

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

島 進

一 新宗教の社会観と

政治的アジェンダの変容

筆者は日本の新宗教の研究に取り組んできた者である。幕末維新期に発生した新宗教の研究から始め、次第に現代へと関心を広げてきた。一九八〇年代の後半からもっとも新しい最近の運動の研究にも首をつっこむようになり、オウム真理教事件のときは解説を求められることもなった。確かに、オウム真理教についてもある程度資料を集めていたし、同時期に発展した

他のいくつかの団体にも関心をもっていた。実態把握が難しい現代の現象であるが、資料をえやすい立場にいるのは事実である。そこで、この稿では、そうした運動の動向について手元の資料を用いて考察し、新新宗教と呼ばれるような宗教運動がもっている政治意識の新しい傾向について論じてみたい。⁽¹⁾ 私は一九七〇年代以降に発展期をもった新宗教を「新新宗教」とよんでいる。新宗教の歴史でいうと、①一九世紀後半まで、②世紀転換期、③今世紀中葉に続く第四期に属するものである。新新宗教といってもたくさんの教団があり、

それらについて広く資料を集める力が今はないので、せいぜいある種の徴候の読み取りということにとどまらざるをえないものであることをお断りしておきたい。とはいえ、その兆候の読み取りという作業が有効であり、他の研究のための手がかりを提供しようということとを疑っているわけではない。

新宗教運動は個人が絶大なイニシアティブをとって始めるので、その運動には創始者の個性が強く反映する。ある運動がたくさん人を集めると社会的な影響力が多くなるが、その場合、創始者個人が周囲の人々とともに形づくった考え方が広まっていくことになる。だからそれをもつて、時代の宗教意識あるいは政治意識の変化を讀みとることができるとかどうかは難しい。偶然の要素がたくさん混入してくることを考慮に入れない、とくに焦点を合わせている対象が全体の地図のどのあたりに位置するかを慎重に計測していくという作業を伴えば、ある程度の動向推定はできるかと思う。

現代では世界的な同時性がますます増してきている。

ったのではないか。ものの考え方の巨視的な変化ということからいうと、モダンからポストモダンへの変容の一面として宗教運動の変化も見ていけるかと思う。⁽²⁾ そういう展望のもとに日本の宗教状況、とりわけ宗教運動の状況を読み取っていききたい。具体的には、「旧」新宗教から新新宗教へという新宗教の大きな流れを想定して、その変化を手がかりに考えていく。なお、新新宗教ということばは二つの「新」が異なる意味で使われており、人をとまどわせる語なので、筆者は「後期新宗教」ということばを使うこともある。

日本の場合、現代の新しい宗教意識、あるいは宗教と政治についての新しい意識を見るには、新宗教は大きい役に立つと思われる。もちろん他にもさまざまな宗教意識の現れはあるわけだが、宗教運動は時代の変化をとくに敏感に映し出すのではないか。既成宗教——仏教・神道・キリスト教——は長い伝統があるだけに変化への対応が遅く、変化を読み取りにくい。新宗教は伝統が浅く、それだけに時代の兆候を読みとる便利な指標になると考えられる。

そこで、日本の宗教団体について見ていく際、世界的な宗教状況にも目を配っていくのが望ましいだろう。アメリカ合衆国を中心とした北アメリカの動向は世界に大きな影響を与えるので、北アメリカはとくに参考になるが、ヨーロッパやアジアについても同じ枠組みで比較できる可能性があると思われる。大きな見通しとして、西洋中心の近代的枠組みが一方で世界に広がりながら、西洋の文化的ヘゲモニーは弱まっていく。民主化と合理主義は確かに広まっていく、しかし、他方その広まりが進歩だという理念の優位はゆらいでいく。諸宗教文明がそれぞれにアイデンティティを強化していくという動向が起こる。また、西洋近代の世俗主義に対して反抗する反世俗主義の旗をかける傾向が強まっていく。西洋中心の世界的思想配置が壊れていくにしたがって、反世俗主義が高まるという見通しが、日本の状況にもあてはまるのかどうか。新新宗教の主張の分析を通して、そうした問題を考えていきたい。

世界的思想配置の大きな転換は、七〇年代ごろにあ

新宗教の変化について、「旧」新宗教から新新宗教へという図式でとらえることに対しては、用語の適切性や一般化の妥当性などについて異論もある。しかし、確かに重要な変化があるという点については研究者の間におよその一致がある。新新宗教という呼び方に問題がある、またそう呼ばれるものの輪郭がそれほど定かでないということはいわれているが、目立った変化は確かにあり、それが時代の変化を映し出したものだということらえ方については根本的な疑問は提出されていないと思う。⁽³⁾

主要な変化を列挙すると、まず、(一)生活に密着した生活改善運動的な宗教運動から、人間の不安や孤独・虚しさというものにストレートに答えを出そうとする宗教意識への変化がみられ、救済観が現世志向的なものから現世離脱的になっていく。次に、(二)人間関係がたいへん技術的なものに変わっていく、あるいは実際の生活にあまり役立たないかのような神秘現象などに興味をもたれたりする。さらに、自分が変わっていくということを生活の中でというより感覚的に感じ

るということに興味がいっている。個人の独自性が重んじられ、自己責任が強調されている。これらは個人化と人間関係の薄まり、あるいは日常生活に基づく共同意識の希薄化に対応する変化である。そして、(三)宇宙論、世界観というような側面でもある種の変化が見られる。これまでの伝統的な日本の宗教的世界観、聖なる宇宙から、よりグローバルな、世界の諸宗教をまたにかけるような、しかも科学的な知識を存分に盛りこみ、進化論で筋を通すような、新しい宇宙観、世界観が目立つようになってきている。また、未来について地球全体の危機という意識が強まり、破局意識も強調されている、などのことがいえる。

これが新新宗教のおおよその傾向だが、新新宗教といつてもまことにたくさん団体が有り、それがみんなこういう特徴を備えているということではない。多様な傾向をもつ諸教団を全部ならして、これまでの全般的傾向と比べて違う特徴が目立つものを拾い上げるとこのようなりすとができるということである。

新新宗教という用語の適切性も論議されているが、

それに対して、アメリカや日本の宗教研究で定着している「新宗教」の語の使い方に従うと、長い新宗教の歴史があり、新宗教はすでにある程度社会のなかに浸透している。その中にさらに新しいものが出てきたのが昨今の状況だととらえられることになる。ヨーロッパ的な用法・アメリカ的な用法、あるいは新宗教・カルト・セクトといった用語を説明しながら、適切な宗教運動研究の理論を形づくっていかなければならない状況にあるが、それはなかなか容易なことではない。筆者の立場は、アメリカ・日本的な用法にしたがつて、新宗教が以前から長く存在しており、その中で七〇年代以降に新しいタイプの新宗教が出てきたととらえ、それを「ポストモダン」あるいは「後期近代」といういい方に準え、「新新宗教」とか「後期新宗教」とよんでいるかどうかというものである。新宗教のなかでも新しい傾向が世界的に現れているとすると、それはポストモダンの状況を反映している、近代的な価値への懷疑や見直しが映し出されているものと解釈できると考えるわけである。言いかえると、近代を通過してそれ

それにかわって最近「カルト」ということばがよく使われている。しかし、これも新新宗教以上に難しい問題を含んだ用語である。もともと新宗教ということばの「新」は、「最近の」という意味で使うかあるいはある歴史的な時期のものを指すのかという問題があった。日本やアメリカの学者は大体「一九世紀以降の」、すなわち「近代の」という意味で使うことが多く、ヨーロッパの学者は「今から見てピカピカに新しいもの」ということで、六〇年代、七〇年代以降の運動を指すことが多い。後者の場合、正統派の宗教や正統文化の価値観から見ても、伝統の基盤をもたないあやしいな作りの物の宗教というニュアンスが含まれられ、蔑視的な呼称としての「カルト」(英語)や「セクト」(フランス語)と置換可能なものとなった。アメリカでも宗教運動の批判者側が好んで「カルト」の語を用いるようになった。初めから強い価値観を含んだ用語を用いることは予断をもつことになるので、学問的な用語法になじまないとして、宗教研究の専門家はそうした用語法を好まない。

を受け入れざるを得ない状況で、しかもそれに抗う反近代主義・反世俗主義という方向が出てきているという特徴づけをしたい。日本の新宗教運動の事例に即してそうした見方の妥当性を検証してみようというのが本稿の主旨である。

二 幸福の科学・ワールドメイト・宗教新聞

(一) 幸福の科学

三つの例を取り上げ、政治意識あるいは政治的アジエンダが示されている資料を検討してみよう。⁽⁴⁾まず、徳島県生まれの大川隆法(一九五六-)が一九八六年に創始した幸福の科学である。この教団は世界観・宇宙観から見て、仏教系、神道系などという分類に当てはまりにくい。一九六〇年代末に高橋信次(一九二七-七六)がGLA (God Light Association の略) という団体を創始した。高橋信次は新しい宗教性を提示して後の時代に大きな影響を与えた人で、これまでのカテゴリーを越えるような、神道とも仏教ともいえないようなところから運動を始めた人である。幸福の科学はこのGLA

からもっとも大きな影響を受けている。

一九九〇年前後の幸福の科学の世界観・宇宙観はおおよそ次のとおりである。最高神は宇宙的な意識であり、その最高神を最高次とする多次元的な宇宙がある。神は八〇〇億年前に一三次元宇宙空間を創造した。神が作った多次元宇宙の意識体内部のビッグバンにより三次元宇宙ができた。そして六億年前から、人類創造の過程が始まった。それにさまざまな星の霊が協力するのだが、その中でもっとも重要なのが金星のエル・カンターレである。その後エル・カンターレは人類となつて地球上に出現し、かつてギリシヤでヘルメスに、そしてインドでブッダになり、いま大川隆法になつてゐる。このような宇宙論的な神話の中で、大川隆法は自らの歴史的立場づけを行つてゐる。仏教の教義を翻案して使つてゐる部分が多いが、実践的な教義の核心は「四正道」の語でまとめられる。人間は四正道（愛）「知」「反省」「発展」という理念のもとに、人格的向上を行なうべき存在である。この世に生まれてきたのは、困難に出会いながら四正道を實踐して靈的に向上する

ためである。人間は繰り返し生まれ変わり死に変わりしてゐる存在だが、この世に生まれてくるのは試練を受け、魂を高め、多次元宇宙の高い次元へと進んでいくためである。孤独な魂が永遠に遍歴を続けていくという、寂しく厳しい死生観がある。視線がこの世を超えたところに向けられてゐるところがある。

その一方で、しかし、ユートピアを建設しなくてはいけない、この世にゐるときは理想の社会をつくるという任務があるとも主張される。そこで、政治についてもいろいろな見方が示されてゐる。目立った社会活動をしたのは、一九九一年にフライデー事件というものがあり、講談社に抗議行動をした。これは大川隆法に対する揶揄・批判の記事に対する抗議ということが直接の動機だが、この教団はそれ以前からかなり厳しくマスコミ批判をやつてゐた。個人中傷への反撃と見えたのだが、それ以前からマスコミ批判を表に出したと思つてゐたところへちやうど攻撃されたので反撃したと見るべきだろう。

幸福の科学のマスコミ批判は次のような内容である。

マスコミは確かな信念も価値基準もないのに強い正義感を持ち、それを振りかざす。そして一方的に自らの考えを人々に押しつける。あたかも現代の専制権力のようなものになつてしまつてゐる。そして、特定の対象に批判を集中させて魔女狩り的な攻撃を行なう。偉大なもの、尊敬されているものを引きずりおろすことに情熱を注ぐ。平準化の欲望にかられてゐる。大衆の嫉妬心におもねつてゐる。しかも、決して責任を取ることがない。フライデー事件の訴訟についてもたくさん本を出し、それを宗教的人格権をめぐる闘いだと言つてゐた。「宗教的人格権」と言う語は山口の自衛官の護国神社合祀訴訟などを参照しながら、提示したものである。自ら帰依する対象を傷つけられ、心の静穏を乱された。これは精神的公害であるという。そのような位置づけで裁判闘争に積極的に関与組んだ。

そこには社会は宗教をもっと尊ぶべきだという主張がこめられてゐる。宗教批判というのは、無限にやつて良いものではなくおのずと限界がある。宗教が低く見られてゐる社会で、マスコミによって宗教がいくら

でもけなされるといふ現状に問題がある。したがつて、宗教の復権のための闘争が必要だ、と論じられる。実は、世界の各地でこういう闘争が行なわれているところがある。参照されてゐるものの一つはサルマン・ラシウディの『悪魔の詩』の事件で、イスラーム圏では神聖冒瀆を禁ずる法があるということを引き合いに出してゐる。それは支持できるといふ考えが示されてゐる。信教の自由と報道の自由・言論の自由が対立したときには、もっと信教の自由のほうに重きをおくべきだといふ主張ともなる。

政治制度については、今の政治は衆愚政治に墮してゐるので、もっと徳知主義に変えるべきだといふ。また、経済制度はすべてのものを形式的に平等にするという今の資本主義のあり方に対して、宗教的・道徳的価値が反映したものにすべきであるといふ。たとえば、価値・利息・税金などについて、道徳的価値あるいは宗教的価値を反映させるようなものにするべきである。具体的にならぬのか今ひとつ筆者には理解できない

が、ともあれ近代的理念を見直して、宗教的価値を反映した制度への変革を行おうという主張である。

家族観については、女性が高い社会的地位につくことは反対、女性の魂は補助者たるべくつくられているという。性別役割分業を強調する保守的な家族道徳である。教育については、今の学校制度では日本にとってもっとも大事なことが教えられていない、それは宗教的価値である。「愛なき人生は不毛である」とか、「人間は永遠の生命を生きている」とか、「他の人々に奉仕するような人生を送るべきだ」という根本的な真理を学校で教えるべきだと主張している。生命倫理については、もっとも早く脳死に基づく臓器移植に反対を表明した団体のひとつである。死に際して、魂が体を離れていくのもっとも大事なときに魂にショックを与えてしまうのでよくないという主張で、脳死段階での臓器移植に反対している。

さらに戦後の政教分離体制への批判がある。これは戦勝国側が日本を弱体化する意図をもって押しつけたものだ。日本の脅威の源泉であった精神性を弱めなけ

ればいけないという考えに導かれたものだという。国家の特定宗教への支持は良くないという点は誤っていないが、それが宗教全体の軽視につながってしまったことが問題だと論じられる。宗教の自由な発展をこそ進めるべきで、自由競争により良き宗教が人々に支持されるようになる——そういう政策を取るべきであると主張している。

以上が一九九〇年頃の幸福の科学の政治的アジェンダである。社会観というにはややまとまりが欠けているかも知れないが、近代的理念と対峙し、ある種の宗教的な価値観を前面に出そうとする方向性は明確に読み取れるだろう。

(二) ワールドメイト

かつてコスモメイトと名乗っていたこともある教団で、創始者は深見東州（一九五一）という同志社大学の卒業生で、学習塾の経営などを行いながら宗教的な関心を深め、一九八六年に宗教教団を創始している。西宮で育ったが父親は遊び人で、信仰深く善良な母親

は世界救世教に親しんだのでその影響が強く、子供の頃から大学へ入る頃までは、世界救世教を信仰していた。同志社大学では英会話サークルのリーダーも努めたが、卒業後、東京の建設会社に就職した。この間に大本教や中国の道院紅卍字会に親しんだりし、そこで橋カオル（一九三五）という女性の霊能者とも知り合い、かなり大きな影響を受けた。橋は真光（世界真光文明教団、崇教真光に分化した）とも縁があったので、ワールドメイトは大本・世界救世教・真光という習合神道系、大本系の新宗教の伝統をひくものといえる。

宗教的関心を深める一方、ある時期から三十鈴という会社を始め、学習塾、健康器具・食品販売などをやるようになる。最初は企業と宗教団体の区別がつかないようななかたちで活動していたが、そのために税金の問題などでなかなか宗教法人格が取れずに今もって苦勞している。その苦勞もあってか、ブライインド・ゴルフの後援やシンポジウムの開催など社会活動を熱心に行っている。

世界観と宗教実践の特徴を見よう。大本系なので絶

対神を立てる。我々が日頃親しんでいる神は絶対神が顕現した顕現神である。日本の神々は絶対神のさまざまな現れということになる。地球の主宰神は国常立之大神であるとか、同じ神を働きの面からいうとスサノオと呼ぶとか、太陽の神は天照大霊女貴之大神であり、御魂の働きの方は天照大御神であるとか、すべての星・星座には神名があるなどとされる。日本の神道的な神々への信仰をベースにしながら、それがコスモポリタンなものにつながるような構造になっている。ここでも多次元的な世界という考えがあり、現実界、霊界、神界という三つの世界に分かれているという。肉体、霊、魂は世界の三段階と対応している。霊界は、さらに天国界、中有霊界、地獄界に分かれている。ここでも生まれ変わり、死に変わりするという死生観があり、人はだんだん高いところへ進んでいくべき存在だとされる。

ここで政治的な意識と関わって重要なのは、日本に特殊な価値があるという神国思想の現代版が示されていることである。すなわち日本の神界こそが本当の神

界であるという。最奥極微神界というものがあり、それは神界のなかでもとくに重要なもので、九次元神界である。他の国々にも神界があるけれども、それはせいぜい霊界の最上部であって、日本の神界はさらに高いところにある。そして、日本の神界の色とは白色寂光で、これが究極の色である。実は天皇とは白い王であり、天皇は天に対して絶えず純白である王、つまり私利私欲がなく純粹な存在であるという。天皇とは天からくるあらゆる功德の色柄をそのまま浮き立たせて国民に反映させ、すべての民が天に向けて発するさまざまな光を統合させる究極の一人であるとまで主張される。天皇は日本という神社の大官司であり、天皇家が二六五〇年にわたり、一つのファミリーにより日本という国と文化をリードしてきたことを世界に誇るべきである。これは国体思想である。神道の伝統を高く評価して、神道によって歴史が成り立ってきた日本というのは精神的に豊かな国だともいう。強い日本優越思想と天皇崇拜思想をもつ教団であることが知れる。

「御魂磨き」とかお祈りとかが重要な宗教実践だが、

いる。九八年には「国家神道を検証する」と題したセミナーが、東京の経団連ホールを会場とし、神道学者を中心として行われている。

教団独自の企てで、政治性が目立つのは国防神業というもので、日本が直面している危機に対して、特定の機能を持つ神社を場として深見東州がお祈りをする。それによって日本は危機を脱し、助かっていると主張する。ワールドメイトの雑誌やパンフレットを見ると国防関係の行事が多く、それと結びついて神国意識が積極的に説かれている。北朝鮮などを除き、他の国をあからさまに敵視するわけではないと思うが、日本の優位性が強く説かれているので、国際的緊張を増幅しかねない要素をはらんでいる。大正維新、昭和維新を訴えた大本教のある種の側面を受け継ぎ、ナショナリズムと結びついた変革への待望感を醸成する働きを行っており、宗教的ナショナリズムの傾向をふんだんにもった神道復興運動といえるだろう。

(三) 宗教新聞

他方でこの教団は派手なパフォーマンスを好む。深見東州はあらゆる技芸に習熟した万能人であることを目指すといい、宗教についての知識が豊かであるだけでなく、オペラからオーケストラの指揮、能から書画までさまざまな技芸をこなす。信徒の集いの場も宗教的な集まりというよりも、劇場でのエンターテインメントのような性格のことが多い。

ここで注目したいのは政治的意識だが、政治的アジエンダを提起するというよりも、神道優位や日本優越の意識を高揚するための雰囲気づくりをやっているといえる。ワールドメイトの主な行事は、全国の神社参拝をかね、神社の近所に会場を借りて行う。もちろん多額のお布施が神社に行くこともあり、神道界は多くの場合、積極的に協力している。また、ワールドメイトが主要なスポンサーとなつて神道国際学会という学会が組織され、日本の神道界や神道学者は希望を託してこれに協力している。ニューヨークやロンドンで会議をやり、ロンドン大学やカリフォルニア大学にワールドメイトが援助して、日本宗教研究の施設ができて

三番目の例として『宗教新聞』という月二回刊の新聞を取り上げる。この新聞は代表者の経歴などから、統一教会系のメディアといわれている。一九八一年から刊行されており、社是として、「精神革命の旗手」、「宗教連合の具現」、「地上天国の建設」の三項目があげられている。

別表にオウム真理教事件前後（一九九四年九月から一九九五年四月）の社説（第一面に掲載）の題と要約を載せたが、この時期の社説を見てすぐに傾向がつかめるかというところもろん問題がある。もう少し長いタイムスパンで整理してみる必要があるが、オウム事件前後というのは宗教をめぐる考え方がストレートに出やすい時期だったので、限られたスペースの中でこの時期を選ぶことには意味がある。整理してみると五点ほど、目立つ主張がある。第一に自由民主主義は精神的価値を見失っているという主張がある。宗教的次元が欠けていることが自由民主主義の社会の重大な欠陥であるという。二四八号の「人間の質を高める努力」という記事はこうした主張を主眼としたものの例である。二

別表『宗教新聞』社説

1994. 9 - 1995. 4

- 248号 1994. 9. 5 「人間の質を高める努力を」(自由民主主義は最高の善ではなく、人間の質を高めなければ社会は悪化するばかりだ。若いうちに内なる悪を知り、神仏を慕う心を育てておかねばならない。)
- 249号 1994. 9.20 「オウム真理教は本当に悪なのか」(宮崎県の資産家拉致監禁事件についてオウム真理教がマスコミにより一方的に攻撃されている。しかし、麻原彰晃教祖の説教が仏教の原点にのっとったものであることは明らかだ。)
- 250号 1994.10. 5 「西本願寺除名事件のその後」(北陸学園理事長、酒生文彦氏が部落差別発言問題で宗会議員を除名された事件では、基幹運動の名の下に、社会党系の部落解放同盟のイデオロギーに基づく断罪に宗門が牛耳られている。)
- 251号 1994.10.20 「原点から聖書を読み直そう」(マタイ5章の「完全」の原意は「自然の石」から来ており、キリスト教の他派迫害や神道の自然体はそれぞれ不十分で、人間的次元を超えた「神からみた」自然体こそが理想だ。)
- 252号 1994.11. 5 「放漫教育が犯罪の温床に」(アメリカでは子供の犯罪が増えているが、日本もそうなるだろう。家庭、学校、職場、社会で利己的で欲望任せ、宗教を軽んじ、道徳性の乏しい気ままな教育がなされているからだ。)
- 253号 1994.11.20 「宗教者に巣くう邪心克服を」(高等宗教は本質的には闘争を好むものではないが、宗教者が戦争、紛争を起こすのは、聖職者のように見えて、内実は世俗人であるからだ。穢れた感情、邪心を克服してこそ平和は訪れる。)
- 254号 1994.12. 5, 20 「万物の霊長にふさわしく」(今日の人間社会は進歩どころではなく、地獄的悪霊の愚行が尽きないが、それは人間の自己中心性による。人間は他の存在に勝りこの地の主人であり、愛に目ざめ、本心に立ち帰るべきだ。)
- 255号 1995.10. 5, 20 (社説はないが、宗教新聞代表名で黛亨氏の記事)「温かい心、愛豊かな心、広く大きく包む心を」(高貴な人間が獣やそれ以下のような存在に成り下がっている。なぜそうなのか、人間はどう高められるのか考えよう。)
- 256号 1995. 2. 5 「阪神大震災に思う」(阪神大震災は日本人の罪の結果である。自分の利のみを追求する自己中心性、とりわけ血を汚す淫らな行為が恐ろしい。血に浸透する罪業に染まることで、人は神仏から切り離される。本心に立ち帰るべき。)
- 257号 1995. 2.20 「「淫情」「劣情」と訣別せよ」(心が死んで体のいうままになり、不道德な関係に向かわせるのが「淫情」「劣情」だ。悪魔から来る「淫情」「劣情」にかられる人々に導かれる社会には多くの犠牲者が出て当然だ。)
- 258号 1999. 3. 5 「予言書の落とし穴」(予言書が書店に出回っている。今が終末・末法であることは確かであり、人々が実存的不安にかられていることが背景だ。しかし、神や如来の次元からはずれた予言は、真実を見失わせ、危険である。)
- 259号 1995. 3.20 「「不戦・謝罪決議」に思う」(日本政府が主体性がなく外国の圧力に従っているとして、民族主義的傾向が強い人々が台頭している。狭隘な感情にかられたことが、南京虐殺のような事態を招いたのであり、アジアとの友好は大切だ。)
- 260号 1995. 4. 5 「霊的啓示重視は危険伴う」(本紙はオウム擁護の論陣を張ったため疑いをかけられているが、論題は限定されたもので主張に誤りはない。今明らかにしつつある事態については、オウムが霊的啓示にのめり込んだことに問題がある。)

番目の主張として、マスコミや左翼の主張は、宗教的・精神的価値に反しており、宗教攻撃を好むものということでそこに主要な敵を見ようとするものがある。二四九号や二五〇号はこうした主張が前面に出ているものである。

第三に、現代社会は道徳的に汚れており、現在の教育はそのことに責任がある。とくに性道徳の汚れが著しい。それが社会の荒廃の主要因であるとする議論が目立つ。二五二号、二五五号、二五六号、二五七号はこうした主張の例である。第四に、正しい宗教によって、人間らしい生活を行うべきだとして宗教の本来の姿を示そうとするものがある。今こそ宗教の力が必要な時代だけれども、宗教のなかに本来のものから逸脱していく危険があるという主張だ。これは宗教批判が統一教会など革新的な宗教勢力と自覚する者たちの側に向けられているわけで、それをそうではないタイプのものこそ本当に危険なのだ、統一教会側はまっとうな宗教だと弁論する意図も含まれるものである。二五一号、二五三号、二五四号、二五五号、二五八号など

がこの例である。第五に、日本中心の民族主義に陥らず、アジアとの友好を重視すべきだとするものがある。統一教会は韓半島で韓国人により創始された宗教だが、ある時期までは反共の主張により日本の保守勢力から支持を受けていた。冷戦が終わるとむしろ日本的な価値を否定する可能性のある韓国系の宗教ということで、保守的なメディアの中から統一教会批判に積極的のりだすものが出てきた。かつては、朝日新聞や共産党系統のメディアが統一教会批判の主力だったが、今はそうとも言えなくなっている。二五九号に見られるように、九五年頃の宗教新聞は日本のナショナリズムに対して警戒的、批判的といつてよいだろう。

宗教新聞の大きな傾向を見ると、宗教重視・道徳重視の社会をつくること、とりわけ性道徳に関してそうすることが関心の中心にある。それと結びついて、道徳が失われた社会こそ現在の退廃の原因なので、その是正をなさなければならないとして、マスコミや左翼への批判がなされる。ただし、それをナショナリズムの方向に向かわずに実現しなければいけない。宗教新

聞はそうした方向で宗教諸勢力を結集することを目指したものである。これは冷戦後の日本の保守的政治意識の主流と必ずしも合致せず、性的禁欲を打ちだし、マスコミと戦っているという点では、オウム路線と似たところもあった。そのような背景があつて二四九号などではオウムを支持していたのだが、地下鉄サリン事件を経て、二六〇号では、これまでの自らのオウム擁護を正当化しながら、あわせてオウム批判をやるという姿勢に転じている。

三 戦後の政治意識からの変容

以上、三つの例をざっと概観したに過ぎないが、これらの例から、徴候として反世俗主義という方向性が読み取れるのではないか、という論点に話を進めよう。宗教集団が世俗主義的進歩主義に対する対決姿勢を鮮明に持つようになってきた。西洋近代の合理主義を信奉する進歩的な知識人、そうした思想と歩調をあわせるマスコミ、そうした知識人やマスコミに主導されている現行の制度や政策というものをターゲットにして、

批判の言葉を浴びせるという方向が読み取れるということである。

そして、それにかわつてなんらかの道徳的バックボーンが必要だという主張、国民を支える道徳的な何かが必要だという主張、それを与えることができるのは宗教だという主張が目立つようになってきている。そうした道徳的基盤のようなものは、性モラル、家族モラルなどを中心とした個人のモラルの方に力点が与えられる場合と、むしろ国家の集団秩序の方向に力点が与えられる場合とがあるが、いずれも世俗的進歩主義への自覚的な反抗の姿勢といえるだろう。

それは世界的な宗教のある種の動向と合致していると思われる。つまり近代的な価値の優位に対して、それを相対化して進歩的合理主義にかわる価値観の体系を模索しているということである。制度的にそれがどのような形を取るかは鮮明ではないが、とにかく宗教的価値の強化を含むような社会のあり方を求めてアジエンダを見いだそうとしている。そういう意味では、たとえばイスラーム復興勢力やいわゆるファンダメン

タリズムなどと共通する意識が見いだせる。これを戦後宗教の政治意識のあり方と比べると、明確に異なっている。戦後期の宗教的政治意識の中には、保守的な傾向と民主的な傾向とが併存しているが、民主化アジエンダが有力で宗教界の中でそれを掲げる勢力が主流を占めていた。福祉・人権・平和主義といった語に代表されるが、宗教的主張が民主化に裨益するという方向がたいへん目立つものだったといえる。

そのような方向性は日本のキリスト教界では、今もなお健在である。一例として、飯田剛史が在日のコリアンの代表的なキリスト教の団体である在日大韓基督教会について調べた論文を見てみよう。⁽⁵⁾この教団は全国で六三〇〇人のメンバーがおり、韓国人キリスト教徒の半分が所属する。一九〇八年に創設された長い歴史を持つ教団である。その大阪教会について、飯田はメンバーの意識を明らかにするためにインタビュー調査を行った。大阪は新しい移民が多く、この教会は今でも韓国語で礼拝を行っており、五、六〇〇人の信徒がいる。そこで見られる最近の傾向として、ますます

信徒が多様化しているという。つまり古い世代の在日に対して戦後の在日、ごく最近来たニューカマーといった多層的なメンバーがいる。古い在日はすでに三世代ぐらい、戦後の在日は主に二世になっている。

そのようにさまざまな世代や出自を持つコリアンが入り交じるようになってきているが、そうした変化に対応するかのうに政治的意識にも変化が見られるという。社会派と福音派の対立がその主なものである。教会の歴史の時期区分で見ると、六〇年代、すなわち日韓条約の結ばれた一九六五年頃から九二年までは、たいへん社会派的な関心の強い時期だった。人権運動について教会が積極的にコミットする時代である。ところが現代の傾向は、むしろ社会派と福音派が拮抗し合う方向へ向かっている。これは指紋押捺への反対運動が一応終息したということが、一つ大きな契機になっているが、新しいタイプの信徒は社会派的、民主化的アジエンダに対して関心が薄い傾向が見られるという。これは、世界のリベラルなキリスト教会の変化と歩調を合わせているが、日本の中でもそういう傾向が

顕著に見られるという例である。

今見たのは新宗教ではなくキリスト教会の例だが、このような傾向は、他の宗教、すなわち仏教・神道あるいは新宗教などにも見られるのではないかと推測している。民主化アジェンダのかわりに反世俗主義アジェンダが高揚しているということである。後者の例は新新宗教の中に見られるということを通じてきたが、既成宗教（神道、仏教）や「旧」新宗教の中にも何ほどかそういう傾向が見られるのではないか。

筆者は、たとえば生命倫理問題といった領域にも、こうした傾向が反映しているのではないかと考えている。臓器移植と脳死について、日本の宗教界や宗教的心情をもった人々は消極的ながらたいへん根強い抵抗を示していて、その傾向はむしろ九〇年代以降も強まる方向にある。一般言論界もそれを支持する動きがある。たとえば梅原猛は日本の宗教はアニミズムだということを論拠にし、アニミズムに基づけば、脳死を死とするのはおかしいという議論を打ち出して一定の支持を集めた⁶⁾。科学により人体や人間の生命を処理す

るということに対する、宗教界や宗教的な心情をもつ人々からの抵抗がその背後にあると思われる。近代日本人の意識の中には反近代科学の意識というのがもともと強く存在していた。それが生命倫理問題を契機として浮上してきたと見ることができる。そして、そのような論点がポストモダン的なイデオロギー状況のもとでは、反世俗主義アジェンダの一翼を担うことになるのである。

民主化や進歩主義に対抗しようとする「保守的」なアジェンダは、確にかつてもあった。戦後にも保守的宗教勢力、ナシヨナリスティックな宗教勢力がいろいろあり、靖国問題や妊娠中絶問題などを論点として提示しようとしてきた。そういう勢力にも近代批判的なモチーフはいくぶんかは含まれていたと思われる。しかし、そこでも「自由」はもつとも重要な価値と考えられており、平等や人権を掲げる進歩主義的な勢力との合致点は多かった。たとえば、生長の家とか世界救世教とか霊友会という、とりわけ戦争中に発展した集団は、進歩主義や革新勢力に対してたいへん否定的

であった。にもかかわらず、資本主義的な発展に伴う自由の拡大を掲げる戦後の政治的保守主義、冷戦構造的な保守的自由主義に異議を唱えることはなかった。したがって戦後の保守的自由主義がもっていたアジェンダが、今どう変わってきているかを見ることにより、宗教的な保守主義の性格の変化をより明瞭にとらえることができるだろう。

まず、A. 天皇制や日本の精神的優位という論点は、かつての国体論的・伝統主義的な理由づけから、比較文化論的・日本人論的な論点の取り込みへと移行している。より抵抗が少なく、外国人にもいちおうは耳を貸してもらえよう議論を利用することが多くなってきた。その点ではよりソフトなものに見えるが、結局は自民族中心なメッセージに落ち着く。多くの反発が来ることを覚悟で、確信犯的に自民族中心主義を押し出している例がむしろ増えている。

次に、B. 家族観・女性観・性モラルという論点だが、これはかつては世間のモラルコードと宗教的なモラルの差がさほど大きくなかったのだが、今はその差

が拡大し、対決的な姿勢をとるか否かを選び取る傾向が増しているといえるだろう。そこで禁欲主義的なモチーフを打ち出すことに積極的な意義が見いだされ、一部の教団がそうした方向を選び取るようになっていく。統一教会が顕著だし、オウム真理教などもそうだったが、性の自由や欲望の解放に対する否定的な見方が魅力をもつようになってきた。女性の地位に対しても、奉仕的地位や性別役割分業をあえて強調するとなると、決断を促す強い主張として現れることになる。

最後に、C. 社会的上下関係や集団秩序の尊重ということについて見ると、社会の中に保持されている旧き良きものを守るというのがかつての保守主義の姿勢だったが、今ではより積極的に新しい上下関係や集団秩序をどう作っていかば良いかを問い、方策を指示するという姿勢に変わってきている。しかし、新しい秩序のあり方が見えにくいので、現代社会の自由主義的傾向と対決するために、手頃なアジェンダを探しているように見える。そうした模索の中から、何とか新しい政策や制度の方向づけを求めているというふうにい

えるのではないかと思う。

ここまで主に日本の新宗教の動向を見ながら、宗教と政治に関わる現在の大きな流れをとらえようとしてきた。それを一般化して整理すると、世俗主義と反世俗主義のせめぎあいが目立つようになり、宗教運動は反世俗主義的な主張を掲げることが増えてきているという動きとして理解できるだろう。近代西洋の思想が主導権を失っていく過程で、宗教運動が新しい方向性を模索している。そしてそれは反世俗主義という方向にひとまず整理できるのではないかと考える。この考え方の意義を明確にするには、「世俗化論」という宗教社会学の世界で馴染み深い議論との関係を見ておくのが有益である。

宗教が世俗社会に影響を受けながら、次第に宗教的主張を弱めていく、あるいは宗教の勢力が社会のなかで次第に弱まっていった、世俗的な問題解決へと道を譲っていくというふうな近代の歴史の推移を理解するのが世俗化論である。⁽⁷⁾戦後から六〇年代までの欧米の宗教社会学ではこれが支配的な論調だった。新宗教

の発展は必ずしも世俗化論と矛盾はしない。たとえば創価学会とか立正佼成会のように、民主主義社会の理念に近い方向で政治的アジェンダを構成するような教団の場合、公共空間を一般社会の趨勢に対決するような宗教的な要求で彩ることはならない。したがって宗教勢力の台頭といっても、社会生活全般への影響は乏しいと考えられ、世俗化論とくい違いはないと論じることができた。⁽⁸⁾

ところが、八〇年代にかかる頃から次第に世俗化論というものが疑問に付されるようになってきた。これはイラン革命などの影響がたいへん大きいのが、世界の政治動向を見てみると、宗教の関与の大きいものが増えてきて、社会主義のような世俗主義的変革思想が後退していくという動向は否定しがたいものがあつた。その頃から世俗化論ということを経極的に主張する人は少なくなってくる。⁽⁹⁾確かにあるところまで社会が世俗化していくという変化はあるのだが、どこかで頭打ちになる、限界があるとみたほうが良いと見られるようになってきた。つまり、世俗的知識の有効性が増え

ていく時代には確かに世俗化ということが起こるが、しかし、世俗的なものだけで人間が生きられないとすると、どこかで行き止まりの地点に出会う。ちょうどそれは、近代医学を拠り所とする病院で、人が生死の問題に直面しているときに、近代科学を学んできた医者の方ではどうしようもないことが露わになるというのと似ている。世俗化の推進者であつた近代科学や科学を学んだエリートが、生死やモラルや人類の運命の問題については必ずしも頼りになる存在ではないことが露わになる。それが七〇年代以降の世界の精神動向の重要な一面であろう。

フランスの歴史家のフィリップ・アリエスは、「近代人は、死を避け、死から目を背ける」という傾向を強調した。⁽¹⁰⁾ところが、一九七〇年代に死の告知について大きな転換が起こり、それまで死を見ないで死んでいくことを自然と感じていた人々、科学に委ねて病院で死を迎えることに疑問を感じなくなった人たちの態度が変わってきた。日本の場合はやや遅れるが、西洋社会では七〇年代、八〇年代と死の告知が圧倒的に増える

ようになる。ということは、死に直面する人生の方が人間らしいと感じる人が増えたということの意味する。死に直面する場合、それぞれの人がその人なりに宗教的な問題に直面するということも起こりやすいだろう。これは一つの例だが、生死やモラルに関わる問題について世俗主義的な現代の制度や、世俗的知識人がリーダーシップをとっている教育システムやマスコミや政治体制が、無力であるということが認識されるようになった。それは近代的制度というものに対するルサンチマンが、あるいは根本的な不満がつのってくることに通じる。そうした変化が世界的に起こっているのではないかと思われる。

そういう不満を体現した運動として、新新宗教などを見ることができるよう。このように見ると、世界の現在の傾向は、世俗主義と反世俗主義のせめぎあいの時代に入っていると見ることができるよう。これはインドなどを見ると鮮明に現れてくることだろうが、宗教政党が顕著な伸びを示して、社会制度のなかに宗教的なモチーフを盛り込むべく積極的な運動をするよ

うな事例もある。西洋諸国でいえば、アメリカ合衆国で世俗主義的な公立学校の教育に不満が募り、宗教的な私立教育の方へ人が向かう傾向がある例などか思い浮かぶ。そういう世界的な傾向の中で、東アジアあるいは日本の動向をとらえる視線が求められていると思う。新宗教（新新宗教を含めて）はけっして日本文化の主流に属する存在ではないが、かといって主流からはるかに遠いまったくの周辺的存在というわけでもない。本稿の冒頭で新新宗教は現代日本の精神動向を読みとる兆候として有効だと述べたのは、そのような意味においてである。

日本の場合、宗教的なものを含んだナショナリズムが強い力をもっている。個人の信仰を土台にしたキリスト教、イスラム、仏教のような宗教と異なり、集団の秩序に焦点がある宗教が優位に立っているという伝統に注意する必要がある。集団の秩序を聖化するという役割は仏教にも委ねられてはいたが、近世以降はそれ以上に儒教・神道的なナショナリズムに与えられていた側面が大きい。教育勅語に大きな役割が与えられ

た近代日本の天皇制の秩序は、ナショナリズムと宗教の結合の方向性を著しく強化した。第二次世界大戦の敗戦の後でも、このかつての国民的聖性の意識はなお根強い力を保持している。また、儒教やアニミズムを掲げて、世界の諸文明の中で東アジア文明、ないしアジア島嶼地域文明が占める位置を確認しようという傾向も力を増してきている。⁽¹⁾このような文明的アイデンティティの意識が、反世俗主義の潮流と合致する局面にも注意を払って、現代日本の宗教動向を見直す必要がある。

注

(1) 「新新宗教」の全般的な特徴について、筆者は『新新宗教と宗教ブーム』（岩波書店、一九九二年）で考察している。また、新新宗教について広く情報を集めて叙述したものに、沼田健哉『宗教と科学のネオパラダイム——新新宗教を中心として』（創元社、一九九五年）がある。なお、現代日本の宗教状況を見る際、新新宗教だけを見ていては足りない。他の側面の重要性について筆者は、『精神世界のゆくえ』（東京堂出版、一九九六年）、「現代日本の反世俗主義とナショナリズム」（中野毅・飯田剛史・山中弘編

(2) 「宗教とナショナリズム」世界思想社、一九九七年、「日本人論と宗教」『東京大学宗教学年報』第二三号、一九九五年）などで論じている。

筆者は「ポストモダン」という用語に強い主張をこめる意図はもっていない。ただし、現代の宗教状況を、「モダン」と「ポストモダン」の対比という視点から見ていくことは有効だと考えている。この点で、Paul Heelas, ed., *Religion, Modernity and Postmodernity*, Blackwell, 1998. からは学ぶところが多い。これまで筆者は新宗教の歴史を「モダン」と「ポストモダン」の対比を通して見ようという問題意識をもち、次の論考をまとめている。「新宗教の大衆自立思想と権威主義」〔歴史評論〕五〇九号、一九九二年、「宗教集団の内閉化と近代自由主義」〔宗教法〕第一四号、一九九五年）、「New New Religions and This World: Religious Movements in Japan after the 1970s and their Beliefs about Salvation,」*Social Compass*, vol.42, no.2, 1995.

(3) 「新新宗教」概念についてのまとめた検討として、『宗教と社会』誌（第三号、一九九七年）の次の論考がある。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」、島蘭進「コメント」。

(4) 以下で取り上げる事例の内、幸福の科学については、注(2)であげた「宗教集団の内閉化と近代自由主義」

と、「New New Religions and This World: Religious Movements in Japan after the 1970s and their Beliefs about Salvation」で論じている。また、幸福の科学とワールドメイトについては、次の論考で取り上げている。「コスモメイトと幸福の科学——自己主張的神道ナショナリズムと新新宗教」〔別冊宝島EX 神道を知る本〕宝島社、一九九三年、「神道の謎を解く本」洋泉社、一九九九年、として再刊。本稿でも主にこれらの稿で用いた資料を用いている。また、注(1)にあげた沼田健哉『宗教と科学のネオパラダイム——新新宗教を中心として』にも多くを負っている。

(5) 飯田剛史「在日大韓基督教会における民族と人権」〔中久郎編『社会学論集 持続と変容』ナカニシヤ出版、一九九九年〕。

(6) 梅原猛「脳死は、死でない」思文閣出版、一九九二年。

(7) 世俗化論については、カール・ドベラーレ『宗教のダイナミックス——世俗化の宗教社会学』（ヤン・スインゲドール、石井研士訳、ヨルダン社、一九九二年）、Karel Dobelaere, "Secularization: A Multi-Dimensional Concept," *Current Sociology*, vol.29, no.2, 1981. の整理が便利である。世俗化の傾向に歯止めがかかり、むしろ公共空間で宗教性が発言力を増す傾向については、次の二著が鮮明な問題提起を行っている。M・K・ユルゲンスマイヤー『ナショナリ

ズムの世俗性と宗教性」(阿部美哉訳、玉川大学出版部、一九九五年、Mark K. Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, University of California Press, 1993)・ホセ・カサノヴァ『近代世界の公共宗教』(津城寛文訳、玉川大学出版部、一九九七年、José Casanova, *Public Religion in the Modern World*, University of California Press, 1994)。筆者は次の論考がこの問題の整理を行っている。「現代宗教と公共空間」(『社会学評論』二〇〇〇号、二〇〇〇年)。

(8) たとえば、六〇年代から八〇年代にかけて、ヨーロッパの宗教社会学で大きな影響力をもったイギリスのブライアン・ウィルソンは、この理解に固執して七〇年代、八〇年代も世俗化論の有効性を強調した。ブライアン・ウィルソン『現代宗教の変容』(井門富二夫・中野毅訳、ヨルダン社、一九七九年、Bryan Wilson, *Contemporary Transformation of Religion*, University of Newcastle upon Tyne, 1976)。

(9) かつて六〇年代に、『聖なる天蓋』で世俗化論を主張していたピーター・バーガーは、現在に至るまで欧米でもっとも影響力の大きい宗教社会学者の一人であるが、最近、かつて世俗化を主張したことは誤りであったと自ら認めている。『聖なる天蓋——神聖世界の社会学』(藺田稔訳、新曜社、一九七九年、Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological*

Theory of Religion, Doubleday & Co., 1967)・Peter Berger, "Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger," *The Christian Century*, October 29, 1997。

(10) フィリップ・アリエス『死を前にした人間』(成瀬駒男訳、みすず書房、一九九〇年、Philip Ariès, *L'Homme devant la mort*, Éditions du Seuil, 1977)。

(11) この点は、注(1)にあげた『精神世界のゆくえ』や「日本人論と宗教」でやや詳しく論じている。

(しまぞの すずむ／東京大学大学院教授)

(本稿は一九九九年六月二十七日の研究会での報告内容に、加筆いただいたものです。)