

書評と紹介

檜尾直樹編

『スピリチュアリティを生きる』

——新しい絆を求めて——』

せりか書房 二〇〇二年一〇月一五日刊
A5判 二三二＋iv頁 二四〇〇円＋税

伊藤雅之著

『現代社会とスピリチュアリティ』

——現代人の宗教意識の社会学的探究——』

溪水社 二〇〇三年三月二〇日刊
A5判 x＋一九二頁 一八〇〇円＋税

伊藤雅之・檜尾直樹・弓山達也編

『スピリチュアリティの社会学』

——現代世界の宗教性の探求——』

世界思想社 二〇〇四年二月二〇日刊
四六判 x＋二八一＋xxxiii頁 一九〇〇円＋税

鶴岡賀雄

表記の三冊を一括して書評するというのが評者の課題である。それぞれ充実した書物であるが、いずれも現代社会の宗教的状况を「スピリチュアリティ」をキーワードに検討しており、また何よりも、編者、執筆者たちは同じ研究グループに属して切磋琢磨し、問題関心を多く共有しているようなので、一括して書評するのにふさわしいとも思われる。

が、問題は評者にある。評者も現代日本に生きる宗教研究者の一員として、これらの著作で扱われる諸対象には当然の興味を引かれるし、またそれらをスピリチュアリティという語を核として捉えようとする態度にも一定の共感を有する。けれどもこの三著は、対象領域・研究方法ともに、評者の関わってきたものとは隔たること遠く、また評者が斯界の研究状況や執筆者たちのこれまでの仕事に通じているわけでもない。初老の境にある評者と比較的若い世代にある執筆者たちとは、時代感覚にもいささか齟齬がある。本誌においてこれら重要な著作を適切に評するの任に堪えないことは明らかである。にもかかわらず、学問的関心というには到らないけれども個人的興味に引かれて、敢えて書評に取り組ませていただくことにした。したがって、専門的視点からの論評をこれら三著に加えることはできない。思いつきめいた感想を交えての、評者なりの内容紹介を行い、さいごにやや大きな問いかけを並べることで責めをふさぎたい。

刊行順は前後するが、まず、伊藤雅之著『現代社会とスピリチュアリティ』（以下『現代社会』）から見ることにする。同著

は、いわゆる宗教社会学の正統的な研究書である。第I部「現代宗教への理論的アプローチ」は、「現代のスピリチュアリティ文化——「精神世界」とニューエイジを中心として——」（1章）、「世俗化論のゆくえ——現代イギリスの宗教状況を手がかりとして——」（2章）、「入信の社会学——当事者の価値観の持続と変容をめぐって——」（3章）の三章からなり、「現代のスピリチュアリティ文化」「世俗化論」「入信の社会学」について、主に欧米の宗教社会学理論を的確に紹介しつつ、自身の見解も織り込んで、それぞれの領域についての優れた入門編ともなっている。第II部「フィールドへの接近——和尙ラジニシ・ムーブメントの事例——」では、著者が参与しつつ研究してきた「和尙ラジニシ・ムーブメント」を巡る「和尙ラジニシ・ムーブメントの歴史的展開——制度化と脱制度化を軸として——」（4章）、「宗教の暴力性——信者の心が揺れるとき——」（5章）、「イニシエーション前後の価値観の変化——当事者への聞き取り調査から——」（6章）の三章からなり、この運動の概要、日本の入信者たちの実際等を、これも的確に知ることができる。とくに、この運動がラジニシの逮捕、米国追放等によって危機を迎えた際に日本の信徒（「サニヤーン」）たちがとった反応についての、入念なインタビューに基づく検討は興味深い。第I部で紹介、検討された宗教社会学理論の応用編との意味ももつが、それを一般理論のたんなる応用ではなくしているのは、著者自身によるこの運動への関わりに根ざした、入信者たちへの親密で丁寧な視線である。こうした視線の意義については、本書評の他の二著ではより自覚的に表

明されるている。さらに第III部「新しいスピリチュアリティ研究へむけて」では、それまでのいわゆる正統的な宗教社会学研究から一歩踏み出て、新たな研究領域としての「スピリチュアリティ」を言挙げする。その事例研究としてネット恋愛が取り上げられている。「ネット恋愛のスピリチュアリティ——オンライン上の「特別な存在」との交感をめぐって——」（7章）である。そして最終章、「宗教・宗教性・スピリチュアリティ——21世紀の宗教社会学への提言——」では、副題にあるとおり、著者による現代の宗教社会学に関する意欲的な展望が示される。そこでは、今後のあるべき研究対象として、伝統的宗教ないし教団宗教だけでなく、むしろそれ以上に、「宗教」とは呼べないかもしれない「宗教的なるもの」と考えられる団体やネットワーク（一五三頁）としてのスピリチュアリティが注目されるべきこと、したがって研究対象は、法律や政治や教育やスポーツといった領域とは区別されたものとしての宗教（教団宗教）であるよりは、それらに横断的に見て取れる「宗教文化的次元」（一五七頁）に据えられるべきことが主張されている。これは、別の視点からするなら、人が全面的かつ受動的・生来的に所属している特定の教団なり宗教伝統なりではなくして、近代社会の「グローバル化」に伴う「脱・埋め込み」状況を生きる個々人がある意味で能動的に選択・採用しうる文化資源として宗教ないしスピリチュアリティを見る、ということでもある。よく整理された簡潔な叙述によって、著者の主張はくつきりと読みとれる。

書評と紹介

つぎに、『スピリチュアリティを生きる——新しい絆を求めて』(以下『生きる』)を見よう。この本は、純「学問的」形式ないしスタンスをとらず、いわゆる研究者以外の読者層をも狙って作られている。読者に呼びかける文体で書かれる編者榎尾氏によるプロローグ「スピリチュアリティ・カフェにようこそ——日常生活の中のスピリチュアリティを発見しよう」は、このことを宣言している。「見知らぬ人同士が、ヘスピリチュアリティやヘスピリチュアルなことについて自由に話し合い、お互いにヘスピリチュアルな生き方を模索する場。そんな場に、本書がなればいいと思っています。」(一〇頁)

本論は、対談とインタビュを含む十二編から成る。それぞれ興味深く刺激的な内容だが、紙数の都合もあり、丁寧な紹介はできない。順を追って一瞥する。

全体は三部に分かれたれ、第I部は「スピリチュアルな絆をむすぶ」と題される。部題が書かれた頁の裏には次の教えが記されている。「スピリチュアリティは、人への尊敬と愛とやさしさであり、その目に見えない絆の感覚によって、私たちの中の隠れた可能性は開花し成長します。」最初の文章、葛西賢太「正直であること、仲間とあること——「飲まない生き方」から分かち合う共同体へ」は、アメリカ発の禁酒互助運動「AA (Alcoholics Anonymous)」の実践と思想の紹介である。続いて伊藤雅之「ネット恋愛のスピリチュアリティ——オンライン上の〈特別な存在〉との交感をめぐって」は、実際に会うことなしに、インターネット上のチャットないしメール交換のみで成立する恋愛に、現代的な人間関係形成の可能性を探る。こ

れは、上に見た伊藤氏の単著『現代社会』第7章にも採録されている。そして門伝仁志「見世物一座で働く——大寅興行社の〈絆〉」は、全国で見世物小屋や化物屋敷などを興行している一座に、たんなる「調査」という以上に深く関わりつづけている著者による一編で、そこでの濃厚な人間関係——「絆」という、いささか日本的情緒を纏綿させた言葉で掴まえられる——を描き出す。さいごに榎尾直樹「死を確かに後ろに感じながら生きる——現代若者の死生観と情念」は、著者自身の経験も絡めつつ、格闘技系漫画『軍鶏』(橋本以蔵作、たなか亜希夫画)に著者周辺の「現代若者」がどのような死生観を読み出し・読み込んでいくかを扱う。そこに、何か新しい可能性を見ようとしている。

第II部は「スピリチュアルな場をつくる」。同じく題頁の裏には「スピリチュアリティは、特別な技能や力強いスローガン、卓越した頭脳やカリスマ的人物ではなく、むしろ私たちの小さな日々の実践の場に宿ります。」とある。はじめに、上田信行氏と中牧弘允氏による対談「プレイフル／ピースフルからスピリチュアルへ——気づきの場としての学び・ミュージアム・宗教」が置かれる。吉野に「ネオ・ミュージアム」という施設を開いて、さまざまなワークショップを実践している教育者・教育実践者である上田氏に、ブラジルの民衆宗教調査などの実績が豊かな練達の宗教学者中牧氏が対して、上田氏の実践の「スピリチュアル」な意義を問いかけ、見出していく、といった趣向である。続いて、陣野俊史「フットボール・世界化・自作自演」。これは、多芸多才の著者によるサッカー(お

もにワールドカップ)論だが、宗教学者ではない陣野氏はとくにスピリチュアリティという言葉ないし把握にこだわってはいないようである。本書のコンテクストに置かれるなら、スポーツ「ファン」というあり方に「宿る」スピリチュアリティの検討、ということになる。 (ちなみに、評者は二〇〇五年六月にこれを書いているが、陣野氏の論の題材は二〇〇二年のワールドカップを巡る状況である。「学問」の動向に比べたとき、もうドイツ大会のことしか考えていないプロスポーツの話題の変遷の早さを思わずにられない。翻って、本書で想定されているらしい「現代」とは、どのくらいのタイムスパンを想定しているのだろうか。) つぎは、大谷栄一「つながりに気づき、つながりを築く——ガイアネットワーク新宿の試み」である。これは、龍村仁監督による連作ドキュメンタリー映画『地球交響曲』と、とくにその自主上映運動にみられる人間関係のあり方にスピリチュアリティを見ようとするものである。『地球交響曲』自体がスピリチュアリティを謳う内容だが、この映画は、映画を制作し、上演し、観賞する、という共同行為自体をもスピリチュアルなものとする力があるようである。そして、弓山達也「すべてにいのちが……——森のイスキアと天命庵」。これは、青森県岩木山麓で「森のイスキア」を主宰しているカトリックの佐藤初女、現在は神奈川県湯河原で「天命庵」を率いている天理教系の伊藤青年という二人の「ニューエイジ系カリスマ」(と言ってよいのだろうか)の活動をレポートし、そこに、カトリックや天理教という「教団宗教」の「信仰」とは区別されたスピリチュアリティの現れを見て取ろうとしている。

る。

第三部は「スピリチュアルな生をいきる」。題頁の裏には「スピリチュアリティは、人の死と一緒に分かち合うことから生まれます。／私たちは切り結ばれている」というこの生の共感覚を、〈宗教〉という(の)言葉を使わずに語っていくことが大切です。」とある。そしてまず、編者櫻尾氏による西谷修氏へのインタビュー「〈死〉をめぐる共同性とスピリチュアリティ——グローバル化社会のオルタナティブな生き方を求めて」がある。いわゆるフランス現代思想に学んで死や権力や宗教を巡る思索を展開している西谷氏の思想を、編者の理解する、あるいは唱道する「スピリチュアリティ」というコンセプトに繋いでいこうとする意図と見受けられる。が、西谷氏は必ずしもその方向に動こうとはしていないようである。続く吉永進一「日本の霊^{スピリチュアル}的思想の過去と現在——カルト的場の命運」では、著者のこの分野への積年の親近と博識・研究の一端が披瀝され、とくに明治期における欧米「秘教思想」の受容に関する適切な見取り図が提供されている。次は、イギリスの「文筆家」で自らも「ニューエイジの実践者」(巻末の執筆者紹介による)であるレイチェル・ストームによる論文、「共同性・文化・スピリチュアリティ」(葛西賢太・伊藤雅之訳)である。日本におけるスピリチュアリティを論じた文章から成る本書の中で唯一、欧米におけるスピリチュアリティの動向を、二十世紀中葉から現代に到る広いパースペクティブを以て紹介している。門外漢にはその情報は有益であった。いわゆるニューエイジの諸潮流——彼女によればこれは一種の「ロマン主

書評と紹介

義」である——と、彼女が案出した言葉・概念であるオカルチャー (Occulture) とが分けて論じられる。オカルチャーとは、近年のスピリチュアルな実践・思想の中でも、とくにコンピュータや脳科学といった最新テクノロジーと肯定的に関わり、そこに前衛的な文化運動を築いていこうとするもの、と読んだ。そこには日本的に「まったり」した人と人との繋がり(「絆」) 感は薄く、ハードな強度感が漂う。レイヴやサイバーパンクがその典型的な場所らしい。そして本書の掉尾に來るのが、藤田庄市「靈性の信心決定——スピリチュアル・アビューズ批判」である。本書の多くの文章に、スピリチュアリティを實踐している運動や人々に対する肯定的な評価がうかがえるの対して、この文章だけは、さまざまな運動をはっきりと批判的に記述している。一九九五年、福島県で起きた「祈禱師宅六人変死事件」、法の華三法行、統一協会、オウム真理教、が題材である。著者はこれらの運動体が引き起こした事件の顛末を明瞭に提示して、これらを「スピリチュアル・アビューズ」という概念を以て批判する。たしかに、「オウム以降」、宗教性善説が批判されたのであるなら、「宗教」のある意味での後継として捉えられているスピリチュアリティについてもまた、スピリチュアリティ(系運動)性善説は採れないはずであろう。スピリチュアリティの深い価値を認めるがゆえに、その「アビューズ (abuse)」は深刻なものとなるらう。著者はその点について冷静であり的確であると感した。

はじめに述べたように、本書はいわゆる学術書の体裁を採らない。スピリチュアリティへの、ある意味での誘いの書として

作られている。そのための手法の一つとして、著者たち自身が、それぞれの研究、というより論述の対象とどのようにして関わってきたのかについての一人称による告白的叙述が必ず含まれている。これは、いま述べた「オウム以降」の宗教(ないしスピリチュアリティ)「研究」の方法論ないし学問研究論を反映したものであつて、研究者は研究対象に対して無色透明な存在ではありえず、「研究」とはそれ自体が、研究対象との関わりという一つの社会的、人間関係的な出来事ないし事件であることの明白な自覚に基づいたものであると思われる。また、そうした研究者と研究対象との人間的関わりが、スピリチュアリティ発生のもう一つの場所でもあるのだ、との自覚も込められた態度であると受け取れる。これらの点については、小稿の最後でもう一度振り返ることとし、本書評の三番目の書物、『スピリチュアリティの社会学』(以下、『社会学』)を見ることとする。

編者の「あとがき」によると、本書は「一九九八年から二〇〇二年にかけての約四年間にわたるNRCS (New Religious Consciousness and Spirituality) 研究会での議論の成果を集約したものである」(二七五頁)。「あとがき」には、同研究会の、国内外における研究発表の成果も誌されている。先の二著の執筆者とも重なることの多い本書の執筆陣は、こうした長く密度の濃い共同研究から生まれたものであるにちがいない問題関心、方法意識を共有しており、したがって『生きる』も『社会学』も、たんなる論文の「寄せ集め」といった印象はまった

くない。共同研究ないし共著というもののあるべきかたちがここに見出されると思う。なお、本書は『生きる』とはことなり、いわゆる学術書の体裁を採っている。

本書も全三部に分かれる。三人の編者がそれぞれの部を分担しているが、それに先だつて、大谷栄一氏による序章「スピリチュアリティ研究の最前線——二十世紀の宗教研究から二十一世紀の新しい宗教研究へ——」が置かれる。本書の研究の対象および方法の特質を、日本の宗教社会学史の中で位置づけることが目指されており、貴重な部分である。まず、「現代宗教の動向」として「宗教的なるものの拡散化と先鋭化」が指摘され、そのなかで注目すべき領域として「ニューエイジと新霊性運動」文化」および「ファンダメンタリズムとカルト」が挙げられる。これらはいずれも、「宗教」概念の再考」を要求し、その結果、「宗教」という概念をある意味で引き継ぎつつ再配置するものとしての「スピリチュアリティ」概念の有効性が提案される。つまり著者たちは、「宗教」を定義し直し、さらに現代宗教の分析概念として、「スピリチュアリティ」の概念を提示することで、われわれは今後も宗教概念を用いることができる、と考える」（七頁）のである。では、その分析概念としてのスピリチュアリティとは何か。この問いこそは、本書評が扱う三著がそれぞれに提出しているものに他ならないし、読者の関心と思考を喚起せずにはいないものだが、三著を通じて共通の命題的定義が掲げられることはない。それぞれの著者がそれぞれの定義を掲げて論じている。（この点についても、本書評の最後にあらためて考えてみることにしよう。）この「序論」

に関してもう一つ指摘しておきたいことは、スピリチュアリティ研究の方法論に関わることである。大谷氏は、宗教社会学の学史を辿るなかで、現代の宗教研究ないしスピリチュアリティ研究が採る方法論的視点として、「当事者性への注目」と「言語論的転回」の重要性を挙げている。後者は、二十世紀の中葉から後半にかけての人文社会科学におけるいわゆる言語論的転回に宗教社会学の側から呼応するものであり、宗教の「機能」よりも「意味」を問う「解釈学的転回」、そしてその意味とは、研究対象である宗教実践の「当事者」と研究者自身との相互関係の中でいわば言語行為論的に発生するものととらえる「認識論的転回」を伴うものと解されている。かくて、研究者自身の「研究」行為もまた宗教における「意味」の発生に不可欠の構成要因となるのだから、ここで、研究者自身の当事者性という問題が浮上してくる。これは、上述のように、日本ではいわゆる「オウム以降」、現代宗教の研究者たちが自覚せざるを得なくなった側面でもある。著者たちはこの側面を、宗教ないしスピリチュアリティ研究の新しいあり方を拓く可能性として肯定的に捉えている。

本論の第一部「グローバル化するスピリチュアリティ」では、編者の一人伊藤雅之氏が導入的な第一章「新しいスピリチュアリティ文化の生成と発展」を書いている。スピリチュアリティと総称される運動や実践や思想がグローバルに見られるものであること、またそれが、グローバル化という現代社会の動向と密接に関わっていることが指摘される。第2章、芳賀学「匿名的で、かつ「親密」なかわり——一・五次関係として

書評と紹介

の自己啓発セミナー」は、タイトルどおりの内容で、自己啓発セミナーの参加者たちが形成する人間関係を、「友人・家族・恋人などの一次関係」と、「客と販売員、医者と患者などの二次関係」のいわば中間の「一・五次関係」として捉えようとする。第3章、葛西賢太「世界標準の断酒法——弱みを仲間と分かち合う——」は、『生きる』でも葛西氏が扱った「AA」の参加者の実際を、寄り添った筆致で描いている。第4章、伊藤雅之「グローバル文化とローカル性のへあいだ——和尚ラジニーシ・ムーブメントの事例——」は、『現代社会』で伊藤氏が詳述した題材でもある。自己啓発セミナー、AA、ラジニーシ・ムーブメント、これらはみな世界的な、つまりグローバルなスピリチュアリティ実践であるが、それが日本というローカルにおいてどのような色彩をまとうて展開してきたか、しているかが、積年の調査研究の成果として語られている。本書の、また本書評の対象のすべてに言えることであるが、研究ないし調査対象への著者たちの繊細で注意深い関わり、批判的視点を確保しつつの共感的まなざしは、読者におおきな信頼感を与えてくれる。当該対象についての歪みの少ない知見をうるためにも、これはありがたいことである。

第II部「新しい〈民族〉が生み出すスピリチュアリティ」は、編者の一人樫尾氏が導入的な第5章「宗教的共同性が生成する場——言葉・感情・行為の分有について——」を執筆している。従来の宗教研究の「欠陥」を指摘して、今後のあるべき態度を提出するという意欲的な内容である。まず、「宗教的共同性」を「民族 (ethnie)」として捉える。「エトニ」とは、

「特定の信念・価値・習慣によって生み出され、そこにコード化されている、同じような認識と感情をもつ一群の人々」の意で、イギリスの歴史社会学者アンソニー・スミス概念であるらしい。そして宗教とは、「外」すなわち「超越的存在者や見えない力などの超越的次元」との「関係に特色があるエトニである」(一一三頁)。このように捉えることで、教団や部族といった共同体が「エトニ」の下に包括される。そしてそうした「宗教的共同性の核」としてスピリチュアリティが想定される。そのスピリチュアリティを「捕捉する」ために注目すべき媒体として著者は、当の共同体に属する人の発話、感情表現、行為の三つを挙げている。続いて、具体的な検討がはじまる。

第6章、稲場圭信「シェアされるスピリチュアリティと意識変容——イギリス仏教運動の事例——」は、「インドにおいて上座部仏教やチベット仏教を二〇年ほど学び、修行したイギリス人、サンガラクシタ(本名デニス・リングウッド)が一九六七年にイギリスではじめた仏教運動」である「ザ・フレンズ・オブ・ザ・ウエスタン・ブディスト・オーダー」が扱われる。とくに、共同生活を営む信者ないし実践者たちの、相互の人間関係のありかたが描き出される。第7章、菊池裕生「ことばが生きられ、信仰がかたちづくられるとき——日本新宗教の事例——」は、真如苑の「弁論大会」における「体験談」発表が題材である。そこでなされる、発表者たちの自己形成の「物語化」の過程を丁寧に追って、「高慢」といった教義的含意のこもる言葉がどのように作動しているかが取り出される。第8章は、樫尾氏による「スピリチュアリティ、あるへつながり」の感覚

の創出——フランス日系宗教の事例——」である。パリの真光系教団の調査に基づいて、真光の教えや実践が、信徒のいわゆる民族的出自（エスニシティ。第5章で同じ著者が提出した「民族」とは重ならない）によってどのように異なるかが紹介されている。

第III部「カルトとスピリチュアリティ・クライシス」は、『生きる』における藤田氏の文章で扱われた「スピリチュアル・アビューズ」の問題系に対応して、スピリチュアリティの追求が陥りうるネガティブな形態が検討される。弓山達也氏による導入論文、第9章「スピリチュアリティの目覚めとその危機」では、明治中期の天理教批判からはじめて、過去の立正佼成会、統一教会にまつわる「宗教トラブル」のありさまが辿られる。そして近年のカルト問題では、金銭や暴力の問題にとどまらず、スピリチュアルな次元での人権侵害が問題化していることが指摘され、これを取りわけ現代的な特徴だとしている。続く第10章、櫻井義秀「教団発展の戦略と「カルト」問題——日本の統一教会を事例に——」は、日本における統一教会の信徒勧誘にまつわる諸問題を、同教団全体の世界的戦略の中に位置づけ、その日本的特徴を説明してくれている。第11章、小池靖「精神世界におけるカルト化——ライフスペースを事例に——」では、自己啓発セミナーから発して典型的なカルトとなつていったライフスペースの軌跡を明快に辿つてみせている。そしてさいごの第12章、弓山達也「価値相対主義への応答——オウム真理教とニューエイジ運動——」では、オウム真理教という怪物的教団が発生してきた背景である一九七〇年代後半か

らの日本の精神的状況を、広く価値相対主義的状况ととらえる。そしてそこに、「自分探し」を目指して彷徨う若い世代の人々が、あるいはニューエイジに、あるいはオウムに引かれていった淵源を見ようとする。

本書には、以上の論文の他、調査研究に携わっている著者たちがそれぞれの調査の現場で実感している諸問題を綴つた「フィールドこぼれ話」、関連トピックを巡る「コラム」も載せられている。とくに「フィールドこぼれ話」は、さもありなん、という告白が多く、実際に調査研究をしている（志している）研究者には参考になるだろう。

以上、非常な駆け足で三冊の書物の内容を紹介してきた。さいごに、個々の論文ではなくして、これら三著を貫く「スピリチュアリティ」のとらえ方全般に関わる私感ないし問いを提出しておきたい。

大谷氏による『社会学』の序論論文に触れた際にも指摘したが、これらの論集に寄稿している著者たちは、「スピリチュアリティ」に関して必ずしも共通の定義を立てているわけではない。各自が自分なりのスピリチュアリティ理解をもってそれぞれの対象を論じている。たしかに、現在日本の学内外の状況を見れば、「スピリチュアリティ」ないし「スピリチュアル」という語彙の意味を一義的に定式化しようとは思われない。すでに、葛西賢太氏が別の論集に寄稿した「スピリチュアリティ」を使う人々——普及の試みと標準化の試みをめぐって」（湯浅泰雄監修『スピリチュアリティの現在——宗教・倫理・心理の

書評と紹介

『観点』人文書院、二〇〇三年、所収)では、このことの困難が丁寧な検索・調査に基づいて示されている。それでも、本書評の三冊に関して言えば、或る共通の把握は成立していると感じられる。大谷氏が上記の論文で、スピリチュアリティを巡る「実体的な定義」と「機能的定義」として仮に掲げているものが、そのおおよその把握を示しているよう。すなわち、「ニューエイジや精神世界の運動や文化」と称される、固定的な宗教教団を形成せず「ゆるやかなネットワーク」を社会的存立形態とするさまざまな類宗教的現象群(「実体的定義」と、「いわば、超越的な(あるいは自己内在的な)存在や力とのつながりによって、自己変容をもたらす体験や意識、感覚」(「機能的定義」とである(『社会学』一四—一五頁)。それぞれ、スピリチュアリティに関する「外延的定義」と「内包的定義」と言い換えてもよいかもしれない。こうした定義自体は、それぞれ了解できるものであるが、評者には二つの点が気に懸かった。この二つの「定義」相互の関係と、これらの「定義」で捉えられたスピリチュアリティといわゆる宗教との関係である。二つの懸念は関わり合っている。

まず、スピリチュアリティの「実体的定義」については、これまでの宗教学の歩みがたどってきた「宗教」概念の漸次的拡張戦略の延長上にあるものとも見える。近代宗教学は、ごく粗雑な言い方をすれば、近代西欧のキリスト教という実体を準拠点として、非西欧社会に見いだされるいわば「キリスト教のよななもの」を「宗教」の名の下にとらえ、これを研究対象とすることで成立してきた。中世以来の概念である「異教」、「ユダ

ヤ教」、「イスラム教(マホメット教)」からはじめて、「仏教」や「ヒンドゥー教」や「道教」や「儒教」を「宗教」として認定(ないし構築)してきた。さらに「未開宗教」や「民族宗教・民俗宗教」等が加わった。さらには、いわゆる世俗的な領域にあって「宗教」とは見えない諸現象にも「宗教性」を見いだし、類宗教的な何かとして分析するという手法は、ある時期の宗教学者が好んだところだった。ある種の心理学やイデオロギーやナショナリズムや芸術やスポーツや医療行為などが「宗教めいたもの」として捉えられた。では、スピリチュアリティの「実体的定義」とされる「ニューエイジや精神世界の運動や文化」も、いわゆる宗教と接しつつこれをはみ出す、「(準)宗教的なもの」の一領野、と捉えてよいのだろうか。スピリチュアリティ研究は、そうした宗教学の研究対象拡大戦略の先端的一翼を担うもののだろうか。

しかしそのように見ると、上記の大谷氏によるスピリチュアリティの「機能的定義」は、この「実体的定義」に対応させるにはいささか不十分なように感じられる。というのも、この「機能的定義」からは、いわゆる宗教であるキリスト教や仏教の、また多くの新宗教の信者たちに生じている事柄が排除されるところは思われない。『現代社会』最終章における伊藤氏の整理でも、政治や教育にスピリチュアリティが見いだされるように、宗教にもスピリチュアリティがあることになっている。これは思えば当然であろう。にもかかわらず、本書評の対象である三著は、いわゆる宗教——教団を形成する伝統宗教や新宗

教、また非教团的な民俗宗教、等——がスピリチュアリティの名の下に研究されることはない。これはなぜなのか。たまたま著者たちの研究分野に入っていなかったということなのか。それとも、くつきりした教団・教会を形成し、特定の教義をもつような存立形態自体が、スピリチュアリティと馴染まないところがある、ということなのだろうか。あるいは、長い(古い)伝統からは何らか切れているという意味での「新しさ」が、スピリチュアリティという把握には重要なのだろうか。

しかしおそらく、少なくとも何人かの著者の展望はもつと根本的なものなのだろう。すなわち、宗教の延長線上にスピリチュアリティを考えるのではなく、つまり「宗教的なもの」の一つとしてスピリチュアリティを考えるのではなく、逆にスピリチュアリティが見出される一領域として宗教を見ようとするのだと思われる。宗教のなかにもスピリチュアリティは見出せる、という仕方である。たとえば、伝統宗教の中の「神秘主義」的な運動や思想などが、スピリチュアリティないし靈性をとくに実現している、と見るような態度である。こうした試みは可能であるように感じられる。そうであつてこそ、「スピリチュアルだがレリジヤスではない」という、スピリチュアリティ宣言者たちのしばしば用いる言い方ないし実感が意味をもつことになる。

しかしそのときには、スピリチュアリティは宗教に依存せず、つまり「宗教的(レリジヤス)」という把握によらずに定義されなければならない。上記の「機能的な定義」はその試み

だろうが、そのあいまいさはなお否めないように思う。その大きな理由の一つは、「宗教」の定義ないし把握に際しては、上述のように、キリスト教や仏教教団を宗教なるものの範型として実体的に指定できたのに対して、スピリチュアリティに関しては、その範型がなかなか定めがたいところにあるのではないか。「ニューエイジや精神世界の運動や文化」といつても、その覆う範囲は広くかつ流動的で、実態も見定めがたいところがある。範型として想定するために要請される運動の安定的持続性自体が、これらの運動にはそぐわないところがあるようですらある。かくて、それぞれの著者が自らの何らかの思い入れを込めてスピリチュアリティの定義をおこなわざるをえないという事情にもいたるのである。「スピリチュアリティ」概念のいわゆる構築性は、「宗教」以上のものがあるかもしれない。

スピリチュアリティ概念を巡るこうした懸念は、「研究者自身の当事者性の自覚ないし強調」とも繋がっているように感じられる。これは『生きる』の編者がとくに強調していたことでもあるが、スピリチュアリティの研究は、研究者自身が「スピリチュアル」になること、「スピリチュアル」であることを要請するような印象を評者は受け続けた。「スピリチュアリティ」とは、研究の対象であるとともに、研究のあり方、さらには対象叙述のあり方、スタイルでもあるようなのである。あるいは、研究対象としてのスピリチュアリティとは別に、研究者のスピリチュアリティが、スピリチュアリティ研究に際して問われているようでもある。この点は、何度か述べてきたように、いわゆる「オウム以降」の宗教研究者の社会的責任論とも接続

書評と紹介

する事態であろうが、事柄としてはとりあえず別であろう。宗教を「研究」という行為のもつ社会性、政治性、ひいては広義の宗教性が自覚されざるを得なくなつたことは、たしかに近年の宗教学における重要なできごとであろうが、このことの自覚が研究者自身の「スピリチュアリティ」を要請することには必ずしもならない。研究対象との距離の取り方をどうするかは、近代宗教学発生の当初からの大問題であり、対象との共感（ひいては信仰）の程度はさまざまであり得た。いわゆる宗教思想の研究者にとつては、これは自明のことだろう。仏教やキリスト教やイスラム教に共感しつつ、あるいは信仰しつつ、これを「学問的に研究」することは、とりたてて珍しいことではない。そうした研究のもちうる「護教性」や、研究者自身の「実存的信仰」なり「救済欲求」の問題も、つねに意識されてきた。では、「研究者のスピリチュアリティ」を自覚することの強調は、研究対象との共感的距離の取り方を巡る問題系が、社会科学の実証性の名の下に比較的安定していた宗教社会学の分野でも自覚化されてきた、ということなのだろうか。あるいはもう一步踏み込んで、やはり「スピリチュアリティ」という研究対象自体が研究者のスピリチュアリティの自覚を強く促す性質を持っている、ということなのだろうか。たとえば、研究対象の組織的輪郭のゆるやかさが研究対象と研究者の距離をもまた流動的にしている、ということだろうか。さらにはまた、研究者の側のスピリチュアリティ、ないしスピリチュアリティ欲求が何らか先にあつて、そうした欲求が「スピリチュアリティ」という研究対象を嗅ぎ出し、切り出している、といった面

があるのだろうか。「スピリチュアリティ」研究者たちの、教团的「宗教」へのいささか不可解な無関心と、ときに意図的な「スピリチュアリティ」擁護の雰囲気を読み取るとき——もちろん、上に紹介した諸論文、諸著者がみなそうだというわけではない。三著作を通読したときのおおまかな印象の話である——、このような思いも湧いて来たことであつた。

「スピリチュアリティ」という用語が、学術的な用語としてどのていど使用可能で、かつ生産的なものとなつていくか、そしてその理解が今後、これら三著がおおよそ示している方向に収斂していくかどうかは、門外漢である評者には予測がつかない。学内外の現状は未だ混沌としているように感じられる。一定の共感を保ちつつ注目していきたい。