

オウム真理教事件と宗教学

——地下鉄サリン事件の10年後に——

山 崎 亮

はじめに

1995年3月20日、12人の死者と5,500人以上の負傷者を出した地下鉄サリン事件から、ちょうど10年が過ぎ去ろうとしている。人々の救済を目指すはずの宗教教団が、毒ガスのサリンを製造して無差別大量殺人を企てたこの事件は、内外に大きな衝撃を与え、宗教が抱える闇の部分に際立たせる結果となった。この忌まわしい事件を頂点とする、オウム真理教の尋常ならざる一連の振る舞いをめぐっては、現在に至るまで、数多くのジャーナリストや評論家、多彩な分野の研究者によって、無数の言説が生産され続けている。多様な視点が交錯するそれらの言説においては、オウム真理教の所行は、あるいは厳しい糾弾の対象とされ、あるいは現代日本社会の病理を端的に示す象徴として分析の俎上に載せられ、さまざまな解説が試みられてきた。

一方で、宗教現象の客観的研究を標榜してきた宗教学にとっても、オウム真理教事件は、一種のターニング・ポイントになったといえる。事件直後、一部の宗教学者がオウム真理教を擁護しているとみなされてバッシングの標的になったことはさておくとしても、従来、宗教現象に対してどちらかといえば好意的な眼差しを向けてきた宗教学という学問の基本的スタンスが、この事件を契機に懐疑の眼にさらされるようになったことは否定できない。事実、オウム真理教事件は、宗教に含まれ得る暴力と悪に対して、研究者としてどう向き合うべきかという問いを、宗教学者に先鋭に突き付けたといえる。そしてこの問いは、宗教現象が前提する超越性の次元をどうとらえるのかという、宗教学にとって最も根本的な問題のひとつとも密接に関連せざるを得ない。

小論は、麻原彰晃（松本智津夫）を教祖とするオウム真理教が、なぜ暴力と破滅の道を辿らねばならなかったのかを直接問うものではない。あるいはまた、その背景にある現代日本社会の宗教状況・文化状況を巨視的に論じるものでもない。麻原と教団幹部を被告とする公判での膨大な検証作業を通じてはなお、事件の全貌と真相が明らかにされたとはいいがたいし——法廷での麻原の沈黙もさることながら、法律の枠内で犯罪を立証する営みそのものもつ限界も否定できない——、まして現在の私には、この困難な問題を論じるに足るだけの用意はない。小論が目指すところは、オウム真理教事件を対象としたいいくつかの論考を取り上げるなかで、宗教学あるいは宗教研究が現在直面している問題の一端を、私なりに考えてみることにある。まずは、このささやかな試みにとって最低限必要な事件の概略を整理するところから始めたい⁽¹⁾。

1. オウム真理教事件の概略

次頁の略年表をざっと眺めて、とくにゴチックで強調した部分に注目しながら以下の記述を読んでいただきたい。

視覚障害のハンディキャップを背負い、種々の社会的抑圧状況から脱出しようとして上京した麻原は、現世的秩序を超越する宗教的世界に眼を向け、1980年8月、いわゆる新新宗教⁽²⁾のなかでも、修行による解脱を志向し超越的性格が際立っていた阿含宗に入信する。しかし、阿含宗の教義と修行のあり方に飽き足りなかった麻原は、やがて独力でヨーガを実修し、1984年2月には渋谷に小さなヨーガ道場「オウムの会」を開設することになる。これがオウム真理教の出発点である。

オウム真理教事件略年表

'55.	3	麻原彰晃（本名＝松本智津夫）、熊本県八代郡金剛村で誕生。左眼はほとんど失明状態。
'75.	3	麻原、熊本県立盲学校専攻科卒業後、上京。
'78.	1	麻原、千葉県船橋市で「松本鍼灸院」を開業。
'80.	7	麻原、保険料の不正請求が発覚。8月、 阿含宗に入信 、3年間在籍。
'81.	2	麻原、船橋で「BMA 薬局」を開業。後に薬事法違反で逮捕、罰金 20 万円。
'84.	2	麻原、渋谷区で ヨーガ道場「オウムの会」を開設 、信徒 6 人。霊的エネルギーを信徒に注入する「シヤクティパット」開始。
'85.	10	オカルト雑誌『ムー』と『トワイライトゾーン』に 麻原の空中浮揚写真掲載 。
'86.	4	「オウム神仙の会」と改称。
	7	麻原、ヒマラヤで「 最終解脱 」を成就したと宣言。
'87.	7	「オウム真理教」と改称、この頃信徒数約 1,300 人。
'88.	3	麻原の血液を飲む「 血のイニシエーション 」開始。
'88.	8	静岡県富士宮市に富士山総本部道場開設。出家による修行が強調されるようになる。この頃から麻原自身による「シヤクティパット」は終了し、高弟たちが受け継ぐ。
	9	信徒の 真島照之さん、風呂場 で死亡。この頃から「 ヴァジラヤーナ 」の教えが説かれ出す。
'89.	2	信徒の田口修二さんを殺害。
	8	オウム真理教、東京都に宗教法人として登記。この頃から山梨県上九一色村などの土地購入を開始。
	10	『サンデー毎日』、オウム批判のキャンペーン開始。「オウム真理教被害者の会」結成。
	11	坂本弁護士一家を殺害 。
'90.	2	総選挙に「 真理党 」を結成して出馬するが 全員落選 。麻原、この頃から右眼も失明状態となる。
	3	上九一色村で ボツリヌス菌の培養 を開始。
	4	信徒 1,300 人を集めて石垣島でセミナーを行う。参加者のうち約 500 人が出家した。麻原、「 これからはヴァジラヤーナでいく 」と幹部に宣言。
	5	熊本県波野村に教団施設を建設、地元住民との対立が表面化 。
'91.	9	麻原、スリランカ訪問。テレビ朝日「朝まで生テレビ」に出演。この頃から、上九一色村にサティアンと呼ばれる教団施設を建設。
'92.	3	信徒 300 人とともにロシア訪問。9 月にはモスクワ支部開設。
秋		炭疽菌の培養 を開始。
'93.	6	信徒の越智直紀さんが逆さ吊り修行で死亡。亀戸や皇居周辺で炭疽菌噴霧（失敗）。
	8	上九一色村の教団施設でサリンの生成実験を開始。
	12	電極付きのヘッドギアをかぶらせて麻原の脳波を移入する「 パーフェクト・サーベーション・イニシエーション(PSI) 」開始。
'94.	1	元信徒の落合耕太郎さん、絞殺される。
	2	サリン約30kg生成、自動小銃の製造を指示 。
	5	LSD合成に成功 、LSD による「 キリストのイニシエーション 」開始。滝本太郎弁護士をサリンで襲撃。
	6	「 真理国憲法 」の制定。 省庁制が導入 され、麻原は「 神聖法王 」となる。 松本サリン事件 （7人死亡、500人以上負傷）。
	7	覚醒剤の製造に成功 。元信徒の富田俊男さん殺害。
	10	覚醒剤と LSD を併用する「 ルドラチャクリンのイニシエーション 」開始。
	11	電気ショックによって記憶を消す「 ニュー・ナルコのイニシエーション 」開始。
	12	水野昇さんを VX で襲撃。浜口忠仁さん、路上で VX をかけられ死亡。
'95.	1	「 オウム真理教被害者の会 」の長岡弘行会長が VX をかけられ意識不明の重体。
	2	假谷清志さんを拉致、麻酔薬の過剰投与によって死亡。遺体は焼却、遺骨は硝酸で溶解。
	3	地下鉄サリン事件 （12人死亡、5,500人以上負傷）。上九一色村を中心にオウム真理教教団施設、強制捜査を受ける。国松孝次警察庁長官、銃撃される。
	4	最高幹部のひとり、村井秀夫刺殺事件。新宿駅構内トイレに青酸ガス発生装置を仕掛ける。
	5	麻原、上九一色村の教団施設で逮捕 される。この頃の信徒数約 1 万人、出家修行者約 1,100 人。
	10	東京地裁、宗教法人法に基づいてオウム真理教に対して解散命令。
'96.	1	「 地下鉄サリン事件被害者の会 」発足。
	3	東京地裁、教団に破産宣告。
	7	公安調査庁長官、公安審査委員会に破壊活動防止法による教団の「 解散の指定 」処分を請求。
'97.	1	公安審査委員会、破防法の適用請求棄却を決定。
'99.	4	「 オウム真理教対策関係市町村連絡会議 」結成。この頃から各地で、自治体によるオウム信徒の転入拒否や、地域住民によるオウム排斥運動が激化。
	12	「 無差別大量殺人行為を行った団体の規制に関する法律 」（オウム新法）成立・施行。
'00.	1	教団、「事件に関する総合的見解および抜本的教団改革の概要」を発表。事件を謝罪すると同時に被害者への補償を約束する。教団名を「 アレフ 」と改称（後にさらに「 アーレフ 」と改称）。公安審査委員会、 団体規制法に基づく観察処分適用 を決定。
'03.	1	公安審査会、観察処分の 3 年間更新を決定。この時点で出家修行者約 520 人、在家信徒約 730 人。
'04.	4	東京地裁、13 の事件で 27 人の殺害に関与したとして 松本智津夫（麻原彰晃）被告に死刑判決 。一審では、一連の事件に関与した元信徒のうち、12 名に死刑判決が、また 6 名には無期懲役の判決が言い渡された。同月、入試合格後、複数の大学から入学を拒否されていた松本被告の三女による地位保全の仮処分申請を認める決定を、東京地裁が下した。三女は合格した大学の一つに通学している。
	11	団体規制法制定後 5 年目の見直しを検討していた法務省、 現行のまま存続させる方針 を決定。

※竹岡俊樹『オウム真理教事件』完全読解』（勉誠社、1999）、降幡賢一『オウム法廷⑬』（朝日文庫、2004）等により作成。

麻原の当初の方向性は、ヨーガを基本とした瞑想や呼吸法の修行によって、神秘体験——クンドリー（脊椎基底部に宿る霊的な生命エネルギー）覚醒の体験を典型とする——を引き起こし、さらに空中浮揚に代表されるような超能力を開発して、最終的には解脱——煩惱に囚われない安らかで自由な境地——を目指すものであった。その前提となるのがカルマによる輪廻転生の観念であり、言い換えればすべての修行は、悪しきカルマを浄化して輪廻から脱し、より高次の霊的世界へ上昇していくことを目標にしていたのである。従来日本の宗教とは異質の、このような現世離脱的超越性志向——とりわけ、マニュアル化された修行システムと麻原のきめ細かな指導によって誰でも神秘体験を獲得できる点が初期オウムの際立った特徴の一つであった——が、当時の超能力ブーム、オカルト・ブームとも合致して、若者を中心に急速に支持を集めていく結果となる⁽⁹⁾。一方で麻原自身は1986年7月に最終解脱の成就を宣言し、従来からのシャクティパット——額に親指を当てて霊的エネルギーを注入する——にとどまらず、種々のイニシエーション——毛髪や血液やDNAなど麻原の物質的要素を飲んで霊的エネルギーを直接取り込もうとする——を通じて、各信徒の修行を促進し、強化していく。また、それぞれの修行の進展の度合いも、最終的には麻原の判断によって確定されるのであり、こうしてただ一人、最終解脱に到達したとされる麻原はいわば神格化され、彼を対象とするグル（導師）崇拜がいつそう強固に組織されることになる。

1987年8月にオウム真理教と改称して以後、全財産を喜捨し世俗との繋がりを一切絶ち切って出家する修行者（サマナ）のあり方が奨励され、高額布施を要する各種のイニシエーションの乱発とも相俟って、出家修行者の家族や社会との軋轢・衝突が頻発し始める。他方で教団内部では、1988年9月に起きた修行中の在家信徒の死亡事件（真島事件）が発端となり、やがて教団の——というよりも麻原の——意に染まらない人間に対する暴力や殺人へとエスカレートしていく。「オウム真理教被害者の会」の中心メンバーとして、教団批判の急先鋒であった坂本堤弁護士一家が1989年11月に殺害された事件は、その典型例である。

教団のこのような暴力への傾斜に拍車をかけた一因としてよく指摘されるのが、ヴァジラヤーナの教義の存在である。ヴァジラヤーナはもともと密教の用語で金剛乗と訳されるが、オウム真理教では、グルとの一体化（「グルのクローン化」と呼ばれる）を目指す修行のあり方を指し、さらにはグルがその超越的な立場から弟子の成長のために敢えて暴力を加えたり、悪しきカルマの保持者を殺すことによって、その人間をより高次の世界へ転生させて救済する（ポアと呼ばれる）という意味で用いられるようになった。グル崇拜の極地としてのこのようなヴァジラヤーナの教義は、教団内外での暴力を正当化する論理として、真島事件以降、ますます強調されていくことになる。

1990年2月の総選挙での惨敗を契機として、麻原はハルマゲドン（世界最終戦争）の到来を説く終末予言を繰り返すとともに、ユダヤ人やフリーメーソンなどが陰謀をめぐらして教団を迫害しているとする「悪魔の陰謀」説を展開する。他方で、ヴァジラヤーナによる世界救済の観念に促されて、ボツリヌス菌・炭疽菌やサリン等を培養・合成し、さらには小銃の製造を試みる等、教団は武装化への道を歩み始め、急速に内閉化していく。修行の内容も、1994年頃からは、麻原の脳波を移入したり、LSDや覚醒剤等の薬物を用いたイニシエーションによるきわめて即物的なものに変質し、また修行そのものよりも、教団の様々なワーク——信徒獲得のための布教活動や資金稼ぎの製造・営業活動、武装化やイニシエーションのための薬物製造など多岐にわたる——の貢献度が重視されるようになる。そしてそのようなワークへの専心を支えていたのが、グル崇拜の帰結としての麻原への絶対的服従であり、あるいは、チベット密教に由来するマハムドラー（「大いなる空」）の教義——オウムでは、解脱に向けて強靱な心（「金剛心」）を育てるために、グルが弟子に対して、煩惱を克服するための試練としてわざと煩惱をかき立てたり、過酷な任務を与えたりすることを意味した——であった。信徒たちにとって、最終解脱者である麻原の命令は絶対であり、その是非は判断停止され、ただひたすら忍従して遂行すべきものとなったのである。

このように内閉化した教団は、反社会的姿勢

をいよいよ鮮明にしていき、たとえば熊本県波野村のように教団施設所在地の地域住民と対立し、さらには教団に敵対すると目された人物の襲撃・殺害を繰り返していくことになる。この間、1994年6月には教団は省庁制を導入して疑似国家の体裁を取るようになり、同月の松本サリン事件、さらには1995年3月の地下鉄サリン事件という無差別テロの実行へと行き着いたのである。

事件直後の教団施設への強制捜査から5月の麻原逮捕を経て、マスコミによる連日のオウム報道は過熱し、徐々に明らかにされていく「事実」を前にして、世論は事件の広がりや異様さに震撼することになる。教祖の逮捕・収監以降、オウム真理教は宗教法人として解散を命じられ、破防法の適用は免れたものの、1999年12月に施行された団体規制法（オウム新法）による監視のもと、アーレフと名称を変え、その規模を大幅に縮小させながら現在も活動を継続している。この間、一連の事件の被害者に対する補償・救済が問題化する⁽⁴⁾一方で、教団施設所在地の地域住民による排斥運動が激化し、あるいは自治体による転入拒否など、信徒に対する人権侵害が懸念されるような事態も生じている⁽⁵⁾。このように流動的な状況のなかで、一連の事件に関与した元信徒たちの一審の公判が次々と結審し、2004年4月には、麻原に死刑判決が言い渡されたことは記憶に新しい。

以上、ほぼ20年間に及ぶオウム真理教の軌跡のなかで、小さなヨーガ・サークルとして出発したこの教団が、なぜ暴力を抱え込み、武装化の果てに無差別テロを引き起こすまでに至ったのか、その要因については、さまざまな指摘がなされてきた。その一部に関しては、すでに上の記述のなかでも若干触れるところがあったが、思いつくままに列挙してみても、麻原個人の詐欺師的・暴力的資質、被害妄想、権力欲と俗物性⁽⁶⁾、教団内での地位上昇をめざす一部幹部の暴走、あるいは教義的な面でいえば、ハルマゲドンの到来を待望する千年王国主義、麻原が大きな影響を受けたタントリズムやチベット密教の教義のなかに暴力や殺人を肯定し得る論理が潜在的に含まれていたという事実⁽⁷⁾、さらに現代の日本社会との関連でいえば、アニメ等のい

わゆるサブカルチャーからの影響——とくに〈宇宙戦艦ヤマト〉や〈風の谷のナウシカ〉などの影響がよく指摘される——、閉塞した社会状況のなかに鬱屈する、現世的価値観や一般社会への敵意・反感、また「グルのクローン化」の手段として麻原の脳波を移入したり、薬物によって神秘体験を引き起こそうとするような、きわめて即物的かつ情報操作主義的・技術主義的な発想等々、枚挙にいとまがない。

たしかにこれらの指摘はいずれも、オウム真理教の暴力性を説明する上で、ある程度の妥当性を持っているといわねばならない。けれども、その暴力性がなぜ無差別テロにまで行き着いたのかという問いに決定的な解答を与えることはきわめて難しい。たとえ麻原本人が沈黙を破ってみずからの心境を口にしたとしても、おそらく結果は同じであろう。もちろん、オウム真理教をめぐる現実自体に、多様な要素が錯綜して含まれ、安易な総括を許さないことも事実だが、この現実を見つめる視点の多様性もまた、その一因であろう。とくに宗教、あるいは何らかの超越的なものを信ずる営みが問題とされる場合、どのような視点からその問題にアプローチするのかが、解釈に決定的な相違をもたらすことになるからである。

2. オウム真理教事件への眼差し

この点に関連して、すでに1996年の時点で鋭利な分析を展開した論考に、藤原聖子『『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——』（『東京大学宗教学年報』XIII、1996年）がある。この論文のなかで藤原は、オウム真理教事件をめぐるその当時すでに現われていた多数の言説を、「メタ・科学レベルの規範性」の相違を基準に、「真偽追求型」、「啓蒙型」、「文化批判型」の3つのタイプに分類している。

第一の「真偽追求型」は、特定の信仰の立場から、社会問題を引き起こした宗教を偽物として批判する視点であり、神学者や宗教者によく見られる反応である。裏返せばそれは、自分たちの信仰は本物であって、危険性がないことを暗黙のうちに主張する自己弁護である場合が多い。第二の「啓蒙型」は、社会問題化した宗教

を社会病理の反映——鏡——として分析する社会的あるいは心理学的な視点である。この場合、研究者は、社会ないし人間心理の正常／異常に関するみずからの——これが言いすぎであるとするならば「学問的な」——基準に従って当該宗教を裁断し、その異常性の「真の」原因を指し示すことによって、当該宗教の信者あるいは一般の人々を「啓蒙」する。これに対して第三の「文化批判型」は、社会問題を引き起こした宗教に見られる独特な世界観・価値観を「内在的理解」によって浮き彫りにし、この作業を通じて、逆に社会の支配的な世界観・価値観を相対化しようとする視点である。

もちろん、第三の「文化批判型」の視点は、とくにオウム真理教のように、社会に対してきわめて破壊的で卑劣な態度をとった宗教の場合には、社会からの反発を招きやすい。たとえば冒頭で触れたように、宗教学者島田裕巳⁽⁸⁾がオウム擁護派のレッテルを貼られてバッシングされたのも、彼の「文化批判型」の視点——ただしそれが「素朴で無防備な形で」現われた——の故だと藤原は見る。けれども、彼女のいう「文化批判型」の視点は、当該宗教の無批判な擁護を意味するものではない⁽⁹⁾。その宗教が依拠する世界観の「内在的理解」の作業は、社会の支配的な世界観を相対化する参照点になると同時に、当該宗教の世界観それ自体をも相対化することになるはずだからである。そして、藤原によれば、このような「文化批判型」の視点こそが、単純な宗教擁護の楽観的学問ではない、宗教学のあるべき一つの範型とされるのである⁽¹⁰⁾。

以上のような藤原の立論は、オウム真理教をめぐって錯綜する多様な言説を明快に整理しながら、同時に宗教学のあり方の一つの方向性を提示する、きわめて刺激的な論考といえる。小論では、この藤原による3類型を見取り図としつつ、さらに超越性に対する視点の問題を加味しながら⁽¹¹⁾、藤原論文以降に現われたオウム真理教に関わる論考のいくつかを取り上げて、その含意するところを考えてみたい。

3. オウム真理教をどうとらえるか

まず、最近の論考の一例として、精神医学者野田正彰による論文「教祖、信者、オウムを求

めた社会」(NCC 宗教研究所・富坂キリスト教センター共編『あなたはどんな修行をしたのですか?——オウムからの問い、オウムへの問い』新教出版社、2004年、所収)を取り上げてみたい。野田によれば、麻原の詐欺師的性格は「病的な想像力の過度の活発さ」としての「空想虚言症(Pseudologia Phantastica)」の表われであり、またその残虐性は「冷酷に他者を利用し追い詰める性向」としての「情性欠如」に由来するとされる。そのうえで彼は「ポアとかタントラ・ヴァジラヤーナ(救済のために殺害し、その魂を高い世界へ導く)」といった考えは、麻原の情性欠如者としての病的性格から生まれたものであり、その正当化にすぎない⁽¹²⁾と述べる。要するに野田の立論は、オウム真理教の教祖たる麻原に宗教的性格を一切認めず、事件の主たる原因をもっぱら彼の精神病質に求めようとするのである。

野田はさらに、大半のオウム真理教信徒の入信動機が「何となく空しい」という軽薄な空虚感にあったととらえ、その背景に、与えられた課題の達成のみを求める現代教育の病弊があると指摘する。あるいは麻原の命令に唯々諾々と従う信徒たちの判断停止は、「絶対的な権威者を措定し、その命令に自動的に従うことを道徳とする思想」⁽¹³⁾としての天皇制イデオロギーの残滓に結び付けられる。

このようにいささか荒削りな野田の議論は、一応、オウム真理教事件の原因を麻原の精神病質と社会的背景に還元しようとする「啓蒙型」の視点に立つといえるが、しかし実はそれにとどまるものではない。たとえば野田は、麻原への帰依の姿勢を一貫して崩さない元幹部、新実智光の法廷での発言にことよせて、戦時下の仏教の軍国主義的姿勢を次のように批判している。

禅宗だけでなく、他のほとんどの仏教教団が戦時教学をつくっている。明治期、植民地としての北海道への布教に熱心だった浄土真宗は、大陸侵略とともに上海、朝鮮、中国東北部へ布教所を広げ、「勅命に絶対随順したてまつれ」と皇道真宗を説いた。新実被告が述べた「グルの指示であれば、人を殺すことに喜びを感じる」ことを、根本弥陀の願意としたのである。

ほとんどの教団は自主的に侵略を煽っておきながら「軍部の圧力の下で戦争に荷担した」程度の反省ですましている。新実被害は、浄土真宗の信仰のあつい愛知県岡崎で育った。もし彼が本当の宗教教育、近代社会で宗教団体がどのように機能してきたか、具体的に知っていれば、一殺多生、グルへの絶対帰依をおかしいと思えたのでないか。社会、宗教者、教育者が仏教と戦争責任について調べ、伝えてこなかったことの反省が求められている。⁽¹⁴⁾

好戦的な日本の仏教には戦争責任があり、さらにその反省の欠如が、オウム真理教を生み出した社会的背景の一部を構成するとみなすこの議論には、かなりの飛躍があるといわざるをえない。野田は、オウム真理教を「偽の宗教」と位置づけるのみならず、仏教——おそらくはオウム真理教の源流の一つと目されているのであろう——さえも「犯した過ちを反省しない宗教」として指弾するのだが、他方でキリスト教の戦争責任については一切触れていない。野田の論考がキリスト教をバックボーンとする研究会での報告に基づくことも勘案すれば、一見したところ麻原の精神病質によって事件を説明しようとする野田の「啓蒙型」の分析の背後には、キリスト教の正当性を暗黙のうちに擁護しようとする「真偽追求型」の視点が隠されていると見ても、あながち不当ではあるまい。

もちろん、「真偽追求型」に結びつかない「啓蒙型」の視点に立つ論者も多い。たとえば、社会学者——というよりはサブカルチャー評論家と呼んだ方がふさわしいかもしれないが——宮台真司の『終わりなき日常を生きろ——オウム完全克服マニュアル——』（ちくま文庫、1998年。原著は1995年の刊行）や、第1節の論述でも部分的に依拠した考古学者竹岡俊樹の『「オウム真理教事件」完全解説』（勉誠出版、1999年）——旧石器時代研究によって培われた竹岡独自の「文化分析」の手法をオウム真理教事件に援用した——などの議論はその典型といえよう。

まずもって注目すべきは、宮台も竹岡も、オウム真理教の信仰の根幹に位置づけられていた神秘体験——それはまた麻原を神格化するグル

崇拜の根拠でもあった——を、純然たる生理現象の帰結としてとらえている点であろう。神秘体験と呼ばれているものは、過激な修行によって生起する「過換気症候群」や「低酸素欠症」の状態がドーパミン等の脳内物質を生み出すことによってもたらされるのであり、したがってそれは、超越的な実在に触れた「神秘的な体験」などではなく、「クスリと電極によって」容易に再現できる幻覚にほかならない⁽¹⁵⁾。もちろん、だからといって宮台も竹岡も、宗教そのものの存立を否定するわけではない。神秘体験と呼ばれる生理現象を核として構築された世界解釈の体系として、あるいは実存的な問題に解答を与える意味づけの体系として、宗教は存立してきたとされるのである⁽¹⁶⁾。

ただ、オウム真理教はそのような宗教本来のあり方から逸脱してしまったとみなされる。宮台によれば、現代社会における日常生活の不透明さと絶対的な規範の不在とに耐えきれず、この「終わりなき日常」から何とか脱出しようとして、ハルマゲドン後の共同性による救済を夢想した暴走の極みに、地下鉄サリン事件が生じたとされる。あるいは竹岡によれば、生理現象としての神秘体験を核として構築された「精神世界」を「自然科学的真理」として盲信し、この妄想に基づいて現実の市民社会を否定しようとしたところに、オウムの過ちがあったとされる。両者はともに、オウムによる意味づけや世界解釈に、決定的な錯誤があったと見るのである。しかしながらオウム真理教が陥ったそのような陥穽は、実は80年代以降の日本社会の一種の閉塞状況にもつばら起因するという構図もまた、両者に共通している。要するにオウム真理教事件は現代日本社会の「鏡」にほかならない、というわけだ。

そのうえで宮台は、「問題は宗教に固有なことではありえない。実際ほとんどの宗教学者にはこの問題について語る素養も資格もないと私には思われる」⁽¹⁷⁾と言い切る。オウム真理教事件が現代日本社会の鏡であるからこそ、この事件にまつわる種々の問題は、従来の宗教学の視点ではとらえきれない拮据をもっているという趣旨であろう。また、竹岡も次のように述べる。「そのころマスコミなどに登場していた宗教学者たちの発言は特定の宗教の中、あるいは心情

的に宗教というものの中に身を置く、宗教者のものでした。……彼らが紡いでいた宗教そのもの、あるいは宗教への招待状は多くの若者たちをオウム真理教へと入信させる動機となり、また麻原が教義を形成する糧となったのです⁽¹⁸⁾。これは直接には、オウム真理教を無責任に持ち上げた一部の宗教学者、とりわけ中沢新一に対する批判⁽¹⁹⁾であろうが、さらに突き詰めるならば、宗教に対して好意的あるいは共感的な眼差しを向けてきた宗教学の基本的スタンスへの懐疑にまで行き着くであろう。

これに対して、宗教学の視点に立つ論考の典型例として、これまでもたびたび参照してきた島菌進の一連の著作を取り上げておく。事件直後の1995年7月に発表された『オウム真理教の軌跡』、翌年9月に上梓された『精神世界のゆくえ』、1997年7月の『現代宗教の可能性』は、宗教心理学や宗教社会学の動向も踏まえたグローバルな視角から、新宗教を中心とした近現代の日本宗教研究を精力的に推し進めてきた島菌が、オウム真理教並びにその背景をなす現代日本社会の宗教状況を描き出そうとする渾身の力作といえる。その基本的スタンスは、『オウム真理教の軌跡』に見られる次の言葉に端的に示されている。

ここで筆者が試みようとするのは、オウム真理教の信仰世界に即して、この「オウム真理教がなぜ極度の暴力性を抱え込んでしまったのか」という問題を考えていくことである。麻原彰晃氏は妄想にとりつかれた異常者にすぎない、あるいはカネと権力に血眼の、俗臭にまみれたペテン師であって、とても宗教家とはいえない、という解釈にも一端の真実は含まれているのかもしれない。また、一九七〇年前後の新左翼の文化や、七〇年代以降のコミックやアニメの文化の影響を見だし、この宗教をそうした文化の寄せ集めの産物にとらえる見方もいくぶんかの妥当性はあるであろう。しかし、麻原氏のものの見方・考え方はまさに宗教的体験の中から、一つの信仰世界として形成されてきたものである。麻原氏と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面的にとらえることは、この集団が行なったことを理解する上で決定的に重要な意味をもつ。[傍点による強調は原文のまま]⁽²⁰⁾

すでに見てきた諸論考との視点の相違は明らかであろう。島菌はオウム真理教の問題を、何よりもまず「信仰世界」、従って宗教の問題ととらえ、麻原の教説の緻密な分析を中心に、関連するインド的並びに日本的な宗教伝統をも参照しながら、オウム真理教の内在的理解を試みるのである。その論点は多岐にわたっているが、基本的にはオウム真理教の「信仰世界」は、「超越志向的なインド・チベットのタントリズムの信仰世界が現世主義的な日本の近代大衆宗教に接ぎ木された」結果生じた「超越の頹落」⁽²¹⁾として把握される。要するにオウム真理教においては、タントリズムの超越志向性が、近世以降の日本宗教の現世主義——生き神信仰、即身成仏を目指す密教的伝統、天台本覚思想的な現世肯定など——や集団行動主義と結び付いて変質していくとともに、他方ではそもそもタントリズムに内在していた潜在的な暴力的要素——ヴァジラヤーナの教義やグル崇拜など——が、インド・チベットにおける伝統的な暴力抑制システムから切り離されて一面的に導入された結果、オウム真理教の暴力性として発露した、ととらえるのである。もちろんそこに麻原の個人的な資質が大きな役割を果たしていたことも島菌は認めているが、さらに、ポスト・モダンの思潮とも結び付く現代の技術主義的・情報操作主義的風潮のもとで、直接的な相互性の感覚を喪失し人間をモノ化してとらえる傾向が、オウム真理教の「信仰世界」のなかに育まれていったという点が強調される。現代日本社会の閉塞状況に淵源するそのような一種の疎外状況が、オウム真理教の暴力性の発露に大きく作用している、と見るのである。

このような島菌の立論は、オウム真理教の「内面的理解」に基づいて、その「信仰世界」を批判的に解明すると同時に、この作業を通じて80年代以降の日本社会の精神状況にも批判的な眼差しを投げかけるという意味において、藤原のいう「文化批判型」の研究とみなすことができるだろう⁽²²⁾。

おわりに

およそ宗教現象は、当事者にとって、何らかの超越的な——この世を超えた、あるいは眼に見えない——存在ないしは世界、言い換えれば聖なるものの世界が現存することを前提として存立する。この超越性の次元こそが、信徒の信仰や救済の根拠となるのであり、それは、オウム真理教の場合も例外ではない。外部の眼からはいかに奇異に映ろうとも、サマナたちは、オウムの教義に示された高次の霊的世界の存在を信じ、真正な神秘体験の獲得と解脱をめざして、修行に打ち込んできたのである。

ただ問題は、対象となる宗教現象に対峙するに際して、研究者がこの超越性の次元をどうとらえるか、という点にある。たとえば、小論で取り上げた宮台や竹岡の場合、超越的な次元の存在は端的に否定されている。彼らにとっては眼に見えるこの現実の世界しか存在しない。だからこそ、神秘体験は生理現象に還元され、最終的には幻覚としてとらえられるしかないのである。他方で、野田の場合、小論で推定してみたように、キリスト教の正当性を擁護しようとする視点が暗黙のうちに含まれていたとするならば、そこにはキリスト教的な超越性の次元の存在が前提されていたはずである。そして、この視点からすれば、オウム真理教の信徒たちが信じているのは、偽りの超越性の次元ということになる。

宮台、竹岡の立論と野田の立論とは、超越性の次元の存在を否定するか肯定するか、その方向性はまったく正反対でありながら、双方とも、超越性の次元の存否について断定的に語る事ができるとする一種の独断論に陥っているという点で一致している。

これに対して、島菌がオウム真理教の「信仰世界」の「内在的理解」を目指す場合、そこには、宮台や竹岡とは異なって宗教現象の独自の領域が指定されている。その際に島菌もまた、彼自身が明示しているわけではないが、超越性の次元の存在を認めているように思われる⁽²³⁾。けれどもそれは、野田の場合のように、特定の個別宗教の擁護を含意するものではなく、あるいは超越性の次元の存在を素朴に前提する独断論でもない。島菌は、超越性の次元を実体論的

に指定することを慎重に避けながら、オウム真理教に独自の「信仰世界」のありようを緻密に読み解き、超越性の次元に胚胎し得る暴力性の複雑な様相を描き出したのであった。

以上の議論を踏まえながら、最後に、宗教研究の視点に関する私自身の現時点での見解を率直に述べてみたい。

私見によれば、超越性の次元・聖なるものの世界はあるともないとも断定することはできない。それは存在するかもしれないし、存在しないかもしれない。この世を超えた眼に見えない世界の存在を直接客観的に論証することは不可能である。ただ、少なくともそれがあると信じ、あるいはあると感じる人間がいて、この超越性の次元との関連で、さまざまな内的体験を獲得し、あるいは思想を抱き、行為を展開している。そこに人間の営みとしての宗教現象が存立するのであり、この宗教現象の諸相を明らかにし、その意味を読み取ろうとするところに、宗教学は成立する。このような立場は、超越性の次元の存在論的位相をいわば括弧に入れる方法論的不可知論と呼ぶことができるだろう⁽²⁴⁾。

この方法論的不可知論の立場にあつては、一方で超越性の存在論的位相は確実には論証され得ないと見るのであるから、宗教現象の独自性を実体視する本質主義、あるいは特定の信仰・宗教の真理性を暗黙のうちに前提するような神学的議論は回避される。他方で、超越性の存在論的位相が完全に否定し尽くされるわけではないのだから、宗教現象を何らかの社会的あるいは心理的条件によって説明し裁断する還元主義の隘路を断つことができる。当事者によって意識的ないしは無意識的に信じられ、あるいは感じられているかぎりにおいて、超越性の次元・聖なるものの世界の独自性は、いわば暫定的に想定されねばならない。ただ、その存在論的位相そのものは直接的には問わないのである。

このような方法論的不可知論の立場を採用することによって、宗教現象の存立は、意識的であるにせよ無意識的であるにせよ、当事者の信仰ないしは感覚に帰着することになり、したがって、既成宗教の枠組みに必ずしも収まり切らない幅広い現象を、超越性の次元に関連するかぎりにおいて、宗教学の対象として取り込むこ

とが可能となる。こうして、たとえば従来「民間信仰」ないしは「民俗宗教」の概念によって対象化されてきた現象はいうに及ばず、現代社会のなかに拡散して現われてきているさまざまなレベルでの宗教性を改めてすくい上げることができるだろう。

しかし他方で、このような方法論的不可知論の立場は、当事者の信仰と感覚、あるいは当事者の意識を基準として宗教現象の領域を設定するものである以上、必然的に一種の相対主義を抱え込まざるを得ない。というのも、超越性の

次元・聖なるものの世界は、本質主義的・実体論的に規定することはできず、さりとて何らかの社会的・心理的条件によって規定し尽くすこともできないからである。このような相対主義のアポリアを抜け出すための抜本的な解決策を見出すことは難しい。さしあたってのところ、現実の宗教現象に向き合う際には、本質主義と還元主義の両極の間で、みずからの視点を常に相対化しつつ、絶えず動態的かつ複眼的な視座の確保に努めるしか、方途はないといえるだろう⁽²⁵⁾。

註

- (1) オウム真理教事件の概略を示すこの作業に当たっては、主に、宗教学の視点からの著作として、島菌進『オウム真理教の軌跡』(岩波ブックレット No.379、1995年)、同『現代宗教の可能性——オウム真理教と暴力』(岩波書店、1997年)、宗教学以外のアプローチによるものとして、竹岡俊樹『「オウム真理教事件」完全解説』(勉誠出版、1999年)に依拠した。さらにオウム真理教を脱会した元信徒らによる『オウム真理教大辞典』(西村雅史・宮口浩之監修、東京キララ社、2003年)も参照している。
- (2) 一般的には、1970年代以降、急激に勢力を拡大した新宗教を指す。それ以前の新宗教は、「貧病争」を入信動機とし、その教えも「心なおし」を中心とした現世志向的なものが大半であったが、これに対して新新宗教の場合には、入信動機として現実生活の「むなしさ」が挙げられる場合が多く、また現世否定的な性格を強調する教団も多い。阿含宗、オウム真理教は、その典型例の一つといえる。詳しくは、島菌進『新新宗教と宗教ブーム』(岩波ブックレット No.237、1992年)を参照のこと。
- (3) この点に関しては、竹岡前掲書の第8章「オカルトとオウム真理教」が、80年代のオカルト雑誌『ムー』と『トワイライトゾーン』の投書欄を綿密に分析することで、説得力のある議論を展開している。また、当時のオカルトブームもその一部に含まれる「精神世界」の隆盛に関しては、島菌進『精神世界のゆくえ——現代世界と新霊性運動』(東京堂、1996年)が、80年代以降の日本社会における「精神世界」の全体像——これを島菌は「新霊性運動」としてとらえている——を、複眼的な視座から鮮やかに描き出している。
- (4) この点に関連しては、たとえば村上春樹『アンダーグラウンド』(講談社文庫、1999年。原著は1997年の刊行)や、地下鉄サリン事件被害者の会『それでも生きていく』(サンマーク出版、1998年)を通読することで、被害者の苦悩やさまざまな想いをリアルに知ることができる。
- (5) 1998年に公開された森達也監督のドキュメンタリー映画(A)は、地下鉄サリン事件以降のオウム真

- 理教の内側から信徒たちの生活を描き出した秀作であり、オウム真理教事件を考える上で必見の映像といえるが、2002年に公開された続編(A2)では、やはりオウム真理教の内側の視点から、地域住民との対立を主たるテーマとして扱っている。いずれの作品も2003年にマクザムからDVDとして発売されている。また、この2本のドキュメンタリー映画制作の背景を知るには、森達也『「A」——マスコミが報道しなかったオウムの素顔——』(角川文庫、2002年。原著は2000年の刊行)、森達也・安岡卓治『A2』(現代書館、2002年)をも参照のこと。
- (6) このような麻原の個人的な性癖に関しては、とくに元信徒による田村智・小松賢壽『麻原おっさん地獄』(朝日新聞社、1996年)の記述が生々しい。
 - (7) このような教義的要因に関しては、とくに島菌『現代宗教の可能性』が、委細を尽くして総括的な議論を展開している。
 - (8) オウム真理教事件に対する島田自身の見解は、島田裕巳『オウム——なぜ宗教はテロリズムを生んだのか——』(トランスビュー、2001年)に集約されている。
 - (9) 藤原の主張を私なりに敷衍するならば、次のようになるだろう。オウム真理教の一連の違法行為が法廷で裁かれねばならないのは当然である。ただ、この地球上には、場合によっては殺人や自己犠牲が公然と許される世界観——必ずしも宗教的な世界観とは限らない——が現存しているし、われわれの市民社会のなかにもそのような世界観が登場する可能性があることは常に想定しておかなければならない。また、個人の思想・信教の自由を尊重するという市民社会の論理を貫徹するかぎり、少なくともオウム真理教の信徒たちの声に耳を傾けることなく、彼らもしくは彼女らに対して最初から反社会的集団というレッテル——たとえばカルトやマインドコントロールといった用語の乱用はその典型であろう——を貼って排除することは慎むべきである。逆に、たとえば「文化批判的」な反応の一つとして「宗教は元来暴力と無縁のものではない」という論点が提示される場合でも、

単に世界宗教による破壊行為の歴史的事実——たとえば十字軍や宗教戦争——を引き合いに出すだけでは不十分であって、それらの歴史的事実とオウム真理教による破壊行為との類似点並びに相違点を具体的に明らかにし、さらにオウム真理教の世界観のどの部分が無差別テロへの暴走に結び付いたのかを検証する必要がある。

- (10) その典型的な例として藤原は、J.Z.スミスによる人民寺院事件の分析を挙げている (Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion*, University of Chicago Press, 1982)。ただし、教団内で集団自殺を図った人民寺院事件とは異なって、5,500人以上にのぼる一般人の死傷者を出したオウム真理教事件の場合、そのような「文化批判型」の研究がはるかに困難であることは否定できない。実際、藤原自身、「オウムに対し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」(藤原前掲論文、p.25)と述べている。
- (11) 藤原は、このような超越性の問題を直接的には扱っていない。彼女の論考は、宗教現象の独自性を強調する宗教現象学の流れを受け継ぎながらも、その実体論的傾向を取り除く試みと見ることできる。この観点からすれば、超越性そのものを対象にするいわば存在論的な議論は、あらかじめ戦略的に回避されていたといえるだろう。
- (12) 『あなたはどんな修行をしたのですか?』、p.37。
- (13) 同書、p.42。
- (14) 同書、pp.44f。
- (15) 宮台真司『終わりなき日常を生きろ』、p.31、竹岡俊樹『「オウム真理教」完全解説』、p.212。
- (16) 宮台前掲書、pp.32f、竹岡前掲書、pp.217f。
- (17) 宮台前掲書、pp.45f。
- (18) 竹岡前掲書、pp.282f。
- (19) ラマ・ケツン・サンポ、中沢新一共著『虹の階梯——チベット密教の瞑想修行』(平河出版社、1981年)の論述がオウム真理教の教義形成に大きな影響を与えたことは周知の事実である。
- (20) 島菌『オウム真理教の軌跡』、p.3。
- (21) 島菌『現代宗教の可能性』、p.181。
- (22) 「文化批判型」の類型を設定した藤原自身の分

析では、オウム真理教事件以前の島菌の論考には「文化批判型」の言説が見られるが、事件直後に出版された『オウム真理教の軌跡』は「内在的理解」に基づいているものの、その結論はむしろ「啓蒙型」との折衷になっている、とみなしているように思われる (藤原前掲論文、p.21, 30)。しかしオウム真理教研究の特異な困難さを考えあわせると、島菌の試みは十分に「文化批判型」の研究の枠内に位置づけることが可能であると考ええる。

- (23) たとえば島菌は、『現代宗教の可能性』の結語において次のように述べている。

もし宗教が人々の精神生活の豊かさとうるおいに欠くべからざるものであるとすれば (私はそう信じている)、「宗教の終焉」や世俗主義・近代主義の勝利に望みを託すのでは渴きを癒すことができない。また、現代文化の荒廃に対して、現実的な対応策を示したことにもならない。……個々人が深い慰めを得る場を与えるとともに、他者との相互的な交わりを尊び、各自が自立して自らの責任を果たす手助けをし、ひとりひとりの現世の幸せを重んじるとともにこの世の秩序を相対化できる超越の領域を保持し続けるような宗教のあり方を私は望んでいる。(島菌『現代宗教の可能性』pp.200f.)

このような島菌の希望は、宗教に対する彼自身の強いコミットメントに基づくものであり、それはまた、何らかの超越性の次元の存在を承認することなしにはあり得ないだろう。

- (24) いうまでもなく、研究者自身が特定の信仰を抱いている場合でも、研究対象として宗教現象に対峙する際の方法論的な構えとしては、原則的には、この立場は可能なはずである。
- (25) 私は『デュルケーム宗教学思想の研究』(未来社、2001年)のなかでは、「宗教現象における超越的次元の存在論の問題」に対して、みずからの態度を保留していた (同書、pp.48f)。小論は、まだ荒削りで不十分なものでしかないが、この問題に暫定的に解答を与えようとする試みでもある。

[付記：オウム真理教事件を取り扱ったいくつかの論考の検討を手がかりに、宗教現象の前提となる超越性の次元のとらえ方を考え直すという小論の着想は、直接には、第7回福祉文化研究会 (2004年7月14日)での私の発表「宗教と暴力——オウム真理教事件を手がかりに——」に際して、木村東吉先生から頂戴したご質問に端を発している。先生の鋭いご質問にどの程度まで応えることができたか、はなはだ心許ないが、謹んで感謝の意を表したい。]