

大地の存在論：岩田慶治と密教的人類学の展望

小田 博志

1 序 論

高野山から熊野へと続く小辺路を歩いたことがある。途中千メートル以上の峠を3つも越える4日間の道程はたやすいものではない。特に2日目の伯母子岳^{おぼこ}から下る道や、3日目に三浦峠から十津川村重里へと降りるコースには複数の崩落箇所があり、わかりにくい迂回路を通らなければならない。伯母子岳の頂上から眺めれば大規模な山の崩落があり、地肌がむき出しになっている。それだけでなく通常のルートも杉と桧の植林の間を通ることになる。細い針葉樹が均等に並ぶ林は昼でも薄暗く、冷やかかで、生命感にとぼしい。これは昭和30年代からの「拡大造林政策」がもたらした風景である。熊野古道^{いにしえ}というが、古の風情よりは、むしろ「山が荒れている」と随所で感じざるを得なかった。

三浦峠では説明板「熊野参詣道小辺路」における次の文章が目にとまった。

明治22年十津川村を襲った大水害により、当時2,600余名が新天地を遠く北海道に求め移住したが、神戸から船に乗るため歩いた道こそこの熊野参詣道小辺路だったのです。三浦峠を越えアップダウンの多い険しい山道で、子どもや年寄りも途中青年達に背負われながら歩いたという。伯母子峠ではリーダーが、「これが十津川の見納めだ。二度と再び故郷を見ることはなからうから、みんなしっかり見ておけ」と叫び、一同、みな涙したと伝えられている。

ちなみにこの十津川村からの避難民の一隊は、高野山を経由して神戸港を目指した[蒲田・小林2006:134]。明治22(1889)年のいわゆる十津川大水害は多大な人的被害をもたらしただけでなく、それまで熊野川の中洲にあった熊野坐神社(現、熊野本宮大社)の社殿のほとんどが流失し、高台への移転を余儀なくされるほどの影響を及ぼした。

その約120年後の2011年に再び紀伊半島を大水害が襲った。この水害を振り返って、十津川村で5期20年間村長を務めた更谷慈禧^{よしき}氏は新聞の取材に次のように答えている。

96%を占める山にもう少し手を入れて守っておけば、こんなに崩れて犠牲者が出ることもなかったのではと村長室で考え続けた。(中略)むかし、父親がよう言っとったのは尾根や谷にはスギやヒノキを植えずに根の張る雑木、天然林を残せと。山づくりにはおきてがあり、集落には竹を植えるとか山と相談しながら、生活を守るすべを昔の人は知っていた。それが戦後、補助金が出るからお金目当てで植林し、売れなくなると放置した。水害はそれが間違いで、自然と共生する大切さを気づかせてくれた。(中

略）山づくりは温暖化防止の日本の責務でもある。林業の6次産業化に本腰を入れ、人工林を手入れしながら山を再生するというのが村の目標になった。

水害は単なる天災ではなく、人びとが山の掟に背き、山の手入れを怠ったために起こった。そのように、自身が林業家の子孫である更谷氏が述懐している。また悠久の昔より川の中洲に鎮座してきた熊野本宮がなぜ明治になって流されたのか私は疑問に思ってきたが、その明治22年の大水害にしても山の乱伐が要因の一つとの指摘がある〔藤田・二宮 1979〕。

さかのぼれば明治維新、下っては戦後の拡大造林政策を節目として、人と山との関わり方が変化し、それが二つの大水害の背景となったと考えられているのである。ではそれはいかに変化したのか、そして伝統的な山の手入れとはいかなるものであったのかを明らかにすることが、今後の根本的な防災のためにも課題となろう。

ここで視野を広げてみると山を含む大地のケア（手入れ、世話）を英語ではスチュワードシップ（stewardship）といい、主に先住民族と大地との関わり方を表す際に使用されるが、その今日的な意義に注目が集まっている〔Waller & Reo 2018 ほか〕。この語を直訳すると「管理」となるが、それだけでは到底収まらない深く広い意味が込められている。近代的な私的所有の観念を前提として、土地を人間が思いのままに使用することに対して、スチュワードシップはそれと根本的に異なった人と大地との関わり方を示唆しているのである。

そうした大地と関わる智慧は日本の熊野地方にもあった。あるいは現在でも受け継がれているかもしれない。それを掘りおこして共有可能にするために筆者は「熊野のスチュワードシップ」という研究課題名のもとでフィールドワークを実施している。

本論文の目的は、その基礎づけとなるような概念的作業を行っておくことである。ここで明らかにしたい問いは次のようなものである。スチュワードシップの前提となるような、人と大地との関わり方とはいかなるものであるか。そのときの〈大地〉とはいかなるもので、それを適切に描くことのできる言葉の枠組みはどのようなものか。これを大地の存在論として提示する。具体的には岩田慶治のアニミズム論をまず検討する。岩田は文化人類学者として東南アジアの先住民族の世界を広く深く調査し、思想的にもユニークなアニミズム概念を提起した。「アニミズムは大地の宗教である」〔岩田 1995 ④: 134〕と述べるように、そこでは「大地」がキーワードとなっている。また岩田は『コスモスの思想』の結論部分で空海を引いて、自らのアニミズム論と対話させている。岩田自身が十分に展開しなかったこの思想的対話を徹底することによって、「大地の存在論」はより深い次元へと達するはずである。それはまた空海の真言密教によって基礎づけられた人類学、すなわち密教的人類学を具体化することでもある。筆者は「自発性」

1 「大水害 10 年 前十津川村長更谷慈禧さんに聞く」朝日新聞デジタル、2021 年 8 月 17 日、<https://www.asahi.com/articles/ASP8J6SB9P87POMB008.html>（2023 年 9 月 20 日参照）

概念を要として木村敏と空海との接合を試みたが〔小田 2023a〕、本論文はそこで提示した生命論を〈大地〉へと拡張する試みでもある。密教研究の分野において、このような論文は、応用密教学とも呼ぶべき方向として位置づけられるかもしれない。

2 岩田慶治のアニミズム論

「アニミズムは大地の宗教である」〔岩田 1995 ㊦ : 134〕

草木虫魚が生きる大地の風景を岩田は描こうとした。そしてそれをアニミズム論として提起した。それは人間中心主義的な人文社会科学の枠を超え、客観主義的な自然科学にも収まらない独創的な思想である。私たちが大地の存在論を構想する道のりにおいて、かけがえのない里程標がそこにある。

岩田慶治は文化人類学を専攻したが、その思索は通常の文化人類学の枠組みを超えて、存在論的な深みに達している。従来の文化人類学は、地球上の多様な文化をフィールドワークによって調べ、それらをいわば水平軸上に並べて比較考察をするという傾向にあった。岩田の言葉を使えば、目に触れやすい〈柄〉にのみ焦点を当ててきたということである。そこでは〈柄〉が描かれる〈地〉が不可視化されたままである。これに対して、岩田はフィールドの人びとに加えて研究者である自分をも含めた人間、さらに人間にとどまらない森羅万象、草木虫魚の存在を支える〈地〉へと垂直的に視野を向け直し、それをアニミズム論として示した。これは今日の人類学でいうところの「存在論的転回 (the ontological turn)」〔Holbraad & Petersen 2017〕を、その潮流が現れるずっと前に自前の（実生の）^{みしょう}思索でもって成し遂げたということができ、その根源的で独創的な業績は高い評価に値する（今日的な視点からの岩田慶治の再評価については松本・関根 2022 を参照）。大地の存在論の足がかりはここにある。そこで岩田アニミズム論をまず概観し、それを批判的に検討した上で、空海との対話を通して大地の存在論の構想へと議論を進めたい。

2.1 人物と著作

1922 年に横浜に生まれた岩田慶治は、京都大学史学科に入学し、まず地理学を専攻した。学徒出陣の 2 年間を経て、大学院ではアレクサンダー・フォン・フンボルトとカール・リッターというドイツ近代地理学の確立者の著作を精読した。しかしその過程で文化人類学へと専攻を変えることになる。「土地の側から身体をおこして、人間・民族・文化を見つめようとしはじめたわけである」〔岩田 1995 ㊦ : 5〕。また学生時代には京都の曹洞宗の寺に下宿して、道元の『正法眼蔵』に親しんだ。岩田の文化人類学的なフィールドワークの皮切りは 1957 年の「東南アジア稲作民族文化総合調査」への参加であり、その際にまずラオスの村々を訪ねて「日本の神社信仰とそっくりの信仰と文化の制

度を見つけた」[岩田 1995 ㊦：9]。この「カミ信仰という目に見えない、しかし民族を超えた普遍的な信仰」の発見から、「自分のからだのなかに感動があふれてくる」思い[岩田 1995 ㊦：9]を経験し、それが岩田をしてアニミズム論へと向かわせることになる。その後、タイ、マレー半島、ボルネオ島の諸民族を訪ね、さらにインド、スリランカへと足を延ばして調査を重ねた。大阪市大、東京工大、国立民族学博物館、大谷大学で教員を歴任。2013 年に 91 歳で逝去した。

岩田慶治の著作は単著だけでも 21 冊にのぼる（本論文末尾の文献表を参照）。文化人類学分野の主要業績は 1995 年刊行の著作集全八巻に収められている。東南アジアにおける初期のフィールドワークの成果に基づいて、日本文化との比較を行った『日本文化のふるさと』が最初の著作である。「カミ」というキーワードが第 3 作の『カミの誕生』で浮上し、次の『草木虫魚の人類学』において岩田は独自のアニミズム論を表明する。3 年後の『コスモスの思想』では文化を描く場所を探求して、アニミズムと密教との本質的な一致を指摘している。『カミの人類学』は、カミが現れる「不思議の場所」を内側から描くという極めて野心的な著作である。自らの方法論を『創造人類学入門』としてまとめた後、『カミと神』において、直接経験の「カミ」と文化的に装飾された「神」とを区別しながら、前者の「カミの所在とその信号を感受しようと試み」ている[岩田 1995 ㊧：237]。若いころから親しんでいた道元の『正法眼蔵』と自らの人類学的フィールドワーク経験とを重ね合わせたものが『道元の見た宇宙』である（これは後に別の道元論と併せて『道元との対話』と改題出版された）。人間と自然を共に含む「風景」を論じた『日本人の原風景』を経て、それまでのアニミズム論を『アニミズム時代』で総括することになる。

本稿では、これら豊饒な岩田の著作群のうち、アニミズム論に関わるものに限って概観することにする。

2.2 岩田アニミズム論

アニミズムという概念はイギリスの人類学者エドワード・B・タイラー（1832-1917）が 1871 年の著書『原始文化（Primitive Culture）』で定式化した。タイラーは其中で宗教のもっとも原始的（primitive）な段階を「霊的存在への信念（the belief in spiritual beings）」[タイラー 2019：519]とし、それを分析する概念としてラテン語で「魂」を意味する anima を含んだ「アニミズム（animism）」なる語を提起したのである（animism の原義については後で取り上げる）。

岩田はこのタイラーによる定義を、それが前提とする霊肉二元論の図式において批判する。すなわちモノに靈魂が宿るといった理解が、実際の「伝統社会」において妥当するのかわかを問い直したのである。それに代わる見解を岩田が表明したのは『草木虫魚の人類学』[1973, 著作集 1995 ㊦]においてであった。それを岩田は次の著作『コスモスの思想』[1976a, 著作集 1995 ㊧]においても「アニミズムの本質であると信ずる」として再録している。重要であるので、ここでその箇所を若干の省略をするのみで引用する。

東南アジアの諸民族はそれぞれに固有のカミ観念をもっている。たとえば、タイ族、ラオ族の場合についてみると、ピー Phi という観念がこれにあたる。村びとは、かれらの生活の場の周辺に、実に数多くのピーの存在を認めている。山のピー、水のピー、川のピー、森のピー、大樹のピー、石のピー、洞窟のピー、土地のピー、象のピー、猫のピー、犬のピー、みみずくのピー、こうもりのピー等々、千態万様のピーがそこに出没しているのである。ピーそのものは眼に見えない超自然の存在であるが、それが姿を変え、随時、随所に変身して村びとの前に姿をあらわすのである。やさしいピーもある。人に危害を加える恐ろしいピーもある。草木のうちにひそみ、廃屋にたてこもっているピーもあるし、人の身体にはいりこんで不安と疾病の原因となっているピーもある。タイ族・ラオ族における伝統文化の世界は、まさにアニミズムの世界である。

そこで、要約してここに二つの問題がある。その一は、ピーそのものとピーの変身した姿との関係である。たとえば、ここにカラスのピーがあるとすると。カラスのピーはカラスそのものなのか、それとも、カラス・プラス・ピーなのかということである。ここは大切なところであるが、手短かに結論をいうと、私はカラスのピーはカラスそのものであると考える（中略）。カラスがいて、それをカミだということではない。カラス・カミなのである。（中略）

その当初においては、カミは〈もの〉そのものであった（中略）。その力、その働き、それらにたいする人間のおどろきと恐れ、つまり人間と〈もの〉との対応の場の表現、それだけがカミであった。

その二は、ピーがたしかにその変身した姿において多様であるが、それはピーそのものが多数あるからであろうか、それともピーそのものはひとつで、その表現形態が多数なのであるかということである。これも結論だけを述べると、私は後者に賛成である。つまり、人の経験そのものとしてのピーはひとつである。悪しきピーもよきピーも、結局は状況における変身のあり方、つまりは言葉が違うだけである。

ピーは〈もの〉そのものである。〈もの〉を離れてピーはない。

ピーはひとつである。その姿によって、ひとつ、二つと数えあげることが、実は同じピーを違った角度から数えていることなのである。

この二つの命題は互いに矛盾する。この矛盾が矛盾でなくなる時と所、それが最も深い対応の場であり、アニミズム経験そのものである。[岩田 1995 ㊦ : 423-425]

この立場を岩田はタイラーに代わる新しいアニミズム論として提起した。ここには²霊

2 当初、タイラーのアニミズム説と自分のそれとを区別するために岩田は「新アニミズム」もしくは「ネオ・アニミズム」という呼称を用いていたが、1991年初出の「草木虫魚教のゆくえ」にいたって「正しい意味のアニミズムに戻す」[岩田 1995 ㊦ : 135] ために「新」や「ネオ」の形容を取って単に「アニミズム」、さらには「草木虫魚教」などと表記するようになった。

肉二元論の図式とは根本的に異なるアニミズム理解がある。何らかのものに、それとは別の靈魂ないし神が入り込むかのように表象し、信仰するという従来の定義を塗り替え、具体的なアニミズム経験の現場では〈もの〉そのものがピーもしくはカミなのだと岩田は述べる。その場から離れて反省的に捉えると、カラスのピー、トカゲのピーなど複数のピーがあるかのように思われるが（いわゆる「多神教」）、岩田によれば実際の経験の場においてはそうではなく、それらは一つのピーの顕現なのであり、別の場において別様にあらわれるように見えるに過ぎないということである。具体的で個別的な〈もの〉がピーだということと、ピーは分けられずに一つであるということが矛盾なく直接経験される場、これが岩田のアニミズム論の核心にある。

この直接経験される「カミ」と、文化的に特殊化され、教義や施設によって飾られた「神」とを岩田は区別する。前者は、存在の基盤としての「宗教」であるが、後者は「宗教文化」と呼ぶべきものであり、文化的な飾りに厚く覆われるに従って直接のカミ経験から遠ざかることになる。そのカミを経験するためには、研究者もまたその場に「参与」しなければならない。「まことのカミは自己の参与なしに、おのれ自身をその場に投ずることなしにとらえられるものではない」[岩田 1995 ⑥：217]。

岩田のアニミズム論においても一つの重要な概念のペアは〈柄〉と〈地〉である。カミ経験は、目立つ〈柄〉の向こうに隠されている「地」と関わる、あるいは個別的な「柄」を通して存在の〈地〉があらわになるという事態といえる。この〈柄／地〉については次章で詳しく論じることにする。

2.3 批判的検討

2.3.1 参与の受動性

本稿の目的は、大地をありのままに捉えることのできる言葉の枠組みを明らかにすることであった。無限定の〈地〉と個別に限定された〈柄〉とのあいだに森羅万象の存在をみつめる岩田アニミズム論はそのために重要な示唆を与えてくれる。けれども大地の存在論、そしてスチュワードシップ（大地のケア）の基礎理論として、そこにはいくつかの不足があると私は考えている。そのひとつは岩田のアニミズム論が、受動的に眺める立場を脱していないように思われる点である。岩田におけるカミ経験とは「出会い頭に」あるとき、あるところで訪れるものである[岩田 1995 ⑥：137]。それは向うからやってくる。その驚きにカミを感じる。しかし生きるという営みの中でのカミ経験は、そうした受動的な経験に限定されないのではないだろうか。いのちある者が、生きている相手に働きかける生業の現場。その能動的・行為的な関わりにおいてはじめて感受されることがある。それもまた人間を超える大いなる何かの経験ではないだろうか。ここで現場の声を聴いてみよう。

熊野で林業を営む野尻皇紀氏は、^{たかのり}「ユンボとコンクリートで何でもできている」と行政の方針に批判的である。また現場での経験から、人が植えた木と^{みしょう}実生の木との違いに気づいている。「実生のやつ[苗]はそのままがいい。ウサギが食いに来ん。人

間が植えたのはウサギが食う。人間が植えた木は、人間が面倒見なあかん。」そして、広葉樹林の再生のために植樹をすることに対しては、むしろ「自然はほっとくのがいい」と述べる。「ほっとけば」木はおのずと育ち、森は出来ていく。林業家として木を相手に働くことを通して、木には自発的に育つ力があるということを実感している³。

野尻氏が熊野の現場経験を通して語っていることは、私の経験とも合致する。私は北海道のある山を現場とする自然林再生のボランティアを続けているが、畑で育成した広葉樹の苗木をいくら植樹しても育たないエリアがあった。そこに植えた苗は必ずエゾシカに食われてしまい、毎年絶滅をくり返していたのである。その土地は砂地の傾斜地で、もともと条件が悪く、ササばかりが繁茂していた。しかしある年、その場所の片隅に木が育っているのが私の目の片隅に入ってきた。シカよけのフェンスを潜って見てみると確かに十数本のシラカバが生えている。そこは数年前に周辺の枯れた木や枝を積み重ねて置いたところで、その上にシラカバの種が落ちて実生で育ったらしい。不思議なのはこれらの木に限ってシカの「食害」にあっていないことであつた。シカが避ける成分が葉っぱに含まれているのか、多少食べられても枯れずに育つ生命力があるからかは不明であるが、私はこのとき人間のコントロールの及ばない自然の働きを実感した。そしてシカが単純に悪者ではないことも。

私が行為的に山と関わっていなければ、このとき単に木が生えているとしか思わなかったであろう。もしくはそれすら意識にのぼらなかつたはずである。関わることで初めて、木が自ずから育つという人間の計らいを超えた「森の教え」を受け取つたのである。他によって動かされず、自ずから発して動く。この自発の動きはそれらの木々だけのものではなく、土壌、そこに住まう微生物、土中の水の流れ、大気と風、天からの日差しと雨など万物の無限のつながりの中で発揮される。それは人間の浅はかな思惑とコントロールを遥かに超えた動きである。山のカミへの畏敬の念はこのような経験に基づいて育まれるのであろう。関わることで手ごたえをもって感じ取られる、森羅万象が自ずからかたちになる働き。これを捉える生成論が岩田アニミズム論には弱いのではないだろうか。

2.3.2 カミ経験の限定性

さらにこの「出会いがしらの神」[岩田 1995 ④ : 280] というカミ経験の規定は、岩田アニミズム論に別の制約を課しているように思われる。あるとき、あるところで、何ものと出会う。そこでカミを感じる。こうした特殊な状況を岩田はアニミズムの原型とみなしている。この規定は岩田にとって重要らしく、「草木虫魚教のゆくえ」では「アニミズムといわれる事態が誕生するために不可欠な若干の条項」の最初に挙げている。

その事態、あるいはアニミズムにおけるカミ経験は出会いの場の出来事である。

自然のなかで、それに出会ってハッとする、驚く。その驚きのなかでそれを認め、同時に驚いている自分の存在に気づく。カサッと落葉がゆれてトカゲが顔をだした。トカゲはトカゲだが、そのトカゲとその場で初めて出会い、アッ、そこにいるのはトカゲだ、と認めたのである。このトカゲはトカゲ一般ではない。まったく新しいトカゲが、いや、トカゲを含む空間の事態が落葉の中から誕生したのである。
[岩田 1995 ④：137]

トカゲはいつでもどこでもカミなのではなくて、その時、その場でそのトカゲがカミとして経験される。筆者自身同様の経験をしたことがある。むかし奈良県の住宅地の中の細い道を自転車で走っていたときのこと。その道は、自動車であればすれ違えないほどの幅しかなく、ゆるやかにカーブして先は見渡し難い。とそのとき、細い道の真ん中に木が出現した。それは2メートル以上はあろうかという南天の木であった。その時、その場で私はたしかにカミを感じた。それは南天にしてはずいぶんと大きく、均整のとれた姿かたちをしている。このような木が道路の中央に立っていれば交通の妨げになるはずであるが、伐られることなく保たれている様子であった。

岩田のいう「出会いがしらのカミ」経験とはまさしくこのような事態を指している。特殊なときとところにおいて、私がほかならぬその木と出会う。そこに非日常的なカミが現出する。これを裏返していうならば、私はいつでもどこでもどんな木にもカミを感じているわけではなかった。しかしカミ経験はそのように限定されるのだろうか。衆生の視点からはカミは限定された形でしか現れない。岩田アニミズム論においては、なおカミ経験はそのように限定されたままであり、無限定のカミ経験への反転が徹底してなされてはいない。しかし密教はその限定性を取り払う視座を与えてくれるであろう。この点が後に空海の真言密教との対比において問い直されることになる。

2.3.3 アニミズムの原義

岩田慶治の後の世代で新たなアニミズムの概念を提起しているのが、存在論的転回以後の人類学の旗手のひとりと目されるティム・インゴルドである。インゴルドのキーワードは「動き (movement)」である。彼はタイラーの物心二元論的なアニミズムの定義を岩田と同様に退け、アニミズムとはモノと心や靈魂とが区別される以前の「動きの優位性 (the primacy of movement)」を前提とした存在論であると位置付け直している [Ingold 2011: 72]。また別の論文でインゴルドはアニミズムの語源を振り返って、ラテン語の *animare* (いのちを与える) および *anima* (息)、さらには古代ギリシア語の *anemos* (風) を挙げて、風と息の絶えざる流動にいのちを感受し、その中で生きることがアニミズムの本来の意味だと指摘する [Ingold 2007: S31]。岩田のモノすなわちカミとするアニミズム論に対して、モノ以前の動きを基礎とするインゴルドの動的なアニミズム論は、岩田の枠組みを超える上で重要である。

ここでそれがいかなる「動き」かを、インゴルドのアニミズム論からさらに進めて

考察しておきたい。アニミズムの語源に当たるラテン語の *anima* は、インゴルドのいう通り「息 (the breath)」をまず意味し、そこから「生命に特有の現れとしての息あるいは呼吸 (Breath or breathing as the characteristic manifestation of life)」の意味が派生した [Glare 1982: 132]。「息をしていること」と「生きていること」とを重ね合わせる理解は日本語の「イノチ」とも共通している。では「息」とはどのような動きであろうか。私たちは自^{おの}ずから息をしている。気づかないときにも、睡眠中も息をしているように。それは自発の動き (spontaneous movement)⁴ である。生きていることの本質は、他から動かされない、自発の動きということにある。アニミズムとは、この自発の動きを大地においても感受することだといえる。自発の動きを前提としたとき、2.3.1 で述べた「参与の受動性」や岩田の「地」の概念に残る静態性を超えて、一元的で生命論的な存在論にいたる道がひらかれる。それは〈地〉の概念にいのちを吹き込み、生きている大地の風景をひらく鍵である。

3 空海との対話

大地の存在論を構想するために岩田慶治のアニミズム論は重要な足がかりである。しかしそこには上述のようないくつかの限定性が認められる。そこで本章では、それを乗り越えるために、空海の真言密教との対話を試みる。真言密教において「地大」は根本的に重要であり、伝統的にそれは阿字と関連付けられてきた。この地大・阿字の深い意味が、岩田においてはまだ静態的な〈地〉そして〈大地〉の理解を、生きている大地の実相にふさわしいものへ展開する触媒となるであろう。それを論じる前に岩田の空海理解がどのようなものであったのかをみておきたい。

3.1 アニミズム空間と密教空間とのあいだの一致？

岩田は学生時代から愛読した道元の『正法眼蔵』を頻繁に引用し、道元に関する単著 [岩田 1985] すらある。それに比して空海への言及は限られている。その中でもっとも詳しく空海を取り上げたのが 1976 年初版の『コスモスの思想——自然・アニミズム・密教空間』の結論部（第五章「象徴の世界」、4「〈コスモス〉としての世界」）においてである [著作集では岩田 1995 ⑥: 214-230, 他に岩田 1976b をも参照]。その節は、美的に調和した宇宙すなわち〈コスモス〉が描かれるべき土台とはどこかを探求する同書の締めにあたり、岩田がよって立つアニミズムと密教との「奇妙な一致、あるいは本質的な一致」 [岩田 1995 ⑥: 214] を論じることが主題となっている。「アニミズム空間と密教空間との本質的な一致」とは、両者ともに「一にして二、二にして一というきわめて透明な、目前自明の空間」に還元されるということである。具体的にいうと、アニミズムにおいては無限定のカミが草木虫魚として自らをあらわし、密教においては大日如

4 「自発の動き」の生命論については小田 [2023b] で詳述した。

来が森羅万象へと自己を展開する。岩田によればこの空間性こそが、コスモスが描かれるべき「画面」である。

しかし私の見るところでは、岩田のアニミズム論と空海の密教とのあいだには単純に等置できない違いがあり、その違いにこそ、岩田の限定性を解除して、広々とした大地の実相をみはらせるようになる契機がある。それはひとことである。生成論である。上でも指摘したように、岩田のアニミズム論において生成論の側面が弱い。一方、空海の密教ではこの生成論が要諦となる。

『コスモスの思想』の当該節を読み込むと、岩田の議論の流れは二つの点で不徹底であるように思われる。ひとつは「一にして二、二にして一」という岩田のテーゼが、無限定で根源的な次元と個物へと限定された現象的次元とのあいだの垂直的な関係（例えば、法身・大日如来と一切諸法、カミと森羅万象、地と柄）を指しているのか、現象的で相対的次元の二者関係（例えば、東と西、川上と川下、山と海のような）について述べているのかが判然としないことである。二つ目は岩田が空海の著作を直接参照せずに、もっぱら概説書に依拠している点である。これらのことは、岩田アニミズム論で存在の〈地〉と〈柄〉との生成論的な関係があいまいなままであることと照応しているように思われる。

『コスモスの思想』のあとがきで岩田は空海を「豪華な衣裳」や「美しい宝石箱」に喩え、「空海は宝石箱をあける鍵を残さなかった」と評する〔岩田 1995 ⑤：234〕。その鍵を岩田は「アニミズム空間」だというのであるが、それは空海を思想の表面にとどまった理解であり、むしろ空海自身の著作の中にその鍵を見いだそうとすべきであっただろう。空海は自著の書名にも付けているように、「秘蔵宝鑰」すなわち秘された宝をあける「鑰（鍵）」を残すことに自覚的であったのだから。その鍵がむしろ岩田のアニミズム論の限界を超えて、大地の深い理解をひらくことにもなるはずである。岩田が引用することのなかった、その鍵、それは「阿字」にあり、さらにそれと関連付けられる〈地〉の実義にあると考えられる。

3.2 〈地〉の深秘釈

『即身成仏義』の中で空海は、「阿字諸法本不生義者即是地大（阿字諸法本不生の義とは即ちこれ地大なり）」〔空海 1994 ③：19〕と述べて、阿字諸法本不生を「地大」と対応させている。他方、岩田は〈柄〉と〈地〉という用語で自らのアニミズム論を説明している。この〈地〉は岩田慶治と空海とが交わり、さらにそれを通して岩田アニミズム論がその可能性を展開される場所・論点である。両者ともに〈地〉を存在論的な基層、すなわち個別的・現象的なもろもろの存在者を超えた次元として位置づけていることでは共通している。しかし仔細に検討すればその違いも明らかになってくる。

5 唯一、空海の『性霊集』（『續遍照發揮性霊集補闕抄 卷第八』）から「万燈万花会の願文」（「高野山萬燈會願文」）を直接引用している。

岩田は〈柄〉と〈地〉を次のように規定している。

柄はフォームであり、パターンであり、デザインである。

地はマターであり、マテリアルであり、土地、大地である。

材質としての地のなかに、さまざまな柄、つまり、パターンが織りこまれているのである。

仏教風にいえば、前者が〈事〉あるいは〈色〉、後者が〈理〉ないし〈空〉である。

[岩田 1995 ㊦ : 341]

この箇所は岩田が独自のアニミズム論を打ち出した『草木虫魚の人類学』に記されている。この〈柄〉と〈地〉の規定を見ると、岩田はアリストテレスからカントにいたる「形相（フォーム）／質料（マター）」の二元論的な対置を踏襲している。「仏教風」の「色／空」の対比が重ね合されているものの、「材質としての地」に「さまざまな柄が織りこまれている」との基本的なイメージである。この比喻の難点は、不活性で無色透明の材質に、その外から能動的に働きかけて柄を織り込む何者かの存在を想定せざるを得ないことである。そのような想定は、岩田のアニミズムの本意（人格神を超えたカミとモノとの一如の関係）とも矛盾するのではないだろうか。

これとは違う方向性にある岩田の〈柄〉と〈地〉の規定として、

[アニミズムの世界] そこは〈地〉と〈柄〉がひとつとなって生きる世界である。

大地という母胎から、一人一人の人間と草木虫魚とが同時に誕生し、同時に出逢う。

[岩田 1995 ㊦ : 441]

「柄（形）は地（形なきもの）の自己表現」[岩田 1995 ㊦ : 43]

が挙げられる。こうした〈地〉と〈柄〉の一体的、動態的なイメージはしかし（岩田の本意はこちらにあったと推察されるにせよ）例外的であって、岩田には〈地〉をおおむねマターあるいは「画面、キャンバス、（絵に対して）余白」[岩田 1995 ㊦ : 310] とする静態的な比喻を用いて説明をする傾向がある。

それでは空海はどうか。空海の〈地〉の理解を知る上で重要なのは、この項の冒頭で引用した「阿字諸法本不生義者即是地大（阿字諸法本不生の義とは即ちこれ地大なり）」[空海 1994 ㊦ : 19] である。この箇所について、地大は「堅固」な性質を象徴するものと伝統的に解釈されてきた。しかし「阿字従本不生生一切法（阿字は本不生より一切の法を生ず）」[空海 1994 ㊦ : 54] という『卍字義釋』の説を踏まえるとき、それだけにはとどまらない〈地〉の深い意味が浮かび上がってくる。

6 例えば、宥快の『即身成仏義鈔』に「阿字本不生は、此れ実相の本源なり。不生は即ち常住堅固の義なる故に、地大と為すなり」[宥快 1933 : 231 上] とみえる。

この点を森田龍僊は論文「阿字本不生と地大との関係」において主題的に論じている。森田は六大法界の総体としての阿字と、五大（地水火風空）の種子のひとつであり「別相」としての阿字とをいったんは区別しつつ、後者に関してその「形音義の三つはその何れよりいふも、みなこれ諸法の能生本源となる義」があり、「この義はまさに地大特有の能生本源の義と一致せざるを得ぬ」と述べ、しかし究極的に「阿字は直ちに本體であり、地大もまた直ちに本體である」から、「阿字本不生の理即地大なる所以である」と結論付ける〔森田 1925 : 56〕。森田によると阿字即地大の義は「堅固」という現象的な性質だけに限定されない。そこにはより深い「能生本源」という生成論的な意味がある。地大に能生の意味を読み取る森田の理解に立ったときに、阿字即地大と『吽字義釋』の上掲の句でいわれる阿字能生との整合性が出てくる。

阿字本不生が不可得であるとすれば、〈地〉もまた不可得である。この〈地〉は地理的に測定したり、機械で掘削したりできる「土地」ではない。そうではなく人間を含めた森羅万象、山川草木を生じせしめる根源の働きである。モノがあってその働きがあるのではない。根源の働きがあって、モノが生じる。この働きはモノ（客体）とは絶対的に違う次元にあるため、決して客体として認識することができない。この大いなる生成の働きとしての〈地〉は〈大地〉と呼ぶにふさわしい。

3.3 阿字の遍満性

阿字は実体としてどこかに限定されて存在しているのではなく、あらゆる瞬間、あらゆる場所、あらゆる出来事に遍満している。そこには何らの時空の限定性がない。一見限定されているかに見える個物も、しかし実際にはありとあらゆるものとつながり合っており、そのままで無限定の全宇宙に他ならない。あらゆるときとところが阿字のあらわれである。阿字は本初であるから他から生じない。そして本初であるがゆえにそこからあらゆるものが生じる。阿字と一切法とのあいだには何の区別もなく、一体である。そのためにはかなく生滅するかに見える個別の存在者も、その実相において不生である。

この視点から、岩田アニミズム論の限定性が取り払われ、反転して無限定のカミ経験がみえてくる。岩田のいうアニミズム経験とは、特定のときとところにおける「出会いがしらのカミ」の経験であった。しかし阿字本不生の観点からはまったく違った風景となる。たとえ人びとがカミを感じないときも、カミはつねに自らを顕し続けている。あらゆるときとところがカミ経験の場である。そう覚ることが深いアニミズムであろう。この境地においてこそ、アニミズムと密教とが本質的に一致するのではないだろうか。

岩田の規定するアニミズムが表であれば、密教は奥である。岩田のアニミズム論では、非日常的で限定された経験を窓口としてカミを垣間見ることになる。一方の密教では、ときとところの限定性を超えて法身が宇宙に遍満していることを覚る。存在の内奥にまでいたれば、大地には根源のいのちが遍満し、世界はすなわち法界であることがみえてくる。アニミズムは大地の宗教であるとした岩田の本意がそのときに「キラキラと」輝き出す。岩田アニミズム論になお残っていた世間的な制約——静態的な地の理解とカミ

経験の限定性——がここで払しょくされて、法界としての大地の風景が浮かび上がってくる。ここでようやく大地の存在論を語ることができる地点にいたった。

4 大地の存在論

〈大地〉を描くことのできる言葉を求めてこれまで探求を続けてきた。草木虫魚が大地と不可分に生きる風景を捉える岩田慶治のアニミズム論はその足がかりとなった。そこになお残る受動的、静態的で限定的な枠組みが、空海の真言密教との対話を通して取り払われ、本源の働きが遍満する〈大地〉が姿をあらわした。

4.1 相対界を超える〈大地〉

ところで「自然破壊」、「気候危機」、「環境汚染」などなどの近年喧伝される事態と、この〈大地〉とはどのような関係にあるのだろうか。また冒頭で述べた水害と〈大地〉との関係はどうであろうか。それらの事態は確かに人類の目から見ると安穏としてはいられない喫緊の問題に映る。しかし、それらは相対的な捉え方に基づくものであることに注意が必要である。すなわちそうした破壊と再生、災害と復興、危機と安全、汚染と清浄などは、生滅と同様の二項対立的な見方を離れるものではない。一方、ここでいたり着いた〈大地〉とは一切の相対的な分別から離れた次元にある。本不生・不可得の〈大地〉は、決して破壊されず、汚染されず、危機に陥ることなく、人間によって所有もコントロールもされることがない。現実がいかに危機的に映ろうとも、実際には損なわれても、脅かされてもいない。なぜなら〈大地〉とは、モノではなく、絶対に客体化が不可能な働きであり、現象面で起こる相対的な事態とは違う次元に位置するからである。人間(衆生)は、自らの存在自体をもそれに依拠しているはずの基底を忘却し、相対的な現象にばかり目を奪われている。空海が『卍字義釋』で「世間凡夫不観諸法本源故、妄見有生」(世間の凡夫は諸法の本源を観ぜざるがゆえに、みだりに生有りと見る)[空海 1994 ③: 56]と言った通りである。ここでスチュワードシップとは、相対的に変動流転する現象を知覚しながら、それだけにとらわれず、その奥に根源なる〈大地〉を感得することで可能となる「複眼の」実践といえるだろう。

4.2 根拠・地との関係と自発性

これまで述べてきた〈大地〉あるいは〈地〉を、別のアプローチから論じているのが、ドイツの生理学者・医学者ヴィクトーア・フォン・ヴァイツゼカー (Viktor von Weizsäcker) である。その議論は「2.3.3 アニミズムの原義」で述べた「自発の動き」との関連できわめて重要なので、ここで詳しく取り上げることにする。ヴァイツゼカーは物理学に対して、生きているものの学たる生物学もしくは生命学 (Biologie) は、それとは根本的に異なる論理を前提にするのだと述べている。物理学が対象とするのは、互いに分離して認識が可能なモノである。そのようなモノとモノとの外在的な影響関係を

因果関係（Kausalität）⁷という。ところが生きものが生きているということは、因果関係のように他から動かされるのではなく、自ずから動き、生成することを本質とする。この生命的な自発性（Spontanität）もしくは自発の動きがどこから来るかは認識不可能である。それはモノとは違う次元に位置するからである。この生命の「根拠」はドイツ語ではGrundという語にあたるが、Grundには本来「地」の意味がある。この二重の意味に留意しながらヴァイツゼカーの文章を読んでみよう。

生物学の経験するのは、生きものがその中に身を置いている規定の根拠それ自体は対象となりえないということである。そのことを生物学における「根拠関係」（Grundverhältnis）と呼ぼうと思う。生物学を支配している根拠関係とは実は客観化不可能な根拠への関わり合いであって、因果論にみられるような原因と結果のごとき認識可能な事物の間の関係ではない。[ヴァイツゼカー 1975 : 298, 筆者が一部補足]⁸

客観化不可能な生命の根拠・地（Grund）。これは空海であれば「不可得」と表現するであろう、一切諸法の本源のことに他ならない。ヴァイツゼカーの功績は、この〈地〉を生命の学に不可欠な前提として位置づけたことにある。ヴァイツゼカーの洞察は極めて重要な帰結を含意する。それは、生命の根拠・地は客体（モノ）化できないのだから、モノのように所有も、支配も、破壊も、汚染も、収奪も不可能だということである。仮に現象面でそのようになっていようと見えたとしても、根拠・地それ自体は不可侵のままに留まり続ける。生命の根拠は、支配されざる絶対の自由の根拠でもある。

ヴァイツゼカーの生命論を引き継いで展開したのが精神医学者・木村敏である。木村はヴァイツゼカーがGrundと呼ぶことを、「根源的自発性」もしくは「生命的自発性」と名づけた[木村 2001 : 338, 木村 2005 : 194 ほか；小田 2023 をも参照]。両者の思想を踏まえることで、大地の存在論に生命論の彩^{いろどり}を与え、「2.3.3 アニミズムの原義」で取り出した「自発の動き」の概念を統合することができる。逆にいえば、ヴァイツゼカーと木村の生命論を〈大地〉へと拡張することができる。それを平明に表現すれば、「大地は生きている」ということになる。そしてスチュワードシップとは、大地が生きているということを前提とした大地との関わりとして理解される。

7 物理学的な因果関係と仏教的な因果の概念とは異なっている。物理学のそれが周囲から切り離された実体としてのモノとモノとの外的関係を指すのに対し、仏教では非実体的な相依性のことをいっている。

8 この箇所のドイツ語原文は次の通りである：Biologie erfährt, daß das Lebende sich in einer Bestimmung befindet, deren Grund selbst nicht Gegenstand werden kann. Wir werden dies als »Grundverhältnis« in der Biologie bezeichnen. Das in ihr herrschende Grundverhältnis ist also eigentlich das Verhalten zu einem unobjektiverbaren Grund, und nicht, wie bei Kausalität, ein Verhältnis zwischen erkennbaren Dingen, so etwa zwischen Ursache und Wirkung. [Weizsäcker 1997: 318]

4.3 先住民族の世界

近代社会は、人間と大地との本源的なつながりを、人間の側が一方的に切り離し、大地をたんなる測定と所有と収奪の客体にまで切り詰めた時代であった。それが根本的に不可能な試みであることはすでに述べた通りである。ところが、近代社会によって植民地支配の対象とされてきた先住民族の世界は、大地の自発性を抑圧することなく、それが全面化している世界である。

歴史学者の保苅実はおーストラリア北部準州グリーンジカントリーの先住民族の長老ジミー・マンガヤリから「大地は生きている」ということを学んだ。

もっとも重要なのは、この大地もまた生きているという点である。これはジミー・マンガヤリが私にくり返し強調した点だった。ジミーじいさんは、手で土をすくうとそれを私に見せ、「君はこれを土だと思うだろうが、これは人なんだ」と念を押すように語った。[保苅 2004 : 61]

大地は生きている、その一部として人間を含めた森羅万象も生きている。この生命論的な大地の存在論は、人間と生きている大地との関わり方を示唆する。保苅は「大地」を「世界」と言い換えながら、それを述べている。

人間は車の一部ではないが、人間は世界の一部 [である]。(中略) 世界は人間が手を加えて維持すべき客体ではない。そうではなく、人間が存在しているのは、世界が生きていて、その倫理性を維持しているからである。(中略) 世界が人間をメンテナンスするように、人間が世界をメンテナンスするのである。[保苅 2018 : 72-73]

人間は〈大地〉の一部としてその恵みを受け、いのちが育まれている。そして〈大地〉の働きが生き活きと発揮されるように人間の方からケアをすることができる。このケア的な〈大地〉との関わり方が「スチュワードシップ」ということにほかならない。いのちある〈大地〉をケアすることは、いのちなき客体もしくは不動産としての土地を占有し、思い通りにコントロールすることとは根本的に違う。ここで重要なのは、後者の場合においても、大地はやはり生きているということである。それを否認したまま恣意的に関わろうとするから、人間は〈大地〉からのしっぺ返しを「災害」や「危機」として受けているのである。その根本的な解決のためには、生きている大地へと立ち還り、つながり直すほかない。

4.4 無限定の〈大地〉

これまでアニミズムを取り上げ、先住民族の言葉を引用してきたが、誤解を防ぐために力説しておくならば、ここでの大地の存在論とはどこか特殊な社会（何々民族の

ニミズム）や、いつか特定の時代（太古の昔）に限定されることはまったくない。私を含むいまここという場所においても〈大地〉は働き続けている。その働きは、都市であろうと、原生林であろうと、現代であろうと、古代であろうと、そうした現象的な区別とは一切関係がない。

〈大地〉は不可得であるが、知る術が何もないわけではない。私たちがふだん誰かの「具合」や「調子」を感じ取って、世話をするように、〈大地〉の息遣いを直接に感じ取ることができる。この「生命感覚」がスチュワードシップの基礎となる。

〈大地〉のいのちを感受する。この感性も先住民族や伝統社会に限定されるものではない。「循環する大地こそが、あらゆる場所に息づいていた」その姿をよみがえらせる取り組みとしての「大地の再生」[矢野・大内 2023 : 1]。「いのちの本能から体感的に把握される智慧」に基づいた土木造作の実践 [高田 2020 : 7]。これら現代的な活動も、生きている大地を前提としたスチュワードシップの例である。

4.5 大地の存在論の頌^{しょう}

ここでいう大地の存在論とは、足下にありながら我見のために秘されている存在の基底へと向き直す立場である。現象面でいかなる社会・時代状況であろうとも、そうした人間の相対的な分別を超えて、つねに〈大地〉は働き続けている。大地の存在論の要諦を簡潔に言い表すとこのようになるだろう。

大地は生きている。その一部として人も生きている。

大地はモノではなく、自発の動きである。（自発性）

大地は相対的な現象とは違った次元にある、存在の基底である。（本源）

それは他から動かされず、生じることもない。（本不生）

生命の根拠である大地を客観的に認識することはできない。（不可得）

認識不可能なものは所有することもコントロールすることもできない。（非所有・非支配）

モノではないから、破壊することも、汚染することもできない。（不壊清浄）

その大地から森羅万象が生じている。（能生）

大地はあらゆるときとところに遍満している。（遍満性）

大地と森羅万象とは何の妨げもなくつながり合っている。（無碍瑜伽）

人は大地の一部として、自発性を分有して生きながら、大地の自発の動きを感受する。（生命感覚）

そして人にはそれが生き活きと発揮されるようにケアをする役割がある（スチュワードシップ）

5 結 論

もののかたちから、その背後にあつてものを生み出している働きへ。そしてその源へ。これが岩田アニミズム論を空海と対話させつつたどった軌跡であり、到着した場所である。その〈大地〉はものではないから、決して客体化も、所有も、支配も、破壊も、汚染もできない。あらゆるものを生み出す働きであるから、私の外になく、私を含む森羅万象のうちに^もある。岩田アニミズム論にまだ残っている、特殊な木や、石や、山に限定されたカミ経験にとどまらず、その働きはあらゆる瞬間に遍満している。人間のいかなる計らいも、あるいは人間が一喜一憂する相対的な出来事も、その大いなる〈大地〉の上で生起している。もっとも身近なところにありながら、みえなくされてきた、このいのちとしての〈大地〉を再びみえるようにする言葉の枠組みが大地の存在論である。

この大地の存在論によって基礎づけられたスチュワードシップ（大地のケア）とはどのようなものであろうか。人間の営みとしてのスチュワードシップは、転変する相対界と本不生の根源とのあいだで行われる。大地のスチュワード（守り人）は、大地のただ中で、その自発の動きを感じ取りながら、それがよりよく発揮されるように、よりよく循環するように働きかける。土地を抑えつけ、コントロールしようとするのではなく、自らを超える不可得の働きを畏れ敬い、自らの分を大地の働きのお手伝いとわきまえて、あとは信頼してゆだねる。ここでは祈り、歌い、奏で、舞うことも重要である。山の神に祈りを捧げつつ、自然の働きを尊重して仕事を行ってきた林業家などからスチュワードシップの智慧を受け継ぐことが、現実的な研究課題として挙げられる。けれどもそうした伝統的な生業の担い手もまた、大地から、自然から学んでその智慧と技術を培ったのであった。そうであれば現代の私たちも人からの「聞き取り」のみならず、智慧の当体である自然そのものから学ぶ感性を取り戻すべきであろう。そのとき生業がすなわち瑜伽行となるであろうから。

本論文の考察は、岩田慶治の人類学を密教的に深く解釈して、密教的人類学を展望する道のりでもあった。そこでフィールドワークとは、研究者がどこか離れた遠くの「異文化」に出かけて調査をする、いわば水平的な行為に留まらず、自らも含む存在の根源・地へと垂直的に降りて、そこから現象をみる「法界のフィールドワーク」となる〔小田 2023a : 76-77〕。

他から生ぜず、あらゆるものを生じせしめる本源へと立ち還り、本源と森羅万象とが重重無礙につながり合っている様を覚えることを密教的と呼ぶならば、大地の存在論は密教的な立場であり、スチュワードシップはその応用である。

実際に起こる事象とその経験を研究する分野を「経験の学」(empirical study) というが、通例それは主客二元論を前提にした「客観的な」モノの研究を意味してきた。しかし密教の立場では主客（能所）の区別はなく、存在の本源は不可得（客観化不可能）である。ここでは「経験」の意味も根本的に変わらざるを得ない。本論文の文脈でいえば「経験」とは〈大地〉との相即相入のことであり、〈大地〉と森羅万象とが融通無礙につながり合

った如実相を觀て取ることにほかならない。ここで〈大地〉は本不生・不可得の土台(dhātu)であり、それが自らを森羅万象としてあらわした風景を法界(dharma-dhātu)とすることができる。そこでは本源のいのちは草木虫魚から牆壁瓦礫しょうへきがりやくにいたるあらゆるものに平等に行き渡っている。人びと(衆生)が認識可能なもののみを見て、本源の働きを忘れているときも、本源はつねに自らをあらわし続けている。いかなるときとところ、いかなるものも本源のいのちのあらわれである。そう覚ることが、深い法界の〈経験〉である。

そしてこう覚るとき、「密教研究」もまた広々とした〈経験〉へとひらかれるのではないだろうか。六塵を文字とし、鳥のさえずり、雲の流れ、川のせせらぎに法身の声を聴いた空海こそ、密教的な経験の学の先駆者といえる。その〈経験〉はたんに受動的な側面に留まらず、本源からの自発の動きとひとつになって〈大地〉へと働きかける能動的な応用の側面も含んでいる。その有名な例が空海においては満濃池の修築工事であったろう。こう考えるとき、スチュワードシップは応用密教学の内に位置づけられることになる。『大日経』の「三句の法門」(菩提心を因とし、大悲を根とし、方便を究竟とす)にみえる「方便」にも、このとき新しい光があてられるように思われる。根源の自発の働きじねん(これはすなわち自然である)が健やかにあらわれるようにする智慧と技。ここから多様な現場での方便の枝葉が生い茂り、いのちあふれる果実になるだろう。

謝辞：本論文は私が研究分担者である科学研究費助成金 基盤研究(B)「トラウマ空間におけるメモリーワークと復興事業の文化人類学的研究」(研究課題／領域番号：23H00744, 研究代表者：田中雅一)の成果の一部である。調査協力者の皆さまに厚く御礼申し上げます。

参考文献

岩田慶治の著作一覧

著作集刊行まで

1966『日本文化のふるさと——東南アジア稲作民族をたずねて』角川書店。

-
- 9 空海はこの事業に「別当」として携わり、難航していたこの巨大なため池の修築を三か月足らずで完成に導いた〔渡辺・宮坂 1993: 189〕。空海が滞在した地元の矢原家に残る文書によると、修築工事に際し空海が独自に加えた創意は次の3点である：(1)アーチ式堰堤、(2)余水吐き、(3)池堤の護岸設備としての「しがらみ」〔大林組プロジェクトチーム 1995: 11〕。重機もコンクリートコンクリートもない当時、これらは現地の地形、水の流れと圧力、季節による変化などの大地の動的な理を考慮に入れた工夫であった。それゆえに、江戸時代に水利開発の達人として知られた西嶋八兵衛が、矢原家に伝わる空海による修築の記録や伝承を参考に満濃池の再築のプランを立てることができたのである〔讃岐のため池誌編さん委員会 2000: 89〕。

- 1969『東南アジアのころ——民族の生活と意見』アジア経済研究所．
- 1970a『カミの誕生——原始宗教』淡交社．
- 1970b『合掌造り——くらしと風土』淡交社．
- 1971『東南アジアの少数民族』日本放送出版協会．
- 1973『草木虫魚の人類学——アニミズムの世界』淡交社．
- 1975『人類学的宇宙観』（川喜田次郎と共著）講談社．
- 1976a『コスモスの思想——自然・アニミズム・密教空間』日本放送出版協会．
- 1976b『どう考えるか自然と人間』（高宮篤・栗田直躬・檜山欽四郎と共著）二玄社（空海に言及する「自然と文化・象徴の体系」pp.89-123 を所収）．
- 1979『カミの人類学——不思議の場所をめぐって』講談社．
- 1982『創造人類学入門——知の折り返し地点』小学館．
- 1984『カミと神——アニミズム宇宙の旅』講談社．
- 1985『道元の見た宇宙』青土社（増補版 2000『道元との対話——人類学の立場から』講談社）．
- 1986『人間・遊び・自然——東南アジア世界の背景——』日本放送出版協会．
- 1988『自分からの自由』講談社．
- 1990a『からだ・ころ・たましい——宗教の世界を旅する』ポプラ社．
- 1990b『花の宇宙誌』青土社．
- 1992『日本人の原風景——自分だけがもっている風景画』淡交社．
- 1993『アニミズム時代』法蔵館．

『岩田慶治著作集』全八巻、講談社 1995.

※本論文中で著作集から引用する場合、例えば第一巻であれば〔岩田 1995 ①〕のように表記した。各巻のタイトルとそこに収録された単著は以下の通りである。

一 日本文化の源流——比較民族学の試み

『日本文化のふるさと』

『東南アジアのころ』

二 草木虫魚のたましい——カミの誕生するとき・ところ

『カミの誕生』

『草木虫魚の人類学』

三 不思議の場所——新しいフォークロアの方角

『カミの人類学』

四 アニミズムの地平——フィールドワークの経験

『カミと神』

『創造人類学入門』

『自分からの自由』

五 道元との対話——山河大地の言葉

『道元の見た宇宙』

六 コスモスからの出発——一人ひとりの宇宙

『コスモスの思想』

『人間・遊び・自然』

七 生命のかたち——見えるもの・見えないもの

『アニミズム時代』

『からだ・こころ・たましい』

八 風景学と自分学——未来学の土台

『日本人の原風景』

『花の宇宙誌』

著作集以後

1996 『<わたし>とは何だろう——絵で描く自分発見』 講談社．

2000 『死をふくむ風景——私のアニミズム』 日本放送出版協会．

2005 『木が人になり、人が木になる。——アニミズムと今日』 人文書館．

2006 『森林・砂漠・草原——森羅万象とともに』 人文書館（初期の地理学関連の論文に加えて、自伝的文章「私の単純生活——そのおわりとはじめ」pp.257-294 を収録）．

（以上の他に、私家版の歌集『牆壁瓦礫集』が発行されている。発行年不詳。）

空海の著作

※以下の全集に依拠し、本論文では巻数を○に入れて〔空海 1994 ㊦〕のように表記した。

1994 『定本弘法大師全集 第三巻』 密教文化研究所弘法大師著作研究会 編、高野山大学密教文化研究所．

その他の文献

ヴァイツゼッカー, V.v. 1975 『ゲシュタルトクライス：知覚と運動の人間学』 木村敏・浜中淑彦訳 みすず書房．

大林組プロジェクトチーム 1995 「弘法大師・空海の修築した『満濃池』の想定復元」『季刊 大林』 40: 6-21 大林組広報室．https://www.obayashi.co.jp/kikan_obayashi/upload/img/040_IDEA.pdf

小田博志 2023a 「根源的自発性の生命論——木村敏と空海との対話から」『高野山大学論叢』 58 : 61-80.

小田博志 2023b 「生命」山口未花子・ケイトリン・コーカー・小田博志『生きる智慧はフィールドで学んだ——現代人類学入門』 pp.136-148 ナカニシヤ出版．

蒲田 文雄・小林 芳正 2006 『十津川水害と北海道移住』 古今書院．

- 木村敏 2001『木村敏著作集 第3巻 躁鬱病と文化／ポスト・フェストゥム論』弘文堂．
- 木村敏 2005『あいだ』筑摩書房．
- 讃岐のため池誌編さん委員会 編 2000『讃岐のため池誌』香川県農林水産部土地改良課．
- タイラー, E.B. 2019『原始文化 上』奥山倫明・奥山史亮・長谷千代子・堀雅彦 訳, 松村一男 監修 国書刊行会．
- 高田宏臣 2020『土中環境——忘れられた共生のまなざし、蘇る古の技』建築資料出版社．
- 藤田佳久・二宮 巖 1979「明治22年の十津川大水害と土地利用の変化」『東北地理』31(4): 231-241. DOI: <https://doi.org/10.5190/tga1948.31.231>.
- 保莉実 2018『ラディカル・オーラル・ヒストリー——オーストラリア先住民アボリジニの歴史実践』岩波書店．
- 松本博之・関根康正 編 2022『岩田慶治を読む——今こそ〈自分学〉の道を』京都大学学術出版会．
- 森田龍僊 1925「阿字本不生と地大との関係」『密教文化』19: 41-57. DOI: https://doi.org/10.11168/jeb1918.1925.19_41
- 矢野智徳・大内正伸 2023『「大地の再生」実践マニュアル』農山漁村文化協会．
- 宥快 1933「即身成仏義鈔」『真言宗全書』(十三) pp.173-308, 真言宗全書刊行会．
- 渡辺照宏・宮坂宥勝 1993『沙門空海』筑摩書房．

Glare, F.G.W. 1982, *Oxford Latin Dictionary*. Oxford University Press.

Holbraad, M. & Petersen, M.A. 2017, *The Ontological Turn: An Anthropological Exposition*. Cambridge University Press.

Ingold, T. 2007, Earth, Sky, Wind, and Weather. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13: S19-38. (邦訳 2017 インゴルド, T.「大地、空、風、そして天候」古川不可知 訳『現代思想 人類学の時代』45(4): 170-191.)

Ingold, T. 2011, Rethinking the Animate, Reanimating Thought. In: *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. pp.67-75. Routledge. (邦訳 2021 インゴルド, T.「動くものを再考すること, 思考を再び動かすこと」『生きていること——動く, 知る, 記述する』柴田崇ほか訳 pp.165-186. 左右社.)

Waller, D.M. & Reo, N. 2018, First Stewards: Ecological Outcomes of Forest and Wildlife Stewardship by Indigenous peoples of Wisconsin, USA. *Ecology and Society* 23(1):45. DOI: <https://doi.org/10.5751/ES-09865-230145>

Weizsäcker, V.v. 1997, *Viktor von Weizsäcker Gesammelte Schriften 4 Der Gestaltkreis: Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*. Suhrkamp.

キーワード

大地、スチュワードシップ、アニミズム、自発性、法界

