

ROSEリポジトリいばらき（茨城大学学術情報リポジトリ）

Title	日本の自然遊--「ゆ」の習慣(ハビトゥス・プラティック)
Author(s)	日下, 裕弘
Citation	茨城大学教養部紀要(25): 341-361
Issue Date	1993
URL	http://hdl.handle.net/10109/2280
Rights	

このリポジトリに収録されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作権者に帰属します。引用、転載、複製等される場合は、著作権法を遵守してください。

お問合せ先

茨城大学学術企画部学術情報課（図書館） 情報支援係
<http://www.lib.ibaraki.ac.jp/toiawase/toiawase.html>

日本の自然遊：「ゆ」の ハビトゥス・プラティック 習 慣

日 下 裕 弘

1. 動機と目的

日本人の思想においては、西欧的な概念装置が表層に浮かび、仏教的・老荘的・儒教的な概念装置が深層に沈んでいる。即ち、古き時代の日本文化は、主としてインドや中国を範としてきたし、近代日本の国民生活は、欧米をモデルとし、それぞれ細部に修正を加えて成立してきた。文化の相互伝播は、古今東西きわめて密であったし、日本もその例外ではない。丸山真男が、日本文化の個性を論ずるに、それをつくる個々の要素にではなく、1つのゲシュタルト（全体としての構造）に求めたように¹⁾、種々の文化的源流をその国民がいかに受容し、発展させるか、それがその国の個性を形成する。そして現在、わが国でも、私たちの文化の個性と普遍性、即ち、文化のアイデンティティが問われている。

しかし、戦後日本の主導的制度は依然として経済であり続けているし、経済の論理は、暗黙のうちに教育制度にまで侵入してきている。その傾向は、世俗からの離脱としての余暇の分野においても著しい。余暇が西欧の単なる「つぎ木」の時代はもう終わった。私たちは、経済の論理が失いつつある人間性の領域、即ち、神ごとの中に発し、長い歴史のふるいをしたたかにくぐり抜け醸成されてきた自らの遊び文化の足元を徹底的に探る必要があるし、それを忘れることなく未来の余暇文化を創造してゆかねばならないだろう。

多田道太郎は、カイヨワの4分類や作田啓一の「計算—混沌」、「意志—脱意志」の図式ではどうしてもとらえきれない日本の遊びのひとつに、ただ感動に打たれた状態を楽しむ「湯浴」の遊びを予見し、これを「単純な皮膚感覚の遊び」と呼ぶ。²⁾

本研究は、歴史を通じてわが国の代表的余暇文化のひとつである「ゆ」（湯浴）の意味を、その源流に遡って考察すると共に、世界に類をみない日本の「ゆ」独自の文化的特性を明らかにすることを目的としている。

2. 「ゆ」の概念

本論文における「ゆ」とは、「湯浴」のことであり、沐浴の中でも特に、冷水に火を加えた熱湯や温室での沐浴を指す。沐浴には、河川や泉・池での沐浴、滝にうたれる瀑布浴、行水等の冷水浴、海水浴、水泳、蒸（湯）気浴、取り湯式の入浴、わかし湯への入浴、温泉浴、日光浴、森林浴など様々な形態があるが、「ゆ」の中核的構成要素は「水」と「火」である。水と火は、共に、心の清浄さを象徴する。³⁾ トーマス・インモースによれば、水はあらゆる可能性の象徴であり、火はその可

能性に「形」を与える。この2つの宇宙力の「聖なる結婚」が「ゆ」であり、それは、日本の農耕社会における生命や作物の再生、豊穡を意味するものであった。⁴⁾それはまた、日本の民族信仰の古層にある「よみがえり」思想⁵⁾に通じており、とりわけ水浴は、「ゆ」の発生において根源的に重要な意味をもっている。

日本の神話において、水は万物の、生命の、そして存在の根源であった。神話は、原初の海によって始まる。それは、最も深い層にどんでいる実存の海であり、死と共に生命を含んだ水であった。それは、老荘を受け入れ、仏教を消化してきた私たちの思想の根源、宗教の根源であり、あたかも、子宮の中の羊水に満たされた状態⁶⁾のようである。

「ゆ」は、その入浴形式から、風呂への湯浴と湯槽への湯浴に分類できる。前者は、柳田國男のいう「ムロ」⁷⁾、即ち、蒸気浴や今日のサウナ式の空風呂浴のことであり、後者は、湯槽に湯を入れた取り湯式のもの、直接沸かすもの、温泉浴、それに例えば、常陸国、鮎川の焼石湯（湯舟や岩穴に海水を入れ、そこに焼いた石を入れて温める）のようなものも含まれる。

3. 日本の「ゆ」の源流

わが国の「ゆ」の歴史は、神霊やどる古代の「ゆ」（^{ゆかのみず}斎川水）から、仏教の施浴、上流階級の御湯殿、および江戸庶民の「浮世風呂」等々を経て、現代の温泉・「おふろ」に至るまで、聖→俗→遊の発展過程を示すと共に、そこには、「ゆ」文化の階級下降現象がみられた。また、古代から現代にいたるまで歴史を貫いて看取できた「ゆ」の本質的意味は、「再生」^{よみがえり}であった。⁸⁾

しかしながら、「ゆ」は日本だけのものではない。世界の「ゆ」の社会史にも、聖→俗→遊の過程は散見できるし、階層下降の現象も認められる。ただ、ローレンス・ライトが述べているように、「ゆ」に対する様々な世界の考え方は、直線的に展開したわけではない。⁹⁾担い手が生きた時代や社会的・文化的諸条件が、世界の「ゆ」の社会史をきわめて複雑なものにしている。

(1) 記録に残された古代の「ゆ」——「ゆ」の聖と遊——

現在の文化人類学が伝えるごとく、日本の古代人も河川、泉、池、湖、海で沐浴したことが確かであるとすれば、わき出する温泉にも入浴したであろうことは考え得る。しかし、実証がむずかしい。

生物としての人間にとって、水はなくてはならないものであるが、世界的にみても、古代においてこの水が、「汚れを清める」という神聖な意味をもっていたことは、人類学や民俗学からの表1のような事実によって明らかである。

このように、水はケガレとケ、ケとハレとの媒介として作用してきた。¹⁰⁾因みに、伊勢講の帰り道、箱根七湯での「一夜湯治」が遊びの空間であったことは周知のことであるが、これなども、伊勢参りという聖空間と、肉親が待つ故郷の俗空間とを媒介する「ゆ」の遊空間であったと考えることができる。

図1は、韓国の水浴風景であるが、こうした習俗は、インドや日本はもちろん、古代世界にも共通するものであろう。

表1. 世界における「ゆ」の聖

地 域 (宗教)	「ゆ」 の 聖
イ ン ド	原始インド人の沐浴，身体を洗えば精神も清まる，ガンジス川のみそぎ。
日 本	探湯（くがたち），湯立神楽，斎川水による禊の儀式，修験者が滝にうたれる，湯起請（武士に二言なきを示す），大嘗会（天皇即位の大典）のための洗身の儀，お宮に詣でる前に清水で手を洗い口をすすぐ。
エ ジ プ ト	ナイル川を聖なる水として，その流れに身を浸して清めた。
ギ リ シ ャ	ギリシャ神話（泉に治癒力あり，泉の守護神ヘラクレス，治療の神アスクレピラス）。
ロ ー マ	古代ローマの叙事詩「アエネーイス」（オリーブの枝を水にひたして戦士にふりかけ，清める）。
（キリスト教）	水による清め・洗礼（ヨハネ福音書より），聖水盤に指をつけ身体にふりかけて十字をきる。
トルコ（回教）	格言「畜に顔を洗うな，心まで洗え」，堂祠に詣ずるに水で足を洗い，両腕を清める。
（マホメット教）	寺院の外で足と両腕を洗う。
ド イ ツ	格言「再生の洗いを受け，精霊により新たにされて，わたくしたちは救われたのである」。
フランス南部	泉で水をあびる。
サモア島	葬儀の汚れ（手と顔）をお湯で洗う。
ルソン島	埋葬後，川で身を清める。
バリ島	結婚式，聖水によって新郎・新婦を清める。



図1. 韓国における水浴・洗浴
（ソウル国立中央博物館にて，1992年）

「ゆ」と聖の関係については、われわれの実感からしても、沐浴の清潔感や爽快感が容易に清浄の思想と結びつく¹¹⁾ということは理解できよう。

わが国においては、イザナギの尊が黄泉の国のケガレを阿波岐原の川の流れて清めたことや、大己貴命や少彦名命が聖なる温泉を発見したことが神話に残っている。「伊予国風土記」によると、道後温泉では、大穴持命が、亡くなった宿奈昆古那命を生き返らせようと、大分の速見の聖なる温泉（現在の別府温泉）から湯を引いて沐浴させ、蘇生させた¹²⁾とあり、この記録から、河上利勝は、別府温泉をわが国最古であるらしいといっている。¹³⁾生と死を超える空間としての常世の国¹⁴⁾からわき出ずる温泉は、古代人にとって聖なる熱水である。常世は、死者たちの霊の住む海彼の国であると同時に、遠来の神がそこから訪れる南の豊かな土地であり、生と死の連続した時空的他界であった。こうした常世の思想は、いつしか集合的無意識として、日本人のなかに流れ、沈澱してきた¹⁵⁾、といわれる。

わが国の原始神道の信奉以来、例えば海中に入って心身を清める（「魏志倭人伝」というような古い習俗は、やがて仏教の影響によって神道が次第に大成し形式化すると、「禊」となり、さらに神仏習合により、あるいは滝にうたれ、あるいは井戸水をかけることとなり、信仰・祭祀の行事例式となった。¹⁶⁾

（2）古代世界における「ゆ」文化の東西交流

温泉浴は人類誕生と共に古いだらう。温泉発見の伝説である動物説（サギ、イノシシ、サルなどによる発見説）は世界にもあり、また、日本には、民衆に功德を及ぼした行基説や弘法大師説などがある。これらについては、それが、日本人の自然に対する想像力——自然全体の包括的な記憶の想像力——によるとする池内紀のような見解¹⁷⁾もあるが、一方では、どれも眉つばものであるとする和歌森太郎のような見解¹⁸⁾もある。いずれにせよ、すでに古代において、温泉が日本の民衆に知られていて、馴れ親しまれていたであろうことは確かであると考ええる。

中桐確太郎は、わが国の「ゆ」の起源は、「湯」ではなく「風呂」であるとし、八瀬の竈風呂（7世紀、天武天皇の治療の伝説がある）や瀬戸内海の石風呂（穴風呂、空風呂）に、現存する日本の風呂の原型をみている。¹⁹⁾また、橋本峰雄は、わが国の風呂が仏教伝来と共に始まったとし、その源流を仏教東漸ルート、シルクロードのどこかではないか、といっている。²⁰⁾以下、ローレンスライト²¹⁾、中桐確太郎²²⁾、藤浪剛一²³⁾らを参考に、古代における蒸気風呂を中心とした「ゆ」の所在を確認していこう。

BC2500～BC1800年ごろまで栄えたインダス河流域の古代都市（モヘンジョダロやハラッパー、ロタルなど）には、長方形のプールのような「共同沐浴場」があったし²⁴⁾、多くの家々には「浴室」があった。身体を洗えばそれと共に精神も清まるとは、古代インドの根本思想であり、彼らは、ガンジス河を神聖視してその水に浴し、心の穢れを清めた。また、死後の骨灰をガンジス河に流し、インド洋の浄土極楽に行きつくと信じた。それは、日本の常世の思想に通じていよう。インドには温泉は少ないが、彼らの水浴の習俗は、仏教思想に大いに影響した。周知のように、日本で神祠に詣でるのに、手を払い、口を嗽いで浄める風習は、インドのこの影響であるという。仏教と「ゆ」の関係については後に詳述するが、その教典の中には沐浴の功德が明確に説かれている。大乘仏教は、1世紀ごろ中国に、4世紀ごろ朝鮮半島に、そして6世紀には日本に伝播している。

地中海ガザで発見されたBC3100年頃の四角な浴槽がただの貯水タンクであるとするれば、シリアのマリにあるBC2000年ごろの宮殿の浴室や、クレタ島で発見されたマジョリカ焼きの女王の浴槽（BC2000年ごろ）は、現存する浴槽の最古のものであり、温水であった形跡もある。（図2）

古代オリエントの「肥沃な三角地帯」、メソポタミアのネオ・バビロニア時代（BC500年ごろ）には、まわりが煉瓦の壁でかこまれ、それ自体が浴槽である浴室がある。古代エジプト（BC1350年ごろ）、アマルナ遺跡で発見された小浴室では、女性が頭から水をかけてもらっていた。

ホメロースの「オデュッセイア」には、疲れた旅人が、たいてい温かい風呂にありつけたことが記されており、古代ギリシャに取り込み式の湯槽があったことがわかる。

こうした事実は、全て、古代の「ゆ」が洗浄という意味をもっていたことを示している。

一方、BC6～3世紀ごろ、ヨーロッパとアジアの間である黒海北岸に住んでいたスキタイ族は、埋葬が終わると頭と体を水で潔めるという習俗をもっていた。また、彼らは古くから、蒸気の浴室を有しており、中桐によれば、このスキタイ式蒸気浴が、北に延び、東西に別れ、東行したものは北アジアを経て北米アラスカに渡り、エスキモー（図3）、ナバホ、デラエア、ストラキヤパマク等のメキシコ以北の北アメリカ・インディアンへと伝播した。また西行したものは、シベリア式の蒸気浴を経てフィンランド式の「サウナ」（図4）へと発展した。日本の石（塩）風呂や竈風呂（図6）は、このスキタイ式蒸風呂がロシア式蒸風呂を経て、朝鮮の「汗蒸」（ほんじん）（図5）へ、そしてこの汗蒸が日本の中枢地域に伝播してきたものではないか、と中桐はいっている。さらに、匈奴は、このスキタイ文化を受け入れたモンゴル高原の遊牧民であるが、BC4世紀から後4世紀までのこうした北アジア諸民族の移動は、上述の中桐の「ゆ」の東西交流の仮説を補強するものと考え

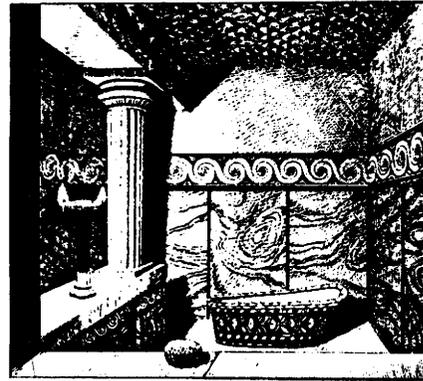


図2. クレタ島クノッソスの女王の浴槽
（BC2000年ごろ）

（ローレンス・ライト
「風呂トイレ讃歌」, p25所収）

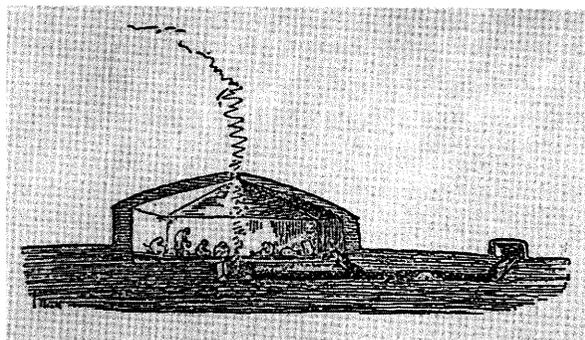
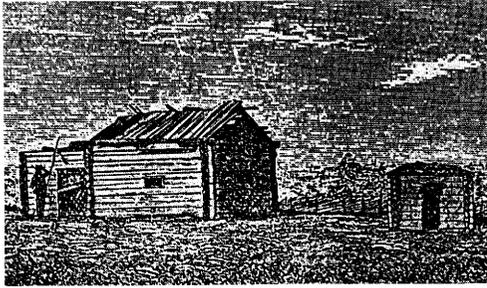


図3. エスキモーの蒸気風呂（エリオットのスケッチより）
（中桐確太郎,「風呂」,p523所収）



（右側の小舎が浴室）



図4. フィンランドの蒸風呂・汽浴（中桐, p527所収）

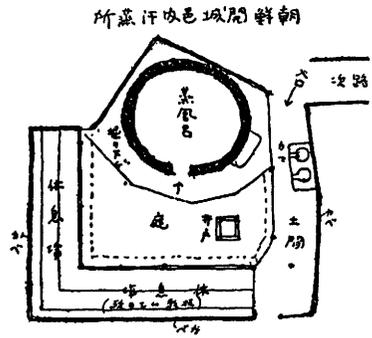


図5. 朝鮮の汗蒸^{ほんじん}（黄海道 黄州汗蒸所）（中桐, p522所収）

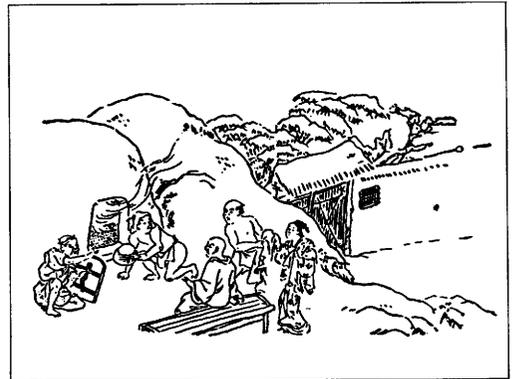


図6. 八瀬の釜風呂（中桐, pp.520-503所収）

ギリシャは、エーゲ文化から沐浴を学んだ。ギリシャの泉神ヘリクレスの祭には、その立像に水が撒かれ、結婚の前には心の穢れと身の垢を除く入浴が行なわれた。スパルタ時代には、老若男女が冷水を浴びたし、ピタゴラスは、身体の訓練、精神の修養に沐浴をとり入れた。ピポクラテスは、沐浴を医学的に解釈した最初の人であった。これらは主として冷水浴であり、古代ギリシャにおいては、温湯は柔軟・奢侈であると考えられていたのであって、浴場での身体訓練を怠らなかったことをその特色とする。だが、BC 4世紀ごろには、公設浴場に湯槽、湯桶が備えられ、発汗浴や灌水浴も行なわれるようになる。ギリシャ人はまた、温泉も利用している。オイボカ島の硫黄泉、アテピセスは、彼らが好んで入浴した温泉のひとつである。

こうしたギリシャの沐浴は、BC 200年頃のヘレニズム文化の東伝に伴って、西アジア、南アジア、東アジアの諸国に伝播していったはずである。ヘレニズム文化の代表的哲学者のひとりであるエピクロスは、人生の目的を魂の平静に求め、あそびの精神的な快樂を追求すべきであると説いた。²⁵⁾それは「独楽」としての「ゆ」の遊価値を肯定する思想である。

ローレンス・ライトによれば、「すべての風呂はローマに通ずる」。後代ギリシャの温浴は、摩擦法や身体運動法と共にローマに伝えられた。ローマ人は水を治め、「ゆ」を支配した。ローマの浴室は3つに分かれる。即ち、家庭用、営業用、そして公設用である。BC 89年、C. セルジウス・オラータは熱気法を発見した。

良家の奥方は、朝の化粧に余念がない。牛乳風呂が毎日のこととなり、美容食、美容体操、日光浴、マッサージなどを教える専門家も現われた。中産階級はもっと質素で、仕事が終わると公衆浴場へ行く。大邸宅には私設の浴場とプールがあったが、公衆浴場も市内に千軒以上あり、一般市民がこれを利用した。収容人員は平均千人、大浴場兼娯楽センターだった。わけても、一度に1600人を収容できる約300m四方の「カラカラ浴場」(図7)や、その倍の収容力をもつ「ディオクレティアヌス浴場」はよく知られているところであり、今日の日本の温泉リゾートと酷似している。ローマへの水は13の水道によってひかれ、最長のものは約23km、最高時の1日1人あたりの給水量は300ガロンであったという。午後1時まで女性専用、午後2時から日没まで男性専用だったが、しだいに混浴になった。入場料は安く、まず脱衣場で服を脱ぎ、闘技場へ行って拳闘、槍投げ、跳躍等の練習をし、マッサージ・ルームであんまをさせ、そしていよいよ入浴となる。²⁶⁾表2はカラカラ浴場の私設・設備を「最適な」入浴順に従って列挙したものである。

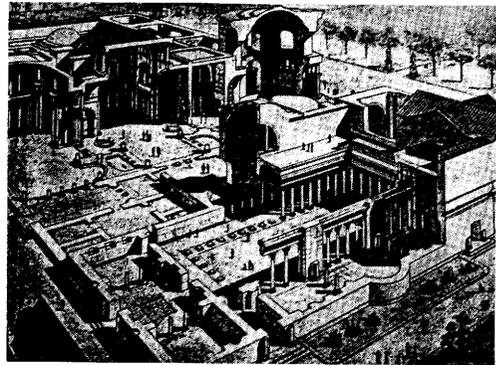


図7. ローマのカラカラ浴場

(ライフ人間世界史2, ローマ帝国, p 87所収)

単なる爽快感に満足できず、進んでより安逸な享楽に耽りたいのは人間自然の理、ローマの浴場は風紀を乱し、数々の淫蕩・放縦を生んだ。それは、江戸の風呂と同じである。

温泉は、アクア(Aquae)と称され、約80ヶ所もあり、神秘靈験の偉効をもつものとされたが、その利用の道はあまり深く知られなかったという。

表2. ローマのカラカラ浴場の施設・設備と入浴順序①～⑨

名 称	内 容
①スファエリステリウム	運動をして汗をかく。
②テピダリウム	ほどよい温かさ、着衣のままちょっと発汗。
③アポディテリウム	着物を脱ぎ、身体にオイルを塗ってもらう。
④カリダリウム	温室で、ぞんぶんに汗を流す。
⑤ラコニクム	蒸風呂で短時間発汗、頭に水(温水,ぬるま湯,冷水)をかけてもらう。
⑦フリギダリウム	冷水にどぼんとつかる。
⑧セクトリディウム	あとは、ぶらついたり、友人と会話をしたり。
	⑨遊戯場でゲーム。

ローマ人の行くところ、どこにも公共浴場がつくられた。戦い終えた兵士たちを待っていたのも温かい風呂だったろう。長い水道幹線には4～5kmごとに貯水タンクが設けられ、その吐水口は、通常、イルカなどの動物の頭の形をしていたが、それがネパール、チベット、ジャワといった遠隔の地でもみつまっている。ローマの沐浴は2つに分かれて発展した。1つは北ヨーロッパに、もう1つはアフリカやアラビアに伝播した。前者は中世ヨーロッパの沐浴として、また後者は、回教徒の人々によって現在のトルコ風呂（蒸気風呂）（図8）として復活した、とする見解がある。

回教徒の国々では古くから、その密義によって沐浴齋戒か厳しく行なわれた。聖地メッカの井泉からあふれた水には、巡禮者がその恵みに浴した。

8世紀ごろの唐には、玄宗がたびたび遊行した華清宮の温泉（図9）があり、楊貴妃もこれに行幸した。満州国の湯崗子温泉龍泉も古くから知られ、唐の太宗が高句麗を征した途中、軍兵を浴せしめたという口碑も残っている。



図8. トルコ風呂の蒸気室
（藤浪剛一，東西沐浴史話，
pp.178-179所収）

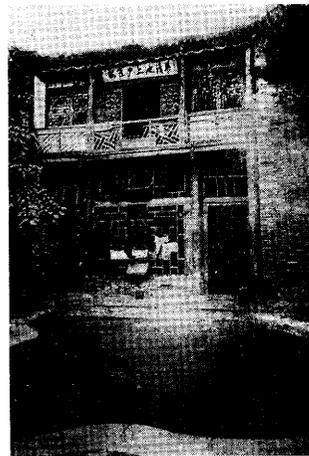


図9. 唐の華清宮の温泉
（藤浪剛一，pp.74-75所収）



図10. 中世イギリス、「お客も家族もひとつ風呂」
(ローレンス・ライト, p69所収)

以上、古代における東西の「ゆ」の所在をいくつか確認してきたが、それをシルクロードの地図にのせてまとめることはできまいか。実証はむずかしいが、日本の蒸風呂の源流をシルクロード上のどこに夢想する、という橋本の見解は、きわめて納得のいく仮説であると考えられる。

中世ヨーロッパに、沐浴が榮に行なわれた(図10)のは、十字軍がその仲立となったが、西アジアに進んだ軍兵は、「ゆ」の快をもち来たったと同時に、梅毒と癩病を蔓延させた。そのため、洗湯は有害であるということになり、蒸気浴と温泉(図11)が公衆のものとして発展した。その後、ヨーロッパでは、現在のトイレ・シャワーつきのバス・ルームへと、そして医学的治療と保養の温泉リゾートへと展開していく。Bathはぬるめの個室の洗身浴であり、一方、温泉リゾートは、これまたぬるめの温泉に水着で入浴し、飲泉する、療養者のための温泉都市²⁷⁾、即ち合理的・人工的なアメニティ空間である。(図12)

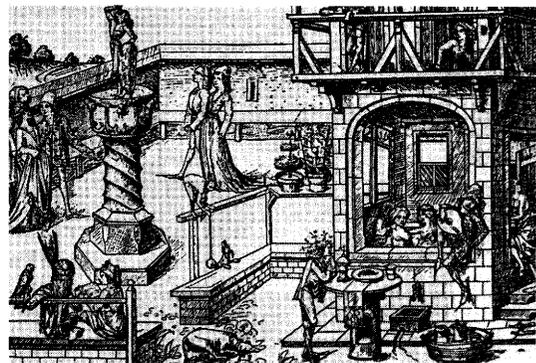
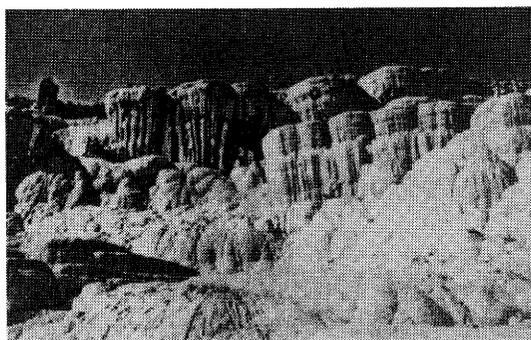


図11. 中世の温泉地

左. 中世フランスの湯治場「プロンビエール・レ・バン」(ローレンスライト, p121所収)

右. 15世紀ヨーロッパ「温泉地の享楽」(藤浪, pp.126-127所収)



石灰棚「綿の城」



天然温泉プール



天然温泉プール

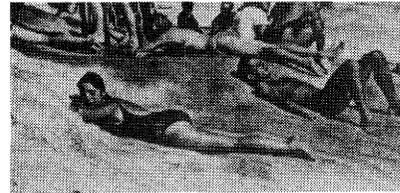
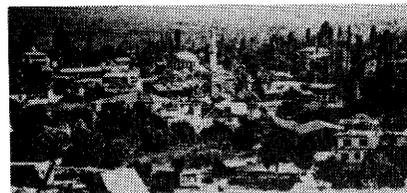


図12. 現在のトルコ・パムッカレ温泉

(田中裕久, 世界の温泉地, p119所収)

4. 自然遊としての日本の「ゆ」文化

日本の「ゆ」も、上述の文化的意味——即ち、聖と医療と洗淨、そして快である——をもっている。気温の高い地方の水浴と寒い地方の温浴とは、いずれも、それによる身体的（皮膚の）快感と清浄感において世界共通の事柄であり、その「ありがたみ」が聖なるものと結びつく。

だが、西欧の「ゆ」と日本の「ゆ」とではその内実がどこか異なっている。それは、湯が熱いかぬるいか、胸までつかるか首までつかるかの相違を超える。和辻哲郎²⁷⁾がいうように、西洋の風呂は日本の風呂のようにゆったりとした気持ちにさせてくれない。極言すれば、西洋のは実用的、手段的で、日本のものは感覚的、享乐的、美的²⁸⁾であり、自己目的である。ローマの入浴はギリシャに、ギリシャはもともと東洋に学んだといわれる。いずれにせよ、われわれの知っている温浴を楽しむという「習俗」^{フュー・クワイズ}は、古代からの歴史を通じて、西洋とは異なったし方で生活の中にあみ込まれ、深く滲み込んでいる。日本人は、風呂を天真な享楽としてそれ自体を自己目的的に楽しむ。湯

槽にいっぱいお湯を入れてそこにどっぷりとつかってその快を楽しむ，こうした日本の湯浴の醍醐味は，早くから自然科学的な眼で「ゆ」をとらえてきた西洋とは全く異なったものである。明治期に来日した外国人を驚かせたのも，その精神的土台のせいであつたらう。

世界中いたるところでみられる蒸風呂と湯風呂は，日本では江戸期に融合して「風呂」と称されるようになったが，日本人独特の風呂趣味は，温泉にめぐまれた湿潤な，寒暑の変化のはげしい風土と，古代日本人の世界観，そして道教や仏教などの思想とによって醸成された日本の自然遊感覚によって特徴づけられる。



図13. 「さる」も親子でつかる（長野の温泉）

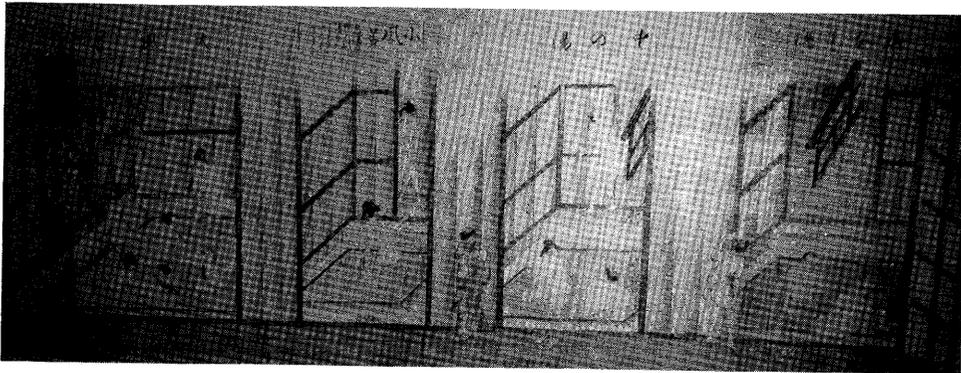


図14. 江戸の湯治（沢田秀三郎訳註，七湯の技折，pp.52-53所収）

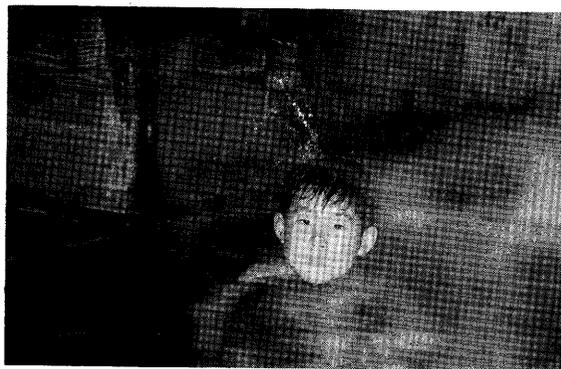


図15. 日本の温泉「首までつかってゆったりと」（撮影筆者）

(1) 仏教思想と日本の「ゆ」

藤浪剛一²³⁾によれば、仏教では、インドのパラモン教と同様に、沐浴の功德を説く。例えば、仏教の経文である「仏説無量壽教」には霊池での水浴による浄染を称賛している。また、「仏説温室洗浴衆僧經（温室教）」は、中国（後漢）の安世高が訳したもので、日本には8世紀ごろ渡来したが、それには、入浴に必要な七物を整えると、七病を除去して、七福を得る（表3）、と説かれている。七福とは、沐浴による疾病の予防と治療、洗浄による心身の安寧、外見の端正・清潔、内なる心の幸福、そして社会的尊敬などである。

この経文は、衆僧が温浴を願い出たことに対する釈尊の対応であり、僧侶の温浴を正当化する論理・イデオロギーとしてとらえることができる。これをもし湯浴のタテマエとするなら、ホンネの一部はやはり湯浴の「快」にあったろう。いずれにせよ、温浴の功德を説いた経文は他の宗教にはないようである。

表3. 「温室教」における七物、七病、七福

七者、 所生之處、 自然衣裳、 光飾珍宝、 見者悚息	六者、 口齒香好、 方白齊平、 所說教令、 莫不庸用	五者、 多饒人從、 弘拭磨垢、 自然受福、 常識宿命	四者、 肌体濡沢、 威光徳丈、 莫不敬嘆、 独歩無双	三者、 身体常香、 衣服潔淨、 見者歡喜、 莫不恭敬	二者、 所生清淨、 面目端正、 塵水不著、 人所敬仰	一者、 四大無病、 所生常安、 勇武丁健、 衆所敬仰	〈七福〉	七者、 身體輕使、 眼目精明。	四者、 除寒水、 五者、 除熱氣、 六者、 除垢穢、	一者、 四大安穩、 二者、 除風病、 三者、 除濕痺	〈七病〉	燃火、 淨水、 澡豆、 蘇膏、 惇灰、 楊枝、 內衣
--	--	--	--	--	--	--	------	-----------------------	---	---	------	--

宗代（960～1279）の仏教典の字引ともいべき「釈氏要覽」の「洗浄」の項には、洗浄には身を洗う、語を洗う、心を洗うの三種があり、浴の五徳として、垢を除く、皮膚を治め一色ならしむ、寒熱を破す、風気を下す、病痛を少なくすることが記されている。²⁹⁾

釈尊と関連が深い王舎城内には温泉池があるし（図16）、高大なヒマラヤ山腹・山麓にも温泉は湧出している。釈尊をはじめとする聖僧も数多く入泉したし、仏教の隆盛期には、5世紀ごろのセイロン島の王城につくられた人工浴池があった。

「無量義經」や「聖無動經」は、心身の垢穢（垢離）を説く。釈尊はまた、水浴する時刻を食前と教えた。入浴に際してのルールは、「教誡律儀簡釈」に挙げられており、そこには、長老を敬し、道具の取扱法・整頓、脱衣の心得、喧笑・水の汚染の禁止などの厳戒がある。禪宗の寺院では特にこの戒律が守られ、入浴作法が徹底していたといわれる。例えば、「沙彌十戒威儀經疏」や「太比丘

三千威儀教」には相当多くの作法上の制限が加えられ、修業を怠ることのない様にと「くぎ」をさしてある。これらの規範は、洗身功德の修業を威儀づけるためのものである。かくして、湯浴制度はまず、寺院に確立したのであり、浴室は七伽藍のひとつに加えられることになった。

仏教は奈良時代に国家宗教となったが、奈良の大安寺や唐招提寺の浴室、東大寺や法華寺の大湯屋や空風呂も七堂伽藍のひとつである。大安寺の縁起に、「唐の西明寺を模した」とあるように、こうした寺院の構造は中国のものがモデルとなっていたようである。「浴佛功德経」には、垢穢を洗うのは仏に仕えるものの任務であるとさえ説かれている。

ただ、水運び、沸すことは、当時とすれば大変なことであったから、浴室開きは月に2～6度程度であったという。

光明皇后をはじめとする「施浴」は、こうした思想・イデオロギーによる伝説であるし、わが国には、こうした信仰と経験知によって形成された温泉による民間療法が全国各地にみられる。³⁰⁾ (図17)

江戸期に栄えになった湯治の日数で1廻りとは7日のことであるが、これも仏教の法事の単位である。³¹⁾



(全図)



(東大寺大湯屋)



(下池)



(奈良北山、癩者救済の病舎十八間)

図16. インド王舎城内の温泉池
(藤浪剛一, pp.28-29所収)

図17. 東大寺の大湯屋と奈良北山の治療舎
(藤浪剛一, pp.58-59, pp.88-89所収)

このように、仏教によって正当化されたわが国の「ゆ」は、中世から江戸時代にかけて世俗化し、「遊」の側面を濃厚にする。世俗化した湯浴、それが現在の日本人が好む「ゆ」なのである。

橋本峰雄³²⁾は、日本人は何故、近世末に蒸気風呂から湯浴へ移行し、世界第一の湯浴（風呂）愛好民族となったのか、という問題を提起し、その答えを、温泉の多い自然風土と仏教思想に求めている。即ち、宗教的な心身浄化や医療のための湯浴から、遊びとしての「ゆ」に転換したことは、仏教が世俗化したことの一例であり、仏教思想が一般庶民の生活に浸透し、感覚化したことを示している、というわけである。湯浴の快感は、自分の肌にじわじわと（熱き）湯が滲みて、肌と湯、つまり内と外とのけじめがだんだんとなくなってくる、それゆえにうっとりとしてくる皮膚感覚、あるいは、首までつかることによって自分が湯につつま込まれる感じのことである。自分の内と外とが「馴染む」のをよしとする心理上の快感でもある。生理的には、西欧のBathの快感にも少なからず等価なものを見出し得よう。だがこれを橋本は、仏教思想の感覚化の一つの典型とみたわけである。

橋本³³⁾は、一即一切・一切即一の華嚴の論理、あるいは般若心経の色即是空・空即是色の存在観、さらにはまた、一切衆生悉有仏性の生命観、こうした仏教の思想（コスモロジー）を、「存在の連続（非連続の連続）観、およびそれを是とする価値観」であるとし、それらを総じて「うき世」の思想と呼んでいる。橋本によれば、近世江戸の仏教は、庶民の仏教として世俗化し、卑俗化した。そこでは、あの世（死）とこの世（生）が連続しており、両者のコミュニケーションが可能である。こうした存在の連続観が、江戸後期に、湯浴を定着させたのであり、その思想と習俗の被膜の間の事情を示すものが、式亭三馬の「浮世風呂」である、とする。湯を浴んとして裸形になるのは、天地自然の道理であり、釈尊も孔子も権助も生まれたままの姿で、無欲に、垢と梵悩を洗淨する、というわけである。それは、皆平等に身分の差をとる（さとる）ということか。

日本人は入浴における皮膚感覚によって「うき世」を実感する。「うき世」とは、世俗（諸行無常の世）を自由な夢の世と観念する言葉である。厭世的な「憂世」観が、近世江戸期に、（それを内包したままで）現世肯定的、ないし享乐的な「浮世」観を取り入れて成立したのが「うき世」の思想なのである。常世の国からわき出ずる温泉、それは、神道と仏教の混在する「生まれかわり」の信仰と、自然との「共生思想」³⁴⁾とのメタファーである。日本の常世の思想、および、無常なる現世に「浮き」、後世の浄土を願い、解脱を求めるといった思想は、超越的なものと内在的なもの、絶対的な宗教的対象と人間、個体と個体、あの世（死）とこの世（生）、そして自然（「ゆ」）と人間、こうした対になっているものを存在的に連続しているものとしてとらえる思惟の習俗として世俗化した。橋本が言うように、それは、西田幾太郎の「絶対矛盾的自己同一」³⁵⁾、鈴木大拙の「即非の論理」³⁶⁾、般若心経の「色即是空」・「空即是色」³⁷⁾、つまり「即の論理」と同じ根源と構造をもつものである。浜口恵俊の「間人主義」³⁸⁾や丸山真男の「修正主義」³⁹⁾そして作田啓一の「使い分けの論理」⁴⁰⁾もこうした「かくれた形」をもつものと考えられる。湯につつまれてふわっとなる、受動的に「なる」、自然に成ることをよしとする文化はこうして生まれた。メタファーとしての「ゆ」には、日本の自然と宗教とが混在している。

近藤英男は、東洋的身体論の特色を、マイクロコスモスとしての人間がマクロコスモスとしての大宇宙との融合にあるとし、その根源を「気」、とりわけ河野十全の「気」の原理に基づく連続思想としてとらえている。⁴¹⁾マイクロコスモスとしての湯浴人〈内気〉とマクロコスモスとしての「ゆ」〈外

気〉との連続感応⁴²⁾、日本の湯浴の特色はここにある。これは、橋本の「うき世」の思想に通じている。

具原益軒は、その著「養生訓」において、ひとの身体は〈気〉をもって生命の根源としている。熱い湯に入るのは害になる。深い湯に長く入るのは〈気〉をへらす。ほどよい湯浴が肝心、とっている。⁴³⁾温泉が多く発見され、湯治が普及した江戸庶民はしかし、熱い風呂にどっぷりつかるのが好きだった。益軒はそれを戒めたのである。

「非連続の連続」としての「うき世」観は、日本の湯浴においては、日常から離脱して「浮世」に遊び、そこでの自然な醍醐味を楽しむものであった。こうした離脱による自然との遊びをよしとする観念は、その源流を、道教、とりわけ荘子の「逍遙遊」の思想に求めることができる。

(2) 道教——特に荘子の逍遙遊——と日本の「ゆ」

道教は、古来からの雑多な民間信仰を基盤として自然に発生し、それが儒家思想や老荘思想、または外来の仏教の影響を受けながら次第に整備されていった中国民族（漢民族）固有の土着的、伝統的な宗教である。⁴⁴⁾その思想は、わが国の奈良朝以前の常世観や神仙説、平安朝の庚申思想、医学、鎌倉・室町朝の武士の思想（特に老荘）、江戸期の道德書等に多大な影響を与えた。⁴⁴⁾とりわけ老荘思想が日本の「ゆ」の観念に対して与えた影響は根源的であったといってよい。老荘にとって、水は、その無為性、受身性、そして自由性において「道」のシンボルである。⁴⁵⁾

張 鐘 元 は、その著「老子の思想——タオ・新しい思唯への道——」⁴⁶⁾において、^{ヌオ}道の思想を、ハイデッガー、西田哲学、ユング心理学との対比において検討している。老子は、人間本来のあり方を「無為自然」に求め、そういう生き方の本質を道と呼んだ。張によれば、それは、人間と自然の摂理との同一性の確証であり、ハイデッガーの「充当」、西田の「絶対矛盾の自己同一」、カプラの「ホリスティックな世界観」、「エコロジカルなパラダイム」と同じものである。上野造道がいうように、^{ヌオ}道の思想は、「水」のイメージや「母」のイメージを想起させる。それは、無為自然の姿や始元的統一の姿をあらわしているからである。子宮内の胎児のように、そこにいれば心が安定し、本質を蔵している。ユングは、意識の世界を開発し自我の確立をめざしていった西欧の人間形成のあり方（父なる文化）に対して、意識と無意識を統合させて自己の確立をはかるといふ東洋の人格形成の仕方（母なる文化）を明確に区別した。スポーツと「ゆ」の相違もここにある。自然との共存、そして非暴力の思想はタオイズムの根本である。

だが、一般に東洋の修業の伝統が身体訓練を通じての心（精神）の訓練を意味しているように⁴⁷⁾、老子の道も、^{ヌオ}意識的行為による修練⁴⁸⁾、即ち、「行」・修業である。一方、日本の「ゆ」の観念は、むしろ荘子の「逍遙遊」の系譜をその根底にもつということではできないだろうか。天空に遊ぶ鳥によって象徴される荘子の^{ヌオ}道が、より自然な、自然にそなわる存在のし方を重要視しているからである。

中国のインテリが仏教を受容する地盤を提供したのも、また、その仏教を中国風に変容させたのもやはり荘子の思想であった。荘子は、万物の差別観を超克し、自らを自然、無限者、聖人の立場におくことによって、いっさいをそのままに受け入れる境地に遊び、すべてをそのままに肯定する。青年、老年、人生の始め、人生の終り、すべてをよしとする。⁴⁹⁾逍遙遊とは、何ものにもとられることなく、自由の境地に、自然の〈気〉とぴったり調和して⁵⁰⁾遊ぶことである。それは、次のような

イメージによって象徴される。

北のはての海に鯨くじらという名の大魚がいた。その大きさは幾千里。鯨は化して鳥となった。その名は鵬ほう。鵬の背のひろさは幾千里。この鳥は大海が嵐ひぐらしにわきかえるとみるや、南のはての海をめざして悠悠とさえぎるものない青天空をとぶ。鰯いわしと小鳩は、なにもそんなに高くまで、とあざわらったが、彼らに大鵬の心など知ることはできない。小知は大知に及ばない。だが大は大なり、小は小なりでそこに差別はない。⁵¹⁾

大濱皓⁵²⁾によれば、遊びは、莊子において最高の境地であり、究極の行為であった。遊びは己れなき行為、功なき行為、名なき行為である。何ものにも依存しない、絶対知につらぬかれた忘却の行為であり、斉同の理を知り、自然必然の推移にしたがって変化する因循の行為でもある。それは、自由で自然な行為であり、運命を自覚し運命にたわむれる行為であるが、中でももっとも重要なのが斉同の理（差別なきこと）を知ることである。小鳥が巨鳥をあざわらったということが差別なのであって、それぞれの飛翔を飛翔している両者に価値の差別はない。魚が自己の在ることを知らず、水のあることを知らないときこそ、逍遙遊のすがたにある。人間においては、俗と知識の拘束を超えた「坐忘」の境地にあるとき、斉同の理にささえられた絶対知の立場を逍遙する。このように莊子は、作為をしりぞけて自然をたっとぶ。しかし、即自的な無反省な自然の行為は逍遙遊ではない。それは、絶対知にささえられた自然の行為なのである。

莊子のこうした完全に自由な境地は、孔子が、目的に拘束されることもなく、努力を意識することもなく、きわめて自由に楽しくその「芸に遊ぶ」——A. マズローはこれを「自己実現」と、M. チクセントミハイはこれを「フロー」と、そしてE. H. エリクソンはこれを「アイデンティティ」と呼んだ——ことを、道の境地としたのと同様、高次の境地ではある。だが、孔子の場合、遊びは芸に限定されている。これに大して莊子の逍遙遊は、より広く、より自由な、徹底した厭世思想⁵³⁾である。それは、プレーやレジャーではない。きわめて自然で平淡ではあるがしかし、高次の人間活動の総体であり、不断の究極的な行為である。しからば何故それを「遊」と言ったのであろうか。筆者は、これを「離脱による自由」と解する。ヨハン・ホイジンガは、文化が聖と遊との混合によって創造されたと述べたが、こうしてできあがった文化は、人間を拘束してくる。人はその拘束から離脱し、文化の衣を脱ぎ、自然、宇宙、創造の根源と一体化する。原初的な聖と遊の世界、あるいは、聖を根底にもつ遊の世界に逍遙することによって、ただ1つの生命が自然に充実する。日本の「ゆ」の逍遙も、ここにその根源があるのではあるまいか。即ち、無心に自然必然の理にしたがいが、化にしたがうとき、純粹な〈氣〉が発動し、それがさらに発動を生み、不断に生の根源に帰って日々新たな生命を生む。H. マスペロは、道教の養性術を、小宇宙としての身体と大宇宙の間に〈氣〉の原理にもとづく対応関係を認める身体的宇宙論が技術化したもの⁵⁴⁾としてとらえているが、「ゆ」に「術」はいらない。しかしその根底には、こうした〈氣〉の思想があるものと考えられる。

だが、この遊は、もちろんむき出しの欲望の充足ではない。中国思想は「快樂」を否定しない。しかしそれは放蕩の享樂ではなく、家庭生活の円満、人類的身行の公明正大、聖業の教育への参加、自己の内心の調和、他との調和といった高次の精神的な楽しみであることが多い。⁵⁵⁾従って、二つの逍遙、二つのフローは区別しなければならない。⁵⁶⁾即ち、日本の寂びや侘びの心が逍遙遊に通ずる⁵⁷⁾と言われるとき、それは「ゆ」の逍遙とは別の、もうひとつの逍遙——聖人の境地——を指

す。「ゆ」の逍遥はその入り口、あるいはフローの原点（ゼロ・フロー）とでも言えようか。

確かに、荘子の逍遥遊はその境界がぼける。それが後に、一部、享乐的な本能主義として受けとめられがちであったのもそのためであろう。例えば、日本の「ゆ」が欲望の肥大と金銭を目的とする資本家や湯女によって手段化され、享楽の場と化したことはこれを如実に物語る現実である。しかし、金と湯女は「ゆ」の本質的契機ではない。「ゆ」は基本的に、あの世とこの世の間である「うき世」に離脱し、そこにとどまる。

久野昭は、こうした荘子の無窮の逍遥遊を「自然遊（あるがままの自然に遊ぶこと）」と呼ぶ。久野によれば、この自然は、人為を包み込み、呑み込んで、人為を溶解してしまうような自然である。これを「自己が無になることを通じて自然があらわになる」、「自然において自己がおのずから無になる」と言い表わす。日本人の「ゆ」への自然なかかわり方は、まさにここにある。それは、日本の無常観、「原自然への私意なきかかわり」である。日常を離れた自然に身をゆだね、無為の遊に逍遥する。それは、自然的、本来的な自己のあり方と深くかかわっている。⁵⁸⁾

遊びの本質的要素が自由とゆとりに（そしてその機能が魂を再生することに）あるとすれば、^{59),60)}「ゆ」への離脱は、拘束からの自由と自然へのゆったりとした豊富な自由⁶¹⁾を意味するといつてよい。

こうした自然遊は、「梁塵秘抄」にある魂をゆさぶるような無心な子どもの遊びや、「鳥游於雲」（とりはくもにあそぶ）の言説⁶²⁾、そして池で遊ぶ魚の話⁶³⁾等、遊びの本質を示すイメージと重なり合う。

湯につかって極楽浄土を夢みる日本の「ゆ」は「肌による予感の美学」⁶⁴⁾であり、「無常美感」⁶⁵⁾を伴うものであるが、それらは、日本人が伝統的にもっている自然に対する信頼感から生まれたといつてよい。それは、安らかな魂・心の平静が、自然の〈気〉を肌で感じる自然感である。

日本人の自然観においては、自然をいつくしみ、自然に帰することを理想とする。⁶⁶⁾自然は、帰るべき母のふところであり、無心の幼児のごとく、その大いなる生命にとけ入る場⁶⁷⁾である。仲村祥一は、サーフィンで波と一体となるある種の神秘的な感じについて語っている。それは、外界としての自然と内なる身体とが呼応するところに生まれる歓びであり、スポーツのような人為による解放とは異なる自由と陶酔をもたらしてくれるものである。⁶⁸⁾サンドール・フィレンツィは、海を子宮にたとえる。⁶⁹⁾

5. 結論：日本の「ゆ」文化のかくれた形——^{エイドス}文化原理、^{エトス}価値原理、^{ハビトス・プラティック}習慣（変質）——

古代のスキタイ族が発案した蒸風呂は、エスキモーやフィンランド、イルクーツクやトルコ、そして朝鮮や日本にみられる蒸風呂・熱風呂と類似の構造をもつものであり、BC1700年ごろのクレタ島の浴槽は、給水施設を除けば、現在西欧社会に普及しているものとはほぼ同形である。「ゆ」の聖と俗、そして遊ぶ、古今東西、その意味に共通する部分が多い。日本もその例外ではない。

だが、古代から温泉に恵まれていた日本人は、水浴から人為的な入浴へ⁷⁰⁾、そして蒸風呂から日本式の湯槽へと発展させ、「自然遊」としての「ゆ」の観念と^{フュークウェイズ}習慣を形成してきた。即ち、古代より2000年以上も続く日本の「ゆ」の発展には、日本の風土、日本人の世界観、そして道教や仏教のような東洋思想が様々な形で影響を与えてきた。

それらの契機は、長い歴史を経て融合し、世俗化・卑俗化すると同時に、身体化、即ち、無意識

のレベルにおける「かくれた形」として定着し、湯浴を、わが国における日常のあたりまえの習慣につくり上げた。

フィリップ・ボックは、一つの信仰体系に一貫性を与えている根底的原理（前提）を「エイドス」(eidos)と呼んでいる⁷¹⁾が、鈴木大拙、西田幾太郎、橋本峰雄らが「非連続の連続」と定義づけた連続観に、常世の国からわき出ずる日本の「ゆ」のエイドスを求めることはできまいか。

あの世とこの世の連続、内なる〈気〉と外なる〈気〉との融合、湯の身体への「にじみ」、⁷²⁾「ゆ」においてはこれらが自然に帰一する。それは、自然と人間が相重なって存立する「原日本の文化原理」である。そのエイドスは、久松真一が「東洋的無」⁷³⁾と名づけた概念や、河合隼雄が、かつて「母性」と名づけた「中空構造」⁷⁴⁾の概念に通じていよう。

日本の神話や仏教、そして道教は、「ゆ」のありがたみを、主として医療的、保養的価値に置いてきた。価値体系の統合を記述するために人類学者が定式化した一般的な型、ないし志向は「エトス」(ethos)と呼ばれる。エトスと価値体系との関係は、エイドスと信仰体系との関係と同質である。エトスという概念は、複雑な価値体系を、その体系のすべての部分に影響を与えている小数の基本的型、即ち、諸価値の間に横たわる首尾一貫した特質である。⁷⁵⁾日本の「ゆ」の文化史に一貫して流れていた基本的価値は、「再生」⁷⁶⁾であった。それは、生命と元気の再生であり、つまるところ寿の価値である。日本の「ゆ」が諸価値にもたらす基本的型は、寿のエトスであったといっていよう。

こうしたエイドス・エトスのイメージを端的に示すのが温泉である。寿の再生という聖価値は、現在では、遊世界において、俗（身体的な快）と連続する。即ち、世俗を離れてのんびりと温泉につかる。わき出ずる湯がやさしく肌をつつむ。わずらわしいことは何も無い。意識を空にして湯に身をゆだねる。周囲の風景や植物も、「ゆ」も、そしてわが身も、同じ自然体で一つである。人工の俗世間から自然の世界に逍遥する。

日本人は、伝統的にこのイメージを知っていた。それは、身体の深い記憶であり、「身体で覚えた知恵」、「身についた技能」⁷⁶⁾である。ある階級や集団に特有の行動・知覚様式を生産する規範システム、行為者の慣習行動に一定の方向を与え、規定し、生産していく構造を、ピエール・ブルデューは「ハビトゥス」(Habitus)と呼んだ。⁷⁷⁾熱き湯に首までつかってのんびり、ふわとなる。これは、私たち日本人にとって、日常の慣習行動である。とすれば、この「なる」、「自然に成る」という感覚様式——その根底には、うき世の思想システムが横たわっている——の中に、日本の「ゆ」のハビトゥスを求めることができよう。丸山真男は、「なる」、「つぎつぎ」、「いきおひ」の三つの基底範疇から、日本の歴史の理（ことわり）、「古層」、「思考枠組」を探ろうとしており、岩崎允胤は、これを「なる哲学」と呼んでいる。⁷⁸⁾日本の風土と思想、そして湯の快が形成してきたわが国の「ゆ」の「執拗低音」には、おのずから現成するという自然の生成原理がある。

湯の「気」と一体となり、「うき世」に逍遥する。それは、日本人が世俗の垢をおとし、人としての原点に戻るための庶民のささやかな知恵であり、楽しみであった。この「空っぽ」を卑俗化した遊びと呼ぶならば、そこでの「空」は、さしずめ、仏教や道教における「空」や「無」や逍遥遊への「入口」・「出発点」にあるということではできまいか。こうしたわが国の「ゆ」の習慣は、日々の西欧化された身体的実践を通じて、いやおうなしに、その表層から徐々に変質してはいる。だが、日本の「ゆ」の「自然遊」としての本質が忘れ去られることはないだろう。

引用・参考文献

- 1) 丸山真男, 原型・古層・執拗低音—日本思想史方法論についての私の歩み—, 武田他編, 日本文化のかくれた形, 岩波書店, 1984, pp.127-128.
- 2) ロジェ・カイヨワ, (多田・塚崎訳), 遊びと人間, 講談社, 1991 (第4刷), pp.353-366.
- 3) 久野昭, 日本人の精神的風土, 名著刊行会, 昭和56年, p327.
- 4) トーマス・インモース・加藤恭子, 深い泉の国「日本」, 春秋社, 1985, pp.78-95.
- 5) 萩原秀三郎, よみがえり—フォークロアの眼8—, 図書刊行会, 昭和52年, pp.107-121.
- 6) 吉村貞司, 日本神話の原像—火と大地と女と—, 読売新聞社, 昭和48年, pp.257-269.
- 7) 柳田國男, 「風呂の起源」, 定本柳田國男集 第14巻, 筑摩書房, 昭和37年, pp.404-408.
- 8) 日下裕弘, 「ゆ」と日本人に関する文化社会学的研究—聖・俗・遊のパースペクティブから—, 茨城大学教養部紀要 第24号, 1992, pp.265-314.
- 9) ローレンス・ライト (高島平吾訳), 風呂トイレ讃歌, 晶文社, 1989 (第4刷), p19.
- 10) 吉田禎吾, 「水の文化人類学」, 東京大学公開講座 水, 東大出版, 1976, pp.117-131.
- 11) 中野栄三, 銭湯の歴史, 雄山閣, 昭和45年, p9.
- 12) 佐藤藏太郎, 別府温泉誌, 高倉駒太発行, 明治42年, p6.
- 13) 河上利勝, 風呂と人間, メヂカルフレンド社, 昭和52年, pp.82-83.
- 14) 真野俊和, 日本遊行宗教論, 吉川弘文館, 平成3年, pp.9-15.
- 15) 谷川健一, 常世論—日本人の魂のゆくえ—, 講談社, 1989, pp.61-65.
- 16) 全国公衆浴場環境衛生同業組合連合会編, 公衆浴場史, 同連合会, 昭和47年, p4.
- 17) 池内紀, 温泉—湯の神の里をめぐる—, 白水社, 1982, pp.60-61.
- 18) 和歌森太郎, 遊びの文化史, 日本交通公社出版, 昭和48年, pp.141-145.
- 19) 中桐確太郎, 「風呂」, 日本風俗史講座 第10巻, 雄山閣, 昭和4年, pp.493-549.
- 20) 橋本峰雄, 「風呂の思想」, 井上俊編, 風俗の社会学, 世界思想社, 1987, pp.12-13.
- 21) ローレンス・ライト, 前掲書, pp.11-46.
- 22) 中桐確太郎, 前掲書, pp.493-643.
- 23) 藤波剛一, 東西沐浴史話, 人文書院, 昭和6年, Pp.195.
- 24) 近藤二郎, ものの始まり50話—文明の源をさぐる—, 岩波書店, 1992, p26.
- 25) 別宮貞徳, あそびの哲学, 講談社, 1990 (第6版), pp.151-170.
- 26) インドロ・モンタネッリ, (藤沢道郎訳), ローマの歴史, 中央公論社, 1992年 (第14版), pp.298-303.
- 27) 和辻哲郎, 古寺巡礼, 岩波書店, 1991 (第25刷), pp.32-35.
- 28) 加藤秀俊, 暮しの思想, 中央公論社, 1992 (第15版), pp.18-29.
- 29) 落合茂, 洗う風俗史, 未来社, 1986 (第3刷), p21.
- 30) 渋谷他, 北海道・東北の民間療法, 昭和52年, 明玄書房, Pp.273.
上野他, 関東の民間療法, 昭和51年, 明玄書房, Pp.260.
杉原他, 中部の民間療法, 昭和51年, 明玄書房, Pp.388.
倉田他, 近畿の民間療法, 昭和52年, 明玄書房, Pp.247.

- 坂田他, 中国・四国の民間療法, 昭和52年, 明玄書房, Pp.374.
- 佐々木他, 九州・沖縄の民間療法, 昭和51年, 明玄書房, Pp.377.
- 31) 武田勝藏, 風呂と湯のこぼれ話, 村松書館, 1991, p11.
- 32) 橋本峰雄, 「風呂の思想」, 井上俊, 風俗の社会学, 世界思想社, 1987, pp.2-22.
- 33) 橋本峰雄, 「うき世」の思想, 講談社, 昭和50年, Pp.196.
- 34) 中村元, 日本神話を語る, 東京書籍, 1992, pp.23-25, pp.202-204.
- 35) 上山春平編, 日本の名著 47, 西田幾太郎, 中央公論社, 昭和45年, p33.
- 36) 秋月龍珉, 現代のエスプリ No.133, 鈴木大拙, 至文堂, 昭和53年, pp.5-23.
- 37) 鎌田茂雄, 般若心経講話, 講談社, 1989, pp.73-79.
- 38) 浜口恵俊, 間人主義の社会日本, 東洋経済新聞社, 昭和63年, Pp240.
- 39) 武田他編, 前掲書, pp.87-152.
- 40) 作田啓一, 価値の社会学, 岩波書店, 昭和47年, pp.254-261.
- 41) 近藤英男, 遊星的体育・スポーツー身体文化への道一, 日本体育学会, 1991, 富山大学,
キーノートレクチュア
- 42) 湯浅泰雄編, 気と人間科学, 平河出版, 1990, pp.99-111.
- 43) 貝原益権, (伊藤友信訳), 養生訓, 講談社, 1992 (第6刷), p75, pp.161-167.
- 44) 福井康順ら監修, 道教 第三巻 道教の伝播, 平河出版, 1983, pp.5-47.
- 45) 小室三良, 老子, 明德出版, 昭和42年, pp.96-98.
- 46) 張鐘元, (上野造道訳), 老子の思想ータオ・新しい思惟への道一, 講談社, 1991 (第7刷),
Pp.341.
- 47) 湯浅泰雄, 気・修業・身体, 平河出版, 1986, pp.23-101.
- 48) 赤塚忠, 莊子 上, 集英社, 昭和49年, p41.
- 49) 莊子, (森三樹三郎訳), 莊子 (内篇), 中央公論舎, 1989 (第8版), Pp.213.
- 50) 蜂屋邦夫, 老荘を読む, 講談社, 1987, p31.
- 51) 後藤基巳, 莊子を読む, 勁草書房, 1983, pp.33-41.
- 52) 大濱皓, 莊子の哲学, 勁草書房, 1966, pp.404-445.
- 53) 下出積與, 日本人の行動と思想10道教, 評論社, 昭和46年, p25.
- 54) アンリ・マスベロ, (持田季未子訳), 道教の養生術, せりか書房, 1990, Pp.246.
- 55) 赤塚忠, 莊子 下, 集英社, 昭和52年, pp.73-74.
- 56) 中嶋隆藏, 中国の人と思想 5, 莊子一俗中に俗を超える一, 集英社, 昭和59年, pp.104-107.
- 57) 安岡正篤, 老荘のこころ, 福村出版, 1988, pp.80-89.
- 58) 久野昭, 「自然遊」, 理想 No.478, 遊び, 理想社, 1973, pp.1-10.
- 59) 井上俊, 遊びと文化ー風俗社会学ノートー, アカデミア出版, 1981, p218.
- 60) 井上俊, 死にがいの喪失, 筑摩書房, 1990 (第4刷), p48.
- 61) 蘭田碩哉, 遊びの構造論, 不昧堂, 平成元年 (第2版), pp.18-19.
- 62) 近藤英夫, 遊戯論の系譜, 近藤英夫教授退官記念事業会, 1978所収.
- 63) 鈴木大拙, 一禅者の思索, 講談社, 1990 (第5刷), pp.39-40.
- 64) 多田道太郎, 身近の日本文化, 講談社, 1991 (第4刷), pp.98-114.

- 65) 別宮禎徳, 前掲書, pp.188-194
- 66) 柳田聖山, 禅と日本文化, 講談社, 1989 (第5刷), pp.103-113.
- 67) 湯浅泰雄, 日本人の宗教意識, 名著刊行会, 昭和63年 (第3刷), pp.382-383.
- 68) 仲村祥一, 生きられる文化の社会学, 世界思想社, 1988, pp.3-13.
- 69) 澁澤龍彦, エロティシズム, 中央公論社, 1992 (第14版), pp.113-114.
- 70) 大場修, 風呂のはなし, 鹿島出版, 1990 (第5刷), p5.
- 71) フィリップ・ボック, (江淵一公訳), 現代文化人類学 (三), 講談社, 昭和62年 (第6刷), pp.221-222.
- 72) 久野昭, 「原日本的価値観」, 思想 No.481 現代の価値観, 理想社, 1973, pp.29-37.
- 73) 久松真一, 東洋的無, 講談社, 1991 (第5刷), pp.36-43
- 74) 馬場他編, 日本人の深層分析 8, 日本人の深層, 有斐閣, 1990, pp.11-18.
- 75) フィリップ・ボック, 前掲書, p292.
- 76) 加藤晴久編, ピエール・ブルデュー—超領域の人間学—, 藤原書店, 1990, pp.174-175.
- 77) ピエール・ブルデュー, (石井洋二郎訳), ディスタンクシオン I, 藤原書店, 1991 (第4刷), pp.259-268.
- 78) 岩崎允胤, 日本文化論と深層分析, 新日本出版社, 1990 (第3刷), pp.230-253.