

# 日本社会におけるアニミズム的汎神論の世界

伊藤 幹治

はじめに

前稿「伊藤 一九九〇」で筆者は、E・デュルケムを中心とした西欧の聖俗理論と日本のハレ・ケケガレ論を再検討して、非日常と日常という分析枠組みを設定し、非日常の世界の構造分析をこころみた。ここでは、非日常の世界と日常の世界のあいだに、相互転換という原理が潜在し、また、二つの世界が相対的対立の関係にあるとみなし、その根底に、アニミズム的な汎神論的世界観がひそんでいるのではないか、ということを描した。この仮説は、日本の祝祭のなかに、世俗的な秩序や規範を逆転するような反日常的な象徴的行為があまりみられないという事実が、ひとつの根拠になってい

る。

世界の諸民族の祝祭とおなじように、日本の祝祭にも、日常生活における地位が入れかわったり、あるいは、日常生活の秩序や規範からはみだしたりするような反日常的な象徴的行為がいろいろ認められる。しかし、そのいずれの場合も、世俗的秩序を全面的に否定したもので、また、その規範とまったく対立したものでもない。どちらかといえば、こうした象徴的行為には、世俗的秩序が一時的に拡散されたにすぎないものが多い。そこに世俗的規範の潜在さえ認められる。仮に、こうした傾向が日本の祝祭の普遍的性格とすれば、日本の象徴的秩序のなかで、世俗的な秩序や規範というものが、意外と重要な意味をもちつづけている、ということになる。そして、都市にみられる非日常的世界の分極化という現象も、ことによると、日本文化のなかに深く根ざしているのかもしれない、ということも述べておいた。

本稿は、こうした問題をあらためて取りあげたものである。日本文化のなかの、アニミズム的な汎神論的世界観とその構造を検討することによって、この点についてのひとつの解釈をこころみることにしたい。

第一章 アニミズム的神汎論の世界

1 超自然的存在の共存と共生

文化庁でまとめられた『宗教年鑑』(一九九一)によると、一九八九年二月現在、日本の社会には、二三十万以上の宗教団体と二億一千万以上の信者がいる、と報告されている[文化庁 一九九一、三〇―三二]。この数字をそのまま受けとめると、この社会は、膨大な数の宗教団体をかかえ込み、しかも、宗教人口は日本の総人口の二倍近い、ということになる。宗教人口が総人口の二倍近くに達していることになるのは、この社会における宗教のあり方を反映している。

日本の社会では、信者の定義が宗教団体によつてかならずしも一定していない。個人宗教としてのキリスト教は別として、この社会に深く根をおろしている神社神道や仏教の団体では、いまでも伝統的な慣習にもとづいて独特の信者の算定をおこなっている。神社神道には、一定の地域に住む人びとが、すべてそこに祀られている氏神の「氏子」になるといふ慣習的制度がある。その結果、神社神道の信者は、形式上、日本の総人口とほぼ一致することになる。

仏教もまた、例外ではない。檀家制度に支えられた仏教は、「家」の宗教という性格をもつていて、一般に「家」の成員は、本人の意志とはかかわりなく、すべておなじ宗派の寺院の信者として数えら

れている。そのために寺院の信者は、神社神道のそれとおなじように、実際の信者の数を大幅に上回ることになる。こうした神社や寺院の信者に、神道系や仏教系、その他の新宗教の教団の信者を加えると、全国の信者の数は膨大なものになる。

日本の社会には、こうした制度や教理を異にした宗教とその施設に祀られるさまざまな神仏が共存している。どの神仏も、記紀や經典に記録された古典的な神がみや仏からなるが、農村や山村、漁村などには、かつてこうした記録にみられる神がみとは直接、縁のない超自然的存在がいろいろ信仰されていた。山の神や田の神、海の神、雷神、地神、水神、石神、市神、道祖神、屋敷神、かまど神、歳神、荒神、子安神、産神、庚申などがそれで、いずれも、アニミズム的汎神論の世界に住んでいる小さな神がみである。どの神がみも、神社や寺院に祀られる神仏と共存関係をもちながら、長いあいだ、村落社会の宗教的世界を彩っていたのである。いささか古い報告であるが、ひとつの事例をあげて、この点を具体的に検討してみよう。

長野県松本市近郊の東筑摩郡里山辺村（現在、松本市）には、一九四四年五月現在、村全体の産土神として須々岐宮（薄宮）が鎮座する。祭神は建御名方神で、薄大明神ともよばれる。この神社を村氏神とし、そのもとに同族（本家・分家の連合体）が祀るイワイデン（祝殿）の信仰がある。祝殿は全村に九一社あって、近世以降の流行神の稲荷を祀るものもつとも多く、四二社におよび、全体の四六%を占めている。稲荷について金山神を祀るものが七祠、三峯社が五祠、弁天社・金毘羅社が四祠、

天白社・若宮社が三社あるほか、天照大神社・天神社・不動社・龍王社・シャゲジ社などがある。二八種におよぶ神や仏、その他の神霊が祭神として祀られている。

また、こうしたイワイデンのほかに、庚申塔や念仏塔、南無阿弥陀仏碑、馬頭観音、二三夜塔、道祖神、蚕玉神の碑などが信仰され、その総数一四四基を数える。ちなみに、庚申さまは農作神、厄除神、福神、土地神、諸芸神のほか、馬の守護神、縁神、子供の守護神ともいわれ、これをめぐって講集団が組織されている。また、庚申講以外に、念仏講や二三夜講、観音講、山の神講などがあって、念仏講では、歯痛止めの神として弥勒像が祀られるほか、善光寺仏の像や南無阿弥陀仏の掛け軸が信仰の対象になっている〔堀 一九五二、九四一―〇七〕。

以上が、宗教学者堀一郎が報告した里山辺村の呪術<sup>11</sup>宗教的世界のあらすじであるが、注目したいのは、堀も指摘しているように、宗教的世界の重層性ということである。行政村をひとつの共同社会と意識させる宗教的シンボルとしての氏神が鎮座し、そこに記紀に記録された神が祀られている。そして、行政村の内部には、記紀の世界にはみられない小さな神がみのほかに、経典の世界から抜け出した仏を祀るイワイデンや石碑や石塔が信仰されている。なかでも興味をひくのは、シャゲジ社や道祖神のように、神道や仏教などの既成宗教のカテゴリーからはみ出した小さな神がみが認められることである。

こうした超自然的存在のなかで、仮に記紀の神話的世界や経典の世界に表象される神仏を大きな宗

教伝統に、また、民間信仰の世界に表象される小さな神がみや仏を小さな宗教伝統に、それぞれ収斂させることができるかすれば、日本の村落社会には、長いあいだ、二つの宗教伝統に根ざした超自然的存在が共存・共生してきた、ということになろう。このような共存・共生関係は、東南アジアの上座部仏教社会における仏陀と精霊の関係に対比される。ここでは、大きな伝統としての仏教が、人びとの世界観や倫理観に決定的な影響を与えているが、小さな伝統としての精霊信仰もまた、彼らの呪術・宗教的世界観に深く根をおろしている。

東南アジアの各地には、人間のほかに、山や川、森、樹木、水などの自然物や雨、雲などの自然現象のほか、家屋や田畑、火、穀物などに精霊が宿するというアニミズム的汎神論がひろく認められる。

この種の精霊は、タイでは、*pi* (*phi*)、ビルマ(現在、ミャンマー)ではナット (*nat*)、マレーシアではスマガット (*semangat*) とよばれる [岩田 一九七三、二〇八二〇九・田村 一九八四、一五三・一九八九、四〇九、四一〇。RAJATHON 1954: 153-178; SKERT 1967: 579-580; STANLAW & YODDUNEM 1985: 143-147; TAMBAH 1970: 59-61, 263-264; WINSTEDT 1950: 19-20]。

ちなみに、タイやビルマでは、精霊の概念が細分化されていて、タイでは *pi* が善い *pi* と悪い *pi* に [岩田 一九七三、二〇八二〇九]、また、ビルマでは、アニミズム的なナットのほかに、固有の名称と偶像をもつより人格化された三七柱のナットやヒンズー起源のデーウ・ナット (*deva-nat*) が信仰されている。 [田村 一九八四、一五三・一九八九、四〇九]。これに対して、ラオス北西部に

住む焼畑耕作民のラメット族 (Lamé) の精霊の世界はかなり錯綜している。山の霊などを表わすときはピー (pé) が用いられるが、焼畑の霊にはンプローグ (mng) 、川や谷の霊にはプリエルル (prierr) 、火や灰の亡霊にはシン (si) 、人間や稲の霊魂にはクルプー (kru) が使用されている [IZKOWITZ 1979: 212-260, 339-340]。

筆者が注目したのは、こうした一連の精霊信仰のなかで、ビルマのナット信仰をめぐる田村克己の指摘である。田村によると、ビルマでは仏教が絶対的なもので、人びとの世界観や価値観、倫理観の根底をなしているが、これに対して、ナット信仰は飲酒や歌舞、喧嘩、あるいは、性的放縱のように、仏教徒の倫理やそれにふさわしい振舞いに反する面をもつ。また、仏教が現世の否定に価値を置くのに対して、ナット信仰は現世利益を志向しているという〔田村 一九八九、四三三〕。ナット信仰が民衆の世俗的願望を反映しているということであるが、日本の小さな神がみや仏に対する信仰もまた、これとおなじような性格をそなえている。

## 2 汎神論的世界とその再編成

NHK放送世論調査所が、一九八一年一月に、全国の三〇〇カ所で無作為に抽出した一六歳以上の男女三六〇〇人を対象にした宗教意識調査によると、日本の社会には、汎神論的な心情がいまなお多くの人びとのあいだに認められるという。ここでいう汎神論的心情とは、どんなものにも神の存在

を感じる、あるいは、一木一草にも神が宿っているという感覚のことであるが、現在、こうした感覚が人びとの意識のなかに、どの程度、存在しているのか、ということが取りあげられた。

そこで、この調査所では、「昔の人は、山や川、井戸や『かまど』にいたるまで、多くのものに神の存在を感じたり、神をまつつたりしてきましたが、あなたは、こうした気持がよくわかるような気がしますか、それとも、理解できない、と思いますか」、という質問をした。その結果、七五%の人びとが「よくわかるような気がする」、という回答をよせたという。そして、この数字は、現代の日本人がかならずしも山川草木の存在を感じている、ということではないが、すくなくとも、現代の日本人も、一木一草に神が宿る、と考えた昔の人と、ある程度は共通する感覚をもっているといえる、と結論づけている〔NHK放送世論調査所編 一九八四、二七—二八〕。

日本の社会の各地に遍在していた小さな神がみや仏の信仰のことを考えると、この結論は妥当な解釈であろう。古代以来、八百万の神がみや仏の伝統をもつ国柄を反映して、この社会には、さまざま小さな神がみや生成されているからである。いずれも民衆の世俗的願望にこたえて生まれたもので、その大部分は、彼らが病氣治療や安産、子供の成育を祈願したり、あるいは、農業や林業、漁業、商業などの世俗的営為の繁栄を祈願したりする神がみや仏によって占められていて、つぎのような特徴をもっている。

そのひとつは、記紀の神話的世界に表象される神がみとちがつて、小さな神がみの呼称が即物的で



ある、ということである。たとえば、病氣治療の神に疣石さまとか耳神、腰神、足手荒神などがみられるが、疣石さまは疣をなおしてくれる神のこと、耳神は耳の病氣、腰神は腰の病氣、足手荒神は手足の病氣をなおしてくれる神というように、神名がそのまま神がみの機能をあらわしている。仏もまた例外ではない。耳の病氣には耳地藏、のどの病氣には願かけ地藏、子供の成育には子安地藏が信仰されているように、どの地藏にも民衆の世俗的願望が投影されている。

いまひとつは、小さな神がみのほとんどが、工業社会以前の宗教伝統に深く根をおろしている、ということである。かつて農民が信仰した田の神やマタギ、木樵り、木地屋などの山で働く人びとが信仰した山の神、漁民が信仰する船霊、商人が信仰するエビスなどは、その代表的なものといつてよい。このほかにも養蚕にはオシラ神、畜産には牛神や馬頭観音、鍛冶には金屋子神などが信仰される。

もうひとつは、小さな神がみのなかに、複数の機能をそなえているものが認められる、ということである。たとえば、賽の神は、耳や手、足、腰の病氣をなおしてくれる神のほか、安産の神とか子供の守護神、良縁の神、商売繁盛の神とも信じられていた。荒神も、病氣一般のほか、手や足の病氣の神、豊作をもたらす神と信じられていた。廁神もまた、歯の病氣の神とか安産の神として信仰されていた。

仏もまた例外ではない。観音や地藏などが、小さな神がみとおなじように、いろいろな祈願の対象になっている。なかでも地藏信仰の普及はめざましく、病氣治療や子供の成長などが主要な機能にな

っている。また、道教出自の庚申さまなどは、その機能が多岐にわたり、農業神や漁業神、養蚕の神、火の神、土地の神、福の神と信じられるほか、風邪や頭痛、齒痛、眼痛などの病氣治療、安産や子供の守護、災難や悪魔除けなどといった機能をもっている〔伊藤 一九七六、二二四―二三〇〕。

このような機能の多元化は、庚申信仰の特徴といつてよいだろう。庚申さまを信仰すれば、すくなくとも理論的には、民衆の世俗的願望をかなり充足させることができるわけであるが、実際には、庚申さま以外の多くの神がみや仏が、それぞれいくつかの機能を分有しながら共存してきたところに、日本のアニミズム的汎神論の世界の特徴がある。

アニミズム的汎神論の世界は、こうした小さな神がみの共存・共生のシステムである〔梅棹 一九九一、一四五―一四六〕。これらの超自然的存在は、長い歳月をとおして、民衆の世俗的願望に直接にこたえ、その機能の拡大と縮小を繰り返しながら共存してきたわけだが、日本の社会が、農業社会状況から高度工業社会状況に移行し、それにもなつて経済合理性が積極的に追求されるようになると、それに対応できなくなつた神がみが生まれるようになった。このことは、長いあいだ農業社会秩序に根ざしてきた、この世界に住む超自然的存在の宿命といつてよいだろう。

農民のあいだで、水田の守護神として信仰されてきた田の神などは、こうした宿命を背負つた神がみのなかのひとつ、といつてよいだろう。現在、一部の日本人のあいだで、米の象徴的価値が強調されてきているけれども、経済合理性を追求するいわゆる農業の近代化が促進された結果、田の神は、すつ

かり存在理由をうしなっているといつてよいだろう。山の神や船霊もまた、田の神とおなじように、その機能をうしないつつある。家に祀られる神がみもまた、例外ではない。かつて家のなかに、カマドの神や荒神、水神、廁神などが祀られていたが、生活様式が変化して、台所がキッチン・ルーム、廁がトイレとよばれ、電気釜や水道、水洗便所が普及するにつれて、こうした神がみも徐々に姿を消していつている。

興味深いのは、神がみのなかに、生活様式の変化にかかわりなく、むしろ、その変化に適應することによって、多くの人びとに信仰されているものがみられることである。近世以来、流行神として庶民生活に根をおろしてきたエビスや稲荷などは、その代表的な神がみであるだろう。

エビスは、本来、漁民のあいだで異郷から訪れる豊漁神として信仰されていたが、中世以降、都市の商家のあいだで商売繁盛の神に、また、農村に受容されると、田の神と習合して豊作の神として信仰されるようになった〔堀 一九六二、二五八―三二二〕。これに対して稲荷は、古代以来、農業の神として信仰されていたが、中世以降、福の神として人びとに受け入れられた。このことが、商売の繁盛をもたらすという今日の稲荷信仰の基礎になっているのは、ここにあらためていうまでもない。

民間のエビスと稲荷が、いまでも多くの人びとの崇敬をあつめているのは、いずれも記紀の神話的世界に表象された古典的な神がみを祀る有名大社を中心とした、全国的なネット・ワークをもつ神社神道の信仰体系のなかにはめ込まれているからであろう。兵庫県西宮神社はエビスの総本社、また、

京都の伏見稲荷大社は稲荷の総本社といわれているが、それぞれの神社は、日本各地のエビスや稲荷を祀る神社や、それ以外の民間の小さなエビスや稲荷を、その傘下に配置し、その総数はかなりなものになる。

稲荷の場合、戦前の統計によると、全国の神社約一一万のうち、稲荷神社の数は四万社で、神社全体の三〇%以上が稲荷を祀る社ということになる。これに、全国に分布する講集団が伏見稲荷大社から稲荷神の分霊を勧請して祀った稲荷や、特定の家々が屋敷神として祀った稲荷を加えると、稲荷の社祠の数はかなりなものになるだろう。「石毛・松原・石森・森 一九七四、二〇―二二」。民間信仰の世界に表象されるエビスや稲荷が、田の神や山の神、船霊、カマドの神、水の神、荒神などくらべて、今日の高度情報化社会のなかで存続し、しかも、繁栄をつづけているのは、両者が、都市の大規模神社を頂点としたエビス信仰や稲荷信仰のヒエラルキーのなかに組み込まれているからであろう。

日本のアニミズム的汎神論の世界は、農業社会から工業社会への移行とそれともなう庶民の価値観の変化などによって、かなりの変容を強いられている。エビスや稲荷が、古くから大きな宗教伝統のなかに組み込まれることによって存続しているのに対して、そのほかの農業社会秩序に根をおろした小さな神がみのほとんどは、すでに存在理由をうしなっている。山の神や荒神などの、ごく一部の神がみだけが、特定の神社や寺院と共生関係をむすぶことによって存続しているのが実情であろう。その意味で、日本のアニミズム的汎神論の世界は、現在、再編成を迫られているといつてよいだろう。

なお、このことと関連して、いまひとつ注目したいことがある。それは、エビスも稲荷も、また、山の神も荒神も、田の神も水神も、小さな神がみというものが、すべて現世利益とよばれる、この世における庶民のさまざまな世俗的願望と直接、むすびついていることである。こうした点は、つぎに述べるように、アニミズム的汎神論の世界の基調になっている。

## 第二章 汎神論的世界観の原理

### 1 世俗原理としての現世利益

現世利益は本来、仏教の用語で、法を聞くことによつて直接、この身に得られる利益のことといわれているが〔藤井 一九七二、一八四〕、「あの世」で受けるべき後生利益が間接的なのに対して、現世利益は、すべて「この世」の生活に直接的にかかわっている点に特色がある〔宮家 一九七四、一三二〕。

現世利益という概念は、近世以降、庶民のあいだにひろく受け入れられ、今日、日本人の宗教意識の特徴のひとつとされているが、その内容は多種多様である。無病息災や病氣平癒、大願成就、子孫繁栄、商売繁盛、五穀豊穡、豊漁、工事安全、交通安全、航海安全、厄除け開運、良縁、安産、学業成就、入試合格、恋愛成就など、「この世」の生活のすべてに直接、かかわる世俗的願望が盛り込ま

れている。

統計数理研究所の国民性調査委員会がおこなった意識調査によると、日本人のあいだに、現世利益という宗教意識がかなり定着している、と報告されている。これは、「あなたは神社のまえで、なにがアラタマッタ気持ちになることがありますか」とか、「あなたはなにかこまったことがありますか」とき、『神様』とか『仏様』と心の中で叫んだり、お祈りしてみたくなったりすることがありますか」、という質問に対する回答を集計し、それを分析した結果である。

それによると、「苦しいときの神だのみ」をする人が六二%で、そういうことをしない人の三六%より多いという。そして、このことは、性や年齢、学歴のいかんを問わずいえることであるが、ただ二〇歳から二四歳という若年層に、こういう「神だのみ」的傾向が案外すくなく、女性（七〇%）は男性（五二%）より「神だのみ」をする傾向が強い、ということが指摘されている〔統計数理研究所国民性調査委員会編 一九七〇、五〇―五一〕。

またNHK放送世論調査所がおこなった宗教意識調査によると、日本人は、すくなくとも現世利益的な考えに、それほど抵抗がなさそうだ、ということである。なにか非常に困った問題にぶつかって、神や仏に祈ったことがある人は六〇%、また、神や仏に願いごとをすると、なんとなくなえてくれるような気がする、という人が五四%あったという。そして、そのいずれも国民の過半数を占めていて、現世利益的考えは日本人の特徴のひとつであると結論づけている〔NHK放送世論調査所編 一九八

四、一七一一八。

いずれの調査結果も、共通して六〇%以上の日本人が、「苦しいときの神だのみ」をしているというわけだが、そのなかで病氣平癒ということが、近世以降、現世利益のなかで中枢の位置を占めているのが注目される。『江戸神仏願掛重宝記』(一八一四)は、江戸時代の町人の個人祈願の実態を伝える史料のひとつであるが、このなかに取りあげられた祈願の対象三二例のうち、病氣治療を目的としたものもつとも多い。

宮田登の分析によると、治療祈願、災難除けの祈願、諸願、その他の順になっているが、そのうち、治療祈願は一九例で、全体の六一・三%を占めている。その内訳は、疱瘡が四例、口中病三例、咳・喉三例、頭痛二例、怪我・イボ・腰の下の病氣・痔・オコリ・眼病・脚氣がそれぞれ一例ある。災難除け祈願は盗難や難産、小児の月代を目的としたもので、三例ある。また、諸願が七例、その他の祈願が二例認められるという「宮田 一九七七、一二九―一三二」。

病氣治療を目的とした祈願が、現世利益の過半数を占めているわけだが、こうした傾向は戦後にもみられる。一九五一年から一九五二年にかけて、高木宏夫が、神奈川県中郡大磯町と和歌山県日高郡三尾村(現在、美浜町)、奈良県三輪神社頭で約二〇〇人に氏神や寺院、神棚、仏壇を礼拝する理由をたずね、その結果を習慣、現世利益、呪術的なものという三つのカテゴリーに分類している。ちなみに高木のいう現世利益とは、無事息災とか家内安全、五穀豊穡、大漁、商売繁盛、災難除けなどを

総括したもので、民間の呪術<sup>11</sup>宗教的職能者や有名社寺への祈願のほとんどが、病氣治療によつて占められているという〔高木 一九六〇、二二五—二二八〕。

また、文部省が一九五三年におこなつた「全国宗教世論調査報告」によると、現世利益のなかで病氣という要因が圧倒的に多い、と報告されている。この調査は、全国の有権者総数から一五、〇〇〇分の一の比率で抽出されたサンプルにもとづいておこなわれたもので、これによると、自分の信じる宗教をあげたものが全体の六四・七%を占め、彼らの入信動機は、慣習的なものが六六・七%、いわゆる現世利益が一三・四%、宗教上の理由が一・二%、その他が八・七%あつたという。また、現世利益のなかで病氣平癒というものが圧倒的に多く、全体の九四・〇%を占めている〔小口編 一九五六、二〇五—二〇七〕。

かつてアニミズム的汎神論の世界に住んでいた小さな神がみのなかに、耳神や腰神などの、病氣をなおしてくれる神がいろいろみられたのも、また、近世以来、新宗教教団への入信者の多くが、病氣を動機としているのも、おそらく日常生活を平穩に送りたいという庶民の願望を直接、反映したものであろう。現世利益のなかで病氣平癒が中枢の位置を占めているのは、なによりもまず無事息災の生活をつづけることが、他のご利益に優先すると考えられているからであらう。

ところで、現世利益という民衆思想は、病氣平癒にせよ商売繁盛にせよ、すべて「この世」とよばれる現実の生活と密着している。死後の生活とはまったく関係がない。神仏を祈願することによつて、



「この世」で神仏から直接、なんらかのご利益を得るといふ世俗的願望を基調としている。その意味で、現世利益は「この世」中心志向に根ざした思想といつてよいだろう。

日本の社会は、こうした「この世」中心志向をはぐくんできたわけであるが、この価値体系は、すでに析出した日常的世界と非日常的世界の相対的対立ということと無縁ではない。この点についてはあとであらためて検討することにしたい。

アニミズム的汎神論の世界では、人びとが日常生活のなかで困難な問題に直面すると、その問題を解決するために、特定の機能をもつと信じられる特定の神がみや仏と親密な関係をむすぶ。個人祈願とか共同祈願とよばれるものは、いずれもこうした人びとと神仏との直接接触的な関係を前提にして成立する。しかし、この関係はかならずしも永続的なものではない。特定の神がみや仏が、自分たちの世俗的願望を十分に満たしてくれば、双方の関係は親密になる。その結果、これらの神がみや仏が流行神や流行仏とになって、双方の関係が拡大再生産される。これに対して、人びとの世俗的願望を十分に満たしてくれないと、双方の関係は疎遠になるか、あるいは、絶たれることもある。そこで人びとは、別の神がみや仏と関係を求めることになるが、こうした需要にこたえて、新しい神がみや仏が創出されることもある。これが、アニミズム的汎神論の世界における神がみの生成のシステムである。

このことと関連して興味をひくのは、かつて堀一郎が「神を創作する日本人」(一九七二)というエ

ツセイのなかで指摘した、つぎのようなエピソードである。一九三〇年の半ばごろ、庭球協會で神棚をつくることにして、祭神をあれこれ考えたすえに、「天速玉命」という神を祀ることにしたとか、しようと思っている、という話を聞いた。彼は折をみて、文献で調べたところ、『三代実録』巻一二の貞観八年五月二十七日と同一六年二月二十九日の条に、常陸の「天之速玉神」という神名があった、というのである。そして堀は、日本人は必要とあれば、神に新しい機能を付与し、時には安易に神を創作することもできる特異な民族だと、あらたな興味をそそられた、ということ述べている〔堀一九七五、一六二〕。

汎神論的世界観の文脈でいえば、別に不思議なことではない。むしろ、このエピソードは、日本人の心の奥底に汎神論的世界観がひそんでいることを示唆している、といったほうがよいだろう。庭球協會の「天速玉命」も常陸の「天之速玉神」も、民間の小さな神がみとおなじように、きわめて即物的である。このことは、すでに指摘したように、汎神論の世界にみられる神がみの特徴のひとつで、記紀の神話の世界に表象されたカミヤタマ、モノなどの超自然的存在の系譜をひくものとみてよいだろう。汎神論の世界には、つねに神がみの栄枯盛衰が繰り返されているのである。

アニミズム的汎神論の世界は、このように人びとの現実的な要望にもとづいて神がみを生成し、また、神がみと人びとの直接接触的な関係を不可分の条件としているが、双方の関係は、ご利益の効果も期待する人びとの実利主義によって変化を強いられる。ご利益を満たさない神がみは衰退し、その

逆に、ご利益をもたらす神がみは繁栄する。

ご利益の内容も、人びとの生活様式を直接、反映する。生活様式が単純であれば、それに対応したご利益が生れるが、生活様式が複雑になると、それに対応して、ご利益が多様化し、その内容も多岐にわたる。五穀豊穡や豊漁などは農業社会秩序以来のご利益であるが、合格祈願や恋愛成就、工事安全、交通安全、世界平和などは、工業社会秩序に根ざしたご利益といってよいだろう。農業社会と工業社会のあいだに、こうした変異がみられるのは、ご利益というものが、それを期待する人びとの「この世」中心志向に根ざしているからである。

以上、述べたように、日本のアニミズム的神論の世界には、長いあいだの経験にもとづいて蓄積されてきた実利主義が直接、反映されている。ことばをかえていえば、人びとの世俗的願望は、ご利益という形をとって、小さな神がみや仏が住む汎神論的世界に投射される。すくなくとも、投射されることが期待される。こうした世界をかかえ込んでいる社会では、宗教団体が世俗的活動を積極的に推進するようになるのも、別に不思議ではない。

近年、都市の神社や寺院のなかに、幼稚園や保育園を経営するほか、茶道や華道、書道などの塾をひらいているところがかなりみられる。いずれも教化活動という名目でおこなっているようだが、一種の世俗的行為といつてよいだろう。また、一部の神社や寺院のなかには、駐車場や集合住宅、ガソリンスタンドの経営に乗り出しているところもある。これを宗教活動の一環としておこなっているこ

とを示すために、駐車場の場合には、使用者に交通安全のお礼やお守りを頒布しているようだが、これもまた、世俗的活動であることには変わりがあるまい。

アニミズム的汎神論の世界を組み込んだ日本の社会には、高度に洗練された仏教の諸宗派や民族宗教として独自の発展をとげた神道などが存在するが、かつて堀一郎が指摘したように、いずれの宗教も、世俗的社会を超えて成熟し、宗教的価値の優越性を樹立することがきわめてむずかしい〔堀一九七五、一五五〕。おそらくこれらの宗教が、世俗的願望にこたえることによつて存続をはかつてきたように、世俗性を多分にかかえ込むと同時に、世俗的価値を正当化する役割をもっているからであろう〔伊藤一九八四、一三七〕。

こうした社会には、世俗社会を超越する原理を教理にすえた宗教がなかなか定着しにくい。たとえ受容されたにしても、その教理にもとづいた行事は、神話的意味をうしなつて世俗社会のなかに拡散される、という宿命をもつ。クリスマス行事などは、その格好の例であろう。現在、この行事は、日本の年中行事のシステムのなかに組み入れられ、この社会に定着しているが、キリスト降誕祭という宗教的意味がすっかり脱落し、新しい型の都市の祝祭のひとつになっている。

## 2 統合原理としての現実主義

統計数理研究所の国民性調査委員会が、以前、日本人の来世観についての意識調査をおこなったこ

とがある。「あなたは『あの世』というものを信じていますか」という形で、死後の世界というものを考えているかどうかを調べてみたところ、「あの世」を信じていると答えたものが全体の二〇%であった。この比率は、宗教を信じているものにおいてやや高く三四%、宗教を信じていないものにおいては一二%であったという。

また、宗教の種類別に来世観を調べたところ、キリスト教を信じるもので「あの世」を信じないとはつきり答えたものは、一〇人中一人もいなかったが、仏教では「あの世」を信じないと答えたものは四四%、神道では四五%であった。そして、仏教のうちの各宗派の差がほとんど見受けられなかった、と報告されている。ちなみに、この報告には、一九三五年から一九五八年にかけての日本と欧米の来世観についての比較がおこなわれている。それによると、「あの世」を信じていると答えたものが、アメリカでは六四%（一九三六）と七六%（一九四四）、イギリスでは四九%（一九三五）、カナダでは八四%（一九四五）、チェコでは三八%（一九四六）で、日本では、こうしたキリスト教社会と比較して、「あの世」を信じるものがかなりすくないことが指摘されている〔統計数理研究所国民性調査委員会編 一九六一、一八四―一八五〕。

欧米のキリスト教社会で「あの世」を信じる比率が高いのは、キリスト教が現実を超越する原理を教理の中心にすえた宗教で、「この世」を否定することが、この一神教の思想的な特徴になっているからであろう。仏教もまた、本来、現世否定の宗教で、日本人の心のなかに彼岸への志向をつちかつ

てきた。しかし、四四%のものが「あの世」を信じないと答えているのは、仏教本来の教理とそれを受容した人びとのあいだに、ずれが生じているからであろう。

おそらく、一般に日本人が「あの世」の存在をあまり信じないのは「この世」をあるがままに受け入れ、「この世」のなかに生きる意味を求めるといふ現世肯定の思想が、日本人の生活のなかに深く根をおろしているからであろう。現世利益という実利主義が、近世以降、民衆生活のなかにすつかり定着したのも、こうした現世肯定の思想によるところが大きい。

このことと関連して、いまひとつ着目したいのは、日本の社会のなかに、「あの世」と「この世」が画然と区別されず、二つの世界のあいだに連続観が認められることである。死者の靈魂が山に留まるといふ死者入山の思想は、古代以来、日本人のあいだに定着し、それが特定の山とむすびついて、中世以来、さまざまな靈山信仰を生みだすと同時に、その痕跡と思われる習俗が民間にも認められたことは、ここにあらためて述べるまでもない〔堀 一九五三、二九一五七・一九七一、二二二一三三三；Horl 1959: 416-417；柳田 一九三七、七〇、一一八—一九、一三〇—一三二、一六一〕。

そのなかでとくに興味をひくのは、靈山のなかに、「あの世」が再現されていることである。たとえば、青森県の下北半島の恐山は、毎年、地藏盆の日に、イタコとよばれるシャーマンが死者の口寄せをする靈山として、東北地方の人びとのあいだでひろく信仰されているが、南部地方の一部では、人が死ぬと「田名部（恐山）へゆく」と伝えられている。恐山の内部は中央火口原湖の上流が「賽の

河原」、その下流が「三途の川」とよばれ、その周囲に「血の池地獄」とか「剣の山」、「畜生道」、「八大地獄」があるほか、「極楽海」という場所も設けられている「楠 一九六八、五四―一二七」。

恐山には仏教的な地獄・極楽の世界が再現されているわけであるが、これとおなじような世界が、中世以来、立山や白山の縁起にみられる。いずれの霊地にも、「地獄道」とか「浄土山」、「賽の河原」、「畜生谷」、「阿弥陀ヶ原」などという仏教的な色彩の強い霊地が認められるが、こうした事実は、われわれの先祖が、「あの世」という世界をどのように理解し、また、「あの世」と「この世」の關係をどのように考えていたかを示唆している。ここでははっきりいえることは、彼らが二つの世界を連続したものと認識していた、ということである。

こうした連続観によると、二つの世界は隔絶したものと想像されにくい。奄美の喜界島では、死後の世界がハンサとグシュ（後生）の二つに分かれるという。そして、ハンサは人間の住む村と近接しているのに対して、グシュは、「この世」から七日七夜のあいだ歩いていかなければならない遠いところにある、と伝えられていた（「岩倉 一九三四、一五二」）。

この島の人びとの感覚では、ハンサもグシュも「この世」の延長線上にあつて、「この世」とそれほど離れていない世界であつたらしい。中世以来、靈山信仰が発達した理由のひとつは、おそらくこうした感覚が、日本人の心の奥底にひそんでいたからであろう。「あの世」と「この世」の委節的交流もまた、日本人の連続観を前提にはじめて理解することができる。毎年、盆の季節になると、

「あの世」に住む先祖を「この世」に迎えて祀り、再び「あの世」に送るといふ行事も、このような連続観を前提にはじめて理解することができる〔伊藤 一九七七、三七四〕。

「あの世」と「この世」の連続観はまた、死者の祖霊化の過程と生者の成長過程の構造的対応といふシンボリズムと深くかかわっている。葬式と初七日、四九日、一〇〇カ日、一年、三年、七年、一三年、一七年、二三年、三三年もしくは五〇年という「あの世」における死者の「通過儀礼」と、誕生とお七夜、一〇〇日、三年・五年・七年の七五三の祝い、結婚という「この世」の通過儀礼が、それぞれおなじような時間的経過をたどると同時に、葬式と誕生、葬式後の戒名と誕生後の名付け祝い、初七日とお七夜、一年忌と初誕生、三年・五年・七年の年忌法要と七五三の祝いなどのように、二つの世界でおこなわれる通過儀礼は、それぞれ対応している〔オームス 一九六七、二四。OWMS 1976: 71-72〕。

こうした点に着目したH・オームスは、日本人の「あの世」という観念が、「家族と家族内における個人の成長過程をモデルとして生まれた宗教的シンボリズム」〔オームス 一九六七、二五〕、とむすんでいる。注目すべき解釈であるが、かならずしも十分なものとはいえない。こうしたシンボリズムが、なぜ成立するのかという点が、不問に付されているからである。筆者は、その背景に「あの世」と「この世」の連続観が潜在していることを指摘したい〔伊藤 一九八二、一九六〕。

ここで強調したいのは、この連続観が、すでに指摘した世俗的経験にもとづく実利主義や現世肯定



の思想と相互に関連しながら、アニミズム的な汎神論的世界観を構造化している、ということである。日本の汎神論的世界観には、こうした諸要素が複雑にからみあいながら、状況によって顕在化したり、あるいは、潜在化したりしているために、その全体像をとらえることがなかなかむずかしい。ここにあって、こうした要素を統合する原理を析出するとすれば、「この世」中心志向に根ざした現実主義を指摘することができよう。庶民の世俗的願望をはぐくむと同時に、世俗的価値を正当化する実利主義も、また、人びとが日常生活を営む経験的世界を重視する現世肯定の思想も、「あの世」を「この世」の延長線上に位置づけ、二つの世界の構造的対応を生みだす連続観も、すべて「この世」中心志向に根ざした現実主義による、と考えられるからである。

### おわりに

再び最初の議論にたちもどって、本稿の総括をこころみたい。本稿は、日本の社会に表象される日常的世界と非日常的世界が相対的対立の関係にあって、その関係の根底に、アニミズム的汎神論的世界が潜在していることを出発点とした。筆者は、その根拠として、日本の祝祭のなかに、世俗的な秩序や規範をひっくり返すような反日常的な象徴的行為があまりみられない、あるいは、あるにしても、そのほとんどが世俗的秩序を一時的に拡散したもので、そこに世俗的規範の潜在さえ認められる、と

いうことを指摘した。ことばをかえていえば、日本の象徴的秩序のなかで、世俗的な秩序や規範が意外と重要な意味をもちつづけていることに注目したわけである。

本稿は、こうした世俗原理の優位ということについて、ひとつの解釈をこころみたものであるが、これまでの議論であきらかなように、その底辺にアニミズム的な汎神論的世界観がよこたわっているというのが、筆者の基本的な考えである。筆者が析出した実利主義や現世肯定の思想、連続観という汎神論的世界の構造を規定する諸要素と、それを統合する「この世」中心志向に根ざした現実主義は、祝祭のなかで世俗的な秩序や規範の否定や対立を基調とした反日常的世界の生成をはばんでいる。日本の祝祭のなかに、世俗的秩序が一時的に拡散されたものが多く、また、世俗的規範が潜在しているものが認められるのも、こうした理由によるとみてよいだろう。

なお、近年、都市に生まれた新しい型の祝祭もまた、アニミズム的な汎神論的世界観とまったく無縁ではない。この型の祝祭が、世俗的な秩序や規範を巻き込みながら、他方では、こうした秩序や規範からの離脱を指向しているからである。筆者はこれを擬似祝祭とよび、祭儀や祝祭が、日常的世界の秩序や規範を超えたり、否定したりして、日常的世界との直接的なつながりを断つという、非連続性を存在理由にしているのに対して、擬似祝祭は、日常的世界と付かず離れずの関係にあつて、この世界とのあいだに連続性が認められることを指摘した。そして、この祝祭に表象される世界を仮に脱日常的世界と規定しておいた「伊藤 一九九〇、七〇―七二」。そこにみられる世俗原理の優位という

側面は、日本の象徴的秩序の全体象をとらえるうえで注目しなければなるまい。

文 献

文化庁編

一九九〇 『宗教年鑑』文化庁。

藤井正雄

一九七二 「現世利益 そのメカニズムと儀礼構造」田丸徳善・村岡空・宮田登編『日本人の宗教』Ⅱ（儀礼の構造）、佼成出版社、一八〇—二三八頁。

堀 一郎

- 一九五一 『民間信仰』岩波書店。
- 一九五三 「万葉集にあらわれた葬制と他界観、靈魂観について」『万葉集大成』8、平凡社、二九—五七頁。
- 一九六二 『日本宗教の社会的役割』未来社。
- 一九七一 『民間信仰史の諸問題』未来社。
- 一九七五 『聖と俗の葛藤』平凡社。

Hori, Ichiro

1959 Japanese Folk Beliefs. *American Anthropologist* 61(3): 405-424.

石毛直道・松原正毅・石森秀三・森和則

一九七四 「カミ、つきもの、ヒト」『季刊人類学』五（四）、三—七二頁。

伊藤幹治

- 一九七六 「信仰生活」『講座比較文化』四（日本人の生活）、研究社、二二二―二三八頁。
- 一九七七 「日本民族のころろ」『社会と文化』朝日新聞社、三五五―三八〇頁。
- 一九八二 『家族国家観の人類学』ミネルヴァ書房。
- 一九八四 『宴と日本文化』中央公論社。
- 一九五〇 「非日常的世界再考」『民俗学研究所紀要』一四、二九―八六頁。
- 岩倉一郎
- 一九三四 「喜界島阿伝」『旅と伝説』七（七）、一五二―一六二頁。
- 岩田慶治
- 一九七三 『草木虫魚の人類学―アニミズムの世界』淡交社。
- IZKOWITZ, K.G.
- 1979 *Lamer: Hill Peasants in French Indochina*. New York: AMS Press (Originally published in 1951).
- 楠 正弘
- 一九六八 『下北の宗教』未来社。
- 宮家 準
- 一九七四 『日本宗教の構造』慶応通信。
- 宮田 登
- 一九七三 「流行神と現世利益」圭室文雄・宮田登著『庶民信仰の幻想』毎日新聞社、一一九―一二三頁。
- NHK放送世論調査所編
- 一九八四 『日本人の宗教意識』日本放送出版協会。
- 小口偉一編

一九五六 『宗教と信仰の心理学』河出書房。

オームス・ヘルマン

一九六七 「家のシンボルとしての祖先」日本民族学会第六回研究大会準備委員会編『シンポジウム、祖先  
観と社会構造』日本民族学会、一九二五頁。

OOMS, Herman

1976

A Structural Analysis of Japanese Ancestral Rites and Beliefs. In W.H. Newell (ed.), *Ancestors*.  
Hague: Moulton Publishers, pp. 61-90.

RAJATHON, Phya Anuman

1954

The "Phi". *Journal of the Siam Society*, 41: 153-178.

SKERT, W.W.

1967

*Malay Magic*. New York: Dover Publications (Originally published in 1900).

STANLAW, James & Bencha YODDUMNEM

1985

Thai Spirits: A Problem in the Study of Folk Classification. In Janet W.D. Dougherty (ed.), *Directions in Cognitive Anthropology*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, pp. 141-159.

高木宏夫

一九六〇

「日本人の宗教生活の実体―庶民宗教の構造よりみた」『現代宗教講座』V (日本人の宗教生活)、  
創文社、二二二―二五六頁。

TAMBIAH, S.J.

1970

*Buddhism and the Spirit Cults in North-East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.

田村克己

一九八四 「ビルマのナツ信仰」青木保編『現代の人類学—象徴人類学—（現代のエスプリ別冊）至文堂、一五三—一六四頁。

一九八九 「ビルマの精霊信仰と民間伝承」君島久子編『日本民間伝承の源流』小学館、四〇八—四三〇頁。  
統計数理研究所国民性調査委員会編

一九六一 『日本人の国民性』至誠堂。

一九七〇 『第2 日本人の国民性』至誠堂。

梅棹忠夫

一九五九 「人の心と物の世界」『梅棹忠夫著作集』一三卷、中央公論社、一三九—一五八頁（初出、一九七三年）。

WINSTEDT, Sir Richard

1950 *The Malays: A Cultural History*. New York: The Philosophical Library.

柳田國男

一九三七 『葬制習俗語彙』民間伝承の会。

(一九九二・四・一七脱稿)