

# 宗教回帰について

## —— 宗教社会学の課題 ——

寺 林 脩

「こころの時代」といわれながら、「バブル」で暮れた1980年代以前、1970年代の半ばから宗教に対する関心が高まっていた。文部省統計数理研究所の調査結果（『日本人の国民性』<sup>1)</sup>）によると、1958年から20年間の日本人の信仰や信心の有無（質問項目：あなたは、何か信仰とか信心とかをもっていますか）の割合は次のとおりである。「もっている人」は、1958年35%、1963年31%、1968年30%、1973年25%、1978年34%である。その後若干減少し、1988年では31%である。また、NHK世論調査部の調査結果（『現代日本人の意識構造』<sup>2)</sup>）によると、1973年から15年間の日本人の信仰や信心の有無（質問項目：宗教とか信仰とかに関係すると思われることがらで、あなたが信じているものがありますか）を、「神仏のいずれか、または両方を信仰している人」としてまとめると、1973年51%、1978年55%、1983年56%、1988年55%である。この調査は1973年から始められた。

その他の調査結果などからも、1970年代の半ばを境に、戦後続いてきた日本人の脱宗教的傾向が、宗教的傾向に反転している。1970年代後半には1950年代の水準にもどっている。1980年代末からは宗教的傾向にかげりが見られるが、1970年代の半ばから1980年代は「宗教ブーム」や「宗教回帰」と呼ばれるにふさわしい時代である。調査結果の数字や統計上の数字以上に、宗教に関する事件や話題がマスコミをかってなく賑わせ、宗教や精神世界に関する書物が数多く出版され、新しい宗教が数多く続生したり勢力を拡大したことなどから、また、初詣、入試合格祈願、水子供養、七五三、祭り、墓参りなどの寺社参詣の隆盛ぶりから、日本人の宗教に対する関心の高さは実感できる。

戦後の欧米、とくにアメリカでは1970年頃を境に日本と同様の傾向が見られる。宗教現象は社会の政治的・経済的影響を強く受ける。日本の社会現象はアメリカのそれから数年遅れで現れるという、一例であるといえる。ともあれ、脱宗教的傾向の著しかった1960年代の欧米で活発に論議され、日本においても「近代化」や「宗教と社会変動」を論じる有力なパラダイムであった世俗化論に、1970年代以降の宗教的傾向は反省を迫ることになった。

世俗化 (secularization) とは、近代化に伴う宗教一般の社会的機能の衰退である。戦後の欧米先進諸国における、産業化・都市化・情報社会化の急速な進展によって、伝統的な宗教の諸々の社会的機能（政治的・経済的・文化的・教育的機能など）が後退し、伝統的な宗教の社会生

活全般に対する影響力が低下する。また、宗教教団や教会の宗教活動や信者の宗教行動が不活発になる。しかし、このような伝統的な宗教の弱体化は個人の宗教意識に直接的に結びつかない。教会志向的な「見える宗教」から、個人のアイデンティティを求める「見えない宗教」へと、宗教の形態が変化している。つまり、宗教の内面的倫理化としての個人化(individualization)、あるいは私化(privatization)が進行する。

世俗化論の骨子は、近代化に伴う宗教の社会的機能の衰退と並行して、宗教の個人化・私化は一般化し、多様化し、多元化していくととらえる。世俗化論は宗教において社会と個人を総合的にとらえるパラダイムであった。神学者のコックス(Harvey Cox, 1929～)、宗教社会学者のウィルソン(Bryan Wilson, 1929～)、ルックマン(Thomas Luckman, 1927～)、バーガー(Peter Berger, 1929～)などが、代表的な世俗化論者である。彼らの著作は大いに注目された<sup>3)</sup>。もちろん、宗教の内面的倫理化については見解の分かれるところである。

1970年代以降の欧米や日本における、宗教意識や宗教行動の調査結果に見られる宗教への関心の高まりは、世俗化論と合致しなくなっている。欧米では、伝統的なプロテスタントを中心とする、リベラル・チャーチに復興現象は見られないものの、ローマ・カトリック教会や超保守的な福音派やファンダメンタリストは勢力を強め、諸々のカルトも群立している。日本では、伝統的な仏教や神道、また幕末期以降に生まれた新興宗教などに復興現象は見られないが、1970年代以降に新しく神秘的・呪術的な宗教やコミュニオン志向的な宗教などが数多く生まれている。個人生活の私の領域における宗教への関心が、強まっているかどうかの判断は容易ではないが、世俗化論は近代化における宗教をとらえるパラダイムとして、後に述べるように、基本的には現代なお有効であると思われる。

「宗教ブーム」や「宗教回帰」と呼ばれる1970年代の半ばから1980年代の日本の宗教現象は、時代社会のいかなる影響によるのか。社会構造・経済構造・政治体制などにどれだけ還元できるのか。この宗教現象は文化や個人のパーソナリティのどのような変化によるのか。また、どのような変化をもたらしているのか。「宗教ブーム」や「宗教回帰」の社会科学的な研究は、世俗化論との関連で分析することが重要である。

日本人は非宗教的な国民で、7割ないし8割の人々に本来的な意味での信仰や信心はない。教団あって信仰なき日本であるという見解がある。他方、日本人ほど多様で重層的な宗教生活を営んでいる国民はなく、非常に宗教的であるという見解がある。宗教現象の認識や宗教の定義の相違によって、相反する見解が示される。この小論では、「宗教ブーム」の実態を明らかにして、「宗教回帰」とはいかなる意味での「宗教」の「回帰」であるのかを考察し、宗教現象の宗教社会学的な分析枠組を検討したいと思う。

『現代日本人の意識構造』における調査結果の分析によると、「日本人の宗教行動には、高年層をその担い手とする、既存の宗教を中心とする自己修養的な宗教行動と、新しい世代を担い

手とする現世利益的な宗教行動とが混在していることがわかる。そして1970年代から1980年代にかけての宗教行動の変化は、主として、『現世利益的』なものについて生じていることがわかる<sup>4)</sup>と、述べている。

自己修養的な宗教行動とは、「ふだんから礼拝、お勤め、修行、布教など宗教的な行いをしていいる」、「おりにふれ、お祈りやお勤めをしている」、「聖書、経典など宗教関係の本を、おりにふれ読んでいる」、これらの選択項目をまとめた宗教行動である。現世利益的な宗教行動とは、「この一・二年の間に身の安全や商売繁盛、入試合格などを祈願しに行ったことがある」、「お守りやおふだなど、魔よけや縁起ものを自分の身のまわりにおいている」、「この一・二年の間に、おみくじを引いたり、易や占いをしてもらったことがある」、これらの選択項目をまとめた宗教行動である。

1973年から1978年の5年間で、神仏をはじめとして、易や占いなどの現世利益的なものを信じる人の割合は全体的に増えている。年層別に見ると、「神仏のみ」（神仏のいずれか、および両方）を信じている人の割合は、15年間通して若年層は低く、高年層になるほど高くなる。この傾向は1973年から1988年まで大きな変化はない。しかし、「神仏」と「現世利益的なもの」の両方を信じている人の割合は、20代の若者で1973年6%、1978年11%、1988年14%に増えている。全体的には1973年12%、1988年13%で大きな変化はない。また、「易や占いを信じている人」と「あの世・来世を信じている人」の割合は、20代の若者が最も高い。15年間の顕著な現象である。ただ、青年期を過ぎ年をとるにしたがって、そのような傾向は減少する。自己修養的な宗教行動は年をとるにしたがって活発になる。

「宗教ブーム」や「宗教回帰」の主な要因は、『現代日本人の意識構造』によれば、若者の現世利益的な宗教行動にあるといえる。若者を多く信者とする新しい宗教の隆盛が、それを裏付けている。

幕末以降の新興宗教を「新宗教」と呼ぶのに対して、1970年代以降に生まれたか、あるいは1970年代以降に勢力を著しく拡大し信者を増やしている宗教を、「新・新宗教」という呼び方が定着している。ジャーナリスト、室生忠の『若者はなぜ新・新宗教に走るのか』のタイトルが象徴するように、とくに1950年代から1960年代に生まれた年代が、かつてなく宗教への関心を高めて宗教行動に向かっている。この十数年来のマスコミ、ジャーナリズム、宗教学界や社会学界での関心は高く、いろいろな分析がされている。最大公約的にいえば、1970年代から1980年代の日本社会の変化が、若者に強い疎外感を与えているからである。

ターニング・ポイントである1973年の石油ショックによって、経済的な合理性を最優先した急速な高度経済成長は一段落し、豊かな低成長をめざす高度な消費社会に入った。「ものの時代」から「こころの時代」、経済的な能率や効率を求める時代から精神的な充実やゆとりを求める時代になった。しかし、青少年を取り巻く環境には大きな歪みが生じていた。受験競争、校内暴力、いじめ、非行、家庭内暴力、家族崩壊などである。1970年代は二度の石油ショックによる

物価高、学生運動の終焉、ロッキード事件。1980年代は地価高騰に財テクブーム、リクルート事件。両親は仕事とパート、子供は塾とファミコン。「こころの時代」は本物ではなかった。

1970年代の半ばから1980年代は、少年非行件数の増加と非行の低年齢化が著しい<sup>5)</sup>。10代の非行の大部分は窃盗などの軽犯罪であり、15～16歳の義務教育年齢の終り頃に非行は多く発生している。「荒れる中学生」は大きな社会問題であった。その世代も20代になると、犯罪件数は大幅に減少する。

非行の主な要因は、両親の不和や離別に伴う家庭内の情緒的葛藤や、学業不振による「落ちこぼれ」のあきらめ意識などにあると指摘されている<sup>6)</sup>。このような世代のパーソナリティには注目すべき必要がある。彼らの青年期における自己存在の確認や自己の生の意味づけには、受験競争に象徴される時代社会の合理化の犠牲者故にか、科学的・合理的なものに対する反発と、非科学的・非合理的なものへの愛着が強く見られる。管理化の進んだ社会組織に組み込まれた人間の、防衛機制のひとつである。

また、公害や自然環境の破壊など、科学技術のマイナス面から派生する反科学的雰囲気に影響を受けたのも若者が多く、彼らは超科学的現象への関心から神秘的・呪術的な宗教や終末論的な宗教に共感をよせる。高度な情報社会化によって、宗教的情報の多量の商品化は彼らの関心を益々煽っている。また、1980年代の政治状況の保守化は、社会的革新を求める若者に挫折感を与えることになった。学生運動の停滞がそれを物語る。

元来、不安定で精神的悩みを抱えて生きている若者は、1970年代の半ば以降、科学や合理性で割り切れないもの、情緒的で感性的なもの、権威的や伝統的でないものを求め、宗教あるいは呪術的なものに傾斜していく。ものには恵まれているが、赤裸々な人間関係の困難な時代社会、それは政治的・経済的な閉塞状況に基因している。高齢化と環境悪化が確実に進行する現代の低成長時代には、革命的な社会変革や経済成長は望めず、大多数のマスである人々の将来はほぼ予測される。「しらけ」ながらも「舞い上がり」たい。しかし、情熱を傾ける対象の見出しにくい時代状況であるのかもしれない。仕事、スポーツ、芸術、芸能、市民運動など、どこでも選別のシステムが働いており、「ハングリー精神」は流行らない。

『現代日本人の意識構造』の「生活の満足感」<sup>7)</sup>によると、若年層は1973年から1988年の15年間に、「衣食住」の満足感は大幅に増えている。しかし、「生きがい」の満足感は1978年以降減少している。1983年では、「生きがい」の満足感（満足に思っている人の割合が63%）が、「衣食住」の満足感（79%）よりはるかに低い。精神面と物質面の満足感のずれは、若年層において最も大きい。中高年層では、「生きがい」の満足感（15年間変わらず、約70%）が「衣食住」の満足感をたえず上回っている。

若者については、他の調査結果でも類似の傾向が見られる。中高年層や男女差については詳しく述べないが、顕著な傾向を見出すことは困難である。ともかく、1970年代から1980年代というのは、複雑な要素があるけれども、子供や若者にとっては豊かさの中にありながら厳し

い時代であったということが出来る。

明治以降の日本において、「宗教ブーム」といわれる時代は幾度かある。第一次ブームは、幕末から明治維新を経て明治20年代前半である。第二次ブームは、明治40年代から大正時代である。第三次ブームは、第二次世界大戦後から昭和30年代である。第四次ブームは、昭和40年代末から現代、つまり1970年代の半ばから1980年代である。第三次ブームを考慮せずに、現代の「宗教ブーム」を第三次とする見解や、第一次から第六次まで分ける見解がある。

第一次ブームは、社会体制の大転換期である。西欧化としての近代化を為し遂げるために、封建体制から資本主義体制へ急転回する。価値観は大きく一変し、政治的・経済的・社会的・文化的混乱が生じた。明治維新期の身分や階級、職能などの激変に対する人々の不安感や恐怖感是非常に大きく、宗教による加護や安心立命を求めるのは歴史的必然である。中下層の民衆の欲求を的確にとらえたのは、伝統的な仏教や神道の既成教団ではなく、幕末期に生まれた黒住教・金光教・天理教などの「新宗教」であった。

第二次ブームの時代は、日清・日露両戦争の勝利によって、日本が世界列強に追いつき仲間入りした時代である。産業資本主義と立憲体制の確立によって、近代国家の様相を整え、明治時代の近代化が一段落する。時代社会は次第に目標の見出しがたい不透明感を醸し、天皇制という国家宗教によって閉ざされていく。大正デモクラシーや大正ロマンティズムは一時的徒花であったかのように。この時代に生まれ多くの信者を得たのが、大本、霊友会、ひとのみち教団（現在のPL教団）などの「新宗教」であった。

1970年代の半ばから1980年代の現代に似て、第二次ブームでは神秘的・呪術的な宗教が注目を集めた。千里眼や催眠術などの超能力ブームを背景にして、大本や太霊道も発展している。政治的・経済的な閉塞状況ということでは、現代の第四次ブームの時代状況と類似している。しかし、政治的な自由さや経済的な豊かさは全く比較にならない。第二次ブームは、宿命的ともいうべき抑圧感からの解放を求めているのに対して、第四次ブームは無規制的ともいうべき欲求不満からの解放を求めている。現代では巧妙に管理されているものの、豊かさの病理ともいうべき欲望の肥大化と、大衆社会状況における孤立化によって安らぎを失っている。

従来、「新宗教」への入信の動機は、生活苦をベースにして、そのための病气や争いごとにあるとされている。「新宗教」はこの「貧・病・争」からの救済を約束する。また、時代社会の激変に伴う自由な雰囲気や社会変革への情熱を組み込んだ、「世直し」を約束する。そして、新しい価値観に基づく生活規範や信条を提供して、人々をユートピア的な精神共同体としての教団に引き付けてきた。

第一次ブームと第二次大戦後の第三次ブームは、「貧・病・争」を入信の動機として多くの人々が「新宗教」に入信し、「宗教ブーム」を形成してきた。第三次ブームでは、新憲法による信教の自由の保障によって、戦前のような宗教弾圧もなく、「神々のラッシュアワー」といわれるほ

ど非常に数多くの「新宗教」が生まれ隆盛した。日本の隅々で小さな神々が信仰された。しかし、第三次ブームの主流を担ったのは、戦前に生まれ戦後勢力を拡大した、創価学会、立正佼成会、生長の家、霊友会、PL教団などの「新宗教」である。これらの「新宗教」は、高度経済成長期に入る頃に、地方から都市に流入した主に若い勤労者を組織化することによって、飛躍的に信者数を増やし発展した。第三次ブームの「新宗教」は、産業構造の変化に伴う都市化と、そのための核家族化や地域共同体の解体などによって、伝統的な生活や宗教から切り離された人々に、新たな精神的支えを与えることになった。

第四次ブームを形成している「新・新宗教」とは、どのような特徴があるのか。1970年代の初頭以降に新しく台頭してきた新しい宗教を「新・新宗教」と名づけた、宗教社会学者の西山茂は、次のようにまとめている。

1979年の論文<sup>8)</sup>では、「新・新宗教」を「終末論的な根本主義をかかげるセクト的なもの」(世界基督教統一神霊教会、顕正会、ものみの塔など)と、「呪術色の濃い神秘主義を標榜するカルト的なもの」(GLA系や真光系の諸教団など)に分類している。1988年の論文<sup>9)</sup>では、「新・新宗教」を上記の后者にのみ適用し、それと特徴を共有している大正時代の大本や太霊道とを併せて、「霊術系新宗教」と呼んでいる。

1990年の論文<sup>10)</sup>では、「霊術系新宗教」だけでなく、もう少し広範囲に「新・新宗教」の分類をしている。(一) 霊交霊言型 — 「教祖や特定の霊能者ないし一般の信者が、何らかの反復的な霊術によって霊交または操霊し、それによって霊的なメッセージを受けたり、病気治しなどの除災招福をはかる。」GLA系や真光系の諸教団や、真如苑、幸福の科学などがあてはまる。(二) 呪力依存型 — 「霊交や霊言の追求に重点があるというよりも、特定の人物や小道具がもつとされる卓抜した呪力を信奉し、これに依存して除災招福をはかろうとするものである。」代表的なものに阿含宗、大山祇命神示教会、日本聖道教団がある。(三) 自力活現型 — 「神仏の加護や霊能者の呪力のような外部的な力に頼らず、自分の念の濁りを清浄にすることによって、自己に内在する自然の力を活かし現わし、健康で希望のある感謝に満ちた日々を送る。」自然の泉などがある。(四) 瞑想解脱型 — 「1960年代以降のアメリカで台頭し、日本に渡ってきたか、または日本国内で創設された瞑想法重視のインド系宗教が多い。ストレスの多い社会的現実からの離脱による安らぎを得る。」国際TM協会、ラジニーシ瞑想センター、クリシュナ意識国際協会、オウム真理教、ニホン・メディテーションセンター、宗教心理学研究所などがある。(五) 共同生活型 — 「信者が外部社会から隔離された信仰共同体のなかで生活するところに特徴がある。カリスマ的教祖の下で、平等な宗教的ユートピアをめざす。」世界基督教統一神霊協会とその学生組織である原理研究会、オウム真理教、イエスの方舟などがある。

第一次と第三次のブームを形成した「新宗教」が、「貧・病・争」を入信の動機として「世直し」を求めた「信念の宗教」であったのに対して、第四次ブームの「新・新宗教」は霊術と身

体性を強調する「技巧の宗教」である。また、前者が切羽詰まって「救済や利益」を求めたのに対して、後者には好奇心旺盛な「遊び志向」がある。また、前者が「禁欲的な生活規範」を課したのに対して、後者は「心理的な解放感」を与える。また、前者には親族、姻族、友人関係などの「人間関係の延長性」があったのに対して、後者には「個人主義」による宗教の選択が影響していると思われる。自己の思想やイデオロギーではなく、好みやフィーリングによる個人主義である。

「新・新宗教」のなかでとくに目立つものは、崇教真光（現在の公称信者数、約80万人、以下同様）、真如苑（約70万人）、大山祇命神示教会（約85万人）、幸福の科学（約150万人）などである。いずれも若者の信者を数多く集めていることから、背景には超能力やオカルト、ミステリー・ブームなどの意識の呪術化現象や神秘化現象のあることがうかがえる。

既成教団化した巨大「新宗教」である、創価学会（信者世帯数、約800万）や立正佼成会（同じく約210万）などは、高度経済成長期の昭和30年代から40年代に教義と組織の合理化を図り、呪術色を一掃して、信者数も20年来安定し成熟した教団になっている。「新・新宗教」も永続するためには、同様の傾向を示すだろう。現代の「宗教ブーム」もブームである限り、時代社会の状況と宗教教団独自のライフ・サイクルとの関連で、いずれは鎮静化すると考えられる。

家族と宗教に関する研究で多くの業績がある日本の代表的な社会学者森岡清美は、日本の家族と宗教のスタイルの類似性に注目して、家が宗教性をもってきたことを強調している。森岡清美によれば、第三次ブームの主な要因は次のとおりである。経済的・社会的な変化が従来の家や地域共同社会の両方を伝統的なあり方ではなくしていき、都市に流入した数多くの宗教的浮動層が、家や地域共同体に代わって自分の全人格を受けとめてくれる、人間的接触のある共同体を求める。制度宗教ではなく組織宗教である「新宗教」が、人々の欲求に応えたのである。社会変動論的観点からすれば、最も説得力のある要因の規定である。

また、この30年間ないし20年間に、既成宗教離れからコミュニティ回復志向やセルフ・アイデンティティ回復志向、さらに文化宗教の顕在化が見られると、森岡清美は指摘している。伝統的な仏教や神道などは、家制度や地域共同体と分かち難く結ばれていた。しかし、都市化による核家族化は既成宗教の社会的な基盤を崩壊させていった。「その結果、既成の宗教のいわば底にあった文化宗教が露呈し、また個人宗教が広範に出現し、さらに組織宗教の活動分野も広まったといえる<sup>11)</sup>」と、述べている。

文化宗教とは、宗教的な起源をもつ慣習や民俗行事としての宗教的慣行への直接的・間接的関わりという程度の、文化的宗教性をもつものである。個人宗教とは、知識や教養としての宗教である。組織宗教は既成・新興を問わないが、結社性の強い精神共同体である「新宗教」にあてはまる。アメリカの宗教社会学者グロックが指摘する、「コンフォート・アンド・チャレンジ」の機能を果たしている教団的基礎をもった宗教である。

現代人における宗教について、森岡清美は次のように述べている。「人間関係回復の道、人間関係調整の道、あるいは生きる目標の再発見、生きがいをもう一度新しく見出すこと。一言でいえば、生きる意義を集団活動の中で実現していくことが求められている。……自分の生活を統一的に把握し、自己確認、自己確証を自ら確立していくため、現代の宗教の個人に対する役割は大きい<sup>12)</sup>。」

現代の「宗教ブーム」や「宗教回帰」について、若者の現世利益的な宗教行動に注目してきたが、森岡清美は高齢化社会における「宗教回帰」に注目している。

日本社会の現状分析を家族生活の側面から試みた場合、そこに重要な変化を要約する新しい視点として私秘化(privatization)を提起している。私秘化とは、「より小さな単位の私生活が、充足的な価値を中心として一層確保される傾向である<sup>13)</sup>」と、いう。私秘化の側面として、法と行政、配偶者の選択、家族構成、家族機能、先祖祭祀を挙げている。現代の「宗教回帰」は、核家族化による死後観や先祖観の変化を背景として、アイデンティティを求める主婦層や高齢者層が、先祖祭祀の私秘性を強める形で先祖祭祀を活発に復活させているところにも原因がある。

「イエの直系的な先祖に対する祭祀は衰退したが、他面で、夫方妻方の物故近親を祀る双系的な先祖祭祀が登場している。顔も知らない遠いイエの先祖を祀るよりは、懐かしい物故近親を祀るという、祭祀対象の質的变化が認められるのである。これと関連して、祭祀機能の変化が指摘されなければならない。かつてイエの先祖祭祀の時代には、イエの社会的地位の正当化とか、職業への精励のための動機づけとか、一族の団結強化とかの、公共的意義をもちうる機能が卓越したが、今日の祭祀の中心は物故近親との心的交流とか追憶といった私的機能に移っている。つまり、先祖祭祀の私秘化<sup>14)</sup>である」と。

現代の社会において、先祖祭祀は家父長家族の直系を永続させる公的なものから、死者の追憶や慰霊のみならず、親しく死者との交流を行い、また残された者の精神的不安と緊張の解消を行う、極めて私的なものとなった。1970年代以降、中年主婦層を中心にして先祖祭祀や法事・墓参りなどの葬送儀礼が活発化しているという調査結果がある。また、高齢者の仏壇保持率の高さ、とくに未亡人の場合の高さが現代の傾向であるという調査結果もある。

『現代日本人の意識構造』によると、神仏への信仰心は高齢者ほど割合が高くなる。「神仏のいずれか、または両方を信仰している人」の割合を年層別で比較すると、1973年の場合は、60代前半58%、60代後半61%、70代前半59%である。1988年の場合は、60代前半61%、60代後半67%、70代前半65%である。15年間でいずれも数%高い割合になっている。高齢化社会における「宗教回帰」に、間接的ではあるが添った調査結果である。因に、1973年から1988年の15年間で、「神仏のいずれか、または両方を信仰している人」の割合は、10代後半から30代前半では高く、30代後半から50代前半では低くなっている。



紹介した宗教社会学者西山茂の「新宗教」や「新・新宗教」のとらえ方は、時代社会論をベースにした宗教教団の運動論の研究から導かれている。また、家族社会学者であり宗教社会学者でもある森岡清美の場合は、社会変動論をベースにして、家との関連で宗教現象が分析されている。

「宗教ブーム」や「宗教回帰」の宗教社会的分析としては、宗教と社会変動の関係、つまり宗教現象を社会構造にできるだけ還元して分析することが重要である。同時に、宗教現象の社会構造に還元しがたい宗教性や思想性を、日本人の宗教意識や集合的心性との関連でとらえることも重要である。宗教が社会に影響を与える側面を把握するためにも。したがって、宗教独自の自律的で社会には容易に還元不可能な、「新宗教」や「新・新宗教」の宗教性や思想性、つまり宇宙観や救済観の分析が必要である。宗教社会学者ら（対馬路人・西山茂・島蘭進・白水寛子）による研究（「新宗教における生命主義的救済観」<sup>15)</sup>）は、「新宗教」の信者および日本人一般の宗教意識をとらえる上でも画期的なものであった。

この研究は、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、天照皇大神宮教を対象にしている。これらの「新宗教」の教義は、多種多様な表現形態をとりながらも、基本的には「生命主義的救済観」としてまとめられている。

以上の「新宗教」の教義の共通性をまとめると次のとおりである。(一)宇宙の本体—「宇宙・世界そのものをけっして衰滅することのない豊饒な産出力に満ちあふれた一個の生命体、『生きもの』とみる。」(二)宗教的根源者—「普遍的な救済者の性格をもったかなり明確な宗教的根源者の概念をもち、それを教えの中核においている。」(三)人間の本性—「人間も宇宙のなかに存在する万物の一員であり、他の存在と同様、根源的生命によって産み出され、育まれている。したがって、人間の内部には根源的生命の力が働いている。」(四)生と死—「現実の世界における生命の充実・開花に積極的・救済的な意義が与えられるのとは対照的に、死後の世界での救済に対する関心はうすい。」(五)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とらえられているのに対し、生命の否定、つまり宇宙や万物がいきいきした活力や調和を失い、その生成力、化育力が衰弱し、根源的生命の発現、湧出、開花が阻害されているような事態が悪であり罪の状態である。」(六)救済方法—「宇宙の根源的生命との不調和によってもたらされる悪の状態から脱却し、調和を回復することである。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。日常生活における倫理実践の徳目とその中心になっている。」(七)救済状態—「人間が根源的生命のもとに立ちかえり、それとの絆を回復し、それによって自らその豊饒性や活力を湧現し、神人合一もしくは神人和楽の境地のうちに、生命力の充溢した、喜びに満ちた生活を送ることである。」(八)教祖—「新しい真理の啓示者、あるいは信仰上の指導者であるにとどまらず、『生き神』とみなされている。『生き神』は、おのおの、神がかりや神秘的合一のような特殊な宗教体験を通して、根源的生命を自己の体内に宿し、自分は普遍的救済をめざす神意を啓示する使命と能力を付与さ

れた唯一の人間であると主張する。<sup>16)</sup>

万物を生み生かし続けている根源的生命との調和的關係が得られれば、人間生命の全面的な開花と拡充は実現される。言い換えれば、生命の価値の普遍化によって、人間生命の全面的な開花と拡充は、現実の生活において実現されねばならない神聖な任務になる。したがって、神は超越的な創造神ではなく、根源的生命において万物はつながっている。ここに現世利益的な「新宗教」の根本原理がある。仏教の彼岸志向的ないし解脱的救済論の現世悲観主義や、キリスト教などの終末論の現世禁欲主義とは著しい対照を示している。

宗教社会学者らのこの研究においては、「新宗教」の社会的・文化的背景について、次の五つの観点を挙げている。(一) 農耕社会の文化的伝統、(二) 民俗宗教の基盤、(三) 葬祭仏教との分業、(四) 伝統的権威からの解放、(五) 故郷喪失と増殖感覚、である。

日本の民衆の宗教意識の根底には、農耕文化の中心となる豊饒の観念がある。また、「新宗教」の教祖たちは、伝統的な既成宗教の仏教や神道にあまり影響を受けず、むしろシャーマニズム的民俗宗教の活動から信仰を深めている。また、葬祭との関わりのうすい民俗宗教をベースにしているために、仏教が死者の供養と死後の救済に関わるのに対して、「新宗教」はもっぱら生の問題に関心を寄せる。したがって、家制度や儒教道徳などに抑圧された女性や若者に、近代化過程における自由や平等と伝統的権威からの解放を訴え、故郷を失った人々に新たな希望と精神的共同体を提供する。「新宗教」の教祖には、抑圧された女性や中下層の庶民が多い。また、教団の大組織への発展は増殖の感覚を与え、組織内の地位の向上が生きがいを形成することになる。

1970年代以降に隆盛する、崇教真光、真如苑、大山祇命神示教会、幸福の科学などの「新・新宗教」も、教義的は「新宗教」と基本的には同じである。ただ、既に述べたように、「新・新宗教」には心身の浄化による安心立命のみならず、神秘的体験の獲得や超能力の開発が強調されている。「新宗教」も勃興当初は呪術的傾向をもってしたが、「新・新宗教」では宗教性よりも呪術性に若者が強い関心を寄せ続けている特徴がある。

近代および現代日本の四度の「宗教ブーム」は、現世利益を求める「新宗教」や、基本的教えを同じくする「新・新宗教」の勃興と隆盛によって特徴づけられる。第一次ブームと第三次ブームの時代は、日本社会の大転換の時代であり、時代社会への対応に大混乱がみられるほど、ドラスティックな近代化が進展している。第二次ブームと第四次ブームの時代は、政治的・経済的な閉塞状況にあって、近代化の潜在的な質的変化が進行しており、時代社会を打開すべく新たな対応が模索されている。

日本の「宗教ブーム」の場合、日本人の宗教意識や集合的心性の多様な重層構造の基底的部分、つまり、アニミズム（自然崇拝的世界観。身体と分離可能な靈魂の観念を、広く自然世界にも認め、万物の靈的存在に対する信仰を形成する。）やシャーマニズム（神や精霊など超自

寺林：宗教回帰について

然的存在と直接的に交流し、その力能の意識的な駆使による病氣治療、託宣、予言を行うシャーマンの活動、およびその信仰と儀礼である。シャーマンは脱魂・忘我技術を身につけた呪術的宗教家である。)、あるいは、中層的な部分といわれる民俗宗教（初詣・彼岸・盆・祭りなどの年中行事や、出産・成人式・結婚・年祝いなどの人生儀式、病氣・天災などの災厄の時のまじない、心身鍛練のための霊山登拝など、生活慣行としての宗教。）などの復活する傾向がある。アニミズムをベースとする神道、さらに世界宗教としての思想的な観念体系をもつ仏教やキリスト教が、日本人の宗教意識の上層部を形成している。

宗教学者の門脇佳吉は、日本人の深層心理の基底である原始的な心性として、大自然のもつ「豊穡の霊力」に対する信仰と、大自然の圧倒的暴威の人格化である「たたり神」に対する信仰をあげている。<sup>17)</sup>「豊穡の霊力」信仰は「大地母神的自然」信仰へ、「たたり神」信仰は「怨霊」信仰へ、それぞれ変化していく。母性的宗教や父性的宗教、原恩の観念と原罪の観念、おかげの観念とたたりの観念など、日本的な二元的宗教意識を論じることができると思われる。前者にウエイトのあるところが日本の特殊性であるといえるだろう。

また、宗教学者の柳川啓一は、日本人の基底的な宗教意識として、シャーマニズムと祖先崇拜に注目している。<sup>18)</sup>古代の卑弥呼から戦前の天皇まで、また「新宗教」の教祖も、シャーマンの一形態であると。仏教は元来、出家によって自らが悟り仏陀となることを説く宗教で、家や祖先崇拜は否定されるべきである。しかし日本では、祖先崇拜は仏教と結びついて日本人の中心的な宗教生活を形成してきた。いずれも、古来日本独自のものと外来のものとの融合によると考えられるが、そこに日本人の宗教意識の固有性を指摘している。

「新宗教」の「生命主義的救済観」や、「新・新宗教」の神秘的・呪術的性格などは、日本人の宗教意識の基底的な部分に根をもっている。それは日本人の集合的心性、あるいはさらに集合的無意識ともいべき情念や感性の顕在化である。情念や感性は理性や知性よりはるかに保守的かつ本源的である。近代化や合理主義化によって疎外され抑圧された部分である情念や感性が、その存在を示すことによって、日本人の深層心理的バランスを回復するということができる。

世俗化論でいう、近代化に伴う伝統的な宗教の諸々の社会的機能の衰退と、宗教の内面的倫理化による個人化・私化は、現代の多様化し多元化した宗教現象を考えると、日本においても基本的には妥当している。ただ、宗教を、超自然的で超経験的な存在に対する、また俗から峻別された聖なるものに対する、観念・態度・行事の体系であると定義すれば、あるいは、世界と人間に関係する統一的で究極的な意味の体系として定義すれば、近代化によって宗教が世俗化するのに並行して、世俗化との相互連関によって、宗教は個人においてのみならず（「見えない宗教」）社会においても神秘化（「見える宗教」）あるいは虚無化する可能性を強く秘めている。

人間は世界と自己と人生に対する統一的な意味づけ「自分は何者なのか。自分の生と死の意

味は。どのように生きていけばよいか) を求めずには生きてゆけない存在であるから、世俗化によって意味づけが弱体化すれば、誰かが、あるいは自己自らがそれを補強しなければならない。つまり、宗教の世俗化と神秘化あるいは再聖化は、切り離すことができない。それは宗教現象の表裏をなすもので、近代化に伴う世俗化の進行につれて、神秘化や再聖化が時に社会現象として顕現する。近代および現代の四度の「宗教ブーム」はそれを示していると思われる。自己自ら、ただ一人で情熱的な信仰や虚無的な諦観を得ることの厳しさを考えればなおさらである。「煽る宗教」(意識の変革から社会の変革をめざす宗教)と「鎮める宗教」(ひたすら自足や諦観を説く宗教)の対照性こそ、日本人の宗教意識の振幅を物語っているのではあるまいか。

世俗化と、神秘化や再聖化である「宗教回帰」を、ロング・レンジなパースペクティブで方向づけているのが、アメリカの社会学者ベル(Daniel Bell, 1919～)である。彼は200年来の世俗化を、社会的には宗教と政治の分離による伝統的な宗教の社会的機能の衰退ととらえ、文化的には「偉大なる冒瀆」ともいべきモダニティとしてとらえている。モダニティは次の三つの事柄の相互関連性である。「(一)政治や経済の分野での急進的個人主義の思想や、文化の領域における無制限の自我という観念の台頭。(二)衝動の抑制、ことに悪霊を取り扱う分野でのそれが、宗教から表現的な芸術(文学・詩・音楽・絵画)へ移行。(三)天国や地獄の信仰が薄れ、死後の世界が空虚であるとする不安。ニヒリズムの意識の台頭。<sup>19)</sup>」

ベルの論旨は次のとおりである。西洋における伝統的な宗教の呪縛を断ち切るための代替可能な対応(文化装置)として、合理主義・唯美主義・実存主義・市民的宗教(市民的倫理観など)・政治的宗教(政治的イデオロギーなど)が形成されてきた。それらは世俗化の思想であり、文化である。しかし、文化の中核である宗教は理性ではなく神秘的なものに依拠しており、文化はいつでも、人間の実存的問題への回帰をくりかえす。文化とは、「実存の意識をもつ際、あらゆる人間集団が直面する核心的な問題に対する知覚ある人間の反応様式」<sup>20)</sup>であり、宗教とは、「人間が世界の中へ投げ出されてあるがための、人間の苦境(ヤスパースのいう限界状況)に対する、どの人間集団も直面する実存的問いかけに対する一連の回答である。」<sup>21)</sup>この一連の回答とは、聖典の編集と儀式の祝典、それらを継続させる組織の樹立である。

「科学が自然の統一性の探究であるならば、宗教は文化の統一性の探究である。」<sup>22)</sup>新しい宗教(「宗教回帰」)の可能性として、ベルは次の三つを挙げている。(一)モダニティへの反発としての、単純な敬神や良心的自己抑制の「道徳的宗教」。(二)モダニティの過剰からの退却、および公的領域における私的領域の給養機能の復活を求める「贖いの宗教」。(三)思想という神話や神秘的形式への回帰、つまり実存的な苦境の再発への回帰である「象徴主義の宗教」、あるいは「神話的思考の宗教」。ベルにおいて、宗教は文化であるという観点から、宗教が広く深くとらえ直されている。そして、今日までの宗教社会学的研究の弱点が指摘されている。したがって、近代および現代日本における、文化論的な視点による、社会科学的な宗教現象の研究は重要であり、

大きな課題であることを指摘したい。

既に述べた、「新・新宗教」の特徴である「技巧の宗教」・「遊び志向」・「心理的解放」・「個人主義」など、一般的文化現象と見れば表層的であり、第四次ブームも単なる若者文化の狂騒であるといえなくない。本物の宗教がだめになると擬似的宗教が流行するという現象なのかもしれない。そこで、世俗化論という宗教の内的倫理化である個人化・私化の実態を、いかにとらえるかが重要である。大衆文化や若者文化や世代と宗教の関係は興味あるテーマである。また、世界と人間の統一的な意味づけを提供する、神秘的・呪術的な宗教がテクニックや教義、組織を合理化し、「見える宗教」として隆盛を続けることは十分考えられる。ともあれ、第四次ブームの要因は錯綜しているが、森岡清美のいう「文化宗教」・「個人宗教」・「組織宗教」の多様な展開によって、現代の宗教は現代人の人間の実存への回帰に当たっていると思われる。また、ニューサイエンス、精神医学、心理学、文化人類学、生物学系自然科学などの、宗教現象に対する関心の高さは、第四次ブームの「宗教回帰」の一面であり、ブームに触発されている。宗教と科学の接近や相互依存の認識こそ、今日の最も良質な「宗教回帰」といえるだろう。

最後に、「新宗教」や「新・新宗教」に注目してきた根拠をひとつ示しておきたい。文化庁編の『宗教年鑑』（平成元年版）によると、全国社寺教会等宗教団体の信者総数は、217,700,643人である。日本の人口（約1億2千万人）をはるかに超える。信者数は宗教教団の届け出による公称信者数で、含みが多く実数はとらえ難い。また、宗教法人総数は183,445、宗教団体総数は230,128を数える。

『日本人の国民性』によると、「信仰とか信心をもっている人」は1988年で31%である。これから推測して日本の信者総数を換算すると、約3,700万人になる。「新・新宗教」を含む「新宗教」の公称信者数は約5,000万人。実際はその三分の一ぐらいであるという説に従うと、約1,650万人になる。信者総数の約45%が「新宗教」の信者であると推定できる。これは非常な重みをもつ信者数であると思われる。

## 注

- 1) 文部省統計数理研究所編、『日本人の国民性』、文部省、1984年。
- 2) NHK 世論調査部編、『現代日本人の意識構造〔第三版〕』、日本放送出版協会、1991年。
- 3) 拙稿、「世俗化について——宗教社会学の課題」、夙川学院短期大学研究紀要、第14号、1989年。コックス、ルックマン、バーガー、ウィルソン、およびペラーらの世俗化論を検討している。
- 4) 前掲書、『現代日本人の意識構造〔第三版〕』、96ページ。
- 5) 警察庁編、『昭和五十九年の犯罪』、警察庁、1985年、346ページ。
- 6) 原田豊、「少年非行の低年齢化をどうとらえるか」、日本社会病理学会編、『現代の社会病理』、I、垣内出版、1986年。

- 7) 前掲書、『現代日本人の意識構造〔第三版〕』、109～114ページ。
- 8) 西山茂、「新宗教の現況——『脱近代化』にむけた意識変動の視座から」、『歴史公論』、5巻7号、雄山閣、1979年。
- 9) 西山茂、「現代の宗教運動——〈霊=術〉系新宗教の流行と（2つの近代化）」、大村英昭・西山茂編、『現代人の宗教』、有斐閣、1988年。
- 10) 西山茂、「新しい新宗教の特徴と分類」、『大法輪』、大法輪閣、第57巻9号、1990年。
- 11) 森岡清美、「社会変動と宗教」、柳川啓一編、『現代社会と宗教』、東洋哲学研究所、1978年、61ページ。
- 12) 前掲論文、61～62ページ。
- 13) 森岡清美、「日常生活における私秘化」、日本社会学会編、『社会学評論』、134、日本社会学会、1983年。120ページ。
- 14) 前掲論文、134ページ。
- 15) 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』、No.665、岩波書店、1979年。
- 16) 前掲論文、93～102ページ。
- 17) 門脇佳吉、「日本人の宗教心と日本の将来」、門脇佳吉・鶴見和子編、『日本人の宗教心』、講談社、1983年。
- 18) 柳川啓一、「宗教的伝統の二面性」『現代日本人の宗教』、法蔵館、1991年。
- 19) Daniel Bell, "THE WIDING PASSAGE" Abt Books, Cambridge, Massachusetts, U.S.A. 1980、正慶孝訳、『二十世紀文化の散歩道』、ダイヤモンド社、1990年、642ページ。
- 20) 前掲書、638ページ。
- 21) 前掲書、640ページ。
- 22) 前掲書、673ページ。