



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	新宗教の形成と社会変動：近・現代日本における新宗教研究の再検討
Author(s)	櫻井, 義秀
Citation	北海道大學文學部紀要, 46(1), 111-194
Issue Date	1997-09-30
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33694
Type	departmental bulletin paper
File Information	46(1)_PL111-194.pdf



新宗教の形成と社会変動

— 近・現代日本における新宗教研究の再検討 —

櫻井義秀

要 約

本稿の目的は、近年の新宗教研究を批判的に検討することによって、現代新宗教を研究するための基本的な視角、問題点を描出することにある。オウム真理教事件以後、新宗教教団の動向が耳目を集め、様々な新宗教論、現代社会論が多数の論者から出された。しかし、それらの多くは限られた情報に基づいて、短期日にまとめられたものであり、日本内外で蓄積されてきた新宗教研究の知見を踏まえているものは非常に少ない。その結果、特定の視点、利害関係者によって構築された論理が、科学的論証を経た議論のように紹介され、マスメディアによって実際の出来事を論じる言説空間を拘束する支配的言説に仕立て上げられている。この典型的事例を1章のカルト、マインド・コントロール論受容過程の問題として扱う。そして、2章では、主として日本の新宗教研究から、現代新宗教を考察するための研究蓄積を再検討し、3章において、1995年と1996年に実施した筆者の調査研究から現代青年世代の宗教意識の実態を分析する。最終章では、新宗教の調査研究に伴う諸問題をまとめておきたい。以下、簡単に各章を概観しておく。

2章では、まず、新宗教運動がどのような社会状況を背景として生まれてきたのかを明らかにするために、近世後期から現代までの新宗教運動の隆盛を3期ないし4期に分ける。この時代区分は対象に応じた時代の設定であるが、研究者が依拠する方法論から対象化されたものでもある。時代設定は、近世後期から明治・大正（論者により大正期に分ける）、戦中戦後、1970年代から現在とに分けられ、それに応じて民衆宗教、新興宗教、新宗教と、新宗教運動を扱う視座に応じた対象の命名がなされている。民衆宗教には、教祖

による宗教思想形成において国家権力によらない民衆自身による近代的意識変革の萌芽がみられた、しかし天皇制イデオロギーによって抑圧され、迎合・翼賛する形で教団形成をなしていかざるをえなかった過程があり、民衆宗教の研究はここに焦点を当てている。新興宗教の研究は戦後の民主主義的思潮の中で行われ、新興宗教の中に潜む前近代的なものを払拭するという視点がある。新宗教の研究は、研究者の問題意識よりも、宗教集団の実態調査から教団組織の特徴、布教・勧誘手法、入信者の動機等を社会学的に分析した現代宗教の研究である。これらの研究の問題意識、方法論、知見を通して、現代の新宗教に対して出された問題を整理していきたい。各期ごとに繰り返される同じような新宗教の性格付け、評価基準を見ていくことで、現代の新宗教を日本近代の新宗教運動の歴史的・民俗的規定性に繋げうる視点が明らかにされるであろう。もちろん、現代社会特有の問題が現在の新宗教運動に反映されているのは当然であり、その点は情報化社会と新霊性運動の節で、試論を展開したい。

また、3章では、筆者及び筆者の関わる研究グループが行った宗教意識調査データに基づき、現代青年の宗教意識に関して幾つかの知見を提示してみたい。現代の新宗教ブームに青年層がどのように関わっているのか、一般的傾向を見ることで、マスメディアに膾炙している「宗教に走る若者」像が特殊な事例であること、仮に、そこに時代の予兆を見るとすれば、どの程度まで妥当な推測として許容されるのかを論じてみたい。4章の新宗教の調査方法論では、研究対象の教え、宗教意識、教団等は客体としてそこにあるのではなく、研究者の視座、被調査者との関わりの中で対象として構成されることを確認する。それはとりもなおさず、現代の新宗教研究が理論的探求に留まらず、社会状況との再帰性が強まり、研究対象からのリアクション、研究に対する社会的要請といった実践的意味を持たされている状況に研究者が置かれていることを意味している。

本稿は今後筆者が新宗教教団の調査研究を進めて行くに当たっての予備的考察として位置づけられ、次の論考において具体的な事例研究を行う予定である。

目 次

1 現代における新宗教研究の意味	114
2 新宗教研究の視角	118
2-1 民衆宗教, 新興宗教, 新宗教	118
2-2 既成宗教の世俗化と新宗教の勃興	124
2-2-1 伝統の世俗化	124
2-2-2 民間霊能者と新宗教教団教祖の間	125
2-3 日本の近代化と民衆宗教	128
2-3-1 金光教の成立	128
2-3-2 金光教の拡大・発展	130
2-4 日本における2つの近代化と新宗教	132
2-4-1 宗教統制と新宗教	132
2-4-2 2つの近代化論	134
2-5 戦後の新宗教ブームと入信動機の研究	139
2-5-1 新宗教発展の時代区分	139
2-5-2 態度変容の社会過程と社会変動	141
2-6 現代の新新宗教ブームとその解釈をめぐる	146
2-6-1 新・新宗教ブームの時代区分と問題の設定	146
2-6-2 新宗教の救済論の特徴	149
2-6-3 情報化社会と新霊性運動	151
3 現代青年の宗教意識	157
3-1 青年と新宗教	157
3-2 学生の宗教意識	159
3-2-1 被調査者の属性	159
3-2-2 宗教的関心	160
3-2-3 現在の信仰	163
3-2-4 オウム真理教事件への関心	164
3-2-5 超常現象への信憑性	168
4 新宗教研究の方法と実際	172
4-1 新宗教研究の方法	172
4-2 調査と宗教的現実の構成	177
4-3 宗教教団調査の今後の課題	180

1 現代における新宗教研究の意味

1995年3月の地下鉄サリン事件以降、被疑者としてオウム真理教教団が強制捜査を受け、教団幹部が逮捕、敏速に立件され、また、教団が宗教法人の認証を取り消されて解散命令を受け、教団の動産・不動産が教団犯罪被害者の賠償のために差し押さえられた。一連のオウム真理教事件の余波として、オウム真理教団の犯罪のみならず、新宗教教団の反社会性に言及する記事がジャーナリズムを席卷した。端的には、カルト、マインド・コントロール批判である。

この議論の発祥の地であるアメリカで猖獗を極めていると言われる数千のカルトと呼ばれる反社会的・非社会的集団は、1970年代頃頻出したが、1980年代に入って勢力を落とし、それに対してエバンジェリカル等のファンダメンタルと呼ばれる保守的既成宗教が急速に勢力を拡大してきた。この間、現代宗教研究の焦点は、既成宗教の世俗化をモデルとした宗教の世俗化論・近代化論から、新宗教運動論へ、そしてファンダメンタル、エスノ・ナショナリズム等の復古主義的、排他的イデオロギーに移ってきた。破壊的宗教集団としてのカルト批判、カルトによる信者のリクルート、コントロール戦術としてのマインド・コントロール批判は1970年代後半から80年代にかけて一通りの議論を尽くされている。

そこで得られた結論は、カルトは宗教社会学的な教団類型というよりも、信者の奪回・脱会を支援する弁護士、ケースワーカー、元信者、信者の親族からなるアンチ・カルト集団によってターゲットとされた集団への総称的蔑称であり、ラベリングと見なされた。また、マインド・コントロールという社会心理学的操作の理論は、特殊カルト的行動支配に限定されないコミュニケーション過程に一般的な心理操作技術であり、この操作自体を問題にするのであれば、消費社会におけるコマーシャリズム批判に行き着かざるを得ない。全く別人のようになってしまったとされる態度変容を説明する理論は、伝統的な回心論から、社会化論等まで複数可能である。個人の心理的变化を

重視するか、社会環境的要因を重視するか、或いは、自律性与他律性の対抗軸を設定する等の認識の枠組みに合わせて、同一の現象に対して複数の異なる解釈を下しているのである⁽¹⁾。

マインド・コントロールという理論は、態度変容を遂げた人物と利害関係を持つアンチ・カルト集団が、信者の奪回・脱会を促進するという自らの行動を正当化するために用いている議論であり、立論の当初から価値中立的なものではなかった。日本にカルト、マインド・コントロール論を紹介し、メディアの用語として定着させたのも日本におけるアンチ・カルト集団であり、元来は統一教会信者の奪回・脱会を目的としたものであった。ところが、オウム真理教事件を契機に、教団による犯罪の担い手となった信者の心理状態を説明する格好の言葉としてマスコミ、及びアンチ・カルト運動の担い手たちが用いたのである。しかも、信者の裁判において、信者の心理鑑定の証人として、一部の心理学者がマインド・コントロール論を述べることで、オウム真理教団こそマインド・コントロールの主体であったことが社会的に公定化された。オウム真理教団は、1994年までは現代社会こそがマインド・コントロールの場に他ならないことを機関誌を通じて盛んに宣伝していたのであるが、数々の同教団による犯罪が裁かれている現在、信者をマインド・コントロールしていたという批判に受け身にならざるを得ない。しかも、被告の信者の中には、法廷戦術の一環としてマインド・コントロールされていたことを主張し、尋常な精神状態ではなかったために責任能力を欠いていることを弁護するものも出てきている。他方、オウム真理教のような反社会的な宗教集団が存在し、多くの信者を動員して未曾有の犯罪をなしてしまったことを一般の人々に説明する格好の認識枠組みとして、ジャーナリズムがカルト、マインド・コントロール論にとびついたため、説得力のある議論として世論においても市民権を得るに至ったのである⁽²⁾。

このようなカルト、マインド・コントロール論受容の経緯にはさしたる関心も払われぬまま、この議論はマスメディアに消費された。筆者はこの問題を等閑視できないと考え、カルト、マインド・コントロール論を批判してきた。その第一の理由は既に述べたように、宗教社会学の1980年代までの議論

を消化していれば、カルト、マインド・コントロール論は、アンチ・カルト集団による対抗的ドグマ以外の何ものでもないことが明白であるにもかかわらず、これをあたかも最新の心理学ないし宗教研究の知見として紹介し、実践理論としての使い勝手の良さを巧みに利用したマスメディアの論調に一石を投じる必要性を感じたからであった。筆者のカルト、マインド・コントロール論批判は宗教社会学の理論のレベルでアンチ・カルト集団の言説を相対化することに力点を置き、オウム真理教事件をどのように見るのか、このような宗教団体に対してどのような対策をこうじるのか、被害者とされる元信者、現信者にどのような対応をなすかに関しては、殆ど何も語らなかった。むしろ、語るに足る資料・情報もないままに、オウム真理教を鏡として自身の宗教観を披瀝するだけのオウム真理教論を言説として批判する方法を採ってきた。このような態度は、現実の切迫した問題を直視せずに、専門領域だけで語りたがる習癖と誤解されるのはいい方で、オウム真理教批判者を批判するとは何事だと反発をかった。筆者はオウム真理教教団による犯罪行為が、教団の教義、組織構造と密接な関係があったことを否定するものではないが、教義や儀礼、組織から必然的に反社会的行為に至ったと因果関係を推測することはできないと考える。まして、オウム真理教教団から新宗教教団の特徴を演繹的に一般化したり、或いは、その逆に新宗教集団の性格からオウム真理教教団を帰納的に規定できるとも考えていない。事件当初のみならず現時点でも、このような作業をするのに十分な資料が、研究者レベルでは入手不可能であるからである。

しかしながら、事件後2年を経過して、マスメディアの中でオウム真理教事件は風化しかけている。当事者以外の人々にとって、教祖と主要幹部の裁判の行方だけが時折の話題として記憶に甦るだけである。オウム真理教事件を契機に提起された様々な言説の当否も問われることなく、語りの責任は霧散している。その中で、カルト、マインド・コントロール言説はアンチ・カルト集団の実践理論として、現在も信者の奪回・脱会、脱会信者のリハビリテーションのために用いられている。信者の社会的救済を主張し、責任を持ってやっている人々と「騙された」と語ることで癒やされる人々に対して、筆

者は直接的にそのことの是非を論じようとは思わない。しかし、騙されたと言語することで得られる癒やしは、その時点で騙されて得た癒やしと同じ性質のもので、しばしば奪回・脱会の過程が勧誘・入信の過程と相似していることから明らかである。このような「癒やし」こそが宗教集団による「騙し」に通じているのであり、この心理状態を越えることが肝要であると筆者は考えている。しかし、このような突き放した態度はアンチ・カルト運動内部ではケアの態度として受け入れられるものではないであろう。

理論的妥当性に問題があることは認められても、カルト、マインド・コントロール論の支持には根強いものがあり、なぜ、メディア関係者やアンチ・カルト運動とも関係を持たない人々にこれほどこの言説が説得的な議論として受け入れられているのか、筆者がこの議論に拘りたい第二の理由になっている。この問題に関しては現代社会を背景の構図として語ることが適当であろう。現代の資本主義システム社会は自身の再生産のために、消費者の欲望を喚起して需要を掘り起こすコマーシャリズムの戦略を採らざるを得ない。このような消費社会においては、情報・シンボル・記号による他者の操作が日常化しているために、個人のアイデンティティ、近代的個人という概念自体が揺さぶられている。自分がいつの間にか誰かに操られているのではないかという感覚はそれほど特殊なものではないのかもしれない。これがマインド・コントロール論を受容する主要な要因であろう。情報化社会において、人間の知識、経験は情報としてデータベース化され、情報社会のアナロジーとして現実の個人・社会を認識しようという志向が強まっている。その点では、オウム真理教が教祖のエネルギーをシャクティパットによって弟子に注入する儀礼を、後にグルのデータコピーと認識し、そのためのハードウェア開発に取り組んだことは、カリカチュアされた情報化社会の一つの典型であったと言える。現時点では、マインド・コントロールの問題を宗教理論の内部だけでは十分に扱いきれていなかったことが、筆者の最初のマインド・コントロール批判の限界であったと考えている⁽³⁾。

宗教集団を現代社会の中で捉える基本的視角は宗教社会学本来のものであるが、オウム真理教事件以後は、宗教が社会問題化し、これに対する宗教研

究者の態度、方法論的立場の問題が問われている。研究者がことさら実践を志向しなくとも、理論的吟味ですら、現代社会の中では実践的な認識として意味を持ってしまうのである。つまり、筆者のカルト、マインド・コントロール批判が、アンチ・カルト集団の批判、そしてカルト集団を利するものとして受け止められ、批判されるような事態が生じてくる。宗教研究が現代では非常にアクチュアルな認識、対応を要請されるものになっていることを確認しておきたい。

2 新宗教研究の視角

2-1 民衆宗教、新興宗教、新宗教

オウム真理教事件を契機に、宗教集団と社会の対立という問題がクローズアップされたが、既成宗教のイノベーションとして、或いは全く独自の価値観を持つ教祖が主導する初期教団は、社会体制の道德・秩序と激しく対立するものが少なくない。しかし、教団が教勢の拡大のために一般人の要求する現世利益的救済財を提供したり、宗教集団として公認されるために体制の価値観を取り込み、穏健化・既成化していくのが一般的な教団の発展過程である。教団に既成化の意図がなくとも、教祖の死亡後は後継者に教祖自身の破壊的なカリスマを継承させることが難しいので、教祖の教えを中心に教義と組織構造によって教団を維持せざるを得なくなる。オウム真理教は教祖が終末を自作自演し、体制を固める前に教団一丸となって自滅への道を突き進んだが、まさに宗教集団としての常識を越えていた。このために教団の趨勢を殆どの宗教研究者が予想できなかったのであるが、宗教集団が反社会的であるとして批判の対象になること自体は、オウム真理教固有の問題でも、現代特有の問題でもない。反社会的宗教というものがその宗教自体の性格としてあるものではない。宗教集団が発生し、教勢を拡大する時期には社会との摩擦、軋轢がむしろ常態であろう。宗教批判は新宗教教団にはつきものである。問題は、どの時点で、どのような点が、誰によって社会問題とされたかである。この点を明らかにすることなしに、宗教と社会の関係を一般化して論じ

るのは、カルト批判と同様の誤謬を犯すことになる。

具体的な記述にはいる前に、ここでは戦後の新宗教研究史に即して、新宗教研究の学問領域ごとの特徴、問題意識の背景を簡単に見ておきたい。実のところ、新宗教研究という呼称自体が宗教学、宗教社会学者による 1970 年代以降の研究を示している。当時 30 代前後の若手研究者が「宗教社会学研究会」を組織し、現在の新宗教研究の基盤を形成した。その成果は同研究会の編著論文集の発行、新宗教調査ハンドブックや新宗教研究事典等の編集として結実しており、筆者もこの地点から研究を始める恩恵を受けている⁽⁴⁾。研究対象、手法は多岐にわたるが、その特徴は現在活動している新宗教を対象とすることで、教義、教団形成のダイナミズムを直に観察、調査し、宗教研究の理論構築を図ることにあった。その際、教団内で観察した宗教現象を信者の主観的な信仰理解に即して理解する方法が採られた。フィールドワークとしての宗教研究が新宗教研究の特徴でもある。これらの業績、問題点に関しては、本論で詳細に論じることにして、新宗教研究以前の新興宗教と読んでいた時代の研究を次に概括しておきたい。

終戦後、人々が必死に生活を立て直している間に、社会は天皇制絶対主義から民主主義へ価値、制度を 180 度転換し、従来の家族主義的国家観を支えた国家神道、家父長制制度が解体され、家族、村落社会、職場は個人を包み込む共同社会ではなくなった。生活の先行き不安の中、生活の指針を新興の宗教集団に求める人が少なくなかった。数多の宗教集団の勃興に民主主義、合理主義的価値観をいち早く内面化した人々は驚きつつも、まともに相手にしなかった。しかし、創価学会が政界に進出し、参院選で議席を確保するに及んで、民主主義、合理主義的価値観の担い手を自認していた革新陣営も、新興宗教とあなどれないことに気づいた。ジャーナリスティックな関心を越えて、新興宗教の教義、組織、運動の内容に迫った論考は少ないが、基本的には新興宗教の非科学的思考方法、非民主主義的組織運営を批判する立場を堅持している。

小口偉一は、既成宗教の担い手が職業として安直な金銭獲得のために宗教家の活動を行っており、戦後の混乱した世相を乗り切る健全な精神面での指

導者的役割を果たしていないと評価する。それに対して、新興宗教の勃興が既成宗教の革新となるような宗教運動足り得ず、宗教行為に原始的心性やシャーマニズムの伝統、呪術を引きずっていることに不満を示している。新興宗教は病氣直し、現世利益等の個人的救済によって信者を集め、社会変革に至る世界観を構築していないとする。新興宗教への評価は別の問題として、小口の理論的貢献は、新興宗教教団の殆どが宗教伝統のイノベーションというより、主題の変奏とでもいうべき内容に留まっており、殆どの宗教において教義の内容に共通性が見られ、それらは民俗宗教的伝統に繋がっていることを捉えた点であろう⁽⁵⁾。

高木宏夫は、日本近代の大衆思想運動の中に新興宗教運動を位置づけ、明治政府による天皇制絶対主義教化運動や自由民権運動、左翼運動、戦後の革新陣営の労働運動等が上からの大衆教化・動員をはかったのに対して、新興宗教は下からの民衆自身による思想運動として成功した事例としている。しかしながら、新興宗教の思想は大衆を社会不安、苦悩から救済する広範な社会運動としての意義はあっても、個人の心的状態の反映として具体的な社会問題である病・貧・争が起きるとする転倒した社会認識を持ち、信者が教祖、導き手に全人格的に傾倒するあまり民主的組織形成がなされない問題がある。従って、革新陣営の種々の運動は新興宗教の生活規律による理念の内面化、集会における一体化、指導者の経験主義的組織運営能力、大衆本位の教化方法等、大衆動員に関して学ぶべきことが大であるものの、最終的には理性的な社会認識を得て民主的社会を形成する主体は、新興宗教以外の大衆運動に求められるべきであるとしている。高木の新興宗教運動形態の分析は、いつの時代にもある民間宗教の小集団がどのような社会背景の下に大衆動員に成功し、さらに、組織として発展することが可能であったのかを組織論的に明らかにしている点において優れた論考であった。戦後、病・貧・争が絡まり合って大衆を社会不安に陥れ、しかも、問題解決のために力になった家、村、職場は共同体的性格を減じ、大衆は人生の案内役、身近な人間関係を新興宗教の小集団活動に求めたのであった。高木の分析は、新興宗教隆盛の社会的要因だけに留まらず、教団発展期の教義・組織が合理化され、自然科学

や既成社会の制度とのすりあわせが進んでいく過程、さらに、分派活動がなされる組織的条件、活動的信者が教団内の地位上昇によって世俗社会で味わえなかった充足感を得ているなどの活動への動機付けにまで、細かな分析を行っている⁽⁶⁾。

総じて、新興宗教という名称で新しい宗教集団の活動が捉えられていた時期は、宗教活動に参入する信者の動機付け、教団発展の社会背景を理解しようとしつつも、勃興したばかりの教団の宗教観、儀礼には批判的であった。実際、現在は大教団となった新宗教教団の当時の教義、儀礼、信者の動員の方法は、現世利益に密着した呪術的宗教行為であった。堀一郎は、少なからぬ新興宗教が呪術的現世利益で信者を引き寄せ、勤労大衆のなけなしの金銭が大殿堂・大伽藍になってしまったことを嘆く。迷信・俗信の類が民衆に支持されている文化の跛行性を農耕祭祀型の民間信仰に由来すると言うだけでなく、既成宗教の衰弱を呪術が栄える原因と指摘する。「宗教が呪術を駆使して民衆をより高い救済に導くのでなく、呪術が宗教を征服して民衆に臨み、民衆が呪術を駆使して宗教を救済するという、アイロニカルな現象が生じてきている。」⁽⁷⁾ 日本の新宗教ブームはいつの時代もこの繰り返しという観が否めない。

ところで、戦後20年を経て、天皇制国家イデオロギーを西欧合理主義、自由主義思想から批判する観点を捨て、日本の近代化を民衆思想、民衆宗教から捉え直そうという思潮が生じてきた。戦後断罪された日本の伝統的思惟、行動様式は、明治維新政府が国民国家形成の過程で作り上げた日本の伝統であり、民衆自身の生活に根ざした思想形成ではなかった。安丸は、武士階級の儒教道徳を内面化した民衆の通俗道徳に、社会を変革、編成する思想的展開はなかったものの、農民、商人として自己を練り上げる主体化の契機を見る。近世末期は農民が封建権力と商業高利貸し資本に搾取され、明治に入っても財閥資本主義、寄生地主に搾取されたままであり、通俗道徳に従った骨身惜しまぬ労働をもってしても成功はおぼつかなかった。しかも、民衆が社会階層の上昇と没落を自らの心がけ次第と唯心論的に理解することは、社会の権力集団にとって好都合であった。しかしながら、通俗道徳の実践者たる

民衆が不遇の常態を自らの心的状態の帰結として悔悟し、民俗宗教的な神懸かり体験を伴いながら、世間、人々の回心を迫ることがある。流行り神のレベルを超えた神体験をした一庶民の宗教的力能、教えに、同じ社会不安、病・貧・争の不遇に苦しむ民衆が共鳴し、民衆宗教の初期信者集団が形成される。民衆宗教の教えの中心は、宗教的要素を除けば通俗道德のままであり、社会機構を總体的に認識する志向を持たなかった。従って、社会批判の根拠は、自らの不遇への呪詛、世間の道德的退廃への批判にしかならず、社会変革に関しては通俗道德を守る民衆が安楽に暮らせる理想郷を宗教的ビジョンで描く程度でしかなかった。このような思想的限界を持ちつつも、民衆自身の近代的主体形成として民衆思想、民衆の行動形態を見ていくという安丸の問題意識は現在も近世後期の民衆宗教研究に影響力を持っている⁽⁸⁾。

また、民衆宗教研究には、民衆宗教の創始者たちの宗教思想が、天皇＝現人神の復古主義よりもはるかに合理的な信仰のレベルに至っており、天皇制イデオロギーによる抑圧がなければ、プロテスタンティズムに比肩する宗教的革新になっていたであろうという論考もある⁽⁹⁾。しかし、筆者は評価しすぎであろうと思う。現在の民衆宗教の研究者は、天皇制イデオロギーへの対峙という視角から民衆宗教を見るために、当時の民衆宗教が戦後の新興宗教や現在の新宗教同様の、民俗宗教的伝統、すなわち、教祖、教師のシャーマニズム的神懸かり、霊界志向、呪術的治療法等を持っていたこと、それゆえに広範な民衆を信者にすることが可能であったことを軽視しているように思われる。その原因は、教団の文献資料から教義形成を見るという方法にあり、これはある意味で經典研究に非常に近くなる。教団が安定、既成化した後の公定教義は合理的であるのが当然であり、立教当時の混沌とした状態は遡源に限界がある。また、教義と実際の教団活動にはかなりの落差があるのが普通であり、文書としてまとめられるほどの信者の活動は教団側に都合のよい資料と見るべきであろう。このような点を考慮すれば、近世後期の民衆宗教も現在の新宗教同様の性格を持っていると見る方が適切であり、新興宗教研究者が宗教思想の限界を指摘したように、民衆宗教研究においても資料批判の厳密性に加えて、研究対象に対して距離を置いた態度が必要とされるので

はないだろうか。その点では村上重良の研究のように、民衆宗教、新興宗教の革新性と限界を、日本近代資本主義成立期における教祖、信者たちの階級的規定性から論じていく方法論的態度は依然として有効であろう。宗教思想のイデオロギー性を歴史・社会状況の中で理解していく態度をとることで、宗教思想の歴史的意義を過大評価することを避けうるのではないか⁽¹⁰⁾。

もっとも、新興宗教研究者の予想に反して、呪術的要素を合理化し、民衆宗教本来の通俗道德を教えとして教義を体系化していった教団は宗教集団として未曾有の拡大、成功を収めた。それは、戦後も勤勉・和を重んずる通俗道德こそ、恒産もなく頼れる組織にも属していない庶民が成功する唯一の方法であり、階層を平準化する税制度と高度経済成長の中で実現されていたからである。この通俗道德は明治以来学歴主義を介した立身出世主義と結びついて、階層上昇を容易になしえない庶民に一縷の望みを与えるガス抜きを果たしてきたが、戦後は学校社会、会社社会の競争主義として、社会全体に蔓延した。新興宗教教団の伸びが落ち着くのは、日本全体の上昇志向に陰りがさした時期であり、後に詳述する新新宗教の勃興は低成長、先行き不安の時代に見られるのである。

以上の研究史を要約すれば、民衆宗教、新興宗教、新宗教の研究は、研究者による時代設定が、近世後期から明治・大正、戦中戦後、1970年代から現在と別れ、従って対象となる宗教集団が異なるのはもちろん、研究のスタンスも異なっていた。民衆宗教とは、国家権力による近代化以前の民衆自身による近代化の萌芽と天皇制イデオロギー抑圧下の教団形成に焦点があり、新興宗教は戦後の民主主義的思潮の中で、前近代的なものを払拭するという視点からなされた社会批評に近い。新宗教は、研究者の問題意識よりも、宗教集団の実態調査を中心にした現代宗教の研究である。但し、研究者の問題意識を背景に押しやったために、宗教集団をそれ自体として受容し、宗教批判という観点が遠のいたことは現代宗教研究の一つの問題を示している。民俗宗教は、民俗学・民族学分野で前近代と近・現代の宗教構造、意識をつなぐ試みとしてなされたが、本稿では直接言及しない。

2-2 既成宗教の世俗化と新宗教の勃興

2-2-1 伝統の世俗化

現代において、オカルト・超能力・心靈現象ものや、「カルト」宗教が流行する背景として、前者に関してはマスメディアの影響が指摘されている。後者の場合、宗教観・宗教儀礼を施行する組織を含めた伝統文化の衰退によって、伝統によりタガをはめられた土俗的靈魂観が復活したのであると、養老猛は現代の新宗教現象を総括している⁽¹¹⁾。新宗教の隆盛といえば、宗教意識全体が高揚しているかの印象を与えるが、実は伝統により鍛え上げられてきた宗教観が弱体化しているために、新宗教的宗教観の食い込む余地が出来たという発想である。このような見解は、既に述べたように堀一郎によって呪術に蚕食される宗教という構図が1955年に提出されている。

確かに、伝統文化、既成宗教の役割は、人々の宗教意識を社会化・倫理化することであった。既成宗教においては、神道の場合、漠然とした超自然的なものへの畏怖の念を神観念として合理化・儀礼化したし、仏教では、心の救済（或いは身体的救済）を、自分のみならず社会との関係において、倫理的な救済論理として確立した。現世利益の加持祈禱だけでなく、布施の行、功德を施すことが同時に強調された。

また、呪術的世界と考えられる民俗宗教においても、規範的な靈観は存在した。イタコやユタと呼ばれる死者の口開きを生業とする宗教職能者は、祟りの原因・経路を特定化し、むやみやたらに祟りを言わなかった。家族や村の内部における人々の感情の葛藤や、破られた秩序の回復の際に、祟りという靈の仕業に言及したのである。彼女たちの託宣は、人々の常識に極めて合致していた。水子や狐等の動物霊が人間に危害を与えるという解釈は時代的・地域的偏差もあるが、簡単には言及されなかったし、かりにそうしたとしても共同体的信憑性があってのことであった。これら、伝統的な靈観、宗教制度の中で、人々が暮らしている間は、新宗教の流行する余地はない⁽¹²⁾。

しかし、現代では伝統文化を維持する村や町がそのつながりをなくし、個人は文化としての靈観を持ち合わせていない。また、殆どの既成宗教は、冠婚葬祭の儀礼にその活動領域を特定化して、現実の、具体的な人々の心の問

題に関わることをやめている。儀礼として宗教はあるが、生きていく際の指針、心の拠り所となるような宗教を提供するものは、もっぱら新宗教という住み分けが定着してきたのが、日本の近代であったといえる。要するに、人間を生きている間から死んだ後も含めてトータルに扱う伝統宗教がなかったために、新宗教はいかようにもその教義・儀礼を作り上げることができた。伝統宗教からの新宗教批判は、スタンダードな宗教という存在が人々の意識に存在していないために、市井の人々には同業者の縄張り争いとしか受け取られなかったのではないか。新宗教勃興の背景には、既成宗教の形骸化があげられよう。

2-2-2 民間霊能者と新宗教教団教祖の間

新宗教教団は一夜にして出来上がるものではない。宗教的能力を自覚した個人とこの人物から現世利益を得ようとする取り巻きの集団が生じて、依然として民間霊能者と顧客集団の域を出ない。地域のシャーマンの性格をもつ一霊能者が教団を形成するに至る過程をどのように理解したらいいのであろうか。シャーマンの行為は、日常的な慣習的宗教実践（鬼門払い等）から、非日常的出来事に対してなされる特殊な宗教実践（動物霊、死者の霊をおとす、夢見の占い）までヴァリエーションはあるが、宗教的能力の源泉は、シャーマンのパフォーマンスが行われる場にある。人々は客として相応の代価を払って、シャーマンの霊威を買う。シャーマンが客を十分に満足させる霊威を発揮できなかったり、客がシャーマンのパフォーマンスに信憑性を感じない場合は、商売が成り立たない。教団を創設する人物がシャーマンである必然性はないが、日本の新宗教では教祖がシャーマンの性格を兼ね備えている場合が多い。シャーマンと教祖の差異は、託宣や呪術的行為の意味・信憑性がシャーマンの行為そのものにあるのか、その意味空間を保証する世界観にあるかである。教祖とは世界観（コスモロジー）、教えを生み出すもの（編集者でなくてもよい）であり、教祖の人格的魅力（カリスマ）により、信奉者（信者）を形成する。

カリスマ（charisma）は、元来古代ギリシャ語で「神の恵みの賜」の意で

あるが、マクス・ウェーバーが「特定の事物ないし人物にのみ宿り、非日常的な能力をもたらす天与の資質」と用法を拡張し、正統的支配の類型概念として用いた。カリスマを機能的側面から捉えれば、信者を長期間にわたって教団の活動に動員する教祖自身に内在する人格的魅力であり、それは教祖と信者の社会関係の一形態である。社会集団における指導者崇拜と呼んでも良い。島薺は教祖形成の過程を、1) 指導者崇拜の集団が存続する過程で、指導者—信者の情緒的関係が成立し、2) これを理念や信仰形態として宗教伝統の形式に制度化する認知的枠組みの形成が生じる、と二段階に分けている。これは原教祖の誕生の過程であり、既成の宗教伝統や道徳に対する教祖の教え、儀礼、信者集団の革新性が問題とされなければならない。この革新性は初期においては、信者が実感する信仰体験にあり、教団が組織化を指向する段階では教えの言説化・体系化が進められ、宗教的世界観の革新性として認知されることになる⁽¹³⁾。この島薺の教祖形成論は、カリスマを社会関係の機能として捉え、実質的な定義には踏み込まない。なぜなら、何がカリスマかということ、宗教運動をはじめとする社会運動の成功したものゝ指導者が有した人格的魅力とするのは、いわば結果から原因を推測するものであって、同じカリスマであっても他の社会関係、組織的、或いは社会状況的要因から、運動を成功裏に導けないことも往々にしてあるからである。真性カリスマ(神的賜物)か、偽のカリスマかという議論もまた、教えの内容や教祖の人柄だけから判断することは、文化的バイアス、偏った情報によるバイアスを避けたがたい。苦難の中に自己の探求で得た悟りという境地もまた、教えの中にくらでも物語ることが可能である。

日本の新宗教研究においては、シャーマンの教祖化が教え、儀礼、霊威の名声の確立によって可能になるという前に、その間を繋ぐ媒介的過程を考察した論考が少なくない。ここでも、島薺の「新宗教の教祖の独創性を強調すること(突発理論)よりも、民間信仰と新宗教の成立を媒介する概念として、民俗宗教を措定し、その過程を理解するモデル」を要約的に敷衍してみたい。近世の民俗宗教は大社寺—社寺所属の半俗宗教家(山伏、御師、遊行者)—講の3項構造であった。これが、近代の宗教運動の中で、講社宗教から教会型

宗教に変化する。つまり、教団化である。その担い手はまずもって教祖なのであるが、島蘭は教祖はいかにして教祖足り得たのかを、媒介項的な半俗宗教家の機能を中心に見ていくのである。流行神祕的シャーマニズムによって、半俗宗教家は直接的な力能を持っていた。彼等は多発的反復的神憑りによって、民衆の悩み・問題の解決を行っていた。この神憑りに対する信仰こそ民俗宗教の基底にあった新宗教発生の基盤である。このような宗教家がいかにして新しい宗教伝統を創始し得たのか。民間信仰から新宗教への転換点を教義や世界観の形成だけに求めたのでは不十分である。教義、世界観さえできれば救済宗教化を遂げるというものではない。誇大妄想的な教義を編み出した一代限りの宗教家は多い。そこで、島蘭は金光教に典型的な生神思想に、宗教的救済観と救済方法が民俗的基底において連関していることを媒介項として問題にする。つまり、民衆の意識からすれば、親神(天地自然を支配し、人間を生かしているという神観念)の教義が明確になったのは、超自然的存在の無秩序的統制が克服されたからである。具体的には、神憑りによって問題を解決するよりも、そのフォーマル化(天理教における御神楽のつとめ、さずけ、金光教の取り次ぎ等)によって、宗教独自の助けが行われるようになる。助けの技には、その都度超自然的存在が顕現し、その意味をいちいち明らかにする神憑りは行われなくなる。この点が、シャーマニズムや民間信仰と新宗教を分ける点となる。しかも、新宗教においては生神に関する教えが助けの根拠を与える。

元来は、助けの技に託された人間の願いは究極の媒介者である教祖、生神を通して神に通じるのである。この神に選ばれた唯一の媒介者であるという自覚、民俗宗教においては反復的であった超自然的存在の顕現が教祖の歴史性に一回限りのものとして限定されることによって、生神思想が発生するのである。しかし、生神思想は教祖の死後、信仰の源泉ではなくなり、以降は助けの源泉として、崇拜対象は生神教祖から親神に変化する。しかも、教祖像の歴史的確定(研究者等による)や世俗化した意識の中で、生神信仰は衰える。新宗教による民俗宗教の止揚は、この世俗化の過程を内側から教義、教団によって補強していったといえる⁽¹⁴⁾。

次の節から金光教の成立・発展史を中心に民衆宗教研究を見ていきたい。教祖は世界観（コスモロジー）を生み出すものと一応の定義を与えておいたが、それはかなりの程度、文化伝統の変奏曲である。しかし、教祖ならではの独自性、伝統の革新がある。それをどのように措定するかが新宗教論、教祖論を構成する。西欧キリスト教では、呪術的世界観からの脱却、合理化がメルクマールとされたが、近代啓蒙主義の影響下にある歴史学、民衆宗教研究では、抑圧的な社会伝統・社会機構からの解放を読み込むことが多い。ここでは、小沢浩の『生き神の思想史』に展開される民衆宗教の教祖像を紹介しながら、伝統（封建社会体制、呪術的宗教）からの解放、近代（文明開化、近代国民国家体制）への対抗の軸を探りたい。

2-3 日本の近代化と民衆宗教

2-3-1 金光教の成立

近世日本には幕藩体制の宗教制度として寺檀制度があり、人々の宗教選択の自由が認められなかった。檀那寺の機能は「菩提寺」に限定されたために、人々の現世利益の欲求は、寺檀制度から外れた宗教職能者（御師、山伏等が媒介する）に期待され、彼等の習合的（神と仏の混在）多神観が民衆の宗教意識に影響を与えた。1814年、備中国浅口郡占見村の貧農の次男として生まれた赤沢文治は、養子先で農地拡大に苦勞するが、長男を4歳で亡くしたのに続いて3人の子供を夭逝させた。自身も病気になったので、観てもらったところ、年回りが悪いにも関わらず家の普請をして、金神に無礼をはたらき、報いを受けたと言われた。この地区は金神信仰が盛んなところであるが、2年後信仰している金神が弟にのり移り、以来弟の口を通して金神が文治に働くようになった。同年、盂蘭盆会の精霊回向中突然文治が神憑り、農作業をはじめ、様々なことに金神が語り出すようになる。小沢は「この世の不幸が、人間の心のあり方や行為とは関わりのない、神の一方的偶然的恣意による、というのが当時の流行神祕・呪術的な民間信仰の不幸観であったとすれば、文治のそれは、あくまでも、神への無礼を知らない人間の側にその原因が求められている。しかも、その不幸にさえ、神の人間に対する救いの啓示を見

ようとする神義論はそれまでの民衆宗教にはなかったものだった。」と述べる。禍福の観念を支配してきたいわれのない俗信から脱し、さらに、「ここに神が生まれる」という文治の言葉から「人間の主体性と神の働きが一体となったとき、そこに新たな神が生まれる。——生き神は単に教祖である文治にのみ体现されるものではなくて、神の氏子たる人間は全て生き神足りうるものだ、——」という新しい人間観＝生き神観が提示されたと彼は見ている⁽¹⁵⁾。「教祖のいう生き神とは、信心によって永遠の生命に触れ、日々成長を遂げていく人間の理想像であり、信心を媒介とした普遍的な人間形成＝自己変革の原理であったとも言える。——教祖は、民間信仰の神（金神）を否定するのではなく、それを自らの信心に取り込み、取り尽くすことによって、かえって民間信仰の個別性を突き抜けた普遍的な宗教的価値観に導かれている。」小沢はこのように教祖の神観を評価する一方、「民間信仰との連続と非連続の両義性は、ヒトガミの伝統における神性と人性の両義性ともあいまって、その内面化による緊張を失うや、融通無碍の状況主義に転落する可能性を常に潜めていたともいえる」と述べている⁽¹⁶⁾。ヒトガミとは、「人間を容易に神格化し、神を著しく人間化して捉える心性」で、日本には、1) 祖霊信仰、2) 御霊信仰、3) 偉人・英雄の神格化のバリエーションがある⁽¹⁷⁾。小沢は3)の発展形態としての現人神＝天皇制の人間崇拜の危険性を述べる。金光教的理解では、人は信心によって、己の罪深さ・いたらなさを思い知り、神に頼み、神の心中をわが心中とする心境を得るのであって、無前提の神と人との同一視はそれこそ、無礼である。

このような小沢の教祖理解にはかなりプロテスタンティズム的神義論、信仰観の影響がある。それは、小沢が民衆宗教の中に、天皇制国家による近代化とは別の宗教改革の流れに匹敵するような精神的革命を見ようとするからである。私見では、天皇制国家は目標こそ産業育成・国力増強の近代化であったが、国民国家としての体裁はブレモダンそのものであり、天皇＝大親、臣民＝赤子の家共同体の擬制、天皇の神格化等、近代的精神とは縁遠いものだった。小沢はこのような体制が確立される前に、民衆宗教レベルで合理的思考が誕生していたことを強調したいのである。しかし、桂島宣弘は金光大神を

民俗宗教との連続性において捉えることを提案し、教祖及び弟子には複数の民俗信仰の神々の中の最高神として認識されていたこと、初期の教団は生き神集団としての信仰共同体であって、人の世と神々の世が浸透し合うものであったとする⁽¹⁸⁾。小沢も認めるように、幕末期に誕生した金光教、天理教等の民衆宗教は、教団の維持、教勢拡大の方針の下、天皇制国家の祭神たる天照大神を柱とする国家神道に教義をすり合わせ、植民活動の先陣を担うことにもなったのであるが、教義の合理化はむしろこの時期に進められたと考えられる。教祖の死後、奇蹟・靈験の反民俗宗教から、教祖の教え中心の創唱宗教へ転換するべく教義の編集作業が教団によってなされた。教義の体系化を目指す主たる理由は、教団が、天皇制・国家神道に抵触せず、しかも、公認を得られるような教義の体裁を整えなければならない状況にあったことである。現在、教祖の神観念はここから推察するしかない。

2-3-2 金光教の拡大・発展

1859年立教後、修験者による迫害、信者代表格のものが代官所で拷問を受けるなどして、宗教活動は自由に行えなかった。そこで、白川神祇伯に願い出て、1867年に神職の補任状をとりつけた。しかし、1878年、文治の神職資格が剥奪され、先行きが危ぶまれた。教勢を拡大しつつあった教団の幹部は神道の公認をとりつけようとしたが、文治の生前中には叶わなかった。天地金乃神が神道当局より、神道本来のものではないことの指摘を受けたときに、文治の方から神様は取り替えられないと断ったからである。「天照皇大神に代表される国家神道の神は、文字どおり国家の神であり、天皇の祖神であり、その一義的な役割が国体を顕現し皇国を鎮護する点に求められているのに対し、民衆宗教の神は、いずれも三千世界に比類のない人類の神であり、民衆の祖神であり、苦難のそこにあえぐ民衆の救済をそのはたらきの根本にするものであった。』⁽¹⁹⁾ 実際、金光教は天地金乃神、天理教は天理王命、丸山教は元の父母、大本教は艮の金神であり、これらの教団が祀り代えていったのは公認を得るためであった。

維新政府は、1868年、神仏判然令、神祇官設置(後教部省)、大教宣布等の

宗教政策により、神道による国民の意思統一を画策、神道教導職において神道の宣教に勤めた。それをより効果的に進めるため、教導職以外の布教活動を禁じ、民間信仰、新宗教教団の教祖たちを拘留した。1882年、神官教導職が廃止され、神道事務局傘下の神宮、大社、扶桑、実行、大成、神習、御嶽の諸教派が、黒住、修成に続いて、宗教神道として別派独立が公認され、さらに、神理、禊、金光（1900）、天理（1908）の各教の独立が承認された。これら教派神道と呼ばれる新宗教はそれぞれ祭神を祀り代えており、これらが国家神道の宗教的機能を果たし、天皇を祭主とする国家神道は非宗教として、国体の精神そのものになった。

大正期に入り、金光教では、教監佐藤範雄が、デモクラシー絶滅を唱える上杉慎吉の『デモクラシーと我国体』を教団本部から出版、天皇機関説を唱えた美濃部達吉を批判する懇談会を開催、或いは労働運動の切り崩しの策をめぐらす等、積極的に国家に奉仕した。このような教団上層部の動きに対して、青年部のリーダーであった高橋正雄等は、教祖の教えへの復帰を説くリヴァイヴァルの運動を展開し、教監を辞任に追い込んだ経緯がある。しかし、教団の有力人物の活動と一般信者の活動は必ずしも呼応したものではなく、信者は貧・病・争の現世利益のおかげが得られる宗教として受け取っていたことが、おかげ話の出版物からうかがえる。小沢は、教団本部の「国家本位」の教義と一般信者向けの「自己本位」的教義の共存を指摘する⁽²⁰⁾。

金光教は昭和9年、10年事件と言われる教団体制の再編を経て、教派神道としてのアイデンティティから金光教独自の路線を模索することになる。この事件は、管長の金光家邦の弾劾に全国の教師・信徒が決起し、文部省の調停を受けるというものであった。教祖文治の死後、組織の長として4男金光萩男が初代管長職に就き、彼は弟の5男金光宅吉に本部教会神前奉仕の「取り次ぎ」を任せ、彼の死後は宅吉の息子、甥にあたる摂胤に13歳から取り次ぎにあたらせた。萩雄は1912年に管長職を同家の世襲とし、以来人事、財務を独占した。この専制への不満は蓄積されていった。昭和9年摂胤の神勤40年の労をねぎらう「御礼之会」が結成されたが、摂胤が辞退したために、信者各人が修行に励み感謝の意を表したいと「御礼信行之会」が作られた。こ

の摂胤信奉の動きに管長家は危機感を抱き、地元雑誌に摂胤を誹謗中傷するリークを意図的に掲載させた。教団当局の調査でこのリーク元が萩雄の子で2代目管長の家邦であることが判明し、管長に広前奉仕の神聖不可侵、大教会会計の厳正等覚書を提出したが、家邦は幹部を罷免、事態は本部だけで収まらず、全国に広がった。信者有志が管長の辞職要求を求めて、文部省に陳情するに及んで、文部省は知事とともに仲介に乗り出し、最終的に管長側が信者側におれた。

この事件の背景には、前述した高橋たちの青年会の活動及び、教祖の死後、国家神道との妥協的産物であった教義ではなく、金光大神自身の教えを教祖在世中に教えを直接受けた信者から収集、編纂していくという作業が教団として進められてきたことがあげられる。そこで明らかになった教祖の教えの根幹は、広前での神の取り次ぎ、困窮した氏子の救済であった。そうすると、当時の体制では取り次ぎ専従の摂胤には何ら組織上の地位が与えられていなかったが、教祖の教えの伝統を最も守ってきたものという位置づけに変わる。これが摂胤自身の人望、管長への不満、国家神道べったりの活動から信仰の本道（教祖）への回帰を模索していた高橋等青年信者の活動が連関して、昭和9,10年事件を契機に、教団再編に向かうことになったのである。昭和16年に選挙で摂胤が管長に選ばれ、現教主は摂胤の子、鑑太郎である。この時期以降、取り次ぎを中心とする宗教行為を行う集団としての教団アイデンティティが固まっていく⁽²¹⁾。

宗教教団は教祖が教えを確立するというよりは、弟子達が形成した教団の発展過程において、その都度自分たちの信仰の原点探し、教団としてのアイデンティティ確立の動きの中で、複数の勢力が競い合い、教義、及び教団の活動方針を策定していくのである。教祖は教団発展の節目ごとに再発見されるとも言えよう⁽²²⁾。

2-4 日本における2つの近代化と新宗教

2-4-1 宗教統制と新宗教

前節では明治維新前後に成立した民衆宗教の近代的側面に焦点を当て、維

新政府の正当化装置として構成された国家神道、及び宗教政策の復古主義的側面と対比させながら概観した。教祖の宗教的体験、一派を起すにあたって形成された宗教的世界観（救済観）は、呪術的・特殊主義的民俗宗教を突き抜けて、民衆一般の救済神（生き神）にまで高められたものであり、伊勢神道の皇祖天照大神、嫡系の現人神天皇の神観と鋭く対立した。しかし、金光教・天理教を始め、民衆宗教は教団の維持・拡大戦略として、教派神道の位置に甘んじ、積極的・消極的に国体の護持、天皇制ファシズムに貢献していった。

しかし、政策に迎合することを潔しとせず、政府から徹底的に弾圧された教団もある。天理教から分派した「ほんみち」と金光教布教所から独立した「大本」が代表的である。明治 32 年に天理教の信者となった大西愛治郎は、天理研究会を組織し、独自の教義解釈から、天皇に代わって生き神甘露台こと大西愛治郎が国難にあたると発言したために、昭和 3 年、不敬罪で教祖以下が検挙され、180 名が起訴、287 名が起訴猶予となった。教祖は大審院にて、心神喪失中の犯行とされ無罪が確定した。出口なおを教祖とする大本は国家神道と異なる宗教観を曲げず、この世の立て替え、建て直しを終始主張、政治運動に関与していったために、大正 10 年と昭和 10 年の二度にわたる大弾圧を受け、相当な打撃を被った。大正 10 年、第一次大本事件では、出口王仁三郎らの活動に、陸海軍の関係者が入信したこともあって、司法当局が内偵していたが、不敬罪違反、新聞紙法違反で、王仁三郎以下 3 名を検挙した。皇道大本の発行する「大阪日々新聞」で、天皇の行動を妄評したとという嫌疑であったが、結局免罪された。この弾圧で「淫祠邪教」のレッテルを貼られた大本はほどなく勢力を盛り返し、信者を 30 万程度まで獲得するほど大きくなったが、内務省は警戒し、弾圧の機会をうかがっていた。当時、軍部・政府はそれぞれの党派ごとに翼賛団体を作って大衆の支持を得ようとしていたが、大本は右翼の頭山満や内田良平と結んで昭和神聖会を結成、かなりのシンパを得ていた。しかし、出口栄二氏の言によれば、対抗勢力が治安維持法発動による大本壊滅を画策し、1 年の内偵後、警察当局が大本本部を急襲、王仁三郎以下 30 名を検挙、その後教団関係者 987 名を検挙、61 名が起訴され

ている。当局は、「みろく神政の成就」という大本の教義が国体の変革につながると断定、不敬罪を適用、また、治安警察法等の適用によって、大本関係の団体の解散、大本布教のための建造物の取り壊しがなされ、王仁三郎は無期懲役を京都地方裁判所で宣告され、大院に上告している間に終戦を迎えた⁽²³⁾。

その後、国体の否定、ひいては古事記・日本書紀の神話、神社神道と対立する神、宗教観を持つ個人、教団は弾圧され、少なからぬ宗教人が獄死した。ミッション系の私学はそれぞれにこの時代を苦渋を持って乗り越えたと言われ、この時代の服従を消極的戦争協力として自己反省するところもある。

終戦を迎えるまでの宗教政策は、表面上信教の自由を認めつつも、それが個人の信条を越えて社会的活動へ向かうことを決して容認せず、政治的イデオロギー化の萌芽を持つ教団に対しては抑圧的態度で臨んだ。戦後、GHQは信教の自由を制限する全ての法律、勅令、省令、命令を廃止させ、宗教団体法に代わる宗教法人法を策定させた。宗教団体法は昭和14年成立したもので、16条にある「安寧秩序、臣民の義務」を犯すものは主務大臣（文部省）により、団体活動の停止、認可の取り消しを行うことが可能であった。この条文は限りなく拡大され、治安維持法とともに思想統制の最大の法的根拠となった。新しい宗教法人法は、届出制から昭和26年要件を満たした教団の認証制に変わったが、その骨子は基本的には登録制である。もちろん、宗教法人審議会を設置、文部大臣の諮問を受けて宗教法人に関する認証を調査、建議することは可能であるが、その活動内容に制限を加えるという発想はなかった。現在、オウム真理教事件を機に宗教法人法が再び論議されるようになったが、宗教集団の統制という問題は、近代日本における宗教政策史を踏まえたものでなくてはならない。

2-4-2 2つの近代化論

オウム真理教事件と大本弾圧事件とを対比させる考え方をするものが少ない。マスコミでも両者のケースを比較して類似点や相違点を論じるものがある。1995年度の日本宗教学会に大本の出口栄二氏が一般研究報告という

形で、大本弾圧事件とオウム真理教がいかに異なっているかを弁明した。それは、事件の経過で述べたように、大本の場合は国家神道政策の下、天皇への不敬罪、国体を否定しようとしたということで、教祖が逮捕され、教団施設の破壊、教団が淫祠邪教であるということで長らく人々から誤解され、現在に至っても当時の教勢を回復できていない。どのような嫌疑であれ、実際に逮捕され、教団が潰されたことで、社会的な信用を著しく失墜させた痛手は相当なものであると出口氏は語る。ここにいたって再びオウム真理教と比較され、大いに迷惑しているということであった。確かに、どのような意図であろうと比較の遡上に載せられれば、双方に共通の特性であろうという印象を与え、事件の本質を大きく見誤らせる危険性は大いにある。このような大本の意見は傾聴されるべきである。また、大本は自ら弾圧された経験から宗教法人法の改正には断固として反対し、国家が宗教を管理するという発想の危険性を喚起したいという。これはオウム真理教がいう国家による宗教弾圧とは全くコンテクストをことにする。この点に留意した上で、両者の比較論をいくつか紹介したい。

『大本史料集成』を編纂した池田昭は、同じ宗教学会の席上において、当時の時代背景と現代の共通性がいくつか見られると語った。昭和10年は、世界恐慌のあおりを受けた昭和5年以降の景気低迷、政局の不安定、軍部を中心としたファシズム体制が準備されたナショナリズムが盛り上がった時代であるという。実際、昭和11年には皇道派青年将校によって2.26事件が起き、斉藤実内大臣、高橋蔵相が殺害された。現代は、バブル崩壊後の不況、55年体制崩壊後の連立内閣、対米関係その他で日本の独自性や、戦後の見直し論が閣僚レベルから発言されるなど、政治・経済状況に共通性があるという。そこで、宗教教団を中心とした事件が発生、国家権力による宗教教団の統制という議論が登場するに至ってどうしても2つの時代を比べないわけにはいかないという。池田自身は宗教法人法の改正、とりわけ、破防法の発動といった経過には反対する。言うまでもなく、これは宗教団体法の制定、治安維持法の制定・改悪に対応するからである。大本事件ですら、治安維持法の直接の適用は見送られており、治安立法の適応は国家主義的政府にとっても難し

く、ましてや、極左集団による破壊活動を念頭に制定された現在の破壊活動防止法を宗教教団に適用するというのはかなり無茶な議論であるとする。幸いにして、同法の適用が見送られたが、公安委員会によるオウム真理教教団の離散した信者の監視は今後とも続けられるであろう。

大澤真幸の反復する近代という議論も、明治から60年の大本事件までと、戦後60年のオウム真理教事件までの時代のダイナミズムを規定する論理が一致していると考えている⁽²⁴⁾。彼の場合は、2つの時代の同型性を周到に記述する⁽²⁵⁾。2つの宗教教団の共通性は終末論とウルトラナショナリズムである。これに、テロリズムも加えて、大本の場合は2.26事件で代行されているというが、あまりに対応関係の工夫が過ぎると、大澤の議論は宗教的摂理の説明と殆ど変わらなくなる⁽²⁶⁾。大本の終末論は、教祖出口なおの「立て替え建て直し」の思想である。初発の神論というお筆先には、「三千世界一度に開く梅の花、艮の金神の世になりたぞよ。——日本は神道、神が構はないけぬ国であるぞよ。外国は獣類の世、強いもの勝ちの悪魔ばかりの国であるぞよ。日本も獣の世になりて居るぞよ。外国人にばかされて、尻の毛まで抜かれて居りても、まだ目が覚めん暗がりの世になりて居るぞよ。是では国は立ちでは行かんから、神が表に現はれて、三千世界の立て替え建て直しを致すぞよ。用意を成されよ。——」とあり、なおは生涯この世の終わりが近いことを予言し続けた。しかし、日露戦争における日本の敗戦、社会の再建、神の世の招来という予言が外れてから信者が去り、次第に大本の実権は出口王仁三郎に移っていく⁽²⁷⁾。これに対応する終末予言がオウム真理教のハルマゲンドン説である。

次に、ウルトラナショナリズムは、王仁三郎がなおの死後「皇道大本」と教団名を変更、古神道や古事記の読み換え等により、独自の創世神話を作り、天皇制とは対立しながらも日本の独自性を神話化していった点である。第二次大本弾圧事件以前には右翼翼賛団体を形成、天理・金光に次ぐ、日本第三の教団として勢力を誇った。「ウルトラ・ナショナリストは、真の天皇を現実の天皇から分離させ、自身の内に憑依させようとする潜在的な傾向性を、すべて宿しているのではないか。」「大本教は天皇制を悉く否定してしまうこと

によってこそ、天皇制を肯定していたのである。」これに対応する、オウム真理教のナショナリズムへの傾斜は、ユダヤ人とアメリカ人を最も重要な敵として認めている、一種のエスノナショナリズムがある。麻原は自らを神聖法王と称した。天皇への擬態。オウムの場合は、同じ国民にテロリズムが仕掛けられたが、「国民の共同性の具体的な現実を悉く否定することによって維持されるようなナショナリズムとしてオウム真理教は基礎づけられるのではないか。」と大澤は結論づける。

しかしながら、大澤の議論は、大本の場合には言えてもオウムにはいささか苦しいのではないか。大本の世直しの終末論は、なお以来の徹底した反近代化主義であり、国家の近代化に切り捨てられた民衆の怒りを代弁していた。排外主義、日本の神の世こそ、千年王国の彼方にある。働くのは良の金神である。元来がナショナリズムの終末論である。それに対して、オウム真理教の場合は、シンクレティックな仏教思想を核とし、個々人の解脱が最終目標であった。教団形成の過程でハルマゲドン説を取り入れ、教団の運命をこの修正教義の具現化に託したわけだが、ユダヤ陰謀説などの俗説も含めて、ここにエスノナショナリズムを見るのはかなり苦しい。実際、オウム真理教のロシアでの布教活動戦略等を見たり、教義の東洋エキゾチズム好き、また、自然科学好きなど、ナショナリズム的色彩は弱い。日本のためにという意識もなかったであろう。ひとえに、自己の集団の理想の具現化を図ったままで、そのためには手段も選ばず、ナショナリスト独自の倫理観を持ち合わせていたとも思えない。大澤の議論は、2つの近代に対称性を発見したというに留まり、その先のナショナリズムの具現化としての教団形成の説明には無理がある。

ところで、オウム真理教事件に先立つこと、7年前に2つの近代化論を宗教教団の類型、新宗教ブームから跡づけた西山茂の霊術系宗教ブーム論がある⁽²⁸⁾。西山は近代化を宗教意識の合理化過程と指定するが、これは単線的な歴史的進化の過程ではなく、ある程度の合理的思考が進むとその反動として非合理的な思考、行動が生じると考える。啓蒙主義に対するロマン主義の勃興とも対比されるが、日本においても明治以降の近代化への反発・反省、民

衆宗教の近代的思考、信仰重視の立場から、非合理的なものとして押し殺してきたもの、靈術的な指向が再び注目されるようになったという。大本教は、出口なおの時代は、立て替え・建て直しの予言宗教、終末的意識を強く持った世直し志向の宗教であったが、なおの死後、王仁三郎は神懸かりと操霊によって病氣直しを行う「鎮魂帰神法」をもって布教活動に取り組み、多数の信者を獲得していった。鎮魂とは遊離している魂を呼び戻すことで、帰神へ至る方法とされる。具体的には、審判者（さにわ）という施術者と対座瞑目した被術者が施術者の石笛の音と「天の数歌」の声を聞くうちにトランス状態に陥り、神懸りを体験するというもので、後に、病人に靈的力を伝えて病氣を治すの意にも用いられた。これ以外にも現世利益的な「お土」塗り薬、「ご神水」、「おひねり」お札、等の呪術的なグッズを開発した。このような大本の活動に対して、心理学者中村古峽らのマスコミを通しての批判があり、鎮魂帰神法をめぐるはげしい論戦が戦わされた。この状況は金光教が幕末、明治初期に民間信仰、民間医療の施術を克服して立教した状況と逆行している。

大正期の近代化政策が一段落し、政治・経済にある程度の余裕が出てきた時期に大本が伸びたのは、当時の社会意識にこのような神秘・呪術的なものを求めるところがあったからではないかと西山は推測する。当時、大本には庶民だけでなく、軍人や知識人階層も少なからず入信しており、彼等は貧・病・争の価値剝奪の状況におかれていたというよりも、神霊世界に知的関心を持ったことが契機だったようである。これを西山はパーソンズの考え方を借りて、宗教の手段的志向から表出的志向への変化と見る。表出的志向は社会変動期の社会不安や、現状打破を革命的規模で考える時代には生まれにくい。むしろ、ある程度の豊かさが確保された状態で生じる志向である。

西山が指摘するもう一つの近代化の靈術的宗教の流行が現代である。1970年代以降、個人の心直しから世直しを志向した戦後復興期の大教団よりも、神秘的 세계観や靈的世界観をもち、靈障を断ったり、運を付けたりする現世利益中心の中小の教団が力を伸ばしてきた。これらの教団の動き、靈術系宗教のブームに関しては後述することにして、ここでは、大正期の社会状況、

昭和末期の社会状況がある意味で似ていた点の指摘だけに留める。豊かな社会とは、物質的な欲求の達成、消費生活の向上によってもたらされるが、その次には精神的な豊かさを求める段階に欲求水準は高まる。しかし、経済的な繁栄の時代は総じて文化も円熟し、思想も比較的自由な雰囲気を楽しむ余裕があるから、価値は相対化する。経済不況期にファシズムが力を伸張するのと対照的である。1980年代に日本は経済大国としての成熟の時代を迎え、企業もフィランソロフィーや文化活動を始め、バブル時代に向けて爛熟した消費文化が花を咲かせた時に、精神的な欲求不満に陥った人々がいたことは事実である。西山は若者の状況を「飼い殺し」と表現し、生活はできるが生活する目標が具体的に与えられない時代の貧困を見る。時代の閉塞感とは、社会的な目標が庶民のレベルで喪失した時代の雰囲気を示している。2つ目の近代化は、明治以来の庶民の生活の豊かさを世界でも最高のレベルで達成している。もちろん、比較優位の国はまだまだあるが、それでも近代化を開始した時期とは雲泥の差である。ここにいたって、社会的な目標が見えなくなり、混沌とした。しかし、社会は資本主義経済システムの下、滞りなく回っているかのように見える。現代社会のこころの隙間のあとに、果たしてファシズムに匹敵するような思想状況を迎えるのであろうか。経済状況は先行き不安の中、国民の間に少しずつ格差が作られ、努力主義の通俗道徳の欺瞞性を見抜いた若者が、漠然とした不安・不満を抱えてルーティーンとしての毎日を生活しているように見える。

2-5 戦後の新宗教ブームと入信動機の研究

2-5-1 新宗教発展の時代区分

前節では近代日本の発展過程を明治維新から大本弾圧事件前後までを第一の近代化、太平洋戦争後から現代のオウム真理教事件までを第二の近代化と措定すると、歴史の同時代性が様々なレベルで指摘されうる可能性を見てきた。もちろん、双方の近代化は産業化、西欧思想・文化の導入という点では、後発近代国家特有の制度的展開を示しているが、政治制度・宗教制度は全く対照的様相を持つ。前者は、復古的天皇絶対主義から軍国主義的ファシズム、

その正当化装置としての国家神道、国体論と徹底した宗教統制政策であり、後者は民主主義と宗教教団活動の自由を保障し、活動内容には一切干渉しない放任政策である。教団の発展は、教団独自の教義形成・組織編成などの発展過程と世俗社会との相互作用によるが、第一の近代化においては宗教政策とのすり合わせのために教義が神道に準じるものとなり、活動も国体を護持、翼賛するものになりがちであった。戦後、信教の自由、集団結社の自由を実質的に手に入れた教団は、経済・文化的状況との関連を深める形で、それぞれの発展図式を描いていったと言えよう。

暫定的に、2つの近代化過程をそれぞれ前期、後期に分け、明治維新前後から大正前期までの民衆宗教勃興期と国家神道への訓化期を第1期、大本の弾圧に至る異教排除の政策時期、霊術系宗教の隆盛時期を第2期とする。第二の近代化の時期を自由化・民主化政策の下、新宗教が陸続と誕生、活動を再開した神々のラッシュアワー期と創価学会・立正佼正会に代表される教団の巨大化の時期を第3期、そして現代まで続く霊術系新宗教の現代的隆盛の第4期と分けることにしたい。

本節では、創価学会を中心に教団発展と社会変動との関係をめぐる3つの研究を概観することにする。本論に入る前に、宗教教団への言及は理論的な言及に留めようとしても、どうしても実践的な言及になることを注意しておきたい。つまり、筆者は創価学会に対して全くの第三者の立場に立って、学会の存在形態、活動内容に踏み込もうと考えているが、これは当の信仰者にしてみれば否定的評価としか受け取れないということも充分あり得る。研究者の主観はどうあれ、外在的評価が、当該教団を批判する言説に乗ってしまう可能性がある。信者による教団内の宗教的経験の評価と、外部にいて非信者の目で理解した宗教的経験の評価は、どちらも自分が所属する集団の内部においては、どれほど主観的であっても客観的な事実として受け入れられる。しかし、教団社会の自己理解は外部社会にとってはリアリティのない一面的理解であり、その反対に外部社会の教団理解は教団にとっては全くリアリティを持たない可能性も十分にある。従って、経験に対する理解がリアルであるかどうかは、認識と認識する主体が属する社会集団との関係で決定され

るのである。そのような関係の完全な外部に立った客観的理解というのは神学的論争にしかない。

2-5-2 態度変容の社会過程と社会変動

創価学会は日蓮正宗を信仰した初代会長牧口常三郎の教育理論をもとにした創価教育学研究所を母胎とし、常務理事に後の2代目会長戸田城聖が就任して昭和5年に結成された。昭和10年に創価教育学会と改称され、教育革命を目指した研究活動から座談会（折伏）中心の宗教活動に重点を移した。牧口は実地体験を重視する地理学を教育し、『人生地理学』を著した後、教室中心の知識偏重的な精神主義的教育を批判、それに代わる実証科学的教育を説いた。新カント派の価値哲学「真善美」に対して、「美利善」を主張し、公共の福祉に役立つ人間を作ること、大善生活を送ること等のプラグマテックな学、信仰を説いたために当時の教育界から批判された。昭和18年、この教育論と天照大神への神令を拒否したために投獄され、19年巢鴨拘置所において72歳で死亡する。昭和20年、出獄した戸田は教団の組織作りを進め、紹介者—入会者の縦線組織に信仰的意味を与え、組織を本部中心のラインにまとめた⁽²⁹⁾。昭和30年から「国立戒壇の建立」を掲げて政治に進出、折伏による教勢拡大の成果は昭和33年、信者数80万世帯、35年150万世帯、45年755万世帯、昭和63年総信者数1735万9771人とされる。教えの中心には、大宇宙の生命が結集され、功德の集まりでもある「大御本尊」を信じて、唱題と折伏の二行を実践することで、生命力を得、宿命を転換し、仏の幸福境涯を体得する人間革命がある。大御本尊は日蓮正宗総本山大石寺に安置される板製の妙法曼陀羅本尊である⁽³⁰⁾。

鈴木広は「創価学会と都市的世界」において、学会加入者の宗教的態度変容を、学会組織による折伏者と被折伏者の相互作用として捉えてその過程を明らかにすると共に、そのような諸個人の信念変容を規定する社会的要因の規則性を求めようとした⁽³¹⁾。回心者の社会的属性は、下層中産階級・下級労働者・単純・不定労働者が多く、調査地の関係もあるが大都市住民である。被調査者の父親の職業階層・地域と調査者のそれとを比較してみると、商工

自営層、農民層からの下降移動型のものが多いこと、離村向都型の移動者が多いことが分かる。これらの階層は戦時、戦後の混乱期に階層・地域間の急激な変動を経験した世代であり、彼等の社会意識には家郷喪失感とかつての共同体的なるものへの復帰願望という移動効果が推測できよう。つまり、自身の社会的地位認知ほど現在の職業・階層的地位が高くない場合は、零落したという剝奪感を抱かざるを得ない。このような剝奪感を共有できる第一次集団（家族・親族、地域・職場集団）を持たない都市の大衆は孤立する。このような潜在的回心者（謗法）に、折伏者は積極的に働きかけ、信心をすれば（組織活動をすれば）、自尊心の回復、世界観の獲得、共同体への感情的一体感が得られることなどを保証する。試みに座談会に出たり、聖教新聞を購読したり、折伏者の体験談を聞いたりするうちに、学会への同化（価値の内面化）が進行する。しかし、信仰を得るまでにはさらにいくつかのステップが必要である。実証である。具体的な入信の動機となる悩みが解消すること。御利益を得た経験に基づく、御利益への確信である。御利益が先か、確信が先かはケースによるのであろうが、「腹を決めて」目標に邁進する生活態度を確立した者は社会的成功の蓋然性や問題解決能力を増すであろうことは想像に難くない。学会の信仰の特徴は、信心の現証を確認していくような上昇志向の信仰形態を持ち、この時代の下層階層や、青雲の志に燃える青年世代にアピールし、その後の教団の爆発的拡大戦略によって、発展・成功・達成の予言を自己成就していったという点にある。

社会変動期における宗教運動の発生を説明する理論に相対的剝奪論がある。これは、宗教運動に限らず、社会運動一般の発生をも説明する有力な議論である。人は客観的な境遇の悪さに不満を持つのではなく、その人自身が理想とする基準（期待）と実際の水準（現実）との認識された格差に不満を持つと考えられる。その格差は、個人の過去の経験や未来への期待と照らして、現状に不満を持つという場合と、その人自身が比較の対象とする準拠集団が現在所属している集団以外のものである場合がある。剝奪感はあるような時代にでも存在し、とりわけ他者との比較情報が流通しやすい現代にあっては、この種の不幸が人為的に生産され、癒し産業のコマーシャルズムに巻

き込まれないとも限らない。ヒトナミ、世間体、恥ずかしいといった中流志向の価値が強い時代には、社会構造的に剝奪感が生産されるともいえる。問題は、このような剝奪感が社会運動のエネルギー源になるような時代の条件を明確にすることである。つまり、経済的な剝奪感が労働運動や創価学会等の運動に転換できた時代と、同じような剝奪状況が実際にありながら、運動に転換していかず、個人をターゲットとした癒し産業に利用されている現代のような時代との比較である。社会運動で問題を解決する、できるといった意識の信憑性が現代ではゆらいでおり、全体ではなく、同じ指向性を持つもの同士がゆるやかにネットワークを形成し、気長に、地道に社会に働きかけるといふ具合に変わってきた。巨大宗教教団の性質も時代に合わせて、変革志向から、社会協調・貢献路線へと変化し、既成社会の変革は別のベンチャー的新宗教教団に担われることになった。

次に、塩原勉の論考を取り上げたい⁽³²⁾。彼は創価学会膨張の時期が、経済の二重構造と大衆化状況、経済成長が相乗し合った時期と考え、そこに表れた矛盾と不安定が宗教的社会運動の背景を成したと考えた。現代の民衆の願いである現世と来世の幸福を一挙に獲得するための価値哲学が、信心・労働・功德の三位一体説である。二重構造化の末組織労働者層は、マルクス主義イデオロギーに耽溺する余裕はなく、伝統的な働き主義、真面目主義で現状に適応し、自己を保身するしかなく、そのような生活態度と学会の価値観、現証主義は一致した。体験がすなわち現証、功德である。この分かりやすさと社会的アスピレーションの実現戦略そのものとしての折伏活動が、教団発展の要点であった。しかし、1950年代から60年代にかけての発展が実現したのは日本社会の変革というより、日本社会内部に創価学会社会を作り、そこで信者の自己実現、社会的達成欲求（組織内官僚）を実現したといえる。また、折伏対象たる謗法の徒と我らの現世的関係が、教団内では師弟関係として逆転する社会関係を具現化したともいえる。塩原の指摘は皮肉ではなく、カリスマ的指導者の号令の下、社会運動に動員された大衆の客観的状况は、現実の階級的社会関係からの解放でもなく、明晰な宗教的認識に至ったというよりも、もう一つの階層社会への組み込み、指導者への忠誠に信心が繋が

れた状態である。これは、組織的必然であるが、教祖のカリスマと組織形態に関して、創価学会の指導者崇拜の側面から考察してみたい。

現在創価学会インターナショナル会長である、元3代目会長の池田大作氏に対して、学会員の尊敬・恭順の念には並々ならぬものがあり、外部者にはなぜここまで信じ切れるのか理解を超える部分がある。それは池田氏自身が教団を日本最大の宗教教団に導いた創価学会最大の現証者であるからである。創価学会の教義の帰結として、現証こそ信仰のレベルの証明であり、極めて業績主義的論理が貫徹するために、池田氏に関して、脱会者や批判的メディアが吹聴するスキャンダラスな事実がどれほどあろうと、何ら池田氏の信仰を疑うことにはならないのであろう。

また、創価学会の特徴は、他の宗教教団と異なって、教祖的存在が欠如した宗教運動体であるという点があげられる。初代会長、牧口常三郎は日蓮正宗の教えを受けて、いわば、講組織を作ったのであって、新たに宗教を起こしたのではない。戸田にしろ、池田にしろ、あくまでも、在家主義に徹していたのである。従って、創価学会の聖なるものは日蓮の御書、御本尊であり、教祖の言行、事跡ではなかった。むしろ、その種の聖なるものは日蓮正宗の本山、大石寺の法統、それを受け継ぐ法主である。しかし、実際は、在家信者に日常接し、指導している教師、教師の教師たる会長に一般信者の尊崇の念が集中した。そこで、大石寺と創価学会の間で正統性と権威をめぐる葛藤が生じ、現在は関係を切っている状態である。このような学会の性格上、宗教運動が組織化していく過程で、世俗的な官僚組織（教育体制、折伏などの布教・情宣、政治活動）を採用することにためらいはなかったと思われる。同時代の多くの教団では教祖と信者のパーソナルな関わり、聖なる力やカリスマを配分する組織作りに手間取っており、その間、学会は既成社会の組織構造を用いて運動を形成することができたのである。

このような組織本位の教団では、一教師、一ブロック長の宗教的力はその人自身のカリスマや霊力に帰属するのではなく、組織上の地位・役割に帰属するのであるから、教団を離れた宗教性は存在し難い。従って、分派で勢力を削ぐこともなく、成長できたメリットがあった。しかし、今後の宗教教団

としての展開上、日蓮正宗との分裂も含めていくつかの課題を持つ。第一に、宗教カリスマを今後は自前で用意する必要があること。池田氏への崇拝ともいえる信奉はこの点から理解可能になる。第二に、現代の人々は直接宗教的なもの、霊的なものへ関わることを求めており、組織媒介を嫌う傾向にある。この点にどう対処していくのか。もちろん、二世、三世の信者だけでゆうに現在の教団を再生産可能であるから、新規の宗教求道者をあえて求める戦略は必要ないかもしれない。第三に、学会の生命力増進、現世志向は近代化の出発点では運動の起爆剤たりえたが、成長・進歩神話に翳りがさし、後ろ向きになっている時代にどう教義面に対応するのか。端的には、死後の世界、死の意味を明確に提示する部分が非常に少ない。ある意味での諦観がない。物質的な欲求充足、世界・自然への自己の拡大といった自我欲求を抑えることで、エコロジカルな課題を達成する方法を模索している時代に、旺盛な生長主義的路線はフィットするのだろうか。こうした信者の宗教的ニーズを考察する手がかりとして、1974年の『聖教新聞』に掲載された信仰体験レポート、すなわち1950年代から1974年までに入信した496人の体験記事から入信動機・契機を時系列で分析した谷富夫の議論を取り上げてみたい⁽³³⁾。

彼は、入会の類型として以下のものを挙げている。1) 経済的入会として、既に述べた都市下層労働者が多く、彼等にとって学会は社会保障制度と機能的に等価であった。2) 身体的入会とは、病気・障害をきっかけとしたものでどの時代にも見られる。3) 家庭的入会は、入会者以外の病気・疾病、家庭内不和や問題などを理由とし、既婚婦人が多い。4) 矯正的入会では、入会者自身の親などが子供の性格や行状を変えるために連れてきた例であり、青年男子に多い。5) 職業的入会とは、役割・地位の上昇や下降に伴って生じる人間関係の問題を解決することを理由とし、都市中間層が主であった。6) 疎外的入会は、大衆社会からの疎外状況から救済を信仰に求めるタイプで、未婚男子に多い。7) 教理的入会とは、日蓮正宗や創価学会への教義的関心から入会を決意したものである。

これらの類型を時代ごとに見ていくと、1950年代は「貧病争」を解決する現世利益を求めた入会が多く、1960年代には職業上で上昇移動を遂げた後、

自己評価と周囲の期待とのギャップ、人間関係の軋轢等の問題を解決して、更なる自己実現を目指す職業的入会型が登場する。1970年代にかけて、都市下層の経済的入会が減り、大衆社会から疎外され孤独に陥り、都市中間層の準拠集団への所属を求めての入会、及び教義自体に関心を示す価値志向型の入会者が増えてくる。このような入信類型の変化から谷は、モノ（金銭的、社会的成功）からヒト（人間関係における充足）、そして、80年代へと続く、ココロ（生きる意味、アイデンティティ探し）の問題が、入会者の価値剝奪的状況の主たる問題になってきたことを示唆する。確かに、そのような図式が描けるようであるが、創価学会の規模から、この教団は宗教の百貨店の機能を持っていないければ日本人の10人に1人の問題は解決できないのではないかと想定されるので、1950年代以降はモノ・ヒト・ココロそれぞれのパッケージングを行っていると思われる。但し、入信動機が世直しをも指向する社会運動から次第に宗教的な問題解決に移っている点は注意しておきたい。

2-6 現代の新新宗教ブームとその解釈をめぐって

2-6-1 新・新宗教ブームの時代区分と問題の設定

現代の情報化社会においては、新宗教の各教団が隆盛、教勢を伸ばしているという意味での新宗教ブームと、新宗教に関わるトピックが報道されて巷間の話題となっているという報道ブームは区別されなければならない。また、メディアが宗教ものを取り上げることによって作られた宗教現象関心ブームと、今やどちらが先かは不明であるが、社会に宗教的関心が徐々に高まってきたという宗教ブームも分けられなければならないだろう。井上が指摘しているように、実際の宗教教団の活動の規模と内容が宗教的関心の対象になっているというよりも、集中豪雨的にワイドショーや週刊誌でスクランダラスに報道されてブームが起こり、程なく沈静化して忘れ去られてしまうというのが実態である⁽³⁴⁾。幸福の科学にせよ、オウム真理教にせよ、信者の絶対数からいえば、弱小新興教団にすぎず、社会的影響力はもっぱらメディアを介したものであった。これらの教団の功罪を論じるのであれば、当然メディアによる影響力の増幅効果についても論じなければならないが、一部宗教評論

家がスケープゴートにされただけで、番組を企画、制作したプロデューサー・ディレクター、メディア業界の各社は逆に、責任追及の側に回っている。ともかく、奇妙奇天烈な宗教が忽然として現れ、良識ある市民社会に騒動を巻き起こすといった風な報道は、報道者の主観を映しているにすぎない。

また、ただ、生じている現象を羅列して、ブームというのではあまりにも芸がない。諸現象間の有機的関連を説明する視点が必要である。そのような視点は現時点を見つめているだけでは出てこない。新宗教教団の生起、発展及びその社会的背景を歴史的に考察することによってこそ、まともな新宗教論が可能である。

新・新宗教という言葉は西山茂が1979年7月の『歴史公論』⁽³⁵⁾において、阿含宗⁽³⁶⁾、真光系教団⁽³⁷⁾、GLA系教団⁽³⁸⁾などを、従来の新宗教（第三期）から区別するために命名したものである。西山は新・新宗教の特徴を霊術系宗教としたうえで、既に述べた第二の近代化・反近代化（ロマン主義・ポストモダン）の交代説を出している。現象的には新しい宗教であっても、その根幹はレトロ、先の時代の宗教伝統を受け継いでおり、いわば、中身が伝統的な生命主義や霊観であり、その衣を時代状況に合わせて着替えているだけの着せ替え人形であるともいえる。時代背景としては、苦難に意味を見いだす（維新期、戦後）方向よりも、現在の豊かな時代に逆に生きている意味が見いだしにくい状況が出現していることから、幸福の神義論に変わってきているという。つまり、個人の努力では如何ともしがたい状況（貧・病・争）があり、その打開を広い意味での民衆運動（意識の覚醒運動から実際の世直し運動まで）に期待した時代の雰囲気は、今はない。その時代に願望の対象であった豊かさはかなりの程度実現され、階層や社会集団としての苦悩や苦難は非日常化された⁽³⁹⁾。他者と自己との比較優位の関係に胚胎する相対的な剝奪感が不幸の主たる要素である。この不幸は他者に容易に共感されないし、共有することが難しい。それは、私が意図せずに相手の不幸の原因になっている可能性があり、共感相手の尊厳を傷つけることにしかならないからである。現代の消費社会は、所有するモノを記号として用いることで意味を果てしなく産出していき、モノとモノとの差（思想と思想との差でもよいが）

にこそ意味が宿るという世界である。私が他者に劣等感や優越感を持ち、他者にそのような思いを抱かせる差異の意味平面に否応なく置かれている。この差異化を欲望として埋め込まれた現代社会には確かにここでよいという充足点はないのである。このような社会の仕組みを拒絶しようとしても、メリトクラシー（学歴主義・業績主義）と資本主義生産体制から逃れることは容易ではない。宙ぶらりんでない決然とした態度は2つしかない。自覚的に意味の所有を徹底的に追及するか、それとも社会の階梯から降りるかである。双方とも宗教的エートスになりうる。前者は現世内禁欲、後者は現世拒否である。近代化の初期においては、前者が優勢であったが、現在では後者に属する宗教教団も少なくない。このような教団のうち、個人的な現世からの隔離か、集団としての隔離か、或いは、コミュニオンに留まるか、コミュニオンの全体化（世直し、終末論的千年王国運動）に行き着くかで類型化も可能である。

しかし、現在の新宗教教団の動向を見る限り、教勢拡大に成功しているものは、禁欲というより、欲望を解き放つ方向で、その実現を霊術により可能ならしめているという傾向が強い。もちろん、教団の中核には禁欲的倫理に方向付けられた信者がいることは間違いないが、その外延を取り囲む信者はいつの時代にも現世利益的態度であるし、現在の若い世代ではコンサマトリイ的であるといえる。未来のために現在の楽しみを取っておくという発想は、受験勉強やチャンピオンスポーツ以外にはない。もっとも、あまりに幼少時から刷り込まれたり、本人の強烈な動機付けがある場合は、習い性になったり、そのこと自体に満足を感じることもある。このような例外的状況を除けば、「いま・ここ」でいかに自分らしく、イキイキと楽しめるかが肝心なことである。それができないという事態はかなり深刻であり、忍耐の哲学は流行らない。手っ取り早い解決策の提示が霊術系の宗教儀礼でなされる場合、西山は「ケ」付けと呼ぶ。彼は若者が閉塞状況の打開を、変身、非日常的な感覚、人間関係に求める様々な事例を総括して、永続的な変革の意志・方法を欠いた「いま・ここ」をふさぐ形での宗教では、個人の信仰としても、教団としても長続きはしないと見る。現代の精神状況をどう見るかということ

に関しては後述することとし、新・新宗教が全く新しい宗教として登場したのではないことだけを確認し、日本的「宗教」の基本的性格を論ずる方向と、現代の新宗教特有の性質なり、社会環境を重視する2つの論に絞っていきたい。

2-6-2 新宗教の救済論の特徴

近代日本の民衆宗教（新宗教）に共通した基本構造を見いだす論考が、対馬他による「新宗教における生命主義的救済観」である⁽⁴⁰⁾。分析の対象となったのは、黒住教、金光教、天理教、大本、霊友会、生長の家、立正佼成会、PL教団、創価学会、世界救世教、天照皇大神宮教の11教団である。対馬らは新宗教教団に共通する救済観を以下の8点にまとめている。

1) 宇宙の本体とは生命そのものである。2) 宗教の根源者は支配者というより、愛育者である。3) 人間の本性は神の分身、神の子、神の容器である。4) 生と死を鋭く対立させない。5) 悪と罪に関しては、「宇宙が活力に満ちあふれていて全体が調和している状態が善と捉えられるのに対し、生命の否定、つまり、宇宙や万物が生き生きとした活力や調和を失い、その生成力、回復力が衰弱し、根元的生命の発現、湧出、開花が阻害されているような事態が悪としてイメージされる」それは、「人間が根元的生命の生命施与と養育の恩恵によって生かされていることを忘れ、それに対する感謝の念を持たず、自己や利己的欲望に執着することによって、根元的生命との絆が断ち切られ、生命の本源との調和を失い、ひいては自己の生命開花の阻害がもたらされる」なお、正しいことをしているにも関わらず、不幸が生じることを説明するにあたって、金光教「めぐり」、天理教「因縁」、生長の家「因果関係」、PL教団「鏡」、創価学会「三世の因果」等があるが、それぞれ祖先の行為が生命力を損ない、現在に至っているという発想であり、現世内で、「宿命転換」「因縁切り」によって、この因果関係から逃れられるとしている。6) 救済方法は「悪の根本原因であるところの我欲や我執を放棄し、生命の恩恵に対する感謝の心を回復すること」である。7) 救済状態とは、人間が根元的生命のもとに立ち返り、それとの絆を回復し、それによって自らその豊穡

性や活力を湧現し、神人合一もしくは神人和楽の境の内に、生命力の充溢した、喜悦に満ちた生活を送ることである。8)教祖は信仰上の指導者から「生き神」とみなされるようになる⁽⁴¹⁾。

新宗教相互に類似性が見られるのは、「新宗教は基本的に民俗宗教という同一の宗教的基盤に根ざしており、しかも各教団の教えの形成に関しては、既成宗教の教義ではなく、民俗宗教や他の新宗教教団の教えがもっとも大きな影響を及ぼしたと考えられるからである。」その救済観の中核概念が「根元的生命」である。宇宙の本体である根元的生命から流出した個々の命が自然や人間に宿り、生命は全体として調和している。ところが、人間が生かされている恩寵を忘れ、利己的な振る舞い、心得違いをすることで生命の活力が損なわれ、様々な障害が発生する。それを取り除き、生命本来の喜びに満ちた生き生きとした世界に戻るためには、我執を捨て、利他的行為に励むしかない。これは、既に述べた教団の教えでは、創価学会の教えに近いが、神道・仏教・民俗宗教と出自の違いはあれ、死後の世界や霊界（他界）には基本的に関心を持たず、現世における民衆のまるごとの救済を分かりやすく、誰にでも可能な方法を示している点で共通性がある。このような教義が形作られた社会文化的背景として、1)農耕社会の文化的伝統(豊穡儀礼や精霊崇拜)、2)民俗宗教(シャーマニズム)、3)葬祭仏教との分業(新宗教は生の問題に没頭できた)、4)伝統的権威からの解放(平等主義、自由な語りと実践)、5)故郷喪失と増殖の感覚(創価学会の項で述べた)が挙げられている。

さて、このような救済観は教団がエスタブリッシュ化してくるにつれて、初期のアニミズム的、呪術的世界観や儀礼を退け、教養・修養主義的な倫理実践、社会的活動に重点を移してくる。そうすると、旺盛な生命主義的救済観の活力が失われ、それらを原酒の状態に保つ中小の拝み屋さんや、真如苑、浄霊系教団のような霊術系の教団が機能を代替するようになる。また、後述するが新宗教は日本発祥のものだけではなく、他国から伝来するものもあり、救済観が全く異なるものがある。耳目を集めているものとしては、世界基督教統一神霊協会、エホバの証人等である。これらのファンダメンタルな傾向と、終末論的世界観に触発されて、近年の新宗教教団の世界観は、生命主義

的救済観とはかなり様相を異にするようになってきている。既に述べたように、現在非合理的な霊術系の新宗教教団が隆盛し、生命主義的救済、転じて世俗内禁欲を説く教養・修養型宗教が再生産のレベルに留まっているのは、端的には現世内での成功・幸せになれる蓋然性が近代初期の状態よりも低下しているからに他ならない。つまり、立身出世、青雲の志という幻想が抱けた、高度成長を期待できた社会では、今は我慢していずれはの期待を持てたが、現代のように最初が最も豊かでこの後未来がよく見えてこない、よくて現状維持といった時代の風潮では、修養主義が育たない。また、すぐに効能が現れるものを享受したいという欲求が強くなる。待てないし、待つてよくなる見込みがないからである。現代の新宗教の特徴をどのように考えるかは、現代社会の認識如何であり、その相関項としてしか、流動する社会集団の特徴を把握できないだろうと考える。

2-6-3 情報化社会と新霊性運動

情報化社会における新宗教教団の特徴として、既にオウム真理教団が、マスメディアの作り出す宗教ブーム、その結果としての宗教サブカルチャーを背景に、メディアを用いた拡大戦略をとってきたことを概観した。このテーマを新宗教教団一般に敷衍して述べてみたい。

情報化社会の特質の一つは、シミュレーション情報（解釈的コピー／操作情報）の増大である。コミュニケーション・ツールの急激な発達の結果、事実としての事柄がその解釈（報道）、その又 n 次の解釈によって無数の情報となり、 $n-1$ 次の情報と n 次の情報の差異に意味が発生し、オリジナルな事柄的世界とは全く独立した意味空間が形成される。しかも、その意味は後期資本主義社会のマーケットに流通するものであり、資本主義生産システムの拡大再生産に貢献する。宗教情報もそのように生産され、人々の消費の過程で、実際の宗教的意味の潜在的需要が掘り起こされ、実質的な宗教的関心の高まりにつながったともいえる。

このような情報化のもたらしたものを以下考察していきたい。第一に、情報に関してオリジナルとコピー、本物と偽物の境界が曖昧になったこと。つ

まり、意味の形成という機能において両者は等価になったことである。元来、宗教は人間の認識作用によって、現実の社会構造・秩序を、言語・象徴を用いた世界観に投射したものであるとするなら、そもそもがシミュレーションである⁽⁴²⁾。そのシミュレーション情報、すなわち宗教的世界観が道徳的規範となり、違反者に宗教的制裁を加え、秩序を再生産する。シミュレーションのシミュレーションもまた、シミュレーションに変わりはないのであるから、本物の宗教とか、そのまがいものの宗教という区別は意味がない。もちろん、既成宗教が用いる正統と異端の分類は、当該宗教の正史に由来する正しさを根拠としたものであるが、これは信者及びその文化圏にある人には大いに意味がある。或いは、救済の成功・不成功でまともか、まともでないかを区別するプラグマテックな見方も一応は成り立とう。ともあれ、情報化社会とは、このシミュレーションの頻度が極端に増大し、速くなり、それが産業化しているのである。日本のように、文化の原型がシンクレティズム(習合)といってもいいような地域では、外来の宗教伝統である仏教、儒教は、神道や祖霊崇拜等の民族、民俗信仰と様々な割合でブレンドしている。特に、新宗教は元来がシンクレティズムであり、勢力を広げる先で、当たるを幸い、異質な宗教的要素をも飲み込み消化してきた。現代の新宗教はこのプロセスを相当のスピードで押し進めており、複合的な教義体系を形成している。その典型が、幸福の科学、オウム真理教であった。このように、オリジナルへの頑迷な固執という性格を持たない日本の宗教伝統は情報化社会に向いており、ますますその傾向を強めている。そして、それに対して真贋論争を挑もうとする伝統宗教の勢力は極めて弱い。

第二に、情報のコピー(取得・習得)、保持(伝承と伝達)、変換(解釈及び再編)が容易になり、しかも、一般大衆(消費者＝ユーザー)に開放されたために、メーカー主導の知的権威の構造が崩れ、新しい知的枠組みをユーザーのお好みでカスタマイズできるようになった。宗教に即していうならば、まず、宗教的知識の習得は寺に住み込んで修業しなくとも、街角の書店の宗教書コーナーでかなりの程度拾得可能である。また、宗教的知識のメディアは宗教職能者の師弟関係によらずに、出版物と私という生産者－消費者の立

場で代替可能。さらに、このようにして得た知識をどのように習合させようとも勝手である。従来、宗教的知識が宗教制度に独占されていた時代の権威は確実に失われている。逆に、素人が宗教者になる、宗教を創始することが容易になった。それは、教団を形成できるほどではないにしろ、個人的な宗教的世界観を持ち、自分なりに楽しむ分には十分である。あたかも、パソコン愛好家がフリーウェアのソフトを交換し、情報を交わすように、宗教情報のネットワーク組織も出始めている。彼等は個人的に宗教に関心を持ち、個人として宗教をやっていきたいのであって、組織の中で救済を実現しようとは思わない人たちである。宗教のメーカーとユーザー、救済するものとされるものという区別が判然としない、ネットワーク型の宗教運動が一つの動きとして注目される⁽⁴³⁾。その際、強烈なカリスマ的指導者の下、組織を構成し、拡大戦略を図るという教団よりも、個々人が宗教的世界との関わり（神霊体験、降霊体験、チャネリング）を可能とする機会提供の場として、グループが緩やかに作られている。これを島菌はアメリカのニュー・エイジに対応させて、新霊性運動と呼ぶ。

また、情報の操作性が極めてユーザー・フレンドリーとなった結果、情報への操作意欲、操作可能性への期待が生まれてきた点も見逃せない。これは科学・テクノロジーが、「人間のこころ」や「生命」の領域に進出し、創造的な操作や治癒的な操作を加えようとする動きに対応しているように思われる⁽⁴⁴⁾。宗教の領域では、伝統的な修業に代わって、スキルを学習することで自分の意識の状態をコントロールし、自分にとって好ましい方向へ変えていこうとする術の開発が盛んである。宗教色を除けば、自己開発セミナーになるが、意識の変容そのものへの関心が現代社会ではかなり高まっている⁽⁴⁵⁾。そのマニュアル本は枚挙の暇がないほどである。島菌は、濃密な人間関係の中であえぐ信者が、自己否定によって人間葛藤を克服してきた伝統的心直し、修養主義が、近年では、自己の態度変容で他人も動かせると思ひこむ心理統御技法へ変化しつつあることを指摘している⁽⁴⁶⁾。かつては、心直しとは一生かけてやる仕事になるほど、こころは簡単には変わらないものという自覚があり、そのために日々の精進が要求された。しかし、現在はまず講習や自己

学習で資本と時間を投下すれば、然るべく自己が変化し、自分の可能性をさらに開花させることができるという楽観的態度がある⁽⁴⁷⁾。ここでは、宗教的な心の捉え方に変化があったということだけにして、その要因を操作性の問題として指摘しておく。言うまでもなく、操作性と宗教との接合は呪術において最も顕著であり、現在、霊術系の宗教が流行るのも一つは自己の運勢や病気、社会的環境を自己の目的に合わせて操作したいという欲求からくるものと考えられる。しかも、水子供養の項で述べたように、シミュレーション情報の氾濫する複雑化した社会で、不確かさにどのように耐えていくかという一つの策として、祟り、霊の仕業は自己の責任を回避し、或いは、社会構造への批判に至るエネルギーを消費することもなく、心理的な安定を与えてくれる。その意味では、現代的な精霊信仰は人々のニーズに合致する⁽⁴⁸⁾。

最後に、意味的世界は多元的・複合的になっている一方、社会のシステムは後期資本主義生産システムに一元化され、それによって国家・地域の結合が進行しつつあることも情報化同様の大きな社会的趨勢である⁽⁴⁹⁾。このような動向に対して、西欧文化の啓蒙の性格や自然科学の合理主義、功利主義的人間観に反発する文化運動が、伝統宗教のシンボルを用いて展開される傾向が出ている。この場合は、コミュニナリズムやエスノ・ナショナリズムの文化的・感情的ベースとして宗教は統合作用をもたらす。グローバル化は世界の政治・文化・経済的統合、共同体化としてイメージされるが、その実、ピラミッド型の世界システムの恒常的安定化傾向そのもの、つまり、支配的文化の蔓延、政治・経済的パワーによる途上国、貧困層の支配であり、結果的に、社会的に階層化され、分断化されたセルが益々増え、その溝は簡単に埋められなくなっている。卑近な例では労働者の国際移動、外国人労働者のゲッター形成の問題がある。そこにおいては、自分たちのアイデンティティを確認するものは、ナショナルリティー（国民国家成員）でもなければ、ましてや社会的地位でもない。自分たちが所属していた民族的文化である。ここからアイデンティティ確認のためのグループ形成（エスニシティ、フェミニズム、コミュニナリズム、ファンダメンタリズム等）の動きが生じてくる。この点は、なぜ今、宗教なのかという問題に第三世界の側から答えるヒントになろう。

いずれ、この問題を包括的に論じたいが、ここでは、情報化との関わりで、宗教に代わる共同性の創出の可能性だけを取りあげることにする⁽⁵⁰⁾。

文化の面では、音楽（ポップス、ロック）、映像（映画、アニメ）、嗜好文化（テレビゲーム、カラオケ）のボーダレス現象が生じている。この動きは、情報技術の発達によってさらに加速され、そのシンボリック的存在として、近年インターネットが登場した。これは、誰もが国家や文化の境界を越えて、一つの情報空間で自由にコミュニケーションできる。しかも、一方向的な情報伝達メディア（マスコミュニケーション）ではなく、双方向的なコミュニケーション（インターラクティブ）であり、日常生活世界に限りなく近づいた仮想空間（マルチメディアによるサイバースペース）といううたい文句である。インターネットに象徴されるコミュニケーション・ネットワークにかける期待は大変なもので、経済界は将来の新産業、雇用を計算し、メディア業界は未来研究者さながら新時代の到来を宣言した。その青写真を列挙すれば、情報はいくらかでもリアルタイムで手に入り、発信もできるので、情報に関する権威的構造（専門知の階層構造、地方と中央の格差）がなくなること。従って、宗教の項で説明したように、知の民主化（誰もが教祖であり、信者でもある）、一極集中の解消（東京問題）、ゆとりのある生活がもたらされる。また、この点が最も重要であるがコミュニケーションの新たな可能性が出現する。例えば、パソコンネットワークでは、普段自分の家族・友人などに直接話せないようなことでも相談できると言われる。自分の想いをボードに出しておけば、誰かが何人か、いわば利害関係なしにそれに答えてくれ、結構悩みの解消に役立つというものである。従来の宗教教団では、このようなコミュニケーションの場として、法座・座談会等を設け、信者同士の交流、教えの伝達の場に当ててきたが、この機能はパソコン通信で代替されるのであろうか。或いは、サイバースペースでもう一人の自分の人生を楽しんだりして、人生を豊かにできるのであろうか。これが可能であれば、宗教のシミュレートされた世界観、信者としての新しい宗教集団内の生活は代替されよう。

このような可能性の限界は既に出ている。コンピュータネットワーク内のコミュニケーションは、情報—記号の交換であり、必ずしも実体としての現

実を伴う必要はない。感情的表現を送ったとしても、そこに実際の感情が入っているかどうかは推測によるしかない。既に出て上がっている既知の人間関係で用いるなら、この推測は容易である。しかし、全く未知の人同士が交流し、感情的表現も交わすようになるにはあまりにも送受信の情報量が少ないのである。つまり、対面状況において、人は言葉にならない言葉を身体的表現として、場の雰囲気として発信し、受け取る。愛情や信頼の交換にはこの種の膨大な情報量が必要である。これだけの情報通信技術が発達した日本で、なぜ、東京一極集中がやまないのか、会議のために出張するビジネスマンがなぜこれほど多いのかは、まさにこの点に関わっている。また、感情の交換のメディアとしては、言語よりも身体の方がより適切である。家族は一緒にいることで家族になり、交歓の場を持つことは商談の始まりである。ここには、言語によって自分の考えを積極的に伝えて、コミュニケーションをしてきたアメリカ人の歴史に培われたパーソナリティと、コミュニティがかなり長らく存続し、場の雰囲気伝えてきた日本人のパーソナリティの文化的相違の問題も絡んでいよう。しかし、一番の問題は、言語（思考）と身体的表現（感情）の密接な関係が、ある種のコミュニケーションには不可欠であり、その意味で、宗教教団が提供する交流の場も依然意味を持ちうるであろうと言うことである。

さらに、情報空間の限界とは、物理的世界及び思考する身体に最終的にはベースを持たざるを得ないという点にある。このことを如実に表したのは阪神大震災に対する日本の反応である。メディア情報では何が起こったかは分かって、それが自分にとってどう関わる問題なのかは分からない。身内がいて、知り合いが被災して初めて事の重みに気づくのである。同じ日本に暮らして、同じ消費生活のスタイル・水準を享受していた人たちが、突然、理不尽にも死に至らしめられたり、ない家のローンを生涯負わなければならないという運命を与えられたのである。ほんの少し先には相変わらずの爛熟気味の繁栄日本があるにもかかわらず。この現実の共有は不可能である。情報にはこのリアリティはのらない。知ることと骨身にしみて分かることの間には依然として大きな溝がある。それを埋めるものが身体を用いた体験であり、

その蓄積された経験知が、このような事態に対応できる。突飛な言い方になるが、あれほどバーチャルな世界に遊んだオウム真理教が最初に求めたのは、身体的な知識、覚醒の体験であり、多くの若者がそこに惹かれていたのであった。共同性とは、やはり理念的なものではなく、身体的な経験を伴う関係にしか存立しないのではないかというのが私の結論である。その意味で、世界的なコミュニケーションネットワークによる世界の共同体化という希望はかなり危うい、まさに、情報化社会固有の希望だといえよう。

3 現代青年の宗教意識

3-1 青年と新宗教

オウム真理教教団には多数の青少年信者が参加していたことから、「現代の若者はなぜ宗教に走るのか」という問題がマスメディアに好んで取り上げられるようになった。カルト集団が主として青少年をターゲットとしているというカルト、マインド・コントロール論もまた、若者と宗教を結びつける言説を作り上げるのに力があつた。本章では、初めに、宗教意識の調査データによって、このような議論の妥当性、根拠を批判的に検討する。次いで、筆者の実施した宗教意識調査から、現代青年の宗教意識に関して幾つかの知見を提示してみたい。例えば、オカルト・超常現象への関心とは別に、臨死体験・輪廻転生といった事柄に信憑性を認める若者が回答者の半数にのぼる。筆者は、このような意識を単に科学的思考や宗教的倫理性の欠如に結びつけるのではなく、現代社会のある側面に敏感に反応している兆候ではないかと考えている。宗教意識を日常生活世界からの超越志向と理解するのであれば、従来の世俗化・慣習化した宗教行動ではこの志向は満たされない。別の行動様式が必要である。こうした新しい宗教意識・行動をどのように把握するかという視点の提示が重要であるが、本章ではできるだけこの点に迫りたいと考えている。

まず、伝統的な宗教意識・行動を青年世代に即してみよう。実際、これまでの新宗教研究から青年の意識が宗教的になってきたという知見は出て

きていない。新興宗教の勃興した戦後の混乱期においても、若者が価値的志向から宗教教団に加入するケースは少数であり、殆どが社会不安、生活不安に直接さらされた中下層大衆であった。しかも、教団の指導者層は男性の宗教家集団であっても、実質的に活動の資金と人材を供給しているのは中高年の主婦層である。有職者が自分の精神的な安寧のレベルを超えて、布教等の宗教活動に時間を割くことは難しい。この傾向は現在も続いている⁽⁵¹⁾。また、宗教的関心の高まりは宗教ブームという世代的な現象を除けば、一般的には加齢効果として理解されてきた。日本のような宗教的シンクレティズムが常態の社会では、出生から死、死後の祀りまで含めた人生儀礼や地域の祭礼等の年中行事に関わる中で、民俗宗教的レベルで神道から仏教まで身に付いていく慣習的な宗教実践が大半であった。これらの行事を主催する年代になれば、関心が深まるのは当然のことで、神事や仏事は年寄りが果たす重要な役割であった。このような加齢効果は、宗教的儀礼が家族や地域から切り離されてくるにつれ弱まり、宗教的関心は個人的な信仰・信心の問題になっていく。加齢効果の減少は、宗教が慣習的行為から精神の在りようとして選択された信仰として理解される世俗化の結果である⁽⁵²⁾。いずれにせよ、「若者が宗教に走る」という表現が世間の耳目を集めるのは、まさに宗教に一番遠い世代であったからであり、これが事実であれば日本社会と宗教の大きな変動を示しているのである。

しかし、石井研士は青年が宗教の主たる担い手となっているような事実は、これまで施行された宗教意識調査のデータから説明できないことを明言している⁽⁵³⁾。昭和54年から5年ごとに実施されている読売新聞の「宗教意識調査」は、全国の有権者から多段階層化無作為抽出法によってサンプリングされた個人を対象に面接調査を行ったものである。信仰の有無に関しては、20年間に各年代で減少を見せ、特に50代以上の世代で20パーセント前後の信仰ありの人間が減っている。20代の若者の宗教行動では、初詣が増加しているのを除いて、お勤めをする、経典を読む、お守りを持つ、座禅をする、祈願する、易の各項目で10パーセント以内の減少を示している。若者の宗教意識は各年代同様に薄れ、宗教行動も減じている。しかし、これらの調査項目

では、新宗教教団に加入した宗教的に加熱された若者の意識を問うてはいないし、新宗教教団内に占める青年世代の割合を直接示すものではない。後者に関して包括的なデータ入手は不可能であるが、前者に関しても、今論議されている若者の宗教意識を従来の宗教行動でフォローすること自体妥当かどうかの問題がある。石井が適切に述べているように、現代の若者の宗教意識における宗教性をどのような形で抽出することができるのか、これが従来の宗教意識調査の限界を越えた知見を導き出せるかどうかの鍵となる。

その一つの試みが、筆者も参加している井上順孝を代表とした「宗教と社会」学会・宗教意識調査プロジェクトにより実施された学生宗教意識調査である。1995年より、毎年プロジェクトメンバーの関係する全国50校程度の大学・短期大学、専門学校 of 学生4千名前後を対象に行っている。サンプリングを行っていないので、厳密には、青年世代、学生一般の宗教意識を代表していると言い難いが、一応の傾向は見て取れるであろう。筆者は1995年度のこの調査に平行して、北海道の学生4百名余を対象に独自に宗教意識調査を行った。1995年度、1996年度全国調査、1995年度北海道調査の3調査の結果を以下で見えていきたい。

3-2 学生の宗教意識

4-2-1 被調査者の属性

1995年、1996年の全国調査、北海道調査は、それぞれ、32校、42校、6校で実施された質問紙による自記式調査である。プロジェクトメンバーの講義等の時間内に行ったために、調査校の影響で被調査者の属性には偏りがある。性別では、北海道分を除き、女子大学及び看護学校が含まれているために女性が多い。親と同居の学生が多いのもそのためである。一般教育等の授業で実施していることが多いために、学生は大半が1、2年生である。また、このプロジェクトのメンバーは、新宗教研究に携わっているものが少なくないので、受講学生はこのテーマを選択している可能性があり、一般学生よりも全体として宗教に関心が高いと考えられる。しかし、このバイアスはそれほど問題ではなかろう。一般の自記式郵送調査等においては有効回答率が

30%未満であり、回答者は調査内容に親和的な態度を持っていると前提して差し支えない。本調査では95%程度の有効回答を得ているので、サンプリングの問題はあっても、回答者の偏りは避けられている。

表1 被調査者の属性

	学校の種別		性別		学年					生活形態		回答者総数
	大学・短期大学	専門学校	男性	女性	1	2	3	4	他	親と同居	一人暮らし	人数
北海道	82.7	17.3	52.1	47.9	51.0	11.6	16.3	20.9	0.2	35.4	64.6	405
1995年	85.2	14.8	34.7	65.3	49.3	30.8	11.8	7.2	0.9	52.8	41.2	3773
1996年	95.1	4.9	37.5	62.5	46.2	31.5	14.7	6.5	1.1	57.1	42.9	4344

3-2-2 宗教的関心

宗教的関心の内実を特定化することは極めて難しいが、便宜的に信仰の有無、関心の強さに応じて4つのレベルに分類すると、図1のようになった。信仰の有無というのは、必ずしも自覚的に求道した信仰ということではない。家族の影響の中で自然に特定の信仰を受け入れ、特別な宗教活動をしていない場合でも、信仰があるという範疇に入っている。いずれにせよ、信仰を持つという形で特定の宗教教団との関わりを持っている学生は7パーセント前

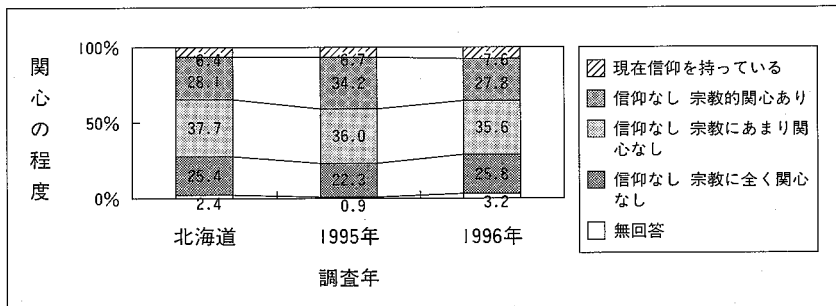


図1 宗教への関心

後である。宗教に関心を持っている学生が1995年に多いのはオウム真理教事件直後の調査であったからである。このデータは男女別に見ると、男性の方が女性よりも信仰を持つ者、宗教的関心のあるもの若干多い。これは宗教系学校のうちでも、1995年には國學院の神道学科、1996年には天理大学が加わっているために、宗教職後継者の男性による偏向が見られたと考えられる。これは、図4の信仰している宗教の内訳に顕著である。しかし、宗教に関心のない層が三分の二を占める。

信仰はないが宗教に関心があるという学生は、宗教書や宗教団体を扱ったノンフィクション、テレビ番組、神社・仏閣、教会等の見物等に関心を持っている。また、少数ながら宗教の存在意義、社会的役割、思想に興味を持つ者、人がなぜ宗教を必要とするのか、特定の宗教を信じるに至った経緯に関心を持つ者がいる。大多数の学生は無関心なのであるが、なぜ関心がないのかという問いに対して、1995年、1996年、北海道とも、宗教が嫌いであるという理由を挙げる者はそれぞれ16%、18.6%、12.6%であり、宗教の必要性を感じないからという者、44.8%、52%、46.2%であった。その他は関心がないからという同語反復的な回答である。ここで注目したいのは、宗教の必要性を感じたら、関心を持つのかということである。言い換えれば、宗教を必要とするような状況とは何か、宗教の効用をどのように考えているのか。

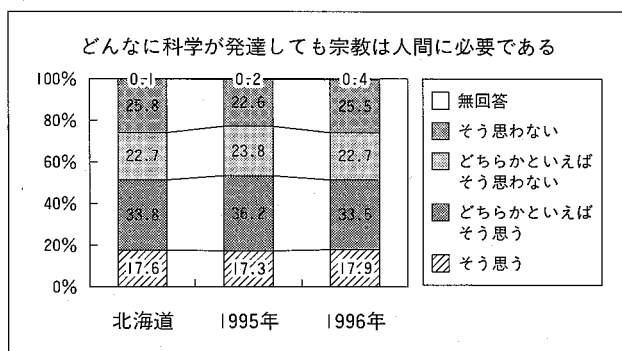


図2 宗教の必要性

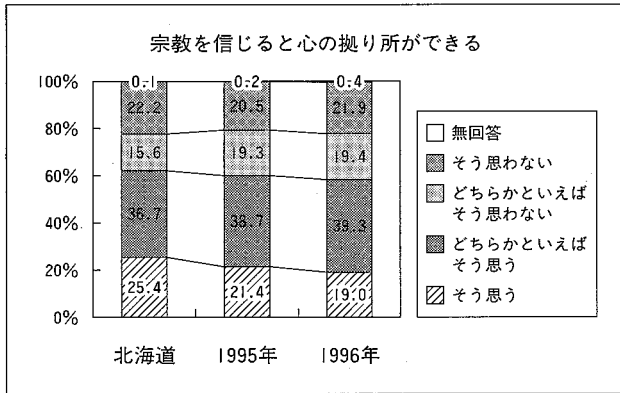


図3 宗教は心の拠り所か

宗教と科学を対立させて、二者択一的に考える学生は少ない。図2に示したように、宗教の必要性を認める学生は半数に達している。それでは、どのような効用を持つのか。図3では、自分にとって心の拠り所になるであろうという予測なのか、信仰を持つ人間にとって心の拠り所になっているはずであるという判断なのか、判別できないが、6割の学生が心の拠り所になるかもしれないと考えている事実は無視できない。

但し、かつての新興宗教に大衆が求めたような貧・病・争の解決を宗教の効用と考えているのではない。学生でこの種の問題に具体的に直面している者は殆どいない。その意味では緊急の効用ではない。しかし、宗教でガンが治せるかという問いに、1995年には76.3%の学生がないと答え、信仰で病気が治ることがあるかという問いに、1996年で否定する者は56.6%であった。残りの者は、病気が医学だけで解決できるとは考えていない。宗教がオルタナティブになるかは別として、病気を精神的な面も含めて考えていることは興味深い。臨床場面における医学から医療への見直し等の流れは、こうした学生の意識にも反映されているのであろうか。

普段は宗教的意識、活動と無縁の若者も、年中行事には積極的に関わっている。盆の墓参り、正月の初詣は宗教行為というよりは慣習的行事である。学生がどの程度行っているかを見ると、1995年、1996年それぞれ、家族で行っ

た者が 34.1%，30.3%，家族とは別に行った者が 17.1%，22.7%と半数の学生にのぼる。

3-2-3 現在の信仰

学生の宗教の内訳は、新宗教が一番多い。1995 年では創価学会が 41 名。1996 年では天理教 80 名（天理大学学生含む）、創価学会 39 名、真如苑 6 名。北海道では、キリスト教が新宗教と同数になっている。その内訳は創価学会 4 名、霊友会 2 名、エホバの証人 2 名の順で多い。

学生の信仰はかなりの程度、家族環境の影響下にある。彼等を信仰に導いた者は、図 5 に見るように殆どが家族であり、特に母親の影響が強い。実際に、北海道の事例ではエホバの証人 2 名は母の信仰を受け継いでいる。創価学会も父親ないしは母親の影響であり、本人の意思で信仰を選んだと言える者は 3 名だけであり、それは信仰を持った年齢が 15 歳以上の者が 3 名であることにも対応している。それ以外は 10 歳以下で信仰を持ったとしており、カトリックの幼児洗礼は 7 名いる。宗教活動への関わり方は、1995 年、1996 年、北海道調査とも、21.5%，19.4%，16%しか熱心にやっていると答えていない。1996 年調査では、信仰を持つ者のうち、自分の信仰を他人に勧めたことがないと答える者が 72.1%もいる。このように見ていくと、信仰を持ち、布教等の宗教活動を実際に行っている者は、一般学生の 2%程度でしかない。

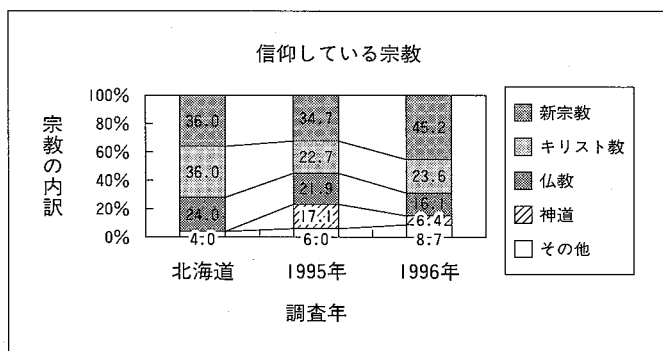


図 4 信仰している宗教

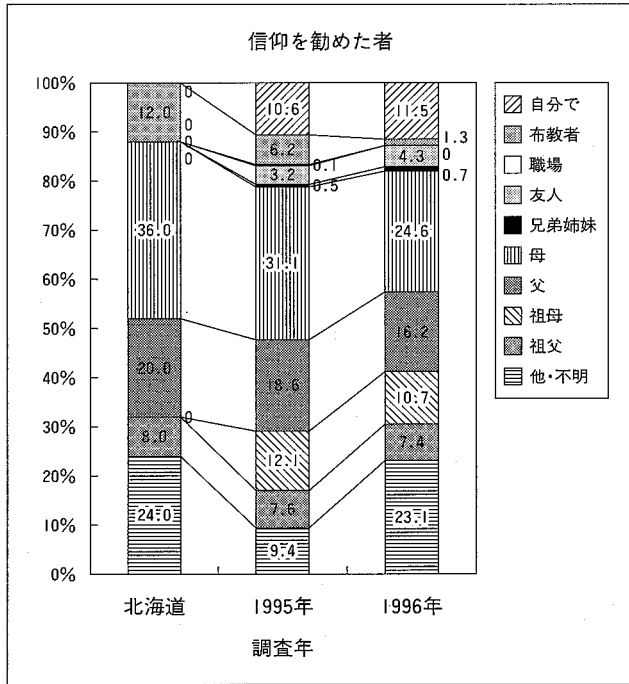


図5 信仰を勧めた者

「若者が宗教に走る」という表現は、まさに特殊な事例であるからこそ問題にされるべきであるという発言者の主観を示したものでしかないことが納得されると思う。

3-2-4 オウム真理教事件への関心

オウム真理教のビデオや出版物を購入した者は19人である。これらは全国の主要な都市にマハーポーシャというオウム真理教団直営の販売店があったので、好奇心で購入した者もいるであろう。オウム真理教に勧誘された経験を持つ者は、全体の1.7%とはいえ、72人もいる。全国の大学で同様の調査をすれば、オウム真理教と何らかの接触を持った者は相当数にのぼるはずである。因みに少なからぬ大学で学園祭等の折りにオウム真理教の講演会が開催された。しかし、殆どの者は無関心であったといえよう。

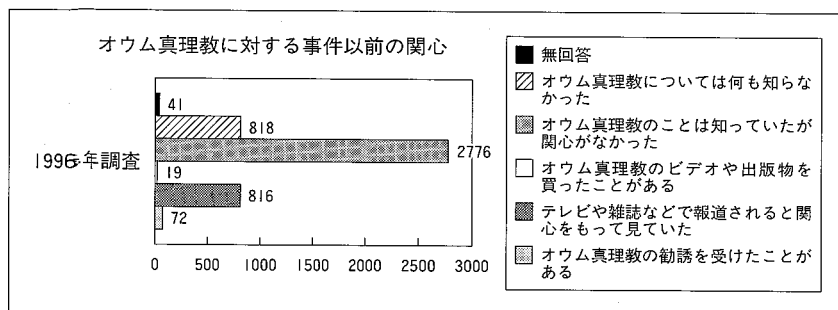


図6 オウム真理教に対する事件以前の関心

事件後、オウム真理教の諸活動に関する報道が相次いだ。1995年5月下旬に実施した北海道分の調査では、マスメディアによる報道をどのように思うかという問いに対して、適切ではないという者が、全体の56.9%、分からない者が26.1%ほどいた。なぜ、適切ではないかという問いには、「やりすぎ、くどい、しつこい」くらいの報道量があり、その実、「信者のプライベートな情報」の暴露や「興味本位の番組の作り方が目につき」、「どれだけ確固たる情報に基づいて報道しているのか分からない」という指摘が大半であった。

「声高に危機管理の必要性を強調して、国民を情報操作していると思う」或いは、「洗脳を批判しているが、逆に報道のしすぎにより、視聴者が洗脳されることはないのか」という危機感を持つ者も少なくなかった。オウム真理教自体がメディアを利用することで等身大以上の影響力を持つに至ったが、同教団の最終的局面もメディアにより粉飾されることになった。このようにして構成されたオウム真理教の信者に対して、ある種の共感を示している学生が38.2%程いる。その他の学生はひとごとであると考えている。確かに、この事件の日本社会に与えたインパクトは大きいが、オウム真理教に代表される極端な宗教集団に関わっている学生は非常に稀なケースであって、彼等と現代社会や若者の意識一般を関連させて考察しようとする方に無理がある。しかし、この教団の活動に自分の日常生活との関連を感じる一部の学生の感性を看過するわけには行かない。「自分もひょっとしたら入信したかもしれない」というわずか2.7%の学生はどのような問題を抱えているのであろうか。

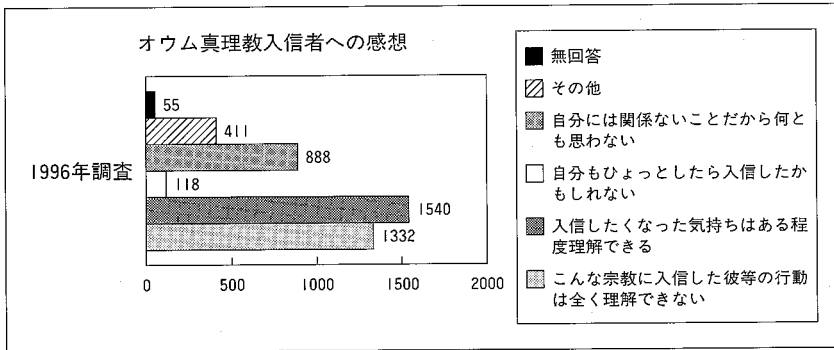


図7 オウム真理教入信者への感想

オウム真理教教団の教義、活動の表側だけを見れば、イニシエーションによる日常生活、現在の自己の超越が一般信者に強力にアピールしたテーマであり、その具体的な技法を様々なレベルで開発した点がこの教団の特色になっている。最終的にはハルマゲドンというレトリックで終末意識を教団自体が持つようになり、自己崩壊の道を辿ったが、どれほどの人が、時代の潮目を見ているのであろうか。1995年の北海道調査において、「世紀末、終末的な意識を持つことがあるか」という問いを設けたが、24.6%の学生が感じるところがあるという。具体的には、「環境悪化、自然破壊」「阪神大震災、サリン事件、エイズ」等の問題が生じ、「最近地球がおかしい、人も変になっている」という素朴な現代への違和感を感じている。このような違和感は社会や日常生活に対する不満として表現されるかもしれない。

北海道調査の「社会の現状や自分自身の生活にあなたは満足していますか。」という問いに対して、かなり満足が4%、ほぼ満足が60%、不満が30%、非常に不満が6%の回答を得た。学生のほぼ三分の二が現状に満足していることに、青年世代特有の反抗精神の欠如を見て慨嘆することも一つの評価であろうが、ここでは不満を持つ層に注目したい。彼等の不満の具体例を自分、或いは対人関係に対するものと社会に対するものに分けてみると、前者は57%、後者は43%である。また、不満の内容を明瞭に表現できているものと、具体性を持たない不満に分けてみると、前者が42%、後者が58%になる。社

会に対する不満は、自分自身の現状の不満の原因として対象化したものであり、学歴社会、過剰な消費社会や環境破壊、政治体制等が挙げられている。しかし、「成り上がろうとしても成り上がれない。」「弱いものが集散的にやられている。権力者が偽善を振りまきのさばっている。」等、社会体制が生み出す問題として、どこに問題があるかを表現できないものが目に付く。また、「物欲が多い社会に不満。世の中金。」「東京が汚い。落ちこぼれている。」「地球人全部殺したい。(自分も)」等、自分の感覚的レベルでしか社会問題を表現し得ないものもある。自分自身や対人関係に関する不満は、自分の能力や性格、容姿等からくる自信の有無と対人関係が関係している例等が比較的具体的なものである。その他は、「何かしなければならないのに、何をしたらいいのか分らない。」「自分はもっと自分らしく生きるべきなのにできていないと思う。」等、向上心を背景として生まれる不満がある。しかし、社会に対する不満同様、どこに問題があるかを明確に認識できておらず、「人や情報の数が多すぎて、そのうえ忙しそうなので、他人同士がとても冷たい。」「人間関係が存在しない。まっすぐに交わろうとする人間が皆無。」等、問題解決の糸口にすらたどり着いていないような不満の内容が少なくない。

総じて、不満の対象は社会的な問題よりも、自分自身や対人関係に関するものが多い。これを学生に浸透した私生活主義の反映とみることも可能であろうし、或いは、自分しか明確に対象化できないほど、学生にとって現代社会は複雑化、分節化し、社会の現実を自分の経験を踏まえた言葉で表現できなくなっているのかもしれない。その傾向は、不満の内容を明瞭に表現できない、つまり、どこに問題があるのか、なぜ、その問題が生じたのか等の論理構成をせずに皮膚的感覚で表現するところに表れていよう。一部の学生には閉塞感として捉えられる現代への違和感がある。データから語れるのはここまでであって、これがどのような問題状況として表現されるかは、話者の言説でしかない。敢えて、極端な例を挙げるならば、オウム真理教教団の教祖は、閉塞状況の一気の打開を望んだ信者によってカリスマが現実のものになっていったのではないか。閉塞状況とは、問題の所在、解決の方法が見えていない状況である。このような状況が長引けば、自分の力ではどうにもな

らないという無力感が生まれてくる。無力な自分に代わって、何が問題であるのか、どうすればいいかを具体的に指示してくれる権威を求め、自分が内面化した権威による支配を望むパーソナリティに変化するまでそれほどの時間はかからない。カリスマ的悪党が善人を誑かしたというよりも、自分や社会の問題状況の解決を委ねられたものがカリスマを持ち、権威によって指導を行っていった例ではなかったのか。もとよりこうした言い方は後知恵ではない。

3-2-5 超常現象への信憑性

超常現象、心霊現象等のオカルト的なものに信憑性を感じているものが非常に少ないのに対して、臨死体験、輪廻転生を信じる、またはありうと考えるものが1996年調査学生の半数を越え(68.3%, 57.8%), しかも、1995年度(69.1%, 52.1%)とこの傾向は変わっていない。先にも述べたように世紀末的雰囲気を感じているものもいるが、ノストラダムスの予言のような終末意識ではない。現代社会への違和感、危機感といった方が適當である。これに対して、輪廻転生、臨死体験、死後の世界の実在といった項目は信憑性が高く、しかも回答者の相関が高い。この3項目を実際に体験したことがあるものは殆どいないわけで、自身の経験に基づく蓋然性を判断しているの

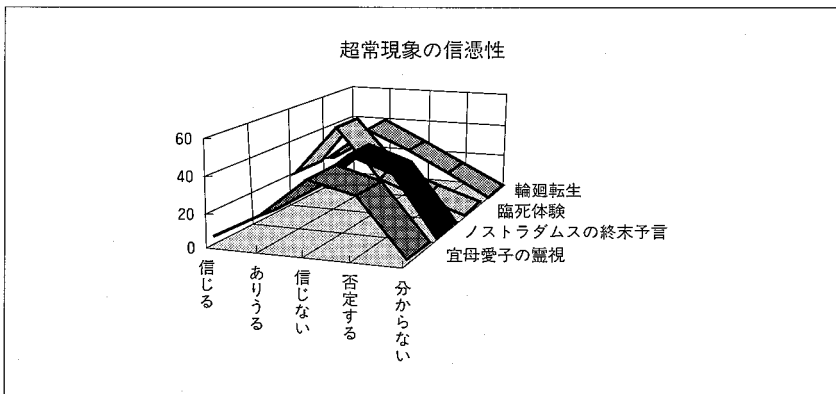


図8 超常現象の信憑性

ではない。オカルトブームと言われているように、書店の一角には従来の宗教書とは別に超常現象や心霊現象等の書籍が置かれており、北海道調査では、こうした書籍を読んだ経験があるものは半数に及んでいる(53.8%)。しかし、このような読書経験を持つものが、持たないものよりも、臨死体験では7.4%、輪廻転生では9.9%ほど信憑性を感じるものが多いが、統計的に有意な差ではない。そうすると、自身の体験やメディア情報に依らない判断があることになる。

霊視ではトリックの有無、予言は当たるかどうかということで、行為や言明の内容を検証することが可能である。しかし、輪廻転生や臨死体験は自ら体験したり、或いは他者の経験を検証することは極めて困難である。従って、経験的知識により反証することができない。また、この項目に信憑性を感じているからといって、これまでの生活を変えなければいけないような倫理的教唆は付随していない。臨死体験といっても、霊界の存在を直接言及しているわけではないし、また、輪廻転生もカルマ(業)によるというドグマがあるわけではない。その意味では、輪廻転生を入れたコミック等はかなりの程度エンターティメントであって、信憑性の内容も割り引いて考える必要がある。しかしながら、本稿では60%前後の学生が輪廻転生や臨死体験を否定しない事実を重く見たい。

肉体の死によって生が終わらない、或いは、別の次元の生として継続していくという発想のどこに学生を引きつける魅力があるのだろうか。北海道調査においては、50.8%の学生が理系学科に属しているが、臨死体験は67.8%、輪廻転生は47.6%の学生が信憑性ありと考えている。彼等は自然科学の知識を否定するものではないが、脳死臨調が答申しているような物質的生命観を受け入れているとも見えない。これを学生が十分に科学的発想のトレーニングを受けていない結果であるとか、呪術の復活、モダンへの反動の兆候と見るような考えはひとまず置き、輪廻に象徴される人生観、社会観の特徴を考えてみたい。

近代主義的人生観、社会観には、向上、成長、発展といった言葉に象徴される進歩的な時間感覚、現在よりも良くなるはずという将来への見通しがあ

る。輪廻転生の人生観、社会観は、事象の転変はあっても本質は変わらないという発想であり、循環的な時間感覚、将来は現在の延長でしかない。一般的に急速な近代化、経済成長期に生を受けたものは前者の感覚を経験として確認していようし、経済成長を達成して安定した社会の再生産がなされている時期に生まれ、現在しか知らないものは、将来を現在の延長に展望しても不思議ではない。調査対象の学生達は 1970 年代後半に生まれ、1990 年代のバブル経済の爛熟期、崩壊以降に思春期を迎えている。彼等は、消費社会を享受し、楽観的な自己実現を構想し得た前世代とは異なり、堅実である。先に述べたように、現代社会、自分の人生への評価として満足度が高いのは、問題意識が低いからというより、自分の身の丈にあった人生の目標を早々に設定し、そこまでは確実に努力している成果の反映であろう。北海道調査において、具体的な人生目標をたずねてみると、そこそこの仕事に就き、暖かい家庭を築いて、自分らしく生きるというのが標準的な将来像であり、極端な理想追求型も享楽型も少ない。彼等が堅実な人生設計を行うのは、現代社会が一発逆転をねらえる時代ではなく、確実にポイントを重ねていかないと人並みであることすら難しいという社会観があるからではないか。高度成長期前後には、社会の流動性が高まり、日本の階層構造は開放的になっていくという近代主義的社会観が勢いを得、生活水準の上昇と画一性の増大に伴う底上げ効果で皆等しく豊かになっているかの幻想が現実味を帯びていた時代もあった。しかし、1980 年代後半以降、明らかになったのは資産格差の増大であり、社会階層が再生産されている側面が顕著になってきたことである。「金持ちの子供が金持ちになれること」を不満とする学生は、単なる資産の継承を言っているのではない。現在、メリットシステムの体表的な存在であった教育制度ですら、能力の平等性の大義名分や、通俗的努力主義のガス抜き効果がそれほど信憑性を持たなくなっている。現実の資産に応じた教育機会、獲得した学歴・学校歴に応じた社会的地位達成の機会が不均等に配分されていること、それが以後固定化して社会階層を構成していくことを、学生ですら正視し始めている。彼等は身の丈の程をこれまでの教育制度を初めとする社会環境の中で知らされてきており、だからこそその範囲内での人生の

戦略を練るのである。戦後 50 年を経て、社会は日々変化、激動の中にあるが、構造化の側面は益々安定化してきている。

輪廻転生や臨死体験というのは、強固な社会構造に拘束された自分の一つの解放の形ではないだろうか。かつての労働運動や住民運動、市民運動は、現実の差し迫った利害関係としての社会問題を解決しようとすることで一般大衆を動員できた社会運動であったが、現在誰しもに共通する争点を設定することは容易いことではなくなった。この経緯に関しては既に述べてあるので、現在の社会運動が目指しているのは、自己の外部にある社会問題ではなく、自己の内部に組み込まれた問題であることを確認しておきたい。例えば、性、民族等に基づく差別意識を問題にするということは、自己言及的な批判を行わざるを得なくなる。実際の差別に直接の責任を負っていないとも、自己の身体自身が歴史的に規定された加害者として問題の争点を示す状況に巻き込まれざるを得ない。自己を被害者として問題解決を追求していくポジションはとれないのである。これは環境問題に関わる社会運動でも同じような経緯を辿る。環境破壊の問題にしても、消費によるフローをひたすら増大させることでしか自身を維持できない資本主義経済体制が根本的問題であるにしても、コマーシャルリズムにより欲望を刺激されて様々な消費行動を行っている自分もまた批判の対象となりうる。このような意味で、現在の社会体制からの解放、ないし変革を目指す運動は自己変革を課題とする。

それでは、どのようにしたら自己変革ができるのであろうか。自己変革、意識の変容をもたらす技法は、歴史的に宗教の独壇場であった。社会の変革と同時に自己変革を目指すというのは何よりも宗教運動の特徴である。現在の日本には広範な大衆動員をやれる宗教運動は存在しない。かわりに矮小化された小集団運動か、世俗化された自己変革運動体が散見される。断片的な事例として、本稿で取り上げてきた阿含宗からオウム真理教に連なる宗教集団の教祖達は、超能力、オカルト的超越願望をすくい取る宗教技法を開発することで数万の単位で信者の動員を図った。また、自己開発(啓発)セミナーと総称されるライフダイナミックスのビジネスでも、自己発見、カタルシスを提供することで一部嗜癖化した顧客を持つまでになった。或いは、マイン

ド・コントロール技法を駆使していると言われるカルト運動がアメリカから入り込んでいる場合もある。実際に、こうした運動に参加する若者は絶対的少数ではあるが（1996年調査において、自己啓発セミナー経験者は0.9%）、裾野の部分に輪廻転生や臨死体験に象徴される日常生活、自分からの超越願望ないしはそのような可能性を考えている学生がいますと推測してもいいかもしれない。多分にエンターティメント的要素があるとしても、ある瞬間において現在の自分を超越する一つの契機であり、しかも、循環的な世界観に即した自己の超越方法といえよう。自己を超越することが世界の組み替えに直接繋がっていかないのが、この世界観の特徴であり、現代社会の強固な構造に対する受け身の学生達の意識に対応している。

4 新宗教研究の方法と実際

4-1 新宗教研究の方法

かつて宗教学者柳川啓一は、宗教学はゲリラである。宗教的関心のおもむくまま、宗教現象、教団、信者にアプローチする。手薄な学問領域に奇襲攻撃を仕掛ける。程なく、社会学（統計的有意性）だの、人類学（現地語の習得、異文化理解）だの、心理学や精神医学（宗教体験の臨床的理解）だの正規軍が到着してうるさいことを言う前に、さっさと引き上げて新しい領域をねらう、というものである⁽⁵⁴⁾。このフィールドを意識した宗教学の方法は柳川及び彼の影響を受けた若干の研究者にいえるもので、実際、宗教学会の大多数は成立宗教（キリスト教、仏教、イスラム教等）の大伝統に連なるものの研究者であって、手法としてはオーソドックスな文献学や教典（経典）研究である。また、民間信仰や民俗宗教と称される地域の伝統文化に根ざした、特定の教祖、教義、教団を持たない folk religion でさえも、実は歴史学や民族学（民俗学）の正規軍が多数控えており、ゲリラ的アプローチがききそうできない領域である。その意味では、柳川流ゲリラ戦術は宗教学の傍流である。宗教を所与の制度、組織、世界観の中で研究する、その実、信仰を高めるべく勉強するという傾向が長らく輸入学問の日本では強かったが、この

ような現状に風穴をあけるのが柳川のねらいだったのではない。柳川の影響を受けた者たちが選んだのは、このような正規軍が殆ど攻めてない領域であった新宗教である。新宗教の呼称は、既成ではないという意味であるから、未だ確定版としての教義・組織を持たないことの方が多い。しかも、先述したように教義の第一の特徴が習合性にあり、宗教としての理論的・信仰的純粹さ、レベルの高さは求めようもない。それで、大多数の宗教学者の触手を伸ばすところにはならなかったし、新宗教教団と関わりを持って、政治・スキャンダルの報道に敢えて身をさらす必要性も感じなかったのであろう。

恋愛とは論じるものではなくするものだ、と吉本隆明は論じた。宗教もするものだという言い方は素朴な体験主義以上の意味がある。宗教体験は生きられた経験的事柄であり、教義、布教組織はその事実の伝承の必要性から後に作られた二次的なものである。主観的に経験された事柄を言語や社会制度で客観化された実在としての宗教をどう扱うか、2つのやり方がある。一つは、自らの解脱的境地を目指す行者に象徴される、主観的・身体的宗教理解である。悟りへの方向である。もう一つは正当性を獲得した教えへの帰依(献身)を通じて、客観的に宗教を経験する。教団活動、教勢の拡大を通じて正しさを実感するやり方である。或いは、儀礼的空間において聖なる時間・聖なる行為を再現するやり方もあろう。どちらも、行為としての宗教実践から理解を導きだそうとする指向は同じである。

しかし、学としての宗教研究はこれとは対照的な世俗的理解である。宗教〇〇学という領域では、分析の手法は〇〇学であるから、〇〇固有の切り口、語り口で客観化された宗教を扱う。二次的な事柄を扱うことに分析を限定すれば、それらは世俗の言語・社会制度であるから、それ自体の論理で記述すれば足りる。つまり、宗教集団の特徴は他の社会集団(親族、会社、同好会等)との差異で示されるし、教義の内容は思想・哲学や神話・口承伝承の中に位置づければよい。しかし、生きられた宗教という対象を設定したときに、そのような割り切り方では済まなくなる。問題は、元々の宗教体験を自らの宗教体験(修業)や信仰(教学的理解)に依らずに、何によって記述できるのかということである。このような問題は成立宗教の歴史や教義、制度を扱っ

ている場合にはそれほど深刻ではない。時折、自らの宗教的信条をスパイスのように利かせれば、体験主義者や信仰者たちも好意的理解を示してくれる。しかし、新宗教の場合は、宗教的経験が眼前にあり、それ自体を扱うことが多くなる。世俗的な言語や理解の枠組みとのギャップが歴然と現れ、宗教者からの「そんなものではない」の一言であっけなく決着が付いてしまう。宗教体験者に直にアプローチするフィールドワークは、文献的手法よりもはるかに宗教的体験そのものへ迫れるという点で多くの利点があるが、宗教研究者が構成する宗教的言説の説得力を不安定なものにする。

それにもかかわらず、フィールドワークをする意味があるとするなら、批判を受けにくい手堅い研究をやることよりも、宗教という現に「いま、ここで」行われている営みに身をさらすことで、自分自身が変わっていく面白さにあるのではないかと思われる。これは、イニシエーションとしての宗教研究と位置づければ、島田氏のアプローチそのものである⁽⁵⁵⁾。研究という営みの中で自分が変わることの位置づけを、本稿では、問題を2つにわけた上で論じたい。一つは宗教それ自体の持つ威力で自己の認識枠組みや感性が変わらざるを得なくなるという状況である。もう一つは、フィールド（現場）において宗教者、研究者相互に影響しあい、新しい宗教的現実を構成していく側面である。そこでは、自分の認識や感性に対して、直接宗教者から疑問・批判が提示され、変わらざるを得なくなるような状況が出てくる。

論点は宗教研究者の宗教行為・宗教者に対する態度に関わっている。まず、宗教を理解するべく、自ら宗教体験をしかるべき方法で行い、その内的経験を持って宗教的事実を語っていこうというものである。これは信仰者自身の語りと似ているが、当該の宗教的事柄を相対化できる言葉を持っているという点で異なる。典型的には中沢新一のアプローチである。彼は大学院修士課程を終了後、チベット仏教を学ぶべく（研究するべく）、ラマ僧（師匠）に弟子入りし、2年近い修行を行った。そこで、瞑想法により意識が発生する始源的状况を経験し、自己の意識を身体や現象世界から離すこと、そうして「見ること」と「世界を止める」ことを体験的に理解したという。これを呪術師に弟子入りして呪術師の内面的世界を理解し、さらに世界観レベルにまで描

いた人類学者カスタネダに習い、幾分は構造主義や記号論のタームを交えつつ、宗教的世界を語ろうとする⁽⁵⁶⁾。その語り方の中で、従来の西欧近代合理主義の知の在り方を越えたいとしているが、実際に越えているのかいないのか、私には判断がつかない。ともあれ、我々の認識により現れた世界は、顕在的には言語体系・社会秩序により構成されたものであるし、潜在的にも社会化により内面化された言語の構造により深層心理が作られている。それを理解する、解釈するのは、まさにそれらの言語構造に依っているのであるから、世界の現象は循環論的構造を持ち、認識を認識することはできないということになる。そこで、チベット密教の技法により、認識を構成する言葉を越えた地点での理解により、存在そのもの、現象に直に向き合う経験をする。このような新しいやり方で知の組み替えををしていかなければ、全ては解釈のための解釈、何も新しいものを生み出さない既成の知識の再生産に過ぎなくなるとというのが彼の基本的な主張である。もちろん、このような言い方は私の知の在り方によって拘束を受けているから、チベット仏教の知の在り方を紹介する彼の言説同様、中沢氏の本意をそのままに示せているわけではない。中沢氏以外では、鎌田東二氏が自らの宗教体験を通した得た知と感覚をベースに宗教の語りを行っている。彼の場合は、幼少時からの神霊体験であるが、学生時代以来の修行によってかなりの霊的力を持つに至ったという⁽⁵⁷⁾。

このようなアプローチは宗教的なセンスがものをいうので誰にでもできることではないが、似たやり方に共感的理解の方法がある。自ら宗教的体験を会得できなくとも、宗教者の語りの中でその体験を間接的に経験し、宗教者の理解の枠組みを借りて語るというものである。これは、宗教者のライフヒストリーを口述して、宗教的世界を描く場合になされる⁽⁵⁸⁾。その際、次第に宗教者の内面に入り込み、「物事の見方や考え方が少しずつ変わってきたように思われる」ようになる場合がある。共感を越して、宗教者と共鳴する段階まで至る場合もあろう。どの段階で留まるかは研究者次第である。新宗教研究の場合は、後述するように、最低でもこのレベルまでいかないとしても立ち入った調査が許可されないという事情があるので、実質を伴うかどうか

は別としてポーズとしては、共感的アプローチを採用することが多い。私はこのアプローチを採用しており、共感と違和感を交錯させながら、宗教側の言語構成と私自身の認識、及び〇〇学の言葉とをすり合わせるような形で、宗教的事柄に迫ろうと考えている。これは言うは易く行は難しで、そのバランスが後述するように実に難しい⁽⁵⁹⁾。この点を述べる前に、宗教のフィールドで自己変容を伴うのかどうかについて、筆者の体験的印象を述べておきたい。

幸か不幸か筆者の場合、知の組み替えを起こすほどの宗教体験を天与の資質として持てなかったし、それを自らの修行によって実践するまでの意欲がなかった。むしろ、体験型理解という点では、信仰と倫理的実践による救済型宗教に、ある時は誘われ、また、ある時は調査上何度も足をつっこんだが、信仰という名の飛躍ができなかったということに落ちつく。飛躍の前までに、知の組み替え、認識の刷新という出来事の可能性はあった。ただ、それを強化するプロセスにうまく組み込まれずに済んだ、或いは、組み込まれることを拒んだ結果、精神の高揚は萎えたとも言える。その意味では、宗教研究をやりながら、飛躍の経験がないために救済型宗教を体験的に理解できないのである。もっとも、飛躍の一手手前までは実によく分かっているのであるが、その先は身体的感覚として理解を超えている。宗教的な救済の至福が分からない。この点が筆者の宗教研究者としての、体験主義的アプローチ上の限界であり、よく言えば、跳んでしまった人が戻ってくるとは限らないのだから、ギリギリの所で宗教的感覚を保持しているとも言える。しかし、自分を導こうと賢明の努力と献身的な誠意を見せてくれた（或いは、功德や組織上の実績を積もうとした）人々の熱意に打たれないわけではなく、いったい人間はここまでできるのであろうかと、その先を覗きたくなったのも事実である。いずれにせよ、普通の人々は条件次第で、癒しや人生の同伴者を求めて、宗教的な集団、人間関係を求めようとする感覚は理解できるようになった。また、宗教的な人々と接することで、超越しようという意志の力、善意、意図せざる真理の言説による支配等、人間の多面性を見れるようになったことも事実であり、やはり、筆者もフィールドワークを通して少しずつ自己変容を遂げ

ているのかもしれない。

4-2 調査と宗教的現実の構成

宗教者と研究者との関係、これは被調査者と調査者との関係の問題として、社会学の知見を用いて一般的に説明することも可能である。社会調査は言うまでもなく、地中に埋まっている事実をそのままの姿で掘り起こしてくるのではない。調査の設定された枠組みに応じて拾われる事実が決まり、得られたデータを解釈の枠組みに則して加工、そのようなデータの有機的連関を調査者が把握した社会的事実として生み出すのである。調査の対象が客観的なモノや制度（例えば、貨幣、資本主義の制度）である場合、データは社会的事実の一部である。しかし、集合表象的な事実、民族性、地域文化、サブカルチャー、社会的不安等は事実に対する社会構成員の解釈である。従って、それらを意識調査のような形で集めたものは、解釈をさらに解釈することになる。社会調査の提示する事実はかなり部分が二重の解釈的事実である。そうすると、被調査者の解釈をどのように拾ってくるか、その解釈を調査者のどのような解釈の枠組みで解釈するかで社会的事実はいかようにも構成される。調査者の解釈についてはここでは言及せず、被調査者の解釈を調査者がどのようにして手に入れることができるのかという問題に論点を絞りたい。被調査者から得られる事実は被調査者と調査者との関係性、調査の行われる状況、つまり、両者の了解したコンテクストに依存している。従って、そのコンテクストが形成される場面についての考察が必要である。これが第一の論点である。

次に、オウム真理教のところで述べたように、現代の情報・メディア社会では、情報主体の自己再帰性 (reflection) の速度が益々アップしている。つまり、個人や社会集団が何らかの行為を行ったとき（行為をしたという情報の発信）、それに対する外部の反応、評価が二次的な情報として発信され、それを行為の主体が受信し、自己の意志決定システムに組み入れて新しい行為を行う。この循環のスピードが速まっている。社会調査においても、被調査者がいかに評価されたかという情報を手に入れ、それを自分たちの利害に

じて、自己正当化のために用いたり、反発することが珍しいことではなくなった。調査者がアウトプットしなかったり、被調査者に隠したりすればこの回路は閉じられるが、実際は様々な形で情報が発信され、それが漏れ伝わるのである。こうして調査の公表、再度の実施は被調査者の態度を考慮せずにはできない状況になった。被調査者の権利（自己評価）を重視すれば、これは当然のことであるが、長らく調査結果は被調査者に還元されない事態があったのである。要するに、調査は調査者の都合でできた。この問題を簡単に事例化すれば、第三国（できれば辺境）の差別問題を本国ではいかようにも論じられるが、日本の差別問題を日本の当該地域で発言するためには、相応の覚悟が必要である。研究者生命をかけたものでなければ、被調査者は納得しない。このような被調査者と調査者との緊張関係が様々な場面で生じているのは歓迎すべきことである。新宗教教団の研究においては、この問題が当初からあり、第一の論点である被調査者と調査者の関係に複雑な影響を与えてきた。この点を、以下井上順孝の宗教調査論に則して述べてみたい⁽⁶⁰⁾。

井上は「研究者の優位性と媚び」という表現で端的にこの問題を述べている。つまり、研究者は現場でインフォーマント（情報提供者）から事実を引き出す（聞き出す）必要がある。この点はジャーナリズムの取材と同じである。研究者の情報発信能力（研究者自身の能力よりも、研究者の社会的地位、これはジャーナリストの場合も同じ）が大きく、その成果の公表によって被調査者及び集団が損失をも含めた影響を被るような場合、被調査者はよく評価してもらおうと、研究者におもねる場合が出てくる。そのバイアスをどのように取り除くかが問題である。それ以上に、研究者が過度の待遇を得て、その状況に満足してしまい、教団にとって不利なことを全く書けなくなる場合もあり得る。取り込まれた御用学者である。

これとは逆に、研究者が被調査者からありきたりではない特別の情報を得たい場合、研究者の方が被調査者に近づき、媚びを振りまき、サービスを期待するという場合もあり得る。そもそもが調査の了解を得なければ調査は始まらないわけで、普通の研究者は教団に対して低姿勢で出て行かざるを得ない。そして、必要なだけ情報を引き出したら思う存分書くという研究者もい

るが、そういうケースはもうその教団とは一切縁が切れることを覚悟しなければならない。しかし、教団に限らず、どのような社会集団であっても一時点で切っただけでは十分見えないことがある。その後、5年後、10年後のフォローによって、より正確な集団像が描ける。とりわけ、成長期の教団ではそうである。その点を考慮して教団のモノグラフを書くのであれば、長い付き合いを維持する必要がある。つまり、知っていても書けないことがかなり出てくるのである。そして、利害関係の当事者がいなくなって全面的公表に踏み切れる。もちろん、公表に教団が好意的であればこの種の問題は最小限で回避できるが、どのような教団であれ秘密はあるし、教団の常識が世間の非常識になることも考えられるから、公表後の社会的評価に関して研究者の責任（被調査者からの批判に対して）はなくなるらない。

このような危ういバランスの上に研究者と被調査者の関係は成立している。この点をクリアした後に、より本質的な問題である「聞き取り能力」「了解可能性」の問題が発生する。何でも聞ける状況にあったとしても、何でも聞けるわけではない。被調査者は問いかけに対して答えるのであり、そのレベルを超えて研究者に代わって宗教的世界観を物語ってくれるわけではない。しかも、研究者が被調査者である宗教者・信者の内的世界に十分な理解と共感を示して後、語る気になるのである。この相手ならという信用を勝ち取れるかどうかである。こう考えてみると、無作為抽出のアンケートで宗教意識を調査しようとしても、せいぜいが盆の墓参りや正月の初詣に行ったか行かなかったかの行動レベルの質問に留まらざるを得ない。信仰している人に対して、「なぜ、この信仰をしているのか」理由を聞きたい、やっていることの意味を聞きたいというのが最終的な質問であろう。ストレートな問いかけに対して、被調査者が好意的であれば、主観的な様々なレベルで信仰の効果、この道に入った理由を答えてくれるかもしれない。しかし、極端な話し「神の選び」や「仏縁」でという答えをどう評価できるのであろうか。研究者が知りたいのは、被調査者の置かれていた家族関係や社会構造上の条件、個人的な問題がいったい何であったかである。それを直接答える人はいないであろう。直接の契機が何であっても、信仰生活の過程で主観的な意味付け

が宗教的世界観の影響を受けた可能性がある。被調査者のライフヒストリーを聞いて事実関係をつき合わせながら調査する側が推測するしかないのである。信仰に至った重要な契機を被調査者の話の中からすくい上げる「深い話」ができるようになるには、研究者の側にも相応の見識と経験が要求される。

その次に、研究者が被調査者の話を聞いてどれだけ分かるかという問題がある。宗教の言説は聞けば分かるというものではない。分かるというのは、研究者の認識枠組みの中で事柄が分類され意義づけられる限りにおいてであり、その意味では事柄の様々な了解可能性を縮減しているにすぎない。被調査者が研究者の言葉を拒絶したときに、こちらが勝手に分かったことを被調査者の宗教的経験として語ることは可能であろうか。良心的な研究者であれば、分かるべく努力し、被調査者との認識のすり合わせを続けて行くしかない。そのどこかの地点で踏み切りをつける必要はあろうが、研究者と宗教者・信者との対話の過程で、双方がここまでなら歩み寄れるという認識の大枠が形成される。これが宗教的事柄としてつかみ出されるものである。双方の距離が縮まれば縮まるほど、宗教的経験に近づいていく。

4-3 宗教教団調査の今後の課題

オウム真理教教団を事件の発覚前に調査し得た研究者は少ない。同教団の脱会信者や詐欺商法の被害者から相談を受けた一部の弁護士、ジャーナリスト、及び教団施設設置をめぐる地域社会との軋轢を一部の研究者が、この教団の陰の側面を見ていただけである。1990年代前半にマスメディアに広範に取り上げられたこの教団が、なぜ、宗教研究者の調査対象になり得なかったのか。大学院生が参与観察調査を試みた事実はあるが、地下鉄サリン事件前に調査結果を公表することはできなかった。一つの理由として、不本意にも、或いは不用意に利用された社会的影響力のある研究者も少なくないが、調査者の社会的地位を教団正当化のために利用されたことがあげられる。教団崩壊直前まで、オウム真理教団の月刊誌『ヴァジラヤーナ・サッチャ』の奥付に写真入りで評論家、宗教研究者の好意的コメントが載せられていた。オウム真理教教団は、調査に伴う危険性を有していたというよりも、調査上のま

ともな関係が結べそうもなかった教団であり、教団との交渉を伴う調査対象から外されてきた。もう一つの理由は、事件前のオウム真理教程度の奇異な宗教教団は少なくなく、他にいくらかでもまともな調査ができる教団があったということであろう。宗教法人として認証を受けている宗教集団が18万4千余あることから明らかなように、新宗教教団の数は研究者の数を遙かに凌ぎ、研究の網の目に入っている教団はごくわずかである。調査ができた教団は殆ど社会的問題を抱えていないといつてよい。

靈感商法や霊視商法に限らず、社会一般的な常識と抵触する行為を行う宗教団体は少なくない。このような宗教団体は調査されることが稀であったが、今後は、むしろ問題を抱えた、またはありそうな宗教団体の調査が必要とされる雰囲気醸成されている。第一章で述べたように、反カルト運動の盛り上がりと共に、カルトと目される新宗教集団が注目を浴び、集団自殺を最も極端なケースとして奇怪な行動がメディアにより報じられている。社会と軋轢を起こしている宗教集団にメディア、行政も関心を向け、或いは「純粋な若者が宗教に走る」ことを親たちが心配してきている。しかし、現在、日本に限っても宗教集団の動向を把握し、必要があれば調査できるような機関はもちろくない。文化庁宗務課を始め、各都道府県は認証後の宗教法人を調査する権利を持たない。ジャーナリズムは事件前に宗教集団に介入することには二の足を踏む。宗教研究者も、調査の法的権利を持つものではないが、比較的所属組織の拘束を受けずに社会調査をできうる位置にある。しかし、実際の宗教教団調査には、少なからぬ問題の解決が必要である。

第一の問題が、社会調査一般にいえる被調査者の権利を侵害しないという調査倫理である。被調査者が調査を受け入れない場合、調査できないのはもちろん、調査後も個人、団体のプライバシーを守り、公表は被調査者の許可を得る必要がある。これを遵守する限り、社会問題を実際に抱えているか、調査者がその蓋然性を推測した個人、集団であっても、調査を拒まれた場合に調査は不可能となる。ここでとどまれば、およそ社会問題の存在を指摘し、その克服のために実践的知識を構築しようとする社会学ではなくなってしまうであろう。確かに、社会問題というのは当該の社会制度が、任意の事柄を

逸脱的行為・現象として構築した一つの現実の側面に過ぎない。しかし、実際に即していえば、宗教集団の社会問題化として指摘される事柄は、詐欺、人権侵害などの事件に比定できるケースが少なくない。宗教集団の信者が信仰によって、或いは騙されて多額の献金をしたことを詐欺とは言えないが、宗教活動に関わらない一般の人から同様の経緯で高額の宗教的付加価値を押し売りするのは明快な詐欺である。このような宗教集団に対して、どこまで踏み込んだ調査を行うべきか、という問題がある。もちろん、当該の宗教集団が調査を受け入れるわけではない。仮に受け入れた場合、調査が教団の正当化に利用される可能性が高い。調査者の名前が教団の社会的名声として、或いは、教団に都合のよいデータのみ提供されることもあろう。拒絶された調査対象に敢えて調査を試みる倫理的根拠があるのかという問題も最初にクリアしておく必要がある。

第二の問題として、このような集団を調査対象に設定した場合、被調査対象から批判を具体的な行為レベルで受けた場合に、調査者個人の身体的安全を始めとして個人的に対処できるレベルを超える可能性がある。研究者個人の判断で勝手にやったことであるから、最後まで自己責任でやってもらうというのも一法であろうが、これでは調査できない。組織、制度のレベルでそのような調査を保障するのでなければ、誰が敢えて危ない橋を渡るであろうか。調査倫理条項の設定とは別に、調査研究のガイドラインを設け、それに従った調査である限り、研究者のグループで調査行為に対する支援を行う必要があるだろう。

第三の問題として、宗教集団の調査を教育機関で行うことが微妙な問題になりつつある。社会調査は無難な意識調査でもない限り、具体的な個人、社会集団との利害関係の中で実施される。研究者がその中に巻き込まれるのは当然の責任として、学生・院生が調査実習や卒業論文、修士論文等で調査を自ら行う場合、教師、教育機関がどこまで責任を負えるかという問題である。教育の一環である以上、調査者へのオリエンテーションは言うまでもなく、調査対象に調査者が相応かどうかを値踏みすることももちろん必要である。心理的影響を受けやすい、或いは感応しやすいタイプでは、宗教集団の調査

は難しい。ミイラ取りがミイラになる可能性を否定できず、その責任を教師が負うことを要請されるであろうからである。調査というものが熟練を要する一種の技術である以上、現場、場数を踏むことが研究者養成のために必要である。宗教研究をフィールドワークで行う環境は以前よりはるかに厳しくなり、研究者はこの問題に自覚的にならざるを得ない。

註

- (1) 櫻井義秀「オウム真理教現象の記述をめぐる一考察—マインド・コントロール言説の批判的検討—」『現代社会学研究』第9号 pp.74-101 1996年
- (2) 櫻井義秀「マインド・コントロール言説と情報化社会」櫻井義秀編『科学研究費報告書：現代宗教への視角をめぐる—新宗教教団の形成過程と地域社会変動—』pp.9-20 1997年
- (3) この点を詳述したのが、前掲の1997年の論文であり、1996年の論文を補足し得たと考えている。
- (4) 『新宗教調査ハンドブック』雄山閣出版社、1981年。『新宗教研究事典』弘文堂、1990年。
- (5) 小口偉一『日本宗教の社会的性格』東京大学出版会、1953年、72-103頁。なお、村上重良は、日本の資本主義が帝国主義段階に入ってから以後、成立した諸教団を「新興宗教」と呼び、大本教系と法華系在家教団を主たる対象としている。村上重良『近代民衆宗教史の研究』法蔵館、1963年、193頁。
- (6) 高木宏夫『日本の新興宗教』岩波書店、1954年、85-154頁。
- (7) 堀一郎『日本宗教の社会的役割』未来社、1962年、144-153頁。
- (8) 安丸良夫『日本の近代化と民衆宗教』青木書店、1974年、87-146頁。
- (9) 小沢浩『生き神の思想史』岩波書店、1988年、24頁。
- (10) 村上重良、前掲書、103-107頁、159-162頁、208-214頁。
- (11) 養老孟『現代の魑魅魍魎—時評霊魂—』『仏教16：霊・魂』1991年、97頁。
- (12) 水子供養については、近年研究が始まったばかりである。孝本は、1948年の優性保護法施行以降急激に増大した人工妊娠中絶件数と出生児数の減少、核家族化と都市化を関連させて論じる。現代版の家庭内の問題・貧病争が、危機対応力を弱め、孤立化した家族にあっては、「人間としての生命体を抹殺したという負目そのものを深く沈黙させ、何かの不幸に遭遇し、それに煩悶し、その起因を個別的に水子霊に求めていくのである。神秘主義、霊主義を唱える新々宗教が浮遊霊、呪縛霊などを説き、自己と無限大に関わる霊の存在を主張する靈魂観により苦悩を説明するのと、表裏の関係にある。」孝本頁「現代都市の民俗信仰」大村英昭・西山茂編『現代人の宗教』有斐閣、1988年、60-71頁。

また、橋本は次のように水子供養の現代的需要を説明する。「水子供養のクライアントたちの欲しているものは、将来に起こるかもしれないマイナスへの保証である。それゆえ、現在の些細な問題が大きな不安になって癒されることを求める。だが、この種の癒しは制度化された宗教の中には見あたらない。」「安心して身を委ねることができる未来が見えないのである。このような状況では、人々は不透明な未来よりも、身近でより確かに思える過去に目を向ける。小さな社会を指向する関心は、身の回りの手で触れることができるような出来事や人間関係に集中する。先祖供養の枠組みはよく生きる指針を与える上で、身近なレファレントとして最もふさわしい。」橋本満「不安の社会に求める宗教—水子供養」『現代社会学 23』アカデミア出版会、1988 年、41—57 頁。

水子供養の江戸時代からの伝承と、比較文化論的考察として、Lafleur, William R., *Liquid Life; Abortion and Buddhism in Japan*, Princeton University Press, 1992

- (13) 島蘭進「教祖と宗教的指導者崇拝の研究課題」宗教社会学会編『教祖とその周辺』雄山閣出版、1987 年、13—27 頁。
- (14) 島蘭進「生神思想論—新宗教における民俗・宗教の止揚について—」宗教社会学会編『現代宗教への視角』雄山閣、1988 年、38—50 頁。
- (15) 小沢、前掲書、28 頁。
- (16) 小沢、前掲書、273—275 頁。
- (17) 民俗学によれば、日本人の伝統的生死観として、死後人の魂は供養によって慰撫され、障りをなす（荒ぶる）段階から次第に子孫に加護を与える祖霊の性格を持つようになる。供養が足りない場合、或いは、不自然な死に方をして思いを残した場合、神道的表現では「荒御霊」が生きているものをこらしめるのである。この霊を「にぎ御霊」にするために、寺社を建てたり、供養塔を建立して霊を慰撫する必要がある。靖国神社の前身、東京招魂社は明治政府が西南の役をはじめとする反政府闘争（戦争）の死者を慰霊するものであったが、後に日清・日露戦争、太平洋戦争の戦死者を英霊として祀ることになった。
- (18) 桂島宣弘『幕末民衆思想の研究—幕末国学と民衆思想』文理閣、1992 年、152—160 頁。
- (19) 小沢、前掲書、37 頁。
- (20) 小沢、前掲書、107 頁。
- (21) 福島信吉「死んだと思うて欲を放して神を助けてくれ」島蘭進『何のための宗教か』青弓社、1994 年。63—153 頁。
- (22) 生神教祖の民俗宗教の論理にはアポリアが避けがたい。つまり、生神教祖の超越的力による人類の救済を強調することと、人は信仰次第で神にもなれるという人間的・倫理的理解は両立しえない。高橋正雄以来の金光教学は前者の超越的救済論から、戦後、後者の内倫理重視、世俗的神理解の方向に進み、現在、救いの根拠としての神・教祖の超越性と、人が神になる信仰の過程をどのように接合するかに苦心しているとされる。島蘭進「金光教学と人間教祖論—金光教の発生序説—」『筑波大学 哲学・思想系論集 4 号』1978 年、101—128 頁。

- (23) 村上重良, 前掲書, 231—249 頁。
- (24) 大澤真幸「反復する近代」『現代思想 10』青土社, 1995 年, 112—124 頁。
- (25) 明治 22 年の大日本帝国憲法の公布——昭和 21 年の日本国憲法の公布
明治 27 年日清戦争——昭和 26 年サンフランシスコ講和条約：国際社会への登場
明治 37 年日露戦争——昭和 39 年東京オリンピック：国威発揚
明治 42 年大逆事件——昭和 43 年全共闘運動の開始, 連合赤軍事件による終結：左翼運動
明治 44 年不平等条約改正——昭和 44 年沖縄返還：国際社会における平等な位置の獲得
明治 45 年乃木大将殉死——昭和 45 年三島由紀夫割腹自殺：ナショナリズムに殉じる
- (26) 因みに, 統一教会の復帰原理では, アダムからヨセフまでの 2000 年(復帰基台摂理時代), モーセからイエスまでの 2000 年(復帰摂理時代), イエスから文鮮明までの 2000 年(復帰摂理延長時代)のそれぞれの聖書・歴史的イベントの対応を実証するという形式で, 自らの教義の正当性, 教団活動の正当性を論じる。このような歴史的同型性のわなは, 宗教的教義には少なくない。文鮮明『原理講論』511 頁。
- (27) 安丸良夫『出口なお』朝日新聞社, 1977 年。
- (28) 西山茂「現代の宗教運動—霊術系新宗教の流行と二つの近代化—」西山他編『現代人の宗教』有斐閣, 1988 年, 169—210 頁。
- (29) タテ線組織を学会では「眷属」といい, 過去生からの縁によるもの, このつながりが本仏日蓮からの信心の血脈を伝えるものであるとされた。
- (30) 日蓮の六老僧の一人, 日興が身延山を下りて, 富士に大石寺を創建, 今川・武田・徳川の外護を受け, 明治 45 年より日蓮正宗を公称する。創価学会は基本的には大石寺の講組織である。
- (31) 鈴木広『都市的世界』誠信書房, 1970 年, 291—309 頁。
- (32) 塩原勉『組織と運動の理論』新曜社, 1976 年, 413—419 頁。
- (33) 谷富夫「聖なるものの持続と変容」恒星社厚生閣, 1994 年, 121—136 頁。
- (34) 井上順孝「現代宗教の世俗性と宗教性」『東洋学術研究』34—1, 1995, 37—52 頁。宗教情報の質と新宗教批判者たちのスタンスについての論考として, 井上順孝『新宗教の解説』筑摩書房, 1992, 205—221 頁。
- (35) 西山茂「新宗教の現状—〈脱近代化〉にむけた意識変動の視座から」『歴史公論』社, 1979 年 7 月, 33—37 頁。
- (36) 阿含宗 運命学を学び, 観音慈恵会を設立した桐山靖雄が創始者(管長)。密教の教えを釈尊直説の教法を伝承した阿含経に求め, 因縁解脱を説く。広告代理店を使った「阿含の星祭り」の宣伝や桐山自身の著作活動(1981 年から 1995 年までで 41 冊)で信者を集める。麻原は 1980 年, 観音慈恵会時代に 3 ヶ月ほど入会の記録があり, 林郁夫夫妻も

1977年から89年まで末端信者であった。桐山の著作には、超能力や靈性の開発を主題としたものが多く、その修行方法に密教の瞑想法や行法を取り入れたものがある。この点が、初期のオウム真理教団は阿含宗から、教義（密教・チベット仏教）・経営のノウハウを学んだとされる所以である。しかし、桐山は超能力修得、ストレートな人間改造から、1986年にスリランカから真性仏舍利を得て、「因縁解脱千座行」から「仏舍利尊・解脱宝生行」へと転換し、また、チベット仏教諸派から法号を受けるなど、教団の正当性を既成の宗教界における地位を確保することで達成していくことにした。その結果、穩健化した教団から、人の改造、超能力主義を前面に出した荒削りのオウム真理教団へ少なからぬ信者が流れたものと思われる。桐山靖雄『オウム真理教と阿含宗』平河出版社、1995年、9-25頁。114-145頁。

- (37) 真光系教団 正確には世界救世教系教団というべきで、岡田茂吉が創始した世界救世教（1924年の大日本観音会から）の夥しい分派運動の結果、1959年岡田光玉による世界真光文明教団、その跡目争いの結果、高弟関口栄が二代目となり、養女の恵珠が1978年に崇教真光を起こした。1980年には恐怖・オカルト漫画家黒田みのるがス光光波世界神団を設立する。合計25もの教団が分派した。このような分派が生じた原因は、岡田茂吉が構想した浄霊による癒し、近代医療・農法批判（薬毒論、浄霊、自然食）、芸術・学問志向等多様な中身の解釈、岡田自身のメシア化（死後の扱い）をめぐる、弟子たちの間で議論が生じた事による。しかも、世界救世教は、浄霊力を各信者レベルにまで与えるために、靈能力の独占が起こりにくく、各分教会は靈力を持つ指導者を中心に独立教会の体をなしていた。そこへ、教団本部が教祖の死後、組織の中央集権化、教義の体系化を図ったために、異議を唱える高弟は教会レベルで独立していった。その大半が浄霊中心主義、奇跡信仰を堅持するもので、合理化路線の中央執行部と対立するものであった。従って、分派の殆どは岡田茂吉を盟主とするある意味のファンダメンタリスト派であるが、世界救世教は独自の教義体系を確立している。いずれにせよ、主（す）の大神の力をいただき浄霊を行うこと、「靈主体従」の世界観は共通している。なお、岡田茂吉はかつて大本において、鎮魂帰神法他の靈術系の世界観・儀礼を摂取した。その意味では、現代の靈術系宗教の源は大本の出口王仁三郎に迎えられるし、さらに言えば、古神道の教義・儀礼、日本的な自然・世界観に行き着くといえる。

- (38) GLA (God Light Association) 高橋信次により1969年「大宇宙神光会」として発足。死の直前、自らをエル・ランティー（真のメシア）と称した。48歳で死去。娘の佳子を大天使ミカエルとして仰ぐ若手の講師たちの運動に反発した年輩の指導者たちが分派した。宇宙論と靈界の接合、守護靈や転生輪廻、靈道を開くといったキリスト教的スピリチュアリズムの影響も受けた、習合的宗教観である。1987年に高橋の著作から多大な影響を受けたとして、大川隆法（中川隆）が幸福の科学を設立する。大川は自動書記によって、高級指導靈の靈言を受けたとしてその出版でベストセラーを生み出した。日蓮、空海、天照大神に始まり、高橋信次靈言集や谷口雅春靈言集を発刊、それぞれの教団から教祖の

後継者と目した信者が流れた。初期のチャネリングによる出版が大川の特徴であり、その指導霊は、出口なお、中山みき、小桜姫聖観世音菩薩、聖母マリア、天照大神、浅野和三郎、モーリス・バーネル、シルバー・バーチ、ルノアール、トルストイ、ペテロ、内村鑑三、不空三藏(密教、空海の師)、出口王仁三郎、日持(日蓮の弟子)、日蓮、空海、マホメット、アインシュタイン、エリヤ、エレミヤ、レオナルド・ダ・ビンチ、天之御中主之神、高橋信次、イエス・キリスト、釈迦牟尼仏等。大川の魂は、ギリシャのヘルメス、インドでは釈迦、現在はエル・カンターレ(釈迦の魂グループの中核)であるという。主エル・カンターレは一四次元神霊であり、宇宙を統括するものとの位置づけで、大川は若くして(39才、1996年)宇宙一の実在となったが、大川崇拜だけでどこまでこの教団が続くか疑問なしとはしない。

- (39) おそらく、現代において苦難としての問題状況を抱えている社会集団は、民族(被差別)・女性・第三世界であろう。ここでは、個人の解放は集団の解放なしには成立しないという問題構成が一見可能に見える。しかし、現実の社会集団は一元的な本質規定ができない、複雑に分化し、利害も対立する諸個人の集合体である。彼等が共通の利害・問題を抱えているとみなす実践的な理論は、社会運動論としてその性格を捉えた方がよく、そのような問題が現に存在するとするイデオロギーには警戒が必要である。

- (40) 対馬路人、西山茂、島蘭進、白水寛子「新宗教における生命主義的救済観」『思想』1979、92-115頁。

- (41) 1) 宇宙の本体：「宇宙全体が一個の生命体とされることから、その一部として存在している万物は本質的に生命のつながりによって調和的に結びついているという考え方。」→宇宙即生命

生長の家「おおいなる命が一切者に貫流し、とどまらず、退くことなく、豊かに流れて、供給おのづから無限である。」

「宇宙・世界は個々の生命を生み、生かし続けている命の根源とみなされ、無償で無窮の恩恵を施与する限りなくありがたい実在とイメージされている。」→天地の恩、自然の恵み、大生命の愛

天照皇大神宮教「春だよ、春だよ、宇宙の春がおとずれりゃ——朝から晩までうれしゅうて、たのしゅうて、おもしろうてない境地にたれでも住める。」

2) 宗教的根源者：「万物の創出についても、——根源者からの自然発生的発現、ないし生殖行為による産成の過程とみなされている。」→根源者は支配者というより、愛育者

天理教「月日には世界中は皆わが子、たすけたいとの心ばかりで」

創価学会「この宇宙は、みな仏の実体であって、宇宙の万象ことごとく、慈悲の行業である」

3) 人間の本性：「個々の人間は根元的生命が個体化してあらわれたもの、あるいはその生命力が分与された存在と考えられている」→人間は神の分身、神の子、神の容器

大本「たまをみがけば光るぞよ、もとは神の分霊であるから神にもなれるぞよ」

立正佼成会「すべての人間に仏性があり、誰でも努力次第で仏の境地に達し得られる」

「そのありがたい恩恵に感謝することが人間の当然の義務」「生命開花の神意にそうこ
とが人間のつとめ、使命であるという考え方」

金光教「わが身は神徳の中にいかされてあり」「氏子あつての神、神あつての氏子、あ
いよかけよで立ちゆく」

4) 生と死：「死後の世界に対する関心は薄い」

金光教「死ぬる用意をするな、生きる用意をせよ、死んだら土になるのみ」

霊友会「死んでいってからなんて何一つ自由にならない、生きているうちだけが自由で
あつて金も使えれば仕事もできる、修業もできる」

5) 悪と罪：「宇宙が活力に満ちあふれていて全体が調和している状態が善と捉えられる
のに対し、生命の否定、つまり、宇宙や万物が生き生きとした活力や調和を失い、その
生成力、回復力が衰弱し、根元的生命の発現、湧出、開花が阻害されているような事態が
悪としてイメージされる」それは、「人間が根元的生命の生命施与と養育の恩恵によって
生かされていることを忘れ、それに対する感謝の念を持たず、自己や利己的欲望に執着す
ることによって、根元的生命との絆が断ち切れ、生命の本源との調和を失い、ひいては
自己の生命開花の阻害もたらされる」

創価学会「生命の染法の癪をつくるもだが、欲張り、怒り、バカ、しつと等のもので、
これによって種種に染められた生命は、宇宙のリズムと調和しなくなって生命力をしば
めてゆく」

6) 救済方法：「悪の根本原因であるところの我欲や我執を放棄し、生命の恩恵に対す
る感謝の心を回復すること」

天理「こころの入れ替え」大本「みたまのせんたく」霊友会「魂のほこりをとる」
「他人やものへの感謝の念の表現、誠実さ、正直さ、真心といった日常生活における倫理
実践の徳目がその中心」

金光「此の業は水や火の業ではない、家業の業ぞ」

7) 救済状態：人間が根源的生命のもとに立ち返り、それとの絆を回復し、それによつ
て自らその豊穡性や活力を湧現し、神人合一もしくは神人和楽の境の内に、生命力の充溢
した、喜びに満ちた生活を送る」

創価学会「いつもいつも、生まれきて、力強い生命力にあふれ、生まれてきた使命の上
に、思うがままに活動して、その初期の目的を達し、誰にも壊すことのできない福運を
もってくる。このような生活が何十度、何百回、何千回、何億万べんと楽しく繰り返され
る」

- (42) 宗教の投射説は、デュルケムのように、現実社会の集合表象とする直接的な投射から、
現実社会に対する人間の願望を反映したものとするものまで幅がある。後者では、フォイ
エルバッハのように、人間は自己の有限性・不完全性に対する畏れから、それを補い充足

するために、完全な存在を信条と空想へと投射する、それが神であるというものがある。また、現実の苦難への抵抗、人間の幸福幻想として宗教を捉え、ヘーゲルの観念論の倒錯を批判したマルクスのいわゆる宗教阿片説、或いは、社会的弱者の強者への嫉妬・憎悪を満たそうとして道徳の改造を図ったとしてキリスト教批判を行ったニーチェのルサンチマン説等がある。いずれも、現実を人間の認識作用、解釈を通じて、観念的世界として対象化したものとする点では一致している。以下訳本を参照。船山信一訳、フォイエルバッハ『キリスト教の本質』岩波書店、1965年、阿閑吉男訳、マルクス『ヘーゲル法哲学序説』南雲堂、1948年、木場深定訳、ニーチェ『道徳の系譜』1964年、岩波書店。

- (43) 井上順孝「情報化時代と宗教のグローバル化」国際シンポジウム「グローバリゼーションと地域文化」1996年1月10-12日 口頭発表原稿
- (44) 具体的には、臨床精神医学、脳学、死学(臨死体験)。生命の操作としては、人工受精から妊娠初期の胎児の障害の有無を診断することなど。
- (45) これは、宗教や自己開発セミナーだけでなく、意識の変容を主題とする分野が非常にのびてきている。ニューサイエンス、東洋宗教(ヨーガ、気こう)、エコロジー、フェミニズム等。後の2つは学問領域であるが、社会変革の前に、その前提である個人の意識を変えることに力点を置く。但し、「変わらなきゃ」ということは説得できても、どうしたら変われるのかという身体的な技法を欠く。
- (46) 島蘭進「情報化と宗教」『思想』817、1992/7、189-201頁。
- (47) オウム真理教団の覚醒の方法も結局はここに落ちついた。当初は修業を目指していたのが、教団の拡張とイベントの実施等のため資金を必要とし、大量の信者を解脱させるマニュアルの作成、スキルの実施等、素人相手の宗教ビジネスに墜ちていった。
- 一時的な神秘体験、覚醒の経験、自己の能力の開発だけで慢心することを魔境に入るという人もいる。他者との関係の中で自分がどう変わるかが実践倫理たる宗教の本領であり、その関係を抜きにして相手をも含めた自分を変えようとするのであれば、相手を自分と同じ共同体に入れるか、他者の世界を自己の世界に取り込むしかない。心理統御技法の限界はここにある。但し、心のサウナとして壮快感だけ求めてやるのであればそれは構わない。サウナに入ったからといって、体質は変わらないことさえ忘れなければ。
- (48) 島蘭進『現代教済宗教論』青弓社、1992年、165頁。
- (49) 社会のシステム化に関する基本的構図として、櫻井義秀「世俗社会と宗教」土屋博編『聖と俗の交錯』北海道大学図書刊行会、1993、166-198頁。ルーマンのシステム論を用いて、現代社会は意味的統合ではなく、システム統合(相互依存)になってきていることを論じている。或いは、ウォーラスティンの世界システム論のように、西欧世界の新大陸発見後の交易システムの変化、植民地化(帝国主義)、資本主義経済による世界各地の併合といった論じ方も可能であろう。政治・文化・経済の諸側面において、近代は西欧の勢力がアジア・アフリカ・アメリカ大陸に及び、各地を従属化させていった点では、グローバル化はかなり早い時点から進められてきたと言え、最近の多国籍企業の世界戦略による

生産基地、市場、資本調達先の世界化、世界的貿易・金融市場の形成だけをグローバル化と呼ぶのは、いささか歴史的スパンが短いように思える。このようなグローバル化と宗教との関連を論じているものに、Roland Robertson, 'The Sacred and the World System,' eds. by Philip Hammond, *The Sacred in a Secure Age*, University of California Press, 1985, pp. 347-358

- (50) 花崎皋平『アイデンティティと共生の哲学』筑摩書房, 1993 年。
- (51) いのうえつこ『主婦を魅する新宗教』谷沢書房, 1988 年。同『新興宗教ブームと女性』新評論, 1995 年。
- (52) 宮野勝「日本人の宗教観」中央大学文学部紀要, 社会学科第 6 号, 1996 年, 39 頁。
- (53) 石井研士「若者と宗教—若者は宗教的になったのか—」『國學院雑誌』平成 7 年 8, 9 月号, 45-63 頁。
- (54) 脇本平也「刊行のことば」『現代宗教学 1』東大出版会, 1992 年, 2-3 頁。柳川啓一の言葉として紹介してある。
- (55) 島田浩巳『フィールドとしての宗教体験』法蔵館, 1989 年。
- (56) 中沢新一『チベットのモーツアルト』せりか書房, 1983 年, 「孤独な鳥の条件」及び, 「夢見の技法」参照。
- (57) 岡野守也編『宗教・霊性・意識の未来』春秋社, 1993 年。この本には鎌田氏の基本的なスタンスのみならず, 島薺, 島田両氏の宗教に対する姿勢がそのまま出ていて興味深い。
- (58) 社会学では, 中野卓『離島トカラに生きた男』第一部と第二部, 御茶ノ水書房, 1981 年。老人のライフヒストリーの中に, 憑霊体験, 伝統的な霊観等が同え, 中野は老人の言葉をつなぎ合わせて整合的な世界像を構成する手助けをした。最近では, 川村邦光『巫女の民俗学』青弓社, 1991 年。東北地方の巫女のライフヒストリーを通して近代日本の女性や盲者, 身体的感覚のあり様を説きほぐしていく。
- (59) 共感しつつ, 影響を受けつつも, 既成の言葉(学術的言葉)で語ることに拘るスタイルは, 島薺氏の著作に典型的である。この逆に, 宗教者の世界観を自己の世界観に積極的に組み入れ, 既存の自然科学や社会科学の認識との接合を考える論者として, 沼田健哉氏がいる。例えば, 沼田健哉『宗教と科学のネオパラダイム —新新宗教を中心として—』創元社, 1995 年, 32,405 頁。おそらく, 宗教と自然科学の間の溝を解消するには, 双方の領域で用いる言葉の意味, 働き方の違いを明らかにする必要がある, この作業なしに現象面でのニューサイエンスブームや思考の近接性を語るだけでは十分ではない。言葉の力はその公共性, 権力性に相関し, 現在の所, 宗教の言葉は, 当該宗教以外の宗教に通用する言葉をそれぞれが持ち得ていないし, また, 言葉によって宗教的事実を完全に再構成する方法も持っていない。その点では, 自然科学の言葉の用法, 真偽の反証可能性の命題等, 言語のルール上での食い違いが大きく, 近い将来, お互いの収束点を見いだせる可能性は少ないのではないか。禅の言葉と社会科学の言葉の溝について論じたものに, 櫻井義秀

新宗教の形成と社会変動—近・現代日本における新宗教研究の再検討—

「社会学理論とその応用に関する一考察 —青井和夫『社会学原理』を中心に—」『北星学園女子短期大学紀要』24号, 1987年, 77-83頁。

(60) 井上順孝「宗教研究と『出会い型調査』」『宗教研究』292号, 1992年, 149-174頁。

〈Summary〉

Formation of New Religion and Social Change :
Reconsideration of the Study of
New Religion in Modern Japan

Sakurai Yoshihide

The purpose of this paper is to propound new perspectives and arguments of new religious movements in modern Japan in my critical review of the recent studies of new religion. After the criminal cases committed by a new religious group named 'Aum Shinrikyo' attracted public attention to the activities of new religion, there has been miscellaneous articles discussing the background of new religious movement in contemporary Japan. However, most of those written in short period and on the bases of limited information sources are not grounded on the latest achievements of the study of new religion in Japan and other countries. Consequently, they introduced the theory based on particular perspectives and interested parties as scientifically verified and then mass media made it supreme discourse controlling the space of discussing the incident. Chapter I attempts to illustrate that Cult and Mind-Control theory is typical case of this procedure. Chapter II reviews fundamental studies of new religion in Japan with special emphasis on contributing to the study of contemporary religion. Chapter III analyses the religious consciousness of younger generation in Japan on the survey conducted by the author in 1995 and 1996. Chapter IV furnishes some arguments that researcher of new religion should consider concerning recent research conditions. The point about each

chapter is as follows :

In chapter II reviewing the explanations of social background caused the birth of new religion, it will be useful to consider that the new religious movement since the end of Edo era flourished in three and/or four periods of modern history. These classification is attempted not only according to the objects, religious ferments, but also according to the discipline based on by researchers, such as history, the science of religion, and sociology of religion. Each period can be divided into 1) from the end of Edo era to Meiji and/or Thaisho era, some scholars separate Thaisho from Meiji, 2) pre and post World War II, 3) since 1970 until now. Scholars based on their discipline named each religious booming, popular religion, 'Minshu-shukyo,' newly-risen religion, 'Shinko-shukyo', and new religion, 'Shin-shukyo' respectively. The study of popular religion focused on the first historical process that the formation of religious thought by the founder originated the realignment of our fundamental attitudes into modern one before Meiji state power did, and the second that under the political and religious repression by the ideology of Tenno system was formed religious organization that adjusted and gave support to authoritarian state. We discussed about new-rising religion in a democracy oriented atmosphere after the war, then tended to eradicate pre modern factor hidden among those religious groups. Scholars refer to new religion not as problematic but as the object of sociological analysis as the figure of organization, the way of mission and recruitment, and the motive of enrollment in new religion. Pursuing these research backgrounds, methodologies, and findings, we will reach the core of new religion in contemporary Japan. And scrutinizing repeated arguments about the feature and valuation basis of new religion, we will enlarge our perspective as connecting contemporary new

religion to historical and folk roots. Of course, the character of modern society influences that of new religion nowadays, which will be examined by the correlation between information society and new spiritual movement.

Chapter III analyzing the data collected by research project concerned shows several findings about religious consciousness of young generation. Investigating general trend of youth involving in activities in religious movement will indicate that the figure 'new religion oriented youth' stereotyped by mass media is exceptional for ordinary young people. Even if we would see a epoch in it, we should not overestimate such symptom and should consider to what extent the speculation of future is valid. Chapter IV re-examines the fact that the religious teaching, consciousness and organization is not objective existence for research, but subjectively formulated one by researcher's perspective and relationships between researcher and the researched. In other words, the research for new religion in contemporary Japan is not only scientific activity, but also practical one characterizing the reflectivity of social problematic matters and the vulnerability to reactions by the researched.

Lastly, it should be added that this paper is preparatory for next research monograph of new religious group targeted in my recent research.