

愛知学院大学人間文化研究所報

近世尾張の旅

中川すがね

近世人の旅

近世は旅が民衆の心をとらえた時代である。もちろん商用や修行など必要に迫られての旅もあるが、旅そのものが目的の物見遊山の旅も多い。そうした旅の記録は、人々が旅先でいかに行動し、何を思ったのかを教えてくれる。またこうした旅の記録で現地の史料にはない出来事が観察されていることもあり、貴重な歴史の史料といえる。本稿では旅の記録により近世の尾張の旅について検討する。

近世の民衆には自由な移動は許されず、領外への旅には幕藩領主の許可を要したが、「心願」による信仰の旅は容認されることが多かった。お伊勢参りはその典型的な例で、農閑期を利用して三ヶ月も旅することも珍しくなかった。伊勢への往復だけでなく、高野山・熊野三山などへの参詣や西国観音霊場巡礼を組み込んだり、讃岐金毘羅宮や安芸宮島まで足を伸ばし、三都にも寄ることが多かった。東日本からの旅では一八世紀半ば以降京都見物が増え、この時期京都が今に続く観光都市化していることが高橋陽一により指摘されている。

旅が民衆にとつて身近なものになった

原因は、まず幕藩領主が公用のため道路や宿駅などのインフラ整備をすすめ、交通や宿泊が容易になったためである。また次第に民間に富が蓄積されて生活にゆとりがある人々が増え、若者には旅をさせて世間を見せるのがよいという考えも広がった。現地に行かなければ得られない知識もあり、旅先で知り合った人々との交流は生きた知識を旅人にもたらしたからである。伊勢近辺から各地に広まった稲の品種があることは、旅が農業の新知識を得る機会でもあったことを表している。また町村の多くで伊勢講などの組織ができ、講田の運営や積立てによりまとまった旅の資金を作り、順番に子弟を伊勢へ送り出すシステムもできた。

近世後期には、浪花講などの協定旅館組合制度ができ、ガイドも各地で出現するなど旅はより便利になった。もともと伊勢神宮や津島神社近辺には古くから御師が存在し、宿泊や参詣の世話をしており、尾張の旅でも利用されている。また天保十五年(一八四四)刊「尾張名所図会」といった絵入の地誌や旅行案内書、各名所の縁起、名所を描いた浮世絵も出版され、人々の憧れをかきたてた。

旅の記録と記載内容

旅の記録として多いのは、民衆が自分の旅の心覚えと後年の旅の参考のために作った道中記である。これには立ち寄り先や宿泊地が日付順に記され、里程なども付記されることが多い。また参詣・見物した先の説明や、食べたもの、宿屋の良し悪しなども記された。宿賃や船賃、食費、わらじなどの旅の必需品や土産物の代金などを書き上げた会計帳簿的なものも多い。旅の費用として二朱判など少額金銀貨を持っていき、各地で銭に両替して使ったので、その土地の銭相場が記録される場合もあった。近距離でもかなりの差異があることから、地域の貨幣相場が形成されていることがわかる。

また歌枕や芭蕉の旧跡などで旅人がゆかりの和歌や俳諧を記し、自ら創作するといった紀行文的な記録もある。近世後期には、国学、軍記物、講釈・芝居などの影響もあって、土地の伝承や寺社の由緒などへの興味も強まり、歴史に関する記述も多い。観光と歴史の関係は深い。

近世の尾張の旅のルート

近世の尾張の旅の特徴は、尾張が目的地というよりは、伊勢参りなどの長期旅行の途中で立ち寄っていることである。

急ぎの旅の最短ルートは東海道の宮宿から七里の渡を利用して桑名に渡海するルートである(図1参照)。この場合宮宿近くの熱田神宮は参詣するが、名古屋近辺や津島神社は省略される。

宮宿から名古屋城下に行くには、宮宿から東海道の脇往還の佐屋路に入り、そこから分岐した名古屋道を北上する。そのあと佐屋路に戻って岩塚・万場・神守宿を経て陸路六里、佐屋から川舟で桑名へ三里で至る。このルートは佐屋廻りといわれ、七里の渡より旅程が長い。しかし伊勢湾を行く七里の渡ルートは干潮時には沖廻りで約一〇里もの航路となり、天候次第では欠航や船酔いのリスクもあった。近世中期にはこの一帯は土砂が堆積し、特に熱田湊は浅かったため、宮より一里も手前で降ろされ小船に乗り換えるケースもあった。桑名からは夜船が出たが、「東海道名所記」によると午後四時以降は宮からは船が出なかったが、これは由井正雪の変以来のことというから治安上の措置だろう。

多くの旅人は船路が短く穏やかな佐屋廻りを利用し、三、四時間の舟旅を楽しむ、その前に名古屋城下や津島神社にも参詣した。美濃路・木曾街道などを通行する旅人ほもととも名古屋近辺を通ることが多いが、佐屋廻りの整備は尾張の旅を多彩にしたのである。

ただし文政二年(一八一九)の六之丞の「道中記」他によると、佐屋廻りといえながら、月の上旬は津島、下旬は佐屋と船着場が異なっていた。津島は干潮で欠航したり、泥の中を歩かされた場合も

あり旅人は迷惑がっている。
 佐屋廻りの川舟は大型で数十人の乗り合い船だったが、団体で貸し切りにすることもできた。谷重次著「吾妻紀行」には桑名から佐屋船に乗りあつた者たちがよもやま話をする場面がある。船中では酒や菓子売られたが、酒代をふっかけてきたので払わなかつたという記載もあった。佐屋廻りの船賃は、文政六年（一八二二）には三四文、天保期には船賃二九文と船玉といわれる祝儀二〇文で、弘化二年（一八四五）には五五文と値上がりしたが、文久二年（一八六二）には物価上昇で一八〇文にもなっている。



図1 尾張の街道と関係地名

「佐屋路と周辺の主要街道」に加筆：Koshi2016—投稿者自身による著作物，CC表示—継承 4.0，
<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=54008434>による

尾張の名所旧跡

東から尾張に来る旅の典型例は、三河の岡崎や池鯉鮒で泊まり、翌日尾張に入つて桶狭間古戦場や笠寺観音、熱田神宮を訪れ、宮宿に宿泊する。翌日名古屋を通り、甚目寺や津島神社を訪れて、午後半ばに佐屋から舟に乗り黄昏時に桑名に到着。おおよそ二日の旅程である。

次に立ち寄り先について、簡単に説明する。場所は図1を参照されたい。まず桶狭間は「東海道名所図会」には「今川義元塚。有松村と落合村の間、路傍の松原より一町ばかり南原山にあり。ここを屋形狭間、あるいは桶狭間をいう。この地、今川上総介義元戦死のところなり。古松の下に標石あり。「今川上総介義元

戦死所」とある。ここに書かれた標石は明和八年（一七七七）に尾張藩士人見弥右衛門らによつて建てられた今川義元や家臣松井宗信ら武將の戦死の場所を示す七基の石碑である。また近世後期の旅の記録では、漢文の碑の言及があるが、これは文化六年（一八〇九）に津島の神官氷室豊長が建てた「桶狭間古碑」で、碑文によると古戦場が荒れ果てていくのが嘆かわしいのでその由来を明らかにする目的で建てられた。この後万延元年（一八六〇）には義元の仏式の墓が作られ、明治九年には有松の山口正義により義元と重臣松井の墓が建てられた。後者の碑文によると石碑が建てられた後、通りかかった旅人が義元の墓と間違えて香華を手向けたため、改めて周辺を整備したとしている。安政五年（一八五八）に古戦場を訪れた長岡藩の河合継之助は合戦の勝敗について「地形の様子、遠近を間近に見ると、格別感ずる所あり。」と記すが、石碑は墓と勘違いしていた。

た。当時海はかなり遠かったが、笠寺に行く間、はるかに海を望むこともできたので、昔は一面の干潟で塩浜があり千鳥が鳴き、宵月夜の浜など数多くの歌枕があつたと懐旧している者も多い。播磨高砂の豪商で文人である三浦迂斎は旅の記録で「十六夜日記」を引用し、海のかなたの野間の内海庄で殺された源義朝についても言及している。そうした古典に心が薄い者でも、鳴海紋りについては記載することが多い。ただし鳴海紋りは鳴海ではなくその近くの有松で染められていた。文政六年の石巻の菊枝楼繁路は、正式の宿場ではない「あい宿」である有松に泊まり、値段を吟味して買うべきものと賞賛し、鳴海紋りは鳴海にはないと書いている。

天保十年（一八三九）に古戦場を訪れた宇都宮藩士の証言では、死者の亡霊の声がしたり戦いの火が見えるという話もあるような草深い湿地であり、こうした場所を名所として有名にしたのは建碑や墓跡を作るという整備事業であつた。天保四年（一八三三）の記録によれば東海道ぞいにも桶狭間合戦場所という石の棒杭が建てられていた。近世後期には付近で「桶狭間合戦記」という簡単な冊子が安く売られている。

また名古屋城下は、通過してざっと見るだけのことも多かったが、「参り所をふし、見物致シ而よし」（豊橋石田家「西国三十三所巡り」）と、本町の旅籠などに泊まる者もいた。町並みや賑わい、大店の店構えなどの家作が優れているとして、「江戸同様と云」「小江戸」といった評判だった。ただし江戸にくらべれば十

次に鳴海宿の鳴海は、かつては「鳴海湯」という歌枕の地として有名であつ

また名古屋城下は、通過してざっと見るだけのことも多かったが、「参り所をふし、見物致シ而よし」（豊橋石田家「西国三十三所巡り」）と、本町の旅籠などに泊まる者もいた。町並みや賑わい、大店の店構えなどの家作が優れているとして、「江戸同様と云」「小江戸」といった評判だった。ただし江戸にくらべれば十

分の一くらいとの辛評もあるにはある。旅人たちは城下で髪結や買物をして、若宮八幡宮などの境内で開かれていた芝居の見物もしている。本町通りには露店が並び、広小路は夜店で賑わい、夜遊びも可能だった。名古屋の本屋永楽屋で書籍を購入して国元に送った者もいる。城下の主な立ち寄り先は東本願寺の別院や甚日寺観音である。

また名古屋城の鯨は当時から人気であった。城下からはどこからも眺められたが、見物スポットも決まっていた。城の西南の角へまわり新馬場あたりから天守を眺めるの者が多い。天守の銅瓦の両方に金の鯨があり、「実ニびかくとりば(立派)也(喜多見国三郎)などと褒めるものが多く、長岡藩士河合継之助は望遠鏡で鯨を見て「実に尾張の名物は是に留まらん」と称賛した。

通常城内に旅人が入ることはできないが、尾張藩家中に縁のある三浦迂斎は城中で酒肴・昼飯のもてなしを受け、藩士と文雅の交わりをして「都の外のこ、ちもせで」と喜んでゐる。名のある文人の来訪を歓迎しな情報交換をするのは近世には一般的であった。オランダ商館付医師のシーボルトも文政九年(一八二六)の江戸参府途中、宮宿で尾張の本草学者水谷豊文らと交流している。

また熱田神宮や津島神社は広大な大社で、建物も美しく石灯籠が多いと記された。熱田神宮では擬宝珠が信長時代のものなどと言及したり、頼朝の出生地である、不老不死の仙人境蓬萊であるなどの伝説を記すものも多い。津島神社で注目

されるのは、六月の祭礼には上総・阿波・武蔵からも参詣すると記録されていることで、實際祭に合わせて来て、朝夕二度の祭事の飾船を見物している例もある。

最後に旅人たちを支えた人たちについてもふれておきたい。尾張各地でも善根宿つまり無料あるいは割引して旅人を泊めたり、食事をご馳走することが行われていた。こうした施しは攝待といっている。仰上の理由からなされたが、自らが旅にでかけた経験もその背景にあったのではないだろうか。

※本稿はプロジェクト研究「日本人の日記・日誌・紀行・帳簿についての歴史学的研究」(松園斉・後藤政人・中川すがね)の成果の一部である。

英露協商と「グレートゲーム」の終焉

小林隆夫

筆者は以前、この欄において英露間の「グレートゲーム」すなわち一九世紀後半から二〇世紀初頭における、バルカン半島からペルシア、中央アジア一帯に及ぶ英露両超大国間の勢力圏抗争について取りあげた。今回は、そのグレートゲームの終わりと、それをもたらしたとされる英露協商の成立の関係について言及してみたい。

主権国家をその基盤とするヨーロッパ

国家系(European States System)は、ヨーロッパ世界の発展および非ヨーロッパ世界への勢力拡大ともなっており、アメリカ大陸、中近東、中央アジアから東アジア世界へと拡大していき、二〇世紀半ばから地球へと拡大した。それにとりなると、当初ヨーロッパの主権国家に限られた国際システムのあり方は全世界の国家を包摂する世界国家系へと変容し、現代の国際関係の母体となった。

この変容の転機となったのは二〇世紀前半の二つの世界大戦であり、ヨーロッパ中心の国際体制は、第一次世界大戦で大きく動揺し、さらに第二次世界大戦によるヨーロッパ列強の相互破壊によって崩壊し、第二次世界大戦後は植民地の独立によって全世界の諸国を構成メンバーとする世界国家系へと変容した。この変容のはじめとなった第一次世界大戦勃発の引き金は、独逸伊三国同盟と英仏露三国協商の対立の激化であったが、その英仏露三国協商体制を成立させる事件が一九〇七年の英露協商である。この協商は英露両国がペルシア、アフガニスタンおよびチベットにおける利害を調整することによって実現したため、一般に英露の中央アジアにおける「グレートゲーム」の終わりと見なされている。これによって生まれた英仏露三国協商体制は、それ以降も維持され、ドイツの脅威の増大に対抗する必要上緊密の度合いを強めて第一次世界大戦へ突入したため、英露関係もそれに比例して緊密の度合いを深めたと解釈されるのも当然である。

しかし、東西アジア全域に及んだ英露

の角逐や相互不信は、一九〇七年の英露協商によって簡単に解消されうるものであったろうか。国際政治における協商とは、二国間の政治協定によって生じた友好関係を指して言うが、それは同盟関係の成立とは同じではない。イギリスはフランスとも一九〇四年に協商関係を成立させたが、フランスとの公式な同盟関係を持ったわけではない。なぜイギリスは露仏両国と正式な同盟条約を結ばなかったのか。そこには露仏に対して政治的不信感があったのか。そこで「グレートゲーム」の研究者たちが、その終わりをどのように解釈しているのか、紹介してみたい。

その前に、英露協商の内容について簡単に記しておく、それはペルシア、アフガニスタン、チベットに関する三つの協定から成るものであり、①まず、ペルシアは英露対立の直接の原因ではなかったが、イギリスはロシアの政治的通商的な進出を警戒していた。そこでペルシアを北部はロシアの、南はイギリスの勢力圏下におき、中央部は緩衝地帯においた。②アフガニスタンでは、ロシアはそこを勢力圏外にあると宣言し、イギリスはその地位を変更しないと保証した。③チベットにおいては両国とも干渉を控える。中国の宗主権を承認した、という内容である。

まずダヴィッド・ジラードの『アジアをめぐる闘争、一八二八〜一九一四年』(一九七七年)である。この著作は「グレートゲーム」の最初の本格的研究であった。ジラードは英露協商をもたらし

きつかけは、日露戦争におけるロシアの敗北にあるとする。ロシアの敗北はイギリス政府をして日英同盟の更新（一九〇五年）に踏み切らせた。この日英同盟の更新によってロシアはアジアにおける大国の地位を保持したものの、日英両国との開戦のリスクを回避しようとしてイギリスに接近し、英露協商締結に至ったとする。この見方はそれ以前から学会において定着しており、決して新しいものではなかったが、ジラードはそれ自身が「グレートゲーム」の終わりを示唆する。ようなのはほとんどないと主張する。

というの、英露協商の効果は、それが英露間に友好関係を高めていく第一歩になると見るか、あるいは単に勢力圏抗争を続けることによる戦争のリスクを低減させるだけと見るかで変わってくるからであり、そこでジラードは、イギリス政府は英露関係の良好な発展の第一歩として捉えようとしたのに対し、ロシア政府は開戦のリスクを低減させる試みと捉えていたと指摘して、両国の協商に対する捉え方の違いを強調する。それゆえ、英露協商締結後も英露間の緊張が続いたことは驚くべきことではない、ということである。その一方、ジラードは英露協商がたまたま「グレートゲーム」の終わりを示すことになつたとも言う。なぜならイギリス政府はヨーロッパにおけるドイツの強大化をより警戒するようになり、仏露両国との協調を重視するようになっていたからである。ドイツのペルシアやオスマン帝国に対する野心はイギリスにとって深刻な問題であり、また、ドイツ

の支援を受けたオーストリアが一九〇九年にボスニア・ヘルツェゴヴィナを併合したことは、ロシアをしてバルカン半島ならびにオスマン帝国への独塊の影響力拡大への懸念を高めていた。そのようなドイツの脅威の増大はアジアをめぐる「グレートゲーム」の重要度を低下させていった。このようにジラードは述べている。このようにジラードは述べ、ドイツの脅威の拡大こそが、「グレートゲーム」を終わらせる要因となり、中央アジアをめぐる英露の利害調整そのものが「グレートゲーム」を終わらせたのではない、というのである。

みを継続していたとみなしているからである。それゆえ、英露協商が調印されても、英露両国の関係はいつ決裂してもおかしくなかったとする。それゆえ、英露関係は第一次世界大戦勃発直前まで動揺し続け、世界大戦の勃発によってようやく安定化したに過ぎない、とシーゲルは結論づけるのである。

ピーター・ホップカークもまた、その著作『グレートゲーム―高地アジアにおける秘密諜報活動』（一九九〇年）において、英露協商の締結が両国間の相互不信を解消したという見方を否定している。英露協商は、アジア各地における両国の利害を解消すると同時にドイツの東方への前進を抑止するために立案されたものであり、その締結によって「グレートゲーム」を終わらせたものの、相互不信を解消させるものではなかったというのである。この不信感はとりわけイギリス側において強く、例えば前インド総督であったカーゾン卿 (Lord Curzon) はロシアのチベットの対する野心に警戒心を解こうとしなかったし、ハンガリーの旅行家であるブダペスト大学教授のヴァーレンベリー (Aminius Vambery) は、イギリス外務省に対して、協商はイギリスの威信を損なつたと批判した。また英露の交渉の場から阻害されたペルシアやアフガニスタンはこの協商に憤りを覚えたという。それゆえ、ホップカークは、このような相互不信感、第一次世界大戦が勃発し、英露両国はアジアにおけるこれらの勢力圏からドイツという共通の敵を駆逐するために協力したことによって

の支援を受けたオーストリアが一九〇九年にボスニア・ヘルツェゴヴィナを併合したことは、ロシアをしてバルカン半島ならびにオスマン帝国への独塊の影響力拡大への懸念を高めていた。そのようなドイツの脅威の増大はアジアをめぐる「グレートゲーム」の重要度を低下させていった。このようにジラードは述べている。このようにジラードは述べ、ドイツの脅威の拡大こそが、「グレートゲーム」を終わらせる要因となり、中央アジアをめぐる英露の利害調整そのものが「グレートゲーム」を終わらせたのではない、というのである。

ジェニファア・シーゲルの『最終局面（エンドゲーム）―イギリス、ロシアと中央アジアをめぐる最終闘争』（二〇〇二年）もまた、英露協商が英露対立に終止符を打つたという考えに疑義を呈している。ジラードと異なり、シーゲルは英露協商を、ドイツ帝国の台頭を前にして、英露両国が両国の関係を安定化させ、対立を和解に置き換える慎重な動きであり、そこに第一次世界大戦勃発時にきわめて重要となった英仏露三国協商の基礎ができたと評価する。

しかし、シーゲルもまた、「最終局面」と言う表題で示唆するように、英露協商の成立は英露対立の終わりを決して意味しないという。なぜなら、ロシアは日露戦争の敗北と第一次ロシア革命による混乱で動揺したものの、そしてイギリスもまたボア戦争の敗北の予測や国際的孤立による自信の喪失はあつたものの、両国ともスパイや外交官を用いて中央アジアにおいて有利な立場を得ようとする試

解消されたに過ぎないと指摘する。しかし、それもつかの間、一九一七年一月のロシア革命の勃発後成立したボリシェヴィキ政権が旧ロシア政府の締結した秘密協定を反故にしたことによって、「グレートゲーム」は新たな衣装をまとって復活することになり、今日にまで続く中央アジアの不安定要因を形成したとホップカークはいう。

英露協商の意義をこのように否定的にとらえるこれら三者の研究に対して、マリーティン・エワンスは『中央アジアにおけるインド国境の安全確保―対立と交渉、一八六五―一八九五年』（二〇一〇年）において、英露協商成立の意義を評価している。エワンスの研究はグレートゲームの一環であった中央アジア特にインド境界部における英露間の勢力抗争を取り上げたものであったが、一八九五年に英露両政府がパミールを二国間で分割する協定に調印したことで、当該地域における両国間の緊張が緩和されたことを重視する。この領土協定は、英露二国間の地域的な緊張を完全に終わらせるものではなかったし、第一次世界大戦勃発時には破綻寸前であったという判断もあつたが、英露協商はこの一八九五年の領土協定を再確認してさらに強化したため

に、それ以前にはなかった英露間の相互信頼関係を生み出したと評価した。

エフゲニー・セルゲエフ『グレートゲーム、一八五六―一九〇七―中央アジアと東アジアにおける英露関係』（二〇一三年）は、「グレートゲーム」に関する最近の研究の一つである。セルゲエフ

信頼関係を生み出したと評価した。

エフゲニー・セルゲエフ『グレートゲーム、一八五六―一九〇七―中央アジアと東アジアにおける英露関係』（二〇一三年）は、「グレートゲーム」に関する最近の研究の一つである。セルゲエフ

に、それ以前にはなかった英露間の相互信頼関係を生み出したと評価した。

エフゲニー・セルゲエフ『グレートゲーム、一八五六―一九〇七―中央アジアと東アジアにおける英露関係』（二〇一三年）は、「グレートゲーム」に関する最近の研究の一つである。セルゲエフ

に、それ以前にはなかった英露間の相互信頼関係を生み出したと評価した。

エフゲニー・セルゲエフ『グレートゲーム、一八五六―一九〇七―中央アジアと東アジアにおける英露関係』（二〇一三年）は、「グレートゲーム」に関する最近の研究の一つである。セルゲエフ

フもまた、ジラード、ホップカーク、シールゲルといった先の三人の研究者とは対照的に、英露協商が英露の協調関係を高めた点を強調する。ホップカークが英露協商を批判的に評価したのに対し、セルゲイエフは、特にイギリス首脳部が協商を積極的に評価していた点を例としてあげる。たとえば、英露協商の締結に尽力したグレイ外相 (Sir Edward Grey) は一九〇八年の国王エドワード七世の訪露中に下院で演説し、ロシア国民に対する共感の意を表した。またグレイは、英露協商がドイツをしてイギリスとの友好を再重視せざるを得ないと悟らせたと判断し、さらに協商がイギリスと露仏両国との関係を親密にさせるであろうと期待していた、とセルゲイエフは主張する。さらにインド相モリー (John Morley) は英露協商がインドの防衛費削減に寄与したことを評価していたし、また外務次官ハーディング (Charles Hardinge) が一九〇九年一月、イギリスのアジアにおける将来はロシアと最善の関係を維持することにこだわっていると述べた点をあげる。その間、英露両政府は、ドイツ諜報機関がペルシアを通じてアフガニスタンに侵入することを防止するための協力活動を開始した。

このようにセルゲイエフは英露協商が国際関係における協力関係をもたらす先例となったことを評価する。もともと、若干注意すべきことは、セルゲイエフも、「グレートゲーム」の終焉はこれらの関係に調和を生み出すことはなかったと述べていることである。英露両国は協

商成立後もペルシア、アフガニスタン、インド、新疆、チベットそしてモンゴルにおいてそれぞれの利益を防衛し続けた。このように、英露両国が利益追求のためにそれぞれの政策を継続し、協商がそれを終わらせなかったという点を認めている点においては、一見ジラード、シールゲル、ホップカークと同じである。ただしセルゲイエフの主張の異なる点は、そうした英露の競合は一九世紀のそれより遙かに強引な性格のものではなく、相互の計画に調和する精神にしたがつて進められたとみなすところにある。実際ハーディングは、タリン逗留中のニコライ二世との談話の記録をグレイにっぎのように報告している。「些細なことにおいて見解の相違が時折起こるかもしれない。しかし、イギリスとロシアのヨーロッパとアジアにおける利益の同一性はそのような意見の些細な相違から生じうる結果より勝っている」。たしかに英露協商成立後も相互不信感も存続した。しかし、セルゲイエフは以下のように言う。「一つだけ明確な点は、グレートゲームは妥当に終わり、新たな装いのもとで、このかつてのライヴァル間で繰り返されることは決してなかった」。

セルゲイエフと先の三人の研究者の評価の違いはどこから来ているのか。それは「グレートゲーム」という術語が指し示すように、英露の角逐の範囲の広大さ、さらにこれら広大な地域における英露の利害が複雑かつ多様であったことである。英露のアジア各地における利害は戦略上のもの、通商上のもの、帝国の

威信、石油利権にかかわるもの様々であり、また、各地に展開していた外交官、スパイ、官僚らの思惑や本国の機関もまた様々であった。それゆえ、それらの複雑な利害が単にペルシア、アフガニスタン、チベットという三つの地域の勢力範囲の確定だけで解消されるのか、英露両国が完全に納得できる了解となったのかは解釈が分かれるところであり、評価の難しいところとなったといえよう。「グレートゲーム」はその名の示すように国際関係研究史上においても大きな問題を提示しているのである。

参考文献

- ① David Gillard, *The Struggle for Asia, 1828-1914: A Study in British and Russian Imperialism*, London, Methuen and Co. Ltd, 1977.
- ② Jennifer Siegel, *Endgame: Britain, Russia and the Final Struggle for Central Asia*, London and New York, I.B.Tauris Publishers, 2002.
- ③ Peter Hopkirk, *The Great Game: On Secret Service in High Asia*, London, John Murray, 1990.
- ④ Martin Ewans, *Securing the Indian Frontier in Central Asia: Confrontation and Negotiation, 1865-95*, London and New York, Routledge, 2010.
- ⑤ Evgeny Sergeev, *The Great game, 1856-1907: Russo-British Relations in Central and East Asia*, Washington, D.C., Woodrow Wilson Center Press, 2013.

ヨドムの上代

多門 靖容

一 はじめに

二〇二二年度秋期日本語学会では、学会主催ワークショップで「水概念メタファ」について議論する。古典語のそれについて何か話せ、という依頼が来て、稿者はいま萬葉集を読み返している。

ただ、使う可能性のありそうな用例を抜き書きしながら、何かから手を付けどう処理するか、はつきりしていない。これについて作業の手がかりをつかみたいと思ひ、この稿を書きだしている。

二 現代語ヨドム

現代語の動詞ヨドムを中型辞書で引くと、概ね、次のように記述されている。

- (1) 水や空気の流りが止まり、その場にとどまる。「部屋の空気がヨドム」
- (2) 雰囲気などが停滞して活気がなくなる。「社内の雰囲気ヨドム」
- (3) 物が底に沈んでたまる。「池の底に泥がヨドム」
- (4) すらすらと進まない。「ことばがヨドム」

ヨドムについて、内省のみで意味のネットワークを考えると、おそらく(1)を基本義として、(3)は(1)との換喩関係(液体・気体などの流体が移動しなくなり、結果として流体が運ぶものも移動しなくなる)、(2)(4)は(1)との隠喩関係(流体事物の停滞を捉えるように、非流体事物の

停滞を捉える)を見る分析者が多いと思
う。

(3)は措いて(2)(4)を概念メタファ風に
書くと、A「雰囲気は水だ」、B「こと
ばは水だ」となる。この一般化のもと
「あたたかい雰囲気／ことばにヒタル」
や「あたたかい雰囲気／ことばにアフレ
ル」などの用例が動員されそうだ。

右に「換喩、隠喩、関係」と書き「派
生」と書かなかった。「派生」は史的過
程を前提にした用語であるため、現代語
の内省のみで多義のネットワークを書い
ても、派生関係を書いたとは、厳密には
言えない(現代語の多義分析の記述の多
くは、この点、この用語の使用に無頓着
である)。

しかし具体事物(把握しやすいもの)
で抽象事物(把握しにくいもの)を捉え
に行くという一方向性への信頼は強く、
右に触れたように「派生」という用語は
気にせず使われるし、また、たとえばヨ
ドムについて、古典語の用例を知らなけ
れば、遡っては(1)の用法がまず存在し、
進んで(3)、また(2)(4)の用法が獲得され
たと推測する人が多いのでは、と思う。

三 上代語ヨドムの用例

萬葉集には動詞ヨドムの用例として以
下がある。

①夏葛の絶えぬ使ひのよどめれば事しも
あるごと思ひつるかも(萬六四九 不
通有者)

(絶えず来ていた使いが来なくなった
ので何かあったかと思っていたなあ)

②梓弓末の中ごろよどめりし君には逢ひ
ぬ嘆きは止まむ(萬二九八八 不通有
之)

(末の中頃来ずにいたあなたに逢えた
もう嘆きは出ないだろう)

③湊入りの葦別け小舟障り多み今来む我
をよどむと思ふな(萬二九九八 不通)
(湊に入る葦別け小舟邪魔が多いので
すぐ行くこうとしている私を来なくな
ったと思うな)

①②③はヨドム主体として、①「使
ひ」、②「君」、③「我」を明示。このよう
に上代では「人ーヨドム」で、それまで
行き来があった状況で、行き来が停滞す
る事態をあらわすことができた。

④初花の散るべきものを人言の繁きによ
りてよどむころかも(萬六三〇 止息)
(初花のように触れば落ちる風情だ
が噂がひどいので通わないこの頃だ
なあ)

⑤ねもころに思ふ我妹を人言の繁きによ
りてよどむころかも(萬三二〇九 不
通)

(心深く思うあなたなのに噂がはげし
いので会に行かずにいるこの頃だ
なあ)

⑥言速くは中はよどませ水無し川絶ゆと
いふことをありこすなゆめ(萬二七一
二 余騰益)

④⑤⑥はヨドム主体は非明示だが、④
は詠者(我)、⑤も詠者(我)、⑥は歌で
呼びかける相手(君)であることが明ら
かである。①②③と同様、ヨドムは、そ
れまで行き来があった状況で、行き来が
停滞する意で使用されている。

④⑤⑥はヨドム主体は非明示だが、④
は詠者(我)、⑤も詠者(我)、⑥は歌で
呼びかける相手(君)であることが明ら
かである。①②③と同様、ヨドムは、そ
れまで行き来があった状況で、行き来が
停滞する意で使用されている。

⑦楽浪の志賀の大わだよどむとも昔の人
にまたも逢はめやも(萬三二一 与杼六)
(楽浪の志賀の大わだは よどんでい
ても 昔の人にまた逢えようか)

⑧吉野川行く瀬の早みしましくもよどむ
ことなくありこせぬかも(萬一一九
不通)
(吉野川の早瀬が ちよつとでもよど
むことなく あつてくれないものか)

⑨絶えず行く明日香の川のよどめらば故
しもあるごと人の見まくに(萬一三七
九 不逝有者)
(絶えず流れる明日香の川が よどん
だら わけがあるように他人が見る
だろうに)

⑦⑧⑨は三首とも序歌Aタイプ(多門
二〇一八)である。⑦⑧はいずれも初句
二句が序で三句までが事態1、三句から
終句が事態2で歌の本旨である。⑧は二
句までが序で四句までが事態1、三句か
ら終句が事態2で歌の本旨である。

(括弧内の現代語訳について。ここで
のヨドムは上を承け下に係り二重であ
る。ヨドムは「よどむ」と訳したが、歌
が描く二事態につき、事態1は「水がよ
どむ」の意で、事態2は「行き来が停滞

する」意である)。

ここまで、①②③のヨドム、また⑦⑧

⑨の事態2のヨドムは、それまで移動が
行われていた状況で「人の空間的移動が
停滞する」という点で同じであった。

一方、序歌⑦⑧⑨で、事態1のほうは
「水の空間的移動が停滞する」意である。
ここでは、事態1の「水の空間的移動が
停滞する」と事態2の「人の空間的移動
が停滞する」をヨドムの意味として認め
ておく。次に以下の三首を見る。

⑩洗ひ衣取替川の川淀のよどまむ心思ひ
かねつも(萬三〇一九 不通牟)
(取替川の川淀のようによどまうとす
る気持ちはないよ)

⑪玉藻刈るるでのしがらみ薄みかも 恋
のよどめる我が心かも(萬二七二一
余杼女)
(堰のしがらみが薄いからか 恋が途
切れ途切れになる私の心よ)

⑫松浦川七瀬の淀はよどむとも我はよど
まず君を待たむ(萬八六〇 与等武
与騰麻)
(松浦川の七瀬の淀はよどまうとも私
は心途切れずあなたを待とう)

⑩は「心」が、⑪は「恋」がヨドムと
明示。⑩「よどまむ心」と⑪「恋のよどめ
る我が心」は意味はそう違わないが、ひ
とまず区別して「心理の生起場ーヨド
ム」「心理ーヨドム」という表現が成立
していたとする(心理の生起場と心理は
きわめて関与性が高いので、強い換喩関

係から纏めても良い。⑫でヨドムは二回使われているが、二つめのヨドムは「人ヨドム」である。

意味を考える。⑩は序歌Aタイプで、現代語訳中の「よどむ」は、事態1では「水の空間的移動が停滞する」意、事態2では躊躇する意である。⑪のヨドムも躊躇する意。⑫は一つめのヨドムが「水の空間的移動が停滞する」意、二つめのヨドムは躊躇する意である。

このように、⑩の事態2、⑪、⑫の二つめはすべて躊躇する、すなわち「ある心理の持続が停滞する」意だとまとめられる。

ここまで見てきた十二首は恋心をモチーフとし、すべて人事を詠んでいる。ヨドムを用いて単に叙景をするものは次の⑬のみである。

⑬落ち激ち流るる水の岩に触れよどめる
淀に月の影見ゆ(萬一七一四 与杼亮)
(落ちたがり流れる水が岩に触れてよどんだ淀に月の陰が見える)

⑬のヨドムは「水の空間的移動が停滞する」意。なお⑬中にある名詞ヨドは、水が流れず停滞するところを指し、動詞ヨドムとの関係は明らかである。以上の十三首が萬葉集のヨドム歌であった。

四 現代語ヨドムと上代語ヨドム

さて、前掲①〜⑨の移動のヨドム(人の空間的移動が停滞する)について、現代共通語では「会議が嫌で出校の途中でヨドム」とは言えない。

つぎに、前掲⑩⑪⑫の心理のヨドム(ある心理の持続が停滞する)について、「明日の会議を思うと、心がヨドム/やる気がヨドム」という現代語例は、稿者の感覚では通常の用法としてやや認めにくく、半ば修辭的な、新奇な表現として許容される感じがする。また萬葉歌でその心理は概ね恋心だが、類似する内容の現代語例でも、感覚は同じだと思う。以上のような内省からすると、ヨドムは、一見、上代語の方が多義性に富んでいた、と言いたくなる。しかし、ことはそう単純でもなく、これについては次節で整理したい。

五 上代語ヨドムの意味

これまで述べたことを以下に整理する。ア、イ、ウがヨドムの各義である。

ア. 「人の空間的移動が停滞する」

例 ①⑤⑥、⑦の事態2、⑧の事態2、⑨の事態2

イ. 「水の空間的移動が停滞する」

例 ⑦の事態1、⑧の事態1、⑨の事態1、⑩の事態1、⑫のヨドム1、⑬

ウ. 「ある心理の持続が停滞する」

例 ⑩の事態2、⑪、⑫のヨドム2

ここで、古語辞典の意味記述を見てみる。『時代別国語大辞典上代編』『岩波古語辞典』の二冊を取り上げる。

『時代別国語大辞典上代編』

1. 流れる水がとどこおる。(用例は本稿⑫歌、⑬歌と倭姫世記「海塩大与度美尔与度美豆」)

2. とどこおる。躊躇する。(用例は本稿⑩歌、⑤歌、①歌)

『岩波古語辞典』

1. 流れる水がとどこおつてとまる。(用例は本稿⑬歌)

2. ものごとがすらすら進まない。とどこおる。(用例は本稿④歌と類聚名義抄の訓)

『時代別』も『岩波』も、右で整理したイを第一項目(1)として挙げ、アとウを第二項目(2)として挙げている。

本稿で見てきたように、空間的停滞のメンバは「人」「水」で、前者の用例が後者の用例より多い。一位事例が代表事例でないのは、ヨドムの現代語語感に引

つ張られた可能性がある。また、上代語の名詞ヨドの存在が大きいかもしれない。両辞書のヨドム項執筆者は本稿整理のイをヨドムの基本義だと睨み(それはおそらくそうであろう)、第一項目はその反映である。

第二項目の記述は空間的停滞と心理的停滞を混交させている。『時代別』は本稿整理のアとウを混ぜてしまっているが、別立てが適切だったと思う。

さて、本節のまとめア、イ、ウでは空間、心理、移動、持続、停滞といった用語を使っている。今さらながらだが、ア、イ、ウは上代人ならぬ現代の人間の分析

である。これらについて、上代人は意味の違いを自覚していたらどうか。ひょっとすると、ア、イ、ウの別など不要な賢しらで、①⑤⑬のヨドムの実感として、すべてよどみをあらわして差異などない、という感じだったのだろうか。

稿者は、上代において、ア、イ、ウの、少なくともことばの意味の差異は自覚されていた、と考えている。いま、本節冒頭のア、イ、ウの整理について、見やすさのために意味記述を取り除き、対応関係のない歌を取り除くと、以下のように示される。

ア. ⑦の事態2、⑧の事態2、⑨の事態2

イ. ⑦の事態1、⑧の事態1、⑨の事態1、⑩の事態1、⑫のヨドム1

ウ. ⑩の事態2、⑫のヨドム2

なぜ上代においても、ア、イ、ウのことばの意味の差異は自覚されていたと推測できるのか。それは序歌⑦⑧⑨⑩、またヨドム二度使用の⑫において、ア、イ、ウの意味がそれぞれ違おうと当時感じられていなかったとすると、これらの歌の創作がひどくつまらないものになってしまうから、である。ただこのことはいま丁寧に論じる余裕がない。機会を待つて別に書きたい。

六 概念メタファはどこに

この稿、水 の概念メタファ考察の手がかりを求めて書き出した。前節ア、イ、ウの各義間には隠喩的思考が明らかに見

て取れるが、概念メタファの話題に落とせるかどうか不明である。また話がそこに行く前に、ある別の問題が浮上してきている。

その問題とは何か。前節5のウの記述を見てほしい。ウでは、抱いていた気持ちが躊躇することを「ある心理の持続が停滞する」と書いている。よく見ると、この記述は比喩である。

この記述を理解するためには、「ある心理を持ち続けることはその心理が一方向に移動し続けること」とでもいうべき概念メタファが必要である。それを証すような用例群があるのか、ないのか。自分で自分の首を絞めるようなことを書いている気がするが、水ではない概念メタファの話題に行き着き、どうしようかと思っている。

七 終わりに

四節で、「空間的移動が停滞する」用法について、現代語では事例のメンパに「人」がないとした。また、心理のヨドムの用法が半ば新奇に感じられると書いた。これらの変化について、前者は上代ヨドムが担っていたものが他形式に譲り渡された可能性があり、ヨドムという語だけを睨んでも歴史的消息は分からないかもしれない。後者については現代語に限っても内省に個人差がありそうで、注4後半に書いたことも含め、現代語、古典語を問わず、用例を丁寧に見ていくしかなさそうである。

ヨドムについては他にも気がかりがあるが、最後に「濁り」の問題を挙げてお

く。鍋島(二〇一一)では現代日本語の「感情は水」メタファの例として「感情／＼気持ち澁む」という例を挙げ、これを「黒」や「汚れ」が「悪」であるというメタファと通じる、と述べている。現代語でヨドムで描かれる事態は、確かに否定的な評価がはつきりしている気がする。こういうニュアンスは、上代語には、ない、と言いつけることはできないが、しかし明らかに現代語ほどはないと思う。

この稿、結局、ヨドムの語義に関するメモのような内容になってしまった。いま稿者の手元には他にタユタフ、イサヨフ、ナグといった動詞が控えている。ヨドムについては引き続き、タユタフ以下についても時間を見つけて用例を読み、あれこれ考えてみたい。

【注】

注1 ここで、人も事物に含めれば、二つをまとめて、ヨドムの意味を「事物の空間的移動が停滞する」とでも書きたくなる。簡明かつ一般性が高い説明のほうが好ましいからだ。しかし、これは不適切さを生む可能性がある。ことばの意味を、抽象―具体のどの階梯でまとめるかは難しい問題で、よくある危うさとして、一般性高く書けば書くほど、たしかに対象語についてその説明は当たっているが、他の語の説明にもなってしまうという場合が出てくる。

たとえば空間的動きのヨドムについて、萬葉歌の範囲では人、水しか例がない。他のものや動物などの「空間的

移動が停滞する」事態にヨドムを使う保証はない。ヨドムとは別形式を使う可能性がある時、意味「事物の空間的移動が停滞する」は、形式「ヨドム」の固有の説明になっていないのである。

注2 ここで⑩が序歌であること、⑪は序歌ではないが水との類縁を詠んでいることに注意する。既に見た③⑥も序歌ではないが、水との類縁を詠んでいる。

注3 ただし、沖繩とその周辺には、古代理語の用法が残っていて、人が、そこにとどまる、滞在するという意味がある。ユドウムン沖繩県石垣島・竹富島 ユドウヌン沖繩県首里 ユドウミユイ・ユドニユイ・ユドウムイ鹿児島県喜界島(『日本方言大辞典』下巻)

注4 この現代語での感覚は個人差がある可能性がある。「心がヨドム」を一般的な用法と捉える内省もあるかと思う。しかしより難しいのは古典語である。萬葉歌中の「よどまむ心」「恋のよどめる我が心」はどうなのか。典型的な一般用法なのか、修辭的新奇用法なのか、あるいはその中間的なものなのか、という疑問は当然成立する。内省の利かない古典語について、その多義性を考えるのに最も困難なポイントの一つは、ここにあると思う。

【文献】

大野晋他編(一九七四)『岩波古語辞典』岩波書店
上代語辞典編集委員会(一九六七)『時代別国語大辞典上代編』三省堂

多門靖容(二〇一八)「古代和歌の表現論のプログラム」『日本語の研究』一四巻二号、日本語学会
徳川宗賢・佐藤亮一編(一九八九)『日本方言大辞典』小学館
鍋島弘治朗(二〇一一)『日本語のメタファ』くろしお出版

【資料】

稿中の用例は小島憲之他校注『萬葉集』(1)〜(4)(小学館日本古典文学全集)に拠るが、表記を改めたところがある。

フェカン修道院とスタニングー
ウィリアム征服王証書から

中村敦子

はじめに

一〇六六年のウィリアム征服王によるノルマン征服は、イングランド史における転換点とされる。二〇世紀後半にいたるまで、その影響、すなわち、ノルマン征服によって何がイングランドにもたらされたのか、あるいはノルマン征服後の社会とそれ以前のイングランド社会との断絶あるいは連続が注目されてきた。だが、英仏海峡や北海にかこまれたイングランドは常にその周辺地域と密接な関係をもってきたのであり、ノルマン征服後に突然大陸西ヨーロッパと関係を持つようになっただけではなく、征服前のイングランド社会が完全に入れ替わったわけでもない。イングランドかノルマンディ

か、ノルマン征服の前か後か、という枠組みを乗り越えることがノルマン征服後のイングランドとノルマンディにまたがるアングロ・ノルマン王国の理解につながる。

こうした変化のもと、近年はノルマン征服という事件を中世ヨーロッパ社会全体の中で相対化することにより、伝統的な視点を大きく超える多様な観点から検討されている。その視点の一つは、イングランドかノルマンディか、ノルマン征服の前か後か、といった、これまで前提となっていた枠組みを超えたさまざまなネットワークへの注目である。それらのネットワークの一つの現れと考えられるのが、本稿でとりあげる、フェカン修道院によるスタニング保有の問題である。

フェカンはノルマンディの有力修道院であり、スタニングはイングランド南部サセックス州の所領である。これは、ノルマン征服以前からの英仏海峡を越えた関係が、その後の状況の変化に合わせ長期にわたって展開していったことを示す具体的な事例となるからである。

フェカン修道院のスタニングをめぐるやりとり

では、フェカン修道院とスタニングをめぐるやりとり、その状況とは、どのようなものだったのだろうか。残念ながら年代記叙述のように事情を具体的に教えてくれる史料は見当たらないが、フェカン修道院とスタニングをめぐる証書史料は複数伝来している。まず十一世紀前半にエドワード証聖王によるフェカン修道

院へのスタニング寄進に関する証書がある。エドワード証聖王は、イングランド王として即位する以前、ノルマンディ公リシャール二世の姉妹である母エマの故郷ノルマンディに長期にわたり滞在していたのであり、ノルマンディ公家の支援を得る有力修道院であったフェカンともつながりがあったのだろう。王としてイングランドに迎えられてからも、ノルマンディとのつながりは続いていた。また、ウイリアム征服王がフェカン修道院のスタニング保有を認めた証書がある。

その後、保有をめぐる紛争が起こったらしい。その際、ウイリアムは、あらためてフェカンに有利な決定を出している。このフェカン修道院のスタニング保有をめぐるやりとりは、ウイリアム征服王の時代だけではない。前述したエドワード証聖王によるスタニングの保有を認める証書を出発点に、ウイリアムの証書、そして一二世紀頭のヘンリ一世、またヘンリ二世の時代にもスタニングをめぐる交渉が続いていることを示す証書史料が残る。証書は意味もなく作成されることはない。たとえば、保有者の交替があった時、あるいは支配者の代替わりの際、または問題が起り、交渉が必要な時、支配者のもとに案件が持ち込まれ、証書が作成される。フェカンによるスタニングの保有をめぐる証書群の背景には、何らかの事情があったことが窺われるのである。

だがここでは、紙幅の制限もあり、ウイリアム征服王証書集の中に残っているこのやりとりに関わる証書の紹介を行うにとどめたい。

ウイリアム征服王証書中の事例

ウイリアム征服王証書の証書集において、フェカン修道院に宛てたものは一〇通集められている。その中で、スタニング、あるいはその権益に関わるものは、同じ権益を扱いながら別の証書として残っているものを含め、証書番号一四一、一四一A、一四四、一四六番の四通ある。ここでは、それぞれの証書の概要と、スタニングをめぐる交渉を考える際に注目すべき点について述べておく。

一四一・一〇七〇年頃から一〇七七年

あるいは一〇七八年間の発給とされる。原本は散逸し、一七世紀の写しのみが伝来している。内容は、エドワード証聖王がフェカン修道院に与えたスタニングとそれに付随する権益を、ウイリアム征服王も認める、というものである。これに関しては、一〇六六年のノルマン征服直前のウイリアム征服王証書の写しとされるものが残っている。征服が成功した暁にはフェカンにスタニング保有を承認するという内容であり、一四一番証書の内容はこれに基づくと考えられよう。

実際、一四一番証書の文中に「エドワード証聖王が印璽のついた自身の証書で認めたように」とあり、これが前記の証聖王の証書を指すと思われる。また、ドウムズデー・ブックでもスタニングはフェカン修道院の保有となっている。

一四一A・一四一番と内容が重なるもので、ウイリアム征服王自身による証書の一葉の原本のように書いてあるものの、

それ自体は一二世紀あるいは一三世紀の作成とされる。内容は重なるが、保有の内容が一四一番より詳細に書かれている。とくに、一四一番が、「スタニングとそれに付随する権益」とのみしているのに対し、一四一A番では、イングランドにおけるフェカンの権益全体、すなわち、スタニングとともにベリ(サセックス州)の領地とそれに付随する権益、また、ノルマンディの権益全体(ただしこちらは具体的な領地名は挙げられていない)をウイリアム征服王が認める、としている。証人名は一四一番とほぼ重なるが、すべて同じではない。

一四四・一〇八五年の発給とされる。

ウイリアム征服王が、フェカン修道院に、スタニングとそれに付随する権益を、エドワード証聖王が与えたように与える、とある。興味深いのは、ここでウイリアム征服王は、もしもフェカン修道院がエドワード証聖王時代にスタニングを保有していなかったとしても、征服王自身の時代においてフェカンがスタニングを保有していた条件すべてを与える、と述べている点である。さらに、征服王はベリの所領についても、その保有を認める、とし、ベリについては、フェカン

が訴訟の手続きを踏むことで保有を確定した、と説明を加えている。これは、フェカンがエドワード証聖王の時代に保有していたヘイステイングズの所領に代替することを意味していると思われる。征服王証書の文言には、「ヘイステイングズから得られる収入よりベリから得られる収入が多かったとしても、そのまま保有

できるとし、もしペリの収入のほうが少なければ、ヘイスティングズの所領から得られる収入と同等の価値分を征服王が代替する、としているのである。全体としてフェカンに有利な内容の証書と言えよう。だが、証聖王とヘイスティングズの所領をフェカンがどのように保有することになったのか、詳細は不明である。

一四六・一〇八六年、四月あるいはそれ以降にウイルトシャーのレイコックで発給されたと考えられる、ウイリアム・ド・ブリオズがフェカン修道院のスタンングの権益を侵害したことに対してなされた両者の間の訴訟の記録である。一連の証書の中では最も内容が具体的かつ詳細で長いものとなっている。叙述からフェカン修道院側の作成とわかる。レイコックでの征服王の集会において、王の息子たち、有力者たちの前で日曜の昼から夜まで裁判がなされた、と裁判集会の様子も一部書かれている。内容としては、ホーウッドの森とその権益をウイリアム・ド・ブリオズとフェカンで半分に分割すること、聖クスマンの教会（スタンングの教会である）の埋葬権については侵害されるべきではなく、ウイリアム・ド・ブリオズ側の教会に埋葬された遺体は聖クスマンの教会に移葬されること、その分の侵害はフェカンの側に弁償されるべきこと、ウツカムでウイリアムがフェカンからパーク（私園）にするために奪った土地は返還されること、さらに、ウイリアムがフェカンから徴収した橋の通行料はエドワード王の時代に存在しな

かった故に徴収されるべきでなく、返還されること、川を通る船の通行料に関しては、ウイリアムが市場を設けるのでなければとりやめるべきこと、また、フェカンの所領に関して道を作るなど、なされた侵害は回復されるべきこと等、詳細な原状復帰が示され、そしてそれがなされた、という文言が付されている。全体にフェカンに完全に有利な結果といえよう。ただし、ウイリアム・ド・ブリオズがなぜこのような形でフェカンと関わることになったかについては、より詳細な調査が必要である。

おわりに

以上のように、ウイリアム征服王証書中で、フェカン修道院はエドワード証聖王によってスタンングが与えられた、と主張する。しかし、その経過や具体的内容は曖昧だったように思われる。征服王の証書においても、もしも、という仮定が含まれているのである。だが、これらの証書からは、征服王のもとにこの案件がもちこまれ、征服王は、スタンングの保有をめぐる状況に関し、フェカン修道院に有利なかたちで承認したことがわかる。

これらからいくつかの点が指摘できるだろう。まず、ウイリアム征服王の権威のもと、フェカンによるスタンングの保有とその条件が、この段階で確定した。エドワード証聖王の時代のように、という文言からは、エドワード証聖王時代にスタンングをフェカンが保有していたという主張に基づいているとはいえず、具体

的な権益の内容は、少なくとも証書の中では曖昧だった。だが、ウイリアム征服王というその時点の権威によって、フェカン修道院側の主張に沿った形で権益が認められたということは、フェカン側にとってスタンングの権益の確保に多いに有利になっただろう。とはいえず、その後も様々な権益をめぐる争いが起こっていたことは、たとえば、一四六番の証書からも窺われるウイリアム・ド・ブリオズとの争いからわかるように、ある時点で権力による権益の確保が承認されたことは、問題の最終的解決を意味しないのである。このような状況の中で、受益者は権益の確保を試み、様々な手段で保有を確実にしようとした。証書は重要であるが、あくまでもそのうちの一つの手段である。

今回は、ウイリアム征服王の証書のみにあわせており、しかもそこに含まれる問題点についても詳細はほとんど触れることができなかった。そもそも、征服前にエドワード証聖王がスタンングをフェカンに寄進した状況はどのようなものだったのか。また、一四六番証書にみられるブリオズ家が建立したセント・ニコラス修道院は、ソミュールのサン・フロラン修道院の支院であった。したがって、フェカンとウイリアム・ド・ブリオズだけの問題ではなく、フェカン、ウイリアムそしてサン・フロランもこの権益をめぐる交渉に関わってくるのである。これらの交渉は、世代交代を経つつ、一二世紀までも続く長期にわたる過程をたどることとなった。これらを含め、全体の分

析については、稿を改めて考えてみたい。

参考文献

D. Bates ed., *Regesta Regum Anglo-Normannorum: The Acta of William I (1066-1087)*, (Oxford, 1998).
 P. Dalton, 'The Acta of William the Conqueror, Domesday Book, the Oath of Salisbury, and the legitimacy and stability of the Norman regime in England', *Journal of British Studies*, 60 (1), 29-65. doi:10.1017/jbs.2020.187.
 W. C. Davis ed., *Regesta Regum Anglo-Normannorum*, i, (Oxford, 1913).
 T. P. Hudson, 'The Origins of Steyning and Bramber, Sussex', *Southern History*, ii (1989), pp. 11-29.
 D. Matthew, *The Norman Monasteries and Their English Possessions* (Oxford, 1962).
 J. H. Round, *Calendar of Documents Preserved in France* 2 vols (London, 1899).
 R. C. Van Caenegem, *English Law suits from William I to Richard I*, 2 vols (London, 1990-91).



「プロジェクト研究」中間報告

共同プロジェクト研究「旅文化をめぐる学際的研究」オンライン研究会報告書

小林 奈央子

令和三年十二月十七日夜七時より、鈴鹿大学国際地域学部准教授の郭育仁先生を講師としてお招きし、オンライン研究会を開催した。郭先生は台湾台南市生まれで、二〇〇七年に留学のため来日し、二〇一五年に同志社大学大学院博士後期課程を修了、同年鈴鹿大学に着任された。専門は観光学で、今回の研究会では「観光知」の再発見」と題しお話しくださった。当日のオンラインには、本プロジェクト所属の教員のほか、文学研究科に所属する大学院生、観光に関心のあるグローバル英語学科の二年生が二名参加した。また、郭先生と小林がメンバーとなっている、日本学術振興会科学研究費助成事業基盤研究(C)「伝統宗教の『次世代教化システム』の継承と創造による地域社会の活性化」(二〇一七―二〇二一年度)で共同研究している、川又俊則先生、冬月律先生も学外から参加くださった。

はじめに、郭先生の出身地である台湾台南市と、ある日本人とのつながりが紹介された。その人物とは、「台湾で最も尊敬されている日本人」として知られている八田與市(一八八六―一九四二)と

いう石川県出身の土木技術者である。八田は一九二〇年から台南市の烏山頭(うとうさん)ダムの建設を監督し、一〇年の歳月をかけて大規模なダムを完成させた。このダムの完成を当時の台南の人びとは大変喜び、現在八田は台湾の教科書にも掲載される偉人として広く知られているという。現在、このダム周辺は八田與一記念公園になっており、ダム完成後の一九三一年に地元の人びとによって建立された與一の銅像のほか、記念館なども併設されているという。

この八田與一の功績をめぐる歴史について、しばしば台湾の人びとの「親日」という側面から取り上げることになり、疑問を呈する。そして、これは「親日」という観点からではなく、地元の人びとと八田との実際の交流を通じて生まれた「物語」がベースにあり、「物語の心情が通底する」という見方を提示された。そして、戦時中に八田の銅像が供出に出されそうになったのを、八田を尊敬し大切に思う地元の人びとが阻止したというエピソードを紹介し、その土地に生きる人びとの「暮らしへの矜持」から生み出された文化(この場合は銅像)が、のちに「観光文化」となったのだと指摘する。

すなわち、人びとははじめから観光目当てで文化を生み出すわけではないということである。そこから今回の発表題目を「観光地」

という通例の表現ではなく、あえて「観光知」としたことへの意図が語られた。私たちはつい古いもの、歴史的なものを「守る」ということが観光の文化であると思ってしまうがちであるが、郭先生は「観光資源をつくる権利は昔の人のみにあるのではない」「現在進行形のものも視野に入れるべきである」と主張する。そして、観光(資源)を抽象化することは避け、「地域社会という視点」を持ち、「地域を知る↓楽しむ(体得)↓創るための人文知」が必要であると述べられた。つまりこのゆえの「知」という表現であったのである。またそうなる、観光学とは、一般的に考えられている経済やビジネスの専門家だけのものではなく、人文学も含めた他の学問分野との協働、学際的な視点が必要になると指摘された。

発表の後半では、前段で挙げられた「観光知」についてのいくつかのポイントをふまえ、郭先生が京都での大学院生時代から実際にかかわってきた嵯峨嵐山での調査事例が紹介された。観光地としてよく知られ、人気のスポットでもある嵯峨嵐山でさえ、郭先生によれば「京都だから人が集まる」のではなく、地元の人びとによる「自助と相互扶助」の暮らし、地域住民が協働しあう嵯峨祭や町内会などがあつてはじめて「名勝地」となるという。まさに「名勝地は一朝一夕にはならず」とのことである。また、嵯峨嵐山では、平成二十二(二〇一〇)年に、地域の商店主たちが、「嵯峨嵐山おもてなしビジョン推進協議会」を立ち上げ、

当時急増していた訪日外国人旅行者、と

りわけ文化的な違いのために対応に苦慮していた中国語圏の旅行者に対する接し方をまとめた冊子を作成し、地域の約一八〇の商店に配布した。その冊子づくりに、当時台湾からの留学生であった郭先生も関与し、協働したという。そこでの活動や経験を通じて、観光旅行に「知識の交流」を求める、知識欲の高い「ラグジュアリー訪日観光」者の存在を知り、彼らが求めるような「学びの場」を設ける「オーダーメイドな旅行」を企画・実現する活動にもかかわったという。実際、京都の老舗旅館や歌舞練場などを会場にしたセミナーを開催し、来訪者と地元的生活者が双方に「学び合うこと喜び」を重視した旅行が行われてきたという。

ユーモアも交えた刺激的な発表の最後に、質疑応答の時間を設け、参加者からの質問に郭先生から答えていただいた。研究者という立場ながら、長年、嵯峨嵐山地区の人びとと協働しながら、より魅力的な観光地づくりを目指して活動されてきた郭先生の親しみやすく、温かな人柄はオンライン上の画面からもあふれていた。「旅文化」をテーマにした本プロジェクトにふさわしい充実した研究会であった。

現代宗教研究会 中間報告

伊藤 雅之
林 淳

一 二二世紀のスピリチュアリティ文化

(伊藤雅之)

(一) 単著『現代スピリチュアリティ文化論』の刊行

二〇二一年一〇月、過去一〇数年間の研究成果をまとめた拙著『現代スピリチュアリティ文化論——ヨーガ、マインドフルネスからポジティブ心理学まで』（明石書店）を刊行した。刊行後、本書に関する書評会、出版記念講演、対談などいくつかの集まりを開いていただき、貴重なコメントをいただいた。また本書の内容に関わる論考を「スピリチュアリティ文化のいま（上・下）」として中日新聞「人生のページ」に寄稿させていただいた（二〇二二年一月二五日、二月一日朝刊）。

現代宗教研究会においても、レギュラーメンバーの林淳先生、小林奈央子先生に加え、島蘭進先生（上智大学）、奥山倫明先生（東洋英和女学院大学）にゲスト参加いただき、拙著の内容はもとより、現代の宗教・スピリチュアリティに関する幅広いテーマについて議論する機会を得た。以下では、拙著の内容をふまえ、当日の議論の一部を紹介したい。なお、書評会は二〇二二年一月二二日（火）午後八時からの二時間半、オンラインにて開催された。

(二) 現代スピリチュアリティ文化の特徴と歴史の変遷

二〇〇〇年代以降、ヨーガ、マインドフルネス（瞑想）など「ウェルビーイング（持続的幸福）」を強調する文化的潮流が世界的に発展している。それらは宗教のみならず、医療、看護、教育、スポーツ、ビジネスなど多様な分野に広がってきている。自然とのつながり、ありのままの自己受容などを通じて、からだの健康だけでなく心の平和を希求する文化的潮流を筆者は「現代スピリチュアリティ文化」と呼んでいる。

この文化的潮流のきっかけは、一九六〇年代後半以降、北アメリカやヨーロッパなどの人びとの中で、「宗教」を補完したり、代替したりするものとしての「スピリチュアリティ」への関心が高まったことにある。世界の諸宗教の形態は歴史的に見ればきわめて多様であり、スピリチュアリティは宗教のなかに内包される、あるいは同義語であると長らく考えられてきた。しかし二〇世紀後半になると、一定の割合の人びとがこれら二つの概念を明確に区分し、一方の宗教は諸制度や教義や儀礼という形式上はつきりと組織だっているものを指し、他方のスピリチュアリティは個々人による通常の自己を超えた何ものかとのつながりの経験を表すようになってきているのである。

現代スピリチュアリティ文化は、時代ごとでその内容も社会的位置づけも大きく変化してきている。一九六〇年代後半から七〇年代半ばの時期は、対抗文化（カウンターカルチャー）のなかでの意識

変容の試みとして特徴づけられる。しかし、一九七〇年代後半から九〇年代半ばになると、次第に社会や意識を変革しようとする急進的な傾向が薄れ、私的空間での「自分探し」という下位文化（サブカルチャー）に移行していく。そして二二世紀になると、現代スピリチュアリティ文化の一部は主流文化へと広がっていく。なかには、ヨーガやマインドフルネス（瞑想）のように、人びとの幸福度を高める科学的技法として宗教と直接関係ない分野に浸透していくケースもある。

拙著においては、以上でまとめた現代スピリチュアリティ文化の歴史の変遷の詳細については、また二二世紀の世俗化論についての理論的考察、さらにはヨーガ、マインドフルネス、ポジティブ心理学などスピリチュアリティ文化の最近の文化潮流についても詳しく論じた。

(三) スピリチュアリティ文化の範囲とそれへのアプローチ

書評会で議論となったテーマを二つに絞りまとめた。第一は、スピリチュアリティ文化の全体像や理論的枠組についてである。筆者にとつての現代スピリチュアリティ文化は、①疑似科学的な呪術的大衆文化、②より洗練されたホリスティックな世界観をもつ思想的潮流、そして③非宗教領域に浸透する科学的技法として認知された諸実践である。本研究においては、多様な思想や実践を含む裾野の広いスピリチュアリティ文化のなかで、第三の動向に焦点を置いたことは確認しておきたい。

これとの関連で、島蘭氏による「新霊性運動Ⅱ文化」概念とのちがいについても質問いただいた。島蘭氏の概念は、筆者と同じく一九六〇年代以降に発展した欧米や日本における新しいタイプの宗教文化現象への着目である点では一致していると思う。しかし島蘭氏は、この文化運動をより大きな枠組みとして捉え、ヤスパースの言う「軸の時代」以来の文明的な転換が現在生じている可能性も視野に入れて論じている。これに対して筆者は、欧米での「スピリチュアルであるが宗教的ではない」と自己規定する人びと、およびそうした人びとが中心となつて展開する文化潮流について、より限定的な研究をしている。対象を限定するか、より大きな枠組みで捉えるかは研究上の戦略であり、いずれも一長一短があるものと理解している。

第二のテーマは、現代スピリチュアリティ文化と宗教との関係であり、これには日本の宗教状況をどのように捉えるのかも関わる。拙著においては、宗教の一部がスピリチュアリティ文化に移行していく側面をおもに扱っている。しかし、ヨーガサークルだったオウム神仏の会がオウム真理教となつて地下鉄サリン事件を起こしたように、スピリチュアリティ文化の一部が宗教へと移行する場合もあるだろう。宗教学においての研究者視点からすれば、宗教とスピリチュアリティはそれほど明確に区分できるものでもない。現代人による宗教離れの大きな要因の一つとして、組織への帰属や拘束性への忌避が挙げられる。宗教的文化資源そ

のもの有用性が喪失したわけではない点は強調しておきたい。

欧米と対比した日本のスピリチュアリティ文化の状況についても第二のテーマのなかで議論をした。筆者が二〇年以上前に当該文化についての研究に着手したときに比べると、日本においても「スピリチュアル」「スピリチュアリティ」の語はかなり定着してきたように思われる。二〇一八年のNHK世論調査において、「宗教への信仰はないが、聖なるものや霊的なものへの関心はある」と回答した人は二二・五%であった。欧米諸国の人びとによる「スピリチュアルであるが宗教的ではない」という感覚は、多くの日本人も共有しているものと思われる。欧米と日本とのちがいに留意しつつ、現代スピリチュアリティ文化の諸側面を考察していきたい。

単著刊行を契機として学術的な議論をする機会をいただいたことは、研究者冥利に尽きる。また長い道のりになると思うが、一つ一つの研究をていねいに仕上げ、つぎの単著につなげていければと願っている。

二「陰陽道研究の最前線」(林 淳)

『新陰陽道叢書 第五巻 特論』(名著出版)が二〇二一年二月に出版され、全五巻の叢書刊行は幕を閉じた。編集委員は、細井浩志、赤澤春彦、梅田千尋、小池淳一の諸氏と私であった。第一線で活躍する研究者と長い時間にわたって議

論を重ね、収録論文に目を通したことで、陰陽道史の全体をおぼろげながら実感することができた。この本の刊行後、二回のオンラインの書評会を開くことができた。

第一回目は、暦の思想史研究会主催で三月二四日に行われた、この書評会では、この本に収録されている、近代における日本(下村育世氏、小林春樹氏)、韓国(全勇勲氏)、中国(謝荔氏)、台湾(城地茂氏)の暦文化に関する論文が書評の対象になった。近代の暦が陰陽道かと問われると、陰陽道だと強弁するつもりはない。とはいえ前近代の日本では、律令国家の時代以来、陰陽寮の職務として暦の作成があったことを振り返ると、近代の暦は陰陽道研究の応用編と言つても的外れではなからう。一八七〇年には土御門家は造暦の権限を失って、陰陽道は廃止となった。しかし近代になっても太陽太陰暦の影響は持続し、日本のみならず、韓国、中国、台湾にも残っている。二〇一六年には中国の二十四節気がユネスコの無形文化遺産になったが、二十四節気は中国だけでなく日本、韓国、台湾で現在も使用されている。このことは、太陽太陰暦から太陽暦(グレゴリオ暦)へと完全に移行したことも、太陽太陰暦の関わる事象が消え去ったこともなかったことを意味する。国によって何が残って何か消えたか、何が変容したかは事情が異なっている。日本の統治時代があったことは、韓国、台湾の暦文化に影響を残した事実もある。

書評会のコメンテーターは、岡田正彦氏、中牧弘允氏であった。岡田氏は、日本の近代を開化と復古と捉える下村論文を評価したうえで、復古が持続的に起こるとしたら、その要因は何かを問った。また岡田氏は、小林氏が紹介した「暦法調査資料」に掲載された暦法改良案が、戦中期になぜ突如出されたのか、戦後にはなぜ取り上げられなかったのかを尋ねた。中牧氏は、国家権力と民衆社会のせめぎ合いが近代にあったことを指摘し、官暦と農暦の関係を子細に見るべきことを提案する。さらに中牧氏は、中国や台湾に「月遅れ」はあるかどうか、韓国において節切暦の暦日が残存した要因を尋ねた。執筆からのリプライはあったが、紙幅の関係で省略せざるをえない。全氏のリプライを聞き、中国との国際関係史のなかで韓国の暦の歴史があったことをあらためて確認することができた。

第二回目は、陰陽道史研究会、暦の思想史研究会の共催で四月一八日に行われた。安倍晴明を取りあげた論文が対象となった書評会であった。本叢書の第五巻には、私以外の編者が晴明に関する力作の論文を載せている。この企画は、晴明像の再生産に焦点を合わせることによって、陰陽道の通史を垣間見ようとする試みであった。編者の話し合いのなかで、研究者は晴明の実像を把握しているが、小説家、漫画家は晴明の虚像を生み出しているという、実像と虚像の安易な二分法を使わないことにした。研究者も小説家も、そして晴明本人も、使えるメディアを駆使し、晴明像の生産や普及に関わった点では等価であると考えられる。目的や読者・聴衆やメディアが異なっているだけで、情報を再生産して社会的認知を得ようとする点では、この三者は同じ指向性を共有する。

コメンテーターは、晴明に関する著作を出している斎藤英喜氏と繁田信一氏であった。私のミスが重なって繁田氏はオンラインに参加することはできなかった。繁田氏は、あらかじめレジュメを送ってきていたので、それに基づいて応答がされた。専門家にかかわる議論もあれば陰陽道史の全体像にかかわる見通しの議論もあった。私なりに五点にまとめてみる。①神祇官と官人陰陽道の活動について。同じように卜占を行うが、異同はあるのか。この問題は、神祇祭祀が時代とともに変化していったから、慎重に議論すべきことである。②陰陽師と、他の宗教者(密教僧、禅僧、宿曜師)との関係。とくに密教僧との関係はこれからの研究の課題である。③晴明だけが有名になった理由はどこにあるか。安倍泰親は、晴明ほど有名な人にはならなかったのは何故か。④陰陽師のイメージが晴明に集約したと考えてよいかどうか。⑤近世の占

い本における晴明と、近代の小説・漫画の晴明に違いはあるかどうか。ほかにも多彩な論点が出されたが、議論のやり取りから専門の研究者が何を考えているかを知ることができた。晴明像の再生産に関しては、朝廷を場にしていった場合と、朝廷の外側で生産され流通する場合とを分けて考察すべきであろう。時代とともに晴明像は、朝廷の

内部から外部に広がっていき、架空の物語の主人公に昇華したと理解することはできる。曆の制作に関しても、朝廷の世界から地方の世界へと広がっていき、同じような推移があったと想定できる。朝廷を場にしていた陰陽道が外部へ流出し拡散し、担い手さえそれを陰陽道だと自覚しなかった可能性はある。「拡散した陰陽道」という用語をもって、私は中世後期から近世前期にかけての移行期を説明できると提案している(林淳「総論 陰陽道研究を広げる」『新陰陽道叢書 第五巻 特論』)。

台湾における民間信仰と妖怪

林 淳
林 淑蕙
杉田大和

一、祠廟信仰

明清時代の城隍神の裁判を論じた水越知の論文には、つぎのような祠廟信仰の歴史的起源について委曲をつくした記述がある。

中国では宋代を画期として宗教信仰に大きな地殻変動が起きた。道教・仏教の通俗化という局面と儒教思想を含めた「三教融合」と呼ばれる潮流である。これに加えて数多くの民間の祠廟信仰が勃興し、関帝や媽祖などの現在につながる多くの神格が勢力を拡大した¹⁾。

水越によると、祠廟信仰は既存の宗教

と共存しながら、互いを排撃することなく、同じ空間を共有しながら存在してきた。祠廟のなかでは多様な仏や神がともに祭られて、自然に調和し、人々は願い事をする。中国の祠廟信仰は、台湾に多く見られるし、華人が住む東南アジアの社会においてもよく見られる事象である。台湾にはたくさんのお廟があつて、人々の信仰をあつめているが、中国南部にルーツをもつ台湾の人びとにとっては関公、媽祖は馴染みのある信仰対象である。台湾は、清朝の時代に中国の支配下にはいるが、清朝は台湾の統治にそれほど熱心ではなかった。政治的には台湾は中国とは切り離されていたが、文化的な面で台湾と中国の交流は盛んであつた。

台湾の道士は、自宅に壇をかまえて呪術儀礼や葬礼を行うことで生計をたてた。道士は、北部と南部とでは役割が異なる²⁾。北部の道士は「道法二門」と呼ばれ、ふだんは法事を行っている。彼らは、「醮^{しやう}」や「札斗法会」の祭を行う。醮は、天神に対して酒肴を供え、災厄からのがれようとする祭である。札斗法会の「斗」とは星斗のことで、十二元神の根源を象徴するという。星斗に祈ることによって長命や福寿に恵まれるという。台北にある関渡宮では、三月に媽祖の誕生を記念して九月に媽祖の成道を祝つて札斗法会が大々的に行われる。祠廟で行われる札斗法会には、中年の女性が団員となつて誦経する誦経団が招かれて法会を行うことが多い。北部の道士は葬儀に関わらなかつたが、南部の道士はふだんから葬儀を行うという違いがあつた³⁾。

東南アジアの華人社会においても祠廟はかならず存在し、華人の人びとが集まり交際の場になつている。祠廟には仏菩薩、道教の神々が祀られて、神々に対して仏教経典が誦経されることは普通のことである。台湾の祠廟を見た目で、日本の寺院や神社をみるとどのように見えるであろうか。寺院では仏菩薩を祀り、天照大神が祀られることはない。神社で仏菩薩が祀られることはない。一八六八年に神仏分離令が公布されたが、もともと寺院と神社とは異なる施設であつた。なぜ祠廟は、日本で生まれなかつたのかは、まだわからない。(林 淳)

注

- (1) 水越知「明清時代の祠廟信仰と仏教―城隍神の冥界裁判を中心に」吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』名古屋大学出版会、二〇二一年。
- (2) 松本浩一「台湾における道教と仏教」吉田一彦編『神仏融合の東アジア史』名古屋大学出版会、二〇二一年。
- (3) 「関渡宮のHP」<http://www.kuanfu.org.tw> (二〇二二年六月一日閲覧)
- (4) 注(2)と同じ。

二、媽祖と関公

(一) はじめに
今回、台湾の民間信仰の神々について少し述べてみよう、とくに媽祖と関聖帝君(関公、関帝とも呼称されることが多い。以下、関公と呼ぶ)を中心にしてまとめる。台湾の民間信仰が多神崇拝であ

る。阮昌銳は、民間信仰の神を三つのタイプに分けている。第一に、天、地、日、月、星などを含む自然神である。第二に、人、鬼などを含む御霊神である。第三に、橋、道路、門などの人工的な作り物である。媽祖や関公は、第二のタイプの人物霊魂神に属する。

(二) 媽祖信仰

まず媽祖信仰から考えていく。日本には観音菩薩信仰が広範囲に祀られている。多神崇拝の台湾には観音菩薩信仰に加え、中国本土から伝わってきた媽祖信仰が広く台湾で信仰されている。明朝、清朝に福建、閩東沿岸部の住民が大勢台湾に移民してきた。移民たちの環境が惨憺で厳しかった。福建省沿岸住民が最初に中国大陸から台湾へ移住する際、荒々しい海を渡らなければいけない。そのため彼らは、航海安全祈願を願つて海の守り神として媽祖の分霊を持ち込み、媽祖を安置する廟や堂を造つた。窪徳忠は次のように媽祖信仰の広がりを説明している、

媽祖信仰の発生地である莆田県地区には、船員や航海業が多かつたが、かれらは彼らなりの航海守護神を持つていた。ところが、かれらの中に媽祖信仰者が増えるとともに、守護神と媽祖とが合体して、ついに媽祖が航海守護神とされるようになった⁴⁾。

中国本土から台湾に移住した民衆が直面した厳しい環境のほかに、台湾の不安定な政治情勢も考慮すべきであつた。不安定な政治情勢について劉枝萬は次のよ

うに述べている。

台湾島は海峡を隔てて中国大陸と対峙し、かつてはその辺境であった。

十七世紀オランダの戦乱以降、明末鄭氏の割拠から、二〇〇余年にわたる清朝の統治を経て、半世紀間日本の植民地となり、戦後より今日に至るまで、いまだに外来政権の統治を受け継ぐという、政治的に極めて不安定な局面をたどってきた。

さらに劉枝萬は、「移民たちが開拓を進めるにあたって、精神のよりどころとして、一層宗教信仰にのめりこんだのも当然であろう」と述べている。これが、台湾の民衆が民間信仰の神を崇拜した理由の一つであった。

廟は移住民にとつてもう一つの機能を果たしている。同郷同士が集う場所にもなる。中国の故郷を離れ、台湾の異郷で出合い、集い、互いに助け合い、故郷の生活様相を継い続けていくことである。そのため、廟のある場所は商売も繁盛していた。この現象は台湾各地の媽祖廟の附近に見られていた。特に台湾では、次の九つの著名な媽祖廟がある。(1)北港朝天宮、(2)新港奉天港、(3)台南大天后宮、(4)鹿耳門聖母廟、(5)鹿港天后宮、(6)彰化南瑤宮、(7)大甲鎮瀾宮、(8)竹南龍鳳宮、(9)台北市関渡廟である。廟のある所は、商売が盛んな商業地域であった。なかでも北港朝天宮、新港奉天港、大甲鎮瀾宮は、媽祖信仰の本山の位置にあつて、媽祖祭りを行つて、毎年参拝客が多くにぎわっている。地方の媽祖廟はその地域の参拝信

者を集めるが、本山の媽祖廟と信仰活動にもつながつて、本山に多大に貢献している。

台湾の媽祖信仰が民衆信仰に浸透した理由は、他にもあるが、朱天順が次のように述べている。

社会生活の功利主義的傾向の増強によつて、媽祖信仰が盛んになるのは必然であるが、詳しく言えば、信者の功利主義が媽祖に助力を求めめる事情が多くなる一方、媽祖廟の功利主義に基づく企業の経営は、信者の媽祖祈願と祭祀を盛大化して、媽祖信仰の発展を促進しているのである。

媽祖廟の管理側は、企業的な経営方針で廟の資金を集め、利益を上げ、地域を活性化する努力もする。また信者を集めたり、利益を地域に還元したりすることに、廟の管理側と信者間との繋がりを深める。『共存共栄』という関係は媽祖信仰が存続し続ける要素である。

(二) 関公信仰

関公とは、『三国志』で名が知られている蜀漢朝武將の関羽のことである。三国志演義に劉備、張飛と「桃園三結義」と呼ばれる。生前に正義感が強いので、死後に神格化されたのだ。関羽が、神として祀られた経緯について記述しよう。

まず、生前関羽が武將として劉備を補助し、国を樹立した。その功績を讃えられ、死後に武神として崇拜されることは当然の結果である。それ以外にも多方面に信仰されている。清朝に王室の守護神として信仰されていた。窪徳忠によると、『関帝への尊信は唐代から盛んにな

つたが、清朝は、中国東北部で拳兵して以来関帝の神助があつたというので、王室の守護神としてあつく尊信した⁶⁾。関羽が朝廷にも重視されたことにより、全国で信仰される神になった。

武術の才のほかに、関羽が年少時期からよく孔子の『春秋』を読んでいたので、「山東の一人春秋を作り、山西のひとり春秋を読む」と伝い、儒教は山西夫子、関夫子にも呼ばれる。死後に、怨念が晴れず、成仏せずに人間界にさまよつた関羽が仏教の普賢大師の訓示を受け、悟りを得て成仏した。そのため、仏教界にも神として信仰される、「関帝菩薩、伽藍菩薩と呼び、寺の守り神や護法神としている」。もちろん、財神、金儲けや商売繁盛の神、商売神、地獄の長官、天界の南大門の守護神など多方面の神としても崇拜される。

(四) 結論

劉枝萬は、台湾民衆の信仰心理と宗教団体の関係性を次のように述べている。

台湾住民の多くは、不安と貧困の環境が信仰面にも反映し、「信鬼尚巫」の気風を下地として、「利益本位の信仰を助長した上に、民間信仰の一端を担つて、今日までに至っている。信者が科学的に解決できない心の不安と迷いを取り除くために、廟に行き、神に頼り、安心感をもとめる。筆者を含む台湾の民衆にとつて、宗教と一体になる共存共栄の宗教感情を求めている。媽祖も関羽も人間であつて、生前に民衆を助け、善徳を積んだことにより、死後に神格化され民間信仰の神になった。劉枝萬

が指摘するような「信鬼尚巫」、「ご利益本位」の要素で信仰が助長されたかもしれないが、民衆にとつても親近感があつたこと、模範になる人物であつたことから、媽祖、関公の信仰が発展した最大の要因だと私は考えている。(林 淑蕙)

注

- (1) 吳冠衡編、『台北市寺廟神佛源流』台北市政府民政局、二〇〇六年、六二頁。林淑蕙が日本語に訳した。
 - (2) 窪徳忠『道教の神々』平河出版社、一九八六年、二五二頁。
 - (3) 劉枝萬『中国人と道教』汲古書院、一九九八年、二二八頁。
 - (4) 同上、二二八頁。
 - (5) 朱天順『媽祖と中国の民間信仰』平河出版社、一九九六年、一八二頁。
 - (6) 注(2)と同じ、三二五頁。
 - (7) 董芳苑『関聖帝君』『台北市寺廟・神仏源流』台北市政府民政局、二〇〇六年、八八頁。
 - (8) 注(2)と同じ、三二頁。
- 三、台湾の妖怪「魔神仔」
台湾には、魔神仔と呼ばれる妖怪が居る。人を化かし悪戯を仕掛け、時に人を連れ去つてしまふ妖怪であり、最近では都市伝説のようにも語られる存在である。その化かし方は、人を騙し泥や獣の糞を食わせるといふものや山道で人を連れ去り行方不明にしてしまふといったものである。人を騙し泥等を食べさせるといふのは、まるで日本の狸や狐の化かし方のようなだ。人を連れ去るといふのも神

隠しや天狗隠しにも似ている。現代でも山で数日行方不明となった人が助かったなどの事件が起きた際には、報道で魔神仔の名前があげられる事がある。それ以外の奇妙な出来事が起きそれがニュースとして取り上げられた際でも、最終的に事件の原因が判明したとしてもやはり魔神仔の名が出てくる事は多い¹⁾。それほど魔神仔の名前は、奇妙な出来事を起こす原因として知られているのだろう。その姿に関して「小柄の猿のような」と表現される事があり、また魔神仔は変身できると言われ猿の姿以外でも「普段見かけない人間」「大柄の女性」「熊などの獣」など様々な形で語られる。これは魔神仔が悪戯や悪さをするという伝承によるイメージが人々の中で強くあるため、主に山中で不審な人物に出会ったり、獣に襲われたりした時「あれは魔神仔が化けた」「魔神仔の仕業だ」と言う話が残ったのかもしれない。

このように人々に悪戯をする魔神仔であるが、同時にサブカルチャーの分野でも人気がある。台湾で製作されたホラー映画『紅衣小女孩』では、魔神仔がモチーフの怪物が現れる。異様な存在としての魔神仔は、その特徴と知名度共に映像作品で扱うには最適だったろう。他にも台湾の南投県には、「溪頭松林町妖怪村」と呼ばれる日本風の妖怪テーマパークがある。日本の影響を大きく受けた施設であるこの妖怪村には、「胡麻」と「八豆」という名の妖怪マスコットがいる。この二体の妖怪は、動物の熊とウンピョウ、そして魔神仔をモチーフにしたキャラクター

ターなのだ。その姿は、胡麻はツキノワグマ、八豆はウンピョウとそれぞれ違いますが、これは妖怪村の前身である施設「明山森林会館」を作った松林勝一（松林は与えられた日本名、本名を林贍）が幼い頃、ペットとして台湾黒熊（ツキノワグマ）とウンピョウを飼育していた事があり、前述した通り色々な姿に化ける事が出来る魔神仔がツキノワグマとウンピョウにも化けたとも言われる事が由来である。

人を化かす魔神仔は、妖怪がサブカルチャーの分野で人気のコンテンツとしての側面を持つ現在様々な形で台湾の人々に愛されているのかもしれない。その人気により、人々の関心が妖怪に集まりまた新たな魔神仔や台湾妖怪の発見がある事を期待したい。（杉田大和）

注

- (1) 民視新聞網『寺廟前草皮腳印「魔神仔」作祟？專家：草皮染病啦』
<https://www.fvnews.com.tw/news/detail/20220910J05M1>（二〇二二年六月一日閲覧）
- (2) 『怪と幽 vol. 003』二〇一九年二月一日発行、KADOKAWA AWA P.75

〔編集後記〕

今年度も無事に所報を発行することができました。人間文化研究所の松原さんとあるむ印刷に深謝いたします。

以下、紙幅は限られています。このところ気にかかっている『新藝林』なる雑誌について記してみることとします。

手もとにあるそれは、明治三十六年四月三十日、新藝林社（牛込区通寺町三十四番地）より発行された十二頁ほどの小冊です。表紙に「卯之参」と添えられているので、第三号にあたるのでしょうか。題字は、半年後に病歿することになる尾崎紅葉が手がけています。

巻頭に掲げられた社員一同「告白書」によれば、この『新藝林』は、誌名が指し示すとおり「現今に於ける演藝界の改良」を企図して創刊に至った演藝雑誌のようであり、顧問には「文学博士坪内逍遙、法学博士和田垣謙三、全岡田朝太郎、理学博士田中正平、尾崎紅葉、巖谷小波、長田秋濤、泉鏡花、小栗風葉の諸先生」が名を列ねています。

誌上には、秋濤による翻訳「令夫人」、風葉の小説「相性（中）」等が並びました。「本誌に掲げし作物は席主が監督の下に演ぜしめ以て改善の実を挙げ」。これは、表紙に打ち出された謳い文句です。「演藝改良の緒」が、「所謂文学と演藝との調和といふ点」（和良店亭主人「広告」）に求められていたことが判ります。

この『新藝林』、従来未詳とされていた演藝雑誌と見受けられます。今後、関連情報を少しずつでも拾い集めてゆきたいところでは。

（吉田遼人）

〔人事報告〕

一、所長の交代
就任（宗教学化学科） 伊藤雅之 教授

退任（日本文化学科） 多門靖容 教授

一、運営委員の委嘱
新任（英語英米文化学科） 高木（北山）眞理子 教授

新任（日本文化学科） 吉田遼人 講師

一、新所員の紹介
歴史学科 広中一成 准教授

一、嘱託研究員の委託
杉田大和 本学大学院文学研究科 林 淑恵 本学文学部非常勤講師 大羽恵美 本学文学部非常勤講師

（以上 二〇二二年四月一日付）

The News Letter of the Institute for Cultural Studies
Aichi Gakuin University
No.48 2022

愛知学院大学
人間文化研究所報
第四八号

令和四年九月二〇日
〒四七〇一〇一九五
愛知県日進市岩崎町
阿良池一二二
愛知学院大学文学部内
電話（〇五六一）
七三一―二二（代）
（内線一八七五）