

# アジア民族造形学会誌

JOURNAL OF The ASIA ETHNO-FORMS ASSOCIATION

## 第21号

### 目 次

卷頭言 .....	1
アジア民族造形学会 会長 石川 幸一	
【論文】	
アイデンティティをめぐる制度と象徴 —パキスタンにおけるハワージャ・サラーの命名とその帰結 ..... 3 国立アイヌ民族博物館研究員、国立民族学博物館外来研究員 劉 高力	
バリ島の水源保全と植林協力 ～ヒンドゥー教「水源の神々の森」復興に関する考察～ ..... 15 日本林政ジャーナリストの会会長、毎日新聞終身名誉職員、博士（政治学）滑志田 隆	
水戸藩で伝承する武道の史料的発見 ..... 25 南京大学歴史学院博士課程 青山 英明	
【研究ノート】	
良寛の「賦」に託された慈愛の響き－意識と意図の自由 ..... 34 松木 貴子	
いすみ市大門区の鉄造仏頭について ..... 45 高橋 智一	
アンコール遺跡群 7つの謎 ..... 54 AEFA会員 水野 通雄	

アジア民族造形学会  
Asia Ethno-Forms Association

2025



# 卷頭言

アジア民族造形学会 会長

石川 幸一

山本会長（当時）のイニシアチブと水野事務局長をはじめとする理事の尽力によりコロナ・パンデミックからの回復の過程で第23回大会を開催し、学会誌第18号を刊行したのが2022年だった。その後、事務局体制を整備し、布の造形部会、食の造形部会、学びの造形部会など部会活動を行うなど学会活動を地道に展開してきた。学会誌がJ-Stageに掲載されることになったことは特筆すべきであろう。学会誌掲載論文は日本だけでなく海外から多くのアクセスがあり、アジア民族造形学会誌に論文を掲載すれば世界中で読んでもらえるようになったのである。

前号の巻頭言で山本会長は「九州国立博物館、韓国国立博物館、ベトナム民族学博物館にアジア民族造形物を金子会長名で寄贈し、学会の下にアジア民族文化研究所を設立しネパールに支所を置いたこと、中国の西南民族大学博物館やシンガポールのアジア文明博物館などと縁を繋ぐ」など充実した国際的活動を行ったと記している。また、アジア民族造形学会は日本学術会議の協力学術団体となっている。学術会議の協力団体の条件は、①会員が100名以上、②研究者が半数以上となっており、金子会長時代は100名以上の会員があり、研究者が半数以上いたことが判る。研究者は第一に大学などで研究を行っている者と定義されている。古い学会誌をみると多くの大学研究者が多様な優れた論文を執筆しており、大会では大学の研究者に加え大学院生が報告を行っている。

現在の会員は30数名、大学在籍の研究者は数名に過ぎない。大きな課題は会員の増加であり、学術会議の協力団体の条件を満たすためには大学の研究者の増加が必要である。もちろん、研究者は大学の研究者に限らず、在野の研究者でも優れた成果を出している方がいる。在野の研究者が多いのは本学会の特色であり今後も継続すべきであるが、大学の研究者の参加を増やすことにも努めたい。

会員数が少ないことは財政規模が弱いなどの問題があるが、一方で学会活動の自由度が高いというメリットがある。数百名の学会では理事だけで数十名となり、理事会運営の手続きだけでも大変となり、どうしても官僚的になる傾向がある。小さな組織のほうが会員のアイディアや提案をとりあげ実現しやすいのである。部会活動はそのよい例であろう。学会は自分のやりたいこと（アジア民族造形に関連して）を実現する場であり、会員の皆さんの積極的な参加を期待している。



# アイデンティティをめぐる制度と象徴 —パキスタンにおけるハワージャ・サラーの命名とその帰結

## Institutions and Symbols of Identity: The Naming of Khawaja Sara in Pakistan

国立アイヌ民族博物館研究員、国立民族学博物館外来研究員 劉 高力

Researcher and Curator at the National Ainu Museum; Visiting Researcher at the National Museum of Ethnology

LIU gaoli

### 要旨

本稿は、パキスタンにおいて法的に認定された「第三の性」「ハワージャ・サラー（Khawaja Sara）」が、いかにして制度的命名と宗教的・文化的象徴の交差点において再構築され、定着してきたのかを明らかにするものである。筆者は2011年以降、パキスタン各地で長期的なフィールドワークを行い、ハワージャ・サラーと呼ばれる人々の生活、宗教実践、法的アイデンティティ形成の過程を参与観察とインタビューを通じて記録した。分析は宗教的象徴、歴史的語彙、法制度の三つの視点から構成され、特に2009年以降の最高裁判決による「ハワージャ・サラー」という名称の導入とその正統化のプロセスに焦点を当てた。本稿は、ハワージャ・サラーというジェンダー名が単なる呼称ではなく、翻訳、包摶、管理という政治的力学の中で構築された制度的構成物であることを示すとともに、ジェンダーの植民地性、身体性、自己命名の可能性についての理論的考察を行う。

キーワード：ハワージャ・サラー、ヒジュラ、ジェンダー、アイデンティティ、パキスタン

### Abstract

This paper explores how the legally recognized gender category “Khawaja Sara” (KS) has been reconstructed and institutionalized in contemporary Pakistan through the intersections of religious symbolism, historical vocabulary, and legal frameworks. Drawing on long-term fieldwork conducted since 2011—including participant observation and interviews with KS individuals, religious figures, legal professionals, and NGOs—the author investigates how the term “Khawaja Sara,” which originally referred to eunuchs in the Mughal court, has been repurposed by the modern state as an official identity category. Particular attention is paid to the series of Supreme Court rulings between 2009 and 2012 that culminated in the formal adoption of the term within national ID systems. The paper argues that the naming of KS constitutes not merely a label, but a political translation shaped by colonial legacies, normative gender frameworks, and the state’s strategies of inclusion and control. The study ultimately reconsiders the dynamics of gender identity, embodiment, and the asymmetrical power inherent in the institutional act of naming.

Keywords: Khawaja Sara,hijra, gender, identity, Pakistan

## 第1節 はじめに

南アジアにおいては、ジェンダーを男性・女性に限らず、「第三の性」とされる存在が歴史的に認知されてきた。特にインド、バングラデシュ、ネパール、パキスタンなどでは、「ヒジュラ（hijra）」と呼ばれる集団が、宗教儀礼、物乞い、祝福の舞踊、売春といった周縁的な職業を通じて社会の中で独自の位置を占めてきた。身体的には男性、両性具有、あるいは性分化疾患を抱える者が多く、精神的には女性としての自己認識を持つ者が多いとされる。彼らは通常、血縁家族から離れ、グル（Guru）<sup>1</sup>を中心とする独自の擬似家族的な共同体を形成している。

このような南アジアにおけるジェンダーの多様性に対する学術的な関心が高まったのは、人類学者セレナ・ナンダ（Serena Nanda）（Nanda 1989）が発表した民族誌以降である。ナンダの研究は、「ヒジュラ」という名称が国際的な議論の対象として受け入れられる契機となり、その後、言語学者、歴史学者、人類学者らが多様な視点から「ヒジュラ」に関する研究を展開してきた。

「ヒジュラ」をはじめとする性的マイノリティは、南アジア社会において長らく「恥ずかしい存在」や「社会の最下層」として扱われてきた。しかし近年では、法制度の整備や社会運動の展開を通じて、一定の社会的承認を得るようになっている。とりわけパキスタンは、南アジア諸国の中でもいち早く、2009年に「第三の性」の存在を法的に認定し、男性・女性に加えて「ハワージャ・サラー（Khawaja Sara, خواجہ سرا）」というカテゴリーを設けたIDカードの発行を開始した。この「ハワージャ・サラー」（以下、KSと略記）という名称は、ムガール帝国期に宮廷やハーレムで役割を果たした宦官の称号に由来し、現代の性的マイノリティに新たな意味を付与するかたちで、国家によって制度的・命名的に復活されたものである。

本稿は、このようなKSという名称が、現代パキ

スタン社会においてどのように再構成され、ひとつのアイデンティティとして定着してきたのかを、宗教的象徴・歴史的語彙・法制度的枠組みという三つの外部要因を軸に分析することを目的とする。筆者は2011年よりパキスタン各地において、KSのグループとの共同生活を含む長期的な参与観察を行ってきた。また、宗教指導者、法曹関係者、政治家、NGO関係者などへのインタビューを通じて、この名称をめぐる社会的言説と政治的制度の構造を把握するに至った。

本稿では、まず第2節において、KSの「神聖性」や「呪詛力」といった宗教的イメージが、ヒンドゥー神話とイスラーム信仰の狭間でどのように再解釈されているのかを考察する。次に第3節では、「ヒジュラ」「宦官」「KS」といった名称の歴史的変遷をたどり、それぞれの語彙が持つ象徴的意味と社会的位置づけの違いを明らかにする。さらに第4節では、2009年以降の最高裁判決を中心に、国家がKSという名称をいかに導入・制度化していくのかというプロセスを分析する。そして、こうした複合的な構造の検討を通じて、「KS」というジェンダー・カテゴリーが今後どのような文化的・政治的意味を持ちうるのかについての理解の基礎を提示するものである。

## 第2節 神聖と呪詛のあいだ： 宗教的象徴と民間信仰の再解釈

### （1）出会いの現場と呼称の混乱

2011年の後半、筆者はパキスタンの首都イスラマバード（Islamabad）近郊にあるラワルピンディ（Rawalpindi）市周辺にて、パンジャーブ民謡に関する取材のため、ある民謡歌手の自宅を訪問し、歌の内容や楽器演奏に関するインタビューを行っていた。その際、思いがけず一人の客が現れた。招かれたわけでもないのに、歌手の演奏に合わせて踊りながら家の中へ入ってきたのである。その人物は伝統

1 現地語、現地のウルドゥー語で師匠という意味。伝統的には、「グル」とよばれる指導者を中心として、「グル」に師事する弟子たちが集団生活をおこなっている。

的な女性の衣装をまとい、恥じらうような表情を浮かべながら、男性の声で大声に挨拶した。

それは、現地で「she-male」あるいは「ヒジュラ」と呼ばれる人々の一人であった。彼らは独自の集団を形成し、「普通の人とは交わってはならない」とされる生活を送っていると、周囲の人々は筆者に説明した。地域の家庭で結婚式などの祝い事がある際、彼らは踊り手として姿を現し、見返りとして金銭を受け取る。本人も、筆者がインタビューの際に叩いたドラムの音を祝い事の合図と勘違いして来訪したのだと語った。彼らは、婚礼や出産などの儀式において踊り手として招かれ、「呪詛力」や「祝福力」を持つ存在として、地域社会の中で神秘的な力を有していると信じられている。

イスラームを国教とするパキスタンでは、人々は宗教規範に則って行動し、男性と女性の役割が厳格に区分されている。その中で、第三の性というアイデンティティを有する人々が集団として存在していることに強い関心を抱くようになった筆者は、この集団の生活実態をより深く理解しようと考えるようになった。その後、筆者はパンジャーブ州ラホール(Lahore)市の知人の紹介により、同地で最も有名なグルの一人である Ashee<sup>2</sup>と出会った。ここで初めて、KSという呼称に接したのである。Asheeとは母娘のような関係を築き、共同生活していた。Asheeは出会いの初期から、自らの集団の正式名称はKSであることを強く主張していた。筆者はAsheeのグループの一員として何度も彼女の家に滞在し、弟子たちと共に行動する中で、KSという名称に自然と馴染むようになっていった。当時、一般的なパキスタン人の間では「ヒジュラ」「フスラ」「she-male」といった呼称が依然として主流であり、KSはほとんど使われていなかった。

また、日本に20年以上在住しているパキスタン移民にKSに関する文書を見せたところ、彼は

「Ah, lady-boy」と言った。<sup>3</sup> 彼自身、KSという言葉を聞いたことがなかったという。海外の南アジア研究者においても、この用語を知らない者は少なくなく、同様に戸惑う様子を見せた。こうした事例は、KSという名称が依然として広く共有された概念ではないこと、そしてその背後にあるイメージが流動的であることを物語っている。KSとは何の意味であるか——この問いは筆者自身、長期のフィールド調査を通じてもなお複雑であり、容易には答えが出せないままである。

## (2) 宗教、神話と「神聖性」の起源

南アジア諸国において、人々は一般にヒジュラとの遭遇を忌避する傾向がある。しかし一方で、彼らからの物乞いを厳しく拒絶することも少ない。これは、ヒジュラが神聖な力を持ち、怒らせると呪われて不運が訪れると信じられているためである。

このように「ヒジュラ」が神聖視されてきた背景には、古代インド神話との深い関わりがある。たとえば「ラーマーヤナ」<sup>4</sup>には以下の逸話が描かれている。ラーマ王子は14年間の流刑によりアヨーディヤを離れた際、彼に忠誠を誓う民衆が森まで付き従った。ラーマはこれに気づき、「男性と女性たちよ、ここで引き返しなさい」と語りかけた。しかし、男性でも女性でもない人々はその言葉に含まれていないことに戸惑い、結局、ラーマが戻るまで森の中で彼を待ち続けた。その忠誠に感銘を受けたラーマは、彼らに祝福を与えたとされている(Nanda, 1989)。この物語は、ヒジュラによる祝福儀礼「バダーイー」の起源として語られ、ヒンドゥー神話に由来する神聖性の根拠となっている。

また、『マハーバーラタ』(卷12, 90.32)には「男は、見知らぬ女性、第三の性、道徳的に堕落した女性、他人の妻、あるいは処女との性関係を持つべきではない」との記述があり、ここにも“第三の性”に関する

2 Asheeは本名。本稿では有名なグル、よくテレビ番組やニュースに出てくる人については本名を使用する。普通な弟子や素人の名前は仮名を使用する。

3 2016年7月16日に大阪市内の「sitara」というレストランで行ったインタビューでの情報による。

4 古代インドの大長編叙事詩。ヒンドゥー教の聖典の一つであり、『マハーバーラタ』と並ぶインド2大叙事詩の1つである。ラーマ王子は主人公である。

# 論文

る認識が示されている（Meyer, 1989）。

このような古典文献に加え、各地の民間伝承においても、性別を越えた存在が神聖な媒介者として登場する。たとえば、人類学者・國弘（國弘2009:73）はインド・グジャラート地方のチャーラナ・カーストに属する少女にまつわる伝承を報告している。ある日、少女が強盗に襲われ、暴行を受ける前に自ら命を絶った。死の間際、彼女は強盗を呪い、「おまえはヒジュラのようなことをした」と叫んだ直後、バフチャラ女神の姿となって現れ、次のように語ったという。

「我々の呪いは取り消すことができない。しかし、ここに私の寺を建てれば、お前は死後には私のもとへ来ることができるであろう。そのうえ、お前のような者はだれでも私のお寺を訪れ、女性の様をして、私を賞賛する歌を歌えば、その者も必ずや私のもとへ来ることができるであろう」。

國弘によれば、ヒジュラたちはこのバフチャラ女神の信者であり、その儀礼的な活動には宗教的帰依が伴っている。

これらの例は、人類学者Reddy（2010:19）が述べたように、「前近代（およびイスラーム以前）のインドにおけるセクシュアリティ概念と第三の性の存在に関する歴史的証拠」を提供するものである。ZwillingとSweet（1996:362）も、「第三の性というカテゴリーは、インドの世界観において3000年近くにわたり存在してきた」と指摘している。

伝統的なヒジュラ、すなわち現在のKSに相当する人々の基本的な生業とされるのが「バダーイー」である。バダーイー（badhai）（ヒンディー語：बधाई／ウルドゥー語：بدهائی）は、神聖な力を有するヒジュラたちが結婚式や出産などの慶事において、踊りと歌によって祝福を授ける儀礼を指す。この語には「祝賀」や「喜びの表現」といった意味があり、神への供犠や祝福の施与の意味合いも含んでいる。

現代においては、ヒジュラの中には売春や物乞いに従事する者も見られるが、それでもバダーイーは彼らの「本来の職能」として一定の正当性と尊厳をもって認識されている。Reddy（2010）は次の

ように述べている。「性産業に従事するヒジュラも含め、大多数のヒジュラはバダーイー・ヒジュラ、すなわち儀礼的職能者こそが最も体面を持つヒジュラであると考えている。彼らは名誉ある存在である」。

## （3）イスラーム社会における神聖／世俗のジレンマとアイデンティティの戦略

ヒジュラが神聖な力を有するとされる背景には、上述のように古代インド神話に由来する宗教的イメージが、現代の南アジア社会にもなお影響を及ぼしているという事実がある。しかし、イスラームを国教とするパキスタンにおいて、そのようなヒンドゥー由来の神聖観がどのように受容されているのかについては、慎重な検討を要する。

筆者が接してきた多くのKSたちはイスラーム信仰を持ち、ヒンドゥー神話や女神信仰についての知識をほとんど有していないかった。バダーイーの起源に関しても、彼女たち自身の語りにおいては、ヒンドゥー的な説明ではなく、アッラーとの関係性の中で意味づけられていた。筆者の知る限り、パキスタンのKSの間でヒンドゥー教に関する知識を持つ者はほとんど存在しない。

インドのヒジュラについてReddyは、彼女たちが儀礼的祝福を担う「バダーイー・ヒジュラ」と、売春を生業とする「セックスワーカー・ヒジュラ」とに二分されると指摘しているが、パキスタンのKSの間にはそのような明確な区分は見られない。

バダーイーを行うKSには、一般に二つの条件が求められる。第一に、一定の成熟年齢に達していること。第二に、去勢（ナルバン）を受けていることである。そのため、若年層のKSは、年配者と比べてバダーイーの実践に関与する機会が限られており、未経験と見なされることが多い。

以下は、2015年にパンジャーブ州サルゴダ（Sargodha）で行われたインタビューの一部である。

### バダーイーへの参加条件

L（筆者）：あなたは「バダーイー」に行きますか？

KS1：私たちは、他人の子どもの祝福のためにはあまり行きません。私たちはまだ若いから、行く必要

はないのです。

KS2：私たちはバダーイーには行きません。バダーイーは「ナルバン」の者だけのものです。

L：でも、人々はあなたたちがナルバンかどうか分からぬのでは？

全員：私たちは年を取ると、グルに従ってバダーイーに行きます。今はまだ楽しんでいる段階です。

L：何歳くらいになれば、バダーイーに行けると思いますか？

全員：私たちのグルは50歳くらいですが、まだ自分は若いと思っているようです。私たちも、自分たちは若いと感じています。他の人々から見れば、私たちが年を取り魅力を失わない限り、「年配」には見られないでしょう。

### ナルバンの意味と身体の葛藤

KS3（サナ）：私はナルバンです。7年前に手術を受けました。彼女（KS4）もナルバンですが、まだ若い。私はもう年寄りですからバダーイーに行きます。彼女は「ムジラ（Mujra）」<sup>5</sup>のダンスで多くのお金を稼いでいます。人々は彼女に全てを与えますが、私たち年寄りはそのようなパーティーには行きません。彼女には「ギルヤー（弟子）」もあります。

L：ナルバンを受けたのは何歳の時ですか？

サナ：42歳のときです。一度、誕生日のバダーイーに行った際、踊っていると人々に「彼女はゼナナ（女性のふりをした男）だ、偽物だ！」と言われ、殴られるのではと恐れてナルバンを決意しました。

これらの語りからは、KSたちにとって、神聖なバダーイーも世俗的なムジラも、稼ぎ方の違いに過ぎず、重要なのは「人としてどう生きるか」であるという価値観が見て取れる。一方で、一般社会の人々は、KSに対して「神聖な祝福を与える性的マイノリティ」という伝統的イメージを強く抱いており、それから逸脱する者は「偽物」として非難の対象になりやすい。

上述したバダーイーへの参加条件のうち、「年齢」は「経験が豊富＝神聖な力が強い」という論理によって正当化されている。若いKSは経験不足のために神聖性が乏しいとされ、たとえ儀礼に参加しても正統性を認められにくい。そのため、若年層はムジラに従事し、楽しみながら収入を得る時期を過ごす。一方、年配のKSはムジラに不向きとなり、バダーイーにおける役割に重きを置くようになる。

次に「去勢（ナルバン）」については、本人の意思以上に、社会的評価や宗教的・文化的規範が強く影響する。KSは「ジェンダーとセックスの境界を超えた存在」として祝福の力を持つとされるが、その神聖性はしばしば身体的証明に依存する。たとえば、サナの語りにもあるように、身体的に「男性器がある」と疑われれば、名誉を傷つけられ、時には暴力を受けるリスクさえある。つまり、身体の状態は、KSたちの収入や社会的評価に直結しているのである。

もちろん、自己決定によって去勢を選ぶ者も存在するが、多くのKSは、他者からの視線や集団内外の期待に圧される形で手術を選択している。去勢によって身体が「変化」したKSは、「本物」としてナルバンの称号を得る。一方で、イスラームの教義において身体改変（とくに去勢）は「ハラーム（禁忌）」とされる。クルアーンには「われは人間を最も美しい姿に創った」と記されており、身体の人工的改変は神の創造に背く行為とされる。この倫理的ジレンマのなかで、多くのKSは「生まれながらのナルバン」——すなわち、先天的に両性具有または無性である——と名乗ることで、身体の正統性と神聖性の両立を図っている。「生まれながら」という表現は、外部社会にも受け入れやすく、名誉や祝福力といった価値を保持しやすい。一方で、「偽物」とみなされることは、グループ内外での名誉失墜に直結し、「嘘つき」「偽物」などの非難が飛び交う事例も多く見られる。

これに対し、若年層のKSたちはまだ「遊びの時

5 ムジラとは、ムガール帝国時代の舞女のダンスの形式。現代パキスタンでは、舞女は売春婦とも思われている。ムジラには、性的なダンスの意味合いもある。

期」にあり、去勢やバーダーの実践は「将来の課題」として捉えられている。つまり、「本物／偽物」という境界は、生物学的条件と社会的期待が交錯するなかで流動的に構築されており、KSたちはそのはざまで、自己の身体・信仰・生計をめぐる選択と戦略を日々更新しているのである。

### 第3節 歴史・文化的枠組みとしての「ユーニック」と「ハワージャ・サラー」

#### (1) 名称の揺らぎと宗教・文化的多様性

南アジアにおける性的マイノリティを指す呼称は、時代や社会状況に応じて多様に変化してきた。「ヒジュラ」やKSに関する理解は、ヒンドゥー教やイスラームといった宗教的規範に加え、西洋的なジェンダー概念の影響を受けて複層的に形成されている。Zwilling and Sweet (1996) は、ジャイナ教文献にも第三の性を示す記述があることを指摘し、南アジアにおけるジェンダーの多様性が宗教的にも古くから認識されていたことを示している。

紀元前4世紀頃に成立した『実利論 (Arthashastra)』は、帝王学や政治・法制度に関する最初期の文献の一つであり、そこには「ユーニック (eunuch／去勢された男性、宦官)」を含む社会的少數者についての記述が見られる。たとえば、「ユーニック、侏儒、ドワーフ、聾者などは、自宅でスパイとして働いてもよい」といった内容である。また Lyon (1873) の『インドの法律』では、ユーニックは性的不能者とみなされ、妻が離婚を請求する正当な理由の一つとされている。「夫が奇行を呈し、ハンセン病を患い、または強迫的・回避的性格を示す場合、妻は離婚を請求できる」とされ、そうした夫は「ユーニック」や性的不能者と同列に扱われていた。さらに同書では、ユーニックと両性具有者を明確に区別し、両性具有者については性別が曖昧であることから「遺産の20%が割り当てられる」と記されている (ibid.)。

一方で、ジェンダーの両立を超える存在の伝統が、イスラーム文化の影響としてインド亜大陸にも

たらされたと考える研究者もいる。Artola (1975) は、現在の「ヒジュラ」が、地中海周辺のインド・ヨーロッパ文化における母神に仕える去勢司祭「ガリ (Galli)」に類似しており、アーリア人が言語や文化と共に「ヒジュラ」の去勢（および陰茎切除）の慣習をインドに伝えた可能性を示唆している。

また、インド亜大陸では古来より、男性でも女性でもない存在が神話、民話、宗教文献、紀行文などさまざまな記録に登場している。特に植民地時代以降、外国人の旅行者や官吏、商人、研究者らによってその存在が頻繁に言及された。たとえばForbes (1834) は、ある旅行記の中で「我々は彼らの好奇心を満足させつつ、我々自身またとない機会を楽しんでいた。しかし、ある嫉妬深いユーニックがすぐに我々の楽しみを止めてしまった」と記している。

さらに彼は、マラーター軍の軍営において多数の両性具有者が従軍していたことを報告している。彼らはバザールに配置され、料理人として働いており、カースト識別を容易にするために女性の服に男性のターバンを合わせるという混合的な服装をしていた。「東洋の軍営、少なくとも我々が訪れたマラーターの軍営において、両性具有者の存在は記録されずにいられないほど顕著であった」(ibid.)。

これらの記述は、歴史的な「ユーニック」や「両性具有者」のイメージが、現代のヒジュラやKSの社会的な役割と部分的に重なりうることを示唆している。ただし、Hall (1997) が指摘するように、これらの存在が現代のヒジュラやKSと系譜的に連続していることを裏付ける決定的な証拠は存在しない点に注意が必要である。

#### (2) 植民地的翻訳と身体の誤配

宗教的・文化的背景への理解を欠いたまま、植民地期の英国人記録者や旅行者が行った記述や翻訳においては、「ユーニック」という語が、南アジアの性的マイノリティに対応する語として多用された。しかし、この「ユーニック」というイメージは、南アジアにおけるヒジュラやKSの文化的・宗教的役割とは根本的に一致しない。Gannon (2009) が指摘するように、西洋人が南アジアで「ユーニック」を

“発見”したことは、現地における性や身体の多様な在り方を一つの語彙に押し込める翻訳行為であり、性別越境や宗教的役割といった側面を脱落させてしまった。このような一義的な理解は、制度的誤配の典型である。

18世紀に出版されたCuralの『The Eu-nuchism』(1718)は、ユーニックを三類型に分類し、その枠組みを聖書『マタイによる福音書』(19:12)と結びつけて説明している。すなわち、(1)生まれつきのユーニック、(2)他者によって去勢されたユーニック、(3)宗教的理由で自ら去勢した者、の三類である。とりわけ第三の類型は、「神の国のために自発的に独身を選ぶ」という禁欲倫理に基づいており、南アジアの身体観や宗教実践とは異なる文化的背景に立脚している。このように、「ユーニック」という語は宗教・身体・忠誠といった概念を内包しつつも、南アジアの社会制度や性表象と単純に対応するものではない。

Artola (1975)は、「ユーニック」という訛語が、南アジアにおける性の多様性や宗教的役割を正確に反映していないと批判し、サンスクリット語の tritiya prakriti (第三の本質)という概念への理解が重要であると主張する。彼によれば、この概念には(1)女性的外見をもつ男性 (strirupini)と(2)男性的外見をもつ女性 (purusharupini)という二つの類型が含まれており、いずれも外見と性役割の不一致を示している。これは単なる去勢ではなく、文化的・宗教的文脈における性の越境を意味している。

身体的処置に関する記録としては、J. Royes Bellが『国際手術百科事典第六版』(Remondino, 1891)の中で、「若い男児が両親に連れられて来て、性器全体が鋭利なカミソリで除去される」と記している。またHambly (1974)は、ムガール帝国において「宦官や奴隸が多数存在し、彼らは去勢された上で販売されていた」と述べている。さらに英國の旅行者Robert Coverteも、「皇帝は10人の王妃と1000人の愛人、そして200人のユーニックを所有しており、その一部はハーレム周辺の護衛を務めていた」と記録している(Anjum, 2011)。これらの

資料から、ムガール帝国における「ユーニック」が制度的に去勢された男性を意味していたことが明らかになる。

南アジアの文脈では、性の多様性は必ずしも抑圧の対象ではなく、祝福や宗教的権能を担う存在として尊重される場面も多く存在した。しかしながら、こうした語りや実践は、植民地主義的言説の中ではしばしば「異形」な存在として記録され、西洋的な価値観や言語の枠組みのもとで再構築されていったのである。KSという名称は、過去と現在を媒介する制度的ラベルとして定着していった。

### (3) ムガール帝国におけるハウジャ・サラー

Sharma (1989)によれば、ムガール帝国の王宮において、ハーレムの護衛や管理を担った宦官には「ハウジャ・サラー」という特定の役職名が与えられていた。彼らは単なる奴隸や去勢男性ではなく、儀礼的・軍事的職能を担う高位の官僚として制度的に位置づけられていた。

『東方人名辞典』(Beale and Keene, 1894)には、以下のようなムガール朝期の著名なハウジャ・サラーが記載されている：

I'tmad Khan: アクバル帝に仕えた宦官・官吏  
Firoz Khan: シャー・ジャハーン帝の治世において300の職階を有した高官  
Roz Afzun: ムハンマド・シャー帝の側近として仕えた有名なハウジャ・サラー

これらの人物は、身体的特徴を理由に社会的に周縁化される存在ではなく、むしろ宮廷における統治機構の中核を担う存在であった。身体の操作と制度的な役割とが結びつき、宦官であることは一種の「身分」として機能していた。

「ハウジャ・サラー」は単なる護衛ではなく、軍人や儀礼的な役割も含む職名であり、その社会的地位は決して低くなかった。こうした背景を踏まえると、現代パキスタンにおいて祝福儀礼や舞踊を通じて社会的役割を担うKSとは、その職能的起源と社会的位置づけにおいて大きく異なることが明らかである。

一方で、現代パキスタンでは、「she-male」や「フスラ」などの蔑称が流通するなか、2009年の最高裁判決により、「KS」という名称が法的に承認された。この名称は、ムガール帝国期の職名に由来しつつも、単に過去の職名が再文脈化された事例にとどまらず、身体的特徴に基づく呼称から、制度的・社会的主体としての呼称へと意味が転換されたことを意味している。すなわち、かつて「ユニーク」として分類されていた人々が、「市民」としての権利主体へと再定義される過程には、翻訳、政治、宗教、歴史が複雑に交差する構造があると考えられる。

#### 第4節 制度化されるアイデンティティ： ID 制度と命名の政治

##### (1) ジェンダーの植民地性と制度的命名： 監視、翻訳、語りの乖離

英領インド時代における性的マイノリティの制度的管理は、「刑事部族法 (Criminal Tribes Act, CTA)」の制定に端的に表れている。とりわけ1871年に導入された「ユニーク登録制度」は、ヒジュラをはじめとする非規範的な性表現を、国家による監視と登録の対象とするものであり、彼らを事实上「犯罪予備群」として位置づけた (Hinchy, 2014)。この制度は、1850年代以降、英官吏によって「ヒジュラ」という存在が“発見”され、理解されない身体や性の在り方を把握・制御しようとする試みの一環として機能した。

CTAにおいて、ユニークは「自認あるいは医学的診断によって性的不能とされる者であり、誘拐されて去勢された、またはソドミーを行う疑いのある者」と定義された。これは、性的マイノリティの身体性や生活実践を「性犯罪」や「異常」と結びつけることで、制度的に排除・抑圧する法的枠組みであった。こうした視点は、セックスワーク、誘拐、暴力といった負のイメージと不可分にされ、ヒジュラの社会的評価を大きく歪めた。さらに、このような法的思考は、英語を中心とする法制度の継承を通じて、パキスタンの憲法や行政制度にも一定程度影響を残している。

この登録制度は、単なる犯罪抑止策ではなく、Foucaultのいう「規律権力 (disciplinary power)」が作動する典型的な事例でもある。ジェンダーの曖昧性は可視化と分類の対象となり、「正常な市民」の境界から排除されることによって、国家の規範秩序が再生産されていった。また、こうした制度に付随する感情の枠組みも重要である。たとえば、Forbes (1834) は旅行記の中で両性具有者を目撃し、「吐き気を催した」と記述している。これは単なる個人的な嫌悪ではなく、帝国的主体が異質な性を「劣ったもの」「不快なもの」として捉える「感情の植民地主義 (coloniality of feeling)」の表出とみなすことができる。

このような性の抑圧を理論的に捉えるうえで、Lugones (2007) が提唱する「ジェンダーの植民地性 (coloniality of gender)」という概念は極めて示唆的である。Lugonesは、ジェンダー規範とは単なる文化的な差異ではなく、近代／植民地的秩序における人間性の構築原理そのものであると主張する。すなわち、植民地主義は、性の多様性や身体的差異を「近代的市民」にふさわしい形へと翻訳し、逸脱する存在を非人間的として排除する装置であった。この観点から見れば、CTAは単なる行政措置ではなく、性の翻訳 (translational violence) を通じた支配の過程そのものであったと理解される。

翻訳とは、言語的な操作にとどまらず、ローカルな意味と主体性を奪い、他者の語りを制度的枠組みのなかで再構成・再命名する権力的な行為である。CTAは、南アジアにおける身体と性の多様なあり方を、理解不能な“異常”として制度的に切り取り、監視・規範・管理の対象へと変換したのである。

このような背景のもとで導入された現代のKSという呼称もまた、制度的翻訳と命名の権力構造から切り離しては考えられない。筆者が2012年にパキスタンでフィールド調査を行った際、「KS」という語は一般の市民にはほとんど知られていなかった。一方で、ラホールに居住するグルのAsheeは、「これは国家が与えた正式名称であり、ヒジュラとは異なる。IDカードが発行された際、最高裁のチヨードリー判事がラホール城に刻まれた“ハワージャ・

サー”という言葉を引用した」と語った。しかし、彼女自身もムガール帝国期におけるハワージャ・サラーカーの由来や具体的な意味については詳しく説明できなかった。

多くのカーラーたちもまた、「ヒューラ」「ユーニック」「she-male」「KS」といった呼称を文脈に応じて使い分けており、呼称の実践と制度的命名の間には明確な乖離が存在していた。このことは、「KS」という呼称が当事者によって自発的に選び取られた名称ではなく、国家と法制度によって「与えられたラベル」であり、語りの主体性は限定的であったことを示している。

ここに浮かび上がるのが、「名づける権力 (power to name)」の非対称性である。命名とは単なる記号の付与ではなく、「誰が誰を定義できるのか」という政治的行為に他ならない。法制度によって承認された「KS」という語は、かつて「ユーニック」として周縁化されてきた身体を「市民」として制度的に再定義する一方で、翻訳という形をとって語りの主体性を再び奪い、管理可能な枠組みに回収していくプロセスでもあった。

## (2) 国家命名と最高裁判決における正統性の構築

2009年から2012年にかけて、パキスタン最高裁判所は性的マイノリティの権利保護を目的とした一連の判決を出した。この過程では、「she-male」「eunuch」「Unix」など、表記や呼称の揺れが見られたが、最終的に2012年9月25日の第10判決において、「ハワージャ・サラーカー」が正式な呼称として採用された。この命名は単なる語彙選択ではなく、国家の制度的フレーム内における言語的翻訳と宗教的・歴史的正統性の構築を伴った政治的行為であった。

このプロセスの中心にいた弁護士アスラム・カキー (Aslam Khaki) が筆者に提供した最高裁の内部資料によると、呼称の変遷と判決の推移は次のように整理される。

2009年5月25日（第1判決）：「she-male」の現金が警察により押収された事件を契機に、司法が性的マ

イノリティに関する社会的権利の議論を開始。

2009年8月17日（第4判決）：「ユーニック (eunuch)」という語が初めて判決文に現れる。

2009年11月20日（第6判決）：「Unix」という表記が用いられ、翻訳と発音の不安定さが露呈。

2011年3月22日（第9判決）：再び「ユーニック」表記に戻る。

2012年9月25日（第10判決）：「ハワージャ・サラーカー」が正式な名称として採用され、国家制度内に明記される。

この第10判決では次のように明言されている：

「パキスタン・イスラム共和国憲法の下、いわゆる“ユーニック”は、他の市民と同様に平等の権利を享受し、平等に取り扱われるべき存在である。」

また、国民ID制度に関しても明確な指針が示され、「NADRA（国家データベース登録庁）は、“ユーニック（ハワージャ・サラーカー）”に対してナショナルIDカードを発行すべきである」と記された。

ここで注目すべきは、この文書が初めて「ハワージャ・サラーカー」という語を国家的に承認し、公的文書に記載した瞬間であるという点である。それは国家による言語的翻訳と歴史的意味付けの操作の中で「与えられた名称」であり、近代国家における命名 = 制度化の一典型である。多くの市民にとって、その語の文化的意味や歴史的文脈は十分に共有されていなかった。

つまり、ここで行われた翻訳は単なる言語変換ではなく、過去と現在、宗教と国家、伝統と法制度を接続する政治的翻訳 (political translation) であったと言える。そしてその翻訳は、「KS = 市民」という制度的枠組みの中で、かつて抑圧されてきた身体を再定義する一方、その語りの主体性や自己命名の権利を、再び国家の手に委ねることにもつながった。

このように、最高裁による名称の決定は、ジェンダーと国民資格をめぐる近代国家の構築装置の一環であり、呼称という「小さな言葉」に込められた支配と承認の力学を浮かび上がらせるものである。

### (3) 包摂と管理のジレンマ：KS の承認の限界

国家IDカード制度の導入により、KSは「第三の性」として法的に認知され、医療・教育・雇用・社会保障などの公共サービスへのアクセスは一定程度改善された。この制度は、長らく不可視化されてきた性的マイノリティに対する包摂と可視化の一歩として評価される。しかしその一方で、ジェンダー実践の多様性を「第三の性」という固定的・規範的な枠組みへと収容する力学も内包しており、包摂と管理のジレンマを孕んでいる。

ただし、「KS」という呼称自体は、ムガール帝国期の史料に記された官職名の再発見を通じて導入されたものであり、宗教的正統性（イスラームに反しない）、歴史的権威（帝国由来）、法的根拠（最高裁判決）という三重の正統性によって支えられていた。これは国家が採用した戦略的命名であり、既存の宗教的・文化的抵抗を回避するための折衷的選択ともいえる。

筆者のフィールド調査によれば、現地では依然として「ヒジュラ」や「フスラ」といった慣習的呼称が広く用いられており、制度的命名と実践的呼称のあいだには明確な乖離が存在している。Khan (2016) は、KSが現在もなお「身体障害者」に近いカテゴリーとして登録されていることを批判し、法的承認が必ずしも市民的平等を保証するものではないと指摘する。

「KSに与えられたIDカードは、彼らを障害者として位置づけるものであり、一般の国民と同等の権利を保証するものではない」(Khan, 2016)。

このような制度的処遇は、「包摂」の名の下における新たな統治技術として機能する権力の配置である。すなわち、制度的承認は必ずしも解放を意味するものではなく、むしろ新たな管理や規範化の手段として作用する可能性を常に孕んでいる。さらに、KSの法的可視性は、イスラーム的価値観と国家政策との整合性が求められる政治的環境において、慎重に管理された「限定的包摂」として位置づけられている。

このような「制度的可視化」の脆弱性を象徴する

のが、2017年にサウジアラビアで発生した事件である。同国では「性別の模倣」が犯罪とされ、ジェンダー境界の侵犯は厳罰の対象となっている。リヤドで開催されたパキスタン人KSによる「Guru Chela Chalan（師弟関係を結ぶ儀式）」が警察により摘発され、35名が逮捕された。このうち2名は拘留中に死亡、1名は重篤な状態と報じられた。男性装の者は釈放されたが、女性装の者は全員が高額の罰金を科され続けている (Whitaker, 2017)。

この事件は、KSの制度的承認が国境を越えた文脈では通用せず、むしろジェンダー規範を逸脱した存在として暴力的に排除されるリスクを示唆している。つまり、制度的承認による可視化は普遍的権利の保障ではなく、時に排除の口実として機能するのである。

加えて、2025年にはアメリカの元大統領トランプが「第三の性」そのものの存在を公然と否定し、連邦レベルでのトランスジェンダー政策に逆行する発言を行った。このような動きは、KSを含むジェンダーマイノリティに対する法的承認がいかに不安定で、政治的に左右されやすいものであるかを改めて浮き彫りにしている。

### 第5節 おわりに

本稿では、現代パキスタンにおけるKSの命名とアイデンティティ形成をめぐって、宗教・法律・政治の相互作用という多層的観点から分析を試みた。

まず、宗教的象徴としてのKSは、イスラームの正統性の枠組みにおいて再構築されており、その神聖性や呪詛力といった文化的イメージは、ヒンドゥー的儀礼や神話との距離を取りながら再解釈されていることを確認した。次に、歴史的語彙の側面では、「ヒジュラ」「ユニック」「KS」などの呼称が、それぞれの時代における権力構造や社会的文脈とともに意味を変化させてきた過程を明らかにした。特に、植民地期における「ユニック」の制度的固定化と支配的言説は、現代における法的承認された「KS」の語と対照的な位置づけにある。さらに、法制度的枠組みの中での検討では、2009年以降のパ

キスタン最高裁による一連の判決およびIDカード制度の導入を通じて、KSが国家的に「第三の性」として法的地位を獲得していくプロセスをたどった。とはいえ、そこでの命名は当事者による能動的な自己定義というよりも、国家という外部権力による規範的翻訳であり、ジェンダーの植民地的文脈を継承する一形態として理解されうることも記述した。

本研究を通じて明らかになったのは、ジェンダー・アイデンティティとは決して静的で普遍的なカテゴリーではなく、常に交渉と再構築を伴う動的な実践であるという点である。それは、内部と外部、通時性と共時性、伝統と現代、宗教と法、国家と市民といった複数の軸が交差する場において生成される、極めて複雑な構造を持つ。KSという命名とその制度的可視化の過程は、当事者の内在的な自己認識やコミュニティ内部の呼称実践によって自然発生したものではなく、むしろ国家制度、宗教的正統性、国際的な人権言説などの外部的力学が交差する中で構築された制度的構成物であった。こうした構成の過程においても、当事者による意味の再解釈や抵抗の余地が常に存在していることも見逃してはならない。

グローバル化が加速する今日、ジェンダーや性的マイノリティに関する表象と制度化の問題は、ローカルな文化的コンテクストと国際的な規範・政治的力学の摩擦のなかで展開している。Tsing (2011)

が示唆するように、グローバルな「ヒューマニティ」への参与は必ずしも一枚岩ではなく、むしろ摩擦やズレのなかにこそ新たなアイデンティティが生成される契機がある。KSという呼称とID制度の導入は、国民国家の統治枠組み、イスラーム的価値観、そして国際的な人権言説という三重の文脈が交差する場において成立した、こうした摩擦の産物である。

今後の課題としては、こうした制度的命名と可視化のプロセスが、当事者にとってどのような影響を与える、どのような形で尊厳や平等の実現に貢献しうるのかを、さらに丁寧に検証していく必要がある。人類学の根幹にある「複数の声を聞く」という倫理と共に鳴しながら、ハワージャ・サラーをはじめとする「第三の性」の社会的位相をより深く理解するための基礎的視座として、本研究がその一助となることを期待したい。

**謝辞:** 本研究の一部は、JSPS特別研究員奨励費（課題番号：17J04037）の助成を受けたものです。また、調査を進める過程では京都大学人文科学研究所、京都大学大学院人間・環境学研究科文化人類学専攻に所属しており、専攻の皆さまにはご支援を賜りましたことを感謝申し上げます。

## 参考文献

- Anjum, Faraz (N.d.). "Strangers' Gaze: Mughal Harem and European Travellers of the Seventeenth Century." *Pakistan Vision*, 12(1): 70–95.  
<http://library.bjp.org:8080/jspui/bitstream/123456789/80/1/R.%20Shamasrastry-Kautilya%27s%20Arthashastra%20%20%20%281915%29.pdf>
- Artola, George (1975). "The Transvestite in Sanskrit Story and Drama." *Annals of Oriental Research*, 25: 56–68.
- Beale, Thomas William, and Henry George Keene (1894). *An Oriental Biographical Dictionary: Founded on Materials Collected by the Late Thomas William Beale*. London: W.H. Allen.
- Buri, J.R. (1991). "Parental Authority Questionnaire." *Journal of Personality Assessment*, 57.
- Cural, E. (1718). *Eunuchism Display'd: Describing All the Different Sorts of Eunuchs (etc.)*. London: E. Cural.
- Forbes, James (1834). *Oriental Memoirs: A Narrative of Seventeen Years Residence in India*. London: R. Bentley.
- Hambly, Gavin (1974). "A Note on the Trade in Eunuchs in Mughal Bengal." *Journal of the American Oriental Society*, 94(1): 125–130.
- Hinchy, Jessica (2014). "Obscenity, Moral Contagion and Masculinity: Hijras in Public Space in Colonial North India." *Asian Studies Review*, 38(2): 274–294.
- Kautilya (1915)『Arthashastra (アルタシャーストラ)』R. Shamasrastry 訳. Government Press, Bangalore.
- Khan, Shahnaz (2016). "What Is in a Name? Khwaja Sara, Hijra and Eunuchs in Pakistan." *Indian Journal of Gender Studies*, 23(2): 218–242.
- Livia, Anna, and Kira Hall (1997). *Queerly Phrased: Language, Gender, and Sexuality*. Oxford: Oxford University Press.

## 論文

- Lugones, María. "Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System." *Hypatia* 22(1), 2007: 186–209.
- Lyon, Andrew (1873). *Law of India*.
- Meyer, Johann Jakob (1989). *Sexual Life in Ancient India: A Study in the Comparative History of Indian Culture*. Delhi: Motilal Banarsi das.
- Nanda, Serena (1989). *Neither Man Nor Woman: The Hijras of India*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Platts, John Thompson (1884). *A Dictionary of Urdu, Classical Hindī, and English*. Oxford: H. Milford.
- Reddy, Gayatri (2010). *With Respect to Sex: Negotiating Hijra Identity in South India*. Chicago: University of Chicago Press.
- Remondino, Peter Charles (1891). *History of Circumcision from the Earliest Times to the Present: Moral and Physical Reasons for Its Performance, with a History of Eunuchism, Hermaphroditism, Etc., and of the Different Operations Practiced Upon the Prepuce*. Philadelphia: Davis.
- Sharma, Satish Kumar (1989). *Hijras: The Labelled Deviants*. New Delhi: Gian Publishing House.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2011). *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- WTO (2006). *International Trade Statistics 2006*. Geneva: WTO. (2008年5月7日最終アクセス、[http://wto.org/english/res\\_e/its2006\\_e/its06\\_toc\\_e.htm](http://wto.org/english/res_e/its2006_e/its06_toc_e.htm) よりダウンロード)
- Zwilling, Leonard, and Michael J. Sweet (1996). "Like a City Ablaze: The Third Sex and the Creation of Sexuality in Jain Religious Literature." *Journal of the History of Sexuality*, 6(3): 359–384.
- Whitaker, Brian (2017年3月7日). "Victims of Saudi Arabia's Gender Crime Law." *Sabrang India*. (2025年6月8日アクセス、<https://sabrangindia.in/victims-saudi-arabias-gender-crime-law/> よりダウンロード)

# バリ島の水源保全と植林協力 ～ヒンドゥー教「水源の神々の森」復興に関する考察～

## Water Source Conservation and Reforestation Cooperation in Bali: A Study on the Restoration of the Hindu Water Source Forest of the Gods

日本林政ジャーナリストの会会長、毎日新聞終身名誉職員、博士（政治学）滑志田 隆  
Chairman of the Japan Forestry Policy Journalists organization, Honorary Employee of the Mainichi Newspapers, PhD (Political Science) Takashi Nameshida

### <要旨>

世界8位の森林大国インドネシアは長年にわたる無秩序な開発、違法な伐採、農地への転用、山火事の頻発等により森林環境資源が危機的な様相を深めており、持続可能な森林経営・管理への道筋の確立が急務である。本稿は視察対象としてバリ島山間部のペダワ村を選び、住民の自治組織が森林管理への潜在的意欲を活性化していることに注目した。そのうえで、伐採地での再植林、ヒンドゥーの神々が棲む水源林の保護、山火事防止などを推進する実践活動の模様を報告し、それがインドネシアの森林行政に新たな展望を開く可能性があることを指摘する。また、大学教育における社会教育プログラムとの結合が、山岳少数民族Agaの地域伝統文化を再興し、地域森林生態系の破壊進行を防止する効果をもたらす過程を考察する。

**キーワード** 森林保全・回復、水源の神々、緑の募金、山岳少数民族Aga、社会林業

### 英文要旨

Indonesia, the 8th largest forest nation in the world, is facing a critical crisis of its forest environmental resources due to years of disorderly development, illegal logging, conversion to agricultural land, and frequent wildfires, making it urgent to establish a path towards sustainable forest management. This paper focuses on the village of Pedawa in Bali, where the residents' self-governing organization activates are encouraging the potential motivation for forest management. It then reports on practical activities to promote reforestation in logged areas, protection of the water source forest where Hindu gods live, and forest fire prevention, and points out that these activities may open new prospects for forest administration in Indonesia. It also examines the process by which the combination of university education with social education programs can revive the local traditional culture of mountain ethnic minority-Aga and prevent the ongoing destruction of the local forest ecosystem.

**Keywords:** Forest conservation and restoration, Gods of water sources, Green foundation, Mountain ethnic minorities Aga. Social forestry)

## はじめに

地球環境問題が深刻化するのに伴い、SDGs（持続可能な開発目標）達成が世界共通の目標となる中、アジア最大の森林を有するインドネシアの森林生態系の推移状況に対し、国際社会の関心が高まる。とりわけ温室効果ガス（GHG）貯留の観点から、頻発する山火事の防止、乱伐で荒廃した森林の回復（Forest recovery）、土地利用転換（Forest conversion）の抑制が喫緊の課題となっている。

筆者は2025年3月、バリ島北部の山中で行われた「緑の募金植林協力」の現場を視察する機会があり、地球環境問題と森林生態系保全の相関関係を考える上で多くの示唆を得た。民間レベルの森林保全の国際協力と、山岳少数民族Agaの水源の神々信仰を復興させる実践活動が、インドネシアの森林生態系の保全・回復の方向性に果たす意義を考える。

## 1. 問題の背景

赤道直下の東西に5,200km、17,000の島から成るインドネシア国（面積192万km<sup>2</sup>、日本の5倍）は世界8位の森林大国である。地球規模の環境保全、とりわけ地球温暖化を助長する二酸化炭素（CO<sub>2</sub>）、メタンガス等の温室効果ガス（GHG）の排出抑制と吸収源確保の観点から、インドネシアの森林保全・回復、火災防止、土地利用転換の抑制は国際社会にとって重要な課題と見なされる。このため、国際的な資金・技術協力の必要性が叫ばれ、現在、主要な島々を舞台に多種の政府開発援助（ODA）や政策面での支援が行われており、日本も有力な貢献国となっている。<sup>注1)</sup>

一方、日本の法律に基づいて設置された「緑の募金」事業の支援金を活用するなど、インドネシアの森林を舞台にした民間ベースの支援・交流活動も複数見られる。これらは小規模ながら着実な成果を生み出しており、両国の友好と自然・文化の相互理解の促進の下支えに寄与している。

## 2. インドネシアの森林の現状

- ・森林面積の推移＝インドネシアは陸地面積の約53%に相当する9,400万haの森林資源を保有し、ブラジル、コンゴ民主共和国に次ぐ世界3位の熱帯林大国。国連食糧農業機関（FAO）の調べによれば、1970年代から森林開発と木材生産が急ピッチで進み、1990年代には年間2,000万m<sup>3</sup>規模の原木生産に伴う極端な森林減少が問題視されるようになった。1990年から2007年までの17年間にインドネシアの森林面積は年間平均187万haも失われ、森林率は1990年の約62%から2015年の53%へと減少した。この原因は鉱業の進展、農業・プランテーションへの土地転用、森林火災、違法伐採の増加等とされる。

- ・森林火災と温室効果ガス（GHG）＝森林伐採、プランテーション開発等は熱帯泥炭地の乾燥化に深刻な影響を与え、インドネシア全域で大規模な森林火災の発生を促している。火災によって泥炭地の分解が進み、GHGが大量に放出される。

インドネシアは「巨大な炭素貯蔵庫」であり、世界全体の泥炭地の約36%を保有する。その分解によって生じるCO<sub>2</sub>はインドネシアにおけるGHG総排出量の約38%までを占め、アメリカ、中国に次いで世界ワースト3位である。

2015年に発生した大規模な森林火災では170万haの森林地と89万haの泥炭地が消失し、最大で17.5億t（CO<sub>2</sub>換算）のGHGを排出し、世界の気候変動対策に大きな負の影響を与えた。<sup>注2)</sup>

- ・森林保全・回復の国家戦略＝インドネシア政府は2012年6月、国連気候変動枠組条約REDD+（途上国における森林減少と劣化の抑制と温室効果ガスの排出削減、吸収量増大にインセンティブを与える対策）に自国の戦略を届け出た。内容はGHG排出削減目標について「2030年までにトレンド（Business as Usual）と比較して29%、国際支援が得られた場合は41%削減」を打ち出すものであった。

さらに2015年、第21回条約締約国会議（COP21）で泥炭地回復庁（Badan Restorasi

Gambut) の設立を表明し、森林・泥炭地火災の予防およびGHG排出削減努力は重要な国家目標の一つに位置付けられている。<sup>注3)</sup>

2020年策定の国家中期計画では「2024年までの5年間で6600万haの天然林と泥炭地を伐採および火災から保全」するとの目標を掲げ、対策を実施中である。

・日本の技術協力＝日本は対インドネシア共和国開発協力方針（2017年9月）の重点分野「アジア地域及び国際社会の課題への対応能力向上のための支援」の中に環境保全、気候変動対策を位置づけ、2018年の国際協力機構（JICA）国別分析調書で「森林分野での気候変動緩和策」への協力の重要性を強調している。

近年に実績を挙げた技術協力として「REDD+（Reducing Emissions from Deforestation and Forest Degradation）実施メカニズム構築プロジェクト」（2013～18）、草の根技術協力「泥炭火災適応策としての再湿地化と在来種植林による泥炭生態系の回復と住民の生計向上」（2017～20）などが報告されている。<sup>注4)</sup>

### 3. バリ島視察の概要

筆者が一員として参加した国土緑化推進機構派遣・緑の募金事業審査チームは2025年3月、約1週間かけてバリ島北部ブレレン県（Kabupaten）の山岳地帯を視察した。此の地では県都シンガラジャ市（海岸部）にある国立ガネーシャ教育大学（Universitas Pendidikan Ganesha）と日本側・岩手大学（盛岡市）の学生達の共同プロジェクトによる「プダワ（Pedawa）村・水源地植林事業」が2022年から継続されている。

同事業を立案し、日本の国土緑化推進機構「緑の募金」の支援を受けるのは、NPO団体「ASIA Environmental Alliance」である。同団体は盛岡市に拠点を置き2008年からインドネシアに関わる意欲のある若者を募り国際交流事業を行っている。直近3年間では、プダワ村内の4ヵ所で1,200本の植林の実績があり、樹種は「beringin」

「ara」「gintungan」「majagau」「bambu tali」「apuh」とあると国土緑化推進機構への報告書に記載した。

- ・視察関係者リスト＝現地事業日本側チーム・Dr. (Mr.) NAKASHIMA, Kiyotaka NPO「ASIA Environmental Alliance」理事長（岩手大学）、Mr. SUGA, Nobutoshi同NPO副理事長（造園コーディネーター）、Ms. KOMASAKI, Keiko 日本語教師、学生8人。▽視察チーム＝Dr. (Ms.) IKEGAMI, Kiyoko緑の募金運営協議会委員、Dr. (Mr.) NAMESHIDA, Takashi緑の募金事業審査会委員、Mr. IMAIZUMI, Yuji公益社団法人国土緑化推進機構常務理事



バリ島全図と北部ブレレン県プダワ村

- ・バリ島＝南緯8度、東経115度。小スンダ列島の海域に所在。面積5,633km<sup>2</sup>（東京都の約2.5倍）。人口430万人。年間最低平均気温は24度、湿度78%。東西に火山脈が走り、ヒンドゥー信仰の聖地アグン山（標高3,142m）やキンタマーニ高原が景勝地。2万haが国立公園に指定されている。島特有の言語があり、大半がヒンドゥー教シヴァ派を信仰。最大都市は南部のデンパサール市。北部の中心地はシンガラジャ市で、独立戦争の英雄スカルノの母親の出身地の記念塔がある。

- ・プダワ村＝バリ島最古の村の一つ。面積1,400ha、人口4,500人。標高800mまで人家がある。ヒンドゥー教と土着アニミズム信仰が融合し、辻々と家々に神像、石社が建ち並ぶ。村内に3つの小学校と1つの中学校がある。

- ・緑の募金事業＝国土や森林保全のために1950



ブダワ村の人々。祭礼儀式用の供物を運ぶ女性たち=上、祭壇を作る男性=下

年以来、日本全国で展開されてきた「緑の羽根募金」運動を強化するため、1995年に「緑の募金法」が制定された。企業、地域、学校、職場から善意の寄付を募り、森林ボランティアやNPOなどを通じて国内外の森林づくりや人づくり等に取り組む。実施主体の国土緑化推進機構は公益社団法人（1947年森林愛護連盟として発足。会長には歴代の衆院議長が就任）。

#### 4. 植林運動の担い手たち

視察チームはガネーシャ教育大（8学部14,000人有籍）言語芸術学部で行われたセミナーに参加した。日本語専修コースは2学年にまたがり計140人が所属する。岩手大生ら日本側8人が個々に日本文化と森林状況の報告を行い、約70人のインドネシア人学生らが耳を傾けていた。ガネーシャ大の社会教育及び日本語教育専攻生らによる「ヒンドゥー信仰と水源保護」リポートが興味深かった。

小型バスでブレレン県中西部の山間部ブダワ村に入った。標高450mの淡水湖畔から奥地天然林の標高800mまでの広範囲に人が住む。四輪車が走行する道路が整備され、雑貨を売る商店がある中心部は標高600m付近である。ブダワ村が「BALI AGA」の伝統文化の保存地域であることを示す大きな掲示があった。

ブダワ村の起源については「10世紀より以前にジャワ島から来た人々が定住」との説明を受けたが、ガイドブックによれば「Aga」は紀元前2000年にはすでにバリに定住したオーストロネシア人を源流とする山岳少数民族であるとの説が紹介されている。Agaはバリ島人口の約1%。ブダワ村を含むブレン県はその分布域として知られる。<sup>注5)</sup>

ブダワ村では地元の青年組織KAYOMAN（バリ地方語・「水源」。約20人構成）が植林キャンペー



Bali Aga の文化ゾーンを告示するブダワ村中心部

ンを行っている。その調査によって、標高600～700mに70以上の岩盤地層から水が湧き出ており、窪地に帶水していることが確認された。その一部は飲料水源として利用されているが、大半は密林内の自然湧水地である。その幾つかは『水源の神々』の祠と共に保全されている。

標高650m付近にある湧水地の周辺が今回の植林地に選ばれた。ここには石造で塔状の小祠（高さ約1.2m、縦・横約45cm、奥行約1m）が建ち、水神が祀られていた。20度近い傾斜地に小雨が降る中、学生らと住民の若者ら約50人による苗木（現地栽培2年生）の運搬リレーが行われた。腐葉土は黒く湿っており、素手でも容易に掘れるほどの柔らかさだ。マメ科、クワ科、ヤシ科、ガジュマル、ローカル種ドリアン等の樹種を混合して計400本が、水源の神々に敬意を捧げる儀式と共に植え付けられた。

両国の若者たちの賑やかな声が、板根を広げる常緑熱帯林の中に響き、記念撮影は「インドネシアラヤ～」の掛け声と「アリガト～」の応答によって行われた。植林作業の模様は地元の報道機関が取材し、ドローン撮影の成果が電子版サイトに掲載された。

村内の古民家で昼食付の交流会が開かれた。これまで3年間の植林（1200本）実績と今後の方向性を検討した。特に注目したいのは、水源地保全のためのプラダ村民の自主組織が、日本の若い力の協力を得て急速に活性化していることだ。実生、挿し木の両育成方式を混在させた苗木生産の体制も村内で整いつつあるとの報告があった。

KAYOMANと両大学生らによる共同植林プロジェクトは2025年以降、古式ヒンドゥー寺院（10世紀建造）がある淡水のタンブリング湖（Danau Tamblingan）畔の標高450m地点へと実施対象を移動し、新ステージに入る予定だ。「同湖の水位低下と水質の悪化を湖畔植林によって防ぎたい」という地元の要望を取り入れた形で計画が合意された。

湖畔の大規模な寺院については「シヴァ神と水神のサラスヴァティを祀っている。日本の“弁天さま”と同じだ」との説明があった。石造の伽藍配置、二対の門神像の様子などから9世紀のシャイレーンドラ美術の流れを汲む様式と推量された。<sup>注6)</sup>



KAYOMANの植林に協力する岩手大、ガネーシャ大の学生ら



プラダ村民の飲料用の水源地



村内で育成された苗木



自邸のWayan父子



植林地のガネーシャ教育大、岩手大、KAYOMANの若者たち

## 5. プダワ村の土地利用の変遷・聞取調査

“山の寺子屋”とも称すべきKAYOMANは住民たちの植林運動の要である。若者らを主体とする組織を発案し、苗木の育成や水源地植林の現場を指導するのはガネーシャ大教員のWayan Sadyana氏(46歳)である。

同氏はプダワ村の農家出身でジャワ島ジョグジャカルタ市の大学で日本語と社会教育(郷土史学習、比較文化)を学んだ後に故郷に戻った。現在、片道30kmをバイク通勤し、ガネーシャ大日本語コースの講師を務める。同氏が日本語に堪能だったことから、日本の大学生らを巻き込んだ共同植林プロジェクトが実現した経緯がある。

バリ語でWayanは長男。Sadyanaは「神への道」の意味という。彼の父親(1958年生)は村の長者であり、魔除の煙を門前に立ち昇らせて私たちを歓迎した。父君の名はWayan Dolat。“独立運動”的“長男”的意味であるという。

そのWayan父子によれば、プダワ村の伝統的な農産物はバナナ、タロイモ、キャッサバ、陸稻等の食料だった。やがて、換金作物として、コプラ油を採取するココナツやコーヒーの栽培が流行した。その後、輸出用のマンゴー、ドリアン、ガバ(チョウジノキ、香料)の生産が主流になった。

周辺の山林はマメ科、センダン科、フトモモ科、フタバガキ科の低層樹木や竹類を主とする二次林であり、林産物は建築資材やエネルギー源として地域で利用されてきた。林地は商業用農産物の土地利用の拡大のために開発され続けている。

Wayan Sadyana氏は「最も嘆かわしいのは、私

有地の水源林が経済的な理由で伐採の対象になり、次第に切り崩されていくことだ」と話した。この流れを食い止めるために、同氏は自費を投じて植林運動を発案、「水源の神々の復活・保全」を目標に掲げる行動を開始し、10年以上が経過している。水源地のパトロールは山火事の防止、違法伐採の早期発見につながっている。

父親のWayan氏は村内10世帯の親戚一族の長である。自宅敷地内に共通の先祖を祀る石造社殿を建立し、これを私費で維持している。その継承者であるSadyana氏に山岳民族Agaとしての自覚を質問してみた。「われわれの先祖は9世紀より以前にジャワ島から渡って来た。海岸部から山間部に移動し、開拓定住した」と答え、紀元前からバリ島に住んだというオーストロネシア系先住民との関連については説明がなかった。

## 6. 水源の神々と森林保全の意義

一般的にバリのヒンドゥー教の特徴は一神教と定義される。サン・ヒヤン・ウイディ神を唯一神として崇める。シバ、ヴィシュヌ、ブラフマーはその唯一神の化身という解釈が広汎に行き渡っている。しかし、プダワ村の人々の信仰実態を観察すると、多くの神々を並列的に認めて祀っており、それぞれに神事を行っている様子がうかがえた。

多様な神事・儀式の実行を支えるのは地域の自治組織である。実際に、バナナの葉を利用した供物を提げる行事を村の随所で観察した。Sadyana氏の説明によれば、「バリ島では人々の日常生活を考える上で土着の靈を崇拜する視点が欠かせない」という。ヒンドゥー教や仏教がジャワ島を経由してバリ島に伝わり、これらが従来の土着信仰と融合してバリ島独特のヒンドゥー教へと発展した。特に山岳地の少数民族Agaが維持する独自文化や自然崇拜の宗教觀は政府公認の保護対象となっている。

KAYOMANの人々は一様に「すべての水源に神がいる」と語る。現在、若者たちが手分けして村内70カ所余の水源に“居ます神”的性格を調査中である。この調査にはガネーシャ大学の日本

語コースと郷土学習に興味のある学生らが協力している。両グループは「水」にまつわるバリ語古単語40以上を発掘し、成果の一部を逐次、発表している。また、発掘単語の宗教的あるいは民俗学的な意味を解析して記録するため、ブダワ村在住の古老たちを対象にした「オーラルヒストリー」キャンペーンに取り組んでいる。このような社会教育プログラムが植林運動と並行して行われていることに注目したい。

Sadyana氏は「水源の神々の伝承は次第に失われている側面がある。神々を復活させることでバリ島の水と森の文化のスピリットを再確認し、村民の努力を集めて保全・利用していきたい。日本との交流が村人への刺激になっている」と語る。

ブダワ村の植林キャンペーンの担い手たちは、ヒンドゥー暦に基づく各季節の儀式を行う住民組織とは異なり、村の伝統文化を復興するために新たに組織された青年たちであることに注目したい。バリ島では「バンジャール」と呼ばれる住民組織が地域の守り主である寺院の管理や神事、結婚式、葬式などの儀式を担うことが一般的だが、ブダワ村の植林運動の場合は、山林での作業が可能な若者を選抜して新集団を組織した形だ。その集会には高台にある無人の家屋を利用する。これは共用施設として村内で認識されている伝統様式の木造建物である。その施設利用はバンジャールと共有の形だが、集団としての性格は“隣組”と“若者組”ともいべき相違が見られることに注意したい。これは同村に古くから伝わる独身男性の結合体の伝統を踏襲している一面がある。

若者らの植林作業は水源の神々への礼拝から始まる。植え付け場所を選定し、苗木を運び入れた後、人々は石造の祠に供物を提げ、水源から木製の椀状容器で少量の水を汲み取る。この水を各自の頭に『精霊と共に』振りかけ、呪文を唱えながら合掌する。この儀式はバリ島各地のヒンドゥー寺院で見られるサラスヴァティ(Sarasvatī)神への礼拝の形態と酷似している。この神は日本でも学問、芸術の守護神で、水辺に縁の深い「弁財天」として知られる。

KAYOMANは「サラスヴァティだけでなく、山の神も樹木の神もここに祀られている」という主旨の解説を行っていた。サラスヴァティはシンガラジヤ市内のヒンドゥー寺院で女性たちから厚く信仰され、私たち視察チームはその儀式を実際に見聞した。しかし、ブダワ村では女性は水源の社祠に近くすることが禁止されていた。この理由は説明者によって異なる。サラスヴァティが女神であり“やきもちを焼く”からだとも、女性の生理が神の居場所を汚すからだとも言われる。一方、シヴァとサラスヴァティの両神を祀るタンブリガン湖畔の古式ヒンドゥー寺院では女性の境内への入場を妨げられていなかった。

もう一つ、注目すべき点は、水源に棲む神が“多くの神々の融合神”として認識されていることだ。KAYOMANの活動は、代表的な水の神であるサラスヴァティ以外にも“伝承が失われつつある神々”的存在確認と性格の復興を行動目標の一つに掲げている。このように水源地の森林保全・復旧の活動が神々の復権と結びついていることがKAYOMANの活動の大きな特徴である。

## 7. 森林行政の方向性との関連を考える

バリ島の森林は現在、12万7000haであり、森林率は30%未満だ。インドネシアの島々の中で最も森林開発、土地利用の転換が進んだ状態となっている。このため、バリ州政府は「2010年緑のバリ」プロジェクトを実施するなど、森林面積の拡大に努めてきた。日本のNGOもこれに協力を続けており、秋田大学・光森史孝氏、高橋さち子氏の共同執筆による「バリの森を考える会」の活動報告などがある。<sup>注7)</sup>

ブレレン県ブダワ村のKAYOMANを中心とする植林活動の規模は、他のバリ島各地植林活動に比べ規模が大きいとは言えない。しかし、山岳地の少数民族の住民祖域の自発的運動の例として、インドネシア政府の林業政策の方向性にインパクトを与える。同国林政の最近の動向に関する研究としては、九州大の藤原敬大氏の研究<sup>注8)</sup>や在インドネシア日本大使館の長谷川学氏の報告がある。<sup>注9)</sup>

# 論文

インドネシアではスハルト政権崩壊後、森林政策の地方分権化が急速に進められ、1999年に制定された新森林法において「地域住民による森林・林産物利用の拡大」「地域住民の権利」「地方への権限委譲」が明文化された。これにより、「社会林業(Social forestry)」推進の方向性が強力に打ち出されたことが注目される。

この方針を受けた2001年国民協議会決定第9号は「土地改革と自然資源管理」の基本方針を公表した。ここでは土地改革と自然資源管理の原則として、「土地資源と自然資源に関する文化的な多様性と慣習共同体の権利を認識、尊重、保護すること」(第4条)が掲げられた。バリ・アガなど少数民族の文化や慣習を尊重しながら、山間部の土地利用の形態を再編する視点が示されている。

2019年10月のジョコ・ウイドド大統領(Joko Widodo, 任期2014~24)の第二期政権誕生に伴い、環境林業省の組織及び所掌を新たに規定するため、「大統領令92号」が2020年9月23日付で発せられた。ここでは「社会林業」を重視する基本姿勢が強化され、「慣習林の指定」「地域の英知の保護」及び「社会林業ビジネスの育成」が、具体的な施策を展開するうえでの重要な方向性として明記された。これらの指針は、環境林業省内における社会林業に関する制度構築や知識・技術が一定に達し、より積極的に社会林業を推進する段階にある可能性を示唆する。

筆者が注目したいのは、「社会林業」の理念が、森林を木材生産の場として把握するのみでなく、地元民の総合的な経済活動の場として認識する姿勢である。「環境林業省戦略計画2020~24」では、「(社会林業とは)住民自身による地域開発の手段」として食用作物栽培と森林管理・保全の両立や、新たな収入源の模索が推奨されることとなった。社会林業の展開の場として、①村落林②コミュニティ林③住民植林④慣習林⑤林業パートナーシップという具体的な類型が示されたことも林政上の大大きな意義を持つと言えよう。この方針は2024年に就任した現職、プラボウォ・スピアント大統領(Prabowo Subianto Djojohadikoesoemo)の踏襲するところとなっている。

また、在インドネシア日本大使館からの報告によれば、近年の森林行政の動向において「森林複合ビジネス(Multiusaha Kehutanan)」という言葉が頻繁に使用されるという。それは地域住民に社会林業の推進を期待するだけでなく、海外からの投資促進をも視野に入れた施策展開を意味する。森林・環境問題担当の一等書記官の長谷川学は「木材以外の資源利用にも目を向けさせ、投資を呼び込むことで、森林伐採を低減させるとともに、管理された、持続可能な森林利用が促進される。うまく実現すればESG投資対象としての需要も高まるであろう」と期待感を表する一方、「ただし、重要なのは保護と開発のバランスと思われる」と指摘している。<sup>注10)</sup>

インドネシア国の森林・林業施策の全体的な方向性から、地方レベルの実践であるバリ・プダワ村の森林保護活動の状況を捉え直す時、それは「社会林業」推進の重要な要素である地域文化の尊重の理念に適合する事例である。

ヒンドゥー教と土着信仰の融合が生み出した水源の神々を復興させる運動は、住民自治の森林管理を確立させる過程と言ってもいいだろう。民族、宗教、森林の様相は異なるものの、インドネシア各地で参考とすべき「社会林業」の森林管理の一手法として注目されるべきものと筆者は考える。

KAYOMANの活動の舞台が、政府が分類するところの社会林業のカテゴリー(①村落林②コミュニティ林③住民植林④慣習林⑤林業パートナーシップ)のどの部分に該当するかは検討の余地があり、現段階では結論を出しにくい。しかし、住民が主体性を持つ植林推進活動として広く認知され、支援の輪が拡大することを期待したい。

また、政府が主唱する「森林複合ビジネス」の考え方によれば、プダワ村に保存されている少数民族Agaの山岳文化は観光資源でもあり、住民本位で導入の可能性を探るべき開発手法の一つとして「参加体験型のエコツアー」を導入することが検討に値するだろう。エコツアー企画は、現在流行のESG投資(Environmental, Social, Governanceの3要素を考慮した投資手法)とまでは言わないまでも、プダワ村への小規模資金の流

入を期待できるだろう。参考となる事例研究として、インドネシア・スラウェシ島の国立公園における実践について国際緑化推進センター・山本朝子氏の研究報告がある。<sup>注11)</sup>

## おわりに

山岳少数民族の居住地であるプダワ村KAYOMANの実践はバリ島の環境保全のためのささやかな一歩だが、インドネシアの森林保全・復元の方向性にとって意味するものは小さくない。『水源の神々』に拘る独特な森林文化を保全する活動を育てたい。それを下支えする支援制度の確立が急務であろう。日本の“緑の羽根”のような民間活動支援の仕組みを作ることが、インドネシア国内でも検討されてもいいだろう。募金の実施手法や制度運用のノウハウが対インドネシアの技術協力に組み込まれることも検討に値するのではなかろうか。

また、拙論考のポイントの一つは「水源の神々」だったが、実際問題としてサラスヴァティ以外には神々の名を解説できていない。一般的には、ヒンドゥー教では「アプサラス」という名の複数の天女たちが水の妖精として祀られ、また「ヴァルナ」と呼ばれる水神が広範囲で信仰の対象になるという<sup>注12)</sup>。これらとプダワ村の水源に棲む神々との関係はどうなっているのだろうか。この重要な点については筆者がバリのヒンドゥー信仰に詳しくないために未解明だった。ヒンドゥー教が渡来する以前からAga族が信仰し続ける土着の水神である可能性もある。しかし、聞き取りを行なっても理解できなかった。

一方、水源地の植林運動の担い手たちが、樹種ごとの植栽方法について林業技術的な専門知識を十分



シヴァとサラスヴァティを祀る古式ヒンドゥー社殿  
=2025年以降植林プロジェクト予定地付近

に持つかと言えば、そうではない点も見受けられた。KAYOMANは地元慣習に精通し、その保全への意欲が高い半面、育林の手法は自然地形・気候まかせである。林業技術の理論にかなった樹種選択や植林の実践手法が行き渡れば、保全対象の水源地域で森林育成がさらに効率的に行われる可能性がある。

余談だが、筆者ら視察チームはタンブリンガン湖畔のヒンドゥー寺院で、ドイツから「Aga文化を探求しに来た」という家族旅行者に出会った。バリ島での滞在期間は4週間と言っていた。これはAga族の伝統文化に集客の潜在力があることを示している。観光客と『水源の神々』を守る植林運動を結び付け、参加体験型エコツアーを企画するのも一興だろう。プダワ村の新たな収入源を開発し、植林用の苗木生産の原資とする方法も考えていきたい。

インドネシア政府主唱の「社会林業」の理想を実践・拡大する際の「山岳地域版」あるいは「少数民族版」として、プダワ村のKAYOMANの活動は可能性に富み、多くの検討すべき素材を内在させている。村落レベルの住民自治の意欲を森林保全・復旧の成果へと確実に結びつけるためには、公的資金の支援と共に、熱帯林業の専門家が住民を補佐・指導していく必要もあるだろう。

拙論考に多数の教示と資料を提供してくださったガネーシャ教育大（Universitas Pendidikan Ganesha）、岩手大、ASIA Environmental Alliance、国土緑化推進機構、林野庁海外林業協力室に感謝する。なお、本稿第3節「バリ島視察の概要」は林政ジャーナル第68号28頁の拙稿「東西南北・バリ島の水源保全と植林協力」速報記事を加筆修正した。



交流学生らの後方に、多神を祀る水源地の石塔

## 注

1. 外務省（2019年9月）「対インドネシア国別援助方針」参照
2. 国際協力機構地球環境部（2017）森林・自然環境グループ「インドネシア国森林土地火災予防のためのコミュニティ運動プログラム実施体制強化プロジェクト事前評価表」,p3～5
3. 同上（2021）「インドネシア民主共和国・地球規模課題対応国際科学技術協力（SATREPS）気候変動適応へ向けた森林遺伝資源の利用と管理による熱帯林強靭性の創出・事前評価表」P4～5
4. 同上（2023）自然環境第一チーム「インドネシア共和国気候変動LULUCF（Land Use land-Use Change and Forestry：土地利用、土地利用変化及び林業）セクター緩和プロジェクト事前評価表」P2～3
5. 観光案内書によると、「バリ・アガ（Bali Aga）の人々は8世紀以降に東ジャワから移住してきた」とされるが、明らかな根拠はない。Aga族の居住地は東部バンリ県、ブレレン県、カランガスム県に及ぶ。その痕跡は約2000年前まで遡り、最初の住民は「オラン・バリ・ムラ（Orang Bali Mula）」と呼ばれた。Aga文化の特徴の一つは石段、石製の社祠、石の階

段等から成る石造建築物群である。

6. 9～11世紀ジャワのヒンドゥー美術の様式については、伊東照司（1989）『インドネシア美術入門』P24～54。シャイレーレンドラ美術に関する解説を参照。
7. 光森史孝、高橋さち子（2013）「インドネシア共和国「バリの森を間上げる会」の活動について」『海外の森林と林業』No.86。
8. 藤原敬大（2018）「インドネシアを対象とした林業経済研究の国内動向と今後の展望」『林業経済』No.71、P9～24
9. 長谷川学（2020）「インドネシアにおける森林政策の変化——環境林業省の組織令改編等から読み解く」『海外の森林と林業』No.109、P10～11。
10. 山本朝子（2021）「インドネシア・ワカトビ国立公園における参加体験型エコツアーや開発」『海外の森林と林業』No.110、P19～23。
11. 瓜生中（2022）『よくわかるヒンドゥー教』Kadokawa、第4章「ヒンドゥー教の神々」P188～191。
12. 長谷川学（2022）「インドネシアにおける森林複合ビジネスの推進」『海外の森林と林業』No.115、P25～28。

## 参考文献

- ・松本亮（1977）『ワヤン——ジャワの影絵芝居』平凡社
- ・立川武蔵、石黒淳、菱田邦男、島岩（1981）『ヒンドゥーの神々』せりか書房
- ・山本悦夫（1983）『ガルーダの旅』バリ会
- ・ジョン・D・レッグ著、中村光男訳（1984）『インドネシアの歴史と現在』サイマル出版会
- ・ラーマクリシナ・G・バンタルカル著、島岩訳（1984）『ヒンドゥー教——ヴィシュヌとシヴァの宗教』せりか書房
- ・熱帶植物研究会（1986）『熱帶植物要覧』大日本山林会
- ・W・ヴィーヴアーズ・カーター著・渡辺弘之監訳（1986）『熱帯多雨林の植物誌：東南アジアの森のめぐみ』平凡社
- ・伊東照司（1989）『インドネシア美術入門』雄山閣
- ・クンティ・モーハン・セーン著、中川正生訳（1999年）『ヒンドゥー教』講談社
- ・滑志田隆（2008）『地球温暖化問題と森林行政の転換』（論創社）
- ・中島清隆（2010）『気候変動問題に関する国際協力の評価』政経研究94
- ・中島清隆、玉 真之介、大塚 尚寛、牧 陽之助（2012）『大学における環境人材育成の方法：—「いわて環境人材育成モデルの形成」—』環境教育21
- ・山本悦夫（2013）『蛇とニーチェ』インタナショナル・セイア
- ・瓜生中（2022）『よくわかるヒンドゥー教』KADOKAWA
- ・滑志田隆（2025）『林政ジャーナル68号』所収「東西南北・バリ島の水源保全と植林協力」日本林政ジャーナリストの会

# 水戸藩で伝承する武道の史料的発見

## Discovery of Ancient Martial Arts Prevalent in the Mito Domain

南京大学歴史学院博士課程 青山 英明

Ph.D. student, School of History, Nanjing University Hideaki Aoyama

### (要旨)

新たに発見した文政の頃の水戸藩に伝わる古武道流派である為我流、浅山一伝流の代表的な継承者である藤咲富之丞可道の家伝の古文書と、昭和18年に旧水戸藩士の武石兼相が弟子の松本貢に宛て無比流、浅山一伝流、兼相流伝書の形式と中身の比較を中心に、武道の伝承の特質上、ご親族や弟子筋のオーラルヒストリーなどの補足情報を交えながら、江戸後期から昭和初期にかけて、武士階級に伝わる武道の変遷と武道家たちの精神性の考証を試みた。

キーワード：水戸藩、為我流、浅山一伝流、無比流、兼相流、歴史人類学

As a representative inheritor of the newly discovered ancient martial arts schools that were prevalent in the Mito Domain during the Bunsei period, namely the Yiga-ryu and Asayama Ichiden-ryu, Fujisaki Tominojo Koremichi can draw on the ancient family documents. In addition, in a letter written by Takeishi Kensou, a former samurai of the Mito Domain, to his disciple Matsumoto Mitsugu in the 18th year of the Showa era, focusing on the comparison of the forms and contents of the transmission documents of the Muhi-ryu, Asayama Ichiden-ryu, and Kensou-ryu, and considering the characteristics of the martial arts inheritance, and at the same time incorporating supplementary information such as the oral history passed down by relatives and disciples, an attempt is made to verify the changes in martial arts that were prevalent among the samurai class from the late Edo period to the early Showa era, as well as the spirituality of martial artists.  
Keywords: Mito Domain, Tamega-ryu, Asayama Ichiden-ryu, Muhi-ryu, Kensou-ryu, Historical Anthropology

### 1. 未公開史料の発見に至る経緯

本稿の研究の中核は水戸の武士階級に伝わる2系統の古文書である。1つは藤咲家に伝わる巻物1巻、もう1つは松本家及び弟子筋に伝わる巻物3巻と手記である。

藤咲家文書は、筆者の学校の先輩が主催する勉強会で武道に関する発表をした際、偶々その場に居合わせた藤咲家・当代からお声かけ頂いたのがこの始まりである。苗字の重複度が低く、また当代ご本

人からご先祖は藤咲富之丞可道（以降、可道師）であり、可道師が師範を務めた流派名は「為我流」であるとご教示を頂いた上で筆者が伝書を拝見してほしいと懇願し、実現したものである。氏の追憶では「先祖が郷士のようなものとの話は聞いたことがある。我が家は元々勝倉の出で、曾祖父の太七が水戸近郊の大串に移り、そこで道場をやっていたと聞く。今は水戸市に吸収された上大野村の村長をやった時期もある。勝倉小学校の近くに稻荷神社があり、これは太七が京都の伏見稻荷から分祠してもらって

# 論文

作ったと伝えられる。技は立技とか分類されていて、それぞれ名前がついており、中身は全て口伝で、祖父までしか習っていないため、現在の藤咲家では誰も分からぬ。曾祖父は書もやっていて、日立市の方の神社に曾祖父の書いた額があるとの話もある。伝書にある門弟リストの「藤太郎」が祖父で、明治から大正にかけて村長をしていた」とある。

松本家文書は、昭和18年に旧水戸藩士の武石謙太郎兼相（以降、兼相師）が、晩年の弟子である松本貢兼久（以降、兼久師）に当てた3巻の伝書と手記群を総じて指す。兼久師は戦後、神奈川県平塚市で自宅の一部を道場とし、筆者は兼久師の最晩年に入門した。筆者が入門17年目の2016年に、師の最後の弟子で松本伝の宗家を継いだ野川栄一相久（以降、相久師）より師範を許された際、記念として3巻の伝書と、兼久師がカタをまとめたノートの写しを贈られたのである。こちらは無比流の杖、浅山一伝流の剣と、兼相流の柔術のカタが開祖から数えて約16代、可道師から数えて8代、兼相師から数えて4代を経て現存している。兼久師の追憶では「兼相先生は茨城県水戸市勝田村の方で、明治四十一年より日暮里にて道場を開き、次に蒲田駅の南側に道場を建てられた。(中略) 昭和二十年に道場開散、平塚市にて松道流松武館として兼相流を受け継いでいる(中略)。兼相師の一番尊敬して居られた方は無比流十世小松崎兵庫業求師だった。兼相師の小さい頃、この方の果し合いを木のかげにかくれて見ていたそう。小松崎師は座布団を頭上にしばり川原で刀を持った男と対戦し、師は杖。双方のするどい気合がかかった時相手は血へどを吐いて絶命。兼相師はそれを見て震えが止まらなかったそう(中略)」との手記を残している<sup>1</sup>。兼久師以降、嫡男の松本保男武久（以降、武久師）が家と武道の宗家を継ぎ、晩年に兼久師の嫡孫・尚樹氏立ち合いのもと宗家を相久師に譲っている。現在松本家で武道の継承に関わる者はいない。

古文書の真偽を確かめる場合、形式論と機能論の2系統の研究方法がある。前者は素材性を確認し、後者は文書の授受関係を通して歴史的実態を検証する。今次の古文書は共に個人蔵で非破壊的な検証が

望ましいとの弁から、伝書の伝承経路を慎重に確認し、かつ伝承者に伝わる口伝を添えた。客観的に見ても藤咲家、松本家はともに武道関係を生業の主軸としておらず<sup>2</sup>、古文書を偽造して益を得る必然性が認められず、当該史料は信ぴょう性あるものと思われる。

## 2. 文化的価値

水戸藩及び、廃藩置県後の茨城県内各郡では、明治35年頃までに弓術が6、剣術が19、柔術が9流派、ほか槍術、水術、砲術、棒術、馬術、薙刀術、居合術が伝わっている<sup>3</sup>。しかし令和7年現在で確認できるものとしては、北辰一刀流剣術、鹿島新当流剣術、無比無敵流杖術、為我流派勝新流柔術のか、根岸流手裏剣術のみである。<sup>4</sup> 明治期に県外に出られた旧藩士の伝がいくつか見られるものの<sup>5</sup>、史料相伝の関係性は確かでありかつ書面的記載が明確であるケースは殊更に少ない。その点では今次比較に用いる伝書は出所、継承関係ともに確かであり、いわば「生きた資料」である。

では、2系統の伝書には、どのような関連性があるのか。伝承する流派を確認しながら比較する必然性について確認をしておきたい。

藤咲伝では伝承図が描かれており、歴代祖師の名と共に無形流、水野流、吉岡流、浅山流、藤山流、為我流の流派名が順に、各流派の開祖と思われる名前の上に書かれている。

通説では、為我流とは祖は江畠木工衛門満真。吉岡流柔術の深澤又市胤次の門人で、無形流(青柳流)を青柳喜左衛門長正に、藤山流を助川忠左衛門忠良に学び、そのほか浅井流も取り入れたとされる。<sup>6</sup>

無形流はぶぎょう流と読む。居合の一派であり水戸藩、新田宮流の和田平助が、晩年に開創した流儀で、その流れの印可をだしているが、流裔の別所左兵衛範治が、新工夫を加え、享保十二年、藩主の命で無形流と改称した説もある。<sup>7</sup>

水野流とは柔、居合、縄術の流派であり、祖は水野新五左衛門重治とされる。柳生宗矩の門人・小栗仁衛門に小栗流和を学び一流を起こしたとされる。<sup>8</sup>

吉岡流とは鬼一法眼の京八流の流れを汲むとも、新当流の流れを汲むともされる、剣と柔が主である流派。水戸藩には吉岡左衛門重勝→飯塚次郎兵衛→深澤亦市胤次→江畠空右衛門満真→朝日海蔵申之→福島平九郎の順で伝わったとされる。<sup>9</sup>

浅山流はあさやま流と読み、江戸の浪人、岡田三太輔が浅山一伝流の諸術のうち、居合を選んで一流を称し、浅山流居合兵法とも称したという<sup>10</sup>。浅山一伝流の本流は剣、柔を中心に、小太刀、鎧、鎌、忍術、毒害、捕手、棒、手裏剣などを総合した流派であり<sup>11</sup>、古くは上州碓氷の郷士、丸目主水正則吉を遠祖とし、国家弥左衛門を経て浅山一伝斎重晨に伝え、<sup>12</sup>一伝斎を中興の祖<sup>13</sup>として諸国に広まったとされる。異説では江戸期の嫡伝である森戸家が家元制度を敷き、参勤交代で江戸詰になった地方の士に伝えたことで全国的な流派となったとされる。<sup>14</sup>分派としては浅山流のほか、柔を主体とする浅山一伝流體術、剣を主体とする浅山大成流と浅山一刀流などがある。大隅半島の肝付町で現存する「高山各地の春の棒・鎌踊り」<sup>15</sup>と称される伝統行事では、春祭りの一種で波見の住吉神社、野崎の伊勢神社、宮下の桜迫神社を中心に棒や鎌、小太刀などの自衛術を発祥とする踊りが現存している。伝わる武術の流派名は「浅山流」と「真影流」とした。また同音異体の流派名に「朝山流」とあり、千葉で「三島の棒術と羯鼓舞」として一部のカタが継承されている<sup>16</sup>。近年の街頭では宗家や代表師範と名乗る者が点在しているが、大正時代までは広島、三重、大阪、福岡、京都など日本各地に伝わり師範が複数存在し各々継承者を残している。<sup>17</sup>

藤山流とは柔、居合、小具足の流派であり、藤山一人光貞が流祖とされる。<sup>18</sup>

一方で、松本伝では、無比流杖術、無比流居合、兼相流柔術の伝書と、浅山一伝流のカタを記した兼久師の手記が現存する。

無比流とは杖術、水術の流派であり、常陸に伝承し無比無敵流とも称される。古くは田原藩の成章館で菅生源左衛門が伝えている。<sup>19</sup>近代では武士が水戸48カ村に伝え、現在は農村に伝わったモノが「田谷の棒」<sup>20</sup>、漁村に伝わったモノが「平磯の棒」<sup>21</sup>と

して、それぞれひたちなか市と、水戸市の指定文化財に認定されている。兼久師の口伝では、昭和末期に道場の噂を聞きつけた平磯の根本平三郎氏が平塚市にやってきて、兼相師が伝えた無比流と兼相流の真贋を確かめたという。その際に根本氏は無比無敵流と為我流の家伝と名乗り、氏を対応し兼相師から授かった伝書を示したのは兼久師であり、氏と杖術の稽古をしたのは兼久師の弟子の正木明照久で<sup>22</sup>、氏と柔術の稽古をしたのは鈴田芳雄繁久師と相久師である。口伝では兼相流柔術を体験した根本氏からは「為我流に似ていますね」とのコメントを残したという。

兼相流とは富田勢源（中条流）と上泉秀綱（新陰流）から学ばれた戸田清元が戸田流を起こされ、2代目清元の戸田越後守綱義（戸田流）の高弟、薄田隼人兼相<sup>23</sup>が兼相流柔術と無手流剣術を起こされたとしている<sup>24</sup>。異説では富田景政（中条流）に学ばれた富田越後守重政（中条流、名人越後）の弟弟子である長谷川宗喜（長谷川流、心極流）の弟子、戸田新八郎が戸田無敵流<sup>25</sup>を開き、のちに兼相流、無手流に変化したのではないか、といわれる。しかし兼相師が名乗る兼相流柔術と、上記伝承との関連性を示す証跡は見つかっておらず、むしろ為我流を母胎とし浅山一伝流をはじめ他流柔術を研究した兼相師が創案した一流であるとされる<sup>26</sup>。また兼相の二字の典故は「兼相愛」<sup>27</sup>でしか見かけず、常用語句ではないとみられる。

上記を踏まえ2系統の伝承で記された各流派の結びつきとしては、以下の5点が挙げられる：

- 1) 伝書を授ける側に地縁的な結びつきがあり、共に水戸藩に属す
  - 2) 伝書を授ける側はともに武士階級であり<sup>28</sup>、漢文の素養を有する
  - 3) 共に為我流<sup>29</sup>と浅山一伝流の流れを汲む体系を継承している
  - 4) 伝承が絶えておらず、伝書と共に継承者と口伝が残っている
  - 5) 弟子筋については共に筆録している
- 反面、異なる点としては以下の2点が挙げられる：
- 1) 可道師は為我流の代表的な継承者であるに

対し、兼相師の為我流における修行の段階<sup>30</sup>は現時点では確認されておらず、状況証拠のみである

- 2) 可道師の浅山一伝流は先師より為我流に統合され、為我流が主軸であるのに対し、兼相師は伝書の末尾に無比流13世と名乗り、無比流をベースに浅山一伝流や為我流を学ばれたと推察される<sup>31</sup>

相異は認められるものの、相似点の方が多く、2系統の伝書は比較的近しい関係にあることは確認できる。同根同源かつ同等の身分の、異なる世代同士が伝承で用いる様式、文言の比較を通して、江戸後期から昭和初期にかけての、(旧)水戸藩士の思想形態の変化を垣間見れるのではと推察する。

### 3. 史料の構成比較

本旨である2つの伝書の中身について、触れておきたい。

まずは構成について、2者とも伝承時の継承図、急所図、技名、注意事項、主な弟子、落款の7部構成となっている。異なるところは、藤咲伝は継承図、急所図、弟子一覧を1部の伝書にまとめたのに対し、年次が比較的若い松本伝では継承する流派ごとに技名、継承図、注意事項、落款を含めた伝書を残している。急所図は別伝で道場に掲げられ、巻末落款時に主軸とする流派名を改めて名乗っている。これは前者が複数流派の技を「為我流」という大枠に組み入れ、取捨選択して帰趣させたのに対し、後者は流派ごとにまとめ、伝えたようすがうかがえる<sup>32</sup>。

次に継承図について、可道師が太七良師に宛てた系図では為我流に至る過程で、異なる流派のバックボーンを持つ歴代先師を一同に列挙する形式をとっているが、兼相師が兼久師に宛てた系図では、流派ごとの流れをまとめられた一方で、兼相流に関しては略されている。

第三に急所図について、こちらは筆者の判断で史料掲載を割愛した。松本伝では剣術、体術に共通する急所であるに対し、藤咲伝では対象部位がより複雑に構築されている<sup>33</sup>。

第四に技名について。浅山一伝流の流れを汲む技が、藤咲伝、松本伝共に確認された。「向詰」である。ほか藤咲伝にある「奏者捕」も先行研究では浅山一傳流の技であると判明されている。<sup>34</sup> 余談ではあるが筆者が稽古しながらカタとワザの整理をしていく過程でわかったことは、兼相流體術では継承している天地人3巻と別伝のうち、天の巻のカタと地の巻上段<sup>35</sup>の方の一部が、現存する浅山一伝流体術の地の巻のカタ名と一致していることが挙げられ、先行研究の指摘とほぼ一致する<sup>36</sup>。また兼相流柔術の押込の段は兼相師が抜粋され、地の巻上段の対拳銃のカタは兼久師が時流に応じ創案したものと<sup>37</sup>口伝されている。兼相流は為我流をベースに諸流の精華を融合し創意工夫された明治期の新式柔術である傍証といえよう。

第五に注意事項について、こちらは両伝が強い相似を示した部分である。藤咲伝では「一、他流の評判をすべきではない、兄弟弟子と言えど試合すべきではない；一、稽古するときに怪我したり死に至ることははあるが不運として恨むべきではない、一、遠くに居ても朝晩正しくふるまうことを心かけるべき；一、師の恩を忘れ新たに流派を行ったら悪いことが起きる；一、右の注意下記を忘れては日本国中の神から祟られる」<sup>38</sup>などが書かれている。松本伝では同意の注意事項を「天罰起請文」と称し別段で記されている。また「神文状は明治41年に日暮里で道場を開設し弟子を正式に取り始めた時から大正10年に至るまで実施したもの」と追記している<sup>39</sup>。中身に決定的な不和は見られず、師への忠義や、技法の秘匿性について説いている。

第六に落款について。落款の前に添える師の言葉として、藤咲伝では可道師が実子の可七良（藤原勝久）師（当代の尊祖父）に免状を渡す際に「大金積まれてもつまらないやつに免許を渡してはならない」と明記している。<sup>40</sup> 松本伝では、兼相師は「親兄弟間でも簡単に技を伝えるな」と兼久師を諭している。一族の相伝と師弟の相伝の違いでニューアンスは異なるものの、上記第五共々、時代が経過しても、技を秘しておくべき考えが継承されたといえる。

第七に、血判についてである。兼相師の手記では

「大震災前までは入門者を自書の上で血判させて入門を許す」とし、血判の作法まで記している<sup>41</sup>。一方で、藤咲伝では血判については言及されなかったものの、実際に血判が押された門人名がずらりと並んでいる<sup>42</sup>。血判については無形文化財認定を受けた無比流の1系統では継承されて<sup>43</sup>おり、曰く：判消し、免許を与える儀式があるという。為我流と無比流はともに水戸藩に伝わる武道であるため、なんらかの作法の互換性は当該事象から推察できるのでは、と思案している。ちなみに可道師の弟子の「鈴木専蔵、吉川巳之助」の両師の名前の下には、紙を四角く切り取った痕跡を見てとれる。<sup>44</sup> 無比流では、血判を切り取るのは、免許皆伝の証とされている。

可道師から兼相師まで4代約150年の間で、形式的な変化や流派間の作法の互換はみられたものの、世帯間を超えて伝える本質的なもの=技の扱い方については、変化はみられなかつたといえよう。

#### 4. 今次比較で確認した新発見

- 1) 為我流第8世の代表的な継承者である（一説では宗家）藤咲富之丞可道師の伝承は現存している。
- 2) 継承する複数流派の序列について。藤咲家文書では、無形流と水野流を第一とし、あいだに浅山流（浅山一伝流と思われる）が入っている。<sup>45</sup> 一方で比較対象の松本家文書では、無比流を第一とし、浅山一伝流を輔弼としている。浅山一伝流の汎用性が高く、水戸藩で広く学ばれたことがうかがえる。
- 3) 水野流の開祖が、先行研究の通説であった水野新五左衛門重治ではなく、無形流共々、和田平助正勝とされる（和田平助と同一人物か）<sup>46</sup>。
- 4) 伝書通りであれば、可道師が継承した流派は為我流であり、為我流派勝新流ではない<sup>47</sup>。
- 5) 伝書の記述はほぼ漢文体である。漢文の素養を示すモノは身分である。可道師は當時でいう高等教育を受けており、少なくとも百姓ではなさそうだ。当代の申告と一致する。
- 6) 為我流派勝新流の伝承について。言い伝えでは大内藤次郎忠信が藤咲富之丞から為我流を習い、宗家第9世を継承したという。さらに大内氏は水野流

の照山可馬守典完や無形流の武石億七郎に師事し、その上「師（可道師）とともに」天神真楊流の寺崎剛平から活殺法を学んだとされる。同流の開祖で寺崎師の師である磯又工門の生没は1790～1863年とされる。

しかしながら藤咲家伝書では、水野流の照山可馬守典完や無形流の武石億七郎、そして「幕府之臣 磯又工門高弟 仙台藩寺崎剛平之処口伝」を受け「本流に伝えている」のはあくまで「可道師」である。大内氏の名前が系図に登場していないし伝承が具に書かれている伝書であることを勘案して、もし師弟でありともに寺崎氏から習ったなら記述がある方が自然である。ちなみに可道師は天保年間（1830～1844年）に習ったと明記しており、年代の辻褄は合う<sup>48</sup>。

別段で可道師の主な弟子が伝書の後部にリストアップされているが、今回の調査で確認できたのは入門順に「大串の上岡煉次、鈴木常之助、宮部熊次郎、藤咲藤次郎；下大野村大字塩ヶ寄の高橋三次郎、吉川巳之介、児島敬二郎、全誠一郎；水戸市大字細谷の根本正吾；稻荷村大串の鈴木専蔵、稻荷村大字島田の加藤勇吉」である。複数の相伝者がいることから、為我流は家元=宗家制度ではなく師範制度だったのでは、と推察できる。だとすれば一世代に複数名の師範が居り、各地で教伝したと思われる。今次は可道師と同時代の伝承は明確にできていないが、明治初年から35年にかけては、為我流は水戸周辺の東茨城、那珂の両郡に集中し、磯部町に矢田部某門下の庄子牛之助を中心に13名、高野村に川崎経広門下の砂押兵次郎を中心に6名など計42名が記録され<sup>49</sup>、当時の水戸周辺最大の柔術流派となっている。複数道場が一宗家に仕えた記録は見られない。

7) 為我流の成立時期も、気になるところはある。先行研究や巷説では、いずれも江畑木工衛門満真を開祖としているが、藤咲家文書では江畑はあくまで吉岡流、浅山流、藤山流をまとめた祖師の一人にすぎず、為我流の名は江畑より下って6代、鹿鳴武次工門重信の上に冠されている。為我流、為我流派勝新流とともに創設の時期を精査する余地があると思わ

## 論文

れる。

8)一部の先行研究では、兼相師は浅山一傳流柔術を継承したと称する坂井宇一郎氏の門弟とするものはあるが<sup>50</sup>、今般の比較で副次的に発見した史料<sup>51</sup>で及び口伝を鑑みて、誤植である可能性がある。

9)修行の年数について。門下生がいつ入門されていつ免状をもらったのか、修行の年数である程度修行レベルを推論できる。今次調査で先行研究を拝読する際、著を成した一部の先達は土日の通い稽古を3年程度継続して、師範免許に至ったとしている<sup>52</sup>。松本伝の実体験では1つの総合武術を系統立てて学習するには少なくとも週4~5日、1回の稽古時間は4時間超、10年の継続を要した。今後は可道師や太七良師の稽古年数及び師範免許を取得するまでの過程について追加調査を行い、江戸後期、明治初期と昭和中期から現代にいたるまでの稽古の強度、頻度と練度の関係、稽古法の変化について参考数値を抽出するのも、研究の方向性のひとつであると思案する。

10)副次的に発見した、昭和初期以降の兼相流の伝承について、伝書上で確認できたのは兼久師ほか「深川辰東森下町61の渡辺清作、下谷区山伏町の増

瀬廣吉、増田義十郎、などあり後略」とある。これまでには兼相流の一番弟子もしくは嫡伝は清水謙一郎とされ<sup>53</sup>、東京都板橋区で兼相流の道場を開設した記録もあるが<sup>54</sup>今次の伝書調査では名前を確認できなかった。

## 今後の課題

2025年は可道師生誕200周年、兼久師が道場を開いて82年目の節目の年にあたる。節目の年に、両先生の伝承を後世に残せたことは、情緒的ではあるが感慨深いものがある。今後は先達方々の一層のご助力を仰ぎながら、可道師の門人リストをでき得る限り明らかにできればと思案している。また水戸藩周辺に於いて為我流と無比流が相伝する過程に於いて交わりがあったかどうか、関東一円で浅山一伝流の近代における継承についても、調査を深めておきたいと思う。

本稿をご覧になった各継承者の親縁の方や伝承者からのご連絡、ご指導、ご鞭撻を賜り、歴史の断片からさらなる真実を発掘したいと切に願っている。

## 添付資料（執筆者作成）

## 1. 藤咲家文書

図1

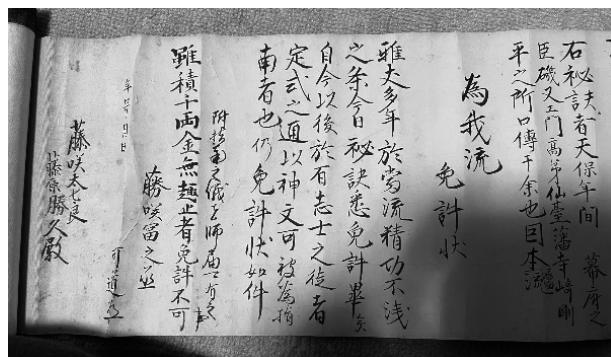


図2

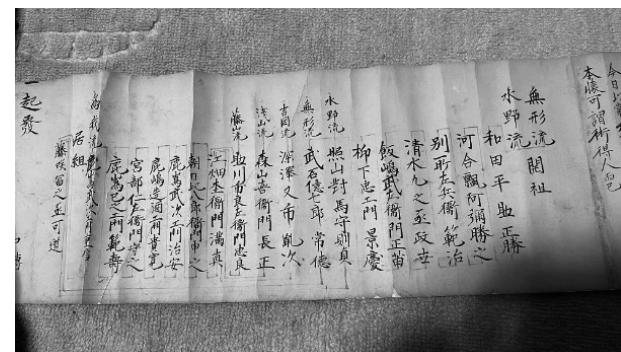


図3

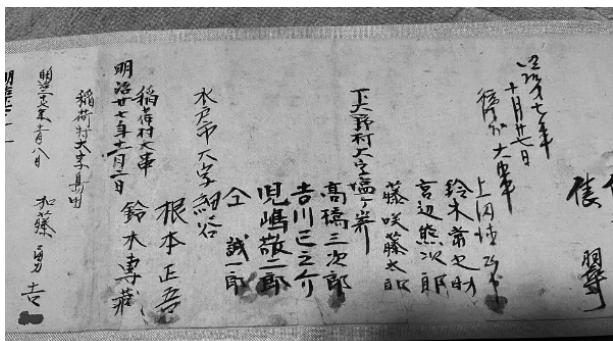


図4

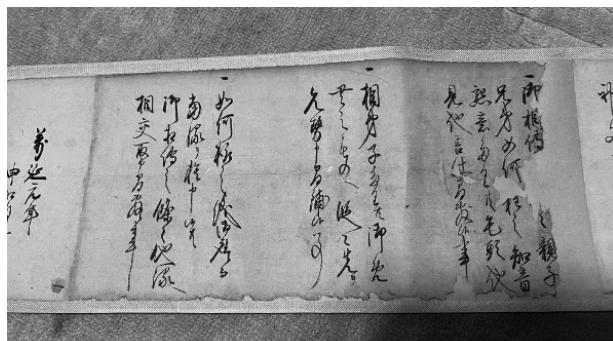


図5

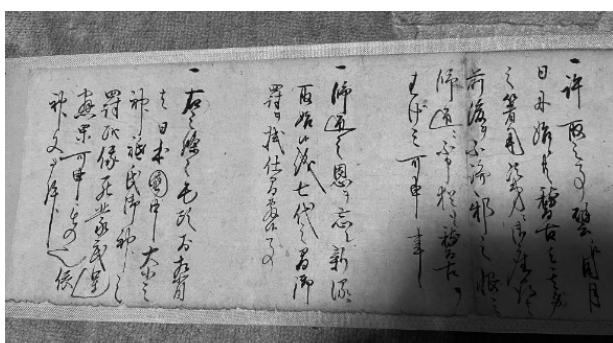
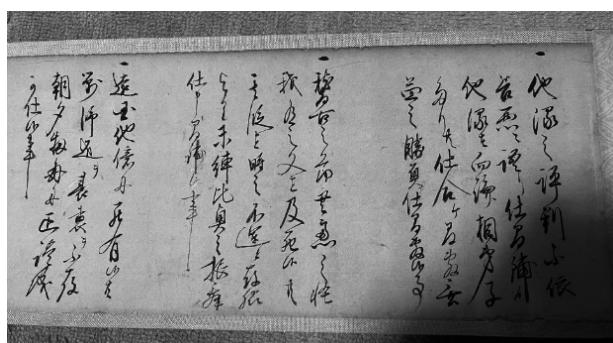


図6



## 2. 松本家文書

図1

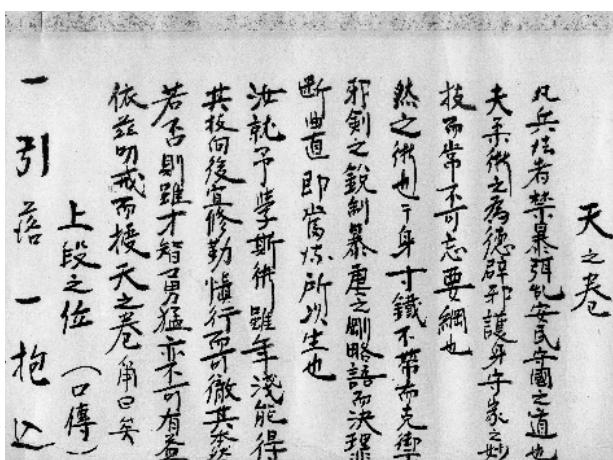


図2

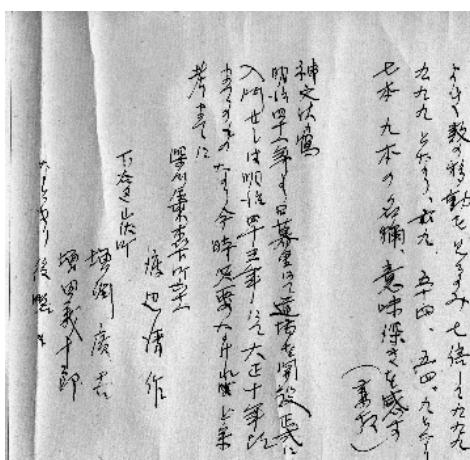


図3

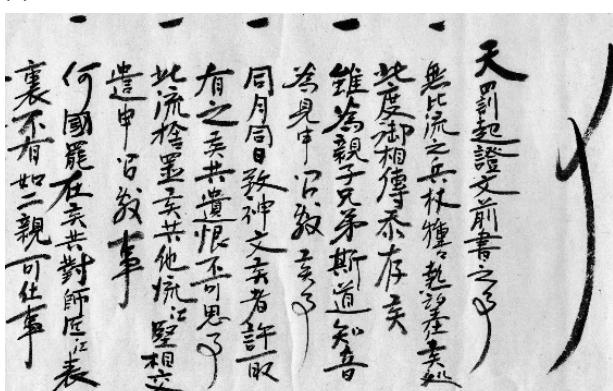
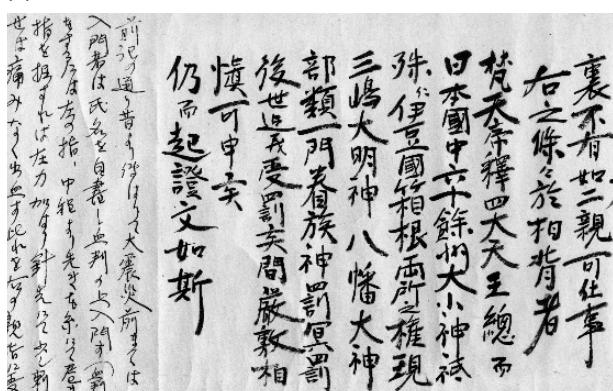


図4



論文

図5

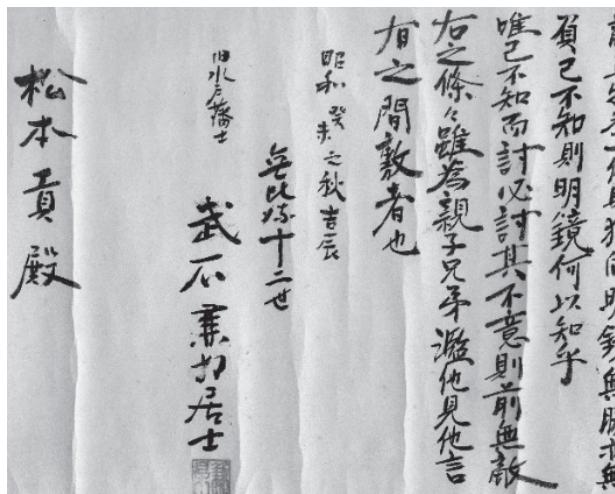
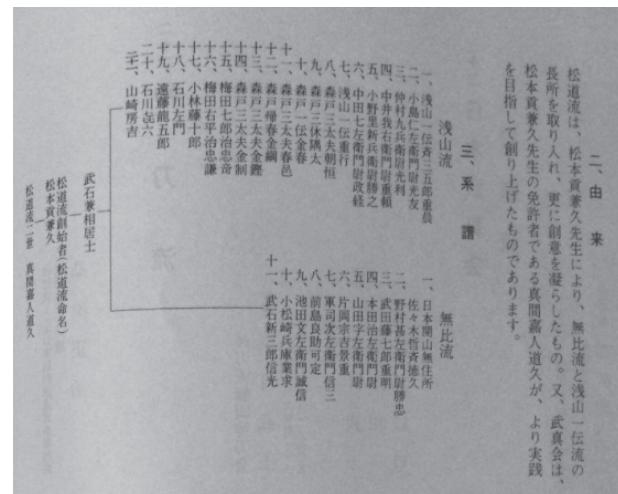


図 6



註

- 1 松本貢兼久『武石兼相先生の想い出』(1988年) 非公開資料 P8
  - 2 藤咲家・当代は元会社員、松本伝道場「松栄館」の館長である相久師は元公職で道場は非営利である。2025年4月時点で両者はともに健在している。
  - 3 杉江正敏『近代武道の成立過程に関する研究』(1979年) 武道学研究 P12~13
  - 4 日本古武道協会 HPによる日本古武道協会 | 各流派の所在地(nihonkobudokyukai.org)
  - 5 小田原市古文書一覧 (1-20230410142950\_b64339ece91cff.pdf (city.odawara.kanagawa.jp)) P33
  - 6 綿谷雪, 山田忠史 編 (1969年)『武芸流派大事典』新人物往来社 P36
  - 7 綿谷雪, 山田忠史 編 (1969年)『武芸流派大事典』新人物往来社 P619
  - 8 綿谷雪, 山田忠史 編 (1969年)『武芸流派大事典』新人物往来社 P681
  - 9 綿谷雪, 山田忠史 編 (1969年)『武芸流派大事典』新人物往来社 P761
  - 10 綿谷雪, 山田忠史 編 (1969年)『武芸流派大事典』新人物往来社 P17
  - 11 綿谷雪, 山田忠史 編 (1969年)『武芸流派大事典』新人物往来社 P15
  - 12 松本伝の口伝による
  - 13 諸説あり松本伝では一伝斎重晨を開祖としている
  - 14 小佐野淳 (1986年)『剣豪浅山一伝斎について』武道学研究 P104
  - 15 棒踊り・鎌踊り／肝付町 (kimotsuki-town.jp)
  - 16 三島の棒術と羯鼓舞／千葉県 (chiba.lg.jp)
  - 17 村上晋 (1921年)『大正武道家名鑑』平安考古会 P5、26、28、64、68、79
  - 18 綿谷雪, 山田忠史 編 (1969年)『武芸流派大事典』新人物往来社 P623
  - 19 綿谷雪, 山田忠史 編 (1969年)『武芸流派大事典』新人物往来社 P709
  - 20 田谷の棒術 文化遺産オンライン (nii.ac.jp)

- 21 市指定無形文化財 | ひたちなか市公式ウェブサイト  
(hitachinaka.lg.jp)

22 照久師は2025年4月現在も稽古指導に当たっている、91歳。円流 明鏡館 浅山一伝流・無比流 新館 (enryu-meikyokan-asayamaichidenryu.com)

23 綿谷雪, 山田忠史 編 (1969年)『武芸流派大事典』新人物往来社 P547

24 綿谷雪, 山田忠史 編 (1969年)『武芸流派大事典』新人物往来社 P122

25 綿谷雪, 山田忠史 編 (1969年)『武芸流派大事典』新人物往来社 P544~545

26 綿谷雪, 山田忠史 編 (1969年)『武芸流派大事典』新人物往来社 P222

27 岡本光生 (2001年)『墨子のパワーを身につける』中経出版 第5章

28 オンラインメディアの文武館出版部 (兼相流の謎と真実 - 帆泊波ジャーナル (bokuden.or.jp)) では兼相師を「郷士格」としている

29 前出の文武館出版部の考証では昭和10年に建立された勝武館の「武徳碑」に兼相師の実弟の秀之介氏及びご子息の均氏の名が勝倉伝為我流の伝承者として名前が刻まれている

30 師範か、平免許か、一門人かがはっきりしないことを指す

31 添付資料2, 松本家文書 図5 ご参照

32 添付資料1, 藤咲家文書、2, 松本家文書ご参照、急所図は現代に通じる為割愛した

33 藤咲家・当代の口伝による

34 小佐野淳 (1990年)『武術・浅山一伝流』愛隆堂 P277

35 添付資料2, 松本家文書 図1 ご参照

36 兼相流の謎と真実 - 帆泊波ジャーナル (bokuden.or.jp)

37 松本伝の口伝による

38 添付資料1, 藤咲家文書 図4, 5, 6 ご参照

39 添付資料2, 松本家文書 図2 ご参照

40 添付資料1, 藤咲家文書 図1 ご参照

41 添付資料2, 松本家文書 図4 ご参照

42 添付資料1 藤咲家文書 図3 ご参照

- 43 田谷の棒術 - 教育委員会 - 水戸市ホームページ (mito.lg.jp)
- 44 添付資料1 藤咲家文書 図3 ご参照
- 45 添付資料1, 藤咲家文書 図1, 図2 ご参照
- 46 添付資料1, 藤咲家文書 図2 ご参照
- 47 添付資料1, 藤咲家文書 図1 ご参照
- 48 添付資料1, 藤咲家文書 図1 ご参照
- 49 杉江正敏 (1979年)『近代武道の成立過程に関する研究』武道学研究 P12~14
- 50 小佐野淳 (1990年)『武術・浅山一伝流』愛隆堂 P103
- 51 無双直伝英信流居合術高明塾 (昭和58年)『第1回日本古伝武術居合道演武大会』P20、添付資料2, 松本家文書 図6 ご参照
- 52 小佐野淳 (1990年)『武術・浅山一伝流』愛隆堂 P1及び浅山一伝流柔術 Asayamaichiden ryū Jūjutsu : 国際水月塾武術協会 International Suigetsujuku Bujutsu Association (exblog.jp)『佐藤師範から会長に授けられた免許皆伝状』
- 53 綿谷雪, 山田忠史 編 (1969年)『武芸流派大事典』新人物往来社 P222
- 54 前谷惟光 (1955年)『少年画報』少年画報社 P122~12

## 参考文献

- ・村上晋 (1921年)『大正武道家名鑑』平安考古会
- ・綿谷雪 (1962年)『日本武芸小伝』人物往来社
- ・綿谷雪, 山田忠史 編 (1969年)『武芸流派大事典』新人物往来社
- ・綿谷雪 (1969年)『古武道文献集(稀本叢刊)』武芸帖社
- ・小佐野淳 (1990年)『武術・浅山一伝流』愛隆堂
- ・みとの魅力発信課 (平成29年)『ミトノート』第5号水戸市
- ・西澤治彦 (2023年)『歴史人類学の誕生』武藏大学人文学会雑誌 第54巻第3・4号 P1~38

## 研究ノート

# 良寛の「賦」に託された慈愛の響き—意識と意図の自由

## The Echo of Compassion Entrusted to Ryokan's "Fu" Pomes: The Freedom of Consciousness and intention

松木 貴子

Takako Matsuki

### [要旨]

本研究ノートは、江戸時代後期の禅僧・良寛の「賦」に込められた「慈愛の響き」と現代的意義を考察する。良寛の慈愛は、彼が生涯信奉した『法華経』精神と、その教えを漢文で凝縮した独自の「法華讃」に根差す。

漢文における高度な思想表現に適した[賦]は、「閑居賦」等で自然への慈愛と万物平等思想を詳述。「無欲」の漢詩は、清貧な生き様が慈愛の基盤を示す。和歌では「毬つき」「カタクリ」「散る桜」を通し、日常の無常観や純粹な意識を表現した。

良寛の詩歌は、「無我の意識とあるがままの受容」を基盤とし、「普遍的慈悲の実践と内なる真理への忠実さ」を意図する精神活動の結晶である。これは、「意識と意図の自由」として、読者に世俗的執着からの解放と内面幸福を訴える。特に、「天上大風」の逸話は、その自由な精神の究極の体現であり、現代社会が抱える心の閉塞感に対し、普遍的癒しと解放の可能性を提示している。良寛の精神は、今もなお深い示唆を与え続ける。

キーワード：良寛上人、慈愛の心、賦、法華讃、意識、意図

This research note explores the “echo of compassion” into the Zen monks of the late Edo period and Ryokan’s “Fu” poems, also consider the contemporary significance. Ryokan’s compassion was based on the spirit of the Lotus Sutra, which he believed in throughout his life, and it is notably through his unique “Hokke San” which condensed its teachings in classical Chinese.

“Fu” poems, which is expressing advanced ideas in classical Chinese, was details compassion for nature and the idea of universal equality as seen in “Kankyo-fu”. His Chinese poem “Muyoku (No desire)” highlights his unattached life is the foundation of compassion. In waka poetry, he expressed his pure consciousness and acceptance of impermanence through “matsutsuki (children playing a ball)” or “katakuri (dogtooth violets flowers),” and “Chirusakura (falling cherry blossoms).”

Ryokan’s poetry culminates his spiritual practice, rooted in “selfless consciousness and acceptance,” and guided by “universal compassion and fidelity to inner truth.” This signifies “the freedom of consciousness and intention,” urging liberation from worldly attachments toward inner happiness. The anecdote of “Tenjo Taifu (Great Wind from Heaven)” is the powerfully exemplifies this freedom, offering timeless healing and liberation from the sense of spiritual stagnation for modern societal constraints. Ryokan’s insights into modern societal constraints. Ryokan’s insights remain profoundly relevant today.

Keywords: Ryokan Shonin, compassion, fu poems, Lotus Sutra, consciousness, intention

## はじめに

# 良寛の再発見と現代的意義

### 1. 問題意識の提示

良寛（1758 - 1831）は、江戸時代後期の禅僧であり、歌人、書家として広く知られているが、その文学作品、特に「賦」は、人間観、自然観、精神性を凝縮している。しかし、そこに込められた「慈愛の心」と、それが現代における「意識と意図の自由」という概念といかに響き合うのか、多角的な研究はまだ十分とは言えない。

良寛が深く尊敬した曹洞宗開祖道元は『法華経』を信受していた。禅はあらゆるものからの束縛を嫌い、執着を嫌悪し、絶対的な自由を喜ぶとされる。

良寛の「慈愛」の根源には、良寛の母・秀子（おのぶ）との関わりがある。母・おのぶは佐渡出身であり、良寛は、遠流の日蓮の行状と『法華経』を母より聞かされていた可能性がある。剃髪した曹洞宗の寺では、朝昼と食前に「大乗妙法蓮華経」を唱えていたという。良寛が何年もかけて著したとされる「法華讃」は、この『法華経』の教えを102首の漢詩によって讃え上げた、彼の信仰と思索の結晶である。本研究ノートは、この「法華讃」が良寛の「賦」や和歌といった文学表現にいかに影響を与えるか、そして「慈愛の響き」として読者に伝わるのかを探求する。

多くの和歌や漢詩（賦を含む）を残した良寛が、それぞれの形式を通して読者に何を訴えかけようとしたのか、その根底にある普遍的なメッセージを解き明かすことは、現代社会における心のあり方を考える上で極めて重要である。

本研究ノートは、良寛の「賦」を単なる古典文学としてではなく、読者の意識に働きかけ、内面の自由を喚起する「響き」として捉え直し、その背景にある「法華讃」の重要性、そして良寛の創作意図を位置づける試みである。

### 2. 研究の目的

良寛の生涯と「賦」の創作背景を概観し、その精神的基盤、特に『法華経』と「法華讃」の影響を明ら

かにする。「賦」の定義を再確認し、主要な「賦」作品を抽出し、その内容に込められた「慈愛の心」の多面性を分析し、「法華讃」との関連性を考察する。また、良寛の漢詩（賦を含む）と和歌の特性を比較し、それぞれの形式が持つ表現の自由度と、良寛が読者に伝えようとした「慈愛の響き」の伝達について分析する。そして、良寛の「慈愛」が、現代における「意識と意図の自由」という概念といかに交差するかを考察する。

### 3. 研究の意義

良寛研究に「法華讃」という新たな視点を提供し、文学研究、思想研究、そして仏教研究の架橋を試みる。また、良寛の文学作品が持つ「言霊」的、あるいは潜在意識に働きかける力を再評価する。

更に、現代人が抱える心の閉塞感に対し、良寛の「慈愛」と「自由」の精神が持つ癒しと解放の可能性を提示する。

### 4. 本研究ノートの構成

本研究ノートは以下の構成で論を進める。

- ・第1節：序論
- ・第2節：「賦」の定義と、良寛の「賦」にみる慈愛の諸相
- ・第3節：良寛の漢詩（賦を含む）と和歌における慈愛と自由の表現
- ・第4節：良寛の思想が現代に与える示唆
- ・第5節：調査報告 - 良寛の足跡を訪ねて
- ・第6節：中間考察と今後の展望

## 第1節 良寛上人の生涯と「賦」の背景、そして「法華讃」

### 1-1 出家までの道のり

明治維新の100年前、1758年に越後国出雲崎の名主・橋屋（山本家）の長男として生まれる。幼名は栄蔵。良寛の子供時代は、新美南吉の「良寛物語手鞠と鉢の子」で知られている。少年期に入ると学問への志向が高まり、漢詩文に傾倒し「賦」を含んだ古代中国の後の漢詩創作の素地ができた。1775年、17歳で出雲崎町の曹洞宗光照寺で出家し、良寛と号する。

## 研究ノート

### 1-2 修行と求道の旅

良寛は、岡山・玉島の円通寺国仙和尚に師事し、禅の教えと文学への理解を深めた。ここで国仙和尚から『法華経』への導きを受けたとされる。1790年、32歳で国仙和尚から修業修了の証を与えられ、全国行脚の旅に出た。

### 1-3 越後への帰郷と「五合庵」での生活

1796年39歳、故郷の新潟に戻り、托鉢して得た米などで命をつなぎ、民衆を教化していった。国上寺住職の隠居所・五合庵で簡素な暮らしをはじめ、村の子どもたちとの交流を、【和歌 子供らと 手鞠つきつつ この里に 遊ぶ春日は 暮れずともよし】<sup>(注1)</sup>に詠んでいる。五合庵時代、歌、詩、書の創作最盛期。この生活こそが、『法華経』の教えを表現する場であり、彼の文学作品の源泉となった。

### 1-4 良寛の信仰の核としての「法華讃」

良寛は生涯を通じて『法華経』を深く信奉し、その教えを自身の生き方の規範とした。

良寛が何年もかけて著したとされる「法華讃」は、『法華経』の全二十八品の内容を102首の漢詩に凝縮し、法華経への深い讃嘆を表現した良寛独自の著作である。これは、単なる要約ではなく、彼の禅僧としての体験と『法華経』の教えが融合した、極めて個人的かつ普遍的な信仰の表現である。「法華讃」に示される、万物への平等な慈愛、苦悩からの解放、そして究極的な涅槃静寂への境地への希求が、良寛の他の文学作品、「賦」や和歌の根底にある。

## 第2節 「賦」の定義と、良寛の「賦」にみる慈愛の諸相

### 2-1 「賦」という文学形式の定義と特性

「賦」の定義：中国古代に起源を持つ韻文の一種で、漢の時代に最も盛んに作られた。詩が感情や情景を凝縮して表現するのに対し、賦は特定の事物や情景を主題とし、それを詳細に記述・描写することで、作者の思想や感情、あるいはその対象への賛美、批判などを展開する表現形式である。律（規則的な韻

律）と散（自由な散文的記述）を兼ね備え、叙述的・描写的な要素が強いのが特徴である。華麗な修辞や典故を多用することもあるが、良寛の賦はより簡素で内省的、かつ禅的境地や『法華経』の教えを反映した独特的様式を持つ。

「賦」は、単なる感動や瞬間的な思索に留まらず、作者の思想や哲学、世界観を論理的・構造的に、あるいは多角的に「展開」し、詳述することを可能にする。これにより、読者は作者の精神世界をより深く、体系的に理解することができる。良寛にとって「賦」は、自身の禅の境地や『法華経』に根差した慈愛の思想を、包括的かつ詳細に表現するための最適な媒体であった。特に、良寛は自身の隠遁生活や、その中で得た自然との一体感、あるいは世俗を超えた精神境地を描写する上で、この「賦」の叙述性と広範な表現力を効果的に活用した。

### 2-2 自然への慈愛と法華経の万物平等思想

良寛の賦には、自然のあらゆる存在に対する温かいまなざしと、深い共感が満ち溢れている。これは『法華経』の「一切衆生悉有仏性」の教え、すなわち、森羅万象すべてに仏性（尊い命）が宿るという思想が根底にあることを示唆する。賦の持つ詳細な描写力は、この思想を具体的な情景描写と結びつけ、詩情豊かに表現することを可能にした。単なる景色や現象の描写に留まらず、それらの背後にある深淵な哲学、すなわち万物の相互依存や生命の威厳といった良寛の思想を論理的に展開している点に、賦の特性が最もよく表れている。

良寛の賦は、特定の「草」「山水」「虫や鳥」を独立した題材として挙げたものは少ないものの、例えば自身の隠遁生活における心境と自然との調和で描いた「閑居賦」や「山中問答賦」などには、自然物への深い観察と、それに伴う哲学的な思索が随所に織り込まれている。これらの賦において、良寛は個々の自然の要素を単なる情景としてではなく、万物の連鎖、時間の流れ、そして自身の悟りの境地と結びつけて描写している。

例えば、次の漢詩がある。【「無欲」 無欲一切足

有求万事窮 淡菜可療飢 納衣聊纏 獨往伴麋鹿高  
歌和村童 洗耳嵒下水 可意嶺上松】<sup>(注2)</sup> [欲無ければ一切足り 求むる有らば万事窮す、淡菜（たんさい）飢えを療（いや）すべく 納衣（のうい）いささか躬（み）に纏う、独り往きて麋鹿（びろく）を伴とし 高歌（こうか）して村童（そんどう）に和す、耳を洗う嵒下（がんか）の水 意（こころ）に可なり嶺上（れいじょう）の松 意味：欲が無ければすべてに満足するが、欲求をあらわにすれば何事にも行き詰まつてくる。少しの野菜でも空腹を満たしうるし、粗末な僧衣でもどうやら身にまとうことも出来る。山野を一人歩き回っては、鹿たちと連れになり、また村に下っては声を高く張り上げて、子どもらの歌に一緒になって歌い出す。岩の下の水は汚れた耳を洗い淨めるに良いし、嶺の上の松は心を慰めてくれる私のもっとも気に入っているものなのだ。] この詩は、欲を手放すことで得られる心の充足と、良寛の清貧な生き様が慈愛の基盤であることを示している。

### 2-3 人々への慈愛と法華経の慈悲行

良寛の詩歌には、無垢な子どもたちとの毬遊びに象徴される純粋な心と、階級や身分を超え、すべての人々へ向けられる等しい優しさ、苦しむ者への共感が満ちている。これは、『法華経』が説く「慈悲」の実践であり、菩薩道の体現である。賦は、これらの具体的な情景や感情の動きを克明に描き出すことで、良寛の深い人間愛を読者に伝えた。貧しい農民や病に苦しむ人々への眼差しが、単なる同情を超えた普遍的な慈愛として表現される。

【和歌 霞立つ 長き春日を 子どもらと 手毬つきつつ この日暮らしつ】<sup>(注3)</sup> の和歌は、良寛が子どもたちと分け隔てなく、無心に遊ぶ姿を生き生きと描いている。良寛は、大人としての立場や権威を気にすることなく、子どもの純粋な遊び心に共感し、自らもその輪の中に入っている。ここに示されるのは、世俗的な価値観や身分にとらわれない、純粋で無垢な人への慈愛である。特に子どもたちの無邪気さを喜び、彼らと一体になることで、良寛自身もまた心の自由を享受していた。この歌は、読者に

対し、純粋な心で他者と接することの喜び、そして、無心のうちに得られる心の安らぎと、人とのつながりにおける慈愛の尊さを訴えかけている。物質的な豊かさではなく精神的な充足を重んじ、分け隔てなく接する姿勢が、良寛の慈愛を象徴する。

### 2-4 良寛の広大宇宙観と 宇宙の摂理への深い洞察

良寛の「広大な宇宙観」は、彼が自身の庵（五合庵など）から見渡す自然の風景の中に、無限の広がりと、万物の相互関連性を見出したことに由来する。特定の場所に囚われず、常に移ろいゆく季節や天体の運行、そして生命の循環を、自身の内面と一体のものとして捉えていた。これは、『法華経』が説く《三千世界》(あらゆる存在の世界) や《一念三千》(一瞬の心の働きの中に全宇宙が含まれる) という思想に通じる。

この宇宙観から生まれる「宇宙の摂理への深い洞察」は、「空」の思想や縁起の教えを背景とした、存在する全てを肯定し、あるがままを受け入れる境地として表現される。彼は、生老病死といった人間の苦しみも、自然の循環の一部として静かに受け止めることで、究極的な安心を得ていた。賦の叙述的な特徴は、良寛の広大な宇宙観や哲学的思索を、具体的な描写と融合させて表現することを可能にした。

【和歌 散る桜 残る桜も 散る桜】<sup>(注4)</sup> は、世の無常を簡潔に表現している。散りゆくもの、まだ残るもの、その全てが「散る」という避けられない運命（自然の摂理）の中にあることを示唆し、生あるものの全てが変化し、滅びゆくという普遍的な真理を達觀している。これは、刹那的な現象の背後にあり、大きな時間軸と生命の循環という宇宙の摂理を深く洞察していることを示す。読者には、移ろいゆくものへの執着を手放し、ありのままを受け入れる心の境地を訴えかける。一方、漢詩の【對月（月を対す）】には、夜空に輝く月を、単なる天体としてではなく、古今を通じて変わることのない普遍的な存在として捉える視点が見られる。月が満ち欠けを繰り返しながらも、常にそこにあり続ける姿に、万

## 研究ノート

物の生成と消滅、そしてその背後にある不变の真理を見出している。

良寛の鍋蓋刻字【心月輪】の語は、密教の月輪觀(がちりんかん)にある。月輪とは、満月のような清らかで円満な智慧や真理、或いは仏の悟りの境地の象徴である。月輪觀は、行者自身がこの月輪を心の中に觀想(イメージ)することで、煩惱を打ち破り、仏の智慧と一体となることを目指す修行である。

### 第3節 良寛の漢詩(賦を含む)と和歌における慈愛と自由の表現

良寛の詩歌は、単なる文学作品に留まらず、自身の深く澄み切った意識と、衆生への慈愛に満ちた意図の結晶である。本章では、良寛の意識と意図の在り方を明確にした上で、漢詩(賦を含む)と和歌という異なる表現形式の中でどのように具現化され、読者にどのような普遍的なメッセージを訴えかけるのかを考察する。

#### 3-1 良寛の意識と意図のあり方

良寛の詩歌や生涯を通じて一貫して見られる精神性は、「意識」と「意図」という二つの側面から深く考察することができる。ここでいう「意識」とは、良寛が世界や自己をどのように認識し、「意図」とは、その意識状態に基づき、彼が何を成し、何を伝えようとしたかという心の方向性を指す。良寛の意識と意図は、彼の禪の修業と『法華経』の深い信仰によって培われ、相互に深く関連し合っていると考えられる。

##### ① 意識のあり方

良寛の意識の根幹には、禪の教えである「無我」の境地がある。これは、自我や分別から解放された状態であり、「子供のような無心と遊び心」に象徴される。子供たちとの毬遊びに没頭する中で、世俗的な名誉や煩惱といった「我」を忘れ、純粋な喜びに満たされた意識状態にあったと考えられる。この無心の状態こそが、外界の事象をありのままに受け止め、あらゆる存在と一体となる意識の基盤となる。

良寛は、自然の移ろいや生老病死といった現象を、「あるがままの姿」として完全に受け入れる意識状態にあった。これは、抵抗や判断を挟まず、目の前の現実をそのままに認識する心のあり方である。彼は、風に散る塵も、いつか風が払ってくれると達観するように、万物の生成や消滅の法則を自然体で受け入れていた。この意識は、『法華経』が説く「隨縁」の教え、すなわちあらゆる縁起(因縁によって生じる現象)をあるがままに受け入れる智慧に深く通じるものである。

##### ② 意図のあり方

彼の詩歌や書、そして日々の生き方全体に貫かれていたのは、「普遍的な慈悲」を人々に伝えるという強い意図にあった。これは、貧しい者、弱い者、そしてあらゆる衆生に対する分け隔てない慈愛を指す。困窮する人々への共感を持ち、詩歌や書を通じて彼らを和ませ、励まし、心の苦しみから解放したいという深い願いを「意図」として作品に込めたと考えられる。これは、『法華経』の「慈悲行」を実践する菩薩の姿そのものであり、単なる感情的な同情ではなく、人々を眞の幸福へと導こうとする能動的な心の方向性である。

また、「世俗的な名利を求めず、自分の内なる真理の声に従って生きる」という強い方向性を持っていたと考えられる。これは、外からの評価や社会的な規範に左右されることなく、自身の心の奥底にある仮性や普遍的な真理に忠実に生きるという、彼の人生における根本的な選択であり意図であった。

##### ③ 意識と意図の統合

無我の意識と自然の摂理の受容が、普遍的な慈悲の実践と内なる真理への忠実さという意図を可能にした。煩惱や執着から解放された清らかな意識があるからこそ、彼は他者の苦しみを我がことのように感じ、分け隔てなく慈愛を注ぐことができたのである。そして、その慈愛を表現し、人々に真理を伝えようとする意図が、彼の意識をさらに研ぎ澄ませ、深い禪の境地へと導いたと考える。詩歌は、この統合された意識と意図が「言霊」として形になったものであり、読者の意識に働きかけ、内面の自由を喚起する力を秘めている。

### 3-2 漢詩（賦を含む）における慈愛と自由の表現

良寛の漢詩、特に賦は、その形式の自由度と表現の重厚さゆえに、彼の広範な意識と深い意図を哲学的に展開するための最適な媒体であった。3-1で述べた「無我の境地とあるがままの受容」という意識、そして「普遍的な慈悲の発露と内なる真理への忠実さ」という意図が、漢詩の中でどのように具現化されているかを考察する。

#### (ア) 形式の自由とテーマの広がり

漢詩は、和歌の定型（五七五七七）に比べて行数や字数、テーマの自由度がはるかに高く、詳細な描写や哲学的思索を盛り込むことができた。これにより、良寛は自身の禅の境地や『法華経』に基づく慈愛の思想を深く、多層的に表現することを可能となつた。

#### (イ) 思想性と叙事性

漢語の持つ重厚さや多様な意味合いは、良寛の複雑な内面や普遍的な思想を、論理的かつ叙事的に展開する上で適していた。賦は、良寛の思索や哲学を「物語る」媒体としての役割を担い、読者にその深い世界観を提示した。

**作品例** 漢詩【『沒絃琴（もつけんきん）』静夜草庵裏 独奏沒絃琴 調入風雲絶 声和流水深 洋々盈 溪谷 飄々度山林 自非耳聲漢 誰聞希声音】<sup>(注5)</sup>  
 [夜の静寂（しじま）の草の庵（いお） 弦（いと）なき琴を独りひく 調べは雲間に入りて絶え 声は川面（かわも）に深く和す 洋々（ようよう）水の音（ね）溪（たに）に盈（み）ち 飄々（さっさつ）風は木々（きぎ）を吹く 耳に届きしその音の 奥の音を聞くは誰（たれ） 意味：夜の静寂な草の庵で、たった独り、弦のない琴を奏でている。調べは風雲に溶け、音色は水の流れに相まって深く響き、洋々と溪谷に満ちては、飄々と山林を渡ってゆく。耳の聞こえない人でなければ、この尊く稀な音を聞くことはできないだろう。] この詩は、琴の弦という物質的な「形」がなくても、心の中に音楽が響き、安らかでいられるという境地を詠んでいる。これは、外的な形式や下界の状況に囚われず、内面的な自由

と充足を見出す良寛の意識を象徴する。世俗的な評価や名利に左右されない眞の「意識の自由」が表現されており、読者にもまた、形にとらわれない心の豊かさを追及している。これは、「法華讃」にも通じる「空」の思想を芸術的に昇華したものである。この詩は、「内なる眞実への忠実さ」という良寛の意図が、形式にとらわれない意識状態から生まれることを示していると考えられる。

### 3-3 和歌における慈愛と自由の表現

和歌は、その定型性ゆえに、良寛の日常的な感情や、人々とのささやかな交流、そして自然との一体感を、より簡潔にかつ情感豊かに表現するのに適していた。ここでは、良寛の意識「無我の境地とあるがままの受容」と意図「普遍的な慈悲の発露」が、和歌の中でどのように昇華されているかを考察する。

#### ① 形式の制約と内省

五七五七七という限られた形式の中で、良寛は日常の小さな出来事や心の動きを纖細に詠んだ。この制約が、かえって深い内省を促し、詩歌に純粹な慈愛を凝縮させた。

#### ② 簡素な言葉と直接性

和歌は漢詩に比べて、より平易な大和言葉で書かれ、感情が直接的に伝わる。子供や市井の人々との交流を詠んだ歌に、その慈愛が如実に表れる。

#### ③ 作品例

【和歌 山かけの 岩間を伝ふ 苔水の かすかに我は すみわたるかも】<sup>(注6)</sup> これは、世間の喧騒や分別に囚われず、ありのままを受け入れる良寛の「無我の意識」の平静を表現している。情報過多の現代において、見えないものの中にこそ眞実があると訴えている。

【和歌 うらを見せ おもてを見せて 散るもみぢ】<sup>(注7)</sup> この歌は、人生の無常と、執着を手放し自然に任せる「無為」の境地を簡潔に示している。良寛にとっての和歌は、「私的、感情的」な慈愛の表現で、日常的なささやかな喜びや悲しみの中に、普遍的な真理と自由を見出すことを読者に促していると考える。

## 研究ノート



カタクリの花

【和歌 あづさ弓 春  
の山べに 子どもらと  
摘みしかたこを 食べば  
いかがあらむ】<sup>(注8)</sup> カタ  
クリの花は、早春に国上  
山周辺で可憐で清楚に咲く  
山野草で、子どもらと  
摘む良寛の楽しそうな笑  
顔が浮かんでくるようで、  
子どもたちとの楽しい交  
流と自然への慈愛を詠ん  
でいる。

### 第4節 良寛の思想が現代に与える示唆

良寛の生涯と作品は、過去の遺産に留まらず、現代社会を生きる私たちに深い示唆を与え続ける普遍的なメッセージを内包している。彼の「意識と意図の在り方」、そして「ありのまま」という概念は、混沌とする現代社会における心のあり方を問い直す上で極めて重要だ。

#### 4-1 良寛が私たちに残したかったもの ～普遍的な慈愛と 「意識と意図の自由」～

良寛の生き方は、世俗から隔絶した個人的な修行に見えるかもしれない。しかし、彼の詩歌や書、数々の逸話に触れる時、彼は意図的に私たちに何かを残そうとした、あるいは生き様が自然と後世に影響を与えると考えるのが自然だ。彼は世俗的な名誉や富を求めず、特定の宗派の発展に尽力することもなかった。彼の真の「意図」は、言葉や行動を通じて、人々が自身の内なる真理に気づき、真の心の安らぎと自由を得る手助けをしたいという、普遍的な慈悲に基づいていた。

彼の詩歌や書は、内なる境地や思想を表現する媒体であり、単なる自己満足ではない。そこには、人々に無常の世を受け入れ、今を純粋に生きることの尊さを伝えようとする、静かで深いメッセージが込められている。子供たちと無心に遊ぶ姿は、彼が

一切の分別や世俗的な立場を超え、純粋な心で人と接することの価値を示す。「天上大風」の逸話に代表されるように、彼の行動や言葉は人々に深く刻まれ、語り継がれてきた。良寛は、大日如来の慈悲のような、分け隔てのない普遍的な慈愛を自身の生き方と作品を通して表現した。彼は、形式や言葉にとらわれない真の自由を体现し、その生き様全体がメッセージとなり、「意識と意図の自由」という究極の教えを私たちに残したと考える。

#### 4-2 良寛の「ありのまま」とは何か ～無分別な受容と変革の智慧～

良寛が説く「ありのまま」は、単に何もせず現状を放置することや、無責任に振舞うこととは大きく異なる。良寛の「ありのまま」とは、主に自然の摂理や万物の無常を無分別に受け入れること、また自己本来の姿（仮性）に忠実に生きることを指すのではないだろうか。【ちりやちり 積もるがまさに・・】の和歌が示すように、煩惱や山のような問題を抱えていても、焦らず、自然の摂理に任せることで心に平静を保たれるという達観した姿勢である。物事を良い悪いと分別せず、その本質を純粋に見つめることを「ありのまま」の意識と捉えた。

また、良寛の「ありのまま」とは、単なる現状維持ではなく、自然の摂理や自己の真の姿のように「変えるべきでないもの」はそのまま受け入れ、煩惱や執着のような「変えられるもの」は積極的に手放すことを目指した。これは、自己の内なる心のあり方を変革するという、内面的な成長を重視したものである。外的なものに依存しない内面からの解放と、普遍的な慈愛に満ちた生き方は、今なお私たちに深い「慈愛の響き」を届けている。

### 第5節 調査報告

#### 松木の声楽サロン、言霊発声サロンの合同 夏合宿～良寛の足跡を訪ねて～

本研究を進めるにあたり、良寛上人ゆかりの地である新潟県出雲崎と国上山（五合庵）を度々訪れ、

その生涯と作品が生まれた背景を肌で感じた。2017年より現地に赴き、良寛が生きた環境や、彼が目にした風景、交流した人々の息吹を体感することは、文献調査だけでは得られない深い洞察をもたらした。五合庵の簡素な佇まいやそこから見渡せる自然は、彼の「自然への慈愛」や「広大宇宙観」が日常そのものであったことを示している。

全国良寛会が主催する勉強会に幾度か参加し、良寛研究の専門家から多角的な知見を得た。また、昨年夏には「松木の声楽サロン・言霊発声サロン合宿」として、ご受講生の方々と現地を訪ね歩いた。この共同体験では、参加者が出雲崎で日の出とともに瞑想したり、五合庵で良寛の和歌を奏上したりする中で、言葉や文字を超えて良寛の精神が現代人の心にも響くことを実感した。

これらの調査を通じて、良寛の思想が日々の生活から生まれたこと、人間関係のあり方を問い合わせられたこと、良寛の作品が理論的な理解を超えた「言霊」として現代人の心に「慈愛の響き」として伝わることを再確認できた。



出雲崎の良寛堂

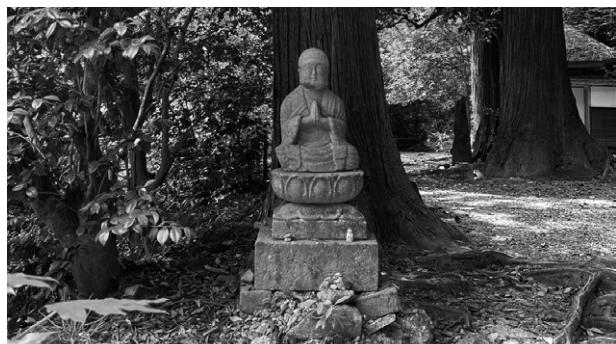


出雲崎 動と静・瞑想風景

現地での瞑想や発声練習は、良寛の「魂の響き」と共鳴し参加者の潜在意識に働きかけ、良寛の精神の再活性化をもたらした。そして、良寛の慈愛が時を超えて伝わる具体的な方法の一つとなった。



## 研究ノート



国上山・五合庵と周辺の自然、手鞠つき、和歌奏上

良寛が実際に暮らした簡素な庵は、厳しい冬の寒さを想像させた。物質的な豊かさとは無縁な生活が、彼の精神的な自由を育んだのではないかと考える。そして、自然に囲まれた環境が、良寛の思想形成や慈愛の精神、そして『法華経』に基づく求道生活にいかに影響を与えたのであろうか。五合庵での生活が、彼の「意識と意図の自由」を育んだ場所であったに違いない。夏合宿「巡礼」の旅は、良寛の精神を現代に蘇らせ、その普遍的な知恵を現代に活かす有効な手段であったと考える。

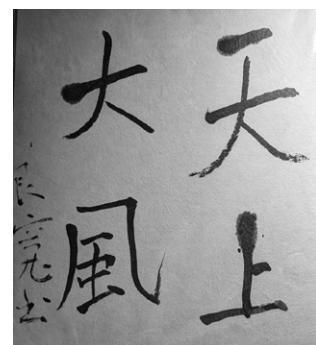
## 第6節 結論（中間考察と今後の展望）

## 6-1 中間考察のまとめ

本研究ノートでは、江戸後期の禅僧・良寛の「賦」に込められた「慈愛の響き」と現代意義を考察した。良寛の慈愛の根源には、彼が生涯信奉した『法華経』の精神、特に漢文で著された「法華讚」が深く関与していることを明らかにした。

「賦」という文学形式は、良寛が自身の禅の境地や『法華経』に根差した思想、すなわち自然への慈愛、万物平等思想、そして人々の苦しみへの共感を、哲学的かつ詳細に表現するための媒体であった。漢詩「無欲」や和歌「春の野に毬つきをれば」などの作品分析を通じて、彼の「無我の境地とあるがままの受容」という意識状態と、「普遍的な慈悲の実践と内なる真理への忠実さ」という意図が、それぞれの形式の中でいかに具現化されているかを示した。良寛の詩歌は、この統合された意識と意図が「言靈」として形になったものであり、読者の意識に働きかけ、内面の自由を喚起する力を秘めている。

特に、「天上大風」の逸話に象徴される良寛の「意識と意図の自由」は、世俗的執着から解放された真の心の豊かさを示すものであり、混沌とした現代社会が抱える心の閉塞感に対し、普遍的な癒しと解放の可能性を提示している。



天上大風

調査報告においては、良寛ゆかりの地で体験や良寛会での学び、そして合宿を通じた実践的な考察から、良寛の思想が現代人の心に響く具体的な力を有していることを再確認できた。

## 6-2 今後の展望

現代の混沌とした状況において、良寛の思想の重要性は増している。人々が他人に関心を失い、利益追求に走り、希望を見出せず、未来に不安を抱く中で良寛の教えは自己を見つめ直し、心の平静を取り戻す羅針盤となり得る。心の豊かさとは何か、それをどう育むかが課題である。

今後の展望としては、良寛の思想が日本の枠を超えて、世界中の人々が抱える普遍的な悩みに応える力を秘めていると考えられる。例えば、西洋の乞食に生きたアッシジの聖フランチェスコは、言葉より自分の行為で謙虚に人々を教化した点で良寛と共通する。二人の清貧と乞食、慈愛の精神が意図するところを比較研究することで、異文化交流としての貢献も期待できる。

本研究ノートは、良寛の持つ普遍的な精神性への理解を深め、現代社会にその知恵を還元するための一歩である。今後は、良寛の思想を具体的な実践へつなげるアプローチや、多文化・他宗教との比較研究を通じて、その普遍的対価をさらに探求していきたい。良寛の「慈愛の響き」が、混迷の時代を生きる人々の心に、光と安寧をもたらすことを切に願う。

## 謝 辞

本研究は、良寛上人の思想と作品に深く触れる中で生まれました。2017年より、良寛上人ゆかりの地である出雲崎や五合庵を度々訪れ、その歩みを辿

ることができました。この貴重な機会を与えてくださった新潟の株式会社コロナ様には、多大なるご支援と詳細なご案内をいただき、心より感謝申し上げます。

また、全国良寛会様が主催される勉強会に参加させていただいたことで、良寛研究における多角的な視点と深い知見を得ることができました。さらに、昨年夏に開催した松木声楽サロン、言霊発声サロンの合同合宿では、ご受講生の皆様と共に現地を訪ね歩き、良寛の息吹を肌で感じ、研究に新たな視点と活力を与えてくれました。

本研究を進めるにあたり、多大なご協力と温かいご支援を賜りました全ての皆様に、厚く御礼申し上げます。



合宿初日、良寛上人和歌奉納練習。於:(株)コロナ本社ホール

## 【参考文献】

注1) 伊藤宏見：「はちすの露」新訳「良寛の歌と貞心尼」新人物往来社,1990.

注2) 内山知也,谷川敏朗,松本市壽：定本 良寛全集第1巻詩集, 中

央公論新社,2006.

注3) 相馬御風：「良寛和尚歌集」,岩波文庫,p20-21,2025.

注4) 柳田聖山：漢詩でよむ 生涯「良寛」,NHK ライブラ

## 研究ノート

リー,2000.

注5)内山知也,谷川敏朗,松本市壽:定本 良寛全集第1巻詩集,中央公論新社,2006.

注6)相馬御風:「良寛和尚歌集」,岩波文庫,p80-81,2025.

注7)良寛に学ぶ県央地域復興プロジェクト実行委員会:良寛の清貧の生き方と慈愛の心,野積良寛研究所.

注8)内山知也,谷川敏朗,松本市壽:定本 良寛全集第2巻歌集,中央公論新社,2006.

竹村牧男:良寛『法華讃』全国良寛会,春秋社,2019.

新美南吉:良寛物語「手鞠と鉢の子」,中日新聞社,2013.

社団法人日本詩吟学院岳風会:普及版 吟遊教本漢詩編(一),1996.

内山知也,谷川敏朗,松本市壽:定本 良寛全集第1巻詩集,中央公論新社,2006.

内山知也,谷川敏朗,松本市壽:定本 良寛全集第2巻歌集,中央公

論新社,2006.

内山知也,谷川敏朗,松本市壽:定本 良寛全集第3巻書簡集,中央公論新社,2007.

大島花束,原田勘平:訳注 良寛詩集,岩波文庫,1993.

谷川敏朗:校注 良寛全詩集,春秋社,1998.

柳田聖山:漢詩でよむ 生涯「良寛」,NHKライブラー,2000.

入谷義高:東洋文庫757「良寛詩集」,平凡社,2006.

本間明:良寛 野の花の歌,考古堂書店,2018.

黒羽由紀子:詩集「待ちにし人は來たりけり」,考古堂書店,2017.

新井満:自由訳 良寛さんの「愛語」,考古堂書店,2009.

石上・イアゴルニッツァー・美智子:「良寛と聖フランチェスコ」菩薩道と十字架の道,考古堂書店,1998.

加藤喜一:良寛と貞心尼,考古堂書店,1979.6.10.

全国良寛会:「良寛」第44号講演中野孝次・北嶋藤郷,考古堂書店,2003.

# いすみ市大門区の鉄造仏頭について

## About the Iron Buddhist Head in Daimon-ward, Isumi City

高橋 智一

Tomokazu Takahashi

The Dainichidō Hall in Isumiyamada, Chiba Prefecture, houses an iron Buddhist head, the head of a bodhisattva-shaped statue. It is a large work with a total height of 113.0 cm, but it lacks a body, and the detailed background of its creation is almost unknown.

Based on the structure of the Dainichido head, if the body part was intended to be produced, it seems likely that it was a seated statue, considering its size and weight, but there is no neck-mortise part, and the method of joining them is questionable. Although the casting prototype is not known, the neat facial features suggest that a Buddhist priest was involved in the prototype production.

It is believed that the Kazusa foundry was responsible for casting the head of the Buddha.

The head of the Buddha was worshipped as a statue of Dainichi Nyorai in the late Edo period, but there is no proof that it was created as a statue of Dainichi Nyorai from the beginning.

The face of the Buddha head is recognizable on Bodhisattva statues produced under the strong influence of art from the Song and Yuan dynasties of China.

The hair on the head of the Dainichidō head of Buddha shares characteristics with the hair on bodhisattva statues imported to Japan from the Southern Song dynasty (960-1279).

In this report, we have examined the author and the name of the head based on the style and structure of the Dainichido head, but we were unable to reach a clear conclusion. Research will be continued.

### はじめに

千葉県いすみ市大門区に所在する大日堂には、菩薩形像の頭部である鉄造仏頭（以下、大日堂仏頭、写真1～3）が伝わる。総高113.0cmを誇る大作ながら、天冠台から上の部分と三道から下の体部が伝わらず、史料にも恵まれないために、その詳しい制作背景などはほとんど明らかになっていない。発見から半世紀以上たった今、あらためて作風や構造、鑄造技法を確認し、大日堂仏頭の作者や、特色について若干の考察を述べてみたい。

### 1、大日堂仏頭の概要

大日堂仏頭は昭和40年（1965）夏、森輝氏によって発見された。森氏は宝暦11年（1761）成立の中村国香『房総志料』を引き、当地を訪れて仏頭を発見したとされる<sup>1</sup>。発見当初、仏頭は茅葺きの堂内に納められており、その中央にあった厨子を開扉すると面部のみがあらわされたという。このことは当時、千葉県下で唯一の鉄仏が発見されたこともあり、多くの関心が寄せられたらしい。今日においても、県下における鋳鉄製の仏像は、大日堂仏頭以外では室町時代の作と考えられる市原市・満蔵寺鉄造如来

## 研究ノート

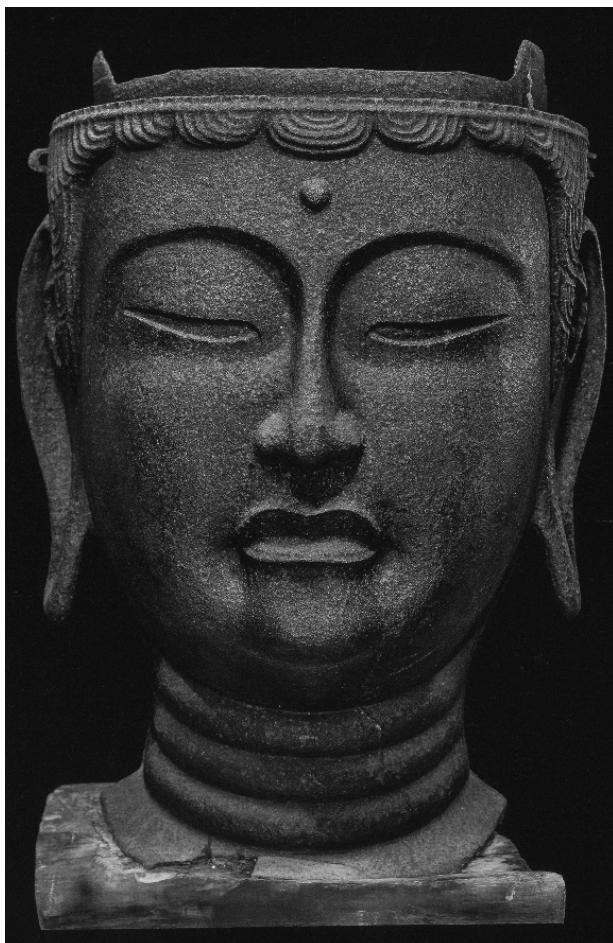


写真1 仏頭正面



写真2 仏頭側面



写真3 仏頭側面

形懸仏が知られる程度である。

その後、国宝史跡研究会会長であった八幡義生氏が実見し、中世の作であることが確かめられた<sup>2</sup>。同年12月、県内の文化財関係者による調査により、法量や構造などの詳細が知られ、翌昭和41年（1966）5月20日に県指定有形文化財に指定された。

大日堂仏頭については、彫刻史の立場からは、鉄

仏研究の第一人者である佐藤昭夫氏の論考がある<sup>3</sup>。ここでは先学に導かれながら概要を述べてみたい。

総高113.0cm、面長67.5cmを測り、まずその大きさに驚かされる<sup>4</sup>。立像では建久6年（1195）快慶作兵庫・淨土寺阿弥陀如三尊像の中尊（面長68.4cm）、坐像では建仁3年（1203）以前の作と考えられる三重・新大仏寺盧舎那仏坐像頭部（面長60.0cm）など、丈六像の面長と、ほぼ同様の大きさである<sup>5</sup>。13世紀中頃の作と考えられる東京・大觀音寺鉄造菩薩形頭部（写真4）は、大日堂仏頭と同様に関東に残る鉄仏の頭部として注目され、かつて鎌倉にあった新清水寺の像とする伝承がある。髪際から顎までが56.0cmと、こちらも丈六像の頭部であったと考えられる<sup>6</sup>。なお、千葉・南房総市千倉には室町時代の作と考えられる総高180.0cmの石造仏頭が報告されており<sup>7</sup>、大型の仏像の頭部として大変興味深い。



写真4 菩薩形頭部 大觀音寺

大日堂仏頭は天冠台下の髪は束ね目入りの毛筋彫

り、額の中央で左右に振り分けない。後頭部は毛筋を太く直線であらわす。白毫相をあらわし、天冠台は下から紐一条、列弁文帶。耳朶部紐状、貫通、外側にやや張り出す。目を切れ長にあらわし、目尻をややつり上げる。小鼻を丸くあらわし、唇を厚くあらわす。三道相をあらわす。

頭髪部の特徴から髪を結う菩薩形像の頭部と考えられる。面長で眉を長く引き、切れ長の目をややつり上げ、直線的な鼻梁をあらわす顔立ちは13世紀後半以降、中国から請來された仏画や仏像の影響のもとに制作された、いわゆる宋風彫刻にしばしば見られる。慶派仏師による菩薩形像の天冠台の意匠は、1220年代頃から紐二条と列弁文帶が主流となる事が指摘されているが<sup>8</sup>、大日堂仏頭の場合は紐一条と列弁文帶となっており、時代の下降を示すものかと思われる。

鉄造、素地。天冠台上部から三道下までを通して一鑄する。両耳の上部から三道下端まで両耳の後ろを通る線で鉄バリが残る。天冠台上から内側に向かって平坦部をつくり、円筒状に4.5cmほど立ち上げ、さらに両耳上の位置で一段高く凸字形に立ち上げる（写真5）。両耳上に前後方向の鑽（径3.0cm、左方分は欠失、写真6）をつくる。後頭部には頸部下端より47.5cm高と、40.0cm高の位置に長方形の突出部が確認できる<sup>9</sup>。内部は表面の形状に沿って大きく空洞となる。厚さは三道下端で約1.5cm～2.0cmとほぼ均一である。像表面に火中した痕跡は見当たらないが、三道左下端に欠けがみられる。



写真5 仏頭 頭頂部



写真6 仏頭 鑽

## 2. 鋳造技法

大日堂仏頭は鉄製の仏像とは思えないほど滑らかに鑄上っており、今日現存する鉄仏のなかでも一際優れた作である。頭部のみとはいえ、このような大型の鉄仏を破綻なく鑄造した技術には目を見張るものがある。

仏頭の鉄バリの位置からは、はじめに鉄物土を原型像の面部側と後頭部側に押し当て、前後に分けて外型をとり、一回り小さい中型を設け、外型と中型の隙間に溶鉄を流し込んだと考えられる。鉄仏の場合は鑄造後の仕上げが困難なため、外型の合わせ目に生じた鉄バリが残存する作例が多い。頸部には筋状の盛り上がりが認められ、鑄造時に鉄型が破損した際、その部分から溶鉄が流出したことがわかる。なお、後頭部の毛筋はほぼ直線であらわされており面部側の頭髪と連続性が感じられない。このことから原型からではなく、外型の内側に直接、毛筋を刻んだ可能性が指摘されている<sup>10</sup>。

現状の仏頭の構造からは、天冠台より上の部分を別鑄し、組み上げていたと考えられる。上述の東京都・大觀音寺像は①髪部、②地髪部から天冠台上半部、③天冠台下半部以下（面部などの主要部から三道下部分）をそれぞれ別鑄して組み上げたことが知られている<sup>11</sup>。このように別鑄したいくつかの部分を組み上げる技法は、文永8年（1271）神奈川・円覚寺阿弥陀如来及び両脇侍像の中尊、永仁5年（1297）同・称名寺銅造愛染明王坐像など鎌倉時代

## 研究ノート

以降に知られるようになり、丈六像である応永22年（1415）に制作された奈良・興福寺東金堂銅造薬師如来坐像は、別鋳した頭部を体部に差し込んで接合している<sup>12</sup>。大觀音寺像や興福寺東金堂像の場合は、大像を破綻無く完成させるためにとられた工夫であったかと思われる。大日堂仏頭に体部の制作が意図されていたとすれば、その大きさや重量を考慮すると坐像であった可能性が高いように思われるが、仏頭には首柄にあたる部分がなく、その接合の方法に関してはわからないことが多い。

大日堂仏頭の原型については明らかではないが、端正な顔立ちからは、原型制作に仏師の関与が想定される。たとえば弘長4年（1264）大大工権守入道西念作の茨城・中染阿弥陀堂鉄造阿弥陀如来立像と同・西光院木造阿弥陀如来立像、文永11年（1274）以前の作として知られる福島・弘安寺銅造十一面觀音立像（写真7）と同・觀音寺木造十一面觀音立像（写真8）は、法量および作風が近似することから、铸造像とその木彫原型にあたる可能性が報告されている<sup>13</sup>。また、鎌倉大仏として知られる神奈川・高徳院銅造阿弥陀如来坐像は、原型に木彫像が使用されたという意見もある<sup>14</sup>。これらは铸造像の制作に木彫像が原型として使用された可能性を示す貴重な例である。



写真7 十一面觀音像 弘安寺



写真8 十一面觀音像 觀音寺

### 3、鉄仏と铸造技術者

今日、鉄仏の研究は佐藤昭夫氏の『日本の鉄仏』にもっとも詳しく、本稿もこれに頼るところが大きい<sup>15</sup>。鉄仏の制作は中国では文献によれば北齊河清2年（563）に鉄丈六仏が製作された記録があり、これ以後造像を記す史料が散見される。遺品としては唐代以後のものが知られ、宋代の作例として山西省玄中寺にあった建中靖国元年（1101）銘ほか、百数十軀の作例が知られている。朝鮮半島では唐咸通6年（865）銘の江原道倒彼岸寺毘盧舍那仏像が在銘像としては最も早く、9～12世紀を中心におよそ30軀が残る。これら中国、朝鮮半島において仏像の素材に鉄が用いられた理由として、銅の産出量が乏しかったためとされる。

日本の鉄仏は、今日およそ100件が知られているが、その分布をみると関東地方と愛知県にはほぼ集中している。在銘像のうち建保6年（1218）に造られた栃木県・上石川薬師堂鉄造薬師如来坐像がもっとも早く、13世紀以降その数は増加していく。建長5年（1253）銘の東京都・善明寺鉄造阿弥陀如来坐像は、像高170.3cmを誇り、重要文化財に指定されている鉄仏の中では最も大きい。これら鉄仏の表面は素地を呈す作例が多い。その理由としては、材質の特性から、鍍金や漆箔などの莊嚴を上手く施すことができないことに加え、あえて素地のまとまることで、特有の荒々しさ、堅固性を表現する豪快な作風が関東に住む武士などに好まれたという。

これら鉄仏の铸造を実際におこなったのは铸造師（铸造技術者）と考えられ、千葉県下には上総を拠点に活動した铸造師が知られている。これら上総铸造師の活動と作例については、すでに市村高男氏による詳細な報告があり、これに導かれながらその概要を記しておきたい<sup>16</sup>。

上総铸造師の起源は、河内国日置荘（現大阪府堺市付近）で活動していた河内铸造師に求められると考えられている。遺跡の分布や出土遺物の状況から、古代より上総地域に铸造技術者が存在したであろうこと、燃料となる薪や砂鉄などの確保が容易であったこと、水運などの交通の利便性、為政者による庇

護が期待できることなどが理由としてあげられている。鋳物師の活動は燃料となる原材料の確保、作品の生産や流通など、経済的な理由にも左右されたかと思われ、上総地域がそれを満たす土地柄であったことは想像に難くない。

残念ながら仏像彫刻に上総鋳物師の名が明確に記される例はほとんど知られていないが、梵鐘や鰐口などに記された銘文から、その活動は13世紀後半あたりから知られるようになる。現存する作例のうち、弘長4年（1264）大工広階重永作、長柄町・胎藏寺梵鐘がもっとも古く、建治4年（1278）大中臣兼守作、松戸市・本土寺梵鐘など、刑部郡（現長柄町）を拠点に活動した鋳物師の存在が知られる。永仁5年（1297）神奈川・称名寺銅造愛染明王坐像や銅製宝篋印塔に記された銘文には、藤原秀吉と藤原胤吉の名が見え、そこには「上総国ヨリ上テツクル」とあることから、彼らもまた、上総国を本拠地として活動した鋳物師であったと考えられる。

14世紀末からは佐是郡矢田郷（市原市矢田）に「国」を通字とする鋳物師が、15世紀初頭頃からは菅生庄矢那郷（木更津市矢那）に受領名を冠する鋳物師が見え、複数の集団があったことが知られる（表1、2参照）。矢那郷の和泉守藤原光吉は、永享7年（1435）政所執事であった二階堂盛秀から鎌倉府政所の造畢を命じられるなど、権力との結びつきが見られる。

おそらく大日堂仏頭の鋳造は、これら上総鋳物師によっておこなわれた可能性が高い。あえて銅に比べて取り扱いの難しい鉄という素材を用いて仏像を鋳造することは、自身の技術を周囲に誇示とともに、こうして鋳上がった大型の鉄仏は、一門の名声を高めるための廣告塔としての役割を果たしたのではないだろうか。

#### 4. 近世の史料

大日堂とそこに安置されていた仏頭については、江戸時代の史料ではあるが、『房総志料』、『房総志料続篇』にわずかながら記載がある<sup>17</sup>。宝暦11年（1761）成立の中村国香『房総志料』卷三には、「夷隅

郡山田村の人かたりしは、承応中、彼の土の民山田を耕し、銅製の茶碗と華瓶とをほり獲。民家にありて益なしとて、領主へ奉ずと。按に、彼土に大門と字せる地あり。相傳、往古、大覺寺といふ大刹あり。彼寺の山門の建し地なりと。又、其地近あたりに鉄像の大日一軀、草堂に安ず。又、側に鉄鋳坂といふ處有。始、大日を鋳たる地と見ゆ。前の銅器も、大日も、彼寺の盛なりし時のものならむ。彼地、上総介広常が墟を去る事遠からず。鎌倉の此の寺にて有べし。」とあり、これによれば、承応年間（1652-1654）に当地の農民が銅製の茶碗と華瓶を掘り当て、領主に奉じた。彼の地には大門と称される所がある。伝えるところによると、往古大覺寺という寺院があり、この寺の山門が建てられた地である。その近くには鉄造の大日像が一軀、草堂に安置されている。その側には鉄鋳坂という地名も残っており、大日像を鋳造した場所とみられる。前の銅器も大日像も、大覺寺の寺勢が盛んであった時のものであろう。彼の地は、上総介広常が治めていた頃とさほど遠くない、鎌倉時代の頃の寺であろう、とある。

また、天保4年（1833）に成立した田丸健良『房総志料続篇』には「今、山田村大門と云う所に大日堂存せり。本尊大日如来、鉄像御面相ばかり御体はなし。仏像記に御面相ばかりの図あり。此御面相長さ三尺も有るべし。此像に随ふ時は御丈二条余りにもなるべし。」とあり、これによれば、山田村大門大日堂の本尊は、大日如来の鉄像で、頭部のみが残り体部はない。その面相は三尺（約90cm）もある。もし体部が現存したならば二丈（約6m）にもなったであろう、とある。

少なくともこれらの二つの史料が記された江戸時代後期には、仏頭は大日如来像として信仰されており、今日と同様に堂内に頭部のみが安置されていたことがわかる。

『房総志料』の筆者が、かつて仏頭があったと記す大覺寺については、現在は寺跡も史料も残されておらず未詳だが、近隣には鉄鋳坂という地名が残っており、大日堂仏頭はこの地で鋳造されたものと考えられる。中世、大日堂が位置する一帯は、伊隅庄のうち伊南庄に含まれ、13世紀から14世紀前半に

## 研究ノート

かけては伊北氏が、14世紀末には畠山氏の所領であったと推測されている。大日堂の近隣には星応寺や長福寺、金澤称名寺と関係の深かった千光寺などの中世の歴史を伝える寺院が所在する。また行元寺や法興寺には優れた鋳銅像が伝わるなど、大日堂仏頭が制作されるにあたって、しかるべき環境が整っていたと考えられる。

## 5、大日堂仏頭の特色

大日堂仏頭の作風、構造、近世の史料について述べたが、ここでは、やや詳しく細部にわたる特徴について触れてみたい。大日堂仏頭の面長の輪郭に切れ長の目をあらわす顔立ちは、弘安元年（1276）神奈川・称名寺木造弥勒菩薩立像や、正元元年（1299）同・淨光明寺木造阿弥陀三尊像の両脇侍像など中国の仏像、仏画などの影響を受けて制作された菩薩像などに認められる。ただし、両耳前の装飾的な髪の表現や簡易的な天冠台の形からは、およそ14世紀頃の作と位置付けることができるようと思われる。

さらに大日堂仏頭の頭髪部に注目すると、天冠台下の地髪部は束ね目入りの毛筋彫りとするが、額の中央では分け目をつくらずに同心円状の毛筋を刻む髪束をあらわしていることに気が付く（写真9）。

日本の菩薩形像は、額の中央で分け目をあらわす例が多く、大日堂仏頭のような頭髪表現は珍しい。そこで類例を求めてみると、早い時期では8世紀に唐から請来されたと考えられる奈良・法隆寺九面觀音像をはじめ、9世紀初頭頃の奈良・靈山寺木造十一面觀音像、大阪・勝尾寺木造薬師三尊像の両脇侍像など、いくつかの檀像彫刻に見ることができる<sup>18</sup>。13世紀末頃の作例としては、やはり檀像彫刻として知られる愛知・長暦寺木造胎藏界大日如来坐像（写真10）があり、束ね目をあらわして毛筋を刻む表現は大日堂仏頭によく似ている。

これら額中央に分け目をあらわさない頭髪表現は、京都・泉涌寺木造觀音菩薩坐像（楊貴妃觀音）、神奈川・清雲寺木造觀音菩薩坐像などの13世紀に大陸から日本に請来された像にも認められる。泉涌寺像は、像高113.6cm、髪を高く結い上げ、大型の天冠



写真9 仏頭 面部

写真10  
大日如来像 頭部 長暦寺

を戴き、両耳の上には天冠と同様の趣向の飾りをあらわし、瓔珞を垂下させる。両肩、両袖を覆う上衣を着け、両手で蓮茎を執り草座に坐る。近年の研究では、寛喜二年（1230）に泉涌寺僧湛海によって南宋から請來され、その容姿から中国浙江省普陀山に安置された觀音菩薩像の模刻像と考えられている<sup>19</sup>。普陀山は杭州の東海上に位置し、航海守護の性格をもつ觀音菩薩の聖地として信仰されていた<sup>20</sup>。

泉涌寺像の頭髪部

（写真11）を見ると、捻塑系の素材を用いて質感を表現し、髪束同士が重なり合うように表現され、額の中央で分け目をつくらない。これは清雲寺像もほぼ同様である<sup>21</sup>。

上述したように分け目をあらわさない頭髪表現は、管見の及ぶ限りでは中国から請來された仏像や、その影響を受けて制作された、いくつかの木彫像に認められる。これらと同様の頭髪表現をあらわす大日堂仏頭の作風に



写真11 観音菩薩像 面部 泉涌寺

写真12  
弥勒菩薩半身像 浙江省宝石山

は、大陸からもたらされた仏像や仏画との関わりが見られることを、これまで指摘されている以上に、積極的に肯定して良いように思われる。

ところで大日堂仏頭の天冠台より上に平坦部をつくる構造は、別鋳した地髪部や鬚部を取り付けるという目的に加えて、大型の天冠を載せるための工夫であったと考えられる。両耳上に認められる環も冠飾を取り付けるためとすれば、より理解がしやすいように思われる。

大日堂仏頭の尊名を考えるにあたり、いま明確な答えは持ち合わせないが、言うまでもなく冠を戴く尊像は大日如来像だけに限らない。たとえば上述の泉涌寺像のような大型の冠を戴く菩薩像や、13世紀以降、禅宗寺院に置かれた宝冠釈迦如来像など、様々な可能性を含めて検討されるべきであろう。なお、『房総志料』には大日堂近隣で銅製の花瓶が掘り出されたとあり、このことが直ちに大日堂仏頭に関係するとは言いきれないものの、中国宋、元代に流行をみた楊柳観音や白衣観音の図像には、その傍らに水瓶が描かれる例が多いことは一応、注意されよう。

## おわりに

はたして大日堂仏頭の体部は制作されたのであるか。本稿では詳しく扱うことができなかつたもの

の、関心は尽きない。

このことを考えるにあたり、参考までに興味深い例をあげておく。中国浙江省西湖の北岸に位置する宝石山には、「大仏頭」と称される頭部と胸部までがあらわされた石像（写真12）がある。その総高は8.7mに及ぶといい、南宋の僧である志磐が咸淳5年（1269）に撰した『仏祖統紀』卷15には、法師思淨（1068–1137）が制作したことが記されており、「西湖北山鑿石作弥勒像、露半軀于岩」とあることから、弥勒像であった事が知られる<sup>22</sup>。

杭州は12世紀から13世紀後半まで南宋の都として臨安が置かれ、政治、文化、経済の中心地として機能し、また海上交易の玄関口でもあったことから、日本から多くの僧が訪れ、大陸の文化を受容するなど、積極的な交流の様子が知られる。郊外に位置する西湖は景勝地として名高く、その風光明媚なさまは帰国した僧を通じて日本にも伝わっていたらしい。とすれば、この中には岩に彫られた弥勒像を目にした者もいたのかもしれない。

宝石山弥勒像のような頭部が主体となる作例について、宋、元、高麗など東アジアでの造像例を収集し、これらが我が国で受容された可能性についても検証を進めていきたい。本稿では大日堂仏頭の特色から、仏頭の作者や尊名について考察を進めたが、明確な結論を出すには至らなかった。今後とも継続して考究を進めていきたい。

表1、矢田（市原市）を本拠とする鋳物師の作例

年号	作例	現所有者	鋳物師
明徳3年（1392）	梵鐘	胎藏寺（千葉・長柄町）	大工（国）吉
応永16年（1409）	梵鐘	万光寺（千葉・茂原市）	大工孫七助藤
応永20年（1413）	梵鐘	円覚寺（神奈川・鎌倉市）	大工国久
応永22年（1415）	雲板	海晏寺（東京・品川区）	大工沙弥性壽
応永23年（1416）	懸仏	京都・個人蔵	大工国安
応永23年（1416）	梵鐘	長林寺（栃木・足利市）	大工性壽
応永33年（1426）	磬	笠森寺（千葉・長南町）	大工国安
応永34年（1427）	鰐口	笠森寺（千葉・長南町）	大工国安
長禄3年（1459）	梵鐘	妙泉寺（千葉・木更津市）	大工鈴木国吉

## 研究ノート

表2、矢那（木更津市）を本拠とする鋳物師の作例

年号	作例	現所有者	鋳物師
応永17年（1410）	梵鐘	本覚寺（神奈川・鎌倉市）	鋳匠末盛
宝徳元年（1449）	梵鐘	長徳寺（千葉・茂原市）	鍛冶宗吉、吉純 忠光、忠貞
享徳11年（1462）	梵鐘	円福寺（千葉・銚子市）	大工河内権守光、貞吉
文明14年（1482）	懸仏	富士吉田市歴史民俗博物館 (山梨・富士吉田市)	大工和泉守光吉

## 注

- 1 仏頭発見の経緯は総南文化研究会発行の（『総南文化』6、1970年）に詳しく記されている。
- 2 八幡義生「新発見の優作大門鉄鋳仏頭について」（『総南文化』6、1966年）。
- 3 佐藤昭夫「〈研究資料〉千葉県大原町所在の鉄造菩薩形頭部について」（『美術史』58、1965年）。『日本の鉄仏』（1980年、小学館）。佐藤氏は仏頭の作風や構造から、13世紀末から14世紀の作とする。また同時代の梵鐘などの鋳造工芸品に通じるものがあるとして、原作者を専門仏師ではなく鋳造技術者ではないかと推測する。
- 4 筆者は平成29年（2017）1月に像の部分的な撮影と法量の計測をおこなった。
- 5 水野敬三郎編『日本彫刻史基礎資料集成』鎌倉時代 造像銘記編を参照。
- 6 「大觀音寺 観音菩薩像頭部」（『東日本に分布する宗教彫像の基礎調査研究—古代から中世への変容を軸に』基盤研究（A）研究成果報告書、2010年、研究代表者 有賀祥隆）。
- 7 川戸彰「南房総市千倉町の石造仏頭私見」（『房総の石仏』25、2016年）。
- 8 佐々木あすか「平安時代末期から鎌倉時代中期の天冠台形式について－奈良仏師・慶派仏師作例を中心に－」（『MUSEUM』624、2010年）。
- 9 注3佐藤昭夫氏 前掲論文。佐藤昭夫氏は湯口であった可能性を指摘している。
- 10 注3佐藤昭夫氏 前掲論文。
- 11 注6前掲報告書。
- 12 西川新次「薬師三尊像 東金堂所在」（『奈良六大寺大觀』8 補訂版 興福寺 2（2000年、岩波書店）。
- 13 中染阿弥陀堂像には「大大工権守入道西念」「大仏師日向房良覚」が記される。山本勉「259 阿弥陀如来像」（水野敬三郎編『日本彫刻史基礎資料集成』（鎌倉時代 造像銘記編9）2013年、

中央公論美術出版）。

- 副島弘道「324 十一面観音菩薩像、地蔵菩薩像、不動明王像」（水野敬三郎編『日本彫刻史基礎資料集成』（鎌倉時代 造像銘記編12）2016年、中央公論美術出版）。
- 14 清水真澄『鎌倉大仏—東国文化の謎—』（1979年、有隣堂）。
  - 15 塩澤寛樹『鎌倉大仏の謎』（歴史文化ライブラリー 295）（2010年、吉川弘文館）。
  - 16 佐藤昭夫氏 前掲書。
  - 17 市村高男「第2章 上総鋳物師と大野家」（『上総鋳物師 大野家文書調査報告書』（木更津市文化財調査集報Ⅲ）1994年、木更津市教育委員会）。滝川恒昭編『旧国中世重要論文集成 安房国 上総国』（2022年、戎光祥出版株式会社）所収。なお表1、2も市村氏の論考をもとに作成したものである。
  - 18 両史料ともに『房総叢書』3（1972年、千葉県郷土資料刊行会）に所収される。
  - 19 9世紀～11世紀頃の菩薩形像の中には、天冠台下の地髪部を疎ら彫りとし、額中央に分け目をあらわさない例が散見される。
  - 20 泉涌寺観音菩薩坐像については以下の論考を参照した。  
西川新次「宋風彫刻雑感－楊貴妃観音像を巡って－」（『MUSEUM』295、1975年）。
  - 21 西谷功「南宋時代における普陀山觀音信仰の展開とその造形－泉涌寺伝来觀音菩薩坐像を中心に」（『東アジア仏教美術における聖地表象の諸様態』基盤研究（B）研究成果報告書、2015年、研究代表者 稲本泰生）。
  - 22 奥健夫「觀音菩薩坐像 清雲寺」（『国華』1288、2003年）。
  - 23 常青「宋代高僧思淨与杭州宝石山大石佛院造像遺跡研究」（『文博学刊』2020年、第3期）。

## 写真出典

- (写真1)『仏像半島—房総の美しき仏たち』特別展図録（2013年、千葉市美術館）。
- (写真2)筆者撮影。
- (写真3)筆者撮影。

(写真4)佐藤昭夫『日本の鉄仏』（1980年、小学館）。

(写真5)筆者撮影。

(写真6)筆者撮影。

(写真7)水野敬三郎編『日本彫刻史基礎資料集成』（鎌倉時代 造像

銘記編12》2016年、中央公論美術出版)。

(写真8) 水野敬三郎編『日本彫刻史基礎資料集成』(鎌倉時代 造像

銘記編12》2016年、中央公論美術出版)。

(写真9)(写真1)前掲書。

(写真10)『愛知県史』(別編 文化財3 彫刻)(2013年、愛知県)。

(写真11)『特別展図録 聖地寧波 日本仏教1300年の源流 すべては

ここからやって来た』(2009年、奈良国立博物館)

(写真12) 常青「宋代高僧思淨与杭州宝石山大石佛院造像遺跡研究」

(『文博学刊』2020年、第3期)より転載。

## 研究ノート

## アンコール遺跡群7つの謎

## The Seven Mysteries of the Angkor Heritage

AEFA 会員 水野 通雄

Michio MIZUNO

I have compiled the main Angkor heritages in chronological order, and written down some of the mysteries and unsolved points that remain in these heritages. Also considered the legacy left by the Khmer dynasty, which was also an empire of water. During the Khmer Empire, this area was able to produce three or four crops in a year, but now it seems that only one crop can be produced in the rainy season. It is just as an example of the greater productivity of the past, Angkor offers important insights for modern society.

2025年2月、奉仕活動に参加するため、初めてカンボジアへ渡航し、首都プノンペンからの帰路、シェムリアップに立ち寄った。

この研究ノートのタイトルに「遺跡群」と書いたのは、アンコール・ワットの他にも、遺跡が東南アジア最大の湖であるトンレサップの北30キロに渡って点在しているからである。こんなことも知らずに来たのかと思いきや、下の顔写真付きチケット（写真1）を見て、クメール帝国の偉大さをあらためて知る。



写真1 Angkor Pass チケット

このチケットはシェムリアップ市内の販売所で発行されたもの。入場料62ドルは高いと思ったが、10日間の有効でこれらの遺跡に何度も入れる。改

札があるので、チケットを紛失したり、忘れたりしないように気をつけておきたい。

主なアンコール遺跡を年代順に以下の通りまとめた。

## 1. ロリュオス遺跡群 (Roluos Group) 9世紀後半

特徴: アンコール期以前の初期クメール建築  
主な遺跡:

- バコン寺院 (Bakong): 881年完成。最初のピラミッド型寺院
- プリア・コー (Preah Ko): 879年完成。ヒンドゥー教のシヴァ神に奉獻

## 2. バンテアイ・スレイ (Banteay Srei) (写真2)

年代: 967年

特徴: 赤砂岩の緻密な彫刻で有名。ヒンドゥー教寺院

## 3. アンコール・ワット (Angkor Wat)

12世紀前半 (1113 – 1150年頃)

建立者: スーリヤヴァルマン2世

特徴: 世界最大の宗教建築。当初はヒンドゥー教寺院として建てられ、後に仏教寺院に。



写真2 Banteay Srei Temple バンテアイ・スレイ寺院

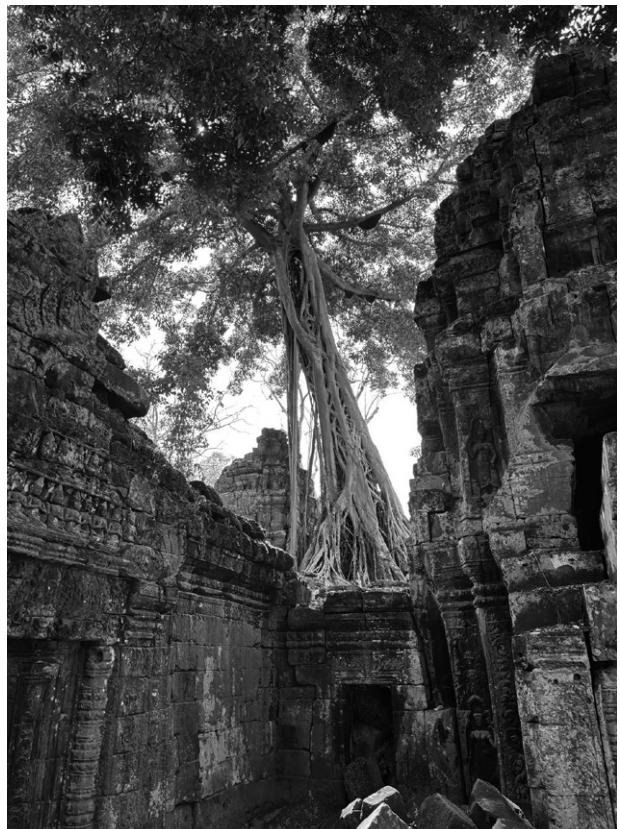


写真3 Ta Prohm Temple タ・プローム寺院

#### 4. アンコール・トム (Angkor Thom)

12世紀末～13世紀初頭

建立者：ジャヤーヴァルマン7世

特徴：クメール帝国最後の都城。

● バイヨン寺院 (Bayon)：仏教寺院。四面仏像

(観世音菩薩) が林立。

● 象のテラス・癒しの王のテラス：王宮前の儀  
礼空間。

#### 5. タ・プローム (Ta Prohm) 1186年

● 建立者：ジャヤーヴァルマン7世

● 特徴：仏教寺院。「ジャングルに飲まれた遺  
跡」として有名（写真3）

#### 6. プレア・カン (Preah Khan) 1191年

● 建立者：ジャヤーヴァルマン7世

● 特徴：仏教寺院。学問の中心地として機能

#### 7. タ・ケウ (Ta Keo) 10世紀末～11世紀初頭

● 特徴：未完成のヒンドゥー教寺院。階段が急峻。

年代は碑文、建築様式の特徴や彫刻から推定さ  
れているが、遺跡の正確な年代は一部不明とされて  
いる。時代の変遷としてはヒンドゥー教中心期（9  
-12世紀）、仏教転換期（12-13世紀）、衰退期（15  
世紀以降）に分けられ、クメール帝国の宗教・文化  
の変遷を知っておくと、それぞれの遺跡の違いも  
わかりやすくなる。最盛期はやはり仏教転換期で、  
ジャヤーヴァルマン7世の治世に大乗仏教寺院が多  
数建立（バイヨン、タ・プロームなど）され、大規  
模な環濠都城が建設されたことにあろう。

アンコールは水の帝国でもある。昨年（2025年）  
11月、当学会で主催した学びの造形部会で野村亨  
名誉教授（慶應大学）が「東南アジア  
のインド化をめぐって」の中で人口  
の溜池（バライ）のことを取り上げ  
ていた（右のQRコード参照）。この



## 研究ノート

溜池は東西8キロ、南北2キロにわたる灌漑用の貯水地になり、当時、田植えの時期に王様が堰を開いて水を供給していたとされる。いわば水を治めることによって国を統治する社会であったといえる。これをアメリカのウィットフォーゲル (Wittvogel, 1896 – 19901) という学者がHydraulic Society (水力社会) とよんだ。

ランドサット衛星からの撮影では、これらの貯水地がはっきりと映し出されている。東側の貯水地は干上がっているが、西側の貯水地は現在でも水が湛えられている。このようにクメール王朝が残したアンコール遺跡は以下のような謎や未解明の点があり、研究者や考古学者の関心を集めている（本稿では7つとした）。



写真4 Ta Prohm Temple タ・プローム寺院

### 1. 驚異的な建築技術

- 巨石の運搬と加工：当時の技術でどのように巨大な砂岩（約500万トン）を切り出し、

40km離れたプノンクーレン山から運搬したのか。石同士が接着剤なしで精密に組み合わざる技法も謎とされる。（写真4）

- 建築計画の精度：全体の設計が極めて数学的・天文学的で、現代の技術に匹敵する高度な測量技術が用いられた可能性が指摘される。

### 2. 宗教的・宇宙論的象徴性

- ヒンドゥー教と仏教の融合：12世紀にヒンドゥー教寺院として建設され、後に仏教寺院に転用された経緯や意図が完全には解明されていない。
- 宇宙の再現説：中央塔が「須弥山（宇宙の中心）」を象徴し、堀が「乳海」を表すとする説があるが、全体の設計に隠された宇宙観の詳細は議論的。

### 3. 天文学的な配置

- 春分・秋分の日の奇跡：中央祠堂の西側階段に太陽が真上に昇るように設計されており、天体観測に基づく高度な知識があった。他の天文現象との関連も研究対象。

### 4. 衰退と放棄の理由

- 環境要因説：14~15世紀にかけての気候変動（干ばつや洪水）や森林破壊による水利システムの崩壊が衰退の一因とされるが、政治・社会構造の変化との関係は不明な点が多い。
- 都市スケールの謎：近年のレーダー調査（LiDAR）で、アンコール周辺に大規模な都市網（「大アンコール」）が存在したことが判明。その崩壊プロセスは未解明。

### 5. 水利システムの高度性

- バライ（人工池）と運河：複雑な水管理システムが1000年以上機能した理由や、その突然の機能不全に至った具体的な要因が完全には解

1 ヒンドゥー教の神話で神々と魔人が不老不死の靈薬「アムリタ」を求めて、海をかき混ぜる（攪拌）という天地創造の物語

明されていない。

## 6. レリーフと隠されたメッセージ

- 壁面の彫刻：ヒンドゥー神話の場面や「乳海攪拌（にゅうかいかくはん）<sup>1</sup>」の描写以外に、当時の戦争や日常生活を記録したとされる部分の解釈に謎が残る。
- 未発見の空間：地下に未調査の部屋や通路が存在する可能性が指摘され、宝物や文書が埋蔵されているとの推測もある。

## 7. 数理的・幾何学的な神秘

- 神聖な比率：建築全体に黄金比やπ（円周率）が反映されているとの説があり、意図的な設計か偶然かが議論されている。

これらの謎は、考古学・歴史学・地球科学の学際的な研究によって徐々に解明されつつあるが、未だに多くの仮説が並立している。この文明の滅亡はタイのアユタヤ朝シャム軍の侵攻によるものなのか、経済的要因で放棄されたのかなど諸説紛々である。そして、次第に人々の記憶から忘れ去られ、熱帯密林に埋もれた。

再び日の目を見るのは、フランス人のアンリ・ムーオ（Henri Mouhot）によってまとめられた「インドシナ王国遍歴記—アンコール・ワット発見」が彼の死後に公刊されてからである。ムーオは1860



写真5 Southern Corridor of Bayon Temple  
バイヨン寺院の南側回廊にあるトンレサップ湖の戦いを描いたもの（クメール軍）

年にこの地を訪れ、3週間にわたる詳細な観察を行い、イラスト入りの旅行記に書き留めていた。

アンコール世界は高度な技術と自然環境に適応した文明が繁栄していた。特に灌漑用水を整備し、農業を中心とする社会インフラによって国家が成立し、民を水で潤すことで大帝国となったのである。クメール王朝時代、この地は三期作、四期作ができるが、現在は雨季の一期作しかできない。昔の方が生産力を持っていた一例をとっても、アンコールは現代に重要な示唆を与えてくれる。

いまに残る遺跡の実像は成長、成熟、衰退という人類が歩んできたそれぞれの文明の縮図と重なり、後世への戒めとしているのかもしれない。



# 東京アートセンター 手織り教室

基礎からオリジナル作品の制作まで、  
プロの講師が楽しく手織りを指導いた  
します。その他、遊牧民の組み技法や  
ボードウィービング・カード織り・手編  
みなど、テキスタイルに関する様々な  
ワークショップ、糸、道具のご提案を  
しています。

## お問い合わせ先

〒104-0061  
東京都中央区銀座3-11-1ニュー銀座ビル4F  
TEL: 03-3546-8880  
FAX: 03-3546-8881  
E-mail: info@artcenter.co.jp

▼ホームページ▼



*Reve de*  
**MI \* YA \* CO.**

旅立つ日 逝く方 送る方の安らぎの一助となりますように



送る日のブラックレース



GILET



生き切った命を優しい布で包みます

装うことを大切に  
人生の楽しみとされてきた方の  
生涯を祝福で包むエンディングショール

## 有限会社ミヤコ

〒151-0053  
東京都渋谷区代々木4-5-15  
Tel : 03-5334-7531  
Fax : 03-5334-7532  
定休日 土・日曜・祝日  
小田急線多摩駅西口より徒歩1分  
<http://onlineshop.miyaco.net/shopbrand/wedding>  
ショールームの為、お越しの際はご予約ください

Ending



Society for  
Asia Pacific  
Affairs

**SAPA**

一般社団法人 環太平洋アジア交流協会  
Society for Asia Pacific Affairs

私たちと一緒に！  
活動してみませんか！

行っていること



海外にアクセスする人材ネットワーク作り



対内投資案件の提供、ビジネスのサポート



経営にインスピレーションを

東京都千代田区神田小川町3-5-2

たちばなやビル2階

TEL : 03-3526-2250 FAX : 03-3526-2674

E-Mail : [info@society-apa.com](mailto:info@society-apa.com)



## ～いつまでも若々しく、自分らしく輝きたいあなたへ～ 脳活性ピアノ・うた受講生募集

「夜眠れない」「認知予防したい」「歳を重ねるのが不安...」そんなお悩み、ありませんか？

\*右脳と左脳を活性化させ、人生100年時代を生き生きと楽しみましょう。

### 【ピアノの力で、脳と心を解き放つ】

- 認知症予防に。
- 憧れの曲を3ヶ月で！ 楽譜を読めなくともOK。
- 指先から脳を刺激し、新しい自分に出会う。

### 【「声」の力で、心と身体を整える】

- 滑舌や嚥下筋を強化し、活き活きと話す。
- 人の心を打つ、聞き取りやすい声で声や歌で感動を与える。
- 自己治癒力アップとメンタルを強くする。

まずは、気楽に体験してみませんか？

**30分体験会を実施中！**

●毎週金・土曜日 ●参加費：2,000円 ●オンラインまたはリアル

●[60歳未満の方へ] ピアノや歌で心を豊かにする時間

●[60歳以上の方へ] 健康維持と生きがいに



- ・ニューヨーク国連本部、カーネギーホール『生命のコンサート』に出演
- ・2014年古代出雲国日本初之宮須我神社 神魂(かもす)歌手の名を拝命
- ・心身健康科学修士号取得、日本心身健康科学会正会員
- ・アジア民族造形学会正会員理事
- 自己治癒力アップ、五臓六腑に調和するミトコンドリア活性化呼吸法など、サポートします。

お申し込みはこちら▶



Email  
[takako\\_maria\\_m@yahoo.co.jp](mailto:takako_maria_m@yahoo.co.jp)

★学会会員様限定★  
フランス発・婦人服カジュアルブランド  
東日本橋ショールームにて特別価格でご案内！

CAFFÉ  
EXPRESS

(仮)ルネデリ社 日本正規代理店  
(株)インターナショナルセイア  
東京都中央区東日本橋1-6-5 佐藤ビル1階  
TEL : 03-3861-1882 <https://www.seia.jp/>

# 想いをカタチに。伝え、残す。

教育関連書籍、学術論文、自費出版から俳句・短歌集まで——  
ジャンルを問わず、“伝えたい想い”を丁寧にカタチにしてきました。  
編集・デザイン・印刷まで一貫してお任せいただけるパートナーとして、  
多くの実績を重ねています。

**印刷物** **Webページ** **動画**

伝えるカタチを、もっと自由に。

東光社は、紙媒体にとどまらず、  
映像やデジタルコンテンツとの連携を通じて、  
時代に即した多彩なメディア発信を  
トータルでサポートいたします。

株式会社  
**東光社**

T 140-0015 東京都品川区西大井1-13-6  
Tel. 03-3772-1777(代) Fax. 03-3772-5248  
<https://tou-ko.co.jp>

## 光太郎と葉舟

北川太一  
山田清吉 編

近代文学史の中で、高村光太郎と水野葉舟の交友ほど美しく長くつづいた例は少ない。その心あたたまる軌跡を二人の書簡、日記、詩文の中から克明に掘り起した。「智恵子抄」とならぶ感動的な記録です。三八四頁 上製函入 三〇〇〇円

水野葉舟作品集

## 沼の思ひ出

第一集 七〇〇円

明治三九年から、葉舟はたびたび印旛沼を訪れる。のどかな沼の風景をかきつづる紀行文集。

## 三里塚散歩

第二集 八〇〇円

大正一三年、葉舟は農耕と著述の共立をめざして駒井野に移住。死ぬ時までの詩、小品、隨筆を集める。

柳田国男にさきがけて遠野の佐々木喜善をたずねる。日本民俗学の不滅の書「遠野物語」の端緒となつた。

## 遠野へ

第三集 九五〇円

## 下総開墾

第四集 一二〇〇円

下総の民話、動植物、変貌して行く農村の姿を記録。滅びゆくものたちへの限りない愛情をそそぐ。

葉舟会刊行

〒101-0052 東京都千代田区神田小川町三一五一一たしばなやビル  
〒286-0121 千葉県成田市駒井野一六一七  
(下記、QRコードからお申込みください。送料無料)



### 水野葉舟旧居跡 かたくりの郷

かたくりの郷は作家の水野葉舟が半農生活をおくるトルストイの思想に共鳴し、1924年（大正13年）成田駒井野に移り住んだところ。葉舟手植えの草花が今も残されており、四季折々の庭を開放します。



(株)水野アンドアソシエイツ

〒101-0052 東京都千代田区  
神田小川町3-5-2  
☎ 080-3582-5655



\*\*日本学術会議協力学術研究団体\*\*

アジア民族造形学会  
**アジア民族造形学会誌 第21号**

ISSN2758-8564

2025年8月23日発行

発行者 アジア民族造形学会 会長 石川幸一

<https://www.aef-a.com>

事務局：東京都千代田区神田小川町3-5-2

たちばなやビル2F（〒101-0052）

発行所 株式会社東光社 <https://tou-ko.co.jp>

東京都品川区西大井1-13-6（〒140-0015）