

第六部会

宗教的レトリックの一局画

——語呂合わせの修辭学——

鎌 田 東 二

浮氣をして河内の女のもとに通う夫を快く送り出した後で、幼なじみの妻はひとり化粧をし、ぼんやりと外を眺めながらう歌う。

風吹けば沖つ白波たつた山夜半には君が一人越ゆらむ
夫を思つてうたったこの歌を聞いて、男は限りなく女をいとおしく思い、河内の女のもとに通うのをやめる。かの有名な『伊勢物語』の「筒井筒」の一節である。この女の心の細やかさと雅やかさもさることながら、ここに用いられている「たつた山」が生駒郡の立田山と白波が「立つ」という同音異義語を利用した語呂合わせ的な表現として、すなわち掛詞として詠み込まれている点は興味深い。まさにこの歌は「力をも入れずして天地を動かす」（古今集仮名序）言霊の力をもった歌なのである。そしてそこに掛詞という語呂合わせ的な表現技巧が用いられていることは注目に値する。

歌枕や枕詞の詠み込まれた万葉集の昔から「おしんどローム」の今日まで、このような語呂合わせ的な表現を日本人はこと

のほか愛好する心性をもっている。そこには多義性・曖昧性を積極的に肯定するマジカルな思考がみられる。こうした語呂合わせが多用されるようになった最大の歴史的原因は漢字の使用にあるが、さらにそれは次の四点に分けられる。(1)漢字音（呉音・漢音・宋音）と和訓との併用という発音上の重層性。(2)大和言葉の概念の幅と漢字のそれとの差異と重複という意味論上の重層性。(3)漢字、カタカナ、ひらがなという表記システムの多層性と変換可能性。(4)「食欲過多」「情欲」などといゆるルビの発明。以上四点が挙げられよう。

語呂合わせが宗教的言語表現として重用されるようになったのは、とりわけ近世以降の神道系新宗教の教義説明の言説においてである。例えば、「信心と云ふは、信はわが心、心は神、わが心が神にむかふをもつて、信心なり」（金光大神理解）、「無の字、人四心と愈の心をいただき、さとりてみればかぎりなきもの、とうときものとゆる。愈南とかへして、心国のみちをゆる」「仏の阿弥陀と神道はあ身田」（丸山教、おしらべ）、「れん合の国の軍は強くとも、心は割れて四つ五つ、いつか勝負の果てもなく、力はすでにイングリシ、良めに以太利て雨リカ、フランス跡に地固めの、望みもつきてカイゼルの、甲斐なき終り世の終り」（出口王仁三郎、いろは歌）、「宗教家は醜狂蛟なり。代議士は大偽師也。博士は馬鹿士也。教員は狂淫なり。神界は深怪なり」（同、大笑辞典）、「陽光文明正法の神来電鈴を打ち鳴らせ」「日来御堂」「汝の神向、汝を救う」（岡田光玉、真光教）、「結婚とは結魂」「無条件降伏は、無上の剣が

降伏じゃ」「六魂清浄」「名妙法連結経」(北村サヨ、天照皇太神宮教)など枚挙に遑がない。

このような語呂合わせ的な説明法は、いったいどのような意味論的・語用論的メカニズムをもっているのだろうか。その意味作用を宗教的レトリックの一局面としてできうるかぎり理論的に考察してみると、次のような四つの段階の意味論的水準を設定しうるであらう。

(1) 常識的・日常的生活世界としてのコモンセンス、(common sense)の世界。ここではセンスは固定化ないし定型化され、共同性をもっている。(2) コモンセンスないしセンスの破壊、異化としてのノンセンス(non-sense)の出現。これによって日常世界は表層的に攪乱せられ、滑稽、諧謔、笑い、アイロニー、パラドックスを誘発し、自動化機制は壊されると同時に、日常的感觉や常識を打ち破った解放感が生じる。(3) より高次なセンスの再発見、深層Ⅱ真相の世界への参入としてのダブルセンス(double-sense)の顕現。ノンセンスの断片性、カオス性に対して新たな「高次」の意味世界が構成される。(4) センスの多層的・宇宙論的連系ないし宇宙の再発見・拡充としてのマルチセンス(multiplesense)の形成。ここにおいて、語呂合わせによって誘引されたダブルセンスは宇宙論的な全体性の中に位置づけられ、センスに多元的な照明が投げかけられる。かくして、センスの網の目が形成せられ、深層的な次元で意味変容が同時に存在変容を誘発する。とはいえ、このマルチセンスも固定化することで死せるメタファアの如く、コモンセンスとなつて力

を失なうこともある。

このような意味作用のダイナミクスをもつ語呂合わせは、多義性、重層性、同音反復の響きを利用した呪言(magical word)、すなわち言葉の力をもち、直観的認識と驚きと解放と多元的飛躍とをもたらす呪の力を帯びた宗教的レトリックの一局面を具現しているといえるだろう。

天若日子神話と日本書紀・

古事記の他の神話

マセ・フランソワ

天若日子の神話は記紀神話として有名だが、多くの問題を生じる。特に天若日子と天孫降臨の関係である。天若日子が元来天孫降臨と関係なかったと仮定しても、何故、記紀の特に天孫降臨の所に出現するかという問題が残る。記紀神話がある意味で緊密に結びついた纏まりだと仮定すれば天若日子神話は他の神話から孤立しているはずはなく、又理由もなく天孫降臨に加えられるはずがない。大林太良氏は邇邇芸と天若日子を対照して重要な鍵を発見した。同じ方法を使えば新嘗の時の死のテーマは天若日子神話と石屋戸神話に現われる。従つて石屋戸・天若日子・邇邇芸という三つの神話は比較することができる。先ず石屋戸と天若日子神話を比較すると高天原にいる天照に対して天若日子は中国にいる。新嘗の時天照の二重人物が死ぬの

に対して天若日子自身が死ぬ。そして天照は石屋に閉じ籠る。天若日子は喪屋に閉じ込められる。天照の籠りの為に高天原と葦原中国に無秩序が出現するが、天照自身は冒されていない。それに反して天若日子は穢き死人になる。又日八日夜八夜の遊びの後で天稚彦に瓜二つの味相高彦根が二丘二谷の間に映るのに対し、天宇受売の楽の後で天照自身が高天原を照す。次に石屋戸と邇邇芸の神話を比較して見ると出雲に降る天若日子に対して邇邇芸は日向に降りる。両者とも国神の娘と結婚するが天若日子は八年間の後も子供がないのに対し、邇邇芸は一夜の後三人の子供をもうける。天稚彦は新嘗して休臥せる時死ぬのに対し、大嘗祭のマトコオフスマに覆われるのは、産まれたばかりの邇邇芸だ。又天探女を信頼しすぎて天若日子は死んだのに対し、邇邇芸に疑われて木花之佐久夜毘売は八尋殿の内に入る。天若日子の喪屋は剣で切り伏せられ、木花之佐久夜毘売は産屋である八尋殿を火で壊す。喪屋の破壊の後で味相高彦根は『映る』のに対し、八尋殿の炎の中から三人の子供が出現する。又『映る』味相高彦根の名は下照媛が人々に知らせたのに対し、三人の子供は炎から出現するに依じて名づけられる。この三つの神話は、死、籠り、光の出現（誕生・再生）の三つの大きなテーマをめぐる同じ構造についての変種である。この三つのテーマは新嘗にも現われる。注意すべきはこの三神話の場合、三つのテーマは同じ人物に課せられていない点だ。石屋戸神話で天照は籠り、光って出現するが、死ぬのは彼女の二重人物だ。天若日子は喪屋から出ず、映るのは味相高彦根である。一方石

屋戸神話には死と再生のモチーフははっきり見えるが邇邇芸の神話には死は運命としてだけ出て来る。即ちこの神話は同じ構造の肯定的変種だと言える。日向は平和の国であり、木花之佐久夜毘売は多くの子供を産む。それに反して天若日子神話は否定的変種だ。出雲は黄泉国と深い関係があり、天若日子は子供がない。現実に大嘗祭の前には死んだ君主の葬式、即ち殯の儀礼が行われた。前の君主の死がなければ新しい君主の誕生は不可能である。前の秩序を破壊する無秩序がなければ新しい秩序は出現できない。邇邇芸は地上の始の君主である。天孫降臨は新嘗（君主の誕生）に当たるが、神話思想では死と誕生は不可分であり邇邇芸の『新嘗』の前には殯が必要であるが邇邇芸の父は死なない。そこで天孫の前に天下った、中国の君主になりたかった天若日子は邇邇芸の先任者の役割を演じる。この役割の故に天若日子には子供がなく、殯も失敗に終わる。以上の分析の結果をこの発表の主題にもとって総合すれば、天若日子神話・天石屋神話・天孫降臨神話の同一構造的性、邇邇芸神話と天若日子神話の機能における肯定・否定の図式に気づく。更にこの二つの要素は神話記述のまとまりの中で交錯し合い、邇邇芸神話は死・籠り・光の出現の既述の構造の肯定の極、天若日子神話は否定の極という位置関係にある事がわかる。従って天若日子神話と邇邇芸神話は結びつけて記述される必要があるというのが筆者の結論である。

古代日本人の言霊思想

——人麻呂と憶良を中心に——

伊藤 益

『萬葉集』卷十三「相聞」の部は、「柿本朝臣人麻呂歌集歌曰」と題して、次の二首の歌を載せている。

⑧葦原 水穂國者 神在隨 事差不為國 雖然 辞拳叙音
為 言幸 真福座跡 恙無 福座者 荒磯浪 有毛見
登 百重波 千重浪尔敷 言上為吾 言上為吾(三二五三)

反歌
志實嶋 倭國者 事靈之 所佐國叙 真福在與具(三二五四)

この研究発表においては、右の長・反歌(以下⑧と呼ぶ)、および、天平五年(七三三年)三月三日に、山上憶良が遣唐使多治比真人広成に献じた「好去好来歌」(『萬葉集』卷五、八九四〜八九六)の冒頭に押し立てられた、

⑨神代欲理 云伝久良久 虚見通 倭國者 皇神能 伊都
久志吉國 言靈能 佐吉播布國等 加多利繼 伊比都賀比
計理……(八九四)

という長歌(以下⑨と呼ぶ)を分析することを通して、古代日本人(とくに萬葉人)の言霊思想の一端に迫ってみたい。

⑩は非略体歌だから、人麻呂の自作と見て差し支えない。⑧

は、「待つ女の心を述べた歌として、遠く旅立つ官人を送る宴席などで誦詠されたものか」(新潮日本古典集成本『萬葉集』四、三七ページ頭注)と推察される先行三首(三二五〇〜三二五二)とともに、五首一組の一環を成しており、しかも長歌三二五三には「波」という語が多用されている。このことは、④が大海を渡って遠く異国(唐、新羅、高麗のいずれか)に赴く官人を見送る折に詠まれた餞の歌であったことを示している。

⑩において、人麻呂は、日本を「言霊の助くる国」と規定している。この規定は、官人の赴く異国に対する日本国の独自性ないしは特殊性を明示しようという意図のもとに行われたのではないかと思われる。また、⑨の憶良は、対唐意識に立って、日本国の「言霊の幸はふ国」としての在り方を強調していると思われることができる。以上の点を勘案すれば、人麻呂や憶良において、「言霊」に対する信頼もしくは信仰が国家意識と密接に結びついていると言わなければならない。しかしながら、このことは、人麻呂や憶良が、「言霊」に対する信頼や信仰と国家意識とを無媒介に直結させていたことを意味してはいない。

人麻呂は、「言さへく唐」(『萬葉集』卷二、一三五)「さびづらふ漢女」(同、卷七、一二七三、人麻呂歌集非略体歌)といった類の表現を多用することによって、自らが、外国語(とくに中国語)を「意味の通じない、鳥の囀りのようなことば」と看做す立場に立つことを示唆している。また、憶良は、自作の挽歌に「日本挽歌」(『萬葉集』卷五、七九四〜七九九)という名称を付与し、漢詩文による哀悼詠と日本文による挽歌とを対

置させた歌人である。人麻呂や憶良にあっては、国語を先進諸外国（とくに唐国）の言語と同等以上の位置に立たせようという意志が強固であったと言える。

人麻呂や憶良において、国語の優秀性を保証する根拠として機能しているものは、国語（なかんずく「倭歌」）は「言霊」を内在させることのできる唯一の言語であるという認識にはかならない。国語の優秀性を強調する態度が、その国語を保有する民族や国家の優秀性を明確にしようとする姿勢につながってゆくことは想像に難くない。日本国を「言霊の助くる国」として、あるいは、「言霊の幸はふ国」として規定するとき、人麻呂や憶良は、「言霊」に対する信頼や信仰と国家意識とを直接的に結びつけていたのではなく、国語意識を媒介として両者を結合させていたと考えられる。すなわち、人麻呂や憶良は、「言霊」を内在させることができる唯一の言語と看做しうる点に、国語（とくに「倭歌」）の他国語（とくに漢詩文）に対する優越性の根拠を求め、さらに、そうした優秀な国語の保有国である点に、日本国の対外的な独自性や特殊性を見出し、と言えよう。

温泉山（雲仙）修験と伊勢御師

根井 浄

永祿年間の肥前有馬、島原地方において、伊勢の御師が祓、大麻を頒布していたことが判るようになった。その伊勢御師は、伊勢山田の宮後三頭大夫という家筋で、代官・長全坊という僧侶を霞に下向させて活動したのである。

神宮文庫蔵『肥前国藤津・彼杵・高来郡御旦那證文』と、御師が所持していた永祿四、十、十一年の『肥前日記』（頒賦帳）によれば、三頭大夫が霞とした範囲は、佐賀県藤津郡、長崎県西彼杵郡南部、そして、諫早、大村を含んで島原半島一円に広がっている。その活動内容は、為替の制度を利用して、盛んに伊勢参宮を勧誘したことと、祓、大麻を旦那に頒布したことである。もっとも具体例を示すならば、三頭大夫は旦那領の各地に常宿を持っており、そこを拠点にして祓、大麻の頒布と為替業に従事していた。宿となった所は、有馬では如意坊、島原では大満坊、神代では東禅寺、小浜では立造寺、千々石では大泉寺で、その他、大村では圓福寺、彼杵郡神浦では法積寺という、いずれも寺院を拠点にしていた。また雲仙では大定院山伏が宿となっていた。その大定院を拠点にした雲仙修験には、その他、聖徳坊、大刀坊、中輪坊、宝乗坊、東光坊があって、いずれも祓箱を伊勢御師から受けている。これら山伏の各坊は、天正八

年に有馬晴信のキリシタン改宗直後に破壊される以前の坊舎を指しており、雲仙修験一山の構成を知る上でも重要な山伏寺院である。

伊勢御師は、これら山伏や武士たちに対し、祓箱や音物(土産物)を渡しているが、その音物としては中扇や帯があった。一般に中世の伊勢御師が提供した音物には、その他、あわび、あおのり、茶、油煙、杉原紙、のしが知られており、女性の旦那には櫛や白粉が送られた。また逆に、祓や音物を受け取った旦那は、その料足として貨幣を給付するのが常識であるが、当地の有馬、島原では、南蛮木綿、唐布、唐扇など外来品を給付していることが頒賦帳によって判る。特に有馬の金藏寺が給付した「なんはんもめん」は、キリシタンが布教されていた時代を反映しており、金藏寺自身が、キリシタン宣教師と接触があったことを示唆している。このようなキリシタン伝来地を覆った伊勢御師は、給付される外来品に当然興味を示したことは疑いない。しかも、キリシタンが伝来した有馬、島原における宗教界の動向と、キリシタン文化を、いち早く撰取し、その情報を中央に運んだことも疑いないであろう。

ところで、一般に中世末における伊勢御師と旦那の関係は、戦国武將を軸としたその氏族所属全体が対象になっていたといわれる。有馬、島原地方も同様で、伊勢御師・三頭大夫が、まず当地の有馬氏と提携したことは、有馬氏の支配力によってその領域と領民全てを旦那化する有効な手段であったといえる。大村の大村純忠、諫早の西郷純堯、島原の島原純豊など、各地

の戦国武將と提携しているのもその例である。

しかし注意されることは、伊勢御師が活動した肥前の霞は、ちょうどキリシタン伝来の時期に当っており、その中で伊勢の御師がどのような動向をみせたかが問題である。まず考えられることは、当時、領主有馬氏と師檀関係にあつて、多くの収入を得ていた雲仙一山の修験と提携して活動したと予想されることである。キリシタンにせよ、伊勢信仰にせよ、外来宗教の受容にあたっては、個人の信仰というよりは、むしろ領主有馬氏の受容の可否にかかわっており、その有馬氏と伝統的宗教を支える雲仙修験の態度が大きく左右したに相違ない。また当時の有馬領内の寺院は、島原氏や有馬氏と姻戚関係にあつたことが、フロイスの『日本史』や伊勢御師の頒賦帳によって判るが、このような寺院の支配力も考慮する必要がある。従つて、伊勢御師は、キリシタン伝来の時期と場所において、まず雲仙修験を軸とする領内の寺院と提携することによって、肥前の場所を覆化し、その活動を容易にする可能性を持っていた、と思われる。

明治期の神社行政と式内社

櫻井治男

明治初年以來、神社の行政面において延喜式内社、国史現在社、それらにつぐ由緒ある神社については、第二次大戦終結による神社の国家管理が終るまで、その保護維持・取扱に特別慎

重なる配慮がなされたとの指摘がある。確かに明治維新以来の神社制度整備の過程をたどってみても、そうした特別の由緒を有する神社については重きを置いていたことがわかる。明治四年「国家ノ宗祀」として神社が意義づけられ、さらに同年「天下諸社」の等差決定（いわゆる新社格制度）については延喜の古制にその基礎を置くとされ、その立場からいっても当然式内社は重視される存在であった。

しかしながら、そうした政府の方針が、はたして神社全般のどこまで有効でありえたのか、即ち現実の状況において、どこまで具体化されたのかという点については、いささか検討を加えてみる必要がある。ここでは比較的問題の少ない官国幣社を除き、その下位の神社で式内社の由緒を有する存在を、明治末期の神饌幣帛料供進社（幣饌料と略す）の指定という施策とのかかわりにおいて見てみたい。

式内社とは延喜式巻九、十所載の三三三二座・二八六一処の社が記されており、それらには官幣と国幣とが奉られていた。律令制の解体とともに式内社そのものも消長の運命をたどりその多くが長らく顧みられることがなくなった。しかし、近世になって特別な藩主や学者の間で注目が高まり、式内社の祭神・所在等について最んに考証が重ねられるようになった。明治に入ってもこの傾向は続き、政府は神社の実態把握において、式内社の精査に関心を払っている。しかしながら実際のところ、式内社の祭神・所在・由緒といっても不明な点が多く、政府としては式内との伝承社の保存を指令し、あるいは論社の場合を

の確定について官は干渉しないということが精一杯であった。こうした中、明治三十九年府県社・郷社・村社に幣饌料供進についての勅令が出され、この中で再び式内社の問題が持ち上がってきた。この供進社指定については、神社についてある規程が決められていた。それは基本的には神社の維持方法の確立を条件とし、さらに七項目の具体的な基準を示すが、第一項を式内社等創立年代の古い神社としている。

こうした政府の方針を受けて、各県では供進社指定の調査と決定を行なうが、この点について特に三重県の事例を具体的に示したい。三重県の指定社調は、当時の内部資料によると、村社格の指定の場合、一町村一社を目指して（県は当時の神社整理とこの供進社指定とを密接させて考えている）、境内設備・経済基盤の確立している神社をその対象とし、式内社というような由緒については、予期したほど重視しているように考えられない。三重県内の式内社数二三四社の内県・郷社、神宮の関係社分を除いてみると、一八三社の式内社に相当するであろう神社が指定もれとなったことになる。この要因については、各社毎の事情を精査する必要があるが、三点ほど指摘しておく。即ち、(1)式内社と伝えられていても境内・経済基盤について問題がある、(2)式内社の比定が容易でない、(3)論社の場合、どれか一社を指定すると、式社を確定したことになる。

こうした諸事情を考える時、かつて森岡清美氏が幣饌料供進社指定と神社整理の関係について論じられた中で、指定社は由緒よりも、実況・維持方法に基準が置かれたとの指摘は充分納

得しうるものである。

明治期の神社行政のなかで、式内社をはじめ古社の取扱いは、たとえば神社整理の方針とは相対立するものであり、はたして古社への方針に一貫性があったのか、また特に式内社というような社を対象とする方針そのものに問題がなかったかなどということを、あらためて問いかける必要がある。

石動修験と観音信仰

由 谷 裕 哉

能登半島の石動山はこの地域の修験道の拠点として古くから栄えたといわれるが、建武二年（一一三三）と天正十年（一五八二）の二度の兵火の為、中世以前の在地史料が残っていない。そこで従来の石動山研究は、近世以降の縁起類や民俗資料からかつての石動修験道を復元していこうとするものが主体となっていたが、その中でも能登仏教の基層を白山天台におくという郷土史的固定観念を前提に、初期の石動修験をも白山天台系とみなすという系譜論が地元ではなかなば定説化している。

しかし石動山に関する最古の史料と思われる『拾芥抄』に開山智徳、本地虚空蔵が示唆され、同じく中世の伝承を原型としていると思われる『金剛証大宝満宮縁起』に同種の智徳による中興開山伝承（役小角に次ぎ二人目に石動山で求聞持頭巾法を修す）が載ることから、中世前半頃までの石動山は求聞持道場

として雑密系及至真言系修験者の集まる山であったとしか考えられない。

ところが江戸時代に石動山固有の祭神と信じられていた「石動山五社権現」には、かつての本地虚空蔵に加え十一面観音が「客人大権現（別名白山宮）」の本地として本社相殿に祀られている。このような祭神の変化は、中世における白山修験の勢力拡大に伴い、独自に成立した地域的修験である石動山が白山の勢力圏内に組みこまれた結果ではないかと考えられる。江戸初期の『石動山天平寺縁起』にも「白山の泰澄が北に浄域を作ることを決め、門徒蔵縁を行かせて（石動山で）求聞持法を修せしめた」という伝承が記され、白山修験の石動山進出（北に浄域を作る）と、石動山内における白山系修験（泰澄）、真言系修験（蔵縁）両派の存在とが示唆されている。このように祭神の変化や縁起類より推測された中世後半における石動山内への白山修験の影響力増大に関しては、以下に示す石動修験の民俗的側面にもうかがえるのである。

石動修験の民俗文化との接触については、従来雨乞、売薬、智識米の勧進等が指摘されるにとどまっていたが、私見では最も重要なものの一が能登地方の各地に観音信仰を唱導し、かつ組織化したことであると思われる。即ち江戸初期に成立した能登国三十三所観音霊場のうち、筆者調査によると実に三十所に石動山系の宗教勢力が何らかの形で関与していたのである。まずその関連の古いものとしては、求聞持法満願の際の明星降臨伝承を残し五社権現を勧請した明泉寺（穴水町）、もと天平寺

別院であった長樂寺（鹿西町）、十三世紀の伊須流岐権現懸仏を残す大福寺（富来町、廃）、もと石動山阿弥陀院知行地であった鉄川寺（門前町、廃）の各真言寺院をはじめ、伝承レベルでわずかに石動山との関連を示唆させるものも含むと計二十所が、天正の兵火以前、即ち三十三所にまとまる以前の地域的靈場時代に、石動修験の何らかの関与をうけている。さらに天正の兵火（石動山合戦）以後帰山できなくなった石動山系の末派修験が各地に定着したといわれるが、この三十三所では伝承からの推測も含むと計十三所の札所（大半は江戸期に観音堂か白山社）にこのような旧石動山系の定着修験が関与していたと考えられる。これに加え、八所の札所に泰澄伝承が残るが、いずれも札所にかかわった宗教者の系譜が石動山系であることも考えあわせると、中世のある時期に石動山が観音や泰澄と強くかわる宗教勢力——即ち白山修験——の影響下にあったことが、こうした地域社会との接触の仕方にもあらわれているのではないかと思われる。

本稿は石動修験と能登の観音信仰との密接な関連という従来知られていなかった事実関係の報告にとどめるべきであったかもしれないが、縁起や祭神から推測される白山・石動両修験道の交渉という作業仮説を示したうえで、石動修験の宗教的伝統について一つの問題提起を試みたのである。

巫者におけるカミとホトケ

川村 邦光

宮城県内の巫者 (shaman)、オガミサマとカミサマの巫儀における心身感覚の相違及びその根拠に関して考察する。

オガミサマの主たる職能は口寄せ（ホトケオロシ）と春祈禱（歳徳神オロシ）である。オガミサマによると、巫儀においてカミないしホトケが憑依した際、特異な心身感覚は生じない。一方、カミサマの職能は祈禱・祓いであり、巫儀においてカミサマ自身のカミが憑依する。また、依頼者によってはホトケが憑依することもある。その際、常態とは異なった心身感覚を抱く。すなわち、カミが憑依した時の心身感覚は軽くすっきりとした爽快感であり、姿勢は直立している。他方、ホトケが憑依した時の心身感覚は眠気を催す重くだるい疲労感、また依頼者のホトケの病んだ箇所を自分の心身に受けて生ずる苦痛・不快感である。同じような心身感覚は青森県津軽地方のカミサマ（ゴミン）や沖繩のユタにもみられる（大橋英寿「沖繩における Shamanへユタへの成巫過程」一九八一年、参照）。さらに、カミサマによると、悟りが深くなり、または巫儀に熟練すると、ホトケの憑依による疲労・不快感はなくなる。

このような両巫者の心身感覚の相違は、

(1) 成巫過程の相違

(2) 巫業開始後の経過の相違

(3) カミ・ホトケ観の相違に少なくとも求めることができる
 まず、(1)(2)に関して述べると、オガミサマの場合、成巫過程の大半は経文・祝詞そして祈禱法の習得によって占められ、また口寄せは師匠の仕儀に立合って修習され、伝統的に踏襲された巫儀の方法、つまり定型化された憑霊技法を継承している。そして、成巫後に特別な修行をすることはなく、定型化された憑霊技法―巫儀を反復し、巫業を営んでいる。したがって、ほとんど常態と変わらない心身状態で巫儀を執行することが可能であり、カミないしホトケの憑依の際、特異な心身感覚を抱くことはない。

他方、カミサマの場合、成巫過程及び巫業は、次の四段階から成る、入巫の契機となった心身不調の治癒及び心身状態の統御過程と関連している。

- (a) 初めてカミの憑依を体験した時期
- (b) 病氣直しなどの人助けにより初めて霊能を発揮した時期
- (c) 巫業の初期
- (d) 巫業の熟練期。

(a)段階では、特異な心身状態が特定のカミによる憑依として表象され、心身状態の安定化が計られる。(b)段階では、初めての人助けによって「自分の気分もよくない」と言われるように、自分の心身不調の治癒・心身状態の安定化を促進させる。だが、(c)段階では、心身不調から完全に回復せず、また心身状態を統御しえないため、意図しない憑霊や口開きが繰り返される。と

はいえ、巫儀において依頼者と関与することによって、また依頼者があまり訪れない場合、巫儀の代替として修行を行うことによって、特異な心身状態をカミ・ホトケ観によって統御し、経験的に憑霊技法を修得する。そして(d)段階に入り、「自発的・意図的な憑霊」(佐々木宏幹『シャーマニズム』一九八〇年)が可能となり、心身状態は次第に統御され、カミ・ホトケが憑依した際の心身感覚がカミ・ホトケ観に基づいて定型化されるにいたる。

最後に(3)に関して述べると、両巫者とも、カミは巫儀を執行する上で依存すべき、プラスの霊威とみなされているが、ホトケ観は両者の間で多少異なっている。守りガミとしての祖霊観及び祟りガミとしての怨霊観を民間の中に見い出せるホトケ観とするなら(有賀喜左衛門『一つの日本文化論』一九七六年、参照)、オガミサマは前者を、カミサマは後者を強調している。すなわち、オガミサマの場合、口寄せの際に現われるホトケは成仏したホトケであり、子孫を見守り、災いのある時は夢枕に立っ「守り神」である。他方、カミサマの場合、ホトケは成仏していないが故に、諸々の邪霊と並んで、因縁・罪障によって災いや祟りをもたらす怨霊とみなされている。かかるカミ・ホトケ観が両巫者の巫儀における心身感覚と関連していると推測しうる。オガミサマは伝統的に定型化された憑霊技法及びプラスの霊威をもつカミ・ホトケに依存して巫儀を展開しているため、カミ・ホトケ観が心身感覚にほとんど反映しない。カミサマは先の四段階を経て、憑霊技法を経験的に修得するが、その

際、巫業初期(c)には常態から逸れた心身状態のうち爽快感をカミの憑依とし、不快感をホトケの憑依として統御する。そして、(d)段階で巫業に習熟するにつれ、その統御法は転倒され、カミの憑依を爽快感そしてホトケの憑依を不快感と、カミ・ホトケ観によって心身感覚は機制され定型化されていく。かかる心身感覚の故に、「根がホトケ様の道でなく、カミ様の道だから、カミ様の方が楽だ」とカミサマは語るのである。

災害時の行動と信仰圏

池上良正

本報告は本年五月二十六日に発生した日本海中部地震で被災した青森・秋田両県の沿岸地域を対象に、弘前大学人文学部・人間行動コースによって進められている「緊急災害を通してみた地域研究」の成果の一部である。発表者は宗教学の立場から本研究に参画しており、従って、その問題意識も「災害研究」ではなく、「津軽を中心とした北奥羽の宗教文化の再検討」にある。

これまでの調査は、主として以下の三点を中心に進められたが、ここではその概略を記し、詳細については刊行予定の最終報告書に譲りたい。

(一) 地震前後に流布した様々な予兆・伝承の蒐集と、被災を契機に信仰圏を拡大した流行神(仏)の調査。

予兆については、自然現象に関するもの、動植物に関するものなど、多くの話が採集されたが、「汗かき如来」「久渡寺大祭でのオシラ神の怪異」など、宗教に関するものも少なくない。また(二)でとり上げる「身代り地蔵」をはじめ、「波切り不動」「産土神の加護」など、神仏による救済信仰も根強い。被害の大きかった青森県車力村の富苑地区でのアンケート調査からは、十二・四パーセントの人が、地震発生時に呪言を唱えたり神仏に祈っていたことが判明している。

(二) 日常的な宗教的信仰圏に支えられた住民相互の親密度および地域への定着度と、災害非常時における諸行動との相関性の問題。

今回の発表では、「地蔵が身代りとなって村を救った」とされる能代市下浜地区の事例を詳しく報告した。全戸(五十軒)を対象に実施した悉皆面接調査の結果に基づき、居住年歴、親戚関係、生業形態、地蔵堂改築に際しての寄付金額、祭への参加状態等に関する指標を、津波襲来時の避難行動の類型と突き合わせ、図表化した。

その結果、地区への定着度と避難行動との間に極めて顕著な対応関係が見出された。これは居住年歴や親族同族関係を基盤とする地域への定着度や、精神面でそれを支えてきた日常的信仰のつながりが、緊急災害という非日常的状态下で、一定の互助・口コミのネットワークを創出する原動力となりえたことを物語っている。すなわち、「身代り地蔵」という伝統的外被を纏った現象も、実質において地蔵が救いえたのは、その強い信

仰圈の範域であつたことを指摘できるのである。このことはまた、当地域の一般的特質——すなわち、生活共同体の実質的崩壊、住民意識の多様化、職業的混住化などが進行するなかで、血縁や地縁を基盤とする信仰対象が、今なお一定の精神的支柱として承認されつづけている現状——を、緊急時の行動が見事に映し出したものともいえよう。

(四) 民間巫女の「予言」「お告げ」の実態と、地域社会に対する波及効果の究明。

これは当初、「流言飛語の調査」の一環として企画されたが、調査が進むにつれて、こうした問題の立て方自体が不適切であることが明らかになった。地震の再発などに関して、「ゴミソ(カミサマ)が〇月〇日に起こると予言した」といった類の噂は確かに広く流布したが、実際の調査でその出処を辿ってみると、大部分はゴミソ系カミサマとは無縁な源から発したものであり、あるいは稗史が誤解曲解されて伝えられたものであり、むしろ話の信憑性を高めるために、カミサマの権威が利用(悪用)されているのである。当地域における民間宗教者の「託宣」の実態やその影響力を解明するためには、何よりもまず、彼(女)らを歴史的に必要としてきた文化的風土、その社会的信頼度(ある町では役場の職員が、余震の有無についてカミサマに問い合わせている事例もある)、あるいは当地域において果たしている社会的機能などを、具体的事実即して理解していく作業が不可欠の要件とならう。

「サワリと時間」に関する一考察

——釜石と敦賀の比較において——

佐藤 憲昭

「サワリ」とは、「超自然的存在が人間に憑依をして災い(病気)をもたらしめていること」を意味する民俗用語である。

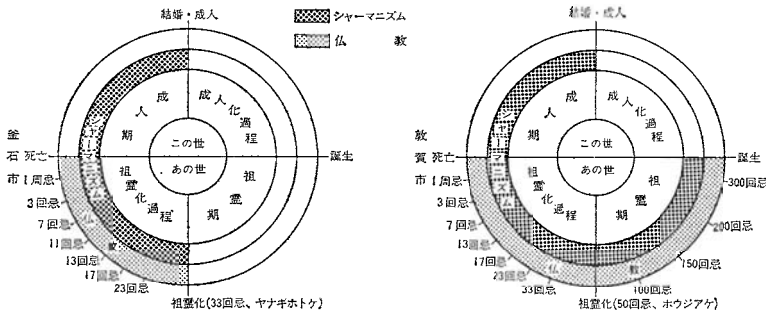
釜石・敦賀両市において、「サワリの状態にある」と判断を下すことができる人物は、シャーマンの職能者(釜石ではカミサン、敦賀ではオガミヤと呼ぶ)である。かかる職能者は、サワリの正体として、イキリョウ、シリョウ、カミ、ヘビ、キツネなど、数種類にわたって発見をすることができる。ただ、現状に即していえば、釜石のカミサンは「イキリョウ」及び「シリョウ」を発見することが特に多いのに対して、敦賀のオガミヤは、そのほとんどが「シリョウ」の発見にある。かかる状況から、両市に共通し、しかも数多く発見されているシリョウのサワリに焦点をあてて両市の比較をすることとしたい。

シリョウという民俗用語は、死者の霊を指す語であるが、この語には先祖の霊も含まれている点に留意しておかねばならない。そこで、今仮りに、シリョウの語を時間の経過とともに二つに区分して、「死亡時から吊い上げまでの時間に位置するシリョウ」を「死霊」と呼び、「吊い上げを通過し、それ以降の時間に位置するシリョウ」を「祖霊」と呼んでおく。以上の

点をふまえて両市を比較してみると、釜石では「死霊のサワリ」が圧倒的に多いのに対して、敦賀では「祖霊のサワリ」が大多数を占めているという相違点を指摘することができる。かかる相違点の文化的背景について若干述べてみたい。

第一に、「イキシリヨウ（生死霊）」の觀念の有無をあげる事ができる。釜石ではイキシリヨウの觀念を有しているが、敦賀ではこれを欠く。イキシリヨウとは、イキシリヨウのサワリが途中からシリヨウのサワリに変化した霊魂のことである。例えば、人間関係や恋愛関係のもつれが原因で、AとBとが仲たがいをし、AのイキシリヨウがBに憑依をしたとする。この場合、Bはイキシリヨウのサワリの状態にあるが、この状態がつづいてるとき、Aが自殺とか交通事故で急死をすると、それに伴って、Bに憑依をしていたイキシリヨウもシリヨウに変化すると考えられている。したがって、Aの死亡によってBはシリヨウのサワリの状態になる。このように、イキシリヨウからシリヨウへと継続して憑依をしている霊魂をイキシリヨウと呼ぶ。釜石では、イキシリヨウはシリヨウのカテゴリに入れてとらえられている。さて、イキシリヨウの觀念を所有している釜石では、祖霊よりも死霊に十分意を払う志向がはたらくと考えられる。

第二に、ホトケオロシの有無をあげる事ができる。釜石にはホトケオロシの伝統があるが、敦賀ではこれを欠く。死者の口寄せを意味するホトケオロシの儀礼は、成仏していないホトケ（死霊）をチェックする機能を有している。そして、成仏していないことがわかると、供養をして成仏するように祈る。こ



うした伝統をもつ釜石では、祖霊がサワルという觀念は生じにくいと考えられる。

第三に、釜石では、弔い上げ（ヤナギホトケ）の時期を三十三回忌とし、これを経過した祖霊は没個性になると信じられている。したがって、供養不足による処罰は、個性のある死霊がこれを与えることになるはずである。他方、敦賀では、弔い上げ（ホウジアケ）は一応五十回忌としているが、なお、百回忌、百五十回忌、二百回忌、三百回忌と、法要をつづけていくことが美德とされている。とするならば、死霊の個性は延長されて祖霊まで及ぶこととなり、その結果、供養不足による処罰は、祖霊がこれを与えることになると考えられる。

第四に、釜石では、カミサンは死霊のサワリを説くのに対して、僧侶は三十三回忌までの供養を営むように教化している。

他方、敦賀では、オガミヤは特に三代前から六代前の先祖（祖霊）が憑依すると説くのに対して、僧侶は三百回忌まで供養をつづけることをすすめている。したがって、シロコウ観からみたシャーマニズムと仏教との関係は、釜石・敦賀両市において、それぞれ図のように対応関係にあることがわかる。

三輪流神道灌頂について

八 田 幸 雄

三輪流神道灌頂は、真言密教の灌頂法に準拠して構成されている。灌頂道場に入る場合は覆面をし、香象を越え、灌頂大壇（四方社）の前に行き、敷曼荼羅の上に投華し、それが畢つて解帛して四方社を拝す。次に小壇に行き、宝冠をいただき三種の神器を授かる。灌頂法は初重、二重、三重があり内容を深めていく。

灌頂道場の配備はこれまた密教の灌頂道場に倣っている。十二天を配し、国常立尊を始め天神七代、地神五代の神々、更には三輪流の始祖慶円上人の図等を掲げて、三輪流神道の法流を行者が継承した自覚を高めるようにしつらえられている。

一見神道灌頂は密教の灌頂を真似たもので個性がないように見られるが、四方社、壇上の荘嚴、天蓋、敷曼荼羅等を精査す

ると神道の教理が巧に表現されているのである。

大壇の四方社は次のようになっている。土台の上の四門には鳥居がある。これは地大を示す。四方の鳥居の間には囲いを廻らす瑞籬がある。これは水大を表わす。鳥居の上の方には華鬘を示した段、その上に順に絵馬を示した段、錫杖経を示した段、心経を示した段があり、それぞれ火大、風大、空大、識大を併せ示すという。地水火風空の五大は法界塔婆を表わし、識大を加えて六大法身を示そうとしている。四方社の中には櫛、八咫鏡、剣を配し、両大神官の神明の徳、正義の徳を象徴している。四方社の上に天蓋がある。天蓋には六つの幢幡が下がり、中央の擬宝珠と併せて天の七星を示し、裏面には七鏡がある。これは天神七代を示すという。四方社の大壇の前方には敷曼荼羅（初・二・三重によって異なる）を敷き、その上に五鏡を配して地神五代の神を示す。天蓋の示す天神七代と、曼荼羅上の五鏡の示す地神五代は天神地神の和合をもって神の世界は開かれるとし、それを四方社で示し、密教的表現をもってすれば六大法身であるとする。

次にこの灌頂道場に参入する行者についてみてみよう。行者は覆面をして灌頂大壇（四方社）に導かれ、初重の敷曼荼羅に投華し、解帛して四方社を拝す。四方社は天地の冥会する神徳を示したものであり、行者が四方社を前にして瑜伽の観想を深めるとき、天地人が一体となることを体験し、神道の究極の世界が体得出来るとする。それを神道的に表現すれば天照大神であり、密教的に表現すれば両部不二大日の体得であるといわれ

る。

行者はこの究極の世界を体得したあかしを示すために正覚壇に移り、ここで塗香、洒水で身を浄め、宝冠を着け、五智の神水を呑み、三種の神器を授かり、神祇印明が授けられる。宝冠は天の五行を示すといひ、宝冠を着ることによって天の五行は人の五行となって行者に生命を附与させる。人の五行は五大が和すことで、そこに地の五行と一体化する。ここに天地人が一体となって万物を創造していく大生命が生じるとする。対象として示された四方社と、行者は瑜伽相応を深め、天地人が一体化して大生命に生きることを体得させる。これが神道灌頂の重要なモチーフなのである。

神道灌頂は初重に留らず、二重、三重とその内容を深めていく。初重の敷曼荼羅は三輪と関わる神々がすべて天照大神の徳を示すものとし、何れの神をもつてしてもすべて天照大神の心に連なることを教え、二重の敷曼荼羅は天照大神の徳は地神五代の神々、そして三輪の神々の徳に連なり、三重の敷曼荼羅はすべては天神の徳に連なり、行者は自ら天地創造の主体となっていくことを自覚させようとする。三重の灌頂壇は筑波壇と呼はれ、行者はイザナギ、イザナミの神から生れた天照大神であるとの自覚を促し、創造的生命の主体であることを体得させようとしているのである。

天理・金光両教団の公認化をめぐる問題

早坂 正章

天理・金光の両教団は、それぞれ布教公認の道を求めて明治十八年、神道事務局の所属教会となるが、金光教が同年引き続き地方庁の認可を取得したのに対して、天理教は二度にわたる出願も地元の地方庁より却下され、その後、三年の曲折を経て明治二十一年、東京府において認可を得るに至った。やがて明治三十二年、両教団は共に神道管長の勧告を受けて独立請願運動に着手するが、金光教が早くもその翌年に一派独立を認められたにもかかわらず、天理教の請願は却下し続けられ、明治四十四年五度目の請願によって、ようやく目的を達成することができたが、その間、十年の歲月と共に、それに費した教団側の努力は著しいものがあつた。

「天理王命」および「天地金乃神」という共に従来の伝統的神道の神々とは異なる絶対神的神の啓示に基き、神道思想の枠を超えた普遍的教旨を唱導する両教団にあつて、かかる認可取得の状況の相違は、一体、何に起因するののか。その要因を探ることによって、両教団の独自性と、国家神道体制という当時の時代状況の一端が明らかにされると思われるが、ここでは両教団の教会公認の過程を中心に、その要因の一つとして教義典籍成立の問題を取り上げてみたい。

金光教の佐藤範雄が明治十五年、教団の公認化を願う上から備後の沼名前神社の吉岡徳明宮司を訪ねたところ、教義の大綱を示す信条の必要性を説かれたということである。金光教教祖の信仰活動は、「広前」での「取次ぎ」という独特の方法がとられており、この限りにおいては特に信仰の教条化の必要も認められなかったわけであるが、彼はこの公認の問題を契機として、各「出社」間における教義の統一と、さらに後代への信仰の継承をも慮って、教義典籍の作成を教祖に進言したという。

その結果、許しを得て教祖の教えを「真道乃心得」と題する「神誠」十二カ条にまとめ、これをもって明治十八年、神道事務局所屬の神道金光教会の設置と、岡山県令による認可を取得した。この公認化が教派神道の組織に従属する形で進められたという背景と同時に、「神誠」の作成に当った彼個人の復古神道の素養から、その内容が多分に神道的表現をもって潤色される結果となったとの指摘もなされているが、全体的に生活上の実践倫理としての性格が濃厚であり、明治政府の国民教化政策の線に抵触する面を持たなかったといえよう。この「神誠」に次いで「神誠正伝」ならびに「神訓」七十九条の成立をみるが、以上の教義書は、単に教会公認・一派独立達成のための手続上の典籍としてのみならず、実際に信者の信仰規範として教団での重要な位置を占めるものであった。

金光教に比して天理教の場合は正に対照的であり、教祖自らの筆になる啓示原典としての典籍が、すでに幕末期より執筆されている。「かぐら・てをどり」と称する独特の「つとめ」が、

教祖によって慶応二年（一八六六）より漸次教示されており、その「つとめ」の地歌でもあり教義書でもある「みかぐらうた」が明治八年までに成立し、明治十五年一部の修正を経て完成されている。さらに明治二年より明治十五年にかけて、基本的教義を説いた「おふでさき」が記されており、その他、明治十三・四年頃とみられるが、「こふき話」と称する一群の教えが、これも同じく教祖によって側近に口授されている。これらの教義書には、記紀神話とは異質の創世説をはじめ、神観・人間観・世界観・救済観等に及ぶ教えの要諦が、かなり明確に示されており、特にその異質性が当局の注視をひき弾圧を招来する結果となっていた。公認を意図する以上、教団はこれらの内実の教義を隠蔽し、神道教団としての表明上の教義を整える必要に迫られることになる。しかも、その表明が当局に偽装として受け止められる限りにおいて、公認運動は挫折を繰返さざるをえなかったともいえよう。

つまり、金光教団の場合は、少なくとも教義の一元化という線において天理教団ほどの干渉を受けることもなく所期の目的を達成することができたが、天理教団の場合には、教会公認のみならず一派独立の過程においても、常に表明と内実の二元的教義の狭間を歩むことになっていたのである。

なお、両教団の公認取得の状況の相違については、この外、教祖の政治権力観とその具体的対応の姿勢、布教方法ならびに儀礼等の問題も、注目すべき要因として捉えることができよう。

文殊菩薩

横地清恵

天の橋立、切戸の文殊堂は、大吉祥本願の菩薩と言われ、一切衆生の智恵の母と尊まれ、両脇に于闐王と、善財童子を従え、明治三十五年に、国宝に指定されている。

地神二代忍穗尊が、基を開いた所依で、久志渡或いは、九世戸として、番外の霊地だ。

古い伝統に、文殊菩薩を勧請なさった、イザナギ、イザナミ二尊が、悪龍を、説法教化させ、善龍にし、福徳円満智恵無量諸縁大吉祥の妙智力を得たので、文殊菩薩を護法神として、「龍灯の松」を作った。

鎌倉期末に禪刹となり、臨済宗妙心寺派となった。

奈良桜井安倍の文殊院は、京都・山形と並んで、日本三大文殊と言われ、関伽井古墳別名智恵の窟が、飛鳥時代、出来て、智恵の水が、あふれ出、この水を使うと、書道が、上達する、と言われている。

文殊堂智恵寺と文殊院の二ヶ所を、たずねて、住職に親しく、伺い、智恵寺では、「曲戸略記」「天橋立由縁記」を、資料として提出し、七月二十四日の文殊行事を、御話した。

修業僧として、文殊は、一般には、智恵の神と尊まれ、信じられ、ことに学業成就の守り神と成ったと言う。

印度密教の影響が、九世紀に伝わり、以前南都六宗の内、華嚴宗だったそうである。

菩薩の性や修業の相を、表現していて、仏教徒側では、宗派に、かわらないと言う。

民間信仰となるまでには、色々な政治背景が、考えられるけれども、神話などが、一番、分かり易い、と言っておられる。醍醐天皇文殊絵などは、参考になるかもしれない、とも、言っておられた。

鎌倉時代は、律宗の本尊と崇められているので、正に、政治・社会的背景が、長い年月、文殊を、色々な宗派にしている一方では、たくまざる民間信仰となっているようだ。

文殊院では、印度・支那五台山説話より、始まって、安倍一族の菩提所となり、部族闘争を支持し、合わせて、東大寺より命が、出されて、末寺として、格式堂が建立されたのが、平安中期だそうだ。

獅子に騎った渡海像が、安倍の一族達に、民間信仰としての生活の糧に敷かれた、辺り一帯、こんもりとした山々だ。

安倍と言えば、安倍氏羅夫、安倍晴明まで加わり、支那・印度の文明交流の移入と流れが、たくましく、九州・東北にも、各部族が、引きつづき、みられたけれども、安倍一族の素晴らしさは、又とない程の躍進ぶりだそうだ。

東大寺要録末寺章大化元年（六四五）に、安倍寺が、法隆寺式伽藍配置で建立せられた旨が書かれ、鎌倉時代に、現桜井市へ移転したそうだ。

五台山を、日本に吸収し、文殊信仰の靈城、仏徒の巡拝道場とあわせ、一族の出の、

天の原

ふりさけみれば 春日なる

三笠の山に

出でし月かも

で、よく知られている名所だ。

原田敏明氏「日本宗教交渉史論」が、今年の課題として、一番適当な教唆を、含んでいる。「日本書紀」が、何故、編纂され、どうして、これが、流布されたか、といった辺りに、今、すこし、おどろきが、みられる。

信仰も、文殊菩薩の擁立の在り方には、単なる信仰や、国家とは違うものを持ち、社会的背景と為政者に依る、新しい動きとしての展開史上、日本三大文殊の一、山形県亀岡文殊を訪れ、四世紀より、十四世紀までの決算として、鎌倉期、般若寺、律宗、渡海文殊を問題とし、神仏習合といった、我が国、特有の暮らしに、みられる山佛教に、新しい開明を、発見、調査、発表する予定だ。

離村者と先祖祭祀

——奄美大島・西阿室の事例研究——

田 島 忠 篤

奄美大島では、昭和二十八年の復帰以後、若年層を中心とした人々が離村してきた。その結果、各ムラでは、老人世帯が目立つようになった。この様な人口減少とは逆に、各ムラでは、年々、墓の改築や新築が増加している。この現象は、離村者の増加した昭和四十年代から始まっている。

本研究の対象地である西阿室村落では、現在、八九世帯、一八三名であるが、このムラの墓地には、一一七区画、一七五基（埋め墓、祀り墓も含む）の墓がある。この中には、離村者の墓も多数含まれている。しかし、こうした離村者の墓は、普段から清掃されており、盆にもなれば、燈がともる。これは、離村者の墓が、在村者によって守られているためと考えられる。

本研究では、離村者と母村との関係を盆や墓守りなどの祖先祭祀を通して分析することを試みる。調査方法としては、母村における盆の参与観察および聞き取りをすることによって離村者の墓守りと祖先祭祀の実態を調査した。しかし、この調査だけでは、離村先に墓を移したり、新築した人々の祖先祭祀の実態がつかめない。そこで、これを補完するために、このムラの一般的な親族であるK家を事例として、村落内外に居住する親

族の内で墓を持つている人に会い、祖先祭祀の実態を聞いた。以下、この調査の結果を述べたい。

まず、西阿室における離村者の墓の調査では、四〇区画、七八基がこれに該当することがわかった。この数は、全区画の三割強、全墓石数の四割五分にあたる。このうち、墓守りのない墓が三基あったが、一基は、離村先に墓を新築したため空の墓であった。他の二つは、先を見越して建立されたもので、これも空の墓であった。従って、この三例を除くと全ての墓が、ムラ在住者の手によって守られていることになる。

次に、墓で祀られている故人と離村者および在村者との関係を見ると、離村者と在村者の関係を見ると、自分や配偶者の父母兄弟、父方、母方のオジ、オバ、イトコが主として世話をしている。ムラ人の話しによると、ムラ在住者で故人に一番近親の人が墓を拜む(管理)するそうである。また、盆の時には、「オヤモトオガミ」と「センソトオガミ」と言って、自分および配偶者のフタイトコまでの親族の墓および仏壇をおがみにゆくそうである。

K家の事例については、五世代にわたる親族関係者を図式化して、その中で、故人と祭祀者との関係を調べた。第一、第二世代を祀る人は、現在、ムラに居住している。第二、第三世代を祀る人のうち、ムラで墓を祀る人と離村先に墓を移している人がいた。特に、第二世代の中で長男にあたるところの第三、第四世代は、全員ハカを離村先に移していた。それ以外の世代では、ほとんどがムラに墓を造るか、残していた。この中には、

第三世代の年老いた親を世話する為に帰村して、その死後もムラにとどまり、墓守りをするケースがみられた。墓を離村先に移した人の話しによると、帰村の意志はないと答えた。

これらの調査結果を総合すると、祖先祭祀は離村に関係なくこのムラの人々によって実施されている。また、第四世代を中心としてムラの内外に墓の建立がさかんである。しかし、その際、墓をムラにつくるか、離村先につくるかは、個人の帰村指向と大きくかわっている。墓を離村先に移した場合、盆の時にムラで行なわれる「オヤモトオガミ」などが不可能となり、親族関係に何かしらの影響を与えることになる。また、ムラでの両墓制から単墓制へと変化した場合、祖先祭祀の変化が祖先崇拜にどんな影響を与えるかも問題となつてこよう。さらに、ムラでは、現在、俗名と生年、亡年月日のみがかかれた板切れを位牌として祀っており、三三回忌の忌あけとともに、この位牌を墓に埋める。こうすることによって、故人の個性がなくなり先祖代々というカテゴリーの内に代えられる。しかし、もし、位牌に戒名が書かれるようになり、残るようになれば、また、祖先崇拜や親族関係にも少なからぬ影響をあたえらるゝと考えられる。離村者の祖先祭祀の変化が今後、祖先崇拜にどう影響するかを次の課題として探つてゆきたい。

熊野比丘尼考

—その組織形態の一考察—

菊池 武

今回の小論は、寛文十二年の熊野比丘尼の『定書』（神宮文庫蔵）を中心として、その組織形態という点について、中間報告ながら若干考察してみたい。

これは、熊野三山本願中が、京熊野方惣頭中宛に出したもので、熊野比丘尼を中心に熊野山伏達の動向に対しての取締りの簡条が記されている。

そこで先づ注目されるのは、本願中の下に、「熊野那智山穀屋中」（この穀屋は伊勢・高野山でも見られる）の丸印がある事である。従来、比丘尼の家元たる取締り役に、本願妙心寺が存した事は有名であるが、この穀屋も、「諸国之熊野比丘尼、山伏運送之願物を以、神社仏閣之破損を繕ひ、灯明を燃し申役目」（『那智山和談証文』・米良文書（4）・延宝五年）とある事や、萩原龍夫氏の採集史料の志摩越賀の定着比丘尼家の相続が、「那智山五ツ之こくや中」（『貞享元年十月志摩妙祐坊由緒書』・史料と伝承（1））の決議が必要であったとしている事から、関係史料が不十分であるが、丸印に代表される如く、家元とは異なる何か別格の位置に存在したのではないかと思っている。

この様にして比丘尼達が、「多く供料を贈る故、一山富て豊

か」（『塩尻』巻三（84）・享保二年）になったという。これに対して、家元からは、牛王宝印（護符）の下付や、相続許可、そして、「那智山本領権現絵三巻被致進上候」（『市川秀成書状写』五・新編甲州古文書（1））、「もと熊野に來りてかの繪巻物をうけ諸国をありきける」（『賤者考』・弘化四年）と、勸進布教に使用する繪巻物も受けたりしていた。更に、「比丘尼を世に云御菴の事は、熊野に四坊尼を妻帯にて、女房の尼年ごもりに來る比丘尼の宿をす、その庵主を御菴と云（中略）寮頭の心也」（『遠碧軒記』下之三・延宝三年）とある如く、比丘尼達の登山の折には宿泊の接待もしていた事が判る。

それでは、家元と本寺の間ともいふべき京熊野方惣頭中は、何所を指しているのだろうか。これについては、大田南畝の『増訂一話一言』（巻四十八）に、「今の比丘尼の惣頭といふは、本江州水口甲賀郡大峰の大先達飯導寺（御朱印二百石）の寺にて、天台宗梅元院・岩本院なり」と出て来て、近江国甲賀郡の飯道寺であるとしている。この飯道寺は、満田良順氏も考察している如く（『飯道山の修験道』・近畿靈山と修験道）、熊野との関係だけに止まらず、全国の多くの諸社寺と関係を持ち、大きな勢力を有していたという事からも、京阪方面の惣頭であった事も頷けるのである。

又この下に、直接比丘尼達と密接な関係がある本寺（年寄）といわれるものがあつた。早くは、元龜二年の『武田晴信判物写』（二・新編甲州古文書（1））に出て来るし、前述の萩原氏の文書にも、熊野行屋坊・熊野那智山理性院があり、そして濱ノ

宮村千壽堂（『紀伊統風土記』第三輯(70)）もそうであったという。

尚、最後の末端組織には、『定本色道大鏡』（巻十四(71)・延宝六年）も記しているが、御寮（名取り・親方）を中心に、比丘尼寺（屋敷）が出来、成人の比丘尼の他に幼女の小比丘尼も抱えているという状況であった。そして、『定書』でも誠めている様に、派手な衣服を着し、茶屋等に入出し、遊女化していくのである。

こうして変質して行く比丘尼に対して、当時の幕府は当然見過してはいず、廻国の比丘尼と共に厳しく取締った（『徳川禁令考』第五・宝永三年、『正宝事録』第二・寛保三年）。

ここに至って、厳しい統制は時代の流れと共に、旅先で或いは町中に定住していく者も多くなり、既述の如き比丘尼自身を持ち合わせていた宗教的・社会的面（宗教的巫女〈勸進比丘尼〉↓芸能者〈絵解・歌比丘尼〉↓遊女化〈おやま・売比丘尼〉）を大きく変え、こうした熊野三山の組織形態（総取締り役―本願家元―惣頭―本寺―比丘尼寺）からも食み出し、名目だけになった比丘尼達も、次第にその姿を消していくのであった。

宗教的施設と村落空間の構成

—北設楽郡の場合—

春日井 真 英

村落、聚落のはば中心に神社等が位置することは極めて稀である。しかも神社等、地域の信仰対象物を有する諸々の宗教的施設の所在は村落の全方位にわたるわけでもない。それらは聚落の西北―東北の間に集中していることが資料（北設楽郡東栄町、月・古戸・小林・尾籠・河内・中在家の地図、ここでは省略）からも明らかである。ただ月、古戸のように戸数一〇〇余にも及ぶ村落の場合、その村落を構成しているいくつかの小さな聚落に分解して考えなくてはならない。このような場合でも地区に点在する諸々の宗教的施設が各聚落の不可視的境界を明らかにしてくれる。

原田敏明は「…村落はその村境を限って内と外の間、およびその反対の性格を持つ」（『社会と伝承』巻四号一九頁）と指摘しているが、この村境を決定するものに可視的なものと不可視的なものの二つを考えることができるのではなからうか。ここという可視的な境界とは地理的・社会的境界を意味し、不可視的境界とはその地域の儀礼的・信仰の対象物の配置の中と考える。この二つの境界は互に重なり合うこともあれば、大きく喰い違ふときもある。

花祭りの里として知られている小林では「日本海道下り神社（申付）」で当所の神々として次の神々を勧請している。

「当所に、一宮、二の宮御社様、宝の大明神、清水三社権現、天王守護の神、村荒神、竜頭観音、大杉役行者、御熊野権現、川中舟才天、砥鹿大明神、金山の御神、村の神々、是まで一社も残らず……」（『小林の花祭』五九頁）このような当所の神勧請は珍しい例である。ほとんどの所では当所の神として、その地域の氏神の名をあげているにすぎないからである。今之所勧請される小林の神々のうち祀られている所在が不明なのは「村荒神」である。その他の神々の祀られている各地点を地図に記入してみると、地区の西北から東北、及び東南にわたっていることが知られる。解釈のしかたによっては一つ一つの宗教的施設の所在の方位が変化するということは認めねばならない。しかし小林という村を構成している聚落、もしくは組の単位でとらえてくると宗教的施設は西北↗東北に配置されているという結論に達する。

小林によく似た地理的条件を有するのが尾箆^{おび}である。ここは戸数一〇という小さな聚落であり、月の枝郷である。小林の氏神・諏訪神社が地区の西北↗乾にあるのに対し、尾箆の六所神社は地区の東北↗丑寅に位置している。

枝郷の尾箆に月より来る道はこの六所神社の脇を通るのであるが、この道は聚落にとつて東北↗丑寅より来るものとして意識されていたのではなかったであろうか。これは盆のときに無縁諸精霊を送っていく、「月との地境」にあるとされる地蔵の

存在からも考えることができる。当地区の宗教的施設は他に岩山の役行者、墓地が西から北にかけて存在している。他の地区と同様この墓地も聚落を見渡すことのできる良い位置にあることは、墓地が単に忌むべきものとみなされてはいないといえよう。このことは西北から東北の宗教的施設の配置の中にあることからうかがえよう。

また或地域の宗教的施設が同時に別の地域の宗教的施設の配置に組み込まれていると考えることのできる場合もある。それは河内の遷座する以前の神社の配置からうかがうこともでき、さらに柿野と尾箆の岩山の場合もその例とみなし得よう。

ところでこれら宗教的施設の配置構成は村落、聚落に限ってのみみることのできるものではない。旧い民家の場合もその敷地の中にある諸々の宗教的施設の配置が西北から東北にわたっていることが確認できる。このことは民家も聚落、村落と同じ宗教的宇宙観のもとに支配されていることを意味しよう。

摩尼寺における「死者供養」の一形態

鈴木 岩 弓

喜見山摩尼寺は、鳥取市郊外の山中に位置する天台宗の古刹である。寺伝によると、この寺はかつて帝釈天が天下った霊場であると言われ、承和年間（八三四〜八四八）に、延暦寺第三座主の慈覚大師がこの地に至り、帝釈天を本尊とする寺院を創

建したことから始まったものとされている。

摩尼寺は現在、檀家を全く持たない寺院であるが、寺に対する人々の関わり方から分析するならば、便宜的に「祈禱寺」、「供養寺」、「觀光寺」といった、三つの社会的機能が付与されていることが明らかになる。今回の報告においては、かかる重層構造を持った摩尼寺の、「供養寺」としての側面の事例として、特に「位牌施餓鬼会法要」を、参詣者の関わり方を手掛りに考えることになる。

まずはじめに「位牌施餓鬼会法要」と云うのは、摩尼寺におき年二回、四月と十月の第三日曜日に行なわれている行事で、鳥取市、岩美郡、八頭郡など、いわゆる因幡地方を中心に参加者を集めて催されている。この際執行される儀礼は、天台宗の儀軌に則って、まず本堂において施餓鬼供養が行なわれ、その後境内の一番奥、奥の院への登り口にある「法界場」において位牌等の焼却が行なわれる。

かかる法会に参加する人々の宗旨は、曹洞宗、天台宗、浄土真宗、浄土宗、天理教等と多岐に亘っており。これが、天台寺院におき天台の教義に則って行なわれている儀礼でありながら、参詣者のレベルから見た場合、宗旨を越えた支持を得るような側面を持っていることが明らかにになる。

以上述べたような背景を持った参詣者の、この法会に対する関わり方については、以下のように整理することが可能と思われる。

I 位牌等を持参する場合

a 「持参したものの自体の供養」と意識。この場合は、位牌やその他の仏具、古い御札、さらには黒枠の額に入った遺影や、宗旨の移動などに伴って不要になった仏壇一式を持って来る例が見られる。この分類に該当する人々の中には、文字通り「供養」の意識を持って参詣する者も見られるが、「供養」という名のもとに、ものを合法的に処分するといった意識を持ってやって来る者も、相当数確認できる。

b 「持参したものに象徴された具体的な印象の残る死者及び先祖の供養」と意識。この際持参される仮位牌（四九日まで使用した白木位牌のこと）や、オガミヤさんに持って行くように言われた着物などは、具体的な印象の残る死者の供養のためのものであり、また漆塗りの位牌は、その表面に書かれた具体的死者や先祖の供養のためのものである。

II 位牌等を持参しない場合

この場合は、この地を具体的な死者や先祖の供養の場であるという認識でやって来ており、この法会を通じて、それぞれの目的に沿った供養を個人レベルで行なっていることになる。この地をそのように規定する考え方は、地域における伝承を通じて広まっているものと考えられる。

ここでまとめたいような諸側面を持って、摩尼寺における「位牌施餓鬼会法要」が形成されているものと思われるが、先学の中には、この地をいわゆる「山中他界観念」の事例として紹介するものも見られる。このような観念が、当該地域においていかに受容されているか、またここで扱った法会等にいかなる影

響を与えているか、といった点については今後の課題としたい。なおこの報告は、「昭和58年度科学研究費補助金(奨励研究A)」による研究成果の一部である。

村落と路傍の聖地

黒川 弘賢

「村の道」それは村人にとって全国に通じた道でもあった。外と接する道は地域の主要街道からわかれて、村内に続いている道で、外の人びとを迎え入れる道、村人が外に出る道であって、村の中心ともなっていた。故に村内の道には生活の場としての二面性がみられる。特に村の入口の道の岐は村の生活にあって広場である。特別の場所として他の場所とは区別される。そこは、公的な性格をもち、村の生活に大きな役割を果している。更に娯楽や宗教もみいだされるため、重要な位置を占めるとともに一種の神聖な場所と考えられていた。人々はその土地を神聖視し靈感を感じ、神霊の鎮まるところと考えた。

我国の村においては、外国のように堀や塀など囲って、村の内外を区別するものは少なく、村への出入は自由のようにみえる。しかし、現代に伝承されている民俗をみると、この内外を区別する境がはっきりと存在している。

村の外に通じる道は、村(自分たちの世界)と異郷(外の世界)を結ぶ接点であり、出て行く場合、入ってくる場合、すべ

てここを通過しなければならぬ。そこには、村人にとっては、人間だけでなく、疫病、厄神、悪霊をはじめとするあらゆるものが入りこんでくると考えられていた。

それ故、道切、勧請縄、勧請掛け(関西)、符行、辻札、八丁注連、祈禱札(関東)を立てるような民俗行事が一般的に行われてきた。

今回は栃木県下の南部の事例を通じて路傍の聖地、村境と村のかかわりを考察した。特に宗教的な施設を有せぬ路傍が、神輿の渡御、神符により聖地となるが、それは村人にとって境としてより重要な地であるとの認識があるからで、更に村人はその聖地の効力をより充実させるために、各々関係ある社寺の協力(神符の勧請)をおおぐのである。

斯様な視点から神符の勧請をみると、農業とかかわる地では、群馬県邑楽郡板倉町の雷電神社(板倉の電電様)の雷除け、電嵐除けの札が多い。栃木市、佐野市、藤岡町、大平町、岩舟町、壬生町にみられる。作神として信仰のある尾撃山(賀蘇山神社)は栃木市の川原田町と深い結びつきがある。これは、この地の小野家の祖が正応二年京より落居し、四月一日に尾撃山を詣で荒れていた奥社等を改修したことによる。この地では九月この地でとれた大豆を納める「大豆奉願」を行い木札を拝受して辻に建てる。小山市武井町では神奈川県の大山、阿夫利神社と深い関係があり、阿夫利神社の神輿もあり、旧六月二十八日にゴシンイリといって神輿に木札を入れ村中巡幸し、辻には紙札を建て辻固めをする。栃木市皆川地区では神輿渡御により八丁注

連で辻固めをする。盆や特定の日に村の地藏尊を廻って辻固めをする。栃木市片柳町岡坪、同新屋敷坪、同市久保田町などがみられる。近隣又は旦那寺から御札を勧請する場合、同市藤田町↓旦那寺の如意輪寺、同市仲仕上町、城内下田宿町では栃木市の長清寺から札を勧請する。同寺から出る札は、中央に山倉大神、その下に九字、右側に邑内坪内安全、左側に男女與衆と書かれている。札の中は梵字で五大尊の種字がはいっている。寺から出る札に山倉大神と書かれているのに興味を引く。かつてこの寺は修験色がよく、明治初期の無住の時には行者がいた。爾来今日まで僧侶と行者を併ねている。茨城県下館市小川に山倉神社(約四百年前に千葉県香取郡山田町から分霊勧請)があり、特に疫病除けの神として広い信仰を集めている。この神社では、要請があつた場合、御分霊をもって、その村々を巡幸する。斯様な山倉神社の神の機能と長清寺で配布する山倉大神の札との関連は今後の課題としたい。

高野詣

——特に院政期から鎌倉時代にかけて——

序

日野西 眞定

上皇等貴仲の高野山参詣は、院政期に盛となり、鎌倉時代へと続く。今その重なるものを数えると、二十七例となる。特に、

白河、鳥羽西上皇の各三度は最高である。今、この期間の、御幸記等の残っている七点 (一) 治安三年 (一〇二三) 『高野山御幸記』(藤原道長)、

(二) 永承三年 (一〇四八) 『宇治関白高野御参詣記』(藤原頼通)、

(三) 寛治二年 (一〇八八) 『寛治二年白河上皇高野御幸記』(白河上皇初度)、

(四) 天治元年 (一一二四) 『高野御幸記』(鳥羽上皇初度)、

(五) 長承元年 (一一三二) 『中右記』(鳥羽上皇三度)、

(六) 久安四年 (一一四八) 『台記』(藤原頼長)、

(七) 正和二年 (一一三三) 『御宇多院御幸記』(後宇多法皇)、
以下書名はこの番号で示す) を検討する。

(1) 目的場所

(三)に、「高野、聖跡」に参詣する。(四)にも、「弘法大師ノ聖廟ヲ奉拝センガ為メ、金剛峯寺ニ参詣セシメ給フ」(原文漢文)とある。つまり、高野詣は、奥院に入定し給う弘法大師を拝することによる。また、(五)に「高野詣」とあり、この頃に、この語は生れていた。

(2) 参詣の準備

(三)の白河上皇は十日間、(四)の鳥羽上皇、(五)の同上皇、(六)の藤原頼長も、高野精進を行っている。参詣には、必須のことであつたと思われる。(六)によると、

高野精進、先例、七日、或、五日同ニ熊野、日数一とあり、熊野詣に、規準を求めている。藤原頼長は、精進屋を

設け、高野の方に向い大日真言百返（この時、『大日経解題』を、自分の願いから書寫していた。）を唱えることを日課とし、奉納する經典の書寫も行った。この間、不浄の血（お産、月のもの）はさけたが、何故か服者の死のけがれは、高野詣には、差支えないとした。疑問があれば、隠陽師に問いただした。

(3) 登山と下山

登山と下山には、非常な違いがある。登山は、全て徒歩で行っている（道長もそうであったと伝承している）。これに対し、下山は、(一)の道長は不記であるが、(六)の藤原頼長の徒歩を除いて、全て腰輿、肩輿、騎馬である。(七)の後宇多法皇は、雨の降る中を、あまりのえらさに途中、花坂で気絶し、輿をすすめられたが、「多年、宿願、斗敷、本意」であるとし、

念々心底、滅_二無量、罪垢、歩々足下、開_二ハ葉、蓮台_一、の思いで、最後まで歩いた。町石ごとに祈念を捧げた。この町石道は、『高野山秘記』に、この張道百八十町（胎藏界の百八十尊を示す）は、「無始、罪障、除、功德」と信じられた。苦行と滅罪のためのものであった。

(4) 奥院の法要

(一)の藤原道長の参詣例が、後々まで範とされた。先づ法華經の講讀が、三井寺の僧が講師となり、東寺長者の高野山座主が咒願を勤めた。次の理趣三昧は、高野の僧によって行われた。『高野春秋』によれば、講讀は法華八講だとし、奥院の参籠が通夜の名で行われたとする。奉納された經典は、埋経されることが多かった。

(5) 壇上順拝

奥院の法要が終り、翌日、壇上巡拝が行われたが、その主点は、御影堂の大師御影を拝することであった。(二)には、「大師之真影」轉には「大師之真圖」とあり、生きた大師を拝する思いで拝している。

(6) まとめ

高野山は、大日如来の密厳国土、阿弥院の上品上生の浄土、弥陀の都卒天等、色々の浄土信仰が唱導された。しかし、一度でも高野詣をすれば、無始の罪障が滅し、往生出来ると信じられるには、精進、道中の苦行、滅罪の法要を實踐してはじめて言えることであった。ここに古代から中世にかけての、靈場参詣の目的と意味が窺える。

鎮源撰『法華驗記』における

法華信仰の諸相

華園 聰 磨

宗教的信仰の類型学的な見地から、「往生伝」に現われた浄土信仰の信仰構造を考察したことがあったが、同じ見地から、同時代的宗教現象としてよく対比されたり、関連づけられる法華信仰の信仰構造を取上げるのが今発表の目的である。この場合、前にもそうであったように、信仰現象に即して信仰構造を把握しようとするのであるから、この現象について記述

されたものを資料にすることが要求される。今回は、法華經の靈驗を現証とみなす立場で編まれた鎮源の『法華驗記』に拠ることとした。

この書は「妙法繁盛」のわが国における「靈驗得益の輩」(序)を二二八の事例によって示したものであるが、その範圍は四衆のみならず、神祇・畜生にまで及び、その利益も現当二世に亘るとされている。つまり、法華經の全能性を証示しようとするところに本書の狙いがある。従って靈驗利益の種類や内容のみならず、その現われ方も多様である。しかし、その帰するところは、法華經の力(「妙法力・一乘力・法華經之力用」)の顯現と作用を示すことである。

ここではその顯現の形式のみを取上げるが、それは、(一)、直接的・物理的顯現と(二)、一定の行による顯現、とに大別される。このうち前者は法華經の經卷そのものの変化、奇瑞であり(上、三、四八、一〇五等)、經力信仰を形成する基盤をなす。

これに対して(二)の場合には、妙法蓮華經で説かれている五種法師の行業が基本となっており、このうち独立の行業とみなされなかつた受持、それに中国の法華靈驗譚の影響を受けて、解説が、それぞれ固有の利益と結びつけられておらず、代って聴聞が加えられている。そして、これらの行業のうち聴聞と書写は特定の機根並びに利益と関連づけられており、主として悪人・悪趣にある者・畜生の拔苦、生天をもたらすとされている。

誦・誦は、明蓮法師の項で、『法華文句』に沿った区別がな

されているが、熟して用いられることが多い。この誦誦行を考える場合、(一)、誦誦の機能が社会的に一定の評価を得ていたこと、(二)、行態として法華信仰の構造上の特徴をなす本質的契機とみられること、の二点に注目したい。前者は、周知のように天平六年太政官符に示された度者規定「聞誦法華經一部或最勝王經一部」に窺われるように、公的・私的仏教儀礼における誦誦・転誦の意義と機能に連なるものである。(二)は、持経者の根本性格にかかわるもので、高木豊氏が「持経者から捨象することのできない」基本的行業とみなされた誦誦である。

『法華驗記』における持経者は、その本質的部分において、有驗の者であり、その驗力は、固より法華經に由来する。この妙法力の獲得の基本的行業をなすのが、法華經の誦誦、それも暗誦であると思われる。『性空上人伝』(花山法皇、朝野群載)によれば、性空は「十歲始就師受誦法華經八卷。二十七加首服。後年從母到日向国。三十六遂出家。籠霧島。誦誦法華日夜無余念。(略)更移住筑前国背振山。卅九季得暗誦法華經。(略)胸間肌膚雕頭阿弥陀佛像」とあり、いわば生身仏としての性空が描かれている。これを『法華驗記』の次の記述に重ね合わせれば、性空のヒジリ性が一段と浮彫りになるであろう。「僧俗作布。貴賤雲集。名簿高塚。供養湛海。若見其形者。作遇真仏想。若聞一言輩。猶如聞仏説。有得粳米一粒者。准仏舍利頂戴奉持。若得着衣片端者。如仏所着僧伽梨衣。恭敬禮拜焉。」

その他、神明寺睿実(六十)、比良山持経者救蓮仙人(八十)についても、類例を認めることができる。

注(1) 拙稿、「往生伝」的浄土信仰における心の問題、(楠

正弘編著『解脱と救済』所収、平楽寺書店、一九八三)

参照。

(2) 高木豊、平安法華仏教史研究。

赤岩栄とキリスト教脱出

石川 都

今回は赤岩栄を周縁の人間とみなし、彼の「キリスト教脱出記」を手がかりとして、当時の日本のキリスト教社会、なかでも規範的秩序の明確化している構造としての日本基督教団と、それに挑戦する逸脱的存在赤岩とを対比的に分析してゆく。

ここでの「周縁」とは、相対する中心構造の秩序とたえまなく動的に相互規定しあう概念であるが、それは単に中心からの逸脱という否定的な意味あいではなく、中心的価値の一元性を拒否し、その相対性を超えうるほど多義的で豊饒なものである。

ターナーは文化の中で周縁の立ち現われる場を、意識における文化の規制的構造からの宙吊り状態を表わす過渡性(liminality)、社会構造における内なる他者の状態を表わす他所者性(outsiderhood)、社会の中心的価値からの遠隔状態を表わす構造的劣性の三つの局面から説明する。これらを念頭におき、赤岩の変転の軌跡をたどってみると、彼がキリスト教を脱出して

ゆく内的なプロセスとしての過渡性を縦の時間軸とすると、それを横切る形で対外的に表面化した中心構造との対立という社会的ナリミナル化、すなわち他所者性にあたるものこそ、二度にわたって生じた彼の教団脱退問題であり、上原教会との関連で言うならばそれに伴う二度の有力教会員脱退の危機であるとみなすことができる。又彼における神学的基盤の薄さが招いた教団中枢の人々との生涯のギャップは構造的劣性とも関連し、さらに、時には執着の裏がえしとさえ思えるほどの彼の過激な教団批判も、中心との間に引力と斥力とを同時にもつという周縁の両義的な性格を表わしているといえる。

赤岩が「キリスト教脱出記」において主張するのは、我々にはもはや神や超越をもち出すことなく人間の生の意味を模索せねばならないのであり、そのためには教義や信条など外から人に意味を付与するあらゆるものを拒否し、従来の伝統的キリスト教の神話的世界観から脱することで、自由を自己の責任において享受すべきであるというキリスト教の権威からの成人宣言であった。そして彼は、無相の自己、空、零、原点などの表現に對して、それらの相対性を認識しつつも、それらを超えてあまりあるものを象徴的に指し示す「指」の役割を与えるのである。しかし教団はそれに対して、信仰解釈の程度の多様性を越え、質の段階で度のはずれたものとして批判するが、一方赤岩も、質的判断とは人間には本来不可能なものであり、それを盾に人を切るのには自己絶対化に他ならないと反論する。

このように、人間には認識不可能なものを根拠とする宗教と

いう分野であるがゆえに、解釈の恣意化を防ぐためその解釈の許容範囲をより一層限定する必要のある教団と、それがまさに政治組織と異なる宗教集団であるがゆえに、人間の基準による教義や信条で排他性を帯びることを徹底して戒める赤岩との対立は、単に異端の反抗というにはとどまらない、周縁的存在による中心構造の絶対的權威の否定であり、構造の相対化であるともみならずとも可能である。

要するに、さまざまな文化体系において、規範を設定することで現実の中で組織として存続してゆくという集団のありかたそのものが、必然的に価値の一元化、構造の硬化を招き、赤岩のような中心的価値を侵犯する挑発的逸脱者を排斥するようになると同時に、結果的には自らがさまざまな「赤岩」を生み出す地盤と化してしまうのである。こうした事態はある意味では普遍的な現象なのであるが、それが現代のように価値が多元化し、規範的枠組の設定が困難な時代においては、そしてとりわけ宗教という人間の認識を超えたところに根拠が置かれながら現実在に社会の中で組織として存続せねばならない分野においては、このような価値の問題はさまざまな場において尖鋭化してくるものとみならずことができる。

仏教社会福祉論

——教義的背景としての「福田」について——

清水 海隆

社会福祉活動の出発点の一つが宗教者による慈善救済活動であったことは周知のことである。そして、日本においても仏教者による慈善救済活動の歴史が、社会福祉活動の前史としてとらえられるのである。

この仏教者によるところの慈善救済活動を、仏教教義の上から解釈し裏付ける為に用いられた多くの教義の一つが「福田」という考え方である。福田すなわち“punya-ksetra”とは、「田のよく物を産する如く、これに施せばよく福を生ず」との意味であり、ある対象に布施することによって能施者に福德・功德を生じるような対象を指すものである。この福田の概念が次第に拡大されて、二福田・三福田・七福田・八福田といった諸福田説が成立したのである。

さて、以下では若干の経論を検討し、そこにみられる「福田」の変遷をみることによって、仏教社会福祉活動の教義的裏付けを考えるにあたっての資料の一つを提供することとしたい。(1)『四阿含經』(前四・三世紀最古層成立)ここではいわゆる敬田に属するものが説かれているが、塔・橋梁・井戸等の建立供養が示されている点が注目される。

- (2) 『四分律』(仏滅後三百年代) 諸比丘が福田であるとされ、橋船梁等の建立供養を説く。
- (3) 『阿毘曇甘露味論』(二世紀頃) 大徳田(仏・菩薩・独覺・阿羅漢・四果)・貧苦田(畜生・老病人・瞽盲瘡癩者)・大徳貧苦田の三福田、及び父母乃至飢渴者の三〇福田を説く。
- (4) 『阿毘達磨大毘婆沙論』(二世紀前半) 福田・恩田・悲田の三福田を説くが、これは後のいわゆる敬田・恩田・悲田の三福田説がこの時点で成立していたこの証左として重要である。
- (5) 『成実論』(三・四世紀) 十八学人・九無学人を福田とする九理由を説くが、その中の第五にある八種功德田は、後の八種福田である仏田乃至病田をその内容としており、注目される。
- (6) 『阿毘達磨藏頌宗論』(四世紀) 徳田(阿羅漢等)・恩田(父母)すなわち敬田・恩田の二福田を説く。
- (7) 『阿毘達磨俱舍論』(四世紀頃) 徳田・恩田・苦田(旅人乃至看病人)・趣田(畜生・犯戒者等)の四福田を説くが、後二者、特に趣田の畜生・犯戒者等が注目される。
- (8) 『小品般若波羅蜜經』(一・二世紀までに部分的に成立) 三乘福田中、菩薩福田の最勝を説く。
- (9) 『首楞嚴三昧經』(同右) 敬田にあたるものの十種条件としての「十法行」を説く。
- (10) 『摩訶詰所説經』(同右) 菩薩田すなわち敬田を説く。
- (11) 『無量壽經』(同右) 仏田すなわち敬田を説く。
- (12) 『大方広仏華嚴經』(一・二世紀最古層成立) 唐訳に於て、仏福田の特徴・作用を一〇の譬喩によって説く。

- (13) 『大智度論』(一・三世紀) 憐愍福田(貧窮下賤者・畜生)・恭敬福田(仏菩薩寺)の、すなわち悲田・敬田の二福田を説く。
- (14) 『諸徳福田經』(西晋代漢訳) 福田(敬田)の条件としての五淨徳と、僧房等の建立等の七種の福田に対する施を説く。
- (15) 『優婆塞戒經』(四二六年漢訳) 福田(敬田)・貧窮田(悲田)の二福田、及び功德田(敬田)・報恩田(恩田)・貧窮田(悲田)の三福田を説く。
- 右の諸経論から明らかのように、悲田の成立が重要なポイントとなるのであるが、(3)(13)が二・三世紀、(7)が四世紀の成立であり、(15)が遅くとも四世紀には成立していたであろうことから、悲田説は二世紀には成立し、小乗・大乘を問わずに取り入れられていったと大雑把に推測できるのである。又、悲田説と同時に(1)(2)(14)等に見られる建築・土木等の所説が注目される。これらの諸事業が現実の仏教者の行為として、早くから行なわれていた歴史的事実を考える時、既に阿含経においてそれらが示されている事は注目されるのである。

フアビアンの宗教思想

長谷川 彰

『妙貞問答』の著者として知られるフアビアンは、このキリスト教護教書を著した後、排耶書『破提字子』を著した人物としても知られるところである。五十六年の生涯を通して彼の心の底に蠢いていたものが一体何であったのか、以下に於て考えてみたい。

先ず彼の人生における分岐点を四つに設定してみたい。その一つは、一五八六年（天正十四年）におけるイエズス会入会である。いわゆるキリシタン俗史類によれば、この頃までは禪寺の所化であったとある。この時分に新來のキリスト教に触れ、改宗したのである。

次に一六〇五年（慶長十年）は、彼の代表的著作である『妙貞問答』を著した年である。彼は最初の上巻で仏教を論破し、続けて中巻において神道、儒教を排斥し、最後の下巻においてキリスト教の正統性を鼓吹するのであるが、この発想形式はフアビアン独自のものではなく、『日本のカテキズモ』や『八宗綱要』を基盤としていることに注意したい。

そして一六〇八年（慶長十三年）は、正に彼にとって分かれ道ともいうべき年にあたるのである。すなわち、イエズス会を脱会し、棄教した年である。この棄教の動機については、彼の

思想の核を捉えるうえで重要なポイントとなるので後で詳しく述べることにする。

さらに、一六二〇年（元和六年）は棄教後の彼の考えを公にした年である。すなわち、今度は翻って排耶書『破提字子』を発表したのである。こうしてさまざまな思想的波瀾曲折を経たフアビアンも翌一六二二年（元和七年）にこの世を去るのであるが、彼の存在は今までのところ、キリスト者の側からは「背教者」として認知されて来たことや、『妙貞問答』自体が完本の形で世に伝わらなかったこともあり、断片的解釈にとどまっているのが実状である。

ところで今回のテーマ「フアビアンの宗教思想」であるが、瞥見したように彼は神儒仏そしてキリスト教に一通り精通した知識人であることは間違いない。しかしながら、その思想的核となると容易に捕捉できるものではないのである。ここでは一応、一六〇八年（慶長十三年）の棄教に視点をあててみることにする。

従来棄教の動機はフアビアンの信仰の主体的把握が不徹底であることと教会内での人間的確執が問題とされてきた。（『切支丹迫害史中の人物事蹟』、姉崎正治、同文館、昭和五年並びに日本思想大系25、『キリシタン書、排耶書』、岩波書店、昭和四十五年）確かにキリストを受け容れるうえで神性や三位一体の理解は見逃せないことである。事実『妙貞問答』の下巻「貴理志端之教ノ大綱之事」の中では、触れられていないのである。また、教会内での外国人宣教師との不和についても『破提字

子』の第七段に「彼等（外国人宣教師）ガ高慢ニハ天魔モ及ブベカラズ」とある。

これらの素地に加えて世俗的理由によって棄教が惹起されたことである。すなわち、宣教師側の書簡から知られるところとなったように、一修道女との恋愛が棄教につながったことである。この思想的転向に関して、最近の評価をみてみると、例えば、山本七平氏は、「彼（フアビアン）は自分をいつわることが出来ない性格で、常にはっきりと自らの意志で転向した人である」（『日本教徒』二五頁）と考証せられているが、従前のことは看過されている。一つ考えられることは、フアビアンの思想乃至人生の生き方の根底には、一つのことに対する決然たる意志に価値を置くのではなくむしろ、合目的性を持たない人生の生き方にフアビアンの行動原型があるのではないか、自らの抛り所を定めず流転のままに身をまかせ、その流れの中に積極的な生き方を見い出そうとする考えが潜んでいる可能性がある。

仏教済世軍の構造

藤井健志

大日本仏教済世軍は、福岡県の浄土真宗本願寺派の寺に生まれた僧侶、真田増丸（明治一〇〜大正一五）が創始した仏教運動である。彼は東京帝国大学宗教学科卒業後、しばらく真宗の

布教師として各地で伝道していたが、大正四年北九州八幡で済世軍を創立した。

済世軍の名は大正〆昭和時代前期にかけてかなり有名であり、たとえば昭和七年版の『仏教年鑑』の中で渡辺海旭は「信仰戦の前衛に立つ仏教済世軍」と紹介している。その顧問には前田慧雲、高橋順次郎、常盤大定、木村泰賢、高島米峰、島地大等など当時の仏教界の錚々たる人物が名をづらねていた。その中でたとえば島地大等は、「島地は済世軍の一兵卒としてできる限り働くつもりだ」とさえ言っている。こうした点から済世軍は西田天香の一灯園、山崎弁栄の光明主義運動、椎尾弁臣の共生運動などと比肩できるほどの仏教運動だったと言いうことができる。

しかも済世軍の信者の中には普通の農民や工場労働者も多くおり、それらの人々の文を機関紙『仏教済世軍』の中に見出すことができる。従ってそこから一般的には非常に困難だと言われている民衆レベルの仏教信仰の一端をうかがうことができるわけである。

以上のような点から私は済世軍に注目するのであるが、済世軍が近代仏教の流れの中でどういう位置にあるのかを知るには、少くともそれがどのような信者たちから成り立っており、彼らがどのような意識をもっていたのかが問われなければならない。以下では主として済世軍の機関紙の分析によってこのことについて少し考えてみる。

大雑把に言えば済世軍の信者は前述のように知識人と非知識

人（ここでは仮に「民衆」と呼ぶ）とに分けられる。そのうち知識人のグループはさらに明治三〇年代以降に生まれた学生、および大学を卒業してから伝道員となった人々のグループと、より年配の真宗の僧侶を含む人々のグループとの二つに分けられる。前者は本願寺教団に批判的で済世軍のことを「在来の教団に反抗して革新的な教団組織を行なった」新興仏教の一つと考えていた。そして「仏法社会党」の結成を計画するなど社会運動に積極的であった。

それに対して後者の人々には教団批判の意識は薄く、社会運動にも消極的で、済世軍の活動は「信仰一天張り」であるべきだと主張した。この両者の対立は大正と昭和時代前期を通じて存在していたことが確認される。

こうした意識の違いは民衆信者のグループにも見られる。済世軍の一般民衆に対する布教活動は、既成の寺院（ほとんど真宗本派のもの）を拠点とした活動と、都市の街頭における辻説法（「野外戦」と呼ばれる）や、青年団などに対する講演会のように寺院とは無関係に行なわれるものとの二つに分けられる。この布教方法の相違が幾分異なった信者層を済世軍の中に作ったと思われる。

「野外戦」や講演会など寺院外の活動を通して済世軍に入信した人々は、どちらかと言えば既成仏教に批判的で、かつ現実の社会問題に大きな興味をもっていた。学生の意識に近かったと言ってよい。年も比較的若かった。

これに対して既成の寺院を通して入信した者は真宗の一般門

徒が多く、社会問題より来世往生に興味をもつ老人が多かった。彼らは既成の寺院のあり方に満足しており、特に問題意識をもっていない。

前者はしばしば後者を批判しており、「とかく田舎の人の信仰は大方、未来のお浄土に参らして頂く、と云ふ様な現実性を離れた信念の人が多い」という記事が機関紙の中に散見される。このように見えてくると済世軍はほぼ四種類の信者のグループから構成されており、その社会階層は中流以下が多かった。この各グループの分析を通して、今後近代仏教の全体像の把握へと進んでゆきたいと思う。

明治前期のカトリック千葉県伝道

青山 玄

明治二十三年三月長崎で開催されたわが国カトリック界最初の教会会議と、二十八年四月から五月にかけて東京で開催された教会会議とは、何よりもローマ教皇庁布教聖省からの強い要請に従うために開催されたものだが、布教聖省としては、第一ヴァチカン公会議（一八六九〜七〇）の精神に準じて、教皇の権威の下に全世界のカトリック教会を堅く一致団結させ、法や善悪の規準を際限なく相對化する近代世界の危険な思潮に抗して、信仰の遺産を強い遵法精神で保持させるため、同時に布教地の諸教会に対してローマ教皇庁が権威をもって指導し易くす

るため、すでに一八七九年六月二十三日付布教聖省教令に従って諸布教地で開催された地方教会会議を、日本にも開催させたものと思われる。この二つの教会会議による法規の綿密化と義務の強化とが、いかにわが国のカトリック教会を西欧化し、それまでの伝道を阻害したかについては、数年前の学術大会に二回に亘って発表したが、『宗教研究』第52巻と53巻の第3輯所収の拙稿参照）、この変化を最もはっきりと示している一つの例は、千葉県におけるカトリック伝道であろう。そこで変化が始まる以前の、即ち明治前期のカトリック千葉県伝道について調べてみると、次のような特徴的側面をもっていたことが注目引く。

一、伝道方法——宣教師や伝道士が、一般社会との摩擦をなるべく回避しながら、個人的師弟関係や信徒の親戚・友人・知人関係などを巧みに利用して、私的に又は家庭集いの場で伝道したこと。こうして一種のホーム・チャーチを数多く設け、そこを年に数回訪問する巡回伝道を伝道活動の中心にしていたこと。——従って信徒団は、一般に大きな自由と自主性をもって教会活動を展開していた。例えば、宣教師が出費して建設した千葉と茂原の教会堂以外は、当時設置された千葉県の教会はすべて信徒が所有する日本家屋の仮教会で、信徒が自主的に管理しており、年に数回訪れるだけの宣教師は、ある意味では客人・顧問の立場におかれていた。生れて来る信徒の幼児の洗礼も、死んだ信徒の葬儀も、多くの場合その地の伝道士又は信徒たち自身が執行しており、明治二十年こ

ろには、信徒が宣教師の旅行費まで進んで支弁していたからである。

二、信徒の構成とその雰囲気——信徒の中に士族出身者が圧倒的に多く、なかでも男子信徒が女子信徒よりも多くて、明治四年の廃藩置県で俸禄を失った彼らは、旧体制から解放されて、新しい生きがいの道を求めて真剣になっており、各地で、へき地の農、山村においてまでも、向上意欲、伝道意欲に燃えて活動し、多く祈っていたので、信徒団全体が活気に溢れていたこと。——明治十年代の千葉県信徒の間から伝道士が十二名も輩出したことは、当時の他県に殆ど例を見ないめずらしいことである。

三、思考面における信徒団の傾向——今自分たちの置かれている時代状況を歴史的国際的に位置づけて、自己批判や、わが国旧来の伝統に対する反省、批判の中に留まっていること。——従ってまだ批判の目を欧米に向けておらず、自分の新しい宗教体験に基づいて、キリスト教信仰を人を幸せに導くものとして称揚する傾向が強い。

四、実践面における信徒団の傾向——聖書の熟読、欧米の言語の習得、高度のキリスト教文化の摂取などよりも、実生活における神の御加護、寵愛を重視していること。——従って信仰者として身につけるべき儀礼や祈禱文を学び、熱心に祈ること、秘跡を受けることが大切にされ、不思議な治癒や成功を体験する信徒も少なくなかった。元来千葉県人の間には、自分の実生活に基づいて考える実学主義的傾向が強かったよ

うだが、ある意味でそれとキリスト教信仰とが結合した成果と見ることもできよう。

しかし、明治二十一年に信徒数八〇〇名余、二十三年に九〇〇名近くに達していたカトリック千葉県伝道は、前述した教会会議の影響、並びに二十二年の帝国憲法、二十三年の教育勅語の発布ごろから大きく変化し始めた日本社会の影響を受け、二十年代中葉から急速に衰退した。信徒数は、教会が千葉と茂原の二箇所だけになった三十年ごろに約三〇〇名、明治末年ごろに約二〇〇名、その後横ばい状態が続ぎ、大正十二年に一六八名、昭和十二年に一八九名と報告されている。カトリック伝道が立ち直るのは、法規重視の保守的西欧的キリスト教形態から脱皮して、ゆっくりと近代化し始めた太平洋戦争後になってからである。

イエズス会日本管区秘密

カタログについて

宮崎 賢太郎

一昨年亡ったローマ・イエズス会史学院日本部の研究員であったイエズス会士ヨゼフ・フランツ・シュッテ神父は一九七五年一三〇〇頁に及ぶ大著『Monumenta Historica Japoniae I (日本イエズス会カタログ集)』を公刊した。ここに収められたカタログはローマの本部に報告さるべく日本管区の上長によつ

て作成されたもので、初期日本カトリック教会の発展より終焉に至るまで、その布教活動の構造を余すところなく示している。即ち日本教会史に登場した全てのイエズス会の外国人及び邦人修道者の活動及びコレジオ、セミナリオ、教会、カーザ、レジデンシヤのような布教施設の歴史、財政事情等々について読みとることが出来る。また日本イエズス会の歴史のみならず、日本教会史そのものの研究に対して基礎的な資料を提供するものと言えよう。

それではイエズス会のカタログにはどのような種類があったのであろうか。大別すると原則として毎年作成されることになっていた小カタログと、三年毎に作成されるべき三年カタログより成っている。三年カタログにはアルファベット順の人名一覧表であるアルファベットカタログと第一カタログ、第二カタログ及び第三カタログあるいは物のカタログと呼ばれるものがある。第三カタログには時に死者のカタログ、退会者のカタログ、修練者のカタログが付されることがある。

これらのカタログの中で特に興味深いのは公開性の第一カタログと非公開性の秘密カタログとして有名な第二カタログである。第一カタログはいわば個人の履歴書のようなもので通常氏名、国籍、出身地、年齢、イエズス会在会年数、健康状態、日本語の理解度、入会前及び入会後受けた教育、入会後の活動及び職務などが記されている。第二カタログ(秘密カタログ)は上長が部下の能力、性格、活動状況等についてローマの総長に報告したもので、入学試験の内申書あるいは会社の勤務評定書

のようなものである。

日本管区の秘密カタログは九種現存し、いずれもローマ・イエズス会文書館の *Japonica-Sinica* (Jap.-Sin.) 部の文書集第二五巻に収められている。記述の体裁は年度によってかなり異なるが、才能、学識、判断力、分別、経験、氣質、聽罪能力、説教能力、統治能力、対人関係等について記されている。第一カタログと第二カタログをつき合わせることによって以下のような諸点を明らかにするのに役立つものと思われる。

- (1) 才能、学識、統治能力、性格などを知りうることによってある程度までキリシタン史の中の登場人物の生の人物像を描き出すことができ、彼等の言動の意味をより深く理解できる。
 - (2) 上長と部下の人間関係を知り得る。
 - (3) 日本に來たイエズス会を構成するポルトガル、スペイン、イタリア三国のメンバーの間の力関係をj知ることができ、
 - (4) 歐人の上長達の日本人修道者への評価を知りうる。これによって邦人司祭の登用の問題に一つの解明の糸口を与え、また脱落していった人々の理由の一端をも推察できる。
 - (5) 殉教した修道者及び背教した修道者と、彼等の能力、学識、氣質の間に類型的な因果関係が見出せるのではないか。
- この外にもさまざまな利用法はあるが、ともあれ内部より何の虚飾もなく記されたこの秘密カタログは、キリシタン史を織り成した宣教師たちの生の姿を伝えて尽きぬ興味をそそられる文書であると言えよう。

千崎如幻師の生涯について

金子寛 哉

明治九年東北地方の一寒村に生を承けた千崎如幻師は幼名を愛蔵と言った。不遇な家庭環境の中に置かれた為か、自らの出生に疑問をいだき、そのことが起縁となって生涯孤独な生活を送ることとなったようである。五才の時に生母と死別し、父方の叔父にあたる十三村の浄土宗湊迎寺住職定巖和尚のもとに身を寄せることとなった。

その後どのような事情によるのか詳らかではないが、十九歳の時幼名の愛蔵を如幻と改名し、翌年鎌倉円覚寺釈宗演の門に入り、終生宗演を師と仰ぐこととなった。この出家の前後から師は郷里の青森県深浦町と弘前市で児童を集め「福田会」や、それを発展させた「仏苗学園」を経営し、仏教の教化活動を行なった。しかし、この学園の運営は破綻し、その資金調達の意も含めて、明治三十八年二十九歳の時、師の釈宗演の渡米を追うようにして渡米し、サンフランシスコへ落ち着いた。

渡米した翌明治三十年四月、サンフランシスコの大震災災に見舞われ、師の当初のもくろみは大きく変更せざるを得なくなったのではないかと思われる。その後大正十年、四十五歳までの十七年間はホテル勤務等、生活の資を得る為の在家者に等しい生活を余儀無くされ、苦心慘胆しながら自らの生きる道は白

人社会へ仏教を伝道することにあるのだと言うことに思い到つたようである。

師が白人社会で仏教の伝道を表でだつてし始めたのは大正十年、師が四十五歳頃からのことである。伝道とは言つても決して派手なものではなく、当初は固定した室もないと言ふ意味で「ただよう禅堂」と言う名前をつけ毎月一回ずつサンフランシスコ日本人ホールや、金門学園ホールを借りて英語で仏教の講演を行なつた。

この後少しずつ同志と共に坐禪指導会を行なつたり、經典を講じたりするようになり、既成の宗派や教会とは係わりなく、独自の方法で白人社会への仏教伝道を弘めて行つた。この間には師の主旨に賛同する者も現われ、昭和二年、師が五十一歳の時には遂にサンフランシスコに「東漸禪窟」を創設するまでになつた。しかし、禪窟とは言つても地下室の一室のみで、寺院の建立などと言う物ではない。ただこのような形で白人社会へ仏教伝道を行なつていたのは、当時であつては異色のものではあつたことは確かである。当時日本の各宗派から開教使として派遣されて渡米する多くの僧侶はアメリカにおける日本人社会に伝道するのみで、白人社会への働きかけは無いに等しい状態であつたと言われている。師がこのように白人社会へ飛び込み得たのは渡米以来二十年に渡る白人社会での生活をした経験が基礎になつていたものと思ふ。

昭和五年、五十四歳の時、居をサンフランシスコからロスアンゼルスに移した。従つて禪窟も又移動したのであるが、その

主旨は一貫して変わらず、終生保ち続けられた。禪窟へ出入りする白人の数も増加し、年と共にその影響は増大し、ロスアンゼルスでも師の存在は認められるようになって行つた。大戦当時は強制収容所入りもしたが、昭和三十年、渡米以来五十年ぶりで一度帰国したのみで昭和三十三年五月七日八十二歳で歿するまで、終生アメリカで過ごしたのである。

このように地味な生涯を送られたせいか、千崎師のことを知る人は多くない。しかし、アメリカへの仏教伝道の歴史を考える上では忘れることの出来ない足跡を残した人と言える。従つて師の生涯をたどることが、明治、大正、昭和に渡るアメリカの白人社会への仏教伝道の一面を知ることにもつながるのである。その意味でも師の生涯と、その業跡を丹念に調査し、その資料をまとめて置く必要があるのではないかと思ふ。筆者は目下師に係わる資料の収集中である。若し何か千崎師に係わる事を御存知の方がいましたらぜひ御教示戴きたい。

死霊供養から菩薩行へ

—— 鞭牛和尚の道づくりにみる存在論のあり方

中野東 禅

一 牧庵鞭牛和尚は宝永七年（一七一〇）に、現在の岩手県下閉伊郡新里村和井内に生れ、三陸地方で鉱石運びの牛方をしてい

たが、二十二歳で出家し、宝暦五年の大飢饉を契機に道路開削をつづけ、のちに藩より終身年金をうけて、天明二年（一七八二）に七三歳で没した。

彼の道づくり、橋づくりには、必ず供養碑を建てている。たとえば茂市村腹帯の大淵の難所では

宝暦八寅年 施主勤治

道供養 橋野村林宗六世

三月廿七日 人足村中

というように記してゐる。そして、五十三歳のとき建てた記念の六角石塔の碑文は、

一、道橋普請供養塔 一、普請悪難所百八箇所 一、和井内

村薬水湯開起 一、人足六万九千三百八十四人 一、宝暦六年より同十二年迄 一、領主林宗六世牧庵鞭牛大和尚

というものである。

彼のこうした道路づくりは菩薩行として、地元では畏敬をもつて語りつがれ、多くの地方史研究家たちによって研究されて来た。

しかし、一方で彼の宗教的世界は、放浪と死者供養と祈りによって特徴づけられる。

彼が出家するの間もなく、放浪僧秀全が大乗妙典一字一石血書供養を行い、まもなく坐禅入定しているが、鞭牛ものちに、血書供養を二回行い、最後は坐禅入定している。さらに飢饉に際し、南無阿弥陀佛の石碑を建てて死者供養をし、十三佛霊場を開き、神社に宝剣三振を奉納して海難防止を祈願している。

しかも、三十三歳で最初に住職してから、二番目の住職地を四十六歳のとき飢饉とともに隠居し、岩山の洞穴に住み、あるいは放浪している。

隠居屋敷や岩屋には多くの佛名を刻んだ石を建てているが、それらは、弥陀、薬師、観音をはじめ、南無大悲諸佛神、南無一万八千迦羅佛、南無月光面佛、南無真口佛、南無百姓佛などの外、父や母の戒名もきざんでいる。

二

こうした、鞭牛和尚の特異な宗教的行動をみると、十三佛や、各種の供養碑は一貫して「靈魂観」にうらうちされているといえる。しかも、それは人間観、世界観、存在論であるといえる。すると、霊的な存在論にうらうちされて菩薩行に展開していたことになるが、それはどういう関連性をもっているのが疑問になってくる。

菩薩行ということが、自己犠牲的であり、人間的作意が強いような印象をうけて、宗教的聖性とそぐわない感じを一般にもつ。一方死者供養も、狭隘な民俗的心情であって、人間存在の根源を解決する本質的な宗教現象とはいえない、という印象を一般にもっている。それに対して、鞭牛和尚の死者供養と菩薩行は現代人の宗教的常識をこえたものがあるように思う。

それは、鞭牛和尚が宝暦の大飢饉の中を生き、その社会的要請と宗教的情念から出発していることに原因しているとみられる。

三

このことから考えられることは、鞭牛和尚の靈魂觀は「生命存在の根源的意味」としてうけとられていたのであって、民俗的な情緒をこえていたといえる。それは彼の千首歌が佛教の縁起空觀に徹する行であったということや、十三佛や多くの供養碑が個としての死靈や恐怖としての死靈のしずめよりも、生者への祈り、社会的いかりと祈りを伴っていることによつてうらずけられる。

菩薩行も、死者と生者とすべての草木の情念の「しずめ」として行っている。このことは菩薩行が宗教的存在の本質にかかわるものとして行われていたことを証明している。

近代仏教成立期における

知識と信仰をめぐる諸問題

池田英俊

知識と信仰をめぐる問題は、明治期におけるヨーロッパの哲学・倫理・宗教および近代思想の受容と展開にもなつて形成された開明的啓蒙思潮の大勢のなかで、神仏分離・廃仏毀釈とともに、仏教の当面した最も大きな課題の一つであった。明治の啓蒙思想家の人間把握についてみると、社会の階層を上等・中等・下等に分類し、上等・中等の知識人に対する下等の俗人あるいは中等以上の士人に対する下等の匹夫野婦などの愚民などの用語によつて示されているように、教養の深さや知識の有

無を基準として區別する知的階層論にうかがわれる。そのなかで中等以上の知的能力を有する階層は、なんらかの形で心の安立を求める術を心得ているので、あえて宗教を必要としないと主張するのである。このような論点から彼らは、仏教についても下等の階層に属する匹夫野婦などの愚民のための安慰の道具にしかすぎないと極論している。なかんずくその代表者は、社会進化論の視点に立つて、優勝劣敗の理論によつて人間を捉えようとした加藤弘之であった。宗教に理解ある態度を示した西周でさえも「教門は信に因て立つる者なり、信は知の及ばざる所に根ざす」としながらも、結局は「知の大なる者は信ずる所も従つて高し」、「知の深き者は其信ずる所も亦必ず厚し」とみなしている。かかる見解はむしろ中等以上の知的能力を有するものには宗教を必要としないという論拠として用いられたのである。したがつて仏教は、仏教思想の近代的把握、教化思想の体系化、信心簡条のみなおしという点から、知的階層論にみる非宗教的・反宗教的見解、あるいは「文明の宗教」とみなされていたキリスト教の受容に関心を示した知識人の動向に対しては看過しえないものがあつたのである。神仏分離・廃仏毀釈後における仏教の再出発と時代思潮に対応しようとして試みられたあたらたな仏教運動の展開は、在来の宗派を中心とする教団仏教よりも、むしろ通仏教の立場で活躍した仏教界の先覚者、還俗仏教者、居士と称する在俗の仏教者によつて行われたことは周知のところである。その信仰型態なるものは、いわゆる愚民とみなされている匹夫野婦を対象とする在来の農村型の檀家中

心の信仰型態とは異なる庶民中心の教化思想として展開されたのであった。その変化は新仏教運動の担い手となった地方出身の在俗仏教者が、地域のなかで形成された信仰の結社を、全国的規模で拡大するために、その活動の根拠地を東京に移したことに求められる。そこで始めて知識と信仰の問題が教化思想形成のうえで重要な課題であることを認識したとみてよいであろう。長安は信仰と学理の関係について次のように言う。「仏教は元来より信仰心を堅固にするための学理、学理を緻密ならしむる信仰で（中略）信仰的は行の位で、知識よりも教歩上席を占める実利主義で」とあると。理性や知識を過信することなく「群妄を排して真個の信団を樹立す」ことにあった。自力・他力を離れ妙力門の救世教唱導の背景には知識と信仰を調和せんとする意図がうかがわれる。また知識と信仰との調和のうえに新仏教論を展開したのは新仏教徒同志会の思想活動である。境野黄洋は「余が新仏教」の一文で新仏教が平凡主義であり常識主義であるとし、「時代思想以上に卓拔せる信仰とは神力ある人のよく為すべき所、吾等の分として過大の望みなるが故、謙虚を学ぶ吾等は今少しく控ゆることを至当とすべきに似たり」と述べている。かかる立場には出家主義の仏教を否定し、また愚民観を否定しようとする態度さえうかがわれる。また清沢瀧之は、「今の世の学者動もすれば、多数のものを称して愚民と云ひ愚俗と呼ぶ。吾人は愚民呼ばはりする人の屢々大に愚なるを感ず。（中略）若し愚民に宗教の必要ありと云はゞ、智者学者にも宗教の必要ありと云はざるべからざるなり、蓋し知識の

程度に於いては、智者と愚者とに多少の差あるべけれども、決して根本的に宗教要否の不同あるべからざるなり、故に愚者の宗教と智者の宗教とは、其の知解の程度に於いては差等あるべきも、決して宗教を必要なりとするの大義に於て相違あるべからず」として、知的階層論に対して反駁している。

第七部会

美濃山村の新宗教

——岐阜県武儀郡上之保村の事例——

堀 哲

岐阜県武儀郡上之保村の中心部を占める小高い丘の一带に、日本教とよばれる新宗教が教団を営んでいる。域内へは信徒以外は特別の許可がない限り進入は許されず、この村の住民のほとんども域内の事情は不明のようである。

教祖は自らを宝主ほうしゅと唱え、また愛子まなことよばれる信徒たちからは大御母ともよばれている。米寿に達する高齢ながら談法の中に立ち、現人神として崇められている。信徒は全国に及び、遠方から車で乗りつける人が多く、まつりの日もなると域内の大駐車場はたちまち満杯となる。

この教団の教典として『人類よ神に目覚めよ、神自ら神を教えん』(事代主大神御降臨宝主・千載萬香美著、神道真言教会、昭和二八年)が挙げられる。この書は事代主大神の序として、宝主(すなわち教祖千載萬香美)を通して降臨した所以は、「神の実体を正しく教える事により、正しき神の認識の下、我が日の本の成立を知らせ、地球人類相和の生活に優れし国民性を發揮せんとする」ことにあるとしている。本文は二巻より

成るが、上巻は事代主大神御伝達、下巻は事代主がどのようにして宝主に降臨したかが記されている。

上巻は精液(神の血液が液体となったもの)が宝主の血液に滲透し、彼女の使用可能の範囲内の言葉を用いて発表させるという形をとり、全文がいわゆる「お筆先」のような体裁をとって語られている。

まずこの世を神の国土と人の国土とに分け、人間間の根本的差異を精(エーテルのような媒質)の強弱にあるとする。強力な精をもつ神は、常に人の心を左右するが、その逆はあり得ない。古い時代には神は屢々地球に降臨したが、そのころは両者の大気が似通っていたし神と人々との間の交流も保たれていた。今では人の世の大気が変化して神の直接降臨は不可能となり、人の心は神の存在から離れてしまった。このような現代人の迷える心を救おうと、神の国でもとくに強い精波をもつ事代主が選ばれて、宝主という女体を通して教えを垂れるというのが荒筋である。

下巻では媒介となる宝主の経歴紹介から始まる。彼女は本名を佐藤とめといい、前半生は十五年にわたる小学校訓導とそれに続く家庭の主婦という、およそ「神ごと」に縁のない生活に当てられていたが、昭和十五年になって突如として神憑かりをするようになり、その後、数々の霊が憑依した。その間に身近の悩み事や金もうけなどの相談に乗ってくれる霊験あらたかな「エビスさま」として近在に名を轟かせるようになり、とりわけ戦中戦後の生活の苦しかった時期には大きな力を發揮した。

昭和二五年には、託宣によって憑依靈が「事代主大神」であることを宣言し、今までの憑依靈を「邪神」としてその祠を焼き払い、やがて教典発行という経過をたどる。このようにして事代主の降臨以来、神名が固定して内容・形式が一新したかのように見える。しかし実際は祭神の交替・固定が教団の本質にどのような影響を及ぼしたのか判断としない。この件に関して教人の信者たちに「事代主とはどのような神か」とか「教典を読んだことがあるか」という質問をしたのであるが、この両者に関する肯定的な返答に接することはできなかった。

今でもこの宗教の最大の魅力は、やはり具体的な現世利益に連なることで、とくに商売をしている人や業病もちの間に人気があることはいうまでもない。若い人、それも女性の参詣者が多いということは、彼らの今日的な要望を巧みに吸収し、屢々催されるまつりにはアトラクティブな趣向を豊かに盛り込んでいる。ここには一枚看板として掲げた「事代主大神」の影を見出すことは難しいように思われるが、この矛盾はどのように解決されるのであろうか。

禅宗寺院における地藏信仰の一例

渡部 正英

今回の報告では、小田原市板橋の地藏尊大祭を例にとり、民衆の地藏尊に対する視点と執行する禅宗寺院の立場をみてみた。小田原市板橋の地藏尊は、金龍山宗福院と称し、本寺の香林寺が管理する。境内は不断子供遊び場であるが大祭がある、一月と八月の二十三日と二十四日は十万余の参詣者でごった返す。地藏堂の中には、延命子育地藏が本尊として安置されている。もと箱根湯本の古堂にあったのを永禄十二年に遷座したものとわれている。地藏尊は、八尺坐像型地藏の胎内にあったところから、「腹籠りの地藏さま」とも呼ばれている。『地藏堂略誌』によれば、

当山・南足柄市矢倉沢・小山町竹之下の地藏堂には一木三鉢の地藏尊を祀る

とあるように、近辺に、地藏尊を祀る寺院がある。それがすべて禅宗（曹洞宗）であり、多くの参詣者を集めている。このことは、板橋の地藏尊大祭が特殊な例でないことを示している。さて小田原市板橋の地藏尊大祭は、二十三日と二十四日であるが、一月―八月二十三日に、その多くの参詣者が集まる。露店でせまくなった道を黒々となり進む。三百余の露店があるが『新編相模風土記稿』に「時物を交易す」とあるように、古く

から露店が出て地蔵尊大祭は賑わっていたようである。

参詣者は、「コウノハナ」と呼ばれる樺葉の束と線香をもつて地蔵堂入口にたてる。堂内に入ると「御ろー」とよばれる供養をする。これは、ロウソクの供養であるが、参詣者が直接にたてることはできない。輪袈裟をかけた世話人に申し込みをすると、世話人が、参詣者から申受けた、亡くなった仏の命日をよみあげるのである。その時「〇月〇日の御ろー」というところから「御ろー」になったらしい。よみあげられると、ロウソク台の所で子供たちがハイといつて点火する。「御ろー」は、このように地蔵尊前にあるロウソクが点火されるまでのすべてを含んでいる。申受けるのは、命日の他に、先祖代々・地蔵・水子・無縁である。

ではなぜ参詣者の手でロウソクはたてられないのか。それは「ホトケの正月」が説明している。ホトケの正月とは、大祭の日を正月として年始廻りなど行い祝宴することである。したがって、関係者は、正月元旦の年始廻りはしない。この地蔵尊の大祭に参詣して、「御ろー」の供養を行い、施餓鬼供養申し込みをしてお札を受けると、ホトケの正月が迎えられるのである。そこでの「御ろー」は輪袈裟をかけた世話人が、地蔵の化身で清浄と考えられる子供達にロウソク点火を伝えるという、ケガレからハレを迎える浄化の行事と考えているからにはかあるまい。施餓鬼供養者は一〇六七人（昭和五七年一月二三日）で、この内六六四人が戒名による申受けで最も多く、先祖代々・水子・俗名が続く。こうしてお札を受けた千余人が、地蔵尊

大祭の参詣者の核であろう。その人々の参詣に、「新仏は三年間お参りすること」というような言伝えも加わって、増加して今日のような十万余人の参詣者となったのである。しかし核になったホトケの正月を向える参詣者は、時代の変化の影響は少なく古い形式をたもっているように思われる。

さて、このように参詣者を集める地蔵尊の管理寺院である香林寺は、二十三日に「大般若転読祈禱」を午後二時、参詣者の最も多い時に行う。しかし参詣者個人のよみあげ祈禱はない。この間にあっても「御ろー」は続けられる。また参詣者のいなくなった二十四日午後三時に、「大施餓鬼会」が、堂内に施餓鬼棚をつくり行持される。ここでは供養の戒名等がよみあげられる。このように、香林寺の立場は、大祭行事に直接的に加わらずにいて、それでも要所だけはおさえようとしていることがわかる。つまり、禅宗行持で教化を強制することなく、民間信仰的な信仰をたくみに組み入れ、禅宗としての立場の表現に生かそうとする柔軟な、姿勢を知ることができよう。前述の一本三鉢の地蔵堂が、すべて曹洞宗であることは、板橋地蔵尊のみならず、禅宗寺院のもつ性格の一つにもなっているように考えられよう。

納骨堂と立体墓地

藤井正雄

いわゆる墓地とは「墓地、埋葬等に関する法律」(昭和二三・五・三一、法律四八号)によると、「この法律で〈墳墓〉とは死体を埋葬し、又は焼骨を埋蔵する施設をいう」(同法第二条第四項)。一方、「この法律で〈納骨堂〉とは、他人の委託を受けて焼骨を収蔵するために、納骨堂として都道府県知事の許可をうけた施設をいう」(同第六項)。

この法律の規定では、いわゆる墓地と納骨堂との区別を、形態の上では〈埋蔵〉と〈収蔵〉の相違に帰している。ところが、骨塔・骨堂・納骨塔・霊骨塔などの名称、あるいは俱会一庭墓・累代墓・一類墓、あるいは惣墓の名称で知られる真宗の伝統的な墓は、法号・死亡年月日の記載もない、共同納骨墓の形式の中世以来今日まで伝えている。奄美諸島に及ぶ鹿児島県下においては地上に建てられた納骨堂の上に三層の墓石をおく形式が、真宗門徒にかぎらず一般化された墓の形態となっている。この墓として知られてきた形態は、埋蔵でなく収蔵であって、形態の上では納骨堂である。いわゆる墓と納骨堂との区別は形態上存しないといえる。僅かに〈他人の委託を受けて〉という管理上の区別にすぎないといえるであろう。火葬の普及という葬法の変化をみてみると、昭和二五年には火葬率五四・〇パーセン

トが昭和五五年に至ると九一・一パーセントとなり、現在は、この法律制定時における土葬・火葬の併存状況とは打ってかわり、ほとんど火葬が主体となっているからこそ、現況をふまえた法律改正の必要が要請される。

東京都では昭和三八年都公園審議会に対して「霊園事業の将来計画について」知事の諮問がなされ、昭和四二年四月、井下清・佐藤昌・磯村英一・最上孝敬の委員よりなる「霊園問題懇談会」は、将来設けられる墓地の規模構造を、壮大なメモリアル・パークの敷地内に、墓地施設は地上または地下納骨方式とし、礼拝堂は荘重な意匠とするなどの答申を行なっている。

従来の平面墓地にかわる立体墓地としての納骨堂には、形態上ロッカー形式と仏壇形式とに大別される。前者の形態は昭和十三年十月に雑司ヶ谷霊園の一面に設けられた、家族納骨方式による崇祖堂である。一方、仏壇形式のものは、京都市のバイパス建設の際に昭和四三年に造営された西本願寺無量寿堂にはじまるといわれる。

東西本願寺はじめ仏教各宗派本山への納骨は、ほとんどが分骨形式をとっているが、祖山で絶えず読経の声と香薫に包まれるという宗教感情が優先するので、納骨堂の形態はあまり問われることがない。しかし、宗教色を払拭しようとする公営の納骨堂にあっては、すでに一般化されたとみられる仏壇形式は横浜市営の久保山霊堂にみられるように導入されているが、ロッカー形式のものが多くといえるだろう。

仏壇形式の納骨堂のなかで昭和四八年に造営された東本願寺

の東山浄苑の大型壇は、二百体の骨壺を収納できる永久墓地を志向している。グリーン絨毯を敷きつめて、戸外の芝生墓地のイメージをとり入れるなどの工夫がみられる。また、昭和四九年開園した所沢霊地霊園には、玉砂利を敷きつめ、笹を植えた礼拝堂の中庭に波状にしつらえた回廊霊域がある。屋外であること、また天井のステンドグラスがその色彩によって地・水・火・風・空の五大を象徴するなど一歩前進した工夫がみられる。

墓を永遠の生命の感得の場とうけとめれば、死者を生きた人のように扱う日本人の宗教感情を反映させて、墓域には生命の息吹きを感じられなければならないであろう。これらの要素が具備されたときに、納骨堂は立体墓地と生れかわるであろう（本稿は、昭和五八年度厚生科学研究「納骨堂の設置基準に関する研究」〈代表・藤井〉による中間報告である）。

伝統的宗教の再生

——解説会の思想と行動——

宮 家 準

近年神道や佛教教団の働きかけにもかかわらず、氏神祭祀、先祖供養、御霊信仰などの伝統的宗教の信仰がうすらいでいる。ところがいくつかの新宗教に於いては、信者に神棚、佛壇の拝礼、氏神・檀那寺への参拝をすすめ、御霊のおそれとく等伝

統的宗教を積極的に支えている。本発表では、昭和四年に岡野英蔵（聖憲）（一八八一—一九四八）が、埼玉県本場で開教した修験系新宗教の解脫会を伝統的宗教再生の一例として、とりあげることにする。そして解説会の教祖の言行、御霊地、その思想や儀礼の中でどのような形で伝統的宗教が再生しているかを示すことにする。そして次に何故に解脫会で伝統的宗教の再生が可能となったかを分析することにした。

解脫会教祖岡野聖憲は埼玉県北本の氏子総代や檀家総代を勤めた旧家に生まれた。その後上京したが、挫折した折には郷土の社寺や墓地を参拝して心の拠り所にしていく。岡野は大正一四年大病を煩った際に神秘体験をえるが、その後伝統的宗教の霊地で修行し、伝統的宗教の霊能者たちと接触している。そして昭和四年一月啓示にもとづいて、故郷に御霊地を定めて開教し、真言宗醍醐派の修験教会として活動した。そのこともあって伝統的な佛教の影響を受けている。また昭和一五年に御霊地に大日本精神碑を建立し、翌一六年に伊勢、橿原、泉涌寺の三聖地巡拝を開始している。そして昭和二二年死亡の後には天皇家を護り国家再建の礎になりたいとの遺志にもとづいて泉涌寺に葬られている。

解脫会の御霊地には主祭神の天神地祇社、五智如来堂、教祖の頌徳碑、諸霊を鎮める万靈魂祭塔、太陽精神碑（旧大日本精神碑）御守護大神（民間信仰的色彩が強い）六地藏などが祀られている。これらの多くは神道、佛教、民間信仰など伝統的宗教の影響を強く受けたものである。また信者は御霊地参拝の時

には、教祖の氏神、檀那寺、生家の墓など伝統的宗教の中核をなすものにふれている。

解脱会入会者は自己のこれ迄の罪へのお詫び状を氏神経由で天神地祇社に出して守護を求めている。また解脱会では、人間は肉体と魂魄から成るとしているが、このうちの人間の個性をあらわす魄を、徳目を守っての努力、先祖供養、さらにそれ自体を氏神経由で御霊地に送って修行させることによって向上させている。もっともこうした営みを行なっても、無縁霊、恨み嫉みを持つ生霊によって災厄におそわれる。こうした場合には、当事者が仲介者の導びきでこうした霊から直接災厄の因を聞く五法修業がなされている。そして当の霊を供養して成佛させることによって災厄の除去をはかっているのである。また春秋の大祭の時には万霊魂祭塔の前で、教団幹部・参加者が一緒にこうした霊を供養している。この他信者は神棚、佛壇の拝礼、社寺参詣を行ない、三聖地参拝、建国記念日の大陽精神碑建立記念祭に参加している。このように解脱会では教祖の言行、御霊地、思想や儀礼に伝統的宗教が再生しているのである。

解脱会に於いてこうした伝統的宗教の再生が可能となったのは、第一には解脱会の信者が伝統的宗教の教育を受け、伝統的宗教の存続地に住み、すでに入信以前から伝統的宗教に親近感を持って実施している事、第二には信者が教祖の言行を範として教団行事に参加し、御霊地に行くことによって伝統的宗教にふれ、実践を通して学びとっている事、第三に信者は災厄におそわれた時などには五法修業によって自己の神秘体験のうち

伝統的宗教の神霊にふれ、その信仰を内面化している事によると考えられるのである。

台湾の民衆宗教一貫道・

中華聖教について

篠原 壽 雄

(昭和五六年)十月二十九日下午、本刊編輯部接到了一個電話。說話的先生自稱是「中華聖教」的人。他說「一貫道如今已改名中華聖教、將於十月三十一日中午在旗山總壇舉行禮拜儀式、希望週刊能派人採訪。」

這真是天大的消息！(摘自「時報週刊」)

同じく一貫道と老申を主神とする中華聖教の淵源について略述したい。

年代	発展時期	領導者	任命情形
民国十八年	開辦時期	張天然	奉天命点性指玄、繼辦末後一着
民国二五年	興盛時期	張天然	大開普渡、遍傳於大陸各地
民国三四年	衰微時期	張天然	共匪猖獗道遭劫、社会誤解
民国三六年	復興時期	孫慧明	在台湾開荒普傳(十八祖分担)
民国五十年	擴張時期	孫慧明	普傳台湾、並擴展海外各地
民国五二年	考驗時期	孫慧明	一貫道遭官考、十八組匿跡
民国七十年	開放時期	孫慧明	中央政府諒解於六九年十月撤

銷取縮、七〇年開放

第十八祖張天然死後、妻の孫慧明は共に白陽二世であったために正系になり、子系祖の中華師母と称された。だが、一貫道は八年前（民国六四年）に既に孫慧明も死んだという。中華聖教の主持人は孫慧明は活仏であり救世主であるから、この人の死は否定され、三世の養子は台南に在する馬氏、六八歳とも称される。現に閔聖帝君生天閔公と尊称される。

聖教は老申の道脈は道統も受けつがれ、儒学—宋学を中心とする教義をうけつぐ。

中華聖教の根本的な教義は、一貫道を継ぎ受けたが彼の鮎玄閔を中華聖教はこの秘法を全く否定している。また、中華聖教は坐禪を積極的に修している。

典礼—儀礼はそれを重視し、天に対する最高礼であるが、他教団からは彼らの儀式は怪異と評している。典礼は礼拝殿の秋月壇において執行される。当然、剃髪と髪を頭上に束ねた髻の男女がわかれて入場し、教祖・閔聖神君神像の写真に拝礼する。この時、男は白い大同服を着て佛塵・数珠を用いる。堂内は隊伍を作り大股で歩き、両手を左掌で右拳を包み頭上にかかげる。演礼の順序は次の如くである。(一)鐘・大鼓を鳴らす。(二)爆竹を鳴らす。(三)迎神。四供品を献ずる。(四)祭祀の礼儀。(五)礼記の礼運を暗誦する。(六)清平楽を奏する。(七)聖詩を誦する。(八)九俗の劍舞を献ずる。(九)送神。

また、食事時には「天生万物以養人、人無一德以報天、望衆生齊修行、行功立德報上天」と一緒に食器を捧げて高唱する。

現在、教会の特色は、完全な自給自足をモットーにし、詳しい作業案によって勤務する。農作業が中心であるが山畑に果実も多く栽培された。

当地は溪流で俗界と修行地の境内を区別し、俗塵を離れた別天地である。

この教団は本年六月十二日に台北市の中山堂にて、信者や來賓を招来し伝道大会の開催を宣言したが、未公認宗教団体の集会禁止条令によって大会は禁止された。だが、この教団の開催の件は何日間にわたって、紙面をにぎわしたので、それだけでも教団のメリットがあろう。

筆者は中華聖教を一応、左のように結ぶ。この中華聖教は民衆宗教はエリートの小集団と区別する。高度な教理体系をもった成立宗教、たとえば教理儒教や道教と、土着の信仰習俗と混交し何れでもない第三の領域を作ったものと考えられる対象である。この教団は民衆の中に根を極めて深く下してきたが、長年の非公認で圧迫も受けてきた。公認されぬだけ、彼は熱烈に公認を願望し、自由な切望も強く、長期間、彼らは隠忍してきた。

この宗教を長く支えてきた人びとは非プロ的な信者、時に彼は生業を捨てて、信心に生きて教会につくしてきた。また、完全自活体制であるから若干の支給を与えられ、完全別居の初老の人、独身の若い女性も自身の修行に精進し、法悦の生活をすする真実の一面を記録したことを報告したい。

冬至の祭(クリスマス)

前後のゲルマンの諸習俗

植田重雄

冬至の頃には多くの祭や習俗が集中しており、それぞれ多様な性格を表わしているが、今回はとくに十二月六日の聖ニコラウスの日の行事について考察してみることとする。ミューラの司教ニコラウス崇拝がヨーロッパに広く伝搬したのは、十世紀を下ってからであると推定される。少くとも現代までに聖者をめぐる行事には、三つのタイプがあると考えられる。その一つはプロテスタント(福音派)などによって改変されたサンタクロースのように、赤い頭巾をかぶり、赤い上衣、赤い外套に長靴をはき、幼児キリストから子供たちへプレゼントを配達する好々爺のニコラウスである。(プロテスタントはキリストに重点を置き、聖者崇拝を否定する立場にある)。これにたいし、聖ニコラウスがお伴のルブレヒトと克蘭プスを連れて、子供の家を訪ねてまわり、子供を厳しく叱ったり、躰けを命じたりしながら、恵み深い子供の聖者として美味いお菓子や果物をプレゼントする教育的な行事があり、これは今なおカトリックの文化圏に存続している。

ところで聖ニコラウス像には、前二者と異なるタイプのものがある。これをより古いものといふべきかどうかは断定しがたい

が、古代ゲルマン的要素が濃厚であることは間違いない。まずその行事の特徴をあげてみよう。ブレヒテスガーデンやシュタイヤーマルク州のミッテルンドルフでは十二月六日の夕方、麦藁で全身を包み、頭に二メートルにも及ぶ觸覚をつけたブットマンドル(Butmandl)と呼ぶ穀壺を象ったデーモンが先頭を歩いて長い鞭を鳴らしてゆく。これは眠っている地の壺をよびさまし、豊饒をもたらすためである。このあとに司教冠をかむり白い外衣をまとい聖ニコラウスが歩く。その直ぐ前にニコロ・ヴァイブル(Nikolo Weibl)が手提げの籠を下げて聖者を案内する。本来はニコラウスの妻という意味であり、聖者をも男女のペア(ゲルマンでは男女二対の神で表象する)で考える名残りである。ただし行事のニコロ・ヴァイブルは十二、三歳の少女が先導役として登場する。そのあとにルブレヒト、克蘭プス、乃至は毛皮で覆面したフォルベルヒト(Vorpercht)と称するデーモンが身体に鎖を巻きつけ、牛の鈴(Kuhbell)を鳴らしてついでくる。そのあとに山羊の面をかむり、白い布で全身をおおう「ハーベルガイス」(Habergais)が跳びはねる。これは多産の象徴である。「釋もじゃ」(Bey)は籠を背負い、躰けの悪い子を籠に放り込む。また夜警の番人や天使に扮した者、不気味な死神の仮面をかむり、大鎌をかついだ者などが聖ニコラスのあとについて村の中を練り歩く。雪をきませ、鞭や鈴をひびかせて通り過ぎる。子供達は宿(Gasthaus)で待ち受け、聖者の恵みのプレゼントを貰うのであるが、この聖者の行列は、子供の聖者としてだけでなく、きびしい山間に生活す

る村全体を潔める役割をになう。鎖と鈴を身に巻きつけたフォ
ルプレヒトたちは、家毎にはげしく戸を叩き、ニコラウスの到
来を告げ、騒がしく踊り、農家の主人と主婦が出てくると、「幸
福様、おはいを。災いよ出てゆけ、嵐の狩人 (wilde Gadj)
が家を取り囲んで居りますぞ」と叫び、トロンメルを叩く。悪
いデーモンに扮した者たちは闇に散ってゆく。嵐の狩人はゲル
マンの主神ヴォーダンとその眷属で冬の夜大空を疾駆して狩獵
をするといわれている。これを燻し十二夜にちなみ十二人で表
わすが、その他悪いデーモンや災いをなす亡霊たちを聖ニコラ
ウスを中心とする一行は、光を飲みこむ闇、雪と嵐などを制圧
し、追い払ってつぎの年の豊饒安寧をもたらし、潔めを行い、
クリスマス (冬至の太陽誕生) の前駆の役割を果たす。ゲルマン
的デーモンの形態と習合しているこのニコラウスの性格にとく
に注目したい。

ムラの空間と聖なる意識

島田裕巳

ムラという共同体は、必ずしも外界から完全に孤立して自給
自足的な生活を営んでいるわけではない。外界から物資や文化
を吸収し、災いとなるもの、穢れたものを排除することによっ
てその生活を維持し続けている。つまりそこには、ムラの内と
外とをつなぐ媒介が存在するのである。ただし、その媒介はひ
とつではない。いくつもの媒介が機能することによってムラは
外界からの影響を直接に被ることなく、共同体としての統合を
保っていけるのである。

そういったムラのシステムを我々はムラの空間構造から読み
とることができる。この問題を考えるにあたって具体的な材料
となるのは、山梨県北都留郡丹波山村の中心となる部落である
宿である。丹波山村は山村ではあるが、現在では農業従事者は
激減し、ほとんどの村人は建設業、製造業、サービス業従事者
として村外に働きに出ている。もちろん他の山村と同様に過疎
化が進んでいるが、それを緩慢なものにおさえているのは、ム
ラの内と外とをつなぐ媒介が様々な形で機能しえているからだ
と考えることができる。

ムラを考える場合に、宿では八つの指標を抽出できる。東京
へ向かって開かれた青梅街道、最新の設備を誇る小学校、氏神

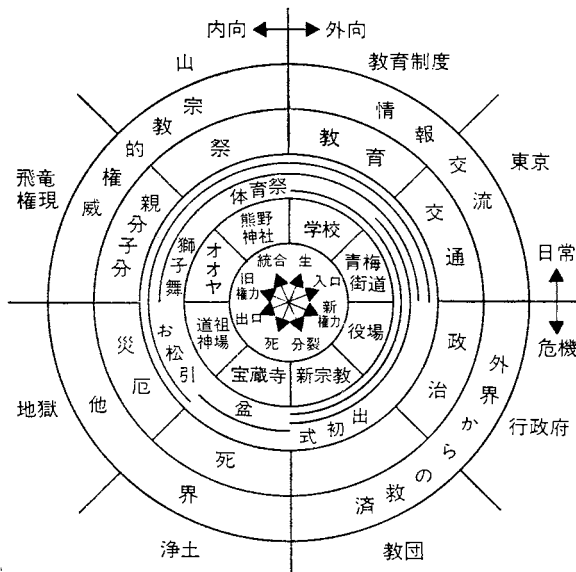
である熊野神社、かつて大きな力を持っていた親分でオオヤと呼ばれる守岡家、小正月にドンド焼きの行なわれる道祖神場、檀那寺の宝蔵寺、いくつかの新宗教教団、村役場の八つである。この八つの指標を空間的配置に従って並べたのが図である。新宗教が役場と寺の中間にあるのは、新しい住民の多いムラの南側に信者が多く居住しているからで、また、青梅街道は東京方面に向かって傾いている側を選んだ。

ここで重要な点は、八つの指標それぞれがムラの内と外とを媒介する機能を果たしていることと、隣り合う二つの指標が共通性を持つということ、さらには、対称的な位置にある二つの指標がそれぞれ正反対の性格を持っていることの三点である。

青梅街道は東京と、小学校は教育制度全般と、熊野神社はかつての生活の源であった山と、オオヤはその敷地内にある飛竜権現と、道祖神場は穢れたものの追いやられる地獄と、宝蔵寺は死者の魂の安らう浄土と、新宗教は教団の中心と、役場はムラへの援助を行なっている行政府とそれぞれつながりを持っている。隣り合う二つの指標に関しては、青梅街道と小学校はテレビとともに情報交流の道であり、熊野神社と飛竜権現を背景としたオオヤの家は宗教的権威と関わり、道祖神場と宝蔵寺はともに他界への通路であり、役場と新宗教とは物質面と精神面での外界からの救済に関わっている。

また、対称的な位置にある、青梅街道がムラへの入口であるなら道祖神場は他界への出口であり、小学校が人生への準備過程として生と関わるなら宝蔵寺は死と関わり、熊野神社が氏神

としてムラの統合の役割を果たすなら新宗教はムラと対立する要素を持ってムラを分裂させる傾向にあり、オオヤを旧権力とするなら役場は新しい権力だと言いうことができる。このように見るならば、丹波山村宿の場合には、その空間構造が自ずと共同体としてのムラのシステムを表現していることになる。そして、その空間の中で、独自の神話と儀礼が生み出され、固有の論理や社会関係が生き続けているのである。



く。この点では土地の有効な利用であり、可能な限りの利潤をあげようとする現代社会の流れに沿ったものと考えることが出来る。しかし、そこには日本人の「聖なるもの」への特殊な対応をみることが出来る。まず第一に、一旦誰かの手により祀られると、容易に廃棄されたり消失することがない。また、「空」との連がりが必要視され、同時に「地面」との連がりの大切さが意識される。

もし、宗教が社会と個人を解説するための鍵であるとすれば、現代の日本社会、とくに現代社会を代表する都市における宗教の実態を明らかにすることが必要である。そしてその際には、西洋社会を理解する概念として採用された「世俗化」理論を、同じ産業社会のゆえを持って即座に適用することは疑問が残る。日本の実態調査を基盤とした日本社会の「世俗化」理論が構成されなければならない。

木曾御嶽における霊神信仰について

菅原 寿 清

現在、御嶽山内には多数の神霊が石像や石碑に象徴化されて、一定の空間の内に人工的に配置されて祀られている。これらの神霊を類型的にとらえるとすれば、大神(普遍的)―諸神仏(選択的)―霊神(個別的)の關係としてとらえることができる。霊神はこれら三元的に階層化された下層部に位置して、御嶽信

仰における神観念を構成している。

霊神とは、行者が死後、生前の業積により、神霊の選びを受けて霊神号を追贈されて神霊化した霊神のことであり、霊神碑はそうした霊神のよりしりとみることが出来る。霊神号は、所属の講社から御座たてにより、神霊の託宣を受けて追贈されるのが一般的である。従って、霊神号が追贈されるか否かは霊神の意志によることとなり、行者は生前、他の行者や信者から親しまれ、神意にかなった生き方が求められることになる。

現在、霊神碑は、主に黒沢口では四合目から五合目、また八合目など、王滝口では二合目から四合目の登山道わきに多数建立されている。これらの霊神碑は各講社ごとにとまどって建立されており、霊神場となっている。碑の建立形式は開山や講祖の石像や石碑を中心に、一般の行者の碑が前方に建立されている。これらの配列形式には、開山―講祖―一般行者の区分がみられ、三元的に階層化された霊神観を見ることが出来る。

ところで、こうした三元的に区分された神霊観は御嶽登拝や御座の儀礼においても重要な意味をなしている。

登拝儀礼は各講社の事情に応じて、神霊の意志に従って、それぞれ講社で行っているが、そこには共通した巡礼形式を見ることが出来る。それは御嶽に祀る諸神霊の配列に従って、大神には全ての信者が、諸神仏には講社の崇拜対象に対してのみ参拝を行い、霊神には関係する講社のみが参拝を行うといった巡礼形式がみられる。特に、霊神を祀った霊神場への登拝は欠かすことのできない巡礼場所となっており、ここでは先達の霊

神をたたえるための供養儀礼や御座たての儀礼が執り行なわれている。儀礼は開山や講祖を祀った靈神碑の前で行なわれるが、このとき一般の講員はゆかりの深い靈神に対しても個別的な参拝を行う。

里で行う御座の儀礼は講活動の重要な行事となっており、多くの講社で行っている。木曾福島町に所在する百間滝木曾教会では、月に六回の御座たてを行っている。教会は独自の教典を有し、教会の崇拜対象である神靈が誦み込まれ、また主だった神靈は神像や図像に象徴化して祀っており、パンテオンとなっている。特に、教典中には開山・講祖・行者の靈神が誦み込まれており、行者や講員の自宅、教会では機会あるごとに誦誦されて崇拜の対象となっている。

御座の儀礼では、神靈の中座への降臨順序は大神―諸神仏―靈神の順に三―四神の神靈が降臨する。大神や諸神仏などの高神が降臨すると講社全体に関わる問題について託宣したり、参加者全員に対する総赦いを行ない、最後に「靈神」が降臨したところで個人赦いが開始される。教会の四人の中座には、神変菩薩(行者)、覚明・普寛・一心・順明靈神といった靈神がよく降臨する。こうした開山や講祖の靈神はすぐれた力量を持ち、個人的な相談事や病氣治しの願ひ事に対してよく応じてくれる存在として、行者や講員から深い信仰を受けている。また、このようなシャーマニックな儀礼を行う行者は、やがては靈神として祀られ、別の存在となつて、人々に影響を与える存在となつて行く。

従つて、靈神信仰は、単なる死者崇拜としてではなく、そこには御嶽登拝や御座などの諸儀礼を媒介として、治病や社会関係の調整、講組織の存続などと深く関わり、死後も生者と特別な関係をもった信仰形態を形成しており、御嶽信仰を構成する重要な要素となつていふと思われる。

宗教と医療

――長崎県五島のハウニンの場合について――

佐々木 宏 幹

宗教が病氣治療つまり医療分野にいかに関わっているかについての人類学的研究が、『医療人類学』(Medical Anthropology)として主にアメリカを中心に組織的に本格化してくるのは一九六〇年前後からである。この二〇年間における斯学の展開は、世界各地における医療体系と宗教との関係についてそのさまざまな位相を構造・機能的に明らかにする上で大きく貢献してきた。他面、医療人類学の諸研究の多くは、その調査・研究対象を未開または発展途上社会の『非欧米的』(non-western)医療体系に限定したために、その限りではすぐれた成果を多くもたらしたものの、これを直ちにたとえばわが国の医療体系の理解のために適用することには少なからず無理がある事実にも注目しなければならない⁽¹⁾。非欧米的とはおおかた非近代を意味しているの⁽¹⁾にたいして、わが国の医療体系は、全国的規模において

すぐれて近代Ⅱ欧米的であるからだ。そこで病気なおしをその主要な役割としてきたわが国各地民間の呪術—宗教的職能者たちが、近代的医療にどう対応しようとしているかという問題が生じてくる。以下では長崎県五島各地で「ホウニン」と通称される女性職能者の場合について報告したい。

(1) ホウニンの呪術—宗教的性格…みずからに靈的存在を憑入させる靈媒型と靈的存在と五官で交流する予言者・見者型とを兼備していることが多く、さらに大師信仰など既成教団の影響を強く受けている。

(2) 主な役割—靈感による病気の診断と治病儀礼であるが、病気は(A)「カゼ」によるものと(B)「因縁」によるものとに二大別される。因縁による病気はさらに(a)たたり・さわり・しらせ・つきによる場合と(b)一般の病いとに区分される。カゼによるものは「カゼにあたる」「カゼにあう」と表現され、一過性の精神・身体異常である。カゼは漠然たる力を意味するもののようにであり、ホウニンによる祓いによって完治する。因縁の(a)は医者にかかってもはかばかしくない類の病気で、死霊・祖霊・生霊・呪いなどによるもので医者の施術とホウニンの儀礼が必要である。因縁の(b)は超自然的存在や力が関与しない病気であるが、病院の手当てに加えて神仏に「おすがり」することに、回復を早めることができるとされる。

(3) 治病儀礼の展開…福江市内でよく知られているホウニン I・Sによれば、依頼者には①異常になると直ちにホウニンにくる者、②医者に通いながらくる者、③医者にかかっても効果

がなくてくる者の三種類があるという。I・Sは依頼者と共に弘法大師像に向って病因を知らせよう願う。しばらくすると依頼者の病いの超自然的原因がI・Sの姿形や五官に現われてくる。カゼは海や山の漠然たる力で実体が定めにくい、因縁の(a)は種々の靈格が具体的に現われ、(b)は現われてこない。カゼは「南無大師遍照金剛」と唱えながら数珠で全身を擦ってやるとなる。全身にツバを吹きかけることもある。因縁の(a)は医者の診断を参考にしながら、因縁を除去し、大師の力を与えてやる。基本はカゼの場合と同じであるが、医薬品に加えて護符を服用させ、電気療法を施し、アルカリ水の服用を勧める。

因縁の(b)はただ「おすがり」するのみで慈悲に期待するのみである。

(4) 若干の所見…I・Sの役割に見られる特徴は、

① 現代医学の諸方法を積極的に肯定しつつ、土着の宗教観・世界観にたつ治病儀礼を施している。

② 医学の how の論理に宗教の why の論理を付加し、呪術的技法から仏教的宗教観にいたる種々の要素を複合化させている。

③ 電気療法やアルカリ水療法等により、医学と宗教を媒介している。

④ シャーマン性と仏教伝道者(ブリスト)の性格を兼ねている、などであると言えよう。

注(一) G. M. Foster & B. G. Anderson, *Medical Anthropology*, John Wiley & Sons, 1978; H. Fabrega,

Disease and Social Behavior, MIT Press, 1980.

(2) 拙稿「長崎県五島の女性祈禱師について」(『宗教学論叢』No. 8、駒沢大学宗教学研究会、一九七五〜七八合併号)参照。

沖繩久米島の中国的信仰

窪 徳 忠

沖繩県の久米島には、媽祖・后土神・風水説などの中国的習俗や信仰がかなりの程度現行されている。本日は、それらのうちから昨年度二回にわたって調べた后土神信仰と石敢当とを選んで、簡単に報告したい。

以前にややくわしく発表したように、中国では八世紀中葉から守墓神の存在を明確に意識し始め、造墓や墓参の折に墓からみて左方に臨時に勧請して祀るようになったが、その神は后土神と通称された。下って、一七世紀前半ごろからそのシンボルを墓側に造立することになり、今日に及んでいる。それは后土と通称されるが、位置は墓左とは限らない。一方、沖繩県の大部分では中国のそれをうけて、墓口の左方に守墓神がいるとし、墓参の際に祀るが、シンボルのないのが一般的である。今日ではその神はヂーヌカン(地の神)、フィザアイなどとよばれているが、一七三八年輯の『四本堂家礼』には「土地君(公)」と記されているから、当時は中国同様によばれていた由が明白

になる。ヂーヌカンは当時の人々の意識を表わす称呼であり、フィザアイは「左」の意味だから、后土神が墓左に祀られていた中国的信仰をうけたものとして、共に注目される。なお、フィザアイは神の所在場所をさす俗称から神名に転化した便宜的称呼と考えられる。

久米島具志川村大田の上江洲家の小港墓と同村仲泊の喜久里家の墓には、フィザアイがある。前者では墓口の左約五〇センチの所に、縦二五センチ、幅一七センチ、奥行三六センチの有蓋の凹みがあるが、内部は空である。その下方の地上には石製香炉がおかれ、地の神が祀ってあるとして墓参毎に拝む(上江洲均君談)。そこで、以前は内部に崇拜対象物が納められていたであろう。一六六〇年ごろの建造という。一六九七年造の喜久里家の墓には、前者と略同様の位置に、縦三二センチ、幅二二センチ、奥行二八センチの有蓋の凹みがあり、内部に「土地公 大清康熙三十六年丁丑十一月八日ヨリ十二月三日迄首尾」と二行の刻字のある石が納められ、下方地上には香炉がある。

中国では后土神は往々土地公と同一視されるから、「土」字は「土」字の誤刻に相違ない。従ってこの石は、一七世紀末葉の一部の久米島の人々が、『四本堂家礼』ひいては中国の後土神信仰をうけて、中国的守墓神信仰を行っていた由を示す鉄証となると同時に、県下の他地区でも同様だった由を推測される貴重な資料である。石の左隅の期間は、恐らく刻字と作製の時日だろう。

久米島でも、那覇からの訪問販売業者のために最近石敢当

ブームとなっているが、とくに具志川村西銘のヌル殿内の裏手
 近くから、六、七年前に発見されたものを紹介したい。そこは、
 上江洲家第七代の次男が分家した地域内で、現在では上江洲義
 一の所有地である。石敢当は高さ一二〇センチ、厚さ一一セ
 ンチ、最大幅四〇センチ、下部幅三〇センチで、中央に泰山石敢
 当、左右に「雍正十一年癸丑 八月吉日」と刻されているが、
 造立者名はない。石は久米島特産の輝石安山岩で、多少表面に
 研磨の跡が認められる。紀年が信用できれば県下現存最古の石
 敢当となる。筆跡その他に些かの疑点があるが、位置が神道の
 突当りで、そこからくる悪霊を返す目的で雍正一一（一七三
 三）年前後に分家した次男が造立したと推測される上に、研磨
 技術や筆跡も妥当（上江洲均君談）なので、一応正しいとみて
 おく。この石敢当の存在から、県下にこの信仰が知られたのは、
 遅くとも一七世紀末か一八世紀初頭以前と判断される。

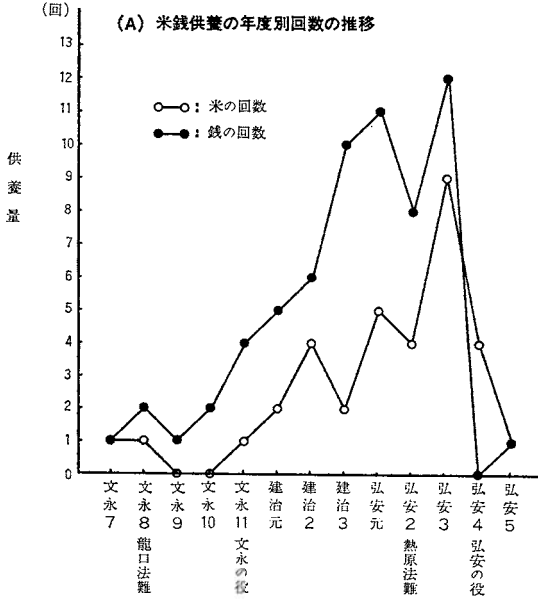
久米島にかかる中国的信仰が一七世紀末ごろから行われてい
 たことは、同島が中国航路の仲継地だったこと、福州から県下
 へ移住した「三十六姓」の居留地の唐榮と密接な関係をもって
 いたことなどに、その原因が求められるように推測される。

社会的緊張と初期日蓮教団の展開

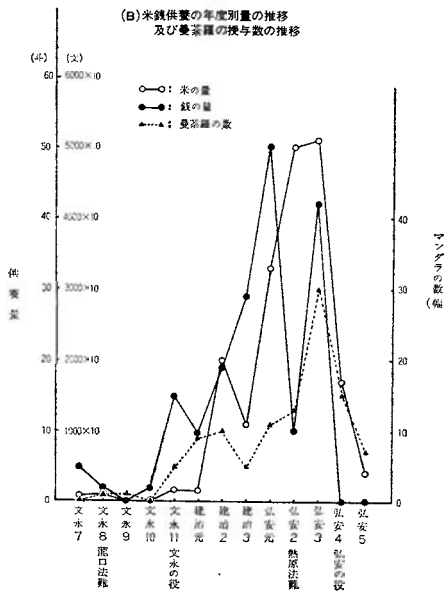
大久保 雅行

宗教と経済の相互連関を、初期日蓮教団の（日蓮在世中）の
 形成過程を対象として説明しようとする。そのために、日蓮の
 真蹟遺文と写本遺文から、特に米と錢に関する弟子権越からの
 供養品についてのデータを抽出し、年度別、回数別、信者別の
 表を作成した。供養 (pūjāna) や布施 (dāna) は、聖なる世界
 と俗なる世界をつなぐものと考えられる。こうした米や錢に代
 表される供養品の物流を指標として初期日蓮教団における信
 仰共同体 (M. Weber の *Vergemeinschaftung*) の人的結合関
 係の一端にせまってみた。この点については、拙稿「日蓮にお
 ける経済的側面の研究——米錢供養の量的推移よりみた初期日
 蓮教団の形成過程」(『西日本宗教学雑誌』第七号) で示した。
 それは、聖なるものへの応答を、数的量的に換算することで信
 仰の高まりの変化を見るひとつの尺度とし得ると考えたからで
 ある。別掲のグラフ(A)とグラフ(B)は、初期日蓮教団における聖
 なるものへの応答を示す尺度としての米錢供養の年度別回数の
 推移(A)と、米錢供養の年度別量の推移を示したものである。
 このグラフに、日蓮における聖なるものの伝達形式 (G. Men-
 sching) の中心である曼荼羅の授与数を入れて、『日蓮聖人真
 蹟集成』所収の百二十三幅および他の一幅のうち年次の明らか

第七部会



なものを図示してみると、文永十一年から弘安三年にかけて上昇している。米銭供養の高まりと類似した推移を示していることがわかる。文永十(一二七四)年十月には、日蓮の禍いの預言に符合するかの如く、蒙古襲来は現実化した。日蓮の蒙古襲来自体にたいする発言は、文永末年から建治年間がもっとも多く、弘安の役についての四通以外のほとんどが文永の役についてである。文永の役後から弘安の役直前は、蒙古の再度の襲来にそなえて日本がとくに緊張した期間であった。蒙古問題を軸



にして自己の教説を社会化した日蓮は、この蒙古襲来という社会的事実を、法華経至上主義の立場から宗教的現象として意味付けたのである。蒙古襲来に先だつ文永五(一二六八)年の蒙古国書の到来に際して「国家の珍事、大事なり、万人の驚歎の外なし」(『深心院閑白記』)と驚きを表明されており朝廷方においても安否の分れ目が理解され、諸社寺をして異国降伏の祈禱を行わしめている。また鎌倉幕府においても、讃岐国御家人等を始めとして用心すべしと御教書を下している(『鎌倉遺

文』九八八三号)。又、文永の役後においても幕府は鎮西諸国並びに中国筋の守護人に御教書を送り防禦の戦いを促している(『鎌倉遺文』一一七四一号、一一七四二号)。これに対して日蓮は、文永の役に關して①佐渡流罪赦免直後の平頼綱との問答をくりかえし述べ(『妙一尼御前御返事』)②蒙古襲来による被害をくりかえし強調している。(『上野殿御返事』『兄弟抄』『乙御前御消息』『妙心尼御前御返事』『一谷入道御書』等々)。その際日蓮は、言説の対象が、信徒である場合には、蒙古天使説の立場から語り「日蓮はむくり国のわたるといえばよろこぶ」とさえいわれたのである。ところが、その対象が北条得宗など公権力である場合には、「聖人国に在るは日本国の大善にして蒙古国の大憂なり。……中略梵釈に仰せ付けて蒙古を召し取るべし」(『滝泉寺申状』)として、正法樹立によって外寇を避ける立場をとっている。日蓮にとっての価値軸は、究極的なものとして、妙法の弘教にあり、その意味で、逆説的表現をみせている。こうした資料と、先のグラフを対照してみると、社会的緊張の激化や不安の増大のなかで初期日蓮教団が展開しており、地縁の共同体原理の具体化としての「敵国調伏祈禱」とは異なる質を有する日蓮的宗教の救済が展開したといつてよからう。ここでは、国家は相対化され、法華経に究極的価値を基軸とする普遍的な立場から日本の特殊的現実がみえられているのである。

祭における複合化の過程

宇野 正人

以前、発表者は「年中行事から都市祭へ―浜松まつり―」田丸徳善編『都市社会の宗教』一九八一年、を提出したことがある。ここでは江戸時代は年中行事であり、人生儀礼であった「風あげ」が、明治以降、組織を有し、また史実との関連を有する伝承をベースにした、行事への意味づけがおこなわれることにより、風あげが「風揚祭り」となり、「浜松まつり」へと展開していった過程をみた。そこには、年中行事であった時代の行事が有していた行事への意味づけに加えて、種々の意味づけがおこなわれていった。すなわち行事への単一の意味づけが複合化する過程が、年中行事から祭へと展開していく過程でもあった。

今回発表する、青森県を中心とする東北地方北部に分布している八月一日から一週間のあいだおこなわれている「ねぶ(ぶ)た」(以下「ねぶた」という)の行事は、先例の浜松の風あげの行事に比較して、広く分布し、同様の内容を有しながらも、各地域によってバリエーションがあり、各地域独自の祭、行事となっている。このねぶたにおける行事構成、意味づけの複合化の過程を、複数の祭、行事からみることによって、以下に提示する問題点をかんがえる手立てを得たいとおもっている。

(1) 祭と年中行事の関係について。すなわち、祭、年中行事、祭の年中行事化したもの、年中行事の祭化したもの、という四範疇の関係と内容をまず明確にする。(2) 祭の形成過程とその変化について。(3) 祭、行事の意味づけとその変化に対応して、祭の意義づけの問題について。(4) 各地域における祭、行事の独自性と相互補完について。本発表は、これらの問題設定を前提にしておこなうものである。

さて、ねぶたに関する研究として、弘前市『弘前ねぶた』歴史とその制作』一九八三年という通時的研究、弘前大学『弘前ネブタ祭の研究―参与調査を中心とする中間報告―』一九八三年、という共時的研究に代表される、数点の業績が刊行されている。

他方、これまでの研究においては、ねぶたと同時季におこなわれる「七夕」や「虫おくり」とも関連させて、ねぶたの意味づけを代表的には次のようにいっている。

おそらく、夏のおわり、秋の直前に穢れを形代につけて送り出す神送りの行事、更には神を迎える直前に禊ぎを行なった生活から変化した行事と見ることができよう。(西角

井正慶編『年中行事辞典』)

大筋において、引用した内容で、ねぶたが説明・解釈されていたとおもわれる。この説明・解釈は、元来、ねぶたは農耕に関連した行事であるといいかえたものとみることがができる。日本における祭や行事の大部分は、農耕に関連しているだろうから、当然の説明・解釈の帰結ともいえよう。しかし、これだけ

では現在すでに独自の展開を示しているねぶたの祭、行事群の十分な説明・解釈ができるとはいいがたいとおもわれる。

たとえば五所河原市の場合は、ねぶた・ながしおどり・虫おくり・市内音楽行進などが複合化して、「虫と火まつり」という祭になっている。青森市の場合は、祭に参加するハネットと観光の問題ははずすことができない。弘前市の場合は、一〇年間も行事が停止したことなど種々の問題がある。加えて、各地域に共通する、弘前大学の研究にみられるように、参加者の諸相、「ねぶたけんか」の存在などがある。ねぶたは元素的なものから決定的に意味づけ・意義づけが変化していることだけは事実である。単に最近の変化だけの問題だけではなく、百年を単位とした変化の過程から、それらの問題は存在しているのである。これらの問題の分析をおこなうのも祭研究にとっては必要なこととおもっている。今後への問題として視点を提示した。

京都法伝寺の「吒枳尼天」と

「習合」の問題

高橋 渉

天台宗鈴声山真正極楽寺の塔頭法伝寺は、もと吒枳尼堂であったとされるが、今は吒枳尼天を本尊とする寺として存立する。この本尊吒枳尼天のことは、扁額等に掲げられて明かなのだが、参拝者はここを「おいなりさん」と呼んで来詣しており、本尊

も牛に似た狐に乗る像容に象られていて、『大疏』等に説かれ、「曼荼羅」に示される吒枳尼天とはおよそ異なる形像を成している。だから法伝寺は、經典の謂う吒枳尼と違う吒枳尼が、稲荷として信仰されている事例を呈示する。

吒枳尼と稲荷と、さらに狐を併合せせる信仰複合の成立は、遅く見てもおよそ鎌倉初期には確認されるが、今日でも「豊川稲荷」と称される妙嚴寺の吒枳尼天や叡山の「星峰稲荷社」に祀る吒枳尼天の例など、狐と併せた吒枳尼と稲荷の同視は広く認められる。ただし、法伝寺の場合は、「略縁起」に、吒枳尼天が和銅四年の初午の日に初めてこの地に顕現したこと、空海彫像の本尊が日本最初の稲荷大明神であることなどを説いて、吒枳尼と稲荷の同一性を強く提唱している。

上記の「信仰複合」の成立に際し、習合を教説的に組織づけようとする密教系寺僧中心の働きがあったことは予想されるし、その一端は、平安時代以来の、空海伝を語る諸書や別尊法を説く諸巻などに示される。そして、その継承がまた先の法伝寺本尊の縁起伝承にも至るのである。この伝承は、体系性を欠くが、吒枳尼と稲荷、それに狐を併合せせる習合を、前提的に含む教説的性格を有つ。信仰現象に伴う伝承の第一義は、語られる内容の客観的事実性ではなく、信仰者が、その伝承に依って一つの信仰的現実を現成せしめるといふ機能にこそ求められるべきであり、伝承は「信」の根拠となる点で、組織的成立宗教における教義と対応するからである。しかし、単なる縁起伝承は、宗教の教義と異なつて、信仰者全体を規範的に統制する

場面に際会しない。このことは法伝寺の例でも同様であり、ここに信仰者の組織的集団の構成はなく、へ地域的信仰形態^(注5)が現出されるにとどまるのである。

いわゆる「習合」問題は、組織的宗教の場合と、非組織的信仰習合の場合とに分けて捉えられるべきことを、先に、別に述べたが、このことについては、前者は異なる神仏、等に係る信念あるいは教説をまず異なるものとして認識し、それからその併合をはかるという、主体的、能動的な作業を前提するが、後者では、異なる認識は欠落し、すでに融合されてある複合概念を、受動的に受入れて習合信仰を実現するという性格が認められる。しかも、宗教、信仰上の習合は、本質的に信仰対象の性格変換であると言える。だから、今の例において、インド伝来の吒枳尼天が、信仰者によって稲荷神と同視されるとき、その信仰者が当の信仰対象に現成せしめた性格変換の内容は、習合自体のもつ意味を呈示することになる。

而して今の吒枳尼信仰に係る「変換」は、人黄を噉う鬼神、呪法の本尊としての「吒枳尼天」から、豊饒等をもたらす利益神「稲荷」への方向においてなされた。われわれはここに、いわば一つの *enculturation* を見出すことができよう。先に、信仰の非組織的な習合化を受動的と見たが、この受動性は、*culture* の *enculturate* する作用に副う、善なのである。ただし、能動的な主体的な、組織的宗教の習合においては、その習合内容は、原理的に制約性を受けることはない。

〔注〕(1)(3)(4)(6) 拙稿『稲荷神』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、同「稲荷信仰の習合構造」、『論集』第九号、昭和五七年、東北印度学宗教学会、所収、参照。
- (2) 拙稿「京都真如堂塔頭法伝寺の吒枳尼天」、『宮城学院女子大学研究論文集』58号、一九八三、所収、参照。
- (5) 拙稿「『参詣』の形態と構造」、『宗教研究』241号、一九七九、所収、参照。

スリランカの女神崇拜

鈴木 正 崇

パッティニ神は、スリランカのシンハラ人の中で信仰されている、ヒンドゥウ女神である。シンハラ人は仏教徒であるが、タミルやケーララなどインドとの文化交流を密接に持つており、自らのバンテオンの中に、ヒンドゥウ的な要素を採り入れてきた。パッティニ女神も、その起源を辿れば、タミルの叙事詩 *Silappadikāram* (紀元五世紀頃に成立) の女主人公、カンナギが、死後に女神として祀られたものとされている。しかし、女神崇拜をめぐる様々の観念は、タミル、シンハラを問わず、南インド的な基層文化として根づいており、各民族相互の伝承や儀礼を比較した上でなければ、明らかとはならない。

シンハラ人のパッティニ女神に関する伝説を整理すると、こ

の女神は結婚したが性交はせず処女である、両性具有である、女性だが月経はなく石女である、といった両義的な性格が付与されている。また、貞淑で只一人の夫に司えるという倫理道德の源泉とされる一方で、天然痘などの病いを齎す狂暴な性格を持つと言われ、秩序かつ反秩序の双方を一身に具現する。女神は、異常出生で、アーユルヴェエダでは「つめたい」とされるマンゴーから生まれ、「あつい」ひでりの時になごめられるが、処女であることから力が強い「あつい」状態にもあるのである。それと同時に、不妊で月経・産穢もないから「浄」であり、他方で農耕を教えた生業神で豊饒を齎し、性器を表わすパンテールという楽器を持つていて、儀礼では、性的な象徴や言葉によってなごめられるという様に、不毛かつ豊饒である。この様な、様々の両義的な性格が、パッティニ女神をめぐる観念の根幹を形造り、インドのタミル・ナードゥウの女神崇拜とも共通する。

シンハラ人のパッティニ祭祀を整理すると、社会構成の規模の広がりや担い手に応じて、四段階を設定できる。(1)個人、(2)家族、(3)村落、(4)地方、がそれで、それぞれ代表的な儀礼を挙げれば、

- ① 呪文を中心とするトウィル、
- ② 供物を主体とするキリ・アンマ・ラーゲー・ダーナ、
- ③ 神歌をうたい芸能的要素を持つガム・マドゥワ、
- ④ 大規模な競技を展開するアン・ケリヤ、ということになる。

各々の儀礼の目的は、個人の救済、家族の安寧、秩序の再生、危機の克服で、特にシンハラ人の間では、子供をめぐる

病いと、伝染病・流行病などの疫病を除去し、健康の回復を祈願することが中心的な信仰の内容となっている。これら四段階の儀礼は、個人―集団という軸の中で、徐々に形象化されるパッティニ女神の性格を示すと同時に、シンハラ人の混淆的な習合レベルとも重なり合って、より複合的な状況を形成する。習合状況を、レベルⅠ（仏教）、レベルⅡ（ヒンドゥ神）、レベルⅢ（民俗）と分け、更にヒンドゥ神の中に、外来的（アーリヤ系）と土着的（ドラヴィダ系）を含むとして、それが同時に、都市―農村―森林、といった生業状況を異にする場とも対応付けられると考へておきたい。習合を規定する価値規準を、あの世―この世とすれば、集団―個人の垂直的な階層レベルに対して、水平的な習合レベルを設定し得、この中にパッティニ女神を多様な形で変化する形象として、位置付けることができるだろう。

スリランカの女神崇拜は、タミル、シンハラ、ヴェッタといった民族の差違を越えた基層文化を形成している。しかし、女神崇拜にも、秩序形成の側面と共に、変動の諸相も現れてきている。秩序に関わる、倫理と道徳、豊饒祈願と悪疫ばらい、あつ―つめたい、浄―不浄、といった思考に対して、アーユルヴェエダを主体とする民俗医学の崩壊、個人化、仏教化、都市化、という変動要素が加わって来た。この秩序と変動の絡み合いの中で、スリランカの女神崇拜は、更に新たな変貌を遂げようとしているのである。

宗教と都市化

赤池憲昭

都市化は宗教の合理化・非呪術化を促進するという考え方がある。都市化は工業化・近代化などと関連する概念であり、その意味からすれば、宗教もまた都市化によって合理化・倫理化ないし世俗化の過程を辿るであろうと考えるのは論理的である。しかし、現実には、都市化がかえって呪術化を増幅するという一面もあるのではないだろうか。都市化と呪術化との間の相関関係を理論化するだけの根拠は今の所もっていないが、名古屋市周辺の御嶽信仰・沖繩におけるユタの活動・スリランカのカタラガマ信仰など、若干の現地調査からえられた見通しでは、両者の間に有意な関連があると予想せざるをえない。

そこで、問題提起の意味で、スリランカの事例をとりあげて一考してみたい。

現在のスリランカで、もつとも人気のある神はカタラガマ神である。スリランカ各地の神廟（デーヴァール）には、ヴィシユヌ・パッティニ・ナータなど、数多くの神々が祀られて現世利益に恵んでいるが、現在ではカタラガマ神が人々の願望をほとんど一手にひきうけているといつてよいほど、その勢威を高めている。

カタラガマ神は、キャンデイ王国時代、軍神として衆望を集

めたともいわれ、元来、戦鬪的でエネルギーな神格であった。自分に献身する者は誰であろうと強力な保護を与え、裏切る者は容赦なく葬り去るといふ荒々しい神である。そこで、盗人や商人・宝石発掘人など、先行不安定な仕事にたずさわる人々から大きな支持をえていた。したがってカタラガマ神は、社会の不安定要因が増せばその勢望を高めうる可能性をもっていたわけである。コロンボのような都市地域では、現在、家庭の祭壇に仏陀像と並んでかならずカタラガマの聖画像を祀るほどのこの神の信仰が盛況を示している。ところで、このような隆盛は、比較的近年に属し、一九四八年のスリランカ独立前後からの現象なのである。一方この国の都市化過程も、ほぼこの頃から軌道に乗りはじめた。農村部と都市部との人口比率にもその一端がうかがわれる。

カタラガマ信仰のメイン・エヴェントは、毎夏、神名と同名の聖地カタラガマで行われる大祭である。聖地にはカタラガマ神の本山（マハー・デーヴァール）がある。嘗てはヒンズー教徒の篤信者を中心とする巡礼地であり、仏教徒であるシンハラ人にはなじみが薄かった。一つには猖獗をきわめたジャングルの秘境にあることも巡礼を困難にした理由である。しかし、独立後、カタラガマ祭りには大きな変化があった。道路が整備され、コロンボとカタラガマの間にはバスが運行されるようになった。政府の手で聖地整備計画も始められ、未だ一般巡礼者の大多数は野外に野宿を余儀なくされているとはいえ、宿泊設備もとのい出している。大祭参加者の急増は驚異的で、一九八

〇年には二週間余の大祭期間中、推定七〇万人を数えるにいった。

だが、こうした生態学的な変化の因となり果となっている問題は、祭りの参加者の変化と、祭りの内容の変容なのである。参加者は圧倒的にシンハラ仏教徒の手に移った。しかも彼等はコロンボを中心とする都市居住者で、サラリーマン・労働者・学生など都市生活のなかで現状および将来についての欲求不満や不安感をもつ人々である。一方、カタラガマ祭りの構成要素で特色のある儀礼が、カーヴァディ・ダンスと火渡り儀礼であるが、この両者とも、きわめてシャマニスティックな色彩の濃い行事である。元々はヒンズー教の行者が自分の献身の証しを示すための苦行であったが、シンハラ民衆の手に移るとともに、カーヴァディ・ダンスは集団舞踊の陶酔のなかで神による被保護感情の共有を旨とするものとなった。また、火渡り行事はカタラガマ神の憑依を証明するものとなり、火渡り行事の託宣は民衆の慰めあるいは指針となり、神への信仰をますます強める結果となった。神霊の憑依を無知蒙昧と軽蔑し、もし憑依する霊があればそれは悪霊としてとらえる仏教の立場からみれば、カタラガマ神が憑依するという発想は、スリランカ社会では特異な新現象というべきであろう。その基盤には、都市生活者の欲求の多様化と高度化そしてその実現の困難さという閉塞状態がうかがわれるのである。

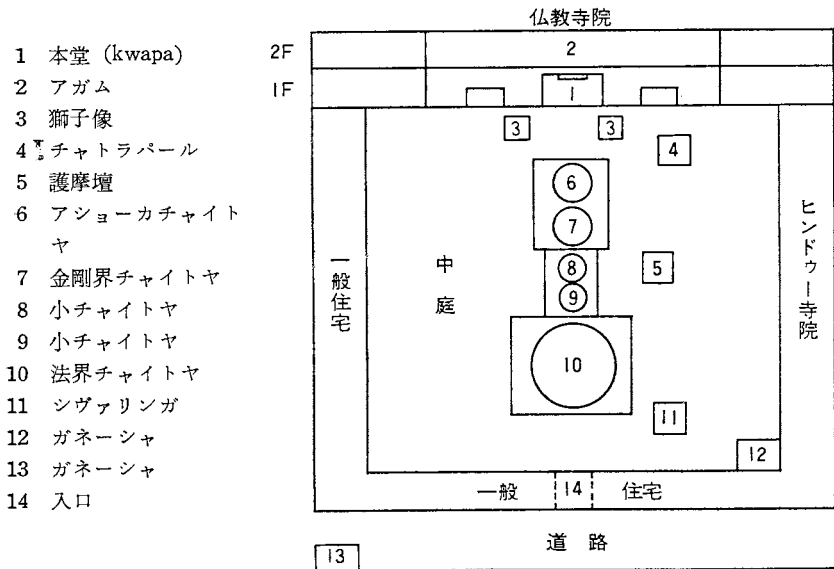
カトマンドゥウの仏教寺院調査報告

—Nityanjyaを中心として—

島 岩

ネパールは現在ヒンドゥー教が国教であるが、仏教もいろいろな形で現存している。この現存する仏教は、ネパールに固有のネワール仏教、チベットから伝えられたチベット仏教、タイやスリランカ等の僧の支援を受けて近年急速に勢力を拡大しつつあるテラワダ仏教の三種に大別しうる。このうち、ネワール仏教は、チベット・ビルマ諸語に属すネワール語を母語とするネワール族の信奉する仏教であり、カトマンドゥ盆地に集中している。また、金剛乘(密教)、在家仏教(僧侶は結婚して一般住宅に住んでおり、寺院には住まない)で、ヒンドゥー教の影響を強く受けている(現地の人の中には、これをヒンドゥー仏教と呼ぶ人もいる)点に特徴がある。

一九八三年の二月に調査を行ったマントラシッディ・マハービハーラ(Mと略す)は、カトマンドゥ市の中心街ニューロードの少し北に位置する(10—357, Sabara Vihar, Kathmandu)ごく一般的な仏教寺院であり、少なくとも一三〇〇年以上の歴史を持つと言われている。この寺院は、中庭の四方が建物で囲まれ、建物には回廊のついていないバル形式のものである。寺院の配置図を次に示しておく。



ネワール族は、日本の講に似たグティ (*guthi*) と呼ばれる独特な組織を作って、代々、仏教寺院及びヒンドゥー教寺院の建立・維持・管理を行ない、儀礼を遂行しているが、このMは、現在、グバシユ・カーストに属す三三軒の家からなるグティにより運営されている。グティのメンバー (*sarvasangha*) は、これらの家の出身者でかつ得度を受けた者に限られ、現在一四二名である。Mの維持・管理・年中行事の遂行は、三三軒が毎年輪番制で行っており、*Nityapuja* (毎日行われる供養、Nと略す) は、八日交替の輪番制で行なわれている。

二月二日のNは、サナカムニ・ヴァジュネラーチャールヤ家の当番で、彼の息子が *puja* を行い、午前八時二七分に始まり四七分に終了した。このNは、次の五つの過程に大別しうる。(1) 本堂より出て鈴を鳴らしながら中庭を一周し、*puja* の開始を知らせる。(2) 本堂より法木 (*dharmaṅgudi*) を持ち出し、本堂の前で一〇八回打ち鳴らす。これには清めの意味が込められている。(3) 本堂内で本尊阿闍尼に対し *Pañca-upahāra-puja* を行う。(4) 本堂の前で六波羅密讚歌 (*Saṣṭraṁāśotra*) を唱える。(5) 中庭のチャイトラーチャトラパール↓シヴァリンガ↓ガネーシヤに *puja* を行う。このうちNの中心をなす *Pañca-upahāra-puja* (五種の捧げ物をする供養、Pと略す) は、花・線香・沐浴・水・灯明の五種を必ず捧げるところにこの名の由来がある。この *puja* は次の一五の過程に分かれる。(1) *puja* の目的と開始を告げる。(2) 花を捧げる。(3) 線香を捧げる。(4) 米を持って合掌する。(5) 五種の甘露 (ミルク・ヨーグルト・ギー・蜜・砂糖)

で本尊を沐浴する。(6) 水でマンダラを描く。(7) クンクマを本尊の額につける。(8) 紐を捧げる。(9) 米と花を捧げる。(10) 食物を捧げる。(11) 果実を捧げる。(12) 牛乳を捧げる。(13) 灯明を捧げる。(14) 米と花を持って合掌したのちそれを捧げる。(15) 百字金剛薩埵讚歌 (*Satacāraṁāśatrasotra*) を唱える。

このPは、ネワール仏教の基本的な *puja* である *Pañca-upahāra-puja* (花・線香・香・食物・灯明の五種を捧げる供養) の一変形と考えられるが、その過程をヒンドゥー教の基本的な *puja* (*Godāśa-upacāra-puja*) と比較すると、規模の違いを度外視すれば、(6)と(15)を除いてほとんど同じと言って良い程よく似ている。このことは、ネパールに密教が伝わる以前にインドにおいて既に密教儀礼とヒンドゥー教儀礼が類似していたことを示すのか、それとも、ネパールにおいて密教儀礼がヒンドゥー化したことを示すのか、にわかには決め難い問題を含むが、興味深い事実である。

西チベット・ムルベックのシャーマン

佐藤 久光

西チベット・ラダック地方はインドの西北部に位置し、これまでの歴史的経緯においてチベット社会と密接な関係にあった。チベットに発祥したラマ教 (チベット仏教) はラダックにも伝播したことから、ラダックもラマ教文化圏として、その文化を

育成して現在に至っている。

チベット社会のラマ教の研究はこれまで数多くの研究者によって行われ、同時にシャマニステックな宗教現象に関する記述も少なくない。しかし、チベットと文化を共有するラダックに関する研究はあまり多くなく、しかもラダックのシャマニズム現象については殆んど触れられていなかった。筆者はこれまで四度に亘ってラダックのシャマニズムの調査を行ってきた。それによって、ラダックのシャマニズムの実態が徐々にわかってきた。そこで、ラダック地方に一般的にみられるシャマニズムの現象を捉えたいので、それとは相異のみられるムルベック村の或るシャーマンの事例とを比較検討することにする。

ラダック地方に一般的にみられるシャマニズムの現象を簡単に述べるならば、次のように言える。ラダックではシャーマンはラバ(女性シャーマンはラモ)と呼ばれ、各村々に存在し、村びとの日常の悩み事や、吉凶の占い、病氣治しなどの要件に対応している。シャーマンの巫儀は祭壇を作り、装束を身に付け、自分の守護する神を呼びながら憑霊させ、人格変換する。それらの祭壇の荘嚴や装身具、使用する道具類などはラマ教の僧侶が宗教儀礼に用いるものであり、ラマ教の影響を強くしている。守護霊がシャーマンにのり憑く時と離れる時にはシャーマンは行動に異変を示す。また、シャーマンへの依頼の要件の多くは病氣の治療であり、シャーマンは患部に直接、あるいはパイプをあてて病因を吸い出す処方をとっている。

このようなラダック地方に一般的にみられるシャーマンに対

し、ラマ教文化圏のラダックでも西側に位置し、イスラム教化圏に近いムルベック村のシャーマンの巫儀には違いがみられる。両者の間には互いに類似した側面もみられるが、むしろ相違するところが大きく、そこに注目する場合、両者の相違の主なるものは次のようになる。

第一点は、シャーマンが巫儀に使用する道具や装身具などにみられる違いである。ムルベックのシャーマンは長襦袢と法衣を着て、三つ目の冠りをかぶり、布地で顔を覆い、完全に化身した姿をとっている。

第二点に、憑霊状態に入る時と守護霊が出て行く時の巫儀に大きな相違がみられる。ラダックの一般的シャーマンは祭壇に向って両膝をつき、両手に大鼓、振鈴をもち、それを鳴らしながら呪文を唱え、神を憑かせる。しかし、ムルベックのシャーマンは祭壇に足組して向かい、道具を用いずにただ呪文を唱える。同時に補助員は神が来るようにと呪文を唱える。また、守護霊を送り出す前後は、ラダックのシャーマンは地面に臥す姿勢をとるのに対し、ムルベックの場合は後方に倒れて昏睡状態となり、補助員に支えられる。補助員が昏睡しているシャーマンの頭に水をかけてやると、シャーマンは意識をとり戻す。

その第三点は、ラダックのシャーマンは一連の巫儀を一人で執り行うのに対し、ムルベックのシャーマンは補助員を必要とする。補助員は技術を要するため、特定の人の役割とされている。補助員はシャーマンに守護霊が憑くようにと呪文を唱えるとともに、守護霊がシャーマンの身体から離れ、昏睡状態に陥

ったシャーマンの意識をとり戻させる任務をもつ。また、補助員はシャーマンの語る言葉を依頼者に伝達させる役割をもっている。

以上、ラダックの一般的なシャーマンとムルベックのシャーマンの巫儀について、その相違点を比較してみた。

ピューリタニズムと民主主義の興隆

柴田史子

民主主義が当然追求されるべき価値として社会に受容されて久しいが、各地の独裁政権や、官僚制化の進行・多国籍企業の進出という現実の前には、民主主義の将来に決して楽観的ではあり得ない。

ここでは、こうした問題意識から民主主義の原型・本質を問うべく、民主主義の源流を一七世紀イギリスのピューリタニズムに見出したA・D・リンゼイ、G・P・グーチ、A・S・P・ウッドハウス、A・ピールの議論を取り上げる。

先ず始めに、この四者の、ピューリタニズムと民主主義の関係をめぐる問題へのアプローチの仕方の差異を考えたい。ウッドハウスとピールが、民主主義思想の発生・展開とキリスト教との関係を思想的に扱い、またグーチが民主主義的制度の発生とピューリタニズムを含む一連の宗教改革とが持った関係の歴史的経緯を扱ったのに対して、リンゼイは現実の社会を方向

づけていた諸理想の歴史に注目するという、彼が「政治理論」(political theory)と命名したアプローチをとる。そして、彼は、宗教改革以降の西洋社会においては「民主主義」という理想が作用していたとして、その源を問うのである。

この四者は共に、民主主義発生に果たしたピューリタニズムの役割の大きさを説いているが、ピールが民主主義理念をキリスト教的精神そのものととらえているのに対し、ウッドハウスは、キリスト教は民主主義の開花を助けると同時に、民主主義の非キリスト教的文化圏への浸透を妨げましたと主張する。グーチとリンゼイは、民主主義とプロテスタントイイズムの関わりを論理的必然としてではなく、歴史的偶然ととらえているが、グーチがアルスージウスに注目して自由・平等の実現を許容する社会体系・社会制度の展開をプロテスタントイイズムに見たのに対し、リンゼイはピューリタンの集会で育成された自由・平等を求める精神とその体験に注目した。

更に、ピューリタン内部の、特に議会軍の主力となった二派、すなわち独立派と水平派の評価をめぐっても、リンゼイは他の理論家と大きな相違を見せている。

一般に、水平派は民主主義原理の完全な実現を求め、その急進性故に容れられなかった派とされ、また独立派は現実に即応して原理を譲った派とみなされているが、リンゼイは水平派を同意の原理に基づく派、独立派を自由討論の原理に基づく派と考える。そして、リンゼイは、同意の原理が必然的に無政府主義か独裁制を招くとして、同意に致る過程における討論の重要

性を指摘する。

また、リンゼイは、民主主義は政治の原理であるより社会の原理であると主張し、民主主義の本質である活発な自由討論が社会全体に浸透する上で小集団が大きな役割を果たすと説く。そして、彼は国家をこうした小集団の存在を保障し、自由討論を保護する機関であるとする、所謂「警察国家」としての国家観を展開する。

彼は、こうして民主主義を保障する制度を確立する国家の役割を説くと同時に、有効な民主主義の主体たり得る人間の教化の必要性を説いて、労働者を始めとする一般庶民の教育に尽力したのである。

リンゼイの民主主義に関する議論は、討論の重要性を指摘し、討論の場としての小集団の重要性を説いたために、ポランタリ・アンシェーション論の展開に貢献したが、彼の「警察国家」としての国家観は再考の余地がある。また、彼が社会全体への民主主義の浸透の必要性を説きながら、経済・情報機関における民主主義という問題に言及していない点、そしてビューリタニズムのイギリス性を指摘しながら、その議論を展開してない点には問題が残る。

新宗教入会に関する分析的研究

——立正佼成会の事例——

磯岡 哲也

本報告は、立正佼成会を事例にとり、テーマを会員個人の入会の問題に絞り、得られた調査結果に若干の分析・考察を加えようとするものである。扱うデータは佼成教団地方教会史編纂のために、茨城県内各地において、昭和五十六年二月から、五十七年七月にかけて断続的に行なわれた調査から得られたものである。対象者は、比較的アクティブで、佼成会の信念体系を自覚的に受容している会員である。調査は現地の八教会に配票と回収を一任した留め置き法によった。有効票は三百票で、これを初代会員と、二、三代目会員の二つに分類した。両者の社会的属性を要約してみると、まず、両者とも女性が七割以上であった。初代会員の場合、五十代と六十代で七割をこえ、七十代以上も一割以上いた。最終学歴は、義務教育を受けたものが半数を占め、職業は無職（主婦）が七割をこえている。二・三代目会員の場合は、三十代と四十代で三分の二を占め、高等教育を受けたものが半数を占めている。無職が六割であるが、初代と比較すると、サラリーマン、自営業も多少目立つ。

次に、初代会員を入会年代別に分類して、比較した。以下、調査結果を掲げる。

「倂成新聞」「倂成」「躍進」の購読状況は、初代、二・三代目にかかわらず三紙とも全部読む者が九割を越えている。

入会年別・世代別入会動機は、初代会員の場合、「病気が直るといわれた」、「先祖供養によって幸福になれる」といわれた」が、それぞれ、二八・三%、二一・〇%と、高い比率を示した。

二・三代目会員の場合は、「法華経の教えに感心した」、「先祖供養」、「親の影響をうけて」というのが、それぞれ一四・八%と高い。また、入会年別別にみると、昭和四十年代以降の入会者には、「仕事や商売がうまくいき、貧乏でなくなるといわれた」、「姓名判断に感心した」、「方位・方角に感心した」、「お九字の功德に感心した」など現世利益的志向型の動機はなくなり、かわって「法華経の教えに感心した」という、価値志向型のそれへと傾向が移っている。これは、第二次大戦後から現在までの社会状況の変化と、教団の制度化の程度、それに教学の近代化にもなう会員の意識の自足化と関連があるように思われる。これは、二・三代目会員に、現世利益的な道具的関心が薄いこととも軌を一にしている。初代会員と、二・三代目会員との年齢層のモード差が、二十歳以上あることを考えあわせると、このことは、戦後の社会変動による剝奪の質の変化を想起させるものといつてよいだろう。

導きの時、力を入れて話すことは、初代会員は「先祖供養」(四〇・六%)と「法華経」(二三・三%)で、二・三代目会員の「先祖供養」(三四・六%)、「法華経」(三〇・九%)とその順位は共通しているが、二・三代目会員の方が「先祖供養」の

比率が減り「法華経」の比率が増えている点で異なる。また、初代では「病氣」を強調する会員が、九・一%いるのに対して、二・三代目会員には皆無であること、三・七%と少率ではあるが、二・三代目のみに、「生きがいをもつことができる」という違いがあった。

一週間あたりの活動時間については、二十年代後半と三十年代入会者の中で、週三十時間以上活動する者が、それぞれ四二・九%、四九・四%と高い数値を示している。二・三代目でも三六・六%となっている。

入会効果感については、全般的に「毎日の生活に生きがいがある」といった精神的欲求の充足と、「家庭が明るくなった」の二つが四〇・八%、一七・九%と数値が高い。特に初期の初代会員については、入会動機に「病氣」という現実的欲求の克服があげられたのにもかかわらず、「生きがい」がこのように多かった理由としては、長い時間の経過による回答者の表現の抽象化と、留め置き法による自由解答方式の二点が考えられる。

新宗教の発展における社会的要因

—蓮門教の場合—

武田道生

日本の近代の新宗教教団は、天理教・黒住教・本門仏立講などをはじめとして、教団成立展開の初期に、現世利益、とくに禁厭祈禱・符呪・靈水類による病氣直しを中心に教勢の拡大を図ってきた。なかでも蓮門教にはこうした特徴が著しい。

今回の発表では、この蓮門教に焦点をあて、この教団が他の教団にくらべ、余りにも短期間に急激に大発展をとげた理由を、主にその時代の社会的な要因を明らかにすることによって、宗教教団の展開と社会的要因の相関関係を考える一助とすることを目的とする。

蓮門教は、教祖島村光洋によって、明治初頭小倉に成立した教団である。光洋は先師といわれる小倉藩士柳田市兵衛に師事し、「事の妙法」を弘通し、明治十年柳田の死去後独立布教をはじめ「事の妙法敬神所」を開設した。信者は順調に集まったが、治病、「お籠り」の風評が立ち、警察より解散が命ぜられ光洋は拘置されたという。出所後「政談講学所」と改称し再興したが、重なる警察とのトラブルから、小倉での布教を断念した。明治十五年光洋らは東京へ進出し、無の状態から出発した。彼らは、御神水による妙法の功德を中心に信者を集めていった。

この年のコレラ流行の際には、信者は急増したが、「御神水」を出して医療を妨げたとして十日間の拘置をうけたという。同年七月二十四日、光洋は「教導職試験」に合格し、大成教に所属できた。この日をもって、「大成教蓮門講社」は公認されたのである。以後教団は順調に教勢を伸ばし、教会所を設立していった。二十二、三年頃には、蓮門教は本祠宇をもつ数少ない教派神道宗教団として信徒九十万余を誇っていた。教団の伸展は明治二十五年頃までに教会の設立が終っていることや、教長光洋・副教長信修（光洋の子）の教職の上昇速度からもうかがうことができる。光洋は教団創設以来八年の明治二十三年、最高位大教正に達している。蓮門教は、この数年がピークで以後急激な衰退を続けた。その直接的契機は、二十七年に、万朝報を中心とする社会的攻撃であった。三十七年、光洋は教勢を立て直すことなく死去した。以後教団は分裂し、ともに昭和に入り消滅した。

蓮門教が、教団創設後八十年という短期で、かような巨大教団にまで成りえたには、大別して三つの要因があった。その一は、多数の上流華族等有名人の名声を利用して信者の吸引に努力したり、教会での接待に巧みな方法をとったことがあげられる。この点万朝報等に男女のスキャンダルや「お籠り」の「へいかかわしき」として批難されたところである。こうした点が争点であったことは、事件後の「教団改革条項」第7・9項や、「蓮門教院規約」の第13、15条や、「教院規則」の第50、53条に明らかである。第二には、自由民権運動のさなかの社会状況

を見抜く光洋の鋭さである。これは「政談講字所」という名称にも、また説教時に政談、つまり政治的アジテーションをしてきたことから明らかである。第三は、最も重要な「御神水」による治病があげられる。蓮門教はさまざまな病例の効果をうたったが、その中でも、教団の伸展に大きな貢献をもたらしたのは伝染病であったようである。教団史をふりかえっても、小倉時代から、伝染病特に、コレラ流行年以後に教勢が拡大している。それは十五年の東京進出、十九年のコレラ流行時の説教等でも知ることができる。コレラに対する当時の庶民の恐怖は、罹患者の死亡率が七割に達することや、予防法が無いことに端的にあらわれている。前出の「改革条項」第五項、「規約」第10条、「教則」第49条で再三にわたり、医薬を禁じ医療を妨げることが禁じていることに蓮門教の「御神水」に対して信者のもっていた信仰を知ることができよう。

以上の三つの社会的要因は、蓮門教の特徴ともなった社会的迎合の姿勢と相まって、教勢を急激に発展させる原動力となったのである。こうして蓮門教は、当時の医療の貧困を救い、時の政府に対する民衆の不満を政談という形で口を与え、ある種の解放の場である娯楽を提供していたのである。この教団のあまりにも迎合的姿勢こそこの教団の急激な発展の長所ともなり、また明治二十七年の万朝報事件による急激な衰退時の短所ともなったのである。

注

- (1) それをうら付けけるものとして、「改革条項」「規則」には、

「……仮初にも政談がましきことにわたるべからず」との規定がある。

文化・宗教と差別

門馬 幸夫

本報告は文化・宗教場面と関わる差別、とりわけ部落差別を視野に収めた関係を考察しようとするものである。

操作的に差別とは一応、ある個人や集団が他の個人や集団から、本来平等であるべき筈の関係において不当に抑圧される、ないしは不利益を蒙る関係であるといえる。或いは別言すれば「一方の個人や集団が、他のそれを一方的に意味づけし、それが可逆的にならない現実的障害に媒介された関係」(三橋修『差別論ノート』)であるともいえよう。

これらはさし当り次の諸過程に依っている。すなわち、

- (1) 区別(単なる差異ないし類別化)
- (2) 遠心化(距離を置く、または断絶)
- (3) 関係性、といった枠組みである。(この項、「仮称解放社会学研究会」メンバーの発表成果に示唆を受けている。)

(1)の区別は、対等・ヨコの関係ないしはあるカテゴリーに平列的に差異化するものである。例えばは男と女というふうな。これに(2)の遠心化するなわち、距離を置く或いは断絶という過程が付加される。例えばは男と女は違ふというふうな。第三にはそれに

「関係性」が伴なう。(この(2)や(3)にはむしろ歴史・社会的条件や価値の体系が伴っている)この関係性には二つのものが考えられる。

一つは、差別が「これが差別である」という絶対的なものとしてあるのではなく、ある対象に対して、ある関係の中で、ある事象が差別となるという相対的な意味での関係性である。差別語がこれであろう。

第二には、上下意識における関係性、「見上げ」「見下し」という過程である。尊敬―軽蔑、畏怖―卑賤といった上下類別の軸である。象徴的なものにせよ、実態的なものにせよ、身分差別、部落差別はこれと関わる側面が大である。また性差別の例で言えば、この段階に至って、女は男より劣るとされる性差別が成立してくる。

更にこうした差別はまた、(一)社会的側面と、(二)文化的側面とを有している。前者は差別が成立してくる社会的・歴史的なプロセスであり、後者は、多少ともシンボリックなラベリングによる差別であり、具体的には民俗宗教における「不浄」「ケガレ」(穢れ)といったものが差別に関わる側面である。小論ではこれが問題とされよう。

ある仏教者が江戸期の「烏羽沙摩明王」のお札をS52年に配付した差別事件である。これには女性の穢れ、出産の穢れ、死の穢れ、並びに穢多——かつての幕藩体制における被差別身分——の穢れ、を払う威力がある意味の記述があった。民俗宗教にいう、アカ不浄、シラ不浄、クロ不浄を払い、並びに被差別

部落民が不浄であるということ述べた差別お札である。

ここでの問題は、ケガレとされるものが地域的変差や文化的コンテクストによって異なるが、「お札」にみる限り、これが現実的には女性や被差別部落民への差別として現象していることである。

従来のケガレの理論的分析には、共時的、通時的(時間的)、或いは語源的(歴史学的)・実体論的崩及分析があるが、ここでは共時的分析によっている。他の拙論でケガレ——生理的に汚らしいもの、異常なもの、邪悪・罪・不幸といったもの(波平恵美子氏)他——とは「秩序」と「体系」を必要とする貶降された聖、他者の意味付与によって決定され得る関係概念と捉えたが、それからすれば、貶降されることによって排除・聖別されることが、現実の「秩序」の側からはそれが即差別として現象することになる。

この場合、考慮すべき点を挙げるとするなら、一は「不浄」という象徴システムが有する、ある「宗教的力」である。それが威力を有し、その故に他の秩序、体系を崩壊させる地平を有する故に聖別・隔離ということが生起される。第二は、この象徴レベルにおける聖別・排除が、現実の経験的秩序、日常世界の間では差別を構成することがある。例えば女人禁制など。しかし、この事を今後どのように考えるかが課題であろう。

「明治五年太政官布告第百三十三号」考

— 序論 —

田 中 敬 信

明治新政府は一八六七年十二月の王政復古の号令で発足し、近代国家の成立の為に種々なる努力がなされたが、宗教制度の面での幕府法と近代法とのずれが大きく、又当時の人々の受け止め方と混乱も又大きかった。特に「王政復古トハ神武創業ノ始ニ」その基を置くため祭政一致之制度となるのは当然として、十余年の神仏習合を二つにわけ、一方において神道・神社側を古代に逆行させて近代という布をかぶせて政治と合体させ、他方において仏教・寺院側を今までの権力側の庇護を取り払って近代宗教への脱皮を求める流れとなったのは当然の事と言える。これら神仏分離令は明治元年及び二年にわたる太政官布告以下十三余の法令の総称であるが、明治四年正月五日太政官布告第百四号として出された社寺領上知令は、封建的勢力の一掃と近代的土地私有制度の確立、更に税制面への転換となった事は事実で、他方朱黒印地等によっていた天台・真言・臨濟・時宗・浄土の各宗寺院の経済的打撃は大きく、真宗・日蓮・曹洞の諸宗はこれが少なく、特に血縁・世襲によつた真宗寺院は打撃が一番少なく明治維新による社会変化に対応する力を保持していたと言える。しかし明治五年十一月九日教部省第二十五号布達の

托鉢禁止令は仏教の宗教活動の信施を国法で禁止した事で骨山寺院や小庵主尼僧の生活が破壊され明治十四年八月十五日内務省布達甲第八号で禁が解かれた。しかし明治四年四月四日太政官布告第百七十号によつて、宗門人別帳・宗門改め、寺請制度が廃止され従来寺院が担当していた行政権が無くなった事による寺院帰属の強制力の弱まりに対しての寺院側の自覚認識の不足が強かった。この様な時代の流れの中で明治五年四月二十五日に二つの太政官布告がなされた。その一つが第百三十二号で、神官・僧侶は「教導職」補命によつて、神道国教政策の巧妙な組織にくみこまれ、同年八月八日太政官布告第二百二十号によつて神官は総て教導職につけ、仏教僧侶は教導職補任とならなければ住職になれず、明治九年十二月十六日太政官布告第百五十六号で僧尼の公認も得られなくなり、補任の為の試験が各地で行なわれ混乱は大きくなっていった。この様な中で論題の太政官布告第百三十三号いわゆる「僧侶肉食妻帯等可為勝手」が出された。翌六年一月二十二日太政官布告第二十六号により比丘尼の布告となりこの文中に「縁付歸俗等可為勝手事」の一文が加わつて尼僧への差別感覚が問題となった。これに対する仏教側の反応は統一的でなかった。これは真宗が布告の外に位置していた為と言える。明治五年六月五日付で全国末派寺院に出した曹洞宗の布達は格調高く、当時の現状、歴史的所以そして各僧侶の取るべき道も示されている。更に浄土宗福田行戒上人は建白書を出すと共に各宗派へもこれを伝え、西有中教正は告諭を求めに応じて示して僧侶側の自覚を促した。しかし真言宗で

は清衆と雑衆に別けて雑衆に色衣を禁じた事で混乱は広がり批判を受けた。しかもこの布告が仏教戒律の問題の為、政府は明治十一年二月二日内務省番外達書の形で明治五年の第百三十三号の内容は幕府法で禁止していたのを解いた事を意味し宗規に立入ったわけでない、としたが時代の流れは止めようにも止まるものでなくなっていた。しかも排仏棄釈によって後継者が激減し、後継者の育成と教育への関心が真宗寺院形式への流れを示すようになって来た。これが明治十五年代までの当時仏教界の底流であると共に、各宗派共に本来の姿を取りもどす為の努力に必死になって、近代宗教への脱皮を模索していた時代と言えよう。

「無盡燈」誌における伊藤証信

三宅守常

伊藤と関係が深い真宗大学発行の雑誌「無盡燈」中、初期無我愛運動批判の四点を除くと伊藤関係の記事は消息動向が八点、伊藤の寄稿した文が六点で計十四点に及ぶ。これは他誌より数が多いが従来使用された形跡がない。そこで、これらの記事を通して初期無我愛運動開始前夜の動向や状況、そして心境などを再確認の意味で検討してみたい。

最初に消息動向の第一は第10巻4号(明治38年4月)で、伊藤が「無盡燈」の編輯部員になったという記事である。伊藤は

同時期に大日堂に移り事実上伝道を開始しており、いずれの資料にもこのような記事はなく、いかなる事情によるのか、いつ頃までか、は明確でないが従来指摘がないだけに注目してよいのではないか。第二は第10巻5号(同年5月)で「伊藤証信君の近状」として、大日堂に移る前知人達による諫止があったことが知られる。第三は第10巻6号(同年6月)で「一方に於ては毎週一回無我の愛てふ通信を發行し広く求道の人を導きつつありしが」と述べる如く、日曜通信「無我の愛」に蝕れているが、この発行意図・期日・回数・内容・配付の具体的状況等についてはすでに詳述した。ここでは「日曜通信は明治38年4月発行であり、初期無我愛運動の原初の伝道活動の形態を示す予備的準備的な時期ではあるが、事実上雑誌発行前のこれをもって発足と考えられる」と述べておいた。従来この点も全く指摘がないが、この記事は拙稿を傍証しうるものではないかと思われる。あと第四から第八までは、伊藤の帰郷、退学脱宗、無我苑解散、徳山女学校赴任等であるが、いずれも伊藤の伝と附合し特に問題になるような箇所ではない。したがって、消息動向からは明治38年4月伝道を開始しながら同時に本誌の編輯に携り、その頃知人達の諫止もあったということが見出せるであろう。

次に伊藤の寄稿した文についてみると、第一は第10巻2号(同年2月)「人生に対する余が感想の変化」で、ここでは、自己の自由意志の行為の如何が将来の苦楽浮沈をもたらすという以前の考えから他に奉ずる純利他的生活が根本で靈能だとし、

比較して心境を語っている。ただこれは4ヶ月後の「確信文」にみる明解尖鋭な、又日曜通信にみる簡潔な表現でもなく、「無我の愛」という語さえみられない。伊藤自身時機尚早とみたのか、そこまで考えが煮詰っていなかったのか、又は読者や大学に対する意図的なものであったか種々考えられるところである。第二は第10巻3号（同年3月）、戦捷祝賀会で学生総代として奉読した伊藤の敬白文であるが、無我愛運動とは直接関係はないので省略する。第三は第10巻4号（同年4月）の「語乎、黙乎」で「心身全く宇宙其物と同化し了りし感ず、此感想を同朋にあらはさんと欲するの情、勃々として禁ずる能はず」と言う如く、次第に意図と心境が明確になってきている。すなわち、同志も数人集った時期で、まさに題名が示す如く、語るべきとしたようである。第四は第10巻5号（同年5月）の杜翁の「我宗教」、第五は第10巻6号（同年6月）の「蓮如上人御一代聞書」で、両書共評価し讃辞を述べている。これ以後本誌より離れ、11月の退学脱宗となり、第六として第11巻1号（同年1月）に依頼されて「学生と宗教」欄で、学生が宗教を鼓舞するのは最も適当な時期であると述べるのである。

以上より概観すると、明治37年8月の無我の愛自覚をそのまま運動に直結させたのではなく、彼自身時間をおき、考え迷い、自己の信念を確信しつつ徐々に意図を表明してきたこと、しかし、運動開始と同時に編輯部員になっていることなどから6月まではやはり流動的で、後の退学脱宗まではこの時点ではまだ考えていなかったこと、意図は表明したがそれは相入れない

ものであったため「無我愛」の語も使わず訣別した、だからこそ自己の雑誌において明確に発表していった、このようなことが「無盡燈」誌の裏面より伺うことができよう。

日本近代における

在家主義仏教の思想と運動

——長松清風と田中智学の場合を中心に——

西山 茂

一、はじめに

この発表では、幕末維新期から明治期において、先駆的に「在家主義仏教」を提唱実践した本門仏立講の開祖長松清風（一八一七—一八九〇）と国柱会の創始者田中智学（一八一六—一九三九）の思想と運動の特徴を比較して両者の共通点と相違点を明らかにし、さらには、こうした先駆的な「在家主義仏教」が、後続する仏教系の新宗教運動、とりわけ法華系のそれとどのような関係にあるかについても言及してみたい。なお、ここでいう「在家主義仏教」とは、①布教その他の宗教活動を特定の職業宗教家にのみに委ねず、生業をもった一般の生活者たちが積極的にそれを担う「平信徒主義」を主要な特徴としつつも、さらに②来世での救済よりも現世での幸福の達成を重視する「此岸主義」と③「家の宗教」としてではなく、個人ないし世帯構成員の自覚的な信仰告白の原理に基づき「主体主

義」といった特徴をも併せもった仏教をさす。

二、清風と智学の「在家主義」思想の異同

二人は共に選俗僧であったという共通の経歴をもっているが、他方で清風が智学より四十四歳も年上であるため、近代天皇制国家の確立過程における「国家体験」に大きな違いがあるだけでなく、清風が京都の商家生まれのプラグマティックな性格の持ち主であるのに対して智学は逆に江戸の医者の子に生まれた大義名分的な理屈と天下国家に関する議論の人一倍好きな性格の人であったというパーソナリティ的な相違もあつた。

では、この二人の「在家主義仏教」思想の共通点と相違点は、どのようなものであつたのであろうか。

まず、両者は、ともに、それまで、ややもすれば、その「出家主義」と葬祭がらみの「彼岸主義」の故に、外部からの批判にさらされてきた近世的形態の仏教を、近代的な「在家主義仏教」へと突破・変革しようとしたという共通性をもっている。しかし、両者の「在家主義仏教」思想の内容ないし方向を詳しくみてみると、両者の間にかんがりの違いを認めることができる。

その基本的な違いをあげるとすれば、①清風の「在家主義」が「信者即真実出家論」（『門流の信者真実出家の論』・一八五六年）であつたのに対して、智学のそれは「末法真俗即是在家論」（『仏教僧侶肉妻論』一八八九年および『宗門の維新』一九〇一年）であつたこと、また、②清風が「現証利益」を強調して民衆の願望に応じてゆく「家庭安楽型」の「此岸主義者」で

あつたのに対して、智学は「法国冥合」による国家・社会の枠組みの変更を求めてゆく「国家救済型」の「此岸主義者」であつたこと、などをあげることができよう。清風の「信者即真実出家論」とは、真俗の区別は形によらず、ただ「信心の有無」によつてのみなされるべきであるから、有信の者であれば在家であっても（もちろん出家僧であっても）真実の「出家」といふべきであるというもので、見方によつては、「出家」概念の内心主義化によつて、かえつて「出家」の意義が強められているともとれる。「在家主義」思想であつた。これに対して、「末法真俗皆是在家論」とは、肉食妻帯を公許され、自らもそのようになっている末法当今の所謂「出家僧」はもはや「出家」ではなく「在家」であり、今日では真俗ともに「在家」でしかありえないというものであつた。両者を較べてみると、智学の主張した後者の「在家論」の方が、真俗おしなべて「在家」として取り扱うという意味で、より徹底していたといえる。また、清風の「此岸主義」が「家庭安楽型」となり、智学のそれが「国家救済型」となつた背景には、前述したような両者の「国家体験」とパーソナリティの違いのほか、民衆教化が先か国家・社会の改造が先かという布教戦略上の違いも関係していた。

三、後続する仏教系新宗教との関係

清風と智学によつて先駆的に提唱・実践された「在家主義仏教」は、その後、多くの仏教系新宗教によつて継承・発展せしめられた。ただし、清風と仏立講の「家庭安楽型」の「此岸主義」は霊友会系譜教団によつて、また、智学と国柱会の「国家

「救済型」の「此岸主義」は一時期の創価学会によって、それぞれ引き継がれていったように思えるが、実態はさらに複雑であったようである。

新『金光教教典』について

畑 愷

凡そ宗教教団というものは、その創唱者の死後一世紀たつと一つの転機に立つ。それは、創唱者に接した人が死亡し、その人々から信仰を授受した人々も死亡して、大体三世代を経て、創唱者との距離が遠くなるとともに、却ってまた創唱者を見直す時点に立つことによるものである。

金光教の場合、今年が創唱者金光大神―俗名赤沢文治の没後百年に当たる。終戦以後、国家の宗教統制から離れ、教団としての信念運動を進めてきて、殊に近年「教団一新」の目標のもとに、儀礼や制度を新たに制定した。そして、その基づくところとして、創唱者の信仰の明確化、教義化が待望され、教典の大結集が進められてきた。

それが、今年の十月十日、創唱者百年の命日を期して、新『金光教教典』が刊行され、金光教の教義の所依の典籍と定められた。

その内容は、『金光大神御覚書』『お知らせ事覚帳』『金光大神御理解集』の三部作からなり、それに用語解説、人物解説、

地図等の附録がつき、B6判で9ポ活字の約六十万字からなる、九百頁以上の大部のものである。

第一の『金光大神御覚書』は、金光大神の自叙伝ともいうべきもので、明治七年六十一歳の折、神命により誕生のことから書き出し、明治九年にいたるまでの宗教的苦悶と、その信仰体制の形成の歴史を記述している。

今回は、これを二十五章に分け、更に節・項の番号を附し、約七十頁に及んでいる。

これは、晩年よりの回想録であるので、過去のことか改めて深く顧みられ、整えられて記されている点で、暮末から明治に生きた日本農民の重要な宗教文献である。

第二の『お知らせ事覚帳』は、金光大神の直筆の百七十二枚からなる帳面で、今回始めて解説されて発表になったものである。

これは、安政四年（一八五七）金光大神が四十四歳の時、実弟香取繁右衛門の口を通して、始めて神の頼みをうけたことから筆を起し、実に七十歳の死の十九日前まで書きつづけた貴重な資料である。

表紙にある神名などから、慶応末年より書き始められたと推定され、始めは神のお知らせの主なるものが列記され、明治に入ると身辺のことがメモ的に次々書かれ、最後の方は日記風になっている。

ここには、明治期に入ってから金光大神に迫りくる諸状勢が画かれ、それに対処する神の宣言や彼の信仰的判断が記されてお

り、それを解しえずして、時の宗教政策に屈従しようとする人々に對する怒りや嘆き、また時流にまきこまれる家族らに對する憂慮や悲願など、生々しい内心が吐露されている。これも、内容的に二十五章に分けられ、節・項の番号が附され、約百頁に及ぶものになっている。

以上が金光大神が書いたもので、第三は、その語ったものを集めて、『金光大神御理解集』と名づけている。

その中の第一類は、金光大神に接した人々の自己資料で、二十五人の五百十五節、二百二十頁にわたるもの。第二類は、金光大神に接した人々から聞き取った教話で、伝承者は百五十三人に及び、七百七十八節が約三百三十頁に集録されている。第三類は、今日までに編集出版された金光大神の教話に関する書籍八篇を、百七十二頁に収めている。

この新『金光教教典』の刊行により、金光教団としては、更に教義の構築、教風の高揚が進められるが、宗教学界としても、日本民衆宗教史上の貴重な文献として注目してゆきたい。殊に、農民出身の創唱者が自ら記した回想録と信仰告白書は、他に類を見ないものであり、その膨大な教話に表れた独特の信仰体制の授受とともに、ここに広く公開された金光大神の全貌は、大いに研究するに値するものがある。

俱利迦羅とアスクレピオスの杖

小野 泰博

原始キリスト教ではナザレのキリスト信仰が、実は地中海沿岸に広まっていた医神アスクレピオス崇拜の台座にとつて代つたことによつて広まったといわれている。したがつて教会の任務も、病因である悪魔祓いということをもつてするようになる。このアスクレピオス崇拜にかくことの出来ない神の所持品として、蛇のまきついた杖をもっている。木に蛇が、あるいは蕨がまきつく光景は古来自然の姿としてごくありふれたものであつたらう。これをめぐつてさまざまな象徴的意味が付加されていつたことも当然のなりゆきであつたらう。

ここでは三つの象徴的な意味づけを考えてみることにしよう。そこにどんな連関があるのか今後の課題にしてみたいと思う。一つはよく知られているように一橋大学の校章にもなっているヘルメスの杖である。ゼウスのヘルメスは交通、旅の神から道祖神的な性格をもつとともにやがて商業貿易の神へと発展した。したがつて狡智、虚言をあらわす蛇が登場する。

またゼウスの使をするヘルメスは翼のある帽子、翼のある靴翼のある杖をもつて宙を飛ぶ。しかしホメロス時代にはこの杖は金の鞭で、人の眼を眠らせる力、人の眼をだます力ありとされた。蛇と邪眼 (evil eye) との関係を考えてもこれも興味あ

る説明である。

ところで、蛇のまきつく杖をもつのは、アポロンの弟ヘルメスだけではなく、アポロンの子アスクレピオスもあげられる。すでにアポロン自身が持っていた二つの機能がこの両者に移ったととれる。つまりアポロンは一般にはハンサムで若々しい青年、調和ある肉体で表現され、もと牧人、音楽の神であるが、航海、貿易の神になるともに予言、医術の神ともなる。しかもやがて太陽神ヘリオスと同一視されてゆく。

この医術の神としての役割が引きつがれ発展したもの、しかもエジプトの医神イムホテプのギリシャ版として浮かびあがってくるのがアスクレピオスである。彼の崇拜がのびるのは、BC四三〇年のアテネを中心とする大疫病のあった頃エビダウロスの地が今日のルルドのような巡礼地になったとされる。そしてBC二九三年にはローマにも入ったといわれる。

さて、アスクレピオス神殿は、神殿であると同時に今日の病院、療養所をかねたものと考えることができ風光明媚な地が選ばれたことは、わが国の出雲穴道湖のほとり眼病の守り神一畑薬師信仰を思わせるものがある。つまり、そこではお籠り(incubation, temple sleep)が行われ、夢解きが処方かねていた。それだけではなく、夢うつつの中に、アスクレピオスの神があらわれ、患者の身にふれるという体験をもつことになる。この時神のことは代弁するプリースト・フィジシャンによる腹話術的なテクニクも使用されるとともに、神殿に飼われていた蛇をして、その患部をなめさせたといわれる。蛇はそのま

まアスクレピオスの神の化身ととられていた。蛇にはこうした意味で実質的な意味をかねていた。エビダウロスの発掘によってトロス(Holos)という半地下の円形建造物の中では、神秘的な儀礼が行われ、そこでは蛇の飼われていた証拠に蛇の餌としてのねずみも飼われていたらしくそのテラコッタも残っている。

またすでに「蛇を持つ女神」(snake Goddess)として知られている豊饒の収穫をつかさどる母神像がクレタ島から発見され、デメテル崇拜の原初の姿ではないかとされている。蛇は生命のよみがえるシンボルである。

なお、わが国では俱利伽羅(黒龍)と称する、劔に龍体の巻きついた凶像がよく知られている。劔は不動明王の利劔(右)を龍体は絹索(素縄)の変形として説明されている。一方仏典では人身の四大を毒蛇にたとえる思想の流れがある。龍蛇を悪魔とする思想は、アポロン(天)のピュトン(大地)退治となり、やがて聖ミカエルの半人半竜ルーシファル退治、聖ジョージのドラゴン退治にも発展するが、もとはバビロニアのマードックとティアット退治にさかのぼる。

友清欽真における天皇の問題

家塚 高 志

友清欽真（一八八八—一九五二）の宗教活動は、大正六年の政治活動の断念から始まる。その時期は、大正八年夏の大本よりの離脱、昭和二年十一月の石城山上における天啓、昭和六年六月の官市での籠居生活の開始、昭和二十年八月の敗戦、以上を境目として、次の五期に分けることができる。

第一期 大正六年〜大正八年夏

模索期

第二期 大正八年夏〜昭和二年十一月

天行居形成期

第三期 昭和二年十一月〜昭和六年六月

天行居完成期

第四期 昭和六年六月〜昭和二十年八月

籠居前期

第五期 昭和二十年八月〜昭和二十七年二月

籠居後期

友清欽真の信仰は、彼の言葉によると古神道であり、復古神道の影響を受け、天照大神を信仰するものであるから、天皇の神性についての信仰がみられるのは当然である。昭和三年の「天行居の四大綱領」及び昭和四年の「天行居主張の要点」の中に、それは明記されている。天皇の神性の説明は、復古神道の所説をそのまま受けつぎ、幽界の主宰神は大國主神で、現界の主宰神は天照大神の靈統を受けつぎ現人神としての日本天皇であるとされる。天皇の神聖性の根拠として、彼は「天皇陛下は人類学的には人間であるが、即位の瞬間に天照大神の靈統を

うけつぎ給うのである」と述べている。大嘗祭における天皇靈の継承をもってその神聖性の根拠とする考え方と同じであるといえよう。

戦前から戦中にかけての天皇を現人神とする思想には、昭和十二年の「国体の本義」や同年の杉本五郎中佐の「大義」にみられるように、理念的なものから絶対神として信仰対象とするものまでさまざまな形態がある。友清欽真の天皇崇拜は、単なる哲学的理念ではなく強い宗教性をもったもので、「大義」と共通する極端な表現さえもみられる。しかしそれにも拘わらず、それは彼の信仰においては、必ずしも中核的な位置を占めていくわけではなかったということをここで論じてみたい。

模索期から天行居形成期に書かれた著作を検討してみると、天皇について触れている部分はほんの僅かしかない。熱烈な天皇信仰の表白は、昭和三年以降の天行居完成期に見られる。著作の中にそれが現われる頻度もそのことを示しており、彼の天皇信仰はこの時期に完成したとみることができよう。

しかし昭和二年の石城山上の天啓以後天行居完成期には神示という形の神秘体験がしばしば起こるが、それらは天皇信仰とは全く関わりのないものである。また「神道天行居教義」とされている「信条（及び心得）」二十七条の中でも、現人神としての天皇への信仰には触れていない。つまり、天皇に対する信仰は、神秘体験や生活に根ざしたものでなかったということである。

官市への籠居後の戦争中の文章には、戦争との関連において

天皇への信仰の表現が多くみられるが、新しく深められた独自の内容を持つとはいえない。必勝の信念を説いた彼にとつて敗戦は大きなショックとなるが、敗戦直後に書かれた「甲申大蹇」の中では、従来の信仰の根本的立場は全く変わらないという表明がなされる。天皇信仰の立場も変ってはいないのである。しかしその後二十七年の死去に至るまでに書かれた文章一切の中で、天皇についての言及は全く見られず、神の分類からも現人神という項目が消えているほどである。戦後の「春風遍路」その他の著作は、彼の到達した高度の信仰的境地を表わすものとして評価されているが、戦後の彼の信仰が天皇に全く触れずに成り立っていることに注意すべきである。

彼の信仰の中核は、昨年の学会で述べたように、彼自身の神秘体験に基づく神秘主義である。しかしこの神秘体験は天皇信仰とは関わりをもたない。彼の天皇信仰は、復古神道を受けつぐ思想の理論的帰結なのであって、極めて宗教的な形で表現されているにも拘らず、彼の信仰においては中心的な位置を占めてはいなかったのである。

会報

○九学会連合理事会

日時 昭和五九年三月二日(金)午後一時半

場所 神田学士会館 三〇九号室

出席者 当学会より 佐々木宏幹、蘭田 稔、柳川啓一、脇本平也が出席した。

議題

一、「日本の沿岸文化に関する総合研究」の研究活動について

一、「日本の風土に関する総合研究」の本報告書の編集の進行について

一、『人類科学』第三六集の刊行について

一、昭和五九年度科研究費申請について

一、第三八回連合大会開催について

五月一三日(日)、駒沢大学にて開催されることが決まされた。発表者及び発表題目は未定であるが、決まりしだい案内を作成し、例年通り各学会宛に送ることになった。

○編集委員会

日時 昭和五九年三月一日(水)午後六時

場所 本郷学士会館9号室

出席者 井上順孝、岡部和雄、金井新二、J・スィンゲドール、

月本昭男、華園聰麿、保坂幸博、脇本平也

議題 一、二六一号編集方針

一、その他

○本号は第四二回学術大会紀要号であるが、本号記載の他に以下の研究発表があった(発表順)。

第一部会

靖国神社公式参拝と玉串料公費出費の問題点(村上重良)、K・ドベラーレの世俗化論と宗教変動論の考察(安斎伸)、宗教心理学者上野隆誠の生涯と思想(河東仁)、古代イスラエル預言者とシャーマニズム(月本昭男)、宗教と経済倫理(芹川博通)、信仰動態現象について(楠正弘)、神道の罪觀念(上田賢治)

第三部会

教典論の新しい可能性(土屋博)、アウグスチヌスにおける時間の問題に関する研究の視点(小阪康治)

第四部会

真仏弟子(藤嶽明信)、ウェアスバンドゥ研究ノート(松田和「十住毘婆沙論」における不退転の性格(五十嵐明信)、宝)、文殊菩薩梵字曼荼羅の研究(斎藤彦松)、イナリ信仰における翁像(山折哲雄)

第五部会

法然のレトリック(林淳)、親鸞における機の歴史性について(桑治人)、西方指南抄について(松野純孝)、ゴスペルソングにおける「イメージ」(福嶋睦子)

第六部会

松村家行の神観念について（安蘇谷正彦）、火継ぎ神事の變容（平井直房）、鈴木正三における捨世と処世（池見澄隆）

第七部会

大本教の終末観と神政王国像（池田昭）

なお発表を取り消したものは（部会、発表予定順）、ランタース運動の浮かれ騒ぎ（木田理文）、デカルト的情念の考察（春田神静）、無所有の意味（渡辺章悟）、パホミオス管見（清水澄）、今日における神学の課題と方法をめぐって（雨貝行麿）、ハイラーに見るオットーの位置づけ（入井信明）、中国における羅漢信仰（道端良秀）、浄土教典の講經文について（広川堯敏）、永正記にみる中世清浄観の一考察（大垣豊隆）、寺院の役割（坂内龍雄）、西チベットの密教儀礼（塚本佳道）