

國學院大學学術情報リポジトリ「K-RAIN」

生活仏教論再考：Lived Religion 研究との比較から

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 國學院大學研究開発推進機構 公開日: 2023-02-07 キーワード: 作成者: 村上, 晶 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.57529/00001754

生活仏教論再考 — Lived Religion 研究との比較から —

村上 晶

一 はじめに

宗教研究において論じられる「宗教」が、仏教やキリスト教といった制度宗教や、さまざまな新宗教のような組織宗教のみでないことは周知の事実であろう。民間信仰や民俗宗教、庶民信仰などの様々な名称でもって括られる領域もまた、重要な対象であり続けてきた。それらの領域は、「それが「信仰」であるとは自覚されず、また教団組織や教義とも一線をかくす態度や行動、生活習慣」⁽²⁾などとして説明される。

しかし、制度宗教・組織宗教と全く無関係な民間の宗教的実践など存在していない。特に日本の宗教的諸実践においては仏教の影響が顕著であるが、我々が日々目にして日常的な宗教実践や発想に関して、「あれは仏教、これは民俗」として分けて論じることが到底不可能である。同時に、現実の仏教寺院や僧個人の思考においても、教理的

理念が純粹に探求されているわけではない。

まず、そうした多様性の一端を垣間見るために、筆者のフィールドである津軽地方より、「民間の」宗教的実践との距離に注目しながら三名の僧の事例を紹介したい。本稿の目的は、以下の例のような多様な立場や志向をもつ個々人によって展開されるフィールドの現実を論じるためにはどのような視点があるのかを論じることにある。

事例一 青森県つがる市A寺（真言宗）の住職（男性四〇代）³

A寺は六〇〇年以上の歴史を持つとされるが、一時荒廃しており明治時代に再興された。檀家をほとんど持たない「祈禱寺院」である。水子供養や花嫁人形供養¹など、供養実践を受け入れる寺として津軽地方に広く知られている。数年前に既に故人となったが、住職の血縁に非常に「力がある」として名の通っていたカミサマがおり、このカミサマを頼って同寺に集まる人も少なくなかった。カミサマとの面会・相談を希望する人々の車が、まだ暗いうちから列を作っていた光景は現在でも語り草となっている。

住職個人としては、カミサマや種々の供養実践への人々のニーズを理解しているが、それらは「ブラシーボのようなもの」であるとする。供養実践や自らが行う祈禱の有効性は否定しないが、それは依頼者の心を安心させるという意味で有効なのであり、神仏や霊の实在とその実体的な影響を前提とするカミサマたちの語りや実践からは距離をとっている。

事例二 青森県平川市B寺（天台宗）の元住職（男性、大正一五年生、故人）

B寺は、延暦一二年に坂上田村麻呂が建立したされる神社の神宮寺の一つであった。長い歴史を有し、檀家も非常に多い。また、旧暦の三月一六日にオシラサマの祈禱を行っているのも特徴である。祈禱には、寺院の周辺地域からオシラサマをもった人々（個人単位であることも集落単位であることもある）が集まり、オシラサマを祀る。それ以外にも、境内の薬師堂の壁には、眼病治癒などを目的として奉納された穴のあいた小石がぶらさがり、人々の祈願の場となっていることがわかる。また、地藏堂には供養のための花嫁人形がいくつか奉納されている。同寺の中心となるのはあくまで檀家との関係であるが、一部こうした民間の実践に開かれている。

しかし、元住職はオシラサマ祭祀を「信仰がでたらめ」であると断言し、人々の「科学的ではない」実践を頑なに否定する。実際にオシラサマの祈禱の中止を試みたこともあった。しかし、地元の女性たちに囲まれて、「やっつけてればまいね（やっつけてくれないとだめだ）」とどなられたという。元住職は「本当はやりたくない」という思いを抱えていたが、人々の強い要望を受けて、現在に至るまでオシラサマの祈禱は継続されている。

事例三 青森県弘前市C寺（天台宗）の住職（男性、六〇代）

C寺は弘前藩主が江戸時代初期に創建した寺院である。歴史ある本堂は県指定文化財となっている。かつては、イタコやカミサマなどの民間の宗教者を管理していた歴史があるが、先代の時にそうした関わりは一切なくなり、現在は檀家との関係が寺院活動の中心となっている。A寺やB寺の場合とは異なり、C寺は人々の個人的な供養実践やオシラサマなどの民間の祭祀を受け入れる場ではない。

しかし、住職個人の立場は寺院のこうした性格と必ずしも一致しない。住職は、巫者たちによる祟りや呪いの力を

現実のものとして考え、対処の必要性を説く。実際にカミサマによる呪いを受けた経験もあるという。本山修行から戻った後、家にあった六三除け祈禱の本を読むことでその作法を学び、必要があれば呪いや狐憑きなどに対処する祈禱を行う。こうした祈禱を「本山は信じない」と語る。A寺やB寺の住職は、信徒の間で繰り広げられるカミサマについての噂話（どこにカミサマがおり、どのカミサマが有名かなど）とは距離を取っているが、C寺の住職はこうした情報に明るく、注意を怠らない。

以上、三名の僧がそれぞれ異なる考え方をもっているのは明白だろう。民間の実践に対して明確に一線を引いている事例二のような僧もいれば、むしろ自身もその一端を担っている事例三のような僧もいる。こうした民間の実践に対する住職たちの考え方や態度の差を生み出している背景について、彼らの生育環境や教育環境、人間関係などを詳細に検討することで、いくらかの考察を行うことは可能であろう。宗派による差、また世代による差も軽視できない。しかし、そうした具体的な事例の検討はここでは行わない。本稿の目的は、民俗宗教と成立宗教の関係性という長年にわたる議論を念頭に置きながら、佐々木宏幹らによって提唱された「生活仏教」という視点を検討することによって、フィールドの多様な宗教的実践を捉えるための新たな見方について考察することにある。その際、国外の宗教研究の潮流、具体的には、*lived religion* をめぐる議論を参考にしながら、生活仏教論の問題点と可能性を論じる。

Lived religion の語は、米国を起点としてここ二十年の間で広く認知されるようになり、特に現代宗教を論じる文脈で数多く用いられている。日本語では、「生きられる宗教」「生きられた宗教」などと訳されることもあるが、定まった訳語はまだはない。*Lived religion* 研究の日本での受容は限定的なものに留まっているのが現状であるが、宗教研究の新たな視座構築を試みるその研究動向には、日本の宗教研究も大いに学ぶべき点があるだろう。

一方、「生活仏教」の語は、民間の実践が仏教と分ちがちがたく結びつき、また仏教の側も民間の実践とのかかわりの中で展開してきた日本の宗教史と現状を描く語として使われている。⁵⁾しかし、その視点の有効性は決して日本仏教という対象に限定されるものではないだろう。生活仏教論は *Lived religion* をめぐる議論と基本的な関心を共有しており、生活仏教論はその国際的な議論の中に位置づけることが可能であると考えられる。例えば、台湾においては *Lived religion* が「生活仏教」と訳出されている例もあり、*Lived religion* 研究と生活仏教論との重なりを考える本論にとって示唆的である。以下では、まず *Lived religion* 研究と生活仏教論の展開をそれぞれ確認した上で、両者を比較検討する。

II Lived Religion 研究の展開

Lived religion の語が明示的に使用されたのは、一九九七年に出版された書籍『アメリカの生きられる宗教』*Lived Religion in America* においてである。⁷⁾その後、編者のデイヴィッド・ホールや共著者のロバート・オルシ、ナンシー・アマーマン、二〇〇八年に *Lived Religion* と題した著書を発表したメレディス・マクガイアらによって議論は牽引され、現代宗教を論じるための有力な視座の一つとなった。個々人の日常の実践に注目するという意味で、*Lived religion* とはフィールドをまなざす一つの視点であると同時に、個人のインタビューやモノグラフを重視するという方法論も含み込むものであるといえる。

では、*Lived religion* とは具体的には何であるのか。*Lived religion* の語の提唱者であるホールは、⁸⁾『アメリカ宗教百科事典』*Encyclopedia of Religion in America* に “*Lived Religion*” の項目を執筆している。それによれば *Lived religion*

とは、「遂行・実施されるといふ意味で「生きられた」実践を前景化する宗教研究のアプローチを意味する」語である。⁽¹⁰⁾ 実践と経験に注目することを通して、官僚的で制度的なものの中にある（もしくはそれらに代わる）個人的で私的なものを扱うことを可能にするものとされている。⁽¹¹⁾

その意義は、lived religion への注目が求められるようになった背景を見ればさらに明らかになるであろう。ホールは、一九六〇年代から七〇年代の文化人類学・社会人類学における「経験」や popular religion への関心の高まりに、lived religion の系譜を認めている。その後、二一世紀入ると宗教的であることを自称する人々が、もはや制度や教会への所属を前提としないという事態が生じ、従来の宗教研究の枠組みの見直しが迫られる。こうした背景から生じた lived religion 研究には、次のような特徴がある。すなわち、lived religion は（一）制度的権威の深刻な低下という現実を反映したものであり、また（二）一般の人々の機知やアウトサイダーのもつ活力を強調する文化・社会的アプローチをとる歴史家の影響を受けているものであり、（三）社会科学的な一般化に対する疑念と、（四）popular religion の語に付きまとう混乱（結局“popular”とは誰の事を指すのかなどの議論）を超えようという意志を含み持つものである。⁽¹²⁾

もう一点重要であるのは、lived religion をめぐる議論が米国を中心として生じたことである。Lived religion の視点を先取りしたものとして評価される『一一五丁目の聖母』*The Madonna of 115th Street*⁽¹³⁾ を記したオルシは次のような体験を報告している。⁽¹⁴⁾ オルシはある日、講義の中でニューヨーク・ブロンクスのルルドを紹介する。本場ルルドを模して造られた洞窟と、そこから「湧き出る」とされる聖なる水（人々はそれが水道水であることを恐らく知っているのであるが）に、奇跡的な治癒を求めて集まる移民たちの姿を知った米国の学生たちの反応は「それは「宗教」ではない」というものであった。それはあまりに俗っぽく（too earthy）、あまりに日常的だといふのである。学生たちの

思う宗教とは、私的で内面的で、決断と選択と個人的なコミットメントの問題であり、倫理的なこと、(トートロジーに陥ってはいるが) 宗教的なことにかかわるものである。米国ではこうした考えが広く規範化している。¹⁶⁾

オルシによれば、lived religion は、宗教的实践において人々が「何をなしているか」に注目することで、こうした一般的な宗教理解に挑戦するものである。これを突き詰めれば、lived religion 研究は、個々人の実践への徹底した着目を通して宗教とは何か、また「宗教的」とはどのようなことを意味するのかという問題に再考を促すものとなる。¹⁷⁾ マクガイアも、lived religion をインタビューを通して個人の宗教実践・経験・表現の多様性に触れた際に直面した当惑と、これまでの所属を核とした宗教理解の限界から出てきた視点であるとしている。¹⁸⁾ つまり、lived religion 研究の根底にはコミットメントや所属を中心とした従来の宗教理解の限界の認識がある。それと同時に、そうした理解を下支えしている「プロテスタント的」宗教観―すなわち内面の問題―信仰を中心として宗教を捉え、また、それゆえに他のいかなる対象とも異なる領域をなすものとして宗教を規定すること―に対しても鋭い批判が向けられている。¹⁹⁾

Lived religion の前史として、六〇年代、七〇年代に端を発する「民衆」への関心の高まりを指摘することは誤ってはいないだろう。Lived religion 研究に至るこの流れを、日常論的転回 (Quotidian Turn) などと呼ぶ研究者もいる。²⁰⁾ しかし、宗教研究に固有の背景として、信仰 (ビリーフ) 中心のプロテスタント的宗教バイアスの克服があることは注目すべきだろう。

Lived Religion 研究の問題点

Lived religion の語が一九九〇年代に誕生して以来、その使用は宗教研究のさまざまな分野に拡大している。例えば、lived religion の実践と経験への関心はそれを媒介するモノへの関心へとつながり、物質文化研究との接続が行われて

いる。⁽²¹⁾ また、宗教とジェンダーという問題意識への接続や古代宗教史の分野における応用も行われている。⁽²²⁾ 民俗宗教研究の分野では、レナード・プリミアノが民俗宗教 (folk religion) ではなくヴァナキユラー宗教 (vernacular religion) という語の使用を提案しているが、これも lived religion を捉えるための視点であると示されている。⁽²³⁾ こうした多方面への展開は、lived religion という視点がいかに大きなインパクトと可能性をもつものであるのかを物語る。

しかし、こうした広がりの中で lived religion 研究の問題点も浮き彫りになっている。

トーマス・トゥイードは、lived religion が対象とする「日常」とはいつのことを指すのか、また日常生活において聖俗の境界があいまいであることを主張する lived religion の立場において宗教がどのようなものとして定義できるのかという問題点を指摘する。⁽²⁴⁾ 確かに日常実践に着目すると、日々の諸実践の中から宗教的なものをいかにして判別するのかという問題が出てくる。あれは宗教的実践、これは非宗教的実践と研究者が区分するのならば、他とは弁別可能なものとしての宗教という従来の宗教定義から現場を切り取っているにすぎないのではないか。

こうした批判に対してはいくつかの方向性を示すことが可能であるように思われる。まず、日常実践を「宗教」という視点から切り取ることの不可能性を実践して示すことで、従来の宗教理解の不十分さを訴え続ける立場が考えられる。Lived religion の視点が宗教研究者全体に共有されているわけではないために、こうした試みを続けることは有益であろう。しかし、疑問を投げかけるだけの一辺倒な結論になってしまう危険性がある。既存の宗教理解の限界を指し示したうえで、次にいかなる視点を出すことができるのか、lived religion に課された大きな課題である。ただ、日常生活において宗教的領域を切り取ることがいかに不可能かという発見が、従来では結びつけられることがなかった日常の種々の実践と人々の「宗教的」在り様との結びつきを明らかにしている。例えば、ボランティアグループ参加者たちの調理や会話といった日常的な実践が、個々人の宗教的な在り様を左右していく様子を描いたコートニー・

ベンダーの成果などは、宗教研究の新たなフィールドを切り開くものとして評価できる。

もう一つは、宗教や信仰という語が学術的な専有物であるかのような一種のおごりを排し、日常語として人々に語られ実践される宗教・信仰から、研究対象を規定するという立場が考えられる。宗教が何であるのかを「知っている」のは研究者だけではない。キャスリン・ロフトンもいうように、研究者でなくとも誰もが宗教とは何であるかについての一定の理解を有し、その語を使用している。⁽²⁷⁾ 現場におけるそうした一般的（あるいは「通俗的」）理解、当事者の理解に基づいて、lived religion というある程度弁別可能な生活の一領域に着目することは可能であろう。

しかし、こうした論点以上に、lived religion に最も頻繁に向けられる批判がある。それは、信仰・制度・経典・組織的儀礼・聖職者（宗教的エリート）等々を中心としてきた従来の宗教研究から抜け落ちてきた部分を焦点化するという有益さの反面で、今度は制度的な側面を切り捨ててしまっているという指摘である。lived religion を冠する研究では、多くの場合、制度宗教との関係性を考慮に入れることの必要性を書き添える。しかし、それが弁解にしかなっていないものも多いのである。

アーママンは二〇一六年までに英語で発表された lived religion に関する論文、六十四本を抽出し検討しているが、⁽²⁸⁾ それらの諸論文において lived religion の語は「〜でないもの」という否定形を用いて定義される傾向にあるという。つまり、宗教的専門家ではない一般の人々の、教会の中ではなく日常生活の中にある、教義・信仰ではなく実践に関わるもの、として lived religion が説明される。こうした否定の形により定義付けられることによって、lived religion 研究は、制度宗教とそれ以外という二項対立的な図式を強化してしまうという問題を孕む。アーママンはこの点を、「公的宗教伝統から視線をそらすことにより、研究対象である lived religion という実践の社会的源泉を見落とすリスクを抱えている」⁽²⁹⁾ として警鐘を鳴らす。lived religion を名乗る諸研究においては、それらが必須であると説かれながらも

信仰・制度・経典・組織的儀礼・聖職者・宗教的エリート等々が対象から外されているのが現状なのである。

三 生活仏教論―前史

さて、米国の宗教研究において lived religion が一九九〇年代に「新しい」視点として脚光を浴び、広く受容されていったのに対して、日本の宗教研究においては、制度的宗教の外にも宗教研究の対象があるという lived religion の「発見」は、特段衝撃的というものではないだろう。日本においては、「民間信仰」の語が一八九七年に姉崎正治によって最初に用いられたとされているが、それ以降、特に二〇世紀中頃には堀一郎などの研究者が民俗学との深い関係の中で民間信仰研究²¹⁾を展開しており、そこでは成立宗教の外にある実践とその思想こそが焦点であった。

同時に、日本の民間信仰研究は成立宗教の外部のみを対象としてきたわけではない。日本において民間信仰を論じる上では、特に仏教との関係を無視し続けることができないためである。葬送習俗、供養、祈禱、講、民俗芸能など、人々の宗教的諸実践の多くが仏教の影響なくしては語り得ない。民間信仰研究においてその点は十分自覚されており、成立宗教と民間信仰の間の動態に着目することの重要性が説かれ続けてきた。例えば、一九七三年発行の『宗教学辞典』で桜井徳太郎は、「民間信仰は、既成の成立宗教が地域社会に摂取受容される過程で成立した要素を多くふくんでいる」とし、「両者を峻別することはほとんど不可能となってくる」ことを指摘している。これを踏まえ、桜井は「一方の極に民間信仰をおき、他方の極に成立宗教を対置させ、両方から真中に向って展開する円錐体を伸長させ、中間で交わるような構図を考えたらどうであろうか」との提案をしている²²⁾。また、宮本袈裟雄も「民間信仰」を定義して、「原始・古代以来の宗教が蓄積されている一方で、創唱宗教との交渉を通して、あるいは国の宗教政策、社会

の変化・変貌などによって、変容・変質しながらも、生産活動や人間関係をはじめとする人々の日常生活・社会生活を基盤として現われてくる宗教現象⁽³³⁾であるとする。ここでも「創唱宗教」との関係性という面が指摘されている。

そうした成果の中でも、仏教との関係性を焦点化したものとして、また、本稿で扱う生活仏教論の前身として、五来重に代表される仏教民俗学の試みについて触れておくべきだろう。藤井正雄によれば、五来の仏教民俗学の構想は一九五二年に作成されたガリ版刷りの『仏教民俗』一号に認められるという⁽³⁴⁾。五来は、日本の宗教、文化、社会に与えられた影響が、庶民のあいだの民俗となつて伝承されてきたものを仏教民俗と呼び、「それは仏教と接触しないままに伝承されてきた民俗と、区別して研究の対象化する必要がある⁽³⁵⁾」と、仏教民俗学の必要性を説いてきた。そこで「仏教民俗学」とは、「常民の仏教信仰の内容と特色、仏教的社会（講）の構造、常民の仏教受容の方式、受容された仏教の変容などを研究する学問⁽³⁶⁾」であるとされる。

五来の仏教民俗学に関しては、林淳、碧海寿広、土居浩などによってその背景や思想が既に詳細に論じられているが、⁽³⁷⁾その後には展開する生活仏教論との比較のために、土居による以下の指摘を参照しておきたい。

土居によれば五来の仏教民俗学の土台には、エリート／民衆の対比構造が存在しており、仏教民俗は明治以降の仏教すなわち「近代仏教」（＝ビリーフ重視の「プロテスタント仏教」）に對峙するものとして措定されているという。⁽³⁸⁾土居は同時代の哲学的仏教観（＝近代仏教）からは見向きもされなかった領域（＝仏教民俗）を、アカデミックな言説で掘り上げたのが五来の試みであると評する。そして、五来と同時代の仏教研究者は「近代仏教／仏教民俗」の対立構図において、相互に「相手とは異なる」ことで自己の輪郭を明確にする関係にあつたとされる。⁽³⁹⁾

末木文美士がプロテスタントイズムに近代的宗教の規範を求めていた近代仏教の特徴を「プロテスタント仏教」という語で示しているように、⁽⁴⁰⁾ 仏教民俗学の誕生の背景には、lived religion論と同じくプロテスタント的宗教観

への批判があったのである。

晩年になって五来が「仏教民俗学」の語の使用に代わって「宗教民俗学」を称するようになったこともあり、仏教民俗学の試みは縮小の一途をたどるが、仮に仏教民俗学がさらなる展開をみせていたならば、次なる課題として、lived religion に向けられてきた批判、すなわち、エリート・民衆という二分法を強化する危険性と、反動としてのエリート宗教の軽視を生むのではないかという批判に向き合わなければならなくなっていただろう。

四 生活仏教論

仏教民俗学の後、その構想と非常に似通った目的を持ちながらも、異なる強調点をもつ「生活仏教」の語が佐々木宏幹によって新たに提唱されるようになった。

「生活」と「仏教」はどちらも一般的な語であるが、佐々木に先んじて両者を組み合わせて「生活仏教」という用語として使用していたのは藤井正雄の議論である。一九九〇年代を中心に藤井は、仏教を「教義仏教」と「仏教を受容した側の生活に根付いた「生活仏教」に分け、「生活仏教の立場から」と題して脳死や臓器移植の倫理的問題についての議論を行っている⁽⁴²⁾。この藤井の議論を引用する形で「生活仏教」の語が以降生命倫理の文脈でいくつか見られるようになる⁽⁴³⁾。それに若干遅れて、二〇〇〇年代になると佐々木宏幹が生活仏教の視点を強く打ち出すようになる。佐々木によって生活仏教の語が書名に冠された二冊の書籍（『仏力―生活仏教のダイナミズム』春秋社、二〇〇四年。『生活仏教の民俗誌―誰が死者を鎮め、生者を安心させるのか』春秋社、二〇一二年）が世に出されており、現在の生活仏教論には佐々木の議論の影響が大きい。

まずは、生活仏教論に至るまでの佐々木の議論を追ってみたい。

生活仏教の語を使用する以前、特に一九六〇年代後半から七〇年代の段階での佐々木は宗教構造論に関心を寄せていた。それは、レッドフィールドの大伝統と小伝統の議論などを参照しながら、エリートの宗教とマスの宗教を区分し、それぞれの構造の解明、及び両構造間の関係性を論じようとするものであった。その目的のための観察対象として、佐々木は次の三点をあげている。

- (一) 当該宗教（ここでは上部構造）の教理（実践形式を含む）と専門職能者との関係。職能者は教理に対していかに志向し、教理はいかにしてどの程度把握され実践化されているかを理解する。この場合職能者といっても種々のレベルで取り上げること（純粋に出家生活をする人やその他のレベルの生活をする人など）。
- (二) 地域社会の宗教（下部構造）の儀礼や行事と信者（一般人）との関係。種々な信仰、観念儀礼が混淆しているのので、観察は難しいが、地域社会の寺院や教会（二）の伝道機関）の行事、儀礼と信者との関係を中心に観察する。さらに（一）と（二）の関係を比較し、その性格・機能上の類似性と差異を明らかにする。
- (三) 寺院または教会の役割、機能を（一）と（二）との関係において分析する。あるものは（一）に近く、あるものは（二）に近いかもしれない。¹⁴⁾

上記三点を通して、「上の構造」である教義がいかにして「下の構造」である生活に関係づけられるのかという動態を明らかにすることが求められるという。その際、「生活化されている宗教儀礼」が手掛かりになるとされ、「生活」の語がこの時点で既に登場している。

大伝統と小伝統、両者間の動態を捉えるという問題意識は変化しないながらも、その後、二〇〇〇年代に入ると佐々木の議論において「生活」の語が前景化してくる。それに伴い、宗教構造の解明という論点は次第に現場の僧侶の問題として具体化してくるようになる。

佐々木は、二〇〇〇年九月一三日に日本宗教学会第五九回学術大会において、「プラクティカル・ブツダイズム生活仏教の諸相—宗教人類学的視点から」と題した公開講演会を行っており、その内容は『宗教研究』三二七号（二〇〇一年）に掲載されている。同学術大会では、佐々木の公開講演会のテーマに連動する形で、「生活の宗教」としての日本仏教の研究」と題された特別部会も開かれており、その成果は二〇〇二年刊行の『宗教研究』三三三三号での特集「生活の宗教」としての仏教」につながっている。宗教研究において、「生活」の語が脚光を浴びた時期であったと言えよう。

さて、佐々木は「生活仏教」をプラクティカル・ブツダイズムと読ませているが、それは佐々木の生活仏教というアイディアが、エドモンド・リーチの実践的宗教 (Practical Religion) ⁽⁴⁶⁾ に由来するためである。佐々木は、『実践的宗教における弁証法』 *Dialectic in Practical Religion* ⁽⁴⁶⁾ においてリーチが南方仏教研究に対して、「これこそが純粹の仏教であるとの理念を掲げ、現実に営まれているアニミズムや呪術と結合した仏教形態は、これを非仏教と切り棄てる、その学問的態度を批判している」ことに賛同する。リーチはこうした二元的思考への批判として「プラクティカル」の語を使用しており、その際、僧職者や一般人の思考過程における仏教こそが重視されるべきだとする。⁽⁴⁷⁾ こうしたリーチの指摘を、佐々木は自らが論じる「生活仏教」の議論と重ねている。⁽⁴⁸⁾

では、佐々木のいう「生活仏教」とは何か。先述の講演会の記録でもある「生活仏教の諸相」からその主張をまとめると以下のようになる。

まず、問題意識として、教理仏教研究と民俗宗教研究との提携の模索という「途轍もない課題」⁽⁴⁹⁾ を念頭に置いて

いることが示される。教理仏教と民俗宗教が弁別されるのは理念レベルにおいてのみであり、現実の宗教生活において両者は複合化している。その諸相を描くために、佐々木が例示するのは「シャーマニック」な職能者たちである。彼らは、教理仏教と民俗宗教とを関係づけ、両者間の「媒介（性）」を示す事例として位置づけられる⁵⁰。その上で、「生活仏教」とは、「教理仏教と民俗宗教という区分にたいし、実際の宗教生活にあつては教理と民俗の狭間に立つて活動する僧職者と、すでに仏教の影響下にありつつも民俗寄りに活動する民間（俗）宗教者、およびその両者に関わる檀信徒や一般人の三項がさまざまに関わり合う場面⁵¹」であると説明される。

その後の著作ではさらに簡潔に、「生活仏教」とは「寺院と僧侶と檀信徒（一般の人々）の相互関係の中で営まれている仏教」であると示されている⁵²。

仏教民俗学との比較から

佐々木の生活仏教論の特徴は、先にみた仏教民俗学との比較によってより鮮明になるだろう。

従来軽視されてきた民衆の実践への着目は、仏教民俗学の基本的な視座であった。佐々木においても、この問題意識は継続しているように見える。例えば次のような指摘である。「これまでの仏教研究においては、仏教史研究を除くと、大勢は仏教の文献研究を通じての仏教教理の解明に傾き、現場の僧職者―檀信徒・一般人関係において展開される「生活化された仏教」の究明にはほとんど関心が注がれなかった観がある」。

しかし、ここには次のような文章が続く（中略）仏教教理と民俗宗教とのダイナミックな複合の場である寺院と僧職者の現実的な役割を視座に収めた研究は、なお数少ないという状況にある⁵³。つまりここで佐々木が「関心が注がれなかった」としているのは、単純に教理仏教／民俗宗教の二項図式における民俗宗教のことのみを言っている

のではなく、「複合の場」、すなわち両者の中間の領域も想定されているのである。

ここで五來の仏教民俗学との差が明らかになる。実際に佐々木は五來の視点を検討して次のように論じている。

五來説はすこぶる説得性をもつが、問題は「エリート僧侶」VS「庶民・民衆」、「教理仏教」VS「民間信仰」という対比において、もっぱら「庶民・民衆」と「民間信仰」の方に力点を置いてはいささか問題がある。「庶民・民衆と民間信仰」のみでは「仏教」は成り立たないからである。現実の仏教は「仏教文化（ダイナミズム）」として捉える必要がある理由である。⁵⁴⁾

同書において、佐々木は「仏教文化」＝「生活仏教」としているため、⁵⁵⁾ここでの指摘は仏教民俗学と生活仏教論の差として受け取ることができる。「寺院の現場では、「教理仏教」VS「民俗宗教」のような構図は無意味」であり、「生きている仏教」を真に理解するためには、「教理」か「現場」または「民俗」かという捉え方は、あまり意味をなさない⁵⁶⁾というのが佐々木の基本的な立場であり、端的に言えば、五來の仏教民俗学で抜け落ちるエリート僧侶・教理仏教の側までも含みこんだ総体としての仏教が「生活仏教」なのである。その総体の把握のために、両者の媒介となる存在や現場の僧の役割を研究対象とすることが必要とされる。

Lived Religion 研究との比較から

やつ、(リ)ド lived religion の議論に立ち戻りたいと思う。佐々木は、「生きた」という言葉を度々使用しているが、リーチをはじめとする人類学的研究の影響下に自らの研究を位置づけており、lived religion への直接の言及はない。

しかし、佐々木が度々用いる「生きている仏教」⁽⁵⁷⁾などの語は、同時代的に展開していた lived religion の用語とただ偶然に一致しているわけではない。佐々木の視点は、ホールによる lived religion 定義である「遂行・実施されるという意味で「生きたられた」実践を前景化する宗教研究のアプローチ」に合致するものである。制度的なものに偏り過ぎた研究を引き戻す試みであり、人々の日常に注目することでこれまでの仏教研究で見落とされてきた仏教の現実を捉えようとするものである。そのため、佐々木自身は「生活」をリーチの言う Practical であるとしているが、その含意は lived の語と共通しているといえる。

しかし、佐々木の生活仏教論は lived religion とは異なる強調点を持つ。先にも指摘したように、生活仏教の視点は単に「エリートではなく民衆」というものではない。その両者、つまり、教理仏教と民俗宗教を架橋する者、媒介する者にこそ関心を寄せるのである。⁽⁵⁸⁾

この中間的存在の代表格は、先述の通り「シャーマニック」な、あるいは巫者的職能者である。⁽⁵⁹⁾しかし、そうした存在だけでなく、一般の僧職者も含まれるのが佐々木の議論の特徴と言えよう。特に葬祭儀礼の場面を例として、佐々木は「僧職者は一方では仏教教理的理念を指向しつつ、他方では巫者の営為と通底する民俗宗教的な儀礼を主催するという複合的な性格を具えていると見られる」と、僧の有する複合的性格を指摘する。そのため、生活仏教論のまなざす「中間」とは非常に広いものとなっている。本稿の冒頭で紹介した津軽地方の僧の事例の多様な在り方も、僧職者という存在が、単に教理仏教を体现する存在などでは決してなく、この「中間」に位置し、それぞれのやり方で教理仏教と民衆の実践を行き来している具体相として捉えることが可能なのである。

佐々木は、教理仏教・中間・民衆という三者の関係を、A・B・Cの記号に置き換えて説明する。南方仏教では、瞑想の担い手(A)とエクスタティックな儀礼の担い手(B)が別であることから、三項関係はA/B/Cとなるが、

日本においてはAとBの担い手が同一であることなどもあり、A/B/C、もしくはA↕B↕Cとなるのではないかと論じる⁽⁶¹⁾。佐々木はエームズを引きながら、「教理か民俗か、また無常・無我か靈魂・呪力かと言った硬直した二分論にたいして、真に問題になるのは両者間の曖昧にして弾力的な関係領域である⁽⁶²⁾」としているが、佐々木の図式ではBこそが「両者間の曖昧にして弾力的な関係領域」であるということになる。その領域を観察するためには、巫者、行者、そして一般の僧が代表的な対象となるが、決してそうした存在のみに限定されるわけではない。ここで論じられているA、B、Cの括りとは、固定的なものではなく、相互に越境可能な流動的枠組みなのである。そして、その中間領域から仏教を捉え直していくのが生活仏教の試みであるといえる。

五 おわりに

以上、佐々木の著作に沿いながら、生活仏教論の視点が中間的存在を観察対象とすることで従来の仏教研究・民俗宗教研究の間を架橋し、輪郭をゆるがしていく狙いをもつことを明らかにした。

Lived religion 研究との関係で言えば、生活仏教論のもつ特徴は、lived religion 研究の不足を補うものとして捉えることが可能である。理念的には、lived religion 研究は制度的なものの役割を軽視するものではない。Lived religion を十分に理解するためには、lived religion に大きな影響を与える制度宗教側の変化にも正しく関心を払わなければならないのである⁽⁶³⁾。しかし、結局は宗教者ではない一般の人々の教会の外での宗教的実践を扱うものにlived religion の名が冠されるようになり、結果的に、エリートの宗教／lived religion という二分法を生み出し強化してしまっている。それに対して、生活仏教論がもつ中間的存在への着目、特に僧職者（聖職者）個人の内部に「仏教教

理と民俗宗教とのダイナミックな複合」をみる視点は、一般人の実践のみを lived religion として捉える傾向にある近年の動向を、lived religion 研究の初発の問題意識へと立ち返らせるために非常な有効な視点であると言える。

一方で、生活仏教論も、「中間的」な役割を果たしている職能者をクローズアップしすぎることによって、それ以外のエリート、そして民衆という三項が異なる性質を持つもののように扱われ、意図せずに三分割の図式を推進し、三項の総体として仏教を捉えるという生活仏教論の目的から逸脱していく危険性を秘めている。それに対しては、lived religion 研究の徹底した個人への着目という方法論が回避の一助となると考えられる。個人への着目は、先にも触れた聖職者個人の内部における「ダイナミックな複合」、つまり（敢えて区別するならば）「エリート性」「中間的・媒介的側面」「民衆性」が個人の内部でも同居しており、それらは $A \leftrightarrow B \leftrightarrow C$ と自在に横断されるものであることを明らかにするものである。それによって、硬直した二分法（三分法）を脱し、生活仏教論の焦点である「曖昧にして弾力的な関係領域」の内実をより明らかにすることができるだろう。

このように、同時代の同様の問題意識のもと生じた lived religion 研究と生活仏教論は、異なる文化的・学問的背景をもつがゆえに、微妙な強調点の違いを有しているが、相互に補完し合う可能性をもつ視点である。さらに踏み込めば、両者はともに、個人の日常の実践に着目することによって宗教や信仰といった概念を草の根から鍛え直そうとする試みであるとも言える。「ダイナミックな複合」の具体相への着目は、各地の宗教現象の現状をより克明に描き出すことにつながっていく。そうして諸宗教の生きられた姿に目をむけることは、宗教研究の成果を教育に役立てていく上でも、または宗教文化教育の現場においても欠かせない視点となるだろう。

Lived religion 研究・生活仏教論とともに具体的な方法論や対象について、また聖／俗、エリート／大衆といった各種の境界の曖昧さを論じたその先は何を見出すのか、さらなる議論の積み重ねを必要としているのは確かである。

しかし、宗教概念の自明性が掘り崩された現代社会において、宗教研究はどこへ向かうべきなのかという問いに対して一つの方向性を示す重要な視点である。

註

(1) 制度宗教・組織宗教の語は井門富二夫の分類による。井門によれば、制度宗教は既成教団の檀家・氏子制度や西欧の「チャーチ型」の宗教を指し、組織宗教は自発的な参加を特徴とするセクト的デノミネーションを意味する(井門富二夫『神殺しの時代』日本経済新聞社、一九七四年)。民間信仰研究の文脈では、「創唱宗教」や「成立宗教」とも呼ばれてきた。本稿では、宗教の制度的側面を強調する際には「制度宗教」、特に日本の文脈で広く既成教団のことを指すときは「成立宗教」の語を用いるが、厳密に区別するというよりは、どれも民間の実践の対となる概念として用いられてきたほぼ同義の語として使用する。

(2) 阿部友紀「日本の民俗信仰」櫻井義秀・平藤喜久子編著『よくわかる宗教学』ミネルヴァ書房、二〇一五年、一三二頁。

(3) 以下、本文中の年齢は二〇一九年執筆時のもの。

(4) 未婚のまま死んだ者のあの世での伴侶として、花嫁や花婿の人形を奉納する供養実践。

(5) 例えば、佐々木一憲「ラフカディオ・ハーンの〈総合仏教〉と〈近代仏教学〉」『パースリ学仏教文化学』二十三号、二〇〇二年や釋徹宗「比較文化的視座からの生命倫理」『印度學佛教學研究』四八(二)、二〇〇〇年など。

(6) Orsi, Robert A. "What is 'Lived Religion'?" (Lecture of the TTCS on 16 March, 2016) / 什麼是「生活宗教」。

『神學與教會』 Vol. 41, Issue 2.

- (7) 一九九四年にハーバード大学で開かれた lived religion に関するコースとカンファレンスを元にした成果で
 ␈ (Hall, David D. "Introduction" in *Lived Religion in America: toward a History of Practice*. edited by Hall,
 David D., Princeton University Press, 1997, p. vii.)^o
- (8) McGuire, Meredith B. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford University Press, 2008
- (9) Ammerman, Nancy T. "Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of Its Contours and
 Frontiers." *Nordic Journal of Religion and Society*, vol. 1, no. 02, 2016. Hall は、その名の由来をトランスの宗教
 社会学で使われしこと "a religion vécue" と ␈ (Hall, 1997, p. vii.)^o
- (10) Hall, David D. "Lived Religion" in *Encyclopedia of Religion in America*. edited by Lippy, Charles H., and
 Peter W. Williams., CQ Press, 2010, p. 1282.
- (11) Ibid. つづいたホールの言葉を lived religion の「定義」として位置づけるときにはやや漠然としている感
 がある。その原因は、lived religion が、明確な定義に基づくものであることより、様々な論者によって共有
 されている一つの方向性であることについて求められよう。
- (12) Hall は特に Gabriel Le Bras の名を挙げること (Hall, 2010)。^o
- (13) Hall, 2010, p. 1283.
- (14) Orsi, Robert A. *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. Yale
 University Press, 1988.
- (15) Orsi, Robert A. "Everyday Miracles: The Study of Lived Religion" in *Lived Religion in America: toward a*

History of Practice, edited by Hall, David D., Princeton University Press, 2001.

- (16) *Ibid.*, p. 6.
- (17) *Ibid.*, p. 7.
- (18) McGuire, 2008, p. 5.
- (19) McGuire, 2008. Engelke, Matthew. “Material religion” in *The Cambridge Companion to Religious Studies*, edited by Orsi, Robert A., Cambridge University Press, 2013. 宗教概念とポストモダン的宗教観の不可分の関係性は、タラル・アサドに代表される宗教概念批判の文脈で盛んに論じられており、lived religion 研究もその問題意識を引き継いでいる(タラル・アサド『宗教の系譜—キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』中村圭志訳、岩波書店、二〇〇四年やシヨナサン・スミス「宗教(諸宗教、宗教的)」宮嶋俊一訳、『宗教学必須用語22』奥山倫明監訳、刀水書房、二〇〇八年など)。
- (20) Tweed, Thomas A. “After the Quotidian Turn: Interpretive Categories and Scholarly Trajectories in the Study of Religion since the 1960s.” *The Journal of Religion*, vol. 95, no. 3, 2015.
- (21) Engelke, 2013. Morgan, David. “The Material Culture of Lived Religion: Visuality and Embodiment.” in *Mind and Matter*, edited by Vakkari, Johanna, Society of Art History, 2010. 中村祐希「宗教学における materially アルカルチャー研究」『東京大学宗教学年報』三十四号、二〇一七年。
- (22) Nyhagen, Line. “The Lived Religion Approach in the Sociology of Religion and Its Implications for Secular Feminist Analyses of Religion.” *Social Compass*, vol. 64, no. 4, 2017. Anne, Kristin. “Feminist Spirituality as Lived Religion.” *Gender & Society*, vol. 29, no. 1, 2014 ☆☆参教。

- (23) Rüpke, Jörg. "Lived Ancient Religion: Questioning "Cults" and "Polis Religion"" *Mythos*, 5, 2011.
- (24) Primiano, Leonard Norman. "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklore." *Western Folklore*, vol. 54, no. 1, 1995. 小田島建己「翻訳 宗教民俗における方法の探求とヴァナキユラー宗教 (Vernacular Religion) (含: 訳出に寄せて Dr. Primiano の人となり)」『東北宗教学』三号、二〇〇七年。プリミアノによれば、ヴァナキユラー宗教とは「生きられた宗教、すなわち人々が出会い、理解し解釈し、実践する宗教」(小田島訳、一三七頁)として定義されるといふ。
- (25) Tweed, 2015, pp. 369-376.
- (26) Bender, Courtney. *Heavens Kitchen: Living Religion at Gods Love We Deliver*. University of Chicago Press, 2003.
- (27) Lofton, Kathryn. *Consuming Religion*. The University of Chicago Press, 2017.
- (28) Ammerman, 2016. 検索から抜け落ちたもの、および英語以外で書かれたものも含めれば、その数は六十四をはるかに上回る。また二〇一六年以降も lived religion を冠する論文は次々と新しいものが発表されているために、その数を正確に捉えることはほぼ不可能である。
- (29) Ammerman, 2016, p. 94.
- (30) 池上良正『民間巫者信仰の研究』未來社、一九九九年、一三頁、宗教研究編集委員会「特集「民間信仰」研究の百年」『宗教研究』三二五号、二〇〇〇年。
- (31) 民間信仰や民俗宗教といった語については、自身の議論の強調点に即して研究者がそれぞれに微妙なニュアンスの差を含みこませながら使用してきたが、一九七〇年代後半より民俗宗教を使用する研究者が増えている

とされる。「民俗宗教」の語は、「単に成立宗教や、外来宗教や、エリートの宗教や、都市の宗教などとの対立概念では把握しきれない、混交・融合的な性格をもつことが自明の前提」にしている（池上良正「民俗宗教」佐々木宏幹・宮田登・山折哲雄監修『日本民俗学辞典』東京堂出版、一九九八年、五四八頁）。本稿では、それぞれの論者の使用している用語に即して「民間信仰」や「民俗宗教」の語を使用する。

- (32) 桜井徳太郎「民間信仰」小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、一九七三年、七〇八―七〇九頁。
- (33) 宮本袈裟雄「民間信仰」福田アジオ他編『日本民俗学大辞典』吉川弘文館、二〇〇〇年、六三〇頁。
- (34) 藤井正雄「仏教民俗学と祖先崇拜によせて」『比較民俗研究』二十五、二〇一一年、三頁。
- (35) 五来重「総説―仏教民俗学の概念―五来重・桜井徳太郎・大島健彦・宮田登編『講座・日本の民俗宗教2 仏教民俗学』弘文堂、一九八〇年、四頁。
- (36) 五来重『続仏教と民俗』角川書店、一九七九年、二六〇頁。
- (37) 林淳「仏教民俗学」日本仏教研究会編『日本仏教の研究法―歴史と展望』法蔵館、二〇〇〇年。碧海寿広「仏教民俗学の思想―五来重について」『宗教学研究』三五二号、二〇〇七年。土居浩「仏教民俗学と近代仏教研究のあいだ―五来重に焦点を当てて」『季刊日本思想史』七十五号、二〇〇九年。
- (38) 土居、二〇〇九年、一一〇頁。
- (39) 土居、二〇〇九年、一〇八―一一〇頁。
- (40) 末木文美士『近代日本の思想・再考Ⅱ近代日本と仏教』トランスビュー、二〇〇四年、一七五頁。
- (41) 林淳は、「五来氏、じしんが仏教民俗学の看板をおろして、代わりに宗教民俗学の看板を選んだ以上、仏教民俗学という言葉の使用の根拠は、今や消えつつあるように思われる」としている（林、二〇〇〇年、二二二頁）。

また、仏教的な民俗も豊富に扱ってきた民俗学の蓄積がある中で、敢えて新たに仏教民俗学を言挙げする必要があるのであるのかという疑問も投げかけられていた(宮田登『日本の民俗学』講談社、一九八五年、九十六頁)。

(42) 藤井正雄「脳死と臓器移植―生活仏教の立場から」梅原猛編『「脳死」と臓器移植』朝日新聞社、一九九二年。その元となったのが、藤井正雄「臓器移植と日本人の遺骸観」『印度学仏教学研究』第三十九卷第一号、一九九〇年。

(43) 正木晴彦「東洋哲学と生命倫理」『生命倫理』第三卷一号、一九九三年。釋、二〇〇〇年。

(44) 佐々木宏幹『人間と宗教のあいだ―宗教学人類学覚え書』耕土社、一九七九年、二〇〇頁―二〇一頁。初出は一九六六年。

(45) 佐々木、一九七九年、二〇二頁。

(46) Leach, Edmund R. *Dialectic in Practical Religion*. Cambridge University Press, 1977.

(47) *Ibid.*, p. 2.

(48) 佐々木宏幹「生活仏教の諸相―宗教学人類学的観点から」『宗教学研究』三二七号、二〇〇一年、二十九頁。佐々木宏幹『仏力』春秋社、二〇〇四年、一七四頁。

(49) 佐々木、二〇〇一年、二十五頁。

(50) 佐々木、二〇〇一年、三十四頁。

(51) 佐々木、二〇〇一年、四十二頁。

(52) 佐々木、二〇〇四年、i頁。「生活仏教の諸相」(佐々木、二〇〇一年)では、宗教構造論への関心を引き継ぐ形で、宗教的複合に議論の強調点がおかれるが、その後一般向けの書籍で生活仏教を説く際には、このように

寺院の現場に即して説明されることが多くなる。

