

宗教学の方法としての民間信仰・民俗宗教論

池上良正

△論文要旨▽ 民間信仰論、庶民信仰論、民俗宗教論などの研究分野をめぐっては、研究者によって様々な課題や方法が提起されてきた。ここではあえてそれらを一括して取り上げ、宗教学という学の系譜のなかに、この分野が正当な存在権を得るために留意すべき問題点を考察する。先学たちによって築かれた成果を、実りある形で次の世代に引き継いでゆくために、どのような問題を考えておく必要があるか、というのが基本的な関心事である。とくに宗教学の立場を積極的に打ち出した諸業績を考察の中心に据えて、それらをもつ多面的な位相を、実体的領域論、本質的構造論、操作的構成論、自覚的視座論として取り出し、各位相ごとに論点を整理して検討を行なう。学界をとりまく時代の要請を顧慮するとき、いずれの位相の意義も失われておらず、その継承・発展の道がありうることを再確認すると同時に、とりわけ自覚的視座論への鋭敏な配慮が重要になるであろうことを指摘する。

△キーワード▽ 民間信仰、庶民信仰、民俗宗教、宗教民俗学、宗教学

はじめに

本稿では、民間信仰、固有信仰、民俗宗教、庶民信仰など、主として地域社会に暮らす平均的生活者によって担われるとされた心的態度や言動の一部を、「宗教」ないしは「信仰」の語をもって切り取ろうとしてきた研究分野を一括して取り上げ、広義の宗教学というアカデミズムの領域のなかに、こうした分野の存在権をアピールしよう

とするさいに留意しておかなければならない、基本的問題のいくつかを考察する。これらの用語の規定や用法、学説史的展開などは、すでに多くの研究者によって論じられ、筆者自身も別の場所で触れてきた。⁽¹⁾ 本稿では、用語間、研究者間の細かな差異を主題にするのではなく、今日の学問状況のなかで、民間信仰であれ民俗宗教であれ、そうした学術用語によってゆるやかなイメージを共有しているかに見える事象への言及を、宗教学という、これまでたゆるやかなイメージを共有しつつも明確な画像を結びにくい学的系譜のなかに位置づけようとするとき、最低限、どういう問題を考えておく必要があるか、という点に議論の焦点を絞りたい。したがって、文脈に応じて民間信仰ないし民俗宗教などの一語で、他の一連の類語を代表させる場合もある。欧米の folk religion 研究なども視野の内におくが、紙数の制限から、さしあたり日本の研究者による成果を中心に考えたい。

民間信仰論や民俗宗教論には多面的な位相が考えられる。ここではそれを(A)実体的領域論、(B)本質的構造論、(C)操作的構成論、(D)自覚的視座論、として取り出してみたい。これらはあくまでも学説の諸相を便宜的に理念化したものであるから、特定の研究者の民間信仰論なり民俗宗教論なりが、どの位相を強調していたかを測る尺度にはなりえても、個々の学説が四つのいずれかに截然と分類できることを主張するものではない。むしろ深く考え抜かれ、学説史に一定の影響力を残してきた先学の理論には、この四つの位相がすべて包含されていると見るべきである。学史の大まかな流れとしては、(A)から(D)へという強調点の変遷を指摘できるが、これも現実の学説では重層的であり、ましてや(D)が最もすぐれている、といった「進歩」を意味するものではない。

以下、本論では(A)から(D)の順に、上述の課題を考察する。もとより本稿は、筆者自身のこれまでの具体的フィールドでのささやかな学問的実践の過程と、個人的能力の範囲内での一考察であって、想定されるあらゆる問題

を、網羅的、包括的に扱うものではない。

一 実体的領域論

実体的領域論は、文字通り研究分野の領域画定に関わる議論で、とくに初期の民間信仰論などでは最も前面に顕在化した位相でもあった。領域を規定するキーワードの筆頭に挙げられたのは、均質的な生業形態と地縁・血縁に支えられた「共同体」である。民間信仰論の場合、土地所有や集団編成に基づく経済史や社会学などの共同体論や、クローバー、レッドフィールドらに始まる社会人類学の民俗社会論などが厳密に吟味されることは少ない。むしろ日本の農業集落に実感的に捉えられた第一次産業従事者の定住的生活様態を前提に、民間信仰とは、何よりもまず共同体に自然発生し、そこに属する同族・親族・家族などに担われた信仰である、といった規定が広く説かれた。学説によつては、「家郷社会」「特定地域の住民」などの、やや抽象的、拡張的な表現が用いられる場合もある。しかし、そこでも生業形態や生活環境に一定の共通性をもった村落社会が暗黙の前提になっていることが多く、共同体の実質的崩壊が指摘される現在でも、民間信仰の調査に行くといえば、多少とも大都市圏を離れて農山漁村に出かけるといったイメージは残っている。⁽¹⁾

たとえば、桜井徳太郎による民間信仰の定義、「個人の主体的自覚から選びとられる創唱宗教などとは異り、地縁族縁を共通にする地域共同体のメンバーが、集団全体として世代的に継承してきた基層的信仰」⁽²⁾などはその代表的なものである。知られるように、桜井は一九七〇年代後半の諸論考を通して、柳田国男の影響を強く受けて仏教・儒教などの外来宗教との鋭い対置概念として立てた初期の民間信仰観を自己批判し、これら外来宗教との複

合・接触面を重視するようになる。そこでは、一方の極に固有な民族信仰をおき、他方の極に既成の組織宗教を対置させ、その両極から中央に向かって展開する紡錘形の円錐体がモデル化された。そして、このモデル図の中央の最もふくらんだ太い部分こそが、民間信仰（後には民俗宗教）の領域とされたのである。⁽¹⁾

たしかにこれは、静態的・二項対立モデルから動態的複合性に着目する視点への転換ではあったが、その一方で、民間信仰の基盤が緊密な生活共同体にあるという前提に変化はなかった。外来宗教としての仏教との相互影響にしても、その代表例として挙げられたのは、地域共同体の組織単位として形成された地藏講や、農村の民間暦に組み込まれて年中行事化した「さなぶり法座」「報恩講」「蓮如忌」などで、ここではむしろ、既成宗教・外来宗教を換骨奪胎して受容する共同体の力に、依然として大きな信頼が寄せられている。桜井は自らの視点の転換を弁証する文脈のなかで、「現実⁽²⁾に機能する民間信仰は、（中略）民衆の宗教生活のなかで脈々と生動をつづける生命体であり暮らしの支えでもあった」と述べている。彼が残した業績に照らせば、これが単なる机上の美文でないことは明らかである。逆にいえば、桜井を多年に及ぶフィールド・ワークに駆り立てた原動力は、日本各地の村落社会が民間信仰の実体的基盤としての活気と潜在力を急速に失いつつあることへの、強い哀惜と危機感であったかと思われる。

あらゆる理論化が構造的次元と歴史的次元の交点において営まれる以上、村落共同体に第一義の本拠をおく民間信仰の領域もまた、空間的、時間的という二つの方向で拡張される可能性をもつ。空間的拡張では、共同体の外部に目が向けられる。一見閉鎖的に見える共同体も、外部世界のモノ・人・情報との頻繁な交流によって成り立ってきたことが注目され、その交流のダイナミクスに民間信仰のもうひとつの肥沃な領域が見出された。すでに堀一郎

は、守護的祖霊などを核に「同質信仰の圈層的かかわり合い」⁽⁶⁾によって共同体を維持統合する内包的志向性と、この枠を外部に向かつて開いてゆく外延的・拡張的志向性という、ふたつの動態図式のなかで日本の民間信仰を捉えようとした。これらは同族神的「氏神信仰」とシャーマニズム的「人神信仰」としてモデル化された。⁽⁷⁾とくに後者は、神霊を主体に考えれば折口の「まれびと」の着想に繋がるが、具体的現象としては、参詣・巡礼・霊山登拝など村人が積極的に村外に足を踏み出す慣習行事や、山伏系・巫祝系・陰陽師系・念仏ヒジリ系などの宗教者に代表されるような、村々を遊行・漂泊し、中央の、あるいは制度的・經典的宗教の教説を地域社会に伝播させていった人々への関心を開いた。彼らの来訪は、村落共同体の凝集機能を高めると同時に、超越的な靈感との接触によって既存の社会的枠組みを流動化させる機会でもありえた。堀自身はこうした視点から、常世神、弥勒私年号、エエジヤナイカなど、社会不安に伴う「民間信仰的狂奔状態」を積極的に取り上げた。一九七〇年代以降には、予定調和的な機能主義理論に辟易していた若手の研究者たちのなかに、遊行者・異人・妖怪・魔・境界・無縁・女性・劣位者などのテーマを新たな領域とする民俗宗教論が、一種の流行のように登場することになる。

一方、民間信仰が共同体から自然発生的に生じたという設定は、その領域を過去に向かつて時間的に遡及させる契機をすでに胚胎していた。民間信仰は当初から、いとも容易に「自然宗教」「原始的信仰」などと結びつけられた。仏教以前、儒教以前、キリスト教以前に民間信仰の実体を措定することによって、既存の共同体で記録された諸慣行のなかに、その残存を見ることが正当化される。一定の言語を共有する民族ではかなりの同一性が保証されるのだという前提に立てば、民族の「固有信仰」が立てられるし、民族の内部に多様性と差異化を主張する立場からは「縄文」「弥生」「畑作」などが、逆に民族をも超えた全人類の同一性を認める立場からは「アルカイックな宗

教」などが、それぞれの実体を担保する枠組みとなる。これらはすでに(B)の本質的構造論に大きく踏み込んでみると見ることもできるが、そうした本質論を可能にするためには、たいいてい「伝統的」などの語によって例示される何らかの実体が歴史的に想定されている。厳密な実証研究、とくに歴史研究の分野では、この種の実体論には懐疑的な意見が多いが、その不易の一貫性や同一性の「証拠」として集められた膨大な研究成果の蓄積を前にすれば、すべてを虚構として切り捨てることができるかどうかは、なお議論の余地を残している。

「宗教学」の課題を意識化すれば、領域論では「民間」「民俗」もさることながら、さらに問題となるのが「信仰」や「宗教」の実体視であろう。これらの用語が明治期以降の翻訳語としての性格に強く規定されてきたことは、すでに周知のところである。⁽⁸⁾ もちろん両者とも近世以前に遡る用例はあるが、近代以降の日本における一般名辞としての意味を規定したのは、明らかにキリスト教、とりわけプロテスタントを基軸に彫琢された近代西欧的「宗教」「信仰」観であった。「世界のどの民族でも何らかの宗教が信じられている」「宗教を持たない社会はない」などの主張は、宗教を人間や民族が「信仰するもの」「持つもの」という実体観を前提とした、すぐれて近代的な言説である。それ故、人類史には民間信仰や自然宗教やアルカイックな宗教の核がまず存在して、そのうえにキリスト教などの世界宗教ないしは公的宗教が被さった、などの物言いが可能になる過程には、実際にはキリスト教圏から移入された「宗教」の実体視が先行していた。近代西欧において「宗教」がひとつの完結した実体として発見（発明？）された後に、その「宗教」をモデルとした「民俗宗教」等々が実体として発見されたのであり、決してその逆ではない。

民間信仰の定義には、教祖がない、教理がない、非啓示的、組織的にも未分化で体系を欠いている、などの否

定語が目立つ。とりわけ民間信仰の領域が村落共同体の限定を超えて空間的・時間的に拡張されるとき、それは既成宗教に帰属させることのできない雑多な現象を包含する、いわば「残余領域」となり、呪術や俗信に満ちた場として定義づけられる。こうした評価は決してエリート主義の偏見だけが原因ではない。そもそも理念化された諸「宗教」を完結した実体のごとく並列する視点が確立され、その延長上に、これまで包括的な名辞さえ必要としていなかった生活者の心的態度や言動の集積が「民間信仰」等の呼称によって並置されたとき、それが迷信や俗信に溢れ、体系を欠いた「信仰」や「宗教」の断片にすぎないと見なされたのは、ある意味で必然の結果であった。比喩的にいえば、民間信仰論や民俗宗教論は、つねに他者によって作られた土俵のうえで勝負しなければならなかったのである。日本民俗学の学説史のなかで、「俗信」という奇妙なジャンルが切り取られ困い込まれていく過程が、氏神祭祀や先祖祭祀を日本人に固有の「信仰（たとえば祖霊信仰）」とする困い込みと表裏一体の関係にあったことは興味深い。

要するに、民間信仰や民俗宗教の実体的領域論への疑義は、近代の「宗教」「信仰」観に対する根本的な疑義と連動している。これらは、基本概念の歴史的規定性への反省を迫られている今日の宗教学全体に突きつけられた課題であるが、見方を変えていえば、ここには民間信仰・民俗宗教論が果たしうる積極的な可能性も示唆されている。すなわち、この分野における徹底した批判的な捉え直しが、近代の固着した宗教・信仰観を組み替え、そこに新たな広がりを見出してゆく突破口になるかもしれない、という可能性である。

二 本質的構造論

実体的領域論は、すでにそれ自体が本質論的である。仏教・キリスト教・イスラームを世界三大宗教と称して並置し、さらにユダヤ教・儒教・道教・神道・天理教等々（さらには、陰陽道や修験道まで）を同等の「宗教」として付加しうるとする観点は、日本文化・トロブリアント文化・マヤ文化などを「文化」という次元で同等視する、文化人類学の文化相対主義に通じるところがあり、当然、それが今日さらされている本質主義の批判を免れない。ただし民間信仰や民俗宗教の場合には、単に横への羅列ではなく、これら諸宗教の基層、根源、下部構造、ないしは横断面、斜断面といったレトリックを駆使した構造論に展開させることで、より洗練された本質主義を志向する方向が出てくる。

日本の民間信仰論におけるこの位相の転換には、高度経済成長長期以降の大規模な社会変動という外在的要因とともに、成立宗教・既成宗教などとして概念化される制度的機構との対比を強調した二分法的視点への反省という内在的要因が考えられる。先に触れた桜井徳太郎の民俗宗教論への展開は、こうした動きを象徴的に示しているが、成立宗教との対比面を重視した堀一郎の民間信仰論においても、複合的性格への指摘は見出される。彼の民間信仰とは、そもそも純粹な未開宗教とは異なり、「高度の宗教文化を受容した民族社会における現象」⁽⁹⁾であって、「諸宗教、諸宗派の相交錯する部分」⁽¹⁰⁾を指すものであった。

民俗宗教が諸々の制度的宗教とは並置されず、それらを複合的に受容しうる動態の場であるとする観点は、「宗教」の基本的な存立様態や本質論をめぐる議論へと道を開くことにもなる。一九世紀末から二〇世紀前半の比較宗

教学や宗教民族学において、いわゆる「未開宗教」が宗教の起源や本質的機能を探る恰好の題材となったように、民間信仰・民俗宗教も、成立宗教の限定を超えた運動態として、宗教現象の最も基礎的な構造を解き明かす場と見なされるようになる。一九八五年に刊行された『日本宗教事典』では、日本人の「宗教」がまさに神道、仏教、修験道、儒教などの部門ごとに類別されたが、そこに並置された「民俗宗教」の「総論」を執筆した荒木美智雄は、これを単に他宗教と同等の一分類概念としてではなく、「宗教」の根幹を担う創造的運動態として描く姿勢を示した。^①それは宗教の構造的普遍性に照らして日本宗教の歴史的特殊性を解き明かそうという、独自の宗教学的視角の提示であり、諸「宗教」の並列的均衡を重視した事典全体の構想への大きな挑戦とも読める。

荒木の民俗宗教（別の論考では「フォーク・レリジョン」）の概念は欧米の理論的系譜ではfolk religionとpopular religionの双方を含み、さらにarchaic religionを基盤に据えた、きわめて包括的な広がりをもっている。その重要な特徴が「不透明性・多様性」「曖昧さと粘り強さ」にあると表明されるように、あえて領域の枠を固定しないルーズさに、理論の活力を見出しているようにも見える。「民俗宗教現象」という用語が多用され、とりあえず「日本では奈良時代の古代律令国家成立に導く社会と文化の歴史的展開にその初期の表現を見、それ以後の多様な歴史的宗教現象一切を指す」が、一方で、多様な宇宙的宗教の表現を備えた「アルカイックな宗教の伝統」を強く継承するという。幕末維新期以降の様々な新宗教はもとより、いわゆる鎌倉新仏教と呼ばれる諸宗派の発生なども、民俗宗教の範疇で捉えられている。すなわち、浄土宗、浄土真宗、時宗は、民衆の念仏運動のなかから出現した新しい民俗宗教であり、「日蓮によって創唱された日蓮宗も怨霊に対して法華経を呪術的に用いた新しい民俗宗教であった」などという大胆な発言も見られる。

領域の広範性・流動性に対して、中核となる構造と機能は、明快かつ堅固に規定されている。何よりもそれは国家の権力機構・官僚制と結びついたエリートの宗教に對置した、二元的モデルとして語られる。民俗宗教は「エリートの宗教や国家の宗教が担うことができない、すべての宗教的課題」を担い、農民を中心とする民衆に固有な宗教の伝統として普遍性をもつ。それは「成立宗教などのイデオロギッシュな抽象的構造物としての普遍主義とは根本的に異なる真実性をもっている」という。この真実性を保証するもの、すなわち荒木の本質論の中心に置かれたのが、アルカイズムの概念である。エリアーデ理論を下敷きとしたこの概念は、古代国家成立以前の宗教性のみならず、「宇宙と歴史の始源・根源への回帰によつて歴史・宇宙を新しく始めようとする思想⁽¹²⁾」という広い意味を含んでいる。それは人類史のあらゆる危機の局面に、「根源的な抗議や批判を以つて登場し、価値の転倒によつて新しい統合」を創り出す力となる。荒木の民俗宗教は、国家権力や制度的宗教に支配・抑圧され、底辺・周辺に置かれた民衆たちによる、自発的な宗教的創造を可能にしてきたエネルギーの源泉として捉えられ、この創造性の本質と意味を理解することが、人類宗教史の体系的・統合的理解にとつても不可欠の課題とされている。

民俗宗教に固有の自律的宗教性を見出そうという視角に対して、「信仰」の語に固執した本質論の追求もある。すでに堀一郎は、後期の理論展開にもかかわらず「民間信仰」の用語を保持し続けたことで知られている。彼は民間信仰の担い手を特定の社会階層に属する実体としてではなく、むしろ「あらゆる階層の中に程度の差をもつて分擔されている常民性⁽¹³⁾」として把握し、構造的な展開への道を示唆したが、こうした方向をさらに深め、「宗教」をあくまでも教義や組織の体系化が進んだ既存の体制や理念の内側に確保しつつ、「信仰」こそを、人間の本源的な志向作用として普遍化させようという試みもある。その代表例として、楠正弘の庶民信仰論を挙げることができ

る。⁽¹⁴⁾

楠の庶民信仰論は、動態信仰現象学という大きな構想のなかに位置づけられており、その「庶民」概念もまた、明確な宗教学的な問いのなかで規定された。彼は堀一郎の「常民性」の捉え方を評価しつつも、これをさらにつきつめる必要があるとして、「民間伝承の担い手を論じて後に民間伝承をとりあつかうことも可能であろうが、民間伝承を手がかりとして、民間を問題にすることもできる」と述べる。⁽¹⁵⁾人間の生活には様々な価値志向があるが、庶民信仰という信仰現象のなかに現われる複合的な価値志向に生きる人間像こそが、彼のいう「庶民」である。担い手の社会的属性や実体を最初に規定するのではなく、あくまでも具体的な信仰現象を前提として、その現象において露わになる人間の特性こそを問うべきである、という視点の転換である。これは宗教現象の所与性をあらゆる考察の出発点におく宗教現象学の立場であり、同時に本質主義的な構造論の試みでもあった。

楠が動態信仰現象学というとき、それは信仰現象を専ら聖志向性として捉えてきた欧米の宗教現象学への批判を含んでいる。彼のいう庶民信仰の構造とは、呪術的作用と宗教的作用の重なりであり、両者の弁証法的関わりとして規定される。ここで呪術的とは「合理的行為によつては充足できそうにないと思われる欲求を満足させるために、人間や自然よりも、はるかに強力な力をもっていると思われる超自然的力を借りて、その目的を達成しようとする精神的・身体的作用」であり、宗教的とは「呪術的信仰作用が否定され、超越せられた身体的・精神的状態をあらわす。この状態は自力的にも他力的にもおこりうるが、それは、呪術的なるものを超えることによつて初めてあらわれる」などと定義される。⁽¹⁶⁾宗教的作用は何よりも呪術的作用の否定・超越として語られ、その源泉は、究極的には仏教、キリスト教などの教祖や聖者たちに担われたとされる達人的な体験や境地をモデルとして、教祖・教

義・教団等を整えた体制の枠の内部に確保されているように見える。とはいえ、信仰現象としての呪術的作用と宗教的作用は「水と油」のように相容れないものではなく、「蒸気と水のようなもの」であり、両者の不断の転換のダイナミズムと、宗教の温床としての呪術の積極的存在意義が強調されるのである。⁽¹⁷⁾

本質論を本質論であるという理由だけで批判するのは易しい。本質論の追求は一定の視座からの徹底した真理探究の企てであり、必然的に文脈に絡みつく枝葉を無視したり切り詰めてゆく排他性を、合わせもっている。楠の庶民信仰における「庶民」も、つきつめていけば「人間」と同義になり、しかも彼の場合、「聖なるものに惹かれますも、理想的な応答のできない人間」という、かなりペシミスティックな人間観に帰着しかねない危うさがある。それはひとつの「思想」としての意義はあっても、後学の徒に残された「理論」としては使いにくいかもしれない。もとより彼の庶民信仰論もまた、多年にわたる具体的な個別事象研究の成果との往還のなかで評価されねばならない。さらに、呪術的・宗教的として取り出された動態構造は、人間のねたみ、うらみ、羨み、などを正面から見据える視角が、宗教研究にとっていかに重要であるかを気づかせてくれる。それはたとえば、「祈り」の理想型を専ら教祖・聖者の体験や教説の内部に限定し、他方において、ねたみ、怨念などの心の動きを、無条件に民間の「俗信」と結びついた低級な情緒として切り捨ててきた、従来の比較宗教学における「祈り」研究への批判となる。楠正弘が提示した庶民信仰論からは、「祈り」と「のろい」とを、相互に目まぐるしく転換しうる表裏一体の信仰作用として捉える、動態的な視野も開かれてくる。

本質的構造論にはナイーブな自己主張から、素材との長い格闘によって鍛えられた良質の思索まで、幅広い段階がありうる。また、一見したところ本質論などとは無縁に見えて、そこに何らかの本質的構造論の位相が隠されて

いる場合も多い。自覚的に表明されない場合、往々にして、それはきわめて無防備で粗雑な構造論かもしれない。民間信仰・民俗宗教論などが宗教学の研究分野のなかに正当な位置を得ようとするならば、こうした本質的構造論の位相への回路は、つねに自覚的に確保され、内省される必要がある。

三 操作的構成論

当事者たちにとっては日常的で自明の生活の一部として、あえて命名の必要さえなかった心的態度や言動の一定の集合体に、ある包括的な名辞が付与され、何らかの共通項を備えた実体的領域として認知されるようになる。その包括的な名辞全体を全体たらしめる根拠が求められるのは、当然の成り行きである。それは一方で、起源や本質といった究極の根拠を探ろうとする問題意識を生むが、他方では、そうした一元的根拠へと一気に向かうのではなく、むしろ事象の多様な広がり、ある操作的なモデルを重ね合わせていくことで、全体の総合的な見取り図を作ろうといった試みが出てくる。本質論の主観性を回避し、一定の客観性と相対主義を確保しようとする構成論への移行ともいえる。

日本における民間信仰・民俗宗教研究の蓄積をふまえて、そこに総合的・体系的な全体像を描き出すとする野心的な試みの実例として、宮家準の一連の仕事を挙げることができよう。周知のように、宮家には修験道研究に代表される着実な個別研究の実績があるが、その一方で、民俗宗教の総合的体系化への取り組みがある。一九八九年の著書『宗教民俗学』は、近年の民俗宗教への関心の高まりにも関わらず「宗教学の立場に立つ体系的な宗教民俗学の概説書はあらわれていない」ことをふまえて、その「体系化を試みたもの」である。ここで彼は自らの中心課

題を「日本の民俗宗教の形態、構造、宗教的世界観を提示すること」と述べ、「宗教現象を象徴として捉え、その意味を解読し、構造、さらには世界観を抽出するという方法」⁽¹⁸⁾を採用する。

宮家の民俗宗教論の中心テーマは、宗教的象徴体系の分析と解読である。その具体的構想と手法は、次のような言明のなかに示される。「宗教学のように人間の心の奥底にひそむ文化を研究し、そこに見られる普遍的な構造を発見することをめざす学問では、まずエティック分析にもとづく仮説を設定し、それに位置づけて特定文化でのエミック分析を試みて、人々の内面に根ざすその文化のより深い構造を捉え、それによってエティックな構造を確認する方法をとることが望ましい」⁽¹⁹⁾。具体的には、隣接諸分野の著名な方法と成果が検討され、最終的にはそれらを「総合」「併用」した独自の分析方法が提起されている。たとえば「宗教的象徴の解読方法」では、「宗教現象学の立場にたつエリアーデの方法、文化人類学者のファースの方法、分析心理学者のユングの方法」が紹介されたうえで、「これらにもとづいて案出した私自身の方法」が記されている。⁽²⁰⁾そして、こうした分析の具を駆使して、「宗教儀礼」「口承文芸」「宗教美術」などの分野の諸事例が、過去の膨大な研究成果をふまえて分析されていく。モデル化のプロセスでは、「構造」や「世界観」の多くが、多数の図表の援用によつて視覚化もされる。最終的には、これらの結果をさらに総合する形で「民俗宗教の宗教的世界観」が検討され、そこではとくに他界観、人間観、神観念、災因論、宇宙観が、主要なテーマとして取り上げられるのである。

本稿の文脈に引きつけていえば、宮家の民俗宗教論には操作的構成論の位相が強く前面に出ている。多くの人類学理論や記号理論が援用されていることから分かるように、人類学における構造・機能主義から象徴・意味論への展開を反映しているともいえる。しかし、「宗教学の立場」を標榜する彼の所論には、すべてが構成論に還元さ

れない含みがあり、むしろ背後には堅固な本質的構造論の位相が透視される。そのため、たとえば明確に指数化された媒介変数によって一定の事象を操作的に把握しようとする社会学者たちの概念モデルが、経験則に照らして評価しやすいという点で、ある種の安定感を保持しているのに比べると、宮家の著作では、モデルの抽象性や一般性を最終的に保証したり意義づけている係留点が見定めにくい。それは理論全体の魅力にもなっているが、危うさにもなっている。端的にいえば、「民俗宗教の宗教的世界観」といったものが、ある研究者の学的観点からの操作モデルで標示された構成概念なのか、研究者の分析以前にすでに厳然と存在する実体として考えられているのか、という区別が分かりにくいのである。実体論や本質論ならだめだということではない。むしろ、本質論の位相と構成論の位相との微妙な融合こそが宮家のモデルの特性であり、同時に分かりにくさ、なのではないか。そして、この特性は、各種のグラウンド・セオリーを総合的、体系的に勘案したとされる彼の「宗教学的」視点の最終的な所在地が見えにくい、という疑問にも繋がっているように思われる。

宮家準の『宗教民俗学』や『日本の民俗宗教』は、民俗宗教論の体系化を、しかも「宗教学の立場」からめざした労作である。初学者の必読書としても推奨されるべき書であるがゆえに、その的確な評価はさらに慎重かつ念入りに進めなければならないが、本稿の限られた紙数ではその余裕がない。なお二点ほど、問題点を指摘するにとどめたい。

第一は、操作的構成論のみならず、前述の本質的構造論を含めた問題でもあるが、こうした総合化の試みに歴史的特殊性をどう読み込むか、という点である。ある種の超時代的、超文化的な類型論や体系化を志向してきた宗教学への常套的批判にどう応戦するか、という問いでもある。具体的には、日本（これも歴史的には一義的でない

が」という特殊性、時代という特殊性が絡んでくる。宮家は自らの構想を提示する文章のなかで、「私のいうモデルとしての民俗宗教は、日本民族のみに限定されることなく、地域、文化、民族の違いをこえて人間が自己の生命を維持し共同生活を営む中で、自然に生み出した宗教のモデルをさしている。換言すれば民俗宗教は、人類に普遍的に見られるもので、それが風土、生業、社会形態などによって違った表現形態をとってあらわれているのである」と述べている。各文化の民俗宗教の特殊性をこのような形で普遍性と対置できるかという問題は別にあるとして、とりあえずこの対置が可能であるとしたら、いくつかの媒介変数によって、全体の普遍性のなかで、日本の民俗宗教の特殊性が明示されるようなモデルを工夫していく必要がある。

さらに各モデルの時代的有効範囲という問題がある。すでに日本民俗学の分野でも、かつての民間信仰論が日本人固有の信仰生活の古態のように見なしたものが、実はかなり近年の歴史的形造物にすぎない、という反省は定着している。農村の古老の記憶から復元された心的態度や慣習的実践が、無条件に日本文化の基層として無限の過去にまで遡りうる「固有信仰」や「自然宗教」とは呼べなくなった。たとえば宮田登が「都市民俗」「現代民俗」など、一見、八方破れにも見える「民俗」概念の拡張によつて豊かな業績を築いたのも、「民俗学が従来設定していた基礎概念は、近世農村社会にモデルを置くものだった」という基本的な時代限定のうえに可能であったことを想起したい。

第二の問題は、端正に仕立てられた象徴分析のモデルが、往々にして民俗宗教の体臭を消し去り、その全体像の理解を世界観の解説といった知的次元に限定させてしまうようにみえる、という点である。この種の議論は、下手をすると底なしのロマンチズムに足を取られかねない。学知が学知である以上、主知主義的で整合的なモデル化

の作業が不可避であり重要であることは当然である。だが、かりにも民間信仰や民俗宗教の研究が「信仰」や「宗教」の研究であるならば、人々がヌミナスな次元（あえていえば「靈威的次元」）の力や意味を受け止めながら、生老病死の切実な現実に立ち向かう姿を、もつと直接的な言葉で描き出せないだろうか。「民衆の実存的境地」などの堅い言葉でまとめてもよいのだが、その具体相をもう少し、のびやかで、ふくらみのある言葉で伝える技法もありうるように思う。これを研究者の個人的な「感性」だの「文学的センス」だのといったブラック・ボックスへ押し込めてしまわずに、より建設的な議論の余地のある場へと開いていくにはどうすればよいか、という問題を考えるうえで、次に述べる視座論の位相をめぐる議論が重要になってくるだろう。

四 自覚的視座論

自覚的視座論は最も広義の脱構築に関わる。本稿の流れからいえば、本質論や構成論によって構築された虚構性を自ら突き崩していく、という筋立てでも浮かんでこようが、ここで述べることは、それほど勇ましくも痛快でもない。むしろ、考慮に値する理論や学説は、つねにそれらが表明される歴史的・制度的な政治性の渦に巻き込まれており、その動態に関わる視座論の位相への自覚的配慮が、今後ますます求められるようになるであろう、という凡庸だが重要な事実を指摘するまでである。もちろんこの位相が論題化される背景には、ポスト近代における知の専門化の解体、ポスト植民地主義に伴うカウンター・ナラティブの運動、各種の人権思想の高まりなど、アカデミズムや言論界をとりまく大きな潮流がある。この小論ですべてを射程に収めることはできないし、筆者にはその力もない。ここでは民間信仰・民俗宗教論の範囲内で、問題の所在のみに触れておく。

あらゆる理論が理論に値するものである限り、それは視座論の位相をすでに持つている。意図的に顕示されることも隠されることもあるが、「客観性」を旨とする学術研究の場では、当人には巧まざる結果として装われる場合が多い。後者の場合、それは第三者や後学の徒によって「思想的背景」などとして暴かれたり、一種の「陰口」として囁かれたりする。たとえば堀一郎の民間信仰論に付随するある種のエリート主義やナシヨナリズム、荒木美智雄の民俗宗教論に隠された新宗教擁護の姿勢、楠正弘の庶民信仰論を支える真宗的人間観、などである。「陰口」であれば取るに足りないものだが、これを学術研究という場、さらにはそれを越えた社会一般における学説の効果や影響力、という観点に論題化していくとき、視座論の位相は無視できない重大さをもつ。それぞれの学説で用いられる主要な概念や分析用語が、決して無色透明の客観性を保証されたものではなく、特定の視座に結びついた強い戦略性を帯びているのだとしたら、むしろこの戦略性こそを自覚的に錬磨していく必要があるだろう。もとより、視座論の自覚とは狭いサークル内での「開き直り」であってはならない。研究者自身がおかれている政治的文脈への繊細な感度を高めていくことである。ここでは、自らの研究視座への強い信念とともに、冷静な再帰的監視によって、たえずその位置を補正していく自己批判力が求められる。

学史的に辿れば、民間信仰論は本来的に視座論の戦術を錬磨せざるをえない出自を背負っていたといえる。既成教団内の宗学の伝統と官学の管理統制下に置かれたアカデミズムの「宗教研究」のなかで、民間信仰論は明らかに劣位な周縁から出発せざるをえなかった。それは当初から、農民の迷信研究に好事家の趣味以上のいかなる意義があるのかという批判に対して、たとえば「大古純朴の神話的信仰の留存」⁽²³⁾「日本人一般のエトスの問題」⁽²⁴⁾といった研究意義に関わるエクスキューズを織り込まざるをえなかったのである。こうした歴史的事情は、知の再編が強く

要請されている今日の学術研究の場では、決して負の遺産ではない。想起されるのは、在野の学として出発した日本民俗学の現状である。この学問伝統の矜持を原点で支えていたのは、柳田国男の経世済民への強い情熱であったと思われるが、それが国立大学などの権威の体制のなかに認知されるに至って、基幹的学問分野の補助学を越えた意義づけがあらためて問われている。民俗宗教論が宗教学の一分野として認知される過程でも、同様の葛藤を克服する努力の質が問われるだろう。「学問的良心」と「学界内の陣取り合戦」とが分かちがたく交錯する場にあつて、自らの存在意義を訴えかける説得的な視座が模索されねばならない。

宗教学の体制のなかで、民俗宗教論に割り当てられた周縁的位置は、「宗教」の新たな地平を見出すという課題に対して、ある種の有利さをもっている。すでに示唆したように、近年の民俗宗教論の代表的な成果は、いずれも近代の宗教観の歪みを批判する視角を切り開いてきたからである。現代のアカデミズムないしは出版界という体制内にあつて、民間信仰や民俗宗教等を自覚的に前面に押し立てて事象を語る営みとは、西欧近代という特殊な歴史的文脈のなかでキリスト教に代表される組織的・制度的体制をモデルとして形成された「宗教」「信仰」という用語をあえて拝借し、その巧みな流用によって、これまで名前さえ付けられていなかった一般生活者の心身活動や意味形成過程に、ある種のポジティブな光を当て直そうとするひとつの文化運動、という側面をもっている。平たく言えば、「あれが宗教(信仰)」なら「これもまた宗教(信仰)」という自己主張の洗練化であり、そこには、一見、制度的宗教の理念で固められた言語ゲームに巻き込まれているように見せかけながら、実際には、そうした理念のもつ地域的歴史的偏狭性や暴力的権力性を巧みに解体ないしは無力化していく、ラディカルな批判力を埋め込むことさえ可能なのである。

このように考えるとき、今後の民間信仰・民俗宗教論は、自覚的視座論の位相に積極的に定位することによって、なお学説としての効力を発揮しようのではないか。領域論、構造論、構成論としての役割が終わった、というのでは決してない。上で触れた先学たちの解答をどこまで受け入れるかは別として、そこで問われた問いの重要性を見失ってはならない。普遍主義や本質論はもう古い、といった総括では、この学問伝統を瘦せ細らせるばかりである。むしろ視座論の戦略性を研ぎ澄ますことによつて、厚い蓄積を継承する道も開かれてこよう。これは、民俗宗教などを実体論的に固定化された仏教・キリスト教・儒教・神道などに並置または対置する新たな実体概念として付加するのではなく、むしろ宗教現象を解明するひとつの観点、宗教研究に取り組むひとつの視座として、自覚的に位置づける方法となる。すなわち、近代以降の思考的枠組みのなかで「宗教」と見なされてきた事象を、經典的・制度的な教団が公認する教理や、宗教的達人・哲学的思想家たちの著作類に記された理念や思想のレベルのみで問題にするのではなく、教団や国家や學術体制の権威のもとに「宗教」や「信仰」として理念化されてきた人間の営為が、現実の場に生きる一般生活者の場でいかに思念され実践されてきたかという、言動の具体相に焦点を合わせるための視座として、「民俗宗教（さらに敷衍すれば、民俗・民衆宗教）」の概念を立て直す、という方法である。視座論を自覚化することによつて、民俗宗教論は「宗教」や「宗教学」を問い直し、自明視された社会・文化的価値を相対化しうる方法となる。

視座論の自覚化は、研究者という立場の人間が民衆の宗教や信仰を描くという、特権的地位への批判にも必然的に導かれていく。現地でのフィールド・ワークを重要な方法としてきたこの分野は、フーコー、サイード、クリフォードなどの影響のもとに今日の人類学などで活発化している批判、すなわち、自らを描けない（と想定された）

被調査者と、彼らを独占的に代弁する記述者とを分離させてきた権力構造への批判に対しても、謙虚に耳を傾けねばならない。それはまた、インフォーマントとされてきた人々が巻き込まれている、歴史的・政治的文脈への配慮にも結びつく。「調査」によって「採集」された資料には、それを語った人の社会的文脈が染み込んでおり、「誰が、いつ、何を目的にして、どのような主張を行っているのか」という問いへの感受性は、民俗宗教論においても高める必要がある。このテーマはあまりに重大で、十分な検討にはあらためて数編の稿を必要とするが、これまでの議論に即していえば、たとえば今後の民俗宗教研究では、既成仏教寺院やキリスト教会における集約的なフィールド・ワーク、といった課題にも果敢に取り組む必要がある。つまり、制度的宗教の理念を体現した宗教エリート²⁶の解説によって粹づけられてきた場での具体的事象を、民俗・民衆宗教という視座から捉え直していく試みである。

—とはいえ、研究を最終的に意義づけて正当性を保証するもの、あえていえば研究者にとっての究極的な倫理的根拠というのは、実際のところ、容易には答えの出せない難問である。権力構造の不均衡のなかで抑圧されてきた人々の側に立ち、彼らが主体的に語る権利を開く方向に学の体制を改革していく、といったことは、さしあたりひとつの有力な選択肢であろうが、いわゆる体制側に帰属するすべての言動を支配的・抑圧的なものとして敵対視するような、単純な勧善懲悪モデルで話がかからないことはいうまでもない。加えて、研究者の意図と、現実の社会的波及効果との齟齬という問題もある。「民俗」を必死に生きる当事者たちは、民俗宗教論者の共感的理解や支援など必要としない、といったレベルの議論は措くとしても、ある戦略的な視座のもとに立てられた重厚な研究が、研究者本人が敵対視していた陣営によって巧妙に活用され、本来の意図とは正反対の回路に引きこまれていく

こともあろう。逆に迎合的に取り込まれているように見えて、微妙に相手の核心を腐らせていくこともある。政治的文脈とはまさに政治的であるがゆえに、一介の研究者などには予測のつかない陥穽や罟が仕掛けられており、迂直の道を先知するは易くない。フルトヴェングラーの音楽とナチズムとの関係のように、本人の意図、政治的効果、究極の芸術的（学問的）価値をめぐる論争は、つねに深い闇のベールに包まれてしまうことも、肝に銘じておかねばなるまい。

おわりに

本稿の目的は、主要な先学の学説を小綺麗に腑分けし、高所から是非を決することではなかった。むしろ、これらの貴重な遺産を、次の世代の者たちが少しでも実り多い形で引き継いでいくにはどうすればいいのか、というのが基本的問題関心である。考察の手がかりとした四つの理論的位相もまた、単に諸学説を分類して満足するための道具ではない。民間信仰論、民俗宗教論など、その名称は何であれ、研究史への深い理解と、フィールドでの独自の素材との格闘から練り上げられ、一定の批評に値する水準に達した学説には、一筋縄では行かない周到な奥深さが仕組まれている。提起した四つの位相は、むしろこうした諸学説の複雑な成り立ちを理解し、的確で有意義な評価や批判の焦点を見定める足場になりうると考えている。

有効な理論化には、四つの位相すべてに対する目配りが必要であろうが、本論でも示唆したように、時代の必然的な趨勢とアカデミズムに対する要請という点では、(D)の自覚的視座論への鋭敏な配慮がますます求められているのではないか。宗教学（あるいは広義の宗教研究）という学的体制自体が、いわゆる既成宗教とよばれる制度

的・権力的機構との根深い癒着の関係を保ってきた以上、広義の民俗宗教論は、それらと粘り強く交渉・対抗しながら自らの存在の場を主張していくための、柔軟な戦術を鍛えなければならぬ。自らの研究がもつ学問的意義への固い信念や、対象に寄せる熱い共感、果敢な知的腕力などが求められることはいうまでもないが、そこでは、「蛇のように聡く、鳩のように素直」な、したたかな狡知も必要となってくるにちがいない。

注

- (1) たとえば『民俗宗教』、『日本民俗宗教辞典』東京堂出版、一九九八年、『民間巫者信仰の研究』未来社、一九九九年の序章第二節「民俗・民衆宗教をめぐる問題」など。
- (2) *The Encyclopedia of Religion, Macmillan and Free Press, 1987* の FOLK RELIGION の概説の項を執筆した William A. Christian, Jr. も、その担い手を商品経済に巻き込まれた農業企業家とは異なる「定住農民」としている。そして、この農民 (peasant) という言葉を画定するのは容易ではないとしながらも、アジア、北アフリカ、ヨーロッパ南部、ラテンアメリカの過去および現在の定住農耕・牧畜者と、歴史的にはヨーロッパ北部、北アメリカの農耕者がこれに該当する、と述べている。ロバート・レッドフィールドに始まる農民社会論などの議論を念頭に置いた概括と思われる。
- (3) 桜井徳太郎『日本民俗宗教論』春秋社、一九八二年、iii頁。
- (4) 同書、三三、四〇頁。
- (5) 同書、六一頁。
- (6) 堀一郎『民間信仰』岩波書店、一九五一年、一一九頁。
- (7) 堀一郎『民間信仰史の諸問題』未来社、一九七一年、五三頁以下。
- (8) 鈴木範久『明治宗教思潮の研究』東京大学出版会、一九七九年、山口輝臣『明治国家と宗教』東京大学出版会、一九九九年。
- (9) 堀一郎『民間信仰』(前掲)、一七頁。
- (10) 同書、六頁。
- (11) 荒木美智雄『民俗宗教・総論』『日本宗教事典』弘文堂、一九八五年、五九七―六一二頁。以下の引用は、断りのない限り、

同項から。

- (12) 荒木美智雄「フオーク・レリジオンの世界」『宗教の創造』法蔵館、一九八七年、一八五頁。
- (13) 堀一郎「民間信仰」(前掲)、四九頁。
- (14) 楠正弘の庶民信仰論については、すでに別稿で詳しく論じたことがある。池上良正「庶民信仰論の射程」楠正弘編著『宗教現象の地平』岩田書院、一九九五年、四三三―四六五頁参照。
- (15) 楠正弘「庶民信仰の構造」脇本平也編『宗教と歴史』山本書店、一九七七年、一一五―一六頁。
- (16) 楠正弘「庶民信仰の動態論」『仏教学論集(中村瑞隆博士古希記念論文集)』春秋社、一九八五年、六四六―六四七頁。
- (17) 楠正弘「庶民信仰の世界」未來社、一九八四年、一四頁。
- (18) 宮家準「宗教民俗学」東京大学出版会、一九八九年、i頁。本書についてはすでに『宗教研究』二八五号、一九九〇年の「書評と紹介」で、簡単に意見を披露している。なお、宮家のその後の著作『日本の民俗宗教』講談社、一九九四年では、象徴人類学・構造人類学などの方法に加えて、自己の身体感覚を通しての理解、という方法が付加されている(三七頁)が、世界観の抽出と解説という基本的課題に変化はない。
- (19) 宮家準『宗教民俗学』(前掲)、三五頁。
- (20) 同書、四九頁以下。
- (21) 同書、九頁。
- (22) 宮田登「都市民俗論の課題」未來社、一九八二年、七六頁。
- (23) 姉崎正治「中奥の民間信仰」『哲学雑誌』第二二卷、一八九七年、九九六頁。
- (24) 堀一郎「民間信仰」(前掲)、五頁。
- (25) ここで「ある種のポジティブな光を当て直す」とは、安直な人間(文化・社会)中心主義的解釈に疑義を呈し、現実世界の多層性・不可思議性に気づく力を高めていくという意味であって、民俗宗教研究の視角に捉えられた世界を全面的に肯定したり賞賛することではない。そもそも「宗教」や「信仰」は全面的に良いものか悪いものかという問いは、「人間」は良いものか悪いものかという二者択一と同じ程度の愚問である。とくに宗教学の学統を自認する研究者は、ある事象を「宗教」や「信仰」と名づけた瞬間に、無意識にそれを良きものと見なしてしまう先入観からも、自由になる必要があるだろう。
- (26) 太田好信「トランスポジションの思想」世界思想社、一九九八年、一二頁。
- (27) あるいは「他者への評価や批判の眼を通した自己批判の焦点」。