

國學院大學

研究開発推進機構紀要

第3号

平成23年3月

國學院大學
研究開発推進機構紀要

第3号

平成23年3月

目次

研究論文(特集 神観・靈魂観)

「祖・おや」の信仰と系譜

—考古資料と集落・墓域の景観から見た古代の祖先祭祀— …… 笹生 衛 1

『靈能真柱』の靈魂観 —官長の継承者としての篤胤— …… 小林 威朗 49

嘉永・安政年間の宮負定雄 —幽界への関心に着目して— …… 小田 真裕 73

資料紹介

國學院大學学術資料館所蔵 羽田野神主家文書 仮目録 …… 遠藤 潤 103

新出のB・H・チェンバレン、E・B・タイラー宛書状の紹介と検討

千々和到、平藤喜久子、福島直之、石井敦、星野靖二 …… 166 (45)

公開学術講演会

現代イスラームと日本社会 …… 小杉 泰 210 (1)

「祖・おや」の信仰と系譜

―考古資料と集落・墓域の景観から見た古代の祖先祭祀―

笹生 衛

一、はじめに

初秋の夕暮れ、家々で迎え火を焚き祖先の霊を迎え、季節の野菜や御馳走でもてなす「お盆」の行事。社会構造が変化し、多くの伝統行事が消えつつある現代社会においても廃れずに続けられている行事の一つである。これは、日本人にとって祖先への信仰が現代でも大きな意味を持っていることを物語る。家族のあり方が急速に変化しつつある現在、それを結びつけてきた祖先への信仰とその歴史を再確認することは有意義な作業と思われる。

「春は(山から)降り冬は(山へ)昇りたまふ」という百姓の守護者が、遠い大昔の共同の先祖¹⁾であったとする柳田国男の『先祖の話』を始めとして、祖先への信仰・祭祀については、これまでに多岐にわたる研究が行われており、その全体を俯瞰し問題点を抽出するのは容易でない。そこで、ここでは、近年、新たな資料を加えつつある考古学の視

点から、古代、特に古墳時代を中心に祖先観とその祭祀について考えてみたい。古墳時代は、後の神道信仰に直接つながる神観や祭祀形態の原形が形成された時代であり、そこでの祖先観は『記紀』や神道における祖先(氏神)信仰の問題に直結するからである。これを考える場合、古墳と祖先・死者の考え方、霊魂観とは、どのように関係したのかが大きな問題となる。

古墳と祖先祭祀の関係を取り上げた初期の研究には、大場磐雄の研究がある。大場は、神社と古墳の立地関係をもとに古墳の墓前祭祀から氏神祭祀へ発展する流れを指摘した³⁾。次いで、近藤義郎が弥生墳丘・台状墓から前方後円墳への変遷の中で、祖霊信仰を取り上げ、その後の古墳研究に大きな影響を与えている。近藤は、前方後円墳への埋葬は、亡き首長が祖霊から引き継いだ霊力を後継者にひき継ぐ儀式とし、前方後円墳は首長霊継承の場、亡き首長を祖霊に加え、その霊威が集団に回帰することを願う祖先祭祀の場とする。さらに、その祭祀の新嘗祭との類似性も指摘する⁴⁾。これを受けて広瀬和雄は、前方後円墳は各地域の葬制を統合して中国の天円地方の思想を付加したもので、葬られた亡き首長は、共同体の安寧と繁栄のために働く「カミ」として再生するという共同観念の存在を想定した⁵⁾。

古墳における祭祀の性格に関しては、出土した石製模造品の分析から、相山林継と白石太一郎が言及している。相山は古墳と祭祀遺跡で出土する石製模造品の種類の差から五世紀を境とする祭と葬の分離を指摘した⁶⁾。これに対し白石は、副葬品に農具類が含まれる点から古墳の被葬者に農耕儀礼の司祭者としての性格を想定し、古墳祭祀は亡き司祭者に対する祭祀で、あくまでも神祭りとは別系統であるとする⁷⁾。

古墳の埋葬形態に着目した霊魂観や他界観の推定も行われている。他界観に関しては、まず、横穴式石室と黄泉の国説話との結び付きを指摘した、小林行雄・白石太一郎の研究があげられる⁸⁾。『記紀』神話と、五世紀後半以降普及する古墳の横穴式石室との対応関係を確認し、黄泉の国説話が形成される年代や歴史的背景を示唆する。また、近藤

義郎は、横穴式石室への須恵器・土師器の副葬から、死後も古墳(石室)内で生活する家族霊の成立を考えており、⁹⁾ 瀬和雄も、遺体が密閉・辟邪される堅穴式石室とは対照的に横穴式石室では須恵器等の食器類が持ち込まれ、死者の靈魂は肉体と分離し石室内で生活するという、東アジアの靈魂觀が導入されたとする。¹⁰⁾

その一方で、辰巳和弘は、船形埴輪や古墳壁画の船のモチーフ、船葬・船形棺の存在から、死者の靈魂が船で他界(古墳埴丘)に運ばれるという靈魂觀の存在を指摘し、¹¹⁾ 白石太一郎は、九州の装飾古墳に見られる船のモチーフから常世など海上他界觀を想定する。¹²⁾ また、生土田純之は、墳丘に立てられた木柱や鳥形木製品の出土に注目し、死者靈は天空を飛翔する存在とし、それは弥生時代以来の靈魂觀であったとする。¹³⁾

近年では、古墳の墳頂や墳丘のみでなく、周溝から周辺部にかけての詳細な発掘調査の結果、古墳全体における祭祀・儀礼の実態を示す資料が増加している。五世紀初頭の奈良県粟山古墳では周溝内の出島状遺構とそこにおける埴輪配列が判明し、導水祭祀や常世信仰との関連性が考えられており、¹⁴⁾ 同時期の兵庫県行者塚古墳では、造り出しにける土製品や埴輪の細かな配置状況などから飲食供献を含む祭祀・儀礼の存在が想定されている。¹⁵⁾ さらに、群馬県保渡田八幡山古墳など、五世紀後半から六世紀にかけて展開する多様な形象埴輪の配列について、殯などの葬送儀礼や首長権継承儀礼との関連が考えられている。¹⁶⁾

以上、古墳における祖霊・靈魂觀、他界觀、それに伴う祭祀・儀礼に関する主な研究を見てきた。そこでは、古墳を祭祀・儀礼の場とする点は共通するものの、被葬者の性格を「祖霊」「カミ」とする一方で「農耕儀礼の司祭者」とする見解があり、死者・被葬者の靈魂は、辟邪され古墳や石室内に留まるとするものと、海上や天空などの他界に赴くという全く対照的な内容が示されている。古墳の祖霊・靈魂觀や他界觀を考古学的に見た場合、多様な見解が同時に展開しているのが現状と言えよう。このように、古墳被葬者の性格や靈魂觀が多様である原因の一つは、各論者が

設定する「神」・「カミ」・「祖霊」・「死者霊」・「靈魂」・「司祭者」などの意味・定義が一定していないことにあると思われる。これを解決するには、古墳時代の直後、八世紀前半に編纂された『記紀』や『風土記』で、祖先を示す言葉として使用される「祖(おや)」が、古墳被葬者の性格、祭祀・儀礼とどのように関連するかを検証することが有効と考える。

また、従来の研究が古墳のみを分析対象としており、古墳と同時代の集落との位置関係から、生者は死者とどのような位置関係で生活していたのか、それが年代的にどう変遷したかという視点での分析は殆ど行われていない。特に、古墳時代から奈良・平安時代への移行状況の分析は、『記紀』や『風土記』に見られる「祖」を考える上で重要な視点になると思われる。

そこで本稿では、まず古代における「祖」の主な用例を、『記紀』と『風土記』で概観した後に、その最も古い例である埼玉県稲荷山古墳出土鉄剣銘の「上祖」と比較検討し、古墳時代における「祖」の信仰と祭祀について考える。次いで、千葉県千葉市「おゆみ野地区」遺跡群の発掘調査成果にもとづき、古墳群と集落遺跡の位置関係と変遷を分析し、古代東国の人々が、死者とどのように接してきたかを、景観の視点から推定する。これらの結果を受けて、古墳時代の祖先への信仰と祭祀の性格、さらに古代の文献史料に見える「祖」の信仰との関連について考えてみたい。

二、「祖」の用例

祖先を示す「祖」の文字は、多くの文献史料で確認できるが、古墳時代と最も近い八世紀前半の『記紀』と『風土記』の記述から主な用例を見てみよう。

◎『古事記』¹⁷⁾

- ・「綿津見神は、阿曇連等の祖神と以ち伊都久神なり」上巻
- ・「天菩比命の子、建比良鳥命、（此は出雲國造、无邪志國造、上菟上國造、下菟上國造、伊自牟國造、津嶋縣直、遠江國造等が祖なり。）」上巻
- ・「此の意富多多泥古命は、神君、鴨君の祖。」中巻
- ・「其の三はしらの弟を殺さむとして謀る間に、其の御祖伊須氣余理比賣、患ひ苦しみて、歌を以ちて其の御子等に知らしめたまひき。」中巻

・「其の母に白しし時、御祖答へて曰ひけらく、（中略）其の兄の患ひ泣きて、其の御祖に請へば」中巻

『古事記』においては、基本的に「祖」の文字のみが使用され、祖先を示すほか、神の文字を付けて祖先神とする。その一方で、直接の母親に対しても「御祖」の文字が使用されており、「神産巢日御祖命」とされる「神産巢日神」には、母性的な神格がうかがえる。

◎『日本書紀』¹⁸⁾

- ・「次に草の祖草野姫を生む。」巻一第五段本書
- ・「復劔の刃より垂る血、是、天安河邊に所在る五百箇磐石と爲る。即ち此経津主神の祖なり。（中略）其の甕速日神は、是武甕槌神の祖なり。」巻一第五段一書第六
- ・「次に天穗日命。是出雲臣と土師連等が祖なり。」巻一第六段本文
- ・「火闌降命と號す。是隼人等が始祖なり。」「火明命と號く。是尾張連等の始祖なり。」巻二第九段本文
- ・「故、天照大神、乃ち天津彦彦火瓊瓊杵尊に八坂瓊の曲玉及び八咫鏡・草薙劍、三種の寶物を賜ふ。又、中臣の上

祖天兒屋命・忌部の上祖太玉命・媛女の上祖鈿女命・鏡作の上祖石凝姥命・玉作の上祖玉屋命、凡て五部の神を以て、配へて侍らしむ。」卷二第九段一書第一

- ・「即ち紀國の忌部の遠祖手置帆負神を以て、定めて作笠者とす。」卷二第九段一書第二
- ・「大伴連の遠祖天忍日命、來目部の遠祖天穗津大來目を帥ゐて、」卷二第九段一書第四
- ・「其れ火闕降命は、即ち吾田君小橋等が本祖なり。」卷二第十段本文
- ・「昔我が天神、高御産靈尊・大日靈尊、此の豊葦原瑞穗國を擧げて、我が天祖彦火瓊瓊杵尊に授けたまへり。」神武天皇即位前紀

・「臣は是国神なり。名をば珍彦と曰す。(中略)此即ち倭直部が始祖なり。」神武天皇即位前紀

・「大伴氏の遠祖道臣命」神武天皇元年正月

・「我が皇祖の靈、天より降り鑿て、朕が躬を光し助けたまへり。(中略)用て皇祖天神を祭りたまふ。」神武天皇四年二月

・「兄大彦命は、阿倍臣・膳臣・阿閉臣・狭狭城山君・筑紫國造・越國造・伊賀臣、凡て七族の始祖なり。」孝元天皇七年二月

・「穗積臣の遠祖大水口宿禰」崇神天皇七年八月

・「所謂大田田根子は、今の三輪君等が始祖なり。」崇神天皇八年十二月

・「豊城命を以て東を治めしむ。是上毛野君・下毛野君の始祖なり。」崇神天皇四十八年四月

・「矢田部造の遠祖武諸隅」出雲臣の遠祖出雲振根」崇神天皇六十年七月

・「三輪君の祖大友主と、倭直の祖長尾市とを播磨に遣して」垂仁天皇三年三月

- ・「中臣連の祖探湯主」垂仁天皇二十五年三月
- ・「根鳥皇子は、是大田君の始祖なり。大山守皇子は、是土形君・榛原君、凡て二族の始祖なり。去来眞稚皇子は、是深河別の始祖なり。」応神天皇二年三月

- ・「其の屯田司出雲臣の祖淤宇宿禰に謂りて曰はく、」仁徳天皇即位前紀

- ・「大王、皇祖の宗廟を奉けたまふこと、最も宜稱へり」允恭天皇即位前紀

- ・「漢織・呉織の衣縫は、是飛鳥衣縫部・伊勢衣縫が先なり。」雄略天皇十三年三月

- ・「山部連の先祖伊豫采目部小楯」清寧天皇二年十一月

- ・「遂に子有りて、法師君と曰ふ。是れ倭君の先なり。」武烈天皇七年二月

『日本書紀』では、祖神と祖先の両方を指す「祖」の他、『古事記』とは対照的に「皇祖・天祖・上祖・本祖・遠祖・始祖・先・先祖」といった多様な文字が使用されている。皇祖は天皇家の祖先一般をさし、天祖は祖先神と神武天皇の中間の祖先、彦火瓊瓊杵尊に対して使われる。天神と対になる使用例、「皇祖の霊」の表現も確認でき、祭祀対象となっている。上祖は、天孫降臨を物語る巻二第九段一書第一に限られ、天孫に従う中央氏族の祖先神に対して集中して使用されるのに対し、祖・遠祖・始祖・本祖は、中央豪族から地方豪族まで祖先を示す語として広く使用されている。ただし、先・先祖の用例は、雄略紀以降で使用される傾向がある。

また、中臣(連)・三輪君(大三輪君・神君)・出雲臣には、上祖・始祖・遠祖とは別の人物を祖とする記述があり、系譜の起点を「上祖・始祖・遠祖」、系譜上の人物を「祖」と称している。なお、大伴連は複数の遠祖が存在する。

さらに、「此れ大三輪の神なり。此の神の子は、即ち甘茂君等・大三輪君等、又姫蹈鞬五十鈴姫なり。〔『日本書紀』巻第一第八段一書第六〕とあり、祖(祖先)に対する、子(子孫)の觀念も認められる。

これら『記紀』における「祖」の用例について、本居宣長は、『古事記伝六之卷』で次のような考えを示している。

祖神は意夜賀微と訓べし、凡て上ツ代は、父母に限らず、幾代にても、遠祖までを通はして、皆ただ意夜と云り、【其證は古書にあまた見ゆ、父母は其ノ意夜の中の一世なるが、有ルが中に近く親き故に、殊に其稱を專と負て、後には意夜といへば、ただその父母のみの稱の如くなれりしなり、後ノ世のならひを以テ古へをな疑ひそ、】故レ古書には祖ノ字を意夜と訓て、親のことにも用ひたり、(中略)書記には遠祖上祖本祖始祖などと書て、登富都意夜と訓メリ、是レも古稱にて、万葉集【十八】にも遠都神祖などあり、されど此記(古事記)には、何れも祖とのみありて、遠祖など書ること一ツも無れば、ただ意夜と訓ム例なり、されば上代には、某姓の本祖と云をも、ただ祖とこそ云けむ、又子と云も、己が生るに限らず、子々孫々までかけて云稱なり、(後略)¹⁹⁾

「祖」は「意夜(おや)」と読み、自らの親以前の祖先全般に用いたとし、『日本書紀』の「遠祖・上祖・本祖・始祖(とほつおや)」よりも、『古事記』の「祖(おや)」一字の用例が本来的であるとする。さらに、祖(おや)は子(こ)と対の関係であることも指摘する。

また、『日本書紀』における「祖」の用例は、田中久夫が集成・分析しており、「祖」に対する考え方は雄略天皇の第十四卷から史実としての色彩を帯びてくる」と指摘すると同時に、祖や系譜觀念と帰化人(渡来人)との密接な関連を強調している。²⁰⁾

次に、『記紀』と同時代に地方で編纂された『風土記』の「祖」の用例を、前後の文脈を含め見てみよう。²¹⁾

◎ 『常陸国風土記』

・「昔、神祖の尊、諸神たちのみ處に巡り行でまして、」筑波郡

・「茨城の國造の初祖、多祁許呂命は息長帶比賣の天皇の朝に仕へて、品太の天皇の誕れましし時までに至れり。多

祁許呂命は子八人あり。中の男、筑波使主は、茨城の郡の湯坐連等が**初祖**なり。」茨城郡

・「斯貴の瑞垣の宮に大八洲所馭しめしし天皇のみ世、東の垂の荒ぶる賊を平けむとして、健借間命を遣しき。(即、此は那珂の國造の**初祖**なり。)」行方郡

・「天地の草味より已前、**諸祖**天神(俗、賀味留彌・賀味留岐といふ)、八百万の神たちを高天の原に會集へたまひし時、**諸祖**神、告りたまひしく、「今、我が御孫の命の光宅さむ豊葦原の水穂の國」とのりたまひき。」香島郡

◎『播磨国風土記』

・「昔、大帶日子の命、印南の別嬢を誂ひたまひしに、(中略)賀毛の郡の山直等の**始祖**息長命(一の名は伊志治なり。)を媒と為て、(中略)以後、別嬢の床掃へ仕へ奉れる出雲臣比須良比賣を息長命に給ぎたまひき。墓は賀古の驛の西にあり。」

・「昔、大部造等が**始祖**、古理賣、この野を耕して多に粟を種けり。」以上、賀古郡

・「瓶落と號ける所以は、難波の高津の御宮の天皇の御世、私部の弓取等が**遠祖**、他田の熊千、瓶の酒を馬の尻に着けて、家地を求ぎ行きしに、其の瓶、此の村に落ちき。故、瓶落といふ。」

・「志我の高穴穗宮に御宇しめしし天皇の御世、丸部臣等が**始祖**比古汝茅を遣りて、國の境を定めしめたまひき。」以上、印南郡

・「(志貴の)嶋の宮に御宇しめしし天皇の御世、村上足嶋等が**上祖**惠多、この野を請ひて居みき。」

・「韓室と稱ふは、韓室首寶等が**上祖**、家大く富み饒ひて、韓室を造りき。」

・「草上といふ所以は、韓人山村等が**上祖**、柞の巨智の賀那、此の地を請ひて田を墾りし時、」

・「(志貴の)嶋の宮に御宇しめしし天皇のみ世、私部の弓束等が**祖**、田又利君鼻留、此の處を請ひて居りき。」

- ・「大長谷の天皇の御世、尾治連等が上祖長日子、善き婢と馬とを有たりき。(中略)ここに、長日子、死せなむとする時、其の子に謂りていひしく、「吾が死せなむ以後は、皆、葬りは吾に准へ」といひき。即ち、これが爲に墓を作りき。第一は長日子の墓と爲し、第二は婢の墓と爲し、第三は馬の墓と爲しき。併せて三つあり。後、生石の大
- 夫、國司たりし時に至り、墓の邊の池を築きき。故、因りて名を馬墓の池と爲す。」以上、磨磨郡
- ・「衣縫の猪手・漢人の刀良等の祖、此處に居らむとして、社を山本に立てて敬ひ祭りき。」
- ・「宇治の天皇のみ世、宇治連等が遠祖、兄太加奈志・弟太加奈志の二人、大田村の与富等の地を請ひて、田を墾りて蒔ゑむとして来たりし時に、」以上、揖保郡

◎『出雲国風土記』

- ・「舍人の郷、(中略)志貴島の宮に御宇しめしし天皇の御世、倉の舍人君等が祖、日置臣志毘、大舍人供奉りき。即ち是は志毘が居める所なり。」
- ・「新造院一所(中略)嚴堂を建立つ。僧なし。日置臣目烈が造るところなり。出雲の神戸の日置君猪麻呂が祖なり。」以上、意宇郡
- ・「御祖、神魂命の御子、支佐加比賣命」嶋根郡
- ・「即ち、彫り鑿てる磐壁三所あり。(中略)其の中に川を通し、北に流れて大海に入る。(中略)嶋根の郡の大領社部臣訓麻呂が祖波蘇等、稲田の湧に依りて、彫り掘りしなり。」秋鹿郡
- ・「阿遲須枳高日子命の後、天御梶日女命、多久の村に來まして多伎都比古命を産み給ひき。その時、教し詔りたまひしく、「汝が命の御祖の向壯に生まむと欲ほすに、此處ぞ宜き」とのりたまひき。」栢縫郡
- ・「大神大穴持命の御子、阿遲須枳高日子命、御須髪八握に生ふるまで、夜晝哭きままして、み辭通はざりき。その時、

御祖の命、御子を船に乗せて、八十嶋を率て巡りてうらかし給へども、猶哭き止まざりき。」仁多郡

・「宇能治比古命、御祖須美禰命を恨みまして、北の方、出雲の海の潮を押し上げて、御祖の神を漂はすに、此の海潮至れき。」大原郡

◎『豊後国風土記』

・「纏向の日代の宮に御宇しめしし大足彦の天皇、豊國直等が祖、菟名手に詔したまひて、豊國を治めしめたまひしに、」
総論

・「磯城嶋の宮に御宇しめしし天國排開廣庭の天皇のみ世、日下部君等の祖、邑阿自、鞆部に仕え奉りき。其の邑阿自、此の村に就きて、宅を造りて居りき。斯に因りて名を鞆負の村といひき。」日田郡

◎『肥前国風土記』

・「磯城の瑞籬の宮に御宇しめしし御間城の天皇のみ世、肥後の国益城の郡の朝來來名の峯に、土蜘蛛、打猿・頸猿二人あり、(中略)皇命に拒捍ひて、降服ひ肯へざりき。朝廷、勅して、(中略)肥君等が祖、健緒組を遣りて、伐たしめたまひき。」
総論

・「此の川上に荒ぶる神ありて、往來の人、半を生かし、半を殺しき。ここに縣主等の祖大荒田占問ひき。」小城郡
 ・「此の里に土蜘蛛あり、名を海松櫃媛といひき。纏向の日代の宮に御宇しめしし天皇、國巡りましし時、陪從、大屋田子(日下部君等の祖なり)を遣りて、誅ひ滅ぼさしめたまひき。」松浦郡

・「纏向の日代の宮に御宇しめしし天皇、行幸しし時、此の里に土蜘蛛三人ありき。(中略)その時、陪從、紀直等の祖禪日子を遣りて、誅ひ滅さしめたまはむとしき。」彼杵郡

以上、現存する古代の風土記の用例を見てきたが、多く「祖」が使用される他に、「上祖」「初祖」「遠祖」「始祖」「神・

御祖」があり、東国の常陸国から九州の豊後・肥前国まで広範囲にわたって、祖先や親を指す言葉としての使用が確認できる。その特徴には、以下の点が指摘できる。

①「祖」「上祖」「遠祖」が、耕地の開発・開墾、居住地の設定を行った人物として語られている。その用例は、『播磨国風土記』に多く認められるが、出雲・豊後でも確認でき、居住域(村・集落)と耕地(水田・畑)の景観は、「祖」「上祖」「遠祖」と称された祖先が作ったものという認識が、八世紀前半段階で広範囲に存在したと考えられる。

②「始祖」「上祖」が葬られた墓が伝承され、八世紀前半段階でも、その墓が特定されている。『播磨国風土記』にある、景行天皇の時代の人、山直等の始祖息長命の墓、雄略天皇の時代の人、尾治連等の上祖長日子の墓が、これに当たる。これらの墓は、年代的には古墳と考えるのが自然であり、「始祖」「上祖」は、古墳に葬られているという認識があったと見てよいだろう。

③「祖」は、祖先とともに親を指す言葉として使用され、そこには母のみでなく、父親や祖父が含まれる。この代表的な用例が「御祖」であり、『出雲国風土記』で顕著に認められる。また、『豊前・肥前国風土記』では、日下部君の祖として、景行天皇時代の大屋田子と、欽明天皇時代の邑阿自があり、本居宣長が指摘するような、遠い祖先から自らの親まで「祖」とする考え方が、八世紀段階で地方にも存在していたことが判明する。

④東国の『常陸国風土記』と九州の『肥前国風土記』では、大和王権に対抗する在地勢力(荒ぶる賊・土蜘蛛)を征する人物が、国造等の地方豪族の「祖」「初祖」として語られる。

「祖」は漢字であり、田中久夫が強調するように、その觀念の導入には大陸の思想が関与していたことは否定できない。しかし、風土記にみられるように、広範に類似した用例が存在するため、少なくとも八世紀前半までに、東国から九州にかけて「祖」の考え方が、広く浸透していたと考えざるを得ない。そして、「祖」は、集落や耕作地で構

成される、八世紀当時の地域の景観を作った人物であり、その「祖」「上祖」を葬った墓(古墳)も意識されていたのである。これら『記紀』『風土記』に見られる多様な「祖」の用例の中でも、年代的には「上祖」が最も古く遡る。それを示すのが、埼玉県行田市埼玉古墳群の稲荷山古墳から出土した鉄剣の金象嵌銘である。

三、稲荷山古墳鉄剣銘の「上祖」

稲荷山古墳から出土した鉄剣には、「上祖」の文字を含む次の銘文が金象嵌で記されている。

表「辛亥年七月中記乎獲居臣上祖名意富比埤其兒多加利足尼其兒名弓已加利獲居其兒名多加披次獲居其兒名多沙鬼獲居其兒名半弓比」

裏「其兒名加差披余其兒名乎獲居臣世々為杖刀人首奉事來至今獲加多支鹵大王寺在斯鬼宮時吾左治天下令作此百練利刀記吾奉事根原也」

この銘文は、報告書で文字の解説が行われており、その要点は、①銘文の作成年は辛亥年、②意富比埤(オオヒコ)を上祖とする、乎獲居臣(ヲワケノオミ)まで八代に亘る系譜の存在、③ヲワケノオミの系譜は代々「杖刀人の首」として仕えたこと、④ヲワケノオミは、獲加多支鹵大王の時代に治天下を補佐し、百練の鉄刀を作り奉事の根源を記したこと、の四点にまとめられることができる。²²⁾

稲荷山古墳は、墳丘全長一二mの前方後円墳で、西側括れ部に造り出しが付き、周囲に長方形の周溝が二重に巡る特異な形態である。造り出しから出土した須恵器にTK二三〜四七型式の蓋杯が含まれ、第一主体部出土の馬具がF字形鏡板を伴うため、古墳の築造は五世紀末期まで、第一主体部の埋葬は六世紀前半までと推定され、銘文が刻ま

れた辛酉年は、西暦四七一年を当てるのが通説である。²³つまり、「上祖」の用例は、日本列島では五世紀後半まで確実に遡ることになる。「上祖」の文字は、ヲワケノオミに至る八代の系譜の起点、オオヒコに対して使用されており、同時に、「上祖」の表現が、五世紀後半の時点で一定の系譜意識のもとで使用されていたことを示している。また、上祖オオヒコの次代からは、「其の児」で連続させて繋ぎ、本居宣長が指摘した「祖」と「子」の関係が認められる。稲荷山古墳鉄剣銘の系譜に関して、義江明子は堅系図の海人部系図との比較検討から、親子関係ではなく地位継承次第を示し、「上祖」はその冒頭に置かれる古い表記であり、『日本書紀』編纂の頃に「始祖」「遠祖」に置き換えられたとする。²⁴この系譜が実際の血縁関係ではなく、地位継承次第を示すものだとしても、少なくとも、五世紀後半段階に八代にわたる系譜と、その冒頭に「上祖」を置く考え方が存在したことは間違いない。

系譜の末尾に当たるヲワケノオミと稲荷山古墳第一主体部の被葬者との関係は、いくつかの可能性が考えられる。しかし、自らの系譜とその由来を記した鉄剣を第三者に渡すことは不自然とすれば、第一主体部の被葬者とヲワケノオミは、同一人物か近親者と考えられる。²⁵そう考えると、東国の前方後円墳に葬られたヲワケノオミは、それが擬制的か否かは別として、オオヒコを上祖とする系譜を意識し、それに連なっていたことになる。

上祖オオヒコ(意富比埜)は、『日本書紀』崇神天皇十年九月に北陸道へと派遣された四道將軍の一人、大彥命と名前が一致し、上祖意富比埜は大彥命を指している可能性が高い。²⁶大彥命は、『日本書紀』孝元天皇七年二月条によると、第八代孝元天皇の第一子で、「兄大彥命は、阿倍臣・膳臣・阿閉臣・狭狭城山君・筑紫國造・越國造・伊賀臣、凡て七族の始祖なり」とあり、中央氏族から地方國造の祖先とされている。金象嵌銘鉄剣が出土した埼玉古墳群に対応する武蔵國造は、『古事記』では天菩比命の子、建比良鳥命を祖とするが、東国の豪族で武蔵に隣接する上毛野君は、崇神天皇の皇子、豊城命(豊城入彥命)を始祖としており、武蔵地域の豪族の祖先を、同じ皇族の大彥命とする系譜が

存在したとしても不自然ではない。

次に、この金象嵌銘鉄剣と共伴する副葬品の内容、出土した稲荷山古墳の古墳群全体での位置を細かく見ることで、そこに記された系譜や「上祖」の意味について考えてみよう。

副葬品の内容と性格 「上祖」の文字が刻まれた金象嵌銘鉄剣は、稲荷山古墳で検出された二つの主体部のうち、礫構造の第一主体部から出土しており、この鉄剣を含め、礫内からは次の遺物が出土している。

銅鏡(画文帯神獸鏡)一点、装身具(銀環二点、金銅帯金具一揃え、翡翠製勾玉一点)、

武器・武具類(直刀四点・剣二点・鉾二点、挂甲一領、鉄鎌四束約二〇〇本)、

工具類(刀子二点・鉄斧二点・鉄鉗一点・鉈一点・鑿子一点)、馬具一揃え、小刀一点、砥石一点

遺体頭部の下に置いたと推定される銅鏡、身につけていたと考えられる装身具と砥石の他、木棺の内外に武器・武具、工具、馬具が添えられている。鉄製の武器・武具と農・工具が遺体や棺に添えられる形は、古墳時代前期、四世紀後半から五世紀前半の古墳副葬品のあり方と共通し、稲荷山古墳の鉄製品の組成は、農具を欠くものの、これを踏襲するものであり、さらに五世紀後半以降の馬具が加わった形と見ることができ。

鉄製の武器(刀剣類・鏃)、農具(鋤・鎌・穂摘具等)、工具(斧・鉈・刀子等)は、五世紀中頃から後半にかけての祭祀遺跡においても中心的な供献品として扱われていたことが、祭祀遺物の分析から判明している。その典型的な例は、五世紀中頃の沖ノ島二一号祭祀遺跡であるが、同時代の東国でも確認できる。千葉県木更津市の千束台遺跡、茨城県稲敷市尾島貝塚祭祀遺構では鉄製の武器と農・工具に鉄鋌が加わっており、群馬県渋川市宮田諏訪原遺跡では甲(挂甲か)の小札が確認できる。²⁷⁾

この鉄製品の組成に、五世紀後半以降、祭祀遺跡においても馬具が加わる。五世紀後半から六世紀段階の沖ノ島七・

八号祭祀遺跡では、銅鏡と玉類、鉄製の刀剣、銚、鏃、衝角付冑、挂甲、盾の武器・武具、実用の鑄造鉄斧と刀子の工具類、鉄製斧形・刀子形の鏝形工具類に、金銅製馬具が加わっている。⁽²⁸⁾ 東国の同時代の祭祀の場でも馬具が確認できる例がある。千葉県成田市南羽鳥遺跡群、中岫第一遺跡F地点の祭祀遺構では、鉄鏃、鉄製鋤先・鏃、刀子、鉄製鏝形の鏃形とともに、鉄製の轡が出土しており、馬具が伴っていたことが判明する。また、千葉県館山市の東田遺跡では人工的に開削された溝内に祭祀後に投棄されたと思われる鉄製鏃と多量の土製模造品が出土し、溝付近からは馬具のものと思われる金銅帯先金具が出土している。いずれも、土器類は六世紀後半から七世紀代のものを伴っており、六・七世紀、東国の祭祀の場においても馬具が神へ供献されていた可能性が高い。⁽²⁹⁾

結局、遺存状態の良好な祭祀遺構を見ると、五・六世紀代の祭祀遺跡の主要な供献品と、古墳の副葬品とは共通する部分が多く、金象嵌銘鉄剣とともに稲荷山古墳の礫櫛に副葬された鉄製の武器・武具、工具、馬具は、祭祀の場で神霊へと捧げられた供献品「幣帛」と共通した機能、被葬者への供献品としての性格を推定できる。

造り出しの土器類 稲荷山古墳の西側括れ部には、造り出しが作られており、そこからは土師器壺・杯、須恵器高杯・杯・甕が出土しており、須恵器は陶邑窯TK四七型式で五世紀後半から末期の年代が推定できる。この造り出し部分での儀礼内容を考える上で参考になるのが、兵庫県加古川市の行者塚古墳の例である。⁽³⁰⁾

行者塚古墳は、五世紀初頭頃の前方後円墳で、墳頂では埋葬施設の他、箱に納められた大量の鉄製品が出土した。内容は、武器(刀剣・矛・鏃)、農具(鋤先・鏃・穂摘具)、工具(斧・鑿・錐・鉈・刀子・鋸・鉄床)に鉄錠が加わる。この組成は、五世紀中頃の祭祀遺跡で見られる鉄製品の品目と類似し、武器と工具に鍛冶用の工具を含む点は稲荷山古墳の副葬品と共通する。

この古墳は東西括れ部に各一カ所、後円部の北に二カ所、計四カ所に造り出しが作られており、西側括れ部の造り

出しでは、方形の埴輪列で囲まれた家形埴輪群と土製模造品が出土している。土製模造品は、その形状から魚・鳥・モチ・アケビ・ヒシの実などと考えられ、ミニチュアの高杯、笊形土器に盛られて供えられた状態を推定でき、西側括れ部の造り出しでは、飲食物を供献する儀礼を行っていたことは明らかである。稲荷山古墳西側括れ部の造り出しにおいても同様な儀礼を想定でき、出土した土師器壺・杯、須恵器高杯・杯・甗は、酒食を供献した儀礼に使用されたと考えてよいだろう。

稲荷山古墳と「祖」の祭祀 五世紀後半の稲荷山古墳を嚆矢として、七世紀前半頃の方墳、戸場口山古墳まで、東西約五〇〇m、南北八〇〇mの範囲に継続して大小四〇基以上の古墳が築かれ埼玉古墳群が形成されている。ここは、武蔵地域最大規模の古墳群であり、武蔵国造との関連を想定でき、古墳群内の南東部分に位置する円墳、浅間塚古墳上には延喜式内社の前玉神社が鎮座する。³²⁾

前方後円墳に長方形の二重周溝が巡るといふ稲荷山古墳の特異な墳丘形態は、六世紀初頭の二子山古墳、六世紀前半の愛宕山古墳、六世紀前半から中頃にかけての瓦塚古墳、六世紀中頃の奥の山古墳、六世紀後半の將軍山古墳・鉄砲山古墳、六世紀末期から七世紀初頭頃の中の山古墳へと受け継がれている。特に、稲荷山古墳の系譜は、墳丘長が一〇〇mを超す二子山古墳(二三八m)、鉄砲山古墳(二〇九m)と受け継がれ、横穴式石室が確認できる將軍山古墳を経て最後の前方後円墳、中の山古墳に至り、最終的に一辺四〇mの方墳、戸場口山古墳に受け継がれ、埼玉古墳群は終焉を迎えたと考えられる。古墳群最終段階の七世紀代に機能していた、中の山古墳、戸場口山古墳に隣接して式内社の前玉神社が鎮座し、古墳群と神社との関連を示唆する。

このように、五世紀後半、稲荷山古墳の築造により、七世紀代まで続く埼玉古墳群の形成が始まっており、これは、稲荷山古墳の被葬者、ヲワケノオミもしくはその父を起点として、後に続く新たな系譜が成立したことを意味する。

そして、その起点となる稲荷山古墳に、上祖オオヒコ以来の系譜を刻んだ鉄剣が納められていた意味は大きい。鉄剣に記された上祖オオヒコ以来の系譜は、新たに成立した豪族の系譜に接続されてその歴史性を保証すると同時に、その後の古墳群の被葬者は、上祖オオヒコの系譜に連なると認識されたのである。古墳群の被葬者は、生前は上祖オオヒコの系譜に連なる「児・子」として生き、死後は一定の祭式に基づき古墳群に葬られ、上祖オオヒコ以来の「祖」の系譜に組み込まれたのである。この一定の祭式とは、埋葬施設における鉄製の武器・武具、農・工具、馬具など副葬品の供献であり、造り出し部分における酒食の供献儀礼であったと考えられる。そして、系譜の中でも特に主だった「祖」に対しては墳丘形態や規模の条件が加わっていたと思われる。この祭式を神祭りと比較すると、副葬品は幣帛に、酒食は神饌に相当し、「神」と「祖」は、貴重な品「幣帛」と酒食「神饌」を捧げるという、共通した方法(祭式)で祭られる存在として認識されていたと言ってよいだろう。

古墳副葬品と祭祀遺物との類似性から考えられる「神」と「祖」との関係については、近藤義郎が「この古墳祭祀に際し、亡き首長に副えられた品々と同じ内容のものが、福岡県沖ノ島では神々に捧げられている。舞台装置は異なるが、このことは、神々と祖霊が実は、同じ世界に住んでいたことを人々が信じていたことを示しているかもしれない」と指摘している。³³⁾「神」と祖霊は同じ方法で祭るという考え方は、前方後円墳の成立期、三世紀頃まで遡るかもしれない。しかし、ここで注意しなければならないのは、稲荷山古墳では、主体部における鉄製武器・武具、工具、馬具の供献、造り出しにおける酒食の供献という、四世紀後半から五世紀に形成される祭式とともに「上祖」の文字が使用されている点である。この時期における古墳祭式の変化と同調するように、神祭りの場、祭祀遺跡における供献品のセットが成立し、全国的に類似した祭祀遺跡が明確に認められるようになる。その変化の直後、五世紀後半に稲荷山古墳が築かれ、新たに埼玉古墳群の形成が始まり、その起点で「上祖」の文字が使用されていたのである。「神」

と「祖」の関係は、三世紀以来の要素を持ちながらも、その形成には五世紀という時期が大きな画期となっていたと考えてよいだろう。

四、生者と死者の景観

埼玉古墳群に見られる五世紀代の古墳群形成は、一〇〇m級の前方後円墳を擁する大規模な古墳群のみでなく、中小規模の古墳群でも起こっていた。次に、その具体的な例を千葉県千葉市「おゆみ野地区」遺跡群の発掘調査成果から見てみよう。「おゆみ野地区」遺跡群は、千葉県千葉市の東南部、下総国の南端に位置し、東京湾に面した台地と支谷が入り組んだ地形に立地する。約六〇〇haのニュータウン建設に先立ち、三九遺跡で総面積八五万㎡の発掘調査が実施されていた。³⁴ その調査成果からは、広範囲に分布する各時代の遺跡の変遷を、時代毎に景観復元して分析することが可能となっている。

集落と古墳群の景観変遷 ここで分析の対象とする遺跡は、おゆみ野地区の北端に位置する高沢遺跡・高沢古墳群³⁶・生浜古墳群³⁷・南二重堀遺跡³⁸である。おゆみ野地区の北部には、南西から北東に向かって赤塚支谷の谷津田が入るが、高沢遺跡は、この谷津田に面した標高三五m前後の台地上に立地する集落遺跡である。古墳時代中期（五世紀後半）から平安時代（十世紀）までの堅穴建物三五〇軒が検出されている。東側に小さな谷を挟んで位置する南二重堀遺跡には古墳時代前期・中期の集落と後期の古墳群が立地しており、高沢遺跡の北側に隣接して古墳時代後期の高沢古墳群と生浜古墳群が位置する。

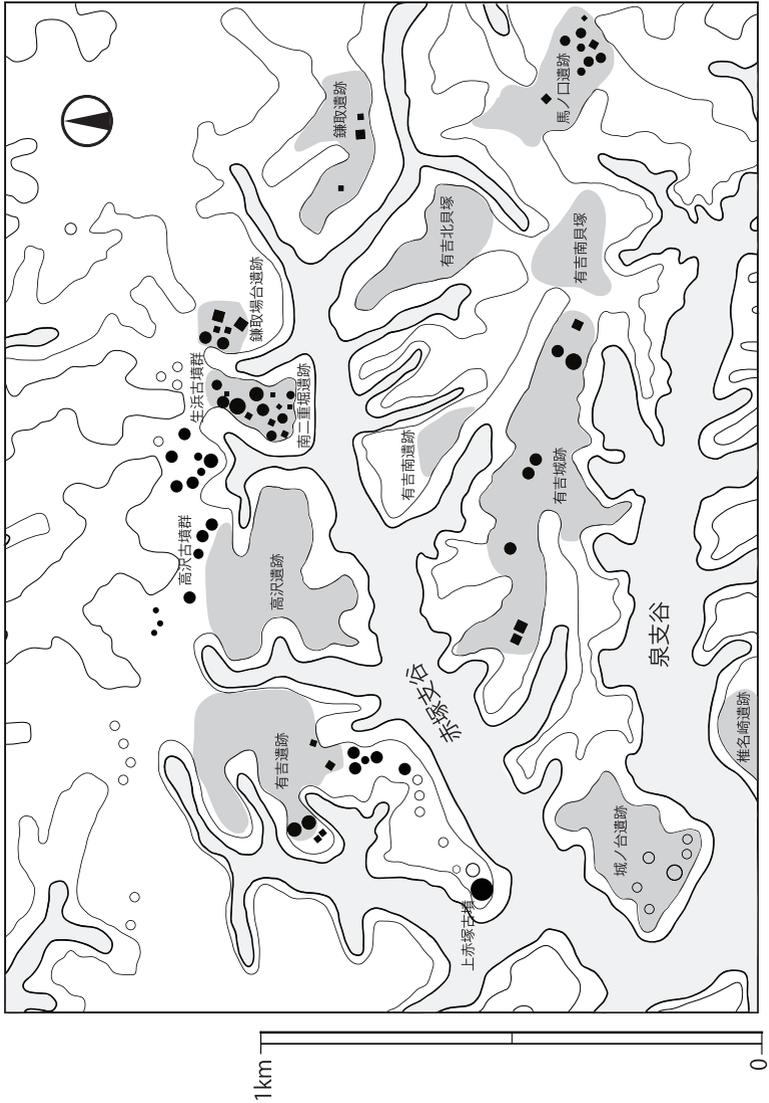
遺構の変遷を見る上で基準とする土器型式と年代観は、君津郡市文化財センターの古墳時代前期土器編年³⁹、小沢洋

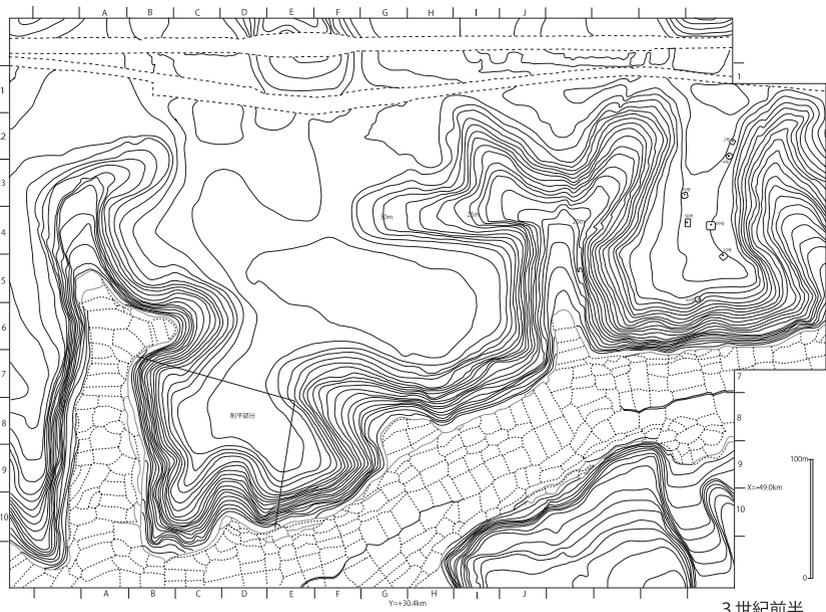
による房総の古墳時代中・後期土器編年⁽⁴⁰⁾を使用し、須恵器の陶邑編年⁽⁴¹⁾と湖西編年⁽⁴²⁾も併せて参考としている。また、奈良・平安時代については、『房総における歴史時代土器の研究』⁽⁴³⁾で示された段階と年代観に基づいている。以下、年代順に集落と古墳群の景観変化を辿ることとしよう。

◎三世紀～四世紀(古墳時代前期前葉～後葉) 古墳時代前期前葉、三世紀頃には「おゆみ野地区」の北部、赤塚支谷の奥まった部分の台地上に小規模な集落(馬ノ口遺跡)⁽⁴⁴⁾が確認でき、赤塚支谷内の谷津水田の開発と運動して集落が形成され始めたと考えられる。南二重堀遺跡では三世紀に七軒の竪穴建物が確認でき、前期中葉～後葉の四世紀頃にかけて三軒の竪穴建物が認められ、三世紀から四世紀にかけて断続的ながらも集落が営まれていたと考えられる。

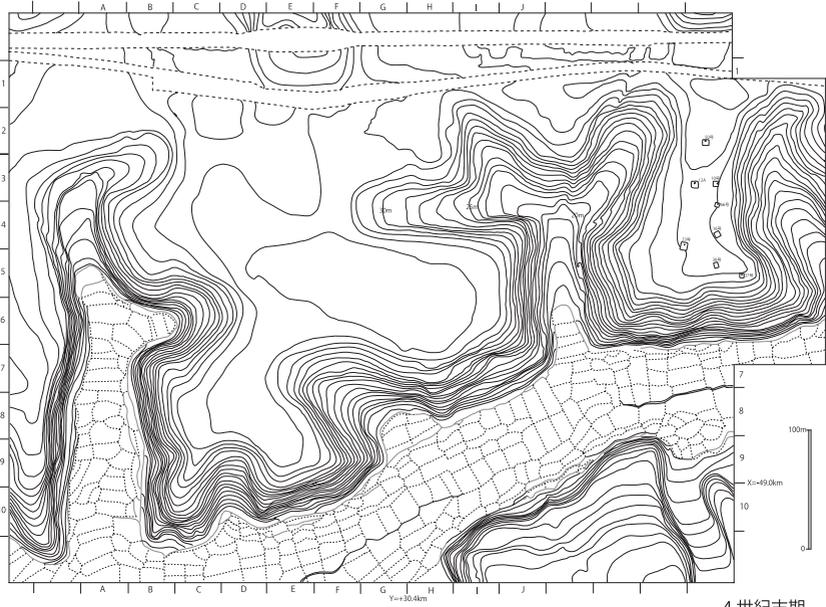
◎四世紀末期～五世紀中頃(古墳時代前期末葉～中期四期) 五世紀前半、赤塚支谷の入り口を見降ろす台地先端部に、径三～一mの円墳、上赤塚古墳が築かれ、景観の上で大きな変化が現れる。この古墳では木棺直葬の主体部二基を検出しており、第一主体部からは石枕・立花、勾玉等の玉類、銅釧、鉄製直刀、鉄製方形鋤先・直刃鎌、鉄斧、石製模造品の斧形と鎌形が、第二主体部からは、勾玉等の玉類、鉄剣、鉄製方形鋤先・直刃鎌、細型鉄鋌の可能性がある板状鉄製品が出土しており⁽⁴⁵⁾、ここでも、祭祀遺跡で出土する鉄製品と共通する組成が認められる。

上赤塚古墳の築造直前、四世紀末期から南二重堀遺跡の集落では竪穴建物数が増加し、五世紀前半には最盛期を迎える。四世紀末期で八軒、五世紀前半で十五軒と増加し、鉄鋌、鉄製鎌雛形、鉄製鋌、石製有孔円板、滑石製勾玉が伴う。特に鉄鋌や鉄製農・工具が存在し、それ以前の集落とは性格的に一線を画すとともに、上赤塚古墳とも密接な関係にあったと推定できる。鉄製農・工具や鉄素材(鉄鋌)の流入は、生産活動に大きな影響を与えたと推定でき、集落規模の拡大は、これに対応していたと考えられる。また、上赤塚古墳は、赤塚支谷では最古で最大規模の古墳であり、南二重堀遺跡の集落にとって特別な人物、鉄素材と鉄製品を入手し、集落規模を拡大した人物を葬り祭る古墳で



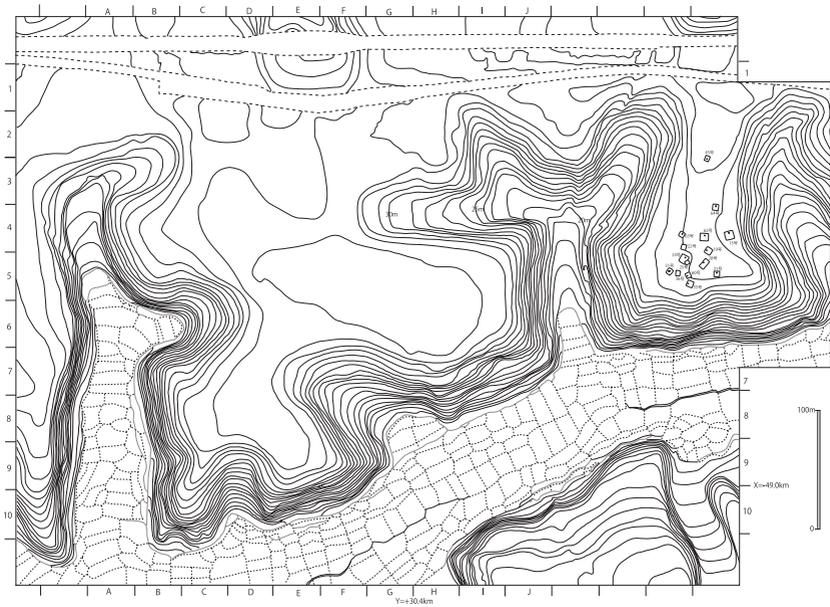


3世紀前半

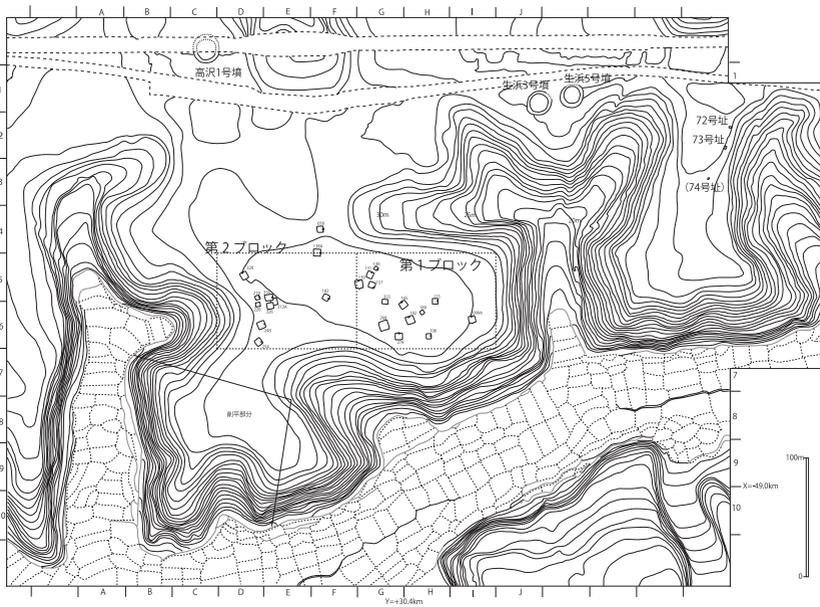


4世紀末期

第2図 高沢遺跡周辺景観変遷図(1)

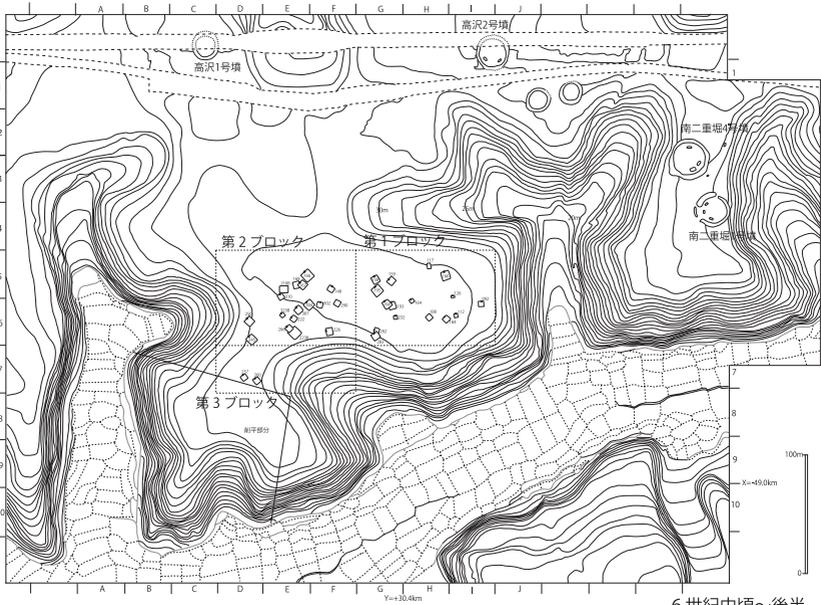


5 世紀前半～中頃

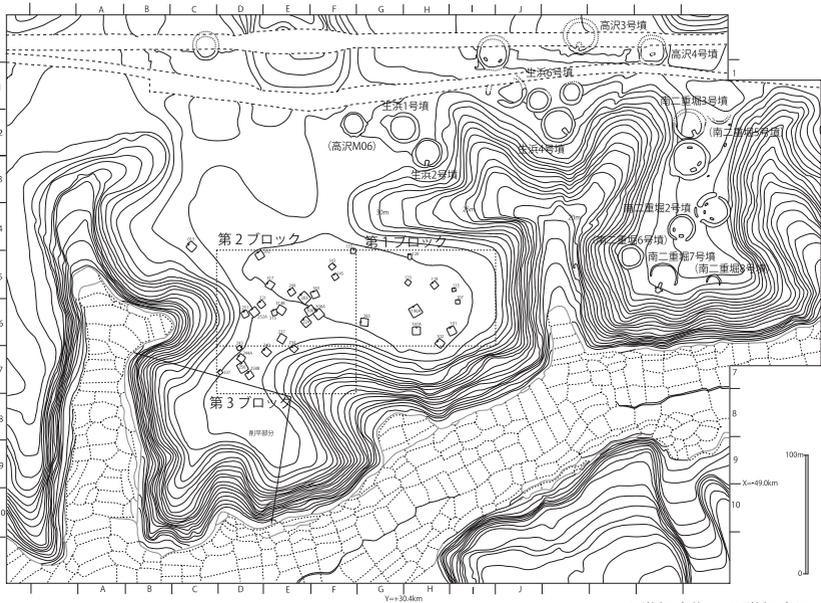


5 世紀後半～6 世紀初頭

第 3 図 高沢遺跡周辺景観変遷図 (2)

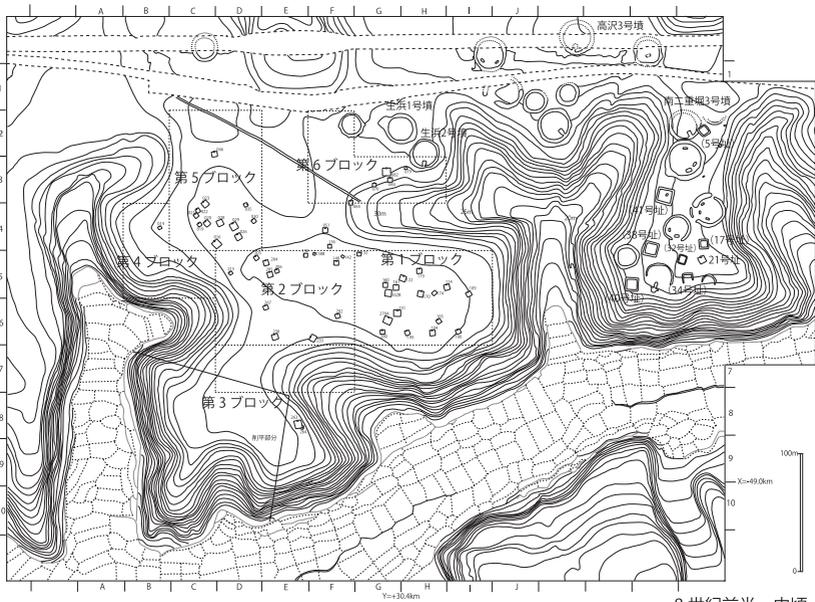


6世紀中頃～後半

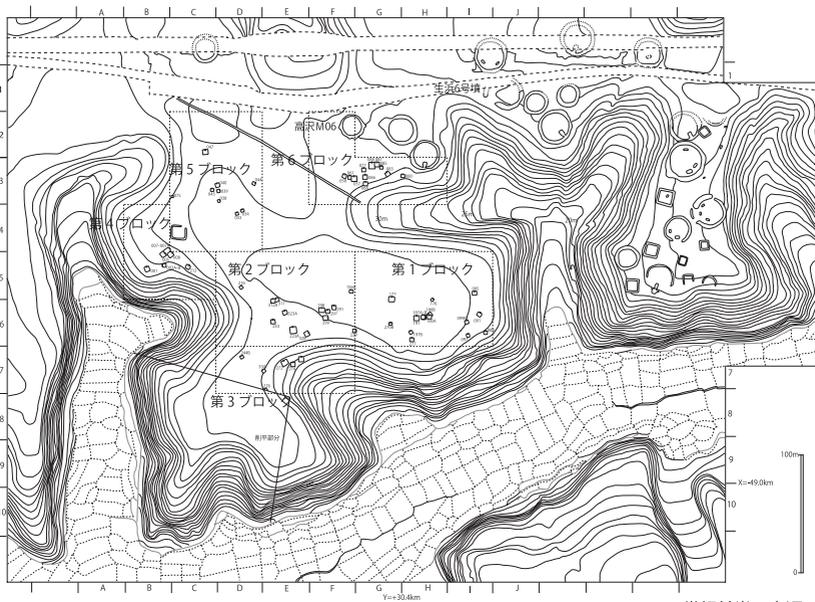


6世紀末期～7世紀中頃

第4図 高沢遺跡周辺景観変遷図(3)

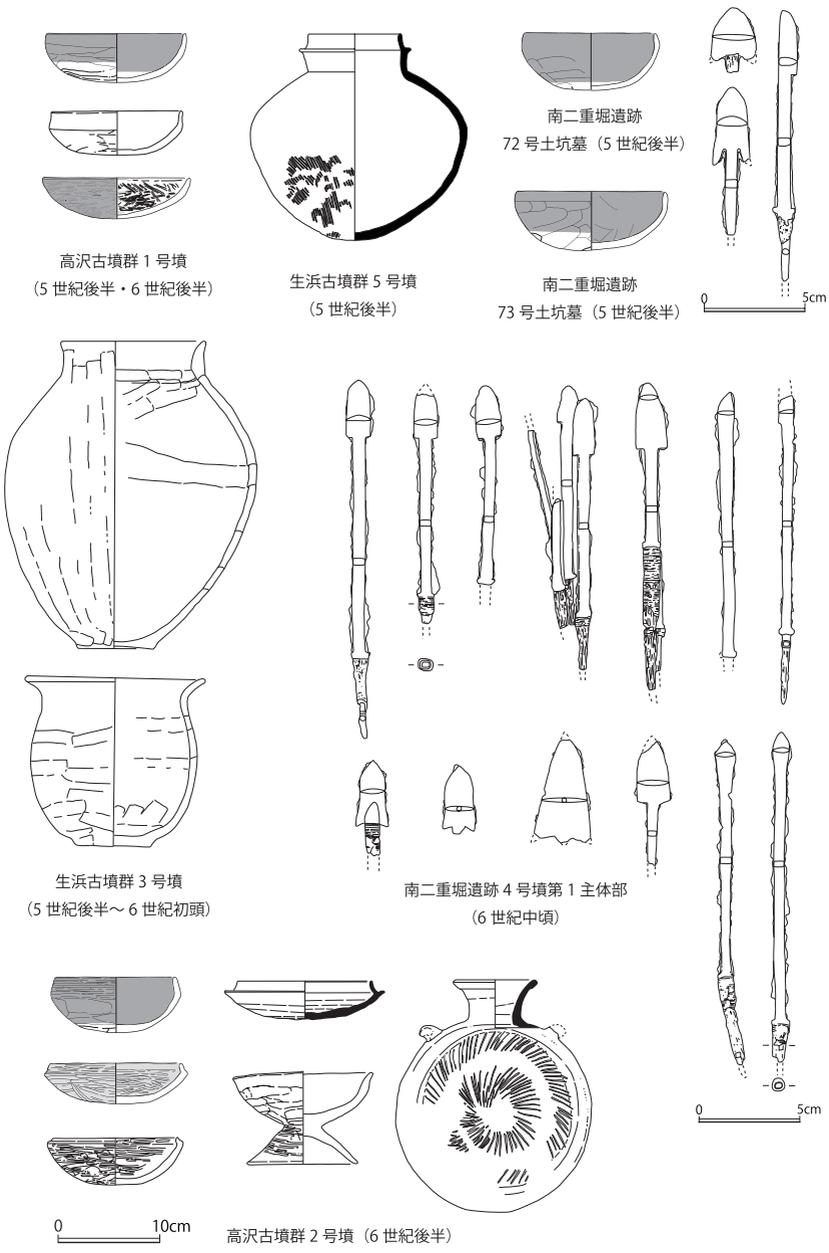


8世紀前半～中頃

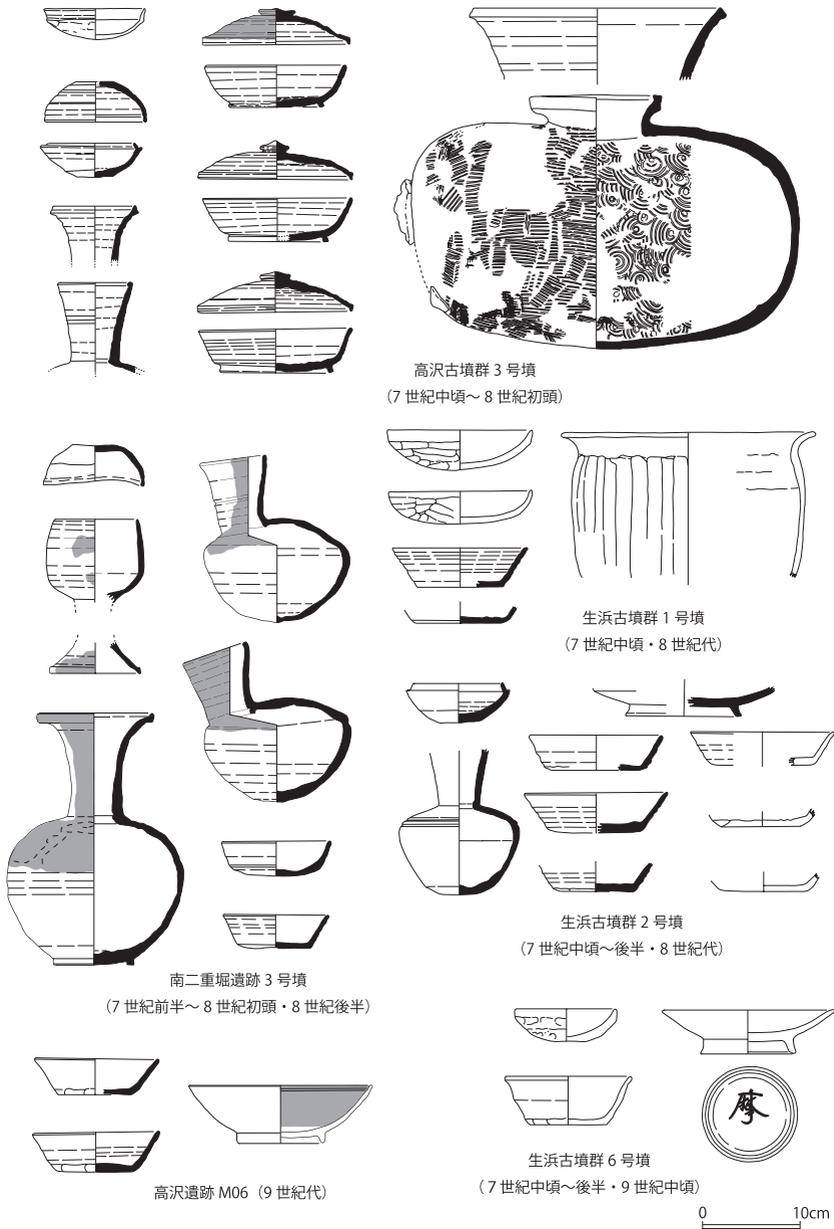


9世紀前半～中頃

第5図 高沢遺跡周辺景観変遷図(4)



第6図 高沢・生浜古墳群・南二重堀遺跡古墳群出土遺物 1 (5世紀後半～6世紀)



第7図 高沢・生浜古墳群・南二重堀遺跡古墳群出土遺物 2 (7世紀～9世紀)

第1表 高沢遺跡 グリッド別竪穴建物数変遷表(太ゴシック・網掛けのグリッドは、一辺7m以上の大型竪穴建物が存在。)

遺構ブロック	第1						第2						第3	第4		第5				第6			その他										
	G5	G6	H5	H6	I5	I6	D5	D6	E5	E6	F5	F6	D7	E7	B4	B5	C5	C2	C3	C4	D2	D3	D4	F2	F3	G3	H3	B2	E4	E8	E9	F4	
5世紀後半	4	4		4			1	2	1	2																							
5世紀末期～6世紀初頭				1		1	1	1			2																						1
6世紀前半	2	1	1	2			1	1	1		2	1	4	1									1							1			
6世紀中頃		1	2				2			1	3	1	2																				
6世紀後半	5	2		3		1	2	3	4		1	2																					
6世紀末期～7世紀初頭		1	2		1	1	1	1	2	2		3	2																				
7世紀前半			1	1		1	1	1	4		1	2							1														
7世紀中頃				2			1	1			2																						
7世紀後半	2			1			1	1	1		3	1	2	1																			
8世紀前半	2	1	2	2	2	1		2			2							1			1	3				2						1	
8世紀中頃	3	1	2	1			2	2	2	3				1						6		2				1	1					2	
8世紀後半			1		1	1	2	1		6	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	4	3	1	1	2					2			
9世紀前半		1	7	1	2	1			4	1	1	1						1	1		2	1				1	2						
9世紀中頃	1					2			2		5	1	3		6	1		1			2	1				2	5	1					
9世紀後半	3	1		1	1	2	1		1	1	2	1	2	2	1							1			1	2		1				1	
10世紀前半									1	1						1						1											
不明		2	3	3		4	3	1	3	5	4	4	5	1	1	3				1	1	1				1	2					1	
グリッド小計	22	15	13	29	5	19	13	10	17	33	21	28	17	12	5	12	1	3	3	9	1	9	14	1	6	16	2	1	1	2	1	9	
遺構ブロック総計	103						122						29	18		39				25			14										
ブロック別年代判明率(%)	88.2						83.6						79	78		92.5				88			82.1										
全体年代判明率(%)	84.9																																

第2表 高沢古墳群・生浜古墳群・南二重掘遺跡 古墳一覧表

	古墳	墳形	規模 (墳丘径・周溝径)	主体部	出土遺物	遺物型式	年代
高沢古墳群	1号墳	円墳	16m・23m	不明	土師器杯3、甕1、須恵器甕1(周溝内)	土師器中期5期、後期4期	5世紀後半～6世紀初頭・6世紀後半
	2号墳	円墳	23m・29m	木棺直葬(2基)、周溝内土坑	直刀、鉄鏃(長頸鏃脇扶長三角式・両関長三角式・片関片刃箭式、無頸鏃脇扶長三角形式)、刀子(第1主体部)、須恵器蓋杯・提瓶、土師器杯・高杯(周溝内)	T K 43、土師器後期5期	6世紀後半
	3号墳	円墳	24m・30m	横穴式石室(1基)	直刀、鉄鏃(長頸鏃脇扶長三角式・両関長三角式・両関小形三角式・片関片刃箭式、無関片刃箭式)、刀子、馬具鞍金具(鞍金具)、空玉?、金環、水晶製切子玉、ガラス小玉、須恵器蓋杯、高台付き蓋杯・長頸瓶、・横瓶・甕、土師器杯(浜門付近周溝内)	T K 217、湖西産須恵器	7世紀中頃・7世紀末期～8世紀初頭
	4号墳	円墳	20m・23.5m	木棺直葬(1基)	刀子、鉄鏃(長頸鏃両関長三角形式)(主体部付近掘乱内)、須恵器蓋杯、土師器高杯・甕、石製有孔円板(周溝内)	T K 209	6世紀末期～7世紀初頭
	高沢遺跡M06	円墳	20m・22m	不明	須恵器杯・灰釉陶器碗	須恵器杯(8世紀後半～9世紀前半)、灰釉陶器碗K90	6～7世紀代?・9世紀代

	古墳	墳形	規模 (墳丘径・周溝径)	主体部	出土遺物	遺物型式	年代
生 浜 古 墳 群	1号墳	円墳	22m・26m	不明	土師器杯・甕、須恵器杯・甕	土師器後期7期、 須恵器杯(8世紀 中頃～後半)	7世紀中頃・ 8世紀前半～ 後半
	2号墳	円墳	14m・27m	横穴式石室 (1基)	直刀、刀子、鉄鏃(雁又式、無茎鏃脇扶長三角形、 長頸鏃脇扶長三角式・両関長三角式・片関片刃箭式・ 無関片刃箭式・無関両刃箭式)、須恵器蓋杯・杯・ 長頸瓶・甕、土師器杯	T K 217、須恵器 杯(8世紀)	7世紀中頃～ 後半・8世紀 前半～後半
	3号墳	円墳	15.5m・20m	不明	土師器甕(周溝内)	土師器中期5期	5世紀後半～ 6世紀初頃
	4号墳	円墳	25m・29m	横穴式石室 (1基)	直刀、刀子、鉄鏃(無茎鏃脇扶長三角形形式、長頸鏃 脇扶長三角式・両関長三角式・無関片刃箭式)、須 恵器片、土師器杯	土師器後期7期	7世紀中頃
	5号墳	円墳	13m・19.5m	不明	須恵器蓋	T K 208～47	5世紀後半
	6号墳	円墳	約20m・35m	不明	土師器杯、ロクロ土師器杯・皿	土師器後期7～8 期、ロクロ土師 器(9世紀中頃)	7世紀中頃～ 後半・9世紀 中頃
南 二 重 堀 遺 跡	1号墳	円墳(帆 立貝式)	21.8m・ 28.4m	木棺直葬(2 基)、箱式石 棺(1基・第1 主体部)	直刀、刀子、鉄片、鉄鏃(長頸鏃脇扶長三角形形式・ 三角形式)(第1主体部)、直刀、鉄鏃(長頸鏃無関片 刃箭式)、耳環(第2主体部)、直刀、刀子、鉄鏃(無 頸鏃長三角形形式、長頸鏃両関長三角形形式・片関片刃 箭式・無関片刃箭式・無関鑿箭式・脇扶長三角形形式・ 三角形式)(第3主体部)	鉄鏃組成(第3主 体部は長頸鏃無 関長三角形形式・ 片関片刃箭式を 主体)	6世紀後半
	2号墳	円墳	19m・23m	木棺直葬(1 基)、箱式石 棺(1基・第1 主体部)	直刀、鉄鏃(長頸鏃無関片刃箭式・両関小形三角式)、 鏝子、耳環(第1主体部)、ガラス小玉(第2主体部)	鉄鏃組成(長頸鏃 無関片刃箭式・ 両関小形三角式 で構成)	7世紀前半～ 中頃
	3号墳	円墳		横穴式石室 (1基)	直刀・方頭直刀、刀子、鉄鏃(長頸鏃無関鑿箭式・ 小形三角式・脇扶長三角式)、鏝子(第1主体部・淡 門付近周溝)、須恵器杯・長頸瓶・提瓶・脚付き杯(周 溝内)	T K 217、須恵器 杯(8世紀中頃)	7世紀前半～ 8世紀初頃・ 8世紀後半
	4号墳	円墳	27.5m・ 34.6m	木棺直葬(3 基)	直刀、刀子、鉄鏃(無茎鏃脇扶長三角形形式、長頸鏃 両関長三角形形式・無関片刃箭式・無関鑿箭式)(第1 主体部)、刀子(第2主体部)、直刀、刀子、鉄鏃(無 茎鏃脇扶長三角形形式、長頸鏃両関長三角形形式・無関 片刃箭式)(第3主体部)	鉄鏃組成(長頸鏃 両関長三角形形 式を主体)	6世紀中頃
	5号墳	円墳		不明			6～7世紀 代?
	6号墳	円墳	15.3m・ 21.8m	不明			6～7世紀 代?
	7号墳	円墳	22.1m・ 25.8m	横穴式石室 (1基)	直刀、鉄鏃(無茎鏃脇扶長三角形形式、長頸鏃無関片 刃箭式・小形三角式・片関片刃箭式・無関鑿箭式・ 両関鑿箭式)、耳環(第1主体部)	鉄鏃組成(長頸鏃 無関片刃箭式・ 小形三角式・無 関鑿箭式を主体)	7世紀中頃
	8号墳	円墳	10m・12.8m	不明			6～7世紀 代?
	3号址	方形周溝	墳丘規模 8.5m×9.1m	不明		3号墳を切る。	3号墳以降、 7世紀末期～ 8・9世紀?
	17号址	方形周溝	墳丘規模 8.5m×7.8m	不明			7世紀末期～ 8・9世紀?
	32号址	方形周溝	墳丘規模 7.6m×7.1m	不明			7世紀末期～ 8・9世紀?
	34号址	方形周溝	墳丘規模 7m以上×8.8m	不明			7世紀末期～ 8・9世紀?
	38号址	方形周溝	墳丘規模 11.7m×11.8m	不明			7世紀末期～ 8・9世紀?
	40号址	方形周溝	墳丘規模 11.7m×11.2m	不明			7世紀末期～ 8・9世紀?
	41号址	方形周溝	墳丘規模 13.9m×14.4m	不明			7世紀末期～ 8・9世紀?
	29号址	方墳周溝?	墳丘規模 7.2m×7.2m	不明			3～4世紀?
57号址	方墳周溝?		不明			2号墳々々下	
72号址	墳丘無し		土坑墓	土師器杯・甕	中期5期	5世紀後半	
73号址	墳丘無し		土坑墓	土師器杯、刀子、鉄鏃(無茎鏃脇扶長三角形形式、長頸 鏃脇扶長三角形形式・片関片刃箭式)	中期6期	5世紀後半	
74号址	墳丘無し		土坑墓	鉄鏃片		5世紀後半?	

あつたと考えられる。そして、この後、集落景観に大きな変化が表れる。

◎五世紀後半～六世紀前半(古墳時代後期〇期～二期) 五世紀中頃を境に、南二重堀遺跡の集落は消滅、五世紀後半には土坑墓二基(七二・七三号址)が作られ、遺跡の範囲は墓域へと変貌する。南二重堀遺跡の東側に小さな谷を隔てて位置する鎌取場台遺跡でも、小規模な集落が消滅し二基の円墳(〇一四・〇一五号周溝、墳丘径一〇・四～一一・八m)が作られており、南二重堀遺跡と同調した変化が認められる。⁴⁶⁾

五世紀後半、南二重堀遺跡の集落消滅と対照的に、西側の谷を隔てた台地上に高沢遺跡の集落が成立する。集落は、単位集団に相当する竪穴建物の二か所のまとまり(第一・二ブロック)で構成され、東側の第一ブロックには、一辺約八mの大型竪穴建物が存在する。

この集落の北側、高沢古墳群、生浜古墳群では、五世紀後半から六世紀初頭までの間に、高沢古墳群一号墳(墳丘径一六m)、生浜古墳群三・五号墳が築かれたと考えられ、北側の高沢・生浜古墳群から谷を隔てた東側の南二重堀遺跡にかけて、高沢遺跡の集落に対応すると思われる墓域が成立する。これらの古墳周溝からは、土師器杯・甕、須恵器有蓋壺などの土器類が出土しており、古墳への飲食供献が推定できる。

高沢遺跡の西、上赤塚古墳から連続する台地上に立地する有吉遺跡でも、高沢遺跡とほぼ同時期に集落の本格的な形成が始まり、その西側には、円墳で構成され、上赤塚古墳へと連続する古墳群が位置している。⁴⁷⁾つまり、高沢・有吉遺跡の集落の周囲に展開する墓域(古墳群)は、巨視的に見ると上赤塚古墳から連続する形で設定されていたことになる。

◎六世紀中頃～後半(古墳時代後期三期～四期) 高沢遺跡の集落では、第一・二ブロックは維持され、一辺七～八mの大型竪穴建物が営まれる一方、第二ブロックの南側に新たな竪穴建物群の第三ブロックが成立し、集落規模の拡大

が認められる。第二ブロックの竪穴建物(二六八)から輔羽口が出土しており、鉄の加工工場の存在を示唆する。

古墳群では、集落規模の拡大と連動するように、六世紀中頃から後半にかけて、最大規模の南二重堀遺跡四号墳(丘径二七・五m)と同一号墳、高沢古墳群二号墳が築かれ、墓域(古墳群)の範囲が拡大する。集落と古墳群の関係を見ると、高沢遺跡第一ブロックの大型竪穴建物(二一六・二八二・三〇三)から両関長三角形形式長頸鎌、第二ブロック竪穴建物(二二六)から無頸鎌が出土し、南二重堀遺跡四号墳の鉄鎌と類似しており、拡大した古墳群との関係が確認できる。⁽⁴⁸⁾

◎六世紀末期～七世紀代(古墳時代後期五期～八期) 高沢遺跡では、七世紀前半から中頃にかけて、第一～三ブロックで一辺七m以上の大型竪穴建物が存在し、前代から継続して集落が営まれる。この時期、出土土器には駿河地方の駿東形甕、北関東の有段口縁杯が含まれており、他地域との人的・物的交流が活発化していたことがうかがわれ、集落規模の拡大との関連が推定できる。

古墳群では葬法の面で大きな変化が生じる。それまで、古墳の主体部は木棺直葬であったが、六世紀末期から七世紀中頃には箱式石棺・横穴式石室が導入される。そして、高沢古墳群三・四号墳、生浜古墳群一・二・四・六号墳、南二重堀遺跡二・三・七号墳の円墳が次々に築かれ、墓域の範囲が最大となる。

高沢遺跡の集落の出土遺物を見ると、七世紀前半、第一ブロック竪穴建物(二一八)から両関長三角形形式長頸鎌が出土しており、これは南二重堀遺跡一号墳の鉄鎌と類似する。また、七世紀後半、第二ブロック竪穴建物(二五二)から、馬具の帯金具と思われる鍍金・銀留めされた銅板が出土し、これに対応して、七世紀中頃の築造と考えられる高沢三号墳では馬具鞍金具(鞍金具)が出土している。高沢遺跡の集落には、鉄鎌・金銅馬具を所有する人物が居住したことがうかがえ、古墳群との関係は維持されていたと推定できる。

◎八世紀代 八世紀になると、第一・二ブロックの北側に新たな竪穴建物群(第四・六ブロック)が成立し、集落規模はさらに拡大するが、古墳時代以来の第一・三ブロックは維持され、集落の系譜は連続している。これらのうち第一ブロックで墨書土器「大新家」が、第三ブロックで銅製帯金具が出土し、識字層や有位者の存在を想定できる。また、第二ブロックで金銅馬具が出土しており、八世紀の奈良時代には、これら伝統的な竪穴建物群の居住者が集落の指導的な地位にあったと考えられる。

古墳群を見ると、南二重堀遺跡では、九世紀にかけて七基の方形墳が築かれ、集落と墓域の位置関係は維持される。特に、六・七世紀の円墳には、高沢古墳群三号墳、生浜古墳群一・二号墳、南二重堀遺跡三号墳のように、八世紀初頭から八世紀中頃までの須恵器杯の出土する例があり、古墳への飲食の供献が古墳時代同様、継続して行われていたとみてよいだろう。なお、南二重堀遺跡の古墳群内では、八世紀代と考えられる竪穴建物(二二号住居址)が一軒確認できる。これは五世紀後半から九世紀までの間では唯一の例で、大形の高杯一点と盤二点が出土した。盤は丁寧に磨かれ、一点は赤彩が施されている。立地や出土遺物から古墳の祭祀・儀礼との関連が想定できる特殊な竪穴建物と見てよいだろう。

◎九世紀代 平安時代の前期、九世紀代においても、集落と墓域の景観は、八世紀の状態が維持されている。墓域の状況を見ると、生浜六号墳、高沢遺跡M〇六では、九世紀代の須恵器杯、灰釉陶器碗、ロクロ土師器杯・皿が出土している。古墳群の中でも集落に近い部分に位置する古墳を中心にこの時期の土器類が出土するが、供膳具を中心とする組成から、古墳への飲食供献の痕跡と考えられ、集落と古墳群(墓域)の境界付近に位置する古墳で、飲食供献が継続して行われていたと推定できる。

この後、高沢遺跡の集落では、九世紀末期から十世紀前半には第一・二ブロックの範囲で掘立柱建物群が形成され

るが、十世紀前半を最後に集落は消滅し、墓域でも新たな墓は営まれず、廃絶に向かっている。集落と墓域が連動して消滅する状況が認められる。

次に、高沢遺跡と南二重堀遺跡、高沢・生浜古墳群の分析結果から読み取れる特徴的な点をまとめておきたい。

集落と墓域の景観維持 まず、集落と墓域の景観が、五世紀後半から九世紀代まで、継続的に維持される点があげられる。

五世紀後半に集落の立地が一変し、高沢遺跡の集落とその北側と東側に墓域(古墳群)が立地する景観が成立する。その後、高沢遺跡の集落には、一辺7m以上の大型堅穴建物が、五世紀後半から七世紀代にかけて継続的に造り続けられており、集落内での有力者の存在を物語る。また、集落と古墳群では、ともに鉄鍬や馬具が出土し、両者の結び付きを示し、高沢遺跡の集落に生活した人々の中で、武器や馬具等を保有できた、集落内の中核的な人物が、集落の北と東に展開する古墳群に葬られたと推定できる。

古墳の埋葬状況を細かく見ると、高沢古墳群二号墳、南二重堀遺跡一・二・四号墳では、二〜三基の複数埋葬が確認できる。中でも南二重堀遺跡一・二号墳では、木棺直葬と箱式石棺が並存し、古墳一基当たり、二〜三人程度の人物が時間を置いて葬られたと考えられ、追葬が可能な横穴式石室を備える高沢古墳群二・三号墳、生浜古墳群二・四号墳、南二重堀遺跡七号墳も同様と考えられる。

そこに葬られた人物の関係は、群馬県高崎市山ノ上古墳の事例から推定が可能である。この古墳は、墳丘径が約一・二mの円墳と考えられ、横穴式石室を持ち築造年代は七世紀第二四半期が推定されている。今回分析対象とした古墳の中では、生浜古墳群二号墳と規模・年代ともに類似する。ここには、辛巳(巳)年(六八二)に放光寺僧長利が母「黒売刀自」のため建立した山ノ上の碑が伴っている。この碑文の内容と古墳の築造年代から、山ノ上古墳は黒売刀自の

父のため築造され、他氏へ嫁していた娘が死後に追葬された可能性が指摘されている⁴⁹。高沢遺跡の集落に伴う古墳においても類似した状況を想定でき、集落内の主要な人物、具体的には竪穴建物群(単位集団)の中核的な人物、もしくはそれに準ずる人物が古墳を築造して埋葬され、その子の中で自ら古墳を築けない立場の者が、中核的な人物(家長・父)と同一墳に埋葬される⁵⁰。これを世代毎に繰り返して、古墳群が形成されたと考えられる。

集落と古墳群(墓域)の位置関係・景観は、奈良・平安時代の八〜九世紀代にも維持されている。集落内では五世紀後半以来の竪穴建物群である第一・二プロックが継続して営まれ、集落の中核的な集団となっていたと推定でき、七世紀代までの墓域内にも方形墳が作られている。

以上のことから、五世紀後半から九世紀まで、集落と墓域の景観は相互に関連しながら維持されていたことは明らかであり、長期間維持される居住域と墓域の景観の背景には、五世紀後半から九世紀まで継続する系譜意識の存在を想定してよいだろう。このような集落(居住域)と墓域の景観を維持した系譜意識は、『播磨国風土記』で居住域の設定者を「祖」とすると同時に、「祖」の墓を記憶し意識していることから、「祖」という観念をもとに受け継がれてきたと考えられる。

八世紀初頭、居住域と墓域が同様に扱われている状況は、『続日本紀』慶雲三年(七〇六)三月丁巳(一三日)条の次の記述からもうかがえる。

頃者王公諸臣多占山澤。不事耕種。競懷貪婪。空妨地利。(中略)自今以後。不得更然。但氏々祖墓及百姓宅邊。裁樹爲林。并周二三十許步。不在禁限。⁵¹

ここにみられる「氏々祖墓」は古墳群に、「宅」は居住域(集落)に対応させることができ、いずれも木立に囲まれた景観が復元できる。それは、ともに伝統的に受け継がれてきた場所として意識されていたため、王公諸臣の山澤占有

とは分けて扱われたのであろう。

では、「氏々祖墓」とはどのように認識されていたのだろうか。それを示すのが、『日本後紀』延暦一八年(七九九)三月丁巳(一三日)の記事である。

正四位下行左大辨兼右衛門督皇太子學士伊勢守菅野朝臣眞道等言。己等先祖。葛井。船。津。三氏墓地。在河内国丹比郡野中寺以南。名曰寺山。子孫相守。累世不侵。而今樵夫成市。採伐冢樹。先祖幽魂。永失所歸。伏請依舊令禁。許之。⁽⁵²⁾

ここには代々受け継がれた山林内の墓域の景観が記され、そこは「先祖の幽魂が帰る所」として認識されていた。そうすると、五世紀代から九世紀まで受け継がれていた、高沢遺跡の墓域(古墳群)は、「先祖の幽魂」「祖の霊」が所在する場所と認識されていたと考えてよいだろう。

古墳における飲食供献 「先祖の幽魂」「祖の霊」が所在すると考えられた古墳群、その遺物の出土状況に注目すると、今回、分析対象とした古墳群では、古墳周溝から五世紀後半には土師器杯、須恵器有蓋壺、土師器甕が出土、六〜七世紀には須恵器杯・壺・横瓶・長頸瓶・平瓶・甕などが出土している。これは、埼玉古墳群稲荷山古墳の造り出しの土師器・須恵器類と同様、古墳への飲食の供献を示すものと推定できる。

「おゆみ野地区」内、高沢遺跡の南約一・三kmには椎名崎古墳群の前方後円墳、人形塚古墳(墳丘全長四二・六m)が所在し、六世紀末期の人物埴輪群が出土している。埴輪には帽冠と顎鬚を付けた男子像、巫女と思われる女子像、壺を頭に捧げた女子像があり、⁽⁵³⁾五世紀後半に成立する群馬県保渡田八幡塚古墳のように、飲食供献の場が存在した可能性が高い。⁽⁵⁴⁾

人形塚古墳は、埼玉古墳群の稲荷山古墳と同じ長方形周溝を伴い、六世紀後半、埼玉古墳群では將軍塚古墳の横穴

式石室が房総の石材を使用して築かれている。また、北武蔵の有段口縁の土師器杯も房総・相模地域には流入しており、七世紀には高沢遺跡でも確認できる。このような、武蔵と房総との交流の中で、稲荷山古墳に見られた「上祖」の意識や古墳における供献儀礼は、両地域で共有されていた可能性は高い。そして、人物埴輪に見られる飲食供献の場面と、小型古墳の周溝から出土する須恵器・土師器の杯・壺・甕等是对応関係にあると考えられ、小型古墳においても飲食を死者や祖先に供え饗応する儀礼・祭祀が存在したと考えられる。

高沢古墳群三号墳、生浜古墳群二号墳、南二重堀遺跡三号墳では、七世紀から八世紀に連続して須恵器・土師器の杯・壺が出土、さらに、高沢遺跡M〇六、生浜古墳群六号墳では、周溝から八・九世紀代の須恵器杯、灰釉陶器碗、土師器杯・皿類が出土しており、古墳への飲食供献は八・九世紀代まで行われていた可能性が高い。五世紀後半から八・九世紀代まで継続して、祖の霊を飲食で饗応する意識が存在し、それは伝統的に集落と墓域の景観の中で維持されていたのである。

五、祖の信仰と祭祀の性格

古墳時代以来の集落と墓域の景観が維持され、ここでは祖を飲食で饗応した祭祀が想定できることを、下総地域、高沢遺跡を中心に見てきたが、八世紀初頭における「祖」の祭祀をうかがわせる伝承が、同じ東国、下総国に隣接する常陸国に残されている。『常陸国風土記』筑波郡条の「神祖の尊」説話である。³⁵⁾

古老のいへらく、昔、神祖(みおや)の尊、諸神たちのみ處に巡り行でまして、駿河の國福慈の岳に到りまし、卒に日暮に遇ひて、遇宿を請欲ひたまひき。此の時、福慈の神答へけらく、「新粟の初嘗して、家内諱忌せり。今

日の間は、冀はくは許し堪へじ。」とまをしき。是に、神祖の尊、恨み泣きて言告りたまひけらく、「即ち汝が親ぞ。何ぞ宿さまく欲りせぬ。汝が居める山は、生涯の極み、冬も夏も雪ふり霜おきて、冷寒重襲り、人民登らず、飲食な奠りそ。」とのりたまひき。

更に、筑波の岳に登りまして、亦客止を請ひたまひき。此の時、筑波の神答へけらく、「今夜は新粟嘗すれども、敢へて尊旨に奉らずはあらじ。」とまをしき。爰に、飲食を設けて、敬び拝み祇み承りき。是に、神祖の尊、飲然びて誦ひたまひしく、「愛しきかも我が胤、巍きかも神宮。天地と竝齊しく、月日と共同に、人民集ひ賀ぎ、飲食富豊く、代々に絶ゆることなく、日に日に彌栄え、千秋萬歳に、遊樂窮じ。」とのりたまひき。

「神祖の尊」は「愛しきかも我が胤」と歌っており、祖先を指すことは明らかであり、「神祖の尊」は、新粟の初嘗の日の夜に訪れ、飲食を饗応され拜される存在として描かれている。また、その日には嚴重な物忌が必要とされていたことが判明する。

この説話が語られた常陸国内でも、下総国の「おゆみ野地区」高沢遺跡周辺と同様、集落と墓域が隣接する景観が確認できる。『常陸国風土記』香島郡条で「卜氏がすまう所」に当たると考えられる厨台遺跡群では五世紀中頃に集落が成立、十一世紀代まで継続し、隣接する鹿島神宮の神戸集落と考えられる⁵⁶。集落西側の台地上には、宮中野古墳群が位置し、四世紀末期から五世紀初頭に前方後円墳のお伊勢山古墳・二十三夜塚古墳などで構成される南群が形成され、六世紀から七世紀にかけて北群が形成される。北群では前方後円墳の夫婦塚古墳、造り出し付き円墳の大塚古墳、長方形墳の九九号墳と継続して古墳が築かれ、大塚(勅使塚)古墳周辺には、八世紀以降、二重土坑・L字形土坑の土坑墓が多数存在し、火葬墓も確認されている⁵⁷。集落とそれに対応する墓域(古墳群)が古墳時代から奈良・平安時代にかけ継続して営まれていたことになる。

『常陸国風土記』筑波郡条の「神祖の尊」説話は、下総国「おゆみ野地区」高沢遺跡周辺や常陸国の厨台遺跡群と宮中野古墳群で見たように、集落と墓域が伝統的に維持された八世紀初頭に、同じ東国の中で傳承されていたのである。そして、「神祖の尊」に対する飲食饗応の要素は、「祖」の霊が所在する古墳で行われた飲食の供献と共通する。

高沢古墳群では、古墳での飲食共献は、八・九世紀まで連続している一方で、『常陸国風土記』「神祖の尊」の説話では、「祖」への飲食饗応は集落内の住居と見るべきで、八世紀初頭段階、祖の祭祀の場は、古墳と住居内とが並存していたとも考えられる。南二重堀遺跡の墓域内に唯一存在する八世紀代の竪穴建物からは、饗応に相応しい大形の高杯と盤が出土しており、饗応儀礼や、その準備が行われた可能性を想定できる。

律令期の祖神の祭祀には、大嘗祭(新嘗祭)と神今食がある。これら祭祀の構造については、岡田莊司が復元・考察しており、いずれも、天皇自らが祖神をお迎えし、飲食で饗応、自らも召し上がられる。この内容は、『常陸国風土記』の「神祖の尊」が、「新粟の初嘗」の夜に訪れ饗応を受ける祭祀と同じであり、厳重な物忌が伴った点も共通する。また、『令集解』の月次祭に関する注釈で「即如庶人宅神祭也。」とする部分は、月次祭の夜に行われる神今食に対応していると考えられ、東国の庶人も宅(家々)で宅神祭として「祖」を祭っていたこととなる。⁵⁶⁾

高沢遺跡と周辺の古墳群の分析からは、五世紀後半以降、居住域の単位集団(竪穴建物ブロック)と墓域は「祖」の系譜意識に基づき伝統的に受け継がれ、ここでは「祖」の祭りが行われていたと推定できた。これが、『常陸国風土記』の神祖の尊の説話に現れていたのであり、この「祖」への祭祀は、飲食の供献・饗応を重要な要素とする大嘗祭(新嘗祭)、神今食、庶人宅神祭と共通の基盤に載っていたと考えてよいだろう。

六、まとめ

これまで、「祖」の信仰と系譜について、文献史料と考古資料をもとに考えてきたが、その結果は、以下のようにまとめることができる。

◎八世紀前半の『記紀』『風土記』では、「祖」の他、「遠祖」「上祖」「始祖」「初祖」など多様な表現が確認できるが、埼玉県埼玉古墳群・稲荷山古墳群の鉄剣銘から、「上祖」が年代的に最も古く五世紀後半まで遡る。

◎五世紀後半の東国では、①「上祖」の最古の使用例の出現、②七世紀代まで継続する大規模な古墳群の成立、③八九世紀まで継続する集落と墓域（古墳群）の景観の成立、④飲食の供献場面を表現する人物埴輪群の成立、という四つの事象が同時に確認でき、八世紀前半の文献に記された「祖・おや」の信仰と系譜意識が、おそらくとも五世紀後半頃には形成されたと考えられる。

◎五世紀後半から九世紀頃まで宅（居住域・集落）と墓域（古墳群）が、ほぼ継続的に維持される例があり、集落の人々の「祖」の霊は、墓域（古墳群）内に存在すると考えられていた。

◎「祖」への祭りは、飲食の饗応が重要な要素であり、『常陸国風土記』『神祖の尊』の説話にそれが投影されていた。その淵源は、五世紀代の古墳の人物埴輪や土製模造品の饗応儀礼にあり、古墳墳丘や周溝内から出土する土師器・須恵器の杯・壺・甕類もこれに対応する。

◎「祖（おや・人に繋がる祖先）」は、貴重な品々を捧げ飲食で饗応するという、「神」と共通の方法で祭られる存在として認識されていた。

「祖」の信仰と系譜意識、そして、その祭祀において、五世紀後半という時代は、大きな画期となっていたと考えられ、それは地方豪族などの大規模な古墳群だけでなく、東国の小規模な古墳群と集落の景観にまで共通する画期と

なっていたのである。

田中良之は、古墳被葬者の遺伝的形質(齒冠計測値)の分析から、被葬者の関係が五世紀後半を画期として父と子を埋葬する父系直系へと変化することを指摘する。さらに、渡来人の故地、朝鮮半島伽耶地域に所在する四・五世紀の礼安里古墳群における分析も良い、そこには父系直系の埋葬状況は認められず、日本列島における父系直系々譜の源泉を半島からの渡来人にもとめることには無理があるとし、その背景には「国家形成にむけた社会動態と中国からの国家イデオロギーの浸透」を想定している⁽⁵⁹⁾。この画期は、今回の分析で確認できた五世紀の画期と対応する現象と考えられる。

しかし、五世紀後半における系譜意識の形成は、高沢遺跡周辺の景観分析から明らかかなように東国の集落でも逸早く確認できるため、それは政治的な要因だけでなく、新たな生活様式の形成、それに伴う集落や地域社会の再編と一体となった形で進行していたと考えられないだろうか。五世紀には、新しい製鉄や機織り技術、須恵器焼成技術の導入が行われ、カマドの導入など生活様式も大きく変化、高沢遺跡のように集落の立地と景観が変化する例は、東国においては他でも確認できる⁽⁶⁰⁾。五世紀代は、地域の構成単位である集落、それを構成する単位集団までが再編成される変革期であり、再編成された集落の集合体である地域社会を安定的に維持するためには、系譜意識に基づき集落や単位集団の構成員を結びつける「祖」の信仰が必要不可欠だったのである。それは、律令時代、八・九世紀まで社会の基盤として存続したため、五世紀代の記憶が、居住域や耕地を設定し、古墳に葬られた「祖」「上祖」「初祖」などの説話として各地に伝えられ、風土記に残されることになったのである。

また、「祖」と「神」とは、同じ方法で祭られたため、六・七世紀代には、両者の混同や結び付きが生じていた可能性があり、その結果、「祖」の系譜の上に神々を結びつけることが行われ、それが『記紀』に投影されたと考えら

れる。その一方で、六・七世紀の横穴式石室と結び付く「黄泉国」説話の穢れ観が影響して、記憶に新しい死者と「祖」「上祖」との分離を促進したとも考えられる。そして、居住域と墓域を代々継承する中で、「祖」の祭祀も代々継承され、死者と「祖」「上祖」との分離を経て、古代の氏神祭祀へと繋がる要素が形成されたと思われる。この点については、今後、さらなる検証を行う必要があるが、ここでは、その可能性を指摘しておきたい。

ところで、『日本書紀』推古天皇十四年(六〇六)四月八日と七月十五日の条に設齋の記事があり、七月十五日の設齋は、『佛説孟蘭盆經』の内容と一致し、七世紀初頭には、七世父母を供養する、仏教信仰の祖先供養が始められていたことが分かる。『佛説孟蘭盆經』は、自恣に僧侶へと食べ物等を供養することで、七代の父母が救われる文脈となっており、祖霊へと飲食を供献するものとは基本的に異なる⁽⁶⁰⁾。これに対し、九世紀初頭の仏教説話集『日本霊異記』には、諸霊への饗応と拝礼を記した説話がある。それは「人・畜に履まるる鬻餽の救ひ収められ、霊しき表を示して現に報ずる縁 第十二」など複数が残されており、十二月の晦日に諸霊が子孫・遺族のもとを訪れ、飲食で饗応を受け拝されるといふ流れで語られる。祭祀の日は異なるが、『常陸国風土記』「神祖の尊」の祭祀と類似した内容である。飲食で饗応する「祖」の祭りは、仏教信仰が浸透する中でも容易に変化しなかったと思われる。

しかし、十世紀、多くの古代集落が解体・消滅し、五世紀以来の「祖」の信仰と系譜に大きな変化が生じていた可能性が高い⁽⁶¹⁾。今回分析を行った高沢遺跡の南約八〇〇m、「おゆみ野地区」内の椎名崎遺跡では、十世紀代に古墳群の中に堅穴建物五棟が侵入して営まれ、集落と墓域の景観が大きく変化する。古墳の周溝の上に営まれた堅穴建物から、仏具の灰釉陶器浄瓶が出土していることは象徴的で、地方における「祖」の祭祀と系譜意識の変化に、八・九世紀を通じて集落内へと浸透していた仏教信仰が大きく影響していたのである。この後、十二世紀後半頃には、新たな集落・屋敷地と墓地が現れ、中世的な景観が形成される⁽⁶²⁾。それと並行して、その後につながる祖先・死者観が作られ

ていったと考えられる。古代的な「祖(おや)」の信仰は、死者を「仏(ほとけ)」と呼び仏教的に供養する中世的な信仰へと変貌する一方で、祖先の霊を飲食で饗応する要素は、盆行事の中に残されていたのではなからうか。この点は、稿を改め考えてみたい。

註・参考文献

- (1) 柳田国男『先祖の話』筑摩書房 一九七五
- (2) 岡田莊司編『日本神道史』吉川弘文館 二〇一〇
- (3) 大場磐雄『まつり〈解説付新装版〉』学生社 一九九六(一九六七版の再版)
- (4) 近藤義郎『前方後円墳の時代』岩波書店 一九八三
- (5) 広瀬和雄『前方後円墳国家』角川書店 二〇〇三
- (6) 相山林継「祭と葬の分化―石製模造品を中心として―」『國學院大學日本文化研究所紀要』第二九輯 一九七二
- (7) 白石太一郎「神まつりと古墳の祭祀」―古墳出土の石製模造品を中心として―『国立歴史民俗博物館研究報告』第七集 共同研究「古代の祭祀と信仰」本編』一九八五
- (8) 小林行雄「黄泉戸喫」『考古学集刊』第二冊 東京考古学会 一九四九
白石太一郎「ことどわたし考」『檀原考古学研究所論集 創立三十五周年記念』吉川弘文館 一九七五
- (9) 註4文献に同じ。
- (10) 広瀬和雄「装飾古墳の変遷と意義」『国立歴史民俗博物館研究報告』第一五二集 二〇〇九

- (11) 辰巳和弘『新視点の考古学「かたち」から考える日本の「こころ」』小学館 二〇〇六
- (12) 白石太一郎「墓と他界観」『列島の古代史七 信仰と世界観』岩波書店 二〇〇六
- (13) 土生田純之『黄泉国の成立』学生社 一九九八
- (14) 奈良県広陵町教育委員会編『出島状遺構 巢山古墳調査概報』学生社 二〇〇五
- (15) 『行者塚古墳 発掘調査概報』加古川市教育委員会 一九九七
- (16) 若狭徹他編『はにわ群像を読み解く』かみつけの里博物館 二〇〇〇
- (17) 倉野憲司他校注『日本古典文学大系 古事記 祝詞』岩波書店 一九五八
- (18) 坂本太郎他校注『日本古典文学大系 日本書紀 上』岩波書店 一九六七
- (19) 本居宣長『増補本居宣長全集第一 古事記傳 神代之部』吉川弘文館 一九〇二
- (20) 田中久夫『氏神信仰と祖先祭祀』名著出版 一九九一
- (21) 秋本吉郎校注『日本古典文学大系 風土記』岩波書店 一九五八
- (22) 『埼玉稲荷山古墳』埼玉県教育委員会 一九八〇
- 『埼玉稲荷山古墳 辛亥銘鉄剣修理報告書』埼玉県教育委員会 一九八二
- 小川良祐他編『ワカタケル大王とその時代―埼玉稲荷山古墳』山川出版社 二〇〇三
- 稲荷山古墳に関する記述は、これら文献によっている。
- (23) 註22、小川良祐他編文献。
- (24) 義江明子「鉄剣銘「上祖」考」『国立歴史民俗博物館研究報告』第一五二集 二〇〇九
- (25) 註23に同じ。

- (26) 註23に同じ。
- (27) 笹生衛「古墳時代における祭具の再検討」『國學院大學伝統文化リサーチセンター紀要』第二号 國學院大學伝統文化リサーチセンター 二〇一〇
- (28) 『沖ノ島 宗像神社沖津宮祭祀遺跡』宗像神社復興期成会 一九五八
『宗像沖ノ島』宗像神社復興期成会 一九七九
- (29) 『南羽鳥遺跡群Ⅲ―中岫第一遺跡F地点―』(財)印旛都市文化財センター 一九九九
『館山市東田遺跡』(財)千葉県文化財センター 二〇〇八
- (30) 註15に同じ。
- (31) 註23文献及び、高橋一夫『埼玉古墳群 鉄剣銘一一五文字の謎に迫る』新泉社 二〇〇五
- (32) 『式内社研究会編』『式内社調査報告 第十一卷 東海道六』皇學館大學出版部 一九八一
- (33) 註4に同じ。
- (34) 『平成二〇年度出土遺物巡回展 房総発掘物語―おゆみ野編―』(財)千葉県教育振興財団 二〇〇八
- (35) 『千葉東南部ニュータウン一七―高沢遺跡―』(財)千葉県文化財センター 一九九〇
- (36) 『千葉東南部ニュータウン二一―千葉市有吉遺跡(第四次)・高沢古墳群―』(財)千葉県文化財センター 一九九九
- (37) 『千葉東南部ニュータウン四 生浜古墳群』(財)千葉県文化財センター 一九七七
- (38) 『千葉東南部ニュータウン二―南二重堀遺跡―』(財)千葉県文化財センター 一九八三
- (39) 『君津地方における弥生時代後期―古墳時代前期土器の土器編年』『研究紀要Ⅶ』(財)君津郡市文化財センター

- (40) 小沢洋 『房総古墳文化の研究』六一書房 二〇〇八
- (41) 田辺昭三 『須恵器大成』角川書店 一九八一
- (42) 後藤建一 「古墳出土須恵器にみる地域流通の解体と一元化―駿河西部域における六世紀から七世紀の古墳出土須恵器を事例として―」『日本考古学 第九号』日本考古学協会 二〇〇〇
- (43) 『房総における歴史時代土器の研究』房総歴史考古学研究会 一九八七
- (44) 『千葉東南部ニュータウン一五―馬ノ口遺跡・有吉城跡・白鳥台遺跡―』(財)千葉県文化財センター 一九八四
- (45) 『千葉東南部ニュータウン一三―上赤塚一号墳・狐塚古墳群―』(財)千葉県文化財センター 一九八二
- (46) 『千葉東南部ニュータウン二二―鎌取場台遺跡―』(財)千葉県文化財センター 一九九九
- (47) 註36に同じ。
- (48) 鉄鍬の年代観は、白井久美子「第四章第一節 東国後期古墳分析の視点―鉄鍬による後期古墳群の分析―」(『古墳から見た列島東縁世界の形成』千葉大学考古学叢書二 二〇〇二)による。
- (49) 白石太一郎「山ノ上古墳と山ノ上碑―古墳の合葬原理をめぐって」『古墳時代の日本列島』青木書店 二〇〇三
- (50) 田中良之は、出土人骨(主に歯冠計測値)の遺伝的形質の分析から、古墳被葬者の埋葬パターンを抽出している。
- 古墳被葬者の関係は、モデルⅠ：同世代の血縁者・キョウダイ原理、モデルⅡ：父(家長)と子、モデルⅢ：家長夫妻と子の三パターンがあり、モデルⅡは五世紀後半、モデルⅢは六世紀前半から中頃にかけて出現するとしている。
- 今回、分析対象とした高沢・生浜古墳群、南二重堀遺跡の古墳群は、年代的には五世紀後半から七世紀代で、モデルⅡ・Ⅲに対応し、山ノ上古墳では父と娘(黒壳刀自)が埋葬されている可能性が高いことを考え合わせると、ここでも家長を中心に古墳が営まれていたと推定できる。

田中良之「古墳時代の家族／親族／集団」『古墳時代の日本列島』青木書店 二〇〇三

(51) 『新訂増補 国史大系 続日本紀 前編』

(52) 『新訂増補 国史大系 日本後紀』

なお、田中久夫は、この記事に見られる氏族が何れも帰化人(渡来人)系であり、その墓地と祖先観については、渡来人との関係を想定している(註20文献)。しかし、高沢・生浜古墳群、南二重堀遺跡の古墳群に見られる墓域の景観は、この記事の「子孫相守。累世不侵」の表現と整合しており、そこに記された祖霊観も、広く敷衍させてよいと考えられる。

(53) 『千葉東南部ニュータウン三五―千葉市椎名崎古墳B支群―』(財)千葉県文化財センター 二〇〇六

(54) 註16に同じ。

(55) 註21に同じ。

(56) 笹生衛「常陸国風土記」と古代の祭祀―考古資料から見た鹿島神宮と浮島の祭祀―『日本考古学協会二〇一〇年度兵庫大会研究発表資料』日本考古学協会二〇一〇年度兵庫大会実行委員会 二〇一〇

(57) 本田勉「第三章 考察」『天塚古墳周辺地区発掘調査報告書―鹿島浄水場拡張に伴う発掘調査―・大塚古墳・一―三号墳・大塚古墳西遺跡』(財)鹿嶋市文化スポーツ振興事業団 一九九七

(58) 岡田莊司『大嘗の祭り』学生社 一九九〇

(59) 註50、田中良之論文。

(60) 笹生衛「第四編第二章 地域の環境変化と祭祀」『神仏と村景観の考古学』弘文堂 二〇〇五

(61) 十四年の夏四月の乙酉の朔(中略)、是年より初めて寺毎に、四月の八日・七月の十五日に設齋す。

坂本太郎他校注『日本古典文学大系 日本書紀 下』岩波書店 一九六五

(62) 『大正新修大藏經第十六卷經集部三』No.六八五

(63) 小泉道校注『新潮日本古典集成 日本靈異記』新潮社 一九八四

(64) 註60に同じ。

(65) 『千葉東南部ニュータウン六 椎名崎遺跡』(財)千葉県文化財センター 一九七九

(66) 笹生衛「古代集落の変化と中世的景観の形成―西上総、小糸川流域の事例を中心に―」『千葉県史研究 第一一〇号

別冊 中世特集号』千葉県 二〇〇三

『靈能真柱』の靈魂觀

— 宣長の継承者としての篤胤 —

小林 威 朗

一、はじめに

本稿の目的は、平田篤胤の靈魂觀が本居宣長の靈魂觀を批判的に継承した思想として、国学の發展上に位置付けられることを明らかにすることである。

この目的の背景には近年における平田国学(平田篤胤とその学問組織である気吹舎の学問)の組織面における歴史的
研究の進展と、平田篤胤とは何者かという篤胤像をめぐる思想史的研究との関係がある。平田国学をめぐる歴史的研
究の中で重要な役割を担っているのが、国立歴史民俗博物館が主体となつて行っている平田家資料の調査・公開であ
る。特に「気吹舎日記」等の翻刻は、化政期以降の篤胤と気吹舎の動向を詳細に理解するための重要資料であり、こ
れまでの伝記研究の基礎とされていた渡邊金造『平田篤胤研究』¹⁾所収の資料群を大きく更新した業績である。他方で

思想史研究においては篤胤像をめぐる議論がなされているのであるが、その多くが篤胤の思想に宣長との断絶や異質性を見出し、そういった意味における独自性を主張する方向に向けられているように思われる。この独自性の主張は篤胤と同時代の諸学者による評価が拠り所となっている。そのことは和辻哲郎が次のように述べていることから窺える。

篤胤の神道説は、宣長の長所である古典の文学的研究と関係なく、宣長の最も弱い点、すなわちその狂信的な神話の信仰をうけつぎ、それを狂信的な情熱によって拡大して行ったものである。それは当時の儒学者からは怪妄浮誕の説と認められており、国学者のうちでさえも奇説として斥けられた。²⁾

しかし、篤胤は自分自身を宣長の学問を継承する者と考えていた。このことは本稿で取り扱う『靈能真柱』(文化九年(二八二二)成立)においても「師説を本として。この靈能真柱の書を著した」(下巻、五十八丁オ)と述べていることから確認される。そしてこの宣長学の継承者としての意識は気吹舎の中でも共有されていた。つまり、思想史において問題となっている篤胤像は内在的理解からは正反対の結論を導き出しているといえよう。であるならば、他者の認識を拠り所として形成された篤胤像だけでは平田国学の全体像は見えてこないように思われる。

このような問題意識のもと、本稿では『靈能真柱』における靈魂観を内在的に理解し、宣長の思想の継承者として篤胤を位置付けたい。ここで『靈能真柱』を用いるには二つの理由がある。一つは、この『靈能真柱』をもって篤胤学成立の重要な契機とされるからである。そのため、篤胤の独自性を論じる場合もこの著作を出発点とすることが多い。二つ目は、篤胤の靈魂観研究の必要性である。このことの前提には、近世国学の思想は近代を通じて何らかの形

で現代にも影響を与えているという認識がある³。当然このような時期的変化の中での影響関係を可能にしているのは思想の継承に外ならないのであるが、とりわけ近世において国学者の思想は学問としての形式を有していた、というのが筆者の立場である。

これまでの篤胤研究においても、宣長の学問を継承した者として篤胤をとらえられているものもある。例えば、村岡典嗣は「古史成文に見る古典の幾分の主観的改作と、古史伝に見る主観的若くは理論的解釈」は「古伝説に基いて、外教に対抗し得べき神道を建設しようとの衷心の要求」の結果であったと捉え、この「古典の幾分の主観的改作」と「主観的若くは理論的解釈」は「程度の、比較的少なくして、その態度の破壊的でなかったことで、是彼が宣長の学徒たる所以である」と述べている⁴。ところが、靈魂觀については篤胤の特徴を述べるにとどまり宣長との関係はあまり述べられていない。

篤胤の靈魂觀を宣長の学問を批判的に継承したものと捉える研究に、安蘇谷正彦の論考がある。安蘇谷は「師の説に「ななづみそ」という主張を、宣長の没後の門人・平田篤胤は、「死」の問題において実現した」という立場から考察を加えている。しかし、篤胤の靈魂觀の根底には「文化八年十二月に遭遇した『神秘体験』や『死後の世界への親しさ』があったとしており、最終的には篤胤の靈魂觀は彼の独自性によるものという結論に達している⁵。

このように、篤胤の思想に宣長との継承関係を指摘する研究においても、靈魂觀については篤胤の独自性によるものとしていくことがわかる。そこで本稿では、はたして篤胤の靈魂觀が宣長の靈魂觀を継承したものとして捉える事ができるのであろうか、ということを考えていきたい。

二、問題の所在

これまでの研究の多くは『靈能真柱』の靈魂觀に篤胤の獨創性を見出してきた。そのもつとも顕著な例としては、子安宣邦が「この「靈の行方の安定」をめぐる篤胤の言明は、宣長たち既存の国学者たちの立場からすればきわめて唐突な言明であり、古え学びに異質な契機が接木された感を与えるようなものであつたであろう」と述べているのもその一つである。その原因として考えられるのは、『靈能真柱』の冒頭部分の解釈である。⁽⁷⁾

資料一

古へ学^ビする徒^トは。まず主^{ムネ}と大倭心^{ヤマトゴロ}を堅^{カタ}むべく。この固^{カタ}の堅在^{カタカラ}では。真^{マコト}道^{ミチ}の知^シがたき由^{ヨシ}は。吾^ガ師^シノ翁^ウの。山管^{ヤマスケ}の根^ネの丁寧^{ネセコロ}に。教悟^{オウ}しおかれつる。此^{ココ}は磐根^{イハネ}の極^{イタ}み突立^{ツク}る。嚴柱^{イダハシラ}の。動^{ウツク}まじき教^{ウツク}へなりけり。斯^{カク}てその大倭心^{ヤマトゴロ}を。太^タく高^{タカク}く固^{カタ}ま^クく欲^{ホリ}するには。その靈^{シツツ}の行方^{ウツク}の安定^{ヤスミ}を。知^チることなも先^{サキ}なりける。【靈^{シツツ}の行方^{ウツク}のことは。第十^{ジュウ}図^ズの下^{シタ}なる。終^{オヘ}の論^{ロン}ひに。委^{クハシ}くいへり。】さて。その靈^{シツツ}の行方^{ウツク}の。安定^{ヤスミ}を^{シツツ}知^チま^クくするには。まづ天地泉^{アメノミヨミ}の三^ミつ^ツの成^{ナリ}初^{ハジメ}。またその有象^{アリカタチ}を。委^{ツバ}細^カに考^{カカ}察^カて。また。その天地泉^{アメノミヨミ}を。天地泉^{アメノミヨミ}たらしめ幸^{サチ}賜^{ハヒタマ}ふ。神^{イハサツ}の功^{イサツ}徳^{トク}を熟^{ヨク}知^チり。また我が皇^フ大^{スメラ}御^ミ国^{クニ}は。万^{マン}ノ国^{クニ}の。本^{モト}つ御^ミ柱^{ハしら}たる御^ミ国^{クニ}にして。万^{マン}ノ物^{モノ}万^{マン}ノ事^{コト}の。万^{マン}ノ国^{クニ}に卓^{タク}越^クたる元^{モト}ノ因^{イン}。ま^カた掛^カまくも畏^{カシコ}き。我が天皇^{スメラミコト}命^{ミコト}は。万^{マン}ノ国^{クニ}の大^{オホ}君^ミに坐^{イハ}すこと^{コト}の。真^{マコト}ノ理^{コトワリ}を熟^{シユ}に知^チ得^エて。後^{ノチ}に魂^{タマ}の行方^{ウツク}は知^チるべきものにな^ナむ有^アりける。(上^{ウヘ}卷^{マキ}、一^{イチ}丁^{テイ}ウー二^ニ丁^{テイ}オ、囲^{カケ}み線^{セン}引^{ヒキ}用^{ヨウ}者^{シャ})

この文中に登場する「靈の行方」と「魂の行方」とともに「靈魂の行方」として解釈することが多い。⁽⁸⁾つまり、「靈」

と「魂」の語を一括して「靈魂」とすることによって、この部分は篤胤の自説である幽冥論を前提として「大倭心」が固まると解釈され、それ故に『靈能真柱』が国学としての宣長の学問から逸脱し、「異質」なものとなされるのである。そこで本稿では、篤胤の靈魂觀は宣長の学問を継承したものである、という立場からあらためて『靈能真柱』を読み直し、篤胤の靈魂觀が国学の發展上に位置づけられることを明らかにしたい。

三、「死」の起源

篤胤は『新鬼神論』(文化二(一八〇五年)において神靈の存在を論じているが、その根底には本居宣長の「神靈実在論」を継承していたことが指摘されている。⁹⁾しかし、『靈能真柱』においては、この神觀において大きな変化が見られる。それは、神の「死」に対する認識である。まず、宣長の言説を『答問録』から確認したい。

資料二

高天原ニ坐ス神ハ、死ト云事ナク常^{トコ}ヘ也、国に坐神ハミナ死セリ、又天ノ神トイヘドモ、国へ降りテハ死ヲマヌカレズ、天ト国トヲ以テ、不死ト死トヲ判ズベシ、サテ既ニ死ストイヘドモ、ソノ御靈ハ留リテアル事ニテ、時トシテハ、現身^{ウツシミ}ヲモアラハス事アリ、此趣スベテ臆断ニアラス、古事記、書紀ニシルセル證例ニツキテ云也、ツユバカリモ、己ガ臆度ヲマジヘテ理ヲ以テ云ハ、漢意ニオツル事也、(『宣長全集』第一卷、五二二頁)¹⁰⁾

つまり、宣長においては「天」にいる神は死ぬことなく、「地」にいる神のみが死ぬというのである。この点を篤胤

は批判して、「師翁の説に、天に坐す神は、死といふことなく常なり。国に坐す神は、皆死ぬといはれしはあなかしこ、何の扱ありて、かゝる説をば宣ひけむ。」(下巻、三十九丁ウ)と述べている。そして、

資料三

実ハ。神代の神々の死給ひぬるとしからぬとの差別は。皇御孫ノ命の。天降坐さざりし前の神々は。国に坐ませるも。すべて。大国主ノ神に属坐て。今に至るまで隠坐まし。皇御孫ノ命に属坐る神々は。顕明なる故に。死ましぬと思はるゝなり。(下巻、四十丁オ、ウ)

と述べている。つまり、天孫降臨以前の神は「地」にいても大国主神に属しているため、お隠れになっているのであって「死」ことはない。他方で、皇御孫命に属している神々、すなわち天孫降臨に際して共に天降りされた神々は、「顕明」であるために「死」と考えていたことがわかる。これは古伝の展開上、天孫降臨に際して大国主神が「国譲り」をし、「冥府を掌り治めす大神」(下、八丁オ)となった後でないといふ神々の死(人の死も含まれる)が存在しないということになる。

この両者の認識の差は、古伝(宣長においては古事記)における神々の事跡の内、どの部分を以て「死」の起源とするか、ということに在るように思われる。つまり、宣長は伊邪那美命の「神避」をもって「死」の起源としていることが、「唯死人の往て住国と意得べし、…貴きも賤きも善も悪も、死ぬればみな此ノ夜見ノ国に往ことぞ」(『宣長全集』第九卷、二三八頁)としていることなどから窺えるのであるが、これに対して篤胤は伊邪那美命の「神避」を鎮火祭祝詞を用いて死ではないと断じたうえで、大国主神の「国譲り」(「冥府の大神」となる)を含めた天孫降臨をもつ

て「死」の起源と考えたということである。

以上、宣長の「死」の起源を出発点として、それが伊邪那美命の「神避」に依拠していたこと、そして篤胤はその解釈を批判して「国譲り」を含む天孫降臨こそが「死」の起源としていたことを確認した。この「死」の起源についての両者の対立に注目するならば、これこそ古伝解釈(宣長においては古事記解釈)を通じた両国学者の研鑽の上に成り立っている対立であると思われる。

四、神の「ミタマ」と人の「タマ」

神觀と靈魂觀を密接に結びつけるのが「ミタマ」に対する觀念であろう。まず宣長の言説から確認したい。

資料 四

さて神の御靈を、此ノ二ツ(和御魂荒御魂—引用者註)に對言は、たゞ其ノ徳用を云フ名にこそあれ、全体スベテの御靈ミタマは御靈ミタマにして、必しも此ノ二ツに分れたる外、無きには非ず、向イムに或人此フタ二御魂ミタマのことを問へりしに、己レ火ヒに譬ヒトへて答へたりしことあり、其はまづ一ツの火あらむに、其を分取ワケトリて、燭ソウと薪ツツとに着れば、燭にも薪にも移ウツりて燃れども、本の火も亦滅キユることなく、滅ヘすることもなくして、有アりしまゝなるが如く、全体スベテの御靈ミタマは、本の火にして、和御魂荒御魂は、燭ソウと薪ツツとに移ウツり取りたる火の如し、【然るを世ノ人此ノ義コトを知らず、全体スベテの御魂を、此ノ二ツに分けて、其ノ片カタつ方荒魂なれば、今片カタつ方をば、おして必ズ和魂と心得るは、非なり…】(『宣長全集』

第十一卷、三八七頁)

ここでは、「神の御霊」には「全体の御霊」とそこから分かれた「和御魂荒御魂」があるということ。「火」を例にして言及している。さらに、この部分を人の「タマ」にまで敷衍して次のように述べる。

資料五

さて又^①神に御霊ある如く、凡人といへども、ほどく^クに靈ありて、其は死ぬれば夜見国に去るといへども、なほ此世にも留まりて、福をも、禍をもなすこと、神に同じ、但其人の位の尊卑き、心の智慧なる、強弱きなど^ニに随ひて、此世に魂のこのこともけぢめありて、始よりひたふるに無きが如くなる者もあり、又數百千年を経ても、いちじろく盛にて、まことに神なる者もあるなり、さて然^②夜見国に去れる魂の、此世にも残るは、如何なるさまぞと云に、彼本火を他處へ將去往に、其光はなほ本の跡へも及びて、しばしは明きが如し、^③然れども將去る火の遠さかるまゝに、及べる本の跡の光は、やうやうに微になりて消行如く、數多の年を経て、久しくなれば、残れる靈は滅ゆくを、尊神などは、黄泉国に去坐るも、此世に残坐御魂の、恒常に衰ることなく、熾なるは、火大なるが故に、持去て他處に到着ての後も、本跡へ及ぶ光も、なほ盛にして、かはること無きが如し：（『宣長全集』第十一卷、三八八頁、傍線引用者）

この①の傍線部分では、人の「靈」は死後「夜見国」に往くとしながらも、その人の位や能力等によって現世に留まり神のように禍福を与えられている。それはつまり、②の傍線部分において「本火」と「光」を用いて説明しているように、「夜見に往くミタマ」と「現世に影響を与えるミタマ」がそれぞれ存在すると考えていたということである。この部分を中心にして、松本滋は「夜見説と山室山」という宣長における二つの死後の行方は内在的に理解されうるこ

を明らかにしている⁽¹²⁾。しかし、本稿において着目すべきは③の部分である。すなわち、「火」が遠ざかれば「光」も消えてゆく様に、「夜見に往くミタマ」のために「残れる靈」(「現世に影響を与えるミタマ」)は時が経つにつれ薄れていき、結局は消滅してしまう点である(後述)。

このように宣長が自身の靈魂觀について譬を用いながら述べている部分を二ヶ所引用したのであるが、篤胤は前者においては賛成を示し、後者においては「非説」であるとしている。

資料六

師翁の説に靈を此処彼処に祭りて。各々験あることを。一箇の火を。こ、かしこに移し燈せど本の火も滅ることなく。滅ることなく。有りしまゝにて。その移し取りたる火も。おの／＼其ノ光リの熾なるにたとへられたる。実(マコト)に然ることなれば。例に引(キ)出もすべけれど。此ハ。この国土なる神靈を。こ、かしこに祠りて。勝劣なく(シルシ)靈異あるには。よく当(アタ)れる譬(タトヘ)なれど。黄泉(ヨミ)より招(マネ)かれ来る例(シ)には。云(イ)ひがたくなむ。さるは。人の死期(シツトキ)に。黄泉(クマ)にゆく魂(タマ)は(マツ)まだ祠(マツ)らぬほどのことなれば。さし翔(カガ)りて黄泉(クマ)に居(キツ)着(ツ)くべければ。さては。此ノ国土(シツトキ)に來り(マツ)がたき由なること。上に云(イ)へるが如く(下卷、三十六丁オ、ウ)

つまり、篤胤は地上世界にいる「神靈」があちらこちらに分在していて、それぞれが靈験あらたかであることの譬としてこの「火」を分ける説明を受容している。しかし、後半ではこの譬は夜見国より來格するということには当てはまらないことを述べている。その理由として、人が死んだときに夜見国に往く「魂」はまだ祀る前のことなので、飛んでいって夜見国に居(キツ)つてしまい、そうなったなら現世には來ることが難しくなると述べている。そしてさらに別

の個所では次のように述べている。

資料七

師ノ説に。倭建ノ命の御霊の。上^ル天^ニと云ひ。また翔^ル天^ニ。などあるを解れしやう。強^クに魂は夜見ノ国へ往^クてふ説を立むとして説^レし状^ニにて。穩^ナらず。天^ニ翔^ルと翔^ル天^ニとは差別^ケある言^ハにて天^ニ翔^ルと翔^ル下^ルるなり翔^ル天^ニは翔^リ上^ルることを。云^フへるなるをも思^ハれざりしは委^シからず。(下卷、三十五丁オ)

篤胤の考えでは、宣長は「天翔^ル」と「翔^ル天^ニ」を混同しており、その様子は強引に「魂」が夜見国に往くという説を立てようとしているようで無理がある、というのである。そして、その部分は次のように解釈すべきとする。

資料八

倭建ノ命の御霊の。翔^ル天^ニ飛行^スとも。また上^ル天^ニなどもあるを想^ヘば。神魂の天^ニ上^ルる例なしとハ云ひがたきを。夜見ノ国へ。神の御魂の往^ク坐^ス事^ヲ実^ニハ断^テて例のなきことなるをや。また。中古の物語書などに。死^ニたる人の霊の。此ノ世に物^ヲすることを。「天^ニか^ケりて云々。」といへり。そ^ノハうつばの物語に。あまかけりてもい^ハかにかひなく見賜^ラらむ。などあるたぐひなり。此^ハ天^ニに上^リ居^タる霊の。翔^リ降^リりてものするよ^ミの。言^ハなるをも思^フべし。(下卷、三十四丁ウ)

篤胤にとって「倭建命の御霊」が「翔^ル天^ニ」は天に昇ったことを意味し、「あまかけりて」は天から降ってくるこ

を意味しているのである。

他方、「火」と「光」を対比させた譬においてはどうかであろうか。

資料九

また。師説に。夜見ノ国へ去れる魂の。此ノ世にも残るは。如何なる状ぞと云ふに。彼ノ本ノ火を。他処へ転去
 往に。其ノ光リは。なほ本の跡へも及びて。しましは明きが如し。然れども。将去る火の遠ざかるまゝに。及
 べる本の跡の光リは。やう／＼に微になりて。消行ごとく。数多の年を経て。久しくなれば残れる靈は滅ゆくを。
 尊神などは。黄泉ノ国に去り坐るも。此ノ世に残り坐す御魂の。恒常に衰ることなく熾なるは。火大キなるが
 故に。持去て。他処に到着ての後も。本ノ跡へ及ぶ光リも。なほ盛にして。かはることなきが如し」といはれ
 たる。理りはさもありげに聞ゆれども。非説なり。そは。予がこの書に論ラへることをも。熟く読ミ。熟考
 へて。なほ暁りがたくは。古史ノ伝の出るを待て見るべし。(下巻、三十六丁ウ)

篤胤は資料五で引用した宣長の言説の②以降をそのまま『靈能真柱』に引用し「非説なり」としている。しかし、その理由は「この書に論ラへることをも。熟く読ミ。熟考へ」れば理解されるとするのみで、明確には述べられていない。安蘇谷はこの後段の部分を、靈魂の分在を認めている篤胤はこの宣長の「靈魂分在説」をあえて否定する必要を持たなかったため、ここでは厳密に論じること避けた、と述べている。果たしてそうであろうか。宣長においてこの「火」と「光」とを対比させた譬による靈魂論が示していたことの一つには、安蘇谷が述べるように「靈魂分在説」があり、そのため篤胤には批判する理由がなかったとするのは一見妥当なようにも思われる。しかし、この宣長

の譬にはもう一つ重要な点が残されている。それは「此世」における「ミタマ」の消滅を述べていたことであり、であるならばもう一つの可能性、すなわち『靈能真柱』全体からその理由を読み取るといふ可能性も残されているように思われるのである。

五、篤胤の靈魂観

ここで篤胤の靈魂観の分析を行う前に、これまで概観してきた点をまとめてみたい。まず二節では、先行研究において篤胤が『靈能真柱』の執筆動機を述べたとされる冒頭部分で、「靈」と「魂」の語が「靈魂」と解釈されていたこと、三節では死後の行方の違いは古典解釈の差に淵源していること、四節では篤胤は宣長の「靈魂分在説」を受容していたが、『靈能真柱』の全体を通じて考察をすれば浮かび上がる「非説」の根拠があるのではないか、ということを確認した。

これらの点に配慮しながら、本稿では「靈」と「魂」の用例を悉皆分析することとした¹⁴。その結果、『靈能真柱』において「靈」は七七回（「御靈」六三回、「靈」一四回）、「魂」は七四回（「御魂」一六回、「魂」五八回）であった。これらの用例を検討すると、共通する内容を含んだ用例が存在すると同時に、「靈」「魂」それぞれに固有の用例があることがわかった（ここでは紙幅の関係上、それぞれに固有の用例に焦点を当てる）。

まず、「靈」固有の用例であるが、これは「ミタマ」が現世に対して直接的に影響を与えることを説明する文脈で用いられている。

資料一〇・資料一

さて。(大国主神が…引用者註)杵築ノ宮を。常磐トコトハに坐す処トコロと定メたまひ。鎮リ坐しつゝも。少彦名ノ神の渡リ坐し、常世ノ国に御靈ミタマを通はしたまひて。彼ノ国々をも修堅ツクリカタメましゝなり。(下卷、八丁才、囲み線引用者)

また空海法師など。此は。師ノ翁もいはれし如く。彼レカ靈タマの。今ノ世までに。奇異アヤシき事あることは。その本ハ。禍マガツカミ神の御心ヨに因れるといへども。石臼イシウスの目をきりあるくなどのたぐひ。その所為シワザどもは。實マコトに神なり。(下卷、五十丁ウ—五十一丁才、囲み線引用者)

このように「靈」の語が用いられる場合は、「常世国」(＝外国)を「修堅ツクリカタメ」たり「石臼イシウスの目をきりあるく」といった直接的に影響を与える文脈で用いられている(ただし、「魂」においても「幸ふ」(下卷、八丁才)や「靈異を現はず」(下卷、三十四丁ウ)という間接的な影響表現はある)。

また、「魂」固有の用例は、「ミタマ」が夜見国に行くかどうかを説明する文脈で用いられる。

資料一二・資料一三

神代の神に二柱だに。その御魂ミタマの泉ノ国イナメセに往坐タマシる例のなければ。其抛ソノヨリセと為すべきことのなきを。いかにかはせむ(下卷、三十二丁ウ、囲み線引用者)

人ノ魂ミタマの。すべては。夜見に帰まじき理は。神代の事実によりて知ルルのミならず。人の生カマレ出イデる所由ユエ。また死シて後の事ノ実ミを察サトても暁サトるべき(下卷、三十三丁才、囲み線引用者)

これらの用例では、現世に直接的に影響を与えることを説明する「霊」と、夜見国に往くかどうかを論じるときに用いられる「魂」として区別しているが、語源解釈上においてもこの区別はある程度の説得力があるように思われる。すなわち前者は靈威をあらわす「チ」にあてられる「霊」であり、後者は「魂」の訓の一つである「タマシイ」の語が人体の「中府から遊離してしまつた結果、タマが麻痺して機能しなくなつたもの」とされることである⁽¹⁷⁾。

このような「霊」「魂」の使い分けは宣長においてはなされていまいかに思われるが、「現世に影響を与えるミタマ」と「夜見に往くミタマ」がそれぞれ分在するという思想が見受けられることは既に確認したとおりである。

前掲の資料五において、宣長は神が夜見に去つても地上世界に残る「ミタマ」(＝「現世に影響を与えるミタマ」)は不滅であると説いているが、他方で人の場合は「ミタマ」が夜見に去り年を経るとともに地上世界に残る「ミタマ」は消滅すると説いていることがわかる。そして、この宣長の「現世に影響を与えるミタマ」と「夜見に往くミタマ」の構造が篤胤においては「霊」「魂」として使い分けられていくと考えられる。つまり、この様な「ミタマ」の分在を主張する宣長の靈魂觀を批判的に継承したのが篤胤なのである。

自明のことであるが、篤胤は「魂」の行方が夜見国ではなく「幽冥」であると説く。しかし、宣長の靈魂觀との比較から考えればここで重要なのが、その「幽冥」が地上世界にあるということである。

資料 一四

此ノ国土の人の死^{シニ}。その魂^{タマ}の行方^{ユクヘ}は。何処ぞと云ふに。常磐^{トコトハ}にこの国土に居ること。古伝の趣^キと。今の現^{ウツ}の事実とを考へわたして。明^{アキラカ}に知らるれども。万葉集の哥にも。∴「百足^{モトタ}らず。八十^{ヤツ}の隈路^{クマヂ}に手向^{タムケ}せば。過去^{スキニ}し人にけだし相むかも。」と詠^{アハ}める如く。此頭明^{コアラヒ}の世に居る人の。たやすくは。さし定め云^{イヒ}がたきことになむ。

(下巻、三十七丁オ、ウ、囲み線引用者)

つまり、宣長において「夜見に往くミタマ」のために「現世に影響を与えるミタマ」は消滅するとされたが、篤胤においては「魂」の行方を地上世界としたために「霊」も不滅となったのである。それは、宣長の「火」と「光」の対比による譬を用いて表せば、「火」が地上に存在するために「光」も輝きを失うことがない、ということになろう。

その結果、篤胤の靈魂觀は宣長の靈魂觀に比べて、人の「タマ」と神の「ミタマ」との距離が接近していることがわかる。

資料 一五

現身の世^{ウツシミ}人も居るほどこそ如此^{カク}て在^アりども。死^{シニ}て幽冥^{オホム}に歸きては。その靈魂^{タマ}やがて神にて。その靈異^{クシヒ}なること。その量々^{ホド}に。貴^{タフト}き賤^{イヤシ}き。善^ヨき悪^{アシ}き。剛^{ツヨ}き柔^{ヨワ}きの違^{タカヒ}こそあれ。中に卓越^{スグレ}たるは。神代の神の。靈異^{クシヒ}なるにも。をさく劣^{オト}らず功^{イササ}をなし。また。事の発^{オコ}らぬ予^{マキ}より。其^{サト}事^{コト}を人に悟^{サト}すなど神代の神に異なることなく。…そは黄泉^{ヨミ}へ往^ユかずは。何処^{イツコ}に安在^{シツマ}てしかると云ふに。社^{ヤシロ}。また祠^{ホコラ}などを建^{タテ}て祭^{マツリ}がるは。其処^{イツコ}に鎮^{シツマ}坐^{マツ}れども。然^{シカラ}在^アぬは。其墓^{シノ}の上に鎮^{シツマ}り居^キり。これはた。天地^{アメツチ}と共に。窮^{キワリ}尽^{ツツ}る期^{トキ}なきこと。神々の常磐^{トコトハ}に。その社^{ヤシロ}々に坐^{マシマ}すとおなじきなり。(下巻、四十丁ウ―四十二丁オ、囲み線・傍線引用者)

以上の様な「霊」と「魂」の用例検討から、宣長における「現世に影響を与えるミタマ」と「夜見に往くミタマ」が篤胤においては「霊」と「魂」として継承されつつ、宣長の「現世に影響を与えるミタマ」が消滅するという説が批

判されていったことが理解されよう。

しかし、このような分析の結果は『靈能真柱』の内容に即して考えた場合、若干の注意が必要である。それは「魂」が地上に存在する「幽冥」に往き「靈異を現はす」ことが理解されてしまえば、結果的に「靈」と「魂」の区別が無くなってしまふことである。その最も顕著な例が前頁の資料一五に引用した「靈魂」の用例である。この様な「靈魂」の語は下巻の二十七丁ウの割注において『春秋左氏伝』や『傷寒雜病論』⁽¹⁸⁾を引用して「これらすべて。人の靈魂も屍タマと、もに。黄泉シニカハネに帰ユクとして云へるものなり。」として登場して以降全部で八回登場する。そのいずれも人がその「靈魂」の主体として論じられて居り、「靈魂」が夜見国から祀ることに来格するのではないこと(下巻、三十五丁ウ)、昔から人の「靈魂」が墓上で靈異をあらわす例が沢山あること(下巻、四十二丁ウ)、人の「靈魂」が黄泉国へ往くという伝えも例も見えないこと(下巻、四十六丁ウ)、宣長は人の「靈魂」が黄泉国へ往くという説に熱心であったこと(下巻、四十七丁ウ)、『今昔物語』の伴善雄の「靈魂」が疫病の神となった例(下巻、五十四丁ウ)、「靈魂」の行方は地上のいたるところであること(下巻、五十六丁ウ)が説明されるのである。つまり『靈能真柱』において篤胤は、宣長が用いた「ミタマ」を「現世に影響を与えるミタマ」と「夜見に往くミタマ」に分ける考え方を一度は引き受け、「靈」と「魂」を割り当てて考察を進めたのである。そして「魂」の行方が「夜見(月)ではなく地上の見えない世界」「幽冥」であることを見出した後では、「靈」と「魂」を区分する境界線があいまいになり、「靈魂」として一括して用いているのではなからうか。⁽¹⁹⁾

六、まとめにかえて

以上の考察の結果を踏まえて、二節「問題の所在」で掲げた『靈能真柱』冒頭部分の引用を、「靈の行方」と「魂の行方」が同じ意味で用いられているのかどうかという点に注意しながら再解釈してみたい(資料一参照)。

「古学する徒」から始まる最初の部分は、宣長の教えをもとに「大倭心」を固めるべきことを述べたとするこれまでの解釈が妥当であろうと思われる。問題はその「大倭心」を固めるために「靈の行方の安定」を知ることが第一である、としている部分である。本稿において考察したように、ここで述べている「靈」が現世において何らかの直接的影響を与えるような「靈」を指すのであれば、その「行方」は『靈能真柱』を論じる過程においても結果においても地上とされていた。しかし、宣長がすでに神にも人にも現世に「ミタマ」が残る(たとえ一時的にでも)とする説を述べていたことを確認してきたのであり、改めて「行方」が地上の「幽冥」であることを述べているのは違和感がある。より注目すべきは篤胤が「行方の安定」と述べていることである。つまり、ここで篤胤が述べているのは「靈の行方」が地上の「幽冥」であることではなくて、「靈の行方」である地上の「幽冥」に「シズマル」(＝その場に留まり変化が無い)ことではなかったか。これまでは篤胤と同時代の靈魂觀においては仏教的西方浄土や、儒教的魂魄説における魂の消失が有力であったために、それらからの脱却を意図している、という文脈で読み取られてきた。当然、そのことをも含めて考えるべきであるが、本稿の立場から考えれば、宣長自身が地上における「現世に影響を与えるミタマ」は消滅すると説いていたことを思い起こさなければならぬ。

さらに、引用部最後に出てくる「魂の行方」について夜見国に往かない「魂」と捉えるとすれば、その前部に示された理解すべき四ヶ条が重要である。すなわち、①天地泉の形成過程と現状、②天地泉たらしめている神々の功德、

③皇国が万国より優れている理由、④天皇が「万国の大君」であることの理由である。これらのうち、①の天地泉の現状以外はすべて古伝より理解しなければならない内容であることは疑いないであろう²⁰。そのなかでもとくに重要なのは④の天皇が「万国の大君」であることの理由である。

篤胤にとってこの「万国の大君」であることの理由は、「死」の起源である大国主神の「国譲り」を含んだ天孫降臨の解釈(二節参照)と表裏一体のものなのである。篤胤は天皇が「万国の大君」である理由を下巻の最初で述べているが、以下にその要点をまとめると次の三点になろう。

①皇国は天孫降臨まで大国主神が治めていたのであるが、天照大御神の「御詔依」によって大国主神が「隠り賜ひ」たこと

②その「御詔依」の文言中の「豊葦原之水穂」国」とは「青海原潮之八百重」という地上の万国を含む意味が込められていること

③産霊大神、天照大御神の御孫である天皇が②の意味を含んだ①の「御詔依」により万国の大君とされていること

このように篤胤の古伝解釈においては、天照御大神の「御詔依」によって大国主神が「隠り賜ひ」「死」の起源)、そしてその「御詔依」のままに天皇が「万国の大君」となった、という二つの側面があることがわかる。そのことを端的に示したのが次の引用であろう。

資料 一六

さて顕明事アラハミゴトと。幽冥事カミゴトとの差別を熟想ケジメふに。凡人ツラクオモも如此カクイキ生ウツシヨて現世アに在るほどハ。顕明事アにて。天皇命ミタミの御民ミタミとあるを。死シニては。その魂タマやがて神カミにて。かの幽霊カミ。冥魂ミタマなどもいふ如く。すでにいはゆる幽冥オモムに帰けるなれば。さては。その冥府シを掌シロシり治めす大神カミは。大国主ミコノ神カミに坐マせば。彼マツロヒマツ神カミに帰命ミオキテ奉ウケタマり。その御制ミオキテを承賜ウケタマはることなり。(下巻、八丁オ、囲み線引用者)

この部分の「顕明事」は「大君」としての天皇觀に依拠し、「幽冥事」は「死」の起源として「国譲り」解釈に依拠していることは明らかであろう。

つまり、篤胤の「魂の行方」とは古伝解釈から導きだされ、とくに宣長との関係から考えれば、伊邪那美命の「神遊」をその「行方」の根拠とするのではなく、大国主神の「国譲り」を含む天孫降臨をもってその「行方」を「幽冥」である、と考えていたのである。

『靈能真柱』の内容を分析していくと、一旦は宣長の「現世に影響を与えるミタマ」と「夜見に往くミタマ」という考え方を引き受け「靈」「魂」の語を当てての使い分けを試みたのであるが、「幽冥」という「魂」の行方を見出した後では、特に人の「ミタマ」においては「靈」「魂」の区別はあいまいとなり共に地上に存在する「靈魂」として捉えられていく。それと同時に、「靈」「魂」が共に地上に存在することにより「靈魂」の不滅が説かれるようになり、結果的に神の「ミタマ」と人の「タマ」が相対的に接近することとなる。ここをもって、『靈能真柱』における篤胤の靈魂觀は宣長の靈魂觀を批判的に継承していったものとい得るのではなからうか。⁽²²⁾

また、この両者の靈魂觀は実践における差異としても現れていくように思われる。すなわち、津田左右吉が「直毘

靈に「祖神」を祭るべきもののやうに説いてあり、玉鉾百首のうちの歌にも「代々の祖」を「おのが家の神」といつてあるが、…実際の意義を有つてゐるものではないように見える。毎朝神拝式にも祖先を拝する詞は載せていない」と指摘するように、宣長には故人を神として祀る思想が無いわけではないが、それを実践に移した形跡が無い。他方、篤胤は『靈能真柱』における「靈魂」不滅の理論を実践に移したことが、文化十三年（一八一六）に成立した『毎朝神拝詞』の内容から理解され、その解説を『玉だすき』⁽²⁴⁾において述べていくのである。

註

- (1) 渡邊金造『平田篤胤研究』(六甲書房、昭和十七年)
- (2) 『日本倫理思想史 下』(和辻哲郎全集)第十三卷、岩波書店、昭和三十七年)
- (3) たとえ近代神道史において神観の変遷があつたとしても、今日の神道における神観に本居宣長のいわゆる「神の定義」が用いられることは一つの傍証とされよう。(佐々木聖使「国家神道における「神」観の成立」〔明治聖徳記念学会紀要〕第三五号、平成十四年)参照)
- (4) 村岡典嗣「復古神道に於ける幽冥観の変遷」〔哲学雑誌〕第三〇巻第三四二号、一九一五年)、参照。但し本稿では『新編 日本思想史研究―村岡典嗣論文選 東洋文庫七二六』(前田勉編、平凡社、二〇〇四年)を用いた。
- (5) 安蘇谷正彦『神道の死生観―神道思想と「死」の問題』(ぺりかん社、一九八九年)
- (6) 子安宣邦『宣長問題』とは何か(青土社、一九九五年)
- (7) 本稿では東京大学本居文庫蔵『靈能真柱』上下巻を用い、以下の丁数等はそれによる。また、【】は割注をあ

らわし、適宜省略した。

(8) 代表的な研究では村岡典嗣『宣長と篤胤』(村岡典嗣著作集刊行會編、創文社、昭和三十二年)がそうであり、子安宣邦は前掲書やそれより早く著されている『宣長と篤胤の世界』(中公叢書、昭和五十二年)においても「靈魂」として捉えている。

(9) 三木正太郎『平田篤胤の研究』(神道史學會、昭和四十四年)

(10) 大野晋編『本居宣長全集』第十一卷(筑摩書房、昭和四十三年)。以下『宣長全集』第某卷、某頁とする。

(11) ただし、宣長も同条の注釈において鎮火祭祀詞を参照していることに注意。『宣長全集』第九卷、二二二頁、参照。

(12) 松本滋『本居宣長の思想と心理』(東京大学出版会、一九八一年)参照。

(13) 安蘇谷、前掲書

(14) この悉皆的用例検討は、佐々木聖使『天皇靈と皇位繼承儀礼』(新人物往来社、二〇一〇年)における「天皇靈」の用例検討を参照した。

(15) 共通する用例には、例えば「靈」または「魂」が分かれて名を別にするというものがある。

すべて神ハ。その功によりて幾柱にも御靈を分ち御名を異にしたまふこと。別に委コトシキ考ヘあり。(上卷、五十二丁才割注)

禍ナホを直ナホさむとして生坐アレマし、大直毘オホナホヒ神。やがて天照大御神の和魂ニホミクマに坐マて。(上卷、五十一丁ウー五十二丁オ)

また、ミタマノフユとして神から授けられ、増えてゆくものというものがある。

物のみならず人の魂タマも。神の賦賜サツケへる物なる故に。多麻タマとは云ふなり。神の幸サユひの漸マに加クゆくを。ミタマノフユコトといふにても。この義コトの言コトなること知るべし。(上卷、四十二丁オ)

神の御霊を幸ひたまふを。ミタマノフユとは云ふなり。此は。神の御霊の。加増るこゝろの言なることを。熟考ふべし。(下巻、五十一丁オ)

(16) 西宮一民「所謂「靈威」を表はす古代語チの系譜」(『神道史研究』第九卷二号、昭和三十六年)

(17) 西宮一民「タマとタマシヒとミタマとゴリヤウ」(『国文学 解釈と鑑賞』第六三卷三号、一九九八年)

(18) 『近世漢方医学書集成 七〇 内藤希哲(一)』(大塚敬節 矢数道明編、名著出版、昭和五十八年)に『傷寒雜病論 類編』巻一があり、その内容が確認できる。

(19) 「靈魂」の用例は常に人をその主体としている。このことは神々の「御魂」に「荒魂」(速須佐之男命の荒魂は八十禍津日神)「和魂」(天照大御神の和魂は大直毘神)といった明確な意味があったことと対比して考える必要があらう。

(20) ②、③については篤胤の言説により理解される。①の天地泉の成立ちと現状については、服部中庸の「三大考」に則しながら解釈し、仏教言説に対抗しながらも、「経験科学としての洋学の世界像との整合性」を確保した顕幽論を展開したとの見解が有効なように思われる(遠藤潤『平田国学と近世社会』(ベリかん社、二〇〇八年)参照)。

(21) 該部分の抄録は以下のとおり。

この御国は。大国主ノ神の。国主と所知看し坐すを。此の天照大御神の御詔に。豊葦原之水穂ノ国者。吾ガ御子ノ所知国焉。と御詔依し賜へること。誰も心得がてにすることなるにつけて。熟考するに。深き謂の有ることなりけり。いでその謂レハ。そもくこの国土ハ伊邪那岐ノ大神の。畏き御依に因て。建速須佐之男ノ命の。広く永く所知看すべき国土なるを。その大御母の坐す。根堅洲国に罷らまく欲けるも。いと止事なき御謂レの坐して。…彼ノ国に罷坐し、を。…その御後をば。大国主ノ神の継たまひて固成したまひ。さて皇御孫ノ命の

天降坐す時。大國主ノ神は隠り賜ひぬ。…斯在ば。大御神の。豊葦原之水穗ノ国者。吾ガ御子之所レ知國焉。と宣へる御言も。こゝを以て詔たまへる御言と。畏けれど量奉らるゝなり。この理りに因らずば。吾御子の所レ治國。と詔り賜へること。その謂レの詳ならず。…然れば大御神の御言に。豊葦原之水穗ノ国とのみ詔へるはそ都し坐す地を以て宣へるにこそあれ。実ハ速須佐之男ノ命に。青海原潮之八百重を知らせと。伊邪那岐ノ命の依たまへる御言もこもりて。畏しなど申すもさらなる大御詔にぞありける。此を思ふにも。我が天皇命ハしも。産靈大神。天照大御神の御孫に坐すが上に。かゝる御謂の坐すなれば。青海原潮之八百重の留る限り。この国土に有りとある百八十の国々を。悉に所知看すべき大君に坐すこと。弥々益々灼然し。(下巻、三丁オ—四丁ウ)

(22) 篤胤の影響を受けたと思われる鈴木重胤や岡熊臣によつて靈魂は本の「靈」と作用する「魂」(二魂または四魂)として説明されていく。小川常人「奇魂幸魂和魂及び荒魂についての覚書」(『神道史研究』一〇卷三号、昭和三十七年)

(23) 『日本の神道』(津田左右吉全集)第九卷、岩波書店、一九六四年)

(24) 渡辺寛「平田篤胤の毎朝神拝詞記・追補」(『神道史学会』一九卷一号、昭和四十六年)

*なお、本稿は平成二十二年九月四日に東洋大学で行われた日本宗教学会第六十九回学術大会パネル「(靈魂の学知)と政治運動—十九世紀の鈴屋と気吹舎を焦点として—」における口頭発表「『靈能真柱』に語られた神と靈魂」をもととした、國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所事業「近世国学の靈魂観をめぐるテキストと実践の研究—靈祭・靈社・神葬祭—」(平成二十〇~二十二年度)の成果である。

嘉永・安政年間の宮負定雄

—幽界への関心に着目して—

小田 真裕

はじめに

平田国学の地域における展開については、気吹舎いぶきのやへの新規入門者を多く輩出する地域が、天保初年までは下総、開港期までは陸奥・出羽・三河、開港以降は信濃・美濃と推移することが知られている。^①こうした受容形態の差異を地方門人の思想から検討した岸野俊彦氏は、平田門の主要な思想的潮流に天保期から嘉永期には神霊界への関心があつたが、ペリー来航以後、その関心が海防や攘夷などに移行すると指摘した。^②近年、気吹舎における神霊界・幽界への関心を示す新史料の分析が進んでいるが、岸野氏の見解は概ね踏襲され、嘉永末年から安政初年は「平田派にとってひとつの時代の転換期」と位置づけられている。^③

筆者も、気吹舎全体で考えた場合における当該期の画期性は否定しない。しかし、個々の気吹舎門人に即して考え

た場合、先行研究では彼らが幽界に関心を抱いた背景や具体的な関心の所在が十分に検討されていない。また、分析の対象も一部の門人に限られており、著述の少ない門人や門人以外の人々の思想を組み込んだ分析は数少ない。本稿では、下総国香取郡松沢村の気吹舎門人・宮負佐平定雄みやおひさだお（寛政九（一七九七）～安政五（一八五八））を主たる分析対象として、これらの課題を追究する。

宮負定雄は、先行研究において名主退役以前に注目が集まり、撫育教導による村落の自力更生を目的とした「天保期国学者」と位置づけられてきた。⁴そこで筆者は、天保八（一八三七）年の二度目の名主退役・江戸移住以後に注目し、気吹舎のある江戸根岸で薪炭を売っていたこと、天保十四年頃に江戸から松沢村に拠点を戻したことを明らかにした。⁵この婦村の動機は、「もとより田舎の農人」であるという自己認識に基づき、農業に出精して「米穀倍取の術」を見出し、それを世上の農民たちに広く教えようというものであった。そして、「世に隠なき農師」となることで、「金を貸して利足を取」⁶ったり「田地をかして作徳をと」⁶ったりせずに、家を富み栄えさせることを理想としていたのである。

平田派にとっての「転換点」とされる嘉永・安政年間に、定雄は幽界への関心を強める一方で、この「農師」意識に基づいて農業に関する試行錯誤を繰り返している。本稿では、気吹舎や地域の人々の動向にも目配りし、当該期における宮負定雄の思想の総体を把握することを目指す。

一、気吹舎と『神界物語』

嘉永・安政年間の気吹舎において、幽界に関する話題を惹起した書物が『神界物語（島田幸安幽界物語）』である。

同書は、清浄利仙君という神仙の弟子だという和歌山の医業生・島田幸安からの聞き取りを、紀州藩士の気吹舎門人・三沢明がまとめた書物である。⁷⁾

三沢明は、天保十一(一八四〇)年八月朔日に三十一歳で気吹舎に入門しており、『神界物語』第一巻が成立する嘉永五(一八五二)年八月十一日以前にも気吹舎に自著を送っている。「気吹舎日記」から確認できる、初めて『神界物語』が気吹舎に届いた時期は、第一巻のみが成立している嘉永五年十月九日である。また、第二巻までが成立している嘉永六年二月十四日には、気吹舎に三沢明からの紙包と「御神方之御薬等」が届いている。この「御薬」とは、如何なる病も治すという幽界の薬で、遠方の場合には、病人の年齢と姓名の書付および薬の代金を送付すれば、薬が紀州から送られるとされていた。

平田鏡胤は、当初『神界物語』に関心を寄せていたが、後に同書を「悉く焼捨、一切相弘メ申間敷筈⁸⁾兼々申遣ハシ」と述べている。⁹⁾ 鏡胤は、奥州相馬の気吹舎門人・高玉安兄宛の嘉永六年七月二七日付書簡において、島田幸安を「誠¹⁰⁾奇之ぬし」と評し、『神界物語』については「猶二篇三篇も追々差上可申候」と述べ、「有志之衆々へ、追々御写し被成候¹¹⁾不苦候」と、「有志之衆々」という限定付きではあるが書写も認めている。これは、『神界物語』第一巻の冒頭に、三沢明が島田幸安に対して「下拙濟世之儀¹²⁾付、幽境之事共承り候得共、秘密之儀は猥¹³⁾他言致間敷段、偽無御座候」と伝えた旨が記されているように、『神界物語』自体の性格と合致した限定といえる。鏡胤は、この書簡で「紀州一條¹⁴⁾二付¹⁵⁾、兼¹⁶⁾寅吉一件之仙境異聞掛御目申度候」と、『仙境異聞』のような関連書物の読書も勧めているが、「気吹舎日記」の翌嘉永七(安政元、一八五四)年四月五日条では、三沢明からの書状を「ツマラヌ書状也」と評し、清浄利仙君への入門を希望していた高玉安兄にも、同月付と推定される書簡で「昨年来アメリカ一件¹⁷⁾二付¹⁸⁾、御論しの趣相違いたし、夫故此節色々疑問¹⁹⁾及居候」と伝え、利仙君への入門の誓詞を自身のもとに留め置いている。鏡胤の三沢

明に対する評価が、この間に変化しているのである。

『神界物語』には、各地から寄せられた利仙君に対する伺書の内容が収録されており、嘉永六年のペリー来航以降、鏝胤が翌年のペリー再来航やその後の対処について尋ねていることがわかる。高玉安兄宛の書簡で「御論しの趣相違いたし」と述べている内容は、嘉永六年九月頃の「異国船一戦^二及候与申ハ、来三月頃参り候ヤ」との質問に対する、利仙君の「亜墨利加人願の通^二ハ、迎モ公儀々御免(開港・交易に関する)筆者註、以下同様ハ在間敷候間、来三月闘戦^二来ル方^二相見へ候」という回答が外れたことを指している¹¹⁾。利仙君の予見が外れた後、鏝胤は三沢明に対する疑念を強め、嘉永七年六月二十七日には三沢明へ「咎之御状又々差出^二し、高玉安兄にも九月に「紀州幽界の一件間違之事有之、段々疑問^二及候所、いまだ明白^二不相成内、島田幸安入幽(幽界に入ること)いたし、其後ハ別して不分明^二御座候」との理由から、誓詞を返却している。安政二年以降も気吹舎と三沢明の間で書状が交わされているように、両者の交流は完全に途絶えた訳ではない¹²⁾。しかし、『神界物語』のうち安政二年以降に成立した第二十卷は現存を宮負定雄の生家以外には確認できないように、鏝胤の態度が変化した安政年間には、三沢明の著述との接点は極めて限られていた。この点を踏まえ、次に宮負定雄の幽界への関心について検討する。

二、弘化・嘉永年間の宮負定雄

(一) 神仙への質問

先行研究では、紀州で三沢明と面会する以前に宮負定雄が幽界に対して抱いていた意識が、ほとんど検討されてい

ない。そこで本章では、弘化年間から嘉永七(安政元、一八五四)年十一月四日の紀州出立に至る過程を取り上げる。

まず、当時の松沢村について概観する。¹³⁾ 松沢村は、文政十(一八二七)年時の石高が、旗本山角氏領二四六・

一八三七石および熊野社領三石で、幕末まで領主の交替は無い。村人の生業は、同じく文政十年の史料によると、社家二軒と農間商渡世を行う六軒以外の二八軒が農業一統渡世である。各家の持高を分析した川名登氏は、近世後期から幕末期にかけて土地所有の零細化がみられ、貧農層が増加していると指摘した。¹⁴⁾ その要因の一つが天保四(一八三三)年からの天保飢饉で、松沢村では天保五年以降名主の交替頻度が早まり、弘化年間以降も地頭所勝手賄金の弁済が困難な状況が続く。宮負家の経営も、弘化四(一八四七)年以降は毎年僅かではあるが赤字を計上している。¹⁵⁾ 宮負定雄が江戸から帰村し、松沢村を拠点に活動する弘化年間から安政年間は、松沢村に天保飢饉の影響が残存しており、村内最高の石高を所持していた宮負家の経営も不安定な状況にあったといえよう。

続いて、宮負定雄の行動を検討する。小野将氏は、松沢村に戻った後の定雄の行動を、①諸国の奇談・説話類収集と、それらの自著への集成、②篤胤の「玄学」撰取と、「神仙霊薬」等と命名した薬の調合・販売、岩長姫神信仰に基づく薬草「富草」(明日葉のこと)の効能の宣伝、③三沢明との交流により助長される、幽冥観への傾倒、④『農業要集』『民家要術』の再構成にみられるような、自説を集大成する著述の執筆、の四つにまとめた。¹⁶⁾ この整理を踏まえ、定雄が『神界物語』と接した時期について考える。

『神界物語』が成立する以前の嘉永四年、宮負定雄は岩長姫神鎮座の地とされる伊豆雲見山に二度目の参詣を果たし、当地で得た富草の苗を持ち帰っている。¹⁷⁾ また、『仙境異聞』で取り上げられた天狗小僧・寅吉は石井加津間と名を変え、嘉永七年には下総国香取郡阿玉川村に居住していたが、定雄はこの加津間とも交流があった。¹⁸⁾ しかし、安政二年五月成稿の『幽界通話(幽現通話) 下巻』には、安政元年に紀州で三沢明と面会した際に初めて『神界物語』を読み、「感

表1 神仙に対する宮負定雄の質問

	一つ書きの内容	備 考
イ	先年から高根大神御神像御掛物を1軸預かり、当寅年(嘉永7、1854)年まで19年秘藏していたが、7月頃に「宮入の儘相見へ不申様に相成」った。占者の考によると、高山の頂にあるという。「幽冥御神仙の御引上」でもあれば安心の至りであるが、どうであろうか。	一つ書きには7月とあるが、「神界物語 後序」ではこの出来事が閏7月とされている。「控日記」と「後序」という性格の違いなどを勘案し、本稿では閏7月として論を進める。
ロ	「人民助の為」に、「御神葉の御霊方」を一方で良いので伝授してほしい。	
ハ	先年、雲見大神参詣の際にあした葉(富草のこと)という薬草の種子を授かったが、その効能を詳しく知らない。どのような病気の妙薬になるのか、「人助の為」に教えてほしい。	嘉永5年付書簡(註22)では、富草に関連する『伊豆海島風土記』『本草綱目』『倭本草』『和名抄』の記述を紹介しつつも、「医書にも見えざるよし二面御医師方も御存知無之様」であると述べ、効能についての考えを平山家の兩名に尋ねている。
ニ	近年、筑紫辺や越後国村松辺で「農業種芸に付、稲の稔り倍取の妙術を考付候人」がおり、「國中甚豊饒」となったが、その妙術を秘して世間には広めなかった。自分も年来勘考してきたが、未だ考えつかず歎いている。「国益の為」、このような妙術があれば教えてほしい。	嘉永5年付書簡では、「九州辺」と「越後国村松辺」の「米穀倍取之工夫を考出し候人」と表記されている。
ホ	近年「農事窮理考」という書物を著しており、粗々草稿も出来た。「種芸の窮理に付、草木発生、花実の成形を思慮」していたところ、「天地開闢の道理も、草木開花の成形と同理」ではないかと考えついた。この理を明らかにすれば、種芸の事なので「聊国益の一端」にもなるかと思うので、天地開闢月星の成形を図画し、神覽に供して、この理の当否を伺いたい。	嘉永5年付書簡では、「農事窮理考」という草稿本2冊程が粗々出来たが、「大下書」なのでまだ見せないこと、追々書き継ぐつもりであることを述べている。
ヘ	近年、外国の夷人どもが震りに渡来し交易を乞い、「上下の患」が少なくない。かの夷敵の火術・鉄砲・大筒などを防禦する御神法もあるかと思うので、教えてほしい。愚慮では、久延毘古神の御守を身に帯びていれば、夷敵の鉄砲は当たらないと考えるが、どうであろうか。	
ト	先年、石山玄司から「和方の医術」を伝授された際に授かった「秘術の書物」が「人民の助」になるか否かを伺いたい。	
チ	先年、佐々木風山から伝授された「火難除龍の一筆書」が「火難除」になるか否かを伺いたい。	

宮負克己家文書「道中控日記」(『宮負定雄未刻資料集』所収)より作成。

※イ～チは、一つ書きの順番に筆者が付したものを。

※「神界物語 後序」、嘉永5年付書簡はともに『旭市史』第2巻所収。

心」したと記している¹⁹⁾。また、安政二年三月二七日付の書簡には、当時成立していた全巻分にあたる「神界物語十九巻」を「神仙江伺候問條之御答委く筆記いたし候書物」と表現し、第一・二巻を「若山逗留之節拔書」し、第三巻については「正月中旬後二若山表より飛脚便り二相届、小子所持仕候」と記している²⁰⁾。なお、嘉永七年八月成立の『神界物語』第十九巻に収録された、「敬仙の人々」として島田幸安が示した「人数都合式百五拾人計」には、「総州人数人」が含まれている。このなかに定雄が含まれている可能性もあるが、いずれにしても弘化・嘉永年間の定雄については、岩長姫神信仰や石井加津間との交際によって神仙界・幽界への関心を抱いており、そのなかで嘉永七年に気吹舎を通じて『神界物語』の話題と接したとまとめられよう。

それでは、定雄は『神界物語』が惹起した

話題をどう受け止めたのだろうか。先行研究で十分な検討が加えられていない、この疑問に迫ることができる史料が、宮負克己家文書「道中控日記」である。この日記には、紀州で島田幸安に渡そうとしていた「幽冥の御神薬」の頒布を願う願書と、神薬を与えたい人々の「年齢姓名書」の下書きが収録されている。この史料を翻刻した『宮負定雄未刻資料集』の解題では、旅の真の目的が、三沢明と対面し、彼を通じて島田幸安から神仙の医法を学び、同郷の人々を救うことだったと指摘されている。しかし、表1に示したように、願書には他にも一つ書きで「幽冥の神仙」への質問が記されている。以下、質問を順番に検討していく。

イ) 高根大神とは、寅吉が幽界で仕えていた杉山山人のことである。定雄は天保七年に江戸日本橋辺にある四日市の書肆で、気吹舎門人・多田屋某が売却した神影を見つけ、これを手に入れて守神としていたが、嘉永七年閏七月頃なくなった。「神仙の仰言」によって平田家が掛軸を和歌山に送ったのも同月だったので、定雄は家から掛物がなくなったことも「神仙の御取上」によるのだろうかと思ひ、この質問をしたのである。

ロ) 平田鏡胤も言及していた「御神方之御薬」の処方方を問うものである。紀州への「年齢姓名書」持参は、遠隔地の場合は病人の年齢・姓名の書付と薬代を届ければ良いという、気吹舎に伝わっていた情報と合致する。ただし、薬方の伝授も望んでいる点に定雄の独自性が看取できる。

ハ) 定雄は、雲見山参詣から持ち帰った富草の苗を植え、近隣の村々で痘瘡が流行した際に富草を配り、一枚刷りの効能書も版行していた。また、「遠近の国々にも其種子を配分りて」いた定雄は紀州にも富草の種子を持参しており、富草の種子を受け取った三沢明はそれを紀州で栽培している。²¹⁾

ロ・ハは、先述した小野氏の整理²⁾と関連する内容である。注目すべきは、「人民助の為」あるいは「人助の為」といった理由から、薬方や富草の効能を尋ねている点である。「年齢姓名書」に「親族朋友其外病苦の者、盲聾瘖瘂の患に

「沈居候者共」を記したと述べていることから、対象としている「人民」の範囲が気吹舎門人や縁戚関係の枠に留まっていないことがわかる。定雄は知的の好奇心だけではなく、こうした人々を視野に入れて質問を寄せたのである。

二) 松沢村に帰村した動機である「農師」意識が読み取れる『野夫拾遺物語』(弘化三年成立)では、「文政の頃」に九州方のさる大名の領分」で「米穀倍取の術を考ひえたる人」と、「越後の国村松といふ所」の「其類の術を知たる人」の例があがっている。また、後述する嘉永五年十月十二日付の書簡では、九州辺と越後国村松辺の「米穀倍取之工夫を考出し候人」のような「稲を作る妙術」の「考無之ニ付、残念ニ存、多年窮理学を志し心魂を凝し考」えたところ、「昨年(嘉永四)頃より米穀倍取之窮理之妙術も相成就」したと、「此術國中ニ普く被行候ハ、莫太の国益」となり、「民家豊足ニ相成り、仁義礼讓も隨而起」ころだろうと述べている。この「国益」と「仁義礼讓」を結びつける考え方は、文政九年刊行の『農業要集』から確認できる。松沢村に戻った後の定雄は、「農師」意識に基づき諸国から稲種子などを集めて生育を確かめ、「其書の説の非説の多かるを後悔して」絶版にした『農業要集』を「訂正増補」した『農事窮理考』を著す。安政二年に成立した『農事窮理考』『農政』の項に、『農業要集』と同じく「礼儀ハ豊足に起り、盜賊は貧賤に出といへり…」という文言が記されているように、『農事窮理考』執筆は、名主退役前と同じく百姓の「仁義礼讓」に対する課題意識に立脚していたのである。

ホ) 『農事窮理考』は、文政十一年刊行の『草木撰種録』で提唱していた草木雌雄説を継承しているが、さらに『農事窮理考』には、稲の生り方が天地月星の生り方と同様であるとの考えから、「天地開闢生植一理考といふ図を書て、農家の童蒙に示す」として、その図が収録されている。²⁴⁾

ニ・ホは、小野氏の整理④と関連する内容である。表1に示したように、宮負定雄はこれらの内容を嘉永五年時点で、近隣に位置する鍋木村の豪農である平山忠兵衛・正蔵に伝えている。ただし、ここでは「米穀倍取之窮理之妙術」と

国益・仁義礼讓の關係に言及した直後に、「世上之人情者、我慢まけをしミの人物のミ多く、此方共之教諭ニ随候人者、稀々ニ見請候ニ付、先者弘め不申秘事ニ致し置候」と述べ、「此ほどは秘事之積りニいたし置」、「懇意之人」である平山家の兩名にのみ料簡を尋ねると記している。嘉永五年時点の宮負定雄は、「農師」意識に基づく活動を行いつつも、世上との距離感を感じていたのである。

へ) 先述したように、嘉永六年末から嘉永七年初頭にかけて平田鋳胤は、二度目のペリー来航やその後の展開に関する予見を利仙君に尋ねている。⁽²⁵⁾ 嘉永六・七年のペリー来航による対外的危機意識の高まりと、当時の気吹舎における話題を受けた質問である。

なお、ト・チは、島田幸安宛願書下書の日付・宛名より後に記されており、トには会津の門人・石山玄司、チには庄内の門人・佐々木鳳山という気吹舎門人の名前が見える。また、定雄は嘉永五年に秋田の門人・竹村常吉から当地の稲種子を取り寄せている。⁽²⁶⁾ 従来ほとんど注目されてこなかった、東北地方の気吹舎門人との交際が確認できる。

(二) 地域での反応

宮負定雄を取り巻く人々は、『神界物語』の話題をどう受け止めたのだろうか。

『道中控日記』に収録された病苦人の「年齢姓名書」の内容をまとめたものが表2である。このなかには、須賀山村・五十嵐対馬介光通、小見川町・山本伝兵衛保信といった気吹舎門人や、諸徳寺村の気吹舎門人・金杉龍蔵常長から頼まれた旨が記されている人物が確認できる。五十嵐光通は、文政三(一八二〇)年に気吹舎で寅吉と会って様々な質問をしていることが、『仙境異聞』からわかる。⁽²⁷⁾ 金杉常長は、「仙伝医方御直伝」の人物として島田幸安・三沢明・平田

表2 「年齢姓名書」に名を連ねた人々

国名	郡名	近世の町村名	旧市町村名	男人数	女人数
下総国	香取郡	松沢村	干潟町	2	1
		万歳村		1	
		関戸村			1
		鎭木村		1	
		須賀山村	東庄町	3	
		小貝野村			2
		今泉村		4	1
		小座村		1	1
		大友村		1	
		石出村		2	1
	飯笹村	多古町	1	2	
	小見川町	小見川町	7	10	
	佐原村	佐原市		1	
	諸徳寺村		1	1	
	柳谷村	山田町		1	
	諸持村	銚子市		5	
	塚本村			2	
	宮原村			3	
	今宮村			1	
	小松村		神崎町	1	
海上郡	三川村	飯岡町	2		
	(東・西)足洗村	旭市	1		
	新町村			1	
匝瑳郡	八日市場(村)	八日市場市	4	3	
相模国	大住郡	八幡村	平塚市	1	

宮負克己家文書「道中控日記」より作成。

※小松村は、実際は香取郡に属するが史料上の記載を反映した。

※八日市場 庄七には、「外口村龍蔵(諸徳寺村金杉龍蔵のこと)より頼」と記されている。

いる者もいる。

その一方で、神薬の存在を疑問視する者もいた。宮負定雄と縁戚関係にある、万力村の百姓・金杉佐右衛門貞俊は、嘉永七(一八五四)年十月に定雄から神薬に関する話を聞き、その感想を記している。²⁹⁾

【史料一】

嘉永七寅十月聞し事爰に記す、近頃紀州若山の藩中、医師島田某の六男、今の名は島田幸安と申人、前七八歳の

鍔胤・宮負定雄・奥州伊達の気吹舎門人奥山正胤とともに名を連ねている人物である。彼ら自身²⁸⁾が幽界への関心を抱いていたからこそ、定雄の伝える神薬の情報に好意的な反応を示したと理解できよう。ただし、「年齢姓名書」には下総北東部の広い地域から女性・子供も含む人々の名前が記されているように、気吹舎門人以外が多く名を連ねている。その範囲は下総だけでなく、相模にある松沢村の領主・山角氏の知行地にも及んでおり、「金式朱入」などと実際に供出した金額が併記されて

頃神かくしになりて神仙に仕われ、十八歳の時に紀州和哥山へ帰り来り、其節より今に以て神仙界へ自由自在に往来いたし、神の御用を勤るといへり、且難病の者ありて、右の幸安に願ひ薬を求て服用せしが、速に全快せしと也、依て何れの人々も病ひ有者ハ右人に願ひ、薬を頂戴いたしたる者何病も不治者なし、病の症をいわずとも只一ぶく被下候よし、其壹服にて不治ものなしといふ、依之遠方の人の中にハ其病者の名ト年ばかり書付て薬を願ふといへり、其一ぶくの薬代錢にて五拾弍文ツ、何れ納るといへり、或人癩病を煩ふ、其者とても一ぶくにて治したりと、此五拾弍文の薬料を定る事不心得、病症異なるべし、症々により其病に応する薬も又異なるべし、薬にも高下有り、高下平均して定むるもの哉、和薬産物にて只手もとに出来る方剂なる歟、仙界の事ハはかり知る処にあらず

この記事は、『野夫拾彙物語 六』という史料に収録されている。『野夫拾彙物語』は、宮負定雄が弘化三(一八四六)年に成立させた全六巻の奇談や説話を集めた書物で、同書には安政年間まで推敲が加えられている。注目すべきことに、金杉貞俊は嘉永二年二月上旬に同書の抜書を作成した後、安政三(一八五六)年十二月に書き始める第七巻まで、自身が読書や見聞によつて集めた内容を『野夫拾彙物語』という書名を冠した著述にまとめている。引用部分は、嘉永七年十月に書き始めた第六巻の冒頭に置かれた「紀州和哥山^二而神仙^三使し人の事^一」の一部である。貞俊は、『再生聞記 評論条々下』という平田篤胤『勝五郎再生記聞』の内容などを収録した写本にも神薬に関する話を加筆しており、『野夫拾彙物語 六』と内容や表現が酷似していることから、これも嘉永七年十月頃の加筆と考えられる。³⁰⁾『再生聞記 評論条々下』への加筆にも、癩病人が神薬によつて快復し「常人の如く成」ったという『野夫拾彙物語 六』と同じ事例が取り上げられ、次のような感想が述べられている。

【史料二】

然共、癩ハ天命也、然処全快成しハ又不思儀とも云ツベし、是ハとも角も、外々の病人に遠方の人は年と名と書
 付て薬を願ふ者、何レも治せざる者なく、斯なるハ右の人仙堺江往来なる身なれば、神仙へ願ひ病症ざとりて其
 薬を神仙よりも受得るものか、如此ならば追々国中聞へて今に評判も有べき事也、嘉永七寅十月松沢佐平(宮負
 定雄)分伝聞処、かやうの説には山師と云事も有り、此事実説ならバ誠に貴き事也難有事也

二つの史料から、金杉貞俊が神薬に関する情報の真偽を保留していることがわかる。貞俊には、天保七(一八三六)か
 ら天保十二年頃にかけて著した『田舎荒さかし 医雑談 上』という当時の在村医について論じた著述がある。そこ
 では、「予は元より民家にして医を学ひたる者にハあらず」と自己規定しつつも、「常に農間有れば医に近付、遠路を
 いとハす奔走して諸医の物語を聞」いたと述べている。この言葉通り、貞俊は下総を訪れた元島原藩医や水戸藩領の
 医師などから直接医術を学んでおり、実際に薬の調査を行い、瘡毒治療のための水銀製造法などの医療・薬方に関す
 る著述をまとめている。こうした行動の背景には、自身の親や妻が医者のも及ばず、「病の為に身をはたし」た経
 験が影響している。貞俊は、『医雑談』のなかで、「闇雲散」という架空の薬を例えに出して次のように述べている。

【史料三】

今の世に病者あれバ医を頼ミ、或ハなまぐさ坊主を祈念に頼む事も、苦しむ病人を見て居るもならず、無是非無
 益の薬剤を服用し、却て病者に苦しみをます事あり、医の貴き所ハ病の見立の正敷こそ御医者様成べきに、見立
 て定めざるに闇雲散斗り盛かけ、病症不相応にして治せずとも、医案を是として病ひを強きものとす、爰を以て、
 薬にて活命の功ハなくとも自然に全快に成者を、医の骨折にて治したる如くに手柄ばなしをふけらかす、また薬

不相応成ものをたてつけて服薬させ、病に苦しむ上に闇雲散にてと、めをさすといへとも、元より死証といふものハ、耆婆が療治にも不及抔と申て、己れがったなき所に心つかず、民家の大俗をまぎらかし、臭きものに蓋をした様ニ罪をおしくすといへとも、何ぞ天道其科をしらざらんや

貞俊が、病気の見立てと薬の処方等重要視していることがわかる。自身で医療・薬方に関する知識を持ち、当時の在村医に対する批判意識を抱いていた貞俊は、どのような病にも効果を示すという神薬の存在を懐疑的にとらえたのである。ただし、「仙堺の事ハはかり知る処にあらず」、「実説ならバ」とあるように、貞俊は神薬の存在を完全に否定している訳ではない。

『野夫拾彙物語 六』には十八の話が収録されているが、「紀州和哥山^二而神仙^三使し人の事」の後には、「備後国藩中平太良が事」「江戸広小路寅吉神仙に仕ハれし事」「江戸南鑑町又兵衛悴多四郎魔物^二さそはれし事」「右備後平太良^江妖魔山本五郎左衛門物語の事」と五話目まで、気吹舎で話題となった幽界に関する内容が続いている。安政五年までの蔵書の内訳を示した金杉家の書物目録では、平田篤胤の著述は「神祇古道」という項目にまとめられており、『仏道大意』『古道大意』『天満宮御伝記』『再生記』が確認できる。この「再生記」には、【史料二】の加筆がある写本および『再生聞記評論条々』が該当すると考えられる。前者の奥書には、「文政十^丁年七月 都祭胤文為写之」という『勝五郎再生記聞』の写本を、天保四年に貞俊が書写したことが記されている。都祭胤文は、香取郡新里村妙剣宮の神主・胤伸の子で、天保二年に宮負定雄の紹介で気吹舎に入門している。『勝五郎再生記聞』は、『野夫拾彙物語 六』に収録された幽界の話題に触れており、貞俊がこうした気吹舎に由来する話題に天保年間から接していたことが確認できる。定雄が島田幸安や神薬の話を伝えた際に、これらの内容に言及した可能性も考えられるが、貞俊が定雄から『神

『神界物語』に由来する話を聞き、他の幽界に関する話を意識したこと、そこで意識した幽界に関する話と天保年間には接していたことが指摘できる。

嘉永七年の紀州出立前に、宮負定雄は気吹舎を通じて得た『神界物語』の情報を、地域で気吹舎門人以外の人々にも伝えていた。その際の反応は一様ではなかったが、気吹舎門人以外の人々には、幽界のことを意識する機会となったのである。

三、安政年間の宮負定雄

(一)「農師」意識と幽冥観

宮負定雄が紀州に出立した嘉永七(安政元、一八五四)年十一月四日、安政東海地震が発生した。「道中控日記」には旅路で見聞した被害の様子が書き留められており、それらの記録は後に『地震道中記』『地震用心考』などにまとめられる。紀州では、十月下旬に幽界へ入ったという島田幸安には会えなかったが、三沢明と面会し、『神界物語』第一・二巻を書写している。松沢村に戻った安政二年以降、定雄は三沢明と筆紙を介して交際を深め、幽界への関心を一層強めていく。本章では、紀州から戻った安政二年以降の定雄について、幽界への関心の中身に注目して検討する。

まず、『神界物語』受容の特徴を考える。紀州から戻った定雄は、三沢明に第三巻以降の送付を依頼している。

【史料四】

下総国宮負定雄主存書状ヲ以申添候ニは、神界物語ハ、誠以皇国開闢以来之珍書ニて、大道教諭ノ要書ニ御座候、

右拝読以来、大道益開ケ、幽顕の道理明白ニ相成、実ニ古学安心の世ニ相成候、誠ニ尊君の大功績申迄も無之、御高德感心の至、大道教官ニ相違無之、私同志同門中一統力を得、大慶御座候、大壑先聖(平田篤胤)入幽より以
 来の教導の人物は、尊君ニ限り可申と、人々御尊申居候、仮令外々何様申候とも、神界物語は不残私方へハ御伝
 被下候様、伏而奉希上候、若哉他見を禁候ハ、私限ニテ秘シ可申候

【史料四】は、『神界物語』第二十卷に収録された、安政二年のものと推定される三沢明宛書簡に関する記述である。宮負克己家に現存する第三卷以降の『神界物語』は、この依頼を受けて三沢明が送ったものと考えられる。第一章で述べたように、安政年間の気吹舎では『神界物語』との接点が極めて限られていた。傍線部の表現から、定雄がその状況を認識した上で、『神界物語』を三沢明から直接得ようとしていることがわかる。それでは、定雄はなぜ『神界物語』を求めたのだろうか。安政二年五月成稿の『幽界通話 下巻』には、第三卷以降の『神界物語』を読んだ感想が記されている。

【史料五】

抑、神界物語十九卷書集めたるは、実に参沢氏の大功なり、開闢以来の珍書にして、此書を読む人は幽現両界の道理明白にして、天地間に疑ふ事、知れざる事はなく、物識人とも称せらるべし、大道を学ぶ者必よむべき国学の宝書なり、偕、高山寅吉が幽界に往来して、杉山山人神に仕はれたるは、幽冥より、我先師平田大人の学事を助けんが為にして、仙境異聞の書始めて成り、幽現の理明かになりぬ、島田幸安が仙界に往来して、清淨利仙大神に仕はれたるは、幽界より、参沢明大人の学業を開かしめんが為にして、神界物語の書十九冊成りて、幽現の道理ますく明かになり、国学の大道弥々開け、世に弘まれる気運のめぐり来るなり、平田大人・参沢大人の御

蔭に依て、仙境異聞・神界物語の両書を読み、己定雄も国学大道の奥儀を究めたる心地ぞする。

【史料四】でいう「大道」が、「国学の大道」を指していることがわかる。定雄は、『仙境異聞』で論じられていた「幽現の道理」に関する理解を、当時成立していた『神界物語』全十九卷分(第二十卷は安政三年成立)を読むことで深めることができ、「国学大道の道理を究めたる心地」を得たというのである。

この理解を共有した人物が、宇井包教^{かねのり}である。松沢村の鎮守・熊野社の神主である包教は、文政年間から天保初年にかけて定雄とともに松沢村の気吹舎門人のなかで中心的な役割を果たしたものの、天保四(一八三三)年に大原幽学に入門し、一時期平田国学から距離を置いていた。しかし、安政二年と推定される三沢明宛の書簡で、『神界物語』について、三沢明の「御篤学之御誠功」が顕れており、同書によって「古道学相学ヒ申者も安心^二、聡と一心決定仕候^而、神徳教導、陰徳之勉、身分相應の行ひ仕候義、漸々得心」したと述べ、その理由として「平田先聖の現幽の義を御論シ被置候上、貴君(三沢明)の依御精心候事」をあげている。包教は安政三年、定雄の仲介で平田鎮胤に、大原幽学の説く「性理学」に泥んだことについての詫状を提出している。時系列を考えると、包教が平田国学に復帰する上で、定雄を介した『神界物語』の受容が重要な契機となったことがわかる。また、包教が「神徳教導」以下の内容を実践する上での「安心」を得た理由として、平田篤胤の説く「現幽の理」を、『神界物語』や三沢明の「精意」によって内面化したことをあげている点から、定雄と包教の理解が近似していることも指摘できる。

次に、三沢明との交際が定雄に与えた影響を検討する。前章で述べたように、弘化年間以降における定雄の行動の特徴に、諸国の奇談・説話をまとめた著述の執筆がある。なかでも安政三年成立の『奇談雑史』は、民俗学においても注目されてきた代表的な書物である。同書は伊能願則による『野夫拾彙物語』の序文を、書名部分を変えて転用し

ているように、『野夫拾彙物語』と通底する意識から執筆されているが、大きな違いが三沢明に由来する内容の有無である。定雄が安政二年以降に著した著述には、こうした三沢明から提供された話題が散見する。

宮負克己家には、三沢明による筆紙をまとめた綴りが現存する。この綴りには、「此三枚ハ小子カ控書ナリ、今般御撰ノ地震用心考へ御書入ニナリ候様奉希候」と記された丁があり、そこから前三丁分に記された大坂や鞠子宿での安政東海地震の被害に関する話は、安政三年七月段階の稿本『地震用心録』および、安政四年六月の自序が付された『地震用心考』に収録されている。後者には、安政三年付の三沢明による跋文および安政三年十二月付の紀州藩士・畔田翠山による序文が付されており、三沢明が一読していることがわかる。また、この綴りに収録された「陸奥国稲荷の靈狐諸人ニ乗移る事」という話は、「奥山正胤主より申添候実記」と記されている。奥山正胤は島田幸安が示した「敬仙の人々」にも名前があがっていた、幽界に強い関心を抱いた地方門人である。定雄は三沢明との交際を通じて、三沢明が持つ、他の気吹舍門人たちが発信した情報も得ることができたのである。

三沢明との交際による影響として次に指摘したい点は、農書や教訓書に位置づけられる著述への影響である。前章でみたように、定雄は清浄利仙君に対して農業に関する質問も用意していた。安政二年成立の『農事窮理考』「撰種」の項では、問答体の形式で、駿州富士郡本市場の米宮大明神や下総銚子飯沼観音にある一寸八分の米のように、神社の宝物となっている稲種が今の世の稲種と別種かという質問が記されている。【史料六】は、その質問への回答である。

【史料六】

近年嘉永四年の頃、紀州若山西瓦町といふ所の黒江屋某か子、神仙に誘はれて九州日向国赤山といふ山の仙境に連往かれ、尊き神仙に仕はれて四年の間紀州若山に数度往来せし童子ありて、其童子か神の世界の稲の図を写したるを持来りたる、其写を己も紀州若山に往きて見たるに、其形ハ木賊の形にして節々より二粒宛稲種子生りて

粒数ハ甚少き凶也、神代の稲ハ其形なりしを、其稲種子を天津日の御国より天孫降臨の時に日向国に持降り給ひしか、其形変生して今の稲の形と化り、米粒小くなりて実生リハ多く生りたる物也と、彼紀州若山の神に仕ハれたる童子が神の世界にて聞たる説を書集めたる神界物語といふ書に正しく見へたり、されとも其稲種子今も天仙界には有りて、地仙界にハ絶て無しとそ、況人間世界にハ無し、偶神社の宝物に納まり有るは神代の遺物なるへく、故に何年を経ても朽る事なく今に有るなるへし、かゝる大粒の米ハ一粒食しても永く飢さるなるへし

安政元年に紀州を訪れた際に幸安が写したという「神の世界の稲の凶」を見たこと、神代の稲種が今の稲の形になった経緯を『神界物語』から知ったことが記されている。嘉永五年時点でほぼ草稿を完成させていた『農事窮理考』に、三沢明を通じて得た情報が付加されているのである。先述したように、『農事窮理考』には天地開闢の成形に関する記述もあるため、篤胤の著書『天柱五嶽考』の引用など、玄学に関する知識も援用されている。『農事窮理考』「撰種」は、文政十一（一八二八）年に気吹舎から出版された『草木撰種録』における草木雌雄説を下敷きとしているが、定雄の草木雌雄説を理解する上で参考となる史料が、文政末年頃に著されたと考えられる「牝牡考 草稿上」である。同書は、篤胤の古史理解をもとに「人体は更にもいはず、草木鳥獸に至るまで、牝牡に左右の差別ある事」を論じ、国・山・川・風・火・油・水・金・土・石それぞれの雌雄に言及するといふもので、定雄の父・定賢（定賢）の言や、篤胤の著書『靈能真柱』の内容が引用されている。定雄は農業研究の過程で、万物の生成との関連も追究していたのである。弘化年間以降における「米穀倍取の術」の模索が、その方向性を引き継いでいたからこそ、定雄は幽界に関する知識や情報を、「農師」意識と矛盾せずに受容できたのである。

(一)「幽現の理」

宮負定雄を取り上げた先行研究において、最も注目されてきた著述が『民家要術』である。同書は、文政末年に定雄が中心となって行った村政改革において、講での読み聞かせに用いられた書物で、天保初年には気吹舎で校訂も行われていた。⁽³²⁾『民家要術』は出版に至らなかったが、定雄は安政年間に再び同書の執筆を企図しており、その過程で作成された控書が現存する。⁽³³⁾

控書のなかの「神事第一」と小見出しが立てられた箇所では、「皇国は神国なり、人民は神の末孫なり、故に神祇敬信は人間の大道なり、忠孝之に次く、仁義礼讓又之に次く」と記されており、名主在任時の『民家要術』と異なり忠孝・仁義礼讓が後景に退き、「人間の大道」として「神祇敬信」が上位に置かれている。また、控書には『神界物語』に由来する内容も加わっている。

【史料七】

高位富貴の人といへども、悪行不徳の人の霊は奇獸虫けらにもせらるゝなり、官位と富貴は唯此世の物にて、幽界に入りては貴人高位の人も一旦位をはなれて、土民町人も一統にて、現世の功德に因て幽界の官位定まるなり

これは、『神界物語』第一巻における幽界での官位に関する説明を受けた理解である。かつて居村で読み聞かせの素材として用いた『民家要術』の改訂版に収録しようとしていたことは、定雄がこの内容を他者に伝えようとしていたことを意味する。安政二（一八五五）年以降、定雄は三沢明から送られた書物の写本を作成し、地域の気吹舎門人などに与えている。その一人、分家した実弟・宮負茂兵衛利之に与えた『神仙感應経』の写本は、定雄によって漢文が読

み下し文に改められ、跋文も付されている。⁽³⁴⁾ その跋文には、「人の教誡には、此書にすぎたる善き物なく、中々に儒門の書籍の及ぶ所に非ず」という理由から、「世に弘めて、諸人によましむる」ために写本を作成した旨が記されており、「国学の大道」を「教諭」という、「神界物語」によって喚起された意識に基づく写本作成と位置づけられる。

定雄は『神界物語』のなかでも、同書で説かれる「幽現の理」から大きな影響を受けていた。そこで次に、『神界物語』における幽冥観・靈魂観について、定雄が作成した抜書から検討する。『神界物語』に代表される三沢明の幽冥観について岸野俊彦氏は、家の永続・繁栄を強く希求しつつも、それを実現するための手段の脆弱さと表裏する形で、死後も生き続ける魂の来世での富貴を願うことを本意とする、「再生」思想と結びつくものであったと指摘した。⁽³⁵⁾ しかし先行研究では、定雄の理解に基づいた『神界物語』受容の検討は行われていない。

金杉貞俊の生家には、定雄が安政三年六月に作成した『神界物語 抜書 幽境談』、翌安政四年正月に作成した『神界物語 抜書 下』という二冊の抜書が現存する。両書の冒頭には、貞俊が記した目録が収録されており、貞俊が両書を読んでいることがわかる。『幽境談』の奥書で定雄は、「此一巻金杉氏依懇望令進写者也」と記している。この文言をそのまま鵜呑みにはできないが、嘉永七（一八五四）年時点で『野夫拾彙物語 六』に島田幸安に関する記事などを収録していたように、貞俊が『神界物語』に対して関心を抱いていたことは確かだろう。次に掲げるのは、『幽境談』に付された定雄による識語である。

【史料八】

此書は紀州若山の人島田幸安が神仙に誘はれ、九州の赤山といふ神界に通ひて、尊き神仙の御論しを承りたる趣を、寺沢宗哲といふ人式拾卷に書集めて神界物語と号く、其書の中より抜書せし物なれば、神仙の御教にして甚

も尊き書なり、幽理に暗く不信にして誹謗する輩は神討を蒙るべし、故に猥りに他見をゆるすべからず、信仰の人々にハ慎て読聞かすべき書なり、あなかしこ

【史料八】同様に、下巻に付された跋文にも、「本書の中に他見をゆるすべからず、信仰の人々にハ慎て読聞すべき書なり、あなかしこ」と記されている。第一章で言及した『神界物語』の性格を継承し、定雄は抜書に『神界物語』が「信仰の人々」に限定されるべき内容の書物であることを明記している。貞俊は嘉永七年十月時点で、神薬の存在を疑問視していたが、定雄が貞俊を「信仰の人々」、もしくは「信仰の人々」になりうる存在としてとらえていたことがわかる。また、この二冊が『神界物語』二十巻分の抜書という点は重要である。度々言及しているように、安政年間において『神界物語』と接することは、気吹舎門人であっても極めて困難であり、二十巻本は定雄の生家にしか現存が知られていない。定雄と縁戚関係にあるとはいえ、気吹舎門人以外の人物が、『神界物語』二十巻本の内容と接している点は、地域社会における平田国学の展開を考える上で興味深い。

次に、抜書の内容を検討する。二冊ともに原本を忠実に書写することを企図したというよりは、複数箇所の内容をまとめるなど、「抜書」というに相応しい性格の書物である。表3には、貞俊の作成した目録の項目を並べた。一見してわかるのは、様々な人物の幽界での様子が多く収録されている点である。『仙境異聞』と比較すると、こうした話題の多さは『神界物語』自体の特徴といえる。

宮負定雄と宇井包教は、『神界物語』が平田篤胤の説く「幽現の道理」を詳細に明らかにしたことで、古学・古道学を学ぶ者が「安心」を得られるようになったと述べていた。この点を踏まえて抜書を検討すると、著名な古人の幽界での様子に加え、修学や信心のあり方と靈魂の行方に関する普遍的な説明を記している点が注目される。次に、そ

表3-1 『神界物語 幽境談』の構成

丁 数	金杉貞俊による目録題
1丁オ～ウ	序文(弓道人〈宮負定雄のこと〉による識語)
2丁オ～ 14丁ウ	仙堺え往来／幽界の次第／天の岩戸御籠／幽界昼夜／虫類無／殺生を忌／海川の魚自由／スハ(諏訪)明神へ奉獻／神の世界明／神の供物／神を拝す／幽界闇二物ヲ見／甲子大國神／庚申少彦／人死霊と成／人死而馬鹿賢ナル／人富貴現世眼／高德人ハ位進／神ハ人住業見通／現世人殺／幽界数々在／鬼仙／愚實ノ長／高野山／(島田)幸安が友人／幽年号不洩／幽文字不説／金錢の事／幽メヲ(女夫)無同居／雨雪身も不触／幽の食物／幸安重行(常陸坊海存重行)ニ逢／八天狗ノ訳／幽の衣服／諸神ヲ崇敬／邪鬼靈妖魔成／シヤウキ(鍾馗)大神／火葬ハ不仁／絵書虚実／神社ノ額／神靈木像
14丁ウ～ 35丁オ	道綱ノ母／ナスノ(那須)与市／猪股小平六／山本勘助／楠庄五郎／松下禪尼／上杉謙信／朝比奈三郎／熊谷直実／難波契沖／心学ノ元祖／役小角／加藤清正／楠正成／清盛公／▲楠家書記／シンラン(親鸞)上人／稲生平太郎／▲弘法ノキズイ／伴周五郎／蒲生君平／佐倉惣五郎／源義経／源頼朝公／北条義時／足利高氏／東照宮／道真公／老子君／孔子君／孔明／カンクハヒ(顔回)／曾子／子路／孟子／弓削道鏡／源頼光／柿本人丸(人麻呂)／渡辺綱／鬼同丸／酒仙童子／明智光秀／(塚原)卜伝／大坪道全／新井君美／光格天皇／仁光天皇／小野道風／僧雪舟／狩野法眼／平将門／中将姫／一休禅師／利休／林道春／太宰純／天満宮／ヲカ(織田)信長公／太閤秀頼／阿倍仲丸(仲麻呂)／松浦佐与姫／クマ坂長ハシ(熊坂長範)／石川五右衛門／山サキアサイ(山崎闇斎)／塙検校(塙保己一)／武烈天皇／舎人シン皇(親王)／板櫃社(藤原広継)／天竺ノシヤカ(釈迦)法師／巴提使／行基ボサツ(菩薩)／和氣ノ清磨(和氣清麻呂)／仲村元勝／伝教大師／元三大師／崇神天皇／日本武尊／安徳天皇／大伴家持／淡路麿帝／吉田兼好／漢高祖ガ妻／玄宗皇帝妻／晋王石軍／カンタイシ(韓退之)／デンユン女(伝芸)／ホウカンゼン師(豊干禅師)／カンザン(寒山)／チツク(拾得)／梁ノ武帝／蜀ノリウビ(劉備)／ヒハ法師(琵琶法師の祀る主空神)／ソガノ(蘇我)入鹿／ニツタ(新田)義興／ニツタ(新田)忠常／本間孫四郎／ニナ(鱧)川新右衛門／長威入道／伊藤仁斎／市川團十郎／野見宿祿／鎌足公(中臣鎌足)／武内宿祿／尊圓シン王(親王)／源三位ヨリマサ(頼政)／カノウウネメタムユウ(狩野采女探幽)／田丸／竹中半兵衛／竹本義太夫／ソロリ(曾呂利)新左衛門／絵師(須藤)久甫／(殿村)安守／絵師塩治(定信)／松平越中守(定信)／紫式部／ノドノ守／リツネ(能登守教堂)／山鹿甚左衛門(山鹿素行)／山中鹿の助(鹿之助)／細井広沢／鳥石葛辰／願如上人／紀伊ノ国祖(徳川頼宣)／大異院(重倫)／中山甲斐守／信長將軍(織田信長の時に、天主教を伝えた南蛮人・ウルガン、フルガンや、南蛮寺の采収・強須孟など)／島田幸安／サヌキ象頭山(象頭山の大神)／高山寅吉／▲平田先生(平田篤胤)ノ相／本居先生(本居宣長)／真淵先生(賀茂真淵)／荷田春満／久米仙人／大平国大神(平田篤胤)／清淨利仙大神
35丁オ～ 46丁ウ	宗哲(三沢明)前生／ジジキノ命寿(逆逆岐命の幽界での年齢)／ホホ出見命(火火出見命の幽界での年齢)／ウカフキ不命ノ寿(鶉茅茸不命の幽界での年齢)／美男美女ノ訳／スガ目トリ目辺目／片輪者／角力取／神鹿肩背拔／仙界数万里見／大塩平八郎／耳無き生類／人魂有(述)人間ノゲイノウ(芸能)／唐土神仏伝／小兒死人ノ盗人ノ罪／神信心ノ盗人／災難ヲのかる(逃)／伝／寿命長短／金比羅ノ使物／幽にてハ切端痛／グヘン(愚賢)悪人ヲ殺／仙界官服／幽界位／幽界尊む術／宗哲(三沢明)問文武／露濁(紀州人、石野露濁)が前生／保吉(紀州人、本多保吉)前生／オミホ(保吉妻)が前生／茨木英次郎(紀州人、茨木村親)／日蓮上人出所／一向宗ノ訳／日本人数／神々教人訳
46丁ウ～ 47丁オ	大尾(宮負定雄・金杉貞俊による奥書)

表3-2 『神界物語 抜書下』の構成

丁 数	金杉貞俊による目録題
1丁オ～ 3丁オ 古人の幽界での様子	西行法師／古事記撰者／俳諧人芭蕉／樽田阿礼／狂歌蜀山人／万霊親王／刀鍛治天国／谷風／三條ノ小カチ宗近／相州正宗／佐原業平／佐々木高綱／清原氏ノ娘／妻鹿孫三郎／佐々木岸柳／宮本武蔵／紀二法眼娘／左大臣時平公／高山寅吉／大石良雄四十七人
3丁オ～ 47丁ウ	日蓮上人／シンラン上人／癩病神ノ咎／京都大仏／太閤秀吉公／婦人無宿嫁ス各／借金の事／愚賢の寿／丹後天の橋立／宗哲が父／上州生田万／宗哲が母／宗哲が妻／同人子供四人／神代釣針の事／浦島が事／英寿より伺幽／仙家水火ノ苦／火ヲ大切ニす／伊豆ノ三尊／備後ノ石橋／淡路ノ絵島／天照幽現照玉(照らし給ふ)／夫婦交授／周防国我慢次郎／神木ニテ家作ノ事／明より伺海幽山／人智愚ノ弁／蛮夷軍船ノ評／尊圓親王ノ書／凡人魂少き説／幽界十二月ノ名／同守袋ノ寸法／アメリカ国ノ伺／若山源六富礼買／明より幽界ノ人ヲ伺／平田実子ノ伺幽／流行病ノ咒禁／物教ノ時唱咒文／子供木上見老翁／荒五郎不法／肥前小島八剣明神／遠州秋葉ノグヘン／石炭堀穴ニ久居／小田原参詣幸次郎／阿波国無名ノ小宮／釈迦空海ノツカヒ物／仙人ノ賀ノ説

金杉佐久治家文書より作成。

※()内は筆者による補足。

※▲をつけた3項目は幽界での様子を直接述べていない。下線を付した項目は幽界での様子に関する内容。

※目録と本文の順序が多少入れ替わっている場合がある。また、1項目で複数名の幽界での様子が記されている場合もある。

のいくつかを引用する。

【史料九】(原史料のルビは省略した)

一平田大壑先聖ハ、面相杉山人の御相に能く似たるは深き縁ある事なり、平田先聖ハ大和国三輪大神大物主命天下の蒼生の為に靈を化現して平田大角と申幽現の聖者と生れ給へるなりとぞ、平田先生ハ天保十四年癸卯のとし九月十日御齡六十七歳にて羽州秋田にて終らせ給ひ、幽界に入られ給ひぬ、先聖へ出雲大社より大國主大神勅許有て、大平国大神篤胤命となり給ひし年月を幽界^江伺ひたるに、即天保十四年卯の閏九月中旬と御諭しあり、今伊勢の山室山の幽界に坐まし：

一荷田春満、服部中庸二方も海幽山に在りて大平国大神に奉仕せらるゝなり、凡て平田先生の学風篤志の門人達、死して靈となりたるは、皆、海幽山の神界に止まるなり

一親鸞上人ハ出家の戒律を卒、妻帯肉食の身にて、居ながら財宝を聚め情慾を恣にし、栄花を極めん為に法然が往生安楽国の易行の方便を後捕にして新宗を企て、俗言の文章を作り、諸神仙靈達を蔑如し、無智の男女児童より他宗の輩までも己が邪法に引入れたる大罪にて、妖魔の境に入り、今は虫虻となりて非類の苦悩を受るなり、斯る邪慾無道の宗旨にて凡俗の情に叶ふに因て寺院の繁昌する事なれども、榮ふるは妖魔の業なる故、此宗門皇國に滅亡するに違ひなしとぞ

一親鸞日蓮共に始のほとは釈魔になりたれども、親鸞は虫虻となり、日蓮ハ野狐となりたる、日蓮の方罪輕し、凡一向宗の石凝靈は虫虻となり、法華宗の偏信者は皆獸類になる定めなり

『仙境異聞』のなかで寅吉が説く幽界のあり様も、排仏崇神の立場に立脚していると指摘されている³⁶。具体的には、

空海に関して、寅吉が篤胤の質問に対して「ただ天狗に成りたりと云ふことは聞きたり」と答えている箇所などがこれに該当する。しかし、親鸞や日蓮の幽界での詳細な様子、さらには一般の信者についての記述は同書に明記されていない。『神界物語』が「門人」や「信者」のように、民衆までを対象に靈魂の行方を論じたことは、定雄や包教が「国学大道」や「神徳」の教諭・教導を行う上での「安心」獲得に寄与したのではないだろうか。この点の実証は不十分だが、少なくとも定雄が「幽現の理」を理解する上で大きな影響を受けたという「仙境異聞」と『神界物語』の内容を踏まえると、「民家要術 控書」における悪行不徳の人の霊が「虫けら」になるという理解が、『神界物語』を受けたものであることは確実である。

『神界物語』の抜書に、「信仰の人々」にのみ読み聞かせるべきとの文言を記したように、定雄が無限定で三沢明から得た知識や情報を流布させた様子は窺えない。しかし、嘉永五年時点で自身の「教諭ニ随候人^者稀々ニ見請候」として秘していた著述群が、「国学大道の奥儀を究めたる心地」を得た安政年間に完成していった点からは、嘉永七年に気吹舎を通じて『神界物語』の情報と接し、安政年間に三沢明との交際を深化させていったことが、宮負定雄の思想・行動に大きく影響したことを読み取れるのである。

おわりに

本稿では、嘉永・安政年間における宮負定雄の思想を、幽界への関心に着目して検討した。

岩長姫神信仰にみられるように、弘化年間には神仙界への関心を抱いていた定雄は、嘉永七（一八五四）年の春に気吹舎を通じて『神界物語』の話題と接し、それに強い関心を寄せた。富草に注目していたこともあり、特に幽界の「神

「葉」については地域の人々に広く情報を伝え、神葉を希望する人々を「年齢姓名書」にまとめていた。また、定雄は様々な疑問を神仙に尋ねようとしていた。本稿では、こうした行動がいずれも「人民助の為」といった意識に基づいていることから、松沢村への帰村の動機である「農師」意識の延長線上に、幽界への関心を位置づけるべきと主張した。

紀州で三沢明と面会して後の定雄は、三沢明との交際を深め、事例・理論の両面に渡る知識や情報を得た。とりわけ、『神界物語』の幽冥観・靈魂観から多大な影響を受け、平田国学の教説に基づく「大道教論」の実践行為として、著述・写本の作成を活発化させた。世上との距離感を感じていた嘉永五年時と異なり、既に交流があつた人物が中心とはいえ、安政二（一八五五）年以降に積極的な他者への働きかけがみられることは、『神界物語』の話題との接触・三沢明との交際深化が定雄にとつて持つた意味の大きさを示している。

先行研究では、三沢明の論から多大な影響を受けていく晩年の定雄について、「現世より来世に興味が移³⁷つた」、「農政家から説話文学者への転身³⁸」といった評価が与えられてきた。しかし、幽界に関する知識や情報の収集は「農師」意識と矛盾していない。その理由としては、定雄の農業研究が早くから、平田国学の古史理解や玄学に関する知識を参照するという方向に向かつていたことがあげられる。三沢明の論を『農事窮理考』に収録したことは、その証左といえるだろう。

最後に、地域民衆にとつて、こうした定雄の幽界に関する知識・情報の受容が持つた意味を考えたい。

安政四年九月、江戸の気吹舎から香取参詣に向かう途中の筑前の気吹舎門人・宮崎元胤が、定雄の許を訪れている。³⁹定雄はこの時聞いた話を『痲瘡厄病除福草考』に収録しており、両者の間で富草に関する話題があつたことが確認できる。また、元胤は筑前に『農事窮理考』の写本を持ち帰っており、『痲瘡厄病除福草考』も宮崎家文書の名

かに現存する。幽界への関心を強める安政期の定雄を、元胤は好意的にとらえたと理解できる。

しかし、翌安政五年正月に、定雄の長子・源蔵は、定雄の「散財」による「難洪」と、定雄の妻・やすが前年秋に病に倒れ、「相続も相成兼」ていることを理由として、名主退役願を領主に提出している。やすの病は、元胤の来訪と時期が重なる。領主への願書にこうした文言が記されているように、第二章でみたような天保飢饉後の松沢村・宮負家の状況下では、定雄の行動に理解を示す人々は決して多くなかったのである。定雄が『神界物語』を「信仰の人々」にのみ伝えると位置づけていたことを踏まえると、定雄の行動を否定的にとらえた人々の多くは、詳しく同書の内容を知ることにはなかつただろう。

ただし、安政年間における三沢明の著述との接点の限定性を考えると、宮負定雄が第三巻以降の『神界物語』のような書物や、三沢明の持つ知識・情報を得て、それらが地域で伝えられた事実は注目に値する。そうした伝播の例として本稿では、神薬に期待した人々、神薬の真偽を疑問視した金杉貞俊といった気吹舎門人以外における異なった反応のあり方を紹介した。また、【史料七】の前提となった現世と来世の貴賤の関連についての『神界物語』第一巻の記述に対しては、三河の気吹舎門人・竹尾正寛が、幽界でも「天皇命の大御霊の、凡人と同じかるべき理は、かつてあるまじき事」として、「いぶかしとも不審しくも」あることだと疑問を呈したことが指摘されている^⑩。宮負定雄が「国学大道の道理を究めたる心地」を得た『神界物語』に対する反応は、気吹舎門人のなかでも一様ではなかった。各地の人々は、幽界に関する知識・情報を、各々の直面する課題や関心に基づいて受容・理解した。だからこそ、こうした多様な反応がみられるのである。

安政五年九月に定雄が没した後も、『神界物語』および同書から影響を受けた定雄の著述は当地にのこり、気吹舎門人以外にも読まれている。地域の人々は、そうした内容をどう受け止めたのか。幕末以降の地域における平田国学

や民衆思想の展開を考える上で、幽界との向き合い方への着目は、有効な視角となるはずである。

註

- (1) 岸野俊彦「草莽の国学」の再検討〔『歴史評論』三三八、一九七八年、のち岸野『幕藩制社会における国学』校倉書房、一九九八年に収録〕。
- (2) 岸野俊彦「紀州藩平田派国学者三沢明の思想的特徴」〔『名古屋自由学院短期大学研究紀要』一〇、一九七八年〕および前掲註1。
- (3) 相山林継「相馬地方における平田鏡胤書簡―解題と翻刻―」〔『國學院大學日本文化研究所紀要』八九、二〇〇二年〕。
- (4) 芳賀登「幕末変革期における国学者の運動と論理」〔『日本思想大系』五一、岩波書店、一九七一年〕。
- (5) 拙稿「平田篤胤門人宮負定雄の教諭論」〔『関東近世史研究』六一、二〇〇七年〕。
- (6) 松沢村に拠点を戻した動機について、前掲註5拙稿では『野夫拾遺物語』(無窮會専門図書館平沼文庫所蔵)に収録された自叙伝を中心に論じたが、同史料の内容は後掲註17『農事窮理考』や、後掲註22「宮負定雄書状」から裏付けることができる。なお、詳しくは「宮負定雄の国学受容と「農師」意識」〔第六六回民衆思想研究会報告、二〇〇七年〕をもとにした別稿で論じる予定である。
- (7) 千葉県旭市宮負克己家文書。本稿で使用する史料は明記しない限り同文書である。なお、『神界物語』の内容については、岸野前掲註2、三ツ松誠「『幽界物語』の波紋」〔第六二回神道宗教学会報告、二〇〇八年〕参照。
- (8) 「気吹舎日記」嘉永二年閏四月二四日条に、「紀州寺沢立敬(三沢明)より書状到来、金子二歩入也、著書品々來」

とある。なお、本稿における「気吹舎日記」からの引用は、『国立歴史民俗博物館研究報告』一二二・一二八（二〇〇五・二〇〇六年）による。

(9) 岸野俊彦「伊那平田学研究序説 一・二」(『伊那』六〇〇・六〇一、一九七八年)。引用された史料には「右之書等」とあり、『神界物語』以外の書物も対象になったと考えられる。

(10) 前掲註3所収史料。

(11) 『神界物語』第九卷。

(12) 前掲註8「気吹舎日記」。

(13) 近世後期の松沢村については、拙稿「東総地域における神職の学問受容」(『千葉史学』五三、二〇〇八年)参照。

(14) 川名登「草莽の国学者・宮負定雄」(『商経論集』四、一九七三年)、同「草莽の国学者・宮負定雄小伝」(鈴木信雄・

川名登・池田宏樹編著『過渡期の世界』日本経済評論社、一九九七年)。

(15) 川名前掲註14。

(16) 小野将「草莽の国学」(『千葉県の歴史 通史編近世2』千葉県、二〇〇九年)。

(17) 九州大学記録資料館法制資料部門所蔵『農事窮理考』。

(18) 『神界物語』第二十卷、岸野前掲註1。

(19) 千葉県旭市宮負安茂家文書。本稿では、『宮負定雄未刻資料集』(宮負家蔵版、二〇〇〇年)の翻刻を、句読点を変更して使用した。

(20) 石井加津間・三輪田綱丸宛「宮負定雄書状」(旭市史 第二卷) 旭市、一九七三年、八七六〜八七八頁)。

(21) 宮負克己家文書『疱瘡厄病除福草考』(『千葉県の歴史 資料編近世1』(房総全域) 千葉県、二〇〇六年)。

- (22) 平山忠兵衛・正蔵宛「宮負定雄書状」(『旭市史 第二巻』、八七九〜八八一頁)。「旭市史」では嘉永四年の書状と推定しているが、『農事窮理考』との内容比較から嘉永五年の書状と比定できる。
- (23) 『日本農書全集』三二(農山漁村文化協会、一九七九年)所収。同書では、「礼儀ハ富足に起り」と『潜夫論』の文言を引用し、「国を富し家を富すハ礼儀の起る基なり。国を富す事農人の勤に有べし」と論じている。
- (24) 『天地開闢生植一理考』は、単体の書物としては安政四年に成立している(千葉県立中央図書館所蔵)。
- (25) こうした鍔胤の関心は、子・延太郎(延胤)が「先陣之戦士ニ被申付」たことと関係がある(前掲註3所収史料および註7『神界物語』)。
- (26) 前掲註17『農事窮理考』。
- (27) 『仙境異聞』(『新修平田篤胤全集』第九巻、名著出版、一九七六年)。
- (28) 宮負克己家文書『神仙医方秘事』。同史料は、「大同類聚方」と「仙伝医薬秘書」を書写したもので、「清玉異人(島田幸安)口授 参澤明書記」とされている。後者の末尾に六名の名前がある。宮負定雄が嘉永七年時点で薬方伝授を願っていることから、常長が伝授された時期は同年から安政年間の間だと考えられる。
- (29) 金杉貞俊の妻は、宮負定雄の父定賢の先代の娘・恵津である。以下、金杉貞俊に関する記述は断りのない限り千葉県旭市金杉佐久治家文書による。なお、貞俊の医療活動を紹介したものに、舟橋明宏氏による前掲註21『千葉県の歴史 資料編近世1(房総全域)』所収の資料解説がある。
- (30) 金杉佐久治家文書(前掲註21『千葉県の歴史 資料編近世1(房総全域)』所収)。
- (31) 以下の記述は、前掲註13拙稿「東総地域における神職の学問受容」による。
- (32) 拙稿「宮負定雄『民家要術』諸本の関係」(『書物・出版と社会変容』五、二〇〇八年)。

- (33) 宮負克己家文書「民家要術 控書」。
- (34) 宮負安茂家文書。
- (35) 岸野前掲註2。
- (36) 子安宣邦「仙境異聞」(『平田篤胤の世界』ペリかん社、二〇〇一年、初出二〇〇〇年)。
- (37) 岸野前掲註1。
- (38) 太田素子「家と村の人間形成史」(中内敏夫・小野征夫編『人間形成論の視野』大月書店、二〇〇四年)。
- (39) 前掲註17『農事窮理考』および宮負克己家文書「霊夢記」。
- (40) 岸野俊彦「三河平田派国学者竹尾正頼・正寛・正胤覚書」(『名古屋自由学院短期大学研究紀要』一一、一九七九年)。

〔付記〕

本稿の作成にあたり、金杉佐久治家・宮負克己家・宮負安茂家の皆様、大原幽学記念館の皆様には大変御世話になりました。末筆ながら、御礼申し上げます。なお、本稿は國學院大學研究開発推進機構日本文化研究所事業「近世国学の靈魂観をめぐるテキストと実践の研究―靈祭・靈社・神葬祭―」(平成二十〇二二年度のうち平成二十二年度)の成果である。

國學院大學學術資料館所蔵 羽田野神主家文書 仮目録

遠藤 潤

解題

羽田野神主家文書は、三河国渥美郡吉田方村(現・愛知県豊橋市)の羽田八幡宮・神明宮の神主を務めた羽田野家伝来の文書群で、現在は宮地直一コレクションの一環として國學院大學學術資料館(神道資料館)が所蔵している。

羽田野家は、江戸時代に三河国渥美郡(現・豊橋市)の羽田八幡宮(羽田村)・神明宮(田町)両社の神主を務めた家である。第五代の重樹ののちいったん中絶するが、文化年間に吉田方村の神職の子に生まれた敬道(宝暦四年〜天保九年)が第六代を継承して中興した。文政元年に敬道の養子となり同家を継いだ羽田野敬雄(寛政十年〜明治十五年)は平田国学の学塾である気吹舎の有力者としても広く知られる。敬雄は文政八年に本居大平に入門したのち、同十年に気吹舎に入門する。その後、草鹿砥宣隆ら地域の有力神職と学問をはじめさまざまな交流をしながら、神職に直接関わる

運動だけでなく、学芸方面でも活発に活動し、三河および周辺地域の気吹舎門人の中心人物となる。神祇に関わる研究としては、『延喜式』の版本などにもとづいて式内社の調査・同定を行い、三河国の式内社についてはそこに至る道標の建設を進めるなどした。草鹿砥らとは書物の貸し借りや書簡による意見交換をさかんに言い、例えば、神道の葬祭に関する意見交換については、明治初年に草鹿砥宣隆著『葬祭記略／同批評／祠堂祭儀 同批評』（合本）に結実した。羽田八幡宮文庫を拠点とした文庫の建設と書籍の収集にも尽力した。同文庫の書物は敬雄の死後にいったん散逸の危機を迎えるが、市などによる再収集の努力によって、現在は大部分が豊橋市立中央図書館に収蔵されている。これらの書物・史料については、これまで長年にわたって羽田野敬雄研究会が、羽田野敬雄による記録『萬歳書留控』をはじめ、主要な記録・文書類にもとづいて実証的で包括的・網羅的な研究を蓄積してきた。

今回、仮目録を作成した宮地直一コレクションの羽田野神主家文書は、これらの書籍・史料には含まれていなかったものである。この文書群は縦長の木箱二合からなり、蓋の表面には、「神道裁許状」(箱一)、「神道諸書附」(箱二)とそれぞれ墨書されている。内容は、神道裁許状をはじめ吉田家から授与された各種許状とそれに関する書簡などからなる。宮地直一(明治十九〜昭和二十四年)がこれを入力したのは昭和十年代以前かと推測されるが、その経緯については「神道裁許状」(箱二)の蓋の裏面に「右二箇ハ先年羽田野氏文書の賣立てられしもの、一部にして下谷文行堂より買得せるやうに記臆す 尚ほ他に豊橋図書館に入りしもの等ありて散乱せしハ惜しむべし 昭和二十年五月二日記之 宮地直一」と記している。

この文書群については、宮地直一の亡くなった九年後である昭和三十三年に子の宮地治邦が論文「吉田神道裁許状の授受について」(『神道学』十九)でその概略を報告している。ここでは、吉田家側の記録である「諸国礼物之定」や羽田野敬雄による記録『萬歳書留控』の記事と照合しながら、裁許状の礼金などを明らかにしている。研究の視点は、

近世吉田家の経済的実態の解明にすえられていたと考えられる。

その後、宮地直一の蔵書が國學院大學に移管されたときに、本文書も國學院の所蔵となった。文部科学省平成十九年度オーブン・リサーチ・センター整備事業に選定された伝統文化リサーチセンター推進事業「モノと心に学ぶ伝統の知恵と実践」では、「國學院の学術資産にみるモノと心」グループの活動として、宮地コレクション所蔵の和装本の調査およびそれにもとづく近代人文学の形成に関する研究が行われ、それと関連して、本文書について遠藤を中心に調査を進めている。

羽田野神主家文書のうち一部の史料については、伝統文化リサーチセンター資料館企画展「おはらいの文化史―祓給ひ 祓申す―」（平成二十二年七月二十六日～九月二十五日）において展示を行った。この際は「お祓い」の視点から羽田野家が授与された各種許状をとりあげ、当時の吉田家配下の神職にとつて中臣祓がもっていた意味を具体的に示した。

羽田野神主家文書は、すでに述べたように、神道裁許状をはじめとして吉田家から授与を受けた許状やそれに関係してやりとりされた書簡が大半を占めている。羽田野敬雄は『萬歳書留控』に日常的に詳細な記録を残しており、許状の授受についてはこの記録にすでに書簡の写が掲載されている場合が多い。ただ、この文書に含まれている許状の多くが吉田家から授与された現物であり、また羽田野家のみならず関係神職の許状授受に関して羽田野敬雄が仲介した様子を示す書簡が含まれており、この文書には独自の重要性が認められる。

本文書については、伝統文化リサーチセンターおよび研究開発推進機構による調査・研究が進行中であり、現在のところ史料公開の予定はない。今回の仮目録の公開は、伝統文化リサーチセンターの研究事業の一環として、資料の概要を広く知っていただくために行うものである。書簡をはじめとする重要な資料についての翻刻および詳細目録の

作成については、今後、研究開発推進機構内の研究プロジェクトにおいて順次進めていきたいと考えている。

凡例

- 角書および二行分かち書きなどは【】でくくって示した。
- 有意の改行については／で示した。
- 漢字の表記は、原則として通行字体に統一した。ただし、人名や一部の書名などでは正字などの表記をあえて残している場合がある。
- 史料整理にあたっては、史料の現在の保存状況を重視した番号づけを行い、今回提示する仮目録ではそれにしたがって配列した。
- 箱のなかにおける文書のまとまりごとに上から順にアルファベットをふった。
- 一つの文書のまとまりのなかでは、上部のものから順に番号をつけている。(例 A 1、A 2、A 3…)
- 垂直におかれているものについては、原則として左から順に番号をつけている。
- 一つの包み紙に含まれている複数の文書には、それぞれ枝番号をつけて扱い、同じ包みに含まれていたことを番号のうえで表現した。

目録

箱一「神道裁許状」

【箱一】

蓋

・(表)「神道裁許状」/四代 長門重慶 后周防/丹後 重樹/上総敬道 前相模 后右近/常陸敬雄 后佐可喜/「」
 /「」在中/羽田埜氏、(裏)/下部「両社神主/羽田埜相模源敬道/後改名上総」/(上部)「神道裁許状【一筥】
 神道諸書附【一筥】/右二筥ハ先年羽田野氏文書の賣立てられしもの、一部にして下谷文行堂より買得せるやうに
 記憶す/尚ほ他に豊橋図書館に入りしもの等ありて散乱せしハ/惜しむべし/昭和二十年五月二日記之/宮地直一」
 / (左側面)「宮地直一蔵」

【A】(第一層の上部左、二点)

(A1)

(A1-0) (包紙)「安政四巳九月神明宮拜殿上棟ニ付大工棟梁船町宮路万蔵ゆふたすき御免許一件入 羽田野」

(A1-1) 書簡、十一月五日、(差出)大角右衛門、(宛先)羽田常陸、(内容)当社宮大工宮地路萬蔵四組木綿手纏に

のしり

(A1-2) 願書控、安政四年九月、(差出)宮路萬蔵 臣般、(宛先)本所役人中、(末尾)「右宮路万蔵申上候通相違無

御座候願之通被仰付被下候様奉願候以上／同国同郡同宮神主 羽田野常陸 印、(端裏)「神明宮大工宮路万蔵木綿たすき願書控」

(A1-3)「覚」安政四年十一月、(差出)神主 羽田野常陸、(宛先)当宮御宮大工 宮路萬蔵、(端書)「添状之控」、(内容)「安政四巳九月神明宮拜殿棟上二付則大工棟梁船町宮路萬蔵義木綿たすき御免許御相願被頼出候二付則別紙願書二同礼祿金二百疋：(以下略)」

(A1-4)書簡、安政四年十月、(差出)神祇管領長上家公文所、(宛先)宮路萬蔵臣
(A2)

(A2-0)(包紙)「嘉永七年甲寅六月／八幡宮宮大工 西宿 加藤安蔵玉伸／木綿手纏御免許一件書付入／元治元
甲子三月同人風折烏帽子紗狩衣御免許」

(A2-1)
(A2-1-1)書簡(控)、五月、(差出)羽田野常陸 敬雄「花押」、(宛先)大角雅楽、(内容)加藤安蔵の木綿手纏
免許願書について、(末尾)「右之通差出候所御返事到来無滞相添申上候／嘉永七年寅六月十五日記之」、(備考)(A
2-1-2)を包むような形で所蔵。

(A2-1-2)木綿襷・中臣祓三種大袂 六根清浄穖願書(下書)、嘉永七年四月、(差出)加藤安蔵、(宛先)本所
役人、(末尾)右加藤安蔵申上候通相違無御座候願之通被仰付被下候様奉願候以上／三河国渥美郡吉田方村八幡宮
神主羽田野常陸 「印」

(A2-2)四組木綿手纏許状ほか(写)、嘉永七年六月、(発給)神祇管領長上家公文所、(宛先)加藤安蔵玉伸、(内
容)四組木綿手纏許状・棟上之儀・「右之御礼祿」の写

(A213) 風折烏帽子紗狩衣許状(写)、元治元年三月七日、(発給)神祇管領、(宛先)加藤安藏 玉伸、(内容)上棟における風折烏帽子紗狩衣着用の許状の写、(端裏書)大工加藤安藏改左内此御許状ダン紙ニツ折御直判也/外ニ御相伝御切紙 参詣次第 奉幣略次第 三種加持 護身神法 神供咒文 神酒咒文 右五ヶ条御切紙一紙 相添/当方今当御役所御礼之御代官奥印之願書写ヲソへ遣ス本半紙ハかへり」

(A214) 書簡、嘉永七年六月七日、(差出)大角雅楽、(宛先)羽田野常陸、(内容)加藤安藏玉伸の木綿手纏許状について、(端裏書)「嘉永七寅六月到着/加藤安藏玉伸木綿たすき免許添状」

(A215) 書簡、三月十四日、(差出)安藏、(宛先)羽田野、(端裏書)羽田野様/安藏/無別条」

(A216)

(A21610) (包紙)「羽田野常陸殿/鈴鹿石見守/鈴鹿信濃守」元治元甲子三月/宮大工加藤安藏御免許添状」

(A21611) 書簡、三月八日、(差出)鈴鹿信濃守 澗明・鈴鹿陸奥守 勝・鈴鹿但馬守 芳春・鈴鹿石見守 長存、

(宛先)羽田野常陸、(内容)加藤安藏の風折烏帽子紗狩衣の許状について鈴鹿主膳が委細を告知する

(A217)

(A21710) (包紙)「羽田野常陸様 鈴鹿主膳」元治元甲子三月/宮大工儀 加藤安藏御免許添状」

(A21711) 断簡

(A21712) 書簡、三月八日、(差出)鈴鹿主膳 新

【B】第一層の上部石、二点

(B 1) 帳面「神主継目之御許状御願諸事控」(豎帳)、文政元年八月、「三河国渥美郡吉田方村神明八幡両社神主／羽田野上総源敬道嫡男／羽田野常陸源敬雄」

(B 2)

(B 2-1) 包紙、(朱書)「御相傳次第 十三条一通／同 十九条一通／源敬雄」(包紙のみ)

【C】(第一層の下部)

(C 1)「幡太文庫所蔵 繪圖目錄 羽田埜敬雄記」

(C 2)「神道葬祭略次第」(冊子)、墨付4丁、(奥書)「右之通取行可有之者也／安政四巳年閏五月／神祇管領長上家 鈴鹿陸奥守「印」／三河国渥美郡吉田方村 神明神主 羽田常陸殿」

(C 3)

(C 3-0) (包紙)「真羽 一手／(朱書)東濃岩村藩丹羽瀨市左工門(朱書終)／源樞(朱書)カナメ」拜」

(C 3-1) 書簡、「年欠」七月八日、(差出)古橋源六郎、(宛先)羽田野常陸

(C 3-2) 書簡、「年欠」三月九日、(差出)丹羽瀨市左衛門、(宛先)古橋源六郎

(C 3-3) (紙片)「矢 一手…(後略)」

(C 4)

(C 4-0) (包紙)「朱書」冠布斎服 一／如木素襖 一／細烏帽子 一／改名上総 一／中臣大祓 一／六根清淨 穧 一／源敬道」

(C4-1) 許狀(冠布斎服)、文政三年十二月、(差出)神祇管領長上家公文所、(宛先)羽田野上総源敬道

(C4-2) 許狀、辰十二月、(差出)鈴鹿豊後守連一、(宛先)羽田野上総、(内容)「其社家礼社参之節如木耆人素襖二人引連候事御許容候也」

(C4-3) 細烏帽子許狀、未閏二月、(差出)鈴鹿河内守隆、(宛先)羽田野相模

(C4-4) 書簡、亥八月、(差出)鈴鹿豊後守連一、(内容)「其許名前相模事上総与改名之事御聞濟候也」
 亥八月、(差出)鈴鹿豊後守連一、(内容)「其許名前相模事上総与改名之事御聞濟候也」
 鈴鹿豊後守連一「花押」

【D】(左上第二層)

(D1)「中臣稜」(木版)、「末尾・墨書」三種太稜／吐普 加身 依身 多女／寒言 神尊 利根陀見／波羅伊玉意 喜
 餘目出玉／夫解除者天兒屋根尊之／太諱辞正義直受是也／授与源重樹訖／慎而莫怠 安永二年四月八日／神道管領
 長上下部朝臣兼雄」

(D2)

(D2-0) (包紙)「朱書」把笏浅沓 一／萌黄四組掛 一／立烏帽子 一／改名典膳 一／中臣祓 一／六根清
 淨祓 一／源重樹」

(D2-1) 許狀、天明八年七月十五日、(差出)神祇管領、(内容)羽田野丹後から典膳への改名について

(D2-2) 「把笏浅沓等之事」、(末尾)「安永二年四月八日／神祇管領「朱長方印」」

(D2-3) 許狀、安永二年四月八日、(発給)神祇管領、(宛先)羽田野重樹、(内容)重樹に対して、萌黄四組掛の許

可

(D 2-4) 許状、(発給)鈴鹿筑後守 定・鈴鹿常陸介光・鈴鹿土佐守隆・鈴鹿丹後守隆、(宛先)羽田野丹後、(内容)羽田野丹後に対する立烏帽子の許可

(D 2-5) 「六根清浄太祓」、(末尾)「右授与源重樹訖／慎而莫忘矣／安永二年四月八日／神道管領「朱長方印」」

(D 3)

(D 3-0) (包紙)「羽田野常陸殿 鈴鹿豊後守 鈴鹿出羽守」

(D 3-1) 書簡、十二月三日、(発給)鈴鹿出羽守 長生・鈴鹿筑前守 連胤・鈴鹿豊後守 在府、(宛先)羽田野常陸

(D 3-2) (断簡)、(内容)「前御本所様」の「御薨去」について

(D 3-3) 書簡、二月、(差出)大角雅楽、(宛先)羽田野常陸様

(D 3-4) 書簡、二月二十二日、(差出)鈴鹿出羽守 長生・鈴鹿筑前守 連胤・鈴鹿豊後守 在府、(宛先)羽田野常陸殿、(内容)前御本所の御薨去に際しての「御霊前」に対するお礼

(D 3-5) 書簡、二月二十一日、(差出)大角雅楽 友秀、(宛先)羽田野常陸

(D 4)

(D 4-0) (包紙)「天保十一年子十一月廿六日 吉田二位良長御薨去ニ付悔状入／吉田殿関東御下向ニ付御手傳金御願之状」

(D 4-1) 書簡、九月二十六日、(差出)鈴鹿筑前守 連胤・鈴鹿豊後守 連一、(宛先)羽田野上総殿・羽田野常陸殿、(内容)本所下向につき助成金のお願ひ

(D 4-2) 「覚」、巳十二月二十六日、(差出)鈴鹿筑前守・鈴鹿豊後守、(宛先)三河国渥美郡吉田方村神明神主 羽

田野上総殿、(内容)「一金千貳百疋／右者明午年春閏東表江 本所御下向ニ付為御助成被上候則相納申所如件」

(D5)

(D5-0) (包紙)「把笏 一／浅沓 一／四組掛 一」、(墨書)「源敬道」

(D5-1) 把笏許状、享和三年十一月三日、(発給)神祇管領、(宛先)源敬道

(D5-2) 浅沓許状、文化二年九月七日、(発給)神祇管領、(宛先)源敬道

(D5-3) 浅黄色四組掛許状、文化二年十月三日、(発給)神祇管領、(宛先)源敬道

【E】(右上第二層、垂直置き)

(E1)

(E1-0) (包紙)「渥美郡津田新田水神社祠官／久田吉左衛門登高／靈神号／木綿たすき／祠官号／願控」

(E1-1) 書簡、二月九日、(差出)「大角」友秀、(宛先)「羽田野」常州

(E1-2) 書簡、十二月二十一日、(差出)鈴鹿筑前守連胤・鈴鹿豊後守出府・鈴鹿河内守隆、(宛先)羽田野上総

(E1-3) 書簡、三月十五日、(差出)鈴鹿越後守連・鈴鹿筑前守連胤・鈴鹿豊後守連一・鈴鹿河内守在府、(宛先)羽田野上総

先 羽田野上総

(E1-4) 書簡、六月二十八日、(差出)鈴鹿筑前守連胤・鈴鹿豊後守連一・鈴鹿河内守隆、(宛先)羽田野上総

(E1-5) 書簡、「弘化三年」三月二日、(差出)大角雅楽 友秀、(宛先)羽田野常陸、(内容)牟呂村八幡宮宮大工味

岡善平風折烏帽子などの許状について、(端裏)「吉田家より 松崎「八幡宮の宮大工」味岡善平許状事 弘化三未

三月十五日着」

(E1-6) 書簡、「嘉永七年」九月四日、(差出)大角雅楽 友秀、(宛先)羽田野常陸様、(内容)津田新田久田吉左衛門の先祖への霊神号願について、(端裏)「嘉永七寅九月／津田新田久田吉左衛門霊神号願聞濟之達事」

(E1-7) 書簡、十二月十一日、(差出)大角舍人 友政・大角雅楽 友秀、(宛先)羽田野常陸、(内容)久田吉左衛門の職分御裁許について

(E1-8) 書簡、四月廿八日、(差出)大角雅楽 友秀、(宛先)羽田野常陸、(内容)鈴木氏から願いのあった森田播磨冠布斎服許状について、(端裏書)「吉田より森田播磨冠布斎服之事」

(E1-9) 書簡、「嘉永七年」六月七日、(差出)「大角」友秀、(宛先)常州様、(端裏書)「嘉永七寅五月 久田吉左衛門方為問合返答」、(内容)「産子」からの先祖の霊神号の希望に関する問合せに対する答

(E1-10) 書簡、四月廿五日、(差出)大角舍人 友政・大角雅楽 友秀、(宛先)羽田野常陸様、(内容)久田吉左衛門の四組木綿手纏の免許などの願いの義について聞き届けた、とのこと

(E1-11) 書簡(写カ)、安政二年十二月九日、(差出)神祇管領長上正三位侍従下部朝臣良瀬、(宛先)久田吉左衛門(E1-12)願書(下書)、安政二年乙卯十一月、(差出)久田吉左衛門、(宛先)御本所様御役所、(内容)祠官号御許状

の願書(下書)

(E1-13) 書簡、(年欠)三月二日(宛所・差出なし)

(E1-14) 書簡、(年欠)閏月(宛所・差出なし)

(E2)

(E2-0) (包紙)「兵部重雄」

(E2-1)「神道幣闡次第」注連大事、安政二年九月十五日、(発給)神道管領、(宛先)羽田野重雄、(末尾)「右貳條授与源重雄訖／慎而莫怠矣／安政二年九月十五日／神道管領」[朱長方印]

(E2-2)「相傳條々」、安政二年九月十五日、(発給)神道管領、(宛先)羽田野重雄、(末尾)「右拾九條授与源重雄訖／慎而莫怠矣／安政二年九月十五日／神道管領」[朱長方印]

【F】(左下第二層)

(F1)

(F1-0) (包紙)「羽田野常陸様 鈴鹿出羽守」

(F1-1) 書簡、正月二十一日、(差出)鈴鹿近江守 光、(宛先)羽田野上総

(F1-2) 書簡、十月五日、(差出)鈴鹿石見守 長存、(宛先)羽田野常陸

(F1-3) 書簡、十月六日、(差出)鈴鹿出羽守 長生、(宛先)羽田野常陸

(F1-4) 書簡、正月十五日、(差出)鈴鹿近江守 光、(宛先)羽田野上総

(F1-5) 書簡、三月三日、(差出)鈴鹿出羽守、(宛先)羽田野陸奥

(F1-6) 書簡、四月五日、(差出)鈴鹿筑前守 連胤・鈴鹿豊後守 連一・鈴鹿河内守 隆、(宛先)羽田野上総

(F1-7) 書簡、八月、(差出)鈴鹿出羽守 長生、(宛先)羽田野常陸

(F1-8) 書簡、二月七日、(差出)大角雅楽 友秀、(宛先)羽田野常陸

(F1-9) 書簡、三月二十五日、(差出)大角雅楽 友秀、(宛先)羽田野常陸

- (F 1 - 10) 書簡、正月二十三日、(差出)松岡右近範明、(宛先)羽田野常陸、(端裏書)「吉田家取次／松岡右近」
- (F 1 - 11)
- (F 1 - 11 - 0) (包紙)「羽田野兵部様 鈴鹿信濃守」
- (F 1 - 11 - 1) 書簡、(年欠)十一月、(差出)鈴鹿信濃守 熙明
- (F 1 - 12)
- (F 1 - 12 - 0) (包紙)「羽田野常陸様 鈴鹿但馬守」
- (F 1 - 12 - 1) 書簡、(年欠)正月五日、(差出)鈴鹿但馬守 芳春、(宛先)羽田野常陸
- (F 2)
- (F 2 - 0) (包紙)「羽田野常陸様 鈴鹿主膳／田中兵太郎神主号／同添簡正事」
- (F 2 - 1) 書簡、(年欠)八月廿五日、(差出)羽田野常陸敬、(宛先)松岡右近
- (F 2 - 2) 書簡、(年欠)十二月十二日、(差出)松岡兵衛門、(宛先)羽田棼常陸
- (F 2 - 3) 書簡、(年欠)十二月三日、(差出)松岡右近範明、(宛先)羽田野常陸
- (F 2 - 4) 書簡、(年欠)二月廿八日、(差出)鈴鹿主殿、(宛先)羽田野常陸
- (F 3)
- (F 3 - 0) (包紙)「奥郡村松女体大明神社人／河合孝大夫許状一件控」
- (F 3 - 1 - 0) (包紙)「羽田野常陸様 大角雅楽」
- (F 3 - 1 - 1 - 0) (包紙)「弘仁三年三月廿日／奥郡村松村社人／川合孝大夫／御許状写控」
- (F 3 - 1 - 1 - 1) 書簡、(前半)四月二十一日、(差出)羽田野常陸、(宛先)大角雅楽／(後半)弘仁三年四月日、

(差出)三河国奥郡村松村産子惣代 善三郎・組頭孫右衛門・庄屋 太郎兵衛

(F3-1-1-2) 断簡(下書)、文化十三年五月、「三河国渥美郡村松村／女体大明神神役年番／惣大夫／吉田家公文所分／木綿手纏の免許／文化十三年五月／…」

(F3-1-1-2) 書簡(覚)、天保十四年正月、(差出)当国当郡村松村 女体大明神之社人 河合孝大夫・組合親類 助三郎・同断 庄八、(宛先)吉田方村 羽田野常陸、(内容)「…今般 御本所様江浄衣風折烏帽子等之御許状御願 被上忝存候右願之義ニ付何方今も故障ケ間敷義無御座候間何分宜敷…」

(F3-1-1-3) 書簡「奉願」(下書)、天保十四年正月、(内容)「三河国渥美郡村松村／女体大明神社人／河合孝大夫／御本所様 御役人中／右河合孝大夫申上候届相異無御座候ハ、願之通被仰付：／同国同郡吉田方村神明宮神主／羽田野常陸」

(F3-1-1-4) 書簡、(年欠)三月二十六日、(差出)大角雅楽 友秀、(宛先)羽田野常陸

(F3-1-1-5) 書簡、(年欠)五月三日、(差出)大角雅楽 友秀、(宛先)羽田野常陸

(F4)「先祖祭」(「靈札」の図あり)

(F5)

(F5-0) (包紙)「羽田野常陸様／大角雅楽／大角舎人／羽田野兵部繼目願濟」

(F5-1) 書簡、(年欠)九月二十八日、(差出)大角舎人 友政・大角雅楽 友秀、(宛先)羽田野常陸

(F6)

(F6-0) (包紙)「羽田野常陸様 大角雅楽」

(F6-1) 許状(写)、文政八年八月、(発給)神祇管領長上家公文所、(宛先)森田讃岐光義、(内容)「三河国渥美郡

年呂村八幡宮及両社神主／森田讃岐／源光義／右当社祭礼八月十四日十五日等仮神子神楽執行之節舞衣紅袴着用之事…」

(F6-2) 書簡「奉願上口上之覚」、西八月八日、(差出)年呂村神主 森田讃岐、(宛先)寺社御役所、(内容)当村氏神八幡社祭礼の神楽について

(F6-3)

(F6-3-1)「羽田野常陸様 鈴鹿式部／天保八酉十一月禰宜朝倉甚七郎事継目御許状願ニ付添状御ニ付次々返書也」

(F6-3-1) 書簡、(年欠)十一月十五日、(差出)鈴鹿式部 光、(宛先)羽田野常陸

(F6-4)

(F6-4-1) (包紙)「天保八年酉十一月／禰宜朝倉豊前継目許状願之添状入」、(備考)内側に羽田野常陸から鈴鹿式部に宛てた十一月三日の添状の写が記されている。

(F6-4-1) 書簡「奉願」、天保八年十一月、(差出)羽田野常陸、(宛先)御本所御役人中、(内容)吉田方町神明宮禰宜朝倉豊前について、継目御許状(願名 勘解由日下部正臣)、紗狩衣・細立烏帽子、中臣祓・三種太祓・

六根清浄祓、などの願書。羽田野常陸が取り次いでいる。

(F6-5) 書簡、(年欠)三月二十八日、(差出)大角雅楽 友秀、(宛先)羽田野常陸

(F6-6) 書簡、嘉永六年三月八日、(差出)神祇管領、(内容)「四組木綿手緇之事許容宮道氏福久訖向後可懸用之状如件…」

(F6-7)「嘉永六年丑二月西羽田天主社人宮道七左衛門木綿襷御許状願之写」、嘉永六年四月、(内容)宮道福久に

対する木綿襷、中臣祓・三種太祓・六根清浄祓の許状願の写、(備考)末尾に「嘉永六年丑四月記す／羽田野敬雄／以後許状請候節者右之通当家にて奥印可致事」とある。

(F7)

(F7-0) (包紙)「羽田野常陸様／松岡右近」、「田中新田／松坂兵左衛門祠官職御許状」

(F7-1)

(F7-1-0) (包紙)「羽田野常陸殿／鈴鹿石見守／鈴鹿信濃守」(朱書)田中松坂兵左衛門許状願ニ付添状返書」

(F7-1-1) 書簡(許状願)、(年欠)九月十一日、(差出)鈴鹿信濃守 照明・鈴鹿陸奥守 勝・鈴鹿但馬守 芳春・

鈴鹿石見守 長存、(宛先)羽田野常陸、(端裏書)「田中兵左衛門許状願／御家老中御返書」

(F7-2) 書簡、(年欠)九月十二日、(差出)松岡右近、(宛先)羽田野常陸、(内容)三州八名郡田中新田神明社祠官

松坂兵左衛門の「職分御許状」について

(F8)

(F8-0) (包紙)「三河国吉田駅／羽田村之西／羽田野上総様 急用／吉田殿御内／鈴鹿近江守／十月五日発／賃

濟／辰十月十一日受取申候」

(F8-1) 書簡、(年欠)十月三日、(差出)鈴鹿近江守、(宛先)羽田野上総

(F8-2) 書簡(下書)、辰十月十五日、(差出)羽田野上総、(宛先)鈴鹿近江守

(F8-3) 書簡、(年欠)十二月二十三日、(差出)鈴鹿近江守、(宛先)羽田野上総

(F8-4) 書簡(下書)、(年月日欠)、(差出)三河——／羽——、(宛先)御本所御役所

(F8-5) 書簡(願書下書)、(年欠)十月十五日、(差出)羽田野上総、(宛先)鈴鹿近江守、(内容)冠布齋服、布衣素

襖大紋などの許状願の下書

(F8-6) 書簡(願書下書)、文政三年十月十五日、(差出)三州渥美郡吉田方村神明八幡両社神主羽田野上総、(宛先)御本所御役所、(内容)「正月三ヶ日祭礼前日湯立之節並為重祈禱之節冠布斎服用之事」祭礼社參之節布衣衣入素襖大紋二人召連候事」の二か条についての願書写

(F8-7) 書簡、(年欠)六月十八日、(差出)鈴鹿近江守、(宛先)羽田野上総、(内容)一日法令衣冠着用の許可について、特例として認める手続きの進展についての連絡。

(F8-8) 書簡(下書)、(年月日欠)、(差出)三州渥美郡吉田方村神明八幡両社之神主羽田野上総、(宛先)御本所御役所、一日法令衣冠着用の許可に関する特例についての願書の下書

(F8-9) 書簡(写)、八月八日/(二啓)辰八月十三日、(差出)羽田野上総、(宛先)鈴鹿豊後守、(内容)一日法令に關して鈴鹿近江守からの免許に対する礼、ほか。

(F8-10) 書簡控、文政三年八月十三日、(著者)羽田野上総、(内容)八月八日付、羽田野上総から鈴鹿近江守に宛てた二通の書簡の控。末尾に「右之通相認早々差出申候/文政三庚辰八月十三日/羽田野上総」とある。

(F8-11) 書簡、七月二十九日、(差出)鈴鹿近江守、(宛先)羽田野上総、(内容)一日法令許状に対してお礼金受取りの報告など、(端裏書)「羽田野タカミチ一日法令御許状返書」

【G】(右下第二層、垂直置き)

(G1)

- (G1-0) (包紙)「朱書」中臣祓 一 / 六根清淨祓 一 / 改名長門守 一 / 源重慶」
- (G1-1)「中臣祓」(木版)、(末尾墨書)「夫解除者天兒屋根尊之太諄辞正義直受是也授与源重慶訖慎而莫怠矣 / 寛保元年五月朔日 / 神道管領長上下部朝臣兼雄「朱印」」
- (G1-2)「六根清淨太祓」(木版)、(末尾墨書)「右授与源重慶訖慎而莫怠矣 / 寛保元年五月朔日 / 神道管領「朱長方印」」
- (G1-3) 改名許状、宝曆十三年四月八日、(発給)神祇管領、(内容)「羽田野周防守向後可為長門守之状如件」
- (G2)
- (G2-1)
- (G2-1-0) (包紙)「羽田野常陸殿 / 鈴鹿豊後守 / 鈴鹿出羽守」嘉永三庚戌年八月到来」
- (G2-1-1) 書簡(写)、(一)(差出)羽田野常陸、(宛先)大角雅楽 / (二)(差出)羽田野常陸敬、(宛先)鈴鹿豊後守・鈴鹿出羽守、(備考)一葉に二通の内容を含んでいる。(G2-1-2) 以下を包む形で収められている。
- (G2-1-2)
- (G2-1-2-0) (包紙)「羽田野常陸様 大角雅楽」
- (G2-1-2-1) 書簡、(年月日不明)(差出)大角雅楽 友秀、(宛先)羽田野常陸
- (G2-1-3) 書簡(「覚」)、嘉永三年十一月、(差出)三州 羽田野常陸、(宛先)神祇道本所吉田殿御用役所、(内容)吉田家当主の元服御祝儀の受納の報告
- (G2-1-4) 書簡、(年欠)十二月二十八日、(差出)大角雅楽 友秀、(宛先)羽田野常陸
- (G2-1-5) 書簡、(年欠)十二月二十一日、(差出)鈴鹿石見守 長存・鈴鹿出羽守 長生・鈴鹿豊後守 長附

(G2-1-1-6) 書簡、「嘉永三年」六月二十八日、(差出)鈴鹿出羽守 長生・鈴鹿豊後守 長附、(宛先)羽田野常陸、(内容)本所の嫡男が来九月に元服が定まったので、ご吹聴いただきたくのこと

(G2-2)

(G2-2-1-0) (包紙)「羽田野常陸殿 鈴鹿豊後守 鈴鹿石見守」嘉永三戊年吉田子殿 御元服状入」

(G2-2-1-1)

(G2-2-1-1-0) (包紙)「羽田野常陸殿／鈴鹿豊後守／鈴鹿出羽守」、(朱書)「廣岩之御許状二付」

(G2-2-1-1-1) 書簡、(年欠)七月十六日、(差出)鈴鹿出羽守 長生・鈴鹿筑前守 連胤・鈴鹿豊後守「長附」、

(宛先)羽田野常陸

(G2-2-1-1-2) 書簡(副書)、(年欠)七月十六日、(差出)鈴鹿式部、(宛先)羽田野常陸、(内容)願いに対

する礼金受取りの報告など

(G2-2-2-2) 書簡、(年欠)九月、(差出)「吉田家国取次」松岡左近、(宛先)羽田野常陸、(内容)当地の木挽職に対する大工同様の許状について

(G2-2-2-3)

(G2-2-2-3-1) 書簡(神号染筆願に関する)、「安政七年」三月二日、(差出)松岡右近、(宛先)羽田野常陸様」
 ∴(端裏書)「吉田殿家松岡氏御神号御染筆願」

(G2-2-2-3-2) 願書雛型(写)、(端裏書)「料紙半紙ニても美濃紙ニてもよろし候／奉願／一——壹幅／右之通御染筆奉願候間此段：／年月／国部村／社号職号／伊唯印／御本所御役人中」

(G2-2-2-3-3) 素戔嗚神御神号願、安政七年三月、(差出)三河国渥美郡吉田方村神明八幡両社神主 羽田

野常陸、(宛先)御本所御役所

(G2-2-4)

(G2-2-4-1) 靈神号願(故・広岩隆重)、「弘化三年」十月十八日、(差出)大角雅楽・友秀、(宛先)羽田野常陸様

(G2-2-4-2) 靈神号願書、弘化三年十月、(差出)三河国渥美郡羽田村秋葉社神主 廣岩主水、(宛先)御本所様御役所、(端裏書)「弘化三年丙午十月／吉田家今廣岩氏靈神号願」

(G2-2-4-3) 靈神号願書(雛型)、(末尾)「右之通靈神号文字書越候事」

(G2-2-5) 書簡、「天保四年」四月九日、(差出)鈴鹿式部 光、(宛先)羽田野上総様、(端裏書)「天保四癸巳四月／羽田野上総隠居二付文通」

(G2-2-6) 書簡、「天保四年」四月九日、(差出)鈴鹿越後守 連、(宛先)羽田野上総殿、(端裏書)「天保四癸巳四月／羽田野上総隠居二付文通」

箱二「神道諸書付」

【箱二】

- ・表書(蓋)、「神道諸書附 羽田埜氏」(墨書)、上部に「上」(墨書)、(側面)「宮地直一藏」(墨書)
- ・裏書(蓋)、「両社神主／羽田埜相模源敬道／後改名上総」(墨書)

【A】(第一層)

(A1) 「羽田八幡年表」、元氏子總代田中廣吉翁著／八幡社々掌渡邊直一郎筆寫、(備考)欄としては永禄十二年～昭和年間まで。ただし、昭和年間の事項の記載はなし。

【B】(第二層左)

(B1)

(B1-1)

(B1-1-1-0) (包紙)「一日法令御許状 源敬雄」

(B1-1-1-1) 一日法令許状、文政九年九月二十八日、(発給)神祇管領長上侍従下部朝臣、(宛先)源敬雄

(B1-2)

(B1-2-1-0) (包紙)「上総養子民部事／羽田野左近敬永／離縁ニ相成候ニ付世代ニ者立不申候」

(B1-2-1-1) 神道裁許状、文化十二年八月九日、(発給)神祇管領長上侍従下部朝臣、(宛先)羽田野右近源敬永

(B1-3)

(B1-3-1-0) (包紙)「朱書」継目御許状、(貼紙)「三州 羽田野上総」、(朱書)「源敬道」

(B1-3-1-1) 神道裁許状、文化八年閏二月十一日、(発給)神祇管領長上侍従下部朝臣良連、(宛先)羽田野相

模源敬道

(B1-4)

(B1-4-1-0) (包紙)「朱書」一日法令御許状 源敬道」

- (B11411) 一日法令許状、文政三年七月廿六日、(発給)神祇管領長上侍従下部朝臣、(宛先)源敬道
- (B1150) (包紙)「継目御許状 源重樹」、(貼紙)「御裁許状 安永二癸巳四月八日頂戴/羽田野氏源重樹」
- (B1151) 神道裁許状、安永二年四月八日、(発給)神祇管領長上正二位下部朝臣、(宛先)羽田野丹後源重樹
- (B116) (B11610) (包紙)「朱書」継目御許状 源重慶、(貼紙)「三州 羽田野長門」
- (B11611) 神道裁許状、寛保元年五月一日、(発給)神祇管領長上正三位右兵行衛督兼神祇權大副侍従下部朝臣兼雄、(宛先)羽田野周防守源重慶
- (B117) (B11710) (包紙)「本職 大宮司殿 政所兄部」角田熊吉家来/中野市右衛門 秦信真」
- (B11711) 補任状(写)ほか、天保十年十二月十八日、(差出)荒木田神主(十名)、(宛先)秦信真
- (B118) (B11810) (包紙)「羽田野敬道翁 靈神号」
- (B11811) 靈神号、天保十年七月、(発給)神祇管領長上家公文所、「敬道靈神 羽田野上総源敬道魂」
- (B119) (B11910) (包紙)「三河国 羽田野兵部」、(朱書)源重雄
- (B11911) 神道裁許状、安政二年九月十五日、(発給)神祇管領長上正三位侍従下部朝臣良熈、(宛先)羽田野

兵部源重雄

(B 1-10)「金三分 羽田村八幡文庫 世話人」

(B 1-11)「銀壹両」／「調高額奉物料として寺社御役所にて被下置候」

(B 1-12)

(B 1-12-0) (包紙) (朱書)「継目御許状」、(貼紙)「三州 羽田野常陸」、(朱書)源敬雄

(B 1-12-1) 神道裁許状、文政元年九月二十八日、(発給)神祇管領長上侍従朝臣良長、(宛先)羽田野常陸源敬

雄

(B 2)

(B 2-1)「中臣祓 六根祓 三種祓」

(B 2-1-1)「中臣祓」(木版)、(末尾墨書)「夫解除者天兒屋屋太諱辭正義直受是也授与平敬道訖慎而莫忘矣／享和三年十一月三日／神道管領長上下部朝臣良連」、(端裏・鉛筆書き)「中臣祓 享和三 敬道」

(B 2-1-2)「六根清浄太祓」(末尾墨書)「右授与平敬道訖慎而莫忘矣／享和三年十一月三日／神道管領」

(B 2-1-3)「十三ヶ條」 享和三年十一月三日、(内容) (一)遷宮次第、(二)假殿祝詞、(三)地鎮次第、(四)

日拜大事、(五)洗眼加持、(六)月拜大事、(七)三種加持、(八)護身神法、(九)祈念祝詞、(十)祈雨祝詞、(十一)止雨祝詞、(十二)鎮火加持、(十三)屋敷加持、(末尾墨書)「右十三ヶ條平敬道訖慎而莫忘矣／享和三年十一月三日／神道管領」、(端裏・鉛筆書き)「十三条 享和三・十一・三 敬道」

(B 2-1-4)「十九条」文化八年、(内容) (一)参詣次第、(二)奉幣略次第、(三)遷宮次第、(四)遷宮祝詞、(五)假殿祝詞、(六)地鎮次第、(七)日拜大事、(八)月拜大事、(九)三種加持、(十)護身神法、(十一)神供咒文、(十二)

神酒咒文、(十三) 祈念祝詞、(十四) 荒神稜、(十五) 祈雨祝詞、(十六) 鎮火加持、(十七) 竈神祭次第、(十八) 屋敷之加持。(末尾墨書)「右拾九ヶ條授与源敬道訖慎而莫怠矣／文化八年閏二月十一日／神道管領」、(端裏)(鉛筆書き)「十九ヶ條 文化8 敬道」

(B2-2) (包紙)「中臣祓 一／六根清淨祓 一／十八ヶ條次第 一／先祖祭次第 一／疫神祭次第 一／病者加持次第 一／源敬雄」

(B2-2-1)「先祖祭」

(B2-2-2)「病者加持」文政元年九月二十八日、神道管領

(B2-2-3)「疫神祭略次第」文政元年九月二十八日、神道管領

(B2-2-4)「相傳條々」文政元年九月二十八日、神道管領

(B2-2-5)「六根清淨太稜」(木版)、(末尾墨書)「右授与源敬雄訖慎而莫怠矣 文政元年九月廿八日／神道管領」

(B2-2-6)「中臣稜」(木版)

(B3)

(B3-1)

(B3-1-0) (包紙)「印鑑三拾八枚 羽田野常陸」

(B3-1-1)「執持羽田文庫幹事中」

(B3-1-2)「六根清淨太稜」(木版)

(B3-2)

- (B3-2-10) (包紙)「羽田野上総様 鈴鹿近江守」
- (B3-2-11)「奉願」、文政元年八月、(差出)羽田野敬雄・羽田野敬道、(宛先)御本所様御役所衆、(内容)継目御許状、十八神道、一日法令、紗狩衣・笏・立烏帽子・浅緑掛緒・浅沓、中臣稜・三種太稜 ……(後略)
- (B3-2-2) 書簡、十月七日、(差出)鈴鹿内蔵、(宛先)羽田野上総
- (B3-2-3) (許状関係にかかった金銭控)
- (B3-2-4)「口上之覚」(下書)寅八月、(差出)羽田野上総、(宛先)寺社御役所
- (B3-2-5) 書簡、五月廿二日、(差出)羽田野上総、(宛先)鈴鹿近江守
- (B3-2-6) 書簡、十月六日、(差出)鈴鹿近江守、(宛先)羽田野上総
- (B3-2-7) 書簡(「覚」)十七日、(差出)近江守、(宛先)「羽田野」上総
- (B3-2-8) 書簡、六月十七日、(差出)鈴鹿近江守、(宛先)羽田野上総
- (B3-3)
- (B3-3-10) (包紙)「午九月九日受取 三州渥美郡吉田方村 神明神主 羽田野常陸様 / 吉田殿御家内 松岡右近 / 並便 要用 賃先拂」
- (B3-3-11)
- (B3-3-11-0) (包紙)「羽田野常陸様 玉田豊後 要用」
- (B3-3-11-1) 書簡、十月二十二日、(差出)玉田豊後、(宛先)羽田野常陸
- (B3-3-11-2) 書簡、六月二十四日、(差出)「玉田」永禮、(宛先)羽田野君
- (B3-3-2) 書簡、五月二十二日、(差出)玉田主殿、(宛先)羽田野常陸

(B3-3-3) 書簡、四月八日、(差出) 玉田主殿、(宛先) 石田式部・羽田野常陸・御神主中

(B3-3-4) 書簡、八月八日、(差出) 前田主計、(宛先) 鈴鹿美濃守・羽田野常陸

(B3-3-5) 書簡、四月二日、(差出) 玉田豊後永禮、(宛先) 羽田野常陸

(B3-3-6)

(B3-3-6-0) (包紙) 「吉田御城下 石田式部様 波多野常陸様 吉田殿字館守護職 玉田司馬助／十

月廿八日認 従御馬村」

(B3-3-6-1) 書簡、十月二十八日、(差出) 玉田司馬之助 永、(宛先) 石田式部・波多野常陸

(B3-4)

(B3-4-0) (包紙) 「民部事 羽田野左近」

(B3-4-1) 「中臣祓」、(末尾・墨書) 「夫解除者天兒屋根尊之／太諄辭正義直受是也／授与源敬永訖／慎而莫怠矣／文化十二年八月九日／神道管領長上下部朝臣 □□□」

(B3-4-2) 「相傳之條々」、(末尾) 「右十八ヶ條授与源敬永訖／慎而莫怠矣／文化十二年八月九日／神道管領

「朱長方印」

(B3-4-3) 把笏許状、文化十二年八月九日、(宛先) 羽田野敬永

【C】(第二層右上、垂直置き)

(C1)

- (C1-0) (包紙) 「兵部重雄」
- (C1-1) 「六根清浄太祓」、(末尾) 「右授与源重雄訖／慎而莫忘矣／安政二年九月十五日／神道管領」〔朱長方印〕
- (C1-2) 「中臣祓」(末尾・墨書) 「夫解除者天兒屋根尊之／太諄辭正義直受是也／授与源重雄訖／慎而莫忘矣／安政二年九月十五日／神道管領長上下部朝臣良瀬」〔朱長方印〕
- (C2)
- (C2-0) (包紙) 「印鑑」 羽田野常陸
- (C2-1) } 31 (印三十種)
- (C3)
- (C3-0) (包紙) 「御許狀願受候節御城内寺社御奉行より之御請狀写并京都御家老中まで返書」 享和三年亥十一月
／町組小頭 鈴木藤右衛門写之」
- (C3-1) 書簡、閏二月十五日、(差出) 鈴鹿河内守・鈴木筑後守、(宛先) 鈴木陸奥守・鈴木土佐
- (C3-2) 書簡、閏二月十五日、(差出) 鈴鹿河内守・鈴木筑後守、(宛先) 安松金右衛門・倉垣源左衛門・宇佐美兵衛・沖九郎左衛門
- (C3-3) 書簡、十一月六日、(差出) 鈴鹿兵部連一・鈴鹿越前守隆・鈴木筑後守 [□]、(宛先) 石川佐右衛門・安松金右衛門・波多野彌右衛門・倉垣源左衛門
- (C3-4) 書簡、十月二十一日、(差出) 倉垣源衛門長富・波多野弥右衛門奉壽・安松金右衛門安政・石川佐右衛門景興、(宛先) 鈴鹿筑後守・鈴鹿越前守・鈴鹿兵部

【D】第二層右下、垂直置き)

(D 1)

(D 1-0) (包紙)「把笏浅沓 兵部重雄」

(D 1-1) 把笏浅沓許状、安政二卯年九月、(発給)神祇管領長上家公文所、(宛先)羽田野兵部源重雄

(D 2)

(D 2-0) (包紙) (朱書)「冠布斎服 一 / 立烏帽子 一 / 源敬雄」

(D 2-1) 冠布斎服許状、子六月、(発給)鈴鹿筑前守連胤・鈴鹿豊後守連一・鈴鹿河内守隆、(宛先)羽田野常陸

(D 2-2) 烏帽子許状、寅九月、(発給)鈴鹿筑前守連・鈴鹿豊後守連一・鈴鹿河内守隆、(宛先)羽田野常陸

(D 3)

(D 3-0) (包紙) (朱書)「把笏 浅沓 一 / 四組掛 一 / 源敬雄」

(D 3-1) 把笏浅沓許状、文政元年九月二十八日、(発給)神祇管領、(宛先)源敬雄

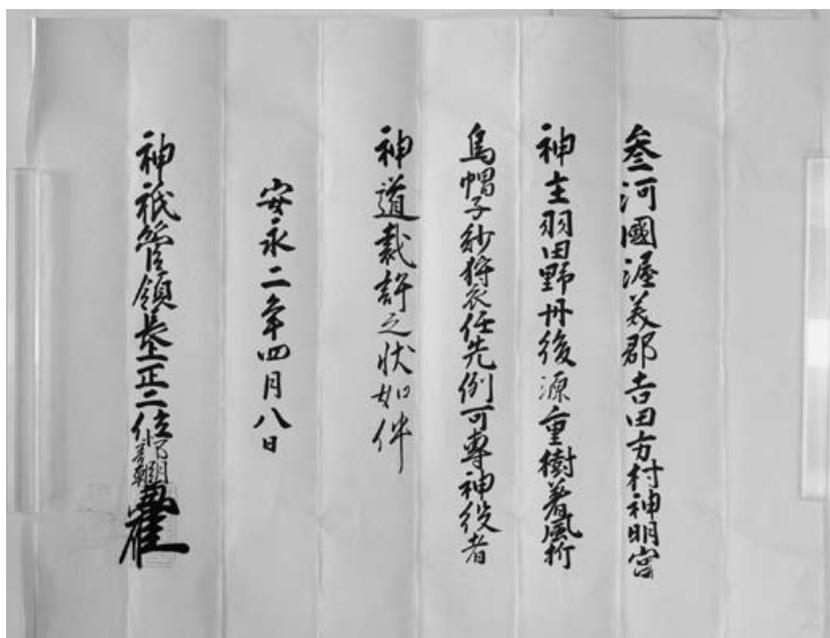
(D 3-2) 浅緑四組掛許状、文政元年九月二十八日、(発給)神祇管領、(宛先)源敬雄



箱二(内部)



箱二「神道諸書付」



「神道裁許状」(B 1-5-1)

字で記録しました。この数標文字は、「スーチューマー」と呼ばれ、一、二年前に王立地理学会に投稿した拙論の中で言及だけはしておきました。[スーチューマー：チェンバレンは Shōchūma と記しているが、中国語の「数籌碼」に由来する。「数」は「数える」、「籌」は「竹製の数を数える棒」、「碼」は「数える道具」。呉鴻春氏(本学准教授)のご教示に負うところが大きかった。ここに呉氏にお礼を申し上げます]。しかしながら、五進法の計算法については、まだ十分には分析されていないばかりか、いかなる言語による論文でも触れられていないと思います。

恥ずかしながら、アイヌに洪水神話があるかどうかは、覚えておりません。日本にはありません。

敬具

B・H・チェンバレン

凡例

カギかっこ [] は、訳者による加筆、注釈、補足書簡に対する形式上のコメント、訳文の日本語に対応する英語表記、などを示す。

[差出人の住所と手紙の本文]

4 Seamore Place

Mayfair,

London,W.

1896年11月22日

拝啓 タイラー博士

先生は、若いサヴェジ・ランドー [サヴェジ・ランドー：Landor, Arnold Henry Savage, 1865-1924、イギリスの画家、探検家、著述家、人類学者。著書に Alone with the Hairy Ainu(1893)(毛深いアイヌを独りで訪ねる)。祖父は詩人で著述家の Landor, Walter Savage] のアイヌの話信じてもいいかもしれませんが、その話は、西洋の大洪水神話というかたちで、ブーメランのように彼自身に戻ります。私自身にも似たようなことがありました。宣教師から聞いた、処女マリアの話が、アイヌの独創の話であるとしたアイヌ人がいました。よくご存知のように、野蛮人というものは、油断のない存在で、話さえ面白ければ満足するのです。また批判精神が全くありません。アイヌ人は、アイヌの神々がタバコを吸っていたとさえ考えています。

概して、サヴェジ・ランドーの話は、信用できません。彼は物知りですが、アイヌ語や日本語の単語を創り出してしまい、事柄によっては馬鹿げた間違いを犯しますので、検証する必要があります。アイヌについての真の権威は、バッチェラー氏しかいないと思われます。[Batchelor, John : 1854-1944、英宣教師。アイヌ研究とアイヌ伝道に生涯を捧げた。著書『蝦夷和三対辞書』]。氏は、アイヌの言語にも思想にも精通しています。唯一の欠点は、自分の弟子を最良するあまり、時に判断を誤ることがあることです。

ゴーランド氏が、先日拙宅に滞在されたので、人類学会での採択を願い拙論を謹呈しました。この論文は琉球の農民が使った五進法の計算法についてのもので、図入りです。彼らはこの計算法を使い税額などを一種の数標文

地蔵は、死んだ子供が[賽の河原で]石を積み上げて塔の形にするのを手助けしているのだそうです(イングランドの子供たちが、泥のパイを作るのに似ています)。一般の人は、この風習の理由を全く説明することができません。地蔵に積み石はつきものです。つまり、風習ですから、一般の人は理由を考えたりすることはしません。教育のある知識人でも(というのも、このように信仰について客観的に尋ねる質問はほとんど理解されないため)、そのような風習は、考えたことがないと答えるか、軽蔑するだけです。

タケット I

——天空の観音は幻影です。私の情報提供者は次のようにつけ加えています。この世で姦通の不義を犯したものの霊は、剣山に送られ、その頂きに観音の姿を見ます。悪行をなした霊は、痛みに耐えながら剣山をよじ登りますが、頂上に、ようやく登り着くとその姿は消えます。そして今度は、観音が麓に現れます。霊は、それを求めて再び剣山を下ります。すると、また、観音が頂上の方に見えます。そのくり返しです。

タケット II

——この世で嘘つきであったものは、あの世で舌を抜かれてしまいます。

タケット III

——餓鬼道では、水は炎に変わります。

[この第9通目書簡の原テキストを確定するに当たってはロバート・ロルフ氏(Rolf, Robert: 本学教授)のご教示が欠かせなかった。ここにロルフ氏にお礼を申し上げます。]

[10 (1896)]

[住所の上方左手に書かれているメモ]

先生が話されたゲームに関する論文は、まだ届いておりません。 B.H.C.

日本人の友人である高楠氏と、小崎氏に助力を求めたところ、どちらの方にも、仏教徒の天国と地獄に関する日本語の文献を探すことに尽力していただきました。そのような書は、手ごろな値段で入手できるでしょうか。[高楠順次郎：1866 - 1945、仏教学者。小崎弘道：1856-1938、神学者、牧師]。

掛け物4点についての質問に対する [チェンバレンの] 返事

チェンバレン I

——二体の頭像は、俱生神(くしょうじん)と呼ばれるもので、文字通りに、二体は人の出生と共に生まれる神です。[チェンバレンは「具生神」と漢字で記しているが「俱生神」が正しい]。この名前はエイテルの仏教事典には掲載されていません。[エイテル：Eitel, Ernst Johann, 1838-1908、ドイツ生まれのプロテスタントの宣教師で、中国で活動。言及されている辞書は、Handbook of Chinese Buddhism Being a Sanskrit, Chinese Dictionary]。この男神像と女神像が、見ることと聞くことをそれぞれ象徴しているのかは、定かではありません。おそらく一方が男で、他方が女であると思われます。あるいは、二体合わせて、人全体を表わしているのかもしれない。

——また、天空を飛び交う剣は、もともと、剣葉樹の葉です。この葉は、大風によって空中に飛び散り、それが剣の形をとり、死人の霊をずたずたに切り裂きます。しかし、どのような悪行によってそのような責め苦を受けるのかは、確かではありません(同封して送った翻訳の第II部と比較してください)。[この「翻訳」が何を指すのかは不明]。

——この世で争い好きだったものは、死後阿修羅になります。

チェンバレン II

——今のところ石を積み上げる風習は、十分な説明がなされていないようです。しかし、この風習は、今でも日本の各地にあります。ある僧侶の話では、

タイラーの妻の兄弟にあたる。各地で収集した品々をピット・リヴァーズ博物館に寄贈]。

チェンバレンⅡ [掛け物]

——子供たちが、地蔵によって救われるのなら、石を積むことの正確な意味は何ですか。(タケットⅢ参照)

タケットⅠ [掛け物]

——これは、観音ですか、それとも剣の山の上に見える幻影ですか。

タケットⅡ

——舌が抜かれるのは、どんな罪を犯した場合ですか。

タケットⅢ

—— [掛け物の] 下方の霊は餓鬼ですか。 食物が炎に転じていますから。

Ⅱ

——どんな悪行をなした場合に、[2つの鉄山の頂上を結ぶ] 網の橋を渡らなければなりません。鉄山を越える方法について詳しく教えてください。
[鉄山:八大地獄である黒縄地獄や衆合地獄にある。縄の下には熱い釜があり、劍葉樹がしげり、山が動き罪人を押しつぶす]。

——これらの掛け物では、霊が [三途の川を渡って] 閻魔大王の審判を受けに行く川が描かれていませんが、私の持っている道家の描いた掛け物の複製品では、船で渡っている所が描かれています。ボウズ氏所有のものでは、歩いて渡る所が描かれています。[ボウズ: Bowes, John, 1811-1885、英国の美術品収集家、ボウズ美術館創立(1869)]。馬頭と牛頭の獄卒によって引かれて行くか、または泳いで行く様子が描かれている掛け物があれば、ぜひ購入したいと思っています。

博物館の仕事を手伝っています。この仕事は、氏とアストン氏が長い間携わっています。氏はまた、出雲大社の火起錐の写真を撮って、先生に送る準備を整えている所です。

敬具

B.H. チェンバレン

アイヌの品物はまだ届いておりません。

[9 (1894)]

1894年1月3日

掛け物4点に関するメモと問い合わせ

E・B・タイラー

[掛け物は、チェンバレンとタケットから寄贈されているが、その4点の内訳は不明]

[I]

チェンバレン I [掛け物]

——二体の頭像は、目が見えますか、耳が聞こえますか。それぞれの像は男と女ですか——霊の周りを飛び交っている剣は、何ですか。剣葉樹の葉ですか。[剣葉樹：剣の形の葉、または、その葉をもつ樹。この語は、タイラーの手紙では asipattravana と記されており、その形はサンスクリット語で asi-pattra-vana 剣 - 葉 - 樹と分析される。しかし、チェンバレンの返事には、aripattavana と記されている。asi-/ari, -patta-/-patta- は異形態の関係と考えられるが詳細は不明]。葉が吹き飛ばされているのは、激しい呪いのせいですか。また、これは何による罰ですか。——画の下方で阿修羅が戦っていますが、その理由は何ですか？ タケット IIIも参照のこと。[タケット：Tuckett, Francis Fox, 1834-1913、英登山家、王立地理学会正会員。E・B・

ジェームズ氏と知り合いになることをお喜びになることと思います。氏は、日本に長く在住しており、日本語の読み書きもよくでき、さまざまな日本の問題もよく研究しておられます。先だってお送りした、仏教徒が使う数珠に関する論文も書いておられます。

敬具

B.H. チェンバレン

古典文学博士、英国王立協会会員 E・B・タイラー殿

[8 (1885)]

東京 日本

1885年11月15日

拝啓 タイラー博士

ご希望の護符その他は、早速入手いたします。神聖なる火起錐は、残念ながら全く手に入れることはできません。しかしながら、ある意味ではそれより良いものをご紹介できるかと思えます。私の友人のウィリアム・ゴーランド氏 [Gowland, William] です。氏は、アストン氏と一緒に仕事をされている方で、日本考古学者としては、アストン氏よりも、大家かもしれませぬ。氏は、長年大阪造幣局のヨーロッパ人主任局員で、ドルメン、火起錐などを、余暇時間に、趣味として研究しています。大阪が、いわば先史時代の日本の中心であったことから、この趣味はこの地に格好のものと思われませぬ。氏は、2月の第1週に、イングランドに滞在すると思えます。通常は、友人でかつ元同僚の家に滞在すると思われませぬ。住所を記しておきます。

E・ディロン氏 [Dillon]

13 Upper Phillmore Gardens

Kensington

氏は、目下のところ、拙宅に滞在中で、日本考古学の書について、東京の

[書状を閉じた後のメモ]

4月1日にタイラー博士宛に送付した箱の内容物のリスト

碁盤と碁石の入った碁器2個

将棋盤と駒一袋

双六盤と駒

百人一首(一組)

いろはガルト(一組)

紋合わせ一箱

十六六指

烏刺一組

彩色された双六盤二点

仏徒の道衣

挟み将棋(二種類)

牡丹六指

すべて、日本語と英語の両方で名が書いてあるので、区別できると思います。

[7 (1885)]

東京 日本

1885年10月10日

拝啓

このメモを持参したJ・M・ジェームズ [James] 氏は、親切にも、和ガルト [花札のことと思われる] を一組、届けることを引き受けてくれました。和ガルトは現在禁じられていて、郵便局員が見つけたら、没収されていたと思います。[花札は江戸後期から禁止され、明治19年に解禁された]。先生は、

と思います。[羅馬字会：創立1885、会誌は『Romaji Zasshi』(1885-1892)]。

ローマ字は、欠点があるにせよ、習得に要する時間が少なくてすむことから、漢字より望ましい表記法である、という見解に先生は同意していただけるものと思います。仮名文字は、ほとんど使われないので、問題にはなりません。ローマ字化推進のもう一つの議論は、英語の科学技術用語をそっくりそのまま導入できる、という点です。現状では、科学技術用語は、無理やり日本語に訳していますが、ヨーロッパの原語との対応が簡単には分かりません。また、英語は、これから、日本のあらゆる学校教育で教えられることになっており、実際、すでに標準的な言語としての地位を確立しています。こう考えると、漢字より英語の方を、専門用語として利用する方が自然であり、実用的であると思われます。ローマ字の綴り方の策定委員会の委員は、東京大学の、矢田部 [名は良吉]、寺尾 [寿]、外山 [正一]、神田 [乃武] の教授の方々、宣教師のイービ [Eby, Charles Samuel : 1845-1925、カナダ・メソジスト教会宣教師]、ドイツ人のテヒョー [Techow, Hermann : 法学者、1883年来日、内閣お雇顧問、民事訴訟法を起草]、ヘボン博士と私です。[ヘボン：前出]。現在このローマ字化は政府によって推進されており、今後20年か30年の間には確たる結果をもたらすと期待しています。

同封した「水葬」についての記述は、ご興味があるでしょうか。少し前に、有名な日本の小説家である馬琴の小説を読んでおりました。[滝沢馬琴『椿説弓張月』(1807-8)]。その場面の一部が琉球になっていて、その中で度々水葬のことが触れられています。遺体を、水に流すのです。この奇習が、どの程度観察されているのかを、権威ある人に尋ねてみました。同封したものが、その全結果です。

二週間後の次の郵便で、先だつての正確な請求額代金を、お知らせします。というのも、これから国内旅行に出かけますので、今はその時間がありません。

敬具

B・H・チェンバレン

らです。

[6 (1885)]

東京 日本

1885年4月1日

拝啓 タイラー博士

たった今、十一個の数珠と遊具を納めた箱を、横浜へ送ったところです。そこでイングランドへ向けて船積みされます。ボードリアン図書館の学芸員ニコルソン氏宛になっています。中身の大半は、図書館向けの書籍だからです。もちろん、ニコルソン氏には私の方からも、手紙を書いておきました。残りの先生宛の荷物は、ニコルソン氏が、手渡しするはずです。数珠に関しては、『日本アジア協会紀要』第9巻第2部所収の論文が信頼できますので、同封しました。同論文の著者は、仏教一般についての知識はあまりありませんが、日本の宗教の宗派にはとても詳しい方です。引退した元船長で、生涯のほとんどを日本で暮らし、日蓮の創始した仏教宗派の宗徒となった方です。遊具に関しては、正直を言えば実物を買う方が遊び方を知るより簡単です。ゲームは得意ではありませんが、ルールを頭に入れるよう、努力します。直ぐには、先生にゲームをして頂けないのが残念です。この遊戯の情報については、『日本アジア協会紀要』第2巻所収のグリフィス教授 [Griffis, William Elliot: 1843-1928, オリエンタリスト、牧師] の論文と、同第5巻第1部所収の故チャップリン - エアトン [Chaplin-Ayrton] 女史の論文が、興味をそそることと思います。トループナー [Trübner] 書店に在庫がない場合に備えて、これらの論文を発送いたします。数ヶ月前に送って頂いた示唆に富む論文は、本当にありがとうございました。「御幣」の件は、まだ落着いております。

一つお願いがあります。私どもの「羅馬字会」の所収論文として掲載できるような、評判の高いイギリスの最近の論文があれば、お送りいただきたい

拝啓 タイラー博士

ポロのラケットとボールが、お気に召したようでうれしく思います。ご賢察の通り、ポロは中国から日本に入ってきました。ポロは中国唐王朝下で、盛んに行なわれていました。日本にもたらされたのは、紀元727年以前で、『万葉集』の中に詠まれています(拙著『Classical Poetry of Japanese(日本古代詩歌)』102頁参照)。その後、中世の古い記録などに、ポロへの言及が散見されます。ポロは、日本語で「打球」と書かれ、文字通りには「球を打つ」という意味です。[チェンバレンは「打球」と漢字で書いているが、一般には「打毬^{だきゆう}」]。中国語の発音は、「ta-ch'iu」である。[現在の中国語の正式なローマ字表記である拼音(ピンイン)で表わせば「dā-qiú」。中国語の発音を仮名で正確に記すことはできないが、近似的に書くなら、「ダチュウ」となろう。「d」は無気破裂音、「q」は有気破擦音である。]

「御幣」のことは、怠けているわけではありません。東洋では何事もゆっくりとしか進まないのです。「御幣」には、多くの問題があることが分かり、著名な神主である本居に問い合わせをしています。偉大な学者である本居宣長の孫に当たる人です。[本居豊穎^{とよかひ}、宣長の曾孫]。本居の話では、秋になる前の回答は難しいそうです。他の事柄と同様、そもそも御幣が何であるかなど、研究しようとしたことがなかったからだそうです。回答がありましたら、お知らせいたします。

敬具

バジル・ホール・チェンバレン

[追伸]

物事の由来を調べてみると、中国起源のものと考えていたものが、さらに西方に由来することがよくあります。ですから、中国のポロが、インドやタタールに起源をもつのではないかを調査してみることは、価値がありそうです。中国人が、ポロのような激しいスポーツを考案するとは考えられないか

1673年に、初代市川団十郎が、劇的効果を狙って、「身体全体を」赤く塗る技法を思い立ったとされています。これより前には、歌舞伎役者がこの化粧法を使うことはなかったことが、絵画の資料によって確かめられています。また、演劇界では、この時代に初めてカツラが使われるようになりました。演劇は、それまでの「能」の伝統的な様式から離れ、できる限り忠実に自然を再現する、現代的な表現方法を使うようになりました。(能については、拙著『Classical Poetry of Japanese(日本古代詩歌)』23-25頁をご覧ください。能を演ずる役者は、化粧はしませんが、面を被ることはあります。)

身体を彩色する手法に関連して、刺青の習慣について調べてみたところ、紀元一世紀から二世紀にわたる中国の歴史書である『後漢書』の中に、日本人が、顔と身体に刺青を施していた、との記述を見つけました。また、刺青は身分も示していたことが書かれています。しかし、拙訳『Ko-ji-ki』の序に書きましたように、日本人の手による記録では確認されていません。中国人による外国事情の記述は、信用するには足りないと思われます。おそらく『後漢書』の著者は、アイヌ人を指していたのではないかと思われます。というのも、中国人が、「毛深い」アイヌ人のことを、早い時期に聞き及んでいたことが知られているからです。私が尋ねた日本人によると、身体に刺青を施す習慣は、極めて最近のもので、信頼のできる書物『嬉遊笑覧』によれば、刺青の習慣は、ごく最近の天文年間(1532年-1555年)でも、観察されておりません(もちろん、犯罪者に押す焼印は別です)。17世紀後半(顔の彩色とカツラ装着の時代)、刺青は一種の奇習として存在したようで、18世紀には、言葉として存在したことが分かっています。日本の開国の頃、下層労働者の間では一般的に行なわれていましたが、日本政府は野蛮な習慣として、禁止しました。

[5 (1884)]

東京 日本

1884年7月10日

能面の一つに着色されている赤色は、隈取りとは別なものと思われます。

[チェンバレンの手紙(4)とブリンクリー大尉の手紙についてのチェンバレン自身による説明]

市川団十郎〔初代〕は、現存する役者の大きな一門〔市川流〕の創始者です。元禄時代は、紀元1688年から1704年までですが、この時代、もしくはその前の数年間は、古い日本と呼ばれ、徳川将軍の時代にあたり、「腹切り」、「外国人排斥」などが時代を画しましたが、元禄以降は古い日本は衰えていくことになります。

関羽と張飛の英語綴りは、Kwan-U と Chō-Hi で正しいのですが、中国語の正しい形は、Kuan-Yü と Chang-Fei です。二人の英雄は、紀元3世紀の初め、漢王朝の滅亡後の混乱した「三国時代」に活躍しました。関羽は紅潮した顔、張飛の顔は浅黒く、中国演劇では両者の顔の特徴を、それぞれの化粧法で表しています。聡明で博識な中国人の元官吏から得た情報では、通常、中国演劇では、現代のやわな役者では演じ得ない、武人の表情の厳しさ、戦闘性を示すために、顔と身体に化粧を施すということです。彼によると、中国では、女性は別として、日常、身体や顔に化粧を施すことはないそうです。私自身の感想としては、中国古典の中にこれに類したものはありません。ただし、詩経に、一見するとこれに近いと思われる箇所が一、二見られます。レグ博士の考えを聞くのが、良いと思われます。[Legge, James : 1815-97、スコットランドの中国学者。四書五経を英訳]

ブリンクリー大尉の指摘については、私の日本人の友人で歌舞伎好きの役人も同様なことを指摘してくれました。彼によりますと、隈取りの始まりは、元禄時代の15～16年前、およそ1670年頃です。私自身が持っている、わずかな日本の資料でも、その事が確かめられます。『歌舞伎年代記』によると、

ヨーロッパで知られている以上に、インドから借用していると思われます。仏教は、宗教以外に、非常に多くの影響を中国に与えたのです。

敬具

バジル・ホール・チェンバレン

古典文学博士、英国王立協会会員 エドワード・B・タイラー殿

[別の筆跡による、プリנקリー大尉からチェンバレン氏宛の手紙。物品とともに、タイラー教授に転送された。]

チェンバレン様

日本の役者の顔の化粧法についての私の見解は、貴兄のものと一致しましたが、中国の日常生活に由来しているかどうかは分かりません。日本の伝統演劇では、初代市川団十郎(元禄時代)が、この化粧法を始めたと言われてます。団十郎は、関羽と張飛の演目を演ずるに当たり、中国の古書に、関羽の顔が赤緋に塗られた絵を見つけ、それを模倣しました。ここから、人物の性格を作るための化粧法が始まったのです。この化粧法は、「隈取り」と呼ばれ、うすくま すじくま こいくま「薄隈」「筋隈」「濃隈」の3種類があります。元禄時代以前、日本の役者は、化粧をしていなかったことには間違いありません。この時代の山中平九郎について書かれた本を持っています。[山中平九郎：1642-1724、歌舞伎役者]そこには、彼が怨霊をイメージして鏡の前で、何時間もかけて化粧したところ、妻がその顔を見て気を失ったという話がのっています。しかしながら、歌舞伎の化粧法が、中国の日常習慣であるか、あるいは単なる化粧の強調されたものであるかどうかは、不明です。

敬具

R.A. プリנקリー

[署名の後の追補]

火曜日

「埴輪」と「行基焼」については、アストン氏(現在長崎領事館に転任されました)から、次のような手紙を受け取りました。「埴輪と行基焼は、タイラー博士にお送りします。但し両方とも神戸に置いてきたものですから、発送するには少々時間がかかってしまいます」。

同封の手紙は、『ジャパン・メール』[Japan Mail] の編集長である、ブリントリー [Brinkley] 英国砲兵隊大尉からのものです。日本在住の外国人の中では、誰よりも日本の演劇について詳しい方です。ご興味がおありかと思いい同封いたしました。コメントと修正を少し加えてあります。

「御幣」については、当方の反応が遅いとお思っているのではと恐れております。この問題は、一見したほど単純ではありません。「御幣」を切り取る方法はいくつもあり、正しい御幣の見本を作ることに關しては多くの説明を要することが分かり、私自身驚いております。実物を見ても、その由来や使用法を知らなければ、何の意味もありません。したがって、知り合いの神主が、国内の旅行から帰ってくるまで待つて聞こうと思います。ついでに、亀甲を焦がしたものについても尋ねてみようと思います。一般に神主は、社会から隔絶されており、めったに知り合いになることはできません。その上、ヨーロッパ人にわざわざ教えてはくれないかもしれません。彼らは、ヨーロッパ人からは軽蔑されていると思っているようですから。

アイヌ文明の起源については、残念ながら確かな情報をお伝えできません。アイヌ人が家で生活している所を觀察したことはありますが、次のようなこと以外は、取り立てて言うことはありません。日本や朝鮮の文献から判断すると、アイヌの文明の独創は、ごくわずかで、大部分は借り物だと思われます。実際、初めて鉄を使用したのは、2～300年前で、日本からその技術を習得したとされています。また箸、漆、語彙などについても、日本から借用しています。他方、日本人は、あらゆるものを中国から借用していて、起源をたどると、どれも、いついつの頃「中国から借用・導入されたもの」という結果となってしまう、いちいち調べるのが面倒なほどです。中国人自身も、

バジル・ホール・チェンバレン

古典文学博士、英国王立協会会員 エドワード・B・タイラー殿

[追伸]

朝鮮の扇子も手に入れたので、二、三個を箱に入れておきました。決してきれいなものではありませんが、イングランドでは珍しいものと思います。

[4 (1884)]

東京 日本

1884年2月29日

拝啓

ポロのラケット、ネット、ボールの送付について、前回の手紙で手短にお知らせしました。これらの品々は、無事到着したと思います。ポロ道具一式の代金、箱代、送料の合計は、おおよそ15シリング8ペンスとなります。決済については、個々に請求するのではなく、私が個人として一括して請求することにいたします。その方が、今回のような遠距離の場合は、私たち二人にとって都合がよいと思うからです。

品目	s.d.	私は、ポロ代の請求額については責
ポロ用具	おおよそ7.0	任がありますが、残念ながら一ペン
箱代	1.2	ス、一シリングまで正確かという、
イングランドへの送料	7.6	確信できません。しかし、追って確
合計	おおよそ15s.8d	かな額をお知らせいたします。

[s. d. は、読むときにはシリング、ペンス。shillings and denarius。shilling は英語の在来語であるが、denarius はラテン語で、penny の意に用いる]

バジル・ホール・チェンバレン

古典文学博士、英国王立協会会員 エドワード・B・タイラー殿

[アストン氏の手紙]

タイラー博士が埴輪にご興味があるなら、簡単に入手できます。費用は送料だけで結構です。「行基焼」もご希望があれば、簡単に入手できます。タイラー博士のためでしたら喜んで何でもいたします。どうかお申し付けください。埴輪は少々嵩張ります。手元にあるものは、高さ2フィート、直径16インチ、重さ約15-20ポンドです。欠損がありますが、完全なものはまれです。東京上野の博物館に4体あります。

敬具

W・J・アストン

[3 (1884)]

東京 日本

1884年2月2日

拝啓

今回はごく短い手紙にて失礼します。この手紙が届いてからすぐに、ボードリアン図書館 [Bodleian Library] の修士 E・B・ニコルソン氏 [Nicholson] 宛の荷物が届くと思います。小包は二つで、第1の包みには、ポロのラケットが入っていて、もうひとつの包には、ボールとそれを入れるネットが入っています。ニコルソン氏とは頻繁に連絡を取っており、先生はオックスフォードに行かれることが多いと思いますので、ご自宅よりそちらの方へ送らせていただきます。ここまで書いたところで、別の用件が入りましたので、続きは次の便にいたします。ポロの送致の件は、これにて十分かと思われま

敬具

然的な関係は無いように思われます。天の岩屋戸伝説の起源について、申し上げることはありませんが、「御幣」は、単に捧げ物であったものが、神秘的な価値を持つようになったものと思われます。元来、拙訳『Ko-ji-ki』の序の57-58頁で触れましたように、日本人は、非常に貴重であると見なしたものの、たとえば布地などを神々に捧げました。それを、後になって単なる紙で代用するようになったのです。これは、カトリック教徒が聖体祭儀で、パンを饗する代わりに聖餅を用いるようなものです。しかし、天の岩屋戸伝説と御幣との関係が何であれ、先生の第2の質問に、つまり御幣とアイヌ語の「イナウォ」あるいは「イナオ」との関係については、確かなお答えができません。アイヌ人は、御幣、その他の習俗について、日本人に盲従しています。「イナオ」は、日本語で「稲の穂」を表す「イナボ」の崩れた形だと思われまます。そして、これは、日本の東部、北部では依然として、捧げ物として使われています。「ヌシャ」は、アイヌ人の間で使われている「イナオ」のもう一つの形で、明らかに日本語の正しい形「幣(ヌサ)」の崩れたもので、漢語の「ゴヘイ(御幣)」に相当するものです。アイヌ人は、日本人から、「神」を表す言葉を借りただけでなく、主神として中世の英雄[源]義経を崇めました。そして、風俗習慣のあらゆる方面について言えることですが、借用したのはアイヌ人であって、その逆ではありません。アイヌ人が未開人で、日本人が文明人であることを考えれば当然のことです。御幣の実物は、ポロのラケットとボールの荷物と同梱して送ります。——「イロハ」とローマ字に関しては、日本語を正しく示す文字としては後者の方が優れていると今でも考えております。日本語は、音の数が少なく単純であり、特別な記号は必要ありません。「イロハ」を使う事もありますが、主として他の言語と比較する場合です。日本語は確かに難しい言語ですが、発音はさほど難しくありません。それはそうと、役者の化粧については、次回に述べたいと思います。このことで、教養ある日本人に問い合わせたところ、極めて長い説明を受けました。しかし、いつもながら、翻訳して送る価値のあるものは、含まれていません。私の言をご信頼いただければと存じます。

敬具

ボールはとても安いので、ネットとその他の物全部揃えて、1セットをお送りしてもご承諾いただけるのではないかと思ったからです。この荷物の発送が済みしだい、いくら立て替えたかを、お知らせいたします。——ところで、鼻笛のことですが、調査したかぎり、日本で使われた形跡はありませんでした。人と動物のテラコッタ人形(いわゆる土人形)に関しては、残念なお知らせしかありません。神戸のイギリス領事で、日本の古墳とドルメンの第一人者であるアストン氏によると、土人形はとても数が少なく、完全な形で残っているものは、3、4体に過ぎないそうです。ですから、入手することは、まず不可能です。しかしながら、アストン氏が、その代わりに別の提案をしてくれましたので、そのアストン氏の手紙の一部を同封します。その手紙にある「行基焼」[giōgi-yaki、写真3]は昔の焼き物です。名前の由来となった「行基」とは、ろくろを発明したか、あるいは日本に紹介した人物だと考えられます。同じ手紙にある「埴輪」は、拙訳『Ko-ji-ki(古事記)』の200頁に、載っています。アストン氏が触れているこれらの焼き物のうち当方から送るものがあれば、お知らせ下さい。ところで、先生は、亀の甲羅を焦がしたものをご希望でしょうか。神主を通して、1つ手に入れられるだろうと思います。しかし、残念ながら鹿の肩胛骨を焦がしたものは入手できません。拙訳『Ko-ji-ki』の序論22頁にありますように、そうした骨による占いは、1100年以上前に、絶えてしまっています。しかも、現在の神主がそのような昔のやり方を変えて使っているわけでもありません。ところで、古代日本の占法については、『日本アジア協会紀要』第7巻第4部425頁以下の拙論に、その研究の現状について掲載しております。これは、「神道儀式の1つについて」のサトウ氏の論文へのノートという形で書いたものです。また、これは申し上げるまでもないことなのですが、『Ko-ji-ki』についての先生の詳しいコメントに興味を惹かれただけでなく、資料が乏しいのにも関わらず、先生が極めて正しい認識に至ったことに驚愕いたしました。天の岩屋戸の物語に、「御幣」を説明できるものがあるかについては、ある、と言うことはできません。しかし、この物語と、その中で語られている儀式の間には、必

本に強い関心を持ちましたがためです。お許しいただければ幸いと存じます。書面の中で言及しました紀要につきましては、この手紙と同じ便で、マレー氏に託すことにいたします。

敬具

バジル・ホール・チェンバレン

古典文学博士、英国王立協会会員 エドワード・B・タイラー殿 [Tylor, Edward B.]

[2 (1883)]

東京 日本

1883年10月4日

拝啓

ちょうど夏の旅先で、お手紙を受け取りました。東京に帰ってから、ポロ [打毬 写真2] のラケットとボールを入手しました。間もなくお送りする予定です。ラケットは本体が長いので、ラケットだけを送ると、送料が高くなってしまう。二三月月待っていただけのものと存じます。それと申しますのも、ラケットと

写真3 行基焼の一つ

アストンがチェンバレンを通じて送った行基焼は、13点が保存されている。日本では、一般に須恵器の名で知られる古代の焼物である。

Pitt Rivers Museum 所蔵(1896.78.1)

語の文字より正確に日本語の音を示すことができる」という件について。「fa」は、「ha」が正しく、「irofa」は、「iroha」が正しいかたちです。比較的以前に日本語について書かれた書物や、ヨーロッパの著名な著述では、「ハ」[原テキストに片仮名で記されている]という文字は、「fa」と記されてきました。しかし、最近の英米の著作、たとえばアストン [Aston, William George : 1841-1911、アイルランド生まれの英外交官、日本書紀の英訳書で知られる] の『書き言葉話し言葉の文法』[Grammas of the Written and Spoken Languages]、ヘボン辞書 [Hepburn, James Curtis : 1815-1911、米宣教師、『和英語林集成』A Japanese and English Dictionary, 1867]、サトウとインブリー [Imbrie, William : 1845-1928、米宣教師] の著作などでは、「ha」が使われております。「h」に「f」を当てるのは方言によるものと思われます。——さらに、日本語の音節文字は、「アルファベット文字より、正確に」日本語を表示することができません。古代の日本語は、仮名でもローマ字でも、正確に示すことができますが、現代の日本語は、ローマ字の方が正確です。但し、漢字の方が正確に示すことができる場合もあり、特に、現代日本語を表示する場合には、仮名やローマ字より正確なことがあります。

II.

「日本の役者は、鮮紅色の縞模様で顔面を塗っているが、こうした化粧は、かつては一般的な風習であったのだろう」。237頁のこの考察には、十分な根拠がないように思われます。『日本アジア協会紀要』第10巻補遺 XLII 頁をご覧ください。日本の演劇には、17世紀初めに、大きな展開があり、現実を誇張する表現形式がとられるようになりました。鮮紅色は、怒った男の紅潮した顔を誇張し、青黒い色は、髪分け目を剃り上げて数時間経過した時の顔色を誇張したものと思われます。能は、半宗教的な古い日本の叙情劇で、古い時代の舞踏から発展したもので今でも演じられますが、能の役者は、一切化粧をしません。

失礼にもお手紙を差し上げ、批判さえいたしましたでしたが、これはひとえに日

3 B・H・チェンバレンからE・B・タイラーへの書簡

福島 直之 石井 敦 星野 靖二

[1 (1883)]

帝国海軍省

東京 日本 1883年3月31日

拝啓

ご著書でしか存じ上げないのですが、突然お手紙を差し上げることをお許しください。『日本アジア協会紀要』所収の小生の論文に、お目を通していただきたく、筆をとりました。この論文の内容は、5世紀、まさに歴史の始まるうとする時期の、日本の習俗や宗教・政治思想についての概要です。こうして筆をとりました理由は2点あります。第1は、日本の最古の文明が、人類学者であられる先生のご興味を引くに違いないと考えたからであり、また日本アジア協会の存在が、ヨーロッパではほとんど知られていないからでもあります。第2は、古代日本の思想や風習については、アーネスト・サトウ氏の論文以外は、ほとんど信頼がおけませんし、サトウ氏の論文にしても、その対象分野はごく限られているからです。[Satow, Ernest : 1843-1929, 英外交官]。ヨーロッパ人の旅行記は(バード女史 [Bird, Isabella Lucy : 1831-1904, 英紀行作家] のように、実際に見聞したものを書いた場合を除けば)、時代錯誤と誤謬に満ち溢れております。また、日本人自身は、批判精神に欠けているため、自らの習俗についてさえも、その言に信頼をおくことができません。

この機会を利用いたしまして、先生が最近出版されたご著書『人類学』[Anthropology]の中の一、二の不正確な点について指摘することをお許し頂きたいと存じます。

I . p.172(アメリカ版) :

「日本語の文は、音声を表わす文字に分解されるが、この文字体系は、英

は、チェンバレンが日本の情報を加工せずにそのままの形でヨーロッパの研究者に提供するという意識のあらわれであろう。

古事記翻訳の使命と収集資料の送付は、別の形をとってはいるが、いずれもチェンバレンの日本学者としての姿勢をあらわすものといえよう。

註

- (1) 楠家重敏「チェンバレン書簡の研究(1)」『武蔵野英米文学』VOL.21、1989年 15-28頁。
- (2) National Archives 蔵、所蔵番号 PRO30/33, p.132.
- (3) 前掲資料, p.129.
- (4) 小泉一雄編 *More Letters From B.H.Chamberlain to Lafcadio Hearn*、雄松堂、1936年。
- (5) Elizabeth Bisland, *The Life and Letters of Lafcadio Hearn*, Houghton Mifflin, 1906、所収、1890年7月の書簡。
- (6) 前掲小泉一雄編著参照。
- (7) 吉阪俊蔵「人類学者タイラー博士の手紙」『読書春秋』第6巻7、8月号、1955年 27-30頁。
- (8) 前掲吉阪論文。
- (9) B.H. Chamberlain, 高梨健吉訳『日本事物誌』2、平凡社、1969年 30頁。
- (10) Chamberlain, 1883, pp.22-23.
- (11) Chamberlain, 1883, p. iii .
- (12) Chamberlain, 1883, p.LXX v .
- (13) Chamberlain, 1883, p.LXXX i .
- (14) 松村一男「日本神話研究における欧米研究者の貢献」日本宗教学会第69回学術大会、2010年9月5日、於東洋大学、発表資料。

ミュラーに批判的である」と述べている⁽¹³⁾。

このようにチェンバレンが二人の研究に言及している箇所は少なく、そのためかチェンバレンの翻訳は神話学の文脈に位置づけられてはこなかった。おそらくこのことは、先に述べたように古事記を解釈を加えずに提供したい、なるべくそのままの古事記を伝えたいというチェンバレンの翻訳の姿勢と関わっている。たとえばアストンのように天照大御神を Sun goddess(太陽女神)とするのではなく Heaven-Shining-Great-August-Deity とするという意味である。そうしたチェンバレンの神話学への距離は、決して神話学からの影響がないということではなく、彼なりの学問への貢献のスタイルであったと考えられる。

おわりに

紙幅の関係で十分な考察はできなかったが、これまでみてきたチェンバレンの翻訳の特徴、ミュラーとタイラーとの交流から、あらためて日本学者チェンバレンについてまとめてみたい。

チェンバレンが日本学者として活躍していた19世紀後半は宗教学、神話学の草創期でもあった。研究者たちはヨーロッパ以外のさまざまな地域から新しい資料を貪欲に求め、解説、分析をすすめていた。その時代を代表する研究者であったマックス・ミュラーとタイラーも、開国したばかりの国である日本に目を向け、情報、資料を欲していた。

そのような状況のなか、チェンバレンは日本の専門家として登場し、ミュラー、タイラーの知己を得、イギリスに向け日本の情報を発信していた。とくに今回見つかったチェンバレンがタイラーに送った書簡からは、数少ない日本の専門家、情報提供者として学界に寄与しようとするチェンバレンの姿勢を読みとることができる。

チェンバレンの古事記翻訳の目的は、古代日本の習慣や伝統、思考などを明らかにし、英訳することによってヨーロッパの研究者に引用されたり参照されたりすることであった。ほとんど直訳で、解釈を交えない翻訳の背景に

の翻訳の際に、神名の読みをローマ字で表記し、さらに神格を解釈した呼称を使用している。たとえば天照大神は Ama-terasu-no-oho-kami とし、さらに文中では Sun goddess と表現される。これは天照大神の神格を太陽神と解釈したことによる呼称である。

文体は、Translator's Introduction でも「素朴な文体」であることを心がけたと明言しているように⁽¹¹⁾、ほぼ直訳となっている。解釈や訓読にあたっては本居宣長を高く評価しており、古事記伝に習う形で翻訳が行われている。

このように素朴な文体で直訳、神名地名の一字一字を翻訳するという特徴は、ヨーロッパの研究者が、この翻訳をもとにさらに研究を進めることができるようになるための翻訳であるという先に引用した彼の翻訳姿勢のあらわれといえるのではないだろうか。つまり、チェンバレンの解釈した古事記ではなく、漢字で記された古事記のそのままの姿を漢字のわからない人々に伝えたい、そのための翻訳ということである。

すでに述べたようにチェンバレンが古事記を翻訳した19世紀後半は、神話研究も盛んになっていた時期であった。チェンバレンは高名な神話学者であったマックス・ミュラーと交流をもち、また1883年の手紙によれば、以前からタイラーの執筆したものも読んでいたことがわかる。そこでチェンバレンの翻訳に、マックス・ミュラーやタイラーの影響が見られるかどうかを確認しておきたい。ミュラーについては、名前は挙げられていないものの、彼の基本的な学説—神話とは、そもそも日の出や日没といった太陽の動きを中心とする自然現象を表現していた言葉が、次第に本来の意味が忘れられ、誤解されたりする中で発生したものである—に関する言及がみられる⁽¹²⁾。ただし、その研究視点に立脚しているわけではなく、翻訳にも活かされていない。やや批判的な印象を受ける。

タイラーについても Translator's Introduction のなかで彼の代表的著作 *Anthropology* からの引用が一箇所見受けられるが⁽¹³⁾、詳しく論じられているわけではなく、翻訳にも影響を看取することはできないようである。なお、松村一男はチェンバレンについて「その神話理論はタイラーに近く、従って

古い歴史が書かれているからである。しかし、この本は道徳的・宗教的な教えを含んでいない」と述べている⁽⁹⁾。この点はチェンバレンの翻訳と同じ年に古事記上巻のフランス語訳を出版したレオン・ド・ロニが、古事記を聖書やヴェーダ、クルアーンなどと同様に聖典であると位置づけたことと対照的である。

彼の翻訳で目に付くのは、ところどころラテン語が出てくるという点である。それは伊耶那岐神と伊耶那美神の結婚の場面などで、チェンバレンが猥褻だと感じた箇所である。そういった場面をチェンバレンは英語ではなくラテン語によって翻訳している⁽¹⁰⁾。そこには、当時、すなわち19世紀ビクトリア朝の道徳意識の反映も読み取ることができるだろう。

チェンバレンは *The Kojiki Records of Ancient Matters* の Translator's Introduction のなかで、古事記が古代日本の神話や習慣、言語、歴史を知る上でもっとも重要な資料であると述べ、その上で、彼の古事記の翻訳がヨーロッパの研究者によって引用され、原文を調べる際の参考になることを望むと述べている。原文を引用しておきたい。

It is hoped that the true nature of the book, and also the true nature of the traditions, customs, and ideas of the Early Japanese, will be made clearer by the present translation the object of which is to give the entire work in a continuous English version, and thus to furnish the European student with a text to quote from, or at least to use as a guide in consulting the original.

この箇所は、チェンバレンの古事記翻訳の目的を端的に表現したものであり、また彼の翻訳への姿勢を述べたものといえるだろう。

彼の翻訳の特徴としては、神名や地名を、漢字の一字一字の意味を翻訳して表記するという点を挙げることができる。例えば天之御中主神は、Deity Master-of-the-August-Centre-of-Heaven、天照大神は Heaven-Shining-Great-August-Deity と表記されている。こうした神名、地名の翻訳への対応は訳者によって異なる。ちなみにチェンバレンと同時代のアストンは、日本書紀

ていることから、彼がはじめてタイラーに送ったものと考えて間違いないだろう。この書簡では、チェンバレンが関わっている日本アジア協会の紹介をし、その上でタイラーの著書 *Anthropology* のなかの日本について言及した部分について感想を記している。この手紙をきっかけに二人の交流ははじまり、チェンバレンはタイラーに対し、さまざまな日本の資料と情報を提供するようになった。二人の交流がはじまった経緯が明らかになったという点でこの書簡はきわめて意義があるものといえよう。また、その1883年がチェンバレンが古事記の英語訳 *The Kojiki Records of Ancient Matters* を刊行した年であることも興味深い。

その後のチェンバレンの手紙からは、数珠や囲碁、チェス、双六、かるたの道具を送ったこと、また水葬に関する資料を送ったことなどがわかる。タイラーが世界中から収集していたボロに類する競技の道具の一つとして、打球の用具を送ったことも記されている。

チェンバレンの古事記翻訳について

幕末の開国を機に、日本文化は海外に広く紹介されるようになった。古事記も例外ではなく、多くの外国人たちに注目され、彼らによる翻訳や研究もはじまる。古事記のもっとも早い外国語訳が登場するのは、1883年のことである。イギリス人のチェンバレンによる英語訳 *The Kojiki Records of Ancient Matters* とフランス人のレオン・ド・ロニ(Leon Lucien Prunol de Rosny, 1837-1914)による仏語訳である。とくにチェンバレンによる翻訳は、後世の日本学にも大きな影響を与えることになった。

ではここであらためてチェンバレンの古事記翻訳について、ミュラーとタイラーとの交流を踏まえ、彼らの影響について考えてみたい。

まずチェンバレンの古事記観、および古事記翻訳の特徴を簡単に確認しておきたい。

『日本事物誌』(*Things Japanese*)では「これ(古事記)はときどき日本人の聖書であるといわれる。なぜならこの本の中には日本国民の神話やもっとも

ンバレンによる古事記翻訳の背景にはミュラーが少なからず影響を与えていたと考えられる。

タイラーもチェンバレンとの交流が確認されている。オックスフォードのピットリヴァーズ博物館には、館長を務めたタイラーによるさまざまな収集資料が収められている。そのなかにはタイラーがチェンバレンに依頼して集めた日本の民具やお札なども多数含まれる。

これら日本からの収集物の多くは、ラフカディオ・ハーンによって集められたものであることが、チェンバレンとハーンの往復書簡によって確認できる。たとえば1890年の7月にハーンはチェンバレンに精霊船を送り、タイラーに送ってはどうかと述べている⁽⁵⁾。また同年10月のチェンバレンからハーンへの手紙では、ハーンからのお守りなどがタイラーの欲しがりそうなものなので、彼に送ると述べるとともに fire drill すなわち火起錐を博物館のために入手できないかとタイラーから問い合わせがあったと記している⁽⁶⁾。

タイラーとチェンバレンとの書簡については、タイラーから送られたものを所蔵していた吉阪俊蔵が1955年に「人類学者タイラー博士の手紙」と題して内容を紹介している⁽⁷⁾。吉阪はタイラーの手紙を12通「秘蔵して」おり、そのうち10通をこの論文のなかで紹介した。彼が紹介した手紙は、1885年7月5日から1894年の10月までのもので、おもな内容はチェンバレンから送られた日本の民芸品等へのお礼や、それについての意見、日本やアジアの宗教的な行事等についての学術的な意見となっている⁽⁸⁾。このようにタイラーとチェンバレンの間には、ピットリヴァーズのコレクション形成を軸として交流があったことがわかってきた。

今回確認されたピットリヴァーズ博物館所蔵のチェンバレンからタイラーに宛てた手紙は、1883年から1896年のものであり、そのうちのいくつかは吉阪がすでに紹介したタイラーからの手紙とぴったり対応する内容になっている。

1883年3月31日付けのチェンバレンの書簡は、冒頭で「ご著書でしか存じ上げないのですが、突然お手紙を差し上げることをお許し下さい」と述べ

2 チェンバレンが生きた時代—古事記翻訳をめぐる—

平藤 喜久子

はじめに

著名な日本学者であるB・H・チェンバレン(Basil Hall Chamberlain, 1850-1935)が生きた時代は、マックス・ミュラー(Friedrich Max Müller, 1823-1900)やタイラー(Edward Burnett Tylor, 1832-1917)などが活躍する近代的な神話学、宗教学、人類学の草創期でもあった。実際にチェンバレンは彼らとも交流を持っていたことがすでに明らかにされているが、今回のチェンバレンのタイラー宛書簡の確認によって、その関係の一面がさらに詳しく浮かび上がってきたと考える。

チェンバレンとマックス・ミュラー、タイラーとの関係

まず、チェンバレンとミュラー、タイラー、この三者の交流について、わかっていることをまとめておく。

楠家重敏によれば、公刊はされていないが吉阪俊蔵がチェンバレン関係の書簡を保管しており、そのなかにミュラーからの書簡が6通含まれているという。この手紙の存在により、二人の交流が行われていたことが知られる⁽¹⁾。

またイギリスのNational Archivesが所蔵しているアーネスト・サトウがアストンに宛てた手紙によれば、目の病気のため1880年に海軍兵学校を休職して一時帰国していたチェンバレンは、オックスフォードでミュラーと過ごしていた⁽²⁾。1881年1月のサトウの書簡には、その頃チェンバレンは古事記を翻訳中であつたと記されていることから⁽³⁾、ミュラーのところに滞在していた時期と古事記の翻訳が行われていた時期は重なっていることがわかる。加えて1892年12月にチェンバレンがラフカディオ・ハーンに宛てた手紙によると、チェンバレンはミュラーに古事記の翻訳を勧めたが、ミュラーはすぐにその翻訳をあきらめたと記されている⁽⁴⁾。こうした状況からチェ

氏の報告をもとにした文を次章に掲載した。

ところで、紹介した書簡は小さなレター用紙に小さな字でびっしりと書き込まれた千々和にとってはとても読みにくいものだったので、ピットリヴァーズ博物館のクリス・モートン氏(Morton, Chris)に協力してもらい、タイプのテキストを作成してもらった。それをもとに石井敦氏(科研補助員、本学哲学科出身)が訳文を作成し、さらに2009年調査時に星野靖二氏が原本校訂をした。こうして新たに作成されたテキストに基づいて、福島直之氏(本学教授)に訳文の最終的な補訂をお願いした。したがって、本稿の書簡訳文は、福島氏と石井氏、星野氏の共同作業の成果といえる。忙しい中を、私の無理を聞き入れてくれた平藤氏と三人の訳者の方々、調査に関係した方々やオックスフォード大学ピットリヴァーズ博物館の方々には、心から感謝するものである。

(追記)本稿は2010年9月17日に成稿した。その後、2010年12月6日～10日に、菅浩二氏(本学准教授)と共にピットリヴァーズ博物館の3回目の調査を実施し、「おふだ」の調査はほぼ完了した。この調査中に、チェンバレン書簡一通目の写真(写真1)を撮影し、掲載を許可された。担当者のフィリップ・グローバー氏(Grover, Philip)のご厚意に感謝する。また同時に、写真3の行基焼の壺の写真は、シャーン・マンデル氏に撮影していただいた。あらためて謝意を表したい。

でき、今回の調査でも、ハーンが住み、活躍した出雲の社寺の護符がもっとも集中しており、またしばらく職を得ていた熊本の護符も多いと言えることから十分確認できると言えよう。そのことは、すでに坂出祥伸氏「明治の「おふだ」と、あるイギリス人」(『大法輪』2004年9・10月号)や小泉凡氏「イギリスに渡った出雲の護符」(『山陰民俗研究』13、2007年)にも詳しい。ただ、ハーンがチェンバレンと出会うのは1890年4月のことであり(楠家重敏氏『ネズミはまだ生きている』(雄松堂、1986年))、それ以前にチェンバレンが護符の収集を始めていたことも、あらためて確認できたわけである。比較的早期の納入品の中に、伊勢神宮や富士山、金華山など、むしろチェンバレンが興味を持っていた所の護符が多いように思えることは、それを裏付けていると言えよう。

なお第八信では、護符に引き続いて「神聖なる火起錐は、残念ながら全く手に入れることはできません」とある。タイラーがチェンバレンに収集を依頼し、このとき入手できなかったが、やがてハーンが入手した出雲大社の火起錐は、現在、博物館の1階に展示されている。

第六信のカルタや花札等の遊び道具、第二・三信のポロ(打毬)の道具(写真2)なども、博物館に保存されており、このコレクションはチェンバレンの主著である『日本事物誌』(高梨健吉氏の訳で、平凡社東洋文庫から刊行)の記述を裏打ちする膨大な日本文化の実物資料群であって、まさに、チェンバレンが日本に滞在した明治時代の、日本の生活文化のタイムカプセルなのだ、と感じた。

最後に、本稿成立の経緯について述べる。

チェンバレンについては、私たちの調査の中間報告会を兼ねて、2009年2月21日に國學院大學において研究会を開催した。当日、千々和が調査の中間報告をし、宮本誉士氏が「チェンバレンと和歌—佐佐木信綱との関わりを中心に—」の題の報告を行い、平藤喜久子氏が「チェンバレンの古事記翻訳」の報告を行った。このうち新出のチェンバレン書簡と関わりの深い平藤

も文通の関係もないことがわかり、自分の論文を読んでほしいことを願い、日本語の発音表記などについて所見を述べている。これに対するタイラーからチェンバレン宛返信の存在はすでに知られており、それは後掲の平藤氏の文章に明らかだが、本書簡の「発見」によって、二人の交流の端緒を明確にしえたことは、意義深いものと思われる。また、チェンバレンは日本語表記のローマ字化を推進しようとした論者としてよく知られており、第六信ではそのことを主張しているが、この第一信では「現代の日本語は、ローマ字の方が正確です。但し、漢字の方が正確に示すことができる場合もあ」と述べている点も、注目に値しよう。

私たちの主要なテーマである護符(おふだ)については、1885年11月の第八信に見られ、「ご希望の護符その他は、早速入手いたします」とあり、明らかにタイラーからの依頼によって収集、送付が行われたことがわかる。

チェンバレンコレクションの、とりわけ護符コレクションの形成にあたっては、ラフカディオ・ハーン(小泉八雲)の果たした役割が大きかった、と言われる。そのことは、チェンバレンとハーンとの往復書簡を見ることで理解

写真2 チェンバレンの送った打毬の道具(ラケット、ボール、ゴールネット)

日本の打毬とイギリスのポロは、騎乗して球をゴールにいれることは同じだが、ルールは異なる。打毬では球は紙製で、ラケットの先端で保持して一人ずつゴールネットに投入する。

Pitt Rivers Museum 所蔵(1910.42.10~12)

19320104)に採択されたので、2008年11月と2009年11月とに、その「おふだ」の調査を実施することができた。2008年には私と研究分担者の古山正人氏(本学教授・古代ギリシア史)・科研事務局の熊谷博史氏(本学大学院生)、2009年には私と嶋津宣史氏(神社本庁)・星野靖二氏(本学助教)が参加し、2回とも現地ではオックスフォード大学のニール・マクリン氏(McLynn, Neil)と夫人の富佐・マクリン氏が親身な心配りをしてくださり、とりわけ富佐氏は通訳をかねて調査の全日程に参加して下さった。また博物館側のこの資料の主任はジュリア・ニコルソン氏(Nicholson, Julia)で、シャーン・マンデル氏(Mundell, Sian: 2008年)とケイト・グリナウェイ氏(Greenaway, Kate: 2008・09年)、エリン・ボーンマン氏(Bornemann, Elin: 2009年)が私たちの調査に立ち会い、資料の出納やさまざまな要望に応じて下さった。

そのおふだ調査の概要はすでに千々和編『日本の護符文化』(弘文堂、2010年)の「「おふだ」を残してくれた外国の知識人たち」でも触れたので、ここでは繰り返さないが、2008年の調査の中で、ニコルソン、マンデル両氏が私たちに関連資料として見せてくれたのが、本稿で紹介するチェンバレンのエドワード・バーネット・タイラー宛書簡10通である。

タイラーはピットリヴァーズ博物館の初代館長で、当時世界的に著名な人類学者であった。

そのタイラー宛に、日本にいたチェンバレンが1883年3月に初めて書簡を出したのが、その1通目である(写真1)。内容から、チェンバレンはそれまでタイラーとは面識

写真1 チェンバレンのタイラー宛書簡(一通目、1883年3月31日付)
Pitt Rivers Museum 所蔵(Taylor Ms. C1 Chamberlain)

資料紹介

新出のB・H・チェンバレン、 E・B・タイラー宛書状の紹介と検討

千々和 到 平藤喜久子
福島 直之 石井 敦
星野 靖二

1 チェンバレンコレクションを調べる

千々和 到

オックスフォード大学のピットリヴァーズ博物館に、世界中の人類学的な資料がたくさん保管されていること、その中には日本の資料もあることなどは前に聞いていた。しかしそこに、私のような視野の狭い人間が目する資料があるとは、少しも思っていなかった。

ところが数年前まで実施された21世紀COEプログラムの國學院大學「神道と日本文化の国学的研究発信の拠点形成」メンバーに加わって外国に所在する日本の護符の調査を担当することになってから、宮家準氏のご教示などでここには明治時代にお雇い外国人として海軍兵学校や東京帝国大学で英語を教え、日本の国語学の基礎を据え、多くの研究者を育てたバジル・ホール・チェンバレンが集めて送った大量の護符(おふだ)があることを知った。おふだ以外の資料も含めると、1400点を超えるという。COEの5年間の期間中は、パリのコレージュ・ド・フランスに保管されていたベルナル・フランク氏のおふだコレクションの調査だけで手一杯だったことなどもあって、私がオックスフォードを訪ねる事はかなわなかったのだが、2007年春にCOEの事業が終了したあと、幸い引き続いて私を研究代表者とする「日本における護符文化の解明」のプロジェクトが科学研究費基盤研究(B)(課題番号

自明なものとして、できあがっているわけではありません。そういう文化的な努力があってはじめて理解しあえるようになるわけです。

先ほどイギリスの例を申し上げましたが、イギリスと比べて30年ぐらい遅れているという印象を申し上げましたが、この問題を見ると30年どころではありません。英語は植民地化された国で通用していましたから、イスラームについて現地の人たちが英語で書いた書物がたくさんあります。現地の本からの英語への翻訳もたくさん出ています。そのギャップを考えると、日本とイギリス、あるいは英語圏と言ってもいいかもしれませんが、英語圏でイスラームが語られる、あるいはイスラームについて読むことができる量と質と日本とを比べると、まだ50年以上の差があると思います。そのくらい足りない状態です。私のように、イスラームを日本語でどう語ったらいいか、日本語でどう理解するのかということに専門している者にとって、これは大変大きな課題です。30年前は、日本とイスラームはほとんど関係がなかったわけですが、急速に関係ができてきました。イスラームも日本の宗教の一部ではないかと言われるようになった今だからこそ、日本語で語りうるイスラームは、ほんとうにここ10年、20年ぐらいの間に、きちんと解決されなければいけない大きな課題だと思っております。

時間が来てしまいました。ご清聴、どうもありがとうございました。(拍手)

くするやり方、日本風のやり方があるのは当然だろうと思います。そういう面が出てこない、日本の中で理解できるイスラーム、理解しやすいイスラームにならないのではないかと思います。

日本風とは何かというと、一言で言ってしまうと、私は「日本語で語られるイスラーム」だと思っています。日本人のほうにしても、外国から新しく来た人にしても、定住している人にしても、ホスト社会の言葉で会話が成り立たないといけない。その場合に、日本語で話せばいいだけではないかと思う方もいるかもしれませんが、そうではありません。私はずっとイスラームを研究していますが、イスラームを日本語で語るのはかなり大変なのです。いろいろな用語をつくったり、日本語で一番語感の近い言葉を探したり、苦労があります。独自の考え方を示そうと思って、片仮名ばかりになっても、かえって理解を阻害します。皆さんも経験があると思うのですが、イスラーム関係の本を読むと、片仮名の名前ばかり出てきて5ページで嫌になるということがおこります。私はできるだけ片仮名を使わないようにしていますが、そうすると、どういう言葉がいいのか。さきほど出した例のように、喜捨というとわかりやすいですが、イスラームでは喜んで捨てるのではなくて、義務として返しなさいという発想です。そこをどうやって説明していくか。喜捨といえればわかりやすい、でもそれだとイスラームを説明したことにならない、ではどう言うのか。日本のイスラーム研究も、試行錯誤の連続です。

実はあらゆる文化について、同じことが言えます。日本で今、欧米のことを語る時、日本語で平気で何でも語られていますが、明治の時代には大変な苦労があったわけです。欧米で言われていることをどう日本語で言うのか、たくさんの言葉をつくり、ああだこうだと、この言葉がいい、あの言葉がいいと議論し、論争したわけです。いかなる文明とつき合うときも、それは避けられません。そうすると、日本語で話せるイスラームとは、イスラーム圏から来て日本に定住する人にとっても、日本の中でイスラームを勉強したり、研究したりする人、その中にはこれからはイスラーム教徒も少し増えてくるかと思いますが、そういう人にとっても、それは簡単なことではありません。

いって、合わせる必要はないかもしれませんが、理解なしでいけば摩擦が生じるわけですから、お互いに理解する必要があります。これだけグローバル化が広がっている上に、イスラーム圏がもう間もなく世界人口の4分の1に達する状況ですから、日本が国際社会とつき合う上で、イスラームとのつき合いも抜きにはできないところに来ています。日本の国際社会とのつき合いは、ずっと歴史を通じて欧米と中国が主でした。ところが、その国際社会自体がG20に象徴されるものによって変わってきています。その新しい国際社会とどうつき合っていくのが、大きな課題だろうと思います。

最後に、日本におけるイスラームですが、さきほど申し上げましたように、留学生でも、ビジネスの方でも日本に来ます。来るまでは、自分たちがイスラームと思っているイスラームを信じています。当たり前といえば当たり前ですが、つまりお国柄があるわけです。イスラームには統一性もありますが、多様性がありますから、お国柄というべきものがあります。お国柄がある人が日本に来て、いろいろなイスラーム圏の人と出会ったときに、お国柄ではないイスラームも生まれてきます。そうすると、日本にイスラーム圏からいろいろな人が来て、イスラームがだんだん日本の宗教の一部になっていくときに、世界に共通のイスラームなのか、出身の皆さんのそれぞれのイスラームなのか。それを私は「本国風のイスラーム」と表現していますが、どちらが強くなるのかは、日本がつき合うイスラームが何かという点で、一つの大きな問題だろうと思います。

それで共存のベースは何かと考えてみますと、それは最終的には世界的に共通で、かつ日本に合ったイスラームというものではないかという気がします。「日本に合った」というのは、イスラームを日本に合わせて変えるという意味ではありません。しかし、イスラームはそもそも、それぞれの国で「本国風のイスラーム」になっているわけですから、変えてはいけない部分と変えていい部分とがあるのです。変えていい部分というのは、具体的に言えば、たとえば貧しい人に優しくしなさいという場合に、どうやって優しくすると優しく感じられるかは社会によって違うということです。エジプト風の優し

クスは全部禁止という教えがあります。これがどういう社会を生むかという
と、ではみんな結婚しようという方向に走っていくわけです。イスラーム圏
での結婚はむずかしくありません。なぜかという、社会全体で誰でも結婚
するものと思っているからです。日本はそうではありません。結婚は個々人
の問題で、したければしてもいいし、しない人もいくらでもいるよ、とい
うことになっています。そのような社会と、結婚はするものだと思ってい
る社会は全然違います。イスラーム圏では、イスラーム復興が起きて、
イスラームが盛り上がれば盛り上がるほど、結婚力、子づくり力が強まりま
す。

イスラーム社会は、明らかに家族愛が強い社会です。近代社会では人間が
個人化していくという考え方があります。イスラーム圏はこれにはっきりと
抵抗しています。人間は個人になって、原子のように孤立化していくのでは
ない、人間は家族なんだと言い張っている。なぜなら、イスラームのお教え
にそうあるから、と言うのです。

変容する日本の中で、イスラームとの関係でこれからの課題が何か、私が
思っていることを二、三申し上げて終わりたいと思います。

1つは、隣人の宗教になってきたという問題です。10万人というのは、
そんなに多数ではありませんが、少なくともありません。だんだんつきあい
が出てきています。その時、イスラームの文化の中には、ある意味で非常に
固い部分があります。日本に来たからといって、お酒も飲むし豚肉も食べま
すとはならない。「郷に従わない」面があると言ってもいいと思います。日
本の異文化理解を考えると、イスラームとどうつき合うかには、むずか
しい問題も含まれているだろうと思います。いわば、イスラームは日本の異
文化理解、多文化共生のリトマス試験紙みたいなところがあるのではないで
しょうか。

日本社会とイスラームが調和するためには、日本理解とイスラーム理解の
両方が必要です。私たちがイスラームを理解するということも必要ですが、
イスラーム圏から来た人が日本を理解することも必要です。理解したからと

米に似ていない、つまり文化やアイデンティティーをきちんと持ち続けることと、科学技術が発展することが両立しているのがすごいということです。日本でこういう発展が可能なら、イスラームの国でもイスラームと発展を同時に実現することも可能だろうと。100年ぐらい前だと、イスラームは遅れている、イスラームを捨てないと発展しないと、ヨーロッパ人も言ったし、イスラーム圏の中にもそうかと思う人たちもいました。ところが、日本に来てみればそうではないことがわかった、文化的な価値、自分たちの倫理観というものと、工業発展、経済の近代化とは合わせて行きうるとわかったというのです。それを含めて強い尊敬心があるわけです。

総じて言いますと、文化摩擦が生じる部分と、すごく日本が尊敬される部分があります。日本に対する非常に高い期待がある。期待があるわりには、日本側からまだまだ理解されていないという気持ちもあると思います。そのような実態の一方で、日本社会は今、非常に早い速度で変わりつつあります。1つはグローバル化の影響も含めた多様化です。そこで、多文化共生をどう実現するかが大きな課題になってきています。それから、世俗化一辺倒の面が経済発展期にはあったと思いますが、今、成熟した社会になって、宗教的あるいは精神的、文化的な価値に対しての再評価が、日本の中でもじわっと広がっていると思います。もう一つは、国際結婚の増加です。イスラーム圏の出身者だけが相手ではありませんが、今、結婚する方の15~16組に1組は国際結婚という状態になっています。日本社会そのものが大変な勢いで変容しているだろうと思います。きょう、主催者の先生からも、日本の中でもイスラームは隣人になりつつあるとご指摘がありましたが、全体としての数はまだそれほどでないにしても、隣人としてのイスラームは着実に出てきています。

イスラームは日本に何を提供できるかと考えてみますと、イスラーム圏は日本と比べて、とにかく元気があります。どのイスラーム国を見ても、とにかく子どもが多いし、結婚力、子づくり力(これは私がつくった言葉です)があると思います。イスラームの戒律の中には、結婚している夫婦以外のセッ

にはいけないという問題があります。そうすると、たとえば理系の留学生だと実験がありますが、朝晩なく実験をしている時にラマダーン月が来ると大変です。ずっと夜通し実験を見張っているのはいいのですが、断食している昼間は集中力が薄れるということもあって、教授の先生に「それはいかん。断食しなくてもいいじゃないか」と言われて困るというような話を聞きます。日本人もそれなりに宗教的だと思いますが、宗教の型がイスラームと全然違います。イスラームは行為規範を重視して、誰もがやるべき戒律が多いのですが、そのような宗教性は日本では希薄なので、なかなか理解しにくいのだらうと思います。

イスラーム法というのは公的な法体系で、イスラーム世界でどこでも通用するものですから、どこに行っても同じなわけですし、個人がその適用を勝手には変えられないわけですが、その点が日本の社会からは理解しにくい。このような問題について、だんだん接触が深まってくると摩擦になったり、あるいは、そこがわかって共存が可能になったりすると思いますが、まだまだ課題の部分かと思います。

ただ、イスラーム圏から来ている人は、留学生にしてもビジネスマンにしても、私が出会った皆さんがほぼ異口同音に言うのは、日本はイスラーム的な社会だということです。どうしてかと言うと、まず、とにかく清潔で、礼儀正しい、勤勉で、約束を守る、それに家族思いだということです。日本的な価値とされているものは、イスラームと同じだと言います。極端な場合、日本はイスラーム圏より立派なイスラーム社会だ、我々イスラーム教徒の方がそれを守れていないくらいだ、と言います。それはほめ過ぎじゃないかと思いますが、そのぐらい日本を高く評価しています。

それから、特に留学生に接していると強く感じるのですが、留学生は日本に勉強に来ていますから、アジアの国である日本が西洋ではないのにこれだけ近代化に成功していることに対する尊敬は非常に強いものがあります。これは単に発展したから尊敬しているのではありません。西洋化して発展するのならお手本になりませんが、日本に来てみると、日本人の価値観は全く欧

を言ってはいけません」と叱られた話です。本人はわがままを言ったわけではなく、イスラーム法も自分で決めたことではありませんから、「そういうわけにはいかないんです」と説明しますが、イスラームを知らない先生からは「いやいや、みんなが同じものを食べるのがルールなんです」と言われていました。最近では、イスラームの事情が少しはわかってきたのと、もう一つは、今、子どものアレルギーがむずかしくて、小麦、牛乳、そば粉とかアレルギーがあります。そうすると、イスラーム圏から来た人は豚アレルギーですね、それならわかります、とさっと理解してくれるようです。これが相互理解なのか、単なる紛争回避の知恵なのかわかりませんが、それも含めるとずいぶん改善してきているようです。

イスラーム圏の人たちが日本に来て、イスラームを実際に理解することもあります。さきほどから「ウンマ」や「世界宗教」としてのイスラームを申し上げていますが、たとえばインドネシアの方が自分の国において、世界宗教だと思うかと言えば、それは教科書的な知識で、実体験ではありません。ところが外国に行きます。日本に来ます。そうすると、エジプトの人に出会う。ナイジェリアの人に出会う。パキスタンやウズベキスタンの人に出会うということが起こります。それがみんな「アッサラーム・アライクム」の世界の人たちなわけです。こういうことで世界宗教だということを実感するので。だから、日本みたいな非イスラーム圏も、イスラーム教徒がやって来てイスラームを真に理解する場でありうるわけです。イスラーム教徒はだれでもウンマを信じているでしょうけれど、実際にウンマが国際的なものであることを体験しているわけではありません。それが日本やイギリスで、イスラーム世界のいろいろな人たちが出会う。戒律を守るために、助け合いも必要ですから、そういうことをしていく中で、だんだん自分たちが一体のものだと実感していくことが起こります。

ムスリムにとって日本のもう一つの問題は、宗教は内面だということです。近代的な世俗社会はそういうものだということかもしれませんが、イスラームは実践主義なので、宗教は個人の内面で勝手にやってくださいというわけ

来た人が多くいます。50～70年代にたくさんの移民がありました。私は70年代の終わりぐらいから時々行って調べているのですが、最初の頃はモスクが全国で数十でした。21世紀に入る頃は2千を超えました。今年行ったときに聞いたら、「数千かな。ちょっとわからない」というぐらいの感じで、3千～4千に増えているような印象を持ちましたが、統計に詳しい方に聞けなかったので、かたい数字として2千以上と申し上げておきます。

日本のモスクは90年代までは、基本的に東京と神戸だけでした。東京には東京ジャーミイという、とても華麗な2000年に再建されたモスクがあって、観光の名所にもなっています。そのような大きなモスクのほかに、地域でマンションを買ってつくる、駐車場やコンビニエンスストアの跡を改修するといった、地域のコミュニティーベースの礼拝所がどんどん増えていて、今は60～90と推計されています。印象としては、イギリスに30～40年ぐらい遅れているという気がします。つまり、移民がベースにあって、だんだん定着して、家庭を持っていく、それからモスクもだんだん増えていくという過程です。ムスリムが増えれば、必ずモスクが増えるというのは、イスラーム圏でも、非イスラーム圏でも同じだろうと思います。

日本でのイスラームとの文化接触とか、文化摩擦ということですが、一番大きい問題は「郷にいれば郷に従え」という属地法の発想です。さきほどから申し上げているように、イスラームは人に付着して、属人的にイスラーム法が広まります。逆に言うと、イスラーム圏でもイスラーム教徒ではない人はイスラーム法に何にも従う必要はありません。属人的な戒律から言えば、ムスリムは日本に来てもお酒を飲みませんので、「郷にいれば郷に従え」方式でお酒を飲ませようとする文化摩擦になります。イスラーム圏から来る人は、自分たちの教えは世界宗教ですから世界どこに行っても変わらない、という認識があります。

よく起こる例として、学校給食があります。給食の中に豚肉が入っていると食べられないという問題です。20年ぐらい前までは、わりと耳にしたのは、イスラーム圏から来た親が子どもの学校でそれを言うと「そういうわがまま

ワー、ハードパワーという考え方だと、ハードパワーは経済、政治、軍事の力です。イスラーム世界のハードパワーはそれほどではありません。イスラーム諸国会議機構には57の国が入っていますが、その経済水準の平均値をとると発展途上国全体の平均値より低いのです。言いかえると、イスラーム諸国には貧しい国が多いということです。大きな産油国もあるし、マレーシアのように経済発展している国もあります。トルコも今、大きく発展していますが、そのような国がある一方、全体としては貧しい国が多い。今日の世界は経済力がものをいうわけですから、この経済的な水準でいて、また政治力もそれほど強くないのに、この存在感は何だろうかということになります。その答えは、ソフトパワーということになります。文化、精神力、宗教的価値といったものが現代に生きているから力があるとみなくてはなりません。イスラームには軍事同盟もありませんし、ハードパワーとして覇権があるのではなく、ソフトパワーとして広がっているのだと思います。

次に「日本にやって来たイスラーム時代」をお話します。在日のムスリム数は統計がありません。在日の外国の方の統計も国別統計はありますが、宗教統計はとっていません。推計値は、国別の数字を集めて、その国の宗教人口の比率を掛けて概数をはじき出しています。その推計で、おおよそ10万人ぐらいと言われています。1960年代には大体千人ぐらいだったのではないかとされます。出身国で言うと、日本の場合、パキスタン、インドネシア、アラブはエジプトが目立つでしょうか。一時は、バングラデシュ、イランからもおおぜい来ていて、30万人ぐらいになったことがあります。今日日本にいらっしゃる方の基本的な目的はビジネス、留学、国際結婚です。

私は、ヨーロッパのイスラーム復興も調べてきましたが、主としてイギリスをフォローしています。非イスラーム圏のイスラーム復興にもいろいろあって、国ごとに違います。イギリスは多文化共存主義でやってきましたが、今、ムスリムは全人口の3～5%ぐらいと言われています。これも宗教統計がないので、推計値です。大英帝国だった時代の支配地域からの移民が主流です。今のインド、パキスタン、バングラデシュ、アフリカの国々などから

世俗国家ですので、イスラーム国に数えるのか疑問の方もいると思いますが、私は最初に申し上げたように、「アッサラーム・アライクム」が通じればイスラーム国だと言っていいという考えです。トルコは確かに国家は世俗国家ですが、社会はイスラーム社会だろうと思います。おおきな括りで言った時はトルコも含めてイスラーム圏に入るわけで、そのような国が3つもG20に入っているのは非常に大きな意味があると思います。

オルタナティブとしてのイスラームを考えますと、近代西洋文明も今は限界に来ているし、社会主義も限界性を露呈したわけですし、今のような米国風のグローバリズムの強者一人勝ちの道も問題があります。その中で、イスラームが違う道を示している、代替案に示しているという面があります。なぜ、そういう力を持っているかと考えると、4つのことが言えるように思います。

1つは、理念がシンプルということです。イスラームがこれだけ広がっていながら、同じイスラームと言えるのは、単純な構成をしている強みではないかと思います。2つめは、聖職者がいない、教会がないということですが、ある意味で自由だということです。さまざまな意見があって次第にコンセンサスが作られるということを申し上げましたが、これにもいい面があるだろうと思います。3つめは、両極対応ということです。要するに、イスラームの中にもいろいろあって、その中には、近代とか非近代とか全く関係がない、精神性が大事だというイスラームもありますし、逆に近代文明とイスラームを統合することが重要だというイスラームの主張もあるわけで、どちらの極に対しても対応力を持っているだろうと思います。4つめは、イスラーム復興をずっと観察してきて思うことですが、二重底の強みということです。イスラームはやはり宗教ですから、この世の人生で一生懸命努力して、さらに成功しなければいけないというルールはありません。一生懸命やればいいのだ、失敗しても来世があるという考え方があって、それは大きな強みとしてあるだろうと思います。

トータルに言うと、イスラームはソフトパワーだと言えます。ソフトパ

ラーム法は普通の市民が自分で実施する法だということです。戒律を守れと言うお坊さんもしませんし、教会もありませんが、みんなで守りましょうと言って実施しています。

もう一つは、家族法の力です。法の近代化、世俗化といって、たいていのイスラーム国で西洋法の導入をしましたが、どこでも家族法が残りました。家族法は結婚、離婚とか、遺産相続を管轄します。イスラーム圏の国では、イスラームだけではなくて、ほかの宗教もみな宗教に基づく家族法です。つまり、キリスト教徒はキリスト教の法に縛られますので、結婚はあっても、離婚を認めないことが多いのですが、イスラームならば結婚も離婚もありえます。インドネシアに行っても、基本的に家族は宗教の管轄下になっています。日本では、家族は宗教と関係がありませんので、家族法の事情はわかりにくいのですが、これが宗教を支える一つの基盤なのです。イスラームだけではなくて、どの宗教も、結婚は基本的に同一宗教の人としなさいと教えています。家族が宗教に立脚しているとなると、家族が続く限り、宗教文化も続きます。

しかしそれにしても、強制されているわけではないのに、なぜ宗教性がなくならないのかという疑問があります。どうして宗教をやめないのだろうかという疑問は寄せられるだろうと思います。バイタリティーの源泉は何か、ということです。1つは、イスラーム世界がここ30年ほど、ぐっとせり上がってきたということがあります。さきほど申し上げたように、20世紀の半ばぐらいまではイスラーム度が下降して、アジア・アフリカの時代でした。どこの国も独立をする時に、イスラームなんて言いませんでした。アジア連帯、第三世界、非同盟運動と主張していましたが、それが20世紀後半に変わってきました。

現在は、国際金融危機の後になって、G7、G8はもう終わりで、これからG20の時代にはいりました。これは非常に大きな転換点だと思います。G20の中にインドネシア、サウディアラビア、トルコが入っています。このような国際的な場にイスラーム国が入ってきたのは初めてです。トルコは

出るところでは出ます。どこに出るかというところと社会矛盾があるところとです。イスラーム復興が起こる前からいろいろ反体制運動があったところは、イスラーム復興がおきると、それに合わせてイスラーム風に表現するようになります。中東政治をずっと見てみると、40年前でしたら「人民の解放を」と言っていたのが、このごろは「イスラームの正義を」と言うわけです。

今、5つをこういう順で申し上げたのは、この順に現れるからです。モスク建設は必ずどこでも出ます。喜捨や、喜捨に基づく福祉活動も必ずどこでも出ます。巡礼熱の高まりもどこにでも出ます。イスラーム銀行は、ずいぶんたくさんありますが、必ずどこでもとは限りません。イスラーム政治、闘争や革命は、ずっと少なくなります。ところが、この5つを見ておわかりだと思いますが、ニュースになるのは逆の順番です。爆弾事件が1発ありましたら、すぐにニュースになります。イスラーム銀行は最近になって、ようやく話題になるようになりました。日本でも注目され始めています。マッカ巡礼はほとんど記事になりませんし、一般の皆さんも関心が薄いと思います。そして、喜捨で互いに助け合っている話はニュースにすらなりませんし、新しいモスクで今日も3千人が平和に礼拝しました、などというニュースも存在しません。このように、メディアで注目を集めるのとは逆の順で、現実のほうは広がっているのです。

このような復興がなぜ起こるのでしょうか。その背景にはイスラーム法の力があります。現代でもイスラーム法がなくならないのは、1つには、イスラーム法は法学者の解釈によって作られているためです。国家が制定したものではありません。トルコは現在の共和国になったとき、イスラーム法を廃止したと言われますが、施行するのをやめただけで、なくすことはできません。つくった本人ではないのに廃止することはできません。法学者の解釈を国家が廃絶はできませんから、イスラーム法が見えなくなるだけです。

いつの時代でも、礼拝をしている人たちがいます。ザカート(喜捨)を差し出す人たちがいます。巡礼に行く人たちがいます。これは国家がイスラームであってもなくても、自分たちでやっているわけです。ということは、イス

年300万人、400万人という数になるのです。ここに現れているのが、実際の復興だろうと思います。

第4は、イスラーム銀行です。イスラーム銀行は「無利子金融」がモットーの銀行です。35年前に始まったときには、「無利子金融」すなわち利子をとらない金融ですから、おおかたの人が批判的でした。無利子の金融とは言語矛盾ではないかと批判していました。資本主義では利子がなければ金融は成り立ちませんので、無利子金融は「開かないドア」とか「飛ばない飛行機」のように言語矛盾だと批判されていたのですが、実際はそうではありません。簡単に言うと、利子はお金を借りた人が成功しても失敗しても取るものだから「利子」と呼ぶのだと言います。成功したときに、利益を分配するのは利子ではないのです。その背景には、お金を貸す側が元利保証でいつも安全圏にいて、事業家はリスクを全部負うというのは不公平だという考えがあります。したがって、リスクを公平に負担して、儲けたら分配するのであれば「無利子」だということで、お金を貸して利益をあげていけないわけではありません。

最初は懐疑的な目で見られていましたが、イスラーム銀行は非常に成功しました。今のイスラーム金融の規模は、いろいろな推計があります。8千億ドルから1兆ドル程度という数字も出ています。世界の金融資産からいうと1%ぐらいです。1%というと、多いのか少ないのか、たいしたことがないような気がするかもしれませんが、金融資産はだいたい先進国にあります。途上国が持っている金融資産だけを考えると、その中ではかなりシェアが大きいと思います。1兆ドルというと、たとえばロシアのGDPぐらいの規模の話をしていますから、決して小さいとは言えません。イスラーム銀行は現在、世界に400行以上あります。35年前には1つしかなかったわけですから、大変な伸びだと思います。

5つの最後が、イスラーム政治です。これはモスク建設やマッカ巡礼と違って、どこでも見られるわけではありません。イスラーム銀行があるからといって、政治運動がおきるとか、過激派が登場するというわけではないのですが、

イスラームの考えでは、ザカートはそういうものではありません。ビジネスで儲けたとします。儲けた富の中には貧しい人の権利が最初から入っているというのです。その取り分を返せ、というのがザカートなのです。これは宗教的にいうと「神の取り分」と言いますが、実際には、貧しい人に分配する分です。喜んで捨てるというのは慈善、あるいは執着を捨てるという面を持っているかもしれませんが、最初から支払い義務があるのであれば、喜んで捨てるのではなくて、喜ばなくてもいいから出しなさいという話になります。実際問題として、イスラームでは、ザカートを差し出す時に、信仰心が強いとか弱いとか、偽善の気持ちで出すなとか、そういう議論は全然ありません。出す義務の分だけ出しなさいという発想です。

非常にプラグマティックだと思いますが、そうやってお金を集めて、福祉活動に使います。貧しい人を助けるのが目的です。イスラーム復興に福祉活動はつきものです。よくあるのはモスクを建てると同時に、福祉活動をする。昔のモスクはよく隣にマドラサ(学院)を建てましたが、今はモスクができたら、隣にはクリニックです。貧しい人のための病院、診療所をつくって、お医者さんたちがボランティアで来ます。そのようなクリニックでは、薬代はふつうの病院の4分の1です。

3番目は、マッカ巡礼です。最近では毎回300万人、400万人になっていますが、マッカ巡礼では年に一度聖地に巡礼に行きます。巡礼月はイスラーム暦12月ですが、さきほど申し上げたように、イスラーム暦は太陽暦に対してだんだんずれますので、太陽暦では今年は11月にあたります。この時、マッカに全世界から信徒が集まってきます。国際ニュースを聞いていると、イスラームはテロと関係があるのですかというような議論につながりますが、すぐにテロの話をするのは、こちらの関心事です。逆に、イスラーム世界の人びとが何を気にしているか見ると、テロはいけないとか、いいとかを議論的にしている人はほとんどいません。ふつうの人の関心事は、いつか巡礼に行きたいと思っています。巡礼は一生に1度の義務であると同時に夢なわけです。お金をためて、何とか巡礼に行きたいと願っている。だからこそ、毎

いつまでも続くわけはありません。イスラーム復興はいろいろな分野で起こって、やがては日常化します。「復興」とは、いろいろな比喻が可能ですが、眠っている人が覚醒するとか、病気の人が治るというイメージで復興を考えると、病気がどんどんよくなって、健康を突き破ってさらによくなるということはありません。普通のイスラームの社会でいいわけですから、いつまでも復興を続けようというのはおかしいことで、いつかは必ず日常化して、復興は終わります。どこも普通になってしまう段階は、もう少し先かもしれません。

このイスラーム復興が過去40年ぐらいの間にずっと起こっているのを見ると、イスラーム復興の五大現象があります。いろいろなところを調べて、あるいはいろいろな研究者が言っているのを取りまとめて言うと、イスラーム復興しているところでは必ずこの5つが起こるとというのが、私の主張です。ほかの現象もあるかもしれませんが、この5つはどこにでもあります、という5つです。

1番がモスクと礼拝です。イスラーム復興があれば、どこでもモスクが増えます。モスクはいっこうに増えないけれども、誰もがとてもイスラームを頑張りたい気持ちになっている、というようなことは起こりません。どこでも、イスラーム社会の中でイスラームに貢献したいと思うと、気持ちがモスク建設に向きます。各国では都市化が起こって、新興住宅地ができています。高級マンション群に最初はモスクはつきりません。地方出身者が都市に流入して、貧困地区を形成することがあります。そういうところでも、モスクはありません。どちらでも、礼拝をちゃんとしたいと覚醒する人が出ると、とたんにモスクが必要だという議論になります。そうすると、都市化の中で、富裕な地区でも貧困層の地区でもモスクを建てる現象が起こります。

2番目は、貧しい人を助けましょうという喜捨、アラビア語でザカートと言いますが、貧しい人のためにお金を出しましょうという動きが出ます。ザカートを喜捨と訳すのは、理解を助ける面と遠ざける面とあります。喜捨は、もともと仏教用語です。喜んで捨てる、差し出すという表現です。ところが、

いうことも起こりました。ところが、イスラーム復興が過去30～40年の間に起こりました。

プリントのイスラーム復興の概念図は、イメージを伝えるためのおおまかなものです。左の目盛りは「イスラーム度」と書いてありますが、イスラーム的である度合いという意味です。イスラームの度合いはどうやってはかるのか、当然の疑問があると思いますが、はかれないこともないのです。たとえばモスクの建設は統計があります。だいたいアラブの国を見ていると、国にもよりますが、60年代、70年代ぐらいから、モスクの増加が数字で出てきます。ふつうに考えるとモスクが増えて、礼拝する人が増えればイスラーム度が上がっていると見てもよいかと思います。しかし、どのくらいモスクが増えればどのくらい度合いが上がったのかと問われると困りますので、あくまでイメージとしてお考え下さい。

一番初めのあたりは1800年と書いてありますが、19世紀初頭くらいまでは誰が見てもイスラーム社会と言えたと思いますが、それがだんだん西洋化して、近代化して、宗教の重みが下がっていきました。ナショナリズムの隆盛というようなことも起こります。下降した線がぐっと逆転をし始めるのが1940年代、50年代、60年代のあたりです。上側の線はイスラーム復興運動ですが、自分たちの社会は本来イスラームなのに、こんなことでいいのか、イスラームを復興させなければという運動が生まれました。イスラームの度合いが下がったことに危機感を持って、そのような運動が強まります。その運動が社会の中のイスラーム度を引き上げる。モスクがなくなってきたから、モスクを建てようというように。このような運動もありますが、社会全体がどんどんイスラーム的でなくなってくるので、運動も引っ張られて下がっていきます。だんだんイスラームが弱まっていく中で、なんとかイスラームを復興させようと努力しつつ下降していきます。それが20世紀の半ばぐらいのところで底を打って、また盛り返して、イスラームが復興してきたというのが今の状態です。

イスラーム復興はいつまで続くのかという議論があります。私の考えでは、

そうしますと、現代のイスラームを考えると、なぜイスラームは宗教と政治を一緒にするのか、なぜ政教分離に反対するのか、という疑問がいつも出されます。私は政治を説明するのが仕事なので、延々とその論議をしていますが、面倒な議論はせずにムハンマド時代に戻って考えると、すぐに答えが出ます。イスラームはムハンマドを模範にする教えですから、ムハンマドの模範はこのとおり、ここまでが宗教、ここまでがビジネス、ここまでが政治と分かれるようにはなっていないことがわかります。

そのように人間の生活、あるいは社会をトータルにとらえようということのできているのがイスラーム法(シャリーア)です。これを「問題解決型の法」とする言い方があります。イスラームが始まって東西の各地に広がって、その傘下にいろいろな民族が入ってくる。その中で世界標準として発達するのですが、問題があるたびに解決策を示していく方式なのです。法学者が解釈をしますので、日本の法律のように国会で第1条は何、第2条は何というふうに決めるものとは違ってきます。問題があると解決策をつくる。それが拡大し、発展し、たいがいの問題はそこに解決策が見つかる、というような法体系なのです。これが聖典クルアーンと預言者ムハンマドの模範をもとにして作られ、国境を越えていくわけです。しかも、ウンマの法ということで、国家の法ではありませんので、人間に付着しています。これを属人主義と言いますが、現代の国家の制定法は属地主義ですから、現代で摩擦が起こる1つの理由がここに 있습니다。イスラーム教徒から見ると、イスラーム法は信徒とともにどこにでも付いていきます。日本に来たから、お酒を飲むのはもう自由だとはなりません。お酒がいけないというのなら、どこに行ってもいけない。ところが、私たちが親しんでいる法体系は、今は完全に属地主義です。ある国の領土に入ったら、その法律が適用されます。そうすると、国ごとに領土で施行されている法があって、イスラーム法は領土を越えていくとなると、場合によっては摩擦が生じます。

かつては、イスラーム諸国も西洋的な近代法を取り入れる方向にありました。近代化にともなって宗教がだんだん内面的なことになり、世俗化すると

した。「ムハンマドという存在」を要約すれば、「血筋のいい生粋のアラブ人、アミン(誠実者)、家庭人(夫・父・祖父)、商業従事者(妻が商人)、預言者、宗教指導者、統治者・政治指導者、立法官、仲裁者、司法官、外交官、戦略家・戦士」となります。

出自は、血筋のいい生粋のアラブ人で、7世紀に活躍しました。若いときはアミン(誠実な、正直な人)というあだ名でした。それから、家庭人として暮らしました。結婚して、子どもができて、後では孫もできます。生業は商業に従事していました。奥さんが大商人でしたので、ビジネスもやっていました。それから40歳のときに預言者と名乗り、宗教指導者となり、やがてイスラームの共同体を立てて、国家をつくりました。国家では、当然ながら統治をしましたし、政治指導者の役もしました。それから、いろいろなルールを決めました。仲裁者というのは、共同体のメンバーを仲直りさせる仕事で、強制力はありません。司法のほうは裁判ですから、判決には決定としての重みもありますし、執行されます。それから、イスラームは国家を造りましたから、外交もやりました。さらにイスラームに反対する勢力との戦いもありましたので、戦略も練りましたし、自分で剣を取って戦うこともありました。

ムハンマドの事績はヨーロッパのキリスト教からいっても、あるいはアジアの仏教からいっても、宗教者のイメージには合いません。妻もあるし、子どももいますし、預言者になっても世を捨てたりしません。宗教者というと禁欲的なイメージが強いかもしれませんが、イスラームでは必ずしも禁欲を推奨しません。ムハンマドという人は、いわば何でもやりました。生活も宗教も、政治も、戦いすらもありました。模範であるということは、すべてに模範を示す必要があります。したがって、何でもやったということになります。実は、農業は欠けています。商売はやりましたが、農業はしていません。ただ、マディーナの弟子たちは農民でした。したがって、イスラームの中には農業の感覚もあります。オールラウンドな存在が、イスラームの預言者のイメージです。

助け合わなければいけません。その意味では共同体がきちんとあって、イスラームは単に個人々のことではありません。両方の面があります。個人であることと共同体があるということと、両方の側面が合わさって、イスラームの基本ができています。

第二に、今申し上げた信徒の共同体を「ウンマ」と言いますが、このウンマが今、人口では16億人ぐらいですが、それが1つの世界共同体とされます。このような観念があるから、「イスラーム世界」が出てくるわけです。クルアーン(聖典)の中にも、これは「汝らのウンマ、単一のウンマである」とか、「信徒たちは同胞(兄弟姉妹)である」と言われています。

この「ウンマ」がキーポイントの一つです。イスラームには聖職者がありません。キリスト教でいう教皇のような存在はいません。公会議もありません。そうすると、たとえばイスラームでは正統と異端がどうなっているかと言えば、正統・異端という言葉もありません。派に分かれる、という意味で「分派」という言葉はあります。では、だれが正しいのかと問うならば、それを決める組織はないのです。何が正しいかがどうやって決まるかという、ウンマの中で自然にコンセンサスができていきます。私はこれを「思想の市場」と表現しています。市場メカニズムの一種だと思えばわかりやすいのではないかと思うのですが、ウンマが一つの市場となっていて、ウンマの中でいろいろな人がそれぞれの意見を言います。法学者、イスラーム的知識人などが、いろいろな意見を言うと、ウンマの中で評価が次第にできてきて、その中でだれが多く支持を受けるのかが、ゆっくり決まっています。現代は、かつてあったコンセンサスの一部が崩れたり、揺れている時代です。近代になって西洋的なものが入ったためもあります。いずれにしろ、ウンマの中でゆっくりと論争や話し合いが続いていって、次第に決まっていくのです。乱れたからといって、何か教会組織みたいなものが出てきて、エイヤッと決める仕組みはありません。コンセンサス形成の場としてのウンマがあると言いうことができます。

第三は、開祖ムハンマドです。ムハンマドは、「模範としての預言者」で

どちらがよいのか、イスラーム教というか、「教」をつけずにイスラームというのか、という点があります。これは今でも、両方の意見があります。簡単に言うと、アラビア語の音だけで考えると「イスラーム」と伸ばすほうが正確な感じですが、「教」をつけるか、つけないかは、イスラームを語る時に、宗教だけの部分と、宗教に限らない文明や、政治、経済などにかかわる部分のどちらを話題にしているかによります。政治や経済で「教」とつけると変です。「イスラーム教会社」とか、「イスラーム教国家」も何か変な感じですか。そのような分野では、「イスラーム会社」「イスラーム金融」「イスラーム国家」「イスラーム文明」というような用法が適切だろうと思います。純粹に宗教的な部分、つまり礼拝や信仰箇条などの部分では、イスラーム教と言ってもいいように思います。

それでは、イスラームとはどのような宗教なのかに入ります。ここに4つだけ、イスラームの特徴をあげました。

第一に、「契約」というものがあります。唯一神との契約があって、信徒とは要するに、契約者の集団である、という発想です。根本教義は、わりと単純なことですが、2つの信仰告白に示されています。一つ目が「ラー・イラーハ・イッラーッラー(アッラーのほかには神なし)」。一神教ですから、そういうことになります。二つ目が「ムハンマド・ラスールッラー(ムハンマドはアッラーの使徒なり)」です。これが2つの根本教義で、この二つを「私は認めます」と公言すると、その人はイスラーム教徒なのです。ほかにルールはありません。この二つの信仰告白をすると「帰依した」と言います。イスラームとは、もともと「帰依すること」を意味します。ですから、イスラーム教徒をムスリムと言うのは「帰依した人」という意味です。

プリントの図で見ていただくと、垂直軸で示されているのは、神との契約ですが、そこでの人間は個人です。あくまで神との契約は一人一人のことだという考えがあります。その意味では、イスラームには信仰のことは本人の問題でしかないという考えが非常に強くあります。しかし同時に、その契約している人たちが共同体を形成していると考えます。この人たちは互いに

うですが、実は知らないだけで意外に近いという面もあると思います。もう一つ、日本ではイスラームがよくわからないというイメージがありますが、私は日本のイスラーム理解はどんどん進んでいるという意見です。私が勉強を始めたころは、イスラームは回教と呼ばれていました。「回教／回回教」「マホメット」「アラーの神」「コーラン」「メッカ」「メジナ」などと言っていました。これはみな、当人たちの固有名詞です。イスラームは宗教の名前、ムハンマドは開祖の名前、アッラーは信仰対象の神、クルアーンは聖典の名前、そして二大聖地のマッカ、マディーナです。人間にたとえると、これは本人の名前にあたります。ほかのものの名称はさておき、本人の名前を間違えていたら、きちんとしたつき合いはできません。コジマさんという人に「コバタさん」と呼んでいたら、怒るでしょう。いくら訂正しても、「はい、コバタさん」と間違えていたら、仲よくできません。人の名前を覚えてきちんと呼ぶのは、人間関係の基本ですから、一番大事な名称を間違えてはいけません。

しかし、その点を見ると、30年の間に全く変わりました。今では、イスラーム、ムハンマド、アッラーは日本語でもきちんとしていますし、クルアーン、マッカ、マディーナもおおむねきちんと表記されるようになってきました。その点を見ると、日本ではイスラームの誤解が多いというのは当たっていないと思います。欧米では、「イスラームは非常に誤解されている」ということをムスリムがとても強く言います。日本では違います。実際問題として、十分知られていないにしても、誤解をされるほどの情報ありません。しかし、情報が徐々に増えてくる中で、一番大事な固有名詞が30年の間にきちんと直ってきていることは、非常に大きな進歩だろうと思います。ですから、日本ではイスラームは遠いし、誤解も多いという認識があるとなれば、少し一面的ではないかと思います。日本は世界文明を理解しようとする力が働く文化ですから、イスラーム文明についてもきちんと理解する方向に進んでいると評価できます。もっと進んだ方がいいというのであれば、それはそうですが、誤解が多いと言う必要はないだろうと思っています。

あと、「イスラーム」と伸ばし音を入れるのと「イスラム」と短く言うのと、

星が目に見えるから同定できるわけではなく、どの星がどれか決めるのは、星の動きを見て座標を決めなければいけません。天文台をつくって観測を続けて、星に名前をつけていく。それができると、今度は星を見ただけで、今どのぐらいの時刻とか方角とかがわかるのです。これはイスラームで1日5回の礼拝をすることと関係があります。イスラームでは、アラビア半島にあるマッカ(メッカ)のカアバ聖殿に向かって礼拝をすることになっていますので、世界中どこにいても、方位が正確にわからないといけません。時刻もわからないといけません。今でしたら、誰でも時計を持っていますが、前近代では太陽や星を見て、時間や方角を知りました。それで天文学が発達したのですが、そのため、私たちがギリシア語かと思っている名称が意外とアラビア語起源なのです。

皆さんも知っているような星をあげます。アルタイルはいわゆる彦星ですが、「アッターイル」というアラビア語の「飛ぶ鳥」の「飛ぶ」の語が起源です。それから、琴座のヴェガは、和名は彦星と対の織姫です。「ヴェガ」と訛っているのでギリシア語かラテン語のようですが、これも「ワーキウ」というアラビア語から来ています。ヴェガは、さきに説明したことから言えば珍しい例です。この星は北天で一番輝いている星ですから、目に見えやすい星はギリシア語・ラテン語だという点から言えば、こんなに明るい星がアラビア語起源の名称が伝わっているのは珍しいのです。それから白鳥座のデネブ(意味は尾)、鳩座のファクト(鳩)、さそり座のアクラブ(さそり)、双子座のワサト(中央)、ペガスス座のマルカブ(乗り物)、おおぐま座のドゥベ(おおぐま)などがあります。最後は、北斗七星のアルカイドです。杓のしっぽにあたるところで、方向がよくわかるので「導く者」を意味します。この話をする時、アルカイドは過激派の「アルカイダ」と関係がありますかと、皆さんがお聞きになりますが、関係ありません。片仮名にすると似て見えますが、アラビア語では全く別な文字です。

こういうふうに見ていくと、私たちが親しんで使っている言葉で、意外にたくさんアラビア語起源の単語があります。だから、イスラーム圏は遠いよ

ム圏での農業技術革命がありました。

こうしてみると、皆さん、コーヒー、シュガー、レモンなど、毎日口している言葉です。実際にレモンティーやコーヒーを飲んでいます。「ティー」は、さすがにイスラーム圏経由ではありません。お茶そのものはインドと中国の間あたりが起源のようですが、ヨーロッパのお茶文化は日本から伝わったことが最近定説になってきているようです。いずれにしても、シュガーやレモンのように毎日口している言葉がアラビア語起源と知ると、意外に近い気もしてきます。

そして数学。「ゼロ」はアラビア語のスフルが起源です。実は代数学は、イスラーム圏で発達しました。私たちは数学というと古代ギリシアのイメージがありますが、ギリシアで大きく発展したのは幾何学です。最近ではインドがIT技術で発展していて、「さすがにゼロを発明した国だ」と言われます。ゼロそのものは、ないものに数字を当てたという天才的発明ですが、ゼロだけでは計算できません。桁の概念が必要です。桁は古代バビロニアで発明されたといえます。イスラーム圏では、インドからゼロを輸入して、バビロニアの桁を合わせて数学を作ったわけです。そのため、アラビア語のスフルが「ゼロ」になりました。数字そのものを「アラビア数字」と言います。私たちは毎日使っていますが、これもイスラーム圏から来たわけです。アルジェブラ(代数学)もアラビア語のアル＝ジャブルが起源です。「アルゴリズム」は、問題解決の手法、演算規則などの意味で使われますが、これも元はアラビア語から来た言葉です。

次に、天文学。イスラーム時代には、イスラーム天文学が大きく発展しました。私たちは空の星を見ると、星の名前はギリシア語、ラテン語が多いと思いますが、肉眼で見える星の3分の2はアラビア語起源の名前だと言われています。よく光っている大きな星はギリシア語、ラテン語が多いのです。つまり肉眼でもよく見える星はわりと早くに名前がつけました。さらにイスラーム時代に、天文学が大きく発達し、たくさんの星に名前を付けました。ガリレオ以前ですから、望遠鏡がありません。肉眼で観測するのですが、

アラビア語は聖典クルアーン(コーラン)の言葉ですから、イスラーム世界の共通語です。さきほど、サラームのあいさつを紹介しましたが、アラビア語起源の単語は西欧語にかなり入っています。今しがた申し上げた砂糖、英語ではシュガーですが、アラビア語のスッカルです。それから、カフェ、コーヒー、これはアラビア語のカフワから来ました。植物としてのコーヒーはアフリカのエチオピアの原産とされていますが、エチオピアでは飲料ではありません。それが紅海をわたって、向かい側のアラビア半島のイエメンに行き、飲み物になりました。それがカイロに行きカフェで飲まれるようになり、さらにイスタンブールでカフェ文化が広まります。イスタンブールは当時のオスマン帝国の首都ですから、ここでヨーロッパの大使や商人がコーヒーとカフェに出会って、これはすごいとヨーロッパに持ち帰ったのです。カフェというと、何となく私たちはパリのカフェが本場というイメージでいます。パリのカフェは歩道に張り出していて、いかにもしゃれている感じですが、中東に行くと同じようなカフェがあります。私たちは「あ、ここにもある」と思いますが、こちらが本家で、パリのほうが後でまねたものです。そのカフェも、アラビア語起源です。

それからレモン、バナナ、オレンジ。オレンジやライムなどの柑橘類の名前は、だいたいアラビア語起源です。柑橘類はもともと暖かい地域の作物であったのを、イスラーム圏で寒冷地にも適応させて、それが名称といっしょにヨーロッパに入りました。ライス(米)も、ロズズ(ルズズ)というアラビア語から来ています。日本では「ライス」という言葉はヨーロッパから入りましたが、作物そのものはもともと日本にあります。ヨーロッパの場合、米もその名称もイスラーム圏から来ました。米はもともと熱帯で栽培していましたが、イスラーム圏での農業改革で温帯でも栽培できるようになって、ヨーロッパに輸出されました。あと、シロップ、シャーベット、アルコールなどもアラビア語起源です。「アル～」というのはアラビア語の定冠詞なので、それが付いたままスペイン語に入って、他の西欧語に伝わった言葉もたくさんあります。食べ物や作物をいろいろ挙げましたが、その背景には、イスラーム

どを整備し、さらに民事紛争が起こったときの処理方法も決めてあったわけですから、それが国際標準となったのだらうと思います。利便性が評価されて、イスラームそのものも広まりました。その意味では、当時の国際社会の基礎を成す共通のルールを提供し、それゆえ多民族・多人種・多言語のところにイスラームが広がっていく。そういうところでは、私が申し上げた2番目の厳しさ、内容は厳しくても易しくてもいいのですが、同じルールを貫徹するという性質がプラスに働いたことは間違いありません。

今のこの瞬間の国際社会は、グローバル化時代、グローバリゼーションが強調されますが、一言で言えば弱肉強食です。それに対してイスラームの主張というのは、「敗者復活」あるいは「弱者救済」という原理が常にあって、現在の既存の国際社会に対して非常に強い申し立てになっています。今、イスラームは世界宗教の中で一番速い速度で増えていると言われています。その理由には人口増もありますし、イスラーム自体が広がっている面もあります。その背景には、弱肉強食に対してのアンチテーゼとしての側面があるのではないかと思います。

きょう、私は、日本から見るとイスラームはまだ遠いということを前提にお話していますが、私たちの周りには意外にアラビア起源の言葉がたくさんあります。遠い気がする一つの理由は、日本での思い込みです。日本は西洋からたくさんのお話を学びましたが、西洋そのものはその少し前はイスラーム圏から科学や技術、知識を必死で吸収していたわけですから。それを身につけた西洋が世界に進出して、日本にも来ました。そのため、日本では、イスラーム原産のものでも、西洋の文物と思い込むことがおこりました。

たとえば砂糖菓子は、日本にコンペイトウとして到来します。ポルトガル経由で来て、当時の日本人が「この不思議な甘味は何?!」と驚きました。しかし、その一つ前に戻ると、イスラーム圏から砂糖が西洋に伝わり、西洋の人びとが夢中になったものです。その意味ではイスラーム圏のものなのですが、日本に到着した時には西洋経由なので、何となく西洋の気がしています。そういうものがたくさんあります。

5回といったら例外なく5回である、という厳しさがありません。貧しい人にも食べさせなさいといったら、それは守りなさい、と。どこかの地域に行くと、そこでは貧しい人を放置しています、というわけにはいきません。どこでも同じ規定が適用される厳しさがありません。それは、内容が楽なことでも、厳しいことでも、同じです。同じルールをイスラーム世界のどこでも適用する、という厳しさです。

イスラーム法には、この2つの厳しさがありません。外から見ると大変だろうと思うわけですが、厳しいからいいという面もあります。これを、サッカーのルールにたとえることもできます。「悪いけど、日本では手を使わせてもらいます」というのでは、サッカーになりません。サッカーは手を使わずにボールを動かす競技という国際ルールがなければ、国際的な試合はできません。イスラーム圏は、どこでもイスラームのルールは同じです、ということで、いわば同じゲームができます。それで、一体感が作られています。そのような仕組みによって、同じ考え方が成立して、共通性が形成される世界なのだと思います。

イスラームの共通の性質は、西暦7世紀にイスラームがアラビア半島で始まって間もなく、非常に短期間で東は中央アジアから西は北アフリカ、イベリア半島(今日のスペイン)に及ぶ大帝国ができ、8世紀には国際的な貿易ネットワークも形成されましたから、イスラームがルールとして広域に行き渡りました。その後もどんどん広がっていきました。最初は征服による版図でしたが、東南アジアや東アフリカなどで広がったのは商業ネットワークを通じてでした。商人が出かけて、イスラームをどんどん広めたのです。それはたぶん、イスラームが当時のグローバル・スタンダードを作ったためでしょう。

イスラームは宗教としては珍しく商売を奨励しますので、国際的な交易ネットワークを確立し、その中で商人がたくさん活躍するようになりました。それまでの商業でいろいろな文化、文明があると、商取引が必ずしもうまくいかなかったところが、イスラームが登場して商取引のやり方、契約方法な

と全員でご飯を食べる習慣があります。30日間ありますから、村を30分の1ずつに分けて、担当の家に村人が全員集まって食べるというのです。自分の家の時が一日あって、あとはよその家に行って毎日食べさせてもらう。いっしょにご飯を食べると仲良くなりますから、村がまさに共同体になるのでしょう。そういう習慣のところもあります。

そのような側面を見ると、非常に楽しい生活だと思えますが、これも戒律です。そうすると、昼は食べてはいけない、という戒律は厳しいです。その一方で、夜は、幸せに仲よく食べなさい。貧しい人のために食を饗しなさいという戒律もありますから、貧しい人もご飯が食べられます。この戒律が厳しいかというと、そうではないと皆さんも思うでしょう。このあたりを理解しないと、なぜ厳しい戒律の月が近づいて、町中の人に期待感が出てくるかわかりません。日本でも「もういくつ寝るとお正月」という歌がありますが、あの期待感のようなものです。夜の楽しさを見ると、お正月が30日間あるような感じもします。

「戒律が厳しい」という場合、2つの意味がありうると思います。1つは、文字どおり、戒律の大変さです。断食は大変でしょうし、1日5回のお祈りもそれなりに大変でしょう。ちなみに、日本でわりと多い誤解は、昼間に5回礼拝があると思っている方がいて「1日5回も礼拝していたら、生産性が上がらないでしょう」という疑問を聞きますが、5回の中には早朝、夜、日没後がありますので、会社に行っている間に当たるのは昼間の2回分です。普通の会社や工場でも休憩時間がありますから、それをもって生産性に影響が出るかと言えば、そうでもないだろうと思います。ただ、毎日5回ずつが厳しいといえば厳しい面はあるだろうと思います。そのような意味での、戒律を守るのは大変である、という厳しさ。

もう一つの厳しさは、内容が何であれ、戒律はまげられない、という厳しさです。アラビア半島は暑いので、お祈りは3回に減らしましたとか、今年は猛暑なので、ラマダーンは2週間に縮めましたとか、できません。ラマダーンが1カ月であるといったらイスラーム世界のどこでも1カ月、礼拝が1日

しか開いていないので、少し不便ですが、夜が楽しい。6時に日が沈むとしましょう。5時半ぐらいに町に出ると、エジプトなどでは、レストランはお客さんで満杯です。全員が席に座っていて、予約していないと入れないくらいです。ところが、だれも食べていません。テーブルに食べ物はずらっと並べてあるけれども、日が沈むまではじっと待っています。私たちが見ると、とても不思議な光景です。

それだけではありません。歩道にもテーブルが出してあります。これは「慈悲者(神)の食卓」と呼ばれるのですが、これはだれでも食べていい食卓です。貧しい人や旅人のための慈善の食卓です。それが、ずらっと並んでいる。日本から旅行に行った方も、そのようなところに出会ったら、是非座ってご馳走になったら面白い体験をするのではないのでしょうか。歩いていると、「どうぞ」と誘ってくれます。誰が座ってもいい食卓なので。ただし、そこも、日が沈むまでは待っていないといけません。

日が沈むと、皆が「いただきます」と食べ始めます。イスラーム圏ですから、「いただきます」は「アッラーの御名によって」と言います。日が沈んだときの一瞬を想像すると、エジプトはすごいと思います。なぜかという、エジプトは東西に幅がないので、時差がありません。ナイル川がほぼ一直線にずっと南から流れてきて、カイロの北でデルタに展開して、やがて地中海に注ぐ。そこにだけ人が住んでいて、両側は東西に砂漠が広がっています。日本のように東西に長いと東京で日が沈んでも、関西ではまだ日があります。エジプトでは、全国ほぼ一斉に日が沈みます。

今のエジプトの人口は8千万人くらいです。子どもは断食しなくてもいいのですが、食事は両親といっしょに食べます。キリスト教徒も1割近くいますので、その方たちは除くとしても、7千万人がいっしょに日没に食事を取ります。7千万人がいっせいに「いただきまーす」という姿を想像すると、迫力があると思いませんか。

夜は、とっても楽しい。互いに訪問しあって、ご飯を食べたり、お茶を飲んだり。これは、イスラーム圏はどこでもそうです。地方によっては、村ご

間続きます。これは、戒律として厳しいでしょう。ところが、イスラーム圏へ行きますと、どこでも、ラマダーン月が近づいてくると、期待感というのでしょうか、楽しみにしている感じが人びとの間で盛り上がってくるのです。日本の感覚から見ると、厳しい戒律の月が来るということですが、「またラマダーンが回ってくるよ、嬉しい!」と、町中が盛り上がっていくわけです。そして、ラマダーン月の新月の観測を楽しみに待っている。そうしますと、厳しい戒律がなぜ楽しいのか、という疑問が湧いてきます。

今申し上げたように、朝から飲食を摂らないのですが、季節によって1日の日中の長さは変わりますから、たとえば仮に4時半から食べてはいけないとしましょう。夕方6時ぐらいに日が沈むとすると、13時間以上食べられないことになります。これは厳しいです。では、日が沈んだらどうなるか。誰か「私は1日断食したけれども、信仰心が強いので、もう2時間頑張ります」という人がいたとします。それは、イスラーム的には正しくありません。日が沈んだら、すぐに断食を破りなさい、というのが戒律です。勝手に長くしてはいけない。そして、断食を破ったら、みんなで仲よく、ご飯をたべなさい、おいしく食べなさい、という戒律があります。食べるものがない人には分けてあげなさい、というのも戒律の一部です。イスラーム圏のラマダーンは、特に都市部だと、夜通し皆で楽しんでいます。お酒は飲みませんが、みんなで仲よく、ご飯を食べて、お茶を飲んで、おしゃべりして、幸せに暮らします。

このごろは日本でもイスラーム圏に旅行する人が増えているので、旅行会社から「ラマダーン警報」のようなものが出ます。今年は何月何日からラマダーンになりますよ、というお知らせです。その間に旅行に行くと、昼間はレストランが閉まっているので不便ですから、という警告みたいなところがあります。実際、お客さんが来ないわけですから、レストランは閉まっています。この季節は夜の営業が主になります。確かに観光客にとって昼間は不便ですが、私はラマダーン月はおもしろいので訪問したらいいと思います。昼間も旅行者の皆さんは食べてもいいといってもホテルのレストランくらい

はたくさんあり、多様なのです」とは言いません。多様なのは当たり前のことですし、そのことを誰でも知っていますから。その意味では、イスラーム世界もこれだけ東西に広がってれば、いろいろな文化があり、いろいろな言語があるのは不思議でも何でもないで、むしろ問題は、これだけ多様であるにもかかわらず、なぜイスラームとして一つにくるまれているのかということです。これが実は謎の部分なのではないか、と私は思います。多様性については具体的に調べていると、こちらの国はこうで、あちらの地域はああで、というのが非常に面白いのですが、多様で違っているという事実そのものは別に謎でも何でもないと思います。

そうしますと、多様でいろいろ違っているのが当たり前の広大な地域、膨大な人口がイスラームによってまとまっている面を持っているのは、なぜか。それを考える時に、イスラーム法のことを考える必要が生じます。イスラーム法というと、戒律というイメージだと思います。皆さまも、イスラームの戒律は厳しいという印象が強いと思います。私は厳しい面と、そうではない面がある、という意見です。

戒律の厳しさについて、わかりやすい例はラマダーン(断食月)でしょう。イスラーム暦の9月は「ラマダーン」という名前の月になっています。イスラーム暦は純粹な太陰暦で、月の出を見て毎月が始まります。月の動きだけで作られていて、太陽暦に合わせて日数を調整しませんので、1年間が354日しかありません。ということは、太陽暦より11日間短いので、季節が次第にずれていきます。ラマダーン月は、今年の場合、8月11日から9月10日くらいです。来年になると、また11日ずれますので、太陽暦の8月とほぼ重なります。太陰暦の月は1ヶ月が29日または30日です。月は地球の回りをおおよそ29.5日で回っていますので、29日か30日になります。ラマダーン月には、この日数の間、毎日断食をしなければいけません。断食は、日が昇る前の1時間半ぐらい前から日が昇って、日中ずっと飲食してはいけないという戒律です。水の1滴もだめです。そのかわり、日が沈んだら食べます。1日ぐらいならたいしたことはないかもしれませんが、これが毎日、1カ月

ムスリムは15%ぐらいと言われていています。マイノリティーといっても、総人口の15%でも、絶対数は日本の人口よりも多いですから、これがマイノリティーだろうかという気もしますが、国の中でマイノリティーか、マジョリティーかと言えば、マイノリティーです。続いて、ナイジェリア。私たちはイスラームというと中東のイメージを持っています。イスラームは、確かに中東のアラビア半島から始まりました。しかし、今日の人口でいうと、第6番目以降にようやく中東の国が登場して、エジプト、トルコ、イランとなります。今世紀の半ば、2050年の予想では、パキスタンが世界最大のイスラーム国になります。インドネシアは、2番目です。その後、ナイジェリア、バングラデシュと続くのですが、その頃の世界を人口で見ると、インドが1番、中国が2番、アメリカが3番で、パキスタンが4番、というように予想されています。

世界地図の中でイスラーム世界を見ると、アラビア半島から始まりましたから、イスラームはアラビア半島から周りにずっと広がって、東西に伝播しました。西の果ての方は大西洋を越えて南米まで行って、東のほうはようやく日本まで達し始めました。ちなみに日本になぜこれまでイスラームが来なかったかという、イスラームが東進してフィリピン南部まで達した頃に、フィリピンがスペインに支配されるようになりました。そのため、マニラから日本にはイスラームではなくて、キリスト教が来たわけです。

このように世界の東西にイスラームが広がっています。これだけ多様な諸地域が「イスラーム世界」としてイスラームの名のもとにあります。その土台のところに、イスラーム法があります。イスラーム世界とは何かという時、私たちはよく「統一性と多様性」と言います。一つには、イスラームとしての共通性がある。それと同時に、多様な地域があって、文化や生活習慣も非常に多様だと言います。イスラームという一言ではかたづけられない多様性があります。しかし、統一性と多様性を比べると、私は多様性は珍しくないだろうと思います。これだけたくさんの国があれば、多様なのは当たり前のことです。たとえば、「ヨーロッパ、ヨーロッパと言いますが、言語

ピンにもムスリムが集中しています。そこから西に向かって、東南アジアから、南アジア、中央アジア、西アジア、北アフリカへ進むと、モロッコ、モリタニアのあたりで大西洋に出ます。かつては、イスラーム圏は太平洋から大西洋まで、と言われていました。現在では、イスラーム諸国会議機構の加盟国はさらに大西洋を越えて、南米のスリナムとガイアナもそうです。このあたりは移民を通じて広がったわけですが、移民という点では、今、西ヨーロッパ、北アメリカでもムスリムがずいぶん増えています。

そうしますと、イスラーム圏とはどこかと言うと、先ほど皆さんに紹介した「アッサラーム・アライクム」のあいさつが通じるところが、イスラーム圏と言ってもいいだろうと思います。元来はアラビア語ですが、それがイスラームのあいさつとして広がっているところがイスラーム圏です。

ところが、そう言う、そのような地域はパリにもあるわけです。そこではアルジェリア系、モロッコ系の人びとがたくさん住んでいて、店の看板にもアラビア文字が書いてある。ロンドンにもそういうところがあります。その通りを歩いていると、新聞スタンドで売っている新聞がどれもアラビア語という通りがあります。昔ですと、ロンドンでアラブ現地の新聞を買おうと思うと、そういう通りに行っていました。最近では、ロンドンの普通の日抜き通りでもアラビア語の新聞を売っていますから、随分変わってきた感じがします。アメリカでも、ニューヨークやワシントンなどで、タクシーの運転手さんにムスリムが多い。アメリカは移民の国ですから、後から来た人たちがとりあえず運転免許があればできる仕事に就くということかと思いますが、そうすると、金曜日のお昼の礼拝の時間になると通りを流しているタクシーが減ってしまうようなことになっています。こうしてみると、イスラーム圏は人に着目すると非常に融通無碍に広がっていると言えると思います。

人口で考えますと、今、一番多い国はインドネシアです。インドネシアは人口規模で言えば、中国、インドに続くアジアの大国ですから、大きいのも当然かもしれません。その次は、南アジアの3カ国、つまりパキスタン、バングラデシュ、インドです。インド自体はイスラームの国ではありません。

国内で政治問題化する場合があります。そういうこともあって、イスラーム人口の推計は非常にむずかしい。私たちが計算する時も、各国の人口にそこでの宗教比率を掛けて計算しますが、場合によってはその両方が推計ということもあります。国別の推計値が出ると、その総和を世界人口の中でのイスラーム人口と考えるわけです。今回は、それを何十人も各地域の人口の専門家を動員して計算したというので、私はかなり精密な数字が出たと判断しています。その推計で、23%であるということで、今後さらに増えますので、世界人口の5分の1から4分の1に移っていくあたりに現在あることになります。

それで、独立国を数えると、イスラーム諸国会議機構(O I C)のメンバーが56カ国+1地域です。1地域とはパレスチナです。パレスチナにはまだ独立国家がなく、国連でもオブザーバーですので、1地域と数えています。ただし、イスラーム諸国会議機構の中ではパレスチナは1つの国として扱われています。非イスラーム圏が何と言おうと、国際社会ではまだ十分認められていないにしても、自分たちの仲間では一人前にみなそうということだと思います。それに従えば57です。その国が全部、イスラーム教徒(ムスリム)が多い国かといえば、そうではありません。加盟国の中には、ムスリムが国民全体から見れば少数の国もあります。それでも、その国の政府が、我が国にはイスラーム人口があるから、私たちがイスラーム諸国会議機構に入って国民の中のムスリムを代表しておきたいと希望すれば、加盟できます。イスラーム諸国会議機構に入るからといって、ほかの宗教を排除することには全くなりません。イスラーム諸国会議機構に入っているからと言ってムスリムが多数派の国とは限りませんが、ほかに基準がありませんので、普通は、このイスラーム諸国会議機構に入っている国をイスラーム国とみなします。さらに、この加盟国以外で、国民の中にムスリムがそれなりにいる国も数えると、全部で100はあります。ですから、世界の全部の国の半分より少し多いぐらいのところにはイスラームが広がっていると言えます。

日本から見えていくと、ブルネイ、マレーシアが一番近い国です。南フィリ

ばらしいものですし、テクノロジーはたいへんな水準に達しています。文明
という、すぐそちらが目につきます。しかし、文明が技術だとしても、科
学的な技術や生活を便利にする技術だけが技術ではなく、人間社会を運営す
る技術というもあるだろうと思います。行政や経営というのも、そのよう
な技術の種類です。ところが、世界中にいろいろな民族がいて、いろいろな
国がある、その間で仲よくする技術は進んだかと問えば、私は進んでいない
と思います。20世紀は戦争の世紀でした。科学やテクノロジーは、兵器の
破壊力を非常に高めました。しかし、それに見合うように共存の技術が進ん
だかといえば、残念ながら必ずしもそうは言えません。

ところが、たとえばエジプトでもよろしいのですが、経済水準では日本と
は比べものにならない、技術力も遅れていると思える国が、人間生活の技術
ということからいえば、とても進んだ面というか、成熟した面を持っている
のです。ですから、近代型の科学技術偏重の文明から解き放されて、文明と
いうのを、モノだけではなく心も豊かな生活をするための技術が大事だと考
えると、もっと幅の広い考え方ができると思います。ある国が途上国である
という、日本がいかにか技術移転を助けるかというような話になりますが、
一歩下がって冷静に見るならば、そのような文明圏から学ぶものがたくさん
あるのではないかと。そんなことをずっと考えながらエジプトで過ごしていま
したし、今でも、そういうことを考えております。

イスラーム世界の全体像を見てみたいと思います。現在、世界人口の5分
の1を超えたところです。数字でいうと23%ほどです。これは昨年、アメ
リカの非営利の調査機関が出した数字ですが、その時点で総計が15億7千万
人でした。それから1年ほどたっていますので、10億人が年率3%で増え
ると3年で1億人というような数ですから、今日では16億人は超えただろ
うと思います。今回の数字は、信憑性が高いと思います。実はイスラーム人
口は推計しかありません。推計の方法は大きな問題で、ご存じのように、世
界の国の中には人口自体が推計しかない国がいくつもあります。また、宗教
別の人口を数えない国がたくさんあります。どの宗教が多いかを論じると、

不思議に思っていました。ある日、イスラーム法学の本を読んでいたら、答えに出会いました。イスラーム法は、宗教的な倫理や戒律だけではなく、日本で言う法律も合わさったものなので、いわゆる「法」とは違うのですが、その話はまた後でいたします。とにかく、イスラームでは何にでもイスラーム法の指針があります。それで、法学書を私はいろいろ読むのですが、ある日「客の権利」という項目に出会いました。それは3日3晩である、と書いてあります。客には3日3晩泊めてもらって、ごはんを食べさせてもらう権利がある、と。そこで、「客」とはだれかということですが、エジプトでよく「ごはんを食べて行って」と誘われるので、「見知らぬ人になぜ？」と聞くと、「あなたは見知らぬ人だから」と言われます。つまり、よそ者だからお客さんなのだ。当たり前ですが、身内は「客」になりません。よそ者だからこそ「客」であり、客の権利があるのだと、こういう議論なのです。この考え方は、サラームのあいさつと同じで、いろいろな民族がいて、いろいろな言語がある、文化も違う、そのときにどうやってつき合うのかという仕組みを作るものだと思います。

つまり、ホスピタリティーの原理とは、文明的な知恵だと言えます。文明の十字路で、多民族が交わる場所だからこそ生まれる知恵というものがあるのだらうと思います。それで、現代の話題をしていると、イスラーム圏のあたりでたくさん摩擦が起こっているじゃないですか、それはなぜですかと訊かれることが多いのですが、実はイスラームの歴史をずっと見てみると、平和の時期のほうが圧倒的に長いのです。それは異民族共存の原理がわりとよく効いていたからだろうと思います。それが何で効かなくなったかと言えば、先ほど申し上げたように、19世紀以降、西洋型のシステムが世界に広まりました。西洋型のシステムは、物質文明の力を上げていくのは得意ですが、共存の方はあまり優れていないように思います。イスラーム型は共存が優れているとしても、近現代では西洋型とのシステムの摩擦が生じて、共存の原理もうまく機能していないのだらうと思います。

そうすると、私たちは今、文明が非常に発展した段階にいます。科学はす

エジプトのどこがよいかと申しますが、エジプトの皆さんはとても開放的で、人好きなのです。留学生にとっては、何を学ぶにしても、開放的な社会は楽です。たとえば道を歩いている人に、ちょっと声をかけます。こちらは外国人なわけですが、誰でも気兼ねなく相手をしてくれます。私が「喫茶店学習法」と名づけた勉強方法があるのですが、どこでもいいので喫茶店に行くと、そこに座っている人と会話をし、言葉の練習をします。喫茶店にいろいろな人が座っているので、適当に「隣に座っていい？」と聞くと「どうぞ」と言ってくれるので、座っておしゃべりをします。日本では、これはできませんね。喫茶店の中に一人で座っている人がいても、外国人が「隣に座って、話をしてもいいですか？」と聞いて、気楽に「どうぞ」と言ってくれるとは思えません。「だれですか?!」と、驚かれるでしょうね。

そうやって初めて会った人でも、気楽に相手をしてくれますし、すぐにお茶をおごってくれます。喫茶店にいたら、いつのまにか、誰かが代金をはらってくれていたという体験も何度もしました。ちょっと知り合うと、お茶を飲もう、とおごってくれる。食事に誘ってくれる。呼ばれて食べに行くと、歓待してくれる。ホスピタリティーが半端ではありません。

そうこうしているうちに、ホスピタリティーがイスラームの非常に中心的なテーマの一つだとわかってきました。エジプトだけではなく、いろいろなイスラーム国へ行くと、遠くから来た人をもてなすホスピタリティーの原則があることがわかります。イスラーム圏では、たとえば田舎にでかけて日が暮れて、町のホテルまで戻れない時、どうするかというと、あたりの家のドアをたたいて、泊めてもらいなさい、と言われます。ドンドンと扉をたたいて、「旅の者です。お助けください」と言う。すると、実際に、泊めてくれます。

エジプトの皆さんは開放的と申し上げましたが、ほかの国でも、性格がもっとシャイだとしても、ホスピタリティーはあります。表現方法は、国によって異なっています。

なぜ、イスラーム圏にはホスピタリティーが行き渡っているのだろうと、

なく、エジプトはずっと文明の国であると言いたかったのです。古代文明もあったし、キリスト教時代の文明もありました。イスラーム文明の中心地でもありましたし、今だって文明の国である、そういう目でエジプトを見ていただきたいという気持ちで書きました。

では、文明とは何か。それをエジプトで、いろいろと考えさせられました。ピラミッドのような世界遺産を見ると、誰でも文明に思いをいたすだろうと思います。確かに、古代において百メートル以上も高い石の建造物を建てる、それが何千年もびくともせずにそこにあるような技術力の高さを見ると、高度な文明を感じさせられます。しかし、テクノロジーだけが文明なのか、というのが私の考えたことです。現代文明はテクノロジー的にはたいへん高度になっていますが、それだけでいいのかという疑問を持ちました。人間が幸せになるとか世界が仲良くなるというような観点から見ると、文明が高度になったと言えるかどうか、疑問が湧きます。

最初に出会ったイスラーム国がエジプトだったのは、幸運だったと後で思うようになりました。エジプト社会を見て、そこに暮らすイスラーム教徒(ムスリム)の生活を見て、そこからイスラームとはこういうものかという理解をしたわけですが、私にとってエジプトが最初のイスラームの例だったことは、きちんとした視座を作る上で大きな意義がありました。その後、ほかにいろいろなイスラーム国に行く機会を持ちました。いわゆるイスラーム圏は60近くの国がありますが、私が訪れたのはそのうちの半分くらいです。イスラーム圏以外で、イスラームが重要なマイノリティーとして存在する国も40~50あると思います。こちらの方も10くらい訪れることができました。いろいろな国を訪れると、イスラームといっても、非常に多様であることがわかります。その体験を繰り返していると、最初の自分が理解したのはエジプト風のイスラーム社会だったということがわかってきます。そして、そこからスタートしてイスラーム世界の理解を広めたことは、私にとっては非常にプラスでした。自分で選んで行ったわけではありませんで、恩師の勧めだったのですが、結果として幸運だったと思います。

かない面もあります。

キリスト教圏とイスラーム世界、あるいは西洋とイスラームの対立、文明の衝突という議論があります。衝突ではなく、対話が大事だという反論もありますが、衝突にしても対話にしても、西洋とイスラーム圏の関係が国際社会の中で大きな問題だという意識は、皆さんもお持ちだと思います。その場合に、両者の関係性が、この文字の違いに象徴されているような気がします。一方では、同根です。もとのところまでたどれば同じルーツを持っているという側面があります。しかし、向きが逆になっているという側面もあります。その両方の面を、日本から見てどう理解していくのが、大きなポイントではないかと思います。

私は今、京都大学のアジア・アフリカ地域研究研究科という大学院で教えております。分野としては「イスラーム世界論」と呼んでおります。「イスラーム世界」の統一性と多様性はどのようなものかという議論しながら、その実態を研究しております。私がアラビア語を学び始めてまもなく、1973年に第四次中東戦争があり、第一次オイル・ショックがおきました。いわゆる石油危機になって、日本では「狂乱物価」という言葉も生まれました。戦後の「奇跡の復興」から、1960～70年代の日本は経済の高度成長を続けていましたが、オイル・ショックでその成長が止まるほどの影響がありました。これをきっかけに、日本でもアラブ諸国についての認識が生まれました。日本経済のエネルギーは中東から来ているということが実感されたわけです。

そのしばらく後に、私はエジプトに留学いたしました。エジプトに8年滞在して、帰国してから『エジプト・文明への旅』という本を書きました。ふつうでしたら「エジプト文明への旅」と言うかもしれませんが、「エジプトという文明への旅」という意味です。そのエジプトには現代も入っています。日本では「エジプト文明」は古代を指します。ピラミッドとスフィンクスのイメージです。ピラミッドはたいしたものでありまして、私も行きたびピラミッドを見ると、そのすごさに感銘しますが、エジプト文明というと古代のイメージになることに反対して、この本の題名を付けました。古代だけでは

アラビア語を勉強しようと思立ったわけです。アラビア語の世界は非常に奥が深いものですから、すっかり入れ込むことになって、未だに続けております。

右から左へ書くアルファベットは、非常に不思議な感じがしますが、実はアラビア語のアルファベットとローマ字は、文字としては兄弟です。ふつう言われているところでは、古代エジプトのヒエログリフ、「神聖文字」と呼ばれる象形文字ですが、これがだんだん簡略化されて今のアルファベットの祖先になりました。ですから、音も似ています。「アルファベット」という言葉は、ギリシア語のアルファベットの冒頭の「アルファ・ベータ」に由来しますが、アラビア語では冒頭は「アリフ・バー」です。「アルファ」と「アリフ」、「ベータ」と「バー」、そっくりです。兄弟だというのがおわかりいただけますでしょうか。

象形文字は絵文字ですから、漢字で山の形を「山」にしたのと同じような仕組みでできています。絵文字は、一文字一文字が独立しています。古代エジプトでは縦に並べることもできました。それが簡略化されてアルファベットになった時、右から並べるか、左から並べるか、どちらでも可能だったわけです。

今の私たちは、ローマ字で書く英語や、西欧語のことはずいぶん知っていて、ヨーロッパやアメリカのことはくわしく知っています。情報もあふれています。それに対して、アラビア文字は見慣れない、それを右から左へ書いている世界はよくわからない気がします。アラブとかイスラームというと、非常に遠い感じがします。しかし、「アルファ・ベータ」と「アリフ・バー」が兄弟ないしは親戚だとしますと、ローマ字とアラビア文字の違いは、単に情報の距離の差、あるいは情報伝達の時間差にすぎない面があります。思うほど、本当は遠くないかもしれないということです。

とはいえ、文字の書き方が、右から左、左から右では、全く逆ですから、そのことに象徴されるように、根本的なものの考え方が違うという面もあります。西洋がわかるから、イスラーム圏もわかるというように、単純にはい

まず平和を宣言するような仕組みになっていました。ところが、近代以降の世界は、西洋近代型の仕組みが世界中を覆っています。イスラーム世界がイスラーム型の仕組みで運営されていた時は非常にうまくいっていたにしても、西洋型と親和性があるとは限りません。イスラーム圏もすべてを西洋化して、西洋的に運営するならそれはそれでいいのですが、固有の文明の強さもありますから、イスラーム文明をすべて放棄して西洋型でいくというわけにもいきません。そうすると、仕組みの違いから摩擦が生じます。そのような摩擦は、どちらの仕組みがいいか悪いか、という単純な話ではないだろうと思います。人類のいろいろな文明が共存しなければならないのが、世界が一体化することの意味ですから、今の段階としては、異なる仕組みが間で共存を可能にする、より上位の仕組みが必要です。文明が共存する仕組みが要ります。近代には、西洋の仕組みを人類全ての仕組みにすればいい、という単純な思い込みがありました。そうはいかないことは今日でははっきりしています。といて、イスラーム文明の仕組みで「平和を！」と言っても、今の世界では西洋型の方が優勢ですから、その仕組みで平和を達成することはできません。そこで、高次の文明共存の仕組みが必要だと思いますが、人類はまだそこに達していないだろうと思います。世界の中に複数の仕組みがあるために摩擦が起きているところはいくつも見られますので、どうやってその上にいけるのか、悩ましいところだと思います。

アラブ研究、イスラーム研究をもう38年も続けておりますが、つき合うようになった経緯など、個人的な体験を少しお話ししたいと思います。

私にとっての入口は、アラビア語でした。このように右から左へ書く文字に惹かれて、大学に進学する時に、東京外国語大学のアラビア語学科を選びました。日本の外の世界に非常に興味がありましたので、外国語を勉強したかったのですが、とにかく珍しい言語がいいと思ったわけです。日本語は上から下へ書きますし、英語などのローマ字の言語は左から右に書きます。下から上へ書く言語は残念ながらありませんので、残っているのは右から左へ書く言語ではないか、それを学べば世界がわかるのではないかと期待して、

対して吸収力が高い文明もありますし、自分で独自のものをつくるのが優れている文明もあります。日本はわりあい吸収力の高い類型に属するかと思いますが、人類の文明の中でもイスラーム文明とは、これまで縁遠く、接触の機会も限られていました。中国や西洋からのように文明を取り入れる機会がありませんでした。もし今、「仮に一つだけ、イスラーム文明から日本に取り入れるとしたら」と聞かれたとします。たった一つと言われると難しいのですが、私は、このイスラームのあいさつを推薦したい気がします。人と人が出会ったときに、まず「平和があなたの上にありますように」と言います。返事するほうも「あなたたちの上にも平和がありますように」と言うのですから、これはすばらしいあいさつだと思います。

なぜ、このようなあいさつが生まれたのかというと、イスラームが誕生した中東、西アジア、古代でしたらオリエンと呼びますが、このあたりは「文明の十字路」で、いろいろな民族、いろいろな人びとがやってきて、出会う場所でした。そういう中で、人間が仲よくしようと思うならば、まず敵意がないことを示すのだと思います。出会いの最初に、「あなたに平安を望みます」「私は平和がよいと思っています」と明言するわけです。こういうスタイルから交流を始める。これはなかなかうまい工夫だろうと思います。

そうであるとすると、皆さんは、人が出会うだけで「平和があなたたちの上にありますように」「あなたたちの上にも平和がありますように」と願う人たちがいて、なぜ今、中東のあたりで紛争がいくつも起こっているのかと疑問に思うかもしれません。私は、政治研究をしていますので、政治的な紛争や戦争も専門ですので、それについていろいろ説明を申し上げることもできます。ただ、今日はイスラームとは何か、イスラーム文明とは何か、現代のイスラームとは何かという話をいたしますので、あまりそちらのほうは時間が割けませんので、大枠のことだけ申し上げます。

単純化して申し上げますと、こういうことだと思うのです。まず、イスラーム世界には、近代の西洋が勃興する以前に非常に高度な文明がありました。独自の文明があって、独自の仕組みを持っていました。あいさつにしても、

イクムッサラーム」と言います。最初の「ワ」は英語でいう and です。そして、先ほどのあいさつの言葉の順をひっくり返して、「あなたたちの上にも」と言います。つまり、最初のあいさつは「平和があなたたちの上にありますように」でしたが、返事は「そして、あなたたちの上にも平和がありますように」となります。

こちらと一緒に声を出してみましょう。では、一緒にお願いします。

ワ・アライクムッサラーム。

【会場】　　ワ・アライクムッサラーム。

【小杉】　　ありがとうございます。とてもいい感じですね。

これはあいさつですので、両方でやることにいたしましょう。私が最初のあいさつをしますので、皆さんは返事のほうをお願いします。

アッサラーム・アライクム。

【会場】　　ワ・アライクムッサラーム。

【小杉】　　息が合いました。ありがとうございます。今度は、皆さんから、あいさつをお願いします。私は返事をいたします。

【会場】　　アッサラーム・アライクム。

【小杉】　　ワ・アライクムッサラーム。

ご協力ありがとうございます。とてもいいあいさつができました。

イスラーム文明は、だいたい西暦8世紀から15世紀くらいまで、ヨーロッパ文明が伸び上がってくる前の時代にあたりますが、その頃世界で最先端の文明でした。ところが日本にとっては、その時代まではあまり縁がありませんでした。イスラームが誕生した7世紀は、日本でいうと聖徳太子の時代にあたりますが、当時の日本にとって世界とは「唐天竺」で、それより西側は認識されていない時代でした。

人類の文明にはいろいろな性質があります。日本の場合、他の文明に対する吸収力が非常に高いのが特質ではないかと私は思っております。自分たちでそう言うと、少し自慢めいて聞こえるかもしれませんが。これまで私はいろいろな国や地域を見てきましたが、文明にはいくつか類型があって、他に

公開学術講演会

現代イスラームと日本社会

小 杉 泰

【小杉】 ただいまご紹介をいただきました小杉でございます。きょうは「現代イスラームと日本社会」ということでお話をさせていただきます。どうぞよろしくお願いいたします。

お手もとにお配りしてあるプリントに沿ってお話を申し上げてまいります。最初のところ、アラビア文字が書いてあります。これを「サラームのあいさつ」といいます。

アラビア文字は、右から左に書きます。右側の単語が「アッサラーム」、「平和」あるいは「平安」という意味です。左側の単語は二語がひとつながりに書いてあるのですが、「アライクム」で「あなたたちの上に」の意味になります。合わせて「平和があなたたちの上にありますように」を意味します。これはもともとアラビア語のあいさつですが、それがイスラーム圏に広がって、どこでも使われる「サラームのあいさつ」、相手の平安を願うあいさつ言葉となっています。

これを皆さんと一緒に声に出してみたいと思います。ご一緒をお願いします。

アッサラーム・アライクム。

【会場】 アッサラーム・アライクム。

【小杉】 とてもよかったです。ありがとうございます。

このあいさつには、返事があります。プリントをご覧ください。「ワ・アラ

Transactions of the Organization for Advancement of Research and Development

Vol. 3 (March, 2011)

Table of Contents

Articles (Theme : The Concepts of Kami and Spirits)

- Ancestor "祖 *Oya*" Worship and Genealogy in Ancient Japan:
From View Point of Archeological Materials, Landscape of Settlement
and Old Tombs
..... SASŌ Mamoru 1
- Tama no Mihashira* Reread : As a Successor to MOTOORI Norinaga
..... KOBAYASHI Takerō 49
- MIYAOI Sadao's Thought and Activities during the Kaei and Ansei
Eras (1848-1859) : Focusing on his Interest in The After World
..... ODA Masahiro 73

Documents

- A Temporary Catalog of The Historical Materials of Hatano Family
Owned by Kokugakuin University Museum
..... ENDŌ Jun 103
- Introduction and Study about New Discover Letters from B. H.
Chamberlain to E. B. Tylor
CHIJIWA Itaru, HIRAFUJI Kikuko,
FUKUSHIMA Naoyuki, ISHII Atsushi, HOSHINO Seiji 166(45)

Public Lecture

- Contemporary Islam and Japanese Society
..... KOSUGI Yasushi 210(1)

執筆者一覧（執筆等順）

- 笹生 衛 國學院大學研究開発推進機構・神道文化学部教授
小林威朗 國學院大學研究開発推進機構研究補助員
小田真裕 國學院大學研究開発推進機構研究補助員
遠藤 潤 國學院大學研究開発推進機構准教授
千々和到 國學院大學研究開発推進機構・文学部教授
平藤喜久子 國學院大學研究開発推進機構准教授
福島直之 國學院大學文学部教授
石井 敦 國學院大學文学部卒業
星野靖二 國學院大學研究開発推進機構助教
小杉 泰 京都大学大学院
アジア・アフリカ地域研究研究科教授

國學院大學研究開発推進機構紀要 第三号

平成二十三年三月三十一日 発行（非売品）

編集・発行

國學院大學研究開發推進機構

東京都渋谷区東四丁目十番二十八号

郵便番号 一五〇―八四四〇

電話（〇三） 五四六六一―〇一六二

FAX（〇三） 五四六六一―九二三七

印刷所

株式会社秀飯舎