

## 日本人の「エトニ」と宗教共同体

吉田, 昌彦  
九州大学大学院比較社会文化研究院

<https://hdl.handle.net/2324/1801083>

---

出版情報 : 東アジアと日本 : 交流と変容. 3, pp.127-140, 2006-03. 九州大学大学院比較社会文化研究  
院  
バージョン :  
権利関係 :

# 日本人の「エトニ」と宗教共同体

吉田昌彦

## 1. はじめに

アンダーソンは、ナショナリズムに先行する前近代の社会の文化システムとして宗教共同体と王国の二つを挙げている。これら二つの文化システムにおいて、日本について考える限りでは、王国を考慮する必要性は無いようである。なぜならば、アンダーソンは、その例示としてヨーロッパ王家の婚姻による王国領土の変化を挙げており、前近代の日本においては、かかる事例が存在しないからである。このため、日本についてその理論の正当性を検討しなければならないのは宗教共同体に関してのみと判断される。

では、アンダーソンが説く宗教共同体とは如何なるものであろうか。

彼は、キリスト教にもとづくヨーロッパの例を挙げながら「宗教共同体」の「廣大無辺の共同体の概念」は、「主として聖なる言語と書かれた文字を媒体とすることによってはじめて想像可能となったのだ」としている。そして、東アジアの宗教共同体として「スリランカから日本にまたがる仏教世界の広大な領域的広がり」、「中国を中心とした儒教世界」「中国—『中華』—」を列挙している（本稿では仏教を中核とする前者を「仏教共同体」、後者を「儒教共同体」と仮に名付けて記述していく）<sup>1)</sup>。

アンダーソンは、宗教共同体が、民族や国民国家の成立においてプラスのベクトルに機能するのではなく、それらが成立するのを阻止する方向に働くとしている。すなわち、彼は、宗教共同体から「想像の国民共同体」が生み出されたとすることを「近視眼的」と否定し、「想像の国民共同体」の成立は「18世紀ヨーロッパにはじめて開花した二つの想像の様式—新聞と小説—」を待たなければならなかったとしている。

しかし、注意しなければならないのは、国民国家の構成員—「市民」「国民」—が近代特有のものであることは論を俟たないものの、「民族」の成立については、近代の所産とする近代主義、前近代よりの歴史的形成の結果とする歴史主義という立場が存在しているため、近代主義の立場から立論しているアンダーソンの宗教共同体の所説に盲従できない点である。

歴史主義の代表的主張は、アントニー・スミスの「エトニ」概念で、「エトニ」から近代的ネーションへの筋道を示してしている。<sup>2)</sup>

因みに、「エトニ」とは、前近代において既に特定の言語、文化、宗教や居住地域を持ち他の人口集団とは異なるという集合意識やアイデンティティを有し成立していたエスニックな人口集団のことで、このような人口集団は、前近代において世界各地に成立しそれぞれの歴史を蓄積していったとされている。また、集団内では階級間の情報量や旅行機会の享受度の懸隔が大きかったために階級の上下により集合意識やアイデンティティに濃淡があったとする特色を有しているとの定義もされている。「エトニ」のいくつかは、自己の居住地域で政治的自治を確立して近代的ネーションになり、政治的自治を獲得できなかった「エトニ」は、他の集団が多数派（ホスト集団）を占める近代的ネーションのなかで「エトニ」のまま少数派として従属的立場に立たされるとしている。特に後者のなかから政治的自治（独自の近代的ネーション）を求めて民族分離運動などを起こすものも出てくるとしている。

ところで、現在、日本国に居住するエスニック集団は、所謂「日本人」（本土人、やまとんちゅう—日本語の本土方言を使用する人口集団）、ウタリ、「琉球人」（日本語の琉球方言を使用する人口集団）、韓半島出身の人々など複数の「人口集団」などであるが、そのホスト集団である「日本人」であることは衆目の一致するところである。

前稿において、「日本人」の原型＝「エトニ」がいつ成立したか、あるいは成立しなかったかを検討し、その結果、少なくとも八世紀中葉までには、律令権力のもと、地方性はあるものの同一の言語、宗教、統一

空間、領域意識、自他区別意識などを基礎として畿内を中心として中部九州から「東国」（勿論、確実なのは北関東までぐらいであろうが）にいたる領域に一つの人口集団が形成され、この人口集団が、「日本人」の「エトニ」に相当しているであろうことを明らかにした。<sup>3)</sup>

また、日本人の「エトニ」では、アンダーソンが「民族」的な要素とは無縁であるとする宗教共同体が「エトニ」を強化する方向に機能していることを明らかにし、アンダーソンの主張（「想像の国民共同体」が宗教共同体と王国から生み出され成長し、これにとって代わったとすることを「近視眼的」として否定）は誤りであることを指摘したが、宗教共同体についての検討は、紙数の関係で取り上げた事例が少なく「仏教共同体」、「儒教共同体」いづれにおいて不十分であったことは否めない。

そこで、本稿では、古代から中世にかけての東アジアにおける宗教共同体と日本人の「エトニ」との関係について検討を行うこととしたい。そのためには、当時の人々が、アンダーソンが説くところの宗教共同体の国々を、どのように考えていたのか、その際、日本と宗教共同体の異同性や自他区別意識を明確に有していたのか、また、それらの意識が、どのような世界観のもとで形成されていたかを検証することとしたい。

なお、この頃の日本人の世界観や自国認識については数多く論究されているが（最近の代表的成果としては河内春人「古代王権の構造と支配秩序」『歴史学研究』794、2004年10月）、「エトニ」概念を用いた検討はおこなわれておらず上述の視点からの検討は必要と考えられる。

## 2. 「日本国」と自他区別意識

前稿において、8世紀中葉までには、律令権力のもと、地方性はあるものの同一の言語、宗教、統一空間、領域意識、国柄の認識、自他区別意識などを基礎として畿内を中心として中部九州から「東国」（勿論、確実なのは北関東までぐらいであろうが）にいたる領域に一つの人口集団（日本人の「エトニ」）が形成され、「大八洲」「大八島国」「葦原の瑞穂の国」といった一つの国としての観念が成立していたことを述べた。

しかし、律令制国家解体が進み、王朝国家段階における荘園公領体制成立により中央集権的傾向が低下し荘園といった地域性・「閉鎖」的世界の比重が増加していったと考えられる以上、「日本人」の「エトニ」としての意識や一個の国（国家ではない）であるとの枠組み意識が維持されていたか、という点は、今一度、確認する必要がある。

まず、「日本」という領域をどのように見ていたかを考えていこう。

新大仏造立の勸進上人を勤めた浄光は、延応元年九月、「新大仏勸進上人浄光跪言上可賜重人別一文御下知於北陸・西国事」という次のような申状を朝廷に提出している。

右、大日本国記云、水陸三十里也、国六十六国、島二島、郡五百七十八、郷三千七百七十二、男女四十五億八万九千六百五十九人也、男十九億十九億九万四千八百二十八口、女廿伍億九万四千八百三十一口也、是則行基菩薩算計勘定之文也云々、然則一天之下四海之中、算諸人之数、勘一文銭、四十五億八万九千六百五十九枚也、民力無費、我願可成、所祈東土利益之本尊也、已預東土助成下知、所念者、西方極樂之教主也、蓋遂西方勸進之中懷、僅聚五銖之一錢、令造立八丈之大仏、孰可撮壞崇山、導治宗海僕野人也、偃息不過茅屋茂林之下、談話不過農父田父之客、然而暫忘野心、不量涯分、愁致懇懇、經營伽藍、是非小愚僧之微力、漸仰大菩薩之冥助、人無煩民無愁、不口財不奪力、仍始自東海・東山、至于山陰・山陽、広蒙成敗、適可勸進、雖西海之波上、勿漏之、覃北陸之雲外、必達望、重為賜御下知、跪以猶令上啓、浄光頓首敬白（『鎌倉遺文』5484）

破線部においては、奈良時代の高僧行基の述とされる『大日本記』の数字を用いて勸進の成果を見積もっているが、そのなかで律令制国家下の地方行政区画各レベルの数を列挙するとともに日本の総人口が挙げられている。この記述は、律令制の地方行政区画を分裂的なものと捉えるのではなく、「大日本国記」「一天之下四海之中」という言葉に示されるように、それらが、日本という国のもとで一体であるとする見方を表白したものと見えよう。そして、直線部において、「御下知」「成敗」という中央政府の命を得て「僻遠」の地を含む東山道はもとより「西海之波上」「北陸之雲外」まで日本全国を漏らすことなく勸進しようとの決意を表明しているものであり、日本を地域により分断するという立場にないことは明らかであろう。

また、文永9年後成立と考えられる『承久記』に以下のような記述がある。

頼朝卿、度々都ニ上リ、武芸ノ徳ヲ施シ、勲功無比シテ、位正二位ニ進ミ、右近衛ノ大将ヲ経タリ。西ニハ九国ニ島、東ニハアクロ・ツガル・夷ガ島マデ打靡シテ、威勢一天下ニ蒙ラシメ、榮耀四海ノ内ニ施シ玉フ。(中略)命今ハ限ト見給フ時、(中略)嫡子少将頼家ヲ喚出、宣玉ヒケルハ、「頼朝ハ運命既ニ尽ヌ、ナカラン時、千万糸惜セヨ。ハケ国ノ大名・高家ガ凶害ニ不可付。島山ヲ憑テ日本国ヲバ鎮護スベシ」ト遺言ヲシ給ヒケルコソ哀ナレ。<sup>4)</sup>

下線部中、直線部分は、源頼朝が支配下に入れている「四海」が、西は九州(「九国二島」)から東は東北地方(「アクロ・ツガル」)までを領域としていることは明らかであり、「夷ガ島」が北海道であった場合、渡島半島あたりまでを統一した空間として考えていた可能性が存在している。そして、この「四海」が破線部にあるように「日本国」であったことは明白であると考えられる。そして、破線部にある「ハケ国」は、所謂関八州のことであり日本国における「地方意識」の存在を窺わせるものである。

では、外国と「日本」との自他区別意識は、どのようなものであったのであろうか。

藤原忠実の言行を自身で筆録させたものである『中外抄』上七十五段に次のような対話載っている。<sup>5)</sup>

また、仰せて云はく、「鸚鵡の言ふ由聞こしめすに、今度の鳥は言はざるは、如何」と。

申して云はく、「唐人の唐音の詞を唱ふなり。日本の和名の詞は唱ふべからずなり」と。

この会話は、撰関の職を勤めた藤原忠実と鳥羽法皇との会話を記したものであるが、今度の鸚鵡はしゃべれない理由は何か、という鳥羽法皇の問いに対し、忠実が、「唐人の唐音の詞(中国語)」を喋っているのだから「日本の和名の詞(日本語)」は話せないと説明している。この答えは、件の鸚鵡が「西海庄所貢」のものであり、多分に大陸、あるいは南西諸島より伝来したということを踏まえてなされたものと考えられるが、法皇と藤原忠実の両名が、中国と日本との自他区別意識が存在し、言語においても会話不可能な懸隔があるという認識を有していたことは明らかである。

かかる事例は、日本の支配階級の最高部分におけるものであるが、地方に住む人々においても、同様に自他区別意識を見出すことができる。

文暦二年八月の「肥前国河上山衆徒解」には以下のような文章が見られる。

依道理、賜裁判者、是古今不易之例、華夷通□□(例之カ)法也、爰衆徒等、委録其子細、雖可令言上、在状已明鏡、重不□□(能羅カ)縷、御披覧之處、理致豈不然哉、因茲、且奉為聖朝外□(朝カ)御願圓滿、且為日本国將軍武家繁昌、永停止山里之非法、□(専カ)為無縁之仏地、早寄進鎌倉殿御祈禱所、興隆顕密之二□(宗カ)、將祈天下之静謐、兼又御目代在庁諸官等、可抽息災安穩寿福増遠之丹忠哉、望請恩裁、賜国衙明判、為備将来公驗、□(粗カ)録子細、言上如件、以解、(『鎌倉遺文』4817)

この解は、肥前国一宮である河上神社の衆徒が肥前国国衙の目代に「聖朝外朝」や「日本国將軍」の祈禱を行う「無縁之仏地」であるとの「明判」を授与されることを訴え出た際のものであるが、次のようなことが看取される。

(イ) 下線部破線部分において「古今不易之例、華夷通□□(例之カ)法」と記しているように、裁判の「理」を時や地域、さらには地域の文明度を越えた普遍的な観念として掲げている。

(ロ) 波線部分に示されるように自国を「聖朝」、外国を「外朝」と位置づけ、自国と他国との弁別を明確持っている。

(ハ) 直線部分の「日本国將軍」という言葉に示されるように公武関係なく「統一された自国」＝「日本国」意識を持っている。

以上のことは、河上社衆徒という九州の一地域の寺社衆徒が、「日本国」「聖朝」という自国認識を持ち他国との弁別意識を有していたことは明らかであろう。しかし、この史料に示される衆徒の認識は、自国意識や他国意識に止まらず、(イ)に示されるように国や人口集団を超えた共通の価値の有する「共同体」(宗教共同体)の問題を含んでいる。

すなわち、(イ)の「華夷」が、本来の意味の中国を頂点とする国際秩序を指しているのか、あるいは、日本を頂点とする秩序観を表白したものであるかは不分明ではあるが、(イ)の「古今不易之例、華夷通□□(例

之カ)法」という言葉を用いていること自体、この解を書いた衆徒の知識が、中国に源を発する華夷秩序観を基礎としていたことは否定できないであろう。つまり、「中国の華夷秩序に淵源を発する宗教共同体」の知識が、地域にも浸透していたことは否めないのである。この「中国の華夷秩序に淵源を発する宗教共同体」とは、アンダーソンが説く「中国を中心とした儒教世界」「中国—『中華』—」（「儒教共同体」）のことであるが、注意しなければならないのは、日本が、この華夷秩序、冊封体制を拒んでいた点である。

この華夷秩序の拒否は、894年の遣唐使廃止が嚆矢であろうが、それを政治的軍事的に明確に拒否し「自立する日本」であることを明示したのは元寇の時といえよう。

文永4年9月の「高麗国王よりの国書案」（『鎌倉遺文』9770）の内容は以下のとおりである。

- a) 自分（高麗国王）は「蒙古大朝、稟正朔、有年于茲矣」とあるように元の冊封下にある。
  - b) 元の皇帝が「以天下為一家、（中略）日月所照、咸仰其德化、今欲通交于貴国」というように日本を華夷秩序のもとに置き徳化したいと考えている。
  - c) 「海東諸国」の日本と高麗とは近隣であるから高麗より万難を排して日本に遣使して書を伝えることを元の皇帝より命じられた。
- b) の「以天下為一家、（中略）日月所照、咸仰其德化」という部分は元を頂点とする冊封体制下のアジア—中国帝国により政治的・軍事的・文化的に統一された世界—を表現しており、まさに宗教共同体（儒教共同体）そのものであり、c) にあるように日本は「海東諸国」の一つにすぎない。

これに対し、日本側は、次のような姿勢をとっている。

- ① 「蒙古人可襲来之由、有其間之間、所差遣御家人等於鎮西也」（文永8年9月13日「関東御教書」〔鎌倉遺文〕10873）という対応を初めとして、「彼凶徒寄来者、相催国中地頭御家人?本所領家一円之住人等、可令禦」（文永11年11月1日「武田五郎次郎信時宛関東御教書案」〔鎌倉遺文〕11741）とあるような御家人、非御家人を問わない「国中」（この場合の「国」は守護の任国）の武士に対する軍事動員、さらには非幕府領よりの兵糧米徴収、防塁構築など、幕府による「総力戦」体制の構築。
- ② 朝廷や幕府の指令による諸社寺の「異国降伏」祈祷。
- ③ 「明年（建治2年—引用者）三月比、可被征伐異国也」として九州・四国・中国などからの舵取り、水夫動員を令していたこと（建治元年12月8日「関東御教書」〔鎌倉遺文〕12170）に示されるように高麗への反攻を企図。

以上のことは、広く知られているところのものであり、ここで多言を要しない。ただ、①・③では、幕府権力の伸張というもう一つの目的が存在するものの、これらの動きが、政治的・軍事的に「儒教共同体」に強制的に埋没させられることに対して、国家的支配系統や主従関係を無視した日本人の「エトニ」の総力を挙げた防衛行動・対外戦争であったといえよう。また、戦いに従事していた武士も「本朝の合戦」（国内戦）ではなく「異国合戦」（対外戦争）、「蒙古合戦」（蒙古との戦い）であることを明確に認識している。<sup>6)</sup>

勿論、国民国家とは異なり、動員されるのは、特定の階層であり（兵農未分離であり人夫役に動員される者達のことをも考慮すれば動員される階層の幅は広いかもしれない）、その主要な目的の一つが恩賞の獲得であったとしても、彼らが「日本」という国を意識し、それを他国の歯牙から守ろうとしていたことは否定できないのである。

事実、建治元年10月29日「將軍源惟康家政所下文案」（『鎌倉遺文』12078）では、文永の役で肥後・薩摩・日向・大隅の諸軍が博多湾に赴く際、その途中の「九州第一之難処」である「筑後河神代浮橋」を「神代良忠以調略、諸軍轍打渡、蒙古退治」したことを「偏玉垂宮冥慮」と感謝・賞賛するとともに「扶桑（日本—引用者—）永代為安利」であるとして喜んでいるのである。

この「偏玉垂宮冥慮」は、②の「異国降伏」祈祷の効果の例と考えられよう。

以上のとおり、日本人の「エトニ」は、「儒教共同体」の最強国の政治的・軍事的支配下に強制編入され自立性を喪失することを峻拒していたといえよう。

では、日本人の「エトニ」は、文化的には、この「儒教共同体」とどのような関係を有していたのであろうか。

### 3. 宗教共同体、その1 — 「儒教共同体」 —

次に「中国を中心とした儒教世界」「中国—『中華』—」について考える。

『江談抄』は、大江匡房（1041～1111）の言談を藤原実兼（1085～1112）が筆録したものである。<sup>7)</sup>

かなり長いが、その要旨は、以下の如くである。

- i 「吉備大臣入唐して道を習ふ間、諸道、芸能に博く達り、聡恵なり。唐土の人すこぶる恥づる気有り」という状況で、唐人たちが密議して「我ら安からぬ事なり。まづ普通の事に劣るべからず。日本国の使到来せば、楼に登らしめて居らしめむ。この事委かに聞かしむべからず。また件の楼に宿る人、多くはこれ存り難し。しかれば、ただまづ楼に登らせて試みるべし。偏へに殺さば忠しからざるなり。帰さばまた由なし。留まりて居らば、我らのためにすこぶる恥有りなん」という判断をして、吉備真備をその楼に登らせて深更まで居らせてところ、風雨となり「鬼物」が出現した。
- ii 真備は、「隱身の封」を使って鬼から身を隠し「何物なりや。我はこれ日本国王の使なり、王事監きこと靡し。鬼何ぞ伺ふや」というと、鬼は「尤も悦びと為す。我も日本国の遣唐使なり。言談承らむと欲ふ」というので、真備は鬼と話すことを承知した。
- iii 鬼は「自分も遣唐使である。自分の子孫の阿部氏はいるか、このことを聞こうと思ったが、今まで叶わないでいる。というのも、自分が『大臣』として唐に来た時、この楼に登らされて食物も与えられず餓死し鬼となった。このため、この楼に登る人に対し、自分は害心はないにもかかわらず『自然に害を得る』結果となる。『本朝の事を問はん』と思っても答えないうちに死んでしまう」と事情を語り、自分の子孫の官位を真備に尋ねた。
- iv 真備が、鬼（阿倍仲麻呂）の子孫の官位について答えたところ、鬼は大いに喜び、恩返しに「この国の事、皆ことごとく語り申さんと思ふなり」と真備にいい、真備もその申し出に感謝した。
- v 翌朝、真備が鬼の害を受けず存命していたので、唐人は、ますます感じ入って「希有の事」と言った。その夕、鬼が真備に「この国に議ることあり。日本の使の才能は奇異なり。書を読ましめて、その誤りを笑はんとす」と告げたので、真備は、その書名を鬼に尋ねたところ、「この朝の極めて読み難き古書」である「文選」と鬼は答えた。真備は、鬼に「文選」の読誦を教えてくれるように頼んだが、鬼にも出来ないということなので、鬼の神通力により「帝王の宮」にある「文選」の講義所に真備を連れて行き儒士が講義するのを聞かせて塔に戻ってきた。真備は、鬼に持ってきてもらった古い曆に「文選」を書き付けて一両日で全部暗誦してしまった。
- vi 唐人は、食物とともに「文選」を楼に送り届け、儒者一人を勅使として派遣し真備を試そうとしたが、勅使が楼のなかに入ると、「文選」の文章を書いた曆の反古が散乱していた。この様子を見て、勅使は、訝しんで真備に、この書はほかにもあるかと尋ねたところ、真備がたくさんあると答えたので驚いて「帝王」に報告した。
- vii 唐人が真備に「この書はまた本朝にあるか」と質問したので、真備は「できてから年数が経っているもので『文選』と名付けて、人々がよく口にする言葉として暗記して唱えているものである」と答えた。これに対し唐人は「この土に在るなり」といったので真備は「見合わせよう」といって「文選」三十巻を借覧して書写し「日本に渡らし」めた。
- viii 「唐人は、真備が『才は有りとも、芸は必ずしもあらじ』と考えて囲碁で真備を試そうとしており、『白石をば日本に擬へ、黒石は唐土に擬へて』を勝負を行い、この勝負で『日本国の客』を殺す様を現出しようとしている」と鬼が真備に告げたので、真備は、囲碁の仕方を鬼に教えてもらい引き分けになる打ち方を考えた。唐は、「唐土の囲碁の上手」を選び集めて真備と対局させたが、勝負がつかない時、真備は黒石を密かに飲み込み真備が勝った。唐側は、怪しんで石の数を数えたところ黒石が一つ足りず、その原因を占いをしたところ、真備が盗んで飲み込んだとの結果が出た。そこで、唐側は真備に下剤を飲ませたが、真備は、お通じを止める呪法を行って最終的に勝利を得た。唐側は怒って楼に真備を閉じこめ食べ物も与えなかったが、鬼が夜ごと食べ物を運ぶことが数ヶ月に及んだ。
- ix 唐側は、鬼や霊力の有る者が真備を助けはしないか、ということ警戒して「高名智徳の密法を行ず

る僧の宝志」に命じて結界を作らせて文（「野馬台讖」）を作って真備に読まそうと考えた。鬼は、このことを真備に知らせて「今回は自分の力の及ぶところではない」と告げた。真備は、術が尽きた状態で楼から「帝王」の前に引き出され文を読まされた時に「吉備目暗みて、およそこの書（「野馬台讖」）を見るに、字見えぬ」という状態であった。そこで真備は「本朝の方に向かひて、しばらく本朝の仏神神は住吉大明神、仏は長谷寺観音なりに訴へ申すに、目すこぶる明らかにして、文字ばかりみゆるに、読み連ぬべき様なきに、蛛一つにはかに文の上に落ち来て、いをひきてつづくるをみて読み了ぬ」という経緯で書を読むことに成功した。このため、「帝王」も「作者」もますます驚いたが、元のように真備を楼に監禁し食物も与えず餓死させようとした。

x この計画を鬼が真備に告げると、真備は、「この土に百年を歴たる双六の筒・簞盤」を調達することを鬼に頼み、手に入れたそれらを使って「唐土の日月」を「封」じ、日月が二、三日現れなかった。このため、「上は帝王より下は諸人に至るまで、唐土大いに驚き騒ぎ、叫喚ぶこと隙なく天地を動かす」という状態になり、占いの結果、「術道の者封じ隠」していることがわかり、方角からして真備が封じていることが明らかになった。唐人が真備に問うと、真備は、自分が無実の罪でひどい目に遭っているので一日中、「日本の仏神に祈念するに、自ら感應有るか。我を本朝に還させらるべくは、日月何ぞ現れざらんや」と答えたところ、唐側は、『帰朝』させるから早く封を解いてくれ」といったので封を解き日月を回復させ帰国した。

※ 「江帥云はく、『この事、我慥かに委しくは書に見る事なしといへども、故孝親朝臣の先祖より語り伝へたる由語られしなり。またその謂れなきにあらず。太略粗書にも見ゆるところ有るか。我が朝の高名はただ吉備大臣に在り。文選・困碁・野馬台はこの大臣の徳なり』と」。

長々と要約したが、iの「吉備大臣入唐して道を習ふ間、諸道、芸能に博く達り、聡恵なり。唐土の人すこぶる恥づる気有り」にあるように、中国の進んだ文物を享受することを基本とし、それに如何に通じているかを評価の基準としている。

また、vii（「文選」）、viii（「困碁」）、viii（「野馬台讖」）や、この話の由来（※印）に示されるように吉備真備という「霊能者的人格」を主役とする「文選・困碁・野馬台」という優れた文物の中国より日本への「渡来神話」である。

さらには、iiの「日本国王」、ivやxの「帝王」の用語に示されるように中国の皇帝を頂点とする冊封体制下の秩序に則っている。

これらのことをまとめると、この話の基調が、政治的・文化的に中国を頂点とし東アジアを領域とするアンダーソンの「儒教共同体」に関わることは明らかであろう。

しかし、この話では、中国を特定する表現として「唐土の人」（i）、「この国」「この朝」（v）、「この土」（vii）「唐土の日月」（x）、日本を特定する表現として「日本国の使」（i）、「日本国王の使」「日本国の遣唐使」（ii）、「本朝」（iii）「本朝の仏神」（ix）、「帰朝」（x）が使われており、同じ宗教共同体に属するからといっても自国と他国との弁別意識を有していたことは明らかである。

翻って考えて見ると、冊封体制下の諸国は、中国の皇帝により序列化されるとともに中国文化の文明度でも較差を付けられており、宗教共同体の構成要素になったからといっても国々や「エトニ」の枠組みが決して雲散霧消するものではなく、同じ文明や秩序の下、『白石をば日本に擬へ、黒石は唐土に擬へて』（viii）＝「日本を下位の白石に例え、中国を上位の黒石に例えている」とあるように国や「エトニ」を単位とした序列化・差別化は当然であったといえよう。

このため、共同体内部の優劣が重要な問題であり、この共同体の頂点に立つ中国も、その競争の対象から逃れることはできなかったのである。iの「入唐して道を習ふ間、諸道、芸能に博く達り、聡恵なり」という「吉備大臣」に対する「唐土の人すこぶる恥づる気有り」＝中国人の「嫉妬」「悔しさ」は、『江談抄』の語り手だけではなく、この話を語り継いできた日本人の「中国の文明において日本と中国のどちらが秀でているか」という中国に対する対抗心の表白であったといえよう。

そして、「文選」・困碁・「野馬台讖」といった中国の文物に関する中国への日本の優越性は、極めて優れ

た頭脳を持ち道教的呪術を使いこなす吉備真備という「霊能者の人格」と、秀才の誉れの高かった阿倍仲麻呂という鬼 — 「霊的人格」 — により確保されているのであり、「我が朝の高名はただ吉備大臣に在り」あるいは「我朝学生播名唐国者、唯大臣（吉備真備）及朝衡（阿部仲麻呂）二人而已」（『続日本紀』宝亀六年十月二日条）といった中国に対する日本の文化的コンプレックスと、それに裏付けられたカリスマ信仰の投影であったともいえよう。

ただし、注意しなければならないのは、「儒教共同体」とは無関係な日本独自の要素が、この話において規定的役割を果たしている点である。

因みに、この話において真備と仲麻呂は、「文選」、囲碁といった中国の文物で難度の高いものを克服するとともに中国の道教的呪術を駆使して最終的には「唐土の日月」を封じて唐の「帝王」以下庶民に至るまでを屈服させるまでに至っているが、中国の極めて優れた霊能者（「高名智徳の密法を行ずる僧の宝志」）に対して全く無力であった。ここまでの話は「儒教的共同体」の範囲に収まっていると考えられるが、この中国の霊能者を打ち負かすために「本朝（日本）の仏神 神は住吉大明神、仏は長谷寺観音」という儒教的共同体とは何ら関係のない日本独自の神格が動員されているのであり、「本朝の仏神」の力により「唐土の日月」が隠されているという真備の言辞を信じた唐の「帝王」は真備の帰国を許すことにより日本の仏神の前に跪いているのである。

以上のとおり、「儒教共同体」において、中国の文化や政治的秩序に吸収・埋没させられることなく日本人の「エトニ」の独自性、優越性を主張していたといえよう。このような姿勢は、次のような二つの態度をもたらしている。一つ目は、中国を頂点としない別個の「儒教共同体」を構築して日本がその盟主たらしめる考え方である。それは、延喜十四年の三善清行「意見十二箇条」に見出すことが出来る。<sup>8)</sup>

「我が朝家、神明統を伝へ、天險疆を開き、土壤膏腴にして、人民庶富めり。故に東のかた肅慎を平げ、北のかた高麗を降し、西のかた新羅を虜にし、南の方呉会を臣とす。三韓入朝し、百済内属す。大唐の使訳、ここをして?を納れ、天竺の沙門、これがために化に帰せり。それ爾る所以は如何とならば、国の俗敦厪にして、民の忠厚なり。賦税の科を軽くし、徴発の役を疎にす。上仁を垂れて下を牧ひ、下誠を尽くしてもて上を戴く。一国の政は猶一身のごとし。故に范史にはこれを君子の国と謂ひ、唐帝その倭皇の尊を推すせり」

すなわち、直線部で「我が朝家」という自意識を明示するとともに日本が「神国」であるという優越性を誇示し、二重線部で、肅慎、高麗、新羅、呉会といった四方の「蕃国」を従属させ百済を内属させたとし、太線部でかかる状況により唐もインドの仏僧も日本に交を求め徳に従ったとしている。そして、破線部では儒教的観点から唐の皇帝に対する日本の天皇の優越性を主張している。このような内容は日本を頂点とする華夷秩序を謳い上げたものであり、中国を頂点としない別個の「儒教共同体」を構築して日本がその盟主たらしめる考え方であることは明らかであろう。

もう一つの考え方は、日本独自の文化も中国独自の文化も、多様性として両方とも等しく享受しようとする態度であり、『文華秀麗集』において、同じテーマの和歌と漢詩を味あおうとしていることに象徴されるであろう。

#### 4. 宗教共同体—仏教共同体、その2—

空海の『三教指帰』下に、自分の修業時代を回顧した次のような文章がある。<sup>9)</sup>

「然れども頃日の間、刹那、幻のごとくに南閻浮提の陽谷、輪王所化の下、玉藻帰る所の嶋、櫛樟日を蔽すの浦に住し、未だ思ふ所に就かざるに忽ちに三八の春秋を経たり」

このなかで、空海は、修行時代に住した土佐の国の室戸岬近辺を「南閻浮提の陽谷、輪王所化の下、玉藻帰る所の嶋、櫛樟日を蔽すの浦」と表現している。そのまま現代語訳すれば、日の当たる南の國の輪天王（本来はインドの王であるが、ここでは天皇）が統治する海草が茂る嶋（四国）の楠の葉が日を蔽う海岸という意味であり、「南閻浮提」という言葉に象徴されるように仏教的世界観に依拠していたことを知ることができる。

因みに、南閻浮提とは、閻浮提のことで、別称としては南瞻部がある。仏教の世界観においては、世界の中心には須弥山が聳え、その周囲は九山八海があり4つの洲があり、南瞻部洲（なんせんぶ）、東勝身洲（とうしょうしん）、西牛貨洲（さいごけ）、北俱盧（ほくつる）の四洲に分かれているとされている。これら四洲のうち、南瞻部が人間が住む世界であり、現世世界であるとされている。

仏教者である空海が仏教的世界観に基づいた叙述をしていることは当然であるが、同世界観の受容は、仏教僧侶にとどまらずそれ以外の人々においても見られるのである。

嘉禎四年六月「北條泰時 起請文 ○御成敗式目」（『鎌倉遺文』5261）には次の通りである。

娑婆世界大日本国南瞻部州大日本国従四位上行左京権大夫平朝臣泰時敬白、真言教主大日如来・十方三世一切諸仏・大慈大悲地藏菩薩、地前地上諸大薩?・声聞縁覚諸賢聖主・梵天帝釈四大天王・諸天北辰北斗・七曜九曜・十二宮神・廿八宿・本命元辰・当年蜀星・内外外宮大小星宿、別亦焰魔大王・泰山府君・司命司祿・五道大神・百部鬼王・天神地祇・年中行疫神并部類眷属等而言、夫所載者四代將軍恩顧之末、所掌者父祖相伝官仕之跡、官帯京兆大夫、位為大中大夫、超于祖越于父、深恐之深慎之、加之、虞芮之訴訟、吳楚之諍論、御成敗之間、被裁許之趣、蒙昧之愚、不意而迷理致、庸材之拙、短慮而乖人心歟、寤寐所恐也、且暮所慎也、不肖之性、不存之咎、冥衆優之、神道鑒之、慈悲無偏之志、無分尊卑、罪科寛宥之思、不嫌軽重、側聞、此天者、為五道冥官之棟梁、決一切衆生之罪福、信心帰依之者、持念渴仰之人、延短命與榮幸、退天藥授吉祥、威神自在感応掲焉、之以、就秘密教之軌儀、毎月七ヶ日之行法、銀錢幣帛、蠟燭具供、勤以禪悦之味、念以勝妙之咒、然者都鄙安穩、遐邇無為、凡厥照精誠信力、鎮垂昼夜護持、敬白

嘉禎四年六月 日 従四位上行左京権大夫平朝臣泰時

冒頭、「娑婆世界南瞻部州大日本国従四位上行左京権大夫平朝臣泰時敬白」と仏教世界観に基づいて自己規定を行ない、以後、同世界の仏神を列挙している。そのとき、最初に「真言教主大日如来・十方三世一切諸仏」と、真言密教における宇宙仏（「真言教主大日如来」、なお、宇宙仏は、顕教では盧舎那仏、密教では大日如来）、分身仏（「十方三世一切諸仏」）の記述の仕方をしていることから、泰時は、同教を基本に信仰しているものと考えられる。以後、列挙されている仏神たちは、真言密教に包括されている神格で、インド、中国、日本にそれぞれの由来を持ち同教に即して変容を遂げているものと考えられる。ここにおいては、日本を強調している言辞は、精々、冒頭部の「大日本国」と「神道鑒之」ぐらいで、「此天者、為五道冥官之棟梁」は道教的、「慈悲無偏之志、無分尊卑、罪科寛宥之思、不嫌軽重」、「決一切衆生之罪福信心帰依之者、持念渴仰之人、延短命與榮幸、退天藥授吉祥、威神自在感応掲焉」は仏教的言辞であると考えられる。要は、「真言教主大日如来」を先頭に仏神たちを羅列していることにまさに示されるように、インド、中国、日本の要素を真言密教の名のもとに網羅・統合したものであり、仏教という「普遍的価値」により国や「民族」の違いが雲散霧消しているとするアンダーソンの「宗教共同体」を彷彿させる記述であろう。

仏教という「普遍的価値」によって国や「民族」の違いが雲散霧消している、このような叙述は他にも見いだされる。

例えば、『西方指南抄』に収められている北条政子宛ての書状（『鎌倉遺文』1492）には、「晨旦ヨリトリワタシテ候聖教ノコ、ロヲタニモ、一年二年ナトニテハ、申ツクスヘクモオホエ候ハス」「随分ニ晨旦・日本ノ聖教ヲトリアツメテ、コノアヒタ勘テ候也」とあり、『和語燈録』所収の書状（『鎌倉遺文』1458）には「唐土に又信仲と申物こそ、このむねをしるして、専修正業文という文を作りて、唐土の諸人をすゝめたれ、その文は、しやせん房などのもとには候らん、それをもちてまいらせ給ふへし」とあり、法然のインドや中国の教えに依拠することを喜んでおり、仏教という「普遍的価値」の享受においては国や「民族」といった枠組みは存在していないのである。

しかし、同時に、「この教えは、どこそこの国由来のものである」という観念は健在もしくは強調されており、国といった枠組みが消失していたわけではないことも銘記すべきものと考えられる。そればかりか、仏教的世界観は、国々の存在を前提に構成されているのである。

前引した『承久記』には次のような記述がある。<sup>10)</sup>

- ① 抑、南閩浮提ノ間ニ、十六ノ大国、五百ノ中国、十千ノ小国、無量ノ粟散国有トハ聞ユレドモ、異朝ノ事ハサテヲキツ。
- ② 仏法・王法始マリテ、目出度所ヲ尋ヌレバ、天竺・震旦・鬼界・高麗・景旦国・我朝日本日域ニモ、劫初ノ当初ヨリ今ニ至マデ、仏法ニカクレゾ無カリケル。
- ③ 天竺ノ王ノ始ヲバ、民主王トゾ申ケル。其ヨリシテ釈尊ノ父淨飯王ノ御時マデ、八万四千二百一十王ト承ル。
- ④ 盤古王トゾ申ケル。其ヨリシテ後漢ノ明帝ノ御時マデ、八万六千二百四十二王ト承ル。
- ⑤ 我朝日域ニモ、天神七代、地神五代ゾ御座マス。天神ノ始ヲバ、国常立ノ命トゾ申ケル。其ヨリシテ伊弉諾・伊弉冉ノ尊マデ七代ヲバ、天神ノ御代トテ過ヌ。地神五代ノ始ヲバ、天照大神トゾ申ケル。今ノ神明、是也。其ヨリシテ葺不合ノ尊マデ、地神五代モサテ過ヌ。其以来、人王百代マシマスベキト承ル。
- ⑥ 人王ノ始ヲバ、神武天皇トゾ申ケル。葺不合尊ノ四郎ノ王子ニテゾマシマシケル。其ヨリシテ去ヌル承久三年マデハ、八十五代ノ御門ト承ル。其間ニ国王兵乱、今度マテ具シテ、已ニ十二ヶ度ニ成。

①から⑥までは連続した文章を内容に従って分けて記述したものであるが、①においては仏教的世界観に則って南閩浮提（人間世界）の国の種別と数を記している。

②では、それら数多くの国々の中で仏法・王法の優れた国として「天竺」（インド）・「震旦」（中国）・「鬼界」（南西諸島）・「高麗」・「景旦国」（渤海）・「我朝日本日域」の六カ国（地域）を挙げている。これらの国、地域は、アンダーソンの宗教共同体のうち、仏教共同体の構成要素と考えられる。

かかる六カ国（地域）のうち、「天竺」・「震旦」・「我朝日本日域」が重要視され、③では、「天竺」の、④では「震旦」の、⑤では「我朝日本日域」の、それぞれの王の歴史が語られている。すなわち、仏教的世界観においては、仏法・王法という共通の価値基準による評価がなされるにしても、それぞれの国が固有の歴史を有していることが自明と考えられていたといえよう（だからこそ、仏法・王法という共通の価値基準による評価が成り立つ）。事実、同書は、承久の乱の史的説明を行うため、日本の歴史、特に「十二ヶ度」の「国王兵乱」について叙述しているのである。

このような国々が固有の歴史を持っていることは、仏教的世界観においては、仏法・王法という共通の価値基準が存在しつつも国といった枠組みが前提とされ、それぞれの歴史や独自性が当然視される「多様性が許容される世界」が存在していたのである。換言するならば、「仏教共同体」は、そこに住むエスニックな人口集団に対して、そのエスニシティを保持させ続け「エトニ」としての存在を維持させ続けたのである。

そして、このような多様性は、仏法・王法という共通の価値基準の比重を低下させ「国の独自性を強力に主張する歴史叙述」や「合理的な歴史叙述」といったエスニシティを強化している叙述を生み出していくのであるが、これは後述することとして、「仏教共同体」において国々固有の価値は、仏法・王法といった共通の価値基準に吸収もしくは毀損されるのではなく両立・並存の道を歩んでいくこととなるか、という問題に関し、神仏習合を素材に考えていこう。

## 5. 神仏習合

前稿においては、宗教共同体の神（仏）に日本の神を関連づけて日本の神の絶対性を確保しようとする本地垂迹説を、日本人の「エトニ」を強化する方向に機能しているものとして見なすか、あるいは日本人の「エトニ」を希薄化させる方向に働いていると位置づけるか、直ちに判断できないとしたが、日本の神の論理で宗教共同体の神を説明しようとする逆本地垂迹説の存在を挙げて、本地垂迹説も、基本的に日本人の「エトニ」を強化する方向に機能しているものとして評価したが、紙数の関係で、例証として挙げたものが二例であるなど検討が尽くされているとは言い難いものと思われる。

真言系の僧侶により書かれ兩部神道の初期の著作とされる『中臣祓訓解』に「夫レ和光垂迹の起リ（中略）猶ヲ遺ル所有リテ、本の意ヲ識ルコト靡シ。聊カ覚王の密教ニ託ゲテ、略シテ心地の要路を示スらく」として教説を示しているが、それを要約すると以下のとおりである。<sup>11)</sup>

- ① 中臣祓は「天津祝太祝詞」であり「伊弉諾尊ノ宣命」、「天児屋根命ノ諄解」であり、大自在天（大日如来の応現一引用者、以下同）ノ梵言、三世諸仏ノ方便」である。
- ② 天地開闢の時、大日如来が、「無縁悪業ノ衆生」を救うため「普門方便の智慧」でもって「愛愍ノ慈悲ヲ垂レ、権化の姿ヲ現じ」たものであり、大神として外見上は仏教と異なる儀式ヲ顕シ、内ニハ仏法を護る神兵と為り、諸神の神通力により衆生を仏道に導いている。
- ③ 「神ハ諸仏ノ魂、仏ハ則ち諸神ノ性なり」というもので、それは仏は「不二」であるからであり常に仏は垂迹を垂れている。

以上の論理では、衆生済度、仏教拡大のための手段として仏が顕す仮の姿が神であって、③の引用にあるように、仏の慈悲の魂の現れであり神は常に仏という本性を蔵しているのであり、それは「不二」という仏の本質に基づいている。換言するならば、仏という存在なくしては神は存在しえないという論理であり、事実、『中臣祓訓解』に引用されている東禅仙宮寺の院主が授けた伝記には「凡そ天神地祇は、一切ノ諸仏、惣ベテ三身即一の本覚ノ如来ト、皆悉くニ一軀ニシテニ无シ」と書かれているのである。<sup>12)</sup>

因みに「三身」とは法身（宇宙の真理一法一をその体に行っている存在としての如来）、報身（修行の結果、宇宙の真理を悟っている存在としての如来）、応身（衆生を救済するために出現した存在としての如来）の三つを指しているのであるが、院主は、「法身如来」を顕教の宇宙仏である毘盧遮那如来、「報身如来」は、同じく顕教の宇宙仏である盧遮那如来（毘盧遮那如来の異称一筆者）、「応身如来」は分身仏である「諸仏」としてしている。これら三身は、「中」「空」「仮」という「三諦（三つの真理）」をそれぞれ顕しているとしており、また、「三智」である「一切種智」「道性智（道種智か）」「一切智」は、それぞれ「中」「空」「仮」という三諦をそれぞれ「照し」ているとしている。そして、全ての現象や存在が絶対的断定的本質を有さず変化していくものという「中」「空」「仮」の「三諦」の本質をふまえて「三身三智も亦一心ニ在リ。故に一軀には差別無し」と主張し、同じ「一心」を持っているため法身、報身、応身も「一軀」のものであり、宇宙仏も分身仏も一体であり本来的に悟りを得ている「本覚ノ如来」であるとの考えを表明している。

以上のような考えは中論を基礎とした日本仏教の本覚思想や十界互具論の影響のもとで説明されたものともいえよう。

そして、先に挙げた「凡そ天神地祇は、一切ノ諸仏、惣ベテ三身即一の本覚ノ如来ト、皆悉くニ一軀ニシテニ无シ」という主張は、日本の神々が衆生済度のための応身であることを基礎としているものと考えられよう。

ただし、伝記中に限れば、院主は、そのことには触れず、日本において仏が日本の神のかたちで顕現した理由として「三身三智も亦一心ニ在リ。故に一軀には差別無し」を「是れ神の一妙なり。皇天ノ徳なり」と位置づけ、この仏教的原理が神が持つ不可思議なことであり日本の地の優れた特色であると述べるなどに止まっており日本の神や日本を仏教的論理に短絡させているとの印象は拭えない。<sup>13)</sup>

以上のように、仏教側の論理を基礎として神仏習合が進められていたと考えられ、この段階の日本において仏教がいかに大きな宗教的規定性を持っていたかを窺わせるにたるものである。

しかし、このように仏教共同体に編入された影響を受けつつも、日本の神々が、キリスト教の神に対するゲルマンの神々のように駆逐され消滅しなかったことも事実である。それは、宗教共同体を覆った宗教（仏教）が、絶対無二の唯一神への信仰を課する一神教ではなく浸透先の神々をも包摂する許容性の高い「多神教」であったせいかもしれないが、日本人の「エトニ」が有していた宗教上のエスニシティは曲がりなりも維持されていたといえよう（もっとも、「エトニ」が成立していた状態でキリスト教を受容しているため言語の多様性に見られるようにキリスト教圏においても程度問題として多様性は存在していたが）。かかる宗教上のエスニシティの温存は、先に述べた仏教共同体下の国々の多様性に含まれるものであろう。

そして、その多様性の許容こそが、仏教共同体の国々のなかで自己の優越性を主張して国や「エトニ」としての満足感を充足することを可能としていたのである。

具体的には、(a)仏教本来の教義に即して宗教共同体内における日本の優越性を主張する方法、(b)仏教と自己のエスニシティとを「融合」させた仏教教義、もしくは本地垂迹説において日本の価値を高めていく方

法、(c) 仏教教義のなかで特定部分を日本固有の教義であるとして自己の優越性を主張する方法である。

まず、(a) の例として次の史料が挙げられる。

「今希代の善を修して希代の悪を消さんと欲す。凡そ日本国を以て始めとなし、よろしく十方界に及ぼして遍く益すべし。廻向の至ること、生を利するぞ限りあらんや」(『鎌倉遺文』101)

これは、文治二年五月、後白河法皇が浄土教にもとづき功德を積みそれを衆生に回向をしようとした際に後白河院序より出された下文であるが、傍線部に示されるように日本国が十方界への廻向の策源地としての地位を与えられており、日本国の十方界(全宇宙)における優越性が強調されている。

(b) の例としては、次の二つが挙げられる。まず、最初は前引した『中臣祓訓解』の一部である。

見説、是より東の方、八十億恒河沙の世界ヲ過ぎて、一仏土有り。名づけて大日本国ト云ふ。神聖其の中ニ座セリ。名づけて大日靈貴ト曰す。当に知ルベし、生ヲ此の国ニ受けたる衆生ハ、仏威神力ヲ承けて、諸仏と共に其の国ニ遊ブ。是れ則ち仏説ナリ。是我ガ言ニあらずと云々。

(中略)

四方之國(大日本洲なり。大日宮、世界ノ国土なり。)

大倭日高見之國(大八洲ノ中ニ在リ。其ノ地広大なり。日本ハ倭國の別名なり。)

(中略)

天之益人等(謂はク、一日ニ千人死にシトキ、一日に千五百人生ス。是れ伊弉那諾尊ト伊弉那美尊との誓願ナリ。故に天益人と名づくるなり。天と号づくるは、大日宮、世界国土、一切の我等衆生ヲ作ルガ故なり。皆是レ国土日月の中ニ住する者なり。故に天ノ益人と曰ふ。其ノ事理ヲ弁ずれば、其の本源ヲ明らむルニ、一切衆生、続生入胎ノ初メ、先づ虚空ニ住ス。其の後漸々にシテ形五輪ノ躰ト成ル。次ニ五輪反ジテ人の躰ト成る。尊形ハ常住にシテ反ゼズ。凡そ世界は本より本覺なり。本より无明なり。本も亦法界、本は是れ衆生、本仏なり)<sup>14)</sup>

前段は、日本が大日如来の仏国土であり、この国の衆生は、大日如来をはじめとする諸仏の恩恵を受けることができると主張している。ともに太陽の神格であることを連想させることにより大日如来と大日靈貴(天照大神)とを附会させたものである。

中段は、日本が、大日如来が住する「大日宮」であり大日如来の仏国土(「世界ノ国土」)であることを述べている。

大日如来は宇宙仏であり、仮にこの現象世界をその仏国土とするとしても、その国土は日本に限定されるものではないはずであり、仏教教義本来の立場に立てば奇異な表現である。

後段は、日本が大日如来の仏国土であることを前提として『古事記』の人間の死生起源神話と、輪廻続生に関する仏教教説とを接合し、本覺論で煙に巻こうとした部分である。

なお、中段に見られるような日本本位の改変は、『中臣祓訓解』では他にも見られる。例えば、前引した『三教指帰』の「南閻浮提の陽谷、輪王所化の下、玉藻帰る所の嶋、櫛樟日を蔽すの浦」を「豊葦原水徳国(大八洲神倭国なり。陽谷、輪王所化の下、玉藻帰る所の嶋、櫛樟日を蔽すの浦、之を名づけて南閻浮提と曰ふ。)」と改変し<sup>15)</sup>、日本が南閻浮提の一部であるという仏教本来の教義を日本が南閻浮提そのものであるという日本本位の解釈に変更している。

次の例として室町期に成立した物語である『俵藤太物語』の一節を挙げるができる。

「なかんづく龍宮と和国とは、金胎兩部の国なれば、天照太神も本地を大日の尊像にかくし、垂迹を蒼海の龍神にあらはしたまへり」<sup>16)</sup>

引用文中では、「龍宮」は金剛界(大日如来の智徳)をあらわす仏国土、「和国(日本)」は胎藏界(大日如来の慈悲)をあらわす仏国土であるとともに、天照太神は「胎藏界(日本)の大日如来の垂迹神」、龍神は「金藏界(龍宮)の大日如来の垂迹神」とするという兩部神道の本地垂迹説を述べ、日本の優越性を説いている。

最後に(c)の例としては日蓮の教説が挙げられる。

紙数の関係で多言できないが、「南条七郎兵衛殿御書」に「日本国は純に法花経の機也。一句一偈なりと

も行ぜば必得道なるべし。有縁の法なる故也。(中略)念仏等の余善は無縁の国也<sup>17)</sup>とあるように法華経を日本唯一の信仰とし念仏など仏教の他の教説を排除し、元寇の際、日本存亡の危機感を強烈に有していたことは周知のとおりである。

故に、日蓮の教えが、仏教教義のなかで特定部分を日本固有の教義であるとして自己のエスニシティを主張したものであることは間違いのないところであろう。

以上のことから、仏教教義に関連して日本の価値を高めていき、仏教共同体の国々のなかで自己の優越性を主張して国や「エトニ」としての満足感を充足させていたことが確認できたものと考えられる。

また、仏教が持つ多様性の許容こそが、仏教共同体の国々のなかで自己の優越性を主張して国や「エトニ」としての満足感を充足することを可能としていたことを確認できよう。

以上のような「仏教共同体」における日本の優越性は、日本人の「エトニ」や、その国家共同体が外敵により危機に曝されたとき、その防衛のための有力な武器となっている。それは、元寇の際の加持祈祷に見ることができる。

すなわち、正応6年3月22日、伏見天皇は、沐浴潔斎して祭文を捧げ熾盛光仏頂大曼荼羅における明王の本誓に任せた加持祈祷(熾盛光法)を行っている。毘盧舎那仏と三世一切諸仏、熾盛光仏頂大曼荼羅中の八大菩薩・四大明王・七十天をはじめとして「本朝三千余座大小天神地祇」に至るまでのインド、中国、日本の「仏神」達に宛てたその祭文において天皇は「南瞻部州大日本国国主皇帝熙仁」と仏教的世界観に依拠した自己規定をするとともに「我国為神国有盟、此界與仏界有縁」という「神国」として仏界と特別の関係にあるという日本の仏教共同体における特別な地位にもとづき「神力仏力」を「適合」することにより「宜治海内海外」、「却異賊之侵乱、以立令降伏」、「固禁四夷之所雜」を達成しようとする考えを表白している(『鎌倉遺文』18132)。

また、金剛峯寺に附属する丹生神社に対して「勅事・院事」をはじめとする諸役を免除し異国降伏祈祷の功績に対する恩賞として和泉国近木郷を与えた正応6年3月28日金剛峯寺宛の太政官牒(『鎌倉遺文』18134)において丹生社の四所明神の内の第三座である「蟻通神」の託宣が記されている。この託宣は弘安4年4月5日に行われたものであるが、その内容は以下の通りである。

- α. 「日本国神神発向蒙古」に関し先例により天野大明神(丹生社第一座)が第一陣を勤めることを議定し決定済みである。
- β. 天野大明神の出陣に際し、楯は蟻通神がつくるが、武具がないため鎗矢一手・弓絃一筋を4月21日前に献じること。
- γ. 天野大明神の出陣は、4月28日丑刻であり、その時は瑞相があるはずであり、6・7月中には「本朝」は安全になっている。

この託宣に従って幕府は、弓矢や刀や御幣を献じたのであるが、戦後の調査により、託宣と事実経過との符合、瑞相の確認、さらには八幡神も住吉神も天野大明神に附属して働いたという摂津広田社の巫女の託宣もあり、元軍撃退について丹生明神の功績を認めている。因みに天野大明神は、胎藏界曼荼羅の「中台八葉之心王」(大日如来)の垂迹神とされ、同神の神威力は「真言教力」「金剛乗教之教力」という密教・本地垂迹説の教力に帰すると太政官牒はしているが、このような図式において垂迹神を持つ日本の「仏教共同体」における優越性を見いだすことができるのである。

以上の通り、「仏教共同体」における日本の優越性が、元軍撃退のための日本の法力・神力を支えていたことは明らかであるが、かかる優越意識は、「本朝□(若カ)滅亡者、仏法可破滅也」という日本の滅亡即仏法の滅亡という肥大した危機意識をも生み出しているのである(弘安5年9月10日「太政官符案」『鎌倉遺文』14697)。

## 6. 結びにかえて

これまでの検討から、アンダーソンが説く宗教共同体に関連して、「儒教共同体」「仏教共同体」の何れにおいても、儒教や仏教といった宗教共同体共通の価値基準を有しながらも、日本人の「エトニ」としてのエスニシティを強化し、共同体内の他の「エトニ」や国に対し自己の優越性を確保しようとしていたことは明

らかになったと思う。

そして、儒教や仏教といった宗教共同体共通の価値基準を基本とせず自己のエスニシティの価値観や固有の「歴史」を基準にしようとする動きが出てくる。

その一つは、中世の歴史書に見出される。

北畠親房は、『神皇正統記』の冒頭において「大日本者神国也。天祖ハジメテ基ヲヒラキ、日神ナガク統ヲ伝給フ。我国ノミ此事アリ。異朝ニハ其タグヒナシ。此故ニ神国ト云也」と宣言し、「神国」として日本の尊貴性を誇っている。<sup>18)</sup> この日本の優越性の根拠は、「万世一系」とされる皇統の存在である。この皇統の永続性・絶対性を担保しているのは天孫降臨神話の三種の神器にかかわる天照大神の神勅であるが、「此三種ニツキタル神勅ハ正ク国ヲタモチマスベキ道ナルベシ」とあるように、この神勅を「我国ノ道」としている。そして、この神勅にもられた「理ヲサトリ、其道ニタガハズハ、内外典ノ学問モコトニキハマルベキニコソ」とあるように「我国ノ道」は仏教や儒学など東アジアの宗教共同体の儒教や仏教などの基本的価値を通底・凝縮したのものとして高い地位を与えている。

そして、親房は、「応神天皇ノ御代ヨリ儒書ヲヒロメラレ、聖徳太子ノ御時ヨリ、釈教ヲサカリニシ給シ、是皆権化ノ神聖ニマシマセバ、天照大神ノ御心ヲウケテ我国ノ道ヲヒロメフカクシ給ナルベシ」と述べ、儒教や仏教が「我国ノ道」を弘めるための存在であり、儒教の聖人も仏教の仏も日本の「天照大神ノ御心」に沿った「我国ノ道」の拡大者に過ぎないと主張している。<sup>19)</sup> このような考え方は、後述する唯一神道のそれと軌を一にしている。

また、『愚管抄』では、「トホクハ伊勢大神宮ト鹿島ノ大明神ト、チカクハ八幡大菩薩ト春日ノ大明神ト、今昔ヒシト議定シテ世ヲバモタセ給フ」と述べ、時勢を決定しているのは天照大神以下、主要な日本の神々であるとしている。<sup>20)</sup>

また、神仏習合においても同様の傾向が見られる。

前節で取り上げた兩部神道で見られた仏教教義を基本とする枠組みは破棄され、日本の価値が仏教のみならず儒教を支配するに至っている。

『唯一神道名法要集』では「吾ガ日本ハ種子を生じ、震旦は枝葉ニ現はし、天竺は果実を開く。故に仏教は万法の花実たり。儒教は万法の枝葉たり。神道は万法の根本たり。彼の二教は皆是れ神道の分化なり」と<sup>21)</sup>、日本を宗教共同体の頂点に置き、日本固有の神道の一部として儒教と仏教を位置づけている。さらには仏を本地、神を垂迹とする所説を「顕露ノ顕」と名付け「浅略ノ義」として卑しめ、神を本地、仏を垂迹とする考え方を「隠幽ノ密」と唱え「深甚の重位」として高く評価している。<sup>22)</sup>

以上の分析から、儒教や仏教といった宗教共同体共通の価値基準を基本とせず自己のエスニシティの価値観や固有の「歴史」を基準にしようとする動きが日本（日本人の「エトニ」）において出ていたことは間違いのないところであろう。

少なくとも八世紀中葉に成立していた日本人の「エトニ」は、宗教共同体の価値基準や世界観を受容し、その基本的価値としつつも独自の歴史やエスニシティを破棄せず、その基本的価値のなかでの日本国や日本人の「エトニ」の優位性、さらにはエスニシティとしての独自性を発揮していたのである。そして、遂には宗教共同体の価値基準よりも「エトニ」固有の価値を宗教共同体の基本的価値として最高の地位を与え、宗教共同体本来の基本的価値（儒教、仏教）をそれに隷属させたのである。

このような宗教共同体と日本との関係は宗教共同体が決して斉一な文化共同体（文化圏）ではなく共同体内部の各「エトニ」独自の多様な文化を包み込んで成立していたことを連想させる。大雑把にいても仏教的共同体においては小乗仏教と大乘仏教が存在するなど仏教の在り方に異同が看取され、儒教共同体においても中国周辺の国々で仮名文字、ハングル文字、西夏文字、チベット文字、契丹文字など多様な文字が作られている。これらの事実は、この連想を首肯させるものであり、宗教共同体内部に「エトニ」が成立しており、それらが固有の文化・歴史を蓄積していたことは容易に想像できる。

故に、宗教共同体の枠組みが、民族や国民国家の成立においてプラスのベクトルに機能するのではなく、それらが成立するのを阻止する方向に働くのは事実であるにしても、共同体内部に多様な「エトニ」の文化

が存在し、それらが母体となって近代に至ってナショナルな事象を引き起こすことは否定できないものと考えられるが、この点については後考を期したい。

#### 【註】

- 1) ベネディクト・アンダーソン『想像の共同体』(“Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism”, 1983 First Published,
- 2) アントニー・スミス (“The Ethnic Origins of Nations” 1986, 『ネイションとエスニシティ』として邦訳、名古屋大学出版会)。
- 3) 「前近代における日本人の『エトニ』の形成」(『東アジアと日本—交流と変容—』第2号 2005年2月 97～112頁)
- 4) 『新日本古典文学大系 43 保元物語 平治物語 承久記』 岩波書店 1992年 299頁。
- 5) 『新日本古典文学大系 32 江談抄 中外抄 富家語』 岩波書店 1997年 299～300頁。
- 6) 「竹崎季長絵詞」(『日本思想大系 21 中世政治社会思想上』 岩波書店 1972年) 421頁。
- 7) 『新日本古典文学大系 32 江談抄 中外抄 富家語』 63～73頁。
- 8) 『日本思想大系 8 古代政治社会思想』 岩波書店 1979年 76頁。
- 9) 『日本古典文学大系 71』 128頁
- 10) 『新日本古典文学大系 43 保元物語 平治物語 承久記』 299頁。
- 11) 『日本思想大系19 中世神道論』 岩波書店 1977年 40～1頁。
- 12) 同前書 53～5頁。
- 13) ただし、日本の神を3ランクに分けており、「伊勢大神宮」は「諸神の最貴」で「本来清浄の理性、常住不変の妙躰」「境界ノ風動転せず、心海湛然トシテ波浪无シ。宝躰一心にして、外ニ別法無シ」という理由で「本覚」とされている(同前)。
- 14) 同前書 43～6頁。
- 15) 同前書 44頁。
- 16) 『新日本古典文学大系55、室町物語集』下 岩波書店 1992年 93頁。
- 17) 『日本思想大系、日蓮』 岩波書店 1970年 107頁。
- 18) 『日本古典文学大系86、神皇正統記 増鏡』 岩波書店 1965年 41頁。
- 19) 同前書 60～1頁。
- 20) 『日本古典文学大系87、愚管抄』 岩波書店 1967年 8346～7頁。
- 21) 『日本思想大系19 中世神道論』 岩波書店 1977年234頁。
- 22) 同前書 236～7頁。