

宗教運動論の展開とその展望

—日本社会の実証的研究に即して—

大西克明

1 はじめに

近代日本における宗教運動の実証的研究は、新宗教運動の研究によって牽引されてきた。新宗教は現実存在する（した）運動として生き生きとした姿を研究者側に提供した。運動展開を記述することが、宗教と社会の相互連関を帰納的に抽出できるのではないかとする期待が大きかった事と関係しているだろう。事実、新宗教運動の研究から、多様な研究論点が構成され、その成果の一定の蓄積もなされてきた。その総合的な成果は、1990年に刊行された『新宗教事典』（以下『事典』）であり、現在でもその成果を前提に研究が進められているといっても過言ではない¹⁾。そこで示された論点は何であったか。それを知る便宜として『事典』の構成をあげると、以下の8つに類別される。すなわち、①新宗教の発生と展開、②教祖研究、③教団展開、④教えと思想、⑤新宗教の実践、⑥新宗教の施設、⑦新宗教と社会、⑧新宗教と異文化、である。示された各論は現在でも検証され発展的に継承されている課題でもある。本稿では、これら論点のすべてを網羅することはできない。本稿で検討したいのは、新宗教の実証的宗教社会学的研究において「宗教運動」に貢献した命題である。ただし、新宗教の宗派的な系統分類や運動論と直接結びつかない類型的な把握への言及は控え、以下の2点に焦点を絞りたい。

1) 井上順孝他編（1990）『新宗教事典』弘文社。

(88)

新宗教の運動的側面、すなわち、①大衆（ないしは「民衆」）が、いかなる客観的・主観的状况において新宗教の受容層となったのか。②また、その後、教団はどのように運動展開するのか、という論点である。これら2点を整理し、今後問われるべき課題を提示してみたい。

本稿は、特定の事例を検証することよりも、新宗教運動研究史の整理を踏まえた論点析出に主眼が置かれている。本稿の構成は以下のようになる。まず、宗教運動と新宗教の定義について検討し（第2節）、本稿の課題である上述2点のうちの前者（新宗教の受容層）について検討し（第3節）、続いて後者（教団の運動展開）について論述する。その後、これらの論述を踏まえたうえで、宗教運動論の展望について指摘してみたい²⁾。

2 宗教運動と新宗教の定義

2-1 宗教運動とは

日本の宗教社会学で「宗教運動」はどのように把握されてきたのであろうか。以下に示す記述は最も広義な定義ととらえてよいだろう。すなわち、宗教運動とは、「世俗運動（政治運動・労働運動・市民運動・大衆運動）」とは異なりをみせる、「聖なる象徴の体系」によって意義付けられた運動である（これら聖なる象徴の更

2) 新宗教に関する研究史には特に以下の文献を参照している。井上順孝他編（1981）「新宗教の運動と組織」『宗教研究ハンドブック』弘文堂。西山茂（1986）「教団組織と宗教運動 解説」宮家準他編『リーディングス 日本の社会学19宗教』東京大学出版会。西山茂（2000）「家郷解体後の宗教世界の変貌」宮島喬編『講座社会学7 文化』東京大学出版会。西山茂（2005）「日本の新宗教研究と宗教社会学の百年 実証研究の成果と課題を中心に」『宗教研究』78(2)。山中弘・林淳（1992）「日本におけるマックス・ウェーバー受容の系譜 宗教学の視点から」『愛知学院大学文学部紀要』22号。大谷栄一（2005）「宗教社会学者は現代社会をどのように分析するのか？—社会学における宗教研究の歴史と現状—」社会科学基礎論研究会編『年報 社会科学基礎論研究 第4号 現代社会と〈宗教〉の鏡』ハーベスト社。寺田喜朗・塚田穂高（2007）「教団類型論再考—新宗教運動の類型論と運動論の架橋のための一試論—」『白山人類学』10号。

新のあり方に応じて多様な運動パターンを取りうる)³⁾。

これは、世俗運動と異なりをみせる「救済」に関連する運動として、最広義な定義といえよう。だが、これらの定義は、世俗運動ではないとする「控除説」に基づいた消極的な定義である。より、具体的かつ宗教運動に即した定義が求められる。ここで、より積極的な規定として、井門富士夫の定義を示しておこう。

宗教運動とは、「社会変動期のアノミー的状况における庶民一般の世直し欲求、あるいは安定期における庶民の不充足欲求や生き甲斐模索が、多くはみずからも俗人で庶民の出である教祖のカリスマの言動を核として、宗教的組織に結晶し、かつ教祖の唱える信条の下で共生感を味わうときに生じてくる大衆の思想運動」であり、「下から支えられる目的集団」、「機動的な万人祭司制」、「特定階層の準拠集団の形を取りやすい」⁴⁾と把握されている。

井門の定義は、チャーチ・セクト・デノミネーションの宗教集団分類を前提とし、それを日本社会に適応可能なものにしようとした意図がみられる。先の「控除説」と異なり、より現実に即した概念定義として評価されるだろう。だが、一方で、日本社会の文化的背景、宗教的環境、制度的側面などへの考慮がみられない点で、上記の宗教集団分類の枠から完全に自由であったとはいえない。もっとも、井門は、世俗化論をベースに新宗教運動とらえつつ、周知の4つの宗教類型を構成していた(制度宗教・組織宗教・文化宗教・個人宗教)⁵⁾。そのなかでも重要なのは、新宗教集団が、教祖や信徒の体験的信仰によって組織される目的集団であって、さらには、宗教的準拠集団としての「組織宗教」であるとの指摘である。この指摘には、特殊な宗教集団としての新宗教運動が、体験的信仰や共有された態度、生きがい感の回復運動を組織的宗教活動によって達成させるといった観点が含まれており、新宗教運動が社会的アノミーによって必然

3) 吉原和男(1977)「比較宗教運動論序説」『哲学』65号,1977年。藤井正雄「運動としての宗教」井門富士夫編『講座宗教学3』東京大学出版会,1978年。を参照。

4) 井門富士夫(1973)「新興宗教(新宗教運動)」小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会。

5) 井門富士夫(1972)『世俗社会の宗教』日本基督教団出版局。

的に生じるといった「決定論」に還元されるのではなく、組織の運動論上の要請から、運動方針や宗教理念が変容してしまう可能性があることへの言及でもあった（社会的アノミー状態に加え社会的安定期における運動をも視野に収めている）。

井門に先行する「大衆的宗教運動」の研究、すなわち、社会経済的背景を念頭に「大衆性」の観点から新宗教（「新興宗教」）運動を把握した、小口偉一、高木宏夫、村上重良、佐木秋夫らの諸研究⁶⁾では、例えば、新宗教運動が「庶民の体験すなわち私事の宗教を、多くは俗人の教祖が組織し大衆運動にまで展開させた」⁷⁾と把握され、社会的矛盾と社会的アノミー状況とに連関する大衆思想運動の局面が焦点化されていた。そしてその特質として、信者の権威主義的性格や人間変革のシステムとしての生活規律への着目があった。

これらの諸研究を摂取したうえでの井門の「組織宗教」の視点（社会的アノミーからの決定論からの離脱）は画期であったといえよう。だが、繰り返しになるが、それでも、日本の文化的社会的特質を射程に入れた宗教運動概念の構築とはいい難いように思われる。具体的にいえば、井門の組織宗教論は、個人が組織化されるという観点を有する限り、そのパースペクティブは個人主義的であるといわざるを得ない⁸⁾。例えば、情誼的関係を残しつつ（導きの親や、同信仲間との紐帯を保ちつつ）、運動・組織化される新宗教運動をいかなる分析枠組でとらえるかといった中範囲の理論が成り立っていないように思われるのである。

これらの、宗教運動概念とは異なり、より文化的背景を念頭に置いた宗教運動・組織論の展開をしたものとして、森岡清美があげられる。彼は、日本社会に独自に現れる文化の型としての日本的な組織モデル（人的結合の様式や組織体系の構造化）に着目している⁹⁾。

-
- 6) 小口偉一（1953）『日本宗教の社会的性格』東京大学出版会。高木宏夫（1959）『日本の新興宗教—大衆思想運動の歴史と論理—』岩波書店。村上重良（1958）『近代民衆宗教史の研究』法蔵館。佐木秋夫（1960）『新興宗教』青木書店。
- 7) 高木（前掲1959）。
- 8) 山中弘・林淳（1995）「日本における宗教社会学の展開」『愛知学院大学文学部紀要』第25号、を参照。
- 9) 例えば、森岡清美（1983）「教団組織と文化の型」『文学』51号、岩波書店。

森岡は、土着宗教にみられる組織モデルの提示を行なった。『真宗教団と「家」制度』¹⁰⁾において、「家」論の視点から既成仏教教団の組織モデル（いえモデル）を析出した森岡は、その後、新宗教教団の組織モデルに言及し、①「オヤコモデル（布教ラインに沿った上下の個人的オヤコ関係）」②「いえモデル（主従的「家」連合関係）」③「なかま—官僚制連結モデル（末端のなかま集団と中央の官僚制組織との連結関係）」の3つのモデルを提示した¹¹⁾。この中で特に、①「オヤコモデル」が重要であろう。つまり、情誼的關係である「オヤコ関係」から生じた組織モデルが、「家」組織が典型的であった近世及び初期近代に発展した真宗教団や天理教団では、「いえモデル」と収斂し、「家」組織原理が弛緩する近現代に急速に大規模化した教団（立正佼成会や創価学会）には、「なかま—官僚制連結モデル」が採用されたとする点である。ここに教団組織モデルの展開をみようとしたのである。さらに森岡は、立正佼成会の研究から当会が、「オヤコモデル」から、「なかま—官僚制連結モデル」へと組織モデルを転換した局面に、教団展開過程における教団の自己決定力を見出している¹²⁾。上述の3モデルは、日本の文化的データに即して、宗教組織を構造的な人的結合の様式の側面から抽出したものであった。だが、その分、靜態的にならざるを得ないともいえる。例えば、宗教運動の発生や拡大、さらには衰退や革新などが主題化されてはいなかった。なお、後に詳述（第3節）するが、森岡は文化的背景を十分に考慮しつつ、動態的把握も試みている。

2-2 新宗教運動とは

では次に、より日本の文化的社会的背景を考慮に入れた宗教運動論としての新宗教運動についてみていきたい（上述の森岡も新宗教運動を対象としているがここ

10) 森岡清美（1962）『真宗教団と「家」制度』創文社。

11) 森岡清美（1981）「宗教組織—現代日本における土着宗教の組織形態」『組織科学』15-1。

12) 森岡清美（1989）『新宗教運動の展開過程—教団ライフサイクル論の視点から』創文社。

(92)

には含めない)。まず、現在において最も洗練された新宗教の定義を思われる西山茂によるものを示しておきたい。

新宗教とは、「既存の宗教様式とは相対的に区別された新たな宗教様式の樹立によって、急激な社会変動下に人間と社会の矛盾を解決または補償しようとする、十九世紀なかば以降に世界各地で台頭してきた民衆主体の非制度的な成立宗教である。」¹³⁾

上記の定義において重要なのは、①既存の宗教様式（A：明確な教義・教団を持たない民俗宗教と、B：それらを持つ既存制度宗教の宗教様式）と相対的に区別する点と、②急激な社会変動の典型としての近代化（産業化、都市化）と関係付けられている点である。

前者の宗教様式（信念・実践・組織）の部分的な継承や革新が新宗教にみられるといった指摘は、新宗教の動態的把握（運動論的側面）を含んだ定義となっていることに注目しておきたい。すなわち、既存の宗教様式（ここには既存の救済システムのみならず、既存の構造的な人的結合様式をも含むもある）との相対的な区別（連続と不連続、特殊化と包摂）を新宗教の測定基準とし、どのように既存宗教様式と新宗教が関連していたかが積極的に問われている。

我が国では、欧米社会のように制度的な宗教を否定するような形で宗教運動が生起するよりもむしろ、民俗宗教や制度宗教の儀礼などを包摂しつつ独自の宗教様式を立ち上げる傾向が強い¹⁴⁾。その意味で、宗教様式が相対的に区別されているという点（セクトのように制度的な宗教を否定や拒否する側面ではない点）への着目は重要である。

後者の社会変動については、宗教制度の変化や受容層の回復願望の質の変容、

13) 西山茂（1995）「新宗教の特徴と類型」東洋大学白山社会学会編『日本社会論の再検討』未来社、49頁。

14) 藤井正雄（1976）「教団成立の歴史的事情—アプローチのためのパラダイム」『歴史公論』11月号。

社会移動効果など、様々な要因をあげることができるが、いずれにせよ、社会変動（広義の近代化）との関係で分析する中範囲理論としての位置づけへの展開がみられる。

西山の新宗教定義から示唆されるように、新宗教を通して宗教運動論を展開する場合、過度に抽象度を高め、通文化的な理念型を立てるよりも、実証研究から導き出された視点をもとに中範囲のレベルで諸命題を定置することの方が生産的であるように思われる。

次に、当初の目的である、①受容層研究（大衆が、いかなる客観的・主観的状况において新宗教の受容層となったのか）。②教団展開研究（教団はどのように運動展開するのか）について、節を改めてみていきたい。

3 宗教運動の研究史

3-1 受容層の研究

大衆がいかなる客観的・主観的状况において新宗教の受容層になったのか。新宗教研究でも信者層の社会階層を指摘した研究がある。

例えば、「天理教は封建制の解体・絶対主義への再編の過程に発展し、解体・再編されつつある層に信者が発達した」¹⁵⁾ との指摘などがそうである。他に、封建家期支配者層と結びついた黒住教や、小地主や商工業者を組織した金光教¹⁶⁾、地域構造の把握から丸山教信者の下層農民を把握した研究¹⁷⁾。また、大正期から昭和初期にかけての都市部において、本門佛立講に商工自営業者が上位を占めていたとする指摘¹⁸⁾ や、霊友会における都市下層細民や零細経営者、労働者層

15) 高木宏夫 (1954)「宗教教団の成立過程—天理教の場合」『東洋文化研究所紀要』6号、337頁。

16) 村上重良 (前掲1958)。

17) 当麻成志 (1960)「天竜河岸の一農村における宗教受容と地域構造の関係」『地理学評論』33-4。

18) 西山茂 (1991)「佛立講の成立と展開」本門佛立宗開導百遠諱記念論文集編纂委員会編『佛立開導長松日扇とその教団 上』平楽寺書店。

(94)

への指摘¹⁹⁾、都市の新旧中間層を取り込んだ「ひとのみち教団」²⁰⁾、大本における知識人層と下層民衆の社会意識の両義性を扱った論考²¹⁾ などがある。更に、戦後の社会経済的背景を念頭に、社会矛盾とアノミー状況とが大衆思想運動を引き起こしたとする指摘があげられる²²⁾。

しかし、上記の諸研究は信者層の社会階層の「特定」であって、当該時代状況において受容層となる社会階層の指向性の実証的把握が弱く、更にそれと連関させた宗教的信念体系との選択的な親和関係が主題化されていなかった²³⁾。

これらの限界点(階層特定のみ)を超え、社会学的な概念を用いて受容者の客観的・主観的状況の「社会過程」を、「社会移動効果」概念を用い実証研究を行なった鈴木広が示した論点を詳しくみていきたい。

鈴木の宗教社会学的な問題設定は以下であった²⁴⁾。

- ①「信念体系そのものの宗教的内容をめぐる教義論的分析ではなく、社会過程としての宗教集団の組織運動の諸条件を明らかにする」
- ②「宗教運動の発展を支持した客観的法則性は何であり、どのような社会過程としてそれはあらわれているのかを把握する」

19) 孝本貢(2001)『現代日本における先祖祭祀』御茶の水書房。

20) 池田昭(1999)『ウェーバーの日本近代化論と宗教—宗教と政治の視座から』岩田書院。

21) 栗原彬(1976)「1930年代の社会意識と大本—社会不安と両義性の宗教」『思想』626号。

22) 小口(前掲1953)、高木(前掲1959)、村上(前掲1958)を参照。なお、「大衆」「民衆」概念の差異にかかわらず、新宗教信者の相対的に低い階層と呪術的救済手段に対し、積極的に乗り越えなければならない対象であると高踏的に評価する論評的な視座は、信者階層の実証的把握を踏まえていない浅薄な指摘といえるだろう。

23) 例えば、佐木秋夫らは創価学会信者の社会階層として、「大企業の組織労働者、臨時工、町工場その他の零細小経営の未組織労働者、自由労働者、失業者、小商人、行商人、サービス業者、職人などの勤労市民とその家族」が多いと特定している。佐木秋夫・小口偉一(1957)『創価学会』青木書店。を参照。

24) 鈴木広(1963-4)「都市下層の宗教集団(上)(下)」『社会学研究』22, 24, 25号。後に、鈴木広(1970)『都市の世界』誠信書房、に所収。

- ③「観念が大衆をとらえて、物質的な力に転化する諸事情を、社会過程として把握すること」にあった。

このうち③は、個人の態度変容（回心過程）を含むが、鈴木にとってそれは、「個人の変容を規定する客観的および主観的諸条件に社会的規則性・共通性があり、そのため個人変容がまさに社会運動としてあらわれるであろう」と把握されている。つまり、個人の態度変容は心理学研究が扱う個人的現象のみならず、社会的な現象として把握されるのである。

鈴木は、1962年に福岡市における創価学会信者の調査を実施した。会員名簿から450件の標本を無作為抽出し、面接調査を行なっている（回収数268件）。創価学会は戸田城聖の「折伏大号令（1952年）」のもと急膨張の時期であった。

さて、その調査において、分析概念に「社会移動」が含まれていたことが特質すべきであろう。元来、社会移動研究は、社会における階層の開放性／閉鎖性を測るために使用されるものだが、それを宗教運動に適応し「移動効果的アプローチ」を採用することで、効果の性質と宗教運動に強い相関性がみられることを、鈴木は突き止めたのであった²⁵⁾。

世代内・世代間移動調査の結果、階層的な下降移動かつ地域的な社会移動（離村向都）を経験した者たちが信者の階層的特徴であり、下降移動が相対的に強く感じられる都市下層のボーダーライン層（企業共同体のみならず、社会保障制度からも疎外されている層。欠損・単身家族が多い）に特化していた。

当然、そこには「経済の二重構造を原因とし半失業を下層社会に滞留させつつあった時代」という客観的条件があった。これは「共同体なるものの崩壊または剥奪という潜在的機能」をもっており、主観的には「社会移動の過程で共同体の崩壊感覚として自己を体験」させ、これらの回復願望が創価学会の組織そのものを準拠集団と価値づける信仰の動機付けとなった。そのような組織への準拠性は、潜在的回心者に有効な救済財を提供し、ボーダーライン層のイデ

25) 社会移動概念については、安田三郎（1971）『社会移動の研究』東京大学出版会、を参照。

オロギーと合致した宗教理念を提供するものであった。鈴木という言葉を借りれば、「実現を阻止された強い上昇意欲と、生活体験における共同体の崩壊感覚が、運動を準備し、最小限の階層内上昇と共同体の回復体験によってすら、上昇と回復への運動はその機動力を得る」のである。

また、鈴木は「折伏者と回心者との相互コミュニケーションを通じて、実は回心者が変容するのみならず、折伏者もまた態度変容を経過する」と興味深い分析結果を示している。態度変容の力学が教団組織と関係しあっている（教団拡大のための組織行動が教団理念の受容を推し進める）ことが示され、ここに、膨張期における宗教運動の特質があり、教団拡大の営みが、個人の救済と連動していた相が観察された。

なお、同時期に、同じ教団組織に着目した塩原勉は、創価学会の急膨張の社会的文脈を鈴木と同じように捉えたうえで、教団イデオロギーがそのまま組織原理となっていることを次のように指摘した。「創価学会の教義をつらぬく思考様式とイデオロギーが、おおくの民衆の生活思想と態度に呼応したものであるばかりでなく、それらは集団行動の組み方や組織観とも呼応しあっている」²⁶⁾。

次に社会移動効果の観点から実施された実証研究として西山茂の調査があげられる²⁷⁾。彼は、町世帯の約半数が妙智會の信者であった山形県にて実地調査を

26) 塩原勉 (1965)「創価学会イデオロギー」『展望』6月号。後に、塩原勉 (1976)『組織と運動の理論』新曜社、に所収。引用は塩原 (1976:424)。塩原はその組織原理を「師弟関係を基軸にした救済官僚制をもつ指導和合主義」と命名した。具体的には、個々の生活単位と国家をつなぐ位置に、師弟関係を軸にした聖戦組織において、指導和合主義の理想像を掲げる組織観で、宗教組織の中に理想社会の原型を見出そうとしている。すなわち、師弟関係を師弟不二（師弟子の合一）となることで、師匠を中心に全員が絶対平等となり、組織の和合が一枚岩と化すラディカルな合一性であるという。この観念と、下層階層の労働倫理（持ち分を全人格的に果たす自力主義）が呼応し、喪失した共同体秩序を、座談会の中に移しかえる。そこは競争社会への適応をはげます場であり、対人関係のコントロールを満たしてくれる場であるという。

27) 西山茂 (1978)「新宗教の受容による伝統的宗教実践の変化」森岡清美編『変動期の人間と宗教』未来社

行い、①特権の最上層と極貧最下層及び最流動層には新旧を問わず特定宗教との親縁性はなく、②土着層は、伝統的な「家の宗教」の基盤となっており、③地域性と階層性がともに中位の階層は、霊友会系教団のような小家族の双系的先祖祭祀を主要な関心事とする新宗教に、④流動的上層は、キリスト教のような個人を単位に普遍的救済者に帰依する外来宗教に、⑤流動的下層は、同じ普遍主義的個人主義でも創価学会のような新宗教と親縁性があると指摘した。

移動効果アプローチを用いた代表的な社会学研究は上記の2件のごとく極めて希少であったが、これらで把握された新宗教の運動論の成果は、以下のようになれるであろう。

新宗教はある特定の社会階層を中心として広まるが、それは、特に下降的な社会移動の効果を察知した運動体が、回復状態を提示し、教団理念に主体的に参加させる場合である（ただし、社会移動の効果は関係的な概念であるので、当該社会の流動性の程度と連関する）。

ポイントは、客観的・主観的条件として生じた社会移動効果によって宗教的需要を宗教運動体が把握し、適切な回復状態を提示できるかどうかにある。当然、示される回復状態は、社会的移動願望の理念と共に、共同体回復の理念である。受容対象者に応じて、提示の仕方に差異が生じ、これが教団毎の差異になる。教団が示す回復願望の比較研究は新宗教の実証的な比較研究として移動効果アプローチの観点から行われるべき今後の課題であるだろうが、いずれにせよ、回復願望の提示は、民俗宗教をも含めた既存宗教との相対的な区別がどのようにして行われ、教団が運動体に受容者を首尾良く組み込めたのかという教団の環境への適応戦略によるのである。推論にはなるが、回復願望を提示できずに発生期段階で衰滅した運動体もあったであろう。重要なのは、教団の主体的な適応戦略によって運動が展開（あるいは衰滅）するという、社会的アノミー決定論（還元論）から距離がとれているかどうかである。

3-2 教団展開の研究

次に、その後、教団はどのように運動展開するのかといった論点を考察しよう。

個別教団の展開・変容過程を全体的に分析する枠組みとして重要なのは、教団ライフサイクル論であった²⁸⁾。教団ライフサイクル論については多くの宗教社会学者がその部分的な限界を指摘しており、学界では周知の議論として扱われているが、改めてその論理を振り返っておこう。森岡は、最終的にモバーグ(Moberg, D.O)に依拠し、5段階の教会ライフサイクル論を参考に、立正佼成会の展開過程を把握しようとしている。5段階とは、①萌芽的組織の段階(母集団への不満からカルト・セクトが出現し、カリスマ的権威主義的リーダーによる高度の集合興奮状態)。②公式的組織の段階(リーダーシップが成立し、集団の一体感と共通関心の意識が高揚する。そして目標が成文化・公表され、正統的信仰の確立し、内部者と部外者が区別される)。③最大能率の段階(政治的リーダーシップが主導権を握り、合理的組織が成立する。理事会等の公式的構造が発達し、儀礼が手段化される。新会員獲得が促進されつつ、入信第一世代が死亡し、部外者との区別が曖昧になる)。④制度的段階(官僚制が確立しリーダーシップを掌握し、集団構造のメカニズムそれ自体が組織の目標となる。礼拝や信条の軽視がされ、一般会員の態度が受け身的になる)。⑤解体段階(会員のニーズに対応しないため、人びとは不信をもち退会する。集団に留まっても名前だけの会員である場合が多くなり、一部のリーダー層等が改革運動を起こす可能性が発生する。その後、復活するか解体する)。

さて、教団ライフサイクル論の問題点であるが、モバーグの第1段階の「萌芽的段階」は定義からして、母集団への不満とセクトの出現がキー概念となっている。これは明らかにチャーチ／セクト・タイポロジーの枠組みであって、我国に現象する、「霊能者の呪的カリスマを中心に現世利益を求める人々が未組

28) 森岡清美(1979)「教団ライフサイクル論開拓のために」山岡栄市教授古希記念論文集編集委員会『地域社会学の諸問題』晃洋書房。及び、森岡清美(前掲1989)を参照。

織に参集している状態」²⁹⁾を萌芽的段階に含みこむことは不可能で、霊能の管理統制によって組織化を果たすような宗教集団には適応ができない³⁰⁾。

元来、教団ライフサイクル論は、教団構造論から教団周期論へと動態的な変化へと研究視点を変え、生態学的な要因（特に組織成員の規模）から運動展開をみる自然史モデルであった。確かに教団の既成化・官僚制化（更には官僚制の逆機能化）は教団規模の拡大とともに発生する蓋然性は極めて高いだろう。しかし、教団は制度化（官僚制の逆機能）を乗り越えようと革新（innovation）を試みるであろう。であるならば、宗教様式（信念・実践・組織）の革新の阻害要因や成功条件を帰納的に理論化していく作業が必要なのではないか。

上記の革新過程に焦点を合わせた枠組みに、教団ライフコース論がある。西山茂が教団ライフサイクル論の難点を踏まえ、それを以下のように規定した。すなわち、教団ライフサイクル論は、「分析可能な対象が順調に大教団までに発展した新宗教に限られる」ものであると批判し、その上で、「教団自身の発達の出来事と、それをとりまく全体社会の歴史的出来事をふたつながらに捉え、多様性をふまえた上での斉一性を追求する教団ライフコース論」³¹⁾の基本的視角を提示した。彼はその後、一連の創価学会研究を通して、教団ライフコース論のビジョンを示した³²⁾。つまり、教団ライフコース論は「ライフコースの主体を教団に取り、自然史的な教団発達の効果と歴史的な出来事の効果の縊り糸として、教団の展開過程を捉える」ものであり、その背景には「教団発達に即した宗教変容の問題を、自然史的な発達のたんなる帰結」ではなく、「教団が歴史的な出来事や外部環境の変化に対処して主体的に自己をいかに再組織化するか（しないか）」を「教団の意思決定（路線選択）の問題」として捉えるとある。そして、宗教様式の革新が、「発達段階に即した自然史的な一般的な課題」と「歴史的・突

29) 對馬路人（1987）「信念をともしする集団」佐々木薫・永田良昭編『集団行動の心理学』有斐閣、291頁。

30) ここでの論点は寺田・塚田〔前掲2007〕が析出している。

31) 西山茂（1990）「運動展開のパターン」井上順孝他編『新宗教事典』弘文堂、56頁。

32) 西山茂（1998）「内棲宗教の自立化と宗教様式の革新」沼義昭博士古希記念論文集『宗教と社会生活の諸相』隆文館、113-114頁。

(100)

発的な課題」に「順機能的に対応するように宗教様式を意識的に変化させていく」ものと定置された。

西山は、教団ライフコース論に社会的事象である革新過程を組み込み、止揚する形で運動展開論に厚みを持たせたといえるだろう。教団ライフサイクル論が客観的諸条件を重視したとすれば、教団ライフコース論は教団を主体とした上で、その主体的条件に着眼点を置いたものといえる。そして、革新過程を日本の文化的背景に即して中範囲のレベルで理論化したものの1つに「内棲宗教論」がある³³⁾。革新過程の1つのパターンとして重要である。

4 緊張関係を含む宗教運動論へ

4-1 内棲宗教論のコンセプト

本稿では、日本の文化的データに即した宗教運動論について、新宗教運動研究を鳥瞰するなかで整理しようとしてきた。新宗教研究が宗教運動の実証的データを提供してきたという経験科学としての重要性に着目したからであった。前節では、教団展開の客観的諸条件（規模の拡大など）と共に、主体的な革新過程という主体的諸条件を複眼的に組み込む枠組みの有効性について指摘した。ここでは、主体的な革新過程を把握する枠組みとして、内棲宗教論について振り返っておきたい。

西山は、「日本の新宗教は何らかのかたちで既成教団の伝統をもとにしなければ成立しえなかった」³⁴⁾との観点から、日本の新宗教を既成宗教との組織的な関連で、「借傘型、内棲型、提携型、自立型」に分類し、内棲宗教の展開に追って

33) 西山は、先に内棲宗教論を論じ、その後、教団ライフコース論を練り上げていった。本稿では、教団ライフコース論を補強する枠組みとして内棲宗教論をとらえる視点で論じている。

34) 西山茂（2000）「家郷解体後の宗教世界の変貌」宮島喬編『講座社会学7 文化』東京大学出版会、143頁。

いる³⁵⁾。これらの4分類は、日本社会の歴史的宗教的な文化背景に肉薄して構成された枠組みである。ゆえに、チャーチ／セクト・タイポロジーから自由であるといってよい。詳述すれば、①借傘型とは、「合法的な教団活動を維持したり、組織を温存したりするといった便宜上の都合によって、既成教団などの傘を借りている」場合であり、セクトのように他宗教とのバウンダリーが明確でなく、曖昧な場合が多い。②内棲型は、「既成教団に所属する点では借傘型と同じである」が、「宗教様式のコア部分を既成教団から継承し」、「形骸化した既成教団の宗教様式を再生」といった正統意識が付随する。③提携型は、「既成教団の外部にありながら既成教団と連携して、その宗教センター（聖地など）を自教団の修行や団体参拝の対象として利用」したりする。④自立型は、「いかなる既成教団からも組織的に自立している新宗教」をいう³⁶⁾。

筆者が注目するのは、借傘型と内棲型である。既成宗教様式との連続・不連続性を考えた場合、内棲型における不連続性に独自の特徴があることがわかる。西山は、内棲型における既成宗教様式の不連続性の質をテーマに、本門佛立講系諸教団、妙信講、創価学会、法音寺教団、霊断師会等の事例研究を積み重ねている³⁷⁾。

さて、筆者は、やや図式的ではあるが、借傘型と内棲型がどのような契機を踏まえて、提携型及び自立型に転移するのか（その逆もありうる）といった側面

35) 西山茂（1983）「内棲型新興教団の教団組織論的研究」昭和57年度科学研究費助成研究報告書、西山茂（前掲1990）。西山茂（1995）「新宗教の特徴と類型」東洋大学白山社会学会編『日本社会論の再検討』未来社。西山茂（1996）「在家仏教運動の比較社会学的研究」平成6.7年度科学研究費補助金（一般研究C）研究報告書、を参照。

36) 西山茂（前掲1995:162-164頁）。

37) 妙信講については、西山茂（1978）「教義解釈の変更をめぐる一仏教教団の葛藤過程—日蓮正宗における妙信講の事例」桜井徳太郎編『日本宗教の複合的構造』弘文堂。法音寺教団については、西山茂（2005）「鈴木修学とその教団—内棲型「実行の宗教」の軌跡」西山茂・秦安雄・宇治谷義雄編著『福祉を築く—鈴木修学の信仰と福祉』中央法規。霊断師会については、西山茂（2006）「日蓮宗における内棲宗教—霊断師会について」『現代宗教研究』第40号。を参照。

から、日本における新宗教の運動展開の社会的規則性を抽出できるのではないかと考える。事実、西山は本門佛立宗（講）と創価学会を事例に、内棲型が自立型に転移する経緯を革新過程ととらえ論及している³⁸⁾。繰り返しになるが、上記の転移過程は自然史モデルのみによる枠組みでは記述が難しい。教団規模の拡大などの客観的諸条件を踏まえたうえでもなお、転移過程（革新過程）には教団の主體的な路線変更は十分条件として必須であろう。

4-2 宗教運動における緊張関係

内棲宗教論は、母教団の宗教様式と緊張関係を有する新宗教の運動論として適応した枠組みといってよい。そのもっとも顕著な特徴は「正統意識」の解釈にある。ということは、内棲宗教論の基盤には、潜在的な正統意識をめぐる緊張関係が潜伏しているという認識がある。さらに、緊張関係が顕在化した場合、

38) 西山茂 (1975b)「日蓮正宗創価学会における『本門戒壇』論の変遷」中尾堯編『日蓮宗の諸問題』雄山閣。及び、西山茂 (1986)「正当化の危機と教学革新—『正本堂』完成以後の石山教学の場合」森岡清美編『近現代における「家」の変質と宗教』新地書房、によれば、王仏冥合理念をかかげ、宗教的価値志向運動として急膨張していた創価学会が、言論出版問題を起こして「政教分離」宣言し (1970年)、更に「本門戒壇」説の教義変更を行なって政治的宗教運動を終焉させた時期 (1972年) を、教団の制度化と捉えている。事実、1970年以降、信者世帯数が頭打ちとなっている。そして、制度化された状態から、宗教様式の革新を行なおうとする試みとして、合理的な「近代教学」路線を指摘する (1977年)。ところが、宗教様式の革新は、教義解釈の正統性を巡るコンフリクトに遭遇し、正統性を争う他教団 (妙信講 [現・顕正会]、正信会、母教団である日蓮正宗) と熾烈に抗争し、その経験が翻って、「近代教学」路線の秘事化と、組織的な挫折を招き、池田会長の辞任劇を迎える (1979年)。この時期は、教団の危機であり、更に母教団に従属する立場を甘受する。だが、組織体制を再構築し母教団への黙示的批判が開始され、1991年に破門され独立する。西山は、1991年以降の創価学会の自立化過程を、内棲宗教の止揚 (教団の自立化過程に伴う在家主義と普遍主義への止揚) と捉え、それは実は「既に〔宗教様式の定着と制度化〕の段階に到達していた創価学会の〔宗教様式の革新〕が、〔内棲宗教の自立化〕の過程に沿って実現した」と述べられる。なお、この論文の末尾で西山は「教団ライフコース論の枠組みに挑戦したい」[西山 (前掲1998:139)] と述べている。

既成宗教様式を否定・拒否といった指向性ではなく、再生指向（教団内改革を指向する場合も含めて）として現出する。ゆえに自立化する場合は、再生志向型の自立化を伴いやすい。ここには欧米のセクト運動とは異なる正統意識の再生指向がみられ、今後の比較検討を要するところである。

いずれにせよ、内棲宗教論が示した潜在的な緊張関係は日本社会における宗教運動の地場の1つである。では、借傘型における緊張関係はどのようなものであろうか。筆者にはこれらを分析する資料の準備はないが、教団が抱える危機パターンの個別事例の集積から内棲型とは異なる緊張関係のパターンが析出されるだろう³⁹⁾。ここから、自然史モデルのみに即した展開論から、潜在的な緊張関係の型を含みこみつつ、その革新過程を記述する展開論の枠組みが導き出されるであろう⁴⁰⁾。

5 まとめ

本稿は、①大衆がいかなる客観的・主観的状况において新宗教の受容層となり、②その後、教団はどのように運動展開するのか、といった論点に焦点を絞り、新宗教運動を素材として宗教運動論の整理を行った。

①に関しては、社会移動効果アプローチによる運動の分析枠組みを確認した。このアプローチは教団の成長段階における運動論的側面を析出するのに極めて有効な仕方であることが示された。だが、新宗教には成長段階に至る以前の段階、すなわち「流行神段階」も観察される。すなわち、呪的カリスマを中心に現世利益を求める人々が未組織的に参集している状態である場合である。だが、これらが、一定の運動体として起動し規模を拡大させる要因をつかむには、社

39) このうち、分派に関しては、弓山達也が、天理教の二次的分派、三次的分派を含めたメカニズムについて、組織の凝集性との個人体験の葛藤、伝統の継承と断絶、救済力の顕現と抑制、の各観点から分析している。弓山達也(2005)『天啓のゆくえ—宗派が分派するとき—』日本地域社会研究所、を参照。

40) ここでは、よりマクロな運動展開論に基づいて論考している。革新事例の細部に渡る分析では、カリスマの日常化や、霊能者の統率、組織の公式性の水準、政治体制への順応度などの諸変数を考慮に入れなければならないだろう。

(104)

会移動効果アプローチを用いて、その成功事例、失敗事例を抽出することが有効と考えられる。

さらに、①は②の論点をも補強する関係に立つ。すなわち、運動展開における革新過程を分析する場合、「組織戦略論」のみで革新を論じるのではなく、同時に、教団がどのようにして、回復状態を新たに提示し、また、新たな教団理念を打ち出して信者を主体的に参加させているかについて主題化するものでなければならない。

今後、教団危機への対処や教団変容の仮説検証を踏まえた総合的な（宗教様式の差異を超えた）新宗教運動における展開理論の枠組みの構築へと発展させることが課題であり、チャーチ／セクト・タイポロジーの前提枠組みとは異なった、あくまでも中範囲レベルの宗教運動論を精緻化して行かねばならないだろう。

以上、実証的な宗教社会学的研究を再検討し、宗教運動論の成果と課題を示した。今後は、個別事例の累積を前提に、より総合性のある検証命題の析出に取り組んでいく必要があると考える。

* 本稿は、日本宗教学会第69回学術大会（2010年9月5日、東洋大学）において発表した内容の一部を加筆・修正して論文としたものである。当日のパネル発表を共にした諸氏、コメンテーター、並びに質問して下さい諸先生方から有益で貴重な意見を頂戴した。記して感謝の意を表します。なお、パネル報告の全体内容は、『宗教研究』第367号、2011年、に記されている。

（おおにし かつあき・研究員）

The Development of the Theory of Religious Movement and its Prospect — In Touch with the empirical Study of Japanese New Religions

Katsuaki Ohnishi

In this paper, I would like to discuss the development of theory of religion movement, in terms of the study of Japanese new religions. While taking up empirical research and summarizing the result, I would like to show a future view.

Religion movement has many phases. Therefore, in this paper, reference is made in two points. One is on what kind of conditions the people becomes a receptive layer of a new religion. Second is what a religious group does movement deployment.

In particular, Researches of Hiroshi Suzuki, Kiyomi Morioka, and Shigeru Nishiyama are examined. Suzuki studied the religion receptive layer which used the social move effect. It was important at the point of having shown the viewpoint that religion movement occurred, when the salvation which religion presents agreed with the move effect. Morioka presented the life cycle theory of religious group. Nishiyama criticized the stasis side of the life cycle theory of religious group and presented the life course theory of religious group which thought the religious group's active selection as important.

As for what was able to be said from these empirical researches, I hear that "the theory of the middle range" adapted to the cultural feature of Japan is the issue which should be built.

(106)

The systematic first step is considered to be “Naisei sect” of Nishiyama. It has a special feature of the religious group in a religious group. Moreover, it is an inner group who has inherited the core portion of a religion style. However, unlike a sect, the relation with a church may take cooperation.

It is thought that original tense relations with system religion and deployment of the theory which took in the religious group’s active innovation are important.