

比較仏教民俗の可能性

——宮田登「仏教は民俗」の言説をめぐって——

坂 本 要

はじめに

二〇一九年『仏教経済研究』四十八号に「仏教民俗研究会前後」という報告を掲載したが、そこで五来重の『仏教民俗』や大正大学の『仏教と民俗』と私が主催した『仏教民俗研究』等の研究史を説明し、一九七九（昭和五十四）年の宮田・五来論争を紹介した。その時の報告では論争の経緯を述べたにとどまり、仏教民俗学の成立の要件等を若干論じた。改めてこの論争を振り返ると大きな問題をはらんでいると考えることができる。とくに宮田登の「仏教は永い歴史的経過を経て作られている民俗文化の体系である。」という言葉は大きな問題で注意深く読み直す必要がある。以下この点について論を試みる。

一 宮田・五来論争の経緯

すでに「仏教民俗研究会前後」で宮田・五来論争の経緯は述べているので時間軸に沿って簡単に記す。

一九七六（昭和五十一）年八月 仏教民俗研究会の「仏教民俗の課題シンポジウム」で宮田登講演・シンポジ

ウム会場で柳田国男仏教関係論文目録と五来重「仏教民俗学の構想」の資料配布。

一九七七（昭和五十二）年 宮田登「仏教民俗の課題」『仏教民俗研究』四号「付記」あり

一九七八（昭和五十三）年 宮田登「仏教と非常民」『日本の民俗学』（講談社学術文庫）

一九七九（昭和五十四）年 五来重『続 仏教と民俗』（角川選書）『日本の民俗学』に仏教民俗を否定するよ
うなことが書いてあると「あとがき」で非難した。

一九八〇（昭和五十五）年 「仏教と民俗のあいだ」藤井正雄が加わって、三者の座談会を開き、『歴史公論』

五二号（雄山閣出版）に掲載される。

一九八五（昭和六十）年 宮田登『新版 日本の民俗学』（講談社学術文庫）この中で旧版の「仏教民俗の課題」
の部分を「仏教と民俗学」として差し替え、内容を更新した。

論争の内容は五来氏が宮田登『日本の民俗学（旧版）』の「仏教民俗はすでに日本民俗学の中に含まれているの
でことさら仏教民俗と言わなくてもいいのではないか」とする言葉に疑問を投げかけた。五来氏はこのことに異議
を唱えたものであるが、一方宮田氏は五来氏の構想の中に従来の民俗学で扱われていない項目もあり、五来氏の考
えも首肯でき、仏教民俗の資料の再検討と整理の必要を述べた。五来氏は自ら標榜した仏教民俗学を言葉尻で否定
されたことに反対したのであろう。

このことの推移を原文からたどってみる。

資料1 宮田登 一九七七年五月「仏教民俗の課題」『仏教民俗研究』四号 仏教民俗研究会（一頁）

仏教民俗の課題というタイトルを与えられたが、自分でも仏教民俗学というものをそれほど意識していないこ

ともあり、はたして課題というようない方が成り立つかどうか迷っている。

しかし近年仏教民俗あるいは民俗仏教と言った表現で研究会が設けられたし、¹⁾多くの仕事がなされつつある。今お二人のお話を伺っていると、²⁾仏教民俗学の研究史を概略しているが、それは柳田国男以来の日本民俗学上の主流を占める大きな業績ばかりが出てきており、研究史が全くなかったとは思えない。それであえて仏教民俗という新分野だと名乗らなくてはならないということが又奇妙な一面となっている。主として柳田民俗学との関係において仏教というものが軽視されているのではないかという理解に基づいてこういう考えができたように思われる。

実際仏教民俗といった言い方で表現される民俗資料はたくさんある。五来重は——（中略）

資料2 宮田登 一九七八年八月「仏教と非常民」『日本の民俗学』講談社学術文庫（旧版）（九六～九七頁）

例えば——（中略）盆行事・彼岸行事・村の講・大般若・地藏・道祖神の例を挙げて

あえて仏教民俗と思われるものがあらゆる分野・領域に染みわたっている。だから仏教民俗という中から、色々と体系化が行われてきており、大きな業績が出ているのである。特別な領域を設定しなくても、自然とその現象が民俗資料として表われているということがある。そこでこれを仏教民俗学と無理に言わなくてもいいのではないかと考えた方が一方ではあるにもかかわらず、一方には仏教民俗学の構想というものがある。しかし「仏教民俗学」あるいは「仏教と民俗」といったりするが、仏教民俗という限り明らかに、仏教と民俗というものを別な文化要素として対比させている考えと言える。（中略）ところが、この仏教民俗を考える時、仏教が一体どういうものかという大きな問題が出て来る。仏教は永い歴史的経過を経て作られている民俗文化の体系である。仏教

が日本に外来宗教として入ってきて、そして文化変容の段階を経て、新たな「日本仏教」という文化体系を作ったということははっきりしている。

そうすると「日本仏教」といわれるものが、すでに民俗というものを包含して出来上がって現在の民俗文化となっている訳である。だから、その歴史的経過というものを前提にしないと「日本仏教」の性格をつかまえない。

資料3 五来重 一九七八年十月「あとがき」『続 仏教と民俗』角川選書(三三〇頁)(抜粋)

ところで私は最近、宮田登氏が近著『日本の民俗学』の中で「仏教民俗学」という学問や「仏教と民俗」という言葉は不用だという意味の論を述べていることを知った。(中略) いろいろの学問が、隣接の学問や現象との関聯を類比したり、対比したりすることによって、その本質をあきらかにし、また新しい領域に発展することはよく知られている。日本民俗学はそれ自体で仏教を包含しているから、仏教学や仏教史が手を出す必要がないという言い方は、現在の日本民俗学をオールマイティとする、封鎖的で傲慢な態度というほかはない。宮田氏は仏教民俗という別な領域を設定しなくても、自然とその現象が民俗資料として、表れてくる。というが仏教が日本の民俗と結合した「仏教民俗」というジャンルが存在することは確かなのである。(中略)

しかし「仏教民俗」というジャンルの民俗資料は、その成立の歴史と仏教的な意味をもっているので、仏教学や仏教史の関与なしでは解明されないものである。それは仏教という外来宗教がなければ成立しなかったのであるし、僧侶と寺院を通して民俗化したからである。(中略)

仏教と民俗というものは「別な文化要素」としか考えられないし、これを対比することによって、日本の民俗

現象も、仏教の庶民化の歴史もあきらかになってくるものと信じている。仏教が外来文化であり、民俗が固有の土着文化である以上、私には「別の文化要素」としか考えられないのだが、これが同一の文化要素で、仏教といえは民俗をさし、仏教といえは民俗をさす妙手があれば、確かに仏教民俗という語は不用になる。

資料4 「付記」 一九七七年五月 『仏教民俗研究』四号 仏教民俗研究会（七頁）

この宮田レポートを受けて、8月のシンポジウム席上では

- ① 仏教民俗をあえて仏教民俗と銘打つ必要があるのか。
- ② 仏教と民間信仰をいかなる位相でとらえるのか。
- ③ 仏教的な民俗を扱うことが柳田民俗学に対してどのような意味があるのかが討議された。

さらに一九七八年三月の山中湖合宿において、③について討議したが、宮田レポートの中で「仏教は永い歴史的過程を経て作られていた民俗文化の体系である」と指摘した点に論が集中した。この論を延長させていけば、民俗学で仏教を扱うことは、単に民俗学の拡大とはとれない。すなわち民俗学の信仰部門の研究は固有信仰、民間信仰のみを扱うのではなく、教理宗教を含めた民間宗教の全体像をさぐることになってしまふ。柳田民俗学からすれば枠組みそのものの改変を意味し、宮田氏の述べるような民俗資料云々の問題におさまらないのではないかと。と疑義が呈された。時間切れのため課題をあとに残した。（文責 坂本）

資料5 五来重・藤井正雄・宮田登 一九八〇年「仏教と民俗のあいだ」『歴史公論』五二号（雄山閣出版）（三二頁）

二者の鼎談の最後で

藤井 仏教の民俗化と民俗の仏教化の説を述べて「それと同時に、仏教学の渡辺照宏さんが、阿弥陀信仰はゾロアスター教の光明信仰の影響を受けており、仏教本来のものではないというようなことを言われましたけれど、日本の浄土教は本来の仏教の系譜にはつながらないということになると思うのですよ。

五来 それでいいんですよ。

藤井 つまりインドで仏教が起こり、中国に伝わって中国の習俗と習合して中国仏教ができる。そしてそれが日本に入ってきて日本仏教をつくるわけです。だから日本の仏教は、二重三重の文化習合をとげた仏教なんです。インド仏教とも中国仏教とも違う。この三者の絡み合いをどうみていくか、それが必要なんだと思います。

五来 それはなかなか困難があると思いますけど、分析して体系化していかなければならないでしょうね。それによって日本文化、庶民文化の成立を歴史的、社会的、宗教的に規定していくことが、今後の仏教民俗のありかたでないでしょうか。

資料6 宮田登 一九八五年「仏教と民俗学」『新版 日本の民俗学』講談社学術文庫（二〇二頁）

仏壇と位牌を例にして

こうした五来の見解は、柳田民俗学と同じ立場でありながらも、柳田が民俗から仏教をとらえ、区別を求めようとしたため、やや強引に仮説をだしたのに対し、むしろ仏教側の方から民俗をとらえ、その持つ意味を把握しようとした。仏壇も位牌も日本仏教の特質を示すものだが、仏教教理から直接説明のつくものではない。しかしこれは日本仏教の基底にある現象ならば、そこからの分析の視点を見つけるべきだということになる。

資料7 藤井正雄 一九八八年「比較仏教民俗学覚え書き」 桜井徳太郎編『日本民俗の伝統と創造』弘文堂（『仏教民俗学の課題 仏教民俗学体系1』名著出版、一九九三年 一七〜一九頁）

仏教の定着化の過程における受容とその変容について一考すべきことは、第一に日本仏教はその伝播過程において、インド仏教・中国仏教・朝鮮仏教の洗礼を受けているという事実である。いいかえればインド・中国・朝鮮において生活化された仏教が日本に導入されることによって、日本仏教が導入時においてすでに諸文化の累積したものであったという事実である。その事実の上にさらに定着化の過程における変容という二重の変容があったこと、さらに定着化の過程には、仏教が民俗の意味付けを行うという〈民俗の仏教化〉と、仏教が民俗に傾斜して行うという〈仏教の民俗化〉の二方向を区別した。そしてこの二方向を展開軸にして、（第三の）仏教民俗学の発展方向の三つに分類した。（中略）——〈仏教の民俗化〉と〈民俗の仏教化〉の説明——

第三の発展方向として〈仏教の民俗化〉と〈民俗の仏教化〉の両面を総合する仏教民俗学の構築である。ここでは寺院側での民間信仰・習俗の意味付けと常民の意味付けのズレも必要な項目となる。従来の固有信仰のみにかかわってきた民俗学に仏教教義を導入することによって、民間信仰・習俗の相互作用に基づく全体像の浮き彫りという面で、柳田民俗学の枠組みの改変である。庶民信仰の各内容を仏僧の布教活動を媒介としての原型とその変容というおおきな項目に配置換えがなされる。寺院の展開に目を据えるが、仏教と民俗の対比は等価値に置かれ、方法的には、民俗学を中心に仏教学・宗学の研究をふまえながら、人類学的・社会学的・心理学的アプローチという諸分野の研究の多面性を総合した仏教民俗学の樹立が目指されてくるといえよう。（中略）

冒頭にのべたように日本仏教が〈仏教の民俗化〉と〈民俗の仏教化〉の二方向の相互作用による習合形態であるならば、インド・中国・朝鮮においても同様のプロセスを踏んでいると考え合わせると日本仏教民俗学の成立

は漢訳仏教圏である東アジア比較仏教民俗学、ないしは上座仏教圏である南アジア、さらにはチベット仏教を含めた仏教圏全域にわたる視野のもとで国際仏教民俗学になっていかなければならないと考えている。

資料1は宮田氏がシンポジウムの冒頭に語られた部分で、資料2に続くが、そのまま『日本の民俗学』に掲載し、五来氏の反感を買った。五来氏の言は資料3であるが、宮田氏は「仏教と民俗が別の文化要素」と対比されるという前提にたたないと仏教民俗は成り立たない。五来氏は「仏教と民俗は別の文化要素である」といつているので、両者は同じととれるが、五来氏はその根拠に「仏教が外来文化であり、民俗が固有の土着文化である」というところに求めている。ところが宮田氏は「仏教は永い歴史的経過を経て作られている民俗文化の体系である。」即ち「仏教は民俗である」と発言をしている。宮田氏の説は「別の文化要素ではない」と解される。

その真意はこのあと探ってみるが、五来批判を受けて、改版した『新版 日本の民俗学』の中で、日本の仏壇と位牌の習俗に関して「これも日本仏教の特質を示すものだが、仏教教理から直接説明のつくものではない。しかしこれは日本仏教の基底にある現象ならば、そこからの分析の視点を見つけるべきだということになる。」としている。微妙な言いまわしであるが「日本仏教の基底にある現象」としている。仏教は民俗である。もしくは基底にある民俗を現象化したものとの考えは変えていないと思われる。

資料4は時間を前後するが仏教民俗研究会のシンポジウムを受けて、当時、大学院生であったメンバーが、宮田氏の「仏教は民俗」の発言について疑義として取り上げた。

二 宮田登『ミロク信仰の研究』

宮田氏が「仏教は永い歴史的経過を経て作られている民俗文化の体系である。」という場合の仏教は日本仏教を含めアジアに広がった仏教全体を指すと思われる。というのは宮田・五来論争の中では盆行事・彼岸行事・村の講・大般若・地藏・道祖神の例を挙げ、当時問題になっていた聖と非常民を話題にして論を展開していたが、宮田氏の初期を代表する著作は一九七〇年刊の『ミロク信仰の研究』（未來社）で副題に「日本における伝統的メシア観」となっている。その後、一九七五年に沖繩のミルク神を論じた「ミロク世の構造」等を加え、比較民俗的観点から大幅に書き加えて『新訂 ミロク信仰の研究』（未來社）を出している。一九八〇年に佼成会出版社から『日本人の信仰 新しい世界への祈り 弥勒』を、一九八五年に雄山閣の「民衆宗教史叢書」の一卷に『弥勒信仰』を編集し、既発表の研究を一覧している。⁽³⁾

宮田氏の弥勒への研究は山岳宗教である富士講の第六代目の行者である食行身祿じきこうしんろくを「身祿」と書いて「ミロク」と読んだことに始まる。これは富士山信仰にミロク世の待望があるからとする。さらにミロク私年号の歴史や鹿島のミロク船、ミロク踊りなど民俗事例を挙げ、その基底に日本のメシア信仰があることを説いている。さらに淵源として弥勒下生や中国における布袋・弥勒化身説に触れている。『新訂』版では「沖繩のミロク信仰」が加わる。これは沖繩の豊年祭に現れるミルク神が中国の布袋和尚の仮面をつけ、豊年祭の道ジュネーの先頭に立ち、子供を連れ豊穣をもたらす神とされていることを指摘している。この事例の他に朝鮮のムードンのミロク信仰を加え、日本・沖繩・朝鮮・中国と弥勒信仰の共通性に着目し、「比較民俗」の視点から、そこには「ミロク世の構造」があると結論付けている。「弥勒信仰」を「ミロク信仰」と音によるカタカナ書きを論文の表題にしたところに、論の斬新

性がアピールされた。

この方向は研究論文のアンソロジーである民衆宗教史叢書の『弥勒信仰』では比較民俗の方向がよりはっきりする。「第三章 比較宗教論」として松本文三郎・鈴木中生・三品彰英の論を載せる。松本文三郎は弥勒經典から、鈴木中生はイラン的信仰としてゾロアスター教やマニ教の影響を述べている。さらに中国の白蓮教と革命思想についての論も所載する。三品彰英は朝鮮新羅の花郎制度についてである。⁴⁾

話を宮田氏の「仏教は民俗」の言説に戻すと、宮田・五来論争の時は日本の事例で述べているのであるが、「仏教」の具体的事例として弥勒信仰の変遷が頭の中にあつたと想像できる。「アジア仏教史」の中での比較ということを考えていたと思われる。そのことを弥勒信仰を例にさらに考える。

三 弥勒信仰の誕生と変遷

民衆宗教史叢書の『弥勒信仰』は一九八四年刊であつた、引用文献に古いものもあるが、『歴史公論』の「仏教と民俗のあいだ」で藤井氏がゾロアスター教のことを引き合いに出している。また、民衆宗教史叢書の『弥勒信仰』の中に鈴木中生のイラン信仰の論を掲載している。そのことを含め、幅を広げて弥勒信仰の変遷を見てみよう。

1 ミロクの語源

弥勒仏の誕生については、定方晟が平凡社『世界大百科事典』（一九八八年刊）の中で次のようにまとめている。

サンスクリット語のマイトレヤ (Maitreya) の音訳とされるが、〈弥勒〉という名前そのものはクシャーナ朝の貨幣にあらわれる太陽神ミイロ (Miuro) に由来すると思われる。クシャーナ朝下で用いられる言語でミイ

ロはイランの太陽神ミスラ (Mithra) に由来し、したがってヴェエータの契約神 (Mitra) と関連する。インド仏教徒は Miro を Mitra に還元し、Mitra が友を意味し、派生語 maitreya が〈友情ある〉を意味することから、弥勒を〈慈氏〉 (maitreya の意識語) ととらえたものと思われる。

弥勒すなわちマイトレイヤ・ブツダの名 (ギリシア文字) はクシャーナ朝のカニシカ王の貨幣 (二世紀) に座像とともに刻まれているのが初見である。一方、太陽神ミイロの貨幣はバクトリア語で書かれたもので、ミイロはインド・イランではミスラ神またはミトラ神である。ミスラもしくはミトラはインド・イランに共通する神で太陽神であるが、インドでは盟友・契約の神ともされた。盟友は友情・友愛を守護する。そのため弥勒を〈慈氏〉マイトレイヤの意識語ととらえたとする。以上が定方晟の説明である。

もう少し説明すると「イランの太陽神ミスラ」は古代宗教であるゾロアスター教に吸収され、光の神アフラ・マズダーと共に主神として崇められた。ゾロアスター教は紀元前十世紀もしくは七世紀のゾロアスター (ザラスシュトラ) によって成立したとされる古代ペルシアの宗教で、アケメネス朝ペルシア・パルティア・ササン朝ペルシアで信仰され、現在でもイランを中心に存続している。ゾロアスター教の中の変質する過程でミトラを主神とする傾向が強まり、ミトラ教となった。古代ローマではミトラ教は牛の供儀を行う密儀宗教としてひろまり、以降ヨーロッパの神秘主義の一翼を担った。またササン朝ペルシアに預言者マニ (二一六〜二七七年) が現れ、ゾロアスター教・グノーシス主義・ミトラ教などを混合してマニ教を設立し、イラン・インド・中国に教えを広めた。中国では明教と言われ、仏教の弥勒を含む宗教として信仰とされた⁵⁾。

このように仏教興隆期、特に大乘仏教興隆期には、ゾロアスター教・ミトラ教・マニ教などの古代宗教の広がり

とその影響を考えなければならぬであろう。特に仏像の図像の成立にはこれら古代宗教や民族宗教、民間信仰と習合を考えられている。水の神としての観音、大地母神としての鬼子母神ハリティーなどが枚挙できる。ヘラクレスが執金剛像・仁王力士像になった様にギリシア神話から流入した仏像もある。またこれらの古代宗教は光と闇・善と悪というような二元論を基調としている。キリスト教に影響を与えたグノーシス主義もこの考えに立っている。この光の図像が仏像の光背、キリストや天使の円光の成立に関与したとされる。

2 弥勒説話・弥勒経典

図像とは別に初期仏典の説話の中に未来仏としてのマイトレーヤが登場する。パーリー語仏典の長部にある「転輪王獅子吼経」の内容は漢訳仏典の「弥勒下生経」につながる。

「弥勒上生経」は「下生経」の後にできた経典で「観」の名がつくことから「兜率天往生」のヴィジョンを頭の中に描く観経とされる。⁽⁶⁾

〈弥勒説話〉

「スッタ・ニパータ」パーラーヤナ章

「賢愚因縁経」波婆離品パーヴァリ譚

「デイヴァ・アヴァダーナ」マイトレーヤ物語

「転輪王獅子吼経」マイトレーヤのシャンカ王教化譚

〈弥勒六部経〉 ○印 弥勒三部経

① 「弥勒来时経」不明 ①④マイトレーヤのシャンカ王教化譚

② 「弥勒下生経」竺法護訳？ 三〇三年？

③ 「弥勒下生成仏経」○鳩摩羅什訳 四〇二年？

④ 「弥勒大成仏経」○鳩摩羅什訳 四〇二年

⑤ 「弥勒下生成仏経」義浄訳 七〇一年

⑥ 「観弥勒菩薩上生兜率天経」北凉沮渠京声译 四五五年？

3 弥勒画像

仏像が現れるのは二世紀ごろガンダーラとマトゥーラとされるが弥勒像もこの時に現れる。右手に香油壺を持ち、左手で施無畏印を表し、頭は髻を結って仏塔をつけているものが多い。立像と座像がある。説話や經典には画像は書かれていない。弥勒像は北伝仏教の伝播に沿って、アフガニスタン、西域、中国、朝鮮、日本と広がるが、密教仏としてチベット・モンゴルにも伝わる。立川武蔵によると大きく三つもしくは四つの系譜があるとされる。⁽²⁾一つは立像・大仏として造立されたものでアフガニスタンから中国・朝鮮に見られる。一つは半跏思惟像で中国から朝鮮・日本に伝わっている。密教仏は曼荼羅の中に描かれたもので、密教とともにチベット・中国・日本に見られる。あと一つガンダーラからシルクロード沿いに西域・中国に見られる交脚像の弥勒である。この交脚像は遊牧民の權威者の椅子座りを表したものと**言われている**。このように經典とは別に様々な**画像が生まれた**。

4 弥勒信仰

弥勒はミストラという太陽神とともに友愛の神としてあったのが、未来仏の説話から釈迦滅後五十六億七千万年後に兜率天より下生し龍華会を開き（下生経）、また衆生を伴って兜率天に上生する（上生経）という救済の仏として信仰されるようになる。西域では、石窟の中で奥に置かれている釈迦の涅槃像と対置するように、石窟の入り口裏にセツトするように置かれたり、描かれたりしており、石窟内の死と再生を表すとされる。⁽³⁾ 中国では燃灯仏を

過去仏とし、釈迦を現在仏、弥勒を未来仏とする三期三仏説・三期末劫説が民間宗教として広まり、変革・革命運動のバックボーンとしてたびたび唱導されるようになる。その一番大きな運動は元朝末期の白蓮教の叛乱で明教というマニ教も加わったとされる。

一方民衆の間で唐代末、明州（現寧波市）に実在した契此かいしという布袋和尚が弥勒の化身であるという伝説がひろまり、頭陀袋（布袋）を脇に置いて笑っている太鼓腹で福耳の僧侶として描かれた。禪宗では物にとらわれない悟りの姿として崇められ、寺院の山門に置かれることが多い。民間では大きな袋を持つことから財神として、太鼓腹から子宝、子孫繁栄の福をもたらす仏として信仰されている。日本では七福神の一神となっている。この布袋弥勒は沖繩に伝わりミルク神として豊年祭に豊穰・子宝の仮面神として表われる。このことは宮田登『新訂 ミロク信仰の研究』に詳しい。

朝鮮の新羅では青年戦士団の花郎が弥勒の化身であるとされたが、この時代（六世紀後半～八世紀）新羅・百濟・高句麗で多くの弥勒の半跏思惟像が造られた。半跏思惟像は釈迦が出家するにあつたて深く思惟したことをモデルにし、椅子に座る交脚像が変化してできた画像といわれる。この時代の朝鮮とそれを受けた日本の飛鳥時代に集中的に現れ、消えていった画像である。韓国では頭に平石（宝冠か？）を載せた立像の石仏が多い。

日本ではこの朝鮮の半跏思惟像が伝わり、仏伝初期に弥勒信仰が広まるが、阿弥陀信仰・法華経・密教の弥勒などが習合しながら平安時代の貴族に信仰が広まる。宮田氏が注目したのは弥勒私年号や弘法大師信仰との習合、富士講の食行身祿や鹿島踊りに見られる弥勒で、弥勒信仰は豊穰をもたらし世直しを図るメシア的信仰を基底とした。弥勒は画像・信仰では様々な変貌をとげ、ここでは取り上げていないがチベット・ヴェトナムでも独特な弥勒が見られる。このように弥勒は画像・信仰では様々な変貌をとげるが、未来仏、救済仏、転じて世直し・革命の象徴

として、さらに豊穰仏、福神仏として崇めらるが、救いの仏であることは共通している。

四 一 国民民俗学と世界民俗学

弥勒仏・弥勒信仰の変遷を略述したので、話を宮田・五来論争に戻す。宮田氏の「仏教は民俗」の言説はアジア仏教全体を見た比較宗教論を前提にしたのではないかということからである。この見解を広げたのは五来重・宮田登の仲介に入った藤井正雄で、資料5の『歴史公論』の鼎談でゾロアスター教まで引き合いに出して、仏教の二重、三重の文化習合を述べ、その研究の必要性を五来氏に問いかけたが、「それはやらなければならないが困難な課題がある」という、五来氏の消極的な発言で会談は終わっている。⁹⁾

その後藤井氏は資料7の「比較仏教民俗学覚え書き」の中で東アジア比較仏教民俗学、国際仏教民俗学を提唱している。実際例として『仏教の儀礼』¹⁰⁾の中でスリランカとの日本の葬送・回向儀礼の比較を試みている。

また藤井氏は「比較民俗学は柳田民俗学の枠組みの改変である」とも言っている。そのことを考えて見よう。実は柳田国男は比較民俗・国際民俗とはいわなかったが「世界民俗学」という言葉を使っている。「一国民民俗学」に対する言葉で、この一国民民俗学が柳田民俗学の限界を示すとかナシヨナリズムを表すとか論じられてきたので、その論には深入りしないでおく。

この言葉は一九三五（昭和十）年、柳田国男が六〇歳の還暦を迎え、日本青年会で「日本民俗学」講習会を開き、雑誌『民間伝承』を創刊して、日本民俗学の活動を本格化した時の理論である。前年の一九三四（昭和九）年に『民間伝承論』を出版し、その中の第一章を「一国民民俗学」として日本民俗学を位地付けている。その言葉の由来は翌年一九三五（昭和十）年の『郷土生活の研究法』の中で次のように説明している。

独逸語の領域に於いては——自国民が同胞の間の伝承を採集調査するのがフォルクスタンデ、——弘く他民族の生活を記述するのがフェルケルタンデと呼ばれている。二語はフォルク即ち国民という語の単数と複数である。(中略) 私はかりにフォルクスタンデを一国民俗誌学または日本民俗誌学、今一つを萬国民俗誌学もしくは誤解虞オモシがないならば比較民俗誌学と名付けておく。

(『定本柳田國男集第二五卷』二九六頁)

内省の学として意味付けをした日本民俗学を、エスノロジーの訳語である「民族学」の語を用いずあえて意識して用いた語が「民俗学」である。比較民俗学・萬国民俗学に対置して「一国」をその前に付けた。萬国民俗学は世界民俗学として『民間伝承論』(一九三四・昭和九年)で語られている。

我々の民間伝承論が、広義の人類学の中にどれだけの領域を現在持つて居るか、且つ又どれ迄の役目を果たすのが相当であるのか、不幸にして今はまだ二つの別々の問題である。私達は実着の歩みを踏みしめていく爲に、特に先ず一国民俗学の確立を期し、是によつて将来の世界民俗学の素地を用意し(後略)

(『定本柳田國男集第二五卷』三四九頁)

殊俗誌学がもつともつと進展し一国民俗学によりき刺激と影響を与えて、やがては世界民俗学を実現させるであろうことこそ殊俗誌学の今後の使命とすべきである。(殊俗誌はエスノグラフィ・民俗誌)

(『民間伝承論』五十六頁・一九八〇年伝統と現代社版)

民族学（エスノロジー）が土俗学といって被調査者を卑下していることの反発と戦略的にまず未開拓の国内調査を進めるべきとの決意と思われる。「一国民俗学」の語はその後散見するが「世界民俗学」の語は使われていない。ただ最後の著である『海上の道』（一九六一（昭和三六）年）では以下のように述べる。

一 国民俗学の（中略）相接する二以上の民族文化の比較に助けを求めなければならぬ理由である。（『海神宮考』

（『定本柳田國男集第一卷』七〇頁）

比較によって追々と判つて来ようとして居るのは頼もしい。夢かも知れないが、将来の民族学が一般に一国民俗学の方法を採つて、隅々の埋もれたる真実を、少しの疑いのないものにする時がやがて到達するであろうことを実は私たちは予期して居る。（『鼠の浄土』

（『定本柳田國男集第一卷』一三二頁）

このように一国民俗学から比較民俗学もしくは民族学への発展を期待している。以上のように一国民俗学は閉じられたものではなく、世界民俗学へ発展するものであった。一九三六（昭和十一）年から八〇年立った現在、内省の学としてのイデオロギーは意味を持つものの戦略として一国民俗学に固執する意味はないであろう。むしろ比較の異同を出発点にすべきで、アジアの比較仏教研究も同様である。

五 固有信仰と民俗の普遍性

藤井氏の「比較民俗学は柳田民俗学の枠組みの改変である」とあるという言葉を引いたが、これにはもう一つの意味がある。それは柳田民俗学の成立要件と言われた「固有信仰」の問題である。「固有信仰」の語は「一国民俗学」

や「世界民俗学」の語に比して、初期から晩期までの柳田の著で使われていた。

初期の著作に固有信仰とされた事例をいくつか拾ってみよう。

神憑き・巫女（「妹の力」昭和二年）

神子降誕の思想（「雷神信仰の変遷」昭和二年）

猿神（「稗田阿礼」昭和二年）以上『妹の力』（昭和一五年刊）

鹿塚（「鹿の家」昭和二年『一つ目小僧その他』昭和九年刊）

柳田はこれらを「我々民族の固有信仰」といつているが、シヤマニズムやアニミズムに根差した信仰であり、いわゆる原始信仰とも言つてよいものである。世界に共通するものであつて日本固有の信仰とは言えないと思える。

しかしこれが別の意味をもつて使用されたのは、柳田が昭和十年の日本民俗学を樹立してからで、特に『日本の祭り』（昭和十六年）・『神道と民俗学』（昭和十八年）・『先祖の話』（昭和二十一年）の柳田神学などといわれた一連の著作の中で多用される。特に『先祖の話』では盆行事や先祖崇拜を例に仏教に対する形で語られる。『日本の祭り』では神幸など華美になつた祭り以前の形を「固有信仰の変遷」の例として、それ以前の信仰形態とされる岩や樹木をミテグラとすることや、ミアレ・託宣を固有信仰している。昭和十八年の『神道と民俗学』では時局を反映して海の神山の神を「大御国の固有信仰」「仏法以前の固有信仰が活きている」と力説する。戦後「新国学談」のシリーズとして刊行された『祭日考』（昭和二十一年）『山宮考』（昭和二十二年）やそれに続く『神樹篇』（昭和二十八年）では山・岩・樹木・年中行事の供物の草木などに固有信仰をみている。これを見ていくと柳田の固有信仰とはアニミスティックな原始信仰やシヤマニズムを固有信仰と言つていられるように見える。初期の著作ではそうであつたが、固有とは「そこにある」「もとからそこにある」の意味で使つていたのではないか。それが「そこにし

かない」「そのところのみの」「我國固有の」もしくは「我々民族固有」となったのは、日本民俗学樹立時に打ち出した「一国民俗学」とその後の時局に与した結果と思われる。

一九七〇年代からの柳田批判の中で柄谷行人は『柳田国男論』で「固有信仰」について以下のように肯定的に述べている。^①

柳田が「日本民俗学」として「固有信仰」を解明しようとしたのは、それによって人間（アントロポス）を解明せんとしたのであり、けして日本独自のものを発見しようとしたのではない。「世界人」たらんとした柳田はそれを日本の「歴史」の解明によって果たそうとしたのである。彼の思想は実質的に閉ざされた島国の幻影のなかで「世界思想」を語る者たちに比べて、根本的に開かれており、醒めきっていたのである。

柳田の固有信仰の解明はアントロポス（人類史）につながることを目指し、その思想は真の「世界思想」を語るべく開かれていたという論である。さきほど固有信仰を具体的に挙げてきたが、それはシャマニズムやアニミズム・祖先崇拜といった原始信仰といわれるものに共通するもので、人類にとつて普遍的に持っていた信仰もしくは心理と言つていいものである。それは時代を越えてというよりは、人類史という長いスパンの中で現れ、獲得した能力ともいえる。またそれは現在の私達にも無意識の文化として保持し続けているものと言えよう。柳田はそこに竿差したというのが柄谷の論であらう。

固有信仰はローカルなものとして留まるものではないということである。固有信仰をそこにある、もしくはそこに現象として表われる信仰としてとらえると、それはは人類共通の原始信仰に通底している。通底という言葉は

二十世紀の初期にシュルレアリストが無意識の文化に目を当てた時の用語であるが、「基底にある」とか「俱通している」という表現と同じである。⁽¹³⁾このよう人類に共通する原初的な信仰形態として「アニミズム」「シャマニズム」「祖先崇拜」「フェティシズム(物神崇拜)」等が挙げられる。⁽¹⁴⁾それが必ずしも原始的・原初的なものではなく無意識の文化として現在にもつづいているとすると、民俗に現れる信仰は普遍性を持つものと言える。もしくは人類史の中で永く保たれたものと言える。仏像の変遷から仏教文化を論じている彌永信美はそれを「構造」といつている。⁽¹⁵⁾

弥勒信仰を例に仏教文化の変遷を見て来た。そのことから、アジア諸地域にある仏教の実態はローカルであるとともに、古代宗教や民族宗教・民間信仰と習合し、普遍性を持つ信仰構造を包含して変貌し続けていると言える。これらのことを前提として調査比較研究することによって比較仏教民俗は可能になる。宮田氏の「仏教は永い歴史の経過を経て作られている民俗文化の体系である。」との言説は「現象としての仏教は永い歴史の経過を経て作られている基底にある民俗文化の体系を包含する。」とすると首肯できよう。

注

- (1) 雑誌『仏教民俗』高野山大学歴史研究会、一九五二年三月。
雑誌『仏教と民俗』一九五七年十月創刊(一九五六年六月、大正大学仏教民俗学会発足)
- (2) この講演では坂本要・西海賢二が「柳田国男仏教民俗関係論文目録」を参考資料として提示している。
- (3) 宮田登の弥勒信仰関係の論文・著作は年代順に以下のとおりである。
一九七〇年『ミロク信仰の研究―日本における伝統的メシア観―』未来社。
一九七五年『新訂 ミロク信仰の研究』未来社。
一九八〇年『新しい世界への祈り 弥勒 日本人の信仰』佼成会出版社。

- 一九八四年『民衆宗教史叢書 弥勒信仰』編著 雄山閣。
- 一九九五年十月「民間信仰における弥勒」『しにか』Vol.6 No.10 大修館書店。
- (4) 民衆宗教史叢書『弥勒信仰』第三章 比較宗教論 所載の論文。
 松本文三郎「将来仏としての弥勒信仰の起源」『弥勒浄土論』丙午出版、一九一一年。
 鈴木中生「イランの信仰と仏教との出会い」『至福千年運動の研究』東京大学出版会、一九八二年。
 鈴木中生「元・明革命と白蓮教」『中国史における革命と宗教』東京大学出版会、一九七四年。
 三品彰英「花郎制度の本質とその機能」『史学雑誌』四五の一〇号、史学会 一九三六年。
 (5) ギョースター教等の古代宗教に関する最近説は、青木健『新ギョースター教史』刀水書房、二〇一九年、に詳しい。
- (6) 渡辺照宏『愛と平和の象徴 弥勒経』筑摩書房、一九六六年、に詳しい。
- (7) 立川武蔵『弥勒の来た道』NHK出版、二〇一五年。
- (8) 宮治昭『涅槃と弥勒の図像学』吉川弘文館、一九九二年。
- (9) 一九八二年の遠野で開かれた日本民俗学会年会で藤井正雄が仏教民俗に関する質問を五来重に投げかけたが、五来は答えずに「仏教民俗はすでに捨てた学問分野だから」の言を残して去った。(藤井正雄「仏教民俗と五来重先生」『五来重著作第一巻 月報1』法蔵館、二〇〇七年十月)
- (10) 藤井正雄「葬送儀礼」「回向儀礼」『日本人の仏教10 仏教の儀礼』東京書籍、一九八三年。
- (11) 柄谷行人一九七四年「柳田国男試論」『月刊エコノミスト』毎日新聞社、一九七四年(引用は『柳田国男論』(株式会社インスタクリプト、二〇一三年・二六〇～二六一頁)
- (12) 川田稔は一九九二年「柳田国男―固有信仰の世界―」(未来社)の中で柳田の「固有信仰」の体系を論じているが、各所でデュルケイムの『宗教生活の原初形態』やレヴィ・ブルジュの『未開社会の思惟』を引き合いにその原始信仰研究との共通性を指摘している。
- (13) 通底―ブルトン『通底器』(一九三三年)シュルレアリズムとして夢・自動筆記などが無意識領域と通じていることを指摘する。
- 俱通性―柳田国男「海神宮考―類似と差異―」↓『海上の道』(一九六一年)(『定本柳田国男集第一巻』三七頁)
- (14) 月本昭夫編「宗教の起源」(『宗教の誕生』山川出版、二〇一七年)
- (15) 民俗・民俗文化の規定・定義については別稿 坂本要二〇〇九年「メディアと民俗」『筑波学院大学紀要』四号 筑波学院

大学参照

(16) 彌永信美はその著『大黒天変相 仏教神話学Ⅰ』（法蔵館、二〇〇二年）の第一部「方法論的序説——神話的思考とはどのようなものか」で以下のように述べている。（四四～五三頁）

- 1、神話的思考とは止まることなく変形し続ける一種の流動体的構造であると考えることができる。
- 2、一般に神話的思考の構造は特定できる主体をもたない。個々の主体のレベルでは、神話的思考は「無意識の思考」である。
- 3、神話的表象構造は、他のあらゆる思考構造と同様、要素間の各種対立や関連によつて組み立てられる。そうした形態の変化にもかかわらず、多くの場合、その構造の同一性（アイデンティティ）そのものは巨大な時間的・空間的距離を経ても一貫性を保ち続けると考えられる。