

制度としての「宗教」——序説

奥山倫明

1、「宗教制度」という視角

近代日本の宗教について多くの研究を著わしてきた宗教学者、島蘭進は、近年、「国家神道」をめぐるさまざまな論考も発表している。その議論との関連で、島蘭の考察の一つの特色として、「宗教構造」という概念の導入がある。二〇〇一年に発表された「一九世紀日本の宗教構造の変容」の冒頭で、日本史を専門とする尾藤正英が著書『江戸時代とはなにか』において日本における国民的宗教の成立を論じたような、鳥瞰的な視座から大きな像を描き出すことの意義を指摘したうえで、島蘭はこう続けている。

一九世紀以降、日本という地域に住む人々の生活に起こった変化を読み解くには、「宗教」や「思想」や「死生を梃づける実践システム」について、個々の現象を詳しく見ていくとともに、それらの全体的な構図を描くことが大いに助けになる。内部の多様性を深く理解する上でも、全体の大きな構造についてのモデルをもっている必要がある。そのようなモデルを洗練しながら、個々の宗教的実践や観念、宗教集団や宗教的個人の特徴を見定めていくことによって、陰影の深い「世界観」や「死生観」や「宗教」の歴史を描いていくことができ

るようになるだろう。

(島蘭進「一九世紀日本の宗教構造の変容」五頁)

島蘭が射程に入れている「宗教構造」とは、個々の宗教(仏教、儒教、神道、民俗宗教など)を包含する全体としての「コスモロジー」イデオロギー複合」とも言い表わされている。なおここで導入される語について、『イデオロギー』という語は政治的な機能から見た観念や言説を指す語として用い、『コスモロジー』という語は宇宙や世界や人間についての包括的なビジョンを含んだ観念や言説を指す語として用いる」と注記している(四七頁)。この「宗教構造」の観点から見たときに、島蘭によると「一九四五年までの日本近代の宗教構造は、国家神道を公的な宗教秩序の基軸とし、それに何ほどか従属する形で諸宗教が限定的な『信教の自由』を与えられるという二重構造をとった」と捉えられる。そのため、この構造を明らかにするためには、「国家神道」についての理解が重要な位置を占め、実際、島蘭は、この論考の発表の頃から一連の「国家神道」研究を著わしていく。

「宗教構造」という概念を導入しながらも、島蘭自身はその構造の歴史の変容にも関心を向けている。つまり「構造」と「歴史」への複眼的な視点の導入である。ここで「宗教構造」というときの「構造」とは、ある一時点における諸宗教間の関係に加え、宗

教と社会や文化といった、宗教とその他の領域に含まれる諸現象との関係への関心から、それらの相互関係をも映し出そうとする共時的な把握の仕方とその対象を表わしていると言えよう。それに対して、時間軸を重視し、歴史的な変容の過程に主眼を置いた通時的な捉え方をするときには、「動態」が主題化される。宗教に即して言えば、「宗教史」への視点である。「宗教構造」と「宗教史」は、宗教という現象への二つの接近法ということになる。

ところで「構造と歴史」や「構造と動態」は、共時的と通時的、社会学的と歴史学的といった、主題に対する異なる二つの接近法を表わすとともに、そこで対象となる現象それ自体の二つの位相をも表わしている。学問研究の場においては、二つの接近法を相互に媒介させる観点をふまえ、社会史や文化史、歴史社会学や歴史人類学といった学問領域も生み出されてきた。それでは、対象となる現象の二つの位相を相互に媒介させる仕組みを、対象そのものの場において考えるところなるだろうか。

ここで手がかりとして、もう一つのことを導入してみよう。「制度」という概念である。というのも、ここで考えてみたいのは、「宗教」という主題の一面が、近代日本において、「制度」として構築され、それによって一方では一定程度の理解が共有され、他方、そのことによって同時に理解が難しくなる事態をも招来し、さらにはそうした難点を隠蔽してきたのではないか、という一連の論点だからである。もちろん、「制度」という概念にはそれ自体の議論の蓄積があり、その概念や議論を十分に理解していくためにはそれなりの準備が必要だろう。ここではそうした手間は省き、「制度」という概念で、近代日本の「宗教」のどのような側面を照射したいのか、その点を確認しておきたい。

たとえば、『制度論の構図』（一九九五年）という標題の書物で、「制度」について緻密な議論を展開している社会学者の盛山和夫は、その書の冒頭で、制度に「理念的」な性質と「拘束的」な性質

質の二面性があることを指摘している（五頁）。盛山の議論をここで詳細にたどる労を省きながら、その二面性の指摘のみにヒントを得て私なりに敷衍してみると、「制度」という概念には、そもそも時間的観点が内包されているように見える。つまり、ある制度が成立するうえで、その制度を産み出す社会における「理念」が先行している。理念に基づいたものとして制度が構築されるということである。次いで、制度がいったん成立すると、その制度は当該社会において、「拘束的」な役割を果たすことになる。つまり、制度に基づく規制、制御が行なわれていく。

アメリカの社会学者のロバート・N・ベラーらも、制度の二面性について言及している。ただしそれは制度の成立における理念の重要性よりは、歴史的な偶然を指摘するものである。彼らによると、「制度とは、法とモーレス（習律）——非公式的な慣習・習慣——の内に埋め込まれ、またそれらによって強制される規範的な型である」とされる（ベラー他『善い社会』九頁）。しかしながら、こうも言われている。「私たちが展開した理論的展望によれば、現社会の制度的布置は、社会学的な『必然』ではない。それは、批判的反省や重大な改革の余地のある、歴史的な偶然である」（三〇八頁）。すなわち、社会に現存する制度は、必然というよりは偶然に成り立ってきたので、変革の余地がある。それでもなお、いったん成立した制度は、強制的、規範的な型の役割を果たしていくというのである。

こうして見ると、「制度」とは、ある社会において理念に基づいて、あるいは習慣に拠りながら造り出された「構造」の一つでありながら、またその「動態」においては、不規則的な変遷、変容とは異なる規範的な編制を成り立たせるメカニズムと言えよう。もつとも、ある特定の歴史的な一時点において構築された制度が、その後の時代においても十分に機能を発揮していくとは限らない。制度を逸脱する現象、制度の不備のために対応しきれな

い現象が出現し、制度が機能不全に陥るときには、制度の変更、変革が必要になるだろう。

「制度」という概念に含まれるこうした二面性に配慮しながら、近代日本における「宗教」を考えると、近代国民国家として同時代の欧米が主導する国際社会のなかで国家的編制を成し遂げていくに当たり、「宗教」も近代日本の一つの「制度」として導入することになったというのである。それはまた、欧米に由来するキリスト教の布教を解禁していく過程と並行して、キリスト教を一事例として含む「宗教」という概念について、国内における既存の諸現象との接合や離隔を図りながら——つまりこれは「宗教」でありそれは「宗教」ではない、あるいは「宗教」とはこういうものであって、ああいうものではない等々の弁別をしながら——、知的・学問的・思想的に共有可能な理解を醸成するための紆余曲折を——ひよっとすると今日まで——続けつつ、やがて近代文明に即した一理念としての「信教の自由」を法的、政治的にも整備していくための模索を続けてきたということでもあった。

そしてまた、宗教が制度として導入されるということは、そこで含意される宗教からは除外される現象が生まれるということでもあり、さらに場合によっては、そこで含意される宗教の理念に合致するように、「宗教になる」ための構築、編成の努力もまた果たされることになったということでもある。こうして近代日本では、諸宗派・諸教団から成る仏教が全体としては、(キリスト教に対応、さらには対抗もする)一つの宗教となつたのであり、他方、たとえば儒教はそれと同じ道を歩むことはなかつたのである。

2、「宗教」についての最近の議論

ところでそもそも今日、宗教について語るとき、それが意味するものはいったい何だろうか。「宗教制度」について考えるというからには、「宗教」についても、その含意についてある程度の見通しをもっておいた方がよいだろう。手始めに最近活躍している何人かの著述家たちの説明を見てみよう。

東京大学大学院で宗教学を専攻した中村圭志が著わした著作から、「宗教」の捉え方を探ってみよう。二〇〇七年刊行の著書『信じない人のための〈宗教〉講義』には、このような記述がある。

「宗教」という言葉はやや漠然とした言葉です。厳密に考えると意味不明であり、世界中の民族がこの言葉(の翻訳語)をまったく同じ意味で用いているわけではありません。英語でレリジョン、ロシア語でリリーギヤ、「四例省略」日本語でシューキョーと呼ばれていますが、そのすべてが、時代と社会の違いを超えて、同じような意味内容を表してきたとは言えません。しかもこの言葉ははっきりとした教えから無意識的な習慣まで、民族の大伝統から小集団の権力組織、さらには個人的靈感まで、文脈次第で伸縮自在にさまざまなものを指すことができます。

この茫漠と広がる意味領域を大雑把にひっくりかえりて述べる」とすると、「宗教」とはなんらかの制度として存在している、とでも言っておくしかなさそうです。そうした制度の別の側面は、人びとの意識のなかに現れるさまざまな世界イメージです。

(中村圭志『信じない人のための〈宗教〉講義』八一―九頁)

中村がここで軽妙に説いているのは、「宗教」と諸言語におけるその翻訳語が同じ意味ではなく、また（少なくとも日本語の文脈では）かなり多義的であるということであり、そしてさらに「宗教」が制度と世界イメージの両面をもつということである（ただしここで言う「制度」とは何かはそれほど明解ではない）。

続いて中村は、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教、仏教、ヒンドゥー教、儒教、道教、神道について順次、論じていくが、最初の三つの一神教が「図式的にはわりに輪郭のはっきりとしたシステムだと言える」（九三頁）のと比べて、その他の〇〇教は概念としてはそれほどはっきりしていないと考えている。さらに「さまざまな宗教」と題した章では、「部族・民俗的規模の宗教」や「新宗教」（やニューエイジ運動、ファンダメンタリズム）などについて触れている。なおそのうち、二〇一四年に刊行された『教養としての宗教入門―基礎から学べる信仰と文化』においては、語彙としての「宗教」とそれが指す対象について、中村は端的にこう断言している。

日本語の「宗教」は西欧語 religion（ラテン語 religio に由来）の翻訳語だ。明治になって外交文書の翻訳の都合でつくられた二字熟語である。中国語や韓国語の「宗教」は日本からの逆輸入・再輸入である。だから宗教／religion の概念的なモデルは西洋の宗教にある。要するに、何らかの点でキリスト教やイスラム教に似ている世界各地の伝統を、便宜的に religion と呼ぶことにしたわけだ。人文系の概念はみなそうだが、言葉というものは決まらなかつちりと定義づけられたものではなく、「似たもの探しゲーム」によって歴史的になんとかなく使用法を拡げてきたものだ。

（中村圭志『教養としての宗教入門』一二六頁）

四

再び「信じない人のための〈宗教〉講義」に戻ると、中村は實際、後半の章で、「宗教」概念が近代ヨーロッパ（さらには近代西洋）に由来し、世俗の公的な領域と区別される個人的で精神化・内面化された領域、「個人の魂の内奥にかかわる何か」として「宗教」が分離してきたことを説いている（一八六一―一八七頁）。ここで言う「精神化・内面化された領域」に関して、特に功利的・実用的な日常的次元と区別された、非日常的な「霊的次元」の存在を含んだ「世界イメージ」が、「宗教」の議論には大きくかわってくる（18章）。ただし中村は、日常的次元と宗教的次元の相互関係や、個人的・私的次元を宗教が越えていく状況についても注意を払っている。最終的にこの本は、「宗教」を産み出した近代西洋（とその影響下に組み込まれている「私たちの社会」「私たちの時代」）の、論理や制度そのものの再考が必要だと説くことで結ばれている。

中村が指摘しているのは、おおよそ以下の二つの点である。まず「宗教」という概念は、キリスト教やその他の一神教との類比のなかで、世界各地の諸伝統に適用されてきたカテゴリーである。その適用が成り立った現象が、〇〇教、△△教……と呼ばれることになる。他方、こうした横並びに列挙される、個別の諸宗教群とは別に、精神化・内面化された霊的次元にかかわる現象としても「宗教」は捉えられている。

次にフランスの著述家、フレデリック・ルノワールの叙述を見てみよう。二〇〇八年に原著刊行の『人類の宗教の歴史』において、彼は、「目に見えない世界（超経験的実体）を信じる」と、それに関連する集団的儀礼」として宗教を定義する。この本は紀元前一千年紀（カール・ヤスパースの言う「人類の枢軸転換期」）を境に大きく二部に分かれ、第一部で「人類の宗教の起源」が、第二部でその時期に生まれて今日まで続く「主要な宗教伝統」が章ごとに取り上げられている。

第一部の議論においては、原始宗教について次のように論じられている。

ほぼ確実なことが一つある。それは、旧石器時代の人類は、地球上のどこに住んでいたかが、数万年の間、驚くべき単純な宗教感情を持っていたということである。宗教といっても、儀礼、神話、教義を有する今日の宗教ではもちろんなく、魂の存続、自然界における精霊と、自然現象を起こす超自然的原因の存在、こうした「力」と交信し、地上での正常な営みを確保するための交換を行なう可能性という、共通の要素に基づく信仰の総体である。

(フレデリック・ルノワール『人類の宗教の歴史』一八頁)

ルノワールは、「人類の宗教性の基盤は、この（アフリカという）一つの共通の発生地から広まったもので、各地に移民した民族はすべて、一つの集団記憶を共有している」（二〇頁）と捉え、そのうえで、「人類が自らを取り囲む世界に対してほぼ本能的に反応し、相互互恵関係（私はあなたからこの動物を恵んでもらって食べる代わりに、あなたに私の生命力を与えてあなたを養う）に基づく交換相手としての精霊を考案し、彼らとの関係のなかで宗教的感情を発達させ、それが後に宗教として形成されることになったというのが妥当」（二三頁）だという。つまりこれは、アフリカからの移動に先立つ共通の宗教性を基盤に、人類は力をもつ精霊との交感のなかから宗教的感情を発達させていったという見解である。

近東においては、続く新石器時代の穀物採集を伴う定住生活のなかで、宗教史も大きく変化する。ルノワールの記述はこうだ。

それよりも数万年前に芽生えた宗教感情は、この時期（新石

器時代）が終わる頃には、後代の偉大な宗教の主要要素を備えた原型が形成された。この変革は、それまでなかった表徴、すなわち神々の出現を軸に展開した。神々というよりは、女神たちというべきである。なぜなら、当時の神は女性だったからである。（中略）神々は交渉の相手ではなく、祈りの対象となった。神々との交流には、捧げものと生け贄が必要になり、一般の住居よりも大きくて立派な神殿が建てられ、善悪、道徳の概念が出現し始めた。（二七八頁（訳文一部改変））

ここで言われる神々、また女神というのは、精霊とは異なり、人間の姿になぞらえられた、つまり擬人化された存在である（二九頁）。女神の出現は、農業の発達と関係があるという。

農業が始まると、繁殖力を表徴するものだけが、畑、動物、女性の繁殖力を保証する唯一のものとなった。それゆえ、最も重要な神格の表徴が女性となったのは自然なことだ。なぜなら、女性は命を与えるものの最たるものであり、生命の本質を表わしているからだ。（三二頁）

さらに新石器時代には祖先祭祀も行なわれていた。なお祖先を表わす遺骸の一部である頭蓋骨にかかわる儀礼が広がったという。ルノワールによると祖先祭祀は、生者と他界との関係を変えたという点で、宗教史の主要な一段階を画すと見なされる（四二頁）。その関係とは、先祖や神に対する祈りや儀礼とそれに応じた恩恵や加護からなり、また逆に先祖や神に対して犯した過ちは罰が下される、というものである。

農業がさらに発達し、都市が出現し、社会階級の分化が進むなか、神々の体系も拡大、整理されていく。家庭での祭祀としての

祖先祭祀に代わって、神々が都市の宗教になっていく。そして、「それは、国家の構築に必要な同一の実践、統一祭祀、普遍的道德律を作り上げる神話を中心に、社会が結束することを可能にした」(五一―五二頁)。神々を祀る神殿が発展し、「神の専門家」、祭司・神官(聖職者)の階級が生まれ、教義と儀礼、道德規範が作られていく。前述したような宗教感情ではなく宗教が、こうして体系化されていくのである。

「宗教」が「宗教感情」に取って代わり、神々は時として気まぐれではあるが、一般には正しい人には善くし、悪人には罰を与える、という見方が強固になった。悪は悪霊の仕業であり、それは魔術によって祓いのけられるという魔術的システムは、悪は過ちの報いであるという宗教的システムとたしかに併存し続けたが、後者が人々の考え方を支配し始めた。(五八頁)

ルノワールはメソポタミアの宗教の歴史に加えて、インド・ヨーロッパ系の古代のインド、ペルシャ、ギリシャと、古代中国の宗教、次いでマヤ族の宗教について論じたあとで、紀元前二千年紀、特に前七世紀から前五世紀のあいだの「人類の枢軸転換期」に関する議論へと進んでいる。この時期、古代宗教を継承する「いくつもの新しい宗教が誕生し、個人の救済という概念が導入された。それは今日我々が『救済の宗教』と呼ぶものである」(九五頁)。ルノワールは、この「枢軸転換期」の延長に、イエス、ユダヤ教のラビたち、ムハンマドといった人々がいるとして、彼らがこの転換期の思想をさらに深化させたことと捉えている(九六頁)。なおこの「枢軸転換期」における宗教的革新は、個人の救済を重視したことに加え、普遍主義を特徴としていると言われる。この時期は、征服や植民地化を通じた大帝国の形成が進み、並行して中央

集権化が進展、そして法律、行政、言語の統合とともに神々の体系も勝者の神々のもとに吸収されてゆく(九九―一〇〇頁)。

こうした政治的状况の中で誕生した「新」宗教は、直ちに普遍性の原則を取り入れた。神々は、都市の住民のものではなく、倫理規律を共有するすべての人々のものとなった。地理的には特定の地域で誕生したとはいえ、こうした「新」宗教の教えは、出身地や社会階級に関わりなくすべての人間を対象にした。出自、遺伝といった決定論的条件を超えて、すべての人に救済への道が開かれた。「中略」一人一人が、自分の精神的歩みを探求し、善と悪を選別し、唯一神(あるいは唯一法)の宗教を自らの意思により選ぶよう促された。(二〇〇頁〔訳文一部改変〕)

こうした新たな宗教は、一方では、その普遍的な原理から帝国の宗教、あるいは王たちの宗教になる可能性を含んでいた。他方、普遍性の主張は、「宣教」や「改宗」の始まりを意味していた。そこには、優位性の主張から帰結する排他的な非寛容性の可能性も含まれていたことに、ルノワールは注意を向けている(二〇〇―二〇一頁)。また個人の救済を重視するということから、個人の精神的体験を深めるための諸儀礼が発達した。その儀礼の伝授においては師と弟子の関係が重要になってゆく(二〇一―二〇四頁)。

ここまでの議論をふまえて、ルノワールは続く第II部において「枢軸転換期」以降のそれぞれの宗教を論じていく。第II部のそれぞれの章題は、中国の叡智、ヒンドゥー教、仏教、ギリシャの叡智、ゾロアスター教、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教、生き続けるアニミズム、である。ここでは各章の内容を振り返ることはしないが、「中国の叡智」、「ギリシャの叡智」といった章立

ての仕方が独特であることを確認しておく。

ルノワールは「結論」において、宗教史を進化の観点から捉えることができるか、を問い、ヤスパースとフランスの社会学者・宗教史家イヴ・ランベールの議論を参考に、「枢軸転換期」の概念を拡張しながら「人類の自然からの漸進的離脱」についておおよそ次のような見通しを立てている。

①人間が自然界の構成要素の一つであった時代。精霊信仰やシャーマニズムを特徴とする。

②新石器時代、定住化の時代（第一の枢軸転換期）から紀元前三〇〇〇年頃の中国、インド、メソポタミア、エジプトにおける文明の成立期（第二の枢軸転換期）。「人間は、全体的秩序としての自然の中に包括されているとは感じつつも、世界の維持のための儀礼を執行する」という特権的使命を帯びるようになり、人間は特別な身分を得た」（三二九頁）。

③紀元前一千年紀の第三の枢軸転換期。前述のように都市の多神教から、普遍的な救済宗教の出現にかけての時代である。人間は自然の観察者となり、物理的法則の説明の試みから、哲学、倫理、科学の端緒が生まれてゆく。

④紀元後一五〇〇年頃からの、近代に向かう第四の枢軸転換期。人間の自然からの離脱が進められ、合理主義の進展から世界の「脱魔術化」が広がる。実証科学が発展し、道具や技術を用いての自然の外在化と支配・操作・搾取が展開する。『教義』、『規範』、『説教』が極端に合理化された西洋宗教のキーワードとなり、象徴を求める人間の心と想像に話しかけることがますます少なくなつた」（三二五頁〔訳文一部改変〕）。

近現代は第四の枢軸転換期の流れのなかにあるが、過度の合理化・形式化に対する反動から内面的体験や、身体と精神の再統合が希求されている。あるいはシャーマニズムなど古代の宗教形態の回復が企てられもする。また「神」のイメージがこの数十年のあいだに変質したとして、（1）人格的「神」から、非人格的神性への移行、（2）遠くで、外的な「神」から、自分のもつとも深奥なところで出会える、内的な「神」への移行、（3）非常に男性的性格の強い「神」から、より女性的な「神」への移行、と要約されている（三三一頁）。

末尾近くでルノワールは宗教の特質を、次のように二つの点から説明している。

これまで長い間の宗教の歴史的展開を見てきてわかるように、宗教には交差する二つの本質的次元がある。一つは、レジス・ドゥブレ（注記省略、ドゥブレはフランスの思想家・作家）がうまく指摘したように、人間同士を結びつけ、共同的の交わりを作り出す水平的なものと、もう一つは、人間を目に見えない世界、超越的なもの、絶対、精霊、神格、唯一神に結びつける垂直的なものである。目に見えないこの超越したものに對する準拠を共有するということが、信者の間に絆を作り出す。宗教は、共同的の交わりに對する深い必要性に應えるものであり、個人を集合せ、同じ情緒的熱情で結びつけようとする。（三三八頁〔訳文一部改変〕）

先に見た中村圭志の議論を思い出しながらルノワールの議論を考えてみると、「宗教」の概念が第三の枢軸転換期以降に生まれた諸々の救済の宗教に当てはめられるのみならず、それ以前の人類史を振り返って、「宗教感情」から、祖先祭祀、都市の宗教といった「宗教」へと体系化していった過程が描かれている。もちろん「宗

教感情」といった概念は「宗教」そのものの概念から二次的に派生したものと想像できるから、枢軸転換期以降の「宗教」の特徴の一部が、それ以前の人類史にも遡及的に適用されていると考えられよう。

また中村が精神化・内面化された霊的次元の存在を指摘しているように、ルノワールも水平的に対する垂直的な、超越的次元が存在することに注目し、それに準拠することによって共同体の水平的な絆が作り出されると捉えている。ここで見られるとおり、個別の救済宗教に加えて、人類における「宗教感情」や、霊的・超越的な次元の存在を想定しながら人類史の起源に遡及し、太古からの宗教の発生、発達をたどろうという関心は、一種の「進化論」的な想定を含んでいる。実際、進化生物学的な宗教研究は、近年、活発に議論される一つの分野になっている。そうした動向に即した議論の一つの例として、続いてイギリス出身の科学ジャーナリスト、ニコラス・ウエイドが二〇〇九年に原著を刊行した『宗教を生みだす本能』について、簡単に振り返っておこう。

ウエイドは宗教を「進化した行動」と捉え、「宗教行動をする本能は、たしかに人間の本性として進化してきた」と説いたうえで、「宗教を実践する集団は明らかに生存上有利だったため、宗教行動は少なくとも五万年前、おそらくもっと早い時期に私たちの神経回路に書きこまれた」と見ている（九頁）。ここにすでに明らかのように、ウエイドは宗教を個人的な信念という側面をもつことに加え、社会的な機能を果たすものとして捉えている。共同体の儀礼を通じて連帯感が強められ、また共同体の道徳が共有され、超自然的な存在との関係のなかで、神的な報奨や懲罰という考え方を通じて行動が方向づけられてゆく。端的に言って、宗教は次のように定義されている。

宗教とは、感情に働きかけ、人々を結束させる信念と実践の

システムである。そのなかで、社会は祈りと供犠によって超自然的存在と暗黙の交渉をし、指示を受ける。神の懲罰を怖れる人々はその指示にしたがい、自己の利益より全体の利益を重んじる。

（ニコラス・ウエイド『宗教を生みだす本能』一八頁）

ウエイドは、進化の過程において、サルや類人猿にも見られる道徳的本能を、宗教よりも前に置いている。彼が特に注目するのは心理学者ジョン・ハイトによる「道徳的直観」（無意識により瞬時に下される道徳的判断）の学説で、その直観は、一部は遺伝と進化によって形成され、また別の一部は文化によって形成されるという（二七頁）。この直観に加えて、おそらく言語能力の進化のあとで、意識的に道徳的な判断について論証する「道徳的推論」が発達したとされる（三〇頁）。ウエイドはまた、霊長類学者フランス・ドゥ・ヴァールの研究が示す、霊長類における友好関係（対立後の和解の技術）、共感能力、社会ルールの学習、互恵の観念の存在などに触れ、道徳（道徳的直観）の起源を進化生物学が明らかにすることを示している（三九―四二頁）。

ウエイドによると、チンパンジーと人類の共通祖先から分かれた初期の人類の狩猟採集社会は平等主義的だったと考えられるという（五四頁）。その社会は内部においては、協力しないのに便益だけ享受しようとする寄生者の存在に脅かされ、外部では敵対する近隣集団の存在に脅かされた想定される（五六―五九頁）。彼は、宗教がこの二つの難問の解決策になったと考えている。

宗教行動によって、人々は道徳的本能にしたがい、共同体を守るためにいかなる犠牲も払うようになった。宗教は、人々の心のなかに行動を監視する厳格な監督を置き、新しいレベルの社会的結束を実現した。〔中略〕霊長類社会に長く存在

したボスによる支配体制から、平等主義社会が生まれたのは、こうした超自然的監督者への信仰があったからだ。(六〇頁)

超自然的存在による人間社会の監督は、罪を犯せば罰せられるとする想定を信仰のなかに組み込むことを通じて、人間の行動を規制しよう働いた(六三六四頁)。そしてその監督者は——人間が他人を推察する心をもつように——全知全能であり、人間の心を読む能力をもつと考えられた(六五頁)。また宗教は厳格な道徳や儀礼を通じて共同体のメンバーに負担を強いがるが、それによって寄宿者を排除するとともに、献身の度合いがわかることから信頼が高まることになる(六八頁)。ウエイドはこうまとめている。

超自然的存在を信じた人々や集団は、信じない人々や集団より結束力があり、より多くの子孫を残した。こうして超自然的存在を信じる性質が自然淘汰上、有利に働いたのかもしれない。

遺伝的に決定されたその他の行動も、超自然への信仰とともに発達し、生存の確率を高めた。それらのなかには、神の定めたルールに反すれば懲罰が下るといふ怖れや、社会を守るために進んで命を捧げる行為も含まれていただろう。

いくつかのこうした行動は、初期の人類に集団や部族への忠誠心を抱かせる、きわめて経済的で効果的な手段となった。この人類の新しい能力をもつとも有効に活用した集団がほかの集団を打ち負かし、この能力を育んだ遺伝子が全体に広まった。(八七頁)

なおウエイドは宗教行動で用いられる社会的コミュニケーションの方式として、舞踏、音楽、言語に注目している。舞踏と音楽

は共通の感情を育み、結束と一体感を高める。舞踏と音楽は言語が発生するのに先立って進化したと想定され、それらが儀礼に基づく原宗教を生み出したのではないかと考えられている(九九一〇一頁)。さらに儀礼の舞踏から引き起こされるトランスは、超自然界の存在を知り、また神と交信する機会となったものと想定されている(一〇三一〇五頁)。トランスを引き起こすためには、幻覚を引き起こす植物を用いる例もある(一〇六頁)。

平等主義的な狩猟採集社会に対して、定住社会では階層分化が生じ、組織化の手段としての宗教は社会の支配者層による統治の正当化に利用されるようになる(一四〇一四一頁)。宗教自体でも聖職者と信者への分化が生じた。狩猟採集社会での舞踏は、農耕社会では暦に従った祭りになった(一四七―一四八頁)。定住社会で超自然界とのコミュニケーションが書き留められるようになると、「神聖な文書がだんだん宗教実践の重要な要素となり、これは儀礼から信仰への移行と軌を一にしていた」(一五八頁)。狩猟採集社会の宗教と定住社会の宗教を対比して、ウエイドは次のように記している。

新しい宗教は、古い宗教とは大きく異なり、おそらく古い宗教ほど満足のいくものではなかった。狩猟採集社会では、共同体のすべてのメンバーが精神的にも身体的にも全力で宗教にかかわり、ひと晩じゅう続くような儀礼をおこなった。一方、定住社会の宗教は人々の理性に訴えかけた。聖職者が教義の要点を解説し、反対者や異端者がいれば威圧した。また、確立された制度にとって脅威になる宗教の恍惚の部分[ecstatic forms of religion]を抑えこんだ。(一五八―一五九頁)

ウエイドは、ここまで述べてきた狩猟採集社会から定住社会へ

の宗教の変遷から、さらに多くの宗教が派生していったと考えている。その派生については、続く章で古代ユダヤを淵源とする三つの一神教（ユダヤ教、キリスト教、イスラム教）についての議論を差し挟んでいる。さらに同書の後半部では、宗教と道徳、信頼、経済の関連について、次いで宗教と人口動態、資源管理、戦闘の関連について、そして特にアメリカ合衆国の宗教史について論じ、最後に宗教の未来について論じている。ウエイドの進化生物学的な宗教理解からは、最終的に次のような、やや楽観主義的な見方も引き出される。

宗教は人間の創造力の最高の現れという見方もできよう。音楽は脳の聴覚を司る部分に訴える。詩は言語能力、舞踏はリズムと運動、美術は視覚を司る部分に訴える。宗教はこれらすべての部分を刺激することによって、人の心に生じうるもっとも深い感情を呼び起こし、自分の利益ではなく、より価値のある、社会や文化や文明の健全な存続に目を向けさせる。(三三四頁〔訳文一部改変〕)

ウエイドは三つの一神教以外の、定住社会以降に個別に派生していった諸宗教にはほとんど言及していない。彼が論じる宗教、すなわち超自然的存在への信仰とそれに関連する儀礼の共有を通じて、共同体の結束と存続可能性の強化をもたらす行動実践としての宗教について、そもそもそれが「宗教」という用語によって表現されることには、何ら疑問が抱かれることはない。先のルノワールにおいては、「宗教感情」と「宗教」についての微妙な区別がなされていたが、ウエイドはほとんどためらうことなく人類史の起源に、宗教の端緒を位置づけているように見える。

「宗教」という概念の近代西洋に由来する出自への意識は、中村圭志においては鮮明だったが、ルノワール、ウエイドと見てく

ると、そうした意識は希薄なようだ。それはひよっとすると私たちが読み書きしている日本語の文脈が置かれている今の日本それ自体が、近代西洋との対峙のなかで、国家として、また文化や社会の面でも変容と編制を企ててきたことから生じる、過剰に鋭敏化された意識なのだろうか。ウエイドに見られるように、今日、歴史通貫的にも用いられる「宗教」の概念ではあるが、そうした議論があることも承知したうえでなお、改めて近代日本の文脈における「宗教」の制度、制度としての「宗教」を問い直すことを試みてみたい。

3、村上重良の近代日本宗教論をめぐって

冒頭で島蘭進に言及した。島蘭より二十歳ほど年長の宗教学者に、村上重良（一九二八—一九九一）がいる。近代日本宗教の専門家であり、多くの著作を残した。歿後四半世紀となるが、今日でも読まれている何冊もの作品がある。

現在では品切れになっているが（二〇一五年四月現在）、村上の一九八〇年刊行の著作に『近代日本の宗教』と題されたものがある。同書は一九六八年刊行の『日本百年の宗教―排仏毀釈から創価学会まで』の改題・改訂版であり、収録されていた講談社現代新書シリーズの一冊として長く読まれたものであることが窺える。さらに言うと、一九六八年版の方は英訳され東京大学出版会より刊行されていることから、この分野における重要な著作として認識されていたことも想像される (*Japanese Religion in the Modern Century*, translated by H. Byron Farhart, University of Tokyo Press, 1980)。これらの本を参考に、村上の近代日本宗教史論を一瞥してみよう。

村上による近代日本宗教史の見方は、大まかに言って、国家レベルにおける一連の政策からなる体制的・制度的な一つの層と、

民衆宗教というもう一つの層のそれぞれの変遷と両者の関係に重点を置いた、二層からなる重層的なモデルとして描き出されているように見える。村上自身は従来、「国家神道」研究の一時代を画した学者とも見られてきたし、また「近代民衆宗教史の研究」を推進してきたとも見られてきたが（それぞれの括弧内の標題を掲げた著書もある）、これは彼自身が、近代日本の宗教の重層性を射程に入れて研究を行なってきたことを反映しているものとも思われる。

さらに村上は『国家神道と民衆宗教』（一九八二年初版）という標題の著作も刊行しており、この標題自体が、村上の見出した重層性を明解に表わしている。この本の「はじめに」では、「日本近代社会の宗教は、国家神道と民衆宗教の対決を軸として展開した」と断言され、「国家神道と民衆宗教の対決は、けっして過去の問題ではなく、日本における宗教の自由・政教分離の確立と定着が、今や民主主義の前進のための重要な国民的課題となっている」とも記されている（三四頁）。もともと、この重層的な近代日本宗教史は、全体として、外来のキリスト教への対応を迫られながら推移していったものでもある。

この『国家神道と民衆宗教』が二〇〇六年に復刊されたとき、巻末に問題を寄せた島蘭進は次のように記している。

「国家神道」と「民衆宗教」の概念はどちらも一九六〇年代から七〇年代にかけて近代日本宗教史を理解するための鍵概念として確立したもので、二〇〇〇年代の現在もなお、その重要性は失われていない。それぞれどこか、これらの概念の吟味を通して近代日本宗教史の理解を深める必要性はますます高まっているとも言える。「国家神道」と「民衆宗教」の概念が学問的に定着していく過程で、本書の著者である宗教学者、村上重良（一九二八—一九九一）が果たした役割はひじょ

うに大きい。村上のこの分野での仕事の再検討が求められる所以である。

（島蘭進「『国家神道と民衆宗教』を読む」二二八頁）

この二重構造的な宗教史の見方のなかで、体制的・制度的な層の歴史の変遷については、村上が『近代日本の宗教』の「まえがき」で用いた表現を見るとはつきりする。それは明治期から第二次世界大戦を経て戦後に至るまでに、敗戦を機に前後に二分される。すなわち、明治初頭から敗戦までは、村上の見るところ「国家神道体制」、また「天皇制的政教一致体制」とされ、それに対して戦後になると、「宗教の自由」と「政教分離」の時代となる。ただし村上が同時代の動向で特に注意を向けているのは、「国家神道復活運動」や「政教一致運動」が見られることだという（五頁）。

近代日本宗教史における重層的モデルは、とりわけ村上の言う「国家神道体制」下における「教派神道」の成立、展開を考えると、よく当てはまっているように見える。教派神道とは、国が管掌した神社制度とは別に、宣教を通して信仰を共有することを目指して教団として結成された諸集団（「教派」と呼ばれる）であり、仏教諸宗やキリスト教諸教会とともに、「宗教の自由」を認められた諸教派のことである。すなわち「国家の宗祀」と規定された神社が体制的・制度的な層を成しているのに対し、諸々の神道家を管長とする教派神道の諸派は多く民衆層へと展開した。教派によって性格は異なるが、天理教、金光教のように場合によっては民衆宗教の格好の事例と捉えられた。

神社と教派神道との区分は、教派神道諸派が（仏教、キリスト教と並ぶ）宗教としての扱いを受けたことから、祭祀と宗教の分離とも言える。明治政府の目指した「祭政一致」は、祭祀と宗教を区別することができるのであれば、理論上は「政教分離」とも両立することになる。すなわち、体制的・制度的な層における国

家目標としての「祭政一致」のもと、宗教の「教」は下位の層に位置づけられて「宗教の自由」の対象となる。こうしてここでは上下の層の二分という形で、政教分離が実現していることになる（一説に「日本型政教分離」として言及されることもある）。実際に、行政制度上も紆余曲折を経て、一九〇〇年には神社行政と宗教行政の分離が実現することになる（内務省の「神社局」と「宗教局」の分立。「宗教局」はのちに文部省に移る）。

なお日本宗教史における二重構造は、冒頭で見たとおり、実は島蘭進も着目したものであった。先に言及した論考に加えて、同じ二〇〇一年刊行の論文「国家神道と近代日本の宗教構造」においても、その二重構造について論じられている。それは近世以来連続するものと捉えられ、「(前略) 個人々の救いと死生の超越を志向する仏教や神仏習合の諸宗教諸宗派の上位に、世俗政権を聖化し、秩序原理を提示する『治教』と『祭祀』のシステムが重なる二重構造が成立した」(三四〇頁)と捉えられている。近代日本の宗教構造はこれを引き継ぐものだが、国家神道が成立することにより、上位に位置する「世俗秩序の宗教的聖化のシステムを著しく肥大化させることになった」(同頁)と島蘭は説いている。島蘭自身の国家神道論は村上重良の説を批判的に継承するものだと見えるが、彼の「宗教構造」論もまた、ある意味で村上説の批判的な継承と見ることができよう。

村上重良については最近、林淳も興味深い論考を著わしている。林は村上の著作群のなかから特に『近代民衆宗教史の研究』と『国家神道』を取り上げ、さらに村上と同時代の政教分離訴訟の関連について論じている。『国家神道』との関連で、林は村上の国家神道論に見られる近代日本宗教史の叙述が、(二重ではなく)三重の構造のモデルになっていることを指摘している。

村上が描く構造は、国家神道の下に教派神道、仏教、キリス

ト教の三つの公認宗教がおかれ、その下に非公認の新宗教があるというものであった。即ち、国家神道―公認宗教―非公認の新興宗教という三重の構造であった。(一八七頁)

林はまた、島蘭進の二重構造説を村上説の後継と見なしている(一八八頁)。林が三重構造に注目するのは、国家神道の体制下で制度的に認められている公認宗教と、それ以外の宗教との区分を重視することによる。教派神道、仏教、キリスト教が公認宗教であるということは、これらが当時の国家による宗教制度のなかで、正当な存在として認定されているということを意味するが、それが具体的にはどのような事態であったかは、改めて確認する必要がある。実際にはキリスト教に対する扱いは、禁制の対象から、黙認、のちに事実上の公認の扱いへと変わってきた。林の捉えた三重構造は、国家神道と公認宗教の二重体制に、非公認の外部の領域――当初はキリスト教もそこに位置した――を想定したものと見ることができるとはなからうか。

ところで村上は、一九七〇年頃以降、政教分離が政治的な争点になると、厳格な政教分離を擁護し、靖国神社の国営化を阻止するための論陣を張るようになった。政教分離違憲訴訟にも証人として発言するようになる。この頃の村上について、林は「研究の最前線に立ちつづけていたと言いは難かった」として、「村上は研究の前線からは遠ざかった研究者として遇された」と見ている(二八九頁)。

もっとも、この時期の村上には、『日本宗教事典』(一九七八年、講談社、のち講談社学術文庫)、『世界宗教事典』(一九八七年、講談社、のち講談社学術文庫)、『日本の宗教』(岩波ジュニア新書、一九八一年)、『世界の宗教』(岩波ジュニア新書、一九八〇年)といった著作があることから、一般向けの概説書、青少年向け入門書などの刊行に力を注いでいたと捉えることもできよう。それ

らにおいて提示されるのは、すでに村上上の思考のなかでかなりの程度、体系化された形での、日本宗教、世界宗教の世界だったように見える。

村上重良の近代日本宗教史研究は、体制的・制度的な宗教（村上上の言う「国家神道」）を上位として、その下位で展開した民衆宗教も併せ、包括的な——あるいは「構造的」な——宗教史理解を目指すものだったように見える。しかしながらすでに彼の歿後、四半世紀を経ていることから、その間のさまざまな研究成果をふまえて、日本宗教史の再考が必要な時期を迎えているのではないかと思われる。そのなかで、「宗教」が近代日本においてどのような「制度」として展開してきたか、改めて考察することが重要だろう。

むすび

先の二重構造の捉え方に戻ると、近代日本において宗教と国家とが絡まりあった層に着目しそれを振り返ることに、制度としての宗教を捉える見方の一つの主眼があり、その影響下にありながらいくらか独自の展開をしてきた層として、民衆宗教の層を位置づけることができる。前者を「国家神道」に集約して捉えるのは近代日本のみを対象とする考察の場合であるが、こうした二重構造への着眼は、おそらく通文化的に、また歴史通貫的に、比較検討を企てる際にも一つのヒントとなるものと思われる。

一つ目の層に関連する主題として、宗教学、宗教社会学、政治神学などの議論をふまえて言うところ、いくつもの論点が想起されてくる。たとえば、国教制、また政教一致（祭政一致）、あるいはこれらの現象を含む大きな枠組みとしての「政教関係」といった捉え方がある。それはキリスト教圏において主題化された呼び方としては、「教会と国家の関係」にほぼ相当する。さらにより抽

象度が高い概念として「政治宗教」があり、他方、ルソー、ペラーらの「市民宗教 (civil religion)」論に加えて、近年さかんに論じられている「公共宗教 (public religion)」論といった主題もある。そのうえ、さまざまな形で宗教法制や宗教行政も、この層に関連するものと考えられる。

近代日本のみならず、さまざまな国家、また時代においても、国家のレベルにおける宗教の公的なあり方としての「宗教制度」と、そのもとで社会・文化的に公認ないし許容されている（制度内の）諸宗教が存在するという形での、二重の層の存在が想定できるはずである。そしてそれが想定できる場合には、その層から除外される諸現象もまた想定しうる。これはすなわち宗教制度・制度内宗教と、その外部の存在が予想できるということである。「国家神道」をめぐる議論は、近代日本を対象として「宗教制度」を問うた場合の一つのモデル化の試みだったことが窺えよう。

また「国家神道」と「民衆宗教」という二項対立図式における「民衆宗教」は、制度の外部に位置する場合も制度の内部に位置する場合もありうるが、近代日本ではいくつもの教団が外部から内部に移行する過程をたどった（キリスト教諸教派や、教派神道諸教団）。そしてまた、宗教制度・制度内宗教の外部に押し留められた諸現象も存在した（たとえば「淫祀邪教」や「迷信」として排斥・禁圧されたもの）。

こうして見てみると、「宗教」それ自体についての議論の深化をふまえて、「宗教」という制度、「制度としての宗教」が近代日本において成立していった過程を、「国家神道」論なども参考にしながら、問い直すことができるものと思われる。国家のレベルにおける宗教の公的なあり方を「宗教制度」と呼んでおけば、近代日本という場において「宗教制度」、「制度内宗教」、それらと外部との相互関係の動態という問題領域が見えてくる。そうした領域への問い直しが、今日、いっそう重要性を帯びるのは、「宗教」

概念についての歴史的発展という背景に加えて、同時代の状況を見回してもこうした問題領域についてはさまざま議論があることが、すぐにも予想されるからである。とりわけ今日の日本においても、「政教分離」などは、解決済みの問題とは言えない難しさを含んでいるように思われる。

文献一覧

- ニコラス・ウエイド『宗教を生み出す本能—進化論から見たヒトと信仰』依田卓巳訳、N T T出版、二〇一一年。(Nicholas Wade, *The Faith Instinct: How Religion Evolved and Why It Endures*, First published in 2009)
- 島衛進『国家神道と近代日本の宗教構造』『宗教研究』三二九号、三一—三四四頁、二〇〇一年。
- 『一九世紀日本の宗教構造の変容』岩波講座近代日本の文化史2『コスモロジーの近世 19世紀世界2』一—五三頁。
- 『『国家神道と民衆宗教』を読む』村上重良『国家神道と民衆宗教』復刊版、二〇〇六年、吉川弘文館、二八—二八七頁。
- 盛山和夫『制度論の構図』創文社、一九九五年。
- 中村圭志『信じない人のための〈宗教〉講義』みすず書房、二〇〇七年。
- 『教養としての宗教入門—基礎から学べる信仰と文化』中公新書、二〇一四年。
- 林淳『村上重良の近代宗教史研究—政教分離をめぐる生き方』、安丸良夫・喜安朗編『戦後知の可能性—歴史・宗教・民衆』山川出版社、一七六—二〇三頁。
- ロバート・N・ベラー、R・マドセン、W・M・サリヴァン、A・スウィドラー、S・M・ティプトン『善い社会—道徳的エコロジーの制度論』中村圭志訳、みすず書房、二〇〇〇年。(Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven Tipton, *The Good Society*, Originally published in 1991)
- 村上重良『近代日本の宗教』講談社現代新書、一九八〇年。
- 『国家神道と民衆宗教』(初版一九八二年)復刊版、二〇〇六年、吉川弘文館。

フレデリック・ルノワール『人類の宗教の歴史—9大潮流の誕生・本質・将来』今枝由郎訳、トランスビュー、二〇一二年。(Frédéric Lenoir, *Petit traité d'histoire des religions*, Plon, 2008)

付記 本稿は、二〇一四年度南山大学パッへ研究奨励金I—A—2の研究成果の一部である。