように Straus は、一方向の、短絡的な因果関係でもって回心を説明する、「受動的な」従来のアプローチが、誤りではないにしろ、不十分なものであり、回心者の「能動的な」側面も考慮すべきことを主張するのである。この見解も、機械論的因果関係に従わざるを得ない個人という受動的パラダイムの前提に対し、問題点を投げかけたものと言える。この人間理解は、Straus が批判の対象とする初期の社会学的回心研究のみならず、第一章で取り上げた、精神分析学的な回心研究が前提とする人間理解にも通ずる。その点に着目し、これを受動的パラダイムの代表的なものとして捉えたのは、Richardson (1985) である。彼は、精神分析学的な回心研究を洗脳モデルと呼び、それをパウロの回心を原型とする古典的パラダイムの延長上に位置付け、次のように述べる。

フロイトとその弟子らは、原型となるパウロの体験から間接的に引き出された回心観を知らず知らずのうちに展開させてきた。能動的な作用因が異なるに過ぎない。フロイト派の人々にとって、無意識とはその作用因なのである。このような心理学的で決定論的な見解の現代版は、「洗脳」「マインド・コントロール」という現代的なレトリックを用いている。³⁰

つまり Richardson は、パウロ的な古典的回心には「全知全能の神」、また精神

分析学的回心研究には「無意識」という作用因が想定され、それらに対して全く無力な個人という共通の人間理解を指摘するのである。この観点は、作用因を「社会的集団」に置き換えれば、先述した Lofland の指摘とも重なる。

上述のように、受動的パラダイムは、極めて受動的な「無力な個人」という人間理解によって特徴付けられる。そして、その個としての人間がその前で無力にならざるを得ないものに、原因と結果とが直線的に結びつけられる機械論的な因果関係と、「神」や「無意識」、「社会」といった人間を回心させる作用因とを挙げることができる。これらは、受動的パラダイムとその人間理解との基本的な構成要素と言えよう。

2-3 能動的パラダイム

能動的パラダイムは、先述したように、従来の回心研究に対する反省と批判から導き出された観点である。その批判は、詰まるところ、受動的パラダイムを支える前提部分に向けられている。とりわけ初期の社会学的回心研究の方法論に痛烈な批判をしたのは、Heirich (1977)³¹ である。彼は回心者のデータだけでなく、非回心者に関するデータをも用いて、従来の回心モデルが回心過程の説明となり得ても、回心の原因やその必要十分条件を特定したことにはならないことを示した。Heirich のこの研究の意義は、受動的パラダイムの一つの柱である機械論的因果モデルに疑問を投げかけ、回心過程が因果関係のみで捉えられないことを具体的なデータによって実証してみせたところにある。それは間違いなく、従来の回心研究の研究方法に方向転換を迫るものであり、その後の回心研究に与えた影響の大きさは、この論文が頻繁に引用されていることから窺える。Straus (1979) もまた、Heirich が機械論的因果仮説を批判している点を評価した一人である。彼はその上で、能動的パラダイムの議論を次のように展開している。

我々は人がどのように求道者になり、その求道者が、日常生活について、より適合する世界をいかに見出すに至るかを問うのである。…能動的パラダイムは、一方で集団的な行為や制度にも十分な注意を払いつつ、具体的な人間存在がその社会的そして現象を伴

う現実の構成と再構成をいかに行うかを研究することを試みるのである。³²

Straus は、この能動的パラダイムという視点を導入することによって、より包括的な回心へのアプローチを提示することを目指している。Straus は、この立場を、社会と個人との弁証法的関係に着目する点で相互作用主義³³、全体的な状況を考慮に入れることからコンテキスト主義とも呼び、能動的パラダイムと受動的パラダイムとの相互補完的な関係を主張している。このことから分かるように、Straus の関心は、回心研究の人間理解というよりも、むしろその方法論にあり、その為 Straus による機械論的因果仮説への批判は、受動的パラダイムの否定というよりは、能動的パラダイムとの相互補完的な関係へと導かれている。しかし能動的パラダイムでは、回心者＝能動的な意志を有する求道者という、受動的パラダイムとは全く異なる人間理解が示されていることに注目しておきたい。この人間理解の相違に着目し、能動的パラダイムと受動的パラダイムとを全く対立的に扱ったのは、Richardson(1985)である。彼は、「パウロの回心」を原型とする古典的・神学的なアプローチと、その現代版と捉える精神分析的なアプローチとを受動的パラダイムとして括り、その特徴を「心理学的あるいは社会学的な決定論に従う受動的な主体」という前提に見ている。とりわけ、機械論的な決定論の代表格とされる精神分析的な回心研究、いわゆる「洗脳モデル」に対して批判の矛先を向けている。その一方で Richardson は、人間の能動性を認める点で人格心理学的な回心研究を評価し、回心者＝「能動的主体者」を基本的な観点とする能動的パラダイムの萌芽を Lofland & Stark (1965) の論文に指摘し、その後の回心研究で能動的パラダイムの観点がどのように展開されてきたかを概観している。そして、Richardson は社会学的回心研究の展開を、次のように総括している。

いずれにしても、これらの学者は、より能動的な主観が自身の回心を「成し遂げる」ことを認めてきたのである。…この新しく生じたパラダイムは、何十年間も支配的であった伝統的な「パウロ的パラダイム」の現代版に対立する。³⁴

このように双方のパラダイムが対立的に扱われるのは、Richardson が回心研究の方法論より、その人間理解に着目しているからに他ならない。そして、心理

学的あるいは社会学的決定論に従わざるを得ない個人という人間理解を示す受動的パラダイムから、回心者＝「能動的主体」という人間理解のもとで、人間の能動的側面に焦点を当てる能動的パラダイムへ、というクーン的なパラダイムの転換が、回心研究の分野で生ずる可能性を示唆するのである。

以上概観したように、能動的パラダイムは、機械論的な因果関係によって回心過程を捉えることの限界から生じた観点であり、回心者が単なる受動者ではなく、意志や能力を持つ能動者であるという人間理解に支えられている。筆者がここで改めて指摘しておきたいことは、受動的パラダイムであれ、能動的パラダイムであれ、回心研究には、研究者の自覚の有無に関わらず、何らかの人間理解が前提されており、その人間理解が回心研究の基本的な観点を構成するという点である。その意味では、受動的パラダイムか、あるいは能動的パラダイムか、という議論は、つまり人間理解の問題なのである。このように人間理解が回心研究の前提となっていることは、心理学的回心研究について述べた際にも指摘した点である。次章においては、筆者が想定する人間理解を示した上で、回心を捉える枠組みについて論ずることとしたい。

3. 宗教的人間と宗教的回心

回心研究における能動的パラダイムの出現とその展開は、従来の回心研究の問題点を浮き彫りにした点で、確かに評価することができる。とりわけ、回心過程を機械論的な因果関係によって捉えることの限界を示したことは看過できない点であろう。しかし Richardson が主張するように、回心者＝能動的主体という観点でどこまでも押し切ることができるか、という点には甚だ疑問が残る。というのも、仮に回心が専ら能動的作用の結果だとすると、回心が全く人間的な次元（本稿では水平の次元と呼ぶ）の現象となり、回心の最も興味深い側面とも言うべき、聖の次元（本稿では垂直の次元と呼ぶ）が見落とされかねないからである。つまり能動的パラダイムを突き詰めていくと、結局は水平の次元への還元主義に留まってしまうということである。回心研究に垂直の次元をどのように取り込むか、この課題は間違いなく今後の回心研究の課題の一つであ

ろうと思われる。Zinnbauer & Paragament³⁵ (1998) はこの点を指摘して、次のように述べている。

宗教的回心に関する従来の研究は、霊的回心が根本的な変化であり、緊張や感情的苦悩の後に生ずる変化であり、自己の内なる変化であるという諸概念を含めて、ここで提示した霊的回心の定義に関するいくつかの要素に対して実証的な裏付けを与えている。しかしこれらの研究は、霊的回心体験の三つの側面(人類全体、宗教集団やその指導者、霊的な力)を詳細に述べることはなかった。つまり、献身と存在を基礎付ける客体としての聖の本質は、触れられなかったのである。³⁶

ここで彼らが「霊的回心」(spiritual conversion)と呼ぶのは、「自己が霊的な力と一つとなる」という点で特徴付けられる宗教的回心の一つである。アンケート調査等で得た資料を分析することによって、霊的回心を他の宗教的体験から区別し、特徴付けるといふ彼らの目論みは成功しているとは言い難く、アプローチの再考が求められるところだが、「聖は自己に入り込む」と記するように、「聖」の人間への介入を考慮した点には注目すべきであろう。この聖の次元、つまり垂直の次元は、個人の心理あるいは精神作用への還元を目指す精神分析的アプローチや、「能動的主体」という人間理解を前提とする能動的パラダイムにおいては、問題になり得なかった次元である。その一方で、人格心理学的アプローチ、とりわけ Allport や Grensted においては、人格を構成する中心要素、あるいは人格の全体性の結果として「聖」を捉え、言わば人間の人格構造という観点から聖の次元に言及している。この構造的考察が、回心の聖性に触れる有効な手段となり得ることを示唆した点は、人格心理学的回心研究の一つの成果と言えよう。ただし、Allport の「宗教的情操」あるいは Grensted の「神情操」という言葉が示すように、注目されるのは専ら人間側の能動的な作用であり、「聖」側からの作用は視野に入っていない。つまり、人格心理学的回心研究が聖性に触れていたとしても、結局のところ、人間側の能動的な作用の結果として回心が捉えられているのである。その意味では、Richardson が指摘するように、一連の人格心理学的な回心研究を、能動的パラダイムとして括ることができよう。要するに従来の回心研究は、垂直の次元に触れることはあっても、注目されるのは人間側の能動的な応答であり、「聖」側からの作用に対する人間の

受動的な側面は、神学的アプローチを除いては、ほとんど顧みられなかったのである。しかし筆者は、回心の宗教性や聖性を損なうことなく、主観に即して回心を記述するには、「聖」側からの作用を視野に入れることは不可欠と考える。その点で、「聖が自己に入り込み」、それが「自己と人生が秩序付けられる新たな中心」となる、との Zinnbauer & Paragament の指摘には注目すべきである。しかし、この観点は彼らの論文の焦点となっておらず、従って大きな展開も見られない。そこで筆者はその観点を、従来の回心研究の業績と、筆者の手による事例研究⁹⁷を踏まえつつ、人間理解に反映させることを考えた。その際に筆者が着目したのは、個人的な問題解決あるいは所属する社会的集団における役割といった人間的な次元に対して回心者は極めて能動的に振る舞うが、「聖」側からののはたらきかけに対しては全く受動的である場合がしばしば見られるという点である。ここにおいて、水平の次元においては能動者でありながら、垂直の次元においては全く受動者であるという人間理解が成り立つ。このように異なる二つの次元に対して、異なる態度をとり得るという筆者の想定する人間理解は、能動的パラダイムか受動的パラダイムかという二者択一的でステティックな人間理解とは一線を画す点と言えよう。この人間理解のもとで、再び回心者の存在構造に目を転ずると、彼らの極めて特徴のある在り方を指摘することができる。つまり彼らは、「聖」のはたらきかけに対しては全く受動的でありながら、それを自らの存在構造の中心に据えることで、人格心理学が指摘するような人格の全体性や統一性を示すだけでなく、それによって能動的活動を展開する動機や目標をも与えられている、ということである。このような在り方を示す回心者を、回心者＝入信者という根強い先入観を取り去る意味で、筆者は「宗教的人間」と呼ぶことにする。繰り返すことになるが、この宗教的人間の特徴は、「聖」に対する受動性と、人間存在における「聖」の中心性に求められる。様々な「聖」のうちで、このように人間が受動的にならざるを得ず、人間存在の中心軸となり得る「聖」を、「実在」と言い換えると、宗教的人間とは「実在」中心の在り方を示す人間と言い表すことができる。

以上で示した筆者が想定する人間理解、さらにその帰結とも言える宗教的人

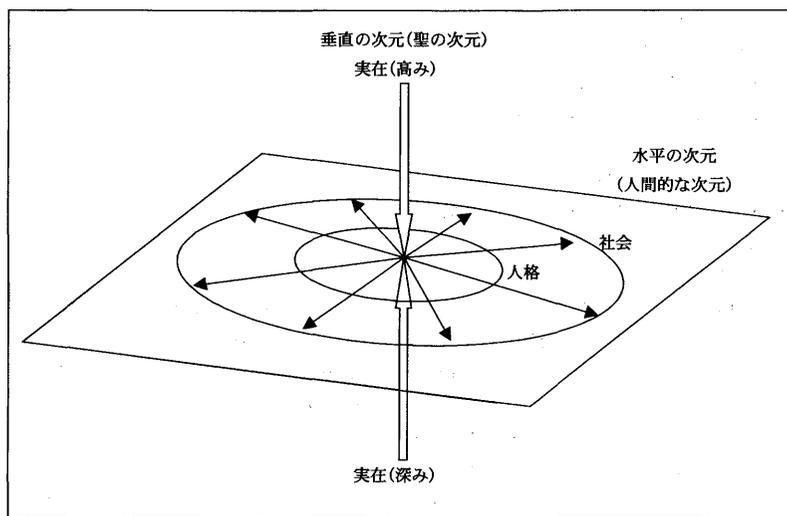
間に関する議論からは、回心を規定する枠組みも自ずと導かれてくる。言うまでもなく、回心者は回心を経て、回心者となるのであって、回心者は回心という事象によって特徴付けられる人間である。従って回心とは、回心者の誕生であり、筆者の人間理解に基づけば、「宗教的人間」という新たな人間の誕生である。この宗教的人間の誕生としての回心を「宗教的回心」と規定し直せば、それは宗教的人間を最も特徴づける転換であり、即ち垂直の中心軸を持たずにいた人間が「実在」という中心軸を獲得するに至る、人間の「在り方」そのものの転換に他ならない。ただし、その垂直軸の獲得は、人間の能動的な作用のみによって成されるのではなく、人間が一切関与できない「実在」側からの一方的な介入こそが決定的な契機となるのであり、人間が垂直の次元において受動的にならざるを得ないのはその点にある。以上の議論をまとめると、宗教的回心とは、差し当たり、「実在中心への人間存在の転換」と言い得よう。

おわりに

本稿を締めくくるにあたり、回心研究において筆者が想定する人間理解を、「宗教的人間」の存在モデルを図示することによって、改めて視覚的に提示することとしたい(＜図1＞参照)。図中の、中心に向かう垂直の白抜き矢印は、人間存在にとって受動的な方向を示し、中心から放射状に広がる矢印は、その能動的な方向を示す。むろん宗教的人間には、実在への人間側からの応答、社会から受ける影響という方向も認められるが、宗教的人間が最も顕著に特徴づけられるのは、垂直の次元では受動的、水平の次元では能動的という二つのベクトルである。より具体的には、＜図1＞のように「実在」からの作用が決定的な契機となって構成される垂直軸が、能動的な人格形成あるいは社会活動の中心点となる場合、このような在り方を示す人間こそが宗教的人間なのである。そして、その中心の垂直軸の獲得に伴う人間存在の転換、つまり「実在中心への人間存在の転換」が宗教的回心である。この仮設的な枠組みの最も大きな関心の一つは、回心の宗教的な側面をいかに浮き彫りにするかという点にあるが、この点は多くの回心研究から筆者の観点を特徴付ける点でもある。本稿では、回

心研究の前提にある人間理解に焦点を当てることによって学説史の構成を試み、その上で筆者の観点を明示することに主眼を置いた。従って、その人間理解、及びそれに関連する宗教的回心の仮設的枠組みの妥当性までには触れることができなかつたが、この点については、事例研究を踏まえながら改めて論ずることにしたい。

<キーワード>人間理解、宗教的人間、宗教的回心



<図1> 宗教的人間の存在モデル

註

- 1 Lewis R. Rambo 1993 *Understanding Religious Conversion* Yale University Press 本書は、多岐に渡る数多くの回心研究を、包括的に、体系的にまとめ上げたものである。回心研究に精通する著者ならではの労作と言えよう。
- 2 Rambo (1993), p. 165
- 3 例えば Lewis R. Rambo 1982 *Current Research on Religious Conversion Religious Studies Review 13* は、主一九五〇年以降に発表された二五六本の論文を、アプローチの仕方から六つに分類している。
- 4 Starbuck, E.D. 1899 *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the*

- Growth of Religious Consciousness* The Walter Scott Publishing Co.
- 5 James, William. [1902]1961. *The varieties of religious experience* New York : Collier Books.
W・ジェイムズ／梶田啓三郎訳『宗教的経験の諸相』岩波書店、1976年
 - 6 二〇世紀初頭のアメリカでは、リバイバル運動つまり信仰復興運動が盛んであり、「パウロの回心」をモデルとする「突発的な回心」が少なからず注目される背景が存在していた。
 - 7 Ames, E.S. 1910 *The Psychology of Religious Experience* Houghton Mifflin Co.
 - 8 同書, p. 257
 - 9 同書, pp. 265-266
 - 10 Coe G.A. 1916 *The Psychology of Religion* The University of Chicago Press
 - 11 同書, p. 173
 - 12 Rmbo(1982)の「心理学的観点」と「精神分析的観点」の項目を参照。
 - 13 Surgant W., 1957 *Battle for the Mind : A Physiology of Conversion and Brain-washing*, Heinemann
 - 14 サーガント／佐藤俊夫訳『人間改造の生理』みすず書房 1961, p. 148
 - 15 Pratt J.B. 1924 (1921) *The Religious Consciousness : A Psychological Study* The Macmillan Co.
 - 16 同書, p. 123
 - 17 Allport G.W. 1953(1950) *The Individual and his Religion* The Macmillan Co.
 - 18 Allport は宗教的情操を次のように定義している、「経験を通して作り上げられた、ある傾向であり、一定の習慣的な仕方と、とかく概念的対象や諸原理、つまり人が自分の生活において究極的重要性をもつと見なすところの、そして事象の本性において永遠的又は中心的と見られるものを取り扱うと見なすところの、概念的対象や諸原理に向かう傾向である。」(p. 56)
 - 19 Grensted L.W. 1952 *The Psychology of Religion* Oxford University Press
 - 20 同書, pp. 86-87
 - 21 同書, p. 92
 - 22 同書, p. 92
 - 23 全人格的な変化として回心を捉えている研究は他にも、松本皓一「宗教的人間の比較的考察—梁川・満之・樗牛—」『宗教研究』180号 1965や、松本皓一「宗教的人格」『講座宗教学2 信仰のはたらき』東京大学出版会 1977がある。
 - 24 Lofland, J., Stark,R.1965 *Becoming a World-Saver : A Theory of Conversion to a Deviant Perspective* *American Sociological Review* 30
 - 25 Lofland, J. 1977 'Becoming a World-Saver' Revisited *American Behavioral Scientist* 20 pp. 805-17
 - 26 Straus, R.A. 1979 Religious conversion as a personal and collective accomplishment *Sociological Analysis* 40 pp. 158-165
 - 27 Richardson, J.T. 1985 *The active vs. passive convert : Paradigm conflict in*

- conversion/recruitment research *Journal for the Scientific Study of Religion* 24 pp. 163-179
- 28 Lofland(1977), p. 817
- 29 Straus(1979), p. 160
- 30 Richardson(1985), p. 166
- 31 Heirich, M. 1977 Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories about Religious Conversion *American Journal of Sociology* 83 pp. 653-680
- 32 Straus(1979), pp. 161-162
- 33 この観点で議論を展開しているものとして, Lynch, F.R., 1977 Toward a theory of conversion and commitment to the Occult *American Behavioral Scientist* 20 pp. 887-908 がある。
- 34 Richardson(1985), p. 172
- 35 Zinnbauer, B.J. & Pargament, K.I., 1998 Spiritual Conversion: A Study of Religious Change Among College Students *Journal for the Scientific Study of Religion* 37 pp. 161-180
- 36 Zinnbauer & Pargament(1998), p. 166
- 37 筆者はこれまで、内村鑑三、新島襄、清沢満之、高山樗牛を、宗教的回心の事例研究の対象に取り上げた。拙稿「内村鑑三の回心過程とその本質」(『内村鑑三研究』第三四号、キリスト教図書出版社、一九九九年)及び「新島襄の回心—その過程と本質をめぐる解釈学的考察—」(『論集』第二五号、一九九八年)を参照。

Studies of Conversion and their Understanding of Human

Yukio Tokuda

Since Starbuck, E.D. studied Conversion psychologically about a hundred years ago, many scholars have tried to approach Conversion by various methods. Most students agree with that Conversion is one of the most difficult phenomenon to understand. In this paper, I define Religious Conversion as the transformation to Reality-centredness of human existence. This article is an attempt to present the distinction of that framework from the point of understanding of Human in studies of Conversion.

As some students point out, there are two different types of Human in series of studies of Conversion. In a ward, they are a passive convert and an active convert. The former is the victim only to obey the mechanical causality and the Agent as God or the unconscious. The later is the seeker who can act by own ability. But my case studies don't verify that alternative view. Then I suppose the Human (I call him Religious Human) who is passive to Reality (dimension of verticality) and active to his personality or society (dimension of horizontality). And we can see his passivity to Reality is the center of his active behavior. The existential structure is a feature of Religious Human. In this meaning, Religious Conversion, the birth of Religious Human, is acquisition Reality which is center axis of human existence.