

神仏習合と多配列クラス

白川 琢磨

〈論文要旨〉 明治初年に断行された「神仏分離」政策は、それまで千年以上続いた我が国の宗教環境を一変させた。それ以前の宗教的状态を一言で言い表すなら「神仏習合」ということになるがその記述には困難を伴う。その理由は、この両者を規定する認識の違いに求められる。神仏分離は、今日の我々が馴染んでいる近代的・科学的認識（単配列分類）に基づいているが、後者はそれとは別の分類に基づく可能性がある。人類学者R・ニーダムは、それに対して「多配列分類」という概念を呈示している。神仏習合を多配列クラスとして捉えることができるのか。歴史学者、黒田俊雄が呈示した歴史的に実在した「寺社」及び「顕密」という範疇を、多配列クラスとして捉える試みを具体的実例をもとに検討する。その結果、それらは組織（寺社）及び内容（顕密）の両面において伸縮自在の多配列クラスを構成しており、それは今日の我々を取り囲む諸種の宗教民俗にも及んでいる可能性があることを指摘した。

〈キーワード〉 神仏分離、多配列クラス、顕密寺社、加持祈禱、修正鬼会

一 神仏習合と「灰色」の世界

明治政府によって断行された神仏分離政策は、日本の宗教史上における最大の事件の一つであった。厳密に言えば、慶應三年（一八六七）十一月から明治元年（一八六八）閏四月にかけて太政官や神祇事務局より布告・通達された一連の法令を指すが、中でもその骨子をなすのが、まず明治元年三月一三日の太政官布告である。ここでは、

「この度王政復古、神武創業の始めに基て、祭政一致の制度に回復されるにあたってまず第一に神祇官を再興⁽¹⁾」すること、そして「この旨を五畿七道諸国に布告し、往古に立ち帰り、諸家執奏」が支配することは中止し、「普く天下の諸神社、神主、禰宜、祝、神部に至るまで向後神祇官に附属する」ことが告げられた。さらに、同一七日の神祇事務局よりの通達で「諸国大小の神社において、僧形にて別当あるいは社僧などと相唱え候輩は、復飾」すべきとされ、「復飾の上は、是までの僧位僧官の返上は勿論」、追つてご沙汰があるまで「衣服は浄衣にて勤仕」すべきとされた。ここまでは、まず改革の意図が、王政復古の精神に基づき、「神祇官」を「再興（＝創出）」することであり、祭祀主体（subject）に関して、別当や社僧など僧形の存在を認めず、「復飾（＝還俗）」することが定められた。

次に、所謂「神仏判然令」と称される祭祀対象（object）に関わる部分である。同年三月二十八日の神祇事務局の通達を抜粋する。

一 中古以来、某権現或ハ牛頭天王之類、其外佛語ヲ以神号ニ相称候神社不少候、何レモ其神社之由緒委細ニ書付、早早可申出候事、（中略）

一 佛像ヲ以神体ト致候神社ハ、以来相改可申候事、

附、本地坏ト唱へ、佛像ヲ社前ニ掛、或ハ鰐口、梵鐘、佛具等之類差置候分ハ、早々取除キ可申事、⁽²⁾

一条は、神社の称号に関して、そして二条は祭祀対象及び施設に関して一切の「仏教的要素」の排除を謳っている。両法令を仔細に見れば、それらが規制の対象としているのはあくまで「神社」に関してである。つまり、神社に関して、その祭祀主体及び対象・施設から仏教的要素を排斥しようとしたのである。その理由は、冒頭に謳って

いるように、王政復古に基づいて「神祇官」を復興するためであり、そこに所属すべき全国の神社は言わば「純粹な」神社でなければならなかったのである。しかし、現実には施政者の意図を飛び越えて、廃仏毀釈運動が全国的に展開し、動乱とも呼ぶべき事態を産み出していった。⁽³⁾ やがては明治政府自らが沈静化を図るという事態を惹起して終息する。⁽⁴⁾

周知のように、神仏分離は突然に断行された宗教政策ではなく、明治維新の他の改革と相俟って日本近代の創出に向けて少なくとも近世中期から胎動してきた幾つかの思想的潮流の一つの帰結として実行されたものであった。⁽⁵⁾ イデオロギー上の古代に「復帰」することで新たな近代を画そうとした言わば「歪められた」モダニティの遠因はそうした潮流に位置づけて研究されるべき思想的課題である。ここではそれとは別に次のことを指摘しておきたい。第一に、今日我々を取り囲む、「純粹な」神社と滅罪（葬儀）を主活動とする寺院という宗教環境は、神仏分離の「結果」として生じたものだということである。もし、教義内容にまで敷衍すれば、仏教とほぼ対等に（あるいはそれを凌駕して）並置される神道は、神仏分離の結果として「創出」された近代宗教だと言える。⁽⁶⁾ だとすれば、神道と仏教、あるいは神と仏を分離・並置する近代の視座から、分離以前の過去及びその現代との連続性を議論することは大きな誤りを導く可能性がある。歴史学者、黒田俊雄はこの点について以下のように述べる。

われわれは今日一般に、「神道」という言葉を仏教やキリスト教などと並ぶ独立の宗教という意味で用い、また有史以来そういう宗教として「神道」があつたとおもっている人も多く、現在は法的・制度的にもそのように扱われている。けれども、明治の「神仏分離」以前の、少なくとも一千年に及ぶあいだは、「神道」とは頭密仏教を中心とする（諸々の改革派・異端派も含む）宗教世界のなかで、その構造的な一部分、本来的に

は、下部の周縁的部分であつたのであり、独自の宗教としての独立性をもたないものであつた。神仏分離が、それに作為的・権力的に独立性を与えたことは、周知のところであるが、それがよかつたか悪かつたかはここで問題ではない。問題は、「神道」がそのような作為の所産であるがゆえに、いまでもかつての顕密仏教的な「神道」の感覚や思考形式が、国民の潜在意識や風習のなかに生きている現実を、確認することである。日本人は、神と仏という異なつた宗教を同時に信ずるなどと、もつともらしくいわないことである。神と仏は、明治政府が国民の教化をはじめて以降の年月よりはるかに永いあいだ、同じ宗教の世界に属していたのであり、それからみれば、神仏をもつともらしく区別する議論は、現在の教義や法律の上ではともかく、社会認識としては錯覚に類するといわなければならない。⁽⁷⁾ (傍点筆者)

神仏分離によつて「作為的・権力的に」独立性を与えられた神道を、それ以前の神道と混同してはならないこと、後者は、「顕密仏教を中心とする宗教世界の構造的な一部分」であること、そしてその「感覚や思考形式」が我々の「潜在意識や風習」の中に生きていることを指摘している。しかし、「顕密仏教を中心とする宗教世界の構造的な一部分」という位置づけは得られても、その具体的な様相や実態は明らかではない。その点に関しては、先述した神仏分離令を素直に読めば明らかとなる。即ち、権現や牛頭天王のほか、仏教的神号を持ち、仏像を神体として、あるいは本地仏を社前に掛け、鰐口や鐘楼を設け、仏具を備え、また奉仕するのが、別当や社僧など僧位僧官を有した僧形の宗教者であるような「神社」が全国各地に溢れていたわけである。この「状態」を、分離令は「神佛混淆」と捉えている。⁽⁸⁾ 正に神仏が混じり合い、渾融した状態を指す語として相應しいかもしれない。そして今般、廃止（禁止）となつたのはそうした「神佛混淆の義」であるとし、別当・社僧は「還俗する」（俗人に戻る）

ことが必要で今後「神道」をもって勤仕せよと説くのである。

しかし、ここで考えてみたいのはこうした神仏混淆の状態を支える「認識」についてである。この状態が言わば「当たり前」の宗教環境の内部に住む人々にとって、それを「分離」しようとする「意識」は生まれるはずはない。神仏は混然かつ一体のものであり、それを祀る者が社僧であれ、別当であれ、あるいは宮司であれ、禰宜であれ、大した問題ではなかったはずである。混淆の状態を問題視するためには、必ずそこに「外部の」視点、混淆ではない状態、即ち「分離」の視点が前提とされているはずである。それは、西欧的論理の世界、仮に神と仏の関係と言い換えれば「もし神が仏ではないとして、そして仏が神ではないとすれば、神と仏が重複することは在り得ない」という命題とも調和するまさに「近代」の視座であり、それに基づいて仏教的要素の排除が遂行されていたのである。だが、神仏分離後の近代に生きる我々が、この分離の視点を共有しつつ、神仏混淆を捉えようとするれば、少なくとも混淆の状態を記述しようとする限りにおいて、「認識」の差異を飛び越えてしまい、過誤に陥る危険性を孕んでいる。

色彩の比喩を用いて、説明してみよう。神仏混淆の「状態」を、「灰色」の世界と仮定する⁽⁹⁾。そこは「濃淡」の差異はあるものの緩やかに灰色が広がる宗教的世界（スペクトラム）である。その一方の極限には、「黒」、即ち、顕密仏教が位置するが、この場合の黒は灰色と別のカテゴリーとしての「黒」ではなく、それと連続する「最も濃度の高い灰色」に過ぎない。先述した黒田俊雄の議論、つまり、神道は「構造的な一部分、本来的には下部の周縁的部分であった」という議論は、この灰色の世界を基本的には黒のヴァリエーションと見るに等しい。神仏分離とは、近代以前には宗教的環境のうち最も広い部分を占めていたこの「灰色の世界」から、「黒」の要素を「権力

的・作為的に「除去して、純粹な「白」の世界（神道）を創り上げたのである。神仏分離令とは、この比喩で言えば、灰色禁止令であり、灰色を黒と白に分離することを命じた認識改革を伴う宗教的な「文化」革命でもあった。その根拠は、国学的神道的な知の眼差し——つまり、本来的には我が国は「白」の世界で創始された（はず）であり、それが外来の「黒」の要素に「汚染された」結果として灰色の世界を導出したに過ぎない、故に黒の要素を取り除くことで本来の世界に「戻る」のだ——に求められた。それが果して歴史上の過去であるか、イデオロギー上の「過去」であるかはここでの問題ではない。⁽¹⁰⁾ 分離によって、白・黒が分離された「近代」宗教世界が確立したということである。

さて、ここで我々は、「白」と「黒」、そしてそのどちらにも還元され得ない「灰色」の三項の關係を得ることになる（図1）。この「灰色」こそ、「神仏習合」の名称に相応しい独立した世界である。本来、「習合 syncretism, syncretization」とは、弁証法における「綜合 synthesis」に匹敵するもので、「定立 thesis」と「反定立 antithesis」の対立を「止揚 sublate, aufheben」して得られる独立した第三項である。色で例えれば「灰色」は、「白」でも「黒」でもない独立した範疇であるというのは分かりやすいが、それは我々が「灰色」という名称を有しているからで、「神仏習合」の場合は、どうしてもその位置づけが不明瞭となる。「神仏習合論」と題してよいほどこの分野に関する研究は蓄積されつつあり、それらの主要な研究は本論でも大いに参考になっているが、ややもすれば「灰色」成立の経緯を「白」及び「黒」を成分（構成要素）として説明するという「近代からの」視点が目立ち、「灰色（習合）」の世界をそのままの状態で記述しようとする試みは少なかった。それは、我々（近代）とは、異質な他者としての習合世界を、それに基づいて記述すべき概念装置を有していないからに他ならない。本論で呈示

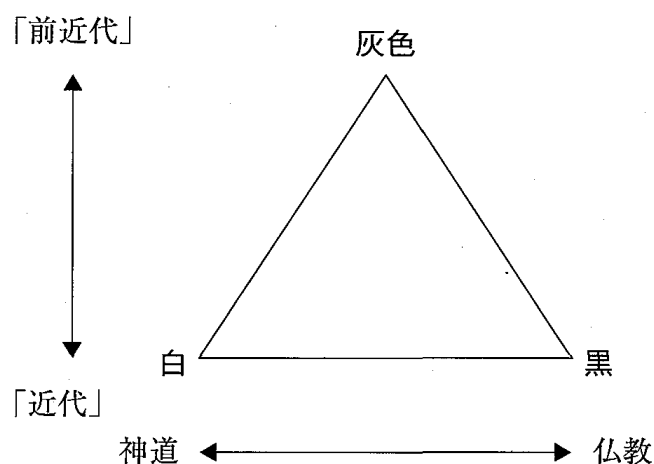


図1 神仏分離の三角形

したいのは、そうした習合世界を支える分類原理とクラスである。

図1において、もう一点、注意しなければならないことがある。左側の対立軸である。もし、弁証法的な思考プロセスに沿って考えるなら、まず、神（白）・仏（黒）の分離と対立があつて、それが止揚されて神仏習合（灰色）の世界が成立するということになる。理念的な歴史の対立を、「古代」と「中世」の関係で捉えるなら、矢印の向きは、古代↓中世となり、分離↓習合と一致する。しかし、「前近代」と「近代」の関係においては、分離と習合の矢印の向きは逆転する。それは、「灰色」から「黒」の要素を除去することによって「白（神道）」の世界を（再）成立させようという、宗教世界における「歪な」近代化であつた。

そうして成立した「近代」の状況を「ポスト近代」との関係において捉えたとすれば、当然、新たな次元での「習合」を想定しなければならない。今日、神道・仏教という制度上の縛りが存在するだけで、活動の上で習合が禁じられているわけではない。主に民間宗教のレベルで蠢く行者や祈禱師の個人的経験や活動に見られる雑多な「習合」的側面が、分離から習合に向かうポスト近代への序奏を表しているのかも知れない。

二 単配列クラスと多配列クラス

さて、ロドニー・ニーダム (Rodney Needham, 1923-) は、英国の社会人類学者である。⁽¹²⁾ 長島信弘は、一九八〇年

代に彼を称して、これまでの社会人類学界を攪乱してきた「乱気流の一つの源」と述べているが、社会人類学の主要な研究分野、「宗教」、「親族」、「婚姻」などにおいて記述や比較に用いられる「述語」や「概念」を徹底的に批判し、幾つかの重要な理論的論争を巻き起こしてきた。⁽¹³⁾ その際の彼の主張の根底にあるのが、「分類」の原理に関する「多配列分類」及び多配列クラスの提唱であった。

「分類 classification」とは、事物や事象をクラス（＝集合）に分けることである。⁽¹⁴⁾ 近代精密科学として発展してきた自然科学は、リンネの植物分類に示されるように、弁別的定義によって、対象を相互に排他的なクラスに区分することによって成立する。それは、門―綱―属―種といったより抽象的な「範疇」が階層化され、全体として一つの樹状構造（taxonomy）を構成する。こうしたクラスに属する個体は、少なくとも一つ以上の「共通特性」を共有することになる。分類のプロセスに即して言えば、共通の特性によって分類されたクラスであり、ニードムはそれを「単配列（monothetic）クラス」と定義した。⁽¹⁵⁾ ほとんどの自然現象は単配列クラスとして分類できるほか、近代社会に生きる我々の日常生活における分類もそれに沿うものである。一方、既に一八世紀に（リンネよりも早く）フランスの植物学者ミシェル・アダンソンによって指摘され、二〇世紀に入って動物学や植物学、そして細菌学に取り入れられた別のクラスがある。それは、有機体や特にバクテリアの世界では、共通特性による分類だけでは整理不能な現象が見られ、たとえそこから外れる標本であってもそこに取り込んでしまう別のクラスである。これが「多配列（polythetic）クラス」である。表1によって、説明すると、個体6・7は、共通特性F・G・Hを共有する単配列クラスを構成する（共通特性は一個以上あればよく三個である必要はない）。⁽¹⁶⁾ 一方、個体1～5に関しては、A～Eの五つの特性を仮定したが、すべてに「共通する」特性は存在しない。言わば、個体は相互に「似

神仏習合と多配列クラス

表1 単配列クラスと多配列クラス

	多配列クラス					単配列クラス	
個体	1	2	3	4	5	6	7
特性	A B C D	A B C E	A B D E	A C D E	B C D E	F G H	F G H

ている」に過ぎないのであり、緩やかに連なっている一つの全体（多配列クラス）を成立させているのである。

ニードムによれば、この多配列クラスの導入の意義は、実は言語範疇と思考の関係が問題となる人文社会科学においてこそ大きく、例えば、ロシアの心理学者、ヴィゴツキイが、「子どもが精神発達の一段階で事象をまとめるやり方」を「鎖状複合（chain complex）」と呼んだが、多配列とほぼ同義である。⁽¹⁸⁾ また同じ頃、哲学者、ウィトゲンシュタインは、哲学的混乱の多くは、「同じ語で呼ばれるすべての事象には共通のものがあに違いない」と考える傾向に由来するが、そこには共通の属性は存在せず、ちよ

うど一本の縄を構成する個々の繊維のように、「家族的類似性（family resemblance）」を有する個々の要素が重なり合うことによって構成されていることを指摘した。⁽¹⁹⁾ 日常言語による

人々の分類は多配列的であると見ることもできる。しかしニードムによって何よりもその適用が強く示唆されたのは人類学であった。人類学が対象とする非西欧の異文化社会のリアリティの構成が「多配列クラス」によるものではないかという指摘は、少数の例外を除いて、その後の人類学に決して十分に受けとめられたとは言えない。⁽²⁰⁾ 本論は、我々の内なる「他者」であり、異質な宗教文化である「神仏習合」の世界に対してその適用を試みるものである。

三 神仏習合と多配列クラス——「寺社」と「顕密」——

「神仏習合」は、神仏分離が断行された明治初年より以前の状態であり、その歴史的指標は前近代ということになるが、その組織的実態は「寺社」という範疇で括られる。この寺社の成立は遙か古代に遡るが、それが最も隆盛し、社会の確固たる基盤となったのは中世であり、黒田俊雄はそれを「寺社勢力」と呼んだ。⁽²¹⁾それは、「…南都・北嶺など中央の大寺社を中心に組織され、公家や武家の勢力とも対抗していた一種の社会的・政治的な『勢力』のこと」で、「ほぼ平安時代のなかごろから戦国時代の末まで約六百年ほど存続していた」⁽²²⁾とされる。その組織の実態は、統率者として別当、座主、検校、長者などが位置し、寺務管理の役職として三綱、即ち上座・寺主・都維那があり、その下に政所や公文所といった寺務局が置かれた。寺院に所属する僧侶の全体は大衆、あるいは衆徒などと呼ばれたが、その主な目的は「学（学解・学問）と行（修行・禅行）」⁽²³⁾であり、学に携わる場合は学衆・学侶・学生、行に携わる場合は行者・禅衆・行人などと呼ばれた。またこうした学僧や修行僧を組織の中心層とすれば、彼らに近侍する堂衆・夏衆・花摘・久住者などの呼称で呼ばれた存在や、堂社や僧坊の雑役に従う承仕・公人・堂童子、さらにその外延には、仏神を奉じる神人や、その堂社に身を寄せる寄人や行人の存在があった。⁽²⁴⁾

この「寺社」というクラスの特徴を一言で言えば、「曖昧」である。統率者の名称が異なるのは各々の寺社が異なるからであり、中心層を形成する僧衆も、学／行の状態によって呼称が変化する。さらに外延部に近づくに従ってその役割も曖昧でその領域がどこまでなのかも不明である。しかも全体を統括する大衆あるいは衆徒の領域も不明確で、その時々に応じて変化した形跡もある。しかし、それは黒田の記述が曖昧なのではなく、歴史上実在した

寺社の在り様が曖昧であるからなのである。また、この組織や役職に関わる名称群が曖昧であって認識に苦勞するのはむしろ我々のほうであって、より中心的な、より末端の、より特定の、そしてより一般的な範疇として個々の名称が苦もなく使い分けられていたのであり、全体として「寺社」という多配列クラスを構成していたと見るべきであろう。

この多配列クラスの外延は、「寺社勢力」と称せられるその最隆盛期には、それが政治的・軍事的・経済的・社会的に強大な勢力であるが故に、「民衆」や「武士」との境界さえ飛び越えてしまうものであった。黒田は、総田数のうち、寺社領が約六三%にも達する貞応二年（一二三三）の畿内の例、延喜一四年（九一四）の「天下人民三分之二、皆禿首者也」という三善清行の言葉（『意見封事』）や「もろもろの交名きょうみょうの類に僧侶や沙弥がそれこそ半ばも三分の二も見出されること」を挙げ、「在地領主が蟠踞して武士の勢力に支配されていた村落が一方にあったのは確かだが、他方に武士がまったく在地せず、数十の子院をもつ寺院が堂舎を連れ、僧侶・祠官・講衆・神人が社会生活の中枢を掌握していた地域が、もっと多く存在したのではないか？」と指摘しているが、まさに「勢力」の名に相応しい最盛期の状況であり、そこでは「寺社」クラスの外延は極限にまで拡大していたのである。

さて、ここから多配列クラスとしての「寺社」をめぐる議論を二つの軸に沿って展開してみたい。一つは、時間軸、即ち歴史的展開についてであり、もう一つは空間軸、即ち、中央ではなく、地方的展開についてである。前者については、黒田自身も明確に認めているように、寺社勢力は、元龜二年（一五七二）、織田信長の比叡山の焼討を契機に衰退し、織豊政権下における非武装化、寺社領荘園の押収などを経て往時の影響力をほぼ喪失してしまうのであるが、これはあくまで寺社「勢力」についての経緯であり、「寺社」という形態が消滅してしまったわけでは

ない。この時点で退転したものもあるが、たとえその数を減らし、近世期、徳川政権下で天台宗あるいは真言宗といった宗派の下に組み入れられたとしても、「神仏習合」や「加持祈禱」を旨とするその基本形態は変化しなかったと見るべきであろう。だとすれば、全国の霊山や霊地を足場に、藩体制の下で拠点化しつつ存続した寺社を、葬儀を主要活動とした「滅罪系」寺院に対して、「祈禱系寺社」という範疇で捉えることにさほど無理があるようには思えない。ただ、中世の寺社勢力に対して、この「祈禱系寺社」は「宗教」という範疇に限定されるという限界には留意しなくてはならない。

例えば福岡藩では、近世期、主に中頃からであるが、「例^{くだん}の五社」と称して、「宮崎（箱崎八幡宮）・宰府（大宰府天満宮）・宝満（竈門神社）・雷山（千如寺大悲王院）・田島（宗像大社）、括弧内は現施設名」の五つの寺社に対して、雨乞い・日乞い・風鎮めなど主に天災に対する祈禱を依頼している。⁽²⁶⁾ 目的が達成されたら「褒美を遣わした」というのであるから各寺社は祈禱の効験を顕すべく競ったであろうし、そのことが民衆にも大きな影響力を発揮したであろう。そのうち、宰府衆徒による「水甕祈禱」や宝満座主を中心に行われた「水鏡祈禱」は、担い手は神官や民衆に移行したものの今日まで宗教民俗としてその形式が存続しており、その影響力の大きさが窺われるのである。信仰の拠点を構成したこれら五社ほどではないにしても、それ以外の中小の神社もその多くは社僧（宮司坊）が統轄する「祈禱系寺社」の形態を、保持してきたのである。⁽²⁷⁾ こうした例は何も福岡藩のみに見られるわけではなく、おそらく全国的なものである。だからこそ広範囲にわたる神仏分離が必要とされたわけであるが、多配列的な寺社クラスを展開を考えるなら、当然、近世期の祈禱系寺社もその考察の対象に含めねばならないのである。

次に、寺社クラスの空間的展開、即ち地域的変差（variation）に移る。先述した黒田の寺社勢力の記述は、明ら

かに畿内の中央大寺社を対象にしたものである。だが、そうした勢力は畿内でのみ見られたわけではなく、むしろ地方における寺社の在り方を大きく規定しており、それら地方寺社が顕密体制の広大な裾野を支える基盤でもあった。⁽²⁸⁾ しかしながら、地方寺社における組織区分がいかなるものであったかについては、それ程研究蓄積があるわけではない。黒田自身は、中央寺社の組織区分を「基準」として、白山の加賀側の寺社勢力を調査した結果、白山衆徒とされる者が言わば「行人的学侶」であり、「…中央大寺院のように学侶・学生と行人・堂衆との区別が截然としていなかったと見るべきで、むしろそれが、地方寺社にありがちな形態であったか⁽²⁹⁾」と指摘している。ここでは、先述した「例の五社」の一つ、「宰府（太宰府天満宮）」の神仏分離以前の状態に焦点を合わせ、その多配列的特性を考えてみたい。⁽³⁰⁾

まず組織を統轄する範疇であるが、「安楽寺天満宮」とも「天満宮安楽寺」とも称される宮寺で、元来は菅原道真の菩提寺「安楽寺」として創建された天台宗の寺院であった。組織の筆頭は、「五別当」で「大鳥居・小鳥居・御供屋・執行坊・浦之坊」。五別当は、祭神である菅原道真の血筋を引くとされ、中でも大鳥居は「隔絶した権威をもち、宝暦四年（一七五四）、桃園天皇より内陣においての毎旬ご祈禱執行を命ぜられ『延寿王院』という院号を賜った⁽³¹⁾」とされる。次に「三宮司^{みやじ}」であるが、道真の門弟で、道真を埋葬し、安楽寺を創建した味酒安行の子孫とされる「満盛院・勾当坊・検校坊」から成る。この順番で月の上旬・中旬・下旬に分けて本殿内の神事を司る。さらに、寺務管理部門である「三綱」として「上座坊・寺司坊・都維那坊」。そして「元々四王子山麓にあり、菅原道真の葬儀にあずかったという伝承をもつ原山無量寺の僧が、南北朝以後天満宮の組織に組み込まれたと考えられる衆徒⁽³²⁾」、即ち座主・華台坊を筆頭に石築地坊・六度寺・安祥寺・常修坊・十境坊・寂門坊・真寂坊・明星坊の

「原八坊」。さらにその周縁には、小野道風の子孫という伝承を持ち、太宰府官人から神官として入ったとされる「文人三家（小野伊豫・小野加賀・小野但馬）」、近世期を通じて盛んに祈禱連歌を行った「連歌屋」、社家の菩提を弔う滅罪系の「光明寺・本願寺・迎寿院」、最末端に繋がる「時打」や「護燈」などを含めればその範域は拡大するが、全体で現在の天満宮を取り囲む一つの集落を構成していたのである。⁽³³⁾

さて、先述した中央大寺社の組織クラスを基準として見ると、「別当」、「検校」、「三綱（上座・寺主・寺司）・都維那」、「衆徒」、「座主」など重複する部分はあるが、その在り様は大きく異なっている。太宰府の場合は、菅原道真を中心に置き、道真その人に連なる「五別当」、道真を埋葬した門弟に連なる「三宮司」、道真の葬儀を執り行った「衆徒（原八坊）」、さらに道真の文人として能力が似ている「文人三家」やその能力の特化である「連歌屋」、そしてこれらすべてを包含する「安楽寺」の諸活動、時を打つ（時打）や火を灯す（護燈）、奉仕する人々の菩提を弔う滅罪寺という連関で、全体として多配列クラスを構成している。この末端に、例えば「清掃する」という特性を加えれば、中世の散所に由来する特定の被差別集落をも取り込むことになるのである。⁽³⁴⁾

だとすれば、道真を祀る天満宮のご神体も当然、道真に「関わる」ものであらねばならない。この点に関して、明治四四年（一九二一）六月七日の鷺城新聞は、ご神体は「道真公の木像」ではなく、明治初年までは道真「自筆の」「法華経八卷」であったと伝えている。だが、当時の宮司（神官）が、「神体が法華経八卷である事を知って、それは怪しからぬ、天満宮は神様であるに、法華経を神体として居るなどは、以つての外と謂つて之を火中に投じて焼いて仕舞った」ということである。⁽³⁵⁾ この宮司は後年、自らの行為を深く悔いたということであるが、対象が法華経という分かりやすい特性であった故に軽挙に走ったとも考えられる。この安楽寺天満宮という多配列クラス

全体に神仏の区分を施すことは至難の技である。伊東尾四郎は、先述の組織に関して「原八坊は僧侶で読経する。五別当、三宮司、三綱は読経はせぬが何れも円頂で神事を掌る（傍点筆者）」と読経を基準に一応の区分を行っている。しかし、森弘子によれば、「読経をしない」ということは誤りであるとのことである。もし円頂で読経するのであれば僧侶とどう区別するのであろうか。さらに組織全体に敷衍すると、「仁王門、大講堂、法華堂、観音堂、経蔵といった仏教的建造物が建ち並び、それぞれには本尊である仏像が安置され、仏教法要による歳事も数多く営まれていた」という神仏分離による破却以前の往時の状況を考えるなら、神事・仏事に一線を画することはできず、まさに濃淡を伴った「灰色」の神仏習合の世界が出現するのである。

ここまでは「寺社」、即ち神仏習合の組織的側面を言わば「外から」見てきたわけであるが、次にその「内側」、内容に考察を移したい。神仏習合の内容を表し、しかもそれを包摂する宗教的範疇として黒田俊雄が呈示したのが、「顕密」という概念である。顕密仏教を中核として、顕密体制、顕密主義と大きく展開する顕密論は黒田学説の基幹を構成しており、ここでその全貌を議論する余裕はない⁽³⁸⁾。元来、中世に実際に用いられた用語である「顕密」という語が指示する意味内容に限定し、さらに神仏習合に関わる部分に関して多配列クラスとしてのその特徴を指摘しておきたい。

「顕密」とは、字義通りには、「顕教」と「密教」を表す。顕教とは、南都六宗と言われる三論・成実・法相・俱舎・華嚴・律の六宗である。歴史的には、法隆寺や大安寺を拠点とする三論宗が成実宗を付置し、元興寺や興福寺を拠点とする法相宗が俱舎宗を従え、やや遅れて東大寺を中心にした華嚴宗と唐招提寺を中心とする律宗がそこに加わったという形をとる。密教とは、言うまでもなく天台（台密）と真言（東密）の二宗である。顕密とは、黒

田によれば、これら八宗の各々、そしてその総和を指すと同時に、さらにそれを越えた圧倒的な密教の優位をその意味内容に含むとされる。では何故に密教ではなくて顕密なのか。最も理解しやすいと思われる説明を引用してみよう。

「顕密」仏教は、仏教の一つのあり方ともいえるもので、独特の論理をもっている。それは、これ以後中世を通じて、教理上の最大公約数として公認され、いわば正統的な立場をながく保持することになる。この立場は、まず顕教と密教の組み合わせの論理を軸とする。「顕教では…、密教では…」とつねに併せ論じられながら、顕と密の根本的な「同一」が強調され、しかも両者の「差別」^{しゃべつ}（相違）が指摘される。そして、そのように前提した上に、顕密各宗派の敵対的でない競合、したがって併存が承認される。奈良の六宗と平安の二宗つまり「八宗」が、公認された体制となる。

各宗は、それぞれ独自の教理をもつ。教理はむろん精緻な論理によって構成されているが、しかし「顕密」体制のもとでは論理主義は貫徹せず、かならず心理主義的な神秘にばかされる。そして密教の神秘の坩堝^{るつぼ}で溶接されることで、すべてが包摂されることになる。顕密仏教は、すべての論理を貪欲に包摂し溶解し吸収する不思議な思想的生体である。⁽³⁹⁾

もし我々が顕密を「単配列」的に理解しようとするればその論理は忽ちに破綻する。「同一」でありつつ「相違」することはあり得ないからである。しかしこれが多配列クラスの記述であるとすれば十分に納得できるものとなる。顕密仏教は、その内に神祇（神々）をも「包摂し溶解」する不思議な「生体」とも言うべきものである。神仏習合の状態とは「顕密」という多配列クラスとして接近することが可能となる。具体的な事例で考えてみた

い。

六郷満山とは、豊後、国東半島に分布する寺院群の総称である。全体は半島東側から西側にかけて、本山・中山・末山に三分され、本寺格の寺院が二八カ寺、それらが各々末寺を擁するのであるから、相当数の寺院群である。中世以来の伝承で、養老二年（七一八）、仁聞菩薩の開基を伝え、ほとんどの寺院が、本尊と並んで「六所権現」を祀るのでまさに「顕密寺社」の典型と言っても過言ではない。そのうち、中山の長安寺に「安貞二年（二二二八）」の「六郷山諸勤行并諸堂役祭等目録写」が伝わる。⁽⁴⁰⁾これは時の將軍家に対しての祈禱卷数の目録であるが、その内容は、「本山分」「中山分」「末山分」に分けて諸寺院が行った祈禱や祭を列挙したものである。それによると、諸寺院は本尊の違いはあるもののほぼ類似の祈禱会や六所権現における二季祭及び五節供などを行っていたことが分かる。さて、同書の末尾は次のように結んである。

右、当山靈場於テ御祈禱致ス所ノ目録、斯ノ如シ。仍テ顕宗学侶ハ 観音医王宝前ニ跪キ 一乗妙典ヲ開講シ 仏賢ヲ増ス。密教仏子ハ 八幡尊神ニ屈シ 六所権現ノ社壇ニテ 神咒ヲ唱ヘ 法味ヲ備フ。初学行者ハ 人聞菩薩ノ旧行ヲ学ビ 一百余所ノ巖窟ヲ巡礼ス。是レ偏二三道を兼ネ……祈精之状 件ノ如シ。⁽⁴¹⁾

まず、「顕宗学侶」は、観音や薬師の前で「一乗妙典」、即ち法華經を学ぶとされ、「密教仏子」は、八幡神を崇め、六社権現の社壇において「神咒」を唱える。さらに「初学行者」は人門菩薩に縁のある百余りの巖窟を回峰修行する。そしてこれら「三道」を兼ねて祈精することが明確に述べられている。ここで述べられていることは、ここまでで本山分・中山分・末山分として列挙されてきたすべての寺院に通低すると捉えるべきであろう。中野幡能は、この「三道」を、各々、本山、中山、末山の役割と性格を示すものと見做しているが、「顕密」の意味内容を

考えるなら妥当ではない。⁽⁴²⁾ 顕―密、仏―神、学―行が複雑に交錯する多配列クラスと捉えるべきで、顕―本山、密―中山、行―末山といった単配列クラスと見做すべきではないのである。

こうした顕密の多配列的特徴が時間軸で展開されるのが、顕密寺社の儀礼である。同じく国東半島の長岩屋、天念寺では現在も旧暦一月七日に「修正会（修正鬼会）」が勤修されている。⁽⁴³⁾ この長岩屋であるが、現在では寺院を囲む小集落の様相を呈しているが、応永二五年（二四一八）の文書によれば住僧屋敷が六二ヶ所も記されている。

また住僧でなければ山内に居住できない旨が記されている。今日でも還俗した村人から十二坊は確認できる。その意味で、正に村―寺であり、飯沼賢司が言うように「坊集落」と呼べる形態である。⁽⁴⁴⁾ 平成一七年の差定によれば、

講堂での行法は「伽陀^{かだ} 懺法^{せんぽう} 序音 回向 初夜 仏名 法咒師^{ほずし} 神分^{じんぶん}（三十）二相 唄匿^{ばいのく} 散華^{さんげ} 梵音 縁起
錫杖 米華^{まいけ} 開白 香水^{こうずい} 四方固 鈴鬼^{すずおに} 災払^{さいはらい}（鬼） 荒鬼^{あらおに} 鬼後呪^{きごじゆ}（45）」となっている。項目を羅列すると単配列の

演目のように見えるが、実は各行法は相互に重複しながら、重層化し、幾分立体的な意味空間を作り出している。

まず、伽陀・懺法・序音の部分の中心となるのは法華懺法であり、六根の罪を懺悔し衆生に代わって悔過する顕教の修法である。やがてそれは回向を経て、初夜に至る。般若心経、観音経、薬師経など秘密真言が唱えられ、密教の世界が開闢する。二名の法咒師が登場し、衆僧の浄三業に始まる所謂六法の修法に則った読経を受けながら刀とガラガラ（鈴状の用具）と香水棒（削りかけ）を捧げ内陣祭壇の周囲を巡り結界する。そこでいよいよ「神分」である。会式の院主が勤める修正会全体の中で最も重要視されている作法である。導師は、「神」を手にして、八幡三所権現をはじめ熊野、日吉や六郷満山の六所権現など全国の権現や明神を勧請する。一方でそれと「同時並行して」三十二相をはじめ、唄匿・散華・梵音・錫杖の四箇法要や仁聞菩薩の縁起が読誦される。ここまでが読経を中

心にする部分で約四時間である。

講堂内陣の敷物を片付け、ここから「立役」^{たちやく}に移る。僧侶二名が向かい合って香水棒を持って短経の節に合わせて舞う法舞が中心となる。まず、吉祥天に五穀成就を祈念する米華、次いで五方竜王に水中の清浄を祈念する開白、香水では「立香水・賢劫香水（打香水）^{うち}・阿弥陀香水（西方香水）⁽⁴⁶⁾・四方香水」の四種の法舞が舞われる。「地結^{ちけつ}、金剛結^{こんごうけつ}、四方結^{しほうけつ}、金剛結」の力強い咒言で四方固の結界が行われた後、男女二面に扮した「鈴鬼」の登場である。鈴と団扇（東組では三色の御幣）を手に十種の法舞を行って、次の二鬼を「招く」。「災払鬼」「荒鬼」に扮する二名の僧侶は各々二名の介錯を従え内陣正面に進み、しゃがんで両手で九字を切りながら「般若心経」の読経を受け、導師によって神酒を吹きかけられて後、各々燃える松明と斧や刀を手に堂内を「ホーレンショ、ソレオーニワヨ」の掛け声に合わせて激しく廻る。立役の開始から約四時間を経過して、最後に院主による「鬼後咒」によって終了するのである。

さて、以上の儀礼過程には「顕密」クラスの多配列的重層性がよく現れている。まず、最初、即ち顕教における帰依対象である「仏」と最後に現れる「鬼」まで全体を貫く共通特性というものはない。だがそこに「密教」導師が作り出す「神」の世界を介在させることで項目は相互に類似することで関連し全体を作り上げている。しかし、結論に入る前にもう一度儀礼項目全体を見渡してみよう。我々は、この二二の項目全体の一体何処に区分線を入れることができるのだろうか。敢えて区分を入れるとしたら、まず、顕／密の区分である。儀礼全体は「初夜」以降の密教部分とそれ以前の顕教部分となる。あるいは仏／神の区分であろうか。最も重視されている「神分」以降の神々の部分とそれ以前の仏に関わる部分であろうか。はたまた時間的にもちょうど二分される読経と「米華」以降

の立役、言い換えれば学／行の区分であろうか。さらに鬼会と言われる「四方固」以降を画する仏・神／鬼の区分であろうか。実は何処にも線は入れられないのである。では区分を入れずに「語る」とすれば、顕教の悔過、その諸仏が、密教の大日如来を中心とする曼陀羅の諸仏の世界に溶解され、金胎両部の諸仏諸尊の世界が展開される。その密教世界の周縁に我が国の神々が権現や明神といった仏神として出現する。香水は、天や天王などを交えた諸仏の恵みを実感させる儀礼である。そうした神の末端に「鈴鬼」が位置づけられる。それは男女の別をもつことで、また鈴や御幣を持つことで仏ではなく神であり、また名称や位置からは「鬼」であり、自らに似た「鬼」を招き、呼び寄せる。鬼は最後に手にした松明で講衆（「人」）の背中を叩く（「加持」する）ことによつて福寿を与えるのである。

ここには、顕―密、学―行、仏―神、神―鬼、鬼―人といった関係が重層的に配列されており、人はこの儀礼クラスを介在して最も遠い「仏」と繋がっているのである。神は、仏と比べればまだ人に近い（似た）存在であり、鬼はさらに近い。地元には鬼は我々の祖先だという伝承もある。あるいは愛染明王や不動明王の化身だとも言われるがそれも肯ける。ただ、注意しなければならないのは、この天念寺は、前述したように元来「坊集落」であり、ここでいう人は今日の民衆ではなく「衆徒」であつたということである。

四 宗教民俗と多配列クラス

以上、神仏習合の世界を「黒」でも「白」でもなく、「灰色」の世界として扱う試みを黒田俊雄の呈示した「寺社（寺社勢力・祈禱系寺社）」と「顕密」という二つの側面から考察した。その場合、黒田の記述に見られる「暖

味さ」を「寺社」及び「顕密」という歴史上実在した範疇が、「多配列クラス」であったことに起因するものと考え、それらが具体的な事例においても「単配列的に」分離し得ないものであることを示した。それを強引に分離させたのが「神仏分離」であり、言わば「単配列革命」が断行されたのである。特に、その標的となった「寺社」は見るも無残に破壊され、「神社」へと姿を変えた。我々の見慣れた宗教的風景である神社と（滅罪系）寺院から成る景觀が創出されたのである。だが、この革命もさほど徹底したものではなかった。寺社が担った儀礼や行事、あるいは信仰の核を構成した「加持祈禱」といった祈りの形、さらに習俗や心意の末端まで改変されたわけではなかったのである。神仏習合は決して過去の遺物ではないし、その研究が過去を再構成しようということに留まるわけではない。それは生きた民俗として今日の我々を取り囲んでいる。ただ、それを構成する諸要素はおそらく多配列クラスを成していることに留意しなければならず、「寺社」や「顕密」といった歴史的に先行するクラスとの関係で理解されねばならないのである。それらは歴史的に実在したクラスである。それを放棄し、歴史的に実在したわけでもない「固有信仰」や「民俗宗教」、あるいは「基層信仰」といった仮説構成物との関係で単配列クラスとして本質主義的に追及していけばおそらく誤った「神」と「仏」論に導かれることになる。⁽⁴⁷⁾

注

- (1) 村上專精・辻善之助・鷲尾順敬編『明治維新神仏分離資料』第一巻、名著出版、一九七〇年、八一―八五頁。以下、原文を抜粋しつつ表現を分かりやすくした。
- (2) 同上書、八二―三頁。
- (3) 白井史朗『神仏分離の動乱』思文閣出版、二〇〇四年参照。

- (4) 安丸良夫『神々の明治維新——神仏分離と廃仏毀釈』岩波新書、一九七九年参照。
- (5) 近世期の主な潮流として以下の三点を指摘しておきたい。第一は儒学（朱子学・陽明学）の興隆である（ヘルマン・オームス（大桑斉編訳）『宗教研究とイデオロギー分析』ペリカン社、一九九六年参照）。第二は国学の勃興（子安宣邦『日本ナショナリズムの解読』白澤社、二〇〇七年参照）、そして第三は吉田神道の変質（出村勝明『吉田神道の基礎的研究』神道史学会、一九九七年参照）である。
- (6) もちろん、これは全国的に見た場合のことである。近世期には、藩によっては、寺社整理を断行し、近代型神道を既に創出し終わっていた事例もある。圭室文雄『神仏分離』（『図説日本の仏教』第六卷（第二刷）、新潮社、一九九〇年）、三三六―三五四頁参照。
- (7) 黒田俊雄『鎮魂の系譜——国家と宗教をめぐる点描』（『黒田俊雄著作集』第三卷、顕密仏教と寺社勢力、法藏館、一九九五年）、一五九頁。なお、文中の原注は省略した。
- (8) 「太政官達」明治元年閏四月四日（村上専精他編、前掲書）、八四頁。
- (9) この色彩の着想は、江戸中期に描かれた狩野柳雪「春日若宮御祭図屏風」から得た。
- (10) 子安宣邦、前掲書及び『宣長学講義』岩波書店、二〇〇六年参照。
- (11) 村山修一『神仏習合思潮』平楽寺書店、一九五七年、達日出典『神仏習合』臨川書店、一九八六年、菅原信海『神仏習合思想の研究』春秋社、二〇〇五年、義江彰夫『神仏習合』岩波新書、一九九六年、末本文美士『日本宗教史』岩波新書、二〇〇六年等参照。
- (12) ロドニー・ニーダム（吉田禎吾・白川琢磨訳）『象徴的分類』みすず書房、一九九三年、一三九―四八頁参照。
- (13) 長島信弘「比較主義者としてのニーダム——経験哲学の実践」（『現代思想』一〇巻八号、青土社、一九八二年）、六二―八頁、白川琢磨「現代人類学理論における『分類』の諸問題」（『哲学』七三集、三田哲学会、一九八一年）、一七九―二〇三頁参照。
- (14) R. Needham, "Polythetic Classification: Convergence and Consequences," *MAN* (N.S.) 10, 1975, pp. 349-369.
- (15) 「単配列」及び「多配列」の訳語は長島（前掲論文）に拠った。
- (16) この表はニーダム前掲書、八九頁で訳者が用いたものである。
- (17) ニーダム、同上。
- (18) L. S. Vygotsky, *Thought and Language*, ed. and tr. by E. Hanfmann and G. Vakar, M.I.T. Press, 1962, p. 64.
- (19) L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, 1969, p. 17. 大森荘蔵訳「青色本」（『ウィットゲンシュタイン

神仏習合と多配列クラス

- 全集』六、大修館書店、一九七五年)、四六頁。
- (20) 例えば N. J. Allen, *Categories and Classifications: Mussum Reflections on the Social*, Berghahn Books, 2000 参照。
- (21) 黒田俊雄『寺社勢力——もう一つの中世社会』岩波新書、一九八〇年、『黒田俊雄著作集』第三巻、前掲書、参照。
- (22) 黒田俊雄、前掲『寺社勢力——もう一つの中世社会』、ii 頁。
- (23) 黒田俊雄、同上書、二六頁。
- (24) 黒田俊雄、同上書、二五—五五頁。
- (25) 黒田俊雄『中世寺社勢力論』(『黒田俊雄著作集』第三巻、前掲書)、一八八—九頁。
- (26) 『黒田新續家譜』(『筑前怡土雷山千如寺大悲王院』九州歴史史料館、一九八九年)。
- (27) 佐々木哲哉『筑前領内社家・宮司坊受持神社一覽(寛政一〇年)』(個人資料)。
- (28) 黒田俊雄、前掲『寺社勢力——もう一つの中世社会』、一四二—一七〇頁。
- (29) 黒田俊雄『白山信仰の構造——中世加賀馬場について』(同『日本中世の社会と宗教』岩波書店、一九九〇年)、九七頁。
- (30) 『新編明治維新神仏分離史料』第一〇巻、名著出版、一九八四年、九五—九頁、森弘子『信仰の《場》としての太宰府天満宮』(『太宰府市史』通史編別編、二〇〇四年)、六一—六七八頁。
- (31) 森弘子、同上、六二三頁。
- (32) 森弘子、同上。
- (33) 森弘子『原八坊と水瓶山雨乞祈禱』(『大宰府顕彰会二十周年記念論集』一九九七年)、二五五—二八三頁参照。
- (34) 佐々木哲哉『太宰府市大字南の民俗』(『部落解放史・ふくおか』第六三号、一九九一年)、一〇—一〇五頁参照。
- (35) 伊東尾四郎『太宰府天満宮に於ける廃佛』(前掲『新編明治維新神仏分離史料』)、九九頁。
- (36) 伊東尾四郎、同上、九五頁。
- (37) 森弘子、前掲『信仰の《場》としての太宰府天満宮』、六二〇頁。
- (38) 『黒田俊雄著作集』第二巻、顕密体制論、及び第三巻(前掲)参照。
- (39) 黒田俊雄、前掲『寺社勢力——もう一つの中世社会』、二二頁。
- (40) 『豊後国莊園公領史料集成二』(『別府大学史料叢書第一期』一九八五年)、一四—二二頁。
- (41) 同上、二〇頁。原文は漢文であり、筆者が書き下した。
- (42) 中野幡能『六郷満山の歴史』(和歌森太郎編『くにさき』吉川弘文館、一九六〇年)、二七八頁。

(43) 調査は平成一六年から毎年行っている。

(44) 飯沼賢司「修正鬼会と国東六郷満山」(網野善彦他編『大系日本歴史と芸能』平凡社、一九九一年)、六〇―八二頁。

(45) 調査データの補足は、半田康夫「修正鬼会」(和歌森太郎編、前掲書)、三一―三三〇頁を参照した。

(46) 半田康夫、同上、三二五頁。

(47) この点は、民俗学や宗教民俗学の学の成立の根幹に関わる大きな問題であり十分に論じるためには稿を改める必要がある。ただ、本質主義的仮説構成物に拠らず、歴史的先行形態との関係のみで民俗事象は理解できるというのが本稿の立場である。実際にそれを試みた事例研究としては、拙稿「〈落差〉を解く――豊前神楽をめぐる歴史人類学的一解釈」(『国立歴史民俗博物館研究報告』第一三二集、二〇〇六年)、二〇九―二四二頁。また、民俗学からの基層信仰批判として、岩本通弥「戦後民俗学の認識論的変質と基層文化論――柳田葬制論の解釈を事例にして」同上書、二五―九六頁。さらに文化人類学における同様の論点については、中西裕二「『ネイティブの人類学』のもう一つの可能性――黒田俊雄と神仏習合の人類学的理解から」(『文化人類学』七一巻二号、二〇〇六年)、二二―二四二頁を参照されたい。