

第七部会

墨家における鬼神観

栗原 圭 介

至上神として崇拜され畏敬されていたもののうち、鬼神的存在は古代セム族系諸民族の間にも、超自然的威力を有するものとして普く信仰対象となっていたことを伝えている。(super-natural or damonic attributes) 古代中国における鬼神信仰は、本原は人鬼崇拜から進化したものと考えられよう。ところが鬼神信仰は礼的秩序觀念ならびに制度的進化を辿る史的過程に在って、上帝神や地示ないし日月星辰や山林川沢の如き、超自然的威力をもつ存在とも接合して、その宗教的地歩は揺ぎないままでに独自性を發揮している。このことはやがて学派的にも特徴ある傾向が見られるようになったのである。

例えば儒家における孔子は、過去において教化に寄与した点を認めて、禹吾無間然、非飲食而致孝乎鬼神(論語 泰伯)と云い乍らも、孔子は弟子の質問に答えては、敬鬼神而遠之、可謂知矣。(論語 述而)と言つて、頗る近代的合理主義の姿勢を持している。荀子に至つては更に人間本位の主知主義を明確にした態度が窺える。けれども礼文献に記載してある礼家の鬼神における認識は、鬼神が先聖王以来、果たした役割の存在意義を極めて高いものと

して評価している。(礼記、曲礼上・礼運・礼器・樂記)

この傾向に対して、特異の存在を示したのは墨家者達の鬼神観に他ならない。前述の孔子や荀子とは頗る対蹠的傾向を示している。ここで一言して置かねばならないことは、墨家の始祖、墨翟の学派的独自性の故に、鬼神を有力視し、その効用を過評價した嫌いがある。また一面、民間における原始以来の鬼神信仰に寄せる民意を反映しているものと言つてよからう。その独自性の一例として、墨家の主知主義は、例えば明智の比較においては、鬼神の明智は聖人よりも勝るものと見ている。(墨子、明鬼)鬼神の明智が優越する所以は、夏后殷周の治道における聡耳明目に在りとしている。而して三代為政者の可否は鬼神の賞罰がこれを示しているという論を掲げてある。(明鬼 下)

更に他の学派や文献に見える事象と異なる点は、祭祀における供饗供進が三代聖王以来、儀礼的慣行に在って、その対象を上帝鬼神としているのは、民人の善なる者に福を不善なる者に禍を与え降る至上神において、鬼神を上帝に並く權威者とみていることである。(中・非命上・節葬下・貴義等)この上帝鬼神による祭祀よりもその規模を拡大したものととして、その対象を上帝山川鬼神に干めている形態がある。これは上帝鬼神に比して、より広範囲に及んで天下万民の大利を光被せしむることを狙いとしていたものようである。而してその理想とするところは、仁とか義とか和とかの実現に力を注いでいたものである。

(墨子、非攻下、天)

祭祀の最も權威あるものを「天鬼」としている。天鬼を以て

至上神としたのは、墨家において、「天志」とか「天意」とかいうことから天の存在を人格視していたことが判る。天鬼は天志や天意の象徴的存在として人格化によるものの如く、全ての人間の行動を知悉し、善不善を明察かつ審信の至上者とみていゝ。義を以て至高の指導原理とする墨家に在っては、天鬼を聖王政治の中心に据え、「三法」(非命)の如き指針も天鬼の志に本々というのである。この天鬼の觀念は墨家が初めこ唱へたものであつて、他の学派には見えていない。而もこの天鬼は、天子をも含む全ての人間の善不善に対して賞罰を為し、賢を勤めるなど、民生と直接係わりをもつ存立としてゐる。(墨子、非攻下、天志下、非命上)

要するに、墨家の鬼神觀を支えている背景には、農耕に従事する百姓との係わりにおいて、万民の利益を優先する思考を重視している。先聖王によつて創始せられた供饗供進の儀禮的慣行も、百姓によつて酒礼菜盛の淨潔や犠牲の全肥も確保せられている。殊に墨家の鬼神觀には農事に當る天下の百姓との關係が重視してある。

墓 と 穢 と

大垣豊隆

神事に穢を忌むことは、日本の歴史を通じて厳しく守られて来た事であり、その穢のうちで最も厳しく忌まれたものが死穢

であつた。古事記に見られる伊弉那美命の「宇土多加禮許呂呂岐豆」という例や、阿遲志貴高日子根神が、穢き死人に間違えられて怒つたという例などに見られる如く、死は穢とされており禊祓によつて淨められなければならないものとされてゐた。神祇令には「凡散齋之内、諸司理事如旧、不得弔喪問病食_レ六、亦不_レ判_レ刑殺_レ不_レ決_レ罰罪人、不_レ作_レ音楽_レ不_レ預_レ穢惡事、致齋唯祭祀事得_レ行、自余悉断、其致齋前後、兼為_レ散齋」とされ、

延喜式には、「凡觸_レ穢惡事_レ必_レ忌者、人死限_レ卅日、産_レ七日六畜死五日、産_レ三日、其喫_レ六三日」「凡弔_レ喪、問_レ病、及到_レ山作所、遭_レ三七日法事者、雖身不_レ穢、而当日不_レ可_レ參_レ入内裏_レ等と定められている。

拾芥抄の雜穢事には、「觸_レ死葬_レ者、非_レ神態_レ不_レ得_レ參_レ著諸司并諸衛陣及侍從所等」「弔_レ喪、問_レ病、到_レ山作所、遭_レ三七日法事、當日不_レ參_レ入内裏_レ」などとされている。

又、神祇道服忌令秘抄には、「墓所へ參_レル_レ穢アリヤ、否、當日_レヲ忌。」とある。

この様に、「死」を穢として、神事神域にはこれを忌むことが伝統的に行われてきた。ところで墓所は死穢の直接關係する所であり、神事の行われる齋庭、神社の境内は、最も清淨を保つことが要求される場であつた。墓所と穢との關係は、神事とのかかわりにおいてどの様に考えられて來ていたのであるうか。神域には墓所を忌みきらう反面、古墳の被葬者を祭神として、古墳が神社になつているものも古来多くあり、又、墓所の上に

神社の本殿が建っている例もある。神事、神域から穢、特に死穢を遠ざけなければならないことと、墓所の穢とをどの様に考へるべきであらうか。

ここで山陵の穢に関して、山口銳之助の論文を中心に考えてみたい。山口銳之助は、文久二年松江藩の士族の子として生れ、明治十七年東京大学理学部を卒業し、十八年八月東京大学御用掛に任ぜられてから、四十年一月学習院長を免ぜられて図書頭に任ぜられる迄の二十一年余、教職にあり、図書頭になって間もなく兼任となった諸陵頭に十四年余在職し、更に大正十四年より宮中顧問官に就任した人である。

論述も多く、「陵の祭と陵の神の宮」「陵と神道」「明治戊辰祭政一致の御制度」「神祇道と信教の自由」「祭政一致皇道の教学」その他がある。

山陵御穢有無の論については、明治元年四月七日、総裁局が、制度事務局に令して山陵御穢の事を議せしめており、廟議は山陵は御穢なき事に決定された。この時の考え方は、

「皇國ノ古典ノ通考仕候ニ、上代ニハ天皇ヲ現律御神ト称奉候而、現在ニ神ト被在候儀ニ御座候ヘバ、幽界ニ被為遷候テモ又神ト被為在候事、更ニ疑ナキ事ニ御座候……(中略)……又山陵ハ万代不易ノ幽宮ニ被為在候ヘバ、世人ノ穢処ト心得申サザル様、天祖ノ神宮ニ被為擬、潔清ニ御崇敬被為在度奉存候事」にみられる。

山口銳之助は、保井春海の瓊矛拾遺、谷重遠の秦山集を引いて、その考え方は次の数点に帰するとし、更にこれらはすべて誤解と迷信であるとする。即ち一、墓は寺に関係すべきもので、

神社には不適当である。二、墓に詣でることを神事に忌むのは神道の古伝である。三、多武峯社や太宰府天満宮はもと寺で、神社となったもの、豊国大明神や東照宮は之に倣ったもので何れも神社の先例とはならぬものである。四、墓は穢れているから神社から避けなければならぬ。五、墓は何となく陰気な厭なもので清浄潔白であるべき神社とは相容れぬものである。しかしながら、この山口氏らの考え方が、その後の大勢を占めて行つたわけでもない。今日の問題としては民俗学の両墓制、民族学の葬制の研究などからの総合的な研究が必要である。

祭における構成の変化

宇野 正人

例示するのは岐阜県吉城郡古川町に鎮座する気多若宮神社の祭である。四月一九日から二一日までの三日間おこなわれている。「気多若宮神社例大祭」は、別に「飛彈古川祭」とも称されている。この祭に関して、われわれは以前に、「飛彈古川祭の動員と構成」と題した調査報告を提出している(國学院大学日本文化研究所紀要 第四四輯・一九七九年)。そこで今回は、紀要に報告した視点に加えて、新しい視点も含め、より祭への理解を深め、かつ展開しようとするものである。つけ加えた視点とは以下のとおりである。

前報告では、祭理解への第一歩として、祭のいわゆる現在形

を明確にし、祭の組織・行事などに重点をおき、祭がどのように構成されているかをみたのである。その目的は、前報告で、ほぼ達成されたものとおもわれる(紀要参照)。しかしながら、目的が達成されたといっても、祭理解への第一歩にしかすぎなかった。各々の祭には、それ相応の歴史がある。今回は、そこに照準を合せたい。

すわなち、偶然ともいつてよいのであるが、この祭に関しての資料として、一八七〇(明治三)年の祭の状況を記したものが残っていた。また、それ以降の資料も若干あったのである。そこで、第一に資料から一八七〇年の祭の構成を再構成する。そうしたのち、第二に一九七七(昭和五二)年を中心にした現在の祭(前報告の祭)を、それに対置させる。一〇七年間という時間的経移を媒介にして、同一神社の祭を比較するのである。その比較の中で、祭の構成がどう変化したか、また個々の行事が新旧の祭において、祭のどこに位置づけられ、さらにその位置づけがどのように変化していったかを見る。

祭の当時は、当の祭を過去から現在に至るまで不変のものとみているのが普通である。それは祭を持続させていく大きな要因となっていることは否めないし、事実でもある。しかしながら、祭が年毎に変化しているのも事実である。加えて、祭の可変性が祭自体を活性化させ、祭を持続させている要因となっているとも考えられる。つまり、一〇七年間にわたる祭の経移の中から祭の構成のメカニズムとダイナミズムを若干でも見いだそうと考える過程が本発表の目的である。

ここにおいては、祭の全体構成のみについてのべることにする。結論をさきどりするならば、一八七〇年の祭(旧祭という)は、〈試案〉(≡町組の行事)↓〈本案〉(≡町組と神社が融合した行事)という構成をとっている。それに対して、一九七七年の祭(新祭という)は、旧祭に準拠すると、〈試案・本案〉↓〈本案〉という構成をとっているということができる。

そうすると、新祭における〈試案・本案〉という文脈の〈本案〉が問題となってくる。理解への鍵として、柳田國男の「風流」(祭から祭礼へ)という概念を導入する。すると、新祭における〈試案・本案〉の本案は、古川以外からくる観光客のための本案という意味合いが考えられたのである。このことは行事の新設・移行などからも根拠づけられている。

以上のことから、新祭は柳田のいう「祭礼」を徹底させたものだけはいえよう。他方、旧祭は古川本来の「祭」に近いものと考えられる。つまり新祭は地元本位の祭構成を変えてまでも、観光目的に適合させた結果ともいえる。おそらくは、すでに近世には「祭礼」となっていたこの祭が、やはり戦後の社会変化を背景として、近年は自からを観光資源化する歩みを踏み出したことになる。すくなくとも現在の祭は両面性を有している。古川の人びとの「祭」である「気多若宮神社例大祭」に加えて、観光のためにこそ、その風流化をすすめている「祭礼」とである。それを「飛弾古川祭」という(祭の観光資源化について、当の是非をのべる発表でないことを補筆しておく)。

稲荷信仰の習合事例

高橋 渉

前年度の本学会で私は、習合問題は、組織的・教義的な「宗教の習合」と非組織的な「信仰の習合」とを分けて捉えられるべきことを稲荷信仰について報告し、とくに「信仰の習合」が霊地を場として（持込み祭祀）⁽¹⁾などとして現実化される機制等を指摘した。今回はそれを承け、山形県の曹洞宗K寺の場合をまず稲荷の習合事例として見よう。

ここは境内に庶民の信仰的諸契機に広く対応する諸仏諸堂を置いていわば総合霊場を構成し、併せて境内地に続く「白狐沢」を背後に稲荷社を祀る寺である。地元では、白狐沢と稲荷が本来「寺」とは別立であったというが、いずれ「寺」は稲荷を寺にくみ入れ、白狐が棲むという「沢」を禁足地にして、住職は正月にひとり、秘儀「沢掛立行事」を実修している。

しかし、ここでの稲荷は必ずしも茶枳尼天と説かれず、また稲荷は、宗義の組織に集成されているわけではない。寺は、庶民の信仰的契機に応じて持込み祀られ得る対象を自ら拵えたのである。これは、寺社側が「持込み祭祀」を許容する立場をより積極化した形であり、内実は、寺を運営する主権者の信仰における習合が、現実化された姿と言えよう。いわば「信仰の習合」のピークにあって、「宗教の習合」に近いのだが、この場

合、寺が宗派に拠る限り「宗教の習合」を実現することはない。稲荷神、狐、茶枳尼天の三者は、おおよそ平安末以降、三者複合の他に豊川「妙巖寺」⁽²⁾に見られる「稲荷と茶枳尼」のような二者の組合せを形成した。上記は「狐と稲荷」の組合せがさらに曹洞宗寺院に習合された事例だが、信濃「飯繩社」の場合、狐に乗る烏天狗の形を神像としており、伝承を含めると「狐と茶枳尼」の組合せの例になる。

飯繩山を場とする行は、「飯繩の法」の修験として、ことに戦乱の世に戦法に容れられて盛行を見た。民間でも「足止め」や「金縛り」を掛ける呪法として行われ、近年はゴミソや御嶽行者等に残されている。中世には飯繩神を大日如来や地藏菩薩の垂迹とする説もあったが、明治に入って県は里宮に「皇尼穂命神社」の号を贈り、現在、芋井地区の二十二戸が山上の奥社を併せて祭祀している。

飯繩には今日でも東京、埼玉、新潟等より参詣者が来る。しかし例えば祭神の称号も、大明神、不動尊、大権現などと特定せず、参詣の形式は多様である。これは、飯繩信仰が十分な組織化を経ぬまま今日に及んだことと結果と言えよう。今日の地元住民にとって、飯繩神は一般の産土神と異ならず、それを茶枳尼天や稲荷神とする観念は認め難いが、他所からの参詣者は奥社にも狐の像、いわゆる「おいなりさま」を持込み祀っている。

また、飯繩山の麓にあって、飯繩神を合祀する「御嶽神社」は、境内に稲荷社を祀っている。今、当社を預る御嶽教のS師

は、稻荷は勧請したのではなく信者が祀ったのだと言う。つまり持込み祭祀なのだが、この稻荷社殿以外の境内地にも狐の像は数多く見られる。

飯繩神と狐との結びつきは、「飯繩の法」が「管狐」を使うとされるところに既に予想されるし、その神像に、明確に表わされている。しかし、上述の飯繩社および飯繩神を合祀する御獄社での「持込み祭祀」を考量すれば、飯繩信仰は、非組織的なレベルにおいて、稻荷の觀念をより積極的に習合させた信仰形態であることが知られよう。

以上、歴史的経過は省きながら、稻荷の、信仰における習合事例を報告する。

注(1) 拙稿「『稻荷信仰』の習合性」(研究報告要旨)、『宗教研究』250号所収、参照。尚この稿には、崇、狐、秦、滝などの字に、校正ミスがあるので留意されたい。

(2) 稻荷神の觀念については、拙稿「『稻荷神』の習合問題」、『宮城学院女子大学研究論文集』56号、一九八二、所収、参照。

古事記の成立

鎌田純一

古事記は和銅五年(七二二)に、日本書紀は養老四年(七二二)に撰上された。よって古事記が古く、日本書紀が新しいと、

その撰上の時期のみより判断すると、そうなるが、これについて梅沢伊勢三氏は『記紀批判』で両者の神話叙述、民族出自記事の「今」の問題、さらに用字法などについて厳密に比較された結果、内容的には逆に古事記が新しく、日本書紀にむしろ古態のみられることを指摘され、結局それは日本書紀が早くより編集していたのに対し、その撰述方針、撰録方法に飽き足らぬものが、同じ帝紀、旧辞などを主材料しながらも、別の方針、方法で古事記を後から編集に着手しながら、早く撰上させてしまったことによるものとみられた。これより、その撰上年代の前後関係にかかわらず内容的には日本書紀が古く、古事記が新しいというのが、学界の定説となっている。そこで、それでは古事記は何故日本書紀に対して、別の撰述方針、方法をとって編集されたのか、その理由、時機、また誰によってかが問題になる。それは古事記・日本最紀を神道古典の雄なるものとみる神道学の立場よりすれば、解決しておかねばならぬものである。よって、これについて既に出されている諸氏の論をふまえて一試論を述べてみたい。

まず、上山春平氏はその著『神々の体系』のなかで、古事記に藤原氏の手が大きく及んでいることを指摘されたが、梅原猛氏はさらに、「記紀覚書」『文学』四十八巻五・六・七号で古事記の編纂に藤原氏の関与しているとみられること、神田阿礼は藤原不比等の変名ではないかとまでみられ、菅野雅雄氏も「古事記冒頭の論」『美夫君志』二十六号などで藤原氏の入っていることをみられた上、その編纂時機を天武天皇のと

きとして、その政治の特色と関連して古事記の企図したものを追究された。しかし、この天武天皇の御代に編纂の開始されたとみられることは諸史料よりも確かであろうが、藤原氏の手がそこに及んでいるとのことは如何であろうか。

梅沢氏は先掲書のなかで、氏族の出自伝承につき記紀を比較、その記載は古事記に圧倒的に多く、しかも天武天皇十三年制定の八色の姓をうけた氏族の由来を古事記が日本書紀の約二倍も記していることをみられている。これは注目すべき特質であろう。これを手がかりとしてみるに、天武天皇の治政は、推古天皇の御代の聖徳太子の国家統一事業、続いての孝徳天皇の大化の改新、天智天皇の治政に対して大きく対立する面をもっていた。すなわち、その古代国家体制樹立に当って、隋唐の制を範とし、仏教により国民思想の統一を計り、儒教道徳で官吏を統制されようとしていたそれまでの体制と異なった体制をとられた。その天武天皇の壬申の乱のとき、天皇の下に結集したのは、それまでの革新政治に反対し、土着の信仰を持ち続けていた人々であった。それでその乱後次々となされた神祇行政に漸く安堵した彼等であるが、それら各氏族の出自を著実に史書の上に記しておく必要がある、それが大きな原因となり、その天武天皇のとき古事記は編纂を開始されたものとみられるのである。そして、その時削偽定実した帝紀・旧辞というものは実はかなり整っていたもので、それが推古天皇の御代までを記していたことで、それにより古事記はその御代まで記したのである。而して、その編纂事業に関連したのはそれら天武天皇の治政下

漸く地位を得た氏族の者であり、そこに藤原氏、ことに不比等はまだ十代であり、しかも天武天皇のもとで何の地位も与えられていなかった彼が参画していたとはみられない。彼はむしろ彼の没後の日本書紀編纂に影響があったとみられるのである。

火継ぎ神事の研究史

平井直房

出雲大社の司祭者である出雲国造の、就任儀礼としての火継ぎ神事は、中・近世を通じ松江市大庭の神魂神社で行われていた。この神事の詳細な記録は、国造の介添役であった上官佐草自清・同平岡孝昌や、神魂の神主秋上家の当主などによって残されているが、いずれも一子相伝の秘録であったことから、最近まで世に知られることが少なかった。それらの分析による神事そのものの研究は別稿に譲り、ここでは近世以降巷間に流布した著作類に出現する火継ぎ神事の解説を検討し、その研究の跡を辿りたい。

右についての関係文献は、承応三年（一六五四）黒沢石齋筆『懐橋談』が最初であろう。これによれば、前国造が死ぬと衣冠正して坐せしめて常の如く食膳を供するとあるが、近世初期にこれを裏付ける史料はない。むしろ『懐橋談』を典拠に、近世後期にこれを行なうに至るようである。また、大庭から神火相統の報が入ると前国造の遺体を寺に送ったとするが、近世を

一貫する方式は嗣子の大庭出立と同時に、裏門から遺体を寺に出すのであった。林春斎の『国史館日録』寛文七年(一六六七)六月十二日の条には、嗣子を前国造の死去以前に神魂社に出向き、相続の日から魚類を食すとある。実際には新国造は、神事の七日間は齋食で、帰邸して初めて精進ほどの魚味を食すことが出来た。国造はまた生涯境内を出ず、足で地を踏まないというのも誇張である。享保二年(一七一七)の黒沢長尚撰『雲陽誌』は、『懷橋談』を引写し、同じ誤りを重ねている。安永六年(一七七七)成稿の『古事記伝』十四之巻は、行届いた解説であるが、史料の転記に不審の点が見られる。また、大社部内者でなければ知らない記述もあるが、千家俊信をその情報源とするのは、入門年代等からして無理かと思われる。

明治に入ると国家神道への編入等のため大社の諸儀礼は若干変容し、大庭での火継ぎは廃された。そのためか大正十五年刊『八東郡誌』所載の秋上武雄氏の手記「秋上家所伝神火相統式次第」は、近世のことを述べながら多くの誤りを伝えている。例えば神火を鑽る役は実際には国造自身であり、北島方の場合のみ秋上神主が手伝っていたのに、「神主神秘により神火を得て国造に渡す」と言う。非常な誤解の種で、最近にもこれに惑わされている学者がある。百番の禰舞の場所を長庁(庁の舎)とするのは、新嘗会との混同である。神火相統に使う火切りが「国造家と秋上家のみ所有するもの」と言うのも臆説の一つで、中・近世の記録類に秋上家のものを使った事実はない。昭和十六年の神祇院編『官国幣社特殊神事調』四では、火継ぎ神

事が古く熊野神社でなされたという推測を史実の如く記し、また中古以後は夜間神魂神社の山嶺に大社の職員が登って天火祭を行い、神火を鑽って齋食を炊き新国造に供したとする。天火祭の何たるかを知らぬ者の架空の想像説というほかない。

これらを通覧して言えることは、これまでの解説は概ね断片的であり、少なからぬ過誤を伴っている。その原因の第一は、この神事が嚴重な秘儀だったので、基本的史料が最近まで世に出なかつたこと。第二は明治以降の新儀が誤解されて、あたかも古来一貫の方式であるかの如く思い込まれたところにある。

確實な史料を踏まえた火継ぎ神事の研究は、昭和四十三年の藤井貞文氏「出雲国造継承法の研究」(『出雲神道の研究』、同四十四年の村田正志氏「出雲神魂神社に於ける古柱銘と古文書」(『古文書研究』第二号)あたりから始まる。ここでは、この神事の目的が単に聖火を得るだけでなく、聖火による食物を神々と相嘗めして神々の靈威を身に受けるのを中心とすること。火継ぎ式と新嘗会の関係は、皇室の大嘗祭と新嘗祭にも通う古代の聖職者の継承法を窺わしめること、などが指摘されている。関係史料が出揃いはじめた今後が期待されよう。

内棲型新興教団成立の過程と条件

——本門仏立講の場合——

西山 茂

内棲型新興教団とは、既成教団に所属しつつも、なおそれと

は相対的に区別された新宗教的な独自性をもつ「教団のなかの教団」のことであり、その具体的な事例としては我国の仏教系新宗教の先駆である本門仏立講や、それと同系の獅子吼会、さらには第二次世大戦後に大をなした創価学会等があげられる。

こうした内棲型新興教団は、母教団としての既成教団との関係が順調な時にはギブ・アンド・テイクの共棲関係が維持されるが、新興教団が発展し、その教団アイデンティティが著しく強まり、母教団のそれを脅しかかねない程になると、母教団との関係は深刻な対立関係へと一転する、という構造的な矛盾をかかえている。にもかかわらず内棲型新興教団が成立し存続してきたとするならば、それを可能にした条件は何かという問いが生ずる。

そこで、次に、こうした条件を、本門仏立講の事例の検討を通して析出してみたい。

本門仏立講は、もと町人学者であった長松清風（一八一七～一八九〇）によって安政四年（一八五七）に開講された日蓮宗八品派の在家講であるが、戦後の昭和二年（一九四七）には母教団から離脱して本門仏立宗となった。

仏立講は、明治一〇年（一八七七）頃から急速に発展し、同年で一万、一四年（一八八一）には三万の講員数を得たが、長松清風は、こうした講の発展を横目でにらみつつ、還暦を迎えた明治一〇年を契機に大胆な内棲教団化を推し進め始めた。例えば、これ以後・信者の法華経読誦をやめさせ題目のみを唱えさせる「読誦無用題目專唱」を主張し始め、また、本尊も従来

の十界勸請の広式略式の書式によるものから、中央に題目、右に「三箇之中一大秘法」、左に「本門八品上行所伝」と書く独自の要式本尊に切り換えた。さらに、清風は、明治一一年（一八七八）にも口唱中心に編纂された信行式『妙講一座』を発行し、一四年には宗紋の「雁金」とは別に講紋の「仏丸」を制定しただけでなく、この年を契機に「読誦誘法論」を掲げて宗門や本山を徹底的に批判し始めた。こうした宗門・本山批判は明治一六年（一八八三）以降、仏立講に深刻な内紛が生じて托挫したが、この時に確立された内棲教団としてのアイデンティティの多くは、以後も保たれ、今日の仏立宗にまで継承されている。

さて、仏立講のこうした内棲教団的なアイデンティティが成立し、その後も基本的にそれを保ち続けることの出来た条件は何であったのであろうか。

内棲教団としての同講の特徴は全て長松清風によって生み出されたものであるが、彼は教学にも精通し布教面でも優れた成果をあげたにもかかわらず、生涯にわたって小沙弥の地位に甘んじた宗門内周辺人であった。だが、こうした清風の周辺的な立場性と開講当初からの民衆布教の体験こそ、学者清風を但信口唱の題目至上主義者へと変貌せしめた要因であった。そして、彼は、こうした立場から読誦無用（誘法）専唱題目を唱え、「妙講一座」を編纂し、さらに、当時、「資格のない者が十界勸請の本尊を写授してはならない」と宗門から統制を受けたことを契機に「三箇之中本尊」を考案して対抗したのであった。

また、ひとたび獲得された、こうした内棲教团的アイデンティティが、その後も維持されえた客観的条件としては、宗門や本山が仏立講の存在に少なからぬ経営上の意味を見出し出したことほもちろん、この他にも、宗門が五大本山の連合体的性格をもつ地方分権制によって運営されていて、しかも五山間の利害対立もあって一致した仏立講対策がとれず、かえって仏立講側が対立を利用して組織を維持しえたことがあげられよう。

近世における大和陰陽師

木場 明志

近世陰陽道の正流は土御門家であり、この土御門家によって諸国陰陽師支配が行なわれていた。すなわち、天和三年（一六八三）五月十七日に陰陽道支配動許があり、これを絶対的に補強するものとしてその秋九月二十五日に、諸国陰陽師支配権安堵の徳川綱吉朱印状が出された。これらによって土御門家の近世陰陽道における地位と権限が確立し、その後まもなく諸国に陰陽師免許を発して配下に組入れることが始まった。『風俗見聞録』は「土御門家の配下なる陰陽師共三ヶ津ハ勿論の事国々に散在しその数万人成へし」と記し、土御門家が配下陰陽師を多数抱えるに至ったことを伝えている。

土御門家配下の大和陰陽師は、幕末期の元治元年（一八六四）には「南都触頭」の奈良陰陽町在住吉川筑後・藤本実作の兩名、

および「南都之外和州一國触頭」の十市郡上宮町在住の西村出雲正を筆頭としていた（『諸国触頭名前仮留』）。陰陽師も触頭制のもとにあったのであり、この触頭役の下に小頭役などの役があった。また陰陽師には新組・本組・一本職の別があり、それぞれに土御門家配下となるための加入官金にも差異が設けられていた（旧南都陰陽師吉川家文書「御支配人官金等之事」）。貞享四年（一六八七）刊の『奈良曝』によれば、陰陽頭または助となつて宮中奉仕をしている幸徳井家をはじめとして、奈良町だけで三十一人も陰陽師の名が載せられている。殊に陰陽町には十七人が集団的に居住してまさに町名通りの様相であった。「民部」「越後」「若狭」「掃部」「外記」などの官名を名乗るものもあり、すでに土御門家の許状を得ていたことを証している。この陰陽町居住の陰陽師達の場合は曆師を兼ねており、いわゆる南都曆を板行していた。一部は売曆であったが、殆どが賦曆に充てられていて、陰陽師の檀那場廻りの際の手土産として配られていた。陰陽師が檀家を有していたことは岡山県総社市の旧備中陰陽師高木家文書によつても知られるが、旧南都陰陽師吉川家文書の寛政三年（一七九一）三月『南在檀中毎年御祈禱覽帳』によつて、陰陽師が定期に荒神祭や土用祓などに廻檀していたことが明らかとなった。そうした平素の宗教活動としては、当然のことながら祭祀・清祓・吉凶卜筮・諸祈禱・まじないが中心であった。陰陽師は世俗的活動を行なうために類似宗教者との確執も多く、他と争うことが禁じられていた（『陰陽道控』）こともあって、特に勝手に陰陽師を名乗る者に

ついでには手を焼いていた。幕府においても寛政三年四月の『御書付留』にみえるように「陰陽道職業いたし候輩ハ土御門家支配たるべき」と処置してはいたものの、大和でも、勝手に陰陽師を称する者が輩出して土御門家陰陽師職札の効力を薄れているので、筋目取締りの強化を願いたいとの触頭宛の嘆願書がみられる(吉川家文書『陰陽道組合場取締願書』)。また、陰陽師自体についても種々様々の者がいたようで、土御門家の被官免許と共に、吉田神道の裁許状も受けている場合があり、「多津女」「知恵女」などのミコとも覚しき女性陰陽師の名もみられ、更には「浄土寺龍海」「観音寺乾龍房」などの僧との兼帯と思われる名もある(奈良県立図書館蔵『明治二年行政文書』など)。梓神子は土御門陰陽道では禁止であったから、女性陰陽師の活動の実際については研究余地を残すところである。そして僧との兼帯については『今昔物語集』や『枕草子』にみえる「法師陰陽師」と称された中間的存在の宗教者や、『法然上人行状画図』にみえる阿房介なる念仏を唱する陰陽師のことと思いあわせて、僧と陰陽師が民間レベルにおいて必ずしも異質でなかったことを示す好例となろう。大和陰陽師については、土御門家配下以外の者の存在もあり、また有力寺社との中世からの関係も考慮する必要がある。

初期霊友会の思想基盤について

梅津礼司

(一)

霊友会系と呼ばれる諸教団の母体である霊友会を創立したが、久保角太郎(一八九二—一九四四)である。しかしながら、この久保の思想や行動については十分に明らかにされていない。前に拙稿、「久保角太郎の信仰遍歴に関する三つの問題」(中央学術研究所紀要・第11号・82年4月)で触れたように久保は、増子正學(一八八五—一九七九)から西田無學(一八五〇—一九一八)の思想、即ち、先祖供養の修法と『法華経』の教理を学び、次いで若月チセ(一八八四—一九七一)のもとでジャーマニクな信仰体験を経て、先祖供養の修法とシャーニズムを法華経の独創的な解釈によって止揚させ、独自の信仰体系を確立させたといえる。

今回は、霊友会の草創期における思想基盤を明らかにする一助として、戸次真雄(一八九七—一九六五)が著した『昭和の法華経と常不軽菩薩』(以下、本書という)を取り上げ、初期霊友会が西田無學及び西田の説く「佛所護念法」をどのように理解し、意義づけていたのかを眺めてみたい。

さて、本書を紹介するにあたり、留意すべきは、本書をもって初期霊友会の思想を探ることが適切かという点にある。これ

に結論的に答えるならば、①本書の発行が昭和三年で、その発行元が霊友会であること。②本書を一万数千冊も配布したことが、霊友会初代会長小谷喜美によって語られていること。(『天の音楽』一五〇頁)③久保が昭和五年に戸次の創立した「明法会」の第二代会長に就任したこと。④戸次が発行していた明法会の機関紙『妙皇道報』が、久保の住所から発行されていたこと。等、戸次と久保の間柄が極めて緊密であったことが窮い知れることから、当時の霊友会を知る上で、本書をその一助とすることは差しつかえないものと思う。

(二)

自ら「常不輕無學」と名乗った西田は、生命あるものは必ず成仏できる存在であるから、これを護念し、礼拝することが法華經に示された行法であるとし、特に自己の存在を先祖の残身とみなした。自己に仏心があるように先祖の靈にも仏心があって、自己と先祖の仏心を護念し、共に成仏できるよう修行、祈願せよというのが、西田の教説の中心であった。このような、西田の教説を基盤とした初期霊友会は、西田を法華經に教示されている仏勅使、即ち、日蓮に続く「第二の導師」であり、「在家成道の開祖」と意義づけたのである。仏教とは、「時と處と使命者」が一致し、「仏意に恭順することによってのみ」經文に示される利益が得られると解す初期霊友会は、信教の自由が憲法によって保障され、様々な仏教研究が民衆にも公開され、しかも民衆自身がこれらの中から主体的に教説を取捨選択できるこの昭和の時代こそ、法華經方便品に示される「四（開・示

・悟・入）仏知見」が民衆に等しく具現できる「秋」であることだったのであった。西田は、この「魁」であって、即身成仏実現の行法を説示開導する使命者であって、ここに法華經が万民に開示されるべく条件が全て整ったと観じたのである。そして、この教えを広布する「説導者」こそ、久保角太郎であり、久保の出世によって、既成仏教の寺院や僧侶は無意義な存在となつて、眞の仏法が一般在家者の手によって、示現される時代が到来したのだと述べている。

(三)

日蓮以前の日本仏教は、法華經を民衆に教授するための「方便の時節」であり、日蓮の出世によって、「仏法の掃一すべき法」が法華經であることが証明され、法華經に示される仏勅実現の「開導者」が西田無學であり、これを民衆に修行せしめる役が「説導者」たる久保角太郎である。即ち、日蓮—西田無學—久保角太郎という法華思想史上の新しい系譜を主張したのであった。

出口王仁三郎の言靈論

——言靈宇宙論の完成——

鎌 田 東 二

「言靈」の観念は、わが国の宗教的言語意識として歴史的に様々な展開を遂げてきた。古代には「磐根樹立草の片葉をも語

問う」とみる、すなわち自然が言葉に声を発すると感得する言——事融即のアニミズム的な言霊観があった。ここでは言葉はみだりに使用することを許されない畏怖すべきモノであった。この言語意識は現代に至るまで日本人の言語意識の最深層を成している。つまり、言葉を生命的に感じとり用いることがわれわれの最も根深い言語意識なのである。この言語意識が国家意識の昂揚と結びつく時、神国論的な言霊観となり、定型的詞章の美意識と結びつく時、文芸論的言霊観となり、言語法則の秩序の発見と結びつく時、国語学的言霊観を生み出すことになる。

さて小稿でいう「言霊学」とは、杉庵志道や中村孝道によって提唱され、大石煥真素美や出口王仁三郎らによって展開された、日本語の声音（五十音ないし七十五音）の形而上的発祥と宇宙発生説とを結びつける秘教的な言霊論のことである。大本教の教義形成期あるいは教団組織化において、この言霊学の果たした役割は思いの外大きい。

明治三十五年に大石煥真素美と出会って以来、出口王仁三郎は言霊学の考究と実修を推し進め、大正期に入って独自の言霊学を体系化する。大正五年以降、彼は志道や孝道↓真素美の所説に基づき「日本言霊学」「大日本國々語之極元説」「大本言霊学」を大本教の機関紙『敷嶋新報』に掲載し、続いて新たに創刊された雑誌『神霊界』には「言霊学大要」「皇典釈義」「言霊に就て」と題する著作を精力的に発表した。中でも、大正七年に発表された「言霊学大要」と「皇典釈義」は、その後の大本教のコスモロジー、教義形成に言霊学的方向をさし示したものの

として極めて重要である。前著作では、古事記所載の天地生成が同時に日本語五十音の発生であるとし、その初源を◎（天之御中主神の御霊）の形象で表した志道の『水穂伝』系の言霊説を眼に見えない（幽）「体としての大本言霊学」、ス声を七十五声の中心に据える孝道↓真素美系の「ますみの鏡」の言霊説を眼に見える（顕）「用としての日本言霊学」として整序し、その冒頭で大本教発祥の地丹波の国の言霊解を試み、「火水（かみ）の霊」を表す「タニハ」の「ニ」の言霊の活用によって「火水の大本源を解き諭す皇道大本」並びに出口開祖が出現したのだと説いている。また、後著作は「大八洲号」と称され、『神霊界』全四十六頁に及ぶ、言霊学に基づき王仁三郎独自の神典解釈であり、大宇宙の発生から神々の出現、人類出生、日本国体の成立などに説き及ぶ大作である。

同年には、言霊修行者のための「第三天之岩戸」をつくり、翌大正八年、言霊七十五声を鈴の配置によってかたどった「言霊閣」という建物をつくり、言霊隊を組織して、世継西山、近江伊吹山、大和太台ヶ原へ登り言霊の実習修行を試みている。

王仁三郎は、「いろは四十八文字で世界を治める」と示されたナオの『神諭』を言霊学の導入によって展開し、それに基づいて、丹波、綾部、亀岡などの地名、神々の名前、開祖の名、教団名、神典の釈義を行ない、言霊学による名称の深層的次元を開示する。

このような王仁三郎の言霊論的特質をまとめると、第一に、体用の言霊説の整序に基づいた〈大本言霊学〉の体系化という

点が挙げられる。第二に、「五大父音」とも「天の柱」とも呼ばれるアオウエイの言霊が天空に鳴り響き、「九大母音」の国の柱」のカサタナハマヤラは地上地中に轟音をとどろかせながら宇宙生成の大神業を完成しつつあると説く声音宇宙発生説。彼に従うなら、宇宙発生と神々の出現はそのまま同時に声音の展開過程である。この声音即宇宙、声音即生命を洞察するところに言霊による神人合一の道がある、とする言語神秘主義。第三に、言葉の空間的把握による言霊空間の形象化。第四に、言霊修行→言霊隊の組織化→言霊戦（世の立替え立直し）と運動していくような言霊論と救済論の合体。かくして、王仁三郎により、ポリフォニックな同音の多義的連鎖によって意味世界を霊的変容に導く言語多層性の発見は、同時に人間存在の変身可能性、世界変革の可能性の自覚と結びつき、現実の再生⇨再創造へと駆り立て、自己及び世界のメタモルフォーシスの道を開く鍵となったのである。

世襲布教師と霊能布教師

——神理教地方教会の事例を中心として——

井上 順孝

近代日本の宗教運動が民衆の間に広がっていくに際しては、教祖の宗教的資質と共に、布教師の果している役割を見逃すことはできない。布教師は一般には、教祖の教えが信者及び一般

の人々に届く過程における仲介者と考えられる。しかし、教派神道の一部の教団の場合には、布教師が必ずしもそれにとどまらない機能を果たしていることがある。

教派神道の中でも、黒住教、金光教、天理教など創唱宗教的と言われる教団では、布教師の任命、役割、活動内容の点で次第に制度化の傾向がみられる。そうした中では、布教師の地位が親から子へと引き継がれる、すなわち世襲化することが多い。世襲布教師は、教団の制度化を促進する場合が多いと考えられる。ところが、他方で教団としての統一性が弱く、霊能力を備えた布教師を組み合わせることが、教団維持の手段となっているものもある。

神理教は佐野経彦（一八三四—一九〇六）を教祖とする教派神道の一つである。ここに所属する和歌山県Y教会の布教師の事例によって、布教師の教団本部へのかかわり方、教団に対して果たす機能というものについて考えてみる。Y教会の教会長A・H（明三一年生）は、霊能を得ることによって宗教者としての道を歩むようになった女性である。三十代の半ばに夫が病死するのだが、その直前、夫の病氣治癒を祈っていたときに、初めて神がかり体験をする。三年後の昭和十一年に、神示によって修行を始め、本格的に霊能を得る。名前と年令をきくだけで丸い鏡にその依頼者の先祖の姿が映ったり、耳元に神の声が聞こえたりするようになる。病氣治しも行なう。

彼女の信奉者となった人たちの要請もあって、布教活動が公認されるように御嶽教の教師の免状をとる。京都伏見や和歌山

で次第に信奉者が増え、また共に滝行をする人もでてきて、初期の信者層が形成される。戦後になって、御嶽教の内紛に嫌気がさした彼女は、それまで同じような宗教活動を行っていた知人の勧めもあって、神理教に転属する。昭和三十年に正式に神理教教師となっている。

さて神理教に所属した後のA・Hと、彼女の息子でやはり霊能を得たとされるK・H（一九三三年生）は、神理教本部とどのような関係にたったであろうか。A・Hは神理教所屬後、一度も本院を訪れていないが、K・Hは、昭和四十二年に本院で三ヶ月の研修を受けており、その後、本院とは親密な係わりを保っている。A・HとK・Hの説く教えの内容、活動のあり方をひとまとめにして、本院との関係におけるその特徴を述べると次のようになる。

(1) Y教会の教えの基本的部分（五行の御教）は、神理教所屬後も全く変化がない。それと共に神理教の教義も、Y教会の教えと根本は同じであるという認識の上に、そのまま受け入れている。このことから、彼らの説く教えの源泉は二元的であるということが出来る。

(2) K・Hは本院に研修に行くが、逆に本院から教師がY教会に修行に来ることがある。結果として、教えの影響関係は相互的となる。

Y教会で見える限り、霊能布教師は単に教祖と信者の間に位置し、教祖の教えを仲介するばかりでなく、新たな教えを教団に付け加えていく源となっている。だが、霊能布教師がどの教団

にあってもこのように機能するとは限らない。統轄力の強い教団では、霊能布教師の存在はむしろ危険を孕むものであり、実際に分派の原因をつくることもある。

霊能を備えた世襲布教師もいるが、数多くはない。世襲布教師が概して、教団の組織維持には形式的安定をもたらすことが多いのに対し、霊能布教師は両刃の剣ともいえる。一方では教団の刺激となり、活性剤の役を果たすけれども、他方では分裂、分派の原因を作る可能性をもつ。

しかし、近代日本の宗教運動にとって、霊能者は重要な役割を果たしており、あるいは教祖として、あるいは布教師として、あるいは教団組織をもたぬいわゆる拝み屋として世に現われる。どういった要因がその現われ方を規定するかは難しい問題であるが、霊能布教師研究は、教祖研究、「拝み屋」研究と並んで行なわれるべきものと考えられる。

宗教体験の分析的研究

竹中 信常

宗教学特に宗教心理学においては「宗教経験」とか「宗教体験」という語が屢々使用されるが、その意味内容が混同されている場合が多い。ここでいう「体験」とは外界の印象を情意的にうけとめ、これを全人的格的・全生活的に組み入れることである。従ってそれは主観度の高い、個性的な色彩に富むものと

いえる。一般に理性的宗教と呼ばれる仏教の中でも、浄土教は信仰度の高い、極めて主観性に富んだものであり宗教的体験を論ずる場合の典型的宗教といえよう。そして浄土教体験の一つとして「三昧発得」といういわば一種の神秘体験をとり上げ、これを心理的に分析した。

「三昧発得」は浄土教特に浄土宗においては二様の評価がなされている。一つは法然自身「三学非器」を自覚し、定を否定しているところから、定（三昧）を目的とする念は仏の本願に添わぬものとされる。しかし他方では、法然が浄土宗義を立てた根本は善導の釈義によるものであり、しかも善導に偏依した最大の理由は善導が三昧発得の人であったということから、法然自身もこれを体験し『三昧発得記』を書きのこしている。したがってそれは念仏の完成態をなすものとして尊重されるのである。

法然の場合はそれが念仏の目的と誤認されることをおそれて生前は秘して他に示さなかったが、歿後遺弟の発見するところとなった。『三昧発得記』の書写本は現在五種伝えられているが、その中でも親鸞書写の西方指南抄所収のものが最も古く且つ真实性があるものとされている。そこで本稿ではこれに醍醐本『法然上人伝記』を併用してその体験内容を分析して図表化すると左のようになる。すなわち(図A)建久九年六六歳から建永元年七四歳まで二三回体験したことになるが、初年度に一番多いことと、三年間の空白のあることに注目される。初年度に多いということは、この年法然は二月から病氣になり歿後遺

観相	回数	年号	年令	回数
光明相	2	建久9	66	12
水相	2	正治元	67	1
瑠璃相	10	" 2	68	1
官・楼	3	建仁元	69	1
宝樹	3	" 2	70	6
宝池	2	" 3	71	/
瑠璃壺	2	元久元	72	/
鳥舌・琴音	1	" 2	73	/
勢至	3	建永元	74	2
弥陀	1	(A)		
三尊	2	(B)		

誠文を書いており、かねて請われていた『選択集』の執筆を決意し、その心構えとして元旦から別時念仏に入ったためと思われる。また選択集が発得体験の中で書かれたことは諸説の一致するところである。逆に三年間の空白期間をみると、元久元年延暦寺衆徒による専修念仏停止の訴えがなされ、これに対して七ヶ条制誡を作って自肅の態度をとらねばならぬこととなり、翌元久二年には興福寺衆徒が念仏禁止の訴状を出している。専修念仏に対する旧仏教の反撃がさかんになり、法然の身辺は騒然となって平静な三昧発得は不可能となったのであろう。

発得と意識状態の関連を端的にあらわすのは「別時念仏」である。一定の期間、法然の場合一七日もしくは五七日念仏を相續し、意識を平静化して三昧の境地に入れば、それが平常意識化される。正治二年二月頃になると行住坐臥随意任意運現之

となり、建仁二年鳥音琴音を聞く頃になると随日自在聴音となり三昧が生活化されてくる。観相の状況においても始めは閉目見え、開目失之だったのが開閉俱見となり、意識の内外が完全に統一されるようになる。図Bは観相の内容の進展を示すもので、始めはただ「光明」だけだったのが具象化され、尊像を見るようになる。また地相観の多いのは観經の地相観によると考えられるし、勢至観が再三なされたのは法然の幼名「勢至丸」とみづから勢至の応現であるとの意識作用といえる。

宗教体験とは無意識の意識化を伴う全人的なもので、さらにそれが客観的に表象され幾多の奇瑞現象を生むに至ったのである。

対馬の亀卜

椿 実

三代実録に「始祖忍見足尾、神代より始めて亀卜の事に供_ふ」(貞観十四年四月二四日)とする。老岐卜部の伝は改竄であると伴信友は正卜考に説いた。(全集二、482)これは「供_ふ」は「供_レ」自_レ神代、亀卜事」とあるべきを「始_レ自_レ神代、供_レ亀卜事」と倒置したというのである。「亀卜は漢國の卜法なるを、神代より始れる亀卜事と書けるはいみじき辭言」というのである。

対馬上県志多留貝塚からは昭和四八年に、縄文・弥生混合した二次堆積層から、亀卜に用いられた卜甲片が出土し、これは

三浦半島間口洞穴から古墳時代後期五領式土師器と伴出した卜甲三片と同様のものである。対馬の亀卜は弥生時代に始まったと考えられるので、神代を金石併用の弥生時代と考えれば、老岐卜部の家記は考古学的に証明せられた事になる。(松尾社家系図、忍見命)四角い鑿孔を掘る中国西周式卜法は浜松市伊場遺跡(天平)、船橋市印内貝塚(六世紀初)に見られ、対馬、浜松、伊豆、三浦、房総に通ずる「亀の道」と称すべき海上の道を想定することができる。

内陸部に於ては、朝鮮半島式の円形鑿孔を残す卜骨が、伊岐、佐渡から出雲東海、長野に及び、伊豆三島では三連鑿の痕を残す海亀脊甲も出ている。(古墳時代横穴)これを「太占の道」と名付けることができよう。アマテル大神という対馬の太陽の神と、ツクヨミノ命という老岐の月神は、ともに舟行の神として卜部により、畿内にもたらされたが(顕宗紀三年)、ニヒナメの稲米儀礼も中国、台湾には存在しないので、朝鮮半島よりもたらされ、良田なき、対馬(魏志)伊岐に於て、赤米(朝鮮半島洛東江流域の香稻(香ばしか)か神として祭られ、亀卜により吉凶が卜される神事となったものと思われる。

新撰亀相記に四國の卜部を説くところに、「兎屋命十二世の孫、雷大臣命、神事と執掌ちて曰はく、『東の國に在る卜部の姓は、皆我の後なり。伊豆の卜部を以て卜事に供へまつらせよ』」と託宣した記事(L. 579~581)があるが、考古学的に亀卜の道を考えれば疑問は氷解する。亀相記にある亀書、肩乞(うら)祝詞は、釈日本紀の註に引用されている。(釈紀卷五述義一神

代上太占) これは『亀兆伝』からの引用であるが、亀相記は『亀経』から全文を引いている。菅政友氏は(全集p.201)「亀誓とあるは、釈紀に引ける亀兆伝の全文にて、もと太占を泛して亀トを貴くせんとかまへて偽り作れる一のものど覚しくて、なべての文体にあらず。」とせられ、『先師』は兼方の父で、『正安に程遠からぬ世の人』であり、「かの亀誓など偽りかまへたるも、もはらその頃近くのわざなるべし」として鎌倉期の偽作と断じている。亀誓の内容をみるに、延喜式鎮火祭祝詞などの古色を存する文体に比べ、これはいかにも対馬の漁民の方言と俗信を脱し得ない文体である。後世の潤色を疑うとすれば釈紀からの再編ということも考えられないわけではないが、注意すべきは、町形の示す方位が東西南北の四方を示し、中央兆の卦がないことである。すなわち、「土を曳かば、下つ国の八重にて聞かまむ。天を曳かば、高天原の八重にて聞かまむ。通し灼かれし神の方^カは、衆神のうちカミロギ・カムロミのみことは聞かまむ。……青雲のたなびくきはみ、白雲の向伏すきはみ、日のたださまに〔西東なり〕日の横さまに〔南北なり〕聞かみ通さむ。陸道は馬蹄のいたるきはみ、海路は船の爐の泊まるきはみ、人の方を灼かば、衆人の心中鬱怏^{ココロイサカサ}の事を聞かむ。……曳ぎ立つは高天の如、罪は隠れ遁ること無けむと申す」(L. 336~366)

この四方のト・ホ・カミ・ユミの四支というのは三浦、間口、洞穴の亀甲の鑿孔に記された十字の町形に一致する。兆の卦は大江匡房『江家次第』(第十八)軒廊御下に土(多米)、法橋頭昭『袖中抄』に『亀甲に五兆と云事あり。「ため」は人と云字

を書く」という亀ト五兆の中古説に従っていない点に注意すべく、甲巻の目次にも「トを為すとき肩乞詞一条」と明記されているので、天禄四年(973 AD.)卜部雅延書記の墨付紙数卅七枚の『亀ト抄』のうちすでに書かれていたものである。

善光寺縁起の解釈について

山ノ井 大治

わが国における仏教信仰はその受容以来、民間信仰等との習合により大きな変容を示している。それぞれの教団は精緻な教義・宗則を有し、体系的儀礼を定型化させているにもかかわらず地方寺院における実態はそれらと大きく相異している。信州善光寺は長野市にあって年間五百万人以上の参詣者をもつ信者寺である。善光寺信仰を象徴体系として把握し、法要・祭礼などの「宗教儀礼」、講などの「信者組織」、建築物などの「宗教芸術」、説話などの「宗教文学」を有機的関係性のもとに解釈すると、そこに秘められたる善光寺信仰の意味を解説することができるかもしれない。奈良時代より地方信仰中心の寺として一貫し、宗義・宗学の歴史をほとんど持たず、その起源がとにかく古いにもかかわらず国史などの史乘への記載がなく、江戸初期の中興以前の古資料をほとんど欠いている善光寺史にあつて「縁起文学」がおびただしいことは大きな特徴である。善光寺に関する縁起類を、(A)本縁起(信州善光寺に関する直接の

縁起類で多くは寺内の僧侶の手になったもの、(B)副縁起(各地の新善光寺その他の寺社の伝える縁起で本善光寺の縁起を記述した部分のあるもの)、(C)雑抄文学の類(各時代の文学や雑抄年代記の類で、善光寺縁起に関する記述を含んでいるもの)と三者に別けて整理するとその数はつぎのとおりである。

時代名	(A)本縁起の類	(B)副縁起の類	(C)雑抄文学の類	合計
奈良時代以前	一	一	一	二
平安時代前期	三	一	一	四
平安時代後期	一	一	四	四
鎌倉時代	一	四	六	十一
吉野京都時代	四	十一	七	二十二
江戸時代前期	十二	十	二	二十四
江戸時代後期	七	十一	一	十八
明治大正時代	一	一	一	一
合計	二十八	三十九	十九	八十六

本論においては最も広く流布した元禄縁起(一六九二)にもとずいて善光寺信仰の意味を解釈してみたい。元禄縁起は五巻よりなる。「巻第一天竺出現巻」、「巻第二百済国利益之巻」において印度における本尊誕生にいたる説話、百済国における伝来の伝説にふれ、「巻第三日本來臨巻」では本尊渡來を仏教伝

来の史実に結合させ、さらに崇仏排仏の争乱史をとりいれ、聖徳太子・守屋・馬子等の皇子・大官とのかわりを詳述する。「巻第四・第五靈験巻」は開山善光の因縁、本尊の信濃への移行、善光一族、諸神諸人の靈験を語っている。寺社縁起にあつて史実のデフォルメはさげがたい傾向であるが、比較的史実に忠実と思われる「(I)史実的縁起」と、歴史家の視点から到底史実とは考えられない記載を中心とするものが指摘される。マリノフスキー(B. Malinowski)はトロブリアンド島民の物語を民話(Kukwanebu)と説話(Ihwoowo)、神話(Iliu)と分け、「神話は儀礼や儀式や社会的ないし道徳的規範などが正当化の証明や古さや真実性や神聖性の保証を必要とするとき現われるものである。……これらの物説は好奇心の産物でもなく、仮想の物語でもなく、歴史的事実でもない。」と論じている。

善光寺縁起の類はその意味では「(II)神話的縁起」と称しうるかもしれない。善光寺元禄縁起にみられる三つのモチーフはそれぞれ善光寺信仰の意味を明らかにしている。(一)、善光寺本尊が印度・百済を経てわが国に最初に渡來した生身如来であること。このモチーフは善光寺信仰が全国レベルでの共同体意識に関係していること、すなわち、山中他界觀と極楽思想の習合により善光寺を極楽の境域とする信仰が形成され、本尊の強い權威づけと生身という特性が求められたものと解釈することができる。この信仰特徴は、宗教儀礼、宗教集団、宗教芸術と強い相関関係を示している。(二)、極楽往生、再生・蘇生を靈驗として示していること。このモチーフは前述の極楽の境域という信仰

の正当化・權威化として理解することができる。(2) 如来誕生、善光寺創立について世俗的關係が強調され、創立以後、家族・親族關係の説話が導入されていること。これは女人信仰に代表されるような世俗内の宗教志向という特性と家制度を基調にする恩と孝の世俗内倫理の強調として把握することができるのである。

注(1) B. Malinowski "Magic, Science and Religion"
Garden City, N. Y. Doubleday Anchor Books 1954.
p. p. 107, 108.

宗教と空間

— M・アルバクスの集合記憶論 —

関 一 敏

M・アルバクスの宗教空間論を次の二点からとらえることができる。ひとつはデュルケムを中心とするフランス社会学派の枠組に占める位置であり、もうひとつはエリアーデ、リーチに代表される宗教空間論との対比からの視角である。

まずフランス社会学派の文脈でいえば、社会的事実のうち空間的に固定化された社会的基体の学としての社会形態学に属する。これは、流動的で空間化されていない集合表象の学である社会生理学にたいして、社会の感覺的・物質的形態を対象とし、具体的には人口の規模や密度・空間的分布、また都市や家屋の

構成様式や記念碑の存在、交通路等のコミュニケーション網をあつかう分野である。ただ、こうした領域の社会的事実の分析をとおして、人間の身体と精神のかかわりを問うように集合表象との相関性をみることで、社会生理学的事実への制约と影響を考察するところにこの分野のモチーフがおかれていることに注意したい。その具体的成果としては、エスキモー社会の冬季の集中と夏季の分散からなる居住形態様式にその宗教活動への制约をみいだしたモスの『エスキモー社会における季節的変移』をあげることができよう。

ところでデュルケムの提出した宗教的象徴をめぐる課題は次の三点であった。(1)象徴の社会的起源(象徴の恣意性)、(2)象徴効果の二面性(拘束性と望ましさ)、(3)可触的象徴の喚起力。このうち(2)は、アルンタのチュリンガや戦地の旗に代表される事物の象徴作用とその論理過程への問いであり、デュルケムの用語によれば、個人意識に外在する「特殊なメカニズム」への集合表象の固定化ととらえられる。たとえば、事物(紋章・記号)・日付(記念祭)場所(巡礼)など。この文脈でいえば、アルバクスはデュルケムの象徴論的課題(2)の事物、『記憶の社会的枠組』『集合記憶』と場所(『聖地の福音書伝承のトポグラフィ』)の二点に注目している。

さらに他の宗教空間論とのかかわりでいえば、エリアーデの聖空間論(ヒエロファニーとしての世界軸を中心とする同心円構造)やリーチの禁制空間論(この世かつあの世の境界的空間に聖性をみる階梯的聖倫空間論)が、いづれも放射空間もしくは

は切りとられたその一部によって空間論を構成しているのた
いし、アルバクスのそれは巡回空間をも視野に収める試みをお
こなっている。A・ルロワ・グーランによれば、放射空間が静
的で同心円構造をもつ鳥瞰的視覚にたつた空間であるのはい
して、意識しつつ踏破する地上動物のそれは巡回空間とよばれ
る。この文脈でみるなら、教会建築が集会所であると同時に集
合記憶の支点であり、宗教思想の構成を反映した空間的配列
と外部との区切りを表象するとアルバクスがのべる（『集合記
憶』）のは放射空間論の一環である。また、四世紀以降のキリ
スト教の聖地巡礼をとりあげ、イエスの事蹟伝承がエルサレム
とガリラヤの各地点に配分される生成と変移の過程をおうとき
（『霊地の福音書伝承のトポグラフィ』）の視点は巡回空間論
である。その中でアルバクスのいう集合記憶の場所への空間配
分は、集中・細分化・併存の三傾向をもつとされるが、この場
合、イエスにまつわる伝承がすであつて、それが場所性を獲
得する過程を問題としている。

これにたいして、既成の物語が存在しない場合にも、場所に
こめられた集合記憶とその場所からなる巡回空間の構成が逆に
物語を生み出すとみられる場合がある。その一例としてベルギ
ー南部のパンシュのカーニバルをとりあげ、アルバクスの視点
に祭の空間論のひとつの可能性をみておきたい。

ロバート・ベラと「市民宗教」

——その基本的問題点をめぐって——

榊原 健

ロバート・ベラによるアメリカの市民宗教に関する論議は、
世俗化や宗教的多元状況といった現代宗教学の抱える基本
的課題と並んで、特にアメリカを中心とした宗教学界におい
て継続的な関心の的となってきた。この論争の過程を通じて、市
民宗教のもつ問題は、その定義をめぐる認識論的問題、より有
効な社会学的論議を導くための理論的基礎の問題、そして最近
ではアメリカ以外の国々における市民宗教を検討する比較市民
宗教論という概ね三つのテーマにそって展開されてきたと言え
よう。ベラ自身、これらのテーマを常に動的な過程にあるアメ
リカの現実に対する応答という形で継続して検討してきている
が、ここでは第一に、市民宗教に対する一般的理解のもつ問題
点を指摘し、第二に、ベラの市民宗教の超越性的問題、第三に、
市民宗教における「個と全体」の関係の問題に焦点をあてるこ
とによって、ベラの提起した市民宗教の基本的問題点を確認し
てみたい。

一、ベラの市民宗教の問題の所在は、宗教・政治問題、或いは
正当化の問題として知られてきた宗教的象徴と共同体の政治的
次元の連関性的問題にある。彼の市民宗教論の理論的意義は、

宗教的価値参与と政治的権威の位相関係の考察を通じて、現代社会における宗教の役割を検討し直した点に求められる。

ベラは、すべての社会はその社会にレゾナンシデータを与えるより大きな文脈の一部であり、そうした超越的視点からの自己規定を可能とする宗教的象徴体系を欠いた社会は、存続不可能であることを社会学的に確信している。こうした意味では、彼の市民宗教を文化や社会の宗教的基礎の問題とみなし、超越的視点から「社会秩序の調和を維持する聖なる正当化体系」と捉える理解は、一定の分析的妥当性を有している。しかし、市民宗教を理解することは、アメリカ社会の変革に寄与することであると声明するベラにとって、市民宗教Ⅱ文化の基底をおさえる宇宙像という理解は、問題の所在の外枠としての社会学的文脈を指示しているにとどまっているように思われる。市民宗教は、社会がいかにしてその統合を獲得・維持してゆくかという一つの社会技術的形式の問題につきるものではなく、それは一定の実質的な規範的目標の実現をも目ざしているからである。

二、ベラは、いかなるタイプの社会であれ、自らの固有の歴史的経験を宗教的に解釈するという前提に立って、アメリカの市民宗教を超越的次元において解釈されたアメリカ人の歴史的経験の中から生まれてきた一連の宗教的象徴体系として描いている。彼はその最初の論文以来、終始一貫して市民宗教の本質を、政治を、それを超越する倫理的基準・原理に従属させるものとして把握してきた。それは国家自身の永遠性や究極性の主張とは逆に、宗教的コミットメントと政治目標の間には不可避

の関連性があるという自覚に基づいて、社会的忠誠や自己同一性がより高次の原理の裁きの下にあることを、現実の政治過程を活性化することを通じて、人々に覚醒させる役割を持っている。

三、個の尊厳性に支えられた真正な個人的体験は、現代人の宗教意識を探る上での有力な指標の一つである。しかし、ベラにとって、この意味の個人的追求の様式とは、自己保全や自己利益の極大化のみに自己の関心を寄せる私主義と符合するものではなく、自己自身と深く関わることを通じて、却って、自己の最も高い次元から、自己と他者、普遍との関係を読みとってゆく作業の中に求められる。そこでは、自律的な個人か他律的社会かといった二者択一ではなく、個人の内的世界と外的世界とをリンクし、現代世界における人間の新しい生の様式を形づくる一つの倫理的形能力が問われているのである。

〈死〉をめぐる宗教社会学

藤井正雄

一九八二年八月にメキシコ・シティで催された第十回世界社会学会議(ISA)の「宗教社会学(Research Committee 22)の第十部会のテーマは Religion and Death-Related Behaviour」であった。

オランダのヒルホースト Henry W. A. Hilhorst は宗教と

安楽死とのかかわりを論じた(“Religion and Euthanasia in Netherland; on the Clarification of Two Opposite Factors”)。安楽死に関して次の三者、すなわち生命の聖性を強調する①宗教的、②医学的、聖性の自己決定を強調する③人道的方向向けをみることができるが、三者はきわめて流動的な関係にある。いうならば、態度のレベルでは、ファンダメンタリストから穩健な宗教的立場をとる人とは幅があるが、反安楽死の立場をとる。ところが、実践のレベルでは、職業的な医学倫理のうちに宗教的(キリスト教的)価値が潜在はしていても、安楽死は深刻な非人間的苦しみを回避させる手段、いうならば人道的・医学的に最善の解決とみなされる状況のもとでは宗教的・ファクターは働かない。このような状況的説明から、世俗化の過程は安楽死の実施に必ずしも深刻な影響を与えてはいないと、豊富なデータ分析の上から裏づけたのであった。

一方、イスラエルのルビン Nissan Rubin はキブツにおける弔問儀礼の変化をシンボル間の論理関係という観点から論じた(“Encounter with Death: A Religious Problem in a Non-Religious Kibbutz”)。初期のキブツにおいては、成員が血族ではなかったことから公式の弔問慣行はみられなかった。弔問の必要上伝統的パターンは維持されたものの、意味上の変化が生じた。すなわち儀礼内容において、キブツの指導者は伝統的なユダヤの聖シンボルを集団理念の高揚目的から世俗イデオロギーに置きかえたからである。キブツの混迷の状況がそのままシンボルの新旧の混合・変化に反映されているとい

える。すなわち、キブツの理念的情熱が強固である内は儀礼の世俗的形式は維持されるが、イデオロギーの衰退が弔問慣行の世俗的要素を消失させ、より伝統的な内容が復権されたのである。逆説的には、世俗化が伝統的弔問形式の再制度化を許容したといえる論じたのであった。

最後に藤井は現代日本に営まれている葬制(葬儀から弔い上げまで)の実態分析から葬儀と宗教とのかかわりを論じた(“Traditional Customs and Religious Death-Related Behaviour; Their Maintenance and Change in Modern Japan”)。一九八一年の主婦連の調査では、葬儀を仏葬で営んだ者は九三・八パーセントにも達する。しかして葬儀の性格は、かつての村落共同体あげての公共的性格が私事と移行し、葬送習俗の上では死忌観念の稀薄化に伴う祖霊化儀礼の簡略化を招いている。これらの動向を戦後の一連の社会変動と連関させると、宗教的浮動人口の動態と急成長した葬祭産業の動向が問題を解く一つの鍵となる。一連の調査で明らかのように、葬儀の宗教性が後退し、形式化・慣行化されるといふ現象の背後には、個人の意識レベルでは葬儀の形式化・華美化に批判的な態度もその実施段階で他人志向に基く慣行に埋没する構造が看取されてくるといえる(フル・ペーパーは Japanese Journal of Religious Studies, Vol. X, January, 1983. に掲載)。

このように三者は死と宗教の関連性を論じた。すなわちヒルホーストは安楽死を経験的データに依拠して状況的に論じ、ルビンはキブツの儀礼間の論理構造をエミック・アプローチし、

藤井は葬制が世俗化のなかに埋没する状況と構造を論じたのであった。

死の宗教社会学に関して象徴的相互関係パラダイムを提唱するヴァーノン Glenn M. Vernon のもとに組織されたこの部会で、ラポルトツールのワデル Charles Waddell は死と宗教の関係は社会行動の一形態とみるとき、宗教と死が関連する、しないは、他者の期待に関連して形成されたシンボルないし論理の反応の次第によって決定されるとまとめたのであった。

平田篤胤における他界観の形成

栗田英二

『本教外篇』と『靈能真柱』における他界観を、頭界と幽界の關係(死後の魂とこの世との關係を含む)、死後の魂の行方(生前での善行、悪行との関連、幽界、黄泉の具体的姿などを含む)、死後の魂と神との關係(魂が神となるかどうか、神の種類とその屬性)の三点に注目して分析し、その異同の明確化を図り、それを通じてキリスト教的要素の取り扱われ方を検討する。それは従来主張されてきたキリスト教の影響を他界観の局面において具体的に検証することに通ずる。

両者において類似性の高い項目は、幽界の主宰神が大国主神であること。肉体が魂とは異なり、幽界へ行かないこと。この世と同じ感覚が幽界にも存すること。動物は幽界に近い存在で

あることなどである。一方、相違性の高い項目は、『本教外篇』において見られる、この世は仮の世で来世が本当の世であるという記述が『靈能真柱』にないこと。前者において必ずしも明確でない来世の場所(天上・天国・此国土)が、後者では明確(この頭世と同じ場所)であること。前者では生前での善悪と来世との關係に(善人の魂は天上に昇る……悪人の魂は夜見に行く)重点が置かれているのに、後者では雄々しさ、清々しさ、功しさ、などの所謂神道的要素と関係付けられていること。前者を特徴付けている神(大国主神)による審判の概念が、後者には一切欠けていること。さらに前者において、曖昧な幽界の様態が後者ではかなり具体化されていることなどの諸項目である。

両者の異同から明らかになるのは、類似性の高い項目はキリスト教的要素の稀薄な項項であり、相違性の高い項目はキリスト教的色調のより強い部分であるということである。田原嗣郎氏の指摘のように、『本教外篇』に盛られた考えが中国の天主教書からの強い影響によるものであることを篤胤が強く意識し、それがその考えを表出する妨げとなったのであろう。それ故後者においては神の審判が除外され、善悪の觀念が神道的倫理に置き換えられるというようなことがなされているのである。しかし又、同時に、動物が人間よりも靈的世界に近い存在であるというようない貫した立場も見出すことはできない。それこそは篤胤の中で変化し難い安定した思考と見なし得るからである。篤胤の他界観は、キリスト教の影響を受けつつも、やはり、

篤胤独特の他界観なのである。その観点から我々は両者における来世と後者における幽界との距離の違いに気付く。前者にあって来世は、その場所も様態も必ずしも後者における程明確ではない。後者の幽界は、この世と同じ場所にあり、「鳥獣は幽界に属、……神の御心を聞伝」えたりする世界であり、それは空間的に連続しているかのようである。さらに、「死て後に、異物と化」ったり「死ては、その魂やがて神に」なり、「この顯世なる君親また子孫に幸」ったりする世界であり、その世界への出入は死を必ずしも条件とせず生きたまま往来が可能なのであるから、来世というよりは幽界というべきものである。つまり前者における生前と死後の距離に比べ、後者における顯界と他界の距離は近く、むしろ前者におけるそれが断絶しているのに対して後者のそれは空間的に時間的に連続している。その意味では死後におとずれる来世ではなく、生と連続して存在する別の世界という意味を含めて他界と呼ぶべきものである。

篤胤の他界観における宇宙の支配の構造にとどまらず、他界の場所、神の審判の存否、善悪と神道倫理の関係、他界からこの世への働きかけ、というような諸点からの綿密な検討が篤胤の他界観をより明らかにする上で必要であると考えられる。今回は残念ながら、手の回らなかつた篤胤の代表作『古史伝』についても、今後、以上のような視点を持ちつつ研究してみたいと思う。

※『日本思想大系50』の解説より

ウィリアム・ジェームズのセルフの問題と
異言並びに創唱神話

田中 實

ウィリアム・ジェームズ William James 1842—1910 は、その著『心理学原理』*The principle of psychology*, 2 Vols 1890 の中で、セルフ—自己—の問題をとり上げている。

この彼の学説については、たとえばオランダのライデン大学教授で、心理学と精神医学の分野で活躍してきたヴァン・デン・ベルツ Van Den Berg は、その著 *Divided existence and complex society: an historical approach* 1963: 「引き裂かれた人間、引き裂く社会」(早坂泰次郎訳、勁草書房、1980) の中で紹介し、ジェームズの「自己」の分類は独創的で、後の研究者に多大な影響を与えてきたと論評している。

その分類を簡単に示すと、

1 物質的自己—まず身体を中核にし、さらにわれわれに連がる物質的存在のすべて。両親・妻子から住居・地域・国土など。

2 社会的自己—自分を認めてくれる人々の目(心)に映じた自分の像で、われわれを心に蔵してくれる個人の教と同教の社会的自己がある。

3 精神的自己—意識の中心で、私を私とよばせる部分。

4 純粹自己―經過する意識状態の背後にある考える主体。諸論が一致していない。

このはじめの二つは明快で、後の人はこの見解に立って、いろいろ導き出している。しかしこの後の方ほど、次第に明確でなくなる。

そこには主としてある種のヒステリー患者や催眠術で人が変わってしまう人、また霊の憑依で全く違った人格を示す人などの例が、やや雑然と述べてある。これらの例では、自己というほどの明確なイメージではなく、むしろ自我という言葉が応しい面が複雑に隠顕している。

この報告では、異言者並びに神話創唱者で、実際に宗教活動を展開して弟子や信者を持ちその意味で社会的な是認を受けた人に現われた例をあげ、人間の自己像への理解と展望を広くしたい。

まず異言者Uは、神棚を設け祀つてあるが、U自身が拝むのを見たことはない。ところでUは雑談をしていても、話題によっては俄かに表情が変わり、異言を口早やに喋り立てる。そうした状況では自問自答はできないらしい。たとえばマヤ人の話に触れた時、たちまちUの口から悲しいひびきの異言が奔出し、表情は変わり、涙ながらに訴える仕草に接し、困惑したことがある。

またUは、しばしば星の神々の話をするので、普通の家庭の主婦だと、ほとんどの人が知らない宇宙のブラックホールのことを、尋ねたことがある。はじめ耳に入りにくかったのか、改

めて聞き直したので、再びブラックホールの名をいうと、声もなくUの顔は激しくゆがみ、苦悶の表情が固着した。ハットしているとき、手ぶりで「質問を」とうながすので、「どんな所か」と聞くと、しばらくして表情も元に戻り、人智では究め尽せない所で、二つの小宇宙が接触しているような場所だと説明した。Uの物質的自己は、宇宙の奥深くにも達しているのだろうか。次に神話創唱者Aは、拝みも祀りもしていなかった。Aが神話を語り出した初めの頃は、神々は一体ずつAの身心を占め、Aの身で振舞い、口で語り、名乗り、本来のAも含めて問答を展開した。皆Aの自己と解される。後で対話者―お代―ができてからは、神々は二人に分れて自己を現わした。

また腕が神経痛で痛む人がきた時、挨拶もそこそこに、その痛みを話し始めると、居合せたお代が、突然、Aの前に平伏して口を切り、その人に付いていたものだと言った。これを皮切りに、いくつもの霊が替る替るお代に出てAに挨拶した。そのうち、替つて新しくお代りに出たものに対しAは、「姫か」とAの新生とされていた呼び名で呼びかけ、お代の方はAに対して、主役の神の名をあげて応答した。

これで見ると、われわれは、時には社会的自己として、文字通り他人の中にはいると考えられる。また当然ともいえるが四つの分類は、事態を理解し易くする目安ともいえる。なお報告者は、たとえば法華経にいう唯仏与仏の世界を創唱神話が語り出されている世界と理解し、この中に、発想さらには根元的な思想創成の鍵を見出した。

Great Mother ㄅ

「水辺の母子」物語について

高田 篤子

神婚譚や処女懐胎説話の中に水辺の母と神霊の出産が物語られ、母神と御子神が祀られている。これらの物語にはもちろん英雄や神の出自を神秘化しようとする動機から生まれたものもあるが、単に仮空の物語ではなく当時の儀礼や信仰に基づいているものも多いと思われる。さらに昔話に数多く見られる小サ子物語のように、水中から女性が竜宮からの贈り物として小童を抱いた姿で出現したり、祈ってさずけられた神の申し子として桃や瓜、うつぼ舟などに入って海や川から流れついたと語られるものが多い。海のかなたへの信仰やそこから神はやってくるという神の出現様式への信仰が強くあり、水界から神は生まれ出るということから霊童とその母が水界からやってくるという形で信仰され、神の妻としての巫女が母として神霊を生み出すという形で儀礼の中に反映しているのではないか。水界から現われる母子像には人間の自然に対する感情と関連している。母子像には人間の心の内にある母と子の深いつながりが重ねられており、自然や大地への依存と信頼、超個人的なものに対する無力さ、母なるものの保護し育てる局面を強調する。女性は母として自然として大地として生命を与えるものとして体験さ

れ、人間が依存すべき自然原理と結びつく。グレート・マザーとは誰もがすべての面で依存する全能でマシナスな女性の体験が技術された母神像であり、くりかえし作られて訴える靈感の源泉は、人間がこの養育者としての大いなる国に対しても自分の無力感とそれとの深いつながりを体験するからだと思われる。Motherは単に実際の親子関係を示すに限らず、人間の、いわば自我の複雑な心的状況を示しており、「大いなる」はその母がもつ象徴的優越性を表現するものである。また生み出す母と生み出された子は、誕生によって、自然と人間、神的存在と人間、非日常的世界と現実とを結ぶ存在となり得る。

人が水神に恩恵を与えたため水神が呪宝を返礼に贈るというモチーフはよく語られ、その際女性が水中から現れて人間と接触するものが多い、女性は異郷からの使者として出現するが、まさに結合の原理・関係の原理たる女性象徴の持つ意味が表現されている。雨が降らねば雨乞いをして水を求める一方で、洪水などがおこると水は大きな災いをもたらす恐ろしい力を持つもので、水への信仰も二面性をもち、生命と誕生が語られ、また死や破壊にも結びついている。人柱伝説や産女の礼物、女性が入水したという由来をもつ淵や沼の話では水中に宿っている女性の霊が話され、また美しい女性や女房の正体は水界の主たる蛇などの動物であったとするものも多い。蛇は水神と見なされているが、大地とのつながりを象徴するものとして母神や水と結びついていることを示す。昔話や伝説は物語の展開や語られる口調などにもおもしろさがあり、時代の移り変わりとともに

重点の置き場も変化していくもので、現在語られている物語の内容全体に母子神像を求めることは困難であり、また女性や母のもつ意味をとらえるためにはより広い範囲において、他のモチーフとの関連の中で考えてゆくことが必要であるが、水界からの申し子である小サ子、宝物や幸福をもたらし、異郷へと導く女性像などの中にグレート・マザーの素朴な形での反映を見出すことができるかと考える。

ある幻影の未来

——フロイトと宗教——

湯田 豊

フロイト（一八五八—一九三九）は、精神分析の創始者として世界的に有名である。フロイトの思想は戦前に形成され、世界第一次大戦が始まった時に彼が書くのを止めたとしても、彼の永続的な重要性は確保されたことであろう。晩年になって、フロイトは精神分析の方法を適用して、宗教と文明の諸問題と取り組んだ。『ある幻影の未来』（*Die Zukunft einer Illusion*, 1927）はフロイトの宗教に関する主著であり、『文明とその不満』（*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930）は、文明批評と哲学的人間学を扱った彼の代表作である。

『ある幻影の未来』は、偉大な書物である。本書のなかで、

フロイトは宗教を希望的観測の産物、あるいは強烈な願望から生まれたものとみなした。フロイトの宗教批判は古代ギリシアの宗教、ユダヤ教、およびキリスト教へ向けられている。しかし、フロイトの精神分析の方法が初期仏教に適用されるか否かは疑わしい。

2

さて、『ある幻影の未来』は、五五ページ足らずのエッセイである。それは全部で一〇章から成り、なかでもフロイトの中心的な宗教批判を含むのは、第五章第六章である。この両章は、『ある幻影の未来』のハートである。特に、第六章の最後から二番目の段落は熟考に値する。フロイトの宗教批判は当該の段落に集約されている、とわいていい。以下において、わたくしは a、宗教教義、b、幻影、c、宗教に対するフロイトの姿勢、という三つのテーマの下に、彼自身の宗教批判を考察しよう。

フロイトは第五章において、宗教教義に対して荒唐的な批評をしている。フロイトによれば、宗教教義は宗教の核心であり、「すべてのそのような教義はそれらの内容に対する信仰を要求するが、その際それらの要求を基礎づけることはしない」（三四七ページ）という前提から出発する。しかし、明らかに信ぴょう性を欠く宗教教義が人類に対し絶大な影響力を行使するのはなぜか？ フロイトは、その答えを幻影（*Illusion*）のなかに求めた。

第六章において、フロイトは次のように幻影を定義している——「その動機づけにおいて願望成就が前面に押し出され、

そして、幻影自身がその信び、ふう性を放棄するのと同じように、その際われわれが現実に対するそれ（＝信仰）の関係を無視する時、われわれはこのようにある信仰を幻影と呼ぶ」（三四ページ）、と。宗教教義を幻影と叫ぶ時、フロイトは科学が決して幻影でないことを強調する。しかし願望成就是、すべての宗教教義の動機づけにおいて顕著な要因ではない。

第六章の最後から二番目の段落は、『ある幻影の未来』のなかで、もっとも美しく書かれた箇所である。その箇所で、フロイトは次のように言う——「世界全体の前における人間の微小さと無力を告白する人間を、批評家は「深く宗教的である」と宣言することを飽くまで主張する。この感情が宗教性の本質を構成するのではなく、その次のステップ、すなわち、この感情に対して一つの救済手段を求める、それに対する反応が宗教の本質を構成するのではあるが……」、と。

宗教の心理学的な基礎を分析しようというフロイトの試みは失敗した。しかし、フロイトの科学的精神に富む宗教批判は、宗教理解に資するところ多大である。『ある幻影の未来』は、衝撃の書物である。

近代日本における

宗教神秘主義の一形態

——友清歎真について——

家塚 高志

友清歎真（号磐山一八八八—一九五二）は、山口県田布施町の石城山麓に本部のある神道天行居の創始者である。知識人の間にもその著作の愛読者・共鳴者が多く、三島由紀夫が強い興味を示したことは知られている。大正七年に大本に入信し「神霊界」の編集等に活躍したが、一年あまりで離脱し、以後大本を邪教として攻撃するようになる。大正十一年に神道天行居を創始した。

写真によると、体型はやせ型で、姿勢がよく、鋭い氣力に満ちている印象を与える。若い頃は戦鬪的で攻撃的な性格が強くみられるが、晩年は円熟しておだやかなやさしさをもち、清貧に甘んじ、オルポートの説く成熟したパーソナリティーや、マローの自己実現人の特徴をみる事ができる。

友清歎真の宗教は、彼の神秘体験を中心として形成展開している。宗教神秘主義の一形態とみる事ができる。それは大正から昭和にかけての時代を背景とした、日本的な特徴をもつものである。彼は所謂古神道を提唱しているのであるが、日本の古典、禅や密教等の仏教、更に易、老荘、儒学等について

の深い造詣をもち、それに加えて西洋哲学や自然科学についての該博な知識によって、その理論づけを試みている。これらの深い知識と教養に基いた、人間についての鋭い洞察が、知識人にとつての大きな魅力の一つとなっているのであろう。しかしその信仰の基盤には、禁厭、神憑り等の非合理的な伝統的基層的民間信仰というべきものをみることが出来る。その宗教体系には、古今東西にわたる幅広い学問と、伝統的民衆的非合理的な信仰という異質なものが融合しているのである。

彼の思想の根底には、古事記等の古典がある。彼の神観、死後の世界の实在、天皇の神聖性についての信仰、日本を中心とする世界観等には、特に平田篤胤の影響を指摘することが出来る。

彼の信仰の神秘的特質は、本田親徳（一八二二—一八八九）、宮地堅磐（号水位一八五二—一九〇四）、堀天竜齋（一八五六—一九三〇）の三人を直接の師と仰いでいる所にある。ただし本田親徳と宮地堅磐からは霊界からの啓示という形で教えを受けたと述べている。本田親徳からは神霊観及び正しい鎮魂帰神の法、宮地堅磐からは神霊界の実状及び神法道術を学び、堀天竜齋からは倭姫命から伝わる大古神法を受けついだということである。この三人はオーソドックスな宗教史では殆どとり上げられることのない、いわば異端的な存在である。友清歎真が一部の人以外にはあまり知られなかったということもこのことと関わっていると思う。しかし日本人の宗教の根源にひそむものを明らかにするためには、今後この方面にも宗教学の立場から

の研究が進められなければならないであらう。

友清歎真は若い頃から多くの神秘体験をもっているが、その主なものは、大体三種類に大別することができると思う。一つは「ますみのむすび」の体得という言葉で表現されている高度の宗教的境地であり、その二は、昭和二年の石城山上における天啓のように、直接神霊の言葉にふれる体験で、その後のさまざまな神示、また本田親徳や宮地堅磐の霊との接触も、これに入れることができる。その三は霊界への出入体験で、「古道神髓」「支屋雜記」等の著作にその体験は詳細に記されている。

「ますみのむすび」の体得は大正十二年年のことで、昭和四年以後この言葉が使われ、「神道古義」以後の著作では、非常に重要な概念として、さまざまな角度から説明されている。これは言葉では十分に説明しつくすことのできない宇宙の実相ともいべきもので、この境地の体験的理解が、理念的理解の根底に要請されている。この「ますみのむすび」を真に体得するためには、観行が必要なのである。このような言葉では表現できない究極的境地に到達するための修行が工夫されている点に、神秘主義の一つの特徴をみることが出来る。

第八部会

日蓮における経済的側面の研究

——〈勸進聖〉的性格について——

大久保 雅行

日蓮における経済的側面の研究のために、弟子・檀越等から日蓮に贈与された供養の品々と、それらに対する日蓮の宗教的価値付与の構造が如何なる姿を示していくかを見ている。このことは、世俗的なもの、なかでも世俗的な経済財あるいは効用給付 (M. Weber: Nutzleistung) に対する宗教的象徴を中心とした統合 (integration) のメカニズムを明らかにしていく作業のひとつになろう。

そこで、日蓮の真蹟のひとつ「白米一俵御書」(『日蓮聖人真蹟集成』・法藏館・第九卷「四二頁」別名「事理供養御書」(『昭和定本・日蓮聖人遺文』一二六一頁) を、分析の中心的な材料として、考察してみたい。この「御書」は、現在富士大石寺に所蔵されているが、第一紙から第九紙までを存して、それ以下を欠失している。この故に、宛名、執筆年代ともに確証がないものの、その執筆年代については、建治2(一二七六)年と推定されている。

この「御書」では、先ず、白米・毛芋・こふのり等の供養に

対して謝辞を呈し、次に、「人にも二の財あり一には衣二には食なり」と述べ、衣・食は人の財であるが、貧富・身分にかかわらず「このち」こそ最高の財であり、「仏になる」ために、聖人賢人が事実、いのちを仏に捧げたのに対し、凡夫は、「志ざし」『観心の法門』として、それが不足しているときに「衣」や「ごれう」を「法華経」や「仏」に捧げることが、いのちを仏に捧げることと相当すると説くのである。

(1) 宛名について考えてみよう。数多くの供養品のうち、まず米についてみると、「白米」の呼称は、真蹟に限ると上野殿母尼及び上野殿(時光)が供養主である場合に用いられる。浅野家所蔵の供養主不明の真蹟以外の真蹟三篇がそうであり、「白米」の部分が欠落している他の一篇もそうである。ちなみに、大田殿女房には、「八木」とし、富木殿には、「米」としており、「摩牙」については、治部房祖母の場合と上野殿の場合に用いられている。上野殿母尼御前への返事では、「乃米」の記述がなされている一篇もある。こうしてみると、「白米一俵御書」の供養主が、上野殿(時光)か、母尼御前である蓋然性はきわめて高い。他方「こふのり」について考察を加えると、真蹟では明らかに「こ」となって居り、「定本」及び中村鍊敬氏が、「ほふのり」としているのは、何かの誤りであろう。東寺百合文書(大日本古文书六・一二七)、大和本草一八、和漢三才図会一七七等々に「こふのり」「海蘿(訓古木乃利」と記載されており、『日本国語大辞典』(小学館)では、小布海苔あるいは、昆布海苔として海藻であると考えている。(この他教

箇所の問題点があるが略す。

(2) 供養品・世俗的財に関する日蓮の宗教的価値・意味付与の構造。衣や食などの「財」には、その人の「分」に随って「財あるも財なきも」ある。たが「いのち」という最高の財は賁賤貧富を問はず万人が所有している。この「いのち」をいにしへの「聖人賢人」は「かみ」「仏」に「事」実として捧げたが、「凡夫」は「志ざし」として捧ることよい。その意味で「理」の供養であるが、それが「観心の法門」であり「檀はら密」の法門であると説示する。このような「いのち」の尊貴性を媒介項とすることで「財なき」「凡夫」にまで「仏となる」道を開示し、彼の法華経の持経者性と関連した形で、世俗的な財にすらその宗教的価値・意味づけを与えている。これは彼の宗教的折伏活動の経済的基礎づけを与えることにもなる。日蓮のこの思考の構造は、当時の時代状況のひとつの流れでもあった。「勸進聖」の思考の構造との共通性を見出し得る点もある。この「勸進」性と「聖」性について考察するとき、これまで研究史の「持経者」と「聖」性との対立的な把握があるが、他方その両者の混融という姿もすでにあり、したがって、広い意味での「聖」性の見直しが必要でもあろう。まず「勸進」性についての共通性のひとつは、大勸進聖・重源がたとえ「結縁の志なき」「衆庶」であつても、彼らに「勸進」して、功德善根を積まずべく作善をすすめた点（『吾妻鏡』文治四・三・一〇）であり、他方では、それが、律令体制や権門勢家の保護がないという状況のもとで宗教者が自らその経済的基盤として「衆庶」に

接近せねばならなかった点が指摘できるであろう。また「聖」性については、すでに半僧半俗的な現実生活における「世俗性」や「破戒性」をもった「聖」が存在していた（五来重『高野聖』）が、この「聖」と日蓮における飲酒^{すんどう}聖人や「まことの道は世間の事法にて候」「一切世間地（治）生産業皆与実相不違背」「世間の法が仏法の全体と積せられて候」等の言を語る日蓮の「世俗性」との共通性である。しかしながら「勸進」性・「聖」性と日蓮との間には、共通性とともに差異性もあるのであって、こうした局面についてもさらに検討すべきであろう。

ゾロアスター教における聖なる火

——ナオサリの事例を中心として——

中別府 温和

ゾロアスター教の宗教的思考に接近するために、現存のゾロアスター教徒・パーシー (Parsis) の社会を研究の対象とし、アヴェスタ (Avesta) パーラヴィ (Pahlavi)、クジャラテイ (Gujarati) の文献に接しつつ、フィールドワークを行なう方法をとる。これまで、ゾロアスター教の中心を占めると考えられる聖なる火と鳥葬の塔に関わる内容を検討してきた。

インド西北部海岸よりナオサリ (Navsari) という村がある。ここに、ゾロアスター教徒パーシーが二、三〇〇人いる。そこで維持されている聖なる火は、火をつくる過程、火に燃料

第八部会

が身体を祓め（パ

を参照）。
二人のパーシー

にまどめられる。
ここでは死体を焼

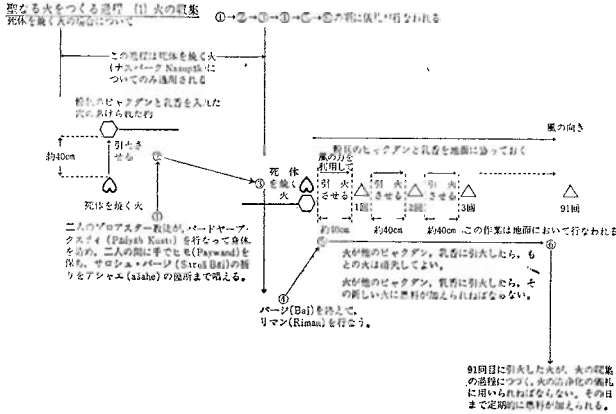
く火（ナス・パー
ク Nasupak）にか

ぎって、収集の過
程をみていく（図

を参照）。
二人のパーシー

を加える儀礼、火への祈り等を通してその他の火と区別され、これらの儀礼とそれぞれの火を構成する内容にしたがって上々の等級があり、高い方からアータッシュ・ユーラム（Ātaš Bahram）¹、アータッシュ・アダーラン（Ātaš Adarān）²、アータッシュ・ダードガー（Ātaš Dādgar）³とアータッシュ・アダーラン（Ātaš Adarān）⁴と呼ばれている。

アータッシュ・ベールラムは二六の異なる火によって構成されている。（その内容については西日本宗教学会誌一九八一第六号P二五—二九参照）。一六の火はそれぞれ別々に収集され、清祓儀礼をへて、聖別されたのち一つにまどめられる。



ードヤープ・クスティ Padayab kusti) 二人の間に手でひも（バイワンド Paiwand) を保ち、死者の霊のために祈りをさそむる(サロッシュ・バージ Saroš bāj) の祈りをアッシュ・エ・アシェ

まで)。死体を焼く火の上四〇cmぐらいのところに、穴のあけられた杓をかざす。この杓の中に、粉状のビョクダンと乳香を入れておき、死体を焼く火の炎から自然に引火させる。二人は祈りをとねえ、(バージ bāj) 身体を祓める(リマン Riman)。

先述のごとく得られた火を地面に置き、それから約四〇cm離れたところに粉状のビョクダンと乳香を盛り、風の力によって自然に引火させる。この作業を九一回くりかえす。火が他のビョクダンや乳香に移ったら、もとの火は消失してよい。九一回目に得られた火が、火の収集の過程につづく火の清祓儀礼に用いられる。その日まで燃料が加えつづけられる。

この過程はアヴェスタ・ヴェンディダード (Vendidad) (七三—七六) を想起させる。「その〔ナスをつけて燃えている火〕から遠く離れて、炎を通して、火の精をもつ木々の片か、あるいは燃えやすい木の片に、火を移らせよ、その火を遠くに運べ、死体を焼く火を散らしてしまえ、死体を焼く火が早く消失するように」(七五)。「それから、最初の薪の束を地面に置くべし、死体を焼く火から二三cmぐらい離れたところに、「死体を焼く火を」遠くに運べ、「死体を焼く火を」散らしてしまえ、死体を焼く火が早く消失するように」(七六)。

ナオサリの慣行とヴェンディダードの中の規定とのあいだに

つながらりがあるように考えられる。死体を焼く火の収集の過程

は、他の一五の火についても適用される。くりかえされる回数
が異なるだけである。ここでは死体を焼く火についてのみ考察
したが、ヴェンデイダードの規定内容が他の一五の火にも適用
されたとも思える。

仏教東漸の系譜

——南米と北米における禅仏教の進展——

小笠原 隆 一元

二千五百年にわたる仏教の東漸、あるいは西漸の過程の中で、
仏教思想やその習俗が他の言語文化圏の国々で十分に消化され
定着するまでには、中国や日本の場合を見ても明らかになら
ず、数百年間を必要とした。さて現今では、知識、情報、宗教的習
俗、実践の様相などが距離感を超越して世界的に同時的受容が
可能となりつつある。さて、仏教が日本から、日系移民が多数
移住したハワイ諸島、北アメリカ、南アメリカ等の諸地域の追
いかけ布教と開教の為に進出、あるいは招かれ、呼び寄せられ
て、ごく小地帯的な民族集団に護持されて約五十年から百年近
くの歴史を残して来た。この仏教東漸と西漸の流れの中で過去
二十年間程の間に、南米と北米における禅仏教史の活動に新し
い進展が顕著に見られるようになった。以下に禅仏教の一例と
して曹洞宗の伝統に関連する新しい展開を示したい。

まず南米のブラジルはカトリックの伝統が強く、カトリック

の宗教教育が小学校から必修である。日本人移民史は今年で七
十四周年を数える。このブラジルに日本の曹洞宗は昭和三十年
以来正式開教に着手し昭和四十三年までに開教総監以下十一人
が派遣され、現在ブラジル国内に教化を続ける開教師は二人の
み、大部分は帰国したのである。さらに最近十数年間日本から
の開教師派遣は無いが、これらの開教師の残された曹洞禅の伝
統はブラジル人の間に浸透し、現在サンパウロ、リオデジオー
ネイロ、ペロホリゾンテ、ブラジリア、オウロプレイト、ジュイ
ステフォオーラ、テレジポリスの諸都市にブラジル人達による坐
禅会や接心会が組織されて来た。その数は約二十ヶ所近くにな
り、毎週・毎月の行持、坐禅を綿密に行っている。正にブラジ
ル人の禅熱の高まりが感じられるが、ブラジルの風土に受容さ
れるにはまた数百年を要すると思われる。これらの禅仏教の新
しい進展の指導者は曹洞宗別院開教総監と開教師（新宮・徳田
両師）を中心に育成されつつあるブラジル人出家僧、修道師で
ある。ブラジル人出家者、得度者は日本や北米の僧堂、禅セン
ターに留学弁道し、ブラジルの参禅者達も各地の禅組織との交
流を始めていることを銘記しなければならない。かくて仏教の
東漸が地球の反対側にまで及んでいること、将来はその東漸が
日本に再上陸する可能性が予想されよう。

次に北米東部ニューヨーク市郊外に一九八〇年以降、新しい
禅寺、禅センターが二ヶ所設立されたが、全て完全にアメリカ
人達による曹洞禅の伝統受容を中心としたものである。米国内
で長年禅に親しみ、曹洞、臨済の両者の伝統を受けついでいる

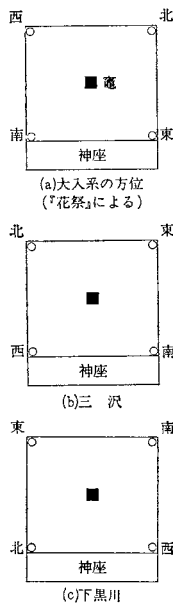
面を示しつつ多くの異なるキリスト教的背景の中から参集する人々を掌握している。現在全米各地には数多くの禅センターが存在するが、この二つの新センターは日本からの禅仏教東漸の発展的成果を内外に示すものであり、その日常活動行持は従来の伝統のわくを越える点が目立つのである。その一例は、毎朝早朝五時三十分より二時間近くの暁天坐禅後、一同が十五分間程仏教経典、新・旧約聖書、チベット仏教聖典、などの一節を大声で合唱するよう音読する。静寂な只管打坐に続く只管読誦である。禅の寺を呼称しつつ他の聖典をも読誦する融通性や開放性を示している。この読誦は仏教・禅宗の伝統にしたがっての日本式朝課とは別の行持として朝晩二回予定され、読誦聖典一覧は三ヶ月分が事前に指示されるのであり、Contemplative Reading と称されている。

以上の如くに、日本の禅仏教の伝統から独立独歩をと思われる進展がブラジルやアメリカの禅寺、禅センターに散見出来るのであり将来の展望を見つめる姿勢を保持し、共に新しい活力を相互に交流し導入する必要があると思われる。(詳細については別に発表を考慮中である)

北設案の花祭にみる方位の問題

春日井 真 英

花祭の祭場、舞庭における方位の設定については『花祭』に詳細に記されている。しかしこれに合致しない例が三沢と下黒川の場合である。



これら柱を方位の基準とする大入系に対し、振草系では神座を正位、東とみるので神道、神部屋はすべて東南||辰巳に当る。そして舞において竈を正位とする時は先の神道、神部屋は西北||戌亥に位置することになる。ところで大入系のこれらの場合も舞庭全体の方位によると神道、神部屋は(a)東南、(b)西北、(c)西北であることが判る。つまりどの場合でも神道、神部屋の位置関係は「東南—西北」の「辰巳||戌亥」の方位軸上にある。このことは振草系の神入りの儀式と、神鬼の庭入りを観ればより明確になる。どちらの場合も広いスペースがあるにもかかわらず舞庭の最も神座から離れた位置からこの舞庭に入ってくる。

その位置は神座基準の方位では「西北」であり、これら迎え入れられた神、櫛鬼が「戌亥」隅よりの来訪者であることを象徴している。また大入系の三沢の部落では「辰巳の家」と称される家がある。これは道から家への進入路が家の東南にあるものをいい、その方位に対して特別な注意が払われていることがわかる。この三沢の花宿でも門じめが行なわれるのは「東南」であり、舞庭への入口も「東南」に開かれている。下黒川の場合も同様に勧請されてくる神は「東南」より入り「辰巳」の隅より来る神であることが判る。勧請された神が舞庭に入ると、舞庭全体で仮定された方位は、次の神座基準と竈基準の二つで考えることができる。なぜならば神が入ってしまった後ではこの舞庭そのものが集約された象徴的世界となるからである。そして神座より下り来る神は、神座基準の方位で「東南」、「辰巳」より出現する。またこのように出現した時、舞庭の竈が象徴的世界の中心となり「竈」基準の方位で見なくてはならなくなるつまり、神が舞庭に下り立つのは「西北」戌亥の隅からということになる。これは「東南」より来る神は、二重、三員の仮設された方位の中でつまり「戌亥」の神に他ならないことを象徴していることになる。このように「花祭」では神の出現を「辰巳」戌亥の軸で見ることができる。

この「辰巳」戌亥の軸に対応するものとして「門じめ」を見ることが出来る。早川は「……高嶺祭を戌亥の方角で行えば、これ(辻固め)は辰巳である。……」⁽³⁾と記しているが、どうもそうではないようである。この方位が実際のものかどうかは

別として、古戸、中在家、下栗代(1982、1980、1979)、月(1981、1980)、中設楽(新、旧)の場合で門じめがどの方位で行なわれたか調べてみると表のようになる。この表より見るかぎり「戌亥」辰巳で行なわれていると考えるよりも「丑寅」未申で行なわれていると考える方が合理的といえる。しかも仮定された方位の「丑寅」未申にこれらが偏っていることから単なる偶然とは考えにくい。このことから花祭では「辰巳」戌亥で神々を迎え、「丑寅」未申で諸霊を防ぎ祀る構造を形成していると考えられる。

	丑寅	未申	戌亥	辰巳
全体として 高嶺／辻田	10/8	7/10	5/4	5/5
実際の方位 高／辻	4/1	1/3	2/2	2/3
神座基準 高／辻	0/7	6/0	2/1	1/1
竈基準 高／辻	6/0	7/0	1/1	2/1

成巫過程と宗教・文化的背景

——宮城県中央部の事例を中心として——

川村 邦光

現在、宮城内には一四〇名程の巫女が活躍している。そのうち、オガミサマ（オカミン）と呼ばれる口寄せを行なう盲目の巫女が四七名、カミサマ（ハヤリガミサマ）と呼ばれる口寄せを行なわない目明きの巫女（盲目の者も若干名いる）が九三名である。その他、ボーサン（オシヨーサン）と呼ばれる男性巫者（頭）が二四名程いる。オガミサマは県北に集中し、一方カミサマは中央部、特に仙台市・塩釜市に集中している。

両者の成巫過程は著しく異なっている。オガミサマの場合、失明―師匠のもとへの弟子入り―修業―ウツンソメ（カミツケ）―祝儀―礼奉公―ミアガリ―商売、というほぼ共通した成巫過程のパターンがみられる。オガミサマの成巫過程は伝統的に制度化されているといえる。ウツンソメという成巫儀礼において、カミの憑依を受け、ツキガミを獲得することがその最大の眼目とされ、それは盲目の少女が社会化するための成人式―通過儀礼とみなすことができる。ウツンソメの際には、師匠や同業者そして両親・親類の者が出席し、また近郷近在の人々が集まる。それはいわば死と再生の演劇空間におけるパフォーマンスである。それ故、それを首尾好く遂行することが巫者としての第一

歩、すなわち社会的な承認となる。

一方、カミサマの場合、伝統的に制度化された成巫儀礼はなく、その成巫過程は多様であり、それぞれが独自性に富んでいる。とはいえ、いくつかの成巫過程の事例を積み重ねていくと、一定の共通したパターンが浮かび上がってくる。危機体験となつた心身の不調、それへの対応の仕方、憑霊体験、その解釈及び意味づけの仕方、そしてその際に用いられる言葉などがそれである。我々はここに成巫過程の水路となつた宗教・文化的背景を看取することができると考ええる。カミサマの成巫過程の主要パターンを挙げると次のようになる。(1)入巫前期―生レ（カミの筋、カミ・祖先の因縁）―夢、霊力の發揮（幼少期の特異体験）―信心（巫者との接触、家庭環境）(2)入巫期―心身の不調（危機体験）―民間セクター・専門セクター・民俗セクターへの関与―障り・因縁の祓い・祈禱―行（修業）(3)成巫期―白衣着物ヲ着ロ（巫者の教示）―行―神憑キ・口開キ―神ノ戒メ―行 (4)巫業期―病氣直し（最初の依頼者の来訪）―免状の取得―神ノ道・神商売。

カミサマの成巫過程において、特に重要な事項は入巫期を画する心身の不調への対応の仕方と成巫期を画する「白衣着物ヲ着ロ」という巫者の教示及び「神憑キ」「口開キ」である。すなわち、何らかの心身不調が起こつた際、まず初めに日常的な経験的知識―経験的因果論に基づいて民間療法や売薬などの家庭内医療によって対処されるが、このような民間セクターで治療しえない場合、社会的な力・権威をもって普及している欧米

の近代医療を主とする専門セクターに関与することになる。だが、これとは別に特有の見方や対処法が保持されている。巫者を担い手とする民俗セクターがそれである。カミサマになった者の場合、当然のことながら専門セクターにも関与しているが、最終的にはこの民俗セクターに依拠している。これが成巫過程の重要な水路になったことはいうまでもない。すなわち、超自然的因果論に基づいた説明枠組をもつ民俗セクターでは、心身不調を自然科学的因果論により身体内の機能障害・異常とする専門セクターとは異なり、それを祖先やカミの世界に投影し、かつそこに位置づけて解釈し、治癒のために特異な方向づけを与える。それはまた、既存の認知枠組によって支えられていた生活空間を越えさせ、あるいはこれまで無意識化され隠れた認知枠組を顕在化させ、そしてそれを再編成させることによつて、心身不調を特異なメタファーに表象して受容することを可能にさせる。「白衣着物ヲ着ル」という巫者の教示は、心身不調によ言動が邪霊による憑依（マイナスの憑霊）から善霊による憑依（プラスの憑霊）へと変化したことを告げ、当事者を病人・異常者として疎外するのではなく、巫者の世界へと方向づけていく働きをもつ。その者は民俗セクターの説明枠組を内面化することによつて、特異な心身状態を「神憑キ」「口開キ」という言葉で象徴化するのを可能にさせる憑霊信仰へと導かれる一方、カミや祖先霊と自己との関係を祖先崇拜と核としたカミ信仰によつて秩序づけ、巫者としての新たな認知枠組を再構成していく、と言うことができる。

このように、カミサマの成巫過程には民俗セクターに特有な治癒システムが組み込まれており、また憑霊信仰―カミ信仰が認知枠組を再編成するための準拠枠組になっている。そして、オガミサマのように伝統的に制度化された成巫儀礼を欠く、カミサマの成巫過程では、何よりも自己の霊能スピリットを社会的に証明することが不可欠の要件である。

(注) Kleinman, Arthur, *Patients and Healers in the Context of Culture*, University of California Press, 1980.

出雲中国山地の

竜蛇信仰と神楽と託宣

野村 暢 清

旧出雲地域、即ち、出雲、中国山地の竜蛇信仰と神木、神楽、託宣の問題をめぐって考えたい。ここでは次の三つの問題点を関連づけて考える。第一は、神楽における薬蛇であり、第二は、出雲の海辺で取られる竜蛇様についてであり、第三は、出雲の諸地域でも数多くまた無数にみられる荒神の神木にまぎつけられている薬蛇をめぐってである。先ず第一に出雲中国山地の大元神楽、備後備中の荒神神楽の薬蛇の役割りを見て行く。薬蛇は神楽の中で中心的位置をもっている。これらの荒神神楽は薬蛇を神木の処に迎えに行く。或は之れを新薬から作成し、神殿

にもって来る処から始まる。そして神楽が終ると神殿こうどから皆で行列をなして御神木の処、或は荒神のほこらまで藁蛇をもつて行き、それを御神木に巻きつけて、神楽を終る。この四日間、或は二日間にわたる神楽の中心目的は神憑りの中で託宣を得ることである。このことは大元神楽でも、備後、備中の神楽でも明確な事実である。その託宣は、この藁蛇にまかれての或はこれにしばらくつけられての神憑りの発言であって始めて託宣、神の言葉なのである。

神楽は親族集団で行う場合も、部落で行う場合もあるが、数部落で行う場合、藁蛇は部落の数だけ作る。神棚の脇にとぐろを巻かせて置く場合もあるが、多くの場合は高殿の外に置く。神楽の曲目が進んで「綱入れ」の時藁蛇を中に入れる。問答などが行われる。藁蛇が入ってからそれを斜めの柱に張って、御神酒を飲ませ、鱗打をする。そして「綱舞」に入る。四季の歌、四季の歌のかえしなどがある。神職が張られに綱をゆり動かす。綱によりかかりながら綱をゆり動かし、綱の両端から身体を廻わしながら反対の端まで行き、又綱をくぐって反対側に出、同様にしてもどる。綱の中心で行う側の人と手を打ち合い。松明を打ち合ったりする。このように繰返している間に神憑りとなる。それに神体幣を持たせて、藁蛇をこの神職の身体に巻きつけ、託宣が行われる。大元では口から言葉が出るか、備中では米粒を取らせたりする。かつては口であったが、個人的問題が出て困ったので、米にしているという処もある。布舞、日蓋なども託舞である。この神楽は備中神楽の舞殿の心柱の日天天、

美保の祭りの日月像、隠岐の日天天祭、美保の大竜の神憑った当屋ともなる移動など、一連のシンボル群が、藁蛇、神憑り、託宣とともに一つの complex を構成している。

第二に問題とするのは出雲の海辺で竜蛇様と呼ばれる海蛇の信仰である。竜蛇様は出雲大社でも、佐陀神社、日の御碕神社でも重要な信仰の対象である。美保でも同様であった。神無月の時、出雲の神有月の時、大社の浜に来たものを大社に、佐陀の浜に来たものを佐陀神社に、日の御碕に来たものを日の御碕神社におさめる。大社では陰暦の一〇月一三日海辺で祭りをを行い、行列をなして大社に帰る。佐陀神社では、そのお社は佐陀の方式で建てられ、南殿、中殿、北殿と三殿が真横に並ぶ形をとっているが、中殿が最も高位である。竜蛇様はこの中殿の中に入れられている。日の御碕の場合も御本殿の中の少し横の処にある。とぐろを巻いて鎌首をもたげた形である。ここでは三年間真水につけてから剣製にする。人々は竜蛇様をいただき信仰は厚い。神有月に出雲に来る神々の先導として来るとも、竜宮よりの大国主命の使いともいう。大社神殿の神座の方向は竜蛇様が稲佐の浜に来ることと無関係ではないと千家尊統は述べている。

第三には、中国山地は勿論、出雲の各地に分布する荒神の神木に巻きつけられた藁蛇である。佐陀でも、神門でも、能木郡大原郡でも、隠岐でも数多く存在している。この三つの竜蛇藁蛇の姿を通して、旧出雲、出雲中国山地に神木、荒神、竜蛇をめぐる信仰が存在し、神憑ってこの託宣に大きな意味が認めら

れ、竜蛇、蕪蛇とかかわりににおいて託宣がなされ、神楽は神憑つての託宣を中心目的とするものであったことなどが取り出される。これは出雲の憑物現象にもかかわらずの現象である。神憑つての託宣を中心とする文化であり、私が古代出雲のシヤマニズム文化と呼ぶものにつながるものである。

冬送りの行事とユダ

植田重雄

フランケン地方では四旬節の第四日曜日の「喜びの主日」(Latare)に冬送りの行事がある。冬送りは同時に夏迎を意味する。厳密には冬送りなどという生易しいものではなく、「冬追い出し」(Winterausstreiben)であつて、冬は長い髯の老人春(夏)は若い女性を蕪人形に作り、これを車に乗せたり、かついで町や村のあちこちを行列のお纏いをしたあと、最後に境いの川に投げ棄てる。現在は主に少年、少女中心の春の行事となつているが、かつては大人たちが行つていたものである。

この蕪人形の冬神はまた死神である。バイロイト附近では豚を小屋から出して追い立てる。豚が金切声をあげて走るのを、冬に見立てて冬の追出しと呼んでいる。しかしこの冬は蕪人形の老人で表わすだけでなく、熊であったり、デーモン、自然の悪い精霊であるネズミ、ユウモリその他の不気味な動物で表わすこともあるのは、ファスナハト(Fasnacht)の祭るとき

を見れば明かである。すべてこういったものは、冬と同じように人間にとつて災いを及ぼす悪しき存在である。魔女ベルヒタ(Pechta)も年老いた冬を意味する。シュヴァルツヴァルトのオッフエンブルク市では魔女の仮面をかぶり、赤い頭布で頭をつつみ、広場にかがり火を焚いて歌い且つ踊り行い、最後に蕪人形の冬の魔女ベルヒタを火に投じて焼いてしまう。

ところで、前述のレターレの蕪人形を「ユダ」と称して燃やす村もある。フランケンのある村ではつぎのように歌う。「間もなく嘆きの週だ。女たちは卵菓子を焼く。わたしたちは死神を外へ出し、ユダの家へ運び込む。ユダは祖国にいる者じゃなし、だから死神を彼の自体にのせるのだ」(Bald ist Charwoche, da backen die Weiber Ayerkuchen; da tragen wir den Tod hinaus und tragen ihn ins Juden Haus, der Jud ist nit dahimb, drum stellen wir ihn auf seyn Laimbe.)。だからこの冬の死神をわざわざユダヤ人にかつがせて川へ投げこませたところもある。ここで注目すべきは、イスカリオテのユダがいつしかユダヤ人と同一視されていることである。四旬節中の悲しみの週は地方によつては「ユダの週」(Judaswoche)とも呼ぶ。キリストがエルサレムへ入城し、ユダの裏切りによつて捕われ、使徒たちは逃げ散り、受難の悲劇に最高点に達する。懺悔して喪に服すると同時に民俗的には「ユダ探し」(Judassuchen)といつてユダに仮装またはユダに見立てた若者を追い掛け、村から追い出す行事がある。さらにユダの追い出しと称して椅子をゆすり、戸や壁を叩いてわめく。また「ユ

ダの火」(Judasteuer)といつて村の広場がかかり火を燃やし、そこに藁束でヒトガタをつくり、これに衣服を着せ、裏切りのユダと名付けて火の中に投げ入れ、燃やしてしまふ。むろんユダと呼ばずに「復活祭人形」(Ostermann)というところもある。復活祭の日に「主は復活した」といって、ユダヤ人の家の戸を叩いたり、石を投げたりしたこともあったといわれる。

「ユダの火」はその灰を畑に撒いて肥料とすると豊作がもたらされる。その他燃え残りの木株を保存しておいて、クリスマスに燻すと悪霊を防ぐという習俗もある。

中部ヨーロッパから北方、東方にかけては冬は厳しい。水雪に閉された冬季は六ヶ月あるいはそれ以上に及ぶ。暗い冬を死と観じ、ペルヒタ、ホレ、害鳥、害獣、害蟲その他の災いをもたらすものを悪しき精霊と見立てた。しかし自然のそのようなものから、聖書の一個の人物であるイスカリオテのユダをもデーモンのごとく考えたことは、民俗的なものによる発展とみるか、これを暗に容認した考えが介在していたかはなおさらに考察しなければならぬが、イスカリオテとユダヤ人を同一視しようとした態度にはなおさらその原因を明らかにしなければならぬ問題があるようにと思われる。

韓国の巫歌を通して見た

巫祭の性格について

丹羽 泉

資料となる巫歌は、一九七二年七月から一〇月までに韓国慶尚北道蔚珍郡で行なわれた村祭りである別神祭のものと、七一年八月に慶尚北道盈徳郡で行なわれた死霊祭である「オグクッ」のものであり、崔正如・徐大錫編著「東海岸巫歌」(螢雪出版社ソウル一九七九)の中に収められている。二つの祭りはいずれも東海岸地方の主に漁業を営む人々で構成されている村で行なわれたものである。別神祭からは「コリクッ」という祭次で歌われた「訓長コリ」と「解産コリ」を、「オグクッ」の中から「寡婦打令」をそれぞれ訳出し、考察していく。

「訓長コリ」では、男巫が訓長に扮し、一人称で物語りが語られ、八人の弟子と訓長との学習問答を行なう場面が演じられる。訓長と弟子との間でとりかわされる会話は滑稽に描かれ、訓長に対する諷刺的な色彩が濃厚に見られる。また弟子たちがすべて女性であり訓長自体の性格描写も、儒学教養を身につけて禁欲的で厳格な態度を備えた両班としてのイメージとは著く異っている。そして卑俗な語い、性的な事柄にかかわる表現が数多く表われる。

「解産コリ」は、犯された女が妊娠し、男児を産むが、その赤

ん坊は死ぬ。出産場面を中心に男巫が女装し、劇的にこれを演ずる。社会生活の中で女性の出産という出来事が極めて具体的に且つ露骨に描かれる。これも滑稽に描かれ、卑俗な語い、性的な事柄にかかわる表現が多い。生まれた子供が男児であることを非常に喜び、その気持ちを表現する歌を歌うなど、韓国の女性の置かれている社会的状況が具体的に反映されている。

「寡婦打令」は寡婦となった女性が婚家で味わう辛い生活の場面等を身の上話を一人称で語るといふ形で描く。ついに出家するのであるが、どこにも受け入れられない。ここにおいても女性の社会的状況が生き生きと描かれる。しかしこの歌には娯楽的な色彩や、卑俗な表現が全くみられない。

「訓長コリ」では儒教的文化の体現者ともいべき両班層に対する非両班層の側からの視点を確認した。ここに巫俗の儒教的文化に対する階層関係を軸とすると対照性を見ることが出来るのではないだろうか。また、韓国の親族を構成する父系血縁原理を支える儒教的文化の中では男性がその中心的役割を占めているが、「解産コリ」「寡婦打令」では儒教的文化のもつ女性の排除的側面を物語ると同時に、女性の社会生活の側面に視点がおかれており、ここに巫俗のもつ儒教的文化に対する男女関係を軸とした対照性を見ることが出来るのではないだろうか。

訳出し、取りあげた巫歌は、まだわずかなものであるためこれらを一般化して述べることは出来ないが、儒教的文化に対する巫俗的文化という問題を考えるうえで、両者の対照性を相互補完的な関わり合いの中で捉えていくといった示唆的な

視座が伊藤亜人氏などの研究によって提供されている。「解産コリ」や「寡婦打令」が女性の視点から描かれていると同時に最終的に厄払いが行なわれ「安産である」こと、「寡婦にならなない」ことが祈願されるこれは女性を慰め、儒教文化的な社会生活の中に円滑に入っていくことを結果的に奨励する形となっており、このことは、前述の相補的な関係ということと、パレンルに捉えることができるのではないだろうか。

なお「訓長コリ」や「解産コリ」に多く見いだされた性的な事柄にかかわる表現や卑俗な語彙については特に「コリクツ」に多く見られる。これが最終祭次であり、この祭次でだけ女巫から男巫への交替が行なわれること、さらに冒頭で語られるこの祭次の目的が「雑神をよく追い払う」ためとされていること等を併せ考えると、この「卑俗な表現」を祭り全体の構造の中で考える必要があると思われる。

近代における村落祭祀の変化

——三重県度会町の宗教調査より——

八幡 崇 経

村落社会における宗教のうち、とくに神社を中心とした宗教の基本的な意味を村落祭祀を通じて考えていこうとするものがあるが、そのアプローチの一つの契機として近代における社会変化の時期を視点とする。その最初として今回は明治末期にお

ける神社整理の時期を設定した。このような村落の外的要因による社会変動のもたらす従来の社会的・宗教的秩序を壊された状態はそのまま人々にとっては危機的狀況といつてよい。その危機的狀況において宗教がどのような変化を余儀なくされたのか、またそのような状況にも関わらず変化をせずに持続する面というものを比較することにより宗教の存在する社会内における意味機能をある程度見出すことが出来るであろう。

今回の調査の対象地である三重県度会町に属する旧一之瀬村は地理的には宮川に流入する一之瀬最上流域の谷盆地であるが、南北の道は南島と伊勢を結び、東は南島町、西は滝原を経て熊野街道にそれぞれ峠を越えて結ばれている。このような地形であったため南勢方面の後背の要所として古くから発達し、また南朝の遺跡が存する。そのような位置にあったため内部的紐帯には強固なものがある反面、他との接触が多く早くから文化の栄えた土地であった。

この地における明治末期の神社整理は住民の抵抗や神社の複祀ということもなく一之瀬神社として統合されて現在に至っている。しかしその神社整理によって各字が以前のムラ氏神の欠如というものを危機と感じないで一之瀬神社に全く統合されてしまし各字としての独自性・個性をなくしてしまったのであるか。そうした場合それ迄のムラ氏神の存在の意味は何であったのかということが改めて問い直されなければいけないであろう。

今回の発表では各七ヶ字で共通して「会式」と呼ばれる夏の

行事に焦点をあて、その社会内での宗教的性格を検討する。

この行事は伊勢方面では、神社を中心とした正月行事を「**神事**」と呼ばれるのに対し、夏の「**会式**」として一般にいわれるが神社・寺院を特別に中心とするものではない。一之瀬においては社寺以外の年中行事が寺の宗旨と関わっている（浄土真宗の各字では少ない）のに対して、この行事は七ヶ字全部に共通して行なわれている。またその規模・性格をみていくと、①、各字とも他の年中行事にみられるような班、組分けといったものとは無関係に字全体としての組織である青年団等により主催され経費も各字の費用でまかなわれている。②、各字内部の行事としては外部との関係においても広い範囲に及んでいる。つまり字間の歴史的発生関係を背景とした行事時の交流や、各家毎の親縁関係の往来、また正月や盆と同様に他出しているものにとつては帰ってくる日である。以上のような性格の行事は各字それぞれ独自の宗教的シンボル（小萩⇨子安地藏、柳⇨毘沙門天、市場⇨薬師、脇出⇨天神さん、和井野⇨阿弥陀さん、南中村⇨子安地藏、川上⇨弁財天）の宗教施設を中心として行われており、神社整理そのものの影響は直接には受けているとはいえない。脇出、川上といったその中心が神社であったものは、合併後も何らかの形で合併先神社と関わりながらも字では独自に行事は続いた。しかしもっとも影響の大きかったものは昭和三十年以降の高度経済成長によるものである。小萩、川上といった少人数の字では行事にともなう余興が出来なくなつた。その他現在形式的にだけ字としての行事が行われて

いる字においてもいつかは以前の姿にもどさなくてははいけないという意識は特に老人を中心としてもたれ続けている。

以上のように神社合併以後各字、ムラ氏神を失いながらもそれに対する抵抗他がなく統合された背景にはこうした各字毎の独自のシンボルを中心とした村落祭祀にも該当するような行事の果す役割が大きかったと見てよいのではないかと考えられる。しかし今後他の地域における調査によって更に補っていかなければいけないのはもちろんである。

神社合併の一側面

——三重県度会町旧一之瀬村の事例——

櫻 井 治 男

明治末期の神社整理（神社の廃止・合併）が、地域住民の要求とは別に、神社が「国家ノ宗祀」として明治初年に意味づけられた結果の一つとなされた施策であることは多く指摘されるところである。それは神社が国家的立場において「あるべき姿」（境内地・諸施設維持基盤等）にすべての面で整っていないことを目指すものであった。それとともに、特に明治末期に整理の問題がとり上げられた要因の一つとして、一行政村がいかにして各大字（旧村）間の固陋を除去き、精神的にも神社を中心として統一するかという問題の解決として打出されたものでもある。ここにおいて、一市町村一社の方針の実現は、国家

の秩序性において重要な意味を持たされていたし、その反面地域住民にとっては、たとえていえば、氏神鎮守として親しんできたムラの宗教的象徴の持つ意味を改めて自己に問いかける時でもあった。

神社整理の施策は、各県によってその実施状況に相違はあるが、特に三重県ではそのモデルケースとして高率的になされ、結果的には数年間で神社の総数は九割余も減少した。しかし現実にはこうした強圧的な整理はその実行の当初より住民の抵抗も少なからず見受けられるし、又合併の嵐が吹き荒れた後も、地域住民による神社の復祀（復旧再建）という積極的な行動も多くとられた。それとともに神社の代償的施設の設置もみられる。

しかしながら、一方では神社合併の目指した意図が有効に働いた事例も見い出せる。こうした状況は個別にその実態を把握し、それぞれの事情を明らかにしていく必要がある。こうした中から神社合併は地域住民の宗教生活にどのような意味をもたらしたのか、さらには地域社会における宗教的象徴の持つ役割を考える上で重要な問題と考えられる。

今回調査対象とした三重県度会郡度会町の旧一之瀬村（小萩・柳・市場・協出・和井野・南中村・川上の七ヶ字よりなる）では、明治末期に各字の諸社が一之瀬神社として合併創設されたのであるが、この中で市場・協出・和井野・南中村の四ヶ字では、合併に併せて神社とは異なる宗教的象徴である「獅子頭」がこの一之瀬神社に集められるようになった。こうした事例は極めて珍らしい。

この四ケ字ではこの獅子頭をもって年中最大の「御頭神事」が行われていたが、神社合併により次の四点に変化が生じた。

(1) 御頭（獅子頭）奉祀場所の変化（各字氏神境内↓合併先神社）

(2) 祭日（旧曆正月十五日↓二月十五日）

(3) 神社での舞の変化（氏神社↓合併先神社）

(4) 神事次第の変化（南中村・和井野ではムラの境界での行事を合併先神社で行う）

右のうち、(1)については獅子頭の伝承を集めてみると、元来は一之瀬城（この跡地に一之瀬神社を新築）内に祀られていたのが、後に四ケ字に頒たれたとされる。それが再び元の場所に集められたことになり、こうしたことが住民に違和観を生じさせなかった面がある。また(4)については、いずれも神事で使用した物を捨てる（悪魔をムラの外に出すといわれる）に当り、獅子がムラ境まで出向くようになっていた。獅子頭がムラの境界をまわる行事は他にも多くみられるが、このことは、端的に言えばムラ空間の確認であり、これによってコスモスが保たれると言つてよい。

こうしたことが、神社合併に伴う、ムラの宗教的象徴の移動によつて、ムラの領域が拡大され、従来のムラ空間に変化が生じたわけである。このことは、即ちムラの独自性が弱められ、ムラの個性が少くなり、一之瀬村として一步その拡大・統合が進められたと見てよいであらう。

明治維新における新後生の運動

古賀 和則

佐賀県の東端部に位置するきやぶ地方に流布する新後生なる念仏信仰は、江戸時代に当地に伝播して以来、政治的には宗意心得違ひとして、また宗教的には異安心ないし邪義として弾圧の対象とされてきた。こうしたこの信仰をめぐる環境は、この信仰の有する秘義的性格とともに、この信仰の地下信仰的性格を強く規定する要因であった。この信仰は、公認された宗教秩序の中において、それと決して対立することなく、隠密裡に存続してきたものである。

こうした新後生の宗教秩序内での位置づけは、この信仰にとって本来的なものであると断定することは必ずしもできない。なぜなら、大正年間以降には、いくつかの新しい集団が派生し、教団を形成していったのである。このように、新後生は、それ自体教団化へ展開する要素をはらみながら、しかし、在地では旧来の宗教秩序における位置づけの儘である。

なぜ、そうした地位に留まってしまったのか。ここでは、明治初期における運動が、結果として、改めてこの信仰の現状を生みだした、との観点から、この時期の新後生信者の動向を追跡するものである。

新後生信者の明治初期の動向を方向づけた要因として考慮に

入れなければならないのは、この信仰の組織論等はもちろんのこと、とくに、この信仰が旧幕時代禁制とされていたということから、中央及び地方の公権力の宗教政策、並びに公認とされていた仏教・仏教寺院の対応をも含まれよう。

幕末に弾圧を蒙った新後生信者は、その大半が何らかの処罰を受け、更に潜伏を余儀なくされていた。この新後生を改めて覚醒させていった指導者の一人が天本茂左衛門なる人物であり、明治初期の新後生の動向に彼が強い影響力を発揮した。新後生のこの時期の信仰活動面での動勢は、必ずしも明らかではないが、とくに天本茂左衛門が留置され尋問を受けたあとからは、信者たちの真宗系寺院からの集団離壇の動き、そして二派に分かれての真宗系寺院の建設運動が表面化してくる。この集団離壇、新寺建設の運動は、彼らの信仰を阻害する寺院からの離脱という性格を持つものであり、そうした形態を採らしめたのは、公権力の宗教政策が係わりを有するものである。すなわち、公権力は、茂左衛門らの信仰が新後生であるとは見做さなかったが、もし新後生であると認定することができれば、旧幕時代同様、民間に害するものとして取締る姿勢は保持していたし、また教部省の達によって認められた転宗改式の自由についても、その転宗改式の範囲は公許の宗教に限定されていたのであった。こうした制限の枠内において、茂左衛門らは、信仰の拠点として、彼ら自身の寺院を有することになったのであるが、そのことは宗教秩序という観点からは、寺院と新後生信仰の旧来の関係を改めて確定することとなった。更に、寺院を個有したた

めに新後生それ自体に変容を来すに至った。寺院を包括する宗派の正統性が新後生の教理・実修の中に浸透し、かつて新後生の中核にあって、またカリスマ的資質を創出してきた呪術・宗教的要素が否定ないし放逐され、新後生の活力が旧来の集団から失なわれていったのである。

ハッターライトの社会化について

坂井信生

個人はその生理学的に決定された潜在的能力や先天的な基本的傾向があるにせよ、幼児期において、それは可塑性をもつものとして未発現であり、それが具体的状況における行動で、どのように現われるかはその後にもたなければならぬ。かかる高度に可塑性を存する幼児は、家族をはじめとするかれをとりまく諸個人や各種の社会集団との相互作用を通して、その社会の成員のすべてが関与し遵守しなければならない価値体系や行動様式を学習し、かつ内面化していく。それは幼児がしだいに成長して、自ら社会を担うひとりの成人として作られていくプロセス、すなわち、社会に制度化された文化をその個人に内面化していく社会化のプロセスといふことができよう。

ところで、ハッターライト(Hutterites)は、かれらが創設年とする一五二八年以降、一貫してコミュニカル・ライフを實踐している再洗礼派系のセクト集団である。チロルに発生したこの

派は、苛酷な迫害の故にモラヴィア、ハンガリー、ロシアのウクライナへと逃避を続け、一八七四年アメリカ合衆国に移住している。現在、アメリカ合衆国およびカナダに約二万七千のハッターライトが二五〇の共同体を構築、農業を中軸とする孤立したコミュニティ・ライフを営んでいる。

私有財産制を否定し、共有財産制を実践するかれらにとり、共同体への忠誠と恭順は家族に対するそれ以上に重要視されている。したがって、この共同体における社会化のプロセスは家族以上に全体としての共同体の機能するところであり、一六世紀中葉に確立された社会化のシステムが今日に至るまで依然として強固に維持されているのである。

以下、ハッターライトの社会化のシステムをいくつかの発達段階に分つてのべる。

一、乳幼児（誕生から二歳まで）

生後八週間母親と共に過す。その後母親は共同体の仕事に従事する。この時期から早くも宗教的訓練がはじまる。共同体全員の寵愛をうけるこの時期が、かれらの生涯で最も自由な期間であるかもしれない。

二、幼児（三歳から五歳まで）

朝から夕方まで保育所（Klein Schull）に入れられる。三食はすべてここでとる。高令の女性と若い女性のヘルパーがかれらの世話をし、讃美歌と聖句を教え、共同体への服従を学ばせる。保育所の主たる機能は母親を幼児から解放し、共同体の仕事に従事させることにある。

三、学童（六歳から一四歳まで）

学童は二種の学校に通う。一は English School であり、一つは German School (Gross Schull) である。前者は世の義務教育の一貫で、教員免状をもつ部外の教師による。かれらが英語を学ぶのはこの学校においてである。後者は共同体から選ばれた男性が教師となり、中高ドイツ語の読み書きを教え、かれらの宗教教育の責任をもつ。同時に、かれらは両親、年長者の働らく場で年令に応じた仕事を分担する。

四、青年（一五歳から二〇歳まで）

Gross Schull を卒えた若者は、成人見習いとして遇され、子供の食堂をはなれ成人の食堂で食事を摂ることが許される (bei die Leut)。身体的には成人とみなされ、各部局での労働に従事するが、宗教的には未熟な故に、学童と共に日曜学校 (Suntag Schull) に出席しなければならない。就中、受洗志願者は入念なカテキズム教育を受ける、洗礼は再洗礼主義の伝統にしたがい、成人洗礼のみである。

かれらはこのような段階を経て、一人前のメンバーとなるのである。このシステムは English School を除くと、一六世紀中葉すでに確立されており、全体としての共同体のイニシアティブにより作動している。また、このシステムによる社会化はかなりの成功を取めているすがたを観察することができる。

沖繩におけるユタの位置

— 門中組織との関わりにおいて —

安達 義弘

沖繩のユタは今もその数が増えていると言われるほど活発な活動を続けている。ユタの存立が何ら公的資格付けによるものではないことを考え合わせると、その沖繩社会への影響力は非常に大きいといえる。ユタは一面で祖先崇拜と実践的指導者と位置付けることができる。人類学では祖先崇拜と親族組織との関連性が指摘されているが、ユタはまさに祖先との関連付けをめぐって親族組織のあり方に強く関わっている。そこで、沖繩社会における親族組織の動向とユタの活動との親和性の問題を取り上げる。その際、沖繩本島と宮古島のユタを比較する。資料は昨年か今年にかけて六回、約四ヶ月間の沖繩調査で得たものである。

沖繩親族研究の焦点は、(1)親族構造の振れの問題と、(2)祖先中心的親族原理と自己中心的親族原理の並存の問題である。(1)は門中組織に関わる問題である。本島中、南部地域は門中組織が非常に安定しているが、そこでの門中は次の原則に貫かれている。①長男最優先相続、②次男以下の他出、③養子同門制、④女子の婚出、養取の禁止がそれである。この原則をここでは「門中原理」とよんでおく。本島周辺離島や国頭地域の調査報

告では門中原理は振れていて、現在、この門中原理を貫徹する方向への動きがみられる。この一連の動きは門中化現象ともよばれている。この門中組織については歴史的分析もある。われわれも琉球王府評定所僉議の分析を通して、先の門中原理が一八世紀初頭に土族社会に現われるのを確認している。従って、沖繩の門中組織は島津の琉球入り以後、一八世紀初めに身分制の確立の動きの中で土族社会に形成され、琉球王府の崩壊と共に一般民衆に解放されたと考えられる。次に、(2)の問題であるが、祖先中心原理は門中組織とも関わってくるものであり、それが特に宗教的領域で機能することも指摘されている。一方、自己中心的原理とは、主に兄弟姉妹や夫婦関係を中心とした親類関係であり、現実の人間関係を規定し、世俗的場面で機能することが指摘されている。

本島の門中化現象に対して宮古島には門中原理は入っていない。門中の言葉自体、宮古の人々には耳慣れないものである。宮古ではウトウザやカタイ関係にみられるように自己中心的原理が社会関係を規定していると思われる。これは本島で祖先との系譜関係に強く志向するのと対象的である。

次に沖繩におけるユタの活動をみていく。沖繩本島のユタが行なうシジタダシは、今では本島のユタの活動の中心的なものだが、位牌祭祀と結びついている。それは筋目を直すこと、即ち祖先との系譜関係の整理を意味する。それは、チャツチュウシタミ(嫡子押込め)、チョーデーカサバイ(兄弟重合)、タチーマジタイ(他系混交)、イナグーガンス(女性元祖)の禁忌項目

を基準に行なわれる。本島のユタの場合、この禁忌項目を犯すことが災いや不幸の原因とされる。本島で面接した一七人のユタ全員がこのシジタダシの知識を持っている。チャッチウシクミヤチョーデーカサバイなどの言葉とその内容も共通している。このシジタダシの法則は先の門中原理と全く一致する。ここに本島の門中化現象とユタ活動の親和性が浮かび上がる。

次に、本島のユタと比較しながら宮古のユタをみていくと、宮古で接した一三人のユタのうち本島で修業した二人を除いて全員がシジタダシの知識は持たない。シジタダシの言葉も知らない。興味あることに、本島で修業した二人のユタも宮古ではシジタダシはしないと語った。この様に、本島と宮古のユタはシジタダシに関しては対象的である。これは門中原理の両地域への定着の度合と全く一致する。宮古のユタの場合はむしろ現実の人間関係の乱れを強く戒める。宮古のユタは、家庭の不和、兄弟姉妹や夫婦間の争いなど人間関係の乱れが災いや不幸を招くとの信仰をもっている。それは宮古のユタが「夫婦和合」、「兄弟和合」、「家庭和合」などの様子を重視することにも表われている。また宮古では祖先認知の世代深度が残いので祖先祭祀も自己中心的親族原理で把握できる。

以上のように、沖繩本島と宮古のユタはいずれも親族秩序の乱れが災いや不幸を招くとの信仰を持ちながら、両地域のユタが志向する理想的親族像は異なる。それは両地域の親族理念のあり方を反映している。従って、ここにユタと沖繩社会との親和性がうかがえる。それはユタが沖繩社会で存続し続けている

理由の一端でもある。これらのことはユタのこの側面からの研究の必要性を暗示している。

雲仙修験とキリシタンの伝来

根井 浄

島原半島にキリシタンが伝来したのは、永禄五年から同六年にかけてのことであった。それは、領主有馬義貞がイエズス会に宣教師の派遣を求めたのが契機であるが、純粋な信仰心よりも、むしろ貿易や軍事的利益が絡んでいたといわれる。注目したいのは、そのキリシタンが島原半島に弘通するに伴い、古来の雲仙修験、および、在地の寺院・仏僧がどのように対応したかである。この点について、歴史的に一度整理しておきたいと思う。

まず雲仙岳について、ルイス・フロイスは『日本史』の中で、有馬領は仏教が盛んであり、その中央にある雲仙岳には大きな寺院があって、大勢の仏僧がいる。その寺院は、日本における代表的な霊場であり、また常に巡礼者が訪れていて、温泉ウヅンという偶像を祀っている、と報告している。即ち、キリシタンを布教するその著しい障害と多大な困難をもたらす対象として、この雲仙修験を紹介しているのである。また、当地の戦国武将は、有馬氏を初め、その家臣達も雲仙岳に対する信仰は厚く、キリシタン入信の可否にあたっては必ず雲仙信仰が絡んでおり、

その二者択一に悩んでいる。当時、有馬領には百名近くの仏僧が居たが、その内二十五名ほどはキリシタンに改宗したといい、改宗しない場合は、領内から追放された。近世の諸記録にも雲仙修験の改宗を伝承しており、ことごとく破宗された感が極めて強い。特にニシュウ(Nishuu)という雲仙修験は、フロイスに日本の修験道を詳細に説明しており、自ずからも七回の大峯修行したことが、および、峯中の作法、儀礼を紹介しているが、改宗してジョアンという教名を得ている(『日本年報』)。いずれにしても、キリシタンが伝来する以前の半島の中世社会には、雲仙の修験信仰が蔓延しており、キリシタンにとって最大の敵であったことは疑いない。こうした有馬領の寺院は、有馬氏の徹底的な改宗政策にあって、三ヶ月の間に四十ヶ所も破壊されたといいい、天正八年には雲仙の寺院も完全に破壊された(『日本史』)。この破壊された雲仙の各坊の名称は、最近、永祿年中に伊勢御師が残した旦那帳や配札日記によってわかり、雲仙の一山組織もかなり判明するようになった。

一方、島原地方にあった寺院、仏僧達は、徹底的に反抗を続け、キリシタン達を迫害した。それは、ショクジ、ダイマンボウ、エンゲという三大寺院であるが、従来明らかでなかったこの寺院は、それぞれ聖興寺、大満坊、会下寺と推断できる。彼らの抵抗と迫害は、殺人、投石、および、キリシタン信者家の門前の符を破り取る、実践的行動であった。しかし一方では、教義的に民衆に阿弥陀信仰を説いてこれに対抗させた。即ち、島原の町役人であるベットウ(別当)が、京都から法然寺の僧

を連れて来て、民衆に浄土教を説いたのである。この法然寺僧は、のち島原に寺地を構えたようであるが、『上井寛兼日記』や伊勢御師の日記にも確認できて、その動向が知られる。即ち、この法然寺僧は、筑後善導寺第二十二世となった運督上人と思われる。近世の地誌ではあるが、『三国名勝図会』には、もと肥前島原法然寺僧と記し、他の史料からも年代的にも一致している。そして、彼を開祖とする寺院は、肥後、薩摩に広がっており、およそ十三ヶ寺を数えることが出来る。従って、当初、島原においてキリシタンに対抗して弥陀信仰を説いたこの法然寺僧は、中・南九川を遍歴して、各地に浄土宗寺院の成立に寄与した僧であった。

以上のように、キリシタン伝来に伴う雲仙修験、在地寺院・仏僧は、完全な堂塔の破壊と改宗に落ち入り、あるいは激しい実践的行動で反抗し、あるいは教理的に論争した面が知られる。総じて半島の寺院・仏僧は、領主と姻戚関係にあり、キリシタン改宗についても、領主の政治的意向が反映して、結果的にはキリシタンの伝来を許容した。しかし、彼らの反抗と迫害の基本的精神は、従来の布施や喜捨がなくなることであり、いわば直接、生活の安否に関わる経済的基盤の崩壊を憂慮したものであった。

アメリカ社会における日系新宗教の変容

——日米解脱会を比較して——

石井 研 士

日系人の移民という歴史的経緯をふまえながら、そこで生じた日系人の文化的社会的変容を、米國解脱教会に焦点を据えながら明らかにしていきたい。

米國解脱教会 (Gedatsu Church of America) は、組織的には解脱会 (修驗道系の新宗教) の海外支部であるが、実際は独立した団体と考えられることができる。北米での活動は、太平洋戦争により生じた強制収容所、その中でも融離収容所として名高いツールレーク収容所が始まった。それ以来病氣直しとともに氏神社を建てるなど移民一世を中心とする日系人の信仰を巧みに吸収し、積極的に布教を拡大していった。現在はサンフランシスコ、ロスアンジェルスに支部教会、サクラメントには御霊地があり、会員は公称二千名である。

主に調査を行なったのはロスアンジェルス支部であるが、その会員構成は、帰米二世 (二世の分派で日本で教育過程の一部または全部を受けたもの)、二世、三世の順で一世は一部に満たない。また日系人はわずかである。日常会話は日本語よりも英語を用いる会員が多い。会員の志向は先祖供養と現世利益に集中している。ここでの先祖供養は、年忌供養と米國解脱教会独

自のものに分けて考えることができる。年忌供養が一世を初めとする日本語話者に多いのに対して、米國解脱教会の「先祖供養」は世代や言語にかかわらず幅広く行なわれている。また英語話者の中には現世利益のみを求める会員も少なくない。歴史的な経緯と現在の状況をふまえた上で何がどのように変容したかについて考察する。まず初めに日本の文化的伝統の喪失を挙げることができる。世代の交代、英語化により、共有されていた文化的伝統・慣習が希薄化していくにつれて、教団で設けた天神地祇社や氏神社はその意味を変化させていくことになった。現在は会員が個人的に守護を期待し、感謝する対象であって、その関係は個人的なものである。かつての日系人意識を統合するシンボリックな意味は失なわれ、日系人コミュニティとしての米國解脱教会はその結びつきを弛緩させていくことになった。

日系人の文化的社会的変容を宗教問題に焦点を据えて明らかにしようとする、祖先崇拜は重要な視点となる。一世や日本語話者に多くみられる祖先崇拜は、「各世代を貫く一種の自己同一性の観念を以て、過去から不断に連続してきた直系の系譜体ともいうべきもの」である。「家」を基盤とする信仰であるが、アメリカ社会ではこうした信仰を成立させるような社会構造は存在しない。信仰はあくまで個人的なものである。米國解脱教会の会員が受容していった先祖供養は「家」を基盤とするものではなく、現実の諸問題、病氣やさまざまな悩みに関連して行なわれる先祖供養である。先祖の霊は子孫を守護し「家」

の永続を願う霊ではなく、自分の苦しみを救ってほしいがために子孫に災いをもたらす霊である。信仰の基盤が「家」から夫婦あるいは個人へと移ったために、先祖供養は時間の觀念を含まない現時点の問題のみにかかわるものとなった。「家」を基盤とする祖先崇拜は、先祖から子孫へと続く時間系列の中へ自己を位置づけることでもある。個人はたんに社会的な位置を占めるだけでなく、時間系列の中でも特定の位置を占めていた。先祖は今や個人を「家」へ結びつける紐帯でないばかりか、個人を一過去との絆からも解き放ってしまったことになる。

こうした祖先との関係の個人化・非時間化はたんに文化受容の問題ばかりでなく、世俗化との問題とも深く関わっている。この点については、日本の解脱会に重点を置きながら、別の機会に述べてみたい。

解脱会の宗教的宇宙観

河 東 仁

昨年度の発表は、解脱会の諸儀礼のうち、一種の遷霊儀礼である御五法修業に焦点をあて、その心身への影響・効果を心理学的に分析した。その結論の一つとして、御五法修業を行うことと「霊の実在性」を確信できた信者は、さらに解脱会の提示する宗教的宇宙観全体への信頼を増すようになる、という効果を指摘しておいた。だがその際、解脱会の宗教的宇宙観とは、いかなる内容でどのような特徴を持つのかには触れていなかっ

た。そこで、今回の発表は、解脱会の宇宙観の内容、特徴を明らかにしたい。

まず考察の手順から述べると、宇宙観という用語自体は当会の諸文献に登場しているがその内容を説く確固とした教義があるわけではない。そこで、最初にこの宇宙観を析出し、その後それに分析を加えて特徴を探る、という手続きをとる必要がある。さてその宇宙観の析出であるが、具体的には、現在の解脱会が提示している宇宙観という観点から、現在みられる諸行事・組織制度が整った昭和四〇年代以降に、解脱会の名で発行された諸文献を分析資料とし、そこから、あらかじめ用意しておいた宇宙観に関するいくつかの指標に沿った関連記述を抽出し、それを考察して宇宙観を再構成するという形をとる。その指標とは、基本的には、(1)宇宙全体の構造、(2)神仏の名称・役割、(3)人間観、(4)靈魂観、(5)人間と神仏および霊との対応関係、(6)苦難の対処法、の六点である。

まず宇宙全体の構造・形態であるが、解脱会では、それを神界、霊界、現界の三つに区分している。ただし、神・霊界は現界と存在位相は異なるが、隔絶した他界ではなく、相互に接し常に影響しあっていると説かれている。そしてこれらの宇宙全体は一つの生命体と把握され、天神地祇という神称を与えられている。

天神地祇は、神界の多種多様な神仏へと具現化する。その最初に登場するのは、信仰関係守護神と呼ばれる一群の神仏である。これは加護の機能を持つ神仏であるが、各会員が入金以前

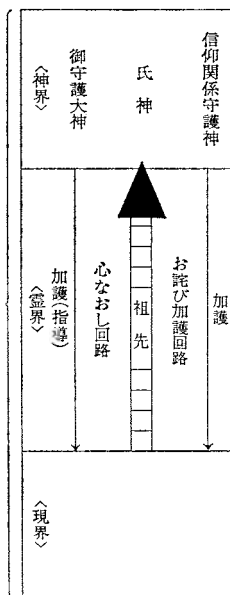
に、あるいは先祖が信仰していた、稲荷・不動等の諸神仏が、その加護機能を強調してそのまま解脱会のパンテオンに取り入れられたものである。それゆえ、信仰関係守護神の具体的な神仏名は會員ごとに異なる。次に重要な神仏は氏神である。これもいわゆる氏神と同じものであるが、他の神仏への不敬不尊に対するお詫びや自己の魄霊の修業等はすべて氏神を経由するとされ、神界への窓口としての機能が付与されている。そして以上の二者以外の、いわゆる民間で信仰されている神仏は、八百万大神の名で総称され、不敬不尊がないよう祀られる。

したがって以上より、現界と神界の間には、氏神を通しての諸神仏へのお詫び、信仰関係守護神を通しての加護という、一つの交流回路が存在することが明らかとなってくる。これをお詫び・加護回路と名づけておく。

次に人間の構造であるが、魂（生命力）、六魄（個性を形づくるもの）、肉体の三つからなるとされている。ところでこの魄（≡個性≡守護霊）は、それを身体から離脱させ氏神を経由して御霊地へと送り込み修業させるといふ意味づけを持った、主護霊修業により霊位が向上、すなわち人格が向上する。その際、神界に六魄のそれぞれに対応した六種の御守護大神が設定されており、この魄の浄化を加護・指導するとされている。したがってここに、氏神と御守護大神を経由する第二の神現界の交流回路が浮かび上がってくる。これを心直し回路と名づけておく。

一方、この魄は死後いわゆる霊となつて霊界に行く。そして

その霊が浄化したものであれば、祖先の系列に連なり、氏神の眷族として働く。つまり、二つの回路の潤滑役ということになる。他方、浄化できない霊はこの祖先系列に入れない、すなわち無縁霊になる。そして子孫に救いを求め、様々な霊障を起こす。さらには、その無縁となった原因が子々孫々に伝わり、代々同じ苦しみと悩むこともあるとされている。すなわちこれは、お詫び・加護回路自体が歪んでしまった状態と云うことができよう。したがって、苦難の克服は、以上の宇宙秩序を乱す無縁霊の供養、あるいは回路自体の修正という形でなされる。その具体的な方法は天茶供養と呼ばれるもの等を通してなされるが、昨年度紹介しておいたので略す。以上、解脱会の宗教的宇宙観を析出してみた。それを図式化すると、次のようになる。



最後に、解脱会の宗教的宇宙観の特徴をあげれば、いわゆる民間信仰的な神仏との親和性、あるいはパンテオンへの取り込み。二回路の接点としての氏神の重視。その潤滑役としての祖先の重視、などが指摘できよう。

教祖誕生

— 解脱会の場合 —

藤井健志

解脱会は教祖・岡野聖憲が昭和四〜五年頃に開いた一つの新宗教教団である。解脱会はこの頃活動を拡大した「ひとのみち」や「霊友会」を初めとした多くの新宗教と同様に、一方では病氣なおしを中心とした現世利益を唱え、一方では日常的な道德の実行を強調している。そしてたとえは大本教のような終末観や世直し思想は持っていない。この教団は岡野の初めての出版物が「最高道德之格言」というものだったことからわかるように、モラロジーの影響を受けてごく初期の頃から「最高道德」、「自我没却」などの標語の下に日常的な生き方を示す道德を強調している。従って岡野の中では初めから日常道德が重要な位置を占めていたと思われる。ここではこういうタイプの教祖がどのようなプロセスを経て道德思想を形成したのかを考えてみたい。

岡野聖憲（英蔵）は明治一四年、埼玉県北足立郡北本宿村の農家の次男に生まれた。家は代々名主の家で、彼の父は明治に入ってから村の総代人や区長（明治三〇年頃）をやっている。従って岡野家は社会的な地位は高かったわけだが、北本宿村が小村であったため、二町ほどの畑しか持っていなかった。しか

も村は商品経済の浸透が比較的遅れていたもので商人的な側面を持つこともなかった。従って岡野家は貧農ではないがさほど裕福でもない家だったわけである。そこで英蔵も一四歳の時に東京の商家への奉公に出される。その後一旦家へ帰るが、この時芽生えた商業への関心はなくなり、明治三十三年頃、自宅で小さな綿織物の仲買業を始めた。彼は生来エネルギーに働く男だったのである程度成功したが、金が儲ると芸者遊びをするような面もできた。しかしやがて綿織物業が大きな資本をもとに作られた工場を中心とするようになると、小資本の彼は太刀打ちできず倒産して東京に出てくる。実家は没落しなかったため、しばらくは援助を受けていたが、ついに沖仲仕まで転落してしまった。

そのうち回漕店に勤めるようになるが、大正三年の第一次世界大戦の勃発による海運界の好景気により、彼は一躍成金的に富をつかんでしまった。そして自ら回漕店を開いたり、信託会社を設立したりするのである。ほぼ大正時代と重なるこの時期は彼の絶頂期だったわけであるが、彼は再び金にものを言わせてハデに遊ぶようになり、自宅を料亭にして芸者を置いたりしている。しかし戦後不況の中で、経済的基盤が脆弱なものにもかかわらず浪費を続けた岡野は再び没落してしまった。

彼の挫折は当時の歴史的状況と密接に関係しており、たとえ彼が浪費をしなかったとしても永続的な成功は難しかっただろう。しかし当時、様々な成功や失敗は個人の日常的な道德の実行の如何にある、という社会通念が人々を支配していた。この

社会通念における道徳には勤勉、儉約など自己の欲望を抑制する傾向のものが多く、こうした社会通念が乗り越えられるのは、一般に社会通念に沿って努力しているのに激しい苦難に陥った場合が多く、もし何らかの道徳的負い目を持っていた場合は挫折や苦難の原因はやはりその不道徳に求められた。

岡野の場合もこうした社会通念から逸脱している部分が多く、二度の挫折の原因もそこに求められたと思われる。しかも二回目の挫折の当時は私利私欲をはかる資本家や政党などに対す批判が激しかった。こうした点から彼は挫折したことによってかえって社会通念に捉えられ、それまでの自己の欲望に忠実だった生き方を否定する方向に向かったと思われる。こうした彼の意識がモラロジを受容する母胎になったのではないだろうか。そしてモラロジ的な日常道徳の主張と、病気なおしの霊能が結びついた時に、一人の教祖が誕生したのである。

岡山県奈義町の風土と雨乞習俗

中 牧 弘 允

奈義町は美作地方の東北部に位置している。北には一二〇〇メートルを越える那岐山系が屏風のようにそそりたち、その山麓にひらけた扇状地もまた周囲を低い山々に囲まれている。そこを南に流れる主な川は、東から馬桑川、淀川、高殿川、名義川、滝川、岩倉川の六河川である。このような自然景観のなか

に田畑がひらけているが、どちらかというと、火山灰土の山麓斜面には畑が、粘土質土壌の平地には水田が、より多く分布している。

奈義町の年間降雨量は約一五〇〇ミリである。農業用の水利は河川の井堰に加え、大小一八〇を越す溜池からまかなっている。そしてその溜池の大部分は江戸時代に造成されたものである。奈義町は瀬戸内地方ほどの寡雨地帯ではないが、多数の溜池にもかかわらず、旱魃には近年までしばしば悩まされてきた。しかし、雨乞いや水争いなどの農業用水をめぐる問題は、昭和一八年の那岐池の完成によって急速に解消した。この池は旱魃に対処するために滝山の山麓に造成され、主要な溜池に隧道をめぐらして、非常時に水を分配できるようにになっている。もっとも、雨乞いの衰微には、このほかにも井堰の改修や稲作方法の変化などの要因もかわっており、単純に那岐池の完成にみ帰すわけにはいかない。

さて、かつての雨乞祈願は、大別すると、a 溜池がかり、b 部落、c 部落連合を単位とするものであった。a の例では雨授大明神や鍋ヶ森大明神などが祀られているが、これは溜池の守護神としての性格が強く、溜池がかり、すなわち溜池の受益範囲に水田をもつ家々によって、現在でも祭が行われている。b の例では千駄焚きが一般的にみられたが、竜王や弁天などを共同祭祀の対象とするところもある。千駄焚きとは局地的な降雨を期待する方法であり、山の頂上や水系の上流で実施するのを常とした。c の例では、奈義町の場合、蛇淵での祈願しか確認

できなかった。蛇淵での雨乞いの方法には、岩を落したり、樹を洗ったり、あるいは法印による祈禱などがあつた。興味深いことに、蛇淵での雨乞祈禱には遠来の人々のほうが地元の人々よりもよく訪れたようである。これに対し、馬桑川と淀川の水系を除く地元の水系の人々は、蛇淵を雨乞いの聖地とはみなしていないのである。数少ない例外の一つは、蛇淵から流れる淀川の水系の部落が、地元の法印を頼み連合して雨乞いをした例がみられたことである。

雨乞いは、意識と行動の面からいうと、「苦しい時の神だのみ」の典型である。その場合、興味深いのは、ただ闇雲に「神だのみ」するのではなく、まず溜池がかりの守護神や水系の上流の神に祈願するとか、「我田引水」の可能な高地で千駄焚きをするとかの、それなりに現実的・合理的な手段に訴えてきた点である。それでも雨の降らない場合には、雨乞いに靈験のある遠い聖地へ祈願に行くという行動がとられてきたが、その場合でも地元で勧請してきた守護神の本社に参詣するという因縁を廻る方法であつた。なお、奈義町では、伯耆大山の赤松池を最終的な聖地とみなすような意識は存在しなかつた。

このように早魃という非常事態に対処する農民の行動には、環境的・宗教的条件に大きく規定されながらも、それなりに現実的な伝統の様式が存在していた。そして雨乞いは「苦しい時の神だのみ」の一例であるがゆえに、現実的な要請が失われると、いとも簡単に衰微する習俗でもあつた。とはいへ、奈義町においては、溜池がかり、あるいは部落の祭祀として命脈を保

っているものもあり、現実的基盤を完全に喪失してしまつたわけではない。

雨乞いのようないわゆる風土と密接に関係する習俗については、これからも「宗教生態学」的なアプローチをさらに深化させたいと考えている。

（文部省科学研究費による九学会連合「日本の風土に関する総合的研究」の成果の一部である。）

筑波の犬供養と流れ灌頂

小野 泰 博

常陸国笠間は五万石の領地であつたが、延享四年（一七四七）人口二万八六九〇人が天明八年（一七八八）には一万八一九〇人に激減し、労働力の低下、荒地の増大、藩の収納に大きく影響したが、その人口減の理由の一つにおびただしい間引きのことがあげられている。藩主は寛政五年寺院僧侶を集め、間引きの悪習を仏法の教えによってなくするようその活動を要請している。それだけではなく、寛政から文化（一七八九—一八一八）にかけて、一〇二戸、四四〇人の門徒を親鸞の聖地巡礼にことよせて金沢加賀藩から入植させており、大穂村では八丈島からの集団入植も行なっている。このように幕藩時代から間引きで知られていたこの筑波地方は、確かにその実状を伝えるような話を今日も残している。新治村田土部では、間引いて墮ろした

子を村人が埋めてきた藪をあそこと名ざす主婦がおり、結城郡石下村小保内部落でも、毒のある薬草を体内に挿入することで死去せる婦人あったことを語る婦人がいる。しかもかくも間引きの多かった土地柄であったのに、習俗として伝えられて今日に及んでいるのは、今日流行の水子供養ではなく、安産、子育ての願いをこめた太供養と流れ灌頂（川施餓鬼）の方である。

もちろん間引き禁断のふれがあるところで水子供養を大びらに行うことは許されなかったことであろう。そして幼児死亡が間引きならずも多かった実情では産育のこともまた重要な祈願ごとであったろう。

さきにあげた石下村小保内の部落では、今日でも、近郷近在に流れ灌頂があると聞くとなにはさておきおき、二里、三里四方の遠くをいとわず、近所隣りの組のもの（七―八軒）が連れだって、自転車あるいはバス・タクシーを乗りつけてでも現場を探し求めて出かける。手には線香と洗米と半紙を少さく切った紙片こと「力紙」をたずさえ、供養の金十円を供えてくる。N女は、昨年下妻まで流れ灌頂に出かけ、犬供養には二度出かけ、四年前には流れ灌頂を求めて、六、七軒もある飯沼川、西仁蓮川まで赴いている。

同じ筑波の地でも桜村広岡や矢田部町真瀬あたりでは流れ灌頂より川施餓鬼の名でよんでいるこの習俗は、お産でなくなった母子の供養をする共同供養、万人供養であって、新しい白きさらしを四角い、風呂敷のように拡げて四方を竹でささえ、こ

れを小川のほとりにかけ、その広げた中に死者の生前の持ちものであった櫛やピン、当人の髪の毛、時に化粧品一式を入れ、横長に長方形の塔婆、あるいは笹竹に御幣をさすこともある。そのわけには長い柄のひしゃくが岸にゆわえてあり、道行く村人は勿論、遠路わざわざたずねてくれる人たちによって供養の水がかけられる。つまり死ぬに死にきれない思いで身まかった母子のため、その霊を、わが身の代りに死んだ仏でもあるように、「代受苦」の思いで身につまされて供養する。これを「流してもらう」と称する。

こうしたお産に際し、母子ともに死去せるものを供養する気持は、人間よりもはるかに安産といわれる犬の母子にも及ぶ、これが犬供養である。関西地方ではウレツキ塔婆と称せられるY字型（ザクマタ）の生木を削った面に、「爰犬供養者為郷内女人安全祈願所取也」とか「経日は畜生鬼人天皆是大日発提心」（土浦市乙戸町）などと記す。昨年十一月はじめ矢田部旧葛城村辻（七〇戸）、原（三六戸）の両部落合併の犬供養は臨時の十九夜講としていとなまれた。部落内で妊娠中の犬が死去したとあって、犬塔婆を農協脇の三叉路に立て、その十一日に供養のため二十九人の主婦が公民館に集い、「十九夜さま」と観音と不動といった三幅対の掛軸の前で、「延命十句観音経」という短い経文五十遍と念仏をとなえた。こうした共同供養の続いている所では不思議と水子供養のことをきかない。しかし都市化のすすみ共同供養の弱まりにつれて、土浦市乙戸部落などでは、檀家のない水子供養専門の寺が新設されたり、産育で知られて

きた板橋の不動でも水子用の小地藏仏を販布しだしてきた。水子供養はなにより不安の個別化によるいとなみといえよう。

放生会について

山本春樹

我国に於る放生会は養老四年の宇佐八幡宮のそれをもつて嚆矢とする歴史的に古い行事であるが、ここでは現在奈良県下で行われている三つの事例に基づいてその意味するところを考えたい。興福寺の放生会、興福院（イフクイン）の放生会、吉田寺の放生会の三つである。この三つの放生会の夫々に、実態面と教義面から分析を加える。

興福寺の放生会は四月十七日に塔頭興善院の一言観音堂で行われるが、その次第は同寺の『放生会法則』にのっとっている。法会の後、鯉が参詣者の手で猿込地に放たれるが、この時参詣者の多くは願い事を書いた紙片と一緒に流す。こうすることによりその願い事がかえられるという信仰がある。これは、一言だけの願いをかええてもらえらるという一言観音信仰と放生会が交錯したものであるが、ここには、放生会と利益信仰の結びつきが指摘し得る。ここで使用される『放生会法則』は、金光明経流水長者子品をその教義上の依りどころとしたものである。この流水長者子品は、流水長者が涸死せんとする魚を見て慈悲心を起し、水を与え、食物を与え、さらに十二因縁を説い

たところ、この魚は命終の後切利天に昇り、流水長者に感謝して数万の真珠の飾りものを与えるという話である。ここでは二つの点に注目したい。一つは、流水長者が魚を救ったのは慈悲心を起したからであり、それ以外の理由づけがなされていない点である。このように生命をそのままに慈しむものを、「端的な生命尊重」と呼んでおくことにする。今一つは、魚を救った結果流水長者が富を得たことである。この点は、利益信仰を旨としたものであるとはいえないまでも、それへと展開していく可能性は否定しえないであろう。

興福院の放生会は五月十九日に、吉田寺の放生会は九月一日に行われる。この二つの放生会の実態面に於て共通している点は、どちらでも、放生会の一部として祖先の回向が行われることである。教義面では、両者とも敬首の『放生慈濟羯磨儀軌』にのっとって行われ、この『儀軌』は梵網経菩薩心地戒品を踏まえたものである。そこには「以慈心故行放生業。一切男子是我父。一切女人是我母。我生生無不從之受生。故六道衆生皆是我父母。而殺而食者即殺我父母亦殺我故身」の考え方が表明されている。即ちここでは、放生することの意義づけとして輪廻思想が援用されているのである。この立場を「輪廻思想に基づく生命尊重」と呼んでおく。このような輪廻思想に裏づけられた放生が祖先の回向に結びつくことは、論理的に見ても自然である。

以上をまとめるならば、「端的な生命尊重」に立つ金光明経に基づく放生会が利益信仰に結びつき、「輪廻思想に基づく生

命尊重」に立つ梵網經に依る放生会が祖先の回向に結びつくことは、三つの放生会の実修にあたって明瞭に確認出来るところである。無論、三つの事例のみをもって直ちに、この結びつきの必然性を主張することは出来ないが、放生会、さらにはその背後にある生命視を考えていく上での一つの手掛りとして注目しておきたい。

いずれにせよ、放生会は、義浄の『護命放生軌儀法』にある「夫以懷生者。皆愛其生。上通賢智。有死者。咸畏其死。下洎蛄蟲。由是善逝隨事而修慈。不損含識」という考え方から出発するものであろうが、この考え方は、庶民信仰に於ては、利益信仰、祖先回向のいずれかに結びついて具体化されているということが云えるように思われる。

台湾の民衆宗教——貫道について——

篠原壽雄

現在、一貫道は中華民国台湾省政府によって公認された宗教ではない。しかし、この派の堂宇には寺廟登記を済ませた「法人登録証書」を掲げて公然と宗教活動を行い、宏壮な堂宇の建造も進行している。

この宗教は教団外の非信仰者にとっては、全く閉ざされ隠くされた彼らの聖なる世界で、彼ら信者たちは、かたくなにその世界を守っている。そのためにか彼らは一般世人からも邪教視

されて、彼らの最も嫌う面に照明をあてられた報道がしばしば行われてきた。長期間にわたる右のような報道のために、一貫道の人びとは一層その殻を固くし、秘密宗教結社的な色彩を固めてきた。

ところが去夏（一九八一年）頃より、少し様変わりした報道が眼につくようになった。それまでの一方的に邪教視した報道ではなく、この教団に好意的な紹介、はてはこの教団を政府は正式に認めてもよいであろう、という専家学人の論文さえ雑誌に掲載されるようになった。

相前後して、教団自らも自己正当性を主張し、この国の基層宗教・仏教に対して挑戦的とも考えられる行動をとるようになった。一方、これらの新たな一貫道の行動に対して、仏教界もその教義の貧困さや歴史事実の誤認、また仏教界に対する中傷的批判に対しても激しい抗議的行動に及ぶにいたった。

一貫道が過去のペールを脱ぎ自己主張し、「中華聖教」と称して政府に承認を求め一派の行動さえあらわれるにいたった経緯や背景にはうかがい知れないものがある。

今回は一貫道の主神を通して教義を、またその歩みなどを考察したい。

老中（ラオムウ）は一貫道の主神である。一貫道はこの老中の命によって直接に降された唯一の大道である。末法の世に現代に降された只一つの救いの法船である。老中を主神と仰ぐほか、弥勒仏・济公活仏・張天然などを併せ祀るが、この一貫道こそ万教の総元締で各宗派の草分けでもあり、また宗教によつ

て到達できる最終の目標である、と説いている。老中は理天Ⅱ極楽・天国に住み、この世界は修道の目指す理想的世界と仰がれている。

主神の性格を少しく補説したい。老中は過去において、その姿を一度も人間界に現わしたことがなく、現在、また未来にわたっても人間としての形態を現わすことはない、といわれる。だが、この想像的な神は、その能力は極めて大きく宇宙の森羅万象はすべて自力で設計し創造した、といわれる万能の神である。しかも、現在においても万物万霊を一定の秩序と調和と法則で、正しく運転し造化し養育してもいる、と信じられている偉大な神である。

なお、その神の能力は一切の動植鉱物にまで及び、一切の宇宙の現象を自然現象といえは、この神を冒瀆することであり、無視することにさえなる、と信じられている。われわれ人間の魂も老中によって与えられたものである、とも説き、教団の人びとに信じられているのである。

老中は天盤Ⅱ宇宙の総理の役を赤愛仏から釈迦、弥勒の十大神仏に担わせ、伏羲、神農、そして孔子、孟と続き、西転して釈迦、迦葉の西方二八代、東移して達摩より十八代、道統はうけつがれ十七代祖路中一から白陽時代Ⅱ現代で、只今は十八代祖・張天然にいたっている。

明朝中期以降の中国は清朝にかけて秘密的な民衆宗教の結社が生れ、これらのうち劫災Ⅱ天下大乱のあと弥勒が出現して信仰される図式をもつ白蓮教系のものが多かった。識者の研究に

よって、一貫道もこの系列の中のものと考えられてきた。教団では上記の道統を信じているが、民国初父、路中一、張天然（一九四七年九月二九日歿）のころ、一貫道は創始され、第二次世界大戦後、台湾へ伝えられたようである。

教義の一、その輪廻を説こう。地球世界Ⅱ象天、青空の天Ⅱ気天、老中のいる理想的世界Ⅱ理天と三天に分ける。地獄を地曹、象天を人曹、気天を天曹の三曹という。人間は六道に輪廻し、天道の法を受け人のみが三曹を超出して理天に帰えられるが、これもごく僅かの聖人君子といわれるものだけである。

「差別事象」接近への

宗教学的の可能性をめぐって

江嶋修作

報告では、「部落差別」事象の、分析上の一問題点を取り上げ、検討する。検討に当り、次の二点に焦点を絞る。①「差別意識」の分析場面に絞ること。②、方法論上の問題に絞ること。

(一) 問題

「部落差別」の根は深い。今も、各地で、差別事件が発生する。学校教育、社会教育の各現場で、「同和」教育への取り組みがなされてきたのに、「差別意識」は、依然として根強く残っている。

何故か。この点への解明は緊急を要する。歴史学、社会学、

教育学会などの領域が、解明に向かっている。

宗教学は、独自の研究蓄積を持つ学問領域といえよう。方法的、理論的特色もある。「差別意識」の分析に対し、宗教学的接近の可能性はないか。又、その有効性は。

この点での検討。これが、報告の目的である。同時に、問題提起でもある。

①、「差別意識」の構造

「差別意識」は、平板な事象ではない。表層から深層に向けて、ひとつの構造を持つ。幾重にも層化され、相互に重なり合う「意識のヒダ」を想定せねばなるまい。

ここでは、操作的に、三層に分けてみた。〈価値〉レベル、〈シンボル〉レベル、〈集合心性〉レベルである。いづれも、分析概念として考えている。実態概念ではない。現実には、もっと複雑で、錯綜した「重層構造」であろう。

〈価値〉レベル

差別意識の表層部に位置する。「正—不正」などの、論理的識別尺度に基づく。「社会的差異（差別）感」は、この層で形成される。この層の抽出は、従来の社会諸科学の方法論で、一定程度可能だろう。

〈シンボル〉レベル

〈価値〉レベルの、より深層部に位置する。「好—嫌」などの、情動的識別尺度に基づく。「文化的差異（差別）感」を形成する層である。抽出には、社会科学的方法に、人間学的分析方法を加える必要がある。

〈集合心性〉レベル

差別意識の、最も深層部に位置する。「浄—穢」などの、歴史的識別尺度に基づく。「宗教的（非条理的）差異（差別）感」とでもいえるものを形成。抽出には、既存の社会科学的方法を超えた接近が必要だろう。

②、「差別意識」の中心的属性

差別意識には、様々な属性がある。その内、中心的なものを取り出しておく。

「非合理性」の属性

部落差別は、「理由（根拠）なき差別」である。にもかかわらず、ひとつとが「何らかの理由」を、そこに求める。その「非合理的」根拠への意味づけが問題だ。

「異質性」の属性

部落差別は、「見下げ」「遠ざける」方向で働く。この働きの強い時、「異質化」の認識となる。その、契機と内容が問題だ。

「潜在性」の属性

「差別する者」と「差別される者」の、具体的接触場面では、差別意識が「潜在化」する。心理の奥底に沈潜するものの働きが、そこにある。「潜在化のメカニズム」が問題だ。

③、結語に代えて

「差別意識」の中心的属性、「非合理性」「異質性」「潜在性」（その他、「周辺性」「両義性」など）は、いづれも深層構造に根づく。〈シンボル〉から〈集合心性〉レベルでの問題である。

「差別意識」分析への、宗教学的接近の可能性と使命は、高

い。

母系宗教の理念について

大越 愛子

宗教は、それ自体において、母系的側面と父系的側面とを合わせもつ全体性であるが、ここでは特に、その母系的側面が優勢な場合を母系宗教と特殊化し、父系宗教と異なるその特質、理念を考察していきたい。

最も直接的な理念は母性である。E・フロムは、宗教は母性中心のものから父性中心へ、そして個別的の内面性へと移り変わったことを指摘している。彼によれば、切断し選別する父性に對し、母性は無条件的、平等に一切を抱擁する大地の愛として現われる。母系宗教は、農耕社会の大地母神信仰において明白に形を現わすとは多くの宗教学者の指摘するところだが、エリアーデは、母性の命を産み育む力が、大地の豊饒さへの折りと結びついて、たえざる生と死、復活を含む循環の世界観が豊かに展開する母系宗教の実質面を叙述した。高群逸枝は、母系宗教における母性とは、閉鎖的な個別的母子関係を越え出た、共同体へ、世界へと開かれた、共同的な母性であることを洞察し、それを「母性我」とよぶことよって、母系宗教の母性のもつ理念性を明らかにしたのである。

母系宗教は、母権制社会に顕現する精神的境位であるが、母

権制とは又、母系家族共同体を基盤とするものである。そこから生ずる特殊な理念として、姉妹―兄弟関係がある。母権社会の長たる家母長にとって、その社会の存続のためには、異族である夫よりも、同族である兄弟との関係の方が深い。同じ血を分かち姉妹―兄弟関係には特殊な霊的な繋がりがあることは、ヘーゲルによって「精神現象学」において理念化されている。彼は相互に對等な純粹なる関係として姉妹―兄弟関係をあげ、霊的に兄弟を守るといふ姉妹の倫理的義務について分析している。姉妹は太古から伝わる神々のおきてを守り、兄弟はそこから出て、新しい原理、人間のおきてを担うものとして相補いあう関係にある。霊的指導者としての女性と、その下で実務を行うその兄弟という関係は、高群逸枝によつて、「姫彦制」と理念化されている。

母系宗教の理念としての母性我、姫彦制などの根底にあるものは、産み育む力として、又は妹の力として発現する、根源的な霊的な女性性である。女性の霊能性についての解明には、近年の深層心理学の進歩が大いに貢献している。ユングは人間の無意識の深層にある両性具有性に注目したが、ノイマンはそれに更に人類学的視点を導入して、母権の未開社会に優勢であり又現代においては女性的精神に、あるいは芸術的創造的精神に現われている母権的意識をとり出してみせた。それは豊饒な無意識の世界へ開かれた意識の原初的形態である。父権的意識を代表する太陽の、同一不変なる絶対的真理に對して、変幻自在の月をその元型的象徴とする母権的精神が参入するのは、変容

の秘儀 Transformation mystery である。この秘儀は、たえざる生成・衰亡にある自然界を貫ぬくのみならず、精神界へも高まり、その最高形態は、靈的知恵、ソフィアである。女性に変容のプロセス（破瓜、月経、妊娠、出産、授乳）にある自己自身の身体性においてその秘儀に参入し、その秘儀を司る巫女として、靈能性を発現するのである。この「変容の秘儀」に貫ぬかれた母権的精神は、父権的精神と全く異質な精神世界、生命的世界を開示する。母権的な創造的認識は、客体を前にたて分析する知性的認識と異なり、対象を自らの中にのみこみ、再び自らの一部としてうみだすという、変容的、受胎的認識である。そこに循環、二元、極性、対立、相剋、相反の融和、反対の一致などの渦巻く、非合理的呪術的世界があるが、それは合理的な明晰な父権的精神によって、次第に排斥されていったものである。

母系宗教の諸理念は、父系宗教の発展の中で無価値化され、追放されていくのだが、宗教の全体性の回復が問われるならば、その本来の意味を伴って再生するものと思われる。

沖繩・奄美の石敢当続考

窪 徳 忠

拙著『中国文化と南島』（七一頁以下）でのべたように、遅くとも八世紀中葉から造立され始めたと思われる中国の石敢当は、

一三世紀以降には、もっぱら屋敷内に侵入しようとする悪鬼・悪霊を払う力のあるものとされて、広く一般に普及した。東南アジアなどの多くの華人が居住する地域にいまなお現存しているのは、その一証となろう。越智重明九大教授の示教によれば、フィリピンのマニラに、入口の向って右の門柱に石敢当と刻んだ華人墓があったという。先祖の住家ともいべき墓内に、悪鬼の侵入するのを防ごうと考えたためかもしれないが、珍しい。私は、今年八月から九月にかけて、台湾の宜蘭、新竹、台中、鹿港、西螺、新營、美濃などの各地区で、計二一基の石敢当の存在を確認した上、台中県大甲鎮に人間形の珍貴な石敢当のある由を知ったので、ここに、台湾には石敢当はあまり現存していないとのべた前説を訂正しておく。更に広く探せば、その数は一層ふえるに相違ない。

魔よけの目的で石敢当を造立する習俗が日本に知られた時期は、いまだにつきとめてはいないが、一六世紀ごろと見て略々大過なからう。一部の研究者は、沖繩・鹿児島両県以外には、京都、群馬、秋田などの対県の一部にしかなかったという旧説を、いまなおその儘祖述しているが、実は一都二府一八県に分布していた。昨年末、黒石市温湯の薬師寺境内や平賀町の広船と金森山籠に、各一基宛の現存を確めたから、北限は青森県である。なお、秋田市内には、なぜか奄美の伊仙町上面縄同様、敢当石と刻む場合が多い。又、喜界町阿伝や伊仙町検福でセキサントー、伊仙町伊仙でセキトーサンとよぶのは、石敢当、石敢散などの刻字に拠る呼称に相違ないが、沖繩の渡名嘉島でカ

ンデー石とよぶ理由はわからない。ちなみに、石垣島在住広東系客家の一部の人は、道路が家の正面に当たると、「路箭」（道の矢）が刺って家に不幸が重なるので、石敢当を造立して防ぐ。

（そのために石敢当を「路箭」と通称するが、刃物をもつ漢方の薬屋、警察や官庁は造立の必要はないとのべた。道の突当りにおいた石をケーン、チチャーン（突当り石）という久米島の呼称から、以前から沖縄にも中国同様道の突当りを不祥とする考えがあったのではないかと思われる。

沖縄では、最近はいわば石敢当ブームで先島方面を含んで二年間にその数が急激にふえたが、久米島でも同じ傾向にある（駒沢大、加藤政春、小川順敬両君示教）。そのために、石敢当既製品販売店が那覇市内に三軒開店し（うち二軒は製造工場所有）、その一軒は石垣市に出張所をもつ。材料は台湾やキューバから輸入するため、小が五千円、大は一万五千円もするの拘らず、沖縄北部や宮古・八重山方面からも客がきて、月平均十基は売れる。石垣市でも同様だという。購入者たちは、不運や災難にたい、ユタから勧められた人が多い由だから、最近の石敢当ブームの陰にユタのいることは明白である。なお、スーパーでも売り、プラスチック製品まである。前著では、沖縄では殆ど拝まないとのべたが、今回の調査で拝む地区もあることがわかったので、前説を訂正しておく。

石垣市石垣には「姜太公在此、泰山石敢当」と併刻した石敢当が現存する。台湾の宜蘭市、羅東鎮、新宮鎮では「姜太公在此」と刻した石を石敢当と同一視しているから、その影響かも

しれない。乾隆年間の造立という。久米島には雍正十一年造立のものがあるから、意外に古くから石敢当造立の習俗が知られていたことになる。

奄美地方では名瀬市以外には新しく造立したものはないが、喜界町阿伝では造立時に拝み、幽霊よけのために石敢当の近くを通る折には、小石で石敢当を三回たたく由だから、これらの点は沖縄県地方と共通しているといえよう。

シンポジウム

第一部会 「死の問題」

- 死の問題 愛知学院大学 武内 義範
- 死の問題 国際基督教大学 中川 秀恭
- 死の問題 東京大学 早島 鏡正
- 死の問題 国学院大学 藺田 稔
- 死の問題 東京大学 田丸 徳善

第二部会 「原始仏教とジャイナ教」

- 原始仏教とジャイナ教 愛知学院大学 前田 恵学
- 仏教・ジャイナ教の発生基盤とその形成 東北大学 塚本 啓祥
- 原始ジャイナ教の認識論 広島大学 宇野 惇
- ジャイナ教聖典と仏典 四天王寺国際仏教大学 奥田 清明

第三部会 「新宗教における歴史把握」

- 如来教と天理教 慶応大学 村上 重良
- 谷口正治と内村鑑三におけるメシア待望 図書館情報大学 小野 泰博
- 新宗教における歴史像 和歌山大学 池田 昭

新宗教における救済史神話と千年王国主義

東京外国語大学 島 蘭 進

日蓮系諸教団における歴史把握

西日本短期大学 笠井 正弘

第四部会 「カトリシズムと土着文化」

- 宗教の残存性と深層性をめぐって 九州大学 野村 暢清
- ヨーロッパにおけるカトリシズムの土着化の問題 早稲田大学 植田 重雄
- カトリシズムと土着文化 南島村落のカトリック受容調査から

- ユダヤ・キリスト教とヘレニズム・キリスト教との調和 上智大学 安 斎 伸
- グアダルルーベの聖母崇敬 立教大学 藤田 富雄

シンポジウムⅠ 死の問題

死の問題

武内義範

プラトンの初期の対話篇、特にそのうちでも「パイドン篇」にはソクラテスの靈気がただよっている。ソクラテスは哲学は「死を準備する」こと或は「死につつ生きる」ことであると述べている。ギリシャ的な清らかな平常底のうちで、対談は最後の瞬間へとすすみ、そして思想も（イデア論……）その中心へ渦まき流れ入っている。哲学に固有の生死離脱の道があるとすれば、その特色はここにこそ現れているであろう。プラトンのイデアの永遠の相には、ソクラテスの死の影がある。尤もプラトンからアリストテレスへの哲学の発展につれて、この永遠の相と死の相との相即平行は、次第に後者が薄れて前者のみの立場に移り行くようであるが。

ヘーゲルは「精神現象学」で、「不幸な意識」について独自の弁証法の展開をおこない、この精神の構造を分析している。ヘーゲルの「不幸な意識」はストア哲学・懐疑主義と、キリスト教中世の信仰生活を対象としたもので、彼の視点はたとえ近代の世俗性に濁されている嫌いがあっても、大変巧みにこれらの精神をとらえ、その推移の過程を追求して、近代に及んでいれるものといえよう。

哲学が生死の問題に固有の解脱・超克の道をひらきえないときは、哲学は主として宗教のそれに依存することとなる。宗教哲学の課題は宗教の本質や意味を明らかにすることであるとする立場がこれである。ヘーゲルは「宗教哲学によって宗教性を喚起しようとするのは、大に聖書を噛ませて信心深くしようとするのと同じことだ」と言っている。中世以来哲学は、その利用しうる概念やそれらの体系的関聯と統一を駆使して、死のもつ否定を論理の否定性のうちにうつし取ろうとした。すなわち中世では実体を中心として、近代では主体として神や絶対者を哲学の中に包むことが試みられた。死の問題はこの永遠の相の影に宿っている。十九世紀の中葉から実存哲学は新しい道を歩みはじめている。すでにキェルケゴールはソクラテスの独自性を並々ならぬ鋭さで嗅ぎわけている。彼のイロニーとフモールは、ヘーゲルのイロニー論をこえてキリスト教実存としては可能なかぎり、ソクラテスに近づいたものである。キェルケゴール流にいえばイロニーとフモールをその底から統一するものがソクラテスの笑いだである。実存哲学は将来性のあるものであれば何等かの仕方での生死解脱の哲学独自の道を再びとり戻すことを努めるであろう。

宗教の本質や意味を解釈する所謂宗教哲学の立場からは、キリストの十字架・仏陀の涅槃のようなものが比較対比され、それぞれに異なる生死理解の宗教的真理が、類型的に把握される。それが二つの宗教の交流のために準備となるし、また東西哲学の総合への第一歩ともなる。

死の問題

中川秀恭

私自身をおそい、私の存在全体をおびやかす問題がある。その問題とは、私自身の死のあとにつづく永遠に、如何にして耐え得るかということである。この場合、永遠は虚無として立ち現われる。

しかし、多くの人にとってはこのような問題は意味をなさないかも知れない。何故なら、私が死ねば私はなくなるのであるから、私の死後につづく永遠を問題にすることができなくなるからである。永遠に耐えるべき主体が消滅する故に、その後につづくであろう永遠はもとよりのこと、死そのものすら問題とならないということになる。例えば、エピクトスは「メノイケウス宛の手紙」の中で、死について次のように語っている。「死はわれわれにとって何ものでもない。なぜかと言えば、われわれの存するかぎり死は現に存せず、死が現に存するときには、もはやわれわれは存しないからである。」

しかし、そのような解決の試みは私にとって何の役にも立たない。私にとっては死そのものが問題ではなくて、私自身の死の後につづく私の虚無の永遠に如何にして耐え得るかが問題なのである。私の問題は、死を介して直面する永遠が、私の現在をのみこんでしまう虚無の深淵であるのか、それとも私の現在を満す存在そのものであるのかということであり、帰すると

ころ私の現存在が虚無的なものにすぎないのか、それとも存在そのものによって支えられているのかということである。
多忙な日常生活からふと我に立ち帰るとき、この問題が私をおそい、私をしてふるえおのかせる。

それでは、この問題に対してキリスト教は何と答えるであろうか。以下このことについて考えて見よう。

新約聖書ペテロ後書三・八に「主の御前には一日は千年のごとく、千年は一日のごとし」とある。この言葉は、神においては人間における一日は千年のごとくであり、逆に千年は一日の如くであるとの意であり、神においては永遠が一瞬であり、一瞬が永遠であるということを比喩的に述べていると解される。神においては、永遠は一瞬に凝縮され、一瞬が永遠である。言いかえれば、神における永遠は、過去と未来の両方向に限りなくのびる時の流れではない。むしろ、そのような時の流れ——過・現・未——が、今の時に接する神の永遠の場においてはじめて、可能となるのである。アウグスティヌスやトマスにおける「永遠の今」(nunc stans)は、「凡てのものの同時存在」(totum simul)は、このことを言い現わすものであり、キェルケゴールの瞬間 (Augenblick) にもこのような時と永遠の理解が見られる。

ところで、アウグスティヌスやトマスによれば、凡てのものは無から創造されており、それらのものが今現にあるのは、神の手がそれを支えているからである。それ故に、神がその手を

ひけば、人間もものも己れがもとそこから創造された虚無の中へ落ちこんでしまふであらう。

このことを彼らにおける時と永遠の理解に重ねればどうなるか。人間が今の時に立っているのは、彼が神に支えられているからであり、彼自身に存在の根拠はない。彼が今、在るのは、彼が神の *nunc stans* にあずかっており、神の手——神の有——に支えられているからである。

人間イエスは、肉から生れ、十字架上に死した。その彼がよみがえったと信じられたのは、我々にとって歴史的に説明することのできない何かのできごとを通して、イエスが神への従順に基づく愛の犠牲により神の永遠の今にあずかり、神の有に受け入れられたと信じられたからであらう。当時の人々が、イエスをキリストという称号で呼んだのは、このことを指し示そうとしたからであらう。彼らは、イエスをキリストとして仰ぐことによつて、自分達も永遠の今にあずかり、神の有に受け入れられると信じたに違いない。

私自身のことには立ち帰つて言えば、私の死後につづく永遠の虚無に如何にして耐え得るかということは、何年かの後に訪れる私の死の後につづく永遠の虚無に如何にして耐え得るかということではなくして、現在の私の虚無的な存在——虚無の深淵の上にさしかけられている私の存在——が、神の手に支えられ、永遠の今にあずかることは如何にして可能かとの問いに帰着する。

ここで神の有とは静的なものではなく、私を支え、虚無の中へ落ちこむことを防ぐ神の手のはたらき、神の霊のはたらきである。このことは、私において如何にして可能であらうか。そのことは、私が「沈黙と祈り」を通じて、神の霊——永遠の今なる神の有——が、私のうちに充ち充ちてはたらくときに、はじめて可能となるのではあるまいか。

現代の日常的世界は、神不在としか見えなげ相を呈している。「よし、神は不在であらうとも……」(*etsi deus non daretur, Hugo Grotius*) という前提の下に、凡ゆることが営まれているように見える。このような状況のただ中であつて、それにもかかわらず敢えて沈黙のうちに神に呼びかけ、神に祈る。このことは、イエス・キリストが私にとって神の永遠の有にあずからしめる媒介である時にはじめて可能であると信ずる。しかし、このことを知るだけではどうにもならない。沈黙のうちにイエス・キリストを通してたえず神に祈るとき、神の霊が与えられ、神の永遠の今にあずかり、神の有に受け入れられるのではないかと思う。しかも、それは恵みの賜物として与えられるものであり、私が自分の力で奪いとることのできるものではない。

しかしながらよく考えて見ると、私が今、ここに存在するのは神の手によつて支えられているからであり、私が單純にこのことを承認すれば、それで私の問題は解決するように思われる。それにもかかわらず、私は沈黙と祈りによつて神の有に受け入れられ、神の永遠の今にあずかることを求めてやまない。これ

は結局、私が私の今の存在を支えている神の恵みの手を承認しようと思わず、あくまでも自己確証、救いの確実性を求めることに外ならず、実は不信仰そのものではなからうか。そうすると、沈黙における私の祈りは、「われ信ず、信仰なき我を助け給え」(マルコ福音書九・二四)に帰することになる(キェルケゴール「死に至る病」における絶望の諸段階参照)。

死の問題

早 島 鏡 正

一、輪廻から解脱へ

仏教における死の問題を、いまは人間観の視点から把えてみたいと思う。

ブッダは仏教における人間観の基調として、このように説示する。

「人間の身を受けることは難しい。死すべき人びとが寿命を保つのも難しい。正しい教えを聞くことも難しい。もろもろの目ざめた人の出現も難しい」(『ダンマパダ』一八二偈)

ここでは、「輪廻のわれ」の自覚に立つとき、現生において「解脱のわれ」を実現すべきであるとし、それ故に、まづ、この世が輪廻の生存であり、わたし自身、輪廻の存在者であることを如実に知見すべきであって、人は業の相統者という自覚に徹せよと教える。そしてさらに、法の相統者の道を歩むべく、

人に不死の体得をすすめる。この文が業の相統者と法の相統者との二つの自覚を呼び起していることは、広くインド思想の根幹をなす「輪廻から解脱へ」、「まよいからさとへ」との道中きをブッダもまた教説の中心としていたことを告げるものである。

無明 (avijja) または渴愛 (taṇhā) に基づくわれわれの生存は、幾多の生死 (saṃsāra) をくりかえすから、輪廻 (saṃsāra) といわれる。一般に、惑・業・苦をもって輪廻のすがたが説明され、われわれの人生は、まよいのそれであると説かれる。一つの生在に生と死があるから、生死といえば、まよいの生存であり、輪廻の生存を指すのである。

そして、我執・我欲の生死・輪建界に浮きつ沈みつする自己が、いかにして真実の自己、本来の自己を実現するかが仏教の解脱道として説かれるのである。

「生まれたものたちが死をのがれる道はない」(『スッタニパータ』五七五偈) とブッダは教え、人びとは死を前にして慄えおののき、常に死の恐れを抱いている(同上、五八七・五七六偈) と説く。それで、不死の体得つまり、輪廻から解脱することが究極目的として掲げられ、とくに、この現生において死よりも以前に、ニルヴァーナ(安らぎ)の境地を獲得すべきであると強調された。

「死ぬよりも前に、愛執を離れ、過去に執われず、現在の思案をめぐらさないならば、かれは(未来についても)顧慮するものがない」(同上、八四九偈)

「いかなる所有もなく、執着することもなし、——これが洲に外ならない。これをニルヴァーナと呼ぶ。それは老と死の消滅である」(同上、一〇九四偈)

二、死の恐れを超える

このように、ニルヴァーナは現に生きていて体得するさとり境地を指すが、それは不死の境地ともいわれる。不死とは、死の恐れを超えることであり、生死を超えることである。原始仏教以来、仏教における死の克服とは、死の恐れを超えることがその根本とされ、生死の中に在って生死に執われない境地の体得が強調された。

「願望する者には欲求があり、また計らいのあるときにはおのきがある。この世で死も生もない人——かれは何を恐れ何を欲求しようぞ」(同、九〇二偈)

「常に正しく思念し、自己に固執す見解を破って、世界を空であると観察せよ。そうすれば死を渡るであろう。このように世界を観察する人を、死王は見ない」(同上、一一一九偈)

「わたしは死を喜ばず、生を喜ばず、あたかも雇人が賃金を待つように、わたしは時の至るのを待つ」(『テラ・ガーター』六〇〇七、六八五、六、一〇〇二〜三偈参照)

道元もこのようにいう。

「生を明らめ死を明らむは仏家一大事の因縁なり。生死の中に仏あれば生死なし。但、生死即ち涅槃と心得て、生死として、厭ふべきもなく涅槃として欣ぶべきもなし。是時初めて生死を

離るる分あり。唯、一大事因縁と究尽すべし」(『修証義』)

三、いのちの尊貴に生きる

死の恐れを超える具体的な実践として、原始仏教以来、死念(念死、*maranasati*)が修習された。これは十随念の一つで、禪定に入って「死、死」と口に唱え、死の縁無量にして、いのちのはかないことなどを随念することによって、いのちへの愛着をすて、無常・苦・無我想が生起する。かくして、この修習者は死時に怖畏・戦慄・昏昧に陥らずして命終する。また現世に不死のニルヴァーナに至らなくても、死んで来世は善趣天界に生まれるという(『清浄道論』)。

死の恐れを超えた者は、臨終正念に住するのみならず、平生の生活が不動心に基づくものとなる。禪にいう「平常心是道」、念仏にいう「平生業成」ないし「現生不退」は、このことを指す。

浄土真宗の妙好人といわれた浅原才市は、往生浄土の理解を死んだ後のこととせず、地獄必定の悪業作りに一生を終える才市が、信心獲得のそのときから永遠に死なぬ身として、まっしぐらに西方極楽浄土をめざして往生しつつある、と歌に詠んでいる(鈴木大拙編『妙好人浅原才市集』一三五頁)

しんでまいるじやない

しぬるまであくをつくりて

しなず二まいるをや(親)のさと(里)

しなず二もをすみ太のねんぶつ

「死」を通して、縁起性のわれという自覚すなわち、あらゆるめぐみに生かされている自己という自覚が生ずる。生けるもののいのちの尊厳の根拠がここに在る。水子供養など種々なる形の死者儀礼も、その意味で見直されるべきであろう。また、安楽死の問題にしても、いのちの尊厳性の面を無視しては解決できないであろう。

死の問題

田 丸 徳 善

一、宗教学的アプローチ。「死」は今回の主題の中では最も広汎なものであり、異った角度からの接近が可能である。したがって、論点を明確にするために、まずわれわれの立場を規定しておかなくてはならない。一般に死に関しては、便宜上、(1)死の科学、(2)哲学、(3)倫理学の三つの視点を区別することができ。これらはまた、それぞれ死の現象論、本質論、規範論と呼び換えることもできよう。現象論とは、さまざまな死の事実(死の様態、死の表象、個別的原因など)にかかわるものであるが、それが死(そしてその対概念としての生)の判定基準と起源とかの問題に及ぶとき、すでに何程か次の本質論の領域に入ってくることになる。というのは、全体としての死の解釈をめざすのが本質論の課題だからである。そして、かくして理解された死をいかに評価し、それに対処するかを考えるのが規

範論の問題なのである。

もちろん死(自己の死)をどのように迎え、受取るべきかは、何人にとっても切実な関心事の筈である。宗教学者もまた例外ではない。その意味で、個人としての宗教学者が自らの死生観をもつことは当然である。ただ科学としての宗教学は、その性質上、死への問いに直接に答えることはできないであろう。それがなしうることは、過去から現在にいたる人類が、死にどのように対してきたかの事実を踏まえ、そこからいくつかのモデルを抽出することによって、死の問題の理解に間接的に寄与することに限られる。さきの区別で言えば、それは現象論と、一部分は本質論の次元でのみ死を扱うべきものと思われる。

二、宗教学的データ。かかる考察の素材をなすのは、あらゆる時代に、またすべての社会で、死をめぐって展開されてきた行動と思想とである。一般にこれら行動や思想(とくに定型化されたそれ)は、宗教の重要な構成要素をなすものであるが、このことは死についても当てはまる。実際に、死は多様な内容をもつ一連の儀礼を伴うのがふつうである。一部の宗教では、死に先立つ儀礼(「臨終行儀」)の発達がみられるが、より一般的なのは死の直後に行われる死体処理(葬送)、ならびにのちにつづく死者(死霊)祭祀である。ここで注目されるのは、多くのタブーなどが示すように、死の穢れの意識がよい反面、死者への愛情の念もまた広汎にみられることである。このようなアンビバレントな感情は、死者儀礼をつうじて著しい一つの特徴と言ふことができる。

これら儀礼とともに重要な手がかりを与えてくれるのは、死や死者をめぐる多様な観念である。それらは、儀礼の前提をなすとも、またそれと平行するとも考えられるが、何れにせよ両者が不即不離の関係にあることは確実であろう。現実の肉体から区別されたものとしての霊魂（死霊）の信念は、その代表的なものである。そして、それと複雑に関連しつつ、多くの宗教において、何らかの形で死後の生ないし永生、あるいは来世や他界の表象が展開してきたのは言うまでもない。

これらの儀礼や信念を通観してみると、そこには死を契機として開かれる世界の神秘性、異質性が明らかであるが、同時に、そうした世界と現実の生との間にある種の交流が考えられていることもまた事実である。ジュネップの言うように、死はこの世を去って別の世界に再生する「通過儀礼」という性格を有する。一般に未開社会や古代の宗教では、現実世界と死後の世界とは連続的に表象される傾きがあり、これに対し、高等文化の宗教では死による断絶が強調されると言えそうである。何れにしても、死の理解は自然・社会・文化的条件によっても規定され、歴史の中で変遷するものであるから、通時・共時的に幅ひろい比較検討が必要とされる。

三、死の現代的理解。死を定義することは、その対概念である「生」ないし「生命」の本質を記述すると同じく難しい。今日では死は、生物的個体（個人）としての人間の終りを画する、一回的で自然かつ不可避の過程とみなされているのがふつうである。死の問題が論じられるとき、殆どいつもいかにして死の

不安（死霊の恐れとか、死の苦痛等でなく）を克服するかが問われるのも、実は死が個人の消滅（無化）と解されているからこそである。だが、この見地は果して自明のものであろうか。むしろ、右のような比較は、こうした通常の理解が、概して高等文化の前提によって大きく影響されていることを示すごとく思われる。

四、死の理解の再検討。まず、歴史上のデータは、死が必ずしも生の自然の帰結と考えられていないことを示す。いわゆる「自然死」（横死や自殺などでなく）も、未開人には超自然力の作用や妖術に帰せられることが稀でない。死の起源が神話のモチーフの一つをなしている（『創世記』第三章など）のも、それが謎と感じられるからであろう。のみならず、この立場では、死は決して終りではない。多くの場合、死者はたしかに姿を変えらるものの、祟りあるいは庇護・来訪などの形で、生者と交渉し合うと信じられている。古代末期や、とくに近代以後のように、啓蒙的な文化変容の結果として死後の生への信念が崩壊したときにはじめて、個人の消滅としての死の理解が生じ、死が不安の対象となつたのではなからうか。

このことは、死の不安がいわゆる個体化の過程と相関的ではないかとの想定に、多少の根拠を与える。人が死を恐れるのみでなく、秘かに自己否定を求めることがある（死への憧憬、死にうる喜びなど）という事実も、この想定を側面から支持する。そしてこのことは、翻って通常の永生信仰や儀礼の機能についても、ある種の洞察を与えてくれる。すなわち、それらは生物

学的にはおそらく不可避な死を意味づけるメカニズムとも考えられる。というのは、人間にとっては単なる生存が問題なのではなく、意味ある生が問題であるように、死もまたそれらを通じて意味づけられることにより、受容可能なものとなると思われるからである。

付記 各発表に続いて、次の如き問題、即ち「死の不安を克服するための方策」、「神の有の内容」、「死の不安と宗教的自覚との関係」、「哲学における死の問題の位置」、「自殺」、「天国・極楽のイメージ」等について質疑が出され、それについての応答がなされた。

(編集委員 長谷正当)

シンボジウムII 原始仏教とジャイナ教

仏教・ジャイナ教の

発生基盤とその形成

塚本啓祥

(1) 問題の所在

仏教とジャイナ教は、反婆羅門の立場をとる沙門の共同体から発生したが、その発生基盤の実態は何か。また両教が独自の宗教として展開した史的経緯をみる時、共通基盤より独立してつく動機と契機は何か。

(2) 出家遊行者

両教の古層の聖典に現われる修行者の名称を類似点を指摘する。①anāgāra, Pa./anāgāra, AMg. (田家) : Dh. 416; UH. 8. 19. ②pabbajīta, pabbajīta/pavvajja (田家) : Sn. 406, 423. Dh. 338c, d; UH. 9. 42a, b, 35. 3 ③paribbājaka/parivvāyaa (遊行者) : Sn. 537; Is. 25. 32, 34, 37. ④bhikkhu/bhikkhu, bhikkhāa (比丘) 'sabhikkhu (真) : Sn. 359, 375, Dh. 266—267, 378; UH. 8. 11, 19c, d, 15. 1—2, 16. ⑤samaṇa/samaṇa (沙門) : Sn. 264—265, Dh. 388b; UH. 8. 11, 12. 9. ⑥brāhmaṇa/māhaṇa(婆羅門) : Dh. 422=Sn. 646; UH. 25. 34. ⑦isi, mahesi/isi (師) 大師(師) : Dh. 281; Das. 12. 5. ⑧arhant/arahaṇta(阿羅漢) : Dh. 91, 97—98. ⑨paṇḍita/panḍiya (賢者) : Dh. 258;

UH. 1. 9. ⑩buddha/buddha, paḍibuddhajivi (覺者) 田家もた生活者(者) : Sn. 646=Dh. 422; UH. 1. 7, Das. 12. 15. ⑪vira/mahāvira (英雄) 大雄) : Sn. 646=Dh. 422; Das. 4. 1. ⑫muni/muṇi (牟尼) 聖者) : Sn. 207—208, Dh. 268a, b, 269c, d; Is. 27. 1—2, UH. 12. 15c, d, 35. 2, Das. 5. 1. 2.

(3) 遊行者の共同体

在家に対する出家の出現は、すべし出家の Upanisad に指摘されるが、生活階級 (āśrama) をまける家任期から林棲期・遊行期への展開と、その形成過程は、中世・中世・新 Upanisad であるDharma-sūtra (法經) ' Dharma-śāstra (法軌) に現れる。①

Gautamiya-dh.s. Āpastambīya-dh.s. Vasīṣṭha-dh.s.

(iii. 2) (ii. 9. 21. 1) (vii. 2)

- | | | | | | |
|---|-------------|---|-------------|---|-------------|
| 1 | brahmacārīn | 2 | ācāryakula | 1 | brahmacārīn |
| 2 | grhastha | 1 | gārhasthya | 2 | grhastha |
| 4 | vaikhānasa | 4 | vānaprastha | 3 | vānaprastha |
| 3 | bhikṣu | 3 | mauna | 4 | parivrājaka |

革新宗教の共同体は、沙門に संगha の 僧伽 Gaha の 主である。教派の開祖は、(Sn. pp. 91—92; Das. 6. 1)° ナンベの物語の 比丘 [婆提婆] の 弟 (samaṇānam Sakya-puṭṭiyānam dhamman, AN. III. 64. 1—6) への 婆提婆の 一環を示すこと。

(4) 教団形成の動機と契機

初期仏教の教団が、最初期の遊行者の生活様式から僧院における修道僧へと変質したことは、Devadatta による五法の提唱とその分派の伝承(『律蔵』破像健度)から、その一面を知ることができ、ジャイナの Gāṇa においても同様の傾向がみられた(*Sty.* 2.6)。かようにして、仏教やジャイナ教は、初期の遊行生活から、Saṅgha や Gāṇa における修道僧としての生活へ移行する傾向にあった。そして、それを促進せしめた条件は、①悟りの内容と実践道、②法(戒律)の体系化に関連する。

まず、悟りの内容に共通な表現が指摘される。pāragata/pāragāmi(彼岸に達した); parinibbuta/parinivvya(完全に涅槃をえた); lokantaḡu/siddhiṃ gacchasi(世間の究極に達した); nibbānaṃ paramaṃ/sampatto kevalaṃ māṇaṃ(涅槃は最高のもの、完全智に達した); anāsava/aṇāsava(無漏); *Sn.* 359a, b, 1133, *Dhp.* 184, 192; *Uṇ.* 9.58, 35.21, *Āṅgr.* 1.2.2.1. しかし、教法の体系化に伴って悟りの内容に相違が現われる。仏教では四諦・八正道を説き、ジャイナ教では自制と苦行を重視している。

戒律においても同様であって、『梵網経』『沙門果経』に説く「殺生・不与取・非梵行・妄語」に対する戒は、ジャイナ教の五大誓戒中の四戒、仏教の『波羅提木叉』中の四波羅夷法と一致する。それは両教が当時の遊行者の共同体の共通な慣習法に立脚していることを示す。しかし、教法の体系化が進むにつれて、戒律の条文の増大がはじまり、各教団の立場と展開の相違

に関連して、異質の要素が付加されることになった。

原始ジャイナ教の認識論

宇野 惇

アーガマを中心とした原始ジャイナ教では、認識の考察は Δ jñāna ∇ という概念に基づいて行われたのが実情である。アーガマにおける認識についての最古の記載は Δ jñāna ∇ という語であり、この概念の変遷は下記の三段階に区分され得る。

〔I〕 Rājaprasānya, Bhagavati

「パーシーヤ、かように吾々沙門ニガンタの徒には、五種類の知が教えられている」云々と、五知を紹介している。すなわち、感官知 abhivbōdhika (or matī)、聖典知 śruta、直観知 avadhī、他心知 manahpariyaya、独存知 kevala である。これは、Pārśva の信奉者であるニガンタつまり Keśi Kūmarā が、その弟子である国王パーシーに説いているくだりである。かように、ジャイナ教はその先駆者であるニガンタから、五知を継承したことが理解される。ジャイナ教においては、 Δ jñāna ∇ は対象に関する限定的な (sakāra-) 認識機能であり、対象に関する非限定的な (anākāra-) 認識機能 Δ darsana ∇ に対する概念である。つまり、一般的な無分別知に對立する有分別知に該當する。また Bhagavati では、五知は敷演されて、感官知 avagraha が(漠然たる意識)以下四種類に区分され

ている。

〔II〕 *Shānāṅga*

△*jāna*△の主要区分は五ではなく、直接知 (*pratyakṣa*) と間接知 (*parokṣa*) の二つに区分される。つまり、感官知と聖典知が前者に、直観知・他心知・独存知が後者に配分されている。後世に見られるような「世間的慣用」にしたがった「感官から生ずる知 (*mati*)」に、直接知の地位をまだ与えていなかった。ジャイナ教説の伝統にしたがって、あくまで我つまりジヴァのみに基づいた知のみを直接知と考えた。一方、他のバラモン教学の伝統では、我以外の感官に基づく知を直接知と呼んでいる。

『*Tattva* 経の見解は、この第二段階に基づいた一種の変形と見なされてよいであろう。すなわち、五種の知をのべ (I. 9)、この五知は二つのブラマーナに分かれる (I. 10)。最初の二つは間接知であり (I. 11)、残りは直接知である (I. 12)。かように、二つのブラマーナが最初に認められ、それに五知を配分するという意味で二つの概念△*jāna*△と△*pramāṇa*△との統合が意図されたと見るべきである。

〔III〕 *Nandi*

この段階の特色は、感官に基づく知に、直接知と間接知との双方の地位を与えたことである。ここで初めて、他学派に見られる「世間的慣用」が不明瞭ながら打出されている。感官より生ずる知 (*mati*) は、直接知と間接知の双方に存在する。後には両方の折衷をめざして、「我のみに基づく知」が究竟的知覚、

感官による知 (*mati*) が世俗的知覚と呼ばれるようになる。

以上のように、アーガマを中心とする原始ジャイナ教では、認識は△*jāna*△の考察が中心であり、他学派に見られるブラマーナの考察とは一応無関係であった。真知、偽知は *saṃyag-jāna*, *mithya-jāna* の呼称で示され、他学派のように *pramāṇa*, *apramāṇa* という区分は見出されなかった。もちろん、アーガマの後期作品には *pramāṇa*, *apramāṇa* の記述が見られるから、これを全く認めなかったわけではないが、ジャイナ本来の△*jāna*△の考察とは全く別のものと考えたようである。アーガマ中では、「ブラマーナ」とジャイナの認める「知」との対応関係を決定する努力の跡は見られない。

しかし、アーガマ以後になると、ジャイナ教においても従来 of 伝統的な△*jāna*△に代って、ブラマーナの存在を無視できない状態になったことがうかがえる。アーガマ中では、ブラマーナとしては正理学派の四種、教論学派の三種類が△*hetu*△という名称で示されている。

また別の箇所では、ジャイナ教の *nikṣepa* の論理にしたがって、ブラマーナとして *dravya*, *ksetra*, *kāla*, *bhāva* の四種が挙げられている。これは対象考察に際しての基準と考えられたもので、スワードヴァーダの検討にしばしば使用されている。

他学派の使用するブラマーナの用例がジャイナ教に採り入れられ、△*jāna*△との競合の結果ついには真知としての△*saṃyag-jāna*△は、その位置をブラマーナにゆずることに

なる。もちろん、 $\wedge jhana \vee$ が全く姿を消したわけではない。非精神的な「感官と対象との接触」のごときはプラマーナとは認められない。能動的な認識機能である $\wedge jhana \vee$ がプラマーナの最低条件とされる。このことは後の何れのジャイナ論理学書も、冒頭に詳説するのが常である。プラマーナは必ず $jhana$ であるが、その逆は必ずしも真ではない。サマンタパドラーヤシッダセーナは、プラマーナを「自己および他を顧わず知」と定義し、アカランカは更に決知 (vyavasāya) を限定詞として「知」に附加し、以後ジャイナ教認識論の何れの作者もこれを踏襲するようになった。シッダセーナは Nyāyavāṭara 中じ、知覚と推論と言説をプラマーナとし、且つ知覚に究竟的と世俗的との二種類を述べているふしがある。

また、Tattva 経 (I. 6) には「プラマーナとナヤによつて真諦の理解がある」とあり、プラマーナとナヤは二つの認識機能として理解されている。ナヤが「対象の部分的認識」に係わり、プラマーナが「対象の全体的認識」に係わる。スワードヴァーダと同一視される。言説的認識においては、ナヤは *nyāyapṛatibhāṅgī*、スワードヴァーダは *pramāṇa-saptabh.* と呼ばれる。

シッダセーナ以後、ジャイナ教の認識論は、スワードヴァーダとナヤは一応除外するとして、「プラマーナ」の概念を中心として考察されるようになり、あらゆる点で仏教からの影響を色濃く受けた。内容の点から自ら明らかであり、また仏教がインドから後退した後、仏教の認識論的作品がジャイナ僧によつ

て保存・継承されたことから見ても、「ジャイナ教認識論は、大体において仏教のその模倣である」という Malvania 氏の言も、また否定しがたい事実である。

ジャイナ教と仏典

奥田 清明

ジャイナ教といえばシュプリング (Walther Schubring, 1882~1969) / Schubring といえはジャイナ教という時代が長く続き、我が国では故松濤誠廉教授が同博士のもとで長期間研鑽を積まれ、本邦ジャイナ教研究の中心的学者であった関係から、ジャイナ教聖典にある内容は、概して仏典のものより古い、とする Schubring 説が広く行なわれている。

往時、ジャイナ教研究は、主としてロイマン (Ernst Leumann, 1859~1931) やヤコブ (Hermann Jacobi, 1850~1973) というドイツの学者によって進められ、その業績はそれそれ不滅の価値を有するが、学としてのジャイナ教研究の成立は、Leumann の高弟 Schubring の登場を持たなければならぬ。

Schubring は、簡潔ではあるが内容豊富で、出典・記述とも正確無比な、斯学最高の概説書という定評の *Die Lehre der Jainas* を Berlin-Leipzig から一九三五年上梓して、ジャイナ教研究の基礎を固めたが、学の確立を急ぐ余り、

prākrit を絶対視したり、先の自説に拘泥する等、若干の行き過ぎを示した。

我が国のこれまでの研究は、先に述べた通り *Shubring* 説に拠っており、仏典とジャイナ教聖典に共通な語や概念などがあると、仏典の方が新しいものを伝えているとか、仏典は両教共通の基盤からそれらを採用した、と言って片付けてしまう傾向がある。果してそれで正しいのであろうか。我々はここで、ジナ伝と仏伝とを比較して、その是非を検討することにした。さて、ジャイナ教ジナ伝に於ける *Jina* (の) 場合 *Mahāvīra* (以下 *Mv*) は、悪善劫 (*dussama-susama samaya*) が残り七二年八ヶ月半となった時、瞻部洲 *Bharata* 国の *Kundagrāma* 市で、*ムラモク* *Rsabhadatta* の妻で、*ハラモク* 階級出身の *Dexnanda* の胎に入胎するが、それを相應しくないとする *Sakra* は、彼をクシャトクヤ *Siddhartha* の妃 *Trisala* の胎に移す。

彼女の胎に入ったその日から、父 *Siddhartha* の富が増大し、その声望も高まったことで、「増大するもの (*Yardhamana*)」と名付けられることになった *Mv* は、妊娠中の母 *Trisala* を苦しめることの無いように、という心遣いから胎動を止める。だが、それが却って母に、「私の子は死んでしまったのかしら、奪い去られたのかしら。云々」という心配を齎すことになり、それを知った *Mv* は、再び胎動を始め、同時に「自分はまだ生まれもしていないのに、父母の愛情はかくも深い。もし存命中に出家したら、どんなに嘆き悲しませることになろう」と考

え、父母在世中の出家は断念する。

Yasoda を娶った *Mv* が三〇歳になった時、両親は *Nirgrantha* の徒として断食死を遂げるが、それを機に彼は、長兄の許しを得て出家する。当然のことながら、そこにはいろいろな艱難辛苦が待ち受けていた。ある牧童は *Mv* を盗人と見て、殺そうとするし、蜂は攻撃を加えてくる。女は誘惑するし、*Gotila* は執拗に修行の邪魔をする。……これらは総称して *Upasarga* というが、曾ての従兄弟で、今は *Yantara* 神の *Siddhartha* は *Sakra* の命を受けて、陰に陽に *Mv* を護る。一二年半の修行の結果 *Mv* は全知に達し、その後三〇年間説法の旅に出、七二歳をもって生を閉じるが、彼の在家信者筆頭の弟子は *Ananda* で、出家第一の弟子は *Gotama* であった。

さて、以上の *Jina* 伝を見て我々は、*Mv* の伝記が仏伝に甚だ似ており、しかもそれが、仏伝の様做や改竄によるものであることに気づくであろう。

先ず第一に、釈尊は *Maya* を生母とし、後に *Mahāpāipati* を継母とするが、*Jina* 伝では *Mv* は、最初に *Devananda* の胎に入り、続いて *Trisala* の胎に移った」とされている。

Maya の早逝は、仏陀を悲劇の主人公に仕立てるための fiction であるとか、菩薩の母の母胎は神聖で、菩薩以外を宿してはならぬという要請から出た話である、等とする解釈も可能ではあるが、一般には史実と認定されている。ところが *Mv* の *Devananda* への入胎は、*Mv* 伝だけを見ていると、必

すしも必然的な話ではない。その存在意義は、「嘗て善悪劫 (Susama-dussema Samaya) において Mv. が Bharata の子 Marici であった時、祖父 Rashtra がこの子は将来最後の Trthankara になるであろう」と言っているのを聞いて得意になり、ために低いカースト、即ちバラモン階級に生まれる業 (nicair-gotra karmān) を結んだ」という『六三人の偉人伝』の一節があつてはじめて理解されるもので、話の成立は新しい。恐らく、どの仏にも二人の母の存在を認める仏伝をモデルとしたが故に、Mv. にも二人の母が賦与されることになったのであらう。

次に、Mv. が父母存命中には決して出家しないと決意し、実際、両親の死後やっと、長兄の許しを得て城を出た、という話が注目される。この話は明らかに、父母妻子を捨てて出家し、帰城を促しにやつて来た使者をも冷たくあしらつた釈尊の、「非人間的」な出家の仕方を批判している。

さて最後に、Mv. 伝に登場する人物に目を向けて見よう。釈尊は周知の通り Gotama Siddhartha と称したが、Gotama は Jina 伝では Mv. に近侍する、出家第一の弟子とされている。Siddhartha は、Mv. の父の名であるとともに、彼に仕える侍者の名でもある。釈尊第一の侍者 Ananda は、在家筆頭の弟子とされている。このように、仏伝に現われる主要人物が、Jina 伝では一ラック落とされて登場させられている。

以上、紙数の関係で三例だけを示したが、まだまだ根拠は挙げる事ができる。いずれにせよ、ジャйна教の方が新しいも

のを伝えていることもあるので、仏者両典を資料とする研究は、従来の前提を一たん離れて、慎重な比較研究に則つてなされなければならぬことは自明である。

付記 前田恵学・塚本啓祥・宇野惇・奥田清明各氏の報告は、それぞれに仏教とジャйна教の類似点と相違点、関係、また他のインド宗教思想との関連の諸局面に光を当てるものであり、単に仏教・ジャйна教の興起成立時代のみに問題を限定せず、後代の展開の在り方にも言及することが少くなかつた。

報告発表後のディスカッションでは、それを受けて、両教の支持階層、生活態度、両教における四任期 (āśrama) の捉え方がまず取り上げられた。また両教の関係は多くの点で共通シバラレルであるとされるが、両者に共通する事項がどのように定位されるかは、研究の現段階では困難であることが指摘された。すなわち、例えば原始仏教文献にジャйна教文献とバラレルな表現・思想があるからと言って、前者が後者を借用したと決定してしまうことは適切でなく、各文献の成立年代を確定した上でなされるべきである。かつてはジャйна教から仏教が採用した学説とされたものが、実はその逆であるケースもありうる。例えば漏入説、マハーヴェーイラ伝等にもその可能性がある。両教間のこのような貸借関係の決定には慎重を要することが、討論された。

さらに、両教が他のインド宗教思想、特にヒンドウイズムとどう関連したかが論ぜられた。ジャйна教は例えばヒンドウッ

通過儀礼 (samisakara) といったものに対して妥協的な面をもちあわせ、それなりにアイデンティティーをもって現在に至っている。これに対して仏教の方は、ヒンドゥの儀礼等と自己の間に一線を劃する傾向をもちつづけ、最終的段階で「密教化」を通じて急速にヒンドゥ化し、インドにおいて「滅亡」するに至ったのではないかと。このような指摘は公開の場でなされた前例をあまりもっていないと思われる。

当部会でなされた報告とディスカッションには、右にその一部を紹介したように、今後の研究方向に示唆を与えるものが少なくなかったと考える。

なお参加者は報告者等を除き二十四名。

(編集委員 江島恵教)

シンポジウムⅢ 新宗教における歴史把握

谷口正治と内村鑑三における

メシア待望

小野 泰博

一般に宗教における時間観念は、科学のそれとは逆立ちした時間観念といわれる。つまり宗教の世界では過去に理想的世界を求め、人間の墮落によって、審きの時、選り分けの時がくるという、終末観があり、末法思想が生まれる。他方十七世紀以来、西欧においては科学思想の発達とともに、やがて進化論を生み、人類の未来に豊かな、輝しい時代を想定することになる。過去なり、未来なりにユートピアを考えるにせよ、これはいわば直線的な時間観念である。これに対し民俗宗教ともいふべき創唱者をもたない宗教習俗は、むしろ円環的な時間観念を年中行事あるいは通過儀礼の形で反復し、あるいは一年の周期による生命のよみがえりがあるいは永却四帰を体験するようにになっている。しかるにこうした円環的時間の中に予言者ないし、教祖と称せられる人格によって、強烈な直線的时间観念が緊迫感をもって突入してくることがある。つまり宗教のもつ過去のユートピアを未来に投影した形での救い主、メシヤによる世界の変革である。

これを個人の時間体験に引きもどして考えると、進歩を旨とする時間観念あるいはよみがえりによる円環的時間観念の中に

たって生活している人間に、破綻が訪れるのは、自己をとりまく物理的環境ないし、对人的環境と自己との断絶が何らかの形で意識され、孤立の不安定感が、浮動不安となるとき、それは自らの変容より環境の変容、薄気味の悪い環境の変容として受けとられ、具体的には「世界没落感」(Weltuntergangsfurie)として感ぜられ、その危機感はい己の肥大による超人を生むなり、外にメシヤを待望することになる。いわば浮動不安の焦点がおのきの対象を求めて結実することになる。

こうした不安を忍従の生活の中でまざまざとして体験し、かわい女の肩に一家の悲惨が背負い切れなくなったとき、神なり仏なりを背負って立ち、何ものにもたじろかない強い人間に変貌する。これが出口なおであり、中山きみとよばれる教祖である。そして神のことはを、「お筆さき」としてまわりの人々にとり継ぎ、世の立て替え、立て直しの近きを予告し、心の立て替え、あるいは心の浄化を迫る。

しかしこうした切迫せる時間体験はこれら教祖だけのものではなく、こうしたメシヤ待望に共鳴できる心情体験を一時的にせよ、わきたたせたインテリの宗教者二人が大正時代に活動する。それがここでいう内村鑑三と谷口正治である。

大正七年から十年へかけて二つのメシヤ運動もありあがった。一つは内村鑑三による基督教再臨運動であり、それとも無縁ではない大本教の「ミロクの世界」、「世の立替え、立直し」、運動であった。内村は自らの信仰の進みを三段階に分け、(1)神はただ一人であって、八百万やおもひの神のないこと、(2)十字架のキリスト

のあがないを信じたとき、さらに③世の終りがあり、その時キリストが再び来て、最後の審きをなし、天国が始まると信仰をあげている。その再臨を鑑三は文字通りに信じた時期がある。

その理由として二点がいわれている。一つは明治四十五年に娘ルツ（十九才）を失ったときの嘆きを「主が再び此地に臨り給ふ時、新しきエルサレムが天より降る時、我らは再び四人に成るのである」（『聖書の研究』明治四十五年二月）と娘ルツの再び加わる四人の家族構成を再臨にかけている。また、彼は大正三年に勃発した第一次世界大戦に、同じキリスト教国ともあるうものが相殺戮することのあさましさにただでは済まないおのきを感じた。そして大正七年六月、五七才の鑑三は東京基督教青年会館での講演会で千二百余人の会衆を前にはじめて再臨運動の口火を切り、翌八月一月にも大阪中之島公会堂でもこれを行い、その後市中での運動こそ影をひそめたが、終生その所説を抱き続けたといわれる。大正七年十月鑑三は先の講演を裏づけるような形で「聖書全部神言論」（『聖書研究』二二〇号）を書き、再臨反対論者を向うにまわして、相手が「聖書の一言一句之を信すべきではない。聖書の中に多くの誤がある。」したがって聖書にはたしかに再臨のことも記してあるが「我等は聖霊に由って再臨の迷妄たるを知る」という反対論者に対し、鑑三は「聖書は実に神の言である。」「余は聖書無謬を信ずる」と述べ、ベルグソンがキリストの再臨の如きは之を信する能はずと述べているが、こんな哲学者の弁はさきさきのスペンサーの進化主義哲学同様一時の流行に過ぎぬと論難している。武田清子

氏もこれに対し、「少しフナテックなものが感じられたと思う」（『近代日本とキリスト教』）と評している。

この鑑三の講演活動の頃（大正八年）大本教に入信した青年谷口正治（二十五歳）は、翌九年『皇道靈学講話』によって大本教信仰の本旨を述べたが、これに対し、これを読んだ武者小路実篤（三十五歳、大正九年）は、谷口を評して「正気の沙汰と思へない……嘘もいい加減にしろ、……君には某氏（筆者注出口王仁三郎）が耶穌の再生に見えるのですか。大本教は理性に反した処が多いので無視してゐます」という言辞に対し谷口は、すでに大正十年二月大本教幹部検査のあったあとにもかかわらず、熱っぽくつぎのように反論している。つまり「自分の書いた本で満足できなければ、旧約の予言者が書いたやうなきびきびした御筆先を読んで下さい。序でに綾部でも亀岡へでもお立寄り下さい。」そうすればあいまいな武者小路の「新しい村」の信仰にも神観念がはつきりつかめることになるであらうと反駁している。そして「某氏がたとえ耶穌の再生でないにしても、彼の救世主として是非有しなければならぬ渾沌そのもののやうな風格を備している」（以上、「武者小路実篤氏に贈る公開状」「神の国」大正十年十月号）と反撃している。このように出口王仁三郎を本気でかばっていた谷口も、大正十一年三月あるいは五月という時を限ったメシアによる世の変革が実現しないのと、お筆先の王仁三郎による解釈に満たされないものを憶えて、翌十一年十一月大本を去ってゆくことになる。具体的なメシアの対象を抱いた谷口には、その情熱のさめる時期が早く訪

れたが、漠としたメシア希望の鑑三にはそれが薄められた形に
しる生涯のものとなったようである。あるいは「正気の沙汰と
思われないもの」、あるいは「フナテックなもの」が、宗教運
動の大きな要素であることは見逃せない。

今日では何人も鑑三、正治の兩人をシャマニステックな宗教
者とは解さないのであろう。しかし冷い目では、「狂気の沙汰」
と思われるような熱情のほとばしりが兩人にもあったことを記
憶しておきたい。

新宗教における歴史像

池田 昭

ここでは、新宗教のなかでもとくにひとのみち（戦前のPL
教団）の創唱者と幹部、ならびに大本の創唱者・出口なお（と
くに出口王仁三郎の参加以前のそれ）に即し、歴史像ないしは
時間像を述べてみたい。

これらを具体的に述べるまえに、ここで使用する座標と概念
について明らかにしておきたい。

まず、座標にかんして。

一、始まりと終りの像。歴史ないしは時間は時の流れであるの
で、その始まりと終りを、どのように認識しているのか、そう
した像。

二、継起像。時の流れがどのように継起していくと認識してい

るのか、そうした像。

三、時相像。こうした継起にさいし、時点、時点における内容
の在り方がどのように認識されているのか、そうした像。

四、歴史的主体像。こうした歴史像ないしは時間像に対して、
歴史的主体がどのように対処しているのか、そうした像。

次に、概念にかんして。

こうした座標のなかで、第三の時相像において問題になる、
「終末」の概念であるが、この「終末」概念について、「宗教
学辞典」（東大出版会）では、「解決し難い多くの困難な問題に
解決を与えようとした宗教的実践」から生じてきた、「最後の
事柄」に関する観念と規定しているが、このような規定は、あ
まりにも包括的概念で、不適切と思われるので、ここでは世界
の崩壊感をともない、しかもあらゆる存在を否定する時相像と
規定しておきたい。

また、第四の歴史的主体像にかんしては、丸山真男氏の「歴
史思想集」（筑摩書房）の「する論理」となる論理を用いた
い。したがってこの「する論理」は、丸山氏の「日本の思想」
（岩波書店）で用いられている、タルコット・パーソンズのバ
ーフォーマンスに相応した「する論理」ではない。つまり、こ
こで云う「する論理」は、自律的な主体の論理であり、「なる
論理」は、反対に、他律的な主体の論理である。

それでは、ひとのみちについて述べると、こうである。

一、始まりと終りの像について。「茫々無限、無限の過去よ
り、茫々無限、無限の未来」（拙編「ひとのみち教団不敬事件

関係資料集成」三一書房―以下同様―七九九頁）と云ったように、始めも終りもない像。

二、継起像について。「時々刻々」（八〇二頁）と云ったように、時間が無限分割として認識されている。

三、時相像について。一つは、「誠をつくせばよりよき充実よりそれ以上の充実へと進展」（九一〇頁）と云ったように、時とともに、「充実」が「進展極まりない」のであって、同質的なものが無限に展開する。一つは、「教祖が二代相継いで頭はれ給ひ、近くは嗣祖が生れられた所以であり、時代とともに、真人道を説き進め、説き展げられて止る処を知らず」と云ったように、時とともに教祖が出現し、時代に合う真理を説くのであって、前後の論理的必然性をもつことなしに異質的なものが展開する。

ひとのみちでは、万物はすべて人間のために存在するというような、楽天主義的観念、したがって現世拒否観念の欠如のために、いずれの歴史像においても、世界の崩壊やあらゆる存在を否定する終末観念はない。ただ、苦難が永続し、あるいは突然訪れる、という非因果論的不安感はあり得る。この不安感、ヒンドゥー教の因果論的苦難観以上に悲観主義的であるとも云える。

四、歴史的主体像について。こうした非因果論的苦難観に相応し、臨機応変に「さながらに」、「まにまに」（八〇二頁）と云うように、他律的な「なる論理」をもっている。

出口なおについて述べると、こうである。

一、始まりと終りの像について。「昔のはじまりと申すものは……」（拙編「大本史料集成」思想篇三―書房―以下同様―二五頁）とあって、始まり像は明確であり、「もとのむかしに戻るぞよ」（二五頁）とあって、終りの像もそうである。しかし、「万古未代続く神国の世に致すぞよ」（一三頁）とあるように、終りの像は不明確な部分をもっている。

二、継起像について。「難渋な世」、「天地の神々の世」、「悪の世」、「松の世・みろくの世」（二五頁）とあって、四分割、またときに「難渋な世」がなく、三分割が考えられている。しかし、「だんだんと住家もりっぱになり……」（同頁）とあるように、連続的な継起像がないわけではない。

三、時相像について。この四分割の時代相をみると、原始的な衣食住の「難渋な世」天地の神々によって、結構な衣食住の「神々の世」になり、「民の金神」の民へ押し込められることによつて、さらに「われよし」（欲望、自然主義）の「悪の世」となり、最後に、民の金神の出現によつて、結構な衣食住の「松の世、みろくの世」となるというわけで、非連続的時代相が描かれ、安藤昌益のユートピア像に近いものがある。しかも、「悪の世」は、「泥海」と化し、天皇や法律も否定される、そうした世界の崩壊感をともない、現世の体制を否定する終末観念がみられる。そのうえ、そのさい、「あらため」に審判し、人民が三分になるというキリスト教の終末論にみられる裁きの思想もみられる。

しかし、この場合に、終末という「大難」を「小難」に切り

替えるという、時相の不明確さがみられる。

四、歴史的主体像について。繰返し「するぞよ」といった言葉がみられるように、主体的な意志の明確な「する論理」が明示されている。しかし、「ぬしが、で、道が拡まる」、「戦で世を替える」という他律的な主体像がないわけではない。また「世の立替えとは身魂のあらため」であると云ったように、心情的な変革主体像も伺われる。

これらから、一般化することはむづかしい。しかし、ひとのみちが警察調べで約十二年間に八十万、実数、四、五十万、出口なおの小集団が七年間に最高三百と考えてみると、近代日本では、ひとのみちの歴史像ないしは時間像が強く支配していたのではなからうか。なお、こうした観念が、いかなる要因に基づいているのか、この問題は安易に結論を出すべきではなく既に成宗教、新宗教の祭祀者の社会構造的状況や宗教内容そのものを検討しなければならないと思われる。

新宗教における救済史神話と

千年王国主義

島 蘭 進

新宗教の歴史意識の特徴を考えるために、私は「救済史神話」と「千年王国主義」という二つの語を用いてみたい。救済史神話とは、救済の根拠および超越者と人間の関わりを、初まりから終りへと時間的視野の下に説明しようとする物語である。救

済史神話の中心は教祖（創始者）の生涯とその啓示（悟り）についての物語であるが、それだけではまとまりをもった体系的な神話とはいえない。その周辺に超越者と世界の初原、人類の誕生と成長、宗教と政治の歴史、人類の未来等についての物語がつけ加わって完結性をもった神話となる。千年王国主義とは、切迫した全体社会の大転換（破局）による人々の救済（破滅）を説く思想である。宗教運動は現在を人類史の転換点と考えがちなので、千年王国主義の萌芽は常にそこにはらまれている。しかし明確な千年王国主義は、千年王国主義的観念の伝統と強い危機意識の下で初めて形成される。千年王国主義が存在する場合は、それは救済史神話の一部を構成するものとなるはずである。しかし、千年王国主義が救済史神話の全体を構造化するとは限らず、救済史神話の弱体化、を補償するにすぎない場合もある。近代においては社会的危機感の慢性的に存在しているのに対して、過去についての神話的表象は信じにくくなるので、救済史神話への信仰は薄れていくのに、千年王国主義だけが栄えていくという傾向が見られるのである。

新宗教の歴史意識を決定するもっとも重要な要因は、その土台となった日本の民衆の伝統的な宗教的歴史意識である。これを救済史神話と千年王国主義のあり方として見てゆきたい。まず救済史神話であるが、一元的な救済史神話が確立しておらず、明確な救済史神話のイメージの民衆への浸透が薄かったといえる。その宗教史的理由として以下の諸点をあげることができる。

① 農民的な非直線的循環的時間意識が根強かった。② 仏教の優

位の下でも記紀神話の影響力は残り、神話的な過去のイメージが二重になった。③そもそも仏教はくり返しなしの直線的歴史という観念になじまず、教済史神話に重きを置いていない。④日本の仏教において新たに展開した教済史神話は宗派主義的なものであり、それらが多面的に並存した。⑤儒教的教養にもとづく世俗的な歴史観が早くから民衆に浸透した。

次に千年王国主義の伝統について見ると、これもあまり強いものではなかったといえる。宮田登氏による弥勒信仰の比較研究によれば、中国や朝鮮の弥勒信仰が民衆叛乱と結びつき千年王国主義の形をとるのに対して、日本のミロク信仰は、社会の大転換や破局のイメージに結びつかず、千年王国主義的要素が乏しい。その理由は、①日本の農耕社会が自然的条件に恵まれ徹底的な破滅に陥りにくいこと、②革命思想や王朝交代観の伝統が欠けており、新たな聖なる指導者への期待が欠けていることに求められる。さらに、③末法思想の伝統が強く、宗教的、危機意識が急速な大転換のイメージに結びつきにくかった、という理由をつけ加えることができる。しかし、宮田氏が考慮に入っていない日蓮主義の伝統においては、千年王国主義的傾向が確かに存在していたことを忘れてはならない。

近代においては世俗的歴史観の影響が強まるとともに、天皇制神話への抵触が忌まれたから、新宗教においては教済史神話ばなれの傾向がより顕著に現われた。一方、千年王国主義の方は、近代がたえざる変動の時代であり未来の予測がつかないこと、またつねに社会的危機感がゆきわたっていることから、む

しろ形成されやすかった。しかし、この千年王国主義は確固たる包括的教済史神話と結びつくことができないので、結局不明瞭なままにとどまることになる。

このことを明らかにするために新宗教を三つの系列に分ける。①脱神話主義の系列（黒住教、金光教、ひとのみち、PL、生長の家、モラロジー、実践倫理宏正会など）——超越者は抽象概念のようなものになり、人格神の神話的イメージが乏しい。人格的なものへの崇拜はもっぱら教祖に向けられ、歴史的関心も教祖伝に集中する。これらの教団の教祖（創始者）はある程度の知的教養をもった男性が多く、彼らは神話をもともと信仰の対象としてではなく、知識の対象として見ている。②神話主義の系列（天理教、大本教など）——女性教祖の靈感をもとに教済史神話の構築が目ざされる。しかし、神と人類との緊張関係という視点が乏しく、人類史の体系的説明が欠けており、したがって教済史神話と千年王国主義はうまくかみあわない。また神話的要素を表現して主張すると、社会の強い非難を受け教団の存続が困難になる。③法華系、日蓮系教団（本門仏立講、霊友会系諸教団、創価学会など）——教団創設の段階では日蓮主義の教済史神話、とくに千年王国主義に多くを依拠している。しかし、民衆の信仰を集めるようになる段階では日蓮主義の要素は薄められ、霊友会系教団のように歴史的要素そのものを弱めるか、創価学会のように世俗的歴史観（宗教革命論、第三文明論）を積極的に取り込むようになる。いずれにしても教済史神話も千年王国主義も重要な位置をしめなくなる。

①、②、③いずれの系列の場合も脱救済史の傾向が確認できる。(もつとも典型的なのは①系列の諸教団である)。この傾向は、新宗教に共通する特徴である、超越者と人間との緊張関係という視点の欠如と、したがってまた、超越者が世界に内在する生命力の象徴でもあると考えるような生命主義的宗教意識と関わりがあるように思われる。

日蓮系諸教団における歴史把握

笠井正弘

幕末以来の近代化にともなって、日蓮系諸教団も、江戸時代の教団枠組から自由になったと言う意味での新宗教運動を惹き起こした。カリスマ的なリーダーが輩出し、それを中核に、いわゆる教団が形成され、今や都市を中心に強力な影響を日本社会に与えている。

しかしその中には勿論伝統的教団枠組からそう離れていない教団も多い。その様な中において霊友会や立正佼成会系の教団、あるいは国柱会等の日蓮主義系教団、そして何よりも戦後その特異な行動様式で注目を集めている日本山妙法寺や創価学会等は典型的な新宗教の様相を呈している。

所で、これらの教団は確かに新宗教的ではあるが、その集団の個性・観念体系・就中この報告の中心課題である時間認知枠組等において、通教団史的文化的因子の果たす役割は極めて大きい。

その際日蓮系教団には二つの因子が作用しているのが観察される。Ⅰ、法華文化的シンボルイズム、Ⅱ、日蓮文化的シンボルイズムである。そこでこのそれぞれの因子が時間認知枠組に対してどの様に作用しているかを検討しよう。

Ⅰは新宗教的教団中、霊友会、立正佼成会系教団に色濃く観察される因子である。勿論これ等の教団にもⅡの因子は見られるし、創価学会や日本山妙法寺にもⅠの因子は観察される。この因子は天台密教文化の系譜を引くもので、他の周辺の日本文化との間の緊張関係は極めて小さい。そこには漠然とした輪廻観や業報観・靈魂観念等が不整合に存在し、何よりも非歴史的な時間構造がその特徴となっている。「諸法実相」「一念三千」等の概念的象徴等はこの因子に関わる典型的象徴であり、日蓮系教団における法華文化的シンボルイズムの中核を占めている。これは現世の聖的意味付けを展開させ、現世利益的呪術性を豊かに発達させてきた。

Ⅱは本門戒壇、国主諫曉、折伏等のシンボルに見られる如く、強力な政治志向性を有する因子である。それは伝統的な周辺の宗教文化理念と鋭い緊張関係を発生させる。そこには現世拒否的傾向を持った二元的世界観が発生展開されることになる。現世秩序及び価値に対して、極めて強力な否定的関心が現われる信仰者の日常生活への宗教の機能分散が生じ、①統一性、②排他性、③拡大性等の傾向を示すようになる。時間認知の面では、末法という象徴がこの教団独自の様式で強調され、現世への価値付けの低下の正当性を確立している。それは千年王国説的・

あるいは終末論的傾向を与えることとなる。幕末維新、関東大震災、第二次大戦等の一回起の事件が宗教的意味を獲得し、その結果末法という法をめぐる非歴史的仏教時間カテゴリーに、歴史的内実が充たされることになる。日蓮文化的シンボリズム因子の色濃く観察される日蓮主義系教団、日本山妙法寺、創価学会等にこの傾向が強く、その特色的現象として、釈尊滅後の現在迄の時間計算がその教義学の隅石の一つとなっている。

さてここで宗教の現世的価値体系への緊張と時間認識の相關関係について、若干のコメントをしておこうと思う。現世拒否的（言い換えれば現世への強い否定的関心を持った）信仰は、教団を社会的に孤立させる（セクト化）とともに、その傾向が強まれば強まれば強まる程現世の価値付けを低下させる。その最も極端な場合は宗教者自身を含めた現世全体の無化（破壊の幻想）が生ずる。終末論はこの典型である。しかし実際はこのような場合教団化されることは稀で、世界再生神話を形成する事での緊張を緩和する。千年王国説はその典型である。しかるにB・ウイルソンは千年王国をブレ型とポスト型に分けた。ブレ型は価値関係緊張の強い場合の世界像であり、宗教的機能の分散が大きく、信仰者達が世界再生の日を受動的に待望するという行動が観察される。しかし緊張が弛緩するとポスト型へ移行する。そこでは信者は能動的に世界再生建立へ向う傾向を示す。宗教的機能は分化し、現世及び人間への価値付けが非常に高まる。このレベルで教団の拡大傾向は非常に強まる。さて教団として展開している日蓮系新宗教教団を観察すれば、

ポスト型が中心であることが判かる。（実は教団登録をされてない小集団の中にはブレ型のを観察することができる。私の知る限りには、終末論的集団を見ない。ただ日蓮自身の佐渡流罪期と身延時代後期にはこの傾向が観察される。多分個人的には相当数のものが存在するものと思われる。）たとえば戦前の日蓮主義の場合、明治維新の意味付けが千年王国再生の日と結びついており、山川智応のような教学イデオログの『日蓮聖人の実現の宗教』に典型的に見られる如く、拡大化傾向の強いポスト型を示すことになる。彼は戒壇建立のために、信者に募金を呼びかけるのである。

関東大震災と昭和に入ってから戦時体制化傾向は、ブレ型の小集団の活動を盛にした。妹尾義郎、藤井日達、牧口常三郎とその後継者の戸田城聖等はまさにその典型であろう。彼等は社会的価値と強力で衝突して、第二次大戦中は投獄されるに至っている。しかし大戦の破壊的結末はこれらの集団の多くへ世界再生の意味付けを与え、ポスト型へ移行して教団化するものが現われた。創価学会や日本山妙法寺等の教団はその典型である。ここでは現世の聖化された価値付けが観察され、リーダーの特殊な聖化（日本密教文化に特有の生身仏的信仰の混入）が見られ、現世利益的信仰が色濃く観察される。何よりも本報告の中心課題である歴史的時間認知に関して、日蓮文化的シンボリズムとしての未法意識から、伝統仏教的ダルマ化が顕著に見られるようになっていく。

付記 シンポジウムⅢのテーマは、新宗教における歴史観であった。宗教のひとつの性格を各々の宗教がもつ歴史観の分析を通して明らかにしようとするこの試みは、今回のシンポジウムの中でもとくに意欲的な問題意識を内包していたと言えよう。発題においても、少くとも次のような学的関心が窺い得た。宗教の歴史観は、単に教理的な歴史の説明であるばかりか、村上重良氏が一部触れられたようにとりわけ創草期から強度に時代制約を受けて来た新宗教においては、個々の時代制約から抜け出て通時代的に生きようとする各々の宗教の歴史意志そのものの表明ではなかったか。あるいはまた、池田昭氏及び笠井正弘氏が触れられたように、個々の時代状況の中で積極的であるにしろ消極的であるにしろ、何らかに状況関与をせざるを得ない各宗教教団の、その関与の方向と程度とが、それぞれの歴史観に看取できないか。更に、日本の新宗教を総体として観察するとき、島蘭進が論じられたように、ユダヤ・キリスト教的宗教伝統に比し歴史意識の希薄が言われる日本の宗教的・思想的伝統の中で、創草期から既に西欧より移入された種々の歴史観と接することになる新宗教は、歴史(救済史)観において特殊な位置を占めるのか、それともこの点においても日本的伝統にあると考えられるか。

発題者は、新宗教の救済史観の一般的性格を理論的に論じられた島蘭進を除き、それぞれ個別教団(及び宗教者——小野泰博氏の場合)の歴史観の分析に主眼を据えられた。それぞれに興味深くありながら、全体として、おそらく最も惜しむべきは、

シンポジウムⅢの基本概念である「歴史観」において発題者間の統一を欠いていたことであろう。これについて作業仮説的定義を提示されたのは池田昭氏と島蘭進氏であったが、両者の間にも開きがあり、発題後もこれに関して何の討議もされなかった。シンポジウムでありながら、形式的にも実質的にも発題者の発表に終始した感があり、問題は多く残された。今後の論議進展を更に期待したい。

尚、発題後会場参加者より提出された二、三の質疑内容は以下の通り。新宗教の歴史観を考察する場合、それが生み出される時代状況、社会状況を十分踏まえる必要があらう(発題はこの点希薄であった)。また、宗教教団以外の同時代の歴史観をも比較考慮されねばならないのではないか。日本の宗教伝統を総じて非歴史的である。と言いつけるか、どうか。

(編集委員 月本昭男)

シンポジウムⅣ カトリシズムと土着文化

宗教の残存性と

深層性をめぐって

野村 暢 清

私どもは、カトリシズムと土着文化の観察を通して、最も長期にわたり、また最も広範に展開し、しかもその資料が豊かな宗教文化の姿を取り扱っていく。私はカトリシズムと日本文化及びメキシコカトリシズムの観察を通して、宗教現象のもつ残存性と深層性の問題を考えて行く。その場合の資料領域としては、日本のキリシタン・カトリック村落と同じ時期に同じイベリヤ半島から流れたメキシコのカトリック村落の宗教文化の姿を材料領域とする。メキシコではグアダハラハラの南のムニンシピオ・デ・トラホルコとイテソを主にして取り扱う。トラホルコ・デ・スニガとサンタクルスが中心となる。日本では平戸地域の生月島と外海地域の黒崎が中心となる。理論的分析視点としては、宗教文化統合と不安―内調整のメカニズムの分析が中心となる。

文化接触をめぐる種々の問題点があるが、ここでは二つの問題点のみを取扱う。宗教的な文化接触を考えて行く場合の一つの視点の構成の為である。第一は宗教現象のもつ固定性、固着性、残存性についてであり、第二は宗教的なものが人格構造、文化構造の最も根底的な処、深層にもかかわるものであるとい

う点についてである。

第一の残存性、固定性についてはキリシタンを主として取扱う。一五六一年の書翰に、今日は生月、次に平戸西岸のこの部落、次の日はこと記述されている地域について、その姿は今に影響を与えている。現在の戸籍簿を通して生月内婚が最も多いが、生月と平戸西岸との通婚がみられる。キリシタンに基づく通婚圏の存在である。また、黒崎キリシタンの残存の姿も、このような宗教現象のもつ残存性、固定性の姿を示している。

浦上、家野、削刈、樫山、黒崎、出津とつづくベルト状のキリシタンのかつての残存の姿がみられるが、浦上、黒崎での色々な姿は宗教現象のもつ残存性の強さと深さを示すものである。

馬渡島、平戸の紐着、浦上、黒崎でのカトリシズムの文化や人格構造へのしみだし、色づけの度合も馬渡、浦上、黒崎紐着の順を示している。中学生の作文「私の希望」への死の問題の現われ、神父修道女志望数、カトリック的感覚の表出、各家庭の各部屋の聖画数、教会と学校の間関係などの諸局面での姿を通して取り出されている。

黒崎におけるオラシヨの残存と変容の姿などについても克明な蒐集と分析を行っている。下黒崎地域残存のオラシヨ本四本の対比的研究を通して、アベマリヤ、パテルノステル、クレド、サルベレギナ、コンフィテオルミの他約七〇のオラシヨの残存を分析したが、共通するものの中、アベマリヤの把持度が最も高く、クレドがつづき、パテルノステルはこれらより低い形を示している。また同じクレドについてもある項目の

把持度はより強く、あるものは弱い、把持の可能性と不能を示すものである。したがって残存といっても決して簡単ではなく、種々の変容を含むものであるが、救いに直接かかわる部分がより強く残っていることも事実である。次に、生月の納戸神でのマリヤ像の残存と変容の姿をも加えておく。キリシタンの指導者は吾々はマリヤ像を拝し、カトリックはキリスト像を拝するといふ。生月の納戸神の多くはマリヤ像である。着物を着、左手に幼児イエスをかかえている。メキシコで教会のアルタールにあるものも多くはこの形のマリヤ像である。イベリア半島からの類似の流れを示している。残存性の姿がみられるが、着物を着、胸をただけ、乳を与えている姿は大きな変容を含んでいる。残存といっても、強く変容した残存である。

次に、第二の宗教的なものが文化の根底的なもの深い層にかかわるといふ側面に言及する、宗教的文化統合における宗教的なものがかわる深さに関する問題点である。ここではカトリック的なものが、メキシコカトリック村落の社会構造や文化の経済的方向を色づけている姿とともに、空間構造や時間構造を色づけている姿を取り出していく。トラホームルコとイテソでの資料の分析を中心とする。

まず、カトリシズムが村落空間を色づけている姿から観察していく。周辺諸村落の姿を通して教会が空間的に村の中央に位置し、他の一般の家は建造物と全く異質的に巨大であり、価値の中心を構成している姿とともに、フリー・アソシエーションなどを通して教会や墓地への価値づけの高さが、工場や畑へ

の価値づけの弱さとともに取り出されて来る。この姿は二枚の異質な写真セットとした一〇部の写真への反応の注視点測定装置を使用しての研究結果でも、教会空間内の諸事物への言及の多さ、長さ、豊かさ、注視点の滞留の長さが取り出されて来る。一〇部の内の六部は教会の内外部に他の俗的な生活場面の写真を組合せたものである。そこでの教会内外部へ視点の滞留が極度に長く、その教会内外部の事象の説明も詳細である。

「ここに処女マリヤがあり光線がある。この光りは幼児イエスに当てられている……」「右側に聖者の像があり、左側にキリストがみられる。上の部分に臘燭があり、ここにも聖者がある……また他の聖者がいる。……」この間における注視点の移動もこの言及に応じて移動している。カトリック文化において強い意味のあるもの、教会の内外部への滞留が長いだけでなく、聖者、臘燭光、ミサ、幼児などに集中し、図と地の図を構成し、注視点はそれらをめぐって移動している。カトリック文化の意味価値にもとづく perception が展開している。教会空間への価値づけは高く、カトリック的空間把握の姿を示している。

時間構造についても、明確なカトリック的時間の存在がみられる。この村落の人口に、イエスの生涯の時間と自分の時間とのかかわりの感覚は非常に強く存している。世界の終りの捉え方も強く、紀元二〇〇〇年の終末の思考をもつものも多い。世界の始めの思考も強く存している。世界には始めがあり、終りがあるとの思考である。この姿はこの村落の五一人の人々について細かに実証されている。この始めと終りの時間の感覚は写

真七への反応などにもみられる。二つの写真を合せて「彼は生を意味している。彼は死を意味している。彼は生き始め、彼は多分死に近く、死のうとしている……」「この人は死であり、これは生である。これは終りであり、これは始めである。」の如き形で、小屋の入口にいる小供と、墓地にいる人の二つの写真に反応していく、興味深い反応の様式である。カトリック的時間把握にかかわるものである。

これらは宗教現象が時間把握、空間把握という、文化の意味把握の根底的なものから色づけていることを示すものである。宗教現象の深層性にかかわるものである。このような固着性、深層性をふくめて、カトリシズムと土着文化の問題を考えることが必要であると考えている。この問題を考えていく場合の基盤的なものとして、この二点を提出してみた。

ヨーロッパにおける

カトリシズムの土着化の問題

植田重雄

カトリックがヨーロッパに布教し、次第に教勢を広げて生活や文化に浸透してゆく過程においては、メロヴィング王朝、カロリング王朝の為政者たちの信仰の態度が多大な影響力を持っていたことは歴史的に充分論証されるが、そのような問題はここでは取り挙げることを避け、もっぱらキリスト教以前に存在

していたゲルマンの宗教とどのように接触交流し、包含、変様していったかを主として民俗学的見地から一瞥してみたい。

「つねにいたるところで、すべての人々によって信ぜられていたもの」を宗教的真理として認めようとするカトリック教会は、ゲルマンの地に伝導していったときも、恰もローマ帝国内においてミトラ太陽神誕生の十二月二十五日にキリストの誕生を一致させたように、ゲルマン人の冬至の信仰とも同一視している。悪い狼に食べつくされる太陽が再び力を得て蘇生すること、あるいは太陽が新しい生命を得て誕生すること（復活も誕生も無敵の太陽 (sol invictus) にとっては同じである）を願って冬至の前後に、大きな焚火を焚いて神々に祈る祭とも相反した宗教でないことを示している。キリストは「世の光」(lux mundi) であり、世界の闇に照る太陽であるという比喩は、一時ローマ帝国の国家宗教であったミトラの太陽神信仰と争ってこれを克服してゆく。同様に、ヴォーダンやトールのゲルマンの宗教にたいしてもこれを自己の内部に吸収していった。キリストは太陽神そのものではないが、深夜から暁にかけてミサを行い、輝やかな朝を迎えるキリスト・メッセは太陽の上昇と一致させたものでもある。さらに日曜日(太陽の日)を聖日、主日としてミサを行うことは週毎の小さきクリスマスである。復活祭(Ostern)もまたゲルマンの春の女神オスタラ(エオスタラ、Ostara, Eostara)の祭に本来合致させたものであり、冬至の祭と連続性を持ち、太陽と火の祭である。畠に

火の輪をころがし、焚火のまわりで踊り、火の上を跳躍することなどは教会のミサとは別に民間習俗として存続している。

町や村の生活の基盤となる泉 (Brunnen) は数名の聖女の名のつけたものを除き、ほとんど聖母マリヤの名を冠している。古代ゲルマンからすでに知られていたものも、聖母の名をつけることによつて、キリスト教化した。ゲルマンの大地母神的女神は聖母の中に吸収されていった。さらに湖沼や川など地名、地形にキリスト教にちなむもの、聖母、聖者の名を与えることは、そこにキリスト教が根を下すことを意味した。

キリスト教は一神教であるといわれているが、キリストの受肉化とともにすべては一転し、マリヤの神母性の承認がこれに次ぎ、さらに広く聖者崇拜を認めることとなった。聖者は初代の使徒をはじめ、殉教聖者、ゲルマンの地の伝道布教にたづさわつた司教・聖者、広く民間信仰上の要請に基くもの、さらにそれぞれの人間の職能、機能に應ずる守護聖者が輩出するに至るが、これらはゲルマンの多くの神々の性格や職能に相応して吸収されたものである。悔い改めをなし、信仰によつて聖者となったマグダレーナのような場合もあれば、徳を積み誓いを立てて人間の危急の災難を救おうとする救難聖者もあり、その中には民間で親しまれている聖マルチン、聖クリストフオロスあり、鉱山で働く人々とか工兵砲兵は聖女バルバラに守護を仰いでいる。また特定の地域や町村だけに限つて熱烈に尊崇されている聖者も少くない。農耕牧畜における天候、風水害、雷電の災害の守護を祈願する聖者もある。この守護聖者の働きは、そ

の土地ごとの生活の定着に多大の貢献をなしたようである。キリストは天の父なる神と人間の和らぎを求めたにもかかわらず、ゲルマンの地に布教されたときには、威厳に満ちたおそるべき審判者であり、使徒たちも天の軍勢を率いる指令官であった。聖母マリヤがやさしい母性によつてキリストにとりなす代願者であるように、守護聖者は人間の煩わしい事細かな不安や悩みにたいし配慮し、導く存在としてキリストに代りながら、キリスト教の浸透に大きな力を持つに至つたのである。

さらに芸術の側面においてもキリスト教はゲルマン (ケルトにたいしても同じ) の宗教的表象や形態をかなり大胆且つ包括的に教会芸術の中に撮り入れている。たとえばゲルマンの主神ヴォーダンより発せられる言葉は波動や光となり、すべての存在に生命や力を付与すると信ぜられているが、これをランゴバルト族の紐状文様様式は流線文、渦文、直線交叉文、唐草文 (蕨、葡萄文) などで多種多様に造型している。これを積極的に用いることにより、ヨハネの福音書の「神の言葉」(ロゴス) や「世の光」へと意味が変様してゆく。ハインリッヒ・ハイネが「流刑の神々」で指摘しているように、カトリックはゲルマン (ケルト) の神々を卑小な精霊や、悪魔に変える傾向があつたといっている。ゲルマンの宗教は当時宗教的思索による統一も体系化もまだ充分に行われていなかったらしい。ハイネの叙述は感情的で客観性に乏しい憾みはあるが、ゲルマンの神々が精霊化、悪魔化されていった経過がどの程度であつたか、その宗教的寛容、非寛容の問題については改めて別に考察したい。

カトリックはすべてをカトリック化したわけではなく、フアスナット、五月祭、収穫祭その他ゲルマンの習俗をそのまま存続させているものも多々あることをつけ加えたい。

カトリシズムと土着文化

——南島村落のカトリック受容調査から——

安 齋 伸

日本におけるカトリック教の宣教は百年をこえる教会側の努力にも拘らず、現在に到つても総人口の僅か〇・五パーセントにも及ばない教勢を示すのみで、日本の文化・社会へのキリスト教の伝播と定着の難しさを示している。

しかし、例外的に受容と定着がかなりに広く行われているところもあり、例えば奄美大島、加計呂麻島の西阿室村落では一九五七年に五百名足らずの住民のうち九三名が受洗し、以来、村落の過疎化に伴って、信者数も減少しているものの、依然として村落最大の教勢を維持して活動している。

この村落では現在一四名の部落委員が指導的役割を果たしているが、そのうちカトリック信者が六名を占め、教会には邦人司祭も定立して、住民と交流し、一般住民からもカトリック教は好感の持てる宗教との評価を受けている。

ところで、カトリック信者一三世帯のうち一一世帯が位牌奉祀の風習を維持し、一九七五年の厳島神社の再建には全世帯が

奉賛金を出し、村落の風習や行事に関して、カトリック信者と一般住民との対立は見られず、熱心な信仰生活も、伝統的なノロ神事廃絶への力となりながら、住民の共同体意識の枠内で営まれ、定着していることが看取される。

具体的に日本社会におけるカトリックの受容と定着を把握するためには、(1)文化的、社会的要件、(2)受容の社会的、個人的条件、(3)宣教を行う教会側の姿勢、(4)受容と定着の意識的側面を明らかにする必要がある。

これらを視点として、西阿室村落のカトリック受容を見ると、(1)の文化的、社会的要件については、まず受容を可能にした村落構造の変化があげられる。

戦後、奄美大島でも交通機関が整備されて西阿室が孤立した自給自足的閉鎖社会から流通社会へと変化してゆき、また戦後の民主化に伴って行政の主導権が部落祭祀と結びついた長老層から、総会で選出される部落委員や区長、班長の会議機関に移り、宗教や信条の個人選択が可能となった。

カトリック教は、つまり、伝統的部落神事や指導層崩壊の隙間に込み込むことができたのである。

また、この点、村落の生業の変化にも注目すべきであった。この村落は農漁村から消費村へと変化してきたが、これに伴って農作祈願、大漁祈願の部落祭祀への関心が薄れ、宗教受容の個人化が進んだことが看取される。

そして、これを促進した要因として、学校教育の普及が考えられ、教育を通して幼少年層に科学的思考と合理精神の注入が

行われ、民主教育は個人の尊重と信教の自由の尊重、価値の多様性の肯定へと人びとを導き、また部落祭祀の統合的機能の拒否、呪術的民間信仰の否定へと人びとの意識を動かしした。

(2)の受容の社会的、個人的条件に関しては、以上のような村落の変化によって、人びとが個人的に依拠できる価値観を自由に求めることができるようになったところへ、カトリック教が個人選択を働きかけるという事情があったのである。

長期間、閉鎖的な部落共同体の中で生活していた人びとは、ひとたび他との交流が可能になると、外来の思想、宗教に旺盛な興味と関心を示し、宣教の集會に競って参加したのである。

西阿室では本家、分家の従属関係がない半面、親姻族の血縁関係の絆が強く、集會や入信への勧誘がこの関係を通じて行われた。

このような受け皿に対して、(3)の教会側の姿勢には、熱心かつ献身的な米人宣教師の布教活動を指摘することができるが、宣教師は自ら宣教に独走せず、まず邦人伝道者を養成し、これを前面に立て、部落の人びとのメンタリティやその風俗習慣に理解を示し、キリスト教の適応と定着に努力を重ね、これを受けて信徒側が熱心に協力するというダイナミックな動きを示した。

日本のキリスト教宣教の不振の原因としては、欧米キリスト教会の管理体制のままの移植、欧米文化優位意識に立つ、神学偏重の布教が考えられるが、南島の宣教はこれらからまぬがれた新鮮な宣教が行われたことに注目する必要がある。

また西阿室の場合、宣教の当初、部落がキティ台風で殆んど全滅に近い状態に陥ったとき、名瀬の宣教修道会本部が、国の救援よりも早く、建築資材、救援物資を部落に送り信仰の別なく救済に当たったことが、その後の集団洗礼への契機となったことを見逃すことはできない。

さらに、当初の信徒に部落の知性派で中堅指導層の人物を得て、その活力を宣教に生かしたことも、受容と定着の促進要因となった。

(4)の受容と定着の意識的側面に関しては、カトリック教は南島の自然宗教に比較するならば普遍的な教理体系をもつ厳格な一神教であり、これを固定化して、受容側の意識の枠組まで悉くこれを変革しようとするならば、カトリックは南島住民の意識になじまず、拒否反応が生ずることも予想される。

しかし、受容側の意識の枠組には、社会的、経済的、歴史的條件によって構成され、さらに個人差によって形成された特殊性があるのであって、南島でのカトリック受容にはその共同体で培われた意識の枠組に即しての受容が見られ、さらにその受容内容の人びとの意識への影響という相互作用が指摘される。

この現象を埋没と見るか、変質と見るか、はたまた適応、土着と見るかは視点によって意見が別れるであろうが、筆者としては、神学概念に固執せず、カトリックの普遍性と愛の本質が損われない限りにおいて、西阿室のような受容と適応を土着の成功と見るのである。

ユダヤ・キリスト教と

ヘレニズム・キリスト教との調和

青山 玄

従来、カトリシズムの土着化問題は、中世以来の西欧化したカトリシズムの根強い伝統と、西欧・北米以外の諸文化や宗教心との軋轢問題としてとらえられ勝ちであるが、しかし、問題解決の糸口を模索するに当たっては、もっと視野を広げ、西欧化以前のキリスト教にも同様の問題がなかったのか、もしあったとすれば、それは歴史的にどのように変遷し超克されたのかなどと考究してみることも大切であろう。

そう思って調べてみると、カトリシズムと土着文化との緊張関係は、イエスによる教会設立と同じ位古い問題であることに気付く。ユダヤ社会に受肉したイエスは、当時のユダヤ社会の歴史的現実をそのまま受け入れつつ人となり、毎年の祭りの行事にも、敬けんな巡礼者の一員となって参加していた。しかし、そのユダヤ社会の内外にあって伝統的体制の重圧下に苦しんでいる人間に出あった時には、あわれみの情に動かされ、しばしば律法や慣習に背く行為までして、人間の救いに挺身した。

ここに、土着文化に対するカトリシズムの対応の一つの雛型が示されているのではなからうか。すなわちカトリシズムは、現存する土着文化がたとえどれ程不完全であろうとも、そこに一〇〇%受肉しようとする、いわば *incarnatio* の性向をもつ

反面、その文化が人間の自由を抑圧し、神の愛の働きを妨げる限りでは、その外壁を内面から破って人間を救おうとする、いわば *exodus* の性向をも同時にもっている、と考えてよいであろう。イエスの場合、この二性向が常時共存していて、例えば法に背いて近付くライ病者には法に背いて手を触れたり話かけたりし、社会復帰を実現させた後には、すぐにまた通常の法遵守に立ち戻っている。おそらく神と人に対するイエスの愛が、随時この両性向を一つに結んでいたのである。イエスにとり法や土着文化は、十字架上の死と同様、それに従うことによって人間精神の根を深く広げ鍛えるため、こうしてその文化圏の人間との内的一体性を深めるために存在するものであり、同時に、自分に死んで、この世の一切の法や文化からも解放された新しい愛に生きるためにあるものだったのではなからうか。

イエスの言行に表現されているこの二性向は、初代教会においては、ユダヤ教の伝統をできる限り尊重し、その上でイエスの新しい教えにも従うユダヤ・キリスト教の流れと、イエスの教えの新しいさと普遍性とに中心をおき、一切の文化から自由であって、どの文化にも受肉できる生き方を創始したヘレニズム・キリスト教の流れとに分かれ、相互に幾分対立しながら発展した。前者は、清さを重んずるユダヤ教の伝統を温存させる禁欲的、保守的性格を一面にもつが、他民族の文化に対しては、どちらかと言うと批判的改革的で、その中に受肉しようとするい超越的、理想主義的姿勢を堅持しており、マタイ福音書や使徒ヨハネの著作に伺われるように、「この世」に対しても否定

的で、何よりも聖なる超越の神に対する絶対的忠誠心や、神の隠された計画についての預言者的、黙示録的覚知、ならびに神から出発するヨハネ的ロゴス神学に傾いていた。これに対して後者は、諸民族の文化の中にも内在する神を肯定し、ユダヤ教の狭い枠から抜け出て、絶えず新しく展開する世界史の流れに降り立とうとする現実主義的志向を示しており、パウロの書簡やルカの著作に伺われるように、この世の弱い者、苦しむ者に対する暖かい理解や、人間理性を大胆に行使した新しい思弁神学の創作に傾いていた。

二つの流れは、紀元七〇年のエルサレム滅亡後もいろいろな形を変えて存続し、ある意味では、教会史全体を貫く二大潮流になっている。しかし、清さを尊ぶ前者がグノーシス主義やドナティスティズムを初めとする数多くの異端思想と過度の禁欲・殉教精神の母胎となったように、自然理性や天与の自然性を高く評価する後者も、しばしばアリアニズムやペラギアニズムを初めとする各種異端思想とキリスト教世俗化との基盤となっており、過度の偏向は早晚いつも失敗につながっている。古代・中世のカトリシズムは、この両流の間を大きく振れ動き、そのどちらをも大切にすゝる綱渡りを演じながら、福音の土着化にも土着文化の福音化にもかなりの恒久的成果をあげて来たように思う。

一体、何がこの曲芸を成功させたのであろうか。

織豊期のカトリック宣教師は日本文化の受容に大きく傾いていたのに、その後の宣教師は、トリレント公会議（一五四五）

六三）による西欧カトリシズムの反動改革とわが國為政者の政策転換という二重の変動の影響を強く受け、急速に戦鬪的殉教教会へと傾いて消えたが、前述の曲芸にとつての一つの困難は、教会内外の流れの急激な変動と考えてよいであろう。現代のカトリシズムにも、第二ヴァチカン公会議（一九六二―六五）による教会現代化の呼びかけと社会の急激な変化から、逆に福音を過ぎ行く現代文化の中に埋没・解消させてしまう危険が迫っているのではなからうか。このような危機に処して肝心なことは、この世にあつてこの世のものでない福音の火を大きく燃やし続けることであらう。西欧的な赤い火であらうと、その他の文化圏に適合した青い火、黄色い火であらうとかまわれない。たとえ母教会からの伝道期に長期間二つの火が共存していても、子教会の火が大きく燃え上るならば、自然に母教会とは異なる光を発するのであらう。教会内にこの火を大きく燃え上らせるため、修道的信仰生活がいつの時代にも大きな役割を演じて来たが、現代カトリシズムとその土着化にとつても、新しい修道的信仰生活の高揚が、何よりも必要なのではなからうか。

グアダルーペの聖母崇敬

藤田富雄

スペインのエストレマドゥラのグアダルーペの聖母像は、古い伝説によると、ヒマラヤ杉を素材にして聖ルカが彫刻した

「ラス・ビリユエリカスの黒い聖母」で、イエスを抱いた聖母子像である。メキシコのグアダルーベの聖母像は、マゲイという竜舌蘭の糸で織られた二つの布を縫いあわせたマントに描かれた「無原罪の御孕り」の聖処女像である。また、新大陸の奇跡物語では、聖母がナワトル語で「テ・コアトラホベウの聖母」と名乗られた名前を、ホワン・ディエゴの伯父がそのまま伝えたのに、現地語を知らない司教スマラガが、スペインのエストレマドゥラにある有名な「グアダルーベ」と発音が似ていたので聞き違えて、その奇跡の聖母を「グアダルーベの聖母」と名づけたことになっている。したがって、新旧両大陸のグアダルーベの聖母崇敬には、直接の関係はないように思われる。しかし、両方の奇跡物語のテーマには幾つかの共通点が認められるので、牛飼ギル・コルデロを農夫ホワン・ディエゴにおきかえたように、一三二六年のスペインの伝説を、メキシコで改作したのが一五三一年の物語であると考えられる。

そこで、征服者スペイン人にとっては、メキシコのグアダルーベの聖母は、故郷のエストレマドゥラの聖母のコピーにはかならなかつた。しかし、原住民インディオにとっては、まったく異なった意味をもっていた。聖母は、インディオの悲惨と苦悩を救うために、テベヤクの丘に祠堂を建てることを願って、インディオの農民に出現したことになる。その丘には征服者によって破壊されたトナンツィンの神殿があった。インディオにとって、新来の聖母はアステカの大地球神トナンツィンの再来にはかならなかつた。聖母は生命の女王と解されたので、

死後のマリアである被昇天や戴冠のマリアよりも、無原罪の御孕りのマリアの方が生の女王にふさわしかった。したがって、グアダルーベの聖母の容貌は、金髪で淡紅色の頬をしたアンダールシアの美少女ではなく、肌は褐色で髪は黒く悲哀にみちたインディオの婦人の顔で表現されている。

エストレマドゥラの聖母の祝祭日は九月八日であったので、そのコピーと信じられていたメキシコの聖母の祝祭日もその日となっていた。メキシコ市の前身アステカの首都テノチティランは湖上の都市であったから、九月頃にはいつも大洪水の災害に悩まされていた。グアダルーベの聖母は、一六二九年の大洪水を治めた効験により「洪水の守護神」としての性格が強調されて「メキシコ・シテイの守護神」となり、九月十二日に祝祭日が定着した。一七三六年のペスト大流行を治めた効験により「メキシコ全土の守護神」となったが、グアダルーベの奇跡が現われた十二月十二日が、八日間にわたる一級大祝日として制定されたのは、一七五四年、教皇ベネディクト十四世のときであった。これは、教会暦の上でもスペインのグアダルーベからの訣別を意味し、テベヤクの聖母の「メキシコ土着化」を反映している。

グアダルーベの聖母がコルテスのメキシコ征服の十年後に敬虔なインディオの農夫ディエゴに出現したことは、積極的に外来宗教を受容したインディオのいたことを示しているが、消極的にそれに抵抗したインディオもいたし、形式的に受容して内実においては在来の伝統を保存し、新旧の宗教を並存させるイ

ンディオオもいた。しかし、積極的に受容したときでも、外来宗教を無条件に受容しないで、自分たちの聖母を選択し新解釈を加えて再構成し、新しいシンボルを生み出したインディオオもいた。グアダルupesの聖母崇敬はその好例である。ロス・レメディオオスの聖母は征服者側の守護神であったが、被征服者インディオオが崇敬するグアダルupesの聖母は、一八一〇年のイダルゴ神父の独立運動の旗印となり、一九一〇年のメキシコ革命ではサバティスタのソンプレロに刺繍され、まさにメキシコの独立と統一のシンボルとなった。革命後もグアダルupesの聖母は政教分離のメキシコにおける教会と国家に対する忠誠心の接点となり、現在では中南米諸国から多くの巡礼者と参詣者を集め、ラテン・アメリカ全体の「守護聖母」として崇敬されている。さらに近年になって、ラテン・アメリカ文化の根源をインディオオの伝統的文化と歴史に求めようとする「インディオヘニスモ」の運動が生まれ、グアダルupesの聖母はインディオヘニスモのシンボルとなり、インタール・ナショナルな性格を帯びるようになってきた。グアダルupesの聖母は、ただ在来のインディオオの宗教と外来のカトリシズムとのシンクレティズムを示すだけでなく、ラテン・アメリカの統合のシンボルとしての新しい役割を期待されるに至ったのである。

ロス・レメディオオスの聖母はスペイン側のシンボルであったから、メキシコが独立した後では、当然この聖母像への信仰は衰退した。ところが、最近三十年間に、ロスレメディオオスの聖母崇敬の驚くべきリバイバルが見られる。グアダルupesの聖母

が「ラテン・アメリカ」統合のシンボルとして国際化してくるにつれて、スペイン人のシンボルであったロス・レメディオオスの聖母は、逆に、土着的、クリオールの、インディオオ的となり新しくメキシコの聖母としての役割をもちはじめている。それを示す好例は、ロス・レメディオオスの聖母を模した奉納品で、この奉納品の聖母は白い半月の上に立ち、その月の下に竜舌蘭がある。サボテンの代りに竜舌蘭が用いられたことは、グアダルupesの聖母のシンボルをとり入れた新しいシンボルの成立を示している。

付記 このシンポジウムでは、外来のカトリシズムに対してインディオオの土着宗教がどのように主体的に反応したかという視点から、グアダルupesの聖母崇敬の変容を考察してきたが、カトリシズムがどのように主体的に土着化を試みたかという視点からの考察も必要であることは言うまでもない。

付記 五人の発題者の発表が終了したときには、討議の時間はほとんど残っていないだったので、一般参加者の方から感想や質問が出され、それに対してごく簡単な答えがなされた。

最初に、「カトリシズムと土着文化」が総合テーマなのに、発表の相互接点はどうして明確に表われてこなかったかとの点が指摘され、それに関する発題者の意見がたどられた。発題者側の説明によると、カトリシズムの特性とか、土着文化の概念規定とかいうような総論的アプローチをなるべく避け、直接に各論に入ることにはある程度意図的であったそうであるが、その

結果、発表の内容はそれぞれ非常に興味深かったとしても、互いの関連づけをつかまえることは困難になってしまった。

その後、発表の中の特定の問題、例えばメキシコのカトリックと日本のカトリックの類似点、南島における土着文化と仏教の関係等々についても少し詳しい説明が要請され、討議はむしろ雑談に転換したが、時間の都合で途中で打ち切れた。

(編集委員 ヤン・スインゲドー)

会報

○常務理事会

日時 昭和五八年一月八日(土) 午後二時〜四時

場所 本郷学士会館 二号室

出席者 上田閑照、植田重雄、小口偉一、後藤光一郎、高崎直道、竹中信常、田丸徳善、野村暢清、藤田富雄、柳川啓一、脇本平也

議題

一、一九八三年度學術関係国際会議代表派遣について。

一九八三年八月末からイギリスのロンドン大学で行なわれるC I S R (国際宗教社会学会議)に植田重雄氏を代表として推薦することを決議した。

一、九学会連合について

昭和五八年五月から、宗教学会が九学会連合の当番学会になることが、脇本平也会長から報告された。

○編集委員会

日時 昭和五八年二月一九日(土) 午後六時

場所 本郷三丁目 いろは館

出席者 金井新二、芹川博通、蘆田稔、月本昭男、中村恭子、保坂幸博、山折哲雄

議題

一、「宗教研究」第二五七号編集方針

一、論文執筆依頼について、および編集委員による書評執筆の件

○常務理事会

日時 昭和五八年三月五日(土) 午後二時

場所 神田学士会館 三〇五号室

出席者 植田重雄、小口偉一、後藤光一郎、桜井秀雄、竹中信常、田丸徳善、中川秀恭、平井直房、藤田富雄、脇本平也。

議題

一、日本学術会議宗教史研連への代表委員について

田丸徳善氏を推薦した。

一、九学会の理事推薦について

五月から当番学会となるので宗教学会から三人の理事を推薦することになり、佐々木宏幹氏、蘆田稔氏、柳川啓一氏を推薦した。

○本号は第四一回学術大会紀要号であるが、本号記載の他に次の各氏の研究発表があった(発表順)。

第一部份

宗教的言語について(長谷正当)、エリアーデの「夏至の夜」の意味するもの(中村恭子)、大隈重信における宗教と政治のかかわり(出口栄二)、市民宗教と公民宗教(井門富二夫)、O・グリェントラーの宗教現象学について(華園聰鷹)、明治の新仏教と宗教学(脇本平也)。

第二部份

初期時代のアウグスティヌスの実践生活について（小阪康治）。

第四部会

『三教指帰』における三教論判の基軸思想（品田聖宏）。

第五部会

文殊師利菩薩と渡海騎獅像（横地清恵）、参詣曼荼羅における空間認識の問題（石倉孝祐）、公案の解釈と聖俗の理論（風間敏夫）。

第六部会

ツォンカバの「諦執」について（小川一乗）。

第七部会

「もり供養」における教義的側面（鈴木岩吉）、山崎闇齋と林羅山（安蘇谷正彦）、△逆修▽考（池見澄隆）、「脱呪術化」（M・ウェーバー）概念の宗教学史的再検討（月本昭男）、夢のなかの翁（山折哲雄）。

第八部会

儀礼研究の二方向（柳川啓一）、日蓮における宗教的象徴と鎌倉後期武家社会（笠井正弘）、ランターズ運動における浮かれ騒ぎ（木田理文）、山口県の首僧教団の研究（伊藤芳枝）。
なお発表を取消されたものは（部会、発表予定順）、ホメロスとプラトン（角田幸彦）、知識人と法華仏教（渡辺宝陽）、四諦の「集」について（春田神静）、パトリ・アビダンマにおける「現在」の概念について（上杉宣明）、阿毘曇心論について（智谷公和）、マハーバーラタにおけるクリシュナとカル

キについて（西尾秀生）、地藏菩薩の変貌（中村康隆）、聖地の構造（山形孝夫）。

○訂正 前号（二五四号）会報中、理事会および常務理事会出席者の項に、小口偉一氏の御名前が欠落しておりました。お詫びして訂正いたします。

また、同号、田丸徳善氏御書評中、次の箇所に戻りがありました。お詫びして訂正いたします。

（一三一頁下段）「序章は大きく二部に分けられている」↓
「序章と本論からなり、本論はさらに大きく二部に分けられている」

（一三二頁上段）「いつ、かの主題」↓「いくつかの主題」

（一三三頁上段）「元初と終挽」↓「元初と終末」

（一三三頁下段）「この分いの基礎的な文献」↓「この分野の基礎的な文献」

会 員 計 報

○本学会名誉会員・東海大学名誉教授 原田敏明先生は昭和五八年一月一七日、慢性腎不全のためお亡くなりになりました。慎んで哀悼の意を表し、御冥福をお祈りいたします。

○本学会元会長・東京大学名誉教授 大畠清先生は昭和五八年二月五日、心不全のためお亡くなりになりました。慎んで哀悼の意を表し、御冥福をお祈りいたします。