

Title	地域宗教調査の課題
Sub Title	On the research of the "areal religion"
Author	由谷, 裕哉(Yoshitani, Hiroya)
Publisher	慶應義塾大学大学院社会学研究科
Publication year	1987
Jtitle	慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要 : 社会学心理学教育学 (Studies in sociology, psychology and education). No.27 (1987. ) ,p.1- 9
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000027-0001">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN0006957X-00000027-0001</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

# 地域宗教調査の課題

## On the Research of the "Areal Religion"

由 谷 裕 哉  
*Hiroya Yoshitani*

The former case studies of the Japanese religion have two methodological tides. According to provisional terms in this paper, one is the theory of the "folk belief", which became prosperous during the 1960-70's, the other is the theory of the "folk religion", which arose in the middle of the 1970's. In each tide, there is the proper theoretical imposition on the research of the "areal religion", which means in this paper the areal form of the Japanese religion. Therefore this paper pursues the post-imposed research program of the "areal religion", in terms of the following three procedures. First, it can be revealed that the above each tide has the inherent restrictions based on the own epoch. Second, the conceptual framework of the theory of the "folk religion" receives the critical examination. Third, the "areal religion" is shown to be the undivided unit of the pragmatic and transcendental phase.

### 1. 問題の所在

本稿は、日本宗教の地域的存在形態（これを「地域宗教」と称することにする）の事例研究を行なうに際しての、調査方法上の吟味を行なうことを目的とする<sup>(1)</sup>。

ここで「地域宗教」という一般的でない用語（分析概念）を使うのは、これが「地域社会における宗教」という宗教社会学上の問題枠組<sup>(2)</sup>を連想させるという欠点があるものの、社会的事実としての宗教の事例研究における対象そのものを示す、最もニュートラルな用語と考えられるからである。すなわち、従来の研究者が、後述するように、自らの分析対象を「民間信仰」或いは「民俗宗教」という概念枠組によって把握していたため、調査段階に於て既に「観察の理論的負荷性」<sup>(3)</sup>が生じ、その分析が期待された通りの方向に向かったことの反省から、こうした負荷性から出来るだけ解放されたルースな概念が必要になるのである。

本稿では、この地域宗教の事例研究に於て従来最も多

くの研究を残してきた「宗教民俗学」<sup>(4)</sup>の分野の検討を中心に、あるべき調査法構成のための、前提的な諸問題を考察することにしたい。

### 2. 宗教民俗学における地域宗教の捉え方

本節では、宗教民俗学の分野に於て地域宗教をどう捉えたいうえで調査・分析がなされてきたか、概観する。

従来研究を二大別すると、地域宗教を在地・土着の信念や習俗と、外から伝播してきた成立宗教との習合と捉える視角と、自律的な秩序をもつ小地域共同体の中で発生・成長し、共同体の生活の他の構成要素と相互関連しつつ全体の中で特定の位置を保っている要素と捉える視角、があると思われる。両視角は、その代表的な論者による地域宗教の呼称によって、前者を「民間信仰」論、後者を「民俗宗教」論と呼ぶことが出来るであろう。以下この名称によって、各々の論点を概観する。

#### (1) 「民間信仰」論

地域宗教を土着と外来との宗教複合と捉えようとする

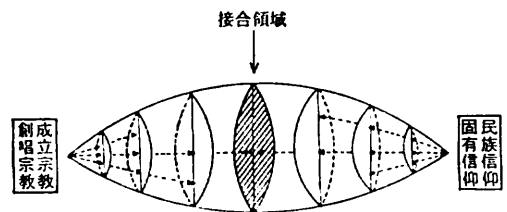
この研究視角は、日本文化自体を土着と外来、小伝統と大伝統（仏教など）との融合・雑種の産物と捉え、そこから純粹型としての日本文化を抽出しようとする、おそらく復古神道以来連綿と続く雑種文化論・文化複合論を継承していると思われる。こうした研究視角を民俗学の立場から推進したのが、和歌森太郎・堀一郎・桜井徳太郎・高取正男・五来重などの諸研究であった。

まず、特定地域の事例研究という形ではないが、和歌森 [1941] は修験道の成立論に関して、里の民が水分神として山を崇敬するような感情が農耕の開始とともに生じ、そこに仏教の影響などによって山を修行場とするような宗教者が登場し、両者の出会いによって修験道という宗教体系が生まれた、というような表現によって、在地信仰と外来宗教との習合論の口火を切っている。歴史学出身の和歌森に於ては、共時的な民俗資料から直観的に民俗の古型に遡及するのではなく、文献史料に基づいての民俗の歴史的变化がその研究の焦点になったものと考えられ、たまたま修験道のような仏教的な対象を問題とする場合のみ、こうした習合論がうかびあがってきたにすぎないとも考えられる。とはいうものの、和歌森が戦後地域修験道の事例研究を行なった諸論（し和歌森 [1980: 319-469]）にも上記のような山岳信仰と山林修行者との接触という視角は継承されているし、東京教育大学の民俗総合調査を主宰してそれぞれの報告書に記した総論的な文章（し和歌森 [1969: 297-464]）に於ても、総論という性格上もあろうが、仏教的勢力のその地域への伝播が追跡され、当該地の民俗はそれと在来信仰との習合したものとして期待されているようである。

日本でおそらく最初に「民間信仰」<sup>(5)</sup>の用語を用いたのは印度哲学出身の堀一郎で、和歌森がその習合性を問題にしたのに対し、堀は主としてその伝播・土着化を問題にした。すなわち、日本の「民間信仰」の成立を古代信仰にまで遡ぼって求める堀 [1953] に於て、山岳宗教の成立とその前提となった山中他界観念がまず起きこされ、こうした山の呪術者（浄土教流行以後は念仏聖、中世以降はあるき巫女や下級芸能民も。堀はこれらを「人神型」宗教者とまとめている）が勧進活動などを通じて地方に伝播・土着化し、その土地の信仰（柳田的な祖霊信仰が想定されている）と習合していくことが論じられている。柳田国男の娘婿であった堀に於ては、みられるように、仏教のような大伝統と在地の小伝統との習合という民間信仰論の中心主題が、折口信夫の芸能研究における遊行漂泊の民の問題と、柳田の祖霊信仰を軸とする固有信仰論との融合という形で表現されている。し

かしながら本来仏教研究者であった堀の関心は、あくまで伝播し土着化していく人神型宗教者の側にあったようで、これと在地信仰との接触・習合の問題は具体的な事例分析の形ではとりあげられていないようである。それはともかく、仏教の側に力点を置いた堀の伝播・民俗化論は、のちの仏教民俗学（民間信仰論の一変種と考えられる）の先駆的業績といえるものである。

このような和歌森・堀のいわば研究前史をうけて1960年代に民間信仰論の担い手となったのが、桜井徳太郎である。桜井は当初柳田門下生として各地の民俗誌を発表していた時期から「民俗の変化」<sup>(6)</sup>に興味をもち、仏教や伊勢講などが地方に伝播して変化した後世的形態から、柳田のいう固有信仰態へのトレースの過程を種々論じていた（し桜井 [1958]）。こうした視点を継承して60年代に発表した2つの大著に於て、桜井は一方で汎地域的視点から中央で成立した仏教教団の中で発生した講が、地方に伝播・定着していく過程で変質・民衆化していく有様を、各地の大量の事例をあげて論じ（し桜井 [1962]）、他方で地域社会のレベルから、外来宗教である仏教が地域に定着していく際、在地の神祇信仰とどのように接触・習合していったかを、数箇所の事例分析によって論じ（し桜井 [1968]）、本稿でいう「民間信仰」論を事例研究レベルで確立した。桜井はのちにまとめられた理論的論文に於て、自らの方法の拠点となった「民間信仰」概念を、図のように創唱宗教・成立宗教と固有信仰・民族信仰という両者の、紡錘形の接触領域として提示している（し桜井「1977→1982: 14-35」）。



文化複合論的な桜井とは対照的に、日本宗教を土着と外来という2つの文化伝統の対抗関係に於て捉えようとしたのが、高取正男である。晩年にまとめられた高取 [1979] では、神道が日本の民族宗教として自律的に形成されたのではなく、外来の仏教を国家的に受容しようとする勢力に対抗する民族派の勢力が、強力な禁忌意識を軸に、伊勢などを拠点に8世紀末から9世紀にかけて形成したものであるとする。さらに、こうした平安貴族社会内部で成立した神道が、中世中後期以後に自律的な祭

祀共同体として形成されてきた惣村の排他的特徴に対応して、無数の禁忌意識という形で次第に受容されていき、在来の即自的な神祇信仰<sup>(7)</sup>にとっかわったのだ、と主張されている。また、仏教の土着化を論じた高取〔1973〕でも、仏教が小宇宙としての村の民俗信仰、特に村外世界の認識と照応して受容されたとする。こうした視点は、後述の「民俗宗教」論を先取りして修正したともいえるが<sup>(8)</sup>、上記の成立宗教の受容の具体相や、村落レベルでの神仏両者の関係にまで論及が至っていないのは、残念である。

1960-70年代の宗教民俗学の分野で、この他に伝播・習合論的研究を華々しく展開したのは、五来重である。堀一郎と同じく印度哲学の出身である五来は、60年代から柳田の影響によって庶民信仰の解明にのり出し、五来〔1965〕では高野山の一階級である聖が廻国することによって、聖自体における苦行性・密教・念仏などの習合に加え、高野山での納骨習俗などが合わせて伝播し、庶民に受容されたことを述べた。五来の方法論は、仏教の日本の展開（土着化）を日本文化の本質として対象に求めるというスケールの大きなもので、その為に芸能史（五来〔1972〕ほか）や修験道研究（五来〔1980〕ほか）が具体的な事例研究として行なわれているのだが、民俗学のディシプリンの側からみると、これが「仏教民俗学」の創唱を意味することになるのである（五来〔1979: 311-333〕）。ただし五来の事例研究には、彼自身の深い学識を背景とする本質論的断定が横たわっており、地域宗教というレベルからみると、任意の事例の地域的偏差は、五来の考える「本質」からの逸脱とみなされることが多いようである。

以上概観してきた民間信仰論は、1970年代半ば頃から次にのべる民俗宗教論が隆盛してくるに伴ない、用語のレベル（地域宗教を「民間信仰」と呼ぶか「民俗宗教」と呼ぶか、の意）では完全に下火となったが、地域宗教を土着（小伝統・神祇信仰）と外来（大伝統・仏教）との習合形態とみ、その契機として仏教教団の地方伝播を必ず前提するというような、調査（或いはそれ以前の）段階における概念枠組については依然健在であり、民俗宗教論の登場によって必ずしも崩されなかったことに留意する必要がある。

## （2）「民俗宗教」論

「民俗宗教」という文化人類学的な含みのある用語が地域宗教の自生的形態を指すものとして一般的になるのは、1970年代の半ば頃からである。その背景としては、①50年代後半から海外の宗教研究に於て、千年王国主義

運動や土着主義のような民衆レベルの自生的な宗教運動の研究が流行し、70年代に入ってそれらが日本の宗教研究の動向に影響を与えた。②60年代の高度成長による村落社会のドラスティックな変容が、民俗研究者に深刻な危機感をおよぼし、古い村落を保守するという方向での共同体回帰志向を生んだ。③とくにオイル・ショック後、高度成長と足並みをそろえた思潮であった近代化論の反動として反近代化論が提唱されたが、その戦略の一として共同体に国家権力を相対化する根拠を見出そうとする志向<sup>(9)</sup>が強くなりみられた。④村落という対象の崩壊によって民俗学自体がとくに70年代以降衰退し、これまで民俗学が占有していたともいえる地域宗教（とくに村の宗教）研究の領域に、文化人類学や宗教学などの側からの研究成果が量的にも発言力の面でも相対的に増加した、等があげられる。以上のうち、①に相当するのが宮田登・島嶺進、②（と③）にあたるのが桜井徳太郎、④にあたるのが宮家準や波平恵美子など民俗学以外の分野の研究者、と位置付けられる。以下それらを概略する。

まず宮田登と島嶺進は、とくに地域宗教の研究とはいえないが、民衆の側から自生的に発生してきた宗教運動を素材に、日本人の民衆宗教意識を探求しようとする研究を通じて、70年代に民俗宗教論を創唱した。和歌森門下で歴史民俗学的方法をとる宮田は、歴史学における民衆史などの影響もおそらくけた宮田〔1970〕に於て、伝承態としてのミロク信仰の多様な展開を追跡し、それらに見られるメシア待望の思想を、日本の民衆意識の一として探求している。この宮田の論は、ミロク「信仰」を対象とするという従来の民間信仰研究の枠組を連想させる表現ながら、個々の宗教現象（鹿島踊とミロク踊り、金華山信仰、大師伝説、富士信仰等々）の分析に於てはそれらが外来か土着かというような区別を問題にせず、民衆の側からの自発的な宗教運動であることに一貫性を見出している点で、従来の固有信仰論や民間信仰論とは一線を画するものといえる。なお70年代後半以降の宮田は、被差別民を含む非常民（常民＝定着農耕民、以外の民衆の意）、天皇豊、女性や家の民俗、色の民俗等々多様なテーマを論じているが、そこには山口昌男の文化理論の影響が強くなり認められる<sup>(10)</sup>。そのため、当初のメシアニズム研究のような社会変動論的視点はうすれ、民衆生活を回帰的現象と捉えようとする志向が強まる一方で、（不相変地域的なモノグラフは少いのだが）小地域の民俗的自律性・完結性を主張するようになり<sup>(11)</sup>、本稿でいう「民俗宗教」論の典型的なスタイルにより近づくようになってきた。

宗教学出身で日本人の宗教意識(思想)の探求の典拠を新宗教に置いている島蘭進は、その発生基盤として民俗(宗教)という分析概念を創唱し、これを「民間信仰的な基盤を保持しながら、救済宗教の持続的な影響によって、救済宗教的な組織や教義・活動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—生活共同体の祭祀の三項のゆるやかなつながりから成り立っている」と定義している(島蘭 [1978: 39])。しかしながら、この概念を理論的に検討した島蘭 [1976: 56-57] に於て、固有信仰論(柳田・折口)と民間信仰論(堀・桜井)の共有する在来信仰と外来宗教との対置という発想や、宗教と民俗との対照を批判していることを思い起こせば、当然否定されるはずの民間信仰、宗教センター(=地域レベルでは外来宗教)等の用語を使うことなしに、民俗(宗教)という新概念を提唱出来なかった点に、問題が残されていた<sup>(12)</sup>。尤も島蘭に於ては、こうした概念のゆえに「民俗宗教」論であるというよりは、新宗教に日本の民衆思想の発現を見ようとする(宮田のミロク信仰研究とも共通する)研究姿勢自体が、「民俗宗教」論の端緒となったと位置づけられるが、一方先の民俗(宗教)定義の困難さは、(伝播・習合という「事実」を無視して地域宗教を語るのが難しいという)「民俗宗教」論の根本的ディレンマを表現している点でも先見的であったといえるかもしれない。

こうした民衆的な宗教運動の研究とは異なる次元で、「民俗宗教」論のいま一つの研究視角——自律的な村落共同体内に、一貫した宗教体系の存在を想定する——も同じ 70 年代半ば頃登場した。すなわち、文化人類学の波平恵美子と桜井徳太郎との間で論争された、「ハレ・ケ・ケガレ」論がそれにあたる。まず波平 [1974] は、文化人類学の立場から日本宗教が重層的構成をしているという民間信仰論を批判したうえで、日本宗教(従ってその事例研究の対象としての、本稿でいう地域宗教)は一貫した体系を有しており、それ故ハレ・ケ・ケガレという分類基準の組合せで理解しうるし、かつその組合せに地域性があらわれる、と主張した。これに対して桜井 [1974] は、この 3 つの用語を波平のように分析概念としてではなく<sup>(13)</sup>、その民俗用語としての本質的意味に着目し、この 3 項の循環過程により小地域共同体の回帰的な自己再生性を表現しようとする。すなわち、共同体生活の日常態を示す「ケ」の本質的意味を「農業生産を可能ならしめる エネルギー源」、そのエネルギーが日常態維持のために発散し、ケが衰退する(=枯れる)状態を「ケガレ」、その際ケに活力を賦活する行事を「ハレ」と

規定し、ケ→ケガレ→ハレという永遠の循環過程を、小地域共同体の「結衆の原理」の一と捉えている<sup>(14)</sup>。このように両者の議論は、視点が大きく異なるため具体的な事例研究でその優劣を競うことは困難であるし、またどちらも本稿でいう地域宗教を民俗宗教という用語で呼んでいる訳でもないが<sup>(15)</sup>、いずれも地域宗教を自律した、完結したシステムと捉えている点では偶然にも一致しており(波平の場合、文化人類学研究的の必要上その体系の一貫性を概念枠として前提し、桜井の場合は小地域共同体をいわゆる自己組織系に近いものに本質論的に想定しているのだが)、この点で「民俗宗教」論は地域宗教研究の主流に浮かび上がったと考えられる。何故なら 70 年代後半以降、主として文化人類学者の間で構造論や象徴人類学(および山口理論)の影響によって、村落の象徴的秩序の更新過程を論じた研究(島松 [1982] [1985]、中沢 [1978]、飯島 [1986])や集落の世界観の再構成を試みる研究(村武 [1984] ほか)が流行してくるが、これらが宗教民俗学の分野に於ても確実な市民権を得るに至った遠因に波平・桜井論争の共通の基盤——「民俗宗教」論——があると思われるからである。

以上のような事例研究の側からの「民俗宗教」論の興隆とは別に、宗教学の立場から「民俗宗教」という用語を確立しようとしたのが宮家準と荒木美智雄である。宮家 [1977] はレッドフィールドの都市社会=大伝統と民俗社会=小伝統という対立やメンシングの普遍宗教と自然宗教という分類を参照し、前者を普遍宗教(教祖が自己の宗教体験をもとに開教した、個人の救済を目的とする宗教)、後者を民俗宗教(地域社会で共同生活を営む人びとの間ではぐくみ育てられた慣習的な宗教)に充当させている。荒木 [1985] もレッドフィールドの分類などを参考にしつつ、エリート=国家宗教と民衆=民俗宗教という、70 年代後半の知的流行ともいえる社会史の一視角である「エリート文化と民衆文化」を思わせる対比から、民俗宗教を定義しようとしている。以上の宗教学上の概念規定は、「民俗宗教」論の本質的性格——国家と対置される民衆の側から発生した宗教で、その生成基盤である村落共同体は自律・完結したシステムである——を理論的に追認した点、重要なものといえる。

### 3. 「民俗宗教」論の批判的再検討

本節では、固有信仰論や民間信仰論をのりこえるものとして登場してきた「民俗宗教」論の問題点を批判的に再検討することによって、新たな地域宗教調査の方法論を構築するための一助としたい。なお前節で先に概略し

た民間信仰論の問題点については、既に充分批判がなされており（↓島藪 [1976]、林 [1980]）、筆者も地域宗教（とくに地域修験道）の研究に際して文化複合論的視点をとることの陥穽、という表現でこの点を議論したことがあるので（↓山谷 [1986a]）、本稿でくり返すことはしない。

#### （1）階級的二項対立とシステム論との相互補完性

まず「民俗宗教」論の概念枠組をわかりやすい形で提示することにより、その枠組のもつ理論負荷性（時代制約性）の検討を行なうという手続をとることにしたい。

「民俗宗教」論は、対象の選定に際して国家に対置される共同体、エリートに対置される民衆という二項対立性が設定され、分析対象の側である共同体・民衆という項目に暗黙のうちに優越性を求めている点で、これを「階級的二項対立」と称することが出来るであろう。また「民俗宗教」論は、「民俗宗教」の発生基盤として想定している村落共同体を、自律した、完結した体系性をもつものと捉えている点で、一種のシステム論とみなせよう。さらに、この対象とするシステムに先の二項のうちの優越項を、システムの外部に劣等項を充当させている点で、「民俗宗教」論は、階級的二項対立とシステム論の相互補完の産物と規定できると思われる。以下、この2つの枠組のもつ問題点を検討していきたい。

第1の概念枠については、いわゆるポスト構造主義の潮流から出てきた脱構築（deconstruction）の考え方によって容易に批判される。それによると、西洋形而上学に伝統的な概念の二項対立（例えば本質と現象）は、常に位階秩序を内在させており、高位と考えられる項がロゴス・高度な現前性の側に位置すると考えられてきた。しかし、現実にはAとBとが対立する二項と設定される時、両項とも自己同一的で自らの内部に差異性が存在しないことが前提されている。脱構築の戦略は、前述のようにAとBとが相互に媒介的であると考へ、各々の項目の自己差異性を顕在化させることによって、両者の対立が恣意的であることを明らかにするとともに、このような階層秩序を形成するロゴス中心主義そのものを相対化しようとする<sup>(16)</sup>。ここでは「民俗宗教」論の文脈に即して、いまいし具体的に検討することにした。

すなわち、「民俗宗教」論に於ては、宗教学上の普遍宗教対民族宗教（↓Mensching [1953 = 1983: 55-67]）などという対立項が、日本宗教の具体相における、例えば貴族社会や教団本山で受容された高度な仏教教理（密教や天台本覚論など）に対する、地域宗教としての村や家の祭祀、という対比に置換されている。みられるように

この置換にはかなりの論理的飛躍があるが、その飛躍をささえるのが先の「階級的な二項対立」であり、それは前節で「民俗宗教」論の発生基盤についてふれたように、時代制約的なアカデミズムの流行——60年代の対抗文化の中から出てきた「民衆史」における民衆文化とエリート文化の対置論<sup>(17)</sup>、70年代の共同体回帰志向を軸とする反近代化論、等々——の受容の産物にすぎない。実際に共同体と国家、民衆とエリート等々が自己差異的な存在として相互に浸透するものであることは、「民間信仰」論に於て成立宗教の伝播と土着化が様々に議論されたことにも示されるように、明らかである。共同体は、国家から独立した存在である筈がなく、内に国家的なものを既にかかえこんでいるのである。

第2に、「民俗宗教」論が基本的にシステム論である点については、この点のみの批判はあまり意味がない。システム論を基底とする宗教理解（パーソンズ、ギヤーツなど）については、従来それが機能主義的観点に留まるという評価が安直になされることが多かったが、システム論が必ず機能主義と結びつくのかという点などについて詳細な検討がなされてきた訳ではない。特に最近では、免疫学における自己創成論や熱力学における散逸構造論の影響によって、社会理論の分野で自己組織システム論の構想が議論されており（ルーマン）、地域宗教の調査研究に於てこうした概念枠を利用することが有益な場合もあるかもしれない。

しかしながら「民俗宗教」論に於ては、対象とする地域を自己同一的、等質的なシステムと想定し、システムの外部に先述の二項対立の劣位項である国家やエリート文化を充当させている点、つまりメタ・システムが暗黙のうちに前提されている点が問題となる。すなわち、第1にこうした図式が現実の地域宗教と少しも対応しないこと、第2にこのような概念枠を前提した調査を具体的な地域宗教の事例研究として行なうことにより、そうした研究行為やその成果が、概念枠の類似する70年代以降のもう一つの知的流行である地域主義やエコロジー運動を補強するのに利用される危険性という、二点である。後者については次項で詳論することにして、前者について略述しておく。

例えば、現在の神社祭祀は大凡神社庁所定の儀式に従って行なわれるが、その中で奏上される祝詞は、おそらくプロトタイプに従いつつ宮司が地域的トピックや慣例を折りこんで作成するものであろうし、神幸行列やその他の祭礼行事にしても、神道の規範に従いつつ当該社会の構成上の特徴が色濃く反映した組織・運営がみられる

ことは、これまで多くの研究が示している。このように地域宗教に於ては、システムの内と外の両者に由来する宗教要素が複雑にからみ合っているのが通例であり、「民間信仰」論のように外部を大伝統(仏教)、内部を小伝統(神祇信仰・民俗神道など)に充当させるのは、上記の神社祭祀の例でも明らかに妥当でないが、「民俗宗教」論のようにシステムの全てを(分析の手続上であれ)自生的で自己同一性をもつものと捉える方が、余程現実から離れているといえるだろう。

## (2) 地域主義への収束の危険性

「民俗宗教」論といわゆる地域主義イデオロギーとの関連については、これまであまり問題にされてこなかったが、実際にこの立場に立つ研究者の中でも宮田[1975]の地域民俗学の提唱や、桜井[1985]の地域共同体再生に寄与する方向への地域研究の位置付の主張などは、地域主義的傾向をもつものといえる。これに対し筆者は、宗教分野のみならず地域的調査・分析一般が地域主義という理論負荷性をもってなされることに危惧の念を抱いているので、この点について若干立ち入った考察を加えたい。

まず日本における「地域主義」とは、第1次オイルショック(1973年)以後、高度成長をささえてきた産業主義に対する国民的レベルでの反省を背景に、アカデミズムを中心にその代案として登場してきた社会思想で、その代表的な論者による定義によると、「一定地域の住民が、その地域の風土的個性を背景に、その地域の共同体に対して一体感をもち、地域の行政的・経済的自立性と文化的独立性とを追求すること」(玉野井[1977: 7])とされる。これをみると、先に検討した「民俗宗教」論の概念枠組にかなり近い発想とみなせよう。

さてこのような地域主義が具体的に主張されるのは、一方でマルクス主義経済学の再生の一方策である分権的な計画経済の可能性が追求される副産物として、地域性への注目という形で(木青木[1971])、他方で70年代に入って社会運動の主体として特定のイデオロギーに拘束されない住民運動が隆盛してくるに伴って、その運動の基本理念の一となったエコロジー(安立[1985])と相伴なう思想として、であった。しかしながら、こうしたエコロジー的な地域主義イデオロギーは、国家権力を相対化する根拠として地域(共同体)を立てようとする限り、土着への回帰を回路にかつての「近代の超克」論につながる危険性ははらんでいる<sup>(18)</sup>。これはアナロジカルな妄想ではなく、エコロジーが一種のテクノロジーを前提に形成されたものであること、従ってサイバネテ

ィクスと同じようにシステム内の自己差異性(自己言及性)を禁止し、外部に差異を求めて差異の関係性からなるメタ・システムを想定するという、きわめて恣意的・目的論的なものであること、からきている。すなわち、こうした概念枠を前提して地域社会を捉えようとする、その対象がどうしても一貫した整合的なものであることが要請され、内なる他者(例えば中央原産の文化的要素)を圧殺するか排除するかして、一層の自己同一性を得ようという、一種の「地域ナショナリズム」<sup>(19)</sup>に容易に転換する結果となる。

この点で地域主義イデオロギーは、在来の地域権力の支配を正統化する方向性を本来もっているといえるが、最近では国家権力サイドからもこうした地域主義イデオロギーの興隆が望まれてすらいようである。というのは、第1次オイルショック後かつてのような高度成長が期待できなくなったため、国民の経済的不満をそらす地域振興と、そのための地方への人口定着とが国家レベルで望まれるようになったことによっている。その戦略として、高度成長期のような企業誘致(外部資本の導入)が望めなくなったことを逆手にとり、プロパガンダのような形で地場産業の育成と地域文化の向上が主唱されるが、その実態は地元資本に過度の保護を、外部資本に抑圧を加えることによって、(文化産業を含む)地域内産業活性化の波及効果をねらったものといえる<sup>(20)</sup>。こうした地域レベルでの地域振興策は、定住圏構想を軸とする「第3次全国総合開発計画」(1977年)やそれに続く「地方の時代」の提唱(1978年)という国家レベルでの地域政策のプログラムに従っているにすぎぬであり、決してヨーロッパのような連邦制的な地域分権が求められているのでも、それを国家が許容しているのでもない。

このような地域主義の性格——最近では、行政寄りの地域政策研究者が、上記の意味合いで好んでこの用語を使うようである——を考慮すると、宗教や文化の地域調査を行なう研究者が地域主義的概念枠組をあらかじめ有すること——当該地域で要請された当地特有の問題意識によって調査を進め、研究成果を地域文化の独自性が高揚する方向に位置付けようとする<sup>(21)</sup>——は、在来権力の支配の正統化に奉仕する以外の何者でもないだろう。「民俗宗教」論は、概念枠組の類似性によって、こうした地域主義の陥穽の一番近い所にいるといえよう。

## 4. 調査法構成にむけて

前節で検討した「民俗宗教」論の問題点を、新たな調査法構成という方向に整理すると、以下のようなになる。

第1に、システム論的な枠組をとったため、宗教事象を当該地域の社会的文脈の中で考察すること、つまり社会学的な調査研究が可能になったこと、第2にシステムの外部の位置付が粗雑すぎたため、実際の社会的文脈の中では説明できない宗教の超越論的側面が、考察からはずされてしまったこと、第3に社会学的接近の常として共時分析が主となるため、伝播・習合という歴史的経緯をへた地域宗教の複合性が十分に考察されなかったこと、しかしこうした通時的現象も空間的・社会的指標の形で観察可能な場合も考えられるので、社会学的接近が習合性解明に全く無力だとはいえないこと、などである。

以上の点を考慮して、地域宗教の調査法を構想すると、一方で対象とする地域の社会的文脈の中で宗教を把握するような方向性、他方でその社会とは直接関係しない宗教の超越性をおさえる方向性、の両者が必要となってくるように思われる。勿論前者については、地域宗教の社会的側面に焦点がおかれるが、この際従来のような儀礼（の組織や過程）に注目するだけでなく、地域的な教義書に同等の重点をおくべきであることを提唱したい。筆者のフィールドとする北陸地方の場合、きわめて超越性・脱地域性が強いとされる真宗勢力に於ても、一向一揆時代には地域的主題に基づく文書が書かれ、それが宗教運動としての一揆を導くようなケースもあったようである。真宗に比べてきわめて土着性の強かった曹洞宗や修験道に於ては、教義書がその地域の形態の社会的側面を知るヨリ好都合な素材となるだろう。何よりも教義書は、最近の宗教学における教典研究の動向を参照すると（土屋 [1983]、小田 [1985]）、テキストとして共時的分析が可能と考えられることから、伝播・習合といった通時的過程の復元によらずに地域宗教の複合性をテキストから抽出する方向性も期待される。なお、後者の地域宗教の超越論的側面の探求とは、当該地域の外部（大抵は教団本山）に根拠のある教義や教団組織の調査研究を意味している。

このように地域宗教の調査にあたっては、その社会的側面（儀礼と教義書）に焦点を絞ったうえで、その対象の語用論的側面（社会的文脈の中で効力をもつ）と超越論的側面（社会的文脈とは無関係に存在する）という2局面を調査し、両者が具体的にどのような関係性をもっているかを分析の目的にすえるべきではないだろうか。おそらくこの両者の関係のあり方が、地域宗教の「複合性」を社会的に規定していると思われるからである<sup>(22)</sup>。

(1986年9月稿)

## 注

- (1) 本稿は、筆者が現在構想中の学位請求論文『地域宗教の社会学的研究』（仮題）の序論冒頭に位置するものとして執筆したのであるが、紙幅の関係でその中心主題である地域宗教の調査・分析の具体的方法の提示にまで至らなかった。その不備分については、上記論文完成時に期したい。
- (2) 一般に、村落社会における祭祀組織（氏子集団・宮座など）や、都市における宗教変容（新宗教・祭礼）などを対象とする調査研究に、前提されている概念枠組で、機能主義的説明を導く場合が多い。
- (3) 科学哲学者N・R・ハンソンの表現で、科学者も他の人間と同様主観的な枠組で対象を眺めているのだから、観察とは理論負荷的な試みなのだ、という意味（L.Hanson [1958=1971]）。なおハンソンは、ターンやファイヤーアベントらのいわゆる「真理の相対主義」に連なる思想的系譜に位置しているが、本稿のめざす所はこの立場への追従ではなく、こうした負荷性の度合のなるべく少い調査法の構成にある。
- (4) 民俗学における宗教研究の分野を示す。日本で初めて使用したのは堀一郎といわれるが、一般化するのには70年代半ば頃からで、後述する民俗宗教という用語の一般化とおそらく対応していると思われる。
- (5) 堀 [1951:12] によると、民間信仰とは、「特定の構成員を持たず、またあっても極めて類型性の強い習合複合の形をとっており、しかもその構造を支持する主体が、累積的な信仰受容者の欲求の中にある」もので、その特色は「生活的功利性、呪術性、小集団性（封鎖性）、同時併存性（多様性と重層性）等」にあるとしている。
- (6) 文献史料に基づいて民俗の変化を搜る和歌森や堀と異なり、桜井は相互に関連する近隣地域で大量の事例調査を行なうことによって、それらの比較結果から、中範囲の地域内での民俗の変化を適及的に求めようとした。こうした方法論の意味付については、桜井 [1972] に説明されている。
- (7) 明確にその内容が示されている訳ではないが、おそらく巫女祭祀を意味しているのだと思われる。
- (8) つまり、中世段階で成立した村落共同体の、外部に対する意識に注目する点が、「民俗宗教」論の枠組を先取りしているのみならず、これをある歴史的観点に於て把握しようとしている点は、より「民俗宗教」論に近い姿勢の原田敏明にもみられるが（L.由谷 [1986b]）、共時的な「民俗宗教」論に対する先回りした批判といえる。
- (9) 反近代化論が共同体論を重視したのは、近代化論を代表する大塚 [1955] や神島 [1961] などがいずれも日本（アジア）の共同体を停滞的な、超克すべき遺物と捉えていたことに対する反発、および吉本隆明ブームの影響、という2点によるだろう。
- (10) 山口 [1976] などにみられる彼の文化理論の概要は、文化（地域研究に比定すれば共同体とみなしてよ



- い?)は「外部」を必要とするため異人のような「内なる外部」を象徴的に創出し、それをスケープゴートなどとして排出することにより自らを活性化するというような循環論的文化活性化論とみなせる。宮田の都市民俗論における山口理論の影響については、由谷 [1985] で既にのべた。
- (11) 常民(定着農耕民)の日常態の回帰性については宮田 [1977] など、地域民俗学の提唱については宮田 [1975] など参照。
- (12) そのためか、最近の島薺 [1984] では、新宗教の発生基盤をさす用語が「習合宗教」(syncretic cult) に変わっている。
- (13) 尤も波平 [1984] を通読すると、この3用語が等価な分析概念とみなせるか疑問が残る。何故ならハレとケが民俗用語としてのそれに基づいて把握されているのに対し、ケガレは周縁性・リミナリティ(言語によって分類不能な、両義的な部分)を含意してそれに相当する事例が選ばれているように思われるからである。
- (14) 桜井がエネルギーというあいまいな表現を使っているところから、これをエントロピー概念で説明したい誘惑にかられる人もいるだろう。すなわち共同体内部で(熱力学第2法則によって)エントロピーが増大する(ケが枯れる所に注目すれば、ネグエントロピーが減少する)ので、祭礼によってエントロピーを廃棄して再びシステムを活性化する、というように。しかし桜井説が何らかの現実を反映しているとしたら、こうした情報理論との空疎な対照によってではなく、中沢 [1979] のようにクリステヴァらの象徴化過程理論との対照によって、評価されるべきであろう。
- (15) 波平は現在も「民間信仰」の用語を使っており、桜井は「民俗宗教」論を追認するような形で「民俗宗教」の用語をのちにうけいれるが(桜井 [1980])、その宗教複合的意味合いはもとの「民間信仰」とあまり変わらないようである。
- (16) 主として Culler [1982=1985] を参照した。
- (17) こうした志向は1930年代の柳田国男の著作『民間伝承論』や『郷土生活の研究法』にもみられるものである。粉川 [1982] によると資本主義の過渡期であった1920年代に民衆文化が消滅し、それと対置していた上流文化が、一元的な支配文化としての大衆文化へと解消していった、という。年代的にみて柳田の指摘は、このような「大転換」に敏感に反応したものと評価できるが、(ベンヤミンやアドルノの大衆文化への取り組みに対し)あまりに回顧的にすぎるのではないだろうか。
- (18) 例えば色川 [1974] の近代以前の共同体における日本的叡智の賞讃や、玉城・旗手 [1974] における、前近代共同体の水利慣行が合理的であったという論述などに、こうした傾きがみられる。
- (19) 地方在住の「地域史」(地方史の中で、国家を相対化する目的で地域を研究しようとするパラダイム)研究者には、こうした志向を有する者が少ない。由谷 [1986a] も参照。

- (20) 主として百瀬・木谷(編) [1986]、地方自治経営学会(編) [1985] を参照した。
- (21) 例えば、福田アジオ [1984: 92-110] の地域民俗学の提唱は、これに近いものがある。
- (22) なお本稿は、地域宗教の社会学的調査研究に限定して論述しているものであり、それ以外の汎地域・汎時代的観点から日本宗教の複合性がより明らかにされる可能性を否定する訳ではない。仏教以前の日本的な神観念を「見えない多神教」「憑霊」、仏教のそれを「見える多神教」「受肉」に比定し、両者の関係を日本的シンクレティズムの特徴を見ようとする山折 [1984] などは、そのすぐれた例と考えられる。

### 言及文献

- (「文献挙示のソシオロゴス方式」にほぼ準拠して記載)  
安立清史 1985 「後期資本主義下の社会運動」、『ソシオロゴス』9。  
青木昌彦 1971 『組織と計画の経済理論』, 岩波書店。  
荒木美智雄 1985 「民俗宗教—総論」, 『日本宗教事典』, 弘文堂。  
地方自治経営学会(編) 1985 『地域活性化の戦略と実際』, 中央法規出版。  
Culler, Jonathan 1982 *On Deconstruction*, Cornell University. = 1985 富山太佳夫・折島正司訳『ディコンストラクション』I・II, 岩波書店。  
福田アジオ 1984 『日本民俗学方法序説』, 弘文堂。  
五来重 1965 『高野聖』, 角川書店。  
——— 1972 「民間神楽解題」, 『日本庶民史料集成17 民間芸能』, 三一書房。  
——— 1979 『続仏教と民俗』, 角川書店。  
——— 1980 『修験道入門』, 角川書店。  
Hanson, Norwood R. 1958 *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press. = 1972 村上陽一郎訳『科学理論はいかにして生まれるか』, 講談社。  
林 淳 1980 「宗教の伝承」, 『宗教研究』, 242。  
堀 一郎 1951 『民間信仰』, 岩波書店。  
——— 1953 『我が国民間信仰史の研究 宗教史編』, 東京創元社。  
飯島吉晴 1986 『竈神と廁神』, 人文書院。  
色川大吉 1974 「近代日本の共同体」, 鶴見和子・市井三郎(編)『思想の冒険』, 筑摩書房。  
神島二郎 1961 『近代日本の精神構造』, 未来社。  
粉川哲夫 1982 『メディアの牢獄』, 晶文社。  
小松和彦 1982 『憑霊信仰論』, 伝統と現代社。  
——— 1985 『異人論』, 青土社。  
Mensching, Gustav 1959 *Die Religion, Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Schwab. = 1983 下宮守之・田中元訳『宗教とは何か』, 法政大学出版局。  
宮家 準 1977 「民俗宗教の象徴分析の方法」, 藤田富雄(編)『講座宗教学 4 秘められた意味』, 東京大学出版会。  
宮田 登 1970 『ミロク信仰の研究』, 未来社。  
——— 1975 「地域民俗学への道」, 和歌森(編)『文

- 化史学への提言』, 弘文堂。
- 1977 『土の思想』, 創文社。
- 百瀬恵夫・木谷一松(編) 1986 『地域産業とコミュニティ』, 白桃書房。
- 村武精一 1984 『祭祀空間の構造』, 東京大学出版会。
- 中沢新一 1978 「子供神の変形」, 桜井(編)『日本宗教の複合的構造』, 弘文堂。
- 1979 「罪と穢れ」, 『講座日本の民俗宗教4 巫俗と俗信』, 弘文堂。
- 波平恵美子 1974 「日本民間信仰とその構造」, 『民族学研究』38-3・4。→波平 [1984: 13-84]
- 1984 『ケガレの構造』, 青土社。
- 小田淑子 1985 「聖典への宗教学的アプローチ」, 『宗教研究』265。
- 大塚久雄 1955 『共同体の基礎理論』, 岩波書店。
- 桜井徳太郎 1958 『日本民間信仰論』, 雄山閣。
- 1962 『講集団成立過程の研究』, 吉川弘文館。
- 1968 『神仏交渉史研究』, 吉川弘文館。
- 1972 「歴史民俗学の構想」上・下, 『信濃』24-8・9。
- 1974 「結衆の原点」, 鶴見・市井(編)『思想の冒険』, 筑摩書房。
- 1977 「創始宗教と民間信仰」, 『宗教学論集(駒沢大学)』8→桜井 [1982: 14-35]。
- 1980 「総説—民俗宗教論をめぐって—」, 『講座日本の民俗宗教5』, 弘文堂→桜井 [1982: 183-213]
- 1982 『日本民俗宗教論』, 春秋社。
- 1985 『結衆の原点』, 弘文堂。
- 島崗 進 1976 「宗教と民俗」, 『宗教研究』230。
- 1978 「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。
- 1984 「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。
- 高取正男 1973 『仏教土着』, 日本放送出版協会。
- 1979 『神道の成立』, 平凡社。
- 玉城 哲・敏手 融 1974 『風土』, 平凡社。
- 玉野井芳郎 1977 『地域分権の思想』, 東洋経済新報社。
- 土屋 博 1983 「教典論の新しい可能性」, 『宗教研究』258。
- 和歌森太郎 1943 『修験道史研究』, 河出書房。→和歌森 [1980]。
- 1969 『歴史研究と民俗学』, 弘文堂。
- 1980 『和歌森太郎著作集』2, 弘文堂。
- 山口昌男 1976 『文化と両義性』, 岩波書店。
- 山折哲雄 1984 『神と翁』, 青土社。
- 由谷裕哉 1985 「書評: 宮田登著『妖怪の民俗学』」, 『北陸都市史学会報』7。
- 1986a 「地域修験道研究への一視角 —石動山古縁起をめぐって—」, 『加能民俗研究』14。
- 1986b 「原田敏明の祭祀論とその有効性」, 『ソシオロギス』10。