

自己準拠的行為としての信仰

— 社会学的考察 —

奥井智之

Religious Belief as a Self-referential Action

— A Sociological Study —

Tomoyuki Okui

Abstract

I am planning to write a new book on the sociology of religion. This paper corresponds to the second chapter of the book. In this paper, I take up belief as one of the most important factors of religion. In my eyes, religious belief is a self-referential action. Generally, religion is taken as the belief in divine beings. What are “divine beings”? They can be divine beings as long as people see them as “divine beings.” This suggests that religion is a self-referential system, and religious belief is a self-referential action. From this perspective, I analyze various cases in this paper: Kenji Miyazawa (Japanese fairy tale writer), William James, Saint Paul (Paul the Apostle), Robinson Crusoe, Shugendō (Japanese mountain worship) and so on. Through such analyses, I present the hypothesis that religious belief has an important function; it is the function to show people the guiding principle of life in a world fraught with uncertainty. People meet their own Gods in critical situations, and decide how to live with them. In that sense, religious belief can be seen as a component of the art of living.

修羅道

宮沢賢治のいくつかの童話が読者の心を強く打つのは、生けるものの死がそこで直接的な題材となっているからではないかと思う。『よだかの星』

の主人公であるよだかは、その容姿をほかの鳥たちから馬鹿にされている。やがてかれは、自らも食物連鎖の網に組み込まれていることを自覚する。そのことを「つらい」と思ったよだかは、遠い世界に行こうと決意する。よだかが自らの死を通じて、天上の星になるというのが物語の結末である。『銀河鉄道の夜』の主人公である少年ジョバンニは、貧しく孤独な境遇におかれている。ジョバンニにとって唯一心の通い合う友人は、カンパネラである。銀河祭りの夜にジョバンニは、丘の上の草原で眠りに落ちる。かれは夢のなかで、カンパネラとともに鉄道に乗って銀河の星々を経めぐる。ジョバンニが眠っている間に、実際のカンパネラは不慮の死を遂げている。夢から醒めたジョバンニが、その出来事を知るとというのが物語の結末である。

二つの作品に共通するのは、作者のイメージーションによって他界（死後の世界）が表現されていることである。それと同一の構造は、『ひかりの素足』という作品にも認められる。二人の兄弟が雪山で遭難し、最終的に兄は救出され、弟は遺体で発見される。その間に（兄の夢のなかで）二人が、他界をさまようというのが作品の構成である。賢治の晩年の作品『グスコブドリの伝記』では、それとは異なるかたちで死が表現されている。主人公のブドリは最初、父母と妹とともに森のなかで暮らしている。しかし凶作による飢饉のために、一家は離散状態になる。ブドリはいくつかの仕事に従事したのちに、火山局に勤務することになる。ある年ブドリたちが暮らす地域が、またしても凶作の危機に見舞われる。火山局では人工的に火山を爆発させ、二酸化炭素で大気を温暖化するという計画を立案する。その計画の実施のためにブドリが、自らの命を犠牲にするというのが物語の結末である。

それはまさに、殉教や殉死に比すべき行動と言わねばならない。あるいはまたそこから、仏教で言う「捨身^{しやしん}」を連想することも可能であろう。「捨身」とは仏教で、仏に供養したり、他の生き物を救済したりするために自分の身を投げ出すことを言う。『ひかりの素足』には兄弟が、お題目を唱

えることで仏に救われるという場面がある。賢治の作品が仏教的な世界観の上に成り立っているというのは、多くの賢治研究者が指摘するところである。賢治の実家は岩手県花巻町（現花巻市）の富裕な商家で、宗旨は浄土真宗であった。賢治の父も浄土真宗の篤信者で、朝晩の勤行ごんぎょうに親しむなかで賢治は生まれ育った。かれは十八歳のときに法華経に出会い、熱心な法華経の信者となる。そして信仰上の問題で父と衝突するうちに、家出も同然で上京する。その際ある日蓮宗系の宗教団体の幹部から「法華文学」の創作を勧められたことが、賢治が本格的に創作活動に入る一つの機縁になったと言われる。

賢治は印刷所で筆耕の仕事をするかたわら、猛然と童話を創作した。したがって賢治の作品のなかに、仏教的な世界観がうかがわれたとしても何ら不思議はない。さて賢治の創作に大きな影響を与えたのではないと言われる伝記的事実が、もう一つある。かれが二十六歳のときに、最大の理解者であった妹トシを亡くしたことがそれである。その出来事に賢治が大きな衝撃を受けたことは、いくつかの詩にはっきりと示されている。おそらく『銀河鉄道の夜』や『ひかりの素足』にも、そのときの喪失体験が映し出されているのであろう。しかし賢治の作品世界とかれの伝記的事実をそのまま結びつけることには、できるだけ慎重でなければならない。言うまでもなく賢治の作品世界は、かれの想像の世界である。わざわざそれを現実の世界と結びつけることは、かれの作品を冒瀆する行為であると言わねばならない。銀河鉄道は文字通り、銀河の星々を経めぐる鉄道でなければならないのである。

その上で賢治の作品世界において、他界がさまざまなかたちで表現されているのは示唆に富む。それはまさに、賢治が宗教的な志向をもつ表現者であったことを示している。その際注目すべきことは、賢治が狂信的な信仰者ではなかったということである。『銀河鉄道の夜』や『ひかりの素足』がイマジネーションとリアリティの落差の上に成り立っていることは、その一つの証左である。賢治は『春と修羅』という詩のなかでこう説く。「ま

ことのことばはうしなはれ／雲はちぎれてそらをとぶ／ああかがやきの四月の底を／齒ざしり燃えてゆききする／おれはひとりの修羅なのだ」。かれはそこで、自らを修羅（つねに戦場にある者）に喩えている。賢治は創作その他の活動を通じて、「まことのことば」を取り戻そうとした。そこでは初期のプロテスタントのごとく、信仰と生活がほとんど一体化している。そのような宗教的な生を自覚的に生きることこそが、かれにとっての修羅道であった。

二度生まれ

アメリカの哲学者W・ジェイムズは『宗教的経験の諸相』のなかで、人間の宗教的経験を二つに大別している。一つは宗教的な感情や衝動であり、いま一つは宗教的な習慣や儀礼である、とジェイムズは説く。前者は宗教の心理的・精神的な側面にあたり、後者は社会的・制度的な側面にあたる、と言うこともできる。このうちジェイムズは、前者の精神的なものを真の意味での宗教的経験としてとらえている。かれが心理学的な志向をもつ哲学者である限り、これはそう奇妙な主張でもない。「宗教社会学」を掲げる本研究においては、精神的なものと同時に制度的なものも重要である。のみならず社会学的には、人間の精神の働きも制度的な影響を受けていると解釈しえなくもない。しかし宗教の個人的・精神的側面を無視してよい、というのが本研究の立場ではない。本稿では宗教の個人的・精神的側面を取り上げ、稿を改めて社会的・制度的側面を取り上げるというのが、本研究の建て付けである[†]。

というわけで本稿では、宗教の制度面ではなく精神面のほうに焦点をあてたいと思う。『宗教的経験の諸相』でジェイムズは、宗教をこう定義する。「宗教とは、個々の人間の、孤独な状態における感情・行為・経験であり、

[†] 「本研究」とは、筆者が目下構想している宗教社会学の包括的な研究をさす。序章と第1章にあたる部分は、本紀要第33号に発表済みであり、本稿は、その第2章にあたる部分である。

その場合、かれらとかれらが『神』と見なすもの間に何らかの関係のあることが想定されている」。そこでは宗教は、あくまでも個人的・精神的なものとして理解されている。その上でジェイムズは、精神的危機から人間を救い出すことに宗教の役割を見いだしている。宗教的人間の経験する精神の状態について、かれはこう説く。「そこでは、自らを主張し、自分の立場を守り通そうとする意志が、自ら進んで口を閉ざし、神の引き起こす洪水や竜巻のなかに己を空しくして身を投じる覚悟にとって代わられている。そこではまた、わたしたちの最も恐れていた場所が安住の地となり、望みのない虚しい日々が生まれ変わりの日（spiritual birthday）に姿を変えている」。

このような宗教観をジェイムズがもつにいたったことには、かれ自身の体験も大いに与って力があつたと言われる。具体的にはそれは、かれが若い時代に経験した精神的危機のことをさす。この危機からジェイムズを救い出すのに特定の宗教や宗派が大きな役割を果たした、というほど話は単純ではないらしい。しかしかれは、かれなりに自らの精神的危機を克服した。『宗教的経験の諸相』で示されるジェイムズの宗教観の背景には、このときの体験があるというのである。わたしたちはそこから、宮沢賢治の作品世界を連想しないではいられない。賢治の世界観が仏教を基盤としているのに対して、ジェイムズの世界観がキリスト教を基盤としているという違いはある。しかし賢治の用語を借りればジェイムズもまた、一人の「修羅」であったということになる。その上で賢治の場合と同じく、ジェイムズの作品世界をかれの伝記的事実とそのまま結びつけることにも慎重でなければならない。

つまりはジェイムズの作品世界は、その内的な論理展開のうちに解釈されなければならない。ジェイムズの宗教観を特徴づける用語として、「二度生まれ（twice-born）」がある。それは「一度生まれ（once-born）」と対置される概念で、信仰を通じて生まれ変わった状態をさす。ジェイムズによれば「一度生まれ」が「神」を無自覚的・非反省的に信仰している状況

であるのに対して、「二度生まれ」は「神」を反省的・自覚的に信仰している状況である。その際「二度生まれ」の者にとって、世界は信仰の前後でまったく異なった様相を呈している。すなわちかれまたはかの女にとって、信仰前の世界は憂鬱や猜疑や不安や戦慄や恐怖に満ちている。これに対して信仰後の世界は、歓喜や信頼や安心や勇気や希望に満ちている。ジェイムズ用語を借りれば「一度生まれ」の者は、当初から「健全な心」をもっている。これに対して「二度生まれ」の者は、当初は「病んだ魂」に苦しんでいる。

しかし信仰を通じて、この「病んだ魂」を乗り越えていく。ジェイムズはそこに、宗教の存在理由を見いだしている。すなわち信仰と不信仰（あるいは善と悪）の間の対話的な関係にこそ、宗教的経験の本質はあるというのである。生まれながらに一定の宗教的環境に身をおいている場合、「一度生まれ」の者である場合もなくはない。その一方で一定の年齢に達してから、何らかの宗教に入信（改宗を含む）する場合もある。この場合入信者は、「二度生まれ」の者である可能性が高い。興味深いのはジェイムズが、主要な宗教の開祖や宗派の教祖も「神」との霊的な交わりを経験していると言っていることである。いやかれらこそが、本家本元の「二度生まれ」の者と言うべきなのであろうと思う。実際には宗教や宗派に入信することは、その開祖や教祖の信仰のパターンを模倣する一面をもっている。一回的な出来事としての「二度生まれ」が繰り返し再現される、という逆説がここにはある。

生の技法

ジェイムズの「二度生まれ」とほとんど同義の用語に、「回心」がある。それはキリスト教の文脈で、自覚的・反省的にキリスト教に入信する（とりわけ改宗する）ことをさす。conversionの訳語としての「回心（かいしん）」は、仏教用語の「回心（えしん）」を流用したものとされる。「回心（えしん）」もまた仏教的な文脈で、自覚的・反省的な入信を意味すること

は同じである。したがって教条的な立場をとるのでなければ、この訳語が不適切というわけでもない。キリスト教の文脈で「回心」した人物としては、使徒パウロと教父アウグスティヌスが著名である。パウロ（ユダヤ名はサウロ）は初期キリスト教の伝道者で、その活動は新約聖書にも詳細に記録されている。アウグスティヌスは古代キリスト教の神学者・伝道者で、『告白』や『神の国』の著者としても知られる。二人は元々、ともにキリスト教徒ではなかった。かれらの「回心」の経緯は大略、以下のようなものである。

パウロは小アジアのタッソス生まれのユダヤ人で、当初は厳格なユダヤ教徒としてキリスト教を迫害していた。ある日サウロは、天上からのイエスの呼びかけの声を聞く。「サウロ、サウロ、なぜ、わたしを迫害するのか」。サウロは地に倒れ、目が見えなくなった、と『使徒言行録』は書く。三日後イエスの弟子がサウロのもとを訪ね（イエスが遣わしたことになる）、サウロの上に手をおくと、目から鱗のようなものが落ちて、目が見えるようになった。アウグスティヌスは北アフリカのタガステに生まれ、カルタゴで修辞学を学んだ。その時代にかれは、奴隷の女性との間に私生児をもうけている。『告白』でアウグスティヌスは、当時のことをこう回想する。「わたしは、若い時期、下劣な欲望を満たそうと燃え上がり、後ろ暗い情事のうちに自ら荒んでいった」。その後かれは、マニ教、新プラトン主義の哲学などの宗教・思想遍歴を経て、三十二歳のときにキリスト教に入信した。

明らかにパウロとアウグスティヌスでは、「回心」の経緯が異なっている。『宗教的経験の諸相』でジェイムズは、「回心」に適齢期があるならば青年期であるという趣旨のことを述べている。おそらくそれは、一つの真実を突いているのであろうと思う。しかし一口に「回心」といっても、その経緯は人それぞれであることに変わりはない。本研究でわたしたちは、宗教を一つの自己準拠的なシステムとしてとらえようとしている[‡]。もし宗教

‡ 奥井智之「宗教社会学序説」『亜細亜大学学術文化紀要』第33号（2018年）参照。

が自己準拠的なシステムであるならば、「回心」もまた自己準拠的な過程であるほかない。言ってみれば人々は、それぞれ固有の状況において「神」と出会うのである。カントは『実践理性批判』において、「神」は思弁的な理性のための概念ではなく、実践的な理性のための概念であると述べている。要するに「神」は、自然科学の対象にはならない。「神」の概念は人々が道徳的な基準として措定したものである、というのがそこでのカントの主張である。

人々はまさに、「神」がいるかのように (as if God exists) 行為し、生活するのである。この主張は信仰とは何かについて、わたしたちに一つの示唆を提供してくれる。すなわち信仰とは、自らと自らの信仰対象を結びつける行為である。人々は信仰を通じて、自らの生のありようを方向づけ、決定づける。その意味では信仰は、いかに生きるかをめぐる生の技法の一部である。このことを内村鑑三の『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』を通して、社会的に再確認しよう。内村は明治初年、札幌農学校の在学時にキリスト教に入信した。ただしそれは、「回心」と呼びうるものではけっしてなかった。教頭クラークの思想的影響下に当時、札幌農学校の学生の大半がキリスト教に入信していた。自らの入信が「強制されたもの」であったことを、内村自身がはっきりと記している。それでもかれが、仲間たちと独立教会（既存の教派や教団から独立した教会）の建設に奔走する件は興味深い。

そこにはまさしく、生の自己決定権を重視する内村の姿勢が見て取れる。卒業後内村は、生の苦境に直面する。具体的にはそれは、職業が定まらなかったり家庭が治まらなかったりしたことをさす。その苦境を打開するために内村は、単身渡米する。しかしかれの滞米生活もまた、総じて苦境の連続であった。最初内村は、知的障碍児施設で看護人の仕事をする。その後大学で学ぼうちに内村は、かれ自身が言う「回心」を経験する。それは一回的な出来事というよりも、一つの持続的な過程のなかで生じた出来事であったように映る。端的に言えば「人は、律法による行いではなく、信

仰によって義とされる」(『ローマの信徒への手紙』)というパウロの教えを、内村が自覚的に生の指針とする過程がそれである。その上で内村は、帰国後「無教会キリスト教」の立場を標榜する。信仰生活の核心を自分と神の結びつきにおくことこそが、内村が異国の地で見いだした生の指針であったのである。

ロビンソンの神

内村の年譜のなかで目を引くのは、かれが頻繁に職業や職場を変えていることである。内村は生涯を通じて、キリスト教の伝道者にして思想家であった。その一方でかれは、数々の職業を遍歴している。たとえば官吏、教員、記者などが、それにあたる。のみならず教員としても、勤務校を次々に変えている。常識的に見れば内村の職業生活は、すこぶる安定性を欠いているように映る。あるいはまたかれは、職業人として不適格であったとまで言いたくもなる。しかし社会学的には、かれの職業観の内在的な理解に努める必要がある。『聖書之研究』に寄稿した文章のなかで、かれはこう説く。本来聖職は、職業として従事すべきものではない。世俗の職業に従事する者こそが、よき伝道者たりうる、と。そこには無教会キリスト教徒としての、かれの職業観が明快に示されている。と同時に内村が、理想的な職業生活を現実に送ることには多大な困難があったであろうことが容易に想像できる。

宗教が人々の現実生活にいかなる影響を及ぼすかは、宗教社会学の重要な主題の一つである。それに関する題材として定番と言えるのは、デフォーの『ロビンソン・クルーソー』である。物語は最初、十七世紀中葉のイギリスを舞台としている。当時イギリスは、オランダと激しい植民地争奪戦を繰り広げていた。主人公のロビンソンはヨークに生まれ、二十歳ごろ家出をして船乗りになる。かれの前にはまさに、「七つの海」が広がっていた。主人公は二度のギニア航海の末に、期せずしてブラジルにたどり着く。かれはそこで、農園経営に成功する。やがて主人公は、黒人労働力の

調達のために再びギニア航海に乗り出す。主人公の乗り込んだ船が遭難し、最終的にカリブ海諸島の近辺で座礁する。そして主人公がただ一人無人島に漂着する（しかも偶然にも、船が沖合に漂着している）というのは、ご都合主義的な展開である。ともあれそれから、二十八年間に及ぶ主人公の無人島生活が始まる。

ロビンソンの無人島生活が計画的にして実践的なものであったことは、しばしば指摘されるところである。すなわちかれは、生存の維持ないしは生活の改善のためにたゆみない努力を重ねている。マルクスは『資本論』のなかで、「経済学はロビンソン・クルーソーの生活を好んで取り上げる」と述べている。マルクスがそこで寓話的に言いたいのは、ロビンソンの無人島生活には支配的・抑圧的な人間関係がないということである（もちろんそれは、ロビンソンが一人ぼっちで生活しているからである）。それでもマルクスは、ロビンソンが合理的な経済人（homo economicus）の原型であることは認めている。その上でマルクスは、合理的な経済人とプロテスタンティズムの間に親和性のあることを簡潔に指摘した。話を再び『ロビンソン・クルーソー』に戻すならば、元々ロビンソンはそう信仰心の篤い人物としては描かれていない。かれが神と遭遇するのは、無人島生活を始めてからである。

最初かれは、神の意志についてアンビヴァレントな思いをもつ。すなわち「神はなぜ、このような悲惨な目に遭わせるのか」と思うとともに、「このように生き残ることができたのは、それはそれで神の恵みである」と思う。かれが本格的に神と対峙するようになるのは、島への漂着後一年目に病気をしてからである。すなわち病気に苦しむなかで、ロビンソンは自らの罪を認めて、神の赦しを求めるようになる。それはまさに、「回心」と言ってよいものである。病気から回復したかれが、これまでも増して計画的にして実践的な生活を営むようになったことは断るまでもない。ウェーバーは「倫理」論文のなかで、ロビンソン・クルーソーを宗教的であると同時に経済的でもある人物としてとらえている。要するにロビンソンは、

プロテスタンティズムに固有の職業倫理の体現者であるというのである。現に著者のデフォーが、熱心なプロテスタントであったことをウェーバーは注記している。

プロテスタンティズムの倫理と「資本主義の精神」の親和性に注目するウェーバーの立場からすれば、それは当然の主張である。しかしわたしたちは、いつまでもそこにとどまっているわけにもいかない。さきに見たようにロビンソンが神と遭遇したのは、無人島に漂着してからである。もちろんそこでのロビンソンの状況は、架空にして特異なものである。もっともそれは、近代人一般がおかれた状況の寓意的な表現と見られなくもない。要するにロビンソンと同じく、わたしたちもまた自らの生を設計したり創造したりしなければならない。実際にはロビンソン自身が、グローバル化と個人化の時代の黎明期を生きていたと解釈しえなくもない。ロビンソン・クルーソーの物語は今日、次のような問いをわたしたちに投げかけている。いったいグローバル化と個人化の時代にあって、人々は何を生の指針としているのか。紛れもなくそれは、本研究の全体を通して取り組むべき実践的な課題である。

「父」の代用品

『ロビンソン・クルーソー』の冒頭ロビンソンは、父親から忠告を受ける。父親はブレーメン出身のドイツ人で、商業で財をなしたという設定になっている。父親のロビンソンに対する忠告を見ていると、この父親こそが古典的なプロテスタントではないかという印象をもつ。すなわち父親は、息子に対して地元で堅実に暮らすようにと訓戒を垂れる。階級的にはかれの一家は、上層（貴族）と下層（庶民）の中間に位置していた。この中間の階級（middle class）にとどまることが最も幸福につながる、という確固たる信念を父親はもっていた。しかしロビンソンは、この父親の忠告に耳を貸さない。そして家出をして冒険的な航海に乗り出した挙げ句に、無人島に漂着することはさきに書いた通りである。興味深いのは無人島で神と対

峙するとき、ロビンソンが父親とも再会していることである。すなわちロビンソンは、自分の過ちを悔いるなかで父親の忠告に反したことを真っ先に悔いている。

そこでは神と父が、ほとんど重なり合っている。カトリック教会では神を、「父」と呼んでいる（のみならず司祭もまた、「神父」と呼ばれている）。いや「神」を「父」に喩えることは、多くの宗教の常套手段である。いったいそこには、いかなる社会学的な意味合いがあるのであろうか。フロイトは『トーテムとタブー』所収の第四論文で、なぜ「神」と「父」が結びつくのかについて一つの仮説を提示している。フロイトはそこで、原始的な宗教システムとしてのトーテミズム（トーテム動物に対する信仰）を分析している。そして精神分析の理論（とりわけエディプス・コンプレックスの理論）を援用して、トーテム動物は父親の代用品であると主張した。人々にとってトーテム動物は、思慕すべき存在にして畏怖すべき存在でもある。この神的存在に対するアンビヴァレントな感情には男児の父親に対するアンビヴァレントな感情が投影されている、というのがそこでのかれの主張である。

もっともそこでのフロイトの分析は、トーテミズムに限定されたものである。後年フロイトは、『幻想の未来』を著した。そこでは『トーテムとタブー』の延長線上で、宗教一般についての議論が展開されている。その冒頭フロイトは、文化と自然の対話的な関係を問題にしている。人間は元来、各種の自然の脅威に直面している。まずもって文化は、このような自然の脅威から人間を保護する機能をもつ。その際人間の欲動もまた、それ自体一つの自然である。したがって文化は、人間の欲動とも恒常的に対峙しなければならない。言い換えれば文化は、人間自身をも社会的に制御する必要に迫られている。より具体的には各種の制度・組織・規範などが、そのような役割を果たしているとフロイトは説く。その上でかれは、「宗教とは何か」という本題に入っていく。フロイトは宗教を、一つの幻想(illusion)としてとらえている。かれの言う幻想は、錯誤(error)とは明

確に区別されている。

フロイトはこう説く。錯誤が現実と矛盾するものであるならば、幻想は錯誤とは限らない。というのも幻想は、人間の願望から生じるものがあるから、と。それでは宗教的な幻想は、いかなる人間の願望から生じるものであるのか。人間にとって生は、さまざまな苦難に満ちている。たとえば人間は、災害・疾病・貧困・失業・孤独などの生のリスクにたえずさらされている。そして最終的には、死の運命が人間を待ち構えている。このような「寄る辺ない (helpless)」状況を乗り越えるために、人間は神を創造したり希求したりするというのがフロイトの主張である。その上でフロイトは、「神」は「父」の代用品であるとの従来の主張をここでも展開している。すなわち幼児が「父」に庇護を求めると同じく、人間は「神」に庇護を求めるとかれは説く。「神」と「父」の類同性をめぐるそこでのフロイトの所説は、「宗教とは何か」についての一つの透徹した解答としていまでも評価しうる。

もっともそこでのフロイトの所説が、男性的な視点に貫かれていることは否定しがたい。そして「神」を、「父」ではなく「母」と結びつけることはできないのかという疑問が当然生じる。実際「母」の神格化は、「父」の神格化と同じく幅広く見られる現象である。しかしだからといって、フロイトの所説が全否定されることもないのであろうと思う。かれの所説にジェンダー・バイアスジェンダー・バイアス的な偏向が認められるとすれば、その根源はかれの研究対象そのものにあると言わねばならない。すなわち今日的な視点からすれば、キリスト教そのものが性的な偏向に満ちているのである（いやそれは、ほとんどの宗教に大なり小なりあてはまることである）。その制約のなかでフロイトの所説は、人類史における系統発生的な出来事と幼児期における個体発生的な出来事の対応関係を指摘したものと解釈することができる。いまでも人々は、「寄る辺ない」状況において「神」を希求したり創造したりすることに変わりはない。

死と再生

日本の民俗宗教も原則的に、男性優位の立場から編成されてきたと言ってよい。その一例としてここでは、修験道の女人禁制を問題にしよう。修験道は日本古来の山岳宗教で、山岳での修行を信仰の中核においている。その門戸が多年女性に閉ざされてきたのが、ここで言う女人禁制である。修験道はいまでも、女性に完全に開放されているわけではない。たとえば大峯山（奈良県）の峰入り（修行のために山に入ること）が女人禁制を頑なに守っているのは、その最たるものである。わたしたちはそこに、修験道の前時代性を見て取ることもできる。もっともそれをもって、ここでの議論を打ち切ることが妥当というわけでもない。たとえば大峯奥駆け（大峯山系を踏破する修行）は、今日では女性にも開放されている。女人禁制の区間の回避が必要であるにしても、現に山岳修行に挑む女性がいるのである。その際かの女たちが何を求めているのかは、女人禁制の問題とは一応別個の問題である。

一般に修行は、宗教的な文脈における心身の訓練をさす。なぜ多くの宗教が、修行を信仰の中核においてきたのか。おそらくそれは、宗教が聖なる世界と関わりをもっているからであろう。すなわち俗なる世界から聖なる世界への跳躍の踏み台となるのが、各種の修行なのである。その意味では修行は、通過儀礼としてのイニシエーションと共通する一面をもつ。わたしたちは人生の節目（出生、入学、卒業、就職、結婚、退職、死亡など）ごとに、各種のイニシエーションを経験する。社会学的にはそれは、集団Aから離脱して集団Bに加入する過程に相当する。そのなかで最も重要とされてきたイニシエーションは、成人儀礼である。それはまさに、子どもの集団から離脱して大人の集団に加入するための儀礼である。そして若者たちは、大人になるための種々の試練に耐えなければならなかった。いまでも南太平洋の島で行われているナゴール（バンジージャンプの起源）は、その名残である。

これと同じく修行も、難行や苦行と結びつくことが多い。修験道の開祖

とされているのは、役行者えんのぎょうじゃ（役小角えんのおづぬ）である。かれの生涯は数々の伝説に彩られており、その実像をとらえることは容易ではない。それでも修験者たちが、かれに一つのロールモデルを見いだしてきたことは間違いない。伝説上役行者は、大空を飛んだり鬼神を使ったりする能力を習得している。おそらく大半の修験者は、そのような超人的な能力を習得したいと願っているのではないであろう。それではかれらを、修行に突き動かしているものは何か。宗教学の周辺では「死と再生」という枠組みで、このような修行を理解しようとする立場が地歩を固めている。要するに修験者は、修行を通じて精神的に生まれ変わるといっているのである。もちろん修験者たちを、修行に向かわせる動機づけは各人各様と言わねばならない。しかし宗教的な文脈における「死と再生」が、その根底にあるという解釈はそう不当なものではあるまい。

一般の人々も霊山登拝や聖地巡礼を通じて、このような「死と再生」を擬似的に体験する機会をもっている。志賀直哉の小説『暗夜行路』は主人公が各地を遍歴するという意味で、折口信夫の言う貴種流離譚的な構成をとっている。小説は後半、京都を主要な舞台としている。主人公はそこで、妻を知り、一見平穏な生活を手に入れたかのように映る。しかし妻がある事件に遭遇したことで、再び精神的な危機に陥る。その後主人公は、伯耆大山（鳥取県）に行く。大山は古来、修験道の霊山として知られている。主人公は体調が万全ではないなか、夜中に山に登り、途中で動けなくなる。夜明け前の草原で主人公は、不思議な陶酔感を覚える。自分の精神や肉体が自然のなかに溶け込んでいく、といった感覚がそれである。作者はそこで、主人公の仮死状態を表現しようとしているのではないかという印象をわたしはもつ。小説はどうか山を下りた主人公が、宿坊で寝つく場面で終わっている。

山岳信仰はいまでも、日本人の精神生活に深い影響を及ぼしているらしい。近年大ヒットしたアニメ映画に、新海誠監督の『君の名は。』がある。主人公は地方で暮らす女子高校生と東京で暮らす男子高校生であり、二人

の心が入れ替わることが作品の重要な設定になっている。この非日常的な事態がなぜ生じるかについて、そこで合理的な説明がされているわけではない。しかしここでは、宗教的なものが重層的に提示される。すなわち女主人公の実家は山村の神社であり、その神体は山奥の巨岩であること。かの女が口^{くちか}噛み酒（穀物を噛んで作る酒）を、この神体に捧げること。二人の主人公をつなぐのが、女主人公が組み上げた紐であることなどがそれである。その口噛み酒を男主人公が口にすることで、「死と再生」の物語が展開するというのが作品の構造である。のみならず薄暗い映画館から外に出たとき、観客自身も「死と再生」を実感するという二重の構造がそこにはあるのであろう。

わたしの周囲で宗教に入信した人たちを思い浮かべると、身内を亡くすとか大学に落ちるといった不幸な出来事を機縁としていることが多い。あえてクールに言えば絶望的な状況において、宗教がかれらの心をとらえたのである。フェリーニが監督した『道』は、粗野で乱暴な大道芸人の男とかれがはした金で買い取った妻と同然の女を主人公としている。旅のなかでかれは、別の大道芸人の男を撲殺し、それがきっかけで精神に変調を来した女を路上に放擲する。数年後ザンパノは、ある海辺の町で女が亡くなったことを知る。映画のラストシーンでザンパノは、夜の砂浜で慟哭の涙を流す。観客はそこに、かれの悔恨と絶望を見ないではいられない。はたして神は、かれに救いの手を差し伸べるのであろうか。——信仰とともに宗教社会学の根幹をなす主題に、教団がある。教団のない宗教はない、と言っても過言ではないからである。わたしたちは次に、教団について考えてみることにしよう。

参考文献

- 宮沢賢治『よだかの星』（『新編銀河鉄道の夜』所収）新潮文庫、1989年
宮沢賢治『銀河鉄道の夜』（『新編銀河鉄道の夜』所収）新潮文庫、1989年
宮沢賢治『ひかりの素足』（『注文の多い料理店』所収）新潮文庫、1990年

- 宮沢賢治『グスコープドリの伝記』（『新編風の又三郎』所収）新潮文庫、1989年
宮沢賢治『春と修羅』（『新編宮沢賢治詩集』所収）新潮文庫、1991年
W. ジェイムズ（榊田啓三郎訳）『宗教的経験の諸相』上・下、岩波文庫、1969-70年
『聖書・新共同訳』日本聖書協会、1988年
アウグスティヌス（山田晶訳）『告白』全3冊、中公文庫、2014年
I. カント（中山元訳）『実践理性批判』全2冊、光文社古典新訳文庫、2013年
内村鑑三（鈴木範久訳）『余はいかにしてキリスト信徒となりしか』岩波文庫、2017年
内村鑑三「聖職と職業」『天職と一生』（『内村鑑三選集』第1巻）所収、岩波書店、1990年
D. デフォー（増田義郎訳）『ロビンソン・クルーソー』中公文庫、2010年
K. マルクス（岡崎次郎訳）『資本論』第1巻（『マルクス＝エンゲルス全集』第23巻、全2冊）大月書店、1965年
M. ウェーバー（中山元訳）『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』日経BP社、2010年
S. フロイト（門脇健訳）『トーテムとタブー』（『フロイト全集』第12巻所収）岩波書店、2009年
S. フロイト（中山元訳）『幻想の未来』光文社古典新訳文庫、2007年
志賀直哉『暗夜行路』（『志賀直哉全集』第4巻）岩波書店、1999年
岩鼻通明『出羽三山』岩波新書、2017年