

## 第八部会

コミットメントの場としての

### 黒人霊歌とブルース

福嶋 睦子

アメリカ合衆国において生みだされた黒人霊歌とブルースとが、その母体である黒人社会においていかなる機能を果たしてきたか、という点について、「コミットメント」という用語を手がかりに考察するのが、本報告の目的である。

考察の範囲を明らかにするために、まず鍵となる用語について触れておきたい。

黒人霊歌とは、黒人教会で歌われる宗教歌の中でも南（*South*）に多い。これに対してブルースは、黒人の世俗的な経験を主題とし、奴隷制度廃止以降に成立したものである。

「コミットメント」は、社会学者アーヴィン・ゴフマンによれば「ある場面に関わる活動にたずさわる場合、行為者自身が行為の責任を負い、これを遂行する」ことを意味する。この定義に従って、ここでは「コミットメントとは、行為者の、場面と行為およびその遂行についての認識に関する概念である」と規定する。

それでは黒人霊歌とブルースとは、黒人の関わる場面としてどのように記述できるであろうか。

合衆国において奴隷に対するキリスト教の布教が本格的に行われたのは一九世紀はじめで、すべてプロテスタントの各宗派によってなされた。その教義は奴隷制を前提とし、「主人たる白人に忠実に任え労働に励むならば、来世において天国が約束される」と説くものであった。

キリスト教の受容については様々な理由が考えられるが、第一に注目すべきことは、黒人がアメリカから携えてきた文化とアメリカ文化との関係である。合衆国への移民が種族集団として同化していく過程は、一般に、「職業上の移動性および教育等の制度との個人的接触を媒介として、世代交替につれて種族特有の制度・文化価値を修正もしくは放棄し、次第にアメリカの様式に同化していく」とパターン化されているが、このことはアフリカ人の場合には該当しない。自律的集団としてではなく各部族からの単なる寄せ集めとしてアメリカへ来た奴隷は、自身の制度、宗教、儀礼、工芸技術の一部等を禁止された。これによってアフリカの文化は統一あるものとしては全面的に崩壊したのであるが、視点を変えれば「奴隷制度を起点として、新しい集団と文化の建設が黒人の間で始められた」とみることができよう。

かような状況において、キリスト教の表現を借りて作られた黒人霊歌は、郷愁、人間性回復への希求という奴隷の心情を示唆していたと考えられる。また、服従を説く教義を受容したの

ではなく、ユダヤの受難と解放の物語を読みとつたのだとも解釈される。むしろ、すすんで白人の側の価値観を受け入れたことを示す記録があり、すべての奴隷がこのような意味を託してゐたとは断定できない。しかし、秘密集会や反乱・逃亡とそれに対する白人の処置等も考えあわせるならば、以上の解釈の妥当性を首肯できるであらう。

この点は、ブルースの場合にはより明白である。ブルースは解放後の黒人の境遇と感情——解放の喜び、自活することの困難、北部工業都市での生活への期待と失望、苦惱・あきらめ・不安等々——を直接的な言葉で表現する。それによって彼らが、状況の改善や進展は期待した程ではなく、かえつて様々な困難が顕在化した、と考へていたことが理解される。

以上の解釈は、靈歌およびブルースを黒人と外界との接点としてとらえたものである。換言すれば、靈歌とブルースを通じてアメリカにおける自己の位置の摸索と確認の作業を示唆することにより、黒人はアメリカという場にコミットしていると考へられるのである。

それでは、内部においてはどうか解釈できるだろうか。内部を「共通の境遇・感情によって黒人が一個の『全体』を成している場」ととらえるなら、あるいは唱導者／歌手として「全体」を代弁し、あるいは会衆／聴衆としてそれに応答し注釈を加える、という方法によって個人が黒人という状況にコミットしていると考えられる。さらには、外部へのコミットメントは内部でのこの表現形式によって具体的に表わされ、また内部でのコ

ミットメントは外部へのそれによって裏打ちされている、と結論づけられるであらう。

今回は十分に触れ得なかつた「場面や行為への感情移入や同一化」の問題、またそれらを統合したものを記述する術語としてのコミットメントの妥当性については次回に譲るが、十全なる分析に必要なより多様な視点からの考察もまた、今後の課題として残されている。

### マリア・リオンザ崇拜に対する

#### スピリチズムの影響

荒井芳廣

マリア・リオンザ崇拜は、ラテン・アメリカの石油産出国ベネズエラで現在かなりの勢いで浸透しつつある民間宗教である。霊の存在とその再生という信念にもとづいた儀礼とそれを通じての精神的・肉体的治療を實踐する憑依宗教である。その教義体系は、この国の歴史的に社会的事情を背景として独特なものをもっている（特にマリア・リオンザ神話の形成）。だが一方においてブラジルのウンペンダやペルトリコのエスピリチスモと並んで、スピリチスモと呼ばれるヨーロッパ伝来の心靈研究の影響を教義の上でも儀礼の上でも受けている。これらはいずれもプロテスタンティズムと同様、今世紀中葉以来、ラ

テン・アメリカの産業化・工業化を背景として伸展してきている宗教運動である。本発表では、その隆盛の理由をスピリチズムの影響という観点から考察してみた。

「スピリチズム」という名称は、この思想の創始者 Alan Kardec (一八〇四―一八六九) が、自分の思想を他の心靈主義から区別し、「唯物論」と対立して用いられる時の意味のあまりの一般性を避けるために用いた用語である。スピリチズムは、カルデックの著作がフランス語で書かれていたという理由と英米流の心靈研究が再生説を拒否したために、主として大陸ヨーロッパで受け入れられた。一八六〇年から一八七〇年にはすでに中南米諸国に移入されている。これはこれらの国の社会的エリート層がフランス語を自由にし、フランス文化の強い影響下にあったという事実から説明される。当時のフランスのロマン主義的傾向の強い文学者や社会思想家もまたカルデックの思想の影響を受ける者がいた。加えて一九世紀中葉のラテン・アメリカでは、反教権主義的な立場から、非キリスト教的イデオロギー(実証主義、フリーメーソンなど)が強く求められ、スピリチズムもそうした選択肢の一つとして受容されたものと思われる。そうした外的事情と並んで、ラテン・アメリカ人をスピリチズムに向かわせた理由として「再生」説があったように思われる。

再生説というのは、霊の進化に基づく再生という観念である。霊は、宇宙創造以来、進化の過程にある。人間の肉体に化身するのは、そうした進化の一過程で、その間の道徳的精神的

闘争のなかで霊は進歩する。だがこの進化は一度で終わらず、死によっていったん霊の世界にもどるが再び人に化身し、この過程は霊の進化が完遂し、純粹な霊になるまで続く。これは一種の歴史観であり、多人種からなる複合社会であり、歴史の浅いラテン・アメリカ人にとって魅力的なロマンの歴史観を提示していると思われる。

次にこの事実の具体的展開をマリア・リオンザ崇拜に見てみよう。

マリア・リオンザ崇拜におけるスピリチズムの影響は、儀礼の形態にも現われているが、パンテオン(精霊体系)の構成に最も顕著に現われている。その一つは、死者の霊との交流であり、もう一つが霊を階層化し、いくつかのグループに分ける仕方である。最上層には、マリア・リオンザが属しているが、この体系にはベネズエラの歴史的過去に対する民衆の像が強く反映している。すなわち彼らが重要であると考える人々の霊がその中に入れられる。とりわけ「赤の *cote*」には、スペイン人に抵抗したインディオの曹長の霊、独立戦争の英雄たちの霊、奴隷解放のために戦った黒人たちの霊が属する。これらはマリア・リオンザとともに儀礼においてもっとも頻繁に降る霊である。その他にもこのパンテオンにはベネズエラ民衆から見た偉人(医者、聖人など)が含まれており、とりわけ文盲や半文盲の人々にとっては、一種の歴史記憶装置の役割を果たしている。エリート層においても、マリア・リオンザは、メキシコのグアダルーベの聖母、ブラジルのイエマンジャーとともに文化

のアイデンティティの象徴という役割を負いつつある。

## 神秘体験と演技

### 関 一 敏

聖母出現の基本的なあり方は、ラ・サレット（一八四六）ルルド（一八五一）ボンマン（一八七一）に代表されるように、特定の場所（山頂・洞窟・天空）で特定の人物（一〇歳前後の子供たち）に聖母が出現し、それぞれ特徴的な仕方では何らかのメッセージを与えることである。通常、自然現象の異変や病治しの奇蹟的出来事をとめない、自然発生的な巡礼がやがてその地に礼拝堂を建立するという経過をたどる。限られた個人にのみ可能な聖母体験は、その周囲に群がる人々や遅れて介入する教会にとって、他者の超越的体験をいかに受容し判断すべきかという課題を与えるものである。今回の発表では、一九世紀聖母出現史のいくつかの例をひきながら、こうした神秘体験をめぐる状況に演劇モデルを適用する場合の諸問題について考えてみたい。

場所の限定、体験者の限定、これを包囲する群衆という状況は、形態論的にみても演劇モデルの適用可能であることを示している。舞台・演者・観客の構図である。しかしながら、E・ゴフマンのパフォーマンス／オーディエンス関係は、次の点でこの構図をはみ出す視野をうちだしていた。すなわち、①行為

主体のパフォーマンスは、それ自体孤立した営みとしてではなく、オーディエンスとの一種の緊張関係のなかで、受容主体の視点から理解されること。受容はまた一方向的な受動性としてではなく、パフォーマンスに何らかの方向性と意味を付与していく能動的過程としてとらえられていること。②パフォーマンスの真偽はその説得性の有無の問題として理解されること。つまり真偽のいづれかに依拠したパフォーマンスがあるのではなく、個々のパフォーマンスが個々の状況において説得的なシナリオを演じざるか否かによって真偽が構築されるという、逆の運動をみるべきであること。以上をいいかえれば、観客は舞台の演者に評価を下す者ではなく、むしろ主役を包囲する同じ舞台の上の脇役たちの立場におかれている。

ゴフマンの演劇モデルが単に形態論的類似にとどまらず、聖母出現にみられる信仰表象の形成過程に本質的に妥当する側面をもっていることは、ルルドとボンマンの例によく示されている。ルルドについては、前回の発表で洞窟の祭祀空間の発生・成立・展開期に分けて主として媒体（泉・身ぶり・メッセージ）の視角から分析したように、オーディエンスとしての群衆や教会がベルナデットのパフォーマンスに次々と意味を与え、ついには聖母表象の信憑性を構築するにいたる能動的過程が見出される。具体的状況こそ異なるものの、ボンマンの事例は特に天空に現われたというメッセージ受容において、これと同じオーディエンスの積極的介入を経験していた。すなわちボンマンの特殊性はメッセージが天空の帯状の幕に一文字ずつ現

われ、子供たちの読みあげる文字の連鎖から周囲の大人たちが意味論的・文法的にふさわしい文章を分節していったことである。これらの例にみられる受容主体の役割は、聖母出現の真偽を判定する第三者としてではなく、体験者を媒介として継起する出来事に共通の意味を与えるべくふるまう協同の演技者としてのそれである。

けれども、ここにいくつかの問題が生ずる。ひとつは、演技の協同関係が破綻する契機がこのモデルでは明確ではないこと。これを明らかにするには、ルルドの見者のエピソードをはじめとする「失敗」例の具体的分析を必要としている。もうひとつは、聖母出現が新たな巡礼の聖地をうみ出す過程で欠かすことのできない奇蹟的出来事、とりわけ泉等による病治しの現象が演劇モデルによる分析を具体的にどこまで許すか、という点である。いずれも現時点ではなお手に余る課題であり、今回の発表では第一点に言及するにとどまった。病の問題は後日を期したい。

### ランターズ運動の仮装歌舞劇

木 田 理 文

近代初期イギリスに生じた大きな経済的、社会的な変動は、郷々や家々を追われた多くの貧民や流民を生み出した。彼らの救いへの訴えに答える為に、同じ移動労働者たちの中から、多

くの平信徒説教師が輩出した。彼らの多くは遍歴職人、行商人、日雇い農民などであり、神の召命後、教区教会、付属礼拝堂、居酒屋などで、人々に福音を説き、預言を告げて回った。ピューリタン革命に入ると、その中の有力な指導者を中心に、広汎な民衆のセクト運動が展開された。民衆運動の興隆を背景に、その力を得て、革命陣営は内戦に勝利した。しかしその後、革命の転換期に入ると、革命陣営が分裂し、革命政府は彼らに忠誠と恭順を誓わぬ民衆運動の弾圧を始めた。その中で、ランターズ運動はピューリタンの公序良俗に最も反すると見做され弾圧された。

一六四八年頃までに、ランターズ運動は様々な分派から成っていたが、その内部でアビイザ・コップやローレンス・クラクソンなどの新指導者が抬頭し、一六四九―五〇年にかけて、居酒屋で騒擾な集会を開き、多くの文書を發表した。これに対し、共和国政府は五〇年に「姦淫法」「不敬法」などを制定し、ランターズの弾圧を強化した。これに伴い、一六五〇―五一年にかけて、ロンドンやヨークなどで、ボーディッジ派、クラクソン派、コップ派、ロビンズ派などの様々なランターズ・グループが当局や市民と衝突した。このためランターズの内部が二つに分裂した。穏健派が急進派の活動(居酒屋の騒擾)を否定し、「改革されたランターズの祈禱」を發表すると、急進派が五〇年一月一日にサウサンプトン・ハウス近くに結集し、この祈禱を否決し、ここに両者は分裂した。穏健派(半数の約三千人)が共和国政府に妥協し転向し、他派と組んで五〇年九

月から五一年六月にかけて時事パンフレットを発表し、急進派「ランターズ」の行動を暴露し攻撃した。こうして激しい論争の末、穏健派は定住者（貧民）の立場でその活動の拠点を市民的な定住地に移し転向した。これに対し、急進派は漂泊者（流民）の立場から再編成され、遍歴の拠点である居酒屋に留まった。彼らは、居酒屋が近代初期の民衆社会に果たした役割（貧民の共同施設、新旧の共同体活動の中心部）を積極的に擁護した。そしてそこを市民革命の中の民衆革命の砦にしようとする最後の試みを行った。ここに共和国政府に対する最も非妥協的な民衆運動、ランターズが成立した。

急進的なランターズの諸グループは、各地で民俗的な祝祭に密接に結びついた様々な「騒擾」を行った。九月にパークシャーのブラッドフィールドで、ドクター・ボーディッジのグループは、トランスやグロソラーリアを演じ、ヘイヤトレンチモアを踊り、聖霊降臨節や五月祭を再現した。十二月にロンドンでクリスマス・キャロルの替え歌が、オックスフォードのバンベリーでホット・コックルズの替え遊びが行われた。また新年にヨークで「失政の王」に似た逆さ法廷が演じられた。五月にロンドンでジョン・ロビンズのグループが受胎告知や死者の復活を演じ、聖マリアの祝日を再現した。彼らは、ケルト的、非ケルト的な四季支払日に結びつく民俗的な祝祭を復興し、その死と再生の儀礼的な仮装歌舞劇を演じた。そこで彼らは、破局に満ちた悪しき世を諷刺、顛倒し、オルギアに満ちた愚かで驚異的な世を現出し、棄民を装い奇行を演じた。そうして彼らは

互いに饗応し、愚弄・嘲罵し、接触・交歓し合つて、互いの貧しさを和らげ、互いに罪を赦し、心をつ結びつけることを意図した。こうして彼らは、自由な共同の飲食や宿泊、自由な恋愛や救いに関する討論、試行を行つて、新たな僚友関係を形成しようとする。この点で、彼らはビュリータンによる民俗文化の破壊に対する叛乱だけでなく、民衆自身の手による新しい民衆文化の創造に向かつていった。

パリー外国宣教会の伝道指針『宣教師への

訓令』（一六六九年）とその周辺事情

青山 玄

十六世紀に始まったカトリックの東洋伝道は、十七世紀中葉になると、一部の地方で絶望の様相を、他の多くの地方でかなり不安な様相を呈していた。迫害の激しい日本では、一六四四年以降宣教師が一人もいなくなり、宣教師潜伏の試みはすでに絶望視されていた。十七世紀中葉に最盛期を迎え、信徒教一五万人を数えたイエズス会の中国伝道にも、一六三〇年代に中国に來たドミニコ会、フランシスコ会宣教師たちとの激しい儀礼論争が生じ、一六四五年に中国儀礼を禁ずる最初の教令がローマ教皇庁から公布されて、やがて中国伝道を窒息状態に追い込んで行く不吉な兆しが現われていた。

一六五四年、安南語のローマ字表記を創始した有能なイエズ

ス会宣教師A・ローデに勧められて、極東伝道を志願した南仏トゥールの教区司祭フランソワ・パリュ（一六二六～八四）

は、間もなく数人の同志と共に宣教師養成神学校の創立を準備し始めたが、同じころ、布教地における諸修道会相互の対立を解消し、前教皇による禁令後にもなお続けられている中国儀礼論争に結着をつけることを意図した教皇アレクサンデル七世は、スペイン、ポルトガル系の諸修道会宣教師に対して中立の立場に立つ、これらの若いフランス人教区司祭に目をとめ、一六五八年、パリュとその同志P・ランベールとを極東伝道のための Vicarius Apostolicus（教皇代理、代牧司教）に任命し、ローマで司教に祝聖した。

交趾支那（現、南ベトナム）を任地とするランベールは一六六〇年に出発したが、東京（現、北ベトナム）を任地とするパリュは、六〇年にパリー外国宣教会を創立し、ローマで新計画実践の準備をなした後、六一年末に出発した。二人は様々の布教地とその布教事情を視察し、教皇庁の意に添う新しい伝道指針を準備して、六五年にアヌタヤ（現、バンコック）に会合したが、こうしてまとめ上げ、六九年二月に布教聖者の批准を得て公刊したのが、その後今世紀に至るまで、パリー外国宣教会の修徳上及び伝道活動上の指針をなしている『宣教師への訓令』である。

ラテン語の印刷で一六〇頁余りのこの小冊子の本文は一〇章から成っていて、そこには次の二つの特徴がかなり濃厚に現われている。

一、十五世紀末葉にローマ教皇から与えられた布教保護権に基づき、それまでのスペイン、ポルトガルの伝道法、幾分植民地主義的な伝道精神に対する厳しい批判の姿勢。

二、世俗の権力、富、近代文明等の「人間の手段」に対して一定の距離を堅持し、初めからこの世の社会全体をキリスト教化しようと努めるのではなく、むしろ個々の求道者を言わば異教の社会集団から一本釣りにして集め、宣教師を中心とする信仰者の教会共同体を形成しようとするような伝道姿勢。それまでのスペイン、ポルトガルの伝道では、「人間の手段」が十分に利用され、個人伝道よりも政治的社会的な大衆伝道が優先されていた、と言ってもよいと思うが、『宣教師への訓令』では、こういう現実主義が退けられ、古代末期、崩れ行くローマ帝国の中で道をたずね求める人々を救おうとした福音史家や、古代の諸教父たちの言葉を眼前におきながら、この世にあつてこの世の汚れから遠去かつて生きようとする、一種の理想主義的傾向が強い。

六七年から七〇年までパリー及びローマで新しい布教熱を振り起し、ルイ十四世から極東伝道のための経済援助を約束してもらったり、教皇庁から一六六九年九月十三日付の法令により、布教地における諸修道会の伝道活動をその地の代牧司教の裁治権下に置くことを決めてもらったりしたパリュは、七四年以降、諸修道会との対立に苦しむことが多かった。しかし、彼が意図した、①どの修道会にも属さない教区司祭を宣教師として布教地に送ること、②教皇の任命する司教の裁治権下に諸修道会の

宣教師をおくこと、③その地出身の教区司祭を数多く養成することなどは、その後次第に推進されて世界的に広まり、今日に到っている。

### 聖母迎えの習俗

植田重雄

クリスマスを迎える準備の期間には、さまざまの民間習俗があるが、聖ニコラウスや聖バルバラの祭とならんで、現在「聖母迎え」の習俗がバイエルン州、スイスケルンテン州、ザルツブルク近郊、シュタイヤーマルク州などにおいて行われている。これは「聖母迎え」(Frauentragen) 以外の名では、マリヤの「宿探し」(Herbersuche)とも呼ばれている。十二月十五日頃、村では聖母の木像(あるいは画像)を抱く少女(あるいは娘)を中心に、これを先導する天使の役少年(あるいは青年)が大きな蠟燭を点し、あとに十二名(あるいは七、八名)のコーラス隊がつき従う。予め聖母の泊る予定の家まで行列を作り、その家の前に立つとその家の少年(又は青年)あるいは娘が主婦が出てくる。一行は「宿探しの上」を述べる。「ヨセフとマリヤはベツレヘムにきましたが、泊めてくれる家もありません、野原で夜が更けてしまいました。」。そこからつぎのような問答の歌が歌われる。

「たれかが戸を叩いている」、「おゝ気の毒な方々よ」、「一体

何を求めておられるのか」、「われらは今宿を探しています」、「お願いです、あなた方の家へ泊めていただけませんか」、「いやとてもそれはできません」……この問答は旅人にたいして意地悪な人々を表わし、泊めるのを拒む。「身ごもれるマリヤ」(Maria Gravida)は止むを得ず崖にある洞窟に泊らうと考え、そのことをコーラスグループが歌う。すると予定の家の者がすすみ出て、マリヤ像を受取ってつぎのように歌う。「おゝ聖処女マリヤ様、馬小屋でなく、どうぞわたしの小さい家にお泊り下さい、蠟燭をともし、テーブルに白いリンネルをかけ、心をこめてお泊め致します、……どんなに大きなものでも、愛より大きなものがあるでしょうか。貴い天の客人(まろうど)よ、どうぞわたしの家でゆっくり御休み下さい。」招じられた部屋には花が飾られ、蠟燭が沢山点り、香料の香りがする。この家の家族だけでなく、近所の人々も集り、ともに讃美歌(とくにアドヴェントのもの)を歌い、ローゼンクランツのマリヤの祈りを唱える。この夜のために子供達にもおいしい菓子やケーキを作ってふるまう。この夜に貧しい者に喜捨されたお金などは、最後の日に教会に届けられる。次の夕方次に泊る家へ別の聖母迎えの一行が聖母を運んでゆく。夕方のアヴェマリアのアンジュラスの鐘のときが、この行事を行う時間と大体定められているようである。このようにして九日間聖母は温い心の家に泊り、二十三日が明けてクリスマス前夜には教会に安置される。九はゲルマンの聖数である。オーバーバイエルンの小さな町シュタルンベルクでは民族衣装に飾った青年や娘たち



が椽で飾った祭壇にかついできて、再び、「たれかが戸を叩いている」の宿探しを歌い、頑な心の人間の罪の許しを求め、クリスマスを迎える喜びの讚美歌を歌う。クリスマス教会で過した聖母は再び翌年の「聖母迎え」が始まるまで、責任を持って特定の家でお祀りすることになる。村人達は聖書を読んでかつて起った聖なる出来事を理解するだけでなく聖母、ヨセフ、幼児キリストの苦悩を眼のあたりに現存するものとして体現し、ともに生きることを願う。その意味でこの聖母迎えはヨーロッパにおける民間習俗として素朴で敬虔な行事といえると思う。

日本では日向の椎葉神楽の中に「宿借り」といってみすばらしい旅人が椎葉の村を訪ねて宿を乞う。神主としばらく問答あり、最初は拒むが、宿をゆるすと、この旅人が新しい年神となつて新しい生命と恵みをもたらすという民俗芸能があり、埼玉県には大師送りと称する講中が大師を泊めて信心を深める行事もあり、蘇民将来の伝説に至るまで、旅をする聖なる存在が、その苦難を体験して聖なる目的を成就し、幸いを恵む主題は人間性に深く根ざして希求されているらしい普遍的なものであるが、さらに今後もその差異をも充分検討してゆきたいと思つて

## 古代北インドにおける

### 仏塔擬人観の発達

松村 恒

ギルギット地方の仏教信仰の実態は、同地出土の大量の梵語仏教写本により、ある程度迄は窺い知ることが出来る。ただし經典に関しては、先行するものを忠実に書写し、伝承しようとする傾向が強く、必ずしも書写が行われた時期の信仰形態をそのまま反映しているとは限らないので、文献のみに頼る立場では、隔靴搔痒の感を免れ得ない。

近年のカラコルム・ハイウェイの完成により、同地を訪れることが極めて容易になった。それに伴い、ギルギット並びにその周辺の遺跡が続々と発見され、また再発見された。昨秋(昭和58)同地で開催された学会は、これらの現段階の確認のためのものである(同会に関する速報は、『中外日報』[昭58.11.4]、pp. 8-9 『朝日新聞』[昭58.11.12(夕)] p. 5 『パークスタージャーナル』No. 76 [1984.3]、pp. 2-13)。中でもとりわけ注目されるのは、チラス出土の刻文と岩絵であり、文献より推定される当時の仏教信仰状態を補足し、また確証するものである。

さて同地で仏塔崇拜が各期を通じて盛んであったことは、既に文献の上から推測されたところであるが(松村『日仏年』[1982]、pp. 19-21)、夥しい数の岩に描かれた仏塔の絵が発

見された事実が、この推測を裏付ける。しかもこの仏塔はかなり長期に亘って描かれ続けたりしく、原初的なものから、細かく入念に描かれたもの迄あり、またいくつかの型に分類も可能である (V. Thewalt, "Some stupa types as depicted in the rock carvings from the area of Chilas" read at the Conference)。この諸類型の中に、仏塔の輪郭に手足を付けて擬人化したものと思われる一群が認められる。

チラスⅡの西面の岩に奇怪な生物が描かれている (handout DC No. 89)。これはその左側に書かれているカローシニヤター一刻文 (hariti / prathakasa) により、鬼子母神でもあると云われたが (A. H. Dani, *Chilas* [Islamabad, 1983], pp. 114-6) 男性像であることは明白である。男性であることを明記することは重要であつたらしく、他の人物像や動物絵にも、屢々リングが示されることがある (Nos. 74, 97, 98)。同じ絵の刻文を挟んで左側にある絵はもつと原初的で、柱に手を付けただけのものである (No. 89)。頭の上のアンテナ状のものは、*hannika* の名残りであろう。右側の丸型仏塔と合わせて「三基一組の形式を意図していたのかもしれない」。

もう一つの西面の岩に男子立像が見られるが (No. 91)、やはり仏塔の輪郭に手足を付けたものである。三重の冠らしきものは三叉屋根を、蛇行する左手は旛の姿をとどめるものであろう。左の刻文を *sevaya* と読みシヴァ像とされるが (Dani, *op. cit.*, p. 116) *subhasa* と読む。

同じ西面の岩に超原初的な仏塔画があるが (No. 90) 階段

と外側の輪郭を取り除くと、禪定者の坐像になる。こうして出来た坐像が、チラスⅡ最大の岩の右上に見られる (No. 81)。この絵の下側 (No. 81) と左側 (No. 81) に描かれている書き掛けの様な絵が、その中間段階をよく示している。この種の坐像に向つて、香炉を持った人が供養している図がある (No. 71)。旛・香・花等を以つて、仏塔・仏像・経巻等を敬礼するという儀礼行為はギルキット写本中の諸文献に説かれるのに呼応して (e. g. *Matireya-vyākaraṇa* 1539. 2; *Sarvathāgātādhiṣṭhāna - satvavalokana - buddhakaṣṭradarsānavyūhasūtra* 1780. 6-1833a4; *Bhaiṣajyaguru-sūtra* 1404. 2 = 1852. 3 = 1912. 2; 4c) 一般的には cf. S. W. Nakamura, *SemOSt XI* (1951), pp. 345-359; *Oriens II* (1958), pp. 117-180) 香炉を持って仏塔に詣でる図は極めて一般的である (Nos. 82, 86)。従つてこの擬人化された仏塔は、本来の仏塔と機能的に等価であることが解る。

文献中には儀礼行為方法は定型句で与えられ、崇拜対象が時には仏塔、時には仏像等と変わる可変項であつた (松村「宗教研究」250 [1982. 2], pp. 122-3)。この事象はチラス出土遺品にも認められ、上記の推測が正しいことが確認される。しかも文献上仏像は仏塔の中に安置される小像が最初期のものの様であるが、擬人化仏塔はこれを反映しているものであろう。更にこの擬人化仏塔を同地域の仏塔様式史の中に位置付けねばならないが、それは今後の課題である。

ゾロアスター教の聖なる火と鳥葬の

塔に関する禁忌について

中別府 温和

インドの Navsari に現存するゾロアスター教徒 Parsis は聖なる火 (ataš) と鳥葬の塔 (Dakhma) を中心的シンボルとして共有しつつ、これらに関する多くの宗教儀礼を保持している。中でも儀礼的禁忌が最も強く集中しているのは Barāšnôm である。この儀礼は Avesta にあれば Drug Nasuš によって不浄にされたゾ教徒が、その不浄を取り除くためのものであった。ゾ教徒は Drug Nasuš に最も強く儀礼的禁忌をかけているのである。

ところで強度の禁忌を含む文化領域を考察することは、Durkheim のように禁忌の「消極的 négatif」側面に着目するにせよ、Leach, ER. のように禁忌を言語によって分類された領域間に位置する中間的で曖昧な領域と捉えるにせよ、いずれも或る文化が思考の基本的枠として保持している categories の分析に接近することである。本稿はゾ教徒が最も強く禁忌をかけている Drug Nasuš を、主として Avesta 文獻 (Vidēvdat) によって明確にすることによって、ゾ教徒の死についての思考様式や事物の分類様式の若干を考察しようとする。

Drug Nasuš は女性の「死体悪魔」で死骸に取りつき、こ

れを不浄ならしめ、その死骸に接触した人や物をも不浄にする。Avesta の中では Drug Nasuš は他を苦痛、病氣、不浄、腐敗ならしめるもの (...druxš yā nasuš axtiča pavitiča ahitiča... VI. 30, 33, 36, 39) として表現されている。Drug Nasuš は「醜悪な人々のとき」姿として表象され (VII. 1-2) 北の方角から来る (VII. 1-2)。「鼻、目、舌、顎、陰部、尻」から死骸に侵入して (IX. 40) 次々に飛び移る (VII. 1-2)。Drug Nasuš は死者には全てに取りつきが、その際取りつかれる人に応じて Drug Nasuš の及ぼす影響の度合いは異なっている。祭司、兵士、農夫の順にその度合いは強く、これらの人々に次いで犬が来る (V. 27)。しかるに āsmaogha (Verbreiter ketzerischer Lehre, Irreliefer, Air. Wb. s. 258; 'deceiver of āša' Mary Boyce, p. 301。この語は異教徒、異端の意味に解釈する) の Drug Nasuš が他に及ぼす影響は一年を経過して乾燥したカエルの Drug Nasuš 以上ではないと云う (V. 36)。Drug Nasuš の力は、乾燥してしまっている死骸、或は死後一年以上を経ている死骸に接触してもその影響を受けなく (VIII. 33-34) という形で限定されているので、āsmaogha の死骸には Drug Nasuš は取りつかないと理解できる。不慮の事故による死の場合には Drug Nasuš は死後に来る最初の Gōh に死骸に取りつき (VII. 5) 其他の場合には死後直ちに死骸につき (VII. 2)。死骸の特定の場所に特に強くつくという記述はない。

死骸に取りつきっている Drug Nasuš は犬が死骸を見るか

(sagdîd) 或はそれを食うか、或は死骸を啄む鳥が死骸の方へ向って飛び来ると北の方へ去るといふ (VII. 2)。鳥葬の塔へ向う葬列は犬によつて導かれねばならぬ (VII. 14-18)。Drug Nasûs によつて不浄ならしめられているものに接触した人や物は特定の回数 Gómez (牛の尿) で洗うか (VII. 10-15 衣服: VII. 73-75 食器)、水で洗う (VII. 28-31 薪: VII. 32-35 穀物) ことを通して不浄を取り除かねばならぬ。Drug Nasûs を取り除かざる人々は大地に死骸、悪魔 (Daeva) 害悪なる虫や動物 (Xratstras: Air. Wb. s. 538; Mary Boyce, pp. 298-300 参照) を生ぜしめ、Xratstras は穀物を食ひ、衣類を食ふ (XVIII. 1-3)。

しかし死骸を水或は火の中に入れる人は永遠に Drug Nasûs を取り除くことはできない。かかる人々は、クモ、イナゴ、草を絶やす早魃を増大させ (VII. 26)、冬の力を増大させ、深く雪を降らせ、家畜を殺す人々である (VII. 27)。また、土、木、粘土で作られた道具も死骸に接触した場合には永遠に Drug Nasûs の影響から逃れ得ない (VII. 75)。

Gospand (牝牛: Air. Wb. s. 506; 羊: 山羊: Mary Boyce, p. 302) の肉は Drug Nasûs は取りつかない。人或は大の死骸を食した牝牛は一年を経つて Drug Nasûs の不浄から離脱しようとする (VII. 76-77)。

やがてこの Drug Nasûs に関する記述から以下の事が指摘しうるであろう。ソ教徒は Drug Nasûs に病氣、不浄、腐敗、社会的危険や不幸の原因を求め、この原因から逃れた

り、これを排除するために体系だった手段をとる。この局面は Evans-Pritchard も指摘するように文化の 'dominant motif' と言へる。Drug Nasûs の及ぼす影響の度合いは社会階層の相違(祭司、兵士、農夫)、ソ教徒と異教徒 (səmaogha) の区別を生ぜしめ、Drug Nasûs の取りつく時に応じて不慮の死とその他の死が二分される。そして Drug Nasûs を排除する手段によつて、犬(死体を啄む)鳥、牛の尿、水、火、羊、牝牛、乾燥等の因子への積極的価値づけが、北、ハエ、冬のカ、雪、イナゴ、クモ、早魃、木、土、粘土で作つた道具への消極的価値づけの様態が観察される。

### 石垣島在住華人の清明祭

窪 徳忠

中国では、六世紀ごろから、春分から一五日目の清明日に、先祖の墓を修理、墓参する習俗が起つた。その習俗は七三二年輯の『大唐開元礼』で制度化されたが、時代が下るにつれて、旧二月一日から清明前日まで、旧一月一六日から清明まで、清明前後などと、地域や人によつて相違が生じた。また墓前での会食も簡略化された。ただし、香港、東南アジア、台湾などではいままなお祖先崇拜の一環として盛に行われている。

沖縄石垣島には、戦前から戦時中にかけて台湾から移住した人々が数百人現住している。私はかねてから異文化との関係交

渉による固有文化の変容に興味をもっていたが、今年四月、これらの間で墓前祭とよばれている清明祭を見る好機に恵まれたので、ここに極めて簡単にその概略を報告する。

清明に墓参しないと親不孝視される関係上、当日掃台するかなりの人々を除き、墓を造れず、ナ・ナバルと通称されているかれらの共同墓地の一隅に、無縁仏埋葬の目的で造立された共同墓に仮埋葬中の家族や、石垣島に造墓した人々は、石垣島で墓参する。後者の場合は、清明当日に三牲、果物、菓子、酒などを供えて墓参する。なかには、礼拝後墓前で会食する例もないではないが、多くは先祖に手向ける銀紙を焼いたのち、供物を持って帰宅し、家族一同で会食する。この形式は、台湾現行のそれと酷似している。

前者の場合は、勤人や子供達の参加を考慮して、清明後最初の日曜日を祭祀日としている。ただし、清明墓参は清明日までに行なうのが原則なので、一部の人々の間には不満がくすぶっている。その日が近づく、主催者華僑総会八重山分会から参加要請の案内状が発送されるが、無縁仏を慰めるために参加する人々もいるので、案内状は約八〇通に及ぶ。

当日は一〇時ごろから役員が墓の周辺を掃除して、祭場の準備をする。中国では墓参は年一回清明日を原則とする関係から、共同墓周辺は草が繁っている。その上、ハブが活動し始める時期なので、当日の掃除は中国の伝統習俗に従うと共に、ハブ除けの意味をも含んでいる。主催者や有志の寄附による三牲、果物、菓子、餅、酒、ビールなどが供えられると、参会者

一同思い思いに線香をもって中国式に礼拝したが、その順にきまりはない。ついで、本願寺の日本人僧侶が読経した。例年は僧は不参加ながら、今年は共同墓造立一五周年に当るために特例の由である。読経後、中国式に酒を三献する一方、僧の説教があったが、大部分の人々は無関心だった。なかには雑談、相談をする人々もいたから、清明墓参は親睦、相談、事務的連絡などの機能をも果しているらしい。

説教後、共同墓前庭で銀紙を焼く一方、数名がゆで卵の殻を墓上に投げた。これは、屋根の修理を意味する由ながら、墓参した証拠ともいう。本来ならば、墓の周壁上に黄紙をおき、墓修理の意を示すのだが、雨のため中止された。卵の殻が投げられる一方で爆竹が始まり、ついで一同に缶ビール、弁当が配られた。これまた、雨による宴会中止の結果である。けれども、なかにはビールをのみつつ、しばし歓談する人々もみられた。その最中に、餅まき宜しくオレンジが投げられ、人々は争って取りあった。これは、無縁仏に対する供養であり、それを喰べれば「平安」になると信ぜられているが、それは東南アジアでも同様である。

以上、簡単に石垣島在住華人の清明祭について報告した。この日の清明祭は、清明日に藉口する親睦会の印象をつよくけたが、形式は中国的色彩がきわめて強いように思われた。その点は、東南アジア在住の人々の場合とはほぼ共通しているから、華人たちは一般に固有の信仰や習俗を守る傾向が強いというこ

とができるように考えられる。

### 越中二上山築山行事考

由 谷 裕 哉

築山ツキヤマとは、特定の祭日に巨大な雛壇様の建造物をつくり、それに山神とその眷属を象徴する諸尊の人形を飾るもので、おそらく石動修験イヌダケ(注)の活動圏にしかみられない珍しい民俗である。即ち現在知られている築山を建造する祭は、石動山梅宮祭(旧三月二十三―五日、廃)、小矢部市愛宕神社春季祭礼(旧三月二十三―五日、築山行事は廃)、新湊市放生津八幡宮秋季祭礼(現十月二日)と、本稿で論ずる二上山里宮・高岡市射水神社春季祭礼(現四月二十三―日)の四者のみである。このうち石動山梅宮祭は、験競べと思われる「御伐渡」や湯立の儀礼が行なわれたと伝えられるうえ、石動修験のかつての活動圏内(能登と越中西側)で現在もこの時期に春山遊び的な行事(高山祭、蓮如忌等)を行なう例が多い事から、石動修験の出峰結願の行事に相当すると考えられる。二上山のこの石動山との関係は今の所明確ではないが、近世の二上山養老寺(真言、廃)の縁起等から、少くとも中世末頃までは石動山系の修験者が集まっていたと考えられなくもない。

さて「築山行事」とも称されるこの射水神社春季祭礼の次第であるが、まず祭礼前日の四月二十二日に神主と御幣どん(頭

屋)が二上山頂に登り、山頂日吉社の神を御幣につけて下り、御幣どんの家に一泊させる(現在は簡略化)。当日二十三日の早朝から祭場(参道横の広場)の鳥居側隅に築山を建造する。その形態は、最上部に斧をもつ天狗の人形、その足下に小祠と三本の御幣、下段には甲冑をつけた多聞・持国・増長・広目の四天王の人形と、造花を入れたかご二台が並べられているものである。十時頃から「ゲンダイ獅子」が演じられる。これは棒ふり役の「天狗」と獅子とが対決する形式で、棒ふりのもつ三種の道具(長刀・棒・ケン)により各々の所作がある。このうち長刀と棒の時は獅子と対面して背後を防衛すると共に威嚇する所作、ケンの時は獅子と共に舞い遊ぶ所作をする。この三通りの所作をもって拝殿、築山、「天の真名井」など境内の聖地前で舞った後、外に出て氏子各戸前で舞う。なおこの天の真名井とは、祭場の拝殿側隅(築山の反対側)に位置する聖地で、射水神社の名の由来となった水の源(井戸)であると共に、ゲンダイ獅子が舞い降りてきた場所でもあるという。午後二時から例祭が始まり、拝殿内の儀の後御幣と二上山社の神輿が渡御し、築山と天の真名井の前で神主が祝詞を奏上する。尤もこの例祭自体は全く神道式に行なわれる。午後四時頃祭が終わると築山はすぐ壊され、下段の造花が氏子全員に配られる。

上記のように現在の築山行事に於ては、二上山神をつけた御幣を中心とする神道式の儀礼と、築山や獅子舞からなるシンボル群とが必ずしも一貫した文脈を形成していない。これは明治以降にこの祭礼が神道的な改変を蒙った為と考えられるが、後

者のうち獅子舞の棒ふりの所作に注目する限り、祭のこの部分は天狗（＝山伏）の験力の誇示を意味していると思われる。さらに棒ふり役の「天狗」が築山最上段の天狗の人形と対応しているのが明白なので、先に石動修験の出峰結願行事と推定した梅宮祭との祭日の一致をも考慮すると、築山の形態は峰中修行を終えた山伏（天狗）が眷属（四天王）を従えて里に現われた姿を象徴すると考えられる。

ところでこの築山行事に於ては、「築山」と対の主調シンボルとして「天の真名井」が重要であった。またこの聖地に従属するシンボル（獅子と水）も、築山のそれ（天狗と山）と対立している。それ故獅子舞に於て天狗が獅子をあやつる所作は、山伏が水という農耕にとって最も重要なものの統制能力を有する事を、象徴的に示しているといえなくもない。このように、峰中修行から出峰して里に現われた山伏が里人に「水を統御する験力」を示すところに、築山行事の象徴的意味があるのではないだろうか。

（注）拙稿「石動山の開山伝承と石動修験」『地方史研究』一八九号、同「近世初頭の石動修験道」『加能民俗』一一八号、参照。

## 東南アジア華人社会における童乩

### （Tang-ki）の治病儀礼について

佐々木 宏 幹

東南アジア各地の華人社会では、童乩と通称される呪術—宗教的職能者が住民の宗教—社会的諸脈絡において、すこぶる重要な役割を演じている<sup>(1)</sup>。

人びとは事あるごとに童乩を尋ね神意を直接伺い、その指示に従って行動を決定することがきわめて一般的である。童乩の際立った呪術—宗教的特徴として、彼らが役割を果たす際、必ず明確なトランスに陥り人格転換し・神霊・諸霊自身として言動する点を挙げる事ができよう。このことから彼らを霊媒型シャーマンとして位置づける事ができよう<sup>(2)</sup>。

以下においては筆者が数次にわたり実地調査を試みたシンガポール、マレーシア、台湾の童乩の諸役割のうち、とくに治病儀礼を取り上げ、若干の問題を提起したい。

(1) 童乩が病人を扱うときには必ず神霊（守護霊）を自らに憑依させ、神霊自身として行為する。神霊に伺いを立て、その意志を伝達するという型は彼らには見られない。

(2) 各地の童乩の儀礼行為に共通に見られる特色は、線香の煙および黄符の火による全身浄化と、神符・紙銭（黄符または緑符、紙銭に童乩が神語を記し、神印を押したもの。一般に朱で

書くが、重症者の場合は自らの舌を剣で切り、出た血で書く。血符と呼ぶを燃やした灰を溶かした水の服用もしくはこの水による全身浄化である。

(3)この基本的手続きを踏まえた上で、つぎのような展開が見られる。(a)北耆(風邪にたいして)、桂支(神経痛)、甘己(精力減退)、扶神(心臓病)、洋参(同上)などの漢方薬の服用を指示する(シンガポール)、(b)草人(藁人形に病人の下着を巻きつけたもの)に病人の悪霊または歹運を強制的に転移させ、これを焼却するか水に流す(童乱により若干異った仕方がある)(台湾)、(c)瘡など重症患者の場合は、童乱が病室まで赴き祈願を行なう(シンガポール)。

(4)近代医学を否認する例は一例もなく、自らの手に負えぬと見た病人は積極的に病院に行くように勧めているのが大勢である。

(5)病因論としては、シンガポールとマレーシアでは悪霊の憑依・影響に帰せしめる例が多く、台湾では悪霊に加えて歹運・壞運のせいにする例が多い。病気になった際、内臓器官など悪霊や運によって悪化した部分を治すのは医者の仕事であるが、根本的原因の除去なしには完全な治癒はありえず、これをよくなしうるのは童乱のみであるとされる。

(6)ある患者が重症であるとわかると、本人または代理人が童乱を尋ね、医者言う通りに手術を受けるべきか否か、病院・病室の角はどうか、入院日・手術日をいつにすべきかなどについて神託をうることが多い。病院側でも童乱の判断を相当に

考慮すると言われる(シンガポール、台湾)。

(7)悪霊や歹運が除去され、病気が快方に向かっても、再びそれらの影響を受けないよう神符を布袋に入れて身に着けるか、神魂の入った珠またはカプセルを首に下げることが必要である(シンガポール、マレーシア、台湾)。

以上の事柄から、童乱の治病儀礼の特色は攘災・祓魔にあると見ることができよう。さらに注目すべきは、童乱の治病儀礼はひとり病いにのみ適用されるのではなくて、あらゆる不幸にたいして適用されるという点である。すなわち商売不振、事業の失敗、家族不和、受験の失敗、交通事故などにたいしても、治病儀礼におけるのと全く同じ儀礼手続が行なわれるのである。すなわち日常的平安からマイナス方向に逸脱した状態はすべて広義の「病い」と捉える姿勢が、治病儀礼の適用範囲から伺われるのである。

#### 注

(1) 童乱には男女があるが、とくに女性職能者を冠婭(An-ii)または巫婆(vu-ha)と呼ぶことがある。

(2) この点に関しては、拙著『シャーマニズムの人類学』弘文堂、一九八四、一一三六頁参照。



## 殷代の祖先祭祀

——第一期と第五期を中心にして——

池澤 優

殷代の甲骨卜辞には、かなり広範囲にわたる祭祀対象を含むが、その多くを祖先が占めている。その卜辞を分析することにより、殷代の祖先崇拜を構成している觀念が理解できると思われる。その目的のために、第一期の王朝卜辞と第五期の卜辞を用いて、前者については「御」祭を中心に、祭祀が行なわれる理由と、主に誰が祭祀対象になるのかを見て、第五期については「周祭制度」を中心に、その祭祀制度を成立せしめている諸觀念を考える。

第一期の御祭の祭祀対象は、先王では上甲・大乙などの遠祖と祖乙・祖辛・祖丁・父乙などの直系の近祖が多く、先妣でも直系近祖の法定配偶と思われるものが多い。ここから、祖先の觀念には、遠祖のように全ての祖先が一つの祖霊とも呼ぶべきものに融合しているとの觀念と、近祖のように個々の祖先が独立の存在であり、子孫の個人的問題に主に関係するとの觀念の二つがあることがわかる。

また、御祭が行なわれる理由に関しては、御祭の卜辞中に表われる病氣や災い、夢などが祖先のタタリによっておこると考えられているところから、そのタタリの解除を願って行なわれ

たと考えられる。しかし、実際には、まだ病氣などがおこっていないのに御祭が行なわれていると考えられる例があり、これは御祭により望ましくない状態を回避しようとしたのだと思われ、従って、事実上は祖先に祐助を願っているのである。よって、祖先がタタリを下していることを根拠にして、第一期の祖先を死霊・呪霊であったとする伊藤道治氏・白川静氏の見解には賛成できない。

第五期の周祭制度は極めて総合的な祭祀制度であり、様々の矛盾対立する諸觀念を含んでいる。祖先觀念について言えば、周祭の基礎単位である一日の祭祀では、祭祀者と被祭者が一對一に対応になっており、よって個々の祖先を独立の存在としていると考えられるのに対し、周祭全体では祭祀者が祖先全体を扱うようにできており、よって祖先全体を一つの存在としていると考えられる。前者の觀念は第一期の近祖の祖先觀念に当り、後者は第一期の遠祖のそれに当る。但し、周祭では全ての先王を平等に扱い、遠祖と近祖を区別しない。第五期の祖先祭祀で遠祖・近祖の区別を表わすのは「禘祭卜辞」であり、そこでは直系の近祖のみが祭られている。

第一期と第五期で共通しているのは、その祖先觀念である。両方とも二つの觀念が存在するのであり、一つは祖先は生前と同様に個性を持った父祖とする觀念で、これは祖先崇拜の感情の側面を表わし、一つは祖先全体が一つの祖霊に融合して、子孫集団に対しての主護神（氏族神）として働いているとする觀念で、これは権威の側面である。このように、祖霊—父祖の二

重構造を持って子孫に対してしているのが祖先の原像であったのだらう。

第一期と第五期の差は、伊藤・白川両氏が言われるように、第一期の祖先が死霊だった点にあるのではない。タタリを下すからと言って死霊とはいいがたいことは、フォータネスのタレンシ族の祖先崇拜の研究から明らかであろう。二期の差異はむしろ、第一期の祖先祭祀は現実の不安定性を前提にして、危機に対応する措置であるのに対し、第五期のは祖先の力を全ての時間間に満たすことにより、完全な安定を獲得しようとする意志であり、祭祀がそのまま現実の安定であるという一種の神話を前提にしている点に求められるであろう。この差異は歴史的な変化でもあるが、祖先祭祀の二類型としてとらえるべきであると思われる。

### 発掘資料に見える中国の頭蓋崇拜

池田末利

頭蓋崇拜 (skull cult) とは、人間の肉体のうち、頭蓋を以てその人を代表するものと見なし、特別にこれを崇拜の対象とする宗教現象である。頭蓋が人間精神の宿る所として神聖視されたことは、多くの宗教学者、例えば、L. Lévy Bruhl, R. Smith, J. G. Frazer, W. Rivers などの指摘するところである。現在、それが行われているのは、東南アジア、殊にメラネ

シア文化圏・東パプア文化圏などであるが、この習俗の特色は、複葬 (double burial) や仮面舞踏を伴うことである。

私は前に、中国の祖神崇拜を遼源的に考察して、その前型態としての頭蓋崇拜の存在を推定した(『中国古代宗敎史研究』)が、まだ地下資料による十分な証料を得るに至っていないかった。ところが、解放後の夥しい地下資料の報告に接して、些少ではあるが、その遺構と考えられるものを見出すことができた。

まず、(1)黄河上域・甘肅・青海省で彩陶を特徴とする馬家窑・馬廠・齊家文化などでは、二次葬は認められる(『文物工作三十年』)もの、頭蓋が特別にとり扱われた形跡は、今のところ認められないようであるが、(2)龍山文化に入ると、かなりはつきりしてくる。一九五七年、河北省邯鄲縣澗溝村の龍山期家屋基址から、三所の灰坑の中に人頭骨九個が出現した(「一九五七邯鄲発掘簡報」『考古』一九五九・一〇、鄭衡「閔于夏商時北方地区諸鄰境文化的初步探討」『考古學論文集』)。そのうち四個には斬傷と頭皮を剥いだ痕とがある。発見当初は人骨であるか疑問視されたが、中国科学院古脊椎動物与古人類研究所によって、人皮を剥いだことが鑑定された。斬傷の状況については、鄭氏が詳細に分析して、結局、頭骨が骨器として用いられたものでないとしたが、灰坑内に放置された目的となると、鄭氏はインドネシアなど未開族の例を挙げるだけで、明言していない。この場合に参考になるものとして、(3)卜辞がある。「用某方伯田」形式の辞例が、某方伯(邦国の長)の由

(頭蓋)を祖神の祭祀に供用したものであることは、既に引用した趙錫元氏のほかにも、胡厚宣(「中国奴隶制社会的人殉和人祭」下篇『文物』一九七四・八)塞峰(「甲骨文所見的商代軍制數則」『甲骨文史探史録』)羅琨(『高宗伐鬼方』史蹟考辨)『甲骨文与殷商史』などが考察しているが、特に「白・鬲」統補九〇六「方白用」京津五二八「人方白：且乙伐」明義士藏骨の三例は、俘虜とした方伯自身の頭骨に契刻したものである。これと、涇溝村の人頭骨とを、同じく宗教祭祀を目的とするものに見える羅氏の見解は、認められてよいであろうし、左傳などに見える(僖公十九年・昭公十一年)人身供犠も、この習俗の系譜に属するものと考えられる。(4)青銅器では、雲南省晋寧縣石寨山の古墓三所(ほかに江川縣李家山からも一所)銅製の家屋模型三個が出土した(憑漢驥「雲南石寨山出土銅器研究」『考古』一九六三・六、汪寧生「雲南青銅器叢考」『考古』一九八一・二)。西南民族特有の「干欄」(pile-dwelling)形式の家屋で、西漢の武帝前後から中期までの作といわれる。家屋上層前面の小窓に女性の頭蓋が安置され、これを囲んで多くの男女が舞踏をしたり、笙や銅鼓を奏でている。頭蓋は周屈の人物とともに滇(雲南)人であるが、獵取による異族か、部族自身の祖先であるかについては、見解が分れる。しかし、いずれにしても、頭蓋が祭祀(馮氏は犠牲の人頭を供養する豊饒儀礼とし、汪氏は自己部族の祖先の頭蓋の祭祀と見る)の中心であるのは疑い得ない。

龍山期——殷卜辭——西漢青銅器——と続く頭蓋崇拜は、地域的

には河北—河南—雲南—と広い範囲に亘るが、東南アジアや太平洋諸島とも(住屋形式も含めて)共通性を有している。このことは、前に指摘した(前掲の拙著)ように、上代中国教化圏の方向づけに一つの示唆を与えるものといっても、あえて過言でないであろう。

(中国の人名・書名・地名などは、簡化文字を凡て日本漢字に改めた。)

## 一九世紀イギリスにおける

### 民衆文化と宗教

山中 弘

本稿の目的は、一九世紀初頭までのイギリスにおける民衆文化と宗教の融合と対立の諸相の一端を明らかにすることにある。その際、以下二つの問題意識から、このテーマを取り扱う。(一)この時代のイギリスメソジスト派の歴史的評価とかわる。というのも、従来の研究は主に社会史的文脈からのものが多く、仮にメソジスト派を宗教史的の文脈から再考するとすれば、民衆文化とくに民衆宗教(popular religion)と、この領域の中で理解することは極めて有益であると考えられる。(二)民衆宗教は現代においても極めて重要な役割を果たしているにもかかわらず、カトリック文化圏にくらべてあまり注目されてこなかった。しかし、一九世紀以降の民衆的宗教運動の研究にと

つて、こうした領域は重要な意味をもつと考えられる。

さて、以上のような問題意識から民衆文化と宗教との関わりを考える。その際、ここでは民衆文化を民衆宗教に限定し、宗教をイギリス国教会とメソヂスト派に限定する。もちろん、民衆的余暇も宗教との関わりを考えるまで重要なテーマであるが、ここでは割愛する。また、ここで云う民衆宗教とは、知識人や上・中層の社会階層に属していない人々によって担われた、必ずしも正統ではないキリスト教の教義と概念を含む制度化されていない宗教的信念と実践をさしている。その具体的内容については多岐にわたるが、その中でも悪魔、魔女、霊、夢などが最も一般的なものと見える。

まず、民衆宗教と国教会との関係は、どのようなものであったらうか。民衆宗教的世界のある側面が国教会の年中行事、儀礼、建物に関わって存在していたことが直ちにわかる。洗礼、堅信礼などがキリスト教本来の意味から離れて、独自の意味を与えられている。しかし、彼らは、ある種の通過儀礼として国教会と結びついているのであって、通常の宗教的活動に限って考えれば、牧師と教区民との関係は全く疎遠なものといえる。田舎牧師ウッドフォードの日記に示されるように、国教会は、その活動の中に人々をまぎ込むことに失敗している。社会的エリートとしての国教会牧師の地位、また教区民と教会とを結びつける聖者・ロザリオ等の中間的領域の宗教的制度的欠如が人々を教会の周辺に押しやった。国教会という制度化された国民教会の周辺に巨大な民衆宗教的世界が存在し、単純化して

いえば、エリートの宗教世界と民衆的宗教世界という二重構造が形づくられていたといえるのである。ところが従来の宗教史は、この時期を宗教的空白期と捉え、かかる宗教の二重構造を十分に理解していない。そのため、一九世紀初頭までに活性化される民衆的宗教運動が、それ以前の宗教的伝統とどのような関係にあるのかという問題を明らかにすることに必ずしも成功していないのである。

次に、メソヂスト派と民衆宗教との関係を考えてみよう。この運動の宗教性は、悪魔霊、魔女、夢などといった要素を重視するという意味で、民衆宗教の世界に重なりあう部分を多分に持っている。このことは、ウェスレーの『日誌』の中に豊富な事例を見ることが出来る。それは、霊、悪魔つき、信仰治療、夢、不思議な摂理などを多数記録しており、民衆的宗教世界の遍在を裏付けるとともに、ウェスレー自身が、その世界の住人であったことを物語っている。以上のような意味から、メソヂスト派は民衆宗教的世界をその内部にかえこんでおり、この傾向は、民衆宗教の担い手たちと同様な人々が主流を占めるメソヂスト系の諸派に一層顕著にみられるのである。しかし、もちろん、この両者の関係は親和的なものばかりでなく、相互に深く対立する要素をも孕んでいた。例えば、メソヂスト系のある教派は、民衆宗教の基盤である伝統的な時間意識を否定し、その教派独自の新しい聖なる時間区分を設定した。

このようにメソヂスト派と民衆宗教との関係は融合と反発という二面性を持っているが、この二面性こそ、この運動が民

衆宗教的世界とエリート的宗教世界の二重構造の接点に位置していたことを示している。そして、その活動は、こうした二重構造の境界を曖昧にし、そこを流動化させることによって、両世界の活性化をもたらしたと言えるのである。とりわけ、メソヂイスト派による民衆宗教的世界の取り込みは、ブラザーズ、サウスコットといった民衆の千年王国運動の存在に示されるように、民衆宗教的世界が明確な輪郭をもった宗教的表現へと結晶化する一つの重要な媒介となったと考えられることができるのである。以上のような意味において、メソヂイスト派の存在を民衆宗教との関わりの中で位置づけることは、一九世紀前半までのイギリス宗教史の再考を促すことにつながると思われるのである。

### 一七世紀初頭における日本イエズス会の

### 人的構成と評価について

宮崎 賢太郎

キリシタン時代に来日したイエズス会、フランシスコ会、ドミニコ会、アウグスチヌス会の諸修道会の宣教師たちの活動を考える際にまず理解しておかねばならないのは、一四九四年にスペインとポルトガル両国の間で地球を二分割する協定を結んだトルデシーリャス条約である。東洋への布教もカトリックの失地回復を目指すローマ法皇の権威づけの下に、西・葡両王室

の布教保護権のもとで推進された。日本におけるカトリックの布教も西・葡両国の世俗的勢力争いを背景として、ポルトガル系のイエズス会とスペイン系の他の三修道会の対立、またイエズス会内のポルトガル人宣教師とスペイン・イタリア人宣教師の対立という二重の対立構造の中で進められた。

今回はローマのイエズス会文書館所蔵の一六一四年度及び一六二〇年度のイエズス会日本管区の第一・第二カタログを統計的に処理して、一七世紀初頭におけるイエズス会の人的構成及び西・葡・伊・日の四カ国のパードレ・イルマンの資質に関する評価をみてゆきたい。

日本におけるイエズス会のポルトガル人パードレ達は当然のこととして、日本はポルトガル王室の布教保護権下にあるポルトガル人の管区であり、その統轄はポルトガル人パードレの手によってなされるべきであると考えていた。しかるに日本には多数の優秀なスペイン人、イタリア人が投入され、日本管区の統轄権は必ずしもポルトガル人パードレの手に握られていたとは言えない。これに不満を持ったポルトガル人は徐々にスペイン人を日本管区から減少させていった。しかしイタリア人会員は増加を示している。これはポルトガル人会員とスペイン人会員の対立を緩和し、ポルトガル人達の独走を牽制しようとする歴代のイタリア人イエズス会総長の意図の反映ではなからうか。

日本人イエズス会員についていえば、ヴァリニャーノが日本人を高く評価し積極的にその養成を計った頃は多数の入会者を

得たが、その後イエズス会上層部の日本人に対する見方が否定的に変化し、また日本におけるキリシタン禁制が強化されるに及んで会員は減少し、また彼等に対する評価も左程高いものであったとは言えない。

人員構成表及びその評価一覧表をここに掲げる余裕がないので、これらの表から結論的に言えることを以下に記すことにする。

- ① 巡察師ヴァリニャーノが死ぬ以前は日本人が多数イエズス会に受け入れられたが、その後日本人の性格資質に対する否定的な見解が主流となるに従って、日本人会員は減少していった。殊にイルマンについて顕著である。日本人会員に対して与えられた評価もポルトガル人、スペイン人、イタリア人の会員たちに比べてかなり低いものとなっている。
- ② ポルトガル人会員の数は次第に増加していったが、相対的にスペイン人・イタリア人会員に比して資質的に劣っていたと言えよう。そのことはイエズス会の幹部である Professo (盛式四誓願司祭) の割合が少なかったこと、また第二カタログの評定値によっても明らかである。
- ③ スペイン人会員は Professo の割合も高く、評定値の面でも資質的に優れた人物が配されていたが日本管区からは急速に排除されて行つた。このことは管区の統轄上必要であったとも言えよう。

④ イタリア人会員は人数の上で少しずつ増加し、Professo の割合も増大していった。これはイエズス会の上層部が優秀なイ

タリア人を積極的に日本に配してポルトガル人の独走を抑え、ポルトガル人とスペイン人会員の対立を緩和させる役割を期待したものといえよう。

### ハッタライトに関する一考察

坂井 信生

ハッタライトは十六世紀前半に、南ドイツ、チロル地方の再洗礼派によって創設されており、メノナイト、アーミシュとならんで現存する再洗礼派系セクトの一つである。十七世紀初頭まで、モラヴィアで領主の保護をえて陶器、刃物、製糸織物などの生産に従事し、ハッタライト史上の黄金時代といわれる繁栄をみた。その後、迫害のゆえにスロバキア、トランシルバニア、ウクライナへと逃避を続け、一八七四年にアメリカ合衆国に移住している。今日では、合衆国およびカナダに約三万のハッタライトが三百をこえる共同体(コロニー)を形成、農業を中心としたコミュニティ・ライフを営んでいる。

ハッタライトの特徴は、メノナイト、アーミシュなど再洗礼派系集団と共通する信念体系に加えて、財の共有制にもとづくコミュニティ・ライフの実践、つまり Gütergemeinschaft における生活実践である。一般にコロニーと呼ばれるこの Gütergemeinschaft においては、たとえば独自の教育制度 (Klein Schul v. Gross Schul) や古い説教本の朗読など、モラヴィ

ア時代に確立された多くの制度や慣習が依然実践されており、十六世紀再洗礼派の伝統がきわめて強固に保護されている。

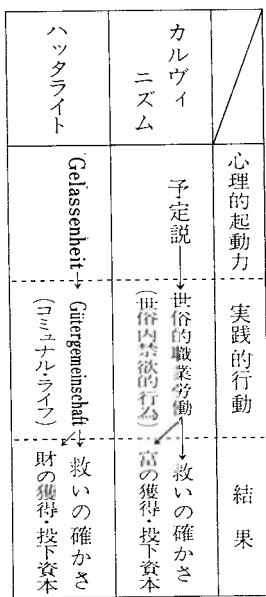
今一つの特徴は、製靴、木工あるいは鍛冶工のごとき手工業が一部みられないわけではないが、多岐にわたる産業構造を存していたモラヴィア時代と異なり、農業を中核とする経済活動を営み、かつそれが他の再洗礼派集団と比較して、いちじるしく合理化、機械化されていることである。営農規模が一万エーカーに達するコロニーもあり、年間支出のかんりの額が機械設備に投資されている。このように、かれらの経済的側面においては近代化の進展を顕著に観察することができる。

右にのべたように、ハッタライト社会に観察される二つの相反する局面、伝統主義的局面と近代的合理主義的局面が併存しているのすがたをどのように理解すべきであるのか。ウェーバーの禁欲的プロテスタントイズムの分析をモデルに考察していきたい。

図式的に表現すれば、ウェーバーが分析した禁欲的プロテスタントイズム、とりわけカルヴィニズムにおいては、心理的起動力としての予定説が世俗的職業労働という禁欲的日常生活における実践的行動を産み、その結果として救いの確かさの確証と同時に富の獲得をえ、その投下資本としての生産の利用を促した、というのであった。

この図式をハッタライトに適應する。ハッタライトにおける救いの確かさを確証する方法は、Gelassenheit（自己を放棄して神の意志に完全に服従すること）と呼ばれる心的状態をうる

ことにある。いわば、心理的起動力としての Gelassenheit を実現するための実践的行動が Gütergemeinschaft（財の共同体）の形成とそこでの生活実践である。つまり、Gelassenheit は「最も価値ある愛の形態であり、神の霊、永遠の恩寵として人間の物質的資源のすべてが等しく成員に分与される」(Reichenschaft) という Gütergemeinschaft の形成とそこでの具体的日常生活、すなわちコミュニアル・ライフにおいて実現されるのである。ここにおいて、一方では真の救いの確かさを確証することができ、同時に他方では、猷身的労働の成果としての財の蓄積が可能となり、新たな投下資本を形成していくのである。表示すれば次のごとくなる。



外部社会との接触を可能な限り断ち、孤立した共同体コロニーを形成することにより、Gelassenheit を実現する場としての伝統的に純粋なかたちでの Gütergemeinschaft を維持するという要請がハッタライト社会での伝統主義的局面を示しているものであり、この Gütergemeinschaft を設立発展させていく

ための資本蓄積に有利な合理化、近代化された経済活動が、これらにより採用されていると考えられるのである。

## 中国古代の「古樂」に見る宗教的思維

栗原 圭介

先ず、「古樂」の称谓は、「新樂」と対比している。兩者の相違点は単に時代による先後の外に、本質的な相違は次のように要約し得るであろう。「新樂」は感性的煽情的であり、姦声・淫樂の類である。これに対して、「古樂」は、先王の正樂と云われ、德音を主としている。けれども二者の出現は共に古いものと見てゐる。(荀子、樂論。呂氏春秋、古樂。)孰れにしても音樂は、聲音を樂しむという人間本能より生じていると云ふ。(樂論子)

音樂の源流並びに特徴は、原理的には天に固有して、上帝の如き生命の創造を主る、宇宙論的存在(周易、子。呂氏)とみていたようである。その原理は易に説く所と同じ構造のもので、全ての法則の根源として、太一に本づき、兩儀を出だし陰陽を致し、離散復合(樂天)という、いわば宇宙の営みと同じ機能を有しているというのである。天地自然界の宇宙法則によって形成を見た音樂の概念を分析して、音と樂と声(說文、段)とし、その理論を樂記篇に徴している。この三つの要素は形成母体を異にしているのである。古樂の形成は、この三者を正なるもの善なるもの、美なるもの節あるもの(高樂。史記)として、調和

し音律による樂の構成について、因つて来る根源を示している。而してこの思維対象 (object of thought) を「宇宙論的法則に求めていたことが判然とする。この法則は上帝によって統轄(易)されていることを示す。

古樂に於ける「樂器」の出現は、先王の創意に成るもので、意図するところは、徳を崇ぶことにある。この崇徳は上帝と祖考とに向けている。その思想的根拠は『易』の「子」の「象」に象徴せられている。例えば、聲樂の象を尤も能く具体化し得るものとして、鼓の天麗、鐘の統実、磬の廉制、竽笙の簫(爾)和、箏箏の發猛、塤箎の翁博、瑟の易良、琴の婦功、と云い、鼓より琴に至るまで、古樂経の文と見ている。これら樂器の特質機能を、鼓は天に似、鐘は地に似、磬は水に似、竽笙箏箏は星辰日月に似、鞀祝拊壘控楬は万物に似て(論)いるという認識は、聖人の作為による德音の音とみており、これによつて六律を正し五声を和し、父子君臣の紀綱を正す(記)治化の構成を得ている。先王が理想とした德音はこれ等の樂器が齎したものである。德音の源泉である、鐘鼓管磬、琴瑟笙箏によつて耳を養う(荀子)必要を説いている。德音に尤も期待していた所以は、古樂器による樂音の感動を得て善心や善言を興起することになつたことから、これを先王の遺風として継承している。

古樂において力点を入れていたのは、德音による生活化という実践面である。例えば、君子仕則不稼、田則不漁。食時不力珍。大夫不坐羊、士坐犬。『詩』鄰風、谷風に、采芻采菲、無下体、德音莫違、及爾同死。など。左傳、昭公四年、十年、十



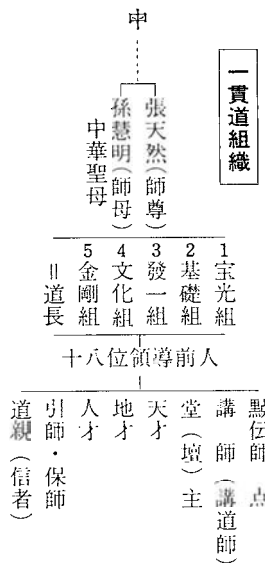
二年、二十年、二十八年などに德音を云うものは、その源流を孰れも『詩』の「鹿鳴」や「狼跋」や「皇矣」や「韓詩」などに徴している。『詩』には特に「德音」の文字がなくとも、明らかに德音と認め得る事象は少なくない。想うに、詩三百、一言以蔽之、曰、思無邪。という背景にある実相は、德音が將來した善言そのものに他ならない。古代漢民族が精神風土として築き上げた財宝は、この宗教体験としての詩的経験によって獲得したものとみてよい。

德音による古楽が宗教儀礼に果した役割と古楽の発生的源流及び特性について若干考察を試みたい。周礼、春官の「大司楽」に見える楽の記載は、総括的網羅的に楽の体系として述べたもののように、古楽の起原を考察する資料としては必ずしも好適ではない。殷の成湯を祀る祭祀に、鞀鼓、管声、磬声を用い、楽を奏し、祖考の神明をして来格(爾雅)せしめた足跡を留めている。殷契粹編、第八四八片、雩の卜辞、郭氏の考証によれば、盛楽として鞀鞀より祝敬に至る楽器や歌舞を用いている。けれども、「楽書」や「郊祀志」や「益稷」や「執競」や「有鼓」などの当該記載を考察するに、德音孔昭とか韜其德音とか式昭德音とか德音不瑕とかいう『詩』に伝わる所から、古楽の源流は祖考崇拜にあると断じて差支ないであらう。

台湾の一貫道

篠原壽雄

台湾の一貫道は、いまだに政府の公認をえられないが、左図に見るような組織をもって数十万人、あるいは百万人の信者を擁するといふ。



その歩みを瞥見すると、第十七祖の呂中一の時に、その教勢を拡大したが、次の張天然にいたると、その死と共に教勢は台湾に移ってきた。共に第十八祖と称されるその妻の孫慧明は最高位の前人（指導者）と来台したが、孫もその指導を分担する共に曾ての指導者前人も相前後して死亡したものが多し。その為めに曾ての指導者前人を中心にした十八組といわれる教団に分裂した。

右図では、その中の一部を記したが、前人以下、点伝師を始

めとして道親なる信者にいたる構成が、各組ともほぼ同様に成  
立した。

最高神は老叩・明明上帝で、儒仏道耶回等を始めとする五聖  
仏神の頂点に立ち、天地万物人物を創造し、三界十方を統禦す  
る全智全能な神として、その天命に老叩の命は絶対視される。

組織上から道親に最も近い存在である点伝師について記した  
い。点伝師は張天然の代行を務めるので、その人選は極めて厳  
重で、条件としては功德を積み、道理玄義に精進し人格は高尚  
で情操に厚く、世を濟度する身心ともに堅固で言行一致の人が  
えらばれる。前人の保証を得て張天然の試験を経過して任命さ  
れ各地方に派遣され道務を助ける。現在、前人が五人―一人  
ともいわれるから、この集団の盛衰は点伝師に負うところが大  
きい。

この様な指導者の下に、求道し、この集団の人となる。求道  
とは入信である。この時には正式の書類をもって許可をえて、  
求道の式に臨む。宗教には、それぞれ秘儀の面をもつものが多  
い。一貫道も秘密性が濃厚である。現にこの集団を称して秘密  
宗教という声を、近來しばしば耳にする。その秘密性はこの一  
貫道を象徴する程である、といえようか。入信求道には左記の  
ような覚書を、その書式に則って提出し許可を得る。いま便宜  
上、本邦のそれを用いたが、台湾では「表文呈表」をもって求  
道する。

右の書類と紹介者・保証者をともない一定の功德費（入会  
金・維持費）を納入して得道の礼式を受ける。求道者は、天壇

得道覚書

註：貴方の生命に関することで  
す。大事に保管して下さい。

主神	無生老叩 (靈の親神様)
白陽三佛	彌勒古佛(天盤) 天然古佛(道盤) 南海古佛(副天盤)
明師	第十八代 弓長天然師
得道天壇	天壇 移住所
得道日時	(旧曆) 年 月 日 (新曆) 昭和 年 月 日 時 分 功德費
点伝師	点伝師
引保師	引師 保師
得道者名	乾・董・坤・女

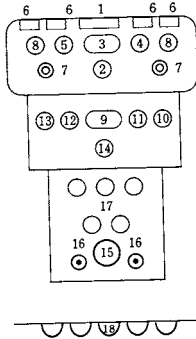
の礼節を遵守する、自己修行・濟度につとめること。必ず功德  
費を納入すること、天命を遵守し道を奉行することは、厳重な  
規定として各自に遵守することが要求される。だが、これら以  
上に重要なことは求道時に授与された三宝を守ることである。  
これは秘儀に属する。三宝は秘密法であるから口外漏洩はでき  
ぬことを守る。

その一は点玄関、明師の手によって指点了された玄関にこめか  
み付近に全心靈を集中して靈氣を調え天神と通じて頂くこ

と。ついで合同、口訣である。口訣は五字の真言を守ることをこれを厳守すれば、未劫の世にも必ず救済されるという秘儀・秘咒である。これらは『暫訂仏規』（張天然序、民国二八年）、『仏規礼節』等には明記されていないが、彼らの明師を通じて、他書等をもって述べられる。洩らせば、その罪は誠に大きいと信じられる。

堂宇内部設置図

1 三界万靈真宰 匾額



- 2 仏灯
- 3 大観音仏
- 4 釈尊像
- 5 阿弥陀仏
- 6 対聯
- 7 花瓶
- 8 陶蓋仏灯 (一紅一黄)
- 9 弥勒像
- 10 関公像
- 11 観音像
- 12 済公像
- 13 呂洞窟像
- 14 香炉
- 15 大香炉
- 16 燭台
- 17 献供五菓
- 18 拜墊

さて一般に堂内は上記のように荘嚴されるが、主神を見そなう場合は多い。⑭を香炉と記したが、多くの場合、これは大きな燭台であり、これが明明上帝をシンボライズしたものだといふ。目下、老叩を公然と祀れないために、仙仏像を多く祀る。もつとも弥勒像が、それに代るともいわれる。路中一、張天然、孫慧明の写真は多く祀られている。

次に秘儀のうち扶乩と借竅であるが、三才による扶乩は広く知られているので、借竅を報告したい。權化とも称し、神が

生き身の人（多くは小女）に、その靈がのり移り、小女は神靈のままに啓示する。その啓示を誤って黑板等に記すと、その誤りを指摘する。当人は全く意識はなく、神の啓示のままです、と語っているが、一貫道の典札に欠かせない秘儀である。

(以下拙稿参照) 一、台湾の民衆宗教・一貫道に関する覚え

書 駒大文学部紀要41号昭和五八年。二、台湾の民

衆宗教・中華聖教についてその模索的調査報告 同

右41号 昭和五九年。

蛇のアマテラス考

佐久間 光 昭

天照大神（以下アマテラス）は神代紀第六段第一の一書などに日神と書かれているように太陽神である。しかしここに奇妙な伝承がある。鎌倉時代に伊勢神宮に参拝した通海は『齋宮は皇大神宮の后宮に准給て、夜々御かよひ有に、齋宮の御衾の下へ、朝毎に蛇のいろこ落侍へりなんと申人有。』と記している。はたしてアマテラスは蛇とかかわりがあるのだろうか。

1 イセとカマ

伊勢には齋宮が置かれ齋王が勤めた。賀茂でもまた齋院が置かれ齋王が勤めた。両社には齋王が川を流れ下る神の象徴である木と交わる儀礼があるとされる〔金関丈夫『木馬と石牛』による〕。賀茂社の由来を語る山城国風土記逸文は同社が蛇とかかわりがある事をもの語る。

## 2 天

天が蛇とかかわりがある事は常陸國風土記那賀郡の記事で蛇が父の所へ行けと言われて天へ昇ろうとする事からも推定される。天神が少なくとも太陽でない事は同風土記久慈郡の記事で天神が松の樹のまたの上にとする事から推察される。神武即位前紀では天神の子のシンボルとして蛇の呪力を負った矢が登場する。

## 3 照

三輪山の蛇神は神代紀第八段第六の一書では神光照海、古事記上巻では海を光してやって来る。垂仁記では蛇の正体を見られたヒナガヒメは海原を光して追いかけて来る。

## 4 大神

崇神紀十年九月では大物主神（＝蛇）を大神としている。また万葉集注釈卷二所引の常陸國風土記逸文では大蛇が多くいたので大神と名づけた駅家をあげる。

## 5 憑依

アマテラスは神功皇后に憑依するが、蛇も憑依する事は崇神紀七年の記事で大物主神がヤマトトトビモリヒメに憑依した事から知られる。

## 6 船

仲哀紀八年九月ではアマテラスは天皇の船などで自分を祭れと要求し、仲哀記では「我が御魂を船の上に坐」すように要求する。蛇が魂である事は神代紀第八段第六の一書から読みとれるが、蛇と船のかかわりも想定される。神武即位前紀ではむか

し天神の子が天磐船に乗って天から降ったとするが、その天神のシンボルは蛇の呪力を負った矢とされる。また古事記上巻では建御雷神が葦原中国の平定に遣わされる時天鳥船神をそえて行ったとされるが、雷が蛇である事は雄略紀七年の記事と日本靈異記上巻第一話の比較などから推定される。

## 7 天の石屋

ここで建御雷神の父は古事記上巻で天の安の河の河上の天の石屋に坐すとされるが、アマテラスの籠ったのは天の石屋戸とされている。

## 8 ホト

古事記上巻でアマテラスが神御衣を織らせていた時に天の服織女が梭でホトを突いて死んだとする話を神代記第七段ではアマテラスが梭で身を傷つけたとする。ホトを突くのは崇神紀十年の大物主神の妻になった女がハンでホトを突いて死ぬ例や神武記の大物主神が丹塗矢になって美人のホトを突く例では蛇との結婚に関する物語の中で語られている。

## まとめ

アマテラスに関する記紀風土記の記述のいくつかは蛇に関する記述と共通要素を持つ。太陽が蛇たりうるかどうかは明らかではないが、アマテラスが蛇とかかわりで説かれるようになる可能性はあったと考えられる。

## 平安時代中期に於ける神祇行政

小松 馨

平安時代中期の九・十世紀は国政上のみならず、神祇行政にも大きな変革が見られる時代である。かつて、宮地直一博士は時代の趨勢と同様、特定神社への集中的傾向が、この時期の神祇信仰の特色であると指摘されている。しかし、このような変革は突如あらわれたものではなく、平安時代初期から徐々に進んだものであると思われる。ここでは、そのことを祈年穀奉幣の成立を跡付けることにより、考察してみたい。

嵯峨天皇による藏人所の設置は、朝廷に大きな変化をもたらした、所謂内廷化が促進されたが、それに伴う変化は一般行政のみならず神祇行政にも及んだのである。

祈年祭は祈年穀奉幣とその名称が類似しており、前者が神名帳所載の三三三座を対象とし、後者が後世の廿二社を対象としているという相違はあるにしても、年穀の成就を祈願する点では同様の祭祀である。しかし、両祭祀の式次第・齋場を子細に眺めると、いくつかの相違点があるのである。

祈年祭は令に規定された恒例の祭祀で、先述したごとく三三三三座を対象としたものであり、大臣・参議・王が神祇官に参向して行われる。これに対し、祈年穀奉幣は臨時の祭祀であり、伊勢神宮を中心とする（後世には廿二社）教社を対象と

し、八省院に天皇の行幸を仰ぎ、太政官の首班によつて執行されるのである。また、伊勢神宮に対する奉幣使に注目するならば、時代は少々下るが神祇官の年中行事を具陳した『神祇官年中行事』から考えて、祈年祭には祭主職にある中臣が参向したものと考えられる。これに対し、祈年穀奉幣は、村上天皇の御撰とされる『新儀式』や『江家次第』などによれば、王・中臣・忌部（後には卜部も）が参向している。右のような祈年穀奉幣の式次第の特色は、恒例祭では九月の神嘗祭の奉幣に見出すことができる。この時は天皇が必ず八省院に行幸し、皇室の祖神への奉幣のため皇親である王四人の内一人が卜串によつて選出され、太政官からの使いとして神祇官中臣・忌部と共に奉幣使を奉仕するのである。

祈年穀奉幣の初見は『古事類苑』によれば、延喜二年とある。しかし、右のような八省院へ天皇の行幸を仰ぐという点に留意して国史を眺めると、弘仁三年七月二日にその初例を見出すことができるのである。しかも七月ということから考えて、神嘗祭の奉幣とは到底考えられない。つまり承知年間以降に類出する年穀・祈穀・豊稔のため行われた神宮への奉幣ということから考えて、この弘仁三年七月の奉幣は右と同様の年穀祈願の奉幣と考えられるのである。

奈良時代においては、神嘗祭奉幣は皇親としての王が奉仕したと思われるが、他の奉幣には王の参向を見ない奉幣が多く見られる。しかし、平安時代に入ると王の奉幣使奉仕例が頻出する。これは桓武天皇治政下に行われた皇親優遇政策と、それ以

降の内廷化政策に伴い律令国家という範囲を超え、天皇による直接の臨時祭が増加するようになったことをあらわしていると考えられる。

『新儀式』と同じく村上天皇の御撰とされる『清涼御記』によれば、臨時の神宮への奉幣は、神嘗祭の例に准ずべきことが規定されているが、この臨時の神宮への奉幣が年穀・時令順度祈願へ適用され、祈年穀奉幣が成立したものと思われるのである。

### 皇太神宮年中行事の一考察

鎌田純一

皇大神宮の年中行事については、古く延暦二十三年（八〇四）撰の『皇太神宮儀式帳』にみられ、建久三年（一一九二）▽荒木田忠仲撰の『皇太神宮年中行事』、さらに鎌倉初期撰とみられる『神宮雜例集』にみられ、また延喜太神宮式にもみられ、その他にも多くの書が残されている。よって、その年中行事について、もっと多くの研究がなされていてよい筈であるが、比較的少ないようにみられる。また、その年中行事が明治期に大改正をされたことで、古い時代の神宮奉仕の諸相も忘れられ誤解されている面もあるようにみられる。よって、その問題点を二、三挙げてみたい。

まず皇大神宮の年中行事を延暦の儀式帳、建久年中行事より

みるに、正月一日に白散御饌奉獻、初卯日の卯杖奉獻、十五日に御竈木奉納のような行事があるが、これらは神宮において成立した行事というよりも、朝廷において始められた行事が、そのまま神宮でもなされたのであろう。そこで、それを神宮でもなされるようになった時期であるが、正月一日の白散・度障散・屠蘇散などを朝廷で用いられたのは、天武紀四年の記事より、それをはじめとみられており、卯杖は朝廷で持統紀三年が初見であり、御竈木も天武紀四年が初見である。そこで、朝廷の年中行事のうち天武・持統天皇期にはじめられたとみられる行事が多いが、その天武天皇のとき、神宮では、推古天皇の御代以降中絶していた斎王を復興させられ、また『太神宮諸雜事記』によると、天武天皇の御代に遷宮の制度が定められ、持統天皇の御代に第一回の遷宮がなされたなど、天皇により神宮の諸制の基礎が固められたとみられることが多く、それらより、これら朝廷でなされるようになった行事を神宮でもなされるようになったのは、延暦より遡って天武・持統天皇のころとみてよいとみられるのである。その頃に、朝廷と神宮と一体として、同様の行事が行われるようになったのであろう。さらに、正月七日の新菜御饌、正月十五日の粥御饌、三月三日の新草餅、五月五日の菖蒲・蓬奉獻なども朝廷行事をとり入れられたものとみられる。ただ、それが延暦儀式帳と建久年中行事とで変化のあるのは、その間に神宮で、時の推移とともに独自に変化させて行ったものとみられる。

つぎに、正月十五日の杵宜内人らの御竈木奉納のほか、六月

月次祭に当って、十五日に祢宜が祝部を引率して、鹿海より乗船して神崎まで行き、荒磯御賀を取って来る行事があり、九月神嘗祭をひかえて、十一日より十七日の夕まで、祢宜の奉った料糸を用いて、御稻御倉で母良と織女とで奉納するための機織をする事も明治の改正までなされていたのであり、このように祢宜内人らが、神への奉献物を自らの手でもなしていたこと、これもその奉仕の実態を考える上で注意すべきことであろう。

さらに、既に柳田国男氏により、荒木田、度会神主らの山宮祭・氏神祭については明らかにされたが、正月十四日の水量立事、二月一日の嶽山伊賀利神事、七月四日の柏流神事など、明治以降に廃された行事のなかに、宗教史上・神道史上みるべき行事も多いのである。また、建久の『皇太神宮年中行事』に寛正五年（一四六四）祢宜荒木田氏経が補定したとみられるところからみられるので、その建久三年より寛正五年の間のいつ頃に始められたとみられる六月晦日の輪越神事も、現在ではみられないが、着実に神宮のなかでもなされていたことも、神宮史上注意すべきことの一つであろう。

このほか、これら皇大神宮の年中行事を通じて、明治以前の神宮観、カミ観等も改めてみてみる必要があるとみられるのである。

## “御座”とその依頼内容について

菅原 壽 清

この報告で事例とした百間滝木曾教会は長野県木曾福島町に所在する両部神道系の信仰形態に基づく御嶽講社である。この講社では御座（毎月六回）や護摩祈禱（毎月三回）、初祈禱・星祭り・中風除け・湯花加持祈禱（各年一回）など各種の祈禱の他、春夏秋の御嶽登拜の儀礼が行われている。儀礼は、この講社が崇拝する座王大権現（祭神）、百間滝不動明王（守護神）の他、諸神仏、靈神など両部神道系の神靈観に基づき、聖なる場所（教会・祭壇・霊神場など）において、行者（前座七名・中座四名）を中心とした信者群によって執行されている。

御座や祈禱の目的は講集団の形態や性格、行者の力能によって制約されていることが多く、託宣・占い・予言・治病・破いなどが行われ、これらはそれぞれ専門の修行が必要とされている。この講社は同信者組織からなり、主に治病や破いの儀礼を中心として活動を行っている。一般に、儀礼は観念と行為のレヴェルにおいて行われる俗の聖なるものに対する関係であり、その行為は聖と俗、非日常と日常を区分する媒介項として理解され、それは分離・過渡・統合の三段階を含んだ過程としてとらえられていることが多い。特に、御座の儀礼における過渡の段階は、中座がトランス状態となり御嶽の神靈を憑依させて、

種々の役割を果すなどきわめてシャーマニスティックな要素を含んでいる。また、祈禱では行者（前座または中座）が守護神と一体化し諸神霊を統御する呪術的な要素が含まれた儀礼である。御座の儀礼が神霊を自らに憑依させその力能以治病を中心に貧争の解決を行うのに対し、祈禱は守護神の力能に基づき招福除災や祓いを目的として行う儀礼からなり、両者が組み合わせられて治病に関する儀礼が全体として成立しているといえる。

特に、御座は御嶽に祀られ、講社が崇拜する高神で機能的な諸神仏・靈神を中座に降臨させて行われる儀礼である。中座に憑依した神霊は、中座が手にする幣柱によって象徴化され、高神が憑依すればするほど手に持つ幣柱はすぐれた呪力を發揮すると信じられている。中座はトランス状態においてこの幣柱を自由に操り、依頼者の体に触れて種々の依頼事（主に病氣）に応じるなど、幣柱は御座においては重要な役割を果している。

御座において判断される病気には肉体的な病いと靈的存在の影響や憑依によって起る病いとがある。前者は内臓から来る病いであり、その治療方法は伝承された民間療法に基づく薬の服用である。薬は「御神薬」と呼ばれ、かつては御嶽に生える草木（薬草）であったが、現在では漢法薬が用いられている。御座において中座の口から直接、薬の種類・量・服用回数等が指図され、それは勝座によって記録され、後日依頼者は薬局で買い求める。また、後者は神仏を粗末にし、神仏の怒りに触れて起るサワリやタタリ、動物霊の憑依によって起るツキモノなど

の病いである。御座では、そうした諸神仏の種類とその原因、あるいは憑依している神霊の種類とその原因が詳しく占われる。その程度が軽いものであればその場で祓いの儀礼が行われる。また、重いものであればその場で祓いの儀礼を行い、お守りやお札が出され、後日行者が依頼者の家へ出向いて特別の儀礼を行う。お守りやお札は、中座がトランス状態のまま呪文を書き神霊を封じ込めて作成するもので、そうした呪符は依頼者の間では特別重視されている。後日、行者が出向いて行う祈禱は神仏のサワリ、動物霊の憑依を祓うための特別な祈禱であるが、こうした祈禱は呪力のすぐれた行者（主に中座）によって行われている。

以上は、木曾谷における一講社の事例を通してみた御座の依頼内容にすぎない。御座や祈禱は地域社会の文化と密接に関連して展開しており、全てを一様にとらえていくことは困難であり、地域的なバリエーションについては今後の課題としたい。

### 「飯縄信仰」の問題

高橋 涉

縁起伝承は信州飯縄山を天神「大戸道神」の降臨した地と云う。そして、この神の本地は大日如来だが、大日は不動明王の変相を現じて火防に利益を作し、衆生済度には地藏形をとり、



とくに武門守護に当っては勝軍地蔵の姿を示現したと伝えてい  
る。伝承はさらに、この山が「戸隠開山学問行者」の開く所と  
伝え、中世に入っては「荻野城主伊藤忠綱」が神勅を得て山頂  
に社殿を設け、自ら「飯繩の法」を修めて「千日太夫」を号  
し、その一系に継いで飯繩山の支配に当たると説く。近世は、  
忠繩の流れを承けるという仁科一門の者が「仁科甚十郎」を称  
して山の支配権を継ぎ、明治期に仁科家が飯繩を去ると、爾後  
飯繩社は山麓荒安地区の人々によって祭祀されることとなつて  
きている。

このような伝承には、戸隠公明社蔵の地蔵像銘文にある「応  
安二年」の文字や、武田信玄より「千日次郎太夫」に宛てた弘  
治三年の文書、近世は家光の朱印状など、若干の史料の裏付け  
が得られる部分も認められる。しかしここではそうした飯繩伝  
承の異説や歴史的展開過程を糺すことは罷め、「飯繩信仰」の  
概要とその基本的性格の把握に課題を限定する。

飯繩信仰の概念は、端的には、①対象となる山ならびに神に  
ついて「飯繩」という呼称の特定があること、および、②「飯  
繩神」について、図像的に、また習合性を含む神觀念に、一定  
の共通性が認められること、という二点に依つて成立するが、  
その信仰形態は、④飯繩神を産土神等として「飯繩社」に祀る  
形式と、②飯繩山を行場として展開した武術、法術、あるいは  
その流れから派生したと見られる「イズナ使い」等の呪法に即  
いた信仰の形態という二つに区分される。

この二つは、一方は直接「飯繩神」に向けられる信仰であ

り、他方は、直接には行者ないしは行者の行法に対する信仰で  
あって、その修行法、ならびに法術の実修の仕組みに「飯繩  
神」の坐す飯繩山が組み込まれるという形を成す。——そして  
ここでは飯繩の呪法は省き、第一の形態をとくにとりあげてい  
る。

飯繩山と飯繩社に見られる信仰形態については、まず、飯繩  
山および飯繩社がとりわけ長野県内に数多くあることに注意さ  
れる。その中で長野市北方の飯繩山はいわば「本山」として受  
取られ、他の山々は一般の△霊場▽に例を見るその「写し」の  
性格を付与されているように見られる。

飯繩神が神社に祀られる形態においては、一般の地域社会に  
おける神社の場合と同様「共同体的信仰形態」が基本となる。  
また、飯繩山、とくに「本山」登拝の場合は、その登拝形式  
が、②個人的な信仰登拝、④荒安地区の「共同体的信仰形態」  
の延長としての集団登拝、および、⑤個々の「宗教」における  
信仰行動としての集団的登拝という三類に区分され得る。この  
三類については、前二者が非組織的庶民信仰の発現であり、第  
三の場合は教義定立を含み得る宗教信仰に基づいた信仰行動で  
あって、「飯繩信仰」は、この両者の非統合的な混在形態とし  
て捉えられる。

このような、非組織的「庶民信仰」と組織的「宗教信仰」<sup>(5)</sup>  
との非統合的混在の形態は、たとえば「御嶽信仰」等にも見られ  
る八山岳信仰▽の一般的形態ならびに性格として把握され得よ  
う。かかる山岳信仰の一般的把握においては、今は省いた呪法

としての「飯縄の法」に対応する呪法およびその信仰も、一般に、見出される。

注

(1) 拙稿、「八札所〱巡詣の宗教的性格」、『宮城学院女子

大学研究論文集』第四九号、一九七九、所収、参照。

(2) — (5) 拙稿、「岩船地蔵の伝承と信仰」、『宮城学院女子大学研究論文集』第六〇号、一九八四、所収、参照。

照。

## 生駒の神々 (1) 概況

大村 英 昭

生駒は、京都—大阪—奈良の府県境にまたがる高さ数百メートル、南北三〇キロ、東西一〇キロの山系であって、北は淀川、南は大和川によって区切られている。交通網が整備された現在、大阪市中から西側の山麓まで電車で三〇分足らずの行程であるが、この手近さこそ、まずは生駒の宗教を考える際のポイントであろう。年間一千万人と推定される参詣者の数もさることながら、聖俗間の境界性を決定づけているのも、さほど険しくはないこの山系の気易さであると思えるからだ。予備調査的印象で云って、生駒は、現世利益<sup>リキセキ</sup>的救済財の市場<sup>チヤウバウ</sup>—それも近代的スーパーではなく、古くからある市<sup>チヤウ</sup>—と見ることもできるが、比叡山や高野山に比較して、その俗化を嘆くことが

そもそもナンセンスであるような聖俗間の「透過性」ないし「癒着の構造」をもって、全体を特徴づけられるように思う。そこであらかじめ用意した調査仮説のなから、ここではごく一般的な論点二つだけにしぼって略述したい。一つは、世俗化論への疑問に関連して、大仰に云えば現代日本の神義論を問うことであり、二つは、むしろ宗教組織論のレベルで、「台教的」でも「特殊的」でもない第三範疇を尋ねることである。

① 過剰な合理化ないし都市化にともなって、むしろ「再現術化」とも呼びうるような一般的現象が生じることについて、従来の世俗化論はそれをどのように位置づけ、解析してきたのであろうか……。いや、もともと俗っぽい現世利益的な意識が、世俗化するとは一体どのような意味で云われ得るのだろうか。「機能主義的成層論」の行きづまり、あるいは合理的ないし能力主義的な報酬体系に対する全般的な疑い、とくにその大衆レベルでの実感が、(よく勝負師らが云う意味での)「つくつかない」意識をさらに強化し、とりわけM・ウェーバー云うところの「自然的」で「即物的」なわが国の(大衆的)宗教意識において、除災招福祈願に新たな活力とスタイルとを賦与しているように思える。遊びの理論やゲーム論が明らかにする通り、合理的なりオード・システムのタテマ、エは、結局、運(つき)だけを争うスロット・マシンの賭けごとにおいてのみ全うされる。今に云う「つき」の感覚と、シャマニズムにおける憑依との関連はおくとして、呪術的なものへの回帰現象も、少くとも一つのチャネルは、合理的な貢献—報酬連関にも

ともと内包されていた非合理性にあるとは云えないだろうか。

② シャーマンの職能者を中心にする人的ネットワークが、もう一つ、生駒のような大都市内、宗教圏を見る時のポイントであろう。E・ゴフマンがその都市人類学で——とりわけストレンジャー間にみられる儀礼を論じて——、強調したいわは第三範疇が、聖俗間隔離のしきいの低い生駒ではとくに適切な概念であるように思われる。『ギャザリング』あるいは『エンカウンター』と呼ばれるひとびとのネットワークは、しきいよりも、むしろすい細胞膜に比定しうるような『透過性』をその特徴としており、極論すれば凝視のあり方一つ——例えば『rules of selective inattention』を侵す——で、たちまち単なる群集に溶解してしまう体の覚束ないシステムである。それでも、丁度生駒の聖域が世俗的な大都市圏のいわば飛び地として確かに存在し得ているように、きめ細かな対人儀礼によって、この危っかしいギャザリングもひとびとの日常生活のなかに確かに埋込まれているのである。キルへでもゼクテでもない生駒の宗教組織を、われわれは、賭けごとに集り、一群のひとびとに比定して議論してみようと思う。

## 生駒の神々 (2) 修験道

沼田健哉

生駒の修験寺院は、二三ヶ寺あるが、宗派別にみると、真言

宗醍醐派(八)、金峰山修験本宗(四)、五流修験道(二)、  
宗(二)、法相宗(一)、和宗(一)、真言毘盧遮那宗(一)、  
立(三)である。地域別にみると、東大阪市(十二)、生駒市  
(八)、大東市・寝屋川市・平群町(それぞれ一)であり、山  
頂・中腹・山麓のいずれにも寺院がみられる。

これらの寺院の創立の経緯をみると、興法寺・千光寺・慈光  
寺・教弘寺は、古い歴史を有しているが、それ以外の寺院は、  
歴史が新しく、行者が住みついて建立したケースがほとんどで  
ある。そして、慈光寺と大宝山金剛寺を除き、滝行場を有する  
か、近隣に使用できる滝行場があるかしており、そこにお塚の  
ある場合も多い。このように、生駒の修験道は、滝行が重要な  
構成要素としてあげられる。

修験寺院の中で、とくに、滝行場の保全・管理を主とするも  
のとしては、大聖院(岩屋滝)、般若滝不動院・清涼の滝・双  
竜庵があげられる。ついで、興聖院(氷室滝)は、興法寺の滝  
行場から発展したものであり、天龍院は、長尾滝という著名な  
滝行場から、金峰山修験本宗の大阪別院になるにいたったもの  
である。

これらの寺院の祭仏神をみると、本尊としては、不動明王  
(七)、観音(五)、八大龍王(三)、大日如来(二)、歓喜天・  
弁財天・薬師如来・庚申・金白龍王(それぞれ一)が祭られて  
おり、水に関連した神仏が多い。なお、本尊外の祭仏神として  
は、弘法大師・観音・不動明王が多く、ついで、稲荷・役行  
者・歓喜天・地藏があげられる。

年中行事としては、年頭護摩供・節分・春期大祭・盆・秋期大祭が多く行なわれており、千光寺と慈光寺においては、戸開、戸閉の行事がある。月例祭には護摩を焚く寺院が多く、八代龍王神感寺や観音寺には、多くの信者が集まっており、神感寺や石宝教会では加持を行なっている。

職能者の霊能という視点からみると、代表的な存在としては、神感寺の岩佐亮教、観音寺の山崎春海・春光、大竜院の岡山専太郎があげられる。これに対し、千光寺・天龍院・龍光院の住職は、霊能力にたよった宗教活動をしていない方の代表的な例である。住職を中心とした職能者の代表的な宗教活動としては、檀家もしくは信者に対する月参り・地鎮祭・御祓等があげられる。職能者は、寺院において、信者が訪ずれるのを待つ場合も多く、依頼の内容としては、病氣・結婚・入試・商売上の問題等がある。

信者数からみて、大寺院と類別されるのは、慈光寺・龍光院・神感寺・千光寺・天龍院であり、それぞれ千名前後の信者を有している。信者の年齢は四十歳以上が多く、性別では、女性が優位を占めている。在日韓国・朝鮮人の信者も多い。信者の地域別分布をみると、大阪を中心とする関西地区がほとんどであり、檀家を有する寺院としては、興法寺・霊光院・観音寺・千光寺・慈光寺があげられる。信者や行者の組織をみると、講と名のついているものでもその多くは、寺院主導型のものが多いが、天龍院の講は自律性が強く例外的である。なお、大峯登拝に対しては、消極的な寺院が多いと言えよう。

以上のように、生駒の修験道はきわめて多様性に富んでいるが、その立地条件の特質は、日本第二の巨大都市の近辺にありながら、山中もしくは山麓に位置するという点にある。山は、都市部とは異なった地域とみなされているが、生駒を特色づけているのは、多くの滝と龍神信仰であると言える。しかし、滝行をする者の数は減少しているようであり、生駒の修験道は、転換期にあると言いうことができよう。

### 生駒の神々 (3) 朝鮮寺

飯田剛史

朝鮮寺とは、生駒山地における、在日韓国・朝鮮人によるシヤーマニスティックな宗教活動の場であり、その形態面において仏教ないし修験道の要素を習合させたものをいう。在日韓国・朝鮮人の居住するところ、この伝統的民族宗教の営みが再生されていることは当然推測されるが、生駒山系において、それが独特の形態で五十余ヶ寺も存在することは、注目に値する現象である。この大部分は戦後の創設になる。全国で六十万にのぼる在日の人々のうち約十八万人が大阪府に居住すること、また生駒山地はそこから交通便利の地にあることがその前提となる。しかし在日の人々が宗教活動のためとくに生駒に赴くのは、そこが往古からの霊地として、多様な民俗宗教活動を魅きつけてきた点も考慮されるべき条件であらう。すなわちそ

こは、他界性をもちつつ現世的諸要素を拒否しないという両義の性格をもつ独特の「靈氣」ただよう場所として、在日の人々にも感得されているのである。

さて、朝鮮寺の活動内容について、その本質は、朝鮮民族の宗教的伝統をひく巫祭を行うことにあるといえる。大阪には濟州島出身者が多いため、ここでの巫祭も基本的に濟州島のベタインの再現であることが多い。ポサル(菩薩)とよばれる巫女たちに依願するのは中高年の女性たちである。家族内の病氣やトラブル、商売上の支障などは、不幸な死に方をしたり、迷っている死者靈によるものとされ、それらを祀り迎えて供養し、諸神の力によって救済を与え再び他界に送り帰すことが巫祭の中心テーマである。巫者は刀占や米占によって諸神の意志を占い、諸靈を自らに憑依させて、その苦しみや欲求を口寄せする。依願者は巫祭の中で、亡くなった近親の諸靈と交流し、その救済と守護靈への転化を確信して、カタルシスを経験し、再び生きる力を与えられるのである。

しかし、朝鮮寺は、朝鮮巫俗のそのままの再現ではなく、日本において形態面で行くつかの要素を加え、独自の一類型を形成していると考えられる。第一に、巫祭の場であるにもかかわらず仏教寺院の体裁をとっている点である。諸寺がかかがる宗派は、韓国仏教の曹溪宗、修驗道の金峰山修驗本宗、真言宗醍醐派その他があり無宗派のものも多い。伝統的な寺院建築の様式をもつものはまれであり、多くは谷治いの狭小な土地に建つ、幾棟かの小建築からなっている。その典型的な構成は、仏

堂(本尊ほか諸仏をまつる)、巫祭場、七星閣(七星神と山神・海神をまつる)および宿泊施設からなり、ほとんどが滝行場を有している。このように形態面で仏寺であることを主張するばかりでなく、巫祭においても統経をその次第の中にとり入れている。韓国においては、仏僧と巫者の間には明確なステイタスの差別があり、このような混交は原則的にあり得ないのである。

次に宗派名にもみられるように日本の修驗道との習合が広く観察される。巫者自身、吉野・大峰等で一定の修行をし、修驗宗派から祈禱者の資格を受けているものが、かなりの数にのぼる。

第三にそれと関連して、先述のごとく、ほとんどの寺が滝行場をもつ点が注目される。それは多くの朝鮮寺が、既存の廃絶しかかっていた滝行場を出発点として形成されてきたという事情にもよるが、その後も手を加えて保全され、新たに設けられたケースもある。滝行場は、生駒山系におけるシャーマニスティックな諸宗教活動に共通の施設であり、朝鮮寺においても、水行場として実質的または象徴的な機能を果たしているのである。

五十余の朝鮮寺は、活動内容、住職者の役割、発展段階、日本宗教との習合度、依願者との関係等の点で幾多のバリエーションをもつが、基本的な類型的特質は以上のようなようであると思われる。

## 伊勢志摩地方における

## 盆行事の現状と特色

八幡 崇経

志摩地方の盆行事のなかで一般的に「大念仏」と呼ばれる行事が盆期間の中心的行事として、各地様々の形式でとり行なわれている。この大念仏に付随して特定の地域では、「柱松行事」のような特殊行事が行なわれている場合があり、その形態も多様である。今回の発表ではこの行事を中心に、当地方における靈魂觀念を考える基礎としようとするものである。

大念仏行事の中には共通の特徴点として、①、新亡者を対象にしている。②、行事の主たる担い手が共同体の人々であり、僧侶が関わることは少ない。③、新亡者の供養を目的とするがとくにその霊を積極的に送り出すことに重点があると考えられる三点があげられる。③の送り出すという意味に特色を見い出せる点として、

(1) 楽器の使用、とくに阿児町立神、鳥羽市松尾に象徴される太鼓・鉦は虫送り行事の中にも使われ、農耕に悪害をもたらす虫、悪霊の追放と同様の形態で新亡者の送りも行われている。

(2) 新亡の霊を表わすとされる灯籠、提などを象徴的に破壊するという特殊な行事が行われる。鳥羽市石鏡の大念仏としての「精霊送り」では各家の人々は盆を迎えた祖霊を象徴する小灯

籠を浜の式場で地面に叩きつけ完全に破壊し捨て置かれ盆の終りとされている。

このような新亡を象徴するものの破壊という点では大生町波切のカサブク行事をあげることができる。この行事の中では紙に戒名を書いた笹竹で少年が打ち合い戒名を書いた紙がよく破れるとよいとされることなど、送りの行事として石鏡と同じ意味合いが強い。

新亡者の霊に対する觀念は身内にとっては哀惜の気持が大きいが、共同体の立場からはむしろ危険な存在としてとらえられる傾向が強い。それゆえ、新亡者は盆においても長い時間をかけて共同体の手で丁重な儀礼を行って送り出されている。そこには共同体レベルで行われる「大念仏」等、および「特殊行事」の特定の意味づけが存していると考えられよう。以上の三点を基礎に当地域の靈魂觀念研究の視点とすることは有意義と思われる。

第一に死者に対する儀礼ということから各地域社会における寺院(僧侶)の役割が「大念仏」ないし「特殊行事」とどのようなかかわりをもつか問題がある。新亡者に対する取扱い、あるいは施餓鬼の觀念など、寺院側の意図ないし立場と、共同体の施行する盆行事との関連から靈魂觀念を考えうるうえで朝熊山(伊勢市)の塔婆供養のもつ意味を重ねてみる必要がある。

## 朝熊山の塔婆供養

春日井 眞 英  
木 村 登 次

伊勢市と鳥羽市のほぼ中間に位置する海拔五五三mの朝熊山は、毎年開山忌に周辺地域から多くの参詣者を集めている。伊勢志摩地方ではこの朝熊山をタケさんと呼び、この山にお参りするのをタケ参りといっている。毎年六日の開山忌には多数の人々が参籠するが、そのほとんどは地域の老婦人達有志であるが、新亡の遺族もその多くが開山忌を機会に寺で施餓鬼会を行なってもらうために登拝している。さて朝熊山には宗派に関係なく人々が塔婆をあげに来るが、神葬祭の人々の塔婆もそこにある。これらの塔婆は約五年で取り払われるが、その理由として戒名が読めなくなったこと、根元がくさって危険になるという寺側の合理的な説明とは別に、朝熊山の塔婆供養が靈魂の中継所としての役割を果たしていると考えることが可能である。靈魂は四・五年の歳月を経て浄化され、祖靈化の過程をたどってそのおさまるべき場所（つまり他界に）に昇華して行くのではなからうか。

さて、朝熊山の塔婆供養に関連して、さしあたって二つの問題点を指摘することができる。一つは中継地としての塔婆供養の性格である。四、五年を区切りに塔婆が処理されること、塔

婆が圧倒的に新亡者の供養であることを考えると、この地方で葬式のさいに巫女が招かれて迷える新亡の靈魂、その行先を教える「ミチアラケ」（又は道アケ）と一対をなす行事と推定される。中継地の霊であるために一方では霊は迷いやすく、また怨みをのこしており他方祖霊へと次第に浄化されるということでも多数の人々の関心をひきよせ供養の盛況をもたらしているのであらう。第二は塔婆供養と各地域社会の盆行事との関連である。次第に衰退化の傾向を見せているとはいえず、なおこの地方での盆行事は共同体としての行事の性格が強く、しかもその内容は新亡者の靈魂を送り出すという傾向が強い。たとえば新亡の遺品を飾るカサブク（傘鉾、カサブキともいう）の例を考えると各地域社会で若干の変差はあるものの、遺品の数が定められているとか、遺品の種類に一定の共通性がある場合がほとんどである。つまり死者をしのぶシンボルとしての遺品が一定化されていることが判る。これに対し塔婆供養の場合も死者の遺品を塔婆にくくりつけるという習慣があり、その趣旨はカサブクと同じであるが、遺品の種類は種々雑多で新亡者をしのぶのものにも適したものが飾られている。つまり遺品というシンボルを通して見た場合、村の盆行事に対して塔婆供養は各戸別、あるいは親族別というような村としての公的性格から、遺族の個人的な追慕へとより傾いた祀り方をしていると見られる。もちろん塔婆供養がなお地域別に区割されている点からみて地縁的結合が強いことは認められるが、死者数と塔婆数とのズレを見ても同一地域の有志の供養であり、地域的結合から血

縁的結合ないし一家族の供養という方向に向っている。したがって村としての供養という盆行事が行われにくくなっても、あるいはそのことがかえって朝熊山の塔婆供養を盛んにする可能性は十分に考えられる。

朝熊山の場合と類似した機能を有している例として松阪市の朝田寺の掛衣供養がある。一般に村落共同体の伝統的宗教行事のもつ公的性格が弱められると、つまり地域社会の都市化現象が進行すると、朝熊山の塔婆供養にみられるような個別的な祀り方を許す行事はかえって盛んになるといえる。結局塔婆供養は共同体の盆行事と相補的關係をもつといえる。それはまた霊魂觀念の変化の相を示すものでもある。

### 志摩地方の盆行事と寺院の役割

#### 一、志摩地方の盆行事

志摩地方の一連の盆行事を三つに分類して考えると、第一に寺院の盆行事がある。この地域の寺院の大半は、曹洞宗・臨済宗の禅宗寺院であるから、盂蘭盆会（大施餓鬼会）とそれに関連した棚経等が寺院の盆行事である。第二に地下の盆行事がある。地下組織を中心に行われる大念佛や柱松行事等がそれである。第三に家の盆行事がある。墓参、墓掃除、精霊の迎え・送り等、前二者の行事に参加、付随したかたちで行われるもので

ある。盆はこれら三様の行事が日時をずらして順次進行するのである。それらの各々が対立して同時進行しないのは、この地域の人々にとって、これらが全て欠くことのできぬ行事と考えられているからである。

#### 二、地下の盆行事での寺院の役割

大念佛での僧侶の役割として初期に行われ、しかも最も重要なものは総牌の開眼である。総牌は新亡の戒名の列記されたもので、行事を総括する中心的シンボルである。その開眼は僧侶のみにより、ほとんどの地域でなされる。しかし、開眼は大念佛の準備段階に行われる場合が多い。このことは地下の盆行事における僧侶の立場を象徴していると考えられる。行事中に僧侶の担う役割としては名のりが上げられる。だがこれは、公会等の地下組織が弱体化した一部地域にみられる傾向といえる。

また、名のりの読む祭文の作成を僧侶がすることは、甲賀、船越、志島等多所にみられる。更に、大念佛中の僧侶の読経も広く行われているが、総じて僧侶側には、施餓鬼会供養の意識があり、読まれる経もそれと同じである。寺院の奨励、援助に依るところの大きい梅花講の御詠歌も、本来長老衆や念佛講員によりなされる念佛唱和が衰退するにつれ、それに代わって大念佛に入り出している。また、大念佛等の行事会場に寺院の境内や共同墓地が用いられることも増加している。浜辺の縮小といった自然現象や、行事運営の担い手が寺の檀家組織に肩代わりされつつある状況等がその要因と考えられるが、これは今日的傾向といえよう。以上のように、大念佛での寺院の役割は少な

竹内堅丈  
岡島秀隆



いながら否定できない。更に大念佛は寺院との共存傾向を増しゆく可能性をひめている。それが孟蘭盆の追善供養という寺院的教義をいつからか受け入れているからである。ところが、柱松行事では、寺院側の拒絶観がより一層強い。それは、この行事に新亡を他のタタル霊ともども厄除の如く焼却する等の考え方があり、寺院的教義に対立する面が多いからであろう。とにかく、柱松行事での寺院の役割は皆無といつてよいのである。

### 三、施餓鬼会（寺院）と大念佛（地下）の新亡供養

大念佛は地下集団の新亡供養と規定できる。それでは、寺院の盆行事における新亡供養とはどのようなものであろう。大施餓鬼会前後に行われる棚経では、檀家総代、世話人等特定の家以外に、新亡のある家のみをまわる例（片田、船越等）や各種家まわりと別に、新亡のある家だけまとめる例（波切）などがみられる。

施餓鬼会には大半が新亡と先祖供養に区別をつけられないようであるが、新亡のある家では、先祖供養に加えて新亡供養もするという例（片田）、施餓鬼会中に特別な区別はしないものの、供養後の五色旗の配布を新亡家に限っている（甲賀）、施餓鬼会中の新亡供養はまとめて行う例（鳥羽『済生寺』等）などがある。更に、寺院の施餓鬼会の説経後に新亡の親族の行う水向けが、重要な位置をしめる「相差」の例等からみて、参会者はあくまで新亡霊への手向けが施餓鬼会と考えているようである。

このように、少なくとも現状においては、志摩地方では施餓

鬼会も新亡者の祀りと考えるのが一般の人々の風潮である。従って、棚経を行い、施餓鬼会を行い、大念佛を行い、柱松などの特殊行事を行い、再三、再四にわたって新亡者を祀り、送り出すという形態が盆行事の中核である。寺院は、このような地域社会の習俗を受け入れ、肩代わりの役割を果たしながら、他方寺院としての立場から、この習俗との緊張関係を維持している状況にある。

### 松尾・河内の柱松行事

川上光代  
榎田明彦

#### 一、はじめに

盆行事の中心をなす柱松行事は、九鬼一族と関連して一六世紀にさかのぼる伝承が伝えられている。明治五年（一八七二）までは、加茂五郷（白木・松尾・河内・岩倉・船津）の墓があった鳥羽市河内の穂殿岡で大念佛・柱松行事があったが、以後各村で行うようになった。現在は松尾と河内に伝えられているにすぎない。今回は松尾を中心に扱ってみたい。

#### 二、公会の組織

松尾では公会という組織があつて、男子一六歳になると「親子取り子取り」（フタドリ）をして擬制的親子関係を結んで親子の交際をする。親が死亡した際、子が墓穴を掘ることが、この親子関係にともなう最も重要な仕事である。公会に入会するこ

とよって一人前と見られ、地下山の株もち（イリヤイケン）となる。公会入りは宗派に関係ないが、人名簿に記載された家の者でなければならぬ。外来者の場合米一俵を持参し、承認を得れば入会できる。公会は若者組・中老組・寄老会の三階層に分かれており、階梯規制はきわめて厳重である。「松尾町公会規定細則」には、盆行事に関する役割や行事内容・服装など厳しく規定せられている。寄老会が盆行事の主催をし、若者頭が全責任をもつ。このような年齢階梯制は志摩地方全域にあったが、現在ではほとんどなくなった。

### 三、盆行事

盆行事の中心は一四日の念仏入（大念仏）と一五日の岡霊祭（柱松行事）である。ここでは二つの行事について紹介しておく。

#### a、念仏入

念仏入がある一四日の午前一〇時に天徳寺で施餓鬼が施行される。僧に続いて寄老会・初盆の家族・梅花講が順に総牌に焼香し、三界万霊の牌に水向けをする。

夕刻新亡の軒燈籠を寺に持って行き、新亡の霊を家から寺に移す。若者頭が寄老会に開始の挨拶をした後、若者に注意をし、酒がふるまわれて開始される。「オドーオーレイ、オドーレイ、オドーレーサー」と叫びあげ、楽供・鉦・笛などが一斉に鳴りだす。地下蔵前・寺街道・寺の石段前で輪になったり、整列しながら「ヘーイ、ナーナー、カンカンカン……ノー」と合わせて賑やかに囃す。途中地下蔵前や寺街道で楽供同士の

烈しい衝突が行われる。再び地下蔵前に戻った後、寺の正面にて本念仏を行う。本堂正面に僧、本尊前に寄老会、右横に初盆の家族が着座する。僧は戦没者に念仏をあげた後、新亡一人一人に念仏があげられる。僧の念仏が終ることに若者が「チャンチャンチャンホイ……」と一斉に唱えて楽供打を行う。そして本堂の軒先に吊された新亡の軒燈籠が順に消されていく。

#### b、岡霊祭

一五日夕刻から始まる。新亡の切子燈籠を吊した傘を立て、地下での念仏は前日の念仏入と同様に行う。地下での念仏が終って墓に向かう。途中賽の河原・子安地藏前・寺の墓前・戦没者の墓前で囃しながら念仏をあげる。次いで上高張切子燈籠——楽供——下高張の順で墓を囃しながら三周する。新亡者の遺族は自分の家の墓前に灯明をかかげ、竿やホロを使って囲いをし、墓参者に御馳走をする。若者たちが墓を出流れて柱前で本念仏をあげている時、切子燈籠は柱を三周してその横で燃される。楽供打が終って若者は腰に娘よりたすきをしてもらって、町中の声援の中、壺桶めがけてタイが投げられる。燃え出したところへ、下から餓鬼の「迎え火」をたく。これは町中の餓鬼を火柱に追いあげ、焼き殺すという意味がある。一二時をすぎた頃柱松は夜空をこがさんばかりに燃えあがり、横死者・戦没者・祖先・新亡の霊はあの世へと去っていく。柱松が倒され、嘗ては倒れた方角で吉凶が占われた。

#### 四、盆行事の特色

盆は祖先に従って不安定な期間にある新亡や餓鬼（行き倒

れ・水子・動物の霊)がついてくると考えられている。初盆の家では新亡は浄化のすすんだ祖先とは別に祀られている。各家で慰められた新亡の霊は寺に移され町中で回向する。二日間の盆行事は新亡を鎮魂鎮送し、あわせて「招かざる客」を町の外へ追い出そうとするところが顯著にみられる。新亡の霊を衆供打をし、火を燃やし、時間と労力、経費をかけて共同体全員で送り出すという行動が中心である。危険な霊を一カ所に寄せ集め鎮めて遠くへ去らしめることで共同体の浄化をはかろうとする。しかし、新亡の霊はやがて祖先となるはずの霊であり、愛惜の感情で包み込まれている。であるから「迎え火」で焼殺される霊とは区別され、手松明の点火によって夜空に燃え上っていくのである。

### 宗教的文化統合の研究

野村 暢 清

M. Maurs もいうように、宗教社会学と宗教心理学の協力には必要であり、必須であるとは私は考えている。宗教的文化統合の理論と不安・内調整の理論を通して宗教現象を分析してみようとする。

具体的方法については、資料領域としては西北九州のキリシタン・カトリック諸村落、馬渡島の新村、長崎浦上、外海の黒崎、平戸生月の諸地域のキリシタン・カトリック村落のフィー

ルド・ワーク、メキシコ、ハリスコ州トラホルコ、サンタクルスの両村落のフィールド・ワークを通してカトリック的宗教文化統合を、更に出雲、中国山地、朝鮮半島の神事、神楽、憑物現象などを通してシャマニズム宗教文化統合の姿を観察し、この両者から宗教文化統合に関する研究を行って行こうとしている。宗教現象が文化の根底的、基盤的な処にあって文化の全体を色づけているという仮説の姿を具体的なフィールド・ワークの中から取り出して行こうとする。

馬渡の場合に、カトリックの意味を伝道する媒介がすべての物質文化とかかわる形を構成しており、黒崎キリシタンもその土地所有の姿や戸籍の姿に特徴的なものをもっており、カトリックの因子はその時間構造に表出され、血縁、地縁集団とのカトリシズムの関わりも強い。宗教的文化統合が個人の心の問題におさまりえないことを示す数多くの事実である。更に、宗教的文化統合は歴史的变化過程をも含むものである。黒崎、生月のオランジョの変化の姿や、生月のマリア像の着物を着て胸をはだけた姿とイエスの左抱え、そのイエスが右手で祝福し、左手に巻物をもつ六世紀のビザンチンの姿の混在などもその事例である。シンボルは変容しても機能は存続していく姿を示している。

メキシコ、トラホルコの時間構造、空間構造、社会構造の姿もカトリシズムの文化の根底的部分からの色づけを示している。本発表では第三次メキシコ調査の時間構造、空間構造、神話的思考の局面にかかわる。時間構造については連邦立中学三

年一二七名の二〇〇〇年の世界の終末への恐れのデータを示した。その七〇%が身体が縮み上るような、痙攣を起すような恐れを感じ、その死の時はどのような形で苦しむのかと悩んでいた。残りの三〇%の中、半数以上は類似の感覚をもっているようであった。このような「恐れ」は個人的展開ではなく社会的集団的なものであり、時間が集団的社会的なものであることを示している。死後の時間の重要性も高く、次の世界が捉えられている。空間構造については、村落のサンプルとしての一三六の家々について教会空間が極度に高い価値づけを示していた。これに対して仕事空間は非常に低い価値づけをもつ。宗教的なもの高さや経済的なもの低さである。それを数値で示すと教会九七、八九、私の家四二、一〇、学校二八、四二、中学一四、七二、畑一三、六八、工場五、二六、役場五、二六の形を使用することも出来よう。教会空間の価値づけについては、教会空間と他空間の対比において教会内空間への滞留の永い姿が注視点測定装置によっても取り出されている。神話的思考に關しても、このトラホームコの人々の神話的写真場面への現実性の附与の度合の高い姿が取り出されている。社会構造についてもカトリックの多産とそのコンパドウスゴの姿は子供一〇人に各人コンパードレ・コマードレ六人九人という形で儀礼的親族關係の巨大さと強い生物学的類似性の存在をも示している。

このような時間、空間、社会構造というような基底的部分からのカトリシズムの機能の姿を示している。

宗教的文化統合は社会的文化的因子としての側面を非常に強

くもつものであることが取り出されて来たが、心理的分析断面の重要性は不安―内調整のメカニズムの種々の場面での機能の姿の中などにも見られうる処である。

# 会報

## ○常務理事會

日時 昭和六〇年二月六日(木) 五時半

場所 本郷学士会館一号室

出席者 安斉 伸、植田重雄、小口偉一、後藤光一郎、田丸

徳善、中川秀恭、藤田富雄、前田専学、柳川啓一、  
脇本平也

## 議題

日本学術會議會員推薦管理委員會より、一月中旬に、日本学術會議の第十三期會員候補者の選定と、會員推薦に当たる推薦人の指名についての依頼があったため、常務理事會を臨時に開き、その件について討議を行なった。その結果、日本宗教学會に割りあてられた會員候補者一名に中川秀恭氏、推薦人二名に小口偉一、脇本平也の両氏を決定した。

## ○編集委員會

日時 昭和六〇年三月一三日(水) 六時

場所 本郷学士会館九号室

出席者 田丸徳善、井上順孝、江島恵教、金井新一、月本昭  
男、中村恭子、保坂幸博

## 議題

一、二六五号、二六六号編集方針

## 一、その他

○本号は第四三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

宗教学と平和学、(葛西実)、地藏像違憲訴訟について(村上重良)、宗教と経済倫理(芹川博通)、信仰動態現象について(楠正弘)

### 第二部会

ドイツ時代のP・ティリッヒ(藤本淨彦)

### 第三部会

量的規定と質的規定(大屋憲一)、ケルゴールにおける「自由」について(築山修道)

### 第四部会

空思想と縁起の語義解釈(江島恵教)、スリランカにおける地域開発と仏教(前田恵学)、悲思量再考(原田弘道)

### 第五部会

一遍における諸行の問題(早坂博)、一遍聖の人間観(渡辺喜勝)、教祖伝の言語と形式(林淳)、滝沢神学と禪の立場(西村恵信)、「覚」系仏師試考(江口正尊)、高野山の供花と花道(日野西眞定)

### 第六部会

小林秀雄における(純粹な宗教的経験)の問題(永藤武)、神道と原罪観(上田賢治)、折口信夫の学問の原点(山折哲雄)、神身離脱の史的背景について(華園聰麿)、大衆宗教の諸相 一、仏

教（佐藤任）二、神社神道（池田昭）

第七部会

春日神影図について（石倉孝祐）、神社縁起に見る詩と真実（村山豊隆）、国家神道体制下における天理教団の教義展開にみる二面性（早坂正章）、『教部省記録』をめぐる二、三の問題（土岐昌訓）、文久二年の大国隆正（武田秀章）、火継ぎ神事の変容—明治以後（平井直房）、陰陽道祭祀について（岡田荘司）、八梓弓〱説話と巫俗（池見澄隆）

なお発表を取消されたものは（部会、発表予定順）

聖なる時間・空間について（荒木美智雄）、キルケゴールにおける〱瞬間〱の一考察（北田勝巳）、神論における無神論（小川圭治）、カント哲学における「聖なるもの」（佐々木真由美）、ハイデッガーの転回についての一考察（平田雅）、ニーチェにおける「世界」の諸相（伊藤聡）、キェルケゴールの実存思想（荒井優）、中観学派の虚妄（八力広喜）、中国浄土教における闡提廻心（宇野禎敏）、良忠記主禪師の生涯と思想（藤吉慈海）、伝法（坂内龍雄）、仏教教団の変容（山ノ井大治）、宗教と文学（樺実）、邪馬台国の卑弥呼の問題（道端良秀）、イグナチオ・デ・ロヨラの宗教体験と「靈動弁別」について（越前喜六）、神社縁起の一考察（齋田稔）、日前・国懸神宮の創始について（松前健）『文保記』の一考察（大垣豊隆）、島根半島北岸漁村における位牌祭祀の実態（鈴木岩戸）。

○訂正 本誌二六二号会報中（一一〇頁上段）、理事会出席者の中から岡田重精氏の御名前が脱落しておりました。お詫びし

て補足させていただきます。