

宗教的行為の重層関係

——現世利益とその宗教的合理化を巡って——

大 西 克 明

1 はじめに

1-1 主題・問題・方法

日本社会における現世利益について論考する際、＜非日常的力である神仏を操作し得る＞とする観念を持つ基層文化への着目が必要であろう。現世利益へのアプローチには種々の立場があるが、本稿では基層文化に着目しつつ、行為理論の観点からの考察を試みる。具体的には、M.ヴェーバー [Max, Weber] における行為理論を再検討しながら、1) 現世利益を拒否して宗教的合理化がなされる形式と、2) それを拒否せず「自利利他行為」に結びつけ宗教的合理化を果たすという二つの立場（二方向の宗教的合理化）が検討される。

行為理論からいえば、現世利益は利益を得ようとする目的合理的行為に配置され、価値合理的行為とはみなされないが、本稿ではこの観点に対し再検討を施す。その結果、宗教的とみなされる行為が重層的（あるいは多層的）であり得ることを明らかにしたい。より具体的には、宗教的行為の重層的な現われ方を、現世利益の特質とその宗教的合理化の形式を明らかにすることを通して主題化する。その過程で、「呪術／宗教」という対立軸によって分析される二分法的な分析視角が再検討される。

分析の対象となるのは、日本社会における現世利益であり、それを通して、宗教的行為の重層関係を示す。なお、重層関係（あるいは重層性）というタームを用いる前提には、基層文化の影響を分析射程の枠内に収めているという含意

がある。

さて、呪術と宗教に関する研究には多彩な学問的蓄積がみられ、既に呪術と宗教を二分して対比させる根拠自体も揺らいでいるが、以下では、行為理論の視点から両者の関係を分析的に峻別したM.ヴェーバーを再検討し、日本社会における現世利益を、M.ヴェーバーの概念図式によつて的確に把握出来るかどうかを考查しながら、現世利益とその宗教的合理化の形式を明らかにしたい。

なお、本稿では日本社会を対象とするが、特定の教派・宗派、教団を個別に検討するものではない。一神教的・創造神的世界観を有さないものとして日本社会を一括してとらえ、現世利益を求める行為がどのように宗教的合理化されているのか、つまり、その宗教的合理化の特質と宗教的合理化を支える形式を探りたい¹⁾。そのため、個別具体例は例示的なものに止め、その一般的特性について考察する。まず、M.ヴェーバーの行為理論を再検討し(第2章)、その後、現世利益とその宗教的合理化を検討する(第3章)²⁾。

1-2 現世利益のとらえ方

ここで、検討すべき現世利益についての概念的な定義を予め行っておきたい。現世利益とは元来は仏教的名辞であり、現世(此岸)で受ける利益—例えば息災・延命などの仏・菩薩のめぐみ—を指し、現益や現生益ともいわれる。対照的に来世(彼岸)で受ける利益を当世利益(当益)という³⁾。現世利益の仏教的解釈は後述するが、本稿では、仏教的解釈の現世利益を「狭義の現世利益」とし、仏教的解釈にとらわれず、現世において利益を受けることを「広義の現世利益」と規定する。

また、利益とは、上記の考えに従えば、何らかのめぐみ(広義の現世利益におけるめぐみ)を受けることであるが、当のめぐみの内容を種々検討することは、本稿の主題ではない。現世・当世の違いはあるものの、利益を求める志向性、意識、行為の位相が重要である。

さて、利益を求める志向性の前提には、何らかの不利益を認知していなければならない。社会構造や社会階層の違いにより、不利益の認知や、利益を求め

る志向性の現われ方は一様でないが（共同体的／個別的という差異もある）、利益を求める行為は、目的－手段の行為類型（目的合理的行為）として把握出来るだろう。

もちろん、利益の内容（効験）は相対的価値を持つものである。また、直接的・間接的・顕在的・潜在的に得ることが出来るとされている⁴⁾。このような多様性を分析的に把握するために、本稿では、現世利益を、まず、現世で利益を受けるための行為という意味で、目的－手段図式の枠組でとらえる。利益が間接的・潜在的にもたらされ、結果的に現世（此岸）ではなく、当世（彼岸）で得ることになったとしても、それはある意味で、「引き延ばされた現世」と考えることが可能である。この意味から、間接的・潜在的に受ける利益も、目的－手段の行為類型（目的合理的行為）の枠内に入るものと考えたい。

2 呪術と宗教を巡る問題

呪術と宗教を分別する規準を一体どこに求めればよいのか。あるいは共通点はどこにあるのか。さらに両者を科学と対置させた時、どのように規定すればよいのか。呪術と宗教をめぐる問題は＜非合理性対合理性＞という枠で議論される場合もあれば⁵⁾、行為の水準と制度の水準で議論される場合もある⁶⁾。

タイラー [Tylor, E.B.] およびフレイザー [Frazer, J.G.] を起点とする呪術研究では、呪術は経験科学的因果法則とは異なり、経験科学的因果法則の合理性からすれば非合理的なものであるとされ、呪術は「疑似科学」とみなされた。後にその進化論的視座は批判され、呪術は当事者の願望を表現しているものであり、呪術にはそれ固有の合理性がみられるという呪術の象徴分析が発生する。

一方、呪術における合理性を行為理論の立場から目的合理的行為として範疇化したのは、M.ヴェーバーである。行為理論における呪術の合理性とは、象徴分析における合理性とは異なり、結果を得ようとする手段選択の合理性の意味であり、その合理性は「呪術的に動機づけられた共同体行為の根源的此岸性」⁷⁾を解明するため、行為の主観的意味を理解する観点（理解社会学）から設定されている。呪術の合理性を象徴を通して分析する視座は、呪術における知の体系

の解明に向かう。一方、M.ヴェーバーに代表される行為理論は、行為がどのように共同体と相関するのかといった枠組を有している。本稿の課題は、現世利益を求める行為を通して、宗教的行為の重層的なあり方を解明することにある。そこで、第2章以降の論述は主として行為理論の枠内で現世利益を求める行為を検討することになる。まず、M.ヴェーバーが呪術を把握する際の問題設定と、呪術と宗教の分別基準の問題性に接近していきたい。

2-1 目的合理的行為と価値合理的行為の分別基準

『宗教社会学論集』に代表されるM.ヴェーバーの宗教社会学の問題意識は、論文「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」で主題化されているように、西洋における近代化（近代資本主義化）と宗教倫理（禁欲的プロテスタンティズム）の因果関連の検証にある。さらにその検証のために、この論文で使用された概念を西洋社会以外の社会にも適用し、西洋社会に固有の近代化のあり方、つまり合理化の現われ方を、比較を通して明らかにする手法を取っている。M.ヴェーバー自身、次のように問題意識を表明している。

「文化史の上で合理化が示すそうした差違を特徴づけるものは、何よりもまず、どのような分野でどの方向に向かって合理化がおこなわれたか、ということである。こうして、さしあたっては、またもや西洋、なかんずく近代西洋における合理主義の独自の特性を認識し、その成立のあとを解明することが問題となってくるのである。」⁸⁾

M.ヴェーバーは、上記の問題設定から、呪術と宗教における行為の主観的意味を問い、両者の差異を抽出し、如何なる主観的意味に裏打ちされた行為が、西洋近代化に因果的に関連しているのかを比較し考察している。主観的意味を考察しながら解明される行為理論は、西洋における近代の意味を解明しようという問題設定に影響されているといえる。

周知のようにM.ヴェーバーは、四種の行為類型（価値合理的、目的合理的、感情

的、伝統的)を示し、呪術的行為と宗教的行為を合理性のある行為として、それぞれ目的合理的行為、価値合理的行為の範疇に分類した(この場合の合理性とは主観的意図に導かれた行為であるという意味である)。

まず、M.ヴェーバーは、『理解社会学のカテゴリー』(1913=1968:以下『カテゴリー』と略す)において、目的合理的行為を「(主観的に)一義的に把えられた目的に対して適合的なものであると(主観的に)考えられた手段を、もっぱら基準にして行われる行動をしめす」ものとして把握している⁹⁾。

M.ヴェーバーは呪術を目的-手段の図式でとらえ、最も明証性を有しているものと判断している。社会的行為の合理性のあり方を即物的に示すため、行為主体の主観的意味に即して目的合理的行為が定義付けられるのは、社会的行為の合理性のあり方を測定するというM.ヴェーバーの問題設定に即したものといえる。従って、行為理論の枠内で、呪術と宗教の差異を明確にする手法が取られている。つまり、「宗教の「本質」ではなくて、共同体行為の諸条件および諸活動」¹⁰⁾を宗教社会学の主題とし、行為分析の文脈から呪術と宗教を峻別しようとしているのである。

では、M.ヴェーバーが行為理論から導き出した宗教的行為はどのような特質を持っているのか。彼は価値合理的行為としてそれを範疇化している。『社会学の根本問題』(1922=1972b:以下『根本概念』と略す)によれば、価値合理的行為は「或る行動の独自の絶対的価値観—倫理的、美的、宗教的、その他の—そのものへの、結果を度外視した、意識的な信仰による行為」¹¹⁾とされている。絶対的価値観から演繹される信仰によって、結果を度外視しても遂行する行為である。「価値合理的な行為とは、つねに、行為者が自らに向けられていると信じる「命令」に対する、あるいは「要求」に従う行為」¹²⁾であり、「行為の独自の価値(純粋な信念、美、絶対的な善意、絶対的な義務感)だけが心を奪うようになると、価値合理性は、ますます行為の結果を無視するようになる」¹³⁾のである。つまり、価値合理的行為は、ある価値を前提とし、結果を度外視してまでも遂行される行為である(その過程で救済が得られ信仰の確証が高まる)。ここに、ある目的を達成するための合理的行為(目的合理的行為)との差異が存在している。

M.ヴェーバーは、呪術的行為を目的合理的行為の範疇に含まれるものとしたが、それは、呪術的行為もそれ固有の合理性がみられるのであり、かなりの明晰性をもって理解社会的に把握することが出来るとされるからである。M.ヴェーバーはこの方法から、呪術、宗教を主題化して論じているのであるが、ここで改めて、彼の比較宗教社会的な問題設定を考察する必要がある。それは、西洋近代化を推し進める要因となった価値合理的行為、つまり、世俗内禁欲行為を浮き上がらせるための行為の類型論であるということである。

M.ヴェーバーは、呪術と宗教を目的合理性と価値合理性の範疇に類別したが、その相互関係への指摘もみられないわけではない。以下、この相互関係をみることで、呪術と宗教の関係をとらえたい。

2-2 行為理論と制度理論

呪術的行為を目的合理性の範疇に組み入れることによって、呪術的行為と宗教的行為を分別した試みは、その対極にあるものとしての価値合理性を浮かび上がらせた。ところで、目的合理的行為の定義のうちには、行為を基礎付け、遂行可能にする制度への視点も含まれている。

先に引用した目的合理的行為の定義は『カテゴリー』に依った。しかし、その後執筆された『根本概念』における定義と比較すると、微妙なズレがみられる。『根本概念』では、「これ（目的合理的行為）は、外界の事物の行動についてある予想を持ち、この予想を、結果として合理的に追求され考慮される自分の目的のために条件とし手段として利用するような行為」¹⁴⁾ [() は引用者]とされている。

『カテゴリー』での「目的に対して適合的なものであると主観的に考えられた手段を基準として」の文脈が、「外界の事物の行動についてある予想を持ち」(『根本概念』)と置き換えられている点に注目したい。後者は前者の「主観的に考えられた手段」を予期理論的にとらえ直し、主観的な思考の根拠を明確にしているともいえる¹⁵⁾。

しかし、『カテゴリー』では「主観的に考えられた」という局面を「整合合理

性」や「諒解行為」の概念でとらえている部分もある。目的合理的行為と整合合理的行為の関係は次のように述べられている。

「主観的に目的合理的に行われる行為と、客観的に「妥当なもの」を基準にして「整合的」に行われる（「整合合理的」）行為とは、それ自体としてはまったく別種のものである。研究者にとっては、彼によって説明されるべき行為が、最高度に目的合理的に行われているが、それでいて、彼にとってはまったく妥当でない前提を基準にして（整合非合理的に）行為が行われている場合がある。たとえば、呪術的な諸観念を基準にして行われる（整合非合理的な）行為は、何らかの呪術的ではない（整合合理的な）「宗教的」行動よりは、主観的にはしばしばはるかに目的合理的な性格を持っている。」¹⁶⁾

ここでM.ヴェーバーは、呪術を整合非合理的行為であるとしながら、目的合理的行為であるとしてとらえている。整合合理性とは「「意味の点で最も適合的」であるが故に、「最も理解しうる」因果関係」¹⁷⁾と『カテゴリー』では規定されている。意味適合性が高いことが整合合理的であるといえよう。さらにいえば、意味適合的ではないが、目的合理的でもあり得る行為が存在し、それが呪術の特性であるとの指摘をしているのである。もちろん、目的合理的で整合合理的な呪術もあり得る。

「「整合合理的に」経過する行為が、いずれも主観的に目的合理的に規定されたというわけではない」¹⁸⁾と述べている点が、両者が別種のものであることの証左である。

『根本概念』では、整合合理性なる用語は出てこない。その代わりに、社会的行為を解釈によって理解するということが意味適合性の水準から考察され、同時に、社会的行為の過程および結果を因果的適合性の水準で考察されている。両者の関連で獲得されるものが『根本概念』でいわれる「社会学的規則」である。

意味適合性とは「行動の諸部分の関係が、思考や感情の平均的習慣から見て、

類型的な（普通は「正しい」という）意味連関として認められる程度の連関性にある過程を辿る行動」¹⁹⁾と規定され、それが「経験的規則性から見て、いつも同じような経験を辿る可能性が存在する」²⁰⁾という意味で因果適合的であれば、それが社会学的規則であるとするのである。しかし、ここで注意しなければならないのは、目的合理的行為は意味適合的であるとは限らないということである。主観的でありながらも、思考や感情の平均的習慣からみて、意味適合的でないケースもありうるということである。『根本概念』では、『カテゴリー』のように目的合理性をて呪術を念頭に説明している箇所がないため、目的合理性と意味適合性がストレートに結びつくような印象が見受けられるが、それは『根本問題』の論述のあり方が、行為と制度との関連を積極的に論じる形式にシフトしてきているからだと思われる。ここから、呪術の行為論に関しては以下の二つの位相が考えられる。呪術は目的合理的行為であるため、目的－手段の図式でとらえることが基本認識でありつつも、当事者が予想（予期）を念頭に行為選択をしており、それが当該社会において意味適合的であり、当該社会の経験律に適合している場合は、研究者の側もその意味適合性を把握出来得る限りにおいて合理的である場合がある。一方で、意味適合的でない場合の呪術が考えられる。それは、当該社会における経験律から距離があり、予期を媒介としないで行われる目的合理的行為である。故に、研究者の側からも意味適合性の判断が難しく、行為の背景を特定することが困難でありつつも（意味適合性が低い）、目的合理的であると認められる行為である。呪術を目的合理的行為であると規定する際、M.ヴェーバー（『カテゴリー』における）が念頭においているのは、主として後者の場合であろう。このように呪術の行為分析には、二つの位相が見られることが指摘出来る。換言すれば、目的合理的性に引き付けて呪術を論じる場合は、呪術の行為論となり、意味適合性の水準に引き付けて論じる場合は、社会的背景（制度）へ照準が合わされているという意味で、呪術の制度論になるといえるだろう²¹⁾。つまり、呪術の制度論は、非日常的力への態度が、当該社会でどこまで正当化されているのかの判断を可能にする視座を含んでいると考えられる。

2-3 呪術と宗教を支える共通基盤

M.ヴェーバーは呪術と宗教を行為理論の上から分析的に明確に区別した。しかし、呪術を目的合理的行為の範疇に組み込んだとしても、他の目的合理的行為と同様に論じるべきものでもないであろう。目的合理的行為の代表例である経済的行為と呪術的行為は目的合理性の観点からすれば等価である。しかし、両者を分ける指標とは何かという問題は残り続ける。そこで、M.ヴェーバーが、呪術と宗教を「神強制」と「神礼拝」の区別によって分別し、呪術の特質を指摘している点を検討しなければならない。

呪術的行為と宗教的行為は共に合理性を持った行為としてとらえられている。しかし、M.ヴェーバーは、呪術から宗教への展開過程を、非日常的な力がどのように体系化されるのかといった問いを立て論じている。非日常的な力を持続的に操作する呪術師の存在を指摘し、その体系化（神観念の合理的体系化）が進むにつれて宗教的行為に繋がるとみなしている。その際、呪術は「神強制」、宗教は「神礼拝」の特質を持つものとして設定される。

神強制は、「人間に役立つようにこれを強制することが可能である。つまり、この力に対して正しい手段を用いるカリスマの所有者は、神よりも強く、また自分の意志通りに神を強いることができるのである」²²⁾と規定されている。つまり、非日常的な力を左右し、人間に役立つように操作する形式である。非日常的な力を分有し社会的に認められた者（カリスマの所持者）が、その操作を体系化し占有する状態に至るにつれて、社会的にその操作作法は体系化される。

一方、神礼拝についてM.ヴェーバーは次のように述べている。「人格的な主としての神の、その力と性格が次第に明らかに観念されてくるにつれて、そこに呪術的でない諸動機も優勢となってくる。神は、その意のままに拒否することもできる偉大なる主となり、従って、いかなる呪術的強制をとともなう方策によってでもなく、ただ請願と寄進によってのみこの神に近づくことが許される。」²³⁾

M.ヴェーバーは呪術と宗教を、非日常的な力の体系化の差異を指標に、神強制から神礼拝へという展開で理論化した。しかし他方で、両者が融合している局面の指摘もしており、現実の諸相においては区別しがたいと述べている。

「神礼拝」の特殊な要素である祈りや供犠もまた、最初は呪術的なものから発したものである。祈りの場合を見るなら、呪文と祈願のあいだの区別は見きわめがたいものであって、まさに技術的に合理化された形式の祈りの行為が、いたるところで実は祈願よりもむしろ呪文にちかひのである。」²⁴⁾

神礼拝の中に、非日常的力を操作する呪術的技法（呪文）が、分かちがたく結びついているとの指摘である。非日常的力を体系化して、操作する領域が少なくなるにも関わらず、依然として非日常的力への操作可能性が混在している状態といえるだろう。とすれば、神強制と神礼拝に共通するのは、非日常的な力への対処の仕方（影響力の程度あるいは体系化の差異）ということになる²⁵⁾。

本稿ではこれまで、呪術性と宗教性の明確な概念的区別を行ってこなかった。確かに、行為の諸相において両者は区別出来る（目的合理的行為／価値合理的行為）。しかし、呪術性／宗教性という位相において、M.ヴェーバーは神強制／神礼拝の区別を用いて対応していることには止目しておきたい。

価値合理的行為の範疇にある宗教的行為と、目的合理的行為の範疇にある呪術的行為は、価値に裏付けされた行為であるのか、あるいは、より良き結果を追求する行為であるのか、という点で分断された行為類型になっている。この分断を明確にするためにも、目的合理性を積極的に拒否する価値合理的宗教行為の行為類型の設定が必要になるのである。従って、M.ヴェーバーの観点からすれば、価値合理的行為には呪術性があってはならないし、「呪術からの解放」の結果としてもたらされるものでなければならぬ²⁶⁾。価値合理的行為がもたらされるには、「呪術からの解放」が積極的に行なわれない限り、価値合理的行為への移行が阻害され、非日常的力を操作する呪術的行為の影響を払拭できないとされる。実際には、価値合理的行為の中に目的合理的行為が混在しているのであるが、純粋な価値合理的行為になるためには、「呪術からの解放」といった飛躍を経験する必要がある²⁷⁾。

M.ヴェーバーの問題設定は、当初から宗教の本質を求めるものではなく、共同体内における行為の諸相を明らかにすることであったので、呪術と宗教は行

為理論の枠内で論じればよかった。しかし、理念型的としては、価値合理的行為の中に目的合理的行為（例えば呪術による現世利益）は包摂されないが、現実の諸相には価値合理的行為の中に現世利益的な志向も含まれることがある。日本社会における現世利益の問題を考える場合、この流動的な位相を剔抉することが重要である。なぜなら日本社会における現世利益は、目的合理的行為を拒否しない形で価値合理的行為への接合が見受けられるからである。

さて、行為理論の上から呪術と宗教を区別してきたが、「呪術性／宗教性」の水準で考えた場合、両者は分かちがたく結びついている。両者の共通基盤は非日常的な力への距離のとり方であるので、本稿では、非日常的な力と関連を持ったものを「呪術—宗教性」と考え、行為理論における価値合理的行為を「狭義の宗教的行為」とし、行為理論における呪術的行為を包摂した宗教的行為を「広義の宗教的行為」と規定する。これは、非日常的な力への距離のとり方を巡り、広義の宗教的行為の重層的な関係性を問うための概念設定である²⁸⁾。

3 現世利益と救済の重層関係

前章で、M.ヴェーバーの行為理論における呪術-宗教の枠組を検討した。行為分析上では両者は区分されるが、非日常的力への距離のとり方に関しては連続的に把握されていることが指摘された。前章での検討は、現世利益と救済の関係を対立してとらえるのではなく、前者が後者における構成要素になっている局面を指摘することに貢献する。以下では、日本社会を念頭に、現世利益の宗教的合理化がどのように救済と関連するのかについて考察したい。

3-1 現世利益を支える基層文化

日本社会における現世利益を考察する場合、現世利益を支える基層文化への着目が必要である。現世利益を論じてきた研究史においてもそれは主題化されている。また、新宗教における現世利益は、基層文化からの影響が強く、既成教団における現世利益のあり方を、新宗教が受け継いできたことも論じられている²⁹⁾。このような試みの前提には、現世利益と救済の関係を対置せずに矛盾

しないものとして取り扱う問題設定があり、「現世利益を救済と対立させずに救済の重要な構成要素とする生命主義的な救済観は世界各地に見られる普遍的な宗教現象である可能性がある」³⁰⁾との指摘を生んだ。

藤井正雄は、日本社会における現世利益の特質を、神仏への依存という消極性が、その裏面に神仏をも統御するという確信に裏付けられているという積極性と同時に存在しているという、いわば二律背反の複合的論理構造として考え、日本人が神仏に求めた現世利益の論理を指摘している³¹⁾。宗教人類学の分野からも、日本社会の神仏混淆状態と現世利益の関連をとらえ、世間的な「力」を超えたはずの「仏」が、世間的な「力」ある「ほとけ」に展開する仕組みが指摘されている³²⁾。

概して、現世利益を対象とする研究は、神仏という非日常的力を人間の側が支配し、左右出来るという基層文化の特性を指摘した上で、現世利益を規定している。M.ヴェーバーの分析概念との関連でいえば、神強制が主として見出される文化圏であり、日常の願いに対し、神仏を強制しながら利益を得る行為類型に入るであろう。この意味で現世利益の行為は目的合理的行為として分析されている。しかしながら、先の引用にも示唆されているように、現世利益が救済の重要な構成要素になっている諸相も見られるのであり、現世利益を目的合理的行為と把握しながらも、それが価値合理的行為にシフト（転回）する局面を理論化することは、現世利益研究において極めて重要であると思われる。

M.ヴェーバーは、価値合理的行為の範疇に宗教的行為を位置付けたが、それは目的合理的行為である呪術的行為を拒否する形でシフトすると考えられており、これが神強制から神札拝へという非日常的力への距離のとらえ方と関連付けられて考察されている。しかしながら、神強制を伴いながらも価値合理性を高め、救済の条件ともなっていることがありうるのである。

3-2 現世利益的行為における手段選択

2-2では、呪術的行為は目的合理的行為であるが、意味適合性が低い場合が多く、非整合合理的であることを指摘した。では、意味適合性が高いとはどのよ

うな条件が整った時であろうか。それは、当該社会の経験律に整合し、当該行為が意味のある行為として正当化され、行為間における間主観性が担保されている場合である。ただし、呪術的行為の場合、非日常性に関わるため、経験律と距離が大きい。そのため、意味適合性が低いのである。例えば、病気平癒を神仏へ祈願する場合、当該社会の経験律に則した作法で祈願をする場合、その行為は意味適合性が高い。しかし、経験律から距離のある作法で行った場合は、意味適合性が低くなる。

意味適合性が高い条件として、以下の二つの場合があるだろう。一つは俗信に裏付けられた行為であり、他方は儀礼行為である。俗信とは、「より望ましい生活を実現させるための知識や技術の総体」³³⁾であり、民間知識の総体を意味していると考えられる。当然、俗信には非日常性への対処の仕方への知識も含まれている³⁴⁾。

科学的知識を経験的因果法則として制度化されたものとすれば、俗信は、経験的に蓄積された知識群を示すものである。俗信は、禁忌、卜占、前兆、呪術と四つに分類することが可能であるが³⁵⁾、聖俗分離した社会では、科学的知識で把握できない現象への経験的知識の総体として、俗信が把握される。ただし、俗信は当該社会の経験律に則しているものであるもので、意味適合性は低いながらもあるといえる。俗信は、非日常的力を操作する局面における知識の総体であるので、呪術的行為の制度的背景になるものである。つまり俗信は、非日常的力に対処する作法を根拠付ける知識の貯蔵庫と考えられる。この意味で、意味適合性を担保する制度であると考えられ、一種の実践的合理主義を含んでいる。一方の儀礼行為は、非日常的力への対処の仕方(手段)が体系化されたものであり、それが宗教的知識として体系化されるにつれて、理論的合理主義が高まるといえる。

現世利益を求める行為には、実践的合理性を有する俗信行為があり、また、理論的合理主義を有する儀礼行為があるだろう。従って、両者の合理性を背景とした行為には意味適合性がありうると考えられ、両者の合理性からみて、非合理的であれば意味適合性がないと把握することが可能である。現世利益を求

める行為は科学的知識からすれば非合理的にみえるが、当該社会の非日常性に関わる知識を念頭に遂行されている場合は、整合合理性の高い行為といえる。

3-3 目的合理的行為と価値合理的行為の相互浸透関係

現世利益的行為は（共同体的に行われる場合でも、個別に行われる場合でも）、ある目的を結果として得るために取られる手段の選択（非日常的力の操作）において実践的合理性を持った行為である。また、この意味から、現世利益を「この世を否定して来世に逃避しようとしなさい、おおらかなあかるい現世肯定の世界観」³⁶⁾とみることとも可能であり、そこには現世拒否の世界観が見受けられない。確かに中世における浄土思想や、近世の弥勒信仰等、現世拒否的であり来世中心の思想もある。しかし、現世を意識的かつ継続的に拒否する形式はみられなかったといつてよい³⁷⁾。

さて、価値合理的行為とは、結果を度外視した意識的な信仰によってもたらされる行為である。しかし、目的合理的行為である現世利益的行為は、決して結果を度外視するものでなく、結果を得るために遂行される行為である。両者は結果を求める点で分断されているが、この分断のあり方には二通りあるだろう。一方は、目的合理的行為を拒否して、価値合理的行為に至る場合であり、他方は、目的合理的行為を転回させ、価値合理的行為をもたらず場合である。前者は現世拒否の宗教的行為に、後者は現世肯定の宗教的行為に典型的に見出されるものである。M.ヴェーバーは前者と後者の分断について宗教的禁欲行為を通して論じた。しかし、日本社会における現世利益のあり様とその宗教的合理化は、分断を発生させるものではない。この諸相は目的合理的行為と価値合理的行為の相互浸透している状態として概念化することが出来るだろう。

現世利益を合理化する過程で用いられる言説は、日本社会の場合、仏教教理であった。佐々木宏幹は、仏教教理がアニミズム的観念と混淆していることを指摘しているが³⁸⁾、日本社会に受容された仏教教理自体が現世利益を肯定する内容になっている。

仏教の持つ呪術的機能が政治的要請のために発揮された事実や、祈祷寺にお

いて各種祈願への祈祷が行われ、庶民の要請と合致して発展していった経緯は周知の通りである。護国三部教といわれる『仁王経』『金光教』『法華経』においても現世利益についての教説が散りばめられている。では、仏教教理はどのように現世利益を宗教的に合理化しているであろうか。仏教経典では、「序分」「正宗分」「流通分」と三段に分け論じていくのがオーソドックスな論述形式である。序分が、正宗分で教説される内容に対して、尊敬の念を起こさせることを主眼に置いているのに対し、流通分では、正宗分で説かれた教説を信じ、あるいは流布させることによって得られる現世利益（功德や仏の加護）を述べるのが典型的なパターンである。現世利益を説く代表的経典である護国三部経も、上記の体裁を用いている³⁹⁾。

つまり、仏教教説では、説かれた教説に対する態度に応じて現世利益が得られるという筋道で、現世利益が説かれている。確かに、結果（信仰の結果としての余徳）として現世利益が得られるというのは、信仰（手段）→現世利益（結果）という目的合理性が完全に否定されているわけではなく、現世利益を求めるための信仰という意味で、その論理自体が目的合理的ではある。しかし、信仰（目的）によって現世利益（意図せざる結果）が得られるという論理の媒介には、一旦、価値合理的な行為を媒介させていることに注目しなければならない。価値合理的に神仏から要請された行為によって、逆説的に現世利益が与えられるという構成になっており、さらにいえば、現世利益が得られることによって、それをもたらした価値合理的行為の正当性が高まるという関係性も現われる⁴⁰⁾。

現世利益を雑行として排した真宗教団においても、親鸞における『現世利益和賛』の解釈の仕方によるが、基本的には現世利益を余徳としてとらえ、結果として得られる現世利益を否定していない⁴¹⁾。

厳密にいうなら、目的合理的に把握された現世利益は、一旦、価値合理的にとらえ返して否定され、結果を度外視した「結果」として現象するものである。この意味で目的合理的行為ではない。しかし、教説を信じ流布させる行為（価値合理的行為）の結果、救済の確証として、結果として現われる現世利益がなければならないということは、目的合理的行為を拒否するわけではない。なぜなら、

真の意味での現世利益（意図せざる結果）を強調する形式は、現世利益を求めようとする信者に親和性をもたらし、信仰の道へ誘うわけだが、現世利益が現われなかった場合、それをもたらすべき価値合理的行為の不徹底さへの指摘が予想され、真の意味での現世利益を求めるための価値合理的行為が再度追求される形式をもたらすからである⁴²⁾。従って、現世利益を拒否するのではなく、より多くの現世利益、より高次の現世利益を求める形式を取っているのである。これは価値合理性を追求する過程で目的合理性をシフト（転回）させるという、現世利益の価値合理性への合理化形式であるといえよう⁴³⁾。

また、余徳としての現世利益も、神仏の加護によってもたらされるため、非日常的力が作用する領域であるといえる。この意味でいえば、仏教教説によって宗教的に合理化された現世利益は、神強制の領域で作用するものともいえる。

3-4 宗教的行為としての自利利他行為

価値合理的宗教行為を行う前提に、目的合理的行為の否定がみられ、結果として、否定した以上の現世利益が得られるという現世利益の宗教的合理化過程を検討した。では、価値合理的行為にはいかなる行為があげられるのであろうか。仏教教理に引き付けていえば、それは菩薩行としてとらえられる。教説を信じ流布する営為は、仏の側に立ってなす行為、つまり菩薩行と形容出来る。ここではそれを利他的行為ととらえておく。現世利益を求める自利的行為を利他的行為へと接合することで、一種の価値合理性をもたらす。しかし、この過程は決して現世利益を否定しているわけではない。現世的価値を拒否する世俗内禁欲行為とは異なる形式で、価値合理的行為への接合を試みているのである。

ここで、近代日本において最も現世利益を説き、同時に価値合理的行為を強調した法華系の新宗教教団（本門佛立宗、創価学会）の教説をみてみよう。両教団は現世利益の宗教的合理化を最も明瞭な形で示しているからである。

「一般人は人目を気にして、見えない処では気をゆるすが、信者はかげひなたない務め方、それは仏祖の冥の照覧を信ずればこそ出来ることで、その心構えが、法のためにお役に立つ御奉公の基盤です。ですから、入信を進める場合でも先

方が御法のために行動できるように育成しようと努力する、それには信ずる心を起こさせねばなりません。信心を起さす方法中どれが最も効果があり、わからせるのによろしいか、それは現証利益を感得させるにありとして、その線で信心をすすめます。そして多少でも信心を起こして、こちらのいう論理がわかる人には更に信心増進をすすめる。いろいろの御奉公に気張り、更に信心堅固な信者に仕上げる御奉公をする。それみな御法のため、弘通のために役立つ御奉公で、この御奉公精神を鍛錬するのが菩提心を形成する道なのである。」⁴⁴⁾

「…お金をください、商売を繁盛させてください、難病を直してください等と、まるで御本尊様がそうしなくては悪いような、あたかも御本尊様に貸しでもあるように、また御本尊様にその義務があつて、われわれに権利があるように考えては、あいすまぬではないか。しかし、もちろん御本尊様は廣大無比の慈悲と、たとえようのない功德とをお持ちではあるけれども、われらとしては、御本尊様のご用をたすとは、すなわち折伏であつて、折伏をする者ほど、御本尊様が愛されるのは当然である。」⁴⁵⁾

前者（本門佛立宗）では「御奉公・弘通」、後者（創価学会）では「折伏」という用語が用いられているが、これは価値合理的行為といえる。自利・利他の区分でいえば利他的行為に位置付けられる。しかし、両者とも利他的行為を強調しながらも、利他的行為の結果として、当初否定した現世利益を約束している。これは両教団が依経とする法華経からの影響の結果でもあるが、目的合理的行為を「含み得る関係」として、価値合理的行為が存立している構造といえる。自利的行為への要求が利他的行為に接合され、利他的行為が結果としての自利的行為を保証し、高められた自利的行為の要求が再度利他的行為を推し進めるという再帰的な形式が観察される。この再帰的な形式において、自利的行為と利他的行為は相即のかつ相乗的な関係となっている。

さて、このような形式でもたらされた現世利益の根底には、やはり基層文化の影響を考慮しなければならない。縁起と空の教説を根本とする仏教は、日本

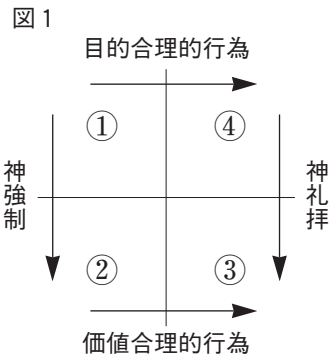
社会において霊体や病気をはじめ、あらゆる対象や状況を変化させる力能を持つ呪力に転換されたが⁴⁶⁾、余徳としての現世利益も呪力の影響としてもたらされるものである（病気治しはその典型である）。「神仏と感応する」との表現はそれを表している⁴⁷⁾。従って、広義の現世利益は、基層文化に関連を持った形で神仏の加護を求める行為として、また、狭義の現世利益は、仏教教理による宗教的合理化が上記のようになされたものとしてとらえることが出来るだろう。

4 宗教的行為の重層関係

本章では、第2、3章で検討した課題を図式化することで、その重層的な関係性を示したい。

4-1 現世利益とその合理化における重層性

図1は、目的合理的行為と価値合理的行為の関係の軸と、神強制と神礼拝（非日常的力への対処の体系化の差）の軸をクロスさせ、四つの象限に分けたものである。①象限は、非日常的力の体系化の程度が低いと同時に、その力を目的合理的に利用するため、呪術的行為の領域になる。①→④は、非日常的力の操作が、呪術師の媒介を経て操作可能性を増し体系化さ



れる領域への移行を示す。つまり神強制から神礼拝への移行である。しかし④象限では、非日常的力の操作の全てを拒否しているわけではない。2-3で検討したように、祈願の形式が整っているにも関わらず、その内実は呪文の形式に近い場合である。従って、非日常的力の操作が拒否される④→③の移行を指摘しなければならない。③は、救済方法として、神の道具であるという意識に裏付けされた積極的倫理的行為がみられる領域である。救済（恩寵状態を保持する）されるためには、自然的衝動に基づく功利主義的な現世を拒否して、行為を計画

的意志の上に遂行し、不断の自己審査のもとに置くことが求められる。それは積極的倫理的行為として現われ、禁欲行為として現象する。これは、ある価値に基づいて行為をなす価値合理性を持った領域への移行であると考えられる。M.ヴェーバーは、目的合理的行為の範疇に呪術を価値合理的行為の範疇に宗教を入れた。また同時に呪術からの解放を西洋近代化の起点を考えた。M.ヴェーバーの試みは①→④→③の移行に沿った流れで論じられているといえよう。

一方で、価値合理的行為への移行は、目的性を排さない形式で行われる場合がありうる。第3章で検討した日本社会における現世利益の宗教的合理化はこれを示している。①→②の移行は、現世利益を拒否せず、余徳としての現世利益が結果として得られる形式で、現世利益を含め得る価値合理的行為（利他的行為）を推進するあり方である。②を神強制の領域に含んでいるのは、余徳として得られる現世利益が、非日常的力の作用によってもたらされる形式を排除していないからである。換言すれば、②で行われる行為は、一見、価値合理的行為にみえるようでありながら、内実は目的合理的行為でありうる可能性が常に残されている場合がある。また、その逆の可能性（利他的行為を遂行するために必要な現世利益を求める自利的行為）も含んでいる。この様相は、現世利益の宗教的合理化を考察しなければ把握できない領域であると考えられる。②→③は、非日常的力によって余徳としての現世利益が生じない領域への移行である。これは余徳としての現世利益が内心倫理化され、自利即利他の形式から利他的行為のみが価値合理的行為として現われる場合である。しかし、余徳としての現世利益に言及する仏教教理において、この形式への移行は極めて困難であろう。①→②→③は、日本社会にみられる現世利益の宗教的合理化を示す移行回路として考えることが出来るであろう⁴⁸⁾。

4-2 重層関係としての宗教的行為

日本社会の現世利益を考察する諸論考では、アニミズム（靈魂崇拜）やアニマティズム（呪力崇拜）が基層文化として潜伏し、非日常的力を操作出来るという神仏に対する積極性が論じられてきた。その結果として、呪術と宗教を分離す

ることへの違和感が常に残る形になっていた。そのため「呪術—宗教」のように連字符で両者を繋ぐ述語も用意された。

本稿では、行為理論から、呪術的行為と宗教的行為を分析的に区別する思考を受けながら、同時に呪術と宗教を非日常的力への態度の差異としてとらえ、広義の宗教的行為の移行関係を現世利益の合理化を通して示した。M.ヴェーバーが描く価値合理的行為としての宗教的行為（狭義の宗教的行為）は、現世の功利主義的な目的合理性を拒否する形でもたらされる。別言すれば、基層文化としての呪術—宗教性を排除する形式でもたらされる宗教的行為の質である。一方、日本社会における宗教的行為は、基層文化としての呪術—宗教性を拒否せず、含み得ながら転回する形式がみられる。

いずれも、基層文化としての呪術—宗教性に関連して、価値的な合理化がなされる意味で、重層的な宗教的行為の二つのあり方であると指摘することが可能であるだろう。

5 おわりに

本稿では、日本社会における現世利益の宗教的合理化を、M.ヴェーバーの考える「呪術からの解放」として形容される合理化過程との対比で考察してきた。4-2では基層文化を基底とし、そこから宗教的行為がどのように合理化されているのかを示した。目的合理的行為として把握される現世利益も、価値的に合理化される可能性があり、その合理化過程で、目的合理的行為を拒否していないことを示した。図1で示した四つの象限間の移行を見ることでそれは明示されたが、各象限間の移行は、宗教的行為の重層性を示しているといえよう。現世利益の宗教的合理化の把握は、目的合理的でありかつ価値合理的である相を有するからである。本稿は、行為理論の枠組の中で、現世利益を求める行為を検討したが、その結果、目的合理的行為として把握される現世利益も、価値合理的行為であり得ることが指摘できたと思われる。

なお、M.ヴェーバーとの対比を用いる以上、日本社会における現世利益の宗教的合理化が近代化に果たす役割の分析へと考察が向かわなければならないが、

これは本稿の課題を超えるものであり、今後の課題とするべき点である。本稿では、少なくとも、行為理論の観点から、現世利益における宗教的合理化のあり方を示し、宗教的行為が、重層的に存立しているとの観点を提示したことに留めたい。

注

- 1) 既に『日本宗教の現世利益』(1970)において、時代別、宗派別に、また教団宗教、民俗宗教の違いに応じて現世利益が検討され、利益へ向かう行為や儀礼の特質と、利益のとらえ方(涅槃の状況なのか、おかげ意識の現われなのか)についての研究がなされている。
- 2) 現世利益の宗教的合理化を検討する場合、合理化の概念の違いによって議論の水準が異なる。合理化の規定は多様であるが、本稿では、どのような合理化であるのかを明示するため、価値合理性や実践的合理性等、そのつど明示するようにしている。
- 3) 藤井正雄(1991)を参照。
- 4) 宮家準(1972:25)は、直接的かつ顕在的な利益を「後世利益はつまるところ現世の生活を行き抜くための生活の智慧」であるとしている。間接的潜在的であるということは、今この地点での利益が先延ばされている状態であり、いつかは分からないがいずれ利益が現われるとの思考である。この意味で、あくまでも基本は現世での利益であり、その先延ばしとしての後世(此岸)に利益を受ける考え方といえよう。従って、現世と後世は連続性を持っており、現世で受けるべき利益を後世で受けることが出来るものといえる。ただし、宮家が日本人の宗教生活を念頭において抽出した考えであることに注意しておかなければならない。
- 5) 呪術/宗教/科学の差異を、三つの思考が発生する根拠を通して論じたものとして、藤原(2002)があげられる。
- 6) ここで用いる「制度」とは行為理論における制度である。以下、本稿で用いる制度は制度理論のものとして使用する。
- 7) M.ヴェーバー(1976:2)より引用。
- 8) M.ヴェーバー(1972a:23)より引用。
- 9) M.ヴェーバー(1968:14)より引用。なお、呪術を目的合理的行為として規定しているのは『理解社会学のカテゴリー』(1968=1913)においてである。その後の『経済と社会』(1972b=1922)では呪術を目的合理的行為として積極的に規定する部分は見られない。呪術が主題化されるのは、宗教との共通点や相違点を述べる際である。
- 10) M.ヴェーバー(1976:3)より引用。
- 11) M.ヴェーバー(1972b:39)より引用。

- 12) M.ヴェーバー (1972b:40) より引用。
- 13) M.ヴェーバー (1972b:40) より引用。
- 14) M.ヴェーバー (1972b:39) より引用。
- 15) 目的合理性と整合合理性の接合の問題や、それと価値合理性がどのように関わっているのかに関しては、M.ヴェーバー研究において論争がなされ、『カテゴリー』と『根本概念』では目的合理性の把握が異なっているのではないかとの見解も生まれた。本稿はその論争の当否を問うものではないが、筆者は目的合理的行為の把握に関して『カテゴリー』と『根本概念』では根本的な分裂はみられないという見解を持っている。この論争については池田 (1975) に詳しい。
- 16) M.ヴェーバー (1968:22) より引用。
- 17) M.ヴェーバー (1968:33) より引用。
- 18) M.ヴェーバー (1968:27) より引用。
- 19) M.ヴェーバー (1972b:20) より引用。
- 20) M.ヴェーバー (1972b:20) より引用。
- 21) この問題は原理的には呪術にだけ限られるものではないであろう。例えば経済的行為においても、非整合合理的なものもありうると考えられる。ただ、呪術の方に非整合合理性が現われやすいと考えることも可能であるだろう。
- 22) M.ヴェーバー (1976:35) より引用。
- 23) M.ヴェーバー (1976:38) より引用。
- 24) M.ヴェーバー (1976:36) より引用。
- 25) 神礼拝の状態における神強制の混在は「呪術からの解放」とは次元の異なるものと考えられる。「呪術からの解放」は、積極的に呪術的行為を拒否する倫理的態度が生じてからである。
- 26) 当然、行為類型は理念的にとらえるものであって、現実の複雑な諸相に対して発見的価値を持つ程度の意味しか持たない。
- 27) 神秘主義における救済財は、行為による確証に求められるのではなく、特定の意識状態の所有にあり、価値的に合理的なのではない。また、現世の日常的目的合理的行為を取らないという意味において、行為理論的には目的合理的行為と価値合理的行為を共に否定している行為であるといえる。ただし、内面的外面的に行為を極小化する点で、目的合理的に世俗を拒否しているとはいえる。
- 28) モース (Mauss,M.1973) は呪術の基底にマナの観念があるとし、その根源を「社会の集団性」に求めた。マレット (Marett,R.R.) はマナを畏怖の感情を伴う神秘性を持ったものとしてとらえたが、モースはマナの起源を「客体化された社会感情(つまり集合力)」に求めたのである。この意味でモースは社会学的である。また、デュルケームは呪術-宗教の本質に「聖性」に求めたが、モースと同じようにその根拠を社会の集合力に求めている。モースは個人精神の解明に向かいながら、集合精神を解明する側面に行き着き、他方で、デュルケーム (Durkheim,E.1982) は、

- 集合精神の解明から個人精神におけるその根本的影響力を考察した。このように双方の視座の異なりを指摘するところが出来ると思われる。本稿では「非日常的な力」を社会と共に発生する現象であるにとらえ（モース、デュルケーム的視座）、社会学的にアプリアリな存在としての非日常的な力をとらえている（宗教学的にアプリアリな存在であるヌーメン的なものとは区別している）。なお、モースとデュルケームのアプローチの差異については、望月（1975）が主題化して論じている。
- 29) 島蘭進（1982）、対馬路人（1998）を参照。
 - 30) 西山茂（2000:144）より引用。
 - 31) 藤井正雄（1972:233）より引用。
 - 32) 佐々木宏幹（2003:13）より引用。なお、佐々木が述べる「ほとけ」とは、仏陀観がアニミズムの観念と習合して構築された現世利益的な「ほとけ」であり、佐々木の独自の用語である。
 - 33) 宮本袈婆雄（2003:37）より引用。
 - 34) 民俗宗教を超自然的存在が想定されている場合として限定的にとらえ、俗信と分けることも可能であるが、俗信概念の基本は経験律からもたらされた民間の知識として考えた場合、前者は俗信に包摂される。両者の差異は、何に向かって信じるのかといった、信じる対象の体系化の程度として把握されると思われる。なお、「迷信」とは、俗信に包摂されるが、社会的に負の価値をもたらすものと当該社会に把握されているものとして、限定的概念として考えられるだろう。
 - 35) 宮本袈婆雄（2003:40-66）を参照。
 - 36) 宮家準（1972:36）より引用。
 - 37) M.ヴェーパーは現世拒否の代表例として、世俗内的禁欲行為をあげ、そこに現世（世俗）を意識的継続的に拒否する背景をみて、その行為における緊張関係を論じた。現世拒否の現われとしては、世俗拒否（逃避）的神秘主義や世俗外的禁欲行為もあげられるが、現世拒否が進んだ結果としての現世の変革（積極的倫理的行為に集中する）へ繋がる現世拒否の代表例として、世俗内禁欲行為が考えられる。そしてそれは、現世拒否の結果として新しい現世肯定の思想を生み出したのである。日本社会において、M.ヴェーパー的な意味での現世拒否、つまり現世を罪深き場所として拒否し、その地点から救済を求める行為が発生していたとは考えにくい。さらに、自己神化を得ようとする神秘主義も、密教儀礼等で結果としてもたらされる場合もあるが、目的合理的行為である現世利益を拒否してまでそれを追求する思想は、一部にはあるにせよ、日本社会において一般的特性を持ち得ていたとは考えにくい。従って、本稿では、現世利益的の合理化を検討する問題設定上、日本における神秘主義の共同体的行為における意味は意図的に問わないようにしている。
 - 38) 佐々木宏幹（2003）を参照。
 - 39) 藤井正雄（1972:195-212）が護国三部経の論理構成を詳しく説明している。
 - 40) このケースは法華経を専持した日蓮の教説によく現われている。

(110)

- 41) 『現世利益和讃』については、親鸞在世の時代状況を通して考察したものとして嬰木義彦（1970）、また、現代の信者に対して現世利益をいかにとらえるのかについて教説したものとして河崎顯了（1942）がある。両者とも、現世利益は余徳として与えられるものだと現世利益を否定はしていない。
- 42) ここには、現世利益が内心倫理化してとらえられ、物的な現世利益よりも目に見えない余徳としての現世利益を強調する立場があり得よう。
- 43) M.ヴェーバーは、世俗拒否的禁欲および世俗内禁欲に対して、もともと拒否していた富を自ら作り出してしまうといった、禁欲のパラドックスを指摘したが、ここでは、現世利益を求めて止まない現世利益のパラドックスを指摘することが出来よう。
- 44) 田中日晨（1975:101-102）より引用。
- 45) 戸田城聖（1960:90）より引用。
- 46) 佐々木宏幹（1987:122）を参照。
- 47) 佐々木宏幹（1987）の引用は、本門佛立宗の病氣治しを念頭に置いたものである。
- 48) なお、神秘主義は行為自体を極小化する方向に向かうので、行為分析から展開したこの図には馴染まない傾向があるだろう。

参考文献

- デュルケーム, E. 1982 (1912) 『宗教生活の原初形態』上・下、古野清人訳、岩波文庫。
- 藤井正雄1972 「現世利益」田丸徳善・村岡空・宮田登編『儀礼の構造』佼成出版社。
- 藤井正雄1991 「現世利益」山折哲雄監修『世界宗教大事典』平凡社。
- 藤原聖子 2002 「「呪術」と「合理性」再考」『思想』934。
- 池田昭1975 『ウェーバー宗教社会学の世界』勁草書房。
- 河崎顯了1942 『親鸞聖人の現世利益観』白馬書房。
- 宮家準1972 「日本人の宗教生活と現世利益」『日本仏教』34。
- 宮本袈裟雄2003 『庶民信仰と現世利益』吉川弘文館。
- 望月哲也1975 「呪術と宗教における象徴の社会的基礎」『宗教社会学とその周辺』日新出版。
- モース, M. 1973 (1902-1903) 『社会学と人類学。』有地他訳、弘文堂。
- 日本仏教研究会編1970 『日本宗教の現世利益』大蔵出版。
- 西山茂2000 「家郷解体後の宗教世界の変貌」宮島嵩編『講座社会学7 文化』東京大学出版
- 嬰木義彦1970 「現世利益和讃の背景」『龍谷大学論集』392。
- 佐々木宏幹1987 「長松日扇－その思想と行動－」佐々木宏幹編『現代のこころ・本門佛立宗』旺文社。
- 佐々木宏幹2003 『<ほとけ>と力』吉川弘文館。
- 高蘭進1982 「カリスマの変容と至高者神話」中牧弘充編『神々の相克』新泉社。
- 田中日晨1975 『仏立信人像』乗泉寺教務部。

戸田城聖1960『戸田城聖先生 卷頭言集』創価学会。

対馬路人1998「日本における伝統宗教と新宗教」日本仏教研究会編『仏教と出会った日本』法蔵館。

ウェーバー ,M. 1968 (1913)『理解社会学のカテゴリー』林道義訳、岩波文庫。

ウェーバー ,M. 1972a (1915)『宗教社会学論選』大塚久雄・生松敬三訳、みすず書房。

ウェーバー ,M. 1972b (1922)『社会学の根本概念』清水幾太郎訳、岩波文庫。

ウェーバー ,M. 1976 (1922)『経済と社会 宗教社会学』武藤他訳、創文社。

(おおにし かつあき・研究員)

The Multi-Layered Relation of Religious Acts: On “Benefits in the Present Existence” and Its Religious Rationalization

Katsuaki Ohnishi

The aim of this paper is to clarify the multi-layered relation of religious acts.

In the sociology of Max Weber, magic and religion are categorized separately, and it is assumed that religion is magic overcome. However, when observing the concept of “benefits in the present existence” of Japan, it can be noted that magic and religion are often undistinguished in the framework of the popular belief system, and religion is rationalized in a rather unique way. In a word, religion is rationalized without refusing the magic.

In this paper, focus is placed on the most fundamental aspects of Japanese culture, and the characteristics of the “benefits in the present existence” are clarified. Afterwards, the act of the “benefits in the present existence” is viewed from the standpoint of the theory of action.

As a result, the following two points become apparent:

- 1) It is possible to rationalize the “benefits in the present existence” without denying the enchanting aspects of it.
- 2) Such religious rationalization can often be observed within practitioners of new religions in Japan.