

# 宗教学の方法としての民間信仰・民俗宗教論

池上良正

△論文要旨▽ 民間信仰論、庶民信仰論、民俗宗教論などの研究分野をめぐっては、研究者によって様々な課題や方法が提起されてきた。ここではあえてそれらを一括して取り上げ、宗教学という学の系譜のなかに、この分野が正当な存在権を得るために留意すべき問題点を考察する。先学たちによって築かれた成果を、実りある形で次の世代に引き継いでゆくために、どのような問題を考えておく必要があるか、というのが基本的な関心事である。とくに宗教学の立場を積極的に打ち出した諸業績を考察の中心に据えて、それらをもつ多面的な位相を、実体的領域論、本質的構造論、操作的構成論、自覚的視座論として取り出し、各位相ごとに論点を整理して検討を行なう。学界をとりまく時代の要請を顧慮するとき、いずれの位相の意義も失われておらず、その継承・発展の道がありうることを再確認すると同時に、とりわけ自覚的視座論への鋭敏な配慮が重要になるであろうことを指摘する。

△キーワード▽ 民間信仰、庶民信仰、民俗宗教、宗教民俗学、宗教学

## はじめに

本稿では、民間信仰、固有信仰、民俗宗教、庶民信仰など、主として地域社会に暮らす平均的生活者によって担われるとされた心的態度や言動の一部を、「宗教」ないしは「信仰」の語をもって切り取ろうとしてきた研究分野を一括して取り上げ、広義の宗教学というアカデミズムの領域のなかに、こうした分野の存在権をアピールしよう

とするさいに留意しておかなければならない、基本的問題のいくつかを考察する。これらの用語の規定や用法、学説史的展開などは、すでに多くの研究者によって論じられ、筆者自身も別の場所で触れてきた。<sup>(1)</sup> 本稿では、用語間、研究者間の細かな差異を主題にするのではなく、今日の学問状況のなかで、民間信仰であれ民俗宗教であれ、そうした学術用語によってゆるやかなイメージを共有しているかに見える事象への言及を、宗教学という、これまでたゆるやかなイメージを共有しつつも明確な画像を結びにくい学的系譜のなかに位置づけようとするとき、最低限、どういう問題を考えておく必要があるか、という点に議論の焦点を絞りたい。したがって、文脈に応じて民間信仰ないし民俗宗教などの一語で、他の一連の類語を代表させる場合もある。欧米の folk religion 研究なども視野の内におくが、紙数の制限から、さしあたり日本の研究者による成果を中心に考えたい。

民間信仰論や民俗宗教論には多面的な位相が考えられる。ここではそれを(A)実体的領域論、(B)本質的構造論、(C)操作的構成論、(D)自覚的視座論、として取り出してみたい。これらはあくまでも学説の諸相を便宜的に理念化したものであるから、特定の研究者の民間信仰論なり民俗宗教論なりが、どの位相を強調していたかを測る尺度にはなりえても、個々の学説が四つのいずれかに截然と分類できることを主張するものではない。むしろ深く考え抜かれ、学説史に一定の影響力を残してきた先学の理論には、この四つの位相がすべて包含されていると見るべきである。学史の大まかな流れとしては、(A)から(D)へという強調点の変遷を指摘できるが、これも現実の学説では重層的であり、ましてや(D)が最もすぐれている、といった「進歩」を意味するものではない。

以下、本論では(A)から(D)の順に、上述の課題を考察する。もとより本稿は、筆者自身のこれまでの具体的フィールドでのささやかな学問的実践の過程と、個人的能力の範囲内での一考察であって、想定されるあらゆる問題

を、網羅的、包括的に扱うものではない。

## 一 実体的領域論

実体的領域論は、文字通り研究分野の領域画定に関わる議論で、とくに初期の民間信仰論などでは最も前面に顕在化した位相でもあった。領域を規定するキーワードの筆頭に挙げられたのは、均質的な生業形態と地縁・血縁に支えられた「共同体」である。民間信仰論の場合、土地所有や集団編成に基づく経済史や社会学などの共同体論や、クローバー、レッドフィールドらに始まる社会人類学の民俗社会論などが厳密に吟味されることは少ない。むしろ日本の農業集落に実感的に捉えられた第一次産業従事者の定住的生活様態を前提に、民間信仰とは、何よりもまず共同体に自然発生し、そこに属する同族・親族・家族などに担われた信仰である、といった規定が広く説かれた。学説によつては、「家郷社会」「特定地域の住民」などの、やや抽象的、拡張的な表現が用いられる場合もある。しかし、そこでも生業形態や生活環境に一定の共通性をもった村落社会が暗黙の前提になっていることが多く、共同体の実質的崩壊が指摘される現在でも、民間信仰の調査に行くといえば、多少とも大都市圏を離れて農山漁村に出かけるといったイメージは残っている。<sup>(1)</sup>

たとえば、桜井徳太郎による民間信仰の定義、「個人の主体的自覚から選びとられる創唱宗教などとは異り、地縁族縁を共通にする地域共同体のメンバーが、集団全体として世代的に継承してきた基層的信仰」<sup>(2)</sup>などはその代表的なものである。知られるように、桜井は一九七〇年代後半の諸論考を通して、柳田国男の影響を強く受けて仏教・儒教などの外来宗教との鋭い対置概念として立てた初期の民間信仰観を自己批判し、これら外来宗教との複

合・接触面を重視するようになる。そこでは、一方の極に固有な民族信仰をおき、他方の極に既成の組織宗教を対置させ、その両極から中央に向かって展開する紡錘形の円錐体がモデル化された。そして、このモデル図の中央の最もふくらんだ太い部分こそが、民間信仰（後には民俗宗教）の領域とされたのである。<sup>(1)</sup>

たしかにこれは、静態的・二項対立モデルから動態的複合性に着目する視点への転換ではあったが、その一方で、民間信仰の基盤が緊密な生活共同体にあるという前提に変化はなかった。外来宗教としての仏教との相互影響にしても、その代表例として挙げられたのは、地域共同体の組織単位として形成された地藏講や、農村の民間暦に組み込まれて年中行事化した「さなぶり法座」「報恩講」「蓮如忌」などで、ここではむしろ、既成宗教・外来宗教を換骨奪胎して受容する共同体の力に、依然として大きな信頼が寄せられている。桜井は自らの視点の転換を弁証する文脈のなかで、「現実<sup>(2)</sup>に機能する民間信仰は、（中略）民衆の宗教生活のなかで脈々と生動をつづける生命体であり暮らしの支えでもあった」と述べている。彼が残した業績に照らせば、これが単なる机上の美文でないことは明らかである。逆にいえば、桜井を多年に及ぶフィールド・ワークに駆り立てた原動力は、日本各地の村落社会が民間信仰の実体的基盤としての活気と潜在力を急速に失いつつあることへの、強い哀惜と危機感であったかと思われる。

あらゆる理論化が構造的次元と歴史的次元の交点において営まれる以上、村落共同体に第一義の本拠をおく民間信仰の領域もまた、空間的、時間的という二つの方向で拡張される可能性をもつ。空間的拡張では、共同体の外部に目が向けられる。一見閉鎖的に見える共同体も、外部世界のモノ・人・情報との頻繁な交流によって成り立ってきたことが注目され、その交流のダイナミクスに民間信仰のもうひとつの肥沃な領域が見出された。すでに堀一郎

は、守護的祖霊などを核に「同質信仰の圈層的かかわり合い」<sup>(6)</sup>によって共同体を維持統合する内包的志向性と、この枠を外部に向かつて開いてゆく外延的・拡張的志向性という、ふたつの動態図式のなかで日本の民間信仰を捉えようとした。これらは同族神的「氏神信仰」とシャーマニズム的「人神信仰」としてモデル化された。<sup>(7)</sup>とくに後者は、神霊を主体に考えれば折口の「まれびと」の着想に繋がるが、具体的現象としては、参詣・巡礼・霊山登拝など村人が積極的に村外に足を踏み出す慣習行事や、山伏系・巫祝系・陰陽師系・念仏ヒジリ系などの宗教者に代表されるような、村々を遊行・漂泊し、中央の、あるいは制度的・經典的宗教の教説を地域社会に伝播させていった人々への関心を開いた。彼らの来訪は、村落共同体の凝集機能を高めると同時に、超越的な靈感との接触によって既存の社会的枠組みを流動化させる機会でもありえた。堀自身はこうした視点から、常世神、弥勒私年号、エエジヤナイカなど、社会不安に伴う「民間信仰的狂奔状態」を積極的に取り上げた。一九七〇年代以降には、予定調和的な機能主義理論に辟易していた若手の研究者たちのなかに、遊行者・異人・妖怪・魔・境界・無縁・女性・劣位者などのテーマを新たな領域とする民俗宗教論が、一種の流行のように登場することになる。

一方、民間信仰が共同体から自然発生的に生じたという設定は、その領域を過去に向かつて時間的に遡及させる契機をすでに胚胎していた。民間信仰は当初から、いとも容易に「自然宗教」「原始的信仰」などと結びつけられた。仏教以前、儒教以前、キリスト教以前に民間信仰の実体を措定することによって、既存の共同体で記録された諸慣行のなかに、その残存を見ることが正当化される。一定の言語を共有する民族ではかなりの同一性が保証されるのだという前提に立てば、民族の「固有信仰」が立てられるし、民族の内部に多様性と差異化を主張する立場からは「縄文」「弥生」「畑作」などが、逆に民族をも超えた全人類の同一性を認める立場からは「アルカイックな宗

教」などが、それぞれの実体を担保する枠組みとなる。これらはすでに(B)の本質的構造論に大きく踏み込んでみると見ることもできるが、そうした本質論を可能にするためには、たいてい「伝統的」などの語によって例示される何らかの実体が歴史的に想定されている。厳密な実証研究、とくに歴史研究の分野では、この種の実体論には懐疑的な意見が多いが、その不易の一貫性や同一性の「証拠」として集められた膨大な研究成果の蓄積を前にすれば、すべてを虚構として切り捨てることができるかどうかは、なお議論の余地を残している。

「宗教学」の課題を意識化すれば、領域論では「民間」「民俗」もさることながら、さらに問題となるのが「信仰」や「宗教」の実体視であろう。これらの用語が明治期以降の翻訳語としての性格に強く規定されてきたことは、すでに周知のところである。<sup>(8)</sup> もちろん両者とも近世以前に遡る用例はあるが、近代以降の日本における一般名辞としての意味を規定したのは、明らかにキリスト教、とりわけプロテスタントを基軸に彫琢された近代西欧的「宗教」「信仰」観であった。「世界のどの民族でも何らかの宗教が信じられている」「宗教を持たない社会はない」などの主張は、宗教を人間や民族が「信仰するもの」「持つもの」という実体観を前提とした、すぐれて近代的な言説である。それ故、人類史には民間信仰や自然宗教やアルカイックな宗教の核がまず存在して、そのうえにキリスト教などの世界宗教ないしは公的宗教が被さった、などの物言いが可能になる過程には、実際にはキリスト教圏から移入された「宗教」の実体視が先行していた。近代西欧において「宗教」がひとつの完結した実体として発見（発明？）された後に、その「宗教」をモデルとした「民俗宗教」等々が実体として発見されたのであり、決してその逆ではない。

民間信仰の定義には、教祖がない、教理がない、非啓示的、組織的にも未分化で体系を欠いている、などの否

定語が目立つ。とりわけ民間信仰の領域が村落共同体の限定を超えて空間的・時間的に拡張されるとき、それは既成宗教に帰属させることのできない雑多な現象を包含する、いわば「残余領域」となり、呪術や俗信に満ちた場として定義づけられる。こうした評価は決してエリート主義の偏見だけが原因ではない。そもそも理念化された諸「宗教」を完結した実体のごとく並列する視点が確立され、その延長上に、これまで包括的な名辞さえ必要としていなかった生活者の心的態度や言動の集積が「民間信仰」等の呼称によって並置されたとき、それが迷信や俗信に溢れ、体系を欠いた「信仰」や「宗教」の断片にすぎないと見なされたのは、ある意味で必然の結果であった。比喩的にいえば、民間信仰論や民俗宗教論は、つねに他者によって作られた土俵のうえで勝負しなければならなかったのである。日本民俗学の学説史のなかで、「俗信」という奇妙なジャンルが切り取られ困い込まれていく過程が、氏神祭祀や先祖祭祀を日本人に固有の「信仰（たとえば祖霊信仰）」とする困い込みと表裏一体の関係にあったことは興味深い。

要するに、民間信仰や民俗宗教の実体的領域論への疑義は、近代の「宗教」「信仰」観に対する根本的な疑義と連動している。これらは、基本概念の歴史的規定性への反省を迫られている今日の宗教学全体に突きつけられた課題であるが、見方を変えていえば、ここには民間信仰・民俗宗教論が果たしうる積極的な可能性も示唆されている。すなわち、この分野における徹底した批判的な捉え直しが、近代の固着した宗教・信仰観を組み替え、そこに新たな広がりを見出してゆく突破口になるかもしれない、という可能性である。

## 二 本質的構造論

実体的領域論は、すでにそれ自体が本質論的である。仏教・キリスト教・イスラームを世界三大宗教と称して並置し、さらにユダヤ教・儒教・道教・神道・天理教等々（さらには、陰陽道や修験道まで）を同等の「宗教」として付加しうるとする観点は、日本文化・トロブリアント文化・マヤ文化などを「文化」という次元で同等視する、文化人類学の文化相対主義に通じるところがあり、当然、それが今日さらされている本質主義の批判を免れない。ただし民間信仰や民俗宗教の場合には、単に横への羅列ではなく、これら諸宗教の基層、根源、下部構造、ないしは横断面、斜断面といったレトリックを駆使した構造論に展開させることで、より洗練された本質主義を志向する方向が出てくる。

日本の民間信仰論におけるこの位相の転換には、高度経済成長長期以降の大規模な社会変動という外在的要因とともに、成立宗教・既成宗教などとして概念化される制度的機構との対比を強調した二分法的視点への反省という内在的要因が考えられる。先に触れた桜井徳太郎の民俗宗教論への展開は、こうした動きを象徴的に示しているが、成立宗教との対比面を重視した堀一郎の民間信仰論においても、複合的性格への指摘は見出される。彼の民間信仰とは、そもそも純粹な未開宗教とは異なり、「高度の宗教文化を受容した民族社会における現象」<sup>(9)</sup>であって、「諸宗教、諸宗派の相交錯する部分」<sup>(10)</sup>を指すものであった。

民俗宗教が諸々の制度的宗教とは並置されず、それらを複合的に受容しうる動態の場であるとする観点は、「宗教」の基本的な存立様態や本質論をめぐる議論へと道を開くことにもなる。一九世紀末から二〇世紀前半の比較宗



教学や宗教民族学において、いわゆる「未開宗教」が宗教の起源や本質的機能を探る恰好の題材となったように、民間信仰・民俗宗教も、成立宗教の限定を超えた運動態として、宗教現象の最も基礎的な構造を解き明かす場と見なされるようになる。一九八五年に刊行された『日本宗教事典』では、日本人の「宗教」がまさに神道、仏教、修験道、儒教などの部門ごとに類別されたが、そこに並置された「民俗宗教」の「総論」を執筆した荒木美智雄は、これを単に他宗教と同等の一分類概念としてではなく、「宗教」の根幹を担う創造的運動態として描く姿勢を示した。<sup>①</sup>それは宗教の構造的普遍性に照らして日本宗教の歴史的特殊性を解き明かそうという、独自の宗教学的視角の提示であり、諸「宗教」の並列的均衡を重視した事典全体の構想への大きな挑戦とも読める。

荒木の民俗宗教（別の論考では「フォーク・レリジョン」）の概念は欧米の理論的系譜ではfolk religionとpopular religionの双方を含み、さらにarchaic religionを基盤に据えた、きわめて包括的な広がりをもっている。その重要な特徴が「不透明性・多様性」「曖昧さと粘り強さ」にあると表明されるように、あえて領域の枠を固定しないルーズさに、理論の活力を見出しているようにも見える。「民俗宗教現象」という用語が多用され、とりあえず「日本では奈良時代の古代律令国家成立に導く社会と文化の歴史的展開にその初期の表現を見、それ以後の多様な歴史的宗教現象一切を指す」が、一方で、多様な宇宙的宗教の表現を備えた「アルカイックな宗教の伝統」を強く継承するという。幕末維新期以降の様々な新宗教はもとより、いわゆる鎌倉新仏教と呼ばれる諸宗派の発生なども、民俗宗教の範疇で捉えられている。すなわち、浄土宗、浄土真宗、時宗は、民衆の念仏運動のなかから出現した新しい民俗宗教であり、「日蓮によって創唱された日蓮宗も怨霊に対して法華経を呪術的に用いた新しい民俗宗教であった」などという大胆な発言も見られる。

領域の広範性・流動性に対して、中核となる構造と機能は、明快かつ堅固に規定されている。何よりもそれは国家の権力機構・官僚制と結びついたエリートの宗教に對置した、二元的モデルとして語られる。民俗宗教は「エリートの宗教や国家の宗教が担うことができない、すべての宗教的課題」を担い、農民を中心とする民衆に固有な宗教の伝統として普遍性をもつ。それは「成立宗教などのイデオロギッシュな抽象的構造物としての普遍主義とは根本的に異なる真実性をもっている」という。この真実性を保証するもの、すなわち荒木の本質論の中心に置かれたのが、アルカイズムの概念である。エリアーデ理論を下敷きとしたこの概念は、古代国家成立以前の宗教性のみならず、「宇宙と歴史の始源・根源への回帰によつて歴史・宇宙を新しく始めようとする思想<sup>(12)</sup>」という広い意味を含んでいる。それは人類史のあらゆる危機の局面に、「根源的な抗議や批判を以つて登場し、価値の転倒によつて新しい統合」を創り出す力となる。荒木の民俗宗教は、国家権力や制度的宗教に支配・抑圧され、底辺・周辺に置かれた民衆たちによる、自発的な宗教的創造を可能にしてきたエネルギーの源泉として捉えられ、この創造性の本質と意味を理解することが、人類宗教史の体系的・統合的理解にとつても不可欠の課題とされている。

民俗宗教に固有の自律的宗教性を見出そうという視角に対して、「信仰」の語に固執した本質論の追求もある。すでに堀一郎は、後期の理論展開にもかかわらず「民間信仰」の用語を保持し続けたことで知られている。彼は民間信仰の担い手を特定の社会階層に属する実体としてではなく、むしろ「あらゆる階層の中に程度の差をもつて分擔されている常民性<sup>(13)</sup>」として把握し、構造的な展開への道を示唆したが、こうした方向をさらに深め、「宗教」をあくまでも教義や組織の体系化が進んだ既存の体制や理念の内側に確保しつつ、「信仰」こそを、人間の本源的な志向作用として普遍化させようという試みもある。その代表例として、楠正弘の庶民信仰論を挙げることができ

る。<sup>(14)</sup>

楠の庶民信仰論は、動態信仰現象学という大きな構想のなかに位置づけられており、その「庶民」概念もまた、明確な宗教学的な問いのなかで規定された。彼は堀一郎の「常民性」の捉え方を評価しつつも、これをさらにつきつめる必要があるとして、「民間伝承の担い手を論じて後に民間伝承をとりあつかうことも可能であろうが、民間伝承を手がかりとして、民間を問題にすることもできる」と述べる。<sup>(15)</sup>人間の生活には様々な価値志向があるが、庶民信仰という信仰現象のなかに現われる複合的な価値志向に生きる人間像こそが、彼のいう「庶民」である。担い手の社会的属性や実体を最初に規定するのではなく、あくまでも具体的な信仰現象を前提として、その現象において露わになる人間の特性こそを問うべきである、という視点の転換である。これは宗教現象の所与性をあらゆる考察の出発点におく宗教現象学の立場であり、同時に本質主義的な構造論の試みでもあった。

楠が動態信仰現象学というとき、それは信仰現象を専ら聖志向性として捉えてきた欧米の宗教現象学への批判を含んでいる。彼のいう庶民信仰の構造とは、呪術的作用と宗教的作用の重なりであり、両者の弁証法的関わりとして規定される。ここで呪術的とは「合理的行為によつては充足できそうにないと思われる欲求を満足させるために、人間や自然よりも、はるかに強力な力をもっていると思われる超自然的力を借りて、その目的を達成しようとする精神的・身体的作用」であり、宗教的とは「呪術的信仰作用が否定され、超越せられた身体的・精神的状態をあらわす。この状態は自力的にも他力的にもおこりうるが、それは、呪術的なものを超えることによつて初めてあらわれる」などと定義される。<sup>(16)</sup>宗教的作用は何よりも呪術的作用の否定・超越として語られ、その源泉は、究極的には仏教、キリスト教などの教祖や聖者たちに担われたとされる達人的な体験や境地をモデルとして、教祖・教

義・教団等を整えた体制の枠の内部に確保されているように見える。とはいえ、信仰現象としての呪術的作用と宗教的作用は「水と油」のように相容れないものではなく、「蒸気と水のようなもの」であり、両者の不断の転換のダイナミズムと、宗教の温床としての呪術の積極的存在意義が強調されるのである。<sup>(17)</sup>

本質論を本質論であるという理由だけで批判するのは易しい。本質論の追求は一定の視座からの徹底した真理探究の企てであり、必然的に文脈に絡みつく枝葉を無視したり切り詰めてゆく排他性を、合わせもっている。楠の庶民信仰における「庶民」も、つきつめていけば「人間」と同義になり、しかも彼の場合、「聖なるものに惹かれますも、理想的な応答のできない人間」という、かなりペシミスティックな人間観に帰着しかねない危うさがある。それはひとつの「思想」としての意義はあっても、後学の徒に残された「理論」としては使いにくいかもしれない。もとより彼の庶民信仰論もまた、多年にわたる具体的な個別事象研究の成果との往還のなかで評価されねばならない。さらに、呪術的・宗教的として取り出された動態構造は、人間のねたみ、うらみ、羨み、などを正面から見据える視角が、宗教研究にとっていかに重要であるかを気づかせてくれる。それはたとえば、「祈り」の理想型を専ら教祖・聖者の体験や教説の内部に限定し、他方において、ねたみ、怨念などの心の動きを、無条件に民間の「俗信」と結びついた低級な情緒として切り捨ててきた、従来の比較宗教学における「祈り」研究への批判となる。楠正弘が提示した庶民信仰論からは、「祈り」と「のろい」とを、相互に目まぐるしく転換しうる表裏一体の信仰作用として捉える、動態的な視野も開かれてくる。

本質的構造論にはナイーブな自己主張から、素材との長い格闘によって鍛えられた良質の思索まで、幅広い段階がありうる。また、一見したところ本質論などとは無縁に見えて、そこに何らかの本質的構造論の位相が隠されて

いる場合も多い。自覚的に表明されない場合、往々にして、それはきわめて無防備で粗雑な構造論かもしれない。民間信仰・民俗宗教論などが宗教学の研究分野のなかに正当な位置を得ようとするならば、こうした本質的構造論の位相への回路は、つねに自覚的に確保され、内省される必要がある。

### 三 操作的構成論

当事者たちにとっては日常的で自明の生活の一部として、あえて命名の必要さえなかった心的態度や言動の一定の集合体に、ある包括的な名辞が付与され、何らかの共通項を備えた実体的領域として認知されるようになる。その包括的な名辞全体を全体たらしめる根拠が求められるのは、当然の成り行きである。それは一方で、起源や本質といった究極の根拠を探ろうとする問題意識を生むが、他方では、そうした一元的根拠へと一気に向かうのではなく、むしろ事象の多様な広がり、ある操作的なモデルを重ね合わせていくことで、全体の総合的な見取り図を作ろうといった試みが出てくる。本質論の主観性を回避し、一定の客観性と相対主義を確保しようとする構成論への移行ともいえる。

日本における民間信仰・民俗宗教研究の蓄積をふまえて、そこに総合的・体系的な全体像を描き出すとする野心的な試みの実例として、宮家準の一連の仕事を挙げることができよう。周知のように、宮家には修験道研究に代表される着実な個別研究の実績があるが、その一方で、民俗宗教の総合的体系化への取り組みがある。一九八九年の著書『宗教民俗学』は、近年の民俗宗教への関心の高まりにも関わらず「宗教学の立場に立つ体系的な宗教民俗学の概説書はあらわれていない」ことをふまえて、その「体系化を試みたもの」である。ここで彼は自らの中心課

題を「日本の民俗宗教の形態、構造、宗教的世界観を提示すること」と述べ、「宗教現象を象徴として捉え、その意味を解読し、構造、さらには世界観を抽出するという方法」<sup>(18)</sup>を採用する。

宮家の民俗宗教論の中心テーマは、宗教的象徴体系の分析と解読である。その具体的構想と手法は、次のような言明のなかに示される。「宗教学のように人間の心の奥底にひそむ文化を研究し、そこに見られる普遍的な構造を発見することをめざす学問では、まずエティック分析にもとづく仮説を設定し、それに位置づけて特定文化でのエミック分析を試みて、人々の内面に根ざすその文化のより深い構造を捉え、それによってエティックな構造を確認する方法をとることが望ましい」<sup>(19)</sup>。具体的には、隣接諸分野の著名な方法と成果が検討され、最終的にはそれらを「総合」「併用」した独自の分析方法が提起されている。たとえば「宗教的象徴の解読方法」では、「宗教現象学の立場にたつエリアーデの方法、文化人類学者のファースの方法、分析心理学者のユングの方法」が紹介されたうえで、「これらにもとづいて案出した私自身の方法」が記されている。<sup>(20)</sup>そして、こうした分析の具を駆使して、「宗教儀礼」「口承文芸」「宗教美術」などの分野の諸事例が、過去の膨大な研究成果をふまえて分析されていく。モデル化のプロセスでは、「構造」や「世界観」の多くが、多数の図表の援用によつて視覚化もされる。最終的には、これらの結果をさらに総合する形で「民俗宗教の宗教的世界観」が検討され、そこではとくに他界観、人間観、神観念、災因論、宇宙観が、主要なテーマとして取り上げられるのである。

本稿の文脈に引きつけていえば、宮家の民俗宗教論には操作的構成論の位相が強く前面に出ている。多くの人類学理論や記号理論が援用されていることから分かるように、人類学における構造・機能主義から象徴・意味論への展開を反映しているともいえる。しかし、「宗教学の立場」を標榜する彼の所論には、すべてが構成論に還元さ

れない含みがあり、むしろ背後には堅固な本質的構造論の位相が透視される。そのため、たとえば明確に指数化された媒介変数によって一定の事象を操作的に把握しようとする社会学者たちの概念モデルが、経験則に照らして評価しやすいという点で、ある種の安定感を保持しているのに比べると、宮家の著作では、モデルの抽象性や一般性を最終的に保証したり意義づけている係留点が見定めにくい。それは理論全体の魅力にもなっているが、危うさにもなっている。端的にいえば、「民俗宗教の宗教的世界観」といったものが、ある研究者の学的観点からの操作モデルで標示された構成概念なのか、研究者の分析以前にすでに厳然と存在する実体として考えられているのか、という区別が分かりにくいのである。実体論や本質論ならだめだということではない。むしろ、本質論の位相と構成論の位相との微妙な融合こそが宮家のモデルの特性であり、同時に分かりにくさ、なのではないか。そして、この特性は、各種のグラウンド・セオリーを総合的、体系的に勘案したとされる彼の「宗教学的」視点の最終的な所在地が見えにくい、という疑問にも繋がっているように思われる。

宮家準の『宗教民俗学』や『日本の民俗宗教』は、民俗宗教論の体系化を、しかも「宗教学の立場」からめざした労作である。初学者の必読書としても推奨されるべき書であるがゆえに、その的確な評価はさらに慎重かつ念入りに進めなければならないが、本稿の限られた紙数ではその余裕がない。なお二点ほど、問題点を指摘するにとどめたい。

第一は、操作的構成論のみならず、前述の本質的構造論を含めた問題でもあるが、こうした総合化の試みに歴史的特殊性をどう読み込むか、という点である。ある種の超時代的、超文化的な類型論や体系化を志向してきた宗教学への常套的批判にどう応戦するか、という問いでもある。具体的には、日本（これも歴史的には一義的でない

が」という特殊性、時代という特殊性が絡んでくる。宮家は自らの構想を提示する文章のなかで、「私のいうモデルとしての民俗宗教は、日本民族のみに限定されることなく、地域、文化、民族の違いをこえて人間が自己の生命を維持し共同生活を営む中で、自然に生み出した宗教のモデルをさしている。換言すれば民俗宗教は、人類に普遍的に見られるもので、それが風土、生業、社会形態などによって違った表現形態をとってあらわれているのである」と述べている。各文化の民俗宗教の特殊性をこのような形で普遍性と対置できるかという問題は別にあるとして、とりあえずこの対置が可能であるとしたら、いくつかの媒介変数によって、全体の普遍性のなかで、日本の民俗宗教の特殊性が明示されるようなモデルを工夫していく必要がある。

さらに各モデルの時代的有効範囲という問題がある。すでに日本民俗学の分野でも、かつての民間信仰論が日本人固有の信仰生活の古態のように見なしたものが、実はかなり近年の歴史的形造物にすぎない、という反省は定着している。農村の古老の記憶から復元された心的態度や慣習的実践が、無条件に日本文化の基層として無限の過去にまで遡りうる「固有信仰」や「自然宗教」とは呼べなくなった。たとえば宮田登が「都市民俗」「現代民俗」など、一見、八方破れにも見える「民俗」概念の拡張によつて豊かな業績を築いたのも、「民俗学が従来設定していた基礎概念は、近世農村社会にモデルを置くものだった」という基本的な時代限定のうえに可能であったことを想起したい。

第二の問題は、端正に仕立てられた象徴分析のモデルが、往々にして民俗宗教の体臭を消し去り、その全体像の理解を世界観の解説といった知的次元に限定させてしまうようにみえる、という点である。この種の議論は、下手をすると底なしのロマンチズムに足を取られかねない。学知が学知である以上、主知主義的で整合的なモデル化



の作業が不可避であり重要であることは当然である。だが、かりにも民間信仰や民俗宗教の研究が「信仰」や「宗教」の研究であるならば、人々がヌミナスな次元（あえていえば「靈威的次元」）の力や意味を受け止めながら、生老病死の切実な現実に立ち向かう姿を、もつと直接的な言葉で描き出せないだろうか。「民衆の実存的境地」などの堅い言葉でまともでもないのだが、その具体相をもう少し、のびやかで、ふくらみのある言葉で伝える技法もありうるように思う。これを研究者の個人的な「感性」だの「文学的センス」だのといったブラック・ボックスへ押し込めてしまわずに、より建設的な議論の余地のある場へと開いていくにはどうすればよいか、という問題を考えるうえで、次に述べる視座論の位相をめぐる議論が重要になってくるだろう。

#### 四 自覚的視座論

自覚的視座論は最も広義の脱構築に関わる。本稿の流れからいえば、本質論や構成論によって構築された虚構性を自ら突き崩していく、という筋立てでも浮かんでこようが、ここで述べることは、それほど勇ましくも痛快でもない。むしろ、考慮に値する理論や学説は、つねにそれらが表明される歴史的・制度的な政治性の渦に巻き込まれており、その動態に関わる視座論の位相への自覚的配慮が、今後ますます求められるようになるであろう、という凡庸だが重要な事実を指摘するまでである。もちろんこの位相が論題化される背景には、ポスト近代における知の専門化の解体、ポスト植民地主義に伴うカウンター・ナラティブの運動、各種の人権思想の高まりなど、アカデミズムや言論界をとりまく大きな潮流がある。この小論ですべてを射程に収めることはできないし、筆者にはその力もない。ここでは民間信仰・民俗宗教論の範囲内で、問題の所在のみに触れておく。

あらゆる理論が理論に値するものである限り、それは視座論の位相をすでに持つている。意図的に顕示されることも隠されることもあるが、「客観性」を旨とする学術研究の場では、当人には巧まざる結果として装われる場合が多い。後者の場合、それは第三者や後学の徒によって「思想的背景」などとして暴かれたり、一種の「陰口」として囁かれたりする。たとえば堀一郎の民間信仰論に付随するある種のエリート主義やナシヨナリズム、荒木美智雄の民俗宗教論に隠された新宗教擁護の姿勢、楠正弘の庶民信仰論を支える真宗的人間観、などである。「陰口」であれば取るに足りないものだが、これを学術研究という場、さらにはそれを越えた社会一般における学説の効果や影響力、という観点に論題化していくとき、視座論の位相は無視できない重大さをもつ。それぞれの学説で用いられる主要な概念や分析用語が、決して無色透明の客観性を保証されたものではなく、特定の視座に結びついた強い戦略性を帯びているのだとしたら、むしろこの戦略性こそを自覚的に錬磨していく必要があるだろう。もとより、視座論の自覚とは狭いサークル内での「開き直り」であってはならない。研究者自身がおかれている政治的文脈への繊細な感度を高めていくことである。そこでは、自らの研究視座への強い信念とともに、冷静な再帰的監視によって、たえずその位置を補正していく自己批判力が求められる。

学史的に辿れば、民間信仰論は本来的に視座論の戦術を錬磨せざるをえない出自を背負っていたといえる。既成教団内の宗学の伝統と官学の管理統制下に置かれたアカデミズムの「宗教研究」のなかで、民間信仰論は明らかに劣位な周縁から出発せざるをえなかった。それは当初から、農民の迷信研究に好事家の趣味以上のいかなる意義があるのかという批判に対して、たとえば「大古純朴の神話的信仰の留存」<sup>(23)</sup>「日本人一般のエトスの問題」<sup>(24)</sup>といった研究意義に関わるエクスキューズを織り込まざるをえなかったのである。こうした歴史的事情は、知の再編が強く

要請されている今日の学術研究の場では、決して負の遺産ではない。想起されるのは、在野の学として出発した日本民俗学の現状である。この学問伝統の矜持を原点で支えていたのは、柳田国男の経世済民への強い情熱であったと思われるが、それが国立大学などの権威の体制のなかに認知されるに至って、基幹的学問分野の補助学を越えた意義づけがあらためて問われている。民俗宗教論が宗教学の一分野として認知される過程でも、同様の葛藤を克服する努力の質が問われるだろう。「学問的良心」と「学界内の陣取り合戦」とが分かちがたく交錯する場にあつて、自らの存在意義を訴えかける説得的な視座が模索されねばならない。

宗教学の体制のなかで、民俗宗教論に割り当てられた周縁的位置は、「宗教」の新たな地平を見出すという課題に対して、ある種の有利さをもっている。すでに示唆したように、近年の民俗宗教論の代表的な成果は、いずれも近代の宗教観の歪みを批判する視角を切り開いてきたからである。現代のアカデミズムないしは出版界という体制内にあつて、民間信仰や民俗宗教等を自覚的に前面に押し立てて事象を語る営みとは、西欧近代という特殊な歴史的文脈のなかでキリスト教に代表される組織的・制度的体制をモデルとして形成された「宗教」「信仰」という用語をあえて拝借し、その巧みな流用によって、これまで名前さえ付けられていなかった一般生活者の心身活動や意味形成過程に、ある種のポジティブな光を当て直そうとするひとつの文化運動、という側面をもっている。平たく言えば、「あれが宗教(信仰)」なら「これもまた宗教(信仰)」という自己主張の洗練化であり、そこには、一見、制度的宗教の理念で固められた言語ゲームに巻き込まれているように見せかけながら、実際には、そうした理念のもつ地域的歴史的偏狭性や暴力的権力性を巧みに解体ないしは無力化していく、ラディカルな批判力を埋め込むことさえ可能なのである。

このように考えるとき、今後の民間信仰・民俗宗教論は、自覚的視座論の位相に積極的に定位することによって、なお学説としての効力を発揮しようのではないか。領域論、構造論、構成論としての役割が終わった、というのでは決してない。上で触れた先学たちの解答をどこまで受け入れるかは別として、そこで問われた問いの重要性を見失ってはならない。普遍主義や本質論はもう古い、といった総括では、この学問伝統を瘦せ細らせるばかりである。むしろ視座論の戦略性を研ぎ澄ますことによつて、厚い蓄積を継承する道も開かれてこよう。これは、民俗宗教などを実体論的に固定化された仏教・キリスト教・儒教・神道などに並置または対置する新たな実体概念として付加するのではなく、むしろ宗教現象を解明するひとつの観点、宗教研究に取り組むひとつの視座として、自覚的に位置づける方法となる。すなわち、近代以降の思考的枠組みのなかで「宗教」と見なされてきた事象を、經典的・制度的な教団が公認する教理や、宗教的達人・哲学的思想家たちの著作類に記された理念や思想のレベルのみで問題にするのではなく、教団や国家や學術体制の権威のもとに「宗教」や「信仰」として理念化されてきた人間の営為が、現実の場に生きる一般生活者の場でいかに思念され実践されてきたかという、言動の具体相に焦点を合わせるための視座として、「民俗宗教（さらに敷衍すれば、民俗・民衆宗教）」の概念を立て直す、という方法である。視座論を自覚化することによつて、民俗宗教論は「宗教」や「宗教学」を問い直し、自明視された社会・文化的価値を相対化しうる方法となる。

視座論の自覚化は、研究者という立場の人間が民衆の宗教や信仰を描くという、特権的地位への批判にも必然的に導かれていく。現地でのフィールド・ワークを重要な方法としてきたこの分野は、フーコー、サイード、クリフォードなどの影響のもとに今日の人類学などで活発化している批判、すなわち、自らを描けない（と想定された）

被調査者と、彼らを独占的に代弁する記述者とを分離させてきた権力構造への批判に対しても、謙虚に耳を傾けねばならない。それはまた、インフォーマントとされてきた人々が巻き込まれている、歴史的・政治的文脈への配慮にも結びつく。「調査」によって「採集」された資料には、それを語った人の社会的文脈が染み込んでおり、「誰が、いつ、何を目的にして、どのような主張を行っているのか」という問いへの感受性は、民俗宗教論においても高める必要がある。このテーマはあまりに重大で、十分な検討にはあらためて数編の稿を必要とするが、これまでの議論に即していえば、たとえば今後の民俗宗教研究では、既成仏教寺院やキリスト教会における集約的なフィールド・ワーク、といった課題にも果敢に取り組む必要がある。つまり、制度的宗教の理念を体現した宗教エリート<sup>26</sup>の解説によって粹づけられてきた場での具体的事象を、民俗・民衆宗教という視座から捉え直していく試みである。

—とはいえ、研究を最終的に意義づけて正当性を保証するもの、あえていえば研究者にとっての究極的な倫理的根拠というのは、実際のところ、容易には答えの出せない難問である。権力構造の不均衡のなかで抑圧されてきた人々の側に立ち、彼らが主体的に語る権利を開く方向に学の体制を改革していく、といったことは、さしあたりひとつの有力な選択肢であろうが、いわゆる体制側に帰属するすべての言動を支配的・抑圧的なものとして敵対視するような、単純な勧善懲悪モデルで話がかかないことはいうまでもない。加えて、研究者の意図と、現実の社会的波及効果との齟齬という問題もある。「民俗」を必死に生きる当事者たちは、民俗宗教論者の共感的理解や支援など必要としない、といったレベルの議論は措くとしても、ある戦略的な視座のもとに立てられた重厚な研究が、研究者本人が敵対視していた陣営によって巧妙に活用され、本来の意図とは正反対の回路に引きこまれていく

こともあろう。逆に迎合的に取り込まれているように見えて、微妙に相手の核心を腐らせていくこともある。政治的文脈とはまさに政治的であるがゆえに、一介の研究者などには予測のつかない陥穽や罟が仕掛けられており、迂直の道を先知するは易くない。フルトヴェングラーの音楽とナチズムとの関係のように、本人の意図、政治的効果、究極の芸術的（学問的）価値をめぐる論争は、つねに深い闇のベールに包まれてしまうことも、肝に銘じておかねばなるまい。

## おわりに

本稿の目的は、主要な先学の学説を小綺麗に腑分けし、高所から是非を決することではなかった。むしろ、これらの貴重な遺産を、次の世代の者たちが少しでも実り多い形で引き継いでいくにはどうすればいいのか、というのが基本的問題関心である。考察の手がかりとした四つの理論的位相もまた、単に諸学説を分類して満足するための道具ではない。民間信仰論、民俗宗教論など、その名称は何であれ、研究史への深い理解と、フィールドでの独自の素材との格闘から練り上げられ、一定の批評に値する水準に達した学説には、一筋縄では行かない周到な奥深さが仕組まれている。提起した四つの位相は、むしろこうした諸学説の複雑な成り立ちを理解し、的確で有意義な評価や批判の焦点を見定める足場になりうると考えている。

有効な理論化には、四つの位相すべてに対する目配りが必要であろうが、本論でも示唆したように、時代の必然的な趨勢とアカデミズムに対する要請という点では、(D)の自覚的視座論への鋭敏な配慮がますます求められているのではないか。宗教学（あるいは広義の宗教研究）という学的体制自体が、いわゆる既成宗教とよばれる制度

的・権力的機構との根深い癒着の関係を保ってきた以上、広義の民俗宗教論は、それらと粘り強く交渉・対抗しながら自らの存在の場を主張していくための、柔軟な戦術を鍛えなければならぬ。自らの研究がもつ学問的意義への固い信念や、対象に寄せる熱い共感、果敢な知的腕力などが求められることはいうまでもないが、そこでは、「蛇のように聡く、鳩のように素直」な、したたかな狡知も必要となってくるにちがいない。

注

- (1) たとえば『民俗宗教』、『日本民俗宗教辞典』東京堂出版、一九九八年、『民間巫者信仰の研究』未来社、一九九九年の序章第二節「民俗・民衆宗教をめぐる問題」など。
- (2) *The Encyclopedia of Religion, Macmillan and Free Press, 1987* の FOLK RELIGION の概説の項を執筆した William A. Christian, Jr. も、その担い手を商品経済に巻き込まれた農業企業家とは異なる「定住農民」としている。そして、この農民 (peasant) という言葉を画定するのは容易ではないとしながらも、アジア、北アフリカ、ヨーロッパ南部、ラテンアメリカの過去および現在の定住農耕・牧畜者と、歴史的にはヨーロッパ北部、北アメリカの農耕者がこれに該当する、と述べている。ロバート・レッドフィールドに始まる農民社会論などの議論を念頭に置いた概括と思われる。
- (3) 桜井徳太郎『日本民俗宗教論』春秋社、一九八二年、iii頁。
- (4) 同書、三三、四〇頁。
- (5) 同書、六一頁。
- (6) 堀一郎『民間信仰』岩波書店、一九五一年、一一九頁。
- (7) 堀一郎『民間信仰史の諸問題』未来社、一九七一年、五三頁以下。
- (8) 鈴木範久『明治宗教思潮の研究』東京大学出版会、一九七九年、山口輝臣『明治国家と宗教』東京大学出版会、一九九九年。
- (9) 堀一郎『民間信仰』(前掲)、一七頁。
- (10) 同書、六頁。
- (11) 荒木美智雄『民俗宗教・総論』『日本宗教事典』弘文堂、一九八五年、五九七―六一二頁。以下の引用は、断りのない限り、

同項から。

- (12) 荒木美智雄「フオーク・レリジオンの世界」『宗教の創造』法蔵館、一九八七年、一八五頁。
- (13) 堀一郎「民間信仰」(前掲)、四九頁。
- (14) 楠正弘の庶民信仰論については、すでに別稿で詳しく論じたことがある。池上良正「庶民信仰論の射程」楠正弘編著『宗教現象の地平』岩田書院、一九九五年、四三三―四六五頁参照。
- (15) 楠正弘「庶民信仰の構造」脇本平也編『宗教と歴史』山本書店、一九七七年、一一五―一六頁。
- (16) 楠正弘「庶民信仰の動態論」『仏教学論集(中村瑞隆博士古希記念論文集)』春秋社、一九八五年、六四六―六四七頁。
- (17) 楠正弘「庶民信仰の世界」未來社、一九八四年、一四頁。
- (18) 宮家準「宗教民俗学」東京大学出版会、一九八九年、i頁。本書についてはすでに『宗教研究』二八五号、一九九〇年の「書評と紹介」で、簡単に意見を披露している。なお、宮家のその後の著作『日本の民俗宗教』講談社、一九九四年では、象徴人類学・構造人類学などの方法に加えて、自己の身体感覚を通しての理解、という方法が付加されている(三七頁)が、世界観の抽出と解説という基本的課題に変化はない。
- (19) 宮家準『宗教民俗学』(前掲)、三五頁。
- (20) 同書、四九頁以下。
- (21) 同書、九頁。
- (22) 宮田登「都市民俗論の課題」未來社、一九八二年、七六頁。
- (23) 姉崎正治「中奥の民間信仰」『哲学雑誌』第二二卷、一八九七年、九九六頁。
- (24) 堀一郎「民間信仰」(前掲)、五頁。
- (25) ここで「ある種のポジティブな光を当て直す」とは、安直な人間(文化・社会)中心主義的解釈に疑義を呈し、現実世界の多層性・不可思議性に気づく力を高めていくという意味であって、民俗宗教研究の視角に捉えられた世界を全面的に肯定したり賞賛することではない。そもそも「宗教」や「信仰」は全面的に良いものか悪いものかという問いは、「人間」は良いものか悪いものかという二者択一と同じ程度の愚問である。とくに宗教学の学統を自認する研究者は、ある事象を「宗教」や「信仰」と名づけた瞬間に、無意識にそれを良きものと見なしてしまう先入観からも、自由になる必要があるだろう。
- (26) 太田好信「トランスポジションの思想」世界思想社、一九九八年、一二頁。
- (27) あるいは「他者への評価や批判の眼を通した自己批判の焦点」。



## 〈民俗／民衆宗教〉への社会学的視座

岩井 洋

△論文要旨△ 〈民俗／民衆宗教〉の研究は、膨大な事例研究の蓄積に比して、一般化・理論化への指向性は乏しかったといえる。本稿では、〈民俗／民衆宗教〉の一般化・理論化にむけて、社会学の立場からひとつの視点を提示している。まず、多様な〈民俗／民衆宗教〉が発生する要因として、おもに社会の構造化、知識の社会的配分、不確実性の三点をあげている。次に、この三点にもとづいて、マクロ・メゾ・ミクロの各レベルにおける〈民俗／民衆宗教〉発生メカニズムを説明している。マクロ・レベルでは、宗教をひとつの「市場」と考え、宗教的な「需要⇨供給」関係のなかに〈民俗／民衆宗教〉の発生・展開・衰退を位置づけることができる。メゾ・レベルでは、変化する環境への宗教組織の適応は、宗教市場のなかに「ニッチ」を求める〈生存⇨適応戦略〉としてあらわれる。この戦略において、人々の宗教的ニーズと宗教組織との交渉や取引のなから、〈民俗／民衆宗教〉が発生する。最後に、ミクロ・レベルでは、人々のコミュニケーション過程における、世界観〈構築⇨編集〉の作業のなから〈民俗／民衆宗教〉が発生するとみることができる。

△キーワード△ 〈民俗／民衆宗教〉、宗教市場、ニッチ、生存⇨適応戦略、コミュニケーション

### はじめに

「民間信仰」「民間宗教」「庶民信仰」「民俗宗教」「民衆宗教」(以下、便宜的に〈民俗／民衆宗教〉と呼ぶ)など、さまざまに呼ばれている宗教現象に関する研究は、一定の方向性を共有しながらも、研究者の学問的背景、研

究手法などの差異、さらには諸概念の曖昧さゆえに、研究対象の外延が無秩序に拡大・拡散してきた。<sup>(1)</sup> これらの宗教現象に関する事例研究の数はおびただしいものになっている。〈民俗／民衆宗教〉に関するモデル化は、桜井徳太郎<sup>(2)</sup>、宮家準<sup>(3)</sup>、荒木美智雄<sup>(4)</sup>、島蘭進ら<sup>(5)</sup>によって試みられてきたが、それ以上の理論的進展はみられず、総体的にみて、事例研究から一般化・理論化への指向性は乏しいといえる。しかしながら、膨大な先行研究のなかには、たとえ明示的には理論化を志向しないものでも、理論化への糸口を示唆してくれる研究は多い。

そこで本稿では、〈民俗／民衆宗教〉の理論化にむけて、宗教社会学の立場からひとつの視点を提供したい。本稿で提示する一般化の多くは、それ自体、まったく目新しいものではない。むしろ、事例研究のなかで示唆されてきた事柄を、宗教社会学的な視点から再定式化したといってもよい。しかし、そのことによって、〈民俗／民衆宗教〉研究に俯瞰的なひとつの視点を提供できるものと考ええる。

本稿では、以下の四つの手順で議論をすすめる。第一に、〈民俗／民衆宗教〉研究の意義とその問題点を簡単に確認する。第二に、〈民俗／民衆宗教〉を新しい視点からとらえるために、「宗教」そのものをあらためて定義する。第三に、なぜ多様な〈民俗／民衆宗教〉が発生するのか、その社会的基盤について考察する。最後に、マクロ・メゾ・ミクロの三つのレベルにわけ、第三の議論に関連づけて、〈民俗／民衆宗教〉を分析する視点を提示する。

## 一 〈民俗／民衆宗教〉研究の意義と問題点

議論をすすめるにあたって、これまでの〈民俗／民衆宗教〉研究の意義と問題点を簡単に確認しておく。まず、

研究意義については、以下の三点にまとめることができる。

(一) 宗教現象の多様性を膨大な事例によって明らかにしたこと。

(二) 宗教の変容過程に関する知見を提供したこと。

(三) 宗教の「現実態」への研究視点の転換を促進したこと。

これらは、相互に密接に関連している。一般に、既成宗教あるいは制度的宗教と、それぞれの地域に根づく土着信仰との相互作用のなかに、〈民俗／民衆宗教〉という現象がみられると考えられている。その形態は、とりわけ民俗学の事例研究が明らかにしてきたように、地域性・時代性や社会構造上の諸条件によって、きわめて異なった様相をみせる。ここで重要なのは、バリエーションの数そのものではない。現象の多様性への認識が、既成宗教や制度的宗教を一枚岩で自己完結したものと見る宗教観を、相対化する契機になったということである。<sup>(6)</sup>たとえば、研究者が「仏教」や「キリスト教」というレッテルで認識している諸現象の内部にも、多様なバリエーションが存在し、「仏教」「キリスト教」も決して自己完結した（閉じた）システムではありえない。そのことを膨大な事例によって明らかにしたのが、〈民俗／民衆宗教〉研究の第一の意義である。

さらに、これは第二の意義にもつながる。〈民俗／民衆宗教〉の多様な事例は、既成宗教・制度的宗教と土着信仰との相互作用のなかで、宗教がいかに変容していくのかも明らかにしてきた。〈民俗／民衆宗教〉研究は、その意味で、宗教変容に関する理解を深めるとともに、その一般化に寄与できるデータを豊富に提供してきたといえる。これが第二の意義である。

〈民俗／民衆宗教〉研究の第三の意義は、前の二点とも関係がある。近代以降、「宗教」<sup>(7)</sup>という表象は、おもに

制度的な宗教を含意していた。したがって、〈民俗／民衆宗教〉として研究されてきた事象は、当初「宗教」ではない「俗信」や「迷信」というレッテルを貼られ、多くの研究者の視線は、教団の教義や、宗教家の著作にみられる思想へとむけられた。しかし、制度的宗教といえども、現実の生活のなかで実践されるうちに変容せざるをえない。そうなると、「宗教」の研究も、それが実践される日常生活の「現実態」へとむかわざるをえなくなり、そこに〈民俗／民衆宗教〉を「発見」することになる。この「現実態」への視点の変換は、近代以降の「宗教」観と、それに対する研究態度を相対化するとともに、宗教研究の研究範囲を広げることになった。これが、第三の意義である。

さて、以上のような研究意義を認めただうえで、従来の〈民俗／民衆宗教〉が抱える問題点は何だろうか。おおむね以下の三点があげられる。

(一) 理論化指向の欠如。

(二) 〈民俗／民衆宗教〉の規定不能性。

(三) 「民俗／民衆」中心主義の弊害。

これらは、前述の研究意義と表裏一体となっている。第一点については、冒頭でも述べたことである。これまでに提示された〈民俗／民衆宗教〉のいくつかのモデルも、それを理論レベルで進展させる試みはみられず、結局、膨大な事例のなかに埋没するほかない。たしかに、一般化・理論化への試みを断念せざるをえないほどに、〈民俗／民衆宗教〉研究の外延が無秩序に広がりすぎたという現状はある。しかし、一見、無秩序・不規則にみえる〈民俗／民衆宗教〉にも、何らかの規則性がみられるはずであり、一般化・抽象化をすすめていくことが可能であ

る。<sup>(8)</sup>さらには、一般化・抽象化の作業が、〈民俗／民衆宗教〉の国際比較へとつながっていくことにもなる。いうまでもなく、「比較」とは単なる事例の「並置」(juxtaposition)ではない。比較には、ある程度の抽象化と粹組が必要となる。一九七〇年代以降、欧米の宗教研究においても、〈民俗／民衆宗教〉(folk religion/popular religion)が重要な研究テーマとなってきた。<sup>(9)</sup>しかし、日本と欧米における研究上の混乱と理論的な未成熟が、比較研究の進展を遅らせてきたといえる。<sup>(10)</sup>

さて、第二の問題点(〈民俗／民衆宗教〉の規定不能性)についても、前述の研究意義とは、フィルムネガとポジの関係にある。〈民俗／民衆宗教〉の多様性と変容過程を明らかにしようとするほど、そして、既成宗教・制度的宗教と土着信仰との相互作用のなかに〈民俗／民衆宗教〉をとらえようとすればするほど、皮肉にも〈民俗／民衆宗教〉研究は、大きなアポリアをかかえることになる。つまり、現象の多様さに比例して、ますます〈民俗／民衆宗教〉自体を規定(定義)しえなくなってくるからである。ひとまず、既成宗教・制度的宗教と土着信仰を二極に置き、その連続体のなかに〈民俗／民衆宗教〉をとらえようとすると、連続体のどの範囲が〈民俗／民衆宗教〉に相当するのかは、ほとんど規定不可能である。そこで、「エリート／民衆」「公式／非公式」「体系的／非体系的」「大伝統／小伝統」といった二分法に精神的安定を求め、〈民俗／民衆宗教〉を実体化して考える方向へとむかいやすい。したがって、既成宗教・制度的宗教と土着信仰との相互作用を分析しながらも、定義づけは二分法に依拠するという「精神分裂」を起こしかねないのである。

では、〈民俗／民衆宗教〉をどうとらえればよいのか。池上良正は、〈民俗／民衆宗教〉を「実体的に固定化された仏教・キリスト教・儒教・神道などに併置または対置する新たな実体概念としてよりも、むしろ宗教現象を解明

する際のひとつの観点 (a viewpoint) 、宗教研究に取り組む際のひとつの視座 (one perspective) として操作的にとらえる方が<sup>(11)</sup>有効であるという。分析対象を定義しえないというのは、社会科学の正当な手続きからはずれるが、池上のいうように、現時点では、〈民俗／民衆宗教〉を「ひとつの視座」としてとらえておくより方法がない。では、そこから先はどうなるのか。それこそが本稿の課題となる。

さて、最後の問題点 (「民俗／民衆」中心主義の弊害) であるが、前述のように、〈民俗／民衆宗教〉研究は宗教の「現実態」への研究視点の転換を促進したといえる。これは、いわば宗教の「メーカー」から「ユーザー」への視点の変換であるといってもよい。つまり、宗教を作り出し、組織化していく教団側 (メーカー) からではなく、宗教を受け入れ、実践していく側 (ユーザー) から宗教現象をとらえる視点である。<sup>(12)</sup>しかし、〈民俗／民衆宗教〉研究が、「民衆」として表象されることが多い「ユーザー」の視点に没入するあまり、社会変革の主体としての「民衆」と近代天皇制 (あるいは国家神道) といった主題で語られるような、イデオロギッシュな視点を混入させたり、「ユーザー」側のみに着目した研究になることも少なくない。そうすると、既成宗教・制度的宗教の内部で起こっている宗教変容の多様性を見逃すことにもなり、研究自体がバランスを欠いたものになる。

## 二 「自明化」システムとしての宗教

前述の〈民俗／民衆宗教〉研究の意義と問題点を念頭において、議論をすすめていくが、〈民俗／民衆宗教〉の定義は留保するとしても、まず、宗教の定義だけはしておきたい。本稿では、「宗教」を暫定的に次のように定義する。

宗教とは、本来自明ではない超自然的なものに関わる事柄を、自明のものに変換し、人々をそのようにふるまわせるシステムである。

本来、神や仏をはじめとする超自然的なものの存在は自明ではない。たとえば、石の信仰を例にとってみよう。ある石が「聖なるもの」で、そこに神が宿ることは、もともと自明ではない。しかし、ひとたびその石が「聖性」を帯びていると信じられはじめると、「石は『聖性』を帯びていて、そこには神がやどる」という前提は、もはや自明のものとなってしまう。そして、人々はそのようにふるまうのである。たとえ、そこに神が宿ることが「事実」であるかないかを、確定することができなくてもである。宗教の中核にある「信じる」ということは、あることとがらを「事実Ⅱ前提」として「ふるまう」ことのなかにあらわれる。橋爪大三郎がいうように、宗教は「必ずしも自明でない前提を採用することによって、ひとびとのふるまいをある共通の輪郭の内部に収める」<sup>(13)</sup>ものであるといえる。

本稿では、このように宗教を、特定の信仰を自明化する〈装置Ⅱシステム〉として考える。「システム」<sup>(14)</sup>とは、複数の要素が相互作用する総体としてとらえることができるが、ここでは、宗教というシステムを「ハードウェア」「ソフトウェア」「身体実践」の三つからなるものと規定する。「ソフトウェア」は、ルール、思想、思考様式、ハードウェアの使用法・操作法などを意味し、具体的には、教義、戒律、儀礼の内容、儀礼用具の使用法、教団内の規定、神話や物語などをさす。次に「ハードウェア」は、文字どおり物質的な「モノ」であると理解すればよい。具体的には、宗教施設や聖地、図像、儀礼用具、などをさす。ソフトウェアとハードウェアは連動しており、

ともに信仰に信憑性をあたえ、組織を維持するための「道具立て」として機能する。しかし、この両者だけでは、システムは作動しない。そこで、両者を媒介するのが人間の「身体実践」である。「身体実践」とは、文字どおり身体の動きであるが、それは、地域・時代や文化的制約をうけた慣習的な身体の動かし方を基盤とするものである。<sup>(16)</sup>

このように宗教をシステムとしてとらえることによって、宗教の変容を図式的にイメージすることが可能になる。たとえば、新しい儀礼用具の導入は、そのモノに対する教義的意味づけを必要とする。さらに、それが使用される儀礼全体のシステムが変化し、身体実践のありようも変化する。逆に、思想面での変化は、その思想を補強し、信憑性を付与するような場所やモノを必要とし、新しい思想に適合した身体実践を生むことになる。「システムとしての宗教」という視点は、この図式的イメージの提供ということ以外にも、政治・経済・法律をはじめとする他の諸システムの変化によって、宗教というシステムがどのように変化するかというマクロな視点をも提供してくれると考える。

### 三 〈民俗／民衆宗教〉発生の社会的基盤

前述のように、〈民俗／民衆宗教〉研究は、宗教現象の多様性を明らかにし、そのことが既成宗教や制度的宗教を自己完結したものと見る視点を相対化してきた。では、なぜ社会内部に多様な宗教形態が限りなく発生するのだろうか。その社会的基盤は、以下の三点と深く関連すると考えられる。

(一) 社会の内部は、常に構造分化していく(構造分化)。



(二) 知識は、社会内部において不均等に配分されている（知識の社会的配分）。

(三) 生命体としての人間には、常に不確実性がつきまとう（不確実性）。

社会の進展とともに、垂直的（階層的）にも水平的（地域的）にも、社会内部には構造分化の度合いが増す。そして、それぞれのセグメントにおいて、差異化されたライフスタイルが形成される。<sup>(17)</sup>「社会層」(soziale Schichten)の差異がいかに宗教を特徴づけるかについては、すでにウェーバー<sup>(18)</sup>が示しているところである。したがって、社会の構造分化にともなうライフスタイルや社会的経験の差異から、宗教形態の多様性が発生する。

さて、第二点（知識の社会的配分）についてであるが、シュッツ<sup>(19)</sup>が指摘したように、社会内の知識は均等に配分されているわけではない。われわれは、生活する世界についての知識を十全にもつことはできないし、またもつ必要もない。たとえば、商店の販売員が医師の専門的知識を知る必要はないし、そのような知識の獲得は、金銭的・時間的・人的に多大なコストを要する。つまり、生態学的環境や階層などから派生するライフスタイルや社会的経験によって、必要とされる知識あるいは獲得される知識に差異が生じる。<sup>(20)</sup>このような知識の社会的配分構造は、教義や実践に対する理解度や解釈の差異を生み、それが宗教形態の多様性となってあらわれると考えられる。

第三点（不確実性）については、三つのタイプの不確実性が存在する。まず、われわれをとりまく自然環境には、災害をはじめとする自然に関する不確実性が存在する。これを「自然的な不確実性」と呼ぼう。次に、われわれの社会形態が複雑になるほど、自己の社会的・経済的位置づけに関する不確実性も増加する。たとえば、不景気による失業、人間関係の複雑さなどがあげられる。これを「社会的な不確実性」と呼んでおく。さらに、生命体として人間は、必然的に疾病や障害に遭遇する可能性をもつ。さらに加齢にともなう老化とその延長線上にある死を経

験する。これらが、いつどのような形であらわれるかは定かではない。これを「根源的不確実性」と呼ぼう。

宗教の主要な機能のひとつは、これらの不確実性を縮減してくれることである。<sup>(21)</sup>したがって、ペラーのいう「宗教進化」の過程も、おもに自然的な不確実性に対応する宗教から、おもに社会的な不確実性に対応する宗教へとシフトしてきた、と読みかえることが可能である。つまり、最初には予測不可能な自然環境に対応する宗教があり、技術の発達とともに自然環境の予測・制御可能性が高まると、今度は社会の複雑化とともに社会的な不確実性が増加し、それに対応する宗教が出現した、という図式である。もちろん、自然環境に関する不確実性は常に存在するから、このような移行は、不確実性に対するウェイトの置き方が変化してきたと考えたほうが適切である。また、根源的不確実性は、生命体としての人間には、常につきまとうものであることもいうまでもない。このように、時代、地域、社会によって、縮減されるべき不確実性の種類が異なるとすれば、それに対応すべき宗教の形態にもバリエーションがあらわれるということになる。<sup>(22)</sup>

#### 四 〈民俗／民衆宗教〉への視点——マクロ、メゾ、ミクロ・レベルからの視点

では、〈民俗／民衆宗教〉発生の社会的基盤と関連づけて、〈民俗／民衆宗教〉を以下の三つのレベルからとらえてみたい。

- (一) 社会レベル (マクロ) —— 宗教「市場」と〈民俗／民衆宗教〉
- (二) 組織レベル (メゾ) —— 宗教組織と〈民俗／民衆宗教〉
- (三) 個人レベル (ミクロ) —— 個人の世界観構築と〈民俗／民衆宗教〉

第一は、マクロ・レベルにおいて、宗教をひとつの「市場」(market)としてとらえ、そのなかに〈民俗／民衆宗教〉を位置づける視点である。第二は、メゾ・レベルにおいて、宗教組織が環境にいかに対応していくか、という布教戦略の視点から〈民俗／民衆宗教〉をとらえるものである。そして、第三は、ミクロ・レベルにおいて、個人がいかにして〈民俗／民衆宗教〉的な世界観を構築していくのか、という視点である。これらの三つのレベルは、社会全体がひとつのシステムである以上、相互に関連していることはいうまでもない。

### 1 宗教「市場」と〈民俗／民衆宗教〉

それでは、マクロ・レベルの視点からはじめよう。宗教を「市場」としてとらえる視点を、宗教社会学において最初に明確に打ち出したのはバーガーである。しばしば引用される一節で、バーガーはこう述べている。「各宗教教団は市場取引き機関となり、宗教的伝統は消費者のための商品となる。そして、ある程度、この状況における宗教活動の相当部分は市場経済の論理に支配されてくるのである」<sup>(24)</sup>。

多くの「世俗化」理論<sup>(25)</sup>は、宗教の衰退を予測していたが、バーガーも「世俗化」の帰結としてあらわれる多元主義的状况を、「市場」のメタファーを使ってネガティブに描きだした。しかし、「宗教衰退説」としての「世俗化」理論は、もはや説得力を失った。一九八〇年代以降、それに対抗する理論のひとつとして登場したのが、ミクロ経済学における「合理的選択理論」(rational choice theory)<sup>(26)</sup>の影響を受けた、スターク、ベインブリッジ、フィンク、イアナコンらの理論<sup>(27)</sup>である。彼らの理論は、ウォーナー<sup>(28)</sup>による紹介以来、「サプライ・サイド」(supply-side)の理論として注目されるようになった。つまり、宗教の「独占／競争」や国家の宗教に対する「規制／規制

緩和」などの視点から宗教現象をみようとするものである。

彼らは、バーガーのとらえかたとは反対に、市場における宗教の競合が、宗教発展への刺激になると考える。スタートは、宗教が個人の選択にゆだねられているような状態を「宗教経済」(religious economy)と表現した。そして、「ちょうど商業経済が、異なる企業が競合する市場からなるように、宗教市場も、市場(宗教に対する需要の総体)と、顧客を引きつけ、獲得しようとする企業(異なる宗教組織)とからなる」という。さらに、スタートとペインブリッジは、単一の宗教組織が、全範囲にわたって、宗教的な需要(ニーズ)を満たすような宗教的サービスを提供することはできず、その結果、宗教経済は多元主義的にならざるをえないという。そして、「宗教の自由が存在する以上、数多くの組織化された信仰が存在し、それぞれが、市場における特定のセグメントで専門化するだろう。さらにいえば、この市場はダイナミックで、新しい組織が絶えず登場し、頻繁な交代がみられるだろう」ともいう。<sup>(20)</sup>

では、このような宗教の「市場モデル」が、〈民俗／民衆宗教〉研究にどのような視点を提供してくれるのか。かつての世俗化理論に関する議論は、おもに既成宗教・制度的宗教レベルにおける衰退が問題となっていた。しかし、〈民俗／民衆宗教〉の領域では、比較的安定した「需要と供給」がみられ、「宗教の衰退」というテーゼのあいだにギャップがみられた。そこで、既成宗教・制度的宗教と〈民俗／民衆宗教〉を含めた「宗教市場」という視点を導入することで、宗教の全体をイメージすることが可能になるのではないか。

前述のように、〈民俗／民衆宗教〉の多様性の社会的基盤は、構造分化、知識の社会的配分、不確実性の三つによって説明することが可能であった。したがって、これら三つの相互作用によって、常に宗教に対する需要は生み

だされてきたし、それに対する供給が存在したはずである。その供給の形態としては、人々の需要への対応として、既成宗教・制度的宗教が変化したり、あるいは、既成宗教・制度的宗教が応えられないような需要に対しては、新しい宗教が発生してそれに対応する、などのケースが考えられる。このことは、かつて多くの世俗化理論が、「世俗化される前」の状態として措定していた、ヨーロッパの中世カトリック社会<sup>31)</sup>においてもあてはまる。歴史学がすでに明らかにしているように、そこにおいても、異端やその他の宗教の出現を完全に抑制することはできなかった。藤田省三のいうように、「歴史的時局的状況と地域的空間的状況の転変差異がこの世からなくならない限り、異端は、まさに『全ゆるる角度』において、ホンの一寸した微妙な『偏向』として発生して来ざるを得ない<sup>32)</sup>。政治的あるいは法的な規制によって、異端や新しい宗教の活動が制約されることはあるにせよ、単一の宗教が市場を独占することは困難である。したがって、宗教市場には必ず「ニッチ」（すきま／適所）が存在し、多様な宗教形態が入りこむ余地が残されている。

いずれにせよ、「需要⇨供給」関係と「規制／規制緩和」「独占／競争」という観点から、宗教を市場としてとらえることは、〈民俗／民衆宗教〉の発生と展開あるいは衰退を、既成宗教・制度的宗教との関連でダイナミックにとらえるのに役立つと考えられる。

## 2 宗教組織と〈民俗／民衆宗教〉

ここでは、宗教組織が環境にいかに対応していくか、という布教戦略の視点から〈民俗／民衆宗教〉をとらえる。前の節で述べたように、宗教市場において、宗教組織は常に移り変わる需要（ニーズ）に対して適応していく

必要がある。そして、そのことは、宗教市場内にニッチを求めていく〈生存Ⅱ適応戦略〉としてあらわれる。

組織が変化する環境にいかに対応していくかは、組織の規模や構造と大きく関係し、同時に、環境への適応はそれぞれの宗教のシステムをも変化させる。では、宗教組織の〈生存Ⅱ適応戦略〉において、〈民俗／民衆宗教〉はいかにして発生するのか。そのパターンは大きく二つに分けられる。ひとつは、組織内部における構造分化の帰結としてであり、いまひとつは、末端の信者あるいは宗教者と外環境との接触の結果としてである。

組織の規模が大きくなれば、度合いの違いこそあれ、ヒエラルキーの形成と命令系統が明確化され、官僚制化する傾向がある。<sup>(33)</sup>この組織内におけるヒエラルキー化（あるいは構造分化）は、知識の配分構造と対応する。特定の宗教的知識を独占することによって、聖職者という地位が確保され、正統性が付与される。反対に、特定の宗教的知識を持たない者は、組織内において、相対的に低位の階層に位置づけられることになる。<sup>(34)</sup>この構造は、教義や儀礼に関する理解度や解釈の差異を生み、それが〈民俗／民衆宗教〉の発生源にもなると考えられる。

末端の信者・宗教者と外環境との接触については、次のようにいうことができる。制度化された宗教は、制度化あるいは官僚制化の度合いが高いほど、変化する環境に迅速に対応できない。制度化された宗教において、人々のニーズに迅速に対応できるのは、組織の末端あるいは周辺に位置する信者や宗教者たちである。そこでは、硬直化した組織宗教の教義や儀礼を、いかに人々のニーズに合致させるのかという、一種の「取引」が行なわれることになる。その取引の過程で、〈民俗／民衆宗教〉が発生すると考えられる。この組織論的仕組みに関して、大村英昭<sup>(35)</sup>は興味深い指摘をしている。

大村は、ウェーバーの「苦難の神義論」(Theodizee des Leidens)を下敷きにし、「苦難からの撤退」という表

現を使い、宗教組織におけるダイナミズムを描いている。大村によると、「もともと宗教は、いろんな意味で社会の汚れた部分からそのエネルギーを充填している」<sup>(36)</sup>。しかし、組織の規模が拡大し、教義が体系化され、制度的宗教になってしまうと、深刻な悩みをもつ人々のニーズに答えられなくなる。そして、この過程は、ニーバー<sup>(37)</sup>がデノミネーション論のなかで描いた、非妥協的なセクトが、やがて社会に妥協し順応し、寛容な成熟したデノミネーションへと変化していく過程と、重ね合わせて考えることができる。

さて、宗教組織の制度化とともに、組織内部には二重構造が生まれる。「新興宗教においても、インテリ御用学者ではとうてい言えない奇跡譚などを大まじめに吹聴してまわる信者たちが多数おり、この人たちが本当のところ厄介な顧客への窓口をなしている。かりに直截な現世利益は否定する、いわば高級な教団にあつても、『苦難から撤退』しようとする上層(司令)部と、むしろ苦難のなかに活路を見出そうとする下層(前線)部との分業体制は、あざやかな対比をなしているのが普通である」<sup>(38)</sup>。このように、一方には、自らも苦難し、苦難する人々と向き合おうとする「汚れ仕事」(ダーティ・ワーク)をする人々がいる。日本宗教史のなかでいえば、さしずめ遊行者や漂泊の宗教者の役割である。また一方には、「汚れ仕事」は別の者にゆずり、自分は「苦難から撤退」し、「きれいごと」の世界に安住する人々がいる。〈民俗／民衆宗教〉が発生するは、この「汚れ仕事」をする人々と外界との「取引」のなかからであるといつてもよい。

### 3 個人の世界観構築と〈民俗／民衆宗教〉

最後に、〈民俗／民衆宗教〉をミクロ・レベルから見ると、視点について考える。前述のように、〈民俗／民衆宗教〉

研究は、宗教が日常生活のなかで実践される「現実態」に着目してきた。このことは、必然的にコミュニケーション論的視点の導入を必要とする。なぜならば、前節で指摘した「汚れ仕事」に従事する宗教者と人々の相互作用（あるいは「取引」、そして、人々のあいだでのコミュニケーションのなかから、〈民俗／民衆宗教〉がたちあrawれてくるからである。

コミュニケーションとは、言葉、身体表現、文字、映像、音声などの記号を媒介とする相互作用としてとらえることができる。その過程のなかで、情報の内容（意味／真意）が完全に伝達されることはまれであり、伝達される情報は、常に元の情報の「近似値」でしかありえない。そこに、受け手の解釈が介在する余地があり、新たな情報が創造される。

このようなコミュニケーションの特性からすると、〈民俗／民衆宗教〉を、日常生活における実践から生み出される、教義や実践の「偏差」や「ズレ」として見る事が可能である。たとえば、「楽譜」（ソフトウエア）という指示やルールにしたがって、「楽器」（ハードウエア）を「演奏」（身体実践）する場面を想像してみる。楽譜は一定の確立した形式をもつが、演奏者（実践者）の身体的能力（演奏力）や知識量の差異、楽曲に対する解釈の差異などによって、そこから生みだされる音楽の様態は異なり、それが楽譜の指示やルールを正確に反映しているわけではない。このような仕組みは、〈民俗／民衆宗教〉にも適用することができる。つまり、社会的・身体的制約をもつ実践者が、宗教者あるいは他の実践者とのコミュニケーション過程において、手持ちの知識を駆使して、自分なりの世界観を〈構築／編集〉<sup>(39)</sup>していくなかで発生してくるのが、〈民俗／民衆宗教〉であるといえる。<sup>(40)</sup>ただし、ひとつ補足しておく、このような「偏差」や「ズレ」としての〈民俗／民衆宗教〉は、無限に原型から逸脱して



いくわけではない。外山滋比古が文学における「異本」(variant)について述べているように、「はじめは、異本の数に比例して拡散の範囲も大きくなっているが、やがてある点に達すると、それ以上は、逆に異本が多くなればなるほどかえって焦点がはつきりしてくる。異本群が収斂をはじめるのである」<sup>(41)</sup>。

さて最後に、コミュニケーション論的視点にくわえ、ミクローメゾ・レベルに関わる視点として、「イノベーションの普及」(diffusion of innovations)<sup>(42)</sup>に関する知見を紹介しておきたい。「イノベーション」とは、(それが個人であれ集団であれ)受け手にとって新しいものと知覚されたアイデア、行動様式、物である。「普及」は、「イノベーション」が、コミュニケーション・チャネルを通して、社会システムの成員間において、時間的経過の中でコミュニケーション<sup>(43)</sup>される過程」である。〈民俗／民衆宗教〉は、異文化からの移入あるいは共同体外からの移入にかかわらず、外部から移入された宗教と土着の宗教との接触のなかで発生することが多い。その意味では、「イノベーションの普及」という観点は、〈民俗／民衆宗教〉研究にも有効な視点を与えてくれるはずである。

「普及学」の先駆者であるロジャースによると、イノベーションの普及とその速度は、以下の五つの属性によって異なる<sup>(44)</sup>。

- (一) 相対的有利性——イノベーションが既存のものよりも良いと知覚される度合い。
- (二) 両立性——イノベーションと既存のシステムとの両立性。
- (三) 複雑性——イノベーションに対する理解や使用に関する難易度。
- (四) 試行可能性——イノベーションが実験できる可能性。
- (五) 観察可能性——イノベーションの成果の可視性。

これらの属性は、イノベーションとしての宗教がどの程度普及するのかを考えるのに役立つはずである。しかし、従来のイノベーション研究の多くは、新製品や技術革新に関するものであり、非物質的なイノベーション、すなわち思想・宗教などの普及をあつかった研究はひじょうに少ない。<sup>(45)</sup> イノベーション研究が提示したモデルは、汎用性が高いだけに、今後〈民俗／民衆宗教〉研究にも導入されることを期待したい。

## むすび

本稿では、多様な〈民俗／民衆宗教〉が発生する社会的基盤を、社会の構造分化、知識の社会的配分、不確実性の三点から考察し、それらをもとに、マクロ・メゾ・ミクロの各レベルから〈民俗／民衆宗教〉を見る、宗教社会学的視点を提示した。マクロ・レベルの宗教市場は、宗教的な需要⇨供給によってなりたち、そこには、ニッチを求める宗教組織の〈生存⇨適応戦略〉があった。メゾ・レベルでは、宗教組織が制度化するにつれ、内部に構造分化がおこり、末端や周辺の宗教者が人々のニーズに伝えていくなかで、〈民俗／民衆宗教〉が発生する。さらに、ミクロ・レベルでは、コミュニケーション過程における、世界観の〈構築⇨編集〉作業のなかで〈民俗／民衆宗教〉が発生するというメカニズムをみた。本稿で提示した図式の多くは、既存の事例研究で提示されてきた事柄を、宗教社会学の視点から再定式化したものであり、今後、モデルと事例のあいだの往還作業をすすめていく必要があるだろう。

注

- (1) 〈民俗／民衆宗教〉研究の動向については、圭室文雄・平野榮次・宮家準・宮田登編『民間信仰調査整理ハンドブック』（上・理論編）雄山閣、一九八七年。池上良正「民俗宗教の複合性と靈威的次元」（山折哲雄・川村邦光編『民俗宗教を学ぶ人のために』世界思想社、一九九九年）参照。
- (2) 桜井徳太郎『日本民俗宗教論』春秋社、一九八二年。
- (3) 宮家準『宗教民俗学』東京大学出版会、一九八九年。同『民俗宗教へのいざない』慶應通信、一九九〇年。
- (4) 荒木美智雄「民俗宗教」（『日本宗教事典』弘文堂、一九八五年）。同「フォーク・レリジョンの世界」『思想の科学』十一月号、一九八五年。同「民俗宗教としての新宗教」（『國學院大學日本文化研究所編』近代化と宗教ブーム）同朋社、一九九〇年。
- (5) 島蘭進「生神思想論」（『宗教社会学研究会編』現代宗教への視角）雄山閣、一九七八年。同「初期新宗教における普遍主義」（『南山宗教文化研究所編』神道とキリスト教）春秋社、一九八四年。
- (6) 池上良正「民間巫者信仰の研究——宗教学の視点から」未来社、一九九九年、一六頁。
- (7) 「宗教」という訳語の成立については、中村元「宗教」と「哲学」の意義」（中村元・三枝充恵『パウッダー——仏教』小学館、一九八七年）参照。
- (8) ちなみに筆者は、「習合神」や「民俗神」と呼ばれる神々が、信仰されるときにみられる一種の法則性として、仮説的に「同機能複合」「類似複合」「相通複合」の三つをあげている。岩井洋「生活に密着した神々」（井上順孝編『神社と神々』実業之日本社、一九九九年）。
- (9) 欧米の〈民俗／民衆宗教〉研究については、華園聰麿「欧米における“Popular Religion”の研究動向」（岡田重精編『日本宗教への視角』東方出版、一九九四年）および岩井洋「欧米における『民俗／民衆宗教』概念の諸相——比較『民俗／民衆宗教』論に向けて」（『國學院大學日本文化研究所紀要』六八、一九九一年、参照。なお、アジアを対象とした比較〈民俗／民衆宗教〉研究については、鈴木正崇「アジアの民俗宗教の比較研究」『宗教研究』二九二号、一九九二年、参照。
- (10) さらに、この比較研究を遅らせている要因のひとつとして、日本の〈民俗／民衆宗教〉研究者のなかに、欧米社会を一枚岩の「キリスト教」社会と見る思考も存在することを付け加えておきたい。このことは、前述の研究意義からすると、実に皮肉なことである。なぜならば、〈民俗／民衆宗教〉研究が既成宗教・制度的宗教を一枚岩で自己完結したものとする宗教観を相対化したにもかかわらず、異文化の宗教については、自らが相対化したその宗教観をそのまま維持しているからである。われわれは、「オリエンタリズム」(orientalism)の反対側に「オクシデンタリズム」(occidentalism)があることも認識しておく必要がある。

E・サイード (板垣雄三・杉田英明監訳、今沢紀子訳) 『オリエンタリズム』平凡社、一九八六年。James C. Carrier (ed.), *Orientalism: Images of the West*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

(11) 池上良正 『民俗宗教』(佐々木宏幹・宮田登・山折哲雄編『日本民俗宗教辞典』東京堂出版、一九九八年)、五四九頁。

(12) 〈民俗／民衆宗教〉研究における「メーカー／ユーザー」という視点の導入については、井上順孝「情報化時代の民俗宗教」『日本の民俗宗教——その現代社会における役割と日本人の生き方を探る』庭野平和財団、一九九一年) 参照。

(13) 橋爪大三郎 『仏教の言説戦略』勁草書房、一一三頁。この見解は、ルーマンの「暗号化」(chiffreung) という概念とも通じあう。ルーマンは『宗教社会学』(土方昭・三瓶憲彦訳、新泉社、一九八九年)において、宗教の機能は「規定可能な世界を規定可能な世界へ変換すること」(二六頁)であり、「ヌミノーズあるいは聖なるものとして記述されてきたものは、規定不可能なものを規定されるもの、あるいは規定可能なものへと変換する暗号化の過程の結果としてとらえることができる」(二三頁)という。社会が進展し、そのシステムが複雑になるにつれ、不確実性が増大する。その不確実性から人々を救ってくれるのが宗教でもある。ルーマンは、「暗号はその起源を覆い隠し、起源の代りをする」(六六頁)というとき、まさに宗教を「自明化」装置として理解してもよい。

(14) 「システム」概念については、鞠子英雄『システムと認識——近代科学の脱構築』海鳴社、一九八七年、参照。なお、宗教をシステムとしてとらえる視点については、「文明」を「人間Ⅱ装置系」あるいは「人間Ⅲ装置・制度系」としてとらえる梅棹忠夫の視点(『比較文明学研究』梅棹忠夫著作集 第五巻、中央公論社、一九八九年)や、井上順孝の「宗教システム」の視点(『教派神道の形成』弘文堂、一九九一年)などが参考になる。

(15) ここでは、成文化されたものと暗黙に共有されたものの両方を含む。

(16) こゝでは、ブルデューの「ハビトゥス」(habitus) 概念を想定している。Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977.

(17) このことは、単に「生活のスタイル」という以上に、そこから派生する社会的経験の差異、さらには認知を含めた身体的な性向の差異をも意味する。P・ブルデュー(石井洋二郎訳)『ディスタンスション——社会的判断力批判』I・II、藤原書店、一九九〇年、参照。

(18) M・ウェーバー(武藤一雄・藪田宗人・藪田坦訳)『宗教社会学』(創文社、一九七六年)第七節「身分、階級と宗教」参照。

(19) A・シュッツ(桜井厚訳)『現象学的社会学の応用』(御茶の水書房、一九八〇年)第三章「博識の市民——知識の社会的配分に関する小論」参照。

- (20) 社会心理学における「しろうと理論」(専門家ではない「しろうと」がする諸現象に対する非科学的な説明)という視点も役立つ。A・F・ファーンハム(細江達郎監訳)『しろうと理論』北大路書房、一九九二年、参照。なお、ここで「知識」という場合、単に言語化されるものだけをさすのではなく、「身体知」や「暗黙知」などと呼ばれる、言語化されない知識をも含むと考えたほうがよい。M・ボラーニ(佐藤敬三訳)『暗黙知の次元——言語から非言語へ』紀伊國屋書店、一九八〇年の「我々は語ることが出来るより多くのことを知ることが出来る」(一五頁、傍点は原文)という言葉を想起しておきたい。
- (21) ルーマン、前掲書、参照。なお、「不確実性の縮減」という意味は、マリノフスキーの古典的な儀礼解説(B. Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, NY: Free Press, 1948)にみられるような、単に儀礼が不安や恐怖を除去するといった心理学的側面に限定されない。
- (22) R. N. Bellah, "Religious Evolution," *American Sociological Review*, 29, 1964.
- (23) このことは、「剝奪」(deprivation)が人々を宗教へとむかわせるといふ、「剝奪理論」とも関連する。グロックとスタークは、剝奪を分類したうえで、人々の剝奪感への対応あるいは解決策として宗教運動が台頭するといふ。さらに、宗教教団の諸形態によって、対応する剝奪の種類が違い、どの種類の剝奪に対応するかが、教団の発展形態や存続可能性に密接に関係するといふ。C. Y. Glock & R. Stark, *Religion and Society in Tension*, NY: Rand McNally & Co., 1965.
- (24) P・バーガー(齋田稔訳)『聖なる天蓋——神聖世界の社会学』新曜社、一九七九年、一二二頁。
- (25) 「世俗化」理論については、K・トスラーレ(ヤン・スインゲダー)／石井研士訳『宗教のダイナミックス——世俗化の宗教社会学』ヨルダン社、参照。
- (26) このように呼ばれる理論にも、さまざまなスペクトラムがあるが、基本的な共通認識として、次のようなものがある。行為者は、コストを最小化しベネフィットを最大化するように、行為選択肢のなから、合理的な選択をして行動する。「合理的選択理論」については、J・エルスター(海野道郎訳)『社会科学の道具箱——合理的選択理論入門』ハーベスト社、一九九七年、J. S. Coleman, *Foundations of Social Theory*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1990などを参照。
- (27) R. Stark & W. S. Bainbridge, *The Future of Religion*, Berkeley: Univ. of California Press, 1985. R. Stark & W. S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, NY: Peter Lang, 1987. R. Finke & R. Stark, *The Churaching of America 1776-1990*, New Jersey: Rutgers Univ. Press, 1992. L. Iannaccone, "The Consequences of Religious Market Structure," *Rationality and Society*, 3, 1991.
- (28) R. S. Warner, "Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States,"

*American Journal of Sociology* 98(5), 1993.

- (29) R. Stark, *Sociology*, California: Wadsworth, 1985, pp. 312-3.
- (30) R. Stark & W. S. Bainbridge, *The Future of Religion*, p. 108.
- (31) マーティンは、中世カトリック社会を理想化することを「カトリックのユートピアニズム」と呼んでいる。D. Martin, *The Religions and the Secular: Studies in Secularization*, London: Routledge, 1969.
- (32) 藤田省三「異端論断章」(藤田省三著作集十) みすず書房、一九九七年、二二頁。
- (33) 宗教組織が制度化するにつれて抱える問題点については、オデイ(宗像巖訳)『宗教社会学』現代社会学入門五、至誠堂、一九六八年)が提示した「宗教の制度化における五つのディレンマ」がある。
- (34) そのため、〈聖職者／民衆〉あるいは〈エリート／民衆〉といった、担い手による〈民俗／民衆宗教〉の分類が生まれやすいが、その図式には宗教を静的にしかとえられないという問題点がある。宗教的知識については、ウェーバー、前掲書、第六節「聖なる知。説教。司牧」を参照。さらに、ウェーバーの論点を「宗教的知識の政治社会学」へと展開させた研究として、P. Bourdieu, "Genesis and Structure of the Religious Field," *Comparative Social Research*, 13, 1991 があ<sup>90</sup>。
- (35) 大村英昭「地域の信仰——苦難からの撤退と固有信仰」(井上俊編『地域文化の社会学』世界思想社、一九八四年)。
- (36) 同書、八一頁。
- (37) H・R・ニーバー(柴田史子訳)『アメリカ型キリスト教の社会的起源』ヨルダン社、一九八四年。
- (38) 大村、前掲書、八六頁。
- (39) 「編集」という視点については、松岡正剛「知の編集工学」朝日新聞社、一九九六年。同「情報の歴史を読む——世界情報文化史講義」N T T出版、一九九七年、などを参照。
- (40) この視点は、樫尾直樹のいう「ミクロ宗教学」の視点とも通じあう。樫尾直樹「宗教的接続可能性の基礎概念——新宗教の「民俗性」に関する宗教民俗学的一考察」(宮家準編『民俗宗教の地平』春秋社、一九九九年)。樫尾は、「交渉し専用」という概念を使い、「宗教を構成する人間的最小単位である、宗教主体としての担い手が、自らの宗教・文化・社会的背景を基盤として、いかに宗教と関わり、生活世界を再構成、再解釈しているかを記述、理解、説明する、エスノグラフィックな解釈宗教学」(五五四頁)としての「ミクロ宗教学」の可能性を提示している。
- (41) 外山滋比古『異本論』みすず書房、一九七八年、四四頁。この過程は、丸山孫郎の「セカンド・サイバネティクス論」における「形態生成」(morphogenesis) から「形態均衡」(morphostasis) への展開とも通じ<sup>91</sup>。M. Maruyama, "The Second

- Cybernetics: Deviation-amplifying mutual causal process," *American Scientist* 51(2), 1963.
- (42) E・M・ロジャース(青池慎一・宇野善康訳)『イノベーション普及学』産能大学出版部、一九九〇年。宇野善康「普及学」講義：イノベーション時代の最新科学』有斐閣、一九九〇年。楠博文「説得を科学する」同文館、一九八九年、参照。
- (43) ロジャース、前掲書、八頁。
- (44) ロジャース、前掲書、第六章。
- (45) 宇野善康・渡辺周央「日本におけるT Mの普及過程」『日本社会心理学会第十二回大会研究発表論文集』一九七七年。白水繁彦『コミュニケーションと文化変動：メディア・コミュニケーション・普及』白桃書房、一九八九年。Robert L. Montgomery, *The Diffusion of Religions: A Sociological Perspective*, NY: University Press of America, 1996 参照。

## 柳田国男「氏神信仰」論の思想史的位置

川田 稔

〈論文要旨〉 柳田国男は、その民俗学研究において、氏神信仰の問題をもっとも重視し、さまざまな民俗事象や民間信仰の基層をなしていると考えていた。そして現在でも氏神信仰の研究としては、柳田の業績が最大のものである。近代の日本には、それぞれの地域にだいたい一つ、「氏神」あるいは「うぶすな」などとよばれる、森や林にかまれた小さな神社がある。氏神信仰とは、そこにまつられている神（氏神）にたいする人々の信仰である。本稿は、柳田の氏神信仰論をとりあげ、近代日本におけるその思想的な位置を考察する。まず柳田の氏神信仰把握の概要を神観念と儀礼の両面から紹介し、つぎにそれと、河野省三や宮地直一など戦前の国家神道の議論との相違を検討する。そしてさらに、戦後の社会科学を代表する丸山真男のとらえ方との異同を考察する。国家神道は明治以来のものであり、丸山は戦後において長くその学問的影響力を保持していたことからして、氏神信仰についての柳田の議論を、だいたい近代日本の歴史のスパンのなかで考えることになりうると思う。

〈キーワード〉 柳田国男、氏神信仰、国家神道、丸山真男、氏神

### 一 はじめに

柳田国男は、よく知られているように、その民俗学研究において、氏神信仰の問題をもっとも重視していたが、その氏神信仰は、それ自体ひとつの民間信仰であると同時に、日本における他のさまざまな民間信仰のベースになつていて考えていた。たとえば、各種の屋敷神や同族神ばかりでなく、庚申講や日待講などの各種の講、さらに



は太子信仰やおしらさま信仰なども、その基層には、濃淡の差はあれ、氏神信仰があるともみていた。もちろん、多様な民間信仰には、仏教的なものや、道教その他中国のさまざまな文化要素、さらには各種の神道教説や修験道などの要素もふくまれ、またそれ以外の中央文化の影響もみられるが、その核には氏神信仰があると柳田はとらえていたのである。そして、それらが歴史的な経過のなかで混淆・断片化し、それぞれの地域の地理的文化的な特徴の影響をうけ、さまざまに変化しながら存在してきていると想定していた。<sup>1)</sup>そして現在からみても、氏神信仰の問題は、少なくとも民間信仰の重要な一部分をなしており、今なお氏神信仰の研究としては、柳田の業績が最大のものである。

本稿は、このような柳田の氏神信仰論をとりあげ、その思想的な位置を考察しようとするものである。以下、まず柳田の氏神信仰把握の概要を紹介し、つぎにそれと、柳田がつよく意識していた、いわゆる国家神道系の河野省三や宮地直一などの議論との相違を検討し、さらに、戦後の社会科学を代表する丸山真男のとらえ方との異同を考察する。国家神道は明治以来のものであり、丸山は戦後において長くその学問的影響力を保持していたことから、氏神信仰についての柳田の議論を、だいたいこの百年間前後の歴史的スパンのなかで考えることになりうると思う。

## 二 柳田「氏神信仰」像の概要

さて、近代の日本には、それぞれの地域にだいたい一つ、「氏神」あるいは「うぶすな」などとよばれる、森や林にかこまれた小さな神社がある。氏神信仰とは、そこにまつられている神、これを一般に氏神というが、その氏

神にたいする人々の信仰である。

この氏神信仰について柳田は、おおきく神觀念にかかわる事柄と儀礼の問題の両面から検討している。そこでまず神觀念についての議論からみていこう。<sup>(2)</sup>

では氏神とは何だろうか。柳田によれば、氏神とは、ほんらい、それに奉仕している人々の祖先の靈魂を神としてまつたものである。そのさいそれは、初代の祖先の靈のみでなく、代々の祖先の靈をも包含した祖靈の融合体として考えられていた。つまり氏神とは代々の祖先の靈が融合一体化したものであり、したがって人は死後一定の期間の後それに融合していくと想定されていた。

近代日本の村落は、一般に複数のことなつた家系に属する人々、苗字系統を異にする人々によつて構成されている。したがつて現実の村落にある氏神は、家系のちがう人々によつて共同で信仰されていたわけである。しかしかつて古い時代には、一つの集落の住民は、だいたい大家族制のもとに「氏」とよばれる単一の家系によつて構成されていた。それゆえ柳田は、個々の氏がそれぞれ集落を形成しながら各々の氏神を信仰していたとみている。

そして柳田によれば、もともと氏神は、血縁的な氏の集団すなわち氏族集団とそれが占有している一定の土地との結合を保障するものであり、対自然の關係においても、他の氏族集団との關係においても、氏族成員全体の生活をまもり、その領域を保護するものであつた。その意味でこの神は、氏族の土地の境をまもる神であり、また氏族員の誕生と成長を保護し、動植物とりわけ農産物の成育をうながす神、すなわち日常生活全般にわたつて氏の成員を守り助ける神であつた。この氏神の守護にたいして人々は年々一定の時期に神をまつる儀式、春秋の祭をおこなつていたのである。

したがって氏神は、農産物のなかでもことに重要視される稲をはぐくむ神、そしてそれに必要な水をめぐむ神とも考えられ、「田の神」「水の神」などとして、民間信仰における農耕祭祀の対象となる性格をもつものでもあった。それゆえしばしば、特定の水田でも神祭と関連した儀礼的祝祭的な行事がおこなわれた。また、この氏神は、ふつう特定の名前をもたないか、そうでない場合でもその名を口にするのは忌み禁じられており、外部から各地の氏神を区別するには氏の名もしくは地名でもって特定するのが一般であった。

ところで、氏神は代々の祖霊の融合したものとされていたが、人々は死後すぐに祖霊と融合して神になるとされていたわけではない。死後一定期間ののち、死のけがれから清まり浄化されてから、氏神に融合し一体化すると考えられていた。すなわち、人々は死後相当程度の期間を経過してはじめて、清まった霊となり神としてまつられるようになる。しかし同時に、個人の霊はその個性をうしなつて氏神と融合する。したがって氏神は、特定の人格的姿態をとらない一種の霊体、あとから来るものも区別なくそこに融けいり加わりうるような、特定の人的個性をもたない霊的融合体とみられていたわけである。

では、なぜ死後すぐに氏神に融合しえないのであろうか。それは、柳田によれば、死のけがれを忌むことからきている。死者のもつけがれは、聖なるものにとつて最もつよいタブーとなるもので、死者の霊はこのけがれが浄化され清まらないかぎり、神となつて氏神に融合することはできない。この死のけがれの残っている霊は、まだ氏神に融合し神としてまつられるにはふさわしくないものであった。それが、清浄なものとなり神となるためには、一定の期間さだまった条件のもとにおかれて子孫の供養をうける必要がある。そう考えられていた。人が死後すぐに氏神と融合するわけでないとするれば、死者の霊がけがれから清まり、神としてまつられるにふさわしいものとなつ

て氏神に融合していくには、死後およそどれぐらいの年数が過ぎなければならぬとされていたかが問題となる。これについては各地にさまざまな伝承があるが、柳田はほぼ三〇年前後と推定している。それは、世代がだいたい一循環してその死者の記憶がうすれ、さらに肉体が完全に土にかえり、埋葬場所をしめす木や石のしるしも他の自然の木や石と区別がつかなくなる、そのような期間を意味していた。

また通常、死者の埋葬場所は、そのけがれをさけるために集落からそうとう離れた共同の区域、だいたい近くの山のおもとの谷の奥ふかくや野のはずれにあつた。いまでも各地でしばしば蓮台野や三昧とよばれている場所がこれにあたる。この葬送様式に対応する墓制としてよく知られているのが両墓制といわれるもので、実際に死者を埋葬した墓、いわゆる「埋墓」と、子孫がその死者を年々供養する墓、「参り墓」とがわかれて別のところにある墓制である。参り墓は、里墓ともよばれ一般に集落のちかくにあつた。現在では、両墓制はすたれ、以前の詣り墓に埋葬するようになっていくが、近年までその慣習の遺風がいくつかの地方でのこつていた。

このように氏神に加わるには死後一定の期間が必要とされており、したがって、死者の霊には、死後三〇年前後がすぎ浄化され清まつて氏神に融合したもの、すなわち本来の「みたま」と、その年限に達しない、いまだ死のけがれが残存している霊、いわゆる「荒忌のみたま」とがあるわけである。そして、この荒忌のみたまのなかでも死後一年未満のものは「荒年の初みたま」「新精霊」などともいわれる。

だが、死者の霊にはもうひとつ別の種類のものがある。それは、子孫に供養されない霊で、行きだおれや事故などによる身元不明の死者や子孫の死に絶えたものの霊である。これは一般に「外精霊」「無縁」などとよばれる一種の荒れる霊、すさんだ霊で、しばしば人々に、病虫害の異常発生や天候不良、伝染病などの厄災をもたらすもの

と考えられていた。したがって、さきの「荒忌のみたま」も何らかの事情でさだまった子孫の供養をうけられないと、同様に荒れる霊となつてわざわいをひきおこすと考えられていた。また、つよい恨みをのこして横死した霊も、怨霊としてこの荒れる霊となると考えられていた。

このように日本人にはもともと、清まつて神となつた霊、子孫の供養をうけていながらもただだけがれの残つてい  
る霊、子孫のないもしくは怨念をもつた霊、の三つの靈魂觀念があつたと柳田はみているわけである。

さて、では最初の浄化され清まつた霊はどこへいくのだろうか。死後人々の魂はどこへいくと考えられていたのだろうか。この、死者の清まつた魂が融合していく氏神は、柳田によれば、この世から離れた別の世界に存在するのではなく、現世から完全には断絶せず、氏人の居住地とあまり遠くない山の頂きにとどまっていると考えられていた。そして代々の祖霊は氏神となつて郷土や子孫との縁をたたず、年々、時をさだめて子孫の家に行きかよい、ながく家の成員をまもり郷土をまもるものと信じられていた。人々は、「死んでも」その魂は「同じ国土を離れず、しかも故郷の山の高みから、永く子孫の生業を見守り、その繁栄と勤勉とを顧念して居るもの」と想定されていたのである。

だいたい古い時代の日本では、農業をいとなむ一般の人々は、山のふもとの、前方に平野のひらけたところに住んでゐる場合が多かつた。それはおもに水稲作の便宜のためであるが、祖霊たちは、その山のいただきにとどまり、人々を見守つてゐると信じられていたわけである。

「曾ては我々はこの現世の終りに、小聞く寂かなる谷の奥に送られて、そこであらゆる汚濁と別れ去り、  
冉冉として高く昇つて行くものと考へられたらしいのである。我々の祖霊は既に清まはつて、青雲たなびく峰

の上に休らひ、遠く国原を眺め見おろして居るやうに、以前の人たちは想像して居た<sup>(4)</sup>。

柳田は、氏神信仰の神觀念の原型をこのように描いている。そのような神觀念は、その後一定の展開をへて明治期に至ると考えられているが、ここではその点は省略する<sup>(5)</sup>。

つぎに儀礼の問題をみていこう。柳田はそれを「祭日」「神地」「神供」「神屋」「神態」にわけて考察している<sup>(6)</sup>。

まず第一に、「祭日」については、だいたい大祭として春祭と秋祭がある。柳田によれば、春祭は、ほんらい農作の豊凶を占い、豊作を祈願する信仰行事で、おおくは旧暦の四月、地方によってその季節感はすこしことなるが、ほぼ田植まえ苗代のしたくに取りかかろうとするころの満月の日を中心におこなわれた。氏神信仰では、稲の生産が開始されようとする時期がとくに神の降臨の待ちのぞまれるときで、したがって元来はこの春おそくの満月の日をもって年の初めとしていた。秋祭は、秋の稲の収穫後におこなわれるもので、農作物もゆたかかて供物の品もそろい、もとは一年のうちでもっとも大きくにぎやかな祭であった。この秋祭は、がんらいは旧暦一月の満月の夜におこなわれた。

また夏祭は、多くの土地でおこなわれているような華やかな大きな祭としては、春秋の祭よりあとからおこったものである。もとはおもに稲の成長のわざわいをふせぐ年中行事であり、稲作にたいする水の欠乏や洪水、虫の害、それと人間のいわゆる厄よけ、すなわち人間の労働力をそこなう疫病などの防除のための祈願の祭事であった。そのほか、柳田のみるところ、一般に神祭はさまざまな農事と密接な関係にあり、節句その他の民間の種々の年中行事、いわゆる暦のうえの節日も、もともとは神祭を基礎にしたものであった。

第二に、祭の場所すなわち「神地」は、一般には村にある神社とされているが、柳田によれば、かつては、常設

の神社はなく、ふだん山の上にとどまっている氏神を祭礼時に里の清浄な地にむかえ、そこに臨時の仮屋をたててまつるのが一般的であった。

また氏神の祭は、柳田によれば、ほんらい屋内でなく屋外の清浄な地で行なわれるのが一般であり、そのさい特定の自然物、ふつうは特殊な樹がいわゆる神木として神の憑く依代とされた。そして、この神木は、そこが霊地であることを表示するほかに、また年々の祭式もこの樹の下でおこなわれていた。後述の神態はおもにその樹のものでなされ、氏神はそこからさらに、神の代人として託宣を語る巫女に憑依するものと考えられていた。すなわち、かつて神祭は、おおくはある樹木の下をえらんでおこなわれ、そこで神の代人である巫女に飲食を供し託宣を聞いたのである。

つぎに、神祭のさいに神に供えるものが、「神供」である。これは、柳田のみるところ、神の食物としてさまざまに収獲をそなえるだけでなく、神と人々が食事をもとにするためのものであった。この神祭における神と人との相饗は、いわば一種のコミュニオン（共食儀礼）として神と人とのつながりを具体的に作りあらため、継続させるものであった。それは、神と人とのあいだに目に見えない神秘の連鎖が、食物という体のなかへ入っていくものによって新たに補強せられるという考え方にもとづいていた。しかも、この行事は、聖なる食物を媒介にして人々のあいだの相互の結合を強固にする一つの重要な儀礼でもあった。それゆえ食事の共同ということが、祭礼のみならずさまざまな儀礼的行事において重視されているのである。

ところで、神祭のさいの種々の供物のなかでも、日本では古くから稲が特殊な意味をもっていた。柳田によれば、稲はたんに食料としてだけの意味で栽培されたのではない。一般の人々には量的にはむしろ稲米はほんらい常

食の位置にはなく、神への正式な供物、ことに神祭のさいの神と人々との相饗の枢要な食物としてもっとも主要な地位をしめ、神供として決定的な意味をもつものであった。柳田は、もともと日本人はその多数が南方から日本列島に移住してきたのではないかとみているのであるが、そのさいに稲とそれを聖なる食物とする観念もたずさえていたのではないかと推定している。

さて、この供物を神にそなえ、その他いっさいの儀式をとりしきって神祭を主催するもの、それが第四の「神屋」である。柳田によれば、大家族制のもとでは、この祭祀執行権をもつものは正統直系の血縁系譜をつぎ、大家族の中心をなしている家父長とその妻たる主婦であった。ことに主婦が神との仲介者として重要な位置をしめていた。一般に氏神は、後にもふれるように、霊媒としての憑依者の口をかりて人々に託宣をしめすと考えられていたが、この神の依座として神が憑依し託宣を語るものが、その大家族の家長の妻である「家刀自」であったわけである。これは一種の巫女で、おそらくもとは正統直系の未婚の女性がこれにあたった。氏神は、巫女である特定の未婚の女性に依り、その口をとおして神語をかたると考えられていたのである。

しかし、民族的な大家族制の解体が進行し、中世後半から近世初頭、複数の家筋に属する小家族の集合によって村が形成されるようになると、その村の有力な家筋の本家が村の氏神の祭祀権を独占する場合もあったが、おおくは各家筋の本家が輪番によって祭祀を主催する「頭屋制」がおこなわれた。さらに、徳川中期を前後して、本家にたいして対等な分家、独立性のつよい分家が一般化し、分家の経済的独立の強化によって本家―分家関係がよわまり、在地の共同体の構造が比較的フラットになってくると、おおくの場合、頭屋になりうる家、宮座を構成する家の数が増加し、村の正式の構成員すなわち本百姓は、一般に頭屋たりうる資格をもつようになってくる。



明治以後、官より公的に派遣されてくる神官が神祭の執行をおこなうようになってきたが、柳田のみるところ、頭屋制もしくはそのなごりは、なんらかのかたちで各地に残存しており、職業的な神官がいる場合でも実際には「一年神主」とよばれる頭屋が祭を主管し、その神官はただ介添役をつとめるといふ形をとっているものが全国各地でみられる。

さて最後に、このような神祭の中心をなすものが、「神態」すなわち神事の具体的な内容であり、柳田のもっとも重視した部分である。柳田によれば、神祭においては、すでにみたように、神をむかえ食物をささげて歓待するとともに、託宣のかたちで神の啓示をうけた。それが神態の中心をなし、神が特定の人間の口をかりて具体的に託宣や予言をおこなった。ここでは、神をたたえ、神についての長い物語と人々の神への崇敬をかたり、祈願の成就をもとめる「神歌」「神語り」がくりかえされ、そのようななかで、神の依座である巫女に氏神が憑依して託宣を下し、その年のさまざまな事柄について予言し、また人々を導いたとされる。そして、柳田によれば、この神語りが、原初的には氏神信仰における神話というべきものであった。

柳田のみるところ、氏神信仰における神話は、かなり古い時期に忘れられ、もはやそのままのものとしては残っておらず、わずかに「昔話」「伝説」「語り物」のかたちでその残影をとどめているのみであった。それゆえ柳田は、この三つのものの民俗学的分析をおして、氏神信仰における神話の原型を再構成しようとした。その大まかな骨格はほぼ次のように考えられていた。<sup>17</sup>

まず、神がしばしば霊蛇の姿であらわれ、人間の清き処女をめぐって最もすぐれた小児を生まれ、この世に聖なる神の子をさすける。いいかえれば、一種の神人通婚によって、人間の娘が、神を父とし人間を母とする半神半人

の子を生む。この聖なる小児、「神の太子」は、神の子でありながら人間の姿をもつものであり、その意味でまた一つの現人神であった。そして、その半神半人の小児が、はじめ極度に小さく、のちに驚くべき成長ぶりを示し、成人するとともに神妻たる母や動物の援助をうけながら、さまざまな困難や妨害をのりこえて、非凡な大事業とりわけ水を統御して治水拓土のような困難な社会的業績をなしとげる。さらに、この成人し大きな事業をなしとげた半神半人の神の御子が、妻求めをおこなって人間の娘と幸福なる婚姻をはたし、立派な一族の基をきづいて、一門の鼻祖、家々の始祖となる、というものであった。

以上が柳田の氏神信仰像の概略である。

### 三 国家神道と氏神信仰

柳田は、このような氏神信仰がさまざまな民俗事象の基層にあり、各種の民間信仰のベースをなしていると考えていた。ところで、柳田の氏神信仰研究の直接の目的は、それを通して日本人の価値観や生の内面的な意味づけを明らかにすることにあったが、さらに人々の内面的な信仰である氏神信仰を、当時のいわゆる国家神道から切りはなすというところにもねらいがおかれていた。第二次世界大戦終結まで国家神道は、制度上それぞれの地域の氏神信仰をその体制の一環として組みこみ管理していたのである。

国家神道は、よく知られているように、おもに本居宣長や平田篤胤らの国学系の復古神道をベースに、明治政府によって制度化されたもので、『古事記』『日本書紀』を主要な神典とする教義をもち、伊勢神宮を頂点に、全国の神社をピラミッド型の序列のもとに編成した国家的な祭祀体系であった。それは太古からの日本固有の祭儀にもと

づいているものとされ、記紀神話をもとに皇室の祖先神であるアマテラスを最高神として、それをめぐる神々およびそれらに関連する諸神や歴史上の著名な人物の神格化されたものを崇敬の対象としていた。そして一般の人々が実際に信仰対象としている各村落や市街地の氏神社も、伊勢神宮を頂点とした、官国幣社―府県社―郷社(郡)―村社(いわゆる行政村)―無格社(いわゆる自然村||一般の村落)、というかたちでの階層的な神社編成のなかに組みこまれていた。

それだけに柳田は、国家神道およびそのベースになっている宣長や平田派の復古神道は、人々が古くからもち伝えてきた氏神信仰とは、ほんらいは異なるものであるとされている。同じく日本的な神々への信仰もしくは崇敬というかたちをとっているが、もともと両者は異質なものととらえられているのである。

柳田によれば、国家神道の教義の基本を構成している宣長や平田派の神道は、『古事記』『日本書紀』などの古文獻におもな材料をとっており、じっさいの村々や地域における一般の人々の氏神にたいする信仰をもとにしておらず、したがって人々の神にたいする信仰を表現しているとはいえない。それゆえ、それを基礎とする国家神道も人々のじっさいの信仰を代表しているのではなく、政府によって意図的につくりあげられたものであり、「人為的」な、したがってある時期がくれば「雲散霧消」しかねないものであった。

「此派〔国学〕の学者たちが延喜式以前の書物に現はれて居る古代の思想のみを以て、新たな一神道を打立てやうとした……。「しかし」古書其他外部の材料を取つて現実の民間信仰を軽んじた点、村々に於ける神に対する現実の思想を十分に代表しなかつた……。要するに神道の学者と云ふものは、……決して日本の神社の信仰を代表しようとしたものではありません。……独り終局の勝利を得たのは、明治になつて神祇官が代

表していた平田派の神道、或は国学院派とも称すべき神道であります。是ともある時代が来たならば雲散霧消せぬものとは断定は出来ず、又今日この派の立脚地が神官官選の制度に在るもので言わば人為的のものと云ふことは争はれないのであります<sup>(10)</sup>。

「今日の所謂神道は一家言であります。諸家雑然として競ひ進んで居ります中に、勿論独り一頭地を抜いたのは平田翁系の神道でありましたが、是とても……国民の精神生活に対する観察から出発した了解では無かつたのであります」<sup>(11)</sup>。

「日本の神道の本来の面目は、本居、平田程の大きな学者でも、未だ十分に説明し尽して居らなかつた。此人々の学説に基いて成立して居る所の明治の神祇道も、随つて又大多数の平民の思想を適切に代表して居るものではない」<sup>(12)</sup>。

では、具体的に柳田は国家神道と氏神信仰とをどのような点において異なるものとしてとらえていたのであろうか。国家神道の代表的な一般むけの教義書のひとつである神祇院編『神社本義』や国家神道系の理論的中心人物とみなされていた河野省三、宮地直一などの議論を念頭におきながら検討してみよう。河野は、国学院大学教授で、関連する著作としては『神社神道』『神社読本』などがあり、宮地は、内務省神社局勤務の後東京帝国大学教授となり、同じく『神社概説』『神社綱要』などを著している<sup>(13)</sup>。

まず神観念についてみると、国家神道では、氏神をふくめ各地の神社に祀られている神々は、基本的には『古事記』『日本書紀』の神代巻やその他の古文獻に現われる神々、もしくは過去の实在の著名な人格を神として祀つたものであるとされている。一般に、国家神道側では、政策的に各地の氏神の祭神名をあきらかにさせる方策をおし

すすめ、現実に、柳田自身も述べているように、「現在は村々の神社は「記紀」神代巻以来、何かの記録に出て居る神様を祀るといふことになつて居る」<sup>(14)</sup>という状況であつた。じつさい各地域の神社、氏神社の大半は、現象的には八幡や祇園、天神、鹿島などの全国に名の知られた大神を祀る形態をとつており、それらは、ほんらい『古事記』や『日本書紀』などの古文獻に現われている神々を主神とするもの、および歴史上の人物を神として祀つたものと考えられていた（たとえば、八幡は応神天皇、祇園はスサノオ、鹿島はタケミカヅチ、天神は菅原道真）。また、その他の名称をもつ氏神社も、その祭神はほとんど、公式的には古文獻にみられる神々の名がつけられていたのである。

これにたいして柳田のみるところ、氏神は代々の祖先の霊の融合したものであり、人はだれでも死してのち一定の期間をへて氏神に融合するものと考えられていた。したがつて、ほんらい各地の氏神は祖霊の融合体として特定の名をもたないものであり、氏族名や土地の名を冠していた場合でも名をよぶことを忌み禁じられ、「名の無いもしくは名を称へることを許されぬ神」であつたとしている。しかも元々なんらかの名を冠していたものも、多くの場合、名の知られた大神の勧請や、氏族の分裂と複数の氏神の合同などによつて、もとの名称は忘れられていつたとみている。したがつて、もともと氏神は「記紀神代巻に現はれたる神々とは限らなかつた」のであり、その他の古文獻にみられる神々や歴史上の人格を神として祀つたものでもなかつた。それゆえ柳田は、上記のような、記紀をはじめとする古文獻などにもとづいて祭神を明確にしようとする政策をきわめて不自然な、根拠のないことだとして批判するのである。<sup>(15)</sup>

また、各地の八幡や天神などは、のちにさまざまな事情で氏神として勧請され合祀されたものであり、しかも、

たとえば八幡を応神天皇、天神を菅原道真とするような觀念それ自体もあとから加わったものと考えているのである。すなわち柳田によれば、八幡は九州を発祥の地とし、おもに金属の製造加工とむすびついて全国に広がり、各地の氏神と合祀されるようになっていったのであるが、もとは神を父とし人間の女性を母とする半神半人の神子すなわち王子を祭神とするもので、その王子神（王神）がのちに応神に対応させられたのではないか。また天神も、各地に雷神としての天神信仰がひろがっていたところに、雷神を菅原道真の怨霊とむすびつけた北野天神があらわれ、強力な神人組織とその託宣活動によってそれらを統一し、その結果、各地の天神が菅原道真を祭神とするようになったとされているのである。そして、わが国ではそもそも特定の人格を神として祀ることは本来的ではなかったと柳田は考えている。<sup>(16)</sup>

このように氏神は、がんらいは特定の名をもたず、氏族名や土地の名がつけられていた場合でも、それを祀る人々は「諱みて御名は口にせぬ」<sup>(17)</sup>ものであり、それを記紀などの古文獻にみられる神々ないし歴史上の特定の人格を祀ったものとする国家神道の考え方は、「古い国民の信仰」を表現したのではなく、「日本に固有のもの」とはとうてい言えないものであると柳田はみているのである。

また、国家神道では、一般に氏神は村の神社に常在しているものとみなされ、したがって神殿そのものを重視するとともに、その他さまざまな神社としての施設要件を定めていたが、柳田によれば、氏神は、ほんらい神社ではなく近くの山の頂にとどまり、時をさだめて祭るときに里におりてくるものと考えられていた。それゆえ、常設の建物としての神社の意味はそれほど本源的なものではなく、もともとは祭の時々に、清浄な土地に臨時の仮屋をたて、そのようにして神域とされたところで必要な祭式行事をいとなんでいたとされている。国家神道は、神社

としての施設設備を重視し、そのための基準を定めていたが、柳田はそれにはたいして、「ただ建造物を目安にして祭の式を定めたのは、古い思想に反するのみか、土地「の人々」の要望にも合はぬ<sup>(18)</sup>」と批判している。

儀礼についても、まず、国家神道やその基礎をなしている復古神道では、氏神をつねに神社に座しているものとみなしているゆえに、祭の日にかぎらず、通常の日でも神拝が可能だとされ、一般にもそのように考えている人が多かった。そしてそこから、平田派の教義をもとに、いわゆる毎朝神拝の作法がいわれていた。この点について柳田は、「神が毎年の定まつた日に高い処から御降り成されて、待ち喜ぶ民衆の祭を享けたまふといふ、古い世の考へ方」からすると、「合点のいかぬこと」であり、平田派の「毎朝神拝の教」も、「我邦固有の信仰様式であることは多分立証し得られまい<sup>(19)</sup>」としている。

また、神への供え物について、国家神道では、神に生米、生魚、生野菜など、ほとんど未調理の、手を加えていないものを供えるのが作法だとしている。しかし、古くから村の神祭では、氏神と人々との共食儀礼がその重要な構成要素をなしており、神自身も人々とともに供物を食するがゆえに、「大昔からつい近頃迄、神には常に調味した食物をさし上げるのが固有の日本風」であつたと、柳田は考えている。これに関連して、神供として特殊な意味をもつ稲について、国家神道は、記紀神話にもとづいて、天孫降臨にさいしてアマテラスより授けられ日本にもたらされたものとしているのに対して、柳田は、太古、南方から人々が日本列島に移住してきたさいに携えてきたもの<sup>(20)</sup>ととらえているのである。

さらに、国家神道では、官選の神官・神職が神祭をとりおこなうよう定められ、「官によつて」任命された神官のみが大いに働いて居る」が、柳田は、ほんらい祭主役は氏子のなから特定の家系によつて、もしくは輪番でつ

とめられていたとする。ことに、一年神主ともよばれるその年々の頭屋が輪番で祭主をつとめる頭屋制が、村の人々の「共同の力」にささえられた氏神信仰にとつては重要な意味をもってきたという。<sup>21)</sup>

また柳田は、神の依座としての巫女に神が憑依し、その口をとおして神の言葉を託宣として述べるのが、かつて神事のもっとも中心的な部分であったとしているが、国家神道の儀礼では巫女の役割は周辺のものとなり、託宣や神語りに代わるものとして、祝詞が読みあげられる。この祝詞は、おおむね記紀をはじめとする古文獻をベースにしたものであり、氏神信仰における本来の神話の内容とはことなるものであると柳田はみている。

そして、国家神道のおもな神典とされる『古事記』『日本書紀』などの神代の記述、記紀神話は、柳田のみるところ、それをもちつたえてきた「家々の神話」、具体的には皇室およびその周辺の諸家の神話であつて、「日本民族全体の神話とみることはできない」<sup>(22)</sup>ものであつた。

柳田はこのように国家神道を「人為的」な、したがつてある時代がくれば「雲散霧消」しかねないものであり、人々が古くからじつさいに信仰している氏神信仰とはほんらい異質なものととらえているのである。それは、氏神信仰を包摂することによって自らの教義を人々の内面的信仰のレベルから基礎づけようとする国家神道の主張を、民俗学研究によって批判しようとするものであつた。もちろん、現実には村々の氏神にたいする人々の信仰表象や儀礼も、政策的な教化教宣によって国家神道の教義や制度的枠組の影響をうけその多くの要素をとりいれていた。柳田は人々の氏神（うぶすな）にたいする信仰の本源的な姿をあきらかにすることによって、それを国家神道からきりはなそうとしたのである。

柳田の批判は、国家神道の政策によって、「国々村々の神社の性質が……益々不明になり行かんとすることは、



如何にも忍び難いこと」であり、「その信仰が薄くなるといふのは、容易ならぬこと」であるというように、直接には氏神信仰を内面的な信仰として守ろうとする観点からであったが、その射程はそのことにとどまらなかつた。

国家神道の教義と制度の体系は、主に天皇の国家統治大権を支える国体観念を国民全体に教宣し浸透させようとするものであり、一般の人々が実際に信仰し共同でさまざまな儀礼をおこなっている全国各地の氏神の社、そこにおける氏神信仰をその一環に組みこむことによつて、明治憲法下の国家体制を人々の内面から基礎づけようとするものであつた。

戦前の国家体制の基本的枠組みは、明治憲法すなわち大日本帝国憲法によつて定められていたが、その明治憲法は、その第一条や第四条において天皇にいわゆる国家統治の大権を帰属させている。それゆえ天皇は、国家的な政治実質的な最高責任者である内閣総理大臣を任命し、陸海軍を統帥する権限をもつていた。すなわち、国家的な政治権力の源泉とされていたのである。これが徳川以前の天皇のあり方や現代の象徴天皇制と区別された意味の近代天皇制である。

では、なによえ天皇は国家統治の大権を有しているのであろうか。その点については、明治憲法に付された『帝國憲法上諭』において、「国家統治ノ大権ハ朕ガ之ヲ祖宗ニ承ケテ之ヲ子孫ニ伝フル所ナリ」と記されている。つまり天皇の国家統治の大権は、皇祖皇宗より、皇室の始祖および歴代の天皇よりうけついでものとされているのである。

この、天皇が統治の大権を「祖宗ニ承ケテ」いるゆえん、そしてそれが神聖不可侵なるゆえんを示すものが、第二次世界大戦終結まで大日本帝国の事実上の国教とされていた国家神道、その独特の国体論であつた。国家神道で

は、記紀神話をもとに、神々の世界を治める最高神アマテラスの直系の子孫として、天皇が日本を統治する正統の権限をもっているものとされ、直接には天孫降臨のさいの、いわゆる「天壤無窮の神勅」にその根拠を有するとされている。そして各地の神社はこのような国体を顕現するものと位置づけられていた。天壤無窮の神勅とは、アマテラスが天孫降臨にさいしてニギに与えたもので、そこにおいて、「豊葦原の千五百秋の瑞穂の国は、是、吾が子孫の王たるべき地なり」<sup>(24)</sup>、つまり、日本はアマテラスの直系の子孫たる天皇が統治の権限をもつべき国である、と定められているのである。すなわち、各地の氏神をふくめ、すべて神社にまつられている神々は、皇室の祖先神であるアマテラスを最高神として、そのもとに統合せられ治められている。したがって、それぞれの土地の氏神を信仰している人々が、その氏神が最高神と仰ぐアマテラスから統治権を付与された天皇によって治められること、いいかえれば天皇がそれらの人々を統治する正統の権限をもつことは当然であるとされるのである。

「天皇の宝祚は之を祖宗に承け、之を子孫に伝ふ。国家統治権の存する所なり。……統治は大位に居り、大権を統べて、国土及臣民を治むるなり。古典に天祖の勅を挙げ、『瑞徳国之我子孫可王之地宜爾皇孫就而治』と云へり」<sup>(25)</sup>。

「大日本帝国は、畏くも皇祖天照大神の肇め給うた国であつて、その神裔にあらせられる万世一系の天皇が、皇祖の神勅のまにまに、悠久の古より無窮にしろしめし給ふ。これ万邦無比の我が国体である。……伊勢の神宮を始め奉り、各地に鎮まります神社は、尊厳なる我が国体を顕現し、永久に皇国を鎮護せられているのである。……惟神の大道とは……現御神にまします天皇が神の御心のままにこの国を統治し給ふ道のことである。

この道は、畏くも天照大神が皇孫瓊瓊杵尊の降臨に当つて賜はつた天壤無窮の神勅に、その根本を仰ぎ奉る」<sup>(26)</sup>。

「天照大神の御子孫たる万世一系の天皇に奉仕する国民は、肇国以来、皇祖侯皇宗に奉仕した天神地祇八百万神の血脉を承け精神を継いでいる。……億兆国民は祖先以来、世々、忠孝を本とし、忠実を旨として、皇誼の翼賛に勤しみつつある。……神宮を中心とした他の総ての天神地祇を祀る神社に間に於ける關係に在つても、やはり同様の趣が表現してゐる」<sup>(27)</sup>。

「天照大神は御系統の上よりいへば、天祖として皇室の御祖神にましまし……各氏々の氏神の大元にあつて是等を統率する重心たる地位に立たせられた……。天神地祇八百万神々の中にあつて、大神が最高貴の神位にましますことは、……昔から我々日本人の頭に宿つていた普遍的傳統的信念の表示に外ならぬといわなければならぬ」<sup>(28)</sup>。

したがつて柳田の国家神道批判は、明治憲法の天皇大権を基礎づけているもの、したがつてまた現実の政治権力を国民的意志とはことなるチャネルから基礎づけているものの正当性を否定する方向をもつものであり、天皇を国家の政治権力の源泉とする考え方への批判を内包していた。そしてじつさいに柳田は、大正末から昭和初期の政治論のなかで、普通選挙の実現と、それによつて選出された衆議院を基礎として内閣が形成さるべきこと、そしてその国民的意志を基礎にした内閣によつて、軍事をふくめた国家の政治権力が国民的コントロールのもとに統一的に運用される方向、いわば事実上の議院内閣制の方向、したがつてまた實質的に、天皇を国家の政治権力の源泉とはしないシステムをつくりあげることと追求しようとしてゐるのである。ただ柳田にとつて皇室の存在それ自体は、かならずしも否定さるべきものではなく、その歴史的伝統によつて、非権力的な、ネーション全体の象徴的存在たりうるものと考えられていた。<sup>(29)</sup>

#### 四 丸山真男と柳田国男

戦後を代表する社会学者である丸山真男も、よく知られているように、いわゆる近代天皇制にたいして、またそこにおける天皇の国家統治大権を基礎づける国家神道にたいして徹底した批判を展開した。しかし以上述べてきたような国家神道と、それぞれの地域の氏神にたいする一般の人々のじっさいの信仰、いわゆる氏神信仰との関係については、柳田とことなり連続的にとらえている。たとえば、国家神道がベースにしている本居宣長の国学は、「日本の儒仏以前の『固有信仰』の思考と感覚を学問的に復元しようとした」ものであり、「部落共同体」がその「『固有信仰』の伝統の発源地である」として<sup>(30)</sup>いる。

また、次のようにも述べている。

「大昔からの原始的な信仰形態——氏神信仰や精霊信仰（アニミズム）——が民衆生活の中で引き続き維持されてきた……。古代の天皇氏が他の氏族を征服従属させて行く経路は、宗教的には地方の氏神と、のちに伊勢にまつられた天皇氏の氏神との間に血縁的な関係を設定する形で、信仰の統一をはかって行った。そこで固有信仰と儀礼の様式がつづいていく限り、『お伊勢様』は氏神中の最高の氏神としての地位と権威を保持できる条件があつたわけです」<sup>(31)</sup>。

宣長をはじめ国学系の復古神道では、おもに『古事記』神代巻にあらわれている考え方が、日本固有の自然のままの信仰であり、各地の神社にまつられている神々も、はつきりしないものもあるが、だいたい『古事記』および『日本書紀』に記述されている、アマテラスを中心とする神々の世界、およびその延長線上に属するものとして考

えている。記紀神話の神々と各地の氏神（うぶすな神）が、したがって記紀神話の神々と各地の氏神にたいする信仰が、重なりあい連続するものとしてとらえられている。国家神道はこの考え方を平田派の教義の方向でさらに展開させたものである。丸山もまた価値判断としては逆転させながら、この復古神道の見方や国家神道の主張をある意味で継承し、記紀神話と氏神信仰、国家神道と氏神信仰を連続的にとらえていたのである。このようなとらえかたからすれば、人々が氏神信仰を維持しているかぎり、いわゆる天皇制、天皇のみが日本を統治する正統の権限をもつとの観念は、宿命的・運命的なものとならざるをえない。

このような丸山と柳田における氏神信仰と国家神道との関係についてのとらえ方の相違は、氏神信仰そのものの宗教論的な位置づけともかかわっていた。丸山は、日本人のこれまでの倫理意識は外面的なもので、他人にどう思われるかを重視する、内面性を欠如したものだとも見ていた。このような見方は、マックス・ウェーバーの儒教にたいするとらえかた、外面的な品位を重視する文化だとする把握とつながるものであり、また彼の氏神信仰把握とも関係していた。これにたいして柳田は日本人の倫理意識も内面的な信仰にささえられているのであって、けっして外面的なものとはばかりはいえないとみていた。柳田も、じっさいの倫理意識形成においては、しばしば集団的な外的規制力が軽視しえない規制力をはたしており、自発的な規範性に脆弱性をもつものであることは認識していた。しかし、個々人の倫理意識の核には信仰（氏神信仰）が存在しており、人々の倫理意識も、基本的にはそれを基礎にした内面的な性格をもつものにとらえていたのである。

このような見解の相違の背景には、もちろんその思想的スタンスのちがいがあがるが、さらに軽視しえないものとして、両者が影響をうけた学問的な方法の相違によるところもあつたように思われる。すなわちが、丸山が、宗教

把握の枠組においてはフレイザー的な観点を継承しているウェーバーによっているのにたいして、柳田はデュルケーム的な観点にもとづいているという方法論上の対立があったように考えられるのである。

柳田は、よく知られているように、その初期にはフレイザーの影響をうけていた。柳田民俗学のなかでは、一般の人々のあいだでの民間信仰の問題、とりわけ氏神信仰の問題がもつとも重要な位置をしめており、フレイザーは氏神信仰のような民俗的な信仰や自然宗教的なものをとらえようとしたのであるが、しかし呪術から宗教への発展を基本とする彼の宗教論の枠組では氏神信仰はいわゆる呪術的なものになってしまひ積極的には評価できない。フレイザーによれば、呪術的な観念は、比較的高度の思考形態である宗教と比較して、より低級で単純な思考を基礎にしており、内面的倫理形成の観点からみると、有意味的には評価しえないものであった。<sup>(32)</sup>

そこで柳田は、当時社会科学の最先端にあつたデュルケームの宗教分析の方法、具体的にはその『宗教生活の原初形態』におけるオーストラリア原住民のトーテミズムを分析しそれを積極的に意味づけた方法から影響をうけ、氏神信仰の全体像とその意味をあきらかにしていった。デュルケームは、フレイザーやその観点を継承したウェーバーのように呪術から宗教への発展というシエーマをとらず、呪術と宗教をある意味では並列的な位置におき、宗教は、その信者のあいだで集団が形成されるものであるのにたいして、呪術は、信者間になんらの紐帯もかたちづかないものとして<sup>(33)</sup>いる。このような枠組では、柳田のえがく氏神信仰は宗教的性格をもつものとなる。柳田もまた氏神信仰を一つの宗教として把握していた。そしてデュルケームによれば、宗教的信仰はなんらかの倫理形成力をその内にはらむものであり、もつとも原始的な宗教とされるトーテミズムにおいても確固とした倫理形成力をもつていたとされているのである。<sup>(34)</sup>

「今日までどうしてこんないい人がおったかと思われるような人が、たくさんいたが、そういう人はけつして生まれつき天真爛漫というのではなくて、そこには彼等自身の主観的な批判があつてはじめて出来たので、こういう批判は信仰から出発している。……少なくとも独立心のある者なら、右しようか左しようかというとき、ちゃんと一定の基準があつた。そういう基準を示して指導したものは、部曲の氏神で、本来はまた祖霊の信仰というものであつた」<sup>(35)</sup>。

これにたいして丸山はウェーバーからつよい方法的影響をうけており、フレイザーを継承したウェーバーの呪術から宗教への発展というシェーマを基本的には受け継いでいた。その観点からみると、氏神信仰は呪術的なものとなり、内面的倫理形成という点でも、天皇制との関係においても、問題があるとみていたのである。

「純粹呪術の段階では、呪術者は、災厄をもたらすdemonにたいしてそれを鎮撫する精霊をよびだす。そして後者が前者にまけたときには、マギーは失敗し、呪術者は權威を失うにとどまる。この段階には罪の意識はない。神々の秩序のタブーを人間が侵害したと考える段階「宗教段階」に達して、はじめて人格的責任と罪の意識、道徳意識が発生する。……日本の『原型』的思考様式においても……形式的にも内容的にも原始的な呪術的性格を濃厚に帯びていた」<sup>(36)</sup>。

柳田の氏神信仰論は、戦前国家神道や、丸山ら戦後社会科学にたいして、以上のような思想史的学問的な位置にあると思われる。

最近、子供たちや若者のあいだで象徴的に現れているように、さまざまな領域で倫理的なものの崩壊がいわれ、人と人との関係を支える社会のもっともベーシックなモラルの解体が指摘されているが、そのような事態のよつて

きたるゆえんを考えるためにも、もう一度このような柳田の宗教把握の観点をふりかえってみる必要があるのではないだろうか（ただし、もはや直接に柳田的な方向で問題に対処できる局面でないことはいうまでもない）。

注

- (1) 「神道と民俗学」『定本柳田国男集』（筑摩書房、一九六二—四年、以下『定本』と略）一〇卷三二六頁、「太白神考」『定本』二卷三八二頁以下、「年中行事覚書」『定本』一三卷一三七頁以下、など参照。
- (2) 以下の詳細と典拠については、拙著『柳田国男——「固有信仰」の世界』（未来社、一九九二年）一〇三—一〇四頁、参照。
- (3) 「魂の行くへ」『定本』一五卷五六—頁。
- (4) 「山宮考」『定本』一一卷三四—頁。
- (5) 神觀念の展開については、拙著『柳田国男——「固有信仰」の世界』一〇四—一六九頁、参照。
- (6) 氏神信仰における儀礼の詳細とその典拠については、拙著『柳田国男——「固有信仰」の世界』一七〇—二三七頁、参照。
- (7) 柳田の神話論の詳細と典拠については、拙著『柳田国男——「固有信仰」の世界』二八七—三二五頁、参照。
- (8) 『郷土生活の研究法』（刀江書院、一九三五年）、「民間伝承論」（共立社、一九三四年）、「神道と民俗学」「先祖の話」（『定本』一〇卷）、「氏神と氏子」（『定本』一一卷）、など参照。
- (9) 村上重良『国家神道』（岩波新書、一九七〇年）、米地実『村落祭祀と国家神道』（御茶の水書房、一九七七年）、森岡清美『近代の集落神社と国家統制』（吉川弘文館、一九八七年）、阪本是丸『国家神道形成過程の研究』（岩波書店、一九九四年）、など参照。
- (10) 「神道私見」『定本』一〇卷四三七—四三八頁。
- (11) 同四五八頁。
- (12) 「森と塚の話」『定本』一二卷四六—九頁。
- (13) 以下、国家神道の教義内容については、神祇院編『神社本義』（神祇院印刷局、一九四四年）、全国神職会編・河野省三『神社読本』（日本電報通信社、一九四〇年）、宮地直一『神社綱要』（東洋圖書株式合資会社、一九三八年）、河野省三『神社神道』（三笠書房、一九四〇年）、顕彰日本社編『神道読本』（文教書院、一九二七年）、など参照。



- (14) 「日本の祭」『定本』一〇卷一七四頁。
- (15) 「山宮考」『定本』一一卷四四四頁。
- (16) 拙著『柳田国男——「固有信仰」の世界』一四一—一五二頁。「神道私見」『定本』一〇卷四四八頁。「妹の力」『定本』九卷四三頁以下。「海南小記」『定本』一卷三二三頁以下。
- (17) 「氏神と氏子」『定本』一一卷四四四頁。
- (18) 同四五九頁。
- (19) 「日本の祭」『定本』一〇卷二九八—二九九頁。「神道私見」『定本』一〇卷四五六頁。
- (20) 「神道私見」『定本』一〇卷四四二頁。「海上の道」『定本』一卷三頁以下。
- (21) 「神道私見」『定本』一〇卷四五—一頁。「氏神と氏子」『定本』一一卷四四九頁、四八九頁、四九二—四九三頁。
- (22) 「日本人の神と靈魂の觀念そのほか」『民俗学について』(筑摩書房、一九六五年)三五—三六頁。
- (23) 「神道私見」『定本』一〇卷四三四頁。「神道と民俗学」『定本』一〇卷三八〇頁。
- (24) 『日本書紀』上卷(日本古典文学大系、岩波書店、一九六七年)一四七頁。
- (25) 伊藤博文『憲法義解』(岩波文庫、一九四〇年)二二頁。
- (26) 神祇院『神社本義』一一四頁。
- (27) 河野省三『神社誌本』一〇八一—〇九頁。
- (28) 宮地直一『神社綱要』四二—四四頁。
- (29) 拙著『柳田国男の思想史的研究』(未来社、一九八五年)五章「柳田国男における政治論的特質」、参照。
- (30) 『丸山真男集』七卷(岩波書店、一九九六年)二〇六一—二二八頁。
- (31) 『丸山真男座談』三卷(岩波書店、一九九八年)二九三—二九四頁。
- (32) フレイザー『金枝篇』一卷(岩波文庫、一九五一年、永橋卓介訳)一二六頁以下。
- (33) デュルケーム『宗教生活の原初形態』上卷(岩波文庫、一九四一年、古野清人訳)七二—八四頁。
- (34) 同三四三—三四四頁。
- (35) 「日本における内と外の觀念」『柳田国男文化論集』(新泉社、一九八三年)一九三頁。
- (36) 『丸山真男講義録』七卷五四—五九頁。

## 民俗宗教と妹の力

神田 より子

〈論文要旨〉 民俗宗教と女性のテーマで柳田国男の「妹の力」を取り上げた。柳田のこの論文によって、女たちの存在と、その認識のされ方が見えるようになったからである。それは民俗宗教とのかかわりにおける女たちであった。はじめに「妹の力」に対する評価と批判について検討した。中でも婦人の特殊生理と「妹の力」の関わりを述べ、今後の方向性を考えた。

次に「さかしさ・けだかさを備えたもの」と柳田が述べたことを、巫女に限定して考えた。ここでは周囲の者が神秘なる意義を付与することで霊力が発生するという、他者のまなざしが巫女の評価を決めることについて考察した。また神の嫁になるという巫女の自己認識について検討した。その結果、超自然的な存在との一体化を願うとき、女だけではなく男にとっても、異なる性をもつ神聖な存在との一体化がありえることが見えてきた。最後に「妹の力」も周囲のまなざしや意味付けによって変容の可能性があることを指摘した。

〈キーワード〉 妹の力、婦人の特殊生理、さかしさ・けだかさを備えたもの、神秘なる意義、神の嫁

### はじめに

一九九九年に職場の大学の授業で柳田国男の「妹の力」を読んだ<sup>(1)</sup>。その中で学生たちと議論した箇所が二点あった。それは「名もない民間の婦人たちが、しばしば備えていたけだかさ・さかしさ」という記述と、柳田が「妹の力」の根拠を「女の特殊生理」としたその見方である。まず授業で問題にしたのは、一九四〇年に柳田が「けだ

かさ・さかしさを取り返すのはほんの今一步」と書いた部分である。この「けだかさ・さかしさを備えた人」を現代日本に当てはめると、それは誰だろうか、という問いを設定した。ここでは女性と限定せずに、男女共に提起して貰った。その結果、女性の最高得点は美智子皇后であり、男女ともほとんどの学生が皇后を挙げた。しかし男性の場合は点がばらけた。該当者がいないとする者が意外に多くいた。つまり現代の日本で「けだかさ・さかしさを備えた人」と誰もが納得する女性として、学生たちは美智子皇后を支持した。男性の場合には支持する対象の焦点が絞れない、あるいはないという。

次は柳田が子を産み育てる「婦人の特殊生理は精神作用に強く影響した」と述べた部分である。すなわち彼は妹の力の源泉が、月経や出産として表される女性の生殖力であるという見方をした。一方で月経や出産に伴う出血は不浄のものであり、それ故に女性自身が穢れた存在として、様々な場所で禁忌の対象となってきたという歴史的に語られてきた女性にまわりついた表象がある。ここではその議論を逆転させて、男性がケガレの対象とされる社会があったとしたら、という仮定から始まった。その場合何をケガレとし、何を禁忌の対象とするのか、という問いを提起した。男であるというだけでそれを不浄視するもの、禁忌の対象とするものは何かについてである。彼らを選んだ答の中には、禿げや精液というものもあったが、圧倒的に多かったのは暴力という答えであった。

これを読んだ読者諸氏は、こんなことは思いつきに過ぎないと一蹴されるだろうか。本特集号のテーマ「民間信仰」研究の百年に対して、私は「民俗宗教と女性」を選んだ。その際、上記のことを序論に掲げたのは、歴史的な事実とされるものも、定められた枠組みをはずして捉えなおしてみると、どのように見えてくるのかを考えてみたかったからである。それ故民俗宗教と女性という枠組みで考察を進めるときに、まず前提となる議論を自明の理と

せずに考えてみたいと思ったのである。

そこで民俗宗教とは何を指すのか、どの範囲で議論を進めてゆくのかを考えてみたい。ここでは民俗宗教を人々の生活の中ではぐくまれたもの、すなわち民俗学の研究対象となる範囲の信仰や宗教行為と捉える。その上で既成の宗教との複合や習合の歴史を通して形成され、変遷を繰り返す、その結果現在も人々の間で信じられ、あるいは近年まで信じられていた宗教現象と考えておきたい。ここで過去のことを視野に入れるのは、現在では行為として行わなくなったもの、あるいはすでに意味が忘れられてしまったものも、人々の行為や表現を規定しているものもあると考えたからである。

## 一 婦人の特殊生理と「妹の力」

上記のように民俗宗教と女性というテーマを設定すると、その対象として柳田国男の「妹の力」があげられる。現在は民俗学の分野に限らず、柳田の研究成果を、批判的に読まなくては学問が始まらないとされるほど、様々な分野で批判が相次いでいる。<sup>(2)</sup> それでも「妹の力」を取り上げるのは、柳田のこの論文によって、女性たちの存在とその認識のされ方が見えるようになったから<sup>(3)</sup>であり、それは民俗宗教との関わりにおける女たちであった。

日本民俗学では柳田国男の「妹の力」をどのように捉えていたのだろうか。柳田から直接教えを受けていた世代の研究者から見てゆこう。瀬川清子は各地の民俗行事を採集して、女性のケガレと神秘の問題として取り上げた。女性の生活の歴史がすなわち女のケガレの問題であり、それが女性の地位をいちだんと下げる条件になっていた。ところが日本各地の民俗を見てくると、それはケガレではなく、出産の神秘の問題である。すなわちかつて女性が

出産や月経に伴って別小屋に籠ったのは、ケガレとして遠ざけるためではなく忌み籠りのためである。神聖な神祭りには齋戒沐浴が要求されたが、それは出産に伴うものと共通した忌み籠りにあつた<sup>(4)</sup>という。牧田茂は、古くはもっぱら「神を祭るもの」であつた日本の女性が、いつのまにか「穢れている」という理由のもとに、神から遠ざけられ、祭りから退けられるようになったという、二つの矛盾した民俗が残っているのはなぜかという問題から出発した。その結果、これは神と女性との関係に大きな変遷があつた<sup>(5)</sup>からだとした。鎌田久子は、妹の力というのは女の歴史であり、霊力は女の財産である<sup>(6)</sup>という。また宮田登は、女性の持つ宗教的な性格について柳田は見事に言い当てた。それを再構成して、女性史の中に位置付ける作業が重要であるという。その上で妹の力と表現される女の力は、一方では女のケガレと表現される部分と不可分に結びついており、それは文化の上での両面である<sup>(7)</sup>という。

これらの著作は柳田の「妹の力」に支えられて、女性の生きてきた道筋が差別ばかりではないことを証明した。ケガレとされたものが、実は神秘的な事がらと通低している事、存在そのものに力があることなどに言及した。そこから近代が生んだ家父長制という制度が、第二次大戦後になつてもまだ潜在的に持続している中で、がんじがらめになつていた女たちを解き放つ意図を持つていたと読むこともできよう。その上で現在の民俗の中に断片としてしか残っていないものを再構成して、女性史の上にきちんと位置付けたいという希望もあつたのではないだろうか。

しかし一九九〇年代に入つて柳田国男の「妹の力」の批判が相ついだ。田中貴子は女性と宗教の関わりを論ずるときに、「妹の力」を安易に利用し過ぎているという。田中は、柳田の説は本来女性には生命を生み出す能力（出産能力）があり、それが神聖な存在とされ、原始的な女神信仰へつながる。だから日本の祭祀行為の中心には巫女がおおり、それが民俗の中に残っているとした。こうした出産能力に過大な神秘性を与えたことは批判すべきだ<sup>(8)</sup>とい

う。また義江明子は、柳田が述べた女の靈力への疑問を呈している。祭祀は本来女性に固有の役割だったとする女性の神秘的力・靈力への注目だけでは、歴史における女性の姿を真に明らかにすることはできない。女性と祭祀の関わりは、従来言われてきたような女性の靈能・神秘性によるものではなく、男女の日常的働きに発する。それらは社会的経済的構造の中で分析されるべきで、女性と祭祀の問題を、狭い意味での巫女性から解き放つて考察すべきだと説いた。<sup>(9)</sup>

井桁碧はこうした女性史の成果を次のように言う。史的資料を通して、社会の中核部分の組織化が進み、男たちが祭祀や宮廷といった公的とされる場を独占し、権力者の支配の手段としての祭祀の重要性が増すに連れて公的な祭りの場から女が排除され、女の生殖力が神聖視されてゆく過程をたどることができる。つまり「女の靈力」という問題は、女の生理それ自体に根拠があるか否かという問題ではなく、女の生理に根拠がおかれたということ、女の「性」についての人間の側の捉え方、意味づけの仕方の問題として論及する必要がある。<sup>(10)</sup>

ではこうした歴史学の批判に対して、最近の民俗学は「妹の力」をどのように捉えているのだろうか。柳田を民俗学研究者として相対化する試みをした福田アジオは、柳田は職業的な巫女が祭祀に関与する以前に主婦の祭祀を想定した。しかし資料を提出して論証していないこと、その関連も論じられていないとした。その上で歴史における女性の役割についての柳田の理解は整合的ではない。全体としては女性を把握していないと批判した。<sup>(11)</sup> また倉石あつ子は、語り継がれた民俗を守っている女性の伝承性に注目した初めての男性、と柳田を評価しつつも、女性の宗教的優位性が実生活の女性とどう切り結ぶのかは不明であるとした。その上で柳田以降の民俗学の研究成果について、男性研究者は女性の靈力と宗教的役割についてののみ見ようとする傾向が強いと、先の牧田や宮田の論を批判

している。一方すでに瀬川清子の時代から、女性研究者が女の靈力に見切りをつけ、実際の社会に生活する女性の姿に視点を当てたのは、女性の靈力があまりにも現実の生活から乖離した存在だったからであろうと喝破している。<sup>(12)</sup>

坪井洋文は柳田以降の民俗学の成果について、これまでの研究は部分にこだわりすぎて、生活様式全体を通して把握してこなかったとした。すなわちこれまでの民俗学は女性の生殖機能にかかわり、母性愛、献身の粹を出なかったこと、歴史学研究的成果に対する検討がなされなかったこと、宗教的役割のみ強調したこと、生産様式など全体的関係が問われなかったこと、部分にこだわるのではなく、生活様式全体像を把握する必要があること、明治民法下における女性思想家たちの運動と自らの研究成果のすりあわせがなされなかったこと、人類全体への女性の位置づけや理解を求める営みがなかったことをあげた。<sup>(13)</sup>

このように民俗学の分野でも柳田と柳田以降の研究成果への批判は出ている。ここから問題点は以下のように整理できるであろう。すなわち批判された民俗学の方法論は、「妹の力」「神秘」「靈力」など特定の、あるいは先学がおこなった枠組みの中に、個別の事例を当てはめて分析するというものだった。そうしたやり方はそれらの民俗が内包するコンテキストを考慮に入れることは少ない。それは古代の残存であったり、歴史的変遷の結果であるといった説明が中心であった。それがどのような変遷をたどって今に至ったのかは分析されていない。女性の立場に関するそうした歴史的変遷については、女性史研究の分野で目覚ましい成果をあげている。<sup>(14)</sup>

それではこれからの民俗宗教を分析する上でどういう方法が有効なもののだろうか。今までの批判と自己検証から見えてきたことは、部分を抽出して、全体を描いてしまうものだった。だからわれわれに残された課題

は、各地にある民俗現象や伝承を、特定の枠組みに当てはめて分析するのではなく、地域の民俗誌をたんねんに作成・分析し、その地域社会において女性の働きが男性との関わりの中でどのように捉えられ、意味付けられてきたのかを分析することにあると考える。そうした場合、以下の論考は今後の研究に大きな示唆を与えてくれるのではないだろうか。

波平恵美子は、女と男の活動や能力が相補って人間の社会を成立させており、信仰はその認識の一つの表現様式である<sup>15</sup>とした上で、「女性を不浄視する」状況を以下の三点に集約した。それは①女性の生殖能力に関わること。

②不浄性が不運や危険をもたらす相手は夫か家族内の男性であるか、せいぜい共同で働く仲間の男たちであること。③男の活動すべてではなく、漁業や狩猟など男のみがたずさわる仕事に対して、危険や不運をもたらすと信じられていること。以上のことから、妻の生殖に関わることが夫の生産活動を妨げるといふ信仰は、逆に夫妻の様々な面における結びつきの強さの特殊な表現の一つであること、女性の生殖にかかわる事がらを不浄としてとらえ、男性の活動領域に何らかのマイナス影響を与えるといふ信仰を持つ社会は、女性の存在の重要性、その生殖能力への畏敬、男と女の活動あるいは双方の能力が相補って人間の社会を成立させていることを表明している<sup>16</sup>とした。

またアンヌ・M・ブッシイは紀伊半島の海女社会を調査して、以下のように分析した。そこでは一九七〇年代まで海女の収入が家族を養っていた。夫方の家族員が減るまで夫の通い婚だった。それにもかかわらず海女には漁業権がなかった。それはこの地域が集団による操船技術と漁法を持った人々と、潜水漁を専門とする人々という、歴史と文化を異にする二つの集団から成立した歴史的な経緯があるからだという。また分析の中で海女が赤不浄や妊娠・出産に伴うケガレを忌避しないこと、女より男のほうが宗教、他界観、昔話、芸能など想像の世界に興味を示



すことなどを描き出した。

波平やブツシイがとつた方法は、社会の構造の中で女と男の関係を分析し、その関係性の中で女性を不浄視したり、しなかつたりすることが特定できるというものである。

筆者が調査した岩手県陸中沿岸地方では、巫女などの宗教職能者が災因を出産や死のケガレと結び付けて説明する例が見られる。また一般の人が死や出産を災因と結びつけることで、ことのほか「ケガレ」とみなす方向付けが現在でも見られる。巫女が関与する例としては、祭礼の場で託宣がうまく出なかつたとき、葬式から帰って清めをしない者がいるのではないかと問いただす。死のケガレが神事の場合の託宣のじゃまをしているという説明である。また不漁が続いてお払いを依頼に来た場合、「産火が入った」と言う。これは船の乗組員の家族が出産したが、漁を休まずそのまま漁に出た、またはお払いをせずに出漁した、それ故不漁になっていると説明する。これらは巫女がケガレの観念を助長している例である。

次に一般の人がケガレの観念を作りだしている宮古市赤前の例を紹介しよう。家族の誰かがけがをしたり、病気をしたときに、その結果から災因を導き出す考え方である。この家はオシラサマを家で祭っていて、ことのほかケガレを嫌う。例えば夫のけがを、自分が産後すぐに実家から帰つたためだと理解する。あるいは姑の体調不良は、出産の手伝いに行つて、そのまま戻つてきてしまったからだと説明する。オシラサマは家という空間においてケガレを嫌うとされている。だから食物の禁忌がつい最近まで残っていた。そのため肉を食べたいときには子供たちを実家につれて帰って食べさせて、一泊して帰つたという。

一方この赤前地区とは山一つ隔てた宮古市重茂では、女たちが船に乗って漁をする。そのきつかけは戦争で夫や

息子をとられ、人手不足にあつた。明治三三年生まれのY女が当地で初めて船に乗つた女である。これ以降、誰もが嫁に来ると船の操縦法を習つたという。女はケガレているから船には乗せない、とは言つていられない事情があつた。そして戦時中のこの出来事が、戦後になつても当たり前になり、今では重茂の女はよく働く、しかも自分で船を操縦して魚を捕るのでという当地方の評価となつている。

当地方では今でも冬になると神楽の集団が家々を訪れ、冬の一夜神楽が演じられる。その神楽を、今七〇歳以上になる世代の女たちが若い頃は、見ることができなかつたという。生理中ではなくとも、現役の女たちがケガレの対象とされていた時代が、つい最近まであつたのだ。

こうした事例とは対照的に、地域の女性が積極的に行事に関わっている例もある。田老町漁協婦人部は、二〇年ほど前から毎年漁が最盛期になる前に、自分たちが主催して巫女の託宣を聞き、漁協幹部から今年一年の組合の計画を聞く。参加するのは二〇代の漁協職員から六〇代にいたる現役で働く婦人たちである。彼女たちは神の意志を聞くのも、漁協組合の年次計画を聞くのも、同じように真剣である。ここではケガレているから神の声を聞くのを遠慮するといった配慮はない。それは自分たちが生産の場に直接関わっているという自負と自信があるからである。また宮古市横山八幡神社の祭礼では、婦人たちが敬神婦人講を組織している。これは男たちが氏子総代として参加する祭礼とは別の日に託宣の場を設定し、この日に女だけが参加して神の託宣を聞く。この講は現役の主婦を退いた婦人が中心で、神社の会計とは別に自分たちの会計を持ち、祭礼に先立つ宵宮祭の前日にお籠りをし、祭礼の翌日に託宣を聞く組織である。神社の行事とは微妙な形で独立した女の祭りがそこには見られる。この敬神婦人講の活動は、第二次世界大戦中に活発になつた。戦時中は愛国婦人会の主催で、神社で戦勝祈願が頻繁に行われて

いた。表面では戦争に協力してきた銃後の女たちは、他方ではそれぞれの家族の無事帰還を願って、神社に籠り、神の声に耳を傾けていた。神社に籠るだけではなく、戦時中は巫女への弾丸よけ祈願の依頼は盛んであった。千人針を縫うお針子を雇っていた巫女もいたし、巫女自身も朝晩の祈願、毎月の願掛け、願戻しの祈禱が忙しすぎて体調を壊したのもいた。川村邦光によれば、宮城県北部でも戦時中は巫女による武運長久と弾丸よけの祈願が盛んで、口寄せの依頼も多かったという。<sup>19</sup>この講は今では近い未来の予測を託宣という形で神から聞いて、それを自分たちの家族の生活の指針としている。ここには自分たちが家族の行く末を把握しているのだという自負が見られる。そのため託宣の結果は紙に書いて神棚に張っておくという。またこの託宣の結果を印刷して家々に配布している地域もある。

私たちの立場が歴史的な変遷に伴って公的な場から排除され、女の生殖力が神聖視され、あるいはケガレとされてきたという歴史的な事実はある。けれども現実の生活の場において、それらがどのような経緯によってそのような状況を導き出し、そして現在の女性の立場が位置付けられてきたのか。生活の現場で調査をしてきた民俗学は、その現場に立ち返ることで、歴史学からの批判に答えることができるのであろうし、そうした事実の分析の積み重ねをすることで、成果が現れてくると考える。それによっていったい女性のケガレ、あるいは力がどのように評価されてきたのかが見えてくるのではないだろうか。一方坪井が述べた明治民法下における女性思想家の運動と、自らの研究成果のすりあわせについては、未だ研究の道が開かれていない。「妹の力」あるいは「民俗宗教と女性」という視点から、どのような方向性が見つけられるのだろうか。これは今後に残された課題である。<sup>20</sup>

## 二 さかしさ・けだかさを備えたもの

福田アジオは、柳田の「巫女考」(大正二年〜三年 郷土研究)と「妹の力」(昭和一五年)の間には沖縄の発見があったという。沖縄で信じられていたオナリガミ信仰、すなわち姉妹の霊的能力が兄弟を守護するというありかたである。これを柳田は日本本土の女性に当てはめて考えようとしたのだ。柳田は「妹の力」の序文の中で、生活の中に残り伝わる資料を採集して分析すれば、牽強付会は避けられると述べた。にもかかわらず「家々の婦女は必ず神に仕え、ただその中の最もさかしき者が最も優れたる巫女であった」とした。この表現はまさしくオナリガミ信仰の成果からの影響と考えられる。一方柳田は「妹の力」を「巫女考」の続編と位置づけたことを序文の中で述べている。「巫女考」から「妹の力」への展開の中で、オナリガミ信仰と出会ったことよって、家々の婦女が必ず神に仕える沖縄の姿を、日本の本土に適用して、牽強付会を實行してしまったと思われる。神話の上での話や古代氏族の例はさておき、日本本土の家々の婦女は必ず神に仕えることはなかったし、主婦の誰もが祭りに関与する巫女のような存在であったという根拠がないことは、すでに多くの研究者によつて指摘されている。

それではいったい誰がさかしさ、あるいはけだかさを備えた者なのであろうか。ここではさかしさ、けだかさを備えた者とは、どのように認められるのかについて考えてゆくことにする。「もつともさかしき者がもつとも優れた巫女である」と述べた柳田と柳田以降の言説を検証してみたい。

## 1 神秘なる意義

堀一郎は、柳田が「妹の力」の中で、霊の力をあらわす女は食欲がなくなり、眼光が鋭くなり、引き籠りの時間を経てから妙な言葉を語りだす、と表現した部分を引用して、優れた霊力と靈感ある神霊を啓示する巫女について述べた。その上でこうした資質を持つものを、呪的カリスマを持った真正シャーマンとして位置付けた。<sup>(23)</sup>これは柳田が「最もさかしき者が最も優れた巫女」と表現した部分を、研究者の側が「シャーマンか否か」という枠組みを作って規定する方法である。この枠組みをめぐっては長くシャーマニズムや巫女研究の分野において議論<sup>(24)</sup>されてきた。

それから二〇年後、川村邦光は柳田が「妹の力」の中で「神姥」と表現した占いに注目した。柳田は神憑きの発生のプロセスとして、東北でよく聞くモリコやイタコのような、修行や口伝を必要とする職業の巫女とは別の存在がいたこと、彼女等は最初何らかの奇瑞を表して周囲の人々を驚かし、世間が神姥の出現を知ると述べた。<sup>(25)</sup>川村は東北地方のカミサマ、ハヤリガミサマと呼ばれる巫女や、近代の民衆宗教の教祖が、まだ教祖と認められる前には、地域の巫女として活躍し、巫女として認められる前には地域の中で「狐憑」とか「氣違い」などと侮蔑されてきた、という。彼女たちはいずれも柳田のいう「神姥」であり、柳田の指摘で重要なのは、霊力が衆人から承認されることで認められるとしたことだけでない。信ずるものが「神秘なる意義」を付与するところに霊力が成立し、「神姥」が生み出されるとした点にある。「神姥」と、信ずる者の間の関わり合いの評価の中で霊力が成立するとした、憑依現象の解釈学を提示した点にある<sup>(26)</sup>という。

これらは周囲の者が特定の人の能力を評価したとき、その人はその力を持つ存在として見えてくる、ということ

を示す。すなわち「妹の力」は、誰もが持っていると思えるのではなく、また研究者が規定するのではない。周囲の評価によって定まってくる、あるいは広がってゆくことを意味している。そしてその能力がここでは「靈力」に当たる。

しかし神秘なる意義が付与されるのは、狐憑きや氣違いとされてきた人たちだけではない。修行や口伝によって巫女となった者たちも、別の評価を受けて神姥たる資格を得る。カミサマやハヤリガミサマが何らかの奇瑞を示して、人々の注目を集めてゆくのは違う方法で、この巫女たちは神秘なる意義を付与される。こうした他者からの評価を別の言葉で表現したのは佐藤敏悦である。佐藤は口寄せ巫女は口寄せをスムーズに行う技法、言葉を換えれば、憑いた神靈の統御法を習得していることが大事な条件であるという。その上で巫女を評価する際に、「当たる」とは何か、依頼者がどのような場合にそれを当たったと判断するのかを問題にした。そして死んで間もない死者の靈を呼び出す新口寄せでは、語りのリアリティーとドラマツルギーが当たることであり、死んで数年たった死者の靈を呼び出す古口寄せでは予言の当否、そして口寄せの上手下手が当たることと密接に関連している<sup>(27)</sup>。崔吉城は、韓国の女性は家庭の枠内でシャーマンの行う儀礼を通してカタルシスを樂しむ<sup>(28)</sup>という。巫女に口寄せを依頼する日本の女たちも、先祖に愚痴を聞いてもらい、励ましてもらうことによって、新たな活力を得て帰ってゆく。すなわちカタルシスを楽しんでるように見える。だからカタルシスを通してどこまで依頼者が自己表現できるかが「当たる」ことと関わっていると思われる<sup>(29)</sup>。口寄せを聞いたことのある者なら誰でも認めることだが、口寄せは定型化した語りである。それを聞きに来る依頼者は、定型化した語りに涙を流して、その声に聞き入っている。それは依頼者が死んだ祖先や靈に会うということを前提にしてきており、その自在に変化する語りに安心して身を任

せ、泣くことができるからである。そしてそれを可能にしているのは巫女たちの深い宗教意識である。盲目の巫女は生きるための職業として巫女になる道を選んだという初期の動機はある。しかし桜井徳太郎も述べるように、彼女たちは修行を通して、あるいは巫業という仕事を通して深い信仰生活に入るし、そうした宗教的な信仰を堅持しなければ、巫女としての職業は勤まらない<sup>(30)</sup>。巫女は修行や口伝によって、神霊と交流するための技能を身に付ける。しかし巫女が自身の身体と言語を媒介にして、神霊との交流が可能になるという自覚、そうした力を持っているという認識に至るのは、実は実際に神霊と向き合う巫業を通しての長年の経験からである。それは託宣の場で神霊の言葉を発するまでに要した時間が、本人にその実感を抱かせる。けれどもその結果得られた託宣が、「不思議なことに当たる」、「一心になって信仰していないと託宣は出てこない」、「信仰が足りないと、しゃべることが出てこない」と表現される。そしてこの経験は、儀礼の場に居合わせた巫女の家族や依頼者に共有される。周囲の人々も「不思議なことに当たる」「変なことをしゃべっていたが、当たっていた」という語りとして表現する。こうした巫女の経験からくる深い宗教意識<sup>(31)</sup>と、修行によって培われた巫女の語りへの信頼が、依頼者から神秘なる意義を付与されるのである。

このことはシャーマニズム研究の分野で長年議論されてきた「トランス・ポゼッション・エクスタシー」という三要素だけでは、修行を通して身につけた口寄せなどの技法、神霊の統御法を視野に入れることができないことを意味している。口寄せの条件は、口寄せ巫女が本当に神霊を身につけて、トランス状態に入ったのか、否かではない。それを絶対条件としていない地域<sup>(32)</sup>もあり、成巫過程において憑依を必要としない巫女<sup>(33)</sup>もいる。柳田が述べた「神秘なる意義」は、研究者が解釈するのではない。依頼者つまり周囲の者がその能力を評価したとき、その巫

女は霊力を持つ存在として、「彼女は当たる」と評判がたつのではないだろうか。

## 2 神の嫁以降

一方巫女たちはどのように自己を評価するのだろうか。どういう条件と状況の下で自分は巫女として一人前になったを自覚するのだろうか。

柳田の「玉依姫考」に刺激を受けて、折口信夫は「水の女」の中で玉依姫の物語が類型をなし、それが巫女の起源伝承に結びつき、神の嫁の性格を持つと説いた。こうした神の嫁の伝承は近年の民俗にも色濃く残っている。桜井徳太郎は、巫女は神に身を献げたものであり、東北の口寄せ巫女は、神憑けの儀礼の際に巫神と結婚式を挙げる<sup>(34)</sup>としていいる。また川村邦光は宮城県のオガミサマと呼ばれる盲目の巫女の成巫のプロセスの最終段階で、カミツケの儀式の後に、憑依霊との結婚が組み込まれており、巫女が神の妻になることを自覚しているという。一方同じ宮城県のカミサマと呼ばれる晴眼の巫女は、突発的なカミの憑依を体験して巫女になる。彼女たちは憑依体験の中でカミの妻もしくは愛人としてセクシユアルな心身感覚を抱くこともある<sup>(35)</sup>という。

このように巫女の結婚は神をその身に受けたことの象徴的な証として、巫女たちの基層に連綿と引き継がれてきた。

盲目の巫女は成巫儀礼の完成の時点では白い花嫁衣装を身につけることで、神の嫁であることが身体化される。神の嫁としての心意を持つことが自覚できるようになるのだ。一方突発的な神の憑依を契機に巫女になった者は、さらに一歩進んで憑依体験の中で、セクシユアルな心身感覚を抱くという。彼女らが抱く身体感覚に差異があると



しても、共に自分自身の側から神という存在に対して、寄り添うことにより、その憑依を容易にしていると見ることが出来る。

一方こうした神の嫁という解釈とは異なる分析が最近見られる。ヘレン・ハーディカは巫女―審神者の相互作用が、日本のシャーマニズムを構成する上で、歴史的に優先するモチーフだという。それは巫女が忘我状態で神と交信し、「サニワ」がその言葉の意味を解釈し、直面する問題に当てはめるといふものである。このような構造では、女性の性質は受け身で、自動力を持たず、一方男性は能動的で自動力を持つ。ところが天照大神と神功皇后に関する神話では、審神者はいないか、なら機能を果たして、巫女―審神者の相互作用のモチーフという元型の変容が見られる。この二人は男性性と女性性を合わせ持つており、そのゆえに「神」というカテゴリーに持ち上げられたという。それと同じ構造が新宗教の女性教祖である中山みきにも見られる。みきを始めとする教祖たちは、単なる神霊の操縦者ではなく、常に好戦的な要素があり、新しい秩序の出現を宣言している。それは自身の内部に男性審神者の役割を包括した女性像に列なるもの<sup>(37)</sup>だという。

浅野美和子はさらにこうした状態を示す女性教祖を、その身の内に男女両性を具有した女として表現した。それが如来教の教祖喜之、天理教の教祖中山みきであり、彼女たちは神の憑依による両性具有を体现することで教祖になったという。

しかし浅野はその身に両性具有を体现した女たちを描く一方で、その反対のものを、女を排除するもの、矛盾するもの、謂れないものとした。そうしたものの一貫として、山岳宗教としての修験道を取り上げた。そして修験道では、山を女神の領知とし、胎内と観念し、女性原理を象徴するものでありながら、女性を穢れとして排除して

きたのは矛盾だとした。<sup>(38)</sup>

確かに律令国家成立以降、女性には政治や社会の中枢から排除され、さらに仏教などの影響による穢れの観念と共に、様々な場面で排除されてきた。しかし両性具有を体現した女を描くのであれば、女性原理を象徴する山を胎内と観念して修行する男たちの行動を、差別をした側だという理由で切り捨ててもよいものなのだろうか。戸川安章や宮家準によれば、修験道は山岳に籠って修行をし、そこで即身成仏を目指す宗教であり、山の神聖な力を身に付けることを目指すもの<sup>(39)</sup>という。山の神が女であるのなら、修験者はその身に山の女神との一体化を願った修行者と言えるのではないだろうか。女も男もその身に自身の性とは異なる存在と象徴的に一体化したときにこそ、神秘的な意義が付与されて、霊力が成立したと、社会の人々から見做される存在となり得るのではないだろうか。

宮家準は今も女人禁制を守る大峰山の信仰の思想的基盤を次のように語る。すなわち山人の信仰には、世俗の女性を断つて聖なる山の女神に接し、その力を得るといふものがある。何回も峰入りを重ねた修験者も同じで、彼らは世俗の女性を断ち、峰入り修行をすることで、山中で大きな母なる女神に抱かれるように陶醉の境地に至り、さらには深い神秘体験を得ることができるとした。<sup>(40)</sup>

また阿部泰郎は山岳や霊地の女人禁制について、結界に隔てられた女人によつてこそ、霊地の機能は真に発動する。女たちがこの霊地を取り巻き包囲することで、そこに意味を与える役割を担っていた<sup>(41)</sup>という。この経験が周囲の人たちから神秘的な意義を認められる契機となるのである。すなわち女人禁制は、霊力を得るための信仰の思想的な基盤であり、それらを強調するための宗教文化的な仕掛けだと言えるのではないだろうか。修験者の場合には霊力を得るだけでなく、加えて霊的なものを操作しえる力、すなわち験力を得るためという意志と目的をもつて

いた。そしてそうした力を得るためには、世俗の女たちに包圍され、山の女神たちに守られて初めて可能になると、二人の論は語っている。

この意志はカリスマを獲得した中山みきにもみられる。みきは修行中は夫との同衾を拒み、世俗の夫を排除することで「天理王命」という聖なる神を一身に体现し、新宗教の教祖中山みきが誕生した。そしてハーディカがいうようにその出現が可能になったのは、そうした呪力のある存在を人々が待ち望む時代と社会的な背景があったからである。これは浅野が述べた如来教の教祖喜之の中に表れた「金比羅大権現」を名乗った神にも通ずるものである<sup>(42)</sup>。そしてそれは新宗教の教祖だけに言えることではなく、川村邦光が述べたように、巫女と巫女に憑依するカミとの関係の中にも往々に表れるものであった<sup>(44)</sup>。

超自然の力を借り、そのものとの一体化を願うとき、それは女の側からも、男の側からも、異なる性を持つ神聖な存在の体現という形式をとって表現されることもあるのだ。

また文脈によつては、上記とは違った方法で示されることもある。それは天照大神と伊勢の齋宮の場合である。天照大神の託宣を受けて伊勢に赴いた倭姫命は、女神である天照大神に奉仕する存在だったが、古代から中世にかけて齋宮と天照大神の関係は大きく変貌した。田中貴子によれば、天照大神の社会的な性別は時代を下るに従つて動揺している。中世期に書かれた記録に見る天照大神の姿は、男神と女神の間を大きく揺れ、それに伴つて齋宮も神妻としての色彩が濃くなつた<sup>(45)</sup>という。周囲からの眼差しによつて神の性別さえも揺らぎをもつ例と言えるだろう。

これを具体的な儀礼の場で考えてみよう。すると巫女―審神者の相互作用のモチーフと述べたハーデイカの論は、女と男という関係とは限らない。女と女あるいは男と男の場合もある。日蓮宗の憑祈禱では、憑ける側の僧侶も憑けられる依りましも女性の場合があるし、木曾御岳における憑祈禱の中座と前座は男同志の場合が多い。ただ通文化的に見た場合には、女と男の相互作用のモチーフの事例がより多く見られるのである。

民俗宗教と女性というテーマを、柳田国男の「妹の力」を再読しながら考察してきた。ここでは女性の出産や月経に伴って発生されると考えられている「ケガレ」が、男と女のかかわりの中で強調されたり、あるいは問題にされなかったりする例があった。また「妹の力」も周囲の意味付けやまなざしによつて変容の可能性がある。男と女の関係も、個々の文化的な枠組みにおいては、自明なものではなく揺らぎを持つ。

民俗宗教を考える際には、それぞれの地域の文脈に沿った分析が今後ますます必要になってくるのではないだろうか。

注

- (1) 柳田国男「妹の力」『柳田国男全集11』筑摩書房、(一九四〇年)一九九〇年。
- (2) 福田アジオ「柳田国男の民俗学」吉川弘文館、一九九二年、倉石あつ子「女性の民俗」『現代民俗学入門』吉川弘文館、一九九六年、義江明子「日本古代の祭祀と女性」吉川弘文館、一九九七年、田中貴子「聖なる女―齋宮・女神・中将姫」人文書院、一九九六年などがある。
- (3) 井桁碧「民俗宗教研究と(ジェンダー)という方法」山折哲雄・川村邦光編『民俗宗教を学ぶ』世界思想社、一九九九年、一四一―一八頁。
- (4) 瀬川清子「女の民俗誌―そのけがれと神秘」東京書籍、一九八〇年。

- (5) 牧田茂『神と女の民俗学』講談社、一九八一年。
- (6) 鎌田久子『女の力——女性民俗学入門』青娥書房、一九九〇年。
- (7) 宮田登『女の霊力と家の神——日本の民俗宗教』人文書院、一九八三年。
- (8) 田中貴子、前掲(2)、一八二—一八四頁。
- (9) 義江明子、前掲(2)、三一四、七—八頁。
- (10) 井桁碧、前掲(3)、二〇—二二頁。
- (11) 福田アジオ、前掲(2)、一八三—一九五頁。
- (12) 倉石あつ子、前掲(2)、一四八—一五七頁。
- (13) 坪井洋文『生活文化と女性』『日本民俗文化体系10 家と女性』小学館、一九八五年、七一—二六頁。
- (14) 女性史総合研究会編『日本女性史1—5』東京大学出版会、一九八二年、女性史総合研究会編『日本女性生活史1—5』東京大学出版会、一九九〇年、脇田晴子、S・B・ハンレー編『ジェンダーの日本史(上下)』東京大学出版会、一九九四—一九九五年、鶴見和子ほか編集『女と男の時空 日本女性史再考1—VI』藤原書店、一九九五—一九九六年、総合女性史研究会編『日本女性史論集1—7』吉川弘文館、一九九七—一九九八年。
- (15) 波平恵美子『平成版 暮らしの中の文化人類学』出窓社、一九九九年、二六—四九頁。
- (16) 波平恵美子、前掲(15)、一四—一四三頁。
- (17) アンヌ・M・ブツシイ『海女の錨と海の領主の弓——海女社会の労働形態と村落組織の二重構造…三重県鳥羽市石鏡町を例にして』脇田晴子、S・B・ハンレー編『ジェンダーの日本史(下)』——主体と表現・仕事と生活』東京大学出版会、一九九五年、三八—四三〇頁。
- (18) 神田より子『陸中沿岸地方の神子舞報告書』宮古市教育委員会、一九九七年。
- (19) 川村邦光『巫女の民俗学へ女の力』の近代』書弓社、一九九一年、五〇—五四頁。
- (20) 本論の視点とは幾分異なるが、川村邦光の近代に関する以下の一連の著作は民俗学の研究対象としての民族宗教と女性を考える際に、大いに刺激を与えてくれるものである。『オトメの祈り』紀伊國屋書店、一九九三年、『オトメの身体』紀伊國屋書店、一九九四年、『セクシュアリティの近代』講談社、一九九六年、『幻視する近代空間』書弓社、一九九七年。
- (21) 福田アジオ、前掲(2)、一九三頁。
- (22) 倉塚暁子『巫女の文化』平凡社、一九七九年、中村生雄『タマヨリヒメと妾女ヒノヒメ——古代氏族の祖神祭祀とヤマト王

- 権」山折哲雄編『日本における女性』名著刊行会、一九九二年。
- (23) 堀一郎『日本のシャーマニズム』講談社、一九七一年。
- (24) 佐藤憲昭『戦後日本におけるシャーマニズム研究——シャーマンの性格と特質をめぐって』佐々木宏幹他編『文化人類学の現在6』アカデミア出版会、一九八九年、二二—四一頁。
- (25) 柳田国男『妹の力』『柳田国男全集II』筑摩書房、一九九〇年、三〇—三三頁。
- (26) 川村邦光『憑依の視座 巫女の民俗学II』青弓社、一九九七年、七—二〇頁。
- (27) 佐藤敏悦『口寄せの機能と条件』『東北民俗』第22輯、東北民俗の会、一九八八年、四八—五三頁。
- (28) 崔吉城『韓国のシャーマニズムにおける女性』宮家準・鈴木正崇編『東アジアのシャーマニズムと民俗』勁草書房、一九九〇年、一八二—一八五頁。
- (29) 神田より子『変身の論理——神子と神衆の場合』野村伸一・鈴木正崇編『仮面と巫俗の研究』第一書房、一九九九年、三四—三九頁。
- (30) 桜井徳太郎『桜井徳太郎著作集5 日本シャーマニズムの研究(上)』吉川弘文館、(一九七四)一九八八年、二四—四頁。
- (31) このことは池上良正が「靈威的次元」(『民間巫女者信仰の研究』未來社、一九九九年、九—三七頁)と呼んだものと通底しているのではないだろうか。
- (32) 桜井徳太郎、前掲(30)。
- (33) 神田より子『神子の家の女たち』東京堂出版、一九九二年。
- (34) 折口信夫『水の女』『折口信夫全集』第一巻、中央公論社、(一九二七)一九七二年、八〇—一〇九頁。
- (35) 桜井徳太郎、前掲(30)、五六頁。
- (36) 川村邦光『巫女とカミ——憑依霊のジェンダーと来歴をめぐって』脇田晴子、S・B・ハンレー編『ジェンダーの日本史(上)——宗教と民俗・身体と性愛』東京大学出版会、一九九四年、一五三—一八二頁。
- (37) ヘレン・ハーディカ『新宗教の教祖とジェンダー』『ジェンダーの日本史(上)——宗教と民俗・身体と性愛』東京大学出版会、一九九四年、一二九—一五二頁。
- (38) 浅野美和子『民衆宗教における女性』鶴見和子他監『女と男の時空 日本女性史再考IV 爛熟する女と男 近世』藤原書店、一九九五年、六九—一〇一頁。
- (39) 戸川安章『修験道と民俗』岩崎美術社、一九七二年、二一八—二三〇頁、宮家準『成仏の階梯』『修験道思想の研究』春秋社、

一九八五年、七四五―七五一頁。

(40) 宮家準「大峰山の女人禁制」、『大峰修験道の研究』俊成出版社、一九八八年、三九〇―四〇二頁。

(41) 阿部泰郎「女人禁制と推参」、『シリーズ女性と仏教4 巫と女神』平凡社、一九八九年、一五三―二四〇頁。

(42) ヘレン・ハーディカ、前掲(37)、一二九―一五二頁。

(43) 浅野美和子、前掲(38)。

(44) 川村邦光、前掲(36)、一五三―一八二頁。

(45) 田中貴子、前掲(2)、六五―一九頁。

## 「民間信仰」は実在したか

真野 俊和

△論文要旨▽ 「民間信仰」という述語と概念が生まれて以来、この領域を最も重要な活動分野としてきたのは、日本民俗学であった。そのように民間信仰が重視されたのは、一つには歴史学との棲み分け、もう一つの理由は柳田国男が、民俗学の最終段階を心意現象の研究に求めたことにある。以来民間信仰研究はおもに、民間宗教者、口頭伝承、小祠、共同体という四つの領域で進められてきた。一方、戦後の歴史学の主要な潮流においても、より具体的な様相での宗教史研究が重視される方向が出現した。宗教学においては伝統的な成立立宗教の研究から、精神運動など宗教の周辺に位置する現象に、関心が拡大しつつある。それにもかかわらず近年では民間信仰という用語のかわりに民俗宗教という言葉が勢いを増している。それは全般的な宗教研究の成熟の成果であり、従来対立する概念として両極に押しやられていた民間信仰と宗教という二つの領域の接近の結果なのである。

△キーワード▽ 民間信仰、民俗宗教、社会史、権門体制論

### 一 民間信仰の発見

「民間信仰」という用語を始めてつかったのは、明治期の宗教学者、姉崎正治だといわれている<sup>(1)</sup>。姉崎がかの時代に民間信仰なる事象に着目したことの研究的意義はいうまでもないし、私たちが姉崎よりのち百年にわたって積み重ねてきた宗教研究の経験のうえにたとえするならば、民間信仰という現象をまるで無視してしまおうという鈍感さが、すくなくとも姿勢として許されるものではありえない、というところまでできているのは確かだろう。し



たがってこの小文を草しようとする私の意図は、民間信仰という概念の意味内容をあらためて吟味したり、宗教研究においてどのような意義を担っているかを再度論じたりするところにあるのではない。むしろそうした重要性にもかかわらず、ほんとうに民間信仰は存在したのか、もうすこし別の表現をするなら、「民間信仰」ということばでとらえられるような信仰現象がたしかに存在し、あるいはいまでもなお存在し続けている、宗教の研究にたいして多くのものを与えてくれるのか、ということすこし考えてみたいのである。

日本の民俗学の話からはじめることにしよう。というのは、ことばの来歴はともかくとして、さまざまな学問分野のなかで民間信仰にもっとも大きな関心をよせてきたのは、なんといっても私が属してきた日本民俗学であつたろうし、反対にひとつの学問全体がいだいている研究関心のなかで、民間信仰という分野がもっとも大事な位置を占めていたのも、まちがいはなく民俗学だつただろうからである。

なぜそのような分野分布が民俗学のなかでできあがつてしまったのか、それはそれで興味深いテーマである。欧米における民俗学の発祥の時点でもむしろ主要な関心領域は昔話や民俗芸能であつたし、今日でもほかの学問との棲み分けのなかで、民俗学はそのような学問として認識されているといつてよい。いっぽう欧米の民俗学と一線を画しながらつくりあげられてきた日本の民俗学も、その最初期から、のちにみられるような民間信仰一辺倒とまでいえるような状況があつたわけではかならずしもなかつた。柳田国男にかぎってみても、最初の民俗学的著作は、九州山間地の狩猟に関する技術や習俗をあつかう『後狩詞記』であり、東北地方の今日風というならば中山間地の村々でかたられてきた民譚集成、『遠野物語』であつた。<sup>(2)</sup> たしかに九州の山中には室町時代の狩りの習俗を彷彿とさせる儀礼が当時なお伝えられ、東北の山間地の村々では山人やザシキワラシ、河童などの精霊が人びととともに

生きている、そんな事実にはただ素朴にひきこまれていった。またその後の柳田の著作のなかに俗聖とか民間の巫女を主題とするものがいつとき続いていてもいた。しかしそうだったとしても、彼自身のなかで民間信仰の研究は主要ではあるけれどもある一部をなしていたにすぎなかった、と総括してもおおきな間違いはならないだろう。さらに柳田の最初期の中核になる弟子たちをみまわせば、大間知篤三、倉田一郎、桜田勝徳等々、かならずしもこの分野に専門家した研究者とはいいがたいところがあるし、柳田のグループの縁辺にいた洪沢敬三、中山太郎、早川孝太郎らもまた民間信仰から一步距離をおいていた。もちろんここに名をあげた彼らとて民間信仰にまったく無関心であつたわけでもないのだが、そうしたこまかい詮索が目的ではない。

それが民俗学全体として、あるいは少なくとも当時の日本の民俗学をささえる主要な研究者たちのグループが民間信仰研究に強く傾斜していくようになるのは、いつからのことになるのだろうか。またなぜそのような傾向が強<sup>(3)</sup>くあらわれるようになったのだろうか。前者についてはたとえば林淳は、その画期を一九五〇〜六〇年代に求めようとしている。すなわち主として第二次大戦後、柳田に指導される民俗学がもうすこし学問としての体勢と内実をそなえようと努力しはじめたとき、その中心になったのはたとえば堀一郎、和歌森太郎、萩原達夫、直江広治、関敬吾、桜井徳太郎ら、アカデミズムのなかの若い研究者たちであつた。彼らのおおくが民間信仰の研究にたずさわつていたこと、そしてその方向で戦後の重要な仕事がつぎつぎと生み出されてきたことはまちがいない。

では彼らはなぜそのような方向に進んでいったのだろうか。林は二つの理由をあげて理解しようとする。第一は、戦中・戦後の柳田が「心意現象」、なかでも信仰や靈魂の問題に自己を集中させようとしたこと、第二に、戦後の歴史学との競合・棲み分けのなかで、政治や経済からできるだけ離れた領域、すなわち文化や宗教をもつとも

得意とする領域とするようになったというのである。

林のこの指摘からさらにその前提にまで目をむけるならば、柳田が民俗学の研究領域を、『民間伝承論』や『郷土生活の研究法』といった著作<sup>(4)</sup>を通して、旅人、奇寓者、同郷人という三層にわけて説いていたことも、おおきな影響力があったに相違ない。この三層区分はかならずしも学問の発展段階と捉えるまでもなく、純粹に理論的な疇化にすぎなかったと理解することもできようが、やはりこのように図式化されてみれば、民俗学の方法と理論の深化の度合いだとうけとめられてもやむをえない性格の理論ではあっただろう。ともあれその最後におかれた「同郷人」のレベルには、民俗学の研究領域としては、心意現象、つまり心にかかわるものごとが対応していた。つまり民俗学という学問をきわめていったそのさきにあるのは心の領域、つきつめていえば信仰という営みにほかならないと考えられたのであろう。

もともと柳田の言説に厳密にしたがうならば、この第三のカテゴリの民俗事象として想定されていたのは、今日わたしたちが通常理解するような民間信仰ではかならずしもなかったことにも、すこしばかりは注意をはらっておく必要があるかもしれない。というのは、『民間伝承論』の「第十章 心意諸現象」の細目をみると、「知識と技術」「趣味・愛憎と死後の問題」「前代知識の観測」「呪術・禁忌」があげられており、もういっぽうの『郷土生活の研究法』ではもうすこしおおまかに「知識」「生活技術」「生活目的」があげられるにとどまるのである。総じていうならば、今日「俗信」という語で理解されるような範疇が、このときの柳田の念頭にあったと考えられよう。それにもかかわらず俗信という研究概念は、その後あまりおおきな発展をとげたとはいいがたい。今日の民俗誌、民俗調査報告書などにおいても、さまざまにたちいった記述の最後に、種々雑多なことわざとも言い習わしとも、

たんなる民俗知識の言語的表現ともつかず、ほとんどその処理をあきらめてしまったかのように断片的な記述が、数行から数ページにわたってうめられているのがせいぜいだといって過言でない。むしろ当時の若い俊秀たちは、民俗学の最終段階をのちに「兆・占・禁・呪」ということばで巧妙に表現されるいわゆる俗信だとか、あるいはこれものに「民俗知識」といったことばでよばれるようになることわざだとか言い習わしの類に限定させることなく、宗教を核とする心意現象こそを民俗学研究の精華と位置づけたのであった。

その結果として今日にいたるまでの間にどのような研究史的状況がうみだされたかを、ひとつのわかりやすい例として、日本民俗学会の編集になる『日本民俗学文献総目録』<sup>(5)</sup>をとおしてみることにしよう。この文献目録は明治から昭和五〇年末までの間に発表された日本民俗学に関連する書籍、論文、調査報告、雑報等々をまさしく網羅的に集めた最大規模の目録である。全体を総論からはじまって社会組織、通過儀礼等々十章に区分し、それぞれの分野を個人別に配列したものである。ここで注目するのは単純なページ配分であるが、実質一四六五ページのうち、「信仰」としてくくられた章だけで二八五ページ、約一九パーセントにのぼるのである。「口承文芸」の章もこれとならぶ分量をさいているのだから、表面にあらわれただけでは民間信仰に関する文献だけが圧倒的多数を占めるといふには少々ためらいを感じるかもしれない。

ただ注意しなければならないのは、民間信仰論という領域は、じつは信仰現象そのものを直接に把握の対象とするだけではかならずしもなかった、という点である。民間信仰のすくなからぬ部分が伝説や俗信などの口頭伝承、あるいは年中行事とか通過儀礼などの儀礼的伝承などとおして捉えられたり、反対にこれらの領域の研究の結論が民間信仰の領域にはいつていつてはじめて完成されたとうけとめるような姿勢がつねにもなっていた。じつを

いえば民間信仰が所在する領分をそのように広くとらえるところに、民俗学的研究の大きな特色があったといえるかもしれない。たとえば初期の柳田が開拓した重要な仕事群のひとつとして伝説の研究がある。同じ口承文芸に属するといながらも、伝説と昔話研究とをくらべてみると、両者はかなり異なつた足跡をししながら今日にいたつている。というのは昔話の場合は、昔話それ自体がもつ特質の追求に進むことで、話型やモチーフの分類、それらの、ときには世界的規模にまでひろがる地域的分布、歴史的文芸作品との間の交流、さらにはずっとあとになつてのことではあるが、昔話の語り手そのものに内包される問題、など多様な関心がうまれてくる。ところが伝説の場合はそうしたふうにはならなかつた。よく知られる弘法伝説とか赤子塚伝説の分析などが示すように、伝説を手がかりとして、伝説の背後に隠された「常民」の宗教的心意をほりおこすことにむしろ関心は集中していった。

いっぽう儀礼や祭祀に関してはどうか。この領分では民間信仰との関係はもうすこし直接的である。というのは体系だてられた宗教哲学とか思想、そしてそれらをなんらかの形で表現する教典などを一般的にはもたない民間信仰とは、つまるところさまざまな儀礼とか祭祀としてはじめて捉えられざるをえないのだからである。もちろんすべての儀礼なるものが宗教的性格をもつわけでもないのだから、儀礼伝承としてくくられるものがつねに民間信仰論の対象になるわけではないのは当然のことではあるが。しかしとりわけ祭祀を含む年中行事や農耕儀礼の研究にあつては、伝説研究の場合と同様の傾向がみてとれる。

つまり伝説研究、儀礼研究のなかのかなりの部分が、民間信仰研究の手段として位置づけられてきた、ということがいえるであろう。こんなことを考慮すれば、数字にあらわれないところで民間信仰論の比重ははるかにたかか

ったといわざるをえないのである。

## 二 民間信仰研究の発展

では民俗学は民間信仰という対象にたいしてどのような方向からとりくんできただろうか。話の出発点として、ここでもう一度林淳の総括<sup>(6)</sup>を借りることにしよう。

林は一九五〇〜六〇年代の民俗学発展史において、民俗宗教（林はここで「民俗宗教」という語を使用している。この用語についてはのちにもう一度ふれたい）の分野では四つの領域が開拓されたという。すなわち

(A) 民間宗教者の研究

(B) 口頭伝承の研究

(C) 小祠の研究

(D) 家・ムラなど共同体の儀礼・信仰の研究<sup>(7)</sup>年中行事・葬制墓制である。この枠組みをもとに、以下筆者なりの理解を述べたい。

まず(A)の民間信仰者の研究は、林が言うように、柳田国男のヒジリ論や折口信夫のマレピト論に起源をもつ。よく知られているように、柳田のごく初期の論文に「巫女考」「毛坊主考」とか「俗聖沿革史」、といった一連の作品<sup>(8)</sup>があり、柳田の研究歴のなかで独特の光芒をはなっている。これらは最初期における柳田の関心のありどころをよくあらわしていて、のちに民俗学の中心的概念となった「常民」に配置される、いわば「非常民」によってなされる民俗を、宗教という回路をとおして追求したところに大きな特色があるといえよう。したがってそののち

の柳田においてこれらの関心はいわば捨て去られることになるのだが、ともあれ民俗学草創期における民間信仰研究が、さきの(A)類からはじまったという事実<sup>9</sup>に注意をうながしておきたい。それ<sup>9</sup>にたいして折口のマレビト論は、折口のなかで最後まで核心部に保持されたキー概念であった。海のかなたから時をさだめて群行しておとずれてくるという神々(精霊)のイメージは観念的な存在にとどまらず、この世を訪れてくる人間そのものにも重ねあわされて、さまざまな外者歓待の風習をつくりあげてきた。柳田が関心をはらったヒジリなど外からやってくる民間の宗教者たちも当然この範疇にふくまれるから、マレビト論は宗教研究の分野では民間宗教者論に容易に接合するものとなったのはいうまでもない。

(B)の口頭伝承と民間信仰とのかかわりについてはすでに述べたとおりである。そしてこれもかなり早い時期からの柳田の関心のなかに存在するものであった。かの『遠野物語』のなかで幻想的に語られたザシキワラシや河童などさまざまな精霊たちは、やがて民俗学における民間信仰論の重要なテーマのひとつになっていった。

さらに(C)の小祠に関しては、これも柳田の最初期の作品『石神問答』<sup>9</sup>などの例はあるものの、全体には昭和期に盛況を迎える。全国に散在するアマチュア研究者たちの組織化が進み、かれらの研究の拠点とすべく『旅と伝説』『民間伝承』などの雑誌が刊行されるが、これらのメディアをとおして各地のさまざまな小祠の信仰、あるいは小祠のような形ではかならずしもまつられてはいない野山の精霊への信仰がほりおこされた。こうした小さな神々たち、とりわけ小祠のほとんどは明治期の国家神道成立期にあたり淫祠として文化の表舞台からほうむりさられていたもので、その意味では民間信仰の復権・復活ともいうべきことであった。この領域の戦後の代表的な成果に直江広治の『屋敷神の研究』<sup>11</sup>がある。

それについて(D)の領域において、とりわけ村落とか家といった社会(共同体)によってなされる宗教習俗、という観点から民間信仰が活発にとりあげられるようになるのは、もう少し時期がくだる。柳田が『日本の祭』『神道と民俗学』『先祖の話』『氏神と氏子』などと、とりようによつてはきわめてイデオロギー色の濃い諸作品<sup>(12)</sup>をつぎつぎと世に送り出していったことが、ひとつの直接のきっかけにはなつただろう。第二次世界大戦をはさんだ時期、つまり一九四〇年代のころである。ただこの領域もまたそれ以前からの動向をうけてのことで、純粋に民俗学的とはいえないまでも、肥後和男の一連の宮座に関する研究<sup>(13)</sup>などは特筆に値するものであつた。そして昭和三十年代にはいつて、和歌森太郎による『美保神社の研究』<sup>(14)</sup>、萩原龍夫の『中世祭祀組織の研究』<sup>(15)</sup>、などにはじまる地域の神社祭祀とその祭祀組織に関する研究が世に問われると、宮座は民俗学にとつても重要な研究領域になつていった。さらに桜井徳太郎はやはり地域における宗教結社のありかたを、神社のそれに対するのとはことなつた観点から『講集団成立過程の研究』<sup>(16)</sup>によつて論じた。この領域の研究はそうじていえば、信仰の問題を心意や儀礼という角度からだけでなく、組織という観点からとりあげようという方向が強く意識されるところに、大きな特徴があつたといえるだろう。

さて戦後の民間信仰論を特徴づけるもうひとつの大きな動向は、じつは(A)の民間宗教者に対する関心の復活である。そのおおきな柱はこれも林が指摘するように二つあつた。ひとつは修験者、もうひとつは巫女―ときに男性を含むこともあるが―である。

民俗学的観点からの修験道研究は、これも和歌森太郎の『修験道史研究』<sup>(17)</sup>を嚆矢としてよいだろう。ただこの研究は、方法としてはほとんど歴史学といつてよいものであつた。しかしそれまで仏教史および神道史が宗教史研究



の圧倒的主流であったところに、ありていにいえばいささか素性もさだかでなく、教典・教理といつてもきわめて呪術色が濃い、それゆえ哲学とか思想としての純度をそなえているとは当時とうてい考えられそうもない、山伏Ⅱ修験道という宗教をあえてとりあげたのは、やはり民俗学という学問からの関心のもちかたが強い契機になったとみてよいのであろう。しかし研究がはじまってみれば、修験道はマイナーな宗教などではなかった。全国にはりめぐらされた学問のネットワークの底力が、それこそ最大限に発揮されたといつてさしつかえない状況が現出したのである。明治の廃止令によってほとんど壊滅状態にあった修験道のかつてのありさまが、各地の熱心な研究者たちの手によって各地で発掘されつづけた。それどころか修験者たちは今なお精力的な活動をつづけていることもまた、つぎつぎと明らかにされたのである。その成果は一九七〇～一九八〇年代の『山岳宗教史研究叢書』全十八巻<sup>(18)</sup>に結実し、さらには日本山岳修験学会という、この領域にのみ専門家された研究組織さえも結成されるまでになった。

ただ民俗学的な関心のもちかたからいうならば、のちに宮本袈裟雄が論じたような、山をおり、まさしく民間を活動の場にした里の山伏の研究こそが主流になるべきはずだった。しかし結局そうはならず、依然として山上の山伏の組織や修行の空間、そこでの儀礼の構造や象徴性、などなどといったテーマのほうが多くの研究者たちのより強い関心をひいてしまったのは、修験道の山の神秘的な空気がそうさせたとはいえ、いささか皮肉なことだったといえるかもしれない。しかしそれはあとに述べるように、別の角度からみるならば、民間信仰研究の必然的な方向だったというべきなのである。

もうひとつの巫女の研究は、柳田国男の死後になってようやく活発になった分野である。そうなった事情には一

度は巫女に関心をいだきながら、その後長くとおざかっていた柳田の心情があつたのかもしれない。もつとも柳田とて、巫女への興味を完全に捨て去ってしまったわけでもなかった。ただその場合の関心はもっぱら文芸という領域のなかに限られていた。和泉式部、小野小町、巴御前、虎御前など、むしろ文芸の担い手としての女性の役割の一側面としてであつたから、そうした女性たちが巫女としての性格をもつことがあつたとしても、きわめて限定された範囲でしかなかっただろう。

それについて戦後の柳田の弟子たちの巫女への関心は、じつは柳田の初期の関心がある面ではより忠実に継承するものだったといえよう。しかし彼女らはミコとよばれるよりは、シャーマンという、多くの民俗学者たちにとつてさえあまり聞き覚えのない呼び名での再登場であつた。すなわちシャーマニズム研究の開花である。この分野での研究を主導したのはいうまでもなく桜井徳太郎である。<sup>(20)</sup> それに加え、高度経済成長期以降ようやくさかんになってきた海外での調査事例をふまえた文化人類学や宗教学の成果をリンクさせるかたちで、巫女の研究は、むしろシャーマニズムの研究として国際的なひろがりさえもつようになってきた。民俗学の世界では、それはのちの比較民俗学という分野への回路の一つとなつたのである。

こうしていまあきらかになつたことのひとつは、ほぼ民間宗教者の研究からはじまつた民間信仰論が、いくつかの歴史的曲折を経たうえで、今日また同じところ、民間宗教者の研究にもどつてきたという事実である。そのことの意味を考える前に、一度民俗学の外にも目をむけておくことにしたい。

### 三 歴史学・宗教学における民間信仰

ところで民俗学に隣接し、ときには歩をともしながら宗教の研究にたずさわってきた他の学問において、民間信仰はどのような現象と考えられてきた、あるいはいるのだろうか。とりわけ筆者にとつて関心が深いのは歴史学、なかでも日本の歴史学のなかでの宗教というものの位置である。

歴史学に対しては一人の門外漢として、きわめておおよっぱな切り取り方をしてしまうならば、日本の歴史学の方法論、とりわけ第二次大戦後のそれはマルクス主義歴史学の強い影響下にあつたといつてよいかもしれない。日本における科学的に厳密な歴史学の方法論、それもたんに史料のあつかいかたというレベルではなく、史料をどのように読むか、どのような枠組みで理論というものを組み立てていくのか、といったレベルで指導的な役割をはたしてきたのは、ごく一部、京都を中心とする文化史学を別にすれば、あきらかにマルクス主義にもとづくそれであつた。そしてこの歴史学の最大の特徴は、いうまでもなく経済と政治・社会の重視にある。いっぽう宗教は歴史のなかで否定的な契機として位置づけられることのほうが多く、当然のことながら多くの研究者は宗教史研究に深い関心をもとうとしなかつた。

その宗教という領域が歴史学の前面に登場する画期となつたのは、黒田俊雄による権門体制論の提唱である。その最初の構想は、一九六三年に「中世の国家と天皇」<sup>(21)</sup>で世に問われた。日本の社会が国家という形で存在しようとするとき、支配権力のありかたを体系的に論じようとした黒田の議論において、宗教は大きな意味をもつことになつた。すなわち十二世紀以降の権門勢家の一角を、公家、武家とならんで寺家が占めるという基本認識にたつて、

日本の社会構造が考察されるようになったのである。黒田はそこで「寺家」という勢力をつぎのようなものとしてとらえた。

南都・北嶺その他の大寺社であつて、神仏習合の状況のもとでは、いわゆる社家もこれと区別はない。鎮護国家を標榜し、公家の「王法」に對置して「佛法」の国家的性格を主張し、またほとんどは公家の「氏寺」「氏神」であつた。寺家・社家は国政に発言しうるだけの隠然たる勢力をもつが、直接政權を掌握することがないため、一見権力機構から疎外されているようにみえる。

黒田の主張は日本を対象とする歴史学の世界に大きな衝撃をあたえたが、今その理論そのものや、それをめぐる議論を追跡することが私の目的ではない。むしろそれまでの宗教史研究と黒田のそれが、どのような認識や関心の違いのうえにたつものなのかという点に大きな注意をはらいたいのである。

権門体制論にもとづく宗教史のおおきな特徴の一つは、その関心が顕密仏教にむいたことである。それまでの仏教史の多くが、中世初頭の一連の仏教改革の過程に登場した、いわゆる鎌倉新仏教にむかつていったのと著しい対照をなしているといつてよい。ここでいう「顕密」とはいうまでもなく顕教と密教のことで、主として天台・真言の両宗派をさしている。すなわち顕教と密教の立場から古代末期以降、多くの寺院とその支配下にある神社をとおして日本の宗教界を支配した二つの宗派を権門の一つとして、日本の社会的勢力の中核に位置づけたのである。

この権門体制論Ⅱ顕密仏教論の登場をより具体的な研究実践との関連でみるならば、じつはたんに歴史学のなかでの宗教史の地位上昇というにとどまらない二つの重要な方向に連動していったと考えられる。その第一は、宗教史研究の基盤を宗教者個人の思想や心情、宗派として維持してきた教理などなどの諸観念から、教団や寺院という

社会的な存在そのもののほうにより大きな関心をふりむける姿勢がきわだつようになったこと、第二に、従来の研究がとすれば顕密という仏教を呪術的と性格づけ、思想的には保守的とか反近代的といった評価しか与えようとしなかった姿勢からの大きな転換である。

これらのことが研究上重要な意義をもつと筆者が強調したいのは、欧米の宗教あるいは宗教観をモデルに作り上げられてきた日本の宗教史研究が、かくしてようやく日本の社会と文化の実態に即した研究にたどりついたと考えるからである。基本的に呪術から宗教へという進化論に立脚する立場は、呪法を重要な宗教行為として内包する顕密仏教を、時代を代表する宗教と位置づけることにはおおきな抵抗感をもたらしたのであろうし、より純粋な宗教思想こそが至上であるという価値観は、顕密仏教を特徴づける神仏混淆思想への歴史的評価にあたって強いバイアスを与えざるをえない。黒田は自分自身の研究姿勢をつぎのようなことばで語っている。

……宗教とくに宗教思想を、その時代の現実の世俗社会を支配する権威あるいは権力との関係という側面において、とりあげたい。われわれは、宗教の歴史を、このような一つの客観的な関係に媒介させることによって、現在の宗派の立場から過去を照し出す主観的な像ではなく、客観的な姿でとらえる手がかりを得ることが<sup>(22)</sup>できる。

筆者はかつて黒田のこのことばを引用したうえで、なおかつ黒田が中心課題とした寺社勢力ではなく、反対にそれが顕密仏教の周辺的存在と位置づけた民間宗教者<sup>(23)</sup>「聖（ひじり）」を研究することの意義を述べたことがある。民俗学の重要な研究領域である民間宗教者論は、ひとつにはこのような文脈において、今日の歴史学における宗教研究の潮流と接合してくるであろう。

そしてまた日本の歴史学におこったもう一つの大きな変化もわすれてはならない。いわゆる「社会史」の登場である。社会史という領分を、文字通り日本の社会が歩んできた歴史とみるならば、ここで特筆するほどに新しい潮流ということはないだろうが、一九七〇年ごろからにわかに活発化した「社会史」はそれとすこし色合いの異なるものであった。網野善彦の『無縁・公界・楽』<sup>(24)</sup>は、これまた黒田のそれにまさるとも劣らないほどにおおきな衝撃をもって迎えられた。そして身辺の微細な事実をめぐる素朴な発見や驚きをてこに、その時代の全風景をえがきだそうとするかのような社会史の潮流は、またたくまに日本の歴史学の風景をも変えていったのだが、そこにも宗教研究とのかかわりでいくつかの特徴がみられる。

まず第一に、その後フランス歴史学、とりわけいわゆるアナール学派の影響を強く意識しながら発展した日本の社会史とは、社会史とはいいながらも心性の歴史をきわめて強く意識したものだということである。さらにこの潮流の歴史学が、方法論的認識論的に歴史学とことなる学問的伝統のうえにたつ他のさまざまな学問との間で、広範で積極的な対話をいとわなかったことも、二つ目の大きな特徴としてあげられるだろう。ここでおもに対話の相手となったのは、民俗学や文化人類学、あるいは社会学などであった。つまり、これまでならまともな解釈がほとんど不可能であろうと捨て去っていた微細な諸事実を、民俗学、文化人類学、社会学などの理論や発想を参照することによって理解しようとした試みの体系こそが、この時代の日本の社会史だったということができよう。社会史に対して些末主義といった類の批判はあるにせよ、あらゆる歴史を相対化することの必要性、天下国家といった全体社会の枠組みだけでなく、どんな小さなことも歴史のなかで作られるほかないのだ、というあたりまえの事実を再認識させたのは大きな功績といわなければならない。ただそのときの重要なキーワードが「社会」ならぬ「心(心性)」

であつたのは、考えてみればいささか意外な展開であつたろう。ともあれこうしてここでもまた歴史学が宗教研究とであうことになつたのである。

いっぽう目を宗教学に転じたとき、そこにはどのような特徴が見いだせそうであろうか。ここでは、宗教学という学問領域に関しても門外漢、あるいはせいぜい周辺からこの学問をながめることがある程度の人間の、単に個人的なだけかもしれない印象を一つだけ簡単に述べておきたい。

宗教学という学問領域において、もちろん今日でもなおれつきとした諸宗教、いわゆる成立宗教や、ときに社会をゆるがすことも少なくない新宗教群が、宗教研究の主要な対象であるのはかわりがない。しかしいっぽうで、従来の感覚で宗教と呼んでしまうにはいささか躊躇してしまふような現象にたいしても、今日の宗教学は、大きな関心を抱きはじめているように見える。たとえば倫理運動、修養団体、人格改造セミナー、コミュニティ運動、アルコール中毒、癒し、新靈性運動、など……である。これらの現象の周囲にいる人びとを、もはや教団対信者とといった構造のなかでとらえることはできない。したがつてこのような現象を対象とする研究は決して多くはないし、もちろん主流になりつつあるなどとはいえない。しかし確実に宗教研究の最前線ではあるだろう。それは宗教学の変質なのか、それとも宗教という現象の今日の消費社会への溶解からの、必然的な帰結なのか。そしてさらにいえば、そこに研究者たちのどのような関心の持ちかたがあるのだろうか。

ところでかつて姉崎が民間信仰なるものを発見して以来も、じつのところ宗教学の世界において民間信仰の研究は、民俗学におけるほどに重要な意味を担われてきたとはいえないにちがいない。たかだか、呪術から宗教へとというあの古典的な発展図式のなかで、ありていにいって、宗教に発達する以前の姿を民間信仰にみることができる

だろう、という期待あたりが動機としてはせいぜいだったかもしれない。

だが今日の、宗教とはいいがたい宗教への先鋭的な関心という状況を見るならば、もうひとつの考えもうかんでくる。それは宗教という現象が存在する現場にもっとも近いところで対象を見たい、という欲求である。伝統的宗教、成立宗教が宗教哲学の面では高度に成熟し、その結果としていわば無色化あるいは無害化してしまったとき、この時代のなかでもっとも宗教らしい宗教はどこに存在するのだろうか。それはあるいは宗教以前の姿をとどめる民間信仰であったかもしれないし、あるいはは宗教ともいえないあたらしい宗教群であるかもしれない。つまりこれから新しい宗教は、いわば今日の民間信仰なのである。たぶん宗教という現象はこれからさきもさまざまに身を替えてくるにちがいない。ますますとりとめもなく、どこまでもとらえどころがなくなっていくだろう。しかし宗教学がその内部に初発の好奇心をもちつつづけているかぎり、宗教学者たちの関心のありようもそれに応じて千変万化することはまちがいないのである。

#### 四 「民間信仰」はどこへ行ったのか

ところで民俗学において今日でもなお「民間信仰」の研究は可能なのか、あるいはどのような可能なのだろうか、と問うてみよう。民俗学はこれまで「重出立証法」なるものがその標準的な方法であると説いてきた。ただしいまは「重出立証法」なるものがどのような内容の方法であるのかにはあまり立ち入らないことにしよう。ごく素朴に比較研究法の一つであるといっておいてさしつかえない。そこで先の問をさらに、民間信仰の比較研究は今日でも可能か、といいなおしてみたらどのような答えがありうるだろうか。



比較研究とは、いうまでもなく多数のデータの比較検討からなんらかの結果を導き出す方法論である。その際にもっとも肝要なのは、データの均質化である。実験室であるならば、実験のための諸条件を可能なかぎり等しくすることが、データの質を保証する。だがフィールドは実験室ではない。その場合にできることがあるとしたら、質問内容の均質化ということになる。つまりこちらでは聞いたが、別の村ではたずねてみなかった、などというところがあつてはならない。提示されたデータの一つひとつに、すべて同じ質問要素に関する記述が含まれている、ということが理想となる。厳密に言えばそんなことは不可能なのだが、あくまで理想は追求されなければならない。そしてかつてはそのような条件があると信じられていたし、そう思わせてしまうほど充実したデータが得られもした。そうした前提から、民俗学においては数多くの研究がこころみられ、多くの成果をあげてきた、としておこう。しかし今日ではどうかであろうか。じつさいにそのようなスタイルで進められる研究がないわけではないのだが、現実の結果は無惨だといわざるをえない。さきあげた条件とまったく正反対の事態が延々と続いていく。それはたとえばこうである。ある地域に分布するある民間信仰のカミについて、あるインフォーマントは名前を知っているがその名の由来はわからない。ある村にはカミの由来についての伝承はあるのだが、すでに祭はすたれてしまつて久しいという。別の事例ではそのカミが祀られる場所についての記述があるばかりだった。というようにデータ提示の観点がつきつきとずれていくばかりでは、そもそも比較という方法はなりたつはずがない。だから今日のフィールドの状況はもう一般的にいえば、いかほどに練達のフィールドワーカーであつても、比較ということは値するほどの研究をこころみるのがほとんど不可能なところにまできてしまつていゝのである。<sup>(28)</sup>

なぜそのようなことになつてしまうのかといえ、理由はたんに研究者個人の資質に帰せられるだけではない。

根本的には、かつて研究者たちがイメージしていた「民間信仰」なる現象の存立する基盤自体がすでに消滅しつつあるからなのだ。身も蓋もなく言いきってしまえば、痕跡だけになってしまった民間信仰をどれだけかき集めたところで、それによって語りうることはたかが知れている。ある観念を「信仰」することは、その観念を有意味なものとして了解するということであろう。そうした精神のいとなみは、言語作用とおなじように、文化や社会での一定の共有を前提にはじめてなりたつ。その共有の体系がくずれたり変容したりすれば言語そのものがないりたたなくなるのとおなじように、信仰という精神作用もまた意味をなさなくなる。みぎに筆者がたとえた事態はそうした事情によってひきおこされたと考えることができよう。ただもちろんそれは信仰とか宗教とかが消滅してしまうだろうというのではなく、あくまでかつて実在が信じられていたさまざまな民間信仰がもはや信じるに足るものではなくなった、ということの指摘にすぎない。

じつのところ「民間信仰」なる用語は、民俗学においても他の学問分野においても、いまやあまり使われなくなってきた。むしろ今日しばしば目にする<sup>26</sup>ことがあるのは「民俗宗教」ということばであり概念であろう。筆者はかつてこの二つのことばの交替という事態をめぐって考察をくわえたことがある。論点の前半分をかいつまんでふりかえればおおむねつぎのようであった。第一に、民俗学において理解された「民間信仰」という概念は、もともとある一定の地域社会（もしくは共同体）を存立基盤として理解されてきた。したがって第二に、地域社会の変質にともなって「民間信仰」の概念そのものも変質せざるをえなかった。そこで対象を、従来の民間信仰の対極におかれていた成立宗教（創唱的宗教）と、土地に根生いの民間信仰との相互交渉のなかでとらえようとしたとき、「民俗宗教」という概念のほうがより実態に即するものとしてうけとめられたのである。民間信仰という概念から

の退却という事態は、このような二つの状況―あらためていえば、現象そのものが存在する基盤と、概念が成り立つ基盤の変質・消滅―を背景にしておきたといえる。そしてじつはその後者をめぐる問題から、右に述べたのと少し異なる様相が見えてくる。

さて民俗学内部での比較研究法への批判に対応して提唱されてきたのは、「個別分析法」と名づけられる方法論であった。この概念にかんしても、このことばとともに主張した福田アジオの意図にまで立ちもどる必要はあるまい。おおむね構造・機能主義的方法と歴史分析的方法との融合と、ひとまずは理解しておこう。民俗事象を要素と要素の相互作用の体系として再構成し、さらに事象そのものをそれが存在する社会や歴史という文脈のなかで理解しようとする。このようにとらえてみれば話は単純で、そこに存在するもの、かつて存在したものをできるかぎりの質と量とで把握したいと考えるところにこの方法の眼目がある。今日の民間信仰研究においてもさすがにかつてのように素朴な比較はなりをひそめ、どの研究にあつても多少なりとも個別の事象のより高密度な把握と記述に力がそそがれている。すなわち、ある事象がそれ自体として存在する、その個々の存在のしかたへの忠実な関心のうえに「個別分析法」はなりたつのである。

民間信仰論におけるさきの(A)のカテゴリー、民間宗教者への注目は、もちろん福田の個別分析法の提唱にはるかさきだっておこなわれた。しかしこの領域においても関心の方向にはすこしづつ変化があらわれてきている。戦後も比較的初期の研究が、概略かれらの民俗のいわば集合的性格の理解にむかっていたのにたいし、近年の特徴は、宗教者自身の信念体系とかライフヒストリーといった、すぐれて個別的な様相へのきりこみにあるといえるだろう。こうした分野までも「個別分析法」の影響下にあつたとするのももちろん正当でないが、ベクトルの向きはおど

ろくほどに似ている。つまり「民間信仰とはどこに存在するのか」という問をたててみたとき、結局のところその信仰を実践するものたちの個々の具体的な営みというところに帰着した、ということにはかならない。なぜならどのような観念であれ文化であれ、それを現実のものにするのは個々の人間においてはありえないのだから。筆者はさきの論文<sup>27</sup>で、「共同体のなかの宗教から出発してきた民俗学は、「聖なる意味」の供給者もしくは管理者として、宗教結社よりも專業または半專業の、ときとしてヒジリとも呼ばれる宗教者たちに強い関心をいだいた」と研究史を総括したが、右の民間宗教者研究の隆盛は、このような歴史的文脈のなかで読まれなければならない。

そろそろ最初にたてた問にもどることにしよう。結局「民間信仰」なる範疇はほんとうに存在したといえるのだろうか。「民間信仰」が「民俗宗教」にかわったという用語の変遷だけを見るなら、「民間信仰」という実体はついに歴史のなかに消滅していったということになるのだろう。しかしこのことばが研究者によって作られた用語である以上、このことばによってさし示される概念もまたある必要によって存在させられたというべきである。その必要とは誰の、どのような必要だったのか。このように考えてきたとき思いついたのは、宗教というものへむけられるまなざしの変遷である。民俗学における民間信仰研究の歴史が教えてくれたのは、よりたしかな手応えをもつ対象にせまっていきたいとする欲求ではなかったか。夢物語のような山あいの伝承から出発した民間信仰への関心は、そのつづきとして文化周縁のヒジリたちにつづり、昔話へ、小祠へ、村の祭祀へと広がりをもち、深さをきわめ、そして進化していった。ひとめぐりしてふたたび行き着いたところが、また宗教者たちだったという結末はきわめて示唆深い。それは対象へのきままな目移りなどではなく、宗教と民間信仰という二つの概念の接近の結果だったのだ。反対に、たとえば宗教と呪術とを区別するといった古典的な図式を前提にするならば、両者がことなっ

たものと認識されるからこそ、呪術の研究が単独で意味をもつことができよう。同様に、一方に教典と高僧と権力のうえにそびえる成立宗教があり、他方にそのいづれもたない民間信仰があつて、そこに交わるところがなければ、民間信仰をとりあげることにもなんらかの意味があろう。しかし宗教研究のありかた自体が成熟してきて、より実態に即した把握が不可欠の課題になるなら、両者を区別する前提自体が無意味になってしまう。さきにみた宗教学における非宗教的宗教へむけられる強い関心は、そんな事情をよく現わしている。

私たちが宗教のフィールドにでていくというのは、つまりはそういうことなのだ。近年話題になつたいくつかの精神運動の類をみていると、しばしばかれらが自分たちの運動を宗教だとはいいたがらない傾向のあることに気づく。彼らの側の論理はともかくとして、そこにかつて研究者たちが民間信仰にむけていたまなざしと共通するものがあるように見えてしまうのはおもしろい。人間の精神のいとなみとしての民間信仰を、非宗教といおうが宗教以前といおうが、いずれにしても宗教とは別のものとして位置づけるところから私たちの研究は出発してきた。そんなことばを、いまではそうした現象のなかにあるもののほうが語ろうとしている。おそらくこれからさき私たちは、民間信仰ならぬ民間信仰のさまざまな出現に、数限りなくたちあうことになるのであろう。

#### 注

(1) 姉崎正治「中奥の民間信仰」『哲学雑誌』一三〇、一八九七年。以下本稿での文献の提示は、すべて初出のみを記すことにする。

(2) 柳田国男『後狩詞記』自刊、一九〇九年。『遠野物語』聚精堂、一九一〇年。

(3) 林淳「戦後民俗宗教研究の再検討」『愛知学院大学人間文化研究所報』二五、一九九九年。

- (4) 柳田国男『民間伝承論』共立社、一九三四年。『郷土生活の研究法』刀江書院、一九三五年。
- (5) 日本民俗学会編『日本民俗学文献総目録』弘文堂、一九八〇年。
- (6) 林淳前掲論文注(3)。
- (7) 以後の議論に関連して、ひとことつけくわえておきたい。いま筆者は林の分類に準拠して議論を進めようとしている。しかしもちろんこのような分けかたと別の分類基準をたてることも、限りなく可能であろう。たとえば固有信仰、神社信仰、仏教信仰、とか、氏神の信仰と人神の信仰と、などといった具合にである。前者の分類についていえば、とりわけ最後の仏教にたいする関心は近年の研究動向のなかできわめて重要な領域となってきた。従来の民俗学が仏教を外來の宗教と位置づけてきたことにたいする反動からか、念仏、参詣と巡礼、寺院法会、檀家制度などといったテーマをめぐる、続々と研究成果が積み重ねられている。しかしこのように、いわば宗教の素性によつて分類してみたところで、すくなくとも民間信仰研究の目標がこうした素性の境界をこえていこうとするところにある以上、領域分類としてはあまり効果的でないことになる。いっぽうさきに例示したうちの後者についていえば、たとえば堀一郎の文字どおり氏神型信仰と人神型信仰という二つの信仰類型の提唱があったりして、それなりに重要な展望は示しうる。だがこのような二項対立式の分類は、あくまで宗教の類型分類であつて、全体の動向を網羅することはできない。それにといて林の分類の利点は学界の研究動向をある程度網羅することができ、しかも筆者が敷衍して論じているように、そこに歴史的展開の様相が見えてくるところにある。
- (8) 柳田国男『巫女考』『郷土研究』一一一〜一二、一九一三〜一九一四年。「毛坊主考」『郷土研究』二一一〜一二、一九一四〜一九一五年。「俗聖沿革史」『中央仏教』一〜五、一九二一年。
- (9) 柳田国男『石神問答』聚精堂、一九一〇年。
- (10) 『旅と伝説』(三元社、一九二八〜一九四四年)は市販の民俗学専門雑誌。『民間伝承』(民間伝承の会、一九三五〜一九五二年)は柳田を中心とする研究組織「民間伝承の会」(のち一九四九年に「日本民俗学会」と改称)の機関誌として発刊されたが、一九五二年以降、学会機関誌という性格を解消した。
- (11) 直江広治『屋敷神の研究』吉川弘文館、一九六六年。
- (12) 柳田国男『日本の祭』弘文堂書房、一九四二年。『神道と民俗学』明世堂、一九四三年。『先祖の話』筑摩書房、一九四六年。『氏神と氏子』小山書店、一九四七年。
- (13) 肥後和男『近江における宮座の研究』『東京文理科大学文科紀要』一六、一九三八年。同『宮座の研究』弘文堂書房、一九四一年、など。

- (14) 和歌森太郎『美保神社の研究』弘文堂、一九五五年。
- (15) 萩原龍夫『中世祭祀組織の研究』吉川弘文館、一九六二年。
- (16) 桜井徳太郎『講集団成立過程の研究』吉川弘文館、一九六二年。
- (17) 和歌森太郎『修験道史研究』河出書房、一九四三年。
- (18) 『山岳宗教史研究叢書』全十八巻、名著出版、一九七五〜一九八四年。
- (19) 宮本袈裟雄『里修験の研究』吉川弘文館、一九八四年。
- (20) 桜井徳太郎『沖繩のシャマニズム―民間巫女の生態と機能―』弘文堂、一九七三年。同『日本のシャマニズム―民間巫女の生態と機能―』吉川弘文館、上巻一九七四年、下巻一九七七年。
- (21) 黒田俊雄『中世の国家と天皇』岩波講座『日本歴史』中世2、岩波書店、一九六三年。
- (22) 黒田俊雄前掲書注(21)。
- (23) 真野俊和「総論 聖(ヒジリ)と民衆」萩原龍夫・真野俊和編『仏教民俗学大系2 聖と民衆』名著出版、一九八六年。
- (24) 網野善彦『無縁・公界・楽』平凡社、一九七八年。
- (25) 林は前掲論文(3)において、一九六〇年代末から七〇年代にかけておこなわれた重出立証法批判を、比較研究衰退のおおきな原因としてあげている。たしかにそれ以前からも、重出立証法(もしくは比較研究)批判は繰り返し返されており、その限界や難点はほとんど指摘されつくした感がある。しかし各種の事典や概説書で説明されたかぎりでの「重出立証法」は、とうてい論理的な検討にも理論的な実践にも耐えられないものであり、その意味で重出立証法は批判をまっことなく破綻していたといつてよいのだ。
- (26) 真野俊和「民間信仰論から民俗宗教論へ」桜井徳太郎編『日本民俗の伝統と創造』弘文堂、一九八八年。
- (27) 真野俊和前掲論文注(26)。

# 加藤玄智の神道学と生祠研究

——国体論とフィールド志向のあいだで——

中村 生雄

△論文要旨△ 日本の宗教学の草創期をにない、進化主義的宗教学理論の啓蒙と国体論的神道学の形成に専念した加藤玄智の業績のなかにあつて、歴史資料とフィールド調査の統合を志した生祠研究の意義は従来必ずしも十分には検討されてこなかった。本稿は、「本邦生祠の研究」で明治天皇や近世の神道家、地方の偉人などが生祠の実例として列挙されるのと並んで、諏訪大社や伊予大山祇神社の大祝の祀りが生祠の例に入れられているところに注目し、加藤の生祠研究が彼の称揚する天皇教の一要素にとどまるものではなく、むしろ彼の国家主義的な研究の枠組みを越える可能性をもっていたこと、とりわけ加藤が、地方の生祠の祀りかたを見ても神社と生祠、生祠と記念碑・頌徳碑の境界が漠然としたものであり、そのいずれもが神酒や供物をそなえて祀られるという民間の宗教意識のうちに、神人同格教としての日本神道の本質があると認めていた点を中心に、加藤神道学の特質を明らかにする。

△キーワード△ 生祠、生神信仰、諏訪大祝、国体論、フィールド調査

## 諏訪大祝と御頭祭

大正十四年（一九二五）四月十五日、明治聖徳記念学会を事実上主宰する宗教学者であり、また積極的に各地の祭礼や宗教行事に足を運んで独自の解釈を開陳してきた加藤玄智（一八七三—一九六五）は、手がけ始めて間もない「生祠研究」の調査の一環として諏訪の御頭祭を訪れている。諏訪上社に古くから伝わるこの祭儀は、神前に鹿の



頭を七十五頭も供進するという特色を有するものだが、加藤が訪れた年にはわずかに数頭のみの供進であって、ほかには鹿の頭蓋骨がそなえられただけだったという。

ちなみに明治聖徳記念学会とは、「明治聖帝不朽の盛徳を永遠に記念せんが為に」、大正元年（一九一三）十一月三日に設立され、「現代学術の進歩せる研究方法」によつて、「我が建国精神の大本」を闡明し、「我が国体の精華」を内外に顕彰することを目的とした学会であるが、その設立時から深く同会にかかわった宗教学者・加藤玄智の略歴について、さしあたってその最小限を振り返っておこう。

明治六年（一八七三）、東京の真宗寺院に生まれた加藤は、東京帝国大学の哲学科で井上哲次郎に師事し、のち宗教学科教授となる姉崎正治は加藤と同年、波多野精一とは同期の卒業にあたり、「日本における宗教学の第一世代」に属する。卒業後は嘱託講師の身分で宗教学概論を講ずるかたわら、境野黄洋・高島米峰らとともに仏教清徒同志会（のち新仏教同志会と改称）に参加し、仏教の近代化をめざす啓蒙運動に挺身、機関紙『新仏教』にも精力的に寄稿する。その間、陸軍士官学校、陸軍大学で教鞭をとり、明治四十二年（一九〇九）には、「知識と信仰」により学位を取得。大正元年（一九一三）に明治聖徳記念学会が創設されると常務理事ならびに研究所長に就任し、神道の宗教学的研究に専念するようになる。さらに大正九年（一九二〇）、東京帝国大学文学部に神道講座が新設されるにあつて、田中義能とともにその中心スタッフとなり、翌年から助教授。昭和四年（一九二九）には国学院大学附属神道部教授を委嘱され、同六年には帝国大学を停年一年まえに退官して国学院大学教授となる。戦後は御殿場に隠棲しながらもライフワークである「聖雄信仰」の研究をつづけ、昭和三十五年（一九六〇）には紫綬褒章を受け、同四十年（一九六五）、九十一歳で没。

さて、中世以来、諏訪の神は狩獵者の犯す殺生の罪を免じ、あるいは鹿食など肉食の穢れを消除する神としてひろく信仰されてきた。しかし、近世社会において稲作農耕民中心の村落秩序が形成される趨勢にあつては、殺生や血の穢れを意に介さない諏訪の狩獵神的な性格は異様なものと見なされ、とりわけこの御頭祭で鹿の生頸を神になえる贄祀りの形式は、多くの文人や宗教者から奇異の目で眺められたようである。そのような時代背景のうちにありながら、天明年間にこの祀りを実見して詳しく内容を報告するとともに、俎の上に載る鹿・猪・兔など数々の動物の贄を克明にスケッチしていたのが菅江真澄であつた<sup>(5)</sup>が、加藤はこの時点でまだ菅江真澄の先駆的な仕事のことを知らなかつたようである。なぜなら、柳田国男が民俗学の偉大な先達として白井秀雄、すなわち菅江真澄の紀行類を高く評価し、あわせて彼の事績の発掘に努力を傾注するようになるのは、昭和に入つてからのことだからである<sup>(6)</sup>。

もつとも、加藤がこの御頭祭に関心をもつたのはその贄祀りという祭祀形式そのものによるものではなかつた。彼の眞の関心は、御頭祭で贄がそなえられる対象は誰かという問題にかかわつて、そこから生祠の特質をどこにもとめるべきかを問うものであつたが、それは次のような彼の「生祠」理解にもとづくものであつた。

まず、加藤の志す「生祠研究」の目的とは、その成果をまとめた『本邦生祠の研究』（昭和六年（一九三二）刊）の「自序」<sup>(7)</sup>で言明されているとおり、「生きてをる中から、人間を神に祭つた神社」、すなわち「生祠」の事実が日本国内においても存在することを明らかにすることであり、それなくしては、自分の専門とする神道研究において重要な「神社の性質」の究明も十分には行なわれがたいと考えられたのであつた。言い換えれば、「靈肉」の両者からなつている人間のうちに「人間以上の神の光」を見出し、それを「神として拝察する爲めに出来た祠宇」、す

なわち「生祠」という「生神祭祀の事実」を日本において立証できるか否かが、彼の神道研究の存在意義を左右するものと受け止められていたのである。

ちなみに、加藤の見るところ、生祠の語はもとが漢語なのだから当然中国（支那）が本場であることを認めざるをえなかったが、一方、「神道又は神社信仰の性質上、又日本人の宗教意識の性質上、日本には生祠の一や二、無い筈は無い」との信念もまた揺るがなかった。その信念にささえられて、関係者に質問表を送付して生祠の事実を蒐集すると、その実例が日本各地から続々報告された、と彼は言う。そこで、その報告のうちから資料的に信の置けるものを選び、また必要であれば現地におもむいて関係者の話も聞き、人びとの信仰の実状を調査して、そのとりあえずの経過をまとめて報告するのが『本邦生祠の研究』だというのが、この研究の経緯である。

こうして、文部省からは精神科学奨励費を受け、また明治聖徳記念学会の全面的なバックアップも得て、本邦生祠にかんする加藤の総合的な調査研究が実をむすぶことになる。この研究は、加藤がどこまで意識的であったかどうかはともかく、歴史資料の分析と現地でのフィールド調査から得たデータとを組み合わせるという宗教研究として、たしかに先駆的意義を有していたと評されるべきである。なるほどその方法的な未熟さは否定しがたいにせよ、進化主義にもとづいた世界宗教の分類学という性格を抜け出せなかった当時の日本の宗教研究のうちにあつて、個々の宗教感情の生成の現場に直接立ち会うことを重要視した加藤のフィールド志向には、やはり特筆すべき先見性があったと言わねばならない。

だが一方、明治期日本における近代的宗教学の草創をになう加藤の立場がよくしめされていることだが、生祠が日本にあつたか否かは、「事実」の問題であつて「理屈」ではない。その点では当然のごとく、加藤がこの研究に

おいてもっとも重視するのは、おのおのの生祠がたしかに当該人物の生前から祀られていたという資料的な裏づけの有無に集中する。そうした実証的な見地からするとき、生祠は以下の四種類に分けられる、と彼は言う。すなわち、生祠の事実が年代的に確定できるもの、おおよその年代がわかるもの、口碑伝説にすぎないもの、随筆等でしか知られないもの、である。<sup>(8)</sup>

ただし、実際に同書に紹介される生祠の配列は、まず明治天皇を生祠とした「雲上御生祠」の七例、生祠の年時が文献的に確定できるものとして山崎闇齋の生祠・垂加霊社など四十例、生祠の年時を明確には確定できないものとして松本春彦の生祠など二十六例、となっていて、冒頭でふれた諏訪大社の事例はそのうちの最末尾に配置されている。<sup>(9)</sup>

しかも、年時未確定の生祠とされるものであっても、その対象者は前田綱紀や鍋島直茂のような藩主、平賀源内のような文人、後述の稲玉徳兵衛のような民間の偉人、乃木希典のような近代の軍人などであって、近世以降の實在のたしかな個人にかざられると言っている。したがって、加藤が本書で御頭祭の例をあげ、そこで諏訪の代々の大祝が生祠されてきたというのは、同社が『日本書紀』を初見とするほどの古代にさかのぼる名神大社であるだけに、他の類例に比して大いにその様相を異にしていると言わねばならない。

結論を先取りして言えば、むしろここで加藤は諏訪大社の御頭祭の形式をとおして、史実としての生祠の実例というよりも、生祠を必要とする日本人の宗教意識の原型のごときものを見出し、そこにこそ日本神道の純粋な精神がひそんでいると予感したように思われる。というのも、その項目において加藤は諏訪の例に加えて伊予大三島の大山積（大山祇）神社をあげ、同社の神主が生前から「擬神体半大明神」と呼ばれてきたことを指摘していて、そ

れが「祝を以て体と為す」との神託<sup>(10)</sup>で有名な諏訪の例と対応する点を重視しているからである。

すなわち、加藤の見るところ、

「維新の頃迄は世襲の大祝が代々生きた神体で、此大祝に神供の鹿頭を献げたと云ふことは大に注意に値する  
と云はなければならぬ。」

のであり、この諏訪の御頭祭こそが、「実際その人に向つて、之を御神体と崇めて、御供物などを奉つた実例」であることを確認しえて、非常に喜ばしく思つたといふのである。<sup>(11)</sup>

また、ここにあげられる諏訪と伊予大三島の大社が、一方の諏訪の大祝は諏訪一族の神氏によつて世襲され、大三島大山祇神社の大祝は河野一族の越智氏による世襲を維持してきたという共通性をもつばかりか、双方がともに動物犠牲をとまなう祭祀、すなわち「贄祀り」の伝統をもっていることが加藤の関心を強くそつたにちがいないと思うが、その点に立ち入る余裕が小論にはない。

ところで、先のことを別の面から考えてみるなら、加藤は自分の生祠研究のパターンからは大いにはずれる諏訪と大三島の信仰をあえてここに挿入することによつて、生祠研究をたんに近世以降の「生神祭祀」の事例蒐集に終わらせるのでなく、これをより深く日本人の民族的信仰に特有の現象として位置づけようとしたことになる。つまり、目下進行中の生祠研究は決して単純な実証的歴史研究ではなく、加藤が独自に構想する宗教学的神道研究の最重要部分をしめるものであり、ゆくゆくはそれを基盤に据えた自分の神道理論の完成が目論まれたのもあろう。

なぜならそれは、加藤が当初から依拠してきた宗教学理論に即して言えば、諏訪や大三島の大祝のありかたに象徴されるような日本の祀りの様態のうちにこそ、神道の一大特色である「神人同格教」の意識が濃厚に発現してい

ると理解されたからである。言うまでもなく「神人同格教」とは、「神人懸隔教」とのセットでC・P・ティールが提起した宗教分類案であったが、加藤がそれを借用して神道の特徴を「神人同格教」と見ていたことについては、次節以下であらためて論及することにしよう。

### 神道研究における生祠の意義

加藤玄智が、大著『神道の宗教発達史的研究』（昭和十年）にいたる理論的述作のいずれにおいても一貫して日本神道の宗教的意義を称揚し、神道がその自然教期の段階から文明教期の段階にまで着実に進化と発達を遂げた点を高く評価したことは周知のことであろう。

すなわち、同書の基本構想がほかならぬ「神道発達の三段階」の壮大なパノラマとも称すべきものであって、ここでは、日月・海川・草木を神と見る初歩の天然崇拜たる「初等自然教期」の神道（第一段階）が、記紀神代巻の多神教的な神話に代表される「高等自然教期」の神道（第二段階）をへて、知的倫理的に向上発達した「文明教期」の神道（第三段階）へといたる史的展開の流れが、古今東西の神話・宗教の博引旁証をまじえつつ提示されているのである。

そこに見られる加藤の神道理解の特徴については、すでにその最晩年のころ、彼の学問が次のように明解簡潔に解説されていた一事をもってしても、異論をさしはさむ余地がない。

「博士が宗教学の立場から日本神道の研究に多年思ひをひそめ、ティール博士の神人懸隔・神人同格の方法論に触発されて神道が『神人同格』であることを実証し、神道の立場をかく規定した。そしてこれに発達史的考察

を加へて、自然教期と文明教期に分け、日本の生きた神道が後者に見られ、それが道徳倫理の面で自然教期のステップから、はるかに進歩したものであることを示した。」(傍点は原文)

ただ、そのような定説的な理解を私見によつて補うとすれば、文明教期における日本神道の神人同格的特質を加藤に最終的に確信させたのは、何あろう、彼が資料と現地調査の両面から実証しえたとする日本国内における生祠の事実そのものだったのである。<sup>(13)</sup>

言い換えると、加藤の研究のなかでこれまで必ずしもその意義が正当に議論されることのなかつた生祠研究が、じつは加藤神道学の展開にとつて決定的な位置をしめるものであり、彼が大正後半から昭和前期にかけてその全精力を生祠研究に賭けた感があるのも、まさにそれが彼の目論む文明教期における日本神道の実態解明に直結するものだと確信されたからにはほかならないと思われる。

すでに示唆しておいたとおり、加藤の生祠研究は決して彼の研究領域のうちで特殊なものでも余技的なものでもなく、むしろ彼の気宇壮大とも称すべき宗教学の体系の中核部分を構成するものであつたが、以下ではさしあつて、『本邦生祠の研究』で加藤が述べるところにしながら、両者の関連のあらましを確認していくことにしよう。

それは主に同書第三章「生祠成立に関する宗教学的考察」において述べられるところだが、そこで加藤は、英雄や偉人を神として祀り、あるいは祠宇を設けて祭祀するのは宗教に普遍的な「人間崇拜 Anthropolatry」の現象であり、それは宗教発達における自然教期、文明教期いずれの段階においても見られるものだと言う。とりわけアジア民族の宗教においてはそれが特徴的であつて、宗教学者の理解によれば、そのような宗教意識の発現形態は

「神人同格教 [Theanthropic religion]」もしくは「神人渾一教」「人本教」などと呼ばれ、「神人隔絶教 [Theocratic religion]」もしくは「神本教」の特徴を有するユダヤ教・イスラム教などセム民族の宗教と対照的であることが重要だとする。<sup>[1]</sup>

また、そのような宗教の比較研究の立場から言うとき、キリスト教は教主であるイエスを神の子とする点でやや緩和された「神人懸隔教」であると言えるし、一方、人間でありながら神々のうちの最上位に位置する釈迦を教主とする仏教は「神人同格教」の「標本」のごとき宗教だということになる。なお、宗教発達の段階からすれば仏教はアーリア民族の宗教のうちの文明教期の産物であり、自然教期に属するギリシャ・ローマの古代宗教とは性格を異にするが、そうした発達段階の相違にもかかわらず神人同格教という宗教意識を一貫して保持しつづけるのがいわゆる印欧民族の宗教の特徴だ、というのが加藤の基本的な認識である。

このように英雄・偉人を生神として崇拜する伝統は、ギリシャのアレクサンダー大王やローマのアウグスツスのごとき場合にとどまらず、中国の宗教においても関羽を神として祀る関帝廟のほか、『史記』をはじめとする史書には生祠の例が数多く列挙され、それらの事例についてはすでに井上哲次郎が指摘したとおりであって、加藤じしんも現地赶赴いて実地に見学したことがあると述べる。また、そうした中国での状況は朝鮮においても大筋で変わらないとする。

見落とすべきでないと思われる点は、そのように述べたうえで加藤が次のように強調していることであろう。つまり、中国や朝鮮における生祠の例は、人民が真にその人の徳風に感じて祭祀したものというよりも、逆に支配者・権力者による苛斂誅求を予防するために人民が政治的に媚びへつらつて彼らを神に祀りあげてしまった例が多



いのではないか、と言い、以下のように説明するくだりである。すなわち加藤は、

「支那の、祠碑の中には、虚飾を好み事大主義の民族精神を有する支那人の事とて、案外さう云ふ政策的なものも多く、日本人の様に心底長官の高徳を慕つて生祠を建ててをる様なのと、日を同じうして語ることは出来まい、こゝに日支両民族の精神が判然と浮彫式に眼前に現はれて来てをる感がする。」<sup>(15)</sup>

と言ひ、総じて中国と朝鮮において生祠の実例をしめす記録や頌徳碑を仔細に検討してみると、そこには「支那及び支那化された朝鮮の民族心理」である「虚偽諂諛」の弊風が目立つというのである。

むろん小論の主眼は、このような加藤のエスノセントリックな中国・朝鮮認識を摘発し、その文化ナシヨナリズム的言説の侵略性を糾弾しようとするところにはない。なるほど、加藤の宗教学理論の骨格は国体論的な性格を濃厚にもっているし、その天皇中心主義的な神道理解は容易に共栄圏的なイデオロギーの支柱になりうるものであった。

しかし、帝国大学時代からの師である井上哲次郎の驥尾に付し、井上の国民道徳論の宣揚とまさに踵を接するようにして『我建国思想の本義』（明治四十五年）を上梓したことに見られるように、当初から近代宗教学の理論家と国体論的イデオロギーの鼓吹者をもつてみずから任じてきた加藤の閲歴を考えるならば、先のような見解は三〇年代特有の時局的言説とはいささか様相を異にした、加藤じしんの長年の信条の吐露だったと見るべきだろう。<sup>(16)</sup> すなわち、加藤が明治から戦後におよぶ長大な生涯において倦まずたゆまず主張しつづけたこととは、煎じつめれば、仏教やキリスト教といった「普遍主義の宗教」（世界的宗教）と「忠孝一本の国体」にもとづく天皇教（*Imperial Kadōism*）という「国民的宗教」とが決して矛盾するものでないこと、すなわち、宗教における「世界主義」と

「国家主義」、倫理における「人道」と「国民道德」とが天皇家のもとでは一体化しようということのほかに<sup>(18)</sup>はなかつたと言えるのである。

ちなみに、加藤の学説や宗教理解が初期から晩年まで一貫していたと言われたり<sup>(19)</sup>、大きな展開がなく刺激的でない<sup>(20)</sup>と評されたりするのも、このことと決して無関係ではない。言い換えれば、加藤は、大正期のリベラリズムから昭和ファシズム期への国体論的な転向とも、敗戦を境とする民主主義的戦後思想への転向とも無縁な、驚くほどに振れの少ない非転向型天皇教徒であつたと言わねばならない。

さて、話を元にもどして言えば、上述のように中国・朝鮮における生祠が歴史的に日本よりはるかに先行する来歴をもつにもかかわらず、その精神の純粹性においては大いに疑義をいだかざるをえないことを指摘したうえで、加藤は章をあらため、日本の生祠をささえる「宗教心理」についての考察を展開していく<sup>(21)</sup>。

そこで注意されるべきことは、加藤がこうして本邦生祠の純粹性を称揚するにさいして、狭義の神道理論を援用するのではなく、むしろそれに加えて仏教教義や民間信仰的な伝統を総動員してその「宗教心理」を説明しようとしている点であろう。彼がたんなる神道理論家ではなく、宗教学的な神道研究者と言われる所以である。加藤はそこで、日本の生祠が中国・朝鮮、さらにはひろく印欧民族とも共通する神人同格的な宗教意識に発するものであることを前提としながら、そうした日本人の宗教意識の背景には仏教の「見性成仏」や「即身成仏」の教えが存在していると言つて、禅や密教の成仏論との関連をいささか強引に主張する。

なるほど、加藤の宗教分類からすると仏教は神人同格教の「標本」だったのだからその成仏思想を引き合いに出すことじたい格別異とするには当たらないのだろう。しかし、そのように生祠の存立意義を仏教のオーソドックス

な成仏論と関連づける一方で、加藤は、

神と云ひ仏と云ふも天地の誠の中に住める生き物（黒住宗忠）

のような教派神道的な神仏一体論を並置させ、神道の神観念においては「神格の光明」が道徳的存在たる人間をとおして発見される場合もあれば、またこの黒住宗忠の歌のように天地という天然をとおして発見される場合もあると説明する。<sup>(22)</sup>

したがって、これにつづけて加藤が、

天地の中にみちたる草木迄神の姿と見つゝ恐れよ（吉田兼邦）

神まさぬ方はあらしな荒汐の汐の八百重も荒山中も（千家尊澄）

のような神道家による汎神論的な神祇歌を引用し、そのような神と自然の不可分のむすびつきを明示したうえで、最終的に「草木国土悉皆成仏」という「仏教哲学」に言及するにいたるのはきわめて了解しやすい議論の道筋であるように思われる。

ちなみに、先の兼邦の歌は『神道の宗教発達史的研究』においても引用されており、加藤の好んで引用する歌の一つであった。加藤の理解するところ、この歌は「万有神教」の神観念をしめしたものであって、それは、神人同格教から発した神道が最終的には万有神教に向かって推移していくことを物語るものなのである。言い換えると、加藤によれば文明教期の神道とは、決してもとの多霊教的、多神教的段階にとどまっているのではなく、神仏融合現象や本地垂迹理論の展開を経過することを通じて、ついには「神々の融合統一」を目標に前進向上していくのだと想定されるにいたる。<sup>(23)</sup>

加藤の宗教理論において日本神道は、自然教期から文明教期への宗教発達の過程を理想的にとげてきていと評されていたことはすでに繰り返したところだが、そうした評価をみちびく要因として、神道がこのように仏教の正統教義としての成仏論ばかりか天台本覚論という日本化された仏教理論をも「融合」するような、その「自然宗教」としての同化能力を全面的に肯定している点も見逃せないところである。<sup>(24)</sup>

またそうした神道の展開をさして、加藤は、神人同格教の「創造的進化」であると言い、こうした宗教進化の結果が、文明教期の日本神道における人間崇拜のための神社であり、またその特殊な形式としての生祠であるとするのである。<sup>(25)</sup> このような神道における創造的進化の流れに即して考えれば、生祠は神社の必然的な発展形態であり、神社に込められた信仰上の意義をもっとも純粹に表現するものであると見なされるだろう。

### 稲玉徳兵衛の生祠をめぐって

これまで見てきたように、加藤玄智の生祠研究は彼の構想する宗教発達史的な神道研究のもっとも核心部分をなすものであったが、そうした生祠の具体例としては彼の言う天皇教そのものを構成する明治天皇の生祠や、明治天皇に殉じた乃木希典の生祠が特筆されるのは当然のなりゆきであったろう。

だが一方、その種の生祠とは性格も形態も異なる一群の生祠として、徳行にひいでた民間の偉人がその献身的な行動によって神に祀られた例が多くあげられているのも、彼のフィールド志向の見逃すべからざる一面である。むしろ、加藤が生祠研究を始めるにあたって念頭に置いていたものは、そちらのほうであったと考えたほうがいいくらいだ。というのも、大正十二年（一九二三）に加藤が生祠の事例蒐集のために初めて提示した質問書に、

「(一)あなたの御郷里にどなたかえらい方で生きて居らるゝ中から社を建て、神様に祀られた方がありますか  
(えらい方と申すのは昔の大名、代官、村長、先生、名主、庄屋の如き人で差支無いのであります)——斯  
社を生祠と申します、右生祠の実例があれば御報告を願ひます」

「(八)又さう云ふ神社即ち生祠の出来た主なる理由はどうかのですか(生前その人が開墾とか水利を計つたと  
か、凡て人民の為に献身的に働いたと云ふ事など、さう云つたたちの理由を挙げて下さい)」

とあることからも、彼の当初いっていた生祠概念がどのようなものであつたかを推測しうるからである。

以下においては、そのような生祠の一例である稲玉徳兵衛を祀つた昌言社(長野県埴科郡坂城町)のケースを手  
がかりにしながら、加藤の生祠研究の特色とその研究的な意義についていくつかの私見をしめしておきたい。

稲玉徳兵衛の生祠・昌言社(まきのが)は、加藤の分類では生祠された年時が確定できないものに属する。加藤が記載するこ  
ころによると、徳兵衛は文政五年(一八二二)坂城村の旧家に生まれ、宿場役人を務めていたが、その時勢を見る  
明によつて佐久間象山に知られるほどの人物だつたという。安政のころ同村平沢の荒蕪地を開墾して桑畑とし、そ  
の恩沢に感激した村民が文久年中に昌言社という小祠を建立して開墾祭を執行するなど、徳兵衛は生祠に祀られる  
ことになる。徳兵衛じしんは明治五年(一八七二)五月に世を去るが、翌年からは無格社・昌言社として今日にい  
たつており、徳兵衛が生前から生祠されていたと推測できる資料的な裏づけとしては、明治二十二年(一八八九)  
に昌言社信徒七百六十名を代表して総代と祠官が連名で長野県知事にあてた次のような願書に明らかとする。そ  
の願書は、稲玉徳兵衛は坂城村の共有原野を多額の私費を投じて二百町歩余の桑畑として開墾し、その偉業に感じ  
て村人は文久年中に共同で昌言社(無格社、祭神・稲玉徳兵衛昌言)なる小祠をつくつて祭祀をつづけてきたが、

先般の神社御取調のさいには遺漏があつて脱落してしまつたので、是非とも神社明細帳に編入してほしいと願ひ出る内容のものである。<sup>(28)</sup>

ちなみに長野県坂城町は、千曲川中流にあつて上田市の北に位置する。そのうち現在、町の中心をなす旧坂木村は千曲川右岸を占め、北西の筑摩山地に連なる山間部とわずかの扇状地とで構成されている。近世においても水田はわずかしかない養蚕中心の幕府領で、北国脇往還の宿場であつたために代官所が置かれていた。

なお、徳兵衛について記した現行の事典類の記載には、次のものがある。

「稲玉徳兵衛 一八二二—一八七二 江戸時代末の殖産功勞者。埴科郡坂木村（現坂城町）に生まれる。幼名を志摩之助、通称昌言、<sup>まきのぶ</sup>字を子聞といい、俳号を信哉と号した。村の年寄役をつとめたが、同村が千曲川洪水などで耕地の減少荒廢するのを憂い、坂木村日名山の広大な株刈り場の開墾を計画した。一部の反対を説得し、代官に直接願ひ出たりして、一八七一（明治4）年までに開墾した面積は、二二五ha以上におよんだ。これより先の文久年間、有志が生き神として昌言社の小さなほこらを稲荷社のそばに建て、九月二三日を祭日としたが、一八七三年平沢に開墾の碑を建て、稲荷社のほこらをそのそばに移して石祠とした。<sup>(29)</sup>」

一方、『坂城町誌』は歴史編（近世）の一節に「稲玉徳兵衛の開墾」なる項をもうけ、<sup>(30)</sup>嘉永六年（一八五三）に徳兵衛が日名山の開墾を志し、同村百姓を語らつて開墾の規定書を定め、翌年には代官あて開墾の願書を提出したと、しかし村内の反対者のため願書が差し戻しとなり、また反対者とのあいだには狼藉事件も出来して混迷をきわめ、徳兵衛じしん役所に訴え出たり江戸表に直訴したり奔走をつづけ、ついに安政年間には試作地で桑のほか粟・蕎麦・野菜などの作付けに漕ぎつけた経緯を詳細に紹介している。そして、明治五年に徳兵衛が長野に出張中

急死したこと、また生前の文久年間から村人が徳兵衛を昌言社という小祠に祀ってきたと記し、最後を次のように  
むすんでいる。

「死んで神に祭られる者はある。また位人身を極めて神に祭られる者もある。しかし徳兵衛のように一農夫で  
ありながら、生きながら神に祭られた例はあまり聞かないことである。」<sup>31)</sup>

このような記述から推測されるように、地元では現在でも徳兵衛の偉業を顕彰し、郷土の偉人として記憶にとど  
めようとする意図が失われたわけではないが、すでに稲玉家の一族が坂城町に居住していないこと<sup>32)</sup>もあって、日に  
日に徳兵衛の存在は町民の意識から遠ざかりつつあるのが実情のようだ。ただ、昭和六十年（一九八五）に坂城町  
指定史跡となった昌言社の石造の小祠と徳兵衛の開墾碑<sup>33)</sup>は、開墾地・日名山一体にひろがる桑畑のもとも奥まっ  
た場所に現在も厳かに鎮座している。町の中心部から北に登って上信越自動車道をくぐり平沢地区に入ると、一帯  
の傾斜地はことごとく桑とリンゴの畑で埋めつくされ、そのあいだの急峻な農道を最奥まで登りきったところに、  
あたかも徳兵衛の功績を見守るように昌言社がひっそりと祀られている。

なお、加藤が実際に坂城町をおとずれ、昌言社の実地調査を行なったのは昭和三年（一九二八）十月のことであ  
るが、そのとき稲玉家の関係者のほか多数が神官を招いて特別に臨時祭を行ない徳兵衛の神徳を頌したという。祭  
典の当日、昌言社の前で加藤を中心に参列者が居並ぶ記念写真が『本邦生祠の研究』には掲載されており、それを  
見ると、帝国大学の高名な宗教学者が山中の小さな祠にたいして予想外の意義を認め、その誉れに感激している縁  
者・関係者の昂揚のさまが目に見えかぶ。おそらくこのときの加藤によるフィールド調査が大きな刺激となって、坂  
城町においても徳兵衛顕彰の気運が再度盛りあがったのであろう。現在にいたっても稲玉徳兵衛関連資料としては

もつとも詳細なものと思われる杉本雪峯『生きながらに神に祀られたる稲玉徳兵衛翁』が昭和五年に上梓されたのも、この加藤の現地訪問なくしては考えられない。

稲玉徳兵衛の生祠に直接かかわって加藤が言うところは、以上のように必ずしも多くはないが、それに関連して彼が述べるなかに興味深いことがある。それは、昌言社調査の折り同町の青年たちの敬慕を集めている砂田知孝翁という人物に会ったが、門弟子らが翁のための頌徳碑を建て、その碑前に神酒を献じ供物をそなえるなどする様子は、あたかも同地で昔日、稲玉徳兵衛が生祠に祀られたときのさまを髣髴させると言っているところである。そこで加藤は、頌徳碑に神酒や供物をそなえることのほか、砂田翁じしんが選定した修身訓が軸物として配布されていて、それが門弟子にとつては経典にもひとしいものであることを付言し、「こゝに人と神、記念碑と生祠との極めて微妙な遷り行き」が見られ、そこに日本人の宗教意識における「神人同格教的形相」がもつともよくあらわれていると書いているのである。<sup>(33)</sup>

また、このように德行すぐれた人の記念碑や頌徳碑が生祠と区別しがたく祭祀される実例を加藤はこのほかにも数例あげ、「道徳的の敬意表示」と「宗教的礼拝」とのあいだには朦朧たる限界があるのみで、それらは一様に供養の日に供物をそなえられる点を指摘している。そして最後に、加藤は次のように言つて、生祠をおして明らかとなる日本人の宗教意識の特色を総括的に定義することになるのである。

「かうなると死碑と生碑との別は没せられ、記念碑と生祠の差異が極めて曖昧になりゆくのである。是れが元来神人の間を峻別しない日本人の宗教意識の特色を最も好く現してをると思ふ。人に対しての道徳的敬意表示は、臆て神に対する崇拜意識に推移し行き、遂に宗教意識と迄なるのである。こゝに日本人の神人同格教的宗



教心理の性質を能く読下することが出来るのである。」<sup>(36)</sup>

ここからは、宗教学者としての理論的な要請と豊富な調査経験にもとづく民間の宗教感情とを加藤が何とかして矛盾なく説明しようとしている苦心のほどが、よくうかがわれる。

### 生祠研究の可能性

こうして見てくると、最初にあげたように加藤が諏訪と大三島の大祝による祀りを生祠の事例のうちに数えようとした意図もおのずから了解できるように思われてくる。すなわち、諏訪の御頭祭において神前にそなえられる鹿頭が、じつは諏訪明神への供進であるよりも明神の有形の体をもつ大祝その人へ献じられた贄だったという祀りがありかたは、決して過去のものになってしまったわけではない。むしろ、そこでの神祀りの精神が、今は形こそちがえ、生祠に神酒や供物をそなえて祀るのももちろん、記念碑や頌徳碑にさえも食べものを並べて祭祀の対象としてしまう民間の宗教意識となつて、まぎれもなく生きつづけていると言うのであろう。またそこでは、人と神の区別は見定めがたく、道徳と宗教が相互に重なり合い、ささえ合う関係にあるともされるだろう。

そうであれば、加藤にとつての「神人同格」概念とは、狭義の神学的概念でないのももちろんのこと、世界宗教の比較分析のための概念ですらなく、むしろ、日本人の宗教意識が神と人の融合統一を実現し、さらにその行き着くべき先に「万有神教」を見据えて進化する創造的プロセスの形容語だと見たほうがよさそうである。このような加藤の神道理解の性格については、上述の生祠の存否を「事実」の問題であつて「理屈」ではないと喝破した彼の表現を借用して、それは「事実」の問題ではなく「信条」の問題であつたと言うのが適当かもしれない。

しかし、そのように言つて加藤の国体論的神道論議を古びたものと見なすあまり、彼がその生祠研究の調査の途上で感取した民間における素朴な宗教意識そのものまでも無視してしまつては賢明とは言えまい。では、今あらためて加藤の生祠研究の意義をどう積極的に評価できるのか。

ところで、戦後の宗教研究において加藤の生祠研究のモチーフを唯一正面から受け止め、それを新たな研究領域として設定しなおしたのは、言うまでもなく宮田登の『生き神信仰』であつた。すでに予定の紙幅を越えているので簡単にしか言えないが、そこで宮田が加藤の研究の一面性として指摘したのは、人が生前から靈神として受けとめられ生祠に祀られるのが、あまりにも神道家の例にかぎられている、という点であつた。そして宮田が、そうした理念先行型の近世神道下の生祠よりも、「生前の遺執による崇りの発現という御靈信仰的要素」にこそ日本人の宗教意識の特徴を見ようとしたのはやはり重要なことだ。そのうえで宮田が、人が死後祀られる場合は「遺執による崇り」をふくみ、生前祀られる場合は崇りの発現がない、<sup>37</sup>と言いつてゐるのは注目に値する。

宮田のこの間然するところのない判定に照らして加藤の生祠研究の全体を見渡すとき、やはりそこには生祠の「明るさ」だけが陳列されているという思いを禁じえない。「崇り」という神靈のもつ負の側面を、加藤が当初から意図的に無視してかかったのかどうかは明らかでないが、しかし生祠の存在を創造的進化をとげつつある文明教期の神道の純粹型と見るのであるかぎり、日本の神々がその胎内にひそませてきた「崇り」や「御靈」という負性は決してどこにも位置を与えられないだろう。加藤神道論の明朗であまりに屈託のない楽観性は、そうした宮田の関心と並列させてみるときいかにも作作的に映る。そのことは、すでに大正末の「人を神に祀る風習」で御靈信仰の民俗宗教的側面を指摘していた柳田国男の見解と対置してみても、十分に納得されるところだ。

すると、問題はこうなるうか。すなわち、加藤が日本の生祠を原理的に明るいものとしたナショナルなイデオロギーの問題性はむろん残るが、一方、彼が明治天皇や並み居る神道家の靈神に加えて諏訪や大三島の大祝を生祠の好例にカウントした明察はやはり見逃すべきではない。だとすれば現在必要なのは、彼の生祠研究を受けて生き神信仰・天皇信仰の研究に新境地をもとめた宮田登とは別の視点に立ち、生祠の「何を」ではなく生祠の「如何に」を問う方向ではないか。

上述のところから明らかなように、日本の生祠がどのように祀られ、そこに人びとの宗教意識がどのように介在しているのかについての考察は、加藤によってはほとんど行なわれていなかったと言っている。それゆえに、大祝の祀りと民間の生祠の祀りに一貫すると加藤が直感したものの実質的な内容こそが、今あらためて取り組むに値する問題なのではないか。おそらくそれは、近代の官製神道の公式主義が抑圧してきた民間祭祀の再評価を必須の条件とするであろうし、しかもそれは同時に、やはり近代の仏教諸教団がともに論じるのを怠ってきた仏教儀礼論の再構築と連携してすすめられる必要があるのであろう。いずれにせよそうした方向は、かつて加藤が日本神道の将来に「神仏の融合」を經由した「万有神教」の完成を夢想した事実の、現代的で実践的な継承として受けとめられるべき性格のものであろう。

加藤の生祠研究はその国体論的・進化主義的性格のゆえに民間の祀りと国家の祀りの差異を極小化する志向にみたされていたが、そのような近代国民国家を補完するための民間信仰研究の歴史を点検し、その批判的で生産的な継承をはかるうえで、彼が在地の祀りにそそいだ個人的な直覚と、時代を先駆けて実践したフィールド重視の研究からは学ぶものが決して少なくないのである。

## 注

- (1) 加藤玄智『本邦生祠の研究』明治聖徳記念学会、一九三一年(復刻版、国書刊行会、一九八五年)、に付された「財団法人明治聖徳記念学会々則摘要」ならびに「本会沿革略」による。なお、戦後休止していた同会は、加藤の没後十年にあたる昭和五十年(一九七五)に「加藤玄智博士記念学会」として再興され、その後、名称を「明治聖徳記念学会」に復して現在にいたっている。
- (2) 田丸徳善「加藤玄智論試稿」『明治聖徳記念学会紀要』復刊一四号、一九九五年。
- (3) 「聖雄信仰」とは、後述のとおり加藤の神道研究の核心をなす概念であり、文明教期における「神人同格教」「人即神教」の代表である日本の神道においては、聖雄は生きていくうちから生神として生祠に祀られる。戦後の加藤はその聖雄信仰のもっとも純粋な事例を乃木希典のケースにもとめ、昭和三十一年に「知性と宗教——聖雄信仰の成立」をあらわしている。
- (4) 以上の略歴は、主に島蘭進・磯前順一編『東京帝国大学神道研究室旧蔵書目録および解説』東京堂出版、一九九六年、の解説・年譜によった。また、加藤の履歴と業績にかんする没後ほどなくの概観としては、梅田義彦「加藤玄智」『神道宗教』四一、一九六五年、がある。
- (5) 菅江真澄「すわのうみ」『菅江真澄全集』第一巻、未來社、一九七一年、一二三頁、ならびに『菅江真澄民俗図絵』下巻、岩崎美術社、一九八九年、三七七頁、参照。
- (6) 柳田国男は、すでに明治末年ころから『真澄遊覧記』に関心をもっていったようだが、菅江の膨大で精密な諸国見聞記類が民俗学研究にとつての偉大な先駆けであるとの認識のもとに彼の著述を注釈刊行し、同時にその生涯の伝記的探索にも精力をそそぐのは、昭和三年以降のことである。もともと、拙稿「人身供儀を廃絶させたのは仏教か?」(『日本の仏教』3、一九九五年)で述べたように、加藤玄智と柳田国男は、明治四十四年(一九一一)に日本における人肉食および人身供儀の存否をめぐる論争を行なったものの、そのあと二人が親しい交渉をもつたようには見受けられない。なお、この論争時の加藤の論考は、「宗教学と仏教史」(『仏教史学』第一編第二号・第三号、一九一一年)と「本邦供儀思想の発達に及ぼせる仏教の影響を論じて柳田君に質す」(『仏教史学』第一編第九号・第一〇号)の二編であるが、これらは現在ももっとも詳細な加藤の著作年譜となっている島蘭・磯前編『東京帝国大学神道研究室旧蔵書目録および解説』にも掲載されておらず、管見によるかぎりこれまでの加藤玄智論のどれもがこの論争に言及していない。
- (7) 加藤玄智『本邦生祠の研究』一一四頁。
- (8) 同、一一一二頁。

(9) 加藤は、こうした配列にしたがってみずから蒐集した生祠を順次解説していくが、それを総括的に、「年代の判明せるもの若くは略判明せるもの」六十八例、「年代の考定し易からざるもの」二十一例に二分別している。むろんのこと、「信州諏訪神社の大祝と伊予三島神社の半大明神」は後者に分類される(同、三四九頁以下)。

(10) この神託は、『諏訪大明神画詞』の、「祝は神明の垂迹の初め、御衣を八歳の童男にぬぎ、せ給いて大祝と称し、我に於て躰なし、祝を以て躰とすと神勅ありけり。是れ則御衣祝有員、神氏の始祖なり。」(諏訪祭巻第一)や、『大祝職次第書』の、「大明神は彼有員を三度託して、我に躰なし、祝を以て躰となす云々」の記述にうかがわれるとおり、中世以降、大祝を神胤としてよりも生神として權威化しようとする神社側の布教戦略にもとづいていた。

(11) 加藤玄智『本邦生祠の研究』三四六頁。こうした大祝の解釈は『神道の宗教発達史的研究』(中文館、一九三五年)においても一貫していて、そこでは「祝を以て体と為す」にかんする多くの資料を例示したうえで、「諏訪神社では、毎年四月十五日(新暦)の御頭祭に於ては、七十五頭の鹿の生首を十軒廊(十間廊の誤記?)で供献するが、昔は之れを直接諏訪大明神に奉るので無く、大祝に供へたのである。蓋し大祝は無形の神を有形に代表したものであるからであらうと思ふ。」(一一二頁)と明言している。

(12) 小林健三「加藤玄智博士の新研究について」『神道学』二二、一九五九年。

(13) 加藤の学問はその進化主義的で国体論的な色合いの濃い宗教学的な神道研究として説明されることが多く、そうした性格の理論研究の集大成として浩瀚な『神道の宗教発達史的研究』があげられるのが通例である。またそこにいたるまでの彼の宗教学あるいは宗教学的な神道学に相当する著作として、初期の『宗教学』(明治四十五年)や中期の『神道の宗教学的な研究』(大正十一年)などが参照されるが、どうしたわけか彼のそうした宗教学あるいは神道学研究の業績のなかに『本邦生祠の研究』を正当に位置づけようとする見解はほとんど見当たらない。

(14) 同書での加藤の表記は「アールヤ民族」「猶太教」「回々教」「支那(人)」のごときものだが、小論では現在通行の表記にあらためる。以下も同様。

(15) 加藤玄智『本邦生祠の研究』三七九頁。

(16) 加藤玄智『我建国思想の本義』目黒書店、一九二二年。同書ですでに加藤は、天神の神胤である歴代の天皇が「明神(あきつかみ)」であり「現人神(あらひとがみ)」であって、そのように天皇を「活神様」として拝し、そこに「神の活現」を認める「天皇教」のありかたは明治天皇の現代においていよいよ盛んであると述べている。また、そのような明神あるいは現人神にたいする信仰は、宗教学的立場からすればイエスを神の子と見なす「神人」(Deus Homo)の思想と同様の性格のものであり、そ

- れゆえに、「天皇陛下に於て Deus Homo を認めた日本人は、古来夙に天宗教といふ一種の宗教を有して居つたといはなければならぬ」と言う(同、七九―八四頁)。このように、後年の生祠研究に見られる加藤の宗教学上の概念構成は、同書で提示されている「神人同格教／神人隔絶教」という世界諸宗教の二分法概念などと並んで、すでに彼の初期の著述から一貫してきたものであった。
- (17) 津城寛文によれば、加藤が時流に屈して国家主義的な発言をした例をさがすとすれば、大正八年刊の『我が国体と神道』の補学研究室、一九八五年)。
- (18) 加藤玄智『我建国思想の本義』の第八章「国家主義と世界主義——国民道德と人道」参照。
- (19) 島蘭進「加藤玄智の宗教学的の神道学の形成」『明治聖徳記念学会紀要』復刊一六号、一九九五年。
- (20) 津城寛文「加藤玄智——穩健中庸なる天皇教徒」。
- (21) 加藤玄智『本邦生祠の研究』三八五頁以下。
- (22) これら二つの事例について加藤は、そのおのおのがちようとティールの言う God in man と God in nature に相当すると述べる。
- (23) 加藤玄智『神道の宗教発達史的研究』六一〇頁以下。興味深いのは、こうした神仏融合現象の具体例として加藤が東西本願寺における法主崇拜をとりあげて、そこに師主崇拜(Hierocatur)と祖霊崇拜の結合があると見、これこそ世界的宗教(仏教)と国民的宗教(神道)の緊密なる融合合体だと評している点である(六三六頁)。真宗寺院の出身とされる加藤がこのような認識をもっていたとすればきわめて注目すべきことで、仏教清徒同志会の運動に邁進していた青年期の思想とこれがどう関係するのかが問われるところだ。加藤の宗教理解が終生一貫していたとする通説にもかかわらず、彼の「仏教」理解には大きな転換があったのかもしれない。今後検討すべき課題である。なお、田丸徳善が指摘したように(「加藤玄智論試稿」、加藤が真宗ではなく真言宗寺院の出身であるとすれば(玄智という名から見てもその可能性が高いと思う)、その問題は別の様相を帯びてこよう。
- (24) 日本宗教学説史における「自然宗教」論の文化ナショナルイズムの意義と機能については、拙稿『自然宗教』論から『無宗教』論まで——日本の思想的風土について(『シリーズ近代日本の知』1、二〇〇〇年、晃洋書房、所収)参照。
- (25) 加藤玄智『本邦生祠の研究』三八八頁。これに関連して加藤は、神社・生祠は記念碑や墳墓とは厳密に区別されねばならず、その理由は、前者においては「人間以上の神の存在」が予想されているのにたいし、後者においては「毫も神霊の予想が無い」からだと言って、日本の神社と西洋の無名戦士の墓の相違を強調している。

(26) 加藤玄智『本邦生祠の研究』五頁。

(27) 同、三一〇―三二七頁、三九一―三九三頁。

(28) この明治二十二年の願書の全文は、杉本雪峯『生きながら神に祀られたる稲玉徳兵衛翁』（昭和五年、昌言会発行）に収録されているが、それによれば開墾地は二百十八町五反歩余、地価七千三百六十円余に相当する桑畑となっており、それは坂城村の本田の利益に相半するという。

(29) 『長野県百科事典』信濃毎日新聞社、一九八一年、六一頁。

(30) 『坂城町誌』中巻、一九八一年、七三〇―七三七頁。

(31) ここに引いた『坂城町誌』の記述はすべて、前掲の杉本雪峯『生きながら神に祀られたる稲玉徳兵衛翁』が収録する「稲玉徳兵衛原野開墾二閑スル調書」にもとづいている。同文書は、明治二十年（一八八七）に長野県庁が相続人・稲玉徳平に徳兵衛の事績を調査上申すべしと命じたのに応じて、徳兵衛の日記その他の文書を整理してまとめたものである。また、「死んで神に祭られる者はある」以下の文言は、杉本が同書の「生存中翁ヲ神ニ祭レル記録」の項目で先の願書を掲載するにあたって前置きとして書いた文言の現代語訳に相当している。

(32) 昭和三年（一九二八）に加藤が現地調査におもむいた時点では、すでに稲玉家の当主は静岡県沼津市に移って医業をいとなんでおり、その兄だけが坂城町に残って商業組合長を務めていたようである。ちなみに現在は坂城町に稲玉家の親族は存在せず、沼津市の当主家だけが存続しているとのことである。

(33) この開墾碑は、明治六年（一八七三）に徳兵衛の生祠を現在地に移すにさいして、当時の権参事（のち長野県令）檜崎寛道が揮毫したもの。中央に「開墾」の二字が大書され、右肩に「稲玉徳兵衛」と記されている。

(34) 稲玉徳兵衛が生前、神と崇められたときの様子を直接伝える資料はないが、杉本雪峯が「翁の逸話」として書き記しているところによれば、安政年間に開墾祭りが催されたとき、ある人が「翁はまことに徳兵衛大明神だ」と言うと、皆がそれなら「大明神として祭ろうではないか」ということで、だんだん祭礼が大きくなっていったと述べている。また、徳兵衛は「大西郷の如き風貌」をもち、公正と正義を断行する人でありながら言い知れぬ温容がそなわっていたという。さらに、加藤は言及していないことだが、徳兵衛は勤王の志厚く、維新の東征のさいには多数の馬を討幕軍に供出したとされる。

(35) 加藤玄智『本邦生祠の研究』三二二頁。

(36) 同、三九五頁。

(37) 宮田登『生き神信仰』塙書房、一九七〇年、六一七頁、一四一―一五頁。

# 今なぜ民俗宗教か

## ——民俗宗教の概念の再検討——

宮 家 準

△論文要旨△ 宗教には創唱者が宗教体験をもとに開教した創唱宗教と人間の生・病・死、生産など生活の必要から自然発生的に成立した自然宗教の両者がある。自然宗教は創唱宗教の影響のもとに体系化して民族宗教となる。また創唱宗教は地域社会の自然宗教と習合のうえ定着して世界宗教と成る事を目指している。もつとも民間には民族宗教や世界宗教を適宜に摂取して生活慣習として営む人生儀礼・年中行事・俗信や説話などの民間信仰が存在する。民間信仰は民間宗教者によって民衆の救済に応じるような形で超克、再編されて習合宗教にと展開する。本論文ではこの民間信仰と習合宗教の両者を民俗宗教と呼んでいる。民俗宗教は成立宗教を定着させる母胎として、また新宗教の成立基盤として注目される。さらに行政・情報産業・コマース・企業などによって民心を掌握する手段として利用されている。こうした点から民俗宗教の研究は人間の宗教性を理解する為には欠かせないものである。

△キーワード△ 民間信仰、民俗宗教、習合宗教、民衆宗教、日本宗教

## 序

一般には民間の生活慣習としての宗教は民間信仰・民俗宗教と呼ばれている。けれどもこの他に、民衆宗教、庶民信仰、固有信仰、市民宗教、日本宗教などの類語もある。<sup>(1)</sup>このそれぞれの用字は研究者によって若干の相違がある。ただ現在には民俗宗教の語を用いる人が多く、私も一九七四年に『日本宗教の構造』(慶應通信)で民俗宗教の語



を用いて以来、『生活のなかの宗教』（NHKブックス、一九八〇）、『宗教民俗学』（東京大学出版会、一九八九）、『民俗宗教へのいざない』（慶應通信、一九九〇）、『宗教民俗学への招待』（丸善ライブラリー、一九九二）、『日本の民俗宗教』（講談社学術文庫、一九九四）、『民俗宗教の地平』（編著、春秋社、一九九九）などでこの語を用いている。その際、当初は民俗宗教の語を生活慣習としての宗教、日本人の宗教というような意味で使用した。けれども、その後この語の用法に修正を加え、現在は民俗宗教を生活慣習として営まれる民間信仰と、それを民間宗教者が民衆の救済に応じるような形に超克、再編した習合宗教の両者を含む、研究者が設定した操作概念と捉えている。そして民俗宗教を成立宗教の定着の要件、新宗教の成立の母胎として注目している。そこで、本誌の民間信仰研究の特集号に寄稿を求められた機会に、私が影響を受けた先学の業績の紹介を通して、私に上記のような民俗宗教の用字の変化をもたらした理由を示すことにしたい。<sup>(3)</sup>

ところで、現在、民俗宗教のうちに深い宗教体験をえた民間信仰者が開教した新宗教が注目されている。また今一方で本来宗教とは無関係な行政・企業、マスコミなどが民俗宗教を利用することも少なくない。行政主導の祝祭・イベント、葬祭業者、クリスマス・七五三などのセール、特異な年中行事や怪異譚の記事や報道がこれである。多くの日本人は、無宗教を標榜しているにもかかわらず世俗化した民俗宗教に深い関心を示している。こうした現在の宗教状況からすると、民衆をひきつけている民俗宗教のうちに、二十一世紀の宗教を予測させる何かがあり、そんなところとされるのである。現に近年こうした視点に立つ調査研究も試みられている。そこで本小論では、これらにも目をくばることにしたい。

## 一 民間信仰と成立宗教

一八九七年、姉崎正治は『哲学雑誌』一三〇号に「中奥の民間信仰」を発表した。この論文で彼は「何れの國にありても、一派の組織をなしたる正統宗教が上に立ちて全般の民心を総括感化する裏面にあると共に、民間には又自ら多少正統の組織宗教と特立したる信仰習慣を有するを常とす——中略——故に今「民間信仰」なる名目を立て、中に民間の宗教即「民間崇拜」と説話 (folklore) とを分つ事となしぬ」(圈点、宮家)とし、この民間信仰は「正統宗教の教ふる所を統覚し、従て之を民俗化し、又正統宗教の教理以外に此般観想に成れる別種の宗教を作り出だす」<sup>(4)</sup>ものであるとしている。これが學術用語としての民間信仰の初出であるが、「名目を立てて」とあるように、彼は操作概念として、民間信仰の語を用いているのである。

その後、加藤熊一郎(咄堂)は、『民間信仰史』(丙午出版社、一九二五)の自序で、「民間信仰は人心自然の要求に発し、民俗固有の精神を今に持続する——中略——曾ては官府の信仰として堂々社会の表面に立ちしものも、今は民間信仰として裏面に潜み、前には民間信仰として一部に存せしものが洗練せられ、浄化せられては文化現象として全部に其の力を振ふ」<sup>(5)</sup>としている。ここでは民間信仰の淵源が自然宗教にあること、それを母胎として新しい文化現象が出現することが示されている。この視点はその後も継承され一九五五年、池上広正は論文「民間信仰」で「民間信仰は古くから伝承されて来た民族信仰と諸創唱宗教とが、融合、複合した信仰形態を指している。——中略——民間信仰の本質は、この故に多分に呪術、宗教的な要素を含むものであると言えよう。然し、民間信仰は外来の諸創唱宗教や諸信仰を受け入れる受容の場であり、変容、融合の場でもあり、更に新しい諸新宗教発生の母胎

でもあるという意味で、所謂「表層的宗教」に対し、「基層的宗教」と言えよう<sup>(6)</sup>としている。

この姉崎、加藤、池上はいずれも宗教学者であるが、彼らは民間信仰を創唱宗教のような成立宗教が古来の自然宗教と習合して民間に浸透し慣習化したものと捉えている。またこの民間信仰は成立宗教の受容の場であると共に、そこから新しい文化現象（加藤）や新宗教が成立することに注目し、民間信仰の研究の重要性を指摘している。なお堀一郎は一九五三年に『我が国民間信仰史の研究 宗教史編』（創元社）で中世後期に各地を遊行して成立宗教の民間信仰化に貢献した民間宗教者として里山伏・妻帯修験などの在俗山伏的宗教者、説教・祭文・歌比丘尼などの宗教的遊行民や、宿・散所・唱門師・陰陽師・あるき神子などの巫祝的陰陽師的宗教者、三昧聖・勸進聖・鉦打・鉢叩きなどの念仏系宗教者をあげて、その活動をあとづけている。また五来重も、高野聖の遊行活動に注目している（五来重『高野聖』角川書店、一九六七）。このほか道教の伝播と民間信仰化をあとづけた窪徳忠の『庚申信仰の研究』（山川出版社、一九五六）、田北耕也の『昭和時代の潜伏キリシタン』（日本学術振興会、一九五四）、村山修一の神仏習合の研究もこれに類するものである。<sup>(7)</sup>

これらの成立宗教の民俗化の調査研究の多くは民間信仰のなかに成立宗教の要素を発見し、それがどのような経緯で、いつ頃伝播したかを説明することに重点を置いたものである。特に仏教民俗に関しては、一九五二年に高野山大学で五来重らによって雑誌『仏教民俗』、一九五七年には、大正大学で中村康隆らによって設立された仏教民俗学会から『仏教と民俗』が発刊された。なお五来重は一九五九年に論文「仏教と民俗」によって「仏教的年中行事」「法会」「葬送習俗」「仏教講」「仏教芸能」「仏教伝承」「仏教的俗信」を研究対象とする仏教民俗学の樹立をめざしている。<sup>(8)</sup>その後一九八六年から一九九三年にかけて桜井徳太郎、藤井正雄、伊藤唯真らによって、『仏教民俗

学の問題』『聖と民衆』『聖地と他界観』『祖先祭祀と葬墓』『仏教芸能と美術』『仏教年中行事』『寺と地域社会』『俗信と仏教』の全八巻からなる『仏教民俗学大系』が名著出版から刊行された。この間、藤井正雄は『祖先祭祀の儀礼構造と民俗』（弘文堂、一九九三）、伊藤唯真は『仏教民俗の研究』（法蔵館、一九九五）を著わしている。なお大正大学の仏教民俗学会からは、中村康隆『仏教民俗の領域』（国書刊行会、一九八六）、同学会編の『仏教民俗辞典』（新人物往来社、一九九三）が刊行された。ちなみに仏教民俗の中心をなす葬送墓制に関しては『葬法』『葬送儀礼』『先祖供養』『墓の習俗』『墓の歴史』から成る『葬送墓制研究集成』が名著出版から一九七九年に刊行されている。

神道と民俗に関しては、大系的にまとまったものには、桜井徳太郎編『神道民俗学』（講座日本の民俗宗教一、弘文堂、一九七九）がある。これは「祭神と神職」「祭祀の構造」「祭祀の機能」「祭りの変遷」「神道と歳時儀礼」「神道と人生儀礼」「国家神道と民俗神道」から構成されている。このように本書では祭祀に焦点をおいた神道民俗学の樹立がはかられている。ちなみに祭祀に関しては、岩崎敏夫・倉林正次・坪井洋文・三隅治雄・柳川啓一によって『日本祭祀研究集成』（全五巻、名著出版、一九七六―七八）が刊行されている。ただこの集成では、第一巻を『祭りの起源と展開』、第二巻を『祭祀研究の再構成』とし、以下では地域別に代表的な祭祀に関する研究をまとめる形をとっている。また宮田登は民間信仰のなかに見られるカミやタマ、他界観などの神道的要素を日常的生活環境のなかに位置づけて捉えるという視点に立って民俗神道論を展開している。<sup>9)</sup>

このように仏教民俗学、神道民俗学という名のもとに体系化された著書や叢書は民間信仰のうちに仏教や成立神道が地域社会に浸透し人々の生活慣習となっていることを解明することに重点がおかれている。換言すれば、宗教

の送り手である成立神道や仏教が、受け手である人々の生活に應じる形での変容、動態、機能に注目する調査研究なのである。それ故、その目的は成立宗教である仏教や神道の人々の生活の局面におけるあり方を解明し、ひいては成立宗教の基盤の確立をはかることにあると考えられよう。

## 二 民間信仰と日本宗教

次には逆に民間信仰を通して諸成立宗教のうけとめ手である日本人の誰でもが持つ宗教——「日本宗教」——の解明を目指した研究が注目される。これには、日本宗教独自の古型を闡明するものと、日本宗教の構成原理とその動態を分析する視点のものがある。このうちの前者を代表するのは、柳田国男と折口信夫である。

周知のように柳田国男は民間信仰を通して日本人が真によりどころとし得る、日本固有の信仰を闡明しようとした。そして『先祖の話』『日本の祭』（定本柳田国男集九巻、筑摩書房）、『氏神と氏子』『祭日考』『山宮考』（定本柳田国男集十巻）などによって、日本人は死後子孫によって葬られ、追善供養、盆や正月に丁重にまつられて、三十三回忌をへると、山にいつて山の神となる。この山の神は四月八日には里に下つて田の神となつて、稲作を守護し、秋には収穫を見とどけて再び山に帰る。これが氏神の春祭、秋祭の原型である。一方都市の神社では疫病を防ぐために夏祭が行なわれる。これらの祭りでは、神職が忌み籠り、身を清めたうえで祭式を行ない、神の託宣をえ、ついで神と共食する直会がある。古代にはこの神の託宣にもとづいて政治が行なわれた。祭りには市がたち、人々があつまり、お互いの近況など情報が交換されたとしている。

折口信夫は日本人の信仰の「古代」を靈魂観、とくに鎮魂の儀礼の中に求めている。彼のいう「古代」は「古

型」arche-typeを意味している。そして皇太子が悠紀・主基の田からとれた新穀で作られた神酒と新穀を食して穀霊を身につけ、真床覆衾に伏して天皇霊を身につけて、即位式にのぞむ大嘗祭のうちに日本の祭りの原型があるとする。すなわち、神酒と新穀を食するのが秋祭、真床覆衾に伏すのが冬祭、即位式が春祭にあたる<sup>(10)</sup>としている。ただ夏祭は柳田と同様に疫病よけの祭りとしている。このように折口信夫は柳田国男が民間の祭りを通して固有信仰の闡明を試みたのと逆に、朝廷の中心行事である大嘗祭の鎮魂の作法の中に日本宗教の古型を求めたのである。

柳田や折口が日本宗教の祖型を闡明しようとしたのに対して、堀一郎は日本宗教史のうちに時代を通して展開する日本宗教の構造の解明を試みている。すなわち堀は一九六三年の『日本宗教の社会的役割』（未来社）において、日本人には、儒教的な孝の思想とこれにもとづく祖先崇拜、權威信仰にすぎない傾向が強く認められる。けれども社会的アノミー状態の際には、そのもたらす社会不安を日本宗教のプロトプラズムとも考えられるシャマンの方向指示による緊張処理と政治的合理化によって解消させて、現在に到ったとしている。またその後の『民間信仰史の諸問題』（未来社、一九七二）では民間信仰の二つの型として氏神型とシャーマニズムのような人神型を設定して、この二つが織りなすような形で民間信仰史が展開したとしている。

私は一九七四年に著した『日本宗教の構造』（慶應通信）で、日本人は誕生から結婚までは神道、葬式や祖霊化の儀礼は仏教、人生の個人的な悩みは新宗教やキリスト教にたよるといふように、諸成立宗教をいわば彼らの心の深層にひそむ「日本宗教」に位置づけて受け入れていることを指摘した。これは一九七〇年に、イザヤ・ベンダサンが『日本人とユダヤ人』（山本書店）の中で、こうした日本人の宗教生活を「日本教」と名づけたことにヒントを得たものである。ちなみにイザヤ・ベンダサンは日本人は、祖先崇拜や氏神信仰を中核とする日本教を自覚すること

なく、いわば慣習として信じているが、ユダヤ人はユダヤ教を自覚を持って信じているとしている。

その後、ヤン・スインゲドゥは『和と分の構造——国際化社会に向かう宗教』（日本基督教団出版局、一九八二）で日本人は、誕生・七五三・結婚式は神道、葬式は仏教、身の上相談は新宗教やキリスト教というように、自己の宗教生活の必要に応じて成立宗教を攝取している。そして、宗教の送り手の側の成立宗教が、その分に応じて活動している限りは問題はおこらないが、特定の宗教がこれらすべてを行なおうとすると人々の反感をかうとの興味深い指摘を試みている。

以上のように民間信仰の中に「日本宗教」を求める研究は、宗教の受け手が日常生活を営むうえで、真に必要とする宗教の基層構造を抽出することを試みているのである。

### 三 民間信仰と民俗宗教

第二次大戦後は欧米の文化人類学や社会学の現地調査の影響もあって、地域社会の民間信仰の構造や機能の研究が隆盛した。また日本民族や文化は南方の島々、中国の華南、北東アジアなどの民族と文化が習合したものの立場が一般化した。この結果、文化人類学のシンクレティズムの理論をもとに、民間信仰は古代日本の自然宗教に外来宗教が習合して地域に定着したとの見方にたつて、中国・朝鮮・沖縄など周辺地域の民間信仰との比較研究が行なわれるようになった。<sup>(1)</sup>

地域社会における民間信仰の構造に関しては、堀一郎『民間信仰』（岩波全書、一九五二）が注目される。本書は第一部「民間信仰と民間伝承」第二部「農村社会と民間信仰」からなっている。この第二部で堀は村落における同族

団の分析を通して死霊、祖霊、他界観と、これらを媒介とした宗教的遊行者の活動を解明している。また原田敏明は、宗教は社会生活を直接的に表現しているとの視点に立って、村落の民間信仰の調査を通して、日本文化は多様な要素をすりあわせたものとの、「すり鉢理論」を展開した（原田敏明『宗教と民俗』東海大学出版会、一九七〇、『宗教と社会』東海大学出版会、一九七二他）<sup>(12)</sup>。

地域社会に焦点を置いた民間信仰の調査研究は、桜井徳太郎によってもとられている。桜井は主著『講集団成立過程の研究』（吉川弘文館、一九六二）では、まず村落構造と関連づけて講の組織と機能を捉え、ついでこれが地域に滲透していった過程を分析している。なお彼は『民間信仰』（瑞書房、一九六六）の冒頭で民間信仰は地域社会の常民のあいだにながく伝承されてきた信仰の全体をさすとし、その範囲は中核的領域を形成する原始素朴な民族信仰の系譜を持つものと、仏教やキリスト教など外来宗教の伝来とその伝播、土着化の過程において派生してきたものの両者を含み、しかもこれらが混淆複合しているとする。そして本書収録の諸論文では民間信仰が地域社会においてそれ自体の自律性のもとに内在的に、また外来宗教の影響のもとにいかに変容して現在に到ったかを具体的な調査資料をもとに跡づけている。この他直江広治は『屋敷神の研究——日本信仰伝承論』（吉川弘文館、一九六八）で地域社会の屋敷神の信仰のうちに祖霊信仰が見られることを解明した。また竹田聴州は大著『民俗仏教と祖先信仰』（東京大学出版会、一九七二）で地域の葬制の実態とその展開を細かく跡づけている。

堀一郎は一九七一年に刊行した『民間信仰史の諸問題——日本宗教史研究Ⅲ』で「民間信仰」というのは *folk beliefs, customary beliefs, Volksglauben, Aberglauben, croyances populaires* などの訳語である。しかし、近時は神話、儀礼、呪術行為、祭式、行事などを含めたものとして *folk religion, Volks religion, religion populaire* の



語も用いられる。これを民俗宗教、民間宗教、民衆宗教と訳す場合もあり、学問的にはこの方がより正確ないいあらわし方だと思われる<sup>(13)</sup>とし、これらの中では民俗宗教 *Folk Religion* が最もよいとしている。この堀の提唱以来、民間信仰にかえて民俗宗教の語が用いられるようになった。ちなみに堀は本書において民間信仰を「自然宗教的、すなわち特定の教祖を持たず、非啓示的で、教理上の体系化が行なわれず、教团的にも不完全にしか組織されない。古代的、非成立宗教的な呪術宗教の残留、継承の信仰現象群を指し、しかも他面成立宗教とも種々の面でもわり合う混融複合的なもの<sup>(14)</sup>」と規定しているが、これは彼の民俗宗教の定義とも考えられよう。

なお堀は旧著『民間信仰』では民間信仰の民間はあらゆる階層の中に程度の差を持つて分担されている常民性 *popularity* を示すとし、この常民性を持続性と伝承性を特徴とする文化概念と捉えている<sup>(15)</sup>。また信仰を観念上のものだけとせず、神話、儀礼、行事やこれらを伝承したり実践したりする集団も含むとしている。ただ民間という語は学術用語としてはあいまいで、信仰も本来は個人に内面化された思想をさしている。こうしたこともあってか、彼はアメリカのシカゴ大学を中心とする宗教学者が好んで使った *Folk Religion* という概念を民俗宗教と訳して民間信仰のかわりに用いるようになったのである。

この *Folk Religion* に付せられている *Folk* という概念はシカゴ大学の人類学者 R・レッドフィールドが地域社会を理念的に民俗社会 *Folk Society* と都市社会 *Urban Society* に二分した考えにもとづいている。彼によると、民俗社会は孤立した小地域社会で、同質の民衆が強固な集団結合のもとに暮らす孤立した小地域社会である。そこでは社会的な生活慣習に根ざす小さな伝統 *Little Tradition* が支配的である。これに対して都市社会ではエリートが個人的なつながりと、普遍的な人間性を前提とした大きな伝統 *Great Tradition* にもとづいて生活している。もつと

もこの民俗文化・小さな伝統、都市社会・大きな伝統の対比はあくまでもモデルであつて、実際には両者が連続して相互に浸透しあつてゐる。それゆえ現実の民俗文化や小さな伝統のなかには、都市社会や大きな伝統の影響が見られるので、このことを考慮して調査分析がなされねばならないとされている。<sup>(16)</sup> 堀はこのR・レッドフィールドの民俗文化の調査分析方法から示唆を得て、民俗文化の小さな伝統と大きな伝統が混融複合的な民間信仰を成立宗教との関連も考慮して研究し、その構造や機能を明白にすることを目指したのである。

桜井徳太郎は一九八二年に刊行した『日本民俗宗教論』（春秋社）で、民間信仰は自然物崇拜と精霊信仰からなる原始的な自然宗教を中核とし、それに新たに成立した祖霊信仰や氏神祭祀、生産の守護とむすびづく産霊の地域信仰が加わり、外来信仰が習合した重層的構成をなすと共に、共時的には家内神、屋敷神、同族神、土地神、村境のサエの神、さらに他境というように複層的構成をなしている。それゆえ民間信仰を総合的に把握するためには、この重層的構成と複層的構成の両者を捉えることが必要であるとする。そしてこの民間信仰の機能面をさす語として民俗宗教を用いている。また民俗宗教はいわゆる高等宗教形成の根であり、欠くことのできない栄養素となり、それが成熟する為のエネルギー源であるとしている。もつとも本書の中では民間信仰と民俗宗教がほぼ同義に用いられてもいる。それゆえ、桜井も堀と同様民間信仰にかえて民俗宗教の語を用いたと考へておきたい。

楠正弘は日本人の生活の中に儀礼的行為と結びついてあらわれる具体的な世俗的信仰を庶民信仰と名づけてゐる。そしてこの信仰現象は慣例的要素と主体的激情的要素を含んで集团的にいとなまれる。またその構成員には、教養高い知識人も、教養の低い人も宗教的に勝れた人もまじつてゐると捉へたうえで、恐山信仰とオシラサン信仰を庶民信仰の事例として調査研究してゐる。<sup>(17)</sup>

これらに対して荒木美智雄は上記のR・レッドフィールドのエリートと大衆との対立という図式の中で民俗宗教を捉えている。すなわち彼は、民俗宗教は、都市に住んで大きな伝統の中で生活する国家の担い手であるエリートの宗教に対応する農村で小さな伝統のもとに生きる周辺の民衆の宗教、換言すれば支配者による国家の宗教に対抗する抑圧され剝奪された被支配者の民衆宗教であるとする。そして日本宗教史を国家の宗教と民俗宗教の対応の展開との視点から統合的に跡づけている。<sup>(18)</sup>

#### 四 民俗宗教と習合宗教

島蘭進は、民俗宗教を「民間信仰的な基盤を濃厚に保持しながら救済宗教の持続的な影響によって、救済宗教的な教義、活動、組織のある程度の浸透が見られる信仰体系で、宗教センター・民間宗教家・小地域の信者集団の三項のゆるやかなつながりから成るもの」で、具体的には教派修験道のような伝統的民俗宗教と大衆的群参（伊勢詣、四国遍路など）、大衆的山岳講（石鎚講、富士講、御岳講）、シャーマンの職能者信仰（金神祈禱者）にみられる大衆的民俗的宗教がこれに含まれる。このうちのシャーマンの職能者信仰は金光教や天理教のように新宗教に展開する可能性をはらむとしている。<sup>(19)</sup>

なお島蘭によると救済宗教は、人間の苦難、難儀に思いをこらす思想を中核とし、浮世からの体系的、制度的避難所としての性格を持ち、一方で階層的秩序の擁護役を果たすとともに、他方では人間の限界や悲劇性に対する深い反省とそれに基づく自己抑制、および他者への無私の友愛や同胞愛の理想の文化貯蔵庫としても機能するとしている。<sup>(20)</sup> このように島蘭は民俗宗教を民間信仰のように未組織のものではなく、救済宗教の影響のもとに若干の成立宗

教的色彩をとったものをさす語として用いている。もつとも彼はその後前項で述べた堀、桜井やその影響を受けた研究者が民俗宗教を民間信仰と同義に用いることが多いので、混乱をさけたいとして、民俗宗教にかえて習合宗教 syncretic religion という語を用いている。<sup>(2)</sup>

一九八九年に著した私の『宗教民俗学』（東京大学出版会）では上記の諸先学の研究を参考にして、宗教の種類として創唱者が神の啓示にもとづいて開き、キリスト教・イスラム教・仏教などのように世界宗教となつていった普遍宗教と、誕生・死・病氣・生業などの必要から自然発生的に成立し、やがて神道・ユダヤ教・道教などのように民族宗教になつていく民俗宗教の二つのモデルを設定した。そして創唱宗教が地域社会に定着して世界宗教となつていく為には、民俗宗教と習合しなければならず、自然宗教が民族宗教になるためには、普遍宗教の要素を取り入れていかねばならない。また民間の庶民たちの間では自然宗教に淵源を持ちながらも、成立宗教化した民族宗教や世界宗教と習合し、しかもこれらの教団と離れて、慣習化した民間信仰が存在する。この民間信仰は修験者、聖、民間陰陽師、巫者などの民間宗教者によつて若干の体系化や組織化がなされると島菌のいう習合宗教になるとした。そしてさきの自然宗教に端を発し、未開宗教、古代宗教をへて民族宗教にと展開するモデルとしての民俗宗教を狭義の民俗宗教、これと民間信仰、習合宗教の三者を合わせたものを広義の民俗宗教とし、狭義の民俗宗教は人類に通底するもので、諸民族の民俗宗教の調査研究を通して共通項と相違点を発見することを、宗教民俗学の課題とした。<sup>(2)</sup>

けれどもその後、このR・レッドフィールドの民俗社会・小さい伝統、都市社会・大きい伝統の二分法に依拠した民俗宗教、普遍宗教のモデルの対比は、日本の民俗宗教を把握するには必ずしも適切ではないと考えた。これは

一つは、日本語の「民俗」という語が民間の習俗、民間伝承を意味し、この「民間」は、堀一郎によればあらゆる階層の中に程度の差を持つて持続的に継承されている常民性を示している。それ故、民俗宗教の語はむしろ民間信仰と呼ばれているものに近い。そして民間宗教者がこの民間信仰をもとに諸宗教をとり入れて体系化し、常民もこれを信じ、それにもとづいて活動しているものが島嶼のいう習合宗教にあたると考えた。なお佐々木宏幹は、民俗宗教を在来（土着）的な宗教形態とくに民間信仰と大宗教を含む外来宗教との持続的な接触の過程において形成された宗教形態をさすとし、その特色をアニミズムとシャーマニズムに求めている。<sup>(23)</sup>

そこでこれらを考慮して、一九九四年に刊行した『日本の民俗宗教』（講談社学術文庫）では民俗宗教を常民の民間信仰と習合宗教の両者を含むものとした。<sup>(24)</sup>この視点に立つと民俗宗教には具体的には、主として民俗学者によって試みられてきた民間信仰（祭り、人生儀礼、年中行事、俗信、神話、昔話、伝説など）、山岳宗教・修験道、陰陽道や巫者、社寺参詣・巡礼・群参、新宗教などが含まれる。そこで以下これらの主要な研究を紹介することにした。ただしこのうちの民間信仰に関する調査研究については、本書の「民俗宗教の研究史」の項でふれたので、ここではその他の主要な業績を近年のものに重点をおいてとりあげることにする。

まず山岳宗教に関しては、和歌森太郎、五来重他編『山岳宗教史研究叢書』（全十八巻、名著出版、一九七五—一九八四）がある。修験については、宮家準『修験道儀礼の研究』（春秋社、一九七〇）、同『修験道思想の研究』（春秋社、一九八五）、同『修験道組織の研究』（春秋社、一九九九）、宮本袈裟雄『里修験の研究』（吉川弘文館、一九八四）などがある。陰陽道に関しては、村山修一『日本陰陽道史総説』（塙書房、一九八一）、村山修一・下出積与・中村璋八他編『陰陽道叢書』（全四巻、名著出版、一九九一—一九九三）、巫者に関しては、桜井徳太郎『日本のシャーマニズム』（上・下、吉

川弘文館、一九七四―七五)、佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』(弘文堂、一九八四)、池上良正『民間巫者信仰の研究——宗教学の視点から』(未来社、一九九九)など、社寺参詣については、新城常三『新稿 社寺参詣の社会経済史的研究』(塙書房、一九五五)、巡礼に関しては近藤喜博『四国遍路』(桜楓社、一九七二)、星野英紀『巡礼——聖と俗の現象学』(講談社、一九八一)、真野俊和『日本遊行宗教論』(吉川弘文館、一九九二)、真野俊和編『講座 日本の巡礼』(雄山閣、一九九六)、遊行聖については、西海賢二『近世遊行聖の研究』(三一書房、一九八四)、群参については、藤谷俊雄『おかげまいりとええじゃないか』(岩波書店、一九六八)、西垣晴次『ええじゃないか——民衆運動の系譜』(新人物往来社、一九七三)などがある。

近世末期には民衆の群参や霊場まいりに呼応するかのようになり、民俗宗教を母胎とする黒住教、天理教、金光教などの新宗教があらわれた。また富士、木曾御嶽などでは民間宗教者の活動もあつて数多くの講が出現した。これらの講は近代には、扶桑教、実行教、丸山教、御嶽教となつていった。時代は下るが明治末から大正期には大本教が教勢をのぼしている。これらの教団はいずれも傑出した民衆宗教家が民俗宗教を民衆の救済の願いに応じうる形に超克、改編したものである。例えば赤沢文治は崇りをもたらず金神を救済神の天地金乃神として崇拜して、金光教を開教している。このこともあつて、宗教史家はこれらを民衆宗教と名づけている。その研究の主なるものは、村上重良『近代民衆宗教史の研究』(法蔵館、一九六三)、安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』(青木書店、一九七四)、小沢浩『生き神の思想史——日本の近代化と民衆思想』(岩波書店、一九八八)などがある。なおこれらの教祖は民衆から生き神として崇められ、世界の終末と新しい世(メシア)のおとづれを説いている。宮田登『生き神信仰』(塙書房、一九七〇)、同『近世の流行神』(評論社、一九七二)は教祖の生き神観を日本の民俗宗教に位置づけて分

析している。また同『ミロク信仰の研究』（未来社、一九七〇）では、教祖のとくメシア思想を民衆の豊穰を求めるミロク信仰に位置づけて説明している。

大正・昭和初期には大本教系統の世界救世教・生長の家、御嶽教の影響をうけたひとのみち（戦後PL）、法華経信仰とかかわる霊友会、その分派の立正佼成会・孝道教団、創価学会などが成立した。これらの多くは、第二次大戦中は弾圧されたが、戦後独立した。この折、北村さよの天照皇大神宮教、璽光尊（長岡良子）の璽宇など全く新しい教団も出現した。そして朝鮮戦争後の高度経済成長期には新宗教は都市に移住した宗教浮動人口を掌握して急成長した。この当時の新宗教の研究には、佐木秋夫・乾孝・小口偉一・松島栄一「教祖——庶民の神々」（青木書店、一九五五）、高木宏夫『新興宗教——大衆を魅了するもの』（講談社、一九五八）、同『日本の新興宗教——大衆思想運動の歴史と論理』（岩波書店、一九五九）、井門富二夫『世俗社会の宗教』（日本基督教出版局、一九七二）などがある。なお荒木美智雄はこれらの民衆宗教・新宗教はエリート(25)の国家宗教に対応するものだが、その基層には folk religion(26)があるとしている。

一九七〇年のオイルショック以降になると日本の民俗宗教を海外の宗教と結びつけてシンクレティックな統合を試みた阿含宗、世界真光文明教団、GLA、オウム真理教などの西山茂のいう《霊II術》系新宗教、やはり霊能を重視する真如苑が勢力をのばしてくる。また「小さい神々」と通称される民間祈禱師が輩出した。(26)こうした近年の新宗教に関しては、宗教社会学研究会によって民俗宗教との関連も考慮に入れた調査研究が積極的になされている。その主なものには、井上順孝・孝本貢・塩谷政憲・島蘭進・対馬路人・西山茂・吉原和男・渡辺雅子共著『新宗教研究調査ハンドブック』（雄山閣、一九八二）、井上順孝・孝本貢・対馬路人・中牧弘允・西山茂編『新宗教事

典』(弘文堂、一九九〇)、単著には沼田健哉『現代日本の新宗教——情報化社会における神々の再生』(創元社、一九八八)、井上順孝『新宗教の解説』(筑摩書房、一九九二)、島菌進『現代宗教の可能性——オウム真理教と暴力』(岩波書店、一九九七)などがある。

## 五 世俗化と民俗宗教

宗教の世俗化といった場合には、成立宗教の信者が社寺や教会から離れていく現象と、宗教の本質をなす聖なるものが俗化する現象の二面が考えられる。前者は氏子や檀家の減少、後者は神仏像が美術観賞の対象とされたり、聖典が読まれなくなる現象をさしている。例えば、一九九四年の読売新聞の調査では礼拝、お勤め、修行、布教などしている人は六・九%、教典、経典を読む人は七・〇%となっている。ところが民俗宗教とかかわる墓まいりは七二・二%、初詣は六一・七%、お守り・御札を買うは二三・〇%となっている<sup>27)</sup>。

こうした状況に直面して、既成の成立宗教教団では、人々の関心をあつめ信者を獲得する為に政治、情報、商品、企業を利用してはいる。また逆に政治や企業などが宗教教団から離れはしたものの、民俗宗教的指向を持つ人々を掌握して利用しようとしている。特に近年はこうした傾向がいちじるしいことから人々の関心をひき、いくつかの研究をもたらしした。そこで最後にこれらのものを紹介することにした。

政治に関しては、古来の民俗宗教では、マツリ(祭)で得た神託をもとにマツリゴト(政治)を行う、祭政一致の形がとられてきた。明治維新時の太政官と神祇官の設置はこの思想にもとづいている。また日本の民俗宗教では、神への崇拜と怨霊(御霊神)の祟りの怖れが中核をなしているが、国家神道下においては、前者は伊勢神宮、後



靖国神社・護国神社に集約されている。村上重良『国家神道』（岩波書店、一九七〇）、同『慰霊と招魂——靖国の思想』（岩波書店、一九九五）はこの問題をとりあつかっている。なお同じく村上の『国家神道と民衆宗教史』（吉川弘文館、一九八二）に見られるように国家神道に従わない民衆宗教は弾圧された。第二次大戦後は戦時中に政治権力の弾圧を受けた新宗教が活動のうしろ盾を求めて政治家に接近し、政治家も票あつめに新宗教を利用しようとした。創価学会は、国立戒壇の設立をめざして公明党を結成した。もつとも現在はこの試みは放棄している。こうした新宗教の政治進出は村上重良『現代宗教と政治』（東京大学出版会、一九七八）でふれられている。

地域社会では行政が地域住民の結合や観光の為に民俗宗教の祭を利用したり、新しいイベントを創出している。特にこうした傾向の強い都市祭礼の研究には、柳川啓一『祭と儀礼の宗教学』（筑摩書房、一九八七）、松平誠『都市祭の社会学』（有斐閣、一九八九）、藺田稔『祭りの現象学』（弘文堂、一九九〇）、和崎春日『大文字の都市人類学的研究——左大文字を中心として』（刀水書房、一九九六）、小松和彦編『祭りとイベント』（小学館、一九九七）などがある。

古来、盆、正月、まつりは親族や仲間があつまって相互に情報を交換する機会とされていた。また既成教団ではその教え、儀礼、活動、本部の施設、教主の生活などを教師や信者に伝える為に、新聞、雑誌、書物さらにテレビやビデオ、インターネットのホームページなどを利用している。こうした教団の情報発信については、YTV情報産業グループ（山本明・青木貞信・野崎茂・安田寿明ほか）『情報産業としての宗教』（サイマル出版会、一九七五）が、創価学会、霊友会、天理教、PL教団、金光教、出羽三山、天照皇大神宮教、恐山をとりあげて、各教団が本部の施設、メディアなどによるシンボル操作をもとにコミュニケーションをはかっていることを指摘している。も

つとも現在のような高度情報化社会になると、教団が布教の為に情報発信をするのみでなく、一般の新聞、週刊誌、雑誌、宗教書、マンガ、ラジオ、テレビなどが種々の宗教情報を発信している。これらについては、『東洋学術研究』が一九八九年、二八一三で「情報化社会と宗教」を特集している。本誌によると一般の宗教情報には民俗宗教の行事やイベント、靈異譚、何らかの事件をおこした教団の情報など多様なものがあるが、特に行事やイベント、狂信的なカルトの報道など民俗宗教にかかわるものが多くの読者や高い視聴率を得ているようである。なお特に現在はオウム真理教にみられるようにインターネットを利用する教団が出現しているが、土佐昌樹『インターネットと宗教——カルト・原理主義・サイバー宗教の現在』（岩波書店、一九九八）ではカルト集団のインターネットの利用、国際宗教研究所編『インターネット時代の宗教』（新書館、二〇〇〇）では宗教団体のインターネット使用の現状、影響、功罪がとりあげられている。ちなみに現在日本各地の現代宗教に関する情報を集めて公開する「宗教情報リサーチセンター」が設立されていることを付言しておきたい。

祭り、縁日、正月などの際には、社寺ではお守り、御札、おみくじ、絵馬、曆、縁起ものなどが頒布され、境内の露店では食物、玩具、雑貨などが売られている。新宗教の教団でも教団の祭具、聖典を始めとする書物、雑誌などを販売している。今一方で、宗教と直接かかわりを持たない商店やデパートでは正月のお節料理やお飾り、バルンタイダーのチョコレート、雛人形や鯉のぼり、盆提燈、七五三や成人式の着物などが売られている。このような民俗宗教にかかわる霊地や行事での消費者行動は石井研士『都市の年中行事』（春秋社、一九九四）、島藺進・石井研士編『消費される〈宗教〉』（春秋社、一九九六）などで注目されている。

結婚式や葬式は古来の民間信仰では家の行事として行なわれた。近代になると結婚式は神社、葬式は檀那寺で行

なうようになり、現在では結婚式と披露宴はホテルやブライダルホール、葬儀は葬儀場でなされている。またそのにない手も家、親族、同族、組からその当事者の所属する企業の部や課が中心となっている。伝統的な葬儀では、喪家から墓までの葬列が重要な意味を持っていたが、井上章一が『霊柩車の誕生』（朝日新聞社、一九八四）で指摘したように霊柩車の登場によってその形式が大きくかわっていった。村上興匡「大正期東京における葬送儀礼の変化と近代化」（『宗教研究』二八四、一九九〇）、葬送文化研究会編『葬送文化論』（古今書院、一九九三）、新谷尚紀編『死後の環境』（講座人間と環境九、昭和堂、一九九九）では、民俗宗教をとり入れた新しい形の葬儀が紹介されている。会社为主体となった葬儀は中牧弘允編『社葬の経営人類学』（東方出版、一九九九）で分析されている。また南知恵子は『ギフト・マーケティング』（千倉書房、一九九八）で結婚式に注目している。

このように世俗化の進展にともなって信者の離脱に苦しむ成立宗教は政治に支援を求めたり、情報産業化、聖なものの商品化、企業化、企業と提携するなどして、民俗宗教の素材を再活性化することによって信者の心をつかもうとしている。一方政治家、情報産業、マスコミ、コマーシャルイズム、葬祭業者は逆に慣習として民俗宗教を信じている人々の心を成立宗教の力を借りて掌握することによって利益をはかっていると考えられるのである。

## 結

日本の自然宗教に淵源を持ち仏教や成立神道の要素を含む民間信仰は日本人の心の深層に秘められている。そして成立宗教とは無関係の家や地域社会さらには民族や国家の諸行事となっている。具体的には誕生・七五三・成人式・結婚式・厄年・葬儀や祖霊化の儀礼、正月・彼岸・雛祭・端午・七夕などの行事、各地域の伝説や昔話、日本

人の原風景ともいえる山川草木、湖や海のおりなす聖地などがこれである。こうした民間信仰はただ単に慣習として伝統的に保持されるだけではない。社会的な危機の際には、民間信仰を超克し、その諸要素を組みかえた習合宗教が出現する。伝統的には神仏習合、修験道、巡礼や遍路などがこれにあたり、近世末以降はこうした性格をおびた新宗教が出現した。私は本小論ではこの民間信仰・習合宗教を統括する概念として民俗宗教の語を使用した。

ところで現在は日本に限らず世界各地で自然宗教を母胎とする民俗宗教が地域の守護神、祖先などその宗教の中核的なものを温存させ、その脈絡の中で、仏教、キリスト教、イスラム教などの世界宗教を受け入れている。日本に於いても葬式仏教化した仏教は勿論、キリスト教にしても、祖先崇拜を容認して初めて定着し得たのである。また民俗宗教を超克し再組織化した新宗教も出現した。こうしたことからすると人類にとって真に必要なとされる普遍的な宗教の本質は、世界宗教のうちにあるのではなく、むしろ人間が自分たちの生存に必要なものとして育んできた自然宗教、それを母胎に世界宗教や民族宗教をうけとめた民俗宗教の側から世界の諸宗教をとらえなおすことによつて、初めて把握しうると考えられるのである。<sup>(28)</sup>

けれども不幸なことに現在の日本では、こうした民俗宗教を自己の利益の為に悪用したとしか思えない狂信的なカルトが出現している。それだけではない。かつて家や地域社会、社寺で真摯に営まれた民俗宗教の行事が行政、コマーシャルリズム、葬祭業者、マスコミに利用されている。こうした風潮をなくするためには、民俗宗教の中に真に人間にとって必要とされる宗教性を抽出し、それを宗教界は勿論、社会の人々が生かしていくように、研究者が努めることが必要とされるのである。この小論に「今、なぜ民俗宗教か」と問いかけたのは、こうした意図にたつている。

最後に今一つ強調しておきたいことは、冒頭でも述べたように、民俗宗教は教祖が唱導した創唱宗教、特定の教義、儀礼を確立した民族宗教のように実体概念ではないということがある。民俗宗教は、日本人の宗教性、さらには、人類に普遍的な宗教を解明する手段として、研究者が抽出する操作的な概念である。<sup>(29)</sup> それ故その研究にあたっては、上記の民間信仰、習合宗教の実態を調査分析することから始めなければならない。そして、その成果を他のこうした現象と比較してより精微化していくことによつて人類にとつて真に必要とされる普遍的な宗教のモデルを描くことが可能になると考えられるのである。

#### 注

- (1) これらの類語及び民俗宗教に包摂される分野や事項に関しては、池上良正・島蘭進・徳丸亜木・古家信平・宮本袈裟雄・鷲見定信編『日本民俗宗教辞典』東京堂、一九九八年、参照。
- (2) これら先学の研究についての私の見方については、宮家準「民俗宗教の諸研究」宮家準『民俗宗教へのいざない』慶應通信、一九九〇年、二二七―二五八頁、宮家準「民俗宗教の研究史」宮家準『日本の民俗宗教』講談社、一九九四年、参照。
- (3) 姉崎正治「中奥の民間信仰」『哲学雑誌』一三〇号、一八九七年、九九六頁。
- (4) 姉崎正治、上掲論文、九九七頁。
- (5) 加藤咄堂(熊一郎)『民間信仰史』丙午出版社、一九二五年、一一二頁。
- (6) 池上広正「民間信仰」『現代宗教講座』五、創文社、一九五五年、池上広正『宗教民俗学の研究』名著出版、一九九一年、三三―三九頁。
- (7) 村山修一「神仏習合思潮」平楽寺書店、一九五七年、村山修一『本地垂迹』吉川弘文館、一九七四年。
- (8) 五来重「仏教と民俗」原田敏明編『信仰と民俗』日本民俗学大系八、平凡社、一九五九年。なお五来はその後一九七九年には『仏教と民俗』正・続、角川書店、翌年には編著『仏教民俗学』講座日本の民俗宗教二、弘文堂を刊行している。
- (9) 宮田登『民俗神道論——民間信仰のダイナミズム』春秋社、一九九六年。

- (10) 折口信夫「大嘗祭の本義」『古代研究 民俗学編二』折口信夫全集三、中央公論社、一九七八年、一七四—二四〇頁。
- (11) 鈴木正崇「アジアの民俗宗教の比較研究」『宗教研究』二九二号、一九九二年、参照。
- (12) 「すり鉢理論」の表記は住谷一彦『日本の意識——思想における人間の研究』岩波書店、一九八二年、二三—三三頁による。
- (13) 堀一郎『民間信仰史の諸問題』未来社、一九七一年、九頁。
- (14) 上掲書、一〇頁。
- (15) 堀一郎『民間信仰』岩波書店、一九五一年、四九頁。
- (16) R. Redfield, *The Natural History of the Folk Society*, in: *Human Nature and the Study of Society*, vol. 1, 1962, pp. 294-302.
- (17) 楠正弘『庶民信仰の世界——恐山信仰とオシラサン信仰』未来社、一九八四年、一〇—一一頁。
- (18) 荒木美智雄「日本民俗宗教 総論」小野泰博他編『日本宗教事典』弘文堂、一九八五年。
- (19) 島蘭進「民俗宗教の構造的変動と新宗教」筑波大学哲学思想系論集』六、一九八五年。
- (20) 島蘭進『現代救済宗教論』青弓社、一九九二年、八一—一二頁。
- (21) 島蘭進「初期新宗教における普遍主義」南山大学宗教文化研究所編『神道とキリスト教』春秋社、一九八四年。
- (22) 宮家準『宗教民俗学』東京大学出版会、一九八九年、七一—一頁。
- (23) 佐々木宏幹「聖と呪力の人類学」青弓社、一九八九年（講談社学術文庫、一九九六年、一〇—一頁）。
- (24) 宮家準『日本の民俗宗教』講談社学術文庫、一九九四年、二八一—二九頁。本書では、創唱宗教・世界宗教と自然宗教・民族宗教を対比させ、その中間に民間信仰、習合宗教を位置づけている。普遍宗教の語をさけたのは、この語がもともとキリスト教を普遍宗教とする発想にもとづく宗教学者のものであったことによっている。
- (25) 荒木美智雄「民俗宗教としての新宗教」國學院大学日本文化研究所『近代化と宗教ブーム』同朋舎、一九八九年。
- (26) 大村英昭・西山茂編『現代人の宗教』有斐閣、一九八八年、朝日新聞社会部『現代の小さな神々』朝日新聞社、一九八四年。ちなみに「幸福の科学」の大川隆法はG・L・Aの高橋信次の影響を受けている。
- (27) 石井研士『データブック 現代日本人の宗教』新曜社、一九九七年、五九頁。
- (28) 宮家準編『民俗宗教の地平』春秋社、一九九九年、i—v頁。
- (29) 山折哲雄・川村邦光編『民俗宗教を学ぶ人のために』世界思想社、一九九九年では「方法としての民俗宗教」との章が設けられている。また池上良正も本誌所掲の論文「宗教学の方法としての民間信仰・民俗宗教論」でこの立場を標榜している。

## 書評と紹介

間瀬啓允著

### 『生命倫理とエコロジー』

玉川大学出版部 一九九八年一月一日三日刊

四六判 二二二頁 二六〇〇円

伊藤道哉

#### 一 はじめに

筆者は、「現在の豊かな物質文明のなかで今私たちが忘れかけているもの、欲望する自己中心・自分中心の生き方のなかで今私たちが忘れかけているもの、〈与える愛〉という人間愛を、今もう一度私たちの心のなかに呼び起こす必要があるのではないか。」(20) 算用数字は、引用の頁を示す。以下同様」と提言する。本書は、与える愛を実践するために筆者が思考し、実践してきた歩みをまとめたものである。その営みの動力因として「私たちの命は、みな神／仏のなかにあつて、私たちは生かされて生き、動き、かつ存在しているからである。」(20) という筆者の、宗教的視点がある。この視点は、強者の論理に屈することなく常に弱者の側におく筆者の立場を産んでいる。

また、筆者が、「生命中心 (biocentric) の倫理」(20)、に基づき「ささえあう生命体」(21) の有り様を、考察する原点

は、「母のガン死」(120) であろうと評者は感じている。母の死を受容し、キューブラー・ロスの「成長の最後の段階での死 Death The Final Stage of Growth」(92) に共感して、それをめざす筆者の「よく死ぬ」ことは「よく生きる」こと」(93) の営み、「死にがいに通じるような生きがい」(93) の普遍の創造の深みが本書に結実している。

#### 二 内容の紹介

本書は五章から構成される。章立てのままに、評者はナビゲータの役割をつとめたい。

- I 生命倫理とエコロジー
- II エコジカルな生命倫理
- III 生命倫理と死の科学
- IV 現代人の死に方
- V サナトロジー

#### I 生命倫理とエコロジー

「I 生命倫理とエコロジー」は、筆者の生命倫理アプローチの基礎固めにあたる部分である。「生命倫理は倫理である以上、価値を問題にする。これにたいしてエコロジーは生物学の一分野として、科学的事実をあつかう。とすると、表題にかかげた「生命倫理とエコロジー」は、倫理的価値と科学的事実の両方にかかわることになる。つまり、お互いに話し合うことのできないように思われる「二つの文化」、人文学と自然科学にかかわることになるのである。」(2) 筆者は、客観のみをよし

とし、科学を盲信する自己中心的あり方を問い直す。「これまでの私たちの内部に潜む人間中心的な価値観・世界観は打ち破られ、人間のもつ自然的・生物学的側面が改めて見なおされることになるだろう。」(14)

筆者は、人文科学にその足場を置き、「生命中心(biocentric)の倫理」(20)に「価値のローカス」(27)を「経験」の中に定める。共に生き、生かされる存在としての生命の価値付けがなされるのである。

「生命の存続とその質の向上のために、私たちはどのような知識を使ったらいいのか、という問いに答えてくれる知識は、英知である。そして、この「英知」と結びつくのは生存の科学である。しかし、「生存の科学」は単なる科学ではない。というのも、行動を導く英知は生物学の知識と人間の価値をとくにく強調するからである。そこで、単なる科学とは異なる、この「生存の科学」は、たとえばV・R・ボッター(米国のガン研究者、「バイオエシックス—未来への橋—一九七一年)によって、「エコロジカルな生命倫理」といわれたのである。今日における私たちの決断は、生命の存続のために何をなすべきか、何をなさねばならないかという問題、あるいは生命の質を維持し向上させるためには何をすべきでないか、何をしてはいけないかという問題、つまり由々しい倫理的な問題になっている。そして、この古い問題が新しい枠組みのなかで、つまりエコロジカルな事実にもとづいてなされる倫理的な決断というかたちで、いま私たちに突きつけられているのである。」(16)その底えとして、筆者は経験の豊かさを尊重する立場を提示する。

「たしかに、人間生命が示していることは、人はただ「生きる」だけでなく、「よく生きる」ことを望み、またさらに「よりよく生きる」ことを望む、ということだ。「よく生きる」とか、「よりよく生きる」ということは、経験を豊かに積み上げるといふことであろう。人はすぐれて経験の豊かさを享受する主体だからである。」さらに、筆者は人のみならず「経験する能力をもった生命形態は、生命尊重と生命維持の権利」を持つとする。

「II エコロジカルな生命倫理」は「ささえあう生命体」の立場から、エコロジーII生態学の再発見が行われ、「ささえあう「いのち」は、エコロジカルないのちである。」(71)との洞察がなされる。

「III 生命倫理と死の科学」は、前章を承けて「共生」II「共死」という、生死一如の生命観を展開している。「自然と人間との共生を可能にする現実的な基盤は、エコロジカルな、生命中心の倫理である。その倫理にもとづけば、自然も人間もひとつの生命体である。そして、人間は自然を生きものとして、自分と同じように見ている。したがって、自然との共生は自然との共死をも含んでいる。「共生」とは「共死」が裏打ちになっている共生のことだからである。それはまさしく生命が死に裏打ちされた生命であることと同じである。」(75)「死は生命の一部なのである。「生きながら死ぬ覚悟のできている人だけが、本当に生き生きと生きているといえる」と、スイスの精神病理学者ユングはいう。人間の本当のあり方には死が含まれているのである。」(77)



筆者は、デスエデュケーションの必要性を、「中世ヨーロッパのラテン語の言葉、あの「メモント・モリ」は、死は人間の親しい友人だ―片時も忘れてはなるまいぞ―という警句として、座右の銘だったのである。ところが、この警句は、現代では無視されている。現代の私たちは、この警句を素直に受け取らず、反対に、どうにかしてこれを忘れ去ろうとしている。「死を忘れるな」ではなく、「死を忘れ去れ」であって、刹那的な楽しみに身をやつし、生を享樂している。けれども、生まれた以上、かならず死ななくてはならない。この当然の死がある日突然、私たちの意識にのぼってきて、死の恐怖にとらわれる。そこで私たちは死を忘れようとする。しかし、けっして本当は、忘れ去ることはできないのである。」(81)「死の医学化」―死のメデイカライゼーションである。死にゆくプロセスや死そのものに情緒的なものが入らず、ただ医学的にのみ処理されていくのである。しかし、いま死とは、私たちにとって単なる科学的、医学的なできごとにはすぎないものなのだろうか。」(82)

筆者は、経験の豊かさを享受する主体として、死の情緒的側面が欠落し、医学的イベントのみに矮小化されることへの懸念を表明する。「私は両親の死をとおし、また兄や姉の死をとおして、死がもっている現実的な厳肅さというものを感じ、またこれを情緒的に体で覚えるという経験をしている。しかし、今ではこのような体験のできる人びと、とくに子どもや青年たちはほんとうに少ない。死が、そういう情緒的なものから極めて科学的なものになってしまっているからである。病院死の増加

にもなつて、死が科学的なものになってしまっている死という非常に複雑で大きな問題が、血圧の低下であるとか、貧血であるとか、電解質の異常であるとか、尿量の変化であるとか、そういうふうな医学的な側面だけでとらえられ、死がもっている情緒的な側面が軽んじられてしまっている。」(82)「人は血圧が下がり、貧血が進み、呼吸が浅くなつて肉体的に死ぬ。人はまた淋しさや悲しさを感じ、生きる意欲をなくして精神的に死ぬ。さらに職を失い子どもたちも見舞いに來なくなり、多くの人間関係を絶たれて社会的に死ぬ。また潤いに乏しい今の病院のような環境では、人は肉体的、精神的、社会的に死ぬ以前に、文化的に死んでいる。そして最後に、人は死を前にして死そのものを思い、死後の世界や生命に期待をよせながら宗教的にも死ぬ。しかし、ただ死ぬのではない。よく死ぬことができる。人は死に向けて、なおも成長しつづけることができるからである。だから現代医療の大きな課題として、肉体的な延命とともに、精神的、社会的、文化的、そして宗教的な側面も含めた、いわば全人的な延命をめざす医療のあり方が問われてくる。」(92)として、QOLを高める新たな緩和医療の取り組みの場としてホスピス、ビハラーを紹介する。「ホスピス、ビハラーの数自体は、イギリス、アメリカに比べると、日本でははるかに少ない。「一県」ホスピス、ビハラー」は夢のまた夢なのだろうか。」(93)と将来への期待を述べる。二〇〇〇年六月十五日現在、全国緩和ケア病棟承認施設は、七十五施設千三百八十四病床である。

さらに筆者は、オートノミーについて、そしてインフォーム

ド・コンセント及び告知に関して、「経験の豊かさ」に裏打ちされた論を展開してゆく。「患者の自己決定やインフォームド・コンセントには、生命倫理の基礎である「医師と患者のありべき平等な関係」ということが原理的に意味されているのであるから、私たちはこのことをよくわきまえて、これを日常の生活のなかに生かしていかななくてはならないのである。」(501)しかし、「あるべき平等な関係」という建前論にはいささか物足りなさを評者は感じてしまう。

いわゆる丁寧なムンテラ、柔らかな告知がインフォームド・コンセントであるかの誤解が未だにはびこっている。しかし、コンセントを与えるのは患者であり、インフォームド・コンセントの主語は患者に他ならない。医療側がインフォームド・コンセントをするのではない。また、告知は、患者の理解度、受容の程度に関わらず、医療者側が一方的に情報を患者に対して丸投げするものであり、情報のやりとりに基づく共同の意思決定プロセスであるインフォームド・コンセントとは異なる。この点を明確にしていだきたかった。

WHOヨーロッパ会議の宣言では、「患者が与えるインフォームド・コンセントはあらゆる医療の必要条件であること」を明言しており、「知る権利」は「知らないでいたい権利」に勝ることを謳っている。

しかし、一方的に「病名」を伝えること、「病状」を説明すること、「治療方法」を説明すること、「治療の見込みがない」ことを伝えること、「余命」を伝えることは、癒す力、治る力を奪う「医の呪い効果」を生む。したがって、治療の見込みが

なくとも、治療法が尽きても、医療の支援が引き続いて受けられるということを伝えてゆく必要がある。

インフォームド・コンセントとは、ある治療行為を行うかどうかの選択権を有する法的成人(患者もしくは代理人)が、その治療法の危険性および有効性について、十分な知識を得、理解したうえで、強制されることなく自ら進んで決断し、治療法の実施に同意したことを意味する。その目的は、患者が自発的に治療法を選択できるようにすること、患者を保護すること、責任ある治療行為を保証すること、不当な医療が行われるのを避けることなどである。

医療者・研究者は、患者・被検者が医療措置を受けるかどうか判断するのに必要な情報を、理解できる言葉で説明しなければならぬ。患者・被検者は、納得のいくまで質問し、内容を理解した上で、医療措置を受けるか否かを自由意思によって決定し、この自己決定は最大限尊重されなければならない。

#### IV 現代人の死に方

本章では、米国を中心とした「尊厳死」(128)、「オランダの安楽死」(137)、「日本の積極的安楽死の条件」自分の最期を自分で決めることは是非について経時的な整理と、今後の展開についての見解がまとめられている。評者として付け加えるべきは、米国の状況の急展開であろうか。「尊厳死法」として、医師による患者の自殺補助を法制化しているのはオレゴン州のみであるが、現在他の二十を越える州でも同様の法制化が検討されており、今年には、東部最北のメイン州での住民投票が予定されている。

一方、米国下院は一九九九年十月二十七日の本会議で、医師が薬品により末期患者の安楽死を補助することを禁じる疼痛除去促進法案を可決した。上院も近く同様の法案を採択する予定である。法案は、医師が患者を死亡させるために致死薬を処方することを禁止し、患者の苦痛軽減を目的とする薬品の使用を許可している。また、薬品使用の目的が安楽死か苦痛軽減かの判断は行政官が行う。この法案の成立によって、医師の自殺補助を認めるオレゴン州法は、事実上無効になると考えられる（星野一正・一九九九年疼痛除去促進法、時の法令、一六一〇号、二〇〇〇年）。

#### V サナトロロジ

はじめにサナトロロジの三類型が解説される。

第一は、従来の医学の枠組みのなかで考えていこうとするもので、とくにこの分野では、法医学と解剖学の立場からの研究や知識が重要視される。ここには死体の調査、死亡時期の判定、死因の確認、死体の身元の確認、死体の解剖などが含まれる。

第二は、死を心理学や社会学、精神医学や看護学の立場から考察していこうとするもので、とくに死にゆく患者の心理や、遺族の悲嘆について学ぶことが重要とされている。また、末期患者の心理的側面だけでなく、さらにその社会的側面からの研究も重要であることが指摘されている。死にたいする心の準備、心の整理は、こうした極端な恐怖や不安を和らげるために大切なことであると教える、こうした立場からの死についての考察が、第二の類型のサナトロロジである。

第三は、哲学、倫理学、宗教学、文化人類学などの分野から、死の研究をすすめる立場である。具体的には、死生観や埋葬儀礼、遺骨などにたいする考え方について比較文化的に研究をすすめる立場である。デス・エデュケーションに関する研究もここに含まれる。したがって、第三の類型といわれるサナトロロジは、「生の完成としての死」について研究する学問であり、死生観、人生観、価値観、宗教などと密接に関係していくことになる。」(177)

筆者自身のサナトロロジへの取り組みが第三の類型に則ってつぶさに述べられる。「そのテーマは「永遠の今」|| 永遠と結びついた現在の今を生きるという自覚のもとで、課題としての死を解決してゆこう、というものである。そのために、「死からの存在」|| 死から出発して生きている存在であるという自己認識をもと、とすでに提言した(本書III章一節)。それは、死を生命の一部としてもつ存在として人間には自己の本来の生き方があるからだ。こういう自己認識は、死から生を考えて、「死」から「生」を学ぶところに成り立つ。死は避けられない、生きていくかぎりかならず死ぬ、死は生の一部なのだ、という自己認識から出発し直せば、「では、どう生きたらよいか」と考える新たな機会となる。そして、この機会をおとして、現在の刻一刻の生活のなかに永遠の生を感得し、魂の平安を得て、残された人生を充実して生きていこうという死生観に至ることができる。これが、「永遠の今」を生きることによって、課題としての死を解決してゆこう、という私の議論の道筋なのである。」(177)

また、「やがて死ぬ当たり前のことを受け入れられずに、「死にたくない、死にたくない」と苦悩する患者にどう接すべきか。筆者は「死はだれもがとらなくてはならない通過点である。またお会いしましょう。」(188)と対応する。

筆者はさらに、魂について語る。本章「サナトロジー」は、筆者自身によって、「わたしのサナトロジー」(関根清三編『死生観と生命倫理』東京大学出版会、一九九九年八月、一九二—二〇三頁)として再展開される。それについての関根清三東京大学教授のコメント(二六九頁)を引用する。「大きな批判を二つだけ想起しておく。一つは、「死生観」というのは間違いであり、サナトロジーは死の学だ」といわれるが、死は生の終焉であり両者は密接に関連しているのだから、切り離さないほうがいいのではないか、という批判があった。本稿ではこの批判を受け入れ修正が施されている。第二の批判は、たとい「メタファーとして」であれ「魂」とか「あの世」について語ることに、この世の無価値と無秩序を隠蔽して意味を虚構することにならないか、というものであった。この点は、依然、本稿でも応えられていない。」確かに批判はあろう。しかし、筆者が自らの物語の一部として魂を語ることは、物語であるが故に、語り手の「魂」のケアにつながっていると考えることも可能であらう。

以上、本書の内容について概観した。また、先学非力を省みず、追加、もしくはコメントを付した。

### 三 終わりに

はじめのところで述べたが、本書は、筆者自身の「よく死ぬ」ために「よく生きる」ことの営み、「死にがいに通じるような生きがい」の普段の創造の産物である。筆者の営みに評者は共感する点が多い。

評者は、ここ数十年来、ALS(筋萎縮性側索硬化症)等神経難病患者・家族の療養のあり方を探求してきた。ALSは原因不明・治療法無し・予後不良に加え、コミュニケーションの手段が次第に奪われるという過酷さの故、欧米ではしばしば、安楽死、医師による自殺補助の対象疾患とされてきた。カナダで自殺補助を受けた女性 Sue Rodriguez 事件をはじめ、ALS患者の死ぬ権利を巡る訴訟も多い。

しかし、一見、自己決定に基づいて尊厳ある死を選択したかのようなケースであっても、その実態は棄絶死(皆から見捨てられ世を傭んでの死)である場合が少なくない。また、安楽死、自殺補助の根本原因として療養体制、緩和ケアの不備があると考える。安楽死、自殺補助の希望も、実はもつと親密な支えがほしい、という訴えであり、罹病後比較的初期、不安と絶望がピークに達した時点で安楽死、自殺補助の希望が表明される可能性が高く、その時期を乗り越えれば次第に訴えも少なくなつてゆく可能性がある。また、ALS患者の生き様そのものが、臨床倫理の解決に当たる医療者自身の生死観を鍛えてくれる。米国の一三〇万部を越える大ベストセラー(ニューズウィーク、ペーパーバックベストセラーで、相変わらずの第一位)ミッチ・アルボム『モリー先生との火曜日』(NHK出版、一

九九八年)の中で、ALS患者モリー先生は、「いかに死ぬかを学べば、いかに生きるかも学べる」と、自分自身のアルスモリエンディ「死の技」を弟子ミッチ・アルボムに伝えている。

「仏教徒みたいにやればいい。毎日小鳥を肩に止まらせ、こう質問させるんだ。「今日がその日か?用意はいいか?するべきことはすべてやっているか?なりたいと思う人間になっているか?」この覚悟の定まった生き様に、医療者は自らの人生の価値観を根底から問い直す必要があると評者は考えている。筆者の営みも、モリー先生の「アルスモリエンディ」と軌をいつにするものであろう。

本書を契機として、いのちの深みに迫り、自らの生と死の有り様を工夫することは、またとない喜びであると評者は考える。合わせて、本書出版後の、関連文献を付記して、書評を閉じることにしたい。

(1) J・ボウカー(石川都訳)『死の比較宗教学』玉川大学出版部、一九九八年一〇月。

(2) 神田健次編『生と死』講座現代キリスト教倫理1、日本基督教団出版局、一九九九年七月、第七章、窪寺俊之「安楽死と尊厳死」。

(3) 市野川容孝『身体/生命』岩波書店、二〇〇〇年一月。

(4) 河野友信・平山正実編『臨床死生学事典 死を問うことは、生を問うことである』日本評論社、二〇〇〇年三月三日。

(5) 藤腹明子『仏教と看護』三輪書店、二〇〇〇年七月。

島 齒 進 著

『時代のなかの新宗教』

—— 出居清太郎の世界 一八九九—一九四五——

弘文堂 一九九九年二月一五日刊

A5判 二六八頁 三五〇〇円

薄 井 篤 子

本書は島齒氏が一九八七年から進めてきた修養団捧誠会の調査の成果をまとめたものである。著者の捧誠会研究は著者個人のみならず大学院の演習テーマともなったため、その共同調査の結果がまず一九九二年に『救いと徳』として刊行された。本書はその姉妹書として位置づけられている。『救いと徳』で著者は、代表者として研究の経緯を説明し、第一章において捧誠会の概略をまとめ、教祖の言葉や信者の体験談を通じて、その道徳思想の要点を整理している。コンパクトに整理されていたものの、その章だけでは残念ながら捧誠会の思想の面白さを十分感じるには至らなかった。しかしすでに、さらに時代背景の中で考察を深めることで、著者が感じる捧誠会の宗教観のユニークさや意義を本格的に明らかにするとして本書の執筆が予告されていた。同教団の活動に関心を抱く一人として刊行が待ち遠しかった。

そして七年後に本書が刊行された。その間、著者は実に精力的に多くの研究書を発表してきた。その中には、社会において

宗教に対する不信や疑惑が強まる中で、宗教研究者としての責務として取り組んだものも多いであろう。別書で宗教と暴力についての長い考察の末に、著者は願うようにこう記している。「これまでのところ商業主義・自由競争主義の悪影響にどれほど曇らされているにせよ、今後、生氣に満ちた宗教生活や深みのある宗教的思惟・感性が日本社会に花開き、実を結ぶ可能性は十分に存在しているはずである」(『現代宗教の可能性―オウム真理教と暴力』二〇一頁)。本書は、捧誠会という一新宗教教団の世界観の分析という体裁をとってはいるが、「日本の新宗教について考えると同時に、一方で広く宗教というものについて、他方では近代日本の庶民の宇宙観や人生観について考えたい」という大きな視野のもとで執筆された。重い課題を前に自問自答する年月があつたことが、本書の執筆の内容や意義に大きく反映しているのは間違いない。

著者は捧誠会に対して「陽気な笑いと泰然たるゆとりがいのちへの畏敬の念に根差した静かさや敬虔さがある」「熱中な憧れや危機感とうまく調和している」という魅力を感じている。そのユニークな特徴が、出居清太郎(一八九九―一九八三)という人物を中心にとのように生み出されたかに関心をもち、「幼年時代からの清太郎の人生をたどるとともに、新しい宗教世界が生み出されるプロセスを描き出」そうと試みる。その際に、多くの「二〇世紀の精神史や現代宗教の理解に関わる、古典的な業績や近年の重要な著作を取り上げて参照」する方法を採っている。そこには「研究領域の壁を超えて、このいささか周辺的で見なされがちな研究領域を、人文科学や社会科学の活

気ある広場へと開いていきたい」との野望もあると言う。さほど分量は多くないものの、濃密な読後感が残るのは、そうした方法やねらいと関連しているよう。

まず本書の目次を記す。著者の長年の関心テーマが網羅されていることに気づかれるであろう。

#### 第一章「笑いと修養」

一 ジョーク好きの宗教 二 修養と交流

三 開放的な超越性と笑い 四 教団生活の開放性

五 日常的な宗教倫理の現代性

#### 第二章「苦難と救い」

一 生い立ち 二 東京と宗教 三 抑圧のなかで

四 教団形成期の社会観 五 転向論の地平

#### 第三章「母と子」

一 愛深き母 二 からだ、心、魂

三 宗教教団批判 四 「天地自然の法則」と「教訓」

五 新宗教のなかの非神話化

#### 第四章「心と言葉」

一 心なおしとは何か 二 心理観察と宇宙論

三 言葉の働き 四 語呂合わせとメタファー

五 言葉による超越

#### 第五章「故郷と自己」

一 母と故郷を思う 二 故郷の喪失

三 母性の再建 四 自立と成熟の形

五 システム社会と相互性のなかの自己

エピローグ

次に各章の内容を簡単にまとめてみる。

第一章「笑い」と修養」ではまず会の特徴として「笑いの尊重」と「移動し、集まり、交わるといふ交流の重要性」の二点を指摘する。盛んな交流は濃密な共同性を形成するものの、参加者が固定されず、指示し服従の権威的関係ではばられない対等なヨコの関係の集団秩序を維持している。輪郭が定まった教義がなく、指導者の養成システムもない。著者は笑いがあり交流する場に神の力を見る捧誠会の宗教観に注目する。パーガーの「癒しとしての笑い」とバフチンの「笑いの文化」論を参考にしなが、笑いが現実を超えていく働きを持ち、他者に向かって開かれている場を形成すること、そしてすべての人間と世界全体が「神」の光のもとで賛美されているという開放的な超越性のありかたに着目する。そして捧誠会の宗教的世界から「開放的な超越性」の可能性を見て取れるとしている。

では「開放的な超越性」はどのようにして形成されたのか。日本の新宗教全体が修養性を重んじる傾向が強く、その中でも捧誠会は特に修養を重要な宗教的実践とする教団である。著者はその倫理性として、清太郎がもともと社会体制、政治体制の全体的ありかたを問題とし、天皇の統治そのものに異議をとえないほんみちという宗教集団に所属していたこと、さらに世俗道徳と親和的でありながらも、それに対する緊張関係をはらんだ日常倫理が説かれた点に注目する。彼が説いたものは国民道徳的な日常倫理とははつきり異なっており、他者との緊張関係のなかで、「敵意を越える」ということに強いこだわりを持つ。また他者とひとりひとりの人間同士として交わることの問題意

識が集中している。著者は国家総動員体制のもとでこうした倫理観が形成した重要性を指摘し、清太郎の伝記と初期の集団の歴史に険しい時代の陰影を見る。

第二章「苦難と救い」では「開放的超越性」が、この教団において実際にどのように形成されてきたのか、清太郎と彼をめぐる人々の歩みを社会的な面から照らし出す。清太郎は栃木県佐野市で生まれ、大酒のみで病気がちの父、まじめで信心深い母のもとで成長した。一七歳の時に上京し、天理教に入信、その後、天理研究会（ほんみち）に移った。社会危機を警鐘し、社会秩序を根底から改めるように促す天理研究会の打ち出しに関わって一九二八年警察に逮捕。二九年菊のと結婚。三三年ころから独自性が現れ、一人一人が生活の中で果たすべき「実行」を信者たちに指示するようになる。三五・三七年不敬罪で入獄。その後もしばしば取り締まりや嫌がらせを受けた。この頃の激しい宗教的問いの中から清太郎なりの社会観や時代思潮との距離の取り方が生まれてきた。やがて社会的な地位の高い信徒が人信し、四一年に財団法人として修養団捧誠会が発足した。

一九三五―四五年の教話を見ると、「弱者の立場から強者の支配に対して闘争を挑むことの否定」や、「弱者の立場に甘んじつつ、一段と高い精神的レベルで上位に経つことを目指す」など、闘争が強まる現代社会のなかで負けたり不平をもつたりせざるをえないような立場への教えが多い。清太郎は三五年まで社会批判をしていたが、三九年以降は、当時の家族国家観や全体主義的な日本精神論の言説をそのまま表現していくように



なる。三度にわたる獄中体験や裁判体験が彼の心に大きな影を落としているのは明らかである。こうした清太郎の変化を著者は「転向」の一形態として見ることができなかつたと提案する。鶴見俊輔や吉本隆明の「転向」研究を参考にしながら、信念を持った個人が変化する状況に対してどのように対応しうるか、またどのような対応が創造的と呼びうるのかという大きな問いかけがなされる。

第三章の「母と子」では清太郎の宗教観の歩みや変化を別の角度からさぐる。清太郎の宗教的人生にとって二人の母―不満と憤慨の対象でしかない父親と対照に、息子を無条件に肯定してくれた信仰深い生母、そして天理教教祖の中山みき―の存在は大きい。この豊かな宗教性を持つ母たちに支えられながら、息子・清太郎はやがて自立し、独自の宗教的歩みを出す。それは教義や教団組織のようなドグマを相対化し、あらゆる現象から教訓を学ぶという個人の主体性や自立への意識を高める宗教観の創出であった。その変遷を著者はブルトマンやヤスパースの「非神話化」論を参考に検討する。さらにリクールによれば「非神話化」とは、外在化した神話と距離を置き、かわって個々人が新たな神話的なたらきをよみがえらせることである。清太郎が天理教の教義と距離を取り、同調をせまる天皇中心の世界観をやり過ぎながら、修養の世界へ移行することを非神話化の実践と見る著者は、次にどのようにして「神話的なものの超越機能」を生かし直そうとしたのかを検証する。

第四章「心と言葉」では、「心なおし」と「ことたま」の背後にある宗教性を検討する。まず相良亨による心の観念につい

ての考察や「心の哲学」を民衆の倫理的主体形成としてとらえた安丸良夫の説を紹介しながら、新宗教における心なおしを「関係のなかにある心の自己超越による神人融合の宗教性」と名付ける。それはまさに、実際的な人間関係や個人の心理的葛藤に関わりながらも、同時に人力を超えた宇宙的働き次元との関わりがあるという清太郎の宗教世界を指し示す。さらに、清太郎が好んだことたまという語呂合わせから、言葉の持つ宗教性を考察する。新宗教の語呂合わせについての鎌田東二や中林伸浩の論文を基にしながら、神話的な、あるいは宇宙論的な包括性を持つ新しい意味秩序への道を聞き、豊かなイメージや感覚の世界を指し示す語呂合わせのメタファー的な機能に注目する。心の動きや言葉という日常的な個々の場面で宇宙的な秩序を感じ、それぞれが自らにとって適切な教訓を選び取ることがある種の「非神話化」であり、それが開放的な超越性の新しい形を作り上げていくことにかかわり合っている、と著者はまとめる。

第五章「故郷と自己」では再び母が登場する。一九三〇―四〇年代にかけて会の信仰世界には、母を恋う情が漂っており、故郷と母を想う心情を否定できず、しかし、帰る場所を失った寂しさをかかえる人々に清太郎の信仰世界は高次の故郷を提示したという。捧誠会の「故郷」意識の歴史的背景を明らかにするとともに、この「故郷」とはそもそも何であったのか、近代日本のかなで故郷や故郷の喪失がどのように表象されてきたのかがこの章で問われる。二〇世紀初頭の日本の都市空間で「故郷」がどのように想像・創造されていったかを明らかにしよう

とした成田龍一の『故郷という物語』や、大衆歌曲を素材として大衆の共同性の意識の変化をたどる吉本隆明の『日本のナシヨナリズム』を参考にしながら、ナシヨナリズムと故郷意識が切り離しにくい関係にあり、大衆ナシヨナリズムが総力戦下の天皇制ファシズムのイエオロギーに呑み込まれていく点に注目する。初期の捧誠会は、「故郷喪失」を受け入れ、「故郷」からの自立を志向しようとする大衆の「故郷」への心情や現実認識を如実に示すものである。

著者は清太郎の示した新たな「故郷」のイメージを松本滋の「母性Ⅱ自然的な世界、あるがままの世界／父性Ⅱ規範的な世界、あるべき世界」という軸によりながら検証する。そして「複雑な人間関係のなかで、広く他者を受け入れ、柔軟に状況に対応しながら、ゆずることのできない態度」や「母性の拡充に力点を置きつつ、規範や秩序の再建の道を手探りで求めていく」という清太郎の生き方を「父性の再建」〈高次の母〉へ両性具有的なおや／母性的な父」などと次々に描写していく。さらに江藤淳「成熟と喪失」母の崩壊」に触発され、清太郎や捧誠会の宗教意識と共同性の特徴を「成熟」や「自立」というコンテクストでとらえる有効性を強調する。根をおろすべき共同性は決定的に失われ、新たに人為的な共同性、とりわけ国家の共同性を再建するための父性の回復が叫ばれている中で、葛藤を相対化していく清太郎の自立への促しは「独自の父性的な打開力」を示している、という。清太郎の宗教的世界のユニークな点を理解しようという意図は十分伝わってくるが、「超越」と「母性／父性」との関連がわかりにくく読み手としては

混乱してしまう。ここまでは個人や時代の細かい裏まで丁寧に見てきたのに、「母性／父性」という大雑把な枠組みに固執して分析しようとするのは何故なのか？ そのユニークさはこうした性別役割割観にとられない柔軟さにあると評者は感じたし、著者も結局はその点を主張しようとしているとも思うのだが、ここでの分析視点は逆に固定化していくような窮屈さを感じたのは何故であろう。また著者は『中山みき・その生涯と思想』（一九九八年）において、夫や息子との関係にこだわりの時代の中の夫婦観・家庭観と詳しく対照しながら中山みきの宗教思想の解放性について考察していたが、それに比べてここでの分析は平坦である。せつかく清太郎という男性の生き方に迫ろうとするのなら、一男性としてのアイデンティティの有り様にこだわってほしいし、その方がユニークな部分が増えれば上がつてくるように思う。著者はあくまでも「父性」を見出したいようだが、個人的には、彼の人生において「父性」が徹底的に拒否されているように思えて、その点こそが興味深い。

捧誠会が形成されていく時期は、競争原理や効率主義に導かれた統一的なシステムによる支配が社会の隅々にまで及び、私的な領域への公的な力の浸透が徹底するシステム社会への転換の時期である。山之内靖や雨宮昭一によると、この時代の社会構造は、システム化される政治・経済機構や組織の浸透に対して、個人の自律的な思考の場や、それを支える多元的な「交流」の場と、ヨコの交わりを尊ぶ共同性を対置した点に特徴がある。著者はここにお互いに世話しあうことで協和的な関係を構築していこうとする捧誠会の信仰世界を見る。さらに戦争下

の特殊な状況のもとでは社会秩序を高いところから見下ろして展望を示すという父性的な倫理性にかわって、身近な人間関係において、ゆきとどいた配慮をし、地味な世話をする母性的な倫理性の拡充がはかられるとするトドロフの論を紹介し、清太郎の母性的な倫理をその具体的な例として位置づける。そして清太郎が示そうとした「氣遣う人」「世話する自己」というモデルはさらに民主化し複雑化する現代社会においてこそ有効な知恵であろうと結ぶ。ここでの「世話する自己」というモデルは、それまでの論の上にあることは承知しても、やや唐突に感じる。もう少し具体的な例証が欲しいという場所で一気に「日本の新宗教のなかには、世話する人の思想の豊かな蓄積がある」とまとめられていく。最後になって論の展開が急ぎ足のように思われ、やや残念である。また「世話する自己」について、清太郎の内に育まれた母性が表出したものであると言う一方で、父性も兼ね備えているとの表現もあり、最後まで曖昧さを引きずった感がある。

近代日本史や世界思想史・宗教史の多くの議論に刺激を受け、それらを貪欲に吸収し、一人の人物や彼をとりまく小集団の宗教的世界に時代の諸相が表れてくるのを見逃さない著者のエネルギーにぐいぐい引つ張られて読み終えたという感じである。問題意識にそって論点を的確に整理しつつ、多くの資料を使いながら多角的なコンテキストの中で理解しようとする手法は著者の十八番であり、本書では十分堪能できる。また本書中に挿入されている写真には清太郎の笑顔が多く見られるが、その笑顔の下に、深く傷つきやすい繊細さを感じてしまう。深読

みかもしれないが、教祖の心の悩みをできるだけリアルにとらえたいという著者の内在的理解的手法に引き込まれたためであろう。以前の、天理教や金光教教祖の内面とその時代に迫った論文を思い起すのは評者だけではなからう。

本書において修養性の意味する宗教的世界を丁寧にも示したことは新宗教研究にとつて重要な成果だと思う。また清太郎と天理教やほんみちのつながりについての記述も新宗教の思想的展開を把握する上で興味深かった。新宗教の教祖研究や教団研究は十分行われた感もあるが、著者の指摘する通り、この時代の精神性を再考する作業として取り組む必要性があるだろう。個人的には戦争という状況に各宗教はどのように対応してきたか興味を抱いた。ただ、著者はこの本で新宗教研究を広い思想史のなかに位置続けたいとの野心を示したが、どのテーマも大きく、「転向」や「故郷」についても、新宗教研究の有効性を示唆したにとどまっている。今後、さらに同様の視点による研究が積み重なっていくことで、目的に近づくことができるであろう。その意味で今後の研究を活発にする役割を十分果たしうる書と言えよう。

著者は捧誠会の初期のエッセンスを抽出することに成功している。ただ、同時にそれは全体の一面にすぎないのでは、という思いも残る。今回は清太郎と一部の信者の言動を中心にとめてあり、他の信者たちの様子にあまり言及していないためでもある。加えて、捧誠会の描写の中に宗教の新たな可能性を模索したいという著者の野心を随所に感ずるためかもしれない。たとえば、終章で著者は清太郎の信仰世界の特徴を「開放

的超越性」として要約するが、集団の現実の姿を描写するものではないと断わっている。それでもあえてポジティブな可能性に着目してモデル化するのには、「今日（日本の宗教が）はまりこんでいるように見える困難な袋小路から抜け出すための手がかり」を示すためである。「組織的な布教を重んじる集団に展開し、ノルマや組織内競争に追われ、指導者への熱狂を支えとする教団組織」が個を抑圧する傾向や、「組織を嫌う個人が癒しを求めて引き寄せられたとしても、ともに育て合い、支え合う場を創造できずに彷徨する」現状を憂慮する著者は、本書で論じた時代に宗教教団の内閉化や人間関係の複雑化が進む現代との類似を見ている。

しかし著者は捧誠会を理想的な教団として奨励しているのではない。ゆるやかな組織構造のため社会的地位に追従する関係に陥りやすかったり、教えの非論理性が束縛的習慣を生み出したり、「世話する自己」プロジェクトでさえも攻撃的で閉鎖的な集団を生み出す可能性もあるとして、絶えずもう一方の側面にも言及する。読み手としては、会の現実の多面的な姿を忠実に把握したいという誠実さと、「開放的超越性」という理念を提示したいという野心や意気込みの間でしばしば戸惑うこともあった。

そこには捧誠会における「人の道」と「神の道」の緊張関係への検証がまだ十分でないことも関連しているようだ。著者は捧誠会の倫理性の現代的可能性を強調しながらも、最後のエピソードでは発会の経過に短く言及し、「国法」にそった表の顔と実質的な宗教的精神との距離を自覚しつつ積極的に二重構造

が作られていった点を指摘する。だが、これ以降の検討は本書の意図や範囲を超えており、それを詳しく検討するのは「さら一書必要」とある。長年に渡って築かれてきた捧誠会との関係は著者にとつて理論を深め、発酵させる場となつていうように思われる。次にその成果と出会うのを楽しみに待つとう。

何 燕生著

『道元と中国禅思想』

法蔵館 二〇〇〇年一月三〇日刊  
A5判 三四五十三七頁 一三〇〇〇円

末木 文美士

鎌倉仏教諸師の中で、相変わらず道元の人気は高い。研究上あまり意味のないような本も多く見かけるが、その中において、本年(二〇〇〇年)になつてから本書及び松本史朗『道元思想論』(大蔵出版)と、続けて二冊重厚で本格的な研究書が刊行されたことは、まことに喜びに耐えない。松本氏のもものが、曹洞宗宗門の中にあつて、「批判宗学」を提唱し、従来の宗祖無謬論を覆そうという意欲作であるのに対して、本書は宗門外で、かつ中国出身としての利点を最大限生かしながら、道元の思想的な位置付けに新たな視野を開こうとしている。両

書の意図する方向は異なるが、いずれも文献を着実に踏まえながら、しかも従来の枠にとらわれない自由で批判的な研究への道筋をつけようとしており、道元研究が新たな段階を迎えたという確かな手ごたえを感じる。

著者の何燕生氏は一九六二年中国湖北省生まれ。中国仏教協会を経て、仏教大学、東北大学に学んでいる。本書は東北大学に提出された学位論文を増補改訂したものである。本書の問題意識は、総序に以下のように述べているところに明白である。

筆者は、中国の禅思想の伝統を受け継いだ道元の禅思想に對する正確な理解もしくは正当な評価は、中国の禅文献に基づいて道元の禅思想を中国のそれで照射し、正確な歴史的視座や思想の脈絡の中において考察するときのみ可能であり、その独自性がはじめて見出せるものと考ええる。

(一五頁)

従来、とすれば道元の独自性を日本の枠の中でのみ考えようとしたり、また、道元の独自性の強調ばかりが先走って、歴史の状況の中の確に位置付けられないことが多かった。当時の日本側の状況、特に本覚思想や達磨宗の動向についてかなり明らかになってきた今日、中国側の禅思想との関係を明らかにすることは急務である。日本における臨済禅の動向にはなお不明のところも大きい。それが明白になるためにも、まず当時の中国の禅の動向から出発しなければならない。宋代の禅は唐代に較べて著しく研究が遅れているだけに、今日もつとも要請されるところが大きい。何氏の研究が注目される所以である。

\*

本書は、全体を二部に分ち、それに総序と結章が付されている。第一部は「道元の人と著作」と題され、三章からなり、第二部は「道元における中国禅思想の理解」と題されて、七章からなる。第一部では、伝記や著作に関する種々の問題点が取り上げられており、研究史を踏まえて詳しく検討しているが、まったくの新見解といえるようなものはそれほどない。全体の三分の二を占める第二部が本書の中心をなすと言うことができる。それ故、ここでは第二部を中心に、本書の注目すべき成果を見てゆくことにしたい。

第二部第一―三章は、「道元と如浄」と題され、道元の師である如浄との関係を詳しく検討する。そのうち、第一、二章は如浄の生涯、及び『如浄語録』と『如浄統語録』の検討である。如浄は道元から最大の信頼を勝ち得ているにもかかわらず、中国禅宗史の中ではほとんど知られることのないマイナーな存在である。また、道元の如浄に對する尊敬にもかかわらず、残された『語録』からは、道元の獨創性につながる要素はほとんど見出されない。如浄とはいかなる人で、道元の思想とどのように関わるのかは、道元研究上のひとつの難問である。

何氏は、『如浄語録』と『如浄統語録』のふたつの語録を検討し、後者が偽撰であること、前者も現存諸本に問題があつて、必ずしも原形を正しく伝えていないことを明確にする。これらの語録が必ずしも如浄の全貌を伝えていないならば、『宝慶記』など、道元側の記録がそれと異なつていても、全面的には排除できないことになる。こうして、第三章では、特に道元

が如浄のもとで得た最大の教えである。「身心脱落」をどう見ることが問われる。「宝慶記」に見えるものの、「語録」に見えないこの語をどう解するかについては議論があり、特に高崎直道氏によって提出された「心塵脱落」の道元による誤解だという説は、大きな話題となった（『古仏のまねび——道元』角川書店、一九六九）。発音から考えても、「心塵」を「身心」と聞き誤るということは考えにくいだが、それでも当時の地方音がはつきりしなければ、まったく可能性を否定し去ることは難しい。

それに対して何氏はほぼ決定的に聞き誤り説を論破する。第一に、「如浄語録」における「心塵脱落」の文脈を見ると、ただ一箇所に見えるのみで、その箇所も特に如浄の思想を表明したものと見るべきでない。なぜならば、それは「讚仏偈」において、「観音の「妙相」を頭、脚、体、心の四つに分けて讚え」るうち、心について讚えている一句であり、一種レトリカルなもので、そこに如浄の特別の思想を読むことはできないからである（一七五頁）。

第二に、それでは「身心脱落」という思想は、如浄にふさわしくないであろうか。何氏は、『如浄語録』の中からそれに近い思想を表現した箇所を二、三取り上げ、さらに唐宋・五代以後の禪文献にも同様の思想がしばしば表明されていて、それほど特異なわけではないことを明らかにする。ただ、ここで挙げられた用例（一八三―一六頁）はいささか幅が広すぎて、かえって説得力を欠くくらいがある。この場合、「脱落」という語の意味にしぼり、それが「心塵脱落」のような、いわば物理的な離脱ではなく、「身心脱落」のような宗教体験的な意味で使わ

れることを明らかにすれば十分であつただろう。なお、「皮膚脱落し尽して、唯だ一真実のみあり」は、類似句が「寒山詩」にも見える（入矢義高注『寒山』岩波書店、一九五八、一六一頁）。いずれにしても、何氏の論証によって、「心塵脱落」の誤解説はほぼ決定的に論破されたと言つてよいであろう。

第四章では、宏智正覚との関係を取り上げる。これに関しては、石井修道氏によって、道元は宏智を認めていなかったという説が提示されているが（『宋代禪宗史の研究』大東出版社、一九八七）、何氏は詳細な検討を通して、道元が宏智を高く評価していたことを論証している。

第五―七章は、仏性論、心常相滅論批判、三教一致説批判という、従来もしばしば取り上げられていた道元思想の核心とも言うべき問題に肉薄する。第五章では仏性説を取り上げる。何氏によれば、「臨済系の公案禪の仏性論においては、……「仏性無」の方を重要視し、特に「無」を絶対視したのである」が、「道元にとって、「仏性無」だけでは不十分であり、「仏性無」と共に、「仏性有」を言わなければ、仏性の真意が汲み取れないとするのである」（二五三頁）。確かにひとまずはそのように言うことができるが、何氏自身も指摘するように、「狗子仏性」の話で、「有」のほうも付けて言うのは宏智の系統のものであり、必ずしも道元独自ということではできない。また、氏が、「彼が捉えようとした「有」字の意味は臨済系の「無」字公案のそれに極めて近い性格を持つており、臨済系の「無」字公案に対抗しようとする姿勢さえあつたように思われるのである」（二五四頁）と言うように、当時盛行していた臨済系の

「無」字公案との関係はかなり緊密であつたと考えられる。仏性については、従来の研究が厚いだけに、本章で新たな方向へ向けてのヒントは出されているものの、まだ掘り下げるべき余地が大きいように思われる。

第六章では心常相滅説批判を取り上げる。心常相滅説というのは、現象界は無常で変化していても、心は永遠で変化しないと言くもので、道元は〈弁道話〉〈即心是仏〉などの巻で、口を極めてそのような動向を批判している。そこで、なぜそれほどまでに厳しい批判をしなければならなかつたのか、道元の置かれた状況からその必然性を見出すことが、道元研究上の大きな課題となつているのである。それに対するひとつの答えが、日本天台で発展した本覚思想こそ道元の批判対象であつたとするものである。これは裕慈弘氏によつて提出され、田村芳朗・山内舜雄らの諸氏に受け継がれ、かなり常識化している。道元の思想の根本を本覚思想批判に見る袴谷憲昭氏の説もこの常識の上に成り立っている。何氏は、この本覚思想対象説に対して異論を提示する。

道元が批判する心常相滅説の見解は中国で南宗禪と呼ばれる洪州宗や荷沢宗の一般の見解であり、その中でも馬祖道一特にその門下の汾州無業と袁州甄叔および宗密の見解は道元の批判した心常相滅論と用語が一致しているのみならず、内容もかなり類似しており、道元はこれらの人々の見解を恐らく『景德伝灯録』等を通じて知り、『永平広録』の中で名指して批判したり、あるいは間接的に批判したと考えることができる。(二七四頁)

すなわち、何氏は道元の批判対象は叡山天台ではなく、中国禪の一部であつたというのである。それならば、どうして中国禪の一派に対して、それほどまでに強い批判を浴びせなければならなかつたのかということが問題になる。何氏はそれに対してふたつの理由を挙げる。第一は、身心一如の立場に立つ道元にとつて、身心を分けて、心の永遠を説く心常相滅説はもっとも厳しい批判対象と考えられた。第二に、このような馬祖系宗の禪は宋代の臨濟禪に大きな影響を与え、その影響は日本にまで及ぶものであつた。特にその影響は達磨宗に顕著である。達磨宗の一部は道元の門下となつたが、その後も心常相滅説を保持していた人たちがいたと考えられる。また、当時の日本の臨濟宗も、聖一(円爾)らに同様の傾向が見られる。そのような状況を踏まえて、何氏は、「南宗禪へと廻り、その思想理解の欠点や問題点を批判することこそ、当時盛んに唱えられていた修行無用論や「靈知不滅」説を批判するのに有効と考えられたのであろう」(二八一―二頁)と結論付ける。

本章は、そのもとなる論文が発表された折、私もその説をかなりの程度認めつつ、多少の批判を試みた(拙著『鎌倉仏教形成論』法蔵館、一九九八)。今回、何氏は私の批判も取り入れながら、ほぼ妥当と思われる結論に達している。もっとも、本覚思想の問題がまったく消え去るかという点、必ずしもそうも言えない。当時の達磨宗にしても臨濟宗にしても、叡山天台と深い関係にあり、天台本覚思想における心常相滅的動向や修行無用論と何らかの関係があるものと見るのが適當であろう。



ちなみにこの問題に関して、松本史朗氏は「仏性顕在論」による「仏性内在論」の批判」という見方をしており（『道元思想論』三〇頁）、前掲拙著にも言及している（同、七一頁、註10）。氏の説は具体的な状況よりは思想類型から見ているものであるが、氏の説のキーワードである「仏性顕在論」についてはなお十分な検討を要しよう。別の機会の課題としたい。

何氏の著作に戻って、第七章では「諸法実相」巻などにおける三教一致論批判の問題を扱っている。三教一致論批判は、もう一方で『法華経』重視へと結びついている。道元の『法華経』受容もしばしば注目されるところで、これも通常は叡山天台の影響と考えられている。しかし、何氏はこのような見方に対して疑問を呈する。

道元における『法華経』の依用は恵能の經典観に由来したものであり、……その背景には、三教一致を唱え、『楞嚴経』と『円覚経』を「禪門の所依」と主張する人々が存在しており、そうした人々の考えを批判するためになされたもので、比叡山の修行とは直接関係がなかったことが推察される。（二二二頁）

三教一致論は、宗密などに端を発しながら、宋代には大きな勢力となっていくのであり、道元にとって同時代的な問題であった。しかも、この場合も、同時代の日本で達磨宗や臨済宗には同様の傾向が見られたのであり、道元はそれに対して批判を向けたものと考えられる。他方、「宋代の禅僧語録類にも『法華経』を題とする偈や頌も多く見られ」（三一四頁）、『法華経』を叡山天台と結びつける見方は批判されることになる。

この場合も、第六章と同様、何氏は道元の思想の批判の対象を中国禅、及びその影響を受けた日本禅の思想に求め、叡山との関係をできるだけ小さく見ようとしている。従来、叡山との関係ばかりが強調されてきていることを考えると、何氏の説はきわめて新鮮な問題を提起するものである。特に、達磨宗及び初期の日本臨済宗と中国宋代の禅との関係は今後の研究上大きな課題となろう。ただ、叡山天台とまったく無関係かという点、この場合もやはりそこまで極言するのはいささか行き過ぎのように思われる。叡山も含めて、時代の思想動向のようなものは十分に考えられるのではあるまいか。

\*

以上、第二部の各章について、多少詳しく内容をうかがい、その成果を評価するとともに、いくつかの問題点を指摘した。本書はその書名からも知られるように、道元と中国禅思想との関係を具体的に指摘し、従来の叡山天台との関係から道元の思想を考える見方に対して、新たな方向を示した。そのために、中国禅文献との関係を実証的に証明することに主力が注がれ、さまざまな禅語録の類を渉猟しながら、説得力のある論証を試みている。ただ、そのために道元の思想そのものの内的構造の分析については、必ずしも十分に立ち入るには至らず、今後の課題として残されている。本書の最後にあたる結章第二節「道元禅思想の特徴」では、本書の成果に基づきながら、道元の思想そのものの理解に向けての見直しを述べている。

そこで、道元の禅理解の基本的な姿勢を「従来の公案禅の流れを汲んでいる」（三二五頁）と見ているのは適切である。従

来の研究者は、道元を臨済系の公案禪から区別しようとする余り、道元が同時代の宋の公案禪の枠の中で動いていることをほとんど無視しようとしてきた。しかし、『正法眼蔵』はその大部分が公案解釈であり、そもそも『正法眼蔵』という書名そのものが、大慧の同名の公案集と無関係とは考えられない。特に真字『正法眼蔵』は同じように公案集としての性格を持つものであり、大慧系との関係がはっきりうかがわれる。

では、臨済系の公案禪と道元はどこが異なるのであろうか。

公案禪も固定化された禪語理解を拒否し、言葉は無意味化することによって、言葉の背後に潜んでいるある深層の意味を「道い得」ようとすることを特徴とするものである。

……しかし、道元の場合は、……それをさらに一歩進め、言葉を構成する文字としての漢字の意味までも破壊し、新たな意味を与え、その上でその言葉の深層の意味を「道い得」ようとしているのである。(三二五頁)

このような見方はかなり私自身の考えるところと近い。ただ、私は道元が簡単に「漢字の意味までも破壊」することを意図したとは考えない。拙著『碧巖録』を読む(岩波書店、一九九八)では、この問題を「山水経」を引いて説明した(同、一〇八一—一三頁)。そこで道元は、「東山水上行」のようなナンセンスな公案を「無理會話」と呼んで批判した。道元にとつて、言葉はあくまで「念慮の語句」、すなわち思考され、意味を荷ったものである。しかし、「言葉の意味理解を徹底することによって」、公案禪とは「いわば逆の方向で日常言語を超える」(同、一一三頁)と考えられるのである。

しかし、そうは言っても、何氏の言うように、「彼は言語構造を異にする漢語と日本語の違いを巧妙に活用し、従来の禅思想を日本語の文脈に受け止めることによって、自己の禅思想を展開した」(三二六頁)ということは、ほぼ全面的に認めることができる。異なる言語の思想を受け入れ、思考構造の相違にこだわりながら、難解になることをいとわずに、強引に自らの思想を展開した点で、道元は近代における西田幾多郎と近似した位置に立っている。それ故、道元の思想を理解するためには、一方でその背景を思想的に押さえることが必要であるとともに、もう一方ではテキストそのものの内容の綿密な読みが要請されるのである。

本書をもって禅研究の第一歩を踏み出した氏には、今後、さらに宋代禅の解明を深めながら、道元以外の達磨宗や臨済系についてもその位置付けを明らかにしてもらいたいことはもちろんであるが、道元その人についても、さらに『正法眼蔵』のテキストそのものを深く読み込み、固定観念にとらわれた従来の解釈を打ち破る新鮮な見方を示してもらいたいと、切に願うものである。

小倉 泰著

『インド世界の空間構造』

——ヒンドゥー寺院のシンボリズム——

春秋社 一九九九年三月一六日刊

A5判 三〇四頁 八〇〇〇円

高 島 淳

小倉泰氏が、三八歳という若さで、交通事故による不慮の死に遭われてから、既に二年以上が過ぎてしまった。氏の遺著を、できるだけ早く書評しなければと思いつながら月日が経過してしまつたが、ここになんとか責任を果たすことにする。

本書は、氏が既に発表された五編の論文に基づいているが、「ヒンドゥー寺院が、建築空間として何を表現しているのか」という一貫した視点から、組み替え、加筆されて、読者に明確なビジョンを与えるものとなつている。本稿は、氏の亡くなられる直前に完成せられ、索引等をのぞくと、若干の補注以外は氏の手によるものである。豊富な写真図版等も、大部分氏自身の撮影によるもので、読者の理解を助けるために非常に有効なものとなつている。

まず、各章の内容を紹介しておくことにしよう。

第一章「マンガラとしての寺院(1)——建築書の理論」においては、最初に、地鎮祭儀礼において用いられるヴァーストウ・プルシャ・マンガラが紹介される。これは、正方形を、八×八

〇六四あるいは九×九〇八一のグリッドに分割した図形であると同時に、両ひじと両ひざを対角線に伸ばし、頭が東北に、揃えた両足が南西に来るようにうつぶせに地面に伏せた人間の姿であると理解されているものである。その身体の部位と対応するグリッドに計四五の神格が勧請され、供養されることが地鎮の祭式となつている。

続いて、このグリッドが地面に直接ひかれて、寺院の平面設計の基本的な比例関係を規定するものとなつていることが、建築文献およびヒンドゥー教文献から説明される。

第二章「マンガラとしての寺院(2)——実測による検証」は、建築書の理論的記述と現実の寺院建築を実際の測量によって比較検証する試みである。その対象として選ばれたのは、南インドのチョーラ朝初期の寺院群であり、本殿と内陣(ガルバ・グリハ)の比例関係が、基本的にヴァーストウ・プルシャ・マンガラに従いながら、王朝の変化などに伴つて、比例関係や基準線を外壁のどの要素にとるかなどが、変化していることを明らかにしている。

さらに、第一節第三項「ガルバ・グリハの「ずれ」と「マルマン」においては、ガルバ・グリハの中心と本殿の中心が七割近くの例においてずれていることを取り上げ、それにもかかわらず、主神であるリングガがガルバ・グリハの中心に位置している例の多いことを明らかにしている。これは、本殿の中心が敷地の主であるヴァーストウ・プルシャのマルマン(断末魔の末魔の語源、そこを断つと死ぬとされる身体の諸点)にあたり、そこに柱などの構造物を置いてはならないとする、職人の慣行に

由来するものと推定できることを示している。

最後に、ヴァー・ストゥ・プルシャの起源の神話（魔物の被害）を紹介して、そこに、カオスからコスモスの創造という意味が認められることを述べている。

以上の二章は「南インドのヒンドゥー寺院の象徴性(2)」および「ガルバ・グリハのずらしとマルマン」の二論文が元となっている。

第三章「寺院・村落・都市とマンダラー入れ子構造の空間」においては、グリッドによるマンダラ的な空間観念が、寺院の境内、村落、都市内部の配置に関しても理論上は求められていること、特に寺院境内あるいはシュリーランガムのような寺院都市においては現実においてもそれなりに実現されていることが示される。

この寺院都市シュリーランガムのような中世後期の発展に関しては、王権の進展による中央集権的秩序の構築の要請に対する宗教的職能者側からの対応でもあり、空間の聖化としての側面とマンダラの観念の世俗化という側面の両方の側から理解できると主張している。

この章は「南インド寺院都市の形成とマンダラ」という論文に基づいている。

第四章「プルシャとしての寺院」は、寺院の建立の儀礼を「パードマ・サンヒター」に従いながら記述分析して、その儀礼の基本的観念が、巨大な人体としての寺院を成長させることとして理解されていることを示している。具体的には、豊穰性を確認するための儀礼的耕作から受胎（ガルバ・アーダーナ）

儀礼へと続く農耕のアナロジーであり、もう一つが、奉献儀礼において、寺院を人体として観想する手法である。

おもだつた段階だけでも一一に区分される儀礼の一つ一つに言及する余裕は無いが、著者が実際に観察した南インドの寺院修復後の奉納の儀礼の写真は、現在の儀礼と文獻の規定を比較できるようにしてくれる大変興味深いものである。たとえば、図四三のヴァーストゥ・プルシャが、グリッドに対応する形ではなく、単に立つた人の形であることなどは、建築の実践から離れた儀礼になっていることを示している。

この章は「南インドのヒンドゥー寺院の象徴性(1)」という論文を基にしている。

第五章「宇宙軸としての寺院」は、巨大な人体として小宇宙である寺院には、同時に宇宙の中心にある聖山、宇宙軸としてのイメージも存在していることを示す。

最初に寺院の形そのものが「山」として表象される例を挙げた後に、それが宇宙の中心にあるメルル山（須弥山）として理解され、垂直的宇宙軸のシンボリズムと同時にマンダラの中心としてのシンボリズムをも重ね合わせて持ち、さらに巨大な人体のイメージと重ね合わせられることで、幾重にも複合した形で、大宇宙と小宇宙の照応というインド的な宇宙観を寺院が表象していることを結論している。

この章は「七つの大陸と七つの海」という論文に基づいている。

以上、極めて簡略に本書の内容を紹介したが、図版一点が雄弁に語るものを言葉で説明しようとする、あまりにも膨大な

紙数を必要とするために、いくつかの中心的観念にしぼらざるを得なかったことをご理解いただきたい。

\*

本書は、さまざまな側面からヒンドゥー寺院の空間にまつわるシンボリズムを説明した好著であるが、ことが建築物というものを対象にしているだけに、解釈の多様性の余地は非常に多く、評者としては、もっと別の解釈もあり得ると考えるいくつかの点について述べてみたい。

第一に、焦点を寺院のみにしぼるという一書を構成するための配慮と、一般読者のために原論文にあった注などを削除した結果、インドの建築学の伝統が宗教建築のみにかかわっているかのような誤った印象を読者に与えるのではないかということがある。

別の言い方でいうと、著者が第四章の元となった論文「南インドのヒンドゥー寺院の象徴性(1)」の冒頭で強調している、建築学(シルパ・シャーストラ、ヴァーストウ・シャーストラ)の伝統とアーガマやサンヒターと呼ばれるヒンドゥー文献との性格の相違という問題があたりも忘れ去られてしまった感があるのである。

建築学の伝統は部分的にはヴェーダにさかのぼれるにせよ、基本的には職人の伝統であって、その関心を持つところは個人の家屋を含む建築一般である。本書の前半が中心の主題として取り上げるヴァーストウ・プルシャ・マンガラの実態(マンガラという言葉は使われない)が言及される最古の書である『プリハト・サンヒター』において、この方法はおもに普通の家屋

の建築について述べられ、寺院については二次的なものに過ぎないのである。

『プリハト・サンヒター』をすなおに読むと、そこに記述されているのが、インドの伝統的家屋形式である中庭周回式の家屋のことであって、当初から中央部に建築はなされないことが想定されていたように思われる。

そうした通常の家屋の建築に関する伝統が寺院にも同じように用いられるのは、寺院が神の生活する家であると捉えられていた(寺院の日常儀礼は朝には神を目ざめさせ、食事を費し、夜にはお休みいただく)ことから全く自然である。

従って、「マンガラとしての寺院」と述べるならば、「マンガラとしての家屋」についても語らないのは非常に片手落ちの感を与えると言える。

ヴァーストウ(敷地の学)の伝統は、最近のインドでは非常にもてはやされていて、まさしく日本の「風水」の流行に匹敵するが、家屋に住む人(特に家長)を方位などに由来する凶事から遠ざけ吉を呼ぼうとするのがこの学の最重要な点である。

マルマンに関して、そこに柱を建ててはいけない等の禁忌も、そういう意味での古い性格を強くもっている。家長の身体の病気をそれに対応するヴァーストウ・プルシャの部位に不浄物がある事実から説明する占いがまずあるのである。それに対して、あらかじめ不浄物を除去するための建築途中における判断法が『プリハト・サンヒター』においては説かれる。寺院建築の場合には、「とげの除去」と呼ばれる寺院の敷地全体を

掘り返して不浄物を除去する儀礼が行われるのが一般的である。

このように考えると、ヴァーストゥ・プルシャ・マンガラに従った寺院建築が後世においてはすたれてくるというのが事実であれば、単に建築が巨大化したという理由に加えて、神の超越性に対する信仰が強まっていくことよって神の家に關して世俗的な吉凶（現世的な浄不浄）の判断を不要とするようになったという解釈も可能であろう。関連して、小倉氏が觀察した儀礼において、ヴァーストゥ・プルシャが供養の後には奠人形に乗り移らされて火をかけられ引き回された、という原論文にある注が落とされていることは残念である。

建築学の伝統とヒンドゥー教の伝統という本来別々の伝統が寺院建築において統合されて現れていることについて、本書でかなりの頁を割いて説かれている「ガルバ・グリハの「ずれ」とマルマン」に關して補足しておこう。

最古の層のシヴァ教の文献は、ガルバ・グリハのみからなるような寺院において、リングを中央に据えるように規定している。一方、一一世紀と推定される Praśhītalakṣaṇasāstra-sannucaya という作品は、「中央にリングを設置すべからず、また中央から離すべからず」という矛盾した規定を述べている。これは、「ヴァーストゥ・プルシャ・マンガラの」中央にリングを設置すべからず、また（ガルバ・グリハの）中央から離すべからず」という意味に理解できると思われる。

小倉氏が現地調査で確認した、ガルバ・グリハを本殿の中央からわずかにずらし、リング自体はガルバ・グリハの中央に据

えるという施工形態を、上述の規定は説明しているが、その矛盾した規定形式は、まさに、二つの別々の伝統が、建築という場面で衝突し、重ね合わされ、現実的妥協を産み出したことを示していると思われる。

また、都市プランに關して、第三章第三節が王権の進展に伴う都市化とマンガラの世俗化について語っているが、都市空間のグリッド分割と中心から周辺へのカースト居住地の配分は『実利論』という王権側のイデオロギーを述べた書物に最初に見られる。『実利論』第二巻四章の東西南北に三本の道と一二の門という記述は一六分割グリッドによる都市プランを既に明白に示しているものと思われる。この点に關しても、聖なるマンガラの觀念がしだいに世俗化して広がったという見方よりも、中心と周辺による秩序づけという普遍的觀念が宗教的文献の中においてより明確な記述を見いだすと解釈するほうが自然であると思われる。

バラモンに代表されるようなタイプの聖性は、インドにおいては常に現実的秩序との密接な相互依存の中に存在してきたのであり、近代的意識に見られるような現世対立的聖性は、現世離脱者を中心とする遊行の行者などの世界から成立していったものであつて、建築学的伝統を解釈する際に聖俗対立的見方をする必要は存在しないと思われる。

第二に、寺院の性別について考えてみたい。小倉氏は、寺院を巨大な人体として見なすことができるという時、プルシャという男性名詞のみを用いている。しかし、インド人の表象において女性として理解される面が大いにあるのではないかと思わ

れる。

まず、二一〇ページで氏は、「ガルバ・グリハ」(胎の家)という寺院の最内陣の部屋と呼称を、「胚の器」を埋めこむガルバ・アーダーナという儀礼に由来するとしているが、これはまさしく子宮として理解するべきであろう。すくなくとも、シヴァ教の寺院においてはガルバ・グリハに安置されるのは男性器の姿をしたリングであり、これは、まさしくシヴァ神と女神が結合している状態を表象している。ヴィシュヌ教の寺院において同じ呼称が用いられるのはシヴァ教に由来するものであろう。

第五章に述べられる山のシンボリズムに関して言えば、「山」という言葉自体は通常男性名詞であって、北インド様式の多くの寺院が頂上を高くそびえさせているが、山はそのまま大地の一部であることも忘れてはなるまい。そしてインド的思考にとっては、大地はそのまま大地の女神である。本書では取り上げられていない石窟寺院こそ建築寺院に先立って展開した石造寺院であり、洞窟(石窟)は、そのまま大地の女神であろう。また、南インド様式の寺院が、周囲のゴープラムと呼ばれる門のみをひたすら高くして、中央の本殿は低いままにとどめているのも、中心のへこんだ大地の臍をイメージさせる造型であろう。

寺院は、ある意味ではその住人である神自身を象徴するので、男性神のイメージが投影されるのも確かであるが、それを包摂する女性神のイメージが存在していることもシンボリズム的に重要であろう。小倉氏は、ガルバ・アーダーナ儀礼を神が

大地女神を懐胎させる儀礼であり、両者の子供が寺院であると  
するが、神を懐胎した大地女神がお腹を膨らませている状態と  
も理解できる。

寺院の建立儀礼の観点から見ても、寺院の出産に類比される  
ような儀礼は存在せず、むしろ、結婚式における四日目の結婚  
の完了(性的結合の成就)に類比される儀礼が存在することの  
方が重視されるべきであろう。寺院の建立とは神を招いてそこ  
に未長く住んでもらうことであるが、それはすなわち神がその  
土地の女神と結婚することである、という観念が、大地の夫と  
しての王というインドには広く認められる観念に由来して存在  
しているのではないかと思われる。

以上、いさか専門的側面にわたりすぎるかもしれないよう  
なことで述べてしまった。著者存命であれば、注において留  
保していた点などについて更に発展させて、何冊もの著書を発  
表されたことであろう。それが、一般読者むけに焦点を絞って  
書いたこの書のみが残って、小倉氏が持っていた幅広い問題意  
識が忘れ去られることを惜しんだゆえである。

なんとといっても、氏の真骨頂は文献と実地調査の統合にあ  
り、上記では、充分にお伝えできなかつたが、できるだけ多く  
の若き研究者が本書(および原論文)を読まれ、文献研究と実  
地調査を融合させた手法を学んで新たな研究領域を切り開く参  
考とされんことを願う。

最後に個人的なことを書かせてもらおうと、考えてみるに、氏  
とはじめて長時間親しく言葉をかわしたのは、本書でも取り上  
げられているタミルナドゥの寺院儀礼の調査を氏が終えられ

た直後に、ポンディシエリーの私の家に訪ねて来られた時であったと思う。同じ時期に同じ奨学金で留学しながら、どちらかと言えば文献研究三昧に明け暮れて、限られた数の寺院訪問しか行っていないかった私には、氏の話は大変興味深く、多大なる知的刺激をうけた。

その後、寺院儀礼に関する私の共同研究プロジェクトに参加いただいたりしたが、氏との交流は、常に、楽しく、かつ知的に有益なものであった。まことに、惜しい人をなくした、としか言いようがない。



宮家 準編  
『民俗宗教の地平』

春秋社 一九九九年三月一三日刊  
菊判 六〇二頁 一八〇〇〇円

津 城 寛 文

はじめに

本書は、宮家準学会長の慶応義塾大学退職記念論文集として編まれた、執筆者総数三四氏による大著である。おおう範囲の広さは、「あとがき」で整理されており、「地域」は日本の民俗社会と都市社会から全世界に及び、「主題」は「伝統の持続と変容、社会変化と創られる伝統、祭りとシャーマニズ

ム、世界との交流、社会の動態と宗教、歴史の中の民族と世界観、キリスト教・移民・異種混合」にまで渡っている。しかも編者自らによる全体の的確な整理が、すでに序において読者に示されている。数巻の叢書を読むに近い大著を、それ以上どのように紹介し書評すればよいか、途方にくれているうちに原稿が遅くなったことをお許し頂きたい。

全体の構成

地域とテーマの広がりからして、各論文ごとの紹介は不勉強な者の能力外にあるが、そのためかえって、遠目から学ぶべきことが多いだろう。構成は七部からなり、各部のタイトルとサブタイトルは、地域とテーマの組み合わせになっている。最低限の紹介として、論文名と著者名だけあげておくが、「民俗宗教」へのアプローチとして考えうるものは、出つくしているように思う。

第1部 日本の民俗社会——伝統の持続と変容

修験道組織の展開と構造

妹の力再考——日本史の中の巫女

民俗宗教における儀礼の変化とその意味

なぜ、語らないのか？——伝承の不在に関する覚え書き

香典を辞退すること——葬儀における参与者とその変化

宮家 準  
神田より子  
由谷裕哉  
中西裕二  
山田慎也

第2部 日本の都市社会——社会変化と創られる伝統

都市民俗学と都市文化

有末 賢

招福論覚書——現代日本における「福を招く」習俗 阿南 透

日本華僑社会における中国伝統文化の持続と変容——北海道函館市の事例より 高橋晋一

教会・結社型寺院の祭祀形態 長谷部八朗

牧口常三郎の法罰論 由木義文

第3部 沖縄——祭りとシャーマニズム

儀礼の隠喩的解釈——北部沖縄伊平屋村野甫の豊年祭をめぐる琉球王国の祭司組織の基礎的研究——三平等の大あむしられを中心にして 白川琢磨

神を抱くツカサの生活——沖縄八重山の事例から 高梨一美

沖縄シャーマニズムの現代の変容——民族的アイデンティティの宗教社会学的研究 保坂達雄

塩月亮子

第4部 東アジア——他界との交流

蘇る祖霊——台湾海岸 shamii の宗教の変遷 馬淵 悟

東シナ海、船の来往 野村伸一

「哭」の女俗——朝鮮の民俗宗教における儀礼と情動 淵上恭子

祖先祭祀の規範と実践——韓国慶尚南道の事例から 仲川裕里

祖先祭祀の変容——中国貴州省苗族の鼓社節の場合 鈴木正崇

第5部 東南アジア・南アジア——社会の動態と宗教

タイ国に伝えられた徳教とその変容——適応戦略と背景 吉原和男

知識と力——スルー海域世界における「イルム」に関する一考察 床呂郁哉

下士官ピール——バングラデシュのある聖者騒動をめぐる一事例から 高田峰夫

ベンガルのプロト儀礼——アシャル月のビポッターニ・プロトの事例から 外川昌彦

南インドの村落祭祀とカースト関係——ケーララ州ティヤム儀礼の事例から 古賀万由里

第6部 アフリカ——歴史の中の民族と世界観

洞窟と十字架——アフリカの宗教と世界観 坂本邦彦

起源伝承から「棍棒を携えた闘い」まで——ウガンダ・パドラにおける歴史と記憶 梅屋 潔

双子のフォークロア——分身現象の同一化と差異化 阿久津昌三

カメルーン・バムン社会における擬制的親子の儀礼——国民社会のなかの民族儀礼の動態 和崎春日

第7部 西欧文化と民俗社会

——キリスト教・移民・異種混合

歡喜の円舞を踊る乙女——ランターズの在地的な共同体での求心の女性像 木田理文

二文化主義による従属関係の再生産——アオテアロア／ニュー

ジーランドの教育の中の宗教と民族関係 武者根理子

移民たちの教会——ニュージーランドのクック諸島マオリ移民

とキリスト教 棚橋 訓

熱帯ベルエポック期リオ・デ・ジャネイロにおける呪術師たち

——ジョアン・ド・リオの『リオの宗教』についてのノート 荒井芳廣

関係のなかで紡がれる文化の新局面——民族伝統芸能・交流会

での「誤訳」からみえてきたこと 宮坂敬造

宗教的接続可能性の基礎概念——新宗教の「民俗性」に関する

宗教民俗学的一考察 榎尾直樹

このような地域毎かつテーマ毎の構成をみると、まず、ある地域をフィールドとする数篇の論文が、統一テーマをなすのはなぜか、と問うことができる。編者があらかじめテーマを定めて依頼したか、集まった論文を包括するテーマをあとから定めたか、おそらくその中間のどこかであろうが、いずれにせよ、地域とテーマのつながりのどこかになんらかの傾向があるらしいことがわかる。タイトル（地域）とサブタイトル（テーマ）の組合せを変えた研究もありうるし、組み替えてもおかしくないし、実際あるが、地域ごとに人気のあるテーマというものもたしかにある。たとえば「沖繩」の場合、シャーマニズムや祖先祭祀が調査研究の対象となることが多く、そのように期待もされる。逆に、「キリスト教の変容」や「創られる伝統」といったテーマで沖繩が研究されると、どこか目新しい印象をあた

えやすいだろう。そのような素人目からみたバラエティという意味でも、本書は多彩である。

地域とテーマのバラエティを超えて、全体に共通の枠は、「人間たちが自分たちの生存に必要なものとして育んできた自然宗教、それを母胎に外来宗教を受けとめた民俗宗教の側から諸宗教をとらえなおすことによつて、はじめて人類に普遍的な宗教が把握できる」(序)というように、いわゆる「世界宗教」が普遍的なのではなく、それが各地域に受け入れられて定着した「民俗宗教」こそが普遍的である、というものである。その上で、「世界の諸宗教に通底する全人類に普遍的な宗教の解明への新たな地平が開けることを期待して」(同)と呼びかけられている。

各論文の内容紹介は、すでに述べたように編者による短いながらも確な整理があること、評者の関心が狭く浅く偏っているため多くの論文が射程外であること、また資料や調査による研究成果を具体的に評価する能力が欠如していること、などなどの理由により割愛させていただき、以下手前勝手ながら、評者の関心という小さなかつ目の粗い網にかかる論文あるいはその一部をひろって、読ませていただくことにする。

### 二つのテーマ群

評者には、民俗宗教をとらえるためのいくつかのテーマが、主題と変奏のようにくりかえし出てくるように見える。民俗宗教における「伝統の創造」、民俗宗教による「アイデンティティ・ポリティックス」、民俗宗教の感覚、民俗宗教の発生、民

俗宗教の基盤、などである。これらの諸テーマを、政治に動員される民俗宗教、随時随所で発生する民俗宗教、という二つのグループにわけて整理してみたい。

#### 政治に動員される民俗宗教

伝統の創造やアイデンティティ・ポリティックスといったテーマは、民俗宗教を政治に動員される資源という枠でとらえており、ナショナルリズムやエスニシティ研究、権力論に接点がある。

「伝統の創造」論とのからみでは、たとえば修験系の神社の祭礼（富山県高岡市北郊外の二上射水神社の春季祭礼）において、近代以降に儀礼を復興する際、儀礼の神道化がはかられ、従来なかつた要素が導入されたことが指摘され、「国民国家に押し潰されるフォーク」「伝統の発明」という枠に一応は当てはまるとされる。ただし、修験的―近世的なものとの残存、近世のある伝統への回帰、なども認められることから、「中央と地方、教団と在家、伝統の発明／創出と残存……等々といった明確な二項対立の枠組」で片付けられるものではなく、「これらのうちの複数の方向性が、時代毎の事情に即してハイブリッドに混ざり合って構成されてゆくものと見なすべき」と保留している（四五―五二頁）。「伝統の創造」のような切れ（すぎ）るキーワードを扱う際は、こうした注意を欠くことはできない。

このような創造されたあるいは残存した伝統民俗は、しばしばアイデンティティの構成、確立、拡大などのために動員される、ととらえられる。「アイデンティティ・ポリティックス」の資源としての民俗宗教というテーマがこれである。「ポリテ

ィックス」を微弱な政治性まで含めて考えると、ほとんどの活動がこの視点から論じられうるのは、民俗宗教論においても、他の領域におけると同様である。いずれにせよ、民俗文化の場合、マイノリティによる民俗宗教の動員が、事例としてとりあげられることが多い。

日本華僑社会を扱った高橋氏の論文は、日本（函館市）の華僑がエスニック・アイデンティティの象徴として何を選ぶかに焦点をあてたもので、函館の中華会館と中華山荘という、実務や守護神祭祀や先祖祭祀の場と、そこで目にするこのことのできるものや、定期的に行なわれる儀礼などが、函館華僑社会の「社会的記憶」をとどめる「記憶保持装置」となってきたこと、しかし二世以降の華僑ではその記憶も次第に薄れはじめていることを論じている（二二五頁以下）。タイの華僑と華人が、タイの徳教（中国で創始された）にかかわりつつ、どのようなアイデンティティを形成しているかを論じた吉原氏の論文（二一九頁以下）と比べて読むと、異同が際立つだろう。

沖繩シャーマニズムを扱った塩月氏の論文は、沖繩のシャーマンたちが、そのシンクレティックな傾向から、最近ではニューエイジ、精神世界、新霊性文化の用語を用いはじめていることを述べた上で、「沖繩（人）」の古さと正統性を宇宙的にすら位置づけ、民族的アイデンティティを確立しようとしている事例を報告している（二二二頁以下）。アイデンティティ・ポリティックスの核としてシャーマニズムが動員される一事例である。

その他、エスニック・アイデンティティの構成に、「起源伝

承」や「紛争の記憶」が動員される事例を論じた梅屋氏の論文（四一―三頁以下）、かつて征服―被征服の関係を、擬似的な親子関係によって王国の内部に取り込むために行なわれた儀礼が、いまは一般民衆の顕彰のために行なわれることで、民族的アイデンティティの鼓舞に動員されている事例を論じた和崎氏の論文（四四五頁以下）等々にも、こうした視点が組み込まれている。

#### 随時随所で発生する民俗宗教

民俗宗教は、変容されたり、動員されたり、創造されたりする以前に、そのオリジナルなものが発生しなければならぬ。以下にみるのは、それがどのような基盤から発生するののか、という設問群である。

都市民俗学を論じた有末氏の論文（九三頁以下）は、広くは「民俗文化と現代文化の問題」とあるように、民俗の現代性を論じるものである。都市民俗を基層文化に根ざすものとする観点からは、変化に対応する都市住民が見えにくくなると批判し、都市民俗と大衆文化、地域民俗と大都市文化、などの関係軸がクローズアップされている。この軸をめぐって、ウォーターフロントの夏祭りなどの地域文化の芽生え、移民の流入がもたらすアーバン・エスニシティ、メディアによるシンボルや祝祭の仕掛け、などが論じられる。現代都市において民俗文化は大衆文化からの圧力を受けているとする著者は、都市民俗と大衆文化の違いを「担い手」に求め、後者は「はつきり個人に限定できる」のに対し、前者は「家、町、町内を考えていく必要がある」とする。これは、新興住宅地でも住民にとっては「新

しい故郷性」をもつようになる、という指摘と重ねて読むべきである。なぜあくまでも民俗というタームで都市を語るのか、という設問へのこたえになるからである。

ところで、どれかの論文でまとまっては問われているというわけではないが、随所にエピソードのようにでてくるのが、生活感覚への固執としての民俗宗教というテーマである。社会史の影響を受けた歴史研究や民俗学には特徴的にみられるのだが、たとえば台湾のカトリック信者が「やはり先祖を拝むのが、たとえ「気持ちが良い」という意識を持ち始めた、という指摘などがこれにあたる（二四四頁）。民俗や伝統の持続性を考える場合、この「気持ちが良い」といわれるような感覚、あるいは嗜好や趣味の問題は、重要な示唆を与えるように思われる。

最後におさめられた榎尾氏の論文（五五―三頁以下）は、総括の意味もあつてか、それまでの諸論文が蓄積してできた「地平」にたつた、一つの展望性をもっている。個別と普遍、世界宗教と民俗宗教といった古典的なテーマも、議論の前提として本書には随所に出てくるが（i、v、三二六、三九八頁など）、これを榎尾論文はマクロ宗教学と呼び、これに対するミクロなアプローチを主張している。その際に著者が中心にすえるのが、「民俗的志向性」という概念である。これはエマヌエル・トッドの「人類学的基底」概念に接点をもつものとされる。民俗宗教論において、伝統の創出（↑残存）、アイデンティティ・ポリティックスなどが設問されると、民俗的伝統がポリティカルな資源として有効であることが浮き彫りになるが、「人類学的基底」や「民俗的志向性」は、その有効性を「基底」

「志向性」というキーワードで根拠づけるのである。

おわりに

動員される民俗宗教、民俗宗教の基盤という見出しで整理したのは、評者の偏った関心の網にかかっていたテーマである。評者は拙著（『日本の深層文化』一九九五年）において、固着や退行の対象としての民俗（遠近の過去、遠近の地域にわたる）を、「民俗主義的深層」という概念で考えてみた。そこでの問題意識によって、本論文集で論じられているテーマを束ねると、つぎのようになる。「伝統の創造」や「都市の民俗」と「アイデンティティ・ポリティクス」において、「民俗」と呼びうるものが手段として動員されるのは、いわばその「故郷性」によるのであり、またその故郷性は、「人類学的基底」や「民俗的志向性」のもつ、強い拘束性固執性による、ということとである。その拘束性、固執性のよってきたるところに、どうアプローチしうるか。樗尾論文が生活知というキーワードを用いているのに対して、評者は生活「感覚」というキーワードを用いて考えていきたいと思っている。

単著の場合も構成はゆるがるが、楽屋裏での単独作業でもあり、かなり自由度があり、したがって時におおきく偏る。これに対して共著編著の場合、構成はやはりゆるがるが、恣意的なゆれには制限があり、編集のプロセスで関心のせめぎあいがあるが、おのずと地平の融合をもたらし、このような作業に参加できた方々に、羨望を覚えつつ、敬意を表したい。

宮家 準著

『修驗道組織の研究』

春秋社 一九九九年二月二六日刊

菊判 一四二九十三七頁 三八〇〇〇円

林 淳

本書は、学界においてすでに高い評価を得てきた『修驗道儀礼の研究』（一九七〇年）、『修驗道思想の研究』（一九八五年）に続く研究書であり、本書の刊行によって宮家氏の修驗道研究は、浩瀚な三部作として実を結ぶことになった。修驗道というテーマをじっくり腰を据えて、飽くことなく追究していた宮家氏の努力が結晶した三部作は、修驗道研究のみならず、宗教史研究、宗教民俗学において、すぐれて記念碑的な業績であるといつて過言ではない。本書は、本文一四二九頁、写真一一八枚、図表一四八枚を備えた大著であり、前の二著にも勝るとも劣らない重量級の作品である。本書を繙くと、宮家氏の該博さと整理能力に驚嘆せざるをえない。本書の書評も、修驗道三部作の偉業をただただ仰ぎ見ることで終始しかねない。それゆえに、できるだけ批判的なスタンスを崩さずに、書評の任をつとめたいと評者は考えている。つぎに本書の章・節を煩をいとわず紹介し、その概要をたどることにしよう。

第一章 研究対象と研究方法

第一節 研究対象

第二節 研究方法

第二章 山林修行者の系譜

第一節 律令制下の国家仏教と山林修行

第二節 葛城山の山林修行者

第三節 吉野の山林修行者

第四節 熊野の山林修行者

第三章 金峰山の一山組織

第一節 金峰山寺の成立と展開

第二節 中世における吉野一山組織

第三節 近世における吉野一山組織

第四節 神仏分離と吉野一山

第五節 金峰山信仰の伝播

第四章 熊野修験の組織

第一節 熊野修験の成立と展開

第二節 熊野別当系図の社会的意味

第三節 熊野本宮の先達と檀那

第四節 畿内の熊野先達と檀那

第五節 中世期の熊野修験と海上交通——瀬戸内海を中心として

第六節 熊野権現の伝播と民俗

第五章 地方霊山の組織

第一節 霊山の類型と展開

第二節 羽黒修験の一山組織

第三節 日光修験の一山組織

第四節 富士村山修験の成立と展開

第五節 伯耆大山の一山組織

第六節 石鎚山の一山組織

第七節 彦山修験の一山組織

第八節 中世末の修験霊山——「役行者本記」に見られる

第六章 教派修験の成立と展開

第一節 教派修験の成立

第二節 本山派修験の組織

第三節 当山派修験の組織

第四節 教派修験の存在形態

第七章 修験道と地域社会——里修験

第一節 岡山県の霊山・熊野詣・里修験

第二節 新潟県南魚沼郡の里修験

第三節 宮古における里修験の変容

第四節 沖繩における遊行宗教者の定着

第八章 近代修験教団の成立と展開

第一節 修験教団の崩壊と再編

第二節 木曾御岳と八海山の組織

第三節 修験系新宗教の成立と展開——解脱会と真如苑

第九章 現代修験教団の成立

第一節 占領下における修験の展開

第二節 現代の修験教団と講

第三節 現代修験教団の動態——本山派修験宗確立の軌跡

第四節 現代修験教団における正統と異端——新宗教の形成



と併合

第十章 修験道組織の構造

第一節 組織形態の諸相

第二節 修験道の系譜

第三節 中央組織と地方組織

第四節 修験教派の位階

第五節 修験道組織と社会

総括

いかに大部な書物であるかが、目次を一見しただけでわかっていただけよう。第一章の第一節では、日本の宗教組織の研究が回顧されながら、修験道組織の歴史的展開を見た場合には、一山組織、教派修験、里修験があったことが示され、「修験道組織の構成モデル」でもこの三つの項目の関係を位置づけるモデルが提示されている。第二節では、諸霊山、教派修験、里修験、近現代の修験というように四つの項目に分けて研究史が整理されて、この四つの項目順に従って組織の形態について説明がなされている。従来の研究が個別事例の調査報告が多かったことを省みて、「修験道組織を全体として把握すること」の必要性が説かれ、本書のめざすところが明らかにされる。

第二章は、律令下における国家仏教と山林修行の展開をたどり、葛城山では、役小角、行基、道鏡のような民衆のなかから生まれた山林修行者の系譜があり、吉野山では、官僧隠棲型の山林修行があり、熊野では、壮絶な修行の山林修行があったことが解説されている。こうした山林修行者が、平安時代にます

ます勢力を拡張し、修験道という宗派を形成するようになったのである。

第三章では、平安時代の金峯山寺の組織や法会をあとづけ、中世の吉野一山組織については、『金峰山創草記』、『当山年中行事条々』を用いて、法会などの年中行事を担う組織の構成・運営を追究している。そのなかで寺僧、堂僧、神社奉仕者、先達、持経者などの多様な宗教者によって年中行事が営まれていたことが、明らかにされている。中世吉野一山は興福寺一乘院によって統括されていたが、戦国時代は火災で疲弊し、近世には輪王寺宮支配下となって財政基盤は安定していく。近世一山組織の年中行事が検討されて、幕府や天台宗が影響をつよめていった点などが指摘されている。明治には神仏分離への反対運動がおこり、吉野一山、地方庁が歩調を合わせて中央政府に対して抵抗したものの、中央政府の神社化強行が行われたことなどが記述されている。

第四章は、熊野三山の成立、荘園の分布図、別当系図、先達など、熊野信仰にかかわる諸相が幅広く究明されている。本宮、新宮、那智のそれぞれの構成員や統治機構の違いが指摘され、山伏として本宮の長床衆、新宮の長床衆・神倉聖、那智の滝籠衆の存在があげられている。鎌倉時代末から戦国時代にかけて、熊野三山は荘園を失ない、代わって師檀関係にもとづく檀那からの財施を収入源に切り換えていく。即ち、熊野先達が檀那を連れて熊野三山に案内し、そこで御師と檀那が師檀関係をむすぶようになった。先達・檀那の地域分布や年代別数値が具体的に明らかにされ、熊野権現の全国分布の一覧表が作成さ

れて、それぞれの地域ごとの特徴が考察されている。また畿内における熊野先達の活動や、瀬戸内海沿岸部における熊野修験の歴史的展開なども言及されている。

第五章は、地方霊山の組織についてである。ここでは、宮家氏は霊山類型を作成し、「神道」、「仏教」、「修験道」、「庶民信仰」に分けて霊山の性格を考察し、羽黒、日光、富士村山、伯耆大山、石鎚山、彦山の霊山の個別的な通史を詳細に追究している。主として中世後期から近世についての霊山の歴史が、史料にもとづき記述されている。室町時代末の『役行者本記』に書かれた全国の修験霊山についても検討され、熊野系修験が修行道場としたところが、役小角の巡歴した修験霊山となっていたことが推測されている。

第六章は、本山派と当山派のそれぞれの成立過程を解明したものである。本山派については、十五世紀後半から十六世紀にかけて檀那は特定氏族であったのが、一定地域の人々にかわり、十六世紀後半には聖護院門跡が、各地の熊野先達に一定地域の修験を支配する年行事職を与えることによって、末端の修験までを組織化するようになった。これによって中世的な師檀関係は解消されて、聖護院門跡を頭にいたたく修験教団が形成され、近世に引き継がれていく。当山派については、正大先達寺を笠置山系、生駒山系、葛城山系、飯道寺・世義寺系の四つのブロックに分けて、それぞれの歴史と特質が記述されている。こうした検討を経て、当山正大先達衆は、南北朝期に戦乱のために大峰修行ができなくなった頃に大和を中心として吉野から熊野へと修行した修験が結束して在地で修行したことには

じまると推測されている。また本山派、当山派の地域的組織の展開についても、事例報告がなされている。

第七章では里修験の事例として、岡山県、新潟県南魚沼郡、岩手県宮古、沖繩の事例が取りあげられ、近代以降の地域に生きている里修験の動態が、史料調査と民俗調査をふまえて解明されている点に特徴がある。里修験が具体的にどのような活動を行っていたのか、彼らが行った宗教活動が、地域社会内で担っていた機能などが論じられ、また教団本部と地方の修験との関わりなどにも、周到に注意がはらわれている。いずれも興味深い事例紹介ではあるが、前の章や後の章との関連づけは、十分にはなされていない。

第八章は、近代における神仏分離令、修験道廃止令がもたらした影響、それに対する旧本・当両派の対応と再生の過程が論究され、さらに八海山、新宗教教団の解脫会、真如苑がとりあげられている。明治政府の政策によって、修験道は崩壊の危機に直面することになった。消滅した修験諸山も少なくなく、神社化したものもあり、還俗神動に転じた山伏もいたことが述べられている。事例としては八海山や解脫会などが詳述されている。

第九章は、戦時下から戦後にかけての修験教団の歴史について、論究したものである。宗教法人令のもとでの修験教団の独立別派の過程、戦後の境内地処分、修験教団の組織、講社活動などが詳しく述べられている。また戦後におこった修験宗の三派分裂、合同、本山修験宗の確立をめぐる経緯は、希有な歴史的事件であり、その経過をたどることによって、修験教団にと

って必要な構成要素とは何かが問い直されている。

第十章は、これまでの論述をふまえた総括である。山林修行者、靈山、教派修験、修験教団の順序でそれぞれに見られる組織が記述され、系譜・血脈、中央と地方の相関、位階という三つのテーマに依じて、修験道の歴史が回顧され、豊富な情報で整理されている。ただ三つのテーマが相互にどのような関係にあるかは、わかりにくい。第五節の通史的記述は、短いながらも、要を得たまとめとなっており、本書全体の見取り図にもなっている。

以上、駆け足で本書の概要をたどってきたが、つぎに本書の内容に対する評者の批判点・疑問点を提示しておきたい。

第一に、本書の基本的なキーワードには、一山組織／教派修験／里修験という三つの語彙の組み合わせがある。第三章から第七章までの章立ては、この三つのキーワードにしたがった順序になっている。また「修験道組織の構成モデル」(一四頁)の図でも、一山組織／教派修験／里修験という三項の相互関係が描かれている。この三つの語彙の組み合わせを用いることによって、宮家氏は、膨大な情報量を手際よく整理して、修験道組織の歴史的展開をわかりやすく説明しているのである。しかしこの三つのキーワードには、一山組織から教派修験へという歴史的变化をしめす通時的軸と、一山組織・教派修験の系列の末端に里修験が位置づけられるという共時的モデルの軸とが、微妙に混在している。そのために膨大な情報量が、三つのキーワードに即して説明されているが、歴史記述としてはどこか曖昧さを残している。たとえば里修験を扱った第七章が、前章

とも次の章とも関連性を欠いているのは、この曖昧さのためではあるまいか。評者の観点からすると、三つのキーワードの組み合わせは、より歴史的現実 に即して選択されるべきであった。一山組織は、中世寺院において典型的な形で出現したものであり(近世的な一山組織もあるが)、教派修験は、近世において拡大、定着したものであった。その延長線で考えるならば、修験道史において一山組織、教派修験とは異なる質的展開が、その後におこったかどうかが決め手となるはずである。結論を急ぐと、近世後期以降に活性化する大衆的な山岳講社(富士講、御嶽講など)こそが、修験道史のあらたな展開であった。もしそうであるならば、一山組織／教派修験／里修験というキーワードの組み合わせよりも、一山組織／教派修験／大衆的な山岳講社という組み合わせの方が修験道の歴史記述にとつて適切ではないだろうか。宮家氏は、第八章第二節を除くと、大衆的な山岳講社を積極的には取り上げようとはしない。その結果、近世後期から近代にかけての歴史記述が、他の時代と比較してきわめて手薄な印象を与えている。それだけではなく修験道研究が、民衆宗教史研究や教派神道研究などの異分野といかに対話すべきかという問題設定を成り立ちにくくしているように思われる。

第二に、近代をとりあげた第八章を問題にしたい。神仏分離令、修験道廃止令によって、修験道は崩壊の危機に直面することになった。従来の研究では、明治初頭に修験道は瓦解し、終焉を迎えたという記述になりやすかったが、宮家氏は、第一節において近代に修験集団が再編成されながらも再生を模索する

過程を追跡している。こうした側面を拾い上げていく実証的な探究は、法令を中心にした宗教史の記述の空白を埋める貴重なものであることは、言を俟たない。しかし修験道が直面した明治維新については、一山組織、教派修験、里修験という各レベルによって異なる歴史体験があったはずであり、それぞれのレベルにおける歴史過程を押さえた上で、修験道史における近代をめぐって、厚みのある総論が書かれてもよかつたのではないか。修験道のみならず宗教史全般にとつて、幕末維新时期は画期となる時期であるだけに、この時期を扱った総論が本書に不在であることは、残念な気がする。また宮家氏の語り方についてであるが、近代に再生し、生き延びた修験道が好んで語られている。近代の衝撃をうけて、解体し、消滅し、断絶した修験道が、もつと語られるべきではなからうか。

第三に、修験道成立の指標についての疑問である。平安時代後期に修験道が成立するとされているが、その指標は、本書を読む限り、金峯山寺や熊野三山の一山組織の成立である。「修験道」における一山組織が、階層的組織機構を整え、一山の年中行事を管轄し、荘園経営を行うことが、トータルで「修験道」と見なされているようである。本書ほど、中央、地方をふくめ「修験道」の一山組織の事例を網羅的に幅広く、かつ実証的に探究した労作はこれまでなかったと思われる。従来、修験道研究では、その成立の指標を「教派修験」に求めることが多く、一山組織そのものに中心的な関心を寄せることはなかつたのと比べて、本書の特色はその点にあるように思われる。しかし疑問点が生じるのも、その点に關してである。一山組織の

機構の周縁に長床衆（熊野本宮・新宮）のような山伏階層が組み込まれ、彼らの活動が「修験道」と呼ばれるのにふさわしいと思われるが、三昧別当行者総檢校、檢校代、正政所、在庁所、公文所など一山組織の支配機構の活動も含めて、「修験道」と形容することはできるのだろうか。評者には、熊野三山の一山組織は、靈山につくられた顕密系の大寺社の一山組織（たとえば延暦寺）と本質的に違わないのではないかと疑問がある。初めから「修験靈山」が存立していたわけではなく、靈山にある顕密系の大寺社のなかに、後から「修験靈山」化していくものがあつたという見方をとるべきではなからうか。室町期に一山組織のなかに包括されていた山伏階層が、一山を超えた地域的な結合をむすび、本山派形成の要因になっていったとする長谷川賢二氏の研究（『中世後期における寺院秩序と修験道』『日本史研究』三三六号、一九九〇年）、中世末の百姓勢力の台頭が一山のなかでの山伏化を押し進めたという大石雅章氏の研究（『寺院と中世社会』『岩波講座日本通史』八、一九九四年）を参照していくと、中世の一山組織の解体期に山伏階層が台頭したことを知ることができる。もちろん本書においても、本山派成立については、こうした研究動向が汲み上げられている。しかし一山組織も「修験道」であり、本山派も同じく「修験道」であると言うならば、両者の間の連続性に比重がおかれ、その間にあつたはずの歴史的な矛盾や葛藤は抜け落ちるか、過少評価されることになりはしないだろうか。

以上、三点にわたつて評者による批判点・疑問点を提示してみた。評者は本書を通読し、そこから多くのことを学ぶことが

できたが、そうした点はすべて省略し、批判点のみを書き記すことにした。もし評者が、本書から学んだ点を列挙していけば、この書評は数倍の頁数にならざるをえないだろう。本書をふくめた修驗道三部作は、情報処理の手際よさ、史資料の博搜、全体論的な視点、記述の明確さにおいて、他の研究者の追随を許さないものであることは、贅言を要しない。この三部作が提供する情報量とその内実は、学界の共有財産となり、これからの研究史を刺激してやまないであろう。多くの賞賛が、この三部作とそれを完結させた著者に対して捧げられることは疑う余地はない。評者も、そうした賞賛する側に片足をおいているつもりだが、もう一方の足は、批判的なスタンスの側におかれている。

評者が、本書に対して批判的な態度を貫こうとしたのは、研究史の最前線を批判したからである。研究史の最前線を批判することによって、研究史のあらたな展開の方向性をかいま見ることができると期待しているのである。ただしそれは、批判の矢がうまく的を射ている場合のことではあるが、はたして評者の放った批判は、本書的的を射たであろうか。判定は、すでに読者諸氏の判断に委ねられている。

大胡欽一編

『アジア世界——その構造と原義を求めて——』

上・下2巻 八千代出版 A5判  
上 一九九八年三月二五日刊 二六二頁 二七〇〇円  
下 一九九八年一〇月一五日刊 二二一頁 二四〇〇円

赤池 憲 昭

本書は上巻が一〇章、下巻が八章と附章とから成る合計一九本の論文集である。編者によれば、当初、本書は大学の教養課程で人類学ないし民俗学に関する専攻を志す学生のための教科書的内容を意図したものであった。そのためもあつて、執筆参照項目について一四項目を共通の指標として示した。それが「生業と共同・連帯」「年中行事と聖域」「共同体と祭祀組織」「諸集団の組織」「居住空間・信仰対象」「人の成長過程と儀礼」「家族と婚姻の構造」「親族の組織と機能」「人間・親族関係」「女性誌(史)」「位牌・仏壇・祖霊観」「墓墓制と他界」「方位観」「世界観と再生観」である。

しかし、結果的には執筆者各自の関心による主題あるいはアプローチに委ねられ、地域を選択もそれぞれの得意の地域(種族)に落着いたという。フィールドとして取り上げられている地域別をまとめると、日本九本(北海道二本・東北一本・中国一本・沖縄五本)、フィリピン二本、韓国・台湾・香港・シン

ガポール・スリランカ・ボリネシア各一本、それに一般理論的内容のもの二本となっている。

地域の配置が若干アンバランスである点は否めない。だが編者も後記で述べているように、アジア全域の均等なカバーは実際不可能であろうし必要もないであろう。

むしろそれぞれのフィールド・ワークを通じて、論文集全体としての方向性（本書では「構造」と「原義」ということにならるのであろう）が呈示されることがより重要であろう。参照項目の一四項目もその狙いに沿ったものとして意図されたものと思われ、社会構造や文化的（象徴的）意味世界が全体としてあぶり出されてくるような項目名が並んでいる。又、それぞれの論文内容はこれらの項目と一定の関連をもった研究成果でもある。

だが、いま一九本の論文を項目に即して系統別に分類する作業はかえって煩瑣になりかねない。又、章別の順序での内容紹介も、地域も主題もとびとびとなって混乱の恐れなしとしない。そこで、ここでは執筆者による論題を尊重しながらも、次のようなゆるい枠取りによって考察を進めてみたい。

- (1) 「集団研究とアイデンティティ」の課題
- (2) 「ジェンダー」をめぐる課題
- (3) 「身体論」と関連する課題
- (4) 「その他」（個別的テーマ）

(1)では、家族・民族・地域共同体などを中心とする社会構造の分析と、加えてその祭祀組織やアイデンティティとの関連

を扱った八本の論文を一括した。下位分類としては、理論篇一、報告篇一、社会構造篇二、祭祀組織とアイデンティティ篇四とに分け、この順序で紹介する。なお、執筆者の敬称は省略させて頂く。

下・一（下巻第一章の略、以下同じ）「奄美・沖繩研究の位相——社会構造論から見る奄美・沖繩像」（渋谷研）

近代沖繩の研究史を概観すると、第一期が明治期から終戦までで、沖繩に日本の古型を求める「日琉同祖論」、次いで米軍統治期と重なる頃の「一般法則」の探究、三期が施政権返還後の人類学的視座——異文化的視点——からする「沖繩のエートノス研究」である。渋谷によれば、現在は研究の転換期にあり、「社会構造論」が色褪せ「価値・観念・信仰・意味の領域」に移行しつつある。しかし、人類学理論を検証するために沖繩を材料に使うといったアプローチを排して、沖繩の現地像それ自体を正当に把握するためには、今までの批判は受け入れながらも、社会構造論的実証精神を今一度見直す必要があるのではないかと示唆する。

上・五「中国山地一村落における家族と婚姻——相続・継承関係を中心に」（加藤正春）

岡山県上齋原村の相続・継承慣行が多様性と柔軟性に富む点を報告した内容。加藤によれば、同村は長男による家の相続・継承を原則としながらも、多様なケースが併存している。長男相続・末子相続・女子相続・中継ぎ相続・隠居分家・養子縁組など各種の相続様式が混在するとともに、分家の分出に際する一時的な拡大家族形態・分家財の比率の相違・別姓位牌の継

続・配偶関係と離婚再婚など、継承についての諸形態も現存している。

下・六「パラワン族の妻方居住と家族集団」(森谷裕美子)

フィリピンのパラワン島に居住するパラワン族の実態調査に基づいて、双系社会の多様性を検討した内容。森谷はパラワン族の共住集団形態を、核家族→家族集団→ローカル・コミュニティ→バランガイへと拡大する図式でとらえ、とりわけ家族集団の機能的な重要性を指摘する。それが、双系社会的条件をとりあえずは維持する働きとはなっているが、妻方居住が原則的に制度化されていることから、マードックの指摘(フィリピン社会をエスキモー型双系社会とみる)に留保条件をつけ、今後の細部に渡る調査の必要性を訴える。

下・三「台湾海岸アミの社会組織の変遷課程」(馬淵悟)

台湾のアミ族の一分類、海岸アミを取り上げその地縁関係と血縁組織との特徴を考察した上、地縁組織の変化に伴う母系制の空洞化をまとめた論考。馬淵によれば、台湾社会の近代化・都市化による青年層の過疎現象がアミ族社会の社会的基盤を揺がせた主因であった。だが、アミ族は元来同族としてのアイデンティティが稀薄であつて、むしろ最近の「原住民族保護政策」が結果的に彼等の同族意識を掘り起した側面が強く、社会組織の変遷をアミ族自身が自覚的に受け取っているとはいえない。社会組織を前提条件とし過ぎるアプローチに注意を喚起している。

上・一「函館の華僑——その文化的アイデンティティを中心に」(山内健治)

函館における華僑のアイデンティティの変容を考察する。変容を象徴するものが、一つは、華僑の諸行事の機能的中心であった「中華会館」が博物館化(化石化)して行く過程であり、いま一つは、中国人墓地在個人墓から家墓へと移行しつつある現況である。「僑居性」(仮住まい)のはずである華僑が中国へ帰還せず日本で家の墓に納まることは、彼等の意識変容を象徴するものに他ならない。だが一方で、伝統儀礼の遵守は衰退したものの「清明祭」への参加は持続しており、これが函館華僑の凝集性を辛うじて維持しているといえる。流動的現況は注目しに値する。

下・五「フィリピンの共同体と祭祀組織」(木佐木哲朗)

ルソン島北部に住むポントック族社会の事例研究により、従来フィリピン社会には村落共同体が存在しないとした通説の修正を試みる。ポントック族には「アト」と「イリ」と称する集団形態が存在する。アト集団は世帯を基礎とする祭祀集団であり、アトの集合体であるイリ集団は共通の儀礼を通じて地縁的共同体としての性格を強め、共同防衛を含む一体感が成員相互間に成立している。この場合、地域性よりはむしろ祭祀の共有が村落共同体を構成する枠組として機能している。

上・八「行政」と「文化」の間——伊良部島における村落アイデンティティ形成」(安部幸)

伊良部町の社会動態と祭祀との関連を事例として、共同体の「脱部族化」(脱フォーク化)と再部族化(再フォーク化)を論ずる。少子化・過疎化の進む同町では、祭祀組織の維持のために、子供(青年)の役割を親が代行する傾向が拡大してい



る。これについての住民の意識は、一つには「代理さえ立てれば義理は果している」であり、他方は「代理を立てても神願いを果している」である。前者は共同体の外に向うアイデンティティの拡散又は稀薄化であり、後者は共同体の完結性への志向である。町民意識の微妙な揺れ動きの現状を安部は分析している。

下・七「華人のエスニシティと民俗宗教——シンガポールの事例から」(杉井純一)

現在、シンガポールの華人社会では、「城隍信仰」と「童乩信仰」とが関心を集めている。政府の住宅政策により従来の民族集団別の「住み分け」社会であった「複合社会」型が、集住形態という「融合社会」へ転換しつつある。民族的多数派である華人は、民族集団のアイデンティティを擬制化から防ぐため、「城隍信仰」を復興し宗教行事の盛大化を計っている。一方、シンガポール経済の急展によって、同一民族集団であったはずの華人社会に「二重社会」型が現出、階層分化が進行中である。下層民は相対的剝奪過程のなかで「童乩信仰」に彼等の紐帯を求めている現状である。

(2)のジェンダーをめぐる論文は三本を数える。いずれも事例研究に基づく論考である。初めの二本は労働と関係するジェンダーの様相を扱い、後の一本は宗教と関係するポレミックな論点からのものである。

上・二「鯨漁をめぐる民俗としてのジェンダー——北海道日本海沿岸域の事例から」(林美枝子)

林は特定の集団や地域について有意義性を有するジェンダーを想定し、これに「民俗としてのジェンダー」の名称を与える。したがって、対象とする集団・地域の社会的文化的特徴の解析を綿密に行う必要から、鯨場の歴史・生産技術・労働組織・タブー等々を十分点検したのち、雇い漁夫(男)とモッコ背負い(女)との役割分担と相互協同性とが、鯨場の生産性の効率を高める点に留意し、その観点からジェンダー論に一考を加える。

下・八「スリランカ海村社会のジェンダー——女性の労働と男性の労働」(高桑史子)

南部の海村社会を事例として、漁撈によって生計を立てるカトリックの家庭と、ヤシ殻繊維の生産で家計を維持する仏教徒の家庭とのそれぞれの主婦の労働状況が紹介される。いずれにしても彼女達が販売や交易活動の主役を演じたのがこれまでの在り方であった。ところが当該地域社会(小社会)に資本が投下され流通の変化が起った結果、従前の中心的役割を果していた主婦の労働は衰退を辿り「女は保護されるべき存在」という伝統主義的理念が復活、女性は家庭内に取り込まれようとしているのが現状であるという。

上・九「沖繩の女性宗教者——伝統宗教とジェンダー観をめぐる考察」(川橋範子)

沖繩では女性の宗教者としての役割に多くの伝統宗教にはみられない独自の位置づけが定着している。国家・村落・親族の各レベルでの神役としての役割、兄弟への守護神的機能、火の神の司祭としての主婦などである。かかる状況の背景として

は、一つは沖繩の伝統的世界観が現世肯定的であること、二つには聖における女性の優位と俗における男性の優位が制度化されていて、他の宗教が内蔵し易い聖俗不均等二分観がなく、ケレ信仰による女性蔑視が存在しなかったためである。一種の性別分割分業体制が女性宗教者の地位を確立したと川橋は論ずる。

(3)の身体論にかかわる論題を掲げた論文は三本ある。一本は理論的内容の身体論、他は事例研究に拠りながら、社会構造を重視する論文と文化的意味に関心を寄せるものとの二本である。

上・六「歴史の身体化理論——伝承・身体・学習」(松林義行)

(非文字化されている文化媒体(儀礼・伝説など)に埋め込まれた歴史を発掘するプログラムはどのように作成されるか。この設問を解くために、ここでは歴史がどのように埋め込まれるのかその筋書きを、松林は検討する。たとえば儀礼参加者は単に技法の習熟に止まるのではない。実修集団のメンバーとして「身体化された知」を学びとり、共同体を通じて社会的アイデンティティを獲得する。松林はこの展開過程を、伝承・身体技法・学習・実践共同体・社会的実践という脈絡に沿って厳密な理論的追跡を行う。「身体化された歴史」の解明が人類学的歴史研究に新しい視座を加えることとなる。

上・三「東北地方の巫者の一類型と意識の変容状態——身体論とシャーマニズム研究からの一試論」(藤崎康彦)

口寄せミコの身体技法およびシャーマンと社会構造との関係が主題である。身体技法はとくに成巫儀礼において問題となる。身体的消耗・感覚遮断などによる意識水準の低下がカミツケを成立させるからである。だが口寄せの場合はミコはトランスに入るのではなく、依頼者側の期待(自己暗示)がその場をセアンスとして構成するに過ぎない。口寄せミコになるのは、盲人としての暗眼者に対する「対抗アイデンティティ」が動機づけとして働いており、シャーマンを中心に据えた論議よりは社会構造的な位置づけが問題である。

上・四「沖繩民俗社会に見る身体観と世界観——その多元性および多層性」(山本芳美)

本章の課題は二つある。一つはわれわれの身体観が生理的次元から民俗的次元まで多種多様に渡っていることであり、たとえば「血液」と「血」との多重的解釈がその例である。いま一つは、沖繩におけるイレズミの慣習に関する考察で、イレズミを突くことが身分意識に連なる場合、あるいは聖なる資質の獲得、さらに他界への通行証の印など、数多くの動機づけがあり、文化的意味連関に注目すべきであるとする。

(4)「その他」は個別に内容を紹介する。

上・七「韓国古代におけるシャーマニズムに関する一考察——蘇塗信仰を中心として」(李炳男)

蘇塗には三種の解釈がある。聖域とする解釈、神竿とみる立場、および両者の複合説である。蘇塗信仰の研究は、中国古代史料を根拠とする研究と、現行巫俗としての形態を日本の対馬

の卒土信仰などと合せて理解する方法との二つの流れがある。本章では韓国古代のシャーマニズム信仰の視点から考察が進められる。李は学説史を回顧した上で、この信仰が東アジア地域に広範囲に共通すること、その特色は神木に鳥の飾りをつけた神竿を用い、先祖と生者の仲介、又は農耕神の使者の象徴とみなすシャーマニズムであると論ずる。

上・十「屋敷と風水——村武精一教授の風水論をめぐって」  
(渡邊欣雄)

渡邊は一九九四年頃からの日本における風水ブームが学術研究の側面を空洞化しているとして、改めて七〇年代の村武の「風水論」を掘り返し、西欧の学説への批判を加味しながら、風水理解の在り方を現在のデータに即して論述する。西欧の学者は中国人の信仰に基づく風水論を、総じて呪術として片づけている。村松のいう「ヤシキに内在する呪的・霊的存在」としての風水論は、呪術論の意味内容を脱し切れていないとしても、「ヤシキ筋」の分析概念の追究により単なる呪術論議を越える。渡邊は最近の沖繩の調査データによって、風水意識は家内安全を願った土地・建物への吉凶意識であり、不確定性に向っての祈願であって、単に呪的生命への執着に由来するものではないと論ずる。

下・二「沖繩の爬龍船——爬龍船の異質性から儀礼の個別化へ」(石川浩之)

沖繩の爬龍船競漕には、ユッカヌヒー系統と豊饒祈願儀礼系統の二系統があるとすると一般の見解に対し、石川は塩屋湾の海神祭の事例に拠ってこの競漕の多義性を立証しようとする。海

神祭の競漕は三隻で行われはするが、趣旨とするところは村落祭祀を司る根神が儀礼場を移動する手段としてのものである。従って屈原故事の端午説の競漕(ユッカヌヒー)でもなく、海の豊饒を沿岸へともたらす儀礼形式のものでもない。爬龍船競漕はそれぞれの様式と意味をもった異質性に富み、一般的類型ではくれないという。

下・四「香港の都市空間と社会——汚れと自然の視点から」  
(斗鬼正一)

香港の都市空間と住居空間との対比を「汚れ」を視点に分析し、それが自然対文化の二元的カテゴリーに由来すること、さらにそれを成立させる根拠としての香港人の「われわれ意識」の考察に及んでいる。汚れとは何かの問に対し、たとえば生のままの自然の産物と調理を加えた文化の産物とを例にあげ、斗鬼は自然のものを汚いもの、気味悪いものとみなす志向性に着目する。つまり、汚れとは自然のままの状態の排除を目指して生み出された意識表現であった。香港人は地縁の意識は稀薄で、家庭・家族という「われわれ意識」がアイデンティティを成立させており、それが都市空間は自然のままに、住居空間の汚れは嚴重に統御する結果を生んだ。

下・附章「歴史のなかのモトウ——「資源保護区」をめぐるポリネシア・ブカブカ環境社会の土地史素描」(棚橋訓)

クック諸島に所在する環礁社会の土地所有形態の実状を明らかにし、現状に至る歴史の推移を考察しながらブカブカ人の文化的伝統に迫ろうとする論考。モトウ(資源保護区)の村による管理体制がコブラ生産により制度化されながらも、他方家族・

個人単位の土地利用も許容されている点に伝統の柔軟性を見  
る。

以上一九本の論文を紹介したが、本数の関係もあり、いわば  
骨組に当る部分をまとめたに過ぎない。実際、各論文は執筆参  
照項目に示したそれぞれの項目との関連も配慮した豊富な内容  
を具えたものが多い。関心を誘う課題については、読者に直接  
手に取ってもらう他はない。

全体を通観していえば、事例研究を主とする論文では、必ず  
しも従来考えられてきた図式があてはまらず、現地の実態をよ  
り緻密に調査し分析する必要があることを示唆するものが多く  
みられた。いま一つは、調査対象が流動的な現状にあり、移行  
過程に論点を置いた内容のものが多かった。おそらくこの点は  
予想される国際化情報化の世界環境を控えて一層重要な研究視  
点となるであろう。動態論の扱いは、対象それ自体が変動する  
場合と、研究者側の視点の移行や進化に由来する場合とがあ  
り、両者の相対的關係のなかで現象把握のマトリクスを構成  
しなければならぬ。

(1)にまとめた論文では、それぞれの集団の社会構造が綿密に  
報告されていたが、とりわけ集団がアイデンティティ・クライ  
シスを惹起した場合、信仰や祭祀など宗教的シンボルの働きが  
重要な意味を担う事例に共通性があり興味深かった。この傾向  
は今後とも持続するのだろうか。宗教の意味のとらえ方と合  
せて、考えさせられる問題である。

ジェンダー関連論文では、ジェンダーが各地域・集団によつ

て画一的にはまとめ切れない点の報告に教えられるものがあつ  
た。フェミニズム運動のなかからいまのジェンダー論議が成立  
したことを思えば、両者の関連を押し出したジェンダー論の存  
在は当然であるが、一歩手前での客観的観察も意義深い。

身体論の論文については各論文を包括できるキー・ワードは  
明示しえなかつたが、儀礼研究における身体論的考察は以前か  
ら指摘されてきた課題であり、今後とも諸事例を重ね合せてア  
プローチの共有を進めねばならない。

本書から学ぶ点は多かつた。アジア世界における「構造」と  
「原義」を求めて、地道でしかも精神的な論集の誕生を祝した  
い。

鈴木正崇・野村伸一編

『仮面と巫俗の研究——日本と韓国——』

第一書房 一九九九年五月二二日刊

A5判 四八二頁 八五〇〇円

津波高志

その名のとおり、本書は日本と韓国の仮面と巫俗をめぐる研究の書であり、日本側研究者三名、韓国側研究者四名による九本の論文によって編まれている。

編者連名の「まえがき」によれば、本書は慶應義塾大学地域

研究センター内の研究会で行われてきた一連の「アジア祭祀芸能研究」の成果の一環として刊行されたのであるが、それには次のような背景があった。周知のように、慶應義塾大学地域研究センターの共同研究プロジェクト「環東シナ海文化圏のシャーマニズムに関する比較研究」（代表者 宮家準文学部教授）の研究成果として『東アジアのシャーマニズムと民俗』（勁草書房、一九九四年）が刊行されている。その研究プロジェクトが企画されたのは一九九一年のことで、それに端を発し、のちに三つの研究プロジェクトが発足した。すなわち、日本の祭祀芸能と対比しつつ韓国の「クツ（巫俗儀礼）」と芸能」を研究するもの（代表・野村伸一）、「アジアの仮面文化に関する比較研究」（代表・鈴木正崇）、「アジア祭祀芸能データのCD-ROM化」（代表・野村伸一）である。そして、この三者はほぼ同じ研究者の集まりで、目指すところも大きな枠でくれば「祭祀芸能研究」ということで一致していて、しかもこれらの研究プロジェクトが一九九八年三月をもって一段落した。本書はそれから「三つの研究プロジェクトの成果の一部であるというのが最も実状にかなっている」とのことなのである。

なお、「まえがき」によれば、本書に収録された韓国側研究者達の論文は慶応大学で行われた講演をもとにまとめられたものである。以下、早速目次によつて本書全体の構成を示し、その順序に従つて、各論文を紹介したい。

## 1 はじめの仮面戯

——モノたちのよみがえり——……………野村 伸一

|    |   |
|----|---|
| 2  | 巫堂のクツの演劇的要素……………黄 纁詩  |
| 3  | 韓国仮面戯と儺礼の関連様相……………田 耕旭  |
| 4  | 二十世紀の仮面劇と人形劇の芸能伝承過程の研究……………徐 淵昊   |
| 5  | 生きている人のためのクツ<br>——珍島シッキムクツの次第と理念——…劉 永大   |
| 6  | 濟州島のクツの芸能性……………野村 伸一  |
| 7  | 変身の論理——神子と神楽衆の場合……………神田より子  |
| 8  | 神楽の構成と世界観<br>——銀鏡神楽の体系的考察……………鈴木 正崇   |
| 9  | 日本の神楽と韓国のクツ<br>——比較研究のための試論……………鈴木 正崇   |
| 10 | 一通り目をとおすと、野村「はじめの仮面戯」と鈴木「日本の神楽と韓国のクツ」はそれぞれ自体で個別論文をなすと同時に、それぞれ本書全体の序論と総括も兼ねる内容となっていることが分かる。野村は「共同体の秩序崩壊」と「仮面戯のはじめ」とを結びつけて考え、「現在生きている世界がたちゆかなくなつたとき、わたしたちにはどのような表現行為が残されていたのだろうか」と問う。そして、次のように自ら述べている。「今日ならさまざまな『言論』の媒体があり、有効かどうかはともかく、為政者や識者が何らかの教示をくだすであろうが、かつて東アジア、それも世界宗教の浸透しない民俗世界（これがまたかなり広範に存在する）では、第一に巫俗儀礼の担い手がこれを担つたのである。巫俗というと、跳舞する巫女 |

がいてカミがかって託宣するとだけ考えがちであるが、そうしたかたちは儀礼の一部にすぎず、多くはそう単純なものではなかった。とくに巫覡による祭儀の場には、一方で異様な身体と演戯を伴うモノたちの参与があった。そして、ここでの課題である仮面のあそびはこのモノたちが主として担い、発展させてきたのである。

この捉え方を基本にして、野村は日本や韓国(朝鮮)だけでなく、中国も含めて、モノの多彩さや意味を追求する。そして、民俗資料を詳細に点検し、また文献資料を跋渉して、「危機に瀕した共同体が立ち直るためには：(中略)：死者の霊の鎮魂とそのことによる秩序更新への確信が人々の心に芽生えなければならぬ。その確信の民俗的な表現が仮面である」との結論を提示するのである。

果たして、著者が論断するように「はじめの仮面戯」は、「みとられぬ霊の済度というかたちでの秩序作りを実践してみせていた」のであろうか。「モノの多彩さや意味を追求する」ことが本書を一つの全体にまとめ上げていると思われるだけに気になる点である。私から見ると、その論の展開の仕方は時空を越えた単一起源論と受け取られても仕方のない面がある。他の執筆者が必ずしも野村のいう「仮面戯のはじめ」を意識して論を立ち上げていないのもその点に関係あると思われる。

黄纒詩「巫堂のクツの演劇的要素」では「ムーダン(巫堂Ⅱ巫女)」を「神と人間との間に立ち、踊りと歌、祈願のことは、寸劇などを用いてクツという儀礼を行う司祭者」と定義している。また、その祭儀に含まれるが、「ムーダンや世襲巫の家の

男たちが俳優に扮し対話と動作を通して劇的行為をみせてくれる演劇」を「ムーダンのクツあそび」とし、「ムーダンのクツ」から概念上区別している。そのうえで、ムーダンのクツそのものとして死を扱う「靈魂クツ」、クツあそびとして生きている人を祝福するための「財数クツ」のなかの「クツあそび」をそれぞれ事例として取り上げ、両者における演劇的要素を考察している。

結論として、「靈魂クツは、ハンプリ(解冤)と死の追体験の過程を通して、死によって抑圧された心を解放させてくれる、一種の心理療法的な性格の演劇と見ることができるとし、「ムーダンのクツあそびは祭儀から独立しえなかったが、滑稽と風刺的内容を持っていて、話劇の伝統を開いた民俗劇として評価しうるであろう」としている。「ムーダンのクツ」と「ムーダンのクツあそび」とを一応区分して捉え、それぞれ考察した点に本論のユニークさがある。

田耕旭「韓国仮面戯と儺礼の関連様相」は、韓国における現存の仮面戯の形成に儺礼(高麗時代に中国から伝来し、元来、大晦日に宮中と民間で、仮面をかぶった人たちが一定の道具をもって、呪文を叫びながら鬼神を追う動作をし、旧年の雑鬼を追いやる儀式)が如何なる影響を与えたのかという点に焦点を当てている。それも、儺礼の登場人物の性格と仮面戯の登場人物の性格、儺礼の駆儺形式と仮面戯の演劇的形式を、それぞれ具体的に対応させながら考察している。文献を駆使し、中国と韓国における儺礼の歴史的な変化も考慮している。その結果、仮面戯に登場する人物の性格と仮面戯の演劇的形式は、儺礼の

登場人物の性格と駆働形式から直接的に、非常に大きな影響を受けたものであることが明らかとなるのである。

詳細はその論文に譲らざるをえないが、たとえ朝鮮時代に中国の使臣を迎接するときにも儼礼に伴う雑戯、すなわち儼戯が用いられたとする説明は、同じ冊封体制のもとで琉球王国が中国の使臣を歓待した際の芸能と比較すると、両者の歴史的文脈の違いが感じられて興味深い。その論文は広い意味では韓国仮面戯の起源論ともいえる側面を持つてはいるが、方法的にはきわめて手堅く、むしろ相対的に識別しうる個別文化ごとの歴史的文脈を点検することの重要性を再認識させるものとなっている。

ところで、韓国では一般的に匠人もしくは広大で呼ばれ、伝統的に芸術を継承し、発展させてきた専門家たちがいる。徐淵昊「二十世紀の仮面劇と人形劇の芸能伝承過程の研究」は、その匠人文化研究の一環として、二〇世紀に展開された仮面劇と人形劇の芸能伝承過程を考察している。事例として、仮面劇では楊州別山台戯、人形劇では男寺党のコクトウカクシあそびが取り上げられている。

芸能の伝承過程は具体的には「演戯者の活動時期、芸能の内容と水準、芸能の伝承方法、所属団体の活動状況、芸能道具の制作水準などを全般的に考察してみることで、その全貌を明らかにすることができるだろう」とし、実際の事例によりつつ、日本の植民地統治以前から今日までのそれを明らかにしている。私が特に関心をもって読んだのは、仮面劇の定着演技集団と人形劇の流浪演技集団が如何にしてそれぞれの芸能を伝承

し、継承してきたかの過程である。本論ではもちろんその点も含め芸能の伝承過程を明らかにしているのであるが、単にそれだけに止まらず、当該分野の研究史の整理にもなっている。

劉永大「生きている人のためのクツ——珍島シッキムクツの次第と理念——」は、ムーダンが行う儀式であるクツの中でも、死んだ人の靈魂を慰撫し、凝り固まった怨恨を解いてあの世へ送るためのクツすなわち死靈祭を扱っている。それは先ほどの黄縷詩の分類だと「靈魂クツ」に相当する。死靈祭あるいは靈魂クツは韓国のあらゆる地域に分布しており、珍島ではシッキムクツ（シッキムは洗うの意）と呼ばれる。本論は珍島シッキムクツを例にして、それが死んだ靈魂のためではなく、実は生きている人のためのクツであることを論じている。

事例の記述はそれ自体だけで貴重な報告になっている。が、私自身が音楽にはまったく疎いため、「珍島の音楽の音楽語法」に関する説明はよく理解できない。その点は素直に認めるとしても、私の印象では儀礼の経過と著者の主張との間には大きな乖離があるように思えてならない。どう転んでも、死者儀礼は死者と生者の関係の中で存在するのであるから、その説明や主張が死者の側に傾こうが、あるいは生者の側に傾こうが、言わんとすることは分らないでもない。しかし、ここで大切なことは如何なる説明や主張であろうとも、死者儀礼の担い手たちおよびそれに何らかのかたちで関わる者たちの主観的な観念世界を無視してはならない点である。何故なら、その儀礼が死者のためにあるのか、生者のためにあるのかは、儀礼の背後にある信仰の領域に属する問題だからである。それを正面から取り



上げることなく、あるいはそれを探る手順を欠いたまま、研究者の主張がなされてはならないのである。著者が全くそれを欠いたとまでは言わないが、少なくともその点に関する配慮の足りなさは否めないであろう。

野村伸一「濟州島のクツの芸能性」は、従来のように固定的な儀礼として濟州島のクツを捉えるのではなく、「芸能の見地すなわち個々のクツを一回ごとに作られては消えるカミと人との間の祭祀劇」として捉えている。ただし、祭祀劇だからといって、濟州島の巫覡たる神房は「けっしていきあたりばつたりにカミがかつたり、浮かれたりはしていない」し、またどのようなクツやそれに関連するノリ（あそび）であろうが、そこには「人びととカミとの秩序だった出会いと対話があることがわかった」としている。

野村自身の観察に基づいて、クツの中でもカミや霊を祭場と呼び招く儀礼であるチヨガムジエ、その来臨を確認する儀礼としてのマジ、ノリ（あそび）の名の付いた儀礼およびノリという名では呼ばれないが、それに匹敵するもの、濟州島のカミの来歴譚である本縁譚などが記述されている。直接的な観察記述だけに臨場感があり、また芸能の見地からの切り口はたとえ従来からの研究の代表者たる玄容駿の見解に対して鋭い疑問を発するなど、実に読みごたえがある。それに添えられた「資料——濟州島の神クツ」「付1 神クツの全日程」「付2 神クツの基本語彙」も読者には有りがたい。分量や内容および読者に対する配慮など、総合的に見て、本書でもっとも光を放っている力作である。

神田より子「変身の論理——神子と神楽衆の場合——」は、日本人には修行をすることにより生身のままで、超自然的な存在であるカミ・ホトケになりうるという発想があり、こうした考え方を「変身」の民俗ととらえて考察している。事例は陸中沿岸地方である。

「修験者も神子も神楽衆も、それぞれ修行のプロセスをもっている。それらは通底しているが、全く同じものではない。ここでは少しずつズレを示しながら、それぞれの立場で自己主張をしているのだ。この自己主張と、それを支える人々の期待と信仰心とその立場での変身を可能にしていると言うことができるのではないだろうか」との結論を提示している。事例が細かく記述されていて参考になるが、私人としては、聖俗をはっきり区別する西欧世界に対して聖俗未分離が日本人の世界観の特徴であると捉え、そこから論を立ち上げる、その立ち上げ方に惹かれるものがある。

鈴木正崇「神楽の構成と世界観——銀鏡神楽の体系的考察——」は、宮崎県一ツ瀬川の上流の米良神楽の一つである銀鏡神楽を取り上げ、「この神楽の構成を記述し、相互の要素を関連付けながらその意味を明らかにして、人々が神楽に託して表現する世界観の諸相を明らかにすることを目的としている」。

銀鏡神楽が具体的な観察に基づいて記述されているし、地図なども添えられていて、理解しやすくなっている。著者はその神楽に人間と自然の関係が新たに結び直され、その交流を通じて生きていく新たな力が付与されるのを見て取っている。

既に述べたように、鈴木正崇「日本の神楽と韓国のクツ——

比較研究のための試論——」は本書の総合的な内容になっている。鎮魂をタマシズメと読めば中国の史書に基づく字義に即した理解であるが、タマフリと読む場合のフリは朝鮮系の言葉と見る見解もある。著者は後者を踏まえて、荒神神楽に検討を加え、韓国のクツとの比較を行っている。地域的変差や時代により変化の激しい両者を「比較する座標軸を設けるために、季節の問題、儀礼の過程、神話と五行思想、担い手、祭祀の意味付け、祭具、祖先供養と死者供養、癒しの技法という八つの観点から素描を提出」している。

そして、最後に「本稿は今後に展開されるであろうより精緻な比較の前段階にしかな過ぎない。相互の交流と調査を通じて、類似だけでなく差異を発見し、そのよってきたる歴史的条件や人間や世界についての考え方の違いを浮き彫りにして、相互理解のあり方を民衆の側から深めてみたい」と結んでいる。

以上、本書に取められた九編の論文について手短かに紹介してきた。全体を通して私が感じた印象を最後に若干記しておきたい。まず、翻訳の仕方の問題である。本書では韓国側研究者の四編の論文が日本語に訳されている。総体的に非常に滑らかな日本語になっているが、一つだけ難をいえば「ノリ」を「あそび」と訳したのは、訳のしすぎではなからうか。「クツ」を一貫して翻訳せずに使用すると同様、「ノリ」もどこかで説明した上で一貫して「ノリ」でよかつたのではなからうか。韓国文化を理解するキーワードは、訳よりも説明が大切だと思われる。

誤植かもしれないが、地名の誤りがあるので、訂正しておく

たい。北済州郡表善郡鬼山里（二九九頁）は、正しくは南済州郡表善面鬼山里である。また、それと関連して、朝天邑臥屹里（二二二頁）は朝天面臥屹里（二五二頁）とも記されている。朝天面から朝天邑へ変つたのであるから、現時点の行政区画で統一すべきであろう。地名の誤記はミスをする側にとっては些細なことかもしれないが、ミスをされる側には気になるものである。

本書を読みながら、最も好感を持ったのは写真をふんだんに使っている点である。仮面戯の登場人物の様子やクツの雰囲気などはなかなか文章ではうまく表現できないものであるが、その点を写真はうまく補ってくれる。たとえば、日本統治時代の葬礼に用いられた方相氏の仮面（一一三頁図6）は、それだけでも様子がよく伝わってくる。執筆者本人たちの撮影した写真は当然のこととして、村山智順所蔵写真帳を活用し、現在民俗写真家として韓国で活躍中の金秀夫氏の撮影した写真まで使っていて、それに関しては相当に意を用いたことがうかがえるのである。

最後になったが、韓国文化を対象にして日本側が主になつて行われた共同研究は過去にも幾つか成果が出ている。ざっと思い浮かべるだけでも、中根千枝編『韓国農村の家族と祭儀』（東京大学出版会、一九七三年）、江守五夫編『韓国両班同族制の研究』（第一書房、一九八二年）、杉山晃一・櫻井哲男編『韓国社会の文化人類学』（弘文堂、一九九〇年）などがある。それらに本書を重ねてみると、韓国文化研究は各分野にわたって確実に深化されつつあることをあらためて実感する次第である。

## 会報

### ○「宗教研究」編集委員会

日時 二〇〇〇年七月一日(土)一四時～一八時三〇分

場所 学士会館本郷分館

出席者 芦名定道、安達義弘、市川裕、薄井篤子、氣多雅子、下田正弘、鈴木岩弓、星川啓慈

#### 議事

##### 一、刊行報告

三二四号 論文四本、書評一二本。

##### 一、編集方針

・三二六号(一二月刊行予定)以降の投稿論文に対する査読者を決定し、書評本および評者候補を選定した。

・来年度の特集号(三二九号、二〇〇一年九月刊行予定)のテーマと執筆候補者を決定した。

テーマ 「近代・ポスト近代と宗教的多元性」

・外国語の本を英語で書評する件について、理事会に提案することになった。

### ○日本宗教学会賞選考委員会

日時 二〇〇〇年七月八日(土)一一時三〇分～一三時三〇分

場所 駒澤大学 大学会館三階 三一三会議室

出席者 宇都宮輝夫、小田淑子、川崎信定、古賀和則、鈴木

岩弓

#### 議事

##### 一、委員長選出

互選により小田淑子氏を委員長に選出した。

##### 一、審査について

候補作品について論議し、分担(主査・副査)ならびに審査方法、日程等を決定した。

### ○常務理事会

日時 二〇〇〇年七月八日(土)一三時～一三時三〇分

場所 駒澤大学 大学会館三階 三一二会議室

出席者 荒木美智雄、金井新二、木村清孝、佐々木宏幹、鈴木範久、蘭田坦、田丸徳善、土屋博、中村廣治郎、

宮家準、渡邊寶陽

#### 議事

##### 一、日本学術会議新会員の選出について

鈴木常務理事より五月に行われた推薦人会議において宮家会長を日本学術会議第一八期会員に推薦することを決定した由が報告された。

##### 一、日本学術会議研連委員の交代について

宗教学研連の委員を荒木常務理事に代わって月本理事、哲学研連の委員を華園常務理事に代わって金井常務理事とすることが決定された。

##### 一、科研究費審査委員について

宮家会長より日本学術会議宗教学研究連において日本宗教学会

が推薦された委員候補者を日本学術会議第四常置委員会に推薦したことが報告された。

一、データベース委員長の交代について

宮家会長より前回の常務理事会での堀越データベース委員長からの委員辞退の申し出をデータベース委員会が了承したこと、新委員長を間瀬啓允委員に委嘱したことが報告され、承認された。なお、現在の間瀬、石井研士、池澤優の三委員に新たな委員を加えることになった。

一、IAHRについて

荒木常務理事より五月にクラコウで行われたIAHR理事会で二〇〇五年の大会を日本で開催する運びであるとの報告があった。また詳細は八月にダーバンで行われる第一八回大会で決定されるので次回の理事会で報告するとの話があった。

なお、荒木常務理事がIAHRの理事を十年間つとめられ任期終了となるため、月本理事が次期理事に立候補すること、ダーバンでの国際委員会における日本代表を荒木美智雄、月本昭男、金井新一の三氏とすることを決定した。

○理事会

日時 二〇〇〇年七月八日(土)一三時三〇分〜一五時三〇分

場所 駒澤大学 大学会館二階 大会議室

出席者 洗建、荒木美智雄、池上良正、市川裕、宇都宮輝

夫、小田淑子、加藤智見、金井新一、川崎信定、木

村清孝、古賀和則、佐々木宏幹、佐藤憲昭、鈴木岩

弓、鈴木範久、鈴木正崇、藪田坦、高田信良、田丸  
徳善、月本昭男、土屋博、鶴岡賀雄、中村廣治郎、  
西山茂、宮家準、渡邊賢陽

議 事

一、第五九回学術大会発表者の承認

開催校が準備したプログラムの原案を検討し、個人研究発表二八〇名を承認した。

一、新入会員について

別記三五人の入会が承認された。

一、日本学術会議新会員の選出について

前記常務理事会報告に同じ。

一、日本学術会議研連委員の交代について

前記常務理事会報告に同じ。

一、データベース委員長の交代について

前記常務理事会報告に同じ。

一、IAHRについて

前記常務理事会報告に同じ。

一、渡辺学国際委員より八月末に国連大会議場で開催される

「ミレニアム世界平和宗教者サミット」のための準備会議が七月にマサチューセッツ州で開かれることになり、準備委員会の依頼で同会議に渡辺委員が参加されるとの連絡があったことが宮家会長から報告された。

一、市川裕編集主任より書評を英語で載せることについて提案があった。従来、論文・書評は日本語を原則としていたが、英語の論文投稿を認めるか、英文の査読をどうするかなどの

問題も含め、次回の理事会で検討することになった。

○庶務委員会

日時 二〇〇〇年七月八日(土)一五時三〇分～一七時

場所 駒澤大学 学生会館三階 三一二会議室

出席者 宇都宮輝夫、金井新二(長)、鈴木岩弓、鈴木正崇、

田島照久、棚次正和、宮家準

議 事

- 一、現状についての検討
  - ・ 学術大会プログラム案の検討を鈴木正崇、棚次両委員が行ったことについて報告された。
  - ・ 学術大会での会計報告を含め、会計事務の監督を田島委員に新たにお願ひすることを討議し、了承した。
  - ・ 著作権協会との契約に関する付随事項の追加を宮家会長と相談の上行ったことを金井委員長が報告し、了承した。
- 一、将来的プランの検討
- ・ 金井委員長から学会の組織的改革に関するこれまでの経緯が説明された。
  - ・ 学術大会での各種会合の順序について検討した結果、当面はこれまで通りとし、報告などで簡略化できるものは簡略化することとした。



會員訃報

・日本宗教学会理事、大谷大学名誉教授、武田武鷹先生は、二〇〇〇年四月二十九日逝去されました。享年六五歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

・日本宗教学会名誉会員、元大正大学学長、佐藤密雄先生は、二〇〇〇年六月二十五日逝去されました。享年九八歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

・日本宗教学会名誉会員、前駒澤大学総長、櫻井秀雄先生は、二〇〇〇年六月一七日逝去されました。享年八三歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

執筆者紹介（執筆順）

- |       |               |
|-------|---------------|
| 池上 良正 | 駒澤大学教授        |
| 岩井 洋  | 関西国際大学短期大学部助教 |
| 川田 稔  | 名古屋大学教授       |
| 神田より子 | 敬和学園大学教授      |
| 真野 俊和 | 筑波大学教授        |
| 中村 生雄 | 大阪大学教授        |
| 宮家 準  | 國學院大学教授       |
| 伊藤 道哉 | 東北大学助手        |
| 薄井 篤子 | 神田外語大学非常勤講師   |
| 末木文美士 | 東京大学教授        |
| 高島 淳  | 東京外国語大学教授     |
| 津城 寛文 | 静岡県立大学教授      |
| 林 淳   | 愛知学院大学教授      |
| 赤池 憲昭 | 愛知学院大学客員教授    |
| 津波 高志 | 琉球大学教授        |

# Why We Now Pay Attention to Folk Religion : Reconsidering the Conception of Folk Religion

MIYAKE Hitoshi

Religion can be classified into two types: founded religion and natural religion. Founded religion was often established by a founder who had a religious experience. Natural religion has its origin in the nature of human life such as birth, illness, death and fertility.

National religion is formed by natural religion which is systematically organized under the influence of the founded religion. On the other hand, the founded religion aims at being a world religion by syncretizing with natural religion in the local community.

Of course, in the local community, there is a popular belief which is custom such as rites of passage, annual events and magic. The elements of national religion and founded religion have been accepted in popular religion by necessity.

The religious leader of the folk religion breaks through this belief and reorganizes its elements. Then the leader develops popular belief into syncretic religion which integrates elements of national religion and founded religion.

“Folk Religion” in this essay is comprised, therefore, of the concepts of popular belief and syncretic religion. “Folk Religion” in this sense is something like the mother’s womb which accepts the established religion into the local community. It is also the religious basis of new religion. “Folk Religion” is used by governments, information industries, commercial interests and companies as a means to grab hold of people’s minds. The study of “Folk Religion” is, therefore, indispensable to an understanding of the religious nature of human beings.



## Katō Genchi's Scientific Research on Shintoism and the Deification of a Living Man (*seishi*)

NAKAMURA Ikuo

In this paper I attempt to reevaluate Katō Genchi's scientific research on Shintoism which has been supposed to be an evolutionistic and extremely patriotic doctrine of Japanese folk belief. In "Research on *seishi* in Japan" (1931), Katō regards the hereditary priest (*Ohafuri*) of the Suwa Shrine or Oyamatsumi Shrine as an actual example of Japanese human incarnation of the Divine in addition to the Emperor Meiji and a number of Shinto high priests or extraordinarily virtuous characters of the Japanese early modern age. In spite of his appearing to be an admirer of the tenno (which would make him a mikadoist), he intended to comprehend the essence of Japanese Shintoism as a so-called theanthropic religion by investigating the characteristic of the religious consciousness of the Japanese people, especially the veneration of deities in rural Japan. He also pioneered the methodological unification of material surveys of historical documents and field work in the Japanese science of religion.

-

## Did “Folk Belief” Actually Exist?

SHINNO Toshikazu

Since the birth of the term and concept “folk belief,” it is folklore study that has considered this field as the most important scene. There are two reasons for that. Firstly, folklore study has desired a different subject from that of historical study. The second reason comes from the thought of Yanagita Kunio, a leader in Japanese folklore study. Yanagita considered mind research as the final and highest step in folklore study. Therefore, research on folk belief has been advanced in four fields, folk-religionist, oral tradition, small shrine, and village community.

In historical studies after World War II, concrete research on religion has been respected. In religious studies, the interests of scholars has expanded into the marginal phenomena surrounding religion, for example, the mental movement. And, recently, the term “folk religion” is being used more than the word term “folk belief.” It is a result of a general progression in religious studies and the drawing together of “folk belief” and “religion” which had been set on opposing sides.

## Folk Religion and “Sister Power” (imōto no chikara)

KANDA Yoriko

In this paper I raise the issue of “sister power” (imōto no chikara) within the theme of folk religion and women. The paper by Yanagita makes it clear what the existence of women is and how they have been recognized by society. It concerns women as they relate to folk religion. The first point I examine is the valuation and criticism against “sister power.” Above all, showing the relation between the peculiar physiology of women and “sister power,” I consider its future direction. The second point discusses “being endowed with cleverness and dignity,” confining this to Yanagita’s statements on Miko. In this section, I consider the matter that the valuation of Miko is decided by the surroundings as her spiritual power arises when mystical significance is bestowed by others. Here, I also examine the Miko’s self-consciousness of being a bride of Kami. As a consequence, it is clear that the unification with a sacred existence of different sex is possible not only for women but also for men when they wish to be united to a supernatural being. Lastly, I point out that there is a possibility of change in the “sister power” according to the look of the surroundings and the way of giving it significance. ’

# On the Position of the “Ujigamishinkō” Theory of Yanagita Kunio in the History of Thought in Modern Japan

KAWADA Minoru

Yanagita Kunio attached great importance to “Ujigamishinkō” in his folklore studies and considered it a base of Japanese folklore and folk belief. In studies of “Ujigamishinkō,” the achievements of Yanagita is currently most important. In modern Japan, we see the small Shinto shrine surrounded by a forest in each town and village. “Ujigamishinkō” is the faith of the people in the god enshrined there.

This paper takes up the “Ujigamishinkō” theory of Yanagita and considers a position within that theory in the history of thought in modern Japan. At first, I introduce an abstract of the “Ujigamishinkō” theory of Yanagita and examine the differences between it and the argument regarding “Ujigamishinkō” in State Shintoism and that of Maruyama Masao.

State Shintoism continued as a nationally accepted doctrine from the Meiji era to the Second World War, and Maruyama had a considerable influence on Japanese social science for a long period after the Second World War. It will be within this context that I compare Yanagita’s theory with that of Maruyama.

# Folk and Popular Religion in Sociological Perspective

IWAI Hiroshi

Numbers of case studies have been made on folk and popular religion. As a result, an amazing variety of facts has come to light. However, very few attempts have been made to create theories to give order to these facts. This paper is an introductory portrait of the sociological theory of folk and popular religion. This is, to add, an ongoing project and has not been on the stage of theory building yet. Therefore, I will tentatively offer several hypotheses.

To begin, I will point out three social factors which generate folk and popular religion: structural differentiation of society, social distribution of knowledge, and uncertainty. Then, based on that, I will discuss the generative process of folk and popular religion within the following levels: macro (religious market), meso (religious organization) and micro (individual). On the macro level, I will place folk and popular religion in the context of a religious market wherein different religious organizations compete to attract and hold a clientele. On the meso level, the generation of folk and popular religion will be described in the process of negotiation or bargaining between religious organizations and individuals. Lastly, on the micro level, I will focus on the process in which individuals construct their world.

# The Theory of Popular-belief/Folk-religion as a Method of Religious Studies

IKEGAMI Yoshimasa

Various issues have developed in Japan concerning the fields of Popular-belief, Folk-belief, Folk-religion, among others. In order that such fields gain a proper position in the religious studies, this paper presents an overview of the issues in the diverse approaches. The works discussed here are mainly those of Hori Ichirō, Sakurai Tokutarō, Araki Michio, Kusunoki Masahiro, and Miyake Hitoshi who all self-consciously view themselves as scholars of religion. Our main purpose is not simply to criticize or to sort out many issues raised by these scholars but to generate further interest for the next generation.

Taking note of the manifold aspects included in these issues, this paper extracts four theoretical approaches from them, namely (a) substantialist, (b) essentialist, (c) constructionalist, (d) self-aware positionalist. The leading works which have left a certain influence on the following theorists contain all four approaches despite their differences of emphasis. We conclude that while each approach deserves to be continued in some way or another, a special consideration for the “self-aware positionalist” approach will be necessary in the contemporary academic situation. When this approach is fully cultivated, the theory of popular-belief/folk-religion can become a productive method of religious studies.