

第12部会

要素」を示している。その第一を生活中心主義であるとし、日本人にとって神は生命を生み出し、豊かにする神秘的な力であり、祭はこの力の更新と増長を確認する宗教的儀礼であるとする。これは、村岡の現実主義を敷衍したものである。また、村岡の明浄主義とも関連している。石田はさらに、村岡の皇国主義を敷衍して、第二の要素、共同体主義とし、神道の神は、広狭の差はあっても、特定の境域を占める（閉める）特殊（particular）な神、共同体の神であって、人類と世界に開かれた普遍的な神ではないと言う。第三の要素を、石田は関数主義と呼ぶ。神道は、本質的には反ロゴス的な思想であるが、それにもかかわらず、そのときどきの有力なロゴス的な思想でもって自らを表現してきた。有力なロゴス的な思想は時代とともに変遷したので、神道思想史には非連続性が見られるが、それにもかかわらず神道の本質的な思想は保持されてきた。このようなことを石田は関数主義と呼ぶ。神道の神はそのときどきの共同体の生活意志の神格化であり、日本人は価値の基準を共同体のそのときどきの生活の中に求め、生活の外部にある永遠普遍のものに求めることを好まなかった。そして、神道こそがつねに日本思想・日本文化の「本体」であり、「原質」であったとする。

ブラウンは、*The Cambridge History of Japan, Volume I, Ancient Japan* (1993) の Introduction において、村岡と石田を踏まえた上で、日本の文化形成のパラダイムを三つ示している。その第一を *vitalism* と呼んでいるが、これは村岡の現実主義、石田の生活中心主義を言い換えたものである。ブラウンは村岡の皇国主義を敷衍して *priestism* (祭司主義) とし、こ

れを第二のパラダイムとする。日本社会の組織や共同体においては、政策や能力のゆえにはなく、地位と権威のゆえに尊ばれている人がいて、祭司的な指導力を発揮していると言う。日本社会のこのようなありようをブラウンは *priestism* と呼ぶ。第三のパラダイムは *particularism* で、これは石田の共同体主義を敷衍したものである。ブラウンは、これら三つを日本の文化形成のパラダイムとしているが、それらすべてを神道思想に起源を持つものであるとしている。

私は、*Encyclopedia of Science and Religion* (2003) の “Shinto” の項目において、ブラウンを踏襲しつつ、神道の特徴として、*vitalism, ritualism, particularism* を挙げた。Ritualism は祭祀主義と訳せる。神道は祭祀によって、その生命をたえず再生し、保持してきた。石田の言う関数主義の背景には祭祀主義があると考える。神道においては、原始時代にまで遡れるであろう宗教性が、科学的世界観とも共存しながら、高度に工業化された社会の中で、なお強い生命力を保持している。世界的に見ても極めて興味深いことである。

近世中期における還俗僧と「神道」

井 関 大 介

二〇〇六年度の日本宗教学会大会において、発表者は上田秋成と本居宣長の神話解釈論争を取上げ、両者が儒仏神という既

存の教説全てを人為として相対化した上で、なおカミ信仰を肯定していたこと、そして肯定する際の論じ方において激しく対立したことを論じた(発表題目は「十八世紀知識人における神靈観の展開」)。その発表では、三教の相対化や天地の不可測性を前提とする彼らの思想的背景として、荻生徂徠や太宰春台の論の影響を指摘するにとどめたが、徂徠学の流行からこの論争までの長い年月の間に、三教の相対化がどのように進んできたのか、そもそも本当に徂徠学を淵源と見なすべきであるか否か、具体的な検討を積み重ねていく必要がある。

さて、秋成はその論争の中で、自らの文化相対主義的主張に適うものとして、「増穂何某」の論を引用していた。この人物は、彼らが幼い頃すでに世を去っていた著名な神道家、増穂残口である可能性が高い。残口八部書と総称される残口の主要著作に該当する論は見当たらないが、秋成が残口を自らに近い相対主義者であると考えていたことは確かだろう。しかし、一方で残口は、もと日蓮宗の僧侶でありながら、儒仏への攻撃性を伴う激しい民衆教化を行なったことで知られており、皇国中心主義的な言説の先駆けの一人とも見なされている。今回の発表では、秋成と宣長の論争の約七〇年前に活躍していた残口が、三教をどの程度まで相対化し、どのような論理で神道を選択したのかを確認する。

時処位論や水土論に基づく残口の三教観については、熊沢蕃山の論の影響が残口存命中から指摘されているが、本発表では残口自身の論理を検討することに集中し、残口が多用する「公道」という語に注目して、その特色を考察する。蕃山の論から

の連続性ゆえに看過されがちであるが、残口の三教論における第一の前提は、一国に一つの「公道」がある(べきである)という主張であろう。これは三教諸派の教説が入り乱れ、人々が拠り所を失っていた当時にあつて、ただ一つの確固たる価値基準を立てよという要求を意味する。

もちろん、「天竺」では仏の説いた仏教、「支那」では聖人の説いた儒教、「日本」では神の示した神道が「公道」であると主張されるわけであるが、そこでは神道の教説としての真理性は問題とされていない。むしろ、この世界の真実の姿に最も合致しているのは「支那」の陰陽論であり、「地獄」を説く仏教や「高間が原」を説く神道は虚構性を含むものであることを、残口は仄めかしてさえいる。その上でなお、民衆を相手に教えを説く場合には、気の集散で神や魂魄を説明する陰陽論は不適切であるとして隠し、神像を拝し現世利益を願うものとして残口が整える神道をこそ、積極的に広めるべきだというのである。

残口の著作には、陰陽論の肯定のような知識人向けの議論と、民衆向けに説かれるべき教説とが入り混じっており、真意を汲むことが困難であるが、その二つの態度を使い分けることが強く求められている。残口は老子の「絶学無憂」あるいは孔子の「子曰、民可使依之、不可使知之」に基づき、経世の志を以て「公道」を主張しているのであり、陰陽二気の論による理性的な知の価値は相対化されている。学智の価値はいわば公益性によって判断されるのであり、人々を迷わせ分断するならば廃されるべきなのである。それゆえ、古代の聖人が立てた文化であるとして、鬼神の祭祀を共同体の基礎においた荻生徂徠の

第12部会

鬼神論と、残口の論は多くの点で共通する。また一方では、仏教等の教説を世俗的倫理のための方便、いわば虚構であるとすることは残口と同様であるが、そこから自らの理性によって生きることが求められる富永仲基の論とは、正反対を志向する。理性や宗教をめぐる当時のこうした議論が、後の秋成や宣長へとつながっていくのである。

久我長通撰『八幡講式』をめぐる

——中世八幡信仰の一側面——

船田 淳一

近年、日本中世の宗教テキスト研究の文脈において、講式という仏教儀礼が注目されており、南都仏教の復興運動を担った貞慶や明恵は講式作家として周知のところである。稿者は神仏習合（中世神話・中世神道）研究の視座から、神祇系講式に着目しており、既に拙稿「真言系八幡講式とその周辺——鶴岡座不冷本地供と別当頼助の中世神道説——」（『仏教文学』三十一号、二〇〇七年）で、鶴岡八幡宮の別当であった佐々目流の頼助が弘安九年（一二八七）に撰した『八幡講秘式』（一段）についての分析を行い、その際、密教の愛染明王が八幡神の本地仏とされていることに留意した。今回は後中院太政大臣と称された北朝側の公家である（実態はそれほど単純ではないが）久我長通（一二八〇—一三五三）の撰した『八幡講式』（五段）と作者

未詳『八幡講式』（三段）という、石清水八幡宮に関わる講式を取り上げて、まず両者の先後関係を論じ、さらに後者との比較を通して前者の講式をめぐる歴史的背景についても聊かだが言及したい。

三段の『八幡講式』は石清水八幡宮蔵本を始め、諸種の『八幡講式』の中で最も多数の伝本を有するものであるから、これを「流布本」と仮称し、五段式の方は「久我本」としておく。久我本は表白・一段「贊嘆本地功德」二段「奉明垂迹因縁」三段「入秘密謂内証」四段「講最勝王経為法施」五段「廻向発願」から構成されるが、ここから三段・四段の二つを省けば、基本的には流布本に一致する。そこで先行する三段が後に五段に増補されたのか、逆に五段から三段に省略されたのかが問われる。

新城敏男氏の「中世八幡信仰の展開」（『日本人の宗教の歩み』桜楓社、一九八一年）は、流布本の表白部には安居院の『転法輪抄』所収の「為八幡宮法楽長日法華講表白」からの引用がみられ、また流布本・久我本ともに二段には、同じく『転法輪抄』の「参議左兵衛督成範卿八講結願表白」からの引用が見られ、更に久我本の四段は安居院の『言泉集』所収の「最勝王経」という経釈に酷似すると指摘する。このように安居院の影響が見てとれるのであり、ともに一段では八幡の本地に釈迦・阿弥陀の両説があるという中世社会に流布した説を記すものの、注意すべきは久我本の三段では秘密の本地説として愛染明王が重視される点である。また四段も『言泉集』と酷似すると新城氏は言うが実際には、空海の『最勝王経解題』からの引