

# 日本におけるシンクレティズムの 系譜に関する一考察

——文化的思想的視点から——

黄 海 玉

## 【抄録】

シンクレティズムは宗教的世界に限定されず、文化的な面においても発生する現象であり、日本人の信仰と思想を理解する上でキーワードとなる概念である。多元的な構造をなしている日本人の信仰形態については、これまで主として「神仏習合」において理解され、解釈されてきた。しかし、神仏二教では日本人の信仰の全貌と真相を解明することはできない。

本論文では、日本のシンクレティズムを神道・儒教・仏教の三教による構成と捉え、その所以を明らかにする。方法としては、古代から近世におけるシンクレティズムをなす事例を確認し、その変遷を辿りながら系譜付けを行う。そのうえで、日本のシンクレティズムの特徴についてまとめ、考察を行う。

キーワード：シンクレティズム、神儒仏、三教、系譜、宗教

## I 問題意識——序に代えて

本研究は、日本における人間形成の文化的思想的基盤を確認する作業の一環として、その根源となる宗教的構造からアプローチを行うものである。宗教や思想の問題は、相互に生み出し生み出される社会と文化との関連において捉える<sup>(1)</sup> ことがもっともよいアプローチであると考えられるからである。神道・儒教・仏教の三教は古代以来日本の宗教体系を構成してきており、日本の社会と文化を形成してきた。このような問題意識の根底には、日本における人間形成——広義の教育——を文化との相関関係において捉え、解明しようとするねらいがあり、本研究はそのための準備として位置づけられる。

日本における文化と思想を構成してきた要素を宗教的観点から見るとき、まず挙げられるのは神道・儒教・仏教である<sup>(2)</sup>。ここでは、後述のように、儒教が独自の思想体系をもって日本文化と思想の形成にかかわってきた歴史的史実や、教理・儀礼両面にわたって神道と仏教に与えた影響などから、日本の宗教的構造を神儒仏三教のシンクレティズムとして捉える。そして、三教からなる歴史的事例を時代別に取り上げるなかで、その流れを確認したい。

## II 日本のシンクレティズムに関する諸問題

まず、シンクレティズムそれ自体をどう捉えるかという問題から入りたい。シンクレティズムの定義や語源、モデルなどの問題については華園聡磨の研究に詳しく取り上げられている<sup>(3)</sup>。それによると、シンクレティズムは宗教的問題にとどまらず、文化的な面においても発生する現象である。人間の形成の問題を文化的思想的土壌との関連において考えようとする問題意識から、本研究ではシンクレティズムを「単に宗教の分野における現象として捉えるのではなく、もっと広く文化の接触や融合を解明する手掛かり<sup>(4)</sup>」として捉えることにしたい。

シンクレティズムは、「普遍的宗教と民族的宗教との出会いがあれば、どこでも生ずる問題である<sup>(5)</sup>」とする山折哲雄の指摘のように、きわめて普遍的に発生する現象であり、その様相や形態も様々ある。野口誠は「相反する、あるいは互いに異なる二つ以上の宗教が、相互に接触することによって生じる意識的・無意識的融合<sup>(6)</sup>」をシンクレティズムとしている。これに対して、島藺進は「二つ以上の異質な源泉をもつ文化的要素が、一つのまとまりのなかに並存している場合、そのまとまりや並存の状態をシンクレティズムという<sup>(7)</sup>」とした。島藺の見方を敷衍して考えると、一つの文化的要素が完全に他の要素に吸収され、融合されるときは、もはやシンクレティズムというよりも同化現象に近いとみるべきであろう。

日本のシンクレティズムの場合もその形態は様々あるが、もっとも一般的なケースは「神仏習合」である。日本においては、仏教が比較的<sup>(8)</sup>に日本固有の神祇信仰と激しく衝突することなく習合が行われた。神宮寺の建立は神仏習合をもっとも端的に表す例であり、その後明治の神仏分離政策までの長い間日本人の生活に深く根付き、現在もなお意識として続いているとみることができる。

しかし、日本の文化的思想的基盤としてのシンクレティズムについて、神仏二教で説明が完全につくとは言い難い。日本の社会と日本人の形成という角度から見ると、

その根底と背景にはつねに神儒仏三教があったことが確認される。しかし儒教が仏教より遥かに早く日本に伝わり、受容にあたってほとんど抵抗なく馴染んできたことについてはあまり注意が向けられてこなかった<sup>(8)</sup>。儒教は神道、仏教との接触過程において、また社会的制度の形成においてその意味と役割を果たしており、なおかつ近世のように独自の学問的思想的雰囲気の時代表をもつ。そのなかで、神儒仏三教は日本人の生活世界と精神世界を形成し、多様に変化と変容を遂げながら今日にいたっている。したがって、三教のシンクレティズムを確認し、その流れを迎えることは、日本文化のエートスとしての思想的根源と基盤を確認する上で極めて重要な作業となる。

ところで、日本の宗教界と思想界では神儒仏からなる所謂三教論についてあまり積極的に認識しようとする傾向にはないように思われる。このことは宗教界に限ったことではなく、一般的な認識としてもいえるところであるが、それは神仏二教の習合に関する一般書や研究書との量的比較からも明らかである。その主な原因の一つには、後述のように儒教の宗教性の脱落、つまり儒教を宗教ではなく思想として捉える点が挙げられよう。儒教を一般的に政治思想または倫理、道徳であるとする認識や、儒家の「教え」であるとする見方<sup>(9)</sup>などがそれである。

儒教の宗教性に関しては加地伸行の「孝」を基軸にした多数の研究がある<sup>(10)</sup>。加地によれば、儒教の「宗教性」に関する議論において、常に批判され攻撃の対象となるのは儒教の「礼教性」の側面であるが、それは儒教の一部、一側面に過ぎない。儒教は本来、祖先の死霊を呼び戻す宗教的儀礼（招魂儀礼・宗教性）の面と、倫理的儀礼（社会的儀礼・礼教性）の面とを合わせもっているが、宗教的儀礼は社会的儀礼へ移りゆくなかで隠れて見えなくなっているだけで、現在もお様々な形態で続いているのである。したがって、宗教性を無視して儒教の全貌と本質を捉えることはできないとされている。

なお、儒教の宗教性の軽視はひとり日本に限ったことではない。中国本土において「儒教」ではなく「儒学」・「儒家」と呼ばれることも、一つにはここから説明ができればよい。実際、中国における「儒教」の宗教否定論には、「宗教」の定義づけにしても、また否定の根拠にしても、加地の指摘通りの問題点が存在するのである<sup>(11)</sup>。

儒教の宗教性の問題にかかわって、加地は従来なされる「宗教」の理解や定義の基準が西洋の一神教的感覚に基づくものであると批判し、それらを踏まえたうえで改めて「宗教とは、死ならびに死後の説明者である<sup>(12)</sup>」と定義付けた。それは、普遍的に、「もし、宗教——どのような宗教であっても——から、死に関する問題の説明を取り除いた場合、（中略）残るのは意外にもほとんど倫理道徳だけ」であり、「逆に、宗教

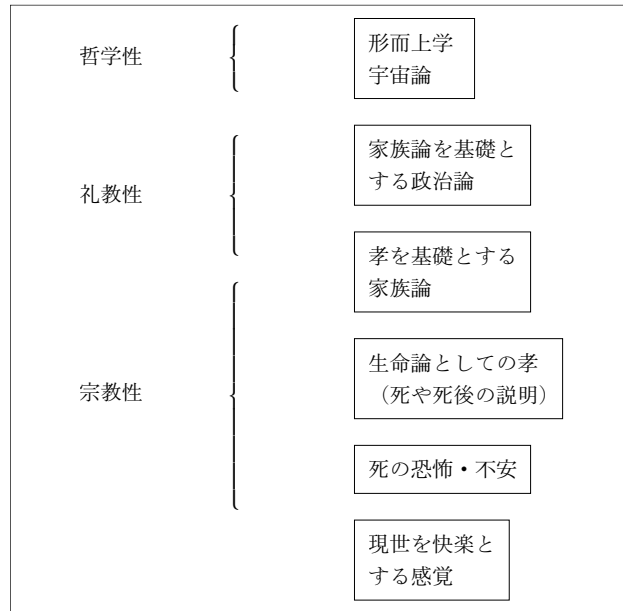


図1 儒教の性格的構造

から倫理道徳を除いた場合、(中略)死——死に関する問題が残るのみである<sup>(13)</sup>」からである。

それを図で表すと図1のようになる<sup>(14)</sup>。

そして、儒教の宗教性の脱落の原因として、加地は先ず日本の儒教が祖霊崇拝の儀礼と理念を日本仏教に譲っていることを挙げ、現在の日本仏教の位牌などに見る祖先供養の祭祀儀礼は、本来儒教的な祖霊崇拝に基づくものであるとした。

他方、祖先崇拝の根源を神道に求める見方もあるが、それについて村岡典嗣は、「原始神道を特に祖先崇拝を本質とするもの、否祖先崇拝の同意語の如く見る考は、往々に行われ、むしろ一般の見解であるにも拘らず、吾人はここに明らめてきたやうな原始的要素から、そのむしろ事実と反すること、而してそこからして、神道のその後の祖先教的発展には、別種の特質が存する事を認めざるを得ぬ<sup>(15)</sup>」と、原始神道には本来祖先崇拝の要素がなかったことを明確に指摘している。祖霊崇拝に基づく現在の日本の祖先供養は、本来儒教のもつ宗教性なのである。

日本における儒教の宗教性の脱落は、もう一方で、日本人による外来文化の受容の仕方の特質から説明ができよう。堀一郎は、日本人および日本文化の特色についてのロバート・N・ベラーの論を紹介しているが、その中には外来文化に対する次のよう

な指摘がある。

一般に日本人は世界で最も多く外来文化を借用して成長してきたといわれるが、しかしある見方からすると、日本人は他のどの国民よりも他国の文化を借用しなかったとさえ言えるようである。あれは固有文化でこれは借用（受容）文化だという記憶を、これほどまでに強く、また長く持ちつづけている社会は、日本以外にはそう多くない。広い意味での「日本的なもの」（漠然とした意味での神道的なもの）と「外来文化なるもの」との差別は日本では強く意識されている。

そのうえ、外来文化を一つの手段として取り扱う傾向さえあった。実用的な目的にかなうものは手軽に採用するが、ひとたび状況が変わると苦もなく捨ててしまう。抽象的ないし哲学的な立場でさえ例外ではなく、（中略）その哲学、宗教、ないし芸術上の立場は「神道化」されがちであった<sup>(16)</sup>。

この指摘が日本人、日本文化または神道の性格を的確かつ全面的に表しているというのではない。ベラーのこのような指摘に対し、堀は「いろいろの異論や反論が予想される」も、「虚心に考えてみると、日本人と日本文化についての一つの特徴をついており、示唆に富むものといえる<sup>(17)</sup>」としたが、その例の一つとして儒教の宗教性の脱落を考察することができよう。日本文化が外来文化の受容にあたって実用性を基準に取捨選択を行い、必要な部分を自分に合った形で取り入れるという特徴をよく表しているのである。

以上から、日本において神儒仏三教に関する捉え方はそれほど積極的・肯定的とはいえず、中国や韓国<sup>(18)</sup>と比べると、少なくとも三教によるシンクレティズムを宗教的思想的源流として捉えるというアプローチはあまり行われてこなかったといえることができる。その主たる原因となるものについては、①神仏習合によるシンクレティズムが主流をなしており、日本におけるシンクレティズム自体を神仏習合とする認識が相当深くかつ普遍的になされてきたこと、②中国本土において形成された〈三教一致〉思想を構成する儒仏道三教のうち、道教の輸入が成功しなかったこと、そして③儒教の宗教性の脱落と並んで、それが制度と儀式として神道や仏教により代替されたこと、などが考えられる。③に関しては、日本に伝わった仏教が既に中国において儒教との摩擦を経て儒教の要素を取り込んでいたことも合わせて考えなければならない。

シンクレティズムはこのように、日本における宗教と信仰の多面的な構造を理解する鍵概念であるにもかかわらず、主として神仏習合が日本におけるシンクレティズム

そのものとして理解され、認識されてきた。そして、華園も指摘しているように三教一致といった三教論のなかでも、神道本位を強調する感情的信仰的な情緒が見られる<sup>(19)</sup> こともまた事実である。しかし繰り返しになるが、シンクレティズムに対するこのような見方は日本の文化的思想的基盤を全体的に捉えることはできない。仏教(6世紀半ば)より遥かに先立ち、シャーマンの交渉の形として日本に伝わっている儒教(5世紀ごろ)を抜きにしては、思想的基盤としての日本のシンクレティズムの全貌を捉えることはできないと考えるのである。では、以下において古代以来シンクレティズムをなす事例を整理し、それぞれの事象または人物のもつ意味を考え、日本の文化的思想的基盤におけるシンクレティズムの流れを辿ってみたい。

そして「神道」については、シャーマニズムやアニミズムを主の信仰形態とする古代神道から、教理・儀式の両面において儒教や道教の要素を取り入れ、体系的な宗教として再構成されている点を含め、神祇信仰をその根底に据えているところから、ここでは便宜上それらを広く「神道」として捉えることにしたい。

### III 日本におけるシンクレティズムの系譜

#### (1) 十七条憲法に見る三教

日本におけるシンクレティズムの最初となる事例は、推古朝にまで遡って十七条憲法に確認することができる。十七条憲法は朝廷の王権支配と為政者の執政のために制定されたものであるが、儒教・仏教・法家を含む多くの中国古典を用いて構成されている。

聖徳太子の制定とされている十七条憲法については、その存在や真偽をめぐって様々な議論が行われてきた。神崎勝はその議論の流れを詳細に整理しているが、それによれば、早く江戸時代から狩谷棧斎によって十七条憲法の真偽に関する指摘がなされ、その後久米邦武の帰化僧起草説(1919)を経て、津田左右吉にいたっては太子の实在自体にも疑問が提起された(1949)。否定の主な理由としては、「国司」・「群卿百僚」などの政治的用語や概念が当時のような社会状況においてははまだ存在していなかったことなどが挙げられている<sup>(20)</sup>。

このような否定的見方に対しては当然ながら多くの反論がなされた。例えば家永三郎は、太子の作が確実である「官位十二階」の制定(603)後の翌年に策定され、二者間に政治的倫理的な一体性が存在すること、また偽作の最たる理由となる諸用語の存在否定のための根拠不足などから、後世による加筆修正は認めるものの、ほぼ太子作

と見てよいと結論付けた<sup>(21)</sup>。

これらの先行研究と議論を踏まえて、神崎は十七条憲法制定の時期・内容・構造・思想的背景などに関して綿密な考証と分析を行い、内容的な構造としては六項目の構成となるとした。そして中国漢代の六条勅書との思想的及び形式的な共通性を認め、「十七条憲法」の称については「憲法の名は、或は書紀の編者のつけたものかも知れない」とする津田左右吉の説に同意した上で、「日本書紀に伝える十七条憲法の条文そのものについては推古朝当時のものとして考えられるけれども、十七条という構成や、書紀の『(推古12年)夏四月丙寅朔戊辰、皇太子親肇作憲法十七条』という頭書きの全体は信じがたい<sup>(22)</sup>」と、慎重に太子作否定の結論を下した。

その後考古学をはじめとする関係分野の研究が進むにつれて、憲法の偽作説とともに聖徳太子という人物の存在自体について懐疑的であった見方が確実な検証を得るようになった。この問題については大山誠一等による研究がある<sup>(23)</sup>が、大山は推古天皇の女帝否定説を含め、史料として中国外交文書記録の参照の不充分さなどを挙げて、太子の實在の根拠となるものがすべて後世の作であることを論証し、十分な学術的根拠を提示することによって太子實在を完全に否定した。その後、大山の研究に対して多くの批判と反論が行われたものの、彼は、それらの中には「私見に対する学問的な反論は皆無」であり、「私があげた学問的根拠を覆す研究もないし、聖徳太子の實在性を示す史料を提示した人もいない。あるのは頑なな迷信とそれにもとづく感情的な反発だけである<sup>(24)</sup>」と指摘して、聖徳太子研究における態度的な部分とそれに連なる結果の問題点について正面から批判し、自らの研究の成果と立場を確信的に示した。

以上の研究成果を踏まえて、本論では日本古代の朝廷において儒教・仏教・法家諸思想を統合して憲法が作られたという史実を的において十七条憲法を扱うことにしたい。ともあれ、「十七条憲法がその構成上、日本における神儒仏三教のシンクレティズムとしてもっとも早い例となる<sup>(25)</sup>」ことは紛れもない事実である。

十七条憲法は神道・儒教・仏教・法家の諸思想を統合して作られているが、梅原猛は、それを貫いて流れているのは儒教であり、儒教思想（道徳的秩序をもった国家を作るため）を基本に、その左右に仏教思想（人間の根本を改善するため）と法家思想（秩序を保つための実用性）を置いたとみている<sup>(26)</sup>。十七条憲法における儒教根本の見方については、王家驊も「政治的規範である以上、その政治思想が主にどんな思想から影響を受けたかによって、十七条憲法 of 思想の基調を判定すべき」であるとして、同様に儒教基軸の見解を示した<sup>(27)</sup>。

もっとも、当時の朝廷は呪術・呪力による神祇祭祀の信仰に基づく支配であり、仏

教もまた在来の神をたすける超越な存在として受け入れられたものである。第二条に説く「三宝」(仏法僧)の意義など、仏教信仰に対する強調は目立つものの、段階としてはまだ受容の状況にあり、社会全般の仏教に対する認識と信仰は未熟であった。6世紀半ばの伝来以来、仏教は受容と排他両派のはざまにあって王権を中心に徐々に認識され始めてはいたものの、定着とは程遠い段階であり、神仏習合を端的に示す神宮寺の建立も王権レベルにおける話であって、地方豪族以下においてはまだ生まれていないのが現状であった<sup>(28)</sup>。

したがって、十七条憲法が直接日本人の文化的思想的形成に役割を果たしたとは当時の段階ではまだいえないが、しかし国家の専制君主の支配とその維持のための政治的規範であり、統治的道德となるものが古代日本の朝廷において誕生し、その後の政治的倫理の典範としての役割を果たしてきたことはきわめて重要な意味をもつ。日本のシンクレティズムの始まりは、古代における専制国家の形成に伴う朝廷の支配原理と統治理論の需要にあった。神祇信仰に基づく朝廷支配の原理的根拠として儒仏法諸家の經典の並列的構造からは、シンクレティズムの一つのまとまった形としての文化的思想的遺産の価値を認め、のちのシンクレティズムのための布石的作用を果たしたところに十七条憲法の意義が認められなければならない。

## (2) 空海の『三教指帰』に見る三教

大乘真言密教を開き、弘法大師の名で知られる空海(774-835)は、奈良期から平安期を生きた日本屈指の名僧の一人である。家庭の学問的環境により、もともと都の大学で儒学を学び、仕官することを目指したが、一人の沙門によって「虚空蔵求聞持法」という瞑想法を教えられてからは、もっぱらその修行に励み、ついに明星影向の体験を得るに至ったという。かれの主著には周知の通り『三教指帰』と、『十住心論』と称されている『秘密曼陀羅十住心論』(十卷)があるが、二著の共通点は儒教・仏教・道教の三教を中心に形成されていることである。『三教指帰』は空海が入唐前、24歳の時の著である『聾瞽指帰』に、入唐求法より帰朝した後大幅の修正が施されて出来上がったものであり、一方の『十住心論』は空海57歳という、晩年の思想成熟期の著である。この点からも、空海が思想が儒仏道三教を基軸に展開されたということができよう。

両『指帰』は、遊蕩青年<sup>しつがこうし</sup>蛭牙公子のための教戒として儒仏道三教を用いるという設定の下に展開される。それによると、人間は儒教で説く学問と道徳により、立身出世などの世俗的な幸福感は得られるが、それは何れ克服し去るべき欲望であり、世俗を



離れた天上の世界と長生不死の神術を説く道教を儒教の上において、道教的な修行が儒教的な実践より高次のものであるとした。しかし、これら「周公・孔子の説く儒教や老子・荘子の説く道教は、仏教と比べると、一面的であり、うわべの教え」であって、「常・楽・我・浄という四つの徳性を備えた涅槃の境涯こそが、彼岸にそびえる目標の岑<sup>(29)</sup>」であるとして、全体の真理を説く仏教の教えが儒教や道教より優れている旨を説いた。

ここで注目すべき点は、幼少よりの学問の経歴と家庭の環境からして、空海が出家にあたってもっとも越えなければならなかったはずの儒教を否定せず、その価値を認めている<sup>(30)</sup>ということである。空海は、『指帰』を著わした動機の一つとして、仏道に向うことに対する周囲の反対に反抗の気持ちをもったことを挙げ、「仏の道入ることがどうして忠孝にそむくことになるのか」と反問し、「もの<sup>こころ</sup>の情は一つに固定してはいない<sup>(31)</sup>」とした。かれは世俗を離れ仏教の世界へ入ることが、儒教の説く「忠孝」に背くのではなく、「無常なる人倫の束縛を離れ、絶対的普遍的価値の立場に立つ」ことであり、それは儒教の説く「小孝」ではなく「大孝」であるとした<sup>(32)</sup>。そして、「人を導く場合でも教えの網は三種類ある」として、「釈尊の教え、老子の教え、孔子の教え」がそれであるが、それぞれの「教えに浅い深いの差はあるが、いずれも聖人が説いたもの<sup>(33)</sup>」であるとして、儒教と道教を捨て去るのではなく、それを経て段階的に仏教に辿りつく修行を説いている。このように、空海が「三教の相異、あるいはそれぞれの関係を、応病与薬の関係と見ている<sup>(34)</sup>」ところに、かれの思想の特徴をみることができるが、この三教観は、空海晩年の作である『十住心論』においても引き継がれているのである。

そしてその前に、空海の信仰と修行の世界に、古代神道のシャーマニスティックな、アニミズム的影響がきわめて大きかったことを忘れてはならない。空海は入唐前に接した密教において、山岳修行を通して神仏習合の世界を経験しているのである。空海における儒仏道の三教は、段階的に踏まえるべきものとしてそれぞれ独立的な構造をなしており、またその深層においては神道とのつながりを確認することができる。空海の思想的関心が「山林修行を通じて神秘的な超越の世界に参入」することにより、それを体得した彼の哲学が、「民衆的低層にあった古代神道のエートスと深く交流して、その後の日本文化のあり方や日本人の思考様式に大きい影響を残してゆくことになる<sup>(35)</sup>」ことは空海思想のもっとも重要な点であろう。

### (3) 五山文学・禅に見る三教

中世から近世初頭にかけて、仏教の末法思想の名残に加え、大陸から禅とともに流入した宋学は宗教的思想の世界に大きな変化をもたらすことになる。そのような世相と相俟った形での宋学の体系的宇宙観、世界観の流入は日本における朱子学の広がりを一助することになり、仏教から儒教の世界に切り替えた者も多く、その代表が藤原惺窩（1561-1619）や林羅山（1583-1657）など近世儒教の先頭者となった人たちである。

宋の時代にあった当時の中国では、思想として儒教・仏教・道教の三教一致を特徴としていた。三教の教えるところが本来一つであるとする三教一致思想は、儒・仏・道教が政治と生活世界における〈鼎の足〉としてバランスを保つとされるものであり、当時の禅林もまたそのような色合いを強く帯びていた。

禅林の五山制度とは、「五山・十刹・諸山からなる官寺（官刹）制度が五山制度であり、官刹とその末寺を拠点とする派を五山派と称する<sup>(36)</sup>」。日本における五山は禅宗とともに中国の五山制度をそのまま移入したものであるが、それは京都と鎌倉における禅寺を五山制度に沿って列したものである。公家と武家により政権が変わる度に改編を余儀なくされ、最終的に幕末維新にまで続いた位置づけは次の通りである<sup>(37)</sup>。

#### 五山之上 南禅寺

第一、天龍寺・建長寺／第二、相国寺・圓覚寺／第三、建仁寺・壽福寺／  
第四、東福寺・淨智寺／第五、萬壽寺・淨妙寺

そして五山文学とは、入宋僧や宋からの亡命僧によってもたらされ、日本の禅林で行われた文学を指す言葉であるが、具体的にいえば「室町時代に盛んであった漢文学で、僧侶、もっと具体的にいえば、禅宗僧侶、その中でも五山派といわれる宗派に属する禅僧によって、創作され鑑賞された漢詩文<sup>(38)</sup>」を指す。五山文学は日本の漢文のレベルを大幅に引き上げ、中世の文学を飾ることになったが、当然のことながら、その高度の文学性とともに、儒仏道の三教思想の広がりをもたらすこととなった。

義堂周信（1325-1388）と絶海中津（1336-1405）は日本の五山文学において双壁をなす。ほぼ同時代を生きた二人は共に土佐国の人で、上洛し天竜寺に入り、禅を美学に昇華させた当人である夢窓疎石（1275-1351）の門弟となって臨済宗夢窓派の発展に力を尽くした。そして、義堂は將軍足利義満の庇護のもとで相国寺の建立を進言し、建仁寺、南禅寺、等持寺などの住職を務めており、絶海もまた、幕府では足利義

満・義持の二代の将軍を始め多くの守護大名と、朝廷においては後小松天皇、称光天皇らの帰依を受けている<sup>(39)</sup>。

政治的にも共にきわめて高い影響力をもった二人であるが、儒教と道教に対する態度は異なっていた。義堂は将軍義満に『中庸』を講義するほど宋学の理解も深かったようであるが、儒教と道教はあくまでも仏教の經典の理解や修行のために用いるものであるとみていた。しかしその文学世界では儒教や老莊の境涯を完全に振り落とすことができず、「蝶、莊周と化するか、莊周蝶と化するか」と歌ったとき、「義堂もいつとき老莊の虚無に遊んだのは言うまでもない<sup>(40)</sup>」と指摘されるように、老莊や儒教の要素を帯びているのが散見されるのである。

義堂が、儒教と道教は仏教に含まれるものと捉えたのに対し、絶海は儒仏一致思想を完全に認め、その上道教思想を全面的に受容して三教一致の思想を形成した<sup>(41)</sup>。それは彼の儒者、道士との交流願望や親孝行を題材とする作品など、いたる所で確認することができる。義堂とのこの違いは、十年間明に留学した絶海の経歴と関係があると考えられる。

しかし禅宗のなかでも、三教一致を提唱する臨済や黄檗のような場合と、曹洞のように三教一致を厳しく排除<sup>(42)</sup>する場合とに分かれる。ともあれ、禅学の修養に儒教と道教が広く用いられ、五山の文学と思想の世界をつくったことは確かである。また、五山文学において、三教は並存の状態をなしていながらも、その文学性のゆえ、儒教・道教との境界はさほど明確にはなり得ないところも存在するといえよう。そして禅僧など知識層における三教は、時代の下るにつれてシンクレティズムの思想が広がっていることを物語るのである。

#### (4) 武士道に見る三教

武士道とは、武士政権の確立とともに形成された武士の価値観と行動の規範である。それは、中世の禅思想の流れを受けての仏教思想と支配階級の倫理体系としての儒教理論、そして当時確立されはじめた神国意識に基づく神道的観念の、神儒仏三教を武士の生き方の拠り所としている。「武士道」という語の起源や概念、用例などについては笠谷和比古の研究に詳しい<sup>(43)</sup>。

武士道を論ずる上で先ず数えるべき人物として、山鹿素行（1622-1685）を挙げなければならない。素行の学問は伊藤仁斎（1627-1705）、荻生徂徠（1666-1728）とともに儒教の古義派とされているが、彼が時下の幕府の官学であった朱子学を批判した罪で江戸から赤穂藩へ配流されたことは有名である。一方、素行の学問は兵学・武学

としても名高く、彼をして兵学者とする見方もある。

素行の思想はいくつかの変遷を辿っているが、三教一致の時代はその中の一時期に区分される。素行は「若年の折高野山の按察院光宥より兩部神道を、広田坦齋より忌部神道をうけたこと、また祖心尼との深い関わり、木庵禅師等の僧侶たちとの交わり」をもって、「一方より観れば迷信にも近き所作ある<sup>(44)</sup>」と指摘されたようである。それに加え、道教にも興味をもち、老莊を楽しんだという自白から、堀勇雄はこの時期の素行の思想を「神・儒・仏・老の四教一致<sup>(45)</sup>」としている。このような思想が、素行の著に表れていることは改めていうまでもない。

素行の著として、武士の日常道徳を説いた『武教小学』は武士道入門の必読書とされ、また『武教全書』は後に吉田松陰によって講義されるなどして引き継がれていった。その他に『武教本論』など、武道・士道関連の著がある。

そして、武士道を語る上でもう一つ欠かせないのが、武士の規範の書として名高い『葉隠』である。『葉隠』は山本常朝（1659-1719）の談話の内容を、田代又左衛門（1678-1748）が後学のために手記したものであると伝えられている。『葉隠』の存在について、「常朝在りと雖も、又左衛門無くんば葉隠の著なかるべく又左衛門在りと雖、常朝無くんば葉隠の著あるべからず<sup>(46)</sup>」といわれる所以である。しかし、その著者としては「世に葉隠を以て石田一鼎の著なりと称し、また山本常朝の著なりとも称す。而して田代又左衛門と称する者なし<sup>(47)</sup>」といわれるように、その隠れた著者として知られているのが石田一鼎である。

石田一鼎（1629-1693）は佐賀藩士として、藩主鍋島光茂の厚い信任を得て左右に侍するなど重んじられ、光茂死後もその子綱茂の侍講として仕えた人物である。幼少より学問の念が厚く、読書と修養には寝食を忘れがちであったが、その励みぶりには母堂より身体を害さぬかと憂うほどであったという。退官してからは佐賀郡下田に移り、専ら風流を楽しみ、武士道を鼓吹して弟子の教育に努めた<sup>(48)</sup>。この時期の一鼎に影響をもっとも強く受けた人が山本常朝である。

一鼎は『武士道用鑑抄』において、仏教と儒教といずれが「士の道」に相応しているかという問いに対して、「神道は不思議を以て宗とす、仏法の三界を出離するは不思議の体を示す、儒道の天下を平治するは不思議の要を顕はす、体用異りと雖も其の不思議一つなり（中略）皆是武士道の相応なり<sup>(49)</sup>」と回答した。笠谷は、この「神道・仏教・儒教の三教一体が神国日本の原理であり、武士道はこの思想と相応の関係にある」とする一鼎の武士道論は「神儒仏三教一体の武士道と呼ぶのがふさわしい<sup>(50)</sup>」としたが、三教は武士のあり様の拠り所として受け入れられていたのである。

『葉隠』は、武士のための行動規範や心得としての武士道論という性格の書であるため、多くの武士に参考されたことはいうまでもなく、後の明治維新においても影響を与えているところが大きかった。武士の支配階級における倫理体系の理論的なものとしての意味をもつとともに、後世の日本人の心身の修養にも規範的な影響を与え続けている。武士道において、神儒仏三教は武士の修養の拠所としてそれぞれ用いられながら、原理的な一体化を志向しているところにその特徴を見ることができる。

### (5) 唯一神道に見る三教

宗教としての体系を整えた現在の神道は、日本固有の神祇信仰に儒教・仏教・道教などの教理が加えられて成立したものである。神道形成以前はシャーマニズムやアニミズムなど巫術を駆使する神祇信仰の形式で存在した。したがって、神道の経典はもともと存在せず、その呪術や一連の儀礼は主として口伝の形式で伝えられていた。現在の神道が体系づけられたのは唯一神道（吉田神道）の形成による。

唯一神道は室町時代に吉田兼俱（1435-1511）により、当時の儒教・仏教・道教を融合してつくられ、別名吉田神道、卜部神道、唯一宗源神道などの称をもつ。その教えは、「神道こそあらゆる教えの源であり、仏教も儒教も神道から分化したものにすぎない、仏・菩薩も実は宇宙の本体たる神の垂迹である（反本地垂迹説）<sup>(51)</sup>」というように、神本位の主張を特徴としている。

このような神道形成の背景には、「日本の記紀神話に対する中世の独自で強引な注釈・解釈」があり、それがまた「中世王権の儀礼・言説と結びつき、さらに伊勢や吉田などの神道言説と結合することで、『神』なるものをめぐる独自の『神学』を形成していった<sup>(52)</sup>」経緯がある。中世における記紀神話の「読み替え<sup>(53)</sup>」である

吉田家の根本思想である「吾国ノ神ハ、天地ニ先スル神也」の説について、斎藤英喜は、鎌倉時代の卜部兼直の『神道大意』に国常立尊（天地生成の前に天地のあり方を定め、天地の創成に遅れて、なおかつ天地を作り出した神—斎藤、同上）＝虚無大元尊神の説、さらにこの神が世界の創造神であることが明確に述べられているが、「惟足が描きだす国常立神＝虚無大元尊神は、こうした（万物を超越しつつ万物に内在するとする）朱子学の『太極』の理論を使って、『日本書紀』のクニノトコタチを、天地創成を主宰する超越＝内在の神へと読み替えた<sup>(54)</sup>」として、さらには「一大三千世界」「太千」など仏教的用語が用いられているところから、「儒教的発想と仏教的世界観がドッキングされている言説<sup>(55)</sup>」であるとした。

吉田神道のこのような構成については神道研究者によっても指摘がなされている。

例えば、出村勝明は、吉田神道の教法（教理・教学）部門と行法（祭式実践）部門について、「それを具さに見ていくと、道教的要素がきわめて多いのに驚かされる<sup>(56)</sup>」とし、また「（根本伝書の）その内容や（中略）所謂吉田神道三壇行事の次第書の内容を見ると、仏教・道教・易・儒教等、当時流行していた諸思想を網羅し、それらを取り入れて構成されている事がよくわかる<sup>(57)</sup>」として、詳細な分析に基づく指摘をしている。

同じ指摘は日本の道教研究者側からもなされている。福永光司は神道の儀礼の中の道教的要素に加え、「天皇」という名称や「三種の神器」<sup>(58)</sup>、神社のお札、お守りなど<sup>(59)</sup>、きわめて日本的で神道的と思われるものの中に道教的要素が浸透している、或いは道教そのものであると指摘している。また、神道の葬祭儀礼である「神葬祭」も、朱子の『家礼』の影響を受けつつ、独自の儀礼を発展していったものである点など、儀礼の面における儒教的な影響も指摘されている<sup>(60)</sup>。

唯一神道における三教は、吉田神社が近世に入って全国の神社の頂点に君臨し政治的な権威を振るったことなどからしても、三教思想の庶民層における信仰と生活の世界への浸透の役割を果たすことになったとみることができる。そのなかで、儒教と道教はその宗教的な部分を神道に吸収され、道教は日本において陰陽道、儒教は政治的倫理、生活道徳として存続することになる。また、神道の体系的な完成を機に、日本における三教が道教的色彩を内に薄め、表面的に確実に神儒仏へと移行することになった点は注目すべきところである。

## (6) 近世の思想的思潮としての三教

近世は庶民の文化が花を咲かせた時代である。商業の発達に伴い、経済的力量により社会的地位を得てその存在感を示すようになった商人や町人の世界からは学問のみならず、文学・芸能・書画・茶道など、様々な領域にわたって多くの名人が輩出され、貴重な有形無形の文化を残している。しかしその一方で、官能的で自由奔放な、日常からの逸脱を志向する価値観とともに生じる種々の社会的問題から、民衆教化は幕府の重要な課題の一つとなった。

そのような社会問題と相俟った形で、「近世初期における思想界の動向として、儒教・仏教・神道——三教の混合された庶民思想が隆盛をみた<sup>(61)</sup>」。この時期には儒仏道三教を題材とし、中国において大衆教化の資料として作られた『勸善書』が日本に輸入され和訳されており、日本国内においても、神儒仏三教を用いた教訓的啓蒙的な内容をもつ談義本が多く出版されている。それらの多くは教訓的な勸善懲惡を内容と

しており、三教思想は庶民の教育教化の面において広く手軽に用いられていた。しかも仏者がこのような三教混合の書物を所持し、菩提のために奉納した記録<sup>(62)</sup> などから、かなりの普及状況であったことを知ることができる。もっと注目すべきことは、曹洞宗の僧鈴木正三の著である『因果物語』に、三教の話柄が混入しているという事実である。「正三がこのように（三教の話柄が混入している事実の意味づけを問わなければならない——本文より引用——と）意識したかどうかは定かでないが、説話内容の分析は、三教の話材がすでに宗教区分を超えて、庶民の教説の場に持ち込まれている<sup>(63)</sup>」ことを物語るのである。

そして、「当時一般に流布していた三社託宣が、天照皇太神宮に正直を、八幡大菩薩に清浄を、春日太名神に慈悲を、それぞれ、配しているのを連想せしめる。正直、清浄、慈悲の三徳は、それぞれ、神道、儒教、仏教が重視する道徳的特色であり、当代の通俗神道には、三教習合の傾向がみえる<sup>(64)</sup>」というように、三教思想が通俗道徳として再構成され、日常における道徳のみならず、民衆の信仰的意識にまで浸透していたことを察することができる。その端的な例となるのが他ならぬ石門心学であり、その創始者たる石田梅岩の思想は神儒仏三教のシンクレティズムの典型と見なすことができよう。近世における思想的道徳的思潮として石門心学に代表される三教思想は、それぞれの思想が統合され混在しているなかで、民衆がそれをもって自らに合う新たな基準体系を形成し、内在的なものへ主体的に捉え直していることを確認できよう。

#### IV 日本のシンクレティズムの特徴——跋に代えて

以上見てきたように、日本の文化的思想的土壌としてのシンクレティズムは、神道が自然崇拜を中心としていた原始的な神祇信仰から、儒教・仏教・道教などとの接触により体系を備えた宗教へと発展してくるにつれて次第に形成されたものである。神儒仏三教の流れを古代から近世までとしたのは、周知の通り、明治維新に伴う宗教的政策として神仏分離が行われ、神道と仏教の信仰形態に大きな変化が生じたこと、そして近代文明の始まりの傍らで伝統的な宗教観・価値観に変化が起こったことによるものである。日本においてシンクレティズムは古代に始まり、初めは朝廷における国家支配というきわめて特殊で限定された範囲において発生したが、次第に宗教的、知識のエリート層に広がり、近世に至っては庶民層における信仰意識に浸透し、生活世界における通俗道徳として再構築され、その流れを形成している。

日本のシンクレティズムはこのように、表面的には神儒仏三教による現象と見える

が、その流れは複雑な過程をもつ。その際、道教の問題が存在する。唯一神道において見てきたように、道教の教理と儀礼は神道にきわめて多く取り入れられ、神道として再構成されている。しかし、周知の通り、儒教と仏教が早く古代から日本に伝来して根付いたのに対して、道教は「老子を教祖と仰ぎ、種々の経典を備えた一つの体系的な宗教<sup>(65)</sup>」として日本に定着することはなかった。古代の朝廷は大陸の学問と思想文化を全面的に日本に持ち込むときも、道教を切り捨てたが、その理由は、「玄すなわち老荘の思想および道教が、「独善を以て宗と為し、愛敬の心無く、父を棄て君に背くもの<sup>(66)</sup>」だからとした。

そのうえ、儒教と仏教が既に日本に定着しており、「当時の日本の国家とは、仏教と神祇信仰とを重要な支柱とする国家であった」ことに加え、「律令という法体系や儒教などが重要な支柱としての役割を担っていた」ことから、当時唐王室の祖先神としての老子認識・推奨について、古代日本の朝廷では「天皇が戴く祖先神との合祀や、唐の帝室の祖先神の下への自己の祖先神の包摂を、忌避<sup>(67)</sup>」するほかなかったと考えられる。

そして他方においては、儒教がその潔癖性を求めて排他的姿勢をとってきたという歴史的事実<sup>(68)</sup>も挙げなければならない。汎神論的神道と仏教の寛容な性格は、宗教上、儒教の独自性の強い主張と相容れないところがあったと考えることも可能である。また、このような儒教理解・儒教研究の限定とともに、古代における儒教の受容が仏教の場合と異なり、無条件的で無抵抗的であったことも、日本におけるシンクレティズムを意識的・無意識的に神仏習合という現象に限定して捉えることの一因となった、ということができよう。

以上のことを踏まえて、日本のシンクレティズムについてまとめてみよう。神儒仏三教は多元的信仰構造のなかで明確かつ独立的に存在しており、その様相についても「習合」や「一致」では表しきれない多様な交渉過程をもつ。外来文化の受容からは、当時の神祇信仰の体系的な宗教的性格の未確立と日本社会の未成熟さを見ることも可能である<sup>(69)</sup>が、その反面においては、日本古来の神々の開放的で受容的な性格とともに、外来文化に対する実用的な取捨選択の仕方も合わせて確認することができる。それらは相互の接触のなかで「融合」や「同化」・「吸収」を経て或いは壮大化、或いは縮小化され、変容していくが、その根底には固有信仰としての神道の存在が常に確認できる。それは言い換えれば、日本の多元的な信仰構造のなかで、神道つまり「基層」が、「加上される」ものより「優勢を保つ<sup>(70)</sup>」ということであり、それは山折がこのような日本文化の性格を「ブラックホール<sup>(71)</sup>」に擬えているように、日本のシン



クレティズムを考える上ではきわめて重要な特徴である。それに即していうならば、そのなかに埋もれているのが道教であり、独自の領域を持ち続けているのが儒教であるとみることもできよう。

日本のシンクレティズムに関する今までの研究は、どちらかという一つの限定された個別の事象や人物について、その思想の構成としてのそれぞれの宗教的要素の存在とそれらの関係の特徴の解明を主とするものであり、それが広く日本の思想（史的）的文脈上における一つの流れとして検討されることは行われてこなかったといわなければならない。しかし上においてみてきたように、日本の文化的思想的土壌が神道・儒教・仏教・道教の相剋のかつ相互依存的な関係のなかで形成・変容し、その基盤を形成してきたことは既にシンクレティズムの流れにおいて確認したとおりである。それをまとめるならば、日本のシンクレティズムは古代から中世に至るまでは道教の色彩がまだ色濃く、古代神道を根底に据えながら表面的には儒仏道のシンクレティズムをなしていたのに対し、中世以降、わけても唯一神道の成立に伴い、道教が影を薄め、神儒仏三教が前面に出てきているということが出来る。

しかし、残る問題もある。〈シンクレティズム〉そのものについての宗教学的な解釈と分析が不十分な点、そして道教の問題においても神道に取り入れられなかった（はずの）部分や陰陽道の関連などがあるが、それについては今後の課題としたい。

#### 註

- (1) 宗教と文化の関係については、源了圓『文化と人間形成』（第一法規、1982）を参照されたい。
- (2) 同じような見方の研究に、大淵憲一・佐藤弘夫・三浦秀一「現代日本人の価値観と伝統思想：仏教、儒教、神道、国学の思想内容と調査項目の作成」（『東北大学文学研究科研究年報』第58号、2008年）がある。
- (3) 華園聡鷹「『シンクレティズム』概念の再考」、『東北大学文学部研究年報』第46号、1996年3月。
- (4) 華園聡鷹、同上論文132頁。
- (5) 山折哲雄・川村湊『宗教のジャパノロジー：シンクレティズムの世界』作品社、1988年、189頁。
- (6) 野口誠「シンクレティズム」、小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、1973年。
- (7) 島蘭進「シンクレティズム」、廣松渉他編『岩波 哲学・思想事典』岩波書店、1998年。
- (8) 加地伸行「儒教的仏教そして仏教的儒教」、『仏教』35、1996年4月、53-54頁。
- (9) 津田左右吉『シナ思想と日本』岩波書店、1938年、39頁。
- (10) 加地伸行『儒教とは何か』（中央公論新社、1990年）、『沈黙の宗教—儒教』（筑摩書房、1994年）『孝研究—儒教基礎論』（研文出版、2010年）など多数ある。

- (11) 中国本土において、儒教を宗教ではなく学問（儒学）とする問題の背景には日本の場合とまた異なる事情もあるが、加地による宗教の定義と原儒による宗教性の肯定は、中国の儒学者の論及していないところである（王家驊『日中儒学の比較』六興出版、1988年、16-20頁参照）。
- (12) 加地伸行、前掲『儒教とは何か』26-33頁。
- (13) 加地伸行、同上書33-34頁。
- (14) 加地伸行、前掲書21頁。
- (15) 村岡典嗣『神道史』創文社、1956年、13頁。
- (16) 堀一郎「精神風土と日本宗教の型」、堀一郎編『日本の宗教』大明堂、1985年、4-5頁。  
なお、ベラーのこの論文は国学院大学日本文化研究所主催「神道研究国際会議」（1967年6月）における発表とされている。
- (17) 堀一郎、同上書6頁。
- (18) 韓国の三教一致の場合は、例えば徐慶田（「韓国における儒・佛・道三教の交渉」『第14回国際佛教文化学会議発表要旨』佛教学、1995年）のような、系譜的な整理を行った研究がある。
- (19) 華園聡麿、前掲論文131頁。
- (20) 神崎勝「十七条憲法の構造とその歴史的意義」、『立命館文学』第550号、1997年6月、22-25頁参照。ここで神崎は十七条憲法に関する諸研究について綿密に分析、整理を行っている。
- (21) 家永三郎「解説 十七条憲法」、『聖徳太子』岩波書店、1991年、476-477頁。
- (22) 神崎勝、前掲論文40頁。
- (23) 大山誠一『聖徳太子の誕生』・『長屋王家木簡と金石文』（ともに吉川弘文館）、『聖徳太子の真実』（平凡社）など多数。
- (24) 大山誠一『日本書紀の謎と聖徳太子』平凡社、2011年、7頁。
- (25) この点に関しては、王家驊も『日中儒学の比較』において同様の見方を示している。
- (26) 梅原猛『聖徳太子』小学館、1981年、429-430頁。
- (27) 王家驊、前掲書（注11）68-74頁。
- (28) 義江彰夫『神仏習合』岩波書店、1996年、57-58頁。
- (29) 加藤純隆・加藤精一訳『空海「三教指帰」』角川学芸出版、2007年、104頁。
- (30) 田中文盛「弘法大師と社会倫理—『三教指帰』を中心として—」、『日本仏教学会年報』47、1999年、146頁。
- (31) 前掲『空海「三教指帰」』（注29）15頁。
- (32) 田中文盛、前掲論文133-136頁。
- (33) 加藤純隆・加藤精一訳、前掲書15頁。
- (34) 田中文盛、前掲論文135頁。
- (35) 湯浅泰雄「日本古代の精神世界」、『湯浅泰雄全集』第8巻、白亜書房、1999年、347-348頁。
- (36) 竹貫元勝「禅の精神と文化」、池見澄隆・斎藤英喜編『日本仏教思想史』佛教学通信教育部、2003年、147頁。
- (37) 玉村竹二『五山文学』至文堂、1966年、8-12頁参照。
- (38) 玉村竹二、同上書1頁。
- (39) 寺田透『義堂周信 絶海中津』（日本詩人選24）筑摩書房、1977年。
- (40) 寺田透、同上書39-52頁参照。

- (41) 余六一・任萍「絶海中津の仏儒一致の思想と道家思想の受容」、『神戸女学院大学論集』第55巻第1号，2008年6月，43-46頁。
- (42) 大谷哲夫「日本禅門における三教観—『三教一致辨』を中心にして—」、『印度学仏教学研究』第31巻2号（通巻62号），1983年。
- (43) 笠谷和比古「武士道概念の史的展開」、『日本研究』国際日本文化研究センター，2007年5月。
- (44) 中山広司『山鹿素行の研究』神道史学会，1988年，252-253頁。
- (45) 堀勇雄『山鹿素行』吉川弘文館，1987年，102頁。
- (46) 中村郁一編『葉隠全集』五月書房，1978年，3頁。
- (47) 中村郁一編，同上書3頁。
- (48) 前掲『葉隠全集』4-5頁。
- (49) 石田一鼎「武士道用韓鑑抄」，前掲『葉隠全集』472頁。
- (50) 笠谷和比古，前掲論文248頁。
- (51) 高橋美由紀「神道思想の形成」，佐藤弘夫編『概説日本思想史』ミネルヴァ書房，2005年。
- (52) 斎藤英喜「近世神話としての『古事記伝』—「産巢日神」をめぐる—」、『佛教学文学部論集』第94号，2010年3月，22頁。
- (53) 斎藤英喜『読み替えられた日本神話』講談社，2006。
- (54) 斎藤英喜，前掲論文28頁。
- (55) 斎藤英喜，前掲論文29-30頁。
- (56) 出村勝明「吉田神道の道教的要素について—『神祇道霊符印』を中心として—」、『神道史研究』第37巻第4号，1989年。
- (57) 出村勝明『吉田神道の基礎的研究』神道史学会，1997年，482頁。
- (58) 福永光司『道教と日本思想』徳間書店，1985年，106頁。
- (59) 福永光司，同上書152頁。
- (60) 田世民『近世日本における儒礼受容の研究』ペリかん社，2012，246頁。
- (61) 花田富二夫「近世初期三教思想の一資料『勸善書』に関して（1）」、『教養・文化論集』第6巻第2号，2011年3月，73頁。
- (62) 花田富二夫，同上論文75頁。
- (63) 花田富二夫，前掲論文80頁。
- (64) 竹中靖一『石門心学の経済思想』ミネルヴァ書房，1972年，114頁。
- (65) 東野治之『遣唐使と正倉院』岩波書店，1992年。ここでは八重樫直比古「『神仏習合のはじまり』の隣で—『唐大和上東征伝』から浮かび上がる問題—」からの転用となる。
- (66) 福永光司，前掲書126頁。
- (67) 八重樫直比古，「『神仏習合のはじまり』の隣で—『唐大和上東征伝』から浮かび上がる問題—」，池見澄隆・斎藤英喜編著『日本仏教思想史』佛教学通信教育部，2003年，47頁。
- (68) 荒木見悟『仏教と儒教』平楽寺書店，1963年，4-5頁。
- (69) 王家驊，前掲『日中儒学の比較』106頁。
- (70) 華園聡鷹，前掲論文157頁。ここで華園はコルベの説を引用している。
- (71) 山折哲雄・川村湊，前掲書（注3）198頁。

（こう かいぎょく 総合研究所特別研究員）

**<Summary>****A study on the genealogy of syncretism in Japan**

Haiyu HUANG

We can list Shinto, Confucianism and Buddhism as the three traditional religions that formed the base for the formation of Japanese cultural ideas. But, it has been generally acknowledged also by researchers, that the main base for Japanese cultural ideas is concentrated in the syncretic union of Shinto and Buddhism, called “shinbutsu shugo” and representing Japanese syncretism.

This research has looked at the facts and people involved in the syncretism of Shinto, Confucianism and Buddhism, roughly looking at the historical flow from the Classical period. Finally, this research discusses the characteristic of Japanese syncretism.

**Key words:** Syncretism, genealogy, religion, Shinto, Confucianism, Buddhism