

## 新宗教運動の精靈信仰と民衆文化

——日本の新宗教の場合——

島 蘭 進

え続けることができた。

この小論は、近代化による全体社会の合理化のなかで、新宗教運動がかえって活性化するという事実を、宗教におけるエリート文化と民衆文化の関係という視点から考察しようとするものである。近代以前の社会で、歴史宗教はエリート文化と結びついて確固たるエリート宗教の伝統を形成し、これがその社会の宗教文化のヘゲモニーを握っていた。しかし、そこではエリートの宗教が民衆の宗教を否定し、エリート的なものの影響を増大させるという過程は、きわめてゆっくりとしか進まなかつた。むしろエリートの宗教と民衆の宗教はあい補いつつ共存していたのであって、民衆の宗教はその伝統を根強く伝えていた。

近代における市場経済と国家権力と都市的環境の拡大は、この平和共存ともいべき均衡関係を崩壊させる。エリート文化は急速に合理主義化、世俗化の道をたどる。そして、あるいは宗教の合理化という形をとり（たとえばプロテスタンティズム）、あるいは宗教そのものの克服（たとえば啓蒙主義、マルクス主義）という形をとつて、民衆文化に変容を迫る。民衆の宗教は迷信・迷妄として攻撃されるのである。しかし、民衆文化は合理主義的・世俗的エリート文化に直ちに全面的に感化されてしまうわけではない。民衆の宗教の伝統は、近代の環境に適応

しつつさまざまな形で生きのびるだろう。国教的な独占的教会が存続する場合、この民衆の宗教の伝統の変容と更新は目につきにくい。ところが国教的体制が欠如し、

民衆の宗教の伝統がエリート文化から自立して独自な発展の可能性を与えられると、それは民衆的宗教運動の形をとつてはなばなく展開することがある。以下では、民衆の宗教の伝統の継承者という視点から日本の新宗教を見直し、その精靈信仰の意義を明らかにしていきたい。

## 一、民衆的な救済宗教運動による民衆文化の保存と変容

新宗教運動について述べる前に、広く民衆的救済宗教運動（民衆宗教運動）と民衆文化の関係について概括しておきたい。一般に民衆的な救済宗教運動は、伝統的な民衆文化という土台の上に成立する。それは、伝統的な民衆文化の特質を保存しつつ、それを幾分か変容させることによって、新しい状況に対処しようとするものと見ることができる。そこで、この保存と変容の内容がどのようなものであるかを、共同体的結合のあり方と神話的

世界観のあり方という二面に分けて見ていただきたい。

まず、共同体的結合の性格であるが、これをさらに道徳意識と連帶意識の二つに分けて考えてみる。道徳意識

という面では、民衆文化に存在した強い規範意識、すなわち、道徳規範は聖なるものであり、それに違反すれば、神靈の意志や聖なる力による罰が下るという規範意識が保存される。他方、この規範は生活慣習の中にとけ込んだ自明の事実としてではなく、個々人が自立的な主体として学びとり、選びとるべきものとされ、場合によっては個々人は伝統的道徳に対して批判的であるべきだとされているという点で、伝統的民衆文化と性格を異にしている。連帶意識という面から見ると、民衆文化に存在した強い連帶意識、即ち同じ信仰を分け持つ者同士が、全生活領域にわたって助け合い、行動を共にするものだという連帶意識が保存される。他方、この連帶意識は生活共同体の全員の間ではなく、信仰に目覚めた者、一つの生き方を選びとった者の間の連帶であり、それ以外の者は将来、信仰に目覚めるべき者、即ち潜在的回心者として一次的な連帶の外に置かれているという点で、伝

## 統的民衆文化における連帶意識と異なる

次に神話的世界観の性格であるが、これも神話的語りと神靈観という二つの面から考えてみる。神話的語りと

いう面では、伝統的民衆文化における神話や伝説と同様、共同体及び共同体に関わるもろもろの事物の起源を語る神話的物語が、生活の核心に関わるものとして重んじられる。他方、宗教運動の神話的語りは歴史的意識と結びついたり、教義などの合理的言説と結びつくという点で、伝統的民衆文化の神話的語りと区別される。神靈感という面では、伝統的民衆文化におけると同様、共同体やその構成員の運命が神や靈の意志や力に依存しているという強い信念が保持される。他方、宗教運動における神靈觀は、倫理的救済神の機能が強調されるなど、かなりの合理化を加えられているという点で、伝統的民衆文化の神靈觀と区別される。実際の歴史的諸社会は、歴史宗教といふ教派の影響が、多かれ少なかれ社会全体に及んでいるので、実際の民衆文化は、ここで伝統的民衆文化と呼んだものののみならず、民衆的救済宗教運動の性格もかなりの程度含んでいるのが普通である。

## 二、近代の民衆的宗教運動（新宗教運動）の特質

さて、この小論で考えたいのは、とくに近代における民衆宗教運動の性格である。日本では、十九世紀以降の民衆宗教運動が新宗教と呼ばれ、西洋では一九六〇年代以降の宗教運動が新宗教運動と呼ばれているが、ここでは一般に近代の急速な都市化の進行という環境の下での民衆宗教運動を広く新宗教運動と呼ぶことにしたい。

近代化の進行とともに、村落共同体やギルド的な同業者の共同体は解体し、したがって伝統的な民衆文化の基盤が掘り崩されていく。一方、文字文化の普及とともに民衆の文化的能力は向上し、都市とマス・メディアを基盤とする新たな民衆文化の活性化も見られる。ただし、この新たな民衆文化は伝統的な民衆文化とはかなり性格を異にしたものである。このような民衆文化全体の変容という事態を反映して、新宗教運動における民衆的なものの性格も、従来の民衆宗教運動のそれとは異なった内容をもつようになると思われる。

まず、共同体的性格から見ていくと、近代化都市化によつて、基盤となるべき民衆文化において、強固な道徳規範と緊密な連帯の意識がすでにかなり掘り崩されている。新宗教運動はこうした民衆文化の変容を反映して、二つの方向をとると考えられる。一つは状況の変化に適応して、共同体的結合の薄さを、私的な利益や幸福の強調によって補つていこうとする方向、すなわち功利主義の方向である。もう一つは、状況の変化に抵抗して、あくまで強固な共同体的結合を回復しようとする共同体主義の方向である。

次に神話的世界觀の性格を見ると、ここでも近代化都市化によつて基盤となるべき民衆文化において、神話的語りと神靈の実在の信念がかなり掘り崩されている。これでも、新宗教運動の対応を二つの方向に分けることができる。一つは状況の変化に適応して、脱神話化を進め、神靈の合理主義的解釈を強化していく方向である。もう一つは、状況の変化に抵抗して、神話をよみがえらせ、人格的な意志をもつ神靈への素朴な信仰を強調する方向である。上に挙げた抵抗の方向、すなわち共同体的結合

を強調したり、神話的世界觀を強調したりする方向は、民衆文化の基盤の解体という流れに抗して、新たに民衆文化を再生・復興させようとする試みと見ることができるものである。

以上に述べたような新宗教運動と民衆文化の関係を事実に即して考察しようとする時、日本の新宗教は格好の事例を提供してくれる。幕末維新时期以来、日本では数多くの民衆宗教運動が勃興し、多くの人々の心を捉えてきた。民衆文化をどのように保存し変容させてきたかという観点からそれらの運動を眺めると、その姿勢はきわめて多様かつ複雑である。そこで、この小論では、神靈信仰の重要な一角をなす精靈信仰に焦点を合わせて考えてみたい。一九七〇年頃からいくつかの新しい新宗教運動教団が急速に成長し、新新宗教教団と呼ばれている（西山茂「戦後新宗教の変容と新新宗教の台頭」『宗務時報』）

七三、一九八六年）。これらの教団の一つの特徴に、精靈信仰の強調ことがある。近年のいわゆる宗教回帰現象の中でも、精靈信仰の強調は重要な位置を占めている。新宗教における精靈信仰の流れを振り返ることによつて、現代日本のいわゆる宗教回帰現象と民衆文化との関わりについても考察する手がかりが得られるであろう。

### 三、新宗教における精靈信仰の「再生」

ここで取り扱う新宗教教団は、二つの時期の二つのタイプの教団群である。すなわち天理教、金光教など幕末維新时期の農村発生型教団と、大本教、靈友会、生長の家などの大正・昭和初期の都市型教団であり、とくに後者に焦点を当てたい。これらの教団は、新宗教全体の流れの中でも極めて大きな位置を占めるものであり、とくに後者は精靈信仰という点で、近代日本の大衆の宗教文化に決定的な影響を与えたと考えられる。

まず、幕末維新时期の農村発生型新宗教、すなわち天理教、金光教等を取り上げよう。これらの教団は、豊かな

精靈信仰をもつ文化的基盤から発生したにもかかわらず、精靈信仰がきわめて薄弱なのが特徴である。これらの教団の創始者たちは、若い頃はさまざまな神や精靈への信仰に関わりあつていた。しかし、中年期の苦悩を経て、唯一の神である親神による救済を体験し、以後、信仰を親神へと集中させていく。世界とはさまざまな神や靈がそれぞれに気ままな意志を働くとしている無秩序な場ではなく、首尾一貫した意志をもつ唯一の親神の統括する場であると信じたところに、彼らの信仰の革新性があつた（拙稿「生神思想論」宗教社会学研究会編『現代宗教の視覚』雄山閣出版、一九七八年）。これらの教団でも、祖靈などの存在がまったく否定されているわけではなく、信仰体系の中で一定の位置を占めているのであるが、それはさほど大きなものではないのである。

ところが、大正・昭和初期に急成長する都市型教団の中の主なものいくつか、すなわち大本教、靈友会、生長の家においては、精靈信仰がきわめて重要な信仰要素となる。その内容は、以下の通りである。

第一点は、「靈界」とその諸存在の実在が強調される

ということである。「靈界」とは、仏教やキリスト教の来世や他界と異なる身近な他界である。民俗信仰における他界と同様、現世との境界は定かではなく、二世界の間の往来やコミュニケーションは容易に行われる。ただし、それは「靈界」という語によって抽象化され、一般化されているという点で、民俗信仰と異なる。民俗信仰的他界觀を神学的に合理化しようとしたものが「靈界」の概念だといえる。靈界には神や仏、守護神、邪靈、先祖などがあるとされ、それらの実在が強調される。ただし、力点は神や仏よりも、先祖や邪靈など理想化されていない身近な靈的存在におかれるのである。

第二点は、不幸の要因として何よりも靈がイメージされるということである。多くの新宗教教団において、現世における不幸や災難の第一の原因是、人間の心のもち方にあるとされる。また、それ以外に、多くの教団では前生の因縁がもち出される。これに対して、大本教、靈友会、生長の家では、先祖の靈やその他の邪靈の障りがもち出され、時には心のもち方以上に強調されるのである。とくに先祖の靈がもち出されることが多く、その場

によつて、靈が引き起きていた不幸が除去される、あるいはその手がかりが得られるとして信じられるのである。靈との交流の実践の第二のタイプは供養である。毎日朝夕二回、あるいは集団儀礼の折など、靈に対する経典を唱え上げるという実践が重要な位置を占めるのである。もちろん死者のための供養は古くからの仏教的儀礼である。しかし、靈友会や生長の家では、先祖の靈は現世の存在に頼つてくる存在として、とりわけ強くイメージされており、現世の不幸を解決する手段として供養がとくに重視されている。これらの教団では、信者が毎日唱えるべく特別の經典が作られ、神や仏への祈りと並んで、あるいはそれ以上に靈への供養が行われるのである。

以上、大本教、靈友会、生長の家の三教団を並べて論じてきただが、当然のことながら実は三教団の間に、さまざまな相違がある。とくに大本教と靈友会・生長の家の、二教団との間には大きな相違がある。大本教ではさほどいる。

しかし、その供養は、聖職者や専門的宗教家の手を借りず、信者個人が自らの手で日々行うべきものとされていて、

大きくなかつた靈信仰の位置が、靈友会、生長の家ではさらに大きくなるのである。大本教ではもともと救済神への強い信仰があつた。靈信仰は主として鎮魂帰神の実践と結びつき、一時期かなり大きなウエイトを占めるようになる。しかし、鎮魂帰神の実践は靈界の実在を認識する手がかりとして、いわばイニシエーション的役割を与えられていた。いつたん靈界の実在を確信すれば、それが以後は鎮魂帰神を実践する理由はさほど大きくなない。しかも國家権力による圧迫もあって、鎮魂帰神による憑依実践は次第に行われなくなつてしまふ。それにつれて、靈信仰のもつ役割も小さくなり、神信仰中心になつていくのである。

これに対しても、靈友会と生長の家では、靈界の実在を認識するという目的とともに、あるいはそれ以上に、不幸の要因、不幸の解釈に関わって靈が取り上げられる。日常の家庭での信仰実践は、何よりもまず靈に向かられたものである。また、神仏への信仰はさほど強くなく、救済神・救済仏のイメージも明確ではない。このため靈信仰のもつ役割が次第に小さくなるというようなことは

合、先祖の靈が現世の人々に悪意をもつてゐるというのではなく、悟れないでいるために守護の力を發揮できず、現世の人々に頼つてくるというふうにイメージされる。第三点は、呪術的救済儀礼による靈との交流がさかんに実践されるということである。その第一のタイプは憑依の実践である。大本教ではこれが鎮魂帰神と呼ばれている。審神者（サニワ）と呼ばれる指導者と対座し、手を組み合わせて「ヒト、フター、ミー、ヨー」と唱え、かけ声をかけるなどするうちに、憑依状態になるのを待つのである。正守護神とよばれる善靈が出てくる場合と、副守護神とよばれる惡靈が出てくる場合があり、これを判定するのがサニワの役割の一つである。靈友会では、初心者に憑依させる「因縁をとる」と称される実践と、指導的人物がうかがいごとに憑依して答える「陰の順序をとる」と称される実践がある。生長の家では、定型化された憑依実践はないが、「実相円満完全」という言葉を長時間にわたつて繰り返す「実相円満誦行」では、しばしば靈の憑依が体験されるようである。これらは実践は多くの場合癒しと結びついている。憑依の実践

なく、常に信仰活動の中核の一つであり続けてきたのである。

以上、日本の新宗教について述べたことを要約すると、幕末維新时期の農村発生型新宗教から大正・昭和初期の都市型新宗教のある種のものへと、信仰形態に大きな推移があった。それは救済神信仰が弱まり、かわりに精靈信仰が強まつてくるという流れである。しかも大正・昭和初期と一括した中でも、その早い時期に位置する、あるいはむしろ明治末期の成立というべき大本教では、救済神信仰がなおかなり強かった。この流れは、日本の民衆の主たる生活環境が、農村から都市へと次第に変化していくことに対応している。すなわち近代化、都市化の進展とともに、新宗教の中では精靈信仰が次第に成長していくと見られる。一九七〇年以降のGLA、真光、阿含宗など、いわゆる新新宗教の精靈信仰も、この大きな流れの中に位置づけることができるであろう。

日本社会全体を見ると、天理教、金光教など幕末維新时期の農村発生型新宗教はむしろ例外であり、近代以前からの民衆の精靈信仰が近代以後も根強く保持された、そ成長していくと見られる。一九七〇年以降のGLA、真光、阿含宗など、いわゆる新新宗教の精靈信仰も、この大きな流れの中に位置づけることができるであろう。

日本社会全体を見ると、天理教、金光教など幕末維新时期の農村発生型新宗教はむしろ例外であり、近代以前からの民衆の精靈信仰が近代以後も根強く保持された、そ

まざ第一に、都市的精靈信仰は伝統的な祖先崇拜に代わるものとして登場したことができる。これは森岡清美氏や孝本貢氏の見方であり（孝本貢「民衆のなかの先祖觀の一側面（二）」桜井徳太郎編『日本宗教の複合的構造』弘文堂、一九七八年、森岡清美「家の変貌と先祖の祭」日本基督教団出版局、一九八四年）、都市型の新宗教の精靈信仰の性格についての、これまでのところ最も有力な見方である。この見方によれば、家の神としての先祖に対する信仰こそ、日本の民衆の伝統的な信仰の中核である。ところが、この先祖信仰は家制度と不可分の関係にある。近代化と都市化は先祖から子孫へと代々伝えられて行く

(1) 伝統的精靈信仰から都市的精靈信仰へ

まず第一に、都市的精靈信仰は伝統的な祖先崇拜に代わるものとして登場したことができる。これは森岡清美氏や孝本貢氏の見方であり（孝本貢「民衆のなかの先祖觀の一側面（二）」桜井徳太郎編『日本宗教の複合的構造』弘文堂、一九七八年、森岡清美「家の変貌と先祖の祭」日本基督教団出版局、一九八四年）、都市型の新宗教の精靈信仰の性格についての、これまでのところ最も有力な見方である。この見方によれば、家の神としての先祖に対する信仰こそ、日本の民衆の伝統的な信仰の中核である。ところが、この先祖信仰は家制度と不可分の関係にある。近代化と都市化は先祖から子孫へと代々伝えられて行く

永続的な「家」という社会制度を次第に掘り崩していく。都市の移住者を中心として、「家」の秩序からはみ出し、「家」との一体感をもたぬ多くの人々が生み出された。例えば都市に移住した二、三男やその妻たちである。しかし、これらの人々も身近な死者の靈には大きな関心をもち、それらとの宗教的交流を欲している。大本教や靈友会や生長の家は、民衆のこうした要求に答えようとしたものと見ることができる。

もつとも、伝統的精靈信仰は家の守護神としての先祖に対するものだけではなかった。迷える靈や崇る靈への信仰も、民俗信仰の重要な要素だった。ただし、そうした悪しき靈への供養はもっぱら職業的宗教家に委ねられた。がちであった。これに対して、これらの教団の信仰実践は僧職者などの専門的宗教家の媒介を経ない、個々人自らの実践を定式化した。大衆の自發的積極的行為が要求される近代の都市社会で、それによさわしく伝統的精靈信仰を革新したのが、これらの教団の精靈信仰なのである。

## (2) 救済神信仰から精靈信仰へ

精靈信仰の第一の競争相手と見られるのは救済神信仰である。日本の民衆の間には、浄土教の阿弥陀仏や天理教・金光教の親神のような人格的救済神（仏）への信仰の強い伝統があった。そしてそこでは精靈信仰のしめる位置は大きくなり、時にはまったく排除されることもあつた。人間の限界とそこからの救済を強く説くような救済信仰の伝統の中では、こうした救済神信仰こそ主流であつたといえるだろう。大正・昭和初期の都市型新宗教ももちろん救済宗教であり、救済神信仰の伝統を受け継ぐものである。ところが、これらの教団では精靈信仰が重要な位置をしめ、その分、救済神信仰がぼやけ弱められている。

では、近代化都市化によって、なぜこの変化が起こるのだろうか。第一の理由は、技術的思考や操作的態度の浸透ということである。救済神信仰においては、世界の全ての現象の背後に神の意志を見ようとする傾向が強い。人間は、あらゆる時と所において、神に相向かうべきであるとされる。神との「我と汝」の関係（マルティン・

ブーバー、野口啓祐訳『孤独と愛』創文社、一九五八年）こそ人間のとるべき根源的姿勢とされるのである。これに對して、近代の技術的思考や操作的態度は、世界の諸現象を因果関係の連鎖と見て、個々の現象についての因果関係の知識に基づいて環境を統御し支配することに関心を集中する。ここでは、「我とそれ」の関係が人間のとるべき根源的姿勢とされる。救済神信仰は、こうした思考や態度と適合的でない。

ところが、靈信仰はこうした思考や態度と適合的な面をもつていると考えられる。靈は全ての現象に関わる普遍者であるのではなく、一つの環境要因に過ぎないからである。多くの要因と並存する一つの環境要因である限り、技術的に統御し、操作的に支配することが可能なのである。

近代的都市的状況の下で、精靈信仰が救済神信仰より有利であると思われる第二の理由は、そこでは世界像が複雑化し、不確かさが増大するということである。救済神信仰の世界像は、一つの全体的世界像であり、またその内容は神と人間の関係についての比較的単純な表象か

らなっている。それが受け入れられているのは、経験的に確かめられるからであるより、過去の人々が受け入れ、自明のものとして伝えてきた神話的世界像に根ざしているからである。ところが近代の都市社会では、科学的知識や合理主義的態度の普及により、神話的世界像を疑う態度が遍在し、神話を信じない人々の数が増大する。そ

して、都市社会で生き抜いていくためには、科学に代表されるような、複雑な、しかも常に変化する知識体系の習得が要求される。人々は常に不確かさに直面しており、当面必要な知識によって、その場をしのいでいかねばならない。このような状況は、単純な全体的世界像である救済神信仰の世界像に適合的でない。

ところが、靈信仰はこうした状況にむしろ適合的な面をもつてている。複雑な世神像や不確かさと共存しうるだけではなく、さらに不確かさによる心理的圧迫を緩和してくれるという機能さえ果たすことができる。靈の作用は世界の全体に関わるものでなく、個々の現象領域に関わるものとして表象される。そして、エドワード・タイラーの指摘をまつまでもなく、靈の存在を推測させるような

## (3) 合理主義から精靈信仰へ

精靈信仰の第三の競争相手とみられるのは合理主義である。いうまでもなく、近代化の過程で合理主義的思考や態度が社会全体に浸透していく。これは精靈信仰の衰退の流れの主動因と考えられる。近代合理主義は唯物論的世界観と結びついているし、周到な推論を経ないで、靈の作用を推定するような態度を否定するであろう。

ところで、近代化の過程で合理主義的思考や態度が社会全体に浸透し、精靈信仰を排除していくにあたっては、二つの前提があつた。第一は、エリート文化が強力なインシシアティブを發揮して、とくに民俗信仰や民衆宗教運動を圧迫するということである。合理主義はエリート文化の中でまず形成され、その後民衆文化へと下降していく。伝統的なエリート文化は民衆文化に対して強い優越

觀をもつてゐるが、近代における合理主義的なエリート

文化は、民衆を教化しようとする強い啓蒙的な姿勢をもつ。この姿勢に基づき、民衆文化とともにその宗教的側面に圧迫が加えられ、精靈信仰などは排除されるのである。

第二は、禁欲主義的エリートの存在である。合理主義が民衆に下降していく時には、勤勉や儉約などの禁欲主義的なエリートとともに広まつていく。資本主義の商品経済の中で生き抜くためには、禁欲主義的エリートによって生活を組織化し、効率のよい経済活動に力を注がねばならない。禁欲主義的エリートは目的＝手段関係を冷静に認識することを促し、情緒的な行動や感情的満足にエネルギーを費やすことを否定する。精靈信仰などはまさに無駄なこととして排除されるのである（マックス・ウェーバー、梶山・大塚訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』上・下、岩波書店、一九五五、一九六二年）。

ところが、近代化と都市化の進行によって、この二つの前提が掘り崩され、さらに合理主義そのものへの反発が一般化するようになる。合理主義が精靈信仰を排除していくのとは、まさに逆向きの流れが形づくられるので

ある。  
まず第一に、近代化と都市化の進行は民衆文化の発言力を増大させる。近代において、民衆は政治的・社会的権利を拡大するだけでなく、文字の普及と都市空間の拡大により、文化的発言力も増大させる。マス・メディアは民衆の文化的発言力の増大と軌を一にして膨張し、しばしば民衆の声の代弁者となる。この過程に伴い、民衆文化に親近感を感じる大量のエリート、準エリート（知識人）が出現する。エリート層が代表する合理主義よりも、精靈信仰を含む民衆文化の方が好ましいという見方も生まれてくるのである。

合理主義から精靈信仰への流れを促す第二の要因は、禁欲主義的エリートの後退である。資本主義経済が一定の水準に達すると、生産労働以上に消費行動が美德となり、欲望が肯定される傾向が強まる。また、人間関係のゲームが経済的成功の鍵を握るようになり、いかにして欲望や感情を上手に表現するかに関心が集められる。こうして禁欲主義的エリートが後退し、非合理的・情緒的行動様式がある面では積極的に評価される傾向が

高まる（D・リースマン、加藤秀俊訳「孤独な群衆」みずず書房、一九六四年）。この要因は、先に述べた第一の要因に比べて、より後の時期になつて顕著になる傾向である。この点は、次の第三の要因も同様である。

第三の要因とは、合理主義そのものへの反発である。なるほど合理主義への反発が大衆的に受け入れられるのは、環境問題、資源問題、人口問題などへの認識が深まつたごく最近のことである。しかし、合理主義による環境支配の拡大を進歩とする見方には、早くから疑いがかけられていた。都市的な環境がもつさまざまな弊害を指摘し、自然の中での共同体的生活を理想とする思想には、早くから多くの共鳴者がいた。近代の民衆的宗教運動の指導者たちには、そうした思想に共感をいだいた人物が少なくなかつたのである。

## 五、まとめ

以上、精靈信仰が近代化・都市化の状況の下で復興するのなぜかという問い合わせに推論を加えてきた。最後に以上の推論に基づいて、新宗教における精靈信仰の復興が、

どの程度まで民衆文化そのものの保存ないし復興と言えるか、また、日本の新宗教について言えることがどこまで他の地域の宗教現象に適用できるか、という問題にわずかながら触れてみたい。

精靈信仰の復興の(1)、(3)の要因は、新宗教の精靈信仰が元來の民衆文化的なものに支えられていることを示すものといえる。伝統的なアニミスティックな世界像に根ざし、近代の合理主義的なエリート文化に抵抗していく運動の現れが、新宗教の精靈信仰だと見ることができ。これに対して、(2)の要因は、新宗教の精靈信仰がむしろ近代的都市的状況への適応の試みの現れであることを示すものである。すなわち、精靈信仰の背後には、技術的思考や操作的态度への順応があり、また、世界像の複雑化の中で確かさを得るために巧みな戦略があるわけである。このような精靈信仰が多くの人々の支持を得てきたという事実は、日本の社会が伝統的民衆文化の重要な構成要素を次第に失っていく過程を反映するものと考えられる。

点から思いきって単純化すれば、エリート宗教の「ケモニー」が崩壊し民衆の宗教が自己主張を強めていく過程と言えるだろう。しかし、新宗教運動といふ民衆の宗教の伝統の繼承者は、古き民衆文化とはかなり性格の異なる宗教文化を生み出してきた。それはエリート文化と民衆文化と「うような単純な二項概念の枠内にはとても取まりきるものではない。

新宗教という新しい宗教文化の社会的影響力は、選挙運動の際に顕著に現れるように、何の二十年ほどの間に目に見えて強まってきた。それは、数年前までは社会の進歩をリードする者として強固な自信を持つていた合理主義的なエリートの足元を脅かすかのことである。このような見方をする時、日本の新宗教を諸外国における宗教復興勢力と比較してみたいという誘惑にかられる。

ピーター・バーガーは、アメリカのプロテстанントにおける(新)福音派の台頭を伝統的プロテスタンティズムが近代に適応しつつそれに抵抗しようとするものと捉え、合理主義的でリベラルなエリートである「ニュー・クラス」との間に新しい形の階級闘争が生じていると見

（注）James D. Hunter, *American Evangelicalism*, Rutgers University Press, 1983; Peter Berger, "American Religion: Conservative Upsurge, Liberal Prospects", in R.S. Michaelson and W.C. Roof eds., *Liberal Protestantism*, The Pilgrim Press, 1986)。この場合、伝統的プロテスタンティズムとは、セクレタリーバイバリストに代表される民衆的プロテスタンティズムの流れを基盤とするものと見るのが適切であろう。日本の新宗教とアメリカの福音派では、その信仰内容や政治的志向性に相当な違いがあるが、民衆の宗教の伝統の繼承者が強力な社会的政治的勢力にまで成長したものとこうした点ではよく似ている。エリート文化が合理主義への信頼感を失ったとき、民衆の宗教の伝統が変容しつつも根強くたくわえていた力が、にわかに表面化するのである。

追記 この小論は、一九八六年六月に一橋大学で行われた関東社会学会第三十四回大会の発表原稿に加筆したものである。

（おぞの すすむ・東京大学助教授）