

【一般論文】

日本超國家主義的陰影—— 奧姆真理教事件的政治分析*

安井伸介

致理科技大學應用日語系

The Shadow of Japanese Ultrnationalism:
A Political Analysis of The Aum Shinrikyo Incident

by

Shinsuke Yasui

Department of Applied Japanese,
Chihlee University of Technology

shin0629@mail.chihlee.edu.tw

* 本文承蒙三位審查人提供之指正與寶貴意見，受益良多，謹此深致感謝。

收稿日期：2015 年 6 月 1 日；通過日期：2015 年 9 月 19 日

摘要

1995年發生的奧姆真理教事件，是震撼戰後日本社會的重大政治事件。奧姆真理教散布毒氣攻擊日本社會，目的似乎是推翻日本政府。但實際上該教團的內部運作和戰略極為幼稚，目的與手段有極大落差，直到現在依舊讓人無法理解奧姆真理教的本質。本文以日本超國家主義的視角為切入點，探討奧姆真理教事件所呈現的特色及含義。本文試著以兩個層面進行分析：首先是從權威主義的角度，分析奧姆真理教的內部運作，以及著重探討使信徒絕對服從的尊師主義；其次是從國族主義的角度，分析奧姆真理教所呈現的思想結構。透過上述分析，我們可以理解奧姆真理教為何給予日本學界極大的衝擊。

關鍵詞：奧姆真理教、麻原彰晃、超國家主義、權威主義、國族主義

一、導論¹

自從明治維新以來日本社會全力追求現代化，第二次世界大戰的戰敗是極大轉折點，不但其政治型態被迫轉型，並為日本社會留下至今尚未擺脫的陰影。雖然戰後日本經濟快速發展，1956年在《經濟白皮書》出現的「已不是戰後」一句成為流行語，但是安倍晉三於2007年在第166回國會進行的施政方針演說中，強調日本需要擺脫「戰後體制」(regime)，認為日本依然受限於以憲法為核心的戰敗時期基本架構，主張修改憲法。從政治意識的角度來看，日本社會確實依然深受戰敗創傷的影響，國族主義(nationalism)就是分析戰後日本政治社會的有力視角。

戰後日本學界關於日本國族主義研究的出發點在於，對戰前日本發動戰爭的反省，尤其「超國家主義」(ultranationalism)的分析成為重要課題，在《現代日本思想大系》的叢書中也編列「超國家主義」的專刊。戰前日本的國族主義被同盟國(The Allies of World War II)稱為超國家主義，超國家主義和國族主義有何不同，日本超國家主義的特質為何，等成為討論焦點。眾所週知，丸山真男於1946年發表的〈超國家主義²的論理與心理〉一文是日本超國家主義研究的重要指標。他認為，國族主義是現代國家的本質之一，但所謂「超國家主義」並非程度上的強弱問題，而其特色在於，國家成為價值

¹ 因本文引用大量日本文獻，為方便讀者閱讀，故於內文引用時以中文引用方式呈現，於參考文獻中單獨列為日文部分，並以中文體例撰寫。

² nationalism在日本被翻譯為「國家主義」、「民族主義」、「國民主義」等，現在最常被使用的是外來語「ナショナリズム」。「國家主義」的翻譯詞較為強調nation所形成的國家之一面，批判戰前體制時常被使用，實際上丸山也在文中依據含義區分使用「ナショナリズム」和「國家主義」。

與倫理的源頭，國家與個人的內面世界一體化（丸山真男，1964，頁 13-16）。在此丸山所說的國家是指以天皇為核心的「國體」，戰爭結束後不久，丸山對天皇制度提出如此嚴厲的批評，相當震撼日本學界。

然而，如橋川文三所指出，丸山的分析能夠明確區分現代國家的理想型或其他法西斯型態和日本超國家主義之間的差異，但是並沒有針對日本內部的國族主義和超國家主義之差異進行分析，故容易變成「日本的本質等同於超國家主義」的追本溯源（橋川文三，1964，頁 7-10）。因此，橋川試圖在該時代背景下理解日本超國家主義，進而指出魅力型權威以及當時青少年自我意識是形成超國家主義的重要因素：就魅力型權威而言，常可見如預言、頓悟等神秘體驗；就自我意識而言，橋川指出當時瀰漫社會的人生煩悶感，橋川說到：「他們思維的根源在於『自我對絕對』的一元性基軸上，某種意義上呈現出激進個人主義的模樣。創造出這種狀況的就是大正時期圍繞自我問題的社會狀況，尤其是當時下層中產階級所處的社會緊張狀況。我認為，日本超國家主義是這種自我意識試圖突破侷限性時一般化的傾向」（橋川文三，1964，頁 32）。

丸山將分析焦點放在國家制度上面，橋川則著重分析服從者的心理狀態，可以說這是超國家主義的一體兩面，亦即：絕對者和服從者的相互依賴關係是形成國家與個人的內面世界一體化的重要因素，超國家主義的特質並非單純來自國家上層的壓迫，也需要源自底層國民的配合與服從。如丸山所指出，理論上國族主義本身是現代國家不可或缺的因素，國族（nation）的形成成為現代國家必備的條件（丸山真男，1964，頁 12），因此自從西方的衝擊以來，亞洲各國也追求建構國族。然而，最終在日本出現的國族主義呈現出超國家主義的樣

態，導致對外侵略戰爭以及對內壓迫和絕對服從。戰後日本社會或多或少感覺到這種自身含有的危險性，即使戰敗瓦解超國家主義，但超國家主義的記憶依然深刻銘記在日本社會中，因此戰後日本出現「國族主義不可見」(ナショナリズム不在)³的現象(丸山真男，2002，頁8-9)，⁴國族主義成為敏感的議題。⁵

國族主義不可見，是對超國家主義的一種反彈，但這並不意味著國族主義真的不存在，國族主義畢竟是現代國家必備的因素，無論自覺或不自覺，在戰後日本社會中不時可見國族意識的蹤跡。例如，在1960至1970年代初，借用社會主義思想而盛行的學生運動，在某種程度上可以說是試圖推翻超國家主義與戰敗給予「日本」負面形象之運動，表面上提倡國際主義，但實際上他們的日本意識不亞於國族主義者。也就是，戰後日本的左右派都圍繞國族主義團團轉：對右派而言，國族主義不可見是不正常的發展，他們並非主張回歸到超國家

³ 在此將日文的「不在」翻譯為「不可見」，是因為戰後日本的國族意識並不是不存在，而只是隱藏或不敢表達而已，故在此將日文的「不在」理解為「看不到」更為恰當。

⁴ 在1964年進行的座談會中的發言。丸山認為，戰後日本處於國族主義下跌而民主主義上漲的時期，統治階層接納由外而來的民主主義，將體質內部的傳統情感藏起來，而自由主義者和左派人士發揚戰前受壓抑的自由、平等、普遍主義價值，由此出現國族主義不可見的現象(丸山真男，2002，頁8-9)。

⁵ 吉本隆明為《現代日本思想大系》的「國族主義(ナショナリズム)」專刊撰寫的一文中，也提到國族主義一詞帶有的負面形象：「此概念(註：國族主義)指涉『日本的』國族主義時，亦即指涉明治以來在近代日本社會發生的各種現象時，往往被當作天皇制的國族極權主義、排外主義、超國家主義、侵略主義的代名詞，帶有怨念的意味」(吉本隆明，1964，頁7)，可見吉本對當時日本國族主義的觀察與丸山相差不遠。雖然此後偶爾可見日本右派人士試圖發揚日本國族主義的言論，但基本上1990年代之前，日本社會中往往迴避關於國族的論述，故大澤真幸也指出：「1990年代以後，國族主義在日本也突然浮上檯面」(大澤真幸，2004，頁208)。

主義，而只想重建國族主義，建立正常的現代國家而已；但對於左派來說，建構國族的言論具有隨時使日本社會返回到超國家主義的可能性，即使國族是現代國家不可或缺的因素，也不該過度強調國族主義。奧姆真理教事件正是在這種背景之下爆發的。

奧姆真理教於 1995 年 3 月 20 日在東京地下鐵散布沙林 (sarin) 毒氣，造成 13 人死亡，超過 6,000 人受到輕重傷，可謂是現代日本最嚴重的恐怖活動。奧姆真理教的幹部及教主麻原彰晃被捕，經過司法審訊後，陸續發現 1989 年 11 月發生坂本律師一家人失蹤的事件，以及 1994 年 6 月長野縣發生的松本沙林事件 (8 人死亡、約 660 人輕重傷) 等，皆出自於奧姆真理教。奧姆真理教事件並非單純的社會事件，將奧姆真理教事件與其他一般社會事件區分的是，其強烈的政治色彩。麻原創設奧姆真理教之前已懷抱著成為政治家的夢想，雖然爾後投入瑜珈和密教的修行，走上宗教教主之路，但是他的政治夢想並沒有因此減弱。當時，麻原常預言幾年內將爆發核武戰爭使人類滅亡，將修行的意義訂定為拯救人類。他們還參加 1990 年的眾議院選舉 (麻原及 24 名信徒參選，全部落選)，從此之後教團開始研發生化武器，對日本社會展開攻擊。1994 年 6 月麻原開始在教團內採用模仿日本政治體制的「省廳制」，麻原自稱神聖法皇。鑒於上列情狀，沙林事件爆發後，公安審查委員會在討論是否將「破壞活動防止法」適用於奧姆真理教時，認定該團體以推動政治上的主義為目的，從事殺人或殺人未遂的行為。

日本國內的恐怖活動頓時使該國社會陷入恐慌，但奧姆真理教事件對日本社會的衝擊力不僅來自恐怖活動的恐懼，而有更深遠的思想意義，即：奧姆真理教事件揭露日本社會依然具有變質為超國家主義的可能性。如下文詳述，不少知識分子認為奧姆真理教的內部運作與

戰前日本的體質極為相似，奧姆真理教事件喚醒日本人第二次世界大戰的記憶。奧姆真理教的幹部上祐史浩認為，事件發生的 1995 年前後，剛好是日本社會的輿論從左傾轉為右傾的轉折點（上祐史浩等，2013，頁 245），奧姆真理教事件象徵著九〇年代的右傾化現象，甚至揭露日本社會尚未擺脫超國家主義的陰影。就此意義而言，為了解戰後日本政治社會的特色，奧姆真理教事件的分析不可或缺，本論文在這種問題意識之下，試圖分析奧姆真理教事件所呈現出來的重要意義。

奧姆真理教並非一般的社會事件，也不應當視為特殊的激進教團所為的恐怖活動，其事件內含的深遠意義使許多知識分子探討奧姆真理教的意義。在此先簡述奧姆真理教事件的研究概況，由此歸納出相關研究中最受注目的議題，進而說明其議題與本論文問題意識之間的關聯性。

在各界中，對奧姆真理教事件的反應最為激烈的是宗教學界。尤其是中澤新一、島田裕已等著名學者在事件爆發前，曾接觸奧姆真理教並提出肯定言論，事件後受到各界批評。然而，島田繼續探討奧姆真理教事件的全貌，成為奧姆真理教研究最為著名的學者之一，已出版巨作《奧姆——為何宗教導致恐怖主義——》（島田裕已，2001）。另外，大田俊寬在《奧姆真理教的精神史》中，採取宏觀的觀點分析奧姆真理教的本質，進一步指出，奧姆真理教的教義中可見浪漫主義、極權主義以及宗教基本教義派的因素。這三項因素同時是現代世界的特色，就此意義而言，奧姆真理教是現代世界的產物（大田俊寬，2011）。宗教情報調查中心於 2011 年編輯出版的《情報時代的奧姆真理教》中，收入 21 篇論文，其中以討論奧姆真理教如何利用媒體宣傳，以及媒體界如何報導奧姆真理教的分析論文居多（宗教情報

リサーチセンター編，2011)。

除了上述宗教學界的研究之外，社會學者也積極投入奧姆真理教事件的分析，宮台真司與大澤真幸是最早針對奧姆真理教事件提出意見的學者。宮台真司認為，日本社會本來即缺乏內在的絕對倫理，社會秩序依賴的是外在的道德。而隨著共同體的瓦解，現代日本社會連外在道德標準都喪失了，每個人的良心開始飄流，結果引發散布沙林的事件。他強調，唯有理解「為了社會散布毒氣」的邏輯，才能真正理解奧姆真理教事件（宮台真司，1995）。另外，大澤真幸則借用社會學者見田宗介提出的「理想」與「虛構」概念而強調，日本社會的主流意識在1970年代從「理想」轉為「虛構」，並以奧姆真理教事件為轉折點，再度從虛構轉為理想（大澤真幸，2009）。

從政治學角度分析奧姆真理教事件的著作並不多，目前最有代表性的是大石紘一郎的著作《奧姆真理教的政治學》。為了探討信徒加入奧姆真理教進行隨機殺人的原因，他借用維根斯坦（Wittgenstein）的語言遊戲概念，以人的認知方式分析奧姆真理教事件。他關注到奧姆真理教創造諸多屬於教團內部專有名詞的現象，並從而指出，奧姆真理教借用語言遊戲，使教團內部形成與社會不同的世界，藉此來操控信徒的行為（大石紘一郎，2008）。

除了學術界之外，文學家和媒體界也出版相當多的相關著作。其中，村上春樹特別關心奧姆真理教事件，他採訪了沙林事件的被害者和信徒，探索奧姆真理教事件的意義（村上春樹，1997；1998）；而森達也、藤原新也等自由媒體人的採訪紀錄，也為我們提供重要的資料（森達也，2002；藤原新也，2009）；NHK（日本放送協會）也動用大量人力深度探討奧姆真理教，留下極有參考價值的資料與論點（NHK スペシャル取材班編著，2013）。

airiti

西方學界也有相關的研究著作，由於奧姆真理教受到基督教「哈米吉多頓（Armageddon）」思想的影響，散布沙林試圖拯救世界，所以關注此點的著作較多（Lifton, 2000; Metraux, 1999; 2000）。此外，恐怖主義面向也是西方學者特別關心的一面，有透過奧姆真理教事件的分析，探討宗教與恐怖主義之間關聯性的研究著作（Reader, 1996, 2000; Hoffman, 1998）。

以上的研究概況表示，奧姆真理教的相關研究著作相當豐富，但最受到關注的討論議題，可歸類為二項：第一、為何有那麼多年輕人加入奧姆真理教；第二、為何奧姆真理教造成殺人事件。奧姆真理教事件之所以使人恐慌，是因為無法理解奧姆真理教散布毒氣的目的何在，不解他們為何要做出這樣的行動？而且奧姆真理教與一般的革命團體或恐怖分子不同的是，散布毒氣的罪犯並未體察自己行為的意義，只是單純服從命令而已。另外，事件爆發後一些奧姆真理教的幹部上電視反駁此事件並非奧姆真理教所為，民眾才發現奧姆真理教的幹部都是日本頂尖大學畢業的青年才俊。當時許多人心中有個疑問：為何這些優秀的年輕人加入奧姆真理教，從事恐怖活動？雖然日本社會已經經歷過 1960 年代的學生運動，深深了解年輕人有暴力傾向，但是至少當時學生運動目的明確，也不會無緣無故地從事恐怖活動。1990 年代的日本社會已經相當成熟，物質不虞匱乏，他們到底有什麼不滿？雖然過去研究已經指出部分原因，但到現在依然無法令人真正了解奧姆真理教的本質，以致於即使麻原及其他重要幹部都被判死刑，NHK 依舊將此視為「未解決事件」，於 2012 年播出特別節目。

有鑒於此，本文試圖從政治思想的角度進行分析，並指出奧姆真理教事件的重要含義。為此，本文採權威主義和國族主義的視角。在此必須注意的是，本文的分析涉及到三個層次：第一個層次是針對奧

airiti

姆真理教事件本身的分析。鑒於以往在中文學界對奧姆真理教事件極少，本文的一大部分進行此層次的分析；第二個層次是針對日本現代社會的分析。日本年輕人加入奧姆真理教，有現代日本人獨具的重要脈絡存在，現代日本的國族意識與奧姆真理教事件之間也有某種程度上的關聯性。在第一層次的分析基礎上，指出這些現代日本社會的特徵也是本文的目的之一；第三層次是現代社會所面臨的普遍性意義。雖然奧姆真理教事件是在日本發生的特殊事件，但是從中可見的權威主義原理、國族主義與自我認同之間的問題，都有可能在其他現代社會中出現。此為本文的終極關懷。本文依據以上問題意識，試圖提出一種了解日本現代社會與現代性的解釋。

從權威主義來看，其分析焦點在於信徒服從麻原的原理。隨著審判的進展，我們開始了解到在地下鐵散布沙林的信徒們缺乏殺人的現實感，並不像一般的恐怖分子具有明確的目的與意圖。也就是說，這些罪犯是在不知道自己行為的真正意義之下犯案。奧姆真理教的專屬醫生林郁夫說到，他完全失去自我判斷的能力（林郁夫，1998，頁412），因此事件發生後，「洗腦」（brainwashing）就成為理解奧姆真理教事件的關鍵詞。然而，信徒的行為並非可解釋成單純被藥物等控制，他們也有主動服從的一面。借用權威主義的視角，可以理解造成奧姆真理教事件的關鍵並不在於麻原一人，而是出自於信徒心理狀態的問題。信徒選擇服從權威，是因為在現代社會中每個人必須面對自主性，這使得他們疲倦，想要「逃避自由」。透過此項分析，可以理解與一般革命團體所不同的奧姆真理教（即超國家主義）的重要原理。

另外，信徒陷入服從權威心理狀態的原因，也可以從國族主義的角度討論。許多學者指出，共同體的瓦解是使得現代人失去心理依靠

的原因之一，在日本現代社會中，也出現大批虛無心態的年輕人。正如安德森（Benedict Anderson）將國族稱為「想像的共同體」，如果國族能夠取代共同體，現代人的心中或許會有心理的依靠。然而，由於日本第二次世界大戰的戰敗，使戰後的日本社會傾向於迴避國族的敘述，出現國族主義不可見的狀態。此時的日本社會處於既沒有共同體，亦沒有國族想像的飄浮狀態，由此找尋自我和歸屬感就成為年輕人的重要人生目標。超國家主義為無法確立自我的人提供現成的價值與倫理，放棄自我就能換取安穩的歸屬感，奧姆真理教以同樣的原理吸引了許多年輕人。而更為重要的是，奧姆真理教具有以日本為中心的思想結構，此特色更加令人聯想奧姆真理教與日本超國家主義的關聯性。

由於奧姆真理教並非眾所皆知，對於奧姆真理教的偏見與誤解妨礙理性的討論，故本文首先介紹奧姆真理教的發展歷史與基本教義，接著運用權威主義和國族主義的視角，分析奧姆真理教的內部運作以及奧姆真理教事件呈現出來的含義。如果這些解釋成立，我們非但可以理解奧姆真理教事件爆發的重要原理，還能了解在國族主義的議題上，奧姆真理教事件對戰後日本社會帶來的重要意義。

二、奧姆真理教的發展過程

（一）前史

奧姆真理教所引起的各種社會事件，屬於團體的集體犯罪，並不能歸咎於麻原個人。但是，無可否認，麻原的人格特質是引發奧姆真

理教事件的最重要因素之一，因此以下先介紹麻原的成長背景以及青少年時代。

奧姆真理教的教祖麻原彰晃（本名松本智津夫）1955年3月2日出生在熊本縣八代郡金剛村的貧困家庭，有9位兄弟姐妹，麻原為四男。麻原家族有著先天眼睛疾病的遺傳，長兄和五男都有視力上的問題，而麻原雖非全盲，但患有視野狹窄症。家人猜測麻原將來會完全失去視力，因此將他送進盲人學校。由於小孩就讀盲人學校能獲得補助金，麻原認為父母是為了金錢而拋棄他，這件事似乎成為麻原的心理創傷（高山文彥，2006，頁22-24）。

關於麻原罹患的視野狹窄症，藤原新也透過實地調查及與麻原兄長的訪談後，認定麻原的眼疾和水俣病有關。水俣病是1950年代以後日本發生的四大公害病之一，麻原家族的居住地離水俣不遠，而視野狹窄症是水俣病的主要症狀之一。⁶ 麻原的長兄證實，麻原小時候常吃在附近的河川抓到的魚，有一天他說手會麻痺，麻原家族因此申請水俣病患者的認定，但區公所並未加以受理。聽到這項消息之後，藤原向水俣病保健課洽詢，發現51件申請案例沒有受理，或許其中有麻原的申請文件。另外值得一提的是，引起水俣病的「窒素有限股份公司」（Chisso Corporation），於1964年聘請江頭豐擔任社長解決水俣病問題，但未順利解決，而江頭豐是皇太子妃雅子的外祖父。麻原後來依據陰謀論攻擊政治人物等時，也提過雅子是Freemasonry（共

⁶ 關於水俣病，可參考水俣病不知火患者會等編，鳥飼香代子等譯（2014）。

濟會)⁷、⁸的成員(田村智、小村賢壽, 1996, 頁 182)。鑒於以上的狀況, 藤原推測出麻原從小對日本政府以及皇室懷有敵意的可能性, 但也無法證明兩者之間的因果關係(藤原新也, 2009, 頁 53-54、75-80、84-86)。

從麻原的成長背景來看, 兄長對他的影響最深。兄長叫麻原閱讀毛澤東全集、創價學會或阿含宗的書籍等, 據說麻原從小希望將來成為一名政治家(高山文彥, 2006, 頁 33、48、58、92)。麻原創教之際, 曾邀請其兄長當教祖(藤原新也, 2009, 頁 81), 可見麻原對兄長的信賴。麻原兄長是當地著名的推拿師, 而麻原青年時也當過針灸師, 但他無法滿足於一般的生活:

那時我是一名針灸師。我當針灸師, 只是因為我兄長也從事類似的工作……雖然工作很順利, 但心中有個疑問一直煩惱著我: 「我是不是在做沒有意義的事?」就算盡力治療病患者, 卻總是做著一樣的事, 沒完沒了……於是我第一次靜下心來思考: 我是為了什麼而活的? 為了克服這種「虛無感」, 我需要什麼?……從此我開始產生了追求絕不動搖的絕對性之想法, 並開始進行探索(麻原彰晃, 1986, 頁 20-21)。

⁷ Freemasonry 是在陰謀論的主張中常見的秘密組織, 奧姆真理教也認為 Freemasonry 不僅在背後掌控世界, 同時也在暗中攻擊奧姆真理教, 必須對抗 Freemasonry 才能拯救人類。麻原認為日本和美國都受到共濟會的控制, 但實際上將美國視為共濟會的主力, 故麻原以共濟會指涉的基本上是美國。

⁸ 如政治學者大石絃一郎所指出, 奧姆真理教的特色在於語言的氾濫(大石絃一郎, 2008, 頁 9), 佛教團體原本就有傳統形象, 但奧姆真理教常用外來語給予年輕人新鮮感, 創造出另外一個「世界」。為了呈現其原貌, 本文將盡量直接使用奧姆真理教所使用的特殊外來語或音譯詞。

當時的我活得極為痛苦。為了要脫離痛苦的人生，必須獲得解脫！於是我拋棄一切，投入修行（麻原彰晃，1988a，頁 24）。

麻原嘗試過神仙道、氣功學、命運學、佛教、密教、瑜珈等，有一次他查覺到自己出現精神分裂症的症狀（麻原彰晃，1986，頁 22），但最後藉由密教瑜珈，獲得解脫。

麻原追求解脫的過程中，在宗教教義上對他影響最深的是阿含宗。桐山靖雄於 1954 年建立觀音慈惠會，1978 年改組為阿含宗，宗旨在於依據原始佛典開發神通，促使人類進化到上一層。據麻原的說法，麻原曾經加入阿含宗三年，也完成了千座行，但後來因不滿而離開。麻原 1986 年出版的第一本書是《超能力「秘密開發法」》，⁹ 而桐山靖雄 1972 年出版過的書名是《密教・超能力的秘密》，可見麻原模仿桐山的著作。東京地下鐵沙林事件爆發後桐山表示，早期他確實將超能力的開發放在第一位，由此吸引到許多年輕人。這是因為他以為開發超能力的結果，信仰自然會出現。不過他後來改變想法，認為靈性的開發也同樣需要重視，因此將觀音慈惠會改組為阿含宗，調整修行的教義與過程。結果，有些人離開阿含宗，加入奧姆真理教（桐山靖雄，1995，頁 118-119、161）。實行散布毒氣的林郁夫也是從阿含宗轉為奧姆真理教的信徒之一，理由是奧姆真理教的修行比阿含宗更有效果，而且儀式更加有系統性（林郁夫，1998，頁 76-77、89）。

⁹ 該書前半段介紹瑜珈與超能力的關係，後半段介紹具體的瑜珈方式，不少信徒因依據該書修行後真正感受到身體上的變化，而加入奧姆真理教。

(二) 初期

麻原約從 1983 年開始招募年輕人開辦補習班鳳凰慶林館，隔年改名為「奧姆之會」，教導瑜珈。在與學生一起訓練瑜珈的過程中，麻原體驗到飄浮，也邀請記者來拍攝飄浮照片並登載到雜誌上。後來，麻原將該照片當作麻原第一本書的封面，吸引到許多年輕人加入。此時他創立的團體規模已經不算小，參加研習會的人數達數十人，不過尚未形成組織，也未發展出政治性。只是，麻原聲稱此時他已經看到核武戰爭爆發使人類滅亡的畫面，將奧姆之會的主旨定為，透過瑜珈的解脫克服人類滅亡（高山文彥，2006，頁 124）。

1986 年 4 月，麻原再將奧姆之會改為「奧姆神仙之會」，進一步推動該團體的發展。首先，麻原自稱達到「最終解脫」，來提升自己的地位，同時建立出家制度，加強他與修行者的關係。1986 年麻原出版第二本書《超越生死》，書中詳細介紹修行方法與每個修行階段的特色，有不少信徒閱讀該書後加入奧姆真理教。

麻原 1987 年開始接觸達賴喇嘛，公布合照照片等，藉此提升自己的權威。後來奧姆真理教向東京都申請宗教法人許可時，也有附上達賴喇嘛的推薦函，據說奧姆真理教向達賴喇嘛的捐款總共至少有 100 萬美金以上（上祐史浩，2012，頁 44）。

在此時期麻原也開始上媒體進行宣傳，例如，1987 年 5 月 3 日在電視上接受採訪，並且當場實踐 Shaktipat。Shaktipat 是在印度教中尊師透過眉間灌輸力量，由此喚醒接受者昆達里尼（Kundalini）¹⁰ 的

¹⁰ 昆達里尼是瑜珈理論所認為的隱藏在身體裡面的力量，可透過瑜珈等方式開發喚醒。一般來說其過程需要相當的時間，但麻原卻宣稱 Shaktipat 可以瞬間喚醒，這種便捷性也是奧姆真理教吸引不少年輕人的原因之一。

方式。麻原自稱全日本只有他能做到 Shaktipat，由於 Shaktipat 會直接讓人感受到身體上的變化，許多信徒透過 Shaktipat 親自感受到麻原的超能力；再加上，雖然 Shaktipat 會耗費麻原大量的能量，但麻原卻不顧自己的身體，時常熬夜為修行者施行 Shaktipat，感動不少修行者，因此加強雙方的師徒關係（早川紀代秀、川村邦光，2005，頁 41）。

（三）中期

1987 年，麻原又將奧姆神仙之會改為「奧姆真理教」¹¹ 此時有些不同意改組為宗教團體的會員離開，但大部分的人留了下來，會員約有 1300 人。此後奧姆真理教持續發展，陸續出版麻原說教內容等相關書籍，也開始建設富士山總本部道場，日後成為奧姆真理教的根據地。島田裕已指出，奧姆真理教變質的轉折點，就是富士山總本部道場的開設。從此奧姆真理教由「在家主義」轉為「出家主義」，開始形成與一般社會隔閡的自身共同體（島田裕已，2001，頁 66、115-116）。

根據 NHK 採訪團入手的收錄麻原說教內容之磁帶，¹² 1988 年 1

¹¹ 相較於傳統的宗教，現代化之後興起的宗教稱為「新宗教（新興宗教）」，而 1970 年代之後在日本發展的新宗教又稱為「新新宗教」，奧姆真理教就是其中一個宗教團體。島田進從共同體的角度將新新宗教的樣態分為「個人參加型」、「中間型」及「隔離型」，奧姆真理教就歸類為隔離型。此外，島田也指出，以往加入新宗教的動機為「貧病爭」，信徒追求的是富裕、健康、心平氣和的生活，但是加入新新宗教的動機轉為虛無感，在奧姆真理教的信徒中亦可見此特色（島田進，2001，28-35、40-42）。

¹² NHK 入手的磁帶超過 700 卷，都是信徒所錄製的麻原說教內容，其中也有麻原與幾位親近幹部談話的內容。

月麻原與數位幹部表示建立宗教國家的計畫：

幹部：「在今生實現救濟是意味著迴避核武戰嗎？」

麻原：「不對。在今生實現救濟並不是防止核武戰。我跟你們講些奇怪的事。救濟意味著推翻資本主義和社會主義，實現真正意義的宗教國家」(NHK スペシャル取材班編著，2013，頁 219)。

麻原過去一向強調防止核武戰是修行而致解脫的重要意義，但此時他卻在親近的幹部面前講出不同的說法。我們無法確定此時麻原的構想有多具體，但至少可得知麻原很早就懷有這類想法。

此時期不但說教內容有些改變，行動上也開始出現異狀。富士山總本部道場完成的一個月後，發生第一起過失致死的案件。信徒真島照之在修行過程中失去心理平衡，幾位信徒試圖將他拉進冷水中讓他清醒，結果造成真島意外死亡。麻原得知信徒死亡之後，並沒有向警方通報，下令私下焚化丟棄屍體。雖然此件事屬於偶然事件，並非蓄意殺人，但是信徒死亡的事實似乎給予麻原極大衝擊，此後奧姆真理教開始倡導激進路線，其指標為 1989 年 2 月出版的《滅亡之日》，書中解讀《新約聖經》的「啟示錄」，清楚宣示以武力拯救人類的主張。奧姆真理教的重要幹部之一早川紀代秀，也表示自己是透過這本書才知道奧姆真理教的武裝化路線（早川紀代秀、川村邦光，2005，頁 131-132）。

《滅亡之日》出版的同一天，教團內再度發生殺人事件。受害者田口修二目睹真島事件後開始對教團產生疑問，埋怨教團的做法。麻原聽到此消息之後，擔心田口揭發此事，下令囚禁田口。接著，麻原

跟幾位幹部說「只好頗瓦」(phowa)，¹³ 殺掉田口。這次的殺人事件就不是偶然事件，而是蓄意殺害信徒，奧姆真理教由此開啟不擇手段保護教團的做法。

因出家人數的增加，信徒的家人對奧姆真理教的怨聲日日俱增。教團申請的宗教法人許可被扣留，¹⁴ 坂本堤律師與信徒的家人建立了「奧姆真理教被害對策律師團」，對抗奧姆真理教；同時，媒體也對奧姆真理教的行徑展開批評，1989年10月開始《週日每日》(《サンデー毎日》)以〈奧姆真理教的瘋狂〉(〈オウム真理教の狂気〉)的標題，連載批判奧姆真理教的文章。而不久之後，信徒的家人也建立「奧姆真理教被害者之會」。面對這樣的狀況，麻原再度採取極端手段，即派人殺害坂本堤律師一家人。由於坂本律師和奧姆真理教的衝突已為眾所周知，坂本律師家中被發現有奧姆真理教的徽章，警方與媒體自然會懷疑奧姆真理教。但是坂本律師一家人的屍體被奧姆真理教埋葬，警方無法確定他們是失蹤還是被殺害，在沒有證據的情況下，奧姆真理教成功規避了警方的追蹤。¹⁵

同時期，麻原計畫參加隔年的眾議院選舉，並建立「真理黨」，包含麻原在內有25名黨員參選。真理黨的口號為「改變日本！」其提出的選舉政見有：廢止消費稅、醫療改革、教育改革、推進福利政策、導入公民投票等。麻原坦承他的政治立場接近社會黨(麻原彰晃，1995b，頁247)。

¹³ 在密教而言，「頗瓦」代表轉生到更高層次，但在奧姆真理教中則表示殺人。麻原早在1987年1月已將頗瓦使用為殺人的意思(高山文彥，2006，頁198)。

¹⁴ 不過，在沒有明確理由的狀況下，東京都也無法一直扣留該許可，於是在1989年8月25日交付許可證。

¹⁵ 也有人懷疑，由於坂本律師所屬的事務所與日本共產黨的關係密切，所以警察並未積極調查此事(NHKスペシャル取材班編著，2013，頁426)。

由於坂本律師的事件與奧姆真理教選舉活動的奇特性，奧姆真理教名氣大幅提升，但並未因此得到選票。在 1990 年 2 月 18 日的眾議院選舉當中，包含麻原在內的 25 名參選人全部落選，總計 5,000 萬日幣的保證金遭沒收。選舉的失敗對於教團的影響力極深，麻原宣稱落選的原因是日本政府操票，主張陰謀論的說法。

一般認為，此次選舉的失敗，是導致奧姆真理教放棄溫和路線而走向極端路線的轉折點，然而麻原也曾說過：「弟子們喜歡 Mahayana，突然說要實行 Vajrayana 也一定會反對，所以先參加選舉」（NHK スペシャル取材班編著，2013，頁 296）。麻原口中的 Mahayana 意指和平路線，Vajrayana 則是指武裝化路線，所以也有可能是在選舉之前，已打算用武力推翻日本政府。¹⁶ 無論如何，選舉的失敗進一步推動教團的武裝化路線，奧姆真理教自當時起開始研發各種生化武器。

（四）後期

選舉失敗之後，教團武裝化路線開始成形，選舉的一個月後，奧姆真理教即著手研發製作肉毒桿菌（Clostridium botulinum），還計畫在 1990 年 4 月從空中散布肉毒桿菌，並讓信徒避難到石垣島，不過此時的計畫最後並未執行，假設當時計畫成功，日本將提早五年面對奧姆真理教的隨機殺人行動。

肉毒桿菌計畫的失敗，未能阻止教團的武裝化路線。爾後，教團購買熊本縣波野村的土地，試圖建立新的根據地。波野村的居民害怕

¹⁶ 一般來說 Mahayana 意味著大乘佛教，Vajrayana 指的是密教，但麻原依照修行階段和方式區分兩者，尤其將 Vajrayana 當作終極的修行方式。

該村被教團吞沒，展開反對運動，阻止信徒 300 名信徒申請登記居民。經過半年的波折後，警方以違反國土利用計畫法為由，向全國的教團設施進行強制搜查，但並沒有搜尋到武器相關的證據，只逮捕了幾名幹部。

實際上，當時奧姆真理教已經在研發各種武器，表面上宣稱要在波野村建立理想國度，但實際上是為了研發武器而試圖收買波野村（NHK スペシャル取材班編著，2013，頁 72-73）。那時從事搜查的警察，坦承自己完全沒有想到奧姆真理教是在研發武器（NHK スペシャル取材班編著，2013，頁 74）。教團之所以能夠順立湮滅證據，是因為警察當中也有奧姆真理教的信徒，事先得知警方將對教團設施展開搜查的訊息，並且向麻原通風報信。據說麻原當時表示：「沒趕上啊」（NHK スペシャル取材班編著，2013，頁 81），放棄了此次的計畫。¹⁷

接下來，麻原積極登上媒體，例如與名人（北野武等）和思想家（中澤新一等）對談、到全國各地的大學演講、參與電視辯論節目等。當時沒人知道奧姆真理教所做的殺人事件及研發武器的事實，反而還有人開始支持奧姆真理教，將該教視為真正的佛教團體。社會上之所以出現這種言論，是因為與原始佛教相比，日本佛教本身已變質，所謂的花和尚相當多。而奧姆真理教則是引用原始佛教的經典積極投入修行，其修行體系既完整而嚴格。

教團一方面在日本國內展開這些活動的同時，另一方面也將傳教的範圍發展到俄國。當時的俄國在社會主義瓦解之後，人民精神上充滿空虛感，因此奧姆真理教在俄國的傳教發展非常迅速。據說後來俄

¹⁷ 1994 年 8 月教團和居民最後以 9 億 2,000 萬日幣的和解金，同意教團撤離波野村。

國的會員人數達 5 萬以上，出家人也超過 500 人（上祐史浩，2012，頁 133）。¹⁸ 1992 年 2 月，教團也開始利用俄國廣播電臺向日本聽眾播放廣播節目，之後也陸續開始播放英文版和俄文版。奧姆真理教可以在俄國順利展開活動，與羅柏夫（Oleg Ivanovich Lobov）這名人物有關係。羅柏夫曾任俄國的蘇維埃副主席，藉由他的人脈，奧姆真理教成立了俄日大學。與俄國建立好關係之後，教團開始向俄國購買大量武器，包括手槍、直升機等。另外，奧姆真理教也計劃購買澳洲的土地，因為該土地含有大量可開發核武器的鈾。不過，後來發現濃度不夠，無法開發核武。

自從肉毒桿菌計畫失敗以來，麻原依然沒打算放棄開發生化武器。1993 年 6 月左右，教團試著研發炭疽桿菌（*Bacillus anthracis*），但是研發失敗，龜戶道場附近的居民為了異臭發起抗議的運動。同時期中，教團也著手研發沙林，而此次研發成功，麻原為了研發 70 噸，¹⁹ 下令製作大量沙林毒氣製作設備。接著教團繼續引發殺人或殺人未遂事件，但都沒被警方找到絕對證據。一年後的 1994 年 6 月 27 日，教團對改裝汽車安裝噴灑設備，在長野縣松本市大量散布沙林，導致 8 人死亡，傷者達 660 名。這次教團散布沙林的動機是，當時奧姆真理教松本分部附近的居民提告教團要求撤離，審判進展對教團越來越不利。教團因此以法官的居住地為目標，散布沙林毒氣。警方將第一位通報者河野義行當作嫌犯，後來被輿論批評為嚴重的冤案。

松本沙林事件的同時期，奧姆真理教內部組織也開始出現變化，即在教團內模仿國家體制設立 22 個省廳（科學技術省、諜報省、防衛廳、法皇內廳等），麻原自稱神聖法皇。過去奧姆真理教是依據修

¹⁸ 只是，所謂的會員，包含只來報名參加單次研習的人數。

¹⁹ 據了解，70 噸沙林可殺掉 70 億人。

行的水準分級，並沒有明確的組織，基本上信徒之間關係薄弱，麻原和信徒一對一的關係才是教團的基本原則。可是，引進省廳制之後，教團內產生信徒之間的權力關係，即使最終仍舊必須聽從麻原的指示，卻也開始出現失控的可能性。在後來的審判過程中，麻原強調幹部自行犯案的依據就在於此。

雖然松本沙林事件之際警方誤抓嫌疑犯，但實際上，警方早已開始秘密展開調查奧姆真理教，並在東京地下鐵沙林事件爆發前，警方已掌握到奧姆真理教與沙林的關係。1995年1月1日讀賣新聞也報導奧姆真理教與松本沙林事件的關聯性，因此麻原下令拆除沙林的製作設備，並且將製作工廠偽裝成濕婆（Siva）神殿。不久後，宗教學者島田裕已在奧姆真理教的邀請下參觀神殿，證實奧姆真理教的道場為宗教設施。

在此值得一提的是，1月17日發生阪神淡路大地震之前，麻原曾透過廣播節目預言在神戶地區會發生大地震，有信徒因此事先離開神戶避難，這件事也加強了麻原的神聖性。²⁰

這一段期間內，教團對外界的攻擊越來越頻繁，利用各種武器引發暗殺未遂事件、綁架事件等，導致3月19日警察搜查奧姆真理教大阪分部。面對警察的搜查，麻原緊急決定在東京地下鐵散布沙林毒氣，並指派四名信徒於隔天3月20日早上實行。由於地下鐵為封閉空間，此次的受害者比松本沙林事件多，導致死者13人死亡，傷者超過6,000人。只是，由於以往製造的沙林已在先前1月時廢棄，這次在短時間緊急製作的沙林濃度並不高，未導致更加嚴重的情況。

散布沙林的地鐵地點圍繞著皇居，尤其特別針對霞關站等日本政

²⁰ 不過，此次的預言實際上並非麻原依自己的直覺預測，而是信徒高橋英利利用占星學（Astrology）預測的結果（高橋英利，2012，頁225）。

府重要機關所在地，由此可見麻原推翻日本政府的意圖。可是，在地鐵散布沙林並非麻原長期擬定的計畫之一環。而就製作沙林的緊急狀況來說，應該屬於突發性事件，缺發理性思考的戰略性。這種非理性行為，也是使日本社會陷入恐慌的重要原因之一。

（五）事件後

東京地下鐵沙林事件爆發後，警方開始強制搜查全國的奧姆真理教分部，媒體也追蹤採訪信徒，並形成「犯下此案的必定是奧姆真理教」的輿論。面對這樣的狀況，教團幹部積極上電視反駁，否認此案與教團的關係。由於此時出面的上祐史浩、村井秀夫等教團幹部表現出色、能言善辯，而且又是日本頂級大學畢業，所以令人訝異為何這些人會加入宗教團體做出這些行為。²¹

4月23日發生突發事件，村井為了趕往電視臺而走出青山總本部時，在眾多媒體記者面前遭到刺殺，不久後死亡。犯人是在日韓國人徐祐行，當場被警察逮捕。他表示受到黑道老大的指令，若違抗將危害家人，因此被迫犯案。²²村井是研發生化武器的總負責人，也是他直接指示信徒散布毒氣，他的死亡使得外人更難了解沙林事件的來龍去脈及教團的內部運作狀態。

5月16日警方終於逮到躲在天花板上、身懷960萬日幣的麻原，接著其他的幹部也陸續遭到逮捕，社會的焦點也轉移到對他們的

²¹ 上祐史浩曾是早稻田大學英文辯論社社員，事件爆發時在俄國擔任分部長，事件後緊急回國擔任教團發言人。他的辯論能力極強，當時還出現過上祐的粉絲團。

²² 然而，他現在主張他犯案的動機純屬於當時對奧姆真理教的憤怒，並非受誰指令（上祐史浩等，2013，頁40）。

airiti
審判。

在奧姆裁判的相關議題中，一開始最受矚目的是，是否該適用「破壞活動防止法」（以下稱為破防法）。破防法成立於1952年，適用對象為企圖發動內亂等暴力行為的團體。社會上對破防法有不同看法，支持者希望嚴格取締非法團體，反對者憂慮過於加強國家權力，以致侵犯結社自由權。這次公安審查委員會討論到是否將破防法適用於奧姆真理教，結論是：雖然該團體符合團體性和政治性，但已失去持續從事破壞活動的能力，所以並不適用（降幡賢一，1999，頁19-21）。取而代之的是，1999年成立的「關於規範大量隨機殺人行為團體之法律」（無差別大量殺人行為を行つた団体の規制に関する法律），俗稱奧姆法。此後依法監督奧姆真理教以及其後續發展的團體。

在審判奧姆真理教信徒的過程中，林郁夫是第一位坦承自己犯案的信徒，接著許多幹部陸續講出自己所做過的事，也開始批判麻原，脫離教團。然而，麻原的律師團認為，麻原講話的內容始終沒有一貫性，無法讓他在法庭上陳述意見。直到1997年4月24日，律師團終於給予麻原自我陳述的機會，但麻原的表現更加令人困惑：他不但將沙林事件的責任推卸給弟子，而且在陳述中突然開始參雜英文，成為日本審判史上首次用英文陳述的日本人。麻原的英文是極為破爛的日本式英文，再加上他會自言自語似地講話，所以在場的人很難聽懂他在講什麼。然而就當場手抄的紀錄來看，他有講出「for American people」等字眼，似乎在幻想自己在美國群眾面前演講。由於麻原的陳述實在雜亂無章，主任律師詢問他的審判到底怎麼樣了，結果麻原回答：「目前正在發生第三次世界大戰，所以日本已經不存在，這是麻原彰晃的意見。所以沒有審判，我是自由的，我本來可以跟小孩

一起過普通的生活」(降幡賢一, 1999, 頁 307), 他也說過他在美軍企業號航空母艦 (USS Enterprise)²³ 上演說非常榮幸, 麻原的精神狀態令人懷疑。但是, 在混亂的陳述中, 他一貫的論點為否認自己的責任, 所以也有人懷疑他在演戲。不過, 無論如何, 麻原自私又不合理的陳述, 促使信徒離開奧姆真理教, 再加上重要幹部的陳述, 使奧姆真理教過去所做的一切事件曝光, 導致教團瓦解。

沙林事件爆發後, 教團的規模變得極小, 信徒居住的地方都出現周邊居民的抗議。此外, 奧姆真理教法人身分破產, 被迫更改教團名稱, 故於 2000 年 2 月起改名為「Aleph」,²⁴ 目前尚在活動中。Aleph 形式上承認了奧姆真理教與過去事件的關聯性, 也開始給付賠償金, 但基本上仍繼承奧姆真理教的教義, 麻原的妻子與三女實質掌控該團體。因此上祐史浩脫離教團, 於 2007 年 5 月另外成立「光之輪」(ひかりの輪), 完全否定麻原的教義, 並且接納反對麻原卻無法脫離宗教的信徒。

2004 年 2 月 27 日東京地方裁判所判決麻原死刑, 雖然麻原律師團再次上訴, 但 2006 年 9 月 15 日由最高裁判所確定判其死刑。²⁵ 奧姆真理教的信徒中, 目前確定判決死刑者 13 名, 無期徒刑者 5 名。逃亡在外的三名信徒也在 2012 年被捕, 至此奧姆真理教事件的嫌疑犯全部落網, 只剩三名信徒尚未確定判刑。

²³ 企業號航空母艦是世界第一艘核子動力航空母艦, 1968 年 1 月入港前進日本美軍基地佐世保基地之際, 發生過反對運動。

²⁴ Aleph 是希伯來文的第一個字母。2000 年 2 月採用日文片假名「アレフ」, 2003 年 2 月改為日文片假名「アーレフ」, 2008 年 5 月最終改為採用英文字母的「Aleph」。

²⁵ 目前尚未行刑。

三、奧姆真理教的教義

(一) 密教、瑜珈理論與奧姆真理教的宇宙觀

東京地下鐵沙林事件爆發後，宗教界對奧姆真理教進行嚴厲的批評，且大多否認奧姆真理教為佛教團體，試圖切割佛教教義與恐怖活動的關連性，保護其他佛教團體的名譽。從麻原青年時代的修行過程來看，除了密教、瑜珈等理論之外，麻原確實還吸收神仙道、占星學等其他成分，所以奧姆真理教的教義看似並非純佛教。然而，我們仔細探討其教義可發現，奧姆真理教的依據仍然是以密教為主的佛教理論，甚至可以說，與其他日本佛教相比，他們的修行體系與戒律相當接近原始佛教。

奧姆真理教的教義有一個明確的宇宙觀，即依據佛教教義設定「現象界」（等於欲界）、「Astral 界」（等於色界）及「Causal 界」（等於無色界），其中再將 Astral 界分為上位與下位，Causal 界再分成上位、中位及下位，而 Causal 界等於 Nirvana（涅槃），上位 Causal 界的上面才是真我存在的 Mahayana（大乘）。就麻原的解釋，奧姆真理教信奉的濕婆神屬於 Astral 界，麻原透過瑜珈前往該界向他請示。麻原將所有的宗教依此宇宙觀加以解釋，例如，對他而言，《新約聖經》寫的是達到上位 Astral 界的修行方法，基督教教義本身屬於原始佛教系統。麻原也解釋，所謂的「無」是下位 Causal 界，「空」是上位 Causal 界，不積德而只拼命修行時，傾向於進入「無」的狀態（麻原彰晃，1988b，頁 23），理論相當明確。

不少信徒證實，他們加入奧姆真理教的原因是修行體系明確。奧姆真理教依據上述的宇宙觀，區分修行的階層，並提供相對應的瑜珈

修行方式。首先，麻原在《超能力「秘密開發法」》中揭示習得超能力的準備階段，即「火與水的洗禮」，透過此方式，昆達里尼會被喚醒。每個人達到這個階段之後，可以訓練開發個別的超能力，如飄浮、成就願望、靈魂出竅等。在《超越生死》中麻原區分 Hinayana（小乘）和 Mahayana（大乘），而在 Mahayana 中另有 Tantrayana（密教）的方式，Tantrayana 可以縮短原本需要千年以上的 Mahayana 修行過程。在此要注意的是，Tantrayana（後來麻原也稱為 Tantra-Vajrayana）成為麻原當下拯救人類的理論依據。

修行的過程是從喚醒昆達里尼開始，並以達到最終解脫為目的，從中會有六種不同階段的瑜珈（基本上依據那洛六法：拙火瑜珈、Bardo（中陰）瑜珈、夢瑜珈、幻身瑜珈、光明瑜珈以及成就＝波瓦的瑜珈），此六種瑜珈與身體的 Chakra（脈輪）相對，也與釋迦所具備的六神通及上述的宇宙觀相對應。這樣設定各階段與相對應的修行方式之後，信徒明確知道目前修行的階段，而為了進入上一層的階段進行修行。麻原將此修行過程稱為「緣起之法」，其過程為：感到「苦」→產生信仰→修行→喚醒昆達里尼→產生「悅」→「悅」達到 Sahasrara Chakra（頂輪）就產生「喜」→「喜」充滿 Sahasrara Chakra 就產生「輕安」→「輕安」充滿身體就產生「樂」→身體與精神充滿「樂」就能得到強烈的精神集中力，並進入「三昧」→進入「三昧」就能如實「知見」→「遠離」→「離貪」→「解脫」（麻原彰晃，1988a，頁 30）。《超越生死》中詳細介紹這些過程之後，附圖介紹開發昆達里尼的 Asana（打坐方式）、調氣法等，但這些內容僅止於昆達里尼的開發，接下來的修行方式必須直接請麻原教導。²⁶

²⁶ 基本上開發昆達里尼也需要相當的時間，但是麻原利用 Shaktipat 可瞬間喚醒信徒的昆達里尼，藉此吸引民眾參加他所舉辦的修行活動。

麻原在 *Mahayana Sutra* 中又詳細介紹了另外一種瑜珈的階段和修行方式：Raja Yoga（珞迦瑜珈）、昆達里尼瑜珈、Jnana Yoga（智瑜珈）、大乘瑜珈、Astral Yoga、Cosal yoga 及 Mahayana。²⁷ 為了最終解脫，需要完成此七種瑜珈。就小乘和大乘的差異而言，麻原認為，否定一切的小乘修行，只要達成一種瑜珈就能進入涅槃，但大乘修行者必須面對他者，需要背負他者的 Karma（業），因此習得神通，才能拯救他者。在此可見對他者的執著，當時麻原也說過在上位 Astral 界還留下「拯救他者」的執著（麻原彰晃，1988b，頁 84），由此可見，奧姆真理教似乎建立了脫離社會的另類世界，但同時麻原不斷強調拯救現世界，大乘理論也使他們與現世社會深深連繫著。

在以上的宇宙觀與修行體系中，奧姆真理教最終追求的是絕對不變的「真我」：真我沒有身體，只有意識。捨棄對身心的執著，常見於一般的佛教教義，但如大澤真幸所論，在奧姆真理教的教義與修行體系中，反而可見對於身體的肯定與執著（大澤真幸，2009，頁 130-131）。麻原說過，「頓悟」需要依靠邏輯上的認知，「解脫」需要經驗上的認知（麻原彰晃，1987，頁 20），所以為了解脫，親身感受身體上的變化是最重要的依據。因此，奧姆真理教後來在 initiation（儀禮）中常使用藥品等，使得信徒感受到身體上的變化。經歷這些修行，最後得到「真我」後，成為超越生死的絕對存在。

除了以上的修行體系之外，Karma（業）的概念也在修行過程中扮演相當重要的角色。奧姆真理教對於 Karma 的理解與一般的佛教大同小異，即 Karma 來自於個人行為的好壞。個人會繼承前世的 Karma，死後也不會消失，存留到下輩子。在這種概念之下，在奧

²⁷ 一般而言，Mahayana 的翻譯是大乘，麻原也使用這種用法，但在此麻原將其分成意譯詞「大乘」和音譯外來語「Mahayana」的階段。

airiti

姆真理教中常被使用的是「洗滌 Karma」的說法。洗滌 Karma 的意思是，在自己的身上發生不幸的或痛苦的事情，是因為 Karma 的關係，而發生此事後 Karma 會消失或減少，所以在邏輯思考上，轉變為發生不幸的或痛苦的事情反而是好事。依據這種邏輯，奧姆真理教的信徒每次遭遇不幸的事情時反而會喜悅表示：「洗滌 Karma 了」，可見這是將痛苦轉為喜悅的技巧性思維。

這種價值的逆轉是奧姆真理教教義的特色之一，其中最為重要的理論就是「波瓦」(Phowa)。波瓦是密教理論中可見的技能，即面對死亡時，尊師可以將意識轉換到更高的層次，來拯救死者。最具有象徵性的是帝洛巴 (Tilopa) 和那洛巴 (Naropa) 的故事。那洛巴是佛教學校的著名學者，但從未遇見過尊師。某一天，那洛巴夢見女神告知他的尊師叫做帝洛巴，居住在東方，於是那洛巴開始尋找尊師的旅途。在東印度他找到一名乞丐叫帝洛巴，帝洛巴反覆做著一個的動作，就是一隻一隻魚烤來吃。其實，這個行為就有波瓦的含義，即帝洛巴透過死亡將魚從動物界提升到更好的世界，由於帝洛巴有此能力，使這行為變成並非單純的殺生 (ラマ・ケツン・サンボ、中澤新一，1981，頁 146-147)。麻原殺害信徒之後，在說教中開始常提起波瓦的教義，將殺人合理化，此後波瓦在教團中變成殺人的隱語。由此可見，這種邏輯與價值的轉換，成為將「為了拯救人類殺人」的說法合理化的關鍵。

(二) 理想社會與陰謀論

1. 理想社會

就奧姆真理教的發展過程來看，麻原似乎企圖推翻日本，建立自己的國度。那麼，他是否有明確的理想社會藍圖？關於這一點，麻原建立奧姆真理教時，提過「香巴拉（Shambhala）化計畫」和「Lotus Village（蓮花村）構想」。香巴拉是佛經中出現的理想國度，麻原說明購買波野村的目的是實現香巴拉，但實際上，他打算在該地開發武器，建立武裝化的根據地，所以我們也無法明確了解香巴拉計畫的具體內容。Lotus Village 構想同樣常被麻原當作理想社會的口號，但他也沒有說明過具體的內容。大澤真幸也指出，在奧姆真理教缺乏未來社會的具體藍圖（大澤真幸，2009，頁 78）。

不過，有趣的是，麻原下令兩位幹部分析《共產黨宣言》及盧梭的《社會契約論》，並與奧姆真理教進行比較，極有探索理想社會的意味。前者是奧姆真理教的專屬律師青山吉伸撰寫的《理想社會》，書中一開頭就批判現代西洋物質文明已經發展到極限，接下來的人類必須轉而重視精神的東洋文明（青山吉伸，1991，頁 6-7），在此我們可看到「東西對抗」的思維模式。青山強調，馬克思與奧姆真理教都受到權力者的迫害，馬克思所說的「宗教是鴉片」，是指被國家權力控制的宗教，而奧姆真理教並不是。就此意義來說，馬克斯與奧姆真理教的處境極為相似（青山吉伸，1991，頁 24-25、51-53）。當然，馬克思的理想社會藍圖與奧姆真理教之間有著很大差距，例如馬克思依然追求物質上的理想社會，只強調從剝削關係中解放，強調勞動的喜悅等。相較於此，青山認為改革社會制度的前提是改善人

心，必須從人心著手，而奧姆真理教追求的不但是從物質上剝削關係解放，而是在精神上從這個世界解放。也並沒有給予勞動特殊意義，在現世界中，勞動只有功德的意義而已（青山吉伸，1991，頁161-162、278-280）。不過，總而言之，本書給予馬克思與《共產黨宣言》很高的評價，其中最為重要的就是對抗社會，並給予奧姆真理教極大的啟示。

早川紀代秀在《公民烏托邦的原理》中探討盧梭《社會契約論》的用意也相同。他認為盧梭與奧姆真理教同樣被社會排斥，對現代社會提出批判（早川紀代秀，1992，頁7）。早川認為，盧梭提出的理想社會符合佛經中的理想政治型態，在奧姆真理教建立的社會組織中，亦可見盧梭理想社會的一面（早川紀代秀，1992，頁84）。不過，他認為充滿煩惱的人類無法簽訂真正的社會契約，因此必須先成為不被欲望支配的公民，才能實現社會契約論所說的理想社會，而奧姆真理教的存在意義就在於此（早川紀代秀，1992，頁86-88、98-99）。青山和早川撰寫這兩本書的時間，都是奧姆真理教大敗選舉而走向武裝化路線之後，似乎為了即將發動的革命而準備理論依據。

總而言之，奧姆真理教並沒有提出具體的理想社會藍圖，信徒也並沒有共享任何理想，他們每天修行的目的就是解脫，就此意義上來說，教團的凝聚力相當薄弱。

2. 陰謀論

麻原建立奧姆真理教之後，開始提起武裝化路線的可能性，其目的為拯救人類，建立千年王國。奧姆真理教基本上依據佛教的理論，但麻原也隨時吸收其他宗教的觀念，尤其積極吸收基督教的「哈米吉多頓（Armageddon，世界末日）」思想。麻原在《滅亡之日》和《從

滅亡到虛空》中依自身理論解讀啟示錄，1991年還陸續出版《基督宣言》，宣稱自己是基督（麻原彰晃，1991，頁1）。²⁸ 麻原早期主張阻止哈米吉多頓，但後來轉為無法阻止，但哈米吉多頓之後並非人類完全滅亡，奧姆真理教的信徒必須趕快成就，成為哈米吉多頓之後生存下來的最終人類。這種「揀選」（Chosen people）思想也是奧姆真理教的特色之一。不過，正如 Thompson 所指出，麻原展開其他宗教運動未涉及的領域，他試圖主動發動哈米吉多頓，這一點也成為眾學者探討奧姆真理教時的焦點（Thompson，賈士蘅譯，1999，頁289）。

關於麻原為何企圖發動哈米吉多頓，許多學者指出陰謀論（Conspiracy theory）帶給他的影響。麻原時常預言哈米吉多頓來臨的時間點，雖然其時間依據當時人類社會的 karma 而改變，但基本上以 1999 年為基準點。這一點麻原深受當時在日本暢銷的五島勉著《諾斯特拉達姆士（Nostradamus）的大預言》影響。諾斯特拉達姆士是 16 世紀法國的預言家，留下「一九九九之年，七之月，恐怖大王將從天而降」的預言，在日本社會出現過一股諾斯特拉達姆士預言的熱潮。不難想像，麻原認為他具備與諾斯特拉達姆士同樣的能力，因此提出類似的預言。值得一提的是，五島指出諾斯特拉達姆士是基督教徒，所以才認為未來無法改變，但是依據佛教理論，每個人可透過內部改革，改變現階段註定的命運（五島勉，1973，頁230-231）。早期麻原提倡阻止哈米吉多頓，或許也是基於類似的觀點。

然而，麻原後來轉而認為不僅哈米吉多頓無可避免，他自己還企圖主動發動。立花隆認為，精神科醫師川尻徹對麻原的影響很深

²⁸ 奧姆真理教在麻原的生日 3 月 2 日慶祝聖誕節。

（川尻徹，1995，頁 1-2）。川尻在《滅亡的劇本》中主張，希特勒（Hitler）具有預言能力，諾斯特拉達姆士也被公認為第三帝國的預言者，而希特勒發動第二次世界大戰，是為了實現其預言的行動結果。我們無法得知川尻是認真這麼想，還是當作一種娛樂。無論如何，麻原在心目中拜川尻為師，連日寄信給他（川尻徹，1995，頁 257）。麻原在《滅亡之日》提到，歷史猶如依據啟示錄的劇本發展（麻原彰晃，1989a，頁 135），在《從滅亡到虛空》中論到希特勒之際，也提到希特勒具有預言能力，試圖扮演歷史劇本中的角色（麻原彰晃，1989b，頁 41），可見麻原吸收了這些陰謀論的成分。

如前所述，麻原另外常提起的是 Freemasonry。依據他的說法，日本政府也受到 Freemasonry 的控制，所以才會與教團對抗。教團研發毒氣時偶爾產生異味，麻原就主張是美軍從空中散布毒氣攻擊教團。1995 年 1 月發生神戶大地震時，麻原也說到地震兵器引起的可能性，而開發地震武器的就是 Freemasonry（麻原彰晃，1995a，頁 2-5）。由此可見，麻原極為喜愛陰謀論，對他而言，現在的世界是由 Freemasonry 所操控，奧姆真理教的使命就是先推翻日本掌控權力，再與世界進行對抗。

四、奧姆真理教、權威主義以及國族主義

（一）權威主義與教團的內部運作

奧姆真理教引起現代日本最大的恐怖活動，麻原個人的思想無疑是最為重要的因素，但是此事件並非麻原一個人所為，必須考慮到教

團本身的性質與內部運作。依教團的發展狀況來看，1994 年建立省廳制之前，信徒之間只有修行水準的高低，並沒有權力關係，權力關係只存在於教祖麻原與信徒之間，因此問題的重點在於麻原和信徒的關係。

奧姆真理教所犯各種事件是麻原和信徒共犯，由於日本社會在 1960 年代到 1970 年代之間經歷過學生運動及革命團體的激烈活動，事件爆發後也有不少人論及聯合赤軍和奧姆真理教的異同等（小濱逸郎，1995；宮台真司，1995，頁 21-23；Steinhoff、伊東良德，1996；田原總一郎，2004）。然而，與學運或革命團體明顯不同的是，執行殺人事件的信徒，並非自身抱有改變社會的崇高理想，甚至有些人心中質疑殺人的妥當性，但在「服從的原理」之下，依然從事殺人活動。因此事件爆發後，「精神控制」（Mind Control）就成為當時社會的流行語，而由於教團施行 initiation 的時候使用過藥物，有人因此提出帶有暴力性的「洗腦」的可能性。後期的教團確實開始使用藥物控制，得知秘密的信徒也被洗過記憶（村上春樹，1998，頁 174）。但是，就信徒在法庭上的陳述、採訪紀錄或後來出版的回憶錄來看，他們聽從麻原的命令並非受到藥物控制的結果，反而顯露出他們自願服從的一面。如降幡所指出，「無法因精神控制而主張迴避責任」（降幡賢一，1999，頁 205-206）。

奧姆真理教不是共享崇高理想的革命團體，也不是利用暴力控制的暴力團體，那麼，有什麼原因可以使信徒聽從麻原的命令從事殺人活動？以下將借用「權威」的概念，試著理解奧姆真理教的內部運作模式。

據信徒的回憶錄，麻原具有「他心通」等神通，林郁夫幾次親身經歷過被麻原讀心的經驗（林郁夫，1998，頁 138-139、195），許多

airiti

信徒也證實 Shaktipat 的效果。另外，就麻原說教的卡帶來看，麻原依說教對象而改變內容，對於一般信徒的說教，符合一般佛教的說教內容，相當獲得信徒的喜愛與肯定（NHK スペシャル取材班編著，2013，頁 212）。就此來看，麻原相當具備吸引人的能力與魅力，由此得來的權威相當於韋伯（Max Weber）所說的魅力型。韋伯將「支配」定義為「一群人會服從某些特定的（或所有的）命令的可能性」（Weber，康樂等譯，1991，頁 21），而提出三種著名的支配類型：魅力型、傳統型以及法制型。魅力型的特色是以非日常的能力產生英雄崇拜，但這種支配關係無法持久，之後不得不轉為傳統化或法制化（Weber，康樂等譯，1991，頁 71）。麻原被捕後教團開始瓦解，雖然麻原指定他兒女為繼承者，但是他們並沒有具備像麻原般的魅力，只靠麻原後代的名義支配教團，權威明顯不足，由此被迫轉型並分裂。實際上韋伯的討論重點在於，為何被治者認為現在所受的支配是合理而服從的機制，就此意義而言，他所說的「支配」也可以說成「權威」。因此，麻原和信徒的支配關係可以說是「魅力型的權威主義」，而在密教的修行系統中，這種尊師與信徒關係也可稱為「尊師主義」（Guruism）。

尊師主義是驅使信徒從事殺人活動的關鍵，但這並非奧姆真理教獨有的特色，而在密教的修行系統中或多或少可見，帝洛巴和那洛巴的故事就揭示了絕對服從的重要性。當那洛巴遇見帝洛巴之後，帝洛巴沒有教他任何修行方式，反而時常提出無厘頭的要求，例如，帝洛巴自言自語地說：「真正想要學法的人，應該不介意從這座塔的頂樓跳下去」。結果那洛巴真的跳下去，身受重傷而且瀕臨死亡，但帝洛巴卻將他棄之不顧。幾天後，那洛巴覺得自己快要死亡時，帝洛巴再度出現，一撫摸他就治療了他身上的傷。那洛巴經過 24 次類似的狀

況，最後終於體悟到帝洛巴的境界（ラマ・ケツン・サンボ、中澤新一，1981，頁 152-154）。

服從尊師是密教修行過程中極為重要的原則，阿含宗的桐山靖雄也說過，對於信徒來說尊師就是佛陀（桐山靖雄，1995，頁 135）。但早期瑜珈團體的性質濃厚之際，麻原並沒有特別強調絕對服從，會員也將麻原稱為「老師」而已。然而，改組為奧姆真理教之後，麻原開始強調服從尊師的重要性，²⁹ 也開始對信徒施行 Mahamudra（大手印）。在奧姆真理教中，Mahamudra 是一種修行方式，亦即麻原提出不合理的要求，讓信徒在苦中體會服從尊師的道理。接受 Mahamudra 的訓練之後，信徒能夠毫不懷疑地執行麻原不合理的指令。實際上信徒常以為這只是麻原給予信徒的精神訓練，並未當真。因此，與一般革命團體不同的是，他的信徒並非積極從事殺人活動，有時候執行之前還認為殺人活動是 Mahamudra 的一環，但實際上卻已陷入服從的原理。在奧姆真理教尊師主義的架構中，信徒會自然而然地從事殺人活動。

對於權威的討論，日本的精神科醫師 Nada y nada(なだいなだ)³⁰ 的論點也值得一提。Nada 將「權力」定義為使人服從的原理，而將「權威」定義為（自願）聽從的原理，將權威作用的重點放在聽話者的身上。權威的重點在於聽話者的心態，當聽話者感到權威時，也就是放棄自主判斷的時候，由此出現失去主體性的服從（なだいなだ，1974）。Stanley Milgram 也在 *Obedience To Authority* 一書中指出，「責

²⁹ 例如，1986 年出版的《超越生死》在 1988 年發行增訂版時，增補信徒修行的親身體驗，而麻原也在評語中不斷提起服從尊師的重要性。

³⁰ 本名為堀內秀，筆名取自西班牙語「無和無」（nada y nada），通常以日文假名寫成なだいなだ。

任感的消失，是服從權威最為重要的結果」(Milgram, 1974: 8)，可見服從權威附帶著喪失自主性（責任感）的意義。

就信徒的行為和言論來看，放棄自主性的現象確實可見，不過，在此出現另外一個問題：對信徒來說，服從是自主判斷的結果，我們該如何看待「主動放棄自主性」的自主性？早川似乎注意到信徒絕對服從尊師的負面形象，所以他對佛教的「皈依」與「服從」區分兩者的差異，也就是皈依丟棄的並非自由，而是「煩惱」，亦即丟棄煩惱，貫徹自我意志。相對的，服從丟棄的是自由，為了慾望丟棄自我意志（早川紀代秀，1992，頁 72）。對於信徒來說，尊師等於真理，皈依於真理並不代表丟棄自主性，而是獲得「真正自我」的手段，因此他並不認為服從麻原會有任何問題。可以讓信徒擁有這種想法的前提是，麻原的魅力、密教理論以及教團的訓練。高橋回顧剛加入奧姆真理教時的情況：一開始要學習的 Raja Yoga，是以消滅自我為目的，而需要在空虛化的自我框架中導入尊師的意志，亦即一開始的訓練目的在於不讓信徒進行自我判斷，習慣不懷疑尊師的意志。Samana（沙門）³¹ 一開始徹底訓練此種瑜珈，就是奧姆真理教所說的對尊師的絕對皈依（高橋英利，2012，頁 62-63）。田村智坦承 Samana 對於麻原的這種心態酷似戀愛，進而產生競爭的心態，想要成為麻原最愛的信徒（田村智、小村賢壽，1996，頁 114）。因此，為了討好麻原，信徒自願服從麻原離譜的命令，即使麻原沒下任何指示時，他們也會揣測麻原的願望，並且積極執行。以下早川的回顧，將進一步解說信徒是如何轉換心中的自我意義：

³¹ 在奧姆真理教 Samana 意味著出家的修行者。

我現在認為……人對於自己所承認的「權威」，比自己想像中還沒有抵抗力，人會以其權威代表的正義之名，輕易犯下「殺人」的過失……我並不是想要將自己的行為合理化或說「沒辦法」，而我想說的是，我們所犯的錯誤是只要出現同樣的狀況，每個人都會有輕易陷進去的危險性……我認為，除非徹底懷疑，否則違背「自己承認的權威」是極為困難的，即使心中產生疑惑，最終都還是會服從……之所以無法否定，是因為否定了自己所承認的權威，等於否定自己（早川紀代秀、川村邦光，2005，頁138-140）。

權威主義使人絕對服從，喪失自主判斷，但是信徒並不認為他們喪失了自我，從不覺得自己是放棄了自我，只是自己的自我和麻原的自我同化了而已，因此才認為「否定了自己所承認的權威，等於否定自己」。換句話說，這是追求「真正的自我」的過程，依附麻原的權威是最後成為強大的自我之手段。佛教的出發點是放棄對自己的執著。但是如麻原所言，奧姆真理教最終追求的是絕對的自我，信徒在這個理論結構中，將「執著的自我（現實的自我）」換成「真正的自我（麻原的意志）」。他們失去自我判斷的背後，存在著對於絕對自我的渴望，如大澤所指出，追求純粹的主體性的結果，反而出現喪失主體性的服從（大澤真幸，2009，頁257），可見現代社會的自我危機是奧姆真理教事件的重要背景。

1980年代起，日本進入高度發展的消費社會，物質上的需求已經很充足，1970年代以前的學運銷聲匿跡，看似形成了幸福的社會。然而，當時也開始出現校園暴力等社會問題，青少年心中出現精神上的空虛感，缺乏對於自我存在的定位，進而尋找真正的自我。早

川加入奧姆神仙之會的動機是，想要透過瑜珈找尋真正的自我（早川紀代秀、川村邦光，2005，頁 33）。高橋則說，他想要知道為何自己活在此時代，在此地生存（高橋英利，2012，頁 29）。有位立志於文學的男生，在沙林事件爆發後，為了採訪而加入奧姆真理教。結果不到三個月的出家生活，讓他感覺到找到了真正的自己和歸屬地，進而拋棄家庭，正式加入奧姆真理教（森達也，2002，頁 62-64）。宮台真司指出，在這種失去光芒的世界裡，奧姆真理教提供感官上的神祕體驗和使命感，讓信徒藉此感受到世界和自我重新輝煌，這是當時許多青年加入奧姆真理教的重要背景（宮台真司，1995，頁 29-30）。

宮台還指出，「飄流的良心」是導致奧姆真理教事件的另外一個關鍵。現代社會並沒有絕對的道德標準，越想做好事，越不知道什麼才是好事，這種不透明感促使人們追求簡明的真理（宮台真司，1995，頁 62）。因此，奧姆真理教的信徒給人的印象其實是「好人」。在採訪信徒後，村上春樹也講出這樣的感想。心理學者河合隼雄則回應說，奧姆真理教的信徒只是想要做好事到走火入魔的人們（村上春樹，1998，頁 233-234）。一般而言，我們傾向於認為會做出這些殘酷殺人事件的是惡人，但是奧姆真理教的大部分信徒給人的印象是好人，他們也並非蓄意殺人，可是他們最終造成如此嚴重的社會事件，這就是讓人更為恐懼之處。討論到此，使人聯想鄂蘭（Hannah Arendt）所說的「平凡的邪惡」（the Banality of Evil）。組織裡的執行者不見得具有邪惡之心，他只不過是執行者。只是，相較於艾希曼（Adolf Eichmann）是在官僚體制中冷酷的執行者，他忠於執行命令，奧姆真理教的信徒則並非如此，促使他們服從命令的是，權威主義的原理和信徒自我意識的問題。

(二) 奧姆真理教與現代日本的國族意識

以上討論顯示，權威主義是信徒服從麻原的原理，而自我危機則是他們容易接受權威的重要背景。如何解決自我認同，是生活在現代社會的我們需面臨的最大問題之一，有不少學者指出，奧姆真理教事件與自我認同問題之間的關連性：河合、降幡等人主張加強個人意識，建立堅強的自我（村上春樹，1998，頁 253；降幡賢一，2000，頁 208、244-245）；尚會鵬指出傳統共同體的崩潰，導致青少年尋求新的共同體關係（尚會鵬，1995，頁 48）；上祐也認定他加入奧姆真理教的根本原因，在於親子關係，最後透過內觀法克服麻原的陰影（上祐史浩，2012，頁 226）。前者著重於「個人」，後者將焦點放在「群體（家庭、共同體）」上面。換句話說，解決個人與群體的認同問題，才能根本解決奧姆真理教提示的現代社會根本問題。漫畫家小林善紀以撰寫右派（國家主義）色彩的漫畫而馳名，尤其當他出版《戰爭論》後，其肯定戰前日本的論調引起轟動。他說道，面對奧姆真理教事件等在現代日本發生的社會事件，深深感受到「個人」的內涵相當危險，因此為了對抗丸山真男等人提倡「建立個人」的論調，撰寫《戰爭論》並特別強調「公」的重要性（小林よしのり，2000，頁 12-13、34）。顯然，近代以來日本追求的西方式「個人」的薄弱性，在奧姆真理教事件中再度顯現，因此強調「公」的論述開始盛行。只是，小林善紀使用「公」的概念表達群體意識，但其含義實際上為國族主義，因此在此再度出現其所指涉的「公」是否有轉為超國家主義的疑慮。³²

³² 關於日本的「公」概念，溝口雄三與中國的公私概念比較而指出，日本的公概念缺乏「群」、「公正」等倫理意義，如果說具備倫理性，那就是統治

不過，群體意識不等於國族意識，共同體、社群、家族等也可以提供歸屬感，所以奧姆真理教能夠為信徒提供歸屬感與存在意義。那麼，奧姆真理教的群體意識到底有什麼樣的特色？也就是，在奧姆真理教中可見的「公」會有哪些特色？我們分析這一點，才能了解奧姆真理教事件的重要含義。其實，我們在奧姆真理教的群體意識中，可看到濃厚的日本色彩，雖然他們計畫推翻日本，但實際上他們想要成為「真正的日本」，其結構與「現實的自我」與「真正的自我」的對比極為相似。也就是說，他們始終執著的是日本。

麻原 1985 年前往日本東北地區探索酒井勝軍³³的事跡時，偶然見到酒井留下來的預言：「人類在今世紀末的哈米吉多頓中滅亡。生存下來的只有神仙民族。其國王從日本出現，但並不是現在的天皇」（麻原彰晃，1989a，頁 180），這也是麻原在早中期的說教中說的，「這樣下去日本會滅亡，為了躲避哈米吉多頓我們必須創立更有組織性的團體」等說法出現的背景之一（麻原彰晃，1987，頁 110、113）。麻原原本提倡拯救現實的日本，但中期以後改變說法，認定哈米吉多頓無法迴避，但可以減少災害，生存下來的拯救者將在現世界成為轉輪聖王般的統治者（麻原彰晃，1989b，頁 54、83）。經過選舉的落敗等，麻原開始批判日本已受 freemasonry 的控制，將現實的日本描述為腐敗的日本，但另一方面卻又強調成就六位最終解脫者才能拯救日本，未來的世界將以日本為中心發展新文明（麻原彰晃，1995a，頁 338、342）。最後，麻原甚至開始主張必須發動哈米吉多

階層單方面提出的規範，集團內部的封閉性倫理，並不具備體制外的普遍意義（溝口雄三，1995，頁 3-7）。溝口的指點與丸山的討論相對應，正因為如此，小林等人強調「公」的主張被視為具有危險性。

³³ 酒井勝軍（1874-1940）是提倡神祕學、陰謀論等的論者。

頓（野田成人，2010，頁 48），因而引發東京地下鐵沙林事件。

麻原對日本的描述有正反兩面，一方面預言現實中的日本即將滅亡，一方面預言新的日本興起，且奧姆真理教將成為其核心。也就是說，麻原的思想結構中，日本的重生是關鍵因素，奧姆真理教將成為新的日本。其實，麻原也坦承他有國粹主義者的一面（麻原彰晃，1995b，頁 241），在麻原的思想中確實可見日本情結。

這種上祐所說的「以日本為核心的某事物，拯救世界危機的想像」（上祐史浩，2012，頁 37），在某種程度上來看，是信徒的共同幻想，並非麻原一個人獨有。上祐指出，教團的這種幻想和在日本流行的卡通之間，具有異曲同工之妙。例如：「宇宙戰艦大和號」的故事是在日本出現的大和號（成員都是日本人）與侵略地球的加米拉斯帝國展開戰鬥，最後拯救地球與人類；在「新世紀福音戰士」中，秘密組織 Seele 試圖讓現在的人類滅亡以實現人類進化，酷似麻原透過波瓦拯救人類的構想（上祐史浩等，2013，頁 99-100）。麻原也似乎意識到這類卡通和自身思想結構的相似性，後期教團大量收納流浪漢並將他們訓練為戰士時，也給他們看宮崎駿的「風之谷」（田村智、小村賢壽，1996，頁 130-131），其故事結構也是最終戰爭之後，主角娜烏西卡拯救了人類。富田隆也在審判中證實過，麻原大量觀看卡通，並在說教時偷用在卡通中出現的構想（青沼陽一郎，2004，頁 150-151）。我們不難想像，這種英雄或揀民拯救世界的故事結構，是當時日本年輕人所共享，因此容易接受具有同樣結構的麻原思想。

在此我們值得進一步思考的是，為何現代日本還保留著這種思想結構？我們必須注意，不少學者指出奧姆真理教和戰前日本帝國主義的相似性。丸山真男在座談會上表示，奧姆真理教事件不像是與自己無關的事件，回顧自己的青年時代，就覺得全日本都是奧姆真

airiti

理教（丸山真男，2003，頁 42）。上祐也認為，麻原的預言投射出日本過去的暗處，教團並不是與日本不同的神聖團體，而是日本暗處的投射。他說發現這點以後，善（教團）惡（日本社會）對抗的模式瓦解，進而出現「日本中的教團」之視角，從此開始脫離麻原的世界觀（上祐史浩，2012，頁 174）。上祐還指出，關於大日本帝國的戰爭責任，有一種說法是國民被軍方所欺騙，但實際上也有國民妄信自己為神國之民而積極支持的一面，這一點也與奧姆真理教相似（上祐史浩等，2013，頁 143）。村上春樹也對帝國陸軍和奧姆真理教進行比較，並發現在兩者當中都可見「迴避責任型」的特質，此乃日本社會的特色（村上春樹，1997，頁 720）。關於奧姆真理教事件的責任問題，雖然麻原與 13 名信徒已被判死刑，然而到目前為止，還無法知道到底是誰下令在地下鐵施放毒氣，而幹部與信徒都在權威主義的作用之下，不認為自己對此事負有最終責任，此情況也與日本到現在還需要討論第二次世界大戰戰爭責任的議題相似。

以上的言論指出奧姆真理教和日本帝國主義相似性，就本文的視角而言，奧姆真理教之所以使人聯想大日本帝國，是因為兩者都呈現出超國家主義的面貌：奧姆真理教內部橫行權威主義，價值與倫理的判斷都由尊師麻原壟斷，失去自主性的信徒在沒有責任感的情況下，從事不合理的恐怖活動。不但如此，更令人訝異的是，奧姆真理教本身具有可稱為「日本主義」的思想結構，在國族主義不可見的年代，這些戰後日本社會迴避面對的因素居然再度吸引了許多年輕人。

其實，我們回顧日本的歷史，就會發現曾經有過宗教與超國家主義的結合，即：日蓮主義。日蓮（1222-1282）是日本鎌倉時代的僧侶，撰寫《立正安國論》等著作，開創了日蓮宗。雖然日蓮主張「安國」，但就當時的社會情況而言，並沒有具備國族意識，也不是日

蓮宗本身具備超國家主義的特質（戶頃重基，1976，頁 519-524）。然而，在近代日本的明治時期，田中智學（1861-1939）和本多日生（1867-1931）推動日蓮主義運動，將日蓮的思想轉變為配合日本國體的思想。大谷榮一將日蓮主義定義為：「日蓮主義運動是，在第二次世界大戰前的日本，以依據《法華經》的佛教式政教合一（法國冥合、王佛冥合或立正安國）為核心，追求實現的日本統合（一國同歸）和世界統一（一天四海皆歸妙法）的理想世界（佛國土），展開帶有社會性與政治性志向的佛教宗教運動」（大谷榮一，2001，頁 15）。推動這種日蓮主義的田中智學為何具備超國家主義的特質？松岡幹夫在〈田中智學超國家主義的思想形成史〉中指出，家庭的思想環境、近代日蓮宗的宗教教育以及近代天皇制的時代背景，是形成田中超國家主義思想的重要因素（松岡幹夫，2005，頁 16-55）。田中思想對當時日本政治社會的影響不容忽視，實際上戰時「八紘一字」是田中提出的口號，被視為昭和維新理論指導者的北一輝、作為關東軍作戰主任參謀發動九一八事變的石原莞爾等人也深受日蓮主義的影響。

以石原為例，他最為著名的思想是「最終戰爭論」。身為軍事戰略家，石原從武器和制度的發展論述戰爭的歷史，預測將來會出現蘇聯、美國、歐洲、東亞鼎立的國家聯合時代，且美國和日本將進入最終對決（石原莞爾，1993，頁 42-43）。石原的這些預測依據理性分析的結果，但是最後石原依據日蓮的預言，搭配最終戰爭的預測。就石原的說法，日蓮曾經預言，將來必定發生以日本為中心的重大戰爭，此時將從日本出現菩薩，實現以日本國體為中心的世界統一（石原莞爾，1993，頁 57）。之所以這些日蓮主義思想被視為超國家主義思想，是因為都嚮往以日本為核心的世界統一，容易導致對他國的侵

略。之所以這種統一模式變成侵略，是因為在以絕對者為核心的體制之下，不會有「他者」的存在，在封閉的體制內形成只有內部成員才能理解的邏輯。因此，面對奧姆真理教事件，丸山表示缺乏他者就是最大的問題（丸山真男，2003，頁43）。

我們在此再次發現超國家主義和奧姆真理教的結構極為相似：在絕對者與服從者的關係中不存在他者，進而世界統一就成為「善意」的侵略。如果在現代日本社會中，具有這種結構的宗教吸引許多年輕人，那麼，日本是否還保留著轉向超國家主義的可能性？如果日本的國族意識帶有超國家主義特質，即為日本國族主義發展方向令人擔心的原因。

村上春樹對於奧姆真理教事件與歸屬感之間的問題做出敏銳的反應，他從「故事」的角度討論相關問題。文學家村上春樹和奧姆真理教之間，到底有什麼關聯性？島田裕已指出，村上春樹描述的故事和奧姆真理教之間具有共時性，甚至讓人以為村上春樹的小說是劇本，奧姆真理教的信徒依據他的劇本演戲（島田裕已，2001，頁367-368）。正如前述的日本卡通，島田在村上的小說中也看見日本社會的故事結構，實際上村上本人也注意到這一點，他首先在《地下鐵》中提到，面對奧姆真理教提出的荒謬故事，我們到底可以拿出什麼樣的故事加以對抗？無論在什麼樣的領域，我們真的擁有自己的故事嗎？我們是否交出自我的一部分，作為接納他人故事的代價？我們是否向某種體制交出自我的一部分？若是，其體制哪一天會不會要求你做出離譜的事情（村上春樹，1997，頁704-705）？如前所述，村上指出過奧姆真理教和大日本帝國陸軍的相似性，他的論點可以彙整如下：日本曾經深陷大日本帝國的故事中，但戰敗後失去其故事性，從此失去故事的自我開始飄流，進而產生輕易相信奧姆真理教提供的

故事之現象。

村上發覺的問題不僅如此，他坦承自己身為小說家，要做的就是提供故事（村上春樹，1997，頁 704），而透過對信徒的採訪，進一步感受到，信徒渴望宗教的行為和小說家撰寫小說的行為之間，存在著不可掩沒的共同點（村上春樹，1998，頁 16）。雖然村上強調兩者的差異在於是否會負起最後的責任，亦即村上承擔作品的責任，但信徒卻將責任推卸給導師或教義（村上春樹，1998，頁 232）。但是，村上對於自己和奧姆真理教的相似性，可能感受到恐懼。林少華指出，1995 年前後，村上的小說結局會有明顯的差異，即相較於 1995 年以前的主角都拒絕回到現實世界，1995 年之後主角都回到現實世界，可見奧姆真理教事件成為村上生涯中最为重要的轉折點（林少華，2012，頁 145）。

面對這樣的情況，村上提出的解決方法是：為了使麻原的故事消失，只好拿來其他的故事，也就是需要拿大故事吞沒這種小故事。其重點不在於善惡之分，而在於規模的大小（村上春樹，1998，頁 228）。不知村上所認為的大故事為何，但我們不可否認的事實是，奧姆真理教事件爆發之後，國族主義的大故事開始普及至日本社會：1996 年西尾幹二人建立「創作新歷史課本之會」（新しい歴史教科書をつくる会），重新建立日本的歷史意識；1998 年小林善紀出版《戰爭論》，書中肯定大東亞戰爭的論述轟動社會；1999 年成立「關於國旗及國歌的法律」，此後出現在學校的入學典禮等儀式中，播放國歌時不起立的教師受到懲罰等事件。如此看來，以建構國族的方式拯救日本人的自我危機，是奧姆真理教事件後出現的一股強而有力的潮流。³⁴ 但是，國族的建構最終會不會導致超國家主義？為了避免這

³⁴ 如前文所述，小林提過奧姆真理教事件是讓他感到現代日本人的「個人」

種可能性，到底該如何是好？現代日本社會至今尚未擺脫超國家主義的陰影。

五、結論

據最早討論國族主義的 Fichte 和 Renan 表示，國族的成員必須是具有自主性的個人（Fichte，臧廣恩譯，1955；Renan，鵜飼哲譯，1997），如此才能完美結合個人與群體，形成理想的現代社會。然而，日本經歷過第二次世界大戰的戰爭經驗後，深深感受到國族主義危險的一面，在日本國族主義容易變質為超國家主義，因此戰後日本社會出現有力的言論立場：培養不會被國族主義淹沒的個人，培育獨立的個人。然而，在共同體瓦解又無法接納國族主義的情況下，無法成為超人的個人深感疲憊，又找不到精神的依靠，從此失去歸屬的虛無感充滿每個年輕人的心中。這樣的現象是在現代社會都有可能出現的特徵，但由於戰爭的後遺症，日本社會特別不敢強調國族主義，出現國族主義不可見的現象，所以失去故事性的一面特別顯著。

奧姆真理教依據密教等理論，透過瑜珈修行使信徒找回真實感，同時講授故事賦予使命感，藉此消除信徒的虛無感，讓信徒重獲存在

內涵相當薄弱而必須強調「公」的契機之一。小林在《戰爭論》的最後一章論到，如果要考慮個人，必須思考「國家」，「個人」在限制與束縛中才能完成，要知道使自己最為自由的束縛是什麼（小林よしのり，1998，頁 376-378）。西尾幹二也在 1999 年出版的《國民的歷史》最後一章提出同樣的論調。由於現代人過度自由，所以不關閉自己就無法得到精神的安定，而做什麼都不會衝撞到社會的框架，故變得不得不採取激烈的手段，這就是奧姆真理教事件的背景（西尾幹二，1999，頁 755-756）。可見，奧姆真理教事件是讓他們進一步推動國族建構運動的重要背景之一。

意義並感受到共同體的歸屬感。然而，其故事與歸屬感並非脫離日本社會，誠如本文所指，奧姆真理教提供的故事中具有日本主義的思想結構，使得追求「真正的自己」的信徒在不知不覺中，同時追求「真正的日本」，而淪落為麻原推翻日本政府的工具。但是，這也並不是信徒單方面被麻原欺騙，雖然教團透過瑜珈訓練對信徒灌輸權威主義，但信徒也有主動拋棄獨立的個人所必須承擔的責任之一面。

奧姆真理教事件揭示出追求獨立的個人有其侷限性，因此這起事件爆發後，邁向「正常的國家」的論調越來越強大。換句話說，面對奧姆真理教事件，日本社會開始以重新建構國族主義的方式，來解決生活在現代社會的個人或多或少具有的虛無感，在「個人」與「國族（公）」的兩端，選擇強調國族主義的路線。然而，過度強調國族主義的危險性依然存在，在強調「個人」與「國族」之外，有沒有其他可以解決問題的第三條路？不少學者指出「家庭」是防止如奧姆真理教般的團體再度出現的關鍵，上祐表明克服家人因素是脫離麻原的關鍵，降幡和島田也認為家族關係的變化是奧姆真理教事件的重要背景（降幡賢一，2000，頁 221-222；島田裕已，2001，頁 468）。家庭確實是防止現代人保住自我的最終堡壘，但現代化的趨勢就是容易導致家庭瓦解，況且將解決問題的責任全數推給家庭，也並非有效的討論。其實，近年在日本學術界流行的「公共哲學」、「共生哲學」³⁵等

³⁵ 有關這兩種學術的議題，都曾在台灣舉辦過相關研討會：2004年12月4日至6日，日本公共哲學共働研究所與台大東亞文明研究中心，在台灣大學舉辦「公私領域新探：東亞觀點與西方之比較國際學術研討會」（黃俊傑、江宜樺編，2005）；2009年3月28日至29日，東京大學共生哲學研究中心與臺灣大學哲學系，在台灣大學舉辦「東西方哲學傳統中的「共生哲學」建構之嘗試國際學術研討會」。

airiti

議題，可以說是尋找第三條路的嘗試，我們可以在此脈絡之下探索現代日本的政治思想，但這又形成了另一項議題，待未來進一步的研究。

參考文獻

中文部分

Fichte, Johann Gottlieb (菲希特)

1955 《告德意志國民書》，臧廣恩譯。台北：中華文化出版事業委員會。

Thompson, Damian

1999 《時間的終點》，賈士蘅譯。台北：揚智文化。

Weber, Max (韋伯)

1991 《支配的類型：韋伯選集(III)》，康樂等譯。台北：遠流。

水俣病不知火患者會等編

2014 《拒絕水域——以司法解決的道路》，烏飼香代子等譯。台北：五南。

尚會鵬

1995 〈奧姆真理教與當代日本青年〉，《青年研究》，8期，頁40-49。

林少華

2012 〈《在約定的場所》：之於村上春樹的「奧姆」〉，《外國文學》，4期，頁139-146。

黃俊傑、江宜樺編

2005 《公私領域新探：東亞與西方觀點之比較》。台北：臺灣大學出版中心。

日文部分

NHK スペシャル取材班編著

2013 《未解決事件 オウム真理教秘録》。東京：文藝春秋。

Renan, Ernest

1997 〈国民とは何か〉、《国民とは何か》、鶴飼哲譯。東京：インスクリプト。

Steinhoff, Patricia G.、伊東良徳

1996 《連合赤軍とオウム真理教》。東京：彩流社。

ラマ・ケツン・サンボ、中澤新一

1981 《虹の階梯》。東京：平河。

なだいなだ

1974 《権威と権力》。東京：岩波書店。

上祐史浩

2012 《オウム事件 17年目の告白》。東京：扶桑社。

上祐史浩、鈴木邦男、徐裕行

2013 《終わらないオウム》。東京：鹿砦社。

丸山真男

1964 〈超国家主義の論理と心理〉、収録於丸山真男、《現代政治の思想と行動（増補版）》。東京：未來社、頁 11-28。

2002 《現代日本の革新思想（上）》。東京：岩波書店。

2003 〈「丸山ゼミ有志の会」懇談会スピーチ〉、《丸山真男手帖》、24 號、頁 1-48。

大田俊寛

2011 《オウム真理教の精神史》。東京：春秋社。

大石紘一郎

2008 《オウム真理教の政治学》。東京：朔北社。

大谷榮一

2001 《近代日本の日蓮主義運動》。京都：法藏館。

大澤真幸

2004 《帝國的ナショナリズム》。東京：青土社。

2009 《虚構の時代の果て（増補版）》。東京：筑摩。

小林よしのり

1998 《戦争論》。東京：幻冬舎。

2000 《「個と公」論》。東京：幻冬舎。

小濱逸郎

1995 《オウムと全共闘》。東京：草思社。

川尻徹

1995 《滅亡のシナリオ》。東京：クレスト社。

五島勉

1973 《ノストラダムスの大予言》。東京：祥傳社。

戸頃重基

1976 〈日蓮にとって国家および天皇とは何か〉、収録於戸頃重基，《日蓮教学の思想史的研究》。東京：富山房，頁519-573。

田村智、小村賢壽

1996 《麻原おっさん地獄》。東京：朝日。

田原總一郎

2004 《連合赤軍とオウム》。東京：集英社。

石原莞爾

1993 《最終戦争論・戦争史大観》。東京：中央公論社。

吉本隆明

1964 〈日本のナショナリズム〉，収録於吉本隆明編，《現代日本思想体系4 ナショナリズム》。東京：筑摩，頁7-54。

早川紀代秀

1992 《市民ユートピアの原理（上）》。東京：オウム。

早川紀代秀、川村邦光

2005 《私にとってオウムとは何だったのか》。東京：ポプラ社。

西尾幹二

1999 《国民の歴史》。東京：扶桑社。

村上春樹

1997 《アンダーグラウンド》。東京：講談社。

1998 《約束された場所で》。東京：文藝春秋。

宗教情報リサーチセンター編

2011 《情報時代のオウム真理教》。東京：春秋社。

松岡幹夫

2005 〈田中智学における超国家主義の思想形成史〉，収録於松岡幹夫，《日蓮仏教の社会思想的展開——近代日本の宗教的イデオロギー》。東京：東京大學出版社，頁16-55。

林郁夫

1998 《オウムと私》。東京：文藝春秋。

青山吉伸

1991 《理想社会》。東京：オウム。

青沼陽一郎

2004 《オウム裁判傍笑記》。東京：新潮社。

降幡賢一

1999 《オウム法廷④松本智津夫の意見陳述》。東京：朝日新聞社。

2000 《オウム裁判と日本人》。東京：平凡社。

宮台真司

1995 《終わりなき日常を生きろ》。東京：筑摩書房。

島田裕已

2001 《オウム——なぜ宗教はテロリズムを生んだのか——》。東京：トランスビュー。

島菌進

2001 《ポストモダンの新宗教——現代日本の精神状況の底流》。東京：東京堂。

桐山靖雄

1995 《オウム真理教と阿含宗》。東京：平河。

高山文彦

2006 《麻原彰晃の誕生》。東京：文藝春秋。

高橋英利

2012 《オウムからの帰還》。東京：草思社。

野田成人

2010 《革命か戦争か——オウムはグローバル資本主義への警鐘だった》。東京：サイゾー。

麻原彰晃

1986 《超能力「秘密の開発法」》。東京：大和出版。

- 1987 《イニシエーション》。東京：オウム。
- 1988a 《生死を超える》、改訂版。東京：オウム。
- 1988b 《マハーヤーナ・スートラ》。東京：オウム。
- 1989a 《滅亡の日》。東京：オウム。
- 1989b 《滅亡から虚空へ》。東京：オウム。
- 1991 《キリスト宣言》。東京：オウム。
- 1995a 《日出づる国、災い近し》。東京：オウム。
- 1995b 《亡国日本の悲しみ》。東京：オウム。

森達也

- 2002 《「A」マスコミが報道しなかったオウムの素顔》。東京：角川。

溝口雄三

- 1995 《中国の公と私》。東京：研文。

橋川文三

- 1964 〈昭和超国家主義の諸相〉、収録於橋川文三編、《現代日本思想大系 31 超国家主義》。東京：筑摩、頁 7-58。

藤原新也

- 2009 《黄泉の犬》。東京：文藝春秋。

外文部分

Hoffman, Bruce

- 1998 *Inside Terrorism*. New York: Columbia University Press.

Lifton, Robert Jay

- 2000 *Destroying the World to Save It*. New York: An Owl Book, Henry Holt.

Metraux, Daniel

1999 *Aum Shinrikyo and Japanese Youth*. Lanham, M.D.:
University Press of America.

2000 *Aum Shinrikyo's Impact on Japanese Society*. Lewiston, N.Y.:
Edwin Mellen.

Milgram, Stanley

1974 *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York:
Harper & Row.

Reader, Ian

1996 *A Poisonous Cocktail? Aum Shinrikyo's Path to Violence*.
Copenhagen, Denmark: Nordic Institute of Asian Studies.

2000 *Religious Violence in Contemporary Japan: The Case of Aum
Shinrikyo*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Abstract

The Tokyo sarin gas attacks, which took place in 1995 by Aum Shinrikyo, was an important political incident shocking Japanese society after WWII. Aum released sarin gas to attack Japanese society, the purpose seemingly to overthrow the Japanese government; however, its inner interactions and strategies were quite immature. The gap between purpose and means of Aum continues to confuse us even now. This article aims to explore its implication from the viewpoint of Japanese Ultrationalism. This article intends to analyze this incident from two viewpoints: first, to explore the inner interactions of Aum according to the theory of authoritarianism, known as guruism, wherein followers obey absolutely; second, to examine the intellectual structure of Aum, as seen from the viewpoint of nationalism. Through such analysis, we can examine why Aum had great impact on Japanese intellectuals.

Keywords: Aum Shinrikyo, Ultrationalism, Shoko Asahara, Authoritarianism, Nationalism