

日本宗教の文化的特性

—近代化と呪術的志向性—

沼 尻 正 之

0 はじめに

本稿が目的としているのは、日本における宗教の文化的特性を明らかにすることである。文化的特性という以上、他の文化圏には見られない特徴を明らかにすることであるから、そこには必然的に比較の視点が要求されてくるであろう。本稿での考察は、主に欧米の宗教との比較を念頭に置いている⁽¹⁾。またこの小論中で総合的な視点から日本宗教の特性を描き出すことには無理があるため、特に近代化と宗教との関わりを考察する中で明らかになってくる部分に議論を限定したい。

現代日本における宗教行動の「奇妙さ」を示す例として、よく挙げられるのが以下のような例である。すなわち、日本人は12月24日に盛大にクリスマスのパーティーをし、その数日後の大晦日には近所の寺に除夜の鐘をつきに出かけ、その翌日には神社に初詣に行く。実に一週間ほどの内に、三つの異なる宗教の儀礼をおこなうのだと。またしばしば外国人を驚かすものとして挙げられるものに、毎年文化庁から出される『宗教年鑑』における「我が国の信者数」の統計がある。これによれば、神道系、仏教系などを合わせた日本の総信者数は、例年全人口の約2倍に達する（平成6年末のデータで、約2億2千万人）。

もっとも一方で、こうした事態を奇妙と思うこと自体、我々がいかに欧米的な、あるいはキリスト教出自の「宗教」概念を自明視しているかということを示すものであると考えることもできるであろう。つまり、二つの異なる宗教を信仰すること（またはその儀礼を行うこと）が相互に排他的であるはずだという考え方、シンクレティックな宗教は本来の宗教の姿から逸脱したものであるという考え方は、限定的な妥当性をしか持たないのではないかということである。

⁽¹⁾したがって、本稿で日本宗教の特性という言い方をする場合、それは必ずしも日本のみに特有ということの意味しているのではない。以下で論じるような日本宗教の性質が、例えば東アジアに共通のものであるかどうかといった問題は、本稿では扱うことができない。

こうした点は、比較社会学的な視点から日本人の宗教観を検討しようとする試みにとって根本的な問題であると言える。例えば、欧米の宗教社会学者の間で60年代以降盛んに行われた世俗化に関する議論を日本社会に適用しようとする場合にも、同様の困難さが存在する。いわゆる新新宗教というものの興隆に加えて、日本の若年層には根強い現世利益的・呪術的な宗教行動が見られる。しかし他方で神仏への信仰や修養的な宗教行動については、世代が下がるにしたがって明らかに衰退傾向がうかがえる（NHK放送世論調査所編 [1984: 41-8]）。いわば、何をもって日本人の宗教とするかによって、現状を世俗化が進行しているとも、していないとも捉えうるということになるのである。またそもそも世俗化という現象の前提には脱呪術化のプロセスがなければならないが（沼尻 [1995]）、新宗教をも含めて日本の宗教が一貫して呪術的要素を保持しているということが、多くの論者によって指摘されている。こうした点を背景として、例えば林淳は四点ほど根拠を挙げながら、結局欧米流の世俗化論は日本社会には適用不可能であると論じている⁽²⁾（林 [1992]）。

確かに多くの場合、欧米の宗教社会学の議論を日本社会にそのまま適用することには困難が伴う。そのような欠如理論から、おそらくは相当程度に異なった性質を持つ日本宗教の特性を描き出すことは難しいであろう。しかしながらはじめにも述べたように、ある社会の文化現象の持つ特性を考察する場合には、比較論的な視座が必要となる。本稿では、近代化という一定程度通文化的と考えられる社会的プロセスが宗教にいかなる影響を与えたかという点に関する考察を媒介にしながら、この問題を検討していくことにしたい。

1 「2つの近代化」論

日本における近代化と宗教との関係を考察した代表的なものとしては、何よりもまず西山茂の「2つの近代化」論が挙げられるであろう（西山 [1988], [1990]）。以下簡単に彼の議論を整理しておきたい。西山によれば、日本の近代化には明治初年から明治末・大正期にかけての「第一の近代化」と、第二次世界大戦後から高度経済成長後の1970年代初頭にかけての「第二の近代化」とがあり、こうした近代化の推進期には、「信の宗教」とでも名付けられるような、創唱系で教義信条に重点を置いた、その意味で合理的なタイプの新宗教が著しい発展を遂げた。第一の近代化の時期の代表的な教団としては、天理教、金光教などが、また第二の近代化の頃のものとしては、創価学会、立正佼成会などが挙げられ

⁽²⁾その四点は、要約的に述べれば次のようになる。①日本には、西洋中世の教会のようなアンシュタルト的制度がなかった。②「抜本的な変化の時」があるという西洋的メタ理論は、日本人には共有されていない。③世俗化の前提である宗教の超越性・統合性は、日本宗教には元来存在しない。④宗教の個人化は見られない。

る。

他方これらの「2つの近代化」の時期に続く近代化の停滞期には、全く異なったタイプの新宗教が台頭する。つまり、「術の宗教」あるいは「霊＝術系新宗教」と名付け得るような、神秘主義や呪術的志向性の強い、その意味で非合理的なタイプのものである。第一の近代化の停滞期、すなわち大正から昭和初期にかけての代表的なものとしては、大本教や太霊道などが、1970年以降におとずれる第二の近代化の停滞期に発展した代表的な新宗教には、例えば阿含宗、真光系教団、GLAなどがある。

このように二つのタイプの宗教が近代化の推進期と停滞期とに交互的な発展を見せる理由を、西山は次のように述べている。「近代化の始動する時や、それが強力に推進されているときには、その推力として合理主義的な精神が要求されよう。また、それが一段落した時には、合理主義への反省や反動が起こって、非合理主義への回帰が見られやすくなるであろう」（西山 [1988: 177]）。そして前者の時代精神に適合的なのが「信」の宗教であり、後者に適合的なのが「術」の宗教であるというわけである。もっともこうした傾向は、宗教の領域だけに限られるものではない。実際西山によれば、「2つの近代化」の一段落期にはそれぞれこうした新宗教に限らず、「非合理の復権」とでも呼べるような神秘・呪術ブームが社会全体に広範囲に見られ、そうした風潮が大本教などが台頭する際の「信憑性構造」を成していたとされるのである。

こうした西山の議論は、近代日本における四度の宗教ブームと近代化との関係を捉える上で、非常に興味深い図式を提出していると言える。またそれまでは専ら前近代的なものとして否定的に捉えられてきた「霊＝術系新宗教」を、近代化の負の成果を処理する機能を持つものとして積極的に位置づけたことも、優れた見方であると言えるであろう。しかし本稿の視点から見た場合、そこにはいくつかの問題があることが明らかになる。まず第一に、西山の言う「創唱系」と「霊術系」という分類に関して、それがもちろん理念型的な手続きのもとで成されたものであることを理解した上でも、こうした対比には過度の単純化が含まれているという点が挙げられる。創唱系と呼ばれる新宗教を含めて、日本の大部分の新宗教がかなりの程度民俗宗教的な要素を持ち合わせていることは、多くの論者の指摘するところであるし（宮家 [1974], 桜井 [1982]）、従ってそこには基層として現世利益的・呪術的信仰が存在しているとみることができる。また例えば島藺進は明治以降の新宗教を四つに類型化（土着創唱型・知的思想型・修養道德型・中間型）しているが、その中では先に「信」の宗教の例として挙げられた天理教、金光教は「土着創唱型」に分類され、その教えや信仰形態は「民俗宗教（習合宗教）の中から継承発展されたものと、一介の庶民としての生活経験にその大部分を負っている」（島藺 [1992a: 68]）とされている。

また第二期の「信」の宗教の例とされた創価学会は「知的思想型」に分類されるが、これも大衆運動を展開していく過程で、「思想的探求が癒しや運命改善の信仰へと方向を変え、呪術的現世救済信仰が思想体系に取り込まれるようになる」（島藺[1992: 68]）のである。これらと、「中間型」の1タイプである「土着知的思想複合型」に含まれる大本教との距離は、さほど遠くないと言えるのではないだろうか。いずれにせよ、「創唱系」新宗教を「霊術系」とは全く異なる合理的なものとする西山の見方は、いささか強引すぎるように思われる³⁾。

しかしこうした点は、新宗教の教義体系をみる際の力点の違いに由来するものだということもできるかもしれない。西山の議論が含んでいる第二の問題は、これに比べてより巨視的なレベルのものである。つまり、彼の議論ではある短い期間の中で生じる特定の「近代化」と宗教の関わりは明らかにされているが、近代社会を貫く構成原理としての近代化、すなわち巨視的な意味での近代化が宗教にいかなる影響を与えたかということに関しては、何も語られていないのである。あるいは彼は、それを純粹に循環論的に捉えようとしていとも考えられるであろう。つまり、社会の近代化が常に一定の「むら」を伴って進行していく以上、そこには必ず「信」の宗教と「術」の宗教との交互的發展が見られるのだと。しかしこのように考えた場合に即座に生じる疑問は、それではこれは近代化を経験しているあらゆる社会に適用可能な普遍的モデルなのだろうかということである。欧米諸国においても、近代化の推進期には合理的・体系的な宗教が、またその停滞期には非合理的・呪術的な宗教が流行するのであろうか。諸外国と異なり、ある程度まで日本に特有の近代化と宗教との関係のあり方は存在しないのであろうか。欧米流の世俗化の議論がほぼ適用不能とされている以上、そこには何か日本社会に特徴的な宗教状況があると考えるのは、さほど無理なことではないであろう。

西山の議論に見られるこうした難点は、既に述べたように巨視的な近代化の宗教に対する影響を考慮に入れないことから来るものであると考えられるが、それは更に彼の言う「ポスト・ヴェーバー的問題意識」（西山[1988: 172]）とも関係している。彼によれば、日本の宗教社会学的研究は長い間、「宗教はいかに近代化に貢献し得たか」という「ヴェーバー的問題意識」に支配されて、「宗教はいかに近代化に抵抗し、その負の成果を克服しうるか」という「ポスト・ヴェーバー的問題意識」を持つことがなかった。それ故「近代化を経験ないし達成した世界の人々が、却って『合理主義の呪縛』から逃れるべく『呪術への

³⁾ 実際西山自身も、彼が共著者となった論文の中で、「新宗教は基本的に民俗宗教という同一の宗教的基盤に根ざしており」、それ故「とくに救済観の構造に注目するとき、新宗教相互の類似性は驚くべきもの」であると述べているのである（対馬他[1979: 92]）。

解放』を企てる傾向がある」（西山 [1988: 172]）という点を見る必要があるという。先にも述べたように、この指摘は確かに重要である。しかしながら同時に指摘されるべきことは、彼の「2つの近代化」論自体は、依然として「ヴェーバー的」図式の上になり立っているということであろう。近代化には合理的な精神が必要であり、従って合理的な教義体系を持つ宗教と親和性を持つはずであるという議論は、基本的にはヴェーバーの議論と同型であり、その意味でヴェーバー的視点から近代日本の宗教史を見たものと捉えられる。こうした方法が、「創唱系」の新宗教を過度に合理的なものとして規定しようとするという、先に挙げた問題を生じさせているのではないだろうか。近代化と宗教との関係をめぐるこうした議論からは、日本宗教の特性は浮かび上がってこない。日本の宗教をより本来的な意味で「ポスト・ヴェーバー的」視点から捉えるためには、更に日本社会に内在的な視点からの考察が必要となる。そうした議論を行っているものとして、次に島藺進による日本宗教論を検討してみよう。

2 近代化と呪術の親和性

島藺進は、近代日本における仏教系の新宗教の発展過程を分析する中で、そこでは全体として時代が下るにつれ、現世肯定的・現世志向の要素が増大してきたと論じている（島藺 [1992a: 83- 102]）。一般に認められているごとく、伝統的仏教の救済観が現世否定的・現世超越的であるのに比べて、新宗教のそれが現世肯定的・現世志向的であるというだけでなく、明治以降の新宗教の展開過程を見ても同様の傾向が見て取れるというのである。もちろん等しく仏教系と言っても、ほとんどの新宗教教団においては、伝統仏教の他に習合宗教（あるいは民俗宗教、つまり土着宗教と救済宗教との混合形態）の影響が認められ、その程度により三つの類型が作られうる。しかしそのいずれにおいても上記の傾向が見られるのである。伝統宗教の影響が相対的に強い教団の例としては本門仏立講と創価学会が、逆に習合宗教の影響が相対的に濃い教団の例としては如来教と解脱会とが挙げられ、いずれも時代的に古い前者と比較的新しい後者とを比べた場合、そこには「現世否定から現世肯定へ、脱現世志向から現世志向へという日本の民衆の救済観の大きな流れ」（島藺 [1992a: 97]）が見て取れるのである。また伝統宗教と習合宗教との影響をほぼ均等に持つ教団の例としては霊友会が挙げられているが、この教団においても初期の宗派的な教義体系を重視する方針を転換し、シャーマニズムの実践と現世利益信仰を強調するようになった結果、大衆的宗教運動として展開していくことが可能になったとされる。

ところでこうした分析は、日本においては社会の近代化が進むにつれ、現世利益的・呪

術的志向性がより強まっていったという可能性を示唆している。これは、近代化の進展が合理的な創唱系新宗教の提示する世界観と適合的であったとする西山の議論と対立する見解であると言えよう。もっとも島藺は、西山の議論を直接の批判対象としているわけではなく、むしろ安丸良夫の「通俗道德」論を批判することにより自らの議論を展開している。周知のように安丸は、近代主義的立場からの日本近代化論を批判し、日本の近代化過程が、様々な民衆思想（石門心学、報徳運動など）の説く通俗道德による民衆の主体化を通した、大衆的倫理革新の流れを基盤としていたことを示した（安丸 [1974]）。こうした民衆思想の核心を安丸は「『心』の哲学」と名付けているが、彼によればそれは、無神論的・人間中心主義的なものであり、そして脱呪術的志向性を持つものであった。しかしながら島藺はこうした安丸の議論をとらえて、「大衆的倫理革新と呪術的なものがまったくの対極にあると考える点で、安丸はウェーバーと立場を同じくして」（島藺 [1992a: 141]）おり、そうした視点からは、倫理的主体化を促す力と呪術的な志向性が共存しているという近代日本の新宗教をめぐる特殊な状況が捉えられないとしている。そこで検討されねばならないのは、むしろ民衆宗教としての新宗教が持つ呪術的宗教性と、近代化の推進力であった大衆的倫理革新との間の親和性であるということになるのである。

こうした点について島藺は、多くの新宗教の中で重要な位置を占める「精霊信仰」を軸として、より詳細に説明している。精霊信仰とは、「霊界」とそこにおける先祖霊・邪霊などの実在の強調、不幸の要因として特に霊がイメージされること、呪術的救済儀礼による霊との交流の実践（憑依や供養）などを特徴とするものであるが（島藺 [1992a: 159]）、彼によれば天理教・金光教など幕末維新期の農村発生型教団と、大本教・霊友会・生長の家などの大正・昭和初期の都市型教団とを比較した場合、明らかに後者において精霊信仰が重要な要素になっているという。更に後者の方をより詳しく見ると、比較的時代の早い大本教より、霊友会・生長の家に強い精霊信仰の要素が見られるのである。したがって島藺によれば、明治から昭和にかけての新宗教の変遷の中に、近代化・都市化が進行するにつれ、「救済神信仰が弱まり、かわりに精霊信仰が強まってくるという流れ」（島藺 [1992a: 161]）を見ることができるということになる。

この指摘は、日本における近代化と宗教との関わりが、欧米におけるそれとは異なる特有のものである可能性を示唆しているという点で興味深いものである。しかしながらそれでは何故、日本においては近代化・都市化が進む中で、呪術的志向性の強い精霊信仰が興隆していったのであろうか。島藺は、「新しい精霊信仰が近代の都市環境にどのような適合性をもっていたか」（島藺 [1992a: 163]）ということ、それが伝統的精霊信仰・救済神信仰・合理主義という競合する世界観に対してどのような点で優位に立っていたかとい

う点に関して多面的に説明している。彼の議論をここで全て参照することはできないが、その中で特に興味深く思われるのは、近代化に伴う技術的思考の浸透が、かえって精霊信仰の発展にとって有利な条件を形成したという指摘である。彼は、呪術的宗教性の復活を「非合理の復権」現象と捉える西山的な議論を認めながらも、同時に「精霊信仰や神秘力信仰の中には、具象性・即物性や技術性・操作性という特徴があり、これは機能的、手段的合理化が進む近代に適合的な面があることに注意すべきだろう」（島藺 [1992a: 175]）と述べているのである。

上述したように、島藺の議論は、近代化のプロセスが呪術的世界観を駆逐していくのではなく、むしろそれを強化していったという日本に特有の宗教状況を論じている点で興味深いものである。もっとも、近代化に伴い呪術的・精霊信仰の要素が「増大」したという指摘には、彼の価値関係的視点が大きく関わっている可能性があり、疑問の余地があることも確かであろう。しかし少なくとも、近代化の進展にもかかわらず、日本において呪術的・精霊信仰の要素が減少しなかったということは言えるのではないだろうか。ただしその理由として彼が、近代合理主義が手段性・操作性、すなわち目的合理的性格という点で呪術的世界観と親和性を持つということを挙げている点には問題がある⁽⁴⁾。この点に関して、若干基本的概念の整理をしておきたい。

通常我々が「宗教」というものをイメージする場合、そこには厳密には呪術と狭い意味での宗教とが含まれている。両者をそれぞれどのように区別して定義するかという点については、もちろん様々な議論がある。ただしここで簡単にそれらを性格づけておくならば、呪術が超自然的なものを含めた外部世界を何らかの形で統御・支配しようという信念に基づくものであるのに対し、狭義の宗教はそうした超自然的ものの絶対性・超越性を前提とするものであると言えよう。また例えばR.スタークは、両者の差異を「代償物 compensator」という概念を用いることによって説明している。彼によれば、「代償物とは、報酬が未来のある時点において、あるいはすぐには知り得ない何か別のコンテキストにおいて得られるであろうという信念を指す」（Stark [1985: 5]）のものであるが、その中でも特殊的代償物、つまり現世利益的なかたちでの報酬を与えようとするのが呪術であり、これに対して普遍的代償物、すなわち死後の救済などのような経験的には認知しえない報酬を約束しようとするのが宗教である。ところで、これらと科学との関係を考えて場合に、科

⁽⁴⁾ただし島藺は同時に、合理主義と精霊信仰とが競合する（こちらの方がより一般的な考え方に近いであろう）側面をも論じている（島藺 [1992a: 166]）。そこで彼は、近代化に伴い合理主義への反発が強まり、そのことが精霊信仰が台頭する余地を与えたとしているが、この議論は1970年代以降の状況を説明するには適切でも、近代化の過程全般にはあてはまらないであろう。

学からより根本的な挑戦を受けるのは呪術の方であると言える。というのも、宗教はそもそも科学によって立証も反証も不可能であるような領域を問題としているからである。対象への関わり方において呪術と科学とは同型であり、実際錬金術などの例に見られるように、科学は呪術的思考形態の中から生じたとも言えるのである。したがって、近代化に伴う科学的世界観の浸透によって生じる人間の思考様式の「合理化」が結果するのは、宗教の衰退ではなく⁶⁾、呪術的世界観の衰退であるということになる。言い換えれば、科学による世界の説明が不完全であればあるほど呪術は残存するが、それが完全であればあるほど呪術は駆逐されるのである。

このような短い概念的考察からも、上述のような近代日本の宗教状況が生じる原因として、近代的な合理主義と呪術的精霊信仰との間の親和性を想定する見解には無理があるということが分かる。であるとすれば、我々はそこに何か別の原因を見つけなければならない。

3 宗教と呪術との相互浸透性

日本社会においては近代化が進展する過程においても、一貫して呪術的信仰が根強く残っていたということは、もちろん以前から様々な研究者によって指摘されてきた。しかし多くの場合そうしたことは、近代主義的なスタンスから、日本社会の前近代性・後進性を示す事態としてネガティブに捉えられてきたと言えるであろう。例えば堀一郎によれば、「多くの新宗教なるものは、名は宗教であって、実質は呪術または呪術類似のもの」であり、「民間信仰や俗信に連続した要素を多分に蔵している」。そして「そこには宗教の民衆迎合があらわであり、宗教は現世利益的呪術へ逆転している。（中略）宗教の本末転倒、すなわち逆立ちした宗教が民衆に支持されていることは、精神自体の迷信化、すなわち人間崩壊をもたらすのみである」（堀 [1962: 146]）とされた。こうした見解が、とりわけ脱呪術化を果たしたキリスト教などの創唱宗教を高等なものと見なし、そこから呪術的・民間信仰的要素を強く残す日本の宗教状況を後進的と捉える宗教進化論的視点を背景にしていたことは、言うまでもないであろう。ただしこうした側面は現在ではあまり強調されず、先の島藺の見解に見られるように、より中立的な視点から日本宗教の呪術的・現世利益的

⁶⁾世俗化論においては、合理化という要素が宗教の衰退をもたらす重大な要因であるとされる。B. ウィルソンの系譜を受け継ぐ世俗化論者であるS. ブルースらは、従来の世俗化論をふまえた上で、世俗化のオーソドックスなモデルを提示しているが、そこでは世俗化をもたらす近代化の三つのサブカテゴリーとして、「社会的分化」、「社会化」（ゲゼルシャフト化を意味する）、そして「合理化」の要素が挙げられている（Bruce and Wallis [1992]）。

性格を位置づけようとする試みが主流になってきたと言える。

本稿では、こうした日本宗教の性格を、宗教と呪術との相互浸透性という点から説明することを試みたい。つまり先にも述べたように、原理的には近代化や科学の発展に伴う合理主義的世界観が普及するに伴い衰退するはずの呪術的志向性が日本において根強く残存してきたのは、呪術が一貫して宗教と密接に結び付いているという状態が保たれ、それによって支えられているという構造が存在してきたからではないかということである⁶⁾。呪術と区別される意味での宗教は、先にも述べたように、基本的には近代化の進展によってもその価値を減じられないような領域であるからである。もちろんそこにはまた逆の側面、すなわち呪術が宗教を支えるという側面も存在する。つまりP. バーガーが述べているように、欧米における世俗化の過程がプロテスタンティズムによる脱呪術化（宗教の呪術との分離）の徹底を決定的な序奏としていたとするならば（Berger [1967: 111f, 訳: 173-5]）、日本においては一貫して宗教と未分離な状態を保った呪術が、かえって宗教の衰退を阻んだと考えられるのである。

さて仮に日本宗教の性格を上記のように規定できるとするならば、それはどのような構造を背景として成立しているのであろうか。ここではそれを、民俗宗教と成立宗教との力関係を軸として説明してみたい。この点に関して西洋と日本とを比較した場合に言えることは、西洋においては脱呪術的な志向性を強くもった成立宗教あるいは歴史宗教が、呪術的で現世利益的な民俗宗教・民間信仰を凌駕していったのに対して、日本においては反対に仏教など外来の創唱的な成立宗教は民俗宗教と習合し、むしろその中に取り込まれていくというプロセスをたどったということであると考えられる⁷⁾。例えば日本において仏教が民衆生活に定着するためには、従来はその教義に含まれなかった死の儀礼（日本の民間信仰においてはもっとも重視された）を取り込み、葬式仏教化する必要があったことなどが、その典型例と言えるであろう。

こうした対比はもちろん過度に図式的なものである⁸⁾。しかし比較論的な視点から見れば、上述したような西洋と日本との対比は一定の妥当性を持つと言ってよいであろう。成立宗教としてのキリスト教が西洋諸国の文化に与えた影響は多大なものであり、日本にお

⁶⁾この問題を考える上では、他にももちろん社会層の観点が重要になる。近代化に伴い合理的・科学的志向が浸透するにも関わらず、呪術的志向性が残存するという状況は、それらが別々の社会層によって担われていたと考えることである程度は説明できる。しかし近代の日本は、欧米に比べても相対的に高い教育水準を保持しており、それゆえ科学信仰が広範な層で比較的早い段階に成立していたという事情を考慮に入れるならば、社会層の視点だけでこの問題を説明することにはやはり無理があると言えよう。

⁷⁾こうした点については、例えば以下のものを参照。宮家 [1974], [1994]、桜井 [1982]

ける宗教状況とは根本的に異なるものであったと考えられるからである。この問題について、例えば桜井徳太郎は以下のように述べている。「いっばんに創唱的成立宗教の形成が十分に熟さない段階で、外来宗教の伝播から民族の宗教生活が大きく影響された地帯では、当然ながら在来の民族信仰が徹底的に変容または解体される。キリスト教の伝来によって原始的民族宗教のほとんどすべてを失ったヨーロッパなどは、その典型的例証であった。ところが日本では、広くかつ深い仏教の伝道普及がみられたにもかかわらず、土着的伝統信仰は大きく破壊されることはなかった。のみならず伝統的な自然宗教や呪術的な民族信仰はながく残されて今日まで継承されている」（桜井 [1982: 5]）。

ところで日本における民俗宗教をどのようなものと捉えるか、すなわちその定義に関しては様々な見解がある。柳田国男をはじめとする多くの民俗学者たちはそれを、外来の創唱宗教の影響を受ける以前の、純粹に日本固有の信仰のあり方として理解しようとした^⑧。これに対して、堀一郎にはじまる宗教学者による民俗宗教研究では、民俗宗教をよりシンクレティックなものとして捉えようとしている。それは、現実の民衆生活における信仰が、既に外来の創唱宗教と民間信仰とが混交し区別し得ないものとして存在しており、それ故純粹に日本固有の民間信仰というものは、もはや理念的なものとしてしか存在しないという認識をもとにしていた。例えば堀によれば、民間信仰とは、「自然宗教的、すなわち特定の教祖を持たず、非啓示的で、教理上の体系化が行われず、教团的にも不完全にしか組織されない、古代的、非成立宗教的な呪術宗教の残留、継承の信仰現象群を指し、しかも他面、成立宗教とも種々の面でかかわり合う混融複合的なもの」（堀 [1971: 10]）とされる。ただしこうした定義においても、依然として民俗宗教・民間信仰は成立宗教とは区別しうるものとして考えられている。これに対し、例えば宮家準は堀に見られる見解を更に進め、民俗宗教を、受け手の側が様々な異なる宗教を生活の必要上から選択して利用する論理として捉えている。彼によれば民俗宗教とは、「成立宗教すらもその枠組みに入れて受けとめている生活慣習としての宗教」（宮家 [1974: 89]）であり、したがって一方では自然宗教的な民間信仰を、他方では体系的教義を持つ創唱宗教を含み、それらを統合

^⑧近年の宗教史的研究によって、西洋においても一見キリスト教化された社会に、実は多くの呪術的民間信仰が残存していたことが指摘されている。例えばK. トマスは、一般には脱呪術化が進みピューリタンの信仰が浸透していたと考えられる16、7世紀のイングランドにおいて、様々な呪術的行為が盛んに行われていたことを、豊富な事例を提示しながら論じている。彼によれば、「宗教がそのすべての奇跡の業をなすことができるという特質を、宗教改革の結果としてただちに失ったというわけではない。（中略）これまで見てきた通りに、予言、奇跡の業、そして効き目のある祈りの可能性は、もっと普通の人々の間においても主張されていたのである」（Thomas [1971=1993: 214]）。

^⑨柳田ら民俗学者は、民族宗教という言葉は用いず、専ら民間信仰という用語を用いたが、これは彼らが日本古来の信仰形態を、いわゆる「宗教」というものと区別しようとしたことによる。

する半ば無意識的な習合の構造、「見えない宗教」であるとされる。日本における民俗宗教の性質をこのように捉える見方が妥当性を持つとすれば、そこで宗教と呪術とが相互浸透的にゆるやかにつながりあっている構造が理解できるであろう⁽¹⁰⁾。

更に宮家によれば、こうした民俗宗教においては、「思想よりは宗教儀礼に重点がおかれている。しかもこれらの儀礼は、守護・生産・産育・治病・栄達・富貴などいわゆる現世利益の希求に応じるものが多い。こうしたこともあってか、民俗宗教はいちじるしく呪術宗教的性格を呈している」（宮家 [1974: 90]）とされている。これに限らず民俗宗教、あるいはそれに基盤を持つ近代の新宗教の現世利益的性質は、これまで多くの論者によって指摘されてきた。しかしこうした現世利益的信仰を、単に呪術的次元にとどまるものとするならば、それは誤りであろう。宗教と呪術とが相互浸透的であるという日本宗教の文化的特性を考慮に入れるならば、現世利益的志向性が同時に宗教的次元を持つということが浮かび上がってくるのであり、それが一見すると近代の原理に背反するように思われる現世利益的信仰を存続させている要因になっているのではないかと考えられるのである。

ところで宮家は現世利益を、「人間が超自然的な存在との関係を通して、日常生活上の諸問題に関する直接のおかげを得ること」（宮家 [1974: 131]）と定義しているが、その具体的な内容は非常に多岐にわたる⁽¹¹⁾。しかし中でも代表的なのが、俗に「貧病争」と言われる原因を契機とするものであろう。この「貧病争」という要因は、新宗教（より正確には、西山茂などの言う旧新宗教）への入信動機の中でも中心的な位置を占めるものであった。これらの苦難を現世的に解消しようとするのが、現世利益信仰の中心であり、そこでは何らかの呪術的儀礼により、そうした苦難をもたらす要因を除去することが行われるというのが、一般的に考えられていることであろう。確かにこれは、現世利益信仰の重要な側面ではある。しかしより重要なのは、それらの呪術的行為が現実的な効果をもたらさ

⁽¹⁰⁾もちろんこのように言っても、それは更に、なぜ日本においては民俗宗教をめぐるこうした状況が生じるのかという問題を残すことになる。そうした問いをつきつめていけば、いわゆる日本文化論の領域に入っていくことになるであろうが、ここではそれは扱わない。ただし例えば金子暁嗣は、最近この問題に関して興味深い見解を述べている（金子 [1993]）。彼によれば、日本人の宗教的態度に関して、計量的研究により三つの宗教観、すなわち向宗教性・加護観念・靈魂観念が析出されるが、このうち日本的宗教性と考えられる後二者について、まず加護観念は先祖崇拜の基礎にある心性であり、これは濱口恵俊の言う「間人主義」と関連している。また靈魂観念の方は現世利益志向性をもたらすものであるが、これは神仏に対する「甘え」と関連している。こうした見解は、更に詳しく検討される必要があるであろう。

⁽¹¹⁾宮田登によれば、民間信仰における現世利益とは、祈願行為をその端的な表現とするものであるが、これは共同祈願と個人祈願とに大別される。前者は、雨乞い・日乞い・疾病送りなどのように、共同体成員の集団的意志として、現世における生活基盤が順調に保たれるように発現した祈願行為であり、後者は、病氣なおし・家内安全・商売繁盛・生活苦からの離脱など、個人の心願に基づくものである（宮田登「現世利益」小口・堀編『宗教学辞典』東京大学出版会、1973、P. 191）。

なかった場合の対処の仕方が、既に現世利益という考え方の中に含まれていることである。考えてみれば、「貧」や「争」といった問題が、単に呪術的な仕方では現実的に解決しようとすることには、そもそも無理があるであろう。そこで与えられるのは、現実的なレベルでの「解決」ではなく、むしろ苦難に関する合理的説明であって、それを納得し自らのそれまでの世界に対する解釈図式を変更する（「心なおし」などのようなかたちで）ことにより、救いが得られるとされるのである。もちろんこの苦難に関する説明に際しては、祖先の霊や前世の因縁など超自然的な要因が持ち出されることが多いであろう。しかし上記のような救済にいたるプロセスは、単に呪術的なものとは言えない、救済宗教的次元を含んでいると考えられるのである⁽¹²⁾。

4 「癒し」という信仰

そこで最後に、これまで述べてきたような宗教と呪術との相互浸透的關係が具体的に現れる局面として、「癒し」の問題を取り上げてみよう。この癒しの問題、とりわけ日本の新宗教における癒しをどのように理解するかということは、近年の宗教社会学的研究におけるひとつの重要なテーマとなっている。先にも述べたように、日本の新宗教において主要な入信動機となってきたのは、いわゆる「貧病争」というものであったが（その中でもとりわけ大きな位置を占めるのが「病」の要因である）⁽¹³⁾、この問題を解決するものとして提供されるのが、「癒し」である。実際癒し、あるいは病氣治しということを掲げる新宗教教団は非常に多い。癒しの技法にしても、手かざしや護摩供養、密教的な加持祈祷、シャーマニズム的な治病行為など多種多様である。こうした癒しの提供は、確かに一方で多くの人々を新宗教に惹きつけてきたが、他方で新宗教にある種の「いかがわしさ」イメージを付与することにもなった。というのも、こうした癒しや病氣治しは呪術的なものであり、近代合理主義（とりわけ近代医学）が示す知見と矛盾する非合理的な行いであると考えられてきたからである。新宗教の信者による体験談などの中には、確かに奇跡とも言え

⁽¹²⁾ 対馬路人は、日本の新宗教において現世利益と宗教的救済とが矛盾なく同居している状態を、「生命主義的救済観」というタームを軸として説明している。対馬らによれば、従来日本の新宗教は現世利益と救済という相反するはずの2つの宗教的目的を併存させた奇妙な混合物と見なされてきたが、こうした両極化は、「宗教と呪術、価値合理性と目的合理性を対置する考え方と同様、キリスト教や他の歴史宗教の影響下にある近代文化の根強い偏見にもとづいている」（対馬他 [1979: 93]）という。こうした従来の偏った新宗教解釈を批判的に乗り越えることを目的として、対馬らは近代日本を代表する11の新宗教教団の神観念・人間観・救済観などを検討することにより、日本の新宗教が上記のような性質を持つことを具体的に示した。

⁽¹³⁾ 新新宗教においては、こうした入信動機に変化が見られることが指摘されているが（島蘭 [1992b: 23]）、依然としてベースにはこの「貧病争」という動機が存在している。

るような呪術的癒しの事例が散見される。しかし、本稿はそうした事例の当否を論じることが目的なのではない。ここで言いたいことは、癒しというものが、単なる呪術的行為であることを越えた、救済宗教的次元を合わせ持つものであるということである。

その際注意すべきことは、一般に癒しという場合、そこには「体の癒し」と「心の癒し」という二つの要素が含まれているということである。癒しが呪術的として批判的に捉えられる際には、それは主に体の癒しの側面に視線が向けられていると言えるであろう。確かに癒しということの中には、そうした側面がある。しかしながらそこには、同時に心の癒しという側面があり、両者は密接に結び付いたものとして存在しているのである。言うまでもないことだが、単なる病氣治しのためだけならば、現代人は様々なかたちでの医療行為に依存することができる。実際、癒しを求めて新宗教を訪れる人々も、近代医学を否定しているのではない。例えば、修養団捧誠会⁽¹⁴⁾の信者たちの病氣観を検討した永井美紀子は、七割以上の人が病氣は「自分または先祖の不徳などによるみしらせである」という教団の提示する病氣観を支持しているにもかかわらず、「実際に病氣になったときにもっとも重視するのは、『医者に行ったり、薬を飲んだりすること』という医学的な行為であり、その割合は七割強にもなる」のであり、「ましてや呪術的な行為に重きを置く人はごく少数でしかない」（永井 [1992: 125]）としている。

ところで永井によれば、一般に新宗教教団の提供する癒しには、「修養的な癒し」と「呪術的な癒し」があるという⁽¹⁵⁾。両者は分析的には区別できるものであるが、現実の局面では共存しており、更に言うならば、前者の持つ「心なおし」的性格が説得力を維持するためには、後者の呪術的な癒しが重要な意味を持つという関係に立つものである（永井 [1995: 105]）。言い換えるならば、体の癒しと心の癒しとは切り離して考えられるものではなく、後者を達成するためのある種の支えとして前者が存在しているということになるのではないだろうか。

新屋重彦らが述べているように（新屋他 [1995: 5]）、人が病気で苦しむのは、単に肉体的苦痛によるのではない。むしろ、「なぜまさに自分が病氣にならねばならないのか」という「意味の欠如」にこそ、人は苦しみを感ずるのである。このことは「病」という要

⁽¹⁴⁾永井によれば、修養団捧誠会は、癒しとりわけ呪術的な癒しが重要な位置を占めているような教団である。

⁽¹⁵⁾ここで修養的というのは、「教えに則って物事を自省的に捉え、個人の生活態度や精神的な変化に重きが置かれる側面」を指し、また呪術的というのは、「自己の能力以外の超自然的存在や力を頼り信じ、具体的な利益や福祉を得ようとする側面」を指す（永井 [1992: 120]）。この両者をそれぞれ、本稿で言う「心の癒し」、「体の癒し」と対応するものと見ることができよう。

因に限らない。例えば「真面目に働いているのに、なぜ貧しいのか」という問いの中にも、やはり「意味の欠如」を見ることができるのである。こうした苦難に対して何らかの整合的な意味を与えることにより、心の癒しが達成されるのだと言えるであろう。多くの新宗教において、呪術的な体の癒しは確かに重要な位置を占めている。しかしながら、新屋らが指摘しているとおり、新宗教の信者による体験談の中には、病気は治らなかったが、「病気を通して生きる意味を見出した」「自分の誤りに気付かされた」といった話がしばしば見られる。したがってより重要なことは、「意味のない不条理な苦しみ満ちた世界に、意味のある一貫した摂理を感じることであり、「これが人々の癒しとなっている」のである（新屋他 [1995: 8]）。ここに一種の「苦難の神義論」（救済宗教による苦難の合理的説明）を見ることは、無理なことではないであろう。

新宗教の中にはまた、はっきりと心の癒しの側面を重視するものも見られる。例えば、霊能者による霊能の効果で知られる真如苑の救済観を検討した秋庭裕は、教団の霊能者による「接心あるいは霊言に、『ご利益』があらたかなことは多くの信者の体験に証されている」としながらも、「真如苑の教えのひときわ高い時代との親和性は、『ご利益信心』を最終的な目的としない、あるいは、その否定に隠されているのではないだろうか」と述べている。なぜなら、「その教えに照らせば、『ご利益』はあくまでも副産物にすぎず、『お駄賃』であって、本当の信心は、よく知られた霊言である『病を通して道を見いだせ』に明らかのように、心を悩ませる当座の特定の問題を解消できたところで、初めて『歩む』ことのできる道として示される」ものであるからである（秋庭 [1995: 164]）。ここでは明確に、癒しの呪術的側面は、より先にある救済のための手段であると位置づけられていると言えるであろう⁽¹⁶⁾。

同様の議論が、例えば新屋によるほんぶしんの研究の中にも見られる。天理教の教師が開いたほんみちという教団から分派し、1961年に発足したほんぶしんは、現代の心理療法にも似た「善導」という癒しの技法で知られる教団であるが、この教団は実際には「病氣治しを宗教の課題とすることを強く否定する」。なぜなら、人間は「有限な存在であり、死ぬ運命にあり、これから逃れようとすることは神目的に相応しくない姿勢であり、非科学的で、神の計らいに背くこと」であるとされるからである（新屋 [1995: 41]）。そこでは癒しというものは、「出来事が解決することよりも、出来事の意味を見出し、それを自己の出来事、神の与えたものとして受け入れるようにすること」（新屋 [1995: 37]）であ

⁽¹⁶⁾こうした分析は、秋庭自身も指摘するように、真如苑を霊＝術系の新新宗教に分類する西山などの見解に再考をうながすものである。そればかりか、場合によっては、新新宗教という区分の仕方自体を見直す必要がある可能性を示唆していると言えよう。

ると捉えられているのである。更に新屋は、こうした新宗教の事例を物語的に理解することを提唱するが、そこでは癒しの物語は、「苦悩、病い、罪の意識等の重荷を負った状態（カオス）から救い出し、過去と現在を一貫した流れの中に置き、私に発生した出来事を意味的に統合された状態（コスモス）へと導くことを可能にする説明体系」（新屋 [1995: 34]）であるとされる。

ここまで、いくつかの新宗教教団における癒しをめぐる事例を検討してきた。そこから明らかになったことは、従来単に呪術的行為として批判的に捉えられてきた新宗教の癒しは、実は背後に救済宗教的な苦難に関する説明図式（その体系化の程度は様々であるが）をもっており、それを通した心の癒しこそが本来の目的と考えられているということであった。そこには、呪術的な体の癒しは、より深い心の癒しへと導く通路として重要な意味を持っており、他方で心の癒しは、そうした呪術的な癒しの達成し得ない苦難の処理を引き受けるという、一種の相互依存関係を見ることができるであろう。つまり癒しとは、相互浸透する呪術と宗教とが交差するところに現れる現象であると考えられるのである。

5 おわりに

日本においては、欧米社会と異なり、近代化の過程が進む中でも呪術的志向性が一貫して保持された（あるいはより強化された）ということが従来指摘されてきた。本稿ではそれを、日本的な民俗宗教のあり方に由来する宗教と呪術との相互浸透性ということで説明し、そうした事態を端的に示すものとして、新宗教における癒しの事例を検討してきた。これによって、特に宗教と呪術とを異なる二つのカテゴリーと捉える西洋的な宗教社会学の議論からは見えにくい、日本宗教の文化的特性が明らかになったのではないだろうか。しかしながら日本宗教の文化的特性は、勿論これで論じつくされたわけではない。とりわけ必要とされるのは、比較の対象をより広く設定した考察であろう。そうした課題については他日に期したい。

参考文献

- 秋庭裕, 1995, 「真如霊能と霊位向上」宗教社会学の会編『宗教ネットワーク』行路社
新屋重彦・島蘭進・田邊信太郎・弓山達也, 1995, 「癒しと和解」新屋他編『癒しと和解』ハーベスト社
新屋重彦, 1995, 「物語としての『ほんぶしん』の癒し」新屋他編前掲著
Berger, P. L., 1967, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, Doubleday

- & Company (藺田稔訳『聖なる天蓋』新曜社, 1979)
- Bruce, S. and R. Wallis, 1992, "Secularization: The Orthodox Model" in S. Bruce(ed.), *Religion and Modernization*. Oxford, Clarendon Press.
- 林淳, 1992, 「日本宗教史における世俗化過程」 脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学4』東京大学出版会
- 堀一郎, 1962, 『日本宗教の社会的役割』未来社
- 堀一郎, 1971, 『民間信仰史の諸問題』未来社
- 金子暁嗣, 1993, 「日本人の宗教性の特質とその現世利益志向の問題」 濱口恵俊編『日本型モデルとは何か』新曜社
- 宮家準, 1974, 『日本宗教の構造』慶應通信
- 宮家準, 1994, 『日本の民俗宗教』講談社学術文庫
- 永井美紀子, 1992, 「修養と呪術—癒しをめぐる二つの志向」 島藺進編『救いと徳』弘文堂
- 永井美紀子, 1995, 「新宗教における修養的な癒しと呪術的な癒し」 新屋他編前掲著
- NHK放送世論調査所編, 1984, 『日本人の宗教意識』日本放送出版協会
- 西山茂, 1988, 「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
- 西山茂, 1990, 「霊術系新宗教の台頭と二つの『近代化』」 國學院大學日本文化研究所編『近代化と宗教ブーム』同朋舎
- 沼尻正之, 1995, 「近代社会における『宗教』の位置—世俗化論・再考—」 『ソシオロジ』40-1
- 桜井徳太郎, 1982, 『日本民俗宗教論』春秋社
- 島藺進, 1992a, 『現代救済宗教論』青弓社
- 島藺進, 1992b, 『新新宗教と宗教ブーム』岩波書店
- Stark, R., 1985, *The Future of Religion*. Berkeley, University of California Press.
- Thomas, K., 1971, *Religion and the decline of magic*. New York, Charles Scriber's Sons (荒木正純訳『宗教と魔術の衰退(上)』法政大学出版局, 1993)
- 対馬路人・西山茂・島藺進・白水寛子, 1979, 「新宗教における生命主義的救済観」 『思想』665号
- 安丸良夫, 1974, 『日本の近代化と民衆思想』青木書店

付記 本稿は平成8年度文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

(ぬまじり まさゆき・日本学術振興会特別研究員)

The Cultural Characteristic of Japanese Religion : Modernization and the Magical Thinking

Masayuki NUMAJIRI

This article seeks to explain the cultural characteristics of religion in Japan, especially in comparison with that in European society. For this purpose, I want to pay attention to the relation of modernization of society and religion.

At first I want to examine the theory of what is called "two modernizations" by Shigeru Nishiyama, which is probably the most referred to in the discussion of this theme. Although he insists that he takes a post- Weberian perspective, it seems to me that he still depends upon an Weberian view, when he analyses the religious situation in modern Japan and concludes that modernization has promoted a rational type of religion.

Secondly I want to verify Shimazono Susumu's argument about the influence of modernization upon religion. In contrast to Nishiyama, he points out that in Japan the progress of modernization did not discourage the way of magical and animistic thinking, or rather, perhaps even encouraged it in many religious sects he analyzed. Indeed his point is very interesting and shows very clearly the characteristics of the religious situation in modern Japan, but, from my point of view, he fails to explain why such a phenomenon has taken place.

It can be explained, in my opinion, as a result of the mutual penetration and dependence of religion and magic, which, I believe, is the fundamental structure of Japanese religion. That is to say, magic could survive because it was linked with religion in narrow sense that could not be influenced by the modernization process. I want to examine this issue by making reference to the argument about the Japanese folk religion.

In conclusion I want to show the concrete example of the mutual penetration of religion and magic. That is a phenomenon of "healing". It has been considered merely as a magical and irrational action, but many examples illustrate that it is a phenomenon that accommodates both magical and religious elements.