

新興宗教について

—創価学会の一側面—

高橋憲昭

7 (高橋)

昭和四十二年十月十五日、東京、代々木の国立競技場で開催された創価学会の東京文化祭を取材したある宗教新聞は、次のように報じている。「それは、定員七万三千人のマンモス・スタンドを埋める大集団であり、音楽と色彩と生命力が、渾然一体となって描いた日本人の祭典」と呼ぶにふさわしいものであった。「もはや創価学会の存在を無視して、日本の進路は考えられない。…まことに、東京文化祭は、五年後の正本堂完成と十年後の政権参画に前進する黎明の雄叫びの性格をもっている。既に、創価学会には、昔日の鉄のカーテンはない。」「かたくなに、鉄のカーテンをひく者は、むしろ創価学会を恐れ、自己の信仰に自信をもてぬ側にいる。」と結んでいる。

明治以後、新しく生まれ、あるいは、戦後に再建された、いわゆる新興宗教^⑧の中で、「その存在を無視して日本の進路は考えられない」とまで、いわしめたものは、恐らく創価学会をおいて他に類がないであろう。昭和二十八年、創価学会が北海道の主要都市で「飛びこみ戦法」を展開し「妖怪」の出現として、その不気味な本体を現わし始めてから、わずか十年余りの間に、六百二十五万世帯に及ぶ入信世帯をもつ「無視できぬ存在」に成長した。しかも、個人の救済への指向のみならず、世俗的世界への積極的な指向運動を展開している。それは、全日本的なスケールにおける一大社会運動である。

このように、急速な発展をつづける創価学会に対する分析・批判・評価は、多面的な視点において行なわれてきた。創価学会自身の立場から、あるいは、アンチ学会的価

値基準の上に立って、さらには、没価値的な視点から、それぞれのアプローチがなされており、その主要文献は、多数に及んでいる。^④しかし、それらの文献は、一般的な啓蒙書の域を出ないものが多く、しかも、そこには多少とも、価値評価の態度がうかがわれるのである。けれども、実践のための方向と力は、先ず現実態の正確な把握から生まれるとすれば、創価学会の実態分析は、重要な意味をもつといえる。つまり、科学的手続きによる把握であって、特に、実態調査のデータを基礎とした事実分析が必要だということである。しかし、これらの実態調査によるアプローチは、極めて少なく、わずかに数例を数えるにすぎない。^⑤以下に、まとめようとする小稿の目的は、ここで、一応、それらの実態調査をも含めた従来の創価学会に関する分析・研究のうち、特に入信の社会的背景、入信の具体的動機、態度変容のプロセスなどについての分析結果の最大公約数とでもいふべきものをとらえ、それらについての若干の問題点を指摘することにある。

二

「新興宗教」という言葉は、既成宗教に対して用いられるが、その概念は極めて曖昧であって、両者の相違は、時

間的な事柄であり、本質的なものではない、といわれる。^⑥が、ここでは、新興宗教の定義づけが直接の目的ではないため、ひとまず、新興宗教を「現代の日本で、大衆の間から急激にのびてきた新しい宗教」としてとらえておくことにする。すなわち、二十世紀、特に日露戦争の終わった一九〇五年頃から、中でも、第一次世界大戦（一九一四—一九一八）頃から、いちじるしい動きとして目立ってきた宗教をさすのである。^⑦こうしたばあい、これらの範疇に属する宗教の代表的なものとして、次の宗教があげられよう。つまり、大本教、ひとのみち教団、霊友会、世界救世教、生長の家、PL教団（元のひとのみち教団）、大本受善苑（元の大本教）、立正佼正会、創価学会などである。^⑧

これらの宗教は、その創設以来、さまざまな動きの中に、多様な姿を現わしてきたが、その多様性の中に、或る共通の要素を内包している。共通の要素とは、その発生の社会的条件や入信動機であり、教義の内容などである。

新興宗教発生の社会的条件としては、いわゆる、「さきゆき不安」の時代^⑨という言葉で端的に表現されるような社会的条件、つまり、政治的な混乱や経済的不況などの社会的不安があげられる。そして、このような社会条件は、必然的に、その緊張を最も受けやすい階層との関連において

考えられねばならず、またそれらは、入信動機と深いつながりをもっている。新興宗教の入信動機は、概して、病気を原因とするものが六〇〜七〇%の高率を占め、他に、貧困、争いなどがあげられている^⑤。しかし、それらの原因は、直接の動機となったものであり、その背後には、客観的な社会不安の事実が存在するのである。入信者は、その客観条件としての社会不安を、主観的な意識の次元において、明確に受けとめていないにせよ、病気が入信の動機となりうるだけの心の態勢を、それによってつくり上げていることになる。つまり、社会的条件によってもたらされた、何らかの不安感が、心の基調に生じていたのであって、逆にいえば、社会不安の客観条件が存在しなかったならば「病气」という現象は、入信の動機となり得なかったであろうということである。

また、新興宗教の教義についても、上の二つの条件との関連をはなれては考えられない。入信者の心理が、基本的には不安感・挫折感の解消にあるとすれば、教義もその要求を満たしうるものでなければならぬ。従って、教義内容には、当然、次のような特色が生まれる。すなわち、現世利益本位であること、そして、これは多くのばあい呪術につながるものであるから、呪術性が顕著にあらわれてく

^⑤。また、それらは、たんに感情的な「体験」で足ぶみするのみで、それ以上の理論的な深化が行なわれないため、教義内容は、一般に貧弱な段階に止まっているのが普通の状態であるといえる。

これまでのべてきたことは、新興宗教の一般的性格のミニマムな素描であるが、それをふまえて、次に、新興宗教の一つとみられる創価学会の問題を考えて行こう。

三

いうまでもなく、創価学会は、牧口常三郎(一八七一〜一九四四)によって、昭和十二年に創設された「創価教育学会」という教育研究会であったものが、日蓮正宗と結びつくことによって、性格・内容ともに大きく変化し、強力な宗教団体として成長したものである。

牧口は、独自の教育理論の大成をめざし、昭和五年より「創価教育学大系」の出版を試み、その中で、彼の「価値論」を展開している。これは、従来の真・善・美の価値規範を、利・善・美におきかえたもので、極めて実利的、相対的なものであった。しかも、この価値論は、単なる理論として定立されたのではなく、生活指導の実践面への適用を意図したものである。牧口は、これよりさき、昭和三年

に、日蓮正宗に入信し、価値論と、日蓮正宗の信仰の一致を確信するようになったのであるが、その価値規範が、宗教、特に日蓮正宗と結びつく論理的必然性が明確でない^⑧。ともかく、牧口によって創設された創価教育学会は、その後、創価学会の名のもとに、独自の価値論に根ざす幸福論と、折伏形式の伝道を武器として、戸田、池田にうけつがれ、めざましい発展をとげて現在にいたっていることは周知の事実であろう^⑨。

このような、創価学会の発展の条件として、新興宗教一般について指摘できる共通条件が存することはいうまでもないが、その特殊条件の一つとして、「折伏」の伝道形式があげられる。相手の側における態度変容を「折伏」を通じて達成するのであり、それは、末法の世における最善唯一の伝道手段であるとされている^⑩。「折伏」が、いかに特徴的であったかは、創価学会が、多くの人々の注意をひくようになった原因の一つが、余りにも激しい折伏活動にあったことをみてもわかる^⑪。

ここで、創価学会の内容を、もう少し詳細にあとづける必要がある。

まず、入信の社会的背景についてみよう。一般に、新興宗教に入信する人々は、「大衆」や「庶民」であり、しか

もその大半は、「いわゆる中間層、なかでも勤労市民^⑫」であるとされているのであるが、創価学会がとらえる信者層は、どのような階層であろうか。鈴木広氏は、昭和三一年、三四年、三七年の参院選挙全国区における会員候補者の得票数から推定して、「創価学会は、大都市地域で、とりわけ発達しており、農村地域ではそれほど発達していない。労働組合組織などと同様の、いわば都市型組織である」とみてさしつかえないであろう^⑬。都市型といっても、その規定は、甚だ漠然としているが、内容は、一応、都市中間層の中の下層の若い肉体労働を中心とする労働者、したがって、それらの人々は、貧困者であり、中小企業に就業する未組織労働者と考えられる。鈴木氏の調査（以下文中、F調査と略称する）においても、創価学会員の階層帰属は、零細商業、サービス業の業主、従業員と零細工場・建設業の工具、単純労働者などがその中心とみなされている^⑭。

しかも、これらの人々は、日本資本主義の急激な発達にともなって、農村から大都市へと移動してきた者が大部分で、その生活意識は、極めて農民的である。農耕や封建的な家旅制度にからむ呪術的、宗教的な習慣を身につけており、「都会のなかの農村」がそこにあるともいえるような

状況である。雇傭関係においても、それは、家族制度を背景とした「主従」的なもので、しっかりした横の組織をもたず、社会的に孤立した状態である。F調査でも、創価学会員、全メンバーの生家の職業および、出生地は、(イ)、農林漁家と商工自営の家に生まれた者が、全体の約七割に達する。(ロ)、現住地に生まれた者はゼロに近く、福岡市内生まれを加えて、二割にみえない。(ハ)、市外出生者が八割をこえ、その大部分が農家出身である。(ニ)、市内生まれの約半分は、商工自営である。とされており、この事実から、中産階級の分解方向と、地域的移動の事実が、はっきりと指摘できる。これをさらに、総括してみると、(イ)、四十才代と三十才代。(ロ)、女<男。(ハ)、低学歴。(ニ)、下層中産階級、下級労働者、単純・不定労働者。(ホ)、大都市住民。(ヘ)、昭和三十年以後の急増。が特色となっている。これらのことから、回心者は、当初においては、主に農家(ないし商家)に生まれ育ったもので、戦時・戦後の混乱期に階層的、地域的に、急激な移動を経験した人々であると考えられている。

つまり、創価学会入信の社会的条件としては、以上のような事柄を指摘することができるのである。それでは、このような客観的条件が、主体の側にどのように受けいれら

れ、潜在的な心の枠組をつくり上げるのであろうか。

それは、「このような指標で把握されるかぎり、これらの人々の生活体験は、敗戦状況の最もドラステックな刻印を主題としている。かれらは、その社会移動の過程で、いわば共同体の崩壊感覚として自己を体験する」ということになる。すなわち、「パーソナリティー次元では、体制次元での急性アノミーが、社会移動によって、一層相乗化された形であらわれてくる」のであり、いってみれば「社会移動は、積極的にも、消極的にも、共同体的なものの崩壊または剝奪という潜在的機能をもった」わけであって、「移動の原因、ないし理由は、ともかくとして、これは、一般的に、近隣、親族、村落、家産、仲間、生産技術、日常の生活技術、信仰、景観、ときには家族そのものなど、総じて、それなりの安定をもった生活構造からの離脱||孤立化」を意味するのである。こうして、一般に、次のような心理的特徴をもつようになる。(イ)、現状への強い不満と敵意||変化への欲求、過去への復帰・現状の変革または未来での上昇の願望。(ロ)、社会・共同体からの疎外||孤立・無力感||組織・共同体の渴望。(ハ)、生活構造の不安定||不安・緊張・自我縮小||安定・自我統合への願望。(ニ)、世界が一変して不可解になった感じ||世界と世界における自己

との意味・解釈・結論を求める願望。(4)、心的アノミー^②の暗示性の増大、である。

すなわち、創価学会入信者は、入信の心理的条件として、いまのべたような心理特徴の一つのかまゝとして保有するわけである。したがって、これらの特性に適切に対応し、その要求を満たしうるものがあれば、この層を組織し、その要求に運動的表現を与えることができるわけで、創価学会はそのモデル・ケースであるといわれる。

しかし、このような社会的条件からもたらされる一つの潜在的な態度、いわば、態度変容のための土壌が用意されていたとしても、そこに、入信のための何らかの直接の動機となるものがなければならぬ。ヒキガネの存在が必要なのである。創価学会においても、入信動機としては、他の一般の新興宗教と類似の傾向をみることができる。たとえば、F調査によれば、入信にさいし、一応明瞭な意志決定^③動機づけをもっていたと記憶している者は七一%で、その内容は、分類が困難であるが、病氣(二八%)、人にいわれて(二五%)、家族関係(一六%)、お金に困り(一三%)、自分個人の問題で(一〇%)、となつてい^④る。これらの動機がヒキガネとなつて、態度変容過程が進^⑤行するのであるが、ここで注意すべきことは、すでにのべ

たように、これらの動機は、他の条件と切り離して、それ単独では考えることができないということである。すなわち、社会的条件や、個人的条件(たとえば学歴など)との関連において、はじめて触発しうる動機となる。他の条件が存在しなければあい、それらの事象(たとえば病氣など)が存在したとしても、動機的作用は果たし得ないのである。

ともかく、これらの動機をヒキガネとして、態度変容が行なわれる。それでは、具体的には、態度変容はどのようなプロセスにおいて進行するのか。これは、本稿の焦点の一つでもあるので、やや詳細にみてみよう。

鈴木氏によれば、これを回心過程^⑥としてとらえ、或る種の位相運動とみなして次のように分解・説明する。

すなわち、回心過程の位相運動の前提状況として、(Dは状況規定)(1)、状況規定D₁(農民的、自営の価値態度の型)^⑦↓(2)、D₁を組織的に支持していた客観的諸条件の変化・都市化と全般的落層化(急性アノミーと急激な社会的移動)↓(3)、「移動効果」として、とりわけ第一次的集団の弱体化・心的孤立と不安定・緊張・欲求不満(D₁の無効果^⑧動揺と分解傾向)。次に、具体的折伏の過程として、まず、回心者の側において、(3)↓(4)、折伏者による予言^⑨条

件的解釈D₂の提示(条件としての信仰 \parallel D₁の放棄、解決としての組織との同一化、心的統合の回復、欲求満足の保証、体系的世界の獲得の予言) ↓(5)、D₁またはD₁の部分的要素とD₂との葛藤(波状折伏、座談会の集团的支持・D₁の崩壊と自我の露出) ↓(6)、予言D₂の再提示 ↓(7)、入信 \parallel 予言の「仮りの採用」 ↓(8)、予言に同調した学会行動への一応の専念 ↓(9)、予言の実現(主として「御利益」) ↓(10)、立証された予言D₂の「採用の進行」 ↓(11)、態度変容の定着(生活規律の確立・世界の獲得・健康回復・家庭和合・貧困の若干の克服・自己への自信・組織内地位と指導性の上昇・生活の社会化と社会的適応^⑧)の十一の局面をもつ運動過程に分解してとらえるのである。

このようにして、回心過程は、一応その位相運動を完結する。もちろん、このプロセスは、理想の状態におけるものであって、入信者のすべてがこの過程を満足するものではない。実際には、(8) ↓(9) ↓(10)の移行は簡単ではなく、(8) ↓(9)は中断されることが少なくないわけで、そのばあいには、(9)以下の運動は進行せず、かえって、(7) ↓(6) ∷ (3)への逆転が生じて「退転」するか、あるいは(5) ↓(8)局面のどこかに空転・停滞するか、のいずれかとなり、これが意外(また当然)に多いことは、鈴木氏も指摘するのである。

四

しかし、ここで一つの問題にぶつかるとは、回心過程を全く経ることなしに学会に加入している者が、相当数いるのではないかという疑問である。すなわち、さきの回心過程の図式にしたがえば、少なくとも、(7)、段階以上のプロセスを経ない外形上の形式的な入信者が、かなり存在するのではないかということである。

その判断の一つの根拠は次のところにある。これは、大阪市における小規模な実態調査(以下文中、○調査と略称する)のデータが基礎となる。この調査では、対象者七十人の入信動機は、病氣・二六名、近所の義理・二三名、生活苦・一二名、社会全体をよくするため・一名、人生の道を求めて・二名、生活革命をするため・六名となっている。ここでも、やはり病氣が一番多く、近所の義理というのが第二位を占め、生活苦は、生活革命をするための六名を含めて、経済的貧困としてまとめれば計一八名となる。いま、義理からの入信を、ひとまずおいて考えると、ここでも、病と貧が入信の主要な動機づけとしてあげられている。それら病貧は、客観的な一つの事実として、直接入信の動機として作用しているのである。また、それは、回心

過程の位相運動の図式にしたがって考えれば、状況規定D₂にプラスして、条件的解釈D₁の提示の効果を有効ならしめるわけであり、このプロセスを経る者は、回心過程の位相運動を完結するものと、一応、考えてよいだろう。けれども問題は、入信動機の第二位を占める「近所の義理から」という動機？である。これは、病氣や生活苦という客観的な事実をもたず、ただ「義理」という人間関係的な意識の一つの枠組のありかたによってもたらされるものであって、この型の入信者は、純粹の回心過程を経ることのないものであろうと思われる。

これに関連して、F調査をふりかえろう。その調査において、入信動機として指摘されたものは、病氣・(二八%)、人にいわれて・(二五%)、家族関係・(二六%)、お金に困り・(一三%)、自分個人の問題・(一〇%)、であった。「さきあげたO調査のそれを%で示すと、病氣・(三七%)、近所の義理・(三二・九%)、生活苦・(二五・七%)、その他が(四・三%)となり、%にややズレがあるが、動機の内容、順位は類似する。」特に、第二位を「人にいわれて」という動機が占めていることは興味がある。というのは、この「人にいわれて」という動機は、第一位の「病氣」とも第三位の「お金に困り」というのと

も、質的に異なった内容をもっている。つまりO調査のばあいと同じように、それは、客観的な事実を内容とするものでなく、やはり、人間関係的な意識のありかたにかかわるものだからである。したがって、この動機？による入信者も、やはり純粹の回心過程を経ないものであり、回心過程の位相運動のすべてを完結するものではないだろう。

また、「人にいわれて」という入信動機が、かなりの数を占めることについて、鈴木氏は、それを単に「人にいわれて」という雷同的傾向も相当強いことが注目される、とのみ解釈されるが、そこには、それ以上の何かが含まれているのではないかと考えられる。すなわち、そこにはやはり、O調査におけるように、義理的意識に根ざすものが、その内容として相当数ふくまれているとみることができないであろうか。

この推論の根拠を示そう。それには、まず「義理」について考えて行かねばならない。義理は、日本人の社会生活の基本法則であり、社会秩序の基礎的要素であって、これは単に過去の存在ではなく、日本人の生活のすみずみにまで浸透しているものであろう。もちろん、敗戦によって、「義理」体系は大きい変化を受けたが、また現在のところ、日本社会の構造とその法則を理解する鍵としての意味

を失なっていないといわれる。こうしてみれば、O調査において、「近所の義理から」入信したという者が、相当数存在したとしても、一応、素朴にそれを容認しえよう。

が、ここでは、もう少し内容的な理解が必要である。川島氏によれば、義理の要素のそれぞれを区別しつつ、それらの統一としての義理を理解することを試みたいとして、義理は「特定の他人との間に、一定の『協同的』な関係を維持し、強化するに必要な行為の履行を要求している。」とのべ、このような義理を生ずる「協同体」的な関係は、具体的には、「一時的な社会結合ではなくて、予定された期限をもたないで、維持することが期待されるところの社会結合」である。また、「義理によって維持される関係には、単に、時間的に継続的であるだけではなく、その内容たる生活関係において包括的である。…このような包括的な機能をもつ関係が、継続性をもつものであるから、これは多かれ少なかれ、一種の運命協同体 *Schicksalsgemeinschaft* である」とされる。

いま、義理的な社会関係が、このように、協同的な関係を維持し、強化するに必要な行為の履行を要求する協同体的な場において生ずる特殊な意識であるとすれば、その具体的な社会の例の代表的なものの一つとして、村落社会をあら

げることができよう。特に、戦前のわが国の村落社会構造や、そこにおける人間関係が、強い協同体的性格をもって来たことは、よく知られている。また、事実、村落民の隣交関係の中に、顕著に義理的意識・行為が存在していたことが指摘されている。つまり、日本社会の義理の意識は、その一つの存在基盤を、村落社会的構造の中にもつといえる。そこで、O調査の入信者七〇名の父親の職業をみると、農林業・二七名(三八%)、商工業個人業主・三名(四・四%)、商サービス・被庸者・0、運輸・工業被庸者・一七名(二四・三%)、専門職・一一名(一五・七%)、事務職・九名(一二・九%)、公務員・一名、臨時日雇・徒弟・単純労働者・一名、その他一名となっている。こうしてみると、やはり、ほぼ四〇%に近い者が、少なくともその生長期を村落社会の中で生活しているのであって、そのかぎりにおいて、このことは、その人格構造の基礎に、村落共同体的な社会関係よりもたらされる意識構造、つまり、義理的な社会関係を受けいれやすい心の枠組をもっているということができえよう。このことからすれば、O調査において、入信動機として、「近所の義理から」というのが二三名(三二・九%)あったとしても、必ずしも不思議はないといえる。一方、F調査では、生家の職業として、農林

業・(四一・八三%)、商工業個人業主・(二七・一四%)、商・サービス・被庸者・(六・九七%)、運工・被庸者・(六・二三%)、専門職・(四・五三%)、事務員・(五・六七%)、管理・役員・(〇・五七%)、臨時・日雇・徒弟・単純労働者・(一・七〇%)、その他(六・二四%)となっており、結果は、全面的には〇調査と一致しないが、農林業が第一位である点では共通している。ということ、やはり、二五%にも及ぶ、「人にいわれて」という入信動機の内容の中には、相当数の義理的意識に根ざすものが含まれているのではないかと判断されるのである。

こうして、創価学会員の中には、明確な客観的事実としての入信動機をもたずに、意識構造の次元における一つの態度「義理」の意識をスプリングとした、いわば、回心過程を経ない形の上での入信者が存在するといえるのではないか。これを、回心過程の位相運動の図式の上でみると、それらは、一応の回心段階と考えられる(7)以上の段階を経ることのない、外形上の形式的な学会加入者である。

(回心過程の位相運動、(1)から(4)については既述。)これはまた、すでに予測的にのべたように、鈴木氏が、回心の位相運動過程において、「実際には、(8)↓(9)↓(4)の移行は簡単でなく、(8)↓(9)は中断されることが少なくない。その

ばあい、(9)以下の運動は進行せず、かえって(7)↓(6)↓(3)への逆転を生じて『退転』するか、あるいは、(5)↑(8)局面のどこかに空転・停滞するかのいずれかとなり、これが意外に多い」と指摘されることがらとは、基本的に、その性質を異にするところのものである。

そして、それらの外形上の加入者は、純粹の回心過程を経ないものであるため、入信後の意識のありかたにおいて、なんらかの客観的な入信動機をもち、回心過程の位相運動の(1)から(4)を経ている者との間に、異なった様相をあらわすことが予想される。事実、〇調査についてみると、入信動機が「病氣」の者と、「近所の義理から」入信した者との間では、その受益感に、明瞭な差があらわれている(表I参照)。やはり、客観的な入信動機をもたず、回心過程を経ない学会員は、それだけ、受益感が少ないといえる。そして、このことから、さらに、次のような意識の上のちがいが生まれる。すなわち、将来の信仰の保持の予想については、回心過程を経ない者の中に、信仰の放棄ないし脱落の可能性をもつ者が圧倒的に多い(表II参照)のである。

こうして、すでにのべたように、創価学会員の中には、かなりの数の、宗教的な回心過程を経ない、いわば「閉

表 I

受益感	入信動機	病氣 (26名)	義理 (23%)
入信動機だった悩みは全く解決した。		7名(26.9%)	0 (0%)
まだ解決されないが、現在解決の方向に向っている。		7 (26.9)	1 (4.3)
とりたてて、御利益はないが、心の安定を得た。		4 (15.4)	1 (4.3)
まだ解決していないが、やがて、解決されると信じている。		5 (19.2)	0 (0)
解決しないがさして期待していない。		1 (3.8)	1 (4.3)
悩みは解決せず、失望した。		0 (0)	1 (4.3)
全然解決しない。やっぱりインチキくさい。		2 (7.7)	18 (78.3)
その他		0 (0)	1 (4.3)

表 II

信仰	入信動機	病氣 (26名)	義理 (23名)
保持する		20名(76.9%)	4名(17.3%)
他へ変りたい		3 (11.5)	17 (73.9)
分からない		3 (11.5)	2 (8.7)

「ざされた心」のままでの擬似信者ともいえるべきものが存在することがわかる。しかも、それは、創価学会員の多くが、離村向都型のものとしてとらえられているように、農村出身者であることから、義理的意識構造の型を保有することに根ざすと考えられるものであり、また、これらは、常に学会からの脱落の可能性をはらむものであるともいえよう。^④

五

いままで、新興宗教の一般的性格をみ、ついで、新興宗教の一つと考えられる創価学会について、中でも特に、その信者の基盤をなす社会層、入信動機、回心過程を、一応、調査資料を基礎としてとらえてきたわけである。そして、これまでのところで明らかとなったことは、概して、創価学会が都市下層を土壌としていること。入信動機としては、病氣、経済上の悩みなどの他に、人間関係的契機（義理・人にいわれて）が、かなりの部位を占めること。したがって、それにみあって、入信者の中には、純粹の回心過程を経ない者が存在

すること、などであった。そして、また、本稿の主な問題意識の一つは、従来の創価学会についてのイメージの主要な内容を構成する要素である宗教的熱情と、強い統合性、いいかえると、理念的には、「師弟関係を機軸にして、救済官僚制をもつ指導和合主義を徹底することによって、世俗の学会組織のヒエラルキアをふくんだままのまるごとの和合僧の集団」^④とまでいわれるほどの、学会の統合性も、現実には、内部から崩壊する要素を多分にはらんでいる事実を指摘することにあつたのである。

そして、これまでみてきたような、現実把握を根拠として、予測的にいくつかがことが、考えられるのではないかと思う。

それは、都市下層に基盤をもち、それらの階層に所属する人々の疎外感からくる不満や不安の心理的要求を汲み上げつくした後における学会の動向についてである。創価学会の教義そのものが、それら社会層の要求に合致したところから、学会の爆発的な発展があつた。都市下層の「暗澹とした、無力なけだるさや孤立感、世の中からはじきだされた人間の哀しみこそが、会員三百万世帯という創価学会の秘密を支える巨大な土壤」^⑤なのであつた。しかし、この土壤を耕しつくした後において、学会の宗教的エネルギー

は、どのような方向にむけられるのか、ということである。

この問題に対する回答は、二つあるように思える。

すなわち、創価学会員は、都市社会の下層に多く、社会的（経済的、社会移動的）疎外にさらされ、アノミー状態にあり、疎外感^⑥をもつ人々である。その社会的疎外感が、入信の最も基礎的な条件であつた。この基礎的な条件とのからみ合いにおいてあらわれる直接の条件が、動機発動をうながすのである。そして、学会の教義が汲み上げ、それを満足させるのは、この直接の動機の内容をなす要求である。いわば、それは、社会的条件によって疎外された者の疎外感が、直接動機としての「病」や「貧」などの事柄にふりかえられて意識される要求へ対する、心理の次元における学会の救済である。しかし、学会の究極の目的が、不幸を幸福に転換することにあるとすれば、しかも、その不幸が単に心理的次元の問題ではなく、本質的に社会的疎外条件からもたらされるものであるとすれば、心理的次元における解決が達成されるのみでは、その根本的な救済とはなりえない。そこには、当然、社会的疎外条件の克服の方向が、強くうちだされねばならないことになる。この方向は、現在すでに、「王仏冥合」の理念の実現をめざして

の、政治面への進出としてあらわれているといえる。これが、今後の学会社会運動の一つのみちであろう。さらに、いまのべた動きとの関連において考えられるもう一つの方向として、都市下層の要求を汲み上げつくした学会が、その教義からみてわかるように、すべての社会層への「広宣流布」の強い動きを生み出すことは、当然のすじみちである。しかし、そこに、一つの問題が立ちはだかる。それは、都市下層の要求や意識構造と、他の社会層のそれとの相違から生ずる問題である。社会層のちがいは、そこに、要求や意識の内容・質における差異を生みだしていると考えられる^④。そうであるとすれば、単に「広宣流布」のため、形式的な伝道手段の変更のみでは、それへの対処は、およそ不可能であろう。それに対応する根本的な手段が必要となるわけである。いいかえれば、社会的条件の反映ともみられる心理的次元における要求の汲み上げには、つまり、その社会層の社会的性格^⑤に対応しうるためには、教義の次元においての改変がなされねばならないのではないかということである。しかし、それが、学会独特の、いわゆる「文上、文底読みかえの論理」^⑥として端的に表現される教義の解釈のしなおしによって、イージーに行いうるものであるかどうかは、はなはだ疑問といわざるをえない。

このようにして、創価学会が、「日本の潮」^⑦となりうるか、また、「学会の存在を無視しては、日本の進路は考えられない」^⑧とまでいえるほどの存在になりうるかどうかは、これまで指摘してきたいくつかの問題が、解決された後において、もう一度、考えてもよいことがらであるように思われる。

① ② 註

① 中外日報、昭和四二年、一〇月二六日号。

② 「新興宗教」という言葉は、そこに一つの価値評価の態度を内包するように思える。したがって、「新宗教」という呼称が妥当ともいえるが、(鈴木広氏は、『都市下層の宗教集団・下』・社会学研究、東北社会学研究会、No. 24・25の中)、新宗教という言葉を用いている。大石秀典氏も、現代宗教講座・V巻、創文社、の中で、やはり新宗教という呼称を使用する。しかし社会学辞典、有斐閣、や社会民俗学辞典には、新興宗教という呼称が使われていること、また、既成宗教に対するものとして、新宗教と新興宗教を区別する考えかたもある(佐木秋夫、新興宗教、青木書店、昭和三五年、P. 36~P. 37)ことなどから、本稿では、一応、新興宗教という呼称を用いる。

③ 佐木秋夫・小口偉一、「創価学会」、青木書店、昭和三二年、P. 13~P. 27 参照

④ たとえば、比較的新しい文献としての村上重良、「創価学会」公明党、青木書店、昭和四二年。竹中信常、「創価学会」、労働法学会出版株式会社、昭和四二年。の卷末文献表には、百点以上の文献資料があげられている。

- ⑤ 井門富士夫、「ロミニニテイ・チャーチと大衆組織—大衆社会における布教」・宗教公論、No. 14・15号。鈴木広夫、「都市下層の宗教集団—福岡市における創価学会—」・社会学研究、東北社会学研究会、No. 22号、No. 24・25号。鈴木広夫、「創価学会をめぐる社会過程の研究」・九州大学文学部四〇周年記念論文集。佐藤正明、「集団成員の態度変容と価値志向—創価学会のばあい—」・社会学研究、東北社会学研究会、No. 27号などがある。
- ⑥ 小口偉一、「新興宗教」・社会学辞典、有斐閣。小口偉一、「新興宗教」・現代宗教講座、V巻、創文社、昭和三〇年、参照。
- ⑦ 佐木秋夫、「新興宗教」、青木書店、昭和三五年、P. 36参照。
- ⑧ このような、新興宗教の分類とは別に、明治以後、日本に創設された宗教のすべてを、新興宗教とみる考えかたもある。(高木広夫、「新興宗教」、講談社、昭和三三年、P. 14)
- ⑨ いま、かりに、明治以後の創設にかかる宗教を、新興宗教とするならば、「宗教年鑑」、昭和三九年、によると、その数は次のようになる。(宗教法人として認証されたもの)。神道系・一四四のうや一三三。仏教系・一六五のうち七四。諸教・二九のすべてが、形の上では新興宗教の分類に属する。また、キリスト教系・三九の大部分は、明治以後に日本へ渡来したものであるが、これは、比較的新しい時代のいわゆる文化伝播によるものであって、これをただちに、神道や仏教、諸教などの同一範疇で処理することはできないであろう。
- ⑩ 高木広夫、「日本の新興宗教」、岩波書店、昭和三九年、P. 86。高木広夫、「日本人の宗教生活の実態」・現代宗教講座、V巻、創文社、昭和三〇年、参照。
- ⑪ 高木広夫、「日本の新興宗教」、岩波書店、P. 94~P. 95
- ⑫ 佐木秋夫、「新興宗教」、青木書店、昭和三五年、P. 42~P. 44
- ⑬ 竹中信常、「創価学会」、労働法学出版株式会社、昭和四二年、P. 16~P. 17参照。
- ⑭ ここで、簡略に創価学会の現勢を記しておく。昭和四二年五月現在では、信者数(世帯数)・六二五〇〇〇。公明党の議席数(昭和四二年四月現在)・一九八議席(衆議院・二五、参議院・二〇、都道府県・一〇七、市区議・一一九〇、町村議・四七六)。総合本部・五三、地方本部・一九四、総支部・七九七。青年部としては、昭和四二年一月現在、男子部・七九九部、三五四五部隊・二四〇〇〇〇名、女子部・七九九部、三五四八部隊・一三〇〇〇〇〇名。学生部は、男子、五一四部・二九四二・グループ、女子、三三三三部・一一三三グループ、合計、二〇〇〇〇〇名、高等部、一六〇〇〇〇名を数え、定期刊行物は一点である。(詳しくは、村上重良、「創価学会—公明党」、青木書店、昭和四二年。小平芳平、「創価学会」、昭和四三年を参照されたい。)
- ⑮ 東大法華経研究会、「日蓮正宗創価学会」、山喜房書林、昭和四二年、P. 325~P. 327参照。
- ⑯ 鈴木広夫、「都市下層の宗教集団」・社会学研究、東北社会学研究会、No. 22号、P. 84
- ⑰ 佐木秋夫、「新興宗教」、青木書店、昭和三五年、P. 77~P. 96参照。
- ⑱ 鈴木広夫、「都市下層の宗教集団」・社会学研究、東北社会学研究会、No. 22号、P. 88
- ⑲ 佐木秋夫・小口偉一、「創価学会」、青木書店、昭和三三年、P. 164~P. 165。朝日新聞、昭和三七年七月四日号、参照。

⑲ 鈴木広、「都市下層の宗教集団」・社会学研究、No. 22号、P. 90

ここで、鈴木氏の調査方法の概略をのべておこう。この調査は、昭和三七年夏から秋にかけて、福岡市において行なわれた。内容は、(1)、会の各種会合への出席、(2)、会員名簿による標本に対する面接調査、(3)、幹部との面接聴取りである。会員名簿は、世帯ごとに一票となっているので、会の福岡市在住メンバー約二万世帯から、大商店地区、住宅地区、零細工業地区の三地区を層化し、それから会員数による比例配分で四五〇の標本が無作為に抽出されている。(世帯カードの中の「信仰の中心者」が対象となっている。面接質問票は、所要時間約三分、回収数は二二名、二六八で約六〇%にとどまった。また、この調査は二二名の調査員によって実施されている。(鈴木広、前掲論文、P. 85~P. 86 参照)。しかし、質問内容や、対象者の性別、年齢などのクロス集計その他の詳細は不明である。

⑳ 佐木秋夫、「新興宗教」青木書店、昭和三五年、P. 84

㉑ 鈴木広、「都市下層の宗教集団」社会学研究、No. 22号 P. 93

㉒ 鈴木広、前掲論文、No. 24・25号、P. 56

㉓ 鈴木広、前掲論文、P. 58

㉔ 鈴木広、前掲論文、P. 58

㉕ 鈴木広、前掲論文、P. 59

㉖ 鈴木広、前掲論文、P. 60

㉗ 鈴木広、前掲論文、P. 61

㉘ 鈴木広、前掲論文、P. 62

鈴木氏は、「態度変容」と「回心」の両方の言葉を使用し、その関連については次のように理解される。「ここでいう態度変容は、グループ・ダイナミックスの実験によく採用される食習慣の変化などの事例とはちがって、いわ

ば、宗教的回心という、状況規定の様式の統合性¹¹判断基準にかかわる問題である。特定の状況規定の変化ではなく、より一般的な、また永続的な状況規定そのものの規定の仕方の変容が問題といえよう。したがって、ここでは、ある統合性をもった、一般的な状況規定の様式D₁↓その分解・緊張↓新しい状況規定の様式D₂という段階と、その間の移行」の問題としてとらえられている。(鈴木広、前掲論文、No. 22号、P. 102 参照)

「回心」現象は、W. James, G. A. Coe, Pratt, Ames, Sanctis, Starbuck などによってとり扱われているが、ヤームスは、宗教的回心を「これまで分裂して意識的に邪悪・低劣・不幸であった自我が、宗教的実在を確証せる結果として、意識的に公明・優秀・幸福となる」という漸次的、或は、突発的過程」としてとらえている。(W. James: The Varieties of Religious Experience, The Modern Library, Random House, 1929 P. 186.)¹² 一方、鈴木氏が考えられる宗教的回心は、状況規定の様式の統合性¹¹判断基準にかかわる問題とみられている。この点からすれば、鈴木氏のそれは、ヤームスよりも、回心について、その個人性と社会性の相補的関連を重視するローの見解に近す。(G. A. Coe; The Psychology of Religion, The University of Chicago Press, 1925. P. 119~P. 152. 参照)

しかし、宗教の本質の哲学的理解に示される一つの見解として、宗教はその効用から考えられてはならず、むしろ、効用を問題とする普通のあり方を、根底から破り覆し、生がそこでは無効用であるような生の根元に人間を帰らしめ、生の根底に虚無の地平がひらけるような根本的転換とみる立場(西谷啓治『宗教とは何か』創文社、昭和四一年、P. 3~P. 7 参照)からすれば、創備学会にお

ける典型的な回心過程でさえも、はたして、そのような意味における宗教的回心であるか否かは疑問である。少なくとも、創価学会の価値論、幸福論の立場にたつかぎりにおいて、そういえよう。けれども、創価学会員の回心経験の中には、比較的純粋ともみられる例がないではない。たとえば、青年部員、池田得太郎は、「現代の眼」、昭和三十九年第九号に、私の信仰告白として次のように記している。彼は、まず手はじめに実家に行き、母親を折伏しているうちに自分自身の回心を経験したのである。「物にのみ執着した生活が、いかに不幸なものであるか、地獄とは何をいうか見えたのである。生命の永遠を確信できた私は、この世に生をうけた喜びに慄え、狭い世界に閉じ込められた母が見えるので、何とか救い出してあげたいという気持ちで、無我無中になり、涙が止まらなかつたのである。しかも、私の感覚は無限に開放され、自動車の警笛や外界のあらゆる物音が抵抗なく障りなく、まるで私が空気のものになつてしまつたように体内を通つてゆくのである……」

② 鈴木氏は、農民的、自営業的価値態度の型として、次の内容を考えられるようである。「商工自営層と農民層とは、その生産(営業)諸条件において相違のあることはいうまでもないが、にもかかわらず、小農ないし小商人としての『家経営』たる点に共通性があり、家の統合・維持がこれらの重要な行動原則であつた。」「つまり、日本人(とくに戦前・戦中派)のパーソナリティーのいわば原理ともいへば農商工自営業主の生活規範は、エゴイズムを中核にあつち、家(族)主義と権威主義の甲羅をつけた複合体であつたとみられよう。」(鈴木氏、前掲論文、No. 24, 25, P. 58~P. 59) けだし、ここで鈴木氏のいわれる農民的・自営業的価値態度の型の内容が、本稿のでべる義理的意

識の内容と、どのように関連するかは、あらためて考えてみる必要がある。

① 鈴木広、前掲論文、No. 24・25号、P. 65~P. 66

② 鈴木広、前掲論文、No. 24・25号、P. 66

③ この調査は、昭和四二年七月、約一ヶ月間にわたつて、当時、大谷大学修士二回生であつた田中寛氏が、単独で行つたものである。調査対象地は、大阪市城東区茨田焼野で、府営住宅二七四世帯が対象となつた。この調査の当初の目的は、同府営住宅居住者の中の創価学会加入世帯と未加入世帯の比較調査、すなわち、ほゞ、同様の経済的、社会的条件をもちながら、しかも、同程度の頻度において折伏を受けながら、入信世帯と非入信世帯が存在するのは何故か、その原因を探ることにあつた。それは、次のような質問の項目にしたがつて行なわれた。(1)、社会的条件の次元、(出生地、学歴、職業、経済状況など)。(2)、意識の次元、(一般的なものとして、従来の日本の伝統的行事、先祖、その他の宗教、階層帰属、などについての意識のありかた。学歴や職業の満足度。特殊なものとして、入信動機、入信後の受益感、信仰保持の予想、などについて)。(3)、行為の次元、(意識のありかたを裏づけるものとして、外面的に観察しうるもの) についで実施された。二七四世帯のうち、入信世帯、七三、非入信世帯、二〇一であつたが、入信世帯については、全数面接調査を行った。(調査不能三世帯。非入信世帯については、二〇一世帯のうち、五〇世帯を任意に抽出し、やはり面接調査を実施した。面接には質問紙を用い、面接は、その世帯の中心的人物一人を対象として行なわれた。対象者の年令分布は次のようになる。この調査の全データの記述は、非常に繁雑となるため、ここでは省略する)

	入 信	非入信
60代	0名	2名
50代	7	11
40代	20	10
30代	33	21
20代	10	6
	70	50

③④ 鈴木広、前掲論文、No. 24・25号、P. 62
 ③⑤ 川島武宣、「義理」・思想 No. 9号、昭和十六年、P. 21
 ~ P. 22 参照。

③⑥ 川島武宣、前掲論文、P. 24
 ③⑦ 白井三尚、「社会学論集」創文社、昭和三十九年、P. 254~
 P. 282、P. 449~P. 476 参照。白井教授は、このでその

独自の精緻な共同社会学理論をもつて、村落社会を鋭く分析される。

③⑧ 姫岡勤、「義理の観念とその社会的基礎」・社会学研究、

第一輯、昭和十九年、P. 197~P. 203 参照。姫岡教授は、「義理を武士と農民独自の社会意識であるとされる。これに対し、桜井庄太郎氏は、義理は町人のものであるとし、(桜井庄太郎、『恩と義理』アサヒ社、昭和三十七年、参照) 姫岡教授の説に批判を加えられる。更に、これに対して姫岡教授の反駁が行なわれている(社会学評論 第一二巻、第三・四号、昭和三十七年)が、ここでは、内容の説明を省く。

③⑨ 鈴木広、前掲論文、No. 24・25号、P. 88

この推論には、問題点がないわけではない。たとえば、O 調査についていえば、クロス集計の不足があげられる。つ

④

創価学会の当局も、学会員の中の不純分子の存在を、感知してはいる。しかし、そこでとらえられているもの多くは、ともかくも、一度は回心過程を経ているものであって、本稿で指摘するように、回心以前の段階にありながら、学会に加入しているものを意味していないと思われ。ちなみに、池田会長は、昭和三十四年一月八日の「折伏小論講義」で、不純分子に対する総括的批判を行なっている。その中で指摘された不純分子とは、次の五つの型に分けられる。(1) 感激がないのに理論に走る型。(2) 御本尊様の威光をかりて、折伏の系統を自分の子分とみなす徒輩。(3) 信仰利用の徒輩。(4) 信仰しているふりをして、実は信仰していない。(5) 偉大な信念も絶対の確信もないのに、大信者のような顔をして指導に立つ輩。(笠原一男、『革命の宗教』人物往来社、昭和三十九年、P. 329~P. 342 参照。) また、ある班長は、「数ある会員の中で、固い信

まり、出生地と「義理から」の入信者のクロスが欠落しているため、その点をネグレクトせざるを得なかったし、また、同じく「義理」といっても、果たして回答者が意識するその内容が、どのようなものであるかも不明である。したがって、この点も、一般論からの類推を行なわざるを得なかった。さらに、F 調査における「人にいわれて」という回答も、その内容が漠然としている。だから、そこには本稿で行った推論以外の類推もなりたつのではないかと考えられる。すなわち、「人にいわれて」の回答がふくむ内容は、「人にいわれて、ことわりきれなくて」とか、「人にいわれて、つき合い、上しかたなく」という意識であった、いわゆる「義理」の意識が、明確にその内容に認められないのではないかとということである。けれども、やはり、このばあい、本稿中で行ったような類推のルートは、より多く一つの可能性として残されていると思われる。

仰をもって熱心に行っているのは、五分の一と私どもはみております。」と語っている。(『展望』、昭和四〇年、第六号、P. 169 参照。)しかし、これらも、たんに経験的な把握であって、信仰に熱心でないような学会員が、どのような入信過程を経ているのかという点の分析がない。

④2 塩原勉、「創価学会イデオロギー」・展望、昭和四〇年、第六号、P. 169 参照。

④3 高瀬広居、「第三文明の宗教」、弘文堂、昭和三十八年、P. 6

④4 ここでは、「アノミー」Anomie と「疎外」Alienation を、類似の概念内容をもつものとして使用しているが、両者の概念は、厳密には再検討する必要がある。たとえば、ミズルチは、疎外とアノミーの概念について、前者は主観的なスフィアに、後者は客観的なそれにつながるものと解している。(Mizuruchi; Success and Opportunity, a study of anomie, Free Press, 1964 P. 25~P. 26. 参照)

④5 小平芳平、「創価学会」、鳳書院、昭和四三年、P. 95~P. 112 参照。

④6 創価学会は、一つの方向として、知識層への浸透をめざしているものようである。たとえば、入信者の中に、次第に知識人が増加しているといわれ、現在、学会には、大学の教授・助教授クラスが六〇〇名、芸術家が三〇〇〇余名、所属するという。(小平芳平、『創価学会』、昭和四三年、P. 188~P. 189。高瀬広居、『第三文明の宗教』、弘文堂、昭和三十八年、P. 132~P. 133 参照。)また、池田会長は、公明党の基盤として、「未組織労働者と学生、それに婦人層。これに組織労働者を加えたもの、全体としては、青年層が中心。」と語っているが、さしあたって、特に婦人層の重視を強調する。(高瀬広居、『公明党』、

④7 学研、昭和三十九年、P. 276~P. 277 参照)、そして、これはまた、創価学会のこんな働きかけの主な対象となる社会層と考えられる。さらに、このような、いわば既成の社会層への働きかけとは別に、創価学会イデオロギーをもつ知的エリートの養成が企図されており、三年後の創価大学の開設が計画されている。(高瀬広居、前掲書、P. 279) たとえば、O 調査(本文参照)においても、わずかな客観的条件の相違が、創価学会の折伏に対する抵抗力のちがいとなってあらわれていると考えられる。一例として、いま、入信者と非入信者の学歴や、その満足度を比較してみると、次のような結果となる。

学歴	入信・非入信	入 信 者	非 入 信 者
	小 学 校	49名 (70%)	22名 (44%)
新 制 中	4 (5.7)	4 (8)	
新 制 高	7 (10)	9 (18)	
旧 中	8 (11.5)	14 (28)	
大 学	1 (1.4)	1 (2)	
師 範	1 (1.4)	0	
	70名	50名	

満足度	入信・非入信	入 信 者	非 入 信 者
	自分の学歴で十分	32名(45.7%)	14名 (28%)
十分でないがしかたない	30 (42.9)	26 (52)	
もっと上の学校へ行ききたかった	8 (11.4)	10 (20)	

このように、学歴とその満足感に関連させて、入信者、非入信者の%をみると、智的指向の強さの程度のちがいをみることが出来る。そのちがいが、入信の動機決定になんらかの影響力をもったと考えられないだろうか。もし、そうだとすれば、これらのことからしても、都市下層の社会層にうけいれられた創価学会の教義や伝道形式が、そのまま、すぐ他の社会層にうけいれられるとはいえないであろう。

④8 ここである「社会的性格」とは、フロムやリースマンの用いる概念内容をもつものとして考えている。すなわち、社会的性格を、社会現象と個人の心的ダイナミックスの関連を分析するための媒介概念たらしめたという意味において、いいかえると、社会的、経済的要因→心理的性格的要因(社会的性格)→イデオロギー的要因の図式に表明されるような意味づけをもつかぎりにおいてである。こんごの、新興宗教の分析・理解にはこの視点からのアプローチが必要と思われる。

④9 塩原勉、「創価学会イデオロギー」・展望、昭和四〇年、第六号、P. 42~P. 44 参照。

⑤0 高瀬広居、「第三文明の宗教」、弘文堂、昭和三八年、P. 288 以下参照。また、戸田城聖氏は、昭和三年八月の幹部総会で、創価学会を、「日本の潮」とよんでいる。(佐木秋夫・小口偉一、創価学会、青木書店、昭和三年、P. 21 参照。)

⑤1 中外日報、昭和四二年一月二六日号

本稿の構成内容には、いくつかのウイーク・ポイントが指摘されるかもしれない。たとえば、義理的意識の構造分析の不足があげられよう。そこではたしかに、表面的なとり扱いにおわり、内容的な関連における論理づけを、おろそかにしたといえるきらいがあるかもしれない。しかし、それ

は、質問構成の不備もあって、調査資料から、回答者の意味する「義理」の内容をひきだすことが不可能であったためである。また、立論の根拠は、ある特殊な地域社会の小規模な調査資料にある。したがって、それは少数の特殊をもって普遍を推すというそりを免れないかもしれない。が、それらの問題点も、こんご、この種の調査が数多く実施され、そのデータの蓄積のもとに、解決されねばならないものであると考えている。終りに、調査資料の使用をゆるされた田中寛氏に感謝の意を表したい。

(1968. 4. 19)