



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	「カルト」と暴力 : オウムの教団戦略とその破綻
Author(s)	櫻井, 義秀; Sakurai, Yoshihide
Citation	JSCPR, 9, 20-34
Issue Date	2005
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/901
Type	journal article
File Information	JSCPR9.pdf



1 はじめに

1995年の地下鉄サリン事件から10年の歳月を経て、なお教団は1500名近くの出家者と在家者を有する教団として存続し続けている。信者を呪縛している（「マインド・コントロール」）とされた教祖（もしくは「開祖」）は、2004年2月27日に東京地裁で死刑判決を受けたまま東京拘置所に収監されている。その状態でも信者達の心をつかんだまま放さないというのだろうか。素朴な疑問がある。麻原逮捕までは確かに教祖により支配された教団であったとしても、現在の教団では、誰が、どのような物理的・精神的力を行使して信者達を教団にとどまらせているのだろうか。

この問いには、おそらく現教団の〇〇という具体的な何名かのリーダー格の人物が指揮をとっているという答えが可能であろうし、信者達は従前の教義を学び、修行をしているのであるから、麻原の呪縛が継続されているともいえよう。或いは、数年から十数年に及ぶ教団生活において、自分から教団との関係を断ち切れない程度に自縄自縛的な精神構造に信者が陥っているという解釈もありうるかもしれない。実際、20年にも及ぶ長期引きこもりの人達がおおり、引きこもりになった理由や経緯とは関係なく、長期間、社会関係を断ち切った生活をしたために精神的疾患に陥っているようなケースが少なくない。但し、アーレフの信者達が集団で引きこもっているというような言い方は、教団関係者に失礼千万だろう。

筆者が言いたいのは、1995年までの成長し続けた教団と、95年以後の残された幹部と信者達、新規参入者で構成された現在の教団とでは、信者の心理・精神構造、組織構造もかなり変わっているのではないかということである。麻原がヨーガ・サークルを始めた頃から宗教法人を設立して教団活動を多角化・先鋭化させた時期も、一般社会との敵対的關係は顕著であった。但し、彼等は敬して遠ざけられたものの（自ら一般社会から遠ざかるサティアン生活）、教団としての自由を享受していた。しかし、教祖・幹部が逮捕され、宗教法人の認証が取り消され、教団が破産してからは、社会から強烈な社会的スティグマ（負の烙印）を与えられ、監視され、活動を制限されても、覚醒と解脱を求める宗教集団として存続している。教団の組織編成と教団を取り巻く環境がこれほど変わったことを考えると、現在も教団生活を続ける信者の心的構造を探るには、「カルト」としてのオウム/アーレフ、「マインド・コントロール」された信者達という認識をさらに深める必要がある。

ところで、犯罪者を除いたこの教団は普通の教団であり、信者の精神状態はいたって普通である、ないしはそのように扱われるべきであるという規範的議論を筆者はとらない。アーレフは新宗教としても、かなり特殊な教団であると思う。これまで法律で、或いは社会的に告発されてきた信者の違法行為や逸脱的行為は、教団に深く根ざした問題であった。

「カルト」性と言われた教団の属性や、「マインド・コントロール」と批判された信者の心理統制のやり方には、批判されるだけの理由があったと考えている。信者を死に至らしめる拷問、薬物摂取による儀礼や記憶除去処置等、教団内信者に向けられた暴力だけ取り上げてみても、従前の宗教団体の域を大きく超えており、一般市民に向けられた暴力は前代未聞のものであった。しかしながら、95年までの違法行為に従事した信者の事例だけで、それ以後の信者の心理や行動を見るのは適切ではないだろう。そこで、筆者は、いったん「カルト」「マインド・コントロール」という概念を離れて、オウム/アーレフが批判された最大の理由である「暴力」の問題から、信者達を呪縛する力のありかを考えてみたい。

なお、「暴力」の定義であるが、本稿では、被害者にとって理不尽な加害行為を暴力と措定しておきたい。被害者に認知されず、加害者を特定することができない社会の権力作用等は含めないことにする。もちろん、象徴や言語、意味論的暴力を考察に入れなければ、暴力論としてはやせ細ったものになるだろうが、オウム真理教についてだけ言及するのであれば、彼等が犯した違法行為、信者や反対者、一般市民に向けられた精神的・肉体的な加害行為だけにとどめた方がよい。オウムバッシングに対するアンチテーゼとして、社会に鬱積する不満や、生活者がうすうす気づいている社会の諸矛盾をオウムという悪に封じ込めて断罪することにより、社会の道徳的健全性を再確認しようとする象徴的暴力が日本に起こっているといった評論家による解釈論はここでは扱わないことにする。暴力とは実体的なものであり、危害を被った人々が人生をかけて主張する言葉の重みを大事にしたいと考えている（櫻井，2004b:181-186）。

2 オウム真理教と暴力

オウムと暴力の関係を論じた著作は様々ある。それらを逐一紹介するとサブカルチャーと化したオウム評論を繰り返すことになるため、最低限の参照に留めたい。オウムの宗教思想、典型的には独特なタントラ・ヴァジラヤーナの解釈と、最終戦争を準備させた終末論的世界観に暴力の根源を見いだす議論が多い。思想改造の研究で著名なロバート・リフトンは、グルイズム（麻原崇拜）と終末論（ハルマゲドン）からオウム信者の隷従性と教祖・信者の被害妄想的な世界観を論じた（Rifton, 1999=2000）。グルイズムとは、グルから弟子への愛、覚醒への導きに対して、弟子がグルに自身を委ね、忠誠と服従を誓うという感情の交換様式である。もとより、チベット仏教のグルは、弟子により本物である限りにおいて選ばれ、覚醒もグルと弟子の合力によると考えられている。ところが、アメリカで1960年代以降盛んになった東洋系の新宗教（「カルト」）において、グルの一方的な真理の開示や弟子への愛に対して、弟子が絶対的な忠誠によって応えなければならないような教団が出現してきたと言われている（Jacobs, 1984:155-171）。そこでは、しばしば男性教祖による女性信者の性的虐待や信者の家族関係の破壊等が行われた。リフトンのグルイズムとはこのようなカルト批判をふまえたものである。なお、グルイズムは教祖のカリスマや支配欲だけではなく、信者の教祖に対する憧れや信奉によって形成されていくと考えら

れている。

教祖や、始祖・開祖を崇拜するのは宗教ではごく普通であり、グルイズムの指導者と信奉者の関係は宗教の小集団において散見される。これは新宗教、既成宗教を問わず発生する共依存的な心理状態であり、しばしば精神的ないしは霊的虐待（スピリチュアル・アビューズ）に転じるおそれがある（パスカル・ズイヴイー、福澤満雄、志村真，2002）。しかし、多くの教団では、指導者と信者の関係がこのように変化することを回避し、宗教的な救済に向けた共同の営みがなされていることも事実である。肝心な事柄は、どのようにして宗教集団はリスクを低減することができたのかという智恵を問うことである。

また、終末論や千年王国的世界観を持つ教団は、キリスト教伝統にも見られたし、仏教にも末法思想や未来仏（菩薩）信仰が相当数あった（鈴木，1982）。このような世界観を持つ教団全てが暴力を伴う社会変革を主張したわけではないが、千年王国論的な宗教運動において、宗教的指導者は強烈なカリスマを發揮し、社会体制や特定の社会層への不満を抱えている民衆を組織的に動員する。カリスマ的指導者は、敵はもちろんのこと、同じ宗教的次元にいない同輩、信奉者からの批判は受けつけず、指導体制は独裁的・全体主義的なものになりがちである。このような指導者のカリスマや終末論的世界観は、宗教集団が暴力を伴う社会体制への反抗ないしは攻撃を行う際の必要条件とはなりえても、十分条件とはいえないというのが新宗教研究の大方の見解である（Robbins，2002:57-67）。

宗教思想しか対抗的イデオロギーになるものがなかった時代には、社会運動は宗教運動にならざるをえない。近現代においては革命や社会主義の社会変革運動が、極めて千年王国論に近似した世界観、変革への情熱、指導者崇拜、民衆に対する運動への動員体制と教化システムを持っている（Smart，1998=2004:121-125,202-210）。ユートピア思想や社会運動は、社会の構造変動に不可欠な要素であるから、ここに暴力の根源を見いだすと社会は暴力によってしか変わりえないという悲観主義的歴史観に至ってしまう。しかし、そこまで議論を拡大すると、特定宗教団体と暴力の関係を考察するという本稿の目的から外れることになる。ここでは、特殊な教説と暴力との関係に議論の焦点を絞った方がよいと思う。

オウムにおいて信者が教祖に従属させられてきた特異な教説として「マハー・ムドラーをかける」という言い方が出されるが、このような教祖の恣意的行為に都合のよいレトリック（修行課題として疑いを差し挟ませない）ですら、宗教集団においては珍しいものではない。教祖や指導者に従うことを倫理的価値とする教説は殆どの宗教に認められる。

「ポア（悪行をなすものを転生させる）」の教説はオウムの殺人教義として引用されるものであるが、敵に対する暴力の正当化としてはかなり独特なものであった。教団を離脱しようとした間島氏や田口氏を殺害したり、「血のイニシエーション（麻原の血液が入ったと称するドリンクを100万円相当で信者に販売）」を詐欺として告発した坂本弁護士一家を殺害したり、サリン散布による大量殺人を企図した際に、麻原がポアを口にした。その教説を信じ込んだ信者によって、殺人が実行されたのは確かである。しかし、教説が暴力を喚起したとは言えない。暴力は教祖により、対象とその発現の仕方が完璧にコントロールさ

れていた。教説を信じたものがやみくもに暴力をふるったわけではない。ポアの対象は教祖によって選択され、弟子達によって計画的に実行されたのである。しかも、ポアの対象は、教団の存続に不都合なものたち（信者、反対者、一般市民）であった。

このように考えてみると、世界観や教説が直接的に暴力を生み出すという議論はそれほど妥当なものではない。もちろん、宗教学者は、教説が暴力を喚起するとか暴力と親和性があるという慎重な表現を選んでいるが（島藺，1997；Manabu，1998：87-98）。宗教と暴力の関係性を探ることは、宗教学的に興味深いのであるが、同時に宗教学的推論の限界を内包せざるをえない。つまり、麻原は自らの教説を本当に信じ切っていたのであろうか。弟子達は教えられた事柄を額面通りに受け取ったのであろうか。その相互のやりとりにおいて、双方の思惑は働かなかったのであろうか。そうすることが自己に都合がよいからそうしたという利得計算はなかったのであろうか。この推論を徹底させると検察の主張となり、教祖や弟子達は恣意的行為を宗教的に粉飾したという議論に至る。オウムのテキスト通りの宗教的人間像と、世俗的な人間像との間に現実の彼等がいたとは考えられないだろうか。

イギリスの宗教社会学者であるイアン・リーダーは、オウムに胚胎した暴力の起源として、教団の楽観主義と悲観主義の奇妙な組み合わせに、偶発的事件が積み重なり、教団として後戻りできなくなった経緯を論じている。オウムは世界の救済を目指して、1986年から出家制度で献身的弟子達を集め、シャンバラ計画等を実行しようとしていたが、宗教法人の認証を得た1990年の時点でも、わずか1200名ほどの出家信者と8000名ほどの在家信者を獲得したに過ぎなかった。これは壮大な世界の救済計画に対して余りにも少なすぎたが、同じ年の衆議院選挙に教祖と弟子達で出馬した段階までは楽観主義が支配的であったという。しかし、教祖ですら1783票で落選した後、教団には陰謀史観と悲観主義が支配的になり、世界救済の夢を、最終戦争における敵対勢力の壊滅、オウムだけの勝利という筋書きに変えて、教団内部の統制力を高めたのではないかという。その後、教団内部における信者への暴力を隠蔽する段階から外部へ暴力が拡大し、最終的に暴力の行使そのもの（終末、最終戦争の自作自演）を教団目標としてしまった顛末である。オウムの暴力が、教団批判勢力との対立関係の中で激化されてきた局面である（Reader，2002：193-199）。

麻原や弟子達の世界救済の計画にどれほどの見込みや根拠があったのかは定かではないが、「真理勝者」の自己認識と弟子達の絶対的崇拜を得ているということから、簡単に世界を相手にできると考えていたのかもしれない。楽観主義に根拠がないのであれば、計画は容易に壁に突き当たるであろうし、その際、また、根拠のない悲観主義に至ることもありうる。教団の進むべき道筋は、教団を取り巻く状況の中で麻原の説法集として編纂されていった。オウムに典型的な謀略史観、終末観、極端な教祖崇拜を示すテキスト群は、この時期から大量に生み出されてきた。こうした発想を麻原が元々持っていたとしても、その輪郭を鮮明にしていたのは悲観主義の時期からといえよう。従って、この時期のオウムのテキスト群から暴力を正当化する言説が発見されるのは当然のことであろう。

解脱を目指す修行方法もまた、教団の規模や信者の獲得、養成の目標に合わせて、様々

なイニシエーションが考案されていったのではないか。師のシャクティパットにより弟子の悟りを促すやり方から、教祖の血やDNA、或いは脳波を体内に取り込むことで、教祖という真理をコピーするという方法へ行が変わっていった。この行法は、オウムの特異なテクノロジー観や、教祖と弟子の関係を象徴的に示していると論じられてきたが（中沢、1995:254-277）、実際は、簡便な信者獲得・促成栽培の方法として採用されたに過ぎなかったのではないか。

要するに、これまでオウムの暴力を説明する際に使われてきたオウムの教義や教説は、暴力の起源というよりも、暴力の行使を正当化した言説としてみた方がよい。暴力を生み出したものは、教祖や側近の弟子達が抱いていた教団発展の願望と現実との落差、それを弁明するために作り出された教説と悲観主義の時期に採用された教団戦略ではなかったのか。

本稿で明らかにしたいのは、この教団が採用した戦略とその結果生み出された社会との葛藤である。もちろん、教祖や弟子達の個人史を参照しなくては、彼等のその時々判断を十分に理解できないだろう。しかしながら、筆者は社会学者として、ここでは組織論と社会関係論の観点から教団の発展と挫折、教団と社会との対立構造を見ていきたい。

その際、なぜ、オウム真理教が暴力を行使する教団になったのかというよりも、なぜ、この教団は教祖や高弟達の暴力的行為を止められなかったのかという問題設定にしようと考えている。リーダーの所論に引きつけていえば、オウム真理教が「カルト」化せず、普通の新宗教として教団形成をできなかったのはなぜなのかを問うということである。

このような言い方は一見奇異にうつるかもしれない。効能も定かではない自称「漢方薬」を高額で販売し、薬事法に反する商売をしていた男が作った教団は、元来が「カルト」ではないのか、或いは、パラノイア的妄想の中で弟子達に無辜の人々を殺害することを命じるような人間に、まともな教団運営ができるわけがないのではないかと。確かに、教祖の強烈なカリスマと人心収攬の術によって作り上げられた教団に、別の発展の道筋があったかもしれないと想定するのは非現実的かもしれない。しかしながら、既に述べたように、暴力に親和的な教祖の絶対的カリスマや千年王国論的世界観だけで暴力が自動的に発生するわけではない。暴力を容認する個々人の意志や選択がまずあるだろうし、そのような状況を容易にする組織的環境がある。従来、「カルト」「マインド・コントロール」として批判された事柄である。そこで、なぜ、「カルト」的組織が生まれ、「マインド・コントロール」的支配が発生したのかという問いが重要になってくる。元来が「カルト」であり、「カルト」の教祖は「マインド・コントロール」するのだという回答はトートロジーである。

「カルト」として批判される組織構造はどのような社会的条件で作り出されたのか。換言すれば、特定教団が「カルト」化しない道筋を示すことができるのであれば、それは宗教集団が時に発揮する暴力をどのようにして抑止することができるのかという提言にまで発展させることができよう。

3 社会運動論からみた教団発展の道筋

教団発展とは特定の宗教運動の盛衰と考えられる。現在、宗教運動は社会運動の中に入れて考えられているが、歴史上、社会変革、体制への抵抗運動が生じる際、なぜ変革が必要なのか、どのように変革するのかという運動の旗印に宗教がなっている例は少なくなかった。千年王国運動と呼ばれているユートピア的世界観や、超人的な救済者のイメージは、宗教的に語られてきたが、支配者と被支配者、及び中央政権と地方政権の葛藤が背景にあると社会科学的に解釈される場合が多い。つまり、運動の理念は当時の人達により宗教的に表現されているが、運動生起の理由は社会構造論的に説明した方が現代人としては納得しやすい。現代では、運動の集合的シンボルが宗教からイデオロギーやヒューマニズム、エコロジック的価値観に置き換えられたが、運動の構造そのものは変わっていないと言える。

社会学において社会運動を考察する際、現在、三つの視点が出されている。

第一に、社会運動の資源動員構造を考えるとということである。カリスマの宗教指導者とその信奉者により形成された「カルト」がコミュニティを形成しても、完全な自給自足は難しい。まして、教団の規模を拡大して、社会変革をめざそうとする教団であれば、一時的であれ、外部から資金を提供してくれる共鳴者を求め、運動へ積極的に参加してくれる人材を一般社会からリクルートすることが活動の中心にならざるを得ない。

第二に、社会運動は参加者を増やすだけでは成功しない。運動には加わらないが支援してくれる人々や、あえて反対はしない、許容するという人々を一般社会において確保しなければならない。そのために、運動の社会的意義を特殊な言葉や価値の体系によらず、普通の人々に分かるような文化的な意味づけ（フレーミング）をする必要がある。このような社会的アピールの出来・不出来で運動が成功するかどうか左右される。

第三に、どのような社会運動も発生当初は小規模なものであるから、当該社会の体制によって容認されなければ存続不可能である。つまり、最低でも抑圧されない、できれば、体制の間接的な支持を得られるようになれば、第二のフレーミングや、それを通して、第一の資源動員が容易になる。宗教運動では、政治体制から許容されるかどうか鍵である。これを運動の政治的機会構造という。宗教的迫害は、少数派の宗教に対して主流派の宗教から加えられたものが殆どであり、千年王国運動に対する抑圧も、政治権力の正当性を保証する文化宗教が存在していた。従って、政治的機会構造は文化の構造とも密接に関わっている。歴史上、宗教運動の発生直後は伝統宗教から異端や異教として攻撃・迫害を受けることが多く、宗教の形態や中身にかかわらず存在の権利を擁護されるには、宗教的寛容が説かれる多文化主義・多元主義の現代まで待たなければならなかった。

以下では、オウム真理教を三つの観点から考察してみたい。

4 オウムの出家主義と資源動員の戦略

オウム真理教は1984年にヨーガ・サークル「オウム神仙の会」を設立してから1996年に破産を宣告されるまで、どれほどの資金を調達したのだろうか。破産宣告時点の教団

の負債額は約 51 億 9,900 万円、これに対し教団の資産総額は約 10 億 4,100 万円であり、破産管財人は約 9 億 6,000 万円を被害者約 2,100 人に交付した（警察庁、2002）。教団は年間 1 億円相当を分割で返済している。1996 年から 99 年にかけてオウム真理教の収支状況をまとめた資料によると、事業収益（パソコン販売約 16 億円、支部活動約 6 億円、個人労働約 4 億円）で計 26 億円（1 年で約 8.7 億円。信者一人あたり年間約 150 万円を稼ぐことになる）。支出は、居住施設や生活費で約 21 億円、裁判費用等で殆ど収益と同額、赤字の可能性もあるという。団体の資産総額は 1 億に満たない（オウム真理教、2000）。

2000 年時点の信者数は、1,650 人以上（出家 650 人、在家 1,000 人以上）と推定され、これは 1995 年の信者数（出家 1,600 人ほど、在家 15,000 人ほど）の約十分の一である。しかし、出家者の数は 40 パーセントであるので、この割合で 1995 年時点の収益を計算すると年間 21.8 億円程になる。これは教団としての活動を休止している期間の経費であるから、出家者が生活するための必要経費と最低限の教団活動費と考えられる。最盛期においては、ここに、事業収益に書籍販売、各種イニシエーション（例えば、電極付きヘッドギアで 100 万と 1,000 万のコース）や布施（例えば、殺害された假谷さんの妹が 6,000 万の布施）、出家者の持ち込み資産、裁判等での和解金（例えば、波野村 9 億 2 千万円）等々を加えることができようから、活動縮小期の数倍規模の財政であったのではないかと推定される。そうでなければ、ロシア進出の足がかりとなった日露大学創設や、武器製造・サリンプラント建設等の出資はできなかつたろう。このように、オウム真理教は創設以来、数百億円単位の資金を調達したと考えられる。

しかしながら、教団の資金は、ほぼ、出家・在家信者の資産や労働力から調達されたことに注目する必要がある。統一教会とは異なり、一般市民から靈感商法という形で資産を収奪してはいない。あくまでも、教団の内部構成員によって資産は形成に寄与されたのである。このことは、オウムの一般信者が極めて質素な生活を送っていたことを考えると、教団の豊富な活動資金は錬金術のように生み出されたのではなく、本来であれば信者の労働力に対する対価として支払われるべきものが相当額含まれていたと言ってよい。

ここで検討したいのは、出家という形態による人材の獲得戦略についてである。古い時代の仏教伝統である上座仏教において、出家とは家（家族）を出て、僧団に入り、戒律を守り、乞食の身となることである。自らは労働しないのであるから、在家の布施によって生きることになる。中国大陸を経由した大乘仏教においても、寺院と僧侶の生活は在家の布施によって支えられることに変わりはない。出家者は在家者の余剰生産物で生活せざるを得ないのであるから、当該社会で出家者になれるものの数は在家の数、余剰生産の高、布施の熱意といったものに相関している。上座仏教圏では、僧は僧として生きることが可能であるが、タイの場合、僧侶人口は見習い僧を含めると 40 万人弱（雨安居期間は一時出家者で増加）であり、国民人口 64,00 万人約 0.6 パーセントである。国民の 95 パーセントが熱心な仏教徒であり、布施は日常化されている。日本では宗派の本山や名刹、檀家数の多い寺院では僧侶に専従できるが、多くの僧侶が兼職していることは周知の通りである。

いずれにせよ、宗教職能者は市井の人々に支えられなければ生活できないのである。

オウムに関していえば、出家とはいいいながら、在家（在家信者）だけの布施で出家者の全生活と教団の活動経費がまかなえたわけではない。そもそもオウムの修行において、在家信者は出家信者になるための前段階であるから、出家者を支える在家の数は減少する一方である。それに数倍する一般の人達が入信して在家信者として彼等を支えるのでなければ、教団の財政は破綻する。ところが、オウムも含めて異教視される新宗教の信者となるのは、伝統宗教の信者となるよりもハードルが高い。そのために、日本の新宗教教団では、教団の専従職員の数是一般信者の数に比べて圧倒的に少ないのである。

日本最大の教団である創価学会の信者数は公称 821 万世帯であるが、熱心に活動する信者は月刊誌『大白蓮華』を購読（発行数 280 万部）しているので、ここから推定して 300 万人前後と考えられる。教団の財政規模としては、学会員の寄付行為である財務総額から推計して年額 1,000 億円を下らず、総資産額は所有する不動産資産からすると〇兆円の単位であろう。しかし、創価学会の幹部・本部職員の数、出版事業や墓苑事業等はそれ自体収益事業であるので除くと、全国 1,000 カ所の会館数から推測して数千のレベルである。（西山，2004:170-172;山田，2004:114-117）。これは信者数の 0.1 パーセントに近い。

熱心な信者が多い創価学会でも、専従職の割合が信者総数の 0.1 パーセント程度であることを考えると、新宗教教団一般の専従者はこれ以下であろう。宗教が文化として定着しているタイの場合ですら、0.6 パーセントの僧侶しか支えられない。これらの数値をオウムの出家/在家の比、最盛期で 10 パーセントと比べると、明らかにオウムの出家者は多すぎる。

新宗教は伝統宗教に比べて、一般社会から寄付金を募ることが難しい。日本では伝統教団といえども一般市民に寄附を求めることは困難であろう。この状況において教団の量的拡大や規模の維持を考えるのであれば、在家主義にならざるをえない。日本の新宗教の殆どが在家主義であり、指導者は教団幹部・専従者であっても、活動の主体は一般信者、とりわけ中高年の主婦であることが知られている。このような一般信者を欠き、教団専従者主体の教団を形成しようとするとは様々な矛盾が発生することになる。筆者が教団の「カルト」化の契機と考えるのがこの点である。一般社会に支えられず、教団の一般信者にも支えられない規模の専従者からのみなる教団は、日本において安定的な教団の成長・発展が望めない。様々な教団組織運営の無理が発生し、それは教団の構成員にしわ寄せがいく。

その第一は、資源調達方法が布施や寄附という社会的合意を得られるやり方から、収奪的傾向を強め、時に当事者の合意を得られない詐欺や労力搾取に至るということである。従来、靈感・霊視商法として、教団による一般市民に対する違法な資金調達活動が批判を受けてきた。このような資金調達を公然と行ってきた教団は統一教会以外に殆ど実例がない。つまり、教団の資金調達の矛先は信者に対する徹底的な資産・労力の搾取に至るのである。オウムでは出家者の数が一定割合を超えた時点で、出家者の持ち込む資産やワークと称して課せられた一般信者の労役が主たる資源調達の方法になっていた。

第二に、このような収奪的傾向は、一般信者を教団専従者にしようとする教化システムを持つ教団ではより増幅される。短期的には、教団施設内で最低限の生活のみ保障し、労力を無償で使用した方が教団の得になるように思われるが、中長期的には、信者の生活保障が教団の大きなコストになる。信者が持ち込む資産にはばらつきがあり、若年層は身一つの出家であろうから、持ち込み資産は消尽される。信者の低廉な労力を用いて、外注する仕事を内部化（ワーク）したり、事業展開したりすることはメリットがありそうであるが、教団の場合、顧客は信者か、潜在的な信者に限られる。出版物にしても、修行グッズにしても一般市民には殆ど売れない。オウムの場合、パソコンの組み立てやソフト開発が成功したように見えるが、彼等が在家信者のまま一般社会で働き、稼ぎの一部を教団に入れてもらっていた方が教団にとっては長期的利得があったろう。

しかしながら、一般信者から専従者に仕立て上げようとする教団の信仰の特徴として、一般信者のまま教団外の情報に常時触れることが可能な環境の中では、教団への強烈なコミットメントを維持できないという問題がある。だからこそ、専従者に組み込むのであるが、事業収益や在家信者から支えられる規模を超えて「献身(統一教会)」や「出家」という信者を増やすことは、結果的に、専従である信者に生産性や対価が低い劣悪な労働に従事させることになる。いわば、熱心な信者は、信仰生活や修行に専念するために専従になったにもかかわらず、教団維持の資金調達活動やワークに専心させられるという矛盾を抱えることになるのである。

そして、第三に、早晚、在家信者や潜在的な信者僧を専従者として組み入れてしまうと、教団はこれ以上の発展を望めなくなる。悲観主義が出てくるか、それをバネとして信者の危機意識をあおって教団内部のモラルを高めようとする終末論的教説が生まれるかもしれない。また、矛盾した状況に置かれて猜疑心を持つ信者や分派志向を持つ力のある信者に対処しようとして、教祖や幹部達は専従者となった信者達の統制を教説と物理的強制の両面から強化するようになる。この段階に至ると、教団は自由度の高い教祖と幹部、統制され教団のコマとなった一般信者に階層分化してしまう。「カルト」「マインド・コントロール」として批判されてきた特定教団の構造的問題は、かなりの程度、組織発展の戦略に由来するものであったことが明らかだろう。この種の教団の暴力は、外部に向かうよりも内部に向けられることがはるかに多いのであり、従来、気づかれずにいたものである。

しかしながら、第四に、無理を重ねたままでの組織発展や維持はあり得ない。大多数の教団は、早晚、教団運営の隘路を解決するために、内部化した信者を外部社会へ帰還させて適切な出家/在家のバランスを取るようにするか、教団そのものが一般社会とすりあわせを行っていくだろう。ところが、教団発展戦略の矛盾を外部の一般社会に責任転嫁し、社会と敵対的關係に教団を追い込むことで、教団の求心力を高めようという教団も稀に出てくる。教団の暴力が外部に向けられる契機となる。オウムはその典型例であった。

歴史上、伝統宗教、新宗教を問わず、教団運営を無理のない形でやってきたものだけが存続し、発展している。とりわけ日本の新宗教教団の知恵は、在家主義にある。発展の原

動力は在家の一般信者である。オウムにとって不幸なことは、宗教集団の運営方法を学習する前に、破滅的段階へ至ったことではないか。この間わずか10年であるが、悲観主義や社会敵対路線への急速な転換は、楽観主義を可能にした予想外の教団発展の裏返しとも言える。次章では、なぜ、オウムに一定数とはいえ、少なくない人々が惹きつけられ、一時期とはいえ、文化人までオウムの世界観に対して理解を示したのかを考察してみよう。

5 オウム真理教のフレーミングと共鳴した人々

オウム真理教が行った文化的フレーミング（教団活動の社会的意義づけ）が何であったのかを時代状況との対応で見えていこうと思うが、象徴的な出来事から始めてみたい。

1995年1月17日は阪神大震災が起り、6400人余りの方が亡くなられた。被災者を救出し、支援しようという多数のボランティアが全国から駆けつけたこの年は、ボランティア元年と呼ばれた。1995年3月20日は、都内五路線でオウムによりサリンが散布され、12名の方が亡くなり、5500名以上の方が重軽傷を負われ、今なお被害者は後遺症に苦しんでいる。この年をカルト元年と呼ぶものはいないが、日本社会が「カルト問題」に直面させられた年であることに違いはない。「ボランティア」と「カルト」。似ても似つかぬ二つの社会現象の背景に、筆者はある共通した現代人の精神的欲求を感じる。それはおそらく、社会の数パーセントにも満たない人々の動きではあるが、現代社会のある方向性を確かに示していたと思われる。「超越性」と「関係性」への志向である。

超越とは、1980年代に日本社会に出現した消費欲求と拝金主義に突き動かされたバブル時代への嫌悪、違和感を基礎とし、自身の欲望を突き抜け、弱肉強食の節操のない社会を理想的な社会へ転換したいという願望に動機づけられた現世拒否の方法であった。これを解脱へ向けた修行という形で提示したのがオウム真理教であり、戦後の復興した日本社会を象徴していた現世利益を求める従前の新宗教では満たされない人々の欲求に応えたものであった。しかしながら、宗教学者の島菌は、オウムの超越志向が疑似的テクノロジーにより教祖のクローン（ブランド品のコピー）を作ることに陥った「超越の頹廢」を見た（島菌, 1997:175-183）。ボランティアという行為に超越性は見いだしにくいように思われるが、欲得づく、計算づくの処世術には飽き足りない人達が、自己実現の新しいライフスタイルとして採用したものであった。国内よりも海外でのボランティアを志す若者にはこの傾向が見受けられる。他者への無償の奉仕というよりは、異文化を持つ人々への出会いによって、もう一つの別の自分を発見しようというのである。

関係性への希求とは、家族、地域、職場社会が個人化する社会において、価値や場を共有する仲間を求めようという志向である。オウム真理教信者の修行形態は、個々のステージに合わせたバラバラなものであるから個人主義的に見られるが、彼等は一人で修行することを求めない。オウムだけが唯一解脱への道筋を示しているという理由もあろうが、偉大な指導者とつながることと、自己の解脱と世界の救済という場を共有する同輩を求めていることからこそ、教団を離れた修行を選択しないのである。ボランティアの場合は、直

接的に共通の価値観や場を求めるのではなく、異なる状況にある個人同士がつながりあえる場面があることと、そうした出会いによる新しい人生の局面を見られることに期待がある。どちらも、従来のウェットで共同体的な共生ではなく、目的的・選択的でかつ一瞬の共有がある関係性を求めていたとは言えないであろうか。

このような超越性や関係性への精神的希求を促したものは、宗教学者の弓山によると価値相対主義へのそれぞれの応答である。弓山自身は、1980年代後半からオウム真理教やニューエイジに入っていった人々の体験談から、「虚しさをバネにしたスピリチュアリティへの目覚め」を共通点にあげている（弓山、2004:262-267）。

1980年代の日本を席卷したポストモダン、アカデミズムでは既成概念や体制の脱構築であったかもしれないが、社会における価値観の溶解現象であり、何が正しく、何が間違っているのかの価値基準が曖昧になり、生きがいを求めるのが難しくなった時代であった。それにも関わらず、豊かな社会は生活のための労働から生きがいのための仕事を若者に希求させるようになり、折しもフェミニズムの追い風を受けて多くの女性が、結婚以外の価値を職場や生きがい充足の様々な活動に求めていったのである。「何でもやりたいことをやらせてあげたい」という余裕を得た理解のある親世代が、「何でもできる、何にでもなれる」という肥大した自我を持つ子世代と、一つ屋根の下で暮らし始めた時代がこの頃から始まった。しかしながら、自由は御しがたいものでもある。では、「自分が何をやりたいのか」「今、やっているのは本当に自分のしたいことなのか」「本当の自分とは何なのか」といった難問を抱える若者が大量に出現したのである。彼等にとって、浮き世で成功するための勤勉さや忍従といった通俗道徳を強調する現世主義的教えは飽き飽きするものであったろう。もう十分豊かで、十分に御利益を親世代から得ているからである。そうした彼等には、オウムの超俗的な禁欲主義や来世をも含めた生の空間における自己の確立は魅力的なものだったと思われる。

オウム真理教を脱会した信者が集うカナリヤの会の会報『カナリヤの詩』には、「人のために役立つとして（大学生、同1, 115-116）」「社会の矛盾に悩み（30代男性、同1, 116-118）」「心を安定させようとして（30代女性、同2, 28）」「自我の妄想の中で『解脱』というマジックワードに出会って（大学生、同2, 115）」入信したという記述がある。しかし、彼等が直面したのは、薬物のイニシエーションであったり、ニューナルコによる記憶の消去であったり、独房修行であったり、そして、何よりも犯罪に荷担したという現実である。「世の中の不正や汚れの中にあっても、その現実の上に立って戦い、世の中をよくしていく地道な努力をすべきでした（30代女性、同2, 207-211）」と語る全財産を差し出した信者によると、オウムの信者達は自己肯定感が少なく、尊師が本物であったらという期待（これ以外の道無し）と恐怖（この道から離れたら---）によって、教団生活を継続してきたらしい。

自己肯定感のなさというのは、入信前の心境でもあれば、入信後に現世の否定、自己の否定という教義と実践を内面化されたがゆえの回想であるかもしれないが、先に述べた超越的志向は、一足飛びの問題解決を性急に求めざるをえない自分に対する自信のなさ、社

会に対する安心感のなさがうかがえる。カナリヤの会で脱会後の生き方を模索する人達を見てきた松本によれば、「むなしさを自分のなかで飼い馴らし、少しずつ克服する術を覚えた彼らは、日常のなかに、ほんのわずかでも豊かさを発見できるようになった。(カナリヤの会, 2000)」と脱会後の信者の様子を記述している。

オウムによる徹底した現世主義の否定は、超俗的な宗教の一側面を示しているとみなされたがゆえに、中沢新一や島田裕巳、山折哲雄等の宗教学者や吉本隆明等の知識人によって、現世主義的な宗教が支配的な日本に新風を吹き込む宗教という肯定的な評価が下されたのであろう。しかしながら、オウムは現実の修行生活において、現実の日常生活がもつ豊かさや人間関係の創造性に顧慮することなく、それを煩悩として否定させたことを彼等は事実として知らなかった。理念的言説やテキストの論理性に幻惑された社会経験の少ない若者同様に、知識人は知識に足をすくわれたのかもしれない(島藺, 1997:169-177)。オウムの脱会者が、彼等が否定した現実の豊かさと人々の関係性によって、自己を取り戻していったのは、なんとも皮肉なことであるが。これは様々なレベルでオウムに関わった人々や同時代の日本社会に共通したポストモダンの楽観主義があったことにも関係している。元信者がもたらした「世の中をよくしていく地道な努力」の大切さを軽視し、近代主義が追い求めてきた人間の自由や平等、生命の尊重といった価値を易々と悪魔に差し出したのは、オウムだけではなかったかもしれない。オウム真理教が宗教法人格を東京都で取得してから16年経ち、日本は長期の景気低迷と、階層間格差の増大、少子高齢化による社会保障の危機的状況をむかえ、当時のポストモダニストは現在おしなべて沈黙し、現実派のエコノミストやリスク管理論者が政治・経済の見取り図を描いている。

6 オウム真理教の拡大を許容した政治的機会構造

オウム真理教は、1984年にヨーガ・サークルから始まり、1989年に宗教法人の認証を得るまでに数千人規模の教団に発展した。『ムー』『トワイライトゾーン』等のオカルト雑誌に「空中浮遊」の写真を掲載したり、1986年から『超能力(秘密の開発法)』『生死を超える』『イニシエーション』等の著作を刊行したりすることで、超常現象に関心を持つ若者や、ヨーガ、チベット仏教の行法、思想に生きる手がかりを求めようとする若者を惹きつけた。

新宗教が成立から数年でこの規模に拡大することは珍しいことではないし、1980年代末に成長した「幸福の科学」の会員は、大川隆法の著作刊行数だけでも数倍から数十倍の規模であったと思われる。戦後の新興宗教ブームには、様々な宗教が次々に登場し、戦後の混乱期に新しい価値観や貧病争いの解決を求める人々の心をつかんでいった。

戦後日本の新宗教の隆盛した背景には、それまで既成宗教や新宗教の教団活動を統制し、天皇制や国体以上の崇敬対象や思想を持つ教団に対して抑圧を加えていた宗教行政や治安維持法が廃止されたことがある。1946年の神道指令により、国家神道の神社は民間神社に解体され、1947年に施行された日本国憲法は政教の分離と個人における信教の自由を保障した。国家が世俗化することにより、宗教は私的信仰として制度化されることになったの

である（中野，2003:116-127）。1951年に成立した宗教法人法は、宗教団体が布教・教化活動の業務遂行に便宜を図るという意味で法人格を与えたものであり、公共の福祉に反した活動をしないう限り（その場合、所轄庁は業務停止を命じ、裁判所の命令により、解散させることができる）、統制されることはない（大石，1996:242-261）。現在、17万6千余の宗教法人が日本に存在するが、文化庁宗務課が全ての教団の実態を掌握しているわけではない。

宗教法人としての認証される前の宗教団体はもとより、宗教法人となった後でも、公共の福祉に著しく反する刑事事件を組織犯罪として犯さない限りは、教団は誰にも統制を受けない。これはその他の法人と全く同じである。また、宗教法人は公益法人とみなされることから免税特権が与えられているが、これは宗教活動そのものの公益性を前提とした措置である。所轄官庁は、宗教法人としての体裁（教義、信者、会則等）が整っていれば、認証を与えなければならない。このような宗教集団の設立・発展に好適な状況があったからこそ、オウム真理教もその他の多くの教団同様に、自由に布教・教化をはじめとする教団活動を展開できたのである。

滝本太郎弁護士によれば、オウム真理教に対する行政の監督責任の甘さ、警察の捜査ミスが多くての不必要な事件を生んできたという。オウム真理教は、宗教法人の認証を受ける前に、脱会しようとした信者を殺害し、坂本堤弁護士が中心となったオウム真理教被害対策弁護団が「血のイニシエーション」に関わる高額な布施料を問題にしていた。しかし、一度は受理しない意向を示した東京都も、最終的に教団信者の恣意的抗議行動等もあり、1989年に受理する。そして、同年、TBSが坂本弁護士インタビューのビデオをオウム側に見せたことをきっかけに、当時批判記事を連載していた『サンデー毎日』以上に教団批判の急先鋒と教団に見なされ、村井・早川等の教団幹部によって家族三人が殺害された。現場にオウムのプルシャバッチが落ちており、坂本弁護士と教団の葛藤が十分明らかであったにもかかわらず、教団幹部の指紋照合等必要な措置が取られないまま、事件を迷宮入りさせてしまった。1993,4年にかけて、教団は付属医院への一般人監禁容疑で民事告訴されたり、脱会者宅に盗聴器を仕掛けたという件で訴えられたりしたが、警察の捜査は遅かった。1994年には、滝本弁護士、江川紹子氏両氏にサリン、ホスゲン等による殺人未遂が発生し、脱会信者を支援する民間人に対するVX殺人事件も発生した。1994年6月27日に発生した松本サリン事件では、被害者であった河野義行氏を容疑者としてしまい、捜査を長期化させた。資産家の高額な布施をねらった拉致事件や、反対する信者の家族を監禁致死させるなどの事件が1994,5年に発生したが、適切な捜査が遅れた。各県の警察同士の連携や科学捜査の徹底によって、事件を一つつぶして教団の捜査に至れば、1995年3月20日に発生した地下鉄サリン事件までの一連の事件は未然に防げたと滝本氏はいう。教団施設の一斉強制捜査はその2日後であり、公安警察が動いたのは3月30日の国松警察庁長官銃撃事件後であった（滝本，2004）。

このように被害者や弁護士、ジャーナリスト（江川，1991）等による告発や警告があり

ながら、警察が教団捜査を徹底できなかった背景には、やはり、宗教法人に対する思いこみが指摘される。宗教団体が積極的に犯罪を企図し、実行することはありえない。仮にそうであったとしても、宗教に公権力たる警察が介入するのは戦前の宗教弾圧を想起させるため慎重でなければならない。このことは大多数の宗教団体に該当することであったが、例外的な事例は既にあった。1987年から（靈感商法被害対策弁護士連絡会の設立）統一教会と一般市民、元信者との間で、布教行為や献金強要等をめぐる訴訟がでなされており、宗教法人の資金調達活動に関しては、靈感・霊視商法の名で消費者被害として十分認識されていたはずである。しかし、オウム真理教の一連の犯罪は未曾有のものであり、信者のリンチ殺人（事故死含めて）、民間人殺害の実行は、警察当局でなくとも、日本社会の想像をこえたものであった。

しかしながら、日本はオウム事件をきっかけに宗教に対する認識を改めざるをえなくなった。一例が1995年秋の臨時国会で成立した宗教法人法の改正である。その内容は、所轄官庁を都道府県から文部科学省に一元化すること、教団の財産目録等備え付け書類の義務化、宗教法人審議会委員の増加と同委員会の意見により所轄官庁が宗教法人に業務停止を命令するという点の明確化であるが、これらの改正点に対する評価と各教団による反対意見等々の意義については別の機会に述べることにしたい。

地下鉄サリン事件以後、オウム真理教の活動を縛る法的措置は次のようなものであった。簡単に言えば、羹に懲りて膾を吹くと言われかねない規制が急がれた。

1996年1月、最高裁が宗教法人法に基づき、公共の福祉に反した活動を行ったと認められる同教団の解散命令を決定した（東京地裁の解散命令は1995年10月30日）。1997年1月、公安審査委員会が同教団に対する破防法適用を棄却した（公安調査庁による破防法の弁明手続きは1995年12月20日に官報告示）。1999年11月、オウム新法（団体規制法、被害者救済法）が臨時国会で可決され、公安調査庁は団体規制法に基づき、「観察処分」を請求した（2000年2月同法により公安調査庁が教団施設立ち入り検査）。2003年1月23日、公安審査委員会は観察処分の3年間更新を決定する。

現在のオウム真理教（アレフ、後アーレフと改称）は、公安警察、地方警察の監視下であり、教祖（13の刑事事件の首謀者として2004年2月27日に東京地裁で死刑判決、控訴中）とサリン事件等実行犯の高弟達、及び刑事事件に関わった信者は、それぞれ実刑判決を受け、拘留所にて最終審判を待つか、服役中である。

教団の活動は、教団のホームページを見る限り、全国11の道場、2つの出張所と1つの連絡所において継続されている。アクエリアス時代の宗教革命と称してニューエイジ色を出しているが、チベット仏教とヨーガを軸にすえた教義は変わっていない。上祐史浩（マイトレーヤ正大師）を代表にすえた現在の教団が今後どこに向かうかは定かではないが、2004年6月3日、アトピー性皮膚炎に効くとして「桃源クリーム（ステロイド入り）」をネット販売していた信者7名（東京道場長含む）が逮捕された。同時に逮捕された自営業者は、中国人の妻を通じてクリームを入手、販売していたところ、アーレフが加わり、委託

販売にしたと主張する。このような薬事法に違反する商売にまで手を伸ばす資金状況は相当に厳しいのであろう。世田谷区烏山のマンションに居住する百名余りの信者も大半がアルバイトをしていると言われており、教団を維持するのがせいぜいなのではないか。少なくとも、資金調達の面からは、1995年までのような教団活動を展開することは不可能である。しかしながら、アーレフという宗教集団がじり貧のまま消滅するのか、細々と命脈を保っていくのか、予測することは難しい。

事件被害者への賠償を継続しているとはいえ（アーレフ弁済分は2004年4月時点で5億3082万4575円）、教祖をはじめとする刑事事件被告に対する最高裁判決が出るまでは、一連の事件について教団としての最終的な総括と謝罪ができないというアーレフの姿勢は、一般社会の理解しうるところではない。しかしながら、教団の集団居住や各地の道場での活動をやめさせる法的権限は誰も持ち得ないことは明らかである。アーレフ信者の住民票受理に反対した地方自治体には違憲判決が、信者の子供達の就学を拒否した教育委員会には取り消すよう和解勧告がそれぞれ裁判所から出されている。法的には、アーレフの宗教活動を止めるものは何もないのである。

しかしながら、既に述べたように警察の監視下にあるし、オウム事件以降、アーレフ信者の社会復帰を求める「オウム被害者の会」や「脱カルト協会」のような市民団体による根気強いカルト批判の活動がある。このような社会的監視・批判は、教団側の原則的人権論や信教の自由論にたてばおかしいのであるが、それなくして、従前の教義（ヴァジラヤーナを除く）と修行方法（違法な薬物や監禁による行を除いて）を実践しているこの教団を地域社会が受け入れることは困難であろう（櫻井，2004a）。

7 スピリチュアル・アビューズ

これまでの章で述べてきた教団による暴力は、信者や一般市民の身体・財産への危害、収奪という側面である。そうした暴力を招いた資源動員の組織戦略や、教団活動を許容した日本社会の文化・政治的構造を説明してきた。ここでは、教団の暴力行為の帰結として、信者や一般市民が受けた精神的危害をどのように考えたらよいのか試論を展開したい。

前者についていえば、オウムの場合、殺人事件の実行役など加害行為に荷担させられた教団幹部の絶望から、元信者が『カナリヤの詩』で語る悔いがある。教祖に騙されたという怒り以上に、この人を担いで活動してきた結果に気づいた瞬間に、消え入りたい衝動に駆られる人や、これから自分のみが新しい生活を切り開いていくことへの罪悪感を持つ人がいる。もちろん、愚かさを自己のものと受けとめることに躊躇する人もいるとは思われる。教祖の指示に抗う余地がなかったのかどうかという事柄に関しては、係争中の問題があるので軽々に論じることは避けたいが、教祖の手足になってしまったという事実は消すことができない。自分の人生を台無しにしてしまったという悔いだけであれば、自分で飲みこんでしまうこともできようが、何の関係もない人を巻き込み、危めてしまったという現実はい。本来、人生や社会の不条理や理不尽さに憤りを覚え、その解決を目指したは

ずの人間が、さらに多くの理不尽さを生み出している。

村上春樹が被害者の声を集めた『アンダー・グラウンド』(村上, 1997)や被害者自身による手記『それでも生きていく』(地下鉄サリン事件被害者の会, 1998)に、このような不条理に耐えながらも生き続けざるを得ない人達の思いが詳しく述べられている。犯罪被害者への物心両面にわたる社会的支援は、サリン事件をはじめとして、数多くの犯罪により理不尽にも家族を奪われたり、将来展望の変更を余儀なくされたり、肉体的・精神的健康を剥奪された人々から訴え続けられてきた問題である。9.11のテロ被害にも匹敵する人災を受けた人々が、労災のみの給付と、オウム真理教の処分された財産とそれを引き継いだアーレフの弁済金を受けることで被害が部分的に保障されているという現状に、被害者達は怒り、国家の責任を追求する人もいる。つまり、国が適切な捜査によって教団による犯罪を未然に防止しなかったという宗教法人に対する監督責任と、被害者への賠償責任の二点において、国は被害者救済に力を尽くすべきではないかというものである。宗教法人を認証した所轄官庁が、薬害訴訟における厚生省の責任に匹敵するような権限と能力を持っていたかどうかについては議論の余地はある。しかし、公害問題と近似する社会問題の構造を持つことは確かである。2004年2月27日の松本智津夫判決の前後に新聞紙上で特集された記事の紙面構成では、被害者の声が久々に社会に届けられた(櫻井, 2004b)。

元信者や被害者が語る憤りや悲しみは、スピリチュアル・ペインと呼ばれるようなものではないだろうか。近年、終末期医療や難病の治療に対応する医療従事者により、現代の個人主義的価値である自己決定・自己責任の主体でなくなることを目前にした患者が感じる不安・怖れのケアに、スピリチュアル・ペインという概念が用いられている。この場合、自己という存在が無くなることへの怖れ、痛みなのであるが、自己の過去・現在・未来にわたる時間を喪失したことへの痛み、生涯を同伴すべき他者を喪失したことへの痛みもまた、スピリチュアル・ペインではないかと思う。統一教会の違法伝道を告発する一連の訴訟が「青春を返せ訴訟」と呼ばれているが、この言葉は、単に元信者が統一教会で活動するののでなければできたかもしれない学生生活や職業生活上の遺失利益に対して損害賠償責任を求めるだけではない。元信者が、自己実現の機会を喪失しただけではなく、靈感商法に従事するなど不本意な形で青年時代を過ごし、その加害責任をも引き受けて生き直しをしなければならぬことへの痛みが、青春を返せという言葉に表現されている。

スピリチュアルには、精神的・霊的といった宗教的要素が含み込まれるが、現代社会では、自己実現の可能性やポテンシャル、生きているという存在自体の意味が、そのような価値を持ったものとして表現されるのではないだろうか。人権という社会思想的・法的言葉では十分表現しえない「人の生き方やあり方」を含めた価値観が込められているように思われる。スピリチュアル・ペインとは、そのような可能性の阻害に直面して感じる痛みであり、回復できないものへの切実な願いであり、そこから立ち上がることで、新たな生きる次元を発見しようという契機ではないだろうか。

二章でグルイズムにおける教祖と弟子との関係においてスピリチュアル・アビューズ(虐

待) とでも呼ぶべき暴力が発生することを、新宗教研究やキリスト教教団において指摘されていると述べてきた。スピリチュアル・ペインをもたらすものがスピリチュアル・アビューズであるとする、この概念を教祖・弟子の二者関係から拡大して、教団と信者、教団と一般市民との関係において発生する暴力を形容する言葉としても用いてよいのではないか。

しかも、この言葉には、従来の宗教と社会との葛藤という局面を形容する新しい価値観も入るような気がしている。つまり、宗教による暴力を受けたというレリジャス・アビューズでは(実際この用例はスピリチュアル・アビューズの約二倍)、被害者の宗教的信条が危害を被ったという印象がある。これは非正統的な宗教的信条や組織により、本来的な神と人間との関係や教会から遠ざけられたことに対して、正統派宗教者が告発する言い方であろう。統一教会の元信者が、教団の正体を隠した伝道方法のゆえに宗教的自己選択の機会が奪われたという議論も幾分似ているところがある。しかし、少なくとも、日本の統一教会への入信過程では、実態としてある種の宗教的信条が侵犯されたわけではないし、正統派宗教の信者になる可能性が奪われたわけでもない。実際、統一教会を脱会した元信者でいわゆる正統派キリスト教の信者になっている人は一部である。スピリチュアル・アビューズで言うのは、宗教的な内容を含むこむ精神性や霊性の侵犯ではなく、より広義の人間性、人間存在への暴力なのではないだろうか。すなわち、個人が抱く現代的な自己実現や、社会貢献というヒューマニスティックな価値が、既にスピリチュアルな次元にある。それらの価値を追求したはずの集団によって踏みにじられたものは、個人のスピリチュアリティとも言えるのである。スピリチュアル・ペインは自己の理想と、自己と他者とのかけがいのない関係を喪失するという痛みの表現である。

宗教思想や宗教実践の伝統は、自己の理想と、他者との関係性の再構築を同時に追求する営みであった。しかし、現代社会におけるこのような価値探求の旅は、制度化されすぎた宗教という言葉、儀礼、組織では適切に表現されないということで、スピリチュアリティという概念が使用され始めている。もちろん、この概念には西欧神秘主義の伝統やニュー・エイジの要素がつきまとう。しかし、世界保健機構(WHO)が、クオリティ・オブ・ライフを示す指標として使い始めているように、医療や教育の諸領域で少しずつ普及しているらしい。スピリチュアリティが宗教に変わる新しい超越性のメディアになるのかどうかはおくとしても、新しい価値観として認められていることは確かであろう(伊藤・榎尾・弓山, 2004)。近年の宗教的暴力においては、ここが問題になるのではないかと思う。

もちろん、ある種の宗教的価値や宗教集団が、スピリチュアリティといった茫漠とした人間的価値によって判断されてよいのか、或いは、アーレフ信者が希求する覚醒や救済の価値に、脱会者や一般の人達が求めるスピリチュアリティなるものを優位させてよいのかという疑問を持つ宗教者や、宗教研究者がいるかもしれない。議論としてはその通りであるし、権利問題としては、アーレフの宗教性とその外部の人間が語るスピリチュアリティは等価である。しかしながら、現代社会において、個人の人権やスピリチュアリティを凌

駕する宗教性を語ることはできても、その実践には社会的枠がはめられているといっ
てよいであろう。オウム真理教や統一教会はこの枠を逸脱したがために批判されるのである。

8 結びとして

本稿では、オウム真理教を事例に、宗教集団の暴力がどのような教団の資源動員戦略と文化・政治的機会構造において可能となったのかを考察してきた。同教団の出家主義には、出家者を支えるに足る十分な教団内の在家信者や一般社会の布施者を欠くという限界があった。そのために、在家者を出家者に繰り込む一時的な資金調達戦略に関わる様々なイニシエーションの開発が進められたり、出家者の労力や一部の高額布施者に頼る方針が採用されたりすることで、一般社会から批判を招くことになった。そして、一般社会との対立は、波野村に典型的なサティアンの建設に反対する地域自治体との葛藤に進んでいったが、教団は法廷闘争を有利に進めて多額の和解金を入手するなど、利用可能な制度は十二分に利用した。教団信者や外側から教団を批判するものへ向けられた暴力行為は警察の不十分な捜査活動によって解決されないまま、地下鉄サリン事件の悲劇をむかえることになった。宗教法人に対する性善説的な思いこみが警察当局や所轄官庁にあったことが指摘されようが、この事件を境に、日本社会の宗教に対するまなざしは厳しく変わっていくことになる。

しかしながら、オウム真理教に入信した若者達は、1980年代末から90年代における精神的な価値探求者の群れ（自己実現欲求を社会的に内面化された世代）であったことは事実であり、彼等の期待は教祖と幹部達の教団運営によって裏切られた。本稿では、教団の暴力により被害を受けた人々が受けた傷、痛みをスピリチュアル・ペインと措定し、現代人のスピリチュアリティに対する危害をスピリチュアル・アブ्यूズと考えてみた。もとより、試論の域を出ないが、なぜ、特定教団の布教・教化戦略が現代社会において暴力と認知されるのか、その意味を一部なりとも示すことができたのではないだろうか。

紙幅の関係で、では、このような暴力をどのように防ぎ得たのか、今後予防するためには何が必要なのかは十分に論じることができなかつた。家族、地域社会、学校教育、マスメディア、宗教法人に関わる法制度等の諸領域において、できることは幾つもあるだろう。筆者の大学教師という立場から、大学キャンパスにおける教団の布教行為の自由とその内在的制約（学生の勉学と将来の可能性を阻害するものであってはならない）について述べているが、機会があれば参照して頂きたいと思う（櫻井，2004c）。

参考文献

伊藤雅之・檜尾直樹・弓山達也編 2004『スピリチュアリティの社会学』世界思想社。

江川紹子 1991『救世主の野望』教育資料出版会。

オウム真理教 2000「記者会見資料」（紀藤正樹弁護士ホームページ
<http://homepagel.nifty.com/kito/aum000304kisyakaiken.htm>）

大石眞 1996『憲法と宗教制度』有斐閣。

- カナリヤの会 2000, 2002 『カナリヤの詩 1, 2』 カナリヤの会。
- 警察庁 2002 『平成 13 年警察白書』
<http://www.pdc.npa.go.jp/hakusyo/h13/h130600.html>)
- 櫻井義秀 2004a 「世俗化の限界、政教分離への異論：カルト問題における公共性の課題」 島
 菌進編著『講座宗教9 挑戦する宗教』岩波書店、2004年、pp. 75-103。
- 櫻井義秀 2004b 「カルト問題と社会秩序（1）－麻原判決とオウム報道－」『北海道大学文
 学研究科紀要 114』163-221 頁。
- 櫻井義秀 2004c 「現代のカルト問題と宗教情報教育の可能性」『高等教育ジャーナル－高等
 教育と生涯学習 12 号』51-60 頁。
- 島菌進 1997、『現代宗教の可能性－オウム真理教と暴力－』、岩波書店。
- 鈴木中正 1982 『千年王国的民衆運動の研究』東京大学出版会。
- 滝本太郎 2004 「滝本資料 3 3 警察などは、何をどうすべきだったか」
<http://www.cnet-sc.ne.jp/canarium/shiryou31-.htm>)
- 地下鉄サリン事件被害者の会 1998『それでも生きていく－地下鉄サリン事件被害者手記集』
 サンマーク出版。
- 中沢新一 1995 『『尊師』のニヒリズム』『イマーゴ オウム真理教の深層』青土社。
- 中野毅 2003 『戦後日本の宗教と政治』大明堂。
- 西山茂 2004 「変貌する創価学会の今昔」『世界』6月号、岩波書店。
- パスカル・ズイヴィー、福澤満雄、志村真 2002 『「信仰」という名の虐待』いのちのこば
 社。
- 山田直樹 2004 『創価学会とは何か』新潮社。
- 村上春樹 1997 『アンダー・グラウンド』講談社。
- Jacobs, Janet 1984: 'The Economy of Love in Religious Commitment: The Deco version
 of Women from Nontraditional Religious Movements,' JSSR
- Lifton, J. Robert, 1999, *Destroying the World to Save It: Aum Shinrikyo, Apocalyptic
 Violence, and the New Global Terrorism*, Metropolitan Books, 渡辺学訳 2000 『終末と
 救済の幻想－オウム真理教とは何か－』岩波書店。
- Watanabe Mamoru, 1998, 'Religion and Violence in Japan Today: A Chronological and
 Doctrinal Analysis of Aum Sinrikyo,' *Terrorism and Political Violence* 10-4:80-100
- Robbins, Thomas, 2002, 'Sources of Volatility in Religious Movements,' Bromley,
 G. David and Melton, J. Gordon, *Cults, Religion & Violence*, Cambridge University Press,
 UK.
- Smart, Ninian, 1998, *The Word's Religions*, Calmann & King Ltd, London 石井研二
 訳 2002 『世界の諸宗教Ⅱ』教文館。