

日本の新宗教運動におけるヒーリングとスピリチュアリティ —<いのち>のコンテクションとその現代的限界性—

樫尾直樹

(日本・慶應義塾大 慶應義塾大 慶應義塾大 慶應義塾大 慶應義塾大)

《要約》

本論文の 목적은 근・현대의 일본 신종교운동들의 치료문화의 특징을 밝힘으로써 일본의 영성을 설명하는 것이다.

일본의 신종교운동들은 마음과 영혼에 상당한 비중을 주는 경향이 있기 때문에 그들은 '마음의 회복'이라고 불리는 일정한 의식을 갖는다. 달리 말하면 자아의 변화이다. 본인은 일본의 치료문화의 배경 안에서 그 의식을 분석하고자 한다. 왜냐하면 현대 일본의 신종교운동들은 일본의 전통적인 치료문화를 계승하여 발전시켰기 때문이다.

일본 영성의 특징은 자아와 훌륭한 삶 사이의 연계감이며, 일본의 치료문화의 특징은 바로 그 영성에 바탕을 둔 신념과 의식에의 관심을 통한 삶과의 교섭에 중점을 두며, 일본과 같이 풍부하고 포스트모던한 사회 안에서 삶의 활력을 느끼기에 불가능하고 일본의 보통의 삶 안에서의 죽음에 대한 경험의 부재라는, 그래서 그것이 없이는 생동감 있고 명랑하게 살 수 없는 그것의 현대적 한계성을 지적하면서 결론을 위해 이 주제를 세 가지 점에서 다룬다.

1. 일본 신종교운동들의 역사
 2. 그 치료와 영성
 3. 생기 있는 영성
-
-

I.はじめに

—ここでの課題—

本稿は、近現代日本の新宗教運動を概観することを通して、そこに見られるヒーリング文化の質を明らかにし、日本的スピリチュアリティのあり方を示すことを目的とする

日本の新宗教運動には、心理主義的傾向がきわめて大きく見られる。<心なおし>や<根性なおし>と呼ばれる、自己の心の変容がそれである。この<心なお

し>の前提には、現代のニューエイジの特徴と共通する、<自分が変われば、世界が変わる>という人間と世界の見方があり、<心なおし>を実現するための個人的、集団的なさまざまな実践がある。その諸実践の中の重要なひとつが<ヒーリング>である。

日本の文化的文脈では、<ヒーリング>は<癒し>という言葉でしばしば表現される。一般に、病を治す (Cure) ではなく、病を癒す (Care) ことを<癒し>というが、ここでは諸新宗教運動の諸実践の實状に鑑み、結果として病を治す諸実践も含めた心身の治癒を目的とする諸実践を、廣く<ヒーリング>と呼んでおきたい¹⁾。

日本という場には古來より、そうしたヒーリングの諸実践があった。近現代の新宗教運動はそうした諸実践を再創出するかたちで固有のヒーリング実践を行ってきた。そうした歴史の中で、現代日本には独自のヒーリング文化がある。もちろん、明治期以降現在にいたるまで、歐米から、神智學やニューソート、ポジティブ・シンキング、スピリチュアル・ヒーリングや諸セラピーのヒーリングなどが輸入され、日本のヒーリング文化の表象の一角をなしていることは事実であり、その影響は小さくない。²⁾

しかし、本稿ではさしあたり、ヒーリング文化に対する歐米の影響については言及しないで、新宗教運動にみる日本のヒーリング文化の特徴について限定的に議論する。そして、その議論を踏まえながら、ヒーリング文化がそのひとつの表象である、日本的スピリチュアリティの特徴を明らかにしてみたい。

キーワードは、ヒーリング、ヒーリング文化、スピリチュアリティ、いのち、生命主義、生命主義的救済観である。

本発表の結論を先取りして言うならば、次のようになる。

スピリチュアリティ (<外>=「超越的存在や見えない力」が自己において働いており、自己と<外>とが繋がっている感覚)³⁾の中でも特に、大きないのち

1) 近年、日本では「癒し」に関する研究が増えてきている。その先駆的な仕事として《新屋1995》があり、それ以降、日本近代における非近代科学的なオルタナティブな癒し—たとえば、静座法や森田療法などの心理療法、食事療法などの研究《田辺1999》—やセルフヘルプやニューエイジ運動などの社会文化運動が作り出す人間のつながりが生み出す癒しの研究《島蘭他2002》、また、近代知の代替知としての<癒す知>の歴史学的研究《島蘭2003》などがある。現代日本のヒーリング状況については、《弓山1996》を参照のこと。

2) この点については残念ながら本稿では触れられないが、きわめて重要な課題であることは疑いのないことである。この点については《弓山他1994》、《鎌田1995》、《島蘭1996》、《Kashio2000》を参照のこと。

3) 「スピリチュアリティ」の用語については、「宗教」や「宗教性」の用語との関係からその差異的特徴を明らかにしておく必要があろう。この点については、《伊藤2001、2003》を参照。また、ニューエイジ、「精神世界」から、新宗教、カルトまで幅廣く現代の宗教性を扱い、そこに

とつながっているというスピリチュアリティ（＝生命主義）に日本的スピリチュアリティの特徴があり、そうしたスピリチュアリティに根ざした諸信念と諸実践によって心身が治癒され、そのいのちと合一する（生命主義的救済観）とする点に、日本のヒーリング文化の特徴がある。

以下、①新宗教運動の概観、②ヒーリングとスピリチュアリティ、③生命主義的スピリチュアリティの順に考察を進め、最後に日本における〈いのち〉のコンテクションとその現代的限界性に對する接近を試みる。

II. 新宗教運動の概観

-歴史と諸特徴-

日本の新宗教の歴史はすでに150年以上ある。その起源は19世紀初頭にまで遡る。現在「葬式仏教」と呼ばれるような既成仏教（例外はあるが）に對して、民衆は、自分たちの日常生活に根ざしたオルタナティブな宗教性にひかれ、それを求めた。市場經濟の展開とそれに伴う貧困の中で、民衆は社會・文化的指標を失っていたのである。

それ以來、日本には數多くの新宗教運動が誕生し、現在約2000～3000もの教団が存在し、日本の全人口の少なくとも約10～20%はその信者である。

日本の民衆宗教の基本的、伝統的な形態は、祖先崇拜と伝統的な〈イエ（家）〉の觀念を基礎とした神道と仏教のシンクレティズムである。この宗教的形態は、神道と仏教の崇拜對象が混交した多神教として現出する。たとえば西洋におけるキリスト教とは異なって、日本には、神道や仏教、あるいは儒教が唯一の宗教システムをなすということはなかった。

基本的に、〈新宗教〉は、こうした民衆宗教の特徴を継承してはいる。しかし、島藪進によれば⁴⁾、〈新宗教〉は、近代宗教として以下の4点から定義される。①宗教であること、②成立宗教であること、③既成宗教からの獨立、④民衆

觀察されるスピリチュアリティについて考察したものとして《伊藤他2003（近刊）》がある。また、宗教領域以外の日常生活においてもスピリチュアリティは發現しており、「世俗化」あるいは「宗教の擴散」の状況、あるいはそこから來る「宗教」概念のゆらぎという學問的状況に直面している我々研究者にとっては、非宗教領域におけるスピリチュアリティを捕捉することによって、現代の宗教性を理解、分析することは急務の課題であることは言うまでもない。この研究領域については《樫尾編2002》に詳しい。

4) 《井上他編1990：5-6》參照。以下の新宗教に關する特徴に關しても同箇所、および《島藪1992a》を參照。

を主たる担い手とすること。

新宗教に先行する江戸期（17～19世紀）の諸宗教—仏教、神道、儒教、道教は、日本社会の上層によって支持されていた。その反面、新宗教は、民衆にその基盤を見出し、民衆のために、歴史宗教としてのキリスト教、仏教、イスラームと同じような救済宗教としての役割を果たしたのである。

新宗教の主要な特徴として以下の5点を指摘することができる。①貧病争からの解放、②心なおしの教え、③共同体と人間関係の重要性、④現世性の強調、⑤全人類に生命を与える滋養の力（大生命）としての宇宙の思想。

第一の点について付け加えたいのは、人々がある新宗教に参加するのは、彼らの不幸からの解放のためであるということである。このモチーフは、救済宗教の信念と実践の中心をなしている。

第二に、〈心なおし〉の観念は最も重要である。この観念は、新宗教の教えと実践の核を構成している。自己、日常生活の過去の行い、そして特に親や祖先、友人や仲間に対する良い礼節ある行いをしたかどうかを反省しながら、自分の心を入れ替え、同じ教団に属する仲間の助けも受けながら、自分自身の行いをより良いものにしていこうとするのである。この思想的背景には、不幸の原因が心の表出と状態にあり、それゆえ心なおしが人生や人間関係を向上させるとともに、救済としての幸福を獲得することにつながるという認識がある。

第三に、その結果、配偶者や家族、地元の共同体や同僚との最高の関係が創出される。お互いの協力関係こそが救済を生み出すのである。

第四に、新宗教においては、「彼岸」の価値はたとえば5点目の「全人類に生命を与える滋養の力（大生命）としての宇宙の思想」として信者に教育されるものの、現世性が強く打ち出されている。

Ⅲ. ヒーリングとスピリチュアリティ

—世界救世教系教団を事例として—

1. 対象教団の概略

さて、以上の新宗教運動の諸特徴を前提としながら、以下では、具体的な新宗教をとりあげて、ヒーリングとスピリチュアリティの日本的特徴を明らかにしていきたい。

紙幅の都合上、日本新宗教史においてヒーリングの儀礼がきわめて重要な位置を占めている世界救世教系教団を二つ—世界救世教と崇教眞光をとりあげて比較して論じることとする。世界救世教系教団では一般に「手かざし」と呼ばれる

ヒーリングの儀礼をその教えと実践の中心に据えている。神道の大祓祝詞（おおはらいののりと）という唱え言葉を独自にアレンジした唱え言葉を唱え、手を相手の身体にかざす（手を身体に直接当てるのではない）儀礼である。

本論に入る前にまず、世界救世教と崇教眞光とその信念＝実践の特徴について、主として《新宗教事典》を資料として、簡単に説明しておきたい⁵⁾。

ここで言う「手かざし」とは、古神道の鎮魂歸神法に起源を持つと言われるシャーマニスティックな身体技法であり、出口なお／王仁三郎を教祖とする大本の系譜と、岡田茂吉を教祖とする世界救世教の系譜がある。ここでは特に、ヒーリングとしてその身体技法を位置付ける後者－現在30余の教団があるが－、世界救世教系教団に焦点を絞っている。

世界救世教（以下、救世教）は、大本に入信していた岡田茂吉が、1935年に東京で設立した大日本観音會に端を發している。現在、日本國內では公称で信者數約80万人で、韓國にも據点があり、2001年6月現在の教団發表では、信者數、約3300人、教會數、11である。信念＝実践の特徴は、「淨靈」と呼ばれる手かざしの淨化儀礼（「汚れた靈魂に神の光を注ぐことによりその汚れを淨め、靈性の向上をはかるもの」）を中心とした「利他愛」の諸實踐により、「地上天國」を建設する点にある。

崇教眞光（以下、眞光）は、この世界救世教に入信していた岡田良一（光玉）（救世教の岡田茂吉とは姻戚關係はない）が、1959年に東京で設立したL・H陽光子友乃會に端を發した世界眞光文明教団が分裂して、1978年にできた。現在、日本國內では公称で約50万人で、韓國にも據点がある。信念＝実践の特徴は、「眞光の業／お淨め」と呼ばれる、同じく手かざしの淨化儀礼（「人類の魂を淨め、靈魂の實在、神の實在を人々に知らせる」と「想念轉換」と呼ばれる心なおしを中心とした諸實踐により、「來たるべき『火の洗禮の大峠』を乗り越えて新眞文明の世まで生きのびられるタネビト（種人）を用意する」点にある。

以上に明らかなように、救世教と眞光は、①ヒーリング、②心なおし、③ユートピアの想像的創造という三点で共通している。

2. ヒーリング

－「淨靈」／「眞光の業」－

次に救世教と眞光のヒーリングの實踐について比較しながら見てみよう。

眞光の「眞光の業」は救世教の「淨靈」を發展的に継承したものであり、大本の鎮魂歸神法における靈魂の操作性をリバイバルしている。兩者ともに、人間の

5) 《井上他編1990：734-735、727、840-842》を参照。

身体の急所に手をかざす点では共通しているが、「眞光の業」における急所が、「浄霊」のそれよりも指圧／氣功の「つぼ」と同じように細分化されており、技術論的に簡便化、いわばマニュアル化されている点に違いがある。しかしながら、以下の点で両者には共通点がある。

両者とも原則として肉体的な治病行爲ではなく、身体が多層性の觀念を前提として、靈的な身体を浄化するヒーリングである。病が「治る」のは、靈的な身体が浄化されて生ずる結果でしかない。とはいうものの、實際の實踐の現場では、一般メンバーは、「浄霊」や「眞光の業」が治病に「効く（効果がある）」という認識を持っている。

両者のメンバーのほとんどは、彼女／彼らが實踐するヒーリングが、氣功や鍼、指圧と同じように人間の体内磁力を活性化させ、自然治癒力を喚起する技術であるという認識を持っているわけではない。むしろ、近代醫學では治癒しなかった病が、浄化儀礼が媒介する神の力（「光」）によって無化、消滅する／したという解釋を「効く」という事態に与える。したがって、ここでは当事者意識、当事者の解釋＝意味獲得という観点から、ヒーリングの「効果」について、科學的な因果關係性を問うのではなく、つまり、ヒーリングとその「効果」との間に直接的な因果關係性があるかないかを説明するのではなく、むしろ、両者の間に当事者がどのような釋義を与えているのかを問題としたい⁶⁾。

結果として病が治ったという意味を与えたり、結果として家庭不和が無くなったという意味を与えたりするなど、日常生活の様々な不幸が解消され、幸せな状態になったという「体験」を生み出す契機、ドライブとして、「浄霊」や「眞光の業」というヒーリングの装置がある。そうした「体験」をしてからメンバーとなる場合、あるいは逆にメンバーとなってから「体験」をする場合があるが、いずれにしても、「入信」を回心論的に捉えず、徐々に深まっていく過程論的に捉えるならば、メンバーにとって、ヒーリングが「効く」という体験、實感を強く持ったときが、本当の意味でのイニシエーションとなる。とすれば、「浄霊」／「眞光の業」というヒーリングは、①肉体的、精神的な死に直面した当事者が死／生の實感／意識を強烈に持つという効果と、②神の實在を知らないで生きてきた既在の自己の「死」と神に生かされてある自己の「再生」という効果が同時に生起する場である、と言える。そして、ヒーリングの實踐に絶對的な確信を持ち、絶對的な他者＝「神」の實在（具体的に自己や他人の中で「神」（の力）が働く、働いているという實感によって証明される「神」の存在）を確信すると、つまりヒーリングの非科學的な解釋を獲得すると、メンバーは積極的に、自分の身を呈して、他人に對するヒーリングの實踐をするようになる。救世教では「利他愛」、眞光では「ご神業／利他愛」という言葉で表現される、③自己犠牲（供

6) この点については、《樫尾1999》および《樫尾2001》において詳論している。

儀)の態度を獲得させるという効果が生産されるのである。別言すれば、効果①は、肉体的、精神的な死の不安から解放される過程で意識する死/生の観念を、効果②は、旧い自己の死/新たな自己の誕生の意識を、効果③は、自己の他者への供犠的死/生の観念を、それぞれ当事者に獲得せしめるが、これら三位相は、微妙なタイムラグを伴って進行する同じひとつの効果の過程のステージである。

3. スピリチュアリティ

以上見てきたように、救世教と眞光のヒーリングの実践と当事者によるその解釈の中心は、自己や他者の身体を通して感じられる、「神」の表象をもったある働き、力によって、旧い自己が死に、新しい自己が再生する過程であった。

自己の内的自然に働きかけるこうした力の表象によって、ヒーリングの効果が実感されることによって、信者は、自己がある力によって貫かれており、生かされているという観念を獲得する。ここに自己にある力の流体が流れており、自己の生命がその力とつながっているという観念が成立する。

鈴木大拙が《日本的靈性》の中で述べている、宗教意識の核としての〈靈性〉とはまさにこのことである。

「精神または心を物(物質)に對峙させた考えの中では、精神を物質に入れ、物質を精神に入れることができない。精神と物質との奥に、いま一つ何かをみなければならぬのである。二つのものが對峙する限り、矛盾・鬭争・相克・相殺などということは免れない、それでは人間はどうしても生きていくわけにはいかない。なにか二つのものを包んで、二つのものがひきょうずるに二つでなくて一つであり、また一つであってそのまま二つであるということを見るものがなくてはならぬ。これが靈性である。」⁷⁾

鈴木はこのように〈靈性〉を定義している。

ここでは、日本語でいう〈靈性〉を〈スピリチュアリティ〉という言葉で捉えて議論を進めたい⁸⁾。鈴木の主張していることを、世界観のレベルで捉えるなら

7) 《鈴木1972:16》参照。本書は、日本における靈性、スピリチュアリティに關してまとまった形で論じた先驅的な仕事であり、第二次世界大戰後、このテーマについて考える際、必ず言及せざるをえない重要な本である。鈴木大拙は禪の思想を英語圏を中心に廣く世界に廣めた人物であることであつと有名であるが、日本の宗教性の核心についてよく思考した人物である。外國で活動すれば必ずと言ってよいほど、自文化について語らざるをえないし、自文化が相對化されると同時に自己のアイデンティティ主張も生まれ、逆に自文化に對するこだわりが強くなることがあるが、鈴木の仕事はこうした事情を超えて、私には強い普遍性をもったものとして位置づけられている。

8) その理由は以下の通りである。現代日本語の感覺では、「靈性」の「靈」という語は、たとえば「幽靈」とか「惡靈」とかいった、この世ならぬものをまず連想させてしまうきらいがあり、

ば、二元論的世界観でいうところの二元の根底に流れている〈何ものか〉が世界を成立させている。この一元論的全体論的世界観こそ、先の救世教と眞光のヒーリングの實踐と解釋によって、当事者たちが獲得したものに相違ない。

ヒーリングの實踐によって、日常的な二元論的な世界観に龜裂が走り、ずれるとき、その〈何ものか〉=あるいのちの力の働きに出會い、それとつながり、生かされているという実感をもつ。ここに日本のスピリチュアリティを指摘することができる。

ただ、ここで注意しなければならないのは、手かぎしのヒーリングを實踐しさえすれば、そうしたスピリチュアリティを感得できるというのではない、という点だ。先に指摘したように、救世教や眞光の教えと實踐の特徴の②心なおしが伴ってはじめて、ヒーリングの効果に解釋を与えることができるのである。兩教団当局が強調するように、ヒーリングの實踐と心なおしの實踐が相俟ってはじめて、つまり、ヒーリングの効果であるスピリチュアリティの感得は日常生活の他者とのつながりの中で生きられてはじめて、意味をもつ。見えないいのちのつながりは日常の人間関係の中で感得され、更新されてこそはじめて固有のリアリティをもってくるのである。これは先に指摘したように、日本の新宗教の現世性の強調に基礎を持っている。

このようなスピリチュアリティの發動を、日本では〈生命主義〉と呼んで、70年代以降、日本新宗教の教えの中心と見なしてきた。次に、この大きないのちとつながっているというスピリチュアリティ=生命主義を紹介することによって、議論を救世教系教団から日本の多くの新宗教運動へと一般化してみよう。

IV. 生命主義的スピリチュアリティ

論文「新宗教における生命主義的救済観」⁹⁾、および《新宗教事典》「世界観と

「精神性」や「見えないいのちのつながり」の觀念は想起されにくい、二次的に想起されるかにとどまる。それゆえ、外來語ではあるが、「靈性」よりもまだ手垢のついていない「スピリチュアリティ」という用語を使用することにする。もちろん、私は、日常の日本語でこの「スピリチュアリティ」という言葉はあまり使われないか、ほとんど使われないことは十分承知しているが、他に日本語でコンセンサスを得られそうな言葉がないので、やむを得ず使用しているのである（個人的には「魂」をいう語を使ったらよいのではないかと考えているが、それもうまくないだろう）。

9) 《對馬他1979》は、ある意味で、これまでの日本の新宗教研究を代表する中心的研究である、と評価することができる。この論文は、1978年に開催されたCISR（國際宗教社會學會）東京會議で發表するために、宗教社會學研究會の中のひとつのグループによって書かれ、翌年に《思想》に轉載されたものである。日本人が歐米的な概念や方法によるのではなく、獨自のものを求めよ

救済観」(對馬)によれば、日本の「新宗教の世界観の特徴の一つは、それが世界・宇宙の全体を一個の衰滅することのない、産出力にあふれた生命体ないし生命の流れととられているところにある。」¹⁰⁾これを生命主義と呼ぶ。生命主義は、日本の新宗教に共通する特徴として今から二十數年前に提起されたが、そのアイディアの中心は、「宇宙＝神＝生命」(根源的生命)という三位一体のエネルギーが諸存在に流動しているという信念とそれに對する謙虚な態度である。

對馬らは、黒住教、金光教、天理教、大本教、靈友會、生長の家、立正佼成會、PL教団、創価學會、世界救世教、天照皇大神宮教の11教団を對象として、この生命主義(的救済観)を抽出し、①宇宙の本体、②宗教的根源者、③人間の本姓、④生と死、⑤惡と罪、⑥救済方法、⑦救済状態、⑧教祖の八つの観点からそれを説明している。以下、彼らの分析を引用しながら簡単に生命主義(的救済観)の内容を示す¹¹⁾。

① 宇宙の本体

「宇宙・世界そのものをけっして衰滅することのない豊饒な産出力に満ちあふれた一個の生命体、『生きもの』としてみる認識が多くの教団に共有されている。」

② 宗教的根源者

「宗教的根源者は、いずれの場合も、万物の生命を生み出した根源であり、現にそれらの内に働いて、それらを日々絶やすことなく生々化育している源泉であり、さらに言うなら、万物が究極的に歸一・合一するところの宇宙の大生命そのものととらえているといえよう。」

③ 人間の本姓

「人間も宇宙のなかに存在する万物の一員である。したがって、それは他の存在と同様、根源的生命によって産み出され、育まれている存在の一つである。ということは、人間の内部には根源的生命の力が働いているということ

うとしたひとつのチャレンジだという評価があったが、この点においても現代日本の宗教研究の中でもっとも重要な位置を占める論文のひとつだと言っても過言ではない。もちろん、現在の研究的視点から見て、いくつかの批判を行うことは可能である。たとえば、日本での国際會議での報告のために作成された論文であるという政治・社會的文脈を考慮しながらこの論文を読むとき、エスノセントリズムやオリエンタリズムのトーンを發見することができる。あるいはまた、本稿で扱うように、現在の宗教状況を分析するにはすでにこの論文で示された「生命主義」の概念が失効している。この後者については、《樫尾2003》で詳しく論じている。

10) 《井上他編1990:223》

11) 以下の①から⑧の引用はすべて《對馬他1979》より引用。

意味する。」

④ 生と死

「現實世界における生命の充實・開花に積極的・救済的な意義が与えられるのとは對照的に、死後の世界での救いに對する關心はうすい。」

⑤ 惡と罪

「宇宙が活力に満ちあふれていて全体が調和している状態が善ととらえられているのに對し、生命の否定、つまり、宇宙や万物がいきいきした活力や調和を失い、その生成力、化育力が衰弱し、根源的生命の發現、湧出、開花が阻害されているような事態が惡としてイメージされるのである。」

⑥ 救済方法

「惡の状態が、宇宙の根源的生命との不調和によってもたらされた生命の充實、開花の阻害の状態を意味するとすれば、この状態からの脱却は根源的生命との調和の回復によって達成されるはずである。」

⑦ 救済状態

「人間が根源的生命のもとに立ちかえり、それとの絆を回復し、それによって自らその豊饒性や活力を湧現し、神人合一もしくは神人和樂の境のうちに、生命力の充溢した、喜悅に満ちた生活をおくるとというのが諸教団に共通した救済状態のイメージである。」

⑧ 教祖

「日本の新宗教において創唱者は、多くの場合、新しい眞理の啓示者、あるいは信仰上の指導者であるにとどまらず、「生き神」とみなされている。(中略) 信徒にとっては、『生き神』とは生命力にあふれた力強い生き方において根源的生命を自己の内に具現している『生命力のカリスマ』を意味し。彼らにすでに救済された人間のモデルと、人間が実際に救済可能であることを示す証據を提供するものである。」

以上見てきたように、日本の新宗教の生命主義においては、根源的ないのちのつながり、合一の感覺としてのスピリチュアリティが最も重要視されていることが指摘されてきた。もちろん、このスピリチュアルな實感を創出するのはヒーリングと心なおしの實踐であるとされていることは、これまでの考察より言うまでもないことである。

V. 結語

-<いのち>のコノテーションとその現代的限界性-

さて、以上の考察より、冒頭で先取りした、「スピリチュアリティ（<外>＝「超越的存在や見えない力」が自己において働いており、自己と<外>とがつながっている感覚）の中でも特に、大きないのちとつながっているというスピリチュアリティ（＝生命主義）に日本的スピリチュアリティの特徴があり、そうしたスピリチュアリティに根ざした諸信念と諸実践によって心身が治癒され、そのいのちと合一する（生命主義的救済観）とする点に、日本のヒーリング文化の特徴がある」ということがある程度明らかになったと思う。

最後に、日本の新宗教運動におけるヒーリング文化とスピリチュアリティの特徴の鍵概念である根源的なくいのちの観念に関して、そのコノテーションと現代的限界性について指摘しておきたい。

以上の考察から、<いのち>は、「けっして衰滅することのない豊饒な産出力に満ちあふれた一個の生命体」「万物の生命」「根源的生命」を意味している。<いのち>は直接そのように呼ばれない場合は、神の固有名によって象徴的に表現される。また「いのちが流れている」とか「生かされている」と自動詞や受動態で表現されることが少なくないように、人間主体の意志や作爲が極力避けられるように認識されていることもまた特徴的である。そして、こうした大きな<いのち>を、具体的に身体で感じる装置がヒーリングであり、日常生活の人間関係でその力を生きることが心なおしである。

しかし、このヒーリング実践と心なおしの観念との関係により一步立ち入って考えてみると、先にも少し触れたが、ヒーリングによる<いのち>の身体的質感が、教団当局と信者の相互作用の中で、「宇宙の大生命」や「大いなる生命」といった大文字の言葉に翻譯、回収されるとともに、自己の<心>のあり方や所屬集団内外の日常の人間関係に轉位、轉寫されるという過程において、ヴィヴィッドなくいのちの質感は稀釋される。このとき身体的質感としての<いのち>の意味は無化され、一元論的、全体論的宇宙・世界としての<いのち>にすりかえられる。

万物が歸一し合一する（あるいは歸一せよ、合一せよと言われる）<いのち>とはいったい何を指しているのだろうか。「すべて」「万物」そして<いのち>という一元論的、全体論的語彙は、一種の終極的語彙であり、その意味ですべてを意味し、すべてを意味しない。この点で、これまでの議論をひっくりかえすようだが、教団のメンバーもふくめて、現代日本人は、はたしてこの<いのち>を十全に質感できるのだろうか、という疑問が生じざるをえない。複合的社會、豊かな社會に生きる現代日本人の生活意識からすれば、日常生活の中で信者といえども躍動する<いのち>のダイナミズムを質感することはきわめて困難になっているのではない

だろうか。

たしかに、日本人の心性としてアニミズムや祖先崇拜があり、それらが社会・文化的な背景としてこの〈いのち〉の思想を支えているという説明もできるだろう。しかし、靈的存在がなかなか実感しにくくなり、日常の死の意識からどんどん遠ざかっている現代日本人にとっては、そのような説明は説得的ではないだろう。

この意味で、〈いのち〉は生命主義においてすら無意味の危機にさらされており、死が病院などの施設に隠蔽されている今日では、どんどん空虚に希薄になってきているのが実状ではないだろうか。私はここに日本のヒーリング文化と生命主義的スピリチュアリティの現代的限界性を見る。

7、80年代以降、日本では、こうした限界性を超出しようとする新しい運動や文化が興隆してきた。本論では論じることができなかったが、島菌進や西山茂らが「新新宗教」¹²⁾と呼ぶ宗教の現代的潮流と「精神世界」と呼ばれる現代のオルタナティブなスピリチュアリティ運動である。現代日本の宗教状況においてそれらはマジョリティではないが、特に、たとえば浄土真宗親鸞會などのような宗教の現代的潮流は、生命主義(的救済観)に観察されるような死の明確なヴィジョンと死への態度の不在に對して明確に批判を加えている¹³⁾。〈死〉の不在という事態は、若者がオウム真理教に惹きつけられる誘因ともなった、と私は考える。死を超えるにしても、死を経験するにしても、死を真正面から見据えるクールな態度をいかにして獲得し、言葉の眞の意味で「生きる」ことができるか。日本の新宗教のほとんどはこの難問に答えようとはしてこなかったのである。

管見によれば、現代日本社会・文化の将来が見えない状況は、存在論的に解釋すれば、「自分の死」に對する漠然とした不安であると言える。形式主義的個人

12) 「新新宗教」とは「一九七〇年代・八〇年代に顕著な發展、成長をとげた新宗教教団(運動)」であり、それに關わる人たちの相互扶助によって貧病争といった實存的苦難からの解放を目指す旧・新宗教とは異なっている。島菌は新新宗教の特徴を、新宗教からの変化という視点から次の七点に分けて説明している。①貧病争という動機から「空しさ」の動機へ、②現世志向から現世離脱へ、③心なおしの脱倫理化と心理統御技法の増加、④神秘現象と心身変容への關心の増大、⑤自己責任の強調、および自己の靈魂の永續の意識、⑥聖なる宇宙の再構成、⑦破局切迫の意識(千年王國主義)とメシアニズムの昂揚。《島菌1992b, 2001》。参照。島菌進と並び、現代日本を代表する宗教社会學者である井上順孝は、「新新宗教」概念の學術的有効性に疑義を呈している。井上によれば、7、80年代という時代の影響にのみ「新新宗教」論は留意しているだけで、運動の個性、發展段階や規模、系統や模倣については考慮していないと批判している《井上1997》。この「新新宗教」の概念についてはまだまだ議論しなかなければならないことがあるが、「新宗教」にまた「新」を付して、新しい宗教状況を説明しようという概念に使用する語用の問題があるので、私としては廣く「現代宗教」とさしあたり呼んでおくがよいだろうと考えている。

13) 浄土真宗親鸞會をフィールドとしたこの見解については《森2001》を参照。

主義が蔓延する集団的エートスなき現代日本人は、「自分の死」に対する執着と、不安と自分の死を十全に死ぬことができない不可能性と、その不可能性の可能性の感覚が欠如している状態の中で引き裂かれ、宙吊りにされている。こうした事態はアイデンティティ・クライシスどころの騒ぎではない。

日本の新宗教の特徴とされてきた現世主義的樂觀主義思想を背景として、死という負荷を過去に放棄し、將來に向かってリラックスして生きようとする態度は、無爲の傾向を引き起こすと同時に、「我々はひとつである」という感覚、認識以外にその根拠を持たないナショナリズムを生み出す可能性を比較的強く持っている。あるいは、逆に、來世主義的悲觀主義思想を背景として、死という負荷を將來まで持ち越し、死の不安の中で現在を生きる態度は、その経験可能な対象を持たない恐怖＝不安を喚起すると同時に、その対象のない恐怖＝不安を解消するためにある特定の居心地の良い集団性—たとえば教団や趣味のサークル、クラブ、結社などマフェゾリがいうtribu（部族、小集団）¹⁴⁾—に内閉的に内屬するトライバリズムや、ときに排他的で教條的な集団性—たとえば「カルト／セクト」、政治集団など—に内閉的に内屬する廣義のファンダメンタリズムを生み出す可能性を比較的強く持っている。

これら、ナショナリズム、トライバリズム、ファンダメンタリズムという三つの思想的アクターは、現代日本社會だけではなくむしろ地球上の至る所に出現している。そしてグローバル化の社會・文化的文脈においては三者は、エスノセントリズム＝秩序中心主義という同じひとつの思想の三つの顔である。「自分の死」と「他者の死」とを分有するために、そして「自分の生」を他者とともに生きるために、「自分が死ぬる」場＝ヘテロトピアを個人的次元ではなく、集合的次元においてリカバーしたひとつの着地点こそが、三つの顔をもつ秩序中心主義なのである。しかし、現代日本社會ももちろん含めて、このグローバル化社會のそうした諸思想運動は、依然として価値的に一元的で、とても平板な「フラットランド」における死と生のオルタナティブなエートスを発見してはいない。なぜならば、人間同士の絆は個人を超越した価値や觀念を媒介としてしか形成されないという共同性の觀念の呪縛から逃れ出ている人はとても少ないからである。そして、死者は死んで既在になった存在なのではなく、「今ここに」生きてある實在であり、我々の社會の共同性は、こうした死者と生者双方によって構築されているという、死を分かち持つ共同性を獲得できるような社會的儀礼や宗教儀礼が成立していないからである。

現代日本人は今後、以上のような課題に對して、どのような新たなヒーリングとスピリチュアリティの文化を創出することができるのか、創出していくのか、あるいは創出しなければならないのか。このきわめて重大な課題について探求を繼續するほかはない。

14) 《マフェゾリ :1997》参照。

《參考文獻》

- 新屋重彦・島蘭進・田邊信太郎・弓山達也編，《癒しと和解》，ハーベスト社，1995。
- 伊藤雅之，〈宗教・宗教性・靈性〉，《現代宗教2001》，東京堂出版，2001。
- ，《現代社會とスピリチュアリティ》，溪水社，2003。
- 伊藤雅之・樫尾直樹・弓山達也編，《スピリチュアリティの社會學》，世界思想社(近刊)，2003。
- 井上順孝，「〈新新宗教〉概念の學術的有効性について」，「宗教と社會」學會，《宗教と社會》第3号，3-24頁，1997。
- 井上順孝他編，《新宗教事典》，弘文堂，1990。
- 樫尾直樹，〈宗教的接續可能性の基礎概念—新宗教の宗教民俗學的一考察〉，宮家準編《民俗宗教の地平》，春秋社，553-565頁，1999。
- 〈儀礼とその効果—現代日本新宗教に見る死の問題〉，《宗教とアイデンティティ》（韓日宗教研究FORUM創立記念國制學術大會，韓國精神文化研究所），2001。
- 〈生命主義的救濟觀の終焉=目的?!—現代日本の新宗教における概念的有効性の検討—〉，「宗教と社會」學會，《宗教と社會》第9号別冊，2003。
- 樫尾直樹編，《スピリチュアリティを生きる》，せりか書房，2002。
- Kashio, Naoki, (avec Berthon, Jean-Pierre) Nouvelles voies spirituelles au Japon contemporain : état des lieux et mutation de la religiosité, Archives de Sciences Sociales des Religions 109, 2000。
- 鎌田東二，《宗教と靈性》，角川選書，1995。
- 島蘭進，《現代救濟宗教論》，青弓社，1992a。
- ，《新新宗教と宗教ブーム》，岩波書店，1992b。
- ，《精神世界のゆくえ》，東京堂出版，1996。
- ，《ポストモダンの新宗教》，東京堂出版，2001。
- ，《〈癒す知〉の系譜》，吉川弘文館，2003。
- 島蘭進・田邊信太郎編，《つながりの中の癒し》，専修大學出版局，2002。
- 鈴木大拙，《日本的靈性》，岩波文庫，1972。
- 田邊信太郎・島蘭進・弓山達也編，《癒しを生きた人々》，専修大學出版局，1999。
- 對馬路人・西山茂・島蘭進・白水寛子，〈新宗教における生命主義的救濟觀〉《思想》665，1979。
- マフェゾリ，ミシエル，古田幸男譯，《小集團の時代—大衆社會における個人主義の退—》，法政大學出版局，1997。
- 森葉月，〈現代人の死と反儀礼主義—眞宗ファンダメンタリズムの台頭—〉，《日韓宗教研究フォーラム創立記念國際學術大會—宗教とアイデンティティ—》，日韓宗教研究フォーラム，2001年8月17～18日，2001。
- 弓山達也，〈日本におけるヒーリング・ブームの展開〉，《宗教研究》308，1996。
- 弓山達也・芳賀學，《祈る・ふれあう・感じる》，アイピーシー，1994。