

第六部会

業思想と日本民族の宗教情念

河村 孝 照

今日、一般社会生活における宗教情念の中で、例えば業とか、因縁とか、あるいはさわり、たたりなどの言葉は、同義語的に、あるいは複合的に使用され、日常生活の上で宗教的に強い規正力をもっているもの一つであり、われわれ日本民族の心の内側を知る上でこれの解明はきわめて重要な意義をもつ。

いまこの語の由来からみれば、業、因縁は主として仏教において使用する語であり、さわり、たたりは主として日本民族古来の宗教情念をあらわしたものである。つまりこれらの語は、仏教思想と民族古来の思想との融合の上に意識体形ができて上っている訳で、このような意識の内容をあらわにするには、両思想はいついかなる形で融合したかを明らかにすることによって、その一面は捉えうるものと考ええる。そこで本研究において、仏教の業思想と、民族古来の思想であるたりの観念との結びつきを考察してみたいと思う。

この種の研究における方法は、実態調査と文献資料の調査の二方面があると思う。今は文献資料の検討によって明らかにしてみたい。この研究における文献資料は、まず、文学作品、な

かんづく説話文学をとりあげたい。説話物のなかにはその素材が多いからである。

説話文学を歴史的にたどるとき、まず最初に景戒の靈異記をあげなくてはならない。靈異記には、「善悪のしるしを示すえにし」として、百十例をあげている。この各説話の終末には、「奇異事矣」という定形句をもって結んでいるが、景戒のねらいは、この世に不思議な物語りも、実は偶発的なものではなく、必ず何かの原因があることを示そうとするにあつた。しかしその因果関係は余りにも素朴なものであり、仏教の業思想をもつて、宿業所招の語を示すところは、百十例中、僅か三例にしかならない。つまり景戒の説く所は、めずらしいしるしの背景としての業思想は未だ徹底を欠いており、業思想とたりの観念が併行して説かれているのである。

たたりの観念は、風土記の中に散見でき、古代一般民衆の生活意識の中に大きな座を占めていたことは明らかである。たたりは、直接的には禁忌を犯すことによる罰としてのむくいであることが多い。この場合、たたりをうける者は、自分以外に、神のごとき自在に人間を罰しうる全能者の存在が、意識下に働いていることがわかる。従つてこの点において業観念と結びつかない。仏教の業は、自分のなした善悪の行為のむくいを自らうけるのであつて、自己以外の作為者はどこにもないからである。従つて仏教受容以後、両観念は併行して意識の中に位置を占めるのは自然の姿である。例えば源氏物語の中に、「前の世」、「宿世」の語をもつて、前世の因縁にきわめて深い関心を

示しているとともに、「魂のありか」を気にしたり、「物の怪」「生霊」「死霊」のすさまじいばかりのさわり、たたりの有り様をえがいて余すところがない。このように源氏物語は、業思想より流れ得るものと、さわり、たたりの観念とが併列的に取り扱われており、何れかといえど宗教情念のおそろしさが物語りをひきたてて共感をよんでいる。これが当時の人々の意識内容であるとみてよいと思う。平安末期にてた今昔物語は、説話を集大成しつつ、卷二十六に民間の宿報譚をおさめ、卷二十七において鬼、生霊、死霊、迷神、山神等の妖異譚をもっている。宿報譚には、「此を思うに」という反省によって、「前生の宿報にこそは有けめ」という業思想により奇異なる現象の解明がなされているが、卷二十七の「霊鬼」にあつては、情念と妖怪事象の世界である。このように宿報と霊鬼とを分類して、それぞれの巻におさめているのは、たしかに編者の一見識であると同時に、これが当時の社会の通念であつたに違いない。これが無住の沙石集となると、かれの説話の中には業観念の思想的構築が示されている点で、これまでにない特色をあらわにしている。例えば流転生死の世界は業によって作られたものであること、そのもとは自心の業によること、此の世の苦楽の果報は、ことごとく自分がつくつた業の報いであること、神通力も業力にはかなわぬことなどを説いており、現世における辛不幸に対する解釈を業思想をもって体系づけた説話がもられていることは、これまでの説話の中にあつていなかつたことである。この業思想体系化の起点は、あらゆる報いも自心の所業で

あるというところがあり、このように説話の展開の流れからいえば、此の世の不幸なる現象をたたりの観念よりみてきたことが、外来の業思想と併行しつつも、沙石集に至って、業思想によって裏打ちすることができるまでに展開していることを認めることができるのである。これは日常の意識の上に一つの大きな変革を画するものであり、両観念の結びつきの過程の一つであると思う。

西田無学、人と思想

由木義文

西田無学（一八五〇—一九一八）とは独特な『法華経』の解釈に基づき、新たな先祖供養法を編み出した人物である。また、彼の思想は霊友会を創立した久保角太郎（一八九二—一九四四）の思想形成に多大な影響を与え、近代新興仏教を考える上で、決して無視できないものがある。しかし、彼の生涯、思想には明らかでない点が多く、ここではできる限りそれを解明したい。

生涯

(1) 出身地 戸籍上の名を西田利蔵という。嘉永三年（一八五〇）二月二日、三重県飯野郡横地村（現在の松阪市）に楠木幸助の次男として生まれ、明治七年二月二十八日、飯野郡稲木村式拾六番屋敷の西田庄吉の養子となり、養父の長女・志かのと

結婚している。戸籍によれば、明治十三年十月二十日に次男・延吉が、次いで明治十六年十一月二十五日に三男栄蔵が生まれている。

(2)横須賀・横浜時代 明治十七年頃、西田は横須賀にでてくる。その頃、息子・延吉は肺病にかかるが、天台宗の僧との出会いにより、救いを得たといわれる。その後、横浜に移り、様な仕事をしながら、横肌の仕事により成功する。一方、延吉は日蓮宗、川合寺の手伝いをし、その中で『法華経』の開経と結経の和訳をしている。

(3)布教時代 明治三十六年（一九〇三）四月二日、延吉は二十四歳でなくなるが、西田はこれを契機に延吉の法嗣となる決心をし、明治三十九年二月十二日には衆生済度の大願を起こし、独特の『法華経』の解釈による先祖供養を説き始め、自ら常不軽無字と号した。大正七年十月三十一日に没するまで、十二年余り、横浜・東京を中心に布教するが、特に注目されるのは先祖供養の法制化をせまった『告白書』を政府当局、府県知事、貴族院・衆議院議員に送っていることである。

(4)西田滅後 西田滅後、毎月二十日、西田家で高弟・増子西治を中心に信仰の集まりがもたれたという。

思想

西田は新たな先祖供養法を編み出したわけであるが、その思想は基本的に二つの考え方より成っている。一つはタテに繋がった因縁観であり、もう一つは独特な『法華経』の解釈であ

る。

まず、タテに繋がった因縁観とは次のようなものである。西田は現実に生きている私を先祖の残身とみている。つまり、現実に生きている私は先祖の業障を背負っているということである。見方を変えるなら、先祖の不幸は私の不幸になり、先祖の成仏は私の成仏ということになる。いずれにしても、先祖の因縁を背負ったものが現実の私となる。このため、ここより先祖の霊の仏心をよび起こし護念し、先祖と共に私も成仏しようという考え方がでてる。

次に独特な『法華経』の解釈とは次のようなものである。西田は自らを常不軽と号していたから『法華経』の「常不軽菩薩品」に先祖供養の根拠を求めたはずである。より正確には常不軽菩薩の「但行礼拝」のあり方に求めたと考えられる。つまり、但行礼拝⇨先祖供養と解釈していたとみることができるのである。

このような考え方にに基づき、西田は明治四十五年四月二日、同信の者のための独特な勤行用経本をつくり、また、「啓生院法達友徳信士」といった「生・院・徳」の文字の入った法名もつくっている。

いずれにしても、タテに繋がった因縁観と、独特の『法華経』の解釈に基づき、展開されたのが西田の先祖供養の思想といえるのである。

尾張南部地域における

曹洞禅の展開について

佐藤悦成

鎌倉新仏教の一派たる曹洞宗は、開祖道元禪師の法孫四代目に位置する瑩山禪師の出現によって一つの転換点を迎え、その後急速に教線を拡大してゆく。

その要因としては、荘園制の崩壊が進むにつれ、経済的余裕を持つようになった地方武士と、荘園制の束縛から解放され、経済流通の発展により生き返ることができた感のある民衆の素朴な信仰を包含すべく努力がなされたからである。その努力が如何なる過程を経て、全国的に教線を拡大したかについては、鈴木泰山師の『禅宗の地方発展』に詳しく考察がなされている。その俯瞰的研究を参考としながら、拙論では発展形態の具体的構造について、対象地域を尾張・三河（愛知県）に選定して手掛りを得んと試みるものである。

我国における曹洞宗寺院数は、現有勢力として約一万四千七百余箇寺を数え、そのおよそ一割にあたる一千二百二十数箇寺が尾・参兩州に属するのである。

県別においては首位、また、県内における仏教各派との比較においても同様である。そして、県内寺院総数の約三割弱を洞門寺院が占めているのであり、地域的にも県下一円にはほぼ均等

の状態で分布しているのを特徴としている。

曹洞宗は、鎌倉末より嘉吉・文安前後に至る間に各地方での根拠地を築き、更に、長祿・寛正頃より近世初頭に至る間に、先に築いた拠点を中心として発展拡張をなしたと分析が可能である。

この年代については、県内における教団形成の拠点となった寺院である正眼寺（応永元年、一三九四草創）、雲興寺（応永八年、一四八〇草創）、円通寺（明德二年、一三九一草創）、乾坤院（文明七年、一四七五草創）の五箇寺の開創年代により裏付けられる。

上記諸寺の開創年代から、尾南への曹洞宗の進出は他の仏教諸宗からは比較的遅れた時代になされたことが判明する。その事態は、旧仏教の地盤へ他の鎌倉新仏教諸宗が浸透し終えた状況のもとでの教線拡大を目指すという不利なものであった。その不利な状況を補う結果となったのが、瑩山禪師以降の曹洞宗において修されるようになった祈禱法会であった。具体的に『瑩山清規』の条項に求めるならば、「祈禱千巻読経・大般若経祈禱・因病祈禱」等が挙げられる。これ等の法会を催すことにより国家昌平・内外威安・火盜双除・福寿増長・諸願成就等の祈願がなされ、その対象となった神仏には、十仏・十六羅漢・土地神・稲荷・天照大神・八幡大菩薩・鎮守大明神等々の名が見え、インド、中国伝来の諸仏・諸菩薩・諸天神をはじめ、日本古来の神々までもも勧請しているのである。

このほか、施餓鬼会・大般若会なども盛んに催されて民衆の

抱く不安を少しでも除去すべく努力がなされ、安泰を祈願したのである。

これ等の事実は結果として、当時の地方武士、一般民衆の渴望していたものが、高い境地の禅の教えではなく、今現在の自分の安穩であり、明日への希望にはかならなかったことを示しているし、現世利益を素直に求めるという、非常に人間臭い欲求であったといえる。

また、曹洞宗において応仁年間以降急速に江湖会・授戒会が盛況となつてゆくが、これ等諸行事も前記の立場に立つた布教活動であつたといえよう。

以上の如き曹洞宗の在り方が当時の社会に受容されることにより、尾南地方における曹洞宗の展開は、守護代、地頭等在地勢力を外護者として寺院の建立・転宗を推進させてゆくのである。その中心となつたのが逆翁宗順以下の乾坤院の門葉と、その外護者たる水野氏であつた。遠州森の大洞院に進出した太原派は西に向かつてその勢力を広げ、尾南地域では乾坤院を拠点として大いに奪い、仏教の他派のみならず、曹洞宗内の他派をも抑えて、この地方での発展を一手に引き受けていたのである。

『梅霖新談』における地円説反対論

金森 西叡

元治元年（一八六四）五月二十日、豊前中津の明蓮寺において福沢諭吉と七里恒順とが会見対論し、その概要が『梅霖新談』⁽¹⁾または『梅霖閑談』⁽²⁾の名で伝えられている。福沢は三十歳、七里は二十九歳であつた。

七里は、万延元年（一八六〇）と文久二年（一八六二）の二度にわたる福沢の海外渡航にことよせて起つた地円説をめぐる風説の真偽を問い質すべく序々に話題を転じつつ、福沢が世界一周を果して帰つたという噂は事実か否か、という問題に焦点を当てて行く。もしそれが事実ならば、世界は地平ではなく地円（地球）であることが実証されたことになり、従来、仏教が説いていた地平の世界像すなわち須弥山説が虚構であるという結論に至ることをおそれたのである。七里は用心深く問いを発し、ついに福沢の口から「自分は最初の渡航のときも一周せず、二度目も同じ道を帰つて来たので一周したのではない」という言を得て安堵の胸をなでおろす。ここに見られるのは、世界像と信仰心の分離をおそれ世界像の改訂をこぼむ幕末の仏教徒の心理の一面であり、また、対ヤソ教戦略でもあつた。地円（地球）説や地動説が仏教の恐るべき大敵であることは、すでに江戸中期に森尚謙が『護法資治論』⁽³⁾をあらわして論じ、その

後釈円通はこれを受けて大々的に西洋天文地理説反対論を展開した。その影響は幕末のみならず明治初期にも及んでいる。七里もまたそのような地円説反対論の流れの中にあつた。

七里は真宗の僧侶として宗学・仏教学を学ぶ以外に、最新の天文・地理・歴史・紀行・蘭学・博物など多数の文献⁽⁵⁾に接していたことは『梅霖新談』に明らかである。これらの文献を根拠とする七里の問答は時として福沢を感心させ、またたじろがせるところがあつた。七里は北條竹潭なる者の『米理加行紀』の記述中に航路方向の矛盾があることを指摘し、福沢に向つて、「あなたの紀行はどうなっているのか」と訊ねると福沢は、「自分はそのような間違いは書かぬ。他日お目にかけてよう」と答えた。この口約を果すかのように、この対談の二年後、福沢は『西洋事情』を出版する。これは爆発的に売れて福沢の自負心を強くしたが、さらに翌年(慶応三年)この姉妹篇とも見るべき『條約十一国記』、『西洋旅案内』、『西洋事情外編』を著わし、特に『西洋旅案内』総論の一章に「世界の形は円くして球の如し。故にこれを地球という。」と述べ、七里との対論の際には明言しなかつた「地球」という言葉を用いている。

こうして『西洋事情』に続く福沢流の明快な啓蒙的地理概説書が普及し強い影響力を及ぼし始めると、地球説が人々の間に受け容れられて行くのは自然の勢であつた。一方の地平的世界像である須弥山説擁護論も後を絶たなかつたが、ついに明治九年、公説停止となる。思うに『梅霖新談』は壮大な仏教的世界像須弥山説が音もなく急激に崩壊して行く過程での最後の剣

ガ降として記憶すべき文献であるといえよう。

注

- (1) 竜谷大学図書館所蔵写本。
- (2) 『七里恒順師言行遺録』所収。明治三十三年。(1)とは若干の語句の相違がある。
- (3) 宝永4年刊。
- (4) 天保5年、八十一歳で没するまで『仏国曆象篇』その他多数の著作により西洋天文地理学に反対し、仏説による世界像の正当性の主張に全力をつくした。
- (5) 『博物新篇』、『聯邦志略』、『蘭学楷梯』、『西域記』、『歸寄傳』、『印度藏志』、『出定笑語』、『地球説略』、『曆算全書』、『米理加行紀』などがしるされている。
- (6) 工藤康海「護法梵曆運動史上に於ける信曉学頭の芳躰」一一八頁、昭和十一年。

六口供僧と六波羅蜜

月光善弘

わが国における密教寺院の典型と考えられる一山組織は、比叡山延暦寺・高野山金剛峰寺をはじめとして、平安時代の初期より形成され、明治元年(一八六八)の神仏分離令によつて、大部分が崩壊するに至つた。その作業假設の規定を、「一山組織とは、加持祈禱を主とする密教系の寺院坊一衆徒または社僧

—によって構成され、保護者である大檀那の除災招福を祈念する祈願寺の性格を有する寺院および神社である。」とする。

これら一山組織の主体をなした衆徒または社僧の中に、六口供僧、六ヶ寺、大番組格、六軀、および六供などと呼ばれて、六人の衆徒が特別の扱いを受けていた。「天台宗関山中尊寺弘台寿院書出」の寺格の事に、「当山衆徒格六ヶ寺ハ何茂大番組格ニ御座候事」とあり、また「建武二年十二月二日若狭中務兼藤原成清判物」によれば、鳥羽上皇の御願寺として建立された平泉の毛越寺・圓隆寺に六口供僧という役僧が六人おって、一人が六町ずつで、六人で三十六町歩の田地が附与されていた。しかしこれらの六口供僧が、いかなる役務をつとめ、どの衆徒が勤めていたのか不明である。

それで、「楽峯山菩提院勝大寺書出」を見ると、永承二年(一〇四七)八月十日の紀年銘を有する二玉堂建立棟札写の裏面に、院主を含めて二十五坊と法橋行善(坊号なし)が書上げられているので、合計二十六となる。これら二十六の「勝大寺一山惣衆」の中に、「衆徒六坊之内一同」とか「衆徒六坊之内江代合」と記されている衆徒がいた。前者はいづれも元は清僧衆徒であり、後者は正式の衆徒六坊が都合つかない時に代って勤める役務であったと考えられる。しかし、これらの役務内容については記されていない。

次に「勝大寺一山の年中行事」を見ると、最大の行事は例大祭(仮称)であり、民間ではこれを「小迫祭」と呼んでいる。この例大祭当日の旧暦三月三日、「古伝之式五番」の延年の舞

が奉納されるが、その前に「獅子舞」と「猷膳・御供」が執行される。前者は、悪魔を払い、舞台を清めるために舞われるもので、後者は、長床より猷膳役のものが、笛太鼓先だて(御請楽を奏す)広場を通り、白山神社及び観音堂に猷膳するもので、六人一組のようである。

また月山神とともに、出羽国における大社として、延喜式神名帳に記載されている大物忌神、すなわち後の鳥海山(二、二三七メートル)登拜口には、表口(山形県側)に三つと、裏口(秋田県側)に二つで、合わせて五つの一山組織が存在していた。その裏口にあたる矢島口の一山組織が十八ヶ寺院で、内六軀、外六軀、又六軀と称する区別があり、集る場所も区別され、領主などから寄進される寺領高も内六軀の者へ特別に配当される場合もあり、外六軀の者へは人足赦免の恩典などが与えられた。

さらに矢島の隣村である院内の七高山大権現の別当をつとめていた極楽寺を支配職として、元禄二年(一六八九)の書上げに十八坊主とあり、その中に内六供六坊と、外六供五坊名が記されている。しかしこれらの役務内容については記されていない。

以上のほか、山形県の寒河江八幡神社と、西村山郡河北町谷地の八幡神社の門前に、六供町という町名が現存している。また長野県岡谷市本町にある照光寺は、古くは十二の寺坊より組織されていたとのことであり、さらに京都市の上品蓮合寺は、所在地が北区紫野十二坊町三三ノ一となっている。

以上一山組織の六口供僧について調べたのであるが、いずれもその役務内容についてはほとんど触れられていないので不明である。しかし六口供僧という呼称からすれば、六人の供物を奉納する僧侶と解して差支えないのではなからうか。高井観海著『密教事相大系』の中に、密教の事相において四度加行の際、大壇の左右に闍伽、塗香、華鬘、燒香、飲食、灯明の六種供養をお供えするが、この六種供養は檀戒忍進禪惠の六波羅蜜に相当するものであることが記されている。『望月仏教大辞典』の六波羅蜜の項に、「具に六波羅蜜多と称し、六度、六度無極、或は六到彼岸と訳す。彼岸に到達すべき勝行に六種の別あるを云ふ。」とあって、悟りの境に到達すべき六種のすぐれた行をさすことが述べられている。

三輪流神道と理趣經曼荼羅

八田 幸雄

三輪流神道とは真言密教と習合した神道である。三輪の神は大己貴の神で、それは宇宙の大生命であり、陰陽二元のもとにあって万物を創造する神であり、天地の恵みを神格化したものである。この神格を密教の金胎不二の教理で示そうとするのである。数ある教義書の中で『神道灌頂清規』（大神神社史料五—一〇二）は金胎不二の教理を理趣經曼荼羅で示している。理趣經曼荼羅十七尊と神々との関係は次の通りである。

1 om	愛染—天照大神				
2 ma	慾—忍穗耳	10 jah	春(花)	—猿田彦	
3 ha	觸—瓊々杵	11 hūm	夏(香)	—住吉	
4 su	愛—火出見	12 van	秋(灯)	—稻荷	
5 kha	慢—葺不合	13 hōh	冬(塗)	—大己貴	
6 va	慾女—雅産靈	14 su	色(鈎)	—月弓	
7 ja	觸女—田心姫	15 ra	声(索)	—蛭児	
8 sa	愛女—湍津姫	16 ta	香(鎖)	—素戔鳴	
9 tva	慢女—市杵島	17 svam	味(鈴)	—高皇靈	

『神道灌頂清規』の中に記された降臨坦は、愛染を中尊とした十七尊の理趣經曼荼羅を坦上に敷き、その上を白布又は赤布でもって覆い、更にその上に十七鏡を配して三輪と関わる神々十七神が理趣經曼荼羅の尊と一体であることを示そうとしているのである。十七尊曼荼羅は何を示そうとしているのか。

この曼荼羅は「如法愛染」という秘法に出るもので、これは如意宝珠(人間本性の珠玉)を顯示することを理想として愛染明王の染愛教化の心を体得し、現実に即して福愛を得ることを修す秘法である。この本軌は『金剛王軌』(大正 No. 1132)であり、今一つは『瑜祇經』(大正 No. 867)である。

『金剛王軌』では金剛王菩薩は救済の働きを、金剛愛菩薩は愛染教化の働きを力説し、それが金剛薩埵の働きに他ならないとして、金剛王、愛染、金剛薩埵を一体としてみているのであ

る。しかも理趣経法儀軌の中の『普賢金剛薩埵軌』(大正 No. 1124)『五秘密軌』(大正 No. 1125)に出る真言“om mahā-sukha-vajra-satva jaṅ hūm vaṅ hoḥ (大正 20-535a, 20-573c)をもとにした十七尊曼荼羅を示している。この配当は『理趣経』による。不空三蔵は右の真言を悉曇文字十七字で示し、それを五秘密曼荼羅十七尊に配当して、理趣経曼荼羅を示した。この中の中尊を愛染としたのが『金剛王軌』の曼荼羅で、金剛薩埵の働きは積極的に愛染明王で示されるのである。

『瑜祇経』は金剛界曼荼羅三十七尊の世界の実現は愛染明王の貪愛の力によるものとし、その実現は男性と女性の結合を通して金剛界の大生命は得られると説く。この中に示された愛染明王の真言は“om mahā-rāga-vaiśoṣṭā - vajra - satva jah hūm vaṅ hoḥ (大正 18—235c)とあり、大染愛、尊勝、金剛薩埵は愛染明王そのものとみているのである。事実「如法愛染」の深秘の曼荼羅は右の真言を悉曇文字十七字で示し、『金剛王軌』と同様愛染十七尊の世界を示している。このように金剛界三十七尊の世界は愛染明王で示され、また『理趣経』の世界は金剛薩埵十七尊、更には愛染を中尊とした十七尊で示されるのである。

さて前にも示したように『理趣経』を解釈したものに『理趣経』があった。これは五秘密十七尊曼荼羅を基本としながらも、金剛界曼荼羅の思想をとり入れている。この『理趣経』に基づいて金剛界曼荼羅の形式に画いた理趣経曼荼羅は宗徹清來の曼荼羅である。この曼荼羅の特徴は金剛界形式の曼荼羅に胎藏

系の尊を配して至るところに金胎不二の立場を明示している。

更に心覚所伝の理趣経曼荼羅は、十七清浄の世界を『理趣経』に説く十七尊曼荼羅で示し——十七尊曼荼羅は本来金剛界系であるのに——それを胎藏として金胎不二の立場を闡明している。

理趣経曼荼羅は金胎不二の立場を明晰にし、愛染貪愛の徳を力説し、男女結合の生命力をもって創造的世界を示そうとしている。このことは陰陽の二元をもって展開する神道の生命、現世の豊かな生活を願う神道の教えとよく一致するのである。

「かたち」をめぐる身体論的覚書

中村生雄

覚如による親鸞の伝記『本願寺聖人伝絵』の「入西鑑察」の段に、親鸞の肖像画を描くさいの逸話が伝えられている。それによると、定禅という法橋は、親鸞に会う前夜に見た夢で、親鸞が「善光寺の本願御房」の化身、すなわち阿弥陀如来の変化であることを予知したという。この話を『伝絵』の改訂作業のなかで新たに追加した覚如の意図が、親鸞弥陀化身説を立てることによって、親鸞のなかにあった聖徳太子信仰や法然への過度の傾倒を払拭して、親鸞至上主義を闡明することにあつたのは明らかである。それとは別に、この逸話には、人間の「すがた・かたち」を「写す」ということ、さらには顔つきが「似

る」ということをめぐっての、古代日本的な観念と、その仏教による超克にかかわる注目すべき観念がひそんでいると思われる。というのは、この逸話によれば定禪ただひとりが見聞の化身を見抜いたのであり、その理由は定禪が卓抜な仏画師であったからだと推測されること、また、定禪が描いたのが親鸞の頭部だけだったということに特別の意味を持たせていること、などによる。

平安末から鎌倉にかけて、人間の「かお・かたち」を写すことにたいし、大きな意識の転換が起こったらしい。それまでの大和絵の手法では、少なくとも貴族の面貌は「引目鉤鼻」方式によって類型的にし描かないという慣習があった。それは、ありのままの顔つきを写し取られるのは当事者の生命に何らかの危険が及ぶことを意味すると信じられていたからである。したがって、当代の似絵の能手・藤原隆信が最勝光院の障子絵に大臣以下の顔を克明に描き、それが貴族たちの心胆を寒からしめたという『玉葉』の記録も、当時の身体観・靈魂観を理解するための貴重な証言となる。あまりにリアルな似絵はかたく忌避されたのである。だが、隆信から信実を経て豪信にいたる似絵の家系が数々の肖像画の傑作を遺した鎌倉期から南北朝を通じて、それまでの禁忌意識は徐々に薄らいでいった。

ところで日本における神像は、隆盛を極める仏像との対抗関係上からか、八〜九世紀の頃に少数ながらすぐれた造像例をもっている。しかし教義にもとづく儀軌など存在しない神像は、多くが当時の貴族の姿で制作されたのである。それらの制作に

あたっては、同時代の高僧像が綿密なスケッチをもとに造形されているのとおなじように、おそらくモデルが存在したであろう。にもかかわらずそれが忌避されなかったのは何故であろうか。それには、日本古代における人物像の遺品が、聖徳太子をわずかの例外としてすべて僧侶のものに限られているという事実から導き出されるだろう。つまり、身体観・靈魂観において僧侶は他の貴族たちの持つそれとは決定的に異質なものを獲得していたのである。

すなわち、仏教以前の伝統的な身心感覚においては、魂は何らかの原因で身体から脱し生命を危機に陥れるものであった。言うまでもなく、そのような危機を回避すべくタマフリやタマシヅメのごとき鎮魂呪術がほどこされたのである。そこでは人の「すがた・かたち」は必ずしも確乎とした存在様式をもつものではなく、身体と魂との相関関係のなかで流動的な在り方を示すものにすぎなかったのである。肖像を影像とか御影と称するさいの「かげ」の原義が、一方では「光り」「光るもの」を、また一方ではその光りによって見える「もののかたち」を指し、さらには物が水や鏡に映った像を、最後にはそれらの物に光りが当って出来る暗部さえも指すことになるという奇妙な事実のうちに、身体やもののかたちが如何に不確かな在り方しか持っていないかの理由も想定できるというものである。「から」（「からだ」と「たま」（「たましい」、言い換えれば、「もの」の物質的契機と靈的契機との千変万化の関わりのがで、もの「かたち」は明晰な像を結んだり、曖昧な幻影と化したたりす

るのである。したがって、そのように不安定で変転きわまりない「かたち」を特定の像に限定して表現するのは、無意味なばかりでなく、「かたち」の持つ変現自在性を阻害するものだと考えられたであろう。そして仏教は、「から」と「たま」の言わば函数のうえに成り立っていた古代日本の身心関係を、少なくとも「原理的」には解体したのだと言えるだろう。だが、そのような古代的な身心観が実質的に動揺し、「かたち」の自立が萌芽的に見え始めてくるには、平安末から鎌倉期まで待たねばならなかったのである。

倉田百三晩年の思想と宗教

海 辺 忠 治

倉田百三と云えば「出家とその弟子」とか「愛と認識との出発」等が広く読まれている。それら若い頃のものは文学的には実にすばらしいものである。しかし宗教体験的には彼の晩年と比べると不徹底であると云わざるを得ない。彼は若い時代から純潔な理想主義者であり、自己の目的と理想を純粹に追い求めた人であった。しかし彼の強迫観念は純粹に理想を追うまさにその故に、却って強くこれに執着するところから起った。当為・目的に向って意志的に努力し真剣になることは理論的・道徳的には正しい。しかし人はそれに真剣になればなる程、その目的に執われ自己に執られるのである。宗教的に云えば実はそ

れ（この執着）が根本煩惱なのである。その標本を彼の強迫観念にみる。例えば不眠症の強迫観念を脱却するには彼の体験から云えば、眠ることに絶望してしまふこと以外にはない。目的に絶望しその執着を放下することによって、はじめて自己と当為（眠るべし）の二元的対立を超えて平安に住することが出来る。

「出家とその弟子」の親鸞の言葉として「願いとさだめとを内面的に繋ぐものは祈だよ」と云っている当時の倉田には、祈る私と願いを聞く仏との間に二つの対立が見られる。この当為と対立を放下した晩年の言葉に今の私は「私と宇宙、私と仏と云ふ対立がなくなつた所の絶対であります。……それが即ち放下、手放しの状態で、私はする事がなくなつた譯であります。」（生活と一枚の宗教）と。ここから今までの「念仏申さるる様に生きる」と云う念仏と私の二元的残滓も払拭されて、「事毎に念仏申さるる」一枚の境地、放下の境地が開かれるに至つた。

倉田が最後に到達した体験はまた一面、西田哲学の論理の實際的体験として見られるところがあり、ここでその辺からも一見してみたいと思う。

普通は自己が中心となつて、すべてを対象化して見ている。そこから自己と対象、自己と世界と云うこの世界、対立的世界が起る。しかし本来、世界は自己に対して外にあるのではなくして、自己は世界に於て、世界に含まれてるのである。（西田全集第11巻）
 25頁）
 仏も自己を中心として自己の向うに見らるべきものではなくして、場所的に自己を包むものとして自覚されねばならぬ（西田全集第6巻11頁）
 西田は云う「絶対は、自己の中に、絶対的自己否

定を含むものでなければならぬ。自己に於て自己に対立するものを含むものでなければならぬ」(西田全集)と。即ち仏に否定的に対立しているこの私は、そのままは仏の中に、仏に於てあるのである。

倉田がこの境地に至るプロセスを次のように云っている。

「私はハッキリと客観的、全体的に感じられる一事は主観と客観、宇宙と自己とが次第にその相対性を失いつつあることであつた。これを譬れば海の中に歩み入つたものが、初めは歩きつつ段々深みに進んで行くと、段々に歩き難くなり、一定の深さでは水の浮力で歩くことが出来なくなるやうなものであつた。

……自分は自分の両脚でしつかと立つて、両手を拡げて宇宙を受取らんとしてゐた。がその自分の両脚がそれを立たしめて居ると同じ法則によつて水の一定の深みでは立つてゐることは出来ず、拡げた両手は泳がねばならなくなるのと同じ趣きであつた。」(絶対的生活、増補、われぞみ仏)とその感じを述べている。即ち両手を拡げ、自分の両脚で立つて、世界・宇宙を対象とし、これを受取らんとしてゐた。その両脚が却つて反対に足をとられて宇宙によつて支えられ、それに立たされてしまい、宇宙を受取れなくなる状態となる。彼は云う。「宇宙(法)を受取らねばならぬ、といふ。しかし自分は宇宙の中にある。自分は法に依つて存してゐる。「受取る」といふことは自己が宇宙(法)と相對置してゐる時初めて考へられ、そして可能である。宇宙が自己を含み、法が自己を支へて居る時「受取る」といふイデーは成立たず、又受取ることとは可能ではない」(同上)と。ここに彼は自己

を中心としてすべてを対象化する通常の見方が、もはや出来なくなる状況に追いやられて来たのである。ここにはじめて一つの方向転換が遂げられた。即ち自己中心の対立的世界は、世界に於てある自己と世界に、「自己より仏への祈り」の世界は仏に包まれた手ばなしの世界に転ぜられた。そして対立がありながら対立を超え、雲霧がありながら雲霧が障りにならない世界(場所)に出たのである。

ここに亀井勝一郎も云う如く、明治、大正、昭和にかけて多情多感、悩み多き人生を生きぬきこれを超克した一人の妙好人を彼に見るのである。

西田哲学における「私と世界」の問題

川村 永子

人間は、本来、世界の内に世界と一なるものとして存在している。従つて、世界と不可分離の自己は、自己の側からのみならず、世界の側からの自己の究明を要求する。このような方向における新しい哲学の試み(ハイデッガーの言葉を借りれば、従来の西欧の伝統的形而上学としての哲学の根拠乃至始元からの新しい哲学の試み)は、キェルケゴールやニーチェやハイデッガーに見出されるが、その一つに西田哲学を挙げることができると考えられる。

ところで、真の實在が何であるかは、立場によつて種々様々

である。例えば、自然科学者は真の实在を感官の対象に見出し、プラトン以来の西欧の伝統的形而上学は、思惟の対象としての理性的なものに真の实在を見出して来た。これに対し、西田哲学は、真の实在を人間の実存の行為的自己の対象に見出す。西田哲学に於ては、行為的自己の立場は、究極的には自己の人格的行為を越え、しかもこれを内に包み込むような、いわば絶対無の場所の場所自身による限定としての世界の問題として考察される。西田哲学に於ては、「私と世界」の問題は、行為的自己の意識する意識としての「自覚」と、この自覚を本来成り立たしめている「場所の論理」によって究められようとしている。つまり、同一の实在が、自覚の側からと、これを本来成り立たせているところの「場所の論理」とから究められようとしている。自覚の側面からは、直観を介して「我と汝」が問題となり、場所的論理の側面からは、絶対矛盾の自己同一を可能ならしめる絶対無の場所を介して「我と世界」が問題となる。そこで、「私と世界」の問題を、先ず自覚から、次いで「場所の論理」から究めることが必要である。

西田哲学における「自覚」とは、「自己が自己に於て自己を見る」ことであるが、これは、判断的一般者の立場に於てではなく、これをも内に包み込む自覚の一般者の立場から無にして見る自己の自覚の立場に於て初めて可能となる創造的作用でもある。その場合、このような自覚を可能ならしめる無の一般者は、個物と個物とを媒介する限りに於て非連続の連続であり、個物に対して絶対の否定を意味すると同時に絶対の肯定を意味

する。即ち、弁証法的限定の意味を持っている。このような意味に於て自覚を深めてゆくと、自己は自己の底に絶対の他である汝に撞着する。そこで、私は汝の内に死することによって初めて真に私となり、汝は私の内に死することによって初めて真に汝となる。ここに、弁証法的直観が存している。この自覚の立場がどこ迄も突き詰められてゆくと、自己は、意識の立場を突破して、いわば意識そのものになり切る。そして、そこには絶対無の場所が顕わとなる。自覚は、本来、絶対無の場所の場所自身による自己限定によって成り立っているが、その事実とは、自覚が意識の立場を突破した時に自己に事実として顕わとなってくる。個人的自己の立場は永遠の今のノエマ的限定によって成立するが、社会や歴史の世界は永遠の今のノエシス的限定によって成立し、本来、前者の時間的な世界は、後者の空間的世界によって、即ち、絶対無の社会的限定、つまり、愛の限定によって包み込まれている。

ところで、我と汝の関係から我と世界の間への開けの転換には、前者の關係に於て既に本質的役割を演じている「彼」が必要である。つまり、無数の個物の間での「我と汝」の非連続の連続の關係が成立する為には、我と汝の關係の底に絶対の死即生を意味する社会的限定が存しており、従って「彼」が本来の重要な役割を演じている。更に、歴史的世界の成立には、一般的限定の方向に表現の世界が究められなければならない。

以上の如き意味に於て、「私と世界」の問題の真の究明は、自覚と場所の論理からの解明を必要とする。

田辺宗教哲学に於ける永遠と

歴史との行為的媒介性について

尾崎 誠

田辺元は時と永遠との関係について、永遠の今の瞬間に時の超越的統一を見ようとするいわゆる「永遠の現在」 \checkmark という考え方に對して、それは現在を孤立化し、非連続化する危険性があり、時の連続面を無視するに至るものと批判する。すなわちそれは、「時が永遠に攝取せられる永遠への往相を主とし、逆に永遠が時に還相する方向を閑却する」(全集第七卷一三三頁)と。これに對して、永遠の還相なる時は、永遠に止場される以前の直接態における時とは同一ではなく、むしろ永遠に否定されながら回復した媒介態としてより高次な内容をもつ時である。そして、その媒介こそ、否定を肯定に転ずる転換の原理としての絶対無の超越に他ならないとする。この絶対無はそれ自身無媒介に存することはできず、あくまでも相対を媒介契機としてのみ現成することができる。絶対無たる永遠は、過去・未來の否定的対立を契機とする時を媒介として、己れを時において現成せしめるのである。すなわち「永遠は時の自己否定に媒介せられ、その絶対否定に於て之を内在的統一に現成せしめる超越の根底として、自ら時に還相する。」(一一七頁)と。時は永遠に往相し、永遠は時に還相するこの往還二相の運動は表裏

一体のものとして、この媒介・現成を離れて絶対無としての永遠はありえない、とする。換言すれば、時の転化・生滅を超えてあたかも自体的に存在するとされる永遠は、時の動態を包む超越的靜一的場所としての観想に他ならず、かえって時間を無差別化し、従つて時間を空間化し、時間の不可逆性を否定するに至ると批判する。

この時間の不可逆性はホワイトヘッドの時間論とも対応する。ホワイトヘッドは時間の不可逆性を時間の累積性から、つまり現実的個物 \wedge アクチュアル・エンティティ \checkmark の主体的消滅に伴う客体的不滅性から導き出す。その客体的不滅性の概念は、田辺のいわゆる過去は消滅してもなお保存されるという思想と一致する。すなわち「一の消滅が他の發生の媒介となら、従つて前者は後者の存在に必要な契機として、却てそれ自体としては消滅しながら後者の内に保存せられる。」(同一一〇頁)と。そしてこの發展の媒介性が歴史を成立させる根拠だとする点で、ホワイトヘッドのプロセス思想と軌を一にするが、それはさておき、田辺にとつて、時間の可逆化、空間化は全人否定されるわけではない。むしろ、時間の否定としての空間化を内的契機として含み、その無差別的可逆化を媒介として時間性を回復し、その意味で時間と空間とを否定的に媒介・統合した永遠が時に現成する。このことを田辺は懺悔という信仰的行為によつて説明する。懺悔は永遠の信仰による時の絶対否定であり、過去を未來の行為により転換するから、その限り未來から過去を規定する時の逆流、永遠からの時の可逆化・空間化を

意味する。しかし、それは過去への還帰を通じて未来の高次性を達成するという、時間の循環的媒介性に他ならない。つまり、直接過去に帰るのではないのである。この未来の行為的媒介性が永遠の時間における不可逆の高次の現成を達成せしめる動的先端である。

過去と未来とを統一する永遠が、現在の超越的根底として、現在を否定的に高め回復する転換において行為は成立する。未来は過去の持続性を否定する面と、行為において過去と媒介される積極面との統合態であり、現在はこの統合を成立させる絶対否定の転換点である。時の成立の中心は現在の行為転換媒介にあり、現在は時が永遠に触れる所に成立つ。絶対無の永遠が不断に各現在において時を無限に新にする所に、永遠からの還帰として時の連続化が、過去に対する未来の高次性として成立する。未来は、直接的なる過去の有を越える、有の根源としての超越的絶対無の動的先端として、絶対無の現成、永遠の還帰たる現在の行為的転換における否定媒介の契機としてのみ存在する。この行為の未来的媒介性が現在の反復において永遠を歴史化する。

西行と伊勢信仰

高 木 きよ子

西行は六三歳（治承四年 一一八〇）から六九歳（文治二年

一一八六）まで伊勢に在住していたといわれている。「高野の山をすみうかれた」西行が、伊勢を定住の地としたのには恐らくそれなりの理由があったと思われるが、その中心をなすのは伊勢神宮に対する信仰であったのではないか。

西行は伊勢の歌をいくつか残している。その中には出家直後に作ったものをはじめとして、今回の伊勢在住以前のものもある。しかし伊勢在住時代に詠まれたとされているものの中には伊勢神宮に関するものが目につく。紙数の関係でそれらをここにかかげることができないが、注目したいのは詞書に「御裳濯河のほとりにて」「内宮に詣でて月をみてよみ侍りける」「内宮に詣でて侍りけるに、桜の宮を見てよみ侍りける」「月詠の社にまゐりて、月をみて詠める」「風の宮にて」などある一連の歌があり、これらにより西行が僧形ながら伊勢神宮に参詣していたことが知られる。これは西行が当時の神宮祠官荒木田氏良・満良（蓮阿）の知己で、神宮に作歌の指導を行っていたことから神宮参拝ができたのであるという。こういう機縁で西行は伊勢神宮に親近し、その信仰を深めた。神宮に対する宗教意識の発露は、特に次の三首に著しく見られる（歌の番号は筆者）

高野の山を住みうかれて後、伊勢の国二見の山寺に侍りけるに、大神宮の御山をば神路山と申す。大日如来の御垂跡を思ひてよみ侍りける

一、深く入りて神路のおくをたづねればまたうへもなき峰の松風

伊勢にまかりたりけるに大神宮にまゐりてよみける

二、さかきばに心をかけむゆふしでおもへば神もほとけなり
けり

大神宮の御祭日よめるとあり

三、何事のおはしますをばしらねどもかたじけなさのなみだこ
ぼるる

一の歌は、詞書に本地垂迹をのべているが、同時に自然の中に神を感得しその崇高さに心をうたれており、二の歌は伊勢在住以前のものと思われるが、本地垂迹の思想を身をもって体験して神・仏を超えたところに宗教を求めている作者の姿がある。そして三は西行の作に疑をもたれている歌であるが、もともとよく神宮に対する畏敬の情にあふれている。偽作であるとしても西行作と伝えられたことの奥に、西行と伊勢との深い関わりがあったからこそ考えられる。このことはまた、同じく偽作とされる「撰集抄」についてもいささか興味をひく問題を提出しているが紙面の都合で省略する。

西行の伊勢信仰を位置づけるもっとも大きな現象は、その自歌合である「御裳濯河歌合」と「宮河歌合」を内宮・外宮に奉納しているということである。西行が自己の生涯の棹尾を飾るものとして歌合の形式をかりた自選歌集の編集は、この二編の判者に当代一の歌人である藤原俊成・定家に依頼したことによってもその意気込みの程がうかがわれるが、これを作製したときすでに伊勢を去っていた西行が、この終生の大事業を他のゆかりの社寺をさしおき伊勢神宮に奉納したことに、神宮への深

い関わり、物心をこえた信仰の姿を見ることができるとい

い関わり、物心をこえた信仰の姿を見ることができるとい
出家した西行は、仏僧として生きるよりも一人の人間として世俗の束縛を離れて和歌の中にその生きる指標を求め、それを追求していたと思う。その西行にとつての宗教、信仰形態は、内にあつては理論的・実践的に仏教と結びついていたものの、外に向つては仏・神を包摂した自然における姿、それを直接体験によつて感得するところであり、その極地を伊勢神宮への信仰として燃やしていたのであろう。

井上円了の「修身教会」をめぐる

三宅守常

井上円了が設立した修身教会は明治三十七年二月社会教育の一環として教育勅語という世俗の倫理道徳を通した修身教育を仏教がない、勅語の普及と同時に仏教の振興を目標にした団体であるが、明治仏教がいかに世俗民衆に接近し倫理道徳に対応したかについて考える時、やはり教育勅語の存在は宗教者といえども例外ではなく無関心態ではありえなかつたと思われるのである。円了は勅語頒布後比較の早い時期から行義書を出しているが、また哲学館の創立者として教育家でもあつた。そこで仏教の勅語を基調とした世俗倫理への対応というテーマで円了を取りあげ、修身教会をめぐる問題の第一歩として勅語行義書を経て修身教会へいたる思想的過程や状況等につい

て検討してみたい。

円了の行動や著述は彼自身の護国愛理という理念で一貫しているが、明治二〇年九月の「哲学館開設ノ旨趣」では哲学の重要性は説いていても文章上より見る限り、まだ日本及び東洋学中心の明確な理念は出てこない。しかし翌二一年から一年間の欧米遊学中、逆に外国の東洋学研究成果を見聞したことにより明確に急転回してくるのである。それは「哲学館ノ目的ニツイテノ意見」で「各国ノ大学ハ勿論其中小学ニ至ル迄皆其国固有ノ学ヲ以テ基本トシ交ユルニ他邦ノ学ノ之レト関係ヲ有スルモノヲ以テス（中略）是ニ於テ日本主義ノ大学ヲ設立スル必要起ル其大学ハ日本固有ノ学問ヲ基本トシテ之ヲ輔翼スルニ西洋ノ諸学ヲ以テシ」と述べることからもうかがえるのである。一方教育勅語は主に学校教育を通しておこなわれたのであるから、円了に於てはこの時点で勅語を受け入れ、且つ対応する素地がすでに出来ていたと思われるのである。また政教社に参画したこともその一因とも考えられよう。そして明治二三年一月三日日勅語渙発となり、早速「勅語奉読セルヤ不肖猶ホ天恩ノ優渥ナルニ感泣シ積年ノ素志ヲ達スルハ此時ニアルヲ知り十一月月上旬ヲ以テ東京ヲ発シ全国周遊ノ途ニ上リ寒天赤日ヲ侵シテ東西ニ奔走シ」て哲学館資金募集を兼ねて勅語の普及に尽力するのである。さらに著述の面でも明治二六年一月『日本倫理学案』中の「勅語略解」同三三年一月「勅語略解」だけの再版、同三五年一〇月『勅語文義』等の行義書をはじめ修身関係の書をあらわしてゆくのである。そして同三三年四月修身教科

書調査委員を文部省より委嘱されるのである。従来円了研究ではこの点について触れることが少ないが、こと仏教と勅語の関係では重要である。これは明治二九年貴族院の建議で教科書国定化の動きがあらわれ紆余曲折を経て同三三年委員会を設置したのであるが、その中に円了が入るのである。他は加藤弘之・井上哲次郎・中島力造・木場貞長・沢柳政太郎・高嶺秀夫・伊沢修二と皆文部省・東京帝大・師範系であり、何故円了が委嘱されたのか定かではない。がともかく、記録によると同三三年が一〇回、同三四年が二六回、同三五年が四〇回、同三六年が五六回と四年間で合計一三二回に及ぶ会議を重ねたのである。そして同三六年一月小学校教科書の国定化が決定し、翌三七年四月から第一次国定小学校修身書が実施されたという経緯をふまえる必要がある。その修身教科書の内容が勅語にみられる倫理的徳目を基調としたことは言うまでもない。したがって円了においては国定修身書編纂への参画が勅語普及の意図をより一層高めたと言えるのではなからうか。そして再度の欧米外遊後、同三六年九月「修身教会設立趣意書」を出し、翌三七年二月の修身教会設立にいたるのである。

このように追ってみてみると、学校教育にとどまらず家庭及び一般社会教育の面において勅語を基盤とした修身教育の補足が必要であり、その為に寺院僧侶を活用しようとした円了の意図の究極の具現化が修身教会であったと見ることができよう。と同時に当時の社会主義思想や日露戦争の影響等も要因として考慮する必要があることも附加しておきたい。

初期新宗教弾圧の構造

——明治二九年天理教事件を中心に——

武 田 道 生

天理教は、明治に入つて以来再三にわたつて各地方警察の干渉をうけ中山みき自身数度の拘留をうけていることは周知のことである。そして一般的には、明治二九年の内務省のい、わゆる「秘密訓令」が国家弾圧の最初のものといわれている。しかしこれに先立つ明治二七年に蓮門教がその原型ともいうべき重大な干渉をうけた事件があつた。⁽¹⁾筆者は、この事件の構造を明らかにしたそのなかで、国家が国家神道体制を明確に意図していないこの期の新宗教弾圧の構造に対する仮説をたてた。それによれば、まず社会全般に当該教団の様々なスキャンダルが噂となつて顕在化してくる時、話題を求めるマス・メディアが社会正義の代表として事件化し淫祠邪教攻撃という集中キャンペーンを行うことによりイヴェントを形成し、国家による解散を求める。こうした世論の最中、介入を正当化された国家権力が弾圧を展開する、というものである。

蓮門教の場合をみると、明治初期に小倉に成立し同一五年東京進出後、大成教の附属教会として、△御神水▽によつて二〇年代半ばまで信徒九〇万に達した大教団は、男女・金銭・霊水にまつわる噂が評判となりはじめる。尾崎紅葉のモデル小説が

新聞に連載された後、二七年に万朝報が『淫祠蓮門教会』キャンペーンを開始した。この連載は全九四回に及び、全国新聞他紙も同調し、各地で攻撃演説会も開催されるなか、警察の介入がはじまり、内務省社寺局と大成教により、まず、教長島村光津の大教正資格が剝奪され、次いで教団改革条項の受諾を強いられた。以後教勢は下降の一途をたどることとなった。

天理教の場合をみると、全体の規模は蓮門教の場合を全てにわたつて上まわつているといえる。天理教関係の記事は、新聞を中心に二〇年代の初めから頻繁に登場し、蓮門教とからめて同類の霊水を出す淫祠とされていた。⁽²⁾攻撃出版書は、蓮門教の三冊に対し二九年を中心に二〇〜三〇冊が出版されていたようである。こうした邪教観が定着するなか、明治二四年四月には、警視庁警務局通牒「天理教会ノ看枚ヲ掲ケ風俗ヲ紊ル所為ナル者取締方」が示され、二七年一〇月一日には、蓮門教事件のあと明らかに天理教を視野に入れたと思われる「新禱禁厭ノ為メ医薬ヲ妨クル者取締方」が内務省と警視庁第三部長通牒が出されている。こうして天理教にとって重要な教祖十年祭を三月にひかえて二九年を迎えたのである。天理教にとって大発展をめざすこの年、既成仏教側もその機関紙で早くから批判・攻撃演説会の開催を行つていた。四月六日、内務省社寺局より、天理教取締の訓令が出された。この訓令は、官報に掲載されなかつたため、「秘密訓令」と呼ばれたが、内部規則としての性質をもつ訓令は公開を前提とはされていないことから、国家側の「秘密」意識をこれだけで知ることほできない。この訓

令をうけた警視庁令が出されたことから、マス・メディアが天理教批判をはじめめるなか、中央新聞はその翌日から全一五〇回にわたる「邪教淫祠天理教会」連載によるキャンペーンを展開した。蓮門教の時と同様の「反響をまきおこし、各地で攻撃演説会がひらかれ、地方警察による取締・認可取消が相次いだ。教団側は批判をかわすべく批判されている部分の八つの改革批判を実施した。摩擦を極力さける教団の方針によって、信者からの金銭の収集を抑え、教会の設立を制限したことにより、全教団的に教勢は停滞した。この間に天理教淫祠邪教観は決定的に形づくられた。

以上の様に両教団事件は酷似している。冒頭に述べた仮説のように、この時期には、後の不敬罪に代表される天皇制と教団の対立という形を国家権力は明確に意識していない。そこで取締法規も医薬の妨げ風俗の紊乱という達類が用いられる。またこの種の法規で規制するだけでこの期の教団は十分であったわけである。こうして、明治二七年の蓮門教事件と同二九年の天理教事件は、同一の中で語ることができると思われる。

注

(1) この事件の全体的考察は、拙稿「蓮門教の崩壊過程の研究」『日本仏教』の第五九号、参照。

(2) 金子圭即「明治期の新聞に現われたる天理教関係記事について」天理大学学報第五六輯。

仏教済世軍の支部の構造

藤井健志

大日本仏教済世軍は真宗本派僧侶にして東京帝大宗教学科を卒業した真田増丸が大正三年に北九州八幡に創設した仏教運動である。機関紙の発行部数は一万弱だったが信者数は数万、数十万と言われている。その信仰は増丸が関係した真宗豊前学派の学僧、東洋円成の影響が認められる。またその活動の一つの特徴は路傍伝道をするところであり、仏教を寺から外に引き出したとも言われることがある。しばしば教団(本派教団を含めた既成仏教教団全体)を批判したために、教団とは無関係に成立した仏教運動というイメージを抱きやすい。

しかし細かく支部の成立過程を追いかけてゆくと、済世軍は必ずしも教団とは無関係に成立したわけではないことがわかる。ここでは済世軍の思想の検討からその特徴をつかむのではなく、支部の成立という社会的な問題からその性格を考えてみたいと思う。私が現在まで確認したところによると、八幡の総本部、東京の本部の他に約一一〇の支部、四〇の分隊、さらにいくつかの同志会が存在していた。(ただし支部、分隊、同志会の組織上の明確な区別はなかった)支部の分布は広島、福岡、大分の各県に多く、全体的には九州、西日本にかたよっている。その中でまず八幡総本部であるが、増丸が八幡に来たの

は八幡徳養寺の僧侶江田常照の招きによっている。江田は一時東洋円成や、その父円月の所で学んでおり、その関係で増丸を知ったのは疑いない。江田との関係をもとにして支部が成立した例としてはもう一つ小倉支部があげられる。小倉支部は西蓮寺という寺におかれたが、この寺の住職黒田浄吟は江田と親しい関係にあり、彼を通して増丸を知ったと思われる。もともと西蓮寺の場合は、増丸の生家浄円寺と親戚関係にあり、それも一つの契機であったかもしれない。この二つの例に示されているように本部や支部の成立のきっかけの一つは増丸が東洋円成の所にいたことに基く人間関係、また一つは増丸——というように浄円寺の親戚関係である。特に後者の関係を契機として設立された支部は多く、浄円寺を始めとして増丸の兄の寺、娘の嫁ぎ先の寺などが支部になっている。また浄円寺の説教所に置かれた支部や、浄円寺の熱心な門徒が中心となって作った支部もいくつかある。濟世軍の支部が浄円寺のある福岡県築上郡に多いことはこのことを示している。こうした支部では寺に布教に來るのは濟世軍の伝道師であり、彼らの説教（というより講演の形態をとっていたが）の時にはその寺の門徒が多く集まって來た。濟世軍では信者、非信者の区別は明確でなく、会費を払うこともなく、機関紙の購入も義務づけられていなかった。このことを考えると濟世軍の伝道師の話を書く門徒も一種の濟世軍信者と言ってもよい。浄円寺関係以外にも寺（主に真宗本派）に置かれた支部はいくつかあったが、そこでのあり方もこれと似たようなものだとすると、濟世軍の信者の中には真宗の

地方寺院の一般門徒もかなり含まれていたと考えられる。

濟世軍は一面では確かに学生や都市労働者の信者も多く、彼らの教団批判は活発なものがあつた。しかし以上のような支部の成立を考えると、濟世軍は必ずしも教団批判をする人だけで構成されていたとは考えられない。濟世軍が大正年間に急激に発展したことも、その中に一般寺院の門徒が含み込まれていたことと関係あるかもしれない。教団に批判的な人だけでは数万以上もの信者を擁する運動にはならなかったのではないだろうか。

いづれにしても濟世軍が多くの一般門徒をその信者の中に含んでいたことは確実であり、日本近代仏教の中で一般門徒レベルの信仰や思想の動向がほとんど研究されていない現在では、濟世軍研究は一つの意義をもっている。

女性教祖の分析的考察

薄井篤子

私とはこうであるという認識 (Identity) はその人の本質を成すが、その中核には男性あるいは女性としての自分の認識——gender Identity——が存在し、感情や行動、そしてあらゆる人間関係の中に深く関わっている。女性教祖たちは神がかりによって大きな自己変革をせまられ、それを基軸として新たな自己を形成してゆくが、必然的に性認識にも別の局面が展開されよ

う。

今回は出口なお（一八三六―一九一八）という一人の老女が自己変容してゆく経過を追いながら「女性である」ということをどうとらえたか考えてみる。

なおは神がかり体験を機に日常的な生活者としての自分とは異質なものを予感しはじめ、男性的な部分の存在に気づく。なおの新たな性認識は「変性男子」という概念において独自に展開される。変性男子とは、肉体は女性であるが、その靈魂は男性である、との意である。その際、女性の肉体は否定的なものではなく、むしろ「女ならここまでの修行が出来た」（明三三・四・七）として肉体的に女性であることは神の御用を受け入れる容器としての条件とみなす。そこに男性性の表現である生き方や宗教感のきびしさ、はげしさが加わって、耐え忍ぶ存在から人々やこの世を救う存在への転回が完成する。それは自分の用継についての言及にも表われている。「綾部の大本の御用継は末代肉体が婦人であるぞよ、婦人の肉体は末代神の御用を致さずなり。」（明治四三・旧四・一八）「綾部の大本は、末代変性男子の御魂の出口直の靈系でない」と、世が続いていかんぞよ。肉体が女で御魂が国常立尊の御魂であるぞよ、此の事は大事の事であるから念を入れて書いておくぞよ。」（明治四三・旧九・二八）なおは「変性男子」として自覚するが、自分の内部での男性性の追求とその認識は次第に男性と女性の関係において展開されてゆく。性認識や性的役割づけは単独ではおこなわれず、相対物との関係の中で確固なものにされる。なお

は自分の「変性男子」に対して、のちの聖師出口王仁三郎を「変性女子」と呼び、肉体は男性だがその靈魂は女性であるとして、変性男子と変性女子の関係を世界の経綸を見出す。そして「どちらの靈魂が一つ欠けても今後の経綸は成就いたさん」「世界の大本には変性男子と女子の経と緯の二つの御魂を現わして世界の一切の事を夫婦に為して見せて有る」など、両者の和合の必要性を強く主張する。世に落ちていたる神を上げる役、世界におこることを知らせる役が変性男子であるが、その使命を成就するためには、変性女子・王仁三郎という全く対照的な存在を設け、そこを乗りこえねばならないとして女子に改心をせまる。多くの筆先において和合の要求がくりかえされるが、それは同時になお自身の内部でも統一感を保ち、神への確信を更に強めようとする試みの反映とも言えよう。なおの変性男子という独自の自己認識は神がかり以後、新しい自己形成をする際の支柱であり、また彼女の宗教的信念・行為をたえず導いていたものとして大きな意味を持っていた。現在の大本教の教義では王仁三郎の影響を抜きにしては考えられず、またずっと洗練された構成となっている。しかしなおが「変性男子」と自称しながら自己の性に対して新しい意味を与えた経過を追うことにより、神観念や世界観の展開と性認識の確立との関わりの一範例を見い出せるのではないかと考える。

新資料に基づく入信前の

浅原才市に関する研究

佐藤 平

本年六月中旬に水上勉氏と共に浅原才市の調査旅行をして、新たにいくつかの資料や情報入手することができた。ここに取り上げるのは、その中晩年の才市が毎日参詣していた安楽寺で入手した才市の妻せつへの手紙である。これは数年前に才市の孫の梅木武子さんのところから出て来たものである。

この手紙の内容を分析して行く過程で、これが入信前の才市の研究に関して重要な意味を有するものと判明した。

「口会い」と呼ばれるその宗教詩で有名になった才市が、下駄職人であったことは周知の事実であるが、いつ頃から彼が下駄職人になったのか、また下駄職人になるまでの才市がどういう生活をしてきたかは、諸説があつて明白でなかった。

これらの点がこの手紙の研究でほぼ解明できたのである。

先ず、下駄職として温泉津に落ち着くまでの才市であるが、才市をはじめて世に紹介した寺本慧達氏の著書『浅原才市翁を語る』（昭和二十七年八月一日千代田女学園）に彼が結婚後長らく直方方面に出稼ぎに行つていたということは述べられていたが、炭鉱の産地でどんなことをしていたかは判然としなかつた。

ところが、この手紙を出した才市の住所は筑前国鞍手郡勝野村二本松となつており、この勝野村を訪ねて見ると、この土地は豊富な石炭の産地で遠賀川沿いにあり、この村にはその当時、五平太船と呼ばれる石炭を運搬する艀の造船所があつたことが、郷土史家行実正利氏の研究で既に確認されていた。

一年期奉公を終えた才市が船大工になつたことは知られていたが、九州の出稼ぎ先でも才市は川艀を造る船大工をしていたのである。

次に、才市がいつまでこの船大工としての出稼ぎ生活をしてきたかという点についてであるが、寺本慧達氏自身がその著書の中で、「四十路をこえようとして直方を引き揚げた」ともい、また「五十幾歳になつていよいよ下駄職として小浜に落着く」ともい、その言に矛盾がある。その後出版された諸氏の著書にもこのことは明白でない。

この手紙の消印は薄れていて読めないもので、これに使われている三銭の菊切手の発行年月日を調べて見ると、明治三十二年の四月一日であつた。当時才市は五十歳であり、少なくともこの頃まで才市は船大工として出稼ぎの生活をしていたことが確認された。

更に、この手紙の内容を見ると、才市のことを「ちちうゑさま」と呼ぶ「いさく」なる人物が登場している。これは今まで才市の周辺になかつた名前であるから、不思議に思いこれを究明することになった。この人物はこれも手紙に出てくる「みよしや」と深い関係がある推定されるので「三吉屋」の現在の当

主に尋ねると、やはりこの家から出た三島伊作という腕のいい左官で、調査の結果才市の一人娘サキより一つ年上の男性であることがわかった。

その結果、才市を「ちちうゑさま」と呼ぶ伊作にサキの婿として養子縁組の話があった時の手紙であるという推測が生れた。才市は伊作から手紙の来たことを彼自身の手紙の中でことのほか喜んでゐる。

サキは三度結婚しているが、明治二十二年は二度目の結婚生活をしている時で、もし先の推測が当を得ておれば、この手紙は次の離婚と結婚の間でなければならぬ。その期間は明治三十四年の暮れから明治三十七年までである。この封書には六月二十二日の日付があり、既に長い逗留をしていると思われる内容であることから、これは明治三十六年六月二十二日、才市が五十四歳の時の手紙と推定される。サキは明治三十七年自分で選んだ人と結ばれて、朝鮮に渡ってしまう。幼くして親に捨てられた才市は老いては子に去られ、その頃から下駄職で最後の生計を立てることになり、その求道心に最後の火が燃え上った。

霊友会の根源的生命論

梅津礼司

これまで霊友会系と称される諸教団は、「日蓮系」・「法華系」

「法華・日蓮系」という枠組の中で論ぜられ、それは日蓮主義か非日蓮主義か、天皇制順応型か天皇制対立型か、国家主義的か家族主義的か、というように両極化された図式に組み込まれていることが多い。このような図式の中で与えられた霊友会系諸教団のイメージ・評価を要約すると、戦前の天皇制ファシズムを補強した家族主義的国家観を持ち、先祖祭祀を中心とする現世利益的呪術志向の強い、非日蓮主義的な集団であって、これらの集団は、終末的救済観を持たず、個別主義的な救済に止っている。として、創価学会や国柱会などの日蓮主義の宗教運動とは対置されているといえよう。

霊友会系諸教団を形成した母体である霊友会の発生期に関する研究は、その緒についたばかりで資料も乏しく不明な点も多いことが、この教団の歴史把握と思想理解に混乱を招く要因ともなっている。

さて、霊友会が最初期に発行した文献のひとつに『仏は滅し給はず』（戸次貞雄著、久保角太郎分別広説代表者、昭和四年）がある。

本書には、かなり明確な危機意識と宇宙と生命に関する究極的・根源的な意味が説かれており、霊友会がその発生期において終末論的な救済観をもつ宗教運動であったことが理解できるのである。

思想の混乱、戦争・紛争の増大、不況による経済的不安等々に、当時の霊友会の宗教的指導者の眼には時正しく「白法隠没・末法中の末法」たる危機的狀況に陥ったと写った。このよ

うな終末的危機状況を招来した最大の要因は、人々が宇宙における生命世界（靈界）の根源者（仏陀）の存在を否定し、根源的生命（靈魂）の永遠不滅を忘れ、生命世界の律法（仏法）を知らず、生命世界の秩序から逸脱し、さらに我欲の命ずるままに生活しているところにあると説いた。このまま人間界を放置すれば生命世界のバランスは崩れ、決定的な終末を招くことになる。従って、このような終末的危機状況を回避するために、生命世界の根源者の意志と秩序を人間に覚知させ、一人ひとりが再び生命世界の秩序に随順する生活を営むことが急務であるという。

靈友会では宇宙の創造は、物質世界を成立せしめる天体の自然法則・力（天体力）と、この天体の法則・物質・力を利用して生命現象を生起させる根源的生命世界（靈界力）の交錯によって成るとみる。そして、全ての生命は過去世に作為した業因に相応する生命体として再生するために天体の法則・力を利用して物的素材を集合し、生命体としての心・身を形成し「生」の活動を営むために最もふさわしい適所に再生（輪廻転生）すると考えられている。この生命世界の基本構造は、仏・菩薩・縁覚・声聞・天上・人間・修羅・畜生・餓鬼・地獄と十界に区分される。このうち仏・菩薩の二界を除く八界に生命現象を起こす生命は前生までに蓄積された業因に相応して輪廻転生しながら、仏・菩薩という生命世界の理想に接近合一しようとするのが生命の本性であると「生」の活動の究極的な意義を説くのであった。生命現象の一形態である人間もこの本性に随順する

ことが生命世界の秩序を遵守することである。全ての人類が本性に随順すれば己ら人間界は仏国土化（理想化）することに連続するとみるのである。

人間の本性を自覚させ、悪業因を消滅せしめる行法の確立こそ終末を回避する最も有効な手段と考えた靈友会は、シャマニズムによって宿業を覚知し、先祖供養によって先祖と共に自己の成仏を目指すという行法を運動の中核にすえたのである。

以上、紙幅の都合上ここでは靈友会の根源的生命論の概略を述べておくに止めておくことにしたい。

『元亨釈書』の構成とその独自性

黒川 典雄

鎌倉末期の元亨二年、虎関師錬によって作られた『元亨釈書』（以下『釈書』と略称）の構成は、伝・表・志の三部から成りたち、『釈書』序説志に「一表居中焉。所以通串伝志也。」とあるように、師錬は表即ち「資治表」を支点と考えて構成したことが知られる。この構成について、師錬は先の「序説志」や彼の詩文集『済北集』収載の『答藤侍郎』に記されているが、これらを総合すれば、師錬は次の如く考えていたように思われる。即ち編年体の『春秋』紀元体の『史記』（『釈書』は一番これに近いようである）、列伝体の三高僧伝は、いずれも史書としては不十分であり、『釈書』のように伝・表・志を

備えて初めて史書としての価値があるものと確信していたようである。こうしたことは、師鍊が『釈門正統』『仏祖統紀』をも十分に参考としたものとはいえず、その識見には大なるものがある。因みに江戸時代に続出した高僧伝の構成は、ほとんど中国の三高僧伝のそれに倣っていることを考えれば、師鍊の歴史に対する識見は十分に評価されるべきであり、また『釈書』が単に高僧伝のみならず仏教史書とされる所以もここにありと思われる。

次に、伝と表の内容を若干紹介したい。

まず伝は僧侶の列伝であつて、十料に分類して類聚したもので、すべて四百三十八人の僧伝である。これについては、私も若干考察しているところであるが、各伝とその原史料との比較検討が今後の課題と思う。

次に表は即ち「資治表」であつて、欽明天皇元年から仲恭天皇皇承久三年まで、六百八十三年間の謂わば国家仏教史的年表である。この体裁は、編年体である『春秋』に倣っている。しかも、一例を掲げれば、推古皇帝二十九年条に、

二十有九年。春二月癸巳。皇太子豊聡夢_ニ干斑鳩宮_ニ。夏。秋。冬。

二十九年春。太子病。……二月五日。太子薨。天下万民如_レ喪_ニ考妣_ニ。太子厚_レ我。亦位尊。何書_レ薨_ニ以_レ名。以_レ名書_レ死。春秋之法也。

と、その内容も『春秋』の法に基いて記されていると見られる。

このように「資治表」は、『春秋』の法に準拠しているが、師鍊はそれに徹することはできなかったようである。この例についても、次の舒明皇帝十一年条の一例のみを掲げよう。

十有一年。……秋七月。新_ニ百濟大寺_ニ。……十一年。正月。造_ニ宮于十市郡百濟河側_ニ。又相_ニ勝攸_ニ。移_ニ熊瀨精舍_ニ。改修_ニ其規_ニ。礼也。其地在_ニ百濟河側_ニ。故曰_ニ百濟規模高宏故曰_ニ大寺_ニ。分_ニ郡民_ニ為_ニ。河西民充_ニ造宮_ニ。東民寺。納_ニ邑_ニ三百戸。田_ニ三千畝于寺_ニ。春秋法修旧不_レ書。曷為書。大之也。故書曰_レ新。又喪_ニ帝之踏_ニ上宮言_ニ故書。

……

この記事は、方法論的には『春秋』の法に基いて記されているが、内容的に見れば『春秋』では全く採用しないようなこの事件を、『釈書』では本文に入れているのである。即ち、このように建造物を他の地に建てかえるということは、『春秋』の法では絶対に記事にしないのであるが、師鍊は百濟寺が重要な寺であるという理由から、移築を創建と書き改めてまでも記事にしているのである。このことは、「資治表」の独自性であり、また「資治表」を通覧する上での留意点でもあるが、またそれは、師鍊の仏教観・歴史観を考える上でも重要なことだと思われる。

奈良時代の天皇の葬儀形式に

表われる多様性について

マセ・フランソワ

七世紀の初めから平安末期までの日本の喪葬儀礼の特徴の一つは周知の如く多様性である。本発表ではこの時期の初め、即ち奈良時代の天皇と皇后の葬儀を検討したい。天皇の葬儀を取りあげる理由は、それが最もよく知られしきもある意味で天皇の葬儀は他の階級の葬儀を方向づけるからである。次に具体的にこの多様性の考察に移る。七十二年、元明天皇は崩御後八日に火葬され、同じ場所に陵が建てられた。遺詔に従い輜車には飾りがなく、喪もなかった。七五六年、聖武天皇は豪華な葬列の後埋葬された。七四八年元正天皇の山陵の兆域は東西三町、北南三町であった。これに対し、七五七年、非皇族の藤原の宮子の陵の兆域は東西十二町、北南十二町であった。奈良時代を通じて、天皇葬儀に定型は見られない。以上の葬儀に現われた相違は次の意味で問題になる。即ち、奈良時代は百年に満たない短期間であり、律令国家の下で社会生活の儀式化が進んだ時代であった。この時期に朝廷の年中行事その他の儀礼、例えば大嘗祭等の儀式化が定着した。又天皇と皇后は同じ社会階級で、しかも全員仏教信者であった。即ち定式化を予想させるこれらの条件が揃っているにも拘わらず、明らかに大きな相違が見ら

れるという点で問題になる。確かにこの時代の葬儀には、古墳時代に比較して墓の規模の縮小、葬儀全体の期間の短縮化に表われる薄葬思想、中陰や寺で行われた読経等の仏教行事、方相氏に代表される中国喪葬儀礼の存在等の共通要素が少くない。しかし冒頭に示した例が啓示的である様に、この種の相違・多様性は文献に明かに表われている。演者の考えではこの現象につき次の事が云える。即ち、第一に強烈な大陸の影響は統一をもたらず、対立要素を内包した。例えば、中国でも古くから薄葬思想は伝統的な厚葬に対立し続けた。又唐時代の仏教への反動で、一時期盛んに行われた火葬の中止等の例がある。又同じ中国文化圏で当時の日本に影響が強かった新羅では唐の皇帝の葬儀に見られない火葬、そして散骨が行われている。第二に、仏教は霊の行方が死体と関係ないと考える為、死体の扱いにつき火葬以外の社会的レベルでの答を持たなかった事が考えられる。この事は六世紀に仏教が伝来して以来、奈良時代に入っても仏教葬儀の定式化が見られない事に表われている。この時代の仏教が死に対する適当な儀礼をもたなかった事は、当時の仏教にとって死、特に死体が穢れた物であり、できる限り直接的関係を避けたかったからであるとの解釈ができる。長い間、葬儀の時の唯一の仏教行事は読経等であり、寺即ち死体と離れている場所で行なわれた。他方、仏教葬儀の同義となった火葬も問題になる。即ち、ある意味で仏教の教えの当然の結果であるにも拘わらず、簡単に受け入れなかった点である。持統、文武、元明及元正天皇の火葬の後、再度埋葬が行なわれるように

なり、又散骨に関し、仏教信者であった天皇達の間で淳和天皇だけが散骨された。それは身体に対する前の時代の概念がまだ生きていたからとも考えられる。第三に律令以前の京中心の天皇葬儀は死の様々な問題に総合的答、即ち、屍魂、喪と王位継承への解答を与えることにより、新君主の王統性を保証した。従つてこの時代の葬儀は完全に通過儀礼の役割を担っていた。しかし律令制という新しい社会制度の下では前代の葬儀は時代遅れと見なされたが、それに代わる社会機能を持つ新しい葬儀が生み出されなかつた。その為に様々な試みが行われ、そこから多様性が生まれたと言える。又社会から認められた唯一の葬儀形式がなかつた為、葬儀はある程度個人の自由選択に委ねられた。こうして儀式化の時代に先例に従う事を拒否した遺詔が尊重された。言いかえれば生活の他の場合と異なり、葬儀は習慣、先例、儀式に定められた唯一の型を持たなかつた。その為、このある自由をもたらした状態が逆説的に死の穢への不安を強めたと言える。

「生類憐愍」について

山 本 春 樹

悪法として名高い「生類憐みの令」は綱吉の迷信から出たものであるとするのが通説である。この迷信とは、世継がないのは前世での殺生の報いであり、生類、とりわけ綱吉が戊年生

れであったところから、犬を憐むことによって世継を得んとするものであり、その背後には知足院の隆光のすすめがあったとされている。だが、この説には疑問がある。「御犬禱」という言葉が示すように犬が特に問題となるのは、犬が最も身近で数の多い動物であったところからくる結果であつて、特に犬の愛護を主眼としたことは史料からは読みとれない。隆光が関与したという点も、彼が重用される前から「令」が出されている点からみて疑問がある。

それでは何故「生類憐みの令」は出されたのであろうか。私にはこれを「殺生禁断」の歴史に関連づけて考えてみたい。殺生禁断の令は、古代より連綿として、天皇によって出されてきた。それは聖徳太子の時代にさかのぼり、天武期から本格化する。この殺生禁断は（儒教等の影響をひとまず無視すると）仏教の殺生戒に基づくものであるが、ではこの殺生戒は、当時の国家による仏教受容の中で、どのように位置づけられていたのであろうか。推古天皇が狩を楽しんで、聖徳太子は殺生戒を理由にこれをいさめ、天皇も大いにはじて以後狩を絶つたと『太子伝暦』は伝え、養老六年・天平四・九年の詔では、民が苦しむのは私（天皇）の徳が薄いためであるとされ、そこで殺生が禁断されている。これらによってみると、聖徳太子はもとより律令国家にあつても、殺生戒は、国家の安寧を実現する上で為政者（及び民）が守るべきもの、換言すれば、国家・社会がよって立つべき倫理的基盤とされてきたことがわかるであらう。古代仏教はその呪術的力によって国家を鎮護すること

が期待され、その役割を担っていたといわれる。つまり、仏法は王法に従属するものとして位置づけられていたわけであるが、先に見たように、殺生戒という点に於ては、逆に仏法は王法に優先するものとして位置づけられていたことになる。王法の正当性のあかしとして為されたもの、それが殺生禁断であったのではないであろうか。

「生類憐みの令」は、このような殺生禁断の歴史の延長線上で出されたものであると考えられる。朝廷に深い関心を寄せた綱吉であつてみれば、その朝廷による殺生禁断の歴史についても十分な知識と理解をもっていたと思われ、一釈迦孔子の道は慈悲を専らにし、仁愛を要する。しかるに儒者は禽獸を食すを常とし、万物の生を害するをいとわない。その本意を失つてはならない」という時、綱吉の脳裏にあつたのは殺生禁断の歴史ではなかつたらうか。生類を憐むという行為の中に徳川政権の正当性の根拠を求め、そのあかしとして出されたものが「生類憐みの令」であり、それは綱吉の文治政治の核心となるものであつた。

以上見てきたように、「生類憐みの令」は古代以来の殺生禁断の伝統をうけたものであるが、このように、殺生戒が、国家と仏教の関係の変遷、また仏教内部での発展の歴史にかかわりなく、歴史を一貫して国家・社会の倫理的バックボーンであつたことは、日本仏教史のもつ特徴的な一側面ではないかと思われ。

イグナシオ・デ・ロヨラの服従論

——その教会論的基礎について——

小林 紀 由

イグナシオ・デ・ロヨラの創立になるイエズス会は、その創立者の服従論を最大の特徴として、対抗宗教改革において、著しい働きをなした。カトリック教会刷新者としてイグナシオを理解する場合、彼の服従論は、最も注目すべき項目の一つとなるのである。しかし、彼の服従論は必ずしも、他のカトリック思想家達に比して、独特なものであるというわけではない。むしろ、彼はカトリック教会の伝統的服従観を受け入れ、深く掘下げ、その理論的根拠から理論的に演繹される結論を、妥協せず、導きだし、その実践を力説しているのである。その理論的根拠の一つは、カトリックの教会観にある。

イグナシオの服従論は、ローマ教会の制度とその神学的解釈の枠組の中に、確固たる理論的基盤を有している。彼にとつては、真の教会は、まず「位階制的教会」である。すなわち縦形の階層的構造を持った組織である。この様な組織においては、上からの正当な権威に対する服従は当然必要とされるわけであり、従つて制度的観点からのみにおいても、イグナシオの理解する教会においては服従なる行為が徳として高く評価される所以の存することが理解されるわけである。

しかし、教会における権威は単に組織の構造に由来するものではない。イグナシオにおいては、およそ教会における権威は全て、その起源をキリストに有する。キリストは教会の頭であるが、ローマ教皇を自らの代理として地上教会の見える頭とされ、全てのキリスト者が、彼に従属されるように定められた。これはカトリック教会にとっては、正に自明の真理とされているところである。イグナシオは、この自明とされる主張を自らの修道会において徹底し、ローマ教皇への服従を特別に誓願し、しかして、「神のより大いなる栄光のために」全世界へ派遣されて行く伝道部隊を形成するにいたったのである。

教会における権威は、キリストから教皇に与えられ、彼から、ヒエラルキー的構造に従って順次下位聖職者へと委任されてゆく。これは、イエズス会内においても同様である。従って、教皇がキリストの代理であるとはいえ、イエズス会士が日常的に服従する相手は教皇ではない。直接に従属する上長である。この上長は、さらに上位にある者から権威を委任されているのであり、その権威は、ヒエラルキー的構造を逆に登って行き、ついには教皇からキリストに至る。イグナシオは、従って、全て自分の従属する上長の内にキリストの権威を認め、キリスト御自身に服従するように、上長に服従するよう教えるのである。イグナシオにおいては、キリストに服従すること、上長に服従することは、かくして一つとされる。上長に従うことが、実はキリストに従うことであるとすれば、この服従は正に絶対の要請とされるのであり、しかも単に権威に服する心に

おいてのみならず、キリストに対する、そして上長に対する、愛故の服従が要請されることとなるのである。

イグナシオはまた、教会内における聖霊の働きを強調している。教会は聖霊により導かれており、教会における正当な権威による命令は、聖霊の指示による命令なのである。イグナシオは極めて自由に霊の直接的経験を持った宗教者であった。彼はしかし、単に直接的経験に聖霊の働きを認めるのみならず、教会の戒めや、上長の命令の内に、同じ聖霊の働きを認めるのである。上長の命令は、聖霊による命令なるが故に、服従は最も確実に神の御心を行う道とされているのである。

聖霊論は、服従論との関係に限定して言うならば、教会論的に基礎づけられた上長に対する服従の徳を、より一層確実なものとする働きを担っていると言いうる。かくして、結論としては、イグナシオにおいては、教会観に聖霊観が密接に結びつき、両者があいまって、服従の徳を徹底し強調する理論的前提となっている、と言うことができる。

第七部会

山王七社の成立について

佐藤 眞人

山王七社の成立年代に関しては、九世紀後半の成立とされる『日吉社祢宜口伝抄』に、既に山王七社の社名が全て見えており、それ故平安初期には山王七社の体制が形成されていたとする説が提唱されている。

だが『日吉社祢宜口伝抄』を検討してみると、慈円により始修された十禅師の新礼拝講を指すと思われる記事の存すること、中世日吉社の田楽の詞章が収録されていること等により、本書は『耀天記』『山家要略記』『阿婆禪抄』『諸寺略記』等を材料にして、鎌倉末期以降に捏造された文献であると考えられる。

よって『日吉社祢宜口伝抄』に依拠せず山王七社の成立年代を考察してみる必要がある。先ず大宮・二宮・聖真子の三社（山王三聖）は何れも平安初期迄に祀られていたことは明らかである。『慈恵大僧正拾遺伝』によれば、十世紀末頃迄は三社の体制の続いたことが推測され、八王子・客人・十禅師・三宮の創祀はそれ以降のことと思われる。

八王子・十禅師・三宮の創祀年代は明確でないが、客人宮に關しては二つの説が存する。

第一は『山家要略記』『日吉社祢宜口伝抄』に見える説で、天安二年（八五八）に無動寺開基の相応和尚が創祀したという。

第二は『耀天記』『古事談』に見える説で、日吉社の宮籠法師が無動寺出身の慶命座主の在任中（一〇二八—一〇三八）に私的に勧請したという。

両説を検討してみると、先ず『天台南山無動寺建立和尚伝』には、相応が客人宮を創祀したという説が見えないこと。また『耀天記』『古事談』の成立した鎌倉初期に天安二年の相応創祀説が存在したのならば、敢えてその説を退け、見栄えのない異説を唱えた理由が不可解であり、むしろ天安二年説の方が、無動寺の崇敬の厚い客人宮の創祀年代を、無動寺の開祖である相応の所為とするため、新たに造作された偽説であると見るのが自然であること。この二点により、客人宮の創祀は慶命の座主在任中であるとする説の方が古伝であると考えられる。

よって山王七社の成立年代の上限は、慶命が座主に補任された万寿五年（一〇二八）とされる。

また、その下限を考えてみる上には次の三点が指摘出来る。

- (一) 永久三年に山王七社の全てに対する神興造進が完了した（『耀天記』『御興次第』）。(二) 保安四年七月の山門嗽訴に、山王七社の神興が入浴した（『延暦寺護国縁起』『天台座主記』）。(三) 保延六年日吉七社に大般若経を読誦した（平安遺文・補遺六四号『僧西念願文』）。

この中で(一)(二)は時代の下る内部史料に基づくものであり、な

お検討の余地を残すが、以上によって山王七社の体制は大旨西暦一〇二八年から一一一〇、二〇年代の間、最も下つても一一四〇年迄には成立したものと考えられる。

この時期は日吉社が二十二社に加列し、また後三条天皇により日吉社行幸の例が開かれ、さらに座主が社司の進止権を掌握し、検校・別当等の僧官が設置されるなど、諸制度が整備拡充され、中央の国家祭祀の上に日吉社が大きな位置を占めて来る、いわば日吉社の発展期にあたり、こうした時期に山王七社制が形成されたものと考えるのが妥当であろう。

天照大神と山王神道

菅原 信海

大比叡明神即ち大宮権現を天照大神と合体とみる山王神道の教説は、平安中頃からみられる。それは、鎌倉時代には既に成立したと考えられる『耀天記』・『山家要略記』・『溪嵐拾葉集』などによって知ることができる。大宮権現は、大和国大三輪明神を叡麗に勧請したものであり、その本跡を尋ねると、それは天照大神であるという。ここに大三輪明神と大宮権現とが一体であると同時に、天照大神と大宮権現の同体説がみられるのである。

大宮権現の本地が釈迦如来であることは、山王神道の書ばかりでなく、『梁塵秘抄』などにもみえている。つまり、釈尊は

欽明朝にわが国に仏教が伝来したとき、大三輪明神として垂示し、やがて天智朝のときに叡麗の日吉社の地に勧請されたと伝えている。大三輪明神と大宮権現との同体説は、その本地を釈尊としていることによつても確かめられる。

一方、天照大神の本地仏は何であるかという点、それは平安中期の作『太神宮諸雜事記』によると、大日如来でありまた毘盧舎那如来であるとされている。「日輪者大日如来也。本地者盧舎那仏也。」とあるのがそれであつて、この日輪はいふまでもなく天照大神を指している。この天照大神は太陽神なのであつて、仏教の大日如来に当てられるのであり、また光明遍照の仏である毘盧舎那仏に比定されている。

そこで、大宮権現と天照大神との同体説は、その本地とされる釈尊と大日如来との同体説へと展開されていく。『山家要略記』や『溪嵐拾葉集』などの天照大神日吉山王御本地一跡事の条に、五大院安然の作とされる『四明安全義』の文を引いて、「依_二顯教心_一、大日即為_二釈迦_一。依_二真言心_一、釈迦即為_二大日_一。故_{（於_二）}天照宮、現大日応化明神_一。至_二日吉社_一、顯_二釈迦垂迹権現_一。」といつていて、顯密二教の両面から、大日如来と釈迦如来との一体を説くのである。

大宮権現と天照大神とが同体であるとする点、大宮権現は大三輪明神と一体であるから、大三輪明神と天照大神とが同体となる。ところが、大三輪明神は大己貴命と同神であるから、神代の神々の系譜からすると、大己貴命は天照大神の弟素盞鳴尊の子となつて、天照大神からすると甥ということになり、天照

大神と大三輪明神との同体説は成り立たなくなる。慈遍はその著『天地神祇審鎮要記』において、大宮権現についての三疑を挙げていて、その一つに、大宮権現と伊勢との同体についての疑問を挙げ、その中で天照大神と大三輪明神との同体に疑義を呈している。

三疑の他の二つは、大宮権現は大三輪明神であって、大三輪明神即ち大己貴命又の名大國主命は日本の地主神であることから、大宮権現も地主神として崇めらるべきなのに、二宮権現が地主神となっているのは如何なることかという疑問と、更に又、一体大宮権現は如何なる神なのであるかという疑問とである。

この三疑について、慈遍は日吉山王の三聖即ち大宮・二宮・聖真子の三神を別々に考えるのではなく、これらの三神を一括して、即ち三輪、つまり大三輪明神とするのである。そこには三聖の神を別個の神性を有する神とはみず、統合した一神とみている。即ち三聖を日吉山王神という統一神とみ、矛盾する疑問は、大宮以外の二宮・聖真子の神性や本迹をもつて解釈するのである。つまり三神互融という見解のもとに、疑問を解決しようとしているのである。

最後に、日吉三聖と天照大神との同体説は、如何なる理由によって唱えられたかという点、それは山王神道が伊勢神道を自己の教説の中にとり入れようとする目的があったからではあるまいか。伊勢神道は両部神道色が強いけれども、天台宗が鎮護国家の仏教であることから、山王神道も同じく鎮護国家的な

ければならないから、皇祖神を祀る伊勢を自己の神道説の中に、とり入れようとしたのではなからうか。

外宮先祭考

——祭儀のもつ事実世界の伝達——

小堀 邦夫

年間千五百回以上も行なわれている神宮の祭儀のうち、古来三節祭と呼ばれて重んじられてきた、六月・十二月の月次祭及び十月の神嘗祭について「外宮先祭」の問題を取上げ祭儀とは何かを考えてみたい。三節祭ともに次の順に両正宮（外宮・内宮）の祭儀は進む。

十五日夜 外宮 由貴夕大御饌ゆきゆふのおみけ

十六日暁 外宮 由貴朝大御饌ゆきあさのおみけ

十七日昼 外宮 奉幣

夜 内宮 由貴夕大御饌

十七日晚 内宮 由貴朝大御饌

昼 内宮 奉幣

神宮の中心は申すまでもなく、天照大神を祭る皇大神宮（内宮）であるが、右に示したように三節祭を始め多くの祭儀が、外宮を先に祭るのが伝統である。

外宮の祭神、豊受大神は『止由氣宮儀式帳』に、天照大神の「御饌都神」として丹波国より迎えられたと記され、その外宮

鎮座とともに御饗殿を構え「天照坐皇大神の朝の大御饗・夕の大御饗を日別に供へ奉る」ことが始まったとも記される。(現在の日別朝夕大御饗祭)この儀式帳の一文と対応して『大神宮諸雜事記』には、雄略天皇即位廿一年のこととして次のように記す。

皇太神宮重ねて御託宣に称く、我祭に仕へ奉る時、先づ豊受神宮を祭り奉るべきなり。而る後我宮の祭の事は勤仕すべきなりと。

ここに「外宮先祭」の語が初めて見え、その後鎌倉期の神道五部書などもこのことをそのまま記しているが、「諸祭事、以此宮(外宮)為先也」(『倭姫命世記』)の如く、諸祭事というのはいすぎで、日別朝夕大御饗祭や神御衣祭、式年遷宮祭は外宮先祭ではない。ただ、江戸時代に至って、宣長や吉見幸和に代表される神道五部書への批判的研究が深められて行く間に、外宮の度会神主と内宮の荒木田神主がこの点をめぐっても激しい争論を繰り返した。主なものをして左に列挙略述する。

①河崎延貞『宝永十条』
「内宮の神は地神にて下^{ひく}い故外宮先祭。

②井面守和『神路記』

「十六日外宮祭礼・十七日内宮祭礼はともに鎮座の日」であるにすぎない。

③吉見幸和『伊勢両宮弁』②に同じ。

④橋村正身『開國神都考』

外宮先祭は「賓主ノ義ナリ」。

⑤荒木田久老『弁々撥霧集答問打聽』

高天原で「天照大神の、吾御饗津神と崇敬^{いひまつ}祀り給ふ」故に外宮先祭。

⑥本居宣長『伊勢二宮さき竹の弁』⑤に同じ。(⑤⑥ともに益谷末寿の根本的批判がある)

⑦橋村正允『外宮儀式解』

「天地の間に最貴き内宮の神事の萬先たらむには何の論かあらむ。其を置て外宮を先祭るにこそ、深き故縁はある事なれ。」

⑧鹽田守良『神宮典略』

「此神(外宮)を三節祭月十六日に祭るは稲魂の靈を仰ぎて御饗を調ふ為なり。」

⑨西言直『とばかり』⑦に同じ。

以上の諸説の一つひとつについて批判を加えるのは紙数の都合上省略するが、総じて観念的論理で祭儀を捉えようとすることに無理があり、説き伏せねばならないとする恣意的な態度にも問題がある。外宮先祭に関する諸説が見落しているのは、「皇太神宮儀式帳」の「御贄清め供へ奉る石畳壹処」が「これ止由気太神(外宮)の入り坐す御坐なり」と記されている点である。三節祭の由貴大御饗儀にあたり、御贄調舎の「石畳」に豊受大神は外宮から「入り坐」して、天照大神の大御饗を調えられるという点が見過されて来たのである。天照大神が仰出られたままに、豊受大神が「御饗都神」として内宮三節祭に御贄を調えられるというのが、その祭儀が始められた日の事実であ

つたことを永く忘却して来たのである。内宮の祭儀の中で豊受大神が外宮から御贄調理のために「入り坐」されるゆえに、先ず外宮で豊受大神をお祭りせねばならなかったのである。この祭儀上の事実が祭儀を行なうことによつて伝達されたものである。この伝達の中の事実を素直に見据えることが、祭儀のもつ世界を把握認識する前提でもある。

伊勢神宮の建築形態より見た

飛鳥時代末期の思想と信仰

西山 徳

記紀によれば、神宮の創祀は、垂仁天皇の御代、即ち三世紀の終乃至四世紀の初と考へられるが、今日見るがごとき神宮の建築様式及び祭祀制度のやうになつたのは飛鳥時代の末期で、壬申の乱に勝利を得た報賽のために天武天皇が造営を企てられ、完成を見ずに崩御せられたので、皇后であつてその後を嗣ぎたまふた持統天皇が完成せられたことは周知の通りである。内宮は、持統天皇四年（六九〇）、外宮は同六年（六九二）に完成せられた。

本論は、これらの建築様式及び祭祀制度に現れたる天武・持統両天皇をはじめ当時の思想と信仰を究明するものである。

第一に、当時は記紀の編纂過程にあつたので、両天皇をはじめ識者には神話が強く意識されてゐたと思はれる。

① 寺院の伽藍形式とは異なつて、素木の神明造・茅葺・楯立柱といふ古代的な簡素な様式をとつた。

② 御垣の内は、宮川の河原の石を敷きつめた。神話に、天照大神が高天原の天安の河原に在した例によつたものと思はれる。

③ 内宮の正殿の二枚の扉一杯に、一対つつの矛・弓・靱を立掛けて、蔽重に防衛する様式をとつてゐる。神話の天石屋戸の段に、戸の掖に天手力男神がゐたこととも関連し、また持統天皇紀四年正月戊寅条に、即位に物部麻呂朝臣が大盾をたてたことが見え、後に大嘗祭にも大伴・物部両氏の一族が武器を持つて門を守ることと通ずるものである。

④ 神田が存在する。延暦二十三年の皇大神宮儀式帳に詳しいが、神饌田としては古く溯るのであらうが、矢張り神話の「天照大御神之營田」「齋庭」とも関連がある。

第二に、正殿の高欄及び御階に五色の玉を据ゑてゐる。時代による数の変遷があつて、現在では内宮は三十三箇、外宮は三十一箇である。礼記の曲礼下篇に「凡祭宗廟之礼、玉曰嘉玉」と見え、楚辞にも「登三台一兮玉台」と見え、大陸の思想である儒教・道教・陰陽五行の説等の影響が考へられる。

第三に、内宮では正殿の後に東宝殿・西宝殿が竝立し、外宮では現在逆に正殿の前に竝立するが、弁宮抄に「東西宝殿」と見えて、正殿東西に宝殿があつたわけであるが、いづれも左右の均斉がとれてゐることである。天武天皇が造営を企てられ、持統天皇が完成された藤原京の本薬師寺も、後に平城京に

移建せられた薬師寺も金堂の前に東塔・西塔が竝立するがその様式と同じである。この左右均斉はその後の都城にも影響を残してゐる。

第四に、内宮の正殿の中央の床下に「心の御柱」を祭祀してゐることである。古来その祭祀は神祕の儀とされてゐる。神をもつて包まれてをり、その周囲に天平瓮が供へられてゐる。古くは三節祭に由貴の大御饗はこの御柱のもとに供進せられた。

この御柱は神籬と思はれ、殿舎造営以前の祭祀の様式を残すものであらう。しかし、殿舎が造営されてもなほ御柱を残した意義が考へられるべきである。寺院の塔の心の柱の下に納められた仏舍利と信仰的な関連をもつものではなからうかと思はれる。

第五に、神宮の御垣が四重であるといふことである。内より瑞垣・内玉垣・外玉垣・板垣で篤き敬重の念を示すものである。これは、寺院の塔心礎納置舍利容器と関連するものと思はれる。大般涅槃経や摩訶摩耶経に説かれたごとく、釈迦の棺は金・銀・銅・鉄の四重棺であつたとする説があり、印度・支那・朝鮮・日本からも四重容器が出土してゐる。この時期に近い例では、天智天皇が大津京に七年（六六八）に創建された崇福寺跡から出土した塔心礎納置舍利容器も、仏舍利三粒を容れた瑠璃製小壺と、これを納める金・銀・銅製の入れ子式の箱三台とからなつてゐる。天武天皇が皇太弟であつた時の創建であるだけに、関連は深いと思はれる。もう一つ、瑞垣と内玉垣との間の短い蕃垣は、舍利容器の蓋と考へるべきものであらう。

か。

第六に、式年遷宮制である。これには種々の説があるが、実際には茅葺の屋根も堀立柱もいたむので、その様式のままに造営し遷宮の制をとり、生命のよみがへりと時間を超越した永遠的な連続性を意味したものと思はれる。当時神話の「天壤無窮の神勅」が注目せられ、また元明天皇の即位の宣命に「近江大津宮御宇大倭根子天皇乃与天地共長与日月共遠不改常典」と見える永遠なるものが確信せられ強調される時代の思想や信仰の現はれであらう。

神道と「宗教」の定義をめぐって

安蘇谷 正彦

この題目は、やゝあいまいな印象を与えよう。小論の目的は、神道が宗教か否かを考えてみたいという点にある。

教祖、教典、教義などを持たない神道は、仏教やキリスト教、あるいは新宗教と何となく異なる、と考ふる日本人は少なく無からう。「宗教」という言葉そのものが、元来キリスト教や仏教を意味した、と言われる。他にも二つの視点から、神道が宗教と見なされ難い理由をあげてみたい。一つは、五穀の豊穰を日本の神々に祈念することが、日本人の生活の中で長い間、重要な出来事であつたこと。つまり日本人である限り、春秋の祭りに参画することは、しごく当然のことであり、意識的

な信仰とか、何かを信ずるといふレベルでは捉えられない。それほど神道は、日本人の生活と密接な繋りを持っていた。もう一点は、明治維新から第二次世界大戦に日本が敗れるまでの七十年間、日本国家と神道とが密接な関係を有したこと。この間日本政府は、神道を他の宗教団体と区別し、神道の管理、支援などを行なった。具体的には、神社は「国家の宗祀」という規定の下に、社格制度、神職の任免(官国幣社以上)、神社祭式の統一などが、国家によってなされた。日本人である限り、神社参拝を義務づけいけば「愛国心と忠誠」を表わす行為として、個人的信仰と異なった扱いをした。日清・日露戦争などを通して、国家の威信が強化されるに伴って、神道は宗教に非ずという風潮も一般化したように思われる。仏教徒・島地黙雷やキリスト教徒・内村鑑三なども神道は宗教に非ず、と主張しているのも、その現れであろう。

以上、日本人一般が神道を宗教と異質と考える理由を歴史的に推論してみた。しかしながら現在においては、制度的には宗教法人法(昭和二六年)によって神社は宗教々団と規定されており、神道が宗教か否かの問題は決着がついていると言える。にもかかわらず、現在なお、神道界において神道は「日本固有の道」であり宗教とは異なる。又仏教徒やキリスト教徒の中にも、神道は救いが無いから宗教ではない、という論も仄聞する。

結局のところ、神道が宗教か否かを検討するために、もっとも重要な課題となるのが、「宗教とは何か」の定義であろう。

ところが宗教の定義は、宗教学者の数ほどあることも周知の通りである。ここでは、宗教学の体系化を試みた岸本英夫の学説を中心に論を進める。岸本の代表的著書『宗教学』の中で、宗教の定義を試みるための一方法として、諸定義を三つの類型に分類している。(一)神観念を中心とした規定。(二)情緒的経験の上に宗教の特色を捉える。(三)人間の生活々動の中で役割を通して定義を考える。の三つである。そこで、三類型にみられる宗教の内実と神道とを比較してみると、神道には、神観念も神聖性も、人間生活々動における役割も果していることがみられ、宗教の内実を具えていると言える。その限りでは神道は宗教と規定されよう。ところが、岸本の宗教の作業仮設の定義「宗教とは、人間生活の究極的意味をあきらかにし、人間の問題の究極的な解決にかかわりをもつと、人々によって信じられている」となみを中心とした文化現象である。」を神道の内実と比較してみると、必ずしも一致しないように思われる。殊に「人間問題の究極的な解決にかかわりを持つ」という点と、「信じられている」の二点に問題を感じる。なぜなら、神道に対して人間問題の究極的な解決に関わると信じられているほど、日本人一人々々が絶対的に、トータルに関わる精神的行動的体系とは考えられないからである。岸本の定義を宗教の基準とすれば、神道は宗教と言えない。しかし筆者は、宗教をもう少し広義に規定すべきと考え、「神聖な象徴体系を通して、人間生活の意味を明らかにし、人間問題の解決をはかる営み」と述べたことがある。その意味では、神道も宗教と考えられる。

付記 紙数の関係で意を尽せない論と思われる。拙著『神道

思想形成の研究』（ペリカン社―近刊）の序論においても、やや詳細に論じているので参照いただければ幸甚である。

北畠親房における神観の基調

白山 芳太郎

平安末期から鎌倉時代にかけて、いわゆる鎌倉新仏教が従来
の仏教のなかより学んで出来てきたり、新しく大陸より学んで
渡来したりして、相次いで成立する。それらのなかで浄土系諸
宗は、一方において、華嚴宗の明恵、法相宗の貞慶、律宗の叡
尊ら旧仏教諸宗の反発を生み出すとともに、旧仏教内部におけ
る改善・復興を促進せしめた。さらに、浄土系諸宗の根底にあ
る末法思想が、現実の蒙古襲来の困難克服を境目として、変化
もしくは下火となることが余儀なくされ、かわって、神が基を
開き神が国を守護するという神国思想の波動の広がりへと展開
する。

この時期に成立するのが、伊勢神道である。

源平争乱期に焼失の東大寺復興の伊勢参宮祈願の過程におけ
る、前期旧仏教復興の息吹との接触や、蒙古襲来敵国調伏の亀
山上皇を始めとする伊勢の神宮への祈禱の過程における神国観
の広まりは、この神道史上始めての思想体系樹立としての伊勢

神道成立と、相互に影響しあったものとみて相違ないであら
う。

本小論では、そのようにして成立した伊勢神道の影響を受け
た北畠親房について、特に伊勢神道を思想的に継承した部分と
みられる親房の基本的な神道思想を考察し、さらに、親房の人
物や歴史的位置とも関連して考えねばならないところの、神観
における親房の新展開とについて、考察してみたいと思う。

さて、北畠親房は、その神道思想形成に当って、強く伊勢神
道の影響を受けたと思われる。そのような伊勢神道からの影響
については、伊勢神道の派生的側面の影響であって、伊勢神道
の本来的な企ては自らの所祭神を尊貴たらしめようとするも
の、とする従来の説に対し、私は、従来の説が派生的と考えた
部分は派生的なものではなく、伊勢神道の中心的・根幹的な教
理・教説に関はる部分だと考えるのであり、北畠親房の神道思
想は、伊勢神道の根幹的思想を継承・発展させたものと考え
る。つまり、当時流行の末法思想や百王説というような時代下
降観への批判と、神道の儒仏に対する自主性の確立と、天壤無
窮思想や神国思想による国家的自覚の展開、さらには、三種神
器論に基づく皇位継承論の形成という、伊勢神道を思想的基盤
にしながらも、親房独自の思想的展開をとげた神道思想である
と、考察する。

そこで、親房は神道において伊勢神道より出ていながら、独
自の思想的展開をとげているとするならば、次に、神観におい
ては、思想的展開をとげた独自の部分はどこであろうか、考え

てみたい。

親房の神観は、端的にいうと、「神の恩」ということを中心に据えた神観である。親房の著『二十一社記』に記して、

カシハ井ノ水ヲ飲モ、稲穂ヲ食モ神体ニハ非ズヤ、神恩ニハ非ズヤ

とあって、我々は神恩によって水や稲の神の神体をいただいてると説いている。

同じく親房の著『神皇正統記』に、

朝夕ニ長田狭田ノ稻ノタネヲクフモ皇恩也。昼夜ニ生井柴井ノ水ノナガレヲ飲モ神徳也。

と、稲や水に関する神恩を説いている。

すなわち、北畠親房の神観は、主として米と水を中心とする我々の生命維持を助けているものについて、神恩と感謝しなればならないと説くとともに、『二十一社記』に、「惣テハ、一座一物モ神ナラズト云事無也。手足ニモ触レ耳目ニモ当ラム時ハ、是神也ト知テ可敬之」と、天地自然万物に対して「これを敬まふべし」と説くものだと考える。

つまり親房の神観とは、根源を神話にもとめ、神話によって知った神徳・神恩に対して感謝するということを基調とする神観だと考える、ということである。

平安貴族社会と穢

三橋 正

穢についての研究は多方面からなされているが、歴史学の立場から、一時代の方に焦点を絞って、その社会の中の意味と人々の対応について考える必要がある。ここでは藤原実資の著した『小右記』に記載されている約五十年間（天元五年―長元五年）を中心に、『権記』（藤原行成）『御堂関白記』（藤原道长）『左経記』（源経頼）などの同時代の日記を照合しながら、摂関政治の全盛期における貴族社会の穢の様相を探ってみた。

それらの日記にみられる穢の様相を『延喜式』（卷三、神祇三、臨時祭）の中にある穢についての規定と比較してみると、貴族たちがその規定を遵守しようとしていたことがわかる。先学から疑問視されていた産穢に対する忌の日数などについても、厳密に考察を加えれば、生児の性別に関係なく出産のあった日から数えて七日間の忌を行っており、式の規定通りに守られていたことが認められる。穢の伝染についても、式に「着座を契機とする」とあることに則って、穢の及んだ場所・人の解明に努めている。その反面、規定にはない出血や六畜以外の獣である狼の死に対しては、穢として忌むことはなかった。

穢の真偽を定めたり、不明確な穢（三十日を忌む一体の死穢か、七日を忌む五体不具の穢かという死体の情況によって異な

る穢)に対する最終的な決定は、時の最高権力者の裁断を要する場合が多い。また、同時代に書かれた『九条年中行事』『小野宮年中行事』『北山抄』『西宮記』などの儀式書にも「雑穢事」「定穢事」という項目を設け、『延喜式』の文を載せるだけでなく、穢に関する先例などを細かく記して子孫に伝えようとしていることが見られる。以上のことは、穢が貴族社会の中で非常に重要なこととして認識されていたことを物語るといえる。

穢の社会的影響を考えると、「齋」を必要とする神事(參詣・奉幣など)とそれに準ずること(積奠・靈山詣など)が中止・延引される他、穢が伝染能力を有するために諸々の行事も憚られ、政治にも支障をきたすことがある。穢れた場所に札を立てたり、穢処や触穢の人とは同座しないように注意はするが、個人の日常生活への影響は見受けられない。しかも、これ以上伝染しない穢を持つ「丙人」や「失火の穢」に触れた人が、神事のないときに参内することは一般に認められており、政治・行政への直接の影響もなかったといえる。しかし、多様な要素を合わせ持つ平安貴族の信仰の中でも、神を祭ることは最も重要なことであり、藤原北家による摂関政治体制が確立された後でも、万事における神事最優先の姿勢が貫かれていた当時の社会においては、穢の影響は極めて大きかった。

彼らの穢に対する意識は「神に穢れたものを奉つても神感なく、返つて祟をなす」という神意識と深く結びついており、それ故に「穢の規定」を明確にし、遵守する必要があったと考え

られる。さらに、藤原実資と頼通の会話の中で「穢は日本の事」(『小右記』万寿四年四月廿五日条)と確認されていたり、『小野宮年中行事』(雑穢事)の中で、穢を除くための密教の呪法(『陀羅尼經』第九)を記しながらも、それに対する神道の事として伊弉諾尊の黄泉国訪問説話の禊について語っていることから、平安貴族の持つ穢の意識の淵源は「伊弉冉尊の死」神話世界における死に求められるのではないか。そして『延喜式』にみられるような穢の規定が「火の神を生んだことによる伊弉冉尊の死」の神話を合理化したものであると考えるならば、人と家畜の死と出産、そして火事などの失火を穢とすることも説明できるのではないかと思われる。

兵主神について

真弓常忠

兵主神を祀る式内社は但馬国に七社、大和・近江・因幡・播磨国に各二社、和泉・参河・丹波・卷岐国に各一社、合計十九社を数え、祭神は多く大己貴神とするが、八千矛神の名を充てるものもあり、また素盞鳴尊とするところもあるが、所詮は大己貴神系に帰せられる。

兵主神が本来いかなる神であったかは、小山田與清(天明三年弘化四年)が『松屋筆記』の中で『史記』封禅書にみえる「兵主神」に結びつけて以来、中国の武神とする説がとられて

いる。「封禅書」には、天主、地主、兵主・陰主、陽主、月主、日主、四時主の八神のうちで、「兵主祠蚩尤、蚩尤在東平陸監郷齊之西境也」とあり、「五帝本紀」には「蚩尤最為暴莫能伐」とあるによるものであった。即ち中国神話における戦の神としての性格と「兵主」の語意よりして武神とされてきたが、本来蚩尤が鉄神であったことは等閑に付されている。「五帝本紀」には、蚩尤を註して、「受廬山之金、而作五兵」とも「兄弟八十一人、並獸身人語、銅頭鉄額、食沙造五兵仗刀戟大弩、威振天下」ともあって、鉄沙を以て兵器を作り、それによって黄帝の軍をさんざん悩ましたとする。

鉄を意味する古語には次の語類があった。

- ① テツ、タタラ、タタール、韃靼。
- ② サヒ、サビ、サム、ソホ、ソブ、
- ③ ニフ、ニブ、ニビ、ネウ、
- ④ サナ、サヌ、サニ、シノ、シナ、スサ、
- ⑤ フツ、フル、ブル、
- ⑥ ヒシ、ヘシ、ベシ、ベン

以上の語類の中、ヒシ、ヘシは南方系海洋民のもたらした鉄、鉄斧を意味する語であった。マレー半島から、フィリピン、台湾、琉球にまで広く分布する。マライ語の besi (鉄)、パレー海域(台湾南端からルソン島北部までの海域)の Besti、Bsay の名や、台湾東南海海上のヤミ語で手斧を意味する wasay、スルー語 besi、アチー語 besoi、バタック語 bosi、ハワイ、スタンダ、マヅーラ語の wesi, bösi, bese 等²⁾がこれら

鉄を意味する由。すなわちベシ・ヘシの語に表象される古代鉄文化は南方系海洋民によって運ばれ、琉球弧を北上してわが国から朝鮮半島西岸、山東半島まで達していたのではないか。この文化の担い手は、青銅文化を保有していた漢民族からは東夷として怖れられ、蔑視されたが、鉄を有して強勢であったことは『史記』の記事からも窺われる。

一方、オオナムチの神(大穴牟遲・大穴持)の「穴」は「鉄^か穴」に由来し、穴生・穴太・穴穂は産鉄地、穴師は砂鉄採掘者、穴太部はその職業集団で、この神の別名である大物主神のモノも発祥は鉄であり、それゆえ多くの武器を意味する八千矛神の名も生じた。この神を祀る出雲、三輪ともに産鉄地である。

兵主神社が但馬をはじめ山陰地方に多いのは、そこが産鉄地であることによる。そこにオオナムチの神が祀られるのもこの神が土着の倭鍛冶によって奉祀せられた神であるから当然である。ただそれが中国の兵主神と結びついたのは韓鍛冶の渡来によるものであろう。

韓鍛冶の奉祀したのは兵主神とイタテ神があった。イタテ神は出雲を中心に分布し、但馬を中心に分布する兵主神と文化圏を分っているのは、帰化系民族の出身(新羅系、百済系等)の相違によるものと思われるが、五世紀代の朝鮮半島との交通によってもたらされた新しい製鉄技術によって、在来の倭鍛冶(オオナムチ神)による鉄文化は飛躍的な進歩を遂げた。その場合の鉄(ヘシ)に「兵主」の字を充て、中国神話における兵

主神に比定したのは、兵主神（蚩尤）が鉄神であったからにはかならないが、もともとわが国で鉄を意味した語にヒシ・ヘシの語があり、同時に土着氏族の奉祀した大己貴神も、本来「鉄穴の神」すなわち鉄神としての性格があったから、両者が結びつくのは極めて自然であった。

臓器提供と日本人の死生観

藤 井 正 雄

昨年の比較思想学会でとりあげた安楽死の問題は、医学の進歩によって宗教の世俗化とは無関係に先進諸国を見舞った現象であると論じた。すなわち、避妊、墮胎、体外受精といった、人間の誕生にかかわる生命操作が是認されている今日、その対極にある死の自己決定が是認されない論理はないとする正当性への問いかけでもあった（拙稿「安楽死—東と西、文化比較の問題として」比較思想研究、第十号参照）。

同様の指摘が脳死に伴う臓器移植の問題にもいえる。欧米諸国における臓器摘出の法的要件として、死の自己決定権、すなわち提供者本人の意志表示が最優先されている。東ドイツ（一九七五・臓器移植法）・チェコスロバキア（一九六六・保健法、保健省令）・ハンガリー（一九七二・保健法、保健省令）・ルーマニア（一九七八・保健法）などの東欧共産国においては、国民は国家の保障によって無料医療の恩恵を受けているので、遺

体は他者に提供するとする一般通念のもとに、本人の承諾なしに摘出は許されている。しかし、この場合でも遺言などで反対意志が表明された場合は摘出できないと規定して、個人の意志による決定権が留保されている。自由主義圏では、イギリス（一九六一、人体組織法）が死者本人が方式にかなつた承諾をし、しかも遺族の申し立てによって死後本人の反対表明に信ずべき理由がない場合という条件が付されている他は、本人の意志が無条件的に最優先されている。生前本人の意志表明が欠けている場合には、フランス（一九七六・臓器摘出法）が摘出できるとするのは東欧共産圏に近いが、イギリスやアメリカ（一九六八・統一死体提供法）では遺族の承諾意志の必要を条件づけている。

一方、日本（一九七九・角膜及び腎臓の移植に関する法律）では、本人が生前承諾していても遺族がその摘出を拒まないとき、又は遺族がないときはこの限りではないと、遺族の意志が優先される点で、欧米諸国とはきわめて対照的である。

このような対照性は、そのまま死生観に位置づけられる死骸観の応答の反映であるともみることができる。遺体を物とみなす唯物史観はともかく、キリスト教の死生観をみた場合、死者の復活の教義が土葬と結びつき、とくにアメリカでは現代のミイラ化・エンバミングを発達させはしたが、復活の秘儀は霊的身体をとることであって遺体と直接かかわるものではない、いうならば霊が神に召されて昇天した後の遺体は亡骸にすぎないとする観念が一般化されたとみてよく、脳死に伴う法制化の支

えとなつているといえよう。

ところが日本人の死骸観は伝承的に生き続けているといえる。『雨月物語』には死姦、死体凌辱、屍体を貪り喰う食人鬼の話が登場する。また吉宗のときに制定された「御定書百箇条」のなかで、主殺し・親殺しの重罪に対しては磔刑とし、しかも簡罪人が刑の執行前に病死した場合には死骸を塩詰めにも保存し、判決通り磔刑に処すべきことを付則条項に記している。

死体は亡骸ではなく、意志・感情を具えた人格体で、生者に難病をも癒す力を秘めている一方、供養の対象いふならば成仏の主体でもあった。すでに記紀に記述がみられるように、死後営まれる殯は、中国に淵源するものの、意志・感情をもつ遺体であればこそ、遺体を悪霊から守り、かつ鎮魂するという二重の機能をもって、埋葬するまでの一定期間営んだのである。殯にはもの言わぬ死者に代って供物を受けた尸者（ものまさ）の存在が何よりも日本人の無意識の根底に秘む死骸観を伝えているといえるであろう。いふならば日本人一般の下意識には、通夜、葬儀の場にあつて遺体は物ではなく、霊とともにあり、意志・感情をもつ存在であるが故に、死体に手を触れることは死のけがれに触れることになるのでタブー視されてきたのである。臓器提供にあたって、現行の法律で故人よりも遺族の意志が優先されたのは、祀り手である遺族に後事を托す慣行の反映である。脳死の法制化論議のなかに提供する側・受容する側双方の意識のなかに、死者の臓器が生者の中で部分的に生き続け

る意味が今後問われてくることになるうと思われる。

日本人の聖俗観

——民俗宗教論の視点——

桜井 徳太郎

民俗社会 (folk society) で培養された宗教観は、当然ながら住民集団すなわち地域共同体における生活の表出であるから、具体的には習俗や儀礼のディメンションで活発に機能する。しかも日本のように、時間的・歴史的な累積を重ね、同時に共同体的結束を強固に保持してきた所では、通時的追跡と共時的分析とを併用する必要がある。したがって、その聖俗観を抽出するためにも、同様の視点と配慮とを欠くわけにはいかない。ただここでは、西欧のキリスト教圏と西アジアのイスラム教圏にみる聖俗観と日本の民間に展開するハレ・ケ観念との比較をこころみて両者の異同を析出したり、高邁な宗教者や知識人の宗教的観念体系から聖俗理論を割り出すところではなくて、民俗社会の観念表出たる信仰儀礼・信仰的伝承を通して、その特徴を考えるとところに焦点をあててみたい。いきおい宗教民俗論の視点に立つことになろう。

民俗社会に根をおく地域神社では、俗人たる頭家（とうや）や年番神主などが祭司となつて神事儀礼を主宰する例が少なくない。また居住地域外に崇敬対象をもとめて宗教的講社集団を組

織し、いわゆる社寺参詣を行う信仰表出がみられる。これらの慣行は時代を遡るほど盛んであり、共同体結集の堅い地域ほど濃厚にのこっている。こうした民間祭司や参詣者¹代参者は、宗教儀礼を施行するにあたり何れも所定の精進潔斎すなわち物忌みに服さなければならぬ。そして、それによって世俗性を剥ぎ捨て神聖性を取得する。つまり俗空間から聖空間へ移行し司祭し参詣する資格が生ずる。ところが、祭儀や参詣が完了すると、再び旧来の俗空間へ復帰して本来の生活へ戻る。この俗↓聖、聖↓俗の移行期ないし転換期に、容易にはつかみにくい聖俗観がその姿態をヴィヴィッドに表わす。そこに注目して境界域に展開する儀礼を微細に点検する必要がある。

そこで俗↓聖の儀礼過程を逐つてみると、祭司の場合には(1)神霊鎮座の場としての神域の舗設。(2)精進屋・忌み部屋としてのヨミヤ(忌み家)の設定。(2)イゴモリ・ソウジイリなどと称する齋忌儀礼の執行。これには食物禁忌(酒精進・鶏精進、もの断ち)、行為禁忌(別居・別火)の消極的側面と禊祓・行法などの積極的側面との両面がみられるけれど、いずれも前者から後者へとすすみ、易より難へとその度合を高めてゆく。(4)ミカリ・ミカワリ神事が示すように、日常の俗界にある状態から神聖な祭事担当者へ転進する儀礼が介在する。等々の段階が設けられている。また他郷の社寺へ参詣する代参者の場合でも、(1)精進屋(オカリヤ・オタヤ)を建てたり座敷の周囲に注連縄をめぐるして神部屋を指定し、一定の期間、別居・別火の潔斎に入る。(2)出発にあたっては、デタチ・サカオクリなどの決別

儀礼を施行する。

さて次に、祭事や参詣の終了時にいかなる儀礼が展開するかをみると、祭司については、全体として略化の傾向のすむなかにあつて、なお精進落とし(アト精進・精進上げ・流しコト)と称する聖↓俗への還帰段階がのこっている。すなわち(1)頭家渡し(祭司の交替、ドウあげ)、(2)精進屋壊し、(3)オシメおろし、(3)オハケ倒し、(4)板敷払い、等々。そして代参者帰着に際しては(1)村境に出迎えて慰労するサカムカエ、(2)精進屋焼き、(3)他家に一泊するハバキヌギ、(4)門ジメ焼き、シメまたぎ・神放し、ドウブレ等の呪術的復帰動作、(5)帰着を祝う下向振舞、などが、ほぼこの順序に従つて執行される。

これらの諸儀礼を観察すると、その過程について以下の意味づけが可能かと考える。

- 一、聖俗(ハレ・ケ)空間の区別はあるけれど、必ずしも絶対的なものでなく入れ替わりうる融通性をもつ。
- 二、担い手の祭司・参詣者は、神意の敬示や神霊の憑依をうけうる感応力を培養しなければならぬ。
- 三、そのために諸種の物忌み精進に服する。
- 四、それは、本来のケ(人間の自然態)から逸脱したために起こる歪曲や汚染のケガレを除去し、十分に感応できる自然性に還ることの意義をもつ。
- 五、つまり神そのものに化身するのではなくて、あくまで感応力の増幅を主眼とする。そのゆえに復帰儀礼が設けられているのである。

帰村者と祖先祭祀

田 島 忠 篤

奄美大島・西阿室では、戦前から若年層を中心として人口が漸次流出していたが、戦後、特に、復帰（一九五三年）以後人口の流出が、顕著にみられるようになった。こうした離村者の中には、復帰後三〇年近く経った現在、帰村するものもでてきた。その中には、西阿室に墓を持つ者が多くみられる。

昨年度の本大会の発表では、同じムラを対象として、主として、離村者と祖先祭祀の関係をみてきた。そして、都市定住を決定した離村者が墓を移住先に移すか、創設する傾向があることがわかった。この様に、離村後都市定住か、帰村か、の決定と墓の所在地とが関係している。今回は、この中で、帰村者と祖先祭祀との関係を見てゆきたい。具体的には、現在の母村在住者の中で復帰以後帰村した者を対象として、離村と帰村の経緯を中心とした個人史を聞き取る方法を用いた。

現在の西阿室の人口は、実質七七世帯、一六五名、児童数六名である。このうち当該の帰村は四五例見られた。この帰村例を形態と目的別に類型化すると、まず、形態では、若年単身（三四歳以下）、単身（三五歳以上）、夫婦、挙家（夫婦或いは片親と子）に分けられる。目的は、介護型（D型）、（都市）不適応型（push型）の二つに大別される。介護とは、母村在

住の親の世話（ハウワズレ）の為に帰村する場合のことであり、不適応型とは、離死別、定年退職などで都市生活が維持できずに帰村する場合を示す。以上、介護型若年単身、単身、夫婦、挙家及び不適応型若年単身、単身、夫婦、挙家の八タイプに分類される。それぞれの特徴を略記すると、

一 介護型若年単身（九）…全て男性、一九七七年以降に顕著、三〇歳以上の親が母村在住、介護終了後もムラに定着、単身（四）、夫婦（〇）、挙家（四）…介護終了後も定着、不適応型若年単身（七）…一九七七年以降に顕著、定着したのが二ケース、それ以降は不明、単身（六）及び夫婦（八）ともに六五歳以上の主、挙家（六）…一九七四年以前の帰村では、子ども他出、独立させ独居不適応型夫婦、挙家では二例を除き全て母村に墓を持つ。

以上の様な特徴が見られた。

西阿室をはじめ奄美地方の祖先祭祀の特色は、（一）位牌は、仏教寺院の影響が少なく、白木に、俗名、享年、亡年月日しか書かれていない。（二）位牌は三三回忌の忌開けとともに廃棄され、個性を失い、祖先代々の中に組み込まれる。（三）土葬であり、改葬・洗骨するという極葬別、（四）盆の際にハウヤモトオガミと称して、姻族も含め父方、母方フタイトコぐらいの親族（ハハロツテ）の家々へ拜みにゆく。（四）位牌、墓、屋敷は、近親者がハウヤワズレの結果として継承する。以上をまとめると、祖先祭祀は、親子の関係の延長として存続しており、位牌の廃棄にみられる様に漠然とした祖先しかない。ま

た、家の相続もウヤワズレの結果として相続されるために、長子だけに限られず単系出自を基盤とする組織もみられない。

祖先祭祀と帰村の関係をあげるならば、漠然とした祖霊観にもとづき、親子関係の延長とした単系出自にこだわらない祭祀者をもつ祖先祭祀は、この様にどの様なタイプの近親の帰村者もうけ入れて、ムラに定着させる力をもっていると言えよう。

現代沖繩社会における先祖祭祀の変容

孝 本 貢

沖繩社会における先祖祭祀の研究は、沖繩社会の社会構造の理解のために不可避なものである。従来民族学、民俗学を中心とした研究では門中と、その変容との関わりで解明されてきた。それは門中が父系血縁のシジに則って再編成され、家筋の門中から血筋の門中へと変容し、それに伴ない父系血縁以外の先祖の排除など、祭祀の継承が父系血縁の原則をたどっていることが分析されてきた。こうした研究は門中の親族組織原理の解明を視野の中心に捉えて行なわれてきたといえる。一方では門中は時代的、地域的、階層的に相当の変差があることも明らかにされている。そうすると、沖繩社会における先祖祭祀の研究は門中という枠で全て捉えきれぬのかという問題が生じよう。

ここでは本島北部大宜味村饒波部落と、その部落出身者を中

心に那覇で組織されている郷友会の家族の調査を踏えて考察してみることとする。

饒波部落の成立については、伝承以外には不明であるが、今日いくつかの家族で作成されている系図などから推測すると一八〇〇年代に入って本格的に開発されたと思われる、山間集落で薪の製造が大きな収入源となっていた。他の沖繩村落に多くみられるように部落内婚率が非常に高く、しかも父系血縁集団以外、いわゆる他系からのムコ養子もかなりみられる。そこで門中が存在していたかどうかは疑問である。大正期までは墓地は村墓のみであった。しかも洗骨以降の骨は墓の奥に葬られ、ジシガメに入れて個の家として保たれることはなかった。また祭祀も旧一月十六日に村人が集まって行われていた。そうしたことから、墓をめぐるの先祖祭祀は「村の先祖」として統合されたものであったと思われる。それは村落内の強固な相互扶助と共同体制制によって支えられていたといえよう。

ところが、明治三二年に地割制の廃止によって土地の私的所有が始まった。それは階層分解を生じ、富有層であるウエーキ屋と、金銭の貸借を通しての隷属的關係におかれたインジャとかピンマとかの階層が出現した。そして大正初期にはウエーキ屋を中心に一門墓が造られていく。それは兄弟模合によってである。墓内は長男バラを中心に構造化されている。そこでこの時期に一門意識が形成され、その象徴として一門墓が造られたと考えられる。それは父系血縁といっても兄弟とその跡継ぎの子孫が入る資格があるもので、門中とはいえない。

一方、饒波部落は産業基盤が弱く、戦前から男子は大工として、女子は紡績女工として出稼ぎにほとんどの青年が行っていた地域である。戦後も孝家離村が多く明治末の戸数と昭和五〇年代の戸数では半減している。特に那覇とその周辺地域への移動が多い。そこで生活基盤を確立している。そして、那覇の霊園墓地などに墓を新たに設けている家族も多い。地域移動家族のうち三割近い家族が墓地を移動している。新たに墓地を設けた単位は現調査段階ではひとつの家族のみで造ったのが九事例、兄弟模合で造ったのが二事例、兄弟のうち気の合った兄弟のみで造ったのが一事例、兄弟と父方イトコで造ったのが一事例となっている。このように多様な形があり、一門墓というより、任意的で個別化しているといえる。先祖も当該家族の死者として小石に魂の依代をみなして移している。また、ユタの介在により父系血縁へのシジ正しが行われている。このように「村の先祖」祭祀から一門の先祖祭祀へ、さらに個別化され、父系血縁によって分節化が今日押し進められている。

(この調査は国立民族博物館特別研究「現代日本文化における伝統と変容」の一環として行ってきたものである)

日本村落における基督教の変容

——千葉県福田聖公会の事例——

磯岡 哲也

本報告は日本村落におけるプロテスタント系の基督教の変容の具体相を明らかにしようとする事例研究である。農民を主要な構成員とし、村落社会に深く根をおろしている村落教会が、その地域共同体の伝統的信仰によってどのような影響を受けて土着化し、基督教の文化的側面がどのように変容しているかを、民俗調査によってみていこうとするものである。対象は、伝道後一〇〇年を経た、千葉県成田市の福田聖公会である。福田聖公会は、英国 S・P・G の宣教師による二名の村民の集団洗礼をもって、明治二十年に創立され、明治末年には信徒教九六名と、下福田村落の約半数の村民の会員を獲得した。当時彼らは従来の寺社との関係を一切断ち、すべての非基督教的宗教儀礼、講行事への参加を拒否し、仏壇、神棚、屋敷神を撤去した。現在、同村落の聖公会会員の家は五四戸中、二戸で、「基督教の家」とよばれている。調査内容は、伝統的な講とのかかわり、産育、婚姻、死者供養などの人生儀礼、農耕儀礼と年中行事などである。以下結果を簡単に説明する。

「基督教の家」にオビシヤやユサンコなどの伝統的講とのかかわりがみられたこと。妊娠五ヶ月目の戌の日の腹帯、子安サマヘ

の安産祈願と御礼まいり、ミツキガケの忌み、後産の処置と産後の食事、ミツメの乳づけとボタモチ、名付け、オボヤキ（初宮参り）、クイヅメ、初正月、初節句、初誕生、ヒモトキ（七歳の祝い）などの産育儀礼についてはオボヤキとヒモトキは、ウジガミのかわりに教会に参る以外は、「仏教の家」と共通していること。婚姻と死者供養については、葬式の祭の野辺送りの列の順が「基督教の家」の場合は簡略であることを除いて、ほぼ共通していること。さらに、うえぞめや卯の日の禁忌などの農耕儀礼と、諸々の年中行事への「基督教の家」の関与が高いこと等が明らかになった。特に初詣、若水くみ、なりき、節分などの年の始めに行なわれる習俗と、彼岸、盆など先祖祭祀にかかわる習俗が注目される。また、両家集団の伝統的儀礼、習俗に対する家単位の関与形態の共通性も見逃せない。「仏教の家」のウブスナ、オビシヤ、デーシマイリ、人生儀礼等への家単位のかかわり方と、「基督教の家」の月例献金、収穫感謝祭やクリスマスのおき出し、教会敷地内の草刈り等の労力奉仕への、家単位のかかわり方は、全く共通する。

これらに見られる基督教の変容の要因には、基督教側に存するものと、日本の伝統的文化の側に存するものとが考えられる。後者としては、外来宗教を変質させてその社会内に存在せしめてきた社会的・心理的構造すなわち日本人の宗教的心性があげられる。村落レベルでは、それは、本調査で明らかになった一連の習俗を支えている常民の心意であるといえる。そして、その代表的なものが、仏壇やその代替物の設置、盆の仏の迎え

や送りなどの形を通してみられる先祖祭祀との親和性である。

基督教側に存する要因としては、さらに意図的要因と非意図的要因とが考えられる。日本聖公会レベルでは、前者は、明治以来の日本文化に対する肯定的態度がそれにあたる。後者としては、日本聖公会ミッションの人的経済的基盤の脆弱さと、信徒の都市部知識層への偏在があげられる。村落レベルでは、聖筵式の代禱の部分で祈られるその週の逝去者のための祈りや、司祭による就眠記念日の墓参りや家庭訪問にみられる牧会方針、地域の若年層の減少にともなう自覚的信徒の高齢化や、定住司祭の廃止による宣教活動の低下などがあげられよう。

基督教の変容というこの問題を、より範囲を広げて考えて行くためには、同様に、都市部において数代にわたって継承されている教会や、英国や他のアジアの農村教会の状況との比較研究が有効であるように思われる。

巡 礼

——知多四国の場合——

中 谷 弘 光

四国霊場を模倣して各地にいわゆる新四国霊場が作られている。その数については詳細にはわからないが、二五〇ぐらいはあろうともいわれている。

しかし新四国霊場のうち、年間に万余の巡礼者をむかえる霊

場は、小豆島、知多、篠栗の三霊場ではないかと思う。

代表的な三霊場の巡拝行程をみた場合に、小豆島一五〇キロ、知多一三〇キロ、篠栗四〇キロで四国霊場の約千五〇〇キロに比較すれば約十分の一から四十分の一度度の巡礼距離になるから、巡礼日数、費用などの点を考慮すれば、四国巡礼の準備段階の役割をになっている。

霊場寺院の宗派については、小豆島、篠栗はすべて真言宗に所属するも、寺院数不足のため堂、庵を札所とし、その札所はともに六〇を越える。知多は四国のごとく一カ寺一札所をたてまえとする。これは愛知県が寺院にめぐまれていることによるであろう。たゞ真言宗寺院二九カ寺で五九カ寺は曹洞、浄土、天台、臨済、時宗などに所属し、真言宗寺院が過半数を割るという特色をもつ。四国霊場は真言宗以外は八カ寺にすぎない。万余の巡礼者にめぐまれていた霊場のなかで、知多は弘法大師信仰が宗派の枠を越えて広がっているのをみる。弘法大師信仰とはいかなるものか、宗祖信仰から庶民信仰へと拡散してしまったものかを考察してみたい。

明治期神道家にとつての

「祖型」イメージ

——佐野経彦の場合を中心に——

井上 順 孝

明治初期に教化活動を開始した神道家にとつての大きな問題の一つは、キリスト教にどう対処するかということであった。

そしてその取り組みの中で、キリスト教に比べて、神道の優れている点は何か、独自性は何かという問題が否応なく起こってくる。とくに明治政府の宗教政策に沿うような形で教団を形成し、教義を整えたような教団の教祖にあつては、この問題は避けて通れないものであつたと言える。そしてこの問題は、今日的な表現を用いれば神道のアイデンティティを求める営みに通じていると考えられる。

広い意味での神道のアイデンティティを求める作業は、もちろん明治期に始まったわけではない。そしてこれは歴史的にさまざまな形の展開を見せるのであるが、明治期の神道家にとつては、とくに幕末の国学者たちの示した立場が一つの大きな拠り所となつた。それは、平田篤胤や大國隆正などに典型的に見られるのであるが、他教の批判を行いながら、神道の宗教的優越性を主張し、同時に、神道のアイデンティティを確立していくという立場である。これらの国学者たちにあつては、仏教な

いし仏者批判が中心であったが、明治期の神道家たちにおいては、キリスト教批判が現実的な問題として迫ってくる。

しかしながら、布教・教化に当たって、キリスト教の問題をどう扱うかは、個々の神道家によってかなり異なってくる。あまり、直接的に言及しない神道家もいれば、感情的な反発を顕著な神道家もいる。たとえば、神道修成派の教祖新田邦光などは、言語道断とでも言うべきような態度でキリスト教を拒否する。日本人でありながらキリスト教に心を寄せるなど、それだけで恥ずべきことであるとか、どのようなものか覗いてみようとするこさえ危険であり、やっつてはならないと主張する。

キリスト教への論究を比較的多くなしている、神理教教祖の佐野経彦（一八三四〜一九〇六）の場合はどうであろうか。佐野経彦は小倉の生まれであり、この地理的な問題もあろうかと思われるが、早くからキリスト教には警戒心をもっていたようである。二三歳のとき、国学を学んだ師である西田直養とともに長崎に行き外国の事情を探っているが、そこでの経験もキリスト教についての彼のイメージ形成に影響があったと考えられる。

佐野経彦は、明治一三年に神理教会を結成するが、その前後に『神理図解』『本教要言』など、多くの著書を出している。それらの中にキリスト教（彼の表現では耶蘇教）についての論もいくつか見受けられる。キリスト教の個々の教義あるいは伝承を批判したものや、キリスト教の特質を挙げて批判したものがある。感情的な反発もあるけれども、基本的には教義的なレ

ベルで対抗しようとしている。彼は、実際に明治一七年に、ニコライと教義について論争をしている。

キリスト教を意識することは、彼が神道についてのイメージを明確化する作業に影響を与えたであろうか。著作から判断する限りでは、彼によって描き出される神道のイメージは、復古神道家たちのものとはさほど変わらない。強いて捜すと、神道は天造教である、という主張が目につく。天造教とは、人造教に対する用語である。神のはたらきのままに自然に成った教えが天造教であり、自然を破った教えが人造教なのである。

この対比は、形式上は、今日でいう創唱宗教と自然宗教との対比に類比させることができよう。ただ、はっきりと価値判断が込められており、自然に成った宗教の方が優れていると考えられている点特徴である。この自然という中には、人の働きが加わらないという意味と、人情に沿ったという意味がこめられているようである。

しかし、キリスト教に対する感情面での対抗心ほどには、教義的な対決は掘り下げられていない。それが、神道についてのイメージが、幕末の復古神道家たちに比べて新しい段階に達していない。その理由の一つは、キリスト教が実際にはその具体的対決の場が少なかったこと、もう一つは、彼が神道の祖型イメージを描くに当っては幕末国学のそれに大きく依存していること、が考えられる。

神社整理と村落融合

櫻井治男

明治末期に全国的規模で展開された神社の統廃合は、一時期の単なる特異な状況の下で生起した現象ではなく、明治維新以降の近代化の中で、神社およびそれをとりまく社会を、新しい国家的立場からとらえ直して行く上での、さまざまな方向づけと具体的な施策の過程において位置づけられるものであり、それは究極的には神社制度確立の為の前提となっていた。

神社整理の意図は、一つに神社自体にかかわるもので、維持運営といった経済面、施設・祭祀・神職等に関わる信仰対象としての形の面において充実させていくことにある。これによつて、神社がそのあるべき姿としてふさわしい体裁を整え、国民の崇敬の念が高まることを目指していた。もう一方では、神社を精神的中心として、住民意識を合一させ、地方の発展に活性化を与え、国家基盤をより強固なものとしていく為に、各地域毎に独立して存する神社を一カ所に集中させ、地域住民を合一させるところにある。この場合の理想とされた形態は行政上の一町村に一社ということである。

○ こうした神社を統合させることで、町村内の合一―精神的合一―を目指した試みが、多くの問題をかかえ、また充分な成果

を上げられなかったことは、この施策が一時期ほど進められなくなつたことや、住民側に、その後神社復祀（再建）が頻繁に行なわれたことなどで伺い知ることができる。では、なぜ「町村」住民の精神的合一が、神社の統合では有効な手段になり得なかつたのか、何がそこに横たわっている問題なのかを明らかにしていく必要がある。このことは神社とそれをとりまく社会との関係を明らかにする上で重要なテーマを与えているし、神社神道を考える貴重な手懸りとなると思われる。

○ 神社整理が進行している中で、廃止・合併という行政上の手続きについては、合併の成果を上げるあまりに、対応すべき実務上の手続きは決して充分ではなかつた。基本的な行政上の大綱は、それぞれに対応して処理できても、実際の地域社会に所在する神社の在り方は、必ずしも一定せず、そこに種々な齟齬が生じていた。そうした食違ひは、現場にある町村から、郡↓県↓国という経路で問題が提出され、その逆のルートで判断が示される。一つにはこうした経路での問題となつた事例を押えておく必要があるし、さらには各町村内における住民側内部における状況をも対象とすべきであろう。今回は前者の場合について少しく述べてみたい。

○ 国の方針と現実の場における齟齬とを具体例に則してみると、神社名・祭神・社格・由緒といった問題から、社殿等施設、氏子区域、神社財産という問題に致るまで、かなり広範囲

に及んでいる。たとえば一例をもって示してみると、合併によって神社名がどうなるかという問題がある。原則として甲社が乙社に合併されると社名は乙社のものを称するが、甲社の氏子にとっては、非常な不満が残るわけで、社名の併称や新社名の稱呼を希望し、それをどう処理するかということになる。

本当に問題とすべきことは、その不満足の内容であるが、行政側にとっては、むしろ案件の即時的処理で終っている。住民側より提起される問題、その内容の背後には、地域社会のカミ觀念を解くに到る鍵がひそんでいるのではないだろうか。

「村の宗教」から「町の宗教」へ

— 宗教の変容 —

石井 研 士

原田敏明は、通常民俗学者としての側面が強調されるが、原田の研究視点は、たんに民俗だけにとどまらず、現代社会における宗教を解明する上でも重要であると考えられる。ここでは原田敏明が「村」における「宗教」をどのようにとらえていたか、そして「村の宗教」と「町の宗教」の差異をどのような具体的現象の上に把握し、両者の特徴を考えていたかを考察することによって、現代社会における宗教理解の一助としたい。

原田敏明の対象に対する関心は、彼の論文を年代順に並べると、ほぼ大きく二つに分けて考えることができる。第一には、

「未開」や「古代」への関心である。初期の未開社会に対する論文に続いて、『日本古代思想』や『日本宗教史交渉論』などに収録されている日本古代社会における社会と宗教との関係が扱われている。

今ひとつは、上記のような文献に基づくことのない、自らの調査に基づく「村」とその「宗教」に対する関心である。こうした研究対象の変化は、必ずしも正確に時期を特定することはできないが、彼が熊本大学へ移る昭和二四年前後を境としている。熊本大学では自ら「社会と伝承」を主催し、現地調査に基づく論文を多数誌上に発表している。仏教学の伝播とその村への定着に関したものの、さらには論議をかもした両幕制の問題など、きわめて多くの問題が、繰り返し調査に基づき分析されている。

原田にとつての「村」や「宗教」はどのようなものだったのであろうか。前述したように、原田は実に多くの調査地へ出向いており、八〇歳を過ぎてからも山へ分け入り村落調査を行っていたという。しかしながら、そうした調査報告は全般的には必ずしも現実的具体的な印象を持たないのである。現地調査にもかかわらず、原田の描く「村」や「宗教」は、きわめて抽象度が高く、特定の村ではなく、一般的な「村」あるいは「村」本来の原型とでもいったものが描かれているような感じを受けるのである。

彼の論文を年代順に追ってゆくときわめて早い時期の論文において社会や宗教について言及した文章や内容をそのまま後の

文獻にも繰り返し見ることが出来る。彼は初期の未開社会における不滅に關して述べた論文の中で、人間は社会的存在であり、社会を離れて個人を考えることができない。それゆえに個人の死は社会に生存の意義を失って、社会から葬られることである。そして、靈魂はその人の社会生活における働きを示すものであって靈魂は人の身分によって異なり、場合によっては女子や子供は靈魂を持たないこともある、と述べている。このように見ると、原田にとつての「村」や「宗教」は、日本の古代社会に關する文獻資料を通じて明らかになつたものでもなければ、後の膨大な現地調査から浮かびあがつてきたものでもないように思われる。すでに研究を始めた時点で、彼の頭の中にしっかりと存在していたように思われるのである。そのことが、彼の調査結果の現実感を希薄化し、そうした彼の「原型」を例証するために行われた調査であるような感を抱かせるのである。換言すれば、彼のいう「村」や「宗教」は、ひとつの理想型であつて、現実の中に分散して存在する夥しい個々の現象を彼の目によつて統一された思想像であつて、あまりに純粹であるために、げんじつにはどこにも見い出せないニュートピアであるかのように思えるのである。

「村」と「宗教」の原型を求めていく作業は、同時に変化してしまつた現在から、その変化の過程を辿っていく作業でもある。原田は、「村の宗教」の「原型」を求めると同時に宗教の変遷についても言及している。

原田の説明する「村の宗教」と「町の宗教」に關する説明に

おいて特徴的なのは、原田が宗教それ自体の変化に焦点をあてており、社会構造や経済状況の変化から説明していない点である。通常、社会と宗教との關係が研究される場合には、宗教それ自体の変容パターンが存在するかどうかではなく、社会的経済的要因による変化として考えられることが多いようである。原田が何に着目し、宗教をどのような変容を遂げていくか、その変化には一定の法則があるのかどうかを明らかにしていくことは、西洋社会とは異なつた宗教の特殊性が主張される日本において、宗教と社会の關係を考えていく上において非常に重要ではないのだろうか。

企業における神社祭祀

宇野 正人

「企業」と「神社」という取り合せは、一見奇妙に見えるかもしれない。一方は利潤を追求する目的集団であり、その組織形態、発想は冷徹なまでに合理的でなければならぬし、またそうしなければ企業は成つていかない。他方、「神社」は、こゝでいう企業の論理とは異なつたものと一般に思われている。しかしながら、たとえば東京の銀座や京橋のビルの最上階から林立するビル群を眺めると、それらの屋上のいたるところに木々に囲まれた神社を認めることができるし、工場など、その一隅に神社が鎮座していることも知ることができる。

一見、奇妙にみえたものも、あらためてみなおすと、かなり多くの企業に神社が祀られていることがわかってくる。この現象を、どのように理解したらよいだろうか。すぐに思いつくことは、商売繁盛という利潤追求のために、人間の力だけでは不安定であり、プラスαを神だのみする場合、また工場などの現場での事故防止のための安全を祈る現実的、実利的な側面からの要請により神社を建立するケースである。

だが実際、具体的に企業側のはなしを聞くと、まさに述べた現実的、実利的な要請からばかりでなく、各企業の神社建立のいきさつには、種々の故事来歴、由緒が存在している場合が数多くあることも事実である。

そして、これら企業の神社には、当然、年間の祭日があり、祭がおこなわれているが、普段の日においても、神社や境内は常に整備・清掃され、神社としての森厳な雰囲気を出している。

また企業が社員研修をおこなう場合、宗教教団や修養団体を利用することもある。加えて近年、企業の社会還元という流れに沿っての地元地域社会と企業との結びつきが強くなっていく。その場合、自社に鎮座する神社が媒介にする企業もある。

このような問題意識のもとに、企業における神社祭祀の実態を報告したい。

調査した企業における神社祭祀（昭和五十九年九月十日現在 三十八社）

(一) 三菱銀行西大阪支店 三菱稲荷神社

(二) 三菱金属大阪製錬所 土佐稲荷神社

(三) 出光興産千葉製油所 宗像神社

(四) 資生堂本社 成功稲荷神社

(五) 三越本店 三囲神社

(六) 東芝本社 出雲神社

(七) 東京ガス豊洲工場 豊洲稲荷神社

(八) キッコーマン本社 琴平神社

(九) トキコ本社 八幡神社

(一〇) 日立製作所日立工場 熊野神社

(一一) 大同特殊鋼星崎工場 福光稲荷神社

(一二) 日本鉱業中条油業所 山神社

(一三) 日本石油新潟製油所 伊夜日子神社

(一四) 北興化学新潟工場 北興神社

(一五) 石川島播磨重工業東京第一工場 石川稲荷神社・豊洲神社

(一六) 多摩信用金庫本店 多摩神社

(一七) アサヒビール本店 旭神社

(一八) 横浜ゴム三重工場 稲荷神社

(一九) 日本精鋼所東京製作所 武蔵神社

(二〇) 北陸電力有峰大ダム 有峰湖神社

(二一) サッポロビール札幌工場 札幌神社

(二二) 神鋼電機伊勢事業所 神鋼神社

(二三) 日本植生本社 植生神社

(二四) 松下電器部品本社 守護神社

- (二五) 日本空港ビルディング本社
 穴守稲荷神社・羽田空港神社
 (二六) 常磐興産常磐炭鉱 山神社
 (二七) 秩父セメント秩父工場 有恒神社
 (二八) 日本航空成田管理部(成田支社)
 日航香取神社
 (二九) 中部製糖本社 中糖稲荷社
 (三〇) 三井造船千葉事業所 香取神宮
 (三一) 救心 薬祖神社(商事本社)
 筑波神社(製薬本社)
 (三二) 秋田製錬飯島製錬所 鰯田多度神社
 (三三) カゴメ茨城工場 伏見稲荷神社
 (三四) 柳川採種研究会本社 研究会神社
 (三五) 日産ディーゼル川口工場 弥栄神社
 (三六) 岡崎石工団地組合 石工団地神社
 (三七) 東洋水産本社 幸稲荷神社
 (三八) 富士観光開発本社 富士桜神社
- なお企業における神社祭祀の実態調査は、個人的な接触では拒否される場合が多い。というのも、この種の調査の必要性を企業が認めていないのと同時に、部外者の調査・取材に企業防衛の意図が働くらしいからである。今回発表の神社の概要は「神社新報」に昨年八月から連載している。

都心の祭

— 広島市の事例 —

佐藤 信行

広島市の都心には現在「えべっさん」と「とうかさん」が昔から賑わっている。十一月十七日から二十一日、胡町のアーケードの商店街の呉服・洋服商の約八十名の氏子によるえびす講は慶長八年(一六〇三)に西宮から勧進して来たといわれる。商売のカミで神社は原爆で灰燼に帰したが、三ヶ月後には大祭を行っている、氏子の結束の強さを物語っている。祭礼中、露天が出店し、また中央商店街連盟の応援で客寄せし、祭の賑わいを高めている。

この祭と地区の関係は村のそれと異なり、昼夜の全面的共生関係ではなく、それは「昼のコムニティ」であり、商業動機によって組織化された地区である。氏子の商店はほとんどが出店であって住居は地区外にある。このようにして、元来の氏子の祭が、買物・レジャー空間を包摂することで、より大きなCBDの中核域に成長して来た点で特色を持つ。祭礼空間が神社の境内からはみ出て、祝祭空間へと展開するプロセスは、祀られるもの(胡子)と祀る人びとが、いかに商店街区にある祭を解積しているかを知る手がかりを与えるものとして注目されてよい。

「とうかささん」は稲荷大明神の夏祭で、元和五年（一六一九）浅野侯が紀州から広島城主として入封した時、円隆寺を建立し、その時の僧、日音師が勧進したという。現在、祭礼は六月八―十日の三日間であり、別名ゆかた祭と呼ばれ、都心の町内会連合を基盤としている。

この祝祭空間は中央通りという南北軸が主要舞台になる。祝祭の主要な担い手は、三川町内会、なかでも婦人会の活躍に大きく依存している。たとえば、祭の催物の一つとしてのタマクジ造りは、二ヶ月前の毎夜七時半より九時までの間に八万個からのクジを造り、これが祭の経費をまかない余りを生み出す。「えべっさん」の細糧（熊手）と同様に祭の出費を上廻る収益をあげる。

フラワー・フェスティバル（FF）

昭和五十二年から五月のゴールデン・ウィークの三日間に行われる祭神なしのニューファミリーを対象とする正に祝祭で、本年は百三十万人を集めたという。祭の成立のきっかけはきわめて「広島」的で五十年のカープの初優勝でファンの市民がその夜、都心の盛り場にくり出しねり歩いた。これは市民による祝祭空間の自発的創設ともいべき光景であったという。この自然発生的な動員力を企画演出するにふさわしい「祝祭通り」として、百米の幅をもつ平和大通りが浮上した。初回で三十万人を集めたという。この五十年の秋は前年の第一次オイルショックで、東洋工業、三菱重工業など、さらに関連中小企業が不況のさなかにあり、その影響下にある広島住民は十万人から二十

万ともいわれた。全市を挙げての祭への欲求は、広島市と商工会議所を中心として、中国新聞社の企画・資金協力などを背景にして市民の手による祝祭へと形をととのえた。

以上三つの都心の祭は祝祭空間と祭祀空間を巧みに組合せることで、都心のもつ魅力度を、時間的・空間的に集約すること、人びとの都心への吸引力に偉力を発揮している。都心の魅力の一つは、参集してくる人びとの多様なニーズを比較的容易に、しかも空間的に満すことにあるだろう。とりわけ買物・飲食は重要な要因である。都心のレジチャー施設、デパート、レストランは欠くことのできない装置であるとすれば、都心の祭はこれら都心のもつ日常的機能にみられる魅力度を、限られた日時と空間を祝祭化することによって、より一段と集約化し、そのチャームグレイドをたかめる非日常的機能にこそ、参集者の期待が込められているとみるべきであろう。

なお、この都心の平和記念公園で毎年、八月六日に行われる原爆慰霊式・平和祈念式は厳肅な祈念、純粋な祭式として、五月に行われるFFの祝祭空間と峻別している点に深い配慮の払われているのを指摘しておきたい。

雲仙修験の祭祀組織

——『温泉山鎮將四面大菩薩縁起』について——

根 井 浄

肥前雲仙岳は、古来、温泉山と記されて温泉神が鎮座し、また、その山岳を構成する普賢岳、妙見岳にも小祠があつて、三山三宮の祭祀組織を持つている。江戸時代には、この三山三宮に参詣するのを三嶽参りと称し、現今にもその残存形態がみられる。その温泉山信仰の軸となるのが温泉神で、平安末期には島原半島の山田、有家、千々石、諫早の四ヶ所に分身末社が成立していたと伝える。従つて、温泉四面神とも呼ばれるのである。その祭神は、『古事記』の筑紫島（九州）国生み神話にみえる一身四面の神であり、白日別、豊日別、建日別、豊久士比泥別、速日別の五柱となつている。その祭神の由来を説く『温泉山鎮將四面大菩薩縁起』によると、密教曼荼羅の構造と理論を導入し、温泉山は金剛界の世界であるといひ、本地仏は五智如来であると説いている。

こうした温泉四面神について次のような伝説が残っている。それは、十三世紀初頭の蒙古襲來の時、元軍に一身三面の勇士（神）があつて幕府軍を悩ましたが、忽然として幕府軍に一身四面の勇士（神）が出現してこれを追撃した。そこでその一身四面の勇士の本性を尋ねると、実は肥前温泉山の神であるとい

ひ、この為、幕府はその恩賞として祭田を寄進したという。以上の伝説は、蒙古襲來の異国降伏にまつわる温泉四面神の神威の発揚を説いた靈験譚であるといえる。

周知の如く神国思想は、「神孫君臨」「神明擁護」を内容とする古代以来の思想、信仰であるが、温泉四面神の伝説で、一身三面の神に対して、一身四面の神がこれを追撃したという内容は、「神明擁護」の宗教観念を具体的に表わしている。その蒙古襲來に対して全国の主要な神社仏閣では、異国降伏の祈禱が行なわれ、また、千葉県佐原市観福寺の十一面観音、釈迦如来は、香取神社の本地仏を型どつた懸仏で、「異国降伏、心願成就」と銘が示すように、異国降伏を願意とした造仏活動もあつた。特に九州でも、筑前宮崎八幡、同国櫛田社、筑後高良社、肥前武雄社、同国河上社、および、肥後阿蘇、豊後六郷満山の修験寺社などで異国降伏の祈禱や神事が行なわれたといひ、またその神仏の靈験が説かれたものと推測される。そうした情勢の中で石清水八幡の社僧の筆になる『八幡愚童訓』は、その神威発揚を記録したものとて著名である。豊後の『由原八幡縁起』も『八幡愚童訓』の本文と類似性があり、これも蒙古襲來に触発された靈験縁起である。

肥前温泉山でも、その修験である満明寺で異国降伏の祈禱が行なわれた可能性があり、その中で温泉四面神の靈験が社会に説かれたものと思われる。『温泉山鎮將四面大菩薩縁起』が、その四面神について「一宮者為異賊征罰向干西、二宮者為逆徒降伏向干北、三宮者為帝都守護向干東、四宮者為當國擁護之誓

願向千南」と説明するのは、明らかに異国降伏にまつわる四面神の神威を説いたものである。従って、先の温泉四面神の伝説とこの縁起は無関係ではなく、また縁起成立の時期を示唆している。

ところで、神国思想の側面には「国土神聖観」があるといわれるが、温泉四面神のその四面とは、実はその国土神聖観としての境界を表示した四面とも考えられる。即ち、温泉神が鎮座する島原半島全体を神域とし、その四方を境界した四面という観念である。また「国土神聖観」には、大日本国とは大日如来の変化である、と説かれるように、その基調に密教思想がみられる。この点からみれば、温泉神の四面とは、密教曼荼羅の方位（東南西北）を発心門、修行門、菩提門、涅槃門とする四門の構想を持っている。これが、島原半島の東南西北に鎮座する山田、有家、千々石、諫早の温泉四面神に該当するであろう。

このように温泉山の縁起に説かれる温泉神は、その四方に四社を配する祭祀組織であるが、その思想的・社会的構想は、密教曼荼羅の構図を借用した四門と、蒙古襲来にまつわる神国思想にあり、そこに温泉山を中心として島原半島全体を神域とするその境界を表示した、一種の国土神聖観としての四面であった、と思われる。従って『温泉山鎮將四面大菩薩縁起』は蒙古襲来に伴って新生、もしくは再生された縁起であった、とも推測される。

修験道における験の思想

宮家 準

修験道は「験」を修める道という字義が示すように、験力の獲得とその行使を旨とする宗教とされている。この験は修験者が自由に神霊を操作したり、除災儀礼に於いて効験をもたらすことを意味している。そして修験者は山岳修行によって不動明王などの崇拜対象と同化して、その力を用いて神霊を操作する能力を獲得しており、その結果こうした験を発揮することが可能になると説明されている。しかし一般信者の側では昔話の魔法の杖や打出の小槌のように修験者が用いる法具の類に験の根源を求めている。そこで本発表では、修験者が験を発揮する際に用いる主要な法具の宗教的な意味の解説を通して、修験道における験の思想をあきらかにすることにした。

修験者が神霊を操作することによって験を示す事例として広く注目されるのは憑祈禱である。これは修験者が幣束を持った憑りましのそばで、錫杖を振って神つけをするものである。なおこれが芸能化した大元神楽や荒神神楽では、神職が憑りまし（神柱）にわらへびをまきつけるようにして神つけをおこなっている。また山伏神楽などでは演者が剣やスズキ（昔は錫杖）を持って祈禱舞を行なっている。次に修験者が験を示す除災儀礼の代表的なものには憑きものおとしと調伏がある。憑きもの

おとしでは修験者が憑依霊を錫杖や御幣で破ったり、金剛杵や刀で威嚇して追い出したり、縄で引き出すことによつておとし手法がとられている。一方調伏は障碍霊を刀で切る九字法、縄でしばりつける金縛法、鞭でたく破敵法などのものがある。このように修験道における験の行使には刀、金剛杵、杵、錫杖、幣束など棒状のものと、縄の類が特に好んで用いられている。そこで以下修験道の教義に見られるこれらの意味を検討する事にしたい。

修験道で験の行使に用いられる主要な棒には、錫杖と金剛杖がある。このうち錫杖は法界の塔婆、煩惱即菩提を示し、これを振ることによつて煩惱を転じて成仏させることを意味している。なお調伏などに用いられる鞭もこれと同じ意味を持つとされている。一方金剛杖は独站、金胎不二の塔婆、大日如来と同一体である修験者そのものをさしている。次に修験道の緒には修験者が腰に巻く二本のものがある。このそれぞれの意味は
 右緒（螺緒） 金 智 父 陽 慧 十六尺（十六菩薩）
 左緒（曳周） 胎 理 母 陰 定 二十一尺（二十一尊）

不二事 子 不二 不二 三十七尊

とされている。それ故修験者がこれを腰にすることによつて金胎不二など不二の存在になることが示されるのである。また他にこの両緒を臍帯とする解釈も認められる。

この緒と杖を不動明王の持物である剣と索になぞらえる見方も広く知られている。ちなみに修験者が崇めることの多い俱梨迦羅不動（竜王）は剣に竜がまきついた姿をしているが、これ

は不動明王の持物を神格化したものである。ところで不動明王や役行者の供養法では法界そのものを示す金剛杵が転化して不動明王や役行者となり、さらに修験者自身がこれと同化するところが観じられている。また修験道最極の秘法である柱源護摩では修験者が、金胎の軸となることが演じられている。それ故、金胎の軸となった修験者が金胎を示す緒を腰にしめる事になるのである。

このように修験者はまず自分自身が金胎の宇宙軸と化したうえで同様の性格をもつ金剛杵の変形で大日如来の教令輪身である不動明王と同化している。そしてそのうえで不動明王の験力の根源とされる剣と索を操作して験を行使している。さらにこの剣と索を神格化した俱梨迦羅不動を崇めてその力を体得しようともしている。しかもこの際に修験者によつて操作される剣や索はただ単に不動明王の持物というだけでなく、それ自体が法界の塔婆、煩惱を転じて菩提とする（杖）金胎下二、陰陽不二、生の根源（索）というように超自然的な意味を付与されている。それ故にこそ、不動明王と同化し、宇宙軸そのものと化した修験者がこれらの法具を操作することによつて験を行使することが出来ると考えられるのである。