

Ⅱ-4 宗教における日本文化の位置

(議長 埴原和郎)

イアン・リーダー

発表 イアン・リーダー

はじめに

「宗教における日本文化の位置」という大きなタイトルについて語るように言われたが、そこには多くの問題が含まれる。まず第一に、その意味するところを十分に語り尽くすには、宗教および文化の概念を厳密に定義することが必要になるだろう。宗教および文化に関してなされてきた議論や出版物の量は膨大である。さらに二つの言葉が何を意味しているか、あるいは実際その二つがどのように異なっているのかに関して全面的に受容できるような理解は、まだ得られていない。そういうわけで、私が今この問題についてあまり多くの時間を費やすことは賢明ではないと思う。もう一つの大きな問題は、他の場所ではともかく日本においては、それに関連したテーマや領域があまりにも多すぎるため、いくつかにことに話題を限定しなければならぬと思う。あらかじめそれをおことわりしておきたい。ただ、私がこれから議論することはいずれも与えられたトピック全体の枠組みの中できわめて重要な意味を持っているということを示しを御理解いただきたい。

まず最初に私の関心がどこにあり、私が宗教や文化という言葉で何を意味しているかについて、その大筋を説明しなければならぬ。私は長年にわたって日本における宗教というテーマを追求してきたが、その過程で、信仰、教義、構造、儀式の組織化されたシステムとして現れる「宗教」、あるいは宗派や教

会中心の現象としての「宗教」よりもむしろ、「宗教性の日常的側面」とでも表現されるものにますます興味をいだくようになってきた。前者は宗教の研究における重要なテーマであり、特にさまざまな宗教団体相互の相違点にかかわるものである。けれども私の関心は、宗教的行動自体が他のさまざまな社会的行動と共通する基盤をもっているということ、また宗教性を吟味するうえで、宗教的なテーマが日常生活や社会や文化と分離しているのではなく、どれほど密接に結びついているかという問題にある。言い換えれば私が問題にしているのは日本における宗教の文化的次元であり、日本人の文化、社会、行動の宗教性なのである。そのような点において宗教の範疇と文化の範疇には大きくオーバーラップしているところがあり、宗教と文化がある意味で実質的には識別不可能であるような領域自体には注目しているのである。私がこのように感じている理由を説明するために、まず宗教および文化がどのようなものであるかについての実際的な特徴を簡単に説明し、次に行動学的観点から宗教と文化の間の境界線がどの程度ぼやけたものであるかを示したいと思う。

文化・宗教と正月のしきたり

クライド・クラックホーンは文化を「ある集団を他の集団から区別している、その集団固有の感じ方や考え方や反応の仕方の違いであり（もちろん時間の経過と共に多少の変化はあるが）

それは新しい世代ごとに社会的に伝達され学習される」と定義した。またクリフォード・ギアツはさらに、文化の解釈にはその文化の最も奥深いところにある価値を現すような行事において、その文化に特有な思考や感情や行為に形状と構造を与えるシンボル（象徴）と象徴的過程を分析しなければならないと述べている⁽²⁾。このような定義の有効性について議論すればきりがないと思うが、私はとりあえず議論の出発点としては適切で受容できるものであると考える。けれどもこれらの定義は文化だけでなく、「宗教」のいかなる定義にも本質的に関わる多くの側面を含んでいるということをつけ加えておきたい。

「考え方や感じ方」、「最も奥深いところにある価値」、そしてある文化に特有な思考や感情や行為に形状を与える象徴的過程というものがすべて、宗教的ニュアンスをもつことは明らかである。宗教について語る時には、個人にアイデンティティーのよりどころを与え、生きる意味を感じさせ、人生への理解——つまり自己の存在を納得しその意味を見いだすような生き方や構造への理解——を与えるような信念、信仰、シンボル、儀式、教義、実践などさまざまな要素を考慮する必要がある。個人に関わるこれらの側面以外に、宗教には社会的な次元が存在する。宗教を意味する英語 Religion の語源であるラテン語の Religio は「人々をひとつにまとめるもの」という意味をも含んでいるということを決して忘れてはならない。つまり人々が同じような考えや行いやものの感じ方などをもっていて、それが社会の絆や

所属意識のよりどころとなるという意味である。

それぞれの宗教には独自の教義、信念、実践があるというのは真実ではあるが、そうだからといって独自の考え方や感じ方やその奥底にある価値観をもつ特定の文化と完全に区別できるものではない。おそらく最大の相違点は、宗教的組織には記録され書き記された信念や教義があるが、文化にはそれが無いということであろう。つまり文化的な価値やその奥底にある意味は書き記されることはない。それは顕在的かつ明白ではなく、暗黙のうちに理解され、しばしば行動例によって伝達され、時の流れとともに変化を新たに吸収しそれに調和していく。しかしこのような違いさえも微妙な違いである。というのは文化的価値自体も、いずれ書き記され分類され構造化されるようになるからである。つまりそれは、後で述べるように現代の日本である程度において進行中の一つのプロセスなのである。

この問題をどの角度から眺めるにしても、オーバーラップした広い領域、ぼやけた境界線、あるいは白とも黒とも解釈できる部分があつて、観察者がどの視点から出発するかということに大きく左右される部分があると私には思える。現象学的観点からは同じできごとが、そこに参加している人々にとつてもそれを観察している人々にとつても幾通りにも見えるのである。つまりそれは日本のカレンダーにおける社会的、文化的、宗教的ニュアンスの盛り込まれた最大の行事——あるいは社会的および文化的な次元を伴う宗教的行事といふべきかもしれないが——

に着目することによって私が説明したい点なのである。日本の正月には「初詣」に人々が殺到し神社仏閣の周りが大変な賑わいになる。人々は祈り（これは明らかにある種の宗教的行為である）、過去を象徴する昨年の「お守り」や「波魔矢」やその他の護符を捨て、新しいセットをもらう。初詣をはじめとする正月の一連の儀式は、生れ変わり、移り変わり、清め、改心に関するシンボルに満ちている。つまり古いものを一掃し、新しいものへの舞台を用意し、来るべき年のために「白紙の状態」を創り出すのである。

しかしながら、これを宗教的と呼んでいいものだろうか。正月の儀式的プロセスは社社の境界線をはるかに越えて、年賀状を出したり、餅をついたり、家の掃除をしたり、おせち料理を作ったり食べたりするような活動まで含む。「紅白歌合戦」を見たり、こたつの周りに座ってみかんで食べたりすることまで話をひろげてもいいかもしれない。初詣はふつうは家族や友達と行くものである。それが必ず集団的に行われるということを考えれば、つまりその状況の社会的ダイナミックス、そしておそらくそこに参加する動機としての集団からのプレッシャーの問題をも反映していることを考慮に入れれば、初詣とそれに付随するすべての儀式的プロセスは根本的には社会的かつ文化的な性質をもつものであるということができよう。このことは、では明らかに宗教的な内容をもつ行為をどの領域に特定するかという問題を提起することになる。

ここで問題となっていること、つまり初詣が社会的な問題なのか、文化的な問題なのか、あるいは宗教的な問題なのかについての論議は結論にいたることがないであろう。社会学者は人々の集団が社会的プレッシャーや期待に応え、社会的連帯の儀式を遂行しているとみるであろう。社会人類学者や文化人類学者なら文化的なダイナミックスが作用していると考え、これを文化的表現の流出とみるであろう。私のような宗教に関する現象学者なら、宗教性の研究に夢中になっている（したがってその証拠を捜すことに没頭している）ので、そこで行われている宗教的行為の中にこれが宗教的行動のよい例であると主張するための格好の証拠があると考えるであろう。さらに大胆にも単に初詣だけではなく正月の行事すべてが宗教的にとりおこなわれており、そのプロセス全体が潜在的宗教性を表しているのであると主張するであろう。

私が神戸と大阪で数年間教えた大学生を含め、多くの人になぜ初詣に出かけるのかと訪ねたことがある。最も多かった回答は「日本人だから」という表現で一括することができる。もう一つの理由を付け加えてもよからう。つまり私が学生、特に一月の終わりか二月のはじめに受験をする学生に質問した時、最も多く返ってきた答は「合格祈願」であった。もっとも、特定の利益団体には個別の理由づけと志向とがある。たとえば大阪の商売人は住吉大社または生駒祥天へ商売繁盛の祈願に詣でるようである。正月の活動は大阪商人の文化に深く根ざしたものの

である。

「日本人だから初詣」という言葉はいくつもの観点から見る
ことができよう。つまり、おそらく集団からのプレッシャーや
期待により補強された、日本人としての所属意識やアイデンティ
ティーの社会的表現として、また所属意識とアイデンティティー
の文化的表現として、そして日本人という概念と宗教という概
念との暗黙のつながりを示唆する宗教的表現としてである。こ
れらの観点はすべて宗教の概念と文化の概念を密接に接触させ
るものであり、特に二番目にあげた観点は文化的価値および所
属意識それ自体が明白に宗教的ニュアンスを帯びている可能性
を示唆しているが、これについては後ほど触れたいと思う。

文化や宗教のような概念の分類を行おうとするうえで私がか
じめに指摘した点を明らかにするために、長々と詳細に説明し
てきた。つまり表現の現象学的レベルおよび概念的次元の両方
において、この二つの概念の境界線はぼやけているのである。
私が結局区別することができないと考えていることを、もうこ
れ以上分類したり定義しようとするつもりはない。私が言いた
いのは文化と宗教の関係、そして一般的には宗教性の表現と文
化的所属の関係はきわめて接近したものであるので、多くの点
で事実上相互交換が可能だということである。さらに、日本の
宗教あるいは日本宗教という言葉が広く使われ、宗教と宗教性
の構造が少なくとも日本の文化および社会全体ときめ細かく混
ざり合っているのが明らかなのこの国では、日本人の基本的な行

動様式を述べるために文化的宗教性というような言葉を使うこ
とが許されると考えていることを付け加えておきたい。

この点をさらに明確にするために、まず文化的かつ（あるいは）
宗教的と考えられる活動の領域にさらに観察を加え、それ
から日本における宗教回帰とよばれてきたものの現代的側面の
考察に移りたいと思う。特に、文化的に重要であると同時に宗
教的にも重要である一つの回帰的イメージを観察することによっ
て、これがどの程度文化的といえるかを見てゆきたい。それによ
って日本の文化という概念自体が、どの程度にまで潜在的に
宗教的なテーマと価値を内在しているかを示し、宗教における
日本文化の位置の全体的な問題に関して示唆を与えるような結
論を導き出したいと思う。

日本人は宗教的ではない——竹下氏の祈りの意味

宗教と文化の密接な関係——あるいはその両者の境界線がオー
バーラップしてぼやけてた関係という方が正確かもしれない
——は、多くの日本人にとって暗黙の了解とでも言うべきこ
とである。これは単に日本人だから初詣に出かけるということ
だけではなく、一般に宗教のすべての領域についても言えるこ
とである。一般に日本人が信仰の無さを認めていることはよく
知られている。NHKや主要新聞による調査ではふつう約三十
から三十五パーセントの人々が信仰をもっていると述べている。
私の経験では神社仏閣で出会った人々、あるいは時には巡礼の

地で白い衣装をまとい熱心に拜んでいる巡礼、大部分は、いかなる面でも自分たちが信心深いとは言いたがらないし、どのような宗教心をも肯定せず、しばしば無宗教とか「我々日本人は宗教的ではない」と言う。たぶんひとつには「宗教」という言葉自体のもつ否定的意味あいに関係しているであろう。これについて大村英昭は次のように書いている。「まず宗教という言葉で、みなさんはどんなことを連想するだろうか。ゆっくり寝ようと思っている日曜の朝、チャイムのむこうで『あなたの家庭で何か悩みはありませんか』などと猫なで声で尋ねてくるいつもの中年女性のことだろうか^③。」

組織化され、押しつけがましく、抹香臭い、といった宗教の否定的イメージとは対照的に、多くの人々は自分たちにとって何らかの宗教的なテーマをもつ行事に参加している。たとえば仏壇の前で祈ることや、お盆、あるいはさまざまの形の現世利益（交通安全など）の祈願のために寺や神社に行くことがあげられる。これらの活動は非常に盛んであり、その結果として、もし調査が正しければ、一年を通して全く宗教的行為を行っていないという日本人は全体の十から十二パーセントしかないないのである。

日本における仏教の一般的な位置を考えることにより、別の角度からこの問題を捉えることができよう。宗教年鑑によれば、日本人のうち約九二〇〇万人（約七十六パーセント）が自分は仏教徒であるとしている^④。けれどもこれは、九二〇〇万人の積

極的な仏教徒がいるという意味ではない。曹洞禅宗の報告によれば六八〇万人の檀徒がいる中で信徒といえるのはわずか二十八万七千人しかないという^⑤。曹洞宗の調査が示しているように、その檀家の大部分は宗派や教義についてほとんど何も知らない。たとえば曹洞宗の大本山あるいは本尊の名を知っているのは十パーセントに満たないのである^⑥。日本の人々は即座に自分は仏教徒だというのが、これは必ずしも自分がどの宗派に属するか、またその教義がどんなものであるのかを知っていて、本当に信仰をもっているということの意味するものではないことは明らかである。

私が二人の日本人の大学教授（宗教の専門家ではない）と日本における仏教の問題を話している時、一人の教授がもう一人に尋ねた。

「あなたの宗派は何ですか。」もう一人が答えたことは「わかりません。うちではまだ誰も死んでいませんから」であった。何世紀もかかって植えつけられ、徳川時代の法律によって補強され、そして伝統と慣習によって強化されてきた日本人の「家」と仏教の深い関係は今日でも強く残っている。そのため多くの日本人が「家」を通して仏教への所属および信仰を認識していることになる。つまりそれが日本における主要な社会的および文化的「身許確認証」になっていることはもちろんである。おそらく文化的な身元確認をするためのもっと根元的な方法は「日本人だから仏教」だと言ってもよからう。宗教をどのように

定義しようとも、仏教が常に一つの宗教であることを否定すべくもない以上、「日本人だから宗教」という表現は、宗教的な観点から日本の文化と社会的アイデンティティーのをとらえたかなり明確な表現であるといえる。

他の多くの点でも日本の宗教の世界はひとつの「窓」のようなものを提供しており、その「窓」から文化的価値や社会的価値が表現されるといえよう。日本で人気のある神社や寺ではどこへ行っても、大勢の人々に出会う。熱心に祈っている人もいれば、お守りを買ったり絵馬に書き込んでいる人もいるし、さらにお弁当を食べたり写真をとったり、あるいは有名な立像や文化財についてガイドブックを読んでいる人もある。これらは、宗教的な名所を訪れることが狭い意味での宗教的行為に限定されるのではなく、あらゆる面での文化的ニュアンスや観光の意味合いがこめられていることを示している。祈り自体は宇宙における人間性、特に神や仏のような精神的存在と人間との間にある関係、についてのメッセージを含む明らかに宗教的な行為であるけれども、同時に、文化的に受容される形態でのメッセージやシンボルの伝達を目指す社会的・文化的な行為であるといえよう。

一九八六年当時、内閣総理大臣の座をめざしていた竹下登は、選挙運動のため地方を回っていた。五月二十四日に彼は長野市を訪れ、まず最初に善光寺へ参ってから政治集会へと出陣していった。翌日の朝日新聞は竹下の行動を次のように報じている。

本殿の畳に額をすりつけるようにして「大願成就」を祈願。田中派議員の応援演説では、「ヨーロッパを追い越せ、アメリカに追いつけ、と頑張ってきたが、心の豊かさを忘れてきたのではないか」などと、得意の列島ふるさと論にも熱が入る。

報道陣はもちろん近くにいて彼の祈りを記録し、『朝日新聞』の第一面には僧侶から札を受け取りながら頭を下げている竹下さんの姿が克明に報じられた。この祈りと演説が一体となって、一般民衆と自民党の政治家の両方へメッセージを送ったわけである。つまり祈りは勝利への決意を表現し、演説は彼が立つべき政治的プラットフォームを築いたものと言える。

私はこの二つのテーマに関心を抱いた。第一にそれが明らかに宗教的な次元で表現されたからであり、第二に「心」について語り、また将来物質以外のことがらにもっと注意を払わねばならないことを暗示的に語ったそのニュアンスが、明らかに宗教的な色調を帯びているからである。現代の日本における文化的かつ準宗教的イメージとしての「ふるさと」という言葉については、特に「心」という言葉との関係で、さらに詳しく吟味したいと思う。善光寺で祈った竹下氏は、彼の政治的立場を伝えるために宗教的媒体を使ったのである。彼が祈願を成就させる仏の力を誠実に信じていたという議論も可能ではあるけれども、特に写真に映る機会という観点から見れば、誠実な方法を彼の大志と熱意を明示するために文化的に認められた方法をう

まく利用したものだと言うのがより現実的であろう。

集団志向をもち、調和と「出る釘を打つ」ことを優先するといわれる日本において、文化は行動への熱意や決意を象徴的に表現したり、個人的な成功への大志を表現するための多くの方法を提供している。たとえば「はちまき」をしめたり、何か事を始める時にダルマに目を入れ、あるいは神社や寺で祈願することは、すべてこのカテゴリーに入るだろう。これらはすべて決意を外形化したものであり、成功への祈りという文脈の中では個人的な大志を伝えるというための、文化的に受容された表現なのである。竹下氏にしても、勉強面での成功を祈る学生にしても、自らの行為を特に「宗教的」であるとは考えないであろう。たとえば彼らの行為が宗教的環境の中で行われたとしても、答は同じである。問題は、日本の宗教的媒体がどの程度日本の状況に特有で本質的な文化的意味をもつかということであり、どのようにして文化的メッセージが宗教的な衣に包まれうるかということである。

宗教回帰——宗教的価値としての文化的アイデンティティと「心のふるさと」の重要性

竹下氏の「ふるさと」という言葉の使い方と、精神的なものにもっと注意を払う必要があるという話とは、当選を祈願する彼の行為に劣らず興味深いものである。「ふるさと」という言葉自体、特に「心のふるさと」というように「心」という言葉

との関係で使われた場合、それは感情的に深いニュアンスをもつひとつの大きな文化的標語になり、現代の日本においては宗教的な意味合いを帯びてきたと私は考える。この標語は政治的に利用されている以外に、文化的な行事や観光あるいは宗教的な印刷物に必ず出てくる。(これは竹下氏に限らない。自民党は、瀬戸大橋のポスターに「あの橋、この道、ふるさとづくり」という宣伝文句をつけた。)「ふるさと」や「心のふるさと」という言葉には、伝統や文化、アイデンティティ、所属意識といったものを象徴する強力な感情的アピールがあり、それは明らかに宗教的色調を帯びたものである。私は過去の理想化された精神への感情的アピールが、現代日本に広くみられる明確な傾向、ということを他のところで書いたことがある。そして感情的なアピールというものが、「心のふるさと」という懐旧的なイメージを作り上げることによって、いかに古き良き時代のイメージをつくり上げるものかということ論じてきた。

「心のふるさと」は日本人とその文化に内在したものであり、日本の物理的、文化的、社会的な景観を変えてきた近代化、技術革新および西洋化に対して釣合いをとる「おもり」としての位置を占めているのである¹⁰⁾。このように竹下氏の「ふるさと」という表現の比喩的使用法はユニークなものでは決してなく、その言葉の広義の枠組み内におさまるものであり、現代における日本の文化的意味に合致した言葉といえる。

日本の学者やマスコミは現代日本の宗教回帰について盛んに

議論している。レトロブームに代表されるように、伝統的な日本文化の多くの側面にますます関心が高まっているが、宗教回帰はその重要な一部をなすと考えられる。宗教回帰の現象の具体例としては、初詣から墓参りにいたる多くの社会・文化的、宗教的活動への参加が一般的に増加していること、祭の数やそれに参加する人々の数が増加していること、そして巡礼や水子供養や密教や禅の「ブーム」をはじめ、奇跡や宿霊や悪魔払いの世界への関心が高まっていることなど、宗教の領域全体への一般的な関心の高まりを上げることができる。この「回帰」は普通一九七三年から七四年の「オイルショック」に密接に関連しているものとみられる。「オイルショック」は経済成長にすべてを集中することがいかにはかないことを苛酷なまでに例証し、同時に経済の不変の要素として存在する大荒れを乗り切るための精神的な支えがいかに必要かを明らかにしたのである。この「オイルショック」は、経済的波乱を乗り切る力量において、日本が多くの点で他の工業国よりも優位にあることを示した。そしてこのことが経済力の傑出と相俟って、日本の自信の回復と伝統文化のリバイバルを促進することに役立つてきた。この自信と伝統文化は、西洋、特にアメリカというモデルを見習うことに常に懸念であったこの国の急速な経済的成長の中で、あまりにも見過ごされ放っておかれたものである。むろん、経済的豊かさそのものによって、伝統的日本文化を支持し保護し研究する手段が与えられ、またそれに必要な余暇も増大してき

た、という側面も見逃すことはできない。

現代の日本では、自信の増大が伝統主義への要求と結びつき、さらにその自信が「西洋的」思考の対照としての、伝統的価値観の復活と組み合わせられているように私には見える。日本の社会が外の世界と密接に関わるようになり、同時に他の社会の価値観に魅了されるにつれ、それに対する保守的な反応もまた起こってきた。ひとつには多くの点で日本の社会の伝統的構造がますます侵食されていくことに対して抵抗しようとする防衛機構がはたらいた。しかし一方では、少なくとも現代日本の成功によって証明されてきた民族的伝統における文化的プライドの表現という意味を見いだすこともできる。つまり、近代化は外部の社会的文化的価値観への同化と必ずしも同じことではないという自覚に結びついたのである。

宗教界に限って言えば、基本的な日本の理想と価値観へ帰る必要があるという強い主張と共に、西洋的価値への厳しい攻撃がみられる。以前書いたように、これは曹洞禅宗のような主要な仏教宗派の最近の出版物にみられる。それによれば、伝統的な家族構造（父親つまり家長が大きな権力をもち、女性は家庭を守り外へ働きに出ないという伝統的な大家族が想定されている）が理想として賞賛され、そして西洋式の個人化と伝統的家族制度の衰退に伴う諸悪（家族的価値の衰退、離婚、自殺、麻薬などの）に対する防波堤として頻繁に賞賛される⁹⁾。このような本質的に保守的で伝統主義的なアプローチはおそらく「修

養団体」にさらに強くみられるであろう。それらは宗教団体そのものではないけれども多くの宗教的特徴をもち、現代の日本では特に若い既婚女性を中心とする多くの会員を獲得している^⑩。

確固たる自信と保守的な回帰主義の融合は宗教回帰のひとつの重要な要素である。少し前までは現代的な社会、科学、教育から踏みはずれた、迷信とほとんど変わらないようなものとしかみなされていなかった伝統的な宗教的態度や価値観が、今や尊重すべきものとされるようになってきた。科学と教育のもつ理性の力にはますます大きな疑問がよせられるようになってきた。教育は主にそれが西洋志向であると考えられるために、科学はその解決しておくべき問題を解決できなかったために、さらに核兵器から汚染に至るまでそれ自体の新たな恐怖をもたらしたために。

このような外来の合理主義に直面して、また、ますます合理化されていく社会一般の傾向に対する反動として、宗教的な意味で非合理主義の方向に向かう大きな転換が起こってきた。宿霊や、多くのできごとの因果関係に対する先祖の（あるいは他の）霊魂の力は宗教的舞台の中心となってきた。特に阿含宗、真光、真如苑のような「新」新宗教においてその傾向が強い。通信衛星などといった超現代的な布教の手段を使う阿含宗をはじめ新新宗教は、その非常に現代的な外観にもかかわらず、すべての問題は怨霊のせいであるという宇宙観をもち、それに基

づいて病氣から夫婦の争いまで、あらゆる問題と闘い解決するために、清めの儀式や神霊治療や先祖追悼の儀式を執り行う。それらはまた必然的にきわめて日本中心の考えをもっていて、（真光のように）その世界観の中央に日本を位置づけ、（毎年の星まつりで阿含宗がするように）「大和魂」のような言葉を自由に使い、（両者ともしているように）将来日本が中心となりそこから平和が世界に広がっていくと言うのである。

さらに宗教回帰の現象（さらに言えば本当にそのようなものがあるかどうか、あるいは実はそれは主としてマスコミが作り上げたものなのか^⑪）について議論を続けることは可能であるが、この議論の文脈において重要なことは、それがどの程度「日本の」文化に属する価値観やテーマや考えを見直し、回帰し、そして再び主張する要素を現しているかということである。宗教回帰および、それを部分的に含んでいるレトロブームには文化的次元が強く存在し、その中で所属意識とアイデンティティーという文化的テーマが宗教的重要性を帯びている。こういった傾向には（非合理主義への一般的関心がそうであるように）。宗教的意味を付与された理想的な過去のイメージを現在のために創り出すという、ノスタルジックな傾向があるといえるだろう。

たとえば一九八八年の初めに「神社本庁」によって発行された広報は、「伊勢さまは日本人の心のふるさとです^⑫。」というような言葉を使っている。一方その年の終わりまでに「よみ

がえる日本の心、御遷宮」という垂れ幕が日本中に掲げられて、一九九三年に行われる伊勢神宮の改築と遷宮が日本人の精神的リバイバルの好機として宣伝された。これはリバイバルと心のふるさとの直接の結びつきを示すものである。それは、文脈は少し違うが、倉林正次が日本の祭りとその現代的な人気を議論したときに提示したテーマである。彼は現代社会の不安に根ざす現代の宗教の発展にこのリバイバルを関連させて、祭りを次のように記述している。「『祭りは心のふるさと』それだけで意味がよく通じる。日本人ならば誰でも説明なしにこの解答の意味がよくわかるに違いない¹⁵⁾。」その本の終わりの方で彼は「祭りは日本文化の母胎¹⁶⁾」であると述べる。彼が見るところでは、近代社会に伴う疎外感や不安感の増大を解消することが緊急に必要とされている。そしてその解消は「安らぎ」を見つげることができる「心の広場」としての祭りを復興することによって可能であるという。そして最後に「人びとは、この辺でもう一度この『心のふるさと』に立戻ってみる必要があるのではないだろうか¹⁷⁾」と呼びかけるのである。

「ふるさと」や「心のふるさと」のイメージは、現代の不協和の増大に対する防波堤となつて、近代化によって失われてきた安らぎを回復させてくれるかもしれない日本文化の砦として、現代日本の宗教にくりかえし立ちあらわれてくる。それは曹洞禅宗が発行した「人生の安らぎ」というパンフレットにある次の例がよく示している。これは現代社会人が失った安らぎに焦

点を当て、それを「お盆」を通して見られる過去の理想像と対比させるものである。

大切な日本人の心のふるさとであるこの行事を通じて、心のやすらぎをとりもどし、豊かな心を若い人々にも培ってゆきたいものです¹⁸⁾。

文化の旅としての巡礼——心のふるさとを求めて

次に私は、現代の日本における巡礼という自分自身のリサーチに話を進めたい。巡礼は直接的には苦行、聖地、奇跡等を含む多くの宗教的活動や信仰について多くを考えさせる話題であるが、同時に巡礼者に自分自身の文化についてもっと学びたいと思わせるようなさまざまな文化的・観光的テーマと切りはなすことができる。昔は特にそうであった。自分の家を離れたりに単に旅行に出かけることが社会的に認められなかった社会においては、巡礼という宗教的な形態だけが、旅行や観光を文化的に正当化することができる方法だったのである。中世のヨーロッパと徳川時代の日本がそのよい例であつて、ヨーロッパのキリスト教の巡礼と日本の仏教の巡礼は、封建社会の束縛から逃れたいと思う人々に機会と許可を与えたのである。

このような関心をもつことは、ある程度徳川幕府によって奨励されていたように思える。つまり幕府はそれを、大部分の人々が生活している狭い封建社会の境界を越えて国家意識を育てるためのひとつの手段であると考へていたのである。特に「西国

巡り」や「伊勢参り」は日本の文化を確かめる大きな旅であった。たとえば江戸の農民や職人にとっては、東海道を下り伊勢や那智の自然の偉観に触れ、岐阜の山を越え関ヶ原をぬけ琵琶湖を通って、京都や奈良など関西の寺へ至る、日本文化の歴史の旅であった。それゆえ巡礼は宗教的表現の枠組みを与えるだけでなく、国民的アイデンティティーと文化的プライドおよび所属意識を、知らず知らずのうちに植えつけるひとつの手段として働いたのである¹¹⁾。

巡礼、聖地、およびその聖像にはその社会のアイデンティティーと志向に結びつきたきわめて文化的な次元が伴うことが多い。これは徳川時代の巡礼ばかりではなく世界中の有名な巡礼の多くに見られるものである。たとえばメキシコのガタロープやポールランドのチェストチョーワへの巡礼がそうである。(西国巡りが仏教の巡礼と呼べるのと同様に)両者ともカトリックの巡礼であるが、それは国家の威光とそれぞれの文化のアイデンティティーとが複雑に結合されたものであって、日本の巡礼と同じように、その文化に属する人々だけで行われるのが常である。したがってそのような巡礼に出ることはポールランド人やメキシコ人としてのアイデンティティーと文化的所属意識を再確認することである。クリスチャンの聖地エルサレムへの巡礼やカトリック教徒のローマやサンチャゴへの巡礼、あるいはイスラム教徒のメッカへの巡礼のように、巡礼が国境や文化的な境界線を越える時でも、なお巡礼によってカトリック文化やイムラム

文化の一員としてその文化的所属意識が強化されるのである。

宗教回帰のひとつの要素としてしばしば引用される現代日本の「巡礼ブーム」には、日本がますます経済的に豊かになり、多くの人が旅行をする余裕をもつようになったこと、また交通手段の発達のおかげで容易に行ける場所がますます多くなり、人々が日本の文化的伝統にますます関心を抱くようになったことなど、良くなる一方のインフラストラクチャーが大きく影響していることは言うまでもない。しかしそれが伝統的文化の一部としての巡礼と結びついたことが重要である。巡礼の主なテーマは、巡礼の期間中自分の社会の外へ踏み出し、そして最後に再び自身自身の社会へ戻ることである。巡礼自体がさまざまな面で伝統主義の理念と文化的アイデンティティーに本来的に結びついている時、この外界へ踏み出すということは、実際には現代の都会から離れ、アイデンティティーと所属意識を与え、再肯定させるような日本の文化環境の奥深くへ入っていくプロセスである。たとえば特に西国巡りの寺は多くの人を引きつけるが、人々は掛軸をもって所定の寺すべてを巡り各寺で朱印をもらう一方、それに劣らず自分の国とその歴史的・文化的伝統に触れることに大きな関心をもっている。一九八七年に私と同僚は宇治の三室戸寺で西国巡りの巡礼たちに態度調査を行ったが、回答者四四九名のうち五十五パーセントが夫婦であり、ふつう自家用車で旅をしていることがわかった。我々の調査では、巡礼の主な理由として、日本文化の学習や観光をあげた回答者

は全体の十五パーセントしかいなかったが、非公式な面接によれば多くの人々、特に夫婦単位では、一緒に何かをしたいというのが最大の動機であって、どこかおもしろい所へ行って自身自身の文化や歴史に触れたいと思っ
た¹⁸。

巡礼というメディアによって都会から離れ、過去の伝統に戻るといふモチーフは、四国の巡礼においてさらに強調される。つまりそこでは西国とは異なり、参加者の大部分が徳川時代以来巡礼が着用してきた昔ながらの白い服装と旅の装具を着続けている。巡礼たちはふつう現代の交通機関（たとえばエアコン付きのバス）によって旅をするが、このように過去の象徴的な扮装をすることにより、巡礼の間中はストレスとノイローゼがつきまとう現代社会から離れて、自分たちの文化的遺産のルーツへ戻って行くのである。たとえば四国について出された印刷物の中に私が既に論じてきた比喩的表現がくりかえし使用されているのが見られる。紀野一義は『こころの故里』とうまいタイトルをつけた本の中で四国の巡礼を「日本人のこころの故里」として語り¹⁹、また巡礼地をまわることを中心に仕事をしているバス会社の発行になる『へんろ』という月刊誌は、巡礼について『心のふるさと』を求めて四国の礼所をめぐる遍路旅²⁰と書いている。

巡礼に対して現在関心もたれていることのひとつの側面として(あるいはその結果といえるかもしれないが)巡礼のコース

の多くが主に四国と西国に作られてきたことと、徳川初期には人気があったが最近までは消滅していた古いコースが再興されたことがあげられる。そのような巡礼が発達したプロセスについての議論はこの論文の範囲を越える。けれども、それが観光局や交通機関から寺に至るまで多様な地域社会の利害関心の結果であることは間違いない。巡礼のコースを語るのに使われてきた比喩的表現の多くは、私の論じてきた性質のものであり、懐旧的な色彩に満ちている。たとえば淡路島をとり巻く少なくとも二つの巡礼のコース、つまり四国八十八箇所と十三仏霊場を宣伝する印刷物には「日本人の『心のふるさと』」というような記述がある。そのパンフレットによればこの二つの巡礼地は人々がこの心のふるさとを訪れると同時に仏の慈悲を得られるようにできているのであるという。

創り出されたふるさと

このように「心のふるさと」への巡礼は、現代日本の巡礼という比喩的表現においては、文化的伝統に触れそれによって生き返ること、つまり現代社会の混乱から逃れることなのである。このプロセスによってふるさとの理想化された平穏と魅力を経験した後、人々は元気を回復して、再び緊張とストレスに満ちた現代の世界へ戻るのである。それは言うまでもなく理想化された逃避である。重要なことはそれが正常な生活に対してバランスをとる「おもり」として作用するつかの間のできごととい

う点である。

つかの間であるゆえに、それは理想として、そしてイメージとしてとどまることができる。ここで論じられている「ふるさと」は伝統を創り出すことになる。つまり本当の「ふるさと」がその比喩的表現が意味するような田園詩的なものであったならば、都会に住むためにそこを出て行く者は誰もいなかったはずではないか！ 近代化のおかげで、理想化された「心のふるさと」を求めることができる四国や西国の巡礼についても同じことが言える。というのは、過去の巡礼では歩いて旅をし、宿舎がなかったため野宿しなければならず、あるいは泊まるところがあつたとしても粗末な食事や不便さに我慢しなければならなかった。しかし現代の巡礼では、このようなさまざまな苦難を避けるための施設や快適なバスがあり、またそれを利用するためのお金もある。不便さを解消することによって、近代化は巡礼のイメージをずっと魅力的で、近づきやすいものにした。その一方で「ふるさと」という比喩的表現により、現代生活の利点と快適さを脅かすことなく基本的な文化的・精神的理想をうまく再提示することができたのである。

その比喩的表現が意味するもの、そしてレトロブームと宗教的回帰が意味しているものは現代世界における日本人の理想を再び言葉に表わし再び肯定することである。また日本人のアイデンティティーを確認し、安心（またはやすらぎ）を与えることによって、日本人の文化的・精神的ルーツを維持する（あるいは

は目覚める）ことを可能にする。これは同様に日本の社会の急速な変化、つまり試験地獄の中で苦しむ学生や、満員電車につめこまれるにせよ、あるいはアパートに一人でいるにせよ、職場や家庭でのプレッシャーやアノミーに苦しむ親、そして老後誰が面倒を見てくれるのか心配している年寄りなど、あらゆるレベルでの不安の増大を助長する変化に対する平衡力として作用するものである。

私は本当の「ふるさと」がますます遠くなっていくにつれてこのような必要が生まれてきたということに注目することが重要だと思う。つまり今都会に住んでいる人々の多くは村から都市へ移住した人々ではなく、都会で生まれ育った人々である。今学校や大学に通っている世代の日本人は都会で生まれた両親をもち、その結果彼らの本当の「ふるさと」は都会へ移ってしまったのである。都会に住む人々の割合が増えれば、村に残って本来の意味での「ふるさと」の伝統を守る人々の割合は当然少なくなり、それが逆にそれ固有のノスタルジックなイメージをますます強めるわけである。観光の面からは特にそうであつて、農村の過疎化が続くにつれて多くの農村地帯は、そこに戻つて住むつもりは毛頭ないけれども、田園詩と「ふるさと」のもつノスタルジックな魅力を味わいたいと願う都会の観光客に経済的に依存するようになる。

現実の「ふるさと」の消滅とのバランスをとるのがこのような理想化された「ふるさと」の創造である。それは感情の世界

の中の、虚構の「ふるさと」であり、日本人がその文化全体を体験するために戻っていきける、日本人に特有で暗黙の文化的な暖かさやアイデンティティをもった「心のふるさと」である。したがって特にその精神的な意味における「ふるさと」は、地域や地方というよりは国家的なものになり、村や地方という範囲から、もっと広い意味における日本あるいは日本文化自体の精神的・文化的なふるさとという意味と同一視されるようになってきた。この伝統的でありながら虚構的な「心のふるさと」には、現代日本の現実社会（特に都市）には存在しない安心感がある。都市や現代的なものは経済的豊かさ、自律性、選択の自由、あるいは快適さを提供するかもしれないが、同時にプレッシャーやノイローゼやアノミーを伴ってのものである。

伝統には「安心」があり、現代的なものにはそれが無い。けれどもこれは人々がその現代的なものの外で生活したいと思っ
ているという意味ではない。ご承知のように、人々は依然として都市へ流入してはいるが流出はしない。彼らは都市における多様な選択や大きな経済的機会のためには、都市生活に伴うさまざまな問題には我慢つもりでいる。それが意味することは、肉体的には観光や巡礼等により、感情的には新宗教の伝統的宇宙論——つまり祭りやそれに類する他の活動——により、都会に住む人々が逃避していくことのできる代替物を造ることが必要になってきたということである。むしろ、この創られた伝統自体が昔の不便さをすべて解消するように構築されたひとつの

理想であるといった方がさらに適切かもしれない。というのはこれが現代的なものもつ不安を忘れて、安らぎや安堵の気持ちへ逃れるための、さらに便利で快適な方法になるからである。これらは文化的価値であると同時に宗教的価値でもある。

「ふるさと」と平安の気持ちは、人間と彼自身の社会的環境および文化との関係に関わっているという意味で文化に属するものだし、「心」や「安心」に関わっているという意味では宗教に属すると言ってよい。したがってレトロブームと宗教回帰は絡み合ったものである。レトロブームがなければ宗教回帰はあり得ないだろう。というのは前者の文化的色彩が後者の中核にあるからである。逆に、レトロブームのイメージは暗黙的に宗教的性質をもっており、宗教の社会的・文化的次元の本質的な部分であるアイデンティティと所属意識に関わるので、それ自体が宗教回帰の一部分であるという議論も可能であろう。

結論

この小論では、広い分野にまたがる問題を簡略に述べてきた。私が言いたいのは、宗教と文化がどの程度日本において同じ基盤を占めているかということである。もちろん私は日本の宗教の全般的な性質を一般的な観点から述べているのである。つまりもし日本に現存する、特定の排他的な宗教集団について調べらるならば、より広い社会の文化とは異なる別の視点や側面を発見することになるであろう。しかしながらそれは、日本におけ

る文化の概念と宗教の概念の一般的な関係および宗教における日本文化の位置についての議論の関心からは外れる。私は、文化と宗教を明確に区別することはできないと考える。それは、私が引用した事例からも明かであろう。つまりこれが直ちに意味することは、この話のタイトルを「文化における日本宗教の位置」としてもまったくさしつかえないということであり、少なくとも日本の宗教にはきわめて文化的なところがあるということである。そして、ある面では日本の文化には宗教以外の何物でもないような意味合いがあるとさえ言うことができるほどである。極端に言えばこの見解はいわゆる日本人論、また圧倒的多数の文化的ステレオタイプの表現である「我々日本人」という言い方が明白に示している。つまり「我々日本人」という言い方は、時には排他性を象徴する準宗教的メタフォア、深奥の価値観、独得の感じ方、考え方、行動のしかたを意味するものになってきた。端的に言えばそれはクラックホーンやギャーツなら文化の問題として議論したであろうテーマであり、私なら宗教学の観点から、宗教的領域に置きたいテーマである。

私がこの議論から引き出したいと思う重要な点は、この二つの概念（宗教と文化）のそれぞれが日本という文脈においてどの程度相互に補強しあっているかということである。問題の核心は、日本の社会には「宗教」と社会の他の側面の間にはっきりとした境界線がかつてなかったと思われる点である。そのような境界線はアリストテレスとその後継者によって、そして中

世ヨーロッパの教会と国家との間の権力闘争によって西洋人の意識の中に銘記されており、その影響が合衆国へ渡り、その結果として日本国憲法にも公式に記載されているものである。宗教的目的のための公費支出をめぐる日本の最近の法律問題と訴訟問題は、両者の境界線が日本ではあいまいであることに根ざしているのである。

宗教と社会の他の側面が基本的に分離されていないことは、日本の宗教の日常的側面を見る時に特に明白になるが、逆に宗教的实践の世界に着目しても同様の結論を導くことができる。禅宗の最大のテーマのひとつであり、多くの点で日本の文化的発展に大きな影響を及ぼしてきた宗教哲学と宗教的实践は、「悟りの日常性」といってよいだろうが、そこでは仏教性の実現が日常生活と切り離されるのではなく、日常生活の真只中であるのである。それゆえ日本の禅寺での生活は、掃除やおじぎや日常の礼儀を守るといった日常の仕事や活動に大きな重点を置き、それらを宗教的行為と理解の根本と考えるのである。

日常生活や人々の行いに宗教的自覚の根本を置くことによって、日本で栄えてきた禅や他の宗派の宗教的実践方法は日常の文化に自らを直接結びつけ、それとは分離できないものとしたのである。たとえば永平寺および曹洞宗の前僧長である佐藤泰舜は禅の瞑想はあらゆるものの中にあり、テレビを見ることさえも含むと述べている²⁾。一方、九州求菩提山の千日行者山田龍真は宗教的実践は日常生活の中に直接位置づけられるという

ことを次のように述べている。

家族に「おはよう」「おやすみ」と言うように仏様に
も「おはようございます」「おやすみなさい」の挨拶
をするのだ。生活のどこにでも修行はある・・・無理
をして水をかぶったり、断食して修行者のまねごとな
どしなくともいくらでも修行はできる。たとえば、自
分の仕事を黙々と続けることも大いに修行となる⁽²⁾。

日本の日常生活と宗教的実践の関係に関する発言の中で私が
特にこの二人を選んだ理由は、彼らが日本の日常的文化にきわ
めて直接的に関わる要素について語っていると思われるからで
ある。それは山田の発言が日本では非常に重んじられている社
会的関係や挨拶に宗教的価値を置いているという理由だけによ
るものではない。彼が仕事を宗教的実践という形に変えること
を唱えていることもまた興味深い。仕事中心主義自体が現代日
本の文化のひとつの特徴であるとしばしばみなされていること
を考え、また「精神主義」的集会から会社の儀式、研修や特定
の神社との関係に至るまで、それ独自の準宗教的活動をもつ
「会社」自体が、それだけで社会的アイデンティフィケーション
と所属意識を生む最大の手段であることを考えると、世俗的世
界における仕事が宗教的ニュアンスを帯びていると言われるの
はむしろ適切なことである。

テレビについての佐藤の発言はさらに驚くべきものであろう。
日本の多くの家ではテレビをつけっぱなしにしており、バーや

タクシーなどの公共の場所のどこにでもテレビがあるので、テ
レビは現代的信仰の対象であるとさえ言ってもほぼさしつかえ
なからう。テレビを見ることを、宗教的に追求される現代日本
の文化的特徴のひとつとみなすことが許されるなら、それを佐
藤が「座禅」——それ自体、修行者がじっと座っている受動的な
行為である——という宗教的実践と同一視することは、さらに
適切なものになる。

禅宗には「脚下照顧」という言葉がある。それは「自分の足
もとを見よ」と現代語訳されると思うが、それは社会での行動
において最も大切なことであり、宗教的行為と理解の出発点で
ある。この意味では宗教はいわば自分の足元から出発する。つ
まり、ひとりひとりが礼儀を正しく守ることによって、それが
実際には自分自身の心と生き方を向上させることになり、さら
にそれが他人に反映して争いごとをなくし、他人も同じことを
するようになる。このようにひとりひとりが礼節を守ることが
直接的に社会的・宗教的メッセージをもつのである。この前私
が東京の曹洞宗務庁を訪れた時、社会の調和と行動の重要性
についてのパンフレットや本をたくさんもらったが、「自分の
足もとを見よ」と題した小冊子には東京の地下鉄を描写したお
もしろい漫画が載っていた。それには手すりにぶらさがったり
靴を脱がずに座席に上がったたりしている子供や、明らかに他人
の迷惑をかえりみずウオークマンを聞いていている人の行儀の
悪さが描かれていた。メッセージは明らかである。つまり社会

で受けいれられている文化的行動のパターンが崩されると、必然的に社会的無秩序状態が発生し、心の平安が失われるというものである。このパンフレットは社会の調和とつながりと安らぎを維持する手段として「自分の足もとを見よ」という命令を強調し、禅宗の実践のひとつであると同時に、文化的礼儀の基本を守ることの大切さをくりかえし説いているのである。

これまで示してきたように、日本の行事の多くは文化と宗教の境界線にまたがっていて、宗教回帰の概念は文化の再肯定に関わるだけではなく、日本文化という概念それ自体に宗教的価値を植えつけることさえも含むものであろう。もし宗教が、いわば我々の足と靴をはく場所に直接関わるとすれば、それは足や靴についての作法を非常に大切にするとすれば、それは志向との深く緊密な関係を示すものである。つまり家にかかる前に靴を脱ぎかかとをぬぐうことが礼儀であることは単にエチケットや衛生の問題だけではなく、内と外の関係および所属と非所属の関係についての明白な文化的規定なのである。靴が正しい位置に置かれ、「心のふるさと」という文化的礼儀が正しく守られる時、やすらぎが得られ、人々をひとつにまとめるアイデンティティーを与えるような所属意識が生まれる。日本の宗教は、その形態と構造を形成してきたきわめて文化的な次元をもっているばかりではなく、日本の文化にも宗教的ニュアンスが同様にしみ渡っていて、結局宗教と文化の間にどんな境界線を引いてみたところで満足な結果を得ることはできない。そ

ういう試み自体が不可能なのではないか、と私は考える。つまり実質的に両者はひとつの全体の中で相互に関連した部分として作用しているからである。

引用文献

- (1) Cited in David W. Plath, *The Afterhours: Modern Japan and the Search for Enjoyment* Berkeley: University of California, 1964, p. 70.
- (2) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* New York: Basic Books, 1973.
- (3) 大村英昭・西山茂(編)『現代人の宗教』(東京、有斐閣一九八八)、一頁。
- (4) 文化庁編『宗教年鑑』(東京、ぎょうせい、一九八七)、二頁。
- (5) 曹洞宗宗務庁(多羅尾道春編)『曹洞宗宗勢総合調査報告書』(東京、曹洞宗宗務庁、一九八七)、二頁。
- (6) 曹洞宗宗勢調査委員会『宗教集団の明日への課題』(東京、曹洞宗宗務庁、一九八四)、一四〇頁。
- (7) 『朝日新聞』、一九八六年五月二十六日、一頁。
- (8) Ian Reader, "Back to the Future: Images of Nostalgia and Renewal in a Japanese Religious Context," *Japanese Journal of Religious Studies*, 1987, Vol. 14/4, pp. 287-303.

(9) *Ibid.*, pp. 294-298.

(10) 沼田健哉『現代日本の新宗教』（大阪、創元社、一九八八）、二二六―二七八頁。

(11) I have discussed this issue in the context of the "religious revival" in my article, "Return to Respectability: A Religious Revival in Japan?" *Japan Forum*, 1990 Vol. 2, 1 pp. 57-67.

(12) 神社本庁『神社写真時報』三四、一号、一九八八。

(13) 倉林正次『祭りの構造』（東京、NHKブックス、二三八号、一九八四）、一一頁。

(14) 同、二一九頁。

(15) 同、二二八頁。

(16) 曹洞宗宗務庁『人生のやすらぎ』（東京、曹洞宗宗務庁）、発行年不詳。

コメント 塩原 勉

大阪大学で理論社会学を勉強しております塩原でございます。

ただいまのリーダーさんのご発表の内容と私の普段漠然と考えていますことにそんなに大きなギャップがございませんので、大変コメントしにくい状態です。ただ、リーダーさんと私が違ふとすれば、リーダーさんはかなり長期の間禅の行をされましたし、ご自身で長い間巡礼をなさったということです。私のほうはいろいろそういう実体験に即したリーダーさんのお話を拝聴するという立場にあったわけです。

(17) See James Foard, "The Boundaries of Compassion: Buddhism and National Tradition in Japanese Pilgrimage", *Journal of Asian Studies*, 1982, Vol. 16/2, pp. 231-251.

(18) A preliminary report on this survey can be found in James Leavell and Ian Reader, "Research Report on the Saikoku Pilgrimage in Japan," *Studies in Central and East Asian Religions*, 1988, Vol. 1, pp. 116-118.

(19) 紀野一義『ころの故里―旅と日本人』（東京、佼成出版社、一九八五）、七二頁。

(20) 『へんろ』、一号、一九八四、一頁。

(21) 佐藤泰舜『禅のこころ』（東京、NHK出版、一九七〇）、二五頁。

(22) 山田龍真『荒行』東京、現代書林、一九八八、二一八頁。

コメントを簡単なメモにまとめておきましたので、お手元のメモをごらんいただきたいと思います。大体二つばかりの柱でお話をしたいと思います。一つは、宗教と文化のオーバーラップ、「相互浸透」についていっております。もう一つは、「伝統の発明」ということです。

リーダーさんは、日本の文化の中で宗教性の日常的な諸側面に注目したい、さらに、その悟りの日常性というふうなものにも注目したいということをおっしゃったわけです。ところが、私たちが若い時代に

勉強しました西洋の宗教学とか宗教社会学の常識的な考え方で、むしろ近代化の中で宗教とそれ以外の文化領域がはっきり分かれていくだろうという、いわゆる Secularization というのが一般的な考え方であったわけであります。それはどういふものか、ごく大ざっぱにまとめれば、一つは社会の構造分化だとか機能分化が進むことよって、宗教というふうなものはスペシフィックな領域に特化されていく。かつては中世のように聖なる天蓋が社会全体をカバーしていたのと違って、だんだん宗教が縮小していく。これが一つであります。それから、マックス・ウェーバーが指摘しましたように呪術からの解放という意味での合理化が進む。三つ目は私事化。宗教というものは私事の関心に基づいて選択しているもので、プライベートゾーンが進んでいくだろうというのがあったわけであります。

確かに、西洋世界はそういう方向をたどったというふうに見えますし、日本の場合も明治以来の社会の変動を見ますと、こういう動きはなかったわけではない。それなりにあったかと思うんです。しかし、日本では宗教学者も社会学者もヨーロッパ的な意味で世俗化が日本社会に存在したり進展したりしたのではないのではないか、というふうな考え方をずっと持ってきたと思います。私の考えでは、それは二つの面からヨーロッパと違った動きがあるということが説明できるのではないか、と思います。

これは熟さない言葉ですけども、Counter-Secularization というふうなものが日本の社会ではわりと鮮やかに出てきているのではないか、これが一つです。もう一つは、日本の社会では宗教も含め様々な文化が複層的な構造をもっていて、アーカイックな層からの影響が絶えず他の上層の宗教とか文化のうえに影響を及ぼしているのではないか。こういった二つの観点から、ヨーロッパ型の Secularization とは違った動きが日本ではあるというふうに考えることが一応できると思うんです。Counter-Secularization というのは大変未熟な言葉

ですが、世俗化に対抗する、あるいは、それから脱していくというふうな動きだと思えます。

宗教というものがむしろ拡散していくのではないか。お配りしたペーパーの下のほうに座標軸ようなものがあって四つのセルがございますが、その右のほうに修養団体、倫理や道徳の研究、セミナーを企画する産業、ヒューマン・ポテンシャル・ムーブメント、こういったふうなものがまとめて書いてあります。これはいわゆる正規の宗教とはみなされていないものであります。しかしながら、日本では修養団体というものは多く宗教的な性質を持っておりまして、世間は宗教団体というふうに見えています。例えばモラロジー研究所であるとか、新都ホテルのすぐ近くにPHP研究所というのがあります。ご承知の松下幸之助さんが設置した研究所ですが、それはいま『PHP』という雑誌を出していて、それはかなり宗教色の濃いものだというふうな言うこともできると思えますが、こういった研究所は宗教法人は決して名乗りません。これは財団法人でありますけれども、やっていることは極めて宗教的な色彩の強いものであります。

最近では、サラリーマンとか経営者などを相手にしまして、ある期間を区切りまして研修をするためのセミナーを商品として売り出すインダストリーが、ずいぶん活況を呈しております。これは、自己への気付きというふうなことを前面に掲げております。自己に気付くというのは、これはやはり深い意味では宗教的な性質を持ったものだと思います。

現に、そういうセミナー産業の一部を見ますと、そこでトレーニングを受けた人が次々にサラリーマンたちを誘ってくる。これは新宗教の布教のパターンとまったく同じであるというところがございまして。そういうふうな宗教の拡散がいま見られる。河合先生が指摘になったと思うんですが、宗教と科学の対立というのは、いまはむしろ融けてくる時代ではないか。それもある種の宗教の拡散とみていい。

二つ目は非合理化といえますか、再呪術化というもの。三つ目には、私事化にむしろ逆らって、新しい社会的統合の形成、モラル・コミュニティの追求といった動きがあります。これらは広い意味での近代化に対する対抗的な動きだと思えます。現在、日本では Secularization と Counter-Secularization という二つの相反するトレンドが衝突しているか、対抗し合っているというふうな状態になっているんじゃないかと思っております。

和辻哲郎さん以來多くの方々が日本の宗教や文化が重層性をもっていろいろ重層性、複層性をもってきていると思えます。一九七〇年代以降、わが国では宗教回帰とか宗教ブームという言葉がいわれまますけれども、そういう動きを実質的に担っておりますのは決して浄土真宗とか、あるいは制度化された教団でもなければ、あるいは創価学会や立正佼成会のようにすでに既成化した巨大な組織を擁する宗教でもなくて、霊能者たちがクライエントを集めてシャーマン・クライエント・ネットワークを形成する。そういったものが無数にあって、それがいま活況を呈している。

その中から、ちょうど宗教市場で新規商品を開発して急速展開するベンチャービジネスに匹敵するような動きをしているのが、一部で新々宗教などと呼ばれているものです。現在二百数十万の信者を擁するといわれております真如苑がその代表的なものだと思います。京都と大阪の真ん中にあります高槻で関西の拠点を真如苑がいま建設中ですが、そういった新々宗教とかフォークリリジョンの活況が現在の宗教ブームを実質的には支えているところがあると思えます。

そういった意味で、リーダーさんが先ほどご指摘になりましたように、日本人はビリーフという点で宗教を信じているように見えなくても、実際には宗教的なイベントであるとか、日常的な活動の中で実質的には宗教に参加している。その断絶が大きいということをお

話になったんですが、それはいうならばビリーフの宗教に対してパフォーマンスの宗教があるということですが。パフォーマンスの宗教というのは、典型的には呪術性を含んだ、あるいは身体性というふうなものを重視した新々宗教とか民俗宗教によく見られる。典型的に言えば、その二つのものがやはり対抗しながら補完的な動きをする。

近代化の中では、ビリーフの宗教とパフォーマンスの宗教は差別的な分業関係にあったと思うんですけども、いまはそれが対抗性をより強く、あえて言えば横並びになって対抗しているというふうな見方もできないわけではないというふうに思うわけです。

さて、二つ目の大きい問題を取り上げますが、伝統の発明というのは最近イギリスの歴史家のエリック・ホブズボームが「The Invention of Tradition」という本を編集して以来話題になっているわけです。ホブズボームによれば、イギリスの王室の様々なセレモニーとカリチュアルはずいぶん古くからあるように思われているけれども、実は、かなり多くの部分は十九世紀になってつくられたというわけです。日本の相撲の場合、典型的なエスノスポーツではありますが、当初は土俵の上の屋根は入母屋づくりであったんです。これは農民生活を表している。だんだんそれが国技になっていくうちに神明造の屋根にかわる。これも一つのトラディションの発明だろうと思うわけです。なぜトラディションを発明しなければいけないのか。要するに、社会システムであれ文化システムであれ、それはアイデンティティーを一貫して保持するという要請と、絶えず変わっていく環境に適応しなければならぬという要請とを何とか近似的にしろ、苦し紛れにしろ、両方とも実現していくことを、すべてのシステムは避けられない、その解決の有力な一つの方法として「伝統の発明」ということが出てくると思うんです。

日本の場合は、近代化というのは誠に凄まじいプロセスであって、ブルドガーで地ならしをするようなのが近代化だと思っております。

それに対して日本人がどういうふうに対応してきたかということ、例えば政治学者の神島二郎さんが大正期の前期的な大衆化状況が出現した時期に、学校の同窓会であるとか、郷里を共にする人々が都市において結ぶ同郷の団体を「第二のムラ」と呼びましたが、これはすでに発明されたムラであります。こういったものをよりどころにして適応をはかっていった。

僕は、神島さんのその話が大変面白くて、それに便乗しまして一九六〇年代、高度成長期の前半になぜ創価学会が急膨張したかということの説明のために、第三のムラというコンセプトを出しました。創価学会が布教活動の最先端に座談会という種原コミュニティのような単位組織を持っているわけですが、それがいうならば第三のムラという働きをもっています。ただし、この第三のムラは単なるムラの復旧ではありません。祖先崇拜を創価学会は否定しますから、そういう点では伝統的な家宗教から訣別しています。それから、青年団のような年令秩序を否定する。つまり、業績によってどんどん上に昇進するような組織をもっていますから、年令原理も拒否している。そういうものを拒否しながら、なおかつ第三のムラを築くという、そういう発明の仕方をしたと思うわけです。

ただいまのリーダーさんの *the invented furusato* というのは第n次。第n次といいますと一九八〇年代から一九九〇年代におけるムラの発明であったと思うわけです。ただし、リーダーさんの議論は全体に近代化に対抗するためのノスタルジックな理想化されたふるさとというふうな点を強調されたんですが、そのことは私も否定しません。

塩原 ありがとうございます。いまの塩原先生のコメントに対して、リーダー先生から一言ございましたら。

リーダー あまりコメントはないと思います。私の意見も塩原先生の意見

しかし、例えば最近わが国の村おこし、まちづくりというふうなものの現実をいろいろ見ていきますと、これもひとつの村の発明をやるうとしていっているだけけれども、決して復古的なものではなくて、ずいぶん工夫しながら新しい方向を目指そうとするわけです。例えば住民のニーズに基づきながら、しかも外に依存しないで、できるだけ自力でやっというところ。先祖伝来の生態系を保存しながら何か発展を図ろうとする。いうならば内発型発展というふうな方向で（第n+1）の村をつくらうとしている動きがあるということで、これは感銘を受けるものであります。

発明された伝統というのは多分様々な解釈図式を許すようなものだと思うんですが、決してそれは復古的なものだけじゃないと思うわけです。昨日のクラハト先生の水戸学会ですか、ああいったふうなものは復古主義的なものだと思いますが、近代に適合するようなものがあるでしょうし、ポストモダンという方向での発明された伝統というものもあり得だろうと思うんです。

例えば真如苑の場合ですけれども、私事化の極点で出てくると思われる八私さがしVと同時に、新しい統合化を目指しています。それも、単にナチュラな統合化ではなくて、宇宙感覚とか宇宙意識というふうなところまで広がっている。単に呪術的なものの復旧としてだけ新々宗教を見るのではなくて、ポストモダンという要素をかなり持ったものとして新々宗教というものがあるといえるんじゃないかないかと思います。

これでコメントを終わらせていただきます。

もほとんど同じだと思えますが、ちょっと言っておきたいことは、修養団体について述べましたが、その修養団体というのは塩原先生のおっしゃったように財団ですね。宗教ではないということですが、その内容はほとんど

どは宗教的だと思えます。修養団体は文化的価値観を守るために活動をしますが、修養団体の研修ということで禅宗のお寺とよく似ていると思えます。例えば実践倫理宏正会という修養団体だと思えますが、三泊四日の研修トレーニングを行います。その中に朝はお掃除とかをよくして、お掃除という名前は「禊」といいます。もちろん「みそぎ」という言葉は神道などについてはいろいろ宗教的な意味がありますが、そういう宗教的な活動にしても宗教という言葉は使いません。修養団体でも文化と宗教の境界線をやっていると思います。

あとはあまりコメントはありませんが、多分この第二、第三、第nのムラについても少し新宗教、新々宗教と関係があると思います。朝日研究所に勤めている西島建男様は「新宗教の神々」という本を出して、その中に新々宗教などの構造は昔のムラのような構造だと説明して、その理由で若い人々が新々宗教に入るということを説明しました。それはまた新宗教と新々宗教の中にそういう発明したムラという構造を行うと思います。その二つのポイントだけだと思います。そのあとは、ほとんど塩原先生のコメントと同意見です。

塩原 それでは、ディスカッションをお願いいたします。

飯田 私はエコノミストでまったく素人ですが、ちょっと質問したいんです。宗教と文化の相互浸透ということとは、はたして日本だけにあるんだらうかということなんです。確かに、日本についてテレビを見ることまで座禅を組むのと同じだというふうな大変面白い話があって、それは非常に印象的ですけども、しかし、私が若いころに年上の偉い先生から教えられていたのは、アメリカ、ヨーロッパではキリスト教がもつて生活の隅々まで影響力を発揮しているということ。ところが私、若干外国に生活して見て歩いたら、それほどでもないなという感じがしました(笑)。イギリスにしばらくいたときに教会でロックのコンサートをやっていて、これは若者を集めるためにずいぶん苦労しているなと、そういうことがあるんです。例えば論文の中でヨーロッパでは宗教と国家というのははっき

り分かれていて、日本ではそうではないというその違いが指摘されているんですけども、しかし、宗教が人間に影響力があるんだったら、やっぱり生活の隅々まで浸透してくるはずでしょう。ですから、そういうことは日本だけではなくて、どこにだってあるんじゃないかという気がするんです。この論文でお書きになっていることについて、どれほど日本特殊で、どれほど普遍的なのかということについて教えていただきたいんです。塩原先生のコメントに対しての質問を同じ観点からすると、先生はSecularizationがヨーロッパで起こったこと、Counter-Secularizationが日本で起こったというふうに、これはやや大ざっぱな理解でしょうか。そうおっしゃった。

塩原 僕は、本当はあわててそれを訂正したいと思うんです(笑)。

飯田 私は、要するにSecularizationというのはどこでも起こって、これはいわば建前の部分で、Counter-Secularizationもどこでも起こっていて、これが本音の部分であって、日本と外国の区別はあまりないのではないかという、こういうふうなことを私は考えます。

塩原 お二人に対する質問で、一部塩原先生がお答えになりましたが、まづリーダー先生からお答えをお願いします。

リーダー こういう宗教と文化の問題はもちろん日本だけではないと思います。どこでも混ざっていると思いますが、この所論は日本についての所論ですから、日本の文化と日本の宗教について書きましたが、もしイギリスの文化と宗教の所論を書く、またイギリスの日常宗教性というのは、英語の言葉ではimplicit religion(暗黙宗教)という生活の中の宗教性についての話をしたいと思います。

それから、どれほど宗教は文化の中と生活の中にあるかというのは、もちろん非常に難しい問題ですが、宗教の意味というのは英語のレリジョンという言葉はラテン語からくるでしょう。ラテン語のreligio.という言葉で、そのレリギオの基本的な意味は「人々をひとつにまとめるもの」という意味で、人々をひとつにまとめるものということは何でもまとめる

ことだろと思えますから、最近のイギリスとかいろいろ暗黙宗教についての議論が出てきて、何でも宗教的なニュアンスがあるという説明があると思えます。

例えばスポーツを見ながら野蛮人的なフットボール・ファンとかは、自分の地位を維持するためにいろいろ宗教的な活動をやるということで、そこでも文化の中、生活の中にいろいろ暗黙的な宗教性が入っている例だと思います。それは、どこでも同じことで、同じ問題だと思えます。日本だけではないと思えますが、この所論は日本についてですから。その理由で、多分そういう文化と宗教の関係、文化と宗教の同意点とかは普遍的なことかもしれません。

塩原 飯田先生、よろしゅうございますか。

飯田 はい。

塩原 それでは、先ほど塩原先生はあわててとおっしゃいましたけど、あわてないでひとつ。

塩原 Secularization と Counter-Secularization なるものがヨーロッパにも日本にもどちらにもあると思えます。ただ、程度の差ということで日本の場合には Counter-Secularization の動きがより鮮やかだというふうに評価できるだろうと私は思っているわけです。

マッキー ン リーダー先生はイギリス人ですからこの質問はアンフェアかもしれないですけども、アメリカでも新宗教がすごく発達して、古いといえばわからないんですけど、古いという宗教も再発しています。それはアメリカの社会ではすごく不安を起す現象です。

アメリカのこの宗教的なハイビエローについて、リーダー先生がおっしゃったような日本の新宗教と Counter-Secularization の現象を少し比較してくださいいますか。私の意見はまったくばらばらしてハッキリしてないんですけど、この二つの社会での少し似ている現象を比較してください。

マッキー ン 二つの社会といえはアメリカと。ほかの社会でもこういう現象があったらど

うぞ。

リーダー アメリカのほうは既成派と福音派という宗教的な活動だと思えます。既成という established religions か、福音はエバンジェリカル (evangelical) です。もちろん、日本の場合も既成宗教と新宗教か新々宗教に分かれていますと思えますが、塩原先生がおっしゃっているように、最近の大きな新宗教という立正佼正会などは既成化になって、だんだん力が弱くなっていると思えます。そういうことで、人間もいつも何か新たなしい、もつとエキサイティングな宗教面を起こすことが必要だと思えます。特に、例えばアメリカの場合は宗教が既成になったらだんだん福音的な力が弱くなると思えます。日本の場合も同じだと思えます。宗教が既成になってだんだん奇跡とか、生き神みたいな力がなくなることになります。

最近新宗教、特に新々宗教が盛んになったのは、塩原先生がおっしゃったように再呪術化とか霊能力とか超能力について、若い人々は特に興味を持ってきたことがあると思えます。その意味は、宗教が生きているものだから、そういう力がなくなると、参加する人がだんだん減ると思えます。日本の新宗教の場合も、特に奇跡についての話をよくしますが、例えば白光真宏会の雑誌で奇跡をしない宗教は本当の宗教ではないということを言っています。

真光という宗教は、奇跡をする宗教を批判しないと言います。奇跡しない宗教だけを批判します。奇跡がないと、力がないということ。その理由は、宗教はいつも古くなって力がなくなって、新しい宗教が出るということだと思えますから、日本の仏教の場合でいえば、日本の仏教の中から十六世紀まではいつも新しい宗派が出てました。古くなって力がなくなると新しい宗派が出てましたが、徳川時代からのセンターから出る宗教は仏教からではなくて、外からの民俗信仰から出ている宗教がだんだんふえていると思えます。でも、それは先生の質問とあんまり……。

マッキー ン 日本の場合には伝統も発明するが、伝統をもう一度見つけたいから新宗教に入る。その現象はアメリカではあると思うんです。

リーダー　そうです。伝統を発明という・・・。
マッキー　というのは、飯田先生がおっしゃったように生活には意外に宗教の影響が小さくなって、あまり人間がお互いに親切でなくなつて、何か宗教が足りないからじゃないかという理由である人々が新宗教に入るんじゃないかということで比較すればどうでしょう。

リーダー　宗教は人々に役に立たないとかということについては、例えば既成宗教がますます社会的な活動をしようとする、だんだん個人的な救い方がなくなるといふ枠組みがあると思います。例えばイギリスでも、多分アメリカも既成宗教の場合、キリスト教は社会福祉にいろいろ活動しますが、社会福祉活動がふえると教会から出る人が多くなります。教会に探すのは社会福祉ではないと思います。教会に探すのは生活の意味とか、そういうことで安心とか、特に個人的な説明とかを探していますから、そういう理由で例えば日本の場合には若い人々はだんだん新宗教と新々宗教に入っているといます。

前に言ったように、仏教のことで日本人は大部分仏教に入っているという。たとえば私がここにいる日本人に「あなたは何の仏教宗派に入っているか」と尋ねましたら、多分五十パーセントぐらいは返事できると思います。五十パーセントは、「わからない」と言うでしょう。仏教はいまでも日本にどこでもお寺がありますが、だんだん社会の構造の一つの柱になってしまつて、個人的な宗教意味がだんだんなくなつてしまつて、その理由で意味を探す人々がどこか別のところに行きます。そういうことです。

壇原　マッキー先生、よろしゅうございますか。

エゼンベル　日本のほかにもうこういう現象があるんでしょうかという質問に対して、それをサポートするコメントです。例えば八〇年代は世界中のいろいろの国で見られるように、一例として中近東でも復興イスラムが出てきたほぼ同じ時期です。面白いことは、そのことを研究している学者がリーダー先生と同じように、一つの説明として、トルコではこの間に都会化に急に上がったことを述べています。イスタンブールは、いまは十五年

前の人口の三倍になってきて、村に住んでいる人たちは、——親は村の人かもしれないけれども——都会に住んでいる、都会で生まれた人たちが特に興味をもっているんですね、この新しい復古イスラムに。村に行けば村の人々はあんまり敵しいことをやって、毎日宗教なんか考える暇がないみたいに農作しているんですから。一つの面でやっぱり都会の新しい社会運動といえるだろう。

二番目は、ちょっと日本の状況と似ていると思うんですけども、歴史を通してみるとこういう新しい宗教が出るのは、やっぱり社会変化と関係があると思うんです。経済的な変化ということとは二十世紀だけのことじゃなくて、二十世紀以前にもありました。例えば日本のような落首運動など、そういういろいろな徳川時代の運動は、徳川の社会制度と経済制度が変化したから、その時代の村にも新しい宗教の運動が出た、と言えると思います。

三番目は、ごく一般的に考えて、どうして世界中の人々がこの十年の間に、また宗教に戻ろうとしているか。それはやっぱり近代化に対する疑問じゃないかと思ふんです。学者にもそれがちょっとありますからね。例えば、人類学がこのごろ経済学よりはやっているみたいな。(笑)ごめんさい。何かファッションになって、そういう意味でスタティスティックなサイエンスの世界からちょっと離れて、もっと文化的、人間的な価値観を探そうとしています。これは一般的に新しい時代が始まったことも言えると思います。皆、大体一緒に同じ世界の歴史に参加しているんですから、ばらばらの印象があるかもしれないけれども、結果的に皆大体同じ傾向に参加していることになると思います。

リーダー　もちろん新宗教とかは、いま特に都会の現象だと思ふんですが、面白いのは日本の場合では、最初の新宗教は都会の宗教ではなくて村の宗教でした。例えば天理教とか金光教とか、それは私の考えでは山伏の修験道からの影響があったと思ふます。どこにも神社と氏子と檀家の既成の構造があり、個人的な宗教活動は山伏とか聖とかがいつも村を訪ねて回っていますから、その影響がずっと日本の村のルーツにあったと思ふます。都

市化が進んだら、村に生活した人々がそういうルーツを都心までもってきて、そこで新しい宗教をつくったということを私は考えています。合理化と環境問題はどこでも同じだと思います。

芳賀 これはむしろ塩原先生のほうに對する質問なんです。先生は先ほどのコメントの中で世俗化の話で、日本にはヨーロッパ的世俗化はなかったのではないかとおっしゃいましたが、僕が考えるには、むしろ世俗化、Secularization というのは日本でのほうがヨーロッパよりも早くあって、早く進行してしまったのではないかと。例えば十六世紀です。まさに織田信長、秀吉、家康というような時代、信長がキリシタンのパブレンに、魂なんていうのはないと断言したというのでパブレンのほうは仰天したというわけですが、あの時代から思想の中でもそういう一種の Secularization、超越者に対する試練というようなことはもう始めていて、それがもつと民間の中に入る。しかも、ちょうどあの時代は既成宗教である仏教が非常に揺らいできた時代で、そういう時代に信長のような人間が出る。その既成宗教の揺らぎがあったのでキリシタンは日本に入ってきたときに八十万とか百万ぐらいといわれるほどにわつと広まったんです。しかし、それも結局根づくことはできなくなって、徳川を通して Secularization が非常に進行した。これこそ日本の特殊性じゃないかと思うほどに、深く、広く、強く進行した。

しかし、また同時にそれに対して Counter-Secularization も徳川を通じてずっと尾を引いて、いまリーダーさんのおっしゃった新宗教も出てくるし、いろんな異端派も仏教系の中からも一種の地下組織のような批判が出てきたし、お伊勢まいり、ええじゃないかとか、ああいうことが出てきます。そういう Counter-Secularization も同時に進行してきていて、日本における宗教の歴史というのはいまから Secularization とカウンター、あるいはリ・セキュラライゼーションが絶えず繰り返されてきて、今日に及んでいるんじゃないか。

さつき、エゼンベルさんが言ったように、社会的変化があったときにそ

の動きが非常に大きくなる。明治にもまたもう一回仏教のリバイバルとか、神道リバイバルとかいろいろあって、そうするとまたそれに対して否定する動き、Secularization がまた進むというようなことを絶えず繰り返してきたのではないかと思うんです。ですから、塩原先生の話は少し西洋のモデルによりつきすぎた解釈だったんじゃないか。一般に社会学の人は、そういう傾向が強いと思います。最後のは皮肉であつて。(笑)

塩原 おっしゃることはよくわかるし、僕もそう思います。つまり、ヨーロッパで出てきた Secularization 概念はヨーロッパ型のモダニゼーション理論の副産物というか、それに随伴する理論ですから、結局、リニアなトレンド、非可逆的なプロセスなんです。僕は、やっぱりそれに基本的に不賛成です。いま、歴史認識の大きな転換があつて、そういうリニアな、ましてや段階論的な発展に對する根本的な批判があるわけだし、それこそ歴史が成層性を持つという考え方が出てくるわけです。そうなつてくると、当然、あるトレンドとそれに対立するトレンドが強弱の差を含みながら絶えず起こつてくるとみるのがごく自然な歴史認識の帰結ではないかと思う。ですから、芳賀さんのおっしゃる面はまったく賛成なんです。

ヴァンドウワラ 質問ではございませんけれども、ちょっと追加したいことがあります。そういう新々宗教は周囲の社会によって時々危険分子とみなされるくらいがありまして、それをなくするために周囲の社会に前例を求めるといふような方法を考え出す。一つには特にいま、ヨーロッパに非常に目立っているものとして、日本文化紹介活動というのがありまして、例えば創価学会でもそうですし、世界救世教会もそうです。いろんな日本文化の中でも非常に無難なものを取り上げて、それをできるだけ紹介するという一つの活動形態です。

もう一つは、できるだけ世界の権力者と会う。管長が特にローマ法王と個人謁見するというような現象が非常に目立っている。日本文化の紹介という活動は、リーダー先生の宗教と文化の相互浸透の議論がある意味で裏付けるでしょうし、国外にもそういう形で出ようとするところがあるが非

常に興味深い。

さらに、真如苑とか創価学会とか、いま欧州各国にもその支部を開設しているんです。それが駐在日本人を対象にしているのか、それとも、むしろヨーロッパの特に若い年代を対象にしているのか、そのへんは私よくつかめないのですけれども、私の接触している日本人は大体駐在日本人が多くて、いわゆる会社とかそういう人たちはむしろこういう団体というか、こういう組織を敬遠しているわけです。だから、やはりヨーロッパの若い世代を特に対象として活動を繰り広げていると思うんです。そのへんは、勉強不足ですけれども、それについてどれだけ成功しているのか、それについて何か統計がありますか。特に、インド系の宗教はかなり成功していると思うんです。特にオランダあたりとか、インド宗教はかなり浸透してきているんですけれども、こういう日本の新々宗教はどうですか。滞っているような気もするんですけど、それについて何か経過、推移に関する数字の統計がありますか。

リーダー インドの宗教はいまでも日本でちょっと盛んになっていると思います。特に、最近よく新聞に出たオウム真理教など、いろいろ小さなグループがあつてインドの影響がたくさん出ている。

一つは、日本の新宗教と新々宗教は西洋に盛んになっているかどうかは私はハッキリわかりません。もちろんよく活動してませんが、それは宗教集団が成立してからのプロセスだと思えます。自分の国か自分の地方からだんだん広がって別のところに行くというプロセスは、どの宗教でも同じだと思えます。それから、日本の宗教はアフリカにも盛んになっていると思えます。アフリカは別のケースだと思えますが、アフリカの精神的な構造や考え方が日本とよく似ているので、その理由でアフリカに盛んになってます。

イギリスには、日本の新々宗教はいままでではないと思えます。新宗教といえどももちろん創価学会と世界救世教などいろいろな活動をやっていきますが、イギリスで特に盛んになっているのは創価学会です。創価学会には自

分の好きなものがほしければ題目を唱えて、そういうものをもらうという説明があります。アンビションの正当化が入っているので、創価学会は特にイギリスのヤッピーみたいになん人々の中に盛んになってます。精神のことについて興味をもつて若い人々、悟りを開きたいという若い人々は普通はインド系のグル宗教か仏教（とくに禅）に入るでしょう。

もう一つのポイントが新宗教の国際化ということで、それも非常に面白いことだと思いますが、日本の新宗教の国際化はほとんどはハワイとブラジル、カリフォルニアだけでした。それも二世などです。いまはだんだんほかの国に広がっていると思いますが、それも国際化のプロセスの一つです。そういう国際化はほかの国のためだけではなくて、日本そのもの、日本人の信者のためだと思います。ある宗教が国際的になると、日本人にアピールする。そこで、ローマの法王と一緒に写真を撮るということになります。それから最近の世界平和運動。新宗教はどれも自分の世界平和の運動をもつてますが、それも本当は世界平和のためですか、自分のためですか、（笑）というのは私はハッキリわかりません。一つだけ知っているのは、あらゆる新宗教が自分の世界平和運動をもつてますが、ほかの新宗教と協力しないんです。自分の道だけが正しいといえますから。例えば阿含宗は阿含宗の世界平和宗教的な運動がいちばん正しいとしますから、創価学会には関係ありませんとかいうことになります。

ブロードベント 非常に興味深くこの発表を聞きました。私も実は禅と深い関係を持っている者です。自分の宗教として六〇年代の中ごろからかわつてきてます。禅は新しいからアメリカが憧れ、魅力があるとおっしゃったんですけど、実は、サンフランシスコで六〇年ごろに、鈴木俊二郎氏がソウコウ寺という伝統的なお寺の住職になって伝統的な禅仏教を行おうとしたこともありま。すると周りに若者が集まってきて座禅をやりたい、指導してくださいと必死に頼んだんです。それで、檀家と対立的な関係になっちゃったんです。檀家のほうは座禅はあまり興味なくて、お葬式とか伝統的な儀式のほうに興味があったから、結局対立が激しくなつて、六〇

年代の終わりごろ、その若者のグループが新しい禅センターをつくって鈴木老師のほうはそこに移ったんです。ソウコウ寺に新しい住職が日本から来ましたけど、二つの修行方式に、あるいは宗教のやり方に分かれちゃったんです。そのことは日本文化の中の普遍性を探すこととって非常に深い意味を持っていると思います。というのは、仏教をはじめ神道にも、ほかの宗教にも深い普遍性があると思いますけど、同時に非常に深い、ずっと何百年もかかってできてきた社会秩序がからんできています。その点で文化と宗教が混じってあるから、第二次世界大戦が終わって日本の社会秩序の正当性を失ったから、そして、それからいろんな経済発展の中で日本社会が多元化してきて、若者が企業に身を尽くす価値観を失ってきているし、そういう社会変化があるから、伝統的な社会秩序を持っている宗教も信じられなくなってきたところはありますが、それでも普遍性をまだ探している……。

リーダー 伝統がなくなるから、創り出さなければならぬのだと思います。

ブロードベント そういう矛盾について、もしリーダーと塩原先生にちょっとコメントしていただければ有難い。

リーダー 悟り的な面と社会的な面、座禅と檀家の問題ですね。先生がおっしゃっているように檀家は座禅をしたくないという点について。日本の曹洞宗の調査によりますと、曹洞宗の檀家は曹洞宗の儀式とか行事によく参加しますが、座禅をしたいかという質問に対しては、したくない人が八十九パーセント以上でした。いつも、こういう問題があると思います。例えば、保守的な社会的秩序を守る活動と、普遍的な私探しという面の二つあります。基本的にその枠組みは両方も合わせないと意味はないと思います。

普遍性といえば悟りの宗教だけではなくて、社会的にまとめるという意味の、レリジョン、両方ともが宗教には必要だという説明もあると思います。普遍性だけではなくて、自分のアイデンティティー、所属意識をつくる

ことも入っていると思います。そういう枠組みで二つに合わせていると思います。

塩原 ブロードベントさんが提起された問題は大変大きな問題だと思います。いまなぜ新宗教が活発化しているかという問題に帰着すると思うんですが、新宗教に共通する大きな特徴は、宗教と社会福祉と医療ですね、広い意味で健康といってもいいでしょう。そういう問題が未分化に一つの全体性をつくっていて、それをベースにして新宗教ができていくと思うんです。そういう点では、現代社会の中で人々が生活の全体性あるいはその意味の全体性を求めている、それには既成のエスタブリッシュした宗教は対応しきれない。むしろ、再呪術化の中で医療と福祉、生活の立て直し、家族単位のクライシス・マネージメント、そういったものを含めて現実に人々が立ち上がるということのために新宗教はそれなりの手段を提供してくれていると思うんです。

逆に言えば、それは福祉国家の貧困のせいでもあり、あるいは検査、薬漬けで人々を痛めつける医原病のせいでもあります。そういうものの結果として出てきている部分があるだろうというふうに評価できると思うんです。塩原 ありがとうございます。重要な問題がいろいろ提起されました。

これでこのセッションを終わります。リーダー先生、塩原先生、それからご参加の皆様、厚くお礼申し上げます。