

愛知学院大学人間文化研究所報

上代のナグ、イタブルをめぐる 多門 靖容

一 はじめに

《停滞》の意味を持ち、その意味が百科事典的にも経験的にも、異なる領域の事象に使用される、その点からは多義動詞と認められるものに、上代語ではヨドム、ナグ、タユタフ、イサヨフがある。この稿では動詞ナグ（上二段）の上代における多義性について確認し、次いでその対義語がアル（荒る）ではなく、イタブルであった可能性について述べる。

二 ナグの意味1

ナグの意味1は現代共通語にも存在する意味で「**海面の動きが停滞する**」というものである。用例は次の①。①は音仮名で連用形の確例である。

①海つ路のなぎなむ時も渡らなむ かく
立つ波に船出すべしや（萬一七八一
名木名六）

（海路の穏やかな時にでも渡ればよろしいのに こんな荒い波に船出して良いものでしょうか）

萬葉集のナグは全九例だが、意味1の

用例に乏しく、右①のみである。後に見る、心理的意味の意味2の用例のほうが圧倒的に多い。この点、使用頻度のみから極端をいえば、意味2を基本義としたくなる。が、それは難しい。

ナグの意味1は、たとえばアサナギ、ユフナギの形で複合名詞の後項に現れ、萬葉集ではアサナギ一八例、ユフナギ一例を数える。以下、一例ずつ確例を挙げる。

ア 朝なぎに船出をせむと船人も水手も
声呼び（萬三六二七 安左奈芸尔）
イ 月説の光を清み夕なぎに水手の声呼
び浦廻漕ぐかも（萬三六二二 由布奈
芸尔）

これに対し「**〇〇ナギ**」のナギが意味2である複合名詞は萬葉集にない。これはナグの基本義が意味1であることの有力な証拠である（注一）。

三 ナグの意味2

ナグの意味2は「**感情の動きが停滞する**」というものである。この意味は現代共通語にないが、地域語に残っている。

徳川・佐藤編（二九八九）には、「気持
ちが穏やかになる」という意味記述のも

と、岩手県気仙郡「気なあげる」、長崎
県志岐島「どーしても腹んたちのなげ
ん」という用例が載る。

ナグと同様、停滞の意味を持つヨドム
が、地域語に古義を残していることは多
門（二〇二二）に指摘がある。ただヨド
ムの場合、古義の残存は沖繩周辺のみで
あった。これに対し、ナグの古義の残存
は周囲的である。上代における、この意
味の用例を見よう。

②くこ思へば胸こそ痛きそ故に
[心]なぐやと高円の山にも野にも打ち
行きて（萬一六二九 奈具夜登）
（これを思えば胸が痛む それだから
心が安まるかと高円の山にも野にも出
かけて行き）

③はや行きていつしか君を相見むと思ひ
し[心]今そなぎぬる（萬二五七九 水
葱少熱）

（はやく行つてすぐにでもあなたに逢
いたいと思つていた心が今は静まつて
しまいました）

④くなづさひ行けば家島は雲居に見えぬ
我が思へる[心]なぐやと早く来て見む
と思ひて（萬三六二七 奈具也等）

（苦勞して漕ぎ進めていくと家島が遠
くに見える 家を恋う心が静まるるか

とはやく行つて見ようと思つて）
⑤語り放け見放くる人目乏しみと思ひ
し繁し こそ故に[心]なぐやと秋付け
ば 萩咲きにはふ石瀬野に馬だき行き
て（萬四一五四 奈具也等）
（語つたり見たりして心を晴らす人が
少ないので憂いは絶えない それなの
で心が安まるかと秋になると萩の咲き
匂う石瀬野に馬を操つて行つて）

⑥く引きよちて折りも折らざるも見むごと
に[心]なぎむと繁山の谷辺に生ふる山
吹を（萬四一八五 情奈疑牟等）
（手に取つて折つても折らなくても見
ることに心安らぐだろうと繁山の谷辺
に生えている山吹を）

⑦妹を見す越の国辺に年経ふれば 我が
[心]とのなぐる日もなし（萬四一七三
奈具流日毛無）
（ずっとあなたに会えずに越の国で過
ごしていると私の心の安らぐ日もない）

⑧相見てばしましく[恋]はなぎむかと思
へどいよ恋増さりけり（萬七五三
奈木六香登）
（逢つたならばらく恋も静まるかと
思ったのに益々恋が募つてきてしまつ
た）

⑨天離る鄙とも著く こだくも繁き
[恋]かも なるる日もなく（萬四〇一
九 奈具流日毛奈久）
（鄙だけにいつそうはつきり こんな
にも恋が募るものか 心安まる日もな
く）

右八例すべて何がナグかを明示し、②
⑦は「心・心ど」⑥例、⑧⑨は「恋」

【二例】である(注二)。多門(二〇二二)では動詞ヨドムが「感情の容器」と「感情」をともに承けることが指摘されているが、本稿のナグも同様に「感情の容器」と「感情」をともに承けることができる。なお、意味1と意味2は、隠喩関係(海面の動きを捉えるように感情の動きを捉える)にある。

四 多義認識

上代語ナグの意味は右の意味1と意味2の記述で適切だと思われるが、現代の分析者がこの種が多義認定を行うのとは全く独立した課題として、上代において意味1と意味2の違いを当代人は意識していたのか、という問題がある。

多門(二〇二二)では動詞ヨドムについて、序詞の起し先への出現が多義認識があったことの有力な証拠になるとしている。が、本稿で扱っているナグについては序歌の起し先での使用例がないため、この判定法が使えない。

これを逆にいうと、しかも一歩進めていうと次のようになろう。序歌の起し先での使用例がないということは、意味1と意味2が異なると認識されていなかった可能性を残す、ということである。

五 辞書

本稿では用例に即して意味1と意味2を書いたが、先達の辞書の記述はどうなっているだろうか。『時代別国語大辞典上代編』『岩波古語辞典』の二冊のみだが、ナグ(上二段)を見ておこう。

【時代別上代編】

①心や恋が静まる。おさまる。やわらぐ。穏やかになる。(用例)萬七五三、一六二九、四一七三、四一六(安蘇比奈具礼止) ※時代別上代編にはアソビナグの立項なし ②海が穏やかに静まる。(用例)萬一七八一

【岩波古語】(風ぎ・和ぎ)

一.(上二) ①海の波がおだやかになす。<用例>萬一七八一 ②(心の)動揺が静まる。(用例)萬四〇一九

二つの辞書とも二義を認めている点で同じ。岩波は基本義を先に書き、時代別は用例が多い方を先に書く点異なるだけである(注三)。

ところで両辞典にはナグ(上二段)とは別にナグ(雑く)四段の立項がある。それを以下に引く。【時代別】の①の用例は訓み下して引く。

【時代別上代編】四段(雑)

①なき倒す。横さまに切りはらう。「草薙剣(倶婁那伎能都留伎)(神代紀上)」「野火の難に遇ひ、すなはちこの剣をもちて草を薙ぎ、免るを得」(古語拾遺)「その剣を号して草薙(具佐那岐)」と曰ふ(熱田縁起)(以下略)

②風が穏やかに静まる。風がおさまつて波が動かない。風ぐ。「朝奈芸に寄する白波夕奈芸に満ち来る潮の」萬三九八(五)

【岩波古語】四段(薙ぎ)

横さまに払って切る。「多くの官兵、馬の足ながれて討たれにけり」(平家・奈良炎上)

▽この語は古事記神代に「草那藝の大刀」として見える。

ここで【時代別】の②を問題とする。

実は【時代別】は別に名詞「あさなぎ」を立項している。「朝、海上の風波がおだやかなこと」と注し、用例「朝奈祇に満ち来る潮の夕風に依りくる浪の(萬三二四三)」を挙げる。②の用例(萬三九八五)はこれ(萬三二四三)との違いが分明でない。むしろ②の用例(萬三九八五)は複合名詞と認めた方が良いかと思われる。また大きく譲って動詞例だとしても、これを他動詞だとは認定できない。

六 雑くと風ぐ

【時代別】の記述には問題があるが、右②の記述はあるイメージを想起させる。ナグ(四段他動詞)とナグ(上二段自動詞)の違いを無視し、イメージのみ考えると、両者には、垂直方向に立つ草を払うと草が水平方向に平らかになるように、それまで垂直方向に立っていた波が立たず平らかになる、という事態の類似性が認められる。

「草ナグ(他動詞)」と「海ナグ(自動詞)」は別、と考えるのが常識的だと思うが、【時代別】はナグ(上二段)の項の解説に「前項四段のナグとは本来同じ動詞で、自動詞(上二段)―他動詞(四段)の対立が意味の分化分属をきたした

ものであろう」と記している。古事記本文を高木・富山編(一九七四)により調べると、ナギ例として以下が挙がる。

- (1)是者草那藝之大刀也 那藝二字以音(上三三ウハ)
- (2)八尺勾璉鏡及草那藝劔(上四八オハ)
- (3)倭比賣命賜草那藝劔 那藝二字以音(中四〇ウセ)
- (4)以其御刀之草那藝劔(中四四オ三)

また、索引にないが、本文「於是其暴浪自伏御船得進(古事記総索引本文編中四一ウ)」の訓みとして「ここにその暴浪おのづからに伏(な)ぎて、御船を進みき」が考えられる。

この「伏ぐ」は自動詞である。(1)~(4)の「草那藝」は劔によつて「草(ヲ)ナグ」と考えると他動詞で、【時代別】のナグ(雑く)の解釈がそうである。筆者も現時点ではそうだと思うが、一方で「草(方)ナグ」劔という解釈がまったく不可能かどうか、注意して考えたい。ここまで、古事記の用例を見たが、ナグ(雑く)とナグ(風ぐ)の関連性について言い得ることは乏しかった。

七 アル

現代語では、内省によるナグの対義語はアレル(荒れる)、シケル(時化する)であろう。古代語には海が荒れる意のシケルがないから、古代語ナグと対になる語はアル(荒る)になりそうである、事実、対応するかに見える用例もある。

⑩風吹きて海は荒るとも明日と言はば久しくあるべし君がまにまに(萬一三〇九 海荒)

(風が吹いて海は荒れていますが明日にと言ったなら待ち遠しいことでしょう あなたに気が済むように)

⑪海の底しづく白玉風吹きて海は荒るとも取らずは止まじ(萬一三二七 雖荒) (海の底に沈んでいる白玉 風吹いて海は荒れていても取らずにはいられない)

だが、話は簡単ではない。萬葉集の歌中のアル(荒る)一七例のうち、海面の状態をいうのは右二例のみ。残り一五例の対象は以下のようなものである。

- (01)京(萬三三三)、(02)御門(萬一七三三)、
- (03)夜床(萬一九九四)、(04)道(萬三三三三)、
- (05)道(萬二三三四)、(06)岩屋(萬三〇七)、
- (07)家(萬四四〇)、(08)道(萬四七九)、(09)道(萬一〇四七)、(10)家(萬一〇五九)、
- (11)京(萬一〇六〇)、(12)垣間(萬一八九九)、(13)渡り瀬(萬二〇八四)、(14)宮(萬四五〇六)、(15)宮(萬四五〇七)。

これを見ると、道が四例、宮、京、家がそれぞれ二例、あとは一例ずつである。全体、人が介入する間は状態が保たれているが、介入がなくなり状態が悪化したことをアルといっている。⑩⑪の「海」は人為事物ではないので、むしろ人の介入云々はないが、通常の状態に比したマイナス状態(「風吹きて」という価値判断はある。このような判断の意味合いを持つアルを、ナグの対義語として良いのだろうか。

八 波と心

前節で見たようにアル(荒る)は様々な対象に用いられる。これに対して、ナグに対応して、すなわち海面の状態と心の状態に限るという点から、対義となる語の候補としてイタブルを考えたい。

⑫風をいたみいたぶる波の 間なく 我が思ふ君は相思ふらむか(萬二七三六 甚振浪能)

(風が強くてひどく揺れる波が 休みなく 私が思う君は私を思ってくれて いるだろうか)

⑬おして否と稲は搗かねど 波のほのいたぶらしもよ昨夜ひとり寝て(萬三五五〇 奈美乃穂能伊多夫良思毛与)

(あえて「否」と稲を搗くのではありませんが、(波のほの)心が動揺するのです 昨夜一人で寝て)

動詞イタブルと、イタブルから派生した形容詞イタブラシの用例である。イタブルは、おそらくイタ(甚)＋フル(振)で、激しく揺れ動くことをあらわす。⑬は序歌で波線の事態1は「波の穂が激しく揺れる」、事態2は「心が激しく揺れる(昨夜一人で寝て)」である。序詞の起し先に動詞イタブルを使うのではなく、形容詞イタブラシを使う憾みはあるが、ナグとの関係では、アル(荒る)でなくイタブルの方が、対義としてきれいに対応していることを確認できる。

九 まとめ

本稿で述べたことをまとめる。

(1)ナグには「海面の動きが停滞する」、「感情の動きが停滞する」という二つの意味があり、両者は隠喩関係にある。

(2)ナグを序詞の起し先に使い、両義の違いを利用する序歌はない。

(3)ナグの対義語はアル(荒る)ではなくイタブルだと思われ、イタブルの形容詞イタブラシを使った序歌がある。イタブラシは海面の状態と感情の状態をあらわすのに使用されている。

(4)四段ナグ(難ぐ)と上二段ナグ(風ぐ)の関係は不明である。

以上である。

【注】

注一 現代語ではアサナギ、ユフナギの他、意味1においてナギを後項とする複合名詞が辞書に立項されている。アブラナギ(油風)、イソナギ(磯風)、ウラナギ(浦風)、カザナギ(風風)、カンナギ(寒風)、コハルナギ(小春風)、スイリナギ(巢入り風)、ハツナギ(初風)、ベタナギ(べた風)、ヨナギ(夜風)、である。上代では、これらの類例はアサナギ、ユフナギの他にない。

注二 「心ど」は萬葉集に七例。原文表記は音仮名のもので一例で「許己呂度(萬三九七二)。あとは「心神(萬四五七)」「情神(萬四七一)」「情利(萬二五二五、三二七五)」「心神(萬三〇五五)」「情度(萬四一七三三)」である。用例から、単なる「心」の意味ではなく「しつかりした心」という意味だと考

えられる。

注三 岩波には上二段の記述に続き、後世の用例による四段としての記述がある。

【岩波古語】二(四段)波がおだやかになる。「ひびきの灘のなぐをこそ待て」実方集。

藤原実方は生年未詳、長徳四年(九八八年)没。実方集の成立は定かでない。

【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

高木市之助・富山民藏編(一九七四)『古事記總索引』平凡社

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

多門靖容(二〇二二)『ヨドムの上代』『愛知学院大学人間文化研究所報』四八号

徳川宗賢・佐藤亮一編(一九八九)『日本方言大辞典』小学館

【資料】

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。

一部表記を改めたところがある。



プロジェクト研究 中間報告

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
中川すがね
後藤 致人

本プロジェクトは、今年度も昨年度に引き続き、研究会などの企画段階でいまだコロナ禍から脱していなかったため、外部の報告者を招いて研究会等はできずに終わったが、令和五年度は何とか研究会も再開し、従来の企画にもどしていると考えている。

以上のような事情で今年度は各自資料の収集・整理・分析にあたり、そこから得られた成果を紀要等に発表することが本プロジェクトの成果ということになる。松園は、「絵画による「記録」について―中世の絵巻物に見える行列絵をめぐって―」（愛知学院大学人間文化研究所紀要・人間文化）三七、二〇二二年九月、「中世天皇の「蔵書」について―勝光明院と蓮華王院の宝蔵をめぐって―」（『歴史学研究』一〇二九、二〇二二年一月）を公開できた。

前者は、中世の絵画の中で、年中行事や特定に儀式などを描いた絵画に見いだせる「記録」性を検討したもので、従来美術史において否定的に見られていた「記録」性を、同時代の「記録」の概念をとらえなおすことで、その可能性を探ったものである。つまり、貴族の日記に

中間報告

おける儀式などの「記録」もその作成過程を検討していくと、ある事実が文字によって「記録」化されるまでに、程度の時間を要する場合があります（場合によって一か月以上）、絵画化される場合と時間的にも差がなく、また前もって配られた儀式の次第に基づいて、「記録」化された儀式の次第に基づいて、「記録」化され、記録者がその場になくとも伝聞や先例に基づいた「知識」によって「記録」が作成される場合もあることが確認される。そのように見えていくと、儀式の場面を描いた絵画にも、同レベルの「記録」が潜在する可能性を示した。

また、後者は、絵巻物にそのような「記録」性を見出すと、後白河院が、多くの絵巻物類を納めた蓮花王院の宝蔵は、鳥羽院段階で、天皇家の根本家記として位置づけられる後朱雀・後三条院の日記（後二代御記）を納めた勝光明院の宝蔵と同レベルの重要性を帯びてくることを指摘した。「記録」という存在を、さまざまな時代の歴史の中で意義を問直すことを本プロジェクトのこれからの課題の一つに位置付けたいと思う。

また、本年度は当プロジェクトと提携関係にある、明治学院大学の田中裕介氏が主催する「近代日本の日記文化と自己表象」研究会にも、Zoomで第三二回（二〇二二年七月三〇日）、第三四回（同二月一〇日）、第三五回（二〇二三年三月四日）とメンバーが参加したことも

付記しておこう。

「旅文化をめぐる学際的研究」

オンライン研究会報告書(一)
—アメリカの日系仏教徒たち
—エスニックチャーチにおける人種関係—

高木（北山）眞理子

二〇二二年一月二日（一五時三〇分より）オンラインで、(アメリカの日系仏教徒たち―エスニックチャーチにおける人種関係―)と題して研究会を開催した。講師は、兵庫大学で教鞭をとっている本多彩先生。本プロジェクトは「旅文化研究会（旅研）」として研究・調査を続けており、この年度は三つの研究会を開催し、本講演はその最初のものであった。また本多先生のタイトルはここ数年来、本研究会で折にふれてはプロジェクトのテーマとしてきた「日本からの移民の旅」の一環となる。今回はアメリカ本土への集団移民が開始された一九世紀末に、移民の生活に必要な不可欠なものとして移民地に渡った仏教の中でも、とりわけ浄土真宗のエスニック・チャーチとしての歩みと非日本人との関係に注目したものである。

仏教は一八八〇年代から本格的に始まった日本からの移民とともにアメリカ本土に渡った。浄土真宗の信者が多かった広島、山口、和歌山、熊本からは多くの移民がアメリカ西海岸やハワイに行ったことが知られている。鉢山や鉄道敷設で

働いた単身日本人男性は多く、不慮の死を遂げた場合、その用い僧侶にきて欲しいという要望が早くからあった。私は本多先生の話を聞きながら、移民地での寺や神社の萌芽期のことを思い出していた。ただここで興味深いのは、早くも一八九八年にはサンフランシスコに仏教青年会が発足し、西本願寺に開教使の派遣を依頼、翌年には正式に日本から当地に僧侶がやってきたことだ。そしてこの年、浄土真宗本願寺派米国仏教団 (Buddhist Mission of North America ≡ B M N A) が発足した。初代開教使の蘭田宗恵は外国語に堪能で、外地で布教するためにアメリカにやってきたのだという。二〇世紀の初頭でまだ日本人移民社会の揺籃期に日本からアメリカのホスト社会に向かつて仏教布教が行われたことは、海外日本人移民の仏教史に疎かった私にとって新しい知識であった。その後サンフランシスコ仏教会では一八九九年に日曜講和会を開始、翌年には白人仏教研究会が始まったという。しかしその後白人への布教が進んだとはいえないようだった。

戦前にアメリカ本土の仏教界に登場する人物で本多先生が紹介してくれた興味深い人物は、スニヤ・プラットという女性である。プラットさんはイギリス出身で父親は仏教哲学者であった。一九一九年にワシントン州のタコマに移住し、一九三〇年に仏教に改宗。一九三九年には当時の増山総長により得度した。その後は駐在開教使の補佐を勤めたが、戦後一九六九年には正式な開教使となり日系二世や白人を対象に伝道し、日曜学校主任

を三十年以上務めたという。戦前、BMNAの布教によって仏教会行事に集まった白人は、日系の数に比較すれば圧倒的にマイノリティであったということだが、日系と白人がどのような交流をもっていたかというのは興味深い。

その後一九四一年十二月日米が開戦すると、アメリカ西海岸指定地区に居住していた日系人は内陸部の強制収容所へ移動させられた。仏教組織も一九四四年にはトパース収容所でBMNAからBCA (Buddhist Churches of America) に組織名を変更し、アメリカの仏教であることを強調した。ただ英語を媒体とする組織になったとはいえ、あくまでも日系二世が中心であったという。戦後、本願寺は京都に「開教使研修所」を開設し、アメリカ人伝道と二世、三世に対する布教についても議題にし、北米教団の対策に腐心するようになった。同時にBCAでも白人伝道を強化しようとしたが、当初その試みは順調ではなかった。本多先生はフィリップ・K・アйдマンというミネソタ州出身のアメリカ白人仏教徒とその仏教運動を紹介し、BCAが彼の運動を支援したこと、同時に彼のような日本で学ぶ少数の外国人を支援したことを説明した。一方でBCAは一九六六年『BNA Annual Report』において、英語の話せる日系開教使(二世、三世)に「将来の米国仏教団」を背負って、「アメリカ大陸に日系人のみならず白人にまでこの尊い阿弥陀仏の御教えを伝道」してもらおうとその志願者を募集した。そこでは開教使は「文化、人種、国家を結ぶ善意の

使者」なだと述べられている。一九六〇年代以降、仏教会は引き続き日系アメリカ人が中心であり、白人など非日系人は入りにくい組織であったそうである。ただ白人数が圧倒的に少ないこともあり、日系人と白人の軋轢は少なかつたという。

いわゆるエスニック・チャーチからの脱皮が認識され、その必要性が語られるようになったのは二〇〇〇年代に入ってからだった。「アメリカ浄土真宗の未来は日系コミュニティの外に広がっていないか」という認識である。アメリカの日系コミュニティは四世・五世の時代となり、他人種/民族との婚姻も進み、仏教としても、日系のエスニック仏教でありつづける必要はないと考える時期が来たということなのだろう。もちろん日本的なものを残し、過去の歴史を共有しながらであるが、アメリカ仏教として発展していく必要があると本多先生は述べていた。

日本発祥の仏教がアメリカにわたり、日系コミュニティの変化とともにエスニック仏教からアメリカ仏教へと変化する。この歩みを辿ることは日系移民の苦難と発展の歴史を辿ることになり、最終的にアメリカの多様性の中で仏教がどのような立場を維持するかということに繋がるのであろう。「旅研究会」としてこの研究会を実施できたことで、既存の「学」を架橋するインター・ディシプリナリーな研究としての「アメリカ仏教」の重要性を感じる発表であった。講師の本多先生には心より感謝申し上げます。

「旅文化をめぐる学際的研究」
オンライン研究会報告書(二)
山岳の霊場跡をたどる文化地質学者の旅から——讃岐小豆島、豊後・豊前、そして但馬

小林 奈央子

令和五年一月二〇日(金)夜七時よりオンラインにて研究会が開催された。発表者は地質学を専門とする川村教一教授(兵庫県立大学大学院地域資源マネジメント研究科)で、発表タイトルは「山岳の霊場跡をたどる文化地質学者の旅から——讃岐小豆島、豊後・豊前、そして但馬」であった。

本報告者である小林は、令和四年度、国際日本文化研究センター(日文研)の共同研究「日本文化の地質学的特質」のメンバーの一人となった。その共同研究は、地質学者と人文学者による文理融合のものであり、当該年度内にくつつかの研究発表や巡検、シンポジウムなどを共同で行った。その共同研究の中で、川村教一先生との出会いがあった。川村先生は地質学のみならず、鉱物学、地学や防災などを中心とした教育学、石造物の石材研究など多様な研究分野を持ち、小林が研究対象とする山岳霊場についての、地質学的立場からの研究も精力的に進められている。今回のオンライン研究会では、本プロジェクトのテーマである「旅」に焦点をあて、川村先生による地質学調査の探訪を、さまざまな調査地への「旅」と捉え、お話しいただくこととなった。発表タイトルの副題にある、讃岐小豆

島、豊後・豊前、但馬の山岳霊場の話に入る前に、「石が多く異様な山容の岳」の地球科学的な特徴はあるのかという問題提起をされ、秋田県北部の七座山とその近隣の山岳霊場について紹介された。

七座山は神世七代の神が鎮座する聖地とされ、江戸時代には久保田藩緩子村(現秋田県北秋田市緩子)の神宮寺(現緩子神社)を拠点に修験道を広めた般若院英泉が活動した場所でもある。川村先生によれば、七座山は軽石質凝灰岩のケスタ地形であり、山稜の東側は急傾斜、西側は緩傾斜であり、神世七代の七座になぞらえられた七つの露岩があることから山岳霊場の適地になったと推察する。また、七座山の北方には、七座山と同様の地質をもち、奈良吉野の金の御嶽(金峯山)に匹敵するとされた高岩山もある。しかし、なぜ高岩山ではなく、七座山がより適切な聖地に選定されたのかという点について川村先生は、「七座」の露岩は東側の低地(羽州街道の渡し場)から遙拝が容易であったことや稜線上の「座」が識別可能であったこと、さらに露岩が高い位置にあったことがその要因ではないかと指摘された。非常に合点のいく推察であり、地形や地質から山岳霊場を見ることの面白さに、話の冒頭から心奪われた。

いよいよ本論に入ると、「山岳霊場の行場をめぐる旅をすれば、古の宗教者が地形・地質に何を求めたのか気持がわかるのではないか」という視点から、讃岐小豆島、豊後・豊前、但馬の山岳霊場を事例に、その一つ一つについて興味深

いお話を展開して下さった。本報告書では小林も以前宗教民俗調査を行った、香川県小豆島の山岳霊場に関する話を振り返っておきたい。

川村先生によれば、小豆島の山岳霊場の地形および地質的な特徴は、凝灰角礫岩類の岩壁を利用しているということであるという。確かに、「島四国」と呼ばれる小豆島八十八ヶ所霊場のほとんどは岩窟の中や険しい地形内に存在し、参拝するのも困難な難行場が多い。小豆島の山岳霊場に特徴的な岩窟は、節理やタフオニ（風化などにより岩盤の表面に穴が空いている場所）、落石跡を利用したものであるという。また、小豆島には、十八番札所の石門洞、四十二番の西ノ滝、八十一番の恵門ノ滝のように、岩窟に寺院の建物そのものが「ビルトイン」された霊場もあり、大きな特色となっていることが紹介された。小豆島霊場の中でも最大の難所の一つである七十二番札所の「奥の院笠ヶ滝」については、川村先生御自身が鎖を使って登る様子を取めた動画が披露され、オンラインで見ている参加者の誰もが「自分も登った気になる」ことができた。さらに、崩れかけて登れない場所については、ドローンで撮影された映像を見せて下さり、山頂から俯瞰的に霊場を見ているという希少な体験ができた。このように、機器類を使って山岳霊場の姿をよりリアルに、臨場感をもって見ること（調査すること）が現在ではできるのだということが改めてわかった。人文学系の山岳霊場研究では、一部で動画撮影やドローン撮影を試みている人もい

るが、まだ一般的ではなく、理系分野でのこうした研究の進展に学んで、研究としてはもちろん、教育のためにも取り入れていく必要があると痛感した。

以上、川村教一先生の大変充実した研究発表のごく一部の紹介となつてしまつたが、刺激的で学びの多い内容であつた。先生が今回の研究発表の中でおつしやつた「地形・地質（自然要因）+宗教活動（社会要因）」の結果により「山岳霊場の適地」が生まれるという視点は、人文学の立場から山岳霊場を研究する報告者自身も、今後常に意識していきたいと思う。

「旅文化をめぐる学際的研究」 オンライン研究会報告書(三) 妖怪を旅する

「旅文化研究会」の活動の年度の締めくくりとして、本研究会のロウ教授と人間文化研究所特任研究員の杉田氏による「妖怪を旅する」(二〇二三年二月二三日午後八時より)が開催された。両氏は二〇二二年十二月三日に行われた日進市国際交流協会主催「インタナショナルデイズ2022」世界のお化け大集合」で講演し、好評を博した。旅研ではその内容を「旅」の視点から深めていただいた。今回の報告書としては、ロウ先生には日本の妖怪を英語で説明することについて論じてもらい、一方、杉田氏には日進市での講演をきっかけにして気付いた「お化けで国際交流」することの面白さをま

とめてもらった。

妖怪は英語で何という？

グレゴリー・L・ロウ

著名な民俗学者の柳田国男は、超常的存在である日本の妖怪に焦点を当てた画期的な書物『遠野物語』の献辞として、「この書を外国に在る人々に呈す」と記した。(Yanagida) 当時、柳田は外国留学中の友人や同僚を念頭に置いていただけかもしれない。しかしながら、その献辞は、奇しくも昨今の海外における「妖怪ブーム」への献辞であるかのようにも思われる。海外の熱心なファンが、日本の風変わりな空想的な妖怪が持つ魅力を見出し、取りつかれ、育てたことからブームは始まった。日本の妖怪に対する海の外の人々の熱心な関心に思いを巡らすと、次のような問いが生じる。妖怪という言葉はどのように英語に翻訳したらよいか、と。

恐らく日本の超常的生き物に言及した最も古い英文の著述は、一七二七年のエンゲルベルト・ケンペルの『日本の歴史』にまで遡る。日本に生息する動植物を著述する前に、ケンペルは妖怪について次のように述べている。

「麒麟、龍、鳳凰といった日本人の心や書物のみに存在するキメラのこゝと。実在はしない空想上の生き物。」(図1/Kaempfer 70)

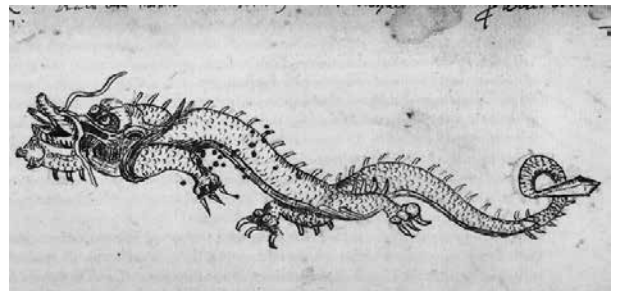


図1 ケンペルが描いた龍

ケンペルが引用した言葉「キメラ」は、様々なものを指し示す。そもそものは、ギリシャ神話に登場する、「頭はライオン、体はヤギで、蛇の尻尾を持つ」という空想上の「生き物」がキメラである。第二の定義としては、もっと一般的に、(現代も生物学で使われている通り) 様々な生物の特徴を持ち合わせたハイブリッドの生物のことを指す。第三の定義としては、広範囲に空想上の生物一般を指す。

明治の初め、海外の読者は、開国したばかりの日本ことを知りたいという思いに溢れ、興味津々であった。一八七一年に出版されたアルジャーノン・ミットフォード著「昔の日本の話」では、様々な分野の伝統的な話を取り上げている。こ

の本は、忠臣蔵を英語で掲載した最初の書籍でもあった。他にも、「お伽話」の章では「舌切り雀」「かちかち山」といった動物を擬人化した話を含み、「迷信」の章では「化け猫」の話が掲載されている。一九世紀末から二〇世紀初めには、一八九四年に出版されたラフカディオ・ハーンの『知られぬ日本の面影』に始まり、同じくハーンの『怪談』(一九〇七年出版)も含め、数多くの書物が日本の超常的なものへの信仰を英語圏の読者に紹介した。この世紀転換期には、ミニブームが起り、英子・セオドラ・尾崎の『日本昔話』(一九〇三年)、リチャード・ゴードン・スミス『日本の昔話と伝説』(一九〇八年)、グレース・ジェイムズ『青柳』(一九〇八年)が出版された。当時のこれらの書籍では、日本人が妖怪と考えていた存在は、「妖精」「幽霊」として著述されてい

る。例えば、スミスの「幽霊の行列」の挿絵は、明らかにろくろ首や土蜘蛛を描写している。(図2)
 アメリカの民俗学者、リチャード・ドイソンは、こうした流れを継承し、一九六二年に『日本の昔話』を出版した。「モンスター」の章では、河童、天狗などの話が収められている。
 現代においては、日本発信の三池崇史の映画『妖怪大戦争』(二〇〇五年、英題『The Great Yokai War』)や、二〇一五年に北米でも放送が開始された『妖怪ウォッチ』(英題『Yo-kai Watch』)シリーズの人気が、海外の「妖怪ブーム」を大きく牽引したことから、「妖怪」の英訳は再考すべきであろう。英訳にあたっては、水木しげるの鬼太郎シリーズの講談社版の英訳(二〇〇二年)と、アメリカ合衆国の出版社「ドラウンとクオタリイ」社版(二〇一三年)の英訳の違いを考察す

ることが有効である。講談社版では、鬼太郎の仲間たちについて秀逸なユーモラスな訳をしている。目玉親父は、'Daddy 'Eball'、ねずみ男は、'Ratman'、砂かけばばあは、'Sand Witch'などと名前の特徴を英語に置き換えている。「ドラウンとクオタリイ」社版ではアブローチの仕方が違う。日本語名をローマ字化し、各巻の最後にキャラクターの名前と経歴を説明した用語の解説を添付している。目玉親父は、'Medama Oyajī'、ねずみ男は、'Nezumi Ojoko'、砂かけばばあは、'Sunakake Baba'などと表記している。
 海外の視聴者が、特にこの二十年間、日本の妖怪に慣れ親しんできたことを考え合わせると、恐らく今日、最も相応しい英訳は「yokai」であろう。

Mizuki, Shigen. (2002). *Ge-Ge-Gemo-Kimono*. Kodansha.
 Mizuki, Shigen. (2013). *Kimono*. Drawn & Quarterly.
 Smith, Richard Gordon. (1908). *Ancient Tales and Folklore of Japan*. A&C Black.
 Yanagita, Kunio. (2008). Ronald A. Morse, trans. *The Legends of Tono*. Lexington Books.

お化けで国際交流

杉田 大和

二〇二二年二月、縁があつて日進市で妖怪についての講演をすることとなった。講演テーマは『世界のお化け大集合!』。日進国際交流協会主催によるイベントだった。



図2 スミスの「幽霊の行列」

References
 Dorson, Richard M. (1962). *Folk Legends of Japan*. Tuttle.
 Hearn, Lafcadio. (1894). *Glimpses of Unfamiliar Japan*. Houghton Mifflin.
 Hearn, Lafcadio. (1904). *Kwaidan: Stories and Studies of Strange Things*. Houghton Mifflin.
 James, Grace. (1910). *Green Willow and Other Japanese Tales*. Macmillan.
 Kaempfer, Engelbert. (1999). Beatrice Bodart-Bailey, trans. University of Hawaii.
 Mitford, Algernon Bertram (Lord Redesdale). (1871). *Tales of Old Japan*. (2 vols.). Macmillan.
 Ozaki, Yei Theodora. (1903). *The Japanese Fairy Book*. Archibald Constable.

国際交流協会主催で「世界のお化け」と銘打っているため、日本以外の国を視野に入れての妖怪の話をする必要がある。今まで妖怪に関して講義をすることはあったが、グローバルな視点での妖怪講義は、ほとんど初めてであった。そこでグローバル英語学科のグレゴリー・L・ロウ教授にも協力していただき、まず日本の妖怪を紹介し、それと比較できる主に「ヨーロッパのお化け」の例を出し、日本の妖怪との比較と共通点を話すこととした。
 例えばあるお化けについて、「こんな説明を講演で行った。「水辺に現れ、人型で魚かカエルのような姿、人を襲うなど害をあたえることもあるが、人助けをす

ることもあるお化け」。我々日本人が聞けば「河童」の説明に思えるが、これはその河童と一緒に紹介した「ヴォジャノイ」と言う東欧のお化けの説明だ。イベント当日、私が描いて利用した図を載せておく(図1)。いずれもこのような姿で説明、描かれる事が多い。両者は以前より「似た妖怪」として比較されてお



図1 河童とヴォジャノイ

るようになったらだ。その他、人が不安になる場所には、多くのお化けが生まれるようだ。私ほもともと世界のお化けに対しての関心は強く、今回の講演のためにお化けを比較するための資料をあつめた。思っていた以上の面白い違いと共通点があることを発見し、お化けの姿や特徴からも

り、この説明だけでも河童との共通点の話がいくつもできる。またこの時注目したのは、河童やヴォジャノイが現れる「場所」についてだった。かつて『遠野物語』で知られる民俗学者柳田国男は、妖怪に関してまとめた『妖怪談義』の中で妖怪と幽霊を比較して妖怪はたいてい決まった場所に現れると考えていた。河童もヴォジャノイも現れるのは、やはりたいてい決まって水辺になる。水辺に現れるお化けというのは、河童とヴォジャノイのように全体的に共通点が多いものもいる。だがほとんどの水辺のお化けに共通するのは、「一人に危害を加える」と言う特徴だ。溜池などにある遊泳禁止の看板によく河童が描かれているように、河童なら人や馬を河に引きずり込み、ヴォジャノイなら漁師の乗ったボートを転覆させてしまうような話が多くあるので、おそらくは水難事故のイメージがそのままお化けという形で説明されるようになったからだろう。その他、人が不安になる場所には、多くのお化けが生まれるようだ。

その国の文化が見え、ググロバルなお化け(妖怪)文化の面白さに改めて気づけた。「お化けで国際交流」と書くのが突飛に思えるが、やってみればそれぞれの文化の中で生まれた不思議な存在(お化け)の説明をする楽しさと面白さに気がつけるだろう。漫画家、水木しげる風に言うならばお化けで国際交流は「オモチロイ」のである。

現代宗教研会 中間報告
「宗教学の黄金時代とその巨人たち」
 伊藤 雅之

一 はじめに
 二〇二二年九月、愛知学院大学にて開催された日本宗教学会の開催企画画シンポジウムにおいて、「一九九〇年代後半以降の宗教学の動向 英米編」と題する報告をした(本プロジェクトメンバーである林淳、小林奈央子の両氏もシンポジウムに登壇。全体テーマは「宗教学の軌跡と展望——どこから来て、どこへ行くのか」。今回の中間報告では、シンポジウムで発表した内容の背景となる一九九〇年代前半までの宗教学の動向についてまとめたい。

二 宗教学の「黄金時代」とその背景
 宗教学に「黄金時代」があると思えば、それは広義の六〇年代とされる一九五〇年代後半から七〇年代前半の時期

となる。この時期に活躍した研究者たちのなかでもとくに重要となるのが、タルコット・パーソンズとピーター・バーガーである。両者は、社会学全体において絶大な影響力があるため、宗教学の地位の確立と向上に大きな役割を果たす。別の見方をすれば、近代化論という社会学全体の共通テーマにおいて、宗教の趨勢は現代社会を理解するある種のリトマス試験紙であり、多くの社会学者の関心となったと言えるだろう。

(一) タルコット・パーソンズ(一九〇二—一九七九)
 パーソンズは、アメリカ・マサチューセッツ州にあるアマースト・カレッジを卒業後、イギリスのロンドン・スクール・オブ・エコノミクス、ドイツ・ハイデルベルグ大学(博士号)で学んだのちに、ハーバード大学の教員となっている。アメリカを代表する社会学者であるが、彼の学問はヨーロッパの伝統に立脚しているのが特徴的である。
 パーソンズのきわめて多くの学問的貢献のうち主要なものとはつぎのとおりである。

(1) ハーバード大学に社会関係学部を設立(一九四六年)したこと。これにより、社会学、社会心理学、社会人類学、人格理論をカリキュラムに統合し、社会科学的事象を学際的視点から研究することの重要性が増した。当該学部の研究者には、ゴードン・オルポート(人格理論)、クライド・クラックホーン(文化人類学)、エズラ・ヴォーゲル

(社会学)、アレックス・インケルス(国民性論)らがいる。

(2)社会学の古典を確立したこと。『社会的行為の構造』(一九三七年、翻訳一九七六年)において、ウェーバー、デュルケムなどヨーロッパ社会学をパゾンズは紹介したが、それ以後、現在に至るまでこの二人の業績は社会学理論の基礎に位置づけられている。

(3)行為者の意味づけを重視する主意主義的行為論の確立。社会的行為を理解するうえで、人びとの意味の基盤への着目を重視し、宗教や医療(病や死と直面する人々)にかかわる研究をとくに奨励した。これにより、彼の指導のもとで宗教社会学、宗教学、医療社会学を専門領域とする多くの研究者が輩出した。

こうした学際的研究、ヨーロッパの古典研究、および行為の意味づけと宗教・医療の関連の重要性を掲げたパゾンズは多くの弟子たちに影響を与えることになる。パゾンズのおもな弟子として、ロバート・ベラー(宗教学)、クリフォード・ギアツ(文化人類学)、ルネ・フォックス(医療社会学)らがいる。さらに、宗教学を専門とするベラーの著名な弟子には、ロバート・ウスノー(宗教学)、アン・スウィドラー(文化社会学)、ジェフリー・アレキサンダー(文化社会学)などがある。

(二) ピーター・バーガー(一九二九—二〇一七)

バーガーは、オーストリアからアメリカ

カへの移民であり、アルフレッド・シュツによる現象学的社会学の影響を受けた研究者である。ニューヨークにあるニースクール(フランクフルト学派、マルクス主義の拠点)にて学位取得をしている。この大学には、「亡命者の大学」として、ヨーロッパの多くの研究者が所属していた。主要な研究者として、ソーステイン・ヴェブレン(経済学・社会学)、エリッヒ・フロム(心理学)、ハンナ・アーレント(政治学)、ハンス・ヨナス(哲学)、チャールズ・テイリー(歴史学)などが含まれる。

バーガーによる社会学へのおもな貢献としてつぎの点が挙げられる。

(1)社会構築主義の源流の一つになったこと。人間の構築物である社会は、客観的事実であると同時に主観的現実でもあるとするバーガーのアプローチは、パゾンズとは異なった形での行為者の意味世界、とりわけ宗教の重要性を際立たせることにつながった。

(2)世俗化論の重要な論客の一人となったこと。現代社会は近代化、多元化によるも価値観の相対化によって宗教による聖なる天蓋が失われることになり、というのがバーガー社会学の根幹の一つとなっている。『聖なる天蓋』(一九六七年、翻訳一九七九年)は世俗化論を掲げる宗教学における古典的名著として今日まで読み継がれている。

(3)社会学全体において、宗教学の知名度を上げたこと。バーガーの著作をきっかけに宗教学を志した研究者は多数いる。なお、国際社会学会によ

る「二〇世紀においてもっとも影響力のある学術書ランキング」(一九九七年調査実施)によれば、『日常世界の構成』(ルックマンと共著、一九六六年、翻訳一九七七年)は第五位となっている。

バーガーが所属していたニースクール出身の著名な宗教学者として、メレディス・マクガイアやホセ・カサノヴァなどがある。

パゾンズとその弟子たち、バーガー、ルックマンらの共通点は、宗教の機能的定義に基づきながら全体社会のなかでの宗教の役割と位置づけを明確にしたことである。「意味の基盤」究極の関心「社会秩序(あるいはその喪失)」などがキーワードとして挙げられるだろう。

三 一九七〇年代後半以降の宗教学

一九七〇年代以降になると、パゾンズ社会学は終焉を迎える。「一つの近代化」という大きな括りがリアリティを失ったこと、また当時の社会変動(例ベトナム反戦運動、六八年のプラハの春、六〇年代後半からの対抗文化、フェミニズム運動など)を的確に捉えられないとの批判が高まったからである。他方、バーガーは近代化と第三世界に関する研究に軸足を移す。以後の宗教学は、両者のいづれかに影響を受けたロバート・ベラー、ロバート・ウスノー、メレディス・マクガイア、ホセ・カサノヴァなどにより展開されていく。

パゾンズ、バーガーらによる宗教学の黄金時代、それに続く世代の研究

は、アメリカとヨーロッパの知的伝統が交錯し、社会学、心理学、人類学などの研究交流がさかんな時期に繁栄したものである。また、この二人の巨人からより最近の宗教学まで通底する研究関心をまとめるなら、社会全体の動向の理解を視野に入れた「意味第一(meaning first)」(ジェフリー・アレキサンダー)の研究と言えるだろう。一九九〇年代後半以降になると、当事者の意味世界は認知的側面だけでなく、身体性、感情的側面、物質性との関わりにも着目した研究へと展開していくが、それについては別の機会に論じたい。

「学生運動と新宗教の宗教学」

林 淳

一、はじめに

一九七〇年代に人文学において学知の転換が起こった。安丸良夫によれば、戦後の学術を主導したマルクス主義歴史学や丸山真男の政治学が影響力を失って、代わって山口昌男の人類学が台頭し、さまざまな分野に幅広い影響を与えた。歴史学における社会史の流行も、その影響の一端であったことが指摘されている。安丸の見解に学びつつも、物足りないと感じる点が、二点ある。第一点は、その転換は、人類学にとどまらずに、民俗学、神話学、宗教学、宗教学など、周縁的な学知の台頭が伴っていた点である。山口の一人勝ちではなかった。第二点は、山口の著作が熱狂的に受容されたの

は事実であるが、読者であった団塊の世代の存在に、安丸のまなざしは届いていなかった。ここで七〇年代の学知の転換には学生運動に参加した学生が不可欠なアクターであったことを私は指摘したい。²⁾

学生運動に参加した世代は、なぜ山口を讀んだり、あるいは吉本隆明に惹かれたりしたのであるか。そのなかには、次世代の学知の担い手になった人も少なくない。彼ら、彼女らの目的は、一言で強引にまとめると、直線的な進歩史観を否定し、合理主義に異議申し立てを行うことであった。戦後のマルクス主義歴史学も丸山の政治学も、基底には進歩史観と合理主義の近代観を有していた。山口のデビュー論文である「失われた世界の復権」(現代人の思想¹⁵ 未開と文明」一九六九年)は、横断的に広がった周縁学への関心の高まりを呼び覚ました。「始原への回帰」と「呪術の復権」が、団塊の世代が新しい学知の世界に求めたものであった。

二、バリケード空間

六〇年代後半の学生運動には、「全学連から全共闘へ」という移行があった。セクトが大学自治会を掌握した全学連を中心にした新左翼運動が、安保闘争で敗北し、六〇年代前半に衰退した。しかしその後、大学別に大学に内在する問題点をあばき、大学当局と対峙した全共闘が組織される。その影響は、ノンポリと呼ばれる政治に無関心な学生にも及び、社会からも一定の支持を受けた。学生運動

を上から指揮したのは、新左翼の運動家であったが、セクトに属さないノンセクトの学生や風変わりなノンポリも集会には多数集まった。

そこには、新左翼(革命運動)派と対抗文化派(思想的文化的な代替や自由な生き方を求める動き)の両方が混在していた。大学別の全共闘の時代は、大学をバリケードで閉鎖して、そこに自由な討論の場を作った。それは、祭りのような高揚したハレの空間であった。仮設の教室の不十分な建物で、旧態依然の教授の講義を受けた団塊世代の学生にとつて、同世代との自由で徹底した政治や思想の議論は、新鮮なものであった。それを小阪修二のように「意味のある空騒ぎ」ということもできる。大規模にバリケード空間において多数の学生が議論を闘わせたことは、それ以前の歴史にも以後の歴史にもなかつた社会現象であった。この経験が、若者だけではなく、日本社会に与えた影響は計り知れないものがあつたと私は考えている。七〇年代の学知のニューウェーブは、バリケード空間に原点があつたといつても過言ではない。全共闘に代表される学生運動を挫折の過程として捉えることは、短絡している。学知の世界で起こった革命的な変化があつたことを見逃すことになる。少なくとも三つの領域で革命は起つていた。第一に、ウーマンリブの運動である。これは女性学、フェミニズムにつながつた。第二に、高木仁三郎、山本義隆の科学技術の批判的研究である。第三に、本稿で扱う周縁的な人文学の台頭があつた。その一つに

新宗教の宗教社会学の出現があつた。

三、新宗教の宗教社会学

七〇年代に立ち上がった新宗教の宗教社会学もまた、周縁的な人文学の登場の一例であつたと理解することはできる。当事者の一人孝本貢は、そのこと的狀況を次のように説明している。

一九七〇年代初めは全国の大学に吹き荒れた大学闘争も終焉していき、若手研究者は閉塞状況におちいつていました。そうしたなかで新たな研究・教育組織として自主的講座など、社会とのコミットメントを求めようとするものが活発になります。宗教社会学研究会もそうした時代の落とし子といえます。³⁾

団塊世代の宗教社会学者は、ウエーバーの合理化説と脱呪術化説を批判するとともに、当時にヨーロッパの宗教社会学で流行していた世俗化論をも批判しようとした。ウエーバーの合理化説に不備があるのであれば、宗教的次元の合理化を意味する世俗化論も、同じように現代社会の宗教を分析する理論としては弱点をはらむ。彼らが世俗化説を批判できたのは、合理化を近代化特有の変化というウエーバー社会学の前提を疑つていたからであつた。この点に関して、もう一人の当事者の西山茂の発言を引く。

「生命主義的救済観」はからずしも新宗教のみに見られるものとはいへま

せんが、新宗教のうえに典型的に発現している救済観としては注目されるべきものであり、さらには、従来の欧米偏重の理論では別物と考えられやすかつた「救済」(を強調する宗教)と「現世利益」(を強調する呪術)が、実は別物ではなく連続したものであることを説得的なたちで示しうる概念でもあります。……「霊術系新宗教」の概念もまた、高度に合理化された社会における宗教の「非合理性」の意味をあらためて問いかけたものといえるでしょう。(傍線―林)⁴⁾

「合理化説への批判」「呪術の復権」、「宗教と呪術の未分化説」は、団塊の世代の宗教社会学者が共有したモチーフであつた。この時期に「民俗宗教」という言葉も使用され始めて、宗教と民間信仰を連続体と理解する方向が示された。これも、今から振り返ると「宗教と呪術の未分化説」のバリエーションであつたといえる。新宗教の宗教社会学は、合理化説批判をもとに社会の変化には敏感ではあつたが、マルクス主義歴史学や丸山政治学が問い続けた「権力」や「政治」にはあまり目を向けることはなかつた。その点が、女性学、フェミニズム、科学技術の批判的研究とは異なつていた。権力を内蔵させ暴力を使って政治を奪取しようとしたオウム真理教の一九九五年の事件は、「宗教と呪術の未分化説」を武器にウエーバーの合理化説を批判してきた新宗教の宗教社会学者の近代観の限界を露わにした。

注

- (1) 安丸良夫・喜安朗編『戦後知の可能性』山川出版社、二〇一五年、四頁。
- (2) 本稿は、二〇二二年第八一回日本宗教学大会の公開シンポジウム「宗教学の軌跡と展開」(二〇二二年九月九日)と、嘲風会の講演(二〇二二年二月一七日)にもとづく。公開シンポジウムの第一部の小松和彦氏と島蘭進氏との対談において私は司会を務めた。小松氏、島蘭氏の発言から学んだ点が多いが、第二部の大谷栄一氏、伊達聖伸氏、伊藤雅之氏、小林奈央子氏の発表からも刺激を受けている。『宗教研究』第九六巻別冊、一〇〜一四頁を参照。
(https://jipars.org/journal/bulletin/wp-content/uploads/2023/01/vol_96.pdf)
- (3) 小阪修二『思想としての全共闘世代』ちくま新書、二〇〇六年、二〇六頁。
- (4) 女たちの現在を問う会編『全共闘からリブヘー 銃後史ノート 戦後編』(8)インパクト出版社、一九九六年。
- (5) 山本義隆『近代日本の一五〇年―科学技術総力戦体制の破綻』岩波書店、二〇一八年。
- (6) 宗教社会学研究会編『いま、宗教をどうとらえるのか』海鳴社、一九九二年、一頁。
- (7) 同上、八九頁。

台湾における道教と妖怪と曆

林 淑蕙
杉田 大和
林 淳

一、道教の最高神―三清の神について

台湾の道教の廟に参るとき、お堂に配置されている神々を順番に回る前に、まず天に向かって拝み、そして自分の願い事を述べるといふ慣習がかならず行われる。私を含む台湾の人は、天公以外の神々についてそれほど知識や認識はなく、真剣に考えることはないだろう。私は、台湾の仏教、道教文化の勉強をし始めてから、仏教、道教の神々の多さと神々が司る役割を知って驚くことが多い。仏教、道教の奥深さに魅かれていくことも多く、自分の認識不足を痛感した。今回は、道教の三清道祖について述べてみよう。

三清道祖とは、道教の神格において玉皇上帝に次ぎ、最高の三人の神、すなわち清微天の玉清元始天尊、禹餘天の上清靈寶天尊、大赤天の太清道德天尊である。この三人の神について、歴史、經典、肖像の面から論じてみよう。

(1) 成立の歴史

三人の神の成立の歴史を分析した蕭進銘によると、東漢末に道教を創立した天師道が道德経を主要經典として拝み、經典中の太清道德天尊(太上老君と同じ)を最高の神として崇拝した。だから三清の神のなかで最初に現れ崇拝されたのは、太清道德天尊であるという説がある。

その後、魏晉南北朝、上清経と靈寶経を修行經典として扱った上清派と靈寶派が台頭した。元始天尊、靈寶天尊という順で、二人の神が確立された。晋代以後、上清派の勢力が大きくなった。特に宋の時代に、天師道派に替わり、上清派が道教の主流になった。当然上清派が崇拝した最高の神である元始天尊が太上老君に代わって、道教の最高の神になった。南北朝中期以後、元始天尊を主として、靈寶天尊と道德天尊を副とする位置づけが道教のなかでなされた。

(2) 經典上の記述

窪徳忠の『道教の神々』によると、『雲笈七籤』卷三の記載には第一の混洞太無元、第二の赤混太無元、第三の冥寂玄通玄という三元の世界からそれぞれ天宝君、靈寶君、神宝君が生まれた。そして玉清、上清、太清という三神の世界は、三清境また三天である。また、道教宗派はそれぞれ經典を作ったことで教主の勢力を固めた。天寶君は洞真部の十二部經典を説いたことから洞真部の教主、靈寶君は洞玄部の十二部經を説いたことから洞玄部の教主、神寶君は洞神部の十二部經を説いたことから洞神部の教主である。これらの三十六經典は道教の全經典である。

この三清説以外にはほかの説もあると窪徳忠が述べる。「玉清宮にいる無形天尊、上清宮にいる無始天尊、太清宮にいる梵形天尊を三清という説がある。そして、この三人の神さまはこの順序で順々に現れて、生きとし生けるものすべてを支配

するといえます。……また『雲笈七籤』の別のところには、過去が元始天尊、現在が太上玉皇天尊で、未来は金闕玉皇天尊だと書いてあります」

(3) 肖像

三清像について少し言及してみよう。「一般所見之元始天尊の塑像、常做手拈寶珠之勢、此寶珠即代表宇宙創造前的混沌、亦為生化万物の根源母体。至於靈寶天尊的寶像、或手執如意、或手執坎離匡図、即可被理解為「由一而化生陰陽」之理趣及階段。最後の太清道德天尊、常見手執太極扇、即代表着「三生三、三生万物」、萬殊散化的宇宙創生階段。是以、三清不僅是道教所崇奉的三位最高神靈而且、也是道教宇宙創生觀的具体体现。」

一般的にみる元始天尊の宗像は、手に寶珠をもつ姿勢が多い。この寶珠は宇宙創生前の混沌時期を象徴する、すなわち万物の根源母体である。靈寶天尊の肖像は如意をもち、あるいは坎離匡図を手にする、それは「一から陰陽を生む」という趣旨と段階を表す。最後の道德天尊の肖像は太極扇子をもつことがおおい。それは「三生三、三生万物」を表す、つまり、万物が創生する時期を荒らす。(拙訳)

窪徳忠は、道教ほど神の位置付けが変わる宗教はないと指摘している。確かに宗派の社会権勢により、神々の世界を変化させることは面白い。今回、三清神について、成立の歴史、經典肖像面からま

とめた。道教の宗派権力闘争による神の位置交代事情を解明するために道教歴史上の進退に関してさらに詳細な調べが必要だ。経典上の記述に関しては、私自身は道教経典を手にする機会がほぼゼロに近いので、理解するのは結構難しかった。しかし、肖像の解釈に関する窪徳忠、簫進銘の説明は実に興味深いものだ。民衆の心がこれらの肖像付けに取りつかれる理由も幾分納得できる。

今回、私が読んだ三清神についてのべた書物は難しく感じた。内容も難しいと思った。一般的に私のような民衆は神の性格や特徴などを気にせずに拝むことが多い。今回のお蔭で本当に勉強になった。当然、これも道教の世界についてほんの入口にすぎないといっても過言ではない。今回の研究にはいくつかの課題があるので、それは次回の研究でチャンネルジしてみる。(林 淑恵)

註

(1) 簫進銘『三清道祖』『台北市寺廟—神佛源流』台北市政府民政局、二〇〇五年。三七頁。

(2) 窪徳忠『道教の神々』平河出版社一九八九年、一三二頁。

(3) 同上、一三三頁。

(4) 窪徳忠『道教の世界』学生社、一九九三年、七四頁。

(5) 註(1)と同じ、三八—三九頁。

二、台湾における動物の妖怪化
妖怪と呼ばれるものには、動物が基となったものが少なくない。日本では猫、

犬、狸、狐など身近なものから野生動物まで様々であり、それら動物が妖怪化する、擬人化される事は珍しいことではなく、それは民話や伝説の中で多く登場する。そのような動物の妖怪化は、台湾の動物でもおこる。

センザンコウ(穿山甲)と言う動物がいる。アフリカや日本以外のアジア、台湾にも生息している。その姿はアルマジロに似ており、魚類か爬虫類のような鱗を持つが立派な哺乳類で鱗を持つ唯一の哺乳類と言われる。実際の写真が無いため、参考に筆者が描いたものだがイラストを載せる(図1)。前脚は逞しく、爪は長く丈夫、この脚と爪で地面を掘り起こすことができ獲物であるアリを探すほか、夜行性のため日中穴の中で過ごす。

実際の生態を説明しただけでも実に不思議な動物に思う。事実鱗に覆われた不思議な姿から、かつては魚類の仲間とも思われたらしく、明代の頃に書かれた中国の百科事典『本草綱目』では、「鯪鯉(台湾語の語音ではラリが近い)」と呼ばれ鱗のある生き物に混ざり説明された。台湾にはこのセンザンコウにまつわる妖怪的伝説が残っている。

一つは台湾の原住民バイワン族などに伝わる「サルとセンザンコウ」と言う民話で、サルとセンザンコウが互いに騙し合いを行う物語で、センザンコウが最後にサルを騙し喧嘩別れをするのだが、センザンコウは得意の穴掘りを利用してサルを騙す。
また別の民族サイシャット族には、人間のセンザンコウへの変身譚が伝わる。

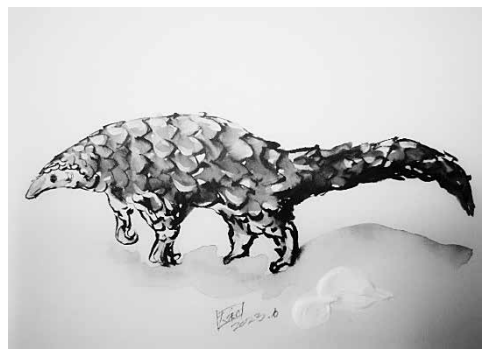


図1 センザンコウ (筆者画)

短い話で次のような内容だ。

昔ある少年がいつも寝坊ばかりをして父親に怒られていた。何度も父親に起こされた少年は、寝床の下に穴を掘り出てこなくなる。父親は何度も少年に呼びかけたが、穴から少年は出てこない。そして少年の姿はセンザンコウへと変わり、そのまま森へと逃げていき、父親の声に応えず帰らなくなつた。少年はセンザンコウの祖先だといふ。

この物語では、センザンコウの穴掘りの習性と日中穴の中で寝ている事が説明されている。

何れの話も話し手によつて変化はあるだろうが、おおよそこのような話になっている。どちらも穴掘りをするセンザンコウの特徴が語られており、不思議な動物でありつつもよく観察できる存在だったのかもしれない。

台中市の南屯犁頭店には、豊作に関するセンザンコウの伝説が残る。

犁頭店では端午節に「穿木屐、躡鯪鯉」という行事が行われるが、これは冬眠したセンザンコウが、冬眠からうまく目覚めれば豊作になる言い伝えがあるため、下駄で地面を鳴らして冬眠したセンザンコウを目覚めさせて豊作を願う行事だ。これは台中市の観光案内などでも犁頭店の名物イベントとして紹介され、ゆるキャラも存在している。

しかしこの行事自体は、台湾原住民の「走標」と言う徒競走による成年式だったが、漢民族の風水信仰が混ざつたことによつて生まれたとされる。この地は「鯪鯉(穴)」と呼ばれ風水的に鯪鯉の住む、すなわちセンザンコウの住む良い土地とされ、穴掘りが得意なセンザンコウは、土を掘り返し農作業を手伝っているようにもみられた。

原住民達の行事、生息していたセンザンコウとその習性、それらに風水思想など外部からの要因があわさり現地の成年式は豊作を願う今の形へと変つた。

最後にセンザンコウのように、動物が基となった妖怪の事を調べていると悲しい現実も見えてくる。台湾に限らずセンザンコウの鱗は魔除けや薬、装飾品として古くから利用されてきた。『本草綱目』にも「鯪鯉」としてその効能の説明が書かれ、当時から鱗や肉が利用されたのがわかる。更に生息地の開発による減少、車による事故、犬に襲われるなどの理由

で今も数を減らしている。

日本にはかつてニホンカワウソがいた。それは単に「獺」と呼ばれ、狸や狐のように妖怪としても語られ、川を巧みに泳ぐ姿から河童の正体の一つともされた。鳥山石燕の『画図百鬼夜行』にも二本足で立ち上がる妖怪の姿で描かれている(図2)。だが今ニホンカワウソは姿を消し、その姿を見ることはできない。そしてセンザンコウとその仲間も絶滅の危機にある。

センザンコウには、いくつかの属名がありその一つに「Manis」と言うものがあるが、それはラテン語の「死者の霊」を意味する「Manes」が由来とされる。夜行性で夜にしか姿を見せない習性からつけられた属名だが、妖怪を研究する立場からもセンザンコウがその由来通り姿の

見えない存在にならないことを願わずにはいられない。(杉田大和)

参考資料

- 国立民族学博物館編『月刊みんぱく1992 9月号』民俗学振興会、一九九二年
- 敬堯『「凶説」台湾の妖怪伝説』原書房、二〇二二年

三、台湾民曆と農曆

日本では、明治六(一八七三)年一月一日より太陽曆(グレゴリオ曆)が採用され、今日にいたっている。それまで江戸時代は幕府天文方、明治以降は大学などが制作していた太陰太陽曆は、「旧曆」と呼ばれるようになった。官公庁、軍隊、学校などでいち早く太陽曆が使用された



図2 鳥山石燕『画図百鬼夜行』「獺」

が、農業、漁業をなりわいにしてきた人たちは長年使ってきた旧曆を使い続けた。多くの日本人は、太陽曆だけを見ながら日常生活を送ったわけではなく、旧曆をつかったり日の吉凶に配慮したりしていた。国家が作成した正式な曆は、官曆と呼ばれたが、紀元、国家の祭日、大社の祭日、歴代天皇の忌日が記載されていて、単なる太陽曆ではなかった。それは、国家の中心が天皇であり、天皇が時間の支配者であることを表明したものであった。

曆を担当する官庁はなんども変遷したが、明治九(一八七六)年からは内務省の管理となった。曆を頒布したのは、内務省から委託をうけた頒曆社であったが、明治一六(一八八三)年からは伊勢神宮司庁になった。官曆は、伊勢神宮の組織を使って全国に頒布されるようになった。そのために官曆は、「神宮曆」と言われるようになった。

日清戦争で日本は勝利して、中国から台湾を割譲された。中国では、清朝にたつてから時憲曆が使用されていたから、それが台湾でも長く使われていたようである。一九一二年に辛亥革命が起こると、孫文はグレゴリオ曆を採用したが、袁世凱は自らの支配した地域では時憲曆を流通させた。辛亥革命後、台湾でも、中華民国が採用したグレゴリオ曆が伝わったと思われる。一九一四年に日本政府は、植民地の台湾において神宮曆をもとにした台湾民曆を制作し、台湾神社から人々に頒布させた。翌年からは総督府が、台湾民曆の頒布を管轄した。日本政

一月一日	四方拝
一月三日	元始祭
一月五日	新年宴会
二月一日	紀元節
三月二日	春季皇靈祭
四月三日	神武天皇祭
六月二七日	台湾始政記念日
七月三〇日	明治天皇祭
八月三一日	天長節
九月二四日	秋季皇靈祭
一〇月一七日	神嘗祭
一〇月二八日	台湾神社祭
一〇月三一日	天長節祝日
十一月二三日	新嘗祭

府の意図は、台湾においてグレゴリオ曆を普及させることよりも、台湾民曆を通して天皇制の定着にあった。台湾神社の祭日は、以下のように日本内地の神社の祭日を踏襲していた。

台湾始政記念日、台湾神社祭がある点が内地の神社との違いはあるものの、台湾神社が、台湾の人々に天皇崇敬を植え付けることを目的に建立されたことがわかる。台湾民曆も、また同様に天皇制を普及させるための媒体であったと考えられる。ところが台湾民曆には、旧曆も載せられていた。台湾の人々は、いまでも旧曆で正月、春節、清明節、端午節、中秋節の行事を祝うが、旧曆の日付を確認するため、台湾民曆が便利であった。日本政府の思惑とは別なところで、台湾の人々は台湾民曆を重用していたのであった。日本内地の神宮曆は、旧曆にもとづく行事や吉凶を駆逐する役割をはたした

が、それをモデルに作られた台湾民暦は、旧暦の行事を維持することに貢献した。(林 淳)

注

(1) 下村育世『明治改暦のゆくえ―近代日本における暦と神道』ぺりかん社、二〇二三年、三七―三八頁。

(2) 渡辺敏夫『復刻版 日本の暦』雄山閣出版、一九九二年、四〇八―四一六頁。

(3) 城地茂『日本統治下台湾の暦政策』『新陰陽道叢書 第五卷』名著出版社、二〇二一年。

(4) 同上。

(5) 城地茂『グレゴリオ暦への改暦と農暦』『暦の大事典』朝倉書店、二〇一四年。

〔編集後記〕

『愛知学院大学人間文化研究所報』第四九号を無事に刊行しました。今回は論文一編とプロジェクト研究からの中間報告九編を寄稿していただきました。春季期の多忙な中でご執筆いただいた先生方に心から感謝申し上げます。また、昨年五月から人間文化研究所の事務を堀之内さんから交代し、編集作業の段取りをスムーズに進めていただいた松原さんにも感謝の意を表します。

二〇一九年秋に中国武漢で発生した新型コロナウイルスが日本に入り、市中感染が二〇二〇年三月に始まりました。全国の小中高校は一斉休校し、本学の卒業式や謝恩会も中止に追い込まれました。四月には緊急事態宣言が発令され、春季期は遠隔授業となりました。学生も教員も慣れないオンライン授業で四苦八苦する日々を過ごしました。それ以降も緊急事態宣言が繰り返し出され、オンラインと対面の併用授業を行ったりするなど、さまざまな対策が講じられました。この三年間は試練の時期でした。

一方で、コロナ禍においてはオンライン会議ツールの普及が進み、ZoomやMicrosoft Teams などを使った遠隔コミュニケーションが一般的となりました。これにより、時間や場所を問わずにコミュニケーションを取ることが可能になりました。今回の所報で寄稿いただいたプロジェクト研究報告の多くはオンラインで開催されたものです。

二〇二三年に入り、ようやくコロナ感

染騒動は収束し、三月中旬からはマスク着用が任意となりました。五月には感染症法の扱いが二類から季節性インフルエンザと同じ五類に引き下げられ、一段落と言えるでしょう。七月には文学部納涼会も四年ぶりに開催され、新任の先生を含む多くの参加者による対面での交流が行われました。対面での意見交換する重要性を再確認する貴重な機会となりました。

研究所のさらなる発展のためには、オンラインと対面のメリットを最大限に活用し、効果的に組み合わせることが重要です。今回の報告のように、オンラインでの研究会が多くなったことは、新しい形態のコミュニケーションが可能であることを示しています。コロナ禍の経験から学んだことを活かし、ポストコロナの時代に向けてオンラインと対面の融合により、人間文化研究所の研究活動がより活発になることを切に願います。

(伊藤雅之)

〔人事報告〕

一、運営委員の委嘱
新任(歴史学科) 長井謙治 准教授
新任(グローバル英語学科) G.L.ロウ 教授

一、新所員の紹介
宗教学科 清野宏道 講師
歴史学科 門間卓也 准教授
グローバル英語学科 山田貴将 准教授

一、特任研究員の委託
杉田大和 本学文学部ITセンターSA
林 淑恵 本学文学部非常勤講師
大羽恵美 本学教養部非常勤講師

(以上 二〇二三年四月一日付)

The News Letter of the Institute for Cultural Studies
Aichi Gakuin University
No.49 2023

愛知学院大学
人間文化研究所報
第四九号
令和五年九月二〇日
〒四七〇一〇一九五
愛知県日進市岩崎町
阿良池一二
愛知学院大学文学部内
電話(〇五六一)
七三一一二二(代)
(内線一八七五)