

Japanese New Religions and Modernity

—Reconsideration of the Studies of New Religions—

Katsuaki Ohnishi

In this paper, I discuss Japanese new religions and modernity. In particular, I reconsider several theories about Japanese new religions as these are underpinned by the viewpoint of modernity in Japan.

As a result of examining representative discussions of Japanese new religions, the interrelation between magic and religion was observed in Japanese new religions. It turned out that its character was regarded as one aspect of the uniqueness of modernization in Japan.

On the other hand, these discussions were premised on the viewpoint of distinguishing between pre-modern and modern. As a result, pointing out the interrelation between magic and religion makes it difficult to clarify at what point modern times began.

Furthermore, it became clear that there was a similar tendency in the debate identifying the post-modernity of Japanese new religions.

Finally, I point out the necessity of discussing Japanese new religions, distinguishing between the effects of the era and the development processes of religious communities.

新宗教と近代性

—日本社会における新宗教論を通して—

大西克明

1. はじめに

「近代 (modern)」とはなにか。この問いをめぐる論争は「近代」概念の多義性と相俟って複雑な様相を呈している。そもそも「近代とはなにか」という問い自体にどのような意味があるのであろうか。

我が国における「近代」の語り方・語られ方には、或る特殊な困難性があるように思われる。「近代」を歴史区分とする用途を考えてみよう。その場合、「近代」の前後は、「前近代」と「脱近代」になるのであろうか。あるいは「中世」もしくは「近世」と「現代」なのであろうか。また、「近代」の対義語を「古代」とした場合、「近代」は「古代」を脱伝統化 (= 脱古代) したものなのだろうか。

歴史区分に、或る特定の視座が組み込まれているとするならば、当の区分それ自体が、「近代とはなにか」についての黙示的な表出でさえあろう。少なくとも、「近代」を語る視座には、その前の時代との決定的な差異が想定されている。その差異の位相は、「近代」を語る諸科学に応じて多種多様である。小稿は、それらを俯瞰することを目的としていない。しかし、我が国において、「近代」の語り方に通底した困難性があることもまた確かである。それは、「近代」を測る諸指標が「欧米化 (= 文明化)」の諸要素と等値され、欧米化への達成の程度に応じて、近代社会の到達度を測定するという視座の特有性である。そうすると、価値意識や社会システムの欧米化を目指す指向性が、近代的であると表象され、一方で、欧米化を相対化し、ときにはそれを拒む指向性が、脱近代 (もしくは近

代の超克)であると表象されることもある¹⁾。

英国を典型とする、自生的に生成した「近代」を経験しない諸地域において、上記の特有性は構造的に類似すると思われる。「近代」とはなんであるかを問う際、この構造を常に意識せざるを得ない。むしろ、この構造こそが、日本における〈近代〉なのかもしれない。なかんずく、日本社会分析に「宗教」概念を用いる際、その構造を意識せざるを得ないことは尚更であろう。

宗教学における宗教概念批判を踏まえずに、宗教言説を安易に使用することができない地平に我々はある²⁾。「宗教」への視座のなかに、「近代」と「宗教」をどのように連関付けて理解するかというメタ的な視座が潜伏しているからだ。それは、「近代化と宗教」というテーマ設定そのものに端的に示されている。これまで述べてきたような問いは、広範囲にわたる議論を喚起するだろう。小稿では、このような大状況を意識した上で、課題を「新宗教」論に絞り、新宗教と近代性はどのように議論されてきたのかについて述べてみたい。まず、第2章において、広く西洋社会の文脈も含めて「宗教と近代化」がいかに論じられてきたのかについて概観し、第3章以降において、新宗教論においてそれがどのように継承されているのかについて検討する。特に、日本新宗教論の画期とみなされる、新宗教と「生命主義的救済観」の連関性に関する論文を再検討し、当該論文に含まれる理論の前提を析出し、「近代」と「新宗教」がいかなる視角で議論されてきたのかを検討する。というもの、これらの試みから、一種の時代社会論ともみなされる新宗教論に含まれる近代性の認識が、明らかにされると思われるからである。

2. 「近代」を問う視座と宗教分析

2-1 近代化と産業化

村上泰亮らは、日本社会の通史を社会システム論の視点、つまりウジ社会論とイエ社会論の連関で分析した³⁾。そのなかで、日本近代化をいかなる視角で捉えるかについて議論している。そこで注目したいのは、近代化を欧米化と捉えるのか、あるいは産業化として捉えるのかについての議論である。彼らは、

近代化を「産業化 (industrialization)」に限定した上で議論する方針を採る。「近代化＝欧米化」という定義を意図的に避けることで、非ヨーロッパ系社会や社会主義社会を含む広い範囲の近代的社会を把握できるとするのである。

近代化を産業化と等値した場合、その要素は以下のものとなる。すなわち、都市化、産業化 (工業化)、社会的流動化、参与化、世俗化、科学化、識字化、情報化、官僚制化、国民国家化である⁴⁾。これら要素のなかでも産業化が卓越し、他の要素は産業化の必然的な随伴効果に他ならないとする。

結果として村上らは、日本において産業化がいかに達成されたのかについて、独自のイエ社会論を展開するのである。その当否はさておき、村上らが、意図的に「近代化＝欧米化」という視座を採用しなかった論点が重要である。それは、単線的でかつ進化論的な近代化論 (彼らはそれを「単系的発展論」と呼ぶ) に対する強烈なアンチ・テーゼだからである。つまりそこには、様々な近代化論に潜伏するヨーロッパ的志向のもたらす単系性、つまり「能動主義 (activism)」と「個人主義 (individualism)」に基づく理説への不満感がある。前者の能動主義とは、「人間が自然を律し制御する過程」であり、後者の個人主義とは、「自己を律すべき個々の人間が自我を確立していく過程」であるという。能動主義と個人主義が同時に起動したところに、欧米において自生的に生じた近代化の特質があるとすれば、個人主義が欠如している日本社会には近代化はあり得ないことになる。このような認識から、村上らは「産業化にはそれをささえる価値観 (能動主義) があることは認めるとしても、それと個人主義の結びつきは、普通理解されているような意味では、必然的ではない」⁵⁾ とし、日本社会の近代化を欧米化と等値することを諦め、産業化という指標で測定しようとする⁶⁾。そして次のようにいう。「近代化とは産業社会の形成過程をさす。すなわち、産業化それ自体の進展、およびそれを支えるに足る価値観と、それを支えるに不可欠な社会システムの成立も当然近代化に含まれる」⁷⁾ と。

村上らの研究方針は、近代化に含まれる単系的進化のイデオロギーを巧みにかわし、比較近代化論の土俵に日本社会を乗せて分析することから、その妥当性があるといえよう。しかし、一方で、日本社会で、なぜ「近代」を問うのか、

なぜ「近代の超克」が語られるのかについての思想的説明がなされないように思われる。つまり、近代化が欧米化（あるいは文明化）と思念される言説空間と、それへの反発（脱近代や反近代）への志向性を議論の俎上へ載せられないように思われるのである。本稿で議論する「宗教」は、思想の上で「近代」に応答し、または、反発や超克しようとするからである。

産業化の随伴効果として宗教の変容を観察する方針があるにせよ、一方で、産業化に反発せざるを得ない宗教の勃興も想定される。村上らの「近代化＝産業化」という図式を十分に尊重しつつ（それは、産業社会を支える価値観を宗教が提供したという一局面をもつ）、同時に「近代」が宗教にとって「進むべき道」として観念される局面、さらには「近代」が宗教にとって「乗り越えるべき道」となるような局面をも射程に含めるような議論が必要だと思われる⁸⁾。

2-2 近代化に伴う宗教変容

では次に、近代性ないしは近代化と宗教の関係を主題化してきた研究論点（主として西欧社会の文脈に即したものを）を探っていこう。一つには、E.デュルケームがいうように、近代化を社会分化（Social differentiation）の伸展として捉え、伝統的な共同体の崩壊（ないしは弛緩）の過程と、宗教変容の連関をみようとする視点である。確かに、社会構造が、ゲマインシャフトからゲゼルシャフトへ転換するという西欧社会学の基礎的認識へは疑義が寄せられている。しかし、近代社会は伝統社会と異なり、自己言及的に閉じた社会システムの卓越化によって、宗教の社会的統合機能が衰退し、翻って宗教における個人表象化の趨勢が強化されるとの論点は、多くの研究に通底しているといえよう。例えば、「市民宗教」や「見えない国教」に関する議論はその問題系に属するといえる。

さらに、個人表象化が伸展すると、共同体や宗教組織を下支えする宗教の共同体維持の機能が「負の価値」として認識され、共同体や宗教組織を意図的に排除する「拡散されたネットワーク性」に基づく宗教文化が前景化し、宗教文化が消費の対象にされる事象が拡がっていく。このような視角には、近代化（産業化＝社会分化）が不可逆的な現象であり、宗教はそれへの応答過程として変容

していく（集団ではなく個人に究極の意味を供給するものとしての宗教）という基本認識がある。

もう一方で、近代化と宗教の問題を、近代化を支える価値と宗教の連関として主題化する視角がある。我が国では、M.ウェーバーの受容に伴い、近代化と宗教の連関を主題化する視座が展開した。論者によっては、ウェーバーの問題圏を主題化していないにもかかわらず、批判に応答するプロセスで、ウェーバーの問題圏を意識せざるを得ないような論争で学的継承がなされてきたといっても過言ではないだろう。そもそも、ウェーバーの問題圏とはなんであったのか。本稿にとって、その受容と展開は極めて重要である。以下ではそれを検討してみたい。

2-3 近代化に影響を与える宗教

『宗教社会学論集』に代表されるウェーバーの問題意識は、論文「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」で主題化されているように、西洋社会における近代資本主義化と宗教倫理（禁欲的プロテスタンティズム）との社会学的因果関連の検証にある。より具体的には、西洋社会に固有の合理化の現れ方を宗教倫理との連関で把握しようとしたところにある。ウェーバーは、合理性（合理主義）を、「合理的な技術や合理的な法ばかりでなく、その成立にさいしては、特定の実践的・合理的な生活態度を取り得るような人間の能力や素質にも依存するところが大きかった⁹⁾」と述べ、合理化を促進させた「人間的条件」を宗教倫理との相関で捉えようとする。

ウェーバーは、西洋近代の合理化を一義的に明らかにするための枠組みを提供しているのであり、あくまでも西洋近代化論の一つとしてその妥当性が論じられるべきものである。しかし、日本がアジアでもっとも早くかつ速やかに「近代化」を達成したという事象を目前にしたとき、禁欲的プロテスタンティズムと等価な機能を果たす宗教倫理があったのではないかとする問題設定が登場し、日本近代化と宗教倫理の連関を検証しようとする研究が現れた。

さらに、ウェーバーが、近代化を「呪術からの解放」過程であるとしたことや、

「内面的孤立性」という近代的人間像を提供したこともあり、近代的思惟の在り処を過去の歴史に求めようとする研究も現れた¹⁰⁾。ここから、独自の「近代化」を成し遂げた日本社会の宗教が、どの程度、呪術から解放されてきたのか、また、「内面的孤立性」という人間像を提供してきたのか、さらには、それが近代化にどれだけ正の機能を果たしたのか、という課題設定につながっていった。

ここには、ウェーバー自身が設定した宗教の定義が密接に関係していた。ウェーバーは「呪術（目的合理的行為）」を「神強制」に、「宗教（価値合理的行為）」を「神礼拝」として理念的に区別し、前者から後者への移行に、近代に特徴的な形式合理性の生成をみた。

これらウェーバーの視座が「普遍的」な近代への過程であるとするならば、「近代化」とは「呪術からの解放」がなされたものに違いない、さらに一步進めて、「脱近代」とは「合理性からの解放」ではないか、とするポストモダニズムの言説が誕生するに至る。確かに、宗教と呪術を区別するようなウェーバー的問題関心は、すでに失効しているという批判もあるだろう。しかし、少なくとも、我が国における「近代化と宗教」という課題設定において、ウェーバー的問題関心は強く刻印されてきたのである。

近代化（＝文明化）が善とされ、「あるべき姿」として措定された時、解放されるべき呪術には、負の価値がラベリングされ、「擬似宗教」として社会的に認知されてきたことは日本社会に事実として存在してきた。呪術と宗教の二分法は、近代化論の重要な変数であると同時に、欧米近代化が辿ってきた過程を「あるべき姿」として観念する思考と共軛の関係にあったといえるだろう。

そもそも、ウェーバーは、大塚久雄が指摘するように、「形式的に自由な労働者にもとづいて形成される合理的な組織」、すなわち「経営」に着目することによって、それを産出し維持する生活態度に親和性があるものとして、禁欲的プロテスタンティズムの倫理に着目したのであった¹¹⁾。ウェーバーは、禁欲的プロテスタンティズムのゼクテ（Sekte）に基づく会社社会に、近代的経営組織の誕生をみた¹²⁾。しかし、そこに「呪術からの解放」が必要十分な条件として措定されていたかどうかは、検討に値するだろう。すなわち、ゼクテにおける脱呪

術志向が近代的経営組織を成立させたとしても、その逆つまり、近代的経営組織に「呪術からの解放」が必然的に伴っているとは限らないからである。

近代的経営組織の生成には、「呪術からの解放」以外にも様々な要因が作用している。例えば、遠距離商業を行なう近江商人の形成組織を研究した小倉栄一郎によれば、そこには資本の概念が存在しており、家計（奥）と企業（店）の分離という経営技術も発達していた¹³⁾。また、家訓・家法という成文法の存在が、非血縁者を含む商家の構成員に対して、個人の恣意性を脱した経営組織それ自体の準拠点を産んだとしている。経営において、自由な個人の準拠点が産出されるには、ゼクテに典型とされる脱呪術のみに留まらない、複数の要因を考慮すべきなのである。

少なくともこれまでの議論から、「呪術からの解放」を近代化（欧米化）とするウェーバー的問題関心は、西欧近代化論の枠の中で構築された視座であると同時に、近代化により「宗教」が前景化し、脱近代においては「呪術」の復権がなされるという図式そのものも、ウェーバー的問題設定の系の一つであることがわかる。

次章で検討する新宗教論は、このようなウェーバー的問題設定を脱構築する指向性のなかで、生まれてきた。しかし、果たしてそれは、「ウェーバーからの解放」がなされたといえるのであろうか。ここに日本社会が直面する「近代」の語り方の困難性があるように思われる。

3. 新宗教と近代性

3-1 新宗教の定義

「新宗教」はいつ発生したのか。一義的に回答するのは極めて困難である。それは「旧・新」の認識をいつどこに設定するかに関連するからである。現在では、諸説あるが天保期から幕末維新时期にかけて「新宗教」が教団として現象したとの共有理解がなされているといってよい。西山茂は新宗教を、「既存の宗教様式とは相対的に区別された新たな宗教様式の樹立によって、急激な社会変動下に人間と社会の矛盾を解決または補償しようとする、十九世紀なかば以降に世界

各地で台頭してきた民衆主体の非制度的な成立宗教¹⁴⁾」と定義している。この定義はある程度、新宗教研究の蓄積がなされた後のものである。そこでは、宗教様式の旧新の相対的区別と共に、成立宗教(教団)として観察され、それが19世紀半ばにあるとみなされている。新宗教の語用論(当該時代社会において「新しさ」がどのように形容・意味付けられているかについての議論¹⁵⁾)も貴重だが、新宗教研究者において、「旧さ」との相対的区別がどのように認識されていたのが本稿にとっては重要である。

さて、新宗教研究に影響を与えた村上重良『近代民衆宗教史の研究』では、富士講の叙述が含まれている¹⁶⁾。そこでは、18世紀後半以降の身禄派における「信仰の合理化」が注目され、近代民衆宗教の萌芽であるとみなされている。我が国では、歴史学における「民衆宗教」研究や、宗教学・宗教社会学における「新興宗教」研究が、相互に影響を受けながら、国際比較をも射程に入れた最広義のものとして「新宗教」概念が定着していったように思われる。その結果として、単なる「新しさ(新興)」のみならず、「新しさ」の質に、既存の宗教様式からの自立性、革新性、独自の意味付与などを特徴とさせている。そして、程度の差はあれ、集団(教団)としての凝集性(それに付随する「教え」の体系化)が観察される場所に特徴がある。

では、なぜそれが「新宗教」として一括して概念化されるに至ったのだろうか。おそらくそこには、一定の時代社会認識が考慮されていたと考えるのが妥当であろう。幕末維新时期を新宗教の成立時期と設定する場合、日本近代化の起点と期を一にする。都市化、産業化、家族形態の変化など、近代以前に誕生した「各時代の新しい宗教」とは異なる社会背景が念頭に置かれていると思われる。黒住教(1814年-)、天理教(1838年-)、金光教(1859年-)、が新宗教の起点として主として参照されるが、創唱時期が近代の起点であるとの認識が全くなかったとはいえない。

新宗教研究における新宗教の定義に、日本近代の起点が設定されたのは、前近代性と近代性の差異を暗黙のうちに含んでいるのではなかろうか。新宗教の共通性を、成立時期のみならず、救済観の共通性から別扱しようとした試みに

もそれがうかがえる。「生命主義的救済観」である。

3-2 「新宗教における生命主義的救済観」論文における近代性

1978年に開催されたCIRS（国際宗教社会学会）東京会議において、対馬路人・西山茂・島蘭進・白水寛子の連名で報告された「日本の新宗教における生命主義的救済感—近代の宗教意識の一側面—」は、翌年、『思想』（No.665）に修正を加えて掲載された（以下、当論文と称する）¹⁷⁾。

当論文では、幕末維新时期以降、戦後期までに創始された諸系統の新宗教主要11教団（黒住教、金光教、天理教、大本教、霊友会、生長の家、立正佼成会、PL教団、創価学会、世界救世教、天照皇大神宮教）の教えが分析され、その救済観にはある共通した構造がみられるとし、それまで有力であった伝統仏教の現世否定的な救済観との対比がなされ、抑圧的な伝統的権威からの解放感に満ちた増殖感覚の高まり（それは農耕社会で培われた豊穡や繁殖の感覚や民俗宗教の活力に由来する要素に基づいている）に対応した特質があるとされた。それが「生命主義的救済観」として提示されるに至り、さらに、現在（執筆当時）において、それとは異質な現世に対する悲観的な「終末論的根本主義」（増殖感の崩壊に起因）や、近代の合理主義を否定する「対抗文化主義」として現象しつつあるとされる。

新宗教研究史における当論文の画期は、従来、系統別（神道系・仏教系など）に研究されていた諸教団を新宗教という概念で一括し、その特徴を時代効果との連関で把握した点にある。更に、呪術性（現世利益）を「宗教」の救済観から排除せず、むしろそれを積極的に「救済観」に組込んだ点に特徴がある。

「こうした両極化（救済の内面性・超越性・普遍性と、現世利益の物質的側面：筆者注）は、呪術と宗教、価値合理性と目的合理性を対置する考え方と同様、キリスト教や他の歴史宗教の影響下にある近代文化の根強い偏見に基づいている。新宗教の救済観を理解するためには、まずはこうした偏見を去り、新宗教が何を言っているのかに虚心に耳を傾けなければならない」と論文冒頭で宣言されているように、「呪術」と「宗教」が相反するものではなく、相互に支え合っている位相を矛盾なく理解することが重要であり、結果としてそれが「生命主義的救

済観』であると分析され、近代日本の民衆の宗教意識を理解する基礎認識であるとされたのである。対象とされた「新宗教」はそれを実証する好対象であったわけである。

ここで着目したいのは、当論文が前提としている、近代化図式への不満感である。先に述べたウェーバー的問題関心は、「呪術からの解放」過程こそが、近代性の獲得の宗教的背景であり、単純化して言えば、「前近代＝呪術」から「近代＝宗教」という単線的な図式に落ち着くと言ってよい。当論文は、これら固定化された認識への強いアンチ・テーゼとして提唱されている。

当論文は、新宗教研究の水準を推し進め、日本近代という時代における宗教運動の共通性を摘出した意味で、今日でも参照され続けている稀有な論文である。だがしかし、若干の疑義も生じ得る。まず、「新宗教」の定義が曖昧なままで対象教団を選定している点である。当論文において「新宗教」とは、「19世紀前期以降現在に至るまでに、従来の既成宗教の伝統とは別個に、民衆自身によって創始された宗教運動¹⁸⁾」とされるが、なぜ19世紀前期以降なのかは説明がなされていない。おそらく、「近代」の起点を19世紀前期に求める暗黙の了解があったのかもしれないし、先行する村上重良『近代民衆宗教史の研究』における時期区分を踏襲しているのかもしれない。

当論文では、ウェーバー的問題関心からの決別が目指されている分、内面的・超越的・普遍主義的・究極的・現世拒否的な「宗教」こそが、近代化を推進・下支えしたことを否定せざるを得ない。そのため、呪術性に満ちた「新宗教」を日本近代化過程に位置づけるために、呪術（現世利益）と宗教（救済）の関連性を強調し、そのような特徴を示す事例として対象教団が選定された可能性が否定できない¹⁹⁾。対象の選定作業を厳格に実施しなかった分、疑義が生まれる可能性が高い。例えば、室町・戦国期の町衆や、江戸前期の日蓮宗の題目講などにも、現世利益とその宗教的合理化がみられはしないか。生命主義的救済観が現世肯定を基礎的価値とする近代において、陸続として創始されたとする仮説は、少なくともその前の時期（18世紀以前）の民衆の宗教性を考察し、そこからの差異を説明しなくてはならない。この点が曖昧なため、「伝統」との断絶

面の実証性が足りず、19世紀前期以降に教団として体をなした、黒住教・天理教・金光教が、厳密な定義なくして新宗教に選定されるに至っている。

当論文は、ウェーバーの問題関心から周到に距離を取る戦略を保ちながら、「伝統」と「近代」という二分法（両者の間に跳躍があるという思考）を「新宗教」の定義に潜伏させている。

ウェーバー的問題関心から出発し、ウェーバー的問題関心を止揚しようとする立場は、当論文における「近代」認識を象徴しているように思われる。つまり、西欧近代は「呪術からの解放」過程であり、日本近代は「呪術との共存」過程であったとする認識である。そして、それが日本の近代化（＝産業化）との相性がよかったとする議論に繋がる。

執筆者の一人である島蘭進は、生命主義的救済観は、「近代に一定の貢献をしたこと、そこに宗教が近代化を支えるもう一つの形態があることまで否定する必要はないであろう²⁰⁾」と述べ、「日本の近代化過程をみる限りウェーバーがあげたのとは異なる型の宗教と倫理、宗教と近代化の関わり方があることを認めざるを得ない²¹⁾」と提起する。生命主義的救済観は、日本近代を起動させる力学にはならなかったが、「近代化に直面した民衆に基底的なレベルでの思想的課題に答えようとした点において、近代化を支えたもう一つの形態がある²²⁾」とするのである。つまり、生命主義的救済観が、近代的世界像を直接的に受容するのではなく、媒介となって、旧来の世界観（＝民俗的な世界観）を保持したまま近代化への適応ができたとするのである。

ここに、新宗教論における近代性の特徴が見出せる。呪術性が付与されている現世利益に対して、一定の合理的な解釈枠組みが構築されることは、脱呪術ではなく、呪術の弁証法的な止揚なのである。そこに呪術と宗教の連続的過程を看取り、非合理性と合理性が矛盾なく統一されている位相を、新宗教論は提示したのであった。このような説明は説得力を持っている。であるがゆえに、西洋近代化論がもつ、「近代より前の伝統」と「近代」との間の跳躍時期の設定が、日本社会では困難になるのである。

「呪術と宗教」、「非合理と合理」、「前近代と近代」という二分法を否定しなが

らもなお、新宗教の開始時期をどこかに設定しなければならないという困難性。新宗教論と近代性は密接に関連している。伝統との連続性が濃厚な分、近代への決定的な跳躍時期を設定できない日本社会において、「近代とは何か」を積極的に問えない困難性を、新宗教論は内在化させている。

3-3 「新新宗教」論を巡って

この困難性は、「新新宗教」論にも継承されているように思われる。「新新宗教」論は、1970年代後半に浮上してくる。その頃、新宗教のなかに新しい波が生じつつあるとの直観がそれを支え、研究者やジャーナリズムにおいて語られるようになる。1979年には、西山茂が新新宗教について、「大規模化した新宗教が社会的適応をとげるさいに、重荷に感じて棄て去った遺物をあえてひろいあげることによって、小規模ながら最近急速に教勢を伸長させている新宗教²³⁾」と定義し議論が活性化された。

西山はその下位類型に①「終末論的根本主義を掲げるセクト的なもの(妙信講、エホバの証人、統一教会)」と②「呪術色の濃い神秘主義を標榜するカルト的なもの(GLA、神霊教、真光)」を設定した。この2つは、生命主義的救済観に代表される新宗教観において、ドミナントな位置を占めていない要素であった。ゆえに、近代化と適合的であった新宗教とは異なる要素が前景化するような宗教群に、「新新宗教」というカテゴリーが施されたと筆者には思われる。特に②に関しては、後に西山が「〈霊＝術〉系新宗教」概念で発展させた²⁴⁾(大本、太霊道、阿含宗、真光、GLA)。それは、近代化の一段落期に台頭するものであり、神霊・人間霊・動物霊とその構成素・作用などを操作し、それらの実在を証明したり、病気治しなどの除災招福をはかったりする反復的な霊術を、救済や布教の主要な武器にし、伝統的な素材と現代的な素材を結びつけてシンクレティックな創造を行ない、表出的な宗教的指向性を持つという。

このような知見は、その後の新宗教(新新宗教を含む)の研究領域を拡大し、研究史において影響力を与えてきた。それを考慮した上で、ここでは、以下の諸点を指摘してみたい。つまり、「新新宗教」は「新宗教」概念を前提に形成さ

れた概念であるということである。ある意味では、生命主義的救済観を含む新宗教概念では捉えきれない宗教運動が観察されたからではなからうか。そのため、近代に適合的とされた新宗教からズレているという意味で、近代とは異なる特徴が把握されたと思われる。新宗教が暗に有する近代性の特質（呪術と宗教の調和）からズレることで、呪術の肥大化が観察され、そこから「近代」との差異が観察されてしまったのではないだろうか。

「新新宗教」概念については、以下の2つの有力な批判がみられる。一つ目は、反証的な報告である。芦田徹郎は、「かつての大本や太霊道にせよ、昨今の阿含宗や真光系教団やGLAにせよ、そこに表出的志向がみられるにしても、それと同時に（むしろそうである以上に）病気治しなど手段的志向も強い²⁵⁾」と述べ、「新新宗教」にも新宗教に特徴的な側面は存在し、決定的な差異は観察されないとする。

次に、井上順孝は、時代効果と教団展開効果の混同を指摘している²⁶⁾。つまり、特定の時代効果は、同時代に存在するすべての教団に等しく影響するが、それがすべてではない。むしろ、教団の独自の展開過程に応じた救済観の変容も考慮に入れなければ、真の意味での「変化」が測定できなのである。例えば、世論の変化の測定に、時代効果と世代効果を混同しない鉄則のようなものである。

4. おわりに

新宗教論は、「新宗教」を論じながら、同時に、日本にとって近代とは何であったのかを問う時代社会論でもある。本稿では、このような仮説のもと、新宗教論を検討してきた。すでに論じたように、欧米近代化を相対化しつつ、日本近代化過程における宗教運動の勃興を明らかにしようとするのが新宗教論であった。そして、その背景には、ウェーバー的問題関心が潜伏していたことも指摘した（本稿でウェーバーについてやや詳しく論じたのはそのためであった）。

だが、その問題関心は常に、「近代」の始期を設定せざるを得ない独自の困難性を内包している。近代的な合理的思惟を日本思想史の中に探ろうとする努力はその表れでもあるだろう。新宗教論もまた同様であった。しかし、日本の新

宗教には、ウェーバーの指摘とは真逆の「呪術からの解放」がみられない。よって、呪術性がどのように教団内で機能し、教えの合理性と接続されているかという、論点が産出されてきた。新宗教論は今後も、その始期を巡って議論されていくだろう。そしてそれが実証的に明らかにされた時（始期の特定が困難であるとの結果も含めて）、新宗教論は「近代の宗教論」としてより厳密な理論枠組みを獲得することになるだろう。

そのためには、新宗教に特徴的である救済観が、近代という時代の影響を受けた産物なのかどうかを再検証することが必要となる。同時に、宗教は時代効果の影響を受けることを念頭に、教団展開効果との相関関係をどれだけ考慮に入れられるかである。両者の効果を相乗的に理解することで、時代の影響と、運動論上の要請とが絡み合った、重層的な宗教運動の理論が構築されてのではないだろうか。

本稿は、新宗教における近代性を問うことで、新宗教論の課題と展望を示そうとした。新宗教論の反証事例を含めた実証研究が、筆者にとって今後の課題である。

注

- 1) 柳父彰によれば、明治期以降に「近代」という言葉が流行したのは3回ある。まず、1910年代（明治末期）であり、夏目漱石らにおける近代論である。次に、1942年の「近代の超克」論。そして、アジア・太平洋戦争敗戦直後の丸山真男らに代表されるものである（柳父彰、『翻訳後成立事情』岩波新書、1982年）。さらに1970年代において新宗教論が、「近代」と「脱近代」の差異に強く言及していることから、4回目の流行が観察されるのではないだろうか。
- 2) この点については、拙書「多文化主義・ポスト世俗化と仏教的世界観」『東洋学術研究』第53巻第2号、2014年、で考察した。
- 3) 村上泰亮・公文俊平・佐藤誠三郎『文明としてのイエ社会』中央公論社、1979年。
- 4) 同上、127頁。
- 5) 同上、128頁。
- 6) 村上らが、近代化の指標から「個人主義」を削除していることもその表れである。
- 7) 同上、129頁。
- 8) このような議論は、むしろ第三世界における土着主義的宗教運動に顕著であるよう

- に思われる。
- 9) Weber, M.1920, “Vorbemerkung”, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, J.C.B.Mohr, Tübingen. 大塚久雄・生松敬三訳『宗教社会学論選』みすず書房、1972年、23頁。
 - 10) 例えば、中村元は、近代的思惟の萌芽を禅僧鈴木正三（1579-1655）に求め、「もしそれが発展したら当然資本主義精神になりえたであろうところの仏教運動を認めることができる」と述べている（中村元『日本宗教の近代性』春秋社、1998年、208頁）。また、源了圓は、浄土真宗門徒の世俗生活態度や、江戸期の町人の宗教意識を論じ、商人層の勤勉・儉約の精神が宗教的立場に基づく世俗内禁欲と類似していると述べている（源了圓「徳川時代における『近代思想』の形成」古田光他編『近代日本社会思想史Ⅰ』有斐閣、1968年、49頁）。さらに、丸山真男による荻生徂徠の近代的政治的思惟への指摘も、江戸期に準備されていた近代的精神（合理性）の探究であったといえる（丸山真男『日本政治思想史研究』東京大学出版会、1952年）。
 - 11) 大塚久雄「《Betriebe》と経済合理主義」、大塚久雄編『マックス・ウェーバー研究』東京大学出版会、1965年。
 - 12) Weber, M.1920, “Die protestantische Sekte und 《 Geist 《 des Kapitalismus》”, J.C.B.Mohr, Tübingen. (中村貞二訳「プロテスタンティズムの教派と資本主義の精神」『世界の大神想Ⅱ-2 ウェーバー宗教・社会論集』所収、筑摩書房、1968年)。
 - 13) 小倉英一郎『近江商人の経営管理』中央経済社、1991年。
 - 14) 西山茂「新宗教の特徴と類型」東洋大学白山社会学会編『日本社会論の再検討』未来社、1995年、49頁。
 - 15) 「教派神道」、「類似宗教」、「新興宗教」、「民衆宗教」などの語彙は、既成宗教に対置して別のカテゴリーを形成すると認知されたものである。当該時代社会の宗教カテゴリーの分布を知る上で、概念史を追うことは大変有意義であるが、本稿では、既成宗教と相対的に区別されるという認識枠組みを前提に議論を進める。
 - 16) 村上重良『近代民衆宗教史の研究』法蔵館、1958年（増改定1963年、改定1972年）。
 - 17) 対馬路人・西山茂・島菌進・白水寛子「新宗教における生命主義的救済観」『思想』No.665. 92-115頁、1979年。
 - 18) 同上、110頁。
 - 19) このような批判は、神田秀雄「近世後期における宗教意識の変容と統合」『日本史研究』368号、1993年、において示されている。
 - 20) 島菌進『現代宗教救済論』青弓社、151頁。
 - 21) 同上、137頁。
 - 22) 同上、149-150頁。
 - 23) 西山茂「新宗教の現状—「脱近代化」にむけた意識変動の視座から」『歴史公論』5-7、37頁、1979年。
 - 24) 西山茂「戦後新宗教の変容と新新宗教の台頭」『宗務時報』72、1-12頁、1986年。

西山茂（1988）「現代の宗教運動—〈霊＝術〉系新宗教の流行と「二つの近代化」
大村英昭・西山茂編『現代人の宗教』有斐閣、169-210頁、1988年。西山茂「現代
の宗教運動」井上他編『新宗教事典』弘文社、22-39頁、1990年、などを参照。また、
同様に、島菌進も、「ポストモダンの新宗教（新霊性運動）」が1970年代以降のポ
ストモダンの意識が高まるようになった時代に、顕著な発展を遂げているとし、そ
の特徴として7つをあげている。①貧病争から「空しさ」へ、②現世志向から現世
離脱へ、③心なおしの脱倫理化と心理統御法の増加、④神秘現象と心身変容への関
心の増大、⑤自己責任の強調と自己の靈魂の永続意識、⑥聖なる宇宙の再構成、⑦
破局切迫の意識（千年王国主義）とメシアニズムの昂揚、である（島菌進『ポスト
モダンの新宗教』東京堂出版、14頁）。

- 25) 芦田徹郎『祭りと宗教の現代社会学』世界思想社、210頁、2001年。
- 26) 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』第3号、3-24頁、1998年。