

第七部会

檀家を持たない寺院に対する

「祈り」の実態

——摩尼寺の写経感想文を手がかりに——

鈴 木 岩 弓

本報告は、現代日本人の仏教信仰の実態を寺院に対してなされている人々の「祈り」の分析の中から把握し、その作業を通じて寺院に求められている機能について若干の考察を加えることにある。

ここで対象とする「檀家を持たない寺院」とは、「檀家を持つ寺院」と対をなす、報告者の考える現代日本の仏教寺院の一つのタイプである。この類型化は人々と寺院との関わり形態の側面からなされたもので、後者が檀家と呼ばれるイエ・レベルでの関わりを基本としているのに対し、前者ではそれが個人レベルで選択的になされている点が大きな相違点となっている。それ故「檀家を持たない寺院」に人々が関わる場合、何故そこへと関わりねばならないかといった、寺院の持つ機能に対する明確な意識が明らかとなり、「檀家を持つ寺院」に対する関わりと比べ、より鮮明にその寺院の果している機能を知ることが可能となるものと思われる。

ここで取上げる喜見山摩尼寺は、鳥取市東北部の山中に位置する天台宗の古刹である。寺伝によるとこの寺は、帝釈天が天

降ったこの地に慈覚大師が寺院を創建することにより始まったものといわれるが、記録に見る限り檀家を持ったことはなかった。現在この寺院に対する人々の関わりには様々な形態が見られるが、寺院側の主催する規模の大きな行事としては、春秋の年二回行なわれる「位牌施餓鬼会法要」と、旧暦八月十五日に行なわれる「へちま加持修行」があげられる。これらの法会の目的は、前者が具体的な死者や水子、先祖の供養であるのに対し、後者は喘息平癒や病氣平癒を祈るものである。このうち後者の「祈り」は、縁起などによって寺院の側から靈験あらたかであることを表明されており、摩尼寺にとってのいわば機能神的な「祈り」と位置付けることができるものと思われる。このように、寺院の側からその目的を明確化されている法会の際になされている人々の「祈り」は、その目的に沿ったものにはほぼ限定されているのであるが、これとは別に人々の個人的要求に基づき、その都度的に摩尼寺へとなされる「祈り」もしばしば見ることができている。ここではそのような例として、昭和五十五年十二月より始められた写経運動に注目し、納経時に提出される「写経感想文」を直接の対象として取上げ、摩尼寺に対してなされている人々の「祈り」の実態についてまとめてみた。

その結果、まず写経を通じてこの寺院へと「祈り」を捧げる人々の居住範囲は、旧因幡国（鳥取市・岩美郡・八頭郡・気高郡）を中心に、鳥取県内は勿論阪神地区や中国地方等広い分布を示していることが明らかになる。そしてそのような人々の「祈り」の内容を整理すると、死者に対する供養と「生」を希

求する祈祷に大別することができ、供養に関しては旧因幡国と、阪神地区などに居住する旧因幡国出身の人々に限定される傾向が見られるのに対し、祈祷はそれらの人々をはじめ信仰圏全体から見られることが明らかになる。さらにまた同じ祈祷の中でも、摩尼寺の持つ機能的な「祈り」である喘息平癒や病氣平癒が広くどの地域からも見られるのに対し、そのような「祈り」とは別の家内安全、身体堅固、開運厄除、諸願成就などといった人間の「生」全般に関わる多くの「祈り」は、寺のある地元の旧因幡国の地域から集中していることが明らかになる。

以上より摩尼寺に対して求められている機能には、ある程度明確な地域性のあることが確認され、旧因幡国に住む人々からは、摩尼寺の持つ機能神としての機能のみならず、あたかも鎮守に対してなされるような多様な現世利益や死者の供養といった機能まで付与されていることが明らかになった。この背後には、摩尼寺を因幡第一の霊場とみなす、この地域で持たれている信仰の存在を指摘することができるものと思われる。

(註) このことについては次の拙稿を参照。「摩尼寺における死者供養の一考察」、『山陰文化研究紀要』第二四号(島根大学)、一九八四。

山口県北長門海岸の二重氏子制

喜多村 正

わが国において、村落共同体は一社の氏神を祀るのが通例であるが、時として複数の氏神が祀られ、氏子圏が重合するといふことが見られる。山口県阿武郡奈古の神社祭祀もそのような二重氏子制の一事例である。社会構造的には、この二重氏子制は、共同体の統合が複数の核を持つ同心円構造をとっているといふこと、それだけに共同体の社会的求心力が弱いという構造を一般に示している。

旧奈古村を範域として(郷社)八幡宮、(村社)菅原神社、(以下無格社)飯嶋神社、高峯神社が宗教法人として登録されている。このうち八幡宮は旧奈古村全域の総鎮守として崇敬され、全戸がその氏子となっている。しかし形式上、八幡宮の氏子は同時に菅原神社の氏子でもある。そして、八幡宮の氏子総代は同時に菅原神社の氏子総代を兼ねている。組織的には八幡宮と菅原神社はまったくひとつの組織によって維持されていると言える。他方飯嶋神社は、奈古内の漁村部のみを氏子としており、八幡宮のそれとは別個に氏子総代がおかれている。神社維持費に関して言えば、八幡宮、菅原神社では、両社をこみにした維持費が奈古全域を対象に徴収されるのに対し、飯嶋神社の維持費は浦地区八部落からのみ集められている。

三社の祭祀組織を比較してみると相互の間にかなり特徴的な対比が見られる。八幡宮、菅原神社に共通する特徴は、祭祀の執行に関して active な集団、即ち中核氏子域を持っている点にある。八幡宮祭祀の折の御輿かづぎは、宇久、河内、上郷、下郷、寺東、野柳の六部落から人手が出される。菅原神社の御神幸においては、東方、市、上片、下片、土、筒尾から御輿かづぎが出されることになっている。また菅原神社の秋祭には稚児舞いが披露されるが、その稚児を出せるのは東方、市の地付きの家の長女ときままっている。このように菅原神社を中心とした内側の円に市、東方の部落が、その外側の内円に上片、下片、土、筒尾が位置づけられ、その他の部落は更にその外側の外円に対応させることができる。このような構造は八幡宮についても指摘できる。

他方の仮嶋神社はこのような中核氏子圏を持たない。浦八部落が一年交代で引き受け部落となり、その部落のワカイモノガシラが祭祀の実際を統轄することになる。中核氏子圏が形成されない背景には、地方(農村部)と異なる浦方(漁村部)の共同体的あり方が考えられる。地方では部落毎の自立性が強いとは対照的に、浦では部落間の仕切りは強固ではなく、むしろ共同体性は浦全体をひとくくりにした形で働く傾向にある。たとえば漁船を中心とした漁業者組織があるが、船のトン数によりオーブネ、チューブネ、コブネの三つの組合に漁業者は編成されている。ここでは部落間の壁はとりはられ、浦全体が単位となつて三つの団体に組織されている。このような浦方の社会的特

質の上に、仮嶋神社は浦全体の統合のシンボルとなっている。

菅原神社の場合も、おそらく以前には独自の氏子圏を持っていたものが、八幡宮に吸収されていったと想像される。菅原神社の氏子が八幡宮の氏子と合体したのに対し、仮嶋神社がその独自性を保ち続けている背景には、浦方と地方の対抗意識が考えられる。浦方と地方では民俗慣行においてかなりの違いが見られるし、またお互いに気質が違うのだという意識も持たれている。浦方と地方は全体としてひとつの行政村の中に組み込まれながら、その行政村の二極としてお互いに対抗意識を持ち続けており、浦方は対地方という形で、地方は対浦方という形でそれぞれ自らのアイデンティフィケーションが求められてきたと想像されるが、仮嶋神社が独自に祭祀組織を保持しているについては、このような社会的背景があるものと考えられる。

黒住教における遷霊式について

藤原照彦

一般的に、神社神道において、遷霊式あるいは遷魂式という(一)葬儀の際に死者の霊を「依代」あるいは「霊代」に遷す儀式、(二)外祭において神籬を設け、それに神(霊)を呼び寄せて行う儀式、(三)氏神が祭られている神社の祖霊殿などから、先祖の霊を別の霊代に分ける儀式、(四)それとは反対に、家庭の霊代に祭られている霊を護国神社等に合祀する儀式の四種にだいた

い分けられるものと考えられる。

しかしながら、黒住教において行われた遷霊式は、上記四に類似しながらも、教派神道独自の小史的背景、並びにゲマインシャフト的伝統に則って、上記のものとは幾分、形式、内容とも異なるものとなった。

さて、現在の黒住教本部は、古代吉備文化発祥の地である吉備の中山の一郭を占める岡山市尾上神道山という山上にあり、そこからは眼下に岡山の市街地、備前平野を一望に俯瞰することができ、当教団が毎日実践している重要な儀礼である日拝を行う場所としても恰好の地の利を得ている。

しかしながら、この様な非常に恵まれた場所に、黒住教本部が立教以来存在していたのではなく、昭和四十九年十月二十六日に、それまで本部のあった岡山市上中野三十五番地（教祖宗忠の誕生の地で、現在そこには宗忠神社があり、別名大元とも呼ばれる）から遷座されて今日に至っている。その理由は、(一)昭和四十年頃から旧本部周辺で岡山市による大規模な区画整理事業が始められ、本部の規模が縮小されることとなり、そのため霊地としての幽邃さを保持し得なくなつたこと、(二)当時、何れにしても都市化が進み、そのため日拝が行い難くなつたこと、(三)祭祀が行われていた大教殿という建物手が狭になつていたこと等等であった。

この遷霊式は、新築成つた新しい本部大教殿で、ご遷座から十年目の昭和五十九年の十月の終わりから十一月の初めにかけての五連続、毎日曜の前夜にそれぞれ分けて行われた。また、

この時期は立教百七十年目にも当たつていたので、記念大祝祭も併せて行われたが、後者は上記それぞれの日曜日の昼から行われた。尚、五日に分けられたのは、その規模が非常に大きくなつたためである。

また、記念大祝祭の前夜にこの遷霊式が行われた背景は以下に述べるとおりである。

実は、神道山へのご遷座以後は、亡くなられた信者の霊は全て大教殿内の祖霊殿に合祀されてきているが、立教の時からご遷座までの間に亡くなつた多くの信者の霊のほとんどは、それぞれの家庭において祭られていたにすぎず、しかも、その全体の七割以上は仏式で祭られていて、黒住教による祭祀とは全く縁が切れた形になつていた。そこで、教主（当教団の代表者、六代目）をはじめ、教団幹部の間では、立教以来、当教団の発展を支えてこられたそれらの霊を新しい本部まで呼び寄せ、参拝してもらい、深く感謝の意を表したいという気運が盛り上がり、「慰霊の御祭り」としてこれら二つの祭典が行われることとなつた。具体的には、遺族の方々に、亡くなられた信者の名前（総数七千六百柱）を書いて本部に提出していただき、それらを霊名簿に記入し、大教殿での遷霊式でそれらの霊をお呼びし、御帳台という御鳳輦に似た霊代にお遷しするという手順が採られた。それは、結局、その翌日の大祝祭に集われた多くの信者と一緒に、一堂に会し、参拝していただき、深く感謝の意を表すためであった。

従つて、この黒住教における遷霊式は、幽現一致の信仰に基

づく本来の神社神道的な伝統に則りながらも、教派神道独自の歴史と伝統を反映したものに成っていると考えられる。

また、それまで主に仏式で祭られていた信者の霊も分け隔てなくお祭りしたのは、教祖の教えである。「神といい仏というも天地の誠の中に住める活物」という、脱宗派的な、あるいは本来神道的な理念を实践としようとしたためと考えられる。

戦後における創唱神話の歩み

田中 實

はしがき

江戸中期に如来教が現われてから、様々な創唱宗教が出ており、それぞれ独自の創唱神話を遺している。そうした神話の中の系譜的展開の一部については、これまでに報告した。

今回は、戦後に現われた創唱神話の中から、年代順の推移が目立つ神話（活動も含めて）を報告したい。

創唱者の信仰への歩み

○S北村、女、1900—1967（M33—S42）

S19年放火かと思われた火事の真相解明を願って、氏神八幡宮にお参りを始め、そのひたむきな信仰をたどるうち、やがて自分の腹の中から声が聞える体験に至った。

○H松井、女、1907—1968（M40—S43）

養女として幸せな幼少時代を過していたが、心ない大人から

貰い子—私生子—と聞かされ子供心を傷めた。新しい人生を期待し、住み慣れた神戸から遠い阿蘇に嫁に行ったが、夫の女性関係から三人の子を遺して神戸に戻り、職業を転々と遍歴した。戦争中いったん霊友会に入ったが経本を読めない霊異を体験してやめる。戦後S23年尼崎の出雲系の観音信仰に入り、俄かに熱烈に傾倒。こゝで神々が自分の口で語る体験に入る。

○K内橋、女、1928—（S3—）

S40年ごろ、不図した縁で真言系の信仰に入る。S43年ごろから最初は霊能者を通して、後には自己の体験として神号を授かる。

○A中島、女、1930—（S5—）

農家の主婦として、夢中に働く25年でやっと思の付けるころあいとなった時、義母にぜんそくが出、いろいろ心を砕いて加療につとめるうち、近所の人に勧められて船若心経を説く人の門に入った。熱烈に傾倒するうち独自の体験に入った。

神話展開の様相

○S、S19年宇宙神（皇太神、天照大神）の名乗りが出る。神話文献上初めてか部落の先祖の話が出る。名号は名妙法連結経と出る。

○H、S23年八幡大菩薩、応神天皇の口切りに始まって、出雲大神、観音菩薩、大国主命、天照大神の名前、ついで楠木正成の名が出た。最初の二十一日間に、五穀の神をはじめ沢山な神々仏菩薩、日蓮、最後に自然の神が出た。

その後、宇宙の始まりの話（中心はビッグバン）、人類への進化、先史物語（部落の先祖の話を含む）、「私ことは私奴」、歴史時代のエピソードなどが出ている。一年七ヶ月を経て名号「天照皇先祖」が確立した。

Hに確立した神々の体系は、根本となる神々と皇統並びに國家の功臣を神々の中核としたもので、奇しくも後期国学や水戸学が打ち出した日本の神々と同様なイメージであった。

○K、S 43年、白蓮大師の名が寄せられ、S 44年、善光寺白蓮大聖と出た。次いで三千穗比売命と神名が出た。仏と神の名前が並び進み、途中に神名「アリーヌ神」が出た。S 52年統一された形で「聖観世音」となった。

なお、S 46年からKさんには異言が日常語のように出ている。

○S 50年前後から、イスラエルとヤマトがこれからの歴史の軸になると説く一群の人達が見られ、盛んに出版活動をしている。

○A、S 55年ごろから家族を巻き込む形で、地獄界をたどったという。大きな特色は、まず指導神に名乗りがない、世のため人のために尽した偉大な無数の霊が泥沼のような世界に陥込んでおり、障害者の背後に無形の力となつていと捉えている。また一種のビッグバン体験をもつ。

これらの神話を通観すると、部落問題が、SとHで語られ、Aではもう一步踏み込んで障害者問題が据えられている。またHで「私ことは私奴」と名乗った隠れた主神が、Aでは指導の

表面に出ながら名乗りがない。

金光教祖にもあったと思われるビッグバン体験が、HとAではつきりと聞かれた。

谷地八幡宮の一山組織

——特に六供を中心として——

月光善弘

山形県河北町谷地の八幡宮は、古来より寒河江・溝延の八幡宮とともに、寒河江庄三八幡宮の一社として、谷地周辺地域における信仰の中心的存在であった。この八幡宮は天正十二年（一五八四）以前、白鳥十郎長久が白鳥村の宮ノ下部落に奉祀されていたのを内楯に遷宮し、その時、別当円福寺や守役善任院ならびに修験の知光院などが、同時に移ってきたものと伝えられている。

同宮に一山組織が形成されるのは、移転後のことである。筆者は一山組織を、「加持祈祷を主とする密教系の寺院坊一衆徒または社僧一によって構成され、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の組織である」と規定する。そしてこの組織の人的構成は大別すると、支配職・衆徒または社僧（六および六の倍数）・補佐役ならびに雑務役（門前衆）などに分類される。

次に谷地八幡宮の一山組織を見ると、はじめに支配職は別当

幡谷山無量寿院円福寺で、慶安二年（一六四九）、八幡宮領十七石六斗余ならびに社中竹木諸役等免除の御朱印を頂戴し、寛文十二年（一六七二）寺格は院室談林となり、続いて延宝三年（一六七五）には、仁和寺の直末寺になることを許されている。寛延三年（一七五〇）の寛によれば、円福寺の開基は日範上人であるが年号不明であり、中興法流始祖は有栄法師で、貞享元年（一六八四）三月廿八日と記されている。従って第二十四世の有栄法印代に興隆するものと思われる。

次に社僧として、末寺一ヶ寺と門徒六ヶ寺の計七ヶ寺の寺院・坊名が見られるのは、享保六年（一七二一）九月廿日の門末の寛が最初であり、明治維新の神仏分離まで変らない。これらの門末七ヶ寺が整えられるのも有栄法印の頃であろうと思われる。また補佐役としては、明治三年（一八七〇）の円福寺（宮本家）の「巨細書上帳」に、社人三家および楽人三家とある六家である。さらに雑務役としての門前衆であるが、天保四年（一八三三）の円福寺文書録「惣門前中江頼借付帳」によれば、十一戸ないし十二戸であった。

さて谷地八幡宮の門前にある「六供（町）」という地域は、昔八幡宮の祭日に、六種の供物を奉納する役割の人たちが住んでいた所で、慶安二年（一六四九）頃に、御朱印地すなわち六供郷として発生したことが述べられている。この地域には別当円福寺をはじめ、社僧としての門徒二ヶ寺、社守兼櫛守の善住院・修験知光院・社人兼楽人の林家とともに、太鼓役の松浦家や笛役の影沢家などが来住し、その上雑務役の主要な門前衆も

居住し、歴史的に意義深い土地であることが知られる。

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、平安初期より形成され、明治の神仏分離・寺領召上げによって、そのほとんどが崩壊するに至った。それら一山組織の主体をなした衆徒とか社僧の中に「衆徒六坊之内一同」とか「六口供僧」、横座六人・内六軀・外六軀および又六軀などの役務が見られるし、また「六供町」とか「十二坊町」などと呼ばれる町名が存在する。

以上よりして、一山組織の主体をなす衆徒や社僧の数は、六口供僧が基盤となっていたものと推定される。しかしその役務内容については記されていない。これが密教の特色であったとも考えられる。いろいろ検討を加えて見ると、六口供僧とは、六人の供物を奉納する僧侶と解することができる。すなわち六口供僧とは、大乘仏教の菩薩道を行ずる六度一檀・戒・忍・禪・恵一を表象する六種供養（閻伽・塗香・華鬘・焼香・飲食・灯明）を、神仏にお供えする役僧だったものと思われる。

河北町谷地の八幡宮祭礼においても、古くは社僧（末寺・門徒）か補佐役（社人三家・楽人三家）が、六種供養を奉納したのであろう。同宮の御朱印地である六供郷（町）には、別当円福寺のほか門徒二ヶ寺、補佐役および雑務役（門前衆）が居住して、八幡宮に奉仕していたのである。

九州有明海の補陀落渡海

— 雲仙修験との関係について —

根 井 淨

補陀落渡海は、我が国における観音信仰の実践的な信仰形態であると言われる。その拠点は熊野の那智にあつて、『熊野年代記』は平安時代から江戸時代までの実際の渡海や、儀礼としての水葬を記録しており、その光景を描く絵画資料として「熊野参詣曼荼羅」が知られている。また『観音講式』（貞慶筆）『発心集』などは、四国の室戸、足摺岬からも賀東上人や無名の修行者たちが渡海したことを載せており、鎌倉時代の『吾妻鏡』に出る智定坊の補陀落渡海も著名な話である。このような補陀落渡海は、文獻、遺跡資料から三十数例が見い出され、西日本各地の海岸線でも実践されたことが確認できる。そこで今回は、その一例として九州有明海における補陀落渡海について報告しておきたい。

先ず熊本県玉名市繁根木八幡宮（寿福寺跡）に下野国弘円上人の補陀落渡海碑が現存する。銘文によると、永祿十一年（一五六八）善心、道円行人を同船（同行）として渡海し、その供養として秀齋上人が建碑したことが判る。また同市伊倉の報恩寺跡にも、天正四年（一五七六）銘の下野国夢賢上人の渡海碑が存在し、日照上人が本願となつて建碑されている。

この二基の渡海碑によって有明海での補陀落渡海の形跡が知られるが、対岸にあたる島原半島の雲仙修験も補陀落渡海を決定している。すなわち、大阪府泉南市岡中の林昌寺に、高さ1 m 53 cm、幅32 cmの板碑形の渡海碑があつて、

補陀落山 肥前国之任温泉山祐海上人

我見自心形如月輪

○サ 渡海行者 永祿八年乙丑二月廿八日

という銘文が確認される。林昌寺は現在、山号を躑躅山と称する真言宗御室派の寺院であるが、元は温泉山菩提院岡寺と呼び、肥前温泉山満明寺と同じ山号を有していた。この点から恐らく祐海上人は、林昌寺の中興開山の人物であつたと推測され、再興事業に従事して泉州沖から渡海したものと考えられる。その祐海上人の門人が誌した卷子本の縁起も林昌寺に伝わり、祐海上人渡海後も林昌寺は真言密教系の雲仙修験の法脈が保たれたものと思われる。

右の渡海碑の確認によつて、雲仙修験に補陀落信仰とその実践があつたことを立証できるが、その雲仙修験の補陀落山に擬せられた観音靈場として、加津佐町に岩戸山がある。岩戸山は有明海を望む海岸絶壁の岩山で、現在敲吼庵（曹洞宗）があるが、山内には古くから洞窟があつて穴観音として信仰を集めている。この洞窟は、フロイス『日本史』によると、天正八年キリシタン大名有馬晴信によつて領内の神社仏閣が破壊されると、地元の名僧たちが仏像を隠匿していた所として有名で、現在もその姿は一変していない。そしてフロイスは、その洞窟

「岩殿」^{いわだん}と表記し、また島原半原を旦那場とした伊勢御師も、永禄十、十一年の『肥前日記』に「岩との」「岩殿山」と記しており、中世末期には洞窟一帯の山が、イワドノ、イワドノサンと呼ばれていたことが判る。しかし、本来は岩の洞、すなわちと岩洞から転じてイワドノと呼ばれ、さらに現行の岩戸山と表記されるに至った、と推測してよい。従って、この岩戸山の原初的な信仰は、修験の山に多い洞窟信仰から出発したことは疑いなく、また雲仙修験の鎮禪定や、岩場を巡る辺路修行の場でもあり、洞窟の観音を中心とする観音霊場であったことは間違いない。フロイスも日本でも著名な霊場で、各地からの巡礼者で賑わっていた、と『日本史』に執筆しているのは、そのことを証明している。このように岩戸山は、海上を望む地形とも重なり合って、古くから補陀落山に擬せられ、有明海における補陀落信仰の拠点になっていた、と考えられる。

以上、有明海における補陀落渡海は、一つには島原半島の観音霊場である岩戸山が軸になっていたと思われる、そこに介在した雲仙修験に補陀落渡海が伝授されていたと推測される。その雲仙修験の渡海を実証するものとして、泉南市林昌寺に温泉山祐海上人の補陀落渡海碑があり、有明海における補陀落渡海の形跡も説明可能である。

弥勒伝承の起源

松岡 由香子

未来仏弥勒の伝承は、民間伝承と習合して多大の影響をアジアの民衆に及ぼしてきたが、それはこの伝承が正統仏教とは異質な思想基盤を持つ為であり、それを伝承の源泉とその発展を辿って明らかにしたい。

弥勒に關説する主な原始經典には長阿6（並行DN26）、増一48の3（並行弥勒下生経）、中阿66があるが、最古と考えられる長阿に基いて弥勒原伝承の要素を次の様にまとめ、以下その由来を考察する。

伝承A 一、慈悲喜捨を説く。二、未来仏。三、弥勒と号し釈迦同等。四、大宝幢を壊して施す。

伝承B 五、転輪王話（並行中阿含70）

一、慈悲喜捨の教えは、その果が梵天往生に限定され、施、戒等と併説されず、一切に対する平等視に基く、という点で一般の生天論と異なる。この教えが異学に由来することは、多くの経で明示されている。例えば、異学者が慈悲喜捨を説くのを仏弟子が聞いて、歡喜も訶責もせず去り世尊に問うと、世尊は「異学はその果を知らず、上解脱を得ることがない」と批判している。（SN46・54）この異学とは民衆の間に広まっていたバカヴァド派であると思われる。『バガヴァド・ギーター』には「全

ての対象を平等に見て、一切有情の利益を喜ぶ者、彼らは必ず私のもとに到達する」と説かれ、慈心の修習が重視されるからである。仏教では慈悲喜捨を四梵住と称するが、この梵とは「梵天は慈を以て住す」(MN 55)といわれるその梵で、バガヴァッドヴィシヌヌであろう。この派はヴェーダ宗教と自らを峻別しているが、それは長阿26でも確認できる。經典で四梵住は低位の行で、厭離、解脱に導かないとしばしば批判される(MN 97・99中阿8・155・159等)が、エリート向きでないこの教えを弥勒伝承は保持する。二、仏名マイトレーヤ(仁慈なる者)は、直接ミスラ神と関係するというより、慈悲を意味する為であらう。もつとも Baga はベルシャ古語で神を表しアケメネス朝で用いられ、バガヴァッドの Baga は恵みの主を意味し、両神とも大鷲に乗る神であり、一方慈悲の神バガヴァッドと弥勒は両者とも蓮華を持つ像が多い。三、無数千万の慈子(metteyya-puta)と数百の釈子(sakya-puta)の対照に於て(参照:ミリンダ王経)弥勒は仏教団の覚者というより、大衆を救うメシアであることが示唆されている。未来のメシア思想はバガヴァッド派ではヴィシヌヌの十の化身として示され、第九はブッダ第十は馬に乗る武者カルキである。ミスラ信仰でもサオジャントの他ヴェレスラグナの十の化身があり、第十は天馬を駆る勇者である。四、大宝幢話(参照ジャータカ25)は、後の弥勒經典では四宝蔵、全幢、四大車、金縷衣等変化するが、必ず貧者に施されるものとして言及され、理想郷が王の宝を民衆に分与するという具体的社会的現実として示される。五、転輪はベルシャ

のフアルナ(光輪)に対応する他、王の千子はサオジャントの千人の盟友(参照賢劫千仏)と呼応する。世界期の思想はベルシャにもバガヴァッド派にも存するが、殊に後者は、世界期の漸滅、戦闘による荒廃からの回復など伝承Bと呼応する。

以上、弥勒伝承の源泉に見出される仏教・ヒンドゥー教・ベルシャ宗教の相互影響は、ダリウス一世(前五C初)アレキサンダー大王(前四C後)アシヨカ王(前三C中)らの大帝国建設という歴史的社会的状況の中で可能となり、弥勒伝承はヒンドゥー教を国教化したシュンガ朝(前二C)の頃成立したのだろう。

この伝承に仏伝様式と迦葉伝説が付加され増一48の3となるが、迦葉伝説と並行する話がバガヴァッド派に存し、又迦葉の衣を阿難ら阿羅漢をさしおいて弥勒が嗣ぐ所に伝統仏教団批判が窺われる。中阿66は原伝承に Sup. 5・3 が結合され、仏弟子弥勒と阿夷哆の授記話となっている。この経で弥勒は未来仏から授記された菩薩へ変身を遂げる。大乘は全ての人の将来成仏を説くのであるから未来のメシアは必要ない。むしろ慈悲を行ずる弥勒こそ菩薩の筆頭者として大乘の旗手になり得たのである。かくして弥勒菩薩は殆ど全ての原始大乘經典に登場することとなるのである。

翁 童 考

——神話とライフ・サイクルを手がかりとして——

鎌 田 東 二

十数年前に封切られたSF映画「二〇〇一年宇宙の旅」は、今日なお様々な点で衝撃的な作品である。人類進化のテーマを縦軸に、月面に突如出現した謎の飛行物体モノリスを解明し追跡するための木星探険の過程で、変性意識状態とも神秘体験ともいえるような特異な意識体験を持ち、急激に老化し、死にたえ、そして星 童 としてメタモルフォーゼしていくポーマン船長の転生物語を横軸に、じつにスリリングに話は進行していく。

おそらく人類にとって初めての未曾有の宇宙体験を持ったポーマンは、この世のものとは思われぬ、名づけえぬものをかい間見た者のみを持つ深い畏れのまなざしをもって死に、そして、漆黒の宇宙空間を漂う、母胎にも似た透明な円球に包まれた胎児^{スター・チャイルド}星 童として甦る。その時、この星童の眼は生死の深淵を覗き見た老人のように恰侗で、諦念に満ちており、口もとにはかすかな微笑がたたえられていた。それはあたかも「翁を内在化したような童」のようであった。

この映画が「星 童」というイメージで如実に示したように、はたして翁と童は、もっと一般化していえば、老人と子供

は存在論的な同一性あるいは連続性を持つ者なのか。神話的・民俗的形象の中で、神人的、霊的存在として現われる翁と童は、現実の老人や子供の存在性格とどのように関わるのか。小論では、マテリアルな現実存在としての老人や子供が人生においてどのような身体変化、意識変化の過程を辿るか、そのライフ・サイクルを検討することを通して、彼らの存在性格の中に、スピリチュアルな神話的存在としての翁や童の形象が内包されているのを確認してみたい。いわば、老人と子供をメタファーとして見ることによって、そこに老人と子供を貫くスピリチュアルな存在次元として八翁童存在[∨]とも呼びうる存在位相のあることを見てみたい。それは神学と人間学にとって重要なテーマの一つであるだろう。

人間のライフ・サイクルを見た場合、老人と子供は人生の時間経過の対極に位置していることがわかる。すなわち誕生と死という対極である。老人と子供は、身体的にはむしろ男女の性差を持つているが、しかし実質的には性機能が著しく微弱である。性機能が未発達・未分化であるという点で子供は両性ないし無性という存在性格を持ち、老人は性機能が衰退・停止しているという点で超性ないし無性の状態にある。彼らは月経、受精、射精が不可能であるという点で、少年少女や成人男女とは明らかに異なる身体を持つ。老人と子供は、いうならば、性および労働という人間にとって基本的な二つの生産行為から疎遠な位置にることによって、逆にそれから自由な消費的・遊戯的存在性格を持っている。彼らが神話伝承や民俗儀礼の中で、

時として聖性を帯びた存在として登場してくるのもこうした存在性格と無縁ではない。社会的生産性を超越して彼らは靈的生产性でもいうべき位相に立っている。

月経、受胎、射精が可能な男女身体は、生体の秩序維持、ホメオスタシスという面からみればきわめて安定しているが、老人と子供の生体は、物資代謝の盛衰、過剰な熱変化など不安定な変化が目立つ。それは意志によつては管理しえない変化であるがゆえに、その身体は自然成長性に従つて生きることを余儀なくされる。対比的にいうならば、男女身体とは「文化としての身体」であるのに対して、老人—子供身体は「自然としての身体」である。そして、老人身体と子供身体は、幾つかの共通点を持ちつつ逆対応している身体境位なのである。

このような老人と子供の変化する自然身体は、どのような意識状態を持つものなのか。第一に記憶の不分明さ、第二に時間感覚の錯綜、第三に夢と現実の境界の曖昧、夢見や無意識状態への入りやすさ、さらにいえば一種の変性意識状態への入りやすさ、第四に鋭い直観的な認識、第五に不安や他者依存性の増大、という意識状態を持ちやすい。そこには超越へと促す心的契機がある。その眼は超自然に向かつて見開かれている。

老人—子供身体の逆対応を靈魂観、死後観と関連させてみる時、その逆対応的な共通性が露わになるだろう。再生信仰であるれ、祖霊信仰であれ、いずれにせよ、死は死後世界ないし靈界での誕生である。また現世での誕生は靈界における死である。現界の老人は靈界の子供であり、現界の子供は靈界の老人なの

である。老人は「靈童」という未来の影を宿し、子供は「靈翁」という過去の影を宿している。とすれば、老人と子供は、「翁童」という存在性格を秘め持っているといえる。この「翁童」の神話原型は、わが国では、折口信夫のいうマレピトの原像たる須佐之男命の形象として現れている。

かくして、老人と子供は、死としての誕生、誕生としての死という逆対応の世代として位置しながら、童を内在せる翁、翁を内在せる童という靈性の軸を共有し、相補的に連続している。このような生死の境界線上に位置し、運動変化する身体が、叡智の光と、活達で無垢で多様な生命の力を表わす「翁童」という神話的・靈的風光のメタファーとなることをかねて宗教的直観はするどく見てとつてきたのである。

古伝新嘗祭の成立

平井直房

現在出雲大社で毎年新嘗祭の晩行なわれる古伝新嘗祭は、その名称から古来の方式をそのまま伝えているかの如き感を抱かせる。しかしこの神事はもと新嘗会と呼ばれ、宮司職（今も国造と呼ばれる）の就任儀礼たる火継ぎ神事と同様、出雲氏の古い本拠だった松江市南郊大庭で斎行されるものであった。しかも新嘗会は遅くも中世以来、同地の神魂神社と国造別邸を祭場とし、行事の若干は右の二カ所で繰返されていた。近世を一貫

するこの祭の方式は、(一)十一月中卯日の宵、別邸に熊野神社から火切り持参―鑽火―炊飯、(二)神魂神社本殿で神拜―奠供―庁の舎で祝詞―歯固め―一夜酒頂戴―百番の舞、(三)別邸で釜の神事―歯固め―百番の舞―御飯頂戴―火切板に揮毫、(四)翌辰日早朝別邸で直会、となっていた。

新嘗会が古伝新嘗祭に移行する背景には、明治初期の神社制度の激変がある。明治四年四月、社寺領の上知により出雲大社は三千三百六十石の社領を失ない、両国造家合計五百二十七名とされた社家の経済的基盤が動揺した。神魂神社では新嘗会の祭田約百石も失われた。翌五月には官社への列格と官選神職制の導入があった。前年まで旧例通り行なわれていた大庭での新嘗の儀は、こうした情勢の中で中止せざるを得なかったが、翌五年五月には大社から教部省にその復活を願い出、許可された。ところが国家神道への編入に伴い、大少宮司の国造が、官幣大社としての新嘗祭を差置いて大庭に参向する訳に行かないことが判明するに及んで、九月には古来の国造の新嘗を、公式の新嘗祭の終了後大社で執行し、神魂には職員を遣して献供されることとした。

明治五年の新嘗祭については、出雲大社の『達及願何届』綴りに、若干の記録がある。先ず十一月二十一日夕刻、熊野神社から火切りが到着すると、先例のない大少宮司の拝礼があり、うち二枚を境内の御供所に納めた。官祭としての新嘗祭は翌日午前執行され、終って午後二時から庁の舎で後年の古伝新嘗祭の濫觴となる神事があった。その次第は、大小宮司以下本殿

遥拝―釜の神事―百番の舞―三献式―本殿遥拝である。釜の神事では、もと神魂の別火が国造と釜に向い祝詞を奏したが、この年から大宮司が釜の神に拝礼している。ここに神の「御杖代」から官社の司祭者に力点を移した、国造の職能上の変化が窺える。次いで祓宜による釜の神拝礼・祝詞・奉幣(幣を捧持し微音で神語を唱う)・釜めぐりがあった。注目すべきは三献式の大宮司の饗膳に限り歯固めの石が添えられている点で、実際に歯固めがこの時なされたと解される。

古伝新嘗祭の名は明治五年当時まだない。しかし同二十一年一月版『大社教雑誌』の新嘗祭の記事には「同夜古伝新嘗祭」と見え、夜の祭となっている。明治六年以後のこの神事の実態を知る史料はまだ発見できないが、大正十三年に内務省あて提出した『出雲大社特種神事取調書』(後に菅官国幣社特殊神事調四の原稿となる)には、現在の古伝新嘗祭の原型といえるものが出てくる。これによれば祭場は拝殿で、午後七時すぎ祭員が着座する。行事の次第は、宮司祭壇に昇り一揖・伺候―宮司御飯と一夜酒を四方に捧げ黙禱再拝拍手―宮司相嘗め―火切板に揮毫―百番の神舞―宮司祭壇に一揖し釜の前で再拝拍手―祓宜釜の神事(祝詞と奉幣なく一揖して釜めぐり三回・二拝拍手一揖)―直会、となっている。この方式はその後刊行された『出雲大社由緒略記』・同改訂版・同再訂版その他においても変わらず、微細な作法の修正を経て現在に至っている。

これを要するに古伝新嘗祭は、明治五年にその濫觴が出現し、同二十一年までに夜の祭として名称も定まり、遅くも大正

十三年には現在の姿にほぼ等しいものとなった。これを近世までの新嘗会と比較すると、かなりの変容に気付くが、国造が神々との相嘗めを通じて、聖職者にふさわしい靈威や生命力の更新を計るという本来の趣旨は、時代の移ろいを越えて、なお変ることなく継承されていると思われる。

神官奉幣使小考

小松 馨

皇室の氏神・祖神である天照大神を奉祀する伊勢神宮は、周知のごとく古代都の所在した大和・山城両国からは遠隔の地に鎮座している。ために、天皇の御權代としての齋宮が置かれ、恒例祭祀（祈年祭、六月と十二月両度の月次祭・神嘗祭）や臨時の祈願等の際には、朝廷から使者が発遣された。この朝廷から神宮へ発遣される使者を奉幣使、もしくは幣使という。

右記のごとく、神宮との間に存在する距離の前提のため奉幣祭祀という形態をとらざるえない朝廷は、奉幣使の責務・地位を特に重視した。ゆえに、神宮奉幣使のみは『神祇令』に、凡常祀之外、須_下向_下諸社、供_下帛帛者、皆取_下五位以上卜食者_下充、唯伊勢神宮、常祀亦同、とあり、『統紀』天平二年閏六月甲午条に、

制、奉_下幣伊勢大神宮者、卜食五位已上苑_下使、不_下須_下六位已下_下

とあるごとく、余社とは異り、臨時と常祀との別なく、勅授の五位以上の官人が任命されることになっていたのである。

ところで、神宮奉幣使についての規定はいま一つある。すなわち天平宝字元年六月乙未に出された

始制、伊勢大神宮幣帛使、自_下今以後、差_下中臣朝臣、不得_下用_下他姓人『統紀』

という奉幣使の中臣氏独占を命ずる格である、前述の『神祇令』と天平二年閏六月甲午条格の奉幣使五位以上者任用規定と、右中臣氏独占任用規定については、これまでも多くの先学の研究がある。左に整理すると、①五位任用規定は、『大宝令』にはみられないことから、『養老令』によって定められ、同令の施行が遅れたため天平二年に格として同様の規定が出された。

②養老令には五位任用規定はなく、天平二年の格により制定され、『養老令』発令直前に付加された。③『神祇令』と天平二年の五位任用規定制定の背景には、神祇氏族中臣氏と忌部氏との確執があり、中臣氏が奉幣使の独占をはかるため、右規定の制定を朝廷に働きかけ、最終的には天平宝字元年の中臣氏専用の格がだされた。が、もともと忌部氏排斥のためだされた格のため、ながくは行われなかった。④『儀式』・『延喜式』にみられる奉幣使（神嘗祭・臨時奉幣）の五位以上の王氏任用規定は、養老五年の例や、他の例から考えて後世に制定されたものと考えられる。以上大きくわけて四説がある。①②については令・格の制定の問題であり、両説ともに大概は一致しているように思われる。また、④についても引用の『政事要略』所収の

『官曹事類』所載符の誤読のため、惹起された見解であろうと思われる、問題となるのは、③である。後世の史料ではあるが、神宮奉幣使について詳細な『神祇官年中行事』祈年祭・月次祭条には、両祭の奉幣使について、

四日、祈年祭也、(中略)伊勢使祭主動之、

十一日、月次祭、使祭主出居官人等、(中略)十一日以祭^{祭主}隆世^{祭主}朝伊勢使祭主、

とある。右によれば、祈年祭・両月次祭祭使は祭主が勤仕したこととなる。祭主は代々中臣氏(大中臣)の世襲であるが、もし右事実が天平宝字元年に近い年代まで遡及できるとするならば、中臣氏専用の格が行われなかったとする説は再考の必要がある。なぜなら、天平宝字元年格とは、中臣氏の祈年祭・両月次祭祭使専任を規定したものと考えられるからである。本発表ではこの点について、少しく考察を加えたい。

神国思想の思想的形成に関する一考察

白山 芳太郎

蒙古襲来を契機とする神国思想の展開について、これを取り扱った論文は、数少なくない。それら諸論文により報告されている内容は、鎌倉期の諸社、諸寺と広くかかわっている。

そのような中世神仏信仰の諸相と広くかかわった神国思想に

ついて、その思想的形成への経緯を究明したいというのが目的である。

まず、初出史料は『日本書紀』神功皇后紀に引載された『百濟記』にみられるもので、『三代実録』貞観十一年十二月十四日条などは、これをふまえて「日本朝波所謂神明之國奈刹」と「所謂」を付して述べている。これ以後、『春記』『大槐秘抄』『平家物語』などにみられる「神国」の記載を検討してみると、平安初期から鎌倉初期にいたるまで、そこに見られる神国観は、『百濟記』における百濟王が我國を神国にちがいないと言ったという伝承をふまえて、我國は神明の擁護する国であって近隣諸国は恐れをなすだろう、とする考え方である。今少し、この間の史料をあげるならば、『宇多天皇宸記』『権記』『兵範記』『吾妻鏡』(寿永三年二月二十五日条)において、我國は神国であるから、神を敬わなければならない、或は、神国だから恒例の神事を懈怠なくつとめねばならない、と説く性格のものが中心である。なかに、多少の文献は、我國は神国であるので皇統が絶えないと説く性格のもの(意見封事十二箇条『保元物語』)があることが、留意される。

こういった神国観が、承久の三上皇配流の事件を機に、「時の人疑つて曰く、我國はもとより神国也。(中略)何によりてか、三帝一時に遠流の恥ある」(『神国王書』)、又、「天照大御神は豊秋津洲の本主、皇帝の祖宗なり。而るに八十五代の今に至りて、何の故に百皇鎮護の誓を改め、三帝両親王に配流の耻辱を懐かしめたまふ哉。尤もこれを恠しむべし」(『吾妻鏡』承久三

年閏十月十日条」と、自信を弱め神国への疑惑が持たれる。そのような世相のなかで、末法思想が流布し、『愚管抄』著者、慈円を始め、思想界の動きも、正像末三法の推移に対し、深刻な受けとめ方となってくる。

そのような背景のもと、文永・弘安の両襲来、及びそれに依じての異国調伏の祈禱が展開され、さらに敵の敗走が神明の加護によると信じられるという体験の加算に基づく神国観思想化の段階の出現が、神国思想の思想的形成過程、かつ、末法観克服過程における大きなステップであったと、推察する。

風獅爺について

窪 徳 忠

中国では、石敢当を始めとして多くの辟邪法があるが、そのひとつに屋根の棟の中央に獅子様の動物に跨って射弓の格好をした素焼の武人像をおく習俗がある。それが風獅爺である。以前金門島出身の大工が故郷の習俗に従ってのせたのが起源だとの説もあるが、材料の土が泉州産の上、台湾の泉州出身者の居住地区に多かった由だから、金門島起源と限定する必要はない。昨夏福建省同安県で私のみた一基も、その裏書となろう。現在では、台風でこわれたままにしてあるので、旧台南市内に二基、安平地区に数基、他に二基が残るのみである。霧その他のによる海上での遭難防止が目的というけれども、海岸から離れ

た屏東県万巒郷にもあったから、遭難防止だけが目的とは限らない。家の安全や辟邪が一般的目的だったとすべきだろう。武人は、太陽、風伯、黄飛虎、瓦將軍、蚩尤などといわれているが、まだはつきりしていない。ただ、台湾師範大学教授王啓宗によると、金門島では蚩尤像といい、棟の中央だけでなく、屋根の斜面上や獅子だけの場合もあった。また、道路の入口などに造立する石獅様の怪物を風獅爺、石獅爺とよぶという。この示教は、重要である。

風獅爺を屋根の斜面にのせる例は台南県塩水鎮で、獅子のみを屋根にのせる例は福建省泉州附近で、しばしばみたが、これは、沖縄県下の屋根の斜面上におくシーサーグワと通称される小獅子像と共通する。シーサーグワは、以前は火災よけといわれていたが、いまでは多くは魔よけ、災難よけ、厄返しとして、道路に面した屋根の斜面上におく。宮古諸島や与那国島の一部では、これをトラというが、後述の雲南省の石敢当と考合せて注目される。また、那覇市壺屋町で、以前は石敢当を造立すべき道路の突当りの家では、石敢当の代りに屋根の斜面上にシーサーグワをのせたが、これまた注目をひく。

『輟耕録』などによれば、中国では一三世紀初頭〜一八世紀末は、道路が家の門に当たる場合に門附近の地上に石敢当を造立するのが常だった。ところが、一九〇二年から翌年にかけて貴州・雲南・四川各省に住む苗族を調査した鳥居竜蔵は、『人類学上より見たる西南支那』で、雲南省潯益州附近で虎形に刻んだ石の胸部に石敢当と刻んで屋根においたのを見たとのべて

いる。また、口に劔を咬えた虎頭即ち獅頭を上部に加刻した石敢当をみ、虎を石敢当と結びつけたのは百獣の王である虎の威力で悪魔を屈服させようとしたためではないかと推測するが、額に王字を画いた虎の玩具や、旧五月五日に雄黄水で子供の額に王字をかけた戦前の呪いに照せば、正しい推測である。

虎や獅子と結付いた石敢当は、中国東北部や福建省アモイにも見られる。一九四三年頃アモイにいた海江田正孝は、同地にさまざまな形で獅子と結合した石敢当をみて、始めは石敢当に獅子が附属していたが、のち石敢当の影が薄れ、石敢当の字が消えて棒状の石獅、ついで獅子となったのではないかと想像しているが、正しい推測だろう。その影響は台湾や沖縄県に及んでいる。しかも、沖縄県の昔風のシーサーグワには、額の中心に王字が刻んであったという。とすれば、シーサーグワを屋根の斜面上におく沖縄の習俗は、従来の説のように沖縄県固有の習俗ではなく、中国の石敢当、石獅、風獅爺、金門島の蚩尤像などの習合したものの伝来した結果ではないかと考えられる。また、アモイの石獅や石獅王は、金門島に伝って風獅爺となり、更に台湾に伝って道路脇の石獅となっている。沖縄では火災よけとして道路端におくシーサー(獅子)も、ときには石敢当の位置にある。

従って、以上を総合し、石敢当、石獅、石獅王、風獅爺などと、沖縄県のシーサーやシーサーグワとは関連があるのではないかと推測する。

元旦四方拝祭祀の一考察

渡部真弓

元旦四方拝祭祀が年中行事として成立したのが、「嵯峨天皇の御世・弘仁年間(八一〇・八一八年)である」と主張されたのは所功氏であった。これは、宇多天皇の御世・寛平二(八九〇)年に始まるとする従来の説から、およそ七〇〇〜八〇〇年ほど時代を早めた事になる。さて、この様な時代に成立したと云う元旦四方拝が、それではどの様な信仰意識のもとに、形成されていったのであろうか。その形成要因を考察する事が、小論の目的とするところである。つまり、四方拝祭祀の祭祀対象である、(一)属星(北斗七星)・(二)天地四方・(三)山陵について、各祭儀の淵源が、中国(漢代・唐代)の皇帝祭祀・道教・陰陽道等にあり、その影響のもとに成立したとする主張は、多く先学の支持するところである。しかし、何故それらが、元旦という時に举行されるようになったのかについては、今だ論究せられていないように思われるので、この点について考察してみたい。

この、元旦早朝に執り行なわれる祭りについて考える時、思い起されるのが、次の『日本国現報善惡靈異記』(上巻)の記事である。

人畜所履觸饑救示靈表、而現報縁第十二

大化二年……其於(午前四時)後夜有男聲……時其母與長子為

拝諸靈入其屋内(指風内)
(引用者)

これは、大晦日の晩から元旦にかけて、「たままつり」の風習があった事を記したものであり、同様の記事は『靈異記』以降に撰述された、『後撰和歌集』(巻第二十)兼輔朝臣、『蜻蛉日記』、『枕草子』(四〇段)、『後拾遺和歌集』(第十)和泉式部『詞花和歌集』(巻第四冬)曾根好忠、『徒然草』(第十九段)等にも散見する。そこで述べられている「みたま」とは具体的には、諸靈・今は亡き人、即ち祖先霊と見る事が出来る。

ところで筆者は、中国的影響の著しいとされる四方拝祭祀においても、日本人の伝統的信仰意識が表明されていると考える。それは、次の三点にある。

- (一) 戌亥(西北)に向い地を拜す。(戌亥の隅の祖霊信仰)
- (二) 東方から四方を拜し始める。(東方神聖感)
- (三) 山陵(父母二陵)を拜す。(「たままつり」祖先崇拜)

特に、(三)の「父母二陵」に対する山陵祭祀については、大晦日から元旦にかけて行なわれてきた祖霊信仰の踏襲である、とするのが筆者の主張である。つまり、元旦・寅の刻(午前四時)に、天地四方・山陵への祈りを含む四方拝祭祀を形成していった要因は、「たままつり」・「祖先崇拜」という伝統的日本人の信仰伝承にあったと考える。そして、そのように、祖霊祭祀が日本人の伝統的な信仰伝承であるとの自覚があればこそ、両段再拝という日本古来の神拝作法を以って拝礼してきたのであり、それは、嵯峨天皇の御世・弘仁年間以前に、既に存在し

ていたものと思われる。この故に、「宮中で四方拝が成立した時、それが民間へ波及して年神様をつくった」(歳時記の系譜)「四・年神さまの本質」とする鳥越憲三郎氏の主張とは逆に、大晦日から元旦にかけて行なわれる「たままつり」(祖霊信仰)の風が、元旦の四方拝という朝儀を形成していったものと考ええる。

『足助八幡宮縁起』諸本について

門 屋 温

『足助八幡宮縁起』の書誌学的整理は、今まではほとんど行なわれていないと言つてよい。そこで、従来知られている二本に、天理図書館の所蔵する一本を加えて、紹介と整理を行なつてみたい。

A、統群書類従所収本

〔表題〕『足助八幡宮縁起』

巻末を全体の五分の一近く欠いているため、統群書類従に収められた経緯を含め、書誌学的なことは一切不明。

(参考) 太田正弘「統群書類従と三河」『塙保己一記念論文集』所収

B、足助八幡宮所蔵本

〔表題〕『東海道三州賀茂郡足助八幡宮縁起』

昭和四十七年に太田正弘氏が紹介されたもの。一部に破損は

あるが、完本である。

内容は類従本とほぼ同一であるが、表記・字句の相違は五百ヶ所にのぼる。それらを比較検討すると、

(i) 全体に足助本の方が詳細であること

(ii) 類従本の方により変改や誤字のあとが見えること

などから、足助本の方がより祖本に近い形を保っていると考えられる。

執筆者の姓名以外記されていないため、『足助八幡宮縁起』自体の成立事情は不詳である。ただし、成立時期については、

(i) 南北朝の騒乱、特に元弘の変が強く意識されている

(ii) 現存の社殿（文正元年再建）に関する記事がない

などの点から、従来言われているように十四世紀後半から十五世紀初頭、おそらく応永頃には成立していたと思われる。

また、享保十九年に補修した際の奥書が付されているが、これは『三河国二葉松』の編者の一人である小笠原基長の手によるものである。基長の時代には、足助本と次に述べる天理本との二系統の写本の存在が知られていたことが、天野信景の『塩尻』等によって確かめられる。

C、天理図書館所蔵本

〔表題〕『参河國賀茂郡足助八幡宮縁起』

吉田文庫に収められたもの。全文漢文表記である点で前出二本と異なる。

内容は、足助本前半にあたる足助社創祀、社殿・祭礼の起源を述べた純粹に縁起的な部分に、宇佐・石清水両八幡宮に関わ

る話を挿入し、話の配列を変えたものである。

跋によれば、則定城主鈴木重祐が、父重成の遺志を継いで、四人の公卿に依頼して書写せしめたものという。

成立については、

(i) 足助本では「足助郷」とされている地名が天理本では「足助庄」と変わっているが、「足助庄」は応永年間以降一般

的となる呼称である。

(ii) 宇佐八幡宮に関しては『八幡宇佐宮御託宣集』が引かれているが、この書の流布は応永年間以降とされている。

(iii) 石清水八幡宮に関して登場する人名は、記録によったと思われるが、四人の公卿のうちには、石清水八幡宮の祭礼において重要な職務を担った人物が含まれる。

(iv) 跋には、「右之一巻、仕于神宮之暇、舊記窺蓬窓、繁者甚之、略者詳之」という表現が見える

といった点から考えて、延宝六年、依頼をうけた四人の公卿が足助本をもとに、現在のような表記・構成に改めたとみるのが妥当であろう。そして、鈴木重祐の手によって足助八幡宮に奉納された原本の転写本が、後に吉田文庫に収められるに到ったと思われる。

禅宗寺院と天狗信仰の一例

— 迦葉山と沼田まつりの場合 —

渡部 正英

今回の報告は、禅宗寺院である曹洞宗の迦葉山龍華院弥勒寺が関与する行事についてである。弥勒寺は群馬県沼田市上発知にあり、関東地方から新潟県あたりまで信者のいる祈禱寺である。迦葉山（一三二二m）は古くから山岳宗教の山で、修験の道場であった。嘉祥元年（八四八）の草創と伝えられ、開山は慈覚大師円仁とされている。真言秘密の道場とされた迦葉山も、次第に衰退していったようだ。民衆の信仰が得られなかったことも考えられる。康正二年（一四五六）に新興宗派であった曹洞宗の天巽慶順が来遊すると、住であった天台の慈雲律師は座を譲り自身は開山塔近くの入定穴で入定したと伝えられる。和尚台にあった堂宇は奥の院とされ、五百m下に現在もある伽藍を建立している。

迦葉山は改宗後、沼田氏をはじめ豪族の援助を受け、民衆の信仰を得ていった。その信仰の対象が、天巽の随待として仕え、峻険の岩山を開いたりする中峰である。天巽が法嗣を譲ると中峰も「自今上天して末世の衆生を拔苦与楽せしめん」と云って昇天したとされる。天巽は相州大雄山最乗寺（神奈川県）の第十五世である。大雄山には開山の了庵慧明の時、道了とい

う修験者がいて同様の形態で伽藍建立に携わりやがて昇天して、民衆の信仰を得ている。その形に類似した中峰尊の成立である。大雄山同様、天狗信仰とされるが、両方共に修験者との関係を説明している点は注目したい。

中峰尊への信仰は天狗面の信仰へと変化している。元来沼田地方では、不思議なこと例えば大石の飛び音したり、小屋がゆれるのは天狗のしわざとしている。その類の伝承もある。天狗への畏敬は天狗を祠り、天狗面を奉納する行動を生み出している。天狗面が迦葉山に奉納されたのはいつごろからか不明であるが、最も古い面は明治十六年の裏書きがある30cm位の木彫に朱塗の面である。それは現在沼田市内のY家に伝わる。やがて祈願が豊蚕祈願へと変化すると天狗面を借りて、お礼参りの時には倍にして奉納する「おかり面」の信仰が生まれて、五月の登拝で借り、秋に二枚の面を返す信仰形態が生まれ定着している。天狗面は木製から張り子の紙製となり、山門の農家が作って売られるようになった。これとは別に大天狗面を迦葉山に奉納し祈願することも行なわれている。記録では、初め天皇即位記念に十八尺（4.5m）の面が奉納されたが次年に火災で消失している。ついで昭和十四年武運長久を祈願した二十二尺（5.67m）の面が奉納されている。いずれも沼田市下之町からのもので人力で運び上げられている。さらに昭和四十五年沼田市民有志により天狗面奉賛会がつくられ、四mの面を「交通安全身代り大天狗」として奉納している。交通事故が多発したため有志が発願して、多くの市民の協力だけでなく姉妹都市である下田市民

の協力も得て、大天狗面が奉納されている。

身代り大天狗が沼田まつりに加わったのは昭和四十七年である。沼田まつりは昭和四十五年、それまでの産業祭(10月)と祇園祭(9月)を合せ八月三〜五日の間行うこととなった。350年前からの須賀神社に130年前から榛名神社が加わり「まんど」と呼ばれる山車と神輿の祇園祭であったが昭和四十年頃には衰退してしまっていた。

沼田まつりでは、産業祭の時、車に乗せた大天狗面に市民が関心を示したこと、昭和三十九年に伊豆下田の蓮台寺温泉まつりにも大天狗が参加したがこれも評判がよかったことなどをみて天狗御輿を行うことになった。神社神輿が男性である所から天狗御輿は女性だけにしている。昭和四十七年に始まり今年、身代り天狗にもう一体の大天狗と五体の天狗が参加し天狗パレードとなった。沼田まつりの中心的存在となっている。中峰尊への祈願から発展した天狗面は沼田まつりの天狗御輿となり、行事として成立している。禅宗寺院の弥勒寺は地域との融合についての可能性をそこにみせているのである。

地域社会における御嶽信仰の事例

高橋 涉

山岳信仰に関する先行諸説には、術語、あるいはその用法に精確さを欠く例が少くない。例えば「神体山」は、「山そのも

のが神そのもの」だとされる一方で、山は「神体」であり、その神体に「神霊」がこもるとするところに信仰される山の成立がある、などと説かれる。あるいは「山の神が田の神になる」という把握では、両者を同じと謂うのか、山の神でも田の神でもない第三項を立てるのか、いずれ不明確なままである。仮りに観念をそのまま表現したのだと謂うなら、ここでは山の神および田の神の「概念」は未だ得られていないということであろう。さらには、単に「山の神」や「山神」などの名称を拠にして対象に必ずしも適合しない仮説を立て、あとは附会のための資料操作に陥る論考さえ認められる。

また、山岳信仰について、先学諸氏は、その形態分類を試みるとしながら、結果的には具体的な山々のいわば収集分類に始まる。しかし、山岳信仰は、一般に、非組織的な庶民信仰とともに組織的な宗教信仰をも合わせる非統合的信仰形態として成立している。山岳信仰がなお「形態」として一つのまとまりを示すとしても、それは信仰内容の統合の結果ではなく、単に、特定された「山」に向けて多様な信仰が現実化されるという事態に由る「現象」にすぎない。しかるに先の「山々の収集分類」は、個々の山への信仰をそれぞれに単純化して特性づける作業を前提的に含む故に、本来多元的な山岳信仰の理解には適合しない結果を導くのである。

さらに、山が信仰される事由について、従来「秀麗さ」や「美しさ」などの心情ないし観念レベルの把握がなされてきた。しかし、美しいものがすべて崇拜されることはないし、信

仰対象のすべてが「美しい」わけでもない。私は、山岳信仰の存立根拠が、さしあたり、山岳のもつ非日常性にあると仮設する。山に至るには登らなければならない。端的にはこのことが山を非生活世界とし、山に非日常性を画するのである。山と居住地帯との高度差や山麓の広がり、山稜の傾斜など、山のもついわば物理的性格は、個々の山々についてその非日常性に強弱さえ付与する。聖性は非日常性を本質とするが、人は非日常性を基底として山に聖性を与える。山を他界と見る観念も、山のもつ非日常性、いわば他界性を根拠にと言えよう。こうして「秀麗さ」等は、信仰される山の属性の一つにとどめられ、山岳信仰は、このように、山のもつ客観的事実性を根拠として存立し、具体的には歴史的伝承および社会的裁可を受けて区々の信仰形態を成立させるのである。

木曾御嶽に係る諸説は、概して御嶽信仰を一元的に見るといふ前提の立場にその問題点の多くを由来させる。例えば霊神碑の「本質」を問うと謂うとき、論者は霊神碑の史の変遷や講社による信仰内容の差異を捨象し、その全体をすでに同質的に捉えている。あるいは霊神碑を両墓制に擬えて見ようとする立場では、両墓制の土地ではすべての人が二つの墓をもつのに対して、霊神碑はその建立が行者に限られること、建立に先行して「御座」による託宣があること、などの、基本的事実が、比較の上で省かれているのである。

こうした諸説と問題点をふまえるとき、山岳信仰については、事例研究に基づいて信仰形態の個性を認めつつ、全体の理

解をはかろうとする方向が見出されるだろう。御嶽信仰は、寛明、普寛が「里宮」の支配を一部破却して御嶽信仰の隆盛を招いたが、明治以降、教派神道と地域社会の講社という二つの展開形態を生んだことは知られる通りである。本報告は、この後者の形式で現存する二例をスライド映写を併せて報告し、上述の批判に係る論拠の一端をも提示する。ただし今回は、このようなケースがあるという紹介程度にとどめて、あとは他日を俟つ。

(附記) 本報告については、拙稿『山岳信仰』の概念(『宮城学院女子大学研究論文集』六二号、一九八五、所収)を参照されたい。

加賀来教寺と金毘羅信仰

——山廻役高島家の盛衰に関連して——

菊池 武

加賀金沢東山に、卯辰の金毘羅さんと呼ばれ、八卦の寺として有名な来教寺がある。この寺に、一真宗の篤信家が、家の運命をかけて伺いをたてている。然し結局、破綻を来す事になるが、今回は、この家の盛衰を中心として、庶民信仰の持つ意義の一端を簡単に考察してみたい。

この寺院は、天台真盛宗卯辰山来教寺と称し、前述の如く八卦(觀相・人相・手相・家相・墓相・御籤)が盛んである。境

内の本堂は、いわゆる神殿造りで、地藏堂・稲荷社の他に、不動尊百度塚・行基菩薩像（観世音・天満宮・馬頭観音・不動尊の額が存するので、以前はこうした諸堂も立ち並んでいたのであろう）等が在り、本堂内には、天狗面や数多くの絵馬の奉納で埋っていて、神仏混淆時代の雑居な形態を偲ぶものがある。本尊は、阿弥陀三尊毘沙門天王・金毘羅大権現である。当寺は、僧正林（一に松林）なる者が、延宝四年（寛永九年との説もある）に開基したとされ、鎮守毘沙門天王は、山城国鞍馬山毘沙門天分身三体の一つであるという。主な行事として、金毘羅大権現百味飲食供養大法要（四年毎）・星祭大護摩節分法要（節分）・金毘羅大権現命日法要（毎月十日）等がある。

さて、越中砺波市の高島家は、初代義右衛門が、寛文四年加賀藩前田家の「御旅屋」（藩主の休憩所）として命を受け、名字帯刀を許され、持高四五〇石を有し、「山廻役」・「新田裁許」他の諸役を累代勤め、現当主迄十一代を教えている。

こうした中で、大きな変革期の明治維新に当った八代当主磯松は、引き続き戸長等の役職を勤めていたが、やがて酒造業を始め、銘酒「松露」の醸造元として、多くの使用人を雇い、順調に行っていた。所が、明治三十三年に、一石樽八本が腐り、その痛手が充分に回復しない翌年も更に八本を腐らせてしまった。かくて、次第に陰を見せはじめ、磯松と来教寺の関係は、以前にもまして深くなって行くのである。最初の触れ合いは、彼の婚姻であった。明治元年、彼が二十歳の時、末家である戸出村、竹村屋七郎右衛門の娘との縁組にあたり、『縁組之御籤

札』を受けている。次に、明治三年九月、『家屋敷取り』について、来教寺へ伺いの手紙を出し、同様御籤札を受けている。尚、この間にも明治三年七月、紅屋万右衛門なる者より、占い（星・金神）による『建物占紙面』や『蔵建ヶ所撰』（酒造蔵）の書状を受けている。又、『家絵図』にも、十二支を東西南北、艮・巽・坤・乾の四隅に配置した図を書き入れ、「此方陽氣太陽吉方押入取払大吉、辰巳福德門云」、「此二便所急々取払大吉」と記している。

こうした情況下で、いよいよ明治三十三年一月、『来教寺神前（家連伺之手紙）』を出し、「第一伺、家并ニ家財ヲ売却シ負債ヲ償却シ他ノ業ニ取りカマル方善キヤ。第二伺、此ノ儘ノ酒造業ヲ債主ト共同シ会社組織トシ自分モ加入シ業ヲ営ム方善キヤ」と、深刻な選択に迫られている事が分る。これに対し、来教寺から二つの御籤札（第一伺凶、第二伺吉）と、その解説の返書を受けている。然し、金融制度の確立していない時期でもあり、経営が行詰まり倒産し、家屋敷・負債を整理し、一家は磯松の生家野尻村の菊池家に移った。

以上、一つの家の盛衰の流れに関連して、来教寺金毘羅宮の占いを取り上げてみた。丁度この時期に、江戸期からの旧家は、次々と没落して行つたとの事であるが、先祖代々真宗大谷派の篤信家（檀那寺、砺波市苗加万福寺）であった家が、いわゆるこうした陰陽道的占いに頼つた事は、民間信仰的なものを排除し、「他力本願」・「信心為本」の真宗の立場からすれば異端的行為であろう。然し、誰がこれを責める事が出来よう

か。庶民にとっては、やはり現実的生活面の迷い・救いをこらした占いに求めざるを得なかったのであり、一つの民衆の胸襟に絶えざる生命を持ち続けている複雑な重層的・多神教的庶民信仰の一面を見た思いである。

附 高島文書については、筆者編『御旅屋高島家拾遺集』（写真文書）による。

津軽の民間祈禱師における先祖観

池 上 良 正

○ 青森県津軽地方の民間祈禱師として知られるゴミソ系カミサマと依頼者・信者との応接の事例を資料として、そこに実現される「救い」の実態を明らかにするなかで、「先祖」に関わる諸觀念の特性に注目し、その卓越した〈救済機構〉を考察する。

○ 一般にゴミソ系祈禱師と依頼者・信者との応接においては、「先祖・ホトケの因縁罪障」など災因を説明する準拠枠として、「先祖」に関わる諸觀念が援用されるが、そこには二点の今日の特徴が認められる。

第一、具体的事例や証言からは、個別のであるとともに、きわめて柔構造な系譜を辿って子孫に関与する「先祖」「ホトケ」観が抽出される。それらはいわゆる「イエ的」先祖観からはすでに大きく逸脱し、また個性的で不浄なる「死霊」と、一体化

した清浄なる「祖霊」といった民俗学的二分法にもあてはまらない。「先祖」「ホトケ」の区分すら明確ではない。

第二、このような社会構造的基盤の曖昧な「先祖観」が、とくに近年、多くの祈禱師たちの災因モデルとして重要な位置を占めており、その依存度はますます増大する傾向にある。

○ かかる変化の原因は、外在的および内在的という二つの側面から考察できる。

外在的とは、当地における社会・文化的条件、および人びとのあいだに広く共有されている象徴体系の特性や変化に関わる要因、内在的とは、これらの体系が人びとを救済に導くメカニズム自体に関わる要因である。

○ 両者は相互に関連しているが、とりあえず外在的要因として二点を指摘したい。

第一は、ゴミソ系祈禱師の活動において、従来「先祖」「ホトケ」モデルと並んで重要な説明の準拠枠を構成してきた象徴体系に、漸次的凋落現象がみられるという点である。具体的には、「動物霊」「生霊」など否定的情緒を仮託された象徴体系で、それらは今日でも依然として重要な役割を担い続けているものの、いわゆる「近代化」の過程のなかで、その信憑性が最も脅かされてきた準拠枠でもある。世評に鋭敏に反応するゴミソ系祈禱師の多くは、これらへの過度の依存を敬遠し、むしろ比較的強固で安定した「先祖」「ホトケ」モデルへの依存度を高めていると考えられる。

第二は、イタコ系祈禱師の衰退（現在一三名を確認できるの

み)である。衰退の原因は呪術・宗教的需要の低下というよりも、盲人教育の普及といった社会的事情によるところが大きいが、したがって、かつてのイタコの職掌の多くがゴミソ系祈禱師に継受される傾向が強い。一世代前までは比較的明確であった「ホトケごと」「カミごと」という両者の職務分担が曖昧になり、ゴミソ系祈禱師の多くは依頼者の要望にこたえる形で、身近なホトケや先祖との情緒的葛藤処理の機能を積極的に担う方向に進んでいる。

○ こうした外在的要因とともに、「先祖」「ホトケ」「因縁罪障」等のモデルが、(救済機構)として作動する内在的要因を指摘することができる。その詳しい議論については、拙稿「津軽の民間祈禱師における救い——先祖の因縁罪障を中心に」(『季刊人類学』一六巻四号掲載予定)を参照されたい。

いずれにせよ、「先祖」あるいは「子孫」という言葉が内包する意味論的曖昧性にもかかわらず、これらの言葉がもつカテゴリーとしての力、すなわち「先祖」と「子孫」との情緒的合一の理想や、運命共同体的連座といった規範力が、依然として広汎な文化的基盤に支えられながら、地域の人びとのなかに分有されている点に注目する必要がある。

『日吉根本塔縁起』をめぐる

菅原 信海

『日吉根本塔縁起』は、明達律師(八七九〇九五五)が天慶三年(九四〇)の平将門の乱を、勅命をうけて日吉山王に祈って調伏し、その功によって、同五年(九四二)根本塔を創建し、日吉三聖の霊像を安置したことを記している。

明達律師が将門調伏を祈ったことは、『扶桑略記』・『元亨釈書』・『園城寺伝記』・『寺門伝記補録』などによって知られるところである。そして、この根本塔についてみると、やはり将門調伏の功によって建立されているようであって、その落慶供養が天慶五年三月に天台座主義海を導師に迎えて修せられている。

この日吉根本塔は日吉社頭における最初の塔といわれたもので、元亀二年の叡山焼打のときに焼失、この時以来、塔の再興はなされなかった。即ち現存していない。ただ祝部行丸の描かせた『山王二十一社等絵図』十八枚の内一枚に、根本塔の絵図が残されているので、これによって往時の尊容を偲ぶことができる。そして塔の前には、寛弘五年(一〇〇八)座主院源の創建になる彼岸所もみえる。彼岸所とは、彼岸会所ともいい、日吉社独特の建物で、彼岸会を修する場所を指す。行丸自身この元亀の焼打に遇い、かつての堂社の姿を長子行広とともに、復

興の資として描かしたものが、この絵図であるといわれている。この絵図によって根本塔の建っていた旧跡は、山王鳥居の右手、西本宮の諸社の東に接して建っていたことが知られるのである。

根本塔の建立が確認されると、この塔内には『縁起』に記されているように、日吉三聖つまり大宮権現・二宮権現・聖真子権現の霊像が、同時に祀られていることも確かめられる。つまり天慶五年に日吉三聖が根本塔に創祀されたのである。三聖が創祀されたことは、更に『山家要略記』・『瀬見小河』・『天台霞標』などに引かれている塔中三聖後立板色紙形銘によっても知られるのである。即ち大宮権現を中心に、右に二宮・左に聖真子の両権現が配祀されていることが記されている。

日吉三聖を三尊として、合祀したのはこれが最初の事例であると思われる。つまり日吉三聖の創祀は、天慶五年の根本塔建立の時であると思われるのである。三聖創祀以前の比叡の神々は、『三代実録』などの記載からみても、大比叡神・小比叡神の二神が並記はされているものの、聖真子を加えたままとまった三聖の記事は見当たらない。即ち貞観元年正月二十七日の叙位の条には比叡神（大比叡神のこと）・小比叡神、元慶四年五月十九日の叙位と仁和三年三月十四日の円珍上表文には大比叡神・小比叡神と二聖のみがみえるだけである。聖真子が加わっていない。そうすると二聖に聖真子を加えて三聖となし、この三聖を初めて祀ったのは、根本塔にはじまるといえるのである。このようにみてくると『慈恵大僧正拾遺伝』にみえる天元

二年（九八〇）の三聖創祀説は、検討を要するようである。三聖の創祀は、天元二年を遡ること三十八年、天慶五年のことと思われるのである。

伊勢志摩地方における靈魂観念

—— 一般的性格 ——

赤池 憲 昭

伊勢志摩地方における盆行事は、新亡（初盆の霊）を中心として行われる。この事柄自体はかならずしもこの地方の特色としてあげることができない。初盆の霊は、日本の各所で多少とも特別の扱いをうけることが多いのであるから。ただ、志摩地区では、その程度の度合いがとくに大きく、さまざまな趣向をこらした行事が盛り込まれているのである。この地区の諸事例の場合、新亡ないし新亡の遺族・親族が盆行事にあたってうける特別の扱いには、一体どのような意味がこめられているのだろうか。伊勢志摩地方の靈魂観念へのアプローチとして、ここではとくに盆行事との関連を軸として一考を試みたい。

志摩地区の各地で共通にみられる一つの贈与の形式がある。葬式の場合と盆行事の場合との新亡の家への供物の贈り方に関する形式である。葬式の折に新亡の家でご仏前を供えるのは親族・知人が中心である。もっとも多くの町村で自分の地域内での縁故関係がち密にはりめぐらされているから、多数の人々か

ら供物が上がるが、それにしても血縁関係が中心となった贈与の儀礼が行われている。

これに対して、盆祭の時には、その町その村の住民全体がご仏前を供える。つまり、盆祭のさいには、地縁関係が贈与の形式を規制しているのである。葬式のさいの新亡は家族や親族にとつての新亡であるが、盆祭における新亡は町や村など地域共同体の新亡となることを暗示している。

たんに贈与の形式にとまらず、盆の行事を構成する数多くの要素、たとえば大念仏にしろ柱松行事にしろまた施餓鬼会にしる、その地域での特色はあるとしても、新亡を共同体の手で祀るという意味では、同一の趣旨をもつと考えることが可能である。

一方、新亡の家の側からの共同体への返礼の形式にも同じ事情がうかがわれる。たとえば、柱松行事の時には新亡の遺族は墓地に酒肴を持参し、地域の住民全員にふるまわなければならないし、盆祭の経費を大部分負担する所もある。いずれにしても、それぞれの流儀に応じて新亡の家の側からの盆祭に対する経済的負担は制度化されている。つまり、新亡の家では経済上の出費とみ返えりに、我家の新亡を共同体の新亡として祀りあげてもらおうわけで、いわば、家の葬式をしたのち、いま一度村の葬式をしてもらっていると考えることができる。とすれば、志摩地区の盆行事は、共同体による葬送儀礼の一種と理解することが可能である。

次に、それでは家の葬式と村の葬式とが扱う新亡とは、どの

ような存在なのであろうか。家の葬式は私の葬式、村の葬式は公けの葬式と置き代えてもよい。現実の存在形態としては、いずれにしろ複合的要素を抱え込んでいるから、一定の留保条件が必要であらうが、いま、分析の視点から、私の葬式における新亡と、公けのそれとの対照的性格を抽出するとすれば、私における新亡は哀惜と追悼の新亡であり、公けにおける新亡は不確かであり警戒すべき霊なのである。

新亡はそのままでは共同体にとつては危険であり追い払うべき霊である。これを示唆する事例としては、たとえばこの地方の盆祭で用いられる鉦・太鼓の類がある。鉦・太鼓を打ちならす行事として虫送り行事があり、音響により害虫・悪霊を追い払おうとする儀礼が行われていた。実際、志摩地区の盆行事には、数多くの形で破壊行動が組み込まれている。そうした破壊行為には、新亡に対する象徴的攻撃あるいは監視の意味がこめられている。新亡はそのままでは好ましからざる霊であり、一定の試練にあわせ共同体に貢献する霊に変えられねばならない。伊勢志摩地方盆行事は共同体による新亡のイニシエーション・セレモニーなのである。

伊勢志摩地方の霊魂観念の盆行事

川上光代

加茂川流域に位置する船津・岩倉・河内・松尾・白木は加茂

五郷とよばれている。志摩地方の内陸部の農村である。

五郷の盆の始まりの七日はナヌカビといわれ、精霊を迎えるための準備をする。墓や仏壇の掃除をし、初盆の家では精霊棚を設ける。船津の寺では境内にのぼり旗が立てられ、各初盆の家の軒には新亡の燈籠が吊るされる。その夜は船津の寺では新亡の迎え火が、河内と岩倉の寺ではホンビに入る一二日まで新亡のための供養が行われる。一三日はホトケ迎えの日であり、午前中には加茂五郷の僧五名が共同で施餓鬼を施行する。昼にはホトケが来るので、各家庭ではおちつきだんごを作って供える。夜は公会（後述）の行事としての薬供打供養が行われる。

一五日はホトケ送りの日で、夕刻各郷では盛大な送りの行事がある。白木では寺と墓で送り施餓鬼が、船津と岩倉では薬供打供養が行われる。松尾と河内では公会員が墓地に群集して柱松行事が行われる。町中の霊を薬供や鉦で柱松の上の壺桶に追い込み、最後に火で鎮送する。柱松が燃えた後、各家庭の供物は川へ持って行き送られる。一六日の午前中岩倉では送り施餓鬼が、白木では夜精霊送りがある。二〇日は二十盆といわれ、船津の寺では新亡の送り施餓鬼をする。二四日は松尾の地藏盆で、安産や子供の成長を祈願する人々が訪れる。

新亡供養を中心とする盆行事は、公会の年中行事の中の最大のものである。死後まもない霊や異常な死に方をした霊はきわめて霊力が強く、時には病氣や災害をもたらす恐るべきものとして現われる。それは村落社会の安危に関わりをもつ。従って公会が一つとなって念仏・薬供打・供物・松明等で、あれすさ

びやすい霊を鎮魂鎮送しようとする。

またあれすさびやすい霊を恐れる反面、その強い力にすがるうとする反面もみられる。新亡の霊力を象徴した燈籠を吊し、その前で若者たちは死者仮装でもって死者来訪の儀式を繰り開ける。「オーデコンヤ オイヨイヨイヨイアーサー」と秋の豊作に関する祝言が述べられる。要するに精霊は秋の収穫前の訪問者であり、新亡・横死者・無縁仏等呪力をもつと考えられる霊に豊饒を要求していると考えられる。一方各家庭の精霊棚・仏壇にも新亡・祖先を迎えて初穂初物が供えられている。これは収穫の感謝と秋の豊作を祈願しようとしたことの名残りと思われる。嘗て柱松が倒れた方角で吉凶が占われたことがあるという。収穫を前に幸運を期待する願いがこめられている。そのため悪霊を追い出し、柱松に追いやって焼き殺し、町の浄化につとめればならない。盆は一面秋の実りの予祝に目的を持ったものであり、稲の刈り取りが終わらない内に怨霊がさまたげないよう、念仏や薬供打の力で鎮送しようとしたことが伺い知られるのである。

盛大な盆行事が継続されている背景には、年齢階梯に基づく公会の組織がある。戦前は各郷にあったが、現在では松尾と河内へのみ存続している。村落社会の祭祀集団である公会は同時に「若者入り」「中老入り」「年寄り入り」という社会的性格をもつ通過儀礼と関連している。年齢階梯に従った加入儀礼は、盆行事の機会象徴的役割りの形をとって表出する。新加入の若者には厳しい教訓が与えられる。河内では若者の違反者に

対して若者頭が青竹で容赦なく叩く。この苛酷さは、これまでの世界から公会入りするための試練でもある。新加入の若者に対して行われる加入儀礼は、新しく共同体に加入するための儀礼であるが、その際に新亡との交霊がはかれる。非日常性の世界とかかわった若者は儀礼的死からよみがえり、生まれかわって公会の規制や祭祀を身につけ、公会員として認められる。若者の最年長者である若者頭は、盆行事の全責任をまかされて中老組に加入する。さらにその上の中老・年寄りについても他日公会への加入と脱退の儀式が行われている。かくして一生が終ると公会を離脱し、死者は戒名に名替えをして祖霊化の道を辿るのである。

このような社会的な通過儀礼が加茂郷の農耕共同体を支えていたと思われる。

伊勢志摩地方の靈魂観

——伊勢志摩地方の大念仏——

八幡 崇 経

三重県の志摩地方（鳥羽市及び志摩郡）には盆の期間の中心の行事として「大念仏」と一般に呼ばれる初盆行事が各地様々の形式でとり行われている。昨年の発表では「盆行事の現状と特色」と題して、当地方における盆行事の一般的な過程を示し、その中でも大念仏行事を中心にその特色を述べた。そこで

指摘しておいたことは、共同体が一年間の内に亡った人（新亡）の供養をするが、とくにその新しい霊を積極的にムラから送り出そうとすることに行事の重点があると考えられるという点であった。すなわち、これらの行事が新しい霊に対する共同体社会の意識を暗示するような要素を含み、個人レベルの靈魂観とは少なからず対立しているのではないか。それは単に新しい霊のための穏やかな供養というにとどまらず、その積極的なムラからの「排除」「分離」を意図していると考えられる点を指摘しておいた。

今回の発表では以上のような特徴をもつ大念仏行事の性格を盆期間全ての行事の中で位置づけることにより、そこに見られる靈魂観の理解を更に深めようとするものである。その分析の視点として行事の過程と、それぞれに対する行事主体レベルを明確に示す必要がある。すなわち盆行事の基本的過程を(1)、霊を迎え、(2)、霊を祀り、(3)、霊を送り帰す構造として把握することである。そしてこれに対する担い手を(A)、各一般家(初盆以外)、(B)、初盆家、(C)共同体(ムラ)の三つのレベルに分けてそれぞれの行事をみていく必要があるということである。

当地方の盆行事の一般的な日程は、

8/6 迄に墓掃除を終り各家笹舟流しをして「精霊迎え」とする。

8/7、初盆家では祭壇を祀り始め、大念仏行事の中で新亡の霊を象徴するもの(カサブク、総牌、切る灯籠)を作り、必要な場合(総牌)は僧侶に開眼をしてもらう。

8/13前後に寺で施餓鬼が行われ、ムラ全戸が出席する。大念仏行事は多くはこの後、夕方や翌日に行われる地域が多い。

15、一般の家の精霊送りが行われる。

16/8/20にもしくは20に新亡の霊の送りが共同体レベルで行われる。

8/8以上のような日程である。6/迄は盆行事の準備段階である。

8/7の日に初盆家は祀り始めるがこの時点での行事は初盆家の連合でしかなく、ムラ組織が関わることはない。次に寺で行われる施餓鬼はムラ組織が関わり、ムラの代表である区長、組合

長、檀家総代などの人々が出席する。この行事の中心に初盆家も出席し特別扱いされてはいるが、一般の家にとっては施餓鬼旗を競って奪いとることで「精霊迎え」と意識されることが多い点特徴的である。この後に行われる大念仏行事は共同体が行う新亡の霊のまつりである。この行事へのムラの代表の出席

願いが初盆家の人による「七度半の使い」の形式で行われる(浜島町里区)ことに象徴されるように行事はムラ主催である

(しかし初盆家が盆期間のムラ行事の経費を負担する)。
様々の形式で新しい霊をまつることが行われるが、その中

も特徴的なものは新亡の霊を象徴する用具や人物を破壊し、あるいは攻撃するという儀礼である。新亡の戒名を書いた紙の旗のついた竹で互いに叩き合い紙がよく破れる程、その故人が成仏できる(大王町波切)とか、現在は廃されているが、大念仏行事の間に初盆家の人がムラ人から攻撃を受け逃げまわり、追いつかれると死ぬという習俗が存在していた(鳥羽市菅島)ことなどがそうである。これらの行事に共同体社会の靈魂観が示さ

れているのではないかと思われる。つまりこれらの行為はムラ人による穏やかな新亡供養というにはあまりにも唐突である。

個人の祭祀の場から大念仏会場に集められ、攻撃の対象となりながらも、穏やかで一面華麗な芸能をとまなう(特に阿尼町立神、甲賀)供養の対象ともなる。新しい霊は、当該社会集団にとって危険な存在と見なす反面、その不確かさのゆえに丁重な

供養を行ない、社会を秩序づける契機としようとしているともいえよう。つまり共同体の要請にそのような性格へと脱皮させるために、一定の象徴的試練を加えるイニシエーション的側面が含まれている点が共同体祭祀としての大念仏の特徴といえよう。

伊勢志摩地方の靈魂観

——伊勢志摩地方の葬式——

竹内 堅 文

志摩地方における葬式は、志摩地方(鳥羽市、志摩郡)の寺院の約六割が曹洞宗であり二割が臨済宗、他の二割が真言宗、浄土宗(主に鳥羽市内)という現状からわかるように禅宗寺院が八割を占め、磯部町の一部の神葬祭地域を除いて禅宗式の葬儀方法が主である。葬式全体も、村落によりいくらかの差があるが、おおよそ類似している。もちろん葬式は寺院の力だけでなく民間の習俗の側面が大きな役割をもっている。各儀礼をみ

ても、志摩地方の葬式には死者に対する丁寧な取扱いが未だに存続しており、とくに近親者を中心とする野辺送りの行列にそれがみられる。葬法も火葬が少しづつ増加しているものの、まだほとんどの地域では土葬を行っており、埋葬についても死体を埋める埋め墓と、詣り墓に分けている所が多く、火葬に変わった地域でも埋め墓に骨を入れ、詣り墓とを区別している。また、葬式がすむと数日のうち、遅くとも一年間以内に朝熊山へのタケマイリの慣習も広くみられる。

志摩地方の葬式は、前述のように村落により多少の差があるが、阿尼町立神の事例によって具体的にみてみると次のようになる。寺院は村内に二ヶ寺あり、ともに臨済宗妙心寺派である。墓は南と北に二ヶ所ありそれぞれ埋め墓(身墓)と詣り墓(カラムシヨ)とに分かれている。葬式の格は、会合葬、半会合葬、並葬、野焼香(ノジョウコウ)の四つに分けられている。近隣の村の寺院から来る僧侶の人数が異なり、それぞれ七人、四人、二人、一人の僧侶により行なわれる。立神では、葬式組とよばれる組織はなく、手伝い人、用立人の集団が組織される。用立人は主に親戚関係にある者があたり、手伝い人は主に近隣関係、つき合いのある者によって組織されている。

死者は、家の奥の部屋に寝かされ六つ団子などの供物と、刃物、逆さ併風などが用意され枕経が行なわれる。湯灌は、綱ダスキをかけた近親者二人によってされ、経帷子、手甲、脚絆、足袋などつけられ入棺する。死者の持ち物としては、六文銭、木製数珠の他に、六つ団子、一足半のゾウリ、一本半の竹製ツ

エなどがあり、ゾウリとツエの残りは裏山へ捨てられる。湯灌の時は、用立人により湯灌念仏が行なわれる。通夜は、僧侶の読経と通夜念仏が行なわれる。葬式の当日は、午後一時頃から僧の、家で経が始められる。出棺の際には棺つりにより兩戸板に棺を載せ、ゾウリをはいて縁側から庭に出されると、用立人の女性一人が藁一把で座敷を掃く真似がされ、棺つりは戸板を縁側に立てて手で二、三度強く叩き出棺の葬礼としている。

続いて、野辺送りの行列であるが、順番は、六道の火、提灯、四方塩、花籠、僧侶、善の綱、後つり、棺、先つり、位牌、水、飯、供物、他の近親者、一般会葬者、である。それぞれの役割は棺の先つりは内孫の筆頭者、位牌持ちは喪主(後筆ぎ)で白のカミシモ、三角頭巾をつけるなど棺を中心として厳格に決められている。他村の行列が簡素化されたところでも近親者の行列だけは不可欠なものとなっている。やがて焼香場まで行った棺は三回左廻りしてから僧の経、引導渡しが終ると僧と一般会葬者は来た時と違った道を帰る。家では、空の桶で足を洗う真似をして清めがすんでから入る。一方、近親者は種々のタブーを避けて注意深く埋葬をする。そしてゾウリ野道具を排棄して違った道を帰る。翌日早朝には、埋め墓の土の一部を詣り墓へ移し供え物をする。また、必ず一年以内にタケマイリをして塔婆、髪、衣服などを納める、のち四十九日の忌明けが行なわれる。

以上のように志摩地方の葬式は多少の簡素化はみられるものの、多くの儀礼は綿密に伝承されているといえる。葬式のさい

に使用される諸用具あるいは行列の順序や作法などについての象徴的意味づけを考察して、この地方の靈魂觀念を明らかにして行くことが今後の課題である。

伊勢志摩地方の靈魂觀

——朝熊山・青峰山の民間信仰——

木村 登次

伊勢志摩地方には朝熊山の「タケマイリ」と青峰山の「青峰参り」と呼ばれる二つの代表的な山の信仰がある。

伊勢市と鳥羽市のほぼ中間に位置する朝熊山は「タケさん」と呼ばれ人が亡くなると「あの人もタケさんへ行つた。」と言ひ、この山上にある金剛証寺（臨済宗南禅寺派）の奥の院である吞海院に「タケマイリ」と称し塔婆をあげ死生の回向をする。「タケマイリ」には他にも若干の形式があるが塔婆供養が最も名高い。さてこの塔婆供養であるが、人が亡くなると葬式終了後（ほとんどが初七日までに）、親族が集まり朝熊山に登り奥の院にてその新亡の回向をしてもらうのと同時に塔婆をあげる。そして必ず帰りにはシキビを買つて帰り、墓前や仏壇に供え朝熊山に行つてきたことを報告するというのが一般の形式である。また亡くなつた人の宗旨宗派に関係なく塔婆供養がなされている点も非常に興味深いものである。そしてこの塔婆は四、五年で取り払られ、一般には新しい塔婆をあらためて建

て直すことはしない。塔婆が取り払われれば塔婆供養が終了するという習慣には供養者側の靈魂に対する考え方の一端がうかがわれる。供養されている塔婆のほとんどが新亡供養のものである。新亡の靈は死後の旅路に際して迷ひやすく生への執着を残している。よつて「塔婆供養は新亡の靈があやまりなく冥土に到着できるよう遺族の者が配慮する饑礼」と理解できる。この場合、朝熊山は他界への入口と考えられるのではないか、つまり四、五年という時間を経て新亡の靈はさらに祖靈となるべき他界へ昇華していくのではないかと考えられる。しかし一方では今述べた他界への階梯という思想と異なり、塔婆が取り払われた後にも朝熊山に登り奥の院で水塔婆の供養をしてシキビを買つて帰り、そしてそのシキビを墓前や仏壇に供えることも盛んである。つまり靈魂のヨリシロとしてのシキビを一つのシンボルと考えた場合、その人々にとり亡くなつた人の靈魂はいつまでも朝熊山にいたのであり、山中の他界処として見なしていることになる。

次に塔婆供養と各地域社会の盆行事との関連について考えてみたい。この地方の盆行事は共同体としての行事の性格が強く、しかも迷ひやすい新亡の魂を送り出すというエキゾシズム的性格の強い行事である。共同体の側としては新亡は、迷ひやすく、また生への執着も残つているので危険な存在である。しかし個人つまり遺族の側としてはつい最近まで生活を共にし記憶も新しく、不確定な靈であるが、その奥には哀情の念がある。それを担うのが朝熊山の塔婆供養ではないかと考えられ

る。つまり共同体側の益行事に対する個人の塔邊供養ということができる。

以上述べた死者の山、つまり、祖霊、新亡の供養の山である朝熊山の信仰に対しコントラストを成すのが生者の山、生きてゐるものの利益を祈る山である青峰山の信仰である。青峰山は鳥羽市松尾町と志摩郡磯部町にまたがる山でその山上には正福寺（高野山真言宗）という寺院がある。この寺院は聖武天皇の勅により建立され、その後弘法大師により真言宗に開宗されたと伝えられている。本尊の十一面観音は鳥羽市相差町の白浜海からより鯨の背にのり示現したという伝説も伝えられている。

この寺の年中行事で旧一月十八日に行なわれる大会式（御船祭）は多くの参拝者でにぎわう。特に漁業に従事している人々、また厄年の人々からの信仰が厚い。青峰山はその地理的条件から海上での方向を指示する目標となり、古くから海上での安全を願う漁民たちの信仰を集めており、海上安全の祈禱では全国的に知られていた。しかし現在は次第に厄除けの祈願や交通安全の祈禱に比重が傾きつつある。いづれにしる現世利益を中心とする生者のための信仰の山であり、朝熊山の死者への信仰と補充的關係にある。

山王神道の形成に関する一考察

佐藤 眞人

本論に於いては山王神道の代表的所説である山王七社と北斗七星との同体説を取り上げて、その形成過程を考察することに、山王神道の形成の問題の一斑を究明してみたい。山王、北斗の同体説の一例としては『山王密記』の中に山王と七星、七曜さらに熾盛光仏頂、一字金輪仏頂との同体説が見えてゐる。これは山王、北斗同体説が、熾盛光仏頂・一字金輪仏頂を本尊とする台密の星宿法と密接に関わることを示している。

そこで円仁によつて請来された星宿信仰を背景とした鎮護國家修法である熾盛光法の修法例を検討してみると、康和四年の教王房賢遍による修法において山王に対する加供の行われたことが認められる。その背景には十一世紀後半に隆盛に向う山王信仰を取り込む意図があったものと思われる。

その後鎌倉時代に至つて、慈円により大饗法院熾盛光堂が建立されるが、この堂内には日吉山王七社の本地仏が安置されることとなる。これにより熾盛光法の行法における山王の地位は一層重くなつたと考えられ、やがて熾盛光仏頂||山王本地説の形成される下地を作つたものと評価される。

そこで山王・北斗同体説は、北斗と山王が熾盛光法の蠟燭供に新たに加供された時点にその萌芽を見出すことができよう

が、これが明確化されるのは、北斗法において山王七社の神が祀られるようになった時点であると思われる。

即ち『門葉記』所収「永享十一年北斗法愚記」の「此法功能事」の条に

諸星宿曜等雖多之。以七星為最上。是則在天者名北斗七星。在地称山王七社。

と見えており、山王・北斗同体説が北斗法に関わる教説であったことが認められる。

北斗法に山王を祀ることは『四十帖決』『行林』『三味流口伝集』などの平安期の台密関係の書籍には見えず、鎌倉期成立の『阿婆縛抄』に至って見えてくるが、北斗法に山王を祀る初見は、管見に及んだ限り、『門葉記』巻百六十二に見える建長元年（一二四九）六月の座主道覚による修法の記事であり、この時妙見尊星王・本命元神・行疫神と共に山王七社に対する礼拝の作法が加わったことが見えている。

故に恐らくは鎌倉建長年間、或いはそれをやや遡る時期に山王・北斗同体観が形成されたのではないかと考えられる。

『金光教教典』について——「お知らせ事覚帳」

畑 愷

一昨年（一九八三）金光教団は、その創唱者金光大神・俗名赤沢文治の没後百年を機して、「教団一新」の願いのもとに、

儀礼・制度の一大革新を行なったが、その中核をなすものは金光大神の信心であり、それを鮮明にするため、その百年祭に際して、龐大な新『金光教教典』を編集刊行した。

それは、金光大神の信心に関する資料、教語録の集大成であるが、その中の「お知らせ事覚帳」は、彼の直筆のもので、教団内部においても初めて取り上げられたものである。

その内容は、安政四年（一八五七）四十四歳の時のことから筆を起し、明治十六年（一八八三）七十歳で死亡する十九日前までの二十七年を書き綴ったものである。

「お知らせ」とは神の啓示で、それを中心にした「覚帳」即ち手控えのメモ帳で、要点のみが簡潔に記され、理解しにくいところもあるが、書いた人としては、忘れないように書きとどめたいいわゆる備忘録で、

I 自分にとつて極めて重大な事柄、インパクトなこと、
II 予期しなかった事態に出会って心に衝撃をうけた、ショックなこと、
III 内輪のことでみだりに他言できない、プライベートなこと

を記す性格が、折々備忘録にはある。

この類別から「お知らせ事覚帳」を見ると、

I 金光大神の信心上、重要な神の啓示

1 神と人との取次者である金光大神が神格化されていく過程

慶応三年（一八六七）に、神より功績を讃えられ、感謝さ

れることから始まって、次第にその信心の向上が認められ、ついに神そのものになっていく。

2 生死観

その最後の啓示で「身代わりに神がさせる」とあり、これは金光大神自身に自らの生死観を与えられたものとして、金光教教義の上の大きな課題である。

3 神道国教政策との対決

明治政府の神道国教政策により、官憲の圧迫、周田の動揺の中で、あくまで自己の信心を貫き、文明開化の社会を批判する啓示が書かれている。

4 天照皇大神との関係

一方、天照皇大神は、村落共同体の氏神の総氏神として最後まで親しく仰いでおり、曆の神々も含めてすべてを包括していく神観の内実がうかがわれる。

Ⅱ 異常な事態との遭遇

1 明治六年（一八七三）の神前撤去・神勲差し止めと布教再開の経過

ここより「天地金乃神」という神名の確定、「天地書附」を始め教義・布教の根本が生まれてくる様相が記されている。

2 広前建設をめぐる

棟梁川崎元右衛門の背信行為に対する神の怒りが卒直に記されている。

3 藤井きよの手切れ

最初からの熱心な信者である藤井きよの身勝手さや暴言

に対して、「手切れ」というきびしい処置がなされる。

Ⅲ 身内の事柄

1 長男金吉の武士からの転落より借金が無心の数々、妻のかくれた庇護、娘たちの嫁入り先の不和、次男萩雄の神社

神道への傾きなど

夫々の人間的な煩悶があらわに記され、金光大神の赤裸々な信心生活が見られる。

2 孫の出生

晩年になっての孫の出生を、新たな生命に畏敬の念をもって記している。

以上のように、「お知らせ事覚帳」は、金光大神の心の奥底にひびいた神の啓示をもとにした生々しい信心生活の告白で、その信仰体制の構造をうかがう重要な宗教文献である。

移住と祖先祭祀の変容

——奄美・西阿室の事例研究——

田島 忠 篤

我国の祖先祭祀の変容についての研究は、「イエ」制度の衰退と絡めて一応の成果を納めてきた。しかし、これを、「移住」（離村、帰村）という視点から、一村落を対象として、在村者や離村者までも対象とした実証研究は少ない。本研究は、この様な視点に立ち、移住と祖先祭祀の変容を解明する為の一つ

の試みである。

本研究の調査地、西阿室は奄美大島の一村(自然村)である。奄美大島は、沖繩の「門中」、東北の「同族」といった単系出自集団を欠く、双系社会であり、これを土台に祖先祭祀も支えられている。また、西阿室から移住者の多い京阪神、京葉地方と異なる祖先祭祀を持つ。それは、死霊から祖霊へと祀りあげる過程で、土葬し、「洗骨」をして改葬するやり方である。しかし、移住者の増加にともない、この「洗骨」も近年変容してきている。

西阿室から最初に本土へ移住したのは、明治三十年代であり、当初は裕福な階層の子弟(二十前後、独身)であった。そして、現存する西阿室墓地の墓石の中で、一番古く本土風に建立されたのは、最初の移住者の家である。

本格的に本土風の墓が建要される様になったのは、第二次大戦後、昭和二十八年に本土復帰してからである。復帰後、高度経済成長の波に乗り、若年単身あるいは挙家で阪神方面へ移住していった。この様な中で、昭和三十三年、都市定住を決意した人々を中心に、「第二のふるさと」づくりと称して、大阪に共同で墓地を購入した。

一方、母村でも、墓の改築、新設ブームが起り、昭和四十年から五十四年の間に、現存する墓石で年代の判別のつくもののうち四分の三が建立された。この様にして建立された墓で母村不在者(都市移住者)の墓が多いが、これらの人々は母村在住の近親者に管理を頼んでいる。墓を媒介とした移住者と存在

者の関係を見ると父方、母方、妻方、兄弟姉妹と双系にまたがり、移住がかえって双系社会の親族関係を顕在化させている。

昭和四十年後半から、都市で子育てを終え定年退職をして帰村してくるものが見られるようになった。こうした人々の大半は、すでに西阿室に墓を保持している。配偶者も西阿室出身者が多い。現在、在村者の七割近くが、年令層を問わず戦前、戦後に村外での一年以上の移住経験を持つ人々である。

この様に都市生活経験者の多く在村する西阿室で昭和三十年代の半から洗骨の方法が変化してきている。それは、本来、海水で浄めるべき遺骨をガスバーナー等で火葬して改葬をする様になってきた。そして、これらの変化をおし進めているのが都市移住者よりも母村在住の都市生活経験者であった。

移住と祖先祭祀を総括すると、「イエ」制度を欠く奄美社会では、祖先祭祀が移住者を母村とつなげる一つの役割を果していると言えよう。しかし、こうして帰村した人々が都市生活の様式を少しづつ伝統的祖先祭祀の中に入れてゆく働きをしている。

この調査は、「カトリック大学連盟学術奨励」を受けて実施した。その際、共同研究者である小島清志・せい子夫妻に多大の御指導をうけた。

押合い祭の構造と「祈り」の意味

平野 孝 國

日本の祭には、神輿や山車のぶつけ合い、裸押合いの如き形態が多い。新潟県南魚沼郡大和町浦佐の毘沙門堂には、三月三日（もと正月）、江戸中期より裸押合い祭がある。『北越雪譜』^{（天保八年一八三七）}には、十里・二十里の雪道を、時には赤児を背に婦人も参加したと記す。今日では女子供は完全に排除され、多聞天青年団と講社・有力者が中心となる。

祭の本義に関して、寺・青年団・古老間にも定見はないが、遠近の農民層に、五穀豊穰への祈願は顕著である。祭は精進を積んだ青年団幹部を中心に、若者の水行、「サンヨサンヨ」の掛声で、堂内外に撒かれる餅・弓張提灯・銀盃等、福物の奪合いで最高潮となる。堂内の押合いは、ネコソキに始まりネコタタキに終る。当地ではすでに意味不明な筵敷行事であるが、県内外の方言・類同行事を比較すると、ネコはゴザであり、田に見立てた予祝儀礼と考えられる。田遊びから田楽への過渡的形式態であろう。浦佐の祭を一つのモデルケースに還元すると、次の如くならう。

- A、祭の前段行事として精進潔斎の生活。
- B、神の共感を呼ぶ裸参りと祈り。
- C、豊作を求める技術としての予祝儀礼。

D、呪物の獲得。

以上の要素が、集団行動として実修され、長年月に亘る伝承過程で、本義を忘れ、個々の儀礼の意味を忘れると、部分的に強化され、あるいは複合されて、全く別個の行事ともなる。今日新潟県各地には浦佐の祭の、各種変化形態が見られる。

A、浦佐の祭自体、鈴木牧之の時代より遙かに嚴重な物忌精進を守る。為に祭の本義さえ忘れさせた。寒中の水行と祭の緊張、その解放から来る快感が、次の祭と日常生活への原動力ともなっている。佐渡畑野町の田遊び神事奉仕者には、一週間の精進が先行した。

B、赤裸は神人ともに注意を惹く。殊に寒中、褌を了えた姿で神前に額突くことは、神意を迎えるに相応しい形態と信ぜられた。それが狭い社堂に参集すれば、自ら押合いとなる。北蒲原郡京ヶ瀬村八幡宮では、正月十四日夜、子供から大人まで各宿で水を浴び、腰に注連縄を巻いて参拝する。併し押合いはない。新発田市赤谷の山神社の「どんつき祭」（二月十五日）には、厄男が下帯一本で小川に身を清め、押合い祭に参加する。栃尾市の巢守神社でも、毘沙門像を正面に出して裸押合い祭（正月十五日）だが、水浴びは摩擦除けだという。東蒲原郡三川村延命寺では、天保十一・二年の悪疫いぶり出しに因み、正月二十三日夕刻、庫裡に生木をくべ、本堂で裸押合いをする。十日町多聞天では三月三日、境内で裸押合い。体が丈夫になるという。柏崎の常福寺でも、同日、一週間の沐浴をしての裸押合いを、「さんよ聖火マラソン・リレー」で開始し、断続的な

がら今日に伝えたが、年男のタレント代行と相俟ち、本年限りとなる。

C 田遊びの芸能化する過程で、浦佐ではゴザ作り(ネコカキ)、ササラ作り、ササラすり、音頭取りが、特定の家筋に守られ、祭を推進する。田踊りも田唄も、彼等の伝承で、青年団は殆ど理解せぬまま実修する。手桶の神酒も盃ごと撒かれて、争奪の対象となるが、田へ納める儀であろう。十日町の多聞天でも、ネコを敷き、押合前に酒一升を撒く。

D 田へ撒く予祝儀札にも、呪物を取合うことから、押合い衆が喜ぶテレビ・タンスの類まで登場する。北魚沼郡守門神社では、サンバイン(藁蓋)をかぶせた樽(ツグラ)から、当り札を取り出す押合いになっている(三月一日)。宮崎宮の玉取祭を思わせる。

かつて堀一郎は、エリアーデのオージー理論で、祭やお蔭参りのエネルギー解消のメカニズムを説いたが、押合い・競技・抗争形態の中に、実は日本的「祈り」が融合しているのではないか。祈願対象へ積極的に働きかける祈り〔イ〕請願 〔ロ〕讚美 〔ハ〕款待 〔ニ〕強迫 〔ホ〕慰撫 〔ヘ〕感謝 〔ト〕伺い型」と、祈願対象の意志を付度した祈り〔イ〕適意 〔ロ〕恭謙 〔ハ〕憐憫 〔ニ〕懺悔 〔ホ〕回向型〕の、中間的「合一型」とも名づくべき祈りである。しかも絶対帰依や冥想によるものでなく、狂乱騒動の中にあつて到達する、陶酔的神人合一の境である。祈らずして願望成就につながる信仰的構造をもつと考える。

第八部会

祝祭と暴力

和田俊昭

A・ヴァン・ジュネップやV・ターナーによれば、未開社会の通過儀礼(境界状況)においては乱交、男色、獣姦、無礼講等の、いわば暴力的な諸現象が導入される。わが国でも古来祭礼において神輿が暴れ廻るといふ現象が見られる。洋の東西を問わず、境界状況は多様な形ではあるが、カオスが噴出する場であるようだ。では、この暴力はどのように位置づけられるべきものなのか。

境界状況(祭)と暴力との関係について興味深い理論を展開しているのはR・ジラールである。彼によれば、儀礼Ⅱ祭の本質は集団内相互暴力の、一人の△贖罪のいけにえ▽に向けられた△創始的暴力▽への転換にある。つまり儀礼は、共同体の秩序を破壊する人々の相互暴力を回避し、その秩序を維持するために、一人のいけにえに万人の暴力を背負わせるのだ。ジラールは、贖罪のいけにえの殺害が原始の人類において実際に起ったとし、以後、人類はこの原初の出来事の模倣と再演、つまり儀礼を通じて、共同体の外部に暴力を排泄するのだという。そして、祭における人々の間の非差異化が喜ばしきものとされる

のは、創始的暴力に先立つ相互暴力が、前者の良きものとしての性格を背負わされたものだと説明している。すなわち、ターナーのコムニタス論などは、その暴力的本質を稀釈した不十分なものだといわけだ。

実際、ジラールは『暴力と聖なるもの』(一九七二)の中で、エウリーピデースの悲劇『バックイ』を通じて、古代のディオニューソスの祭儀を論じている。ジラールによれば、この悲劇詩人はディオニューソスを暴力の化身と見做し、その祭儀を「見事に成功した集団的暴行虐殺」として描いており、彼ほど祭の本質を適確に捉えたものはいない。けれどもE・R・ドッグズの『ギリシア人と非理性』(一九五一)によれば、このジラール説は全く怪しいものだ。ドッグズによれば、ディオニューソスは本質的に喜悦(自由)の神であり、祭儀の目的は集団的狂気乱舞、オルギアを通じての脱我、エクスタシスにあった。すなわち、その祭がどのような暴力的現象として現出しようとも、やはり本質はその解放性、コムニタス性にあったのである。ドッグズのきわめて実証的な研究に基づく限り、ジラール説はやはり斥けざるを得ないようだ。

私はV・ターナーの、境界状況の暴力に、文化的秩序の破壊によるコムニタス状況、解放状況の顕現を見出す説に賛成だ。だが、ターナーの理論に不満がないわけではない。というのも私は、境界状況における暴力現象の現われ方が、社会の権力構造の超越性に比例して、換言すれば、未開社会から文明社会への移行の度合にしたがって、かなり変化すると推測するからで

あり、ターナーはこうした点を見逃しているか、曖昧にしていると考えられるからだ。境界状況に噴出する暴力には、人々の△等質化▽をもたらず△乱痴氣さわぎ▽の場合と、日常的構造の裏がえしである△身分逆転▽の場合（例えば、アフリカ大陸の首長の即位式に広く見られる）とがある。前者は非△構造的なもの、後者に反△構造的なものだ。E・リーチによれば、△乱痴氣さわぎ▽はヴァン・ジュネップのいわゆる△分離▽と△統合▽の儀礼の局面に、△身分逆転▽は△周辺▽の儀礼の局面において現われるというが、この区別は納得しがたい。私見によれば、△身分逆転▽は日常世界での△構造▽―正確には△差別構造▽―を前提として初めて可能である。したがってこの儀礼が見られるのは、純然たる未開社会においてではなく、文明社会に次第に移行しつつある社会においてはあるまいか。これに対して、単なる△乱痴氣さわぎ▽は未開社会に独自なものだと考えられる。△乱痴氣さわぎ▽は既成秩序つまり構造を再賦活し強化するだけだが、△身分逆転▽は構造を顛覆し変革する。祭の暴力の保守性と革命性。暴力のこうした両面性は、暴力を、社会の権力構造の超越性の問題とリンクさせることによって、初めて鮮明となるものである。

下都賀（栃木県）にみられる符行

黒川 弘賢

古来より農業従事者にとって、天候はいろいろな影響力をもっていた。そして彼等が常々願っていたのは適度の日照と降雨であった。現代のように自然現象を科学的な解明を行ない得なかった時代の農村にとっては、旱魃、大風水害という自然現象は現代の我々にも想像もつかぬきびしさであり、そのような自然の猛威を少しでものがれる為に自然現象、動植物のすぐれた予知能力、占い等、あらかじめ天候を知ろうとする。天候予見や、天候を変え、農業に都合の良い天候をもたらす為の降雨の祈願、暴風雨除けの天候祈願等の民間信仰がみられる。

今度は、このようなことがらを関東平野の北端で、山岳地帯の入口、また利根川という河川に多かれ少なかれ影響をうけている栃木県南部の地域にみられる符行をとりあげてみた。符行とは、悪疫・悪習が、村や家に侵入するのを防ぐ呪術的行事であり、特に村境というか、部落の主要な入口に立てられたお札等の呪物である。これらの中より特に農業に結びついたものを見て行きたい。

近年の農業は生活様式の近代化、機械化、都市化の進展・近郊農村化により、農業の経営面積、農業従事者、農業様式・農作物、生活様式にいちじるしい変化がみられ、これに附随して

従来農業従事者が最も重視していた信仰的結びつきの価値観にも変容がみられ、その中にも新しい価値目標へと推移して、消滅したのも多くあった。かゝる条件の中で今なお地域社会の中で民間信仰として維持されている、符行をとり上げ、その保持された要因について考えてみた。

前にも述べた通り栃木県南部の下都賀地区は、群馬、埼玉、茨城の各県に境を接し、関東平野の北端に位置し山岳地帯に在る地域である。この地域は夏になると、関東平野北端の山岳（那須、日光、足尾、上越国境の山々）の地形が夏の季節風をはい上らせ、上昇気流となった積乱雲を生み熱雷の発生となる。故にこの両毛地域の名物に雷があり、これら近隣の地域には雷の神社が多く祭祀されている。栃木県内で雷神を祀った神社が百九社（S 39・2・11刊、栃木県神社誌）ある。宇都宮市平出町に鎮座する「平出神社」は平出の雷電様として宇都宮市へ矢板市地方の農村に信仰圏がみられる。下都賀郡地方においては、群馬県邑楽郡板倉町に鎮座する「雷電神社」板倉の雷電様の信仰圏である。更に同郡の東部や小山市の東部地域では茨城県下館市樋口の「轟神社」樋口の雷電様の信仰圏にはいっているところもある。

下都賀郡の農村地域で共同で符行（辻がため、辻念仏等）を行っているところを見ると夏から初秋にかけて特産物を生産している地域に顕著である。

下都賀郡北部から上都賀郡にかけてはかつて大麻生産が盛んであった。三月中旬～下旬に播種し、八月中旬に収穫するがこ

の時期に生産農家が最も心配するのは、強い雷雨と降雹で、順調に成長した麻が降雹のため瞬時に全滅することがある。これらの地域では雷除や風除の護符を立て神だのみをする必要があった。（大麻生産の減少にともない符行も少くなってきた）

下都賀郡東北部（小山市、壬生町）地方は干瓢の生産全国一である。干瓢は夕顔の内部の果肉を細長く切って乾燥したもので、七月～八月にかけて収穫される。むいて一日で干上げないと、良い品が出来ない。乾燥途中で夕立などにあうと商品価値がなくなり、そこに雷電信仰との結びつきが生じた。下都賀郡南部（小山市、藤岡地方）は思川、利根川の渡良瀬川合流地点に近い稲作地域で早魃、水害とのかゝりから対岸の板倉雷電様の信仰圏である。

これらの地域においては霊験あらたかな、神社のお礼をいたしただきその神秘的な力をかり、災害がおよばぬよう、部落の入口のよく見える所に予防的にお礼を立てるとともに豊饒を願う予祝的意図がうかがえる。

中国古代神話における地母神

——『山海経』を中心とした一考察——

森 雅子

世界各地の旧石器時代の遺跡から多数発掘される裸形の女性像が、母なるものの有する豊かな生命力——就中その受胎と出

産の能力に対する原始人の畏敬・崇拜の念を示すものであることは明かである。彼らはこの「ヴィーナス像」の乳房や腰部、ときに腹部などを極めて強調することによって人類（もしくは部族・血族）の存続を祈り、同時に彼ら自身が殺して生命の糧としていた野生の動物の再生・繁殖をも願ったのである。

従ってそこにはパッホーフェンがいうところの「母権制社会」が——少くとも宗教的・祭祀的方面では現出し、女は家庭の主宰者であり、祭司であり、神性の具現者であり、更に大いなる母 (Great mother) が唯一の、そして最高の神である時代が連綿と続いた。

しかし新石器革命 (Neolithic revolution) による農耕牧畜経済の開始とその後の都市革命 (urban revolution) へのプロセスは、かかる母権制が崩壊し父権制へと移行する事態を招来し、女性原理はすさまじい葛藤を経て否定され、社会のあらゆる面で男性原理がこれに取って代った。その結果、神々の世界においてもそれ以前の女神を中心とする神話のあからさまな書替えが起こり、例えば『ギルガメシュ叙事詩』の中では女神イシュタールがその淫乱さを非難され、バビロニアの『エヌマ・エリシュ』 (天地創造物語) の中では大いなる母ティアマトがマルドラに殺され、その最高神としての地位を奪われている。従ってここで注意を要することは、「ヴィーナス像」に端を発し、後に豊饒多産を司ることになる女神達を地母神と総称してはいても、その信仰や儀礼の背後には実に長大な時の流れと変貌の歴史があり、更に彼女達がさまざまな地域、さまざまな

神話に登場する時、その特性、称号、アトリブートやエピソードの類を大きく異にしているということである。中国の場合、かかる事態は一層複雑である。

というのも歴史時代に入った殷代には早くも母権制から父権制への移行を完成していたこの国にあっては、地母神達の改竄、矮小化は徹底しており、しかも「怪力乱神を語らず」といった儒教思想の影響からか神話そのものが殆んど断片的な、零細な形でしか残されていないからである。そしてそれは以下に取り挙げる『山海経』においても例外ではない。

例えば西王母と呼ばれる女神は『山海経』中三度言及されているが、初出の西山経では

「玉山是西王母所居也、西王母其状如人豹尾虎齒而善嘯蓬髮戴勝、是司天之厲及五殘」

とあって、半人半獣のおどろおどろしい姿をした山神であり、しかも天から下される災害と五刑 (墨・劓・剕・宮・大辟) 残殺の気を主管している。一方、この『山海経』とさほど成立年代の違わない『淮南子』には、

「譬若羿請不死之藥於西王母……」

という語句が見出され、前述の凶神西王母は一気に不死の薬を持つ古神へと変貌している。

もう一柱の女神を例に挙げよう。女媧の名は『楚辭』天問、『列子』湯問篇、『淮南子』覽冥訓、『風俗通義』等に見え、彼女が宇宙を創造 (補修) し、人類ばかりでなく万物を生み出した始源の存在に大いなる母であったことが明示されているが、

一方『山海経』の大荒西経では

「有神十人、名女媧之腸、化為神処栗広之野」

と記されるのみである。

この他『山海経』には五蔵山経に四例、海経の部分に十九例（重複するものを除くと十四例）女神もしくは聖なる女性達の記述が見出されるが、いずれも日・月の母（羲和・常羲）であったり、巫女（女丑・女祭・女感）であったり、果ては水界の女神（女娃）精衛、洞庭の山の帝の二女、宵明・燭光、赤水の女子獻）であったりして、我々が地母神という語を耳にして直ぐに思い浮かべる性愛と美の女神アフロディーテ・ヴィーナスの如き存在は皆無である。

しかし、前述したように地母神と呼ばれる神格の持つ複雑さ——その様相の多面性を考えるならば、かかる『山海経』に散在する女神達の記述から「中国古代神話における地母神」を抽出し、再生せしめ、神話そのものの原初形態を復元することも可能であろう。そしてその際、研究発表において試みたように西王母にはアナトリアのキュベレーを、女媧にはバビロニアのティアマトやギリシアのニウリヌノメーを、更に大荒北経に登場する女魃にはウガリットのアナトやインドのカリーを対応させ、その神話や図像の類似から前者（西王母、女媧、女魃）も地母神であったことを例証する、純粹に比較神話学的方法を採用することは、史料の貧弱な中国の古代神話——就中地母神の研究にとって許されるべき、又必須の手段であると信じている。

台湾に於ける瑤池金母（王母娘娘）

信仰について

岡田栄照

日本統治期（昭和五年）の調査によると、台湾全土に約三六六一の廟、一七五種類に及ぶ神明が登録されているが瑤池金母（王母娘娘）を奉祀する廟は存在しなかった。しかし光復後、民国六八年に瑤池金母を主神とする廟は五一座に達し、宋光宇先生の調査による民国七一年の統計によると慈惠堂の分堂は実に二一二余座を算するにいたった。

民国七十三年、花蓮県吉安郷北昌村、慈惠堂総堂に於て「聖地發祥三五周年大会」が盛大に虔修された。

民国三八年六月一八日凌晨、王母娘娘の神霊が花鳥県吉安郷の荒野に降臨し、蘇列東に憑依し「我ハ王母娘娘ニシテ人間ノ一切ノ苦厄ヲ解救シ衆生ヲ教化スルモノナリ……」と村民に告知したことから端を発している。

慈惠堂の興起は民国三七年八月、苑裡の張煙なる者が妻子を帯同して花蓮に來り、生活していたが久しからずして死亡した為、張の妻が算命先生を要請し「落陰関」の儀式を修して亡失の魂の所在を問うたところ、張家の客である蘇列東に西王母がとりついていることが判明した。その場にいた大衆が驚駭したということが伝えられ、その後、除病に於て靈驗が近隣に相伝

せられ信徒は日を逐うて増加した。

民国三十九年、信徒の分派によって慈惠堂と勝安宮が別個に建
立せられた。

「瑤池金母普渡收円定慧解脱真經浅言初註」（慈惠堂総堂、
姜憲燈 註於花蓮 民国六四年）によると「而今天開宏道、普
渡東林……」の東林を花蓮と解説している。

元来、中国の西方に高山が多く、そこに住むと想定せられた
西王母が神聖視され、台湾に於て花蓮の西方に屹立する高山は
神秘化されたものと考えられる。

瑤池金母信仰の由来については、道教の西王母伝説を採用し
羅教の無生老母教義とも極めて密接に融合している。

台湾に於て羅教の無生老母信仰を以て信仰の核心としている
民間の教団は、齋教（龍華・金幢・先天の三派）、儒宗神教（関
帝、恩主公を奉祀する鸞堂）、一貫道（基礎・発一・浩然・法
一・文化・金光・明光・安東・紫光・常洲・正義等の各派）、
慈惠堂（王母娘娘・瑤池金母の両派）、天徳聖教（天徳教と天
帝教）、世界紅卍字会、正宗書画社、軒轅教などがある。

無王老母の名称は一貫道に於て明明上帝、無極老母、慈惠堂
の王母娘娘、瑤池金母、儒宗神教の至極先老母、無極瑤池老
母、無極瑤池金母、天母至尊無極老母、無極根元瑤池金母、天
徳聖教の無生老母……それぞれ呼称は不同であるにしても基本
的思想は大同小異である。

老母信仰の主要な内容は天地万物と人類は一個の共同的根源
から發生し、それを無生老母となしている。

老母は九十六億の原靈（九は易経のから借用した乾、六は
坤）が本性を迷失して紅塵に沉溺している人類を救済すること
を力説している。

一般的に云って中国人の宗教を論ずる時、多神論と考えられ
るが、民間宗教の体系を考察する時、選択的な一神論（heno-
theism）が成立することもあり得るのである。

台湾の宗教について新旧兩派の衝突、摩擦が激烈である点で
は、日本の戦後と大略同様の現象を露出させている。

附記

高淑玲小姐の案内と通訳によって全台各地、花蓮、瑞芳、淡
水、木柵、士林、台中、台南、高雄、岡山、阿蓮、屏東、……
に所在する慈惠堂、王母宮等を巡錫できたことを記して深甚な
る謝意を表する次第である。

参考文献 鄭志明、台湾民間宗教論集。
宋光宇、試論「無生老母」宗教信仰の一些特質。台湾民間信
仰的發展趨勢。

犬をめぐるゾロアスター教の

法慣習について

中別府 温和

ゾロアスター教（以下ゾ教）徒と犬との関わりはアヴェスタ
の時代から続いている。アヴェスタの中では犬に関する法慣習

は以下のような内容にわたっている。

- 1 犬に食べものを与えること
 - (1) 犬には食べものを与えるべきこと
 - イ 村落内における野犬の保護 (V. XIII. 49)
 - ロ 村落内における孕んだ雌犬の保護 (V. XV. 20—45; V. XV. 5—6)
 - (2) 犬に与えるべきでない食べもの
 - イ 与えるべきでない食べものを与えた場合の罪の重きとムチ打ちの刑 (V. XII. 20—23; V. XII. 24—28; V. XV. 3—4)
 - 2 犬を死に至らしめること
 - (1) 犬が死んだ場合の罰
 - イ ムチ打ちの刑 (V. XIII. 12—16)
 - ロ 加害者が救われることの困難ゆ (V. XIII. 3; V. XIII. 8)
 - (2) 犬が死んだ後のこと (V. XIII. 51)
 - 3 犬に暴行を加えること
 - (1) 犬に暴行、威嚇を加えた場合の罰 (V. XIII. 8—11)
 - (2) 狂犬の始末 (V. XIII. 29—38; V. XIII. 41—43)
- 本稿はこの法慣習そのものを考察するのではなく、フィールドワークによるデータを提示することを通して、アヴェスタ文献を使用しての研究を補ない、より複雑な現実の生活場面におけるゾ教の犬に関する理解を深めようとするものである。データは主としてインド・ナオサリのゾ教徒 (パーシー) について

収集されたものであるが、イランのゾ教徒については Mary Bryce (一九七七) のデータを借用している。また、データは犬に食べものを与える行為に限定されている。

死骸を見ることによって死体悪魔を北へ追いやる犬、鳥葬の塔への葬列を先導する犬、浄めの儀礼 (Baršnum) に出でくる犬は聖火殿や鳥葬の塔の近くで、他の犬とは別に飼われている。この犬の世話は死体運搬人 (Frassan) が行なう。信仰の深いゾ教徒はこれらの犬に食べものをとどける。また、家の近くにいる野犬に少量の食べものを与える人もいる。イランにおいては少なくとも一日に一度、家族のメンバーに先立って野犬に食べものを与えるゾ教徒もいる。

犬に食べものを与える行為が更に明確になるのはカーハンバー、ジャシャン、フラワシのための祝祭日等の儀礼場面においでである。これらのゾ教の儀礼では、祭司及び祭司の家族によって料理が作られ、儀礼の過程で会食される。その場合には「犬のための食べもの (Aurrahobuk)」が別に用意される。この食べものはゾ教徒による会食に先立って犬に与えられる。祭司によるこれらの儀礼はゾ教徒の個人の家において、聖火殿に附設する儀礼用の建物において、鳥葬の塔付近において、あるいは田畑、海岸付近においてなされるが、犬がその近くにいないときには犬を呼びに行く。犬がつれてこられると、浄めの儀礼をすました一人が、必ず履物をはいて、器に入れた食べもの「聖なる水」に浸された「聖なるパン (dron: frassu)」ミルク、ニワトリの肉など) を直に地面に置き犬に食べさせる。犬

が食べている間、ゾ教において最も重要とされている祈り（ア
フナ・ワルヤ・アシエム・ウォフー）が唱えられる。

ここで、犬に食べものを与える行為をゾ教における死の場面
において観察していく。祭司は頻死の人に三度、少量の「聖な
る牛の尿」を与えるが、その尿は「聖なるパン」にふりかけら
れた後、犬に与えられる。この犬は「死骸を見る儀礼(Sacrdt)」
のためにつれてこられ、その儀礼を終えた後も死体が安置され
ている場所の近くに居つづける。イランにおいてはこの犬に
「聖なる焼タマゴ」も与えられる。ある人の死期が近づくと、
家族の一人が一個のタマゴを持って祭司のもとへ行き、「何某
の魂が旅立ちます」と知らせる。祭司は熾火でそのタマゴを焼
きながら、魂を守護する神であるサロ・シユに「聖なるパン」
を捧げて祈る。この「聖なる焼タマゴ」はその儀礼が終わると
犬に食べさせる。

ある人の死後三日間と四日目の朝方までは、家族のものは死
者のために「聖なるパン」、ニワトリの肉、ミルク、水、花や、
死者が生前好んでいた食べものを供えるのが慣例である。この
食べものもアヴェスタの祈りを唱えつつ犬に与えられる。犬は
どの犬でもよいが、通例は犬が一匹つれてこられて、庭先や家
の近くにつながれ、そうした食事を与えられる。四日目の朝以
降は一ヶ月目、六ヶ月目、一年忌に同様のことがなされる。年
忌は三十年間祀られ、そのつど死者のために供物が用意され、
犬がそれを食べる。三十年で死者の魂はフラワンになると信じ
られているが、三十四年忌を祀った後は、フラワンに捧げられ

た祝祭日（各年の年末の十日間）に供物が用意され、これも犬
に与えられる。

現在するゾ教徒を対象とするフィールド・ワークによって得
られたデータを通して、アヴェスタの中の犬に関する法慣習の
内容を補なおうとした。

タイにおける仏足跡信仰

——スコータイ時代を中心として——

宇治谷 顕

現在、上座部仏教圏であるスリランカ・タイ・ビルマなどの
地域を旅する時、釈尊の足跡を信奉する、いわゆる『仏足跡』
の信仰が随所に見ることができる。釈尊滅後、少なくとも釈尊
が神格化され、直接、釈尊の像を造り、崇拜の対象とされるま
で、民衆の崇拜対象は菩提樹であり、法輪であり、仏塔、及び
釈尊に縁りある遺物の崇拜であった。東南アジア地域に広がる
上座部仏教の拠点であるスリランカにおいては、マヒンダ長老
の伝道以来、仏舍利・仏鉢・菩提樹・仏塔の信仰が盛んにここ
なわれ、その後、やがて仏足石や釈尊の坐像や涅槃像が作られ
信仰の対象となつたと伝えられている。特に、釈尊一仏を帰依
仏とする上座部仏教圏にこの仏足石信仰が顕著にあらわれてく
るのは、釈尊が直接伝道のために、この地に飛来し、足跡を残
されたという伝承を確立することにより、自らの仏教は釈尊か

ら直接に示され、伝えられたものであることを誇示せんがためであらう。

タイにおける仏足跡信仰の起源はスコータイ期にまで遡る。スコータイ王朝の歴代王は積極的にスリランカより上座部仏教を受容し、普及に努めた。その過程は歴代王によって残された石碑文、及び『トーマッサナー』(Maḥāsana) や『シナカローペーリー』(Jinakalamahī) の歴史書によって知ることができぬ。

仏足石に関する資料は、スコータイ王朝六代リ・タイ王(Mahā Tannaraja I, Lithai) によって残された石碑文が貴重である。スコータイ期研究の第一人者であるシリヌウォールド博士(A. B. Griswold) ニナガヲ博士(Nagara) の共同研究により、これら石碑文の解説がなされてくる。それによると次のように解説している。

This statement is rather brief, but there is a detailed statement in an inscription at Sukhodaya at the Hahadhātu. There is an inscription at Mōañ....., there is one at Mōañ Fhāñ, there is one at Mōañ Sra-ivan (near) the highway, erected beside the sacred Footprint, (For) that Footprint, Braṇṇa Dharmikarāja sent to Sinhala to make impressions of the trace of...
... our Lord's Foot which is stamped on top of Mount Sumanakūṭaparavata, to measure its size, and to bring (the impressions) back to be copied for everyone (to

worship) One (of the copies) has been placed at 'Sri Sajanalaya on top of Mount., one has been placed at Sukhodaya on top of Mount Suna (nakūta, one has been placed) at Pāñ Bān on top of Nāñ Dōñ Hill, (and one has been placed on top of) the hill at Pāk Brah Pān. There is an inscription with (the Footprint) at each of those places.

この碑文の内容から次の二点が窺われる。

(1) スコータイ期の仏足石信仰は、スリランカの Sumanakūta-parvata (現在 Adams Peak 山) の仏足石を模写したものである。

(2) その写本をもとに仏足石を造り、次の四ヶ所に安置した。

① Sri Sajanalaya の山の頂。② Sukhodaya の Sumanakūta 山の頂。③ Pāñ Bān の Nāñ pōñ 山の頂。④ Pāk Brah Pāñ 山の頂である。

これらの四ヶ所を伊東照司先生は次のように説明されている。
①のシーサッチャナーライの山頂とは城壁の外側ヨム川に面した北東の小高い山にあたる。②のスコータイのスマナクータ山頂とは、城壁の外側南西にある小高い丘・カオブラムドヤレー (Khaṅ Brah Pāda Hñāñ) であり、現在この仏足石はスコータイ都のワット・トラパーン・トンに安置されている。③のパーン・ミンのナンドン山頂とは、カンヘンネットとスコータイを結ぶ公道にあり、現在はバンコク国立博物館に収蔵されている。④のパーク・ブラ・パーン山頂とは、ナロンサワ

ンのカエル山頂のことであり、今なお堂の中にまつられてい
る。

この中、②の現在、ワット・トラバン・トンに安置される
仏足石はスコタイ期の仏足石信仰を探るうえで特に貴重なも
のであり、詳細なる考察は次回におくることとする。

急激な社会変化と宗教

——シンガポール華人社会の事例から——

佐々木 宏 幹

小国シンガポール（面積は淡路島と同等）は、一八一九年サ
ー・スタンフォード・ラッフルズによりその基礎が築かれて以
来、天然の良港という条件も加わり、アジア有数の貿易港とし
て発展するにつれ、主に中国大陸からの各民系の華人の移住に
より、急激に人口が増大した。とくに人口が集中したのは、シ
ンガポール河兩岸地帯（中央地域）であり、第二次大戦後は不
法居住者の激増により一大スラムに化し、「病氣と死のみが繁
栄する世界で最も人口稠密な都市スラム」と呼ばれるにいた
った。しかも政府予測によれば、一九八二年現在二、四七一、
八〇〇人の人口（うち華人人口七五%）が一九九〇〜二〇〇〇
年には四〇〇万人を超えることになる。そこでスラムの一扫と
新たな土地再開発による国土の効率的利用という大問題が、政
府に課されることになった。政府は一九六〇年に「住宅・土地

開発局」(HDB)を発足させ、都市部の再開発を強引に実行に
移すこととなる。その主な目的は不法居住者の収容、スラム街
の除去、中央部の再活性化、都市環境とサービス機関、流通機
構、駐車施設などの整備にあった。これらの施策の実現は、住
民に雇用・就職の機会を与え、商業を始め諸企業への私的参与
の機会を創りだし、税基盤の増大をもたらし、ひいては国家全
体の活性化と発展を促すものとされた。⁽³⁾

かくしてシンガポールは、スラム街が次々姿を消し、中央地
域の建築物の高層化とグリーン・ゾーンの拡大化が進み、清潔
な都市環境が整備される一方、郊外のジャングルや湿地が開発
され、高層アパート群が林立し、中央地域の住民の大規模移住
が行なわれつつある。家族は大家族から核家族に変化し、民系
中心の共同体は、超民系的な共同体へと変移している。こうし
た状況にあつて、宗教はどのような対応を示しているののであ
ろうか。ここでは華人により熱心に信奉されている童乩信仰
(*shaman* とも呼ぶ)を中心に見てゆく。童乩 (*tang k'i*) は靈
媒型シャーマンであり、華人社会の民俗宗教を代表する宗教職
能者である。

(1) 数百あるとされた童乩廟の数多くが強制立退きを命じら
れ、他に移動したが、止むをえず廢廟となったものもある。規
模の小さな廟は、信者グループ（コミュニティ）が中心にな
り、アパートの一室を借りて活動を行なっている。各民系によ
り支えられてきた童乩廟が、民系の人々が分散居住するようにな
った今後、どう連帯するか問題である。

(2) HDB は童乩廟の統合化を目指し、指令に従ったものは積極的に援助している。この結果、三ないし四の異なる廟の神々が、アパート群の広場の新廟に合祀されるという例も見られる。童乩のセアンスは民系別に行なわれ、月・火は福建系、水・木は広東系のように定められていることが多い。

(3) これまで由緒のある寺廟は童乩のセアンスを境内または廟内で行なうことを禁止してきた。ところがこの六〇七年の間に、こうした「上級寺院」でも童乩の儀礼を行なうようになった。附近の童乩廟が移動したにもかかわらず、人々の欲求が強いためであろうか、住民の大移動により、参詣人が減少したためであろうか。

(4) 比較的大きな廟の場合、HDB の廟統合計画に従わず、従って政府援助を得られないものは、新たに土地を求め、旧コミュニティ・メンバーや有力者に寄付を募り、数年計画で廟を再建する例もある。

(5) 政府は華人、マレー人、インド人その他が同一地域、同一アパートに一緒に居住することを勧め、「シンガポリアン」意識の昂揚に努めているが、この目標に合ったような廟が、ジャラン・テンテランにできた。「九楼拿督公廟」は、一つの廟内に華人・マレー人・インド人の神々が祀られ、一人の童乩がそれぞれ神々の憑依をうけて役割を果たしている。これを要するに、童乩信仰は激しく変化しているが、一定の型はなく、民系別、コミュニティ別にそれぞれの方途を探っているというのが実情である。しかし、三十年前「やがて童乩信仰は衰退す

る」とした人類学者 A・エリオットの予測が大きくはすれたことは事実である。⁽⁴⁾

註(1) A. F. C. Choe Urban Renewal, in: O. Tin-Bee & C. H. Ding (eds.), *Modern Singapore*, 1969, pp. 161-163.

(2) T. C. Wan, *Public Housing*, *ibid.*, p. 174.

(3) A. F. C. Choe, *op. cit.*, p. 162.

(4) A. J. A. Elliott, *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*, 1955, pp. 167-168.

民俗治療をめぐる

——青森県津軽地方の巫者の事例から——

川村 邦光

医療人類学者 A・クライマンによると、地域社会の医療は、(1)民間セクター、(2)専門セクター、(3)民俗セクターの医療に類型化で *mode*。(A. Kleinman, *Patients and Healers in the Context of Culture*, 1980)。この三セクターの医療を考慮して、病気エピソードの一般的な展開をみてみよう。ある個人が何らかの心身不調の徴候を示した場合、当事者・家族員・近隣者によって、それはある種の疾患として徴候の認知がなされ、病気√とみなされる。この過程自体が医療の開始を告げるものであり、徴候の認知・説明・病名の指定は経験的因果論に依

る解釈枠組に基づいてなされ、身近にある備え付けの薬・売薬・民間療法などによって治療が行なわれる。民間セクターの治療によって回復しえない場合、他のセクターの医療が追求される。今日では、専門セクターの医療、それも近代西洋医療への関与が大勢を占めている。自然科学的因果論に基づいた症候の診断・疾病の特定化・治療・投薬が行なわれる。患者が医者への診断―治療に介入する余地はなく、医者の指示に従属的態度をとることが求められ、両者の関係性は一方的である。したがって、患者・家族員は医者の權威主義的な治療行為に全面的に依存せざるを得ず、そこにいわば呪術的心性が発生する。専門セクターの医療自体、象徴的様相を呈しているのである。専門セクターの医療と並行して、あるいはそれを中断して、民俗セクターの医療に関与することもある。ことに前者への関与にもかかわらず、疾患が治癒せず、長期化ないし慢性化した場合、また当事者・家族員が「病気」として訴えている疾患（たとえば不定愁訴）が専門セクターによって「疾病」として認知されない場合がそれである。

民俗セクターの医療では、超自然的因果論に依った解釈枠組に基づいて、疾患の診断（占い・判断）・「病氣」の特定化・治療（祈禱・祓い・供養）の儀礼が執行される。この儀礼場面では、呪術・宗教的職能者と依頼者との間に一定のコミュニケーションがあり、両者の関係性は閉鎖的なものではない。とはいえ、超自然的權威の下で儀礼が執行されるため、依頼者側には従属的態度が要請される。その一方で、治療のため「行」が

指示されることもあり、能動的な自発的態度も要請される。この民俗セクターの医療における一連の処置が民俗治療である。

津軽地方の事例から、民俗治療をみてみよう。その主要な担い手はカミサマ（ゴミソ）である。この地方の宗教セクターのひとつである岩木山北麓の「赤倉」に堂社を構えているカミサマ・Sの「流し供養」をあげる。「頭が悪くなった」中年の女性A、その夫、Aの姉の三人が依頼者である。Aの姉によると、Sのもとを訪れる以前、長期間病院に通っていたとのことであり、専門セクターでは何らかの精神疾患と診断され治療を受けていたことが推測される。まずSは「赤倉大神」の神前で祝詞をあげ、Aの病氣の原因を死んだ母親が祀っていた「稲荷様の障り」そして「先祖の因縁罪障」と判断した。稲荷様は祀る者に多大な御利益を与えるが、その祭祀が断絶し、祀る者がいなくなると、祀った者の子供や子孫に祟りをなす。また、稲荷様を祀っていたAの母の因縁罪障がAに現われたのである。稲荷様に詫びるとともに障りを祓うために、稲荷様への供物を器に入れ、それを海へ流した。この事例では、Aの心身不調が民間セクターで「頭」の疾患と認知されている。心身不調の徴候が身体の一部の疾患として「身体化」されている。民俗セクターの医療では、Aの病氣を精神障害あるいは身体内の機能不全とはみなさず、超自然的要因によって惹起されたものと説明している。Aの病氣は超自然的因果論に準拠して隠喩化されたのである。そして、病氣の隠喩は供養という文化的装置に乗せられ除去されたといえる。このような病氣の隠喩化とその象徴

的操作が民俗治療の特性である。民俗治療では、このような儀礼と並行して、行が課せられることがある。別の事例では、先祖の因縁罪障は簡単には祓除しえないため、行が課せられている。同様の境遇にある人々の集う苦難の共同体たる「赤倉」に日常の生活世界を離脱して籠り、聖地としての山を巡拝する。行者は家庭のための労働を免除され、家族員のために先祖の因縁罪障を祓い先祖の供養をするという互惠の関係において行を遂行するといえる。行自体、象徴的行為なのである。

民俗治療では、治癒の後、民俗センタリーの超自然的因果論に依る解釈枠組を身につけて日常的な生活世界へ復帰することになる。つまり、先祖や神仏・神霊の存在する他界と生活世界との回路を設けることになるのである。民俗治療は生活世界の背後に控えてそれを支えている他界の認知、いわば信心の世界へと導くが、それはまた生活世界の秩序・そのイデオロギーの再認へと連結している。一般に治療の特性は逸脱の社会・文化的統制にある。民俗治療はことに他界の顕在化を通じて逸脱ないし危機的体験を意味づけ再構成し、生活世界への再適応を調整する文化的統制の装置としてあるといえる。

宗教にみられる治療的機能

西 田 隆 男

歴史的、社会的に、宗教の重要な役割のひとつに医学的・心

理学的な機能がある。宗教は人間の心身の治療と健康に大きな働きをしてきた。特に「心」の領域に対する治療は、近代の精神医学、臨床心理学が成立する以前には、ほとんど宗教者がその治療にあたっていた。この点については、ビエール・ジャネやアンリ・エレンベルガーが、精神医学・臨床心理学の立場から、近代の精神医療の起源は宗教にあることを詳細に記述している。また今日でも、宗教者はその比重は以前よりも軽くなつたにせよ、心の治療者としての役割を果たしている。人間の心とか、精神とか、魂とかいわれているものへの治療は、宗教の本質的な機能であるといえる。

このことから、宗教による治療行為と現代の心の医療行為であるサイコセラピーとは、基本的に共通の要素があると考えられる。たとえその治療法、テクニックには相違がみられるにせよ、その治療過程とメカニズムは同じものであることは、その歴史の変遷からみて確かなことである。この二つの治療法に共通しているものは、いったいなんだろうか。ここではこの点を明らかにしたい。

近代精神医学の揺籃期に、W・グリージンガーが「精神病は脳病である」という見解を示して以来、心の病気は脳になんらかの器質的障害が生じて起こるものだと考えられてきた。しかし、今日では「心＝脳」という定理は間違っていることが明らかにされつつある。脳生理学者は、心の働きを脳内の神経活動を基盤に説明することは不可能であると言っている。

宗教にみられる治療的機能を論じるにあたって、この脳と心

とは別のものであるという見方は重要となる。なぜなら、宗教的治療行為においても、現代の心の治療行為であるサイコセラピーにおいても、その実体は科学的に解明されていないにせよ、脳ではなく心というものに働きかける治療であるからである。その治療対象として、どうしても心という存在がなくてはならない。

このような点から、宗教的治療行為と現代のサイコセラピーとの共通性および特徴を挙げると次のようになる。

1 心イコール脳ではないという前提から、心身全体に働きかける。サイコソマティックな治療法である。

2 セラピストとクライエントの個人的(人格的)関係が重要な役割をもつ。つまり、両者の関係が信頼か不信かによって、治療効果に大きく影響する。また、その治療法に対する両者の信頼が必要条件となる。

3 「どうしても治りたい」という強い意志——宗教的には信念——が治療効果を高めることになる。それは「ルルドの現象」(旅の長さとその困難さと治癒率には相関関係がある)によって実証されている。

4 変性意識状態(ASC)をもたらず。通常とは異なる意識状態をもたらし、生体機能の活性化によって、心身の治癒を促す。(ASCはさまざまな生理的变化を生じさせる)

5 病気の原因と意味についての探求と発見がある。これは宗教的治療の本質であり、現代のサイコセラピーでもロゴセラピーにみられるように重要視される。

6 社会的な人間関係を重んじる集団療法が使われる。すなわち、人間関係の正常化による治療である。たとえば、サイコドラマが宗教儀式がある。

これら六つの要素と特徴は、実際の治療においてそれぞれが複合的に交りあつて、治療的效果をもたらしている。

宗教にみられる治療的機能は、現代の精神医療であるサイコセラピーの要素と多くの点で共通のものをもっているといえる。

一、みず子供養にみる宗教性の問題

岩本 一夫

二、みず子供養にみる靈魂の問題

神原 和子

三、みず子供養にみる呪術の問題

大西 昇

右に挙げた三つの問題は、共同研究の各々の分担課題である。我々は各々の意図の下に供養の実態を現象に即して研究することを思いついた。最初の意図は供養者達に直接的に面接することであったが、これは論外である事が明らかとなった為、京都のある古刹の厚意的な協力を得て、発表会場に於て提示したアンケートに対する回答を収集しこれを一次資料として整理した。

アンケートは、各々の問題点から作成したが、設問については、研究者があらかじめ用意された特定の理論に依拠することを出発する限り避けようとしたため、非常に不備なものとなった。今後なお検討の余地がある。

アンケートのサンプル数は総計五五八である。アンケート及び統計資料は紙面の都合上割愛した。

○ 宗教学固有の領域と方法については、今なお結論を得ていないが、規範的ではなく、現象自体に立脚した記述という点で納得しているように思われる。この立場から、宗教の研究は、人類学・民俗学・社会学等々の分野からの報告が数多く提示されている。その場合宗教の本質への問いは棚上げされているはずであるが、エヴァンズ・プリチャードの『ヌアー族の宗教』にも見られる如く、その出発点に於いて既に宗教を一定の定義の下に捉えている。又、この矛盾なくしては研究自体始めることはできないだろう。このことは、宗教ということ自体への問いが常に不可欠であることを示唆するものであろう。

そこで、宗教にあらじめ一定の基準をもうけることなく、ある現象を宗教と認定することができるかどうか、できるとすれば、それは何によるか、又、そこから宗教の本質が明確にされるだろうか、かかる問題意識からみず子供養を取りあげた。みず子供養はきわだったいくつかの特殊性を有する現象である上に、呪術性その他の面からその宗教性に疑問が持たれている。行為者自身も、四六・一%がその宗教的行為であること否

定している。

種々の角度からの検討は、みず子供養が宗教であることを示しているが、その認定が依拠しているものを明らかにしたい。そこから、宗教そのもの、ひいては、宗教学の領域と方法を確定できればと願っている。
(岩本一夫)

○ 霊・靈魂といった表象は、日本民族の宗教を考察する場合、欠く事の出来ないものである。そして、それ故に凡ゆる視点から先学の研究が為されており、既に研究の余地はないかに思われる。

然し乍ら「靈魂」の意味する内容が日本人に現実に如何に意識され、考えられているかを今一度更めて振り返って見ると、霊といふ靈魂といふ、それが一旦言われることで、却ってその内容は掌の内をすり抜けて、全く空疎なものになってしまうと思われてならない。

こゝで、全く恣意的な視点ではあるが、各分野の研究の理論、視点を出来る限り排除して、宗教的な現象といえるかどうかの問題も含み乍ら、「みず子供養」の実態を対象として現象に即して研究し、供養者達が所謂「みず子」に、何を念じ、何を祈っているかという心意から浮び上ってくる霊・靈魂の表象を捉える所から出発して見たい。みず子を供養せねばならない供養者達の心意が、ある意味で非常に、あるいは異常に切迫している事はいう迄もないが、それが実は霊・靈魂の意味の空虚さを僅かながらでも埋める手段の一つではないかと思うからで

あり、勿論是は私個人の一つの出発点である。(神原和子)

○ 宗教と対比した呪術 magic については、周知のように、多様な学説と歴史があり、特にキリスト教圏に於ては、magic を定立する背景と必然性があると考えられるが、学問的用語として、生きた宗教現象を対象とする場合に、今もって明確な規律を持つていたとは言い難い。

そのような問題意識から、今回は、みず子供養を事例として、いささか検討してみた。(大西 昇)

中国古代の氏族の構成と祖先崇拜

池澤 優

現在、殷王朝が氏族連合であったことは多くの研究者によって認められているが、その実態を把握する上で、非王朝卜辞と呼ばれている幾つかの卜辞群が重要である。そこで、その中の「丁族卜辞」「午組卜辞」と呼ばれている卜辞群を選んで、当時の祖先崇拜の実態について考えてみたい。

「丁族卜辞」は林燾氏の言われるように、「子」という身分に属する者を長とする、ある家族を中心に行っている。が、その中にいくつかの家族を含んでおり、複数の家族から構成され、異なる身分に属する人を含む小氏族の手になるものであろう。その祖先崇拜については、丁示を除いて近祖が中心であるこ

と、男性祖先より女性祖先が重んじられていること、タタリを降するのは男性祖先であること、個人の災禍疾病の卜が多く、それに對し祖先の祐助を願う祭祀が多いと推測できることなどの特徴があげられる。

「午組卜辞」も「子」身分に属する者を貞卜主宰者にすると思われるが、巫雀・舞侯のように賓組王朝卜辞に見える高官を含み、石・婦石の名と石甲(祖先名)の關係から見ると、午組を支えていたのは氏族の連合体であり、主宰者は自分と同列の高官と連合し、多くの氏族を従えていた有力者で、またある氏族とは婚姻關係もあったと考えられる。その祖先崇拜については、天戊・天庚・下乙・南庚・般庚を除いて王朝卜辞の系譜と一致しない、近祖の方が辞数が多いが、乙・戊・庚名に集中して遠祖が表れる、父戊を媒介に入乙・祖庚等に及ぶ、男性祖先が多い、個人の災禍疾病の卜は少なく、むしろ計画的祭祀の傾向が強い、などの特徴があげられる。

単独の比較的小さい氏族の祖先崇拜は丁族卜辞が典型的に表わしていると思われるが、主宰者の父母に対する感情が祖先崇拜の中心であったと言える。即ち、男性祖先が生人にタタリを降し、その結果としての災禍疾病に対する祐助を女性祖先に祈る祭祀の図式があり、男性祖先は子孫に對し「權威」であるのに對し、女性祖先は「慈愛」の表われで、子孫との關係もより密接であった。これは殷人の父母に對するイメージを祖先崇拜中に投影したもので、その根源は当時の生活の中に求められると思われる。丁族卜辞中に丁示があることは、この氏族が感情

的な祖先崇拜だけでなく、系譜上の連続を示すことにより氏族の統合を図っていたものと考えられ、この集合的祖霊としての遠祖・個性的感情的存在で「權威」を象徴する父と「慈愛」を象徴する母の三極構造が殷人の祖先觀念の原像であったと思われる。更に示丁―父丁における丁の連続は、持井康孝氏の言うように、干名が何らかの氏族組織の標号であったことを示すのであろう。

複雑な氏族連合を背景に持つ午組卜辞の場合、族結合の維持強化という祖先崇拜の制度的機能が中心となる。即ち、主宰者は父戊と直接に結びつきながら、それを通じて乙・庚名祖先に結びつく。これは戊・乙・庚名に対応する氏族組織の結合を表明するのであろう。また、御祭の対象人物に多くの氏族名を含むことは、これらを祖先崇拜により結びつけていたことを示す。かくして、この組の祖先崇拜は相互に親族婚姻関係を持つ複数の族群を結びつけ、先王と関係することにより王朝との関係を表明し、直接の関係がないと思われる氏族も擬似関係によって以上の構造の中にとりこむ機能を持っていたと思われる。

以上から、単独の氏族の祖先崇拜はその感情的側面を主とし、現実の不安定を前提として祭祀による安定の回復を目的とするのに対し、氏族連合においては祖先崇拜自体が氏族結合の安定性の象徴であったことがわかる。王朝卜辞の祖先崇拜も氏族の結合を目的と思われるが、その根拠は丁族卜辞に見られるような、「權威」としての父にあると考えることができよう。

(注) 非王朝卜辞の研究には、

貝塚茂樹氏『中国古代史学の発展』一九四六年

陳夢家氏『殷虚卜辞綜述』一九五六年

李学勤氏『帝乙辛時代的非王卜辞』『考古学報』一九五八年

第一期

前川捷三氏『午組卜辞についての一考察』『中哲文学会報』第

一号 一九七四年

持井康孝氏『殷王朝の構造に関する一試論』『東洋文化研究所

紀要』第八十二冊 一九八〇年

林漢氏『從武丁時代的幾種「子卜辞」試論商代的家族形態』

『古文字研究』第一輯 一九七九年

があるが、「丁族卜辞」の名は持井氏に、「午組卜辞」の名は陳氏による。

中国最古の祭祀遺址

——遼寧喀左の紅山文化遺跡——

池田末利

一九八二年春、遼寧省喀左県（喀喇沁左翼蒙古族自治県）東山嘴村の南に伸びた海拔三五三米の台地から、長さ六〇米、幅四十米の遺址が発現した。その東南は大凌河を隔てて山に相對しているが、周囲は平地である。

遺址は、①中心②東西両翼③南北両端から成り、南北を軸線

に左右均整である。①には方形基址があり、三ヶ所に構成されたりしい、砂岩・灰岩の石塊があり、中からは多数の粗泥質紅陶片と共に、両端を龍首とする玉璜が出ている。②はまた南北に分れ、その間を南北に道が通じている。相對する東・西石壇基はまた紅陶片を含んでいるが、西壇基に続く長方形の房屋址は石塊と黒灰焼土とから成り、祭祀用の燈明が炊事用らしい、東壇中部に凸出した長方形の坑からは石斧が出ている。東・西壇基の内側には石堆がある。③南方には河卵石を鋪き詰めた正円形台址と、それより早期らしい、三個の橢圓形を連ねた多円形石基址とがある。遺址の附近に墓葬はないが、石化した人骨架が石圍台址東北側の地表下から出ているものの墓框も随葬品もなく、ただ、胸・腹部は紅陶・黒陶片(鉢)に覆われている。恐らく、祭祀に関係ある人物であろう。

全遺址を通ずる遺物の九十%は陶器であるが完整器は少く、陶質は泥質紅陶が多く、紋飾は紅山特有の「之」字形紋と平行線条紋とが多い。正式発掘の石器は少いが、採集品に磨制・打制・細石器が見られ、骨器は少ない。これ等とは別に、石圍台址東北の黄土層から出た二十件余の陶塑人像のうち、トルコのカタル遺址やシベリヤなどに見られる旧石器晩期—青銅器期所見と同類型の小型孕婦塑像二件は、腹部が凸起、臀部が肥大した残缺裸體立像で、生育や豊収を象徴している。また、同台址南側黄土層出土の大型人物坐像は下身だけの二體、附近になお上下身の残塊があるが、何れもあぐらをかいて正坐、両手を腹部に交叉した特殊姿態である。石飾としては、造型・雕刻技法

の高水準を示す淡緑色の雙龍首環形玉飾が方型基址南壇基の内側に、鵝形緑松石飾が同東側に見える。ほかに、石化した猪・鹿石との獸骨も多数出土している。

本遺址はまだ全部を露呈してはいないが、遺物を通じて見る限り、朝陽地区から近隣を含む大凌河西部流域の大規模な紅山文化の基本特徴を有しており、数次の変遷を経て長期間使用されたものらしく、仰韶期廟底溝類型と共通する彩陶片などから推して、紅山晩期に属するもの、建築基址の¹⁾測定年代は今を距る5500±100(樹幹校止)、中原の仰韶晩期に相当する。左右対称建築は、殷虚の宮室・宗廟基址を経て文献時代に続く中国の伝統形式である。地望や遺物を総合して、旧石器期にまだ発現を見ない現段階では、中国最古の新石器期祭祀遺址と断言できよう。

以上は「簡報」¹⁾に基く遺址・遺物の概観であるが、中国考古学者の所見も、生育・豊収祈求の農神・地母神(女性塑像)、山川神(地望)²⁾と見るなど、祭祀の対象・目的について分れてはいるが、墓葬がないことなどから、最古の祭祀遺址と見る点では一致している。

關聯する遺址・遺物は、①石圍は同省阜新県胡頭溝(紅山期)、山東省膠県三里河(龍山期)、甘肅省永靖県大何庄(齐家期)、②女性塑像は赤峰市西水泉山(紅山期)、③玉璜は内蒙古翁牛特旗三星他拉村(紅山期)に見えるが、④対称建築は殷虚基址を、⑤石堆は社(地母神)祭とされる江蘇省銅山県丘湾の殷代遺址を想わせ、玉璜・緑松石飾は殷虚にも多数見られ、⑥

紅山一般の「紅頂碗」式鉢と彩陶円案とは殷虚後崗類型仰韶期器物に酷似する³⁾と同時に、喀左県大凌河の兩岸からは商周銅器が陸續出土している。これ等の事実は、殷文化の紅山文化との關係や、その來源の問題に重要な示唆を与えるものである。

注1 郭大順・張克舉「遼寧省喀左県東山嘴紅山文化建築群址

発掘簡報」『文物』一九八四・一一。

2 3 喻偉超等「座談東山嘴遺址」同上誌・同上期。

ドゴン族の転倒儀礼

竹 沢 尚 一 郎

西アフリカのマリ共和国でおこなった今回の調査中、ドゴン族のもていくつか興味深い儀礼を観察することができた。ドゴン族というのは、特殊な生態学的条件に加えて、神話や儀礼の豊かさで名高い部族である。なかでもその仮面のダンスは、マルセル・グリオールらの仕事によって広く知られている。

今回筆者の関心をひいたのは、この仮面のダンスのほかに、最高首長であるオゴンの死のあとにおこなわれた女たちの踊りであった。オゴンというのは、中央集権的な国家をもったことがないドゴン社会の、宗教的・政治的な最高権威者であり、原則として一つの地域に一人存在する。植民地化以前には、地域内のあらゆる重要事項に決定を下し、もめごとの調整をおこなっていた。近年その政治的権威は失なわれたが、宗教的権威は

今だに絶大なものであり、あらゆる儀礼の開始の合図を出し、そのことによって社会全体の繁栄と安全の保障者と目されている。

ところで、一般に成年男子が死ぬとまづ葬式がおこなわれるが、それは死体をうばいあう模擬戦の様相をとる。そのしばらく後に仮面のダンスがおこなわれ、これによって不浄な、危険な存在としての死者は浄められ、恵み深い存在としての先祖に変えられる。この間、女たちは全く除外されており、仮面にふれたり踊ったりすることが許されないばかりか、それを見るのも遠くからでしかない。

その意味で、最高首長であるオゴンの死に際して女たちが踊ることは、一種の逆転ないし侵犯の様相をとっている。しかも女たちは、本物の仮面のかわりに、草や布で仮面のイミテーションを作り、そのうえでそれぞれの仮面に特有な踊りを踊るのである。

これをどのように解釈したらよいのか。

一見奇妙な現象であるが、このケースのように、ある特定の状況において、日常規定されていることは逆の振舞いが奨励されるということは、ドゴン社会だけでなく、広く世界各地に見られる現象である。男女間の役割転倒ということでは、ベイトソンのナウヴェン儀礼の研究が有名であるし、日常性の逆転ということでは、侵犯としての聖という解釈がある。またV・ターナーや山口昌男は、それぞれストラクチュア／コムニタス、中心／周辺の対概念のもとに、類似の現象を集めてい

る。

これらの概念によって、このドゴン族のケースが説明できるかどうか。筆者にはこれらの概念はあまりに一般的であり、このケースを必ずしも十分に説明することができないと思われる。重要なことは、早急な一般化でなく、ドゴン族の他の儀式との比較であろう。

ドゴン族には、この女たちの踊りのほかに、転倒儀式に分類されるのが二種あることが知られている。一つは、かれらの主食であるヒエの収穫の直前と直後におこなわれる儀式であり、少年たちがヒエの初穂を盗み、消費する。この儀式は、新年をもたらしものとされている。もう一つは、割礼の忌みごもりであり、この間若者たちは動物のように裸ですごし、眠るときもござを用いず、食事は日に六度、詰めこめるだけ詰めこむ。

以上三種の転倒儀式を比較すると、次のことがいえるように思われる。転倒は移行を準備する、ということである。割礼における少年から成人への移行。初物の儀礼的盗みによってもたらされる新年の到来。この観点からすると、女たちの踊りは、秩序を体現していたオゴンの死によってひきおこされた空白を埋め合わせ、新たな秩序を招聘させるためのものといえる。おそらくこれらの儀式をつらぬいている原理は、次のことである。社会の事象は、ことごとく整理、分類されていなくてはならず、そこには変化の生じる余地はない。それゆえ、変化というものは、秩序の外でしか生じえないということになる。逆にいえば、一つの秩序を一旦転倒させることは、ある状態から別

な状態への移行を準備するための、すぐれた手段なのである。

‘maternalism’の成立

——Medjorieの聖母出現を一事例として——

石神 武信

Parsons, T. による、宗教の構造と機能を総合的にとらえようとした行動理論も、Glock, C. Y. が多次元的研究の必要を説いたのも、専門細分化する宗教史学と宗教学々説史にみられる一連の統合をはかる構想との、二方向に均衡を保った研究であり、言いかえれば、究極的絶対者による人間生活面における時と場との多面的な関与を、研究者により把握されたものであると言えよう。

私の宗教研究の目的は、究極的絶対者の真理の光に浴する諸宗教の構造と宗教的価値、特に超越的人間愛を、民間信仰に至るまで追及し、その絶対者が再臨する時に、それを真理の光として確認し得る要素を現段階で認識するところにある。従って、その絶対者が自らをそれと示現する、確認の場を得ずして、諸宗教の統一を試みる研究態度は、科学の名のもとに人智を究極的絶対者に優先させる傲慢な態度だと確信するものである。

近代史における聖母マリアの出現は、大衆の前で、しかも客観的な調査により、それが真実なものであり、かつ、教会がそ

の教えに反するものでないかと断定したケースの、一八五八年におけるフランスのルルドと、一九一七年にポルトガルのファチマとがある。上記の二事例は、その真实性が実証されたものであり、聖母のメッセージの内容も、人々が共産主義や唯物主義に迷わされて神から離れ、秩序が混乱して戦争をまき起し、やがては神の天罰をまぬがれなくなることを警告したものであった。これらの警告は教会の中でさえも軽視されている現状であるが、民間信仰のうちに根強く受け入れられ、現今のように無関心な反応を示す風潮のなかにも、聖母への信仰は保たれ、今また強い反響を示しはじめて来たのである。

公的啓示の三番目とも言える聖母の出現が、ユーゴスラビアの南部チトルク地区メジャゴルエという、人口三百人位のカトリック信者からなる小さな村に、一九八一年六月二十四日以来、現在に至るまで、毎日、四人の少女と二人の少年に出現している。六人の少年少女にとっては、聖母の出現を受けている数分間は、聖母と言葉を交し、その肌に触れることさえでき、聖母の言葉は、来たるべき大警告の時が過ぎると、地上には平和の時代が訪れ、ロシアも回心して、一つの群れと一人の牧者だけが存在する世界となるから、その為に祈り犠牲を果たすことを求めている。

社会主義国であるから、政府当局からの真剣な抑制策にもかかわらず、毎日、二万人からの人々が近隣の町村から集まり、子供達が幻視を受け、聖母と語る様子を、大衆には聖母が見えないにしても、祈りつつ見守っており、多数の奇跡も報告され

ている。この現象は世界各国の報道機関によって紹介されたが、研究者としての皆様の客観的な実証を得るべく、この出現への御関心を期待する次第です。

一九七二年以来、私的啓示とみられる十二名の幻視、幻聴者や、聖母出現の聖地が二十二ヶ所報告されており、共に、イエズス・キリストの再臨とこの時代の終局がうたわれている。更に、人類を破滅に導くサタンの最後の活動と、カトリック教会の大分裂ドラマのなかでの聖母の、終末期における人類の母としての救済が世界のいたるところで語られている。

筆者は、これらの聖母出現々象を受けて、*maternalism* の成立を宣言する者であり、これは同時に、*paternalism*, *fratern-
alism*, *angelism*, 更に、*satanism* の承認を意味する。

祇園精舎の鐘をめぐって

島 義 徳

「祇園精舎の鐘の聲、諸行無常の響あり」という平家物語の冒頭の文は大変有名であるが「祇園精舎など古代インド僧院には鐘はなかった。これは後代の空想にもとづく」と言われている。

平家物語の註釈書にはその典拠として「祇園図経」が挙げられている。『祇園図経』即ち『中天竺舎衛國祇園寺図経』二巻は唐乾封二年（六六七年）に道宣によって撰述されたものであ

る。これによると祇洹寺に無常院と名づける所があり、中に一堂がある。この院には八つの鐘があり、四つは白銀で作られ院の四角に台を起して置かれ、四つは頗梨で作られ無常堂の四隅にあった。頗梨の鐘は腰鼓のような形をし、鼻に金毘帯があり金の獅子に乗って手に白い扠子を執っている。病僧が息をひきとろうとするとき、この金毘帯が口に無常・苦・空・無我を説く。手が白い扠子を挙げると鐘が自然に鳴り、その音の中に諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為楽を説き、病僧はその音を聞いて、苦悩を除き清涼の楽を得、三禪に入るが如く浄土に垂生する。若し大徳の人あれば、四つの頗梨の鐘の腹が大光明を放ち、その光の中に菩薩の六度を説き、病人がその光を見ると諸の仏國に生ずる。銀の鐘は帝釈の造られたものであり、頗梨の鐘は月天子が造られたものであり、その声は百億世界に至ると云う。道宣は祇園精舎の堂塔伽藍の有様を詳細に説明しているが、それは神話的な叙述で描写されている。

道宣はこの『南天竺舍衛國祇洹寺図経』は神霊を感じて出されたものであることをその序に述べている。また垂迹せる天人から、南方の天天の第三子張瓊なるものが祇園図経、凡そ二百巻を撰述したことを聞いたとも述べている。道宣が天人を感じたことが事実であるか否かは別として、その内容から見て、実際に祇園精舎の有様を見聞した人の言を採用したのではなく、その殆んどは道宣の創案によるものであろう。道宣はこの書が撰述されたのと同じ年に亡くなっており、道宣最後の著作である。道宣は玄奘の訳場にも参加したが、玄奘は道宣より三年早

く没しているのでこの祇園図経は見れなかった。だが、六七一年にインドに行った義浄は『大唐西域求法高僧伝』に「かつて京に在りて、人の祇洹寺の様を画出するを見たることを憶うに、咸く是憑虚なり」と述べ、道宣の祇洹図経が現実のものとは全く異なることを非難している。

奇妙なことに道宣は『四分律刪繁補闕行事鈔』巻下、瞻病送終篇第二十六に「若し中国の本伝に依るに云く、祇桓の西北の角、日光の没する処を無常院と為し、若し病者あらば安置して中に在く……云々」と述べている。これは祇園図経に述べられたものと全く異なり、鐘のことに触れず、神話的な叙述も見られない。ここに述べられたものの方が実際の祇園精舎を語るものとして受け入れ易い。しかし、ここに言われる中国の本伝が具体的に何を指すのか不明である。

源信の『往生要集』大文第六に「四分律抄の瞻病送終の篇に、中国本伝を引きて云く、祇洹の西北の角、日光の没する処を無常院と為し……」と前の『四分律行事鈔』の文が引かれている。また大文第一には「或はまた大経の偈に曰く、諸行無常、是生滅法、生滅滅已、寂滅為楽」との文の次に「祇園寺の無常堂の四隅に頗梨の鐘有り、鐘の音の中にまたこの偈を説く、病僧音を聞き、苦悩即ち除かれ、清涼の楽を得、三禪に入るが如く浄土に垂生す、いわんやまた」の文があり、次いで「雪山の大士は全身を捨ててこの偈を得たり」と続く。この「祇園寺の無常堂の……」の文は留和本の『往生要集』には見られるが、遺宋本には欠けている。遺宋本の方が原著に近く、

留和本は後世竄入の加わった加筆本であるとの説がある。源信が祇園精舎の無常院に関して別々の話を同一の書の中で述べたとは考えにくい。前後に述べられていることから判断して、ここに祇園精舎の鐘の話を挿入することは不自然であり、源信の著述の手法からして出典が明記されていないのはおかしい。これらの諸点を考え合せると『往生要集』の原本には、祇園精舎の鐘の話は無く、後世、何者かによって加筆されたと見るべきであろう。

ヒンドゥー教寺院の象徴的構造

——パンドルプールのヴィトローパー寺院——

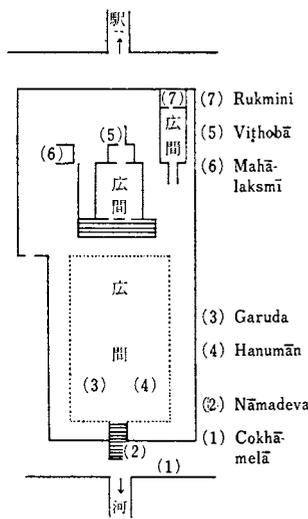
島 岩

マハーラーシュトラのヴィシュヌ派のなかで最も有力なものにマラータ信愛派といわれるものがあり、この派はヴィトローパー (Vithoba) あるいはヴィッタラ (Vithala) とよばれる神をヴィシュヌあるいはクリシュナと同一視して信奉している。この派の人々は、『ギーター』にたいするジュニヤナーネーシュヴァールのマラーティー語による註釈『ジュニヤナーネーシュヴァリー』を聖典とし、ナムデーヴ、トゥカーラム、エークナート等の聖者たちのマラーティー語による讃歌集『アバング』を唱えており、そのためこの派はマハーラーシュトラを中心とするマラーティー語圏にひろまっているのである。そのほかこの

派の特徴には、(1)ヴィトローパーという唯一の神に帰依しその恩寵によって救済されるとする点 (Bhagavata Path)、(2)先に述べた聖者たちをはじめとする大小の聖者たちを中心に信仰者集団が形成されている点 (Santasajant Mandi)、(3)それらの聖者たちとともに (聖者の死後はそのサンダルをパールキーとよばれる籠籠に乗せて) すくなくとも年に二回 (Agada 11 六七月の十一日と Kartika 月 11 十一月の十一日) パンドルプールに巡礼する点 (Varkari)、(4)トゥラシー樹で作った数珠を首にかけこれを菜食主義者のしるしとしている点 (Malkari) などに見られる。

この派の人々にとって最大の聖地である巡礼地パンドルプールは、クリシュナ河の支流ビーマー河畔にあり、そこには大小さまざまな寺院があるが、そのなかでも中心となる寺院がこの派の本山とも言うべきヴィトローパー寺院である。このヴィトローパー寺院に参拝する巡礼者たちはまずビーマー河で沐浴し、その川原にある寺院を訪れ、次にビーマー河からヴィトローパー寺院へ向かう道の右側にあるマツリカルジュン寺院 (シヴァ寺院) に参拝する。そしてヴィトローパー寺院を囲む道 (右繞道とよばれる) を右繞したのち、基本的には順次 (1)ヴィトローパー寺院の正面入口前にある不可触民 (マハール・カースト) 出身の聖者チョーカーメラーの祠、(2)入口の階段途中にある著名な聖者ナムデーヴの首像、(3)(4)ヴィシュヌの乗物であるガルドとヴィシュヌの化身ラーマに協力した猿ハヌマーン、(5)ヴィトローパー、(6)ラクシュミーの一変形であるマハールラクシュミ

1、(7)ヴィトローバーの妻でラクシュミーの化身とされるルクミニーに参拝するのである(図参照)。このようにこの寺院は、ヴィシュヌ神にまつわる神話を背景とする一つの秩序だった神話的構造をもっていることが分かるのである。



この事実は一見なんの変哲もないことのように見えるが、ヒンドゥー教を代表するもう一つの神シヴァの寺院と比較すると、マハーラーシュトラのほとんどのシヴァ寺院にはリンガ・ヨーニとナンディンしかないという事実、いいかえればシヴァ神にまつわる神話を背景とする神格はその乗物であるナンディンしか見られずその妻等の眷族などの像はまったく見られないという事実と好対照をなしているのである。このことは、マハーラーシュトラでヴィシュヌ信仰がヴィシュヌ神話を背景として受け入れられていったのにならして、シヴァ信仰はシヴァ神話とは異なる要素すなわちシヴァ・リンガに示されている象徴——たとえば生の象徴あるいは世界軸の象徴というような——

を背景として受け入れられていったという事実を示すものとして、極めて興味深い現象であると思われる。

ヤームナと主宰論証

石飛貞典

神の存在論証は西欧のみならず、印度でも Nyāya 学派 (Ny) を中心に、多くの思想家の関心を呼んだ。Vedānta 学派でも Sāṅkara (sc.) が Brh. up. Bh. I. 4. 10 を Ny, Vaiśeṣika 学派の神の論証 (īśvarānumāna, <īa>) の言及と併せて、これが大きく取上げられるのは、有神論的立場に立つ Viśiṣṭādvaita 派にあってであった。中でも yāmuna (<y>) の īśvarasiddhi (<ī>) は、これを主題にしたものである。

is はごく短い小篇で、その内容は大きく次の五つの部分に分けられる。①序 225. 1-2 ② Mīmāṃsā 学派 (M) の前主張 226. 1-234. 4 ③ Ny (<y>) の反論 234. 6-237. 8 ④ M の反駁 238. 1-247. 7 ⑤ Y の結論 (<y>) 247. 9-265. 4 ① は、或る一者 (eka) の支配の下に一切世界が活動するとの立証という論の目的が、②では、M の立場から全知の Puruṣa を認める必要のないことが示される。③では Ny (<y>) が、世界が結果 (kārya) であり、結果は思惟を有する (buddhimat) 神を作者とする、という推論を説く。この中には、「質料因等を知るもの (upādānady-abhijñā)」と云う Nyāyavārttikarāt-

paryatīka に類化する表現が見出されるが、直接の引用はない。④では③の推論が不成 (asiddha) '矛盾 (viruddha) ' 不定 (anāikatya) の誤りとなることを指摘、批判する。⑤では④の論難を一一つ反駁し、推論によつて世界を支配する唯一者の存在が論証しうることを主張する。

Is の議論は Rāmānuja < R > の śrībhāṣya < Śbh > ad BS 1. 1. 3, śāstrayonitvādhikaraṇa の中に殆んどそのまま取込まれつつは Śbh 1. 1. 3 の構成は、②BS 1. 1. 3 の逐語的解釈 ④前主張 (nanu ...) 120. 1-121. 2 ⑤反論 (nanu ...) 121. 3-121. 6 ⑥前主張者の反駁 (ucyate ...) 121. 7-123. 8 ⑦再反論 (atrāhuh ...) 123. 9-127. 3 ⑧結論 (brūmah ...) 127. 4-133. 5 となつて来り、⑨～⑫は各々 Is の ②～④に相当する。⑬は Is では結論にあたる部分であるが、ここでは再反論として扱われ、結論は①となり、i. a. を否定し聖典のみが神の認識根拠である」と説かれる。Gītābhāṣya, Śbh, 1. 1. 1 等で Y の強い影響の程を我々に示す R が、ここでは Is の結論を否定しており、奇妙な程である。又、①では Is の ④のまとめの部分 (IS では M 説として扱われている) を結論の一部に使用しているのである。この不自然さを、現存 Is が不完全であることを帰す考え方も行われている。

ここでも Is の各々の議論への導入部の用語法を検討しよう。

①は "...iti sādhyatūṃ pūrvaṃ pūrva-hakṣaṃ praackṣ-mahe",

②は "atra mimāṃsākāḥ prāhuh", ③は "... iti prahasanti

mimāṃsākāḥ", ④は "atra brūmah" となり、① ⑤に一人称が用いられていることがわかる。又、Y は少くともその初期の著作にせよ i. a. を認めていたことが指摘されている。

Amasiddhi の冒頭で "atra pramaṇato 'hi — anuśravika evēty eke | anumānikaś cēty anye | viśiṣṭa-pratyakṣa-samad-higamyaś cēty apare" (12. 3-5) と最高モードト (一神) の認識根拠に関する異説を挙げるが、他の主題におけると同様、Y 説は最後のものとされる。ここでは ca の位置から、Y は三つの根拠を認めたと考えられてくる。i. a. を認めたのは、Y に大きな影響を及ぼした祖父 Nāhamuni (N) も同様であった。Vedāntadeśika < V > の Nyāyasiddhānta < NSA > の "atāpīnarānumānānumitir dīṣṭa" (455. 2) と記されている。以上の状況から、少くとも初期の段階では、Y は i. a. を認めていたと考えられ、⑤は Y の結論とみなしてよいだろう。

では何故 R はそれを否定したのか。実は、Y 自身、後に i. a. を否定したことが R. Mesquita に指摘されている。即ち、Āgamapramāṇya での M の i. a. 批判 (IS ④とはほぼ一致) に反論せず、別の箇所では聖典以外の根拠が成立せぬことも認めている。R の態度はこの Y の変化と関係があると思われる。NSA で Y に言及し、引用もする V が、IS には一度も言及しないことも考え合わせれば、IS 後の viśiṣṭādvaita 派の思想にそぐわず、重視されなくなつていったのであつたことが推測しうる。

R も IS を素材としつつも、後の Y の立場に依つて異なった結論を与えないのではなからうか。

王妃セミラミスと地母神キューベレ

小川 英雄

(Ⅰ)古代オリエントのグレート・マザー(地母神)は、その史料の豊富さにおいて、又その多様な性格において、他地域の類似の古代女神をはるかに凌いでいる。彼女たちの間に見られる共通の性格、儀礼、神話は何か根本的な原理に基くものか否かについては議論の余地があるが、オリエントの地母神が重要な「典型」を提供していることは事実である(森雅子氏の研究、本誌研究報告参照)。しかし、古代オリエント宗教史上常に同一の地母神崇拜が行われていたのではない。シュメール人が建設した青銅器時代オリエント文明の中で、彼等(とその継承者セム人)の地母神イナンナ・イシュタルは灌漑農耕に基づく都市国家の新年祭において、聖婚儀式の主人公であった。しかし、鉄器時代アッシリア帝国では、このような都市国家体制は大きく変動し、新年祭や聖婚の観念も変った。この背後には、都市自由農民の没落、広範な民族の移動と混合、周辺部への文明の拡大、アラム人商業世界の形成などの現象があった。前十一世紀後半から同十世紀前半にかけて、アラム人の侵入の結果起ったメソポタミア新年祭の長期にわたる断絶は、シュメール的国家宗教に決定的な変質をもたらし、松島英子氏の研究が示す通り、聖婚の儀式は史料的にも断片化し、ナブとタシュ

メトウなど新しい組合せの神々が登場する。ヘロドトスのこの儀式の描写は、シュメール時代のものとは異ったもの(王の参与しない、女祭司と神のおぼろげな婚儀)を伝えている。又、日本昭男氏の研究は、イシュタルが国家宗教の祭司から離れて、平民の宗教活動家の手に渡り、地方聖所の神託の神となっているばかりか、王権の敵対者の立場をも許容したり、エサルハドンの母ナキアの場合のように、宮廷貴婦人の関与をも示している。

(Ⅱ)この地母神崇拜の変化は一方において、社会や文化の推移に伴うものであったが、それにとつて代った新タイプの地母神崇拜の全オリエント的流布が起っている点にも注目する必要がある。それは青銅器時代の地母神崇拜とヘレニズム・ローマ時代のそれ(とりわけ、キューベレやイシスの密儀)との中間にあつて両者の橋渡しをするものである。前四百年頃のクテシアスが伝えるところでは、パレスティナのアスカロンには地母神アタルガティスの聖所があり、アッシリア王妃セミラミス(前八〇九―八〇六年摂政)はそこでその女神と美青年の子として生れ、成人後女王となり、軍事的遠征と大建設事業を遂行し、メソポタミアばかりでなく、その周辺地域にまで足跡を残した。アイラースが指摘するように、この伝説的セミラミスには、古代オリエント地母神の基本的性格がのり移っている。但し、それが帝国の地方的聖所との関係において現われ、周辺部にまで名声を残している点に時代的特色を見ることが出来る。二世紀のルキアヌスはアタルガティス崇拜の本山ヒエラポリス

に伝わるものとして、セレウコス一世時代のコンバボスと王妃ストラトニケの物語を伝えている。この王妃にはセミラミスを経て、古代オリエントの地母神に通じる神性が看取され、又コンバボスの名前や彼の宦官化には、アナトリア系キュベレ・アッティス崇拜の影響がある。アンミアヌス・マルケリヌスによると、宦官を宮廷に導入したのはセミラミスに他ならない。このようなアナトリア的地母神崇拜の諸特色は史的セミラミスの時代には、すでにメソポタミアに達していたと考えられる。

セミラミスはこれ等のアッシリア帝国地母神崇拜の新局面において、要の地位を占めているように思われ、史的セミラミスが王室外の出身の女性として、旧来の新年祭や聖婚の儀式において、何等かの改革者的役割を果たしたのではないかと推測される。

古代ローマのルペルカーリア祭

——狼の宗教的象徴性——

松村 一男

宗教における動物の象徴的意義の問題のうち、今回は狼の場合を、古代ローマのルペルカーリア祭（以下 L 祭と略）を中心に考察する。

この祭については既に、『宗教研究』二二〇（一九七四）に植島啓司氏の優れた論考「ルペルカーリア祭における儀礼と伝

承」があり、本稿も基本的には同じ立場を採る。しかし本稿では「狼」がこの祭の本質を示す象徴として、いかに相応しいかを解説することに焦点があるので、植島論文とは視点がやや異なり、それを補う形になる。

以下では、まず儀礼を、次いで伝承を取り上げ、最後に分析を述べる。祭は2月15日に行なわれた。古来の新年は3月であり、 L 祭は、年末の、しかも13日から21ないし22日までの祖霊祭の期間（*dies parentales*）中に行なわれたのである。この期間には、死者の霊が生者のもとに戻ってくとされた。祭を司るのはこの祭のみの特殊祭司団ルペルキである。 L 祭もルペルキも、共にその名の中に「狼 *lupus*」を含むが、それ以上の語源解釈は、余り意味がない。ルペルキは二団に分かれていて、騎士階級出身の若者とされていた。彼らは山羊と犬を犠牲獣として殺す。これらはいずれも、大神ユピテルの祭司（*flamen Dialis*）にタブーの動物である。ルペルキは、この山羊の皮の禪のみをつけ、その皮紐を手に、人々を打つ。ルペルキが走り廻った地域は、元来は、共同体の外の、墓地に当たる場所であった。また L 祭では、二人の高貴な若者が祭司によって、山羊を殺したナイフの血を額に塗られ、次いで乳を浸した羊毛で血を拭かれ、最後に笑うようにさせられた、とも伝えられている（若者も祭司も共にルペルキか？）。

次に伝承である。ローマの伝承上の祖ロムルスとレムスは、マルス神の子で、狼はこの神の聖獣であり、双児を養ったのも牡狼であった。牡狼が双児に乳を与えたとされる洞穴は、ルペ

ルカルと呼ばれ、ルベルキはそこを出発点として駆け廻ったという。双児はやがて牧畜者に見つけられ、同じく牧畜者となる。ある時二人は家畜を盗まれ、裸のまま、各々の仲間を率いて駆け廻り、家畜を取り戻した。これがし祭の始まりとされ、従ってルベルキは二団あるとされる。またその後、ロムルスはアジールを作り、離反者、ならず者を受け入れ、ローマを建てたが、女性がいなかったため、近在のサビーニ人の女性を略奪してきた。しかし、子供が出来ず、神託を聞いて、山羊の皮紐で打ったところ、子供が出来たとされ、これもし祭の縁起となっている。

最後に分析である。まずし祭の時期には、生者と死者の秩序が崩れる。これは、ユピテル祭司の体現する秩序が、正反対のルベルキに置換されるのに対応する。ユピテル祭司は恒常的で長いトীগを着、荒々しさに無縁で、必ず妻を持つ。また、山羊、犬、馬はタブーである。これに対しルベルキは、一時的で裸で、荒々しく、若者で、山羊と犬を殺し、騎士階級である。新年を前に、混沌によって秩序が再活性化されるのである。またここには若者（秩序以前||自然）を、成人（秩序）に組み入れる加入儀礼の側面も認められよう。伝承面では、し祭は二代目の王ヌマがユピテル祭司を始めとする国家宗教を完成する前の時代に位置づけられている。双児やアジールは、秩序・文化以前を表わし、それ故、牧畜者であっても、家畜である山羊や犬に対立する自然の代表の狼と結びつく。双児の父マルス神は、狼を聖獣とし、都の中に神殿を持たぬ戦神であった。

狼は家畜を襲い、つねに死の影を帯びている。しかしその力は、外敵に向けられれば、共同体の利益ともなる両義性を帯びた荒々しい自然の力であった。だからこそ、死霊の現われるこの時期は、危険性の象徴としても、秩序化以前の可能性としての力の充盈の象徴としても、狼の祭とされるに相応しいのである。死・混沌・若者・国家以前・ならず者・自然・都の外と続くイメージ連鎖は、狼という象徴によって、その全体性を見事に表現されることになる。

し祭は本来固定されておらず、特定の徴しを持って始められたと考えられる。中部イタリアでの狼の交尾は、丁度2月頃である。2月の満月の頃の狼の遠吠えが、祭の合図であったのかも知れない。

ルネッサンス美術考(2)

——科学としての絵画——

住田良仁

西洋絵画は特に一九世紀以前は、丸味を出すのが原則であった。現在の日本でも美術を専攻する学生は石膏デッサンの実習があり、そこでは線ではなく明暗によって面を描けと指導される。古代ギリシヤ人は線で描いたが、丸味を出す描法があった。プラトンはこの陰影画を眼の錯覚を利用したものとなした(『国家』X. 602 D)。ローマ時代にはそれが正統となり、

中で衰えたものの、ルネッサンス期には最も洗練されて現れる。その頂点にレオナルドがいるのである。

彼によれば、絵画は光・遠近・解剖についての「学」であり、知性の対象である。これら科学の上に、より高度な手による創造が行なわれる（ウルビノ手稿33）。

彼の画論に大きな影響を与えたアルベルティは描線を面の縁を辿ることとし、面を区別するのは光と影による、と言う（『絵画論』I-32）。光と影は白と黒で表わされる。画家が最も望むことは描くものが最大限浮上って見えること、彫刻されているかの如く見えることである。レオナルドもまた「浮上りは絵画の頂点であり魂である」（ウルビノ手稿23）とし、その為には光の作用を熟知せねばならぬとして、実際に数々の光に関する実験を行い、それらを描いた。このような立体と光についての意識はどうして生まれてきたのか。

プラトンは、火・土・水・空気は奥行きをもった物体であり、奥行きは面にとり囲まれている。面のうちでも平面は三角形を要素として成立っており、そして正三角形を要素として四つの立体がつけられる、と言う（『ティマイオス』53C～55A）。レオナルドはこのプラトンの立体を描いているし、ケブラーは天文学にそれらを用いた（『宇宙の神秘』）。世界がプラトンの立体を通して解されたのである。

光に関しては、プロティノスから始まって、擬ディオニシウス、エリウゲナ、グロステストに至る光の形而上学ないしは自然学の伝統がある。擬ディオニシウスによれば、創造は照明の

行為であり、被造物は「神の光」を証明する「諸々の光」である（『天の階級制について』）。シュジェールはこの形而上学を教会建築に応用し、ステンドグラスに輝くゴシック聖堂をつくった。グロステストは『ヘクサエメロン』で、宇宙の現象は光という基本的物的形相の活動によるとする。自然間の作用は目に見えぬが光は見得るから、光の研究が自然研究となるとする。ダンテは、これら光の形而上学を『神曲』天国篇で詩的に表現した。

アルベルティやレオナルドの光への関心は、かかる光の形而上学又は自然学の系譜の中で考えるべきではあるまいか。レオナルドは、優雅な光は薄布を張った中庭に届く光であり、又曇り日の黄昏の光であると語るが、これはステンドグラスの光と同じであり、『岩窟の聖母』は、暗い岩窟を壁、薄明るい背景の外景を窓と見做せば、この絵はゴシック聖堂を自然の中に移し変えた図と解することもできよう。又、眼は魂の窓であり、眼を通して魂は光の世界を見ることができ、肉の牢獄の苦から解放されると言うが（ウルビノ手稿28）、この絵において洞窟の入口を眼と見做し、洞窟を肉體、ぼんやりした光を浴びる群像を魂、背景の明るい外景を美しい光の世界と考えれば、この絵を光による魂の救済の図と解することもできるのではないか。

光としての神への信仰と、プラトンの立体的世界構造の信念があったが故に、「面」つまり明暗による立体表現が絵画の究極原理すなわち「科学」とする絵画観が生まれたのではあるまいか。次回はこの問題に細く立ち入って考えてみたい。

ヨーロッパにおける立体墓地

— 新しい慰霊形態の展開 —

藤井正雄

ヨーロッパ諸国の主な葬法は土葬であったが、とりわけ一九〇六年から一九七〇年にかけて火葬が急激に伸びている。一九八二年の統計ではチェコスロバキア六九・三五%、一九八三年の統計でデンマーク六〇・三〇%、スウェーデン五五・〇五%、スイス五一・二七%、イギリス六七・〇三%に達している。カトリック圏では低率であるが、たとえば人口の九四%をカトリック教徒で占めるアイルランドでは火葬は僅か〇・六六%にすぎないが、その半数はカトリック教徒であるように、火葬は年ごとに着実に伸びている。

カトリック教会は火葬が普及する交況をふまえて、一九七二年に火葬禁止を撤廃した。火葬に伴なう墓の形態は、伝統的な土葬墓の形態を踏襲したものが主体で、キリスト教初期の迫害時代に溯源する *catacomb* から展開した *columnarium*—回廊の壁面に穴をうがって鳩の巣状の遺骨収納室に納骨する建物—が併置されている。現在でも火葬率一・八二%（一九八三年）にすぎないフランスでは、パリ市のベル・ラシェーズ墓地に火葬場をとり囲んで地下・地上に及ぶ荘大なコロンバリウムを一九八九年に建立している。ミラノ記念墓地のそれは柩をそのま

ま壁面に埋める *entombment* に併列する形であるが、遺骨の収納は土葬骨である。ウィーン市は火葬率一五・六%であるが、中央墓地には *entombment* のほかに、一九二〇年代建立の回廊の壁面に納骨する *Urnen-Wandnischen* 火葬墓域をとり囲む城壁を利用した *Mauerbogen* がみられる。ヨーロッパを北上するにつれ、コロンバリウムを簡略化してコの字型あるいは扇状の壁墓所がフランクフルト中央墓地、ミュンヘン・パルラヘル墓地、バーゼル市民墓地、プラハ市のヴィノハラディス墓地、ロンドン市のケンセル・グリーン墓地などにみられる。

一方、コロンバリウムや壁墓所の伝統的形態の発展形態とは別に、火葬にみあう新しい慰霊形態が生れている。一九三〇年代から四〇年代にかけてスカンジナビア三国ないしデンマークに由来すると思われるが、一九六〇年代後半から七〇年代初頭にかけてロンドン市、ハンブルク市に波及し、さらに保守的なデュッセルドルフ市を飛び越す形でミュンヘン市、バーゼル市に南下している。英語で *scattering ground*、ドイツ語で *anonym* という共葬墓地ないし無名墓地である。この形態は墓標をたてないのが特徴で、一定区域の芝生の下に特定しないで骨灰が埋められる。ロンドン市各墓地では骨灰をそのまま、ハンブルグ市オールズドルク墓地では骨壺に入れて埋める。いずれも遺族には骨灰を埋めた場所を確定でささない仕組みになっているので、ロンドン市では希望によってチャペル内に祥月命日ごとに展示される故人の名前・生没年を誌した *The Book of*

Remembrance や、チャペルの壁面に名標を掲げたりして故人を偲ぶ制度が節けられている。

無名墓地の利用者はイギリスでは火葬場協会の統計で火葬者の五八・六％に及んでいるが、Memorial Rose Trees and Bushes といった伝統的な形態との中間的な形態をも採用している。このうち Bush とはかん木や草花の植え込みに場所を特定しないで骨灰を埋め、植え込みの周辺に墓標としてのプレートをおく形式である。Rose Tree はバラ園の一本のバラの木の下に骨灰を埋めてプレートをたてる形式である。なかでもロンドン市営墓地では、墓域内の樹木、ベンチなどにプレートを置いて追憶の場とする新しい慰霊形態がとられている。

ハンブルグ市にはコロンバリウムはなく、デュッセルドルフ市では伝統的な墓の形態のみであり、多様化の様相がみられるが、以上に述べたあらゆる新旧の形態を受容しているのがミュンヘンとバーゼルの両市であることも注目していいだろう。ヨーロッパ全域にみられる墓地の年限を限っての契約制度の背景には、一たん埋葬した遺体は遺体が完全に土に帰るまでは掘り返してはならないとする遺骸観が反映されているとみることができよう。

なお、本報告は墓地の理想形態の研究をテーマとする厚生科学研究所（厚生省・昭和五八・五九年度）の延長として、三菱財団の助成を得て昭和六〇年八月～九月にかけて行った八カ国二一霊園の調査の中間報告である。

西チベットに見られる

新年の密教儀礼について

塚 本 佳 道

ラサを中心とする中央チベットに対して、西チベットといわれるラダック地方の寺院では、チャム (chams) と呼ばれる仮面舞踊が最大の年中行事として新年に催される。その起源について明確に語る文献は知られていず、伝説に頼るのみであった。しかし、各寺院に伝わっている『舞踊次第』(chams yig) という経軌によれば、十八世紀前半から十九世紀初頭にかけてのものだと判断できよう。チワン寺(ディグン・カーギユ派)の次第は、ディグン派の二十五代ヘッドラマ、クンチョク・ティンレイ・サンポ(一六五六～一七一八)によってプログラムが構成され、ディグン派独自の伝説として知られている。またゲルク派寺院であるリキル、スピトク、ティクセ寺では、いずれもタンルンポ寺伝来の次第を用いており、パンチェン・ロサン・エーシェー()によって構成され、寺院によってそれぞれ若干改変されている。他の宗派の寺院においてもいずれもこの時代のものである。この『舞踊次第』には踊りの順序や具体的な踊り方、あるいは僧侶による声明や伴奏楽器との関係が示されており、各寺院の仮面舞踊はこの次第に則って行われている。日程はいずれの寺院でも大抵一週間であり、最終日が

十九日、二十九日という九のつく日となるような期間が選ばれ
る場合が多い。このためこの祭りをクトル(九日施食)とも呼
ぶ。この一週間は『カンソ』という忿怒尊への供養法が修さ
れ、後の六・七日目に踊りが催される。カンソ (Dskai so)
とは、忿怒尊を本位のマンダラより勧請して、その諸尊の前で
僧侶自身や人々の持ち合わせている罪悪や障碍、或いは煩惱と
いったものを懺悔し、種々の供養物を献供しながら誓願し礼讃
して、また元の場所へ送り奉る(發遣)ものである。つまり、
カンソという供養法を具体的に視覚として民衆の前に現わした
ものが最後の二日間、実際に忿怒尊として登場することとな
る。登場した諸尊の前で人々は敬虔に礼拝し、種々の罪障を懺
悔し誓願する。この仮面舞踊に似た行事として、奈良県北葛城
郡の当麻寺練供養がある。別名二十五菩薩迎接会ともいい、真
言僧の来迎和讃読経によって二十五菩薩が曼荼羅堂より出て境
内にて舞う行事が知られている。その外に長野県の平原十念寺
の二十五菩薩来迎会、東京都世田谷区浄真寺の九品仏二十五菩
薩来迎会も本質野にはラダックのものと同じなろう。

一方、この寺院行事に対して、民衆の間でもさまざまな密教
儀礼が年越・新年の行事として伝承されている。

〔祖霊供養〕大晦日の早朝、黎明のなかを各家族はブルカン
(pur khan)と呼ばれる火葬炉におもむき、その年に逝去した
者や先祖の霊に対する供養を行う。家族はブルカンの前に茶や
新年のために作った食物などを供物として祖霊の飲食のために
供える。これは日本における墓参りと目的は同じであるが、日

本では彼岸や盆、正月のほかにも随時行なわれるのに対して、
ラダックでは大晦日以外には行なわない。また供養を墓前では
なく、火葬の執行の場で行うこととなる。つまりブルカンは単
に死体を焼葬する便宜的な炉であるのみならず、茶毗の際には
清浄なる護摩炉となり、死者をその中に息災護摩法により安ぜ
しめ、またのちには死者の霊と生者が対面する場ともなるので
ある。

〔燈明供養〕大晦日の夕暮時より、民家や寺院など建物とい
う建物はすべてその軒や屋根に燈明の火をとます。このような
年越における火の行事は日本でもいろいろな形で見られる。特
に密教儀礼においては年越行事としてではないが、一万の燈明
を献供する万燈会がある。これは罪障を懺悔して四恩に報ずる
ため、供養物の一つである燈明を献供するものであり、後に祖
霊供養の意味をも含まれるようになった。ラダックにおける燈明
供養は年越行事ではあるが、この万燈会のもつ意味と共通した
意味をもつものであろう。

その他の儀礼として、大晦日の晩、夕食前に必ずラーソル
(lha sool)と呼ばれる儀式を行なう。ラーソルとは神への請
願という意味であり、仏や神に種々の祈願を行ない、同時に悪
霊払いを行なうものである。また新年には、ラトー (lha tho)
と呼ばれる日干レンガや石で積み上げた塔の供養が行なわれ
る。ラトーとは円型、または方型の塔の上にシュクパという名
の木の束を立て、その上にタルチョク(護旗)という経文を刷
った布製の旗を立てたもので、下方は中空になっている。ラト

一は神が宿るところという意味をもち、家、あるいは地域を守るものとされている。そのほかにも多くの種類の儀礼がなされており、ラダックの年越、新年の行事はまさに密教儀礼が民衆の中に脈々と流伝していることを示す。これらの中には日本の民俗行事や儀式と共通する部分も少なくなく、また驚くほど近似しているものもある。おそらくそこには民族共通の認識、感覚はさることながら、基底には仏教相想が流れ、またその源流を一にしているものもあるかと思われる。

鎮魂の諸相

——呪術・儀礼と行法と——

津城寛文

神道学、民俗学、折口学の内用いられる「鎮魂」という語は、これ以外の分野の一般知識人が理解しているような葬送慰霊的な意味とは異なり、脱出遊離魂の招復、外来魂の来触附着、霊魂の活性化あるいは鎮静化、霊魂の授受、死者の復活蘇生、健康長寿の呪法など、およそ霊魂の関わることならほとんどどんな意味でも、荷負わされている。その源は折口信夫の学説、さらに先行する人物としては——従来指摘されたことのない——国学者鈴木重胤の鎮魂説にあるのだが、その多様な語義内容は一層拡大された形で、その一部ずつを後学によって受け継がれている。中には鎮魂の原義を求めて、その語義を単純化

する試みもあるが、既にここまで拡大解釈されてきた語義内容が、そのような一言でまとめられ本に復すとは、考え難い。このような多義的な語を用いて、ある人がある事象を「これは鎮魂である」と言っても、いったいどの意味でそう言っているのか、必ずしも全員に共通に理解されるとは限らない。つまり、その都度明らかな限定つきで論じないなら、結局何らの正確な事も言われていないわけである。

鎮魂の研究史を右のように見て間違いないければ、今求められるのは、貧弱な一言を附け加えて徒らに語義の混乱を増すことではなく、むしろ折口及び各研究者の主張するそれらの多様な語義内容を分類し類型化し、鎮魂にまつわる誤解、思い込みを排することであろう。この作業が効果的になされれば、結果として鎮魂の正確な理解に、多少とも資するところがあるものと思われる。

折口自身の言葉の端々から、鎮魂に呪術と儀礼を区別していたことがわかり、一方神道系宗教団体に——名目だけかどうかは暫く措くとして——歴然と存する鎮魂の行法が見られることを考え併せて、鎮魂の呪術・儀礼・行法という類型化を行なう。中間的形態として、呪術的行法的鎮魂、儀礼的行法的鎮魂という類型が得られるが、各研究者の説く鎮魂説は、この五つの類型に属するどれかひとつあるいは複数の「鎮魂」を扱うものとして、全体の中に位置づけることが可能である。例えば、成年式も鎮魂だ（西郷信綱）と言うとき、それは儀礼的行法的鎮魂に関して言っているので、政治的・示威的性格ともに身体

の関与というこの類型に共通の特性が、成年式にもあてはまるのである。

ところで、折口とその前後の鎮魂研究は専ら呪術と儀礼を扱うのみで、行法研究という視点はほぼ完全に欠落していたと言つてよい。しかし行法としての鎮魂は、文献資料としての量だけについて言つても、決して無視できないものであることは、間違いない。教派神道十三派は、文書として公表されている限りでは鎮魂に関してまとまった言及は見られないが、川面凡児、田中治吾平、本田親徳（≡友清敏真）には、それぞれまとまった分量の、三系三様に特徴ある鎮魂行法説がある。この三系の違いを印象に忠実に説明するために、宗教的身体境界という概念を導入する。身体境界という元来心理学的概念には、その確立の度合と被浸透の度合が考えられているが、この両者が逆比例する関係にあるかそれとも独立のものか、議論がある。しかし鎮魂行法研究からみれば、前者は行者の宗教的身体自体の強度を、後者は彼のもつ宗教的世界観内に存在するものの浸透能力の強度を、表わすものと考えられる。この視点から見れば、川面説は身体運動による力動的境界維持、田中説は身体律動による身体境界崩壊とそれを囲む生活空間の境界の永久的確立、本田説は帰神（憑霊）を準備するための境界崩壊への積極的志向、のように記述される。

黒人霊歌にみる「約束の地」

佐藤 睦子

本稿のテーマは、黒人霊歌に出てくる「約束の地」という表現を手がかりにして、黒人の宗教、より具体的には奴隷の間形成された宗教の特徴を考察することにある。

「約束の地」とは、旧約聖書においては、神がイスラエルの民に彼らが所有すべきものとして与えることを約束した土地である。したがってイスラエルの民にとっては、神との約束ゆえに、当然の権利を主張することができる土地である。それは、飢饉によってエジプトへ下ったアブラハムやエジプトに定住した人々の間に現われたモーゼにとつてはカナンの地を指し、また近世のシオニズムにとつてはパレスチナを指す、というように呼称は変わっても、人々が帰って行くべき故郷を意味している。

黒人霊歌について「約束の地」をみる場合にも、「約束の地」「カナンの」他に、上記の規定に照らして「故郷」「帰って行く」などの表現に注目した。

黒人霊歌を解釈する際には、その背景となるもの、すなわちそれを生み出した奴隷の経験を考慮に入れねばならない。

たとえば、「うるわしのカナンよ、私はカナンの地へ行くこととしてゐる」という霊歌は、実際に北部への逃亡を意味した、

ということが逃亡奴隷の自伝に記されている。また別の逃亡奴隷は、自分の逃亡を仲間伝えるために「ヨルダンの向こう岸へ。私は約束の地へ行こうとしている」という霊歌を用いたと語っている。実際に、多数の奴隷が合衆国北部やカナダを目ざして逃亡した。また、アフリカは、当然故郷であると認識されていたであろう。したがって、これらのことから、「約束の地」は実在する場所を意味すると考えられる。

しかし、逃亡が常に成功したわけではなく、またその機会が誰にでもあるわけではなく、さらにアフリカへ帰る望みも絶たれたとき、「約束の地」は、精神的対象として内面化されたものではないか、とも考えられる。

数多くの霊歌が天国が魂の帰るべき故郷であること、故郷では神とともにあること、倦むことなく故郷への旅を続けること、そしてついには故郷へたどり着き、自由の身になること……について歌っている。

主人たる白人に忠誠を尽くした奴隷には、その死後の天国が白人によって保証されていたが、奴隷の手にあるのはそれだけではなかったと考えられる。ここで、多数の奴隷が逃亡・反乱・サボタージュを度々試みたことが想起されねばならない。

このことが、奴隷制という不当に抱束され様々な苦難を伴う状況にあっても、そこから解放されて自身の人間性を維持し、また維持し続けようとする彼ら奴隷の抵抗と努力とを意味するものであるとするなら、黒人霊歌の中にも、彼らのそのような姿勢を読みとることが可能ではないだろうか。

もしそうであるならば、「約束の地」は死後の天国として彼らを待っているだけではなく、彼らが生きていく間にも、彼らの心の中に彼ら自身の手によって創り出され、また存在していた、と解釈できることになる。つまり、「故郷へ帰る」ということは、奴隷が奴隷という状況のもたらす圧迫に押しつぶされることなく、本来の人間としての尊厳を獲得することを意味し、また「約束の地」にあるということは、それが保証されているということの意味しているのである。

以上の考察から結論づけられることは——黒人霊歌からみた黒人の宗教は、確かに聖書の記載を受け入れ、その表現を用いているが、その基本には「自由——人間性を獲得する」という考えが存在している、ということである。そしてこの点が、黒人の宗教を黒人の宗教として独自のものたらしめていると言えるであろう。

ブラジルの日系多国籍宗教

中 牧 弘 允

多国籍宗教とは複数の国家にまたがって布教を展開し、多国籍企業にも比する戦略を用いる宗教のことである。従来の民族宗教とか世界宗教という概念とは異なり、民族を越えるという意味では多民族的であり、また当事者の意識としては普遍主義的であって、多国籍のネットワークのもとに世界戦略を指向す

る。しかしながら、かつてのイスラム教世界とかキリスト教世界とかを形成するほどの普遍性をもっているわけではない。この多国籍宗教の典型はエホバの証人(ものみの塔)やモルモン教であるが、日本の教団でも海外布教を推進しているところは、浄土真宗をはじめ、天理教、PL、創価学会などがその例に含まれる。多国籍宗教化はすぐれて現代的な現象であり、現代文明のシステムが多国籍企業を生みだしたとすれば、同様に宗教的世界にも多国籍化がおこるのは当然といえよう。

ブラジルの日系宗教教団は三〇あまりを数える。そのなかで非日系ブラジル人信者を多数有する教団は、生長の家を筆頭に、世界救世教、パーフェクト・リパティイ教団、創価学会、崇教真光などである。東西本願寺や曹洞宗も非日系人主体の宗教活動を行なっているが、数的には前者のグループにはるかに及ばない。今回はPL教団を例にとり、多国籍化の特徴を言語・生活様式・組織の面から抽出してみよう。⁽¹⁾

PLの場合、ブラジルでは一九五七年から布教が始まり、一九七〇年頃から非日系人の間に急速に浸透しはじめ、現在では非日系人会員の割合は九割を越える。一九八四年七月現在、教会六二、支所・布教所一一六、一九八五年一月現在の教師八四四、一九八三年末の補教師約二〇〇〇名であり、信者は約三万人と推定される。

言語の面では、教団の使用言語は漸次日本語からポルトガル語への比重が高まり、現在では公式行事で日本語の使われる頻度は極端に減少している。こうした変化の過程で日ポ両語に通

じた二世の果たした役割はきわめて重要だった。組織的には教師の現地養成機関としてブラジル教団が一九七七年に教立され、ポルトガル語による布教・教化体制が確立し、日本から教師が派遣されなくなった。出版活動においてもポルトガル語が主になっている。二代教主の著作はすでに六冊翻訳されており、翻訳に際してはブラジル人に理解しやすいう、読者に理解されそうもない箇所はあえて削除したり、野球の話題をサッカーに変えたり、あるいは抽象的・一般的に述べるなどの工夫をこらしている。

こうした変更は生活様式にかかわる部分でも行なわれていく。たとえば供物の日本酒やコブやスルメをブドウ酒やケーキに変えたり、寿司やテンブラではなくブラジル料理のフェイジョアードを作って教会維持資金の一助としたり、あるいは教会で民俗舞踊やサンバを楽しむという具合に、積極的に現地化を指向している。

人事の面では、ブラジル人を積極的に登用して布教の第一線に送り込み、管理・教育・出版・研究等の部門には幹部として日本人ないし日系人がつくという方法を採用している。すなわち日系多国籍宗教の原点として最高幹部は日本人で固め、末端組織にブラジル人の主力部隊を配備するという二重構造のもとで運動を展開しているのである。

さらにブラジルには南米聖地とよばれる拠点がサンパウロ近郊のアルジャにあり、国内的・国際的な行事を行なっている。さらに、ブラジルを拠点に他の南米諸国、ならびにカナダやヨ

ヨーロッパへの布教活動を展開してきた。このように日本を中心とする多国籍ネットワークの重要な一翼をブラジルが担っているのである。

最後にPLIが非日系ブラジル人に受容された主たる要因として、奇跡信仰と生活指導の二つをあげることができるとされる。まず病氣治し等の奇跡で人を集め、きめの細かい生活指導によって教えを内面化させていくという方法がとられている。生活指導は核家族における夫婦ならびに親子の生活倫理を筆頭に、経済問題、ならびに職場倫理や職業倫理の問題等に向けられている。日本の近代化の過程で発生し成長したPLI等の日本の宗教は、やや遅れて近代化をはかるブラジル社会にあつて、その鍛えあげられたノウハウをもつて都市化や核家族化の問題に悩むブラジル人を救済していると考えられ、ここに多国籍化を促す最大の要因を認めることができる。

- (1) 詳しくは拙稿「ブラジルにおける日系多国籍宗教の現地化と多国籍化」(中牧弘允編『研究レポートⅡ ブラジルの日系新宗教』サンパウロ人文科学研究所、一九八五年)を参照のこと。

仏教における差別と解放の問題

—— 旃陀羅解をめぐる ——

秦 治 人

仏教を総体として理解するときの規範の一つとなるものがチャンドーラ (candāra 旃陀羅) である。何故なら旃陀羅解は、これまで言われてきたように部落差別等の人間差別の教理のままに終るか、或いは今後人間解放の教学を展望するための積極的契機となるかの分水嶺の意味を持つからである。チャンドーラに対する関わりと人間了解は、釈尊以後の仏教の歩みの中で両義的把握を以て今日に至っている。或いは人間差別の歴史的現実の中の旃陀羅解はほとんど負の作用しかもちえなかつたとさえいえる。

例えば今日差別戒名が問題となつているように、戒名・法名・そして墓石に刻まれた旃陀羅の文字は差別そのものであり、拭いさることの出来ない罪業の象徴である。いまこの問題を論ずることは出来ないが、ただ我々はチャンドーラから何を学びとることが出来るかをまず考察しておきたい。即ち釈尊の初期教団の中ではチャンドーラはどのように語られ、また釈尊自身はその上に何を見たのであろうか。

釈尊以前からチャンドーラと呼ばれる人達は、狩猟・捕漁・遊牧等を生業としながらカシャヤー (袈裟) というポロ衣を身

にまとい諸処を遊歴していた。後期ヴェーダの文献にはチャンドーラが賤民として語られ、後の『マヌの法典』においてはバラモン社会の中で徹底して不浄卑賤されるべきものとして定められている。バラモンの宗教と四種姓制社会から人間外の人間として扱われるこのようなチャンドーラの実態は、別の視座から見れば逆に、チャンドーラ独自の文化、精神性、共同体としての在り方が如何に叛バラモンのであったかを示しており、またサンガの共同体が一つの非俗性をも保持しており、それ故にバラモン側もそれを敵視したということであろう。積尊のサンガもチャンドーラの叛バラモンという性格を受けつぎ、それが自律的原理の中心であった。チャンドーラの如き生業とは異なるものの、乞食露地のサンガ初期の生活形態は正しくチャンドーラの生き様を投影しているのである。そしてそこから平等性を訴え実践していくものであった。

とくにバラモン教が自己肯定を宗教的権威を以て現世と来世にまで拡大していくものであるとすれば、積尊の仏道とはそれに反してバラモンの世俗性と非俗性の両方をともに相対化し、ついには無化していくものであったといえる。「生れを問うなかれ。行いを問え。」^(一三六)「生れによって賤しい人となるのではない。生れによってバラモンとなるのではない。」^(一三七)とは正しくバラモンに向かって投げつけられた言葉であり、「修行者は、この世とかの世とをともに捨て去る。」^(一三七)とはこの世とかの世に執着するバラモンの世俗性と非俗性の二つを無化していくという仏陀の道の究極を表わしたものであ

る。このような実践の方向はしかしチャンドーラの存在が既にそれ自体として持つており、チャンドーラであることが必然的にその方向を開示するものである。「これによってわが説示を知れ。チャンドーラ族の子で犬殺しのマータンガという人は世に知られた令名の高い人であった。かれマータンガはまことに得がたい最上の名譽を得た。」^(一三八)という言葉がそのことを物語っている。このような人間了解をなしたのには、積尊とチャンドーラの親近があり、そこでの感動があったからである。いわば「チャンドーラをわれらとして生きん!!」という決意があり、それがサンガのいの中になければならなかったからである。

しかし仏教のサンガは積尊滅後、チャンドーラをわれらとして生きんとするいのちを喪失し、共感の場を離れ、かえってチャンドーラを遠離すべきものとみていく。ここにサンガの使命、仏陀の平等観は観念化しかえってバラモン教的倫理観を色濃くしチャンドーラ差別の仏教へと顛落していかなければならなかったと言えよう。

宗教施設と方位について

春日井 真 英

神社、寺院等は一般的に南面しているものと理解されている。たしかに式内社等多くの神社は正確に南面しているものが

多い。しかし神名帳にのるかのらないような社ではこのように南面している例は少い。多くの場合、その理由は地勢等立地条件に由ると考えられているが、いろいろと比較検討してみるとそのような理由ではどうしても片づけられないものがあるのではないかと考えるに至った。それは神社の面している方位が、南から東、もしくは西に30度〜40度に偏っている例が多いことによる。つまりこの方位は実に冬至のころの日出、入の位置であるからである。以下に述べるのはその例である。

長野県下伊那郡阿南町新野の郷社伊豆神社は正月十四日の晩から翌十五日早朝にかけておこなわれる雪祭で有名である。ところでこの伊豆社と新野の東南方に位置する諏訪社の立地条件及び面している向きを考えると、この二社が新野の町全体の重要な日時を知らせる日時計として設置されていることが考えられる。それは一つに諏訪社と伊豆社を結ぶ直線が、前者からいうと西から南へ30度偏り、伊豆社からいうと東から北へ30度偏っている所に求められる。又、諏訪社がその社殿を真西に向けて、その正面に瑞光院の裏山「祥雲山」を目のあたりにし、伊豆社が南から東へほぼ30度偏って向山の頂上を正面においているのは伝説などを考えると単なる偶然という言葉で片づけられないものがある。

太陽高度と日出・日入の方位表(略)を基にこの地の地勢を考慮して二社の示した角度を検討してみると、諏訪社が面している祥雲山は八月十五日ごろの日没を示し、諏訪社と伊豆社を結ぶ線は二月十五日ごろの日没を示していることが言える。そ

して伊豆社がその正面の向山に日の昇るのを見るのは二月十五日ごろと考えられる。これは雪まつりの鬼が神主に退散させられるとき、太陽の光がその口にあらなければ不作になるといふ言伝えと考え合わせると興味深い。又、伊豆社から見ると東治上、高城山の二山も何らかの季節を知らせる標識になっていたのではないかと考えるが今は資料に欠ける。このように社がその正面に山と太陽を結びつけることによってその地区の重要な日の到来を物語っていることは神社同志及び神社の向きが単に立地条件などから決定されたものでないことを意味しよう。

このように社の面している方向を調べてみると北設楽郡内の多くの社が南から東、もしくは西に30度〜40度の巾で偏っていることが判る(資料は郡内全部は網羅していない。花祭、田楽に関連する地域を主としている)。そこでは南面するのは月、中設楽、坂宇場、下黒川、御園であるが、その内明治期の激しい排仏費積の運動を展開した地区、移築した所などを考えると昔通り(?)南面しているのは僅か二例にすぎなくなる。殊に坂宇場は参道の二本の鳥居の形成する直線が南から東へほぼ30度偏っていることを考えると、今の社殿の位置は昔のままではないことが指摘できる。

南から東、もしくは西へ30度〜40度の偏りを有しているのは、古戸、小林、下黒川(舞堂)、石堂、下田、川向(東へ)、別所、足込、奈根、古戸(八幡神社)、三都橋(西へ偏る)と八例を数え、さらに西蘭目(二例)、本郷の社は西から南へ10度、25度、30度偏っている。

これらの地区はすべて山間にあり、太陽が実際昇ったり沈むのは平野部に比較してほぼ一時間程の違いが考えられる。つまり、南から東、もしくは西への30度〜40度偏りはその地区ごとの山間における冬至期の日出・入を示していることに他ならないのである。それは又お日待行事との関連で論じなくてはならないが、ここでも先に新野の場合で述べたように社の立置条件の中に太陽の位置が重視されていたと考えることができる。これはもはや社殿の向きが単なる地勢上、立地上の制約によるものではなく、わざわざそのように仕むけて築いたと考えることができるであろう。

これらの社殿が単に冬至のころを知らせるだけのものではなかったのか、それとも農耕と係わりを有していなかったのかという問題は周辺の山と太陽との関係から論じなくてはならず、地区ごとの地勢上の違いがあるため一概に言切ることができないので今後の課題としたい。

臓器提供と宗教的態度

中野東 榊

臓器提供や脳死の論議がさかんである。死後観念と死の受容についての宗教意識調査を行うに当り、臓器提供の問題も含めてアンケート調査を試みた。(対象は三百人ほどで老人セミナー受講者、檀信徒、参禅会員である。)

その結果、死後観念などの宗教的態度と、臓器提供の意識とはかなり密接な相関性をもつと考えられる結果をえた。

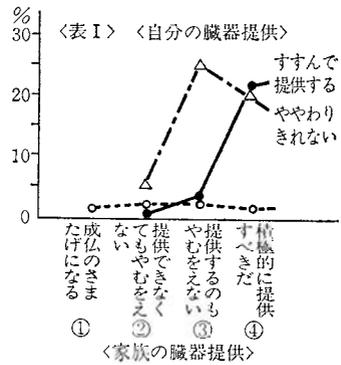
まず「あなたは人間の死後に「たましい」という「もの」があると思いますか」という質問では、あると思う三八(八)人となくあると思いたい二九・八、ないと思う九・八(各%)でない八・二、あるとかなないと断定できない一四・一(各%)であった。

次に「あなたは「あの世」というのはどんな所だと思えますか」という問いには、神さまの天国二・一、仏さまの浄土三三・七(各)、山や野原や墓など先祖のいるところ七・一、あの世などというものはないと思う三・二、死んだら無に帰ると思う三三・七(各)、わからない一三・〇であった。

以上二つの質問をクロスしてみると、死後にたましいというものがあろうと思うと答えた三八%の人々のうち、五八%は、あの世というのとは仏の浄土だと答えている。(A×B)

それに対して、「あの世」とは死んだら無に帰ることだと答えた人は、死後のたましいについて、ないと思うという人の七〇%、(C×D)断定できないという人の五〇%を占めている。

次に臓器提供・遺体提供については、人のために役立ち、医学のために恩返しもできるのだからすすんでするべきだと思ふ二九・六、自分は賛成なので機会があればしたいが、家族の気持を考えると、何かわりきれないものが残るので、あまり積極的には断言できない五四・二、死後にあの世に行くことを考えたり、次に生れかわることを考えると、自分のからだをきずつ



人の意志に反してもやむをえないと思う三・八、死者に対する遺族の気持が大切だから死者の遺志に反して臓器提供できなくてもやむをえない九・八、すつきり賛成できない気持もあるが、時代が時代だから提供するのもやむをえないと思う三四・八、いやな気持でも本人の意志だから積極的に提供すべきだ四〇・二となっている。

上の二つの回答をクロスする表Iのようなになる。

ここでわかることは、自分の臓器提供に積極的な人は家族のそれにも躊躇しないことがわかる。

次に、家族の意志を尊重して臓器提供を積極的にするという四〇・二%人々の「あの世」の観念とクロスすると、浄土と答えた人は二九%であるのに、無に帰ると答えた人は五六・五%になる。このことは臓器提供を行いうる人々は、人間存在の本質について明確な自覚をもっている人に多いということがいえる。

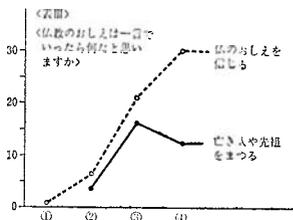
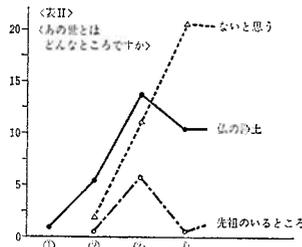
けられるのはぜったいにいやだと思う一六・〇となっている。

次に、本人が臓器提供を強くのぞんでいたら、あなたはそれに賛成しますか、という問いに対しては、遺体をきづつけたら成仏のさまだけになるので、本

る(表II)。また、仏教のおしえについてきき、宗教的自覚をみると表IIIのようになり、やはり、自覚とも関係があることがわかる。

「日本の精神風土」と「畏敬の念」

山 口 利 孝



『期待される人間像』で「生命の根源に対する畏敬の念」が提示された際、第二十五回宗教学会総会で、これは憲法・教育基本法に違反する宗教教育ではないかの疑義が出された。翌年の大会総会は、「宗教と教育に関する委員会」の報告を受けてこれを否定した経緯がある。しかし、臨教審第一次答申が「超自然的なものへの畏敬の念」を盛り込み、個性主義と裏表に規

範教育の強化が宗教心の育成によって行われようとしている今、「畏敬の念」が教育史上果してきた役割りを再吟味する必要がある。

「畏敬の念」は、ルドルフ・オットーによって特定の宗教・宗派を超えた宗教的感情＝宗教的情操の中核概念として提示された。これは新カント派の価値哲学の宗教的表現であるが、これは、人間の自然的感情や態度を宗教次元にとり込み、従来の宗教概念に基づかないで、「宗教的価値」を人間の普遍的感情と説明し、特定宗教によらないという宗教的道德教育論を發展させた。

これは、脱宗教をタタメニとして出現したフランス革命以後の近代国家が、宗教的道德の「教師」であることを非宗教的に正当化する時代の思想的要求に沿うものであった。

P・ティリッヒが、最早「神」という言葉さえ理解できなくなった非宗教的な現代人に「神」という言葉を用いないで神の恵みを理解させ、神による新しい人間存在を経験させることで悩んだのも同様な時代的思想状況の反映であった。

こうした、人間存在そのものの意味（＝究極的或は、聖なる価値）への志向を人間の高次な感情や態度の問題として心理学的にとらえようとしたのがオルポートである。彼は、「望ましいパーソナリティ」の統合に役立つものとして宗教的情操をあげ、人間形成と不可分であるとした。だが、彼において宗教的な価値への志向は、教育で言う自己実現と殆んど同義であり、自己実現への教育的作用や個人の内発的情熱はすべからず

宗教的な価値への接近とその感情の発露と理解される。

この様な宗教概念の拡散化が、教育の理論として採用される時、宗教的志向をもたない教育哲学・方法は、人間把握において限界性をもつものとされ、また教育活動における信教の自由、政教分離は全く意識化されないか、逆に人間の教育の障害とされる。

「畏敬の念」育成という宗教的情操論の現実的機能は、日本教育史の歴史的文脈の中で検討される時一層明瞭である。

戦前の国家神道教育体制の下では、特殊個別意思を国家の一般意思に収斂させ、国家神道の特殊宗教的性格を国民道德として「普遍化」するために、宗教的情操が媒介とされた。民族唯一の宗教あるいは国民道德とされた国家神道は天皇神格化と不可分であった。人間以上の絶対的なあるものの力に対する「畏敬」「従順」の心情、忠孝観念、上長に対する「敬愛」、祖先に対する「感謝」等々の感情が、「価値の始元」であり、絶対性の神であった天皇へ、宗教的情操を媒介に収斂させられていった。こうした宗教的情操の必要性は、教育改革論義のたびに、知育偏重、德育重視のスローガンを伴って繰り返し主張された。

一九三五年の宗教的情操の涵養に関する文部次官通牒は、国家神道道德の不徹底さを補い、国民の宗教的自由を無視し、国民を侵略戦争に勇んで奉仕させるための教育を合法化する法的措置であった。当時、岸本英夫大助教授は、「国家の危急に向って」「若人の心に宗教的理想の光を点じ、民族の歴史の中

に永遠なものを発見し、死しても悔いのない生き甲斐を与えるもの」とこの通牒を評している。靖国の「英霊」になることが宗教的情操教育の究極目標だった。

「畏敬の念」育成を説く学習指導要領の下で、公立学校の生徒の修学旅行で座禅を組ませたり、それに反対する新興宗教信者の子弟が学校ぐるみ差別されるという様な事例を生んでいく。子ども達の心が豊かになるのとは逆に、公立学校では宗教心育成の道徳教育が、管理主義に利用され、新たな差別を生んでいる。加えて、復古的な教育理念の復活が企図される方向の教育改革論議の中で、宗教的情操教育の教育的意味を、憲法・教育基本法に照らして検討され直されねばならない。

学校教育における宗教関係教材の

現状と課題に関する一研究

深川 恒 喜

本研究は、現今の小・中・高等学校の教育実態とその問題点及び児童・生徒の実態や問題点に対応して、小・中・高等学校の教育課程編成の基準となつている学習指導要領、ならびに、学習指導要領によって、編集されている教科書は、とくに道徳性と宗教という視点からみると、どのような扱い方や内容としてくまこまれているか、その教育的成果と、問題点はどこにあるかを、できるだけ実証的に究明しようとするものである。

現代教育における道徳性と宗教的内容のあり方についての今日的な研究を必要としたゆえんは、近年、青少年の実態において、学校内外での暴力、いじめ、その他、さまざまな非行、さらには自殺、殺傷等の事件、あるいは、幼年をまきこむ一家無理心中、熟年の自殺、老人介護のあり方等をふくめて、生命観、死生観、人間観、人生観、世界観、幸福観等についてのとりあげ方や指導のあり方がさまざまな社会事象の実態と対比してみると、慎重な検討を要する局面に直面していると思われることによる。いま、高等学校の「倫理」の教科書をひとつの材料としてとりあげてみても、その内容をなしているものに発達の、系統的に相つながる教育内容が、中学校、小学校においてどう計画化されているか、幼・小・中・高を通しての発達の系統的、組織的な教育計画の構造が、国としての教育体制として整えられているとみうるかを問うとき、そこには多様な問題や課題をみとめざるをえない。

なお道徳教育については、戦後、そのあり方について厳しい論議が交わされて、昭和三十三年に、小・中学校に「道徳」の時間が新設され、今日にいたったが、その実績については、全体的、あるいは、教師の個人的努力によって、すぐれた成果を納めてきた面もあるが、しかし、全般的には、道徳の時間の経営と、学校全体を通しての道徳教育の実質や成果には、むしろ疑問視すべき面が少なくないと考えられる。青少年のさまざまな非行の実態がこれを物語っているといえよう。

また宗教教育の面においては、戦後、いち早く、私学の場合、

その自由と自主の確立をみたが、公・私をとおして、学校全般としてみるとき①戦前の神社神道非宗教扱いによる国家神道教育実施の政策は改められたこと、②昭和二十一年第九十帝国議会における「宗教的情操教育に関する決議」、③昭和二十二年、六・三・三制発足に当って初めて公告された学習指導要領で、教育の一般目標の中に「宗教的な感情の芽ばえをのばしてゆくこと」が掲げられたことおよび社会科に宗教単元が設置されたこと、④昭和二十三年の教育刷新委員会の「教育と宗教との関係に関する建議」、⑤昭和二十四年の文部事務次官通達、「社会科その他、初等および中等教育における宗教の取扱について」が出されたこと、⑥昭和四十一年の中央教育審議会の答申における「期待される人間像」の中に「畏敬の念をもつこと」の一項が置かれたことなど国としての基本的方針が展開されて今日にいたっている。しかし、その実施・実動の状況においては、消極的な様相が強く見られる。たとえば、現行国語科教科書を通覧するに、右で生命観等調査主題として掲げたものがどのように教科書にあらわれているかについては、卑見では、検討を要する面を感じざるをえない。そのうえ、教師の指導のしかたについては、私の授業研究等とおしてみると、教師自身の宗教的知見や指導力に少なからぬ問題が存するようにも思われる。

以上、いくばくかの調査等によってみると、現在教科書と学習指導要領において、改善を要するものが存すると考えられるのである。

多くの問題を含む研究対象に対する微力な研究について、御批正御教示を乞うしだいである。

政教分離の否定に奉仕する宗教論

——阿部美哉氏の忠魂碑論など——

佐 木 秋 夫

信教の自由の不可欠な保障という点で民主主義の根幹を支える政教分離の規定が、民主先進諸国においても不徹底を免れていない。それが日本国憲法では明確厳密に規定されて、平和条項と共にすぐれて先進性を示しているのは、「神道指令」の細かい経緯がどうあろうと、侵略戦争とファシズムと植民地支配を打倒して人間を回復するという人類の世界的前進に基づくものなのだった。日本に軍国主義とファシズムを再現させようとする路線が天皇の政治利用の強化を試るのは必至なので、それに相応する国家神道の要素の復活が企てられ、そこに、政教分離の明確な憲法条項の侵犯が不可避となる。そのような暴挙は広範な宗教界を含む日本国民とかつての被侵略諸民族の憤りと反撃とを免れることはできない。

いま、靖国問題に見るように、急激な反動路線の中で、分離条項の脱法が強行されるのに伴い、それに奉仕する種々の宗教論が登場している。それを厳しく批判することは宗教学者の社会的責任であるし、戦争中にもリベラルな一線を守ってきた日

本の宗教学界の伝統に沿うゆえんでもある。

阿部氏をその様な宗教論の代表とみるわけではないが、同氏の最近の忠魂碑論に論点がよくまとめて紹介されているのでとりあげさせていただいた。

阿部氏が言われる様に、宗教学界には、宗教学は価値中立的であるべきだという考え方が根強い。宗教の研究を護教の枠に閉じ込めようとする圧力に抗して宗教学の科学性・客観性を保つためには、この主張は役に立った。しかし、歴史的现象である宗教の社会的役割に目をつぶって良いはずはない。例えば、国家神道がどのような文化的・社会的・政治的影響を及ぼしたかを明らかにすることも宗教学の重要な課題である。

宗教的现象の事実認識を表面的なものに限定して、その社会的・経済的・政治的關係を掘り下げる社会科学的方法を「イデオロギー的」と決めつける風潮があるが、表面的現象だけに終始するプラグマティズムもひとつのイデオロギーなのである。

政教分離のためには、宗教と非宗教との区別を分明にする宗教の定義が必要で、超自然的存在の觀念を宗教の核心と見る定義は、一般の常識とも合致して、広く認められる。これに対して、プレアニミズム説や仏教無神論説などを掲げて反論が加えられるが、「超自然的存在」は「法力」なども含めて考えられる。

仏教の弁証法的な無我論は、神靈も物体も全て固定した存在としては認めないのである。現実の仏教は、仏・天・祖靈など

で充滿している。「根本仏教」は、初期サンガの哲学的側面を抽象したものに他ならない。岸本教授は、究極性を宗教の核心にすえたが、これは哲学的な觀念である。また、宗教的感情は、宗教的觀念と結びついてこそ形成される。

宗教の構成要素のひとつに、信者集団を教えるのは正しいが、その集団が不特定多数という形態をとる場合も、特定の職業集団などが宗教的側面をもつ場合もありうる。

村共同体や民族・国家などの社会的集団のインテグレーション、アイデンティティに宗教的なものが不可欠とする主張は、社会主義国など非宗教的集団が大きく存立している現在では説得性がない。集団の連帯性や一体感が宗教と結びついている例も多いが、そうでない例もますます増大している。「公民宗教」論も正しくない。それは、国家神道容認に利用されるおそれがある。道徳や教育など文化諸部門のどれも、宗教の独壇場ではない。

靖国神社の「公式参拝」が強行されるという危局的な政治反動の中で、日本の宗教文化の特殊性なるものを唱えて「欧米流の宗教論」による政教分離論を批難し、分離は、教会と国家とのそれに限るべきだとするなど、反動に利用される諸論の多くは、国家神道の戦争犯罪に対する反省を欠いている。更に、宗教と政治とは別次元なのだから、宗教者が政教分離の運動を行うのはふさわしくないという説教まで繰り返されている。

しかし、世界の歴史は、アラゴンの「信ずる者も信じない者も」の詩が示すように、信仰の有無や相異を超えて平和と民主

主義と生命のために共に力を尽すという方向に進んでいる。この動きに照しても、政教分離の徹底は、人類の明るい未来への要件なのである。

ベンガル仏教徒意識調査

三友量順

発表者は一九八四年九月、デリー郊外のベンガリーコロニーに於いて、仏教徒の意識調査をする機会に恵まれた。調査対象者はチッタランジャン・パークで、軽食を商っている Sukhendu Bikash Barua という四十五才の家長。夫人と共に快くアンケートに応じてくれた。以下、彼等の宗教意識や儀礼を理解する上に参考となると思われる幾つかの点を簡条書にして挙げてみた。

A. 信仰と生活

(イ)、先祖代々の宗教として仏教を信じてきた。〔二〇〇三年に密教の根本道場であったピクラマシラー寺院が回教徒によって破壊されたことをもって、一般にはインドでは仏教が滅亡したとされるが、それ以降も仏教はインド教と融合しながら今日まで、ベンガル仏教として存続しているのは周知の通りである〕

(ロ)、仏教を信じていれば、釈尊がいつかは救ってくれる。私達はこれを信じている。〔インドにおける仏教徒は、ヒン

ドゥーカーカーストの人々に比して、平均的には生活のレベルが低いと思われる。救済に期待をかける彼等の信仰もこのような点から推察すべきであろう〕

(ハ)、現世の徳は来世に福をもたらしてくれる。来世にも仏教徒として生まれたい。〔再生来世を願うのはヒンドゥー教徒においても顕著である〕

(ニ)、五戒・八斎戒のうち、在家の五戒をたもっている。〔彼等は、八戒を五戒に次の三つを加えたものという。〕「一日一食」「淫らな言葉を使用しない」「宗教（釈尊）以外のことを考えない」

(ホ)、毎日、仏壇〔彼の家の仏壇は、作り付けの棚を利用し、中央には釈尊の絵像とブッダガヤーの写真が飾られている。その写真には釈尊の生涯の重要な場面を描いたものが取り巻かれている〕を礼拝し、灯明・線香・花・水を供える。食物・花は十二時間以前に上げる。

(ヘ)、寺院には、満月の日の午前中に参拝する。〔現在このコロニーには、寺院はない。篤信の仏教徒が、自分の家の一階を仏教センターとして解放している〕

B. 葬儀と供養

(イ)、死後、遺体はもく浴させて僧侶を呼び、遺体にたいして誦経。その後、僧侶は帰り家族の者達で火葬にする。〔ベナレスのヒンドゥー教徒の火葬では、遺体は竹製の担架で担いで運ばれ、その盛河中に浸した後、遺体を四角に組ん

だ太いたきぎの上に乗せて火葬にする。火は遺族の長男が点火をする。火葬に携わる人々は特殊なカーストを構成している。彼等は男性をチャンダーラと言ひ、女性はチャンダーリー(女性名詞)と言う]

(四) 親族の死後七日間は戒めがあり、椅子などの高い所に座る・靴を履く・肉食、この三点を避ける。七日目に僧侶を少なくとも七名呼び、読経をせしめらる。その時に部屋の中に糸を張り巡らす(「聖なる空間をこれによつて現すためであらう」。一ヶ月後、三ヶ月後に同様な儀式をする。親が亡くなった場合は子供は生きてゐる限り毎年親の供養をする。

(五) 七日目の儀式の時は、死者が生前好んだ料理を作る。地面に立てた三本の竹柱の上にバナナの葉を敷き、そこに料理を乗せる。料理の中央には魚の頭をのせる(「ベンガル人は大変魚を好む」。竹を立てる場所は家の周りどこでもよく、家族は離れた所からそれを観察する。供えた料理に初めに触れたものに死者が転生すると信じている。「これも午前中に行われる。人がその食べ物に触れば、死者は人間界に生を受けると信じている。鳥や人間に触れられることを望み、これに対して犬や猫が触れた時は悲しく思う」と語っている)

(六) 僧侶への布施は、亡くなった日には線香とローソク。七日目には四衆に対して財力に応じた布施をする。次に挙げる五つのものは最低限必要とされる。コップ・皿・タオ

ル・針・糸。僧侶には次に挙げる五つのものが布施として最低必要とされる。米→一・二五kg・バナナ→一束・ヤシの実→一個・線香とローソク→各一本。

以上、意識調査の幾つかを挙げたが、彼等の宗教儀礼の中には、民間信仰としてヒンドゥー教と共通の地盤を有しているものもある。例えば、親が死ぬと七日目に息子方の孫は一本のステッキを、そして娘方の孫は一本の傘を供えるという風習がある。調査に協力してくれたバルア氏は子供を一人沙門にしていて、これが大変誇りに思っていた。子供は生まれた時には何等の宗教も持っておらず、沙弥となつて初めて仏教徒になるとも語ってくれた。