

コミュニケーションと宗教

—コミュニケーションのマイノリティ性をめぐって—

村 田 充 八

I. はじめに

—宗教集団とコミュニケーション—

宗教集団は、その規模において、数人の小さいものから、何百万という成員を有する大規模なものまで無数に存在している。その組織的な特性についても、それぞれ独特である。この特性から、各集団の集団的特性を抽出して、宗教集団を類型化することも出来よう。ただし、類型化された集団特性のもとに、各集団をリスト・アップしていくと、その型に当てはまらない集団が捨象される危険性がある。

この意味において、各宗教集団を、抽象された特定の枠組みに分類することには、危険が伴う。とはいえ、抽象された範型も、集団分類による類型的分析には有効である。それによって、各宗教集団に共通した横断的特性が、共通項として浮び上るのであり、それは集団の分析に戦略的手段となる。たとえば、M. ウェーバーやE. トレルチ、R. H. ニーバーなどの行った集団の類型化は、有名である¹⁾。預言者型や祭司型の集団、チャーチ・セクト・ミスティシズムなどの分類がそれである。

繰り返すまでもなく、宗教集団を単純に分類することは危険である。様々な集団を、F. テンニースのゲマインシャフトおよびゲゼルシャフトの理論によって、そのどちらか一方に位置付けることは困難である。共同社会にも、利益社会的な要素が含まれているからである。宗教

集団は、人間の顔同様、特有の要素をもったものである。トレルチの教会類型論が定まった評価を受けながらも、チャーチやセクトという用語の明確な意味付けが定着しないのも、宗教集団の多様性からであろう²⁾。

ところで、ある宗教集団を、「コミュニケーション」と称することがある。それは、一般に小規模な宗教集団をさし、その語の意味する内容も複雑多様である。ただし、多様な宗教組織のなかで、コミュニケーションに関してはある程度の意味付けがなされている。コミュニケーションとされる宗教集団には、かなりの共通項がみられるからである。

本稿は、この宗教集団としての「コミュニケーション」の特性を検討し、そのマイノリティ性を提示することにある。そのマイノリティ性を示すことによって、コミュニケーションの宗教的な特性が明確になるからである。

したがって、本稿の目的は、マイノリティ集団としての宗教コミュニケーションの特性を整理することにある。そのために、その信仰的行動や実践が、集団組織の内的統合や宗教活動といかに関連しているか、またその背景をなしている宗教理念について提示する。

II. コミュニケーションの定義とその例³⁾

この節では、コミュニケーションの定義を試み、その具体的な姿をいくつかのコミュニケーションを通して列挙する。

コミュニケーションとは、本来、フランス、イタリ

ア、スイス、ベルギーなどの「自治体」の最小行政区分をさすものである。歴史的には、1789年のフランス革命時、パリ市民がバスティーユ牢獄を襲撃し、その後革命的自治団体を組織した。これらはコミューン (Commune) と称される。

英語では、共通の宗教を奉ずる仲間達の群に言及するとき、コミュニオン (Communion)⁴⁾ またはコミュニアル・グループ (Communal group) が用いられる。これは「宗教団体」とも訳される。コミューンは、一般に親密な結合関係をもつ共同体、共同自治体の総称とされる。ここには、共に参加し共に所有することを通して、親しく交わるという意味が内包されている。

コミューンに関連した教会用語コミュニオンは、聖餐式におけるイエス・キリストを記念するパンとブドウ酒を、またそれを受ける聖餐式を意味する。カトリック教会では、それを「聖体拝領」⁵⁾ という。コミュニタリアン (Communitarian) という語は、一般に「共同体主義者」と訳され、共通の宗教的または思想的理念を実践するために集合した人々をさす。その組織特性そのものをコミュニタリアニズム (共同体主義) ともいう。

このようにコミューンは、信仰・思想共同体をさして用いるのが普通である。その原型は、新約聖書の「使徒行伝」にもみられる。そこには、「信者たちはみな一緒にいて、いっさいの物を共有にし、資産や持ち物を売っては、必要に応じてみんなの者に分け与え」、日々心一つにして信仰によって共同体的な生活が行われていたことが報告されている(「使徒行伝」第2章44~46節)。

コミューンは、既成の他の集団に対して閉鎖的、対抗的、逃避的、分離的で、ユートピア的様相を強くもっている。その生活は、様々な弊害をもつとされるこの世の生活に対して、理想化 (Idealization) されたものである。アメリカのコミューン研究者 R. M. カンター⁶⁾ によれば、そこでは「私的所有」は否定され、すべ

てのものは成員に平等に分配され、(1)「兄弟姉妹」(Brotherhood) の関係が強調される。また独自の信念体系や儀礼的实践をもち、被抑圧集団としてその内部に新しい社会の建設を夢みて、理想を目指したユートピア的色彩が強い。したがって、コミューンは、しばしばユートピアと同一視される。コミューンは、社会的また人間的な不調和、葛藤、緊張を超越した(2)「完全な人間になること」(Human Perfectibility) を目標としている。そのために、不一致で混乱した社会に対し閉鎖的であり、一方、共同体の(3)秩序 (Order)、統制 (Control)、意味 (Meaning)、目標 (Purpose) を重んじる。これらの理想追求のため、社会改革に対してラディカルなものもある。その他、コミューンは、(4)「身体と心の一致」(Unity of Body and Mind) を追求し、健康食品や民間療法の開発などに関係した(5)「生活の実験」(Experimentation) を試みることをつねとし、自らをコミューンの成員として強く意識して(6)「集団のユニークさ」(The community's uniqueness) を強調する。コミューンは、これらの諸特性(1)~(6)すべてを統合して意識的に実践し、最終的に、自然との調和、人々との調和、また心と身体の調和を目指す。また、コミューンの成員は、一人のカリスマ的な人物のまわりに集まっていることが多い。

このような特性を典型的に示し、最も成功したとされるコミューンは、聖霊の臨在を強調した元牧師 J. H. ノイズが主宰した、バイブル・クラスを起源とする「オナイダ共同体」(the Oneida Community, 1848-81) とされる。これは、ニューヨークの北西、オナイダの近郊につくられた約 200 人の共同体である。一つの家族として信仰や経済の共同生活、また「複婚」による広範囲にわたる共同性生活が実践された。その共同体は、教育や食物の責任をとり、一つの屋根の下で眠り、着物でさえ共同所有物であった。このような生活を通して、この共同体は、神との直接的関係、この世の一切の罪からの解放を目指し、「神の国」をこの地上に建

設しようとした。最初は、農業を通して彼らの必要を満たした。しかし、後にそれが困難になるにつれ、農作物を売りに出したり、旅行鞆や銀製品の製造販売を行い、産業としてかなりの成功をおさめたとされる⁷⁾。

「シェイカー共同体」(the Shaker Communities, 1787～)も有名である。これは、イギリスにおいてクエーカー派から生起し、アン・リー婦人の指導の下に発展した。独身生活を基本とする共同体生活を行い、礼拝時に身体を振るのでこの名がある。「キリスト再臨信仰者の連合会」⁸⁾とも称され、「性が現世の最大の悪」⁹⁾とした点に特徴をもつ。

我が国にも、コミュニケーションに分類出来ると考えられるものがいくつかある。なかでも、京都山科にある「一燈園(いっとうえん)共同体」は知られたものであろう。一燈園は、衣食住を共同とする共同体主義者の集まりである。この集団は、1910年代に創立者西田天香とそのカリスマ的資質にひかれた人々を中心に結成された。現在は、天香の孫 西田多弋止(たかし)を中心に、天香の理想を追求しつつ「懺悔奉仕」の共同生活を行っている。成員は、一燈園は「宗教」団体ではないといい、財団法人「懺悔奉仕光泉林(こうせんりん)」と登記されている。しかし、多くの他のユートピア組織と同様に、宗教的影響が濃厚に認められる。仏教とキリスト教、また自然崇拜の宗教的シンクレティズムが認められる。それを宗教的信念体系の源泉として、「光(おひかり)」と称される対象を崇拜する宗教共同体の様相を取っている。血縁的には、林内に、個々の70～80家族がそれぞれの家に住み、全体で約200人前後¹⁰⁾の共同体を構成している。ここには、保育園から大学までの教育機関を整備している他、建築設計施工、種苗販売等の独自の産業経営までを手広く行っている。共同体として産業経営で生まれた富は、「福田(ふくでん)」と称され、一燈園の活動の財とされる。「研修会」と称される活動を毎月行い、自らの思想的立場を押し広げる活動も行っている¹¹⁾。

三重県伊賀町の春日山実顕地(山岸会本部)や三重県津市の豊里実顕地(山岸会本庁)を中心に、近年有機農業を主体として大規模な活動を行っている「山岸会」(やまぎしかい)も、我が国のコミュニケーションとして忘れることは出来ない。これは、1953年に山岸巳代蔵によって結成された農場を主体とする共同体である。実顕地等の村の数は全国に30数箇所にとぼり、「山岸式養鶏法」を中心にした有機農業が発展、現在は1800人の成員をもって全国に49の販売組織をもつに至っている¹²⁾。この共同体は、「全人の幸思うものにゆき詰まりなし」という「無所有共同一体化」を本旨とする「ヤマギシズム」の伝統のもとにある。また、どの実顕地においても無給ではあるが衣食住が確実に保証され、原始共産制的な生活実践を行っている。山岸会には、学校法人はないが、成員の子弟等に対する「実学」教育を実施しながら、農産物等を全国的に販売することを通して、農業を企業経営的に展開している。山岸会は、一燈園の研修会に類似したものとして「特別講習研鑽会」、略称「特講」を開き、ヤマギシズム生活の本質を一般に理解させるための「Z革命」を推進している¹³⁾。

1940年発足の奈良県榛原町笠間の通称「心境部落」(しんきょうぶらく)も完全な共同体を目指すコミュニケーションである。これは、元天理教の布教師尾崎増太郎を精神的支柱に4個の農家が共同作業を始めたのに起源をもつ。「人間は共同せんとあかん」という尾崎哲学のもとに、のち1966年社会福祉法人「心境荘苑」を創立し、精神薄弱者援護施設をも運営している。畳床生産で有名な「心境農産」としてもよく知られ、その共同体生活は「白い共産部落」と評されたが、特定の宗教、イデオロギーなどとは無関係であるといえる。

矢追日聖によって1945年に結成された奈良市の「紫陽花邑」(あじさいむら)もコミュニケーション、ユートピア共同体として位置付けられる。日聖は、天の啓示を受けて古代大和思想を源泉とする宗教法人「大倭教」(おおやまときょう、1954年認証)を立教し、この宗教に基づいて、

社会福祉法人「大倭安宿苑」(おおやまとあすかえん)を設営した。ここでは、重度身体障害者、老人などのための福祉施設を経営しつつ、共同生活を行っている。食生活は、共同体から各家庭に配布された食費によって、家族ごとに行われる。大倭一門の門人には大倭教は強要されていない。建築ブロック製造や印刷も行っている。

ユートピア的共同体が、財産、家庭の消費生活、生産、労働等のどの点まで共同で行っているかは別にしても、一燈園、山岸会、心境部落、紫陽花邑等は、「完全共同体、いわば一つの財布、一つの釜、無給で、しかも無差別平等の共同体」¹⁴⁾を目指していることにはかわりない。

Ⅲ. 宗教集団としてのコミュニケーション

宗教的なコミュニケーションだけが、コミュニケーションと位置付けられるのではない。たとえば、B. ウィルソンがシンクレティズムのセクトと規定した¹⁵⁾一燈園は、明らかに前節で取りあげた R. M. カンター¹⁶⁾のコミュニケーションの分類にあてはまる。しかし、一燈園自身は、自らは、宗教集団でないという。にもかかわらず、実際には、一燈園の同人は、創始者西田天香¹⁷⁾の思想的影響のもとに様々な宗教的活動を行っている。毎朝の礼堂における朝課では、般若心経が唱えられる。一燈園生活と称される様々な側面をみると、その背景に宗教的シンクレティズムに裏打ちされた宗教理念が厳然と存在していることが明らかとなる¹⁸⁾。一燈園にみられる宗教性は、一言でいうなら「共に参加し、共に所有する」という共同生活性の上に形成された、自然崇拜をベースにしたシンクレティズムである¹⁹⁾。

コミュニケーションは、どの側面に重点を置くかによって、その特性も変わる。無宗教的なコミュニケーションもあろう。しかし、一般にコミュニケーションは、前節でカンターの視点で定義したように、成員は、「完全な人間になる」という宗教的・道徳的理想をもっている。どのコミュニケーションにも、い

くつかの共通した思想的な基盤があろう。しかし、イデオロギー的に固定された信念の体系となった場合が、はなはだ多いのである。結局、コミュニケーションは、宗教的信念を共通にもつ仲間の集合と定義することも可能である。コミュニケーションの把握にはその基盤にある思想的な土台を見抜くことが肝要であることはいままでのまではない。

さて、コミュニケーションは、どうして宗教的集団なのであろう。それは、宗教改革者ジャン・カルヴァンの所論が参考になる。彼は、『キリスト教綱要』において、あらゆる人間が、「宗教の何らかの種を宿している」²⁰⁾と語り、「世界の開びゃく以来、宗教なしですますことができた国は一つもない」²¹⁾と語っている。カルヴァンは、あらゆる人に「神についての感覚」が備わっているものであり、この宗教的な観念こそが、「万人共通の観念」²²⁾であるとした。すなわち、どのような集団にも、どのような人間にも、真実を思い、永遠を思う宗教的な観念が刻み付けられているのである。この意味では、コミュニケーションにも、万人共通の宗教的観念が備わっている。しかも、コミュニケーションは、その観念が他の集団よりも強く、それを結合の紐帯としている場合が多いのである。

さらに、カンターは、コミュニケーションの理想の一つが、「この世の諸問題からの逃避」にあることを取り上げている。「よりよき社会への希望」²³⁾をもって、その集団内部に独自の新しい社会の建設を志向しているという。この点も、コミュニケーションとそれを取り巻く他の社会との関係において、重要な視点を提供する。それは、その成員が、外の社会から抑圧されていると意識する契機でもある。コミュニケーションは、外の様々な点で邪悪な社会と対抗関係にあることは明白である。外の世界の文化を拒絶し、独自の理想を追求する傾向がある。この「対抗」という意味は、英語のカウンター(counter)に相応する。この点を想起するとき、コミュニケーションは、カウンター・カルチャーをもつ存在であることが判明する。コミュニケーションは、多くの面で、今日の世俗社会から距離を置いている。今日の一般的

な集団が、今日の社会との適応的關係に重点を置いているのに対して、コミュニケーションは、この世の文化に対して閉鎖的かつ対抗的である。それが、コミュニケーションの宗教性と結び付き、独自の理想を追求して、この世に極めて厳しい対抗的特性をもつことになる。この点を考える時、ウィルソンが位置付けた、セクトの特性を考える必要がある。彼は、チャーチとセクトを比較し、「教会は世俗と一体となっていったが、しかし、セクトはそれと緊張関係にあり、その多くの協会と文化を拒否した」²⁴⁾と指摘した。セクトの特性は、その環境的社会に対応する「対抗性」が極端に強い。コミュニケーションは、ウィルソン流のセクト的対抗性を明確にもっているといえる。

ウィルソンのいうセクトは、明らかに、宗教的なものである。しかし、セクト的集団を一般的に考える時には、それが宗教的様相を強くもつことを忘れることは出来ない。宗教的コミュニケーションは、セクト的閉鎖主義をとり、それが、独自の宗教的な教義を集団内に展開しているのである。それは、自らの存在基盤を堅固にするため、自らがよって立つ宗教的信念を外の集団に対抗して、厳格に保持する必要があるからである。仮に、エキュメニカルな宗教的思潮が時代の趨勢であるとしても、自らの存在基盤としての宗教的独自性を捨てて、エキュメニカル・ムーブメントに活路を見出すとするなら、そのときには、その集団は、すでに本来のものとは異なるものになる可能性をひめている。したがって、セクト的コミュニケーションは、その教義的な根本主義に根ざして、他の集団とは相いれない独自に開発した新しい文化を構築するのである。

たとえば、われわれは、全国各地に、バケツと雑巾をもった鉢巻姿の一燈園共同体同人の姿を見掛ける。このいわゆる「六万行願」と称される便所掃除が、宗教的な様相を強くもった一燈園の独自の文化と規定出来る。一燈園の便所掃除のような文化は、明らかに他には見られないのであり、ここには「下座」、すなわち般若心経にも示された皆が嫌がる仕事を通して、自らを平和の使者へと止揚していく過程がある。

この便所掃除が捨て去られるなら、一燈園の存在基盤の「下座奉仕」という理想は、意味をもたなくなる。アメリカのアーミッシュ²⁵⁾を例にとるなら、彼らが、この世の機会文明に対抗して、独自の伝統的な文化を維持し続けるのも、そこに、彼ら独自の教学が存在するからである。彼らは、「自己同一性」²⁶⁾を強くもち、「スイスからアメリカにもってきた衣装、慣習、生活様式を相変わらず保持している」²⁷⁾。それも、「特殊の隔離した共同体の生活様式を神聖化し正当化するために彼らの宗教概念を用いて」(傍点筆者)²⁸⁾である。自らの生活様式を正当化するためにも、ここに、宗教的な正当性を付与する必要があったのである。彼らは、多くの近代的文化特性を拒否しつつ、独自の農耕生活を続けている。

コミュニケーションの対抗性、独自の文化、またそれを支えている宗教的な基盤の存在について示してきた。コミュニケーションの宗教性を問題にするとき、これらの視点の上にもう一つ「ユートピア」的視点を付加しなければならない。それは、コミュニケーションに、ユートピア的な特性がなければ、どの集団成員も、その独自の文化に、窒息しかねない状況があるからである。成員が、集団の独自の文化へのコミットメントを強化し、集団に必要な不可欠な要員にまで高められていくためには、集団がいかにか小さくても、力をもたずとも、そこに所属することによる意味付けが必要である。来世に対する希望が必要である。いわば、「苦難の神義論」の存在である。コミュニケーションは、そのユートピア的性格の故に、成員の精神的健康が保持されているともいえる。ユートピアは、「現実中存在している 邪悪な世界に比べて、理想的な良きものを提示してくれるからである」²⁹⁾。このユートピア性は、コミュニケーションの宗教が提供する重要な基盤でもある。

IV. コミュニケーションの宗教行動と結合強化策

この節では、なぜコミュニケーションが宗教的な行動

をするのかについて検討する。それは、コミュニケーションがなぜ宗教的なのか明瞭になれば、それだけコミュニケーションのマイノリティ性が明らかになるからである。すなわち、コミュニケーション——宗教——マイノリティという関連性仮説が少しでも証明されることになるであろう。

なぜ、コミュニケーションが宗教的かという問に対して、その第一の重要な点は、コミュニケーションのもつ共同生活性である。Ⅱ節で、すでに使徒行伝にみられるキリスト教共同体の生活を取り上げた。そこでは、「いっさいの物を共有にし、資産や持ち物を売って」（「使徒行伝」第2章44、45節）日々の生活を分かちあっていたことが報告されている。この一切の物の共有という視点は、今日の生存競争の厳しい社会には考えられない理想かもしれない。しかし、このような超現実的な理想を仮に実現出来るなら、その現実を越えた理想が、その集団の結合をより強化することは明らかであろう³⁰⁾。

この共同生活性こそが、コミュニケーションの重要な要素である。この共同性を支える理想およびその行動は、前節でも示したように、多くの点で宗教的である。このようなコミュニケーションの共同的行為をあげるとき、キリスト教の聖餐がただちに想起される。たとえば、プロテスタントの二大聖礼典は、聖餐式と洗礼である。聖餐式はキリスト教共同体の土台であり、共に一つの食卓に与るという意味において、コミュニケーションの代表的儀式である。キリスト教では、共に食することに宗教的な意味を付与して、成員の共同性に積極的な意味付けが行われる。聖餐は、単なる共同の食事という次元を超えて、キリストの死の意味を問い返すという意味が付与され、そこには食事を越えた次元の意味世界が成立する。その集団の「我等感情」的な結合の紐帯は、ここに宗教的意味付与の過程を通して、それまでの結合性を超越した強固な次元に昇華される。

第二の点は、集団の加入式に関連したものである。コミュニケーションはどのような場合にも、加入式に相当する儀礼を行うであろう。この儀式が、多分に宗教的な様相を呈している。一燈園

などでは、創始者西田天香は、新参者の入会に對して、「死ねますか」と聞いたという。この「死」とは、明らかに自らを否定することである。ここに、入会に際して、コミュニケーションの外の生活を捨てることが要請される。この場合に付与される意味は、加入前と以後とでは生活のすべてが異なることを示している。キリスト教の洗礼式を、一つの入会儀礼と解釈するなら、それも、明らかに宗教的なものであり、「新しいのちに生きる」（「ローマ人への手紙」第6章4節）ことである。生活の徹底的な変革を、宗教的な意味付与を通して、加入者に要求するのである。その変革に、宗教的な意味がなければ、それは表面的な回心にすぎないのである。

たとえば、コミュニケーションの加入式には、どの集団をとっても、E. デュルケームがいうような「宗教的社会に容認されるに値するか否かを知らせるための神判 (ordalies)」³¹⁾の要素が付加されている。この論点に従えば、集団は、ア prioriに宗教的要素を含んでいるといわねばならない。デュルケームは、宗教生活の儀礼的態度を研究する過程において³²⁾、「宗教的祭儀は、わずかの重要さしかもたないにしても、集合体を活動させる。諸集団がそれを挙げるために会合する。宗教的祭儀の第一の效果は、諸個人を接近させること、彼らの間に接触を頻繁にして、いっそう親密にさせることにある」（傍点筆者）³³⁾と書いている。すなわち、集団への加入に際して、様々な様態の加入式が実施される理由の一つは、「私利私欲」³⁴⁾を越えた公的な「社会的秩序」³⁵⁾を集団と加入者の間に成立させることにある。この加入儀礼を経て、人々は、新しい集団の成員と認められていく。人々は、「聖を俗から分離する柵」³⁶⁾を通過しなければならぬのであり、デュルケームの例示したララキア族、ウラブンナ族、アルンタ族のどれをとっても、加入に際して、「明白に、新入者の状態を修正し、彼に、大人に特有な資格を得させる目的で、所定の痛苦を体系的に蒙らせる」³⁷⁾儀式が行われる。デュケールによれば、加入儀礼は、俗なる世界から聖なる世界への過

程であり、具体的には「儀礼的虐待」³⁹⁾を経て、集団の宗教的な一員に加わる成員資格が与えられるのである。これは、諸個人の集団加入が、新しい集団成員として、集団に貢献することを要求されるのである。

これらの点だけでは、加入儀式が果たして宗教的であるか否かは、明確ではないだろう。しかし、加入者が、宗教コミュニケーションに加入するとき、この儀式が宗教的であることを否定する理由は何もない。仮に、宗教集団への加入に関して、その儀礼の過程が、たとえ儀礼的虐待を与えるだけであっても、意味としては重要な宗教的側面を担っていることに相違ない。換言するならば、宗教コミュニケーションへの加入儀礼の過程は、成員を徹底的に集団に結合させる意味をもっているのである。

次に問題とすべきは、集団の正当性 (Legitimacy) の視点である。要するに、集団に正当性を付与しようとする時、そこに宗教的な権威付けが必要になる。この集団の正当性は、主にその集団の創始者の特別な資質、創始者のカリスマに発する場合が何よりも強大であろう。しかし、この集団の長である創始者を、正当に評価し、さらに集団に集う者に対して、その正当性を宣伝し、そこに集団の支配体制を構築しなければならない。この点については、M. ウェーバーが、教団 (Gemeinde) の組織化に関して示した具体例が参考になる。ウェーバーがいうには、「預言者は、もし彼の預言が成功したときには、やがて永続的な助力者を得る」³⁹⁾のである。続いて、その助力者は「預言者を信奉する」とともに、「預言者の伝道に積極的に協力しまた彼ら自身もたいていはある種のカリスマ的資格を与えられた者」⁴⁰⁾となる。こうして、彼らが宗教集団、すなわち教団を構成していくのである。この時に問題になるのは、助力者としての預言者に対する正当性の付与の問題である。助力者と信奉者の関係は、単なる個人的な信頼関係から、「預言者の教説が一つの恒常的な制度としての機能をもって日常生活のなかへ入りこむ」(傍点筆者)⁴¹⁾に至って、さらに強化

されていく。ここに教団は、宗教的に強化され、信奉者を中心とした平信徒の結集した信徒教団 (Laiengemeinde) が組織されていくのである。

この過程には、宗教的な達人に対する正当化の作用が働く⁴²⁾。P. パーガーは、「社会が自明の性格を維持しようとする工夫——これを正当性と呼ぶ」⁴³⁾と定義し、「社会を維持・存在させてきた主要な正当性は、ほぼ人類史を一貫して、宗教によって与えられてきた」(傍点筆者)⁴⁴⁾と述べている。上記の信徒教団の組織化に際しては、宗教的な平信徒たちが、宗教的カリスマまたは宗教的な教説に対して抱く、正当性の視点を抜きにすることは出来ないであろう。この正当性の評価と結合して、教団の支配関係が宗教的に基礎付けられるのである。平信徒が預言者や専門的宗教職能者を正当と観念するが故に、そこに教団が構成されていくのである。ウェーバーは、「すべての支配は、その『正当性』に対する信仰を喚起し、それを育成しようとする」⁴⁵⁾と述べている。要するに、平信徒の支配層や集団の理念的な価値に対する「正当性の信仰」 (Legitimitätsglaube) を通して、教団が組織的に強化されていくのである。もちろん、この過程では、カリスマは、宗教的な様相を強くもっているし、集団の理念的な価値も宗教的なものである。創唱者のカリスマや集団の価値が、必ずしも宗教的である必要はないとの議論もあろう。しかし、集団成員が、宗教的カリスマや宗教的価値に対する帰依心は、他の何物にもまして強いといわねばならないであろう。この意味で、集団の支配には、宗教的な要素が、支配の正当性に重要な役割を果たすのである。

集団強化に関する第二の点は、宗教のもつ「秩序付け」⁴⁶⁾の作用に関連したものである。コミュニケーションが集団としての機能を十分に発揮し結合を強めるためには、集団内の秩序付けが必要不可欠である。この時に宗教がもつ機能が大きな役割を果たす。宗教の本質的な機能には、一般に、その理想的価値を志向した秩序付けの

機能が備わっているといわれる。R.M.カンターも指摘したが、コミュニケーションは「秩序・統制・意味・目標・」を重視するのであり、これらは宗教のもつ「秩序付け」の機能と関連したものである。この意味では、コミュニケーションが宗教的な要素を強くもつことは、明らかにコミュニケーションにとって好都合である。コミュニケーションといえども、集団として存続発展する使命をもつ限り、集団の秩序付けは必要不可欠である。集団はどのような場合にも、本質的に「統制」的な要素をもつであろう。しかし、集団がその内部の秩序付けを願うとき、そこに宗教的要素が導入される意義は大きい。このような意味でも、宗教の秩序付けの機能が、コミュニケーションにおいて果たす役割は大きいのである。これらは、すべて、コミュニケーションが「宗教的」であろうとする意味なのである。

V. コミュニケーションのマイノリティ性

これまで、コミュニケーションがどうして宗教を必要としているのかについて問題としてきた。この節では、コミュニケーションの重要な特性としてのマイノリティ性を示したい。

ここで、マイノリティとマジョリティの定義については、Majority and Minority: The Dynamics of Race and Ethnicity in American Life の大著を編集した N. R. イェトマン (Norman R. Yetman) の定義に従いたい⁴⁷⁾。彼によれば、マイノリティという語は、本来ヨーロッパの18世紀の後半から19世紀初期にかけて生じたナショナリズムや国家の成立まで遡及出来るという。このような歴史的な背景のうちに、この語は、他の国や集団に従属させられている国家ならびにエスニックな集団をさして用いられる⁴⁸⁾。今日では、主に、世襲的な要素や同族結婚によって成立している集団をカヴァーするために用いられるという。これらの基本的な意味とならんで重要な視点は、マイノリティ集団は、他者から差別的な待遇を受け、社会的地位は相対的に低いということに

ある。当該社会のマジョリティとされている集団よりも、マイノリティ集団の成員が、人数的に多数を占める場合もある。とはいえ、一般的には、マイノリティ集団は、成員数において少数であるばかりでなく、支配的人間と被抑圧的人間という相対的關係によって区別され、服従を強制されたマイノリティ集団は支配者としてのマジョリティから区別視される。すなわち、マイノリティは、通常、その地位が、経済的、政治的、社会的に他者に比べ低いことが重要である。あるいは、マジョリティ集団によって、劣勢を余儀なくさせられているというべきであろうか。イェトマンは、結局、マジョリティの意味として「支配的な」(dominant) を同義とみ、マイノリティとは「従属的な」(subordinate) を同義としている⁴⁹⁾。イェトマンもいうように、マジョリティとマイノリティを区別するとき、多くの側面が問題となろうが、具体的には、人種(race) や、民族性(ethnicity)、宗教の次元における差異などが重要と思われる⁵⁰⁾。コミュニケーションが、なぜマイノリティとして位置付けられるかは、おもにこれらの、成員数、支配服従関係、民族性、宗教性などの次元を考察するとき明らかになってくる。以下、これらの点について、個別に問題としてみよう。

コミュニケーションとされる集団は、第一には、成員数において少数である。これは、コミュニケーションは数の次元で、少数であることを示している。この点については、実際に、マイノリティの成員数データを示す必要がある。しかし、数の側面に限って問題とするなら、すでにⅡ節で取り上げたような我が国におけるコミュニケーションは、人数が比較的多いとされる山岸会ですら、大人の成員は1800人程度である。

第二に、他の集団への従属性に関する問題である。コミュニケーションが理想にもえてユートピアを志向し、共同生活を営んでいる場合には、必ずしも、それが決定的に従属的であるかどうか疑わしい。なぜなら、そのようなユートピア集団は、外の他の集団を意識する必要がないからである。宗教色が濃厚で、自給自足的に自らの宗

教的な信念において活動している集団には、従属性の側面はうすいのではないだろうか。通常、マイノリティ集団があるマジョリティ集団に従属する故に、そこに支配と服従の関係が成立する。したがって、一つの集団があるマジョリティ集団から分離して成立した場合には、支配服従の関係が残存しているかもしれない。しかし、コミュニケーションは、たとえば、山岸巳代蔵が、「理想社会である総親和社会の建設に、その生涯を賭けた」⁵¹⁾ように、理想社会を自ら働いて造り上げることに力点が置かれたような場合には、他の集団に依存する必要はないのである⁵²⁾。仮に、他の集団から分離したコミュニケーションでも、それがコミュニケーションとして存続する過程には、次第に独自の理想に向って、自立していくと考えるのが普通であろう。このときには、他の集団への依存関係は弱体化するとみるのが普通である。

第三に、コミュニケーションが現実の社会環境に対して対抗的であることは、現実の社会から距離を置くことである。しかし、一方では、その現実の社会の一般的なイデオロギーや思潮に対抗すること自体、この世の諸々の思想と無関係ではありえない。この意味では、コミュニケーションは、明確にある他の社会に従属するものでも、完全に自立的なものでもないことになる。とはいえ、一般的には、コミュニケーションが、この世の社会に対して、従属的なマイノリティ集団であることは避けられないであろう。

第四に、コミュニケーションの民族性についてである。これについては、それを的確に表現する資料を所持していない。そこで、一つの民族色の濃厚な宗教集団をみることによって、宗教と民族性が結び付くことだけを提示したい。それは、奈良県生駒山地にみられる「朝鮮寺」に集まる人々の例である⁵³⁾。この「朝鮮寺」がコミュニケーションであるなどというのではない。彼らの集団は、「『民間仏教』的性格のもので、仏教的側面と巫俗信仰の機能を集合させている」宗教儀礼⁵⁴⁾を、生駒の谷筋の小さな寺において実践している。そこに集まる人々は、歴然として、大

多数が在日の韓国・朝鮮の人々である⁵⁵⁾。

民族と宗教が結び付くのは、世界の文化宗教をみれば当然のことかもしれない。たとえば、ユダヤ教とユダヤ人、アラブ人とイスラム教というように枚挙にいとまなしである。しかし、朝鮮寺をみていると、そこには、民族性と結合した宗教が存続している。彼らは、日本の仏教に対しては、明らかにマイノリティである。しかし、飯田剛史が報告しているように「朝鮮シャーマニズムとしての巫俗は、数百年にわたって蔑視され迷信視されながらも、女性社会の根強い支持によって」(傍点筆者)⁵⁶⁾、「十王祭」(シワマンジ)⁵⁷⁾といわれるようなシャーマニスティックな儀礼を、今なお実践している。「蔑視され」、しかも「女性」が担い手など、マイノリティ性が強い。彼らは、日本に何十年と在住しているとはいえ、いわば異国で自らの宗教を実践している。この現実をみると、彼らの宗教活動は、日本の仏教的慣習と習合しながらも、彼らの故郷を想起させる儀礼を通して、自らの民族的なアイデンティティを問い返していると考えざるを得ない。少なくとも、これらの朝鮮寺の宗教儀礼の中には、民族性が厳然と存在し続けているのである。

以上のような視点から、コミュニケーションのマイノリティ性を示しえたかどうか疑問である。しかし、コミュニケーションが、少数成員ながらも、自らの信念に基づいて、現実社会に対抗しつつ、存続しているのである。ある国の人々が結集して、祖国に思いを馳せながら宗教的实践をしている場合もある。もちろん、集団自体が弱小である故に、大規模な集団に、吸収併合される場合もある。イェトマンが示したマイノリティの特質を、コミュニケーションすべてがもっているかどうかは、明確にいえませんが、総じてそれらの特質がコミュニケーションに存在するという事も出来るのである。

ただし、ここで、一つだけ注意すべきことを、付言しておこう。それは、コミュニケーションといえども、マジョリティ集団に埋れてしまっているのではないということである。それは、すで

に述べたように、コミュニケーションのユートピア性とも深く結び付くが、決して埋れてしまうことなく、独自の文化とともに生きているということである。むしろ、社会の流れに身を任せることがどれだけ平易な道であろうか。しかし、多くのコミュニケーションは、独自の主張をもって生きているのである。その一つの例は、コミュニケーションが、一般的にはマイノリティであっても、社会に対して、絶えず発言している場合があるのである。一燈園等が、世界宗教者平和会議において、活躍していることをみれば明らかであろう。この点は、次節で問題とするように、コミュニケーションが、たとえマイノリティであっても、理想の実現のために燃えていることとも関連している。

Ⅲ節で、コミュニケーションが、なぜ宗教を必要としているのかを示した。Ⅳ節では、コミュニケーションのマイノリティ性を提起してきた。次節では、このコミュニケーション——宗教——マイノリティという関連仮説に付加的説明を加える。すなわち、コミュニケーションが宗教として、またマイノリティとして存在するための、精神的な価値付けの問題である。それは、コミュニケーションに生きる成員に対する最大の恵みとも表現出来るものである。また、それが、マイノリティとしてのコミュニケーションに力を与えているのである。コミュニケーションの成員に対する「補償」と「理想」をめぐらる問題である。

Ⅵ. コミュニケーションの「補償」と「理想」

コミュニケーションが、成員数においても少数者であり、マイノリティ集団であることは前節の通りである。そのような弱小集団が、社会的環境世界に対抗的な態度を取りながら、どうして存続出来るのか。これは、コミュニケーションの成員個人に深くかかわることである。

この個人の内面性に深くかかわる視点は、宗教社会学者W. デーヴィスの指摘した「補償 (compensation)」という論点とも関連している。この点は、すでに「宗教加入の諸段階」⁵⁸⁾をめぐって、その宗教加入の原因を探るときに

端的に整理したことがある。そのとき、宗教加入には多くの理由が考えられるが、様々な剝奪、たとえば経済のおよび社会的な剝奪や、健康や地位の剝奪に対して、その「補償」を求めて宗教に加入する者が多いことを指摘した⁵⁹⁾。この補償という視点を考慮するとき、コミュニケーションの成員の内面性が浮び上がってくる。なぜ、この補償という視点が重要なのかは、コミュニケーションが現実的にはマイノリティ集団として、この世的には恵まれていないという理由による。コミュニケーションの成員にとって、剝奪された社会的現実生きる時、それを止揚する「理想」が必要なのである。このような現実には照らして、現実の社会を越えた理想に目を開かせるのは宗教的理想である。コミュニケーションは、物質的にも行動の自由においても、その他諸々の点で欠乏している、そこにはその欠乏を超えた理想がある。この理想を一言でいうなら、「終末論的希望」と言い換えられるかもしれない。

この点については、M. ウェーバーが、「古代イスラエル宗教の宗教意識の形成における社会・経済的背景を明解に論じ」⁶⁰⁾た『古代ユダヤ教』で、興味深い知見を述べている。彼が、上記著作の冒頭で「ユダヤ宗教史の社会学的問題」を記述し、ユダヤ人の特質として、第一に、社会的にみて、彼らが「社会的環境世界から遮断されている客人民族」としての「パリア民族 (賤民 *Pariavolk*)」⁶¹⁾であったことを指摘している。第二に、彼らが、「救済の約束 (*Heilsverheißungen*)」⁶²⁾を信じた民であり、「この世界の社会秩序は、将来に約束されたものとは正反対のものと考えられていたのであって、将来ふたたび革命が起こるものと考えられ、そのとき地上の支配民族である地位がふたたびユダヤ民族の手にもどってくる」⁶³⁾と考えたことを指摘している。第三には、「世俗的行動の宗教倫理 (*religiöse Ethik des innerweltlichen Handelns*)」⁶⁴⁾をもっていたことを指摘している。

この第一と第二の点が、重要である。それは端的に言えば、ユダヤの民は、故郷のない被抑

臣民であったということである。この被抑圧の民が、どうして生き続けることが出来たかが、上記第二の点と密接に関連している。ここに宗教のもつ補償性と理想性という視点が浮び上る。ウェーバーによれば、「社会的環境世界から遮断され」たユダヤ人は、その地位を回復するときに必ず到来すると信じていたという。ユダヤ人は、現実の社会では落ち着き先のない、エジプトやバビロンに捕われてきた民であっても、いつか必ず救い主を迎え、苦難の手から解放されるときが来ることを信じて疑わなかったのである。これらの点は、旧約聖書の至る所にちりばめられている。たとえば、「国中のすべての住民に自由をふれ示さなければならない」（「レビ記」第25章10節）という50年目に聖別されるヨベルの年のことを想起すればよい。このヨベルの年には、「あなたがたは、おのおのその所有の地に帰り、おのおのその家族に帰らなければならない」（同上、10節）とあるように、土地はもとの所有者にもどり、奴隷も解放されるという規定があった。すなわち、この年には、たとえ土地を失い、奴隷の状態に打ちひしがれていようとも、いつか贖いが完成し、正義が貫徹される年が必ず来ることが示唆されているのである。聖書では、もちろん、この真のヨベルの年は、キリストの来臨の時に成就するのである。

この解放の希望が真実であるのは、ウェーバーが指摘しているように、「あらゆる予言者が、神の力の、また神の約束が絶対的に信頼しうることの、真のしるしであると考えた事柄は、エジプトの軍隊の紅海における奇蹟的破壊によるエジプトの賦役義務からの解放」（傍点筆者）⁶⁵⁾が基礎にあったからである。これは、「イスラエルの全伝説が一致してここを出発点としている」⁶⁶⁾のである。この紅海の「歴史的事件」は、マイノリティとしてのユダヤ人が、大国、マジョリティ集団としてのエジプトから解放されることを意味している。またその事件の背景には、常に精神的・身体的苦渋を強いられてきたマイノリティ集団が、ヤハウェとの契約におい

て、必ずや補償されるときが来るという確信に生きていたことを裏付けている。いつの日か、「イスラエルは数多くの子孫を持つにいたるであろう」⁶⁷⁾という希望は、神がこの歴史的出来事を自らの意志で実行されたという確信に基づいているのであり、ユダヤの民は、たとえ現実の生活において剝奪された状況にあれ、将来的に解放があるという希望をもっていたのである。これは、ユダヤ教という一派の例にすぎないかもしれない。しかし、疎外された社会的環境の中で、いつか救いと解放の時が来るという補償の確信は、マイノリティの民にとって、重大な救いの確信であったといわねばならない。もちろん、このような終末的な救いは、ユダヤ教のみに固有なものではないのであり、最終的には死んで自然に帰るにせよ、仏になるにせよ、有史以来人々が持ち続けてきた理想であるともいえよう。この点から明らかのように、「補償」という視点には、宗教的意味が付与されて、人々が生きるための絶大な力となってきたのである。弱者が、マジョリティの服従強制に対して、現実的にはそれに甘んじながらも、その苦渋を超えた希望に生きるためには、その苦渋に対しても、意味と希望が必要なのである。その希望を与えるものとして、宗教的救いの問題が意味をもって来る。これこそが、様々な宗教教団が、苦渋に発する希望という終末論的な教義を形成した理由かもしれない。

ところで、この苦渋に意味を与えるのが「神義論 (Theodizee)」の問題である。ウェーバーは、「予言者の倫理と神義論」を問題とする過程で、予言者に生じた重要な問題提起をした。それは、「国民の戦争に対する不安によって、いかなる理由から神の怒りは生じたのかという問題、神を恵み深い神とする手段はなんであるかとの問い」⁶⁸⁾に対する答の要求である。それに対して、「禍の原因がなんであるかの問に対しては最初より答はきまっていた。それはヤハウェの、神じしんの意志のなしたまうところであった」⁶⁹⁾という答である。要するに、ウェーバーは、イスラエルの民が、「神の怒りは

『正義』(Gerechtigkeit)の侵害によって生ずる』⁷⁰⁾と考えていたことを、見抜いていたのである。すなわち、神の側よりも怒りを受ける側にこそ問題があるという「禍の神義論(Unheilstheodizee)』⁷¹⁾が、民衆に、苦難に耐える意味を与え続けたのである。ここにさらに、イスラエル人は、義なる神との関係を回復させるために、自らの生活を律していこうとする態度を取ることになったのである。たとえ今日の社会において苦難に遭遇しても、それが神の為せる業と解釈できるなら、その苦難そのものにも意味が見出せるであろう。なぜなら、イスラエルの民は、神の選びの民という強い確信のもとに生きており、その神が与えられる「禍」は、当然自ら耐えていくべきものであったのである。

これらの論点は、すでにIV節の終わりでも指摘したように、「正当性」の視点と関連している。上記のユダヤの民のような場合、マイノリティとしての宗教集団が、現実社会に対してたとえ従属的であっても、そこには宗教的な希望が与えられている。しかも、その希望には、終末論的な補償が伴うのである。もしこれらの希望や補償が、宗教的な裏付を伴っていないなら、それは形式的なものにすぎないかもしれない。コミュニケーションがたとえ貧しくとも、それを正当と評価するには、そこに宗教的な維持機能としての終末論的な意味付けと、現実的な禍に対する神義論的な意味付けが存在しているのである⁷²⁾。

VII. おわりに

—— コミュニョンの理想と現実 ——

コミュニケーションのマイノリティ性をめぐって、宗教的な視点から考察してきた。コミュニケーションという集団の宗教的特性について、いくぶんか示し得たと考えている。そこで、おわりにあたって、このコミュニケーションが、今後どうなるかという点を問題にしたい。多くのコミュニケーションが、現代社会との関連において直面している諸問題との

接点にかかわる問題を、二点取り上げたい。

第一の点は、コミュニケーションが、その理想を実現しようとするときに必ず直面する問題である。コミュニケーションは、その理想を追求しようとするとき、現実的社会と交流せずにはおられない。たとえば、一燈園は、自らの活動の一環として経営されている企業において、集められた成果としての利潤を「福田(ふくでん)」と呼ぶ。一燈園は、それを、彼らのいわば「神」といえる「光(おひかり)」からの預かりものとする。しかし、このときすでに、「福田」の管理ということがポイントとなってくる。この管理という論点には、今日、金融機関の支援を避けて通ることが出来ないのである。ここに、たとえ「光」からの預かりものでも、「現実」とかかわる問題が必然的に生起する。理想の追求と、現実への対処をいかに調節するかという問題は、どのような宗教集団においても避けて通ることが出来ないのである。

第二は、この第一の点とも深くかかわる。すなわち、世代間ギャップの問題である。たとえば、日本の各コミュニケーションの場合、すでに創唱者は世を去るか、高齢化している。それに対して二世、三世が育ちつつあり、三世に至っては時代の移り変わりとともに、コミュニケーションの外との活動が活発化している。海外に出ていく機会も多くなって、コミュニケーションの機関紙に、若者の海外体験が報告される時代である。このような状況において、彼らは、現実社会の価値観に無防備にさらされる。こうして、彼らのコミュニケーションの理想や生活実践に対する思いも、以前とは異なったものとなりつつある。高齢会員は、過去よき時代をノスタルジックに思い出す日々であるという話を聞いたこともある。

このような二つの論点を、ここでは提起するにとどめる。ただ、これらの点は、コミュニケーションがマイノリティとして生きていることから出てくる様々な問題を象徴的に示している。それが、社会的環境世界の強力な荒波にもまれざるを得ないということを示している。コミュニケーションは、今後も、そのマイノリティ性を宗教的な理

想を盾としながら、存続していくのであろうか。コミュニケーションの理想と現実については、また稿をあらためて検討してみたいと考えている。

注

- 1) 赤池憲昭「教団としての宗教——教団類型論を中心として——」, 井門富二夫編『講座宗教学 3——秩序への挑戦——』, 東京大学出版会, 1978年, 160-229頁。赤池は、この論文において、「教団類型論の成立と展開」等について、M. ウェーバー, E. トレルチ, H. R. ニーバーを取り上げ、詳細に分析している。
- 2) 筆者は、あるキリスト教の集団を、それが正統的な教会であるが故にチャーチ型、このチャーチに対抗的であり、自ら信じる信仰によって、この世的な権威を克服しようとする集団を、セクト型と理解している。
- 3) 本節は、拙論「コミュニケーション」(『新宗教辞典』, 弘文堂, 1990年, 153-155頁)の草稿をもとに加筆作成した。
- 4) E. デュルケームは、「コミュニケーションは、普通、神聖にすることを機能とする宗教的作業」(E. デュルケーム, 古野清人訳『宗教生活の原初形態』, 下, 岩波文庫, 1975年, 312頁)と説明している。
- 5) カトリック教会では、聖体拝領を「主のからだを拝領すること」(『典礼憲章55』)と規定している。聖体とは、「典礼憲章47」に、「十字架の犠牲を主の再臨まで世々に永続させ、しかも、愛する花嫁である教会に、自分の死と復活の記念を託するため」にあると規定している。それは、救い主の「自分のからだと血」とされる(南山大学監修『第2バチカン公会議・公文書全集』, 中央出版社, 1986年, 18頁以下「第2章 聖体の聖なる秘儀」参照)。
- 6) Rosabeth Moss Kanter, *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*, Harvard University Press, 1972, pp. 32-57.
- 7) B. ウィルソンは、この共同体について、「オナイダの本質的特徴は、個人の聖化が社会再構成には必要不可欠であると確信することであった。この共同体は、自らを原始キリスト教会の延長と考えた」(池田昭訳『セクト——その社会学——』, 平凡社, 1972年, 226頁)と語っている。これらの点を考慮するだけでも、カンターのコミュニケーションに対する論点が正しいことは明らかである。
- 8) 同上, 252頁。
- 9) 同上, 253頁。
- 10) 1990年現在, 約160人(一燈園すわらじ劇団の構

成員は含めず)。この数は、10年前の約300人に比べ減少している。以下のコミュニケーションの統計数字は概数である。

- 11) 筆者には、一燈園の、部外者に対する布教体験セミナー「研修会」に参加した経験がある。その時の観察に基づいて、「一燈園の現代的状況——その生活と世俗化——」(『ソシオロジ』47号, 1980年12月)を著わした。一燈園については、多数の研究がある。しかし、著者にとって最も参考になったのは、Winston Davis, "Ittoen: The Myths and Rituals of Liminality," Part I-III, *History of Religion*, Vol. 14, 1975, pp. 282-321 (拙訳, ウィンストン・デービス著「一燈園(1)——リミナリティーの神話と儀式——」<『関西学院大学社会学部紀要』43号, 1982年>), Part IV-VI, *ibid.*, Vol. 15, 1975, pp. 1-33 (拙訳「一燈園(2)——リミナリティーの神話と儀式——」<『同上』44号, 1983年>)であった。
- 12) 筆者の現地踏査による。販売組織は供給所という。
- 13) 山岸会を含め以下の論述については、水津彦雄『日本のユートピア——日本の共同体の実証的研究——』(太平出版社, 1971年)を参考にした。
- 14) 同上, 18頁。
- 15) B. ウィルソン, 前掲(注7), 274頁。
- 16) R. M. Kanter, *op. cit.*
- 17) 拙論「宗教人物伝——西田天香——」(『宗教情報』No. 48, 1990年9月号, すずき出版)参照。
- 18) 一燈園の宗教性については、拙論, 前掲「一燈園の現代的状況——その生活と世俗化——」(『ソシオロジ』47号, 1980年12月)参照。筆者は、そこで一燈園の宗教性を般若心経との関係から検討した。
- 19) 同じく、山岸会も宗教集団でないという。「現代社会を対立社会と呼び・・・理想社会である総親和社会の建設に、その生涯を賭けた」(水津, 前掲, 146頁)山岸会代蔵が、宗教集団を目指していたかどうかは明確でない。彼の蔵書, その他の資料が少ないからである。水津彦雄の調査によると、たとえば「特別講習研讃会」の中の「庄巻」とされる「腹のたたぬ人になる」という「怒り研讃」などにおいて探究されるものが、「真実とはなにか。理想について。真の幸福と幸福感との違い。社会とはなにか。社会と人間とのつながり。自他一体の理。真の農人。人間として理に叶った生き方はどうなのか。幸福社会の実現されない原因」(同上, 170頁)などであるという。これらの項目は、単純に結論を下すことは避けねばならないが、宗教的な徳目に相当することを疑う者はなからう。
- 20)~22) ジャン・カルヴァン, 渡辺信夫訳『キリスト教綱要』I篇3章1節, 新教出版社, 55頁, 1962年。

- 23) R. M. Kanter, *op. cit.*, p. 1.
- 24) B. ウィルソン, 前掲, 27頁。
- 25) 坂井信生『アーミッシュ研究』(教文館, 1977年) 参照。坂井は、「アーミッシュはまさにセクト型と呼ぶにふさわしい再洗礼派の『忌避』の実践に対する見解の相違を主たる理由にして発生している。この世的なものの回避の徹底化がその根本理念である」(同上, 298頁)と「セクトとしてのアーミッシュ」について説明している。なお、アーミッシュは、「財産を共有していない」(B. ウィルソン, 前掲, 158頁)のであり、この意味では、「共同体主義的」ではない。しかし、ウィルソンも坂井同様語るように、彼らは、「強く守るセクト主義」(同上, 158頁)によって有名である。迫害を受けてアメリカに移住したアーミッシュは、ペンシルベニアのランカスター近隣に住み、「一般社会から自分らを区別する方法として、服装・会話と物質的財にかんし、厳格な保守的態度の重要性を十分に強調してきた」(同上, 160頁)のである。電気は使用しているという(同上, 160頁)。
- 26) B. ウィルソン, 前掲, 72頁。
- 27) 同上, 20頁。
- 28) 同上, 19頁。
- 29) R. M. Kanter, *op. cit.*, p. 1. これらのユートピア性については、6節で扱う。次節においても、コミュニケーションが、そのユートピア性の故に、直接的には、支配・服従関係にないことを述べる。
- 30) E. デュルケム, 古野清人訳『宗教生活の原初形態』下, 岩波文庫, 1975年, 142頁。拙論, 「宗教加入の諸段階——宗教加入の時間的経過に関する論点をめぐって——」(『阪南論集』人文・自然科学編, 第24巻第1号, 1988年)参照。宗教加入の諸段階について、デュルケムの理論を参考にしてみとめた。
- 31) 同上, 第三編参照。
- 32) 同上, 205頁。
- 33)~35) 同上, 206頁。
- 36) 同上, 135頁。
- 37) 同上, 141頁。
- 38) 同上, 142頁。
- 39), 40) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Verstehenden Soziologie*, ss. 275ff, J. C. B. Mohr, 1972. 邦訳, 武藤一雄, 藪田宗人, 藪田坦訳『宗教社会学』, 創文社, 1976年参照。この箇所は、邦訳第五節「教団」以下に相当する。*ibid.*, s. 275, 邦訳, 83頁。
- 41) *ibid.*, s. 276. 同上, 86頁。
- 42) *ibid.*, ss. 122ff, 邦訳, 世良晃四郎訳『支配の諸類型』, 創文社, 1970年。
- 43) P. L. & B. パーガー, 安江孝司, 鎌田彰仁・樋口祐子訳『パーガー社会学』, 学習研究社, 1979年, 26頁。
- 44) 同上, 27頁。
- 45) M. Weber, *op. cit.*, s. 122. 邦訳, 前掲, 4頁。
- 46) 筆者が、宗教の「秩序づけ」の機能を問題にするのは、井門富二夫の指摘する論点に従ったものである(「秩序への挑戦」『講座宗教学 3』<東京大学出版会>, 1978年)。井門は、そこで宗教の「秩序付与的」(同上, 18頁)側面を取上げ、『宗教』によって、顕著に代表される・・・象徴体系は、・・・『個人』に対しては、日常のリアリティから離れて、彼が、その世界の中に位置づけられているという所属感ならびにアイデンティティを与えることになる」(同上, 14頁)と述べている。
- 47), 48) Norman R. Yetman(ed), *Majority and Minority: The Dynamics of Race and Ethnicity in American Life*, Fourth Edition, Allyn and Bacon, Inc., 1985, p. 1.
- 49) *ibid.*, pp. 1-2. ここで、注意すべきことは、マイノリティ集団の人々は、マジョリティ集団によって偏見視、差別視される現実があるということである。しかし、この「差別」という問題の考察は、本稿の意図とするところではない。ただし、少なくとも、筆者の論述の背景には、マイノリティ集団がマジョリティ集団によって差別されているという視点がある。この点において、成員として、圧倒的多数を占めながらも、マイノリティに甘んじることを余儀なくされている場合がある。
- 50) *ibid.*, p. 2.
- 51) 水津彦雄, 前掲, 146頁。
- 52) 拙論「アメリカ・マイノリティ・グループ——差別と偏見の中で——」『神学と人文』(大阪基督教短期大学紀要)第25集, 1985年, 参照。アメリカのマイノリティ・グループの特性についてまとめたものである。
- 53) 飯田剛史, 谷富夫, 芦田徹郎, 秋庭裕「朝鮮寺——在日韓国・朝鮮人の巫俗と信仰——」, 宗教社会学の会編『生駒の神々——現代都市の民族宗教——』(創元社, 1985年), 235-296頁, 参照。
- 54), 55) 飯田剛史「十王祭——生駒の朝鮮寺儀礼——」, 『日本宗教の複合的構造と都市住民の宗教行動にかんする実証的研究——生駒調査——』(昭和60・61年度科学研究費補助金(総合研究A)研究成果報告書), 1987年, 大阪大学人間科学部, 135頁。確かに「朝鮮寺の位置するところは、都市と山, 現代と原始との境界であると同時に、精神的に日本と朝鮮との境界領域」(同上, 135頁)である。その「境界領域」にあっても、その朝鮮寺に集まるもの

はほとんどが、在日韓国・朝鮮の人々である。筆者も「宗教社会学の会」のメンバーとして、朝鮮寺のいくつかを訪ねたことがある。これらの集団が、コミュニケーションであるかどうかは別にして、多分に民族的な結合をしていることを痛感した。

- 56) 同上, 134頁。
 57) 同上, 139頁以下。
 58) 拙論「宗教加入の諸段階——宗教加入の時間的経過に関する論点をめぐって——」, 『阪南論集』(人文・自然科学編)第24巻第1号, 1988年。
 59) 同上, 「4. 加入の原因」, 78-80頁。
 60) M. ウェーバー, 内田芳明訳『古代ユダヤ教』I, 1962年, II, 1964年, みすず書房。内田芳明「訳者序文」, I, 8頁。
 61) Max Weber, *Antike Judentum*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, III. J. C. B. Mohr, 1921, s. 2. 同上, 邦訳, I, 本文(以下は本文の頁数)5頁。
 62) *ibid.*, 同上, I, 5頁。ウェーバーが、この箇所では指摘したのは、インドのカスト制度の「救済の約束」とユダヤのそれとが本質的に違うということである。ここでは、ユダヤ教のみを問題にするが、一つの重要な視点を指摘しておく。それは、インドの賤民カストが、「カストに恭順な、態度をとるならば、その報酬(Prämie)として、永遠不変とみなされている現世のカスト組織の内部に生れ変わるという方法で上昇することがゆるされる」(*ibid.* s. 5. 同上, I, 5頁)と考えていたことである。「報償

として与えられるものがあってこそ、人間の行動に変革をもたらす良き例である。

- 63), 64) *ibid.*, s. 6. 同上, I, 6頁。
 65) *ibid.*, s. 126. 同上, I, 190頁。
 66) *ibid.*, s. 127. 同上, I, 190頁。
 67) *ibid.*, s. 127. 同上, I, 191頁。
 68) *ibid.*, s. 314. 同上, II, 465頁。
 69) *ibid.*, s. 314. 同上, II, 466頁。
 70) *ibid.*, s. 316. 同上, II, 468頁。
 71) *ibid.*, s. 319. 同上, II, 472頁。
 72) このような論点を考えるとき、注意しなければならないのは、ウェーバーが考察した宗教の終末論的な希望と苦難の神義論が、今日のコミュニケーションに対しても適用出来るかどうかという点である。おそらく、ユダヤ教の一神教的な宗教性を、仮に一燈園のようなシンクレティズムのセクトに適應出来るかどうかは、検討の余地がある。しかし、コミュニケーションのなかに、ユダヤ教に類似した宗教的救いの構造があろうとなかろうと、そこには一般的には諸宗教にみられる「救済の意味付け」があるとみてよいのではなからうか。コミュニケーションが、マイノリティとして被抑圧的であっても、少なくともそこには、ユダヤ教にみられるような「補償」と「理想」があると考えるのが普通であろう。これらの観念が、コミュニケーションの個々の成員を内面的に支援していると考えることが出来るのではないであろうか。

(1990年10月5日受理)