

## 社会学的「宗教研究」批判の試み

——現代の家族変容と新宗教——

三浦 直子

### — はじめに ——— 問題の所在 ———

「宗教」に関する学問的言説が困難であるのは、それが原罪や救済・真の幸福といった人間にとつて根源的な主題を扱っており、それゆえ他の対象と比べて極めて特殊であつて、分析が難しいため——なのではない。むしろこの困難さは、宗教研究のための学問的言説の中に、研究者が依拠する価値体系への無自覚的な「信仰」が介在してしまふことに由来すると考えられる。

前出の千葉氏・森氏の問題提起を継承するならば、宗教とはひとつの価値体系として捉えることができる。しかし、文化や世界観あるいは宗教的信条・教義などにも示されるように、価値体系とはそもそも、

人々に判断基準を与えるものであると同時に、現実の認識・行為に対して影響を与えるものでもある。例えば、食べ物が日をおいたために糸を引いて特有の匂いを発する状態を見て「腐っている」とみなすのは、一般には事実認識の範疇とみなされている。しかし「腐っている」という一見事実命題と見える明言も、実は優れて価値拘束的なものである。日本人にとつてみれば、納豆が「糸を引いて特有の匂いを発する」ということは当然のことであり、普通それを「腐っている」とは認識せずに食するだろう。他方、外国人にとつてみれば、それは紛れもなく「腐っている」ものとして認識され、納豆を食べる姿は奇怪なものとして映ろう。このように、事実

認識—価値判断の過程は、必ずしも「事実」を前提とした上で「価値」判断に至るといふ一方向的なものではないし、また食べる・食べないといった「行為」も、「価値」によって方向づけられ正当化される<sup>(1)</sup>。言い換えれば、ある物事に対する認知・評価・実践のための解釈図式は相互に不可分に結びついており、それゆえ部分的に扱うことは避けなければならぬであろう。そこで本稿では「価値体系」という概念を、より広義に「認知・評価・実践的秩序化原理」としての解釈図式を意味するものとして用いたい。

『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』など優れた宗教研究を行ったM・ウェーバーは、この価値体系としての宗教と行為との関係を以下のように述べている。「人間の行為を直接に支配するものは、利害関心(物質的ならびに観念的)であつて、理念ではない。しかし、『理念』によってつくりだされた『世界像』は、きわめてしばしば転軸手として軌道を決定し、そしてその軌道の上を利害のダイナミックスが人間の行為を推し進めてきたのである」<sup>(2)</sup>。人間が何を利害と認識するかは、何に価値を置くかに関わっており、それが人間の行為を左右する。このウェーバーの指摘は、翻つて宗教研究者自身に、

研究姿勢への反省を促すものとなる。宗教研究者の対象とする人々と同様に研究者自身も、自らの社会的・宗教的立場を反映した固有な価値体系・世界像を持つており、この価値体系に則して研究上の認知・評価・実践を行っているのである。このことから、宗教研究においては、研究者がどのような社会的諸条件の下にありどのような価値体系を身につけているかという研究以前における諸前提事項が、彼／彼女の学問的言説を左右するといふことができる。

## 二 視点の設定 —— 哲学から社会学へ ——

それでは、研究者の持つ固有の価値体系に偏向することのない、「宗教」の全体的な把握はどのようにすれば可能であろうか。また、宗教研究に携わる者に求められる研究姿勢とは、どのようなものだろうか。

宗教をひとつの価値体系と捉える「開かれた宗教」という哲学的課題は、前述のように、同時に研究者の占めている社会的・宗教的立場が生み出す価値体系の影響を、意識化・自覚することを要請する。これは、特定の宗教への所属・非所属あるいは関与の有無といった研究者の立場が産出する様々な利害関

心を客観化・対自化することで、研究に介入する「信仰」に由来する影響を意識的に制御しようとする研究姿勢である。すなわち、宗教的・超越的価値体系への「信仰」を、科学的・日常的価値体系いわゆる「常識」への「信仰」と同列のものとして捉えた上で、宗教的・超越的価値体系が信者を規定するように、科学的・日常的価値体系すなわち「常識」が研究者を規定していると想定して、対象を分析する理論枠組みを用いて研究者自身の研究実践を不断に反省する、というものである。こうした視点から考えてみれば、どの宗教にも組みたくないという不信仰の立場も、信仰の裏返しに、すなわち不信仰という一種の「信仰」の立場に立脚していることに他ならない。不信仰を標榜する研究者は、「宗教」の全体的な把握を試みる代わりに、宗教的・超越的価値体系を否定し、その恣意性を大袈裟に暴露することで、結果としては、彼／彼女自身の立脚する科学的・日常的価値体系を暗黙裡に擁護することに全力を注ぐこととなるのである。このように、研究者が自らの立脚点をその関係性の中で客観化・対自化しない限り、その社会的・宗教的立場から生じる影響を無自覚的に宗教研究に持ち込んで、研究を偏向させてしまうことと

なるう。

くわえて、宗教をひとつの価値体系と捉える「開かれた宗教」という哲学的課題は、宗教(宗教的・超越的価値体系)と常識(科学的・日常的価値体系)とを、それぞれ「信仰」する人の立場が異なった同等の「価値体系」として、同じ「場」に位置づけて分析・検討することを可能とする。仏社会学者P・ブルデューは、ウェーバーの宗教研究を批判的に継承してこの「場(champ)」の理論を展開している<sup>③</sup>。ブルデューによれば「場」とは、定義をめぐる闘争の場、すなわち権限の範囲画定をめぐる闘争の場を意味する。そこでこの「場」の概念を用いて、「宗教」や「常識」などの様々な価値体系が自らの正統性を主張する対立の場、正統的権限の行使の独占権をめぐる闘争の場として「価値生産の『場』」を位置づけ、その中で「宗教」を把握・分析するという視点をここで設定したい。この視点に立てば、前述の宗教研究における学問的言説の困難さも、次のように言い換えることができる。すなわち、宗教研究において研究者が、研究の対象とする宗教に対してどのような立場をとっているか、換言すれば、宗教的・超越的価値体系や科学的・日常的価値体系などが自らの

正統性を主張し合っている価値生産の「場」において、どのような位置から言説を発しているかといった権力闘争の問題が、学問的言説に介在してしまうのである。このように、研究者は好むと好まざるとに関わらず、対象（特定の価値体系）の存在と存続とが、直接あるいは間接的に研究者の社会的・宗教的立場とを左右する、そのような「対象への関与」から生じる利害関心をめぐる闘争の中に位置しているのである<sup>(4)</sup>。

また、この価値生産の「場」の中に宗教を位置づけるという視点は、宗教研究を行う研究者の「信仰」を彼の置かれている立場と関連づけて把握するという前述の視点、すなわち利害関心と絡んだ「位置」をその関係性の中で捉えるという視点をちょうど裏返したものである。宗教もひとつの価値体系として捉えるのであれば、全ての他の価値体系と同様に、それを産出し維持した社会的諸条件が問われなければならない。前出の森氏の提案<sup>(5)</sup>を批判的に継承するならば、それは「ドルとマルクのいずれが真なる通貨であるか」という問いではなく、むしろ「どのような歴史的・社会的条件の下で、ドルとマルクのいずれが通貨として優勢であったのか（正統な通貨と

してシェアを広げてきたのか）」という問いかけの視点であるといえる。いわばこの視点は、相対性の中での宗教理解という研究者にとつての哲学的課題を、現実の宗教の諸様相を把握するために社会学的に再定義し、宗教分析に適応するという試みである。——このような視点に立てば、「宗教」はどのようなものとして捉えられるであろうか。結論を先取りすれば、それは人間の止むに止まれぬ普遍的な要求や前述した「原罪や救済・真の幸福」といった根元的問いとしてはなく、むしろ歴史的・社会的文脈によって必然的に導出された社会現象のひとつとして捉えられよう。

やや大きすぎる希望かもしれないが、以上のことを念頭に置きつつ、次章以降では特に日本の宗教的土壌となった「家族」の変容に焦点を当てて<sup>(6)</sup>、価値生産の「場」における「宗教」について具体例を用いて言及していきたい。

### 三 伝統社会における宗教と家族

そもそも何故、社会に宗教が存在するのだろうか。人間にとつて宗教とは何だろうか。価値体系・秩序化原理としての宗教には、カオス（混沌）に秩序を

与えるという側面をもつ。M・エリアードによれば、伝統社会において人々は、未知で異質なカオスの世界(霊や魔神の世界)を聖なる空間として秩序化し、社会の中へ取り込んでいったのである。つまり人々は、カオスのコスモスへの転換を宗教(聖なるもの)と考えていた。またP・L・バーガーは宗教をまさに意味の秩序化を促す「壮大な象徴の殿堂」として捉え、境界的状况(カオスへの接近)による規範喪失(アノミー)から人間を守るために、規範秩序(ノモス)を宇宙そのものの中に投影する試みであると考えた。例えば、山道を歩いていて落石に当たり死んだ人がいた場合、もし偶然の一致であったらいつ

なんどき同じ偶然が自分にも襲ってくるかわからないという不安が生じる。そこで落石に何らかの秩序を見出して制度化し、必然性という「聖なる天蓋」に守られていれば、自然のもつ偶然性・偶発性を受け入れないで済む。この宗教の与える制度的秩序は同時に、それ自体構成されたものであるという事実を人々に忘却されたままで作用することによって、この宗教を受容した社会制度を正当化するという働きをもつ。また一方で宗教には、秩序を壊し社会にカオスを導入するという側面もある。R・カイヨワは、

祭りなどの宗教的儀式(聖なるもの)には、過剰なエネルギーの放出を促す社会秩序の安全弁といった機能があると考えた<sup>(7)</sup>。

戦前の日本においても、宗教の持つ役割はほぼ同様のものだったといえよう。価値生産の「場」を伝統的な宗教が独占していた戦前の伝統社会では、家制度を媒介として、日常世界が宗教的な世界として生きられていた。のみならず家族は、家督・家産という物的基盤の下に成立した先祖崇拜によって、時間的共同体つまり祖先と結び付けられていたのである。伝統的宗教において先祖は、家の創始者や家を存続してきた代々の人であって、家の存続のために守護の役目を果たし子孫を守ってくれる、身近で加護的・慈愛的な存在に他ならない。こうしてあたかも死者の霊(先祖)が生者(子孫)を頻繁に訪れると考えられるようになると、生者は死者への応対を制度化する必要がある。かくして、生者と死者の住む世界の距離と親密感に依じて死者に応対する様々な制度が確立されるに至ったのである。例えば、生者と死者との間には「霊魂」の三つの段階があるだけで、一連のものであると考えられているが<sup>(8)</sup>、思うにこのような霊魂の境界を明確にするために、第

一期から第二期への移行を行う葬式、ついで初七日・四十九日・三年忌・七年忌などの宗教儀式が行われ、三十三年忌に弔い上げとして第二期から第三期への移行が達成されるといふ凶式が案出されたのである。また、家の存続と子孫の成長に強い関心をもつ死者の霊(祖先)が生者(子孫)の家を訪れる時には、神棚や仏壇や床の間などに宿ると考え、このような場所では先祖のための儀式を行った。家の外で先祖のための儀式を行う場所は墓であった。墓は、先祖という「霊の集団」のためのものであって、個々の死者のためのものではなかったのである。伝統家族では、このような先祖に対する敬愛の情と死者をもてなす儀式などを、家制度に基づいた伝統として子孫の不可欠の義務として身体化させていく。だからこそ家族には、日常生活における様々な習わしが伝えられ、また先祖を迎える儀礼も行われた。例えば、盆には訪れた先祖を迎え入れて祭りをを行い、また正月も、十二月二十日ごろの仏の正月(先祖祭)に象徴されるように、本来は先祖を迎え入れる時であった<sup>(9)</sup>。そこで盆と正月には遠方に出てくる家族も一同に会し、家父長を中心とした宗教儀礼が行われた。家父長には家の先祖と(生きている)家

族との仲介者の役割が与えられ、また家父長の言動には祖先の支持があるものとみなされ、それゆえ家父長の権威も正統性を持つ<sup>(10)</sup>。また、先祖の霊碑を受け継げるのも、家父長とその跡取りだけであり、そのため同一の先祖<sup>(11)</sup>をもった分家は、その絆ゆえ本家と相互に強く結び付けられる。こうして、地域社会では同族団による先祖の共同祭祀などが行われ、それを通じて本家・分家の紐帯がいっそう強化されることとなった。

以上概観してきたように、価値生産の「場」を独占していた伝統的な宗教では、時間的共同体としての先祖や空間的共同体としての地域社会との結びつきを介して、家族を明確に位置づけ、死生観・世界観を提示することで、家族の存在を意味づけていた。同時に人々は、儀礼・儀式を通じて時空間の宗教的分節を身体化し、日常世界を宗教的世界と不可分なものとして生きていたのである。このように伝統社会における宗教は、儀式を取り行い信仰を通じて伝統を受け継ぎ、家制度を確立し、生きている家族そして死後の靈魂・先祖をも包括する世界全体を支える秩序化原理としての機能をもっていた。家族は本来、宗教的価値体系の中に位置づけられて初めて成

立し得たといえよう。

#### 四 現代社会における宗教と家族

しかし、戦中の天皇制の強化における家制度の固持から一転して、戦後の民主化・近代化のための政治変革と著しい経済発展による急激な社会変動が起こった。こうした社会変動、さらに敗戦による人々の生活不安を受けて、価値生産の「場」に大きな変容が生じることとなる。とりわけ、価値生産の「場」における伝統的宗教の独占を保証していた家制度が、改正民法により廃止されてしまった。この法律上の変化に加え、都市化・核家族化が進みサラリーマン世帯が増大するという家族をめぐる状況の変化が、家族の時間的（祖先）・空間的（地域社会）共同体との結びつきの解体を促進し、こうして家族における宗教的性質は大幅に薄められていったと思われる。くわえて価値生産の「場」は、従来の宗教的・超越的価値体系が排除されていくと共に、消費経済によって合理主義・個人主義・相対主義<sup>(12)</sup>の考えが透浸し始める。こうした変化を受けて日常世界は、壮大な宗教的世界の一部として生きられるのではなく、新たに科学的・日常的価値体系として形成された

「常識」によって解釈され秩序づけられた等身大の空間と感じられるようになったであろう。ここでは冠婚葬祭といった本来宗教的な時空間の分節化のための儀礼・儀式も、ブライダル産業や葬儀屋・葬祭サービスマンといった産業組織によって代行されるようになり、宗教的な意味づけはますます希薄となっていくのである<sup>(13)</sup>。また優生保護法の制定は、妊娠中絶の是非といった家族の問題を家族の外的な関係や倫理によって処理することの放棄を象徴している<sup>(14)</sup>。こうして家族の問題は、確固とした宗教的価値基準を喪失したまま、個人の選択に委ねられることとなったと解釈できよう。

以上のように現代社会では、社会変動が先行する形で、宗教的価値体系を支えにしていた家族規範が弱体化し、渾然一体となっていた日常世界と宗教的世界とが乖離していったといえる。このような価値生産の「場」の変動過程において、宗教は自らの生き残りを賭けてどのように変容していったのであるか。そこで、戦後に生じた二度の新宗教——（旧）新宗教と新・新宗教<sup>(15)</sup>——の台頭を分析・検討することを通じて考察してみたい。

#### 四・一 (旧)新宗教の台頭と既成宗教の変容

価値生産の「場」を独占してきた伝統的宗教が、戦後の急激な社会構造の変化と共にその正統性を喪失していく中で、このような価値生産の「場」の変動に合わせて、宗教の機能も変化していったと考えられる。第三章で指摘したように、宗教の機能はカオスの秩序化とカオスの導入という両義性を備えている。そこで、戦後の宗教は、「常識」によって解釈された既成の日常世界の秩序を一度カオスに戻し、それを宗教的に再秩序化するという機能を取り入れたのではないだろうか。例えば、伝統的宗教が安産・育児の祈禱を行っていたのに対し、戦後の宗教では、近代的な医療制度・病院施設の普及や優生保護法の公布と共に、むしろ水子供養が重視されるようになって<sup>(16)</sup>。この変化も、不安の扇動と救済の關係に注目した「再秩序化」の機能と見ることができよう。

そんな話をいろいろ聞いているうちによく考えてみると、幸せだと思っていた自分の家庭も、そんなに幸せではないと考え込んだりする。(……)「どうもおかしいわ」というようにして、

すべては水子が原因だったのかというように思わされていきます。言葉を換えて言いますと、もとはそんなにも思っていなかった水子に関する不安を教団に行くことによってかえってばかりと自覚させられるのです。もつと極端に言いますと、水子に関する不安そのものが、もつばら近代の諸教団、水子供養を売り物にする教団が作り出したものだと言っているわけですね<sup>(17)</sup>。

「再秩序化」の機能が導入されれば、新しく産まれる子供だけでなく、亡くなった死者の霊・先祖の位置づけもまた異なってくるだろう。なるほど伝統社会における身近で加護的・慈愛的だった「守る先祖」に対して、特に戦後には供養を怠ると家族に罰を与える「祟る先祖」が重視されるようになる。これも水子供養の場合と同様に、家族の不安を煽ることで、価値生産の「場」における勢力を伸ばそうとする現代社会の宗教の新たな戦略と見ることができよう。

ところで、前述した戦後の急激な社会変動、とりわけ高度経済成長の豊かさの中で、大衆社会の波に乗った数多くの新宗教が次々と台頭し始めた。その勢いは、あたかも「神々のラッシュアワー」と称さ

れるほどであった。その最たるものが立正佼成会と創価学会であるが、両会は共に戦後の混乱期（新宗教の乱立的発展期）に基礎を固め、高度経済成長期までに（新宗教の淘汰的成衰期）大発展を遂げて、一躍新宗教界の両雄となった法華系の新宗教である<sup>(18)</sup>。次に、この時期の新宗教の特徴を検討するため、立正佼成会の信者である主婦の入会動機を見てみよう。

「私の記憶にある母親は、戦後間もないころということもあって、朝から晩まで働きづめでした。それにくらべて私は、朝、夫を送り出して後片付け、洗濯をすますと、あとは子供の面倒を見ることしかありません。良い子に育ててほしいと思う気持ちだけが高ぶって、一体、どう子供に接したらいいのか、思い惑うことが多かったんです。育児書はあびるほど読んではいませんが、知識だけでは……。母に聞こうにも実家は遠く、都会生活の中では隣近所に相談というわけにも。そんな時、家庭教育の会にお誘いを受けたのです。お経のこと、先祖供養などよくわかりませんでした。来てみると同じ悩みを持った若いお母さんがたくさんいらっしやる。具体的な例

をあげて指導してくれる方がいる。なによりも、親身になって相談に乗ってくれる方が多かったのがうれしかったのです<sup>(19)</sup>。

時間的（祖先）・空間的（地域社会）共同体から切断された都市の核家族にとって、新宗教は家族を都市に根付かせる役割を果たしたと考えられる。しかしそれは、伝統的宗教のように家族の「存在」を現実の共同体の中に明確に位置づけるのではなく、道德的・倫理的家族規範を付与することで家族の「当為」（なすべきこと）を制御し、また判断基準のない行為選択に指針を与えることで、都市生活を営みやすくするものであったと思われる。新宗教の提示する家族規範の多くは、「各人の分をわきまえ、与えられた役割を充分に果たせ」といった家制度の下での家族規範を引き継いでおり、なおかつそこに正統性を求めるものが多い。しかし同時に、先祖代々の墓や地域社会を離れ、「現実の」共同体とのつながりを断たれて都市に集まった比較的高学歴化の進む家族にとって受け入れやすいものに変容されていよう。それは「観念的な」共同体への所属を想定した道徳律・倫理観を提示し、都市生活を営むための具体的な指

針を与える働きをしている。新宗教の多くはまた、儀礼や呪術などを行う非合理的で宗教的・超越的価値体系として人々を魅了したが、壮大な宗教的世界を説くというよりは、むしろ日常の等身大の世界をより良く生きること(現世利益)を目指しており、その範囲での神秘性・呪術性を備えているのである。

現代社会の変容に対応したこのような新宗教の諸教団の台頭によって、伝統社会以来続いている既成宗教の教団は、価値生産の「場」において縮小再生産の過程を経ることを余儀なくされる。それに対する対抗的な戦略として既成宗教は、冠婚葬祭の産業組織と手を組むことで生き残りを図ったり、新規信者の獲得よりも二世・三世信者の確保を目指して、幼稚園・保育園の経営や仏教青年会の設立などの教育戦略に乗り出すようになったと考えられよう<sup>(20)</sup>。

#### 四・二 新・新宗教の二つの潮流

しかし、選択基準の不明確な時代に、宗教的・超越的価値体系として人々を魅了し家族に明確な指針を与えた新宗教は、やがて時間の経過と共に新しさを失い、また規模の拡大に伴って神秘性や呪術性を次第に捨て去り、より洗練された教義と落ち着いた

儀礼の整備を行い始めた。こうした変化は、宗教的価値体系が価値体系の「場」を独占できない以上、「常識」などの異なる価値体系との折り合いが可能なものでなければ、生き残りが難しくなってきたために生じたと考えられる。同時に、教団指導者たちの代替わりによるカリスマ性の喪失と信者の平均年齢の上昇を補うべく教団の制度化・官僚制化が進み、巨大な教団組織を形成し、信者に組織拡張という義務感を負わせることで組織を拡大・維持し、会費及び機関誌の販売によって収益を確保するという形態がとられるようになった。しかし新宗教は、こうした表面的に洗練された形態とは裏腹に、以前の旺盛なエネルギーを失い、価値生産の「場」における勢力を次第に停滞させていく。これが、新たなエネルギーに満ちた新・新宗教の台頭を準備したのである。この動きは、昭和四八年の第一次石油ショックを境に高度経済成長が終わるころから始まった。つまり、神秘性を捨てて社会に適応しやすくなるはずの(旧)新宗教がそのエネルギーを失って逆に停滞し始め、新・新宗教の台頭を促したのである<sup>(21)</sup>。

この新・新宗教の台頭は、石油ショックに象徴される高度経済成長の終焉による価値生産の「場」の

変化を受けたものであったといふことができる。高度経済成長の終焉による「量から質へ」「モーレッツからビューティフルへ」といった価値観や生活様式の変化と共に、消費経済が促進した個人主義と、科学技術の進歩や合理主義では説明しきれないものへの憧れとが相まって、占いや超能力への関心が高まり、巷にオカルトブームが生じたのもちようどこの時期であった<sup>(22)</sup>。こうした「場」の変化を受けつつ、書籍の出版・通信販売の導入そしてオカルト雑誌への投稿といった様々なメディアを利用した、正に産業の原理にも適合的な、大規模なサークル型個人参加の新・新宗教が台頭したのである。その多くの教団教祖の著作物は、一般の書店で容易に購入でき、一見哲学・心理学の本やビジネス書に似た表題のついたものも多い。このようにオカルトブームに寄り添って産業の原理を積極的に利用し、それゆえ宗教教団の持つ閉息的・怪奇的なイメージを帯びていない、明るく気楽なサークル型個人参加の新・新宗教は、価値生産の「場」に対する新たな戦略を駆使した結果、その勢力を拡大してきていると解釈できよう。

その一方で、価値生産の「場」における個人主義

化に抵抗し、人間関係の温かさを追求するような「小さな神々」と呼ばれる新・新宗教も登場する。日常世界に蔓延する表面的な人間関係に幻滅した若者や主婦は、宗教の持つている同じ価値観に基づく集団の凝集性の高さ・絆の強さに惹かれて、もう一つの新・新宗教の門を叩いたのである。この「小さな神々」は、教義などの特徴はかなり(旧)新宗教に似通っているが、教団の規模は数十人から多くて数万人でなおかつ細かい「支部」に分かれた小人数の集まりの場をもっている。また、教団は口コミで拡大し、教祖および他の信者たちと家族ぐるみの親密で全人格的な付き合いがもたれ、あたかも疑似家族的な関係が再現されるようである。前述のサークル型個人参加の新・新宗教が、社会の趨勢である個人主義化を反映して、現実の家族のしがらみからの離反を求める人々の入団を受け入れるのに対して、この「小さな神々」と呼ばれる新・新宗教は、失われた家族的な関係を求めた人々がいわば現実の家族の代用として行き着く場所なのである。例えば、札幌にある「太陽を信じるピラミッドの会」の信者たちの話に耳を傾けてみよう。

「本部に来て先生に会うと、なんともいえないやすらぎを感じます。一步外に出れば、人間社会のいろいろなトラブル、いやなこと、つき合いのわずらわしさ……。他人には負けまいと、肩肘張って生きなきゃならないでしょう。それが、肩からスツと力が抜けるのです」（格失恵美さん、二九歳、ホステス）。

「温かい家に帰ってきたように、心から落ち着けます。□うるさく、進学のことばかりいう父親に反抗して、暴走族のリーダーなどをしていましたが、小さい頃から、家庭でのやすらぎに飢えたようなところがありました」（渋谷尚樹君、二十歳、青果市場勤務）。

「私の心と人格を包みこんでくれる、大きな『やさしさ』です。この気持は、言葉では言い尽くせません」（妻、晴美さん、二二歳）<sup>(23)</sup>。

小さな神々が支えているのは、伝統的宗教に固く守られた家族規範が崩壊し、時間的・空間的共同体から孤立してしまった現代家族の脆弱性・不安定性に苦しむ若者とそれでもなお家族を背負っていかなければならない主婦<sup>(24)</sup>、すなわち独占の崩壊した現代

社会の価値生産の「場」における様々な価値体系の競合に疲れて、暖かな安らぎの場としての家族を保証してくれる「物語」を希求する人々なのである。

#### 四・三 現代社会における価値生産の「場」と宗教

以上に概観してきた現代社会における宗教と家族の変遷は、正に社会の変化とともに自らの在り方を変えることを余儀なくされた現代家族への軌跡を表している。戦後に生じた社会構造の急激な変化、すなわち、価値生産の「場」に対する制度が先行した民主化、科学的・日常的価値体系としての「常識」、そして消費経済・産業の原理に基づく個人主義・合理主義・相対主義といった諸価値体系の参入を通じて、本来宗教的であったかつての家族関係の秩序はその基盤を失った。家族は次第に時間的・空間的共同体から境界を明確にし、外部からの支えがなくなるにつれてむき出しの傷を受けやすい存在となる。言い換えれば現代社会は、価値生産の「場」における価値相対主義の浸透に飲み込まれて、どの価値体系に基づくべきかの判断基準を見失ったまま、一方で個人のアイデンティティの絶対的保証もなく、他方では他者との絶対的な結合感も感じられずに生き

ることを、家族に課しているといえよう<sup>(25)</sup>。しかし宗教のもつ体系的な教え・全人格的なコミットメントを求める価値体系は、ウエーバーの指摘するように転軸手として軌道を決定し、行為選択の不安を排除して、あらゆる状況下での指針を与えてくれる。宗教に救いを求める人々の姿とは、現代社会のこうした価値生産の「場」に内在する矛盾を引き受けざるを得ない我々「故郷喪失者たち」の、いささか増幅された反応なのである。

宗教は価値生産の「場」に拘束されると同時に、この価値生産の「場」自体の構造は社会的・時代的に変化し、それにより宗教の機能もまた変化する。新たな家族の在り方・自己像を模索しなければならぬ現代社会において、宗教教団にしか拠り所を求められなかった人々を生み出した価値生産の「場」を考えると、こうした宗教への傾倒は、人間の止むに止まれぬ普遍的な要求や根元的問いから発したものである。むしろ歴史的・社会的文脈によつて必然的に産出された社会現象として捉えられるのである。

## 五 結びにかえて —— 社会学から哲学へ ——

「宗教をどう捉えるか」というテーマを論じるに当たつて、最後にオウム真理教について触れざるを得ないだろう。しかし筆者にはまだ、この問題を包括的に取り上げる用意はない。そこで、宗教社会学者島菌進の以下の議論を踏まえつつ、今後の考察を深める手がかりを見出したい<sup>(26)</sup>。

十九世紀から今世紀にかけて世界は、抑圧的・閉鎖的な宗教的価値体系を排除し、思想・表現・政治活動の自由や生産・消費・欲望追求の自由を積極的に肯定し増進させてきた。そうして人々は合理的な思考に親しみ、自然や社会環境を科学技術によつて制御し、福祉を増進していくはずだという楽観が支配的となった。たとえその過程において何らかの失敗・障害が生じたとしても、それを克服するのにもまた、マルクス主義に代表されるような人間の理性と合理的思考の力と信じられていたのである。しかし一九七〇年代以降に勢力を伸ばしてきた世界各地の新宗教は、こうした近代的自由や合理主義をめぐる合意そのものを、改めて問題として提起するものであると考えられる。人間の理性が保証した最大限の「自由」が、なぜ膨大な数の悲惨な犯罪と貧困と混乱と退廃を引き起こしたのか。人類の生存を脅かすよ

うな浪費と環境破壊が、なぜ堂々と進行してきたの

か。現代社会に興隆した新宗教は、こうした混乱と破壊の背後に無制限の自由の肯定と宗教を軽視する世俗主義があるとみなし、「自由の果ての破壊」に対して強い危機感を抱く。一九八〇年代以降、冷戦体制の崩壊で更なる価値相対化が進み、状況が切実さを増す中で台頭したオウム真理教は、一方で内向的・現世離脱的・禁欲的な修行生活を掲げると同時に、混乱と破壊の進む世界を生き抜くための武装準備を密かに進めてきた。価値生産の「場」の独占の崩壊と多様化が進み、確固たる価値体系を見失った現代日本の若者にとって、このオウム真理教の掲げた修行生活には、性の自由、消費の自由がもたらす混乱や日本的な自律なき自由の退廃への対抗の道があるように見えたであろうし、またマスコミによる過剰でおもしろ半分な報道に正面から対抗し、確かな真理の言葉を語ろうとする断固たる精神があるようにも見えたであろう。それこそ、この教団が若者にとって魅力的に映った最大の理由であった。だが、正にこの教団の教祖と幹部たちこそが、そこから自由の重荷の帰結であるニヒリズム、すなわち価値の崩壊と全面的な倫理的混乱におちいってしまったの

である。

この価値の相対化が進む中でのニヒリズム的状况とは、前出の千葉氏の論じたニーチェの時代にも通じるものである。本稿の役割は、結論を下し、オウム問題に終止符を打つものではなく、哲学的議論を行うための新たな出発点を指し示すものであると考える。そこで、読者の一人一人が、オウム問題また現代社会の様々な宗教問題について考える際に、本稿の提示した宗教の社会学的分析が、日本の宗教風土についての理解を助けるとともに、宗教研究の意義・可能性を考えるための哲学的基盤となれば幸いである。

### 註

(1) 同様に、特定の宗教の信者にとって「この世は蝕まれている」という言明は事実命題として信じられ、それゆえ出家を強要する行為も彼／彼女らにとっては正当化されていると考えることができる。

(2) M・ウエーバー『宗教社会学論選』（大塚久雄・生松敬三訳、みすず書房、一九七二年）五八頁。

(3) Pierre Bourdieu, 'Legitimation and

Structured Interests in Weber's Sociology of Religion', tr. C. Turner, in: *Max Weber, Rationality, and Modernity*, S. Lash and S. Whimster (eds), Allen and Unwin, 1987, pp. 119-136 ㄱㄴㄷ P. Bourdieu, Choses Dites, Editions de Minuit, 1987, p. 118 『構造と実践』石崎晴己訳、藤原書店、一九九一年、一五七頁）を参照。

(4) P. Bourdieu, *Ibid.*, p. 107 (前掲書、一四一頁)。

(5) 本誌二一頁を参照。

(6) 何故「家族」に注目するのか。次章で詳しく検討するが、伝統家族における先祖崇拜・氏神信仰またこれらを支える家制度は、価値体系としての「宗教」を価値生産の「場」に位置づけ、それを可能にした社会的諸条件について考察する際に、大きな意味を持つと考えられるからである。このことは、これまでの宗教研究が、制度が組織立てる神への信仰のみを研究対象にすること(宗教の内在的分析、例えば氏神神話の分析)によって、制度そのものへの信仰の分析(例えば先祖崇拜と家制度との密接な関係性の分析)、制度への信仰が生み出す組織の再生産

に関連する利害関心の分析(例えば少ない資本を有効に相続させるための家制度の持つ戦略的側面の分析)、信仰の持続的性向の根元にある恣意的な条件づけの分析(例えば宗教を受け入れる社会的起源・土壌とそれが隠蔽している社会構造の分析)といったものを、研究の射程から排除しがちであったことにも伺われる。P. Bourdieu, *Ibid.*, p. 107 (前掲書、一四二頁)。

(7) 詳細は、M・エリアーデ『聖と俗』(風間敏夫訳、法政大学出版、一九六八年)、P・L・バーガー『聖なる天蓋』(藪田稔訳、新曜社、一九七九年)、R・カイヨワ『人間と聖なるもの』(小苺米 訳、せりか書房、一九六九年)を参照のこと。

(8) 第一期は、精根が生者の肉体に宿っている段階である。第二期は、靈魂が死んだ肉体を離れた直後の段階で、この時期はまだ第一期とほとんど変わらぬように機能している。最後に、死後一定の時間が経過すると、第二期の靈魂は「死者の世界」に入ってしまう。これが第三期である。生者は、魂が第二期にある間は喪に服し悲しむが、第三期に入った魂は集合的先祖になっ

たとみなして、死者の個性に基づいて悲しむことはしなくなる。このように、死生観を明確に提示することで、人々は「家」の中をやがては自分も先祖の仲間入りをするという帰属場所を見出せるのである。(以上の解釈は、柳田国男「先祖の話」、『新編柳田國男集』第五卷、筑摩書房、一九七八年)を参考にしつつ筆者なりにまとめたものである。柳田自身は第何期という名称は用いていない。)

(9) 宮家準『生活のなかの宗教』(日本放送出版協会、一九八〇年)五〇〜六三頁を参照。

(10) 家父長は、先祖が彼に命ずることに服従することを通じて、生きている家族成員を支配すると考えられていた。

(11) 分家の持つ二重の先祖のうちの、本末の系譜による本家の代々の先祖。

(12) 例えば、掃除機・洗濯機などは家事の合理化を推進することで売り上げを伸ばし、テレビ・クーラーなどは個室の導入と共に家族単位よりも個人単位の所有を促し、また新製品を次々と開発することで既に購入していたものを(相対的に)満足のいかないものと思わせることで、

購買力を向上させた。

(13) 現在ではこうした産業組織は、宗教・宗派にとらわれない「自分らしい」冠婚葬祭の演出を勧めることで、宗教的価値体系からの更なる「相対的自律性」を確保してきている。

(14) 小浜逸郎「戦後家族史・上」(『家族の時代』小阪修平・小浜逸郎共編、五月社、一九八五年)二二頁。

(15) この二度の新宗教、すなわち(旧)新宗教と新宗教の区分は島菌進に則っている。両者の相違点は以下の通り。

創始期——旧新宗教・昭和初期、新新宗教・昭和初期から現代(両者は発展の時期の違いにより区別されているため有意差は出ない)。発展期——旧新宗教・戦後から昭和三十年代前半以降(高度経済成長・核家族進行期)、新新宗教・昭和四十年代後半から現代(戦後の終焉・価値観の多様化進行期)。特徴——旧新宗教・貧しさや生活苦(貧病争)からの救い・現世利益重視で現世志向的救済観・「心なおし(根性なおし)」による家族の和合重視・助け合いと仲間の輪(世なおし)・信仰共同体への積極的

参加、新新宗教・貧病争の動機から「空しさ」の動機へ・現世志向から現世離脱へ（人生の価値軽視）・心なおしの脱倫理化と心理統御技法の増加・神秘現象と心身変容への関心の増大・自己責任の強調・自己の靈魂の永続の意識・聖なる宇宙の再構成・破局切迫の意識（千年王国主義）とメシアニズムの昂揚。代表的教団——旧新宗教・天理教・靈友会・PL教団・創価学会・立正佼成会など、新新宗教・阿含宗・統一教会・崇教真光・イエスの方舟・オウム真理教・幸福の科学など。

島蘭進『新新宗教と宗教ブーム』（岩波書店、一九九二年）を参照。

(16) 全国には非常に多くの水子供養観音などが奉られていたが、その多くは戦後に新たな「御利益」として新たに登場したものである。水子供養の社会的普及と共に、それを専門に扱う寺院も出現してきたのである。孝本貢「現代都市の民俗信仰」（『現代人の宗教』大村英昭・西山茂編、有斐閣、一九八八年）六〇〜七一頁、および寺岡政敏・小島恵「水子霊の憑依現象と水子信仰」（『現代のエスプリ』至文堂、一九九一

年十一月号）六四〜六五頁を参照。

(17) 大村英昭『死ねない時代』（有斐閣、一九九〇年）二八〜二九頁。

(18) 笠原一男『転換期の宗教』（日本放送出版協会、一九六六年）五〇〜五四頁。

(19) 毎日新聞社特別報道部宗教取材班『宗教を現代に問う』（角川書店、一九八九年）上巻七二頁。

(20) こうした對抗的な戦略は、高度経済成長の終焉後に新・新宗教が台頭した際に、制度化の進んだ（旧）新宗教も用いていることから分かる。

(21) 西山茂「第四次新宗教ブームの背景」（『現代のエスプリ』至文堂、一九九一年十一月号）三五〜三六頁、および島蘭、前掲書、四〜八頁を参照。

(22) 西山茂「現代の宗教運動」（『現代人の宗教』大村英昭・西山茂編、有斐閣、一九八八年）一九〇〜一九一・二〇二〜二一〇頁。

(23) 室生忠『新人類と宗教』（三一書房、一九八六年）二一一〜二一二頁。

(24) 赤坂憲雄「現代の小さな神々と小さな家族」（『家族の時代』小阪修平・小浜逸郎共編、五月社、一九八五年）一〇二頁。

(25) 芳賀学「新新宗教」(『社会学の理論でとく現代のしくみ』吉田民人編、新曜社、一九九一年) 九七〜一三三頁。

(26) 以下、島薮進『オウム真理教の軌跡』(岩波書店、一九九五年)五九〜六三頁を参照してまとめている。

(みうら なおこ 慶應義塾大学・社会学)