

仏教とキリスト教が〈新宗教〉だったとき

新宗教研究における発生的視座をめぐって

渡邊 学

はじめに

ある宗教が誕生するというのはどのようなことを意味するのだろうか。仏教やキリスト教の誕生と近代以降の新宗教運動の誕生との間には、何らかの共通性があるのだろうか、あるいは、何か本質的なちがいがあるとすれば、それは何だろうか。私は本論において、まず、新宗教運動に関する基本的な理解を提示し、次に、新宗教運動と仏教やキリスト教のような伝統宗教を同じ地平において論じるための基盤について検討したい。

I 新宗教研究における基本的な理解

日本において新宗教という概念が適用されるのは、

幕末維新时期以降に生まれた宗教運動に対してである。幕末維新时期から今日にいたるまで新宗教が活発化した時期には四つあると指摘されている¹⁾。それらは、幕末維新时期、大正期、第二次大戦後、そして、一九七〇年代の四つの時期である。

第一期の幕末維新时期に生じて教勢を伸ばした教団としては、黒住教「教祖黒住宗忠、開教一八一四年」、天理教「教祖中山みき、開教一八三八年」、金光教「教祖赤沢文治、開教一八五九年」などが挙げられる。いずれも伝統的な宗教観念に依拠しながら、それぞれの宗教の教祖が新たな宗教的な創造を行い、新たに信者を獲得して宗教として確立された。いずれも淫祠邪教と

さげすまれながら、明治政府との交渉の中で教派神道として地歩を築き、教団の礎を固めていったのであった。

第二期の大正期には、太靈道「教祖田中守平、開教一九一二年、一九二八年に教祖の死とともに瓦解」や大本「教祖出口なお、開教一八九二年」が興隆した。大本は、一九二一年の第一次大本事件（不敬罪および新聞紙法違反容疑）、一九三五年の第二次大本事件（不敬罪および治安維持法違反）によって厳しく弾圧された。その後、昭和初期のひとつのみち「教祖御木徳一、開教一九二八年」（不敬罪、一九三六年）、昭和中期の創価学会「開祖牧口常三郎・戸田城聖、開教「創価教育学会」一九三〇年」（治安維持法および不敬罪（一九四一年）も厳しく弾圧され、教団幹部が逮捕されたり教団施設が破壊されたりした。

第三期の第二次大戦後は国家神道が禁止され、信教の自由が保障された結果、多くの宗教が登場した。天照皇大神宮教「教祖北村サヨ、開教一九四五年」、璽宇「教祖長岡良子「璽光尊」、一九四一年」、などが現れると

ともに、かつて弾圧された創価学会や大本が息を吹き返し、解体されたひとつのみちがPL教団、自然社、社団法人倫理研究所、等に引き継がれた。

第四期の一九七〇年代には阿含宗（教祖桐山靖雄、開教一九七八年）、真光系教団（世界真光文明教団「教祖岡田光玉、開教一九五九年」、崇教真光「教祖岡田恵珠、一九七八年設立」、GLA系教団（大宇宙神光会／GLA総合本部「教祖高橋信次、開教一九六九年」）が開教している。

これらの新宗教はいかにして生じてきたのだろうか。一般的な説として挙げられているのは、貧病争を原因とするという剥奪理論である。また、社会的変動が大きな原因であるとも考えられている。とりわけ幕末維新期と第二次大戦後にはきわめて大きな社会的変動があったのであり、社会的な不安も高まっていた時期であった。このような時期にさまざまな救済宗教が登場したのも理解できるところである。

これらが急性アノミーだとすると大正期と一九七〇年代はむしろ安定期であり、慢性アノミーがあったと

考えられる。西山茂が指摘しているように、二つの近代化があったとして、近代化の端緒（幕末維新期や第二次大戦直後）と近代化の帰結の時期（大正期や一九七〇年代）では、異なった種類の宗教が生じると言えるかもしれない。西山は、近代化の端緒には〈信〉の宗教、近代化の帰結の時期には〈行〉の宗教が流行すると指摘している。

いずれにしても、社会的変動が新宗教の発生と関連していると考えられている。

II 新宗教と〈カルト〉——教団論の視

点から——

今日、とりわけオウム真理教事件以降、日本でもカルトという言葉が使われるようになってきた。その用語の定義はまだまだ両義的であるし、新宗教概念との差異も明確ではない。アメリカのカルト対策団体がカルト概念をよく用いるが、ヨーロッパ、とりわけフランスではカルトは儀礼——語源が *cultus* であることからわかるように——を意味しているため、むしろセ

クトと呼ばれることが多い。今日、社会問題化した宗教のことをカルトと呼ぶことが多くなっている。

それに対して、宗教学は、〈カルト〉を価値中立的に記述しようとしてきた。その場合、〈カルト〉は、さまざまな教団類型の一つである。

宗教団体をいかに分類するかについては、いくつかの考え方があつた。ここでは、チャーチ、セクト、デノミネーションという分類を取り上げてみよう。

チャーチというのは、国教、つまり国家と宗教が不可分に結びついているような宗教のことを指す。例えば、イタリヤでは、カトリック教会がチャーチであるし、イギリスでは、まさしく英国教会とも呼ばれるアングリカンがチャーチを形成している。ある国に国民として生まれることと、あるチャーチのメンバーとなることは不可分である。人は、チャーチの信者となるというよりもチャーチに生まれるのである。チャーチの内部分ではチャーチの一員としての明確な自覚が必ずしも要求されているわけではなく、個々人の文化的なアイデンティティの中核を形成している。

次に、セクトとは、チャーチの内部に形成されるような自発的結社を意味する。人は、セクトのメンバーになるためには、積極的に自覚的な信仰を持っていないかならない。セクトは、チャーチとは比較にならないほど小規模の場合が多いが、他方で、きわめて拘束力が強いし、結束力も強固に持っている。しかしながら、「一応信者」であることが許されるチャーチと異なり、セクトのメンバーであるためには大きな犠牲を強いられる。片手間にセクトのメンバーであることはできない。そのこと自体、セクトにとっては背信行為なのである。例えば、チャーチ的な色彩の濃いカトリック教会では、少なくとも毎年一度、罪を告白し、また、毎年一度、復活祭のころに聖体拝領をしなければならぬというきわめてゆるい規定がなされて、「幽霊信者」——名目上所属しているが事実上活動していない信者——の存在が事実上許容されていなくもないが、他方で、セクト的な色彩の濃いプロテスタントの諸教会の信者にとって、毎日、聖書を読み、毎週、所属の教会に行くことが基本的な義務であって、そうしなければ、

信者として容易に疎外されてしまうことになる。

また、自覚的な信仰をもったセクトのメンバーにとって、既成社会と摩擦を招くことは不可避的であると言っても過言ではない。例えば、日本では、私企業が企業を挙げて特定の神社の氏子となることが稀ではないが、そのようなとき、自覚的な信仰を持つ者は、企業の創業祭や祭礼に参加することを忌避せざるを得ないことにもなるのである。それはキリスト教信者にかぎらず、以前の創価学会のようにセクト性の強い宗派の仏教徒の場合にも当てはまる。

スタークとベインブリッジ（一九八五）は、チャーチとセクトの特徴を以下のようにまとめている。一方で、チャーチは、

- (1) 入会は事実上、誕生に基づいている
- (2) 恩寵やその社会学的的付随物の公式化された手段の執行——教権制度と教理
- (3) 地理的民族的境界と多くの場合合致する社会的構造の包括性
- (4) 万人の回心への志向性

(5) 既成社会とその価値や制度に順応したり妥協したりする傾向、などの特徴を持っている。

他方で、セクトは、

(1) 一般社会から隔離したり、世界やその体制や価値から退却したり、それらに対して挑戦したりする

(2) 態度や社会構造の両方の点で排他的である

(3) 入会する前に回心体験をすることに重きを置く

(4) 自発的加入

(5) 改革や刷新の精神

(6) 倫理的に厳格な態度、多くの場合、禁欲的な態度などの特徴を持っている。

このようにして、チャーチのメンバーであることが慣習に近いものであるのに対して、セクトのメンバーであることは決してたやすいことではない。そしてまた、このような自発的な信仰を子の世代や孫の世代に伝えていくこともまた、容易ではないのである。セクトも新宗教も子や孫の世代にとっては親や祖父母の既成宗教になる。第一世代が社会に対して強面を示して

いたとも、第二・第三世代になると、実社会との現実的な融和をはかって、なるべく社会から批判を招かないように教団の維持拡大に務めるようになる。こうして、セクトはデノミネーション、教派となり、実社会を維持し、それに貢献していく安定的な構成要素となっていくのである。このようなセクトからデノミネーションへの変化は、第二世代、第三世代の新宗教の信者にとっても実感としてとてなじみのあることではないだろうか。

例えば、創価学会は、一九五〇年代に「折伏大行進」を行い、大きく教勢を伸ばすとともに大きな社会的反発を招いたが、すでに第一世代の創生期や伸長期を通過して、第二世代、第三世代の安定期に入っていると思われる。その意味で、創価学会は、すでにデノミネーション化していると言っても過言ではないだろう。私がインタビュした二〇代の信者は、かつてとちがい、今では町内会の祭りに参加したりして地域社会と融合することが求められているとのことであった。また、創価学会と密接な関係がある公明党が政権与党に

入ったことは、このことを象徴的に証しているように思われる。つまり、排他性を当たり前のこととしていた段階から他者との融和を図る方向性を模索していると考えられるのである。

それでは、チャーチ、デノミネーション、セクトといった教団論の枠組からすると、いわゆる〈カルト〉は、どのような集団になるだろうか。セクトが何からの主流宗教の分派であるとすれば、〈カルト〉は、集団の点でも教義の点でもはるかにルースな集団である。例えば、シャロン・テイト殺人事件を起こしたチャールズ・マンソンのファミリィは、一般に〈カルト〉とみなされるが、目立った教理もなく、集団としてもマンソンと弟子たちの他には際立った組織も何もなかった。

また、〈カルト〉は、特定の社会における主流の伝統文化からの根本的な逸脱によって特徴づけられることもある。例えば、キリスト教文化圏では、現に仏教やイスラームやシーク教やヒンドゥー教などの東洋宗教はカルト視されることがある。それだけでなく、プロテスタントの国、アメリカにおいて、カトリックは

十九世紀ごろまで〈カルト〉とみなされてきた歴史的背景がある。他方で、日本では、キリシタンをはじめとしてキリスト教が異端視されてきた。また、日本に仏教が伝来した当時に物部氏と蘇我氏が争った状況を考えれば、仏教もまた、日本の伝統文化とは相容れない外来文化であったことが知られる。したがって、〈カルト〉とは、特定の社会における主流文化との関係で決定される相対的な概念であるといえよう。

これらのことを考え合わせると、一般社会で〈カルト〉と呼ばれているもののいくつかは、実際にはセクトであることがわかる。例えば、一九七八年十一月十八日に集団自殺した人民寺院は、デイサイブル派の分派であるし、一九九三年四月十九日に多数の死者を出したブランチ・デヴィディアンは、セブンスデイ・アドベンティストの分派である。また、今日、マス・メディアで報道されることが多くなった日蓮系の新しい宗教団体があるが、創価学会と同じように、これはもともと日蓮正宗の在家信者の集まり、つまり日蓮講であった。だから、教団論的に言えば、セクトに当たるところ。

Ⅲ 新宗教と伝統宗教のあいだ

第一に、新宗教運動を研究する際、多くの場合、他人事のような態度で研究する人々が見られる。新宗教に入るのには一部の無知な迷信深い人々であつて、自分たちとは無縁であるという態度である。そのような視点に立つとき、そのような新宗教に身を委ねないよう人々を啓蒙する必要があると考えられることになる。これらの人々は、社会に寄り添い、新宗教が反社会的であると理解されるかぎりにおいてそれに対抗して対策を講じる必要があると考える。彼らは、新宗教運動を社会問題としてとらえ、「カルト」と呼ぶ。これを啓蒙的態度と呼ぶことにする。

第二に、新宗教をなるべく客観的に距離を置いて理解しようとする人々が見られる。これらの人々は、新宗教に対して客観的に研究することを求める。その意味で価値自由な態度をとろうとする。これを傍観的態度と呼ぶことにする。

第三に、新宗教に対して共感的に理解しようとする

人々が見られる。これらの人々にとつて新宗教は他人事ではなく、自分の信仰態度などと置き換えることが可能な信仰形態である。これを共感的態度と呼ぶことにする。

論者の立場はむしろ(三)に近い。新宗教のことをけつして他人事と思つていないからである。なぜなら、創唱宗教——つまり教祖のいる宗教——は、歴史上何らかの始まりをもつており、発生した時点ではそのいづれもそれぞれの当該の時代において新宗教だったからである。したがつて、仏教もキリスト教もその出發

- | |
|--|
| <p>(一) 啓蒙的態度・新宗教を無知な迷信深い人々の落とし穴と考えて、人々を無知から解放するために啓蒙すべきだと考える。</p> <p>(二) 客観的態度・新宗教をなるべく客観的に距離を置いて理解しようとする。</p> <p>(三) 共感的態度・新宗教をわがことのようにむしろ共感的に扱う。</p> |
|--|

表1 新宗教研究の三つの態度

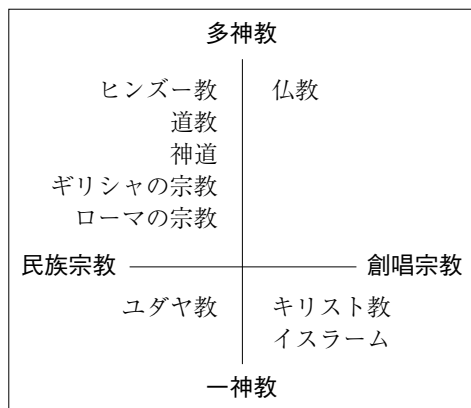


図1 多神教と一神教の分類から見た民族宗教と創唱宗教

点は新宗教であったことになるわけである。つまり、教祖や開祖のいるすべての宗教——創唱宗教——は、それらが発生した時点において新宗教だったのである。ここで、民族宗教と創唱宗教の関係は、左のような図式にまとめることができる。

宗教にはさまざまな種別がある。第一に、民族宗教は、ある特定の民族集団の間でその民族のアイデンティティの形成や確立と不可分の宗教である。例えば、

ユダヤ教、ヒンドゥー教、神道などが挙げられる。これらの宗教の大きな特徴の一つは、宣教に熱心でないことである。これらの宗教は親から子へと通過儀礼やお祭りを通じて伝えられるものであって、布教によって改宗者を募ることは、そもそも眼中にないからである。ユダヤ教におけるユダヤ教徒／ユダヤ人の定義を参照すれば、それは「ユダヤ人の母親をもつ者」である。つまり、血統と母親の家庭教育によってユダヤ人が形成されるわけである。

民族宗教は、大きく多神教と一神教に分けることができる。一方で、多神教の民族宗教はきわめて多いが、ヒンドゥー教、道教、神道、ギリシアの宗教、ローマの宗教、などを挙げることができる。他方で、一神教の民族宗教としては、ユダヤ教を挙げることができる。古代イスラエル民族の宗教は、複数の神を認めるが一柱の神を礼拝するという意味で拝一神教 (monolatry) と呼ぶべきものであるが、概して一神教に分類できる。また、一時的なものではあるが、アメンホテプ四世 (イクナトーン) (紀元前一三六二?～紀元前一三三三?、

在位期間紀元前一三五三?〜一三三六?)による古代エジプトのアテン(アトシ)信仰が挙げられる。

また、かつては民間信仰と呼ばれていた民俗宗教は、村落共同体など地域の民間伝承を土台とする宗教である。狭い意味では、実際に宗教団体を形成しているような成立宗教と異なり、明確な教義や特定の地域を超えた組織や文字文化に根ざした教養をもった専門的な宗教家集団を欠いているものを指すが、実際には、成立宗教の要素をかなり含んでいるものも、この語で呼ばれることが多い。正月などの年中行事や成人儀礼などの通過儀礼がこれに含まれる。柳田国男が開拓したのがこの研究領域である。

民俗宗教は、民族宗教と創唱宗教において儀礼の形で残っていることが多い。

第三に、創唱宗教がある。これらは、多くの場合、限定された民族宗教の伝統の中で生まれ出ることが多い。例えば、キリスト教はユダヤ教の伝統の中で生まれた。また、イスラームの『クルアーン(コーラン)』はユダヤキリスト教の『旧約聖書』と『新約聖書』

を前提として成立している。また、仏教は、輪廻転生や解脱などヒンドゥー教の宗教文化を前提として成立したことが指摘できる。

それに対して、創唱宗教は、何らかの民族宗教を土台として特定の創唱者の体験をもとに派生してきたものであるといえよう。多神教の創唱宗教としては、仏教が挙げられる。仏教は、ゴータマ・シッタータの悟りの体験とその語りを元にして、出家集団が形成され、さらに、在家集団が形成されて生まれたものである。釈尊自身が多神教と出会ったかどうかは別として、多神教的な世界観(六道輪廻には天が含まれている)を基本的な前提として、単に悪を避け、善を行って苦しみを減らすばかりでなく、そのような苦しみの輪廻転生のサイクルを突破することがその眼目といえるものであった。

キリスト教の場合には、ナザレのイエスがユダヤ教の教えの基盤に立ちながら、神を父として体験し、悔い改めと神の国の到来を説き、その周りに弟子たちの集団や信徒集団が形成されたことが、その出発点であ

つたと見えよう。

イスラームの場合には、もともと多神教的な土着宗教を前提としながら、ムハンマドが洞窟で瞑想を重ねるうちに天使の声を聞くことになり、それにユダヤ・キリスト教的な意味づけをするようになったところから出発したと考えられる。

ここで、一点、興味深いことは、ユダヤ教徒もムスリムもキリスト教徒を一神教の信徒とは見なしていないことである。つまり、彼らは、キリスト教の三位一体の神を認めず、父と子と聖霊という三柱の神を拝んでいると考えているのである。その意味で、一神教の文化におけるキリスト教の位置づけはなかなか微妙である。

IV 〈発生状態〉の宗教としての創唱宗教

〈発生状態の宗教〉と〈カルト〉への視座

創唱宗教の創唱宗教たるゆえんは、歴史上、特定の創唱者つまり教祖によって生み出された宗教であることである。民族宗教のはじまりが民族誕生の起源の神

話の領域に位置づけられるのとは異なり、創唱宗教は歴史上の一時点にはじまる。その意味で、創唱宗教はその発生時点においてはそれぞれの時代の新宗教にはかならない。

近現代史に限定的な新宗教の概念と区別するために、私は、心理療法家の臨床実践をこう呼んだC・G・ユングにならって〈発生状態の宗教〉という用語を用いることにしたい。この用語を用いれば、創唱宗教は、以下のように規定される。創唱宗教はその成立段階において必ず〈発生状態の宗教〉である。

創唱宗教は、多くの場合、既成の社会や文化と大きな摩擦を招くことが多い。それは、一方で何らかの伝統に根ざしながら、他方で新たな文化的創造を含んでいるからである。キリスト教の場合もイスラームの場合も、周辺の社会との摩擦はさわめて大きかった。ナザレのイエスは、神を冒瀆したかどで罪人とともに処刑されることになった。ムハンマドは、アッラーの一神教を貫くために繰り返し戦闘に参加したのであった。

わが国に引きつけていえば、明確な主唱者を持つていたために、仏教の一宗派ながら創唱宗教的な色彩が強かった浄土宗、浄土真宗、日蓮宗など、鎌倉新仏教の場合も異端視され、強い弾圧を受けた。法然や親鸞が流刑に合い、日蓮が処刑されたのは、このような特徴によるものと考えられよう。また、一向一揆が十五世紀から十六世紀また約百二十年間も続いたことは、特筆に値するだろう。にもかかわらず、これらの宗派は現在主流派をなしているのである。

ここに例として挙げた創唱宗教はすべて、それぞれの時代の洗礼を受けて伝統宗教として生き残ったものばかりである。しかしながら、淘汰されていった宗教の方がはるかに多いと考えられるのは当然だろう。社会と同じように宗教にも栄枯盛衰がある。

《発生状態の宗教》は、どの時代、どの地域、どの社会にとっても、大きな問題となる可能性がある。これらの宗教は、同時代の人々から異化されたり疎外されたり迫害されたりすることが多い。それらは、当時の大多数の人々から存続が望まれなかったり消滅を願わ

れたりした宗教なのである。

おそらく、ナザレのイエスの処刑に立ち会ったユダヤ教徒の人々は、おそらくイエスが始めた「異端」が、彼の死とともにまもなく立ち消えになると考えたのではなからうか。しかしながら、現実にはそうならず、世界最大の信徒数を抱える大宗教へと発展したのだった。そして、皮肉なことに、イエスの処刑は、ユダヤ人に対する迫害の口実をキリスト教徒に与えることになってしまった。

また、当初、ローマ帝国でキリスト教が広まっていたのを目の当たりにした人々は、中東のエキゾテックな（カルト）が奴隷の間に蔓延してきているとしか思わなかったのではなからうか。その当時には、将来、まさか皇帝がキリスト教に改宗したり、キリスト教がローマ帝国の公認宗教となったりすると予測できた人々はいなかっただろう。

ユダヤ教の文脈で言えば、キリスト教はユダヤ教の一派（セクト）として成立したが、その後、別個の宗教として独立したと言えるだろう。それに対して、口

ローマ帝国の文脈で言えば、それは、ローマ帝国の政治神話からみればまったく別個の伝統に属しているので、〈カルト〉とみなされることになる。このように、同じ宗教であっても、それがそれぞれの社会的な文脈の中で別個の位置づけがなされることになるのは当然のことである。

ヨーロッパではすでに体制の宗教となっていたキリスト教が、日本に伝来してきた当初、キリシタンと呼ばれてカルト視されたのもその好例である。

浄土真宗も成立当初、社会との軋轢を呼び起こし、その後も百年以上、一向一揆によって社会に動揺を与えてきた。しかしながら、その後、一般社会に浸透し、いまや浄土真宗の門徒は、その数から言えば日本の仏教徒の中でもっとも主流な存在になっている。

〈発生状態の宗教〉が正統な宗教とみなされるかどうかは、歴史の審判に委ねられている。それが社会から受け入れられなければ、異端や〈カルト〉に留まるか、滅びてしまうだろう。しかし、時代がそれを求めれば、〈発生状態の宗教〉は正統な宗教として認められ、歴史

宗教として確立される可能性をもっている。

要するに、〈カルト〉が〈カルト〉のままに留まるかどうかは歴史が決することになる。しかしながら、忘れてならないのは、〈カルト〉から生々しい被害を受けた人々の痛みが、簡単には癒えないということである。このような視点から見れば、歴史的な観点を導入することは、眼前のリアルな問題から目を遠ざけてしまうことになる。宗教学が〈発生状態の宗教〉や〈カルト〉の問題を歴史的な視点でみることによって、概して被害者の問題に対して冷淡であったことは否定できない。裏を返してみれば、キリスト教の殉教者はキリスト教という〈カルト〉の犠牲者とみるべきなのか、それとも、まさしく殉教者と理解すべきなのか——それはまさしく、そのことを評価する人間がどのような視点に立つかによっているのである。

V 「新宗教」をめぐるさまざまな議論

「新宗教」は微妙な概念である。新旧というのは相対概念であり、何に対して「新」であり、何に対して「旧」

であるかが明確化されなければ意味がないからである。「新新宗教」という言葉も一時用いられたが、現在ではほとんど使われていない（新新宗教の用語については、西山茂参照）。「新興宗教」という概念が侮蔑的な意味をもったのに対して、「新宗教」は学術的な客観性を持つ概念として作られた。しかし、その妥当性については議論の余地があり、学会でも議論が闘わされたところである。

先に述べたように、私はそれに対して「発生状態の宗教」という概念を提案したい。民族宗教に対して創唱宗教は必ず教祖とともに具体的な始まりをもち、その発生期には「新宗教」であった。ヒンドゥー教やユダヤ教が民族宗教であるのに対して、仏教やキリスト教、イスラームなどは、もともと「新宗教」だったのである。

ところが、新宗教概念にはそのような通時的な視点がない。新宗教によって示唆されているのは、日本で幕末維新期以降に発生した新しい宗教運動——創唱宗教——のことである。そのため、仏教、キリスト教、

イスラームが新宗教であったというのは、今日の用語法では誤用ということになる。そこで、別の概念が必要とされるわけである。

宗教学者が〈発生状態の宗教〉との関連で〈カルト〉問題をどのようにとらえているかを表す絶好の文章があるので、ここで紹介することにした。

…著者が本書をなぜ書いたのか、また、読者が著者から何を学ぶことができるのかをよりよく評価するために、特定の新宗教を考察してみよう。これらの集団のたいていと同じように、それは、三つの典型的なカルト的特徴を示しているため、カルトと認定される。第一に、それは、従来の教会が教えたのとはとても異なった、広範な新たな宗教的真理、ユニークな教義をもっていると主張する。第二に、これらの新たな教えの源は、神から直接それらの教えを受け取ったと主張する若者である。第三に、指導者は、服従を要求し、弟子たちに今の生活を捨てて専従のメンバーになるように奨励する。無理もない

話だが、これら弟子たちの親の多くはうろたえて、この自称救世主によって子どもたちが擄取されていることに怒りを覚える。最悪なことに、彼らの懸念は、かどわかされた狂信者たちによって導かれたこのカルトとすべての権威主義的な宗教の危険に関する公の警告を発表する著名な聖職者によって確認される。人々の抗議の声が高くなり、政府はまもなく行動を余儀なくされる。そして、その指導者は二人の盗賊の間で十字架に掛けられるのである¹⁾。

これは、アメリカの著名な宗教社会学者ロドニー・スタークがI・ヘクサムとK・ポウの共著『グローバルな文化としての新宗教——人間的な聖の形成』（一九九七）に寄せたまえがきの一部である。

スタークはその指導者の処刑のありさまをこのように描くことによってゴルゴタの丘で処刑されたイエス・キリストが当時の社会において〈カルト〉指導者とみなされた可能性を示唆している。つまり、スタークは、ナザレのイエスが生み出した新たな宗教運動（キリス

ト教）と彼の運命をモデルとして〈発生状態の宗教〉に対する社会的反響を示唆しているのである。

キリスト教のような世界宗教もそれが生まれたばかりの段階では〈発生状態の宗教〉であり、当時の社会からはカルト視されても致し方なかった。そのことが教祖の処刑という極端な反応を招いたのであった。当時の弟子たちは異端視されざるをえなかったし、多くの者が殉教の道を歩んだのであった。信仰を共有していない家族の目には、これらの人々は、カリスマ性をもった若者にたぶらかされた哀れな犠牲者と映ったことだろう。

ここで、改めて世界の三大宗教の開祖を振り返ってみれば、イエスは大王の息子であり、イスラームを生み出したムハンマドは商人であり、仏教の開祖となったガウタマ・シッタッタは王族出身の出家修行者であった。いずれも、当時の社会にとって有力であった職業的宗教者であったわけではないのである。むしろ、しろうとの宗教者が新たな境地を開き、新たな宗教運動を生み出したと言っても過言ではない。そのような

状況を考えるならば、たとえ今日、世界宗教とみなされている宗教の信徒になることとはいえ、教祖が生き残っていた時代にその信徒になることは、大きな社会的な逸脱とみなされたとしても不思議ではない。その点では、今日のカルトと大差はないだろう。このような見方は、カルト視されている団体の主張の一端をなしているが、宗教学的にみれば、それを否定することはできない。ある団体が〈カルト〉かどうかを最終的に決定するのは、歴史の審判しかないからである。

宗教学者は、このような観点から宗教というものをとらえようとするため、私たちにとって同時代的な新たな宗教運動に対しても、それを有害なカルトと即断せず、長い目で見ようとする。むしろ、これはあくまで基本的なスタンスであって、宗教学者といえども、今日カルト視されているさまざまな宗教——オウム真理教など——が、やがて伝統宗教や世界宗教になるという予感や期待を抱いているわけではない。その点に関しては注意を要する。

VI 〈カルト〉問題の通時的次元と

共時的次元

宗教学の立場から〈カルト〉問題を論じるためには、ある種の遠近法が必要である。一方で、カルト対策的な観点からすれば、「今ここ」でのカルト問題の緊急性が強調され、いかにその問題を解決し、被害者を一人でも多く救済できるかということが重要視されることになる。これを仮にカルト問題の共時的次元と呼んでおこう。

それに対して、宗教学の立場はむしろ、〈カルト〉問題の通時的次元を前提としている。つまり、いかなる〈発生状態の宗教〉も何らかのはじまりをもち、それが発生した時点では社会との軋轢を招きやすいという事実確認がなされる。そして、それがどのような点で周りの社会と不適合なのか問われることになる。

例えば、エホバの証人の輸血拒否問題が事例として挙げられよう。医者は、あらゆる手段を講じて患者の命を助けるのが使命である。ところが、エホバの証人は、

たとえそれが輸血を必要とするような重大な手術であっても、旧約聖書を典拠に輸血を拒否する。医者や一般社会の観点からすれば、エホバの証人は、輸血すれば助かる可能性のある患者をみすみす見殺しにすることを許容していることになる。実例を挙げれば、ある国立大学病院の医師がエホバの証人の患者の意志を無視して輸血を行い、患者の命を救った事件があった。この患者は、手術に先だち、輸血を行わないことによつてどんな結果になつても医師の責任は問わないと述べた免責証書を提出し、輸血を行うことなく手術を受けるとの誓約を病院側と交わしていた。エホバの証人はこの医師を告訴し、この医師と同病院が患者の信教の自由を侵したとして、日本の最高裁は、二〇〇〇年二月二九日にエホバの証人の輸血拒否を無視した医師と国に対する賠償責任を認め、患者の自己決定権を尊重すべきことをうたった判決を出したのだつた。このように、エホバの証人の深い信仰からくる規範自体が社会との軋轢を招き、患者の自己決定権を無視して手術を行った医師が処罰されることになつたのである。

とりわけ、このような輸血禁止をめぐる旧約聖書の解釈が伝統的な聖書の釈義学から言えば、きわめて特異なものであるだけに、キリスト教のさまざまな教派の中には、エホバの証人となつた人々を同教団から救出しなければならぬという使命感を抱いている人々も存在することが、特筆に値する。

宗教学は、通時的観点、つまり歴史的社会的観点から（カルト）問題をとらえるため、歴史的文化的相対主義の立場を志向する。そのため、たとえば、ある個人がエホバの証人としての信仰を持ち、それを全うしようとしていると仮定した場合、宗教学者は、自らの価値観や社会的通念にしたがつて、その個人の人生の選択に意図的な関与をすること——たとえば輸血拒否をやめるように説得すること——を通例よしとしない。それに対して、カルト対策的な立場をとる人々は、共時的観点、つまりその時代や社会通念の観点からカルトと確認された団体に所属している個人がその団体の方針に従つた行動をとることに對して意図的な関与をすることを道徳的に正しいと考える。たとえば、脱

会カウンセリングという手法を肯定するのは、このような立場と一貫している。

おわりに

以上のようにみると、すべての創唱宗教は、その発生時において新宗教であると言える。今日の伝統宗教の多くは、仏教やキリスト教やイスラームをはじめとして創唱宗教であり、発生時において新宗教であった。発生状態の宗教は、概して周囲の社会と葛藤を巻き起こすことになる。ある宗教は歴史の中で淘汰されて減んでしまいが、また、ある宗教は社会との葛藤にかかわらず、歴史の中で存続していく。新宗教のことを考える場合、このような共時的次元と通時的次元の両方の視点が必要であろう。

注

本論をまとめるに当たって、参考文献に挙げた拙著を自由に活用した。

① 大村英昭「現代人と宗教」、大村英昭・西山茂編『現代

人の宗教』有斐閣、一九八八年、一二三頁以降。また、西山茂「現代の宗教運動——〈霊術〉系新宗教の「流行」と「2つの近代化」」、同書所収、一六九頁以降。

② 西山茂は、これらを「御三家」と呼んでいる。西山茂、前掲論文、一九三頁。

③ 井上順孝編『現代日本の宗教社会学』世界思想社、七四頁。森岡清美『現代社会の民衆と宗教』評論社、一九七五年、一二三頁以降。

④ 大村、一二三頁以降。

⑤ 西山、前掲論文、一六九頁以降。

⑥ デノミネーション *denomination* とは、H・R・ニーバーがアメリカ型のキリスト教を説明するために作った概念であり、複数の主流教派を記述するための概念である。しかしながら、ニーバーは、このようなプロテスタント教会の体制化のことを批判的にとらえており、ある意味で墮落とみなしている。Helmut Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, (Cleveland and New York, the World Publishing Company, 1968). 『柴田史子訳』『アメリカ型キリスト教の社会的起源』ヨルダン社、一九八四年。教団概念の基礎を作ったのはトレルチであり、彼は、チャーチ、セクト、神秘主義の三つを挙げている。Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*

(Aalen : Scientia, 1961).

⑦ Rodney Stark and William Sims Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation* (Berkeley: U. of California Press, 1985), 21.

⑧ C. G. Jung, *Praxis der Psychotherapie*, hrsg. Von Marianne Niehus-Jung, et al, C. G. Jung Gesamte Werke, Band 16, (AG Olsen: Walter, 1991). 「高橋義孝・江野専次郎訳『現代人のたましひ』所収、日本教文社、一九七〇年」。

⑨ 井上順孝「〈新新宗教〉概念の学術的有効性について」、西山茂「コメント1」、島蘭進「コメント2」、「宗教と社会」3号、「宗教と社会」学会、一九九七年。

⑩ 欧米の新宗教運動 *new religious movement* の定義の場合、ある研究者は第二次大戦を境とするが、他の研究者の場合には一九世紀中葉までさかのぼるといわれている。

⑪ Rodney Stark, *Foreword*, Irving Hexham and Karla Poewe, *New Religions as Global Culture*, (Boulder, Westview Press, 1997), ix.

参考文献

井上順孝編『現代日本の宗教社会学』世界思想社、一九九四年。

大村英昭・西山茂編『現代人の宗教』有斐閣、一九八八年。

南山宗教文化研究所編『宗教と社会問題の〈あいだ〉——カルト問題を考える』青弓社、二〇〇二年。

森岡清美『現代社会の民衆と宗教』評論社、一九七五年、一三頁以降。

渡辺学「カルト」と普遍宗教——〈発生状態の宗教〉の過去・現在・未来」第三文明社編『二世紀の日本と宗教』第三文明社、二〇〇〇年、一七一〜一九四頁。

渡辺学「第三章 〈カルト〉問題の反省と展望——オウム真理教事件を中心として」、「第四章 個別事例から見た〈カルト〉問題——脱会者のまなざし、脱会者へのまなざし」、櫻井義秀共著『現代社会とカルト問題』相国寺強化活動委員会報告書3、相国寺強化活動委員会編、六七〜二二六、二二七〜一八三頁。

渡辺学「過程としての回心——エホバの証人、福音派からカトリックへ」、櫻井義秀編著『カルトとスピリチュアリティ——現代日本における「救い」と「癒し」のゆくえ』、七五〜一一一頁。

Irving Hexham and Karla Poewe, *New Religions as Global Culture*, (Boulder, Westview Press, 1997).

Rodney Stark and William Sims Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation* (Berkeley: U. of California Press, 1985), 21

レスポンス

氣多雅子

まず、渡邊氏の発表により、宗教学において新宗教研究がなされる際の基本的概念と基本的な考察の枠組みが整理されたかたちで示されたことに感謝したい。それによって、私たちは、宗教学の立場から宗教と社会の関係を考察する基礎的知識を与えられ、考察の適切な出発点に立つことが可能となったのである。

そして、渡邊氏は、仏教やキリスト教のような伝統的宗教もそれが成立した当初は「新宗教」であったとして、近代のいわゆる新宗教運動と仏教やキリスト教を同じ地平で論ずることを企図されている。そして両者を包括する概念として、「新宗教」ではなく、「発生状態の宗教」という概念を用いることを提案しておられる。特に日本では、新宗教と仏教やキリスト教などの伝統的宗教とを区別する傾向が強く、研究者に関し

ても新宗教の研究者と伝統的宗教の研究者とはつきりと分れる状況にあることを考えると、渡邊氏の企図は大きな意味をもっているように思われる。伝統的宗教の立場に立つ者のなかには、この区別を価値的な区別として受け取る人も多く見られる。長い歴史をもたないという理由だけで、新宗教を価値的に低いものと見ているとしたら、「すべての創唱宗教はその発生時ににおいて新宗教である」というこの渡邊氏の指摘によって、それが不当な差別意識であることが明らかにされたと言えよう。

このように、「すべての創唱宗教はその発生時ににおいて新宗教である」というテーゼが有意義であると共感できるが、同時にこのテーゼには検討されるべき多くの問題が含まれていると言わねばならない。それはこのテーゼをめぐる渡邊氏の主張全体について言えることである。それらの問題を幾つか挙げることで、レスポンスの役目を果たしたい。

(1) 渡邊氏は「(発生状態の宗教)が正統な宗教とみなされるかどうかは、歴史の審判に委ねられている」

と述べて、その宗教が減びてしまいか、異端かカルトに留まるか、あるいは正統な宗教として認められるか、について「歴史が決する」と見なしている。しかし、宗教学はそれで済ませてよいのであろうか。

新しい宗教は毎日、世界各地で次々と生まれている。膨大な数の宗教が生まれている中で、ほんの一部だけが残ってゆき、その中でさらにわずかなものが「正統」と認められる宗教になってゆく。何が残り何が消えてゆくか、何によって残り何によって消えてゆくかということは、まさに宗教と社会の関係を如実に示す問題ではなからうか。もしそうであるなら、そこでどういう因子が働き、どういう傾向が見出されるのかということとは、宗教学、特に宗教社会学の重要な主題であるように思われる。

おそらく渡邊氏が「歴史の審判」と見なしていることには、新宗教研究の三つの態度（啓蒙的態度、客観的態度、共感的態度）のうち、氏が共感的態度を選択していることが関係しているのであろう。しかし、新

しく発生するすべての宗教に対して共感的であり得るものであろうか。おそらく共感的というのは、宗教の新しさというものに対する基本的な態度を意味するのであって、必ずしも、新しく発生する個々の宗教に対する態度を指すわけではないであろう。しかし私が疑問を感じるのは、この三つの態度を区別する重要な契機が新宗教に対する研究者の価値的構えである点である。新宗教に関わる態度を区別する基準として重要なのは、価値的構えよりも、宗教と社会の関係をどのスケールで扱うかということであるように、私には思われる。つまり、現在の社会の秩序維持というスケールで宗教を考察するか、現在の社会の変革の可能性を含んだスケールで考察するか、あるいはさらに古代・中世・近世にわたる大きな歴史の流れのなかで宗教の働きを考察するか、という違いである。

そしてその考察に際しては、「歴史の審判」ということの意味も単純な価値的判断から解放されねばならないであろう。つまり、正統として歴史に残ること自体が歴史的形造物であって、正統として残った宗教は、

宗教学者の視座からはそのような歴史的形成物として評価され得るとしても、端的に正統として評価されるべきではない。

このように考えると、やはり、歴史の展開のなかで新しく発生するという宗教が消滅し、どういう宗教が残るかということは、宗教学が解明すべき問題であるように思われる。

(2) 渡邊氏は、古代社会において新しく宗教が発生するということと、現代社会で新しく発生するということを、同じ地平で捉えている。しかし、同じ宗教の発生でも、両者には見逃すことのできない大きな違いがあるのではなからうか。渡邊氏が挙げているエホバの証人の輸血拒否問題の例は、その違いがどのようなものであるかということを非常によく示している。

この問題で、エホバの証人は社会と対立しているが、現代社会の世界観・価値観を規定しているのは現代科学である。古代社会において新しい宗教が発生したとき、その社会を規定しているのは既成の宗教である。たとえば、古代インドで釈迦牟尼仏陀が登場して教えを広め

たとき、社会を支配していたのはバラモンの宗教であった。古代社会で宗教の発生が引き起こす対立は、既成の支配的な宗教と新しい少数派の宗教との対立、つまり宗教同士の対立である。それに対して、現代社会の新しく発生した宗教は伝統的な宗教との対立よりも、世俗社会との対立の方がはるかに大きな比重を占める。宗教と科学との対立は、宗教と非宗教（あるいは宗教と反宗教）との対立であると言つてよいであろう。エホバの証人の教義そのものは是非は裁判所や医療関係の役所などの公的な場で論議される事柄ではなく、輸血拒否をめぐる、裁判で争点となるのは、信教の自由と個人の自己決定権がどこまで認められるかということである。輸血拒否は、エホバの証人という集団が共有する宗教的世界観に基づく一つの行為選択であり、それは宗教一般の一つの可能的立場として括られることで、公的な場の論議に持ち出されうるものとなるのである。

この対立のあり方の違いは、新しく宗教が発生するということの意味の違いへと繋がってゆく。つまり、

古代社会において新しい宗教が発生するということは、直ちに、既成の社会の制度や価値観に対するアンチテーゼとしての意味をもち得る。しかしながら、現代社会において新しい宗教の発生は、伝統的宗教に対するアンチテーゼとなり得るが、社会に対するアンチテーゼとはならない。もつとも現代社会と一口に言っても、地域によって近代化の進み具合に差があり、すべてをひとしなみに扱うことはできない。日本の社会に限定していうなら、新しい宗教の発生それ自体が社会にとってその制度や価値観・世界観をゆるがすような大きな意義をもつことはないと言つてよいであろう。エホバの証人の熱心な信徒が輸血拒否事件を起こしたとしても、それは、現代医学の理念や医療の構造基盤をゆるがすような力をもつ事件ではない。この事件に対する判決の結果、信仰上の理由による輸血拒否を医療関係者はどう対応するかに関して、法律や内規や行動マニュアルを整備し、現代医療のきめ細かな対応の凡例が一つ増えるだけのことである。輸血拒否は結局、私的行為の範囲を出ないのである。

現代社会で新しい宗教の発生が社会をゆるがすような力をもつためには、オウム真理教のように、新しい宗教が直接に社会を攻撃する行為に出なければならぬのかもしれない。その場合の社会を攻撃する行為は、それ自体、現代社会が宗教に対して設定している枠を破ることを帰結する。だがそれなら、新たに発生する宗教は、やはり社会に対するアンチテーゼとなり得るのではなからうか。いや、簡単にそうはならない。なぜなら、新しい宗教は、社会が宗教にあてがった役割を打ち破った後、宗教とは何かということをいわば自前で作り出すとともに、宗教と社会との関係をも自前で作り出さなければならないが、それはほとんど不可能なことだからである。現代世界で新たに発生する宗教に、それだけの圧倒的な宗教性を期待することはできない。

以上のような点を考慮するならば、仏教やキリスト教やイスラームの発生を現代の新宗教の発生と同じ尺度で捉えることはできないのではないかと思われる。もつとも、この違いは、両者を発生状態の宗教という

概念で捉えたことよって初めて浮かび上がってくる
違いであると言うこともできよう。

(3) (2) の問題は、いったい新しい宗教が発生する
とはどういうことか、という根本的な問いに導く。

渡邊氏の論考のなかでは、その答えはスタークの「三
つの典型的なカルト的特徴」(二七一―二七二頁)によ
って代弁されているように思われる。即ち、「第一に、
それ(新しい集団)は、従来の教会が教えたのとはと
ても異なった、広範な新たな宗教的真理、ユニークな
教義をもっていると主張する。第二に、これらの新た
な教えの源は、神から直接それらの教えを受け取った
と主張する若者である。第三に、指導者は、服従を要
求し、弟子たちに今の生活を捨てて専従のメンバーに
なるように奨励する」。第二、第三の特徴は第一の特徴
に付随して出てくるものであるから、新しい宗教の成
立はまず第一の特徴によつて把握されると言える。

この特徴づけで引つかかるのは、そもそも「宗教的
真理」は新しいものであり得るのか、ということであ
る。宗教的真理は時間を超えており、不生不滅である

はずではないのか。そうであるなら、新しい宗教的眞
理というのは形容矛盾である。だが、スタークの言う
新しさはそういう意味ではなく、従来の教会が教えた
のとは異なっているという意味での新しさにほかなら
ない。教義のユニークさということも、他の宗教の教
義に対して言われるものであり、あくまで相対的なも
のである。宗教の発生ということは、社会の視点から
宗教を捉えるところに成立する事柄であることがわか
る。これはイエスの歴史性というようなことを踏まえ
ても、そう言えるはずである。

だがもうひとつ踏み込んで考えると、新しいとか古
いとかいう言い方は、社会的連関においてのみ言い得
るものではないことに気づかされる。新しい宗教の創
唱者は、必ずしも「わたしは新しい宗教的真理を発見
した」と語るわけではない。むしろ、「わたしは、過去
の正覚者が辿りたもうた古道・古径を発見したのであ
る」(大正大蔵経相応部第二卷一〇五頁)という釈尊の
語りの方が、事柄を適確に表しているであろう。し
かし同時に、その古道・古径は常に新しい道・新しい

径である。宗教的真理は常ににしえから既に在るものであり、同時にまた不断に新しいものでもある。宗教的真理が時間を超えているということは、そういう意味での霧を高めた新しさ、古さを指し示す。

新しい宗教が発生するというとき、その新しさを宗教の創始者および集団がどのようなものとして自己理解しているかということ、我々は見極める必要がある。新しさをどう自己理解するかということは、その創始者および集団が宗教と社会の関係をどう捉えているかということの試金石であるとともに、どのような宗教的世界を切り開いているかということの試金石でもあると考えられるからである。

(4) 渡邊氏は、カルト問題に対してカルト対策的立場をとる人々は共時的観点をとり、宗教学の立場をとる人々は通時的観点をとると論じている。その場合、共時的観点とはその時代や社会通念の観点を指し、そこからカルトに所属する個人の人生の選択に対して意図的関与がなされ得るものであり、他方、通時的観点とは歴史的社会的観点を指し、そこから歴史的文化的

相対主義が志向されるものであると読み取れる。

だが、カルト問題に対して、この二つの立場しかあり得ないのであるか。この二つの立場は、新宗教研究における三つの態度のうちの啓蒙的態度と客観的態度とかなり符合するように思われる。渡邊氏は自分の立場は第三の態度、共感的態度に近いと述べているが、この共感的態度においてカルト問題に対峙するとき、どのような立場が出てくるのであろうか。二つの立場と異なる第三の立場が出てくるのが、期待できるように思われる。

さらに、この二つの立場、ないし第三の立場は、新しい宗教の発生という切り口で宗教の問題を考察するところに見えてくるものであると解される。しかし、カルト問題はこの切り口では扱いきれない根の深い問題ではなからうか。信仰ということには、狂信や妄信、盲信ということが必ずついてまわる。信仰が本質的にはらむ危険について、宗教哲学的にも徹底した思索がなされるべきであらう。

渡邊氏の提示した宗教の発生という視点は、宗教を

歴史的社会的な動態において捉える視点であり、宗教と社会の関係を考察する上で非常に有効なものであると考える。しかしこの視点は、別の視点での考察を要求し、それと連携することで、真に効力を発揮するものであろう。

討議 IV

司会 氣多雅子

渡邊

氣多先生から四つの問題点を指摘していただきました。第一点は、ある宗教が減じある宗教が残るということを歴史的審判ということによって簡単に済ませてよいのだろうか、ということですが、これに対してはまだ十分に考察していないといふのが現実でありまして、すでに滅びた宗教に対してどういふ研究ができるのかということが、まだ十分確定していないことがあるので、その点でこれは今後の課題とさせていただきますと思います。第二点は、古代社会において新しく宗教が発生するということが、現代社会で新しく発生するということと同じ地平で捉えられていくけれども、しかし両者には見逃すことができない大きな違いがあるのではないかと

うご指摘です。古代においては既成の支配的宗教と新しい少数派宗教の対立、現代においては新たな少数派の宗教と世俗社会の対立という面が強いのではないかと、うご指摘でありました。そしてもう一つは古代においては新しい宗教が発生することが直ちに既成の社会や価値観に対するアンチテーゼの意味を持ちうるけれども、現代においては新しい宗教の発生は伝統宗教に対するアンチテーゼにはなりうるが、社会に対するアンチテーゼにはならない、というご指摘です。けれども、この二つの対比が少し矛盾しているという印象をわたしは受けました。最初の方では古代ではマイノリティーの宗教は既成の支配的宗教との対立でしかないというお話ですけれども、後の方の対比ではむしろ古代では新しい宗教が直ちに既成社会や制度に対するアンチテーゼの意味を持っているというお話ですよね。そうすると議論の軸が少しずれていくように感じるのは、いかがでしょうか。

氣多

すみません、書き方が丁寧ではなかったと思いますが、古代社会においては宗教対世俗社会という形の分裂は起こらない、社会の価値観と宗教の価値観が切り離せない形で、宗教の価値観が社会の価値観・世界観を作り上げているということです。つまり、既成の宗教に対するアンチテーゼが、直ちにその社会に対するアンチテーゼになるという、そういう趣旨でした。

渡邊

ただ、どの社会を頭に浮かべるかということとは難しいですけれども、たとえば日本の古代を考えて見ますと、もともとは「神道」という名前ができる以前の伝統文化的な神々に対する崇拜の仕方があったわけですね。そこに仏教が入ってきて、この仏教を拝めるかどうかの問題になるわけですけれども、結果的に仏教は国家仏教としてひとつの原理として使われるわけです。その場合には、必ずしも既成の支配的な宗教と社会の一体性がそこで疎外されることはな

かったような気がするのですね。結局日本において仏教は、政治的なものとして当初入ってくるわけです。たとえば、僧尼令という律令が作られて、官位にある僧侶や尼僧だけが正式な僧侶であるということが認められますし、一般の庶民に対して布教することは禁止事項であったわけで、日本社会においては政治のほうに宗教より上にあつたように思います。

もう一つ、新しい宗教の発生は、現代において伝統的宗教に対するアンチテーゼとなりうるが、社会に対するアンチテーゼにはならない、というご指摘ですけれども、氣多先生は「新しい宗教は、社会が宗教にあてがった役割を打ち破った後、宗教とは何かと言うことを自前で作り出すとともに、宗教と社会との関係をも自前で作り出さなければならぬが、それはほとんど不可能である」とご指摘なさっています。ここに關してはどういう視点で論じたらよいのかよくわかりませんが、新宗教が社会に挑戦する

氣多

ということはもちろんありますが、それが社会から見てアンチテーゼにならないということでしょうか。だから、どこに視点を合わせるかによつて議論がズレてくると思うのですけれども。わたしが言いたかった要点は、結局新しい宗教が発生したときに、その新しい宗教が発生したということ自体では、宗教の事柄としては社会的な事件にはならない、ということです。何か反社会的行為が行なわれた場合に社会的な事件になっていく。エホバの証人の例を持ち出したのは、要するに、宗教一般の立場という形で一端括られるということを通して、宗教と社会の対立という問題にしないと公的な場にはないということの問題にするためです。それは社会的な場面で、エホバの証人の教義というか、宗教的な問題については語らない、教義の是非善悪についてのも公的な場の議論の俎上に上らないというのが世俗社会の基本的な形になって

渡邊

いる。新しい宗教が起こってくることの社会に対する意味が、古代社会と現代社会では違ってきているのではないかとということです。

分かりました。ですから、違法行為をしたり、人権侵害があるとかそういったレベルでしか、新しい宗教について公的な場で言及されえないということですね。あと三番目ですけれども、氣多先生のコメントの三頁目のところで、新たな宗教的真理は新しいものでありうるかというのでいろいろご指摘がありましたけれども、新しい宗教運動の一つの特徴としては、やはり原点回帰ですとか、原理主義のように自分の立場を伝統宗教の歴史を超えて、その出発点に根拠を求めるということがあると思うのですね。たとえばオウム真理教の場合ですと原始仏教とチベット密教とか、阿含宗の場合ですと阿含經典であるとか、そういう形でむしろ原点に戻ることによって自分たちの立場の正当化を図るとい

ことがあるかと思えます。伝統をそのまま継承をしていないということに対するある種の正当性の保証ということになるかと思えます。これは世界的にみて、所謂ファンダメンタリズムと言われる流れの中ではよく見られることだと思えます。結局、ある伝統とかある宗教についての正統性の根拠はどこにあるのかということになるのですけれども、そのところが一つ論点になるかと思えます。そして第四のところですが、ご指摘のとおり、共時的観点と通時的観点というものと、三つの態度というものがある意味で切り結ばれるところがあると思うのですが、ここで指摘したかったのは、要するにカルト問題を扱うときに、カルト対策をやっている人たちから宗教学者は冷淡だという議論がよく出てくるのですね。被害者に対する共感が足りないという批判を受けることがあって、わたしもそういった団体でアメリカのカルト問題について講演したことがあるのですけれども、フロ

アーから手が上がって「先生は一言もカルトについて批判なさいませんでしたね」みたいなことになってしまうのです。それは学問的な立場と必ずしも一致しないものですから、その点がどのように整理できるかと思ひまして、それで一応共時的観点、つまり同じ時間を共有しているものとして観点と、もう少し歴史的な流れの中で捉える観点というのを対比しようと思ひ、こういうふうに出したわけです。わたしは共感的立場というものを図式の中に位置づけることを考えていませんでしたので、なかなか難しいものがあるかと思ひますが、場合によってはおそらくは共時的な観点のレベルに発生状態の宗教の観点を持ち込むことですね。言わばカルト対策的な立場と真つ向から対立する立場を取るということがありうるかと思ひますけれども、敢えて整理するとすれば、そのようなことが言えるのではないかと思ひます。わたしは以上です、ありがとうございます。

氣多

どうもありがとうございます。それではご意見なりご質問なり、ご自由にご発言願いますでしょうか。

森

まず差し当たって一つだけ質問なのですけれども、渡邊先生は「新宗教」あるいは「新興宗教」とかいった言い方のある種の曖昧さをも一つ超えるためにユングの「発生状態の宗教」ということを出されているわけですが、「発生状態の宗教」というのは僕が理解する限り、ユングにおいては「religio」というか、むしろ宗教的な経験の中で起こってくる、たとえば夢の中のものですよ。religioも古いほうのreligioで、慎重に自分の超越との触れ合いを見ていくというような、どちらかというと宗教経験のことだとわたしは理解しているのです。それが教団とか、宗教経験の一点を借りて全体の代表になるのかどうか。むしろ宗教というか新宗教というのか分かりませんが、現代の日本

から言えば、非常にグローバルなテクノロジーロジックを使いこなして、古い伝統的な寺院なんかをぶっとばして大きなイベントなどをやって、世界中の人を引っ張ってくる。これはある意味でテクノロジーやビジネスといったテクネー、テクノロジーの産物という感じがします。そしてそれを良く知らない、アカデミズムまで含んで、たとえば奨学金の出し方なんかは非常に巧妙でアカデミズムまで抱き込むような形でね、そういう形で日本に来ている外国の人が素晴らしい仏教的な経験をされるといことは個々にあるわけですけども、グループとして見た場合に非常に危ういものを感じる。知らないのは日本人、しかも日本人の古い宗教的な立場の人たちしか知らないで、世界中が別の仕方では教を理解してしまふ。そして古い宗教的な立場のみならず、現代の日本の若者はおそらくスポイルされ、世界中の人が注目するその後を追うような仕方では、世界中から色々な人が参加するならば

渡邊

分もそのイベントに行ってみようといったような活動であって、「発生状態の宗教」という言い方と現状との間の落差があまりにもありすぎて、これで良いのか非常に疑問に思うわけですけども、どうでしょうか。

森先生がユングの *religio* とここでの「発生状態の宗教」を対比なさったということは貴重な指摘だったと思います。ユングは所謂「宗教体験」としての *religio* というものを「発生状態の宗教」という言葉で表わしているのではなくて、むしろ彼の意識にあったのは、精神分析運動自体が「発生状態の宗教」ではないかと自省的に書いているのですね。つまり、初期の精神分析運動はある種の教義、たとえば性欲説ですとかそういったものを教義として、それに反するものは破門していくという態度を取ってきたし、ある種の価値を生み出す運動として、おそらくオーギュスト・コントなんかも初期にモニズム

森

とかそういう運動を作ろうとしていたと思いませんが、それに近いようなイデオロギーとしての精神分析運動のことを考えていたのですね。それを自省の意味を込めて「発生状態の宗教」と言っていました、ですから宗教体験そのものものを言おうとしていたということではないのですね。ですから、そのところが違うと思います。

そういう意味なら、わたしの聞き間違えとも言えますけれども。しかしね、もしユングに即して言うなら、ユングは心理学と宗教とか、あるいは自分のお父さんが牧師さんだったという由来もあり、キリスト教への彼の関係はニーチェとの対比においても捻じれたものがあると思います。そんなストレートではない。ですからユングが宗教と言うときには、ずばらな言い方ではないと思うのですよ。むしろフロイトを含め、自分に対してはこの当時の不思議な歴史の

皮肉ですけれども、科学性というか、伝統的な意味での宗教とは一線を引いた仕方での理解はあったと思うのですよ。ただしユングの自覚とは別に、その後の受け止められ方が宗教の代替物のようにして広がっていく、とくにアメリカではね。教会に行かないで皆がカウンセリングに行くわけですからね。そういう意味で、宗教の代替物としての新しい擬似的な宗教性を持つという意味で言うならいいけれども、まさに今ここで宗教が起こっているのだということ、ユングが元患者の弟子たちを自分のゲマインドにしていくような、それを宗教だと自覚していたとはとても思えないのですが。そういう意味ですか。

渡邊

自覚していたと思います。

森

自らのユング研究所なりを、新しい宗教としてのゲマインドだとそう思っていたということですか。

渡邊

最近批判されているユングカルトとか、ああいうレベルまでは行かないのですけれども。たとえば典型的な例を挙げますと、カウンセリングとか精神分析や心理学用語がなぜ出てきたかというところ、社会が世俗化する中でカトリックの場合は告解の秘蹟があつてそれが機能をしていたのですが、プロテスタントイズムが出てきて隠れたる神に対してある種の赦しのない世の中になって、そのために結局世俗的な告解の秘蹟に相当する心理療法が出てきたという自覚を、ユングがはっきり持っていたからです。

森
カウンセリングの前がカトリックの告解の秘蹟であつたという、そこはものすごいポイントではあると思います。しかし自分たちのカウンセリング運動が宗教だという言い方は少し飛躍があると思うのですけれどもね。僕はユングがそう思っていたとは思いませんが、解釈の仕方として渡邊先生がそう思つてらっしゃるとすれ

渡邊

ば、それはある意味で非常に新しい問題提起だということとは良く分かりました。

注の八に出典を挙げているユングの“Praxis der Psychotherapie”という論文の中にはつきり書いてありますので、引用はしなかったのですが彼がそのような捉えていたことは確かです。その点は分かっていたかと思いますが思います。フロイトの場合は自分がやっていることが科学であるという本質は絶対に譲りたくはなかつたのですが、ユングの場合は一方では科学だと言っているのだけれども、どこかで冷めているところがあつて、結局彼は精神分析運動に挫折して脱落するわけですけれども、その運動体自体に対してある種の新しい宗教運動の発生のような物の見方というのは持っていたと思います。ただ自分のやった心理学クラブとかユング研究所に連なるもの自体をどれだけ深く理解していたかどうかと

いうのは別問題ですが、いずれにしてもそういう視点はユングの中にあつたと思います。

それと企業化した新宗教という側面はここには入れておりません。ですから切り口をどこに取るかなんですが、個人の体験に近いところでわたしは議論をしているので、イベントとか産業化とか電通を使ってイベントの宣伝をするというそういうレベルの話までここには入ってきていないのですけれども、団体の側面で分析しますと、そういうところは入ってくると思います。ですから、世俗化論とか宗教の個人化の問題とか、一九七〇年代以降の問題として議論の余地があることは確かに承知しているのですが、もう少し視点を変えれば森先生がご指摘のようなことについても言及する必要があると思います。ただそれを言い出すと、パチカンを建てるために一〇〇年も二〇〇年もお金集めてということもあるのです、どっちもどちかなということもありまして、むずかしいところだと思

います。

八木

(誠) 今までの議論の中でもある程度出ているの

ですけれども、社会的変動がきっかけになって新宗教が起ころというのは非常に面白いので、今の新宗教あるいは新新宗教が出てくるその社会的変動の内容と、イエスの宗教が現われたときの社会変動をどういうふうと考えてらっしゃるのか、とても興味があるのでお願いします。

渡邊

今というのは現在のことですか。実は現在の新宗教は下火なんですよ。新宗教が出てきた状況で言いますと、やはりたとえば明治維新の時には黒船が攻めて来たり、尊皇攘夷運動があったり、いろんな意味で既存の価値が揺るがされていたということがあって、その中の不安があったと思います。その中で新たな民衆道徳を提示したり、宇宙観を提示するそのような宗教に対して人々が帰依するようになったということが確かにあると思います。それと同じように第

二次世界大戦が終わった後に、それまでは国家神道体制であったのでいろいろな意味で伝統宗教も新宗教も抑圧されてきましたけれども、その後でいわゆる「神々のラッシュアワー」と言われるような状況が発生して、多くの人が新しい宗教運動にコミットしました。たとえばキリスト教でもカトリック教会で近年一番大きな召し出しがあったのはあの時ですよね。その世代で司祭になった方たちがもう引退して、新しい世代に変わりつつあるのだけれども、そこで色々な苦労があるということですよ。ですから一つは大きな変動です、社会自体が壊れたり、その中でどのような世界観を維持するかという中で新宗教が興ってくるということがあると思います。もう一つは、たとえば先ほどのユングとの関連で言いますと、ユングのクライアントの三分の一は、普通の意味では何ら病気ではなかったとユングははっきり言っているのですね。そうではなくて人生の意味がないという

ことに苦しんでいたということなのですけれども、それを「精神的剥奪」と言うのですが、そういう状況というのも新宗教を生み出す機縁となっています。とくに大正時代と一九七〇年代ですね。スピリチュアリズムとか、どちらかと言えば修行系の新宗教ですね。阿含宗とか、世界救世教とか崇教真光とかそういったものが流行るようになったのではないかと指摘されています。

八木(誠) 社会の近代化との関係はどうなっているのですか。

渡邊 一般的には社会が近代化すると世俗化が進むと言われていて、日本に世俗化が当て嵌まるかという議論はありますが、ヨーロッパの場合ですと中世から近世に至る間で、かつては教会が教育とか社会福祉とかすべて担っていたものが、どんどん世俗社会に移行していくわけですね。そういった中で結局、教会が支配している

領域がどんどん狭まっていく状況があつて、それが近代以降現代に至るわけですが、それに対する解釈は二つあります。一つはそれが教会の弱体化であるという考え方と、もう一つは宗教が本来扱うべき領域に立ち返つた、信仰の純化といった問題があるという考え方と、両方あるわけです。一般的に言われておりますのは、そういう状況の中で特にアメリカの場合は一九世紀末に何度か信仰復興運動があるのですけれども、そういう状況で原点回帰ということ起きて、一つは例のファンダメンタリズムの原型となつた『ファンダメンタルズ』という冊子を作られて、その中でクリスチャンが基本的に信すべき内容としていくつかの項目が挙げられるということ。結局そういうことでは、伝統ではなくてむしろ聖書そのものですか、基本的な信仰に立ち戻ろうという方向性があつて、それが極端な方向に行きますと、たとえば旧約聖書によると天地創造は紀元前四四〇〇年

井上

であつたとか、そういう極端な議論になつたりするので。そういう社会的な変動というものが宗教の発生には影響があると思います。それでキリスト教が出てきた要因に関してもいろいろな議論がありますけれども、一つはやはりイスラエルがローマの属国になつて、その支配を受ける中で民衆の中から救いを求める欲求が出てくるわけです。それに対してイエスが立教したという言い方が良いかは分かりませんが、イエスの教えに対して民衆が応えていったということはあるのではないかと思います。

非常に興味深いお話を聞かせていただいたのですが、新宗教が出てくるときの必然性に関して一つ考えられるのは、既成宗教の形骸化によつて新しい宗教が生まれるという側面があると思います。もちろん宗教は個人の深い琴線に届くような実存的な部分があると思います。それはもちろんイエスもそうでしょうし、釈迦もそう

でしょうし。そういう普遍的なものもあるのですけれども、宗教というのは儀式があり儀礼があり慣習化され組織づけられてきますと、どうしても形骸化していくという側面があると思うのですね。形骸化していくという必然性を宗教が持っているということ、そのときに新しい宗教が出てきて、個人的なものに還ってくる。さっきのファンダメンタリズムのお話がありました。なにか宗教というのは一面個人的な深いところに届いていくと同時に、組織化され形骸化されていく側面があると思うのです。その点を渡邊先生はどのように考えられているか、お答えいただければ幸いです。

渡邊

どういう切り口が良いかわかりませんが、どうも、つまり先ほどの生きる意味ですとか、もう一つは共同体性と言いますかね、特に新宗教の発生ということと都市化に大きな影響関係があるとされていて、日本でも明治以降は、田舎か

ら都市に出てきて結局孤立する個人が増えてくるわけです。そうすると伝統宗教はそれを束ねる力を持っていなくて、結局は新宗教がそういう人々を集めるということが起きてくるわけです。もう一つは、来世に対する安心ということでもあると思うのですけれども、都市化とも結びついて新宗教の中では、以前の家父長制に対して双系制を唱えて先祖のお守りも奥さんのご先祖と夫のご先祖を両方祀るという形もあったりするわけです。ですから、必ずしも儀礼が形骸化したということではなくて、伝統的なコミュニティの喪失と言いますか、都市化において共同体性が失われて、新たなコミュニティを作る中で新宗教が影響力を持つということは一つあるのではないかと思います。そして言わば新宗教が、人々の共感と共同性を復活させるという役割が一方ではあるのではないかと思います。

森

一七一—一七二頁で『グローバルな文化としての新宗教——人間的な聖の形成』をかなり引用されましたけれども、ここで言うグローバルな文化というのはこの中にやはり出ているのですか。それともグローバルな文化ということで従来までとは違う現代の新宗教の大きな問題があるのではないのでしょうか。特に日本のことも念頭に置いていただけますけれども。

渡邊

これは緒言の部分のもので、この本の著者じゃないですよ。ロドニー・スタークがこの本に寄せた前書きですから、この本の中身を反映はしていません。要するにどういふことかと言うと、先ほど伝統宗教も新宗教も創唱宗教だというお話をしましたが、結局、創唱宗教は他の文化に対して宣教する力を持っているわけですよ。それは伝統宗教も新宗教も同じで、実際にSGIにせよ崇教真光にせよ、色々な文化の中に入ってそこでその文化と習合すると共

森

に自分たちの文化を輸出するという形を取っているわけです。それが結局このグローバルな文化としての新宗教ということですよ。ですから、わたしも崇教真光の信者さんのインタビューをしたことがあるのですが、興味深いのは欧米の科学者が結構信者になっていっているですよ。つまり手かざしにせよ何にせよ、それによって実際に光の体験をしたりすると、教義内容は別としてそれを信仰することがあります。日本でも理系の先生の信者さんが結構いるのですが、論より証拠という形で広まっていく場合があります。ですから、われわれが考えている宗教とか信仰形態というものとかなりズレがあると言いますか、そういったトータルな部分を考えないと分析できないのかなと思います。

ありがとうございます。それともう一つ、副題は「新宗教における」ではなくて「新宗教研究における」となっていますよね。これもちょっ

と気になるところだね。ですから、今仰ったように現代の日本の真如苑にせよ何にせよ、アカデミズムまで飲み込むようなそういう形態というか、むしろ現代人は古い伝統的な宗教にうんざりして、しかしアカデミズムに対してはかなり信頼性があるから、世界中から学者が集まるとか、世界中の頭脳をお金でもって権威付けに呼ぶとか、そうなると宗教研究そのものが飲み込まれていくというように感じるのですが、その問題はどうかでしょうか。

非常に微妙な問題だと思えますけれども、カトリックにはバチカンのアカデミズムもありますし、人のことは言えないなというところがあって……やはり力のあるところは色々やるわけですよ。結局は生み出されたものがポジティブかどうか、というところで判定せざるを得ないと思うのです。あそこの教団はむやみにお金を使って偉い人を集めているというレベルの批判で

菅原

良いのかということ、そのところは難しいと思います。ダライ・ラマも色々な新宗教に呼ばれたりしていますしね。今後の課題にさせて頂きたいと思います。

渡邊さんのご発表は前からいろいろとお伺いしていることもあって、大変よく分かりました。最近のご関心も分かりました。むしろ新鮮だったのは氣多さんのご意見でありまして、というのは氣多さんのような意見はあまり聞いたことがなかったので、面白いと思いました。というのは、わたしは新聞記者だったものですが、カルトの現場、オウム事件の現場なども取材していた人間としては大変関心のある問題で、今も渡邊さんが呼ばれた被害者団体の集まりなどにも呼ばれて、わたし自身も話したことがあって、共感をもって聞かせていただきました。これはまさに新宗教の研究についていろいろと議論がありまして、確か一〇年位前に南山

渡邊

大学の宗教文化研究所で、新聞記者と宗教学者が二〇人くらい集まって、宗教研究はこれからどうあるべきかという討論会をやった記憶があります。結局、当時オウム事件の頃に島田裕己さんが批判をされて大学を追われたという事件がありましたけれども、そのとき問題になったのは、宗教学者はどういう態度を取るべきか、ということでした。新宗教の研究をするのは良いけれども、批判的に研究するべきではないかという意見と、あくまで客観的な立場でやるべきだという両方意見がありました。その討論会でもそこがいろいろと議論になったわけです。学者の方たちは、学問は中立的でなければならぬ、あくまで客観的でなければならぬ、と。たとえば、井上順孝さんとかが、そういう発言をなさいました。ジャーナリズムの側というか、わたし自身がそれに対して批判して、学問というのは必ずしも中立的・客観的であるだけではないのか、と。たとえば政治学は政治を客

観的に分析するのではなくて、それは民主主義ということに大事にするという立場から研究すべきではないかとか、さらに言えば、内科学とか看護学というのは単なる病理学とは違うのであって、患者を治すという目標に向かって勉強する学問である。そういうところから考えると、たとえば宗教研究においては良い宗教と悪い宗教の区別をはっきりさせるべきではないか、と。それが宗教学者の、宗教学者の務めではないか、と挑発をわたしがしたこともあるのですけれども、それくらいに非常に難しい問題だと思います。わたしは大学の一年生などを相手に新学期の時にカルトの見分け方の話をしたいわけですが、これが非常に難しいわけです。たとえば、退会の自由があるかということの一つの見分け方として大事な要素だと話すけれども、たとえば、イスラームはどうかという問題になりますと、イスラームは一回入ると辞めることはできない宗教とされていますからイスラ

ームは除外しなければならぬ。最近では面倒くさいからイスラームはおかしいのではないかということを言いたくもなるのですが、そのように学問的線引きをするというのは非常に難しいわけです。ただ、氣多さんがちよつと言われたように、それを歴史の審判に委ねると言うところよつと寂しい気もしまして、やはりそこは何とか宗教社会学の先生たちも線引きができるのではないか、ということ諦めないで頂きたいなというのが一つです。その場合に、もう一つの道として、この学会の目標・勤めとしてわたしが期待しており、またわたし自身も考えているつもりなのは、要するに宗教哲学としてはこの問題をどういうふうに考えられるか、ということです。もちろん、「正しい宗教・深い宗教」と「そうでない宗教」と言ってみたいのですけれども、これも非常に難しいわけです。しかし、狂信とか妄信というものに対して、どういうことが宗教哲学として言えるのかということをは是非皆さ

松岡

んに考えていたいただきたいなと思います。実は、昨日わたしが発表した「七地沈空」という問題も、一種の神秘的な合一と言うこともできるわけですが、それに対してどういう線引きができるか、と。これは決して新宗教だけではなくて、伝統宗教、民族宗教であっても、すこぶる怪しい世界というのが目の前に拡がっていて、そこになびいてしまわないためにはどうしたらいいのかということで、今後のこの学会の役割ではないかなと、敢えて皆さんにお願いして終わりにします。感想です。

渡辺先生のご発表に対して、氣多さんが古代と現代では宗教の発生が違々と指摘されたことはその通りだと思ってお聞きしていたのですが、古代においては宗教と社会が一つになっていた、それに対して現代はそうではないということとは非常に大きな問題だと思えます。伝統的宗教に対してのアンチテーゼか、社会に対しての

アンチテーゼかということ、むしろ大きな状況の違いに由来するものであって、今まで挙げられた新宗教でも全く独自の新しい宗教と言うよりは、ほとんど仏教系、神道系、キリスト教系の新宗教と分類ができるようなことではないかと思うのです。それは宗教が一つには体制化して腐敗していく、それに対する批判ということもあるでしょうけれども、わたくしが一番今切実に思うのは、社会そのものが変わってきてしまったし、社会の中における宗教というものの意味が古代とは違ってしまった、ということ。仏教やキリスト教が出てきたときは、世界的にも「枢軸時代」でして、社会的な状況も違いました。資本主義が始まり、帝国というものが出てきて、それまでの古代の社会が持っていた不安とか、危険とは違う形のもので出てきました。それに対応するように仏教もキリスト教、あるいは他の宗教も出てきたかと思うのですけれども、そういうような意味で、それに対

して仏教もキリスト教もある意味ではその時に力を持つとうとしていた武力による権力とかお金による力とか、そういうものが実際に民衆を苦しめる元になっていたかと思うのですが、そういうものに対する明らかなアンチテーゼというのは共通に出しているのではないかと思えます。今の話を、森さんが仰ったような新宗教の状況を考えて見ますと、それはそういう社会の根本的な問題に対して何の解決にもならない、むしろそれに乗っかっているような新宗教が行っているかの如く見える。けれども、このような状況に対して、その時代とは違った困難が現代にはある、困難というか限界の時代といえるような、もう一歩進んでしまったら、取り返しがつかないことになるというようなギリギリの社会に私たちはいるのだと思うのです。そういう社会の困難さというものをどのように明らかにしていくか、この困難さの一つに「見えない」ということがあると思います。それを見て

氣多

いかなければならないと思いますが、それを氣多さんとかに教えて頂けたらと思いますし、それを乗り越えるようなものが仏教やキリスト教にあるのか、あるいはそれに対してどういうことが宗教にできるのか、あまり話が抽象的になりすぎたかもしれませんが、その点についてお考えがあつたらお聞かせいただけたらと思います。

ありがとうございます。非常に大きな問題ですけども、現代社会が持っている非常な困難さのようなものですね。現代世界で宗教が持っている意味ということは、まさにその困難さというものを浮かび上がらせるしかないのではないかと言いますか、その困難さから救い出すとか、それに対して新しい指針を与えろとか、そういう役割を宗教に見出す、あるいは求めるということは、わたしはまったく考えていないのです。宗教にもしてできることがあるとしたら、あるい

は宗教の創出ということにできることがあるとしたら、その困難さを照らし出すということであつて、それしかないと言えればそれしかない訳です。現代社会は、近代化というものが非常に徹底した段階の近代だと言われます。あるいは「再帰的近代化」と言いますか、その近代化ということとはもともと近代以前を前提にして近代化が成立するわけですね。近代化というのはプロセスなのですね。ですから近代の世俗化というふうにも言つても、これは近代以前の伝統的な社会を近代に変革するという、近代化という一つのプロセスとして成立する。近代というのは常に一つのプロセスである。絶えず壊して新しくするというそのプロセスであつて、近代化が極まつていって、その近代化そのものも更に近代化していく段階に今あるというのが、ギデンズやベックなどの社会学者の分析です。しかしそもそも近代ということが、常にその意味では完成しない、常にプロセスであつて近代が完

成して終わるといふはなくて、近代化が更に累乗されるような形でしか進んでいかないとすると、やはり近代社会の根柢、出発点にあるのは、近代以前の社会である、あるいは宗教というものがその社会の価値観・世界観というものを作り上げていた社会であったと言つてもいいと私は思います。それを否定し続けてきた現代社会というのは、その否定し続けていくという動きのゆえにどこまでも宗教によって規定される社会を実は抜け出ることができないのではないか。ただ、それはどこまでも常に否定の形で、それを否定して乗り越えるという形で現われてくるような気がします。しかし、その関係性というものの中でそれを乗り越えて近代化が累乗化していくような社会の持つ問題性、困難さというものが、やはり一番の根柢というか、それが起こってくる事態そのものからしか見えてこないということがあるのではないか。逆に言えば、それを「見えるようにする」のが宗教に關

花岡

わる者、宗教哲学に関わる者の役割なのかもしれないと思います。それくらいのことしか言えません。

ただ今の問題提起として「仏教とキリスト教が新宗教だったとき」というのを宗教哲学的に考えればということだったと思いますが、それはたとえばヒンドゥー教から仏教が出てきたときに、実体的なものの考え方から空とか縁起とか全く内容的にも変化して、宗教哲学的に言うところという方向へ行つたと思います。また、キリスト教は律法主義的な方向から愛の方向へと。そう考えたとき、わたしから見ると、思考とか文化とか全ての土台が歴史的に全部変わつてきて、相対的な有、つまり相対的な無、キルケゴール的な不安とか絶望とか退屈となり、それから絶対的な有、つまりキリスト教的な特に中世的な方向に言つたり、あるいはキルケゴール的なものに止まつたり、古代の自然哲学的なもの、

そういった相対無に揺れたり、そこから更に虚無に陥る。虚無というのは今現代のすべてのあり方だと思うのですが、その中を自我は自我から実存、そして生の方向に行つて…。やはりこれからの新宗教はどうしても絶対無というところ、相対有、相対無、絶対有、虚無のすべてを包摂する絶対無の思考の枠組みから新しい宗教が出てくるのではないのでしょうか。

菅原

新しい宗教というのは、新宗教ということではないのでしょうか。ここでいう新しい宗教というのは「新興宗教」という意味なのですけど。

花岡

キリスト教も仏教も新宗教だったときという見方です。ご発表の題が。

菅原

それは、これからあるべき新しい仏教、キリスト教という意味ではなくて、渡邊さんが使っておられるのは、所謂「新興宗教」という意味で使っておられると思うのですが。

花岡

でも、歴史が判断してくれる、歴史が全部や

つてくれると。わたしはどんな考え方であれ、

一〇〇年、二〇〇年経たないと現代では判断できないのではないかと思います。現代で考えていることが現代で分かるというのではなくて、やはり二、三〇〇年後に本当のことが分かるということがありますから。新興宗教と言うとオカルトのように見られるところもあるのですが、そう見られていた時代が仏教にもキリスト教にもあったというお話があったわけですし、その中でやはりどのような出方をするかというときに、色々な分け方をなさったのですけれども、わたしとしてはそういうふうに、土台となつているところから考えて行くということですから、そこに歴史的な判断、内容が入つて来なければ困るのではないのでしょうかということ。いかがでしょうか。

菅原

一〇〇年、二〇〇年経たないと分からないということも、確かにその通りかもしれないのです

が、現実にはいろいろな被害者を目の前にしていると、一〇〇年は待てないというところがあります。なんとか今、分かりやすい規準というものがあれば、たとえば新聞である特定の宗教を批判するときに線引きしなければ書けないのですよね。

花岡

その線引きが、わたくしはパラダイムになっていて、ずっと変遷して来ていると思うのです。ですから、線引きするときに、すべてのパラダイムを包摂するような絶対無という否定性です。線引きというところにはやはりそれがないと困ると思います。

菅原

小林

分かるのですけれども……なかなか現実にはね。先ほど氣多さんが挙げられた「無限のモダニズム」と言いますか、世界が常にある方向に向けて常に繰り返ししていく状態だというお話をなされましたね。そのとき、この繰り返しと言いますか、その方向付けと言いますか、どのような

氣多

方向にどのように動いているか、ということはどのように説明するのですか。どちらに動いているとかですが。

再帰的近代化と言いましたのは、近代化した社会の様々なプロセス、近代社会の構造というものを反省していくというわけですね。これはたとえば、日本の税制改革の例を挙げれば、税制にいろいろな問題がありそれに対応していくために改革していく。そういう絶えざる改革・変革をしていくわけですね。いろいろな近代社会の制度、システムというものが不断の改革を要求するというか、メンテナンスでもあるわけです。そういう性格のものであって、それが現代社会においては非常に煩瑣になっていると思います。たとえば税制でもなんでも、いろいろな問題に対応しようとする。特に現代社会ですと、いろいろな要求をいろいろな立場の人がするわけです。こういう問題にも対応しようという

るな細かな規定ができてきて非常に煩瑣になっていて、社会の秩序維持、制度を維持してい

くのにも凄いい労働が必要な状況になってます。ですから、これはどこかでパンクするのではないかと思えますけれども、それがどういう仕方でもパンクしていくのは分かりません。グローバルゼーションということも、インディヴィジュアルゼーションということもセットになつて起こることで、よく言われるのは中間的な大きさの社会がなくなつてきて、個人がむき出しで世界規模のシステムと向かい合う。だから経済の問題にしても、いきなり世界規模の金融危機に個人のわずかな貯蓄がそこで影響を受けて全部なくなつちゃうとか。それでも凄いい変動が中間のクッションなしに個人に被ってくるような社会に今ある社会がなつていて、ということが言われています。

小林

それはほとんど歯止めが効かないほどの状況に

なつてしまつていて、ということですか。危機的な気持ちを起こさせますね。

氣多

そうですね。これはどこかで根本的なシステムの組み換えというか、それはおそらく世界規模でないとそういうことは起こらないと思えますけれども、それがどういう形で起こるかについては全然分かりません。

小林

問題点が分かりました、ありがとうございます。

安永

事務局は時には嫌われ役もしなければなりませんので、議論も沸騰しておりますけれども引き続き懇親会でお願いしたいと思います。両先生どうもありがとうございます。