

# 「鏡」と「擁護」

——オウム真理教事件によって宗教学はいかに変わったか——

藤原 聖子

## はじめに

オウム真理教の事件は全社会を震撼させたが、とりわけ（日本の）宗教学者は強い衝撃を受けた。いわば宗教学の危機管理能力が問われたようなものであった。新宗教専門家まかせにせず、この事件について積極的に論じ、またその過程で従来の宗教学理論・概念の有効性を見直すという作業を進めていかななくてはならないだろう。例を挙げると、筆者の見るところでは、洗脳やマインド・コントロールといった語が急速に普及した現象が示すように、「信仰」が単純な「スイッチオン・オフ」的なプロセスとしてとらえられる傾向がある。これは信仰を「意識」の変化とみなす心理主義的な発想に由来するところが大きいのではと思われる。だが、例えばオウムとよく比較される人民寺院について、幹部が教祖のインチキや嘘を黙認するばかりでなく、共謀もしていたこと、それにもかかわらず同時に信仰も保っていたことが指摘されている。<sup>(1)</sup>このようなケースにも対処するには、「信仰」概念を再考する必要があるだろう。

しかし、本稿では、筆者はこの点を追究したり、オウム論を一つ加えるのではなく、地下鉄サリン事件以降に出た数々のオウム論を議論の対象にする。というのは、宗教学の立場を表す「客観性」という概念も、今回改めて問題化したと思われるからである。特に、オウム擁護論者と社会からレッテル張りされ、人格が破綻しているとまで非難された宗教学者島田氏が、退職にまで至った現在、ぜひとも論じておきたいことがある。

オウム真理教が行ったことは、極めて凶悪な犯罪であることは言うまでもない。ところが、教団に対する憎悪は、信者に対する微罪での逮捕・別件逮捕を容認し、またその捜査方法を批判する者をオウム擁護者とみなして脅迫するような風潮を生み出してしまった。同様に、宗教学においても、事件の異常さのあまりに、はからずも研究がこの風潮に流されるというようなことはなかっただろうか。筆者は、宗教学内外から出されたオウム論を分析し、事件以前と以降において、諸アプローチの布置がいかに変化したか（また変化すべきと言われるようになったか）を検討する。そしてその変化が、宗教学にとってどのような問題性を含んでいるかを考察したい。その際、「擁護」と目されている島田氏の立場は、これまでの宗教研究史の中ではどこに位置づくかについても私見を述べる。

## 1. 社会問題化した宗教に対する研究の三類型

宗教の研究も、いかなる研究とも同じく、メタ・科学レベルの規範性によって規定されるということはいさしばしば論じられてきた。このような規範的関心の差によって、分析の視角にいかにか違いが現れるかは、対象となる宗教が何らかの深刻な社会問題に関与している場合に特に鮮明化する。そのような場合には、学の立場は「中立」という言葉では表せなくなる。社会から問題視さ

れている宗教を、悪いと批判しないことは（たとえ口に出して肯定しなくても）容認と同じとみなされてしまうからである。以下ではむしろ積極的に何らかの批判を試みる分析を、その批判のタイプに即して三種に分けてみたい。

第一は、特定の信仰の立場から、問題の宗教を偽とみなし、批判する分析である。これは主として、その宗教の教義や儀礼・活動の中からいくつかの要素をバラバラに取り出し、それらが誤りであること、あるいは相互に矛盾していることを指摘することによりなされる。特定の宗教信仰を持たぬ者でも、自己にとって自明であり社会における他者との共有を前提している世界観・価値観（社会常識）に基づき、問題の宗教を反社会的・非常識とする場合もこれに類する。信者を家族と引き離すのは残酷だとか、布施の金額が異常だといったものである。教祖・信者を狂人（あるいは洗脳の被害者）とみなし、そのような教団の発生を偶然事とする傾向も強い。

第二に、直接の批判対象を、問題の宗教に加えて、その宗教をとりまく社会（従来は特にその制度・構造的側面）やその社会の人間の心理に広げる分析がある。この立場は、その宗教を社会病理（オウムのような新宗教の場合なら、現代社会・現代人の心理または日本社会・日本人の心理の歪み）を反映したものととらえるからである。よって社会の改善なくしては、問題の抜本的解決にはならないとされる。この批判では、宗教・事件の発生は、偶発的な狂気に帰されず、必然的な社会的産物とみなされる。これは、従来社会学・心理学等、社会科学系に多かった分析・批判である。

第三に、批判の矛先を、社会から問題視される宗教ではなく、その社会（対比的に表現すれば、特に社会常識の側面）の方に向ける異色の分析がある。この批判は専ら、その宗教が独特の世界観・価値観を有することを明らかにし、それを提示することによって、かえって社会の主流派の世界観・価値観を問い直すという手法によってなされてきた。この分析・批判は、これまで対抗文化的心性の強い宗教学、方法論的には「内在的理解」等の反科学主義的方法をとる研究に多いものであった。

以上の三種の分析を、順に「真偽追究型」、「啓蒙型」、「文化批判型」<sup>(2)</sup>と呼ぶことにする。これらの相互の、特に文化批判型と真偽追究型、また文化批判型と啓蒙型の違いとしては、さらに次のようなことがある。

文化批判型における、問題の宗教の世界観・価値観を理解するという特徴を指して、それは宗教側の言うことをそのまま鵜呑みにすることであるという非難がなされることがある。しかし、このタイプの分析は、問題の宗教の擁護、ましてやそれへの勧誘と同じではない。その要は、自明視され、半ば潜在的な社会の世界観・価値観を、異質のものときき合わせることで対自化させ、その妥当性を再考する機会を提供するところにある。宗教側の見解に宗教学者が追随することが研究に支障をきたすのは、主に正統性・真偽問題（例：自らを唯一の正しい宗教とする主張、教典は全て教祖が受けた啓示のままに書かれているとする主張、ある特定の犯罪を犯していないとする主張）に関わる場合である。だが、正統性・真偽問題について特定の立場を受け入れる研究は、むしろ真偽追究型に帰一する。文化批判型の研究において、対象となる宗教の世界観・価値観を示すことは、刑事訴訟裁判や異端審問での弁護とは性質が異なる。史的研究を通して、研究者は宗教の正統性・真偽問題については脱神話化するが、それはその宗教の独自の世界観・価値観の破壊・賤価にはならないということが重要なのである（例：ある宗教の教典の中に、先行す

る諸宗教からの影響が認められたとしても、その教典は捏造されたと結論づけるのではなく、その宗教による創造的な再解釈の試みとしてとらえていく)。しかも、この試みは、単に宗教側の声をそのまま再生することを越えている。比較宗教史的考察をもって、当事者は気づいていないような諸特徴を浮き彫りにする形で、その世界観・価値観を表現することができるからである。<sup>(3)</sup>

他方、啓蒙型と文化批判型の違いだが、これをいわゆる還元主義対護教論の対立図式でとらえてしまうと問題は矮小化される。ここでは両者の違いを、批判者と批判対象との関係性に見ようと思う。啓蒙型も文化批判型と同様に社会的・文化的権威を批判することはある。だが、宗教とその母胎たる社会を問題ありとする啓蒙型の分析をとる場合、研究者は社会ないし人間心理の正常／異常に関する自らの基準に従って、社会を含めて当該の宗教を裁断する。研究者はエリートとして、その信者、ならびに社会問題に気づかない社会の人々をともに啓蒙することを試みる。問題の宗教の存在は、理想社会実現のためには障害であるので、排除するか、研究者から見て正常な宗教で代替するのが望ましいということにもなる。あるいは、理想社会が実現すれば、問題のある宗教は自然消滅するはずともなる。

これに比べ、文化批判型は、批判を伴う限り啓蒙的と呼べないことはないが、その対象は宗教ではなく社会の方であり、しかも研究者自身は主として社会の側に帰属するとされるので、自己批判的な基調をもつ。異質な他者をそのままに認め、自己の世界観・価値観を押しつけないという点で、この分析は多元主義と親縁性をもつ。ただし、啓蒙型と文化批判型の関係は、(価値)一元論対多元論(ましてや保守対リベラル、あるいはモダン対ポストモダン)の関係には必ずしも対応しない。前者が理想として多元主義を掲げる場合もありうるからである。それよりも、両者の違いには、前者においては、問題の宗教の信者が、抑圧下の受動的な存在として、後者では、能動的・主体的な存在として描かれることが多いという点が大きい。問題の宗教がただなくなればよいという結論は、後者からは出ない。

文化批判型における宗教の世界観・価値観を理解する方法は、これまで「内在的理解」等と呼ばれてきた。内在的理解とは、約言すれば宗教に対する信者の自己理解をとらえることであるが、研究者が他者としての対象に「共感」し、さらには「学ぶ」という姿勢をとる必要があるとされることが多い。したがってこの方法は、宗教に批判的な社会科学的方法(啓蒙型に属する)に対置されてきた。しかし、近年、内在的理解の方法の流れを汲む研究者には、むしろ折衷案をとる者が増えている。「支持派の見方も批判派の見方もともに納得できる面があるとすれば、研究者はそのどちらをも自分の分析視角に取り込むでしょう」。<sup>(4)</sup>これは、多角的分析を求めるもつともな意見に見える。しかし、啓蒙型と文化批判型が上記のように規範性に関して根本的な対立を含んでいるとすると、一つの論文、あるいは研究の中で二つの間を行き来しては、一貫性を欠いてしまう恐れもある。

事実、宗教研究史において、啓蒙型と文化批判型の分析はしばしばぬきさしならぬ対立を見えてきた。古典的な例では、カーゴ・カルト等の植民地の宗教の研究がある。初期の研究史においては、マルクス主義的立場から啓蒙型をとるもの、P. ワースレイ等の研究が目立った。<sup>(5)</sup>そこでは、抑圧されたメラネシアの人々による、カーゴ・カルトという千年王国的運動が、剝奪・補償理論によって説明された。したがって、状況に対する当事者自身の宗教的理解(白人と自分たちの間の富の不均衡を、祖先から送られた積み荷の有無に帰す)は、事実誤認以外ではなく、信仰

がかえって植民地支配からの真の解放を妨げているものとされた。別言すれば、カーゴ・カルトは被抑圧者による一種の抵抗運動であるが、まだ全く未熟なものであり、政治的な民族独立運動がこれに取って代わることが望ましいということである。このような論理で、研究者は植民地支配という社会構造を知らない当事者を啓蒙しようとし、また自分の属する欧米社会に対しては帝国主義が自己破壊的な狂信を生み出したという悲惨な状況を伝えることによって、資本主義体制を批判したのである。

これに対して、全く異なる観点からカーゴ・カルトをとらえようとしたのが、K. バリッジのような文化批判型の研究である。<sup>(6)</sup>そこでは、カーゴ・カルトは、土着の文化と西洋の文化の接触によって生じた、世界観・価値観を再編する、民族の精神的再生の試みとして解釈された。カーゴ・カルトは政治的抵抗運動が誤って宗教的に表現されたものではなく、すぐれて宗教的な運動とみなされたのである。この場合、当事者は政治・経済的知識のない「遅れた」人々ではなく、資本主義社会のものとは異なる独自の世界観・価値観をもち、それが急速な社会変化により揺るがされた時も、能動的に対処し、新たな意味づけを形成する人々として描かれた。西洋の側の基準でカーゴ・カルトを裁断することに鋭い批判が向けられたのである。

このカーゴ・カルトの例では、運動の特徴づけや人間観からして全く異なるこれら二種の研究を総合するのには無理があろう。また、剝奪理論は、機能主義批判とともにその有効性が問われるようになったこともあり、宗教学では、後者のカーゴ・カルト論が剝奪理論を乗り越えるものとしてより大きな支持を受けてきた。

## 2. 事件発覚以前のオウム真理教・新宗教分析

言うまでもなく、島田氏がオウムを持ち上げ、幸福の科学等の他の新宗教を批判するような発言を重ねてきたのは、文化批判型が顕著に（ただし素朴で無防備な形で）現れた例といえる。「オウムに興味ないもん」<sup>(7)</sup>といった発言（失言？）に窺われるように、島田氏は本来オウムそのものの擁護を意図したのではなかった。オウムを他の新宗教教団から区別したのは、特定教団への個人的な肩入れではなく、バブル最中の消費主義社会の価値観に沿う現世志向的新宗教に対し、修行生活中心の出家的制度をとるオウムを対置したという、それなりの学的見地に基づいてのことであった。狙いは、社会に対する問題提起であった。「信者たちは、社会のなかでエリートとして生きぬいていくことに疲れてしまったのであろう。……理想に到達して自分の生活をみまわしてみれば、世間は消費主義に傾き、金や土地や物だけがすべてだというのが風潮ではないか。……私が靈感商法被害者弁連のシンポジウムでオウム真理教を引き合いにだしたのも、そういった問題を提起したかったからなのだ」。<sup>(8)</sup>もちろん、研究責任は、研究者の言動の結果、つまり言動がどのように他者によって受けとめられたかにまで及ぶのだから、宗教擁護と誤解されないような慎重な表現をとらなくてはならないし、誤解されたら、宗教学の立場を明晰に説明して徹底的に誤解をとかななくてはならない。この点、「私はオウムに騙されていました」という言葉をもって被害者の側に自分を置き、テレビ討論で詰問された時は「私はどうすればいいんでしょうか」と途方にくれた島田氏は、研究責任を負うということでは全く不十分だったと言うほかはない。<sup>(9)</sup>

しかし、島田氏のとった分析・批判のタイプについて見れば、それは宗教学の歴史において大きな位置を占めてきたものである。対象とした教団が凶悪事件を起こしたからといって、宗教学

の中でも島田氏に対し、面倒を起こしたと眉をひそめるだけではいけない。そもそも宗教学は、専ら神学・宗教哲学という形で宗教が研究されていた19世紀西洋の状況において、世界のどの宗教をも等しく研究対象にし、その真偽を問うのではなく現象理解に努めようとして出発した。この立場は「中立」と呼ばれてきたが、しかし、キリスト教至上主義が常識であった当時のコンテキストにおいては、それへの「批判」、また既成の学府に対する抗議と表裏一体をなしていたことは疑うべくもない。なるほど、御用学者的宗教学者もまた存在したのは事実である。進化論図式に従い、宗教に優劣を付けたり、逆に反啓蒙主義を掲げ、自民族の宗教的伝統を捏造し、ファシズムに奉仕した宗教学者を想起すれば、「批判」精神を強調し過ぎては買いかぶりになる。それでも、宗教学には、「未開」宗教と呼びながらも、少数・先住民族の宗教や、民間信仰へ特別な関心を向ける傾向がその後も続いたのである。

日本の新宗教研究では、内在的理解の方法を重視する研究者の代表格である島藺氏も、文化批判型の言説をとることが多かった。端的な例としては、1992年発行の、オウム真理教を含む新(新)宗教を論じた一般向け小冊子は、「新新宗教の奇異さに驚く前に、現代社会に欠けているものについて、まず思いをめぐらすべきなのかもしれません」<sup>(10)</sup>という言葉で結ばれている。興味深いことに、かつて島田氏は、この島藺氏を中心とする内在的理解の方法をとる新宗教研究を、「宗教学が宗教に屈服した」例として厳しく批判したことがあった。そのとき島田氏は、宗教学の立場を、宗教も社会常識も含め「いかなる立場の外にも立つ」ことにより、「社会・文化の前提を相対化する」ものと規定した。そして、島藺氏に対して、「民衆」を理想化し、その宗教をエリート宗教よりも評価する規範的関心をもつと批判したのである。<sup>(11)</sup>ところが、かたや島藺氏は、島田氏を含め、60年代末以降の対抗文化の影響下にある(「体験的身体的方法」をとる)宗教学者の方こそ、その立場——先進国のエリートのもつユートピア幻想——の社会的位置に十分自覚的ではないことを指摘した。<sup>(12)</sup>しかし、相対立している両者は、筆者の分類ではともに文化批判型に属するのである。島田氏が、島藺氏に対しては宗教批判の必要性を説きながら、自らはオウム擁護と非難されるに至ったパラドックスは、島田氏の立場が、単に本人が言うような不偏不党のものではなく、世の主流の風潮を批判するという文化批判型であったことによる(なお、島田氏による島藺氏批判のもう一つの論点、思想=理想のみを対象とし、実践=現実を無視しているという点については後述する)。

### 3. 事件発覚以降のオウム真理教分析

それでは、地下鉄サリン事件以降にはオウム真理教に対してどのような分析がなされてきただろうか。新宗教研究者を始め宗教学者の発言はまだ少ないので、そのみから宗教学全体の変化を論じるのは性急である。ここでは、広く宗教学内外からのオウム論を取り上げ、前掲の三種の分析がこの事件に対してはどのように現れているかを吟味していく。

第一には、明白な真偽追究型のオウム論が、特に宗教者・神学者から出された。シヴァ神を崇拜しているから仏教ではないとか、血のイニシエーションは経典の誤読に基づくとか、キリスト教は終末論とは本来あまり関係ないといったものである。これらの議論はオウムを偽物とすることを眼目とするとともに、自分たちの宗教はオウムとは異なり安全であるとする自己弁護の意図を秘めている。しかし注目すべきは、このような明らかな特定の信仰の立場からの批判ではなく、

客観的な研究の体裁をとっているが(またオウムの教義の諸点を断片的に問題にするのではなく、体系的な考察を示すものもあるが)、微妙に真偽追究型の含蓄をもった論評が出たことである。オウムは元は正常な仏教教団だったが、途中から終末論という原理的に全く異質な教義を接合したために変容し、テロに至ったとする(すなわち、本物の仏教ではなくなったためにテロを起こしたと読める)論評。<sup>(13)</sup>アジア的「即身成仏」思想と西洋的「無神論」をそのまま接合しようとした「幻想や妄想」が、教祖の問題性であるという論評。<sup>(14)</sup>空性を説く大乘仏教とは違って、オウムでは「真我」を実体として立てるために、二元論的になり、現象世界を破壊する衝動をもつことになったとする(すなわち、大乘よりも上座部仏教、さらにヒンドゥー教の方が破壊性が強いと読める)論評。<sup>(15)</sup>あるいは、個人的に靈性の深化を追求することにとどめずに、教団を構え、「宗教」の形を取ってしまったために、逸脱したとする論評<sup>(16)</sup>などである。こういった教義の論理的問題点をつく議論は、オウム真理教の信者と討論し、論駁しようとする場合には有効であろう。だが、宗教史においては異質な宗教間にシンクレティズムが起こるのは普通としてきた、また(消極的な「エポケー(判断中止)」としてよりも、論理的に見て)宗教の真偽の判断基準は外から与えるようなものではないとしてきた宗教学の立場から見れば、かなり違和感を感じさせるものである。ところが、オウムに関しては、これらはむしろ鋭い分析として評価される程の受けとめられかたをしてきた。<sup>(17)</sup>

第二に、事件発覚以降のオウム真理教論の多くは、「啓蒙型」をとっているのだが、その中で剝奪理論の復活ともいべき現象が起こった。さすがに、入信の原因をストレス・欲求不満という心理・生理的概念で説明する、かつての機能主義的剝奪理論を適用しているものは少ないが(ただし「空しさ」といった言葉はよく登場する)、カーゴ・カルトを例として示したような理論と類似の説明方式を用いたものが続出したのである。<sup>(18)</sup>まず、「鏡」のメタファーが非常によく用いられ、オウム事件は現在の日本社会の根深い問題を映すものであり、起こるべくして起こったものであるということが盛んに主張された。その社会問題については、論者によって多様なものが指摘されたが、直接的な社会的背景と結びつけるということで、現代社会論、特にサブ・カルチャー論、あるいは世代論の観点から述べられたものが多い。いずれにしても、現代社会・現代人(日本人・若者)には欠けているもの、異常なところがあり、みたまれない思いを抱えている者が多いことが挙げられた。そして、オウムのような宗教はそのような人間を(欠けているものを埋め、一般社会と異なる状況に置くことによって)救うように見せているが、実はそれは虚妄であり、望ましい真の是正の方法は別にある、それに気づかなくてはならないという説明がなされた。例えば、現代社会において普通に就職すれば、組織の一部となって人間性を抹殺されることを恐れる若者が、超能力を身につけたり、教団の幹部となることで、自己実現を達成したつもりになっているといった議論である。自己変革観だけでなく、ハルマゲドンのような社会変革観も現実味がなく、それは現実と空想の境界が曖昧になったオタク世代の特性であるとする説(メラネシア人は神話と現実の区別がつかず、政治的社会変革に至っていないとする説に対応)はよく見られた。極論すれば、こういった宗教は人を誤った方向に導くだけで、不要なものということになる。これらのオウム論の中には、分析そのものとしては卓抜しているものも少なくはない。ただし、啓蒙型研究者の間でさえ剝奪理論のような説明は皮相であると一度は却下されたのにもかかわらず、その焼き直しのような論法が多いのは、宗教を批判するとなったら、このタイプの論法が一

番とりやすく、わかりやすくもあるということなのだろうか。

第三に、それでは、剝奪理論的説明を批判してきた文化批判派・文化批判型寄りの折衷派は、オウム事件にはどのような対応を見せたか。主な変化としては、啓蒙型の批判のトーンの濃い折衷型、すなわち内在的理解の後に啓蒙型の考察・結論を接合する分析が目立ってきたことがある。島田氏のような文化批判型分析が、社会からはオウム擁護としか受けとられない以上、また混迷の中で正しき道を示してほしいという社会の要請が高まった以上、そのような状況に誠実に応えようとする研究者ほど、啓蒙型に比重を移していったのは、当然のことではあった。ところが、その結果明らかになったことが一つある。それはこのような折衷型分析は、必ずしも「支持派の見方も批判派の見方もとりいれる」ことではないということである。内在的理解は、従来は対象に対する「共感」に基づくものとされてきた。ところが、実は内在的理解が共感的な装いを持ちうるのは、それが文化批判型の規範的関心と結びつけられた場合なのである。逆に啓蒙型によって論をまとめてしまうと、信者の信仰世界を事細かく示す部分は、その宗教の独自の世界観・価値観の意義を認めるという効果ではなく、「このような奇怪な教義を信じたから、あのような狂気に走ったのだ」という効果をもたらすことになるのである。いいかえれば、この度増えた折衷型は、十分な批判的效果を保った文化批判型と啓蒙型を融合したものではなく、前者を内在的理解の部分に限定したもの、あるいは前者の批判度をかなり弱めたものなのである（ゆえに、折衷といっても規範的レベルでの自己矛盾は回避されているのだが）。このことに関して示唆的なのは、今回の事件に際して、宗教学者によって内在的理解の方法の必要性が説かれたとき、これが専ら「動機理解」の方法として説明されていたことである。動機理解としての内在的理解が、危険なカルトへの入信や、テロ発生のもとを断とうという啓蒙型の関心に仕えることをよとすることで、この方法の意義を認めさせようとしたのである。<sup>(19)</sup> つまるところ、今回の事件によって奇しくも明らかになったことは、信者の自己理解を調べるという方法は、それ自体としては、その宗教への共感・批判どちらにも結びつきうるということである（信者の社会復帰を妨げる阻害因を見つけようとして、心理療法家のごとく真摯に信者の語りに耳を傾ける de-programmer も存在する）。研究を特徴づけるのは、理解の最中に何を研究者が心中で感じているかよりも、むしろその理解をもって何をなそうとするかである。内在的方法を取りさえすれば、自分がその宗教に対する「暖かき」「理解者」になっているとするのは、錯覚だったのではないだろうか。

他には、オウムという一つの教団について、大勢が一度に論評した結果、内在的理解と一口にいても、対象となる宗教の信仰体系の中で論者によって強調する箇所が違い、それは論者の理論的関心と密接に関係していることが、如実に現れたことがある。なぜオウムが大量無差別殺人に至ったかという問題について、内在的理解（教義の中から、殺害を動機づけた当事者にとっての論理を引き出すこと）と啓蒙型分析（殺害の社会的・心理的原因の解明）を組み合わせた論考が次々と出た。ところが、特に初期のものほど（データが乏しいために）内在的理解についていささか短絡的なものが多く、そのためにかえって研究者の規範性が表面化していた。そのような論考において殺人と結びつけられたオウムの教義の要素の中で、際立っていたものはキリスト教の終末論と仏教のニヒリスティックな／超俗的な傾向の二つであった。終末論をオウムの暴力肯定の根拠とする論者は、キリスト教の善悪二元論がオウムの破壊的衝動のもとであった、悪を徹底的に排除し、急速な社会変革を求める行動を促すに至ったのだと説いた。この説明をとる論者

は、多少ともポストモダニズムの影響を受けている場合が多い。よって啓蒙型の考察の部分では、単純な二元論的世界観の批判、日常を超えた非日常的世界の樹立を志向することに対する懐疑、日常に耐えよというメッセージの提示がなされる。<sup>(20)</sup>これに対して、ポアすることが救済になるとか、人間の命をも相対化するような仏教の超世俗倫理的世界観をもって、オウムが善悪の見さかひのない行為に走ったと説明づける論者には、モダニスト（もしくは共同の価値規範を再定立しようとするネオ・コンサーバティブ）的傾向が強い。オウムの現世否定性は、仏教だけでなく、(旧来の現世肯定的な新宗教に対置される)新新宗教の特性に帰されることもある。啓蒙型の考察としては、管理社会における現代人の主体性の欠如、自由からの逃走、そこに一律的な価値観を注入されて盲信してしまうことの危険性が指摘される。主体性のなさや明確な価値規範の欠落を、現代人というより日本人の特徴、つまり欧米人に比べて日本人が遅れているため、成熟した近代的個人となっていないためとするものもある。社会変革を試みること自体はよいが、(ハルマゲドンのような非現実的・宗教的方法ではなく)他者との連帯に基づいた現実的な政治的手段をとるべきだとする論もある。<sup>(21)</sup>

ここまで内在的理解が割れると、ことは宗教とは関係ない、教義は正当化に利用されるだけで、テロの原因はオウムの宗教的特徴によっては全く解明できない(だから、宗教学者には今回の事件については出る幕はない)という意見<sup>(22)</sup>も説得性をもって来る。これに対して、文化批判型の宗教学の立場から出された、オウムを宗教としてとらえた上でのテロの原因説明で目立ったものは、宗教は元来暴力とは無縁ではないのだというものであった。<sup>(23)</sup>確かに、今回の事件に寄せられた、一般人・識者の意見の多くから、宗教は全ての人間を幸福にし、救済するものだから、殺人を犯しては宗教とはいえないとする宗教観が、かなり浸透していることがわかった。この「常識」に対しては、それほど強い文化批判型の傾向をもたない宗教学者でも、宗教史上の例をひいて、宗教には本質的に反社会的なところがあり、キリスト教にも仏教にも過去に殺戮の事実は数限りなくあるというコメントをしたくなったのは理解できる。しかし、筆者が目にした限りでは、この種のコメントは、内容の重みに比して、非常に簡単なもので終わっていた。前例があるから、オウムの行為も異常ではなく、オウムも宗教の一つであるというメッセージ以上のものは読み取れなかった。とても一般人の納得のいくようなものではなく、かえって殺人犯を擁護する不謹慎な発言として激怒をかうという結果を生んでしまったのである。<sup>(24)</sup>

この問題に関しては、なぜ一部の宗教・社会では殺人すらも許されてしまうのかについて明晰に説明することがまず必要であった。いかに「反社会的」とみなされる宗教にしても、教義の中で正面切って殺人そのものを勧める宗教はない(あったとしても、それは今の日本社会では一大勢力はもちえないだろう)。オウムにしても、仏教に倣った六戒の中では不殺生を説いている。したがって、殺人が許容されるのは、一つメタレベルでの価値選択においてである。諸個人の自由を尊重しながらも、しかしいかなる場合も、他人の人権・人命を侵害することは許されないとすることは、近代市民社会、ならびに現在の国際世論の基本的立場である。ところが、それ以外の社会においては、集団の福利のためには、あるいは宗教的に善いこと・正しいことを貫くためには、自・他の犠牲は止むをえないとする立場は多い。そこでは、殺人や自己犠牲が、戦争・革命・殉教といった形で公然と許される。もちろん民主主義・人権思想に立脚する国家の中で、後者の立場の集団・教団が現れたら、法によって裁かれるべきである(ただし、そのような思想をまだ

行動に移していない段階、移した後でも証拠不十分な段階、あるいは国際間での対立になると裁断も困難になる)。だが、そのことを認めただけで、文化批判型の傾向をもつ宗教学者は、最も極端なこのメタ価値対立に関しても、殺人すなわち絶対悪であるとして宗教を一刀両断することを最後まで控え、当事者側の意味づけを理解しようと試みるが多かった。しかし、そのような姿勢をとる宗教学者は、最も基本的な善悪の基準までも無化しようとしている、没倫理的な悪しき相対主義者であると社会から受けとられてしまうと問題である。伝えるべきことは、現世肯定的・個人主義的な我々の社会の自明な価値観が通用しなくなる場面が、現代においても数多く存在すること、そのような場合においても我々は民主主義・人権を護る限り、リスクを負ってでも相手に対して力ではなく、討論をもって臨むしかないこと、我々の立場はそれほど厳しいのだということではないかと思う。そして、オウムほどの暴走が、これまでの宗教では起こらなかったのなら、それは単に科学技術的・時代状況的な問題なのか、それとも教義・組織形態のどこかに歯止めがあったのかももっと詰めて論じられるべきであった(差別をしないのはよいが、それが特徴についての識別を怠ることになり、オウムと世界宗教の単純な同一視に至ってはならない)。(25)

宗教のもつ反社会性や暴力性を以上のように説明することは、今回必要なことの一つであったが、オウム論としてはなお過度の一般論に止まっている。オウムについて緻密な内在的理解に基づく文化批判型の解釈はまだ出ていないようである。確かに、社会に対して未曾有の破壊性をもただけでなく、卑劣な態度に終始したこの教団に対しては、人々は憎悪以外の感情は抱きようがなく、研究に文化批判型分析の適用など不可能なようにみえる。しかし、過去の宗教学においては、問題性の非常に強い宗教を対象にしながらも、内在的理解と文化批判型の分析に限定することによって、安易に啓蒙型の批判を加えるよりも、かえってインパクトのある研究となったものもある。ガイアナでの人民寺院の集団自殺事件に対する、J. Z. スミスの論考<sup>(26)</sup>はその好例である。信徒のほとんどが自殺し、十分な資料による追跡が難しくなっていたこの事件について、スミスは宗教間比較と自殺直前の集会の模様が録音されたテープを主眼とて、内在的理解を試みる。わけのわからぬ狂信集団とみなされていた教団に対して、まずスミスは同じような特徴をもち、よく知られた他の宗教現象(ディオニュソス教)をモデルにして、社会秩序とは異なる秩序の内に住むコミュニクの集団として人民寺院を描き出していく。そして、なぜ教団が自殺に至ったかという点については、スミスはもう一つの宗教史上の類似例、カーゴ・カルトの内で自分の所有物を破壊する行動にでた事例をもって解釈の導きとする。これによって、人民寺院の自殺行為が返済・代償を迫るデモンストレーションだったのではないか、という仮説を立てていく。決め手は、自殺前の教祖のスピーチと信者との会話の録音記録である。これによって、スミスは、教祖が「革命的自殺」と呼んだ「革命」の指すものが、(アメリカ政府等に対するものではなく)直接的には教団の内部革命であったことを示す証拠をつかむ。テープから明らかなのは、自殺が教団内部の離反者に対して、その裏切りに対して訴えかける行為、見返りを要求する行為としての意味を持っていたことである。この離反者とは、60年代に人種の平等を掲げた白人教祖が、大勢の黒人低所得者層をひきつけたこの教団において、土壇場にきて異人種の同胞を見捨て、アメリカからの視察団について帰国しようとした数人の白人信徒であった。スミスによれば、教団は人種の平等の実現である自分たちの理想共同体が実は虚構であったことを知り、恥と

絶望の内に死を選んだ。寝返った白人信徒に、自分たちがいかに最後まで同胞愛を貫いたかを見せつけるように、手に手を繋いだまま服毒死を遂げていった。

スミスの考察はここで終わり、現代社会論的考察をさしはさんで、人種差別や管理社会といった社会問題や、現代人あるいは被抑圧者の心理の問題に触れ、どうすれば教団の膨張や自殺を防ぐことができたか等のことがらを論じることは一切控えている。それなのに、この論考は読む者に強烈な余韻を残す。それは、比較の方法によって教団の世界観と価値観を理解可能にし、自殺に対する当事者の意味づけを解明することだけで、この教団に対する社会一般の思い込みに対する鋭い批判に達しているからと思われる。これに現代社会問題についての一般的な評論を加えても、かえって焦点が曖昧化するだけであろう。スミスはあくまで禁欲的に、比較宗教史的方法とテープ等の資料に基づいて論じうる範囲に自らを限定している。しかも、以上のような内在的理解を行いつつも、スミスはその方法を「共感」とか「暖かい」といった感情に流れた言葉、あるいは「学ぶ」といった求道者的精神主義には全く結びつけていない。スミスにとって、人民寺院に「狂気」というレッテルを張ることが問題なのは、特定教団の差別になるからではない。このレッテルが、教団に対するそれ以上の（宗教としての）特徴づけを拒むもの、すなわち理解を怠るものであり、それは宗教学者としての責任を放棄することになるからである。

#### 4. 文化批判型に対する宗教学内部からの批判

もちろん、人民寺院とオウムを比べた場合、人民寺院の信者は人種差別を受け続けた明白な被抑圧者であり、しかも破壊の矛先は自らに向かったのだから、自然に世間の人々の同情も引き起こしうる事件であった。これに比すと、オウムには文化批判型の分析を試みるのはかなり難しいということは否めない。しかし問題なのは、オウム事件を機に、スミスが見せたような内在的理解に徹した文化批判型分析は、宗教擁護を生むだけで全て望ましくないとするような動きが、宗教学内部から現れたことである。すなわち、いたずらに自責的な対抗文化的意識は分析を歪めるだけであり、問題のある宗教ははっきりと批判すべきであるといった意見、また内在的理解によって、宗教の「独特な世界観・価値観」を示す点が、宗教を知的・精神的側面からのみみる、偏った宗教観に基づいているといった意見である。<sup>(27)</sup>

実は島田氏はかつて島菌氏等の内在的理解派を批判した際、この問題を取り上げ、思想＝（教団にとっての）理想のみを対象とし、行為＝現実を見ないことが、無批判的な態度を生み出したと論じていた。ところが皮肉にも、地下鉄サリン事件以降は、全く同じ批判を今度は島田氏自身が受けることになった。<sup>(28)</sup>確かに、宗教学において思想研究が優勢を占めてきたこと、またエキゾチックな宗教をことさらに美化する研究があったことは事実といえよう。しかし、「思想＝理想＝宗教の統合的機能の側面（に対する共感的研究）」対「行為＝現実＝宗教の抑圧構造の側面（に対する批判的研究）」というのは、あまりに単純で不正確な二分法であるし、これまでの宗教学を過小評価しているようにも思われる。宗教学が世界観・価値観等に特別の関心を払ってきたのは、思想か行為かの二者択一に基づいてのことではなく、むしろ行為の解釈が当事者の思想（世界観・価値観）を知ることによってどのように変わるか（あるいはより近年の関心として、行為／実践が世界観をいかに変えていくか）を示すためではなかったか。例えば、植民地における先述のカーゴ・カルト、インドのカースト制、（特に非西洋近代社会における）女性の（宗教）生活といっ

た題材は、みな行為に関わり、しかも一般には宗教の抑圧的側面の現れとして受けとられてきたものである。これに対して、宗教学で行ってきたことは、カーゴ・カルトは未熟な抵抗運動ではなく、カースト制は搾取を伴う資本主義の階級社会とは異なり、<sup>(29)</sup>女性は例えば独自の象徴体系・儀礼を駆使して積極的に自らの文化を創造したことを、<sup>(30)</sup>それぞれの宗教の世界観・価値観を明らかにすることで示すことであった。それによって、これらの事例を抑圧と抵抗の文脈のみで見るとは浅薄であること、弱者は常に抑圧に甘んじる無力な被害者ではないことを説いてきたのである。このような議論は、(しばしば誤解されるところだが)固有の文化・伝統保持の名の下に抑圧を容認するということには直結しない。宗教学が行うのは、ある宗教的实践を解釈・評価する際の、我々の社会と当事者の基準をともに際立たせることである。それによって、上記のような事例をなお抑圧とみなし、解放を試みる活動家でも、西洋近代に由来する人権擁護の大義をふりかざして強硬手段をとるのではなく、当事者側の論理を理解した上での討論を進めることができるであろう。

無論筆者は、宗教の抑圧構造や、支配の正当化としての宗教側の論理を、宗教学者は無視せよと言っているのではない。懸念しているのは、社会科学系の分野に多かったイデオロギー暴露的あるいは剝奪・補償理論的分析に対して、全く別の視点から対抗理論を立てるというこれまでのコンテクストを忘れ、宗教学を単に宗教について楽観的な学と見てしまうと、宗教学を改革する新しい動きは、かつての社会科学系の宗教理論を宗教学内部でただ反復するようなことで終わってしまわないかということである。一見して抑圧のない所に、実は微細な権力関係が巧妙に潜んでいるといったことを指摘するように、権力論自体を新しく組み替えていくのならともかくも、である。麻原教祖の信者に対する異様な支配欲等はよく非難され、これと例えば人民寺院の教祖、ジム・ジョーンズの信者支配の強圧的な手段や被害妄想の類似性なども指摘されている。<sup>(31)</sup>しかし、こういった誰の目にも明らかに抑圧ととれる宗教の側面を指摘する分析の方が、信者にとっての意味の問題を顕示した先述のJ. Z. スミスの分析よりも、事実在即しており、より優れたものであるとはいえないだろう。

これまでの文化批判型の分析に問題があるとしたら、それは行為・権力に関わる側面の無視ということではなく、むしろ「弱者」、「マイノリティー」、「(エリートに対する)民衆」といった言葉で、社会の構成員を単純に二分し、その片方を代弁するということが、いささか教条主義的になりすぎる嫌いがあるということである。E. サイドの近著『知識人とは何か』が示すように、<sup>(32)</sup>「弱者の代弁」は知識人論の一つの正論である。しかし、オウム信者である人類学者の坂元氏のように、人類学の使命はマイノリティーの代弁だからという理由でオウムを弁護し、オウムのテロを革命とみなす<sup>(33)</sup>というのはどこか本末転倒している。今の社会において、主流核文化と非主流サブ・カルチャーの対立という二元的構図が現に崩れていること、また「いじめ」現象のように抑圧の構造が複雑化していることを見ると、「強者」対「弱者」という概念は妥当性を失っているように思われる。あるいはこの現状に反照させると、かつての「弱者・虐げられた者」の宗教理論も、分析に粗さがあったことが改めて見いだされるかもしれない。

つけ加えると、このオウム事件を機に高まった「現実を見よ」志向が、宗教学の専門主義・実証主義に拍車をかけるのではないかということも筆者は恐れている。スミスのようにアメリカの新宗教教団をディオニソス教やカーゴ・カルトと比べるといった、時代・地域を横断するマク

ロな比較分析が、一層無用とされていくのではということである。実際、宗教学者のこれまでのオウム研究は、比較を行うとしても、現代社会や新宗教史、仏教学の内部に対象を限定している。しかし、マクロな比較研究を単に堅実でないとか、恣意的になりすぎるとする批判は一面的である。ミクロな歴史的な位置づけの方は、教団の諸特徴について、主に因果関係・影響関係の解明に向かうものであり、マクロな比較の方は、教団の「宗教」としての性格を検討するものである。社会学的分析が宗教現象と社会との影響関係を問題とし、ミクロなコンテキストに注目していくのは当然だが、宗教学では、ある程度のマクロな比較研究はやはり捨て去ることはできないのではないか。

## 注

- (1) Ch. リンドホルム (森下伸也訳) 『カリスマ』, 新曜社, 1992年, 278頁。
- (2) 「文化批判」の語は論者によって定義に幅がある (G. E. マーカス・M. M. J. フィッシャー [永淵康之訳] 『文化批判としての人類学』, 紀伊国屋書店, 1989年参照)。宗教学を文化批判という言葉で特徴づける学問論としては、H. キッペンベルク等のものがある。しかし、筆者の本文中での用法とは異なり、キッペンベルクは文化批判の言葉を宗教社会学系 (啓蒙主義) と宗教現象学系 (ロマン主義) の両方に当てている。そして、世俗化に抗する後者の非合理主義の運動として宗教学が形成されたことを批判的に論じている。またこの議論を押し進めて、深澤氏は、宗教学の護教的規範性の問題として、宗教学が「宗教」を対象に据えたこと自体が、宗教の固有性・自明性を作り出すものであったことを論じている。H. G. Kippenberg, "Einleitung: Religionswissenschaft und Kulturkritik," Religionswissenschaft und Kulturkritik, hrg. H. G. Kippenberg u. B. Luchesi, Diagonal-Verlag, 1991. 深澤英隆 「『宗教経験からの論証』と概念相対論」『東京大学宗教学年報 VII』, 1994年。両方とも鋭い指摘ではあるが、本稿では筆者は、旧来の啓蒙主義対ロマン主義の対立軸を中心に学史をとらえることを止め、明白な護教論に陥らずに還元論に対抗理論を立ててきた宗教学の側面を照射しようと試みている。本文で文化批判型と呼んだ分析は、たとえ結果としては深澤氏が洞察するような宗教擁護を生むとしても、意図の上では宗教の存続についての規範的関心は持たない。文化批判の内容が反世俗化一辺倒ではなく、対象とする他者に応じて多様化するのである。ゆえに、これは明白に宗教復興を狙った、キッペンベルクのいうロマン主義的文化批判とは区別できる。区別可能なだけでなく、区別しなくては島田氏の問題には十分に対処できない。また、後半で述べるように、これらの宗教学批判を受け入れ、ア priori な宗教本質論を排した後でもなお、分析対象の「宗教性」を論じることは無意味ではないと筆者は考える。一方でオウムをサブ・カルチャー論の観点から理解しようとする試みがあれば、他方でオウムが宗教としてはどのあたりに位置づくのかを問う比較宗教学的試みも十分に成り立つ。事件の直接的原因を説明するには、歴史的・社会的背景を明らかにする前者の試みの方が適当にみえるので、注(2)のように後者の試みを全く不要とする意見が宗教学外から出るのはわかる。しかし、今回は宗教学内部にすら、オウムをわざわざ宗教と見て分析しなくてもよいのではという声があがっている。これはオウム事件のもつあまりの異常性に、宗教学者の方が流されているのではないか。宗教性を論じよというのは、オウムを一つの真っ当な宗教として認めよということではない。難しい事例だからといって、オウムに限って「宗教の仮面を付けた犯罪者集団」とみなすのは、知的怠慢に過ぎないと言いたいのである。
- (3) 文化批判型の中に、特定の宗教側の正統性主張・真理要求の受け入れというものとは別の形で真偽追究型に近づく分析もある。前注のキッペンベルクが指摘しているような、反世俗化を掲げる宗教現象学系の一般的宗教擁護論はこれに当たる。

- (4) 島蘭進「宗教理解と客観性」, 宗教社会学研究会編『いま宗教をどうとらえるか』, 海鳴社, 1992年, 118頁。
- (5) P. ワースレイ (吉田正紀訳) 『千年王国と未開社会』, 紀伊国屋書店, 1981年。
- (6) Kennelm Burrridge, *Mambu*, Harper and Row, 1960; *New Heaven New Earth*, Schocken Books, 1969. Charles H. Long, *Significations*, Fortress Press, 1986, pp.114-128.
- (7) 江川紹子『「オウム真理教」追跡2200日』, 文芸春秋社, 1995年, 308頁。
- (8) 島田裕巳『いま宗教に何が起っているか』, 講談社, 1991年, 61頁。
- (9) 島田裕巳「私はオウムに騙されていた」『新潮45』1995年6月号。この他にも、島田氏の言動には問題はいくつもある。先の「興味ないもん」のような軽率な発言を重ねたことも一つだが、サティアンがサリン工場かどうかを視察するという、警察に委ねるべき問題に踏み行ったことも行き過ぎであった。また、オウム理解にしても、自分の山岸会体験を投影し過ぎていないかという憶測を許すような部分もある(本文に引用した箇所でも、信者へのインタビュー等を踏まえた形跡が見当たらない)。
- (10) 島蘭進『新新宗教と宗教ブーム』, 岩波書店, 1992年, 62頁。
- (11) 島田裕巳「『新しい宗教学』は予定調和と対決する」『仏教』, 法蔵館, 1994年, 84-94頁。同, 「研究者の立場について」『いま宗教をどうとらえるか』, 133頁。
- (12) 島蘭「宗教理解と客観性」, 125頁。
- (13) 橋爪大三郎「オウム真理教はなぜ最終戦争を確信したか」『月刊RONZA』1995年6月号。
- (14) 山折哲雄「時代とオウムと『悪霊』の世界」『正論』1995年7月号, 同, 「オウム事件と日本宗教の終焉」『諸君!』1995年6月号。
- (15) 永沢哲「わが隣人麻原彰晃」『イメージ』1995年8月, 臨時増刊号。
- (16) 中沢新一「宗教学者・中沢の死」『週刊プレイボーイ』1995年4月25日号。オウム擁護論者と呼ばれた宗教学者では、「懺悔録」を書き自己弁護に回った島田氏とは対照的な態度を見せたのが、事件を利用して徹頭徹尾自己「称揚」を図った中沢氏であった。社会に向けては、オウムは一度は見所があるとは思ったが、自分に比べるとレベルは低く、悟りについて勘違いしたままで終わってしまったと信者を見下し(中でも『諸君!』95年8月号での浅田彰氏との対談, 「オウムとは何だったのか」では露骨である), 他方オウム信者に向けては、自分がなお唯一の暖かき理解者であるようなポーズを示した(「オウム真理教信者への手紙」『週刊プレイボーイ』1995年5月30日号)。プレイボーイ誌での「宗教学者廃業宣言」では、自分がこれまで目新しいもの、面白いものを追いかけることを基準に研究を行ってきたことを明らかにし、オウムのような宗教が出るようでは、宗教学はもう流行遅れで陳腐になってしまったから止めたいと述べた。これは一見、柳川「ゲリラ宗教学」の精神に通じるようである。しかし、柳川氏の「異説宗教学序説」が発表時のコンテクストにおいて併せていた高度な洒落と文化批判的機能は、中沢氏の「宣言」にはどちらも消えている。また特筆すべきことは、この「宣言」は、その後一般には、自分のオウム擁護の発言に対する中沢氏の懺悔・反省として、あるいは新境地(?)への脱皮として好意的にすらとられていったということである。小浜逸郎「宗教学者の思想責任」『宝島30』, 1995年9月号, 93頁。河合隼雄+高橋英利+中沢新一「虚無感からの脱出」『イメージ』, 1995年8月, 臨時増刊号, 25頁。村崎百朗「ゲス事件/ゲスメディア/ゲス視聴者」『ジ・オウム』太田出版, 1995年, 319頁。
- (17) 例えば、永沢氏については芹沢俊介「ウオッチ論潮」『朝日新聞』1995年7月26日。大澤真幸「オウムはなぜサリンに走ったか」『現代』1995年10月号。山折氏については芹沢俊介「ウオッチ論潮」『朝日新聞』1995年6月28日, 他。
- (18) 井上順孝・武田通生・北島清泰編『オウム真理教とは何か』, 朝日新聞社, 1995年, 特に50-51頁。井上順孝「宗教への免疫不全という罫」『月刊RONZA』1995年7月号。大塚英志「われらの時代

のオウム真理教『諸君!』1995年6月号。小浜逸郎「オウムという『断層』」『正論』1995年7月号。鷺田小彌太「オウムのたどった道は、いつか来た道」『あれは何だったのか?』,ダイヤモンド社,1995年。岸田秀「『卑屈な国』日本の病状はますます悪化した」『あれは何だったのか?』。野田宣雄「オウムと『宗教の復讐』」『諸君!』1995年7月号,他多数。

- (19) 島田氏は今回テレビ出演の際等で,自分の方法をこのような理由で弁護していた。以前にも,オウム擁護として非難されたとき,「批判を行うにしても,オウム真理教がどういった宗教であるかを知る必要がある。そのときに,実際にオウム真理教と接し,なぜ若者たちがオウム真理教に魅力を感じるのかを明らかにする必要があるのではないかと釈明していた。『いま宗教に何が起きているか』,49頁。また,島藺氏も「オウム真理教の信仰世界がどのような構造をもっているかを内在的にとらえることは,この集団が行ったことを理解する上で決定的に重要な意味をもつ」と述べている。『オウム真理教の軌跡』,岩波書店,1995年,3頁。島藺氏は,オウムに内在的理解を行うことの他の利点として,現代宗教史,日本宗教史上に教団を位置づけることが可能になることを指摘している。だが,これも共感や文化批判には直結しない。
- (20) 「結論めいたことなんだけど,ものごとの白黒をはっきりさせなければいけないのは,病気だと思うんですよ」(宮台の発言),宮台真司・香山リカ(対談)『朝日新聞』1995年6月8日。論文では,宮台真司『『良心』の犯罪者』『宝島30』1995年7月号,大澤真幸「オウムはなぜサリンに走ったか」,橋爪大三郎「オウム真理教はなぜ最終戦争を確信したか」(特に動機理解について),土井隆義「身体の拡張,社会の縮減」『イマージュ』1995年8月号,他。
- (21) 「オウムの理念には革命に相当するものがなかなか見つからない。ひとつあるとすれば,……『金剛乗』』というものがあって,この考えでは,解脱者は悪いカルマをもつ者を殺してもいいという」(芹沢の発言),芹沢俊介・越智道雄・宮内勝典(対談)『朝日新聞』1995年5月17日。島藺氏の『オウム真理教の軌跡』において,テロに至る信者側の論理として終末論よりも仏教教義への言及が多いのは,オウムを日本宗教史上に位置づけるという関心も手伝っている。それでも,同じ仏教教義としても,(終末論の二元論批判に通じる)前掲の永沢氏の「真我」論に対し,島藺氏が指摘するのは密教の文脈での「聖無頓着」,指導者絶対化といった点である。『オウム真理教の軌跡』,47-48,53,57-8頁。同,「内向宗教の悲劇」『アエラ』1995年5月25日号。対馬路人「オウムと大本」『へるめす』1995年56号,越智道雄「ハルマゲドンからの帰還」『宝島30』1995年6月号は,ともに終末論に焦点を当てているが,それが二元論であることは一向に問題にしていない。対馬氏の方は,大本教との比較を通して,終末論を掲げた点は両教団共通だが,オウムが一線を踏み越えた原因は(仏教的な)脱世俗志向や(新新宗教的な)内閉性にあると見ている。越智氏の方は,終末論がテロを生んだ原因は,アメリカのファンダメンタリストと同じく聖書の字義通りの解釈をとったこと,換言すれば科学的合理主義への反発にあるとしている。加地伸行「宗教教育が『快刀・乱神』を防ぐ」『諸君!』1995年7月号,は仏教に対し儒教文化を肯定している。外国人による日本人・日本文化批判の例としては,ピーター・タスカ「オウム・マイ・ゴッド!」『ニューズウィーク日本版』1995年4月19日号。
- (22) 「断わっておくが,問題は宗教に固有なことではあり得ない。実際,ほとんどの宗教学者にはこの問題について語る資格も素養もないと私には思われる」。宮台『『良心』の犯罪者』,29頁。
- (23) 山折哲雄「無神論者の眼差し」『イマージュ』1995年8月臨時増刊号,31頁,高尾利数「宗教だから起きたオウム事件」『朝日新聞』1995年7月20日。井上他『オウム真理教とは何か』(50,141-150頁)でも,宗教が一般にもつ「反社会性」が取り上げられているが,それは家族や学歴,仕事での成功といった世俗主義の価値観への批判としてしか論じられていない。しかし,価値観の多様性を重要と考える人々すら,オウムの行為の中で,絶対に許すべきではないとみることが多いのは殺人という反社会性であり,これについて説明する必要があるのではないかと思う(原稿執筆時は,まだ

- オウムがサリン事件を起こしたという確証がなかったとはいっても)。
- (24) 浅見定雄「新興宗教と文化人の責任」『文芸春秋』1995年5月号。切通理作「人生にあきらめのある私たち」『朝日新聞』1995年8月21日。
- (25) この点では、今回は宗教学者よりも社会学者の方がはるかに力を注いでいる。橋爪大三郎「密教集団と陰謀」『宝島30』1995年8月号(しかし、なぜ「オウムと『正当な』仏教の違い」という表現を用いるのかはなお解せない)、大澤真幸「終末という理想」『ジ・オウム』参照。
- (26) Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion*, University of Chicago Press, 1982.
- (27) 磯前順一「宗教学的言説の位相」『現代思想』1995年10月号。磯前氏は、姉崎以降の宗教学の問題点として、宗教の思想=理想面の偏重の他に、共同体の統合機能の偏重を挙げている。「宗教学者の共同体観の主題化は、アメリカではデュルケム批判というかたちでその萌芽が現れている」(161頁、強調筆者)——すなわち、宗教学をひとしなみに(50~60年代には既に起こっていた)機能主義批判以前の段階と位置づけるような批判である。また浅見氏は、仏教・キリスト教を対象とするときは聖典研究中心でいいが、新宗教研究では現実の(犯罪)行為をも対象としなくてはならないと述べている。「新興宗教と文化人の責任」, 184頁。他には、渡辺学「宗教心理学」、林淳「日本宗教史学」『宗教学がわかる。』, 朝日新聞社, 1995年。注目すべきは、アメリカでも同様の現象が起きていることである。ブランチ・ダヴィディアン<sup>1</sup>の集団自殺が起こったとき、教団に内在的理解を行った宗教学者を、I. ストレンスキーが教団擁護として批判している。ストレンスキーは、宗教学の60年代以降の対抗文化的性格が、研究にそのような偏向をもたらしたのであり、払拭していかなくてはならないと主張している。Ivan Strenski, "Lessons for Religious Studies in Waco?," *Journal of the American Academy of Religion*, LXI/3, 1993. Jean Rosenfeld, Mary Zeiss Stange, Ivan Strenski, "Understanding Waco," *Journal of the American Academy of Religion*, LXII/3, 1994.
- (28) 磯前「宗教学的言説の位相」, 160頁。
- (29) E.g., Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, University of Chicago Press, 1970.
- (30) E.g., Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, 1987. Karen Brown, *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*, University of California Press, 1991.
- (31) 越智「ハルマゲドンからの帰還」, 95-96頁。
- (32) エドワード・サイード(大橋洋一訳)『知識人とは何か』, 平凡社, 1995年。
- (33) 坂元新之輔(インタビュー)「修行が気持ちよかった」『アエラ』1995年5月25日号。坂元+浅羽通明「『思想』としてのオウム真理教」『宝島30』1995年6月号。

**“Mirror and Defense” :**  
**The Impact of Aum Shinrikyo’s Terrorism**  
**Upon the Study of Religion in Japan**

Satoko FUJIWARA

The terrorism of Aum Shinrikyo has shaken the idea of academic “objectivity” in the study of religion. A few scholars were severely criticized by the public for their sympathetic comments on the cult. Analyzing discussions on the cult, this paper addresses: (1) how scholars investigated the cult prior to the act of terrorism; (2) how their approaches have changed since the event; (3) how these changes will affect the future study of religion.

Scholars of religion have frequently employed a method of “cultural critique,” that is, to question the self-evident worldview (value-system, etc.) of the public by representing the unique worldview of a religious group. Those labeled as pro-Aum scholars never actually defended the cult, but only attempted this sort of criticism, which is a popular approach in the current study of new religious movements.

Since last spring, however, many scholars have changed their approaches (a few even denied the overall validity of cultural critique). Some attacked Aum in light of the naive dichotomy of true/false religion; and others resurrected the logic used in the previously-dismissed deprivation theory in order to explain the social causes of Aum’s terrorism. Such scholars criticized the religious worldview of the cult as the force motivating terrorism, while interpreting the worldview in an apparently agenda-oriented manner.