

# 「近代」をめぐる新・新宗教の一考察

— もうひとつの応答形式としての「幸福の科学」 —

真鍋 祐子

## 1. はじめに

幕末・維新以降、我が国でいわゆる「宗教ブーム」と称されてきた現象は、あらかた次の三時期に区分することが出来る。すなわち、①幕末から維新にかけての第一次宗教ブーム（天理教、金光教、黒住教等）、②敗戦後「神々のラッシュ・アワー」とも呼ばれた第二次宗教ブーム（創価学会、立正佼成会等）、そして、③経済成長が行き詰まりを見せ始めた1970年代以来、巷をにぎわしている「小さな神々」や「新・新宗教」の乱立現象としての第三次宗教ブームである。

周知のように、日本の「近代」化は明治時代に始まるとされる。だが、いったん「到来してしまった近代」に対しては、人々は「脱近代」的・「順近代」的・「反近代」的といった応答の諸形式を取るようになるという〔西山、1979:33-4〕。第一次・第二次の宗教ブームでは、近代的な「意味市場」における自由競争によって、現世利益を含む近代的な生活を志向する、という意味において「順近代」的であったといえる。続く1960年代も、高度経済成長に伴う人々の意識変動に巧みに呼応するため、各教団は脱呪術的合理化という名の「順近代」的形式を余儀なくされた。だが、やがて人々の生活が豊かになり、貧病争といった「基本的剥奪」〔森岡、1975:18-20〕が意味模索の関心対象から外されるようになると、それに代わって生きがい模索的なものへと「意味の『自足化』」が進んでいった。この傾向は70年代に入るとさらに進行し、やがて第三次宗教ブームを迎えることになる。が、ここでは前二者とは異なり、根本主義を掲げるセクト的なもの、あるいは神秘主義を標榜するカルト的なもの、と

いったように「脱近代」的な形式が主流である。「新・新宗教」とは元来、これらの新宗教に対して命名されたものである。

以上西山の論旨に沿って、各時代の新宗教の「近代」への関わり方を概略してみた。そのうち本稿で問題とし、また再検討すべき点は後半部分にある。この西山論文は1979年に書かれているが、90年代に入った今、また新たなタイプの諸教団が台頭してきたのである。それは根本主義でもなければ神秘主義でもなく、むしろ多分に現世肯定的な特質を有している。したがって、そうした新宗教はもはや「脱近代」的とはいえないし、「新・新宗教」という名すら当たらなくなるであろう。しかしながら本稿では、他に相応しい術語も見当たらないので、敢えて従来の「新・新宗教」を用いることとする<sup>(1)</sup>。

こうした全く新しいタイプの新・新宗教として挙げられるのが、「オウム真理教」や「幸福の科学」であろう。元来のそれに比べ、両者は一体どのような点が目新しいのだろうか。

一例として、筆者は、1980年に表面化した「イエスの方舟」（＝根本主義的なセクト集団の一つと考えられる）事件と、その10年後に起こった「オウム真理教」事件とを比較してみたことがある〔真鍋、1992a:20-4〕。どちらも一見すると、物質文明に馴らされた若者が、「意味の『自足化』」を求めて世俗外的な宗教活動に加わり無我を目指そうとした結果、問題が社会をも巻き込んでいっそう深刻化したパターンである。が、両者の相違点から「オウム真理教」の特性を指摘するならば、以下の三点が挙げられよう。すなわち、①モチベーションとしての<空しさ>（家族との葛藤の有無）、②<アンチ他人志向・自己主義>（修行過程における他者との関係性の有無）、③外部に対して<開いた集団>であること（現世への関心の有無）、である。特に第三点に関しては、「シャンバラ計画」と呼ばれる理想社会建設のヴィジョンの下、「真理党」なる政党を結成して衆議院選挙に出馬したあたりに、創価学会以来の特異性が見い出されるのである。本来ならヨーガによる神秘体験を通じて意味の「表出的自足化」<sup>(2)</sup>を目指すはずの当教団が、わざわざ外に出て行こうとするのは一体何故か。また、何処へ向かって行こうとしているのだろうか。

そうした方向性を探るのに、よりいっそう興味深い機会を提供してくれているのが、実は次章以下で取り扱う「幸福の科学」であろう。1986年9月にわず

か4人でスタートし、1991年3月宗教法人として認可された当教団は、同年7月現在、正会員と誌友会員とを併せて公称信徒数が152万に達したという。自らを「仏陀の生まれ変わり」と称する教祖・大川隆法は、自動書記による霊媒を行い、85年8月の『日蓮聖人の霊言』を皮切りに、月2冊のハイ・ペースで様々な理論書や霊言集を出し続けている。信者の多くは40歳前後の所謂インテリ階層で、「確固たる価値観」（景山民夫）への渴望が主たるモチベーションとなっているようだ〔有田、1991a:147〕。また現世利益のための呪術的行為等は一切行われず、むしろ「知的に納得できる非神秘的な『心なおし』の教え」（島蘭進）によって〔江川、1991:323〕、信者たちはそれぞれに魂の進化を目指しているという。よって、先に述べたところの①②の特徴は、ここでも該当するといえる。

さらに「幸福の科学」を取り上げるより積極的な理由は、③の特徴にある。当教団は「偉大なる常識人であれ」というスローガン通り、正面切って現世志向を打ち出している。また「オウム真理教」同様、独自の終末論に裏打ちされた理想社会建設へのヴィジョンがあり、「人類幸福化運動」として推進されている。それは「脱近代」における「非合理の復権」現象といったものを踏み越えて、そこに納得のいく——まさに「知識人が世界観や人生観の追及を主知主義的に限りなく遂行する結果、生ずる」〔池田、1991:49〕神秘主義の結論としての——「意味」を求め、さらには世の中に敷衍してゆこうとする「運動」にほかならない。ただ、「オウム真理教」が解脱を目的とした世俗外的神秘主義をとるのに対し、当教団の場合、後に述べる「職業と霊格の関係」にも明らかのように、世俗内的な性格が極めて濃厚である。そして、このことは教勢の伸びとも無関係ではあるまい。「オウム真理教」がいまだもって8000人前後の信徒数のまま、足踏み状態を続けているのとは好対照である。したがって「運動」という側面から見ると、**「幸福の科学」の方がより分析に適すると判断されたのである**<sup>(3)</sup>。

そこで次章以下、この「運動」を進めていく上での組織化過程を教団と信徒のレベルで分析した後、さらに、その意味するところを「近代」との関わりから再び考察しつつ、むすびにかえたいと思う。

## 2. 「幸福の科学」教団の組織化過程

社会学的な意味においては一般に、構造化の概念が、集団 (group) か組織 (organization) かを分かつ要因となっている。すなわち、ある集団内で「地位と役割の分化」の明確化された状態が徹底され、かつまた規模の拡大による力が備わるようになると、それに改めて「組織」という名が与えられるのである [梅澤、1988:4]。この定義に従うと、宗教教団も一つの組織として捉えられよう。

その組織化過程に、まず教団レベルが挙げられることは言うまでもないが、さらに筆者は、地位と役割を担うよう組織化されてゆく個々のレベルをも加えて考えてみたい。

### (1) 教団および教祖

「幸福の科学」では、伝道のため戸別に月刊誌『ミラクル』を配布しているが、その冒頭には当教団の存在意義が次のように述べられている。

幸福とは、私たち一人ひとりの心の中に生まれるものです。そして幸福になる心のもち方や考え方を教えてくれるのが、神理です。神理を学ぶことが、幸福への第一歩なのです。

幸福の科学の会員は、自分自身の「正しき心」を日々探求し、神理の学習にはげみ、神理の素晴らしさを多くの人々にお伝えしています。

こうして自分自身の幸福を実現しながら、同時に社会全体の進歩と調和を願い、ユートピアという名の全体的な幸福をひろげてゆくことも、幸福の科学の大切な目的です。

心のユートピアから地球のユートピアへ——幸福の科学は、すばらしいユートピアづくりのお手伝いをしたいと考えています。

また「宗教法人幸福の科学」の登記簿謄本によれば、上に述べられたことにより具体的な目的として、次の二点だけが記されている [有田、1991b:70]。すなわち、第一に、「この法人は、地上に降りたる仏陀 (釈迦大如来) の説か

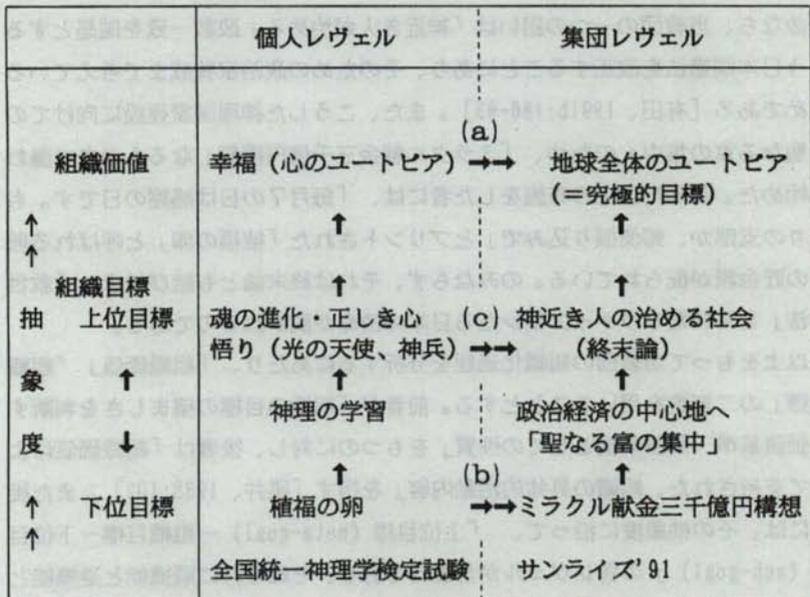
れる教え、即ち、正しき心の探求、人生の目的と使命の認識、多次元宇宙観の獲得、真実なる歴史観の認識という教えに絶対的に帰依し、他の高級神霊への尊崇の気持ちを持ち、恒久ユートピアを建設することを目的とする。その目的達成のため、各種儀式行事を催行するとともに、会員の教化育成事業を行う」ということ、そして第二には、「この法人は、布教活動にともなう書籍、講演テープ等の販売事業を行う」といった点である。

このような目的を担った「幸福の科学」は、「日本の政治・経済の中心地に本拠地を構えることにより社会的影響力が増し」との理由から、東京都千代田区にある26階建て紀尾井町ビルの4階全フロアーに事務総合本部を置いている。何故なら、当教団の一つの狙いは「神近き人が治める」政教一致を国是とするよう日本国憲法を改正することであり、そのための政治家養成まで考えているためである〔有田、1991b:186-93〕。また、こうした神理国家建設に向けての「聖なる富の集中」のため、「ミラクル献金三千億円構想」なるものまで謳われ始めた。1000円以上の布施をした者には、「毎月7の日は感謝の日です。もよりの支部か、郵便振り込みで」とプリントされた「植福の卵」と呼ばれる卵型の貯金箱が配られている。のみならず、それは終末論とも結び付き、「救世の法」を帯びたりヴァイアサンたる日本の使命が説かれるのである。

以上をもって当教団の組織化過程を分析するにあたり、「組織価値」「組織目標」の二変数を用いることとする。前者が「組織の目標の望ましさを判断する価値基準・価値前提としての性質」をもつのに対し、後者は「組織価値によって支持された、組織の具体的活動内容」を指す〔碓井、1988:102〕。また後者には、その抽象度に沿って、「上位目標 (meta-goal) - 組織目標 - 下位目標 (sub-goal)」の各レベルが含まれており、それぞれに順機能と逆機能が作用し合っている〔碓井、1988:110-4〕。

さて、分析の結果は図-1の通りである。ここに、「地球のユートピア」という究極目標に向けて、三通りの道筋のあることが判る。つまり、(a)はソフト面、(b)はハード面における通常的な目標達成のプロセスであり、(c)は終末によってもたらされるところの、極めてラディカルなそれである。

図-1. 「幸福の科学」における組織化の道筋



一方、教団側から出された組織成長の様相は表-1に示される。主として出版物に着目しながら分類すると、おおよそ以下の5段階に区分されよう。

表-1. 「幸福の科学」の組織成長過程

[有田, 1991b:22-3]

1991	1990	1989	1988	1987	1986	1985	1981	基本理念・特記事項
1月1日 「イ・エウラル」創刊 2月7日 「幸福の科学」創刊 3月1日 「幸福の科学」創刊 7月15日 「幸福の科学」創刊	1月1日 「イ・エウラル」創刊 2月7日 「幸福の科学」創刊 3月1日 「幸福の科学」創刊 7月15日 「幸福の科学」創刊	12月17日 「幸福の科学」創刊 12月17日 「幸福の科学」創刊 12月17日 「幸福の科学」創刊 12月17日 「幸福の科学」創刊	10月17日 「幸福の科学」創刊 10月17日 「幸福の科学」創刊 10月17日 「幸福の科学」創刊 10月17日 「幸福の科学」創刊	10月17日 「幸福の科学」創刊 10月17日 「幸福の科学」創刊 10月17日 「幸福の科学」創刊 10月17日 「幸福の科学」創刊	10月17日 「幸福の科学」創刊 10月17日 「幸福の科学」創刊 10月17日 「幸福の科学」創刊 10月17日 「幸福の科学」創刊	10月17日 「幸福の科学」創刊 10月17日 「幸福の科学」創刊 10月17日 「幸福の科学」創刊 10月17日 「幸福の科学」創刊	10月17日 「幸福の科学」創刊 10月17日 「幸福の科学」創刊 10月17日 「幸福の科学」創刊 10月17日 「幸福の科学」創刊	「幸福の科学」創刊 「幸福の科学」創刊 「幸福の科学」創刊 「幸福の科学」創刊 「幸福の科学」創刊 「幸福の科学」創刊 「幸福の科学」創刊 「幸福の科学」創刊
								法の展開
								月刊誌のテーマ
								書籍・小冊子
								研修・セミナー 等・学内活動
								組織活動の展開

幸福の科学略年表 (幸福の科学本部作成の年表をもとに構成)

I. 「呪術的カリスマ」の段階: 霊言集が、いずれも父親の名前 (=善川三朗、本名・中川忠義) で出版される。大川自身はまだ会社員で、帰郷の度に父親と兄を介添え人に、霊との問答とその記録作業が行われていた [有田, 1991b:114]。このような役割分担は、日本の巫俗の一種である「憑祈祷」での、霊能者と審神者(サニワ)とのペアを彷彿とさせる [島田, 1991a:24-5]。大川

が自動書記という霊能力を発動するまでの精神的な軌跡は、伝統的なシャマニック・イニシエーションとして捉えることが出来るが、この点に関しては、彼の生活史に関連づけ別稿で詳しく論じているので参照されたい [真鍋、1992b: 134-41]。

II. 「教祖のカリスマ」の段階：1986年10月6日、「幸福の科学」設立にあたり、初めて大川隆法を名乗る。これは言わば、東北地方の巫女における「智恵名」のようなものであろう。同時に各種座談会や講演会を通じ、社会への正式なアウト・プットが開始される。理論書三部作、「幸福の科学の発足とその使命」をテーマとした月刊誌『幸福の科学』創刊号の発刊（いずれも1987年）、そして『仏陀再誕』（1989年11月30日）によって、教祖をめぐる至高者神話が完成すると共に、当教団の組織目標が明文化された。1989年11月26日に行われた第一回「全国統一神理学検定試験」では、そこで得た知識が試され、組織目標の達成度を診断する目安となる。このようにして、(a)の道筋は整えられたことになる。

III. (b)の道筋整備：1989年12月20日、総合本部が紀尾井町ビルへ移転。1990年に始まった「サンライズ'90」は文書伝道を通じた著作の売上を図るもの、また91年からの「ミラクル'91」とは「ミラクル献金三千億円構想」のことである。つまりこれらは、「聖なる富の集中」のための資金集めを意図したものと考えられる。

IV. (c)の道筋整備：1991年の『アラーの大警告』『ノストラダムス戦慄の啓示』は、「地球のユートピア」へと至る(c)の道筋を、終末論という名の下に正当化したものといえる。

V. 組織の完成：1991年3月7日の宗教法人取得は、当教団の組織目標が社会的正当性を認められたことを意味する。これを機に、従来の7局体制に加えて「財務局」「編集局」が新設されるという組織の水平的分化 (division of labor) と共に、垂直的分化 (division of power) もまた加速度的に強化されていった。その端的な表れが教祖の神格化である。宗教法人の認可を得るためには、申請手続きの段階で最低限、創始者(教祖)・主神(礼拝対象)・教義(イデオロギー)・信者の4項目が必要である [梅原、1979:8-9]。大川にとって「幸福の科学」は心の教えを説く場所に過ぎず、ただ便宜上何らかの法人



こうして最終的に出来上がった組織機構は図-2の通りである。トップに立つ「主宰先生（後に仏陀様）」は大川隆法を、その下の「顧問先生」「補佐先生」は、それぞれ父・善川三朗と妻・きょう子を指している。次に、各局の業務内容を掲げておく〔有田、1991b:73-6〕。

- ①事務局：教団の発展方向、および各局の意見調整や行事スケジュールを決定。
- ②研修局：正会員、誌友会員への教化方法の具体化。職員や支部長の研修計画。
- ③編集局：月刊誌『幸福の科学』や『ミラクル』の編集。書籍、テープ、小冊子の編集。
- ④活動推進局：伝道推進の企画、および地方本部や支部の活動支援。
- ⑤指導局：大川の教えの整理と体系化。各種テキストの編纂。
- ⑥総務局：人事、庶務、総務一般。
- ⑦国際局：『太陽の法』等、基本三部作の主要語翻訳。海外会員の窓口、ネット・ワーク作り。
- ⑧財務局：予算、決算、財務、会計。会費納入、およびセミナーや講演会、支部事務局での書籍販売。
- ⑨広報宣伝局：対外的な取材に応じる部門と映像を含めた宣伝を担当。

また地方には、本部の④活動推進局の下に関東本部、中部本部、関西本部、聖地四国本部と九州本部があり、これらの傘下にはそれぞれ、統括本部-支部-地区-「幸せチーム」（近隣の会員15~20人から成る）が編成され、上下左右に組織化が整えられている。

## (2) 信徒

前掲の「幸福の科学略年表」にも明らかなように、当教団の伝道の主力は文書を通じたそれにあるといえる。事実、公称信徒数152万人（1991年7月現在なお年末には560万人に達したともいわれる）という数字も、実際には正会員約20万に誌友会員が約132万という内訳で、こうした形での組織の拡大は、かつての「生長の家」のケースと非常によく似ている〔有田、1991b:68〕。たとえば活動推進局の傘下には、書店に働きかける特別のチームである「SPM」（スペシャル・プロモーション・メンバー）が編成され、具体的に以下のような伝道活動が展開されている。すなわち「SPM活動のポイント」によれば、

①情熱あふれる愛の実践行と誠意でもって、書店主、および店員への伝道を行ない、会員となっていたいただくことを目指す。②書籍、テープ全点取り扱いを目指す。③書店の最も目立つ場所においてコーナー化を目指す。④欠本補充を完全に行う。⑤行事案内折り込みの徹底。⑥誌友会員申込用紙折り込みの徹底。

また「幸せチーム」の女性会員は、「エリーブル」（＝光の書籍）というチームに組織され、一人当たり一、二の書店を担当し、一週間に一度ほど在庫のチェックや補充を行う、といった任務を任されている。

一方、キャンパスでは景山民夫を特別顧問とする「CAM」（キャンパス・アクティブ・メンバーズ）が、「とにかく楽しい」「他大学との交流」「ノストラダムスの勉強」等をキー・ワードに学生たちを勧誘しているという〔有田、1991b:91〕。

「幸福の科学」の書籍や月刊誌の巻末には、当教団の案内と会員制度が紹介されている。それによると、正会員（入会費3500円、月会費2000円）の入会資格は「幸福の科学の書籍を10冊以上読み、『入会願書』の審査をへて、入会を認められた方」であるのに対し、誌友会員（入会費2000円、月会費1200円）の方は「特に制限はありません」となっている。申し込みの方法は、官製葉書か、書籍に挿入されている「誌友会員申込用紙」でその旨書き送ればよく、止めるときも同様に葉書で通知するだけでよい。こうした緩やかな規定は前出の「CAM」も同様で、「脱会が自由にできる」こと、また「入ること、止めることに特別な意味はない」ことが、他の宗教団体サークルにはない特徴だという〔有田、1991b:95〕。

ここで留意すべき点は、正会員にとっての当教団が準拠集団であるのに対して、誌友会員においては必ずしもそうではないという事実である。井門の枠組みを借りるならば<sup>(4)</sup>、「組織宗教」か「個人宗教」かの違いである。後者の段階ではまだ、「束縛嫌いの個人が参加する」「はっきりした宗教集団の形をとらない」宗教的行為に止まっているけれども、いずれ前者へと転じてゆく蓋然性を孕んでいる。やがてそうなった場合には、学習や資格セミナー（「初級、中級、上級、準講師、支部講師、本部講師、応用本部講師」の各ランク別）等を通じて、各人の中に準拠集団の「意味」が、徐々に深く内在化されていくのである。

また当教団の場合、「個人宗教」から「組織宗教」への移行に誌友会員を経由しない場合もありうる。正会員の入会資格にも見られるように、「幸福の科学」書籍の単なる一読者から出発することだ。それは、「入ること、止めることに特別な意味はない」誌友会員よりも、さらに緩やかな「個人宗教」の在り方といえる。いずれにしても、次段階の正会員となるには書籍を10冊以上読み、「入会願書の審査」にパスしなければならない。これはとりもなおさず、各人において「幸福の科学」が、いかように準拠集団として内在化されているかのテストにほかならない。

このように「幸福の科学」会員の場合、もとからさしたる救いへの渴望があったわけではない。その証拠に、当教団に集って来た人々の殆どが、具体的な「悩み」があつてというよりも「自己研鑽の場」として、すなわち「本物を求めて」「自分を知るため」「真実が知りたい」「悟りたい」「本来の生き方を求めたい」等の動機を満たしてくれる対象として、これを捉えている〔有田、1991a:148〕。このような諸個人が、偶然書店で大川の著書を手にした等のきっかけから当教団の存在を知り入会した、といったケースが最も多いのである。つまり、「宗教を信じたことはなかった」けれど、たまたま「書店等で大川の著書に出会い」、何となく買って読んでみたら、けっこう「心に響いてくる」ので、ひよっとしたらこれこそが自分の求めていたものかもしれないと「判断し、信じる」ことに決めたのだという。

こうした手順はあたかも、まず最初に漠然とした購買欲求を抱いている消費者たちの、プティックでの衝動買いにも似ている。要するに、消費社会における「<私>探しゲーム」〔上野、1987:114-5〕は、各種情報手段の助けを借りながら、ここ宗教界でも同様に練り広げられていると見なければなるまい。その根底に共通して在るのは、「差異化」への欲求であろう。「幸福の科学」は商業ベースに乗り、まずは「意味市場」における「宗教のウインドウ・ショッピング」に身を晒すことで、この消費者たちのゲームに参入するわけだ。だが、宗教ビジネスは、単に「<私>探し」で終わるのではなく、いったん探し出した<私>を「より意味ある存在」として、自他共に満足出来るよう整えてゆく作業こそが不可欠である。もしそうでなければ、相手はクライアント（ここでは文字通り「顧客」という意味で）として定着してはくれないだろう。つまり

ファッションでいう「定番ブランド」になることだ。さらに「変化エージェント」(change agent)<sup>(6)</sup>を通じた信仰確保策は、彼らを教団にとっての望ましい方向に向けさせ、しまいには教団・教祖の名だけで、黙っていても忠誠が尽くされるようになるだろう。教団は「ブランド信仰」をも獲得するに至るのである。

その最も象徴的な出来事が、昨年9月の「フライデー事件」ではなかったかと思われる。この常軌を逸した抗議行動は、「目的がはっきりしないだけに、彼らがこれからどういった方向に向かって行くのかがかめめない。彼らが数を武器に、大川の号令に従って危険な方向に向かわないともかぎらないのだ。」

[島田、1991b:225]という島田の危惧の予感がおよそ中したものであった。ここで特に筆者が着目したいのは、「幸福の科学」は「目的がはっきりしない」という点である。それは「幸福」「悟り」「ユートピア」「正しき心」といった、定義の曖昧な観念的用語によっても知ることが出来る。このことは以前にも触れたように、現代が、切羽詰まった救いへの欲求とは無縁の豊かな時代であるだけに、宗教も「目的志向」から「目的探求志向」へと方向性の重心を転じたことによる。「目的探求志向」は目的・具体的な方向性を持たないのだが、組織が組織として存立してゆくためには、とりあえずは何らかの組織目標が必要である。「やはり豊かな社会には、それに合った法があると思います」とか、「僕は宗教界というのも企業と同様に、適当な競争があるべきだと思うんですよ」[文藝春秋、1991:334]といった大川の挑戦的な発言は、この曖昧さこそがむしろ、一企業としての教団組織の存続に関わる重大戦略なのだといわんばかりである。つまり、当教団の組織目標として掲げられている種々の抽象名詞は、時代を超えた耐久性の故に、宗教ビジネス界における貴重なハード商品となり得るのであり、ソフトの方はその時々に応じて自由自在、適材適所に注入してやればよい[真鍋、1992b:143]。

これを、先に述べた「上位目標-下位目標」相互間の機能面というならば、上位目標の曖昧さは、その大掛かりな重点移動を許すことで融通性や適応力の補充による組織の機能的活性化をもたらす(順機能)一方で、目標置換(goal displacement)というパラドキシカルな現象をも引き起こす(逆機能)。したがって、フライデー事件などは後者に属するといえるだろう。ユートピア建設

を指し神理にかけて教祖の尊厳を守ろうとしたものが、いつの間にか、それに抗うような執拗で悪質な報復へと目標置換してしまったわけだからである。

しかも残念なことには、この『フライデー』廃刊運動に参加した人々にはもはや、注入されたソフトを批判的に見極める眼力など残されてはいなかったのである。抗議のため講談社に向いて来た人間は、それが大川の指示に基づく行動であることをアッサリ認めたというのだが〔島田、1991a:225〕、これとても自らの判断力を欠いた有り様といえるのではないだろうか。このような教祖への盲従は、様々な「変化エージェント」を通して、個人が教団の中に組織化されてゆくプロセスの、その究極の姿なのではないかと思われる。

### 3. 「ルサンチマン処理産業」からの飛躍

すでに別稿で指摘しておいた通り、大川隆法の生活史をたどってみると、それがひたすら「非凡の高みへ」と上り詰めようとするプロセスであることが判る。その背景には、競争の上に成り立つ戦後民主主義の「選別」という裏面が横たわっており、これに勝ち残ることについては、「なせば成る」のだと信ずる近代の神話が人々を奮い立たせてきたのだといえる〔真鍋、1992b:138-9〕。しかしながら、こんなにまでして大川が嫌悪した「平凡である」こととは、高度成長を成し遂げるまでの日本人が、また世界中の人々が、それこそ何千年にもわたって切に願っていたものであった。こうした衆生の苦しみを己が身に分かつたためにこそ、中山みきは自ら一文無しとなり、カ久辰斎は「レンガの行」に、また小谷喜美は辛い水行に耐えたのである。が、大川は「行」をやらない教祖である〔室生、1991:174-5〕。フライデー事件の発端が、「大川は昔ノイローゼだった」という記事にあったことを思えば、それはむしろ当然のことであろう。信徒が彼を渴望するのは、前章でも触れたように基本的剥奪の故ではない。そのこととはたとえば、麻原彰晃が実際は盲学校出身の視力障害者でありながら、自身の教祖伝を形作る際には、この事実が秘匿され、ただただ平凡な一青年「しょうちゃん」として描かれた点にも窺えよう。これまでの新宗教でなら、こうしたスティグマは却って強調され、そこに教祖のカリスマが付与さ

れたであろうものを、である〔島田、1991a:127-8〕。「いつもわらはれ せしられて めづらしたすけするほどに」と『みかぐらうた』に詠んだ中山みきの時代は、もはや過去のものとなったのである。では、彼は、そして彼らは、今の世の一体何に、かくまで深刻な自己剥奪感を募らせているのだろうか。

その生活史に見るように、大川は、「非凡の高み」の頂点に据えた東大法科に入った途端にどういうわけか劣等感の虜となり、それまでの「なせば成る」式の人生に、以後転落の兆しが見え始めるようになる<sup>(6)</sup>。そのあたりの経緯は、彼の著書『「幸福になれない」症候群』（1990年、93-4頁）の中で、いささか詳しく述べられているので、以下に引用しよう。

私自身の話をしたいへん恐縮ではありますが、私も田舎育ちであり、田舎から出てきて東大というところに入ったときにはひじょうに胸もふくらみ、これで天下国家を論じられる、と自分では思って喜び勇んで出てきたわけなのですが、東大の教養学部がある駒場駅のホームに立ってみると、乗り込んでくる人、降りてくる人、すべて東大生ばかりでそれがソロソロソロソロと何千人も歩いているのを眼の当たりにして、ひじょうにショックを受けたのを覚えています。

つまり、田舎出身であれば東大に行くということは大変なことであって、私の郷里で言えば十年に一回とか五十年に一人というような、たしか大秀才であったはずなのに、いざ東大なら東大に来てみると、東大生なんていうのは掃いて捨てるほどゴロゴロゴロゴロ、あちらにもこちらにもいるわけであり、どう観察してみてもその人たちがみんな偉人になるとは思えないし、大天才になるとも思えない、信じがたいという現象があったわけです。

こうしてみると、価値があると思っていたのに急に価値を奪われたというショックを受けて、自分がつまらなく見えていく時があります。これはひとつの例ではありますが、自分はこれでいける、天下国家を論じられる、偉大な人物になれると思ったところが、結構現実はきびしかったということはいくらでもあります。

近代において自己意識は、「私」を選ぶ主体としての私、すなわち「自我」にあった。言い換えれば、「もつ (have) 」こと「する (do) 」ことを通して、なりたい「私」、そして見られたい「私」に「なる (be-come) 」道が開かれるわけである〔木村、1991:100-1〕。つまり大川にとって、それは「東大生になる」ことであり、「天下国家を論じ」、「偉大な人物」となって人々に注目されることだったといえる。ところが、いざ憧れの東大生になってみると、同じような人間がゴロゴロいて、自分もまた、そのうちの一人に過ぎないという事実を発見し、ショックのあまり嫌気がさしてしまうのだ。四国の田舎を後にしたときには意気揚々としていた「私」も、ここにきて急速にしぼんでしまったのである。

引き続く東大での生活も、彼にとってあまりバツとしたものではなかった。恋愛にも就職にも、とうとう彼は「私」を見い出すことが出来なかったのだ。何処まで上り詰めても依然「平凡である」ことが、彼には許せない。超一流とはいえない商社に勤務しながら、それでも東大卒のプライドがちよっとは残っていたであろう大川にとって、「新入社員を二等兵としてしか扱っていない」企業の論理はいっそう許し難いことだったに相違ない。結局彼は、「この日本的年功序列の世界、そして人間の価値を入社年度によってはかるような社会」に見切りをつけ、辞表を叩きつける。いわば、近代価値の中で繰り広げられた大川自身の「<私>探し」は敗北し、逆に彼は、「幸福の科学」設立をもって「価値の根本的な転倒」<sup>(7)</sup>を試みようとしたのである。その行き着く先は、かつての産業価値に謀反を起こした「やさしさ」価値<sup>(8)</sup>であったといえる。高学歴者が多いとされる信徒の場合も、前章で挙げた入信動機に窺えるように、大川とほぼ同質の内面的過程を経ているものと考えられる。

さて現代日本社会とは、「凡人」という名の大量の敗北者を生み出す競争社会である。そういった人々の精神衛生を解決するため、ルサンチマンの処理サービスを商品化している現代的な第三次産業を、「ルサンチマン処理産業」という〔井上、1988:218〕。大川は「平凡性」のルサンチマンから出た教祖である。したがって「幸福の科学」も、最初はこれの一種として、ユーザーたちの「個人宗教」であるに止まっている。誌友会員においては今もそうである。

個々人に鬱積したルサンチマンが、現実社会に非を鳴らす具体的な声として

現れてくるとき、すなわち、これが「運動」として認識されるものである。世俗的な形態に終始する場合がある一方で、「組織宗教」化の進展が、そこに「宗教」としての特異性をもたらす可能性もある。これはメーカーの側からすれば教義を通じた新たな意味の創出であり、ユーザーはこれを受容し正会員になることによって、大川の「人類幸福化運動」を宗教的必然として動機づけるのである。ただしユーザーは前章でも述べたように、もともと「個人宗教」として「幸福の科学」を受け入れた潜在的信者に由来する場合が多い。この移行がスムーズにいくかどうかは、消費者の「<私>探しゲーム」に止めを差す宗教ビジネスの腕の見せ所である。

「ルサンチマン処理産業」から「個人宗教」を経ての、積極的な「組織宗教」へのダイナミズムは、近代の産業価値にルサンチマンを抱いた大川が、これを宥める「やさしさ」価値から一つの新宗教を興してしまったという事実の中にも示される。そこで本章では、妻・きょう子の著書『愛を与えることの幸福』を手掛かりに、その具体的な検証作業を行いたいと思う。「幸福の科学」の著作群は、ユーザーにとって「変化エージェント」の役割を担うからである。

第一に、現代の競争社会に対する一般論としての、「価値の根本的な転倒」作業は、すでに「幸福の科学」の持つ次元構造<sup>(9)</sup>の中で行われている。それは第一に、悲しみや苦しみの合理化として現れる。すなわち、「もし、いとも簡単に幸福を手に入れる方がいて、こうした悲しみや苦しみをまったく経験しないで、人生を過ごしたとしたらどうでしょうか。私は決してその人をうらやましいとは思いません。その方は三次元でこそ味わえる貴重な宝を得ないで過ごしてきてしまったと思います。そして、その方の平坦な魂修行を見て、私はかえってかわいそうに思うだろうと思います。何も学び得ることがなかったのではないかと、人ごとながら残念に思うことでしょう。」(45-6頁)

そして第二には、七次元世界における「菩薩の境涯」がそれである。菩薩の「利他の愛」は、「この世の生存競争のまったく逆をいく心境」であるが故に、「優劣の社会が生み出す悲しみを救う」のだという。しかしながら、その世界へ入るのに生前の職業が関係してくるというのは、一見して大きな矛盾のようでもある。たとえば、死んで五次元世界に行く人の職業は農民、工具、非管理職のサラリーマン、自営業等で、その上の六次元世界では学者、作家、高級官

僚、裁判官、教師、大地主や経営者等、そして七次元菩薩界には科学者、医療系、哲学者、芸術家、政治家と共に宗教家が挙げられている。要するに、現実社会の職業ヒエラルヒーとさして変わるところはないのである。

ただ、ここにいう「職業と霊格の関係」による限り、実際には到底菩薩界へなど選れそうもない大多数の「凡人」たちに向けた説明論理が面白い。つまり、そうした人々は実際の職業が何であれ、「幸福の科学」での活動の方が「プロの宗教家」として見なされるというのだ。そのことは、現実の競争社会における大量の敗北者たちの、また同時に、大川自身のルサンチマンを見事に昇華・処理している。彼がかつて敗北した高級官僚と法律家、学者は<sup>(10)</sup>、いずれも宗教家より次元低い所に置かれているのである。

さらにまた、彼女の著書では、現実の競争社会でとかく不利な立場に立たされがちな女性たちに関しても、ルサンチマンの処理が積極的に施されている。その矛先は、一つには男性中心社会に対して、またもう一方ではキャリアを積んだ同性に対して向けられる。先程挙げた七次元菩薩界で、女性の場合は宗教家を除いては、「光の天使の妻として、母として生きた方がた」だという。彼女はその典型例として聖母マリアを例に引く。つまり一般の主婦なら、「幸福の科学」の学習を続けるだけで高級官僚や裁判官、学者と同等の神界辺りまで、また宗教家としての活動が認められた場合には、菩薩界にまで上がっていくことが出来るのだという。したがって「主婦業というのはなんとめくまれた立場にあることでしょうか」ということになる。また女性の社会進出に関しては、それは「子供」の視点を欠くものであり、「光の天使へと上がっていけるような黄金の道を捨て、むしろ霊格が下がるような方法論をとっている」ことだと行って一蹴する。

以上に述べたようなことは、現代の競争社会において宗教がクーラーの役割を果たしている〔大村、1990:51-2〕ことの実例といえるだろう。

もともと当教団は、大川という一人の人間の、「平凡である」ことに対するルサンチマンから出発している。ルサンチマンの源泉となる強者・弱者の概念自体はそもそも相対的なものであり、よって、そこに至る可能性は「万人に対して開かれた」普遍的なものといえる〔井上、1988:223〕。彼が今、最大限のカルスマたりうるのはこうした所以である。小・中学校で一番を取っても、東

大生になっても、そして就職した後も、大川はいつでも相対的に弱者であったのだ。学歴社会のほぼ頂上に上り詰めてなお、そうであった。したがって、近代の神話を生きる人々にとっては、彼の被ったスティグマ化ほど不条理なものではなく、かつて到達した「非凡の高み」からの自己スティグマ化ほど、高貴なカリスマを生み出すものはないのである〔真鍋、1992b:139-41〕。簡単に言ってしまうと、大川の物語りはまず、これから「価値の根本的な転倒」を試みようとしている彼と似た境遇の人々に、「東大まで行った大川ですら」という気休めを与えるクーラーの役割をする。

しかしながら、やがて彼らが、「大川だからこそ」という強い宗教的動機づけと共に、彼の説く世界観を積極的に受け入れるようになったとき、その集団は「組織宗教」として、産業価値から「やさしさ」価値へ、といった「人類幸福化運動」への具体的な推進力へと転じてゆくのである。これは要するに、「安定期における不充足欲求や生き甲斐模索」といった民衆個々のルサンチマンが、大川という「教祖のカリスマ的言動を核として」結晶、噴出した結果の宗教運動である。ルサンチマンはもはや、クーラーによって「処理」さるべき消極的な意味合いではなく、それをテコに既存の神話を打破し、代わる新たな価値をもって根本から「解消」されるべきもの、といった積極的な意味を帯びることになるわけだ。

このことを最もよく示していたのが、『フライデー』廃刊運動であった。それは、「まだ判断力の十分でない子供たちを、大人社会の悪意や汚れから守ってあげる」ための「母親たちの切なる願い」に基づくものだという。ここにはまず、講談社と『フライデー』に代表されるところの、産業価値に生きる大人たちへ向けた子供の、あるいは母性的な嫌悪感がある。が、いずれにしても、それは競争社会における敗北者たちの、ルサンチマンのすり替えにほかならない。きょう子が女性たちを宥めるために語った「やさしさ」価値は、クーラーとして機能する代わりに、母性原理という形で前面に現れ、「幸福の科学」という「組織宗教」を準拠集団に、近代の産業価値を相手取っての宗教運動を繰り広げたのである。写真週刊誌とは言ってみれば、男性的な競争社会を象徴する最たる媒体であり、他社に先んじて特ダネをスクープすることがほかならぬ勝利の印である。したがって、「幸福の科学」が教祖の過去の病歴をスッパ抜

かれたという事実は、それだけで既存の価値への「負け」を意味することになるのである。

ある信徒は「幸福の科学」の運動を次のように表現する [有田、1991b:87]、  
「大きな価値変革をめざしているんです。物質主義、自由主義、形だけの平等主義、これらすべてに価値変革を迫っているわけです。」こうした「やさしさ」価値を帯びた「まじめ」な正義が、環境運動等の世俗的なそれにも連動していることは、今更いうまでもあるまい。が、そうした中で、運動の発端が個々のルサンチマンに帰せられる部分には、特に注意を喚起すべきであろう。たとえば人類救済のドラマに広大なロマンを感じつつ、生きがい求めて運動に身を呈した、と語る信徒たちの話等もそうである。だが彼ら自身は、こうした正義がルサンチマンの産物である自己愛の合理化に過ぎない、という事実全く気付いていない。

きょう子は「人は愛を受ける立場に甘んじているかぎり決して幸福になることはない、ほんとうに幸福になりたいのならば愛を与える立場に立たなくてはならない」と言う。しかし、それは報いを求める愛であって、自分が愛されたいから他を愛することにほかならない。同様に「人類幸福化運動」は、自分が幸福になるための手段に過ぎないのである。迷惑なのは、勝手に他人の生きがいや功德の対象とされてしまう側であろう。個々のルサンチマンが、ただ「処理」されるだけの消極的な意味しか持たない、つまり、読者がきょう子の本で密かに慰められているだけのうちは、まだよいのである。しかしそれがいったん、運動という積極的な形を伴って、他者に働きかけるということを始めるとき、事態はより深刻に把握されなければならなくなる。

こうした自己満足的な善のお仕着せが、ルサンチマンに基づく「価値の根本的な転倒」への願望と結び付き、最悪の形で露呈されたものが、当教団の終末論、そして八紘一宇的な政治思想であろう。それらが活字メディアによって公となったとき、「幸福の科学」は「ルサンチマン処理産業」から完全に飛躍して、挑戦的な「組織宗教」として、改めて世間に名乗りをあげることになったのである。そのプロセスは、前章(1)で提示した組織成長の五段階とも符合している。

#### 4. むすびにかえて

これまで見てきたように、教祖の位置づけを含む当教団組織化のプロセスは、ソフトからハードへ、さらによりラディカルな形態を取りながら、個々人にとっての<ルサンチマン処理産業→個人宗教→組織宗教>という文脈にも重なり合ってくるのが判る。

その発端は、近代の競争社会の中で見失われた「私」に対するルサンチマンである。それは最初でも述べた通り、宗教に救いを求めるモチベーションとしての<空しさ>に通ずる。競争社会の相対的敗北者たちは、こうして次には「私」探しを始めるのだが、その選択肢の一つが「個人宗教」である。ここでの特色は、より満足のいく「私」が見い出されることに腐心する<アンチ他人志向・自分主義>、あるいは果てしの無いナルシズムである。さて、ひとたびある宗教の教義が個人の中に「意味」として内在化されたとき、彼は様々な「変化エージェント」の手によってそこに「地位と役割」を与えられ、次第に組織の人間として掘め捕られていってしまう。彼にとっては、もはやこれが準拠集団たりうる「組織宗教」である。この段階に至れば、一つの「大衆の思想運動」として捉えることが可能となってくるだろう。したがって、それは外部に対し<開いた集団>となる。

ただし、これが従来の宗教運動と異なるのは、「現世否定のための現世志向」というパラドックスに陥ってしまっている点である。そのことは、当教団の場合でいえば、「上位目標—下位目標」相互間の逆機能面としても現れてくる。たとえば、「菩薩の境涯」に至るため「魂の進化」「悟り」「正しき心」等の上位目標を達成するには、マーク・シート方式の「全国統一神理学検定試験」で、一点でも多く点数稼ぎをすることを下位目標としなければならないのだ。こうした矛盾は、一体何によるのであろうか。

一言でいって、それは近代のネガティブな側面に抵抗し終末を夢見つつも、相変わらず憧憬の念を抱き続けていることの矛盾である。「オウム真理教」と当教団とを比べて見るとき、後者の思いが強ければ強いほど現世志向の度合もまた強い、ということがいえるだろう。「オウム真理教」における「<私>探し」が世俗から隔絶された瞑想の中で行われるのに対し、「幸福の科学」のそ

れは来世に対する確約の下、あくまで現実的に模索される。こうしたダブル・バインドの軋みは、それだけルサンチマンの大きさと呼応し合っているということではないだろうか。したがって、これはもはや「脱近代」「順近代」「反近代」のいずれとも断言は出来ないのである。むしろ三者の入り混じった矛盾の中に、もう一つの応答形式を見出そうとしているのかもしれない。これをどう名付けるかは、組織化へのプロセスのみならず、その結果、各教団が最終的にはいかなるヴィジョンを掲げているのか、つまり彼らなりの終末論を抜きにしては論じえないだろう。特に「幸福の科学」信徒の場合、全共闘世代が大勢を占めている。マルキシズムを捨てた後の彼らが、なおも「近代」に抗って、今度は何を求めようとしているのだろうか。大変興味深いところではあるが、この問題については他日を期して考えてみたいと思う。

#### <注>

- (1) 勿論、厳密には「新・新・新宗教」とされるべきだろうが、あまり意味があるとは思われない。ただ、こうした諸教団がいずれもマス・メディアと結び付いていて、「情報社会における新しい宗教の在り方」を示していることだけ押さえておきたい [小田ほか、1991:184-5]。
- (2) 「現世利益への志向から生きがい模索的なものへ」の変化の方向を表す意味の「自足化」(consumatorization)には、ヨーガに見られるような「自己の内部の神秘的・情緒的な充実体験に意味を見いだそうとする『表出的自足化』」の他、「特定の価値への献身それ自体に意味を見いだそうとする『価値志向的自足化』」がある [西山、1979:34]。
- (3) 「組織宗教」を一つの「運動」として捉えていくとき、そこには次なる二つの含意がある。一つには、他の世俗的な社会運動や大衆運動とも共有される「運動」としての認識であり、もう一つは、これとは一線を画す「宗教」としての特異性の認識である [井上ほか、1981:79]。また、運動発生の社会的背景にも着目するとすれば、こうした「新宗教運動とは、社会変動期のアノミー状況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的言動を核として、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』である。」 [小口ほか、1973:411] 「オウム真理教」や「幸福の科学」が流行するのは、おそらく「安定期における庶民の不充足欲求や生き甲斐

模索」に基づくものであろう。しかしながら、教祖の持つカリスマ的資質とそこに結晶された組織の規模といった点においては、後者が前者をはるかに凌駕している。それにまた、極めて世俗内的な志向性を示している後者なればこそ、「宗教」としての特異性を保ちつつも、より広範に社会的な動員力を求める「運動」にも姿を変えることが出来るのである。現代社会との結び付きから見ても、「幸福の科学」が分析対象に選ばれるのは、至極妥当なことといえる。

- (4) 井門は、社会の機能分化に伴う宗教自身の機能分化に言及して、これを「文化宗教」「制度宗教」「組織宗教」「個人宗教」の4タイプに分類している。それらは集団各成員の目的や欲求に従って、宗教の持つ「安定の機能」「挑戦の機能」を分担し合っている。宗教教団の形を明確にとっている制度宗教と組織宗教が「見える宗教」であるのに対し、文化宗教と個人宗教は、世俗化に伴う宗教の分化によって原型は失いつつも依然、社会や個人を支える働きをしている「見えない宗教」である [井門、1974:150-60]。
- (5) この術語は、1974年、小集団研究において初めて採用された。だが白水は、新宗教教団における霊能力者の役割分析に際し、これを「その所属する機関に望ましいと考える方向に向って、集団成員の態度を変化させようと試みる専門家である」と再定義の上、援用している [白水、1978:95]。本稿ではエージェントの機能面に着目、この定義をさらに拡大して、「専門家」に代わる機械的システムをも含めて論じている。
- (6) 大川の生活史に関わる記述は、 [大川、1990a:230-7] [大川、1991] による。
- (7) 以後、本稿で頻繁に用いられることとなるルサンチマン (Ressentiment) という語は、本来、ニーチェ (Nietzsche, F.) がキリスト教道徳の起源として論じたもので、その意味は「<反動> (reaction)、すなわち行動上のそれが禁じられているので、単に想像上の復讐によってのみその埋め合わせをつけるような徒輩の<反感>」 [Nietzsche, 1887=1940:37] ということである。「行動上」に対して「想像上」とは価値観のことであり、復讐はこれでもって「弱さ」を「手柄」にすり替えることにより、成し遂げられる。大川の場合、出世主義から神理へと価値を転ずることにより、「挫折」へのルサンチマンが「神命」といった形で宥められたのである。
- (8) この現代における青年期の価値意識は、「①イデオロギーから生活感覚・生活意識へ、②政治党派性から非政治・反政治・脱政治へ、③天下国家から私生活、身の周りのことへ、④生産労働から消費・交信・遊びへ」といった社会意識の変動と共に、高度経済成長に伴う生産力主義・合理性と効率の原則・操作と管理の原則・組織と統合の原則といった産業価値に抗うものとして現れてきたものである [栗原、1989:37-8]。
- (9) この点においてはG L Aからの影響が多大である。現世の三次元世界を始め人霊の世界は九次元まで広がっており、うち六次元以上が高級霊界と呼

- ばれる。ちなみに六次元は神界、七次元は菩薩界、八次元は如来界といい、生前、魂修行を通しただけ悟れたかによって、来世の行き先が決まるのだという。次元構造の詳述については[大川、1990c]を参照のこと。
- (10)大川は東大を卒業するとき、司法試験にも国家上級公務員試験にも不合格だった。また助手として大学に残ることも、成績不振により失敗している。このような中で最初の自動書記現象が起こった。そうして、やがて構築された新たな価値体系において、彼のルサンチマンは「神命」という名の下に晴らされたのである。

## <文献>

- 有田 芳生 1991a 「『幸福の科学』大川隆法の正体」、『現代』8月号  
講談社。
- \_\_\_\_\_ 1991b 『「幸福の科学」を科学する』大陸書房。
- 文藝春秋 1991 「大川隆法インタビュー『宗教界は企業努力が足りない』」  
『文藝春秋』8月号。
- 江川 紹子 1991 「『幸福の科学』の幸福な経営」、『文藝春秋』8月号  
文藝春秋。
- 井門 富士夫 1974 『神殺しの時代』日本経済新聞社。
- 池田 昭 1991 「新宗教の意識と集団の性格」、『現代のエスプリー-宗教  
・ オカルト時代の心理学-』292号、至文堂。
- 井上 順孝ほか 1981 『新宗教研究調査ハンドブック』雄山閣出版。
- 井上 芳保 1988 「ルサンチマンの社会学の構想 -ニーチェの主題の継承  
をめざして-」、『思想』773号、岩波書店。
- 木村 洋二 1991 「自己意識-視線と『私』-」、塩原 (ed.) 『現代日本  
の生活変動 -1970年代以降-』世界思想社。
- 栗原 彬 1989 『やさしさの存在証明-若者と制度のインターフェイス  
-』新曜社
- 真鍋 祐子 1992a 「『脱近代』的新宗教の諸相-大川隆法と『幸福の科学』  
をめくって-」筑波大学大学院1991年度中間論文。
- \_\_\_\_\_ 1992b 「現代の至高者神話 -大川隆法と『幸福の科学』をめく  
って-」、『日本学誌』12号、啓明大学校日本文化研究所。
- 森岡 清美 1975 『現代社会の民衆と宗教』評論社。
- 室生 忠 1991 「現代の『教祖』はかく作られる!」、『宝石』10月号  
光文社。
- Nietzsche, F. 1887 Zur Genealogie der Moral  
=1940 木場 深定訳『道徳の系譜』岩波文庫。

- 西山 茂 1979 「新宗教の現況 - 『脱近代化』にむけた意識変動の視座から」、『歴史公論』7月号、雄山閣出版。
- 小田 晋ほか 1991 「座談会・宗教の時代の心象風景」、小田 (ed.) 『現代のエスプリ-宗教・オカルトの心理学-』292号、至文堂。
- 小口 偉一ほか (ed.) 1973 『宗教学辞典』東京大学出版会。
- 大川きょう子 1991 『愛を与えることの幸福』海竜社。
- 大川 隆法 1990a 『太陽の法』角川文庫。  
 \_\_\_\_\_ 1990b 『黄金の法』角川文庫。  
 \_\_\_\_\_ 1990c 『永遠の法』角川文庫。  
 \_\_\_\_\_ 1990d 『「幸福になれない」症候群-グッドバイネクラ人生-』角川文庫。  
 \_\_\_\_\_ 1991 『平凡からの出発』角川文庫。
- 大村 英昭 1991 『死ねない時代-いま、なぜ宗教か-』有斐閣。
- 島田 裕巳 1991a 『いま宗教に何が起きているのか』講談社。  
 \_\_\_\_\_ 1991b 「バブル宗教『幸福の科学』を徹底批判する」、『現代』10月号、講談社。
- 白水 寛子 1978 「変化エージェントとしての新宗教の霊能力者 - S教団の事例 -」、森岡 (ed.) 『変動期の人間と宗教』未来社。
- 上野 千鶴子 1987 『<私>探しゲーム-欲望私社会論-』勁草書房。
- 梅原 正紀 1979 『新宗教の時代-大衆と宗教の出会い-』日新報道。
- 梅澤 正 1988 「現代社会の組織現象」、青井 (ed.) 『組織社会学』(ライブラリ社会学 5) 1章、サイエンス社。
- 碓井 松 1988 「組織変数論」、青井 (ed.) 『組織社会学』(ライブラリ社会学 5) 3章、サイエンス社。

(まなべ ゆうこ/啓明大学校)