

宗教 Religion

小田 龍哉
りようすけ

キーワード…宗教、世俗、世俗主義、イスラム、ヨーロッパ、コーラ、メシア的なもの、帝国神道、稲荷、死者

日本研究のためのブックガイドを「宗教」という括弧から書くにあたって、本稿でははじめに、「宗教と公共性」というテーマを設定したい。その理由はさほど複雑ではない。近年この分野、すなわち「宗教」が多少なりとも耳目を集めた話題としては、なにが思い浮かぶだろうか。たとえば国内においては、二〇一一年に発生した東日本大震災および福島第一原発事故の被災者支援へのかかわりが、他方で海外に目を向ければ、頻発するイスラム過激派によるテロと、そこに露呈しているグローバリ化された貧困と差別の問題が、まず挙げられるように思われる。二〇一五年一月の仏風刺紙シャルリー・エブド襲撃事件や、同年二月に湯川遥菜、後藤健二の二名の日本国籍者がISIL（「イスラム国」）によって殺害された事件は記憶にあたらしい。

そして、それら国内外の諸事例は、いずれも入り口として「宗教と公共性」というキーワードを与えられることによって、現時点ではもつとも妥当に考察しうるのではないかというのが、本稿の見立てである。現在の宗教学の研究動向と照らしあわせても、それはまったく突飛な話ではないだろう。

ただし、「公共性」とは幅を持つ言葉だ。公共性をめぐっては、現在もアレント、ハーバーマス、ロールズといったビッグネームたちの名前が引き合いに出されながら、さかんに議論がこころみられているのは周知のとおりである。ところが、「公共性と宗教」といったふうに、とりわけそれが「宗教」と結びつけて語られるとき、宗教がいかに公共に役立ったか、宗教がいかに公共にとって良いものであるか、といったレベルの議論に終始してしまう場合がきわめ

て多いようだ。たしかに、宗教や宗教学に携わる立場に立つたならば、そうした言表がなされるのには納得できる側面もある。誰だつて自分がかかわっている領域を、意識する・しないにかかわらず本質化しがちな傾向はある。良かれ悪かれ、それが言葉の持つ力というものだろう。

だがそれはそれとして、本稿の興味は右のようなところにはない。むしろ、そうして「宗教」が本質化された領域を、なんとかその内側からずらすこと（脱領土化）ができないかと考える。もう一方の「公共性」に対しても同様だ。ともすれば「公共」という概念が良いいもの、参加が不可避なもの、といった前提のみで語られてしまうことを、「宗教」概念とそれとのかかわりを再検討することで、うまくずらして考えることができるのではないか。それは、たとえば J・L・ナンシーやアガンベンらがいう無為の共同体論を、さらに過激に読みなおす契機になるようにも思われるのである。

一 タラル・アサド『世俗の形成——キリスト教、イスラム、近代』（原著二〇〇三・中村圭志訳、みすず書房、二〇〇六）

その意味で、本ブックガイドはタラル・アサド『世俗の形成』

(*Formations of the Secular*) からはじめられることがもつとも妥当だろう。著者のアサドは、一九三三年、サウジアラビア・メディナ生まれ。父親はユダヤ教からイスラム教に改宗した経緯を持ち、自身はオックスフォード大学で人類学の博士号を取得している。非西洋の出自を持ち、西洋で教育を受けたという立場から、彼はそうした西洋／非西洋、宗教／世俗といった「概念的二元論が確立され、打ち倒される過程」を詳しく検討することによって、「私たちは、人々がどのようにして世俗的な生を送るのか〔……〕を知ることができる」（二九頁）のだと主張する。

アサドが同書でおこなおうとしているのは、「世俗主義についての人類学」である。それはどのような学問なのか。彼はいう。「宗教」を理解しようとする学問は、その対となるものの理解にも努めなければならないはずである」（二八頁）。つまり、これまで多くの人類学者たちが「宗教」に対しておこなってきたように、「世俗主義」についても人類学的な検討を加えるのだ。

同書は「世俗 (Secular)」「世俗主義 (Secularism)」「世俗化 (Secularization)」の三部から構成される。「長い時を経てさまざまな概念、実践、感性が集合して」形成された「世俗」は、「政治的教理としての「世俗主義」に概念的に先行する」（傍点引用者）。見過ごされがちなこのふたつの言葉のちがいは重要だ。アサドは系譜学の方法をもちいつつ、「自明のものと思われているこの概念〔引用

者注…「世俗」の性格に疑問を投げかけ、しかし、それにもかかわらず、それがある種の実在性を備えていることを主張しようとする（一九頁）。第一部の第一章では近代を支える「神話」が、第二章では「エージェンシーと痛み」が、第三章では「残虐性と拷問」が、それぞれそれを論じるさいのキーワードとなる。

第二部では、「世俗主義」の諸相が検討される。第四章では、「人権」と「人間」について、第五章では「宗教的少数派」としてのムスリム、第六章では「国民国家」や「ナショナリズム」は「宗教」的であるといえるのか、という問題が議論される。

つづく第三部・第七章では、ムハンマド・アブドゥラ十九世紀から二十世紀にかけてのイスラム改革者の残した歴史資料をもとに、「世俗化」の一例が検討される。同書は九・一一同時多発テロのあと二〇〇三年にまとめられたものだが、とりわけ同章や第二部の第五章などは、本稿の冒頭でも触れたシャルリー・エブド襲撃事件にも深く関連する議論である。ただし、だからといって著者のアサドがヨーロッパにおけるムスリムの問題の当事者である、といったふうにとらえることが早計であることはいうまでもない。それは、第五章末尾での彼の「近代的空間——豊富な消費者の選択、選べるライフスタイル、世俗主義の徳を称えるスローガンに満ちた空間——において、ムスリムが「……」自己を自己として代表し表象されることは可能であろうか？」（二三四頁）という問いかけにも示唆さ

れているとおりだ。

さて、本ブックガイドでは、「日本研究」や日本の「宗教学」の文脈では比較的取り沙汰されていないように思われる記述にあえて注目して論じてみたいと思う。

アサドは、第二部・第四章「人権で「人間」を救済する」で、「人権」とはそもそも国民国家の市民であることに依拠した概念であると指摘したアレントを参照しながら、マルコムXとマーティン・ルーサー・キングの運動をとりあげ、比較している。「君の闘争が公民権を求めるものである限り、外部の世界の人間が君のために弁じることができない。公民権が関わるのは、この国の内政問題である」（傍点引用者）。マルコムXはこのように、アフリカ系アメリカ人の解放運動を「公民権」の括りではなく「人権」のレベルまで拡大し、国際連合の場合へと引き出す必要があると説いた。アサドはこの演説を、マルコムXにとって「正義は法の問題なのである」（二八四頁）と解釈する。すなわちそれは、「アフリカ系アメリカ人が暮らしている国家の権力を無視して、干渉の権力も権威も持たない国家の集合体に訴えかけ」（一八六頁）ることではなく、ゆえに彼の運動は「失敗」したのだ——、アサドはそうのように読み解いていく。

一方で、「キングにとつての「正義」は、マルコムXの場合と違って、一義的には、世俗の法的概念ではなく、宗教的な概念——

救済の概念——である」。それは、「多数派白人を有罪と見なし、彼らの悔い改めを促すことで、公民権を人種の別なく全アメリカ市民に拡張するばかりでなく、アメリカそのものの再生を求めるもの」（二八八頁）として機能したという。

もつとも、アサド自身はやはり慎重に、「相対主義」「キング」と「普遍主義」「マルコムX」とを対立的に捉えるのは、人権について理解するためには有効でないとは私は考える」と付け加えることを忘れていない。アサドにしてみれば、彼らそれぞれの「判断が正当化する（道徳的・法的・軍事的な）暴力がどのようなものであるかを問うことのほうが興味深い」のだ（一九一頁）。

こうしたアサドの考察から、ただちに「日本研究」をふりかえるのは性急すぎるかもしれない。しかし、その語りわけをめぐる「暴力」について考えたとき、近代日本の運動史においては、たとえば明治前半期の神代復古請願運動や大正・昭和期の全国水平社運動が、天皇のまなざしのもとにおける人間の平等を希求したものであったこと、あるいは逆に、皇国思想への接近ゆえ激しい弾圧を被った大本教の事例などを思い浮かべるまでもなく、否応なく立ち上がってくるのが以下の問題——すなわち、どのように「天皇」が語られたか、という問題のように思われるのである。

二 網野善彦『無縁・公界・楽——日本中世の自由と平和』 （一九七八・増補版一九八七・平凡社ライブラリー、 一九九六）

歴史学者・網野善彦による、あまりにも有名な著書である。原著刊行はいまからちょうど四十年前。しかも、一見「宗教」とは関係のないテーマのようにみえる同書を本稿で紹介するのは、いささか奇異にとられる向きもあろう。

しかし、「宗教と公共性」というテーマに「天皇」というキーワードを投入したとき、同書で打ち出された「無縁」の原理という分析概念をもつて、「それは「共同体」の歴史に関わる「法則」ともいえる」（二四八頁）と喝破したこの歴史家の学問のいとなみは、いまなお非常に大きなポテンシャルを秘めているといつていい。網野はそれをつぎのように展望してみせる。

「無縁」の原理は、未開、文明を問わず、世界の諸民族のすべてに共通して存在し、作用しつづけてきた、と私は考える。その意味で、これは人間の本質に深く関連しており、この原理そのものの現象形態、作用の仕方の変遷を辿ることによって、これまでいわれてきた「世界史の基本法則」とは、異なる次元で、

人類史・世界史の基本法則をとらえることが可能となる。

(二四二頁)

「無縁」とは、いうまでもなく仏教に由来する概念である。歴史資料のなかから抽出したこの言葉を、網野は「有縁」「有主」——つまり所有の概念——に対比させることで、「無所有」の深化・発展の「法則」(二四八頁)として「人類史の基本的な道筋の一つを示す(二四七頁)せるのだという。網野によれば、すなわちそれは、「自由」と「平和」の歴史にはかならなかった。

それを体现したのが、「縁切寺」に象徴的な寺社や「市」「宿」「揆」などの自治都市、自治組織だとされる。そしてその担い手となったのは、聖、神人といった下級宗教者や、商人、芸能者、漁民といった非農業民であった。そのなかには、癪病者や、死穢にかかわる職業に携わる人びとも含まれていた。中世から近世へと時代を下るにつれ、社会的周縁の立場におかれた彼らへの差別意識は、史料のなかの記述や制度として次第に具体的なかたちをとつてあらわれた。す。「無縁」の人びとは、「有縁」「有主」としての「世俗」権力によって一方では取り込まれ、他方で排除されていくこととなるのだ。

「原無縁」——網野は、「有縁」と「無縁」が未分化な原始共同体の段階をそのように呼ぶ。そして「無縁」の原理は、その自覚化

の過程として、そこ「原無縁」から自らを区別する形で現れる。おのずとそれは、「無縁」の対立物、「有縁」「有主」を一方の極にもつて登場する(二四三頁)のだと論じていく。

「無縁」の原理はまず、呪術性を強くまとつた「聖なるもの」としてそのすがたをあらわす。やがて一方の「有」は「国家」を形成し、他方の「無」は「宗教」のかたちをとる。天皇は、「有主」の世界から、「原無縁」を最初に組織し、その後も「無縁」の世界の期待を体现しつつづけてきた王権(二四七頁)と位置づけられる。以降の「無縁」の歴史は、その「世俗化」の歴史と重なる。「聖なるもの」の脱呪術化とパラレルになつて、「無縁」の原理が明確に意識化されていく。だが皮肉にもそれは、「無縁」が「有縁」に取り込まれ、終末段階を迎えることとひきかえであった。

それを網野は、不入権や、地子・諸役免除、自由通行権を定めた掟書などによつて例証していく。「無縁」の原理によつて体现された「自由」や「平和」が、世俗権力の介入によつてかき消されようとするまさに寸前の叫びを、文字として残された「有」の歴史のなかに見出し、「無」の歴史——さらにいえば「無」の共同体の歴史——として叙述しようというのだ。畢竟、同書の真骨頂はそうした歴史学的方法論のスリリングさに求められよう。

やがて「無縁」の原理は、西洋においては「宗教改革・市民革命」など、王権そのものとの激烈な闘争を通じて、自由・平和・平等の

思想を生み出した」。ところが、「天皇との酷烈な対決を経なくてはならなかった」日本では、「その課題に、ほとんど手をつけることなしに」（二四六頁）近代を迎えてしまった、という。

先のアサドの議論を俟^まつまでもなく、こうした網野の「世俗化」観は、今日ではいささか古びてみえる感がある。たとえば片岡耕平『日本中世の穢^{けがれ}と秩序意識』（吉川弘文館、二〇一四）は、天皇の「聖なるもの」としての権威が中世をとおして失墜していったとする網野の認識を批判的に検討し、それが、文永・弘安の役を境にむしろ肥大し、その後の日本列島の社会における「穢^{けがれ}」観念を形成していったのだと指摘している。また、同書の論旨全体をつうじて「無」と「自由」や「平等」とがあまりにも強く結びつけられ、理念化されてしまっている向きも否めない。六世紀に日本列島にもたらされた歴史的存在としての「仏教」と、仏教という「宗教」の語としての「無」や「無縁」（それらはエリアーデの永遠回帰を想起させる——つまり「歴史」を超越している）と、さらには、マルクス主義歴史学における「所有」の概念との三者が混同されてしまっている。その違和感が最後までついてまわるのだ。

ただし網野自身、「無縁所」が「決して単純に「平等」な場所ではなかったことはいうまでもない」（二七頁）と前置いているように、そのことを重々承知のうえで、あえて「世俗化」論を論じている。この歴史学者が同書の先に見とおしていたのは、「無縁」の原理を

もちいて「日本」の通史をあらたに描き出すことだった。そのもくろみが成功したかどうかは、評価の分かれるところだ。本ブツクガイドに求められているのも、もとよりその是非を問うことではない。必要なのはむしろ、かつて網野が「日本の歴史」を読みなおそうとしたように、今度は彼の「無縁」の原理を、「宗教と公共性」をキーワードに読みなおすことなのである。

三 ジャック・デリダ『信と知——たんなる理性の限界に

おける「宗教」の二源泉』（原著一九九六・湯浅博雄・大西雅一郎訳、未來社、二〇一六）

ならば、それはどのよう^うに読みなおすことが可能なのだろうか。その重要なヒントが、デリダの『信と知』（*Foi et Savoir*）に隠されているように思われる。

「訳者あとがき」によれば、同書は、一九九四年二月二十八日（三月一日に地中海のカプリ島で開催された会議をもとにまとめられたものである。ジャンニ・ヴァッティモとともに会議のディレクターを務めたデリダは、準備段階で会議のテーマを問われたさい、反射的に「宗教」と答えてしまったのだという。冷戦終結から五年を経た当時、ヨーロッパではさかんに「宗教的なものの回帰」が叫

ばれていた。

デリダはまず冒頭で、「今日、いかにして「宗教を語る」のか。」「……」今日の光のもとで」（五頁）と問う。そのタイトルからして明白なように、同書はカント『たんなる理性の限界内の宗教』（二七九三）と、ベルクソン『道徳と宗教の二つの源泉』（一九三二）の二つの題名を変形させ、もつと別の場所へと導こうとする。と」（二〇二頁）——つまり読み、おしを企図している。デリダはいう。

もしひとが〈理性〉と〈宗教〉とを、〈批判あるいは学問∥科学〉と〈宗教〉とを、そして〈技術的科学による近・現代性〉とを、これほど単純素朴に対立させ続けるとすれば、その限りにおいて、ひとは今日、「宗教の」と呼ばれる現象、もしくは「宗教的なものの回帰」と言われている現象に盲目になってしまいうだろう。（六九―七〇頁）

アサド『世俗の形成』が書かれるまでには、この会議からおおよそ十年の開きがある。しかしこの引用からは、両書が共通する問題意識につらぬかれていることが読みとれる。また、冒頭の問いと同様に同書をつうじてくりかえし強調されることとなるのは、「この哲学者たちの討論会が「西欧人による」ものであるように」（一二頁）、

「私たちの共通の「文化」は、はつきり言ってしまう、明白にキリスト教的であり」（一四頁）……といった、自身の立ち位置が「西欧」であることへの意識だ。むしろこうしたデリダの語りの一種の明快さは、アサドの世俗主義批判を把握するためのよき導入となりうるだろう。

さて、本ブックガイドでは、同書でデリダが指摘する「宗教（religion）」の二系統の語源に注目してみたい。

ひとつは、「強く結びつけること」や「絆∥紐帯^{ちゆうたい}」という意味合いで解釈される *religare* である。しかしデリダはこの説を「問題が多く、おそろくあとになってから再構成されたものである」（四〇頁）と早々に退ける。

もうひとつは、「細心なためらい」「慎み」「逡巡^{しゅんじゆん}」などのニュアンスを持つ *lego* である。デリダはそれを、「他者へと自らを結びつけるために自分自身を自分に結びつけ、拘束する決定、あるいは肯定（*affirmation*）」という保証∥担保のなかで、反復することを引き受け、責任を持つこと」なのだと呼称する。そしてそうした結びつきは、社会的な「絆∥紐帯」や「どんな規定された共同体よりも先行して」おり、「聖なるもの（あるいは神聖なもの）」と俗なるものの対立以前に、それらに先立つて、（四〇―四二頁、傍点引用者）単独者たちを結びつけるのだという。

それは、いずれもデリダがかつて論じた、歴史の流れを開き、中

断するものとしての「メシア的なもの」や、おなじく超歴史であり、それ自身として現前化することがない、間隔としての場とされる「コーラ」をも参照する。前者は、『マルクスの亡霊たち——負債状況Ⅱ国家、喪の作業、新しいインターナショナル』(Spectres de Marx) (原著一九九三・増田一夫訳、藤原書店、二〇〇七)、後者は『コーラ——プラトンの場』(Xhora) (原著一九九三・守中高明訳、未來社、二〇〇四)にそれぞれ詳しい。

たとえばコーラは、「聖なるもの、神聖なものにされること、人間化されたり、神学化されたりすること、文化・教養的なもの、歴史的なものとなりゆくことはけつしてない」(五一頁)と説明される。それが、網野のいう「原無縁」とも「無縁」とも異質なものと想定されていることはいまでもない。それは両者のあわいをゆくもののようにみえる。こうしたデリダの思索からふりかえったとき、「無」と「有」の未分化な「原無縁」の状態から自覚的にそのすがたをあらわすという網野の「無縁」の原理が、「宗教」の二語源の前者、つまり「強く結びつけること」や「絆Ⅱ紐帯」という意味合いの *religare* にきわめて近いものであったことがあきらかになる。デリダが依拠するバンヴェニストの語彙集によれば、それは「キリスト教の著作者たちにしかみられない」解釈なのだといいつてみれば網野の「無縁」の論理は、キリスト教的な思想的背景を持つているのだ。

ならば、今度は逆にそうした網野の「無縁」の原理を、「メシア的なもの」へとずらし、「有」と「無」が未分化な場として措定された「原無縁」を後者の「宗教」の語源——「細心なためらい」「慎み」「逡巡」といったニュアンスを持つ——や、「コーラ」という間隔としての場で読みなおしたら、どうだろうか。あるいはそれは、「共同体」の歴史に関わる「法則」で「日本」の歴史を読みなおそうとしたこの歴史家の野望を、それとは異なるやりかたで「自由」や「平和」へと開くチャンスとなるかもしれないと思われるのである。

四 青野正明『帝国神道の形成——植民地朝鮮と国家神道の論理』(岩波書店、二〇一五)

アサド―網野―デリダ、とここまで本ブックガイドがたどってきた「宗教」をめぐる知識人たちの議論を、(彼らへの直接の言及はなものの) 具体的に、植民地時代の朝鮮における神社神道の変容を「帝国史的な視野で」(一頁)追いかけることによって検討したのが『帝国神道の形成』である。青野は同書で、「現代の単一民族主義的なナショナリズムを近代にまで遡及することで、神社神道は民族宗教であったという主張が自明化されつつある」状況に異をと見え、

「近代の多民族帝国主義的なナショナリズムに立脚した国家神道を立証することにより、神社神道は国家神道期において、民族宗教ではなく帝国神道であったことを提示」（三四三頁）しようとする。

同書の分析によれば、朝鮮における天照大神奉斎の変遷は、三段階にわけることができる。第一段階は、「韓国併合（一九一〇年）を前後して日本人移住者が自ら天照大神を祀る神社施設を建てていく段階」、第二段階は「朝鮮神宮の鎮座（一九二五年）を前後する段階」、そして第三段階は「国幣小社の列格が始まる「心田開発運動」（一九三五年）」の段階である。このうち、第二段階までは単一民族帝国主義的なナショナリズムであったものが、第三段階になると「多民族帝国主義的なナショナリズムの要素が加わったものへと性格が変化」（四頁）するのだという。

従来の「内地」をおもな対象にしてきた国家神道研究は、植民地におけるそのイデオロギー的展開を、神社神道からの「変化・逸脱」として位置づけてきた。しかし青野は、「朝鮮総督府内において神社非宗教論と皇祖神崇拜との関係がどうであったのか」（九頁）とそれに疑義を呈する。先行研究では、「神社非宗教」の論理で朝鮮神宮に「皇祖神」（天照大神）が祀られたのだと——つまり両者がいっしょくたに——解釈され、ひいてはそれが天皇制イデオロギーの展開とは別個の「国家神道の論理」だと処理されてしまっていた。

だが、朝鮮総督府の神社政策を丹念に検討すると、「道德とされつつも宗教性を併せもつ神社神道の両義性において、道德と宗教性との間に引かれる線引きの位置如何で神社神道の宗教性は見えも隠れもするものだということ」（五頁、傍点引用者）があきらかになってくる。同書が描き出すのは、「メシア的なもの」や「コーラ」の概念とは対照的な、「聖なるもの」の実体化の歴史だ。ただし、その過程や背景をやはり丹念に、実証的にみていくことによって、そこには思いのほか複雑な「線引き」がなされていることが浮かびあがってくる。たとえば朝鮮神宮の鎮座をめぐる起こった祭神論争では、朝鮮総督府は神社非宗教論にもとづいて宗教性を打ち出すことに反対したが、民間の神道家たちは逆に宗教色を打ち出した教化を主張していた。

そしてそれら線引きのひとつひとつには、包摂と排除の暴力がともなっている。皇祖神への「帰一」のしかたも、直接的に天照大神に「帰一」することのできる「日本人」とは異なり、「朝鮮人は「国魂大神」を経て、そして朝鮮の神々は「国魂大神」となることにより帝国の「神祇」として、「天照大神」に「帰一」することという論理」（三三三頁）が採用された。「一視同仁」を謳う多民族帝国主義の「公共空間」においても、統治国と被統治国の人びとが平等に処遇されるわけではないのだ。同書はそれを、単一民族主義的なナショナリズムと多民族帝国主義的なナショナリズムとの「共犯関係」

だと分析する。

そうした「共犯関係」を含む、「線引き」をめぐるさまざまな関係性——アサドから青野までの考察をたどってみえてくるのは、「線引き」することで、あるいはされることで立ち上がってくるものたちの数々である。それがたまたま「宗教」や「世俗主義」という名であつたりすることは、もはやそれほど重要ではない。目下のところ重要なのは、その線引きがいかにか「細心なためらい」「慎重」「逡巡」をもつてなされるかということ。さらにより本質的には、その「線引き」という行為自体を、「他者へと自らを結びつけるために自分自身を自分に結びつけ〔……〕」反復することを引き受け、責任を持つこと」へとずらすことなのではないだろうか。

五 アンヌ・ブッシイ『神と人のはざまに生きる——近代都市の女性巫者』（原著一九九二／二〇〇五・鈴木正崇訳、東京大学出版会、二〇〇九）

つまり、それは言い換えれば、線引きし／線引きされる（わたし）や（われわれ）という主体化が、どのようになされるかの問題であるともいえよう。

いま、シンプルな命題を立ててみよう。（「線引きし／される」主

体は、「線引きし／される」ことによつて主体化される」と。すると関心はやはり、どのような関係性のなかで、どのようなプロセスによつて主体化がなされるのか、という方向に向かつていくように思われる。それは、「有縁」からの「無縁」の自覚的な二分化によつてなされるのか、あるいは「細心なためらい」「慎重」「逡巡」をもつてなされるのか……。そして「宗教」という括弧を「反復」して考えてみたとき、「神」や「仏」、「死者」といった他者たちとの関係をつうじてどのように（わたし）や（われわれ）を構成していくか、という問いが立ち上がってくる。

フランス出身の宗教民俗学者が著した『神と人のはざまに生きる』（*Les oncles de Shintouka*）は、その問題について考察するうえでの好著のひとつといえる。もちろん海外研究者の手になる日本研究、という意味においても、その研究方法や語りから学ぶべき点が多い。同書は、大阪・天王寺に暮らした「オダイ」と呼ばれる民間巫者・中井シゲノの一生を、オーラルヒストリーの文体で描いたものだ。伏見稲荷の行者であつた彼女のライフヒストリーを丹念に追いかけることで、「神」と「人」とのあいだを行者として生きる彼らの身体が、「神道や仏教の練り上げられた教義」（九一頁）によつて複雑に線引きされるのとは対照的に、滝行という「身体と自然という物質的なもの同士の出会い」をつうじて、「別の次元」（九九頁）を開く「場」であることがあきらかになる。そしてまた、明治—大

正一昭和―平成という日本の近代を生き抜いたシゲノの言葉からは、伏見稲荷という「場」が、「一方には既成宗教という公の面、他方には憑依と修行という陰の世、これら双方が互いにさまざまな作用を及ぼしつつ表裏一体を成している」（八三―八四頁）ことも見出されるのである。

ブッシィは、そうした関係性のなかでオダイの果たす役割を「神々の生成すなわちまた社会の生成を決める鍵となる」（一二七頁）と評価する。「彼女の一生は、象徴体系と社会問題と生命体との関係を総体的に問い直す方向性をもっている」（二三五頁）のだ。もちろん、それを担うのは彼ら宗教者ばかりではない。欠かせないのは信者たちの存在である。なぜなら、「信者がいて、その依頼に応えようとするることによって、オダイは神降ろしや巫術を修得し、受け身的に「取り憑かれた」時期を脱することができ」からである。そして、「信者はまた、オダイの暮らしを支える収入源をもたらし」（二〇〇頁）存在としてもあるのだ。

六 佐藤弘夫『死者の花嫁——葬送と追憶の列島史』

（幻戯書房、二〇一五）

最後に、ごく簡単な紹介にとどめ、内容の詳細に立ち入ってガイ

ドすることは割愛するが、佐藤弘夫の『死者の花嫁』を挙げて本稿の筆を擱^おきたい。若くして他界した息子のために婚禮の風景を描いた絵馬や花嫁人形を奉納する東北の風習の紹介から書き出される同書は、死者との交流によって生きる人びとのすがたを、葬送儀礼と墓制の変化を追うことで描きなおそうとする。

宮城県に生まれ育った著者は、震災後の夏の日、ふと車を停めた陸前高田の路傍で「私は生きているのではなく、生かされている」（二七九頁）という思いがふと頭をよぎったのだという。「宗教と公共性」、そして「宗教」と主体化について考えるにあたつて、やはり必読の書である。