

ビリーフ・プラクティス論を巡る覚書

矢野 秀武

【要旨】 本稿は、日本近代仏教の研究におけるビリーフ・プラクティス論に着目し、その問題点を批判的に考察するため論点を整理した覚書である。その際、主要な論者のビリーフ・プラクティス論の比較を行い、日本近代仏教の研究におけるビリーフ・プラクティス論の特異性を炙り出し、ビリーフ・プラクティス論を事象「分類」の概念として使用した点、文化人類学におけるプラクティス論が不在となっている点といった、2つの問題があることを指摘する。また文化人類学や民俗学を基盤とした仏教研究が、ビリーフ・プラクティス論を通して、日本近代仏教の研究に接続する可能性を提示する。

Memorandum on the Belief/Practice Theory in the Studies of Modern Buddhism

Hidetake YANO

Abstract

The purpose of this paper is to examine the belief/practice theory in the Studies of Modern Buddhism in Japan and critically investigate any insufficiencies within the theory. To examine the problems, the belief/practice theories of several leading scholars of religious studies and cultural anthropology were compared. These theories are used as the basis of the belief/practice theory in the Studies of Modern Buddhism. Research shows that there are two fundamental problems with the belief/practice theory in the Studies of Modern Buddhism in Japan: the theory is used as the concept for “classification” and the theory lacks any ideas

about the “practice theories” used by cultural anthropology. Finally, from a viewpoint of the belief/practice theory, I attempt to show some ideas about the possibility of the connection between the Studies of Modern Buddhism in Japan and Buddhism studies based on cultural anthropology, folklore studies and religious studies.

1、混乱はどこから？

近年、ビリーフとプラクティスといった対概念を用いた宗教概念の考察が増えている。それに対する批判的議論も展開されている。しかし、その一部において、ビリーフとプラクティスのもともとの意味合いが看過され、その対概念があたかも事象を静態的に分類する概念のように扱われてしまっているように、筆者には思える。

この傾向は日本近代仏教の研究者に多く見られるように感じる。ここでは1つの事例として、亀山光明『釈雲照と戒律の近代』[亀山 2022]の終章の議論をあげてみたい。この書籍は日本宗教学会 2023 年度学会賞受賞作であり高い評価を得た著作である。この著作の論点の1つは、思想と身体の双方に関わる戒律論を取り上げることで、ビリーフとプラクティス、意識と身体の乖離という、(亀山が考える)ビリーフ・プラクティス論に基いた近代日本仏教史の理解を乗り越えようとするところにある。

亀山は、宗教学・文化人類学者の関一敏による議論を次のように整理し、その(関のものと亀山が考える)図式を乗り越える事例として、釈雲照による戒律復興運動を取り上げ、それが「国民道徳」化されて生活世界から国家イデオロギーを支えた戒律実践であったとしている。

「…前近代ではプラクティスの集積としてあった人々の生活空間が、「流弊・陋習」を淘汰する啓蒙的仕分けと政治イデオロギーによって、一方は宗教概念から排除され、他方は国家的装置として吸収されていったことが、ビリーフとプラクティスの日本的乖離をもたらしたという説明図式である。」[亀山 2022: 278]

そして磯前の議論をも参照し次のような批判を展開する。「磯前によるとこの図式は、人間の意識と身体の切断に近代の特徴を見出す態度の反映にほかならならない。そして近代日本に大きな影響を与えたプロテスタンティズムは、この切断をもたらすとともに、ビリーフ中心主義の宗教概念を定着させたという。……かくして戒律実践を意識と身体の重なり合いとみなしたとき、ことに戒律という宗教的な身体的実践をめぐっては、磯前が提示した、純粹に意識から切断されたプラクティスなる領域を定義・抽出し、それを近代日本宗教史に跡づけることが、そもそも可能なかという難問に我々は直面せざるを得ない。換言すれば、近代日本における宗教言説の一側面として、ビリーフ中心の言説がそのままプラクティスを排除するのではなく、2つの領域の併存する事象が確かに見いだされるのである。」[亀山 2022: 278-279]

しかし亀山によるこれらの説明には少なからず問題がある。例えば、「流弊・陋習」とされたものの一部が、後に宗教研究の対象としての民間信仰や精霊信仰、あるいはより政治性を帯びて民衆宗教などとして粹取りされ、宗教概念の中に位置づけられていくことを、関が知らないかのように読めてしまう。もしくは、近代日本の仏教が、戒律や儀礼を行わなくなったとか、禅宗の僧侶は坐禅をせずに知的・意識的にのみ禅を捉えたと、磯前が理解しているかに見える。関や磯前がそのような粗雑な見方で日本宗教史を理解していたとは、さすがに思えない。関も磯前も、日本近代の仏教についてはさほど語っていないが、それでも戒律や儀礼や坐禅が宗教概念の範囲から排除されたとは語っていないし、当然、そう思ってもいいだろう。これらの常識的なことを踏まえつつ、なおかつ関も磯前もビリーフ・プラクティス論を展開しているはずである。

また、意識と身体の切断についても、亀山が引用した磯前の文章の該当箇所（タルル・アサドの議論の要約部分）では、人間の内面性が、言語的世界で意識と閉鎖的に結びつき、「身体感覚からも、自分が属する共同体

化からも遮断され、身体や共同体への感覚を喪失してしまうのだと難じられている。[磯前 2012: 59] のだと述べている。これは行為をしないと、身体を意識しない・語らない、という意味ではなく、身体の「感覚」の「喪失」や、身体が学ぶ社会的な「共同性」からの「遮断」が問われているのである。それとの対極が「言語的世界にのみ埋没」してしまった人間の意識的次元であろう [磯前 2012: 59]。実際、磯前はこの後の文章でアサドのこの見解を敷衍し、現代思想の理論家である酒井直樹の二重の主体論について触れている。そこでは、人間の主体が、漢字書きの「主観」とカタカナ書きの「シュタイ」からなり、前者は人間の意識に相当する独我的で透明な純粹性を志向するもの、後者は身体に対応し「人間関係の網の目の中に組み込まれ、他者との共同性に開かれているもの」とまとめ、他者のまなざしのもとにある身体における、自己を脱中心化する可能性を取り上げている [磯前 2012: 59-60]。つまり意識と身体の粗雑な二分法・切断よりも微細な議論を展開している。

確かに、プラクティスについて磯前は、(特に『近代日本の宗教言説とその系譜』(2003)の著作においては) 詳細に論じていないため、単純な二元論として読まれうる危うさが見られる。しかしいま述べたように、また本稿で後に論じるように、磯前の議論は(そして関一敏やタルル・アサドも) ビリーフとプラクティスの概念を、意識と身体の分離といった大雑把な形で理解しているわけではなく⁽¹⁾、ビリーフが身体を排除するとか、儀礼を排除するといった論を展開しているわけでもない。ましてや近代宗教史の諸現象全体を二分法で静態的に「分類」しようとしているわけでもない。少なくとも筆者はそのように考えている。

ただし、日本近代仏教の諸現象をビリーフ・プラクティスに分類・切断し、その図式で歴史を把握することへの亀山の批判は一理ある。そのような単純な二分法的理解が確かに広まっているように思える。しかしそれは磯前の議論に起因するものではなく、日本近代仏教の研究自体にあったので

はないだろうか。だとすれば、亀山の批判の矛先は、少々間違った方向に向いていたと言えよう。

さらに付け加えれば、磯前がプラクティスの領域として考えているものは、本稿で後に述べるように、関やアサドが参照している文化人類学系のプラクティス論・ハビトゥス論の影響も考えられる。そういったプラクティス概念を巡る蓄積を踏まえ、[「戒律はプラクティス」、[「儀礼はプラクティス」としてしまうことに、大きな問題がある。この点は、亀山の著作に対する仏教学者の蓑輪顕量による書評でも、次のように指摘されている。

「プラクティスの語が意味するものがもう少し吟味される必要もあるように思う。日本語に訳せば「行」または「実践」であろうが、実践では幅が広すぎて、社会的実践もまた仏教独自の心の内面を整えていく止観の実践も、その中に包摂されてしまう。仏教の伝統では「学」と「行」、[「教」と「行」などと近い概念の言葉も存在する。仏教に内在する言葉を意識しながら、このプラクティスを考える必要があろう。」[蓑輪 2023: 308-309]。

蓑輪自身が磯前（関、アサド）の意味するプラクティスを踏まえて論じているかは別として、蓑輪の注意喚起は妥当であろう。

これらの事例から立ち現れてくる（日本近代仏教の研究における）ビリーフ・プラクティス論の問題は、相互に関わる以下の2つの問題系からなると筆者は考える。

第1に、ビリーフ・プラクティスといった用語を、研究者が対象を「分類」するための概念として使ってしまう問題である。ビリーフ重視の志向性が生み出すビリーフ・プラクティスの区分や枠組み、そしてその区分が持つ近代的な知の力、とりわけ宗教研究者が無自覚に展開する知の傾向性とその力、宗教を創り・語り、普遍的な価値を与え、世俗社会と媒介するといったこと。こういった近代的知の体制と力への自覚や批判性を欠いたビリーフ・プラクティス論は、ビリーフ・プラクティス論の知の権力関係

に研究者自身をからめとってしまう。それは磯前が述べているような、排除や格差を伴う問題含みの既存の知の枠から逃れ、新たな主体化を模索する可能性を閉じてしまうことになるだろう。

第2に、ビリーフとプラクティスの格差とこの一対の概念を乗り越えていく際に、プラクティスの領域をどう捉えるのかといった問題がある。とりわけプラクティス領域とそこにおける知の在り方の研究に取り組んできた、文化人類学や周辺の諸研究の議論がすでにあるのだが、それらを踏まえ、プラクティスの意味を個々人が勝手に定位してしまうことは、不毛なプラクティス論になりかねない。またビリーフ重視がキリスト教的(近代のプロテスタント的な)な宗教の捉え方というわけではなく、ビリーフの領域を重視した上でのビリーフとプラクティスの非対称な二分法が、キリスト教的な宗教イメージであるとも論じられている[関 1997: 34、King 1987: 283]。したがって、プラクティスとして切り出された何かをそのまま取り上げたところで、ましてやそれを整理された知の体系として提示(ビリーフ化)してしまえば、この非対称な二分法からは逃れられない。

本稿では、この2つの問題を具体的に掘り下げる。まずは、ビリーフ重視の意味における知の政治性を取り上げ、次いで、プラクティスの領域から物事を捉える試みについての人類学的研究を確認する。その際、関一敏、磯前順一、タラル・アサドのビリーフ・プラクティス論を相互の論点のずれにも触れつつ参照し、さらに大谷栄一による日本近代仏教のビリーフ・プラクティス論と比較し問題点を炙り出す。最後にこれらビリーフ・プラクティス論への考察を踏まえた上で、文化人類学や民俗学的な仏教研究が、日本近代仏教の研究に接続する可能性について試案を提示する。

なお本論稿は、関、磯前、アサド、そして日本近代仏教研究の重厚な成果を、きめ細かく読み込んだ上での緻密な議論には、なっていない。現時点で筆者には、その水準を満たす仕事はできないと自覚しているので、そ

ういった緻密な論に繋がる下準備としての「覚書」として記しておきたい。

2、2つのビリーフ・プラクティス論

2-1 知的権力の運動としてのビリーフ・プラクティス

まず確認しておきたいことは、ビリーフ・プラクティスの議論を、ビリーフ・プラクティスの水準でのみとらえないようにするということである。またこの対概念を単に、キリスト教的宗教概念の模倣のように考えないということである。

この対概念は、広く近代社会、あるいは世俗（主義）の形成との関連で捉えておかななくてはならない。例えばアサドは、「宗教の普遍的定義というもの是有り得ないというのが私の議論である」[アサド 2004: 34]といった宗教概念論への批判をしているように、アサドは宗教なるものを概念化し分類する議論を展開しているわけではない。むしろそのような概念や定義による営み、つまり宗教なるものの形成自体が近代や「西洋」といった「構造体の一部である」[アサド 2004: 27]としている。政治と宗教を区分けするリベラルな世俗主義の形成と、人間の内面に内在する普遍的な本質、個々の価値観とされる宗教や信仰といったものの形成は、非対称的な対概念として相互的に支え合うものと捉えられている。

誤解を恐れず図式的に言えば、(おそらく地と図の関係のような)「世俗(主義)・宗教」という前者が優位になる非対称な対概念によって形成される近代社会において、この世俗(主義)を成立させる宗教は、「ビリーフ・プラクティス」といった前者が優位になる非対称的な対概念と連動しているという形になるだろう。世俗(主義)／宗教であれ、「ビリーフ・プラクティス」であれ、それらはあくまでも近代社会の知の編成、価値観、権力作用のベクトルであり、実体的な現象の分類概念ではなく、むしろ分類し実体化しようとする知的権力の動態を表す概念である。

この点は、磯前においても初期の著作からすでに見られる。そこでは、

アサドその他の議論を参照しつつ⁽²⁾、宗教概念の成立が、政教分離や啓蒙思想との密接な関係を持ち、宗教学・宗教概念に見られる西洋的近代性ならびに帝国主義とも結びつくものとして捉えられている [磯前 2003: 2-3]。

ではこの宗教概念の知の運動で重視されるビリーフとは何か。まず気を付けなくてはならないのは、単純に「信」と訳してしまう問題であろう。日本語の「信」には多様な含みがあるので、それに無自覚であると、ビリーフ・プラクティス論の圏外の話しにそれてしまう恐れもある。ここで取り上げられるビリーフは、英語の belief in つまり存在や価値をそのまま信じて信頼する（あえて理由を考えようともせず当たり前のこととして、神を信じる、ご先祖様に手を合わす）ことではなく⁽³⁾、belief that つまり命題化され体系化された事柄や説明を信じるということ、個々人が内面的に保持している言語化され理解される価値体系である。文化人類学の認識論研究で知られるダン・スperlベルが提起した、「事象的信念」と「象徴的信念」[スperlベル 1984:115]の違いは、これと同種の分類であろう。同様に関はビリーフを「信ずること（あるいは、その表明＝「コトバにすること）」[関 1987: 22]あるいは、「言説化された命題的信念」[関 1997:34]と述べ、磯前は、「明確な教義の形をとるビリーフ」[磯前 2003: 12]、あるいは「個人の内面を中心としたビリーフ（概念化された教義）」[磯前 2012: i]としてとらえている。

少なくともそのような信仰の在り方は、キリスト教が近代社会への移行期に自己のポジションを定めるため、人類に共通の普遍的な精神的特質としての宗教を編み出していく歴史過程のなかで [アサド 2004: 46]、さらに宗教的なものが内面的価値とされ、世俗国家における政治・科学・教育・医療などの場には参入せず、世俗主義と折り合いを付ける過程と連動して、形成されてきたものである。

このことは磯前が、日本において「宗教という語の定着過程を4つの時

期」に区分し、そのビリーフ中心的な意味合いが徐々に変化していく記述とも関りがあるだろう。つまり訳語選出に際して文明国として見られるためにキリスト教的な用語や概念とのすり合わせを行う時代、国家のためになる文明的な営みとしての意味を持つ時期、進化論を踏まえて科学と棲み分けした倫理性を重視する段階、そしてより内面的な私的領域としての宗教性への注目といった、ビリーフ重視の内実の変化過程である。その変化は日本の宗教的なものが、キリスト教に似たものとなる変容にも見えるが、むしろ西洋のキリスト教もそのような変容を迫られてきた世俗主義化する近代の知の布置連関の形成過程と言えよう。

そしてその過程は宗教研究者をも組み込むものであった。宗教研究者は、ビリーフ化を推し進め、体系的に説明がなされていない領域を言語化して宗教化し、当事者に代わって普遍的な価値を代弁する者となっていった。そしてその過程において、時に知的生産の利を得る者ともなった。

ビリーフ的な知の展開は、明確な形で語られない実践知の領域、つまりプラクティスなるものをビリーフに対して劣ったもの（後述のように地としてのプラクティスの領域を切り取り、ビリーフ的視点から従属させていったもの）、副次的なものとする。それは邪教や迷信として位置付けることでその実践を禁じたり、物理的暴力によって排除する対象と見なす場合もあれば、外から言語化・体系的知識化する営み、つまりそのままではプラクティスの領域であるものを支配的な立場の者がビリーフ的視点から切り取り、ときには普遍的な意義を当事者に代わって表象し、文化的支配を行うといった事もある。

関はこういった切り取りの例として、18世紀啓蒙期以降に、英語の「宗教」という用語が「信仰の一体系」という意味を持つようになったという W.C. スミスの議論を踏まえつつ、次のようなケースをとりあげ、「practice/belief」論を展開している。

説明の必要がないほど自明化された精霊の存在やそれに対する諸実践を

前提に生きている人々が、文化人類学者からの「精霊を信じるか」という問い掛けに戸惑うこと。さらに現地人が、それは「精霊の云うことを信じるか否か」という意味なのかと問い返すこと。そしてその精霊に関するつじつまを合わせた（あるいは相互に矛盾した）その場限りの説明を口にすること。さらにはそこから人類学者が精霊信仰の体系的説明を紡ぎあげていくこと。こういった一連の過程で、人類に普遍的に存在し、その意味で価値あるものとしての精霊信仰が生み出され（ただし関はこういった精霊に関する表象群を、精霊信仰や民間信仰と呼ぶのは控えた方がよいとしている）、普遍的な宗教の一部として位置付けられていく [関 1987: 19-23,26] ⁽⁴⁾。なお関は述べていないことだが、この精霊信仰構築の過程は、当事者が事象を自覚的に説明する能力を欠如しているので、能力のある文化人類学者のみが正しく説明できるといった、一段劣った宗教として精霊信仰を位置付けることになるだろう。

同様の議論は、アサドが論じた文化人類学者の儀礼論における象徴論的解釈に対する批判についても見られる。アサドは、西洋における儀礼の意味が、身体化するための台本・ルーティーンといった意味合いから、近代において何かを意味する象徴行動となっていったと指摘している。儀礼は読み取られ、意味を探求され、教えの体系を背後に潜めた行為とされていった。そういった思考の枠組みはそのまま文化人類学者にも継承され、当事者は読み解けない（読み解かないし、そのようなものでもない）儀礼を、人類学者が意味を読み込み、その意味体系を権威付けする営みが実践されるようになった [アサド 2004: 65-69]。つまりかつて何かを身体化するプラクティスであった儀礼は、ビリーフ的な視点で再構成されてしまったということである。したがって儀礼がプラクティスであるとか、儀礼を扱えばプラクティス重視の議論になるというわけではない。

以上の点を、文化表象の権力論の点からさらに踏み込めば、そこに見られるのは、普遍的な価値を持つ固有な精神的世界としてビリーフ化された

儀礼の創造であり、その普遍的価値を見だし流通させる研究者と言った権威者の形成であり、それによる文化的な支配（序列関係）の構築でもある。この研究者の特質は、人類学者の先住民研究における物や知の収奪、現代にまで続く不平等な関係構築（日本の人類学におけるアイヌ、琉球、旧植民地時代の台湾や朝鮮半島の人々との関係）への影響といった [中谷他 2023]、今日問題となっている事象に一部通じるものがあるだろう。

2-2 ビリーフ志向のさらなる展開

こういったビリーフ的な知の展開は、現代においても新たな形で進展している。例えば、宗教社会学者の岡本亮輔が指摘する「信仰なき信仰構築」、 「世俗社会の信仰なき人々によって信仰が作られる過程」があげられよう [岡本 2021: 181]。岡本は、エリアーデ流の宗教シンボル論を用いたマリヤ・ギンブタスの「古ヨーロッパの女神信仰」論、鶴岡弓子や大島直行による縄文宗教論を取り上げ、古代人の信仰といった他者の内面性を外部者が自由に語り信仰を想像的に作りだし、しかもそれが規範化されて現代人が実践するといった現象を論じている [岡本 2021: 168-181]。

こういった知の過程は、語られた教えとして構成された宗教なるものを、人類共通の精神的特質や共有財としていく。また時にそれが部外者によって価値を見いだされ、ローカル性を脱してグローバルに流通していく点は、宗教研究者も関与している過程である。この一連のプロセスは、関が取り上げたある奇妙さとの関係がある。それは、ある文化内の存在が他の文化に接するという視点移動のニュアンスを持った人類学の「異文化理会」⁽⁵⁾と同じ意味合いでは、異なる宗教の出会いの場を宗教学で「異教理会」と言えない違和感である [関 1987: 25]。これは宗教学の地がどこに拠って立っているのかを明確に示した表現であろう。宗教学における諸宗教の出会いとは、宗教者間における各立場からの「宗教間対話」ではなく、世俗主義の価値観の上に、あらかじめ共通性を持つものとして分類・序列化されう

る諸宗教の出会いだからである。

ただし、宗教研究者によるビリーフ化が、一方的な知の搾取や当事者に代わっての表象に留まらず、異なる道が切り開かれていく可能性もある。宗教史学者の永岡崇が論じた、大本と宗教研究者による教団史の共同編纂作業における、「宗教文化の生成過程」あるいは「読みの運動」の議論はその事例と言えよう〔永岡 2020〕。そこでは教団側（あるいはその中の多様な見解）の対抗的解釈が、世俗的な学問的解釈との間の不断の対話過程に参入する世界が捉えられている。そこで生じているのは、近代の世俗主義のなかで人類に普遍的だが個別の価値意識でもある宗教として定義され、それを自覚化し、そのカテゴリーに従属的に主体化された人々が、その主体化を能動的に引き受ける（宗教である普遍性を逆に取る）という現象であろう。世俗のテーブルの上に並べられた宗教が、そのテーブル自体を対話の対象に引き込む、ねじれた対話の形成である。

とはいえ、大本のケースのような組織的な編纂作業の対話は稀有な事例かもしれない。しかし現実の言論空間のなかでは、そういった「読みの運動」が非組織的・非制度的に流体的運動を展開している面もあるかもしれない。もちろんこの観点は、プラクティス領域との接点を踏まえたものではない。しかし、ビリーフ化によるプラクティスの切り取りや変質が生み出す序列・格差を揺るがす可能性があるとは言えるだろう。

2-3 事象「分類」の概念となったビリーフ・プラクティス

さて以上の説明に見られるように、ビリーフ・プラクティスの議論には、ビリーフ的信仰とプラクティスの実践の単純化した二分法や、ビリーフ重視の傾向はプラクティス（あるいは儀礼・戒律など）を排する（論じない）といった考え方は見られない。では本稿冒頭で亀山が批判したようなビリーフ・プラクティス論は一体どこにあるのか。これについては、日本近代仏教の議論を見る必要があるだろう。ここでは事例として、日本近

代仏教論の中核的研究者の1人である、大谷栄一の議論を確認しておく。

大谷のビリーフ・プラクティス論のうち、おそらく多くの研究者（特に初心者）が参照すると思われるのが、評価の高い入門書でもある『近代仏教スタディーズ』のなかの「日本の近代仏教の特徴とは？」に記された議論であろう⁽⁶⁾。その論稿において大谷は、日本における「宗教」という用語の定着過程を論じた磯前の議論を整理して、「宗教」概念の成立ならびに「仏教」概念の成立と、そこにみられるビリーフ中心主義の反映を指摘している。ただし、近代以降の日本仏教には「プラクティス重視の葬式仏教もある」[大谷 2016: 7]とも述べている。

筆者は、大谷のビリーフ・プラクティス論には2つの問題があると考えている。その1つは静態的な二分法のイメージを強めた点、もう1つは事象を分類する概念として用いた点である。

まず前者の問題であるが、大谷は宗教概念についての磯前の議論を踏まえつつ、「近代以前の日本ではプラクティス (practice) 的な用法が一般的で、ビリーフ (belief) の使用は知識人層に限られていたが、明治10年代にレリジョンが後者の「宗教」に統一されていったという。さらに、西洋のレリジョン概念の中核には、キリスト教（とくにプロテスタンティズム）の影響があり、個人の信仰を基調とし、儀礼的要素を排したビリーフ中心主義の特徴があることを指摘している。」「…ただし、近代以降の日本仏教全てがビリーフ中心主義なのではない。末木が指摘するように、プラクティス重視の葬式仏教もあり、日本の近代仏教の重層性を見極めることが必要となる」[大谷 2016: 7]と述べている。

これに該当する磯前の文章は次のようになっている。「西洋のレリジョン概念の中核をなすキリスト教は信念体系の発達が著しく、とくに日本へのキリスト教伝道の主流をなすプロテスタントは儀礼的要素を排する厳格なビリーフ中心主義をとっていた。それは当然のことながら、プラクティスを中心とした近世日本的な宗旨の概念とは噛み合わないものであった。

このようなキリスト教の印象がレリジョンという言葉の背後に存在していたために、最終的にその訳語がビリーフの系統の「宗教」へと統一されていったのだろう。このことは、明治初年における宗教的なものの理解が、知識人のあいだでにおいて、キリスト教の受容を契機として儀礼的なものから教義中心的なものへと移行したことを示している。[磯前 2003: 37]。

両者の語る内容はほぼ同じであるが、微妙な違いがある。磯前は、西洋のレリジョン概念全体が儀礼的要素を排したビリーフ主義であるとまでは、必ずしも述べていないが、大谷は、西洋のレリジョン概念やキリスト教のプロテスタンティズムは、儀礼的要素を「排した」ビリーフ中心主義が特徴だとしている。そしてそれが、日本に取り入れられたが、プラクティス重視の葬式仏教もあるという、やや静態的な二分法的分類をも用いて語っている。これは、ビリーフ重視は儀礼を「排する」とか、葬式仏教はプラクティスであるといった、解釈を誘発しやすいだけでなく、ビリーフ的宗教とそこから排除されたプラクティスの宗教が区分され、それが重層的に重なっているといった静態的な分類イメージを感じさせる。

しかし、筆者はこういった理解やイメージは、関・磯前・アサドのビリーフ・プラクティス論とは異なるものの見方に思える。例えば、磯前の方は、日本におけるビリーフとプラクティス的思考の定着を、教義中心的なものとしての再編とその影響圏の拡大といった変異的な運動過程として語っている。実際、他の箇所でも、磯前は、似たような論法を取り、以下のように、ビリーフとプラクティスの「格差」、プラクティスの「副次化」といった用語も用いて、非対称的な関係性の形成過程を捉えている。

「この種の問題を考えるさいに、ひとつの鍵を握るのが、ウィンストン・キングが「宗教」論文でしめしたような、ビリーフとプラクティスのあいだにみられる格差であろう。プロテスタンティズムを中心とする近代の西洋社会では明確な教義のかたちをとるビリーフが重視される一方で、非言

語的な儀礼行為を主とするプラクティスはそれに従う副次的なものとなされた。同様の眼差しは非西洋社会の宗教現象を理解する際にも向けられた。イスラム教や仏教以外の、明確な教義体系をもたない諸宗教は、それがゆえに劣等な宗教とみなされたのである。」[磯前 2003: 12]

磯前の論じるプラクティス領域は、二分法によってビリーフ領域から単に「排除される」対象ではなく、ビリーフに従属化・副次化されていく（あるいは従属化・副次化した）領域として序列的に「再構築」された格差関係の領域なのである。教義のない実践は宗教概念から排除されるとは限らず、劣等な宗教として再編される可能性もある。

磯前の語るプラクティス領域は、ビリーフの影、ビリーフが前進するために常に舗装されていく大地、資本主義を支える収奪のために必要なフロンティアのようなものに見える。この点は、後述の関が論じる多層的なプラクティス概念に近い考えである。さらに磯前は、より能動性を帯びたプラクティス論も展開している（またアサドが問わなかった問いも深めている）。こういった多様なプラクティス論は、確かに理解しにくい面があることは否めない。しかし、いずれにしても大谷の明確かつ静態的な二分法と比べ、磯前のプラクティス論は単純な二分法にはなっていない。

しかし大谷のビリーフ・プラクティス論のより大きな問題は、この対概念を、「日本の近代仏教の類型図」において事象分類のための概念あるいは分類の指標として用いた点にあると思われる。

大谷は、磯前が示したビリーフ・プラクティスの分析概念を、「出家／在家」の座標軸と、さらに西山茂の示した「近代日本仏教の成層構造」（下記の図2⁽⁷⁾。三段組の成層構造で、下から「現世利益信仰」「先祖供養」「教義信仰」からなる）を重ねて、四象限からなる「日本の近代仏教の類型図」を構成し、教義重視の狭義の近代仏教、教義重視の伝統仏教、先祖供養や現世利益を重視する伝統仏教・民俗仏教・仏教系新宗教などを配置している（下記の図3）[大谷 2016: 7-8]。

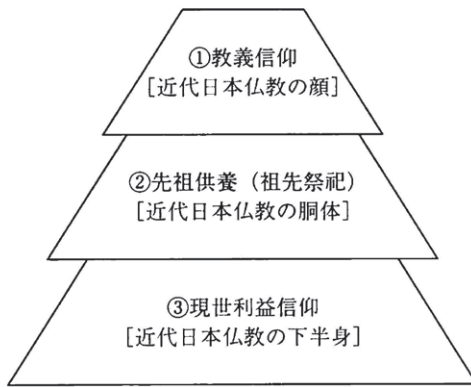


図2 近代日本仏教の成層構造

出典：西山茂「近代仏教研究の宗教社会学的諸課題」『近代仏教』5号、1988年、8頁をもとに作成

[大谷 2016: 7]

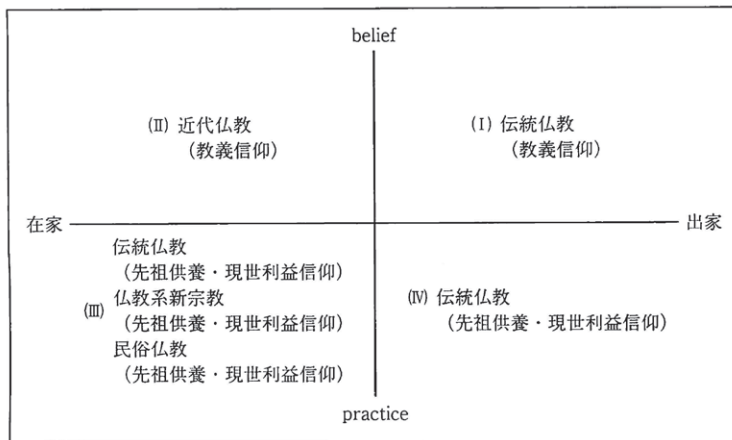


図3 日本の近代仏教の類型図

出典：大谷栄一『近代仏教という視座』ぺりかん社、2012年、20頁。一部修正

[大谷 2016: 8]

後にこのような分類や序列化が、日本近代仏教の研究において基本的な見方になっていったようであるが、ビリーフ・プラクティスを静態的な区分として指標に用いて、研究の諸対象をこの類型図に配置したがゆえ、プラクティス領域に類型化された儀礼を扱えば、ビリーフ重視の研究を乗り越えるといった議論や、戒律とその言説を扱う事でビリーフ・プラクティスの二分法では切れない重なった領域が見えてくるといった研究が、現れてきたように思える。

もっとも、大谷の類型論が日本近代仏教の研究に、大きな貢献を果たしたことは確かである。また大谷の類型化は複雑な現実の中の本質的要素のみを抽出して整理した理念型であり、現実の出来事はこの類型化の理念的特質のどの要素を色濃く反映しているかを示すものであって、全ての対象にビリーフとプラクティスの両要素があるのは当然であるといった、反論も可能であろう。しかし、そうだとすると、それは関・磯前・アサドのビリーフ・プラクティス論とは、関わりのない別種の議論を展開しているのではないだろうか。

なぜなら関・磯前・アサドのビリーフ・プラクティス論は、価値観や序列化を含んだポリティカルな知の運動、つまりプラクティス領域をビリーフに従属化・副次化するといった、ビリーフとプラクティスの境界線をまたぐ、分類化の知の運動・政治過程を捉えようとしているからである。当然、様々な現象はその両方にまたがる関係性として立ちあらわれてくる。したがって、多様な宗教事象をビリーフ的、プラクティス的と分類し序列化をしていくこと自体、そういったビリーフへの従属化・副次化なのであり、世俗と宗教の相互関係を支えるビリーフ重視の知の力の発現や追認になってしまう。例えば、先の図2（西山による「近代日本仏教の成層構造」）はビリーフ的特性を上位に置いた格差を含む序列とも見えるし、大谷の「日本の近代仏教の類型図」もまたその格差や序列を踏襲しているように見える。そこには、対象をビリーフ重視の宗教として切り取り、世俗の知の土

台に並べつつ、格差をつけていくような、ビリーフ・プラクティス論の知の運動が働いていないだろうか。

磯前は、日本近代仏教が自己批判的に宗教言説の歴史的文脈を問おうとしていながらも、従来の植民地主義や国民国家の概念を彫琢できずにいるとして [磯前 2022: 25]、次のような厳しい言葉を投げかけている。「こうして宗教概念論の批評性を毒抜きして、宗教の歴史を通史として復元する試み・立場が宗教学の内部から現れてくる。その典型的な場が、近代仏教論である。」 [磯前 2022: 23]

筆者には、日本近代仏教の議論における植民地主義や国民国家の概念の彫琢の有無を、今ここで吟味する力はないが、上記の引用の指摘は、ビリーフ・プラクティス論を「分類」概念と位置付けたことにも、関わる問題提起ではないだろうか。

以上のように、大谷による日本の近代仏教の整理におけるビリーフ・プラクティス論の静態的二分法とそれに基づく類型論は、磯前・関・アサドのものとは大きく異なるものと言えよう。しかしそれは大谷の問題というわけではなく、ビリーフ・プラクティス論を根本的に問うてこなかった研究者共同体の力学や特質に起因するものかもしれない。例えば、日本近代仏教の研究におけるビリーフ・プラクティス論において、より広い視野からの議論がなされてこなかった要因の1つは、プラクティスなるもののわかりにくさにあったように思える。それは、実際にプラクティスの概念がわかりにくいといった問題だけでなく、それを長年議論してきた文化人類学とその隣接領域における議論を、日本近代仏教の研究者達が十分に見てこなかったことにあるように思う。そこで次に、プラクティスをどうとらえ、何をどう理解し、どのような論が展開されてきたのかについて、考えてみたい。

3、試行されるプラクティス論

日本近代仏教の諸研究におけるビリーフ・プラクティス論は、これまで人類学におけるプラクティス論(実践論)・ハビトゥスなど身体技法の議論・暗黙知論などについて、あまり参照してこなかったと言えよう。そのため、日本近代仏教の論者達は、プラクティスを各自の印象に引き付けて論じてきてしまったのではないか。もちろん、プラクティス論であれ身体論であれ、それを人類学的理論に閉じ込める必要はない。とはいえ、土台がしっかりした理論的考察を欠くようでは、建設的な議論にはならないだろう。

ただし、人類学のプラクティス論はその手法や勘所をつかみにくい議論である。その諸議論は、他の議論と同様に、論者によって理解の仕方や強調点や目的が異なる。またビリーフ・プラクティス論の文脈におけるプラクティス論は、試行錯誤の段階にあるとも言えよう。加えて、プラクティス論の展開は(1980年代からの「実践論的転回」[関 2012: 93])、ビリーフ的な意味の世界になじんでいる学知の外に出ることであるため、その取り組みは決して容易ではない。

以下、関一敏、タラル・アサド、磯前順一がこのプラクティスの知の在り方をどう捉え、どのように論を試行してきたのかについて見てみたい。とはいえ、筆者自身、プラクティス論(ならびにハビトゥス論)を習得し使いこなせるといった力は持っていないため、以下の説明は不十分なものとなるだろう。しかしビリーフ・プラクティス論を理解するためには、人類学のプラクティス(ハビトゥス)論の知識は必須であると思える、筆者の限られた知識や理解の範囲とはいえ、提示しておくことに多少の意味はあると考えたい。

まず関によるビリーフ・プラクティス論を取り上げる。関の論考を見るとすぐに気が付くと思われるのが、語順が「プラクティス／ビリーフ」となっており、論の主要な対象はプラクティスの領域なのである。その領

域を関は、ビリーフである「信ずること（あるいは、その表明＝「コトバにすること」）」に対して、端的に「おこなうこと」[関 1987: 22-23]と述べている。例えば、先述の事例のように、人類学者に精霊を信じるかと尋ねられ、質問の意図が理解できずにいた現地の人々の感覚（精霊にまつわる諸実践を慣習的で説明不要の当たり前のこととして行為し感じている様態）が、それである。もう少し厳密な表現では「慣習的反復のもつ本来の非言語性・非意味性」、「生活世界に埋め込まれた慣習的行為の集積」などとして、例えば、礼拝の対象の存在様態や存在場所などを明確に言明化することなく実践される「仏壇の礼拝」などを事例としてあげている[関 1997:33-34]。したがって、ここで問われていることは、ビリーフ的な思考様式ではない、知の在り方である。つまりプラクティス論とは、ビリーフ化することなく、慣習のままでの行為の様式、当たり前に精霊を感じ対応する感覚をどう理解するのかといった議論と言えよう。

一方、関が「祭教分離」政策について述べる際には（近代日本の宗教史といった大きな議論ではない点に注意）、そのような言語化されていない慣習領域が、ビリーフのまなざしの配下に置かれることで、「流弊・陋習」、そしてややねじれた論理を含んで「国家神道体制」として認識されたとしている[関 1997:36]。ただしもともと関がもっていた関心の方向は、言語化されない慣習や広い意味での儀礼的行為（一定の型をもった諸行為）の仕組みをどう理解するのかにあるのだろう。

その方向性の先には、呪術に関する議論、つまり明確に言明された意味体系としての信念とは異なる形で効果を発動する行為の仕組み、についての考察がある（「気休めだと知っているけれど、でもやった方がいい」とされる行為など）。例えば、関は次のようにも述べている。「呪術が宗教から見て、解説不能のプラクティス群の命名であったことは、西欧キリスト教史の検討から明らかになっている（関、2012）。瘦せたカテゴリー論に終わらないためには、プラクティス群の層をなす広大な生活世界のしくみ

のなかで、日常生活と呪術との方法的な差異化を図ることである。」[関 2019:268]⁽⁸⁾

この表現からもわかるように、関が対象としているプラクティス群とは、宗教的な儀礼や戒律や瞑想といった狭い意味に限定されず、より広い行為の領域である。そしてプラクティスという言葉でいくつかの層を想定しているように見える。この点について、関自身は「切り取られた（微分された）」プラクティス（ビリーフ化されたプラクティス）と、「地」のプラクティスの層という視点から、次のように述べている。「歴史的に言えば、強力に一元的な組織を志向したキリスト教教会が、この doxa によって praxcis をいわば微分的に覆った領域があり、その領域を Christianity とよび、ついで religion の原イメージにしてきたことになる。この教会的視点からみると、微分されていない practice は残余——日常生活・民俗世界・呪術世界——のようにみえるが、実際はそうではない。practice が切り取られることによって残余が生まれる歴史過程はたしかにあったのだが、それはほんらい地であり、連続性をもった言葉未満の場であった。教会に被われ微分された practice と、そうでない practice との対比がどういう形で歴史に表面化してきたか…」[関 2012:95]。このように関のプラクティス論は、ビリーフの在り方を捉え返す可能性をも秘めている。

一方、アサドのプラクティス論（というよりハビトゥス論）は、こういった関の関心領域と近いが、アプローチやニュアンスがやや異なる。その点は後に触れたいが、まず確認しておかななくてはならないのは、アサドは、ビリーフ・プラクティスと言った対概念の用語を（少なくとも『宗教の系譜』では）ほとんど用いておらず、対概念として明確に定義しているわけでもなく、対概念の片方のプラクティスを強調しているわけでもないという点である。

ただしその対概念を想起させるような記述は散見される。例えば、儀礼

を神話よりも原始的とする 19 世紀に現れた見解について「この見解は、正しい習慣的行為（プラクティス）よりも正しい信念の方をこそ高く評価するべきだとするプロテスタント宗教改革の教義を巧みに歴史化し世俗化するものである。」[アサド 2004: 66] といった説明をしている。つまり、19 世紀に現れた思考様式では、意味の考察対象としての神話理解を信念の一種とし、儀礼はそのような意味の考察の対象になっていないプラクティスに類するものと理解されるようになった、という指摘である（アサドが儀礼をプラクティスだと言っているわけではない点に注意）。

さらに、象徴システムを実践から切り離れたうえで、実践に見られるものは象徴システムと同じだとする、文化人類学者のクリフォード・ギアーツによってなされた議論への批判において、アサドは、「何かを実践する時の言説は、実践について語るときの言説とは別物である。宗教的に生きるにはどうしたらいいのかを明瞭に語れる実践者でなければ、宗教的に生きることを知ることができないとするのは、近代の考え方である。」[アサド 2004: 41] と述べている。ここには、「何かを実践する時の言説」といった、プラクティスの領域に関わるような「おこなうこと」の一部としての言説と、「実践について語るときの言説」といった、ビリーフの領域に関わる行いの規則や根拠などの体系化された言説（神学のようなメタ言説）とを区分して、後者を重視した言説を近代の考え方としている。

一方でアサドは、このプラクティスの領域をビリーフ的な知とは異なる形で捉えようとする際、あるいはプラクティスの領域に根差しつつもビリーフ・プラクティス的な二分法を超える・つなぐものを模索する際に、人類学者マルセル・モースが提唱したハビトゥスの概念を拠り所の 1 つとし、議論を展開している。

モースは、「人間がそれぞれの社会で伝統的な態様でその身体を用いる仕方」[モース 1976: 121] としての「身体技法」に着目している。例えば、イギリスとフランスの歩兵隊が、それぞれの国の隊のなかでは歩調を

同じくするが、イギリスとフランスの隊を比較すると歩調が異なる（足運びの速さや歩幅が異なる）といった事例などに触れ [モース 1976: 125]、身体的行為には、生理的ならびに心理的な側面だけではなく、社会的な面、特にそのハビトゥス（習慣）が持つ社会性が重要である点に着目している。そしてハビトゥス（習慣）を、「個々人や彼らの模倣とともに変化するだけではなく、とりわけ社会、教育、世間のしきたりや流行、威光とともに変化するものである。通常は精神とその反復能力のみしか見出さないところに、技法と集合的個人的な実践理性を見出す必要がある」 [モース 1976: 127] としている。

つまり、ハビトゥスとは、当人にとっては当たり前で意識化もされていない自然なものだが、ある種の知や技法の身体化であり、自然に生じる本能的応答ではなく、社会的な場における学習（座学ではない、社会的・身体的な行為による学習）を通じて身に付けた能力の蓄積である。またその行為は一定の傾向性があるのだが、決まり切った動作に収まるわけではなく、状況に応じて傾向性を基盤としつつ新たな行為をも生むような知の仕組みを持った身体性である。そしてそれらの行為は言語化された規則に即して意識的に行うものではなく、無自覚に慣習的に行われる動作や行為である。例えば、自転車の乗り方を習得した者が、普段の舗装道路での走行だけでなく、雨に濡れた砂利道に初めて遭遇した場合でも、思考をめぐらすよりも前にその身体技能構造を応用・転用して走行ができるような場合、その身体技能がハビトゥスである。あるいは音楽の演奏を音楽家の習得した身体的知・技術と道具が生み出す生きた出来事として捉えることがハビトゥスから見る視点であり、逆に音楽を演奏の構造を抽象化した「楽譜」に還元したり、楽譜から楽器使用への「情報変換」と捉えたりするような視点は、メタ的説明の知、もしくは宗教におけるビリーフ的な知に類するものと言ってよいだろう。

アサドはこのハビトゥスの観点から儀礼を捉え [アサド 2004 :85]、あ

るいはフーコー的な権力論などの視点も踏まえながら、中世キリスト教の儀礼や修道生活における訓練（ディシプリン）を考察している。また、ハビトゥスとしての「感覚」や「感情」に着目し、世俗主義の民主的討議の場には居場所を持たない宗教的「信念」からではなく、また宗教的「信念」も含む相互に排他的でさえある複数の「信念」の持ち主が協力するため、「信念」を脇に置きながらも「感覚」や「感情」を通して民主的なエートスの連帯が形成されるような事例を取り上げている [アサド 2011: 380-381、390-397]。その意味では、アサドのハビトゥス論、感覚・感情への注目は、世俗（主義）と宗教、ビリーフとプラクティスと言った区分を新たにいつなぎ直すような、新たな主体や世界の構成の可能性の模索とつながっているのであろう⁽⁹⁾。とはいえ、ハビトゥスやプラクティスの領域に、過剰な期待をかけるようなナイーブな捉え方はしていないのだろうが。

ここまで見てきたように、関とアサドの議論の背景には、人類学のプラクティス論（実践論・身体技能・ハビトゥス論など）の蓄積がある。またその周囲には、モースのハビトゥス論を社会構造との関係で緻密化した、半ば古典化したともいえるピエール・ブルデューの人類学・社会学的な実践感覚論（ハビトゥス論）があり（その背後には、フランス現代思想における、サルトル的実存主義の主意主義と、意志ある人間を脇におくレヴィ＝ストロース的な構造主義との対立の乗り越えがある） [ブルデュー 1988, 1990a, 1990b, 1990c]。さらには、ハビトゥスあるいは実践感覚の獲得過程をミクロな社会的関係における学習過程として明示化した、ジーン・レイヴとエティエンヌ・ウェンガーによる「実践共同体」における「正統的周辺参加」論がある [レイヴ、ウェンガー 1993]。またそれらを踏まえた上での福島真人による儀礼積義の批判・暗黙知論・身体構築論や [福島 1993, 1995, 2001]、田辺繁治の実践知の議論 [田辺 2003, 2010] などといった重要な議論の拡がりもある。その先には、おそらく近年の文化人類学におけるアクターネットワーク理論や存在論的展開へとつ

ながら道があると思われる。

これらの諸議論の内容とその可能性を的確にレビューする力は私にはないが、こういった人類学関連の研究を踏まえつつ、関のプラクティス論やアサドのハビトゥスの議論がなされているということは理解しておくべきだろう。それを全く無視して、個々の研究者の実感からプラクティスの意味を定位し、儀礼や身体をプラクティスとしたり、意識と身体は二分できないなどという見解を述べたりすることは、関やアサドや磯前の議論とは異なる、何か別種のプラクティス論を展開することになるだろう。

以上のような関とアサドの人類学的な実践（知）研究の背景は、磯前のビリーフ・プラクティス論を理解する際に、(すべてとは言わないが一定の)筋道を提供してくれるだろう。磯前の場合は、ビリーフ・プラクティス論に関わる領域としては、当初、ビリーフ論を中心に据え、近代の支配的な知の一部としての宗教概念の展開と、宗教学や日本近代宗教史との関係などを論じてきた。その際プラクティスについては、「非言語的な儀礼的行為」[磯前 2003: 12]、宗旨のような「非言語的な慣習」[磯前 2003: 35]などといった説明をしているが、その内容に詳細に踏み込んだ議論は展開していない。なお、ここで「儀礼的行為」という表現が、「慣習」などと呼応する表現と理解するとすれば、それは儀式や祭式といった狭い意味に対象を限定しているのではなく、部外者には行為の理由が捉えにくい当事者には当たり前で意識化もされないような、生活世界における型を持った諸行為であり、関の捉えようとした多層的プラクティスの領域を想定するように思える。なおアサドがあまり用いていないビリーフ・プラクティスの対概念を、磯前が多用しているのは、やはり関の議論の影響（あるいは関が継承したスミスなどの議論の系譜）と言えるのかもしれない。

ただしその後の磯前のビリーフ・プラクティス論の重点は、この対概念の枠組みを超え出て行くための、プラクティス領域の能動性や可能性に

移ったように思える（筆者の粗雑な推測に基づいた見立てに過ぎないが）。アサドによる言語化される意識と身体的感覚・共同性の複合的視点への注目 [磯前 2012: 36]、酒井直樹の主体論における身体性や共同性・他者性の重視 [磯前 2012: 36]、その上で、「知る」と「行なう」事のずれを踏まえ、身体に根差した行為における情動や感情の領域に着目した議論などが展開されている [磯前 2022: 43-36]。例えば言説論では説明しきれないオウム真理教の教祖への感情的な一体感、理性（言説）で批判しつつも身体を介した感情で受け入れられた天皇制の在り方などに注目している [磯前 2022: 43-46]⁽¹⁰⁾。

このように磯前のプラクティス論は、方向性としてはアサドが模索している領域に大きく重なると思われる。ただし依拠する理論は人類学の身体技法論や実践知よりも、酒井直樹やミシェル・フーコーなどの主体論、ジュディス・バトラーのエージェンシー論などの現代思想に重きを置いているように思える。ただし、その点についての理解や説明は筆者にとっては荷が重すぎるので、その領域の説明までは踏み込まず、印象を述べるにとどめておきたい。

なお、先述の蓑輪の議論にあるように、仏教における「学」と「行」の関係、特に「行」の意味合いを、ビリーフ・プラクティス論に接続するには、用意周到な準備が必要だろう。例えば、瞑想実践による知の在り方、その伝授の在り方、悟りという知（智）は、ビリーフのような言語化される命題的体系的な知なのか、あるいは実践知に近いのか、あるいはそれ以外の知として新たな理論立てが必要なのかなど、知の在り方の違いから考察していくことも必要になるのではないか。

他にもビリーフ・プラクティス論について、筆者がうまく理解できていない点がある。それは暗黙知や実践知の領域を理論化することは、それ自身が知による新手の搾取や別種のビリーフ化につながるのではないかという点である。つまり抽象化した知識として共有化・脱文脈化させることが、

それを生み出し利用する非当事者（研究者など）にある種の優越性を与えることがあるという問題である。例えば暗黙知・実践知の研究は、言葉では説明し難い高度な「匠の技」の研究としてもなされており、その成果はエキスパートシステムとして人工知能に組み込まれている。

しかし他方で、暗黙知や実践知の発動が、極めてローカルな身体的な根拠が必要とされる場面に限られるケースもある。例えば仏教僧ではない筆者が、僧侶による葬儀のやり方を書籍やインタビューで学び理解したとしても、筆者を正式な葬儀執行者とみなして葬儀を依頼してくる人はいない（葬儀についての講義であれば筆者の説明に耳を傾ける人はいるかもしれないが）。身体化された知は、特定の（権力関係でもある）社会的関係、例えば僧侶であるとか、師弟関係で伝授されたと言った、別のローカル性・身体性によってオーサライズされることで、知の権威を発動できるといった側面がある。その部分に関しては抽象化された学習の知による収奪は行われにくいのもかもしれない。

4、人類学的ビリーフ・プラクティス論と日本仏教論との接点

以上論じてきたように、日本近代仏教に取り込まれたビリーフ・プラクティス論は、関・磯前・アサドの意図していたものから、だいぶずれが生じてしまったと筆者には思える。また、ビリーフ・プラクティス論における、プラクティス論（ハビトゥス論）は、文化人類学の領域で主に展開してきた点を指摘した。関やアサドは、言うまでもなく文化人類学を基盤としている宗教研究者であり、宗教学・歴史学を基盤とする磯前のビリーフ・プラクティス論は、この両者からの何らかの影響がある。

したがって元々の（と筆者が理解している）ビリーフ・プラクティス論を、日本近代仏教の研究に持ち込むのであれば、もう少し違った方向での展開もありえるように思える。筆者はプラクティス研究のみならず日本近代仏教の研究を専門としている者でもないので、単なる思い付きをつぶやくに

過ぎないのだが、例えば以下のような文化人類学関連の既存研究は、ビリーフ・プラクティス論の射程に重なる（重なっていた）ように思える。

その典型的ともいえる事例は、葬祭を行う僧侶の悩みに関する佐々木宏幹の議論であろう。佐々木は宗門大学で熱心に仏教学を学ぶ者ほど、教理学的なタテマエ（無我説）と、葬祭現場でのアニミズム的な民俗信仰とのズレに悩むといった事を指摘している。頭は教義で考え、足は教義とのつながりのない葬祭という生活の場に足を付けて生きていくといった、頭と足の分断状況の問題である [佐々木 2002: 63]。そしてその分断の要因として、一般仏教徒の持つ「ほとけ」イメージや⁽¹¹⁾、近代的な知を前提にする僧侶の「あの世」観の弱体化を指摘している。[佐々木 2002: 69]。

そしてこの論述過程において佐々木は非常に興味深いことを指摘している。この僧侶における分断問題が、前近代においては、さして問題になっていなかったというのである。もちろん前近代においても、ずれは存在していたのだが（無我説と輪廻説の関係や、僧侶向けの教学と檀信徒の実感の差異）、近現代になって、僧の「仏教的・知的“観”と一般人の民俗的・情動的“感”」の間に深いギャップが生じ、現場の僧侶達が悩むようになったというわけである。つまりずれが、ずれとして意識されるような近代の認識変化が生じたという訳である [佐々木 2002: 80-81]。佐々木の議論はこのズレを宗門の側がどのようにビリーフ的視点から解消しようとしてきたかを論じるとともに、それだけではとらえ切れないプラクティス的な「感じる」ことの領域にも接近している。ただしプラクティス論として十分には展開されなかったと思える。

この佐々木の議論と関連する、宗教学者の池上良正による憑依論も、プラクティス論（あるいはビリーフ・プラクティス論）との接続可能性から注目すべき議論と思われる。例えば高僧における仏の示現、見仏体験、神秘体験などといったものは、宗教思想研究や教理上では特別な出来事として扱われる反面、民間宗教者における憑依は低俗なものとして扱われてき

た(ただし近代以前からその傾向があり、近代にはそれに拍車がかかった)。こういった宗教研究にまつわる概念とその区分と格差について、池上は「『憑依』という学術用語が近代の歴史に強く規定されたものであるということ」[池上 2019: 175]を踏まえ、外縁のはっきりしない夢・まどろみ・まぼろしなどをも含みこんだ憑依の側から事象を捉え返すことで、宗教研究や教学・神学における特権的な見仏・神秘体験・啓示などとの格差や両者の線引きを揺るがそうとしている。そして「『憑依』の学説史を考えたとき、たんに厳密で客観的な定義をたてようという努力は、もはや多くの実りをもたらさないであろう。たとえば『憑依』の本質的定義の決定版、といったものを仕立て挙げることに精力を注いでみても、さほど有効な展望は望めない。むしろ、それ以前に求められているのが、従来の学問的営為への根本的な反省ではないだろうか。」[池上 2019: 185]と述べている。池上の議論は、関のプラクティス論(あるいはビリーフ・プラクティス論)と近い位置にあるのではないか。

こういった学術用語や宗教関連概念における線引きと格差にまつわる、日本仏教の問題は、他にも見られる。例えば、タイ上座部仏教を研究する文化人類学者の林行夫による編著『日本と東南アジアの仏教交流』の議論はその点を指摘している。林は、宗教者ならびに研究者の双方において、日本仏教と東南アジア(およびスリランカ)の上座部仏教の間にすれ違いがあり、またそこに格差意識を伴った眼差しがあることを取り上げている。そのすれ違いや格差、つまり上座部仏教の軽視・黙殺は、近代初頭からの日本におけるアジア諸国蔑視や未開視、さらには日本仏教優位の立場からの教説や研究のあり方と関わるとしている[林 2022]。

こういった日本仏教からの上座部仏教への眼差しのあり方は、アジア蔑視だけではなく、明治以降の日本の伝統仏教界における非出家僧侶の常態化を正当化する思想ともつながっていないだろうか⁽¹²⁾。またその一方で「在家者」中心の仏教系新宗教に対しては、伝統的な「出家的」僧侶の系譜が、

格差含みの差異化の指標になっているように見える。ただし、仏教系新宗教の側からは、逆に「出家」に対して「在家」が重視されるケースもあるだろう。

そして出家の語られ方の問題は、言うまでもなく男性僧侶の妻帯の問題に直結する。宗教学・文化人類学を専門分野とし、ジェンダー論の視点からこの問題を批判的に考察してきた川橋範子は、日本のほとんどの伝統仏教教団が「出家主義」を理念としつつも男性僧侶が妻帯しているという矛盾（「虚偽の出家主義」）を抱えていること、しかしそういった家族の支えを得ながら寺院運営がなされているにも関わらず、「仏教教団における男性僧侶の配偶者の教義的正当性や制度上の位置づけおよび役割規定に関する議論は、配偶者女性の当事者性を軽視した、男性中心主義の目線からの議論に終始する場合が多い」ことを、指摘している〔川橋 2022: 204〕。

例えば、近年みられる寺院の社会貢献や寺を拓くといった公共性を重視する観点が、「寺院とは公共の場であり、妻などの僧侶の家族を保護することは、寺の私物化につながり宗教の公益性に反する」〔川橋 2022: 206〕といった主張をも生み出したことを取り上げ、そこに、寺に住む僧侶の妻や家族といった弱い立場への配慮を欠いた男性僧侶の意識が読み取れると批判する。

こういった無自覚な配慮不足は、長年にわたる教義や制度上の問題とも関わっていると思われるが、他方で、生活世界における意識化されにくい慣習的行為に沁み込んだ微細な権力関係、プラクティスの領域の身体化された格差としても考えなくてはいけないのではないだろうか。それゆえにその問題は意識化も言語化もされにくいのではないか。だとすれば、この問題は、生活世界のプラクティスにおける主体形成の権力の問題とつながることになるだろう。

そしてもしかするとそれは、仏教が寺院から出て行くこと、あるいは寺院と外部の循環による再構築が行われたという、吉永進一と大谷栄一に

よる日本近代仏教の特性表現とも関わる事柄かもしれない。外に出て行った（出て行けた）のは誰だったのか。それは、男性は外で働き、女性は家事をするといった、近代的な性別役割における分業観と重なっていなかったらどうか。川橋の問い掛けは、そういった一連の疑問を誘発する。

上記の人類学・民俗学関連の研究事例は、主として現代に関わる問題を指摘しているが、一方でそれは近代初期から継続する問題であり、また学知の隠れた格差原理を問うビリーフ・プラクティス論と接点を持つ可能性のある領域でもある。その意味で日本近代仏教の研究領域とも接点を持つものではないだろうか。日本近代仏教の研究は、主として明治期を基盤にした研究が多いように見えるが、「近代仏教」という概念を提唱した仏教学者ドナルド・ロペスの著作においても、近代初頭の人物だけでなく現代の人物が多く取り上げられている（そしていうまでもなく、日本以外の国々の人物が多く取り上げられている）[Lopez, 2002]。また日本仏教以外の仏教において近代と現代の区分線が重視されるとは限らない（少なくとも私が知っているタイ上座部仏教においてはあまり意味がない区分線である）。あるいはその区分線の有無が、具体的な歴史過程のみならず、どのような学知のポリティクスと関わっているのかと問うても良いかもしれない。

ただしこういった問いへの取り組みによって、ビリーフ・プラクティスの枠組みの組み換えや、ましてや近代社会の諸問題と接続する世俗（主義）と宗教の区分・共犯関係からの脱却に、簡単に到達できるというわけではないだろう。それでも知の枠組み、知識化する枠組み、知識化以前の枠組みを、微細ながらもずらすことにはなるかもしれない。それは重箱の隅をつつくような小さな試みかもしれないが、隅から隅までつき尽くした時に重箱の強度は弱まり、亀裂が現れるのかもしれない。

注

- (1) 実際には、後述のように意識と身体の関係の議論には、人類学による分厚い研究の蓄積が影響している。
- (2) 文化を巡る表象の権利や人類学的研究の権力性を論じたマーカスとクリフォードによる『文化を書く』には、アサドも寄稿をしている。
- (3) こちらはむしろ人類学者が注目してきた、身体化された知としての慣習、つまりプラクティスやハビトゥスなどの領域に近いものであろう。
- (4) 後述のように、関は、地とそこから切り取られた部分といった、多層のプラクティスを考えている [関 2012]。
- (5) 「理解」という表記で良いかもしれないが、関は、微妙なニュアンスの違いを意図して、「理解」ではなく「理会」としているのではないかとも思える。
- (6) なおこの議論の初出は 2016 年に刊行された大谷栄一『近代仏教という視座』である。また 2023 年発行の増補改訂版では、「日本の近代仏教の特徴とは？」の章の最後に、僧侶の俗人化によって出家／在家の区分は無効であるとか、プラクティスには儀礼以外の要素も含まれるといった批判が加筆されている [大谷 2016: 9]。そういった問題があるのは確かだが、本稿で筆者が論じているのは、よりラディカルな視点からの批判である。
- (7) 本稿での図の番号は、引用元の図に記されている番号を、そのまま使用している。理由は、図の番号の下に記されている出典表記まで含めて引用する必要があったため、元の図の番号のみ削除することが、引用の作法上、不適切になると考えたからである。
- (8) 他にも「信仰論序説」の中で以下のようなことを述べている。「儀礼行為論とその意味論批判」についての福島真人、呪術論および神観念論についての浜本満の仕事に筆者は敬意をいदैており、とくにこの三年いくどもその論攷を読み返してきている。いまだその引力権を脱しきれずにいるので引用のしようがなく、そのぶん文献一覧に多量にあげておいた。」 [関 1987: 27]
- (9) 南アジア地域研究者の山下博司による、ガンディーの実践についての次のような理解は、アサドが指摘した政治運動と民主的エートスに関するハビトゥス論に近いものを感じる。「ガンディーは、抽象的・観念的な主張に終始するのではなく、断食など決死のパフォーマンスをまじえ、まさに身をもって民衆の感性を揺さぶり、インドの進むべき道を示した。非言語的なコミュニケー

ション手段をも効果的に用いながら、様々な政治的メッセージの伝達をはかるこの類まれな一元論者が、インドを独立へと導いていくことになる。」[山下 1997: 88]

- (10) 情動論からの宗教論の展開は、場合によっては、その先に宗教や人間というカテゴリーを外した領域の考察が必要になる [矢野 2021]。
- (11) 「ほとけ」とは、「仏(教理)と「タマ」＝「ホトケ」(民俗信仰)の複合体」とされている [佐々木 2002: 69]。
- (12) ここでは主に浄土真宗以外の伝統仏教宗派における、出家の意味付けを想定している。

参考文献

- アサド, タラル 2004 (原書 1993) (中村圭志訳) 『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』岩波書店
- アサド, タラル 2011 (菊田真司訳) 「世俗主義を越えて」磯前順一, 山本達也編『宗教概念の彼方へ』法蔵館、373-403
- 池上良正 2019 『増補 死者の救済史 供養と憑依の宗教学』筑摩書房
- 磯前順一 2003 『近代日本の宗教言説とその系譜 宗教・国家・神道』岩波書店
- 磯前順一 2012 『宗教概念あるいは宗教学の死』東京大学出版会
- 磯前順一 2022 『公共宗教論から謎めいた他者論へ』春秋社
- 大谷栄一 2016 「日本の近代仏教の特徴」『近代仏教スタディーズ 仏教からみたもう一つの近代』法蔵館、6-9
- 岡本亮輔 2021 『宗教と日本人 葬式仏教からスピリチュアル文化まで』中央公論新社
- 亀山光明 2022 『釈雲照と戒律の近代』法蔵館
- 川橋範子 2022 「使い分けられる身体 虚偽の出家主義と僧侶の妻帯」安井眞奈美・ローレンス・マルソー『想像する身体 下巻 身体の未来へ』臨川書店、199-212
- 佐々木宏幹 2002 『ほとけと力 日本仏教文化の実像』吉川弘文館
- スペルベル, ダン 1984 (原書 1982) (菅野盾樹訳) 『人類学とはなにか その知的枠組みを問う』紀伊國屋書店

- 関一敏 1987「信仰論序説」『族』筑波大学歴史人類学系民族学研究室、27巻、19-29
- 関一敏 1997「日本近代と宗教 比較宗教学事始め 11 完」『春秋』春秋社、No.393、33-36
- 関一敏 2012「呪術とは何か 実践論的転回のための覚書」白川千尋・川田牧人編著『呪術の人類学』人文書院、91-112
- 関一敏 2019「呪者の肖像のほうへ」川田牧人・白川千尋・関一敏編『呪者の肖像』臨川書店、265-275
- 田辺繁治 2003『生き方の人類学 実践とは何か』講談社
- 田辺繁治 2010『「生」の人類学』岩波書店
- 永岡崇 2020『宗教文化は誰のものか 大本弾圧事件と戦後日本』名古屋大学出版会
- 中谷文美・伊藤敦規・伊地知紀子・飯島秀治・石原真衣・木村周平・松田素二・真島一郎 2023「[「アイヌ民族に関する研究倫理指針(案)」から考える、文化人類学の過去と未来にむけての展望中間報告]」『文化人類学』日本文化人類学会、vol.88-2、90-394
- 林行夫編著 2022『日本と東南アジアの仏教交流 その史実と展望』三人社
- 福島真人 1993「儀礼とその積義 形式的行動と解釈の生成」民俗芸能研究会／第一民俗芸能学会編『課題としての民俗芸能研究』ひつじ書房、99-154
- 福島真人編 1995『身体の構築学 社会的学習過程としての身体技法』ひつじ書房
- 福島真人 2001『暗黙知の解剖 認知と社会のインターフェイス』金子書房
- ブルデュー、ピエール 1988(原著 1980)(今村仁司・港道隆共訳)『実践感覚 1』みすず書房
- ブルデュー、ピエール 1990a(原著 1980)(今村仁司・福井憲彦・塚原史・港道隆共訳)『実践感覚 2』みすず書房
- ブルデュー、ピエール 1990b(原書 1990)(石井洋二郎訳)『ディスタンクシオン 社会的判断力批判 I』藤原書店
- ブルデュー、ピエール 1990c(原書 1979)(石井洋二郎訳)『ディスタンクシオン 社会的判断力批判 II』藤原書店

- 蓑輪顕量 2023「書評と紹介 亀山光明『釈雲照と戒律の近代』」『宗教研究』
日本宗教学会、第97巻407第2輯、305-309
- モース、マルセル 1976（原書1968）（有池亨・山口俊夫共訳）『社会学と人類学 II』光文堂
- 矢野秀武 2021「宗教的なものが滲出すると感じるのはなぜなのか 霊長類学・道徳心理学・進化生物学による宗教論」長谷千代子・別所裕介・川口幸大・藤本透子編『宗教性的人类学 近代の果てに人は何を願うのか』法蔵館、83-108
- 山下博司 1997『ヒンドゥー教とインド社会 世界史リブレット 5』山川出版社
- レイヴ、ジーン、ウェンガー、エティエンヌ 1993（原書1991）（福島真人解説・佐伯胖訳）『状況に埋め込まれた学習 正統的周辺参加』産業図書
- King, Winston L. 1987 "Religion". Eliade, Mircea ed., *The Encyclopedia of Religion Volume 12*. Macmillan Publishing Company, New York, 282-293.
- Lopez, Jr Donald S. 2002 *Modern Buddhism: Readings for the Unenlightened*. Penguin