

# 書評特集

島蘭進 『ポストモダンの新宗教』 を読む

奥山倫明 編  
OKUYAMA Michiaki, ed.

はじめに

奥山倫明

本研究所では、東京大学大学院教授島蘭進氏が『ポストモダンの新宗教 現代日本の精神状況の底流』（東京堂出版、2001年）を上梓されたのにあわせ、2001年12月27日に著者を迎えて書評会を開催した。この会は、2001年度より継続的な研究会を開催していた「宗教理論研究会」（林淳、伊藤雅之、奥山倫明）のメンバーによる合評会の形式とし、活発な議論が展開された。

評者より当日の発表をもとに書き改めていただいた書評をお寄せいただき、さらにそれに対する応答を島蘭氏より新たにご執筆いただくことができたので、本所報に掲載させていただき運びとなった。島蘭氏はじめご協力いただいた林・伊藤両氏にも心より感謝申し上げたい。

なお、3名の書評ならびに島蘭氏による応答を掲げるに先立って、同氏の主要な著書・論文等を一覧としてまとめておく。作成にあたり、島蘭氏からのご教示を得た。記して感謝申し上げたい。

過去10年ほどの間に発表された島蘭進氏の主な著書・論文（編著、共編著を含む）

## 【著書】

『現代救済宗教論』青弓社、1992年。

『新新宗教と宗教ブーム』岩波ブックレット237、1992年。

『救いと徳 新宗教信仰者の生活と思想』（編著）弘文堂、1992年。

『宗教のことば 宗教思想研究の新しい地平』（共編著）大明堂、1993年。

『何のための宗教か？ 現代宗教の抑圧と自由』（編著）青弓社、1994年。

『癒しと和解 現代におけるCAREの諸相』(共編著)成蹊大学アジア太平洋研究センター、1995年。

『オウム真理教の軌跡』岩波ブックレット379、1995年。

『消費される 宗教』(共編著)春秋社、1996年。

『東京帝国大学神道研究室旧蔵書目録および解説』(共編著)東京堂出版、1996年。

『精神世界のゆくえ 現代世界と新霊性運動』東京堂出版、1996年。

『現代宗教の可能性 オウム真理教と暴力』叢書現代の宗教2、岩波書店、1997年。

『中山みき・その生涯と思想 救いと解放の歩み』(共著)明石書店、1998年。

『癒しを生きた人々 近代知のオルタナティブ』(共編著)専修大学出版局、1999年。

『時代のなかの新宗教 出居清太郎の世界1899-1945』弘文堂、1999年。

『宗教心理の探究』(共編著)東京大学出版会、2001年。

『ポストモダンの新宗教 現代日本の精神状況の底流』東京堂出版、2001年。

『グノーシス 陰の精神史』『グノーシス 異端と近代』(共編著)岩波書店、2001年。

## 【論文】

「時代の兆候を読みとる ある時期の運動の集合体を『新新宗教』とよぶ意義」(井上順孝「新新宗教 概念の学術的有効性について」へのコメント)『宗教と社会』3号、1997年、pp. 30-36.

「宮沢賢治の物語に見る癒しと救い」『真理と創造』37号、1997年、pp. 42-53.

「慈悲の倫理と日本仏教」『春秋』400号、1998年、pp. 13-16.

「マインドコントロール論を超えて 宗教集団の法的告発と社会生態論的批判」(全2回)『精神医学』40巻10号、1998年10月、pp. 1044-52; 11号、1998年11月、pp. 1144-53.

「日本における『宗教』概念の形成 井上哲次郎のキリスト教批判をめぐって」国際日本文化研究センター共同研究報告、山折哲雄・長田俊樹編『日本人はキリスト教をどのように受容したか』日文研叢書17、国際日本文化研究センター、1998年、pp. 61-75.

「イノチと救い 二元的宗教構造の理論枠組みを超えて」山折哲雄・川村邦光編『民俗宗教を学ぶ人のために』世界思想社、1999年、pp. 88-108.

「現代宗教と公共空間 日本の状況を中心に」『社会学評論』200号、2000年、pp. 109-23.

「心の世界 生きる力の源泉を求めて」

「現代日本人の生き方」調査企画委員会編『「現代日本人の生き方」調査報告』財団法人上廣倫理財団、2000年、pp. 178-220.

「新新宗教(後期新宗教)の政治意識 世俗主義と反世俗主義のせめぎあいの中で」『東洋学術研究』39巻1号、2000年、pp. 168-90.

「国民的アイデンティティと宗教理論 井上哲次郎の宗教論と『日本宗教』論」脇田晴子・アンヌ ブッシー編『アイデンティティ・周縁・媒介 日本社会日仏共同研究プロジェクト』吉川弘文館、2000年、pp. 65-80.

「新宗教とキリスト教」『明治学院大学キリスト教研究所紀要』33号、2001年、pp. 49-67.

「地域に根ざした宗教は可能か? 21世紀の宗教集団」国際宗教研究所編『現

代宗教2001』東京堂出版、2001年、pp. 32-48.

「『宗教』と『Religion』」『悠久』87号、2001年、pp. 51-62.

「国家神道と近代日本の宗教的構造」『宗教研究』329号、特集：近代・ポスト近代と宗教的多元性、2001年、pp. 319-44.

「〔総説〕19世紀日本の宗教構造の変容」岩波講座近代日本の文化史2『コスモロジーの「近世」 19世紀世界2』岩波書店、2001年、pp. 1-53.

### 【英語論文】

“The Popularism of New Religions Derived from the Lotus Sutra: The Early

Reiyukai's Philosophy of Independence and Self-Help and Its View of History,” *Acta Asiatica: Bulletin of the Institute of Eastern Culture*, No. 75, 1998, pp.110-28.

“‘New Age Movement’ or ‘New Spiritual Movements and Culture’?” *Social Compass*, vol. 46, no. 2, 1999, pp.121-33.

“Asian Religions and Sociology: The Case of New Religion Studies in Japan,” Liliane Voye and Jack Billiet, editors., *Sociology and Religions: An Ambiguous Relationship*, Louven University Press, 1999, pp. 183-93.

おくやま・みちあき  
本学人文学部助教授  
本研究所第一種研究所員

## 書評 1

現代宗教の理解における「ポストモダン」  
概念の有効性をめぐって

伊藤雅之

### 1 はじめに

『ポストモダンの新宗教 現代日本の精神状況の底流』(2001年)において島園進氏は、1970年代以降に顕著な発展を遂げた新宗教をおもな題材としながら、現代日本の宗教状況に対してさまざまな角度からの理解を試みている。本書は、教団宗教の動向のみならず、ナショナリズムや反世俗主義的思想の台頭をも見定め、現代日本の精神状況を把握しようとする意欲作である。現代宗教を分かりやすく解説した小冊子『新新宗教と宗教ブーム』(1992年)が絶版となっている現在、本書は新宗教の概要を理解するための初学者用のテキストとしてたいへん役立つだろう。また、本書では幅広い文化現象 新新宗教、反世俗主義、宗教的ナショナリズム、日本人論、現代宗教と悪などが取り上げられている。こうした問題群を手がかりとしながら現代社会について考えることは、宗教研究者以外の研究者にとっても、また幅広い読者一般にとっても大きな知的刺激になると思われる。

本書は、1992年の『現代救済宗教論』、96年の『精神世界のゆくえ』に続く島園氏の現代宗教論の第3弾として位置づけることができる。『現代救済宗教論』においては、(おもに1970年代より前に発展した)救済宗教としての新宗教に対する多角的なアプローチが行なわれていた。同書の最終章において島園氏が指摘したのは、70年代以降の宗教ブームが 新新宗教(組織宗教の一部) 新霊性運動(いわゆる「精神世界」, ニューエイジ) および 呪術=宗教的大衆

文化(マスコミで取り上げられる神秘現象や占いブームなど)の発展から成り立つことである。続く『精神世界のゆくえ』は、おもに 新霊性運動/文化を扱っている。そして本書『ポストモダンの新宗教』では、新新宗教を取り上げ、幅広いテーマに関連づけた考察を行なっている。

評者は、ニューエイジや「精神世界」と呼ばれる現代的な宗教現象におもな関心をもつ宗教社会学者である。島園氏が90年代初頭に提案した「新霊性運動/文化」概念の検討が、評者にとっては、氏の一連の著作を読みはじめるきっかけとなっている。今回の書評では、『現代救済宗教論』にはじまる島園宗教学のこの10年間を念頭に置きつつ、おもに本書で扱われた2つの概念、すなわち「新新宗教」と「ポストモダン」を取り上げて、島園氏との対話を試みたいと思う。

### 2 新新宗教をめぐって

本書の冒頭で、島園氏は現代の宗教状況、とくに新新宗教やポストモダンの特質に関して、次のように述べている。

新新宗教という言葉には、「ポストモダン」という用語と似たところがある。古く変わらないもの、伝統的なもの、すでにできあがってしまった既成のものに対して、新しいもの、変化を引き出すもの、既成のものを打破して前進しているのが「近代」(モダン)だった。……

ところが70年代中頃を過ぎると、世の中は今度は近代が古くなったと感じるようになってきた。今や伝統的なものではなくて、近代的なものを相対化する態度がゆきわたり、新しかったものよりも一つ新しいものに注意が集まるようになった。「ポストモダン」すなわち近代以後

とは、古くなりゆく「新」を超える「新新」という意味を含んでいる。新新宗教という用語が一時広く受け入れられた理由の一端は、この語がポストモダンの意識と一致する内容をもっていたという点に求められるだろう。(pp. 5-6、下線は評者による。)

以上の言明には、島園氏の「新新宗教」「ポストモダン」、またその延長線上にある現代宗教への理解が含まれているものと思われる。まずは、「新新宗教」概念の考察からはじめたい。

#### (1) 「新新宗教」の範囲・時期区分・組織形態・信念体系

島園氏は、「新新宗教」を1970年代以降に顕著な発展を遂げたすべての教団を指す概念として使用し、70年代以降に設立された教団のみを対象とする見方や、「旧」新宗教とは顕著に異なる特徴をもつもののみを対象とする見方をしりぞける。こうした適用範囲に基づくと、新新宗教のおもなものは、1950～80年代に成立していることになる。しかし、1930年代に成立した真如苑や、1870年代にアメリカで成立し、1926年に日本に入ってきたエホバの証人も70年代以降に顕著な発展をしているため新新宗教として把握される。

新宗教全体の歴史に対しては、次のような時期区分をしている (pp. 15, 197)。

- 第1期 19世紀初期から1880年頃まで
- 第2期 1880年代から1910年代まで
- 第3期 1920年代から1960年代まで
- 第4期 1970年代以降

新新宗教第1波 (1970～80年代前半)

新新宗教第2波 (1980年代後半以降)

第4期新宗教である新新宗教の第1波には阿含宗、GLA、真光、真如苑、統一教会、

エホバの証人、顕正会、浄土真宗親鸞会が、第2波にはオウム真理教、幸福の科学、ワールドメイト、法の華三法行が含まれる。

次に、新新宗教の組織形態と信念の特徴を概観しておく。新新宗教の組織形態は、1) 隔離型 (統一教会、オウム真理教)、2) 中間型 (「旧」新宗教に近いもので、真如苑、宗教真光が含まれる)、3) 個人参加型 (ESP研究所、ワールドメイトなど) に分類される (pp. 28-36)。また、新新宗教の信仰世界の特徴として、島園氏は次の7点を挙げている (pp. 38-66)。

貧病争という動機から「空しさ」の動機へ

現世志向から現世離脱へ

心なおしの脱倫理化と心理統御技法の増加

神秘現象と心身変容への関心の増大  
自己責任の強調、および自己の靈魂の永續の意識

聖なる宇宙の再構成

破局切迫の意識 (千年王国主義) とメシアニズムの昂揚

これらは、92年出版の『新新宗教と宗教ブーム』における特徴づけと同じである。1995年のオウム真理教による地下鉄サリン事件以前の段階で、それ以降も変わらず有効な特徴づけを島園氏が行なっていたことは、高い評価に値すると言えるだろう。

以上、島園氏の「新新宗教」概念の諸特徴を簡単にまとめたが、次にこれらに対するいくつかの疑問点を挙げることにしたい。

#### (2) 「新新宗教」概念に対する質問とコメント

(i) 92年出版の『新新宗教と宗教ブーム』においては、先述の時期区分の第1～3期は成立、第4期は発展に基づいて新宗教が分類

されていた。これに対して、本書ではすべて発展期に着目して新宗教集団を1から4のいずれか1つに位置づけようとしていると理解してよいか。

(ii) 一般の読者は、「新」が2つもつく「新新宗教」なる語には違和感をもつかもしれない。また、現在の大学生たちにとっては、自分たちの親も生まれていないときに成立した、戦前から存在する宗教が新新宗教と呼ばれることにはかなりの抵抗感があるようである。この一般になじみにくい専門用語をできるだけ避けて、現象を論述していくという方策のほうが有効であり、また、そうすることが、日本の宗教学をリードする学者の一人である島藺氏の責任ではないのだろうか。

(iii) 70年代以降の宗教状況、およびその時代の特徴を把握する際に、多様な宗教集団をひとまとめにする概念を幅広く使用することは有効だろうか。それよりも、時代の変化に対応して出現したり、発展したり、変貌する宗教の多元性を論述するほうがわかりやすいのではないか（本書では「新新宗教」という括りをしながらも、各教団の個性をかなりの程度描き出していることは強調しておきたい）。たとえば、「第4期になると の特徴をもつ新宗教が発展したり、それ以前に成立した新宗教も の傾向が強まったりする」といった論述にすれば、同時代の複合的な宗教状況が描きやすいと考える。

この点に関連して、井上順孝「新新宗教概念の学術的有効性について」（『宗教と社会』3号、1997年、pp. 3-24）に対する、西山茂氏の次のリプライは重要な視点を含んでいる（同書、pp. 25-29）。

私の新新宗教論（ないし霊術系新宗教論）の特徴は、一貫して時代社会論的な

ものであって、特定の時代社会的な脈絡を離れてあれこれの新宗教教団の個性を論ずるところにはない。また、私は、新新宗教の霊術的な要素が他の宗教の中に古くから（時代を超えて）存在していることと、それが特定の時代社会的な脈絡のなかで新たに脚光を浴びることとは、まったく別の意味をもつものであると考えている。（p. 26）

新新宗教論をめぐる議論が噛み合わない理由の一つは、時代社会の中の宗教現象を主として固有の宗教現象として把握しようとする宗教学的な立場と、それを主として時代社会の函数として把握しようとする社会学の立場との相違にあるように思える。（p. 28）

本書における島藺氏の試みは、西山氏という宗教学と社会学の両アプローチの統合であると評者は考える。事実、島藺氏は、1970年代以降の「時代の特徴（社会・文化・宗教の状況）をとらえる発見的な機能をもつ語として『新新宗教』を用いたい」（p. 15）とも述べている。しかし、A 伝統宗教、B 旧新宗教、C 新新宗教とすれば、時代の推移にともなう宗教現象の変化は A B Cではなく、A A'+B A'+B'+Cであるはずだ。すなわち、70年代以降に発展したすべての宗教集団を新新宗教のカテゴリーに入れることによって、そして同時に、現在でもきわめて多くの信者がいる旧新宗教を考察の対象からはずすことによって、多元化する現代宗教の特徴を捉える試みがいくぶん不十分になってしまったのではないだろうか。

### 3 ポストモダンのとは何か

島藺氏は前述した井上氏、西山氏との「小さな論争」のなかで、「筆者の用いる新

新宗教概念の有効性はそこに顕著な変容があるかどうか、それがポストモダン的な状況に関わっているかどうかという点にかかっている、その点を論じるのが生産的ではないかと思う」(「時代の兆候を読みとる」、p. 33)と述べている。それでは、ここでいう「ポストモダン的な状況」とは何かという議論に入っていきたい。

#### (1) 新新宗教における「ポストモダンの」なるもの

本書においては、「ポストモダン的な時代相」「ポストモダン的な反世俗主義」といった具合に「ポストモダンの」の語が散見される(たとえば、pp. 6, 14, 75, 98, 172など)。しかし、ポストモダンの特徴が何であるのか、またその議論の前提となる近代性(モダニティ)の特質に関しては詳しい議論はされていない。島藺氏が「ポストモダン」の規定をするのは、10章からなる本論の議論が終了したあとの「あとがき」においてであり、そこでは次のように述べられている。

本書で「ポストモダン」というとき、近代=モダンの制度と価値が社会全体に浸透する一方、その浸透を促した理念の諸前提が相対化され、自覚的に近代=モダンとは異質なものが追及される時代相という意味で用いている。「近代が終わった」というような考えを私が主張したいわけではなく、そのような意識が広まる状況での人々の(とくに「救い」を核とする宗教的なものに引き寄せられる人々の)思考のひだに肉薄しようという考えである。(p. 266)

近代とは異質なもの、近代に対抗する価値とは何を指すのだろうか。「ポストモダン的な特徴がより顕著に現れる」と島藺氏が

考える新新宗教第2波に属する幸福の科学を第1波のGLAと比較して、氏は次のように論じている。この比較はまた、「ポストモダン的な性格の推移」についても明らかにするねらいがあるという。

だが、両者の相違がもっとも見やすいのは、社会意識のあり方、すなわち現世の社会秩序の評価に関するものである。GLAでは富や地位や権力に基づく現世での秩序に対して疑いが投げかけられていた。富の分配の不平等や人種民族による差別が厳しい批判の対象とされ、すべての人間の尊厳と神(霊太陽)の前での平等が強調されていた。これに対して、幸福の科学では民主主義の行き過ぎと悪平等主義による道徳的秩序の崩壊が、欲望の自由の過剰や唯物主義による宗教の権威の失墜と並んで、批判の対象とされている。近代の誤った考え方に対し、伝統的な宗教性と道徳性を復興し、社会に権威と秩序を回復することを目指す新しい保守主義に通じる考え方である。祭壇に大川隆法の写真を掲げるなど、教祖崇拜を正面から掲げ、がっちりした階層構造をもつ教団組織を作ろうとしてきた点も、こうした新しい社会意識と関わりがあるであろう。(p. 214)

この記述から、2つの宗教集団の社会体制への態度の違いはわかる。しかし、この対比のどの部分がポストモダンと関わり、後者の集団にその傾向がより強いと言えるのかが評者にはよく理解できない。

また、島藺氏は、同じ幸福の科学を例にして「旧」新宗教の大本教の近代批判と対比し、「ポストモダン的な近代批判」の特徴として次の点を指摘する。

しかし同じく近代批判、唯物思想批判といっても、その意味が相当に異なってきている。大本教では「われよし」の態

度が告発の主たるターゲットであり、相互扶助精神の崩壊を招く利己主義、私利追求主義が厳しくとがめられた。そこではヨコの連帯の意識が基礎にあり、それを脅かすものに批判が向けられた。新新宗教においてはヨコの連帯の意識は薄く、タテの秩序を回復することに力点が置かれている。資本主義的な自由競争を是認しつつ、差異に基づく階層的秩序を再建し、悪平等がもたらす混乱に対処しようとするのである。宗教はヨコの連帯や苦悩への共感のよりどころとしてよりも、聖なるものに基づく差異を確立し、距離をもって対すべきものの場所を指し示す根拠として理解されている。(pp. 236-37)

以上の分析によって、2つの新宗教における近代批判の相違点が明らかとなっている。しかし、新新宗教の近代批判が、どのような点で「ポストモダンの」であるのかについて、評者はここでも十分な理解は得られなかった。次のセクションでは、島藺氏の「ポストモダン」概念のわかりづらさの原因を探りつつ、いくつかの問題提起をしたい。

## (2) 「ポストモダン」概念に対する質問とコメント

(i) 現代宗教を理解するときに、「ポストモダン」という括り方を島藺氏はいつ頃から行なうようになったのか。また、その必要性はどのような点にあるのか。たとえば、スティヴ・ブルースは、現代社会(西ヨーロッパ、北米、オーストラリア、ニュージーランド)に広がる宗教的信念や行為のエートスを探究し、その分析を通してモダンな宗教とポストモダンな宗教という区分がどれくらい有効であるのかを考察している。彼の結論は、ポストモダンの用語は不必要で避けたほうがよいものであり、

モダンを特徴づけたヴェーバー、ゲルナー、バーガーの議論によって、現代宗教は十分説明できるというものであった(Steve Bruce, "Cathedrals to cults: the evolving forms of the religious life," Paul Heelas ed., *Religion, Modernity, and Postmodernity*, Blackwell, 1998)。

(ii) 前述の2つの引用箇所から、島藺氏にとっての「ポストモダンの」なるものが、現世離脱的でタテのつながりを重視する傾向として論じられているように推測される。もしそうであるなら、「超近代」、「脱近代」であるはずのポストモダンが「反近代」とでもいえる傾向として把握されてしまうのではないだろうか。

(iii) 伝統社会への回帰を志向する反近代ではなく、近代社会を超えていこうとする脱近代としての側面が、ポストモダンの特徴づけとして一般に浸透していると評者は考える。たとえばベックフォードは、「ポストモダン」という、芸術的なスタイルや特定の時代を指すためにも使用できるさまざまな意味を含む用語を、「感性の変化(a shift of sensibility)」に関わるものに便宜的に限定して捉え、ポストモダンにもっとも関連すると思われる4つの特徴を指摘する。

1. A refusal to regard positivistic, rationalistic, instrumental criteria as the sole or exclusive standard of worthwhile knowledge.
2. A willingness to combine symbols from disparate codes or frameworks of meaning, even at the cost of disjunctions and eclecticism.
3. A celebration of spontaneity, fragmentation, superficiality, irony and playfulness.
4. A willingness to abandon the search for over-arching or triumphalist myths,

narratives or frameworks of knowledge. ("Religion, Modernity and Post-modernity," Bryan Wilson ed., *Religion: Contemporary Issues*, Bellow Publishing, 1992, p. 19)

こうしたポストモダンな特徴は、一部のニューエイジ系のグループに顕著に見られるとベックフォードは論じる。実際、島藺氏が現代的な宗教現象のきわめて重要な動向として捉える（ニューエイジを含む）「新靈性運動／文化」概念の特徴は、上述したベックフォードのポストモダンの特徴と合致している（『精神世界のゆくえ』pp. 31-33）。しかし、本書においては、こうした傾向はポストモダンとしては扱われていない。

1970年代以降の宗教は、一方では、組織に所属することなく自己の意識変容を目指す新靈性運動／文化に代表される脱近代化の方向へ、他方では、ファンダメンタリズムや一部の新新宗教が掲げるような組織内の規律やタテのヒエラルキーを強化し伝統回帰を目指す近代化の方向へと二極化する傾向にあると思われる。この二極化傾向自体がポストモダンの時代相の特徴であり、あるいは／そして前者の脱近代化を志向する新靈性運動／文化のほうがポストモダンのものではないだろうか。本書における島藺氏の「ポストモダン」概念がわかりづらいのは、現代宗教における後者の傾向を強調しすぎた点にあるように思われる。

#### 4 むすび

本稿で評者が指摘したように、1970年代以降の多元化する宗教状況を理解するためには、この時期に著しい発展を遂げた新宗教をひと括りにして「新新宗教」と概念化し、それを前面に出して論を進めることはそれほど有効な戦略とは言えないかもしれ

ない。また、「ポストモダン」という、さまざまな思い入れや矛盾がある（というのがこの語の存在意義でもあるが）語を、反近代の方向を掲げる宗教動向に用いることにはいささか無理があるのではないかと思われる。

島藺氏はこれまでも、既存の概念をより広義に使用したり、より包括的な概念を提出したりすることによって幅広い読者、研究者、学問領域との対話を試み、大きな成功を収めてきている。本書ではその試みが従来ほどうまくいっていない面もあるのではないか、というのが評者の見解である。こうした印象の背景には、本書で描かれている宗教世界について、評者が多少の違和感をもったことが関係あるのかもしれない。たとえば、島藺氏は本書冒頭で次のように述べている。

ところが70年代中頃を過ぎると、世の中は今度は近代が古くなったと感じるようになってきた。今や伝統的なものではなくて、近代的なものを相対化する態度がゆきわたり、新しかったものよりもう一つ新しいものに注意が集まるようになった。（pp. 5-6）

「近代が古くなったと感じる」世の中とは、平均的な日本人のことだろうか。それとも、新新宗教に属する信者なのか。あるいは、一部の知識人だろうか。新宗教の信仰世界への内面的理解を掲げる島藺氏の立脚点が、本書においてはいささかわかりづらかった気がする。

多様化する組織宗教、諸制度に拡散する宗教性、さらには当事者が日常生活において見出す靈性を的確に把握することは、価値観の多元化が進む現代社会においてはますます困難となってきた。こうした宗教状況を理解するために、いかなる理論枠、

概念、調査法が有効なのだろうか。評者は本書から大いなる知的刺激を受け、現代宗教の多元的状况についていろいろと考える機会を得た。今後とも、こうした問題を評者自身も考えていきたいと思う。

いとう・まさゆき  
愛知学院大学助教授

## 書評2

島園進『ポストモダンの新宗教』における  
ナショナリズム論

奥山倫明

### 1 主題の限定

著者の島園進氏は、本書の課題について、「この本で焦点をあてたいのは、1970年代以降に発展期をもった、新新宗教とよばれる宗教集団群がどのような特徴をもち、日本の宗教史や精神史の中でどのような位置を占めるのか、という問題である」(p. 17)と述べた上で、そうした課題を見わたそうとする本書の視点について多元的であると説明している。すなわち、「反世俗主義」「ナショナリズム」「近代批判」「ポストモダンの靈性(新靈性運動)」「宗教集団の内閉化」といった参照軸を組み合わせて新新宗教の位置と形に迫ろうとする(p. 19)。

本稿では、ここで一つの参照軸として取り上げられる「ナショナリズム」をめぐる議論を主題としたい。著者が、近年、いわゆる「国家神道」を中心とした近代日本の宗教的ナショナリズムへの考察も進めていることを想起すると、こうした主題設定もそれなりの意義を有すると考えることができるはずである<sup>1</sup>。本書では、三つの章を収録した第二部が「ナショナリズムの興隆」と題されており、本稿での検討の対象となる。

なお著者は、世界的な動向の中で日本の宗教的ナショナリズムの問題を考察することが可能となるような比較の視点を保持しているが、本稿では考察の対象を日本国内の状況に限定したい。また、本では、戦前までのいわゆる「国家神道」体制についても論及されているが、近世・近代の日本の

宗教的ナショナリズムについては、本書全体の主題とは別に改めて検討すべきだと思われるので、ここでは触れない。

### 2 法華系新宗教のナショナリズム

ところで著者は、1992年刊行の著書『現代救済宗教論』において、近代日本の宗教的ナショナリズムの問題を、法華系新宗教に即してすでに論じている。そこでの考察対象は、現代においても有力な諸教団であり、本稿が評しようとする、戦後日本における宗教的ナショナリズムをめぐる諸問題とも直接に関連してくると考えられるので、まずそこで示されたナショナリズムをめぐる議論を振り返っておくことにしよう。

『現代救済宗教論』第五章は、「権威の危機と法華系新宗教」と題され、近代社会における伝統的権威の危機の中で、積極的に応答することのできたと捉えられる、法華経を中心とし、日蓮の宗教伝統を汲む新宗教教団(著者により「法華系新宗教」と総称される)が対象となっている。著者によると、公称信徒数の多い新宗教教団上位16教団のうち、法華系と見なせるのは、創価学会、立正佼成会、霊友会、仏所護念会教団、妙智会教団、本門仏立宗の6教団であり、それらの信徒数の総計は、新宗教全体の信徒数の6~7割を占めると考えられることから、「日本の新宗教は過去に確立した宗教伝統としては、法華系の宗教伝統からもっとも大きな影響を受けているのである」と説かれることになる(p. 107)。留意すべきは、伝統的仏教諸宗派の中で日蓮系の伝統はそれほど大きな位置を占めていなかったにもかかわらず、「新宗教に引き継がれ、再活性化されることによっておそらく日本仏教最大といってより勢力へと発展した」ということである(ibid.)。

次いで著者は、法華系新宗教の発展期として、1920～1945年、1945～1970年の時期を挙げている。これらの時期は、新宗教教団の多くが勢力を拡大した時期と捉えられるが、それ以前に発展期を迎えた習合神道系新宗教のいくつかの教団や、1970年以降に発展期を迎える諸教団（＝新新宗教）との、発展期の違いに著者は注意を向けている。1920年から70年という時期について、著者はこう記している。

この五十年間を通じて、国民は国家とともに運命の浮沈を経験し、国家レベルでの政治的、思想的闘争に巻き込まれながら生きてきた。伝統的権威の動揺と国家の危機 - 法華系の新宗教が急速に発展するのはこうした環境のもとにおいてである。（p. 109）

ここで指摘される政治的、思想的闘争の中で注目されるのが、宗教的ナショナリズムである。十五年戦争期において支配的だった神道的ナショナリズムの思想に加えて、その前後の時期にも国家の統合、国民の団結への求心力をもつ法華経を中心とする日蓮宗の伝統は持続していた。法華系新宗教は、その伝統の大衆的な宗教運動としての展開と捉えられている（p. 116）。

こうして法華系新宗教は、その発展の要因の一つとしてナショナリズムの要素が注目されるのだが、しかしながら著者が、1930年頃の霊友会と戦後1970年頃までの創価学会を例として論じるところによると、法華経を中心とする国家の救済といった主張は社会体制と抵触するところがあり、やがては背景に退いていく。もっとも、法華経による個人の救いという主張自体はナショナリズムとは無関係に掲げることができるものであり、ナショナリズムが後退しても「信仰の本質には変更を加える必要はな

い」ことから、著者は「ナショナリスティックな関心はそうした基本的な信仰に、ある特殊な状況のもとで一時的に付け加わったにすぎないものと見ることもできる」と付言している（p. 120）。

著者は法華系新宗教における「大衆主義」についても論じているが、ここでは触れない。ナショナリズム論との関連で注目すべきは、同章の末尾の部分である。著者は1970年以降の法華系新宗教の教勢の停滞を指摘し、その背景としてナショナリズムの魅力の喪失について次のように記している。

ナショナリズムが魅力を失ったのは、世界的に国際化、地球社会化が進み国際的な緊張もゆるんだために国民としてのアイデンティティが弱まっていること、ある程度の豊かさが実現したために国民がともに困難と戦っているという連帯感が薄れたことによるであろう<sup>2</sup>（p.128）。

実はこの引用の箇所には注が付されており、著者は幸福の科学のその当時のナショナリズムの主張に言及しつつ、1990年代にナショナリズムが再び、宗教運動の主要なテーマの一つとなってくる可能性についても示唆している<sup>3</sup>。こうして見てくると、『ポストモダンの新宗教』における宗教的ナショナリズムをめぐる議論は、『現代救済宗教論』刊行時にまだ萌芽的でしかなかった課題が改めて取り上げられたものと言えるだろう。以下では、その具体的な内容について触れることにする。

### 3 現代日本の宗教的ナショナリズム

『ポストモダンの新宗教』「第二部 ナショナリズムの興隆」は、約10年前の日本では萌芽的段階にあった問題のその後の興隆に着目し、特に1980年代以降に見出される

宗教的ナショナリズムの動向を探ろうとしている。そのうちの「第四章 反世俗主義とナショナリズム」は、「ポストモダン的な反世俗主義」といった概念を導入することで、国外の動向をも参照の対象として想定しているが、それについては先に述べたように、戦前期までの日本の宗教ナショナリズムについての議論とともに本稿では触れない。

この第四章の議論は、五章、六章といった言わば各論の、論述上での位置づけも兼ねた第二部の総論の役割を果たしていると考えられる。そこでは現代日本の宗教的ナショナリズムが、以下のような展望のもとにまとめられている。

1945年の敗戦を機に、それまでの「国家神道」を中核とする宗教的ナショナリズムによって国家の統合が図られていた時代は終焉を迎える。もっとも、そうした神道的ナショナリズムの時代においても、私的領域では宗教・思想の多元性は近世以来の存続を許容されており、世俗主義や非公式的な宗教的ナショナリズム（特に前述の法華仏教的ナショナリズム）も顕著に見られたという。1945年以降になると、国家レベル、公的秩序レベルにおける神道の特権的地位は剥奪されたが、その後も往々にして日本人の宗教的アイデンティティへの要求は、大きな成功は見込めないながらも神道や天皇崇敬に託されて表現されてきた。

著者は、特に1980年代以降、戦後日本が喪失した精神的価値を回復しようとする主張が高揚してきたことに着目し、近代的・世俗的な価値理念が信用を失ってきたことがその背景にあると指摘している。神道や天皇崇敬を中核とする国家儀礼の強化の主張は、そうした「戦前への回帰」を説く思想動向の一つとして位置づけられる。そこ

では、天皇代替わりの諸儀礼や戦死者追悼のあり方が具体的な論点となり、いずれも政教分離のあり方とも絡み合い、今日まで問題としては解決されていない。

1980年代以降の日本における反世俗主義と宗教的ナショナリズムとして、著者はさらに二つの潮流を挙げている。一つは新新宗教に見られるナショナリズムであり、それが第五章の主題となる。もう一つ挙げられているのは、ナショナリズム的な霊性の賞賛であり、具体的には80年代、90年代の日本人論において日本の固有の宗教伝統としての神道への評価の高まりとして表出する。この主題は第六章で改めて論じられる。

さて、それでは「第五章 新新宗教のナショナリズム」はどのように展開されているだろうか。再び戦後に限って振り返っておくと、戦前、正統的ナショナリズム（「国体論的ナショナリズム」とも呼ばれる）の体制下に組み込まれていた新宗教教団の、戦後におけるナショナリズムのあり方として著者が着目するのは、「平和主義的ナショナリズム」である。ここでは、平和を愛する日本人が、すぐれた文化伝統をもって世界平和に貢献すべきことが主張される<sup>4</sup>。こうしたナショナリズムは、戦前の攻撃的自己主張的な神道ナショナリズムとは異なった、控え目で穏健なナショナリズムと捉えられるが、1970年代以降に発展する新新宗教の中に、再び攻撃的自己主張的なナショナリズムを掲げる教団があると著者は指摘している。

著者はワールドメイト、上掲の幸福の科学、その他の事例を引きつつ、1990年代前半頃の自己主張的・対外攻勢的な宗教的ナショナリズムを概観し、その背景に、「経済的優位に育てられた民族的優位意識」と、「国際化グローバル化の中での厳しい対外関

係についての認識」、「強固な宗教的・文化的アイデンティティに基づき、明確な思想・態度を打ち出していかなければならないという自覚」があることを指摘している。また、ワールドメイトの深見東州、幸福の科学の大川隆法は言論・メディア界になじんだ宗教指導者であり、その分、1980年代以降の自己主張的な宗教的日本人論から多大な影響を受けているのではないかと指摘されている。

続く第六章の主題はそうした日本人論であり、著者は近世国学にまでさかのぼって宗教的日本人論の流れをたどっている。その上で著者が指摘するところによると、日本の固有の宗教（「日本教」）の価値を称揚する、自己主張の強い肯定的日本教論とも呼ぶべき議論が、特に1980年頃から興隆し、90年前後には頂点を迎えたようだという。具体的な論者としては、山本七平、梅原猛、佐伯彰一、鎌田東二が取り上げられているが、各論者のナショナリズム的な主張には濃淡があるという。肯定的日本教論の特徴として著者は、文化的な寛容や受容性、調和的自然観、そして日本教を日本固有のものというよりはアイヌや沖縄の文化や宗教と連続するものと捉えたり、世界各地のアニミズム、シャーマニズム、神秘主義と共通するものと捉えたりする、日本教についての相対化した見方を挙げている。自己主張的日本教論の背景には、80年代以降の日本の経済的優位に基づく優越意識のほか、宗教的アイデンティティの確認要求の高まりという世界的な潮流があることも指摘されている。

#### 4 宗教的ナショナリズム論の示唆するもの

以上、『ポストモダンの新宗教』における

宗教的ナショナリズムをめぐる議論を振り返ってみた。同書では、ナショナリズムはあらかじめ前提とされている概念であり、別の論者による「国家と国民文化への賛美と献身、愛国心を強調するイデオロギー」（p. 89）といった説明を引用するだけで、それ以上詳しく論じられていない<sup>5</sup>。その代わりに、さまざまな「形容句付きナショナリズム」概念が導入されることで、問題としての宗教的ナショナリズムの広がる範囲が暗に示されていると言える。なかでも「自己主張的」という語句は新新宗教のナショナリズムについても、日本教論においても散見され、そこに込められる重要性の大きいことが窺われる。言うまでもなく、そこで掲げられているのが「自己」であることから、ナショナリズムが、文化的・宗教的アイデンティティの問題と密接に絡み合っているであろうことも想像に難くないが、ここではその問題について論じることはできない。

なお自己主張的ナショナリズムとして取り上げられていたものを、思い付くままに列挙してみると、

日本の危機の克服を目指す主張  
世界の危機の克服に果たすべき日本の役割の主張  
日本の宗教性・霊性の優越性の主張  
（ここでは特に相対性、寛容性、包容性が注目されている）  
日本の宗教性・霊性の復興・拡大への主張

といったものが挙げられるだろう。近代国民国家における（あるいはその成立を目指す）国民統合を促がすイデオロギーとしてナショナリズムを捉えると、はその種のナショナリズムと連続したものと言えるだろう。はそれ自体としては、国際貢献

といった理念とも結びつく望ましい主張のように思われるが、<sup>5</sup>のような日本優位の視点が含まれる場合には、侵略的拡大を伴う、言わば精神の帝国主義の疑いを免れがたくもなりかねない。

もまた、<sup>6</sup>に記した拡大の主張を取り得るだろう。興味深いことに、例えば大川隆法の言葉から抽出できる「日本の宗教による世界制覇」は、相対性、寛容性といった特性と矛盾するようにも思われる（それは、相対的でも寛容的でもない包容性ということかもしれない）。普遍主義的宗教が本来的に、布教・伝道・回心の強制といった特質を含んでいると捉えるのであれば（自民族中心主義ならぬ「自教中心主義」と言うべきか）、大川隆法のみを責めるわけにはもちろんいかない。むしろ、日本生まれの宗教教団が普遍主義的救済を唱える場合に、その教団が刻印されている日本的特質をどう考えるべきか、という問題がここには含まれていると言えよう。

ナショナリズムの問題は、国際的には2001年9月11日同時多発テロ事件、国内的には皇太子妃出産といった出来事を経た今日、改めて論壇をにぎわしている<sup>6</sup>。そうした問題自体を論じる用意はないが、最後に自己主張的ナショナリズムという概念から触発された思い付きを一つ書き記しておくことにする。

近代国民国家体制において、一国民国家であること自体が必然的に他の国民国家との相関的な布置の中に位置することを意味しているように、ナショナリズムも国民国家体制と同時代的な現象である限りにおいては、往々にして他の国民/民族、他のナショナリズムとの相関的な布置の中に位置する一ナショナリズム（単数形のナショナリズム）の形態を取りがちであるように思

われる。そして関係性の中にあるということそれ自体が、他の国民/民族、他のナショナリズムとの比較、優劣関係に容易に陥りかねない危険性を内包しているのではないだろうか。つまり、国民国家体制の中でのナショナリズムの主張は、その国内的な機能はどうであろうとも、対外的には自己主張、特に優越性の主張へとつながりやすいのではないかと思われるのである。

もっとも、他の国民/民族、あるいは他のナショナリズムとの優劣関係とは無関係の「愛国心」が存在する可能性も否定できない。おそらく、そこで「国」の含意は、国民国家という想像の共同体とは別の、「愛情の圏域<sup>7</sup>」としての「郷土」に近接するだろう。愛国心に相当する英語 patriotism (patriot < Gr. patriotes 「同郷の人」) を想起すれば、それは「愛郷心」と呼ぶべきかもしれない。宗教が内包する共同性の圏域とその外部との関係のあり方が、ナショナリズムとその外部との関係のあり方を一つの論点としていることは、ここで取り上げてきた著作を含むさまざまな議論から明らかなことだと思われるが、さらに一般に、普遍主義的宗教とその外部の関係という問題を考察する上では、ナショナリズム概念とはまた別の概念の導入が有効なのではないかと思われる<sup>8</sup>。ナショナリズムの概念が国民国家体制に付随する諸問題をも引きずりがちであることと比べて、「愛郷心」の概念がそうした問題構成をある程度免れ得るものであるとすれば、宗教的共同性のあり方を考える上では、そうした概念もまたもう一つの考察の手がかりを提示することになるだろう。

註

<sup>1</sup> 島蘭進「国家神道と近代日本の宗教構造」

「19世紀日本の宗教構造の変容」(ともに2001年)等を参照。

<sup>2</sup> 一般に、国際化、グローバル化とナショナリズムや国民としてのアイデンティティとの関係といった問題については、さらに検討が必要ではなく、『ポストモダンの新宗教』はその点についても論及している(p. 167)。法華系新宗教におけるナショナリズムの帰趨についても、さらに検討が必要となる。

<sup>3</sup> もっとも、その注記は、「七〇年代、八〇年代に目ざましい発展を見せた真光系の教団にもナショナリズムは見られるので、七〇年代以前と七〇年代以後の変化を劇的な大変化と考えるのはあたっていない」(p. 132)と結ばれており、この時点で著者はナショナリズムを主要なテーマと捉えることには留保を付けているように読める。

<sup>4</sup> 著者が事例とするのは修養団捧誠会であるが、その他の教団を含めて戦後新宗教の平和主義をナショナリズムの観点から検討することも可能だろうし、そうした検討はナショナリズムに関する議論自体の厚みを増すことになるだろうとも考えられる。ロバート・キサラ『宗教的平和思想の研究 - 日本新宗教の教えと実践 - 』(春秋社、1997年)も参照。

<sup>5</sup> 参照されているのは、中野毅「序 宗教・民族・ナショナリズム - 読み解くための基礎と問題の所在 - 」中野・飯田・山中編『宗教とナショナリズム』(世界思想社、1997年、14頁)である。

<sup>6</sup> 『現代思想』(2001年12月号)が「ナショナリズムの変貌」を特集しているほか、「平和論」

を特集した『小説トリッパー』(2001年冬季号)では表紙も飾る島田雅彦・小熊英二の両氏が「同時多発テロと戦後日本ナショナリズム」と題した対談を行っていた。さらに『思想』(2001年12月号)の特集「宣長問題」、著者も参加した特別座談会を収録した『発言者』(2002年1月号)の特集「宗教 - 国家の故郷たりうるか」も関連した主題である。同様の主題を掲げた同時期の刊行書籍についてもすぐにも何点も想起されるが、ここでは触れない。

<sup>7</sup> 「愛情の圏域」という表現は、マイケル・ウォルツァーの同名の論文から採った。マーサ・C・ヌスパウム他『国を愛するということ - パトリオティズム愛国主義の限界をめぐる論争 - 』辰巳伸知・能川元一訳、人文書院、2000年、pp. 208-10 参照 [Michael Walzer, "Spheres of Affection," Martha C. Nussbaum with Respondents; ed. by Joshua Cohen, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Beacon Press, 1996, pp. 125-27]

<sup>8</sup> ワールドメイト、幸福の科学その他の新新宗教教団が普遍主義的救済を掲げないのであれば、もちろんナショナリズム論の問題圏内に留まるだろう。加えて、海外に展開している法華系新宗教(創価学会が代表例)、あるいはその他の日系新宗教教団、さらには新宗教に限らない日系教団におけるナショナリズムのあり方は興味深い論点を提供するだろう。

おくやま・みちあき  
本学人文学部助教授  
本研究第一種研究所員

林 淳

## 1 研究活動の区分

1970年代後半から始まる島園進の生産的でかつ多彩な執筆活動が、日本の宗教社会学、新宗教の研究史上、いくつもの重要な貢献をなしたことは、異論のないところであろう。ますます活発になっている島園の、現在進行形の活動の総体を見渡し、その評価を見極めることは、私の専門的な能力をはるかに超えることである。ここでは、私が読んだことのある、すこし前の島園の論文を中心に、過去の活動を評価し、批判する作業を行ないたい。島園氏がかつて書いた論文のいくつかは、すでに著者の手を遠く離れて、研究史のなかにある。しかしそれらの論文が、どういう価値をもって研究史に残ったのかということについての議論は、十分ではないように思われる。本稿は、そうしたことを解明する、ささやかな試みのつもりである。

島園の研究活動は、かりに二つの時期にわけてみると、わかりやすいように思う。第1期は、天理教・金光教の発生的研究と、『現代救済宗教論』（青弓社、1992年）に収められた、新宗教全体を包括的に把握する宗教社会学的研究としてまとめることができる。島園氏は、ここで内在的理解というアプローチで教祖の内面的葛藤をえがき、信仰がうまれる場面に肉薄しようとした。天理教の教祖については、とくに内在的理解のアプローチが意識されて、文学的な表現をもって教祖の内面が綿密に描かれている。金光教の教祖については、引き続き文学的な手法がとられつつも、民俗宗教の構造的な変動という宗教史的な枠組みが

提示されている。これらの論文が書かれた時期に「生神思想論 新宗教による民俗宗教の止揚について」（宗教社会学研究会編『現代宗教への視角』雄山閣出版、1978年）、共著の「新宗教における生命主義的救済観」（『思想』665号、1979年）が続くが、日本の新宗教の全体を思想史的に位置づけた画期的な成果であったと私は思っている。『現代救済宗教論』は、日本の新宗教を日本宗教史のみならず世界宗教史に位置づけようとした野心的な作品であった。第1期の研究は、新鮮な問題意識で、野心的に従来の研究を超えていこうとしたものであったとまとめることができる。そこでは、西欧の宗教社会学（とくにウェーバー社会学）の枠組みが参照されながらも、それは島園によって厳しい批判に晒されている。ウェーバー、村上重良、安丸良夫が批判され、森岡清美とのあいだで論争が行なわれた。島園は、新宗教研究が活発に進められた時代の象徴的な存在となった。

第2期は、大正・昭和の新宗教研究で始まる。第1期に幕末維新期の新宗教が主に対象化されていたことからして、次に大正・昭和期の新宗教が取り上げられるのは、ごく自然の経緯であろう。生長の家、霊友会、創価学会などが検討され、都市化、精霊信仰、大衆主義、体験主義、心理療法などという概念が作られて、都市型の新宗教の思想的・社会的な特質を描き出そうとしたが、しかし島園の関心は急展開して、同時代の新宗教へと向かい始める。そのきっかけは、西山茂の新々宗教論にあったように思われる。70～80年代における新宗教の変容という問題意識が、島園、西山などの新宗教研究者を占有し始めた。

しかし島園は、70年代以降の新宗教の変容を新宗教研究のトピックに閉じ込めず、

近代の思想史・宗教史上の画期点であるというオリジナルな説に鍛え上げていった。新霊性運動（文化）論が、それである。精神世界、ニューエイジといった先進国で流行した文化現象が、サブカルチャーの流行ではなく、広く文明史的な文脈で考察を加えるべきものとして把握されたのである。島園の『精神世界のゆくえ 現代世界と新霊性運動』（東京堂出版、1996年）は、その点を解明した労作であるが、こうした幅広い文明史的視点が導入されている点で、ニューエイジ研究が、学的な深みをもつことになった。95年におきたオウム真理教の地下鉄サリン事件は、新宗教研究の第一人者である島園にオウム真理教の解明を責務のように強いたのではないかと思われる。第2期の活動を見ると、まさに八面六臂の大活躍なのだが、大正・昭和期の時代の研究は、少し手がつけられたものの、宙に浮いてしまったのではないという印象を私は抱く。

結果として見ると、島園は、新宗教史の始点（幕末維新时期）と終点（新霊性運動）に多大な労力を注ぎ、その解明につくしたといえよう。それでは始点と終点との間の時代は、どうなったのだろうか。教祖時代以降の天理教、金光教、大正・昭和の新宗教の発生展開、戦後に伸張した巨大新宗教教団の組織化といった諸テーマは、新新宗教論、オウム真理教論ほどにはジャーナリズムでも学界でも、さほどウケル話題ではないであろう。時代の最先端を読み取るというスリリングな好奇心を引きつけることはないかもしれないが、新宗教研究が、研究の分野として、より信憑性を得るためには越えることが必要なハードルのような気がする。島園が新宗教研究の立場から、民衆宗教研究が扱う時代の狭さを批判したこ

とがあつたが、ならばますます民衆宗教研究が扱いきれない時代（大正・昭和期以降の新宗教）に取り組むことが、新宗教研究派の代表者である島園に課せられた課題になるだろう。

## 2 島園進の戦略

第1期の島園進が、先行研究と粘り強く格闘し、それを批判した上で新たな研究のあり方を模索していった姿勢は、70年代後半の新宗教研究における幕開けの象徴であった。あの時期の島園は、うまく相手を批判し、パンチを連打することができた。島園は、なぜ連戦連勝することができたのであろうか。島園が批判、論争を挑んだウェーバー、村上重良、森岡清美、安丸良夫などは、かなりの強豪と言わざるをえない。ここでは民俗宗教の概念整理と、脱呪術化をとりあげて、この問題への私なりの解答をさぐることしよう。新宗教研究を始めるにあたり、島園は、かなり民俗学の成果をベースにしようとした。柳田国男、折口信夫の学問を意識していて、それとの関係で自己を位置づけようとした。ところで堀一郎、桜井徳太郎の研究では、成立宗教と民間信仰とが両極的に設定されており、したがって両概念の中間的、境界領域的な世界を把握しがたくしていると批判し、島園は中間的な領域を把握する民俗宗教概念を提起した。ただしあとから民俗宗教の概念では、他の論者も使っており混乱が生じるため、習合宗教というオリジナルな説が提唱される。内容自体は、民俗宗教概念と違いはない。ウェーバーの脱呪術化の概念も、厳しく批判されるが、そこでは宗教と呪術を両極的に捉えるウェーバー以来の宗教社会学が批判の対象とされる。日本の新宗教の生命主義的救済観が引き合いに出され、

呪術のなかにも救済観が包まれている事例をあげて、宗教と呪術を両極的に理解すること自体が、西欧的な宗教観の偏向ではなかったかと考えているようである。ここでも両極的な対概念が、島藺の批判のターゲットになる。島藺が連勝したのは、両極的な対概念をつかまえて批判し、代わりに中間的な概念を提出するというやり方が効を奏したためである。「民俗宗教」「習合宗教」「生神思想」「生命主義的救済観」などは、まさに中間的な領域を概念化しようとしたものである。

それではなぜ島藺の批判は、説得力を有したのであるか。ここからは私の推測が始まる。第1に、島藺には、吉本隆明ばりの知識人批判がある（おそらく今も、である）。両極的な対概念は、まるで知識人が作った作り物であり、実際の民衆はもっと曖昧で、漠然とした生活世界を生きているという見方があったのではないか。成立宗教/民間信仰、宗教/呪術という対概念は、学問の世界で生み出された概念に過ぎず、民衆世界の実情からはかけ離れていくという予感があったものと思われる。まずこれが第1点である。いっそう大切なのが次の第2点である。島藺がどれほど意識したかどうかはわからないが、両極的な対概念は、エリート文化と民衆文化という対照的な歴史観を前提にしている、近代の民衆世界へのアプローチとしては有効性を発揮できないという認識がそれである。島藺は、大衆参加の文化、中産階層の文化に中心的な関心を寄せており、新宗教も大衆参加の宗教として認識されている。とくに近代の大衆参加の文化、中産階層文化は、エリート文化と民衆文化という前近代的、身分制的な対概念では、とうてい理解できないという考えがあるのではなかろうか。島藺は、近

世の御嶽講を「大衆的な山岳信仰集団」と呼び、1920年代以降の新宗教の「大衆主義」、70年代以降の「呪術=宗教的大衆文化」と、好んで「大衆」の語を使い、新宗教を語ってきたが、これらは両極的な対概念の批判が、何を指していたかを示している。島藺が切れ味のいいパンチを打っていた時代とは、両極的な対概念を批判していた時代なのである。しばらくして批判者・島藺の姿は消え、自らの中間的な概念を使って研究の構築に努め出すと、「大衆」が頻発されるようになった。両極的な対概念の批判「大衆」概念の多用は、島藺の研究者としての必然的な過程だったと私は信じている。とすれば、島藺のいう「大衆」とは、いったいどのような概念なのかが、次に問われるが、「大衆」の定義はきちんとされていないのではなかろうか。島藺氏のいう「大衆」は、歴史学的な蓄積にもとづくのか（民衆宗教研究との差異を問題にする場合には、「民衆」ではなく「大衆」を使う学的な根拠はいるはず）、社会学的な概念なのか、あるいは宗教学風のオリジナルな概念なのか。御嶽講から新霊性運動までが「大衆的」と形容されるときに、どのようなイメージなのであろうか。

私なりに疑問を整理して、質問にすると、次のようになろう。「大衆化」は、近世以降、時代ごとに量的に拡大していく現象なのか、各段階で質的な相違があるのか。たとえば近世後期の「大衆化」、幕末維新期の「大衆化」、大正・昭和の「大衆化」、戦後の「大衆化」という具合に、そこに質的な差を考えているのだろうか。

### 3 3つの質問

最近の島藺の研究を読んだときに気になったことを、最後に質問としたい。以下、

3点を羅列することにする。

(1)『時代のなかの新宗教 出居清太郎の世界1899-1945』(弘文堂、1999年)で、「システム社会化への転換の時代に出現した、一つのオルタナティブの構想」(p. 248)と記されているが、このオルタナティブ論の適合の範囲はどの程度を予想しているのか。修養団捧誠会のみか、この時期の新宗教の特質なのか、近代の新宗教全体にまで及ぶものなのか、という質問である。

(2)「国家神道と近代日本の宗教構造」(『宗教研究』329号、2001年)では、次のように述べられている。

狭い用法をとるとすれば、近代の神道のなかの、国家と天皇崇敬と深く結びついた局面をとらえるための代替案が提示されなければならないが、これまで有力な代替案は存在していない。そうとすれば、これまでの広い意味での用法が多くの弱点を含んでいるのを認めた上で、あらためて広い意味での国家神道の概念を再検討して用い直すのが得策であろう。(p. 327)

阪本是丸の研究などが批判の念頭にあるのだが、島園自身が、広い用法の「国家神道」を再利用する前に、狭い用法の「国家神道」を再定義し、代替案を出す必要があると思われる。そうしないと、これからの研究者集団は、「国家神道(狭義)」、「国家神道(広義)」という煩瑣な語句の使用を強いられることとなり、それは望ましい研究状況ではない。「国家神道(広義)」には、仏教教団の海外布教、戦争協力なども入る

としたら、むしろそれに代えて「天皇制ナショナリズム」といった概念を用いる方がよいのではないか。

(3)「一九世紀日本の宗教構造の変容」(『岩波講座近代日本の文化史2 コスモロジーの「近世」』岩波書店、2001年)では、「習合宗教」概念が久しぶりに再登場し、宗教史の構造的な変動の記述に使われている。この概念は、島園氏活動の時期区分でいうと第1期に属するもので、島園の宗教史像がその間に持続していたことを知ることができる。近代宗教史の見方に対する、島園氏の息の長さには敬服するものである。しかしその間、島園によるオリジナルな「習合宗教」概念をめぐって、研究者集団のなかで議論がなされたり、他の研究者がこれを使って歴史叙述に利用したりすることはなかったと私には見える。だとするとオリジナルな概念の再利用は、この15年近くの研究史的成果を取り込むことを阻むマイナス効果があるのではなからうか。これは私の一方的な印象論に過ぎないが、疑問点として、修験道から御嶽講への展開が問題になっているが、これは「中世から近世への移行」なのであろうか、「近世から近代への移行」なのであろうか、ということを質問しておきたい。

付記 宗教・民衆・歴史研究会(磯前順一、島園進、藤井健志、安丸良夫、林)における発表、議論から多くのことを学んだ。研究会のメンバーに感謝したい。

はやし・まこと  
愛知学院大学教授

## 宗教運動から近代をとらえる

3氏の書評に答えて

島園 進

拙著『ポストモダンの新宗教 現代日本の精神状況の底流』につき、筆者の立場やこれまでの仕事をよく理解して下さっている3人の方々から鋭いご批評の文章をいただき、わが身の幸運をかみしめている。2001年12月の南山宗教文化研究所での書評会でも、フロアの方々を含め、たくさんの有益な質問をいただき、また会の前後の懇親の時には暖かい、また奥深い問いかけをいくつもいただきもした。その上さらにここに書評文をいただき、応答を記す機会を与えられたことは、筆者にとっていくつもの意味で大きな喜びである。ここで論題となっている筆者の学問的課題について考察を深めることができること、評者の方々とのこれまでの討議を更新する機会を与えられたこと、南山宗教文化研究所での筆者の思い出深い学問的経験にさらに厚みを加えることができること、などである。

とはいえ、喜んでばかりはいられない。それぞれの方々への書評は厳しい批判を含んでおり、現在の筆者の仕事の方向性に対して、それでよいのかという問いかけが背後に潜んでいると自覚すべきだろう。そのような自覚をもって個々の書評に真摯に向き合っていこう。書評の配列順に従って、伊藤雅之氏、奥山倫明氏、林淳氏それぞれの書評に回答していくことにする。

### 1 「ポストモダン」と「新新宗教」

伊藤氏が指摘しているとおり、本書で「ポストモダン」という語の周回な輪郭づけはなされていない。筆者がそのような試みを避けてしまったために本書の理論的枠組

みが明確さを欠くものになったことは否めない。筆者が「ポストモダン」の語をどのような意味で用いるかを明確にする作業は今後の課題だが、ここでは筆者がこの語を用いる際の主要な関心事をあげて、ある程度の展望を示しておきたい。

宗教運動、あるいは宗教構造を通して近代という時代相を見ると、近代性についていくつかの特徴が浮かびあがってくる。(1)科学的知識、および市民的自由や平等といった近代的価値の取り込み、(2)家族や仕事を尊びこの世の幸福を重んじる現世志向性、(3)草の根の人々自身が主体性をもって宗教活動に取り組むことを勧める大衆参加の思想・実践形態、(4)親族・地域の共同性と国民全体のヨコの連帯の結合による強固な仲間意識とナショナリズム、(5)合理的知識による進歩を奉じる知識人の知的主導権への追従、などである。筆者はこれらが相互に関連しあったものであり、救済宗教が近代社会でその役割を変えつつ一定の場所を占めてきたという文明史的な視点と関連づけてとらえうると考えている。

これを社会学や歴史学の近代論、近代世界論と結びつけることも十分、可能であろう。すなわち、(a)科学技術・資本主義経済・民主主義的政治システムの浸透、(b)夫婦中心の近代家族の発展とそこから広がる共同性、(c)地域共同体の再編とメディアの発展によるその侵食、(d)大衆参加的な国民国家の共同性や近代国家的諸制度とそれを支える近代的エリートの権威、そして(e)欧米の覇権の下での植民地主義とそれをひきずる国際的な政治経済的秩序、といったものが近代世界の枠組みを決めてきたとしよう。近代世界のなかで国民国家的な体制を整え(ようとして)きた社会では、これらの特徴がセットとなって見られるようにな

る。発展途上国はこれらのセットにたどりつくことを目標として開発という目標に集中する。これら近代世界の特徴と上にあげた近代的な宗教運動や宗教構造の特徴は対応し合っていると思われる。

筆者の認識は、1970年前後からこのような特徴をもつ近代世界の構造がゆらいできており、いくつかの側面でそれにかわる新しい特徴が顕著になっているということである。(1)から(5)、(a)から(e)のすべての項目が、異なる特徴に移行しているというわけではないが、かなりの部分に変化してきているので、宗教運動や宗教構造の、また近代世界の全体的な特徴が大きく変化してきていると見てよいと考える。そのようにして新たに登場している時代相を「ポストモダン」とよぼうという考えである。

フランソワ・リオータルは進歩やヒューマニズムといった価値秩序を奉じる「大きな物語」の崩壊をポストモダンの指標としたが<sup>1</sup>、それは上のリストでは、(a)(d)(e)といった特徴のゆらぎに関わる。また、資本主義の発展とグローバル化により、地域社会と国民国家と核家族を秩序の基本単位とするような社会組織の基礎単位がゆらいでいるという側面がある。これは、(b)(c)などに現われている。もちろんこれらは相互に関連しあっており、おおよそ1970年頃から、新たな世界秩序への移行が大きな規模で進行するようになった。宗教運動や宗教構造における(1)から(5)の特徴のゆらぎは、そのような変化を反映しているとする。

ポストモダンのものの現われは多様であり、「ポストモダンの近代批判」も単純ではない。差異をあまり考慮しない一律の平等性に期待をかける近代国民国家的な民主主義や大衆参加の価値に対する批判は、その重要な一要素であろう。性やエスニシ

ティや能力や趣味などの差異を認めた多元主義の方向をとることもあるが、逆に差異に立脚して平等の価値を軽んじようとする傾向も出てくる。前者は人権の平等を重んじる点で近代の傾向をひきつぐ超近代的なポストモダンであるが、後者は人権の平等に疑いを投げかけるという意味で反近代的なポストモダンの特徴を表わしている。したがって、ポストモダンには「超近代」「脱近代」という訳語が適切である側面とともに、近代を通過した後での「反近代」の新しい形が現われるという側面も含まれるのだ。

ポストモダンという視点から現代宗教を見ようという問題意識は、筆者の中では、「新霊性運動」や「新新宗教」の研究にとりかかった1980年代の後半から明確化してきた。だが、そのような問題意識はソルジェニツィンの作品が人気をよんでいた1970年代後半に、すでにある程度流通していたと思う。イラン革命はそのような動向の現われとして見えた。したがってベックフォードがあげているような、先進国のなかからのオルタナティブに見られるポストモダンとともに、第三世界など非西洋圏から台頭してくるファンダメンタリズムなどの「反近代」をはらんだ動向にも十分注意を向けなければいけないというのが、筆者の当初からの考えだった。

伊藤氏にとってのポストモダンは、何よりもまず先進国内部のオルタナティブの潮流を指すようであり、筆者と力点の置き方が異なるようだ。世界の政治経済構造上の被支配者である、第三世界からの発信を重んじるという立場を考慮していただければ、本書で用いられているポストモダンの語はそれほどわかりにくいものではなく、ではなかろうか。これは書評の終わりの方

で、伊藤氏自身が認めておられることのようにも思われる。

さて、伊藤氏が丁寧に検討しているもう一つの用語、「新新宗教」の方はすでに井上順孝氏と筆者や西山茂氏の間で討議があり<sup>2</sup>、そこで示された問題点を踏まえ、さらに明確化する方向で問いが提示されている。その討議ではっきり述べたように、筆者の立場は新新宗教と旧新宗教を異なるカテゴリーに属するものと見るのではなく、第4期の新宗教を新新宗教とよぶということである。また、時期区分は教団の成立期だけになされるべきではなく、発展期をも含めたほうがよからうということである。一つの教団が第1期に成立し、第2期、第3期にも顕著な発展期をもった場合（たとえば天理教）その教団は運動成立史という観点からは、「第1期の新宗教」だが、発展史という観点からは「第2期、第3期の新宗教」ということにもなるわけである。この成立史と発展史を複合し、とくに発展史に力点を置く用語法をとった時、「新新宗教」とは「第4期の新宗教」であるということになる。

「新新宗教」という語は、新しい現象に対する一般社会の関心を反映してマスコミの支持のもとに流布したものであり、すでに通用していた用語を用いながら、それに学術的な内容を盛り込もうとするのが筆者の意図であった。「第4期になると の特徴をもつ新宗教が発展した」（伊藤氏稿、p. 31）といったことを論じるのに、一般社会で通用している用語を用いたということであって、その限界を明示しながら論じたつもりである。また、登場期の運動には独自の特徴があり、とくに70年代以降それが目立ったので、「それ以前に成立した新宗教も の傾向が強まった」（同前）ということとは分けて、独立して論じるだけの価値があっ

たと思う。

また、第4期の新宗教の特徴を論じた学問的な試みは、筆者と西山氏のものの他にほとんどなく、その一定の有効性は伊藤氏も否定していない。ポストモダンとの関連づけについても、一定の成果を収めていることは認めていただいているようである。「新新宗教」という用語を用いることにより、第4期の新宗教の特徴を、ポストモダ的な時代相を映し出すものとして論じるという問題意識が育てられたということは言えるのではなからうか。そこでの時代相の読み込みがどれほどの的確さをもっていたかは、なお大いに検討を要する問題である。伊藤氏もこの問題に立ち入っていないが、他にもこの問題に踏み込んだ論考は熊田一雄氏によるものなど、ごくわずかなものにとどまっている。事例研究の蓄積によって、筆者の論点が発破されることは、むしろ筆者の大いに歓迎するところである。

## 2 ナショナリズム論

奥山倫明氏は筆者の旧著における「新宗教のナショナリズム」論に論究して、本書の「宗教的ナショナリズム」論と比較している。第3期の新宗教、すなわち昭和期・戦後期（1970年頃まで）に発展した新宗教について論じた『現代救済宗教論』第五章との間に、齟齬がないかどうかという問題である。ここでは1920年から70年にかけての時期に、つまりは新宗教史の第3期に法華系の新宗教が発展した理由を問い、法華系の新宗教がその時代のナショナリズムと適合的であったと論じ、70年代以降の法華系新宗教の停滞をナショナリズムの後退とも関係づけようとしていた。ところが、本書では新たに70年代以降に宗教的ナショナリズムの昂揚が見られるとし、新新宗教、すな

わち第4期の新宗教をその例にあげているのだから、第3期の新宗教のナショナリズムとの関連が問われなければならないのは当然である。

奥山氏の示唆は妥当であり、正直なところこの問題は本書で十分に問われておらず、盲点になっている。『現代救済宗教論』の諸論考を書いていた80年代の後半には、ファンダメンタリズムは筆者の視野に入っていたが、宗教的ナショナリズムという視点は視野に入っていなかった。政治や言説の次元で、宗教とナショナリズムが結びついて問題化する傾向には気がついてはいたが、宗教運動の次元では国境を越えたグローバルな潮流の方に目が向き、目立ったナショナリズムが台頭するとは考えていなかった。実際、第4期の新宗教（新新宗教）の第一波に属する、阿含宗・統一教会・エホバの証人・GLA・真如苑・大山<sup>おびのきこと</sup>祇命神示教会などを見るとナショナリズムはさほど目立たない。真光や顕正会の場合はナショナリズムが隠しようもないが、目立つ教団はそれぐらいである。

ところが、次第に70年代以降の日本における、宗教とナショナリズムの結合の重要性に気がついてきた。まず、第4期第2波の新宗教（新新宗教第2波）として急成長したいくつかの教団、たとえば幸福の科学やワールドメイトではナショナリズムが顕著なのが見えてきた。このような傾向を見て、筆者の理解がかわったということが一つある。それから、インドにおけるヒन्दゥー・ナショナリズムの台頭や、旧ユーゴスラビアでの民族紛争における宗教の重要性など、世界的に宗教的ナショナリズムが目立つようになってきたということもある。そのような世界的傾向に照らして日本を見直してみたところ、確かに新宗教の中にも

注目すべき宗教的ナショナリズムの昂揚があると見えてきたということが第二の理由である。そしてたぶんこれがもっとも大きいのだが、日本人論の中での、自国の精神的伝統（「アニミズム」「森の宗教」など）を引き合いに出した自己主張や、天皇の代替わり儀礼における伝統の意義の強調が注目すべき現象だと思ったことが第三の理由である。

したがって「ナショナリズムの興隆」を扱った第二部は、新宗教（新新宗教）よりもそれ以外の現象を話題にした叙述が多い。70年代以降の日本のナショナリズムと宗教との関わりを論じるという問題意識からは、新宗教よりも日本人論や国家儀礼や霊性開発運動の中のナショナリズムの方が重要だという判断である。では、新宗教史の第3期、すなわち1920年代から70年にかけての時期はどうだったかということ、その前半はもちろんな国家神道のナショナリズムがきわめて重大な意義をもち、それと対抗しながら日蓮仏教のナショナリズムが一定の影響力を及ぼしてきた。1945年以後の後半は後者とともに、平和主義的なナショナリズムが有力となる。そして新宗教はそれらの一部、あるいはそれらからはみ出す異端という特徴をもつものが多かったということになる。このように近代日本の、あるいは昭和期の「宗教とナショナリズム」の全体についての見取り図を描いた上で、70年代以降の「宗教とナショナリズム」の特徴を明らかにすれば、論旨がもっと明快になったことだろう。

これはまた、宗教的ナショナリズムがどのように変化してきたかについて、本書には断片的な叙述しかないという問題とも関わっている。第五章の第一節で「神道系新宗教のナショナリズム」についてごくあら

ましを概観しているが、天理教や修養団捧誠会の例をざっと見ただけであって、立ち入った考察とはとても言えない。第四章では、「反世俗主義」とナショナリズムがどう関わっているのかについて論及しているが、ここでは「反世俗主義とは何か」が明確になっていない。世俗的ナショナリズムから宗教的ナショナリズムへの移行があったという点も深く論じられてはいない。また、奥山氏が正しく指摘しているように、主に日本人論という文脈で、そこにおける「自己主張的な」ナショナリズムに新しさを見ており、「ネオ・ナショナリズム」という用語を用いた業績を引いてもいるが(139ページ、注2)、それがポストモダン的な時代相とどう関わっているのかについての考察も十分ではない。第六章第六節でいくらか触れているが、そこでの論述は断片的である。

奥山氏はナショナリズムの概念規定も明確になされていないと指摘しているが、それもそのとおりである。このように本書におけるナショナリズムの扱いは、まったく組織だったものではない。あえて弁明をすれば、本書はもともと日本における「ナショナリズムと宗教」の関わりやその時代的展開を包括的に論じようとしたものではない。70年代以降の時期における「宗教とナショナリズム」を論じる基礎となる試論を集めたということである。日本人論の流れをたどり70年代以降の特徴をとらえる試み(第六章)、新新宗教のなかの宗教的ナショナリズムの事例を検討してその特徴を調べる試み(第五章)、さらに、この時代の宗教とナショナリズムの関係を、(1)「国家儀礼や精神伝統擁護による国民統合の主張」、(2)「新新宗教(第4期新宗教)」、(3)「ナショナリズム的な靈性賞賛、および靈性開発運動」の三方面からとらえるという試み

(第四章)は、それぞれに「宗教とナショナリズム」や「第四期新宗教におけるナショナリズム」をより包括的に論じるための「試掘」としての性格をもっているということである。

現代宗教におけるナショナリズムという論点に関連して奥山氏が提起している諸問題、たとえば普遍主義的な宗教と国民国家の関係の諸形態といった問題、国民国家の共同性と「郷土」や「愛郷心」の共同性との関係といった問題など、いずれも比較ナショナリズム論の興味深い理論的テーマである。本書でようやく取りかかったのは、日本の個別事例の試掘的研究の寄せ集めであるが、その貧しい研究成果を発展させて、理論的な問題とどう関係づけていくか、今後にもことに大きな課題を残している。なお、次節でもふれるが、筆者は「国家神道」について考察することで、ある程度の展望が開けると考え、その試みも進めている<sup>3)</sup>。

### 3 近代宗教史研究のなかで

林淳氏は1970年代以来の筆者の仕事を丁寧にとり、本書、『ポストモダンの新宗教』そのものではなく、筆者の研究課題の全体について論じて下さっている。筆者の仕事の軌跡がたいへん的確に把握されており、筆者自身にとっても、たぶん読者にとっても役立つ懇切な背景説明である。筆者自身は新宗教史について試掘的な仕事を重ね、宗教運動から近代日本宗教史をとらえ返そうとしてきた。その試掘の蓄積がどのような点で成功を収めており、どのような点で中途半端なものにとどまっているのだろうか。林氏の理解は筆者の研究経過の現状について、ぴったりと的をとらえたものである。

「島園は、新宗教史の始点(幕末維新时期)

と終点（新靈性運動）に多大な労力を注ぎ、その解明につくしたといえよう。それでは始点と終点との間の時代は、どうなったのだろうか」、「大正・昭和期の時代の研究は、少し手がつけられたものの、宙に浮いてしまったのではないかという印象を私は抱く」、「新宗教研究が、研究の分野として、より信憑性を得るためには越えることが必要なハードルのような気がする」 林氏のこれらの指摘はまことに適切である。第4期の新宗教（新新宗教）についての研究が堅固なものになっていくには、第2期、第3期の新宗教の研究がたいへん重要であると筆者も考えている。

この時期の新宗教について、筆者はいわば論文を書きためてきている。個別の教団や教団群を取り上げ、注目すべき思想や実践についてその宗教史的な意味を問う仕事である。たとえば、体験主義、体験談、「心なおし」の変容、心理療法的な態度の影響、千年王国主義といった観点からの考察である。『現代救済宗教論』はこれらの個別研究の成果を踏まえて、一般論的な叙述を試みたものである。たとえば、同書第五章の「権威の危機と法華経新宗教」は霊友会系諸教団の体験主義と体験談についての個別研究が土台となっている。『ポストモダンの新宗教』における第4期の新宗教についての考察も、そのような試掘的な個別研究の寄せ集めである。だが、それらを総合して一つの大きな視野から宗教運動史を描くという段階には至っておらず、そのことが本書の理解しにくさにつながっているのであろう。

しかし、にもかかわらず、筆者の新宗教研究を貫く視座があるとすれば、それは近代日本における救済宗教の展開をたどるといふ視座である（『現代救済宗教論』『精神世界のゆくえ』参照）。日本の新宗教は救済

宗教の近代日本的な形態を代表する。そこで、新宗教を見ることによって、日本における救済宗教の歴史や、現代世界における救済宗教の位置を考えることができる。新宗教がとるさまざまな特殊様態は、救済宗教が近代日本という条件の下で何らかの理由でそのような形態をとったものと理解できる。救済宗教は人類精神史の要に位置するものの一つであるから、ある文化におけるその現象形態を正確に把握すれば、その文化の精神史について核心的な問いかけができるはずである。したがって新宗教についてさまざまな試掘的研究を重ねていくことによって、近代日本の宗教史、精神史の深い掘り下げが可能になるはずだという希望が筆者にはある。最近是国家神道の概念の検討を行っているが（注3の文献、参照）、それもこの試掘的作業の総合に向けた一里塚のつもりである。

筆者にとってこの探索はやみつきの「はまり」仕事であり、まことに先が長い道のりの途中であるが、林氏の診断によるとそこにはいくつかの難題がある。林氏が書評の2の終わりから3にかけてあげている諸問題である。まず、「大衆」や「大衆化」の概念の曖昧さである。この応答の稿の初めでも「大衆参加」に言及しているが、林氏の指摘のとおり、この概念に内実をもたせていくには多くの作業が必要だろう。時代をわけて「大衆化」の質的な差をまとめていくことも確かに必要であろう。

たとえば、筆者は体験談活動は明治期の天理教の段階では乏しく、大正期以降の新宗教で盛んになることを論じている<sup>4</sup>。法華系新宗教でとくに「大衆主義」が顕著だという論点にもつながるのだが、このような着眼を「大衆」概念の洗練に結びつけるには、宗教研究以外の分野での仕事を参照し

つつ理論化を進めていく必要があるだろう。『時代のなかの新宗教』で試みたシステム社会論との関連づけはそうした試みの一つである。この書物では修養団捧誠会という事例に即してこの問題を検討したが、これを他の新宗教にどこまで拡充できるのか、これは林氏が指摘するとおり、今後の主要な研究課題の一つである。

他方、「国家神道」という概念の基礎づけは先行研究が豊かなので、ある程度、展望が見えている<sup>5</sup>。狭い「国家神道」を再定義するという課題であるが、これは「国家機関化された神社神道」といった用語で示せばよいと思う。戦前の神社神道が国家機関であったので、それを「国家神道」とよぶというのが、私が「狭い用法」とよんでいるものであるが、そのような用法は混乱を招くというのが筆者の立場である。戦前の制度用語としての「国家神道」は、明治憲法体制下の特殊な宗教制度に基づくイミックな（emic、当事者自身による）用語法であり、学術用語に適さないと理解せざるをえない。

「民俗宗教」と「習合宗教」については、林氏が書評の初めの部分で指摘しているとおり、「日本の新宗教の全体を思想的に位置づけ」るための鍵となる概念として筆者が重視してきたものである。日本の新宗教のもととなるものは、明治以前にすでに存在してきた。それらは「呪術」や「アニミズム」の要素をたっぷり含んだ「民間信仰」的な特徴をもちながらも、救済宗教からの影響を持続的に受けたものである。たとえば、修験道などの山岳信仰や四国遍路のような遠隔参拝にはそのような性格が濃い。では、それらを宗教史的にどのように位置づければよいのだろうか。筆者の関心はそれを、日本の宗教の全体構造のなかでとら

えようというものである。その意味で、かつて「民俗宗教」や「習合宗教」という用語を用いようと企てた意図と、現在、「国家神道」の概念を検討しなおそうと企てている意図とはつながっている。

しかし、「民俗宗教」や「習合宗教」にあたるものの方が複雑であり、多くの実証研究の成果に依拠するところ大である。これらの用語については、林氏の指摘するとおり、近年の研究成果を踏まえた再考が必要である。その際、十分に考慮される必要があるのは、日本史研究、日本宗教史研究、日本民俗学など資料に即した学問分野から紡ぎ出されてきた概念と、宗教学、宗教社会学、宗教人類学など理論的な普遍化を志向する学問分野で検討されてきた概念との照らし合わせということである。筆者は後者の立場に近いところから仕事をしながらも、前者の立場に十分踏み込まなければ、その成果は確かなものにならないと考えてきた。しかし、そうした学問分野の挟間での作業に取り組むのはもちろん容易なことではない。

伊藤氏、奥山氏、林氏それぞれに個性あふれる書評をいただいたので、それぞれ筆者の応答の仕方も異なるものとなった。しかし、いずれも筆者自身にとっての本書の意義を、じっくりと考え直させてくれるものであった。3氏に応答しているうちに、筆者自身の自問自答になってきたような気がしないでもない。十分な応答になりえていなかったとすれば、それは学問的自己没頭の悪癖のためであろう。要するに思いこみが強いのである。そのような性格の問題についても反省しつつ、ここで応答しきれない問題は今後の仕事のなかでぼつぼつと答えを探していきたいものと考えている。3氏には、頑固な筆者を引き続き啓発

し続けて下さるよう切にお願いし、筆を置きたい。

## 註

<sup>1</sup> ジャン＝フランソワ・リオータル『ポストモダンの条件 知・社会・言語ゲーム』(小林康夫訳)水声社、1986年。

<sup>2</sup> 井上順孝「新新宗教 概念の学術的有効性について」、西山茂「新新宗教 概念の学術的有効性について」へのリプライ、島園進「時代の兆候を読みとる ある時期の運動の集合体を「新新宗教」とよぶ意義」『宗教と社会』第3号、1997年。

<sup>3</sup> 「国家神道と近代日本の宗教的構造」『宗教研究』329号、特集：近代・ポスト近代と宗教的多元性、2001年、「〔総説〕一九世紀日本の宗教構造の変容」

岩波講座近代日本の文化史2『コスモロジーの「近世」19世紀世界2』岩波書店、2001年。

<sup>4</sup> 島園進「新宗教教団における体験談の位置 妙智會・立正佼成会・天理教」『東京大学宗教学年報』第2号、1984年、同「宗教的物語としての体験談 霊友会系教団を例として」島園進・鶴岡賀雄編『宗教のことは 宗教思想研究の新しい地平』大明堂、1993年。

<sup>5</sup> 村上重良『国家神道』岩波書店、1970、安丸良夫『近代天皇像の形成』岩波書店、1992年、阪本是丸『国家神道形成過程の研究』岩波書店、1994年、新田均『近代政教関係の基礎的研究』大明堂、1997年、山口輝臣『明治国家と宗教』東京大学出版会、1999年、など。

しまぞの・すすむ  
東京大学大学院教授