

欧米からみた神道

牧野陽子

(成城大学名誉教授)

一、〝欧米からみた神道〟という視点の有用性

外国人による日本論の類は種々多々あるが、明治初期、来日外国人がまず取り組んだのは日本の宗教の研究だった。

たとえば、英国外交官アーネスト・サトウは、外国人による初の本格的な神道論といえる「伊勢の神道の社」(一八七四年)を皮切りに、『古神道の復興』(一八七五年)、英訳『延喜式』(一八七八―八一年)を発表した。日本に三十八年間滞在した英国人研究者バジル・ホール・チェンバレンも、その代表作『日本事物誌』(一八九〇年)より

先に『古事記』を英訳している(一八八二年)。そして英国外交官のウィリアム・G・アストンは、『日本書紀』の英訳(一八九六年)に次いで、その研究を『神道』(一九〇五年)にまとめた。

こうした錚々たるジャパノロジストの面々が、日本人の宗教生活に特に注目し、なかでも神道について熱心に論じたのは、およそ文化の根源にあるのは宗教だという共通認識のもと、異文化を理解するためにはその宗教を理解しなくてはならない、と考えたからである。そして彼らは、日本固有の神道こそ日本理解の鍵とみなして、研究を試みた。

一方、彼ら外国人が神道をどうとらえたか、西洋の視点による神道評価は、明治以降、西洋文明に対峙し近代化を

はかった日本人自身にとつても、アイデンティティの問題と深く関わるようになった。他者の目によつて、日本の特質が逆にはつきりと照らし出され、と同時に、西洋の視点を通した宗教をめぐる言説の問題点も見えてくる。

グローバル化の進む二十一世紀にあつて、日本古来の宗教的感性を改めて確認することは重要だろう。そのためにも、以下、西洋の視点を介した神道理解がいかなるものだったか、述べておこうと思う。

二、西洋人の神道観——三つの疑問点

神道に関する当時の西洋の代表的な見解は、先述のバジル・ホール・チェンバレン『日本事物誌』の中に、次のように記されている。

神道は、仏教が入つて来る前の神話や漠然とした祖先崇拜と自然崇拜に対して与えられた名前であり、いまなお改変した形で存在している。しばしば宗教として言及されているが、その名に値する資格がほとんどない。神道には、まとまつた教義もなければ、神聖な

書物も、道德規約もない。(It has no set of dogmas, no sacred book, no moral code)。……六世紀の半ばに仏教が渡来すると、……神道の宗教としての成長は停止する。仏教の形而上学が深淵であり、儀式は華麗をきわめ、道德体系は非常に高度なものだったから、神道の貧弱な組織には何ら効果的な抵抗ができなかった。国民の宗教的感情は、あげて敵方の手に帰した。……神道自体は根無し草であつたので、……あまりにも空虚で貧弱なもので、人々の心に訴えることができなかった。……(「神道」『日本事物誌』)

つまり、「漠然とした祖先崇拜と自然崇拜」はあまりにもシンプルで、あるべきものが何もない、宗教としての内実がない、というのが、彼らが共有する否定的認識だったということがわかる。

ウィリアム・アストンも、チェンバレンの論を確認するかのようにな、
「日本人は、ある特別の場所に祀られている神がどういう神なのか、ほとんど気にかけない。」

「神道には最高神がなく……神々のイメージが希薄で、道

徳的規範もない。そして、靈の概念の把握が定かでない。死後の来世の状態の認識がない。」と神道にないものを列挙した。

彼らは自らの宗教、つまりキリスト教と比較して、神道には、彼らの考える宗教にあるべきものがない、それゆえ「宗教」とはいえない、と決めつけたのだといえる。仏教が入って以来、神道はすっかり力を失っている、やがて滅びるだろう、という、極めて否定的な評価であり、神社建築についてもチェンバレンは、「神道の社殿は、原始的な日本の小屋を少し精巧にした形である」「神社は茅葺の屋根で、作りも単純で、内部は空っぽである」「(神道)『日本事物誌』と述べ、伊勢神宮は、「観光客がわざわざこの神道の宮を訪ねて得るものがあるかといえば、大いに疑わしい」「檜の白木、茅葺きの屋根。彫刻もなく、絵もなく、神像もない。あるのはとてつもない古さだけだ」(『伊勢』同)と断じた。そして、同じような神道・神社観はほとんどパターン化して、多くの外国人によって繰り返された。

このような西洋人の神道論に対して、ラフカディオ・ハーン(帰化名…小泉八雲)が、「神道の源泉を書物ばかりに求めていてもだめだ、現実の神道は、書物のなかに生き

ているのではない。あくまで国民の生活のなか、心の裡に息づいているのだ。」(『杵築』『知られぬ日本の面影』)と反論したことはよく知られる。

だが、同時にハーンは、「サトウ氏もいうように、神道とは何か、という問いに明確な答えを与えるのは難しい」(『家庭の祭屋』同)とも述べており、西洋の宗教観では神道が理解しにくいことを、多くのエッセイのなかで繰り返し指摘した。最後の著作『日本——一つの解明』(一九〇四年)も、第一章は、「理解の難しき」(Difficulties)と題されている。

では、何が分かりにくいのか。西洋視点からの神道に対する根本的疑問は三つに整理できる。

① 神と自然と人間の関係

チェンバレンは、前述の通り、神道とは「漠然とした祖先崇拜と自然崇拜」からなる、と規定した。続けて、「理論がない、聖典がない、規範がない」と述べているので、逆にいえば、当時の西洋人にとって「先祖」と「自然」というそれぞれ別の二つの対象を崇め、祈る対象にするということは、理論的に体系的に言葉で説明されていなくて

はならない、ということになるのだろうか。

周知のように、キリスト教においては、創造主である「絶対神」と、被創造物である「人間や自然」は、厳然と区別されるが、同時に、神から靈魂を与えられた「人間」（つまり先祖）とそうではない「自然」の間も区別されていて、それぞれ全く異なる存在である。つまり、互いに距離感があるはずの「自然」「人間」「神」の三者の関係が、日本の神道ではどうなっているのか、納得できない、分かりにくい、となる。

「先祖」と「自然」のうち、自然崇拜のほうは、まだいいだろう。自然の神秘や美に人間を超えた何かをみいだす感性は理解できるわけで、たとえばフランスの詩人で外交官でもあったポール・クローデルやドイツの建築家ブルーノ・タウトなどは、日本の自然観と美意識に神道の宗教的感性を認めて感銘を受けたことが知られている。

また近年は、杜に囲まれた神社空間が、自然との親和性の象徴であると評され、神道が、自然との共生の宗教であることに新たな意味をみいだす海外の論者もいる。たとえば、日本在住のある英国人研究者による“Green Shinto”なる英文サイト (<http://www.greenshinto.com/>)

wp/) は、そのHPに “dedicated to the promotion of an open, international and environmental Shinto.” と標榜している。

しかし、先祖崇拜については、キリスト教の観点では到底受け入れがたいものとみなされるだろう。先祖つまり、人間を、神にすることは、創造主である「主なる神」と、被創造物である「人間」の二者の関係を逆転させ、宗教としての根本を転覆させることになるからだ。

② 靈魂のゆくえ

第二に問題にされたのは、アストンのいうように、死後の霊の状態が不明確だ、一番大切なことがあいまいになっているということである。つまり、死後はどこへ行くのか、救いはあるのか、という魂の救いについて何も明示されていない、と彼らは考えた。

③ 道徳

そして、第三に、チェンバレンもアストンも難じたように、人々が従うべき「規律」の明示がない、ということは、道徳、倫理が欠落しているのではないか、とされたことで

ある。

三、ラフカディオ・ハーンの神道理解

ラフカディオ・ハーンは、そうした疑問をふまえた上で、神道の「宗教」としての本質を解明し、示そうとした。

『知られぬ日本の面影』『東の国から』『心』『怪談』をはじめ、ハーンの数々の作品集には、日本の民俗、民間宗教、伝説、民話、怪談など、庶民の宗教的感性が豊かに描かれているが、ハーンはまずは人々の暮らしのなかに入っていることで、神道の宗教的感覚をとらえようとした。寺や神社の境内で遊ぶ子供たち（「地蔵」他）や盆踊り（「盆踊り」「日本海のほとりで」他）、朝日に拍手を打つ人々の姿（「神々の国の首都」など）、さまざまな場面、空間を切り取って、そこに息づくものの実感を提示した。教義や思想ではない幾多の空間の総体としての精神風土を、まず示そうとしたといえる。

そしてハーンは、「神道こそは日本民族の感情生活の総和であり、日本の魂なのである」（「家庭の祭屋」と考えた。最後の著作『日本 解釈の試み』（一九〇四）で次のよう

に述べている。

さまざまな著作家が日本の国民宗教は仏教の圧倒的勢力に抵抗できなかったことで、その弱さを露呈した、と記している。しかし、私は日本の社会史全体が、そのまったく逆を証明していると考えざるをえない。……第一に仏教は、家の祭祀を保存し、その形を少し変えただけだった。第二に氏神の祭祀に取ってかわることなく、これを維持した。第三に皇室の祭祀に干渉しなかった。ところが、この三つの形の―すなわち、家と地域と国家における祖先崇拜こそが、神道の精髓のすべてなのである。仏教の長年の重圧迫のもとで、この太古の信仰の根本は少しも揺るがず、いわんや破壊されることなど一切なかったのである。⁵⁾

ハーンは、チェンバレンらの仏教優位説を否定し、「日本文化の根幹をなすのは神道」であり、「日本人の精神性の根幹には祖先信仰がある」と主張する。つまり、キリスト教の視点からは最も違和感を覚える先祖崇拜こそが「神道の精髓のすべて」だというのである。

なお、ハーンが「神道」というとき、それは、中世では仏教に、明治以降はキリスト教に対抗するための、いわばカウンターパートとして構築され浮上したさまざまな神道思想をいうのではなく、仏教以前に遡及し、古代より継承された地下水脈のような世界観をイメージしていることは断っておかねばなるまい。

では、このような「庶民の心に根付いてきた自然観と神仏習合と先祖崇拜」(『知られぬ日本の面影』序文)について、先にあげたチェンバレンらの否定的見解と疑問にどう答えるのか。ハーンは、風景のなかに点在する神社と家の中の神棚について思索を重ねた。かりに神道に教義やテキスト、道徳律などが無いとしても、全国津々浦に確かに存在しているのが神社という宗教建築であり、人々はお参りをする。そしてどの家庭にも神棚と仏壇があるからである。ハーンは神社と、神社を取り巻く空間を見つめ、家庭の祭壇について考察することで、神道の社会および個人における宗教的機能、いかえれば、先祖崇拜がいかなる宗教空間をなし、人を宗教的に支えているか、理解を深めていったのである。

なお、ハーンがとらえた日本の宗教的感性が近代化の過

程でいかなる意味をもったかについては、拙著『ラフカディオ・ハーンと日本の近代——日本人の〈心〉をみつめて』(新曜社、二〇二〇年)にて論じているので、そちらを参照していただければありがたい。本節ではそのなかの一章「神社の姿——“A Living God”とケルトの風」の一部から要点だけ述べる。

ハーンは横浜周辺の神社仏閣をはじめ、松江では出雲大社や八重垣神社、美保神社などもたずね、名もなき小さなお宮やお社にも目を留めた。そして神社に対するハーンの見解は、三つの段階を踏んで、深まっていく。神社に至る参道、神社の形、そして神社に祀られる神である。

① 神社に至る参道

「旅の日記から」(『心』、一八九六年)は京都旅行の記録だが、そのなかの短い一節で、ハーンは神社の参道の魅力について、「数ある日本独特の美しいものの中でも最も美しいのは、参拝のための、…聖なる高い場所に近づいて行く道である。」と述べ始める。ハーンは参拝の道を山の中の上り道として描く。緩やかな坂道に始まり、巨木が聳える鬱蒼たる森のなかを「登って、登って、登って」いく。

上りながら精神も高揚し期待も膨らむわけだが、その到達点に現われるのは、「小さな、中は空っぽの白木造りの社、つまり神道のお宮」である。人はその「空虚」(emptiness)に包まれて驚く。参拝の道は「無に通じる道、無に至る階段」(the Ways that go to Nowhere and the Steps that lead to Nothing)なのだ。ハーンは言う。いわば、自然のなかで人間が人工的なものを削ぎ落としながら、一步一步「無」と化し、自然と一体化して昇華されていくような空間を、神社にいたる参道に見出しているのである。ハーンはそのような神社空間で感得するものこそ、「霊的そのもの」(ghostliness itself)だとした。

ハーンのこの記述が、神社の簡素さを欠点とみなすチェンバレンらを意識したものであることはすぐにわかる。つまりこの空虚は、チェンバレンによれば宗教建築の必須条件たる聖像などの、いわば人為的所産として構築された表象物をあえて排することなのである。そして「無に至る階段」にみられる精神の動きとは、高みへとこのほり、その到達点に極まるのではなく、そのような営み自体から解放されて、再び大地の懐へと戻っていくような感覚だといえる。

② 神社の形

さらに神社の形について、ハーンは「生神様」(『仏の畑の落ち穂』、一八九七年)という作品でこう描いた。

典型的な神社の社殿は、塗料を用いない、白木で出来た長方形の窓のない建物で、その上に深く急勾配の屋根がのっている。正面は切妻の壁で、永遠に閉ざされた扉の上の部分は木製の格子作りとなっている。それは通常、直角に交叉する木格子をしっかりと組合せたものである。たいていの場合、建造物は地面より多少上に、木の柱で持上げられている。正面から見ると、奇妙に尖った屋根と、中世の兜の面頬に似た格子の隙間と、切妻の先端から高々と突き出た千木は、ヨーロッパからの旅人にはある種のゴシック様式の屋根の出窓を思い起こさせるだろう。

この冒頭の神社描写は、ある意味、意表をつくものだといいたい。つまり、チェンバレンの言うような、ただ古いだけの原始的な小屋ではないのもちろんのこと、よくいわれる「自然との親密な関係」を表すというのでもない。

ハーンが描くのは、屋根の勾配の非常なきつさ、永遠に閉ざされた扉、直角に交わる角材、そして空へと高々と聳え立つ千木の直線なのである。直線、直角、鋭角、鏝、天への志向。ハーンはまず神社建築の人為性を指摘する。そこに、手つかずの「自然」とは対極的な人間の意志を見る。ゴシック様式を連想するのも、それがヨーロッパの建築様式のなかでも、特に天を志向する宗教的意思の象徴だからだろう。ところが、ハーンはこう続ける。

人工的な彩色は一切なく、檜の白い木肌は、雨と陽にさらされ、すぐに灰色になる。それは自然界にだけ見られる色合いで光と水的作用によつて、樺のような銀灰色から、まるで玄武岩のような薄墨色に至るまで、千変万化の彩りを見せる。そういう色と形だから、人里離れた田舎にぼつりと在る神社など、到底、大工が建てた人工物とは思えず、すっかり風景に融けこんでいるから——岩や樹木と同じ自然の一部のように見えることがある。まるでこの国の古の神である大地神おほつちかみがそのまま姿を顕したように思える。

「彩色されない」白木も、その前段の建築様式の描写をみた後では、原始的で技術がないために採色されないわけではなく、意図的に選ばれた技法なのだとわかる。そして「雨」と「陽」にさらされた結果、木々や岩と同じように景色のなかに溶け込んでいる。その様はまるで大地の神の顕現のようだと言っている。長い年月にわたつて建物の形の人為性がそぎ落とされていき、やがて神社そのものが自然と一体化したのだ、と。ここで、神社が一体化するのは大地の神であつて、天の神ではないことに注意したいと思う。つまり神社の建築様式にみられる、直線的な上へと向かう動きは天へ昇華するのではなく、大地へと戻るのである。人間が高みをめざし、あるプロセスを、ある時間をへて、大地に回収される。先にみた、神社の参道にも共通する動きのバターンで、いわばここにハーンのとらえた神道の要となる大切な考え方をみてとることができるともいれない。そして、ハーンがここで「典型的な神社」としていっているのは、「田舎にぼつんとある素朴な神社」である。伊勢神宮でも出雲大社でもなく、名所旧跡の立派で堂々たる建物でもない。全国に無数にある片田舎の名もなき小さな森の御社こそ、神道の本質を体現しているとハーンは考えた。

③ 神社に祀られる神

ハーンの眼は、さらに、神社建築の内部へと入って行く。そして、神社という言葉をも、“temple”とか“shrine”とか大雑把に訳しているが、正確な翻訳ではない。「神社のお社」の不思議な概念は、「霊の出入りする部屋」(a haunted room)、「精霊の部屋」(a spirit-chamber)、「霊魂の家」(a ghost-house)といったほうがいい、という。なぜなら、神社に「祀られている無名の神々は、本当に、ゴーストなのだ、……何百年も何千年も昔に生きて、愛して、死んだ、過去の人間の霊が祀られている」からだ、と。つまり神社とは、亡くなった人の魂が神となって住まう場所なのだという。前の段落で、神社はまるで、大地の神の顕現だ、と述べつつ、大地の神を祭るのではない。普通に「生きて、愛して、死んだ、過去の人間の霊」が祀られているのである。

では、なぜ、一般の人間が祀られていることになるのか、それは、神道においては、「死者はみな神になる。」「死者は愛する者たちの手で神に祀られ、…、その霊の鎮まります所は、いつまでも神聖な場所として大切にされる」(「家庭の祭屋」(“The Household Shrine”) からである。

“All the dead become gods” とハーンは繰り返す。人間は死後、子孫に祀られる。その先祖神が、長い年月のなかで、やがて個々の名前は忘れられ、神さまとなつて、大地の神の顕現のような村の神社にも祀られるようになっていく。ハーンが語るのは、いわゆる先祖崇拜のことにほかならない。

四、神社空間のダイナミズム —— 魂のゆくえ 風

里山の風景

ここで、アストンの指摘、つまり、神道では、死後の霊の状態の把握が不鮮明だ、という指摘を思い出してほしい。ハーンは、そのアストンの疑問に答えるかのように、神社に祀られる霊が、いかなる感覚をもつもののかについて、想像をさせていく。そして「生神様」という作品の第一節において、ハーンが最も言葉をつくして語るのが、この部分、つまり神道の先祖神となった感覚を想像するくだりなのである。

ハーンは、「神社の前にたつと霊に取り囲まれていく (be haunted) 感じがする。そして、逆にその霊 (the

haunter)の方に意識が赴いてしまふ。」そして「自分も神道の神となつて、出雲のどこか、丘にある古い社に祀られたなら、そこに住んでどのように感じるだろうか」という空想を始める。

自分もし神であつたら、と、一人称で神の立場から描写を始めることは、これが一神教の世界であれば、それこそ畏れ多くて、極めて大胆不敵な仮定といわざるを得ないだろう。なぜなら一神教では、*人間*と、信仰の対象である*神*との間に厳然たる一線を画すからだ。しかし、ハーンの文章には、そのような恐縮するというニュアンスはない。ただhauntされるものからhauntする方へと、立場が替わるだけなのだともいうかのように、極めて自然な連想になっている。それもある意味当然で、「死者はみな神になる。All the dead become gods.」という世界では、神は、祀る対象であると同時に、のちの*自分*の姿でもあるからなのである。そしてハーンはこう想像する。

すまいの御社は、神にしては、妖精のすまいのように小さい。でも小さすぎることはない。私にはもはや寸法も形もないから。私は単なる空気の振動、目に見

えぬエーテル、磁気の動きのようになる。

そして、鳥が空中を、魚が水中をゆくように、私はあらゆる物質を通過し、すまいを自在に出入りする。時には金色の陽光のなかに身を浸して泳ぎ、花の芯のなかでときめき、とんぼの首にまたがって飛びまわることもできる。

これがハーンの描く、神道における死後の霊の状態であり、アストンの疑問への答えともいえる。目に見えぬ魂は、空を飛ぶ鳥や水に遊ぶ魚のように、御社を自由に出入りする。太陽の光を浴び、花のなかで心ふるわせ、とんぼに乗って滑空する。そのさまは、解放感と飛翔感にあふれている。死者は、こうして自然のなかに遍在する神となっているのである。ハーンは続けて、その神が神社で参拝者の言葉を聞き、お供え物をうける様子を想像する。

丘の上の御社に自分は祀られている。神として、今や大変敬われている。(……)

そして御社の暗がりのなかから、お参りにくる人々の草履をはいた足元を、日焼けした手のしなやかな指

が私の木格子に誓願の紙を結びつけるのを、そして祈りを唱える口唇の動きを、私は見ている。

時々、娘が思いのたけを小さな声で述べる。(……)

そして彼女は、柔らかな髪のひとつとを私の社殿の格子に掛けた。娘自身の髪の毛で、烏の羽根のように黒く光沢があり、楮の紙縫りでくくつてある。そのお供え物の香、その百姓の娘の質朴な香りに包まれたとき、霊であり神である私は、昔、恋する人であったころの気持ちを思い出すのである。

すると今度は、母親が闕まで子供をつれてきてお祈りの仕方を教える。「大明神様の前でお辞儀してお祈りしなさい。」すると、小さな手で拍手を打つ、優しく可愛いらしいその響きを聞いて、霊であり神である私も、昔、父親であったことを思い出すのである。

丘の上の御社にまつられた神のもとへ、子孫の誰かがお詣りし、お供えをすると、霊である神が人間の心と感覚を取り戻していく、というこのくだりは大変印象的である。お供えの娘の髪の香によって “I, the ghost and god, was man and lover” と思ふ、子供の手の拍手の音 “I, the

ghost and god, had been a father” と思ひ出すというのである。嗅覚と聴覚という身体感覚が、はるかな過去をよみがえらせる。プルーストの小説にでもありそうな、非常に感覚に訴える場面と言えよう。そしてハーンの記事の重点は、「人を神として祀る」信仰においては、「人は死後、神となる」と同時に、「神もまた人であった」ということの驚きにも似た発見にあると、いいかと思われる。こうして、人であったことを思い出した、霊であり神である存在は、社をでて、丘をくだり、里の自然のなかに入っていく。

ハーンはこう続ける。

杉や松の木立の間から、竹林の隙間から、季節の移り変わりにつれて谷間の色が変わるのを私は見るだろう。冬には雪が降り、春は桜の花が舞う。都花は一面の薄紫色に咲きほこり、菜の花は黄色に燃え上がる。空の青は水を湛えた田の面に映え、その水面には、お百姓の丸い月のような笠が点々と見える。仕事にいそしむあの者たちは、みな私のことを大切に思っていてくれる。そして今、豊かに伸び行く稲の澄んだ、柔ら

かな緑が見える。

神にこのように語らせ、こう結ぶ。

椋鳥や鶯は私の森の木陰を、せせらぎやさざ波のよ
うな調べで満たし、鈴虫やコオロギや夏の蟬は、風に
舞うその音楽にあわせて私のすまいの壁の木の板すべ
てを、打ち震わせるだろう。そして私は欲びに耐えか
ねて、彼らの小さな命のなかに入り込み、虫の音をひ
ときわ輝かせ、鳥のさえずりを高らかに響かせるので
ある。

神が里におりてきて、目にする光景——山のおもと、杉
の木立や竹林がそこかしこにあり、冬には雪、春には桜、
菜の花、都忘れ、そしてなみなみと水を張った田圃のひろ
がり。豊かに実る稲。それは私たちが脳裏に思い描く、日
本の里山の景色、いわば日本の原風景といつていい景観だ
ろう。

この場面は、色彩が実に鮮やかで、白、薄紅、黄色、紫、青、
濃い緑に次々と染まっていく。最初、神はお社の暗がりの

中にいた。格子戸の隙間から、お参りにくる人々の足元や
手の指、祈りを唱える口元、つまり人の体の小さな断片し
か見えなかったのが、次に、お供えの香と、柏手の音、つ
まり嗅覚と聴覚が刺激となって、感情が呼びさまされ、里
におりてくる。禁欲的なまでに視覚を排除した時間のあと
に、一気に色彩あふれる里山の自然が広がり、神は喜びに
震えるのである。

そして最後は、神が鳥のさえずりや虫の声のなかにすー
っと入っていつて、御社の森に音楽を響き渡らせるとい
う、高らかな自然賛歌となっている。神が自然のなかに宿ると
は、こういうことなのではないかと思わせる結びの一節で
ある。

人は死して神となり、神は人のもとへ戻ってくる。一度
は山の高みに上るが、風となって里へと下り、自然の息吹
となる。ハーンはこのように、里山の自然を舞台に展開す
る、ひとつの大きな円環として、田舎の小さな神社の信仰
の風景を描いた。ここにみられる、天に向かい、その高み
から再び大地に回帰するという動きが、先に読んだ、神社
の参道の風景、そして神社建築の描写とも重なるものだと
いうことはわかるだろう。ハーンがここで提示したのは、

いわば神社空間にみられる神道のダイナミズムと云っている。そのダイナミックな空間のなかで、人↓神↓人という往復運動が、自然を介在して繰り返される。人と神と自然は、めぐりめぐっているものであり、いいかえれば、先祖崇拜と自然崇拜は、このような形で一体化しているのである。そしてこれがチェンバレンやアストンの疑問に答えて提示した、理論ではない一つのイメージとしての、空間把握としての神道世界にはかならない。

周知のように『古事記』においては人間は、青人草と称され、いつのまにか自然に生まれていた。つまり人間とは、唯一絶対の神が、その意志で一瞬にして作ったものではないのである。とすれば、人間の魂のゆくえ、魂の救いも、絶対神による一度の裁きによって決定されて、天国か地獄に振り分けられるのではなく、ゆるやかな時間の積み重ねのなかで、霊となり、先祖神という高みへと昇華されていき、ついで青草の間を吹き渡る風となると考えるのは納得できるのではないか。

このような神道世界の根底で支えるもの、つまり人↓神・自然↓人という自在の空間移動を可能にするメカニズム、それこそが先祖崇拜であるとハーンは考えるに至ったとい

える。

五、家庭の祀り 神棚と仏壇

先にも言及した「家庭の祭屋」は、日本の家庭における信仰の様子について述べたエッセイであり、神棚や仏壇の作りなども詳しく図解している。特筆すべきは神棚と仏壇とを、同様の、ひとつのものとして取り上げていることだろう。どちらも先祖崇拜の場なのだと考えたのである。ハーンは、民俗学的考察にみちたエッセイを、こう結ぶ。

極東の家庭の祭祀では、死者は愛によって神にされる。自分もまた愛する者の手で神に祀られるのだと心得ていることは老境に付きものの淋しい悲哀をずいぶんと和らげてくれるにちがいない。日本では私たちの国のように死者をあつさり忘れてしまうことはけつしてない。彼らの素朴な信仰では、死んだ者は愛する人々のあいだにとどまり、その霊の鎮まり坐す所は、いつでもでも神聖な場所として大切にされる。だから年若い家長は臨終を迎えても、これからは夜ごと夜ごと可

愛らしい唇が、家の祭屋に棲む自分にむかつて何ごとかを囁いてくれるだろうと安らかに思う。苦しい時にはきっと自分にすぎり、嬉しい時には感謝の言葉を唱えるにちがいない。数多の優しい手が自分の位牌の前に瑞々しい果物や切り花を供え、かつての好物を美しく並べてくれるだろう。そして神様やご先祖様の小さなお碗や盃には、客をもてなすための芳しいお茶や琥珀色の御神酒がなみなみと注がれることだろう(……)老人はひたすら、ご先祖様同様自分にも、この後いく世にもわたり御灯の火がともされるだろうと信じている。薄れゆく意識の裡で老人が夢みているのは、まだ見ぬ子孫——自分の子の子の、そのまた子供たちが紅葉のような手で、しゃんしゃんと柏手を打ち鳴らし、精一杯畏まつてお辞儀をする可愛い姿だ。そして、その小さな頭の上のうっすらと埃をかぶった位牌には、忘れ得ぬご先祖様となった自分の名が、はつきりと記されているのである¹⁰⁾。

印象的な場面である。各家庭における祭祀を通じて、「ご先祖様となる」ことが、ただ死後の魂のゆくえを示すだけ

でなく、死にゆくものの救いとなり、すなわち、生きるものの指針となるのだということが、ここでハーンが伝えたかったことなのではないか。死後、先祖神として大切にされるためには、当然、生存中の行為には道徳的規範が求められる。一方、先に死にゆくものがやがて「神」となって現世に戻るとすれば、そうしたものたちに対して倫理にもとることはできない。つまり、先祖崇拜は、社会においても家庭においても、人の行動に双方向的倫理的緊張感をもたせ、現世における道徳規範として機能することになる。そしてハーンの提示したこのような倫理性——先祖崇拜が人の人生と社会のなかで、どう道徳的な意味をもつか——は、いわばチェンバレンらの神道批判の三つ目の倫理道徳の問題への答えであるといえよう。

ただ、「家庭の祭屋」のこの最後の場面は、そうした議論のレベルを超えた静かな、何か本質的な美しさをたたえている。

死後、先祖として祀られた人が、仏壇ないし神棚の奥深くから、この世を眺め、祀る子孫を眺める。「神」となった、その先祖の視線が、仏壇に手を合わせて祈る幼子である子孫の視線と出会い、交錯し、溶け合っている。家の祭屋と

いう、この小さな親密な空間のなかで、生者と死者、現在と過去、この世とあの世、そして人と神がひとつに溶け合う。

この場の構図が、先ほどの神社を舞台にした氏神と氏子の自然を介した天と地の間の往復運動という広大な神道の世界観を、より親密な場に凝縮し、投影したものだということがわかるかと思われる。

各家庭の日常のなかの神棚で、身近な小さな家庭の祭屋^ケが、ただ単に個々人の祈りの場であるだけでなく、その奥、その向こう側に、よりダイナミックな世界が開けていくのである。

興味深いことにハーンが神社と家の祭屋にみいだした、このような宗教空間の親密さと同時に広がり、相対する二つの領域の間の隔たりの消滅と双方向的親和性は、実は神道に限らず、日本の地藏信仰のスケッチともいえる一節のなかにも示されている。「日本人の微笑」(『知られぬ日本の面影』)の最終節である。

こうした事を書いている時、私の念頭に幻のように浮かぶのは京都の一夜の思い出である。

……私は小さなお寺の門前にあるお地藏様を見に道を折れた。……その微笑は神々しい写真の一端を示していた。私がじつと眺めていると、十歳くらいの幼子が私の脇へ駆けよってきて、お地藏様の前で小さな両手をあわせると、頭を垂れ、ちよつとの間黙ってお祈りをした。……そしてその子の無心の微笑は石の地藏様の微笑に不思議なくらい似ていた。私は一瞬その子とお地藏様と双子であるかと思つた。そして考えた。「……仏師がその微笑によつて象徴的に示そうとしたものは、日本民族の、日本人種の微笑の意味を説明するなにかであるにちがいない」と。⁽¹⁾

見つめるハーンの前に、地藏菩薩と向かい合う庶民の子供の姿があり、ハーンのままざしの中で両者の微笑みが渾然一体化するという、非常に象徴的な情景だが、先の「家庭の祭屋」の最終場面と深く通じ合うものがある。ここでも、幼子と地藏仏、祈る人間とその祈りの対象は、溶け合い、一つとなる。

そしてハーンが、「先祖崇拜が神道の精髓である」、「日本文化の根幹をなすのは神道である」(『日本 解釈の試

み』と主張するとき、ハーンは、日本の宗教的風土の根底に古来より連綿とつづく、神道も仏教も包摂する感性を見いだし、感銘を受けているのである。

六、柳田國男の『先祖の話』

ハーンの神道観を深く受け止めた一人が、日本民俗学の創始者、柳田國男だった。柳田の代表作のひとつ『先祖の話』（一九四六年）を読むと、柳田がチェンバレンらの否定的神道評価をもハーンの反論をも踏まえて、論を展開していると思える箇所が随所にある。

前述したように、アストンやチェンバレンは神道について「霊の概念、死後の観念がない」「理論がない」と評した。それを念頭においたかのごとく、柳田は「死んでどこへ行かかという大切な問題」について、こう問題提起をする。

靈魂のゆくえということについては、ほとんど民族ごとにそれぞれの考え方があって、これを人種区別の目標としてもよいかと思うくらいである。……判りきつたことだが信仰は理論ではない。……人々が最も多

くかつ最も普通に、死後をいかに想像した感じつつあるかというのが、知っておらねばならぬ事実である。⁽¹²⁾

そして柳田は以下のように繰り返し述べる。

私がこの本の中で力を入れて説きたいと思う一つの点は、日本人の死後の観念、すなわち霊は永久にこの国土のうちに留まって、そう遠方へは行ってしまわないという信仰が、……根強く持ち続けられているということである。⁽¹³⁾

古来日本人の死後観は、……千数百年の仏教の薫染にもかかわらず、死ねば魂は山に登っていくという感じ方が、今なお意識の底に潜まっているらしい。⁽¹⁴⁾

我々の先祖の霊が、極楽などには往つてしまわずに、子孫が年々の祭祀さいしを絶やさぬ限り、永くこの国土の最も閑寂なる処に静遊し、時を定めて故郷の家に往来せられる……。⁽¹⁵⁾

家ごとの神が、あるいは正月の年の神とともに、祭る人々の先祖の霊だつたらう……。春は山の神が里に降^{くだ}って田の神となり、秋の終りにはまた田から上^あつて、山に還^{かへ}つて山の神となる……。

つまり『先祖の話』のなかで、柳田が示した日本人古来の靈魂観とは、「人は死ねば子や孫たちの供養や祀^{まつ}りをうけてやがて祖霊へと昇華し、故郷の村里をのぞむ山の高みに宿^{とど}つて子や孫たちの家の繁盛を見守り、盆や正月など時をかぎつてはその家に招かれて食事をもとにし交流しあう存在となる。生と死の二つの世界の往来は比較的自由であり、季節を定めて去来する正月の神や田の神なども実はみんな子や孫の幸福を願う祖霊であつた。」¹⁷というものであり、「民俗伝承という客観的事実をもとに」抽出された成果だと評されているが、柳田の先祖論がハーンの神道観に極めて近いことは明らかだろう。

『先祖の話』の冒頭には、ある印象的なエピソードが記されている。東京の郊外で柳田が出会った老人の話である。印半纏にゴム長靴、長い白い髭を垂らした老人は、若い時分に越後高田から東京にでてきて、大工の仕事に励み、今

や家作も持つて、楽に暮らしている。六人の子供にも家を持たせることができそうだ。母も安らかに見送り、墓所も相応のものを作つた。自分は「新たな六軒の一族のご先祖になるのです」と満足げに語つたという。柳田は、かつて人はみな「ご先祖さまになる」ことを、人生の目標とし、前途の望みを広くしたという。それも最近では耳にしなくなつたのに、偶然、「自分でご先祖になるのだという人に出逢つたのである。」「古風なしかも穩健な心掛けだ」と柳田は感動を隠さない。¹⁸

柳田がこの話を冒頭にかかげたのは、「ご先祖になる」ことは本来、死後の魂のゆくえを示すのみならず、生きる指針となり、人を倫理的に導くもののだと示すために違いない。そしてハーンの「家庭の祭屋」の最後の場面と同じように、チェンバレンの神道批判への反証の意味もこめられているとみなしてよいだろう。

柳田はハーンの著作もチェンバレンの著作もよく読んでいたことが知られている。とすれば、柳田が日本古来の靈魂観と宗教について考察していく際に、何がしかの刺激や影響を受けたと考えるのは、ごく自然なことだと思われる。

明治以降、日本は西洋近代と向き合うなかで、日本とは

何か、と常に問い続けてきた。日本が自己確認を重ねていくなかで、チエンバレンら西洋人の神道解釈がインパクトをもち、それへの反論としてのハーンの解釈がひとつの重要なビジョンを提示してきたのは、確かなことである。

チエンバレンらが西洋の価値基準を絶対的な指標として日本の文化と宗教を論評したのに対して、ハーンは、十九世紀後半の人としては珍しく、西洋優越主義的な偏見に囚われていなかった。本論ではハーン的神道観に焦点を当てたが、ハーンは、一神教とは異なる、より広やかな日本の宗教的な感性——万物に霊が宿るとする自然観、神仏習合にみられる宗教的ゆるやかさ、死者ともつながる先祖崇拜——を、日本古来の魅力的な世界観だととらえていた。そして柳田の先祖論は、そのようなハーンの提示した価値判断を、確かに受け止めたものといえるのである。

七、現代における西洋の神道観の残滓

チエンバレンの神道評が代表する西洋の神道観は、現代ではどう受け止められているのだろうか。

神道は減びつつあるというその判断には、明治開国後、

キリスト教の布教が今度こそ成功するだろう、との期待もこめられていたのだろうが、結局、第二次世界大戦の敗戦をへてもなお、神道は減びることなく、現代にいたっている。

一九六〇年代に駐日大使を務めたアメリカの歴史学者エドウィン・ライシャワーは、こう記す。

日本の宗教事情はきわめて錯雑し、不分明なものである。なるほど神社仏閣は随所にみいだされる。日本人の大半の生活が、神社の祭礼、神棚、仏壇、神式による結婚式、仏式による葬儀、その他の通過儀礼、と宗教的行事に彩られていることも事実である。

しかし七割から八割の日本人は、たとえ一つないしはそれ以上の宗教に「籍」をおいているとはいえず、特定宗教の信者であると、自らをみなしてはいない。⁽¹⁹⁾

つまり、社会のレベルでも、個人のレベルでも複数の宗教が混在し、しかも宗教に所属する意識がないと困惑するのである。

そして神道については、「神」は "god" と英訳される

ので紛らわしいが、ユダヤ・キリスト教でいう「神」の概念とはまったく異なったものであり、神道のこの素朴な神の考え方を心に留めておく必要がある、と断つたうえで、

今日でも、神道の根底をなすものは、先史時代からほとんど変化しないままで残っている。〔……〕

現在でも神道の中心をなすものは、自然を礼拝し、豊穡を願い、ご先祖さまという神々を敬い、こういつた八百万の神々や自然界の霊と交渉をもつことなのである。⁽²⁰⁾

とまとめる。

明治期から百年以上をへて、温和な表現で穏当な理解を示したともいえないでもない。だが、ライシャワーは次のようにも述べている。

日本の諸宗教のうち、もっとも日本的な特質を誇る神道〔……〕は、いまなお日本人の生活の一環を形作り、民話説話のたぐいは神道起源の諸要素に満ち満ちている。日本人の自然愛好癖や自然との一体感も、神

道の考え方に起因していることが多い。とはいえ、現代日本人で、神道の伝統のなかに、社会活動や楽しみ
の源泉を見出したり、人生そのものの拠り所を求めたりするものはごく少数である。⁽²¹⁾

キリスト教宣教師の家に生まれたライシャワーがこだわ
るのは、神道が、「人生の拠り所」になっていない、つまり生きる指針を与えず、精神的基盤にならない、ということである。そしてその指摘は、チェンバレンらの倫理規範、道徳の欠如⁽²²⁾という一神教を前提とした一方的論難を、やはり基本的に踏襲するものだといえる。

では、現代の日本の宗教研究は、どのように西洋人の神道観を受け止めているのか。

神道とその歴史については、専門分野での膨大かつ詳細な研究がある。伊勢神道や両部神道、吉田神道をはじめとした幾多の流派とそれぞれの信仰内容の、一般からはやや難解に見える学問的考察が行われており、その専門分野に、西洋という部外者の視点は、入る余地はないかのようである。

一方で、宗教研究の分野に、二十一世紀の今なお、チェ

ンバレンの神道観が根深く染み込んでいることに驚きを覚える。

一般的なものを見ても、たとえば、宗教学者の島田裕巳はこう述べる。一神教では神が遍在し、どこでも神を意識し、神に祈ることが可能だが、日本の神道では特定の場所に神を祀り、神に祈るために神社に行く。したがって、「私たちは、日常の場で神を感じることはない。神社を訪れ、境内に足を一步踏み入れたときに、神の存在を感じるかもしれないが、礼拝を終え、境内から離れば、もう神の存在を感じることはなくなる。私たちが、神社の外で神の存在を感じるということはほとんどないのである」(『日本人の神』入門』二〇一六年)、と。チェンバレン以上の偏見と言わざるを得ない。

島田は、柳田国男をも厳しく批判する。「柳田が『先祖の話』のなかで展開した日本人の神観念』について、「果たしてそうした信仰が実際に日本の民俗社会において成立していたかどうかはかなり怪しい」とし、祖先崇拜は明治期に政治的に構築されたものにすぎない。それを日本の固有信仰だとする柳田は、「ありもしないものを証明しようとしている」という。だが、もし、先祖崇拜が明治時

代の人為的創作物ならば、チェンバレンの『日本事物誌』(一八九四年)で神道の構成要素だと指摘されることもなかったはずだ。島田は、さらに「柳田の日本民俗学は、『学』とは名乗っていても大学のアカデミズムの世界にはほとんど浸透しないものだった。大学に民俗学科が設けられたところは少ない」、とまで言うのである。『大学で研究』されていることが評価の基準らしい。

井上寛司『神道』の虚像と実像』(二〇一一年)などに至っては、「柳田国男によつて提起された、神道は、太古の昔から現在にいたるまで連続と続く、〔……〕日本固有の民族的宗教である」との理解が、日本の歴史や宗教の実態に即していかに認めがたいものであるかを指摘するのが目的だという。

このような例は、他にいくらでもあげられよう。宗教学会において特に先祖崇拜への嫌悪観が強いのは、左翼史観による神道批判の立場からのものもあるが、西洋の一神教的宗教観に立った、人間を神にすることへの反発と無理解が根底にあるのだろう。だから井上のいうように、それは「認めがたい」のである。

ラフカディオ・ハーンは、いわば、「宗教」に関する西

洋の概念を普遍的絶対的な基準とするパラダイムそれ自体を覆した。逆にいえば、西洋の一神教的な一方的価値観を根本から問い返す力を、日本の宗教的感性のなかに見出したといえる。そうであればこそ、ハーンの神道観も、ハーンが良しとした日本の宗教性にも強く反発する勢力はあるだろう。

チェンバレンらの神道認識は、西洋の視点から神道がどう見えるかを知らしめる点で、また彼らが依拠する価値観を逆照射するという意味で興味深い。だが、その言説を盲目的に無自覚に受け入れて反復するのは、知的ではない。それらの言説が、どのような背景、文脈の中でなされたのか、そしていかなる理屈で構築されているのかを知っておくことが必要だろう。

チェンバレンもライシャワーも、人はひとつの宗教の教義だけを奉じるものだという前提にたって、日本人の宗教の「あいまいさ」を指摘した。そして現代の日本人がときに、自らを「宗教はとくにない」などと述べるのは、西洋的な「宗教」の定義をうのみにし、それに囚われているからで、残念なことである。

ハーンは、来日して間もないころ、横浜の寺の墓地に十

字架を刻んだ墓石があるのを見て驚いた。キリスト教の教会墓地に異教徒が埋葬されることなどあり得ないからである。神社の境内が子供の遊び場になっていて、人々の参拝の様子がいたって気楽で楽しげなものにも強い印象を受けた。そしてこう述べる。「自分たちが創りだした神々、それを畏れすぎることのない彼らこそは実に幸いである⁽²⁶⁾」と。キリスト教のゴッドも、仏教の仏も、日本の八百万の神も、所詮、人間の想像による創造物にはかならない。一神教のように神を絶対化せず、一つの教義を強要しない、緩やかで寛容な日本の宗教性を「幸せなことだ」とハーンは評した。万物に霊が宿り、人は死ねば先祖神となる。そして自然のなかで神と人は一つになる。そんな日本古来の宗教空間は、現代において一層、意義をもつのではないか。大事なものは、それを自覚し、言葉にすることである。

注

(1) チェンバレン『日本事物誌』高梨健吉訳、平凡社東洋文庫、一九六九年。なお、訳文には手を加えた箇所もある（以下すべての訳文の引用も同じ）。

Things Japanese — *Complete Edition*, Basil Hall Chamberlain, ed. by Takashi Kenkichi, Tokyo, Meicho Fukyu Kai, 1985.

- (2) W. G. Aston, *Shinto The Way of The Gods*, Longmans, Green, and Co., London, 1905, p.v.
- (3) 「杵築」平川祐弘編訳『小泉八雲名作選集 神々の国の首都』講談社学術文庫、一九九〇年、一七四頁。
- (4) 「家庭の祭屋」同前、三三五頁。
- (5) *Japan, An Attempt at Interpretation*, New York, The Macmillan Company, 1904, p.379.
- (6) 「旅の日記から」平川祐弘訳、小泉八雲『七』河出書房新社、二〇一六年、四六頁。"From A Traveling Diary," *Kokoro: Hints and Echoes of Japanese Inner Life*, Houghton Mifflin, 1896, pp.50-51.
- (7) 「生神様」平川祐弘編訳『小泉八雲名作選集 日本の心』講談社学術文庫、二〇九頁。
- "A Living God," *The Writings of Lafcadio Hearn*, vol.8, Houghton Mifflin, 1922, p.3.
- (8) 「家庭の祭屋」前掲『小泉八雲名作選集 神々の国の首都』三四五頁、三六五頁。
- "The Household Shrine," *Glimpses of Unfamiliar Japan*, vol.2, Houghton Mifflin Co., 1894, p.394, p.415.
- (9) "A Living God," *Op. cit.*, p.5.
- (10) 「家庭の祭屋」同前、三六五—三六六頁。
- (11) 「日本人の微笑」平川祐弘訳、『小泉八雲名作選集 明治日本の面影』講談社学術文庫、一九九〇年、一五〇頁。
- (12) 柳田國男「先祖の話」、『柳田國男全集13』ちくま文庫、一九九〇年、一六〇頁。
- (13) 同右、六一頁。
- (14) 柳田國男「魂の行くえ」(一九四九年)、『柳田國男全集13』七〇〇頁。
- (15) 「先祖の話」同前、七九頁。
- (16) 同右、七七—七八頁。
- (17) 新谷尚紀《解説》、同前、七三四頁。
- (18) 「先祖の話」同前、二一〇頁。
- (19) Edwin O. Reischauer, *The Japanese*, The Charles E. Tuttle Company, Inc., 1997, p.229.
- (20) 『ラニヤワの日本史』国弘正雄訳、文藝春秋、一九八六年、一六頁。
- (21) *The Japanese*, *Op. cit.*, p.223
- (22) 島田裕巳『日本人の神』入門』講談社現代新書、二〇一六年、二五頁。
- (23) 同、二〇一頁。
- (24) 島田裕巳『戦後日本の宗教史…天皇制・祖先崇拜・新宗教』筑摩選書、二〇一五年。
- (25) 井上寛司『「神道」の虚像と実像』講談社現代新書、二〇一一年、二五七頁。
- (26) 「地蔵」平川祐弘編訳『小泉八雲名作選集 神々の国の首都』四三頁。