

『宗教学年報』第32輯 抜刷
2017年3月31日発行（大正大学宗教学会）

特集

宗教社会学的実証研究の過去・現在・未来
『近現代日本の宗教変動—実証的宗教社会学の視座から—』
合評会記録

（評者）

山中弘 弓山達也 土居浩 平山昇

（編著者）

寺田喜朗 塚田穂高 川又俊則 小島伸之
問芝志保 藤井麻央 小林惇道 原田雄斗 大場あや

（司会）

村上興匡

特集 宗教社会学的実証研究の過去・現在・未来

『近現代日本の宗教変動—実証的宗教社会学の視座から—』
合評会記録

(評 者)

山中弘 弓山達也 土居浩 平山昇

(編著者)

寺田喜朗 塚田穂高 川又俊則 小島伸之
問芝志保 藤井麻央 小林惇道 原田雄斗 大場あや

(司 会)

村上興匡

大正大学宗教学会特別企画

『近現代日本の宗教変動—実証的宗教社会学の視座から—』

(ハーベスト社、2016 年 6 月)

合評会記録

開催日：2016 年 11 月 13 日

村上：みなさん、本日は大正大学宗教学会の特別企画、『近現代日本の宗教変動』合評会にお越しいただき、誠にありがとうございます。大正大学の宗教学研究室では、年に 2 回、大正大学宗教学研究室に縁を結んでいただいた先生方に研究成果を発表していただく会として、当学会を開催しております。今回は特別企画といたしまして、当大学の教授の寺田喜朗先生が編者の一人を務めました『近現代日本の宗教変動』が発刊されましたので、これについての合評会を開催することにいたしました。合評会の評者として、筑波大学の山中弘先生、東京工業大学の弓山達也先生、ものづくり大学の土居浩先生、九州産業大学の平山昇先生にお越しいただきまして、書評を行っていただきます。その後、休憩をはさみまして、それぞれの著者の方からリプライをいただいて、全体討論という流れでやらせていただきたいと思います。申し遅れましたが、私、本日司会を務めさせていただきます、大正大学宗教学研究室の村上興匡でございます。よろしくお願い申し上げます。それでは、山中先生よろしくお願いします。



評者による講評

山中弘コメント

山中：筑波大学の山中でございます。今日はこのようなかたちで『近現代日本の宗教変動』という非常に分厚い本の書評会ということで、私はその中でも「序章 日本における宗教構造の変容と宗教社会学」と「研究動向 1 世俗化論・合理的選択理論」について書評せよということでございますので、この場を借りまして書評させていただきたいと思います。お手元にレジュメがありますが、書いているうちに長くなってしまいました。ひょっとしたら同じことを繰り返し言っているかもしれませんが、お手元のレジュメを読みあげる形で進めさせていただきます。

昔話を最初にしますと、本書でも引用していただきました「日本における宗教社会学の展開」という論文を評者と愛知学院大学の林淳氏が書いたのが 1995 年でありました。この論文は愛知学院大学の宗教学科の研究室で、授業が終わった後に 2 人で愚痴をこぼしながら、1990 年に解散した宗教社会学研究会（宗社研）を牽引していた西山茂・島蘭進・井上順孝・孝本貢ら諸先生方の研究業績は、日本の宗教社会学の歴史の中ではいったいどのような位置と意味を持っているのかを話し合ったものをまとめたものであります。こうした問題意識を持っている評者の目から見ますと、それから今日までの 20 年ほどの時間の推移の中で、宗社研の中核のひとりでありました西山茂先生の厳しい薫陶を受けた研究者たちの手になる本書が刊行されたことは、1975 年に出発し 1990 年に幕を閉じた宗社研という研究集団の存在の研究史上の大きさをあらためて感じるとともに、評者たちが扱えなかった 20 年間に日本の宗教社会学研究にどのような学問的な展開が生じたのかを考えてみる格好の機会を与えているように感じます。

序章は 4 つの節からなっており、その内容は、本書の基本的立場の表明と近世から近現代における日本の宗教構造の変容が概説されています。概説の部分については教科書的な内容が多く、それ自体は特別にコメントすることはありません。しかし、あえて印象を言えば日本の宗教史に即しながら欧米の理論の機械的適用の問題性を懇切に説いている、ということになるように思います。

序論のもう一つの部分である「基本的な立場の表明」については、ある種のマニフェスト的な位置を占めており、もう少し具体的に紹介してみましょう。まず、本書の目的が簡潔に「実証的宗教社会学の立場から「近現代日本の宗教変動」の諸相

に接近し、その特質を考究することである」(1頁)と述べられています。そのうえでキーワードとなる「宗教変動」と「宗教構造」という概念が定義されています。そこから、本書を特徴づける2つの主張が表明されます。ひとつは、欧米の宗教社会学理論に対して自覚的に距離をとることであり、いまひとつは、この距離を置くことと表裏一体となっている「実証的宗教社会学」の立場の闡明です。前者については「宗教変動」という概念を使用する含意のひとつとしてこう書いておられます。

「欧米の宗教社会学の重要なキータームである「世俗化」概念の適用を避け——ヨーロッパを標準モデルとは考えず——日本の歴史の実態に即してニュートラルな立場から社会変動と宗教の関係を分析していきたい」(1頁)と。

後者の「実証的宗教社会学」については次の一文がその立場を端的に示していると思います。「実証的な作業を伴わない研究風の言説——社会学的な発想から宗教現象へコメントを加えた評論や既成理論を機械的に当てはめたアドホックな事例報告——とは区別された、日本の歴史と文化を真正面に見据えつつ、社会学の視点・方法を駆使しながら宗教と社会の関係を検討し、実証的知見と理論・モデルとの往還からボトムアップ式により普遍性のある理論構築を目指すスタンスである」(5頁)と。

次に大場あやさんが書かれた「研究動向1」ですが、それぞれ従来の研究の整理という位置づけを与えられていると思われます。大場さんのものは4つの節からなっており、全体として言わんとすることは、以下の文章に集約されているように思います。「世俗化論あるいは合理的選択理論は、日本宗教の歴史的展開、および現状を十全に説明することができないという見解が学界では一般的である。しかし、これらの理論を全面的に拒否してしまうのは建設的な姿勢とは言い難い。分析対象を精査し、理論を限定的に適応していくことで新たな知見を導出することも可能であろう。日本の宗教社会学のガラパゴス化を避けるためにも欧米諸理論との不断の対話(食欲な摂取と批判的検討)は不可欠であり、そのプロセスを踏まえた上でそれぞれのフィールドに応じた領域密着型の理論析出が目指されるべきであろう」(155頁)と。

大場さんの研究動向についてごく簡単にコメントしたいと思います。大場さんの整理は、世俗化論・合理的選択理論のコンパクトな概説としてはよくまとまっているように思います。また、先ほど引用した結論もやや私に気を遣っているように感じますが、おおむね賛成です。ただ、あえて言いますと今日の欧米の宗教社会学の議論では、近代化という理論的文脈の中で宗教の増減を焦点化した世俗化論と合

理的選択理論という二つの理論の拮抗という構図はフェイドアウトしてきているように思います。そして、それに代わって後期近代という理論的文脈の中でポスト世俗化という論点が盛んに議論されており、このあたりについての言及もほしかったなあと感じました。また、世俗化論の適用という問題については、今日、S・ブルースのような古典的世俗化論者も、その理論の適用を欧米社会に限定して行っており、初期のウィルソンのような近代化の進展に伴ってどこでも生じる単線的で不可逆的な世俗化の進行を説く論者はほとんどいないように思われます。もちろん、いわゆる欧米の宗教社会学理論の中では、今日でもなお世俗化モデルは経済的市場モデルや個人化モデルと並んで、マクロなレベルから現代社会における宗教の位置や変動を理解するための一つの有力なモデルとしての位置を占めていることは事実であり、大場さんが指摘するようにそうした議論を絶えず日本社会の宗教状況を念頭に置きながら相対化することは重要なことだと考えております。一応これが大場さんの研究動向へのコメントということになります。

次は序章のコメントになるわけですが、正直に言ってこの部分を評価・書評することはなかなか難しいです。各論であればそれぞれの章が取り扱っている事例に即して具体的に指摘できますが、序論は「日本における宗教構造の変容と宗教社会学」という題名がついているものの、その内容は概説的内容を除けば本書全体の学問的スタンスないし問題意識を濃縮したマニフェスト的性格の強いものになっています。したがって、宗教構造の変容の整理の仕方よりも、おのずからスタンスそのものについてのコメントにならざるを得ないのであります。そして仮に評者がここで表明されているスタンスに賛同すれば、賛辞を連ねればそれで終わりということになるだろうし、逆に全く異なる立場であれば罵詈雑言を浴びせて終わりという二者択一になりやすい。特に、本章のように鋭角的なスタンスをもって書かれているものは、そのいずれかになる可能性が高くなります。

評者は、欧米の宗教理論を日本の社会状況に適用しようとした日本の宗教社会学者の代表である井門富二夫に教えを受け、博士論文では産業革命期のイギリスの宗教運動メソディズムを取り上げました。つまり簡単に言いますと、欧米の宗教史と宗教社会学理論に長い間親しんできた学問的背景を持っているわけでありました。したがってその点からしますと、少なくとも前者の立場をとるのは難しく、実際にこのマニフェストに諸手を挙げて賛成する立場にはありません。とは言いましても、この種の書評会で「ちゃぶ台返し」をしてみても意味がありませんので、どのあたりに違和感なり疑問を感じるのかを述べて対話の手がかりを探りたいと考えてお

ります。そこでここでは本書のスタンスとして整理した「欧米の宗教社会学の理論に対して自覚的に距離をとること」と「実証的宗教社会学の闡明」——闡明というのは私の言葉ですが——この 2 つの点についてそれぞれ少しコメントしたいと思います。

まず「欧米の宗教社会学理論に対して自覚的に距離をとること」ですが、なぜ著者たちはこの点を強調するのでしょうか。その理由は欧米の理論は、日本の宗教構造の実態に即して生まれていないということにあるようです。世俗化論や合理的選択理論のように、日本とは異なる宗教構造や歴史を基盤にしてできあがった欧米の理論を鵜呑みにして、日本の具体的事象を分析することは誤った結論を導きかねないということだと思います。これについてはもっともな話です。とりわけ、本書で詳しく論究されている教団類型論の研究領域では、1960 年代にチャーチ・セクト・デノミネーションというキリスト教由来の類型概念が直輸入されまして、それを無反省に日本の教団に適用しようとしたというような過去を考えれば、こうした著者たちの主張はおおむね妥当だと思います。

しかし、当然のことながら宗教社会学の出自はそもそも欧米、特にヨーロッパにあり、その創始者たちであるウェーバー、デュルケームたちの問題意識もそれらの社会に出現した固有の現象を理解・分析するために様々な社会学的概念や理論——「近代化」という概念もその一つだと思いますが——が生み出されたわけです。したがって、理論の出自が欧米だからニュートラルではないということになると、そもそも社会学の諸概念を使うこと自体も否定されることになりかねないだろうと思います。もちろんこうした議論はどう考えてみてもバランスを欠いており、著者たちもそこまで極端な考えをもっているわけではないことは承知しております。おそらく近代化における宗教の変動という問題系を日本の文脈で考える場合に世俗化ないし世俗化論という欧米直輸入の概念ないし理論を安易に適用するのはよろしくない、というのがここでの言い分ではないかと思われます。確かに世俗化論は大場さんの整理が示しているように、宗教社会学においてそれ自体として完結した理論的ジャンルになっておりまして世俗化概念を使うことで、日本の議論が世俗化論の問題系の中に回収されてしまい、日本の社会に即した議論ができなくなるという危険性を強調したかったのではないかと思います。

しかし、それでもなお私の立場からするとあまりに欧米という理論の出自を強調することには違和感を覚えます。そもそも欧米の理論と一括りにされて論じられておりますが、世俗化論がイギリスの研究者によって合理的選択理論がアメリカの研

究者によって提唱されたように、ヨーロッパとイギリスでは同じキリスト教とはいえ、宗教の歴史的展開も相当異なっております。例えば、本書が強調している国家という変数をみても 17 世紀のピューリタン革命によって国王の斬首と国教会の廃止を経験したイギリスと 18 世紀末に共和制を実現したフランスでは政教関係にかなりの隔たりがあり、さらに国教という「聖なる天蓋」を持たずに当初から共和制が政体であったアメリカを加えてみると、そもそも欧米出自の世俗化論という括り方が大雑把なものであることがわかります。もしそれぞれの国々が固有の宗教事情・構造に即した宗教社会学の概念を案出し、それにこだわるとすれば近代化を軸とした宗教変動を一般化・抽象化する議論の展開さえもかなり難しくなってしまうと思います。釈迦に説法で恐縮ですが、社会学の理論的参照枠とは、ウェーバーが繰り返し述べているようにそれぞれの国の固有性のある程度捨象して研究上の目的にしたがって意図的に構築された虚構的な構造物であり、そうであればこそ、それを理論的参照枠とすることでそれぞれの国々の近代の個性なり特質が明らかになってくるのであります。歴史的固有性にこだわる歴史学とは異なり、社会学が経験科学的な一般性を志向する学問である以上、理論の出自をことさら強調しすぎることはむしろ独断的、独善的な日本特殊論の陥穽におちいる危険性があるように感じます。

著者たちが世俗化という概念ないし理論を退けるのはその出自が欧米だからというだけでなく、その概念がマクロな社会学理論であることも大きいように感じています。確かに「世俗化」だけでなく「市民宗教」や「聖なる天蓋」といった社会全体を大きく捉えて、その土俵のなかで議論をするマクロな社会学理論は抽象度が高く、その理論がどの程度の経験的妥当性を持っているのかとなると、かなり心許ないものがあります。著者たちが言うように「実証的な作業を伴わない研究風の言説」に終わってしまう危険性は大きいだと思います。その意味で著者たちの主張は調査と理論とを絶えず往復しながら理論の検証を行う「中範囲の理論」の実践の重要性を強調しているとも捉えることができると思います。この立場は社会学的研究方法としては堅実であり、私の観点からも十分に首肯できるものだと考えております。

しかし、実証的宗教社会学として「実証的」調査を特に強調するとなるとどうしてもここで言われている「実証的」とは何なのかということが気になってしまうのが人情でありましょう。序論で書かれていることから判断すれば、それは研究対象に対する徹底的な調査ということになるだろうと思います。しかし、問題はこうし

た「どぶさらい」的調査がそのまま実証性を保証することになるだろうかということです。私自身、この種の徹底的な調査に携わったことはありませんが、それでも程度の差こそあれ調査の現場に少しでも身を置けば、現実の多様性と複雑さに途方に暮れるという経験をたびたびすることになります。であればこそ、現実の多様性と複雑性を前にして研究に必要なデータを集め、それらが何を意味しているのかを解析するために、明確な問題設定とそれを解くための経験科学的方法論の洗練が必要となってくると思います。つまり、実証性を保証するものは徹底的な調査だけではなくて、それを整理・解析するためにどのような調査の方法論を採用するのが大きな鍵を握っているように思われます。ところが、「実証的」と冠した本書に実証性を確保するための方法論を詳細に検討した章が見あたりません。この問題への詳細な論究がないままに実証的宗教社会学を自らの立場だと宣言することは、日本の現実に合わない欧米出自の理論を退けて日本の宗教構造を示す研究対象を徹底的に調査すれば「実証的」だと主張しているのではないかと受けとられてしまう危険性を感じるわけであります。評者の観点からすれば、全く問題意識も異なるものの、せめて経験科学的な宗教社会学を標榜して新宗教にアプローチしている川端亮氏や秋庭裕氏、あるいは日本人の宗教意識を研究している金児暁嗣氏のような統計的手法による量的調査の手法を使った業績について、実証的方法という論点に限って著者たちがどのように考えているのかについて少し言及して欲しかったと、無理な注文とはわかっていますが、実証性に即して言うと言えそう思っています。

最後にもう一つ、評者の立場から著者たちの実証的宗教社会学に関連して本書の研究対象の限定についての感想を述べておきたいと思います。繰り返しになりますが、本書の研究の目的は宗教構造の変動でありますが、著者たちは「宗教構造」を限定して相対的に長期にわたって持続している「宗教運動・集団」「慣習的な宗教文化」「国家・公権力と宗教との関係性という三成層の様式とその連関」(1頁)としています。このうち特に重要なのが「相対的に長期にわたって持続している」という表現であります。これは宗教運動や制度といった実体的に分析可能なものを研究対象として選択するということであり、Th・ルックマンや島蘭進のような宗教の定義が無限に膨張する恐れのある機能主義的宗教社会学的研究を退けて制度や法律という目に見えるもので勝負するというきわめて堅実な宗教社会学の道を歩もうということだと理解できます。

しかし、評者の心配はこの律儀な対象の限定によって、かつての宗教社会学の輝きを取り戻せるのかということであります。というのも、少なくとも日本において

宗教運動も集団も停滞・不振にあえいでおりまして、本書第5章で寺田氏が詳述しているように慣習的な宗教文化も急速に衰えている。こうした状況において宗教集団や運動が70年代と同じように近代化を考えるうえでの研究の戦略高地たりうるのか、というのが評者の危惧であります。「相対的に長期にわたって持続している」宗教制度や慣習に研究対象を禁欲的に限定することは実証性という点では堅実ではありますが、その限定がかえって今日の宗教状況を分析するために重要かもしれない研究対象を意識的に除外してしまう危険性はないのかというのが私の危惧であります。かつてJ・ベックフォードは、師匠のB・ウィルソンが、M・フーコーやJ・デリダなど一見するとレトリックに満ち溢れた観念論のようにみえるポストモダンの新たな思想潮流など見向きもせず、教会出席率・洗礼率など制度面での具体的指標に絞ったデータにこだわり続けたことに対して、宗教社会学の「孤立化」の危惧を指摘いたしました。著者たちが本書のように日本の固有性にこだわりながら研究の中心を制度や組織などに狭く限定しようとする研究スタンスがウィルソン流の宗教社会学と同じ運命をたどらないのか、余計なおせっかいですがそういう心配が若干なくもない。現在の評者の観点からすれば、ウィルソンの宗教社会学の没落は欧米出自の理論を一般化しすぎたからではなく、具体的な宗教の制度や組織だけに研究の焦点を限定しすぎたことで近代化の深化に伴って生じた宗教の質的な変化をうまく捉えきれなかったからではないかと思っています。もちろん、この見解は評者自身の見通しでありまして本書の問題設定に即したコメントではないので、それ自体として何か重大なことを申し上げているわけではありませんが、ご参考にしていただければと思います。年寄りからはやや辛口な内容も必要かなということでコメントさせていただきました。ありがとうございました。

弓山達也コメント

村上：山中先生どうもありがとうございました。この本の背骨に対する、本質的な御批判だったと思います。欧米の理論を踏まえつつ、お話しいただいたなという風に思います。それでは続きまして、弓山先生に次の発表をお願いいたします。

弓山：はい、弓山でございます。私が担当いたします第二報告は、本書の第I部を扱っているもので、御覧のとおり新宗教運動論を扱った理論的な章と、それに後続する3本の事例というか、個別教団を扱った論文になっています。一本一本を書

評するというかたちよりは、あてがわれたものが第Ⅰ部という輪っかでまとまったものですので、第Ⅰ部として書評させていただこうと思っております。とは言うものの、やはりそれぞれの論文に触れないわけにはいきませんので、流れとしまして最初に簡単にこの各章でどういう成果が、意義が出されたかということをもとめさせていただきます。そして、その後に第Ⅰ部としてコメント、質問をさせていただいて、そして最後に少し気付いた各論に関するコメントやもっと知りたいと思った質問をさせていただこうと思っております。

レジュメはA3一枚のものを両面刷りになっております。まずは第Ⅰ部の見取り図といいますが、各章でどんなことが扱われたかということそれぞれの問題意識について。それから寺田さんと一緒に研究会をやっていると、彼はよく「批判すべき理論は何なんだ？」と院生に言っているわけなんですけれども、逆に寺田さんたちの研究で、どういう克服すべき研究や理論があるのかということ。それから成果を図にまとめてみた、という流れで各章をまとめていきたいと思っております。

一本目は寺田さん、塚田さんの「第1章 教団類型論と宗教運動論の架橋」ということで、問題意識は何のための類型かという一言で尽きるのではないかと思いますけれども、同時に類型化と運動論を架橋するというのが目的になっています。克服すべき理論としましては、こう書かれていて、＜日本の新宗教研究を渉猟する＞と。「しょうりょう」って読むんですよね。いつか私も使ってみたい言葉だと思っていますが、確かにいろいろな先ほど名前の出た井門先生、西山先生、島菌先生、森岡先生、多くの理論が克服すべき対象としてあげられております。成果としましては、これは「ロフランド＝スタークモデル」に倣って「寺田＝塚田モデル」というように呼びたいと思っています。今後の宗教学の、たぶん22世紀の宗教学のテキストにも出てくるモデルじゃないかと思っておりますので、このように呼びたいと思います。ここでは教団をまず「テキスト教団」「霊能教団」と分ける。これは文字どおりです。法華経のような特定のテキストを奉じる、または教祖の霊能に重きを置く教団に分ける。さらに前者を、伝統的なテキストに依存している「伝統テキスト型」か、それとも生長の家のように様々な伝統を縦横無尽に駆使するような「習合テキスト型」という2つに分ける。霊能教団は、「指導者集中型」とそうした霊能が信者にも許されている「信徒分有型」に分けられると、こういう見取り図であります（図1）。

当然、ここで寺田さん・塚田さんたちは単に類型化するだけではなくて、これがどういう風に横断的に宗教運動を見るにあたって役立つかというので、例えば信徒分有型から集中型は世界救世教で見られた一元化運動であるとか、また集中型から再度信徒に霊能が分有される形を呪術化や再呪術化という形でまとめておられる。また、霊能教団が、例えば教祖が亡くなった後にテキスト、例えば教団の教義書などに重きを置くようになる場合も脱呪術化、合理化という形でまとめておられるわけでありませう。

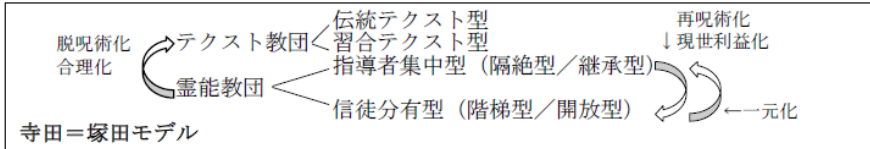


図 1

二番目は、小島さんの「第 2 章 佛立講系在家仏教運動の類型間移行」ですが、問題意識といたしましては宗教運動の展開とダイナミズムと、それに対する外部規定要因の大きさを示すことがあげられております。克服すべき理論といたしまして、西山先生のモデルや西山先生に基づいて三木英さんが述べられている内棲型から自立型という単純なことでは括れないのではないか、ということが述べられております。成果を単純化いたしますと、扱われている教団は在家日蓮宗浄風会なのですが、確かに三木英先生がおっしゃっているような内棲型から自立化に進むという形ではなく、むしろ佛立講の中の改革グループで始まった浄風会なわけなのですが、内棲型から一度は佛立講から決別した自立型、そしてそのあとで内棲型に戻ってやがて自立の道を進んで行くという形が鮮やかに論じられております（図 2）。小島さんの論文の特徴といたしまして、各団体においてそれぞれの外的な要因が極めて大きなファクターとなっている。例えば内務省訓第 397 号とか宗教団体法であるとか、宗教法人法がそれぞれ果たした役割がとても大きいということを描べられている点も小島論文の意義ではなかろうかと考えております。

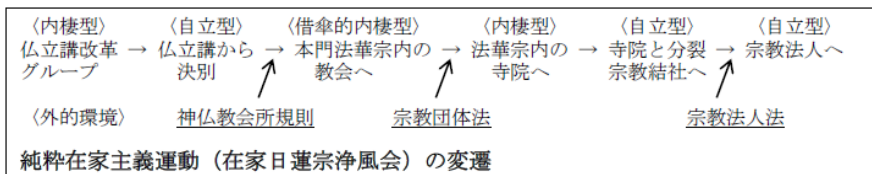


図 2

さて、三番目の「第3章 「近代教団」としての金光教の形成」、藤井論文ですけど、ここで克服すべき理論はいわゆる二重構造論です。二重構造論というのは、教団本部は国家や社会にある種迎合しているのだけれども、信徒レベルではそうではなく教祖の教えが脈々と受け継がれているという意味での二重ですが、これを藤井さんは克服すべき理論として想定し、その上で教団の主體的な意思決定能力とそれに基づく組織形態の変遷を述べるというところに力を注いでいます。これによると金光教は、まず二つの選択肢があって、金乃神の神社として活動を進めていくのか、または当時その後の教派神道の一つになる神道事務局、神道本局の傘下に入るのかという二者択一の中で神道事務局の傘下に入ることを選択し、神道金光教会となるわけです。ところが神道事務局の中には天理教も当時あったわけで、いろいろな教義を持った教団が間借りをしていました。傘を借りていたわけなのです。つまり教義の違いというのは実はそれほど大きな問題ではなくて、むしろ組織の違いというか組織を拡大し、充実させるところに金光教が自らの道を進めて行ったというその教団の舵取りを藤井さんは描いています。さらに教団の自治を可能にする組織が、やがては内務省との交渉の末に一派独立を成し遂げる（図3）。ここにおいて藤井論文の特徴というのは、佐藤範雄という金光教の教祖とまみえた「直信」の有力信者の一人であるわけなのですが、彼の一貫した、または長期にわたるリーダーシップと、小島論文にも指摘されているような外的な影響力というものを無視することはできないということをバランスよく、また教団資料に基づいて書かれているところに大きな意義があるかというように考えております。

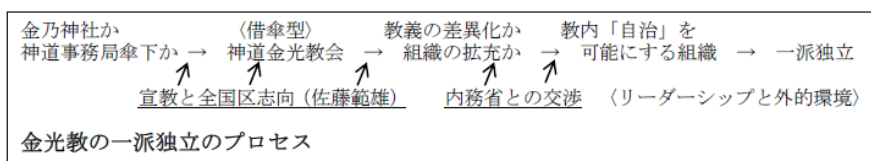


図3

続いて塚田論文、「第4章 霊波之光教会におけるカリスマの成立と継承」ですけど、これは寺田・塚田モデルの中の指導者集中型におけるカリスマの継承を描いたものであって、教祖とは何者かという島藺先生のテーゼや、カリスマの転封、西山先生の考え方に基づいてそれを発展させる形で霊波之光教会の事例を扱われています。塚田さんは非常に詳細に論じておられるのですけれども、簡単に3段階に分けると、萌芽期から教団の成立、そして最大能率の段階を経て、教祖の死と継

承という3段階に分けられ、そこにはそれぞれ課題があるわけです。つまり教祖の意味付けということに焦点が絞られ、さらに教団が大きくなると信者さんと教祖がまみえていたところが間接的になっていき、そこでカリスマが分散・転封されていく。ところがカリスマが分散・転封されることによって突然の教祖の死であるにもかかわらず、継承がスムーズに可能になった事例が霊波之光教会のことが描かれています（図4）。これが、簡単に私がまとめた4つの論文の意義かと思っております。

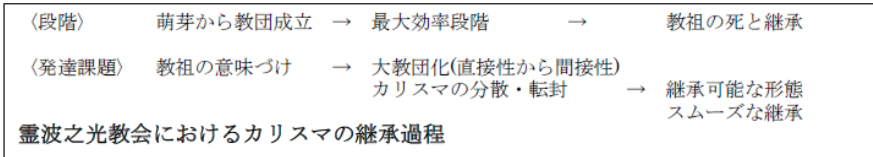


図4

さて第Ⅰ部全体のコメントをさせていただこうと思っております。一番気になったのは寺田＝塚田モデルが有効性や汎用性を持っているのにもかかわらず、後続論文でそれが十分に検討されていないという不徹底を取り上げてみたいと思います。序章に書かれていたかと思うのですが、独自の——これは寺田＝塚田モデルのことですけれども——教団類型論・宗教運動論を案出し、この議論を踏まえながらとありますけれども、実際、第2章以降で寺田＝塚田モデルを直接念頭に置いているのは、当の塚田論文だけで、その塚田論文をとっても、寺田＝塚田モデルの目的の1つである類型間移行を描くに至ってはいませんし、類型間移行を扱った小島論文は西山モデルを用いて論を進めており、また藤井論文に関してはこの寺田＝塚田モデルについては十分に触れられていないというきらいを指摘させていただこうと思います。

私が見る限り、寺田＝塚田モデルの有効性、汎用性というのは非常に高いと考えております。本書でありがたいことにあげていただきました拙稿に基づいてお話をさせていただきますと、例えば、辯天宗は宗祖が亡くなるやいなや、機関紙にこれからは宗祖のお授けではなくて、御教えなのだというように霊能教団からテキスト教団へ移行していくのです。ところが辯天宗はその結果教勢が伸び悩んでしまう。その次に出てくるのは宗祖、教祖のお形見を信者さんに直接触れさせるという、もう一度テキスト教団から霊能教団に転換するといった事例が見られます。寺田＝塚田モデルで上手いこと描けるものだなと思います。さらに私が研究させていただき

ました天理系教団群でも、例えば天理教を霊能教団と言うにはもしかしたら語弊があるのかもしれませんが、教祖の直接の言葉であるとか、またはお授けのような霊能を用いた病氣治しを中心とするような霊能教団から、大正期に出てくる天理研究会（ほんみち）は内務省の資料によると、ほとんど病氣治しが期待されていない、教義中心の団体であったということが分かります。つまり霊能教団の天理教からほんみちというテキスト教団、ところがほんみちが治安維持法で教団が頓挫して、戦後に多くの分派教団を生み出すわけなのですから、ほとんどの分派教団は再び霊能教団に戻って行く。芹沢光治良の晩年の小説に出て来る伊藤青年というのがその一例なわけなのですから、そうした天理教からほんみち、ほんみちからそれ以降の教団が鮮やかにこのモデルを使うと説明できるという有効性と汎用性を持っているのにもかかわらず、後続の論文ではなぜ寺田＝塚田モデルが十分に念頭に据えられていなかったのだろうかと思うわけです。

これについて私の考えをちょっとお話をさせていただこうと思います。後続論文で扱う宗教運動の展開に、宗教者個人の資質や人間関係が重要な要因となっているのは一読すればすぐ分かります。例えば小島論文では浄風寺問題で、心情的にも人間関係的にも秋尾眞緑と宮内多吉の影響が指摘され、藤井論文では佐藤範雄のリーダーシップの重要性がクローズアップされ、塚田論文では全体にわたって教祖・波瀬善雄と信徒の織りなすカリスマ性の成立、そしてその継承が主題化されています。しかし寺田＝塚田モデルはこうした宗教者の資質や人間関係についてももちろん触れられてはいますが（想定される課題群が36～39頁にわたって言及されている）、少なくとも上記の心情とか人間関係とかリーダーシップが十分にすくい取られていない。そうであるがゆえに、後続の論文での扱いが小さくなったという私の見立ては見当外れでしょうか。

さらに、大場さんが書かれた第Ⅰ部の研究動向「世俗化論・合理的選択理論」ですが、なぜこの読み物が第Ⅰ部にあるのか。今一つ最初分からなかったわけなのですが、たぶん寺田＝塚田モデルは世俗化という社会状況とともに、合理的選択という個人の相互行為をも射程に入れて編まれているのではないのか。これは、同じく私の深読みなのかもしれませんが。

さて、執筆者個別の質問に移りたいと思います。すでに述べましたように寺田＝塚田モデルの有効性、汎用性を疑うものではありません。後続の論文での検討が十分ではないのはなぜだろうか。繰り返しになるのですが、筆者らの言う「何のための類型化か」にならって、「何のための教団類型の運動論」なのだろうか。私

が見るかぎり筆者らの関心が宗教「運動」にあつて、つまり関心が運動にあつて宗教にないところに後続論文の使いづらさがあるような気がします。それはずっと言われてきた宗教「社会」学なのか、「宗教」社会学なのかという言い古された議論を蒸し返すだけなので、そういうことは重要ではありません。宗教運動の、その宗教であるがゆえの運動を鮮やかに描き出すためには、すでに述べられたような宗教者個人の資質や人間関係や社会との軋轢や関連のような記述が不可欠と思われます。小島さん以降の後続論文がそうした個人の資質や人間関係やリーダーシップを鮮やかに描き出しているのと対照的に、寺田・塚田論文は類型化移行のパターンのみならず、寺田＝塚田モデルの各類型間での個別教団の事例によるいっその検証によって、もっと使いやすくなる。寺田＝塚田モデルを鍛え上げて豊かにしていくことが、期待されるというように考えております。

さて、小島さんに対する質問です。小島論文は、教団内外の相互関係の中から生み出されていく宗教運動が活き活きと描かれています。本当に満足のいく論文だったので、申し訳ありませんが取ってつけたような質問になります。ちょっと気になったのは宗教法人令から宗教法人法の間、1945年から1951年の状況への言及が見られないことです。浄風会的には自立型のままですから、大きな運動の変化はないのかもしれませんが、この宗教法人令下での同会の状況について、大きな社会変動の時期ですから知りたいなと思った次第です。

藤井さんに対する質問です。これまで藤井さんの発表司会として、また聴衆として御発表を聞く機会もあわせて、組織行政面にこだわり続けるという一貫した視点に敬意を表するものであります。しかしながら金光教らしさとか、金光教オリジナルな形態というもの、つまりそれは私の考えで言うと「本部広前を中心とした自律性の高い出社のネットワーク」というような金光教ならではの組織論というものが、その後の教団組織・行政に与えた影響はないだろうか、ということはかねがね思っていて、この場を借りてお聞きした次第です。

塚田さんに対する質問です。これは論文に書かれていないことを述べるのはややルール違反なのですが、あえてカルト問題に積極的にツイートされている塚田さんにお聞きしたいと考えています。霊能教団の中でもとりわけ指導者集中型—隔絶型の一部は霊能祈祷師による信者虐待であるとか、また内閉性の高い教団によるカルト問題を引き起こす場合が多々あるかと思います。こうした指導者集中型—隔絶型の集中・隔絶がどのようなタイミングや要因や条件によって、暴力性や抑圧性に転換するのか、このあたりをお聞きし、学ばせていただきたいと思っている

次第です。

第Ⅰ部全体を通した感想ですが、すごく面白かったです。学ばせていただくことは多かったすし。それから各論は、例えば塚田さんで言うと60年分くらいの教団資料を読まれていたり、藤井さんの論文はたぶん新しい資料を発掘されているのかなという気もいたしました。小島さんの論文も各時代ごとの非常にやっかいな宗教行政を整理しながら、それに対応する教団の応答、運動展開が記述されていて、大変学ぶところが多かったです。第Ⅰ部全体として評すると、編者として「俺らの理論を使え」ってなぜ言わなかったのですか？ 藤井さん、なぜ使わないのかなとか、小島さんに至ってはなぜ西山モデルなのかな、その辺りは後で聞きたいところで、寺田さんの指導が甘いんじゃないのかなと思ったり。

村上：弓山先生ありがとうございます。弓山先生の議論は2つあると思います。全体の構成に対する御批判と、小島先生、塚田先生、藤井先生につきましては、個別の御質問がございましたので、後ほどリプライをしていただければと思います。それでは、次に土居先生をお願いします。

土居浩コメント

土居：ものつくり大学の土居でございます。私自身、宗教社会学の専門ではございません。宗教学や民俗学の辺りをうろついている人間で、葬送や墓制関連の近世や近代を研究しています。その関連で今回の合評会では、地域社会と宗教の関連の担当です。あと戦没者慰霊の研究もしている関係で、戦没者慰霊のコラムも担当しました。

まず全体を通しての感想を述べさせていただきたいと思います。寺田先生を始めとする宗教社会学系の先生を相手にすることなんですけれども、率直にうらやましいです。なんでこんなに、宗教社会学に情熱を傾けることができるのかと。「宗教社会学」の看板を掲げることがすごいなと素朴に思います。逆にそれは裏返すと、しんどくはないのか、難儀ではないかとの疑問でもあります。というのは、私自身、葬送などを研究していると、何学でございますと言ってられないんですね。もちろんそれなりの方法論がきっちりしていないといけませんが、その時に、民俗学だから、地理学だからこうですよって言うと、それは逃げだとか、甘いか批判されるんですね。

そんな僻目から、今回、「第Ⅱ部 地域社会と宗教」で扱っている 3 論文を読むと、予防線の張りめぐらし方がすごいです。特に脚注。中でも寺田論文はそうなのですが、民俗学に対する予防線の宣言がすごいですよね。第Ⅱ部は、地域社会における慣習的な宗教文化の変貌・変容を検討してますので、民俗学とかなり被る対象を扱ってますね。具体的には、葬送習俗、契約講、神社神道、仏教、キリスト教があげられています。これ、日本民俗学だとジャンルが違うのです。これらは一括されません。葬送習俗と契約講は「人生儀礼」の枠で扱われ、「信仰」ではない。神社神道、仏教、キリスト教は「信仰」という別枠です。日本民俗学では別枠扱いの案件が、宗教社会学では「地域社会と宗教」として一つにまとめられ論じられること自体が実は面白いところですので、その方法というか立場がわかるとなお面白かったのですが、論文構成的にもこの 3 本バラバラであります。例えば寺田論文「第 5 章 近隣ゲマインシャフトと葬送習俗」では、徹底的にモノグラフ論文ですよということを宣言して、そこから一歩も出ようとしません。徹底しているという点においては、非常に勉強になりました。一方で塚田論文「第 6 章 政教分離訴訟の宗教社会学」では、大きい議論、政教分離問題ですね。先行研究と統計資料で、現状を概観した後に、具体的なフィールドにおける訴訟問題を事例として取り上げ、全国調査を踏まえて事例の位置付けを行う。非常にミクロな話に絞った寺田論文と、ミクロな話をマクロに位置付けた塚田論文。両者とも、その間がないというか、論じるスケールがミクロとマクロということで、その間のバランスがどうかと思います。

その点、川又論文「第 7 章 人口減少時代の教団生存戦略」は段階的に論じるスケールを絞り込んでいる。逆にお手本すぎて云々だといちゃもんになってしまいますね。教団、各宗派が行っている統計データ、それから三重県というメゾスケールを扱い、そのグループを位置付けていく段階的な論の運びは、他ジャンルの人でも理解しやすい構成になっていたと思います。

こういうのを全部ひっくるめた上でですね、これはこの 3 本に限らないのですが、「地図の扱い方がどうよ」ってことです。これは、今日ご来場の多くの人はピンと来ないかも知れないんですけど、本書に挿入されている地図の扱い方がですね、雑である、と。地理学の水準は求めないにしても、現在における地図を扱う手続きとして、これはどこかで議論はなかったのかと思います。例えば 169 頁の国土地理院地図の箇所にしても、その引用参照の表記法などは、国土地理院サイトに明記されているところですが、どうも配慮したとは思えない。あるいは塚田論文に掲載の地図ですと、北海道における砂川市の位置だけ載っているんですが、論文中

で議論するのは砂川市内にある神社の位置関係だったわけなので、むしろ砂川市内の地図が掲載されるべきですね。なんでこんな細かいことを言うかという、この本は、後続するであろう研究者の卵たちに対し、せめてこのレベルまで最低限行きなさいという目標になるような思いで編まれていると思うのです。宗教社会学だから、これでいいというのは、今の時代ではまずいでしょって思いますね。編集会議が10回も超えるとあとがきに書いてありますが、その中で、誰も地図に関して突っ込まなかったのというのは、本当に不思議です。

私自身、実は地理学出身で、学会こそ民俗学や宗教学に所属しておりますが、勤務先は建築学や土木工学の同僚に囲まれた職場にいます。建築・土木の地図の扱い方っていうのは、さすがにきっちりしているわけです。その上で、土地を扱い議論をする人は、こういうことをわかった上で操作しているんだなということがよくわかるような扱い方をしています。

例えば、地目は何か、という問題。今回の塚田論文では特に言及されてませんが、以前の研究では、地目が変更されたことを取り上げてましたね。今回は川又論文で、土地への執着について、引っ越せないんだというエピソード的に言及されていました。けれどもその一方で、地目変更することで、その土地を近代法的に操作可能とし、結果的にその土地を守ることもあります。つまりですね、地目を変更したのは土地への愛着がなくなったから、とかいう話ではなくて、使える手段は何でも動員して、土地を守るのだという発想が、地方・地域にはあると思うのです。地域社会を論じる宗教社会学者の方々には、地図を扱いから始まり、土地への愛着まで、もう少し踏み込んでいただきたいと思います。その意味で、少し欲張ったお願いになりますが、メゾスケールの扱いについても、踏み込んでいただきたいと思います。例えば、県境の地域に葬儀社が参入したら、その影響範囲は、おそらく県境で区分できるものではありませんね。形式的な境界ではなく、日頃の人付き合いのスケール、情報交換するスケールが、どれくらいの範囲なのかという問題です。塚田論文ですと、公共地に宗教施設があるかないか問題が、どのように北海道の関係各位の間で議論され共有されたのか、という問題ですね。この問題は、いくつも階層があるような議論を成立させる必要があるかなという気がします。

かなり拡散してしまいましたので、残りの時間で、各論文に一言ずつ述べていきたいと思います。

まず、寺田論文に関しては、どのように他領域と接続しうるのか、どうお考えなのか気がなるところです。民俗学なぞ相手にしませんよ宣言と読めなくはないで

すけどね。

塚田論文に関しては、神社神道の宗教社会学として非常に勉強になりました。ただ、政教分離問題として考えますと、神社祭礼がやたら文化財に認定されていて、しかもその根拠が、かつてだったら民俗芸能は芸能だから信仰行事ではありませんと区別されていたのですが、最近ではうやむやになりつつある。民俗学では、民俗芸能で地域社会を再活性化しようとする議論は大きいような気がするのですが、むしろ塚田さんのスタンスで宗教社会学的に整理してもらった方が、議論としてより奥行きが出るかなと思いました、ただ、塚田さんのスタンスとして政界進出なり裁判沙汰なり非常に明晰になったものを扱っておられますから、文化財のような曖昧な問題はどうか考えておられるのかおうかがいしたいです。

川又論文に関しては、段階を経てスケールを絞り込んで論じていくのが非常に勉強になりました。その上で、あえてメタレベルで申し訳ないのですが、この本の序章を読みますと、宗教社会学の再生産を意識して書かれたことがうかがえます。その上で、宗教社会学の再生産について、地方で、直接的には宗教社会学の再生産に携わってはもらえないであろう川又先生は、どのように考えておられるのかについて聞きたいです。こちらの並びで、山中先生は宗教社会学の再生産に携わっておられると思いますが、例えば、東工大と九産大でどのように再生産がなされているのかは非常に気になります。

学問領域は、その看板を掲げて、きっちり論文を出せば出すほど、それでその領域が広がっていくのかという、地方大学で、直接的には再生産に携わっていない立場としていつも疑問に思っております。この書評会の範囲を超えますが、川又論文で人口減少社会の寺院を扱ってますけども、そもそも学者集団が人口減少社会の只中にあることを少し棚上げにしているのではないのかを、あえてコメントとしてさせていただきます。

小林論文「研究動向 2 戦没者慰霊研究」に関してですが、私も関わった『慰霊の系譜』を取り上げていただき、これも地域社会から見直すということを旗印として掲げている論文集ですので、そういう意味では第Ⅱ部の最後に置くのは意味があると思いました。その上で、一応注とかで弁解はされているのですが、なんで学問領域別で分類したのかなと。例えば先行する藤田論文では、学問領域別で整理はしていないですよ。今回、小林論文が、あえて学問領域別で選んだ理由を教えてください。あとやっぱり「民俗学」は柳田国男そして新谷尚紀ですかね。そこらへんの距離感というか、宗教社会学者が眺める日本民俗学像への違和感という

か、こんなに近い領域なのになんでこんなすれ違ったままなのか、僕自身疑問なので、そのあたりのズレをどう調整するか全体に投げたいところです。

雑駁になりましたが、ひとまず以上とさせていただきます。

村上：土居先生ありがとうございました。土居先生のコメントを司会として、整理させていただきます。一番は他の学問領域のお話だったと思います。地域社会を研究していく時には、さまざまなアプローチの仕方がありますが、この本は宗教社会学の立場から書かれていますが、それ以外の学問領域との接続が、土居先生の関心としてあったと思います。その具体的な事例として、空間把握の問題、地図をどう扱うか、当事者が空間把握をどうしているか、宗教社会学の中で理解しているのかという話でした。さらにそれを進めた形で、川又先生に言われた研究者の当事者性の議論だったと思います、研究者は学問領域に属しているのですが、社会の中にも属している。そうだとすると地方の大学で実際に人口減少社会の中で生きているということになり、その中で人口減少社会について研究することに対して、どのような当事者性を持っているのか、その場合に見えてくるものに対してどう自覚されているのかというような御質問であったと思います。また、小林くん自身がやろうとしている慰霊研究を「〇〇学」という形で整理することにどんな意味があるのかという御質問だったと思います。

それでは、続きまして平山昇先生よろしくお願いします。

平山昇コメント

平山：私は「第Ⅲ部 国家と宗教」の書評を担当します、九州産業大学の平山と申します。よろしくお願いいたします。まず、私の自己紹介をしておきますと、宗教社会学が専攻ではなくて、日本近代史を専攻としております。ですから宗教社会学に関しては不勉強であります。

ただ、寺田さんからこの第Ⅲ部の書評を依頼されて、なんで私に頼んできたのかよくわかんないな、と思いながら読んでいたのですけれども、もちろん宗教社会学のみなさんから見ても色々と触発されるところが多い内容だと思うのですけれども、外堀というか、お隣の歴史学の人間から見ても、かなり刺激的な面白い内容でありまして、歴史学者から見ても読み応えがあるというところをみなさんにお見せするというのが期待された役割かなと思ひまして、不勉強を承知でお引き受けす

ることにしました。

というわけで、「第8章 穂積陳重の先祖祭祀論」「第9章 昭和戦前期日本の「宗教弾圧」再考」、それから原田さんの「研究動向3 国家神道研究」を見ていきたいと思います。20分ちょっとということですが、われわれ歴史学、特に日本史の間間は、発表は90分前後でという悠長な業界ですので、今3人の先生方が非常に鮮やかに時間を守られたことにめちやくちゃビビっているんですけども、頑張って快速運転でやってまいりたいと思います。

まず、第8章の間芝さんの穂積陳重の先祖祭祀論ですけども、概要のところはみなさん今日お読みになっていただいているということですので、書いているのをさらっと見ていただいて、早速興味深い点、それから疑問に思ったところに入っていきたいと思います。

まずは、言説の分析の手法についてです。言説の分析というのは色んなジャンル、例えば私が所属している日本史でも思想史というジャンルでよく行われている、政治史でも言説分析を中心にする人もおるわけなんですけれども、しかしながら私自身も不満に思うのが、ぴょんぴょんぴょんと飛び石で時系列順に散らばっているものを集めて、そこに線を引かざるを得ないのはわかるんですけども、ちょっとまあ綺麗にまとめすぎなのではないかという違和感があります。それに対して間芝さんは、もちろん丁寧にすくっていらっしゃるんですけど、それだけではなく、陳重がいつどこで何を何のために論じたのかということにも、非常に丁寧に目配りをしていらっしゃる。ですから、言説内の論理だけを飛び石つなぎで連結して、ややもすれば一面的な評価を下しがちな思想史研究にはない丁寧さがあるということが非常に光っているな、と思いました。

ただ、それが全部光っていたら非常に嬉しいんですが、残念ながらそれは第4節までではないかと考えております。というのも、第4節までは陳重の立ち位置の明瞭さが非常に際立っていて、とてもわかりやすいんですが、第5節に入ると急に見通しが悪くなる。つまり、明治20年代までの陳重の立ち位置は、民法編纂における調整役であった、明治30年代は欧米向けの広報役をやっていた、と非常に明快です。しかし、それとは対照的に第5節になると、陳重の立ち位置がよくわからなくなってきました。明治末から大正期にかけて国体イデオロギー的言説が加わったということに関して、先行研究では転向だとか言われそうなところを、いやそうではなくて、時代状況の変化に合わせて彼なりに考えて対応したんだ、という風に説明されているんですけども、それはそうだとすると、陳重の立場、立ち位置、前

の節までに非常に丁寧に踏まえていたその立ち位置というのが急に見えなくなっています。

よくよく考えてみたら、これは恐らくこの節のみ立ち位置というかシチュエーションが異なる複数のテキストを併用しながら言説の中身を抽出して論じているということが原因なのではないかと思います。異なる複数のテキストというのはその後カッコ書きで書いていますけれども、『祖先祭祀と日本法律』の英語で書かれたもの、それを日本語にしたもの、それとは別に愛媛教育協会総会というところでの講演、それからこれは際立った特別なテキストだと思うんですけど、天皇皇后向けの進講。お正月、天皇皇后に向かって講義をするという宮中講書始ですね。こういうシチュエーションが異なるテキストを合わせて、いつどこで誰に向けてというところをあまり踏まえずに内容のみで繋ぎ合わせて分析している。そこでちょっとわかりにくくなっている部分もある。前の節までと同じように留意して腑分けして論じていただけたら、もっともっとクリアにできたんじゃないのかなと思いました。

例えば、「場に応じた多分のリップサービス」（330 頁）があったのではないかとありますが、これは曖昧すぎる書き方で、誰に対するリップサービスなのか。例えば、御進講に関しては、天皇皇后に向かって講義をするわけだから、天皇皇后に関してのリップサービスか、大正 8 年というともう大正天皇は相当体調が悪化していたので、どれだけわかったのかなと思うんですけど。あるいは宮中講書始というのは、新聞記事をちょっと調べて持ってきましたが（『東京朝日新聞』大正 8 年 1 月 10 日）、これは大々的に国民に向けて報じられているんですね。だから結果的には国民に向けて発信されるわけで、国民が気持ちよくなるような、読んでいる日本の多くの人たちが「うんうん、そうだね、嬉しいな」というような、そういうことを言おうとしたのかと。そこらへんちょっと詳しく具体的に指摘してほしかったなと思います。

それから次に、私の勉強不足を棚に上げてですね、ちょっと偉そうなことを言うと、知識社会学というのを掲げてらっしゃるんですけど、なんなんだろう、それはと。知識社会学として引用されているのが欧米の先行研究なので、読んでない私は問芝さんの言葉を手掛かりにするしかないのですが、問芝さんの説明は、「社会における常識的な〈知識〉がいかに関与されるか」（332 頁）ということの問題設定とするのが知識社会学だと書かれています。これを額面通りに受け取ると、どういうことか？ と思うわけです。つまり、本章がはからずも示しているのは、言説を築いた陳重本人のその時々々の立場とか状況を踏まえた意図と、後の時代に陳重の言説

が常識として受容されていった、定着していったその両者との間に、ギャップが生じたということではないでしょうか。

私としては、知識社会学というよりは、問芝さんの論証内容は、テキストに内在する論理を、個人つまり陳重本人と、社会の中の本人の立ち位置という、両方の文脈に照らし合わせながら、丁寧に分析するというスタイルの、非常に優れた思想史研究であるという印象が強いです。

知識社会学という看板よりも、歴史学の思想史の方においてよ、こっちにおいてよ、というと、まるで人さらいをするような言い方になるのですがけれども、私から見ると非常に立派な思想史研究に思えたので、なんでまた知識社会学と言わないといけないのかなと疑問に思いました。御所属の関係があるのかよくわからないですけど。

一方で、社会における常識的な知識がいかに関構成されるのかということを明らかにするのであれば、本章の論証内容とはまた別の作業が必要になるのではないかと思います。つまり、言説の生成の後、社会においてその言説がいかに関受容されていったのか、流通していったのか、取捨選択されていったのか、再解釈されて改変されて通俗化されて単純化されていったのか、そういったところを見ないと、おっしゃっている意味での知識社会学にはならないのではないかと思います。勉強してないのに言うのもなんなんですけど。

例えば、先に述べた御講書始の新聞報道を見てみますと、大正期・昭和戦前期の社会において、陳重の学説は、陳重の意図はともかくとして、通俗化されながら日本人の優越性を示す国体イデオロギーとして消費されていく余地が大いにあったのではないかと思います。実際、この新聞記事を見てもわかるように、読んだ日本人が心地よくなるようなことが書いてあるわけなんですよ。言説の一人歩きというのはどうしてもあるわけで、そうすると問芝さんが批判対象とされている、陳重というのは国民道徳のイデオログだったという後世の研究者の言う一面的評価も、その延長線上に位置付けられるのかもしれない。本人の意図はそうではなかったかもしれない、というのが論証されたとしても、それがそういう風に受け入れられていったということに関しては、実は十分批判できていないのではないかと考えました。

次は、第9章の小島さんの特高警察による昭和戦前期の宗教弾圧の論考ですね。昭和10年前後で特高の取り締まりの目的と論理に一大転換が起こった、その前にあった宗教弾圧と、その後にあった宗教弾圧の論理が決定的に異なるんだというこ

とを描き出していらっしゃいます。

まず、特高の取り締まりの多様な論理を描き出しているのが、非常に興味深い。そもそも特高は、明治末期に大逆事件を受けて設置された組織ですから、国体、天皇制を守るためという論理が一貫していた。これは間違いないと思います。それを頭の中から消してしまった特高担当者は一人もいなかったと思います。しかしながら、本章はそれだけではない特高の取り締まりの論理の多様性があったことを明らかにしております。10年頃までは、個人、資本、自由主義が守るべき価値として特高教本ではっきりと明示されていたわけですね。そして、昭和10年代以降は、反天皇だとか不敬だという理由じゃなくて、国民の健康とか安全を守るために、非科学的、あるいは非医学的な迷信を取り締まるという論理での取り締まりが強化されていったという指摘は、非常に興味深いなと思いました。

つまり、皇道大本もひとのみちも、不敬が直接要因、または最大要因だったわけではない。いわば、通説に対して、不敬要因を過大評価する歴史観をちょっと修正したほうがいいんじゃないですかと迫っているように読めました。もっと言いますと、特高に限ったことではないと思うんですが、昭和戦前期あるいは戦中期の日本社会について考える際に、国体イデオロギー、天皇制ナショナリズムの高揚にばかり目を奪われることで、それとは別の論理の存在を見落としてしまうということに警鐘を鳴らしたということで、この点は大変私も啓発されました。

啓発されながら次に行きますと、面白く、非常にはっきり読み取れるところと、なんだかよくわからないなというところが対照的であるということで、第2節の明瞭さと、第3節の不明瞭さについて指摘したいと思います。

第2節、「特高警察の目的」という節は、昭和10年頃を転機として、個人、資本主義、自由を守るための特高から、それらを逆に統制する特高へと転換したと大変論旨が明確です。

しかしながら、第3節、「特高警察の宗教取り締まりの論理」のところになりますと、まず最初に書いてある皇道大本の昭和10年の取り締まりは、これが前者の転換前の論理によるものであったという説明は大変クリアなんですけれども、特高の目的が転換した後のひとのみち教団の取り締まり（昭和11年）の方は、後者の論理、つまり個人、資本主義の取り締まりによるものではないので、わかりづらいわけなんです。わからないなあとって最後まで読んでいたら、一応終わりのほうで、政治運動をする宗教の取り締まりに首をつっこんでいて、そこから、宗教っていうのは迷信的なことやっとなるやないかと、連鎖的、芋づる式に宗教の迷信行為

が吊るし上げられていったという説明がされているんですけども、資料で十分に実証されていないので、歴史屋としてはもうちょっとがっつんと欲しいな、説得力が欲しいなと思ったところです。

足りないよ足りないよと言うだけじゃ歴史研究者としては収まりがつかないので、私がひとのみのちの取り締まりに関して、こういう考え方・見方ができるのではないかと小島さんに提案したいのが、小島さんがおっしゃっているひとのみのち弾圧の重要な動機となった迷信の打破なんですけど、これは、論理としては、明治期以降の啓蒙合理主義だけではなくて、総力戦体制の論理がかなり深く関わっていたのではないかということです。

つまり、総力戦体制というのは簡単に言いますと、一人残らず役に立つ人間は戦争に動員するということです。ちゃんとお医者さんにかかったら治って前線に行けるような人が、特高目線で言うと、よくわからん加持祈祷師の言う通りにやって、かえって健康が悪化してしまい、前線に行けなくなってしまった。人っ子一人、猫の手も借りたいような総力戦体制下で、そんなわけのわからない迷信で、兵士とかあるいは銃後の勤労働員で役立つ可能性のある人を潰されたらかなわんという風なことで、だいたい迷信に関しては近世も明治時代もずっと一貫して権力というのは抑圧するんですけど、この時期に特に激しくなったというのは、こういう論理があったと考えられるのではないのでしょうか。

あともう一つは、小島さんが引用されている資料を私は別の読み方をしてみました。それは、特高が実は世論を気にしていたのではないかということです。371頁に引用されている昭和11年5月の特高月報の中で、おやっと思うくだりがあったんです。「最近一般より邪教なりとして非難攻撃せらるゝに至り」あるいは「其の教勢の発展と共に漸く社会の著目する所となりて屢々迷信的邪教なりとすら酷評せられつゝある模様なり」と。ここで見逃せないのは、特高がひとのみのちをいち早く先駆的に独自に問題視するようになったというよりは、このくだりを見る限りは、特高の取り締まりもまた世論と無関係ではいられなかったということではないかということです。

つまりもっと言えば、世論とか民意というものが、特高の取り締まりに影響を与えた可能性すらある。もしかしたら、どうして特高はあいつらを取り締まらないんだというようなそういう世論のプレッシャーがあったのではないか。

人の研究を借りますけれども、大変刺激的な研究を発表し続けていらっしゃる金子龍司さんという方がいらっしゃいます。この方の研究、注の3の2行目に書いて

ある「民意による検閲」、もうこの言葉で直感的にわかっていただけたと思うのですが、内務省や日本放送協会による洋楽排撃運動を詳細に調べまして、そこでなんと、あんな不埒な音楽を流すとは何ごとだ、ということで投書をしてくる人々からのプレッシャーが、検閲とか統制の当局に大きな影響を与えているという、そういう研究をされているんです。

そうすると、大衆娯楽を検閲、統制するのも管轄はどちらも内務省なわけです。もちろん陸軍とか他の部局もあります。通信省もありますけど、この娯楽統制で起こっていたようなことが特高にも影響を与えていた可能性が十分にあります。そういう可能性があるということを示す資料を小島さんは引用していらっしゃると思います。

その次の問題点に行きます。もう一つは、本章全体として、特高が一枚岩に見えるというところに非常に私は問題点を感じます。つまり、特高という風に一口に言ったとしても、高等文官試験に合格したエリート内務官僚——これはすなわち特高教本を書いている人たちの立場でもあると思いますが——と、現場の専任のたたき上げの人たちとの間で、同じ論理をスムーズに共有できたのであろうか。特にエリート臭さ、あるいはインテリ臭さを拭うことができない個人主義とか自由主義とかいったもの、ついでに資本主義とかそういったものを、この上層と現場の人たちとがそんなスムーズに共有できたのだろうかということに関してはこれは検証の余地があると思います。

実際、引用されている資料、特高月報を見ても、記事によって、つまり書き手によって記事に雰囲気の違いを感じるわけなんです。中でも私が注目するのは、昭和10年12月、本書の368頁からなんですけれども、これも皇道大本に関する記事について小島さんは、皇道大本取り締まりの理由がやや抽象的に表現されていたと説明されていたんですけれども、いやいやそうかなと。この記事の表現の突出した執拗さ、激烈さは、単なる雑音としてはたして捨象してしまっているものだろうかと思うのです。

読んでみます。「天人共に許さざる極悪非道の不敬不逞の思想」。たった一つの名詞になると3つも修飾語をかけている。それからその次もそうです。「幼稚浅薄なる大衆的欺瞞的主張」(369頁)、これもトリプルです。それから、「不敬の言動を隠見せしめ、不逞の大望を達成すべく」、これ中略部分も含めたら、そうとうしつこい書き方の日本語が並んでたんじゃないかと思うんです。

こういうところというのはやはり、時代の雰囲気として無視できないところがあ

と思うんですね。ですから、一貫した論理を抽出しようとする思想史的研究もちろん意義があると思うんですけど、やはり、あの時代がなんであんなになっちゃったのというところは私は日本近代史研究者としては無視できない研究動機でありまして、そういうところでもできれば今後丁寧にすくい取っていただけると、より議論が深まっていくのではないかと思います。

時間が迫ってまいりましたので、レジュメの6頁に参ります。資料について一点だけ。特高月報と特高教本の、歴史研究者はどうしても「なぜこの資料を使ったのか」ということにこだわってしまうのが職業病ですので、その点について。特に、特高月報、これは特高を扱う時に必ず引用される資料なわけですが、それではなくて、あえて特高教本を前半で使用されたことの意味をもうちょっと明確にしていただけとありがたいなと思いました。

さて、続きまして、原田さんの「研究動向3 国家神道研究」のところですね。まずもって、大変膨大な研究業績が出ている領域を非常に的確でクリアに整理されていて、敬服します。

あえて言えば以下2つの視点がやや希薄だったかなと。一つは、レジュメの8頁にも書いていることなんですけれども、本書全体とも関わるんですけども、近代化という一括りに捉えがちな時期区分に対して、私も、今日いらっしゃる畔上直樹さんもそうなんです、近代化がある程度進んで、世紀転換期以降、日露戦後とか大正期、または第一次世界大戦のインパクト。そういったもので、「新たな近代化の仕切りなおし」——これ畔上さんの言葉です——が生じる。その新たな段階のインパクトをもう少し踏まえて研究を深めるべきだし、またそこを整理していただいたかったということです。大衆社会化とかデモクラシーとか、あるいは総力戦といったあたりがキーワードになりますね。

大正昭和前期における神道と社会の関係についての実証的研究ということで、一応は目配りされていることは目配りされている。ですけど、ここでちょっと私がリクエストがあるのは、別の箇所で言及されている赤澤史朗さんと畔上さんの研究はぜひこのくだりでこそ言及していただきたかった。つまり大正昭和期の神道と社会の関係について、実証的研究はやっぱり蓄積が少ないんですよ。

それからもう一点は、制度をデザインした人たち、それから言説を発信した人たちに關する研究は豊富に蓄積されているんですけども、それを社会がどう受け止めたのかということに関しては研究が圧倒的に不足しているのではないのかなと思っています。

最後に、本書全体と関連づけると、不勉強ながらこの本を読んだ限りで申しますと、宗教社会学において、地域社会と宗教という枠組みと、国家と宗教という枠組みは十分に接合されていないのかなという印象を受けました。また、国家神道に関わる研究もまた、国家と宗教の枠組みが主流で、国家、宗教、地域社会というこのトリプルでの枠組みでの議論というのは、この原田さんの研究動向を見る限りではないわけではないけど、明治期は神社整理の研究が中心であって、大正昭和戦前期は赤澤さん、畔上さんの研究、そして小林さんの研究動向2で扱われている靖国だけではない戦没者慰霊ですね。そういうグループもあるわけですけど、それ以外そんなに層は厚くなってないのかなという印象があります。

ただし、戦後に関しては、本書第6章の塚田論文がこのトリプルの枠組みに該当するかなと考えております。

歴史屋さんとしては異例の快速運転でやっていたんですけども、残りは読んでいる時間がございません。

レジュメの8頁に行って、これは歴史研究者として一番求められていると思ったので、ちょっと詳しくに書いたんですね。さっきも言ったんですけども、近代化という言葉に対して、近年、この十数年の日本近代史研究では、近代化と現代化というものを非常に意識する研究が台頭してきて、もはや通説になっていると言ってもいいと思うんです。けれども本書全体として、前近代と近代の区別は常識的に踏まえられているとしても、近代と現代の区別に関しては、ちょっと視点が希薄なのかなと。一応、大場さんがですね、158頁で山中さんの言葉を引用しながらそれに関連するコメントされているんですけども、歴史研究者としては羽賀祥二さんのような「19世紀」という捉え方もあるんだということも指摘しておきたい。

それから今一番強調したいのは、近代化とか現代化というのは、私は、初詣のようなプラクティスレベルをずっと追ってきたものですから、政治システムとか、行政システムの転換点とずいぶん違う転換点を意識してるんですね。よく言う近代化というのは、社会生活レベルで言うと、明治の中頃から昭和の10年くらいまで、もしかしたら高度成長期まで続いていて、それとまた並行しながら新たな仕切りなおしのインパクトとして20世紀前半に現代化とか大衆社会化とか総力戦とかデモクラシーといったもの、社会の平準化といったものを帯びながら進んでいったと考えられる。「総力戦と現代化」という枠組みで捉えうる事例が、本書にもあったりすると思います。

最後に、先日、寺田さんが学会で九州大学にいらっしゃって、はしご酒をしたわ

けですが、そこで「平山さん、どんどん喧嘩売ってよ」と言われていたので、じゃあ売ります（笑）。

本書全体で、歴史をやっている人間からすると一番違和感があったのは、寺田さんの章の「伝統的」という使い方です。このアンダーラインを引いている、近世末から昭和 30 年代まで存続した姿を「伝統的」と。これは非常に強烈な違和感がありまして、その使用されている契約講の規約の内容を見たら、明治末からの地方改良運動の影響が濃厚に出ているわけなんですね。また、大正期の生活改善運動の影響もあるのかなと。

これを「伝統的」と一括りにするのは、ちょっとあまりにも相当ざっくりしすぎていて、やはり 20 世紀以降に、戦前と戦後の何度かの波を経て現代化、あらためて現代化していった。その同時代のリアルタイムの資料であるんだと捉えた方が理解しやすいのではないのかなと思います。

特にその規約の中にあった多数決というのは、近世村社会においてはこれはほぼタブーとされていたところが多かった。宮本常一の『忘れられた日本人』に対馬の寄合いが紹介されていますが、多数決ではなく延々と話し合う。だから、多数決のルールが明文化されているところを伝統的と言われたら、おや？とちょっと思っていました。

レジュメの 9 頁・10 頁は塚田さんと大場さんに対してコメントしているんですが、さすがにもう「オーバーラン」してしまったので、ここで止めたいと思います。以上で終わります。

村上：ありがとうございました。平山先生からは、第Ⅲ部について歴史学の立場から非常に丁寧なコメントをつけていただいた上で、本全体を歴史学で考えてみた上で、近代化について言及されるとき、現代化と近代化の間を埋める議論が近年丁寧に行われているので、そうしたものを参考にさせていただいたらいいのではないかという御意見だったと思います。以上で 4 先生方のコメントが終わりました。これから一旦休憩に入り、その後、各先生方から 10 分ずつほどリブライを頂戴したいと思います。それでは、休憩ということでよろしくお願いします。

著者リプライ

寺田喜朗リプライ

村上：それでは、リプライのほうに移らせていただきたいと思います。

寺田：御紹介に与りました大正大学の寺田です。質疑応答に入る前に、まずはこのような盛大な合評会を大正大学宗教学会の特別企画として開催させていただいたことに、執筆者を代表して御礼を申し上げます。また、山中先生、弓山先生、土居先生、平山先生におかれましては、大変お忙しい中、評者をお引き受け下さり、そして本当に力のこもった懇切な書評をいただき、心より感謝申し上げます。大変勉強させていただきましたし、大変感激しております。

本来でしたら、趣旨説明としてお話しすべきことだったかも知れませんが、今回の論文集は、今日来てくださっているハーベスト社の小林さんから、2006年に公刊した『ライフヒストリーの宗教社会学—紡がれる信仰と人生—』の残部が稀少となっているとの連絡を受けたことがそもそもの出発点でした。『ライフヒストリーの宗教社会学』を増刷するか、それともまったく新しい宗教社会学の論文集を刊行するか、ということで後者を選択した、という経緯があります。ですので、先ほど土居先生から、われわれ執筆陣が「宗教社会学」にこだわることにに関してちょっとありましたが、この企画のそもそもの出発点に「宗教社会学の論文集をつくる」ということがあったわけです。なお遅れましたが、このような大部の論文集の公刊を快く引き受けてくださったハーベスト社の小林達也社長には、あらためて感謝申し上げます。

今回の論集の企画としては、「実証的宗教社会学」をテーマに、換言すれば、方法論的なしぼりは括弧に入れて、とにかく実直に対象を捉え、的確にクリアに論じることを第一義とすることを編集方針としました。執筆陣には、どのような方法論・アプローチを用いても、あるいは概念・枠組みを使っても構わないが、精確なデータの提示と適切な議論の運び、分析の論理的整合性には可能な限りこだわってほしい、という意向ないし御約束を伝えました。もちろん、本は、どのように読まれてもかまいませんし、また、意図を外れた読まれ方をされてしまうこともあるわけですが、われわれとしては、個別の事例研究を重ねることによって、日本における宗教のあり方、あるいは宗教がどのような機能を果たしてきたのか等といったく宗教

と社会>に関する問題系について実証的な知見を提出するという目標ないし目論見があったわけです。

では、時間も限られていますので、評者の先生方へのリプライに移りたいと思います。ここからは着席させていただきます。以降、執筆者からのリプライは自席から述べさせていただきます。

では、まず山中先生へのリプライですが、大きなところでは、日本の宗教社会学の孤立化ないしガラパゴス化への懸念を表明していただきました。とても重要な指摘だと思います。われわれとしては、社会学的な発想、概念、方法論については、フランス産だろうが、ドイツ産だろうが、イギリス産だろうが、アメリカ産だろうが、出自は全く問題ではない、と考えています。われわれが注意を払ったのは、日本の社会あるいは文化を対象化する際、より適切な概念ないし類型、枠組みは何か、ということをしきんと考えよう、ということです（素材に応じて調理法は工夫されるべきであり、何でも同じ味付けでは素材本来の味が殺されてしまうと考えます）。調理法でも道具でも何でもかまわないのですが、よりよく調理するにはより適切な調理法や道具——概念・方法論・類型・研究の枠組み——が選択されるべきでしょう。ですので、単なる出自から欧米の概念や議論を拒否するつもりは全くないわけですが、ただ、それを無批判に機械的に持ち込むことに対しては慎重であらねばならないのではないか、と考えているということです。つまり、素材（対象）に応じて塩梅がよくなるようにアレンジしたり、別な言い方をすれば、ピントが合うように調整したり、使いやすくなるように加工して適用した方がベターなケースが多い、と思っているということです。ですので、私としては、孤立化・ガラパゴス化の懸念はあまり当てはまらないのではないか、と感じています。われわれとしては、欧米をはじめとした諸外国の様々な議論を食欲に摂取しつつ、一方で、日本の社会あるいは歴史と正対し、より適切に対象へアプローチしていくことが大切だと思っています。

それから、どぶさら的な調査が実証性を担保することになるのか、ということに関してですが、もちろん、それだけでは実証性は担保されない、と考えています。データとデータの間、あるいは資料と資料の間には、必ず、それを説明するための理論や一定の知見、命題のようなものがあります。それが大前提です。一方、そこで前提となっている理論や命題を検証するために必要となるのは着実なデータです。ですから、データをたくさん集めたら、新たな理論や命題が自然に導き出されるわけではありません。データと理論・命題とは相補的な関係にあり、往還させる

ことによって初めて相互検証、つまり両者に矛盾がないかどうかをチェックすることができ、さらにデータと理論の対話によってはじめて、より適切な理論、あるいはより妥当な命題へと修正ないし止揚させていくことができるわけです。以上のプロセスがトータルで実証的な研究実践だと考えています。ですので、実証志向イコール理論軽視ではない、ということは強調しておきたいと思います。

それから、川端亮先生や金児暁嗣先生のような量的な社会調査も実証的宗教社会学の成果として考えてよいのではないか、というご意見ですが、まず、金児先生の御研究は、宗教社会学の成果として評価すべきか、ということがあると思います。もちろん、社会学的にも重要な知見を含んでいますが、私としては金児先生の御研究は心理学的な着想に導かれた調査設計に基づいた研究だと見ています。川端先生も色んな御研究をなされていますが、例えば真如苑の御研究でしたら、本書が系統づけた意味での実証的宗教社会学とは、見たいものや着眼が異なっているように感じます。もちろん、文献研究と質的なフィールドワークに基づいた研究のみが実証的宗教社会学だというつもりは毛頭ありませんし、量的な調査研究も実証的な手法として非常に重要だと思っています。しかし、現状では、系統立てて整理するほど、量的研究の成果が（宗教社会学領域において）蓄積されているわけではない、と見ています。繰り返しますが、量的な調査研究を拒否したり、その価値を否定するものではありません。われわれも量的な調査研究を実践してきましたし、その利点と欠点についてある程度以上は理解しているつもりです。

それから、制度や教団のような輪郭をはっきりした対象を扱うと手堅い実証研究が可能だが、明確な形態を採らない流行現象のようなものに対しては宗教社会学はどうなのか、制度や教団に対象を限定すると、実証的宗教社会学の視野を狭めてしまうのではないか、という御意見があったかと思います。この御指摘に関しては、ちょっと判断保留の部分があるのですが、考えていることを簡単に述べてみます。今回、われわれが扱った対象が、制度や教団という形態を採っていた、ということでは事実そうなんです、だからといって、それ以外の研究の価値を否定するものではありません。適材適所と言いますか、そういう対象を扱う際には、それにふさわしい方法論や道具立てが用いられるべきだと思っています（たとえばライフヒストリー法は拡散的な流行現象や横断的なコミットに接近する上で有効な手法の一つになり得ると思っています）。制度や教団を扱う研究のみが実証的宗教社会学だ、というつもりは毛頭ありません。ただ、今回、われわれがやりたかったのは、近現代の日本社会における宗教変動の諸相を明らかにするということでしたので、それ

に対して妥当なトピックを取り上げ、適切な研究方法を用いた、ということになります。

続いて弓山先生に対するリプライですが、われわれの類型論に対し、有効性・汎用性がある、と評していただき、誠にありがとうございます。一方で、せっかく有用な類型を作ったのに執筆陣にスルーされている、という問題ですが（笑）、これは、そもそも使ってほしい、と言ったり、使うことを要望したわけではないんですね。というか、藤井さんの論文は、はじめは「国家と宗教」に入っていたんです。途中で他の執筆陣の意見に従い、日本社会では一般的ではなかった多数決に従って（笑）、私が折れて「宗教運動論の展開」の方に移った、ということがあります。ちなみに今でも私は、藤井論文は「国家と宗教」の方が居心地がよかったんじゃないか、と思っています。やはり金光教という宗教ができたのは、内務省の担当者から、こちらが希望することをちゃんとやったら宗教として認めてあげますよ、という指示があり、それに適切に対応したから、対応できたから（ちゃんと）宗教になったわけであって、その意味で「国家と宗教」の典型事例だと思っているわけです。脱線ついですが、当時の金光教が置かれた状況は、現在の大学人が置かれている環境ととても似ているように思います。話を元に戻しますが、要するに見たいものを見るために、あるいは複雑な事象をわかりやすく整理するために概念や類型は用いられるべきであって、見たいもの、明らかにしたいものが違ったら、それに相応しい概念や類型が参照されるべきだと思っています。ですので、塚田君の霊波之光論文は当初から宗教運動論的な分析視角から議論を進めているので「指導者集中型」「隔絶型」の「霊能教団」という類型がしっくり当てはまり、それが運動の課題や岐路を分析するのにうまく機能していると思うのですが、たとえば今回の藤井論文では、「テキスト型」とか「霊能型」とかの類型を使ってもあまり有効な議論の展開はなかったんじゃないか、と思っています。

続いて、土居先生からは地図のことを御指摘いただいたんですが、不適切とのことで、それについては申し訳ありませんでした、と言うしかないです。地図に関しては、どうしても出版ギリギリの段階で、最後の最後に都合をつけたものなので地図の専門家からすれば扱いに不備があったんだろうと思います。インターネットから国土地理院地図をダウンロードしてきて地名を読みやすく加工したものと、行政村としての根白石村の全体図（地形図）、（先行研究者である）千葉正士先生が手書きで書かれた概念図という3つを載せているわけですが、こちらとしては（建築土木のように）精確な空間的把握が必要な論考ではなく、あくまで本論を理解する

ための補助資料として持ってきただけですので、この3つで事足りるかな、と安易に考え、収載しました。不備を指摘される処理に関しては、今後適切な処理を勉強させていただきたいと思います。

それから、こちらとしては「民俗学じゃないよ」とバリアを張ったつもりは全くありません。意図が伝わっていないようですので補足しますが、まず宗教社会学の分野で契約講をはじめとした葬式組ないし葬儀の合力組織を扱った研究というのはほとんどないのです。ですので、他分野・他領域で進められてきた研究を参照しながら調査研究を進めてきたわけですが、中でも常に念頭に置きながら研究を進めたのは農村社会学です。農村社会学という社会学の主力部隊というか主力艦隊が蓄積させてきた家と村の研究に対して、宗教社会学の立場から何か新しい知見を付加することができないか、と格闘したのが、今回の論文というわけです（予防線を張るほど民俗学に脅威を抱いているわけではないですし、人生儀礼・信仰という「ジャンル分け」については、無批判に踏襲することに疑問を抱きます）。ちなみに宗教学では、死が人々をつなぎ合わせる紐帯になる、という言い方はよくなされるわけですが、この仮説的な命題を社会学的な手続きを踏まえて、実証的に論証したかった、という意図があります。ですので、今回の論文はモノグラフ研究であり、扱っている対象はごく一地域に過ぎないわけですが、狭くなりがちな議論の地平を他の研究領域の成果にも目配りしながら開いて、日本の地域社会に敷衍できる一般命題を析出したい、という一般化への志向があったんです（ですのでモノグラフ研究から一歩も出ようとしない、という読みについては、こちらとしてはかなり意外でした）。

それから平山さんにも言及していただき、誠に恐縮ですし、ありがとうございます。宮本常一先生の有名な対馬の事例ですが、あそこでは上意下達や拙速な多数決を嫌い、何日もかけて話し合いで物事を決め、合意を結ぶ、ということが紹介されていたと記憶しています。しかし、根白石の契約講に関しては、そのような慣習は、聞き取りからも文献からも確認できないわけです。契約講の集まりの当日にみんなが意見を出し合って話し合うようなことはほとんどなく、多くの場合、当番からの提案に対し、「異議なし」と短く同意する、あるいは「前年通り」と短く回答する、等といった手続きで、講員の合意をしゃんしゃんと取り付けるのが契約講の定例会なのです。もちろん、地方改良運動や生活改善運動なんかの影響が及んだこともあったと思いますし、様々な施策が中央から地方へ降ろされてきた歴史はあります。しかしわれわれは、資料の中からしかものを語ることはできませんし、その資料の

中には、そのような影響がはっきりわかる言及はなかった、と見ています（契約講ではなく、戸主会・部落会および若者契約・青年団には影響がはっきり見られます。奢侈な婚礼の次第を改める等の生活改善は契約講とは別組織が主導しました）。なお、伝統的という言葉に関しては、注以外ではほとんど使っていないつもりですが、ここではあくまで、＜土葬慣行が残っていた＞という意味に限定して用いています。それ以上の意味はございませんので、そこについては補足させていただきます。

とりあえず、早口でしたが、評者の先生方への回答とさせていただきます。

小島伸之リプライ

小島:最初に、非常に丁寧に読んでいただいた評者の方々に感謝を申し上げます。宗教法制研究者の井上恵行先生は日本の宗教法制における「平等」の在り方を、戦前の「実質的相対的平等」と戦後の「形式的絶対的平等」に分けたわけですが、3本分のリプライをしなければいけないのにみんなと同じ10分で行うのはきついのですが、いまは戦後の形式的絶対的平等の時代だから仕方がないとして（笑）、リプライをさせていただきます。

順番が前後しますが、まず第9章に対する平山先生のコメントに対してリプライをいたします。「平伏モード」と「反論モード」のいずれで答えるか迷うところです。前者にスイッチを入れるならば、御指摘いただいた具体的な点については、基本的にすべて「その通りです」と言ってもよいのですが、適宜後者にも切り替えてつつリプライします。2節までの論旨が明瞭だが、3節以降やや不明瞭になるという御指摘についてですが、確かに論証の対象が、2節までと3節以降で切り替わっており、全体的なテーマとしてはつながりつつもそのレベルがずれているとも言えるため、御指摘がそのつなぎ方がやや丁寧さを欠くと捉えられかねない書き方になっている、という意味であればもう少し丁寧に連結する論述を展開すべきという指摘は確かに当たっているかもしれません。

次に、本稿を読むと特高の考え方が一枚岩に見えてしまうという御指摘についてです。特高警察官もキャリアか現地採用かによって、その立ち位置はかなり異なりますし、社会運動・宗教運動に対する考え方も地域や時期によってだいぶ異なります。神仏分離同様の大きな地域差の存在は特高月報にも示されています。したがって、特高警察の中の考え方の違いを私は否定しているのではなく、そうした多様性が存在することは前提なのですが、本稿の主題はその多様性を明らかにすることに

はなく、まずは特高警察の宗教取り締まりの考え方を全体的に把握することにあります。したがって、「一枚岩でない特高」については本稿の目的としては焦点化されていない、というお答えになります。

次に総力戦体制との関係についての論述が薄いという指摘についてです。これも、記述上の御指摘としてはその通りなのですが、むしろそうした反応が出ることは、私の意図通りともいえます。特高の宗教運動に対する取り締まりの思想とその変化及び取り締まりの全体像を描くという主題に絞って書いており、記述的には直接総力戦体制論に連結していませんが、当然論の前提としては念頭にあるわけです。ただし、イデオロギー的磁場にもかかわる問題でむつかしい論点なので、こちらから直接、これは総力戦体制の話なんだよ、とする形ではなく、こういうドラスティックな転換があったんだけど、どういうことでしょう、といわば投げかける形にしたわけです。したがって今回、読者である評者の口から「これは総力戦体制の話でしょう」と言ってもらえたので、筆者としては実は「してやったり」と思ったりしています。

続いて、第2章に対する弓山先生のコメントにリプライをします。宗教法人令下の浄風会の状況については特に触れられていないがこの時期に何か展開はなかったのかというコメントがありました。これはシンプルに答えるしかなくて、その通りで、資料上この時期大きな変化・展開はなかったようだ、ということです。浄風会法人令の時期である昭和21年に本部が飯田橋に移っていますが、それくらいしか資料上わかりません。一つ論点を上げるならば、浄風会は法人格を宗教法人法になってから取得しており、宗教法人令の時期には法人格をとっていません。この理由や状況については、現段階では資料がありませんのでわからない、ということになります。

最後に、序章に対する山中先生のコメントにリプライします。「実証的宗教社会学」という方法論の「特権性」を過度に強調しすぎではないか、というご指摘についてです。コメントを聞いていて、昨日フロアの立場で参加した西山茂先生の『近現代日本の法華運動』（春秋社、2016年）の書評会で、むしろ私から西山先生に同様の指摘をしたことを思い出しました（笑）。分析概念は「道具」なのか、「理念」なのかという点も関わっているように思います。私自身は、この序章の執筆に関わってから、「実証的宗教社会学」へのこだわりは共有しつつも、この方法論のみが過度に宣揚されていると捉えかねられない表現については実は山中先生と同様に気になったので、編集時にもかなり意見を言って減らしてきたつもりだったのです。

ただ、読み手によってはまだそう受け止められる表現になっているようで、これは素直に反省し、今後の教訓としたいと思います。

全体を通じて、研究目的と方法の関係性について、あらためて考えることができました。対象事例や使用する概念研究の目的と整合的なものが選ばれなければならない。また研究目的も先行研究との関連で適切に設定されなければならない。そして、研究論文は設定した目的の範囲内で、目的に直接対応した結論を示さなければならない。当たり前なことではあるけれど、それを実際に行うことの難しさと大切さを再確認する機会となりました。ありがとうございました。

塚田穂高リプライ

塚田：國學院大學の塚田穂高です。今日は四先生、——「四先生」と言いますと宗教団体のようではありますが——に書評いただきまして、それぞれ先行研究としていろいろな著作や論文などで学ばせていただいている先生ばかりですので、非常に光栄に思います。

私に対しては、主に3つの御指摘があったかと思います。弓山先生からいただきました寺田さんと共著の「第1章 教団類型論と宗教運動論の架橋」のところ、ならびに「第4章 霊波之光教会におけるカリスマの成立と継承」のところ、そして土居先生からいただきました「第6章 政教分離訴訟の宗教社会学」のところになるかと思います。

ただし、山中先生からも直接的にはないですが、本論集全体の枠組に関するところで御指摘いただいたと思っています。先生のレジュメで言えば、5頁に「独断的、独善的な日本特殊論の陥穽におちいる危険性」といった御指摘があり、これは確かに気を付けなければすぐに「日本スゴイ」「ネトウヨ」みたいになってしまいかねません。もちろん日本の農村社会学・宗教社会学それぞれに誇るべき成果は確かにあるのですが、そのバランス感覚は重要だと思います。ただしそれと同時に、欧米出自の議論・理論だから差別する、反発するという意図はないことも強調しておかなくてはなりません。

そうではなく、具体的に見るならば、たとえば本書の41頁、「第1章 教団類型論と宗教運動論の架橋」の「おわりに」のところには、R・スタークの引用が出てきます。「1000の宗教運動があったとして、10万人の信者を惹きつけ、1世紀の間続くのはそのうちでたった一つくらいであろう」といった非常にキャッチーな表

現です。それをE・バーカーも新宗教の高齢化を論じた論文において援用したりしているわけです。（日本ではたとえば黒住教が立教200年であり、立教100年をむかえる教団も複数あるわけで、「欧米出自」という理由ではなく、そうした日本の宗教文化・状況のケースを完全に度外視して断定するような議論に対して）そうした認識のギャップに非常に驚くのです。

よって（そのギャップを埋め、すり合わせをしていくためには）、日本の新宗教研究・宗教社会学の事例に立脚した実証研究の成果、それをまず韓国、台湾など東アジアレベルで比較してみていく。その上で欧米、それもヨーロッパとアメリカも腑分けして国際的に比較検討していく。なかなかそういう場が設けられてこなかったのではないかと、私が知らないだけなのかもしれませんが、いずれにせよそういった試みがこれからも必要なのではないかと考えていますし、本書の議論はその試みのための一歩なのだと考えています。

次に、話はやや前後しますが、「第4章 霊波之光教会におけるカリスマの成立と継承」については、平山先生にもレジュメの9頁で触れていただき、ありがとうございます。霊波之光のケースが「既存の宗教や世俗権力のモデルの総集編？」という御指摘はまさにその通りであって、著者としても歴史学の専門家にあらためてこう御指摘いただいたのはありがたいと思っています。というのも、本稿の参考文献としては省略してしまったのですが、もととなった修士論文やそれに基づく既発表論文でも、レジュメ9頁の注11で挙げていただいたT・フジタニ『天皇のページェント』については触れていたのです。第4章の（130頁にある「教祖自身が大量の信者の前に立つ姿が、今度は大規模化した信者の側からみられるというページェントのかたちになっていった」という）議論も、まさに『天皇のページェント』を意識したものと言えます。これはひとことで言ってしまうと「ミニ天皇制」と言えるかもしれません。先行研究の小野泰博先生もそのように表現しています。もっとも新宗教の教祖とその運動を「ミニ天皇制」と見る議論はわりあい流布しており、しかも思いつきの用いられているケースもあるので、その点は気軽にならないよう注意が必要だとも思っています。

「第1章 教団類型論と宗教運動論の架橋」については、弓山先生の方から「後続論文での検討が十分ではないのはなぜだろう」という問いかけがありました。確かに、この「寺田＝塚田モデル」をそのまま検討したと言えるものは、「第4章 霊波之光教会におけるカリスマの成立と継承」だけと言えるかもしれません。ただし、小島さんの「第2章 佛立講系在家仏教運動の類型間移行」の章においても、寺田

＝塚田モデルそのものの類型間移行を扱ったものではないですが、所与の条件としての「伝統テキスト型教団」として用いていると言えます。藤井さんの「第3章「近代教団」としての金光教の形成」については、47頁の注60においてやや言い訳ざみですが、「ただし、日本の新宗教運動の展開過程における全ての事態が、本章の類型論を援用することで鮮やかに説明できるということはない。本書第3章の藤井論文で扱う金光教は、初代教祖・金光大神の『天地書附』『金光大神覚』などの宗教的権威と救済の源泉を置く点では「テキスト教団」性を、教祖家の代々教主が本部広前を継承し、各教会広前では教会長が「取次」を行うという点では「霊能教団」性を有すると言えるが、同論文で扱うテーマは明治国家体制への運動としての主体的適応と教団形成というテーマであり、外部環境の規定性の方への着目の比重が大きくなる」と述べています。よって、「これで万能」というつもりはありません。

その点は、やはりこの寺田＝塚田モデルが出てきた背景・経緯が大きいと思います。この類型論は、私が第4章のもととなった修士論文で霊波之光のことを書く中で、当時の寺田先生——今もですが——に相談する中で、生まれてきたものです。当初は、創価学会や立正佼成会などを論じる際に相性がよい森岡清美先生の「教団ライフサイクル論」で霊波之光も検討しようとしたのですが、どうしても切れ味が悪く、論じにくい。それを相談していく中で、このモデルが出てきた、整えてきたという経緯があるわけです。よって、第1章と第4章の結びつきが強いのは当然のことかと思います。

また、本論集の議論に限っては、「類型間移行」という面の議論の展開はやや弱いと思います。確かに第1章の39頁などでは「霊波之光教会においても、当初は弟子が教祖とともに修行し「九字」を切ったとされるが、運動展開とともに神の使者としての教祖の卓越性が強調され、行使の主体が限定されるようになった」などといった部分的な言及はありますが、本編たる第4章では移行の面の議論は弱いと言わざるをえません。やはり、第1章の議論で最重要なのは「類型分け」の部分であって、「類型間移行」の面は2～3割程度の比重となっており、類型の「活用方法」のアイディアとして提示したという面が強いと思います。その点は、今後の課題とせざるをえず、よく論じられそうな事例があったら教えてほしいとも思います。

また、この寺田＝塚田モデルの主眼としては、類型を自ら選択するとかどう移行していくかということよりは、運動が展開していく中で、どうしてもいろいろと(発

達) 課題が出てきたり、ぶつかるわけです。第4章の霊波之光の場合では、後継者養成の問題などです。その中でどの方法をどのように選ぶのか——それは結果的にということももちろんありますが——分かれ目やぶつかる課題とその対処法などのタイプやパターンを見る上で、このモデルが役立つのではないか、ということにあると思っています。

土居先生には「第6章 政教分離訴訟の宗教社会学」を的確に、そして独自の視点で読み込んでいただきました。主としては、本章で扱った神社以外の、民俗芸能とか祭礼の領域における政教分離の問題はどのようなものかという御指摘であったかと思います。たしかにそこは興味深いところであり、本章の参考文献では省略してしまいましたが、『日本民俗学』などでもいくつか研究が出ており、そういう分野の研究が進められていることは認識しています。ただその場合は、地域の民俗芸能を見ていく中で、それが文化財として行政に認定されるかどうかの局面で政教分離の問題が出てくる、といった議論だと言えます。

他方、私自身は、たしかに本章は「地域社会と宗教」の部に入っているものの、(たとえば冬月律さんが精力的に行っているように)「地域社会と神社」研究を進めてきたのではなく、「政治と宗教」「国家と宗教」という問題系の中で——宗教団体の政治進出もその一角であるわけですが——、そしてその中の「政教分離訴訟」という関心でこの領域の研究に入ってきており、やや角度が異なります。(民俗芸能や祭礼の文化財認定のケースにも関心はあり、研究の裾野を広げることにはなるので目配りをしたいと思います。) 自身の関心としてはやはり政教分離訴訟の側面——ややエッジの効いた局面ではありますが——を中心的な対象として、それらが「判例」として社会の政教分離認識に影響を与えていくという「戦後の政教分離概念の構築・浸透過程の研究」として進めていきたいと考えております。以上になります。ありがとうございました。

藤井麻央リプライ

藤井：まずは、第I部を評していただいた弓山達也先生をはじめ4名の評者の先生方に厚く御礼申し上げます。評者の弓山先生の御指摘は、他の宗教集団と比較した場合の金光教の「オリジナル」な形態、あるいは他組織と比較した場合の宗教集団の「オリジナル」な形態をどう捉えるか、という点に集約されていると言えます。本書第2章(小島)の言葉を借りれば、「社会・国家の世俗的(行政的・法的)環

境」(76 頁)に対する「内在的諸要素」をどう考えるかということにも換言できるでしょう。こうした御指摘は、研究対象に対するドライさ、組織や制度のみを論じて豊かな信仰世界を描けていないという御批判にもつながるのかもしれませんが。

御指摘に応えるために、まずは本稿の研究姿勢のベースを述べておきます。村上重良、小沢浩、桂島宣弘諸氏により、民衆宗教論の中でも金光教の研究は盛んに行われてきていますが、教祖の教えにみられる近代的志向、あるいは生き神思想などの金光教の独自性、つまり内在的諸要素が強調されてきたといえます。こうした先行研究の状況下でいま一度、研究対象たる金光教、ひいては幕末新宗教を当該期の社会に埋め込む必要があると考えています。その戦略として、評者の山中弘先生の言葉を借りれば「制度や法律という目に見えるもの」と教団との相関を歴史資料に基づき明らかにするという作業を行っており、マクロにいえば、いわゆる「国家神道」の問題に結び付けていくこととなりますが、本稿ではそこに至っていないこともあり、本書全体での位置づけが難しいことになってしまったのでしょうか。しかし、殊に金光教や天理教に関しては新宗教らしさ（「淫祠邪教」の問題等）という部分で独立が遅れたと論じられており、まずは、仏教宗派と神道教派が同列で扱われていたという制度上の問題を検討した上でこそ、「新宗教らしさ」の問題を論じられるのではないかと考えています。

ただ、本稿では、神道教派としての金光教を明らかにするという側面を強く打ち出し、冗長にも見える明治 20 年代の神道本局との関係を論じたり、あるいは組織論・運動論を軸にしたりしたため、教団の内在的諸要素への言及が不足したものと思われまふ。組織論・運動論については、現在の宗教社会学において積極的に論じられているとは言い難いですが、教勢停滞といわれて久しい幕末新宗教の現況を考える上でも教団構造を長期的スパンで考える重要度は高いと考えています。

もうひとつ研究姿勢と関わる問題として、金光教や幕末新宗教を扱う者に独特につきまとうことになる金光教学との距離感の取り方があり、金光教学が組織と信仰との葛藤を様々に描いている中で、宗教社会学の立場からどのようにアプローチできるのか難しい問題があります。

前置きが長くなりましたが、金光教のオリジナルな形態がその後の教団組織や行政に与えた影響について、すぐに答えが出るものではありませんが、現段階の整理を述べておきます。ここでいうオリジナルな形態というのは、弓山先生より御指摘いただいた「本部広前を中心とした自律性の高い出社ネットワーク」という地方的

単位（教会）と、本稿最後で触れた聖と俗の二元的体制をとる組織中枢という2つの場面を考えなければなりません。

まず前者について、本稿では、金光教の教団組織が明治政府の宗教政策下で形成されたことを明らかにして、近世立教時に一定の組織が備わったという暗黙の前提を崩すということが目的の一つとしてありましたが、自律性の高い出社ネットワークという地方的単位の特徴が立教時から金光教が備える宗教様式に関係するものか、それとも、教団組織形態同様に近代的宗教行政の影響があるのかという点については言及できておらず、いまだ答えが出ない部分です。現時の金光教をみると、自律性の高い教会というのは明らかであり、それが今の教勢の問題にも絡んできますが、こうした教会と教団との関係の特徴を資料で明らかにできる部分もある一方で、共有知・身体知というような実証していくのが難しい部分もあり、課題となっています。

後者については、金光教の場合は（本部）広前の取次というのが徹底的に聖で（教団類型論において指導者集中型の隔絶型に類型される所以）、管長や教政が俗ということがはっきりしており、天理教や黒住教などの多くの神道教派の場合は、聖俗一元的体制をとっていることに鑑みて、金光教独自のオリジナルな形態になりますが、平山昇先生からご指摘があった「宗教の固有性」という問題とも関係してくる、宗教組織を考える上で非常に重要な論点と言えます。

川又俊則リプライ

川又：川又でございます。4名の評者の方、ありがとうございます。大正大学で合評会をしていただいたことも、心より御礼申し上げます。土居先生から大きなテーマをいただきましたが、3つに分けて、コメントさせていただきます。

まず1つ目です。編者の一人として、今回のこの論文集は、もともと個別論文で勝負しようということで始めています。今回4名の評者の方に細部まで読んでコメントいただいたのですが、皆さん好意的に、論文をよりよくするためにどうしたらいいかという御提案が多く、うれしいコメントをいただいたと思っております。ただ、編者として、あれだけ議論したにもかかわらず、そこで触れていない部分のコメントもあり、まだまだ未熟な部分があったということで、次回作があるのであれば、それぞれで活かせればと思っています。

それから2つ目は「宗教社会学の再生産」についてです。地方短大で12年目を

過ごしている人間にとって大きな課題です。三重県の場合、高卒進学者の8割が県外へ流出しています。県内の大学に対し今年度、2大学が県から予算をつけていただき、本学でも「子育てイノベーションセンター」を立ち上げて、補助金採択事業をしております。このセンターのトップは学長ですが、実質に私たちが動いており、そうすると、エフォートの多くはそのような仕事になります。宗教社会学者を名乗っていても、現実には勤務校で「宗教社会学」的なことは、ほぼできない状態です。それでも、調査研究を細々続け、今回の機会に恵まれ、この2年間、この本を作るための出張は、とても楽しく、かつて（東洋大学大学院の）西山（茂）ゼミにもぐっていた時代を思い出しながら過ごしてきました。西山門下の寺田さん中心に門下生が集まって、今後この集団が大きくなっていくと、その周辺にいる私としても面白くなると思っておりまして、「宗教社会学の再生産」という意味で、そうなることを期待して、あえて発言させていただきます。かつては、森岡門下、柳川門下などの形でグループがあったのですが、いまは、拡散した状態で、それぞれ緩やかなネットワークが構築されているかもしれません。私より若い先生で単著も編著も多く出されている方々もあり、今回、ハーベスト社さんの御厚意で私たちもこういう論文集を出せました。私自身は2000年（『構築される信念—宗教社会学のアクチュアリティを求めて—』）に「グラデーション」という概念で、現代のキリスト教をとらえるには、教会に通う人以外も含めなければと述べました。2006年の本（『ライフヒストリーの宗教社会学』）では、女性の「信仰継承」について「ライフヒストリー」を用いて描きました。今回は過疎地について、仏教寺院とキリスト教会を扱い「生存戦略」ということで考えました。結局、現代日本のキリスト教を追い続けてきました。今後、（キリスト教会は）ますます危機的な状況になっていくと思いますが、引き続き追っていきたいと思っています。

3つ目、「地域」についてです。各地域に根ざした多様な貴重な対象があり、研究者それぞれの関心、あるいは研究課題をとらえるのが大事です。私自身、現在の鈴鹿の地で、日本宗教学会や「宗教と社会」学会以外に、学童保育や教育保健の学会など、全然宗教と関係ない学会に入らざるを得ませんでした。ただ、そこで得た知見が、他に還元されるのも確かです。この会場には若い方がいらっしやいますが、そういうこともあるかもしれないと言っておきたいです。もちろん、一筋に、いま自らが追究している専門領域の研究を続けるのは大事だと思います。他方、視野を広げることも大事だと思います。それらが、寄り添うと、何か新しいものも生まれるかもしれないと思っています。

それから、(土居先生がご指摘した)本書の地図について、私は結果的に白地図を購入し、自ら作成しました。社会学で地図をあまり使い慣れていない私たちは、今回の地図の御指摘はごもっともだと言うしかなく、議論が不十分なまま刊行に至ったと述べるを得ません。写真に関しては若干議論しましたが、論文に付随する資料等の扱いは、今後気をつけなければいけないとあらためて思った次第です。

最後にもう一言述べておきます。私の論文の中では、中野卓先生と森岡清美先生の著書を戦略的に用いました。私たちが2、30年前に学んだ頃、必読の書とされた本がいくつもあり、それらには人口減少の現代でも、読むべき重要な論文・著書があると思っているからです。それらの議論や得られた知見は、現代を見つめるにおいても必要だと思い、意図的に用いて論を構成しました。そういう意味からも、今回の本は、「宗教社会学を学ぶ」初学者向けのテキストというより、(すでに研究を始めた人向けに)研究をどうまとめるか、研究をまとめたものをどう論文集とするかなどを意図しております。個別論文に対し、(評者から)かなり鋭くご指摘いただいたものに、(執筆者側から)レスポンスしている最中ですが、さらに全体議論で深まっていけばいいと思っております。ありがとうございました。

問芝志保リプライ

問芝：筑波大学の問芝でございます。本日は、先生方、また大正大学の皆様、このような機会をいただきまして誠にありがとうございます。特に平山先生、拙稿に対して非常に細かく丁寧な御指摘をいただいて本当にありがとうございます。

なるべくお答えしたいと思います。大きく2つご質問をいただいたうちの1点目、明治末以降の陳重の立ち位置に関してほとんど不明瞭であるという御指摘、まさにおっしゃるとおりです。この論文は、〈皇祖＝国民的先祖〉観と呼んでいる、つまり「国体イデオロギー」的なものへ組み込まれていくことになる先祖観の、いわば「ネタ本」「元ネタ」ともいえる陳重の言説がどのように形成されてきたかを明らかにするという目的がまずありました。陳重は当時、調整役、広報役であり、日露戦の際には戦費調達という面でも非常に重要な役割を果たしていた。そのあたりをメインで書かせていただいたので、その後のことについて急ぎ足というのは御指摘のとおりです。

少し補足ですが、陳重は明治末くらいからいろいろなところへ「帝大の偉い先生」として招かれて、一般や地元愛媛の学校の先生たちへの講演をしていますので、皇

室を通じて一般国民へ、というのも御指摘のとおりだと思います。

陳重の遺稿である「祭祀と法律」で言いますと、この陳重は完全に学者モードで、法人類学の論文と言ってよいと思います。日本は優れているということは一切言わずに、祖先祭祀には社会の凝集性を高める機能がある、というようなことを淡々と書いています。陳重はバランス感覚というか、その場に応じたモードで論を展開するところがあります。大正期以降に関しても詳しく見ていくことでクリアになっていくだろうと思います。今後の課題とさせていただきます。

2点目、知識社会学という言葉を使ったことに関する御指摘も、まさにおっしゃるとおり、非常にシンプルに、先祖祭祀をめぐる知識がいかに形成され共有されていったかということに関心がありまして、その「共有」の過程についても今後取り組んでいきたい、という意気込みのようなことを込めてタイトルにしています。

「思想史」とおっしゃっていただいたのですが、史料的な問題があり、陳重自身の日記や自伝などが無いため、周りの人々の書いたものや事実関係、そして陳重の書いた論文をもとにしていること、また筑波大学に穂積文庫がありますが特に書き込みも見つからず、思想史というには甚だ心もとない史料でした。ですので、時代社会とうまく関わらせて何とか描けないだろうかと考え、「知識社会学」としました。それに関連して、陳重の祖先祭祀論が人々によって「消費」されていったという枠組みは、私も本当に大変興味のあるところで、今後の課題とさせていただきます。

また少し補足をさせていただきますが、大正6年くらいから家憲を作っていきましょうという一種のブームが起きます。孝本貢先生の本でも触れられていますが、国民道徳論との関わりで、先祖を祭りましょう、お墓を建てましょうという本が昭和に入ってから多く出てきます。そういった本の中で、直接引用は示されていなくとも、陳重の論文の内容がかなり一般向けに噛み砕いて書かれているということが言えるかもしれません。陳重のようなエリートの本を直接一般の人々が読むことはなかったとしても、それが大衆向けに易しく書き下される。そのような形で人々が「消費」をしていく図式は描けるのではないかと考えています。今後の課題にさせていただきます。貴重な御指摘ありがとうございました。

大場あやリプライ

大場：大正大学の大場あやと申します。「研究動向1 世俗化論・合理的選択理論」

を書かせて頂きました。この度は、このような大変貴重な機会をいただき、また評者の先生方、とりわけ山中先生には書評していただきましてありがとうございます。

今回の研究動向は、「世俗化論と合理的選択理論の研究史をまとめ、日本への適用可能性を考える」というテーマだったので、私としてはできるだけ分かりやすく、精一杯まとめたつもりです。これらの理論については、これまで多くの論文が——とくに世俗化論に関しては山中先生が——提出されてきているので、大きく外れたことを書いていただければいいなと思いながら、おそろおそろ今日を迎えたわけですが、たくさん引用させていただいた山中先生に「よくまとまっている」というコメントをいただけて、本当によかったなと思うと同時に、大変嬉しく思っております。

御指摘いただいた点ですが、世俗化論と合理的選択理論の拮抗関係はもはや古く、U・ベックやJ・ハーバーマスに代表されるポスト世俗化という論点が2000年以降出ているわけなのでそれに言及してもいいのではないかと、という御指摘をいただきました。一言で言えば、その通りだと思います。その他にも、2015年の日本宗教学会での山中先生らのパネルで、「世俗化ではなく世俗主義だ」という枠組みの設定がなされていますし、また、158頁の注42で引用した「枠組み自体の賞味期限が切れている」という指摘もあるように、たしかにこの拮抗関係はフェードアウトしてきていると思います。この点については、157頁の注27で一応言及し、文献をいくつか挙げています。編者の先生方からも執筆段階で御指摘があったところなのですが、本稿は世俗化論と合理的選択理論に主眼を置いているため、今回はこのようなまとめ方にしました。今後しっかりと勉強していきたいと思います。

また、本書におけるこの研究動向の位置づけをいま一度考えてみたのですが、序章において「「世俗化」概念の適用を避け」「宗教変動という概念を設定する」(1頁)ということ掲げているので、では世俗化論には見向きもしないのかということ、そうではないぞ、と。「おわりに」(155頁)でも記したように、(世俗化論や合理的選択理論は)対象・使い方によっては有効たりうるんだと述べることで、(本稿は)序章とセットで意味をなすというか、そういう位置づけなのかなと感じております。

今回、一つの視点を獲得するための参照枠組みとして世俗化論や合理的選択理論といった理論を勉強する必要性を痛感し、非常に勉強になりました。まだまだ勉強不足で、こなれない表現があったかと思いますが、丁寧に書評していただき大変感謝しております。ありがとうございました。

小林惇道リプライ

小林：まずは、本日書評を行っていただきました評者の先生方、誠にありがとうございます。特に、私の研究動向について書評をしていただきました土居浩先生には、厚く御礼申し上げます。土居先生からいただきましたコメントについてリプライをさせていただきます。

先生より、学問分野で分類した妥当性につきまして、コメントをいただきました。これにつきましては、まずこの本が宗教社会学というジャンルであることに鑑みて、本研究動向の最後の章に社会学を持ってくることを考慮し、学問ごとに分類するという切り分け方を行いました。『慰霊の系譜』（森話社、2013年）などの本が分類した学問に該当するのかといった御指摘もあるかと思いますが、本研究動向が、本書の「第Ⅱ部 地域社会と宗教」の箇所ということもあり、靖国神社だけではなく地域社会での慰霊という昨今言われている議論との関わりも考慮し、時系列ではないこのような切り分け方に至りました。

本研究動向を執筆しての感想ですが、本稿は総論のようなものになっていまして、私の主に関心があります近代、特に日清・日露戦争期あたりの戦没者慰霊との関連や、国民国家の問題をもう少し意識して論じる必要性があったかと思います。また、本研究動向を一定の時代で大きく区切って、その後に学問ごとに分類して執筆することも可能であったのではないかと感じております。

最後に、本研究動向は本書を手にとってくださった方に、戦没者慰霊研究という分野があって、面白い分野だということ分かっていただく意味合いも大きかったので、まとめ方の不十分な点もあったかと思いますが、このような形で執筆させていただきました。

原田雄斗リプライ

原田：一橋大学大学院博士後期課程の原田雄斗と申します。本日は4人の先生方、書評をしていただきまことにありがとうございます。特に平山昇先生におかれましては、非常に的確かつ勉強になるご指摘、まことにありがとうございます。

今回、国家神道研究という形で研究動向を書かせていただきました。戦後歴史学以来の大きなテーマであり、かつ宗教と国家というテーマの中でも注目度が高い研究分野であると思いますが、私のような研究を始めた者にとって本研究動向を執筆することは非常に難しい作業でした。382頁の「はじめに」の中で書かせていただ

いたように、「国家神道研究がどのように展開してきたのかを確認し、その上で国家神道研究と宗教社会学の関連について考えてみたい」という点を、研究動向を執筆するにあたって意識しました。特に前者に関しては、「国家神道研究がなぜ行われてきたのか」という点に注目しながら書かせていただきました。

平山先生からの御指摘は二点ですが、いずれも非常に勉強になりました。一点目の「大正・昭和前期における神道と社会の関わり」（388 頁）についてという部分で、赤澤史朗先生や畔上直樹先生の御研究に言及してほしいという点ですが、御指摘の通りであり、私自身十分に盛り込めなかった部分だったと痛感しております。

二点目の国家神道の「受容」の側面についてですが、「おわりに—国家神道研究と宗教社会学—」（388-389 頁）で書かせていただきました。明治期であれば神社整理研究、大正・昭和期であれば赤澤先生や畔上先生の研究からしか「受容」の側面が見えてこないという平山先生の御指摘に同意しますが、新宗教研究や日蓮主義者による国体論の変遷に関する研究、そして本書に収録されている小島論文（特高論文）・問芝論文において、制度への「応答」や国家神道体制の「再解釈」についての研究がされているということを書かせていただいたつもりです。

また、「受容」の側面については御指摘の通り、今後も深めていくべき課題だと思いますが、その際に、国家神道研究として考えるべきかどうかについては議論の余地があると思います。それは、「受容」の側面を国家神道の問題系や枠組みで考えるべきか否かという点については議論の余地があると言い換えることもできると思います。この点は、国家神道体制があったのか、なかったのかという議論にももちろん深くかわることですし、広く国家と宗教というテーマを考える上でも重要だと考えています。

「受容」の側面について今後どのような枠組みで議論すべきなのかという点については、ささやかながら、私自身考えていきたいと思っています。本日はありがとうございました。

全体討議

村上：だいたい時間どおりというか、時間より 5 分ぐらい早くリブライをしていただきました。

時間がまだ 1 時間以上あります。まずリブライに対して追加で、評者の先生から何かコメントがあればそれをいただいた上で、そのやりとりを経た後で、議論を進

めていきたいと考えていますがいかがでしょうか。それでは山中先生お願いいたします。

山中：時間がたっぷりあるのにびっくりしましたが、今、私のコメントに対してリプライもありましたので、それと関係しながら、それに反論するというよりも、それを発展させるというような意味で、いくつか感想を含めながら、もう少しお話ししたいと思います。

私は、全体の序章の中で出てくるような制度とか法とかの見える部分で勝負しようという立場は、本当に堅実で、その意味での実証的な宗教社会学ということでは評価しているわけですが、先ほどそれによって見えなくなる部分があるんじゃないかという話をいたしました。

そのことの関係でもうひとつ補足すると、この本は、やや宗教社会学というディシプリンにこだわりすぎているように思います。つまり、現代宗教を考える場合はもっと様々なアプローチが使われるべきであって、制度や教団だけにこだわるのは、現代宗教を考える場合にはどうかと思います。

実際、自分が何学なのか気にしないという方々も増えていると思いますし、実際、大学の学構成を含めて、学間が融合しているというか、ある意味で言うと社会学なり、宗教学なりいろんな学間が、ある種、ディシプリンとしては解体しているように見えます。だから、社会学という学問へのこだわりがちょっと強すぎないか、それが一つ言いたかったことです。

もう一つ、さっき寺田さんが、方法は別としても対象を的確にどうつかむか、クリアにどうつかむかということが重要なんだとおっしゃいました。ただ、このクリアにつかむというのは結構難しいように思います。つまり、そこにはすでに「問いをどう起こすか」という問題があって、その問いをどう起こすかは、やっぱり、いろんな問題意識と方法によって変わるわけですね。

そのときに、理論の出自はまったく関係はないと思います。そもそも、どのような理論を使えば対象を的確につかめるかという場合は、裸の事実があるという立場ですよね。つまり、的確につかめる何かがあって、それに対してどうするかっていう。

でも私は、裸の事実というのはなくて、研究者が問いをどう起こすかによって、やっぱり対象を構築しているっていう部分を、もう少し自覚的であるべきであって、その意味では、自分達がやっている対象というものが学問的に構築されたものだ

いう風に、私は見るべきだろうと思います。制度とか法は別に研究者が構築したわけじゃないでしょうという反論ができるのはわかりますが、私は研究者の問題意識なり視点による対象の構築という点にもう少しこだわりたいと思っています。

また、新宗教を研究しておられる弓山先生が非常に高く評価されていた教団類型論ですが、序論担当の私の範囲外ですが、やはりウィルソンのものを思い出すわけですね。ウィルソンは7類型を作ったんですが、それをいろいろな宗教運動にはめていくわけですね。日本の研究者の中にも、この類型を日本の新宗教教団に当てはめようとした方もいらっしゃいますが、結局、欧米の類型を日本にあてはめるのは意味がないということになりました。その点で、新しい類型づくりはどうなんだろうと思いました。

類型論よりも、小島さんが扱っているような法的な規制の方が個人的にははおもしろく思います。この話は、自分が昔やっていたメソジスト派の運動展開を思い出しました。つまり、法律ができるので、それに従って教団って変わっていくんですね。イギリスの文脈で言うと、寛容令というのができることによって、非国教徒という国教以外の人たちの集団もこの新しい法律によって規定されていくんですね。それに従って、組織も変わっていく。だから外部的要因の方が非常に大きいように思います。

それに関係して藤井さんの章も私には非常におもしろく感じました。教団の展開の要因として、組織的な理由もありますが、それを構成している個人のある宗教的信念とかコミットメントとか、思い入れみたいなものが教団を動かして変えていく、あるいは小島さんが指摘するように法律的な外部的要因によって教団が内的に変わっていくひとつの大きな要因になる。そういう風に見る方が、ウィルソンの失敗を踏まえて考えると重要ではないかと思いました。

村上： どうしますかね。続けて弓山さんに行きますかね。それともさっきの話に対してちょっとありますか。

寺田： ありがとうございます。非常に考えさせられるコメントで本当に勉強になります。問いをどう起こすのかとか、現象そのものがそれぞれの眼差しから *attention à la vie* によって立ち上がり、社会的に現実には構成されていくというのは、現象学以降の学問をやっている人間は、前提にしなければいけない発想だと思っています。宗教社会学や社会学のトレーニングを受けてきた人間は、社会学的

に意味がある事象を取り扱うので、もうその時点で一定の判断や価値観が入り込んでいるわけです。僕もそう思っています。ただ、ここでそういう理論的な話を全面展開するつもりはありません。

僕は、もともと台湾の日系宗教の研究から始めているのですが、まず台湾の宗教と台湾における日系宗教の比較から、日本の宗教の特質とは何だろうか、という問いに至った経緯があります。台湾の宗教と日本の宗教って、行動様式とか組織形態とかやっていることが全然違うんですね。「仏教」と一口に言っても、あるいは「新宗教」「キリスト教」であってもぜんぜん違ってるわけです。「台湾の宗教」を見ることで「日本の宗教」の特色に気がつく、というのが僕の中では重要でした。加えて台湾をフィールドにした人類学者の本なんかを読むと、世俗化とヨーロッパで言われているけど、台湾社会にはそういうことは当てはまらない。欧米の方も台湾の方もそう書かれているんですね。たとえばヨーロッパでは、教会出席率を指標に世俗化が論じられますが、台湾の場合は、むしろ戦後に寺院の数は増えているし、参詣者の数もどんどん増えていくわけです。とりわけ僕が研究を始めた90年代というのは、本土化トレンドの中で在来の民俗・民族文化への関心が高まり、寺院の参詣者もとっても多い状況でした。

だから世俗化という指標を近代化とイコールで置くのは、やはりアジアを見る時には考えなければいけないと思っています（タイ・マレーシアと新中国・カンボジアの差異が示唆的だと思っています）。一方、やっぱり世俗化という概念を僕らが知悉していなければ「宗教変動」という概念は出てこないわけです。つまり、合わせ鏡として世俗化という概念は、依然、重要な位置を占めていると思っているわけです。ただ、それはそうなのですが、最近は「ポスト世俗化」が流行っているようですが、そこに無批判に飛びつくのもどうなのかな、という思いもあります。先日の日本社会学会のときにも、僕より若い世代の方が、ウィルソン（やドベラーレやカサノヴァ）は読まずにハーバーマスを読んでポスト世俗化を語ってる、ということがありました。最初からポスト世俗化状況（社会全体が世俗的であっても宗教集団が依然として存在し、様々な宗教的伝統に依然として重要性が認められる社会状況）があることを前提にお話しされるわけですが、そういう議論には少々違和感を覚えます。少し齢をとってきたこともあるんでしょうけど、日本とヨーロッパには異なった歴史があって、教会と国家、社会との関係性は日本のそれとは大きく異なっている。また、ポスト世俗化という概念の前に世俗化という概念を日本の学会ではどのように咀嚼しながら議論を重ねてきたのか、こういうことを踏まえて、日本

におけるポスト世俗化（概念の適用可能性）を論じてほしいな、と。いずれにせよ世俗化という概念は、宗教社会学において不可欠な概念だし、宗教学の中の本質的な背骨の議論の一つだと思っています。

なお、ウィルソンの7類型なんかの話は、僕は失敗とは思ってなくて、やっぱり欧米の新宗教とかセクトを見る場合には、この7類型は有効だと思っています。ただ、それを日本に当てはめたら、日本の新宗教のほとんどはマニピュレーション・タイプになってしまう。しかし、日本の新宗教の中にもいろんなタイプとか、バリエーションがあるわけです。それをうまく整理するためには、ウィルソンとはまた別な類型が必要になるとと思っています。台湾の戦後に起こった宗教に関しても霊驗性が非常に強いグループと、霊驗性をほとんど言わないで修行や勉強ばかりしているようなグループに分けることができるとしています。大正大学で博士号を取られた方（聖巖法師）がやられている大きな教団（法鼓山）もありますが、そこなんかは霊驗性をあまり強調していません。様々な地域の様々な現象を見ると、こういったキーワードや類型を用いるとうまく性質の違いを浮かび上がらせることができるのか（そもそも我々は類型的に物事を見ているわけですが）、これが肝要だと思います。漠然と感じる差異や多様性を概念や類型を案出することによって明示的に示す、概念を言語化することによって、よりの確に、これとこれはこう違う、これとこれはこういう関係性にあるんだ、という風に説明することができると思います。そういう営為に努めることが大切かな、と思ってますが。たぶん、小島さんも言いたいことがあると思うんで。

小島：ありがとうございます。序章に関しては、まず、共著者の一人としておそらく文字として書いてあることと、われわれが言いたかったことが若干ずれが出ちゃったということなのかなと思います。われわれのその表現力のなさとか、国語力の点の問題でもありますし、気を付けてはいたのですが意気込みの空回りともいえます。アンチ西洋、日本万歳というつもりはないんですけど、場合によるとそういう風に読めてしまう文章になってしまっているとしたら、そこはそういう意図はないということを確認させていただくとともに、同時に申し訳ありませんでしたということです。

まずそこが最初なんですけれど、今、寺田君の方からも出ましたが、われわれが何を批判したかったかという、まずは出羽守的な理論の使い方と言うんですね。つまり、欧米で生まれた理論であったとしても、日本社会に適合的な理論もあるし、

それは理論そのものが適合的かという問い自体がナンセンスかもしれない、欧米に出た理論を日本社会を事例にした時に、こういう問題を解き明かすためだったら使えるとか、こういう部分は使えるとか、こういう使い方だったら使えないけれども、こういう使い方だったら使えるとか、いろいろあるはずなんです。研究上の合理的観点からの評価可能性・選択可能性が。そこの検討を抜きにして、例えば、ウィルソン先生が言っていることだから、それを使わなきゃいけないと、その目的に対して相性が悪いにもかかわらず、なんか当てはめてみました、終わり、で発表しちゃうとか、そういう傾向に対しては違うんじゃないだろうかと。トレンド批判と権威主義批判ですね。

例えば、今は合理的選択理論が流行っているから、それでやらなければいけないとか、今は、構築主義なんてまったく時代遅れであって、ポスト構造主義でやらなければいけないとか、かつては新宗教が流行っていたけれど、今は新宗教なんか研究しても意味ないとか。むしろ、そういうトレンドいの中にも魂を込めてやっている人もいると思うんです。それはいいと思うんです。だけど、なんか流行っていて、ヒマワリさんって言うんですかね。今、こういうテーマが流行っているから、日の当たりたいところに近づきたくて乗っかってやる。それで何にも魂がこもっていない。このような状況に対しては、やはり批判をするべきだろうというのがあります。

山中先生のお話を聞いていると、われわれの言いたいことは伝わらなかったかもしれないけれども、われわれが言いたいことと山中先生の考えられていることとの間には、そんなにはズレはないと思うんですが、どうでしょうか？ その表現されたものとしてちょっと誤解があったとしたら、われわれの国語力のなさで申し訳ないということです。

それから類型論の話についてです。これはわりと両刃の剣の話になってくるんですが、実は私も本書編集の研究会をしていく中で、いわゆる教団類型論再考というのは何のための類型論かと問うているのに、類型論をたくさん集めてきて、整理してというのが自己目的化しているくらいがあるんじゃないかと。後の方で、適応可能性がちょっと議論されているだけで事例研究に直接つながっていないというのは、自己矛盾なんじゃないかというのは、研究会の中でも指摘しました。第1章を単体を読むとそういう部分があるわけなんです。

それでここから先は両刃の剣が自分に降りかかってくるんですけど、そうした中で、実は第2章とか第3章の研究というものが、この類型論の適応可能性を探るという役割を負うべきだったんです。ところが、弓山先生の御指摘のとおりで、そ

れぞれ第2章と第3章それぞれの論文が立てた研究目的からすると、この類型論がはまりにくいというところもあって、第1章を受けきれていない。これはサボタージュとか指導の不行き届きということではなく、対象教団の運動の性格にも起因しています。無理やり当てはめても各章の研究目的と研究方法の乖離(「外装主義」)につながってしまいますし。こうした問題もあって、御指摘いただいた印象を与えてしまったのかなという風に思います。

だから、第1章を単体で見た時には、後続する事例研究というものがこれからさらに蓄積される中で、評価がはかられるのかなという風に考えています。以上です。

村上：はい。だいたい2つ、先ほどの山中先生のお話では終わって、そのいわゆる理論というようなものと、いわゆる現場っていう話の他に、もうひとつ、現在の宗教状況を考えたときに、教団といったコンクリートなものだけやっていて大丈夫なのかという御指摘があったと思うのですが、そこらはいかがですか。

寺田：ちょっと出目的な話になるんですが、僕は『ライフヒストリーの宗教社会学』というものを前回書いてまして、あの当時は、非制度的な、非組織的な、そういう拡散したものを扱うのに適切的なアプローチなんだということで、そういう状況を見据えたものを方法論的にきちんとやろうと言うことで、ライフヒストリーの本を編んだつもりです。そういう意味では、そういうものに関心がないわけでは全くないんです。そういう考えに至ったのも、台湾の生長の家に参加している方々のコミットの仕方が選択的・拡散的で重層的だったですね。誌友会員の方々は、日本舞踊の会だったり短歌の会だったり戦友会だったり、一貫道や紅卍字会だったり、別な宗教団体にも大体みんな所属してるんですよ。それでお寺にも通って、廟にも通って、清明節も盂蘭盆も大切に、他の宗教の本も読んでっていう、そういう実態だったんです。そういう風な選択的なコミットメントというようなものがあるのを、方法論的にきちんと押さえようとしたらライフヒストリー法というのは非常に適格的だという思いはあります。

そういう状況があることに關しては、きちんと追っていかねばならないですし、アンテナを張っていないとダメだと思います。それと一方、やはり成果として論文にする時に、代表性の問題、信頼性の問題、妥当性の問題というものの一定の基準をクリアするだけのデータを、拡散的なものの中につかまえるのは、大変な作業になると思っています。

そういう意味で、オーソドックスな論文の書き方に適合的なのが、オーソドックスな対象だと。今回はそういう対象が入っていないから、近年の流動化するような宗教動向に関しての言及がない論文集になってしまいましたが、もちろんそれに関して軽視するつもりは全くないですし、それは継続的にやっていかないとはいえないと思っています。

塚田：ありがとうございます。今日、合評会に臨むにあたって作ったメモの中に、「本書においては「個人宗教」は扱われなかったのではないかと自分でもツツコミを入れているんですが、それこそ井門先生のおっしゃる「制度宗教」「組織宗教」「文化宗教」については、逆に言うとかかなり広範囲に扱った論集と言えると思います。確かに「個人宗教」を、今おっしゃっていただいたように、実証的宗教社会学、本書の各章と似たような方法論なり共通する姿勢でどういう風にできたのかなというのは、執筆者の間でも共有・検討はできてないですし、もちろんその統計調査などをしっかりやるというのは一つあるのかなと思います。それについて、単純に書く人はいなかったという面もありますが、そこまで至らなかったところが一つあります。

ただ、少し話を進めますと、結局は類型論の話とつながるのですが、逆にその制度とか組織レベルから、そのレベルをしっかり押さえてやる研究が、近現代日本の諸制度あるいは組織、具体的に言うと、新宗教に立脚した教団類型というところで一つのモデルとして——近代組織であるわけですので——、そこから析出されたモデルを使って今後の宗教運動あるいは拡散的なスピリチュアリティ・グループみたいなものを見ていく際にも、一つ分かりやすいモデルというか、そこからいかに離れているか、組織だったのがネットワークになっているのかとかを考えることができると思います。

それが逆だと成り立たないと思うんですよね。今現在、確かに新宗教のような教団宗教、組織宗教が弱体化していった、では様々なネットワーク型、拡散した非組織的な運動が隆盛しているからといって、そこからモデルとかを切り出して、それを過去にだったり、組織宗教に、制度のしっかりしたような宗教団体・運動に当てはめてもあまりうまく行かないと思うんですよね。その意味で、ひとまずその組織・制度がしっかりしている、押さえられる時点で、モデル的に取り出し、それで研究実践した上で、今後の拡散的な状況みたいなものを分析できるんじゃないかと少し思っているところです。モデルとしての、新宗教運動から切り出した教団組織論・

教団運動論、というところを少し考えていたところであります。

山中：まさにそういうやり方なんですよ。それは、そのやり方で発想されているわけですから、それはそれで理解できます。

ただやっぱりそうじゃないやり方もあるわけですよ。取り上げた事例がどの程度代表性があるのかという発想法だけですめることができるかということです。厳密な実証的な手続きに欠けるにしても、現代宗教のある部分をうまく捉えているということもあると思います。例えば、島薮先生のように、非常に大きな視点で、現代宗教のある側面や問題をうまく捉えるということもあるわけです。方法論のことも含めてそういうありようというのも、代表性やデータがないからダメなんだ、とはたして言い切れるだろうかということです。

逆にそれはそちらの側のやり方として、塚田さんがうまく言ってくれたような形で、そこを手がかりにして、実証性が取れるところを手がかりにして、そこから、あいまいな部分にチャレンジすることで距離を測ったりするというやり方しか認めないとすると、方法論的な帝国主義にならないかなということが心配だなというのが私の考えです。

寺田：先ほど言及し忘れたことも含めてなんですけど、大正大学ですので、帝国大学じゃないので帝国主義にはならないかと…、冗談です。さっきの学とかディシプリンへのこだわりとか、その解体状況にあるんじゃないかという言及に対して、全然リプライをしていませんでした。私はというか、私たちはは思いたいんですが、それに関する危機感はとても強く抱いておりまして、それを防ぐとかそういうものに抗するつもりで論文集を出したというのはあります。例えばツーリズム研究なんかは、いろんなディシプリンの人が集まって活発に議論されてる研究領域だと思うんですが、巡礼の研究者だったり、交通史の研究者だったり、メディア史の研究者だったり、そういう専門の人が集まってやっていると豊かな研究領域になるわけです。けれども、素人ばかり集まってやってもあまり生産的な議論にならないんじゃないか、と感じるんですよ。

そういう意味では、ディシプリンの継承とか、ディシプリンをしっかり持つことによって、より専門性の高い、豊かな研究領域が新しく編成されていくんじゃないかと思います。そういう意味では、宗教社会学というタイトルを冠した本はたくさんありますし、今の若い人だったら、とりわけ社会学系だったら橋爪大三郎先生な

んかが宗教社会学の代名詞になるんでしょうけど、そういうものとは違うものを出したかった、ということがあります（世界の宗教、歴史をどう見ようかという 19 世紀的というか概論的な宗教社会学は継承・拡充が難しいと思っています）。そういうものとは異なる研究実践を出版ベースにあげる。研究分野としての宗教社会学、そういうものを主題化した論文集を公にすることによって、普及・継承を図る。公刊されたものがあると、後続世代は真似ができるわけです。こういう研究実践の中ではこういう概念が重要なんだよとか、この論文は押さえてほしいとか、そういうことも含めてですね。ディシプリンを踏まえて、そして、それを縁（よすが）として、より新しい研究領域を開くメンバーを作っていくようなものにつながればいい、という思いが私にはありました（帝国主義的膨張というより絶滅危惧種指定を避けるイメージです）。

小島：本書の「実証的宗教社会学」が、われわれが共有している範囲で何を示しているかという点と、「しっかりした研究」をしましようというのがおそらく最大公約数になるのかと思います。表現はともかく、意図としては実証的宗教社会学を「帝国主義」的、エンクロージャー的、それからエスノセントリズムならぬ実証的宗教社会学セントリズム的に称揚し、優越性を主張しようとするつもりはありません。そう取れてしまうような鼻につく表現があったとしたら、繰り返しになりますが、今後気を付けます。

もう一つは、しっかり議論してデータを集めてという方法の他に、あえてアバウトに入る研究の手法をどう考えるかという点についてです。これは、冗談で言いますが、ある意味では、われわれの師匠の西山茂先生にも原因があると考えていて、つまり西山先生というのは一方で実証的なデータで、理論に基づいてしっかりと研究をなされる一方で、自分自身はマスコミ遊びと言いながら、「新新宗教論」とかいろいろ言ってこられたわけです。西山先生は両方をやられていた。両者相俟って西山茂の「広義の」宗教社会学ということは十分可能だと思うわけですが、われわれ弟子たちを指導する際には、＜あれはマスコミ遊びだから絶対にお前らはやるな。実証的な宗教社会学を徹底してやれ＞と厳しく指導された。そういう薫陶を強烈に受けてしまったので、われわれはふわっと入る手法に本能的に距離をとってしまうところがあるのかな、と分析しております。ここはひとつ師匠のせいにするということでお許しいただければと思います。

村上：ということで、やっぱりよく喋る人が多いので、長くなりそうですが、順に、弓山先生、いかがでしょうか。

弓山：なんだかこう、話をこの三角形で一時間くらい回していただければ、この会も終わるかなと見物していたんですが、、特に私はですね、自分の評したことに對するリプライに不満足ということはありません。ただ、お答えにならなかったものとして、塚田さんのカルト問題に関しては、本当に問題はなかったのかなという気もしています。それから、ちょっと皮肉なのが、研究動向の位置づけ、研究動向の「世俗化論・合理的選択理論」が新宗教とセットできているのかなというのが判らないです。確かに各論を読むと、信仰者のある種の合理的な選択や行為が、宗教運動に関わる局面がとても大きいということがわかっただけに、その合理性の意味合い、例えば目的合理的なのか、価値合理的のかなど、検討してみると面白いのかなって思ったのですが、そういう意味でこのコラムが挿まれた訳でもないようで、、どういう意図でこうなったのか編者の方からお答えが欲しいなと思いました。

それから、今、山中先生とのやりとりで、スピリチュアリティ研究は意味がないって、私の前で言いづらいからかどうか分かりませんが、スピリチュアリティ研究がおそらく念頭に置かれているんじゃないかと思います。トレンドに飛びつく話で、魂がこもっているとかが、いなかって、あまり実証的じゃないと思うんですけども——、まあお手軽に、西山先生宗教社会学の「お遊び」部分を純化したような研究は宜しくないということなんですよね。

ただし、スピリチュアリティも、臨床宗教師とか、スピリチュアルケアというのはある種のムーブメントになっていて、おそらく今回私が担当した第Ⅰ部の様々な宗教運動と十分に比較可能なくらいの規模と持続性を有していると考えています。例えば『中外日報』を読むとですね、臨床宗教師の九州部会、大阪部会ができましたとか、それから多くの教団がスピリチュアルケアみたいなものを取り入れているとか、大学で新しい学部が設立されました、などの情報に事欠かないわけですね。ですから、スピリチュアリティだから、拡散しているとか、捉えづらいとか、っていう話は、ちょっともう違うんじゃないかなという気はしています。

塚田：すみません。お答えしていなかったところですが、「カルト問題」研究の塚田は今日はオフにしていました。ありがたいご質問なんですけど、「どの団体がカル

トか」というよりは、「カルト問題」を「社会問題」として考えておりますので、結局は「程度問題」だったり、社会的に問題視されるか、それが表に出るかというところにかなり左右される問題だと思っております。よって、どのタイミングで、要因・条件で暴力に転化するかというのは、ストレートには答えにくいところではあります。ただ、実際に問題はあるわけです。その要因というか、関わってくるものは、指導者の人間性もちろんありますし、それに周囲の者がどう対応するかという問題があります。それと運動の規模みたいなものも、宗教法人みたいな形で、ある程度大きくなっているかいないかも影響するところです。それと時代、人権等に対する意識で変わってくる問題だと思うので、そういうところに左右されると思っています。

むしろここでお答えしたいのは、「カルト」というかどうかはともかく、社会問題として表面化する、その仕方というのも実は教団類型にある程度影響されるところもあるんじゃないかと。寺田先生は思っていないかもしれませんが、私としては、自分の関心とともに考えているところでもあります。時間がなくて短めに行きますと、「伝統テキスト型」だったら、ある種テキスト原理主義といいますか、自分のこの聖典だけが正しい、他は「謗法」だとかいう形で、仏壇壊すなり、神棚壊すなり、お守りを切り刻むとか、そういう形で出てくる面があるんじゃないかと。「習合テキスト型」の場合ですと、どの宗教もわれわれの中に包摂されていて自分のところの教祖がトップだということで、他者を攻撃したりという形で、そういう風な形で社会的には現れうるんじゃないかと。「指導者集中型」については、まさに弓山先生が御指摘していただいたような、カリスマゆえに絶対的な服従関係という形で顕在化しうるんじゃないかと。最後に「信徒分有型」の場合は、誰でも霊能を持てるという部分が、霊能に対するハードルを下げる、さらにそれが「階梯型」の場合だと、上の段階に進むには何十万払うとかですね、金銭の設定、搾取みたいな問題とつながってくるのではないかと。そういう面でも、類型化で社会問題、カルト問題の見通しが少し良くなるのではないかと考えておるところであります。

寺田：「世俗化論・合理的選択理論」がなぜ一部に入っているかという問題ですね。本書のタイトルは一番最後に決まったんですが、当初は『実証的宗教社会学』という仮タイトルで作業を進めていました。それでは、ちょっと狭いということで、研究動向みたいな形でコラムを入れたいなと考えました。そこで一番最初に世俗化論、合理的選択理論をまず入れないといけない、宗教社会学の論集なのに触れてい

るところがないから入れないといけないというのがありました。あと、戦没者慰霊と国家神道ですが、国家神道に関しては宗教社会学なのかどうかは微妙なところなんです、流行っているということもありますし。戦没者慰霊と国家神道に関しては、国家と地域に入るのは何となくスムーズで、世俗化、合理的選択理論は入れるとしたら、ここかな、という、そんな感じでした。

村上：よろしいでしょうか。では続いて土居さん。

土居：はい。茫漠なコメントだったにもかかわらず、丁寧にリプライしていただいてありがとうございます。その上で、今までの議論を踏まえて、ちょっと細かい指摘をします。細かいと言っても、寺田さんの論文で年号が2ヶ所違うとかそういうレベルじゃありませんよ。例えば、引用や参考文献として、事典項目を取り上げての方が何人かおられたんですけど、その事典項目が記名原稿の場合には、その執筆者の名前を掲げるべきではないかなと。特に慰霊研究ですと、誰が書くかによって全然違うので。例えば『民俗小事典 死と葬送』だと、新谷尚紀さんの独特な理論というか説明なのですね。誰の書いた項目か、というのはかなり重要ですので、項目執筆者が明記されているならば、それを掲げるべきではないか、というのがまず一点目です。

それと、平山先生のコメント、とくに「伝統的」の用法をうかがっていて、思い出したことについて。僕は今、建築・土木とか環境とかの専門家に囲まれております。そこでは、「コミュニティ」がすごい便利な言葉というか、善なる存在として流通しているんですよ。やっぱり「壊れていく善きモノ」という認識が共有されているんですね、都市計画家にしても建築家にしても。「壊れていく善きモノ」ということは、かつて純然たる何か善きモノがあった。では、壊した犯人は？となって、それが近代化なんだと。善きモノが近代化によって壊された、というハナシです。

寺田先生の用いる「伝統的」は、あくまで限定的な意味だと仰いますが、そこらへんの話ですつ飛ばして読めば、地域おこしのコミュニティ論者が言っている「伝統的」と合致する話なんですね。平山先生が指摘されたように、歴史的にみると、それはどうなの？ってなるかと。図らずも共犯関係になってしまっている。実はこの点は、今日のこの場に来てあらためて気付かされたことです。僕自身の課題でもあるので、備忘録的にコメントを付け加えました。以上です。

村上：良ければ、もうちょっと広げるといいかなと思っていることがあります。今回の本の話としては国とか制度とかかなりコンクリートなものを扱っているんですけど、同時に地域社会っていうものを、テーマの一つ大きな部分として扱っています。その地域社会っていうものが、実はそれほど昔から全然変わらないものではないのだ、っていうのが先ほどの土居さんの指摘だと思うんですね。歴史的に見ればそれは構築されたものである、と。現代社会っていう面で考えると、例えば今「絆」みたいなことが一生懸命言われていますけれども、絆の元になるようなものとして評価をされている。

先ほど学問領域の拡散とか多角化みたいな話があったんですけど、その中で例えば宗教学をやっている人というのが何で飯を食っているかっていう話になると、そういう地域社会、先ほど土居さんが言われたように、まさに建築とかそういった人たちと同じで、どう宗教的な文化資源を使うか、人と人との絆もしくはコミュニティを再構築できるかみたいな話をネタにしている。

その辺からの質問で、例えば塚田さんに対する質問として、芸能はどうですか、それが政教関係の中ではどうですか、みたいな話っていうのがあったと思います。そういう意味では、実証的な、少なくとも今回の本で目指しているような、実証的な宗教社会学の研究において、先ほどお話があったような、そういうコミュニティの問題っていうのは、どういう風に考えることが出来るのか。あるいは、これから先この本で目指しているようなことをやっていくとすると、そういうコミュニティと宗教みたいなものというのはどういう風に考えたらいいと思われるかみたいなことを僕としてはお聞きしたいです。

寺田：平山さんからも御指摘がありましたが、地域が近代化の中で結構大きく変わっている。たとえば畔上さんの御研究だったら地域の景観自体、鎮守の森とかですが、そういったものも近代につくられているケースが案外多い。それが後世の人間からは伝統的なものに見えてしまっていると、こういう御指摘をなされてる研究もあります。ただ、人工的につくられるということでしたら、何も近代に始まるものばかりではないわけで、近世初頭にまず村が、村割りによって人工的に作られる訳です。そしてその中で、もちろん次男坊三男坊の移動・流出はあるのですが、260年間、世界史的に見れば、相対的に人口移動が少ない社会が続いた。その中でいくつかの集団原理が編成され、様々な影響力を発揮するようになったわけです。そし

てその後の近代化の中で、地方改良運動とか生活改善運動とか色々な動きがあったわけですが、歴史家は、中央官公庁が打ち出した政策とその影響という視点で地域を見ることが多いに感じます。近代化や現代化の影響が地方のこういう動きから読み取れる、と。そういう視点は非常に重要ですが、僕は、中央からの発信と地域における受容という図式では見えないものがあると思っています。本書で論じたように、地域社会の中には重層的にグループが取り結ばれていて、それぞれのグループの主体的な状況判断によって様々な選択が行われている。なんでも国家の影響、あるいは近代化によってつくられてるって議論には与しませんね。

一方、社会学では、コミュニティとか社会関係資本というタームがよく使われるんですが、じゃあコミュニティって何なの？みたいなことを考えたときに、曖昧模稜な概念として用いられているケースが存外に多い気がします。たとえば東北大から関東に移られた有名な先生（吉原直樹）なんかは、原発事故で避難された——避難所で一緒に生活をされている——人たちの集まりも「コミュニティ」と呼ぶわけです。そういう風な、ある種、目的的に集められた人工的・一時的な集団までコミュニティの言葉を使ってしまったら、コミュニティって言葉とアソシエーションって言葉のそもそもの区別自体がなくなってしまうと感じます。

そういう意味で僕の論文ではコミュニティって言葉は使わずに、手垢が付きまくったゲマインシャフトって言葉をあえて使ったわけなんです。社会学という学問領域の中では、「自然村」という——すごく批判はされましたけど——水利権と婚姻に関する容喙権（口出しする権利）、共有林（入合地）・共有田（宮田）とかの共有財産を共有してるスケールってのが、地域コミュニティにおいて一番重要だったことが念頭に置かれてきたと思います。特有の我々意識・コミュニティ感情を分有しているスケールとしてのムラですね。それと先祖を祀るイエっていうものの二大原理というものが日本人を作ってきた、日本人っていうものを社会化してきた重要な要素なんだ、ということが言われてきました。

その二大原理と違った、土葬をお手伝いするとか、町場では火葬をお手伝いするとか、そういう風なイエとかムラとは違った近隣の死者を媒介にしたおつきあいというか、死を媒介にした紐帯の原理——死の互酬性の規範——みたいのものがあって、それが変容・解体していくメカニズムを今回、僕の論文では描いたわけです。そういう風な、先祖（イエ）と氏神・産土（ムラ）だけではなく、他にも村人が村人としてコミュニティ感情を分有する契機となっていた要素を審らかにし——コミュニティがコミュニティたり得る紐帯みたいなものの原理を一つずつ特定して

——、それがどういう風に変わっていったのかってことを押さえてはじめて「コミュニティの解体」とか「コミュニティの危機」みたいなテーマが論じられるんじゃないかな、と思ってます。

ちなみに昔の農村社会学では、「村の危機」という問題関心はずっとあった訳です。『村落社会研究』に分厚い成果がたくさん収録されてます。これをコミュニティみたいなぼかした言い方にしてる場合には、ちょっと議論が曖昧模糊というか抽象的というか。やはり、きちっと論じる際には、限定的に対象を特定して、その変化を見るっていう風な議論の仕方をしなきゃまずいんじゃないかって思ってます。ちょっと土居先生から聞かれたこととはずれてると思うんですが、そういう思いはあります。あと畔上先生がいらっしゃるんで、是非、畔上先生にも絡んでいただいて。

畔上：上越教育大学の畔上でございます。まさか流れ弾が来るとは思わなかったので、どこでどう答えましょう。実体験の話からした方がいいのかな。土居先生とのお話との絡みでいきますと、私も地方大学で、いろんな仕事をやるわけです。例えば教育委員会から来て、ちょっと自治体との関係である本を作ろう、と。ついちょっと前にあった話をしますと、どういう本を作ったかっていうと、ある神社を中心にその地域社会の古代から近現代までの歴史を通観するものを作ると。それで、それに参加せい、と。僕が批判してやまない神社中心主義を自分でやれと（笑）。つまり資料はあるから見てくれ、誰も整理してないから見てくれ、と。ある神社についての近代史のところを書け、と言われてやるんですけど、いろんな地場に置かれるんですね。

私が書いた内容は、まさに今寺田さんがおっしゃったようにマクロ型なんですよね。つまり、昔からあるわけじゃない。みんなが、地域の人々が営々と組み直して、位置づけ直して、それでそういう守ってきたもの、結果としてそれは守られていくんだと。場合によっては守らなくて潰してみたりするということを書いたんですけども。じゃあそういう地場に身を置いて、（地域の記憶の）編纂過程の現場に立ち会うとどういふことが見えてくるのかと言うことを少しお話しします。先ほどの神社の女将さんかな、その方と社務所で仕事とかをすると、そういうところに町会議員さんがやってきたり、お祓いの席になぜか市長さんがやってきたりとか、そういう実態の中に関わらざるをえない。そういう非常に緊張した関係の中に身を晒さざるを得ないことになるわけです。そこで、自分はいったいどういう立場からコミ

ットしたらいいんだろうって。そういうのは常に考えさせられました。そういう意味で、土居先生のお話を聞いていて、そういう地場の中で研究することの意味って何なんでしょうと。あるいは歴史家が役割を果たすことって何なんだろうってことを考えさせられたことを思い起こしました。

それで少し、素材提供という話になっちゃうんですが、先ほど塚田先生と少しお話をしていて、戦後の町内会レベルの神社の問題をどう考えるかって時に、今非常にもてはやされているのは、＜社会結束型のソーシャルキャピタル＞としての神社の役割という議論が出ている。そしてそれが突出しちゃっていると。それが悪いかわかりませんが以前に、例えば町内会と神社でどんなことがあったのかってことが、戦後研究でどれだけ明らかにされてきたか、と言ったらなかなか無いわけですね。そうした中で提出されたのが塚田先生の議論。こういう議論をやらなければいけないんだっていうこと私としては気づかされた。

要するに、そういったものを常に重ね合わせていかないと、あるいは自分が置かれている地場を意識して発信していかないと、たぶんその現代社会においてわれわれが研究する情報発信力の問題に相当関わってくると思うのですが。それが果たして歴史学を再生させるかって話になるかはわからないけれども。それぞれのスキルの中でやるしかない。そういったところをどう考えていくのかって意味で、一言で言うと合わせ技の問題だろうと思うんですね。例えばそれぞれの分野でやっぱりバランスの悪さがある。町内会と神社に関しては明らかに批判的な研究のバランスが悪い、っていうことを非常に感じています。といったことを考えながら流れ弾の議論が来そうだなと思って今急遽考えたところです。

村上：先ほどの山中先生と寺田先生の間であった、議論の対象の話っていうようなのもつながってくるんじゃないかと思います。流行の学問だからというのは、流行になるだけの理由があって流行になっているっていうのがあって、例えば弓山先生がスピリチュアルというものが臨床宗教師みたいなものと繋がりがあって、実際に社会の中で目に見えるような形で運動として動いているんだというお話がありましたけれども、それは社会の枠組みがこう変わってくることによって、必要とされるものが変わってきて、それでその必要とされるものを明らかに、知りたいというような営みに対して、われわれは学者として応えていかなければならないみたいな部分がある。

社会の中で社会の紐帯が解体する時に、何かを軸にしてその紐帯を回復するとい

ような話をしてるというのが先ほどの畔上先生のお話で、それは学問ブランドとしての従来までのあり方みたいのとはちょっと違った意味づけが学問の中にもあるんだけど、でもそこの中で特定の役割を果たすためには、たとえば今まで歴史学で使ってきたようなきちんとした資料の扱いみたいな話が無い状態で、そういう本を作るっていうことは少なくとも学問的にはあまり意味はないかもしれないんだけど、そこで何がその研究対象として立ち上がってくるか、というのは学者の側だけで選ぶのかっていう問題がもしかしたらあるという話であって、実証社会学が今の地域社会とどう関わったらいいかという話については、貴重な示唆をいただいたと感じます。一応これでこの議論は終わりでよろしいでしょうか。では続きまして平山さん。

平山：私のコメントに対しては非常にわかりやすくリプライいただきまして、特にもうあれこれ言うつもりはないんですけど、第Ⅲ部に関して時間の都合で飛ばしてしまったところを一つだけ。この本の面白さとして、レジュメの7頁に書いた第Ⅲ部全体というところで、先ほどお話を聞いていたら「国家と宗教」にもう一つ藤井さんの章が入るかもしれなかったと聞いたんですけど、結果として問芝さんと小島さんのスタイルが非常に共通しているところと対立的なところ両方がある感じで共通点とコントラストがあって、そこが面白くなっているのではないかなというところを先ほど時間の関係ではしりました。

雑な思想史研究をやる人であれば、決定版のこれさえ見ればいいたろうとすませしてしまうところを、問芝さんと小島さんともにちゃんと初版等々と増訂版をきちんと腑分けをして、この加筆された部分が実は重要だみたいなやり方をされているということですよね。これはどんな学問から見ても実証的だと思います。

ところが問芝さんと小島さんが違うのが、顔が見える言説を分析されている問芝さんと、小島さんの方は大きな流れの方で論理を抽出して転換点を見いだしているという、この二人のスタイルを2章続けて読むというのはこの本の面白さじゃないのかなと思いました。

続けて、私は歴史研究者としてということを先ほど強調してコメントをしたわけですが、先ほどコメントされた畔上さんも歴史研究者で私の大先輩なんですけれども、今日いろんな議論を聞きながら、ちょっとついて行けないなというところも正直あったんだけど、やっぱり来てよかったなと思うのです。今日ここに歴史研究者の自分の仲間とか後輩とか先輩とか沢山連れてきたかったな、と思うところもあ

って。それはやっぱり宗教社会学の皆さんの珠玉の成果を見ることによって、自分の歴史研究の中身を色々と反省させられるところがあったということですね。

何が言いたいかという、歴史学と宗教社会学が共同作業とか関心の共有とか、連携をどうやったらできていくのかな、と。やはり、ものすごく当たり前のことなんですけども、あちらさんも丁寧に行っている、とお互いに思えるようなそういう回路ができたらいいいのではないかと思います。

やはり不幸な出会いというのが学問と学問、ディシプリンとディシプリンの関係を悪化させるわけですね。社会学の中でも正直、理論を当てはめて、現実をびっくりするくらい雑に扱っていつてしまっている人はいると思いますし、また歴史学の中でもですね、俺は資料を沢山集めているんだ、どんなもんだい、というふうなドヤ顔しているような嫌な人たちもいると思うんですね。その嫌な感じの人同士が会ってしまえば大変不幸な結果になって、お互いの悪口がそれぞれのタコ壺状態の学会、研究会で蓄積されていつて、あんなやつらと付き合うなといったような、そういうくだらない、不幸な結果になっていくと思うんですね。

その点で今日、この本の内容から離れてしまって申し訳ないのですが、こういう毛色の違う人間を寺田さんが呼んでくださったということ、そして、歴史研究者が見てもたいへん触発されるような、先ほど問芝さんにこれは思想史でいいんじゃないのかと言ってしまいうぐらい、そういう丁寧さを随所に感じる事ができたことで、この本はやっぱり、お世辞じゃなく、歴史学と宗教社会学の一つの回路になるんじゃないかということで、今ハッピーな気持ちになって議論を聞いていました。

それから歴史学に対する自戒の念をこめて言えば、例えば弓山さんのレジュメで綺麗に図式化されていますけど、塚田さんの霊波之光の発展段階を見て、先ほど畔上さんにも言ったんですが、もうこれはまさに近代天皇制の上手いかなかったところにきちんと取り組んでいる。今上天皇の生前退位するのしないのと言っている問題が今あるわけですが、霊波之光は本当に上手にやってるな、近代天皇制も現代象徴天皇制もしっかりしろよと思ったんです。霊波之光は、「今の教祖さんが亡くなったらどないしよう」みたいなことをよく考えてやってるわけなのに、今頃有識者を呼んであーだこーだ言っている天皇制って、いったい何なんだと思うわけです。

ただ私も実は元々日本近代史研究を始めたのは昭和 20 年 8 月 15 日、なんであんな日を迎えたのかというのが出発点なんで、木を見て森を見ずにどうしてもなってしまうんですね。天皇関係の資料を一生懸命見ていて、どうもそれが天皇制の病理みたいなところにばかり目がいつてしまう。

そこでいったんそういう磁場から離れて、今日こういう自分みたいな門外漢をウエルカムしてくれるところに来てみたら、本当に天皇制はやり方がへたくそだ、みたいに見えるような、こういうリフレッシュすることができる。しかも宗教社会学は、近代史の人たちから見ても、まず素材が興味深い。コミュニティとか地域、共同体、地域社会の話もそうだし、素材としてすごく共感できるところはあるので、もっともっと共有作業ができたらいいなと思いました。

この本が、ハーベスト社から出ているわけですが、私も初詣のことをやっていたから、不勉強ながらちょろちょろと宗教関係の本を読んだりして、ハーベスト社とかペリカン社とかが、歴史研究者、日本史、日本近代史の人たちに関連する書籍を出されているのは知っています。例えば史学会という歴史学メジャー団体があり、毎年5月に前の年に出た主な研究の回顧と展望というレビューをするわけですが、私は2014年の日本近代史の「社会文化」の領域の「回顧と展望」を執筆しました。私はそこで意図的に「宗教と社会」という項目を設けたんですね。翌年度の担当者もちゃんとそれを引き継いでくれました。

宗教を抜きに日本の近代史の通史を描けてしまうというのは、どうなんだろうかと思うのです。例えば、廃仏毀釈とか、大本教の弾圧とか、エキセントリックな、花火のように衝撃的なことは点的に載るんだけど、それ抜きに、ストリームとしての宗教っていうものは、日本近代史の通史に出てこない。

例えば、大学で日本近代史という15回の講義をやった時に、1回分でも宗教史に費やすのが通例になっているかという、通例になっていないんですね、残念ながら。例えば鉄道抜きとか、メディア抜きの近代史というのは描きえないわけなんです。

そういうところで、もうちょっと宗教社会学の方々の知見を取り入れながら、なんとか日本近代史の像を豊かにできないかなと思いました。そこで提案なんですけども、『史学雑誌』の「回顧と展望」、これは歴史研究者はみんな見ます。これに、法蔵館はバリバリ載ってるんですよ。仏教史の人の売り込みはすごい上手なんです。ハーベスト社とかペリカン社の本が載ることは非常に少ないんです。載ってはいても、すこし影が薄いかなと思います。

ぜひ一冊、史学会に送っていただきたい。あそこは送って来たものは担当者に割り当ててらるんですね。非常に裏話になっちゃうんですけど。また、書籍ではなくても日本近現代史に少しでもかするような論文を書かれた方は、ぜひ抜き刷りを史学会に送り付けていただきたい。送るのが面倒くさくなったら私に送っていただけれ

ば、一緒に送りますので。少しでも回路を開けるように。ブラクティカルなお話になったんですけども、そういうことを思いつきました。本の内容からは少し離れたんですけど、以上です。

村上：はい、これについては、リプライというのではなくて。送ってください。ではお待たせしましたけれども、まだ 30 分近く時間がありますので、議論をフロアに開いて、筆者の方にでも評者の方にでもかまわないと思いますので、御意見を頂戴できればと思いますが、いかがでしょうか。御質問、御意見等いただきたいと思いますが。

大澤：卒業生の大澤と申します。今は文化庁宗務課に勤めています。今のお話を拝聴させていただきまして、この本の袖で『リーディングス日本の社会学 19 宗教』、これを目指したものと書いてあって。私自身も学生時代このリーディングスを読んで非常に薫陶を受けまして。寺田先生にお聞きしたいんですけど、このリーディングスを目指してその結果何が見えてきたか、教えていただきたいと思います。

寺田：ありがとうございます。リーディングスを使って大学院で授業をしたんですね。以前も一回やったことがあって。その時は塚田くんが受けてくれて、隈元（正樹）君も受けてくれて。僕はその時、自分自身面白いと思って読んでいるし、勉強になるというか、とりあえず名作論文を読むということで鉄板だろうと、高いテキストを買わせて読ませたわけです。ただ、数年経ってテキストにして読ませたら、ちょっと辛いのかなというか、知らないことがそもそも多いというか。同族や宮座といった習俗だけでなく理論的な部分も。ちなみに図書館に行く訓練になるので、本文じゃなくて原著をコピーさせて読ませています。掲載された参考文献もコピーして、そのうち重要そうなものに目星を付け、3 本程度は読んでこい、と。それが、たとえば井門先生のやつを読むと、こんなにたくさん勉強しなきゃいけない文献があるんだ、となるわけです。しかし、当時流行っていても、今はもう勉強しなくてもいいかな、という議論もやっぱりあるわけです。つまり、今日的にマストな内容ばかりではないということです。ですので、それよりは、リーディングスの問題関心を引き継いで、今の研究状況もちゃんと見渡して、個別の実証研究のお手本みたいな論文集があったら教科書で使いたいなと思い、このプロジェクトを企画したという次第です。

やってみて何が見えたかって言うと、今日の山中先生の御批判みたいになんてちょっと旧態依然感はあったかな、というのが一つですね。もう一つは、そうは言っても個別テーマじゃなくて地域と国家と運動みたいな感じでわけることによってある種バランスがとれたというか、宗教社会学という学問分野はこういうのにも関心があると。そういう広がりみたいなのは示せたのかなという印象を個人的には抱いているんですが。川又さんや小島さんとか、先輩方がどう思われているかはちょっとわからないです。

大澤：川又さんはいかがですか？

川又：ありがとうございます。リーディングスはあくまでもごくわずかなところから入っていったってさらに読むということで、今回はそれに対して、ある意味新作、あるいは旧作だけど新作に何かしたものをそれぞれ提示したというところで、今日をきっかけに、またいろいろと読んでいただいたり感想をいただいたりしながらだと思っていますが、とりあえず 2016 年時点の現在進行形のものは見せることができたのかなとは思っています。

村上：他にいかがでしょうか？

松島：東京大学の松島です。いろいろと勉強させていただき、ありがとうございました。ちょっと様子を見て意見がない部分かなと思ったので、私自身の立場のところからお話を、というか質問も含めてなんですけれども。山中先生からですね、方法論について提案があつて。特に経験科学的方法論の精錬が必要となってくるということを含めて。

それで 1 つ残念だったのは、未だに宗教心理学は金児先生しか挙げられてなかった。一応私を含めて、いろいろと後継の人間が『宗教心理学概論』だったりとか、いろいろとそういう研究を出しているので、できれば宗教心理学はマイナーですけど、金児暁嗣先生のところ以外にも目を配っていただければ嬉しかったかなと思います。

やっぱり今日、方法論について山中先生から指摘がありながら、聞いていて本編・中身の部分や枠組みについては語られているけれども、方法論についてはほとんど寺田さんを含めてやり取りがなかったというところに、すごく私の中では、心理学

を専門としているので疑問というか、問題を感じます。特に他の分野では心理学は方法論のことを言い過ぎだと。ただやっぱり実証を語るには先生が言われた通り、方法論についてどれだけ厳密にするか。

実は私も最近、ほぼ同じ時期に、宗教心理学の本を出したんですけども。私は、方法論の章を書いたんですね。けれども読者は嫌がるかなということで、残念ながら自分が代表編集著者だったから入れなかったんですね。いずれそれは何かで出そうかなって感じで。まずは、頁数の問題とか価格の問題が引っかかるわけで。あと心理学の一般読者は多いけれども、統計の本だとほとんど売れないってのもあります。そういう経緯があった時に、やっぱり今日の議論の中でせっかく山中先生が投げかけたにもかかわらず、その問題についてほとんど触れていない。

実証的な側からいくと、先生がその限定するということを言われますけど、私自身、心理学ってのは一般化、普遍化っていうことを想定するけれども、その矢先が宗教心理学では日本人の宗教性を平均化してしまって、あまり浮き彫りにできなかったというのがあります。私の本の中でも論文の中でも、研究対象の明確化っていうこと、特に心理学部分でもやっぱり対象を明確化することによって浮き彫りにしていくと書いたんですけど、やっぱり方法論的に何か実証的に調査をする時に対象を明確化していかないと、その部分がどんどんやっぱり落ちてしまうっていう問題があるかなと思うんですね。

ですので、今後、実証ということを掲げていくのであれば、どういう方法論を展開していくのか。それは質的とか数量的っていうのはあると思うんですけども。そのあたりのところを議論していかないと、今回山中先生が指摘したような部分でいうところで、こぼれていってしまうんじゃないかなと。編著者の方として、方法論について、特にそれについて全く今日コメントが無かったので、どういう形で方法論について考えて、ブラッシュアップしていくのかっていうことについてお話をさせていただければと思います。

小島：最初は山中先生の御指摘から続いている議論なんですけれども、まずそもそも諸筆者の学問領域というのをあらためて確認してみると、実は非常に学際的であって、宗教社会学もあれば宗教学もあれば、民俗学もあれば、法律みたいなをやっているやつもいると。そういった中で先ほどから出ている話を繰り返しませんけれども、看板として実証的宗教社会学というタイトルを付けているわけで、各論文ごとには方法論というものはイメージしてあるはずです。

適当にフィーリングや流行に乗った方法による解析ではなくて、論文ごとにどうしてこういう方法論なのか、それはどういう研究の流れにあるのかっていうこともイメージしつつ、事例を実証的に分析していく。そこを統一すべきなのか否かっていう問題もあります。例えば、そもそもでいうと論集っていったいどういう性格の書籍として考えた方がいいのだろうか。テーマで統一すべきなのか、方法論で統一すべきなのか、それぞれが一定以上に整っている、揃っているべきなのか、テーマの枠の狭さ広さをどれくらいのスケールで考えていいのか、どれくらい広がっちゃうとだめなのかということまで考え出すと結構難しいと思います。

アラカルト的に大きな枠の中でいろんな論考が載っていて読者がそこから何を受け取るかっていうことに委ねるというような編集方針もあるだろうし、それからある程度統一性みたいなものを明確に出して、こういう方針で一冊作って見たらこうなりましたっていうことを問うというやり方もある。そこにはおそらく正解というものはないのではないかな。

ただ先ほどから出ている話ですけども、「実証的宗教社会学」っていうネーミングは何らかの方法論というものを伴うように見えてしまうというところが、ある種の誤解というか、ツッコミどころというところになってしまっているのであろうと。そこは編者として戦略的な詰めが足りなかったと言われればそうなのかもしれないですけども。結構しっかりと個々別々に近代化とか近代日本の宗教に関する事例ということで、個々別々の研究ではあるけれども、そのテーマはそういう緩やかな共通性をもって、緩やかと言っても近現代日本の宗教と社会というところでは、それなりにきっちりした枠が設定されていると思いますけれども。

その中でしっかりと実証性を共有した事例研究を並べるという意味での統一性はあると思いますので、そこを投げたかったというのが、編者としての意図ということになるかと思います。それで名前が実証的宗教社会学なの、ちょっと違う方がいいんじゃないのとか、序章のマニフェスティックな打ち出しとずれてないかと言われれば、そこは本当にわれわれの書きぶりがよくなかったということになるかと思います。

あと、ごめんなさい、一点だけ。弓山先生に誤解があるといけないので。私はだからスピリチュアリティというものを対象にしてはいけないと言っているわけではなくて、流行っているからという理由だけで魂のこもっていない使い方をすることがいけない。

弓山：耳が痛いですね、はい。(会場笑い)

小島：スピリチュアリティにしろ、ツーリズムにしろ、明確な目的意識や問題意識を持っていらっしゃる方は全然問題ないんですけども、なんかこう乗っかっていう、これは宗教学とか社会学の世界だけではなくて、他の歴史学でもあるでしょうし、法学なんかでも刑法でなんか修復的司法みたいなものがアメリカで流行っているとすぐに飛びついて、それは昔から日本でもすでにバリバリやっていることを知らないような人がトンチンカンな分析をする。そういうのはいけないですよってことです。

寺田：ありがとうございます。方法論というのは学問分野ごとに語り方が大分違って、心理学の中での語り方と社会学の中での語り方はやっぱり違うと思っています。方法論的な刷新がある場合には、方法論について語るべきだと思うのですが、この論文集に関しては方法論の革新を目指すよりは、対象を的確に説明するというか、そういう風なものを編集方針としたということなので、先ほど小島先生が言われたことと全くかぶってしまうのですが、個別研究・個別論文ごとに視座と資料と、どういう風に解釈するのかという、そういった方法論的なものに触れてもらって書くという形の編集方針を採ったということです。

松島先生たちの御仕事『宗教を心理学する』でやられていることは、一章取り外しても、一章はやっぱり方法論に関する説明があるわけですが、その部分を僕は、＜方法の標準化＞を試みた議論だったと読んでいます。ちなみに、方法の標準化を図ることがいい場合もあるし、悪い場合もあると思っています。悪い場合は（徹底されていない場合）序章で書いてることと違うじゃないか、とか、（徹底されている場合）金太郎飴のような議論ばかりじゃないか、とかの批判が出てきます。われわれも『構築される信念』『ライフヒストリーの宗教社会学』といわゆる方法論を前面に打ち出したタイトルの論文集を出しましたが、そこにはいいところもあったし悪いところもあったと思っています。ま、率直に言うと、悪いところが結構あったと反省しています。ですので今回は、特定の方法論をタイトルに冠して、新たなアプローチの可能性を探るような論文集ではないものを作りたい、というのがありました。

やっぱり宗教心理学といっても、松島先生のお仕事みたいに（ホーリネス系の学校の生徒）被調査者が一定程度いて、その心理的傾向をみる、という研究もある。

ちゃんと測定尺度を設定して、それで分析して、宗教性を見る、というのは標準化の議論に適合的だと思います。ですが、先日の日本宗教学会でもお話ししましたが、宗教心理学ってミッション系の高校生の研究だけじゃないわけですよね。質的な宗教心理学というものもあるわけです。こないだの論集（『宗教を心理学する』）の執筆者がやられているお仕事の中には統計学的には耐えられないようなサンプル数を扱ってるものが結構ありますよね。ただ、そういった論考は、サンプル数より事例のユニークさ、希少性で読ませる論考だったと私は見ているわけです。つまり、どういうインプリケーションが得られるかってのが論文の真価として問われるべき部分であって、いくら手続きがしっかりしてても無意味な調査研究というのはやっぱりあるわけですよね。

そもそも宗教研究は、一般的な傾向を扱うような宗教研究もありますけど、特定の教団とか時代とか思想家とか出来事を扱うケースが多いわけであって、それについて入手できるデータから議論を立ち上げるルールがあるわけです。そのときに統計的な手法でやれる研究ってのは、扱える事例とか対象にできるものが限られますよね。

つまり、手続きを厳格化することによって得られるものと得られないものがあるわけです。両者の損得勘定を考えた際、今回はそれぞれの論者が見たいものを見るために適合的な方法を選んでもらう方針を取るべきだろう、と考えたということです。加えて、今日、方法論に関する議論がまったくなかったとは思えないです。あまり答えになっていないかもしれませんが、ありがとうございます。

村上：はい。他にいかがでしょうか。若い人も遠慮しないで、質問をしてもらってかまわないのですが、どうでしょうか。

長島：大正大学の卒業生で、修士課程まで行った長島三四郎と申します。よろしくお願いします。先生方の議論を聞いていて、自分が質問とか感想を述べる感じではないなと思っていたんですけども、せっかく質問させていただけるということなので、質問というよりは感想になってしまうんですけども、ちょっと述べさせていただけたらなと思います。さきほど大澤先輩の方からもあったこの「あとがき」のところで、「ポスト・リーディングス」というのが掲げられているということで、この本を読んだ後に『リーディングス』を読み返したんですけども。

寺田：まじめ（笑い）。

長島：いくつかテーマが変わっているのかなあとと思って、あの論集だと要約した内容が載っていて、たくさん論文が載っているという形で、こちらは新作かそれに準ずるような作品が全部がっちり載っているという形で、それでテーマも違うところがあると思います。例えば『リーディングス』だとブラジルの宗教の、日系宗教の話が載っていると思いますし、新宗教の思想の話、生命主義的救済観の論文とかも載っていて、そういうのと該当するのがこっちの『宗教変動』の方には載っていないので、そういうのは質問というよりも、今の宗教社会学の中でテーマの広がりとか変化の表れなのかなあと思いました。

それと同時に、これは本当になものねだりなのでよくないと思うのですが、例えば、もしこれを要約でもっとたくさん論集に載せるとしたら、2014 年に『宗教研究』で寺田先生が書かれた生命主義的救済観の発展的な論文もありますし、最近だとカルト問題の論文も、それこそ塚田先生は単著も出されていて、櫻井義秀先生のカルト研究についての論文や、もしくは寺田先生も台湾の新宗教で単著を出されていて、高橋典史先生の研究など海外の研究もあるので、「ポスト・リーディングス」というのを意識した時に、前回に載っていたテーマも含めて更に広がりを持ったのもあり得たんじゃないか、と思います。ただそうすると、総花的というかあっちもこっちもみたいになっちゃうので、それはいいのか悪いのかは分かりません。そういう論集のあり方ももしかしたらあったのかなあとと思ってしまいました。すみません。新参者でこういうコメントはよくないのですが、違う形の論集のあり方ももしかしたらあったのかなあと思いました（会場笑い）。

寺田：編集方針にすごくダメ出しを（会場笑い）して下さって、ありがとうございます。とてもありがたいコメントだなあと聞いたのですが、ちょっとやっぱり言葉足らずだったなあというのはあります。「ポスト・リーディングス」の研究テキストの「第1弾」となることを目指す、「第1弾」というのが入っていれば、第2弾、第3弾とかですね、海外篇とか思想篇とかですね、移民篇とかスピリチュアリティ篇とかツーリズム篇とかも収録したものがどんどんつながっていくかなあとこの風に感じました。以上です。

村上：他にいかがでしょうか。だいたい時間にはなっているのですが、あと

おひとりくらい受けることができるのですが、せっかくですからいかがでしょうか。もしだめなら評者の先生方でこれは追加してちょっと言っておきたいかなということがありましたら。

土居：事前の打ち合わせ段階で、寺田先生から頂戴した一斉メールには、人選理由が明記されてました。この人たちは、どんな学会に行っても歯に衣着せずに物申す（会場笑い）、それで選びましたと。それは光栄なんですけど、その教え子諸君が唆されないと話さないというのはいかがなものかと（会場笑い）。「なんだこれ？」ぐらいなことを言う場ではないのかと。その点、気になりましたので、歯に衣着せず物申します（会場笑い）。

村上：その点につきましては、同じ研究室の指導担当の私としては、大変申し訳ありません（会場笑い）。今回は、うちの研究室の鬼軍曹が編集をやっている（会場笑い）、ということもありまして、若干氣勢をそがれているところもありますので、普段はこうじゃないよね（会場笑い）。

弓山：授業で扱われているという話も聞いたので、どんな風な議論が授業では展開されているのかなというのを、どなたか院生が報告していただけると、楽しいかなと。こんな話が出ているのかなとか、こういう疑問が出たとか、そんなことを報告していただけると、土居先生も（会場笑い）。

小島：お怒りをしずめて（会場笑い）。

福井：では少しだけ話させていただきます。大正大学大学院の福井敬です。寺田先生のゼミでは、この本をテキストにして、各人・各院生がそれぞれの章・コラムを読んでいます。やはりスタイルとしては、大きくまとめるのではなくて、まずはしっかり精読していったレジュメにまとめていく、まず内容を理解していくというスタイルで、最後にコメントするという形をとっています。

特にどういう議論があったかというところなんですけども、宗教社会学の基本的な考え方や論文の型を学ぶのにこの本は重要だと私自身は感じております。先行研究へのコメントの仕方、研究のポジショニングをどうしていくのかといったことや、整理の仕方、自分の研究の位置づけ方を学べるというのがこの本の勉強になってい

るところです。

内容に関してなんですけれども、例えば塚田先生の霊波之光教会だとすると、カリスマという存在がだんだんシンボリックなレベルに変遷していくなかで、レアキャラ化していく過程が逆に信仰のレベルを上げたりするというような、宗教変動や教祖の意味づけの変容を捉えること、社会変動と宗教の関係を捉えることによって、信者が教祖に対する捉え方を学ばせてもらっているというような、ある現象を見るときに社会変動の中で、どう教義が変わっていくのかといういわばダイナミズムの解釈の方法を学ばせてもらっているというようなところなんです。急なバトンタッチにうまく答えられていないんですけれども、申し訳ないです。

村上：それでは大変長時間、おつかれさまでございました。

