

神仏習合の系譜

アンヌ ブッシー

△論文要旨▽ 現在も生き生きとした神仏習合的な信仰と実践が続けられていることは民俗学と民族学を研究する者に多くの問いを投げかけている。本論の出発点もそうした問いの一つである。現代の宗教世界にこうした信仰と祭祀形態が必要とされる理由は何だろうか。明治の専横的な「神仏分離」は、「日本固有」とされたものから「外来宗教」とみられた要素を排除するだけでなく、日本社会に根づいている信仰生活と祭祀を切り離すことを狙うものだったが、この断絶を横断して、神仏習合的な信仰を継承させた力学とは一体どんなものだったのだろうか。修験道と巫覡、巫者、行者たちに関する実地調査は、継承のいくつかを可能にした回避、隠蔽、交渉の戦略を明らかにしている。しかも、神仏の信仰対象が入り混じり、まとめて「カミ」と呼ばれている複合的な信仰は、個人や集団を社会の中に記載する記憶装置として機能していると考えられる。日本社会に限定されたこの研究は、より一般的に、始まったばかりの二十一世紀が抱える一触即発の状況、即ち、一方には専横的な宗教的運動と政策があり、他方には自分たちのアイデンティティを守るために地域住民や個人が取る行動や手段があるという緊張関係、を考察する一助となることを目指している。

△キーワード▽ 修験道、巫者、稻荷信仰、託宣、記憶装置

「ここにお祀りしているカミさんは、一番左側が観音さまと弘法大師さまで、わたしが金比羅山へお参りした時お札をいただき、ここにおさめました。神殿中央におられるのが、熊野本宮大社の祭神さまで、その左が瀧谷の不動明王さまと吉野蔵王権現さま、そして右がお伊勢さまで。さらに、その右には、高塚大明神、川松大明神と八助大明神さまで、各々の御霊箱みたまばこは伏見の稻荷山からもらってきました。」

この言葉は、江戸時代、神仏分離が行われる前に記録したものではない。これは、一九九五年五月に大阪ではじめて出会った時、五十七歳の女性行者が筆者に話してくれたものだ。その後、この女性行者と毎年のように会い、一緒にあちこちの寺社や霊山に参拝したり、神殿前で行われる様々な祭祀や信者たちの集まりに参加したり、カミガミ、自分の歩み、行者の役目などについて色々と言ってもらった。今年も、二〇〇七年四月に訪問した際、今まで通り神殿がしかるべく祀られていることを確認できた。この女性行者は、二十五年来、山で修行を続け、吉野山で得度と阿闍梨号をとり、小規模の信者グループを導いている。カミガミの祀られている神殿は、彼女の住まいの中心となる道場と呼ばれる大きな部屋にあり、奥の壁の全体を占めている。神殿の作り、祭具、祭神の一部は神道様式である。だが、その他の信仰対象や祭具などは、仏教、神仏習合、修験道、民俗信仰に属するものばかりである。

ところで、神と仏が共存するこうした祭祀の場が存在することや、上記の女性行者のようにそれをカミガミとして祀り、それにまつわる複雑な由来を語ってくれることは、周縁的な位置にある宗教職能者だけの特殊なケースではない。それどころか、今日、日本の宗教世界の諸々の次元において、こうした例は多く見出される。行者、山伏、修験、僧侶ら宗教者たちから一般の信者まで、様々な人々の手によって継承、再生産、(再)創造されながら、神仏習合の流れは多様な形で今も生き生きと存在していることを認めざるを得ないのである。

たとえば、仏教の勤行が神々への祭祀と共存している寺院(愛知県では「豊川稲荷」の名でよく知られる臨済宗の妙厳寺、岡山県では「最上稲荷」の通り名を持つ日蓮宗の「妙教寺」⁽¹⁾、あるいは仏像が「ご神体」または今も「権現」として保存され、祭礼の際、神輿にのせられる神社と旧修験寺院、さらには宮寺として神社の境内に位置

して、その祭神の靈力によって僧侶や行者、巫者が「(幣)憑け祈禱⁽²⁾」という除靈祈禱を行う伝統をもつ寺院や神社などがあげられる。その他にも、大規模な民間神楽の祭神と祭礼(荒神神楽、花祭り、権現舞など⁽³⁾)、そして、もつと身近に、都市農村を問わず、多くの家庭において神棚と仏壇が共存するありふれた風景まで、神仏習合のありかたを証言する実例は枚挙に限りがない。

こうした現実を見ると、幅広い日本の宗教生活において、神仏習合が多様な形を取ることがわかる。だが、それは、単に二つあるいは複数の宗教形態や伝統が一つの場所に共存している、もしくは、埋め込まれて一つの複合体になっているということに帰するのではない。諸神仏霊という多数の信仰対象、信仰形態、宗教組織、宗教観が相互に取り結ぶ関係は、共存、習合のみならず、積み重ね、従属、融合、混合、混同等、多種多様である。また、その生成に働く力学も、連続、断絶、再構成、創造と種々な型である。さらに、その生成が行われる領域も、物質的構築物、芸術的表現、儀礼、言説、信仰、思考様式など種々様々なのである。

実際、「神仏習合」と総合的に呼ばれているものは、時間と空間において、共存し、次々と現れては消え、あるいは継承された何種類もの祭祀と信仰形態の総称である。この用語を訳すにあたって“syncretisme”(仏)や“syncretism”(英)という語が一般に用いられ、日本語においても「シンクレティズム」が使用されている。だが、これはあまりに曖昧で、その使用に関して意見の定まっていない語でもある⁽⁴⁾。むしろ、場合に依じて、習合(assimilation ou synthèse)、結合(union)、共生(symbiose)、融合(fusion)もしくは溶融状態(état fusionnel)といったより明示的な表現を、以上に見た複雑な現実に対応する語として使いたいと思う。

先に挙げた全ての事例が示しているように、神仏習合に接近するのに必要なのは多角的なアプローチである。こ

うした現実を前にすると、明治期の「神仏判然令」によって神仏習合が「終了」し、「完全に分離」したとする一般に流布している日本の宗教史に関する包括概念については、どんな場合であれ、慎重であらねばならないと思わざるを得ない。

その線的な歴史観が問題視されてから二十年ほどが経つが、辻善之助の研究以来、「神仏習合」や「神仏分離」をめぐる多くの研究がなされてきた。そのほとんどは、歴史学、宗教学、文学の問題意識に導かれて、制度、法律、思想史、宗派と教派史の各領域で行われたものである。ところで、現代社会を対象とする民俗学と民族学研究は、別の視点と分析手段をもたらし、他の方法では殆ど（もしくは全く）見えてこなかった現実とその力学を浮かび上がらせることに成功している。本論文もまた、この手法を用いて、現代日本の社会史の鍵となる神仏習合について、その側面に迫ってみたいと思う。

出発点にあるのは、様々な信仰と思想を融合させた主体の一つ——ゆえに「分離」の際もつとも厳しく被害を受けた者たち——、すなわち修験道とその教えをよりどころとする行者、宗教者たちをめぐる問いである。立法府や行政が禁止、追撃の対象としてきた神仏習合が、今日の修験、行者、巫者たちの祭祀に存続・復活している事実は一切何を意味するのだろうか。一体、何の必然性、原因、展開によって、個人や集団は今日なお、お互いの関係、目に見える世界と「他界」（異界）と呼ばれる世界との関係、既知と未知との関係、不確かなものと望ましいものとの関係などを表現する際、七十年以上もの間、公的に異分子とされ、専横的に「分離」されてしまった宗教的要素の総合（それが伝承されたものであれ、「再」構成されたものであれ）に頼らざるをえないのだろうか。何故、こうした関係を作る際に、カミ、仏、諸々の神霊の組み合わせが、今もなお、必要とされるのだろうか。

以上の問いに答えるためには、おそらく、神仏習合の「分離」、廃仏毀釈が、共同体やその内部の一人一人の生活、習慣、そして精神構造においてどう行われたかを見ることが必要となろう。神仏分離は宗教的次元における国家と私的な領域の二つの論理の対決・絡み合いとして考察されるが、この論文の限られた枚数でその実例の詳細を見て行くことはできない⁽⁵⁾。但し、特記しておかねばならないのは、一八六八年と一八七二年の間に（さらには一八八九年にも）発布された政令の結果、明治の宗教改革の初期は性急さと暴力によって特徴づけられていた点である。しかしこれは、当時、日本社会が直面していた内外の複雑な情勢の中で、近代の宗教制度と仏教思想に対してずっと以前から主張されていた神仏分離が、国学者、儒学者、古神道を支持する人々によって思想的、政治的に激化させられた一つの結果である。だが、この敵対関係の論理は、千年以上もの間、神仏習合という複合的共生がうみだした複雑な文脈の中で発展してきたのである。神仏習合は、時間と空間の中で決して画一化することなく、長いその歴史を通じて、対照的、場合によっては対立的ですらある、豊かで多様な表現によって特徴づけられる。しかもそれは思想家や理論家たちの書いたものや宗教制度の中にあるだけでなく、精神性、信仰、実践という生活の現実に関わるものである。そして、こうした錯綜した力学の絡み合いを背景とすることによって初めて、明治期の宗教政策とその結果の意味が見えてくるのである。

とくに宗教世界の民俗的次元に着目しつつ、明治の法令の施行とその影響の中から、一見、抜本的に見えながら、半ば失敗に終わった神仏分離の原因となつたいくつかのプロセスをまず簡単に取り上げたいと思う。

問われる混淆

1 境界について

各地で行われた神仏分離の展開は一樣ではないものの⁽⁶⁾、地域社会において、明治の宗教改革は三つの水準で体験された。一つには、それまで密接な関係をもっていた（多くは檀那寺でもあった）宮寺、別当寺と神社（鎮守、氏神）の分離と神社を中心とした地域宗教生活の再編成。二つには、（多くは分離の結果として）無住になった寺や氏子の少ないお宮、無格社、小堂と小祠（「人民社」、「自然社」）の廃合。三つには、様々なカミガミや民俗神を祀る小祠、石碑などの取り壊しである。この最後の点に関して、考察を試みてみたい。

地域社会で行われた宗教対策の三番目のものは「淫祀邪教」という範疇に関わるものである。分離政策が根絶しようとしていたのは、あらゆる「小さな」神々、境界神と境界にいるカミガミ、中間神霊、村や町で神として祀られた仏菩薩、死霊、精霊たちである。それらは明治までは生活空間に多く点在し、宗教的にもっとも融合した部分、一見して成立神道や仏教すなわち宗教制度側から最も離れた信仰対象である。

国家の認可を受けていない行者、修験、巫覡、巫者たちが創始し、営んでいる信仰は（思想上、市民生活上の）危険分子の代表として片付けられた。立法者はこれらを、非合理、無知蒙昧な迷信、無秩序の元凶として、一方的に弾圧した。理論家、儒教学者、国学者、西洋学者、経世論者、権力者はこのような民俗信仰を「愚民の俗習」と呼び、それらを時間と金の無駄遣い、精神の蒙昧としか見なかった。合理性を求めるあまり、彼らはこれらマージナルな存在を「非合理」と決めつけるばかりで、心理学的で文化的な、集団や個人に関わるアイデンティティの複

合体、すなわち、社会の健全な機能のために必要不可欠なものとは思ひ及ばなかった。

海辺、山裾、路傍、田畑、庭先など、生者の世界の要の場所、また、神々や死者たちの世界との境界で祀られている数知れぬ神霊やカミガミは、異界との関係を示すための日常的な目印だった。それらの目印は、その土地で起きた様々な事件、出来事の記憶が物質化したものであり、石碑、磐座、神木、石像、小祠が持つ見かけの無秩序さも、実は年中行事や祭礼のたびごとに共同体の人々が訪れる雄弁な地図として整えられており、生活空間の重要な結節点をなしていた。だが、地域共同体の規模を問わずに行われたこれらの信仰対象に対する迫害は、その祭祀の暦と組織を一変させてしまう。ただし、民俗調査が掘り起こした資料によると、他の二つと同様にこのレベルでも、明治による断絶は想定よりもおそらく、ずっと部分的、もしくは形式的であったことがわかる。

今日のフィールドワークによると、地域のカミガミの一部は消えたものの、他の部分はこっそり残されたり、あるいは再構成されたりして、年月のうちに新たな価値や意味を付与されている。いかにそれらは民俗宗教と地域の歴史において重要な機能を果たし続けてきたかをよく表している。物質的な目印（石碑、像、石など）を取り去っても、その場所やそこにまつわる記憶、物語、行動（行事）を消し去ることはできなかった所は多い。また、国の主要な大社では、神仏分離と「迷信」の根絶がもつとも徹底的に行われたと言うことができるが、宗教制度の面からではなく、それぞれの神社が位置する地域社会との関係で考えてみると、やはりそこに曖昧な領域が残されているのがわかる。

例えば、旧官幣大社、全国三万二千以上数える稻荷社の総本社、京都の伏見稻荷大社の場合——決して特殊なケースではない——を例にとってみたい。

ももとは東寺の守護神とされていた稲荷大明神を祀るこの神社は、元禄時代から社家の秦氏、荷田氏、そして神社境内にあった神宮寺である愛染寺の真言別当によって共同管理されてきた。明治期には、伏見稲荷社は政府直轄の神社の一つになる。仏教建築は取り壊され、僧侶は追放され、秦氏と荷田氏の両社家は神官職制によって定められた神職に取って代われ、その祭式も組み直された。

ところで、この神社は杉に覆われた稲荷山三ヶ峯の麓にたち、その山中には古くから、民間宗教者（現地では「おだい」と呼ばれる稲荷神を守護神とする巫者）とその信者たちが、狐や蛇など多数の神霊、龍神等の守護神やその眷属を祀ってきた。石と盛土で作られた小さな塚に突き立てられた枝はかつてこの信仰の目に見える印だった。

明治期の宗教政策によって、「迷信」の範疇に入るこれらの実践は追放の対象になって廃絶されるはずであった。だが、この塚は消えるどころか、むしろ反対に発展を見せる。神社側が一八七六年頃に稲荷山の三峰のそれぞれに石碑を建てたことが、古い塚が次第に小さな石碑に置き換えられていくきっかけとなった。一九〇二年、政府から石碑を破壊し、その建立を禁止するように神社に通達が出されたものの、無効果だった。神官たちによれば、一九一〇年代が「お塚」と呼ばれるこの石碑の建立ブームの頂点である。大社の調査によると、参詣者が押し寄せるお塚は何万を数える。石碑には神々、寄贈者、その先祖たちの名前、建立の日付が刻まれ、おだいの指示に従って建てられる。約十万人のおだいが神社の信者かつ稲荷山信仰の中心人物として登録されており、彼らに率いられて無数の信者たちがお塚だけでなく、神社にも供え物を携えてやって来る。おだいの執り行う祭祀は独特の巫儀である。その一部分は元稲荷大社別当の仏教的勤行からの継承であり、稲荷信仰の神仏習合的な側面が維持されてい

る。また、神官たち自身が述べていることだが、大社への信者たちの祈願願いの大部分は、神道的というよりは仏教的な内容であると言⁽⁸⁾う。

まさしく明治政府が禁じたのはこうした信仰であり、制度化された神道が認めることはできないのは明らかである。ところが、国家が作った社格序列の最上部にある官幣大社のまさにとば口で、境界的領域に押しやられた信仰の「蒙昧」な側面が、制度側の名声と繁栄のかなりの部分を支え続けているのである。そして表向きは「一掃」された神社の境内から排除されたものが全てが累積していく稲荷山は、続く世代によって保たれ、新しく価値づけられ、「異界」「異次元」の霊力との接触の積極的な表現として更新され、神仏習合的な実践の場となり、言わば信仰の安全地帯ともなるのである。これが明治の禁令への対応策として、方々にみられた回避行動の一つのパターンである。この事例からわかることは、全ての関係者たちが、実現可能な解決策を模索するうちに、抜本的とされた宗教改革の基盤を最初から切り崩してしまったことである。しかし、現実の状況が表に出なかったため、明治の宗教政策がいかにも効果的であつたかのように見えたのも確かである。当時の神社側は、宗教改革諸法令と定着していた実践の間に挟まれた結果、こうした折衷的な態度を選ぶしかなかった。それは、宗教的な体験の重みと、結局のところ、自らの延命を考慮に入れた一つの実用主義的な選択であつたと言える。

稲荷大社の例が教えてくれるのは、明治の宗教改革は重層的であつたということである。つまり、「神仏判然令」として神社から仏教的要素の除去、そして国民の「旧来の弊習」を改めるよう迷信根絶が行われただけでなく、「祭政一致」を全うするために神道機関を非宗教施設にして、神社からは信仰の撤去もはかられた。その結果、稲荷山の場合がしめすように、それらの宗教的根本諸要素は「陰」の方へうつり、そこで様々に複合されながら、民

間宗教者の手によって引き継がれてきたのだ。

ところで、「陰」の宗教活動を行った行者、巫者たちの場合はどうだったのだろうか。

2 修験道、修験、巫者

彼らに関して、禁止された信仰は本質的問題である。何故なら、修験道の信者たち、山伏、修験、行者や託宣、口寄せなどの巫儀を行う巫女、巫覡、巫者はまさしこの禁止された信仰を生業としていたからである。実際、明治政府が何としても根絶したいと思っていたのは、神社に所属する社僧に次いで、こうした神仏「混淆専門」の民間宗教者たちだった。

一八七二（明治五）年九月十五日、太政官によって修験道は公的に禁止される（修験道禁止令、太政官達、第二七三号）。

修験宗ノ儀自今被廃止本山当山羽黒派共従来ノ本寺所轄ノ儘天台真言ノ両本宗へ歸入被 仰付候条各地方官於
テ此旨相心得管内寺院へ可相達候事〔後略〕

権現を祀っていたかなりの数の修験直轄の神社が、仏教的要素を取り除いた後、神道の中に既に統合されていた。その中でも地方にある大きな修験の山々は全てこうした運命を辿っており、例えば、吉野（但し、蔵王権現の威風堂々たる巨大像は残したままである）、熊野、羽黒、日光、富士、白山、立山、木曾御嶽、伯耆大山、石鎚、英彦山がそうである。修験寺院は、この禁止令により、その特有の地位を失い、天台宗や真言宗の本山のいずれかの下に入ることを余儀なくされる。地方の主要な修験諸山のうち、三十六が消滅し、五十が神社になり、三十五が寺になり、十五が同じ場所で寺と神社のそれぞれに分割されたと言われる。⁽⁹⁾しかし、これは全国の村落にあった大多数の修験施設とそれに所属して房や寺院号をもっていた無数の修験、行者、巫女たちを入れない数字である。

修験道のケースが複雑なのは、複数の宗教領域と社会的身分がそれに組み込まれているからである。江戸末期、明治維新直前には、歴史に根ざした複雑な主従関係が成立していた修験道の組織は、地域的にみて、主に三段構造からなっていた（各修験霊山や寺院組織の詳細まで言及せずして）。すなわち、第一段が、中央の寺院、院家などを頂点にした修験道の両本山（本山派の聖護院と当山派の三宝院）とその権力を認めながらも独自の一山組織（配下の寺院と坊）をもっていた中央霊山（吉野、熊野）、第二段が、地方霊山一山組織や中本山とそれに属していた寺院と坊、第三段が、前二段の組織に属していて村々に定着した里山伏、修験と、その下にいた女性たち（巫女等）と男性（行者、講員等）である。⁽¹⁰⁾

大多数の修験とその下の者たちは、決まった「霞場」内の神社、寺院、祈禱所、一般の民家を宗教活動の場としており、年中行事や臨時の依頼にに応じてそこに赴き、祈禱と祭祀を行う。ところで、一八七三（明治六）年一月十五日には、託宣や諸祈禱（口寄せ、占、平癒祈禱等）を行う祈禱者の全てが実践を禁止された。禁令（教部省達、第二号）の文面では梓巫、市子あずさみこ いちこ（巫女と同義）、憑祈禱よりぎとう（巫儀名からの呼称）、狐下きつねさげ（巫儀名からの呼称）が名指しされている（「従来梓巫市子並憑祈禱狐下ケ杯ト相唱玉占口寄等之所業ヲ以テ人民ヲ眩惑セシメ候儀自今一切禁止候〔後略〕」）。

さらに、一八七四年六月七日には、行者、修験、巫女などの諸民間宗教者の基本的な活動の一つである「禁厭祈禱」が禁止の対象となる。一九〇八年には、守札、符呪、禁厭を配布する者が訴追の対象となった。つまり、この一連の禁令によって、諸民間宗教者のみならず、彼らに頼っていた信者、依頼者たちなど、より大勢の人々が打撃を受けた。

一八七二年、吉野と羽黒配下の修験寺院は天台宗（山門派）に加わることになる。聖護院（門跡であった門主は一八六八年に還俗する）が所蔵する文書によれば、それまで最大の修験組織として、約二万五千の管轄下寺院を数えていたと言う。修験道禁止令をうけて、その中の五百の寺院のみが聖護院とともに天台宗寺門派に入り、他の寺院は宗派を替えるか、消滅してしまう。聖護院はこの五百の寺院との関係を維持するが、その数は減って行くばかりで、今日、百八十三寺院の本山修験宗一派となっている。当山派の修験寺院や山伏は、十七世紀初頭に公式に当山派の頂点とされた三宝院の管理下にあるが、真言宗醍醐派に支配されるようになる。一九一〇年には、その寺院数は八百四十を数える。短期的にも、長期的にも、明治という時代が修験道の最大組織に対して与えた結果は非常に重い。

しかも、里山伏たちの多くは神職となり、また他の者は還俗する。そのうち隠れて以前の宗教活動を続けた者が多かった。だが、それは修験道の組織との関係の外においてであり、その結果、大きな修験組織は活動基盤、支持媒体を失うことになった。

しかしながら、この修験道の禁止と平行して、一八七二年に明治政府は宗教的講社の有用性を認識し、維新と政治思想を広める上で便利な組織と考えていた。講の大部分は山岳信仰、とくに富士山と木曾御嶽信仰を拠点とするグループによって構成されていたが、彼らはその名称、外見、言説を変えることを条件にその活動の継続を許可された。修験道はこの情勢を巧みに利用して、山伏や信者たちを糾合する。一九四五年までの二十世紀前半の間、こうした宗教的講社の多くは、——仏教とキリスト教以外に許可されていた唯一の帰属先として——、聖護院、三宝院、羽黒、金峯山（吉野）や教派神道の十三派のどれかに所属することで法的認可を取り付けた。

周知のように、明治期に、物質的、非物質的次元で修復不可能な損失を受けた修験道は、名目上は公式に消滅した。しかしながら、小規模かつ新しい名称で、修験道は日本の宗教世界を構成する流れの一つとして存続する。実際、その活動は継続され続けた。例えば、聖護院は、一八六八年から第二次世界大戦までの間に、全国の山伏たちが集まる重要な機会の一つである入峰（大峰奥駆）を中断したのは、一九四五年の一度だけしかない。たしかに、この期間中の入峰は少数の山伏、主に聖護院に所属する僧山伏たちを中心にして行われた。しかし、役行者千二百回の御遠忌をおごそかに祝う一八九九年の入峰の際、五千人以上の山伏が参列した行列は御所まで練り歩いた後、京都を横断して、その一部は大峰奥駆を行った。なお禁止令以降、奥義が失われることをおそれて、修験のあらゆる祈禱法、行法が各修験集団のもとで理論、実践の両面から体系的に伝授された。さらに一八八七年、政府は自ら神仏分離政策を骨抜きにするという驚くべき撤退を見せる。これは、私的使用に限った例外という条件で、権現号の復帰が内務省第七六九号布告によって認可されるのである。権現のカテゴリーには、一八六八年三月二十八日に出された神仏分離第二の法令（太政官達、第一九六号）で真つ先に禁止された修験、行者や巫者の信仰対象の多くが含まれる。したがって、権現号の復帰がその信仰の正当性の復興でもあったのである。

その上、皮肉なことに禁止令は修験道に正の結果を多くもたらした。消滅を避けるため、修験の諸伝統を受け継いだ人々が数多い口伝、作法、教義類、記録と縁起類などの編纂に着手するのである。そこから生まれた出版物が、その後発展していく修験道研究の出発点となる。⁽¹¹⁾ なお、余儀なくされた仏教宗派所属からの独立運動も徐々に盛り上がり、一九四五年以降、古い修験集団が独立した修験道諸宗派や教団としての地位を得ることに成功する。本山修験宗（聖護院）、金峯山修験本宗（吉野）、醍醐派（三寶院）、羽黒修験本宗、等々がそれである。その他、

この禁止令下の期間中に修験道がもった中央や地方権力との結びつき、あるいは公的に行った活躍についても挙げれば切りがない状況であった。

以上のことは修験道の存続に決定的な影響を与えた。修験道が禁止されて七十三年、さらに信仰の自由が確立して三十九年経った、高度経済成長後の一九八四年、公認を受けた修験道の諸団体は五十六万人余の信者数を発表している。⁽¹²⁾

しかしながら、これらは全て制度上の修験道に関わるものである。ところで、明治の法令によって禁止された修験道の様々な修行形態、祭祀、信仰などを維持してきたのは、村や町に住む行者、巫女、巫覡たちである。この期間、ある者たちにとって、危機に瀕している修験道の価値を再発見し、擁護する機会となった。つまり、その価値とは、山岳での修行、あらゆる社会階層に修験として出入りできること、俗世に身を置きながら宗教世界の様々な要素を融合できることである。彼らは自分たちの選んだ道を大っぴらに肯定することを躊躇わず、投獄され、また、官憲に山奥まで追跡された。それでも彼らの決意は変わらない。一八六八年から、那智の滝の百三十三メートルの高みから身投げする捨身を達成する一八八四年までの間、山伏の林実利^{はやしじつか}（一八四三—一八八四）は、追われる身でありながら、平癒祈禱、除霊、占いなどを行い、複数の講を結び、人夫として地元の人々を動員して大峰山中の奥駈道の復興を行った。捨身後、実利は霊神として祀られ、那智山の彼の墓には信者たちが詰めかけることとなり、一時は大社への参拝より多かったという。⁽¹³⁾

国家的規模では一八八二年に、また、地方的規模では明治を通じて何度も繰り返し禁止令が出されたという事実⁽¹⁴⁾は、逆に言えば、修験たちや所業が禁止された巫者たちがその営みを止めなかったということの意味している。彼

らは江戸時代には相当な数がいた。明治の禁止令はそれを減少させたけれど、消滅させることはできなかった。

一八四七年の時点で、三峰神社（埼玉県）に所属し、修験者と共同して活動している関東地方の巫女は千人ほどいたと見られている。⁽¹⁵⁾ 全国に散在する何千もの山伏は聖護院に登録している。しかし、これは地方だけの現象ではない。大阪、京都、江戸（東京）といった大都市には巫女町があり、死者の口寄せを行う女たちが住んでいた。明治に入っても彼女たちは巫儀を続けている。一八九〇年代、大阪では四天王寺の隣、六万体と呼ばれる巫女町では四軒が繁盛している。一九一〇〜一九二〇年代の間も、この四軒は営業を続けている。同じ頃、先に見た京都の稲荷山はおだいやその信者たちの磁場の中心であり続けている。

村落や都市の民間宗教者たちが禁止されても活動を止めなかったのは、民衆の要望が途切れなかったからである。決して尽きることのない需要が一方にあり、他方には修験、行者、巫女、その他の宗教者自身の自分の活動への強い執着があり、これらの結びつきこそが、政府によって「迷信」と定義された神仏習合の諸々の信仰形態と活動を存続させたのである。戦後の歴史は、時代を越えて、明治の民衆が持っていたこの要望の現代性を裏付けている。都市の人口急増、地域的、家族的共同体の崩壊、個人主義の進展によって、この要望は弱まるどころか、ますます強固になっている。

記憶装置としての神仏かみがみ

修験、行者、巫者たちが今日まで紡ぎ続けてきた言説の特徴は、吉凶いずれの場合も、この世に霊力として顕現する靈験を持つあらゆる霊的存在をカミガミという範疇に入れるという点にある。これらのカミガミには、明治以

前や以降の仏教、神道、修験道のあらゆる神仏に加えて、神という文字の有無に関係なく、祖先霊、自然神、中間神霊などが含まれる。仏教の霊的存在に関しては、他とどうしても区別したい時、「仏がみさん」すなわち「仏教の神」（生駒の行者）と呼ぶ者もいる。しかし、日常的には、神仏習合的な信仰対象（蔵王権現や秋葉権現のような権現）であろうと、二重の守護神（例えば、大日如来と龍神の総体として）であろうと、あるいは単に仏教の仏菩薩明王（不動明王など）や神道神（稻荷神など）であろうと、すべては一樣に「カミさん」と呼ばれている。

彼らの神殿には、あらゆる神々が肩を並べ、時には何十もの神々が、多様かつ個性的な組み合わせで祀られている。そこではあらゆる組み合わせが可能である。神式の神殿で神道、仏教、複合的な様々な神々や死者の霊に囲まれて、主祭神として神鏡の後ろに祀られている不動明王。仏式もしくは神式の祭壇上で阿弥陀如来や不動明王を脇侍にした狐神や竜神。寺院の本尊として厨子の中に隠された大日如来像を神体とする竜神。組み合わせとしては、神式の神殿、仏式祭壇、死者の霊をまつる神棚が一つの道場の中に隣り合わせて置かれていることもあるし、同じ敷地内か寺院境内で、三つの祭壇がそれぞれ三つの建物の中に据えられていることもある。祭祀の形態も仏教、神道、民俗信仰、修験道など雑多な要素の組み合わせであるが、その多くは完全に行者の独創であり、そこには一人の行者だけが持つ独特の雰囲気醸し出されている。

こうした信仰対象や祭祀の混合と乱立は、一見ただけでは単なる無秩序にしか見えない。ところが、行者、巫者一人ひとりの信仰と祭祀形態の成立過程を解読して見ると、それぞれが持つ機能の中に、神仏習合とその継承の力学を読み取ることができるのである。

実際、フィールドワークによって、守護神となる主神・本尊やその他の神々の選択は決して恣意的とか出鱈目で

はないことが明らかになっている。巫者の宗教的機能を正当化する入巫儀礼の際に「降りた」神は守護神となるが、この神は巫者の個人的来歴に関わると考えられている。この関係は師子相承による系譜型になることもあれば、婚姻タイプの縁組型になることもあるが、これによって個人的に結ばれる巫者と守護神は「一緒に」歩んでいくと考えられている。それに加えて、多くの場合において、守護神は親か、父方か母方の親戚あるいは祖先の誰かが以前に祀っていた神の再臨とみられている。

こうした系譜の構築は神々に独自の時空間を付与する。実際、家系と靈的に結ばれること（それは成巫のきつかけとなった人生上の困難を解決する一つの手段である）で、神々はある場所と状況に結びつけられる（実家、または同神を以前祀っていた親類が信者、檀家、あるいは宗教職能者として参詣していた神社や寺院、修行場など⁽¹⁶⁾）。そして、この宗教的な場所を中心として、巫者の時空間との関係が作り出されていくのである。ところで、神式、仏式、あるいは「習合的」な信仰対象であれ、それぞれのカミに唯一のアイデンティティと性格を与えるのは、この土地性ともいうべき地縁性なのである。守護神はこのような「系譜性」(genealogie)と「地縁性」(territorialite)によって独自性を獲得するのである。

仏教の仏菩薩明王などが「カミ」の身分に達するのはこうした過程による。大阪府富田林市の瀧谷不動明王（瀧谷不動明王寺本尊）は、京都の雲ヶ畑にある岩屋寺の不動明王や関東の成田山の本尊と同じではない。何故なら、いずれの不動明王もその土地の歴史、その山や滝の神々と関係づけられことによって、また、その信仰を管理する宗教組織と施設（寺社堂宇など）の歴史と結びつくことによって、単独の存在にされているからである。従って、それぞれの不動明王の独自性と靈験、験力は二重の言説によって支えられている。一つは土地の伝説や縁起で

あり、二つは巫者が自分自身の生い立ち、靈的体験から作り上げた物語である。

この点で、これら不動明王たちも他の神々も同様である。神は、一つのカテゴリー（地神、水神、山神、火神など）に属しながら、地理的に特殊化された名前（〇〇山の山の神）とその来歴（誰がそこで初めて〇〇明神を水神として祀ったなど）によって、このカテゴリーの内部で差異化され、それぞれ唯一の神々として位置づけられるのである。

ある土地と結びつく（地縁性をもつ）ことによって、神仏・カミガミたちは「この世のため」の、さらには、特定の「社会集団」や特定の「信者集団」のための靈的存在となる。カミガミは「死後」を思う時にだけ考える縁遠い、抽象的な存在などではなく、生者を救い、罰する存在、つまり、信心がかれらに付与する「独自の靈的機能」に従って、今ここで、生者の行いに「反応」する存在と考えられている。

神仏というカミガミに「地縁性」を作り出す過程は、宗教者と地域共同体に共通している。両者とも、何世紀もかけて、自分たちの地域で祀られている信仰対象の全てに特有の個性を構築し続けて来たのである。そこから生まれる世界観と宗教観は複合的で、民俗信仰、修験道、仏教と神道の要素の混淆した重層的な構成であり、これこそが明治の禁令の対象となったものである。⁽¹⁷⁾

信仰対象の伝説的な縁起が語られ、祭祀を執り行うたびごとに、その社会集団はカミガミを自分たちのものにし、それを再確認していく。ところで、カミガミのもう一つの特徴は、同時にまとめて祭祀されること、しかも神式、仏式、修験式のどれか、もしくは区別なく（つまり習合的に）祀られるという点にある。例として、この論考の最初に紹介した女性行者の信仰形態を取り上げてみよう。

この女性行者が巫者になる成巫過程で、彼女の第一の守護神として「降りてきた」のは瀧谷の不動明王だった。

一ヶ月後、師匠に指導されて神降ろしを行った時、彼女は第二の守護神として不動明王の眷属である狐、高塚大明神を名指した。多くの巫者と同じく、この女性行者も二つの守護神を持ち、その両方を等しく「カミさん」と名付けている。主守護神は「仏教神」であるが、副守護神は「中間神霊」である。女性行者によれば、二つのカミとも祖母から引き継いだものである。彼女の祖母は不動明王と高塚大明神がもとと祀られていた場所——瀧谷不動明王寺と深江稻荷神社——の近くに住んでいて、その信者だったというのである（ちなみに、女性行者の祖母が活動していた時代は一九三〇～一九四〇年代で、宗教的事象の国家による排斥と支配が最も過激だった時代であるのが見逃せぬことであろう）。

この神降ろしの最中、師匠（女性）が二つの守護神への祭祀の方法を尋ねた。

「シン（神）で祀るか、ブツ（仏）で祀るか」

その答えは、

「シンで祀ってくれ」

最も大事なこの成巫の場において、女性行者が使った言葉は、「シン」と「ブツ」であるのは注目しておきたい。彼女によれば、これは「カミ」や「ホトケ」を意味するものではなく、むしろ祭祀の形態、つまり宗教的準拠を指している。なるほど、ここで問題なのはこのカミガミの本質ではなく、その祭祀のあり方なのである。

この女性に尋ねてみると、「シン」式の祭祀法が選択された（「しめされた」）理由は、おそらく、師匠が稻荷神を祀っていること、また、祭祀が（ブツ式ほど）複雑ではないからだろうと説明してくれた。現実には、彼女は神殿

を建て、そこに仏具を置き、自らアレンジした神道風の祝詞、仏教式の祈りと誦経、修験の護摩、祈禱法と呪文、創作の交錯する修験道型の信仰形態を営んでいる。何故、修験道を手本にするのかと尋ねると、それは「もつとも自由がきくからである」と強調する。

ここからわかるのは、仏教（修験）的守護神の方が優勢（すなわち、二つのうち先に現れたのは不動明王であり、しかも他方より位が高い）だとしても、排他的に仏教的祭祀形態になる必然性はなく、不動明王が神式の神殿の本尊になり、その他にも、異なる宗教背景と由来をもつ様々なカミガミとともに同じ時と場で祭祀してもよいと考える信仰環境である。優先されているのは、信仰的来歴と個人の人生の個別的な状況であり、それらは多様な形態を取って、独特な唯一の宗教形態として凝固する。この形態とは記憶、つまり（現実として認識されている）「ある」過去の記憶であり、そこから（自分の）現在が、そして現在から未来が作り出されて行く（この例で言えば、母方の信仰系譜からカミを引き出すことで、この女性行者は自分の人生に立ち塞がっていた夫との対立を乗り越え、宗教者という新たな身分と役割の中に自分を見出し、さらに周囲からも認められたのである）。独自の信仰の形態とは巫者のアイデンティティが固められる中心である。そこは実践、祭祀、信仰を巫者が構築していく出発点であり、継承であると同時に創造の場である。

行者や巫者は、自分にしたのと同様に、信者や依頼者のために、彼らの家族の歴史に関係した守護神を呼び出して、多くの場合、彼らの先祖が祀っていないながら忘れられていた神霊が、自分の媒介によって再臨したのだと言う。これらの宗教者たちこそが世代を越えた習合的信仰を普及させ続けて来た中心人物であり、それは明治期の禁令によっても変わることはなかった。

以上のような宗教者による「習合的」なカミガミの構築は、個人と生活空間との間に意義のある関係を作るものとして必要とされ続けてきたと言えるが、こうした構築は地域共同体でも年中行事や祭礼を通じて同様に行われている。いずれの場合に働いているのも、系譜性 (généalogie) と地縁性 (territorialité) の論理である。つまり、祭礼の際、時間軸の垂直的な「代々」というつながりの意識と水平的に広がる共同体の連帯感とが交差し、強化され、個人や集団のアイデンティティが構築されるのである。この意味で、習合的なカミガミの祭祀は共同体の「共同記憶装置」であると言える。しかも、祭礼における雑多な宗教的要素の相互浸透こそが、ものの考え方を柔軟にし、排他的傾向を抑制する一つの手本とまで見えてくる。三河の花祭り、西日本の荒神神楽、東北の山伏神楽といった——とくに託宣をとまなう——共同体全体によって執行される大規模な祭礼が示すように、祭礼のアイデンティティをなす力学は変化を取り込んでいく開かれたシステムでもある。これに比べれば、思想的に偏っていた明治の国家神道は、流派の多様性と差異を否定する、地域的信仰の系譜と一切断絶した排他的な運動にしか見えなかっただろう。

もちろん、以上に見た過程が、神仏習合が存続した複合的な理由の全てではない。しかし、ここからは諸々の社会集団が神仏に対して抱いていた愛着の深さが理解される。また同時に、地縁、血縁、精神性の要を狙い撃ちにした明治政府の攻撃目標のある意味での正確さも肯けるのである。神仏非分離という曖昧な、統一されざる状態が続いた理由は、内部的には、習合的な状態に深く根ざし、それを維持することを止めないこうした過程があったからであるが、外部的には、明治の宗教改革にそもそも欠陥があったためである。

紛糾するこの時代に対して、地域社会の現実と個人の問題という観点からアプローチしてみると、そこで問題に

なっているものは、中央政府からの規範に対する地方的慣習という二項対立よりもはるかに複雑であることがわかる。

ここに生じた曖昧な状況は、ある力学の結果なのである。つまり、複数の力が相互作用した結果、すなわち、複数の権力、複数の規範の間で行われた可視、不可視の複雑な「交渉」の結果なのである。⁽¹⁸⁾ しかも、この「交渉」は一つの集団の内部でも行われたものであり、それは中央政府も例外ではない。こうした観点に立てば、近代の最も重要なこの時期に、人々がいかなる戦術を用いて切り抜けたのか、その多様性をまた別様に検討することができるはずである。

今日でも、宗教に対するあらゆる立場と考え方を正当化する際、明治、大正、昭和初期に行われた抑圧的な宗教政策が社会や制度にもたらした肯定的・否定的な結果を参照することが行われている。明治の断絶とその後の思想的、社会的影響を説明すべく多くの研究が行われてきた。しかし、歴史の断層を通じて、秩序と暴力を処理するために、いろいろな土地、私的、共同的空間において続けられてきた、この継続中の交渉の多様な側面を明らかにするには、すべきことがまだまだ多く残されている。

明治の近代化という巨大な流れとの関係で言えば、一方には「野方図に近代的で進化主義」のもとで行われ、他方には「独善と混乱」⁽¹⁹⁾を生んだ神仏分離は、たしかに未完成、半ば失敗であったにもかかわらず（もしくは、そのせいで）、日本人の心性を深くまで変えた推進力の一つであったと言える。しかしながら、古来の考え方や表象の折衷的使用の全てを、また神仏習合に基づく思想と実践の存続を、懷古主義や蒙昧さの現れとして一概に片付けることはできないと思われる。何よりそれを教えてくれるのは、現代日本の大都市で活動が続けている、修験道をよ

りどころにする行者や巫者たち——とりわけセクト的組織を作って自閉してしまふことを拒否している彼ら——の
実り豊かな活動である。直接的な体験の中で意味を紡ぎ続けるこれらの人々は、状況次第では、型破りで極端な立
場にも至りかねない。けれども、彼らの活動の舞台は個人・共同体・社会全体それぞれの空間のつなぎ目、また、
「伝統」・「近代」・「最先端」の現在のつなぎ目である。複数の信仰の共存と融合を生きる彼らは、多様な意味や視
点の可能性を示しており、それらが収束される際の豊饒性を自らが考え、そしてまた考えさせてくれる人々であ
る。

注

- (1) 五来重「稲荷信仰と仏教——茶吉尼天を中心として」(五来重編『稲荷信仰の研究』山陽新聞社、一九八五年)、七二―一七〇頁参照。
- (2) アンヌ ブッシー「稲荷信仰と巫覡」(五来重編『稲荷信仰の研究』山陽新聞社、一九八五年)、一七三―三〇五頁。
- (3) 鈴木正崇『神と仏の民俗』吉川弘文館、二〇〇一年。早川孝太郎『早川孝太郎全集』第一巻、第二巻、未來社、一九七一年、一九七二年。本田安次『霜月神楽の研究』明善堂書店、一九五四年等参照。
- (4) 池上良正『民間巫者信仰の研究』未來社、一九九九年、一四―四四頁参照。
- (5) この問題の詳細については、明治維新の諸宗教策と地方でのその受容を論じた以下の論文を参照されたい。Anne Bouchy, « Et le culte sera-t-il shintô ou bouddhique? », *Cipango, Cahiers d'études japonaises*, n° 11, 2004, pp. 45-102.
- (6) 村田安穂『神仏分離の地方的展開』吉川弘文館、一九九九年、参照。
- (7) Cf. Anne Bouchy, « Et le culte sera-t-il shintô ou bouddhique? », pp. 60-74.
- (8) アンヌ ブッシー「稲荷信仰と巫覡」。また、Anne Bouchy, *Les oracles de Shirataka. Vie d'une femme spécialiste de la possession dans le Japon du XIXe siècle*, Toulouse, PUM, 2005.
- (9) 長野寛「明治維新と英彦山山伏」(田川郷土研究会編『増補英彦山』葦書房、一九七八年)、九一―九二頁。
- (10) 宮家準『修験道組織の研究』春秋社、一九九九年。Anne Bouchy, « Du légitime et de l'illégitime dans le shugendô ou 'Sang

- (11) Anne Bouchy, « La cascade et l'écritoire — Dynamique de l'histoire du fait religieux et de l'ethnologie du Japon : le cas du shugendō », BEFEO 87-1, 2000, pp. 341-366. 以下「*BEFEO*」
religieux au Japon », EFEO の web サイト <http://www.efeo.fr/publications/ligne.shtml> に公開 二〇〇三年。
- (12) 一九八六年に出版された一九八四年の調査 (昭和六〇年版『宗教年鑑』文化庁) による。
- (13) アンヌ ブッシー『捨身行者実利の修験道』角川書店、一九七七年。
- (14) 政府と各府県の法令と禁令に関する基礎資料としては、辻善之助他編『明治維新神仏分離史料』(東方書院、一九二六—二九年) 名著出版、一九八三—八四年。「府県資料〈民俗・禁令〉」(『日本庶民生活資料集成』第二一卷、三一書房、一九七九年。安丸良夫・宮地正人編『日本近代思想体系 5 宗教と国家』岩波書店、一九八八年、などがある。
- (15) 以上の数字は、神田より子「巫女的生活誌(II)」(『民俗宗教』第三集、一九九〇年)、一一三—一六六頁による。
- (16) この問題については、Anne Bouchy, « Les montagnes seront-elles désertées par les dieux? L'altérité et les processus de construction d'identité chez les spécialistes du contact direct avec les dieux et les esprits au Japon », *Identités, marges, médiations. Regards croisés sur la société japonaise. Actes des trois tables rondes franco-japonaises 1997-1998*, J.-P. Berthon, A. Bouchy, P. F. Souyri, eds., coll. « Études thématiques » 10, EFEO, 2001, pp. 87-106. 以下「*Identités, marges, médiations*」
《Fusha, les spécialistes du contact direct avec les esprits protecteurs », *Identités, marges, médiations*, op. cit., pp. 111-125.
- (17) この問題については、志摩地方の青峯山の観音の例を参照せよ。A. Bouchy, « Le littoral, espace de médiations — Cultes des monts Sengen, Asama, Aomine et systèmes de représentations chez les gens de mer de la côte orientale de la péninsule de Kii », *Les Cahiers d'Extrême Asie* 9, École française d'Extrême-Orient, 1996-97, pp. 255-298.
- (18) 交渉概念とその歴史的展開については、Jacques Revel, « L'institution et le social », *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Bernard Lepeut, ed., Paris, Albin michel, 1995, pp. 64-84 参照。
- (19) 安丸良夫「近代転換期における宗教と国家」(安丸良夫・宮地正人編『日本近代思想体系 5 宗教と国家』岩波書店、一九八八年)、五二—五二九頁。

(和訳 福島勲、アンヌ ブッシイ)