

顕密のハビトゥス：神仏習合の宗教人類学的研究

白川，琢磨

<https://doi.org/10.15017/1931992>

出版情報：九州大学，2017，博士（人間環境学），論文博士
バージョン：
権利関係：

氏 名 : 白川 琢磨

論 文 名 : 顕密のハビトゥス—神仏習合の宗教人類学的研究—

区 分 : 乙

論 文 内 容 の 要 旨

本論の問題意識は、「日本人の宗教とは何か」という点にある。文化人類学の研究対象としては、日本（人）の宗教文化ということになるが、先行研究の蓄積がそれ程ある訳ではない。それには2つの理由がある。第一に、第二次大戦後に発展してきた文化人類学は、専ら異文化を研究対象とし、自文化・自社会に関しては自明なものとして等閑視してきたこと。欧米の場合にも同様の傾向があるが、近年その傾向は変化しつつある（科研費分担研究「自社会研究としての人類学の確立にむけた基礎的研究」2002-2005）。第二に、特に我が国では、宗教も含む日本文化は、柳田國男が創始した日本民俗学の主たる研究領域として確立されており、人類学との間で、一種の「棲み分け」が成立してしまっただけである。

では、日本民俗学で宗教がどう扱われてきたかという点と、概して柳田の「固有信仰」論に大きく「呪縛」されており、今日、「民俗宗教」(folk religion)と名前を変えてもその傾向は変わっていない。固有信仰概念の問題は大きく分けて二点ある。一つは、それが「超歴史的」な概念であって、歴史的にもフィールド的にも確証され得ないということであり、もう一つは、神道的・国学的なバイアス(bias)が顕著であることである（科研費分担研究「フォークロア・パラドックスを止揚する」2012-2015）。

歴史的に検証可能な概念として日本宗教を研究する場合、注目すべきは、歴史学者、黒田俊雄（1926-1993）の顕密体制論である。それまでの「武家中心史観」の日本中世史に対して、武家・公家と並んで寺社権門の重要性和影響力の大きさを呈示し、学界に大きな衝撃を与えた。特に、8世紀後半から16世紀にかけては「寺社勢力」と称される程、広大な勢威を誇った。顕密仏教とは、そうした寺社権門に共通する宗教的内容であり、6世紀に渡来した仏教が長い時を経て、日本社会に定着し、土着化（民俗化）した独自の宗教システムであった。何よりもその最大の特徴は、古くから続く我が国の神祇信仰をそのシステムの内部に包摂したことであった。神仏習合とは、言わばその状態を指す概念であり、その内的ロジックは顕密仏教の考え方に沿って理解されなければならない。「宗教」という用語は、religionの訳語として、明治時代に創られた言葉であるが、religionの意味内容自体にキリスト教的な歪みがあることが指摘されてきた。簡単に言うなら、「信仰belief」に重きが置かれる概念と言えるのであるが、顕密仏教の場合は、その重要な柱が「行」にあることは明らかである。ピエール・ブルデュ（1930-2002）は、文化一般における「実践（行為）practice」の重要性を指摘したが（Outline of a Theory of Practice, 1977）、宗教という観点では、実践＝行に重きを置く宗教という輪郭が導かれる。

さて、こうした観点で、我が国の宗教の原型を「神仏習合」に指定し、約10年にわたる主に北部九州のフィールド調査を基にして、その解明を目指したのが本書である。本書は、4章から構成される。まず、第1章、神仏習合へのアプローチでは、本書の理論的スタンスを論じた。第1節、

顕密仏教と宗教民俗は、書名である「顕密のハビトゥス」の解題にも当たるが、筆者自身の研究史の中から如何にして「顕密寺社仮説」が導出されてきたかを論じた。第2節では、明治維新の神仏分離をどう捉えるかが論点である。英国の社会人類学者、ロドニー・ニーダム（1923-2006）の呈示した単配列クラス／多配列クラスの分類概念を援用し、神仏分離とは、「単配列革命」であったことを指摘した。逆に、神仏習合事象を捉える場合は、多配列分類概念が必要であることを、「寺社」及び「顕密」の二つの軸に沿って検討した。第2章、宗教民俗と神仏習合では、そうした理論的枠組を実際の民俗事例に適用した。福岡県西部の「大飯食らい」（1月）と佐賀県東部の「綱引き」（5月）という二種の民俗行事であるが、各々の事例を詳しく検討していくと、その基底に神仏習合及びその制度的側面である顕密寺社の影響があることが分かる。さらに、それを取り囲む宗教的環境にも、その影響が認められた。「官司大法師」という多配列的宗教者の存在が現れたのも本章である。

第3章、神楽と鬼には、神仏習合の展開という副題を付けた。第1節及び第2節は、福岡県東部、旧豊前地方に展開する豊前神楽を取り上げた。神楽というと、神霊を慰撫するために神社に「奉納」される「民間芸能」と捉えられるが、ここでは同神楽の分布域が、豊前六峰と称される山岳系顕密寺社の影響領域と重なるため、芸能ではなく、特定の祈願目的を有した「加持祈禱」の一形式ではないかという仮説を基に幾つかの角度から論証していった。神楽の舞手（一般には法者とされる）は、本来、（神仏）両部の太夫であり、また、主役でもある駈仙（ミサキ）と呼ばれる鬼は、中国地方で中世末期に「荒平」と呼ばれた鬼と極めて近い存在であることを、祭文の分析から導いた。また、豊前・豊後・筑前地方で見られる、子供の無病息災を願って駈仙に抱かせる習俗の根源には、駈仙の有する「再生の呪力」があることを類推した。さらに後半では、江戸時代後半から進展する「神楽改変」は、一種の「緩やかな神仏分離」であったこと、駈仙舞の「天孫降臨」神話（古事記）による解釈は、国学的神道家による改変の一例であり、本来は、中世神話「天地開闢」における天照（＝大日如来）と第六天魔王との争闘を表した演目と推測される。第3節及び第4節では、多様な呼称を付される「鬼」という文化表象を、多配列クラスとして捉え、北部九州における出現事例を、「見えない鬼」（鬼箱＝竹崎観世音寺「修正会鬼祭」）、過渡的形態（鬼箱＋闇の存在＝大善寺玉垂宮「鬼夜」）、「姿を顕すが、境内から出られない鬼」（災払鬼＋荒鬼＝国東天念寺「修正鬼会」）、「寺社から里に展開した鬼」（駈仙＝豊前神楽）の4つの範疇で考察した。

第4章、山岳寺社と神仏習合では、地域の拠点となる寺社の中心及び周辺の民俗を対象に、「顕密寺社＝神仏習合」仮説を基に考察した。第1節では、本書の中で唯一、九州以外の事例を扱った。第71番札所弥谷寺であるが、この地域一帯に、死者の霊を背負って弥谷山に参詣する「弥谷参り」の習俗があることが有名で、死者の霊は里山に籠るという柳田仮説に最も適合するものとされてきた。本論では、中世期に焦点を合わせ、善通寺という大寺院に対して、「別所」的な性格を持つ「行人集団」の活動を考察し、鎮守神である「蛇王権現」を奉じる強烈な浄土信仰を持った彼らの活動の痕跡が弥谷参りの習俗の分布域と重なることを指摘した。第2節から第4節は九州最大の山岳寺社である英彦山の中心及び周辺を対象にした考察である。本論では、基本的に彦山霊仙寺（りょうぜんじ）を、学侶（彦山では衆徒）・行人（修験）・惣方（両部神人）から成る顕密寺社と捉え、英彦山三所権現の基底には、ヒコ・ヒメ・ミコの三元構造があり、法蓮が感得し宇佐に移される「如意宝珠」が民間に転化してホシやミトと呼ばれる藁苞となったこと、神祭の原型が「二季五節供」にあり、これを修験の「六道修行」に重ねると、修正会（1月7日）の主題が「人」としての懺悔・悔過にあり、最終期日である霜月祭の対象が「神」であり、「延年」（寿命を延ばす）が主題であったと考えられる。これまで謎であった大飯や大酒、あるいは大餅の競争的な内容は、神通力を競う延年の修行としてみれば了解できるのである。最後に、神仏分離以前の、人々の信仰（宗教）を理解する縁（よすが）として、人・神・仏から成る「神仏習合の三角形」を呈示した。