

げる「右派」と「左派」が、中国統一の前夜に交錯した事例として、あらためて検証されねばならないことを教えられた。

冷戦体制が崩壊して戦後歴史学の賞味期限が切れたとき、日本近現代史の重要な一翼であったはずの社会運動史研究は打ち棄てられ、社会運動史研究「冬の時代」がやってきた。研究の継承すら危ぶまれる状況に危機感を抱いた田中真人同志社大学人文科学研究所教授（二〇〇七年逝去）が立ち上げた共同研究「近代日本の社会運動家——その書誌的研究」の場で、ともに大学院生であった福家氏と評者は出会った。近年、社会学の立場から社会運動を研究する人びとは増えつつある。しかし、社会運動「史」として、戦後歴史学による研究の蓄積を十全に踏まえ、日本近現代史——そして東アジア近現代史——の研究のなかに社会運動の歴史的経験を位置づけ歴史に学ぶ地道な作業も、なお必要であるはずだ。志を同じくする福家氏とともに研究できる幸運に感謝したい。

（神戸大学国際文化学研究推進センター協力研究員）

水岡崇著

『新宗教と総力戦——教祖以後を生きる』

（名古屋大学出版会・二〇一五年）

近藤 俊太郎

本書は、新宗教と総力戦との関係を、中山みきの死後の天理教に照準を合わせて考察した成果である。著者にとつて初の単著で、二〇一一年度到大阪大学に提出した博士学位申請論文の一部を再構成したものであるという。まずは本書の構成を紹介しよう。

序 章 新宗教と総力戦

第一章 信仰共同体の危機と再構築——飯降伊蔵と本席——真柱体制

第二章 戦前における中山正善の活動——宗教的世界の構築とその政治的位置について

第三章 「革新」の時代

第四章 宗教経験としてのアジア・太平洋戦争——〈ひのきしん〉の歴史

第五章 宗教のなかの「聖戦」／「聖戦」のなかの宗教——

〈ひのきしん〉の思想

第六章 「復元」の時代

終章 動員への経路

二

続けて、各章の内容を要約する。

序章では、本書の課題と方法が明確化される。本書の課題は、「近代日本を代表する新宗教である天理教が、支配体制やイデオロギー、具体的にいえば国家主義や植民地主義、そして総力戦といった歴史的事象と交錯することを通じて、彼らの教義や信仰の形態をどのように変容させていったのかを明らかにすること」(三頁)である。著者は、先行研究に「宗教運動／文化の形態的・思想的な新しさ」への重視と、「新宗教にとつて制度化という事態を非本来的なものとみなせうとする語りの構造」(六頁)を読み取っていく。そして、こうした研究方法に対し、むしろ「変容していく運動への持続的な関心こそが重要なのであり」、「新宗教自体や信仰当事者が、その変容過程をどのように生きてきたのか」(八頁)を問うべきだという。著者は、こうした課題設定ゆえに「二重構造」論批判へと向かう。つまり、「非本来的なもの」とは異質な「本来性」といった問題のみならず、何らかの形で戦争協力とは別の次元で宗教を捉えようとする立場に、様々な側面から批判を加えていくのである。そして、宗教の戦争協力を「教義や信仰そのものに密接に

かわる」問題として捉え、「総力戦という文脈において生起する信仰の世界そのものの再編成過程を描いていくこと」(四〇頁)の重要性を強調する。

第一章では、親神共同体(教祖・中山みきの死後、親神への信仰によって結びつけられた共同体)がどう再構築されたのが、飯降伊蔵を主たる対象として論じられる。みきの「御昇天」後、「本席」の地位について親神のことは「おさしづ」を語って親神共同体を指導したのが伊蔵であり、「真柱」と呼ばれる教団としての天理教の最高責任者をつとめたのがみきの孫・中山真之亮であった。著者は、このふたりが指導した明治後半期の親神共同体の形態を「本席―真柱体制」(五三頁)と名づけ、この「親神共同体の信仰の現場から、「権力への妥協」という問題をとらえ返すこと」(五二頁)を目指す。

親神共同体がみきの死後も解体せずにはムラ社会から逸脱した信者たちの存立基盤として存続し続けることとなったとき、要請されたのが、「存命の理」(みきは「現身を隠した」だけで、じつは永久に生きつづけるのであり、存命のまま人間たちを守護し続ける)という論理)と本席―真柱体制であった。みきの死から一カ月後に異常な病を患った伊蔵が親神の代理と承認されて本席と定まる過程で、伊蔵―親神と真之亮との対立・葛藤を経由しながらも、両者が「みきの霊能的後継者と世襲の後継者」(八七頁)として相互に正当性を承認しあつたことで共同体は再構成され、本席―真柱体制は成立した。

著者は、伊蔵の「おさしづ」分析から、伊蔵の「日常的な心身状態と親神に憑依された状態との往還」(九二頁)が「おさしづ」の時空間を構成していたことや、日常の伊蔵と真之亮の關係(主―真之亮、従―伊蔵)が親神憑依の空間では逆転したと、信者たちは伊蔵を「生き神」と見ていたこと、また伊蔵の病が天啓の前触れと観念されていたため、伊蔵が罹患しても信者は医者と呼ばなかったことなどを指摘する。そして、こうした「おさしづ」をめぐる問題を、伊蔵と真之亮や幹部・信者らの協働による「信仰」の「再生産」と捉え、それが伊蔵自身と教祖みきとの対話・「交通」によって支えられていたと論じるのである。著者は、みきの「拒む神」に対し、伊蔵の神を「妥協する神」(一〇七頁)と位置づけ、伊蔵の「おさしづ」が「国家権力への批判的契機を孕」みながらも「信者たちに耐え忍ぶことを教え」るものであったこと、さらには「おさしづ」による妥協の事例の蓄積によって信者たちが「主體的に権力への屈服を選び取るようになっていった」(一〇九頁)ことを指摘する。

そして第一章末尾では、一九〇七年の伊蔵の死後、二代目本席となった上田ナライトの段階で、「組織化・制度化された天理教の布教師再生産システムに、本席の身体に依存したそれまでの「おさしづ」のスタイルが対応しきれなくなった」(一一五頁)と論じ、本席―真柱体制の終焉と「中山みき―真之亮の血統を継ぐ真柱を頂点とした近代的教団体制」(二〇六頁)の

構築の開始を告げる。

第二章では、真之亮の長男で、一九一四年大晦日に没した真之亮の後に管長職を継承した中山正善が分析対象となる。著者は、まず正善の評伝的研究に取り組み、天理教のなかで神のこゝとばを記した原典と呼ばれるテキスト類のうち、正善が「おふでさき」を重視し、その書誌学的研究に取り組んだことに論及する。正善は「おふでさき」の意味内容に「禁欲的態度」(一三九頁)をとって「科学的な」(一四二頁)研究を遂行する一方で、徹底して「おふでさき」から他者の痕跡を取りのぞこうとした。著者はそこに、正善が「中山家に伝えられた、みきが直接に書いたテキストを頂点として、原典の間に教祖Ⅱ「おふでさき」からの距離に基づくヒエラルキー」を打ち立て、「すべての宗教的権威を教祖という単一の源泉に収斂させ」とともに、「その権威を中山家もしくは自分自身へと接続しようとした」と指摘する(二四二頁)。続けて、正善の古書・民族学資料の収集実践を取り上げ、その実践が「国家主義・帝國主義と重なりあうかたちで形成され」た「海外伝道思想」と結びついており、かつ「一方向的な啓蒙の視線が貫かれている」とし(一五三頁)、こうした正善による①原典研究、②古書・民族学資料収集、③海外伝道といった諸実践の連動性を論じる。すなわち、「正善は①の実践を通じて宗教的な正当(統)性と権威を獲得し、②「枝先」についての「情報」を集積しつうえで、③一方向的な伝道、教導が志向されていく」(一五六―一五

七頁)と。それは、教団が大きく発展し教勢を拡大していくなかで正善の構築した宗教的世界の内実でもあった。

第三章では、一派独立から一九四五年までの天理教における「活字化された語り」を対象に、天理教と国家権力・戦争との関係が読み解かれる。まず著者は、一九一〇年代前半に天理教内最高の知識人として活躍した廣池千九郎に注目し、廣池が「天理教の原典と「国民教化」」「世俗化」路線を結びつけるという理論的課題を果たした(一六二頁)こと、そして、「体系的な天理教の教理は、「国民教化」の言説として誕生した(二六六頁)ことを確かめていく。さらに、地方の信者の信仰生活について、中山正善が東京帝国大学に提出した卒業論文『天理教伝道者に関する調査』を材料に考察し、そこにみられる「病氣治しをきっかけに入信し、布教を始める信者」の姿と「国民教化」の言説との間に「温度差」を読み取っていく(一九九頁)。他方、天理教が信者数を驚異的に伸ばした要因は布教師たちの活発な布教活動にあったとし、その布教活動の動機を信者・部下教会の増加が布教師自身の経済的安定と連続していたからだと論じる。

一九三〇年代前半の天理教では「日本主義」が生み出された。著者は、この事態を、「天理教における体系的な原典の解釈が、二〇世紀に入って「国民教化」の文脈に沿って開始されたこと

の、必然的な帰結(一七四頁)だと解釈する。また、中山みさの語った〈泥海古記〉という創世神話が記紀神話と異質だと

多方面から攻撃され、天理教は危機に直面し、「教義概念は国策に順応する主体へと水路づけられていく(一七八頁)」と指摘する。一方、この時期には「中山みさのひながた化(一七八頁)が起こっていた。これは、みさの苦難に満ちた後半生を「ひながた」と呼んで天理教信者の行動指針とするものだが、著者はこれが「困難な状況や事業に宗教的な価値を付与する根拠(二七九頁)」として機能したと説明する。これは国策順応として進められた「満洲国」における天理村建設にも連続していた。こうした動向は、一九三八年末以降の「革新」突入後はどうなったか。荒木文相に提出した「上申書」では、「天理教がもつすべての資源を総力戦遂行へと動員するための改革が宣言された(二八八頁)のである。この「革新」教義に対し、信者のなかには批判を唱えた者もあったが、著者は、「教団革新」に不満を持つ信者でも、それが必ずしも「時局活動」への不満と同一ではなかったことに注意を促す。

第四章では、その「時局活動」が〈ひのきしん〉の運動として追跡され、アジア・太平洋戦争との関係が検討される。著者は、「一派独立以前の時期において「ひのきしん」ということばは必ずしも重視されていなかった(二〇六頁)が、一九〇八年の戊申詔書渙発を機に〈ひのきしん〉が価値あるものとして発見され、その後、アジア・太平洋戦争を通して〈ひのきしん〉は盛り上がっていったという。そのなかで、信者たちは「天皇、国家もしくは親神のために」主体的に〈ひのきしん〉

することを求められていったのである(二二二頁)。「ひのきしん隊」が結成された一九四一年の段階になると、隊員自身が天理教と天皇・国家との親和性を語るようになっていた。ここに著者は、「病氣治しを中心とし、個人的救済を主眼とした宗教と目されてきた天理教」の「社会⇨国家への奉仕を通じた修養を重視する宗教」への「変容」を指摘する(二四一頁)。敗戦を迎え、「いざ・ひのきしん隊」は解散したが、中山正善は解隊式で今後の生活に「いざ・ひのきしん体制」が活用されることを求めた。ただし、「ひのきしん隊」において現れた信仰のありようは、戦後には忘却され、語られなくなったのである。

著者は、現在もなお実践されている〈ひのきしん〉に、「国家と戦争にまつわる歴史の痕跡が刻みこまれてい」(二四七頁)ること、そしてその痕跡との対話の重要性を指摘する。

第五章では、「日常生活の聖戦化」(川村邦光)が起こってきたなかで、その「聖戦」の教義と〈ひのきしん〉との思想的類似性が検討される。天理教から約十一万人が参加した建国奉仕隊では、「聖戦」の勝利に向けて、肉体労働が神聖化されていた。著者は、こうした銃後の生産活動の神聖化を「天皇―皇室を中心とした内向きの共同体のイメージによってなされていた」(二六〇頁)と見る。

続けて著者は、諸井慶徳の「ひのきしん叙説」(一九四五年)を材料に、「現代における〈ひのきしん〉の教義に刻みこまれた戦争の痕跡」(二六一頁)を読み解いていく。著者によれ

ば、諸井は〈ひのきしん〉に「他の勤労奉仕に還元できない固有の「本質」を認め、経済的原理を越えた労働と「人間の本性」とを結びつけて価値化した(二六二―二六三頁)。また、諸井は〈ひのきしん〉の独自性を、奉仕対象が国家ではなく神である点に認めたが、著者はそれが「少なからずナショナルな枠組みに規定されており、総力戦期のように国家的勤労奉仕が求められるような局面では、容易に戦争協力の実践を肯定することになる」(二六七頁)と指摘する。実際の現場で「勤労奉仕と〈ひのきしん〉の差異は無化されてしま」(二六八頁)のだが、その天理教の独自性は、天理教信者のアイデンティティの確保として機能し、それゆえに「総力戦の遂行を主体的に担っている」(二七〇頁)くことへと連続したのである。

第六章では、天理教の戦後がどう始められたのかについて分析される。戦後の天理教は、物質的損害の復興とともに、組織面、教義面での「復元」路線を次々と打ち出した。その際、中山正善や中山為信らは、政府に要求された結果としての教義や教会制度の改革を意味する「革新」と、〈ひのきしん〉運動を中心とした時局活動とを切り離して捉えており、前者を否定的に語る反面、後者を重要な経験として位置づけたのである。また、敗戦後の状況については、戦時中の「ひのきしん隊」と同様の論理が持ち込まれ、教祖の〈ひながた〉を踏む気持ちで歩むのだと意味づけられていた。

戦後、中山正善の強力なリーダーシップのもとで進められ

た「天理教教典」(復元教典)の作成では、原典に基づく教典が目指され、本部の権威者によって構成される史料集成部が教義の「客観的研究」を進めた。それは、正統的な解釈を確定し、原典の読みを規制するものであった。ここで正善が重視していた「陽気ぐらし」の実現という概念は、「犠牲」的宗教としての天理教から「たすけ一条の喜び」へという「転換」(二八三頁)をもたらした。こうした試みは、一九〇三年以来の公式教典であった「明治教典から原典への転換」ともパラレルな関係にあったが、他方で継続しておこなわれたのが(ひのきしん)であった。この事実が天理教信仰のアイデンティティを確保したと著者はいう(二八四頁)。

次に検討されるのが上田嘉成名義になる「おふでさき註釈」である。おふでさきのうち、「かつて日本の帝国主義や侵略戦争を正当化した、(へにほん)と(へから)に関する歌」(二八五頁)も、戦後になると(へにほん)と(へから)を抽象化し、「地理的もしくはナショナルな特殊性を捨て、普遍的な救済の教義の創造を目指す」(二八七頁)す方向で解釈された。こうした戦後の「おふでさき」解釈に対し、著者は「信教の自由」の名のもとでの「民主主義」の宣伝と「軍国主義」の抑圧からなる宗教政策が、天理教の戦後教義を形成する力として、なにほどか働いていたこと(二八九頁)に注意を促す。また、著者は、敗戦後の新宗教ブームのなか、天理教が布教の成果をあげられなかった背景に、一九三〇年代以降に教内で浸透していっ

た「信仰形態の(ひのきしん)化あるいは修養主義化」とそれにとまなう「呪術的救済の作法」の後退が存したことを指摘する(二九七頁)。

終章では、本書の諸論点が整理される。

三

以下、評者が本書を読み進めるなかで気になった点について記しておく。

まず、学問と信仰との関係である。宗教史研究の場合、研究対象となる宗教・宗派に所属する者が、その研究の中心的な担い手となることが多い。その際、自己の信仰の再確認がしばしば根本的な研究動機を構成する。この立場からの学問的営為は、強固な実存的関心に支えられる反面、時として分析の視座をかたりの程度で制約する。本書はこうした宗教史研究が陥りやすい問題を浮き彫りにしている。信仰者が自己の信仰を確かめるとき、真つ先に対象として措定されるのは教祖となろう。その宗教の成立時点で本来の姿が立ち現れたと考えるからである。また、信仰者の宗教史研究は、無論、自己の信仰それ自体の根本的否定の材料ではなく、何らかの形で積極的な契機を読み取るうとするために、自身にとって不都合な歴史を非本来的なそれとして位置づけがちである。「教祖以後」を分析対象とし、「二重構造」論を批判する本書は、そうした研究態度と明確に一線を画し、信仰当事者の歴史を広く歴史研究に解放し、同時

に超越的次元に設定された宗教を歴史化したといえよう。それだけに、著者がなぜ天理教を研究対象としたのかは、すでに若干の説明があるにしても、やはり気になる。

次に、以上の問題と関連するが、本書では宗教の歴史化への徹底ぶりが、結果的に宗教を思想一般に解消してしまっているように感じられる。これは著者の「二重構造」論批判と裏腹なのかもしれない。宗教は歴史のなかでそれを担う人間の営為を通してあきらかになるが、同時に宗教は歴史を超えた地平を求める。本書が目指すのは、宗教を歴史的に捉えることであり、それは十分に成功しているのだが、歴史を超えた地平を求める宗教それ自体への注意も、対象が宗教であるだけに重要であろう。

最後に、「変容していく運動」について。宗教的な語りについても、その時代なり人物なりの読みがあり、たえず歴史的文脈のなかで読み直され続け、信仰の再編が起こってきたという事態は、とても説得力がある（あまりに当然すぎるような気もするが）。あらゆる読みは歴史的被拘束性を免れず、歴史の外部から超越的視点に立つて読むことはできないからである。これについては、中山みきや原典に対する読みの運動を読んできた著者や、本書の読者たる評者も同様の問題を抱えている。ただし、そうした理解に立つとき、総力戦を支えた宗教言説を批判的に読み解く視点をどう確保すればよいのだろうか。おそらく、従来、宗教者の戦争責任を考えてきた信仰者の多くは、信仰の

本来性という視座によって批判性を確保してきた。ひるがえって、著者の立場からは、自身がどこまでも歴史的制約を負う存在たることを引き受けながら、批判の拠点をどう構築するのが課題となってくるのではないか。たとえば、「彼女は、世俗権力におもねることを拒絶して生を全うした」（三〇三頁）という、著者の立場からは不要とも思われる中山みきについての記述が本書に残されているのは、そうした事態を著者自身が示唆しているようである。

いずれにしても、本書はとても完成度が高い作品で、設定された課題は一貫した立場から目配りよく丁寧を追跡され、それが極めて濃密な言葉で綴られている。天理教、新宗教の研究者のみならず、戦争と宗教、あるいは近代日本思想史に関心を持つ人々に幅広く読まれるべき著作である。

（本願寺史料研究所研究員）