

II—4

中世の藝術と宗教

——「春日権現験記」の場合——

(議長 中根千枝)

発表 ロイヤル・タイラー

世界の諸国では、日本以外、日本のことを専門とする学者はまだ少ないので、私はよく自分の専門について聞かれることがあります。西洋人でしたら、普通は「なぜ日本にしたか」という質問です。日本人でしたら、私が特に中世の宗教や文学に興味を持っているのを聞いてビックリします。そして、もし私が、専門家でなければとても知るはずのない研究のテーマ、例えば春日信仰のことを話し出すことがあります。相手は「日本人でもそんなことは知らないのに」と恥ずかしく顔を言うこともあります。なるほど、考えてみますと、アメリカ人は一体何故このような研究をしてしまうのでしょうか。

いわゆる先進国の人は、中世に対する、一種の憧れとかノスタルジーを特に感じやすいのかもしれませんが。近代化、産業革命等が大きく我々の頭の中に浮かんでくるので、それ以前、現代と関係のなさそうな時代に好奇心をひかれるのも当然なのです。私が中世ヨーロッパの建築や絵画や音楽や文学に感動すると、私と同じように、感動する日本人がいることは疑う余地がありません。中世のヨーロッパ人は理論的には私の先祖ではありますが、その風俗と考え方は近代・現代ヨーロッパのそれに似てはいませんでした。中世日本も現代日本とは別な世界でありました。私が何故中世日本の世

界に心をひかれたかといえますと、実は、私にとって、中世日本は中世ヨーロッパほど不思議な国ではなかったからです。それで、その文化の方に賛同できるといわけです。

どうしてそうなるのでしょうか。中世日本と中世ヨーロッパとの一つの目立った共通点の立場から説明してみましよう。それは宗教に対する態度です。中世ヨーロッパの方はキリスト教で、中世日本は主に仏教でしたが、両時代とも宗教のことに気をとられていた時代でした。それぞれの宗教思想は著しく異っていますが、私には、日本の宗教の方が同情しやすいのです。

この中世日本の宗教思想は芸術と文学の至る所に見えますが、本日御紹介したい作品から例を挙げてみましょう。この作品は中世の特質を優れた形で示してくれます。それは延慶二年（西暦一三〇九年）に春日神社に奉納された、「春日権現験記」という豪華な二十巻の絵巻物です。

「春日権現験記」の第五巻は春日の神が藤原俊盛に授けた御利益を語るものです。俊盛は西暦一一二〇年に生れ、一一八〇年頃なくなった人物です。若い頃父を失って、身を立てる術もなかったもので、ある春日の神職に相談してみました。神職が月並の春日詣をすすめると、俊盛はそうすることに決心しました。そうすると次第に出世出来て、ようやく大宮の権の大夫になりました。「験記」の言葉では、

「これひとへに神恩とおもひて、いよいよふた心なく大明神につかうまつりけり」。

ある夜、毎月の詣のように御宝殿のほとりにすわっていると、「つねよりも心すみて、いつとなく此世のために神詣ることのはかなさよ」という思いに耽りました。すると、

「御殿のかたにけだかき御声にて、菩提の道も我山の道ときこえけり」。

俊盛は随喜の涙を流しました。

春日の神のこのお告げには、中世の宗教を代表するパドックスが潜んでいます。広大無辺な悟りと、三笠山という、ある特定な二八三メートルの小さな山とが、不二であるという意味のパドックスです。春日の神の言葉は、中世の基本的な教えである「煩惱即菩提」という観念を含むと同時に、本地垂迹思想の真髄をも含んでいることは申し上げるまでもありません。

この「パドックス」という概念にしばらく重点をおきたいと思えます。中世の宗教にはパドックスが満ち満ちているのみならず、その思想はパドックスを根源にしていると申し上げてもいい程です。そして、物事の深い心にはパドックスがいつも内在していると存じますので、中世の宗教は本心に「人心を指す」と申し上げることも許されるかも知れません。

とにかく、この「菩提の道も我山の道」という神の発言は、春日の三笠山は浄土であることを暗示するし、その浄土であることは「春日権現験記」と春日曼陀羅にはつきりと述べられています。ところが、浄土なら、その浄土は一体どちらにあるのでしょうか。学者はそんな質問をしないではいられません。此の岸、つまり此岸にある浄土ですか、それとも彼岸の岸の彼岸浄土ですか。これは特に阿弥陀の西方浄土の場合に、昔から日本の仏教者によって討論されて来た問題です。

西方浄土の場合でしたら、そういう質問に対する答えは教義上重大な意味を持つのです。春日の浄土の場合、その答えは日本の宗教史や文化史全体の解釈に影響を及ぼすかも知れません。しかし、私に申させていただけれるなら、少なくとも春日やその他の類似な霊地の場合には、そこが此岸か彼岸かという問題はもともと無意味です。そうでなければ中世の宗教は面白みを失ってしまいます。春日のような浄土は此の岸でも彼の岸でもないのです。絶対にどちらかにしなければならぬとしたら、パドックスだけではなく、その宗教の美しさや心が見えなくなるわけです。

中世の宗教への入門としては「春日権現験記」は優れています。では、どうゆう立場からこの作品の研究をすればいいのでしょうか。「我山の道」のパドックスを認めるとしても、その研究は色々な先入観に妨げられることが考えられま

す。その先入観というのは自分の学問上の分野あるいは専門に  
関連するものです。

「春日権現験記」のような作品はどの学問上の分野が適当  
なんでしょうか。美術史、宗教史、歴史、文学史、民族学――  
さまざまな可能性があります。しかし作品の精神を捕まえる  
のには、その分野の区別がある程度無視しなければなりません。  
誰でもそうすることが出来るはずですが、実際には、  
分野の制限を乗り越えない研究が多少見られますし、また、  
その制限のため、やりがいのある研究テーマが誤解され、軽  
視されることがありません。

永島福太郎先生は「験記」を奈良文化の一面として論じら  
れましたが、従来、「験記」は主に美術品として扱われてきま  
した。これは無理もないことです。「験記」の絵は人の目をひ  
き、鎌倉時代の絵画の傑作として認められる価値が充分あり  
ます。しかしこれにより、例えば「日吉山王利生記」の場合  
と同じように、詞書が殆ど無視される結果をもたらしたこと  
は事実です。「験記」の詞書の内容と文学性を調べてみる研究  
は見当りません。「春日権現験記」の詞書はその他の有名な絵  
巻物と同じように、度々、絵を先とする絵巻物全集にそのま  
ま活字にされたに過ぎないのです。それにもかかわらず、「験  
記」は少なくとも美術性と同様、文学性を確かに持っていま  
す。事実、その作製を頼んだ藤原氏の公卿にとって、明らか

に第一であったのは詞書だったのです。

「験記」を考案し、その作製を頼んだのは一二六四年生れ、  
一三二五年没の西園寺公衡です。公衡が序文に書いたように、  
「敬神の懇志に耐えず諸人の信仰を増すが為に、大概之  
を類集せり」。

具体的にはなぜ、そして、いつその発想をしたかはつきりし  
ませんが、年は一三〇六年頃で、動機はその当時公衡が政治  
的ながめを受けていたことにかかわるでしょう。兎に角、  
公衡の政運があがったのは延慶二年（西暦一三〇九年）の一  
月であったことは間違いありません。そして三月、「験記」が  
奉納される直前、公衡は左大臣に任命されました。その職を  
四か月経ってから退任した公衡の決意を、吉田兼好が誉めた  
のは周知のとおりです。しかしその在任の間、「験記」の序文  
にその喜びを書いて、すべてを大明神の恵みに帰したのは注  
意に値します。序文によりますと、

「凡そ此の懇志企つるの後、家内事に触れて吉祥有り。  
爰に知る、神々の冥慮に相叶へり歟と」。

換言すれば、公衡の春日の明神に対する敬虔は、俊盛の月  
次の春日詣と同様にめでたい結果をもたらしました。

公衡は「験記」の絵を絵所の預、高階隆兼に依頼しました。  
そして詞書は公衡の舎弟、興福寺東北院の覚円法印が編集し  
ました。

それでは、「験記」の詞書は誰の筆によるものでしょうか。序文が説明するように、「前の関白父子四人敬神の志懇切の餘、結縁の為に他筆の交はるべからざる由約諾せらるる所なり」。この「前の関白」というのは、一二四七年生一三二三年没の、「験記」二十巻の内十一巻を模写した鷹司基忠で、その三人の息子とは冬基と興福寺一乗院の良信僧正と当時現任の摂政冬平です。

他でも見られる春日関係の他氏除外の例と対照してみれば、この「他筆交はるべからざる」ことの意味は明らかにみえず。春日の大明神は中臣氏以外の者の祭祀を行なうことを固く禁じたし、その厳禁が破られた場合には容易ならぬ成り行きを約束しました。藤原氏だけが春日祭に参加し、春日の大明神の本地仏と見なされた興福寺南円堂の不空羂索観音に参拝することを許されてきました。すなわち、このような場合には春日社の神職或は藤原氏の貴族でなければ、春日の神の前に出ることが禁じられていました。従って「験記」の詞書を模写するのもその場合の一つでした。室町と江戸時代の資料によりますと、「験記」はなるほど、神体のようなものとして取り扱われた例が確かにありました。そのため、公衡等が「験記」の絵よりも、詞書の方を先にしたのは間違いないでしょう。

それでは「験記」を真正面から文学として見ることにしま

しょう。特に取り上げたい課目が三つあります。

一 「験記」はどのような資料に基づいて編集されたかということ。

二 中世の文学において、どういうふうに「験記」を分類すればいいかということ。

三 文学としての「験記」はどのような魅力があるかということ。

従来「験記」のことを論じた学者は、「春日権現験記」の編集者寛田が直接に利用した資料を精を出して探しました。「験記」は割合に短期間に出来たので、そのような資料があったはず。その一つの候補として、現在も興福寺所蔵の「春日御流記」という写本が挙げられます。たしかに「春日御流記」は、「験記」の第十七・八巻に当たる文が抜けていることを別にすれば、「験記」の草稿そのものであるかのように見える程、「験記」の詞書に似ています。もう一つの候補は現存しませんが、ある春日の神職の文永十二年（西暦一二七五年）の日記にかいま見ることが出来ます。その当時の興福寺一乗院の院主がその神職に対して「大明神の厳記定めて有るらん、進むべし」という命令を出したのに対して、数力月経ってから、その神職が一乗院に「当社の旧記」を送った、と日記には記されています。

この「当社の旧記」が具体的に何であったか定かではあり

ませんが、その約一世紀前に解脱上人によって編集された春日の験記は少なくともその一部であったと考えられます。解脱上人のいわゆる「御社の験記」は、興福寺の楽人であった狛近真が一三三三年に著した「教訓抄」に出て来る作品です。残念なことにこれも現存しません。

解脱上人は一五五年生一二一三年没の貞慶です。藤原信西の孫で、興福寺の学僧として九条兼実の篤い待遇を受けました。南都の旧仏教を擁護し、法然の専修念仏を論難したことで特に知られている人物です。解脱上人の熱心な春日信仰は彼の「春日大明神発願文」と「春日講式」のほか、「春日権現験記」の第十六巻にもいきいきと見られます。こうした資料を考慮すれば、解脱上人が「御社の験記」を集めたとしてもちつとも珍しくはありません。では何故解脱上人の験記が「春日権現験記」のもとになったと考えてよいのでしょうか。それには二つの理由があつて、両方とも詞書の内容を調べないとはいきりして来ないものです。第一には、解脱上人の死後の出来事についての説話が、「験記」に非常に少ないということです。第十五巻に一二二五年頃のものと思われる二つの説話があり、第十六巻にはわずかに一つ、一二四〇年頃の話と思われる解脱上人の弟子に関する説話があるに過ぎません。そのほか、「験記」が奉納される直前、一三〇一年と一三〇四年の出来事も「験記」の終りには見られませんが、一二四

〇年以来約六十年間にわたる蒙古襲来の時代は、春日神社が特に賑やかであったと考えられますのに、「験記」にはその時代の説話がないのです。そのわけは春日の神の靈験譚を蒐集する人がなかつたからではないかと思われまゝ。

「春日権現験記」が解脱上人の「御社の験記」を典拠にしていると考えられる二つ目の理由は、「験記」が、春日の主要な本地仏は釈迦であると主張している点にあります。この理由を説明するには、是非とも春日の本地仏のことを説明しておかなければなりません。

前にも申し上げましたように、平安末期までは、春日の神の総合本地仏は不空羂索観音でした。ところが、「験記」に記録されている、一一四〇年の靈夢には釈迦が不空羂索のかかりに見え、解脱上人は専ら釈迦が本地仏であることを唱えました。解脱上人は伊勢参宮のついでに、天照大神にも釈迦念仏を勧めたばかりではなく、「験記」やその他の資料にも語られるように、彼はある時、虚空から次のような歌を詠む声を聞きました。

「我を知れ、釈迦ム尼仏の世に出てさやけき月の世をてらすとは」

春日の大明神の声でした。それ以来、本地仏は釈迦であるという説が広く認められるようになりましたが、不空羂索説も相変わらずそれに平行して続きました。ですから不空羂索に

も、興福寺の南円堂にも一言も触れない「春日権現験記」は解脱上人の春日信仰を意識的に伝えるものと考えてよいでしょう。又、室町時代に入りますと、一番注目をあつめた本地仏は地藏になりました。例えば、一三六六年成立の二条良基の「榊葉の日記」では、春日の本地仏として挙げられるのは地藏だけです。これも間接的に「験記」が解脱上人の影響のもとに成ったことを示す一つの証拠になると考えられます。

さて、文学としての「春日権現験記」は、どのジャンルが一番ふさわしいのでしょうか。一つの可能性は縁起です。既に永享十年（西暦一四三八年）には「看聞御記」の著者は「験記」のことを「春日縁起」と書いたし、現在でも「験記」が「春日縁起絵巻」と呼ばれることもあります。桜井徳太郎先生は「験記」が典型的な「神社縁起」に近いと書かれました。しかしそれに対して、縁起というジャンルをどういうふうに定義すればいいか、また、縁起をどのように分類すればいいかということに関して、一致した意見はまだなさそうです。「春日権現験記」は確かに縁起には違いないのですが、それだけではもの足りないように思われます。又、神社縁起は文学のジャンルとして十分認められてはいませんので、「験記」を本気で文学と見なすなら、何か別のジャンルに所属させなければなりません。

「験記」の絵がいくら優れているからと言っても、「験記」が説話集であることには疑いはないでしょう。説話文学にも多様なものがありますが、少なくとも文学のジャンルと承認され、かなり研究の対象にもされています。「験記」のように宗教的色彩の濃い説話集も多いし、「験記」の霊験譚が他の説話集にもかなり見出せるのです。

「験記」の説話の中の、四つほどが、「験記」以前の春日神社の資料にも見えることから、その資料を「験記」のよりどころと考えることはゆるされるでしょう。しかしその四つの説話も、解脱上人の「御社の験記」を通して「春日権現験記」に入ったのかも知れません。「験記」以前の説話集に見えるその他の春日の神の霊験譚が直接に「験記」に入ったか、或は「験記」と同じ資料によったかは判断しにくいです。この問題は例えば、ある三つの説話を「験記」と共有する「撰集抄」の場合に起こるわけです。その三つのうち、二つは両作品にほぼ同じ形を取って記されていますが、それによって「験記」の編集者が「撰集抄」の文を直接にうつしたとは必ずしも推定出来ません。というのは、「撰集抄」には幾人かの興福寺の僧の春日詣の場面が見られるほか、「撰集抄」の有名な「日本は神国のこと」の段は「験記」の序文と同じく、神話に基づいた政治思想を主張するもので、これらのことから、「撰集抄」の編集者は春日と興福寺に関係がありそうで、解脱上人の作

品を見た可能性がありません。

私のまだ不十分な計算では、「験記」の説話のうち、二十二話ほど（すなわち約三十パーセント）が「験記」以前の資料にも見られるものです。この資料には、「中右記」、「とはずがたり」、「平家物語」のほか、「江談抄」、「拾遺往生伝」、「発心集」、「今物語」、「十訓抄」、「撰集抄」、「古今著聞集」や「沙石集」といった説話集があります。また、「験記」以降の「三国伝記」には「験記」の一つの説話が納められています。こうしたことから考えると、「験記」を説話文学のなかに位置づけても無理はないでしょう。

それでは、文学作品として、「春日権現験記」は読む価値があるか、という問題を取り上げてみましょう。私は申し上げるまでもなく、その価値があると存じておりますが、私のこの意見を説明するために、先ず次のテーマを考えたいと存じます。それは、私のような、ヨーロッパもかなりよく知っているアメリカ人は一体中世の文学からどういようなものを見出したいかという問題です。

日本の中世の文学で一番惜しく思うことは、ある種の詩——つまり poetry——がないことも知れません。ヨーロッパの方が主題の範囲が広いことは事実でしょう。例えば、ある Bavaria の修道院で発見された、*Carmina Burana* という著名な歌集の酒宴の歌やミサのパロディーや聖職者に対する諷

刺は日本文学のどこに見出せるでしょうか。しかしこういうようなものは差置きましょう。そういうものは日本の芸術の感覚にとっただけではなく、私個人の感覚にとっても親しいものではありません。寧ろ愛情と宗教を主題とする詩について申し上げます。

両方とも日本にもあることは申し上げるまでもありません。例えばヨーロッパに諸国を放浪する '*Goliardic*' があれば、日本には菩提と煩惱の間をさまよう西行がいます。しかし私にとっでは、ゴリアードのラテン語の詩には、西行の歌にはない、一種の音楽と熱情が感じられます。西行は居酒屋の快楽に耽らないのみならず、美人の淑女とか不可能に近い天国への憧れを、調子のよい押韻詩で、長々と歌うことはありません。生母マリアへの美しい礼賛の歌を残した *Galicia* の国 *W Alfonso el Sabio* は日本のいすこならん。また、法悦によって壮麗な詩を作った *Bingen* の *Hildegarde* 女子大修道院長はいすこ。日本には和賛はあっても、このような文学は殆ど見ることが出来ません。しかし中世日本にも、似たような歌を歌うはずの、信心深い、精神的に悩む人間は確かにありました。

その一人が解脱上人でした。彼とその友人、すなわち「験記」において重要な役割を果たす明恵上人は、キリスト教の聖人達と同様に天国を憧憬したこともあれば、絶望したこと

もありました。ところが解脱上人と明恵上人の天国の概念はキリスト教の信者のそれと大いに違っていましたので、彼らのその憧憬を慰める道も違っていました。

解脱上人の精神的な慰めの道は、丁度私の只今誉めたヨーロッパの詩には見当たらない道です。それはキリスト教の教義があまり許されないパロドックスによって発展する、美しい道です。解脱上人も明恵上人も Hidegarde 同様優れた神秘家でありましたが、造物主である超越した神様を懂れるかわりに、釈迦牟尼の国において、生きている仏さまの御説法を聴聞することに懂れました。そしてその慰めというのは、釈迦牟尼のおられた遠く離れた天竺の国や時代と、この目の前の山水や、現今の時機とが不二であるという理解でした。

お釈迦さまが昔、靈鷲山において御法をお説きになったように、今も相変わらず三笠山においてその貴き声が響くのであります。「春日権現験記」が作られたのは、特にこの理解を伝え、誉めたたえるためだったのでしょう。このような態度は法悦の歌ではなく、故郷、つまり「home」という気持を生むのです。この気持を抱くと、近ずきやすく、見慣れた場所に最高の良さや親切さや美しさや知恵が眼前に生きていっているという実感を得るのです。

「験記」が春日の神の靈験を優雅な、そしていきいきした形で提供することによって、このめでたい気持を伝えるとす

るならば、まことに「文学」という言葉を使ってもいいと私は信じています。勿論、「文学」に重点を置くといっても、絵を無視する意味ではありません。演劇の場合に、台本だけでなく、舞台を見るのが大切なように、「春日権現験記」を十分鑑賞するには、全作品を見なければならぬのは申し上げるまでもありません。とは申しましても、ある種の劇が、ある特定な街でしか演じられないように、「験記」の全作品が見られる機会は甚だ少ないのです。これに対して、詞書は台本のように、いつでも読むことができます。私は「験記」が文学であると申し上げますのは、この意味においてです。詞書が作品の全部ではありませんが、独立させることもできるので

す。

「験記」の構造は緻密に出来ています。目録には五十六のタイトルが並べられていますが、もっと詳しく数えてみますと、合計は七十二話になります。この七十二の説話は二つの年代順のシリーズに配列してあります。第一のシリーズは朝廷の貴族を中心にし、承平七年（西暦九三七年）から貞応（西暦一二二二年）までのことを語ります。遙かに長い第二のシリーズは、特に興福寺の僧を中心にして、元慶（西暦八八〇年）から嘉元二年（西暦一三〇四年）までに亙ります。両シリーズは、春日神社の根源を語る序文、そして大明神の現在も靈験あらたかなることを確言する結論、という枠にはめら

れています。

この構造によって、「験記」の説話は、春日信仰そのものの展開を明らかにします。そのため、第十六巻から第十八巻までの春日の大明神の一番印象的な出現の場面は春日信仰の精神的なクライマックスを代表するだけでなく、「験記」の文学的なクライマックスにもなっています。それでは、「験記」を調査した上で、春日信仰の展開について、どのようなことが申し上げられるでしょうか。

「験記」やその他の春日の記録によりますと、春日神社の創立は、春日の四柱の神が三笠山に降臨した神護景雲二年（西暦七六八年）に遡ります。この神々は中臣氏（藤原氏）の氏神です。その名は常陸国鹿島のタケミカズチの命、下総国鹿取のフツヌシの命、河内国平岡のアメノコヤネの命、同じく平岡の姫神です。実際には、多くの学者が既に指摘したように、色々な資料を考察してみますと、春日の神は神護景雲二年以前にも奈良に祭られていたことは明らかです。春日神社の成立を、興福寺を建設した藤原不比等の時代に遡ることはもっともらしい仮説です。

初期の春日信仰は氏神の祭祀に限られていました。神は個人の信者の精神的な状態に対してあまり興味を持たなかったはずですが、藤原氏が栄えれば栄えるほど、その氏神も繁盛しました。春日の神々は度々昇進させられ、西暦八五九年に

なりますと、三柱の男神は正一位になりました。ほぼ同じ頃、春日祭が正式に年二回になりました。貞観八年（西暦八六六年）には加茂の例に従って斎女が春日にも任命されました。（九世紀の終わり頃に斎女は絶えた。）

「験記」がこうした事情に一言も触れないのは注目に値します。「験記」の序文は仏教の色彩がなくはないのですが、氏神を紹介する文にしては堅苦しいのです。序文に続く第一番目のシリーズは、春日の男神が菩薩号を取った承平託宣から始まり、続いて十世紀後半の大和の下級の藤原氏に関する二つの説話を載せていますが、京都の貴族に関する説話は十一世紀の終わりにはじめて登場します。考えてみますと、氏の長者の春日詣は西暦九八六年、藤原兼家から起こり、天皇の春日行幸は西暦九八九年、一条天皇から始まっており、その間、春日神社は決して軽視されていたわけではありませんのに、何故、平安初期から中期にかけて春日の男神の霊験譚はそれほど少ないのでしょうか。

一つの理由はもちろん、その時代の霊験譚が鎌倉後期までに失われたからでしょう。しかしそれだけではなく、春日信仰の発達と関連する理由もあるようです。というのは、「験記」に載せられている京都の貴族の説話は、興福寺が大和の国だけでなく、春日神社を自分のものにした後、初めて表わされて来るからです。そう思っていると、第一番目のシリーズの説

話も、その殆どは仏教の影響が圧倒的で、本地垂迹信仰が全盛期に近い時代のものであることが分かります。そして第二番目のシリーズの方が僧侶に関するもので、平安初期と中期の説話が多いことは興味深いことです。

春日の明神は藤原氏の氏神ですので、「験記」では藤原氏の貴族が中心になるはずなのに、実際には、それを扱う第一番目のシリーズの方が短くて、内容も割合に乏しいのです。正直に申しまして、その中の説話には、あまり面白くないテーマを主題とするものもあると申し上げなければなりません。私個人としては、ある貴族の昇進出来ない嘆きは十分理解出来ずし、氏子を出世させるのが氏神の当然の役割であると思うこともよく理解できます。しかし、このようなテーマに威厳を求めることは難しく、読者の関心を起こすはずもありません。とはいいますが、もちろんこの第一番目のシリーズにも面白い説話があり、ユーモアもないことはありません。

第二番目のシリーズになりますと、「験記」は十分生きてきます。このシリーズは春日の明神が仏教を擁護すること、特に興福寺の僧侶と法相を擁護する話をめぐるからです。「験記」の序を引用しますと、「神護景雲二年の春、法相擁護のために御笠山にうつり給ひて、三性五重の春の花をもてあそび、八門二悟の秋の月をあざけりたまふ」。「験記」はこの擁護のテーマを進めて行き、最後の五巻においては、狭い利害の事

柄を超越して、本当に普遍的なものを表わそうとします。

そして「験記」全体の中で一番時期の早い説話は、このシリーズの中にあり、それは西暦八八〇年頃のもので、この説話は法相と真言を兼ねた興福寺の学僧を中心にしており、春日の明神がその組み合わせ——つまり平安時代の興福寺の顕密仏教——を認可する場面を語っています。西暦一一〇〇年頃までの話にはたった二人の、しかも地方貴族しか「験記」に登場しないことは先にも申し上げました通りですが、一方、興福寺の僧侶をめぐる説話は十ほどあります。そのわけは、興福寺の僧は、毎日三笠山を仰ぎ、いつでも春日の御宝殿に参ることが出来たと同時に、春日の明神が、興福寺の経済的政治的な発展にとつて絶対に必要な存在だったからでしょう。そうしたことから、僧侶の春日に対する態度は、藤原貴族のそれとは大分違っていたのでした。

その違いは「験記」の一番最初の、神の菩薩号についての説話にはっきりと垣間見ることが出来ます。隣の東大寺の手向山に祭られている八幡が既に西暦七八三年に菩薩号を与えられたということを考慮しますと、春日の神が菩薩になった九三七年は随分遅いように思われます。興福寺と東大寺ははげしい競り合いの関係でしたので、興福寺の僧はその護持神ももっと早く菩薩として認めてもらいたかったに違いありません。その承認に対して抵抗したのは、全く別種の春日信仰

を持っていた藤原氏であったかも知れません。兎に角、藤原氏の貴族はその新しい菩薩号を喜んで受け入れたのではないようです。春日の明神は巫の口を借りて次のように告げました。

「我ははやく菩薩に成りになり。しかるを公家いまだ菩薩の号を得しめざるなり。」

そして自分自身を「慈悲万行菩薩」と名乗りました。「験記」の記録するところによりますと、

「太政大臣及左右大臣もろもろの公卿もわがことはる所なりなど、さまざまおほせ事どもありけり」

つまり、その不満をもらしました。

十二世紀までに春日の明神の名を掲げて掌握した興福寺の勢力、そして春日信仰に及ぼした興福寺の影響は、既に「験記」の第一番目のシリーズに見られます。寛治六年（西暦一〇九二年）に春日と興福寺を訪れないで金峰山詣をしようとした白河法皇は、途中で春日の明神に憑かれて、自分の口を通して叱られたことがありました。法皇はお詫びに、春日神社に一切経とそれを納めて置く経蔵とそれを転読する百口の僧を寄付しました。「験記」の五つほどの説話に見える藤原忠実は、西暦一一一六年、春日神社に五重の塔を寄付し、一一四〇年に鳥羽法皇は二基目の五重の塔を付け加えました。その間、保延元年（西暦一一三五年）に、春日の若宮は新しく

出来た、独立した宝殿に移されました。その事情は非常に曖昧になっていますが、兎に角、興福寺の大衆は喜んでに相違ありません。永島福太郎先生は、興福寺は春日神社の祭祀権を獲得するために若宮社を創建したとまで書かれました。それ以来、興福寺は春日神社と春日信仰を支配しました。

「験記」に明らかのように、十二・三世紀の春日の明神は僧俗を問わず、現世利益よりも、菩提、往生、上生、出離その他仏教的な目的を飽かずその信徒にすすめました。俗人にとっても、春日の明神は氏神というよりも、地獄へも極楽へも信者を指導出来る、仏菩薩の権現になっていったのです。藤原俊盛に対する、「菩提の道も我が山の道」という夢のお告げもその意味です。神の名さえ、一心に念ずれば必ず往生出来るという妙号になってゆき、やがて春日信仰は興福寺と藤原の貴族という範囲を越えて、広く拡まって行ったのです。春日の末社はあらゆる興福寺の荘園に見え始めました。そして解脱上人と明恵上人のような僧侶が、万人に春日の大明神を信頼するように勧めてまわりました。特に明恵上人は積極的に藤原氏以外の者に春日の大明神を普及しました。

「験記」の第一番目のシリーズに既に現れてくるこの傾向は、第二番目のシリーズになりますと、もっとはっきりと、そして高潔に表現されています。いわば「験記」のクライマックスは解脱上人を主人公とする第十六巻から始まります。

それ以前の説話と比較しますと、こちらの方が遙かに深みがあり、徹底しているという印象を受けないではいられません。その主立ったテーマは解脫上人と春日の大明神の親密な間柄と、解脫上人が興福寺を去って笠置山に籠ったことに対する大明神の不満です。最後には大明神が解脫上人に憑いて、上人の口を通して、長々と上人をとがめ、戒め、そして励まします。それは忘れられない台詞です。「沙石集」によりますと、春日の明神は明恵上人を太郎、そして解脫上人を二郎と呼ぶ時もありました。「験記」の大明神は恰も父親がその最愛の、しかも手のかかる次男を叱るかのように説教をします。

春日の大明神の太郎である明恵上人はその次の第十七と第十八巻の主人公です。この二巻の主題は、上人が唐や印度の聖地へ参詣しようとする計画を、大明神が驚くべき託宣と霊夢によって止めさせ、上人が日本で仏法を広めることを切に勧めるものです。明恵上人は興福寺の僧ではありませんでしたが、受戒したのが東大寺であったことから推測して、そこで春日の大明神と縁を結んだと考えられます。

第十七巻は特別に注目しに値します。大明神が明恵上人の叔母に当たる若い婦人に憑いて、上人を説得する場面は中世日本文学を通じて最も珍しく、かつ魅惑的な場面ではないかと存じます。上人の感激、巫の神々しい美しさ、神の気品の高い慈悲——人間と神との出会いにおけるこうしたものすべて

が生き生きと伝わってきます。

この第十七巻を文学的に成功させたのは「験記」の編集者であると認めなければなりません。第十七・八巻はともに明恵上人の弟子の喜海の書いた「春日大明神御託宣記」に基づいています。この興味深い記録には「験記」にはない委細な事柄がかなり記されていますが、全体として断片的な叙述で、文学性はありません。それに対して、「験記」の方は巧みに出て来ていて、読者は感動しないではられません。この第十七巻があるだけでも「験記」が後世に読まれる価値は十分にあります。

「験記」の最後の二巻は全作品をめでたく集結します。第十九巻は正安三年（西暦一三〇一年）の事件、そして第二十巻は嘉元二年（西暦一三〇四年）の靈験を語るもので、ともに大明神が現在においても昔と変わることのない威勢を有することを証明します。

第二十巻の話は、興福寺と鎌倉の幕府との争論を語るものです。この巻で特にすばらしい場面は、大明神が怒って春日を去り、「本覚の城にかへらせ給」いまずと、三笠山の木々が枯れてしまう所に始まり、そのことを聞いた鎌倉は興福寺に對する抵抗を止めます。すると、大明神は無数の「神火」、つまり神の火、の形をとって戻って来るのです。「験記」の言葉を引用しますと、

「大明神かへりいらせ給といひきはげば、人々面々たちいでて見たてまつるに、四方の雲の色炎上の餘氣のやうにひかりて、涼風ゆるくふき、微雨ままそそぐ。遠近の火濟々星のごとくとびあるきて社々にいらせ給。大方目もあやなり。」

「験記」の絵はこの不思議な光景の美しさを一層高めています。現代の我々は、その時実際に何が起こったのか、そして我々なら具体的に何を見たであろうかと考えるでしょう。我々にとっては、「火」といって語られるものを聊かの疑いも抱かずに聞くことはできないのです。しかしそうした疑いもあっても、この文の芸術としての効果には変わりがありません。それが残す新鮮な、そして靈験あらたかな印象は「験記」にふさわしく、日本の芸術作品としてもふさわしいのです。

「神火」の件に次ぐ「験記」の結びは、聊か堅苦しい序文と著しく対照をなしています。それは鎌倉時代の春日信仰のみならず、本地垂迹信仰の優れた紹介となっている文です。この文に該当する絵はありませんが、実は、それに近い春日曼陀羅がかなりあります。そしてそこにもまた、解脱上人の春日信仰の影響がはっきりと見られるのです。

解脱上人は「春日講式」において、自分の臨終の時を想像して、次のように書きました。

「其の一大事の因縁既に臨終に在りて左右に明神の加護

其の時にあらざるは何時なるぞや。」（原文は漢文）  
そして続いて、

「正に其の期に至りて尊神忝くも室内に影向す。其の氣を冥注すれば身心安和す。……此の時有缘の三宝を開発して共に加被を垂る。……既にして靈山浄土の釈迦牟尼如来、觀史多天上の弥勒慈尊、内院の聖衆と共に眼前に来迎す。文殊、地藏、浄名、觀音等、自界他方無数の三宝、本誓を還念し、仏子の志を捨つること勿かれ。」

「験記」の結びはこの精神で「験記」に納められた靈験譚を解釈して、我々は仏陀の現存しない蒙昧の世に生きていても、仏様は春日の大明神の形で、我々の目の前に今もその姿を現すると主張します。従って春日が浄土であって、そこで諸仏菩薩が絶えず御法を説き、御利益を垂れているということとは疑いもないことなのです。「験記」の結びの言葉では、

「うれしきかなや。なかなか流転の凡夫として、いま或現余身の化導にあへることを、随心浄処即ち浄土所なれば我神すでに諸仏なり。社壇あに浄土にあらずや。しかれば浄瑠璃靈鷲山やがて瑞垣の中にあり。補陀落清涼山なんぞ雲海の外に求めん。」

春日と三笠山の風景を浄土とするこの発言は、自分の心から慣れ親しんで、愛するところが浄土であるという断言にほ

かなりませぬ。その意味は、春日そのものが誰の目にも絵とお経が描くような浄土であるというではありません。そうではなく、個々人が心を込めて春日と縁を結べば、春日信仰の歴史と伝統に支えられて、普通の人にはない深い春日体験を味わうことが出来るという意味です。この新しい目——心の目——で見れば、春日は、西行の詠んだ「仮の宿」と相對するものというようになります。「仮の宿」というのは、魂が仮に宿る、生死の絆に束縛されている身体のことです。それに対して、春日と確かな縁を結んだ人にとっては、春日は魂の永遠の宿になると申せましょう。人の身体も春日の風景も目の前の世界ではありますが、世界の真の在り様はそう簡単なものではありません。それは実にパラドキシカルなものなのです。能の山姥が謡うように、「なにはのことか法ならぬ」。なのであります。

コメント 吉田光邦

今、ご発表になりましたタイラーさんの論文、大変刺激的であり、また非常に新しい視点が加わっていたと思われまます。

これは本来絵巻です。絵巻は、絵画性、それから文学性という二重構造、いわばデュアリズム的な存在でして、従来の「春日権現験記」に対する研究はほとんどが美術的見解であり、これを文学として取り上げられ、特に靈験記として取り上げられたことは、非常に新しい視点であったと思います。こうした靈験記は幾つかあります。が、十四世紀につくられた靈験記としては、これは特殊なもので、

中世ヨーロッパのキリスト教の信者も彼らの教会と修道院の置かれていた自然を賛美したことがあります。例えば Rievaulx の聖 Ailred は、空海が高野山を見て感動したように、中央フランスにある Conques の修道院を囲む山と小川を見て、一層その信心を深めました。ところがキリスト教ではそんな感情が信心を支える柱になってはいけません。この世がどんなに美しかろうと、そこを最終的に住むべきところ、愛すべきところと見てはならないのです。一方、中世日本の宗教はこの世の無常を十分に認めつつも、各自の結縁によって、この世の山水が聖なる所に変わり得ることも認めました。「春日権現験記」はこの中世日本の信仰を代表する、一つの優れた作品です。我々人間にとってはこの地球以外、仮にも永遠にも宿りはありませんので、「験記」の示す意味はどの国の人にとっても容易に味わうことが出来ると思えます。

非常に珍しい。ごく初期における宗教と文学の融合の中に生まれた宗教文学としての取り上げ方は、大変おもしろかったと思います。

特に「教訓抄」の中にあります解脱上人の「験記」をお引きになったのは、恐らくタイラーさんが初めてではないかと思いますが。解脱の「験記」と、もう一つ、従来からある中臣資忠の日記の二つの「験記」を平行して提出されたのもおもしろい見解だと思います。

さて、そうした場合、我々は「春日権現験記」の当時の意味をどんなふうに考えていくかと申しますと、これの生まれた時代背景を考える必要があるのではないかと申しますのは、これは一三〇九

年に成立して、奉納されたのですが、ちょうどこの時期は、日本では末法思想、終末思想が普及した時期です。ご存じのように仏法において正法・像法・末法・千年・五百年と数えるわけですが、一〇五二年は末法第一年と考えられる。場合によれば一八五年を末法の入りとする考え方もありますが、少なくとも末法という考え方がかなり普及し始めた時期である。そうした末法をベースにして、法然、親鸞、日蓮という新仏教派が生まれてきている。三人はいずれも末法を絶えず強調している。

こうした末法思想が存在すると同時に、現実には京都を中心とした戦乱、あるいはさまざまな政治的変動が多かった時期であった。

それから同時に、この時代には未来記が流行しまして、聖徳太子の未来記、あるいは雲景未来記などが出てくる。日本の未来記は、未来はよくなるという未来記ではない。未来は一層悪くなるという未来記が流行する。そういう時期が大体一二〇〇年代です。

藤原貴族の人たちも、そうした末法の時代が来たときに、改めて寄るべき蔭としての春日の大明神に対する新しい信仰の回顧、それによってもう一度新しく我々に力を与えたまえという祈願が、この「験記」を生み出したのではないかと感じます。

こうした形はヨーロッパの、いわゆる千年王国の時代と似ているのですが、千年王国時代におけるヨーロッパが、宗教的な千年王国論と、それに対する美術がどう対応していったか、文学がどう対応

していったか。千年王国文学、あるいは千年王国美術がヨーロッパにはあるわけで、それとの対応、比較が考え得るのではないかというところが一つ。

今一つは、私は「春日権現験記」は文学であると同時に美術であると考えられる。そうした場合に、日本人は美術の世界において神秘をどのように表現したのか。「験記」の場合、春日の大明神はしばしば美しい女性の姿をとってあらわれ、あるいは松の上に立って舞いを舞う男性の姿をとって描かれたりしていますが、奇蹟を表現するときの日本的なリアリズムは、そうした大明神の姿を王朝の上臈のような姿でそっくりそのまま描いている。こういう日本人の持っていた表現法と、先ほどおっしゃったBingenのHildegardあたりの持っていた宇宙観、宇宙全体をイメージ化しようとする衝動、心の動きのあり方を考え合わせますと、きょうの「験記」のご発表は、我々にとって大変刺激的であり、同時にまたいろいろな新しい展開の方向が考え得るのではないかといいたいです。

つまり、タイラーさんが「験記」を通して、日本人の中にある現世そのものに浄土を発見していく、そこに大明神の姿があるといわれたことと、一方、我々がヨーロッパ、特にキリスト教的ヨーロッパを理解する場合に、キリスト教的ヨーロッパの人たちの描いた中世の美術、あるいは文学を理解する、別の世界を考える道になる可能性を含んでいるのではないかとというのが私のコメントです。

**中根** どうもありがとうございます。すばらしい解説をいただいたて、私たち知らない世界を初めて知ったのですが、私はこういう方面の教養がないのですが、皆さんもこの論文、ただいまいただきました解説についてご意見がおりかと思いますが、どうぞご遠慮なく。

**中西** 要するに中世日本の宗教の中で、この世の山水が聖なるところになるのだというのが結論だと考えてよろしいでしょうか。としますと、私の言葉でいいますと、聖は清だとよくいうのですが、清なところが聖であるという構造が、中世だけではなく古代から連綿として日本民族の中にあ

る。そういうものの一つだと考えられますので、それをなぜ中世と限らな  
きやいけないか、そのへんが理解できなくなるところです。

それからもう一つは、なぜ春日なのかということに關しましては、春日  
というのは広い範囲ですから、三笠山も春日山も若草山もいろいろ混同す  
るわけですが、中心の円錐形の山だと考えると、あれは少し南の方  
にある三輪山の小型の山であって、三輪の祭祀を大神氏が司っていたの  
と同じような形で春日氏があの山を聖山として祀ってきたと考えられる。構  
造的にも、春日山の前から三条大路が西に続いている構造と、三輪山の西  
の方にまっすぐ路が続いている構造と同じである。または三輪山のとこ  
ろにも笠山という山があるという構造から考えられるわけですが、  
春日というのは、本来聖なる山水として存在していて、それを藤原氏がと  
ってかわるような形であそこに春日神社をつくり、自分たちの氏神として  
すり変えていったという経緯があると思うのです。

その上にさらに、権現という思想が非常に現世的なものを聖なる幻想に  
かえていったということが加わる。そうすると次のように考えられはしな  
いでしょうか。春日の地にはずっと古くから固有の信仰があつて、その上  
に権現が加わって、タイラーさんの言われる春日信仰ができたのではない  
かということ。ですから、なぜ中世としてこれを論じなければいけな  
いのか、という疑問を感じるのです。

**タイラー** 春日が聖なるところ、あるいは春日の山水が聖なるものになる  
のは、もちろん中世においてではないですね。私も中世に限るといつつも  
りは少しもありませんでした。それは日本の宗教とか日本人の世界観とし  
ての基本的な要素だと思ふのです。

しかし、「春日権現験記」が代表する全盛期の春日信仰が、そういう思想  
を非常に発達させたのではないかと存じます。三笠山はなるほど三〇〇メ  
ートル足らずの小さな山なのに、あれほど込み入った豊かなリッチな信仰  
が生じるのは、特に中世ではないかと思ひます。神仏習合の思想、そして  
山頂浄土という思想は、修験道との結び付きもあるのですが、それは中世

の一つの特徴ではないかと存じます。

**中根** 中世において最も顕著に現れるということですね。

**タイラー** 私が思うに、仏教の影響のもとで意識的になつたというよう  
な気がします。

**芳賀** 今回のシンポジウム全体は、世界の中の日本、その方法と解釈とい  
うことなんですが、ネウストプニーさんのセツシヨンのときにも出てきた  
ように、ジャバノロジという日本の研究のしかた、それからジャバニー  
ズスタディーズという近代化研究を中心にした日本研究、それから今のポ  
スト・モダンというか、もうちょっと自由な立場から、日本の文化や社会  
のいろんなアスペクトにアプローチしていくやり方があるとされていま  
すが、その中でいくと、タイラーさんは自分のこの研究はどのへんにあるも  
のだと考えておられますか。

もう一つは、タイラーさんが最後に言いたいところは、「春日権現験記」  
のようなものは、一つの時代の、ある特殊な作品であるけれども、その作  
品が伝えようとしているものは、今なお世界の我々にとって、現代に生き  
る我々にとってある深い意味を持っている、そこに普遍性があるんだとい  
うことをおっしゃりたいのだと思いますが、その意図と、自分の研究の位  
置づけを伺いたいと思います。

**タイラー** 私の研究の位置づけということは難しいですね。ある意味では  
非常に古くさいジャバノロジじゃないかと思ひますが、ポスト・モダン  
というのは、私には何だかまだよくわからないような気がします。研究の  
位置づけは、どれでもいいかもしれないです。

**吉田** 私はタイラーさんのこのペーパーを読みまして、ある意味では感動  
いたしました。というのは、先ほど申しましたように我々のヨーロッパの中  
世理解に対しての一つのサゼスチオンがある。つまり、日本研究というの  
は日本を問題にすると同時に、日本人がヨーロッパの文化をどう理解する  
かという問題が同時にあるはずなので、後者の方には随分サゼステイブだ  
と私は考えたわけです。特に最終結論、あるいはまたヒルデガルドの持つ

ていた宇宙イメージのようなものと、それから日本の絵師、あるいはまた僧侶たちが持っていた世界のイメージの対比に、かえって教わるころが大変に多かったという感じがいたします。

それと同時に、ここに出てくる霊験というものは、日本的には、一面からいうと非常にささやかなことでしかないのです。出世できたとか、あるいは病気がなおったとか、あるいは怪しい天狗が来ていたときに、それを追っ払ってくれたとかいうものです。大いにお金がもうかるとか、大変なラッキーに恵まれたとか、あるいは王様になれたとかというブリリアントな霊験は日本にはないのです。それは京都、あるいは大和という非常に狭い世界に住んでいた藤原貴族の持っていた世界イメージはその程度のものであったということかもしれないのですが、そういう意味ではヨーロッパ理解においてかえってサゼステイブであったと、繰り返し申し上げておきます。

伊東 今の吉田先生と芳賀さんの問題、ヨーロッパと日本の問題をどう考えるかについて、ちょっと補足させていただきます。

この「春日権現験記」ができた十二世紀、十三世紀の日本の中世には、タイラーさんが非常にみごとに報告されたように、日本の神道的な伝統と仏教的な伝統とが融合して、本地垂迹というすばらしい総合がなされた。そしてそれが一つの意味深い文学としてもあるし、また芸術としても非常にユニークなものがそこにあるというお話でした。まさにそのとおりだと思っております。これは、日本の文化が「あれかこれか」の排他的な文化・文明ではなくて、「あれもこれも」ということによってもう一つの新しいものをつくりあげていくというみごとな例を、非常に具体的に示されたと思います。

ところで、その頃のヨーロッパはどうかと考えてみますと、十二世紀、十三世紀の中世ヨーロッパは、ちょうど十字軍の時代であったことを思い起こす必要があると思います。つまり、キリスト教とイスラム教とが互いに相入れることなく、壮絶な死闘を繰り返した時代であるという

ことです。つまり、キリスト教は絶対にイスラムを認めず、これを殲滅するまで闘おうとしたのです。イスラムもそれを受けて立ったのですが、同様だったと思います。そういう不幸な闘いが実に二百年近くも行われたということですから。日本の「あれもこれも」じゃなくて、「あれかこれか」の徹底した宗教のあり方がそこにあったと思うのです。

私は今すぐにどちらがいいと言おうとは思いませんが、しかし、今日の地球的問題、地球的な時代ということ考えたときに、「あれかこれか」という排他主義はマイナス要因になるだろうと思います。この狭い地球の中心でいがみ合って、他のものを認めず、それを殲滅するまでやめないというような態度では我々は生きていきません。そうではなくて、いろんな文明のあり方のいいところをそれぞれ取り上げて、そして総合していく力、これこそに未来があるでしょう。だとすれば、ここに一つの教訓があると思います。

しかし同時にヨーロッパのために弁じておきたいのですけれども、その頃のヨーロッパ人は何も戦争ばかりしていた人たちばかりではありませんでした。その頃もう一つ大きなことが起こっていたんです。それはシリール島やスペインにおいて、フアナティックなものから離れて、ヨーロッパの将来をもっと真剣に考えていた数少ない人たちがいたわけですね。その人たちはイスラムを敵としてではなく、ヨーロッパの将来を築く有力な知的な源泉、あるいは文学的な源泉と考えようとなりました。例えばトルバドールなどはイスラムから来ているわけです。そしてアラビア語を学んで、一所懸命アラビア文献を読み、化学も、哲学も吸収して、次なるヨーロッパ文明のテイクオフを可能にする努力を、少数の人たちはなして遂げていきました。

今、我々が振り返ってみるとき、十字軍とこうした人たちの持った意義とはどちらが将来のヨーロッパのために役立つたか、建設的であったかといえ、もちろん後者だったと言えるでしょう。十字軍はイスラムから何も学ばなかった。その益は交通が少しよくなったぐらいです。一方、アラ

ピア語を真剣に学んで、イスラムの文明を取り入れた人たちによって、近代科学も可能になり、哲学もスコラ哲学が革新されたのです。そしてトルバドールに始まる新しい愛の叙情詩、新しいヨーロッパ文学があそこで誕生したんですね。

こういうふうにと考えると、文明の出会いと融合が非常に大切であると思います。

**上山** 今の伊東さんの話にコメントをつけたいのですが、イスラム教とキリスト教は両方とも文明化された宗教だと思えます。経典もちゃんとあるし、かなり高レベルです。神道というのは、仏教を取り入れたら、道教を取り入れたら、いろいろいたしますが、やはり未開宗教なんですね。悪い意味ではなくて、あまり経典もちゃんとしたものがありませんしね。だから、わりといろいろな宗教になじみやすい。大乘仏教もそういう性格を持っています。仏教でも密教をくぐっていると、そういう性格を持つてくる。既にインドにおいて土着宗教と交じりを見せている。チベットにも例があります。だから、伊東さんの言われるような性格を日本的という形ではあまり一般化しにくい。

それとこの頃、浄土真宗が出てきますが、浄土系統は神道に対して基本的にそれほど寛容ではないのです。親鸞などは非常にはつきり排除いたします。それが主流にあるのですが、今の解脱上人とか明恵上人は、浄土の思想に對立して、伝統的な奈良の仏教を大切にしたい人たちで、だから、亡くなる時にやって来られる仏さんも阿彌陀さんではないんですね。浄土教の来迎は阿彌陀さんなんです、お釈迦さんが弥勒さんなどを連れてやって来るんです。

日本の民衆宗教にも対立はあったので、日本でも宗教戦争をやっているんです。織田信長とか家康なんかとも正面から衝突していますし、日蓮宗と真宗が激突したりもしていますね。だから、今のような形で普遍化していただく問題だと思えます。

**伊東** そういふ点も確かにあったと思いますが、一般的に言えば、日本人

は他の文明に對して概して融和的であったのではないのでしょうか。いずれにせよ、ここで申し上げたいことは、文化・文明間の闘争ではなく、その融合の方が実り多いということです。

**芳賀** 目の前にある美しい風景の場所をそのまま聖地とした、これが春日信仰であると言われましたが、きのうのレヴィ・ストロースさんのお話の中にも、高千穂の峰なんていうすばらしいスプレッドな風景のところがある。高千穂の峰なんていうのは日本の特色ではないかというお話と共通しておもしろいのですが、一方、タイラーさんは、キリスト教の中では、風景を美しいと感じるような感情はそのまま信仰をささえるものとしては認められなかったと言われました。Conqueの山に入った聖Alfredの例だけを挙げておられますが、キリスト教についても、春日信仰にもっと近い感情もあるんじゃないかと思うのですが、どうでしょうか。例えば十六世紀のスペインのジュンジ・カム・ヨハン、セイント・ドンナ・オブ・クロス、あの人らのいたカストリアは非常に荒涼たる風景だけれども、しかし、星のきらめく美しい夜、そこに神がいると感じていたわけでしょう。だから、キリスト教の例としてConqueの聖Alfredを挙げるのでは、吉田さんのおっしゃるような比較をするには弱いのではないかという気がします。キリスト教の中にもこういう感情の伝統はもうちょっとあるんじゃないですか。

**タイラー** 私も賛成です。ペーパーの中では少しい過ぎた気がします。

**村井** さっき中西さんがなぜ中世なんだとおっしゃいました。話が元に戻ってしまうかもしれませんが、そのあたりをきょうのご発表では除かれたところに問題があるように思います。絵巻物と文学、特に説話との関係は、「信貴山縁起絵巻」なんかにも見られますように密接不可分なところがありますし、文学としての「験記」の追求はその面からやられたら、中世でなければならぬ理由が出てきたと思います。「古今著聞集」に、絵にするためにいろいろな説話を集めたということをやっています。説話と絵画との関係は、まさに中世の記録するというリアリズムの展開の中で位置

づけられる要素があると思います。

李 中世のヨーロッパの異端であった神秘主義というものも、カバラとかヘルメスとか、錬金術も同じですけれども、日本のシャーマニズムと同じく、それらはみんな融合を指すわけですね。だから、中世のキリスト教だけがヨーロッパの思想だというのは誤解だと思います。ヨーロッパでもエスタブリッシュされた体制化された中世のキリスト教だけ見たら、先生のような結論になるとと思いますが、その下の土着的な宗教には別の思想があったのではないですか。

仏教をもちつたときに日本が神道化したように、韓国でもシャーマニズム化されたんですね。日本も韓国も同じなんです。そうしてみますと、タイラー先生の結論は日本の中世のパティキュラーなものではなく、エスタブリッシュされた宗教に啓発された民衆の宗教には、必ずこういう融合するパターンがあるんだということになります。そういうものを見ますと、パシユラールとかフランシス、イエツス女史とかいろんな人が研究している西洋の研究も、神道の研究も、案外そこには通底するところがあると思います。

タイラー 全く賛成です。シャーマニズムの現象は世界中で見つけることができるのは間違いないです。私の知識の範囲では、中国にも韓国にもヨーロッパにもあつたし、今でもある。アメリカにもあることは間違いないんです。

ただ私が興味をひかれるのは、「春日権現験記」の世界においては、それがエスタブリッシュ・レリジョンであつたということが興味深いと思います。春日信仰のような宗教が民族宗教的であつたことは確かでしょうけれども、それと同時に貴族の中にもはやっていたことは非常におもしろいと思います。

中根 ありがとうございます。皆さんの期待が大変大きくなって、いろいろ発展しましたけれども、最後にルーシュさんをお願いします。

ルーシュ タイラーさんの「春日権現験記」は方法論の上で大変重要なお

もしろい例と思います。もう三十年も前の話なんですけれども、奈良絵本の研究をしようとしたことがあります。奈良絵本は「春日権現験記」と同じように、絵もあり文学もあり、宗教的な本地垂迹の信仰が深く入っている物語なんですけれども、あの当時から日本では伝統的に学際的な研究があまりないんですね。

吉田先生がおっしゃつたとおり、「春日権現験記」は今まで優れた美術の作品として扱われたわけで、文学の方はどちらかというと継子扱いされてきたわけなんですけれども、奈良絵本と同じくこの「春日権現験記」は一つのコンプリートなものですから、美術史の学者と宗教の学者と文学の学者とチームを組んで、学際的な研究をすればなかなかおもしろい結果が出ると思います。十年ほど前にダブリンとロンドンとニューヨークと京都でチームを組んで、すばらしい国際的・学際的な研究ができたと思つたのですが、それと同じような会議は無理だとしても、似たようなものは可能だと思います。「春日権現験記」も奈良絵本という存在に似ているので、将来を考えますと、美術史の学者にせよ、宗教にせよ、中世の歴史にせよ、いろんな学者のチームを組んで、外国人も日本人も入つてこの作品を研究すれば、また新しい学問的方法が生み出されるかもしれないと考えるのです。

日文研が目的としていることの一つは、どうすれば世界的な規模で日本文化を考えることができるか、ということだと私は推察していますが、そのための一つの方法として、タイラー先生みたいな外国にいる日本の専門家に発言力を増大させることと、もう一つは、日本と全く関係のない学者しかし非常に発言力を持っている学者を日本文化と関係づけるようにすることが大事じゃないかと思つています。このシンポジウムに参加していて私が感じることは、パラダイムはどの、方法論はこの、という話では、こうしたことは大変難しいことだと思つています。「春日権現験記」みたいな具体的な「例」を眼の前にして、学際的、国際的研究を行う方が、もう一歩進歩できるんじゃないかと、申し上げたかったのです。

中根 どうもありがとうございました。最後のコメントは、このシンポジウムにふさわしいコメントで、日文研もこれからのシンポジウムの計画の中にいろいろ取り入れて考えていただきたいと思います。