

弘前大学大学院
地域社会研究科
年 報

第3号

Regional Studies

2006

Regional Studies
Doctoral Course
Graduate School of Hirosaki University

目 次

論文

- イザベラ・バードの Unbeaten Tracks in Japan における「未踏」の二重の意味
高 畑 美代子 …………… 3

論文（縦書き）

- 盛岡藩における神仏分離の展開
岩 森 護 …………… 82

研究ノート

- クン・サンの「きついジョーク」はいつ・どこで語られたのか
丹 野 正 …………… 37

- 研究科日誌（2005年10月～2006年9月） …………… 51

論 文

イザベラ・バードの*Unbeaten Tracks in Japan*における 「未踏」の二重の意味

高 畑 美代子

要旨：

1878年に日本を訪れたイザベラ・バードの日本旅行記である*Unbeaten Tracks in Japan*には、彼女の旅した地域で見聞した光景や人々の描写の他にキリスト教伝道に関する記載が多い。青森県黒石に到達した時、彼女は旅の途上目にした数え切れない異教徒の民を救えるのかという伝道に関する悩みを書き綴っていた。

しかし、そののちの記述では、この日本旅行の頃は、伝道の問題には関心がなく、可能な限り伝道拠点を避けていたという。本稿ではこの2つの記述の矛盾点を問題として取り上げ、*Unbeaten Tracks in Japan*の記述に照らし合わせ実際はどうであったのかを検討した。

さらにこの旅行記の題名としてつけられ、また本文ではすべて括弧付きで用いられた“unbeaten tracks”＝「未踏路」を“beaten tracks”＝「既踏路」と対照させながら、「括弧付きの“unbeaten Tracks”」としてその意味を考察した。

イザベラ・バードが「未踏路」にあって記した伝道への想いとその行動を検討することにより両者の間には密接な関係があったことがわかった。またこの作業を通して日本旅行記の表題となった“unbeaten tracks”は、「他人^との行かない未踏」と「伝道の未踏」の2重の意味を有するということがわかった。

これらのことから、日本においては、『日本奥地紀行』のいわば「民俗学的」なエキゾティックな日本の紹介者としてのイメージが強かったイザベラ像に対して、海外伝道に深い関心を抱くキリスト教徒としてのイザベラ・バードの一面を示すことができたと考える。

キーワード：「未踏」の二重の意味、伝道の未踏、医療伝道、イザベラ・バードが会った人々

The Double Meaning of “Unbeaten” in *Unbeaten Tracks in Japan* by Isabella L. Bird

Miyoko TAKAHATA

Abstract：

Unbeaten Tracks in Japan is a record of Isabella Bird's travel in Japan in 1878. She described about protestant Mission and Mission Stations in Japan a lot as well spectacle and people that she saw and heard in the regions where she traveled. When she stayed at Kuroishi in Aomori prefecture, she spelled out her solemn queries whether “one Father” makes salvation of the multitudinous of His heathen.

Because, as she accounted for herself, she had not been concerned with the issue of the foreign missions in Japan, she had kept herself away from the missionary stations as far as possible. I treated the inconsistency implied in her two kinds of descriptions, and I verified the reality by means of the examination of what is written in *Unbeaten Tracks in Japan*, and for that purpose I carried out examining her description on visiting mission stations and people whom she met there.

The phrase “Unbeaten Tracks”, which was the subject matter of her book, also all of them, whenever appeared, were used in quotation marks. After analyzed the meanings of “Unbeaten Tracks” in quotation marks, I found that there being a contrast between “unbeaten tracks” and “beaten tracks”.

It turned out that between “unbeaten tracks” and “beaten tracks” there is a close relation through the situation which was revealed by my inquiring into her thought about foreign missions and her range of operations in Japan. As a result “Unbeaten” which was the subject matter of her travels in Japan has a double meaning which connotes, on the one hand, that there are few Europeans visiting on *unbeaten tracks* and, on the other, that never having been trodden by Christian missionaries on unbeaten tracks.

The above is to indicate her new image as an enthusiastic Christian Isabella Bird, though her image has been rather one of a curious “ethnological” traveler in the Northern Part of Japan.

Key Words : double meaning of “*unbeaten*”, *unbeaten tracks* of Christian missionaries, medical missionary, people whom Isabella Bird met.

はじめに

19世紀半ば、西洋諸国の前にアジアの東の果てにある日本という国の蓋が開き215年ぶりにその姿を現わした。この開かれた箱からはモノとヒト、そしてあらゆる形状の情報が飛び出していった。逆の流れはもっと勢いよく日本になだれこんできた。西洋と日本は互いに一般の人々の間にその姿を現しつつあった。中央政府のみならず地方統治機関もさまざまな分野のお雇い外人を招聘した。また日本の開国を待ち、長崎・中国に待機していたキリスト教の宣教師たちや、交易に携わる人々もやってきた。そしてものめずらしい国を覗きたい旅人たち、その中には、江戸末を探訪した(1865) シュリーマンもいた¹⁾。そうした状況の中、明治維新前後の日本では、「日本から観た西洋」と「西洋から観た日本」のそれぞれの研究が生まれた。これらには体験知あるいは観察知の側面と既出情報の整理集成の側面がみられ、西洋諸国においてこの双方により構成された著書・研究は、彼らの視線による日本の姿を人々に示した。

1878年に日本に来た英国の女性旅行家イザベラ・バード(ミセス・ビショップ)もそのような日本の体験の観察者であり、情報発信者でもあった。また、彼女は同時に当時の英訳された活字情報の精力的利用者でもあった。彼女はその著書(1878年の日本旅行を記した*Unbeaten Tracks in Japan*)で、英国の人々に近代システム構築当初の日本を紹介したが、それから130年の時の経過は彼女を、既にわれわれの手元から消えた或いは消えつつある過去の日本の語り部であるかのように見せている。この観点からは彼女の旅を辿った宮本常一²⁾と、加納孝代³⁾の研究がある。

金坂清則⁴⁾は多岐にわたるその精緻な研究により彼女の生涯および旅の全容を示して、その旅の意義を複眼的に見ることを提案しているが、キリスト教の視点からの解明もそのひとつである。この点に関して武藤信義⁵⁾は彼女の宗教観や我が国の宗教の実情とその批判、キリスト教の伝道活動が*Unbeaten Tracks in Japan*の特色のひとつであると述べている。楠家重敏⁶⁾はキリスト教布教と医療伝道活動が彼女の生涯における重要なキーワードとなっていると指摘している。このようにイザベラとキリスト教とに関する研究の必要性の指摘は多いが、詳しい研究はまだみられない。また、楠家はレディ・トラベラーとしての彼女の一面に目をむけ、他のレディ・トラベラーとの関わりを紹介して、その歴史の中で再考する必要があると述べている⁷⁾。

これらを踏まえて、本稿では彼女の日本での訪問の実際をその記述を基に検証し、彼女が*Unbeaten Tracks in Japan*で括弧を付けて記した“unbeaten tracks”の「未踏」の意味を探る。

第I章 問題の所在

1. *Unbeaten Tracks in Japan* の表題となった「未踏」

イザベラ・バードの日本旅行記である『日本の未踏路——蝦夷の先住民、日光、伊勢訪問を含む奥地旅行記』*Unbeaten Tracks in Japan: An Account of Travels in The Interior, Including Visits to The Aborigines of Yezo and The Shrines of Nikko and Ise*の初版は、1880年にロンドンのジョン・マレー社から2巻本として出版された。1885年に同社から伊勢神宮訪問を含む関西旅行と覚書を削除して半分以下の分量にした省略版（1巻本）が出された。

日本では、1973年に高梨健吉の翻訳によりこの省略版が『日本奥地紀行』⁹⁾として出版された。また削除部分は、2002年に楠家重敏・橋本かほる・宮崎路子の翻訳で『バード日本紀行』として刊行された。これにより初版も大部分が日本語で読めるようになったが、これらの訳でも部分的に削除されたところはまだ残っている。

楠家氏がロンドンのジョン・マレー社の倉庫で発見した1879年5月30日付けのイザベラ・バードとジョン・マレー社間の手紙には、*Unbeaten Tracks in Japan*というタイトルの発案者は著者のイザベラではなく、彼女の日本旅行に尽力した駐日英国公使ハリー・パークス卿であったことが記されていたという⁹⁾。

この本の題名とされた“unbeaten tracks”=「未踏路」は、本文の中では必ずクォテーションマーク付きで用いられている。イザベラの伝記を書いたアンナ・ストッダート¹⁰⁾がその冒頭で19世紀の著名な6人のレディ・トラベラー¹¹⁾のひとりとして彼女（Mrs. Bishop）を紹介していることから、彼女が「他人の未だ行かない地」を目指したのは当然であったともいえる。また楠家は「女性旅行家としてのバードが一般読者に知らせて「商品」にしたかったのは未開で素朴な人びとだった。アイヌはそのために打ってつけの素材だった。」¹²⁾という。そうであろうと思う一方で、本当にそれだけだろうか、彼女にとっての括弧付きの「未踏」はどのような意味を持つものであったのだろうかという疑問が残る。そこで、第1に、初版（1880）に基づき“unbeaten tracks”と“beaten tracks”という2つの言葉に着目して、第II章でその記述箇所をリストアップして、イザベラ・バードの括弧付きの「未踏」について考察をする。

2. イザベラ・バードの記述に基づく問題提起

第2に、未踏の地を騎馬旅行しているイザベラの心に湧き上がってきたと記されている彼女の疑問と、その後の記述をとりあげて、その矛盾点を指摘して問題提起とする。

以下のような疑問を彼女は抱いていた。この部分は省略版では削除され、邦訳はないので私訳を示す。原文の斜字体は傍点とした。文中で引用された聖書の言葉には、[訳注：1]～[17]を付け、その出典箇所を訳文末に記した。

① 青森県黒石部分の聖書の言葉で綴られた記述——その私訳

Isabella L Bird *Unbeaten Tracks in Japan* I (John Murray, 1880) LETTER XXXVI p. 3

『日本奥地紀行』（第三十一信）p.328の最後に続く部分。

たくさんの厳粛な疑問がこの異教徒¹³⁾の土地では湧き上がってくる。こうした疑問は、国もとては起きないか、あるいは、起きたとしても遥かにか弱い力でしか湧き上がってこないのだが、私が独りで馬に跨っているとき、それらは絶えず浮かび上がってくる。「ただひとりの父なる神²³⁾」は、何百万というご自分の異教徒の民の子の救済を、けちで欲深く、ぐずで利己的な——人間と金銭の双方に関して利己的で欲深さをもつ——教会の遅鈍さに頼るようになされたのだろうか。われらの主

なる救い主キリストは、永遠の滅亡——人間の知覚を超えるひとつの恐怖——を「少なくムチ打たれる³⁾」という寛大な御ことばによって意味させたのだろうか。カルバリ山におけるキリストの磔死は神により選ばれし少数のもののための贖い、あるいは和解であったのか⁴⁾。または「全世界の罪に対するいと完全かつ十分な犠牲、厳粛な捧げもの⁵⁾」であったのか。彼キリストは選ばれし少数者のための大祭司⁶⁾なのか、それとも「神の御座の右に着座され⁷⁾」、彼がそのために死んだ「全世界」のために絶え間なく介入をなさるお方なのか。そして「時が満つると総てのものをひとつに集め⁸⁾」、その結果「アダムにおいてすべての者が死ぬように、まさにキリストにおいてすべてのものは生かされるのだろうか⁹⁾」？「異教徒たち」は「キリストの相続者ではないのか¹⁰⁾」、また、キリストの贖われた者たちは、「だれも数えることのできない多数者¹¹⁾」——あらゆる異邦人からなる——ではないのか？だれでもこれらの人々の間で生活して、彼らの素朴な徳と素朴な悪徳や、農民の着る蓑の下で脈打つ心がいかに優しいかを学んだならば、このような、あるいは、多くの似たような疑問が、湧き上がってくるにちがいない。これら3,400万人のうちにキリストの声を聞いたことのある人々はほとんどなく、そしてその少数者も、ほとんどの戒律が、キリストに従う者としての生活の中で、系統的に破られていることを実感すれば、このような疑問はおのずと萌してくるにちがいない。

全世界の裁き主¹²⁾は正義を執り行うのではないのか？我々の兄弟たちは、彼らも「また神の子¹³⁾」だというのに、信頼に値しないのか？神の無限のあわれみ、神の慈しみは限りがなく、「ご自分の御子なるイエスの命を惜しむことなく、私たちすべてのために遣わされた¹⁴⁾」のだ。彼らは我々の無知にふさわしく、「いくばくかのムチ打ち¹⁵⁾」の業がくだされる時には、悪から救われるという望みに救いを求めて、恐れおののきすがりつく。このとき、すべてのさ迷う子どもたちと共に「わが父の多くの住みかがある家¹⁶⁾」に集うのだろうか？これらの言葉は主題からそれているかもしれませんが、しかし、このような疑問が毎日、毎時間、いやおうなしに沸き上がってくるのです^{原注1)}。

LLB

原注1：私は、これらの文が手紙に書かれたままにしておきます。しかし、これらが宣教の仕事に反対している、あるいは宣教の必要性を疑って書かれたと思われるといけないので、新潟のミッションに関する章で説明をしたように、われらが主の福音の宣教に関わる者への主の最後の言葉¹⁷⁾は、世界の果てまで、主に従う者のすべての上に、拘束力を持っていること、また異教徒の究極の宿命についての望みと思わくは、教会の積極的な義務に関して、まったくいかなる種類の、実際いかなる実質的な関わりをも持っていない、という信念を再び繰り返して言うておきます。

[訳注]¹³⁾ 1) コリント14-21。 2) マタイ23-9。 3) ルカ12-48。 4) ローマ5-8～12、コリント5-14。 5) Lord's Supper or Holy Communion (主の晩餐ないし、聖餐の式次第)、ヘブライ9-26。 6) ヘブライ8-11、9-11～15。 7) マルコ16-19。 8) エフェソ1-10。 9) コリント(一)15-22。 10) J・N・Daby (1800-82) による詩篇2-8の解説、エフェソ1-10。 11) ヨハネの黙示録7-9。 12) 創世記18-25。 13) ヨハネ3-1～2。 14) ローマ8-32。 15) ルカ12-48。 16) ヨハネ14-2。 17) マルコ16-15、マタイ28-19。

これはイザベラ・バードが目指した津軽海峡を目前にして書いた本州からの最後の手紙(第36信)、混浴の温泉の記述に続く部分である。彼女は「未踏の地」を旅行しながらこのような伝道への想いを持っていたというのだろうか。

しかし、他方では、彼女は以下のようにも述べている。

② イザベラの伝道の問題に関心がなかったという約20年後の記述

Mrs. J. F. Bishop (Isabella L Bird)、*The Yangtze Valley and Beyond: An Account of Journeys in China*『揚子江を越えて－中国紀行』John Murray, 1899、(Ganesha Publishing p.523)

[合わせて] 八年に及ぶアジアの旅の最初[一八七八年の日本の旅]の頃は、この主題にはほとんど、あるいは全く関心がなかった。伝道会や宣教師を鼻であしらうのを楽しんでいたふしさえある。

(金坂清則訳『中国奥地紀行』2、p.328、2002年)

この①と②は相反する記述である。前者では繰り返し伝道への疑問が湧いてきたと言い、後者では伝道に興味がなく、むしろ避けていたと言う。この記述の矛盾点についての考察は第三章で行う。

第Ⅱ章 「未踏の地」とキリスト教徒イザベラ・バード

1. 日本旅行にいたるまでのイザベラの略歴

ここで日本旅行に至るまでの彼女の来歴をアンナ・ストッダートの『イザベラ・バードの生涯』¹⁴⁾にみてみよう。イザベラは1831年にヨークシャーで生まれた。聖職者であった彼女の父は、生後3ヶ月の彼女に洗礼を授けた。彼女の母もまた牧師の娘であり、日曜学校のクラスを受け持っていた。彼女はその誕生からきわめてキリスト教的環境の中に育まれた。彼女の父はインドで弁護士をしていたが、そこで先妻と息子を病で亡くしていた。彼はイザベラを息子の身代わりでもあるかのように、自分の助手として、或いは後継者として育てた。彼女が3歳の時、妹ヘンリエッタが生まれた。イザベラの著作のもとになった書簡は、この妹に宛てて書かれたものである。

16歳の頃、『自由貿易対保護主義』(*Free Trade versus Protection*, Huntingdon, 1849)という論文を書き私的回覧用に印刷されていることからみても、生涯続いた貿易や統治諸制度に対する関心は、非常に早くからあったとすることができる。これらに関する記述が常に彼女の多くの著述の一部を占めていることも見逃せないことである。また彼女は*Sunday Magazine*に「ラテン語の賛美歌(The Latin Hymns of the Church)」(Vol. May 1, June 1, 1865)、「エリザベス時代の英国賛美歌(The English Hymns of the Elizabethan Era)」(1866)を発表している¹⁵⁾。

1870年代に入り、健康がすぐれない彼女に主治医は旅行を勧め、彼女はオーストラリア、ハワイ、ロッキー山脈、スイスへと旅行した。日本への旅行も医師の「旅行しなさい」という処方箋によるものであった。1877年は医療伝道のための「国立リビングストーン記念事業」の活動に忙しく(本稿p.23)それが終わってから翌年2月に日本旅行の準備にとりかかった。つまり彼女は日本旅行の直前まで教会活動に携わっていたことになる。しかし、彼女は第1章-2の「問題提起 ②」で示したようにこの主題(伝道)には、この頃はまったく関心がなかったというのである。

ここまでがイザベラ・バードの日本旅行以前の生活である。彼女は日本旅行を含む第1回アジア旅行から帰国するとその旅行記(*Unbeaten Tracks in Japan*)の執筆に取り掛かった。その筆を置いた直後の1880年6月に、妹ヘンリエッタは腸チフスで亡くなったが、出版はそれから間もない10月だった。1881年に彼女は、日本旅行以前から婚約中であった¹⁶⁾姉妹の友人で、妹の主治医でもあったジョン・ビショップ博士と結婚し、ミセス・ビショップとして活動する。すなわち、*Unbeaten Tracks in Japan*はイザベラ・バードとして出版した最後の著書である。

2. *Unbeaten Tracks in Japan*における括弧付きの「未踏」と「既踏」

*Unbeaten Tracks in Japan*では、“unbeaten tracks”=「未踏路」と“beaten tracks”=「既踏

路」¹⁷⁾は括弧付きで記されている。また、彼女の他の旅行記にもunbeaten tracksとbeaten tracksという言葉は出てくる。そこでこれら2つの言葉の用いられ方を「日本旅行以前に書かれた旅行記」と「日本の旅行記 (Unbeaten Tracks in Japan)」に分けて検討する。

(1) 日本旅行以前の旅行記におけるbeatenとunbeaten

イザベラ・バードの他の紀行では、beaten (既踏) とunbeaten (未踏) はどのように記されていたのだろうか。ここではUnbeaten Tracks in Japan 以前に出版された旅行記を取り上げる。ただし、下記 (e) のマレー半島の旅行記だけは、それ以後の出版であるが、日本旅行の帰路にあたり、Unbeaten Tracks in Japan との連続性があるのでこれも含めた。

イザベラ・バードの日本訪問までに出版された旅行記

- | | |
|--|-------------------|
| (a) <i>The Englishwoman in America</i> , John Murray, (1856.1) | 『イギリス女性のアメリカ紀行』 |
| (b) <i>The Hawaiian Archipelago</i> , John Murray, (1875.2) | 『イザベラ・バードのハワイ紀行』 |
| (c) <i>A Lady's life in the Rocky Mountains</i> , John Murray, (1879.10) | 『ロッキー山脈紀行』 |
| (d) <i>Unbeaten Tracks in Japan</i> , John Murray, (1880.10) | 『日本奥地紀行』『バード日本紀行』 |
| (e) <i>The Golden Chersonese and the Way Thither</i> , John Murray, (1883.4) | 『黄金のマレー半島』 |

注：日本語 (b) (c) (d) は邦訳書の題、(a) (e) は邦訳なし。

(a) 『イギリス女性のアメリカ紀行』は、イザベラの最初の外国旅行 (1854年6～12月) の紀行文であり、彼女が25歳の時出版された最初の単行本でもある。その冒頭に、‘beaten tracks’ [既踏路] は ‘avoiding the beaten tracks’ [他人の行くところを避けて] という表現で登場する。

私が見たり聞いたりしたことを正確に描き出すように努力し、出来る限り踏みならされた道を避け、主にその地域のことについて詳しく論じるつもりです。それが私の友人たちにとって最も興味あることだと分かっているからです。¹⁸⁾

(傍点引用者)

ここに示された「見聞に基づいた正確な描写」と「未踏路=他人の行かないところ」はその後のイザベラの生涯を通しての旅とその紀行の基本姿勢となったものであるが、彼女はその旅をはじめた第一歩からこの2つを掲げていた。

彼女は1857年に再びアメリカ、カナダを訪れているが、この時は、彼女の父、エドワード牧師¹⁹⁾によって派遣されたもので、アメリカの信仰復興運動²⁰⁾の調査が目的であった。帰国後彼女は、『アメリカにおける信仰復興運動 (The Revival in America)』(James Nibbet and Co, 1858)、『アメリカ合衆国における宗教の諸相 (The Aspects of Religion in the United States of America)』(Sampson Low, 1859)の2冊を刊行し、続いてクォタリー・レビューにReligion Revivals (1860)と信仰復興に関する論文をつぎつぎ発表した²¹⁾。

アメリカ・カナダ旅行からはじまったその後の彼女の永い旅の出発点においてすでに、「未踏」と「伝道」が共にあったのである。

次の (b) サンドイッチ諸島 (ハワイ) 紀行には「未踏」という単語を発見できなかった²²⁾。このハワイ旅行と連続しているのがロッキー山脈の旅行である。この一連の旅行は、彼女が41歳の時であり、アメリカ紀行にみられた「踏みならされた道を外れて」という彼女の意思は徐々に明確になりつつあった。

以下は (c) 『ロッキー山脈紀行』の中の「未踏」に関する叙述の部分である。

とにかくここまで魅了されてしまうと、エステズ・パーク²³⁾は私のものという感情に捕らえられてしまいます。人跡未踏で誰の土地でもないこの土地は、それに対する愛情と正しい認識を持っているという点からしても私のものであり、比類のない日の出と日没、神々しい余光、輝く真昼、荒れ狂う嵐、素晴らしい極光、荘厳な山と森、溪谷と湖と川、それらすべてが私の記憶に焼きついているのですから完璧に私のものです。さらにまた、イギリスのオークの下にいる黄褐色の鹿と同じくらい安全で、早朝松の下でたわむれたり闘ったりしている堂々としたワピチも、狩猟人が抱く感覚とは別の感覚で私のものです。足が速くて優雅なオグロジカ、巨大な岩の頂上に青い空を背景にして典雅な頭を上げている見事なリーダーに率いられたオオツノジカの群れ、夜行性でギヤーギヤー鳴き、忍び足に歩くピユーマ、巨大な灰色熊、美しいスカンク、いつもダムを作って水をせき止め流れを変え、綿の若木を切り倒し、繁栄と勤勉の見本になっている用心深いビーバー、がつかつかして臆病な狼、コヨーテと山猫、ミンク、テン、猫、兎、狐リス、縞リスなどの小動物、驚からカンムリアオカケスにいたるまで皆私のものです。(傍点引用者)

(小野崎晶裕訳『ロッキー山脈紀行』pp.146-147、*A Lady's Life in the Rocky Mountains*, John Murray, 1879.)

この時点では、彼女の未踏に対する思いは緒についたばかりのところである。純粹に人跡未踏の自然と向き合って抱いたこの感情は、のちのアジア旅行における括弧つきの「未踏」の内容とはかなり異なったものであるが、この叙述から彼女がいかにして「未踏の大地」と切り結んでいくかを知ることができる。ここで記されている彼女にとっての未踏なるものの構成は以下のように表すことができるだろう。

- 第1段階「人跡未踏で誰の土地でもない」……誰にも所有されない自然
- 第2段階「それに対する愛情と正しい認識」……それを所有することの条件
- 第3段階「それらすべてが私の記憶に焼きついている」……所有の完成
- 第4段階「狩猟人が抱く感覚とは別の感覚で私のもの」……自然そのものへの熱い想いと認識
- 第5段階「～にいたるまで皆私のものです」……自然そのものと一体化した自己、自然の生命のすべてを受け入れる

第1段階の「誰の土地でもない」の表現は文字通りの所有権とは考えられず、彼女以外に他の誰もが得ることのできない「感覚の所有」である。それを得るためには、「愛情と正しい認識」が要求され、それを持ったがゆえに記憶に焼きつき、第4段階から第5段階への移行にあたっては、「他と異なる感覚で私のもの」から「皆私のもの」となって彼女の「未踏」は自然と一体化する。

彼女が未踏の地の理解に不可欠と考える「愛情と正しい認識」は、彼女のどの旅行記にも繰り返される「見たまま」、「正確な記述」とそのために「現地の人々の中にあること」という言葉と行動として（あるいはそうありたいという願望として）顕われることになる。

「未踏の地」に立った時、はじめて、彼女に「未踏への欲望」が芽生えた。「欲望は対象が在るときにのみ生じる。対象は欲望があるときにのみ存在する。欲望と対象は双子であり、どちらか一方がよりほんの少しでも先に誕生するということはない」というキルケゴールの言葉が示すように、イザベラの「未踏への欲望」は「未踏という対象」と双子の関係にあり、「欲望」と「対象」の相互性の上に成り立っている。この自分だけのという「未踏の所有」に対する欲望こそがのちに彼女を「生涯続いた旅」へと駆り立てた原動力のひとつと考えられるが、ここではまだ、彼女にとって「未踏」は彼女自身がはじめて接した大自然の感覚そのものであり、自分だけが知ることのできる自然との一体化であった。この未踏の地への憧れは、彼女の子どものころからのアジアという神秘的国の大陸への憧れと結びついて、*Unbeaten Tracks in Japan*の旅へと向かったのである。

(e) 『黄金のマレー半島』には、「そこは私の子どもの頃からの夢であった神秘的なアジアの岸だった」(e) p.29) と、彼女が子どものころからアジアへの憧れを持っていたことが記されている。

また、この旅行は彼女の未婚時代すなわちイザベラ・バードとしての最後の旅でもあったので、彼女の本の中でこれだけがIsabella Bird (Mrs. Bishop) と出版時点の姓が括弧付で併記されている。これ以後の彼女の著作はMrs. BishopまたはMrs. Bishop (Isabella Bird) として出版されている。

(2) *Unbeaten Tracks in Japan*における“unbeaten tracks”「未踏路」と“beaten tracks”「既踏路」

*Unbeaten Tracks in Japan*の中で“unbeaten tracks”という言葉をもとにするのは、彼女がいよいよ奥地の旅に出た第一報である粕壁からの手紙(6月10日)の冒頭の「日付を見ればわかるように、私は長い旅行を始めた。しかしまだ「未踏の地」には至っていない(though not upon the “unbeaten tracks”)」というところだ。彼女はここで自分の向かう先は「未踏路」であると宣言しているのである。

新潟から山形県に入った彼女は、市野々で「有名な山形市」を目指すことに決め、「人のよく通らぬ道筋を進みたい」(表1-⑤)と宿の主人や駅係、通りすがりの人に尋ねている。このような直接的表現(“unbeaten tracks”)で、奥地を目指すという彼女の意思を示した文章は意外なほど少ないが、彼女はこの言葉をすべて括弧で囲み特別の意味をもたせて書いている。

明らかに“unbeaten tracks”を掲げているのは、欄外の柱(はしら)として記され、コンテンツにも表示されている第40信である。この信で彼女はアイヌと出会い、次の第41信から46信までは、アイヌの人々と共にした生活や彼女が目にしたアイヌが叙述される。そこは、彼女にとって真の「未踏の地」ともいふべきところであって、古い日本があるはずであった。彼女の北日本の先住民であるアイヌの記述は故国で高く評価された。ハリー・パークス卿はこの部分を念頭において“*Unbeaten Tracks in Japan*”をイザベラの日本旅行記のタイトルとすることを提案したと考えられる。

また“beaten tracks”「既踏路」は“unbeaten tracks”「未踏路」と対極にある言葉であるが、off the “beaten tracks”(人の行かないところ)のように「未踏」と同じ意味を持たせた用法が“unbeaten tracks”とほぼ同数あった。そこで「未踏路」と「既踏路」が用いられた箇所(表1)をもとにイザベラ・バードの括弧付きの「未踏」について検討する。

表1. *Unbeaten Tracks in Japan* に記された “unbeaten tracks” と “beaten tracks”

原著ⅠとⅡの頁はGANESHA PUBLISHING (1997)。邦訳頁は高梨健吉訳『日本奥地紀行』平凡社(2000)

記載場所/日付	記載文と頁
①Preface	
a.	From Nikko Northwards my route was altogether off the beaten track, and had never been traveled in its entirety by any European. (I p. vii, 邦p. 18)
b.	The “beaten tracks” with the exception of Nikko, have dismissed in a few sentences, (I p. viii, 邦p. 18)
②Yedo, June 7.	naming the <u>beaten tracks</u> of countless tourists (I p. 47, 邦p. 45)
③Kasukabe, June 10.	though not upon “unbeaten tracks” which I hope to take (I p. 79, 邦p. 67)
④Irimichi, June 23.	My journey will now be entirely over “unbeaten tracks” (I p.146, 邦p.136)
⑤Ichinono, July 12.	“unbeaten tracks” that I wish to take (I p.249, 邦p.209)
⑥Kubota, July 24.	“unbeaten tracks” which I prefer (I p.313, 邦p.265)
⑦Ginsainoma, Aug 17.	I am yet off the “beaten tracks” (II p. 27, 邦p.346)
⑧Saruft, Aug 14.	I was happy when I left the “beaten tracks” to Satsuporo (II p. 41, 邦p.364)

- | | |
|------------------|--|
| ⑨Yamada, Nov 10. | she felt a good deal of trepidation in starting upon the “unbeaten track” (II p.258) |
| ⑩Yedo, Dec 18. | out of the <u>beaten tracks</u> that it was only after prolonged inquiry that its whereabouts was ascertained. (II p.307, 邦p.509) |

注：下線部は引用者（括弧なしの未踏部分）。⑦ジュンサイヌマ 蓴菜沼、⑧サルフツ 佐留太。

①の2つの文は「はしがき」に記されたもので、前者は「日光から北の方の全行程を踏破したヨーロッパ人は一人もいなかった」とこの旅行の意義を述べ、後者では西洋人が行くところについては詳しくは述べなかつたと、旅行記の主とするところは“unbeaten tracks”にあることを示唆している。ここではじめて前者の文に続けて「西洋人のよく出かける」ところという意味をもった括弧つきの“beaten tracks”が出てくる。

③⑤では、「私の行きたいと思っている」と未踏を目指す彼女の意思と望みが示されている。③は「未踏の地には至っていない」と東京を出発してまもない粕壁で記されている。

④で彼女がいよいよ旅は「未踏の地」だけになると言っているのは、日光を出て会津西街道を進み栃木—福島の間境へ向かおうとしている時である。イザベラが「私は田島へ行く」とブラントン²⁴⁾による地図の北へ向かう直線へその進路を定めた時、彼女はその先が未踏の地なのだ、そしてそこには彼女の見たい「古い日本 “Old Japan”」があると確信していた。「未踏の地」と「古い日本」は彼女にとってセットをなしており、両者とも括弧で示さなければならない旅の象徴であったと考えてよいだろう。またここで、Oldは大文字で記されていて、彼女にとってそれは、西洋との混交のない真の日本を意味するものだったが、それは人々の暮らしのみならずその基盤となる精神ないしは信仰の古さ、彼女が問題にする迷信に浸かった北部日本の強調でもあった。

⑥は本州の旅も終わり近くなった久保田（秋田）からの信で、「当然ながら彼（伊藤）は大都会が好きで、私が好きな「未踏の地」を選ぼうとするのを避けさせようとする。」と述べられ、ここではじめて彼女の好きという気持ちが示されている。

この文は「大都会の好きな」通訳兼召使の伊藤と「未踏が好きな」イザベラは、近代化を進める日本のしかも通訳をしている若者と近代産業社会を実現させた英国の女性という対比になっている。それは同時に古い日本を脱ぎ捨てたい当時の若い日本人と古い珍しい日本に接しながら、産業革命後の近代化の中で英国が失ったものを故国に伝えようとする中年の西洋人という対比でもある。彼女の「未踏」に向けられた眼差しは、近代と西洋という時空からのものであり、その視線の先には幕藩体制下で培われた日本独自の文化の破壊と新しい時代の創造があることを想起させる。

⑦は、いよいよ彼女が真の日本があると信じてやってきた蝦夷での記述である。イザベラが上陸した函館は、もはや蝦夷ではなく開港場で賑わう北海道であった。彼女は函館を出てアイヌの人々の生活する平取に向かう。「未踏」が手に届きそうになったその途上のジュンサイヌマ 蓴菜沼（小沼）でも「まだ未踏の地ではない」と言っている。

⑧は湧別（勇払）から佐留太まで来てやっと「(札幌へ向かう)よく人の往来する道から離れて嬉しかった」とようやく本物の「未踏の地」にきたという気持ちを表している。先にも記したように（本稿p.10）この第40信（『日本奥地紀行』第35信）の頁の上には“unbeaten track”と記されており、ここが彼女の目指した「未踏の地」だとわかる。

⑨は伊勢神宮を訪ねての旅行で記されたもので、①から⑧までが示す地域とは異なる。旅の同伴者は伊藤に代わって、キューリック夫人である。奈良見物を終えこれから「三輪」へ向かうところである。ここで、sheはキューリック夫人であり、彼女は「未踏の地」から伊勢へ向かっての旅をはじめることによって不安を感じているところである。彼女たちにとって「はじめての地」であるこの地の旅で“unbeaten track”が用いられたのは、この信では「伊藤がいれば」「伊藤がいてくれたら」と何度か記されており、イザベラにとって真の「未踏の地」であった日本北部の旅がその背後に潜

んでいる表現である。

②と⑩は括弧なしのbeaten tracks, つまり踏みならされた道である。両者はいずれも東京で記されている。②は、数え切れない旅行者が踏みならしたと名指しされるべき「東海道、中山道、京都、日光」で、これらがイザベラのもとに召使い兼通訳志願でやって来た者たちが旅行したことがあると言った地域でもある。彼女の目指す「北部日本や北海道」は彼ら志願者にとってもやはり未踏の地だったのである。

⑩は「既踏路」つまり「東京の街中」から外れた「名所」というところのものであるが、それは桐ヶ谷の火葬場である。火葬場は文明の目に見える差異のひとつとして見聞の価値のあるところであったようで、1872（明治4）年にはグリフィスが彼の任地である福井で火葬場を訪ねているし、モースも1882年に千住の火葬場を訪ねて記述を残している。この括弧なしのbeaten tracks (②⑩)は外国人も日本人もよく出かける既踏であった。beaten tracksの他の用法はそこから外れていくという使い方である。つまり、彼女にとって真に「未踏路」と言うべき地は「既踏路」と切り離された、まさにクォーターション・マークつきの“unbeaten tracks”でなければならないのである。

表1の中でbeaten tracks (①-a, ②, ⑩)が括弧なしで記されている。他方、“unbeaten tracks”はすべて括弧が付けられている。また彼女が奥地旅行に旅立ったのちは両者共にすべて括弧付きで用いられている。

また、ロッキー山脈の旅行記と日本の旅行記の「未踏」では、その捉え方が明らかに変化している。日本旅行記以前の未踏は、大自然と結びついているが、日本の東北内陸部・北海道の「未踏」には主要街道ではない道筋と、そこに生きる未開な人々という文化的未踏、すなわち未西洋化の意味が現れる。それは、自然の中で体感し、獲得した前者の未踏とは異なったものである。つまり彼女の旅の視線が自然からより人間へと向けられてきたと考えられるのである。

以上、彼女自身が記した「未踏路」という言葉を辿り、彼女にとっての「未踏」を見てきた。日本の東北・北海道旅行では、内陸または奥地という意味のinteriorという言葉も使われ、“unbeaten tracks”とほぼ同一の意味をもつが、内陸部の村々の近代化が遅れていたことに関係する。彼女にとっての「踏みならされた道」は海岸線に発達した交易の街であり、ヒトとモノとが行き交う場所にあった。開港場の多国籍の人と建築様式の混在する街を彼女は「混血の街 (hybrid cities: 横浜を指して用いた言葉)」と言う。ここでハイブリッドは西洋文明による日本文明の汚染を意味して、この2つの異質な文明の混交による構築物は彼女には、醜さと感じられ、それは横浜の洋風建築に対する「倉庫のように素性の知れない卑しい建物の塊」²⁵⁾という評価にも表れている。

未踏はその対極に位置し、ヒト・モノの交流が少なく、従ってその地の文化が保たれているところである。それこそがイザベラの好きな日本なのだと彼女自身が言っているのである。そこは外国婦人など目にしたことのない人々の土地であり、彼女の本の読者である西洋人にとっても新しい情報に満ちた地でもあったのである。開港場における交易は土地の繁栄をもたらすが、その一方で古来の文化を変化させることを彼女は理解し、その変化の結果を予測して、彼女は地方であっても地域から外に開かれた海岸線を避け内陸の路を選択したと考えられる。この点において、彼女はまさに未踏の地を目指すレディ・トラベラーなのである。

初版から20年経って出された新版（1900年）に加えられた彼女の序文の最後は次のように締めくくられている。

（日本の）地方においては、この4年間に私が目にした例から判断すると、交通施設の増加、高等教育、新聞や人びとの生活の変化は非常にわずかなものなので、私は私の旅行談をもう一度、変更なしで出版し紹介しようと思います。それは、「踏みならされた道」から脇に逸れたところにある現在の日本の非常に公正な姿を提供できると信じているからです。(Bishop (Bird), Isabella Lucy, *Unbeaten Tracks in Japan*, George News, 1900, viii)

ここにも彼女の「移り変わる都会」と「保存され変化しない地方」への眼差しが表れている。すなわちイザベラ・バードの括弧付きの「未踏路」は、彼女が「真の日本」というところのもの、西洋文明に汚染されていない「混血^{ハイブリッド}でない日本」を意味していると考えられる。

第三章 イザベラのキリスト教海外伝道・宣教師に対する記述

次に、第I章-2の「イザベラ・バードの記述に基づく問題提起」(本稿pp.5-6)について検証を進める。「未踏の地」が好きで、それを旅程としたイザベラ・バードは、他方その途上で、繰り返し湧き上がる「これら異教の民を救えるのか」という「厳粛な疑問」に対峙していた。しかしそれにもかかわらず、彼女ののちの記述や講演では、「当時は伝道活動には無関心であった」と言っている。彼女自身の記述にそれをみてみよう。

1893年11月1日ロンドンのエクセターホールでの講演記録

ここでの私の証言は、伝道活動の一端をほんのわずかであれ担った伝道活動者としての証言ではありません。一旅行家としての証言、さまざまな伝道会^{ミッション}に帰依してきた一旅行家としての証言です。私は宣教師の成功を見ることによってではなく、四年半に及ぶアジアの旅を通して非キリスト教世界の絶望的な局面を見ることによって、伝道会に帰依するようになったのです。以前の私には伝道会にまったく無関心で、伝道拠点を訪問せずむしろ避けようとする時期がありました。けれども、非キリスト教諸国民の必要としているものが、あまりにも膨大でかつ急を要しているものであることを目にする中で、これらの人々をキリストに帰依するように仕向ける仕事に喜んで尽くそう、この仕事こそは神が私にお与えになった仕事であるという考えに変わったのです。(傍点引用者)

(金坂清則編訳『イザベラ・バード極東の旅2』平凡社、2005、p.128)

ここに記された「伝道に無関心で、むしろ伝道拠点を避けようとした時期」がUnbeaten Tracks in Japanの日本旅行とその前後であることは、次の記述からわかる。

The Yangtze Valley and Beyond: An Account of Journeys in China『揚子江を越えて-中国紀行』(1899)より

この問題(伝道)について自分の考えを敢えていえば、私は外国での伝道活動に特に熱心というわけではないものの、「すべての国にキリスト教を教えること」が義務であり、希望への道であると心から信じるものである。

[合わせて]八年に及ぶアジアの旅の最初[一八七八年の日本の旅]の頃は、この主題(伝道)にはほとんど、あるいは全く関心がなかった。伝道会や宣教師を鼻であしらうのを楽しんでいたふしさえある。そんな私に、英国とアジアの地域社会で健全な精神を求めて過ごしていることの多い彼らは私が半時間にわたって真面目に調べても、その仕事や方法について何も話してくれなかった。私の方も、旅にあっては、可能な限り伝道会の拠点を避けていた。

(〔〕訳者、傍点引用者)(金坂清則訳『中国奥地紀行』2、p.328、2002)

これら2つの引用文はほとんど同じことを述べている。この中国旅行記を書いた1899年頃には、異教徒へのキリスト教伝道はキリスト教徒としての義務であるという信念を持っていた。しかし、1878年の日本旅行の頃はそうではなかったということになる。

そこで彼女の述べた以下の3点について、Unbeaten Tracks in Japanの記述に基づいて、その実

際はどうかであったのかに限定して検証を進める。

1. キリスト教伝道に関心がなかった
2. 可能な限り伝道の拠点を避けていた
3. 宣教師たちはその仕事や方法について何も話してくれなかった

1. キリスト教伝道に関心がなかったのか

(1) *Unbeaten Tracks in Japan*における伝道に関する記述とその削除

イザベラは、上述のように「伝道活動に関心がなかった」と書いているが、他方では、新潟と神戸・大阪・京都への訪問では、伝道活動への興味から訪問したとも記している。

1) 訪問目的の記述

① 新潟への訪問目的 —— 「新潟伝道に関する覚書」

新潟旅行の主たる目的は、パーム宣教医が行った医療伝道についていくばくかを学ぶことであった²⁶⁾。

② 神戸への訪問目的 —— 「第51信 神戸10月20日」

ここは、アメリカン・ボードの後援による布教活動の本拠地である。どういうわけか神戸というと、開港場というより伝道の中心地として思い浮かぶものだ。私がこの街に来たのは、布教活動の進行状況を垣間見るためであった²⁷⁾。

①で言っているように、実際に新潟では、パーム宣教医とその活動について言及している。これについては、「記述された医療伝道」(本稿p.23)で検討する。

①の神戸の布教活動の状況については次のように記されている。

「(神戸は)キリスト教伝道における評判の良い成功の地」であり、「日本でのキリスト教布教の見込みがある程度測れる土地」である。そこでは「九人の男性宣教師(一人を除いて妻帯者)と、五人の独身女性の宣教師」が活動しており、「三つの説教所と二つの出張所」がある。

この神戸からの第51信は伝道拠点における活動とキリスト教の学校およびキリスト教新聞(七一雑報)の記述で埋められている。神戸を案内したギュリック夫妻はアメリカン・ボードの宣教師であり、「七一雑報」の発行責任者でもある。

また同様に大阪・京都での(アメリカン・ボードの)宣教状況も記されている。これらの地域では、学校教育を通しての伝道に言及し、女子寄宿学校やアメリカ伝道学校を訪ね特に女子教育に関心を寄せていたことがわかる²⁸⁾。続く京都からの第52信は京都の伝道活動の状況と京都カレッジ(同志社)について記されている。

これらはいずれも*Unbeaten Tracks in Japan*の初版(1880)における記述である。初版では、上記の市以外にも各地での伝道活動に関して記していた。しかし、省略版(1885)では、実に多くのキリスト教や日本の宗教に関する記述部分が削除された。*Unbeaten Tracks in Japan* I、II巻(1800)に記されていた内容標示(contents)と省略版を比較すると信仰・宗教に関するものでは以下の項目が削除されている。

2) 宗教に関する内容の削除項目 —— *Unbeaten Tracks in Japan*のcontentsから

① キリスト教に関して

I巻. キリスト教地区、英国国教会、キリスト教伝道、伝道拠点としての新潟、2人の宣教

師、3年にわたる布教の成果、伝道本部、日々の説教、医療伝道、日本における宣教師の苦勞、「永遠の生命」を嫌う日本人、キリスト教の前途を阻む新たな障害、評判の説教師、厳肅な疑問、少ない鞭打ち、揺らぐ希望。

Ⅱ巻、日々の説教、伝道の熱意、女子寄宿学校、聖書教室、初めてのキリスト教新開、伝道学校の欠点、「宣教師の態度」、前もって示された真理、カレッジ、ジューンズ大尉、デービス氏、カリキュラム、哲学塾、討論および学生の質問、完全禁酒、伝道の中心地、日本初のキリスト教牧師、聖書の需要の高まり、キリスト教の展望、キリスト教の集会、医療伝道、キリスト教の行く末、空しい異教。

② 日本の宗教や迷信に関して

I巻、^{ねほん}涅槃、芝の寺院、大黒信仰、仏教の墓地、巡礼の季節、自然信仰の神社、宗教のあきらかな衰退、御神木、寺町通り、寺の内部、穏やかな仏教、死者の国の判定（えんまさま）、民間に流布している迷信、生霊と幽霊（妖怪）、夢による前兆（正夢）、愛と復讐。

Ⅱ巻、仏教のプロテスタント、仏教寺院、仏教の説法。「英語を話す」お坊さん、西本願寺、門徒宗の祭壇、^{ねほん}涅槃、輪廻転生、民主主義者釈迦、英国での信仰に対する僧侶の評価、「伊勢の最も神聖なる神々の神殿」、伊勢神宮の神聖さ、神棚、伊勢のお守り、外宮の樺の木立、神社の境内、神聖な囲み、「最も神聖な場所」、神道の鏡、わびしい神宮、二見様の伝説、二つの社、内宮の社、神道の物悲しさ、お伊勢参りがしたいんです、巡礼者の神社、古代の修道院、神聖でない巡礼地の盛り場、仏教の寺、願掛け、神道の覚書。

これらの項目が示すように、伝道拠点やキリスト教主義の学校へ訪問や言及、伝道師の活動など具体的項目が多かったことがわかる。Unbeaten Tracks in Japanの初版では、そのほとんどの信に、キリスト教、あるいはその伝道についての記述がなされていたのである。彼女は書かなかったのではなく、書いて出版したのちに、後年それらを削除したのだ。また、それと対比する日本の人々の信仰や神社の様子とそれに対する彼女のキリスト教文明に立脚する者としての鋭い評価も記述していた。

普及版では、「覚書（東京、新潟、蝦夷に関する）」がすべて削除され、その結果として彼女のキリスト教精神がむき出しに書かれた諸部分がなくなり、テンポがよく読みやすい珍しい土地の冒険物語となった。当時の日本の奥地であった蝦夷をはじめとして東北の内陸部の生活と、そこに押し寄せてきた明治維新の改革の波を呆然と受けている人々の姿を彼女の読者に垣間見せることになったのである。

しかし、その背後にある両者のあの精神的な差異ないし対比は浮き彫りにされずにかき消されてしまった。すなわち、一方は日本文化の基盤となる「古層」ともいべき俗信や迷信までも含めた日本古来の伝統的な生活と「^{いの}禱り」であり、他方は、それに対する西洋の側でのキリスト教精神に基づいた人間の生活と「祈り」のあり方である。前者は汎神論的な古代信仰や神道的伝統であり、かつそれと古くから結合した原始仏教や密教、道教まで混交した、多神教的ともいえる信仰諸形態と民俗が含まれ、これらに対する後者からの視点が消え、この両者の対比の鋭さを欠いたその結果として、普及版は日本の奥地への単なるエキゾティズムに満ちた興味を喚起する旅行記になった。

全国にわたって近代日本システムが構築されつつあるとはいっても、地方の人々に染み付いていた日本の迷信や信仰に拠りどころを持つ人々の生活こそが彼女にとっての「未踏」であったはずであり、それらと彼女自身の西洋のキリスト教精神との葛藤の記述が、明らかに初版本のテーマのひとつをなしていた。

(2) イザベラ・バードの紀行から見た安息日の意味

イザベラにとって安息日はどのような意味をもっていたのだろうか。彼女は括弧つきで「次の日は安息日であった」“And the next day was the Sabbath”と記しているのである。19世紀の英国は、産業社会へと移行していた。パーミングムやマンチェスターでは産業化の進展と共に購買力のたてた労働者階級に向けて日曜日にも商店を休まないという問題が出ていた。イザベラの父エドワード牧師は安息日厳守主義をとり、彼の任地であったパーミングムのセント・トーマス教会区で、日曜日に店を閉めることを拒んだ商店主たちと対立した²⁹⁾。安息日の問題は、バード家の問題としてあった。日本では、英国国教会に属する初期のクリスチャンは、安息日を守ることが義務付けられ、日曜日休日が定着するまでは「随分困ったという」ことが『聖パウロ教会百年史』(文献36p.19)には記されている。ちょうどイザベラの来た1878年には、モース(Morse, Edward S.)が東京で進化論の講義をはじめ、その講義が日曜日にも開かれたために、単に進化論を教えるという以上の問題となっていた。安息日は西洋人社会でもまた改宗した日本人クリスチャンにとってもリトマス紙のような役割を果たしていた。そのような状況の中でのイザベラの安息日の記述をみてみよう。

1) 安息日のある国とない国

日本旅行は、それ以前の彼女の旅行とは「安息日のない国」への旅行という点で明らかな違いがあった。アメリカ・カナダ旅行はもちろん日本へ来る前のハワイの旅にも安息日は存在した。それは以下のようなようであった。

一月二八日 ハワイアン・ホテル

日曜日はとても気持ちのよい日だった。教会の鐘が鳴り、木陰の通りは晴れ着姿の人であふれている。先住民向けの大きな教会としてはカウマカピリ教会と、一般に石の教会と呼ばれるカヴァイアハオ教会の二つがある。後者は堅牢な大建築で、現地のキリスト教徒がサンゴの塊を持ち寄って建てたものだ。……中略……

当然のことだが、現地の人々は本人あるいは父親がキリスト教の洗礼を受けた教派に属し、外国人の大多数も同様にそれぞれの教派に属している。ニューイングランド清教徒の影響は、厳格な安息日の務めがかなり薄れたとはいえ、いまでもそれなりの影響力を持っている。たいていの店は扉を閉ざすし、教会に通う人々の姿は^{はため}傍目にも目立つ。人々は娯楽を慎み、波止場はひっそりと静まり返るのだ。(近藤純夫訳『イザベラ・バードのハワイ紀行』2005、pp.51-52)

その上、エマ女王³⁰⁾は英国聖公会の熱心な信徒である。もちろん、イザベラはその教会(英国大聖堂)へ出かけた。ここには完全な安息日がある。しかし、日本では外国人の暮らす居留地は別として、一步、日本の中に入るとそこは異教徒の世界であった。1871年に、福井藩に来たお雇い外人教師のグリフィスは次のように述べている。

翌日は安息日のない土地での安息日であった。目をさますと上天気である。空は青く雲ひとつない。あたりは静寂そのもの。福井の日曜日をいかに過ごそうか。何もかも、ないものばかり。鳴り響く教会の鐘、教会、会堂の腰掛け、講壇、市内電車、舗道、日曜学校、親友。私は庭の門まで歩いて外の通りを眺めた。あいかわらずいそがしそうに大勢の人が行き来していた³¹⁾。(『明治日本体験記』p.123)

グリフィスが「何もかもない」と言う時、結局はキリスト教がないと言っているのと同じだ。彼の挙げた教会の鐘、会堂の腰掛け、そこに集う人々そのどれもがキリスト教を示す記号だ。自己の存在のよりどころである教会の非存在は、無のように空っぽの空間と感じられる。安息日に活動する人々の異文化で埋め尽くされている異空間なのである。

次はイザベラの記述である。

「次の日は安息日である。」この安息日という言葉は、ここ日本では何の意味もない。とはいえ、安息日であるので、休むことなく活動を続ける通りをぬけて、心安まる芝の静かな木立へ、聖餐式が執り行われる小さな寺へと馬車を走らせた。そこでは仏教（ブツダ）の祭壇と聖堂に代わり、素朴な聖餐の卓が置いてある。畳の上の何脚かの椅子が質素な集会のために用意されている。（傍点引用者）（『バード日本紀行』 p.31）

ハワイでイザベラが記した「鳴り響く教会の鐘、晴れ着をまとい教会へ向かう人々、安息日を守り閉ざされた店」と人々に安息日が浸透しつつある姿を書いたのとは対照的に、全く安息日のない世界が日本だった。再びグリフィスの言葉を借りるならば「何もかもないし、反対に安息日を知らない人々は労働に忙しい」といい、同様に彼女も「休むことなく活動を続ける通り」と、安息日とは正反対の行動をする日本の街角にキリスト教精神の欠如を見る。だからといって、キリスト教に勝利がなかったとはいえない、グリフィスが記した1870年代前半とは異なり、彼女が来た時日本は西洋の太陽暦を取り入れていた。1876（明治9）年には、太政官第279号布告により官庁の休日が日曜日に定められた。さらに政府は1878年4月1日よりキリスト教の安息日＝日曜日を国民的な休日とすることで、欧米に日本の近代化を示した。これで学校も官庁も安息日は休日になった。しかし、それでも日本人々にとってその日（安息日）が何かの意味を持つということはなかった。

上記のイザベラからの引用は、芝の小さな寺で執り行われた6月2日の聖餐式に向かっている記述である。敬虔なクリスチャンである彼女は日本でも可能な限り安息日を守り、聖餐式に出席しているのである。

しかし、これは彼女が奥地の旅に出発する前の東京でのことである。こののちイザベラは異教の地でひとり安息日を過しながら、その旅の記録にその日が安息日であることを綴ることになる。

2) イザベラの安息日の記述

以下に記したのはイザベラが日光を発つてのちに記した日曜日の記述である。

- | | |
|-----|--|
| 場所 | 月日（日曜日、または土曜日） |
| 車峠 | 6月30日：つらかった六日間の旅行を終えて、山の静かな場所で安息の日を迎えることができるとは、なんと楽しいことであろうか。 |
| 新潟 | 7月7日：私はそのうち五人と英国聖公会の聖餐式を受けた。 |
| 小松 | 7月14日：私は小松で日曜日を過したが、夜池の蛙が鳴いていたので、よく眠れなかった |
| 神宮寺 | 7月21日：低くて暗く、悪臭のする部屋しか見つからず、そこは汚い障子で仕切っただけで、ここで日曜日を過すのかと思うと憂鬱であった。日曜日の朝五時に外側の格子に三人が顔を押しつけているのを見た。 |
| 大館 | 7月28日：土曜の晩（27日）に私が床について間もなく、伊藤が年老いた鶏を持って入って来て私の眼をさました。 |
| 黒石 | 8月4日：私たちは土曜日（3日）の朝早く出発した。 |

日光金谷家での2回の安息日を除いて、日曜日を示す記述は欠けることなく記載されている。彼女の紀行の日付にはいくつかの問題があるが、その中で几帳面に書かれているのは、日曜日が来たこと・来ることを示すものである。その反対に彼女の紀行に土・日以外の曜日が記載されるのは稀である。キリスト教徒にとっての時は、安息日を刻みながら動いているのである。しかし、新潟を出てからの安息日はやがてその日の来ることを記すだけになっている。

2. イザベラ・バードが訪れた英国国教会（聖公会）の伝道拠点

つぎに、「可能な限り伝道拠点を避けていた」という③の検証をするために、日本旅行中に彼女が訪れた伝道拠点と宣教師たちについてみてみよう。

(1) CMS (Church Mission Society英国国教会伝道協会) の活動

まず彼女の旅の拠点となった日本におけるCMSの活動を概観する。CMSは英国国教会（聖公会）に属する宣教組織である。イザベラが日本に来た当時は3つの聖公会の組織（CMS、SPG、アメリカ聖公会）がそれぞれの居留地で伝道を開始していた³²⁾。

1859年7月に長崎、横浜、函館の3港が開港され、米国聖公会（The Episcopal Church of United States）のリギンズ師（Rev. Ligins, L）とウィリアムズ師（Rev. Williams, C.M.）は、長崎で宣教をはじめた。10月に米国長老教会伝道局からヘボン博士（Hepburn, James Curtis）³³⁾が来日、続いて同局の3人の宣教師が来た。バプティスト教会からも1人の宣教師が来日して、開港1年後には7人の伝道者が日本で活動していた。

日本におけるキリスト教伝道は、1873年に明治新政府によりキリスト教禁制の高札が撤廃された時から本格的にはじまった。英国国教会も例外ではなく、SPG（Society for the Propagation of the Gospel 英国聖公会福音宣布協会）はこの年9月に2人の宣教師を、CMSは1873年から1875年の間に6人の宣教師を日本に送った。この頃、条約で開かれた7ヶ所の外国人居留地に形成された英国国教会の伝道拠点配置は、1878年には継続していた（表2）。

表2. 英国国教会（聖公会）の伝道拠点配置（1878年）

場所	所属	名前	在日期間
東京築地	CMS	パイパー (Piper, John)	1874~1880
東京芝	SPG	ショウ (Shaw, Alexander C.)	
大阪	CMS	ワレン (Warren, C.F.)	1873~1899
		エヴィントン (Evington, Henry)	1874~1909
函館	CMS	デニング (Denning, Walter)	1873~1882
新潟	CMS	ファイソン (Fyson, Philip Kemball)	1874~1919
長崎	CMS	モンドレル (Maundrell, H)	
神奈川	SPG	W.B.ライト (Wright, William)	
神戸	アメリカ聖公会	フォス、プランマ	

イザベラは横浜、東京（築地）、新潟、函館、神戸、大阪に置かれていた英国国教会の伝道拠点を訪ねたと記している。これらはすべて外国人居留地のある開港場または開市³⁵⁾であって、そこは「伝道の自由の範囲内」でもあった。彼女の「出来る限り避けた」という記述にもかかわらず、彼女は英国国教会のすべての伝道拠点に立ち寄っており、これらの宣教師たちおよび彼らの夫人と会ったと考えられる。

注.『英国国教会伝道教会の歴史』³⁴⁾の記述に加筆して作成

(2) イザベラが伝道拠点で会った人々

1) その概要

彼女が来た1878年は、英国国教会伝道協会の日本伝道にとって大きな出来事のあった年であった。この年に、築地居留地内の京橋区明石町52番地にCMSの聖堂（聖保羅教会）が落成した。4月7日には、新礼拝堂で初めての礼拝が行われ、また、5月5日には香港のバードン主教〔監督〕（Bishop Burdon, John Show）により献堂式が執り行われた。この式典には英国公使ハリ―パークス卿も出席した。続いて12日にはSPGと米国聖公会関係者も招いて特別礼拝が行われた³⁶⁾。

イザベラはこの会堂新設のお祝いの熱が未ださめやらない5月下旬に日本にやって来た。そしてこの落成して間もない教会の建物をイザベラは訪れた。この教会の隣（居留地51番）はCMSの宣教師館があった。ここで新潟から来たファイソンや函館のデニングと会ったのだが、彼らは落成した新会堂の式典のためにそれぞれの任地から東京に来ていたのである。公使館滞在中の

6月のはじめ一週間をイザベラは横浜居留地245番地のヘボン宅に滞在していた。「香港のバードン監督夫妻も客となっていたので、たいそう楽しかった」³⁷⁾と相客がいたことを記している。バードン主教は1853年に中国に入り、1862年にはじめて北京に在住し、のちにCMSで10人目の主教(1874)となった宣教師である³⁸⁾。のちの彼女の中国旅行を考える時、中国既に20年以上の布教活動をしていたバードン主教との出会いは何を彼女にもたらしたのだろうか。それとも彼女の言うとおりの彼は中国・香港での伝道について何も教えてくれなかったのだろうかという疑問が湧いてくる。彼女は日本旅行の帰路香港に立ち寄り、主教夫妻の家に滞在して、新年を広東で迎えているのだから。

Unbeaten Tracks in Japanのなかで彼女が実際に会ったと記している人々、および伝道に携わっていたとしてその名を記している人々を、表3に示した。

表3. 日本でイザベラ・バードが会った或は名前を記したキリスト教に関わる人々

日時	会った場所	名前	所属・その他
5月20日	横浜港	ギュリック医師 Gulick, Orramel Hinckley	アメリカン・ボード宣教師、1876来日。 米国聖書会社
5月27日	東京 築地 CMS (聖パウロ)	ファイソン師 (新潟から出張) デニング師 (函館から出張)	1874 年来日、邦語聖書翻訳に携わる 1874 年から函館で伝道
	築地 SPG 築地 築地 芝SPG (聖アンデレ)	ライト師 (夫妻) フォールズ宣教医 マクドナルド師 (休暇中) ショウ師 (夫妻) F・ショウ姉 アワー姉 (Miss Hoar)	SPG スコットランド一致長老教会 カナダ・メソジスト イザベラは芝の聖餐式に行ったと記している。ショウは英国公使館付きの宣教師
6月のはじめから7日	横浜 山の手	ヘボン博士 (夫妻) バードン主教 (夫妻) (香港から)	アメリカ長老教会伝道局 1859年来日 C.M.S.聖パウロ教会献堂式のため来日中
7月	新潟 英国聖公会	ファイソン師 (夫妻) パーム博士 (Dr.Palm) 宣教医 T.A. (セオドール) 押川方義 ファイソンから洗礼を受けた5人の日本人 (7人中)	エディンバラ医療伝道団派遣(パーム医療伝道団) 押川はバラ塾で弘前の本多庸一 ³⁹⁾ らと共に学び受洗した。1886年仙台神学校(東北学院)、宮城女学校(宮城学院)設立。
8月	青森(黒石) 函館	脇山、山田、アカマ [山鹿?] デニング氏 (夫妻) ニコライ師 小川 (福音伝道師)	弘前美以教会所属(3人のクリスチャン学生) 英語教師、アイヌ伝道 ロシア正教(ギリシャ正教と書いている)
10月20日～	神戸	ギュリック師の一家 アメリカン・ボードの宣教師たち	ギュリック (F.H.、O.H. (夫妻) 神戸山手教会、J.T. (夫妻?)、J.A.E.) (本稿p.20参照)
10月30日～	京都	新島襄 (夫妻) デービス ラーネッド (Learned,P.W.) デ・ソマーズ	同志社の創立 同志社 アメリカンボード宣教師
12月3日～	大阪	ワレン (ウォーレン) 師夫妻 テイラー宣教医 ベリー宣教医 アメリカの伝道関係者数人	英国国教会協会、 兵庫・大阪の医療伝道局を管理 医療伝道

表3には、表2の伝道拠点の人々の名前がみられる。またこれらの日付は、彼女がそれぞれの土地に到着した時点でその地の伝道本部を訪ね、そこからその地域の旅の第一歩踏み出していることを示している。

2) 日本プロテスタント史に名を残した人々との邂逅

① ギュリック一家とイザベラのサンドイッチ諸島(ハワイ)旅行

日本に上陸したイザベラは、真っ先に横浜港でドクター・ギュリックの世話を受けた。また蝦夷旅行から戻り関西旅行に向かった彼女を神戸で出迎えたのはミスター・ギュリックであった。この時のことを彼女は次のように記している。

…すぐに彼のニュー・イングランド風の家まで連れて行ってくれた。彼は、サンドイッチ諸島における初期の宣教師たちの中のひとりの息子であるが、彼 [Gulick, Peter Johnson] には6人の宣教に携わる子どもがいて、そのうち4人は日本にいるのだが、うち3人はここで彼らの尊敬すべき母親 [Fanny Hinckley] と同じ屋根の下に暮らしている。ギュリック夫人もまた、サンドイッチ諸島の生まれであり、私のハワイの友人である、セヴェランス夫人とオースティン夫人の姉妹である。⁴⁰⁾

当時日本にいたP.J.ギュリックの子どもは次の人々である。長男の医師ルーサー・ハルシー・ギュリックとは横浜で会った。次男のオラメル・ヒンクリーが彼女を出迎えた。3男のピーター・ジョンソンは1878年京都の同志社で進化論の講義をしていた。末っ子で唯一の女子であるジュリア・アン・イライザもまた彼らと共に宣教師として働いていた。それぞれ結婚して家族がいた一家と彼女は神戸・京都で会ったと考えられる。また『ハワイ紀行』のなかで、彼女に滞在を懇願したと記されているS夫人とA夫人⁴¹⁾はギュリック (O.H.) 夫人の姉妹のセヴェランス夫人とオースティン夫人であり、彼・彼女たちもまたイザベラの旅で繋がる人の環の中にあっただ。

② 新潟で会ったパーム宣教医と押川方義

前述のように日本に来て間もなく、彼女は築地の聖公会の教会を訪ね、そこで、任地から上京していたデニングとファイソンというCMSの2人の宣教師に会った(本稿p.18)。その後、彼女はこの2人のそれぞれの任地である新潟と函館を目指して旅を続けることになる。

運河から新潟に上陸した彼女は「なんども人にたずねた結果、ようやく教会伝道本部に着くことができ」ファイソン夫妻に迎えられ、その地では聖公会のファイソン師とエディンバラ医療伝道会が送り出した宣教医パームが伝道に当たっていた。ここで彼女は、のちに東北学院、宮城学院の創設者となった押川方義にも会っている。彼については「才能溢れたやる気満々の人物で、有望な伝道師だ。彼は全霊をキリスト教の仕事に捧げ、非常に精力的に伝道して回っている」と述べている。

押川方義が新潟のパーム医療伝道団に参加した経過はつぎのようであった。1875年に医療伝道団が新潟に「パーム病院」を設立した時に、パーム医師は横浜でヘボン塾を受け継いでいたS. Rブラウンに新潟での協力者の要請をした。ブラウン塾で学んだ押川は、その時は横浜公会に属していたが、その要請に応じ新潟へ行ったのである。イザベラが病院を訪問した頃、彼は医療団の宣教メンバーとして働いていた。1880年にパーム病院は新潟大火で焼失してしまい、それを期にかねてから東北伝道の重要性を考えていた押川と吉田は、新潟を離れ仙台を中心に伝道をはじめた。イザベラはプロテスタント東北伝道の緒につく前の押川と吉田の姿を新潟で眼にしたのである。

③ 函館で最初に訪れた聖公会伝道拠点のデニング宅

汽船で函館に着いた彼女は教会を兼ねていたデニング宅を訪れた。『英国教会伝道協会の歴史』には、次のように書かれている。

函館ではデニングが開港場の日本人だけではなく、アイヌを訪ねて奥地を旅することによって素晴らしい活動力を示した。この珍しい人々については、当時はほとんど何も知られていなかった。英国の読者が彼女らについて知るようになったのは、主としてイザベラ・バード女史（Miss Isabella Bird 現在はビショップ夫人）の旅行記によってであって、彼女の価値ある著書『日本奥地紀行』（*Unbeaten Tracks in Japan*）は1880年に出版された。しかしこの写実的な著書によって与えられるアイヌに関する情報の大半は『インテリジェンサー』に印刷されたデニングの手紙を通して、すでにCMSの関係者の手に入っていたのである。（文献34、pp.55-56）

この記述には、彼女のアイヌに関する情報はデニングにより既にCMSにもたらされていたとある。彼女がアイヌと生活したベンリ宅はそれ以前にデニングが1ヶ月にわたり伝道拠点として宿泊した家なのである。さらには、その家はオーストリア公使館のフォン・シーボルトやディースバッハ伯爵の宿泊先でもあった⁴²⁾。

④ 新島襄・赤松連城との邂逅

京都では京都カレッジ（同志社）を訪れ、新島襄夫妻にも招待されている。初版第52信は同志社と新島襄についての記述で埋められている。次の第53信には門徒宗の高僧赤松連城⁴³⁾との対談が書かれている。そこには、当時の日本の宗教の置かれていた現実と、イザベラに問われて答えた赤松のキリスト教の展望が記されている。

ここまでみてきたようにイザベラが出会ったのは、日本のプロテスタント伝道の初期に日本における教会構築とその後のミッション・スクールの歴史に残る人々である。彼女はこれら日本のキリスト教組織の構築に携わった人々の姿を眼にして、じかに話をした。彼女の日本伝道に対する意見は、これらの事実裏付けられたものとするべきであろう。そこで、彼女の著書のなかではこれらの人々の伝道活動について、どのように評価し、記述しているのかの検討が必要になる。だがその前に、彼女の東北旅行のルート選択について見ておこう。

（3）旅程途上の東北地域で彼女が接触をしなかった西洋人

上述のように、イザベラは日本旅行の行く先々で伝道拠点を訪れていたにもかかわらず、のちには彼女自身が、「可能な限り伝道拠点を避けていた」（本稿p.13）と言っている。外国人の踏み込まない土地を旅しようとしていた彼女には、そのような意図も一方であったのかもしれない。CMSの伝道拠点ではないにしても欧米人が伝道拠点としていた幾つかの土地とお備い外人のいる町もあった。そしてそこを避けたのではないと思われるような記述もみられるのである。

1878年の東北で既に伝道拠点となっていた町のひとつは青森県弘前である。ここには、1875年に横浜バンドの流れをくむ本多庸一らによって日本基督弘前公会が創立された。この教会は1877年にメソジスト監督教会所属となり、彼女が来た時は、東奥義塾のお備い外人教師であったデビソンが宣教師として夫妻で居を構えていた。その弘前に近い黒石に彼女は8月3日から6日まで逗留したのだが、そこには同教会の出張拠点が設けられていた。西洋婦人（イザベラ）が来ていることを聞きつけたクリスチャン学生3人が訪問したので彼女は驚いたと記している。その時彼女は彼らの師に会うように勧められたと思われるが、彼女はわざわざ弘前まで足を延ばしてまで西洋人に会いには行かないと述べている⁴⁴⁾。

ところで、イザベラが青森県に入る前にこの教会の存在と活動について知っていたかどうかは実際には分からないが、彼女にはそれを知る機会があった。彼女の来た2年前の1876年には、先述のギュリックL.H.とデニングは、設立されて間もない弘前公会の応援に来ていたのである。しかし、東北を旅するという彼女に彼らはこの本州北端の地にある教会のことを知らせなかったのだろう

か。彼女は知っていて、弘前を訪れるのを避けたとも考えられるのである。また彼女はこの黒石でのクリスチャン学生との出会いをデニングとは函館で、ギュリックとは神戸で会った時話題にしなかったのだろうか。黒石の例は、東北の地で宣教に携わっていた西洋人との出会いを避けた例であるのかもしれない。

確かに東北の旅行では彼女は西洋人を避けようとした節がみられる。

日光を出て鬼怒川沿いの道を進んだ彼女が福島県に入り止宿したのは川島という小さな村である。そこは、当時南会津郡の郡庁があった田島（彼女は美しい町と褒めている）と目と鼻の先である。彼女は体が悪くもう進めないという状態であったと記しているが、ゆっくりときれいな宿で休む代わりに、惨めな宿（と彼女が記している）に彼女は泊まったのだ。またそこからの街道は会津若松に通じていたが、彼女が選択したのは市川（市野）峠を越えての市川、高田、坂下、野尻から県境の町であった津川（現・新潟県当時は福島県）のルートであり、会津の中心都市であった若松に立ち寄ることはなかった。新潟での滞在ののち山形経由で秋田県へ入ったルートも、同様に米沢・山形といった中心都市を避け上小松、上山、金山といった土地に宿を求めている。彼女は可能な限り大きな町の宿屋を避けたようである。つまり御雇い外国人のいるような都市を避けたと考えられるのである。彼女は久保田（秋田）で以下のように述べている。

もうヨーロッパ人に会いたくない。実際に、私は彼らを避けるために遠く離れた所へ行こうとしている。私はすっかり日本人の生活に慣れてきた。このように一人ぼっちの旅を続けた方が、ずっと多くの日本人の生活を知ることができるのではないかと思う。

また、蝦夷の記述では、宣教師や領事館の人々と別れを告げアイヌとの生活のため出発する彼女の‘Good-by for a long time’と弾んだ気持ちが聞こえそうである。そしてこの姿勢（現地人の中に共に在ること）は、以下の1893年ロンドンのエクセターホールでの講演記録にもみられる。

私はこれまでポリネシア、日本、中国南部、マレー半島、セイロン、北部インド、カシミール、西チベット、そして中央アジア、ペルシャ、アラビア、小アジアを訪れました。これらの国々ではどこでもヨーロッパ人の居住地をできるだけ避けてきましたし、望めば伝道拠点に滞在できる場合であっても長居することはめったにありませんでした。現地の人々の中で過ごそうとしてきたのです⁴⁵⁾。

伝道拠点ではなく現地の人々のなかにありたいとするイザベラの姿勢は生涯の旅を通して貫かれた。しかし他方、日本では彼女が長く宿泊した先は英国国教会伝道協会の拠点や英国公使館であったのも事実である。

3. 宣教師たちは何も話してくれなかったのか

前節では、イザベラは日本におけるキリスト教伝道拠点であった条約港の居留地を訪ねその地で宣教師たちと会っていたことがわかった。それでは、彼女の言うように「伝道会や宣教師たちはその仕事や方法について何も話してくれなかった」（本稿p.13）のだろうか。ここではこの問題について考えてみよう。

（1）記述された医療伝道

*Unbeaten Tracks in Japan*には彼女の訪れた築地、横浜、新潟、函館、神戸の各教会の伝道師数が記されているが記述は正確である⁴⁶⁾。また各宣教会礼拝や聖書学級への出席者数などが記されている。この当時、彼女はビショップ医師と結婚の約束をしていたこともあり、特に医療伝道に関心があったと考えられる⁴⁷⁾。

ストッダート（文献10）によれば、1877年（日本に来る前年）の彼女は、インドとアフリカで働く医療伝道と女性看護師養成を目的とする「リヴィグストン医療伝道記念大学」の設立のための企画バザーに奔走していたという。ビショップ医師もまたこの企画に熱心であった。そして、彼女は「一般にバザーには興味がなかったが、この企画の目的は宣教団の装置に不可欠の要素として、彼女の気持ちにすっかり適っており、その準備のために身も心も投げ出した」、と言うのも「この事業は、くだらない記念碑などではなく、生きていて希望のない人々に生命を与える希望の源を与えるものだからである」と考えていた。つまり医療伝道は明らかに彼女の心の内にあって、それは「キリスト自身の方法として熱心に提唱した」ものであったのだ。（p.95）このバザーのために彼女は『バザー・ガイド』を書き2千部が売れ、バザー当日（1877年12月13,14,15日）は絵画を売る役を引き受け「レディ・ペイトンと私は630ポンド稼ぎました」とウィロウビー夫人への手紙に書いた。（p.99）しかし、それ以上に彼女の果たした役割が大きかったのは多くの有力者（貴族の夫妻）の名前とバザーへの援助の約束を手に入れたことだった。（p.95）この医療伝道への関心は日本旅行の時にも継続しており、医療伝道に関する彼女の記述は多い。

新潟と神戸・兵庫では、パーム宣教医とテイラー博士が活動していたが、彼女は彼らの施療院を訪れ医療伝道の実際について記している。新潟ではめいめい番号札を受け取った患者たちに「必ずキリスト教に関する講話がある」が、「それを聞くことを強いはしないとパーム宣教医は考えている」と、医療伝道についてのパーム医師の考え方について具体的に述べている。兵庫と大阪では、テイラー医師とペリー医師の医療伝道について、「新潟のパーム宣教医とは異なるやり方をしている。パーム博士とくらべると、あまり独立しておらず、見たところ宣教師らしくない。」と言い、それぞれの施療院の活動方法を比較している。続けて彼女は「今・繁栄している^{きん}三田、彦根、明石の伝道拠点、医療伝道師達の努力のたまものである」と、医療伝道の布教への貢献が大きかったことも述べている。

また、京都からの第52信では「伝道活動をするにあたって、アメリカ人がとった現実に即した賢明な方策は言及に値する。彼らはキリスト教改宗者の数よりもその質をはるかに重視した」、神戸からの第58信では「三百五十人の会員を抱える神戸集会は教会建立に千ドル近くを寄付し、貧しい会員達を支え、極貧の病人には薬を出し治療し、牧師に給料を払っている上に、さまざまな慈善事業に携わっている」などと、彼女が伝道の状況を知っていたと思える記述が多くみられる。

ところで、イザベラは記していないが、勝海舟の孫に当たる梅吉と結婚したクララ・ホイットニー（Clara Whitney）の『クララの明治日記』には、6月3日に彼女の母が横浜でイザベラと会ったことや、北日本の旅行からもどったイザベラがYMCAのパーティに出席したことも記されている。この日記には、ヘボン夫人、ギュリック夫人、ミス・ファニー・ギュリック、パイパー夫人など宣教師の夫人や娘の名前が挙がっている。これらのパーティでもイザベラは日本の諸事情や伝道について多くの情報を得ることができただろう。

クララはイザベラのことを「誰にでもしつこくいろいろきき出そうとするので、誰も側に行きたがらない人物なのだ」⁴⁸⁾（傍点引用者）と書いている。パーティに置いてけぼりを喰った18歳の少女の不満としても、彼女の言うとおりにすれば、イザベラはいろんなことを聞きたがっており、一方で、イザベラの言う「伝道会や宣教師たちは何も話してくれなかった」ということが実際にあったかもしれないということになる。面倒を避けたい狭い外国人社会では、彼女のように本当のことを聞き出そうとする者がいたならば、それは歓迎されないものであったろう。

前節でみた彼女の訪れた伝道拠点や会った人々と、医療伝道などの記述からみて、彼女には、伝道状況に対する関心があり、また彼女には避けたいという気持ちがあったとしても伝道拠点を訪れ、そこでは多くの人々に会ったということができる。また彼女自身が満足のいく話を聞けたかどうかはべつとしても、話を聞きだそうとし、それに対しての応答は確かにあったということはいえるだろう。

しかし、そうであるならば、なぜ後年になって彼女は「宣教師たちは教えてくれなかった」と述べたのだろうか。

(2) 削除と伝道活動に影響を及ぼす懸念——ハワイと日本

1878年の日本旅行の前に出版されたハワイ紀行（初版1875）の第2版（1876）には、伝道についての記述と削除の関係が明確に示されているので、まずこれを取り上げて検討する。

第2版の序文の最後の部分には以下のように記されている。

そのほかには、ホノルル・ミッション（ハワイ伝道）の見通しを述べた一節を削除した。これはキリスト教の伝道を成功させようという見地からすれば、活動の意志を削ぐとの判断による。

I・L・B 1876年6月 エディンバラにて⁴⁹⁾

この日付からわかるように、上記引用文にみられる懸念は彼女自身のうちに日本旅行以前からあった。『ハワイ紀行』には、初版でも第2版でもキリスト教・伝道・伝道協会に関わる記述がいたるところにあり、キリスト教を受け入れた異教の地への視点がみられる。しかし、その中のたった「一節を削除した」のは、その記述がハワイ伝道への意欲を削ぐことになるのを恐れたからであると記されている。

ところで、近藤純夫による訳は第2版によるものであることが記されている。したがってここに述べられた削除部分は訳出されていない。いったい彼女はどのようなことを書きそして削除したのだろうか。以下に初版に記述されていた削除部分を示す。

① ハワイの伝道に関する初版からの削除部分——その私訳

The Hawaiian Archipelago *The Six Months among the Palm Groves, Coral Reefs, and Volcanoes of the Sandwich Island* (John Murray, 1875) pp.437-438

近藤純夫訳『イザベラ・バードのハワイ紀行』p.462-4行目に続く部分

実のところ、私は「ホノルル伝道」は最初から間違いがあったのではと考えています。厳密に言うと、ただ伝道の余地がないというだけのことです。どういうことかという、すべての先住民が名目上はクリスチャン^{訳注1]}で、多かれ少なかれ組合教会主義（個々の教会が独立自治を行い教会員自ら牧師、役員を選ぶ組織）と関連しています。彼らを英国国教会に改宗させるか、または、なんとかして彼らの宗教的絆を揺るがそうとする試みは、概して望みがなく、むしろ悪意のある仕事のように思えますし、ことによったら、彼らのうちの幾人かをローマ・カトリックのより大きく見えている統一体のなかに、追いつめ結果になるかもしれないのです。眼には見えない教会の統一体の存在を信じ、“ひとりの主、ひとつの信仰、ひとつのバプテスマ”を抱くものは皆、救済の囲われた柵の中にいるのですが、彼らは改宗するために要する労力に活力、人力、お金や時間をかける前に躊躇するといつていいでしょう。

怠惰と無神論のぬかるみ——公然たる不道徳の生活ではないにしても——に陥っている白人たちの間では、福音伝道の努力に値する疑いのない活動領域があるが、しかし、私が思うには、この社会層が、本能に訴えかける宗教活動によって、現在有しているものより高い文化に辿りつくことができるかどうかは極めて疑わしいと私は思うのです。そして、実際に一般的に、島の国教会監督たちは皆最初から、この「伝道」の目立った特長であった「象徴主義」や「高踏的な儀式」に好感をもてなかったのです。

祈祷書の原理に関する若者の教育は司祭と彼の補助者の目的とされたが、熱意と献身にもかかわらず、これらの島（サンドイッチ諸島）における英国国教会はこれまで、ただ思い悩んでいるだけで、あきれるほど外国風であったとしか言いようがないのではないかと私は危ぶんでおります。（）内は訳者
[訳注1] ハワイ王朝はカメハメハ2世の時代であった1825年にキリスト教を国教として受け入れた。

以後、アメリカ人宣教師を通じてのアメリカの影響が大きくなった。

この文では、1820年ハワイにキリスト教の宣教団が上陸し、わずか5年でハワイが西洋化（キリスト教を国教とした）した現状を踏まえて、ホノルルはアメリカの宣教協会の伝道によりすでに埋めつくされていて、CMSの入る余地はないのではないかと語っている。しかし現実には、CMSはハワイ伝道を展開しており、彼女のこのような陳述は伝道の意欲をそいでしまうか、あるいは英国内において海外伝道に対する物議をかもし出すかもしれないという問題を含んでいる。彼女の削除した理由ももっともなのである。

また、*Unbeaten Tracks in Japan*にもこの問題について以下に示すように初版(1880)にはあったがその後の版では削られた文がある。

② 省略版における黒石部分での削除

私は、これらの文が手紙に書かれたままにしておきます。しかし、これらが宣教の仕事に反対している、あるいは宣教の必要性を疑って書かれたと思われるといけなないので…（本稿p.6）

③ 新版（1900）における初版第58信（Ⅱ、pp.303-304）からの削除

さまざまな宗派の当事者達は外見上の対立さえも控え、親しく協議するために集会を持っている。監督教会派、バプチスト派、組合教会派等という区々の名称を永続させるのではなく、「キリストの弟子であることが優先される」のである⁵⁰。

この部分は1885年の省略版で削除された部分の一部である。彼女は、省略版で削除した部分を復活させた新版でも、③のこの部分だけは削除した。これは日本における初期の伝道にみられた超宗派の伝道に関する記述である⁵¹。「外見上の対立さえも控え」というところに問題がありそうだが、これに関しては、むしろここに記したような理想とされた超宗派の伝道は、新版の出版時には解消され、それぞれが独自の教会を持つようになっていた現実にあわせたことによるものと思われる。さらには、1900年の時点において、かつては理想と見えた超宗派伝道に対する考えが変わっていたということも考えられる。

これらハワイ紀行および日本紀行における削除は、キリスト教社会における彼女の立場を表していると思われる。キリストの最後の言葉による究極の約束を遂行する伝道者たちに対する批判部分の削除は、いかなる揺らぎが彼女自身にあったにせよキリスト者としての立場—宣教への支持—を明確に示すためだったと考えられるのである。

ここまでみてきたことから、イザベラ・バードは伝道拠点に立ち寄り、多数の伝道に関わる人々と会って話をしていたこと、キリスト教やその伝道についても非常に多く記述していたことがわかった。伝道に興味がなかったはずはないのである。それでは、「キリスト教伝道に興味がなかった」、「伝道会や宣教師を鼻であしらうのを楽しんでいたふしさもある」などと後に記したのはどのような理由によるのだろうか。

宣教師たちは彼女に何を話したのだろう。築地のCMSには「たった一人の伝道者」しかいない（他の教会には複数いるのに）と記し、新潟では「ひとりぼっちの宣教医」を送った宣教協会の「曖昧な政策」を批判的に述べている。また大阪・兵庫ではテイラー医師の活動について、「けっして診察や薬の代金を受け取らない」、「人びとが薬代も払えないようなところでは、篤志家達がそれらを確保するために寄附している」し、また「神戸在住のキリスト教徒達は、かれらの慈善団体に属する生活必需品にも事欠く人びとに薬など必要なものを供給している」と、医療伝道の実態を記している。彼女が「けちで欲深い、愚図な教会」という時、伝道の力となるべき人的、

物的資源の絶対的不足を念頭において、「もっと」そして「はやく」人材も資金も送るようにといらだっているようにみえる。

4. 矛盾する記述の背景

ここまでの検証で『中国紀行』における彼女の日本旅行時に関する記述には、矛盾があることが分かった。そこでその理由が問題になる。もう一度問題を整理してみよう。

まず彼女の日本旅行記である *Unbeaten Tracks in Japan* (1880) には、キリスト教や伝道活動についての記述が多かった。しかし5年後の省略版出版(1885)の際にそのほとんどが削除された。さらにそれから8年後の講演記録(1893)と15年後の『中国紀行』(1899)では、伝道活動に関心がなかったと、日本旅行記の中の記述自体を否定するような発言をしている。しかしその1年後の新版(1900)では、キリスト教や伝道拠点訪問を含む初版のほぼすべてを復活させた。

この背景には、3つの理由が考えられる。第1に、出版に関しての事情がある。第2に英国国教会の宣教体制という組織の事情がある。彼女は自分の著書がこれに影響を与えることを恐れていた(本稿p.24)。第3に彼女自身の社会的立場に変化があったことが考えられる。もちろん、彼女自身の精神的・思想的変化はあったと考えられるが、ここでは、そのことには踏み込まない。

第1に出版事情からみると、省略版(普及版)の出版はこの本が書かれた当初から考えられていたことを楠家が確認している⁵²⁾。ケプロンやブラキストンのイザベラの著作への非難により省略版が作られたと指摘されてきたが⁵³⁾、問題はむしろその非難が削除項目にどう関わっているのかにあると考えられる。ブラキストンの批判の中にデニング宣教師についての部分があるが彼が「言語について特異な才能を持っており、下層階級の人が話す調子まで自由自在にこなす (*Unbeaten Tracks in Japan* II p.13)」と彼女が記した部分を挙げている⁵⁴⁾だけで、伝道活動に関しては、それが大きな削除理由になったとは考えられない。

それよりも省略版に何を残し何を削除するかという選択に当たり、彼女の古い日本の体験記の舞台となる「未踏の地」の見聞が優先されたと考えられるべきだろう。マレー社の狙いは廉価でより一般的に読まれる日本旅行記だったと考えられるからである。その結果、旅行記としては新鮮味のある北日本(特にアイヌに関する記述が評価されていた⁵⁵⁾)が優先され、関西滞在の記述がすべて削られた。特にCMSの伝道拠点は関西中心であったため伝道活動についての記述の多くは、省略版に残らなかった。そうであるとすると、問題なのは、その記述すらなかったかのような記述のほうである。

第2の英国国教会の伝道の方はどうだったのだろう。CMSとSPGが日本で宣教を展開していたが、ここではCMSの伝道についてみてみよう。彼女の伝道への「厳粛な疑問」(本稿pp.5-6)が具体的には、CMSを指していると考えられるからである。CMSの外国伝道の方針は「現地教会組織」(The Native Church Organization)主義である。会計をCMSと別立てにした日本人信者による献金での自給、日本人による日本伝道、そのための邦人教師の養成、邦人牧会者の養成がその基本方針であった。その結果として、自給教会はCMSの支援を離れ、しかし、その活動方針はCMSに従うという形での伝道をすることになる。北日本で多くの異教の民の生活を目にしたイザベラは、この方針に不安を覚えたに違いない。現地の自給教会に頼ってこれら何百万という異教の民を救えるのかと。実際首都東京での伝道さえ、たった一人の宣教師に頼っていた。

CMSの教会(聖パウロ教会)の現実には1883年には宣教師は一人もいなくなり、1884年には応援に来ていたファイソン師も帰英して、CMSは東京伝道を手放した形になった。このとき、聖パウロ教会は日本人による自給教会となりCMSの援助はなくなった。『聖パウロ百年史』には、この現地人による現地教会という方針は、「伝道事業の安楽死」ということも起きることになろう」と記している⁵⁶⁾。これはイザベラの抱いた危惧と同様のものと考えられる。

1894年に、CMSは東京伝道の放棄を決定、「宣教協会(CMS)は勢力を大阪地方に集中するため

東京伝道を引き揚げ、二人の伝道者笛木角太郎と田中則貞は大阪地方に転任を命ず⁵⁷⁾ という宣言がでた。この宣言が必ずしも実行されたわけではなく、CMSは大阪からの応援という形での伝道支援を続けることになった。しかしながらもともと西高東低であったCMSの日本伝道はそれが顕著になっていた。これに関しては、CMSは「現地教会組織」基本方針を適用としたままで、ただその応用がいささか性急に過ぎたと言えるのではあるまいか⁵⁸⁾、と『聖パウロ百年史』にも記されているように、キリスト教伝道がはじまったばかりの日本で、自立教会を維持して、教勢を拡大していくのは簡単ではなかったと思われる。

北海道（イザベラは蝦夷）では、彼女の来た翌年（1879）に、CMSから函館に送り出されたバチラー師が、アイヌ伝道で大きな成果を上げていた。しかし他方、彼女が記した東北の「未踏の地」における伝道には、CMSのみならずSPGもまた目が向けられなかったという事実があった。「問題提起①」のような彼女の記述は、宣教協会批判ととられる恐れが十分にあり（彼女もそう記している）、その鋭い記述は宣教師たちにかかわりのないことを暗に示す必要があり、「宣教師たちは何も教えてくれなかった」とのちに記したことも考えられる。

第3に、イザベラの事情をみてみよう。彼女の立場は、どのように変化していったのだろうか。彼女が来日した時、また*Unbeaten Tracks in Japan*の出版時点では、バード嬢であったが、1881年に結婚してビショップ夫人となった。5年後の1886年には夫が亡くなった。実際、彼女が言うように、伝道に対する支援は、この頃から本格的にはじめられた。

1887年に彼女はマル島トウバーモリィ（そこで妹が亡くなった）でYWCAの設立に携わり、さらに1888年にはYWCAで講話が行われた。1889年にスリナガルに妹ヘンリエッタの記念病院を、アムリットサルに夫の記念病院を建設している⁵⁹⁾。

1893年について、アンナ・ストッダートは次のように記している。

1893年の後半を彼女は10月と11月を絶え間なく続く講話と講演に費やした。それらはほとんど全てが伝道に関するもので、そのうちの二つはエディンバラの学生に対するものであった。これらの公布活動のうちの一つにより生じた影響はあまりに深甚なものであったので、彼女を壇上での講演者として有名にした。これまでは彼女は海外伝道と言う点については、広く知られていると言うわけではなかったが、しかし今や、彼女は、ユージン・ストック氏⁶⁰⁾が述べているように、「ただちに伝道唱導者の第一人者として第一線に踏み出したのである。」そして、この講演は、多分異教徒へのキリストが宣べ伝えた大儀に対する彼女の最大級の貢献と位置づけられるものであろう。⁶¹⁾（傍点引用者）

この頃彼女は、伝道に関する講演を続けていた。彼女を「伝道唱導者の第一人者」に押し上げたのは、エクセター・ホールでの講演（本稿p.13に一部掲載）である。この講演の主宰者のヒル主教は、「ビショップ夫人は海外伝道唱導者の最も偉大なる人物の一人である」、また「当代のいかなる他の伝道唱導の講演よりも、一般の人々の心に働きかけた」と宣べ、その言葉は『英国教会伝道協会（CMS）の歴史』に、印刷されて、世界中で何千回となく回覧された。これは彼女を人気のある旅行記の執筆者であるだけでなく講演者としても社会に認めさせることとなった。

この頃の彼女の講演の冒頭では、「伝道活動に従事してきた者ではなく、一旅行者として」という彼女の立場が述べられたが、アンナ・ストッダートは、それが人々の心により効果的に働きかけたとも記している⁶²⁾。イザベラは、彼女の講話が、伝道活動の内側からの視点ではなく、第三者としての視点であることを明確にしたかったと思われる。

1894年から1897にかけてイザベラは中国・朝鮮旅行をする。この旅行の間彼女は3回日本を訪れている。1894年は長崎から大阪・京都へ、1895年には、大阪から東京へと旅行した。このとき彼女は東京で、ピカステス（Bickersteth）主教夫妻の家に滞在した。そこはイザベラにとって「極東のわが家」であり、ピカステス夫人とイザベラとは宣教ミツコソウに関しても私生活に関しても深く共感す

るところがあった⁶³⁾。彼女の滞在した主教館は芝のSPGの聖アンデレ教会であった。

1897年に英国に戻った彼女は福音伝道協会婦人委員会 (S.P.G Women's Committee) 副委員長という要職に就いた。くしくもこの年2月に、日本では、英国国教会系の3つの組織 (CMS, SPG, アメリカ聖公会) が日本聖公会として統一された。そして、「問題提起②」文の入った『中国紀行』の出版は1899年である。

これらのことを総合的にみて、彼女は、痛烈な伝道への批判の言葉が含まれた *Unbeaten Tracks in Japan* の初版の頃は「海外伝道活動に関心がなかった」と言わざるを得ない状況にあったと考えられる。

第IV章 考察：“unbeaten tracks” 「未踏」の二重の意味

1. 青森県黒石部分の聖書の言葉で綴られた記述

この節で検討の対象とするのは第I章「問題提起」で掲げた黒石部分の削除部分 (本稿pp. 5-6) である。この節で「黒石の信」という時はこの部分を指しているので参照されたい。

イザベラにとって、特に新潟を出てから函館に着くまではまさに安息日の存在しない世界=非キリスト教社会のなかの旅であった。この地域には外国人宣教師が許されて活動できる開港場から25マイルの遊歩規定も存在しない。そのような奥地をイザベラは、アイヌに会うために馬にまたがって津軽海峡を目指して進んでいた。そしてその宿泊先は領事館でも伝道拠点でもない「現地人の家またはyadoya (宿屋)」であった。異教の異邦人の国で旅路にあって、彼女もまたそこでは、人々の視線からは異教徒の異邦人である。そのとき彼女の心に湧き上がってきたのは聖書の言葉なのである。

「黒石の信」の追伸に書かれているように、これと同じ思いを綴った文は「新潟伝道の覚書」(以下「覚書」)の冒頭にもある。しかし、両者の間には明らかな違いがみられる。黒石からの信にはほとんどの文に疑問符が付いている。そしてその疑問文は、聖書の言葉で綴られその答えはなく、最後に「主の最後の言葉は、世界の果てまで、主に従う者のすべての上に、拘束力をもっている」と言う。これに対して「覚書」の冒頭は、「全世界に行って、すべての造られたものに福音を宣べ伝えなさい」(マルコ16:15)という聖書の引用からはじまるが、これこそ主の最後の言葉であり、そこには疑問符はない。両者のテーマは異教徒 (heathen) である日本人へ果たされるべきキリストの救済である。彼女は初版に同じ問題を二度書いて、普及版ではこのテーマに関してそのどちらも削除したのである。ここで黒石における信を主な考察対象とするのは、この手紙文が本州最北の地で書かれていることから、東北日本の旅行の結果としての思索がここにあると考えるからである。

第36信のこの黒石での文の前には、イザベラがはじめて伊藤を連れずに、ひとりで人力車に乗って遠出した時に眼にした光景が記されている。「彼らの家は今まで見たことがないほどひどいもの」であり、そこは「腰まで裸の男女」、「首からお守りをかけた裸の子ども」が、「泥まみれになったエデンの園の素朴な生活」を営んでいる地であった。彼女はその前の第34信に、3人のクリスチャン学生の訪問を受けたことを記している⁶⁴⁾。彼らとの会話は、北日本の旅の間に見た数え切れない異教の民にいつか伝道により神の声が届くのだろうかと思案させるきっかけになったと考えられる。彼女の心に去来した「厳粛な疑問」は次の文に集約されるだろう。

「ただひとりの父なる神」は、何百万というご自分の異教徒の民の子の救済を、けちで欲深く、ぐずで利己的な——人間と金銭の双方に関して利己的で欲深さをもつ——教会の遅鈍さに頼るようになされたのだろうか。

上の引用文を「新潟伝道の覚書」と比べてみよう。「けちで欲深く利己的な教会 (a niggard self-

ish Church)」は「覚書」では「自分自身の利己心と冷淡さ (one's own selfishness and apathy)」となっている。selfishは同じだがniggard (けちで欲深い) という積極的な言葉はapathy (冷淡・無関心) と消極的な言葉に、またその対象は教会組織ではなくイザベラを含むキリスト者へと代わっている。黒石では「厳粛な疑問」と記された繰り返し湧きあがる問いは、「覚書」では「絶え間のない恥の感覚'a perpetual sense of shame'」となっている。福音を伝えねばならない数え切れない異教の民を眼にして、そのなすすべのなさ、見て見ぬ振りをして通り過ぎる旅人たる自己に対する言葉だろうか。そしてその悩みがあったとしても、キリストを信じる者は「キリスト教につきもののこの世の祝福と「生命と不滅」の希望を享受することで満たされる」というのに、異教徒にはそれが無い。この救いが無いことこそ異教の民にとっての最大の問題であり、またキリスト者にとって、キリストの声を伝えることこそ最大の課題であると彼女は思索を繰り返している。

彼女がキリストの言葉の届いていないこの奥地の旅の中で、彼らの単純な徳と悪徳を眼にした時、その胸に複雑な疑問が湧いてきたと思われる。泥酔やドンチャン騒ぎ、休まない安息日、つつしみのない裸、ちょっとした金銭のごまかし、宿場町に残る娼婦宿といった「悪気のない悪徳」である。また彼女が最も眼にとめたのは、人々の中に蔓延している迷信である。彼女は日本の多くの迷信について彼女の読者に紹介していた⁶⁵⁾。こうした状態を彼女は、「子供っぽい低俗な迷信にどつぷりと浸かり、その結果以前のような宗教の重要性が失われてしまっているという事実は残る」とこの部分を原文では斜字体で綴っている⁶⁶⁾。

裸で生活し、しかも羞恥心もなく混浴する人々、そして迷信に取り付かれている人々は、神をまだ知らないという理由で、それを知って神との約束を守らない人々よりも神の下す罰(鞭打ち)は少ないだろう。そして、この数え切れない異教徒を眼にしてイザベラは、あのキリストの贖いはキリストを知りうる人々のためだけのものであり、彼らの救済にはならないのか、3,400万の日本人のうち一体何人が聖書の言葉を知っているのか、このキリストを未だ知らない人々もまた父なる神の子なのだろうか、と彼女の胸に去来する想いを述べている。彼女はこの問題の鍵は伝道協会にあると考えていた。新潟のファイソン師とパーム宣教医について次のような言葉を残している。

それにしても、ひとりぼろちの宣教師をこのような寂しい地域に三年も放り出して、言葉の問題や日本人の無関心や気まぐれから起こる果てしない絶望と孤軍奮闘させるとは、英国聖公会宣教師協会も曖昧な政策を採ったものだ⁶⁷⁾。

(傍点引用者)

ここではCMS (英国国教会伝道協会) を明らかに批判しているように見える。事実何百万というこの地の異教の民に対して宣教師の数は余りに少ない、というより、新潟以北函館までにはほとんど皆無だった。彼女に会いに来た学生たちが属していた弘前美以教会は東北で初のプロテスタント教会であり、そこにはたった1人のアメリカ人宣教師がいるだけだった。異教徒を改心させ西洋文明に導くための働き手、すなわち宣教師やその補助者が圧倒的に少ないのだ。

これらの記述からは、東北内陸部の旅を通しての開港場の居留地にわずかに開かれた「^{キリスト}基督の体(教会のこと)」のみでこんなにも多くの異教人(日本人)を救えるのだろうかという想いが、彼女の心に去来していたことがわかる。彼女の記したアルカディアの子、エデンの園の民は決して救済された民ではなく、イブがリンゴを食べる以前の無知で裸で暮らす異教徒に過ぎないのである。アルカディアもエデンの園も未開と結びついた言葉である。ここに彼女はまだ神の手の及ばない「伝道の未踏の地」を見ていたと考えられる。

2. イザベラ・バードが括弧付の「未踏」に付した二重の意味

イザベラ・バードが騎馬旅行で進んできたのは、西洋人がまだ記したことのない「未踏路」であ

り、そこはまさに「キリスト教伝道にとっても未踏の地」であった。キリストの言葉の届いていない世界の果てはここにもあった。ハリー・パークス卿の提案を受け入れ、日本の旅に *Unbeaten Tracks in Japan* と名付けた時、イザベラの心に去来したのは、東北の農村の素朴で貧しい異教の民と蝦夷地の未開なアイヌの人々ではなかつたらうか。

イザベラ・バードは、未踏に括弧を加えることにより、未踏を言葉以上のものへと記号化した。もう一度括弧付きの「未踏」を振り返ってみよう（本稿p.10-11）。①③④＝「私が行きたい」、⑥＝「私が好きだ」②⑦＝「まだ…」、④⑤＝「…を目指す」と記されたこれらの表現は、いずれも「未踏路」へ踏み出す前に示され、「未踏の地」への前奏曲のように用いられている。であるならば、それは何を象徴するものなのであろうか。[此处（ここ）]は辿り着いた「未踏の地」だという表現ではない。むしろまだ「未踏の地」には至っていないという記号であり、そしてそれはすぐ「其処（そこ）」にあると読者に注意を喚起していると考えべきだろう。

彼女の最初の外国旅行であるアメリカの旅行中に「其処＝未踏の地」に至った時、彼女に沸きあがったのは、「私のもの」（本稿p.9）というピュアな感覚であった。ここでの括弧なしの未踏では、「愛情と正しい認識」、「私の記憶に焼きついている」、「狩猟人が抱く感覚とは別の…」という自然との一体の感覚が示されていた。では、日本旅行ではどうだったのだろうか。イザベラの「記憶に焼きついた」のは、貧しくとも満ち足り、そして安息日に働き戒律を知らない異教の民である。彼女が抱いた「未踏の地」の人々への「愛情と正しい認識」—宣教師たちが「抱く感覚とは別の感覚で」—は、アメリカ旅行で同様の理由で彼女が抱いた「皆私のもの」であるという感覚と共通のものであるといえる。

しかしそれだけではない。イザベラ・バードの括弧付きの「未踏」の表裏をなしているのは、「未踏の地＝その自然と人と文化の存在」と「キリスト教の未踏＝キリスト教精神の非存在」である。それこそは、「誰も数えることのできない（その存在すら知らないのだから）」異教徒の存在を意味している。西洋人にとっては未知の異邦人たちは、それでも、かの地にあつて、異教の神を信仰しているのだ。このことを暗黙のうちに知るものにとって、イザベラの発した記号——それが記号化された意味の二重性を有しうる——が舞台と活動の両面を同時に表出するものであることを了解するだろう。したがって、イザベラ・バードの“unbeaten tracks”には「西洋人が行かない未踏の地」と共に、聖書の言葉が伝えられていない「伝道の未踏の地」という二重の意味を有していたということができる。

おわりに

イザベラ・バードの辿ったコースは、キリスト教伝道の及んでいない山間地にある村や道路である。宣教は条約により、「外国人遊歩規定」の「居留地の十里四方」という許された範囲での行動に限定されていた。これは単に外国人の行動範囲の問題というだけでなく「治外法権」撤廃問題と絡んでおり、明治政府の取引材料となっていたのである。1876年頃まではむしろ外国人の居住に関して寛大であった政府は、治外法権撤廃の機運の動きが起こったことにより、1877年に外国人の居留地外居住を再び禁止する方針をとった。開港場から遠く離れた「遊歩規定」の外にある地域に伝道の声が届くことはなかつた。

明治初期の伝道は、一方に不自由な宣教範囲、人的・物的不足、さらには言語上の未熟といった宣教師側の問題があり、他方被宣教民の側には、永いキリスト教禁制の歴史により培われたキリスト教に対する邪教・異教の偏見と、日本人の意識の根底とされる先祖崇拜は唯一神を信仰するキリスト教とは相容れず、多くの迷信や慣習が彼らの生活を縛っている、という現実があつた。また、個人と神の問題の間には、明治新政府の神道を主体とした宗教政策による新しい国造りも絡んでいた。国際社会において、文明国の一員として認められるために西洋化政策を進める一方では、国体としての日本古来の道徳・精神の維持を模索してもいたのである。このような状況において、イザ

ベラの東北山間部の旅はただ西洋人の知らない地への旅行というだけではなく、その地は彼女（西洋人）から見ての文明化以前、つまりキリスト教の声を聞く以前という時間軸の中に位置する伝道の未踏の地でもあった。

イザベラ・バードの日本旅行記である *Unbeaten Tracks in Japan* において“unbeaten tracks”はすべて括弧つきであった。彼女にとってこの言葉は特別な意味を持つ言葉に違いないというのが本稿の出発点であった。そして、それは上述のような二重の意味を持つものであるということを知ることができた。

初版本（1880）では、「伝道」と「未踏」が二重構造をなしていた。しかし、その5年後の普及版（1885）では、初版本の中のキリスト教とその伝道に関する部分、および日本の宗教や「迷信」に関する部分をほぼすべて削除してしまったため、字義どおりの第1の意味だけが強調される結果になった。ただし、彼女は生前に本書を再刊行（新版1900）するにあたって、初版本を復活させたのである。

明治初期の北部日本の勇気ある旅行者として知られているイザベラではあるが、キリスト教に帰依するものであることもその一面である。彼女の旅の意義を理解するためには、彼女の記した多彩な日本の様相とそれに対する彼女の視点や思考を様々な角度から検討していくことが必要と考えられる。それを今後も筆者の課題としていきたい。

引用文献 & 注

- 1) Schliemann, Heinrich, 石井和子訳『シュリーマン旅行記 清国・日本』講談社 1998。
- 2) 宮本常一『イザベラ・バードの『日本奥地紀行』を読む』平凡社、2002。
- 3) 加納孝代、1995年、明治時代の日本論「イザベラ・バード『日本奥地紀行』—十九世紀最大の女性旅行家イザベラ・バード」国文学『解釈と観賞』1995 第60巻3号、p114。
- 4) 金坂清則「J.ビショップ夫人の揚子江流域紀行」—イザベラ・バード論のための基礎作業としての旅行記の部分訳を中心に—、『大阪大学教養部研究集録（人文・社会科学）第42編 1994。「イザベラ・バード論のための関係資料と基礎検討」『旅の文化研究所報告』Vol. 3, pp. 1-76, 1995。
- 5) 武藤信義「書評と紹介」『イザベラ・L・バード著・高梨健吉訳『日本奥地紀行』（東洋文庫240）平凡社』、栃木史心会報7、1976。
- 6) 楠家重敏『日本アジア協会の研究』、日本図書刊行会（近代文芸社販売）、1997。
- 7) 楠家重敏・橋本かほる・宮崎路子訳『バード 日本紀行』雄松堂出版、2002、p.345。レディ・カミング、マリアンヌ・ノースらレディ・トラベラーの実例を挙げて紹介している。
- 8) 高梨健吉訳『日本奥地紀行』平凡社（東洋文庫）、1973。本稿では同訳者の手により1973年版の改訳・改訂がなされた『日本奥地紀行』平凡社（平凡社ライブラリー）、2000年版を用いた。
省略版（1885）の北海道部分を紹介したものとして、下記の2冊が出版されている。
神成利男『コタン探訪記 日本の知られざる辺境 北海道編』札幌郷土研究社、1969。同、北海道出版企画センター、1977。
小針孝哉『明治初期の蝦夷探訪記』さろるん書房、1977、（1911年の普及版の蝦夷部分訳である。アイヌ研究者の高倉新一郎による註解とアイヌの人たちの生活を知ることの出来る数葉の写真および川上澄生の版画が掲載されている）。
- 9) 文献7、p.359。
- 10) Stoddart, Anna M, *The Life of Isabella Bird*, John Murray, 1908、p.v。
- 11) 井野瀬久美恵によるレディ・トラベラーの4つの定義（1）白人の同伴者のいない女性のひとり旅（現地通訳、ガイド、荷役を連れている）、（2）多くの場合30代から40代の独身女性、（3）旅の費用は自己負担、（4）ヨーロッパ以外、おおむね当時「野蛮」といわれていた地域への旅であること、「白人女性として、初めて」の地を目的地とする。井野瀬久美恵『女たちの大英帝国』講談社 1998、pp.64-66。
- 12) 文献7、P.352。
- 13) この翻訳にあたり聖書からの引用および内容については聖母被昇天修道会弘前修道院院長北村節子シスターから多くの御教示とご協力をいただいた。感謝いたします。
- 14) 文献10。
- 15) 金坂清則「イザベラ・バード論のための関係資料と基礎検討」『旅の文化研究所研究報告』vol. 3、p.49。
- 16) アンナ・ストダートはイザベラの伝記に「結婚を申し込まれた」とのみ書いているが（文献10、pp.96-97）、オ

- リーブ・チェックランドはジョン・マレーとの手紙のやりとりから婚約は成立していたという（『イザベラ・バードの旅の生涯』日本経済評論社、1995、p.130）。
- 17) 本稿ではこれらの用語を「未踏路」-「既踏路」とした他に、日本語既訳で使われた「未踏の地」「西洋人の行かない地」などその場に応じて用いた。また「西洋人が書いていない」などその意味にあたると思われる表現も用いた。
 - 18) Bird, Isabella, *The Englishwoman in America*, John Murray, 1856. p. 2。
 - 19) Rev. Edward Bird イザベラがこの旅行から帰国して1ヵ月後に急逝した。
 - 20) “Ulster Revival”文献10. p.48. 18世紀中ごろにアメリカ植民地に広まった信仰復興運動。
 - 21) イザベラ・バードの論文一覧表は文献4 金坂（1994）を参照されたい。
 - 22) イザベラ・バード、近藤純夫訳『イザベラ・バードのハワイ紀行』2005。ホノルルのハワイアン・ホテルからの手紙には、「今日、ハワイ諸島には未開の地はほとんど存在しない。(p.469)」とあるが、初版では、この部分は‘There are very few strangers here now’となっていて、ハワイは閑散期に入り「今、当地には外国人はほとんどいない」と記されている。
 - 23) アメリカ・コロラド州。
 - 24) Burunton, Richard Henry (1841-1901)。1868（明治元）年政府雇いのイギリス人土木技師として来日。日本沿岸の灯台システムを構築。著書：徳力真太郎訳『お雇い外人の見た近代日本』講談社、1986。
 - 25) *Unbeaten Tracks in Japan*, I, John Murray, 1880, p.23。
 - 26) 文献7、p.50。
 - 27) 文献7、p.168。
 - 28) 「女子の寄宿学校」：「神戸ホーム」→「神戸英和女学校」（神戸女学院大学の前身）で、1875年（明治8年）キリスト教宣教師イライザ・タルカットとジュリア・ダッドレーにより開校された寄宿学校を訪ねた。京都の女学校は同志社女学校1876年創立。
 - 29) 文献10、pp.20-21。エドワード牧師の健康上の問題もありその地を離れハンティンドンシエアに落ち着いた。
 - 30) エマ女王：Emma Naca Rooke (1836 -1885) カメハメハ4世（カメハメハ大王〔1758-1819〕の孫）の王妃。
 - 31) グリフィス（Griffis, William Elliot）、山下英一訳『明治日本体験記』平凡社、1984、p123。 *The Mikado's Empire*, Book II : Personal Experiences, Observations, and Studies in Japan 1870 -1874の全訳。
 - 32) 1887（明治20）年にCMS、SPG、アメリカ聖公会の3組織が日本聖公会として組織を成立した。この組織成立にピカステス主教が関わっていた。
 - 33) Hepburn, (1815-1911) ペンシルヴァニア大学医学部眼科、1836年医学博士。S.Rブラウン、D.Cグリーンらと共に日本語研究、新約聖書の翻訳に当たる。1879年完、1890年から明治学院総理。
 - 34) 吉田弘・柳田裕訳『英国教会伝道協会の歴史』 聖公会出版、2003 (Eugene Stock, *The History of Church Missionary Society, Its Environment, Its Men and Its Work*, CMS 1899)。
 - 35) 1859年には江戸と大阪が開市。1878年には開市は東京のみで他の6港が開港されていた。
この時の旅行で訪れなかった長崎には後に朝鮮旅行の途中立ち寄っている。Mrs. Bishop (Isabella L. Bird) , *Korea and her neighbors*, John Murray, 1898, (I) p.250。
 - 36) 『聖パウロ教会百年史』日本聖公会パウロ教会、1928, p.35。また同年、東京で聖公会3ミッション宣教会会議開催。
 - 37) 文献8、p.43。
 - 38) 文献34、p.28。バードン主教は、ギリシャ語から北京語への漢訳新約聖書の翻訳者のひとりである。香港の英国国教会主教で日本CMS,日本SPGを管轄。
 - 39) 1872年J.H.バラから受洗。1875年青森県に弘前公会（現日本基督教団弘前教会）設立。本多庸一は青山学院第2代院長。
 - 40) *Unbeaten Tracks in Japan* II p.213. 文献7、p.167部分の拙訳。
 - 41) 文献22、p.127。
 - 42) 文献8、pp.19、343、371、372、参照。
 - 43) 赤松連城（1841-1919）浄土真宗本願寺派。英国留学経験があり、英語を話した。
 - 44) 高畑美代子「イザベラ・バードに会った三人のクリスチャン学生と弘前教会・東奥義塾の活動」『弘前大学大学院地域社会研究科年報』第2号2006、pp.37-60。
この文献44) P.47に誤りがあった。弘前公会に来たギュリックは、Gulick, Orramel Hinckley（オラメル・ヒンクリー・ギュリック）となっているが、来弘はその兄のGulick, Luther Halsey（ルーサー・ハルシー・ギュリック）である。イザベラ・バードは横浜でルーサーと会った。彼は1876年来日して、米国聖書会社を横浜に設立、1878年に神戸分社を設けた（神戸設置年は『神戸と聖書』神戸新聞総合出版センター、2001。『キリスト教歴史大事典』教文館では1879年）。彼の来弘目的は同伴のバラ、グリーンらとは異なり青森・秋田各地での聖書販売と伝道旅行であった（相澤文蔵『津軽を拓いた人々』弘前学院出版会2003、pp124-125参照）。またオラメル（神戸山手教会、『七一雑報』主宰）とは神戸で会っている。（本稿p.20参照）。
 - 45) 金坂清則『イザベラ・バード極東の旅2』平凡社、2005,p.129。
 - 46) 本稿p.19 表3の人々は文献7、p.17に記載された築地伝道拠点の人数に一致する。

- 47) 金坂（文献4）によると、後年には、ジョン・ビショップ病院、ヘンリエッタ病院を設立（1889年）。イザベラ自身も看護を学んでいるが、病院設立の考えは、このような医療伝道の実際を目にしたことによるのか、それ以前からすでにそのような考えがあったのかはいうことはできない。
- 48) 『クララの明治日記』 講談社、1976、p.274、下p.30。クララたちをパーティに連れていってくるはずであったディクソン氏はイザベラのお供のためにクララとの約束を破った。その3日後の日記に「火曜日にアジア協会の会にお供をさせてほしい——バード老婦人が彼（ディクソン）をひったくらなければ——と言われた。」(p.31)と記している。
- 49) 文献22、p.4。
- 50) 文献7、pp.279-280。
- 51) 文献44、「明治9年の諸派伝道」.pp.46-48参照。
- 52) 文献7、p.359。
- 53) 長谷川誠一「二つの英人蝦夷旅行記 Thomas W・BlakistonとIsabella L・Bird」、『酪農学園大学紀要 第10巻、第2号』1984、pp.467-476。
- 54) トーマス・ブラキストン著（1883）、高倉新一郎校訂、近藤唯一訳『蝦夷地の中の日本』八木書店、1978、pp.343-344。
- 55) チェンバレン、高梨健吉訳『日本事物誌1』平凡社、1969、p.70「アイヌの叙述が特に価値がある」と記されている。
- 56) 文献36、p.12。
- 57) 文献36、p.66。この間の事情は『聖パウロ教会の歴史』（文献36）に詳しい。
- 58) 文献36、p.50。
- 59) イザベラの講話、講演、病院建設については、金坂の資料（文献15）に従ったので、参照されたい。
- 60) 『英国教会伝道協会の歴史』（文献34）の著者。
- 61) 文献10、p.270-271。
- 62) 文献10、p.271。
- 63) 文献10、p.304。
- 64) 文献10、p.304。
- 65) *Unbeaten Tracks in Japan I*.pp.387 -390. 文献8、pp.325-328。
- 66) *Unbeaten Tracks in Japan II* p.302. 楠家（2002）p.279。
- 67) 文献7 p.46-47。ここで3年と記されていることから、バーム、ファイソンの両氏はどちらも1875年に新潟に着任しており、両者を指すと考えた。この結果について、『英国教会伝道協会の歴史』（文献34）には「ファイソンも最初は東京に行ったが、後に東京より西の海岸にある新潟に移った。しかし結局ここは長続きしなかった。」(p.54)と記されている。

研究ノート

クン・サンの「きついジョーク」は いつ・どこで語られたのか

丹 野 正

要旨：

一般に狩猟採集民の社会は徹底した平等主義社会であると位置づけられている。リー（1979）が記載したクン・サンのハンターたちが交わす「きついジョーク」は、このことを端的に示す事例として多くの人類学者たちが紹介している。また、リーが調査地のクンたちへのクリスマス・プレゼントとして購入してきた大きな雄牛が、彼らによって酷評されてしまったというエピソードも、同様の例として引用される。私はムブティやアカのハンターたちが仲間の殺した獲物をけなす「きついジョーク」を聞いたことがなかった。そこで、クンはなぜそのようなジョークをあえて言うのかという疑問をもった。また、リーはハンターたち自身による「きついジョーク」と雄牛のエピソードのどちらを先に経験したのだろうか。

本稿では、リー自身は雄牛の一件をどのように受けとめ、そこから何を理解するに至ったのか、さらに、ハンターたち自身が交わすとされる「きついジョーク」は実際にはいつ、どこで、どのような状況のもとでリーが知ることができたことなのかを、リーの叙述をもとに明らかにする。これらのことは、彼の著書の以下のような目的に直接に関わっているからである。「・・・また調査者たちがクンの生活に、そしてクンたちが調査者たちの生活に及ぼした相互のインパクトを跡づける。その目的はフィールドワークの経験なるものを（読者に）お伝えすることにある。」

キーワード：狩猟採集民、クン・サンのきついジョーク、平等社会、フィールドワークの経験

When and where did the !Kung San hunters talk the “severe joke” ?

Tadashi TANNO

ABSTRACT :

It is pointed out that the hunter-gatherers' society is thorough Egalitarian Society in general. As an example that shows this fact clearly, many anthropologists refers to the “severe joke” which is talked among the !Kung San hunters researched by Lee (1979) . And they also refers to the episode about Lee's Christmas present of a large and meaty ox to the !Kung. The giant ox he had chosen became the subject of ridicule and derision, not happiness and gratitude. Among the Mbuti and Aka I had not heard such a severe joke made about a fellow's kill. Then, I wondered why the !Kung dare to talk the “severe joke” with each other. Further, which did Lee experience before, the severe joke among themselves or the episode about the ox?

In this paper I make clear what Lee learned and understood from the affair of the ox, and when, where and in what situation he could actually hear the “severe joke”, being based upon his description. Because these are directly concerned in the goal of his book as follows, “・・・ and traces the mutual impact of researchers on the lives of the !Kung and of the !Kung on the lives of the researchers. The goal is to convey the experience of fieldwork.” (Lee,1979,pp.8-9)

Key word : Hunter-gatherers, !Kun San's Severe Joke, Egalitarian Society, Experience of Fieldwork

狩猟の獲物についてのクン・サンの「きついジョーク」

狩猟採集民の社会は一般に徹底した平等主義社会であり、とくに狩猟による獲物の肉の分配はこのことを端的に示す行為と規範であると位置づけられている。なかでも、リーが1960年代に調査したアフリカ南部のクン・サンの事例は、多くの研究者によって引用され紹介されている。以下はその1例である。

威信の集中化を防ぐ第二の要点は、ハンターや獲物の所有者に厳しい節度が要求されることである。体重数百キログラムもある大型獣を倒したときでさえ、あるいはむしろそのような場合にこそ、ハンターは得意そうにガッツポーズをとったりせずに控え目に振舞うことが要求される。獲物を射止めてキャンプに帰ったハンターは誰かに尋ねられるまで黙って座っている。人々は、こうした普段よりもかえって控え目な態度から彼が大きな獲物を倒したことを察するのである。彼らの社会では、傲慢な者や得意になったりする者は徹底的に拒否される。人類学者としてその例外ではない。サンの調査を行なったリー (Lee,1969 b) は調査が終わりに近づいた頃、クリスマスに大きな牛をプレゼントしてサンに喜んでもらおうとした。しかしその牛が近くの牧場で一番大きなものだったと自慢したばかりに、サンからは実に冷淡な反応しか得られなかったと述べている。

一方、分配を受ける側も盛んに獲物の価値をおとしめるようなことを言う。サンのハンターが獲物を射るとその日はいったんキャンプに帰り、翌日あらためて数人の男とともに獲物の追跡と回収に向かう。同行した男たちは、獲物を見つけると、露骨にそれを止めたハンターに失望を告げる。「こんな骨の塊を持って帰るためにわれわれは引っ張り出されたわけ？」とか、「家に居れば腹は減っているかもしれないが、少なくとも冷たい水が飲めたのに」などと嫌みをいう。これに対してハンターは、「たしかにそのとおりだ。こんなものはとりに来るほどのものではない。肝だけ焼いて食って、あとはハイエナにでもくれてやろう」などと言ったりするのである (Lee,1979:246)。もちろんこれはきついジョークであり、彼らが実際に貴重な獲物を捨ててゆくはずはない。分配を受ける側が獲物の貧弱なことをなじり、与える側はひたすら恐縮してそれを詫げる。このような立場の逆転したやりとりには、分配がいかに威信と結びつきやすいものであり、それに対してサンがいかに気を使っているかがよく表れている。(市川,1991:26-27ページ)

この文章中で市川は、クン・サンの「きついジョーク」の事例とともに、リーがクンたちへクリスマスにプレゼントした雄牛をめぐるエピソードを紹介している。私は雄牛のエピソードについてはこの論文ではじめて知ったのだが、そのときはこの部分にさほど気をとめなかった。

「きついジョーク」と「雄牛事件」の関連性

寺嶋も一昨年クン・サンの「きついジョーク」について論じており (寺嶋,2004, P25)、その部分の内容は上掲の市川の文章とほぼ同様である。ただし寺嶋は雄牛の一件をかなり詳しく紹介している。以下にその部分を引用する。

リチャード・リーは、やはり一九六〇年代の後半から、ボツワナ北部に住むクン・ブッシュマン (…略…) について精力的な調査を始めたが、その調査における自分自身に関わる興味深い体験談を披露し、彼らの平等主義が努力のたまものであることを強く主張した。それは次のようなものである。

一九六八年の暮れ、ドベ地区における一年余りにわたるフィールドワークを切り上げる際に、リーは、それまでの調査に協力してくれたクンたちへのお礼にと、牛を一頭屠殺してクリスマスを盛大に祝うという計画を立てた。宴会を盛り上げるためにリーはできるだけ大きな牛を買い求めてクンに披露した。しか

し、意に反してクンの反応は冷ややかであった。問題の牛は、「おいぼれ」「堅い」「瘦せっぽち」などとひどい評価を受けた。リーが購入した巨大な雄牛は、幸福と感謝をもたらすかわりにクンの嘲笑的となったのである。なんとということか「焼き肉」(roast)が「ひどいあざけり」(roast)に変わってしまったのである (Lee 1979: 23)。

リーはひどく落胆してクリスマスを迎えたが、宴会に供された牛は肉づきがよくてやわらかく、宴会は大成功をおさめたのだ。このときリーはクンの独特のやり口に気がついた。クンの悪口や冷ややかな態度は、牛に対してというよりも、リーの独断性や冷淡さにたいしてだったというのである。また、牛自慢が大問題だったのである。「クンは激しい平等主義をもとめる人々であって、仲間たちの傲慢、吝嗇、冷淡などがまんができない。彼らは同僚たちのそのような行為を見つけると、謙虚さをとりもどさせるための特別の工夫をおこなう」のである (ibid.: 24)。 (寺嶋,2004、24-25ページ)

寺嶋のこの紹介は、リーが「きついジョーク」について記述した1979年の著書そのものに基づいている。私は寺嶋の論文によってはじめて、リーが雄牛の一件についても本著に記述していることを知った。

「きついジョーク」への疑問

クン・サンのきついジョークに関して私は、漠然とながら気になっていたことがあった。それは、私が調査したアフリカ熱帯森林の狩猟採集民であるムブティやアカが、このようなきついジョークを交わす場面を見かけなかったことである。彼らがときおり試みる大型獣を対象とした槍猟には、危険だからという理由で同行することはできなかったが、日常的な網猟にはしばしば同行し、獲物の解体と分配の場面も見ていた。しかし、あるハンターの獲物を他のメンバーがけなすようなことはなかった。ただし、私は彼ら自身の言葉を現地で学習する余裕はなかったので、ムブティ調査では彼らも話す広域共通語のスワヒリ語を、アカ調査では同様のリンガラ語を用いた。だからもし彼らの間で同様のジョークが交わされても、私が聞きもらしていたという可能性はある。これまでに日本の多くの研究者が彼らを調査しているが、彼らもクンと同様にきついジョークを交わすのか否かについては、誰もまだ言及していないようである。ただし市川は、大型獣を槍で倒したムブティがキャンプにじつに謙虚な態度で戻り、ひかえめに振舞っていた一連の様子を叙述している (市川,1982、P93)。そして、ムブティもアカも獲物の肉をキャンプ内のどの家族にも分配することは多くの調査者が記述している。

以上のような理由で、上掲のようなジョークを交わすクン・サンは、ムブティやアカよりかなり「きつい」人たちだなという印象を私はもったのである。さらにいえば、クンが獲物の肉は分け合うべしという規範をもっており、現実にも分配し合っているにもかかわらず、なおかつ実際に上掲のような場面であのようなジョークを交わすのだとしたら、それは「きついジョーク」というよりはむしろ「いやみ」を言い合うようなものではないか、とも感じたのである。

私はクンの「きついジョーク」を直接リーの著書からではなく、他の研究者の論文等によって間接的に知ったのだった。しかし、上記の寺嶋論文によって「雄牛のエピソード」を知り、しかも彼は上掲の引用文中にあるように、「このときリーはクンの独特のやり口に気がついた。……」と紹介している。リーは長期間クン・サンの現地調査を行ったサン研究の第一人者である。「雄牛のエピソード」はその彼が調査を切りあげる際に起こったできごとであるという。

前後関係についての疑問

そこで次のような疑問が生じた。リーがクンの「きついジョーク」を、この雄牛のエピソードが起こる以前に見聞きしていたのか、それともこのエピソードの後で行った調査で知ったのか。もし前者だったとしたら、しかも彼らがなにゆえにこうしたジョークを交わすのかをも彼が理解していたとしたら、リーはなぜプレゼントの雄牛を自慢するというクンからみればおろかなことをしてしまったのか。もしうっかりしてつい自慢したのだとしても、彼はクンの一人が雄牛をけなす言葉を発したとたんによく、自分のうかつさに気づいたはずである。他方、寺嶋が言うように「このときリーはクンの独特のやり口に気がついた」のであれば、リーはクンの「きついジョーク」を見聞きしていたのだが、彼らがなにゆえにこうしたジョークを交わすのかを、彼自身が雄牛の一件を経験したのちによく理解したことになる。

逆にもし後者だったとしたら、雄牛の一件が起こる以前の長い調査期間中、リーがクンの狩猟や獲物の解体・運搬行に同行したことがなかったとは思えないので、彼が同行したときには、クンたちがこうしたジョークを交わしたことはなかった、ということになる。しかし、「このときリーは……気がついた」というのであれば、雄牛の一件ののちに同行した際にリーが例のジョークをはじめて見聞きしたということもありえない。

では、あのジョークの会話をリーはいつ、どのような状況のもとで聞いたのであろうか。こうした疑問を解くために、私は一昨年はじめてリーの原著 (Lee,1979) を読んだ次第である。以下では、本書からの引用はページ数のみを記す。

雄牛のクリスマス・プレゼント

リーは本書の第1章で雄牛の事件を記述し、この事件によって彼は深刻な影響を受け、それまでの調査における自らの振舞いを深く反省するに至ったと述べている。そしてこの事件を、彼のそれまでの調査研究それ自体を見つめ直す転換点となったできごととして位置づけている。

「第1章 Fieldwork with IKung」のはじめの部分で、彼は次のように述べる。

以下の説明は1963年から73年までくり広げられたクンのフィールドワークの詳細であり、また調査者たちがクンの生活に、そしてクンたちが調査者たちの生活に及ぼした相互のインパクトを跡づける。その目的はフィールドワークの経験なるものをお伝えすることにある (P8)。

そしてまさにそのとおり、リーたちによる調査の経緯が9ページから28ページまで詳細に記されている。はじめに1963年と64年の調査の概要を述べたのち、ドベ地区で「1964年のクリスマスのために、われわれは雄牛を殺し、クンたちに3日3晩ごちそうした。これはその後の毎年の行事となるものの最初だった」(P15)と彼は記している。ただしこのときの記述はこれだけであり、大宴会となったこと以外はなにごととも起こらなかったようである。

1965年の元旦に調査地を去ったのち、彼は67年8月から再びドベ地区での調査を再開した (P16)。その年のクリスマスにも調査地に滞在していたリーは、「毎年の行事とな」った雄牛の肉のごちそうをこのときも行ったはずだが、大宴会となっただけだったのであろう。この年のクリスマスについては何も触れていない。

68年のはじめにリー夫妻はドベからカイカイ地区に調査キャンプを移し、「私たちはカイカイに14ヵ月滞在した」(P17)。17ページ以降ではそこでの調査のプロセスを説明し、そして、68年のクリスマスについて彼は次のように記している。「1968年の末までには、ハウエル (彼の妻) と私は

われわれの仕事を切りあげることにについて考えはじめていた。この年のクリスマスは、カイカイでのわれわれの最後となるはずだった」(P23)。

この文章に続く雄牛の事件のリーの記述は、寺嶋が要約して上掲の引用文で紹介しているとおりである。つまり、これ以前にドベでむかえた2回のクリスマスは、雄牛の肉の宴会にクンたちが喜んだ以外になにごとも起こらず、3回目のカイカイでのクリスマスではじめて、リーはプレゼントの雄牛をけなされたのである。だからこそ彼は非常に驚き、ひどく落胆したのである。しかし、当日の宴会は一転して成功となった。これに続くリーの文章は、寺嶋による上掲の紹介と一部重複して長くなるが、重要な部分なので以下に引用する。

では、彼らはまえもって私と私の雄牛のことをなぜあんなに非難していたのだろう。この疑問に対する答えの探求は、クンについてと私自身についての私の理解に関するまさにクリティカルな転換点となったのである。あとで知った (I later learned) のだが、私のことを彼らが非難したのは、雄牛についての私の判断のことではなく、この1年間の私の振舞いがお高くとまって勝手気ままだったことに対してだったのである。クンはすさまじく平等主義的な人びとであって、彼ら自身の間での横柄さ、けち、無関心さには寛容でないのである。仲間内にそんな振舞いの兆候を見ると、人びとと調和するよう引き戻すために、謙虚さを強いる一連の策を講じるのだ。

ハンターの獲物をあざけるのはそうした平準化策略の一つなのである。そしてそれが、私はハンターではなく肉を買った人だったにもかかわらず、すごい手ぎわのよさときつい効果でもって私に用いられたのだった。この事件の全体が見透せるようになったとき、私は以下のことを実感するに至った。すなわち、私に対する彼らの感情のなかには、怒りと同時に愛情もあること；あの茶番劇は逆説的なことだが、私を除名するための方策ではなく、むしろ彼らとより近いコンタクトの中に私を引き込むための方策だったこと。こうしたことを、私は調査地を去ってからずっとあとになって実感するに至ったのである。そしてこのことが、次の調査行はまったく異なる基盤に立ってなされなければならぬと確信させたのである。クンたちと有意義な個人対個人のつきあいをするためには、私の生活様式を質素にし、彼らのどまんなかに私が持ち込んでいた大量の物質文化を放棄することが根源的だったのだ。次の旅行は、ナップサックと寝袋だけで足で歩いてやろうと決心した。その機会はしかしながら4年後までやってこなかった。

(PP.23-24)

リーがカイカイのクンたちとともにすごした1年間の彼の振舞いが、それ以前のドベでの調査中の振舞いより悪かったはずはない。彼は同様の態度で接していたはずなのに、ドベのクンたちはあえてリーの鼻をへし折ることをせずに対応していたのだろう。それに、ドベでの彼のキャンプには多くの研究者がやって来て、調査のために滞在し、大所帯になることがしばしばだったとリーは述べている。つまり、ドベのクンたちはリー（たち）に対して距離をおいた接し方をせざるをえなかったのだろう。他方その後のカイカイでは、リー夫妻は使用人1人を伴っただけで、ここのクンたちとはよりうちとけた付き合いをしていたはずである。だからこそリーはこの雄牛の一件に大きなショックを受け、だからこそクンたちはまたクンたちで、リーが気づかずにいる高い鼻をあえてへし折ってやろうという気になったのだと考えられる。

彼らは雄牛をひどくけなしたにもかかわらず、ドベでの2回のクリスマスのときと同様に彼らもまた当日の宴会を大喜びですごした。「では、彼らはまえもって私と私の雄牛のことをなぜあんなに非難したのだろう？」この疑問への答えを彼は「あとで知った (I later learned)」という。いつ、どのようにして知ったのか。

いつ知ったのか

「この年のクリスマスは、カイカイでのわれわれの（滞在の）最後となるはずだった」、とリーは述べているが、そのまえに、ドベからカイカイにリー夫妻が調査地を移したのは「1968年のはじめ」であり、「私たちはカイカイに14ヵ月滞在した」（P17）と書いている。つまり69年の2月か3月までカイカイに居続けたのである。雄牛の一件が起こる以前は、彼らはクリスマスの宴会を機にカイカイでの調査を切りあげる予定でいたのだが、おそらくこのハプニングに関する疑問の答えを探求するために、滞在を延ばしたのであろう。なぜなら、すでに見たようにリーは答えがそのときすぐにはわからず、「あとで知った」のだから。しかも、この「あとで知った」ときでさえ、リーはまだこの事件の核心を実感するに至っていない。「この事件の全体像が見透せるようになったとき、私は以下のことを実感するに至った。…〔中略〕…こうしたことを、私は調査地を去ってからずっとあとになって実感するに至ったのである」、と彼は述べている。

リーは、上に引用した文章に続けて、4年後の1973年に単身で短期間ドベを再訪した際の、以前とはがらりと変った彼とクンたちとの交流の様子を描いて第1章の記述を終えている。

どのようにして知ったのか

クンたちがリーと彼の雄牛をけなした理由を、彼は「あとで知った」と言う。だが、どのようにして知るに至ったのかについては直接に述べていない。また、クンたち自身の間での「きついジョーク」を、この雄牛事件より以前に見聞きしていたのか、その後知ったのかについても直接には述べていない。仮りに前者だったと仮定してみよう。彼はクンたち自身があのジョークを交わすのを、獲物の解体・運搬行に同行した際にすでに見聞きしていた；しかも、それは彼らが眼前にしている獲物の実物を描写した表現ではなく、まさに「きついジョーク」としての表現なのだ、ということもすでに理解していたと仮定する。この場合には、その彼がその後起こった雄牛の事件に彼があれほど驚きとまどったというのはいかにも不自然である。この第1のケースは成立しない。

とすると、次の2つの可能性のいずれかであることになる。第2は、彼はかつて同行した際に、現場で彼らがあのような会話を交わすのを見聞きしていたのだが、その会話の真の意味を、つまりそれは「きついジョーク」なのだということを、リーはのちのちまで知らないままですごしていたというケースである。しかし、このケースも不自然である。彼が会話の現場に一緒にいて、しかもその現場の実情を反映していない会話を見聞きしたのであれば、彼はその場で少なくとも疑問をいだくであろう。そしてその会話の真の意味を、直接彼らに質問するなりして探るはずである。その結果は上述の第1の仮定に至る。だからこのケースも否定される。

それゆえ、残る第3の可能性は、リーはあのジョークを、雄牛事件のあとで知ったというケースである。しかも彼は、雄牛事件のときのクンたちの言動も、彼ら自身の間で交わされたというあの会話も、ともに実はきついジョークなのだということを、同時に知ったのだと考えられる。つまり、彼は雄牛事件の以前には彼らの間でのあの会話なるものを見聞きしていなかった、換言すれば、クンたち自身はリーの眼前であの会話を交わしたことはなかったのである。私の結論を先取りして言えば、彼は雄牛事件の真相をその後クンたちと会話しながら探求するなかで、クンたちが自分たちの間でもこれこれこのような場合にはこんな「きついジョーク」をあえて言うこともあるのだよ、と例としてあげた仮定の会話だったのである。

彼はこうしたことを、クリスマス後に切りあげようとしていたカイカイ滞在を延長して雄牛事件の真相を探る過程で知ったのである。だから、「68年のはじめ」からの彼らのカイカイ滞在は、同年のクリスマス以後も含む「14ヵ月」に延びたのである。やはりクンたちもムブティヤアカと同様

に彼らどうしではあのような「きついジョーク」はめったに口にしないのだ、というのが真相のようである。

「きついジョーク」の記述の前後の文脈

次に、リーは例のきついジョークを「第8章 狩猟」のなかでどのように記述しているか、その前後の文脈全体をとおして見てみよう。

彼は狩りの獲物の解体とキャンプへの運搬について219ページ以下に記述しており、およそ20キログラム以下の小さな獲物はハンター自身が担いでキャンプに持ち帰るといふ。つまり、このような場合にはキャンプに居る誰の目にもとまり、事情は一目瞭然となるわけである。

大きな獲物の場合は一晩放置され、手続きはもっと入念に行われる。第一に、獲物についてキャンプに告げる彼らの文化に特有のやり方がある。第二に、夜間ハンターが守るべきいくつかのタブーがある。第三に、運搬パーティーが組織されなければならない。朝、パーティーは足跡をたどり、可能ならばその獲物を見つけ、必要ならとどめを刺し、それから獲物を解体して、キャンプに運ぶためにいくつかの荷にまとめる。

狩猟の当日キャンプに戻ったハンターは、ひとりで自然とうれしくなるが、彼はそれを表してはならない。獲物を倒したと告げることはクンには傲慢のしるしなのであって、強く妨げられる。控えめに言うことが適切な振舞いなのだ。(Lee 1969b、および以下を参照)。

カイカイとその南の地域の優れたハンターであるカシェは、正しい振舞いを以下のように説明した。

手ぶらでキャンプに戻ったときは、おまえは眠り、ひとりごとを言う。「あー、おれは何をしたんだ。獲物がなかったからといって何なんだ。」それから朝起きたらひとこともしゃべらずに出かけ、再び猟をする。こんどはおまえは何かを殺して、キャンプに戻る。私のtsu(年長の親族)が私を見て問う。「やー、今日は何に出会ったのかね。」「Tsutsu」と私は応える。「何も見なかったよ。」

私は頭をかかえてそこに座っているが、tsuはまた私のところに戻ってくる。なぜなら彼はzhu/twa(“person”、“人物”)だからだ。「何も殺さなかったって言うのはどういうことだ！おれは腹へって死にそうなのがおまえには見えないのか！」

「あー、あそこには何かいるはずだよ。やつの肘を傷つけたはずだから。」

すると彼はほほえみ、そこでおまえは言う。「どうして明朝いっしょに出かけてひと目見てみてはいけないのかな。」そしてわれわれとその他とで翌日いっしょにその肉を持ち帰ることになる。(pp.219-20)

このカシェの説明は、彼らとリーとの会話のなかでの、主としてリーに対する説明であったと考えられる。カシェはカイカイの住人であり、この会話はカイカイのキャンプでなされたのであろう。少し後に引用する別の会話にもカイカイのハンターたちが登場する。そこにはカシェの名前は出てこないが、それとこの会話はおそらく一連の脈略のものであろうと思われる。

以下の引用は解体・運搬行の際のクンの行動に関する記述の一部であるが、それはリーの直接観察に基づいた叙述なのか否かは不明な書き方である。

通常の場合、一行のタイミングがよければ、肉食獣にまだやられていない死んだ獲物を到着して見つける。誰もが上機嫌になり、ハンターたちのほぼ全員が、一行の中の謙虚さを保つべきメンバーと調子を合わせながら、情ないほど小さな獲物や、それをキャンプに持ち帰るために求められたむだな骨折りについてからかい始める(このジョーキングは本章の後の方で、“Hunting Success and Status Differences”のと

ころで詳しく論じられる [リー自身の注])。ジョーキングは彼らが獲物の解体にとりかかってからも続く。
(PP.221-222)

このあとは、獲物の解体作業についての一般的な説明が続く。そして、223ページの下から226ページにかけて、狩猟に出かける準備段階から最後に肉をキャンプに運び込むまでの一連のプロセスを、2回の事例について詳しく記述している。ただしジョークについての記述はなにもない。

ここで注目すべきは、第2事例の狩猟活動の日付けで、それは1969年3月12~14日である。やはりリーは調査を1968年末以降も延長していたのだ。ただし彼は1968年はじめから14ヵ月間カイカイに滞在したと述べていたが、この狩猟活動はカイカイ地区ではなく、ドベのキャンプを出発して3日後に戻るという行程で行われている。彼は2月末か3月はじめにカイカイを去って、ドベに戻っていたのであろう。

次に、リーがジョークについて詳しく論じると予告していた“Hunting Success and Status Differences”の節を見てみよう。243ページからのこの節のはじめに彼は、クンの男たちにこれまで各種の大型獣ごとに何頭獲ったかを聞き取った結果、非常に大きな個人差が存在することを記述したうえで、以下のように続ける。引用が非常に長くなるが、リー自身が一連の文脈として叙述しているので、この文脈全体を把握する必要があるからである。

クンの男たちは彼らの間のこのような差異の存在にどんな反応を示しているのか？ ヒエラルキーが形成されるのか？ 最良のハンターはキャンプの政治を支配し、女たちを独占するのか？ とんでもない (Far from it)。クンはすざましく平等主義的な人びとで、この平等性を維持するのに重要な一連の文化的な慣習を発達させている。第1は傲慢なやつや自慢するやつをやり込めることによって。そして第2は、こうすることで彼らの幸運が獲物に戻るようにしむけることによって。

男たちはできるかぎり狩りに行くよう励まされ、肉が持たされたときは人びとは喜ぶ。しかし成功したハンターにとって正しい振舞いは、慎ましさと控えめさなのである。ガウゴという名のカイカイの男は、それを以下のように説明した。

ある男が狩りに行っていたとしよう。彼は帰って来てほら吹きのように「大物を殺したぞ！」と云ってはならない。まずは黙って坐っていなくてはならない。私や誰かが彼の焚き火のところにやって来て、「今日は何に出会ったんだ？」と聞かれるまではな。彼は静かに応える、「あー、私は幸運がない。何にも出会わなかったよ、…ちっぽけなやつ以外は。」そこで私はほくそえむ、なぜなら彼がなにか大物を殺したんだと今わかったから。

控えめであれというテーマには、翌日に解体と運搬のための一行が獲物を持ち帰るために出かけるときも続く。現場に着くと、一行のメンバーたちはハンターに対し落胆ぶりを大声で表明する。

「こんな骨ばっかりのやつをキャンプに持ち帰らせるために、われわれをこんな遠くまで引っぱって来たのかい。あー、獲物がこんなにやせてるとわかってたら、来なかったろうに。」

「みんな、こんな物のためにおれが木陰でのこちよい1日を棒に振ったなんて。キャンプではおれたちは腹をすかしてるかもしれんが、少なくともおいしい冷たい水は飲めるんだぜ。」

こうした侮辱に当のハンターは反抗してはならない。おだやかに、自己卑下した言葉で応えるべきなのだ。

「そのとおりだ。こいつは努力に値しない。力をつけるためにレバーを料理するだけで、あとはハイ

エナにくれてやろう。今日はまだ狩りをするのに遅くはない。ダイカーやストーンボックでもこんなやつよりはましだろうから。」

もちろんパーティは獲物を捨てるつもりはない。きついジョークとあざけりはある目標をめざして、つまり成功したハンターの心に潜在する横柄な振舞いをおさえるために語られるのだ。クンたちは若者には傲慢になりがち傾向があると認め、それと戦うための一定の手段を講じるのである。以下のようにカイカイの有名な呪医であるトマゾが語ったように。

若者が多くの獲物を殺すと、自分を首長やビッグマンだと思うようになる。そしてその他のわれわれを彼の召使いや目下の者のように思う。われわれはそんなことを認めない。自慢するやつはおことわりだ。いつか彼のプライドが誰かを殺すことになるからだ。だからわれわれはいつも彼の肉はなんの値うちもないと言うのだ。そうやって彼の心を冷やし、おとなしくさせるのだ。

たとえ何人かは他の男たちよりすぐれたハンターであっても、自ら膨脹する傾向を極小化し、彼らのエネルギーを社会的に有意義な活動に向かわせるために、彼らの振舞いは人びとによって型にはめられるのである。その結果、狩猟の腕前の違いがあっても、それは有能な少数の個人が威信に関して他より抜き出るようなビッグマンのシステムには至らないのである。(PP.244-46)

判明する事実

以上のリーの叙述のうち、例のきついジョークのやりとりまでの部分は、前後の文脈から見て、ガウゴという名のカイカイの男がリーに語ってくれた説明を基にした記述である。その一部は、ガウゴが彼らの間で交わされる会話という形を用いて説明した語りをそのまま採用し、他の部分はガウゴ（や他のメンバー）の説明からリーが理解した内容をリー自身が要約して記述するというスタイルをとっている。そしてあのきついジョークは、ガウゴの語りのなかでまさに説明するための一例としてリーに示したものである。

そしてこのジョークに続く部分は、おそらくガウゴの説明に同席していたトマゾというもう一人の男が、ガウゴの語りを受けついでリーに語ってくれたこととして記述されている。

つまり、ここでリーが叙述しているその内容は、彼が調査地カイカイに滞在している間に、カイカイのクンたちと会話し聞き取り調査を行っているなかで明らかになったことがらである。彼がこれらの聞き取り調査を行った時期は、これまでの検討結果から判断すれば、1968年のクリスマスの雄牛事件以前ではありえない。この事件以後の時期であり、年末にカイカイを切りあげようとしていた調査の予定を延長して、雄牛事件の背景と真相を探求するためにさらに1～2ヵ月カイカイに滞在し続けた時期に相当する。だからこそ、既述のように、彼は雄牛事件の真相も、それと密接に関連するクンたち自身の間の行動規範や違反者をこらしめる策略などを、「あとで知った」と記したのである。そして、それらの聞き取り調査によって得た情報からその全体像を把握するには、さらに時間が必要だった。だから、彼が理解しえたことがらを、「私は調査地を去ってからずっとあとになって実感するに至ったのである」(P24)とも吐露したのである。

1963年から68年のクリスマスまでの間に、リーは3回にわたって長期現地調査を行っており、彼はサンの社会の研究者としてはすでに第一人者であったとあってよい。その彼が、68年のクリスマスにプレゼントした雄牛をめぐるクンたちから辛辣なジョークで非難され、強い衝撃を受けた。その時点では彼らの非難の理由や背景が彼には理解できなただけに、受けた衝撃はいっそう深刻だったのである。彼はその後、その真相を解明するためにクンたちとの会話を重ねる一方で、

「調査地を去ってからずっとあとになって」までも過去の経験を振り返って再考したのであろう。そしてすでに見たように、彼はそれまでの調査における自らの振舞いを深く反省するとともに、この事件を、それまでの調査研究そのものを見つめ直す「クリティカルな転換点となった」できごとだったと位置づけている。

“平等社会” ・ “分かち合いの社会”

こうした転換点としての雄牛事件と、その後の見つめ直し作業を通じてリーが「実感するに至った」のが、「クンはすさまじく平等主義的な人びとなのだ」ということであった。彼は1979年の本書で、クン・サンの社会が徹底した平等社会 (Egalitarian Society) であることを詳細に論じ、描きあげた。それは、換言すれば、「分かち合い」(Sharing) の社会である。

「分かち合う」・「共にする」ことは、「分け与える」ことではない。分け与えるとは、Aが自分の物(の一部)をBに与えることであり、この場合Aは当の物の所有者(owner)としてBに相対し、Bもこのことを認めたとうで受け取ることになる。われわれの社会では、ある物を入手獲得した人はその物の所有者であり、彼がそれを他者に与えるか否か、またそれを他者の別の物と交換するか否かを含めて、当の物をどう処理しようと所有者の自由である。クンの間でも、彼らが必要とする物はとうぜん誰かが入手し獲得してこなければならない。しかし彼らの間では、このような意味では、彼はその物の所有者ではない。彼はそれをキャンプの仲間に分け与えることすらできない。私があなたに与えるということは、私はもちろんあなたも周りの人も、それは私の物(所有物)だと認めたとうででのことになるからである。あなたは私から私の物をもらったのである。クンたちはこれを、こうした考え方を容認しない。私が調査したアカ・ピグミーも同様である(丹野、1991,2005)。

誰が獲得してきた物であれ、それはキャンプを共にする人びとの間で分かち合われ、共にしなければならないのである。それがキャンプを共にし暮らしを共にすること(to share)なのである。一つのキャンプの仲間はまさに生活共同体なのであり、キャンプを共にすることはこの共同体の一員として暮らしを共にすることを意味する。それがいやなら、あるいはいやになったら、彼・彼女とその家族はこのキャンプを去るしかないし、去ればよい。ただし1家族だけで生活することは不可能だから、結局は別のキャンプに合流せざるを得ず、そこの人びとと暮らしを共にすることになる。彼らにとっては、物の所有(ownership)を前提にした別の暮らし方という選択肢はない(なかった)のである。

リーのこの著書以降、多くの狩猟採集民調査研究者たちによって「狩猟採集社会=平等主義社会」論が展開され、現在に至っている。その意味では、本書はこうした大潮流の源の一つとして、大きな刺激と影響を与えた研究だったと位置づけられよう。ただし、私は最近まで本書を読まずに、むしろその後のウッドバーンの論文(Woodburn,1982,1988)などを通じて「平等主義社会論」に接していた。そしてその論調に違和感を抱いていた。その理由については別稿(丹野、1991)で述べたので繰り返さないが、端的に言えば、それは上述のような私の実感に合わなかったからである。そしてそれは、今回リーの本書を読んで私が理解しえた彼自身の「実感」にも合わない論調である。だから私は「平等主義」や「平等社会」という言葉を用いず、むしろ「分かち合い」・“Sharing”の社会と呼んできた(丹野、2005)。リーはクンの社会を「平等主義の社会」と呼んでいるものの、本稿でこれまで見てきたように、そして本書のこれより後の章でも、彼はクン社会が「分かち合いの社会」であることを詳細に論じている。

私が本稿で確かめようとしたことは、彼がこうした彼自身の「平等主義社会論」に至る基礎と背

景となった彼のフィールドワークの体験の方だった。しかも彼は、それを読者が跡づけ、読み取ることができるように本書を書いていた。本稿の40ページに引用した文章中に、彼が本書を書こうとした目的が述べられている。その一部を再掲する。

……また調査者たちがクンの生活に、そしてクンたちが調査者たちの生活に及ぼした相互のインパクトを跡づける。その目的はフィールドワークの経験なるものをお伝えすることにある (P8)。

文献

- 市川光雄、1982、『森の狩猟民—ムブティ・ピグミーの生活—』、人文書院。
- 市川光雄、1991、「平等主義の進化史的考察」、田中二郎・掛谷誠（編）『ヒトの自然誌』、平凡社、pp.11-34。
- Lee,R.B.,1979, *The !Kung San: Men, Women and Work in a Foraging Society*. Cambridge University Press, Cambridge.
- 丹野 正、1991、「『分かち合い』としての『分配』—アカ・ピグミー社会の基本的性格—」、田中二郎・掛谷誠（編）『ヒトの自然誌』、平凡社、pp.35-57。
- 丹野 正、2005、「シェアリング、贈与、交換—共同体、親交関係、社会」、『弘前大学大学院地域社会研究科年報』第1号、pp.63-80。
- 寺島秀明、2004、「ヒトはなぜ、平等にこだわるのか—平等・不平等の人類学的研究—」、寺島秀明（編）『平等と不平等をめぐる人類学的研究』、ナカニシヤ出版、pp.3-52。
- Woodburn,J. 1982, Egalitarian Societies. *Man* (N.S.) 1 (3) .pp.431-451.
- Woodburn,J. 1988, African hunter-gatherer social organization—Is it best understood as a product of encapsulation? Ingold, Riches and Woodburn (eds.) *Hunters and gatherers (1) —History, Evolution and Social Change*. Pp.31-64. Berg, Oxford

研 究 科 日 誌

(2005年10月～2006年 9 月)

研究科日誌 (2005年10月～2006年9月)

Chronology (Oct.2005-Sep.2006)

●院生会定例研究発表会……Faculty Seminars for Graduate Students

地域の歯科医師・医師・カトリック教会関係者と地域文化研究講座(地域歴史論)所属院生との「津軽の歴史・文化」研究・懇談会

・2005年11月9日(水)18:00～ 地域社会研究科演習室

「宣教師 ジョン・イングをめぐって」

秋田看護福祉大学教授 北原 かな子 氏

第23回 院生会定例研究発表会 12月10日(土)13:00～ 地域社会研究科演習室

・「自らの道徳性を創り上げていく能力を育成する単元的道徳学習」

地域政策研究講座 毛内 嘉威(第4期生)

多種多様な価値が混在する現在では、特定の価値注入の固定概念に基づく道徳教育では対応することができない。これからは、多種多様な価値の中から子どもによる価値の再発見・再創造を通しての価値観の育成、周囲の考えを認めることのできる物事をいろいろな立場から考えることのできる視点の育成、価値をどのように選べばいいのかという自主的な価値選択能力の育成、ということに主眼をおいた自分なりの道徳規範を創り上げていく能力を高めることが大切である。つまり、価値観、役割取得能力、価値選択能力が基盤となって、さらに自他とのかかわりの中で周囲の人や社会全体に耳を傾け、自らの道徳規範を向上させ確立していく、生涯学び続ける姿勢に立った道徳性を自ら創り上げていく能力の育成を重視する道徳教育を考えていく必要がある。

・「学校給食における地産地消の効果と課題」

地域政策研究講座 外崎 健(第3期生)

近年における日本国民の食生活をめぐる環境の変化に伴い、生涯にわたり健全な心身を培い、豊かな人間性を育むための「食育」を推進することが重要な課題となっている。食育を実施するためには、幼児期から青年期にかけての教育が大変重要であり、特に「学校給食」は食育を教育する上で必要なものである。全ての学校が、地産地消の給食を実施することが望ましいが、都市部など地産地消が出来ない地域がある。各地域で地域にあった食育、地産地消活動を考えていくことが大切であり、導入方法は地域を十分考慮して様々に在りうるものが考えられる。学校給食において地域の食文化の保持や、味覚の発達等の観点からも、「食育」と「地産地消」の取組との連携が重要であると考えられる。学校給食に地産地消を導入することは、学校教育だけではなく地域発展、農業従事者の後継者問題、健康増進など大きく貢献出来るひとつの方法であるといえる。

第24回 院生会定例研究発表会 1月28日(土)13:00～ 地域社会研究科演習室

・「青森県の転作水田におけるアピオスの展開に関する研究」

地域産業研究講座 小笠原 康雄(第1期生)

日本では、米の需給不均衡が顕在化したため、昭和45年産から本格的な米の生産調整が実施さ

れ、現在まで、一定の期間を設定しながら実施されてきた。しかし、米の需要と供給の不均衡の改善はなされず、米価も低迷を続けており、日本の稲作は依然厳しい状況にある。本研究では、耕作放棄地の増大抑止と農業経営の改善を図るため、これまでの生産調整を検証し、今までの転作作物とは異なる視点から転作作物を考察した。そして、新規転作作物に、青森県にゆかりがあり、機能性食品への展開が期待されるアピオスを選定し、栽培実験、成分分析、展開のための組織体制の研究を行い、転作水田での栽培の可能性を明らかにした。

発表は、直前に迫った学位論文公開審査会を意識したもので、出席された教官および地域社会研究科生から数多くの貴重な指導、助言を得ることができた。

・「地域振興策としての整備新幹線構想が持つ問題点と可能性

ー東北新幹線・盛岡以北を中心にー

地域政策研究講座 榎引素夫(第1期生)

東北新幹線・盛岡以北を中心とする整備新幹線沿線地域を対象に、アンケートやヒアリング結果、行政機関などによるデータを用いて、建設が住民生活や地域経済、地域社会にもたらす影響を分析した。さらに、整備新幹線構想が持つ問題点と可能性について論じた。八戸地域では東北新幹線開業後、鉄道利用者や観光客が増加し、経済界や住民の意識変化がみられる。しかし県内全体では影響の範囲も分野も限定的である。整備新幹線沿線地域は新幹線建設費の一部負担、JRからの並行在来線経営分離という負担を強いられており、新幹線開業が地域格差を発生させている。現時点では、整備新幹線の建設が地域振興策として妥当だったとは判断できないが、意義を全否定することはできない。今後、メリットとデメリットについて総合的に調査にする必要がある。巨大開発型の地域振興手法である整備新幹線構想を地方分権や住民主権の視点からとらえ返し、地域運営の新たな手法開拓や機運醸成の契機とするという目的意識が有効だと考えられる。

第25回 院生会定例研究発表会・院生会総会 4月22日(土) 14:00~

総合教育棟4階420講義室

・「東北地方における街なか居住施策の展開と課題」

地域政策研究講座 上村康之(第1期生)

本研究は、地方都市の中心市街地活性化策として動き出した「街なか居住」について、その実態と自治体の施策の展開状況について検証することを目的とし、2004年11月時点における東北地方の仙台市を除く62市の都市計画担当セクションを対象に実施したアンケート結果を中心に分析したものである。調査票の回収数は55、回収率は88.7%であった。街なか居住の進展に関しては、概ね都市規模において現状評価、施策の展開に差異が生じている。人口10~30万人級の都市においては、青森市、弘前市、盛岡市など8市において「街なか居住の進展が見られ、自治体としての施策効果」があがっているとしている。小都市においては顕著な街なか居住傾向はみられないものの、一関市、能代市などにおいて「施策の効果が出てきている」としている。

・総会(役員改選<第3期生から第4期生へ>、院生会規約改正)

地域の歯科医師・医師・カトリック教会関係者と地域文化研究講座(地域歴史論)所属院生との「津軽の歴史・文化」研究・懇談会

- ・2006年5月24日（水）18：00～ 地域社会研究科演習室
学生（人文社会科学研究科〈修士課程〉白石陸弥・澁谷悠子）報告

第26回 院生会定例研究発表会 2006年7月15日（土）15：30～ 総合教育棟4階420講義室

- ・同窓生と院生との懇談会（同窓会発足）

●学会発表……………Academic Presentation

- ・上村康之（地域政策研究講座・第1期生）

- 1 日本都市学会第52回大会 2005年10月14日 盛岡市・岩手教育会館
「東北地方の都市における街なか居住に関する政策の展開と課題」
（北原啓司本研究科教授と共同発表〈筆頭は本人〉）
- 2 経済地理学会北東支部例会 2006年3月4日 仙台市・東北学院大学土樋校舎
「東北地方における街なか居住施策の現状と課題」
- 3 立正地理学会研究発表大会 2006年6月3日 埼玉県熊谷市・立正大学熊谷校舎
「地方都市郊外住宅地における戸建住宅居住者の定住意識と地域住環境変化—青森県八戸市是川団地、旭ヶ丘団地を例に一」

- ・市毛幹幸（地域文化研究講座・第3期生）

法政大学国際日本学研究所「日本学の総合的研究」研究プロジェクト「日本の中の異文化」・白老特別研究会 2006年3月6日（月） 北海道白老町・アイヌ民族博物館
「18世紀における石狩・胆振地方アイヌの地域的特質について」

現在の石狩川、千歳川流域の内陸地域には元禄期から徐々に松前藩士の知行権が浸透し、やがて天明期には「イシカリ場所」、「シコツ場所」の地域概念が確立される。地域のアイヌの証言からは、シコツの地域形成にサル（日高町、平取町）アイヌが関与し、シコツ、イシカリアイヌ間に良好な関係が営まれてきた歴史的経緯が窺える。また、シコツやサルのアイヌは17世紀後半には松前藩によって「御味方」アイヌと認識され、その後も道東の「剛強」アイヌに対する押えと位置づけられていた。これらの地域間を連絡する「シコツ越え」ルートは17世紀前半には東西蝦夷地と結ぶ要路として藩権力に認識され、機能しており、18世紀後半のロシア勢力南下に伴う危機意識の高揚による幕府の蝦夷地直接介入を契機に、東西蝦夷地の公式連絡ルートとして使用されることになった。そして、このルートは蝦夷地を「口蝦夷」（「御味方」アイヌ）と「奥蝦夷」（「剛強」で自立的なアイヌ）とに「弁別」する境界線として幕藩権力に認識されるものであったのである。

- ・田中泰恵（地域政策研究講座・第3期生）

- 1 日本家庭科教育学会東北地区会 2005年11月19日（土）
仙台市・仙台市泉創造文化センター
「介護技術に関する意識構造を活用した社会福祉実習の授業構成—T校の事例的検討—」
- 2 東北教育学会 2006年3月4日（土） 仙台市・東北大学
「高等学校における「福祉科教育」の現状と課題—福祉人材養成の視点から—」

- ・土谷紘子（地域文化研究講座・第3期生）

- 1 東北史学会 2005年10月2日（日） 福島市・福島大学

「文化—文政期の大葛金山と殖産興業—養蚕実施を中心として—」

2 弘前大学國史研究会第80回例会 2006年7月16日(日) 弘前市・弘前文化センター
「秋田県鉱山の近代化と鉱害—大葛鉱山毒水問題を中心に—」

幕末から明治にかけて、産業の各分野において欧米の技術が取り入れられ、明治3年(1870)には殖産興業政策を担当する官庁として工部省が開設される。報告では、まず秋田県内主要鉱山の近代化として、大葛鉱山、阿仁鉱山、院内鉱山における洋式技術の導入を検討した。次に明治9年頃に発生した付近の農村が水田用水を採取していた米代川に、選鉱作業の際に出る鉱滓が混入した大葛鉱山毒水問題を取り上げ、その発生と被害、対策を中心に考察した。

大葛鉱山では、明治6年の官営に伴い、御雇外国人が派遣され、選鉱・製錬も洋式技術に切りかえて大量生産が図られた。その結果、近世以来の生産体制も廃止されることになった。大葛鉱山毒水問題は同鉱山の近代化によって発生した鉱害であり、報告ではその概要を明らかにすることができた。

●大学院地域社会研究科行事……………Academic Activities

2005年11月5日(土) 10:00～ 平成18年度社会人特別選抜試験

総合教育棟 1階共用会議室・2階大会議室

2006年1月25日(水) 『弘前大学大学院地域社会研究科年報』第2号発行

2006年2月11日(土) 13:00～ 学位論文公開審査会 総合教育棟 4階404講義室

・「青森県の転作水田におけるアピオスの展開に関する研究」

地域産業研究講座 小笠原 康 雄 (第1期生)

・「地域振興策としての整備新幹線構想が持つ問題点と可能性

—東北新幹線・盛岡以北を中心に—」

地域政策研究講座 櫛 引 素 夫 (第1期生)

2006年2月14日(火) 14:30～ 平成18年度一般選抜試験

総合教育棟 1階共用会議室・2階大会議室

2006年3月23日(水) 13:00～ 大学院地域社会研究科学学位授与式

弘前大学創立50周年記念会館

2006年4月4日(火) 13:00～ 平成18年度入学式 弘前大学創立50周年記念会館

2006年7月15日(土) 14:00～ 学位論文公開審査会 総合教育棟 4階404講義室

・「高齢社会移行期における中国の高齢者教育の現状と課題—都市部老年大学を中心に—」

地域政策研究講座 程 榮 華 (第1期生)

2006年9月29日(金) 10:30～ 大学院地域社会研究科学学位授与式 事務局 3階大会議室

(文責：地域文化研究講座 市 毛 幹 幸 (第3期生),
地域政策研究講座 外 崎 健 (第3期生))

論

文

盛岡藩における神仏分離の展開

岩 森 讓

要旨

明治初年に実施された神仏分離は地域の宗教を論じる上で、重要な問題である。神仏分離令は明治新政府によって全国に布達されたとはいえ、近世期の領内宗教の形態、あるいは神仏分離政策を進める為政者の意識等によって、地域差が見られる。そこで、本稿ではこの点に着目して、盛岡藩の神仏分離の特質について考察した。

幕末維新期の盛岡藩では宗教者の多くを修験者が占め、神職は少なかった。慶応年間には、下斗米石見守を中心とした神職組織が形成されたが、各宗教組織の成熟度にも差があった。戊辰戦争中には、宗教者は藩に対して献金を行う。またこの時、修験隊が組織されるなど藩の軍事にも宗教者は積極的に協力していった。このような状況背景を持ち、盛岡藩領内における神仏分離が進められていく。

盛岡藩では戊辰戦争中に本格的に神仏分離を進めることはできなかった。戊辰戦争後、神仏分離を進める際には、近世期に国学者で藩校の教授も務めていた江刺恒久とその門人を中心とした領内神祇体制を構築していった。藩も領内宗教者も、戊辰戦争の汚名返上を目指し、藩を挙げて神仏分離を行っていった。神仏分離は明治政府の方針に沿った形で、一村一社の原則のもとに実施された。神仏分離によって僧侶・修験者の神職への転向が進むが、この時、藩は神職に転じた僧侶・修験者に、従来、別当として管理していた持宮をそのまま与え、その神主に任命していくのである。

そのため、神仏分離が僧侶・修験者の生活の基盤を直接奪うことはなく、彼らは宗教者としての職から離れずに済む状況であった。

また、尾去沢銅山を対象として、神仏分離による在地の信仰の変化について考察した。在地の人々は、明治四年段階までを見る限り、近世期と同様の信仰生活を送っており、神仏分離が在地の人々と諸寺社との関係に大きな変化を及ぼすことはなかったと考えられる。

キーワード

盛岡藩・神仏分離・江刺恒久・在地の信仰

はじめに

- 一、幕末期の盛岡藩と宗教
- 二、神仏分離の開始と江刺恒久
- 三、神仏分離と仏教・修験道
- 四、尾去沢銅山の神仏分離と山神宮
おわりに

はじめに

従来、盛岡藩の宗教に関する研究は、森毅氏による修験道に関するものが中心であり、幕末維新期の宗教については研究が見られない。特に明治初年に実施された神仏分離は地域の宗教を論じる上において重要な問題であるが、自治体史においても、明治初年の神仏分離についての記述は明治新政府の出した法令により、領内僧侶・修験者が困窮することとなったということは書かれていても、神仏分離の地域的特質については述べられていない。

他の北奥諸藩（弘前藩・秋田藩）における神仏分離については、田中秀和氏の研究によって、その過程や当地域における神仏分離の意義について研究がなされている。^①

神仏分離令は明治新政府によって全国に布達されたとはいえ、近世期の領内宗教の形態、あるいは神仏分離政策を進める為政者の意識等によって、地域差が見られると思われる。そこで、本稿では、この点に着目して、盛岡藩の神仏分離の特質を明らかにしたい。本稿の構成を述べておくと、主として幕末期の神職組織と、戊辰戦争期の寺社の動向に着目して、幕末維新期の盛岡藩の宗教者の活動について考察する。次に、盛岡藩の神仏分離の展開について、領内における神祇行政体制の確立過程と、盛岡藩の神仏分離がいかなる指向性に基づいて実施されたのかについて論じる。また、神仏分離の際の領内の僧侶・修験者の動向と神仏分離が彼らに与えた影響を考察する。そして、尾去沢銅山を対象として、神仏分離によって、在地における信仰がどのように変化するかを考察していく。なお、鉾山における信仰はやや特殊であり、近世以来、山神宮が信仰の基盤となっていた。そのような神社が信仰のよりどころであ

った地域において、神仏分離によって廃仏的行動が見られるのか、また、僧侶・修験者との関わりはどのようなようになるのかについて考察していくこととする。

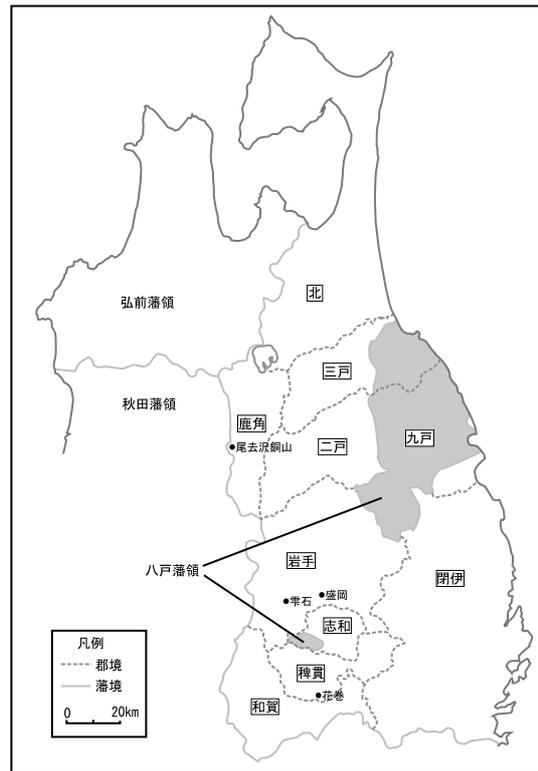
なお、本稿で用いる宗教者という用語は僧侶・修験者・神職を指し、藩によって淫祠邪教とされている宗教に属する者を含まないことを、あらかじめ述べておく。また、盛岡藩は近代に入ると、度々、各県による領域の変遷を辿ることになるが、本稿で扱う地域は近世期に盛岡藩領に属していた地域を対象としている（地図1）。

一、幕末期の盛岡藩と宗教

本章では、盛岡藩の神仏分離政策を検討していく前提として、幕末期の盛岡藩領内の神職組織、戊辰戦争（東北戦争）期の領内宗教者の動向について考察する。

まず、盛岡藩の宗教者の数について述べておくと、近世を通して、領内の宗教者で多数を占めたのが修験者であり、盛岡藩では神職の数は少なかった。そして、在地の神社の多くは修験者や僧侶が別当として管理していた。^②

近世中・後期以降、全国的に神職の官職上京（京都の吉田家・白川家に赴き、官職・受領名を貰い、専業の神職となること）による専業化が進んでいたが、盛岡藩においても近世後期以降、神職の官職上京により、専業化が進んでいた。この背景には神職意識の高揚があり、また、藩政内、あるいは在地における自らの権威を高めようとする意図があった。また、近世後期になると、対外危機を契機とする国家的な危機意識のも



地図1 近世盛岡藩領・郡名図

(『青森県史』資料編 近世4 青森県 2003年 収載地図をもとに作成)

とで、藩は宗教者を積極的に藩政に取り込もうとする。そして、近世後期から幕末にかけて、宗教者を藩政に組み込んでいく動きが見られる。それは具体的には書上を通しての寺社の把握という形で行われた。

ただし、この時期の盛岡藩では神職組織は整備されていなかった。だが、幕末になると、神職の組織化が藩によって進められる。藩は慶応元年(一八六五)年十二月二十九日に、下斗米石見守を神職惣司に任命している。

一、 下斗米石見守

御領分ニ罷在候白川伯爵御門下神職触頭私^江御頼被成度ニ付、表向被仰越候ても御請難相成筋有之候ては御不都合ニ付、内々承候様被仰付候段、関東出張御役所古川美濃守より申来候、依之、不苦旨御挨拶仕可然哉之旨伺出、伺之通寺社奉行^江申渡之、

一、〈継上下〉 下斗米石見守

代々神職惣司被仰付、於席申渡之、

これは領内の白川家門下の神職触頭を頼まれたことを受けたもので、下斗米石見守を頂点とした領内神職の組織が新たに形成されたものと考えられる。この下斗米石見守は岩手郡東中野村の光考社の神主であり、神祇伯家である白川家の門人であった。^⑦盛岡藩の白川家門人は『白川家門人帳』に四十七人の名が見られる。^⑧盛岡藩では下斗米石見守を頂点とした神職組織の形成を始めたのである。

また、『覚書』慶応二(一八六六)年三月二十四日条には、

一、下斗米石見守伺、左之通、

此度私儀代々神職惣司被仰付候ニ付ては、向後心得向左ニ奉伺候、

一、在々神職共支配仕候儀ニ可有御座哉、

附札 伺之通、

一、諸伺・諸願・諸御届向等、都て私にて取次遂吟味候上、末書仕差上候儀ニ可有御座哉、

附札 伺之通、

一、諸御沙汰向私^江御達、私にて支配之者^江申達候儀と相心得可然哉、

一、入門并官位又は為職用上京等致度者有之節、以来私より向々^江添翰差出候ては如何可有御座哉、

(中略)

附札 是迄之通、寺社奉行より申遣候事、

(後略)⁹

とあり、下斗米石見守による「在々神職共支配」が認められ、「諸伺・諸願・諸御届向等」を下斗米石見守が吟味し「末書」を差し上げることとなった。こうして、彼を頂点にした神職組織が藩により認められる。ただし、神職の官職上京については、従来通り寺社奉行の許可が必要とされている。下斗米石見守は慶応三(一八六七)年に上京し、白川家から神祭式・神饌式などの相伝を受けており、白川家との結びつきを更に強めている¹⁰。

この時期、修験者も官位昇進のため、本山に登るということが見られる。次の史料は、下厨川村阿弥陀別当の明学坊が継目御札・官位昇進のために本山に登ることを願い出たものである。

一、下厨川村阿弥陀別当 明学坊

此度、京都本^江山為継目御札・官位昇進罷登申度、依之、当月上旬より十一月迄、御暇被下置度段、自光坊末書を以申出、願之通寺社奉行^江申渡之¹¹、

このように、宗教者は官職上京等を通じて、本山との結びつきを強め、

領内における権威を強化していくのである。

慶応四(明治元、一八六八)年、戊辰戦争が始まると、盛岡藩は幕府側に付き、新政府軍と戦っている。この時、宗教者もまた藩の財政・軍事等に関与していくこととなる。明治元年五月十二日には、

一、金五両 雫石年行事 円蔵院

会津御征伐応援被為蒙仰、追々御人数御出勢、御勝手向御難洪趣奉恐察、依之、右之通献納仕度段申出、願之通寺社奉行^江申渡之¹²、

と、会津における戊辰戦争に際し、「追々御人数御出勢、御勝手向御難洪趣奉恐察」として、雫石年行事の円蔵院から藩に対し金五両が献上されている。この他、岩鷲山別当大蔵院など、領内寺社から藩に対して度々、献金を行っている¹³。

また、自光坊は会津征伐に配下の修験者を派遣することを願い出ている。これによって、修験者は盛岡藩の軍事の一端も担うことになる。以下にその経緯をたどっていききたい。

一、自光坊口上書願、左之通、

此度、会津御征伐応援被為蒙仰、追々御人数御繰出に付ては、御勝手向御難洪之趣奉恐察候、随て献納金仕度色々取尽候得共都合二も至兼、実以残念至極奉存候、然処、尔今、御人数御組立も被為有、在御給人等御呼出、御遣方被遊候哉奉承知候、依之、聊之人数二は御座候得共、拙寺配下之二・三男四拾人程、此御元^江呼出、拙寺物入を以、逗留中之義は養育仕置可申候間、相応之御遣方被仰付下置候ハ、早速夫々^江致僧立遣、為相詰申度奉存候、右願之通被仰付被下置候ハ、難有仕合奉存候、此旨御序之節、宜被仰上被下度奉頼候、以上、

閏四月十三日

自光坊

尾崎富衛殿

伊東吉代見殿

附札 願之趣深切ニは候得共、難被仰付、此節、銃隊御組立ニ付

ては、二・三男ニ不限、附弟共・壮年之者、御用ニ入候間、人数

相撰、猶可申出事、

右、寺社奉行^江申渡、¹⁴

まず、明治元年閏四月二十七日に自光坊から、会津征伐に際し、配下の修験者を派遣させたい、については、城下に逗留中の諸費用は自光坊が自分物入をもって賄うと願ひ出たが、藩はこれを聞き届けなかった。しかし、このたび銃隊を組織するにあたり、附弟・壮年の者から適した人物を選抜するように命じている。

同年閏四月二十九日には、

一、 自光坊

会津御征伐応援被為蒙仰、追々御人数御出勢ニ相成、御勝手向御難洪之趣奉恐察候、献金仕度候得共、金配行届兼候付、配下寺院二・三男四拾人程、拙僧物入を以、御城下逗留中養育仕、御用儀相勤申度旨願上候処、願之趣難被仰付、二・三男ニ不限、附弟共御用ニ入候間、壮年之者相撰可申出旨、被仰出奉畏候、依之、献金不仕候も残念奉存候間、金式拾両献納仕度、御用途^江御加被下置度段申出、願之通寺社奉行^江申渡之、¹⁵

と、ここでは先の願ひが受け入れられなかったため、自光坊は再び献金を行っている。自光坊が積極的に戊辰戦争における軍事に関わっている様子が窺われる。また、その後、明治元年五月十六日には、先に命じられた銃隊組立について自光坊から伺書が出された。

一、自光坊伺書、左之通

此度銃隊組立ニ付、当時支配寺院、二・三男ニ不限、附弟共御用ニ入候間、人分相撰可申上旨被仰出奉畏候、右に付左之通奉伺候、

(中略)

一、附弟・二・三男共、諸士同様御取扱可被下置哉、尤、忠勤御座候者は別段格別御取立可被下置哉、奉伺候、

附札 修検隊は別段御組立之事故、身分之儀、諸士同様と可応ニ

難被及御沙汰候、

(後略)¹⁶

ここでは、銃隊に集められた修験者が「諸士同様」の取り扱いとなるか尋ねたところ、藩からは「諸士同様」の扱いは認められないと回答があった。その理由として、修験隊は「別段御組立之事故」ということをあげている。藩は、あくまで修験隊は臨時に組織したものであるという認識であった。

そして、修験隊の組織が進められ、明治元年七月二十八日には、

一、同伺、左之通、

自光坊配下之内、士道心懸有之者書上候ニ付、四拾才已下之者、不取敢銃隊稽古被仰付、在々之者は自光坊学寮^江差置、当分之内御賄被下置、追々修行之上、格・体御直シ、御擬等之儀御定被成如何可有御座哉、此段相談之趣奉伺候、以上、

七月 御警備御用懸り御用人

表御目付

御目付

右、伺之通附札にて申渡之、¹⁷

と、自光坊の配下の内から選ばれた者が、銃隊稽古を命じられた。ただし、ここで集められた修験者(修験隊)が実際に戊辰戦争の戦闘に参

加したかどうかは史料の制約上、明らかにしえない。

なお、弘前藩では、社家隊・修験隊が組織されている¹⁸⁾。盛岡藩では、社家隊は組織されなかったが、これは幕末に至っても神職組織が完全に整備されず、また、盛岡藩領には神職の数が少なかったことが理由と考えられる。盛岡藩では、最初は自光坊からの願いを聞き届けなかったことから、修験者を軍事力としては期待していなかったようであり、弘前藩と同様、實際上、宗教者による軍隊はあくまで補助的なものとして考えられていたようである。

神職組織については、盛岡藩が戊辰戦争で敗れた後の、明治二（一八六九）年正月段階においても、神職組織は下斗米石見守を中心としたものであった¹⁹⁾。ただし、この後、盛岡藩において神道国教化政策を進めていく主体となるのは国学者であり、藩校作人館の国学教授も務めた江刺恒久である。

また、戊辰戦争期、近世の寺社の役であった祈祷については、『覚書』

一、

永福寺

自光坊

大勝寺

止雨并五穀成就之御祈祷、一夜二日被仰付、寺社奉行²¹⁾申渡之、

と、永福寺・自光坊・大勝寺に「止雨并五穀成就」の祈祷を命じた記録が一例見られるのみであるが、隣接する弘前藩同様に、この時期には領内諸寺社で戦勝祈願等の祈祷が実施されたものと思われる。

慶応四（明治元）年三月に明治政府から神仏分離令が出されている。盛岡藩においても明治元年九月から神仏分離が開始されている。ただし、この時期は戊辰戦争中であり、領内ではいまだ修験者・僧侶が別当とし

て神社を管理する体制は存続しており、領内で本格的に神仏分離が開始されるのは盛岡藩が戊辰戦争で敗れた後となる。

盛岡藩では領内における宗教組織の整備が進められ、同時に、宗教者も領内における地位を高めるため本山との結びつきを強めていた。戊辰戦争が始まると、宗教者は藩に対して献金を行い、さらに自光坊は軍事力として、配下修験者の派遣を願うなど、軍事に積極的に協力していった。この修験者の軍事編成は自光坊の支配力を強めることとなったと思われる。

田中秀和氏が、弘前藩の社家隊・修験隊の考察の中で、「藩の期待する寺社の役務は、平時においては祈祷が中心とされるが、藩の存亡を脅かす直接的な軍事的脅威にたいしては、それは直接藩の軍事力の一端を担うことと変わる」ということを指摘している²²⁾が、盛岡藩においても、このことが同様に見られるのである。ただし、盛岡藩では修験隊は組織されたが、神職は、幕末に至って新たに組織が整備されはじめたばかりであるため、軍事力として編成されるには至らなかった。

明治元年段階で盛岡藩において神仏分離が本格的に進められなかった理由としては、戊辰戦争中、盛岡藩が幕府側についていたこともあるが、この戦闘中、修験隊が組織され藩の軍事組織の一端を担っており、神仏分離を徹底することは、その際に作られた修験隊（修験）にも多大な影響を与えることになったためである。つまりこの時期に神仏分離を実施することは、すでに成熟していた領内の修験組織など、領内宗教組織を破壊することにもつながったためと考えられる。そしてそのために、支配体制が整っており、補助的ではあるが軍事力として期待しうる修験に対し、藩は明治初年の戊辰戦争期に神仏分離を強力に推し進めることが出来なかったのではないかと考えられる。

二、神仏分離の開始と江刺恒久

本章では、盛岡藩における神仏分離の実施に際して、主導的役割を担った江刺恒久に着目して、盛岡藩の神仏分離の特徴を考察していく。

盛岡藩の神仏分離は江刺恒久（文政九（一八二六）年～明治三十三（一九〇〇）年）とその門人が中心となって実施された。江刺恒久は平田篤胤の没後門人である。ただし、盛岡藩の神仏分離では薩摩藩などのように平田門人が主導して実施されたような激しい廃仏毀釈や極端な廃仏思想は見られない。

盛岡藩では神仏分離を実施するにあたり、江刺恒久を中心とした体制作りを行う。まずは、神仏分離の過程と体制作りについて見ていくこととする。

新政府によって出された神仏分離令を受けて、盛岡藩が領内において神仏分離をはじめたのは明治元（一八六八）年九月である。

一、友弥二男 一条末治

先達て無調法之儀有之、人元^江御預ケ逼塞被仰付置候処、八幡宮御祭事に付、為功德被成御免、

（中略）

右、何も寺社町奉行・御目付^江申渡之、

但、法輪院役僧呼上為相心得候様、寺社奉行^江申渡之、尤、是迄八幡大菩薩御祭事二付と相認来候処、此度大政御一新二付、石清水・宇佐・箱崎等、八幡大神、大菩薩号称被止候旨被仰出候付、寺社奉行を以、法輪院^江唱方為相尋候処、八幡宮と奉称候段申出、本文之通、以来相認候也、

引用箇所から、神仏分離によって八幡大神を菩薩と称することが禁止

されたことを受けて、これまで「八幡大菩薩御祭事」と称していたが、「八幡宮御祭事」と変更されたことが分かる。ただし、この時行われたのは称号の変更のみである。なお、盛岡藩は明治元年九月二十五日には戊辰戦争に敗れ、新政府軍に降伏しており、実際に宗教者や寺社に対する本格的な神仏分離が開始されるのは翌明治二年に入ってからとなる。

明治二（一八六九）年以降、別当・社僧の禁止により、領内の僧侶・修験者の多くが神職に転じていくこととなる。

一、此度王政御一新二付、諸国大小神社におゐて、神領混淆之儀は御廃止ニ相成候二付、正一位岩鷲山大権現之儀は、本地弥陀薬師観音奉勧請候処、以来正一位岩手山神社と相改、祭神之儀は日本武命・大己貴命・稻耜魂命、右三神合祭ニ奉勧請候段、別当自光坊・大勝寺・円蔵院・大蔵院届出候段、寺社奉行申出之、

一、大勝寺願二通、左之通、

此度王政御一新二付、諸国大小神社におゐて、神領混淆之儀は御廃止ニ相成候二付、別当・社僧之輩は、還俗之上、神主・社人等之称号ニ相転、神道を以勤仕可致旨御布告二付、拙僧儀還俗之上、神道を以勤仕、神主之称号ニ相転、栗谷川対馬と性名相名乗申度奉存候、尤、性之儀ハ栗谷川覚蔵、先祖より由緒も御座候付、相名乗申度奉存候、御差支も不被為有候ハ、願之通被仰付被下置度奉願上候、此旨宜被仰上被下度奉頼候、以上、

二月十二日 大勝寺

長山蔵五郎殿

伊東吉代見殿

岩手郡盛岡

泉勝寺

志和郡日詰通彦部村

行岩寺

稗貫郡寺林通松林寺村 南勝寺
 和賀郡鬼柳通長沼村 林養寺
 閉伊郡遠野石倉町 伝勝寺
 同郡大槌通大槌村 高勝寺
 和賀郡安俵通土沢村 勝行寺
 岩手郡雫石通雫石町 龍勝寺
 閉伊郡宮古通津軽石村 石勝寺
 岩手郡雫石通繋村 安楽院
 閉伊郡宮古通夏屋村 観乘院
 岩手郡沼宮内通堀切村 一乘院

右は大勝寺建立後、末寺二御建立被成下置、御神用并寺役御祈祷二勤仕為仕置候間、此度私儀、神道を以勤仕仕候、付ては面附之通、末寺支配之分神道を以て勤仕為仕、永く御神用相勤申度奉存候、尤、右之内無住之向も御座候間、追々弟子共之内取立、其上にて姓名之儀申上度奉存候、御差支も不被為在候ハ、願之通被仰付被下置度奉願上候、此旨宜被仰上被下度奉頼候、以上、

二月十二日 大勝寺

長山蔵五郎殿

伊東吉代見殿

右、何も願之通寺社奉行江申渡之、

ここでは、「神領混淆之儀は御廃止」、つまり神仏分離のため、岩鷲山大権現を岩手山神社と改称し、祭神を「日本武命・大己貴命・稻蒼魂命」の三神としている。また、別当・社僧は還俗し、神主・社人の称号に転じ、神勤するべき旨の布告を受けて、大勝寺住職は神主に転じ、栗谷川対馬と改名することを願ひ出ている。さらには、泉勝寺をはじめ十

二の大勝寺末寺の住職も神職に転じることの許可を求めている。

因みに、本史料中に出てくる大勝寺は天台宗の寺院（修験の一部も支配）であり、寛永年中、南部重直の側室勝女の中興と伝えられ、寺領百石余を有していた。天台宗羽黒派寂光寺末であるが、その他の自光坊・円蔵院・大蔵院は本山派の修験である。円蔵院は雫石口別当、大蔵院は平館口別当、自光坊は本山派の支配頭で岩鷲山の別当も務めた。

このような領内の有力寺院から改称に際し届け出があり、岩鷲山大権現から岩手山神社への改称に関与していることから、神仏分離の当初から改称あるいは祭神の勧請については、領内において大きな抵抗がなく進められたものと思われる。

盛岡藩領では神職が少なく、神社の管理・祭事の多くは別当（修験者・僧侶）によって行われることが多かった。そのため、社僧・別当として神事を執り行うことの禁止が命じられることによって、盛岡藩では多くの修験者・僧侶が復飾せざるを得ない状況にあったことから、神仏分離をはじめとする神道国教化政策の初期段階では神道教義（廃仏思想）が前面に出ることはなく、まずは神職・神社組織の整備から開始されなくてはならなかった。明治二年四月には、花巻城代から、城内神社にある神体、弁天・八幡・稲荷の取り扱い等についての伺いが出され、弁天はどこかへ預け、八幡・稲荷の両社とし、別当の禁止を命じられた。また、盛岡藩では全領的な神職組織は整備されておらず、神職組織の充実、神仏分離により復飾神勤した旧僧侶・修験者の把握が必要であった。

盛岡藩で在地における神仏分離を実施するための組織が形成されるのは明治二年から三年にかけてであった。

明治二年十一月二日、官制が改められ、神祇を司る役所として神祇職が設置された。そして十一月七日には、神職からの願書は神祇職御役所

が直扱いとすることとされ、新たな神祇組織が形成されていくこととなった。²⁷⁾

明治二年の一時期、盛岡藩では白石転封の準備が進められており、それに関係し、寺社領の返還が命じられたり、城内桜山・榊山の遷社が命じられるという²⁸⁾こともあり、神仏分離は進められなかったと思われる。ただし、明治二年には僧侶・修験者の神職への転向が進んでおり、『覚書』には「榊山御宮」・「城内八幡太神」・「志和稻荷神社」など領内有力神社の神主が書き上げられている。²⁹⁾ここで書き上げられた神職二十一人のうち、江刺恒久の門人は七人である。³⁰⁾

明治二年十一月二十五日に江刺恒久は神祇職に任命され、同年十二月二十二日には、神祇権副務兼任となっている。³¹⁾「江刺恒久年譜」によると、江刺恒久(和多理)は安政元(一八五四)年に本居官長の著作の影響を受け、国学を学び始めた³²⁾とされる。また、彼は、元治元(一八六四)年に平田門人となっている。³³⁾

江刺恒久は領内に自らの門人を抱えており、「江刺恒久門人名簿」には安政五年から明治三年にかけて入門した門人一二四人が記されている。³⁴⁾安政から慶応年間までの門人の内、神職(別当・宮持を含む)は二〇人であり、この時期の門人の多くは藩士が占めている。江刺恒久は花巻城代をつとめていたが、慶応二年には藩校作人館の国学教授に任じられたことから、領内国学者の指導的立場にあった。この門人名簿の中で、明治以降の門人は三九人である。ここでは、岩手山神社神主の栗谷川対馬(全教)をはじめとして、神仏分離に際して僧侶・修験者から神主に転じた後、門人となった者も見られる。以上のように、江刺恒久を中心とした神仏分離を行うにあたっての神祇体制が作られていくこととなった。³⁵⁾また、十二月十三日には寺院の諸祈祷・守札廃止の命令が出されている。

その後は、神祇職が廻村し、領内の神仏分離を進めていく。

なお、この時期の盛岡藩は戊辰戦争に敗れたこともあり、早く汚名を返上したい(「一時誤方向候汚名をも、一洗可致」という思いがあった。³⁶⁾こうしたことが、藩が領内に新政府の政策を強力に推し進めようとする要因となっていくと思われる。

ここまで、盛岡藩の神仏分離の開始と、江刺恒久を中心とした神仏分離実施の体制構築について述べてきた。次に、江刺恒久とその門下が主導した盛岡藩領内の神仏分離の実態を考察していくこととする。

明治三(一八七〇)年から、盛岡藩は神社調査を始めている。主任は藩庁神祇職の大属江刺恒久であり、それに沢田権少属、本宮大宮神主の鈴木只記が附属随行を命じられている。江刺恒久に同行した沢田・鈴木は共に江刺恒久門人である。³⁷⁾この三名の他にも神祇職の役人が廻村を実施している。³⁸⁾そして、神祇職の役人が在地の神社調査を精力的に実施していくこととなる。

神祇職の廻村に際して、以下の先触れが各地に出されている。

- 一、銘々宮へ人・地主相詰居可申事
- 一、神体棟札並古キ書付類有之モノ持参之事
- 一、社地掃除等致シ置可申事³⁹⁾

この時に、神体・棟札、神社に関する書付類を準備させていることから(第二条目)、神祇職は、神仏分離のために神社の由緒について実地調査を行うことを意図していたと思われる。

では、在地において神仏分離はいかにして実施されたのであろうか。次に、各地を実際に廻村した際の状況から見ていく。

先般神祇職御役方廻村之節、村々二有之月山、或ハ湯殿山・百万遍等之石塔建候向、取片付可申旨御達ニ候処、未タ其俣差置候村方モ

有之様相聞得候条、兩三日中、猶又神祇御役方廻村ニ相成候間、其節見当り候ハ、急度御咎メ可被成候条、此旨相心得、早々片付可申也、

七月十三日

上田部民事出張所

元厨川通

村々村長共⁴⁰

ここでは、神祇職から月山・湯殿山・百万遍等の石塔を撤去するよう命じられているが、そのまま残されている所もあるということ、再び神祇職の役方が廻村することになったという。在地には政府から淫祠邪教と見なされた多くの石塔などが、未だ多く残っていた状況が分かり、それに対し神祇職は各地を徹底的に廻村調査していた様子が窺われる。

また、神祇職が稗貫郡五太堂村を廻村した際の状況を見ると、

四月上旬神祇職御廻村ニ而御達しニハ、御村方^江一社共村鎮守として相立置候外所々ニ有之小社不殘御つぶし、大和竹観世音本尊光勝寺^江御預り、御堂之義小社同様之御達し相成候、(後略)⁴¹

とあり、村の鎮守を一つ残し、それ以外の小社は破却すること、大和竹観世音本尊は光勝寺に預け、御堂は小社と同様に破却することを命じている。また、寺院に關しても、

当光勝寺住職之義ハ五ヶ年以前ニハ花卷八幡寺弟子秀伝坊ト申者貫請住寺罷有候所、五ヶ年以前丑年秋勸学登り本山^江登山いたし度旨惣旦中相談之上登せ置候、未夕相下り不申候ニ付、無住之御調ニ相成候所、此度無住之寺院ハ返上地之事ニ御達シ候ニ付、無抛元永福寺弟子三戸住居定観坊ト申者高松村高松寺之人元ニ而四月貫請候、右ニ付真言宗之内ニ而者森岡之内忠明院ト当光勝寺計リ相立置候外ハ不殘神職ニ相成候、又花卷長谷寺などハ返上地ニ相成申候、⁴²

と、「此度無住之寺院ハ返上地之事」という方針であったため、光勝寺では定観坊を住職としてもらい受けたことが記されている。さらに、この史料から、忠明院と光勝寺を除く真言宗寺院住職が残らず神職に転じており、長谷寺は返上地となったことが分かる。神仏分離開始から数年しか経ていない明治三年段階で盛岡藩領内では多くの僧侶が神職に転じていることは、藩が強力に神仏分離を推し進めたことを示している。この背景については、先に述べたように、藩にとってはこの時期は戊辰戦争の際の汚名返上を指向しており、このことは僧侶にとっても同様であったと思われる。

以上のことから、盛岡藩の在地における神仏分離は、各村の鎮守一つを残し、それ以外のものは破却し、無住の寺は廃寺とするという方針の下で、実施されたことが分かる。そして、それを貫徹するために、神祇職の役方による廻村という方法がとられたのである。この方針は全国的な神仏分離の方向性(一村一社制)と同様であり、盛岡藩においても明治政府の方針に沿って神仏分離が行われたのである。

ところで、神仏分離と並行して盛岡藩では明治三年八月に神葬祭(自葬祭)の実施に関する法令が出されている。

一、是迄仏葬祭ニ候処、自今自葬祭望之者者被差許候間、相改候上、民事局^江可届出事、

但、葬祭式之儀者民事局并出張所^江同合可申事、

八月⁴³

今後は神葬祭を望む者は許可するので、民事局に届け出るようにという内容であるが、これは領内に神葬祭を普及させることが目的であった。神葬祭は明治政府の神道国教化政策の一環として進められた。盛岡藩の神葬祭の実施に関する神葬祭次第書として、「靈祭略誌」⁴⁴、「盛岡神祇

職「葬祭略式」がある⁴⁵。このうち、「霊祭略誌」は明治二年に江刺恒久が著したものである。また、「盛岡神祇職 葬祭略式」は明治三年には完成しており、同三年閏十月に写された「葬祭略式」も残存している。この「葬祭略式」が盛岡藩（神祇職）の公式の神葬祭次第書として利用されたと考えられる。おそらく、「葬祭略式」の作成にも江刺恒久が関わっていると推定される。

しかし、明治三年六月段階では古川躬行の「喪儀略」に基づいて、神葬祭を実施していたようである⁴⁷。

盛岡藩上申 弁官宛

先達テ自喪祭ノ儀相伺候処、如何様ノ祭式ニ候哉巨細可申出旨奉畏候、早速支配所へ申越候処、右祭式ハ古川式喪儀略ノ通相行候旨申来候、此段申上候、以上、

（朱書）「書面ノ通行不苦候事、」

盛岡藩では、この後、領内に神葬祭を普及させると同時に、祭式を「葬祭略式」に基づいたものに変更していったと思われる。ただし、明治五（一八七二）年九月、教部省により『葬祭略式』が制定されており、これにより公定の神葬次第書が成立したため、それ以後は領内においても神葬祭は『葬祭略式』に基づいたものに変更されたと考えられる。

ここで、盛岡藩の神仏分離の過程についてまとめておく。盛岡藩では明治初年の神道国教化政策は国学者であり神祇職の江刺恒久とその門人を中心を実施されていった。明治二年以降神主に転じた僧侶・修験者も江刺恒久の門人となっているが、これは、神道国教化政策を推し進める上での領内神職の体制作りであったと考えられる。また、江刺恒久によって神葬祭の次第書がまとめられ、これをもとに領内神職による神葬祭実施の基盤を構築していったと考えられる。

盛岡藩領内において、仏像・神体の整理、神社の廃社・合社といった在地の神仏分離が本格的に実施されるのは明治三年以降である。ただし、盛岡藩では、明治二年段階で僧侶・修験者の神職への転向が大規模に行われている。これは、明治元年から社僧・別当の禁止が達せられていたためである。

その意味では、明治二年に僧侶・修験者が神職へ転じたのは神仏分離の結果ではあるが、盛岡藩にとっては、明治新政府の宗教政策を領内において実施するための基盤として重要視していたのではないかと考えられる。

幕末維新期に神職であった人物、或いは神祇行政に携わっていた人物が、神仏分離などの神道国教化政策を推し進める主体となるのが一般的である。例えば弘前藩では小野磐根・長利薩雄・斉藤長門といった領内の有力社家が、社家長・社家長代に任命され、この三人によって神仏分離が進められた⁴⁹。それに対し、盛岡藩では、神職ではない江刺恒久を中心として進められている。ただし、弘前藩のような神職が中心となっていた行われた神仏分離と比べ、その実態・方向性にはそれほど差違は見られない。基本的には明治政府の意向に沿った形で実施されたのである。

なお、江刺恒久は国学者であったこと、神祇伯家白川家の門人でもあったことから、神道に造詣が深く、また、多数の門人を抱えていた。さらに、藩校作人館の国学教授を務めており、藩政における地位も高かった。また、慶応年間以降、領内の神道（神職）は下斗米石見守を中心に神職組織が組織され始めていたとはいえ、領内の宗教政策における神道の地位は、仏教・修験道に比べると低いものであった。以上のことが、江刺恒久が盛岡藩の神祇行政の主導的立場となった理由として考えられる。

このことから考えると、江刺恒久が神祇行政の中心となったのは、彼が単に平田派の国学者であったためとは考えにくい。それよりも、近世以来の領内神職の組織・神職の地位の問題が影響していたと考えられる。さらには、江刺恒久の門人には藩士層が多く含まれていることもあり、戊辰戦争後に新政府の方策を盛岡藩全領をあげて徹底するために都合が良かったものといえる。また、他藩（薩摩藩・隠岐・伊勢・苗木藩等）にみられるような、平田派国学者を中心とした神仏分離（廃仏毀釈）の実施を意図していたわけではなかったと考えられ、そのために、神仏分離の実施に際しては極端な廃仏思想を伴わなかったといえる。藩は、神仏分離をはじめとした神道国教化政策を推し進めるに当たり、神職よりも、国学者としてすでに多くの神職・藩士を門下に抱えていた江刺恒久を中心に据えた神祇体制作りを急いだと考えられる。それは、盛岡藩が戊辰戦争の汚名返上をするために、積極的に明治政府の政策を領内で進める必要があったためだといえるのである。

三、神仏分離と仏教・修験道

前章で述べたように、盛岡藩における神仏分離は明治元（一八六八）年九月から開始され、本格的に実施されるようになるのは、明治二（一八六九）年以降のことであった。本章では、神仏分離が仏教・修験道に与えた影響について考察する。

盛岡藩の神仏分離の際の廃寺については「盛岡ニ於て維新後廃止せられたる寺院並神社調査」（以下、「寺院並神社調査」と記す）に、計三〇の寺社の概要が記されている。⁵⁰この内訳は真言宗一二寺、天台宗五寺、

浄土宗八寺、黄檗宗一寺、修験道三寺、神道一社となっている。そこで、盛岡藩における神仏分離と廃寺の関係について考察していくこととする。前章で、在地における盛岡藩の神仏分離の方向性としては、無住の寺については廃寺とするという方針をとっていたことは述べたが、神仏分離が本格的に開始された明治二年の初期段階ですでに、天台宗・真言宗寺院の多くが廃寺とされたようである。

天台宗寺院である大勝寺とその末寺の僧侶が神職に転じ、また多くの僧侶も同様に神職となったことは先に述べたとおりである。そして、「本末寺号其外明細帳」には天台宗寺院は三寺が記されているに過ぎない。⁵¹「本末寺号其外明細帳」は藩が明治三（一八七〇）年十月に政府に提出したものである。また、大勝寺と同様に近世期、天台宗触頭であった法輪院も神仏分離の際に廃寺となり、明治二年二月に住職は神職に転じ、牡丹野若狹と称し、愛宕神社の社司に任じられたとされる。

愛宕山法輪院

（前略）王政維新ニ際シ神仏混淆ノ為ニ廃寺ト為リ、明治二年二月住職ハ還俗シ神祇道ヲ以テ奉仕スルコトトシテ神主ニ転職シ牡丹野若狹ト称シ、愛宕山嶺ニ鎮座マシマス愛宕神社ノ社司ニ補セラレ、（後略）⁵²

この時、法輪院末寺の法蔵院と安楽院が共に廃寺となっている。この二寺の住職もまた神職に転じており、近世期にそれぞれ別当を務めていた松尾神社・天満宮の神主に任じられている。

また、真言宗についても、先の稗貫郡五太堂村の記録「明治三年同四未年日記覚」に、忠明院と光勝寺を除く真言宗寺院住職が残らず神職に転じていたという状況が記されていたことを紹介したが、実際に、真言宗寺院の多くが廃寺、僧侶は神職に転じていたようで、「本末寺号其

外明細帳」には真言宗新義派二寺（中台院・光勝寺）と真言宗古義派一寺（自性院）が残っていたのみであった。⁵³⁾

「寺院並神社調査」によると、真言宗寺院の廃寺の理由としては、神仏混淆が主たるものであり、神仏分離の際に本寺（永福寺、触頭寺院）と共に廃寺となったものも多い。

なお、近世後期に作成された「篤焉家訓」によると、領内には天台宗が四七寺、真言宗が四二寺存在している。⁵⁴⁾ 天台宗と真言宗はそれぞれ山王神道・両部神道との関わりから神道との結びつきが強いため、神仏混淆として藩から認識され、そのため多くの寺院が廃寺となったものと思われる。

このように近世期、触頭に任じられていた宗派の有力寺院の住職が神職に転じ、また廃寺となるというような事態が生じたため、これらの末寺の僧侶らも神職に転じていかざるを得ない状況に追い込まれたものと考えられる。

一方、神仏混淆の少ない他の宗派では極端に廃寺が多くなるというようなことは見られない。なお、「寺院並神社調査」には浄土宗寺院の廃寺の事例が八例見られる（光台寺末が五寺、円光寺末が一寺、大泉寺末が二寺）が、これらはすべて神仏混淆が廃寺の理由ではなく、この八寺の大半は、檀徒が少ないため維持・経営が困難となったために廃寺となっている。このことから考えても、この時期の廃寺は、藩が廃仏的な意識で臨んだためというよりは、神仏混淆の要素が強い天台宗と真言宗が、神仏混淆を理由に、あるいは、別当の禁止という理由により廃寺に追い込まれたものと考えられる。そして、このように、仏教的要素と神道的要素を分離した上で寺院を存続させるという形を採用しなかったところに、特徴を見出すことができる。また、神職に転じた僧侶たちの多くは、

その際に持宮を与えられている。このことは、近世期から別当として神社を管理していたこと、あるいは領内に神職の数が少なかつたため、藩は各地の神社を持宮として僧侶に与えることが可能となっていた状況を示すものと考えられる。つまり、神仏分離によって僧侶が生活の基盤を失うことは比較的少なかったものといえる。

次に、修験道について見ていく。盛岡藩では近世期を通じて修験者が領内宗教者の多くを占めていたのであるが、彼らは神仏分離に際して、どのような動向を示したのか、また、藩は修験に對しいかなる態度で臨んだのかについて考察する。

明治元年に出された神仏分離令は、藩から領内寺社にも伝えられているが、⁵⁵⁾ まだ修験者は別当として従来通りの活動をしており、また、戊辰戦争中には自光坊の働きかけにより、藩の軍事力の一端を担うということも見られ、神仏分離はその当時まだ実施されてはいなかったと考えられる。

ところで、僧侶と同様、修験者もまた、明治二年の初期段階に大量に神職に転じている。この時期の動向を見ると、明治二年七月に神職となったものが多い。

（前略）

口上之覚

先般神仏混淆之儀御廃止被仰出候二付、八幡太神別当職を以相続罷在候処、転職神勤奉仕神主二相転、古館法人ト相改申度奉存候、此段御届奉申上候、以上、

陸中国閑伊郡宮古通

和井内村法林院改

奉仕神主 古館法人

明治二巳年七月

盛岡県

御役所⁵⁶

明治二年二月の「別当・社僧之輩は、還俗之上、神主・社人等之称号ニ相転、神道を以勤仕可致旨御布告」を受け、修験者は、神主に転じることになったものと考えられる。当時、盛岡藩領内の修験者の多くは別当として神社を管理していたのである。

先の布告自体は神仏混淆を禁じることが主たる目的で出されたものがあるが、盛岡藩領内では近世以来、神職の数が少なく、修験者が別当を務めることが一般的であったため、この布告が直接的に修験者の神職への転向を強要させることとなったといえる。そして、修験者の神職転向を機に、それまで管理していた寺院が廃寺となったものと考えられる。近世後期には、「篤馬家訓」によると、領内修験は五三一ヶ寺が存在していたが、明治初年、「本末寺号其外明細帳」には修験寺院は四三寺院の記載となっており、近世期に比べ極端な数の減少が見られる。ただし、これは修験者が神職に転じ持宮が変更されたということを意味していると思われ、実際に寺院の破却を行ったものではないであろう。

盛岡藩において、多くの修験者は明治五（一八七二）年の修験道の廃止令をまたず、神職へと転じていたのである。そして、神職に転じた修験者は、従来別当を務めていた神社の神主となる。この点では、修験者もまた、僧侶と同様、神仏分離によって宗教者としての職を離れる必要がなかったのである。

因みに、「寺院並神社調査」に記されている修験三寺（自光坊・金剛院・積善院）の廃寺は、明治五年九月十五日に出された修験道廃止の太政官布告を受けてのものである。また、修験者の一部には神職に転じた

ものの、後に帰農した者も見られる⁵⁸。

ここで、神仏分離の仏教・修験道に与えた影響についてまとめておく。

盛岡藩において神仏分離が実施されると、別当・社僧として神事に関わるものが出来なくなったため、領内の多くの僧侶・修験者は神職へと転じざるをえない状況となった。さらに、神仏分離の初期段階で領内有力寺院の僧侶が神職に転じることとなったため、その末寺寺院の僧侶もそれに随って神職に転じていくこととなった。真言宗と天台宗は両部神道・山王神道との関わりから、神仏混淆の要素が強かったために、他の宗派に比べ廃寺の数がきわだつて多くなっている。

修験者もまた、神社の別当を務めていたため、同様に神職に転じていく。修験者の多くは明治二年七月までの間に神職となった。盛岡藩では明治五年の修験道の廃止令が出される前に、多数の修験者はすでに、神職に転じていかざるをえなかったのである。

では、そのことが僧侶・修験者にとっていかなる影響をもたらしたのだろうか。

前述の通り、盛岡藩では近世期以来、神職の数が少なかったこともあり、僧侶・修験者は別当として神社を持宮として抱えていた。そのため藩は神仏分離によって神職に転じた僧侶・修験者に、別当として管理していた持宮をそのまま与え、その神主に任命していくのである。よって、神仏分離が僧侶・修験者の生活の基盤を直接奪うことはなく、彼らは宗教者としての職から離れずに済む状況であった。その意味においては、神仏分離が僧侶・修験者に与えた影響は比較的少なかったと思われる。

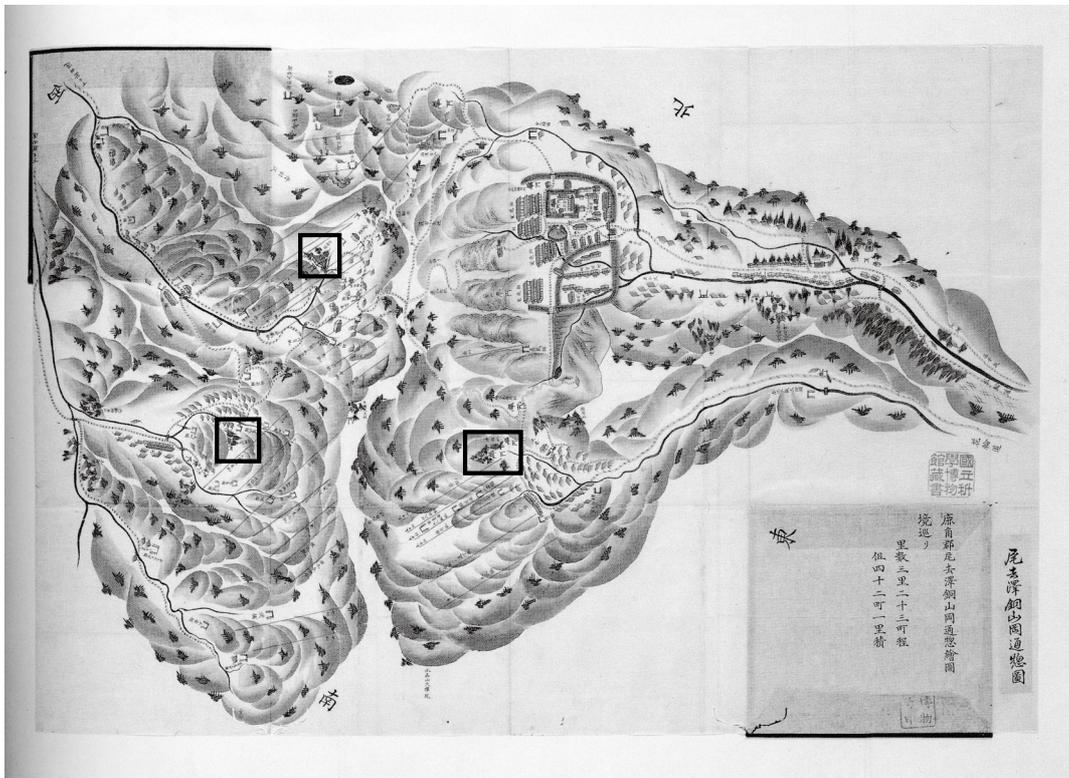
四、尾去沢銅山の神仏分離と山神宮

本章では在地における信仰の形態が、神仏分離によって変化が見られるのかどうかについて考察する。扱う対象は尾去沢銅山とする。⁶⁹ まず幕末期の尾去沢銅山における山神宮の祭礼等を中心として、鉱山内の者と神社との関わりを概説する。

鉱山は近世期以来、藩の主要な産業の一つであり、そこで祀られる山神宮（山神社）も厚い崇敬を受けていた。鉱山内の者にとっても山神宮は信仰の拠り所であった。銅山は藩の財政との関係が深く、鉱山では山神宮が信仰の中心に据えられており、産出量の増加、山内の安全等が祈念されていた。近世期の尾去沢銅山の経営等については、麓三郎氏・安保（吉城）文雄氏・小石川透氏によって研究が行われている。⁶⁹ 近世期の鉱山と山神宮の関係については、すでに、荻慎一郎氏・長谷川成一氏・土谷絃子氏らによって研究が進められているが、本稿では、鉱山内の者と山神宮の関係が神仏分離を経てどのように変化したのか、あるいはしないのかを考察していく。ここでは御銅山御日払役を務めた阿部恭助の記録である「あつめ草」を中心に考察を進めていく。「あつめ草」は文久三（一八六三）年から明治四（一八七二）年までの記録である。

尾去沢銅山内の神社は、元山・田郡・赤沢にそれぞれ山神社があり（地図2）、御役屋内には両社神社が存在した。また稲荷宮や神明宮なども銅山内に点在していた。⁶⁹

元山山神社は黒沢氏（神職）、田郡山神社は慈性院（修験）、赤沢山神社は三光院（修験）がそれぞれ祭祀を取り仕切っていた。また、南部利敬が文化八（一八一）年に勧請した両社神社は金山彦命・埴山姫命の二神が祭られ、山神社と並び崇敬を受けていた。これらの神社には小



地図2 尾去沢銅山内の山神宮

〔尾去沢銅山岡通惣図〕『日本の鉱山文化 絵図が語る暮らしと技術』国立科学博物館 1996年 66頁を元に作成

豆沢大日堂別当妙光院が、しばしば祈禱を依頼され登山している。尾去沢銅山では幕末期に至るまで山神宮をはじめ、神社が人々の精神的拠り所となっていた。

幕末期においても、山神宮を中心とした信仰形態は継続しており、例えば、文久三年二月十一日には山神宮で、同年四月二十六日には、山神宮と両社神社において、「出鉞銅増進」等の祈禱が実施されていることが確認される。

「あつめ草」文久三年二月十一日条

一、二月十一日より三沢於山神堂例年之通出鉞銅増進・疫病退散・火防御祈禱二夜三日執行被仰付候、田郡慈性坊元山黒沢近江赤沢三光院ニ差紙被遣、当日より相詰、

「あつめ草」文久三年四月二十六日条

一、同日白三沢山神様・御両社様ニおゐて二夜三日出鉞銅増進・御山内安全之御祈禱執行被仰付、田郡慈性坊元山黒沢佐守赤沢三光院御両社様黒沢近江相勤候、右入方御初尾一社五百文宛、外春祈禱之通、

このような山神宮・両社神社における諸祈禱は、山内の人々の信仰の基盤となっていたのである。また、山神宮・両社神社において六月・十二月に行われていた祭礼や年越祭事については、

「あつめ草」文久三年六月二十二日条

一、六月廿二日、両社大明神御祭事ニ付、角力興行今日より立候、今晚御宮掛り之者計麻上下外平服之事、諸被下物は是迄之通、御夕飯こん立左之通、(後略)

「あつめ草」文久三年十二月十一日条

一、十二月十一日山神様御年越御祝儀ニ付、今晚御吸もの清酒・肴

三種被下候、但、いづれも平服ニ而頂戴いたし、(後略)

「あつめ草」文久三年十二月二十二日条

一、十二月廿二日、御両社様御年越御祭事御夜宮ニ付、御山詰御支配人・御山先・御手代・中通諸職人迄、御吸もの・御酒被下置候、尤御手代迄麻上下着用之処、昨年より平服ニ而御神事掛り御手代麻上下、中通次上下着用、別当黒沢近江名代子供左守相詰執行仕候、(後略)

とあり、「両社大明神御祭事」の際には角力興行が行われ、年越祭事も役人らが参加し、黒沢近江によって神事が実施されており、山中における主要な年中行事は盛大に実施されていたことが窺われる。

山内の他の神社についても、「一、六月十六日、獅子沢神明宮御再建御遷宮有之、山伏共拾人程相雇、御神楽・御湯立有之」と、獅子沢神明宮の遷宮に山伏を雇い神楽等を実施している例も見られる。このように、黒沢近江のような神職だけではなく、修験者なども関わりも持ちながら、鉞山内の人々は神社に対する信仰を深めていたのである。

次に明治以降の尾去沢鉞山における神仏分離の過程について見ていく。当地域においても戊辰戦争の影響があり、神仏分離が実施されるのは明治二年以降のことであった。尾去沢銅山の神仏分離について、「あつめ草」明治二年八月二十九日条によると、

一、八月廿九日、尾去沢村三光院事神職に転じ甲斐沼右近配札ニ参候ニ付、御初尾錢溜置候分不残相送り御酒進じ申候、

と見え、赤沢山神社を管理していた三光院が神職に転じたことが分かる。この神職への転向は盛岡藩の他地域と同時期に行われたものと考えられる。また、明治三(一八七〇)年には、

一、正月二日快晴、大日尊江年詣ニ罷越、当年別当明光院神主ニ相

改候由にて、例年之式小豆沢村計二而相務、長嶺・谷内・大里右三ヶ村よりは舞も何も出来不申由、右二付而は参詣も甚不足二相見得申候²⁰、

と、妙光院が神職に転じている。これによって、近世以来、別当として鉾山内の神社の運営に携わってきた修験が神職に転じたことになる。明治四年には、尾去沢で神仏分離のための廻村が実施されており、升潤市蔵・小保内孫六らが尾去沢銅山に来て、鉾山内の諸神社の検分がなされた。

一、五月十七日、社寺御改爲御用、花輪御役所より升潤市蔵様・福岡稲荷別当小保内孫六・郡長関村新蔵・花輪稲荷別当三日市駒次郎右四人御登山、依之山神ノ宮別当黒沢広志相詰、御山元より村長沢出善右衛門・炭方主役内田勇七御案内いたし、其外御山方郷境迄送迎いたし、年寄中老式人同行、笹小屋庵寺并二稲荷社御改、此処二而末社御改、夫より御台処二而御昼被召上、大盛神社御改、赤沢山神社二而末社御改、大本番無出塚中より直々山神社^江御廻り、御茶差上御菓子元山より差上、此節御旧領様御額在之趣御尋二付、別当広志御答申上候二は、正一位不相成趣二付、取付廻置申候、外二神祇伯様御額も在之趣申上候処、掛置候而不苦旨御申候、御一同夫より田郡へ御出御歸り之節御立寄、御酒・御飯等差上暮二及び、丁ちん引二而御歸り被遊候²¹、

この際には、藩主や神祇伯家である白川家から贈られた御額の取り扱いはについて定められているが、この廻村以前から神仏分離令を受けて、これらの額は外されていたようである。廻村以前からこのような行動を起こしていたことから、領民は神仏分離、神仏混淆についてかなり意識していたと思われる。在地において神仏分離は着実に実施されていたこ

とが窺われる。なお、黒沢広志(近江)は、近世期から白川家の門人であった。

では、神仏分離によって、山神宮など山内諸神社と鉾山労働者の関係、信仰形態がどうなったのか、以下に見ていくこととする。

明治三年正月の山神宮の春祈禱については、「一、正月廿五日壬辰二付、春祈禱いたし、別当黒沢近江相招執行いたし候²²、」と、従来と同様に実施されたが、同年五月の山神祭礼は、「一、五月十二日、山神様御祭礼、御湯立計角力無之²³、」と、湯立のみ行われ、角力が実施されず、祭礼が簡略化されていた。

翌明治四年の山神宮の祭礼等の山中の年中行事は、戊辰戦争以前と同様に実施されている。ただし、この時にも祭礼の内容は一部簡略化していた。

一、五月十一日山神様御祭事二付、例年御支配人・日払主役・役屋主役・同処手伝・中通大本番^江相詰候処、近年御略二相成、当年も御参詣在之候得共壺人も不参、別当黒沢広志今日より相詰御宮堅、御山先青山庄蔵・元山御山方赤坂勘六・御鋪手代清六・応助事金工頭平吉不参なり、右四人相詰今夕・明朝御賄式飯大本番二而支度いたし、尤賄品白米四升・み噌式百匁・鯡壺把・みじ壺かけ・竹ノ子五把・数ノ子壺盃計・生かれい壺枚被遣、御役処御神事掛共々被下候事、十二日昼、於御宮御弁当被下候事²⁴、

これによると、黒沢氏が「御宮堅」を行うなど、従来通り祭事は進められている。一方で、山神の祭事の際には例年は支配人・日払主役等の役人が詰めることとされていたが、「近年御略二相成、当年も御参詣在之候得共壺人も不参」という状況となっていた。ただし、祭事の簡略化などの要因が神仏分離にあるとは考えにくい。この時期、他の神社に対

する信仰も大きな変化は見られない。数例をあげると、「あつめ草」明治三年二月十四日条には、

一、二月十四日夕方より妻病氣二而、翌十五日朝医師富沢玄益老相頼得療治、廿二日ニ出産いたし候、同日小豆沢大日尊別当阿部大和・花輪神明別当黒沢広志^江御祈祷相頼候処、御守札被下、小豆沢よりは御符・御鏡餅被下、尾去沢村海沼右近江も相頼候処、御符被下、八幡宮・当沢神明宮・蟹沢村三宝荒神・不動明王四社^江御幣着上御礼参仕候事ニ志願いたし呉候趣、我等事大盛大明神・笹小屋稲荷大明神・当沢神明宮・金勢大明神四社^江御礼参り、八聖山不動明王^江御鳥居奉納志願いたし候処、御神徳を以少々宛^{ウツ}怪^カ方^マニ相成^セ、

とあり、小豆沢大日尊別当阿部大和・花輪神明別当黒沢広志らに祈祷を頼み、八幡宮等諸社にお礼参りをし、八聖山不動明王に鳥居奉納を志願しているのである。このように、鉾山内の人々の信仰は近世期と同様に盛んであった。また、明治三年二月には、「一、同廿六日笹小屋二而火防之御祈祷執行、当年番人平之丞御祈祷、亀太郎殿願上呉鉄ノ御鳥居奉納志願いたし、」と、鉾山内の安全に関するものと考えられる「火防之御祈祷」も行われており、鳥居の奉納志願が見られるなど、鉾山の安泰を願う人々の生活・信仰には神仏分離の影響は見られない。

鉾山内の人々の寺院に対する意識を見ていくと、「あつめ草」明治三年四月十三日条には、

一、四月十三日仏事相当り、入時として十二日ニ菩提寺吉祥院^江参り、白米・清酒・濁酒其外膳部五重まんぢう共ニ持参、三ヶ田左勇治・阿部藤吉・同真之助共ニ仏参いたし、翌十三日、爰元ニて庵主様方御兩人御招、身近方計四五人御招申候而相済し申候、

とあり、仏事を従来の通り実施しており、菩提寺参詣、庵主の招待な

ど、僧侶・仏教寺院の排除意識（廃仏思想）のようなものは窺われない。翌明治四年に至っても、

一、正月二日、小豆沢村大日尊^江参詣、本尊寺ノ沢帝釈堂^江遷座候処迄罷越、尊像を拜し奉り吉祥院^江仏前御礼いたし罷帰り、

と、小豆沢大日尊へ参詣し、吉祥院へ仏前御礼をしているのである。以上の記述からは、鉾山内の人々が、廃仏思想を有していたとは考えにくい。神仏分離によって、それまで別当を務めていた修験者が神職に転じても、そのことによって鉾山内の人々の信仰が変わることはなかったのである。鉾山内の人々は、近世と同様に年中行事を行い、また各寺社に対する信仰を持ち続けたと考えられる。

以上、幕末維新期の尾去沢銅山を対象として、神仏分離が在地に与えた影響について見てきた。ここでそれをまとめると次のようにいえるであろう。

近世期以来、鉾山地域の精神生活は山神宮を中心としていた。そして、山神宮・両社神社をはじめとした諸神社が鉾山内の人々の信仰のよりどころとなり、祭礼なども盛大に実施されていた。明治初年に神仏分離令が新政府によって出されるが、当地域においては戊辰戦争やその後の混乱があり、神仏分離が実施された時期にはすでに、政府が神仏分離は廃仏ではないという旨の触を達していることから、神仏分離が廃仏毀釈に結びつけられることがなかったと考えられる。尾去沢銅山でも、神仏分離によってそれまで別当として神社の神事に関与してきた修験者が神職に転じることとなった。また、明治四年には鉾山内の神社の検分が実施され、神仏分離が進められた。ただし、鉾山内では山神宮をはじめとした諸神社が信仰の中心であったことから、神仏分離によって信仰の形態が強権的に変更されることはなかった。神仏分離後の祭礼には一部神事

の簡略化等が見られるが、あくまで、山神宮をはじめ、諸社との密接な関係は継続していた。そして、この時期、鉾山内の人々による廃仏的な行動は見られない。鉾山地域では他の地域と比べ、明治初段階で神道と仏教による対立関係が生じることがなかったことが、廃仏毀釈の行われなかった理由の一つとして考えられる。そして、明治四年までを見る限り、人々は神仏分離以前と同様の信仰生活を行っている。また、当地域においても、修験者による神仏分離に対する抵抗は見られない。このことは前章で述べたように、盛岡藩の神仏分離が直接的に僧侶・修験者の生活基盤を脅かすものではなかったことも背景としてあげられる。山神宮は神社改正後も村社として存続することとなった。また、明治政府の近代神社制度が府県郷村社を中心に行われていたことから、信仰の形態はともかく、山神宮との結びつきは崩れることはなかったものと考えられる。

おわりに

以上、四章にわたり、盛岡藩における神仏分離の展開について考察してきた。それを以下にまとめる。

近世後期から幕末にかけて、盛岡藩の神職をはじめとした宗教者は、領内における地位を高めるため本山との結びつきを強めていた。また、幕末期には、新たに下斗米石見守を中心とした宗教組織の整備が進められていく。戊辰戦争が始まると、宗教者は藩に対して献金を行い、さらに、修験者は軍事力として、自光坊が配下の修験者の派遣を願い出るなど、藩の軍事に積極的に協力していった。盛岡藩では幕末に至って神職

組織が整備されたということもあり、軍事力として編成されることはなかった。明治元（一八六八）年段階で盛岡藩において神仏分離が本格的に進められなかった理由としては、盛岡藩が幕府側についていたこともあるが、戊辰戦争中、神仏分離を徹底することは、領内の修験組織、宗教組織を破壊することにもつながったためと考えられる。そのため、藩は支配体制を整っており、補助的ではあるが軍事力として期待しうる修験に対し、明治初年、戊辰戦争期に神仏分離を強力に推し進めることは出来なかったのではないかと考えられる。

盛岡藩では明治初年の神仏分離などの神道国教化政策は、国学者であり神祇職の江刺恒久とその門人を中心に実施されていた。明治二（一八六九）年以降神主に転じた僧侶・修験者も江刺恒久の門人となっていたが、これは、神道国教化政策を推し進める上での領内神職の体制作りであったと考えられる。また、江刺恒久によって神葬祭の次第書がまとめられ、これをもとに領内神職による神葬祭実施の基盤を構築していったと考えられる。

盛岡藩領内において、仏像・神体の整理、神社の廃社・合社といった在地の神仏分離が本格的に実施されるのは明治三（一八七〇）年以降である。ただし、盛岡藩では、明治二年段階で僧侶・修験者の神職への転向が大規模に行われている。これは、明治元年から社僧・別当の禁止が達せられていたためである。こうして、江刺恒久を中心とした神祇体制が形成されるが、弘前藩のような神職が中心となって行われた神仏分離と比べ、その実態・方向性にはそれほどほどの差違は見られない。基本的には明治政府の意向に沿った形で実施されたのである。

江刺恒久が盛岡藩の神祇行政の主導的立場となった理由としては、次のことが考えられる。江刺恒久は国学者であったこと、神祇伯家白川家

の門人でもあったことから、神道に造詣が深く、また、多数の門人を抱えていた。そして、藩校作人館の国学教授を務めており、藩政における地位も高かった。さらに、慶応年間以降、領内の神道（神職）は下斗米石見守を中心に神職組織が組織され始めていたとはいえ、領内の宗教政策における神道の地位は、仏教・修験道に比べると低いものであった。このことから考えると、江刺恒久が神祇行政の中心となったのは、彼が単に平田派の国学者であったためとは考えにくい。それよりも、近世以来の領内神職の組織・神職の地位の問題が影響していたと考えられる。さらには、江刺恒久の門人には藩士層が多く含まれていることもあり、戊辰戦争後に新政府の方策を盛岡藩全領をあげて徹底するために都合が良かったといえる。また、薩摩藩や隠岐等にみられるような、平田派国学者を中心とした神仏分離（廃仏毀釈）の実施を意図していたわけではなかったと思われる。そのために、神仏分離の実施に際しては極端な廃仏行動を伴わなかったの考えられる。

藩は、神仏分離をはじめとした神道国教化政策を推し進めるに当たり、神職よりも、国学者としてすでに多くの神職・藩士を門下に抱えていた江刺恒久を中心に据えた神祇体制作りを急いだと考えられる。それは、盛岡藩が戊辰戦争の汚名返上をするために、積極的に明治政府の政策を領内で進める必要があったためと考えられる。

盛岡藩において神仏分離が実施されると、別当・社僧として神事に関わることが出来なくなったため、領内の多くの僧侶・修験者は神職へと転じざるをえない状況となった。さらに、神仏分離の初期段階で領内有力寺院の僧侶が神職に転じることとなったため、その末寺寺院の僧侶もそれに随って神職に転じていくこととなった。例えば、真言宗と天台宗は両部神道・山王神道との関わりから、神仏混淆の要素が強かったため

に、他の宗派に比べ廃寺の数がきわだって多くなっている。修験者もまた、神社の別当を務め、神事に携わっていたため、僧侶と同様に神職に転じていく。修験者の多くは明治二年七月までの間に神職となった。盛岡藩では明治五年の修験道の廃止令が出される前に、多数の修験者はすでに、神職に転じていかざるをえなかったのである。この時、藩は神仏分離によって神職に転じた僧侶・修験者に、別当として管理していた持宮をそのまま与え、その神主に任命していくのである。これが可能になった背景には、盛岡藩では近世期以来、神職の数が少なかったこともあり、僧侶・修験者は別当として神社を持宮として抱えていたことがあげられる。そのため、神仏分離が僧侶・修験者の生活の基盤を直接奪うことはなく、彼らは宗教者としての職から離れずに済む状況であった。その意味においては、神仏分離が僧侶・修験者に与えた影響は比較的少なかったと思われる。

ところで、在地の信仰に関しては、尾去沢銅山について考察した。近世期以来、鉾山地域の精神生活は山神宮を中心としていた。そして、山神宮・両社神社をはじめとした諸神社が鉾山内の人々の信仰のよりどころとなり、祭礼なども盛大に実施されていた。

尾去沢銅山でも、明治二年には神仏分離が開始され、それによってそれまで別当として神社の神事に関与してきた修験者が神職に転じることとなった。また、明治四（一八七一）年には鉾山内の神社の検分が実施され、神仏分離が進められた。ただし、鉾山内では山神宮をはじめとした山内の諸神社が信仰の中心であったことなどもあり、神仏分離によって信仰の形態が強権的に変更されることはなかった。神仏分離後の祭礼には一部神事の簡略化等が見られるが、あくまで、山神宮をはじめ、諸神社との密接な関係は明治四年段階においても継続していた。

以上から、盛岡藩において神仏分離を行う上で影響を与えた要因として、第一に、近世期以来の領内における宗教のあり方、つまり、修験者が多数を占め、神職が少なく、それぞれの組織の成熟度にも差があることが挙げられる。第二に、戊辰戦争中に盛岡藩が幕府側につき敗れたこと、そしてその際に修験組織に基づいて修験隊が編成されていたことがあげられる。そのため、盛岡藩では戊辰戦争中に本格的に神仏分離を進めることはできず、また戊辰戦争後、神仏分離を進める際には、藩内における実力者である江刺恒久のもとに体制作りを急ぐことになり、藩も領内宗教者も、戊辰戦争の汚名返上を目指し、藩を挙げて神仏分離を行っていった。この時、神仏分離による僧侶・修験者の神職への転向は見られるが、基本的には持宮の変更、従来管理していた神社の神主への変更ということで、宗教者による大きな抵抗もなく進められた。また、在地の民衆にとっても、明治四年段階までに限っては、近世期と同様の信仰生活を送っており、神仏分離が民衆と諸寺社との関わりについて、大きな変化を及ぼすことはなかったと思われる。

なお、これ以後、近代神社制度の成立によって、神仏分離の際に神職に転じた旧僧侶・修験者がその後、どのように対応していくことになるのか、また、神道国教化政策・国民教化政策によって民衆と寺社との関わりがどのようなようになっていくのかについては、今後の課題としたい。

【付記】

本稿執筆にあたり指導教官の弘前大学人文学部・大学院地域社会研究科教授の長谷川成一先生のご指導を賜りました。また弘前大学大学院地域社会研究科院生の市毛幹幸氏・土谷絃子氏、弘前大学大学院人文学部科学研究院院生の白石陸弥氏・伊野忠昭氏には大変お世話になりました。

深く感謝申し上げます。

注

(1) 森毅『修験道霞識の史的研究』（名著出版 一九八九年）によって盛岡藩の修験道について総合的に研究がなされている。また、同氏「村落社会における社堂・叢祠の形態と機能」（『仏教民俗学大系7 寺と地域社会』名著出版 一九九二年）では、『御領分社堂』という史料をもとに、領内の修験者をはじめとした宗教者と在地の関わりについて論じている。

(2) 『岩手県史』第六巻 近代編一（岩手県 一九六二年）、『盛岡市史』第三巻（盛岡市 一九七九年）など。

(3) 田中秀和『幕末維新期における宗教と地域社会』（清文堂 一九九七年）

(4) 盛岡藩における修験組織について述べておく。藩による修験統制の形態としては、藩の通達はまず本山派惣録である自光坊へ下され、自光坊から領内各地の年行事へ、さらに年行事から個々の修験者（子院）に伝達されるというシステムがとられた。

各地の年行事は以下のように設定されていた。

志和・田名部・鹿角年行事	自光坊
花巻年行事	一明院
五戸年行事	多門院
雫石年行事	円蔵院
三閉伊年行事	寿松院
岩手年行事	西福院
一戸年行事	吉祥院
遠野年行事	大徳院
三戸年行事	威徳院
二戸年行事	三光院

(5) 宝暦期に作成された『御領分社堂』（岩田書院 二〇〇一年）には、領内総

- 計二三〇五の社堂の記載が見られる。その内訳は修験持六九二社・神職持四〇社・寺院持三二七社・俗別当持一二四三社である。これらの半数を占める俗別当持一二四三社に対し俗別当として一一二〇名の名前が記されている。『御領分社堂』には俗別当の存在が多数記されているが、盛岡藩では俗別当の社堂には修験者の介在が認められるという(森毅「村落社会における社堂・叢祠の形態と機能」)。そもそも俗別当とは、通常は百姓身分の俗人でありながら、自村の身近な社堂を管理するいわば半人前の宗教者であった。そのため、社堂の草創に際しては、近在の修験者を遷宮導師を迎えることが多かったという。この後、近世後期から幕末にかけてこのような俗別当の專業化が進むが、基本的には近世期においては在地の小社の多くは修験・僧侶が管理していた。
- (6) 『覚書』慶応元年十二月二十九日条(『家老席日誌 覚書』慶応編(東洋書院 二〇〇〇年)四一〇頁、以下『覚書』慶応編と記す。)
- (7) 近藤喜博編『白川家門人帳』(清文堂 一九七二年 四八〇頁)
- (8) 近藤喜博編『白川家門人帳』
- (9) 『覚書』慶応二年三月二十四日条(『覚書』慶応編 四七三頁)
- (10) 『覚書』慶応三年八月十日条(『覚書』慶応編 八二〇頁)
- (11) 『覚書』慶応二年八月二日条(『覚書』慶応編 五五〇頁)
- (12) 『覚書』明治元年五月十二日条(『家老席日誌 覚書』明治編(東洋書院 二〇〇〇年)三〇七頁、以下『覚書』明治編と記す。)
- (13) 『覚書』明治元年七月九日条(『覚書』明治編 三七二〜三七三頁)
- (14) 『覚書』明治元年閏四月二十七日条(『覚書』明治編 二九一頁)
- (15) 『覚書』明治元年閏四月二十九日条(『覚書』明治編 二九三頁)
- (16) 『覚書』明治元年五月十六日条(『覚書』明治編 三三三頁)
- (17) 『覚書』明治元年七月二十八日条(『覚書』明治編 三九七頁)
- (18) 田中秀和『幕末維新期における宗教と地域社会』第四章
- (19) 『覚書』明治二年正月七日条(『覚書』明治編 五五七頁)
- (20) 寺社の役については長谷川成一「近世北奥大名と寺社」(尾藤正英先生還暦記念会編『日本近世史論叢』上 吉川弘文館 一九八四年)に詳しい。
- (21) 『覚書』明治元年五月二十八日条(『覚書』明治編 三三八頁)
- (22) 田中秀和『幕末維新期における宗教と地域社会』第四章
- (23) 『覚書』明治元年九月十五日条(『覚書』四四二〜四四三頁)
- (24) 『覚書』明治二年二月十七日条(『覚書』五八八〜五八九頁)
- (25) 『覚書』明治二年四月二十三日条(『覚書』明治編 六四八〜六四九頁)
- (26) 『覚書』明治二年十一月二日条(『覚書』明治編 八二二〜八二六頁)
- (27) 『覚書』明治二年十一月七日条(『覚書』明治編 八二八頁)
- (28) 『覚書』明治二年五月十七日条(『覚書』明治編 六七七頁)・『覚書』明治二年五月十九日条(『覚書』明治編 六七八頁)
- (29) 『覚書』明治二年十一月十三日条(『覚書』明治編 八四〇頁)
- (30) 註二八の史料中、牡丹野政衛・栗谷川帛・工藤多喜治・津守盛・鱒沢成記・中里守衛・小林歳衛の七名が江刺恒久の門人であると考えられる(「江刺恒久門人名簿」(岩手県立図書館蔵)。
- (31) 「江刺恒久年譜」(岩手県立図書館蔵)
- (32) 『覚書』明治二年十二月二十二日条(『覚書』明治編 八六六頁)
- (33) 盛岡藩の平田派国学者は「気吹舎門人帳」に、菊池正古(天保元(一八三〇)年)・小保内宮司(安政四(一八五七)年)・小保内常陸(元治元年)・江刺恒久(元治元年)・菊池勇左衛門(元治元年)・中島市郎(慶応二(一八六六)年)の六人がみられ、すべて平田没後門人である(『青森県史』資料編 学芸関係(青森県 二〇〇四年)巻末の表五「気吹舎門人帳」)。
- (34) 「江刺恒久門人名簿」(岩手県立図書館蔵)
- (35) 『覚書』明治二年十二月十四日条(『覚書』明治編 八六一頁)
- (36) 『覚書』明治二年三月二十日条(『覚書』明治編 六一七頁)
- (37) 「江刺恒久門人名簿」(岩手県立図書館蔵)
- (38) 「稗貫郡新堀村諏訪神社々記」明治三年四月 棟札 (岩手県立図書館蔵)
- 今般御布告ニ付神祇官員御檢分相濟改正也
社寺御役人 村長

- 江刺大属 理惣治
土前大属 副村長
五日市権小属 甚内
沢田権小属 三十郎
長八
- とあり、江刺大属・沢田権小属の他に、土前大属・五日市権小属の名が見られる。
- (39) 「明治三年大釜村御村御用日記留」明治三年六月(岩手県立図書館蔵)
(40) 「明治三年大釜村御村御用日記留」明治三年七月十三日(岩手県立図書館蔵)
(41) 「明治三年同四年日記覚」明治三年四月(岩手県立図書館蔵)
(42) 「明治三年同四年日記覚」明治三年四月(岩手県立図書館蔵)
(43) 「明治三年大釜村御村御用日記留」明治三年八月(岩手県立図書館蔵)
(44) 「霊祭略誌」(岩手県立図書館蔵)
(45) 「盛岡神祇職 葬祭略式」(岩手県立図書館蔵)
(46) 「葬祭略式」(岩手県立図書館蔵)
(47) 古川躬行(文化七(二八一〇)年〜明治十六(二八八三)年)
幕末維新期の国学者・神職。文化七年江戸に生まれた。平田鉄胤の門人で、白川伯家関東執役を勤め、明治維新後も枚岡神社大宮司、内務省九等出仕などを歴任。明治十六年に死去。享年七四歳。著書に「喪儀略」「散記」「鳴弦原由」がある(國學院大学日本文化研究所『縮刷版 神道辞典』弘文堂 一九九九年 五二九頁)。
(48) 「盛岡藩自費祭上申」明治三年六月(村上専精・辻善之助・鷺尾順敬編『新編明治維新神仏分離史料』第二巻 東北編・関東編(一)(名著出版 二〇〇一年) 一二頁)
(49) 田中秀和『幕末維新期における宗教と地域社会』第二章
(50) 「盛岡ニ於て維新後廃止せられたる寺院並神社調査」(盛岡市中央公民館蔵)
(51) 「本末寺号其外明細帳」(「社寺取調類纂」四〇四・四〇五(雄松堂 マイクロフィルム))
- (52) 「盛岡ニ於て維新後廃止せられたる寺院並神社調査」(盛岡市中央公民館蔵)
(53) ここで記された真言宗新義派の寺院である中台院は、「明治三年同四年日記覚」に見られる忠明院を指すものと思われる。
(54) 四八二「篤焉家訓」卷十二 寺院之卷(『青森県史』資料編 近世四(青森県 二〇〇三年) 五一三〜五一四頁)
(55) 「慶応四年御触書附留」(『宮古市史』資料集 九・二(宮古市 一九九六年) 六〇二〜三頁)
(56) 「奉仕社頭之儀明細覚」明治二年七月(『宮古市史』資料集 九・一(宮古市 一九九六年) 三八三〜四頁)
(57) 四八三「篤焉家訓」卷十二 寺院之卷(『青森県史』資料編 近世四 五一四〜五三五頁)
(58) 明治三年二月「乍恐以書付願上候」(『宮古市史』資料集 九・一 六八七〜六八八頁)
明治三年二月 乍恐以書付願上候
羽黒山寂光寺末派
陸中国閉伊郡年行事寿松院支配
閉伊郡宮古通和井内村円珠院改 奉仕神主
- 一、手力雄命 折磯円
代々修験者にて相統罷在候処、先般依御沙汰已七月奉仕神主ニ転職仕、盛岡県御役所え明細書奉差上置候得共、今般梅太郎卜改帰農致度奉存候、何卒御憐愍を以右願之通御聞濟被下置候ハ、重々難有仕合奉存候、乍恐此段以書付奉願上候、以上、
(後略)
- 円珠院(改名後、折磯円)は神仏分離の際に神職に転じたが、明治三年二月に帰農を願ひ出ている。県はこの願ひを許可している。帰農の理由は、「相統可仕様無御座」とされている(同史料後略部)。この時期の修験者の帰農願

- いはこの一例のみしか見られない。そのため、これだけでは神仏分離を背景とした修験者の困窮によるものかは判然としない。
- (59) 尾去沢銅山の位置する鹿角郡は明治初年から所属がたびたび移り、盛岡県・九戸県・江刺県を経て明治四年十二月十三日に秋田県へ編入されることになる。
- (60) 麓三郎『白根・尾去沢鉾山史』（勁草書房 一九六四年）、阿保（吉城）文雄「近世における鉾山経営―秋田南部両藩の場合―」（『秋大史学』第一号 一九五二年）、同氏「近世における鉾山経営の実証的研究―秋田南部両藩の場合―」（『秋大史学』第三号 一九五三年）、同氏「近世における藩財政の基礎構造―東国諸鉾山を例として―」（『秋大史学』第七号 一九五六年）、小石川透「盛岡藩における銅山直轄経営について―藩財政との関わりから―」（『弘前大学国史研究』第一〇九号 二〇〇〇年）。その他、自治体史では『鹿角市史』第二巻 上（鹿角市 一九八六年）、『鹿角市史』第二巻 下（鹿角市 一九八七年）の中で尾去沢銅山について述べられている。
- (61) 荻慎一郎「近世鉾山社会史の研究」第十三章（思文閣出版 一九九六年）、長谷川成一「延宝・天和期の陸奥国尾太銀銅山―津軽領御手山の繁栄と衰退―」（弘前大学人文学部『人文社会論叢』（人文科学篇）第十二号 二〇〇四年）、土谷絃子「阿仁鉾山―ノ又山全図』の解析・考察を中心とした「秋田阿仁銀山之絵図」（弘前大学附属図書館蔵）の研究」（『弘前大学大学院地域社会研究科年報』第二号 二〇〇五年）・同氏「鉾山における神社と祭祀に関する一考察―近世後期の秋田領鉾山の山神宮を中心に―」（『日本鉾山史研究』第五二号 二〇〇六年）
- (62) この他にも、尾去沢銅山内には煙稲荷社・薬師堂・獅子沢神明社・獅子沢稲荷社・獅子沢疱瘡神・妻乞稲荷・笹小屋稲荷・獅子堂・立山山神と多くの社堂が点在していたとされる（『鹿角市史』第二巻 下 四二三頁）。
- (63) 「あつめ草」文久三年二月十一日条（『鹿角市史資料編』第二集 鹿角市 一九八〇年 六頁）
- (64) 「あつめ草」文久三年四月二十六日条（『鹿角市史資料編』第二集 一二頁）
- (65) 「あつめ草」文久三年六月二十二日条（『鹿角市史資料編』第二集 一七頁）
- (66) 「あつめ草」文久三年十二月十一日条（『鹿角市史資料編』第二集 二七頁）
- (67) 「あつめ草」文久三年十二月二十二日条（『鹿角市史資料編』第二集 二八頁）
- (68) 「あつめ草」文久三年六月十六日条（『鹿角市史資料編』第二集 一七頁）
- (69) 「あつめ草」明治二年八月二十九日条（『鹿角市史資料編』第二集 一一五頁）
- (70) 「あつめ草」明治三年正月二日条（『鹿角市史資料編』第二集 一一七頁）
- (71) 「あつめ草」明治四年五月十七日条（『鹿角市史資料編』第二集 一二三頁）
- (72) 「あつめ草」明治三年正月二十五日条（『鹿角市史資料編』第二集 一一八頁）
- (73) 「あつめ草」明治三年五月十二日条（『鹿角市史資料編』第二集 一一九頁）
- (74) 「あつめ草」明治四年五月十一日条（『鹿角市史資料編』第二集 一二二頁）
- (75) 「あつめ草」明治三年二月十四日条（『鹿角市史資料編』第二集 一一八頁）
- (76) 「あつめ草」明治三年二月二十六日条（『鹿角市史資料編』第二集 一一八頁）
- (77) 「あつめ草」明治三年四月十三日条（『鹿角市史資料編』第二集 一一九頁）
- (78) 「あつめ草」明治四年正月二日条（『鹿角市史資料編』第二集 一二二頁）

“Shinbutubunri” (the separation of Buddhism and Shintoism) in “Morioka Han” (盛岡藩)

Yuzuru IWAMORI

Abstract :

This is a study of “Shinbutubunri” (神仏分離) in Morioka Han. In the first year of Meiji Era, “Shinbutubunri” carried out. “Shinbutubunri” is one of important policy early Meiji Era. In Morioka Han, there were many “Shugen” (修験) priests and a few Shinto priests in the Edo period.

In the first year of Keiou Era, the Shinto’s organization was composed. “Shimotomai Iwaminokami” (下斗米石見守) was the top of the organization. When “Boshin war” (戊辰戦争) started, Priests cooperated for Morioka Han. They gave money to Morioka Han. And “Shugen Priest Army” was organized by Morioka Han. During “Boshin war”, “Shinbutubunri” did not carry out in reality.

After the “Boshin war”, “Shinbutubunri” was started to execute in Morioka Han. The member of Shinto’s organization was composed of “Esashi Tsunehisa” (江刺恒久) who was a “Kokugakusya” (国学者) or a scholar of the Japanese classics and his pupils. And he taught “Kokugaku” (国学) at “Hanko” (藩校). “Esashi Tsunehisa” and his pupils were pushing forward with “Shinbutubunri” in Morioka Han. Morioka Han intended to be one shrine in one village.

For the “Shinbutubunri”, Buddhist priests and Shugen priests became Shinto priests. However, they were not in trouble. Because Morioka Han gave them Shinto shrines, and they managed it.

In the Edo period, there were many shrines in the “Osarizawa copper mine” (尾去沢銅山). People in the mine kept contact with priests and they had kept faith in Buddhism and Shinto. In spite of the “Shinbutubunri”, local people’s faith did not change in the Osarizawa copper mine. They did not attack the Buddhist priests and Shugen priests. And they did not destroy temples.

Key words : Morioka Han (盛岡藩), “Shinbutubunri” (神仏分離), “Esashi Tsunehisa” (江刺恒久), Local people’s faith

執筆者紹介

論文

[在学者等]

岩森 護：弘前大学大学院地域社会研究科（後期博士課程）地域文化研究講座 在学中

高畑美代子：弘前大学大学院地域社会研究科（後期博士課程）地域文化研究講座 在学中

研究ノート

[教員]

丹野 正：弘前大学大学院地域社会研究科（後期博士課程）地域文化研究講座

編集委員会

星 野 英 興
小 山 智 史
佐 藤 和 之
堀 内 健 志
安 藤 房 治
長谷川 成 一(委員長)

弘前大学大学院
地域社会研究科
年 報
第 3 号
2006年12月

平成18年12月28日印刷
平成18年12月28日発行

編集兼発行者

弘前大学大学院
地域社会研究科
弘前市文京町1番地
電話0172-36-2111(代)

印刷所 ワタナベサービス株式会社
住 所 青森市本町1-2-5
電 話 017-777-1388

2006年12月

弘前大学大学院
地域社会研究科