駒澤地理　No.40　pp.105～120，2004
Komazawa Geography

# 信仰圏研究の地理学的課題
## ― 松井圭介著『日本の宗教空間』を評して ―

小　田　匡　保

## Ⅰ．はじめに

2003年は，宗教地理学の研究書が２冊刊行された。１つは岩鼻通明著『出羽三山信仰の圏構造』[1]であり，もう１つが本稿で取り扱う松井圭介著『日本の宗教空間』[2]である。いずれも宗教地理学，ことに信仰圏研究にとって非常に重要な著作であり，後学の者が必ず披見しなければならない書である。本稿では，このうち松井圭介著『日本の宗教空間』に対する評者の感想を述べ，もって信仰圏研究や宗教地理学研究についての評者の見解を提示したい。

『日本の宗教空間』は，「はしがき」冒頭の一文によれば，「現代日本における宗教の様態を空間的な側面から解明することを目的としている」（ｉ頁）という。抽象的な表現で分かりにくいが，実際は２つの神社の信仰圏研究が中心であり，それに宗教地理学の研究史とその他の研究が前後に付加されたものである。章立てで言えば，全部で４部11章のうち，第２部と第３部が信仰圏研究であり，第１部が研究史，第４部がその他の研究に該当する。以下，本書の順序に従って内容を要約・紹介し，評者のコメントを付していきたい。

## Ⅱ．宗教地理学研究史

第１部「日本における宗教地理学の展開」は，宗教地理学の研究史の整理であり，２つの章からなっている。

第１章「宗教地理学の動向と課題」は，1993年に雑誌『人文地理』に初出の論文であり，1993年までの日本における宗教地理学の研究成果をまとめたものである。第１節ではまず，宗教地理学の課題に関する議論（評者なりに言い換えれば「本質論」）を，地理学の側からの主張と宗教学の側からの主張の２つに分けて概観している。地理学の側からの議論は，宗教と環境（自然・社会の両環境を含む）との関わり方から，①「環境から宗教へ」(環境決定論)，②「宗教から環境へ」(文化景観研究)，③宗教と環境の相互関係，の３つの視点に分類して整理し，②が主流であると述べる。宗教学の側からは，宗教地理学が宗教現象と自然環境との関係を探る学問であると位置づけられていることを指摘する。そして，宗教地理学は「宗教現象と広義の環境との関わりを考察する学問」（９頁）と仮設的に定義している。第２節では，日本における従来の宗教地理学研究を，①風土・自然環境と宗教，②都市・村落景観と宗教，③巡

礼，④宗教の分布・伝播と空間構造，という４つのテーマに分類し，それぞれのテーマごとに研究動向を整理している。①では，宗教と風土・環境との関係を問う地理学の鈴木，宗教学の薗田，民俗学の野本らの研究が詳しく紹介されている。②では，宗教を核とする都市・村落(門前町・山岳信仰集落など）の研究や移住集落における宗教の機能の研究などを挙げ，聖地の宗教景観像の分析もここに含めている。③は，田中・小野寺・岩鼻らの巡礼・参詣ルート研究を中心に紹介する。④は，宗教の分布・伝播に関する研究について，地理学の当麻ら以外に，宗教社会学の業績紹介にスペースをさいている。そして後半では，宗教分布内部の空間構造を解明する信仰圏研究の成果について述べられている。第３節の小括では，今後の研究方向として，人文主義地理学的手法の導入と，信仰圏研究を代表とする宗教の空間構造の解明を挙げる。

第２章「宗教地理学の現在」は，第１章初出の1993年以降約10年間の研究成果を整理したものである。第１章と同様，①宗教の分布・伝播と空間構造，②都市・村落景観と社会集団，③風土・自然環境，④巡礼・観光・聖地，という４つのテーマに分類している。そして，①では，信仰がどのように地域に受容されていったのかを明らかにする研究，②では，宗教が地域集団・文化景観にどのような影響を与えているかの研究，③では，自然環境が宗教にどのような影響を与えているかの研究，④では，観光との関わりを扱う研究，を近年の研究動向とする。最後に今後の課題として，宗教の実態解明，現代の宗教状況，日本の宗教的特性，を挙げる。

第１部は，日本の宗教地理学の動向を要領よくまとめたもので，後学の者にとっては非常に有用な文献である。第１章の初出論文に対しては，拙論[3)]で多少のコメントを記したことがあるので，重複しないよう，本稿では全体的な事柄を１点述べておきたい。それは，宗教地理学の本質を環境論的にとらえすぎではないかということである。上述のように，著者は，宗教地理学を「宗教現象と広義の環境との関わりを考察する学問」と仮設的に定義している。しかし，その後に挙げられる実際の研究は，この定義に収まるものではない。明確にこの定義を満たすのは，第１章の①と第２章の③だけである。確かに，第１章第１節で詳しく紹介されているように，従来の本質論が，宗教地理学を宗教と環境との関わりを考察する学問であると位置づける傾向にあったことは事実である。しかし，地理学の視点には，環境論だけではなく，空間論(立地論)・景観論・地域論的な見方もある。宗教現象を空間論（立地論)・景観論・地域論的に扱えば，それも宗教地理学になるはずである。９頁の仮設的定義と矛盾するようであるが，著者が34頁で，「宗教地理学とは（中略）広義の宗教現象の分布や伝播，空間的な特性，景観などを分析・解釈する研究である」と述べているのは，この点に触れるものであろう。ここから浮かび上がってくる課題は，宗教地理学の本質を，従来の本質論の二番煎じにとどめることなく，あらためて根本的に考え直さなければならないということである。困難な仕事ではあるが，それは同じく宗教現象を地理学の側から研究する評者自身にも突きつけられた課題である。

## Ⅲ．笠間稲荷信仰圏

第２部「笠間稲荷信仰圏の空間構造」は，信仰圏の事例として笠間稲荷信仰を取り上げたもので，２つの章からなる。

第３章「信仰者の分布パターンからみた笠間稲荷信仰圏の特性」は，1995年に『地理学評論』に掲載された論文に基づく。茨城県笠間市にある笠間稲荷神社を研究対象に，その信仰者の分布から信仰圏を画定し，さらにその地域区分を行なっている。著者は，信仰圏を把握するための指標として，①昇殿祈願者の分布，②産物献納者の分布，③分霊勧請者の分布，の３つを選択する。①昇殿祈願者は，個人参拝者（篤信崇敬者）と笠間稲荷講社に分けて（講社はさらに同行仲間型と同職仲間型の別でも）分布が考察される。それぞれの信仰者数（講社数）や市区町村別の比率などを丹念に地図化して検討した結果，笠間稲荷信仰圏を，神社からの距離によって，第１次～第３次信仰圏に区分している。すなわち，第１次信仰圏は，産物献納者が密に分布していること，同職仲間型の講社が卓越していることに特徴がある。第２次信仰圏は，昇殿祈願者，分霊勧請者の分布が密であり，講社は同行仲間型が卓越する。第３次信仰圏では，昇殿祈願者と分霊勧請者が低密度で分布しているという。最後に，第２次信仰圏に信仰者の分布の核のあるドーナツ型の信仰圏になっていること，西部から東南部への分布が密でありセクター性が強いこと，第２次信仰圏では参拝行動がレクリエーション機能も果たしていることを指摘する。

従来の信仰圏研究では，山岳信仰を対象として，信仰が盛んであった過去の信仰の広がりを検討する傾向があり，満足のいく資料を収集するのが大変であった。それに対して現在の信仰圏を研究しようとするならば，信仰者を把握する宗教団体の配慮を得られさえすれば，はるかに良質なデータを入手することができる。著者は，笠間稲荷神社社務所内部の資料を筆写させてもらうことによって，数種類の信仰者の分布状況を詳細に明らかにすることに成功している。しかも，得られたデータの総数が数百から数千になるため[4)]，市区町村別の数量的分析が可能になっている。このような分析は著者以前の信仰圏研究には見られなかったものであり，我々の目をひく（これは，第５章の金村信仰研究の場合にも当てはまる）。

しかし，市区町村別の絶対数の他に，市区町村別の比率を求めるには，データ数が少なすぎるのではないかという疑問も生じる。たとえば，図11では，１万世帯あたりの分霊勧請世帯数を市区町村別に図化しているが，１万世帯あたり１～４世帯，５～９世帯などと0.1%程度のレベルで階級区分することがどれだけ統計学的に有意なのであろうか。しかも実際のところ，この分析結果が結論には反映されておらず，本章中では意味のない図と文章になっている。同じことは，各市区町村人口に占める笠間稲荷講員の割合を表した図６にも言える。市区町村別の統計データが得られれば，何はともあれともかく地図は書けるわけだが，本当に意味のある

地図にしぼって提示しなければ，かえって読者を困惑させてしまう。

信仰者の統計データの活用という点から付言すれば，そもそも当初から，既往の同心円的信仰圏モデルを援用しようという意図があるのだから，市区町村を笠間稲荷からの距離によって分類して，距離別にデータを集計した頻度グラフを作成してもよかったのではないだろうか。地図とは別の分析も行なえば，結論となる表２が説得力を増したであろう（あるいは，ひょっとすると，反する結果が出てくるかもしれない)。

次に，信仰圏の区分に関して，疑問を呈しておきたい。著者は，笠間稲荷神社から50km以内を第１次信仰圏，50～150km圏を第２次信仰圏，150～800km圏を第３次信仰圏とする。しかし，著者の示した市区町村別地図はすべて半径およそ150kmの範囲（関東地方１都６県と福島県南部の一部）しかなく，150kmを境にして信仰者の分布がどのように異なっているのかを読み取ることができない。図３と図９では，挿入図として日本全体の都道府県別分布図も示されているが，肝心の関東地方の都県別データが記入されていないため，周辺の県との比較のしようがない。これでは，第２次信仰圏と第３次信仰圏が神社からの距離150kmで区切られることを立証できていないことになる。

評者が本書中の地図を検討するに，むしろ神社からの距離100kmないし120kmあたりを境にして，分布状況が異なっているように感じられる。図３，図４，図９，図10では，100～120kmから外の範域で篤信崇敬者，笠間稲荷講社，分霊勧請者の分布が疎になっており，著者も分霊勧請者について，50km以内，50～100km，100～200kmで分布のしかたが違うことを述べている（64～65頁)。50km以内を第１次信仰圏とすることは，産物献納者の多さ，昇殿祈願者と分霊勧請者の少なさから妥当であると言えるが，第２次信仰圏は50～100km（あるいは120km）と設定することも可能なのではなかろうか。

もう１点，「同行仲間型」という講社類型についてコメントしておきたい。著者は，笠間稲荷講社を，成立母体の差異から，「同行仲間型」と「同職仲間型」の２つに分類している。「同行仲間型」は「笠間稲荷参拝を目的として組織された集団を単位として講が組織されている型」(53頁）であり，「同職仲間型」は「同一の職場もしくは同職の組合から組織される講」で「笠間稲荷参拝以外の目的で結成された既存の集団組織を単位として，講が成立している」(53頁)と規定している。後者の類型が存在するであろうことは十分に予想されるが，前者の「同行仲間型」の説明は定義のように見えて実は何も定義していないと評者は考える。「笠間稲荷参拝を目的として組織された集団」とはすなわち笠間稲荷講社であり，それを単位として講が組織されるという表現は日本語としておかしい。そもそも後者の「同職仲間型」の講にしても，「笠間稲荷参拝を目的として組織された集団」である点では，まったく同じである。「同職仲間型」が「笠間稲荷参拝以外の目的で結成された既存の集団組織を単位」としているならば，それに対立するタイプは，そういう「既存の集団組織を単位」としていない講である。言い換えれば，「同職仲間型」は成立母体が既存の集団組織であるのに対して，著者の言う「同行仲間

型」は成立母体がないということであろう。

しかし，笠間稲荷講社は，それほど単純に「同行仲間型」と「同職仲間型」に分けられるものであろうか。著者の「同職仲間型」の定義によれば，「笠間稲荷参拝以外の目的で結成された既存の集団組織」＝「同一の職場もしくは同職の組合」と想定しており，職業関係以外の「既存の集団組織」を単位として成立している講は，「同行仲間型」でも「同職仲間型」でもないことになる。一般に伝統的社会集団を結合原理で分類する際によく言われるのは地縁と血縁であり，現代では社縁もある。著者の言う「同職仲間型」は社縁あるいは「職縁」であり，地縁にあたるものについては，「町内会や坪など集落の生活組織を講の構成基盤とする講社は，その他の講として分析の対象外」(70頁）とされている。評者は，それらに加えて，既存の宗教集団を母体にして笠間稲荷講社が成立している場合もあるのではないかと考える。いわば「信仰縁」による結合である。第４章で報告される長野市内の笠間稲荷講社は，著者の分類によればすべて「同行仲間型」であるが（87頁)，そのうち笠間稲荷長野分社講の場合，笠間稲荷長野分社を祀る崇敬者集団として結成された講を母体として参拝集団が形成されていると解釈することもできる。また，長野参拝講は，木曽御岳行者の講元の指導下にかつて参拝が行なわれていたが，著者も述べるように，「宗教者個人の持つカリスマ的魅力が，講の成立基盤」(78頁）になっていた。宗教集団とまでは言えなくとも，宗教者を中心にした人のつながりが講の母体になっていたと考えられる。その他，「信仰縁」でなくても，日常生活の人間関係をもとに笠間稲荷参拝の講社がつくられることもあるだろう。著者の言う「同行仲間型」は，旅行社の観光ツアーのように，かりそめに笠間稲荷参拝だけのために人が集まる講社をイメージさせるが，そのような講社はそれほど多くないのではなかろうか。

「同行仲間型」という用語にも触れておきたい。「同行仲間」とは日常ではあまり使用しない言葉であるが，「同行」には，「一緒に連れ立って行くこと」以外に，「どうぎょう」と読めば，「連れ立って社寺に参詣すること」という意味もある[5]（ただし，索引中の語の順序によれば，著者は「同行」を「どうこう」と読んでいる)。辞書的意味はともかくとして，著者はおそらく，同じ信仰圏の研究者である岩鼻が出羽三山信仰の著作[6]の中で用いた「同行仲間型」という表現を利用したのであろう。しかし，岩鼻の言う「同行仲間型」の講とは「三山参詣をすませた行人のみで講が形成される」(岩鼻著書，121頁）もの，「出羽三山に参詣することによって講員の資格が得られる」(同，125頁）ものであり，そこで言われる講は参詣の講のことではなく，八日講のように村の中で行事の行なわれるものである[7]。つまり，岩鼻の「同行仲間型」の講と本書の「同行仲間型」の講とは，明らかに意味が異なっているのである[8]。評者はどちらの用法が適切かの判断はできかねるが，著者が両者の違いに気づいていないと思われることは問題である。というのは，金村信仰について論じた第５章で，各地の霊山・神社の信仰圏が比較されているが，その表（表７）の中で，「同行仲間型の講の成立」という表現が出羽三山・笠間稲荷・金村別雷の３箇所に出てきており，意味の区別をしていないからである。その他，

114頁と115頁の本文での用法を見ると，著者は，同行仲間型＝総参型と考えているふしがあるが，これも次元の違う概念を混同している。「同行仲間型」は，信仰圏を検討していくうえで重要なキーワードの１つであるだけに，概念規定は明確にすることを望みたい。

第４章「長野市における笠間稲荷信仰の地域的展開」は，笠間稲荷信仰圏の第３次信仰圏の中では例外的に信仰の盛んな長野市における信仰の状況を報告したものである。前半では，市内の４つの講社とそこから分離した市外の１つの講社の計５つの講社について，活動状況を記述している。後半では，１つの講社の発祥地であり講元が居住する長野市南石堂町の宗教組織(三峰講・戸隠講など）を概説している。

本章は，初出誌『地域調査報告』の誌名のとおり，まさに「調査報告」である。著者はこれを「地域における信仰の受容形態」(72頁）の検討と位置づけるが，「受容」の語の問題については後述する。また，「他の宗教組織との関係を明らかにすることが課題」(72頁）と述べており，これは後半の内容に対応すると思われるが，実際には笠間稲荷講と他の宗教組織との関わりについて記述した（と評者が感じる）箇所はない（図14は，笠間講員・戸隠講員の分布を重ねただけで，２つの講がどのような関係にあるかは分からない)。

## Ⅳ．金村別雷神社信仰圏

第３部「金村別雷神社信仰圏の空間構造」は，信仰圏のもう１つの事例として，茨城県つくば市にある金村別雷神社への信仰（金村信仰）を取り上げたものであり，第５章から第８章までの４つの章からなる。

第５章「金村別雷神社信仰の地域特性」では，金村別雷神社信仰圏の地域区分を行なっている。第１節で雷神信仰と金村別雷神社について概観した後，第２節で金村別雷神社の信仰形態を，共同祈願と個人祈願に分けて述べる。共同祈願に関しては，金村講の種類（太々講，祈年講，日月年参講，春秋団体講）と祈願内容（降雨祈願，雹虫除け，道切り）が，個人祈願に関しては祈願内容（家内安全・交通安全など）が説明される。第３節では金村講（1949年，1985年，1995年）と個人崇敬者（祈祷を受けた個人と産物献納者）の分布を地図化し，それをもとに，金村別雷神社の信仰圏を第１次信仰圏と第２次信仰圏に区分する。第１次信仰圏は長径50km，短径20kmの楕円状になり，春秋団体講と日月年参講が集積するという。また個人崇敬者の大部分が居住するという。第２次信仰圏は第１次信仰圏の南側に接する外縁部に位置し，太々講と祈年講が集積すると述べる。最後に第４節で，金村信仰圏を岩木山・笠間稲荷など他の信仰圏の特徴と比較する。

続く第６章「第１次信仰圏における信仰の地域的展開―つくば市豊里地区の事例―」では，第１次信仰圏の中から茨城県つくば市豊里地区を事例に選び，金村信仰をはじめとするさまざまな信仰の状況を明らかにしている。第１節は，戦前における集落単位の降雨祈願と個人単位

の兵士安全祈願などについて述べた後，現代の金村講の結成状況を概観し，金村講が集落の産土神の氏子組織や自治会組織と結合していること，世話人も氏子組織や自治会の責任者が兼務していることを指摘する。また，個人崇敬者は，金村別雷神社氏子地域のうち，神社が立地する大字上郷に多く，その他の氏子地域（３大字）や氏子地域外には少ないことを述べる。第２節と第３節では，よりミクロスケールに，氏子地域に含まれる木俣地区（大字）と氏子地域外の中東地区（大字酒丸の一部）を事例に取り上げ，それぞれ①宗教景観，②宗教組織，③宗教行事，④住民の参拝行動，の視点から調査している。①の「宗教景観」とは，用語の規定がないが，地区内における寺院・神社・小祠・石像などの「宗教施設の分布」(141頁，164頁）を主に指しているようである。②宗教組織は，木俣地区では産土社の赤祇神社の氏子組織と金村講（両者の構成世帯は同一)，中里地区では産土社の神明神社の氏子組織と金村講を含む３つの講組織（氏子組織と金村講の構成世帯はほぼ同じ）について記述される。③宗教行事では，両地区の年間宗教行事が詳しく述べられるが，金村講は直会がなく，講独自の行事も存在しないことを指摘する。④住民の参拝行動では，地区の宗教行事の世話人（産土社の氏子総代）を務める家の世帯主を住民の代表として取り上げ，社寺の参拝順序と参拝頻度を調べている。そして，それに基づき，諸社寺の信仰の上位・下位関係を明らかにしている。金村信仰は，いずれの地区でも，産土社に対する信仰の次位に位置するという。第４節では，金村宮司が豊里地区の多くの産土社の宮司を兼務していること，氏子地域・兼務社集落で神宮大麻などを配布することを通じて，金村宮司と豊里地区の集落とが結びついていることを述べる。

第７章「第２次信仰圏における信仰の地域的展開―埼玉県吉川市の事例―」(目次では「信仰の」が「金村信仰の」となっている）は，章題のとおり，金村信仰の第２次信仰圏の中から埼玉県吉川市を事例として，金村信仰などさまざまな信仰の状況を述べたものである。議論の進め方は第６章と基本的に同じである。第１節では，吉川地区における1950年以前の金村講の分布と個人崇敬者の祈願内容（取子＝宗教者や神仏に仮に親になってもらうこと)，現在の金村講と個人崇敬者の状況を概観している。豊里地区とは対照的に，講の世話人が世襲制の場合が多く，集落の自治会組織などとは独立していること，講独自の行事があることを指摘する。第２節では，吉川市大字下内川地区を事例に取り上げ，信仰の状況を①宗教景観，②宗教組織，③宗教行事，④住民の参拝行動，の点から述べている。②宗教組織には，産土社の大岩神社の氏子組織と７つの社寺参詣講があるという（金村講を含む)。③宗教行事では，年間の宗教行事が詳しく紹介され，④住民の参拝行動では，社寺参詣講の講元や世話人を務める４戸の世帯主を調査している。金村別雷神社へは個人的に参拝する例が見られないという。

第８章「金村信仰圏の地域的特性」は，第３部全体のまとめと結論に相当する。同じことが場所をかえて何度も述べられ辟易するが，第１次信仰圏では金村講が氏子組織や自治会組織と結合して自立した宗教組織になっていないのに対して，第２次信仰圏では独自の組織を形成していること，第１次信仰圏では在地の産土神や遠来の利益神に対する信仰とは異質の鎮守神と

して受容されているのに対して，第２次信仰圏では在地の産土神や鎮守神とは異なる遠来の利益神として受容されていることが強調される。また，第２次信仰圏では講の集団参拝行動が余暇活動を兼ねていることも挙げられるが，データ不足は否めない。最後に，金村別雷神社の事例を一般化して，崇敬祈願社が勧請されると，それに対する信仰が，産土社信仰を包摂する形で近隣地域（第１次信仰圏）に鎮守神として受容され，外縁地域（第２次信仰圏）では遠来の利益神として受容されるとまとめられる。換言すれば，信仰圏内部の地域分化は，鎮守神・利益神という信仰の受容形態の差異から説明されるのだという。なお，信仰圏研究史における本研究の位置づけが第３部の最後尾（193〜194頁）にあるが，この大部分は第３部または第２部の冒頭に移動すべきものだろう。

以上，長々と要約してきたが，第３部の要点は第８章に尽くされる。第３部は，信仰圏の地域区分にとどまることなく（これは第２部の段階である），信仰圏内のそれぞれの地域で，信仰がどのように行なわれているかを明らかにしようとした意欲に富む研究である。かつて岩鼻は，霊山を中心とする同心円的信仰圏とは別に，村落を中心として霊山に対する同心円的な空間認識が存在することを示唆したが[9]，第３部はそれを雷神信仰において具体的に解明しようとしたものと評価できる。

コメントの第１点として，「受容」という語の使い方に触れたい。著者は，第４章でも笠間稲荷信仰の「受容」という言葉を使っていたが，第３部でも金村信仰の「受容」という表現をたびたび用いている。たとえば，第６章第２節と第３節，第７章第２節は，どれも「……地区における金村信仰の受容形態」というタイトルである。しかし，「受容」という題目のもとに書かれる内容には違和感がある。評者のイメージする「受容」とは，著者が第１部で紹介している既往の研究のような受容過程や受容の有無とその要因，あるいは本来の形とどのように違って受容されたか（変容したか）ということである。これに対して著者は，「……地区における金村信仰の受容形態」という節の中で，ある地域の宗教景観，宗教組織，宗教行事，参拝行動を網羅的に記述しているばかりで，信仰モノグラフとでも言うべき内容である。もちろんそこから，産土社や他社寺への信仰と金村信仰とは受容形態が違うとか，第１次信仰圏と第２次信仰圏とでは金村信仰の受容形態が違うという結論が出てくるわけだが，これらの「受容形態」の語は，単に「形態」でも通用する。あるいは「信仰形態」でもいいだろう。要するに，著者の言う「受容」にはあまり積極的意味がないということを感じる。

次に，第３章の笠間稲荷信仰研究の場合もそうだが，集落あるいは講を単位とする信仰と個人としての崇敬の両方を常に意識して，資料収集と分析を行なっていることには感心させられる。参詣を伴う民俗信仰では，とかく講集団に目が行きがちであるが，個人崇敬者にも充分な目配りがされている。ただし，「個人崇敬者」と「個人祈願者」の用語の使い方が混乱しているのは残念である。第５章第２節の「個人祈願者」(102頁）は，「金村別雷神社の拝殿に昇殿し，神主よりご祈祷を受けた祈祷者を指す」(117頁の注）と定義されているが，同じ章の次の

節では，同じ「金村別雷神社で祈祷を受けた人」(110頁）のことを「個人崇敬者」と表現すると述べられている。しかし，その「個人崇敬者」の分布を示した図21のタイトルには「個人祈願者」とあり，本文中でも「以下個人崇敬者と表現する」(110頁）と記しながら，「個人祈願者」という用語が「個人崇敬者」と同義で何度も使われている。111頁には「個人祈願者のうち産物献納者」という表現もあるが，この場合の「個人祈願者」は祈祷を受けた人ではないだろう。このように，「個人崇敬者」あるいは「個人祈願者」というキーワードを自身で定義してあるにもかかわらず，著者みずからが混乱した使い方をしているのは問題である。

３番目に，第６章と第７章にある住民の参拝行動の分析は，宗教地理学分野では従来この種の研究がなく，大変興味深く感じた部分である。社寺の参拝頻度・参拝順序から，住民の認識レベルにおける社寺の序列（著者は「序列」という言葉は使っていないが）を導き出すという研究方法は，正直なところ驚きであった。ただし，方法論的な疑問を呈すれば，たった１人の被調査者で１地区の議論をしてしまうのは暴論であろう。アンケート調査などを通してなるべく多くの住民のデータを集めなければ，説得力をもたない。ここから出てくる次の課題は，住民間にある参拝行動の相違をどう解釈するかである。著者は，被調査者の事例をいずれも「住民の代表的な参拝行動」(139頁，147頁，176頁）としているが，根拠はなく，たとえば若者の参拝行動は必ずしもこれと一致しないであろう。第２章の最後に，今後の宗教地理学の課題として「現代日本の宗教事情」(36頁）を挙げている以上は，このような現代の問題にも取り組んでいただきたいと思う。

参拝行動の分析に関するより根本的な疑問は，社寺の参拝頻度・参拝順序から信仰の上位・下位を議論できるかという問題である。著者は，たとえば，参拝の頻度が高い産土社の信仰が最上位で，年単位で参拝する金村信仰は次位に位置すると述べる。しかし，訪れる回数が少ないからといって，その場所の評価が低いとはかぎらないことは，購買行動における近隣のスーパーとデパートの例を思い浮かべれば自明である。名声や信仰圏の規模が同じ社寺が，居住地から等距離に複数あるならば，参拝頻度や順序を手がかりにそれらの序列を明らかにすることができようが，実際はレベルの異なる社寺が遠近さまざまな距離に位置しているのであり，このような分析にどれだけの意味があるのかという疑念を抱く。

第３部の結論は，第１次信仰圏と第２次信仰圏では，金村信仰の受容のされ方が違い，第１次信仰圏では鎮守神なのに対して，第２次信仰圏では遠来の利益神だということである。ここでもやはり用語のきちんとした定義が不十分であると考える。著者は，在地の「産土神」，「鎮守神」，遠来の「利益神」という神の区分をもとにして議論をしているが，このような区分は一般的なのであろうか。著者はこれを当然の前提と考えているのか，神の分類自体については何も触れていない。宗教学・神道学などの分野でどのような概念規定がなされているか評者は知らないが，日常用語としては，「産土神」と「鎮守神」は同義で，ともに村落レベルの地域を守護する神であろう。もっとも，厳密に言えば，「産土神」とは「自分の生まれた土地の守

り神」,「鎮守神」とは「一定地域を守護する神」であり[10]，意味は異なるのだが，何の説明もなく「産土神」と「鎮守神」を使い分けているのは読者にとって不親切である。しかも，著者の言う「産土神」は集落レベルの守護神を指しているから，上述の厳密な意味からすれば，それこそ「鎮守神」と呼ぶべきである。著者の使う「鎮守神」は，より広い地域を守護するもの，「産土社を包摂する神社」(184頁）を念頭においているようである。評者が強いて言い換えるなら，著者の「産土神」は「集落鎮守神」，著者の「鎮守神」は「広域鎮守神」であろう。信仰内容については，兵士安全祈願のような「鎮守神」への信仰は,「産土神」への信仰と次元を異にするという（184頁)。よく分からない説明だが，それでは,「産土神」への信仰とはいったい何なのかについては何も述べていない。直会の有無といった信仰形態の違いには言及されていても,「鎮守神」と「産土神」の信仰内容がどう違うにかについては触れずじまいであり，信仰内容によって「産土神」と「鎮守神」を規定しているわけでもない。

もう１つの神のタイプである「利益神」についても説明がない。ご利益があるならば，著者の言う「産土神」も「鎮守神」も同時に「利益神」になるはずである。「鎮守神」について著者は，兵士安全祈願や家内安全祈願が「鎮守神」への信仰を表すものと述べている（123頁，159頁，183頁，184頁)。しかし，安全もご利益の１つであるから，これを「利益神」としての信仰であると解釈することもできる。「産土神」へも同様の安全祈願はするであろうから（祈祷を受けなくても祈願はできる)，そうすると「産土神」も「利益神」であることになる。著者は，祈願内容が，金村別雷神社の本来のご利益か否かで,「利益神」と「鎮守神」を区別しているようにも見えるが（122～123頁，184頁)，ご利益の内容は時代とともに変化するものであり，何をもって「本来の」ご利益と言えるのだろうか。「利益神」を「産土神」,「鎮守神」と同列において神を３分類すること自体に疑問を覚える。ただし，著者の考える「利益神」的なものが存在することも確かであるが。

評者が考えるに，著者の言う「産土神」,「鎮守神」は，広い意味での制度，守護神としてその地域に存在する神であり，住民のあらゆる祈願・ご利益に対応できる神である。それは，信仰があって当然の神，信仰しなければいけない神でもある。信仰しなければいけないからこそ，氏子組織や自治会組織と一体化した金村講が成立するのではなかろうか。「産土神」と「鎮守神」の違いは，１集落を守護するか，広域をカバーするかである。これら２つの神に対して，著者の言う「利益神」は居住地域の制度，守護神になっていない神であり，特定のご利益に特化した神でもある。制度になっていないから，ご利益を求めたい人のみが信仰すればよい。それは往々にして地域の外にある著名な神であるが（図51では，なぜか「利益神」のかわりに「外来神」の語を使っていて，このニュアンスが出ている)，場合によっては，地域の中にも流行神のように「利益神」の小祠ができる。それが，長い歴史の中では巨大化・制度化して,「産土神」,「鎮守神」に転化することもあろう。要するに,「鎮守神」は集落に近いところに位置するが,「利益神」は遠くにあっても近くにあってもかまわない。金村別雷神社の近隣地域

に「鎮守神」としての信仰が分布し，遠くに「利益神」としての信仰のみが広がるのは，以上のように考えれば当然である。ただし，その分布域が第１次信仰圏・第２次信仰圏（講の種類の違い）と合致するかどうかは立証されていない。この問題はまた後で述べる。

「鎮守神」のカバーする範域についても付言しておきたい。金村別雷神社が「鎮守神」として信仰される要因について，著者は，産土社の兼務，神札の配布による神社と集落との結合関係を指摘している（183頁)。しかし，この関係が存在する範囲は，第１次信仰圏とは重ならず，その一部である。さらに，かつて郷社だった時代の「郷」の範囲がある。「鎮守神」を制度としての神と考えると，氏子地域に加えて，上記の空間的範域を考慮する必要が出てくる。第１次信仰圏内で産土社の兼務等がない集落では，金村別雷神社はどのように信仰されているのかなど，まだ調査すべきポイントは残されている。

以上は用語の概念規定ができていないことから生じる問題であったが，次は論理の問題である。第８章に示された著者の結論は明快であるが，第６章・第７章の叙述はそれを立証しえているであろうか。たとえば，第１次信仰圏の地域的特性として，金村講が自立的な宗教組織になっていない点が挙げられるが，事例地区とされたつくば市豊里地区以外の状況は分からない。同様に，第２次信仰圏の地域的特性として，金村講が独自の宗教組織を形成していると指摘されるが，事例の埼玉県吉川市以外の状況は不明である。もちろん，すべての金村講を調査することは労力的に困難であろうが，広い範域にわたってサンプル調査を行ない，宗教組織の独自性の有無が第１次信仰圏・第２次信仰圏の境界（換言すれば，講の種類の違い）と対応していることを示さなければ，著者の主張は論証できているとは言えない。１地区の詳細な調査よりも，全域にわたる浅く広い調査が必要なのではないだろうか。

第８章でより重要な結論は，第１次信仰圏では金村信仰が鎮守神であるのに対して，第２次信仰圏では遠来の利益神だということである。これについても，鎮守神として信仰されている範域が第１次信仰圏と，利益神として信仰されているところが第２次信仰圏と一致するのか，たとえば地図上で示すということがなされていない。著者が明らかにしたのは，つくば市豊里地区と埼玉県吉川市とでは，金村別雷神社の信仰形態が違うということだけであり，それがどれだけ第１次信仰圏・第２次信仰圏それぞれの特徴として敷衍できるかは分からない。しかも，第１次信仰圏に「雷神・農耕神としての御利益（祈雨や雹虫除け）に対する信仰」(184頁)，第２次信仰圏にも「御利益（雷神・農耕神）に基づいた共同祈願の信仰」(188頁）があると著者みずから述べており，利益神としての信仰は第２次信仰圏に限られるわけではないことが明白である。著者は，そのあたりの事情に配慮してか，第２次信仰圏のほうは「遠来の」利益神という表現を用いているが，それは逆に言えば，第１次信仰圏では「近くの」利益神として信仰されているということである。この場合，利益神であることは，第１次信仰圏と第２次信仰圏とで決定的に異なる地域的特性ではない。上に述べたように，利益神というものは，遠くにあっても近くにあってもかまわないと評者は考える。「遠来」と「近く」の違いがあるという

のは，第１次信仰圏と第２次信仰圏が金村別雷神社から遠いか近いかという当たりまえのことを意味しているにすぎない。

第１次信仰圏と第２次信仰圏の地域的特性を主張するならば，なぜ第１次信仰圏では鎮守神として信仰されるのか，金村講が自立的な宗教組織にならないのか，第２次信仰圏ではなぜ利益神として信仰されるのか，金村講は独立するのかの説明（説明でなくても予測）も期待する。言い換えると，第１次信仰圏と第２次信仰圏を分ける基準になっている講の種類の違いが，これらの特性とどのような因果関係をもっているかの説明である。従来の信仰圏研究では，信仰圏の地域区分が目的とされており（第２部もそうである），区分の指標相互の関係はそれほど問題にされなかった。しかし，最初から信仰圏を区分して，各圏域の間で信仰形態がどのように違うのかを明らかにするという論法をとるならば，圏域と特性分布域の一致を述べるだけでなく（それすらも立証されていないが），信仰圏を区分した指標（この場合，主に講の種類）と地域的特性（この場合，金村講の組織形態と神の性格）の因果関係まで説明してほしいものである。

以上のように著者の論の進め方にはさまざまな問題があり，第８章で提示された結論を簡単に首肯することはできない。

## Ⅴ．信夫山と天理教

第４部「現代における宗教空間の諸相」は，大きく２つに分かれる。第９章と第10章は，福島市に位置する信夫山をフィールドとしたもの，第11章は天理教に関するものである。

第９章「観光資源としての山岳霊山―信夫山を事例にして―」は，初出誌名「日本観光学会誌」のとおり，宗教よりも観光地理学的分析がメインの論文である。第１節では，信夫山の観光資源が観光案内書・パンフレットにどのように掲載されているかを検討している。第２節では，「文化施設型」，「自然・公園型」，「宗教・史跡型」という観光資源別に，利用状況や利用者の居住地などを分析している。そして第３節では，上記の観光資源類型と位置（山麓部・山腹部・山頂部），利用状況を対応させ，信夫山が「文化空間」，「緑地・レクリエーション空間」，「シンボル空間」に空間分化しているとまとめる。

本章は，収集した個々の資料の分析面では白書のように手堅いが，そこから導き出される結論は，そのような分析をしなくても予想される平凡なもののように評者には思える。また，本書のテーマである宗教の面から評すると，著者は「山岳霊山がその聖性の衰退とともにどのような変化を遂げたのか」（195頁）を論じると述べるが，かつて宗教施設が立地していた山麓部・山腹部がどのように景観の変化をしたのかとか，利用状況が宗教者からそうでない人にどのように変わったのかという分析ではなく，ほとんど観光の現状の記述に終始している。宗教に関する議論を求めて本書を手にとった読者には，物足りない章であろう。なお，章題にもある

「山岳霊山」という表現は，日本語として違和感を覚える。

第10章「福島市における祭礼空間の変容」は，信夫山内に位置する福島市岩坂地区を事例に，宗教組織と祭礼の変容を調査したものである。前半では，氏族単位の宗教組織として奉持社，地区単位の宗教組織として２つの講，それに鎮守・羽黒神社の祭礼組織と暁参り・わらじまつりについて記述される。後半では，暁参りの観光行事化とわらじまつりの創出について述べられ，「祭礼空間」の変容の要因の１つとして，信夫山における聖性の衰退の影響を指摘する。

本章では，章題にもあるように，「祭礼空間」という用語が使われる。「祭礼空間」とは，著者によれば，「地域において組織される各種宗教組織および，各種宗教行事（祭礼，儀礼など）が営まれる空間的範囲」(230頁）を意味するという。「宗教組織」も「営まれる」の主語になっているのかどうか不明瞭な表現だが，いずれにせよ「祭礼空間」に宗教組織を含めるのは強引であり，素直に考えれば，祭礼が行なわれる空間が「祭礼空間」である。また，奇妙なことに，「祭礼空間の変容」という表現をタイトルや文章中に何度か用いながら，実際に記述されているのは観光行事化のような祭礼（祭礼空間ではない）の変容である。たとえば，暁参りにおける大わらじの巡行ルートがどのように変わったのかという分析でもあれば，「祭礼空間の変容」と言うことができようが，そうではない。

内容面では，「祭礼空間」の変容（この場合の変容は，暁参りの観光行事化のことではなく，参加者数の減少を指すらしい）の１要因として，信夫山における聖性の衰退を挙げるが，宗教性のない「祭礼」が日本各地で盛んに行なわれていることは周知のとおりであり，祭礼参加者数の減少は，宗教とは別の面に原因を求めるべきである。「祭礼が観光資源として（中略）魅力を有するには（中略）宗教自体が信仰を集めていることが重要である」(228頁）と著者は述べるが，伝統宗教に比べて信仰が篤いと思われる新宗教の祭礼が，観光資源としてはたして魅力的であろうか。なお，細かいことではあるが，本文中の写真番号がキャプションの番号とずれている。

第11章「カリスマの継承からみた天理教系教団の分派形成―場所の宗教と天啓者の宗教―」は，教祖死後以降の天理教の分派形成を考察したもので，本書の中ではかなり異質である。もとは，著者が宗教学を専攻していた時に書かれたものと察せられるが，同じ著者が書いたとは思えないほどの内容である。まず教祖中山みきの宗教体験と天理教の成立について述べ，次に教祖の死後に出現した分派教団・天理研究会（現・ほんみち）の開教者である大西愛治郎や，大西以降の分派教団教祖らについて検討する。生神教祖の死後，天啓者の宗教である天理教は，教祖カリスマを聖地「ぢば」に移して「場所の宗教」化を図ったが，それでは教団の統一が維持できなかった。新たな天啓者・大西愛治郎は，生神的な教祖カリスマを継承する形で分派を形成したが，大西以降の天啓者は，救済技術を持つ呪術カリスマを継承しているとする。

評者は，天理教の宗教学的研究には疎く，適切なコメントはできないが，新宗教研究における本章のオリジナリティーはどこにあるのであろうか。最初か最後に研究史的意義への言及が

ほしいところである。地理学の側から見れば，「場所の宗教」，「場所のリアリティー」という表現が注意をひく。ともに重要なキーワードと考えられるが，明確な説明がない。前者は聖地を持つ宗教と推察されるが，後者は，「場所のリアリティー創出」(232頁）などという用法から判断すると，現実の聖地という意味合いであろうか。地理学的研究ならば「場所のリアリティー」にこそ焦点を当てるべきであろうが，教団を維持するには「場所のリアリティー」だけでは不十分であるということは，宗教現象を地理学の側から研究するうえでの限界を見せつけられているようでもある。

## Ⅵ．本書全体を通じて

以上，各部または章ごとに内容を要約し，評者のコメントを記してきた。最後に，本書全体を通じての感想を述べておきたい。

既に触れたことではあるが，著者は，神社社務所や官庁などでの文献調査，現地での聞き取り調査・観察調査によって１次資料をよく集め，地図化・グラフ化・表化を行なって，判明することをきちんと文章にまとめている。まさに地理学研究の王道である。第３章～第10章のフィールド研究は，その丹念な繰り返しであり，それに基づいて信仰圏の空間構造に関する著者の結論も出されている。しかし，全体の論理的流れからして不要と思われる部分がどうしても目につく。地図やグラフの考察の文章や，聞き取り調査の報告自体は批判のしようがないのだが，それらが結論に向かってどのように収斂していくのか，なぜそのような文章が必要なのかが分からない部分が少なくないのである。せっかく集めた資料であるから，文章にまとめたい気持ちは誰でもあろうが，調査報告書ではないのだから，論旨に直接関係のない事柄は思い切って割愛してもよかったのではないだろうか。失礼な表現だが「字数かせぎ」の部分が多く冗長であるために，読者を退屈させてしまう（通俗的な読み物ではない本書には，的はずれなコメントかもしれないが)。その一方で，結論に関する部分では，同じ内容がくどいくらいに繰り返され辟易する。これも別の「字数かせぎ」なのかもしれない。

２つめに，本書は，天理教を扱った第11章を除いて，あまりに地理学的すぎると感じる。もちろん著者は地理学の立場から本書を著したのであるから，地理学的すぎることは当然であり批判すべきことではない。しかし，稲荷信仰や雷神信仰を研究対象とする以上，宗教学的・民俗学的議論とどこかでクロスするはずである。他学問の既往の研究に対して，本書は何を付け加えることができたのか，地理学の側から何を主張できたのか，などというコメントを望むのはないものねだりであろうか。かつて宗教学を専攻していた著者ならば，宗教学的議論が混じってもおかしくはないのだが，反動からなのか，その種の議論には禁欲的にさえ見える。

最後に，書名にある「宗教空間」の用語についてである。書名に入れるくらいであるから「宗教空間」とは重要なキーワードと思われるが，本書冒頭に規定がなく，索引にも挙がって

いない。これは一言説明があるべきである。評者の見るところ，「宗教空間」の語に対する著者の考えがいちばん表われているのは，第１章の最後である。そこで著者は，「宗教的な空間が（中略）信仰圏のような空間と（中略）象徴空間という両側面を有しており，それぞれが相まって宗教空間を形成している」(27頁）と述べている。また，本書の第４部は「現代における宗教空間の諸相」と題され，第４部冒頭で「宗教空間」を「聖なる空間」(195頁）と言い換えている。具体的には，第９章の「山岳霊山」，第10章の「祭礼空間」，第11章の「聖地」が「聖なる空間」に相当する（「山岳霊山」，「祭礼空間」の語の問題点については上述した)。そうすると，著者の言う「宗教空間」とは，信仰圏と聖なる空間を合わせたものと推定される。両者は，スケール的にも内容的にもかなり異なる概念のように思えるが，これらをともに「宗教空間」という語に包括させることが適切であろうか。評者は躊躇せざるをえないのだが，著者のきちんとした説明がほしかったところである。

以上，本稿では，松井圭介著『日本の宗教空間』の内容を紹介し，評者の感想を述べてきた。短時間で書きあげたため，評者の曲解に基づく的はずれなコメントもあるかもしれないが，ご諒承くだされば幸いである。今後の研究の発展を祈念して筆を置きたい。

## 注

1）岩鼻通明『出羽三山信仰の圏構造』岩田書院，2003。
2）松井圭介『日本の宗教空間』古今書院，2003。
3）小田匡保「戦後日本の宗教地理学―宗教地理学文献目録の分析を通じて―」，駒澤地理38，2002，21～51頁。
4）データ総数は，篤信崇敬者が約450人，現在の笠間稲荷講社が512，産物献納者（農家）が1413戸，分霊勧請者が3296人である。ただし，図10，図11の新規分霊勧請者は総数146人と少ない。
5）三省堂「大辞林 第二版」。「goo 辞書」(http://dictionary.goo.ne.jp/）による。
6）岩鼻通明『出羽三山信仰の歴史地理学的研究』名著出版，1992。
7）宮本袈裟雄「関東の出羽三山講―千葉県の三山登拝習俗を中心にして―」(宮田登・宮本袈裟雄編『日光山と関東の修験道』名著出版，1979）557～573頁も，同じような意味で「同行仲間型」という言葉を使っている。ちなみに，一緒に「奥州参り」をする仲間を「同行」と言ったという（同論文，561頁)。
8）著者は，「各講員は，笠間稲荷に参拝することによって，その資格を得る」(53頁）と述べているが，「笠間稲荷参拝を目的として組織された集団」という定義と整合しない。おそらく，岩鼻の「同行仲間型」の講の説明をまねたために，このような矛盾する記述が生じたと思われる。
9）前掲注６）127～128頁。
10）小野泰博ほか編『日本宗教事典』弘文堂，1985，194頁，205頁。

# Geographical Themes in the Study of Worship Catchment Area: A Review of Religious Space of Japan by Keisuke Matsui

Masayasu Oda

This paper aims to review critically Religious Space of Japan by Keisuke Matsui published in 2003. The book is focused on geographical study of Japanese religion, above all, the catchment areas of two folk worship in addition to the survey of Japanese study in the geography of religion. The reviewer points out the following problems of the work:

1. Matsui's view on the nature of the geography of religion too stresses environmentalism.
2. Interpretation of the devotees' distribution maps and division of the worship catchment area are questionable.
3. The classification of the pilgrimage groups should be reconsidered.
4. Many key words are not defined exactly.
5. Analysis of the pilgrimage behavior of some inhabitants is interesting. However, the ranking of the gods through the analysis is meaningless.
6. The classification of the gods into three categories have problems.
7. The intensive research in only two case study areas is not sufficient to demonstrate the difference of the character in the two zones of the worship catchment area.
8. Quite a few parts are unnecessary to the conclusions.