

コメン ト 2

—— 対象化をすりぬける日本の神 ——

関 一 敏*

1980年代の日本史研究の中には、フランス・アナル派に呼応して、社会史とよばれる動きがあった。その特色は「下からの歴史」「日常性の歴史学」とも称されたように「民衆史」の一形態をとりながら、本質的には日常的な習俗や民俗慣習を視野に収めた「心性史」の可能性の摸索だったと思う。より権力や知識層に近い従来の史学とはことなっており、この領域は文字資料に残されることが少なく、したがってモノや図像といった非文字資料をも援用しながら、果敢に歴史へと入りこむ力わざが必要だった。それはたんに民俗学や人類学の視角と語彙を歴史学にもちこむのではなく、習俗や民俗への感受性と共感をそなえた歴史家たちの仕事だった。（もちろんそうした歴史家たちがはたして歴史学のなかでどれだけの評価と位置を占めてきたか、という問題はあったし、またかれらの多くが学者を再生産する講座にはかかわっていなかったという事実も見逃すことはできない。へたをすれば、たんに一過性の個人芸に終わるかもしれないから……、というのは確かだが、それよりも、ここではかれらが学問的に孤独であっただろうことを強調しておきたい。）

しかし、そのなかでも高取正男が一頭図抜けていたのは、生理的なものへの着眼だった。民俗というのはある種の無意識の行為様式であり、それを意図的に遂行するわけではないがそれをしないと何かゾワゾワしてくるような不思議なありようのことだから、これは生理的な次元にまで食い込んでいる。古代史の高取や、また古代文学の益田勝実らにはどうもそのことが直観されていたのであり、宮中での僧侶たちの拍手への忌避感情（神仏隔離）や、川上から流れてきた箸への注目（スサノオ譚）はそれを物語っている。

こうした歴史学にわたしたちが驚きに満ちた親近感を懷いたのは、これが70年代に盛んに論じられた象徴人類学の胎動とみごとに一致していたからでもあった。一例をあげると V. ターナー『象徴の森』のンデンプ族の儀礼分析では、意味の極と生理の極のふたつが力ある象徴には併置しており、そこに運ばれる意味だけではひとの行為にドライブを駆けることはでき

* せき かずとし 九州大学

ず、生理的な感覚性や色彩があつてはじめて人間の行為が遂行されるという主張だった。高取正男の仕事でいえば、部屋ならぬ茶碗に日本的個人主義を読みこむモノ象徴への注目があり、さらに多方向のたがいに矛盾した感性的徴候が解説を伴わない民俗的行為やモノにはこめられており、そうした当事者たちの心のひだ（心性）にはいりこむ実験的な分析がみられた。これを端的にあらわすのは、幼児の死にさいしてコノシロ魚を献ずることが成仏を願いつつもこれをナماغサで妨げる両方向の感情の表出であろうという指摘だった。70年代初頭に日本の祭りの三部作を書いていた柳川啓一がH. コックスらを援用しながら「矛盾の併存」あるいは「併置」にこそ祭りのもつ力の淵源であろうとふんでいたこととあわせて、象徴的なモノのもつ可能性を開く着眼だったと今でも思うのである。

この生理的次元におりたつモノと行為への注目は、もうひとつの民俗の特徴である譬えというコトバの用法への着眼とともに、高取史学が本質的に民俗史でもあったことを示している。すなわち「具体の民俗、意識の宗教史」の実演のころみであり、民俗学や宗教史へのインパクトの大きさには十分な根拠があったことになる。

＊

以上をふまえて今日の三名の方々の発表にコメントをすると、即座には応えられない問いになってしまう。その粗さを勘弁してもらうと、黛発表には、定住者に対する漂泊民のほうの生理的な反応はどうか？ 土居発表には、住居だけでなくモノを視野におさめるとどうなるのか？ 林発表には、制度でも意識でもない生理の宗教史はありうるのか？ という短めの問いを投げておきたい。

＊

もうひとつ、どうしてもふれておきたいことがある。相互に矛盾しながらうごめく民俗の意識未満の生理的次元と、それをときに単線的に意識化する宗教の制度的次元というふりはばを考えた場合、高取史学が直接には主題化しなかった「日本の神」はどのようにあらわれてくるだろうか。戦後GHQによって遡って名づけられた「国家神道」は、微妙に錯綜した経緯をもちつつ神道非宗教説を背景としている。宗教の理念がreligionの訳語であり、明治10年ころに定着する略史は『日本宗教史のキーワード』（大谷栄一他編、慶應義塾大学出版会刊、2018年）の拙稿（「プラクティス／ビリーフ」）のとおりであるから、そのプラクティス（祀り）に特化した神道が、そのままではreligionの訳語としての宗教になりにくいことは、学問的にもまちがいはない。宗教学者にして神道学者の加藤玄智の対比によれば、普遍教／特殊教、輸入教／

固有教、伝道教／非伝道教等々になるが、これほどの違いを同じカテゴリーにふくめるのはむしろ無理だと云ってしまったほうがよい。とすると問題は、かりにこの学問的な（と思う）主張が単線的に神道非宗教説とその先に構築される国家神道への道を肯定するかどうか、ほかに選択肢のない近代日本のとるべき道だったのかどうかにあるだろう。「ことあげせず」の保証のもとにコトバ化されないビリーフと祀る行為のプラクティスという戦前の神道のありようが、よって祀る場としての神社に回収されることで軍国主義の装置たりえたとするのは、コトバ化されないビリーフに代わって教育勅語や軍人勅諭のコトバ群がその空白を埋めたとする認識に通じている。長く伸びた筒のような（丸山眞男）とか、まだ病気になっておらず否定性をくぐりぬけていない（鈴木大拙）といった「弱々しい」神道観は、顕密体制論の黒田俊雄とともに、このありようをやや違った角度から述べたものである。

いま考えたいのは、はたしてそうかという疑問である。戦前に書かれ、だいぶ手を加えられて（というのは後半部で皇国史観につながる論旨だったからだが）『日本倫理想史』に収められた和辻哲郎の日本の神々の分析は、アマテラスやスサノオらの名のある神々がことあるごとに高天原のさらに奥の（というのか）神意を卜占や誓約ではかることにふれて、その背後の神意を「神の神」「不定の神」と名づけた。名のある神々はあたかも人が神を祀るさいに神意をうかがうように、神々でありながらその「不定の神」を祀るのであり、これを下方に延長すれば天皇が神を祀り、あたかもその天皇自身をも神のように祀る入れ子型の力学がはたらきはじめてしまう（戦後この力学の部分が削除された）から、事態は容易ではない。しかし、その手前のところで、あるいは上方にむかって、名のない「不定の神」という二枚腰の神観念をもう一歩明らかにする方途を探りたいと考える。本居宣長の質のよい定義も、人・生物・モノをふくみこんだアニミズムへと誘導されるおそれがあり、柳田のように固有信仰と云ってしまえば万古不易の固定観念へと落ちこむ誘惑があり、多くの神道家たちが苦慮してきた難題であるが、不思議にもわたしたちの身体にうごめく微妙な観念未満の神のごときものへの感受性がはたらくことがある。この学問以前の、対象化をすりぬけてきた日本の神のビリーフへの学問のいたらなさ、むしろ筒のようなプラクティスのみの神道観を支えてきたのではないかと思うのであり、高取正男の黒田俊雄との距離感もそのことの感受にあるのではと想像している。