

## 第八部会

### 十月のホトケ祭祀とその存立基盤

— 陸中山田町の事例を中心に —

佐 島 隆

陸中地方にはオンラサマ、オコネエサマ、そしてカバカサマへの信仰が相互に入り組んでいる。しかし各々の十月の祭祀には共通してホトケの祭祀が見られる。複合性の原因を考えるために、これを十月のホトケ祭祀として一括して、その存立基盤を考慮しながら、山田町を例にとり実態に即して見てみたい。

十月のホトケ祭祀は、二つの伝承を持つことがあり、一つは祭祀期日、もう一つは祭祀対象に関する伝承である。現在、前者が多く、両者共に必ず具わっている訳ではない。祭祀期日の伝承というのは、先祖の命日を十月に移行して祭祀を行なうとするもので、新たな命日が生じるとその日に移る。命日について、死者の命日とするよりも、多くは前当主の命日としている（先祖と死者の区別が曖昧であり、両者を含めてここではホトケとしている）。なお当地域では三十三年のトイツメ（甲い上げ）までは先祖で、三十三年を越えると「神」になると観念されることがある。特に巫女がホトケオロシをする場合、三十三年を越えた先祖をおろす場合は、ウヂガミとしておろすものだ

とされている。

祭祀対象の形状は木偶である場合もあるが、仏教系の掛図であることが多く、掛図の図柄には阿弥陀如来、南無阿弥陀仏の六字名号、聖徳太子などの図柄が多い。しかし村人はこれらの名は知らず、カバカサマならカバカサマとして祀っている。祭祀対象には葬式関与の伝承がある場合もあり、寺僧代わりの引導渡しもしくは野辺送りの先導などの伝承がある。当地区の文政年間の文書によると、寺院が無くなった村で阿弥陀如来の絵を書いて野辺送りに使用したとあり、仏教の影響の一端として見てもよいであろう。

この十月の祭祀に僧侶や巫女などの宗教的職能者の関与の件数は約六件である。関与がない場合には参集者による会食が中心になる。その場合、掛図はホトケの祀りという「しるし」となり、祭祀空間を画定するものと考えられる。僧侶が関与する場合、念仏によってホトケの供養がなされる。巫女が関与する場合、オンラサマなどを呼び寄せ、そのお告げを参集者に伝えるのであるが、その時に先祖が現われて語ることもある。

十月祭祀の対象に関わる参集者の意識は、家の守り神とされることが多く、粗末にできない神、怒りっぽい神、タブーなどを犯すと祟る神などとされています。またカバカサマの日は荒れるといった天候の急変が意識されている。

山田町について十月に命日移行してホトケを祀るという点で見ると、ネンカイ（年忌法要）もその一つである。つまりホトケの月とされる十月に先祖の命日をあててネンカイを行な

う。或地区では、一月五月は祝い月であるため、八月は盆であるが別の行事と意識しているため、十一月十二月は忙しく、祭祀を早くするのはよいとされているために十月に移すと伝えてある。複数の先祖の法要が生じた場合には、古い先祖の命日に一括して行なう。このように十月に祀るのはホトケの月とされているからであり、また十月は一年の中で最も供え物を収穫できる時期であり、金回りの良い時期であるからと言われている。ここには仏事を行なう月という意識、また生業や社会経済的な関連に対応した形での「月」についての価値意識が見られる。しかも霜月ではないが収穫祭の先祖祭祀に近い面もある。ネンカイの時には臨時の祭壇をつくり、その上には掛図を吊すことになっている。ネンカイに際して、前晚には巫女によるホトケオロンが行なわれることもあり、先祖が招かれ、当日、僧侶の念仏によって供養がなされるのである。

以上のように、複合性の原因を考えるためには、十月のホトケ祭祀の中にネンカイを含めて考える必要がある。

〔付記〕本研究は文部省科学研究費奨励研究（A）（特別研究員）の一部をなすものである。

### 但馬国椒中村の真宗と道場

菊池 武

現在兵庫県には、三三七一箇寺の仏教系寺院が存在するが、

その三割強は浄土真宗に属して、大きな勢力を保っている。今取り上げる、但馬国気多郡椒中村（現、城崎郡竹野町中村）の真宗道場も、但馬真宗の発 から発展過程を知る上で、非常に興味ある問題をいくつか投げ掛けてくれる。そこで簡単ながら、初期真宗教団の一端を、中村の道場を通して考察してみたい。

中村の道場は、但馬の真宗の原点ともいべきで、出石の福成寺（本願寺派）、豊岡の光妙寺（本願寺派、現、光行寺）、そして生野の金蔵寺（本願寺派）の三箇寺の内の福成寺の末道場であった。この三箇寺は、何れも真言宗から改宗したと称し、興正寺末として開創した。後、地方の有力寺院として多くの末寺・道場を抱え、発展していくのである（『注置条々事』天正十五年・福成寺蔵）。これについては、『兵庫県史』（第三巻・四九八頁）も、但馬真宗の起源と発展を考える上で、最も注目すべきことを強調している。

福成寺は、本山である本願寺、中本寺の興正寺の上に持ち、下には、元禄七年の書上げの『帳簿控』（福成寺蔵）にもあるように、境内外に十一の末寺と、二十一の末道場を有していた。又、この他に、ここには載せないが、丹波・丹後・因幡に二十七箇寺の末寺があるとされている。このように、当時の強固で複雑な本末関係が窺われるが、それ故、横や縦の間に、いろいろな紛争が起ったことも当然であろう。

そこでこの中村は、福成寺が出石に移る以前の豊岡時代からの古い門徒で、福成寺が改宗した時、村民は經典を山に埋め、

その跡を「経塚」と呼んだ伝承がある。先の『帳簿控』には、「椒中村 五郎兵衛」（現、新免寅之助家）と出て来る（嘉永五年十一月訴訟状）富森一雄氏蔵にも、道場世話人・預りとある。現在でも新免家を、「道場」と通称して、戦前まで檀那寺に代り、子供の葬式など代行役を勤めていたという。然し、これも勝手に出来るのではなく、本寺の福成寺に連絡をし、上納しなければならなかった。その上で、本寺の過去帳に記入されることとなる。これについては、文政七年福成寺の第十八代住職徳岸の時成文化された。『道場衆中先観之事』に、「一、御七晝夜御仏事出勤之儀ハ、末寺衆中之通不闕ニ参詣被致候事。一、門徒死去之節ハ本坊指図を以、葬式可相勤候事。尤上納方之儀、棺懸ケ布親類香料不残御本坊江被指上候事」とあり、強い支配関係が判明しよう。

さて、この新免家が代々守って来た中村の道場を少しく紹介しておこう。これは、「御堂」と呼ばれ、正徳年中頃に建立され（『安政三年二月訴訟状』富森氏蔵）、四間半に三間の広さであった。阿弥陀の本尊も祀られ（『享保二十年書上帳』富森氏蔵）、村方惣持ちであった。然しこの道場は、明和六年春全焼した後、再建された。それは、草葺きで、二十四畳敷程度で、回り縁があり、阿弥陀仏が祀られ、名号や経本も蔵していた。所が、残念なことに再び、明治二十五年三月に焼失し今日に至っている。

この道場役の新免家は、椒中村の天正期からの草分けであり、庄屋役を勤めて来た富森家（政所と通称している）と並

び、同じ草分けの一軒で、庄屋役も勤めた有力農民であった。これは、前掲の天正十五年の『注置条々事』にもあるように、福成寺が次第に頭角を現わし、その勢力範囲を拡大するに伴って、こうした有力農民が預り、世話をする村の惣持ち道場を中心として、真宗の教線を伸ばしていったのである。これは、道場・毛坊主の今日までの研究成果により良い資料を提供したことになる。

「近世近江の坊主と道場―その形態と支配関係―」（菊池武・『近畿民俗』第一〇六号）、「近世真宗教団変遷史―特に越中に於ける一有力門徒と講を中心として―」（菊池武・『印度学仏教学研究』第二十四卷第二号）参照。

（付記）尚この小論は、『竹野町史』編纂の一成果である。

## 京都本法寺蔵「末寺住持之制法」

### にみる本末機構について

糸久宝賢

徳川政権下における仏教各宗の本末機構は、中世的なそれを政策的に幕府が再組織し、政権の傘下に各教団を併合したとする点を骨子として論じられ、本末再編については、幕府側、教団双方に推進する理由の存在したことが指摘されている。この政策は、寺院法度の施行とそれを実質化した末寺帳の作成とによって具体化されていったという。いっぽうこうした本末制

度の整備とともに幕府が並行してとった教団政策としての触頭制度を視点とする論考もあり、近世における本末機構・制度に關する二論点となっている。

本稿でとりあげる日蓮宗京都本法寺所藏の「末寺住持之制法」(以下制法と略記)もまた、上述の二論点からなる研究史に連係する資料の一つであり、特に、本末機構に關係するものである。本稿では制法の内容を検討し、幕府の教団政策の具体的反映を確認するとともに、中世日蓮教団における本末機構と近世における本末機構との比較を試み、両者の連関の有無についても考察を加えてみたいと思う。

制法は全九条からなり各条文の大意は、開山嚴戒の嚴守・幕府制法の遵守・末寺入山時の継ぎ目登山の義務付け・本山の下の嚴守・色衣の制限・自讃毀他・一致勝劣の説法の禁止・教義決定権の本山集約・新義の禁止・後任住職決定権の本山集約・伽藍や什物の売買禁止・本末礼儀の嚴守、というものである。これらの趣旨は、寛文五年に発令された諸宗法度を基本に据えたものであり、幕府法度を背景に本山としての本法寺の権限を強調する意図をもったものであったことがまず指摘できよう。次に制法にみられる本末機構と中世日蓮教団とのそのの關連の有無について論を進めたい。

中世にあっては、日蓮教団の構成単位は門流と呼ばれる組織であり、門流の開創者から付嘱をうけた者が貫主となってその門流の一切の権限を繼承し、この繼承が受け継がれて門流が機能し、貫主との師弟關係を中心とした人的結合による門流本末

機構が形成されていた。しかし、制法条項には、中世で重視されていた貫主権にかわって組織としての本山の權威が強調されている傾向がある。すなわち、本末關係の結合要因が師弟(人的)關係から定型化した組織そのものに転質しているのであり、本末制度再編の反映といえるであろう。では、本末機構そのもののありようはどうか。

草創期はともかく、安定期にいたれば、門流本末機構が成立・定着する。この形態が全く様変わりしたのだろうか。確かに中世日蓮教団門流の本寺は、それらを併合した形態の、いくつかの「触頭・触下關係グループ」の成立によって、近世の機構上では触頭寺院を擁する大寺の系列下に接収され、従来有していた独立性が減少し、地方の触下本寺的役割をになうようになる。そしてこうした有り方が、近世日蓮教団内に発生した教団的組織で各本寺の貫主就任経路を掌握するに至る「法縁」の、發展を促す一因になったとも思える。しかし、制法にみられる本末機構の形態そのものは、中世の門流が目指したものと共通するものである。このことは、「触頭・触下關係グループ」中の旧門流単位では、中世の本末關係・機構が形態として繼承されていたことを、示唆しているのではなからうか。

## 生駒山系における「滝行場」の

## 変遷について

日野謙一

生駒の宗教に関するまとまった研究は、戦前の状態を知るものとして栗山一夫氏の調査があり、最近の状態を知るものとして宗教社会学の会の調査がある。宗教社会学の会では生駒の宗教の特徴について、①基層信仰に下支えされた呪術的・シャーマン的な民俗宗教性、②年間延べ一、〇〇〇万人にわたる反復的・定期的な参詣行動をする固定信者の存在、③宗教空間としての生駒の境界性とシャーマンリクライエンス・ネットワークの形成、④組織的には合致集団とも機能集団とも異なる宗教的グループの形成の四点を挙げている。

今回の報告は、栗山氏の調査の跡をたどり栗山氏の調査時期（昭和七年、九年）に存在していた滝行場が現在まだ存在しているかの点検と、その調査過程のなかで存在が明確になった滝行場と合わせて、滝行場の変化とその原因を明らかにしようとしたものである。その調査結果からいえることは、第一に滝行場の創立年をとってみると、生駒の滝行場はほぼ大正から昭和十五年位までにその基礎を確立しており、この時期は特高警察の「類似宗教団体一覧表」の類似宗教団体の創立年の多い時期と符合する。これは滝行場自体がそれぞれ独立した新宗教とし

て機能していたことを示している。第二に滝行場の存在自体を確認できた四一の行場の内で、現在一三の行場が廃止してしまっており、三つの行場がほぼ行場としての機能を停止してしまっていることが確認できた。しかし他方、一〇〇人以上または五〇〇人以上の信徒を組織している行場も存在し、滝行場全体からみて衰退傾向にあるものの、一部の行場に信徒が集まる傾向をみせている。

戦前の滝行場成立の要因について、栗山氏は①民間に水行の風習があり生駒の自然滝が早くからあった。②生駒の地勢が人工滝発生に好条件を備えていた。③大都市が近くにあり交通が便利である。④有名寺社があった。⑤資本主義社会の没落、等の政治的・経済的要因をあげている。これらの仮説についてはほぼ妥当すると思われるが、特に政治的・経済的要因の指摘は重要である。滝行場を中心とする信徒層は、大阪、東大阪、四条畷周辺の中小商工業者が多く、不況の影響をそのまま受ける人々であったからである。

次に第二点の問題であるが、滝行場全体が衰退傾向にある理由として考えられることは①生駒山の開発による水利の悪化、②修業形態や信仰形態が日常化し、水行の役割やそれほど強いカリスマ性が求められなくなってきた、③昭和四十五年前後位から、地縁関係を基礎にし教団に対して独自性の強い講組織が解体し、個人や不特定の人々を吸収しえない教団が衰退せざるを得なくなってきたことがあげられる。いいかえれば、教団自体の組織形成が教団そのものの維持に必要となり、カリスマ一

人の力では、信者を集めることが出来なくなってきたということがある。事実、滝行場の中で信徒を多く集めている行場は、行場自体も古いかまたは大きな教団に所属しているところを除いて、宝山寺や石切神社等の有名寺社の周辺でしかも交通の便利な所にあるものである。

以上のような調査結果からすると、宗教社会学の会が提出している生駒の宗教の特徴は、大枠では妥当しつつも生駒の宗教の変遷過程のなかで、特に現代の特徴として指摘しうるものなのかが不明である。現在では、呪術的・シャーマンの民俗宗教性はむしろ衰退しつつあり、反復的・定期的な参詣行動をする固定信者は一部の教団に集まり、不特定の信者は有名寺社に参詣したついでに回りの寺社にお参りする。シャーマン・クライエント・ネットワークは現在よりも以前の方がより強力に形成されていたし、様々な集団や個人を内部に取り込もうとしていると思われる。

### みず子供養にみる現世利益の問題

大西 昇

いわゆる現世利益は学問用語としては少々曖昧な概念である。現世利益が肯定的に評価される場合もあるが、結局は、御利益信仰ないし呪術、迷信、俗信として、つまりは疑似宗教に近い線で捉えられていることが多い。別の観点からすると、自

己の欲望あるいは欲求を、つまり自己をそのまま肯定し、自己反省ないし自己否定を欠く形態として、多く理解されている。つまり、明確に宗教であるとも、宗教でないともされていないと言えるのである。その一方で、日本の宗教の大部分は現世利益宗教であるとも言える、とされてもいるのである。さらには、現実には、いわゆる現世利益が圧倒的に多数を占めている。すなわち、宗教の生きた現場に於ては、人々はいわゆる呪術、現世利益に多くかかわっている。従って、そこには様々な願いと心情とかかわり方があり得るのである。この点からすると、現世利益とされている現象と現世利益の概念が必ずしも一致しない場合がある。

例えば、「表面的には俗信的行為にみえても、その動機において現世利益といえない行爲」の例があげられる<sup>1)</sup>。つまり、外からは区別し難いということであり、とすると、教団や信仰の立場でなく、宗教学という学問の立場からは、いわゆる現世利益とされている現象全体を宗教と規定した方が妥当ではなからうかと考えられてくるのである。ということは、いわゆる現世利益の概念に問題があることを意味しており、何故現象と概念の乖離が起こったかを考えてみると、それは、現世利益の対極に、非常に極端な場合(例えばアブラハムのイサク供養)が前提されていること、つまりある信仰の立場に近いようなものが予想されていることから来ると考えられる。従って、その前提からすると現世利益は現状肯定的であり、自己否定を欠いて自己肯定的ということになる。しかしながら、この判断は、偏向

のない平衡を得た判断とはいいがたい。あるいは却って特殊な見方ではないか、果して普遍性を持つものであるのかという疑問をすら否定できない。つまり、我々はこの偏向性を反省してみる必要があると思われる。この反省を欠くと、本来は「日本の宗教」は宗教ではないことになるはずであるのに、それを不問に付したままにしておくか、あるいは高等宗教と下等宗教ないし疑似宗教の二種類を設定して、両者の関係もやはり不問に付すかにとどまることになる。

従って、逆に、「日本の宗教」は宗教である、というところから出発する道も十分考えられるのである。その場合、いわゆる現世利益とされている現象の再検討は不可欠である。

以上のような関心の下で、みず子供養を考えてみると、まず供養者全員が、「みず子の成仏」を願って供養に来る、という点があげられる。と同時に、いわゆるタタリへの不安があることも否定できない。さらには、現世利益的志向も強く、みず子供養は、供養と現世利益が同居している一例であると言えよう。供養者達は、現在ならかの危機的状况にあると意識していてその原因はみず子にあるのではないかと思っているか、あるいは現在必ずしも危機に直面しているのではないが、漠然とした将来の危機への不安を抱えているか、である。従って供養者達はこの「危機」と「不安」をのり越えようと供養に來ていると捉えることが出来、そこには現在の自己の無力がなんらかの程度で意識されており、現在の自己をなんらかの意味で越えようとすることが内包されている。この「危機」と「不安」の

状況から、みず子供養者は「現世利益」を求めていることになる。従ってここでは、なんらかの程度で自己否定を現世利益が伴っていると考えられる。これは、先の極端な例を予想した立場では本来理解できず、その立場からは、みず子供養は平板に自己肯定的色彩で見られることになる。それは結局、みず子の成仏の願いをタタリへの不安に完全に還元してしまうことである。従ってこれでは、「日本の宗教」は宗教ではなくなってしまうのである（ここでは便宜上、自己ないし自己否定の概念の検討をしなかったが、これは本来、本質的課題である）。

注

(1)(2) 井門富士夫、「現世利益―その論理と心理」、『日本仏教』第34号四頁。

### みず子供養にみる靈魂の問題

神原 和子

急激に人々のエネルギーを集中させ、世の耳目をそばだたせた水子供養を対象として、靈魂の問題を考察して来たが、今回は水子の史的前身である間引きと比較対照し、間引きの背景にある往時の常民の心意を測る事によって、現代の水子供養に於ける供養者の在り方を考えて見たい。それは間引きが単純な子殺しではなく、人間の或いは子供の生命観、ひいては靈魂観に関わるものであり、それを通して水子供養を見る事が意味を持

つと思うからである。

『間引きと水子―子育てのフォークロア!』<sup>1)</sup>によれば、水子は既に中世末期に存在した。間引きはその呼称の一つであるが、それについて次の非難を挙げて論じてみたい。

近頃迄は民家子をぶっかへすと言語あり。産子三乳し及びぬれば、その父母これを縊り殺す。人是を怪しまず。父母も又恬然として憫色なし。 『人国記』

ぶっかへすは間引くの別称で、他にオケエシモウス・モドス等の呼称もあり、子は神種<sup>カミタマ</sup>として神霊から授かるものであり、その御手に「おかえし申す」といわれたのである。注目したいのは父母はこの子殺しを恬然としてやっつてのけ憫色もなく、又人も是を怪しまないという二点である。子供の葬法が非常に簡略で寺院の関与もなく墓標もたてないものであって、その背景には、社会の成員となっていない子供の靈魂は再生してくるものだという土着の信仰があったといわれる。更に間引きを子殺しとしては考えず、オカエシモウス事を公然と許容する民間習俗に守られた村の人々の共同生活があり、事細かなタブーと複雑な儀礼の中で家族の生活があつて、産まれる子はその母の重大な忌みごもりを経る訳だが、これは個々の事柄であつて個々の事柄ではなく、習俗的な共同体の成員相互の、又家族の相互の問題であり、オカエシモウス事は暗黙の了解であつたといわれる。いかえればこの成員が各々そういつた意味の心情の責任を分担していたと見て始めて親が間引きをしても恬然としていられる、いかえれば罪の意識をもたない、世も是を責め

ない事情は理解される。逝つた子は、村の境（この世とあの世の境の意味を持つ）にいて、再生してくるもの、して欲しいものであつたが、先祖と違つて祭られる事のない一種の無縁の魂の浮遊を哀れに想う親がサエの神・地藏尊を建てたといわれる。従つて期日を定めて参る事もなければ供物を供える事もなかつたと資料は伝えている。ひるがえつて現代の水子供養の現状はどうだろうか。供養者は地藏の許に期日を定めて参詣し、様々の供物を置く。「水子供養に関する調査」アンケート統計資料によつて、罪の意識を中心にその心意と心意の原因となる背景を考えて見ると、都市生活者で独り住まいの者の八五・七パーセントが罪を感じており、核家族三一五人中六六・五パーセント、親と同居三六六人中七九・八パーセントとなつている。現代の都市空間で、細かな民間習俗、タブーや儀礼によつて組織され、各構成員が現実的にも情情的にも責任を分担しているといつた防壁を剝奪され、全くの個人として共同体から逸脱した形の親が世の冷たい目を逃れ、何の支えもなく罪の意識に責められるのは無理のない事である。彼等は、みず子となつた吾が子の霊が再生するとは信ずる事が出来ず、「いつも自分の心の中にいる」（アンケート3・⑤みず子の存在を問う）と答えている。それは罪の意識と連動すれば更に救のない苦痛を供養者に与えよう。彼等は自らの心に賽の河原を現出し、自分の無力の為にみず子にした吾が子に詫び乍ら地藏の許に供物を供えに来る。この現象はそうした意味では、崇りにおびえようが、その崇りから逃れようという動機からであろうが、宗教上



の行為である事は認められよう。問題は、この新しい個人の心意、罪の内容が日本人の宗教意識にとってどんな意味をもっているかという事である。

注(一) 間引きと水子—子育てのフォーークローア—千葉徳爾・大津忠男著 人間選書 昭和五八年

### みず子供養にみる宗教性の問題

岩本 一夫

これまで宗教学の基本的な方法論が「現象自体に立脚して記述的」という点に落ち着き、それが科学的と見做されているようである。しかし、現代の機能分化した社会では所謂宗教現象はあまりに多様化・多元化しており、「何が宗教現象であるか」の決定が益々困難であるとの多くの指摘が為されている。従って最近ではむしろ研究者の側に、仮設的であれ宗教の定義、或は宗教認定の為の一定の基準設定が不可欠であると考えられている。確かにこの基準に関する議論は、宗教研究の方法論上からも、更に又、現在日本が抱える宗教上の諸問題に鑑みても今や避けられないものではないかと思われる。

この「水子供養に関する調査」研究が、かかる問題意識に動かされたものであることは前回の発表で報告したところである。この調査に先立ち、調査者の側には、供養者自身にはこの供養が宗教的行為であるという自覚は希薄なのではなからうか

という予感があった。アンケート調査の統計資料には、明らかにその予感が正しかったことを示す結果がでた。ここには宗教認定の問題の外に、日本人の宗教意識の特色等の様々な問題も含まれているものと思われるが、それは別の機会に譲らねばならない。差し当たりここで確認しておきたいことは、アンケート資料の検討によっては、水子供養が宗教であると認定する基準を得ることはできないと言うことである。やはり、研究者自身が一定の基準、或は枠組を設定し、そこから水子供養、その他に関して言い得る事柄を検証しなければならないことを痛感した。

では、どこに宗教認定の基準を仮設すればよいであろうか。これを定める原則として、少なくとも次の二点に留意したい。その一つは、ある一定の宗教的価値観に準拠したものであってはならないということ。もう一つは所謂高等宗教から未開宗教と言われるものまで広く包含し得るものであること、この二点である。この二点を踏まえた上で更に、ここで指摘しておきたいことは、宗教という言葉が様々な意味階層を含んだ形で用いられていると思われる点である。即ち、宗教認定の基準を得る為に、少なくとも次の三つの意味階層、宗教の根源、宗教的なもの、宗教現象、という三つの階層を区別することを提案したのである。例えば仮りにトーマス・ルックマンの定義を取り上げてみると、彼はその著『見えない宗教』で「宗教現象とは、有機体としての人間の生物的性格を超越する現象(赤池憲昭、ヤン・スインゲドー訳、ヨルダン社、七三頁)と規定して

いる。確かにこの「人間学的」定義は最大限の内包を有するが、その結果、宗教と人間なるものが等しくなり、その効用が疑わしいとのピーター・L・パーガの批判を招くことになる。更にルックマンの説があまりに西欧キリスト教的色彩の強いものであることは、既に「宗教研究」第四五巻二〇八でヤン・スインゲドー氏によって指摘されているところである。このことはパーガー自身の定義にも当て嵌まると思われるが、ここで論ずる余裕はない。ここで明確にしておきたいことは、ルックマンの説が宗教の根源に関する議論と宗教現象とを同列に論じている点である。宗教の根源に言うならば、「生物的性格の超越」にあるのではなく、「人間が人間として自己の有限性・無力感等を意識すること」にあると修正したい。しかしこの認識が即宗教と見做すことはできない。宗教現象は、「その意識・認識に基づいて、それを補い、埋め合わせ、安心を与えるものを、自己以外のものの内に認め、それと関係付けるためのあらゆる行為」であると仮説してみたい。この枠組からするならば、ヘブライ系宗教に於ける聖と俗の峻別はむしろこの関係付けに於ける特殊例として位置付けるべきもののように思われる。この枠組からは水子供養は当然宗教現象と見做し得ると思われるが、その資料分析は勿論、聖と俗、世俗化、宗教的なるもの等の考察は別の機会に譲らねばならない。

## 仏教と人神型信仰

山岡隆晃

かつて、堀一郎氏は、『民間信仰史の諸問題』と題する著書の中で、日本人の信仰の基本的構造が、二重の信仰型の組み合わせによって形成されていることを論じ、これを氏神型信仰と人神型信仰とに分類された。

もちろん、堀氏も論じているように、氏神型と人神型というこれら二つの信仰形態は、それぞれ孤立してその純粋型を今日に伝えるものはむしろまれであり、現実には、これらが複雑に組み合わされて、日本人の神信仰の基底を形成してきたと考えられている。従って、これら二つのタイプは、あくまでも現実の信仰現象から抽出された理念型にすぎないものである。しかしながら、こうした理念型の抽出は、日本人の信仰の全体的構造を見通す上でも、更に仏教と日本の基層信仰とのシンクレッティクな関係を究明する上においても、かなりの有効性をもつのではないかと思われる。というのは、仏教も日本人の基層信仰とともに、決してその信仰形態は一樣ではなく、きわめて複雑であり、また、その歴史の変遷も様々な展開を経ていることが明らかにされているからである。

このような現状においては、それぞれの信仰に関するケーススタディーを積み重ねるとともに、そうした個々の研究を整理し

て、マクロな視点から仏教と日本人の信仰との関係にある種の見通しをつけることも、必要欠くべからざるものであると思われる。その意味において、堀氏の右の試みは、きわめて重要な意義をもつものと思われる。

さて、堀氏は、氏神型信仰、人神型信仰のそれぞれの特徴を各々六点にわたってあげた後、総括的な見通しとして、次のように述べられている。

「極めて大きな類型論をするならば、古代の日本人の信仰は、いわゆるアニミズムの信仰を根幹として展開したが、氏神型信仰は、農耕的封鎖社会に見られる祖先崇拜、死者儀礼を中心としており、人神型信仰はシャーマニズム的、あるいはカリスマ的人格を中心に展開したものと見てよいであろう」と。

以上のような堀氏の見方が、とくに仏教と関連して示唆的なのは、仏教が日本に定着するに際して、日本人の基層の信仰のどの側面と結合したのかという問題に対して、一つの見通しを示し得るのではないかと思われるからである。

今日の日本の仏教は、その社会的機能より見ると、大別して、葬祭の機能を主とする葬祭寺院と祈禱的機能を有する祈禱寺院に分類することが可能であるが、両者は種々の点でかなりの差異が見られる。問題は、こうした差異がいったい何にもとづくものであるかということであるが、もちろん機能を異にすることによる差異が最も大きいといえる。しかし、こうした機能的な差異は、元来、仏教を受容する日本人の仏教に対するニーズとも密接に関連していると思われ、また、このニーズの背景に

は、日本人の信仰があると思われる。

すなわち、日本人が仏教をどのような形で受け容れるかは、一つには、日本人の信仰の基本的な構造が決定的な要因であったと考えられる。換言すれば、日本の仏教は、堀氏が示した氏神型信仰と人神型信仰という二つの相対する信仰構造をベースに受容されたと見ることができよう。

そして、堀氏の考え方に依拠しながら、更に誤解を恐れずに述べるならば、氏神型信仰をベースに祖先崇拜や死者儀礼と結合した仏教は、その後、葬祭の機能を主とする葬祭仏教として展開し、もう一方の人神型信仰と結合した仏教は祈禱仏教としてその機能を果していることと見ることが可能であろうと思われる。

しかし、いずれにしても、仏教が日本の社会に定着するに際して、氏神型と人神型という日本人の基層の信仰の型に大きく制約されていることだけはまちがいないであろう。

### 大正期における都内葬儀の変化

村上 興 匡

明治以降の葬儀の歴史を概観してみると、大正年間が一つの画期的転換期となっていることがわかる。

まず儀礼形式がそれまでの派手な葬列を中心としたものから告別式を中心としたものに変化している。これによって葬祭業

者はそれまでの主要な収入の途をとぎされ、様々なサービスをおこなうようになり、その結果それまで地域関係者や親戚によって担われていた役割を肩代りするようになってきた（葬儀主体の変化）。また近代的火葬法の定着や郊外の公園形式の霊園が創出される（葬法の変化）のも大正期である。これらの儀礼形式、葬儀主体、葬法の三つの変化は、現在全国的に進みつつある葬儀変容を特徴づけるものであり、それが東京が近代都市として成熟したといわれる大正期にまずおこっていることは非常に興味深い。

葬列が廃止のやむなきに至ったのは、都市交通の発達により葬列を進行させることが困難となり、また交通手段になれた会葬者が葬列に参加しなくなったためであった。また当時はまだ火葬より土葬を好む傾向があり、土葬が郊外の寺院でしかできなかったことから必然的に行程が長大化したことも葬列の廃止に拍車をかけた。東京の空間構造に由来する変化であるといえる。

葬列を廃する動きは上流階級からおきてきている。新聞広告に葬列を廃する旨の通告ができるのは大正一、二年だが、そのころまだ庶民は盛んに葬列を組んで葬儀をおこなっていた。葬列が人に見せるために派手なものとなっていた（葬儀のスペクタクル化）ことの裏には外に対して葬儀を公にする必要があったと考えられるが、会葬者が広域化、多量化したために葬列中心の葬儀はその目的に合わなくなってきた。かわって自宅で密葬をおこない寺院または葬場で告別式をおこなうことで葬を公

にする方式が採られるようになる。告別式はそれまでの葬儀式の葬を公にする機能を強化したものと考えることができよう。その葬儀形式が庶民の間にもひろまって、自宅告別式として一般化したものと考えられる。

大正年間には地域共同体の紐帯が緩化した時期でもある。統計調査によれば大正期には町内会の結成件数がきわめて多い。これは組織化によって旧地域共同体の一体性を強化する試みと解すことができる。会葬者の広域化、多量化によって地域関係者の会葬者としての重要性の相対的低下、葬祭業者による葬儀補助者としての低下などあいまって、明治の葬儀に残されていた「地域の葬儀」的な色彩はかなり希薄なものになったと考えられる。

大正年間の葬儀変化は一般に葬儀の簡素化・合理化として意識されている。派手な葬列、供物の配撤等、明治の葬儀は多分に祝祭的な性格の強いものであった。死穢に対抗するハレの食物の意味もあつてか葬儀に酒はつきものであるといわれ、とくに納棺や丸通夜は酒のためにどちらかといえば騒々しい、荒々しい儀礼となった。対照的に葬儀式、告別式は非常に祭儀的である。「死んだときくらい華々しく」、「葬儀はしめやかに」という相反する二つの葬儀にたいするコメントは葬儀のなかの二極の性格をよく象徴している。簡素化・合理化とは祝祭的な要素が日本の前近代性と結びつけられ、正当性を失って儀礼の中から排除されていく過程であるといえよう。これには所謂道徳宗教化、生活中心主義的な欧米のプロテスタント的宗教観の

影響が考えられる。

このことは忌の觀念の希薄化や死穢への対処の変化にも関係している。明治期の丸通夜のように聖別された忌のかかった者達がコミュニティ的状况をつくりあげるような対処法はとられなくなり、死の陰惨さ、非衛生性を隠蔽し死に免疫をもつ専門家の手で手際よく処理されるようになる。大正八年の都市計画法によって生れた公園型霊園も、明治末期から昭和初期にかけての火葬場の発達もこうした陰惨さと非衛生性からの脱却を第一義としていた。

以上のように、大正期の東京の都市化にともなう空間構造、人間関係、生活意識の変化が複合的にかかわりあって、葬儀の形式や、習慣に変化をひきおこしているのがわかる。

## 長崎市内家野町

### カクレキリシタンの現状

宮崎 賢太郎

(一) 家野町のカクレキリシタンの組織

家野町は長崎市内の中心部にあり、長崎市の副都心として発展しつつある地区で、長崎大学の本部が置かれているところである。江戸時代は浦上村家野郷といひ、一八六五年のキリシタンの復活後、この地区の潜伏キリシタンはほとんどカトリックに戻ったが、一部はカクレキリシタンとして現在に至るまで残

っている。現在十一名の老婦人たちが信仰を守っているが、平均年齢七十八歳という高齢者たちである。このグループは全く組織化されておらず、他の地区において帳方や爺役などと呼ばれている祭祀者もいなければ、まとめ役的な中心人物もない。

(二) 年中行事

行事は極めて単純である。すなわち「命日寄り」と呼ばれる先祖供養を行うのみである。カチリナ T・Mさん七十二歳の場合を例にとると、彼女は毎年五回の「命日寄り」を自宅で行なう。①二月二日の祖母の祥月命日、②四月二十二日の祖父の祥月命日、③十一月十七日の夫の祥月命日、④一月十七日の正月の夫の命日、⑤お盆の適当な日におけるM家全員の供養、である。

「命日寄り」には先述の十一名のうち特に近い関係にある四、五名がT・Mさんの家に集まる。戦前までは玄関先に子供を見張番として立たせていたそうである。一室の戸を閉め切り、「お届け」あるいは「座まじ」と呼ばれるオラシヨをするが、これは誰が誰のために祈るのかを神様に申し立てるのである。それから「アメバラ（アメマリアの祈りの転訛したもの）」を二百回または二百四十回唱える。オラシヨが終るとお菓子や御飯を食べながら歓談し、楽しい時を過して解散する。

(三) 寺社との関わり

キリスト教で最も大切な儀礼はクリスマスと復活祭である。家野町のカクレでは戦前まで行なわれていたが、現在ではそのどちらも祝われていない。ただ先祖の命日の時に集まるのみ

で、オラシヨこそキリスト教的なものを残しているが、洗礼も戦後行なわれておらず、全くキリスト教的要素を欠落させている。

仏教とのつながりは江戸時代の寺請制度の名残りとして、毎年お盆の頃檀那寺であった浄土宗聖徳寺のお坊さんが回ってくるのを機械的に受け入れ、葬式と年忌を頼むだけである、神社とのつながりは毎年十一月三日に峰山神社の例祭が行なわれる時に氏子として参加するのみで、普段お参りに行くことはない。

#### 四 カクレキリシタンと先祖崇拜

四百年間続いた浦上のキリシタンの伝統は今まさに消えようとしている。洗礼もなく、クリスマスも復活祭も祝わない彼等とはもはやキリシタンとは呼べない。私のカクレキリシタン研究の最終的な目的のひとつは日本人の宗教心の根底にあるものは何かということである。この長い歴史をもつカクレキリシタンの終末の姿を見ることは、このテーマの実証的な検証の好材料と言えよう。すなわち植物が枯れる時、通常は花―枝―葉―幹の順であり、最後まで残るのは根の部分である。宗教の場合も同様に最後まで残ったものが根の部分であると言えよう。まだ結論を出すには至っていないが、今回発表した家野町のケースにも端的に示されているように、先祖崇拜が日本人の宗教心の根底に横たわっているのではないであろうか。

## 熊野地方における仏教諸宗の展開 I

竹内 堅 文

熊野地方における仏教諸宗の展開状況を俯瞰しつつ、当域における各宗派の展開の特徴を次にあげる。

真言宗 当地域へは一六世紀から一七世紀にかけて曹洞宗寺院として多数が法地開山されている。しかし、その前身の寺院宗派としては主に真言宗寺院であったと思われるところが少なくない。また当地域は、それ以前においての宗教事情からみると、熊野三山の周辺地帯であり修験道山伏の担当した部分が多く、神仏両面にわたる彼らの性格、宗教内容からして当地域のいわば雑習的性格と合致して、また彼らによってそのように教化されたものと思われる。その宗教的内容は加持祈禱による除災、治病、祖霊の鎮魂など多岐にわたり、まさに密教的要素の強いものであった。この点は、後来の曹洞宗の密教的といつてよい法会の在り方にも連なり、真言宗を転宗させてもそこにおける宗教活動に何ら障害を生じなかったといえよう。このような状況により江戸幕府成立以前においては、この地方から北山川上流地方へ、そして吉野郡天の川を経て高野山を連ねるといふ中世的宗教事情の伝承により真言宗の発展、寺院の分布があったと考えられる。

浄土宗 活発な教線の伸びはみられず、僅かに尾鷲市に念仏

寺、熊野市に称名寺が残存しているのみであり、かつて強力な教線があったという資料も特にない。浄土宗が皆無であるといつてよい当地方へ僅かだが進出できたのは慶長年中、当地が浅野忠吉により町割が行なわれ商業地として発展したことにより他地方からの移住した人々の中で有力な者の宗旨が浄土宗であったことによると思われ、開創の経済的基盤があったため辛うじて存続できたのである。また考えられる事柄として、この熊野地方は早くから熊野権現いわゆる熊野三山と、伊勢神宮との二つの影響を大きく受けたところであり、北牟婁郡の北部には伊勢神宮の御園、御厨が存在し、また旧南牟婁郡の地は熊野権現の神領であったから、いわばこの地は神国思想を奉ずる宗教勢力の強い地域であったといえる。それに対して理念的には浄土宗、つまり法然の専修念仏などは現実の世間（具体的には国土を指すとみてよいであろう）を五濁患世と規定し、日本の古来の神々を尊重し自然崇拜に近い形態を示しており、この地域に確固たる権威を築いている神国思想と鋭く対立することになり、古来の神々の権威に背を向けて現世を穢として厭離する浄土思想が、伊勢地方同様この地域においても浄土宗展開に大きな影を落したことは容易に推察できるのであり結果として、当地方への教線の伸長はほとんどなく三重県全体からみてもその重点は、勢中から勢北にかけて置かれていたのである。

浄土真宗 主力はほとんど津市の一身田にある専修寺を一大拠点とした勢北に展開しており、その地においては他宗派を寄せつけない強力な教線が構築されており、その流れが勢南地方

までは流入し得たといえるが、この地域においては僅か五ヶ寺を数えるにとどまっている。

臨済宗 熊野地方には七ヶ寺あり、そのうちの二ヶ寺が熊野市内にあり、和歌山新宮の成林寺末となっている。その他の六ヶ寺はすべて新宮と隣接する紀宝町にあり、熊野での教線拡張というより紀伊地方からの波及と考えられ、和歌山側にその教線の伸長があり、積極的な熊野地方での活動が行なわれなかつたといえる。

曹洞宗 熊野地方においては最も強力な教線を伸長させたのは曹洞宗であり、数の上でも一〇三ヶ寺と圧倒的な盛力を誇っている。当地域は長島町、海山町と尾鷲市、熊野市、そして南牟婁郡とそれぞれの地区で本末関係上特徴的な展開がみられる。また曹洞教団が急発展する時代は主に一六世紀中期頃より一七世紀後期にかけてであり、それぞれの法系からみると通幻派が殆んどであり、熊野市の一部と南牟婁郡に僅かに太源派がみられる程度である。

## 熊野地方における仏教諸宗の展開 II

佐藤悦成

鎌倉幕府の政策として採用された農本主義は、熊野地方に強大な勢力を保有し、その軍勢力を源義経の陣に加えた熊野水軍にとつては著しく期待から外れたものであった。そればかりで

はなく、守護・地頭らの地方政權化は、純粹に宗教的とはいえない熊野別当の力をも衰退させた。

この点に新たな宗教勢力が熊野地方に進出する間隙があったといえる。その中で後世最も教線を伸長させ得たのが曹洞宗であった。熊野地域の各宗派合計寺院数（現在勢力）一二三箇寺中、曹洞宗寺院は実に一〇三箇寺を占めている。このような他を圧倒する發展を成す端緒となる熊野有馬安楽寺を例として挙げ、以下に考察する。

安楽寺の開創は文安元年（一四四四）と伝えられ、隣接地域の勢南地方における曹洞宗展開の二大拠点たる広泰寺・浄眼寺の開創年とはほぼ同時代であるから、熊野地方においても、拠点の確保という点では大きく遅れてはいない。しかし、勢南の曹洞宗が大空玄虎を中心としてその会下の門葉が大きく展開するの比して、当地域においては遅々として進まず、一七世紀に入って急激に進捗する点が異なる。

それは、大空を外護する北畠氏の如く、地方政治の覇権を握る支配層を外護者として得られなかったことにも原因がある。換言すれば、熊野地方は背後から山が迫り、前は直ぐに熊野灘となり、領地としての経済性が低く、陸上支配よりも海上支配に眼が向けられていたといえる。平安期以降、判明する限りにおいて、北牟婁郡の北端を除いて、それ以南に荘園が設けられたことのない事実が上記の内容を裏付けている。

この状況の中で、熊野の土豪有馬氏は紀伊国守護に任じられていた周防の大内氏と關係を結び、大内氏の帰依していた曹洞

宗（通幻派）を將來するのである。

安楽寺の開基は有馬忠清、開山は大庵須益である。大庵は大内氏の一族陶氏の菩提寺である周防竜文寺の第四世である。竜文寺の開山は竹居正猷で、大内氏の帰依を受けて大寧寺を開創し、師の石屋真梁を勧請開山となしてもいる。

大内氏に関する諸説には言及しないが、紀伊熊野との關係は、明德二年（一三九一）から応永元年に亂を起して敗死する迄の八年間紀伊国守護職に任ぜられていたことによる。この間に土豪有馬氏は大内氏の幕下に入り、在地支配者として自らの地位を安堵されたと考えられる。それは、竜文寺に有馬忠清の戒名「安楽寺殿前泉州大守忠永大居士」が記された位牌が安置されているにより明らかである。忠清は大庵の師、竜文寺三世器之為瑠に帰依して菩薩戒を受け、道号を忠永としたことが、大寧寺蔵の古文書に記されている。大寧寺は竹居の師で薩摩の島津氏に帰依を受けた石屋真梁を勧請開山とし、竹居が二世となった寺で、周防における通幻派の拠点といつてよい。器之は五世に位置している。

有馬氏は応永の亂で大内氏が自滅した後も当地域では勢力を保有し続けていたことが『熊野年代記』により判明するから、大内氏と共に滅びることはなく、大庵の法系、安楽寺の門葉に外護を与えていたことが読み取れる。年代記は、享徳三年（一四五四）に阿田和の鶴殿氏を敗走させ、天文一九年（一五五〇）には塩田氏をも破つたと記すから、応永以降に有馬氏は当地域を支配下に収め、その政治力の伸長と軌を一にするかの如く、



安楽寺の教線も伸長したといえる。

また、時代としては安楽寺の系統より少し下るが、三州大竜を勧請開山とし、風国大順が二世となる紀伊長嶋仏光寺もその勢力を伸長させる。実質開山の二世風国は、出身が紀州熊野小山で、その俗縁は土豪佐々木氏に連なる。三州の会下で己事究明した後、本貫地へ帰った風国を一族が外護して仏光寺を興したものと見える。風国の会下には当地域出身の門人が多く、曹洞宗の展開に大きく関与した跡を窺うことができる。

当地域の曹洞宗は、上記の如く大内氏に關係して流入した通幻派二流と、本貫地での建法幢となった同じく通幻派の二流が相い競う如く化導を成し、強力な教線を伸長させたのである。

### 鳥羽市河内町における同族信仰の実態

川上光代

共同体的性格をもつ地域集団は、集団を統合する觀念として同じ祖靈を祀り、またその祖靈に守られているという同族信仰的要素をもっている。ここに取り上げる鳥羽市河内町の場合も、都市化現象の中で、次第に共同体としてのまとまりがうすめられて行こうとしているが、現在のところなお共同体的集団としての統合原理が生きている。

河内町の多くの集団の内、ここでは同族集団と地下集団を比較して同族信仰の意義を考えてみたい。

先ず同族集団には、宝暦年間（一七五一—一六一）、九鬼家の家老であった片岡利衛門を共通の祖とする子孫が代々加入している権現講と嘗ての村の名望家・資産家であった家で構成されている井才天講がある。部落内において身分を反映する特権階級として、他の家筋の者は混じえないという閉鎖的な側面がある。講員たちは神話的祖先をもつという名門意識をもち、同族として固く結束してきた。

地下集団は、約六〇〇町の地下山を共有するため、イリヤイケン（入会権）のない者は加入することができない。地下はイリヤイケンのある家筋によって代々営まれてきた大集団、つまり町内会的存在でもある。村の政治・経済・宗教面を受け持っていたが、地下山を共有しているため、近年成立した町内会と切り離され、新たに農業協同組合と改称された。河内町の六〇年度の世帯数一五六軒の内、地下加入軒数は一一八軒である。地下は若者・中老・年寄りの三階層に分かれており、地下の取り決めや祭り等、年齢に応じて分担してきた。地下は年齢階梯制を基礎として成り立っている集団である。

同族集団と地域集団という対象的な集団が存在することは、河内町の歴史を背景として分化移行していった過程を示している。どの集団も独自の神を祭祀するという共通な機能が残っている。祭祀する神の性格はどのようなものか。地下集団の場合、最大の行事である盆祭礼では、地下の人々全員が墓地に群集する中、アラジヨロと称されている新亡を穏やかな性格にするための儀礼を行う。念仏・雑詞・楽器・火等で鎮魂鎮送さ

れ、翌年の盆からは祖先と同様に祀られる。地下が年寄りの一老を頂点とする集団であるように、霊の世界も祖霊を頂点とする世界であり、縦の秩序に基づいて形成されている。餓鬼は年々供養されてはいるが、勿論、常に祓除の対象である。

祖先との関わり合いにおける集団ならば、同族集団の方がより固く結束しているように思える。しかし権現講の場合、戦後講員数は半分以上に減り、他の姓の者が加入し、次第に地域集団に移行している。そのことは講員が他地に転出したことや、権威者を祖先にもつことの神話に意味が乏しくなったことによる。一方地下は年齢階梯に基づいて秩序が保たれている。従って年齢階梯制の存在理由が失われれば、単なる地下山を管理する農業協同組合となるであろう。そうなれば当然霊の世界も祖霊を祀るということに意味がなくなる。その時に同族集団だけが祖先を同じくする集団として残る可能性もある。

これらのことから同族結合は、系譜関係や年齢階梯制を本質とするものでないことを示している。同地域に居住する構成員同士が生活意識に基づいた神を同族のシンボルとして祀り、その下で協力しあうことによって、同族意識をもつことができ。その意味で河内町に存続している大小の集団は、原初的には同族意識をもった集団であるが、それが歴史の流れのなかで次に分化をとげ、地縁的集団の傾向が強い地下集団と血縁的傾向の権現講（同族集団）とが成立したといえよう。両者は意識現象としては、共通の根をもつ集団なのである。

## 志摩の民俗宗教

赤池 憲昭

志摩地方の数ある民俗的宗教行事のなかでも、正月の弓射神事と八月の盆行事とは、それが志摩一円に広く行われているという点からみても、代表的な宗教行事といつてよい。

ここでは盆行事をとりあげ、その儀礼のプロセスを分析しながら、とくに志摩地方における新亡（新仏・新精霊）の性格づけについて一考を加えたい。

志摩の盆行事は、それぞれの地域で独自の方式をもっているけれども、そのなかから共通の要素を抽出することはできる。

- (1) 盆の期間としては八月七日から三十一日までの間、とくに十三・十四・十五・十六が行事の中心（ホンビ）となる。
- (2) 盆行事の組織としては、地下組織（かつての村共同体）と禰屋制度とが、地域の伝統に即して単独にあるいは協力しながら行事の主体をつとめる。これらの組織が崩れた地域では「新亡の宿元」を中心に初盆会が担当するが、その場合でも地域社会との関係は依然強い。
- (3) 盆行事を構成する単位行事としては、寺を中心に行われる施餓鬼会、地下や禰屋を中心とする大念仏・盆踊り、および精霊送りがセットとなっている場合が多い。
- (4) 用具の点では、全新亡の戒名を記載した灯笼形式の絵牌

が特徴的である。また大念仏関係の用具として、かさぶく・太鼓・鉦・幟旗などが共通に用いられている。新亡家では、軒灯笼・キリコ灯笼・高灯笼など複数の盆灯笼をかかげる。大念仏のさいに持ち寄られ、一括して供養の対象となることが多い。

(5) 大念仏のさいの儀礼の一つに「名乗り」と称して全新亡者の戒名を呼びあげる儀式がある。戒名の前後に供養の意味をもつ祭文が付けられている。多くは仏典などからの引用あるいは改作である。祭文の文句は地域毎に異なる。「名乗り」を「祭文読み」といならわしている地域もある。

(6) とくに大念仏の場合、参加者の服装はそれぞれの配役によって明確に区別されている。つまり役割分担の意識が闡明で、公的行事であることが顕示されている。

さて、これらの共通項から考えられる点は、志摩の盆行事が、(a)新亡のための祭りである、(b)地域社会の公的祭りである、(c)大念仏が中心の行事である、ことである。これらの諸点については、今までの学会発表でも論じてきたところであるが、結局、「志摩の盆行事の意味づけを探るためには、祭りの対象である新亡をどのように性格づけるかが決め手であり、そのための手段としては儀礼分析が要点となる」ことがはっきりしたといえよう。

そこで、新亡の性格づけをめぐる、従来の見解に沿いながらも、若干の補訂を加えてひとまずのまとめとしておきたい。はじめに、盆行事自体について弁明しておかねばならない。

当然のことながら、志摩の盆行事が祖霊の送り迎えの行事でもあるということである。寺の立場からいえば三界万霊のための供養となる。事実、これらの側面についての儀礼行動や象徴物の動員を数多く観察することができる。ではあるけれども、この地方の盆行事を特色づけている大念仏が、新亡を対象とする行事であることもまた事実であり、儀礼の諸要素がそのことを明示している。したがって、こうした状況を分析上分類するとすれば、祖霊は家の祭り、新亡は村（地域社会の意味。以下同じ）の祭りに分けることが有効である。両者のセットが盆行事の全体像となる。ただ儀礼の全体系から測定するとき、村の祭りに消費されるエネルギー量が圧倒的に大きい。

次に、新亡の場合も二つのレヴェルに分類することができる。新亡はまずなによりも家の新亡である。新しい死者は遺族・親族にとつては別離の悲しみの霊であり、追憶されるべき霊である。しかも未知の世界への旅立ちの霊であるから、ちょうど赤子を世話するように、肉親の配慮が必要である。手厚い葬儀につづく朝熊山での塔婆供養、あるいは巫女を招じての「ミチアラケ」など、これらはいずれも新亡への心くばりの儀礼であろう。しかし配慮の儀礼にはまた分離の意味がかえられている。朝熊山の供養はリンポの世界への霊の移しかえである。「ミチアラケ」は未知の世界への道案内の告知であるから。

盆行事を機会に、家の新亡は村の新亡として祀られる。いうまでもなく、大念仏（念仏踊り）は悪霊祓いの儀礼である。したがって新亡に対して大念仏が行われることは、新亡が祭却さ

属性	追憶される霊	記念される霊
	配慮される霊	試験をうける霊
儀礼	新しい亡者	未成の亡者(荒々しさ・未成熟)
	葬儀	盆行事
区分	家の新亡	村の新亡

○新亡の性格づけ

れるべき霊・荒御霊とみなされていることにほかならない。有力者の死にさいして特別の大念仏が行われる例もあり、家の場合の追憶される霊と結びつく面もあるが、裏返えせば現世における権威者の霊は一層強力に蔽われる必要があるからでもある。とりわけ志摩の儀礼で注目すべき点は、新亡の象徴役や象徴物が、村の代表者によって見守られ規制される場面があることであろう。代表者は年齢階梯制に拠って立つ村の秩序の体現者であり、あるいは村の生業に強大な影響をおよぼす実力者である。いずれにしろ村の秩序の象徴的存在である。村レヴェルにおける新亡は未成の霊である。代表者の監視の下に祭却の試験をうけ、やがて祖霊として帰るためのイニシエーション・セレモニーを経験しているとみることが出来る。村の新亡に対する処遇からみて、志摩の人々の主観的意図はともかく、無条件に霊のプライオリティを認めているわけではなく、解釈できる。霊もまた現世の生活のために機能しなければならぬとい

う観念が、日本人の靈魂観念の特色の一つとして考えられるのではないだろうか。

人麻呂の時代区分意識

伊藤 益

一般に、柿本人麻呂の時間意識は、反復・更新する神話的時間と流れ去る歴史的時間との対立を以て凝視しつつ、さらに、その不安を、現在という歴史的時間の一点に神話的時間を繋ぎ止めることによって解消しようと意図するものであった、と言われている。この小論では、一組の人麻呂歌集歌を検討することを通して、そうした時間意識が人麻呂の時代区分意識にも色濃く反映している点を明らかにしたい。

万葉集卷十三「相聞」の部には、「柿本朝臣人麻呂が歌集の歌に曰はく」と題する次のような長・反歌が採録されている。

葦原の 瑞穂の国は 神ながら 言挙げせぬ国 しかれども 言挙げぞ我がする 言幸く ま幸くませと 障みなく 幸くいませば 荒磯波 ありとも見むと 百重波 千重波 しきに 言挙げす我れは 言挙げす我れは (三二五三)

磯城島の 大和の国は 言霊の 助くる国ぞ ま幸くありこそ (三二五四)

この長・反歌は、原文が非略体であること、およびその内容の面から、人麻呂自身の作と推断される。人麻呂は、長歌にお

いて、日本国を「葦原の瑞穂の国」と呼び、それを(a)「神ながら言挙げせぬ国」と規定する。他方反歌では、日本国は「磯城島の大和の国」と呼ばれ、(b)「言霊の助くる国」と規定される。言霊の躍動が言挙げを通して可能となる点に留意するならば、規定(a)と規定(b)とが同一の主語について妥当しうるとは考えられない。したがって、(a)(b)をともに日本国についての規定として並立させる人麻呂の論理には齟齬があるのではないかという疑問が生ずる。しかし、この疑問は、「葦原の瑞穂の国」と「磯城島の大和の国」とがそれぞれ異なる位相の日本国を指すことを明確にすることによって、氷解させることができる。

万葉集の「葦原の瑞穂の国」の用例は、当面の長歌三二五三を除くと、一六七、一九九、一八〇四、三三二七、四〇九四の五例である。この五例を検討すると、万葉集の「葦原の瑞穂の国」は、概ね、天つ神の統治という視点から見た神代の地上界の称として機能していたことが分かる。したがって、当面の長歌三二五三の「葦原の瑞穂の国」は、人代の日本国の称ではなく、神代のそれを指していると推断しうる。一方、反歌三二五四の「磯城島の大和の国」は、明らかに人代の日本国を指す。そうすると、(a)と(b)とは、それぞれ、神代の日本国と人代のそのれの規定として、相互に矛盾なく両立していることになる。

要するに、(a)(b)は、人麻呂の時代区分意識に基づく規定である。そして、その時代区分意識は、区分の基準を、神意が貫流しているか否かという点に置いている。すなわち、人麻呂は、神代から人代への時間的推移を、神意貫流する状況から神意貫

流せざる状況への移行として把握する。神意貫流する状況のもとでは、人間は、自己の願望を実現するための殊更な揚言を必要としない。つまり、言挙げは不要とされる。人麻呂が、神代の日本国を(a)と規定する所以である。ところが、神意貫流せざる状況のもとでは、言挙げを通じて、自らのことばの中に言霊を呼び込み、その力にすがって自己の願望を実現しなければならない。それゆえ、人麻呂は、人代の日本国を(b)と規定する。

神意貫流する状況から神意貫流せざる状況への移行、すなわち「葦原の瑞穂の国」から「磯城島の大和の国」への移行は、人麻呂にとって、時代的頽落を意味していたに違いない。人麻呂は、その頽落を言霊の力によって補おうとする。すなわち、言霊の働きを媒介として、人代の現実の中に、神移貫流する神代に近似した状況を再構築しようと図る。いわば神代を人代に繋ぎ止めようとするこの企ては、彼の時間意識、わけても、流れ去る時間の一点に神話的時間を定位させようとする志向を、濃厚に反映しているように見える。

### 源氏物語にみられる

#### 「もののあはれ」の宗教性

高木 きよ子

昨年の学会で「もののあはれ」宗教論という題で、本居宣長の提唱した「もののあはれ」という感性は、源氏物語の基調を

なす文学精神だけでなくそこに日本人の宗教意識をみる事ができるのではないか、という事を述べたが、今回はその具体的な面を源氏物語の中にとらえてみたい。

「もののあはれ」の宗教性は二つの宗教意識としてあらわれる。一つは無常感であり、今一つは神秘感である。この意識は、源氏物語の中でどのように表現されているだろうか。

源氏物語を貫く宗教性としては一般に仏教思想にもとづく宿世観であるとされている。事実源氏物語は、構成の上からも宿世観の上に成立している。また、作者が作中人物にもたせている宗教意識も「何ごととも前世の因縁云々」という形であらわされている。しかし一方、視点をかえてみると、源氏物語の底流として「もののあはれ」を基調とする宗教性をみる事ができると思う。

源氏物語は複雑な人間関係で構成されているが、その人間関係とからみ合う形で、極めて精緻微細な自然描写がある。この自然描写の中に「もののあはれ」をよびおこすような状況が多くあり、そこに宗教意識が見出されるところがしばしばある。表現として「もののあはれ」(多くの場合「ものあはれ」となっているが)が使われている箇所を抽出して見ても、純粹な風景描写以外にも無常感や神秘感があらわされている箇所はいくつかあり、それらに共通してみられる表現としては、「風すこし」「すさまじ」「恐ろし」「心細し」「ゆゆし」など、人間の魂をゆするような感情で表現されている。自然のそのような有様に接して、人々は畏怖をおぼえ、怪奇におびえ、あるいは「何

事かしらぬ」「この世のものとは思えぬ」有難さ、神聖感を持つのである。例えば、「紅葉の賀」の巻には、源氏が、紅葉の照り映える夕景の中で青海波を舞う様に、それを見つめる参列者はいたく感動し、身のふるえを禁じえず感泣する。これなどは、自然を背景として、自然と一つに融け合ったところにかもし出される一種の神秘感である。また、須磨、および明石の巻では、配流の身をかこつ源氏の生活の上にある日突然嵐がおそい、雷鳴とともに降りつづき荒れ狂う雨風に、居合わせた人々は人心地がしない。それは無力な人間の力ではどうにもできない自然の威力であり、ひたすら神仏に祈願することによってこの難局をのり越えようとしている。ここには自然のもつ神秘的な力が予想され、それをただならぬ感情でとらえるのは、人間の根底にある「もののあはれ」の感性である。

このように源氏物語をよむと、五十四帖全編には、自然を基調とした「もののあはれ」の感性が、宗教意識をともなうて語られていることが分る。これは、源氏物語を貫く宗教意識としては、前面におし出されているものではなく、常識的な、当時のさまざまの宗教的行動や儀礼、習俗、そして宗教思想のかけにあって、しかも日本人的な宗教意識をあらわしているものであると思う。

## 本居宣長の言語観

——その形成基盤に関する一考察——

森 瑞 枝

本居宣長は和歌の理想を新古今集に求めた。それは詞の「実」以上に「花」を重視する立場であり、国学の展開と歩調を合わせるかのように進み来った万葉調を尊重する和歌革新の動きとは一線を画している。宣長は古語の研究手段としての万葉集は重んじたが自身の文学表現には採用しようとはせず、そのため作歌をめぐって師・賀茂真淵と衝突を繰り返している。古語研究のためには万葉調（古代）で、文学表現には三代集を規範にして新古今集（中古）を指せ、と作歌態度の使い分けを薦める宣長の主張は同時代のライバル達のみならず弟子達にも、その学問体系に対する疑念を抱かせている。宣長の真意は、古代の実にあるのか中古の花（虚）になのか、信仰か文学か、古事記か源氏物語か、と、「神道説」と、「中古趣味」は彼のシレンマと解される場合が多い。

宣長の王朝文化嗜好は、京都遊学以前の学問の出発点に遡る。そこで、素朴な上方文化への憧れが彼の志向を根底で規定するものとされる。その後京都で徂徠の古文辞学や契沖の学問に触れて注釈学の方法を会得し、町人である自己の立場を正当化する過程で神道説に眼を向けたとする理解が大方の指示を得

ている。例えば、堂上（旧）派の歌学を全面否定せず雅語に拘るなど、歌論が真の「革新性」を獲得し得ず題詠をこととし型にはまった歌を量産している所以もここに帰せられる。この場合、松坂修学期から京都遊学中にかけて旧派の歌人を「師」としたことが根拠に挙げられている。また、徂徠派との関係については、人脈の他に、朱子学の「理」を否定し人情や現象の多様性を認める姿勢、古典籍を正しく解するには古語の科学的な理解が不可欠であり、詩文の作成を有力な補助手段と認める研究方法、更に、予定調和的世界像が指摘されている。こうした評価は宣長の国学を近世儒学の流れに置くもので、徂徠の方法の和文版、治者の意見を被治者の側で逆写しした発想であり、政治性を除き去った応用というに他ならない。果して、扱う材料が四角な漢字から仮名に代わっただけなのか。

宣長の語学研究を見ると、「てにをは」や「活用」を中心に、関心の在処が常に語句と語句の接続部分に向けられていることが解る。これは、語源説や出典調査を眼目とした従来の神典研究と『古事記伝』とを決定的に岐かつ視点である。また古文辞自学による漢籍研究の流用では覆い切れない、癒着言語の特性の自覚でもある。

当時のやまとことば解釈は、五十音図説に代表される音義説が主流であり「延約通略」を駆使して単語の本義（語源）を求め、それによって文義を説明しようとした。外来の文字（漢字）に対し、音は固有文化であるとする意識は、国学者に限らず儒者にとっても切実であったといえる。それに比して宣長は

「その語のその場の意味」を第一義とし、本義の説明に冷淡であった。語源は二次的なものであり、言葉は使われるにつれて様々に変容し固定化し得ないとは、『古事記伝』巻一の総論をはじめ、彼の著作に繰り返し現れる主張である。語の使われる場を重視するとは、修辞の中で位置、文体の重視と云うことが出来るだろう。言葉の「あや」が文章の真意をすくう要となる。

『古事記伝』に着手した当時の『古事記』は伝本も乏しく満足な訓読も持たぬマイナーな書物であった。漢文体で潤飾もあるが、書紀は公の記録だという以上に、異説も一書の伝に採用して排除せず、情報量と客観性に関して宣長以降にも『古事記』に勝る信頼を寄せるものは多い。しかし、宣長は、記録事例もさりながら、やまとことばの「あや」に貴重な情報源を求めたといえよう。客観的な確からしさの追求のみが言葉の働きではない。

宣長が学問で立つ意志を固める以前（松坂修学期）の歌学びを見ると、まず、彼の関心が専ら修辭法に在ったことが注意される。詠作は旧派歌人との接触以前既に題詠により自己の生な感情を率直に吐露しようとする傾向にはない。家運衰退と家業への不適応をかこちながらも、彼は歌の制作の場に於て現実とは全く別の次元に参加する手だてを以て乗り切ろうとしているようだ。たとえ実際の生活レベルから偽の世界への逃避であるにせよ、自己の狭小な現状の枠を超えて生きようとする積極的かつ切実な行爲だった。彼にとって言葉は事実の伝達の為のみ

にあるのではない。むしろ感情を開拓するためのものである。更に、神祇こそが「あや」に優れた和歌を十全に理解し救い上げる存在と感得されていた模様である。宣長が最初期に接した歌謡である五十番に及ぶ謡曲は、実に、そうした和歌の徳を讀んでいる。

### 泉鏡花の宗教意識

椿 實

自然科学的世界観を以て、超自然にせまろうとするのは、自然認識の限界を知らぬ方法的矛盾といわねばならぬが、鏡花文学が遠野物語の作者、佐々木（喜善）鏡石に影響して、鏡花の鏡と金石の石を取って雅号としたというから、明治四十二年二月から柳田国男に語りはじめたという遠野物語は、明治三十三年新小説の「高野聖」や、明治四十一年春陽堂の「草迷宮」に触発されたものと思う。鏡花自身が書いた「遠野物語」の感想である「遠野の奇聞」によれば、「天守物語」は江戸時代の隨筆「老媪茶話」のエピソードによるとし、魔界と現実世界を同格のものとみる「お化け物語」は当時の百物語などの流行と相応するものと思われる（森鷗外「百物語」〔明四十四〕）。

鏡花文学は日本民俗学の発祥であるのみならず、今昔物語集・兩月物語を継ぐ日本文学の主流であろう。柳田が遠野物語の序でいうように遠野物語は百物語とは異質のものであって、



鏡花文学もまた超現実の舞台上の異界・幻想世界であり、観客席の現実世界は、異界から投射される超現実によって、より現実的に意識の深層を会得するのである。あらゆるものに精霊が宿るとする超自然的な妖怪の世界は、現実世界と同格で、これは自然主義作家の欧化主義とは異なる、伝統的宇宙観に立っている。傍観者（鵜外）はやがて、一条の童謡によって、呪術的世界に吸引されてしまうのである。

鏡花が読者を魔界に導く作文術は、硯友社風の文体であるが、そこには細い道がついていて読者を時空を超越した幼児体験に導いてゆく。「草迷宮」の場合、「此処は何処の細道じや。秋谷邸の細道じや」という童幼の歌が、ブルースト風の記憶の親箱（種村季弘）に導き、これは無限の子宮内還帰願望で、親箱は「草迷宮」という迷路メイズになっている。この化物屋敷の話は、平田篤胤「稲生物怪録」、進藤寿伯「近世風聞、耳の垢」に編まれた祭文語りが出所であるらしく、巖谷小波のお伽噺「平太郎化物日記」、稻垣足穂「山二本五郎左衛門只今退散仕る」（懐しの七月）にもなる怪談である。「一木一草の裡、或は鬼神力宿り、或は観音力宿る」という鏡花の宗教意識は、金沢の真宗の基盤による観音信仰で、（此処は何処の細道じや。天神様の細道じや。少し通して下さんせ）と美女の童謡で迷宮は完結する。靈界に至る細道は、「天守物語」でも、女童三人の合唱、「此処は何処の細道じや。天神様の細道じや」ではじまる。これは戯曲であるから、舞台は照明と装置でたちまちに神秘的魔界を現出する。

演劇の場合は、文体の音楽性だけにたよって、延々と山道をたどってゆく魔界への導入部を必要としない。「湯島の白梅」の鏡花世界が明治回顧の新派演劇として成功しているのはこの故である。舞台は白鷺城天守の第五層にある、天守夫人富姫の棲む魔界であって、沢沢龍彦のいう、垂直的空間構造によって人間世界と魔界とを隔絶させているが、越前国大野郡夜叉ヶ池の「お雪様」（竜神）とも交流している幻想界である。この白雪姫はハウプトマン「沈鐘」を登張竹風と共訳した縁による。

だが鏡花の宗教意識ははなはだ日本的である。本願寺派の坊主、京都大学教授山沢学園の止めるのもきかず、村人は雨乞のため処女の犠牲を強行する。百合は鎌で自殺し、竜神白雪姫は滝となって鐘を沈める。「お百合さん、一所に唄をうたいましょうね」という白雪姫の一句で、劇は終結し、『学円は、高く一人鐘樓に佇み、水に臨んで合掌す。』という幕である。『魔界をも支配する仏法』という宗教思想は特別のものではないが、雨月物語の秋成の鬼哭ほどに徹底したものではない。妖怪は主として美女であって、仏法もこれを滅ぼすことをしない。緋紅新草（昭十四）も「二つ蜻蛉が草の葉に」と童謡にはじまるお化けの話であるが、遺稿（旧全集二四巻）では南方熊楠の龍燈（天狗の火）を引いて伊豆の妖怪について彼の観音信仰を語っている。鏡花の宗教意識は、幼児体験を導入部とする、観音なる母への回復の信仰である。日本民俗学との関連において鏡花文学を再考したい。

## 折口信夫の身体感覚

——折口鎮魂説と追空短歌の発想源——

津 城 寛 文

折口信夫の鎮魂説の基本的発想は、身体は靈魂の容れ物だということである。そしてその鎮魂の呪術・儀礼の公約的説明は、人体や生体・物体から独立した実体的靈魂が、それらの間で授受される、というようなものである。この即物的で単純な図式的理解の可能な前提は、しかしながら、その単純性の故に、かえってむしろ多彩で晦渋な、更には時として奇異にすら受け取られる所説の出発点となっている。

ところで、このような多彩な鎮魂説の祖述・分類・整理を行なうと、通常の感性では共感的理解の容易でない説が展開するのは、何故であろうか、という疑問が、当然出てきてよい。これは、「身体は靈魂の容れ物である」という発想はそもそもどこから出てくるか、という設問に近い。それを私は、折口信夫の身体感覚——もうすこし詳しくは身体境界感覚——に求めてみたい。結論を言うと、折口信夫の鎮魂説は、彼の身体境界の透過性から生じたのである。

身体境界とはその強度・定位など、全て心理学的に評定されるべきものであるが、基本的に言ってそれは、「身体」(あらゆる意味でのそれがある)の内外を隔てる機能を担うもの、と定

義できる。折口信夫にあつては、この身体境界の機能が弱いのである。その結果、折口は内外を明確に分離したものとして支えることができず、外のは内に流入し、内のは外へと流出してゆく。最も明確であるはずの境界が定まらない、ということとは、その他の内外の分節が更に曖昧であることを予想させる。実際それはその通りであつて、その分節の不明確さは、折口自らの認める貧弱な「別化性能」そのものであり、それはまた直ちに、自他共に認める優れた———というか強引な———「類化性能」につながるのである。この類化性能が最も鋭敏に現れたのが、折口の叙景詩論であり、釈追空の叙景的創作短歌である。

折口の叙景詩論は、彼自身に言語化された範囲では、常の老獯な語り口とは異なりむしろかなり稚拙なものである。例えば折口が優れた叙景詩であるとすする黒人の或る歌等に対して、何がいか訳ははっきりと分からぬが、ともかく非常に感心していることだけが読みとれる、そういう解釈しかしていない。折口は叙景詩のもつ一つの基本的発想として、「数主並叙法」ということを説く。これは「室ほぎ」などが事物と人物を並べて歌うことにより相互の靈魂を感染・賦活させる、その延長線上に叙景詩を据えるもので、目前の外景を歌うことで外界に靈魂を付与したり、或いは遠方の景観を想起することでその遠方の事物や人物と靈魂の相互感染・賦活を計ったり(多くの場合その場所は故郷の自宅、特にその寝屋の枕辺である)するものである。これはそして、通常の古代研究的な折口鎮魂説の範囲に

納めて充分理解のできるものであるが、ここに更に、「音による写生」という一つの叙景詩論がある。音による写生とは、通常の写生が視覚的であるのに対し、言わば聴覚的な写生である。視覚が外界を分節する能力に長けているのと比べれば、聴覚はそれに劣りより融合的である。触覚や味覚・嗅覚など更に「下位」「低位」の識覚では、分節が一層不明瞭となる。折口は視覚よりは聴覚が発達していたのではなからうか。また触覚は麻痺していたがその分触覚が異常に発達していた。内外融合的な歌を詠む条件としては、この身体感覚はかなり好都合な条件である。

## リルケと天使

阿部 秀男

天使 Engel は詩人リルケの創作期間全体を通じて最もよく現われ、最も重要な意味を担っている象徴である。ところが具体的な天使像となると実に多様でその間の関連が把握しにくい。初期にはキリスト教的守護天使 Schutzengel の姿で現われる (G.F. Angellos) が、中期から後期にかけ、とりわけ「天使の悲歌」とも呼ばれもする『ドウイノの悲歌』あたりではほとんど威嚇的とも言えるような「比類なき強烈な存在」であり (K. Hamburger)、『最晩年のいかなる詩人も太刀打ちできない天使は詩的発語の原理 (G. Steiner) と見せられたりもする。

イメージの狩人たる詩人に厳密な概念規定を要求することは無理である。が天使のような重要なことばがその都度恣意的に使われたはずはなく、一貫したものがあつたと考えなくてはなるまい。その一貫したものを見きわめるポイントはリルケが對抗原理として戦うことになるキリスト教である。リルケの天使の着想はキリスト教の守護天使から得られたものではあつたが、キリスト教への離反と共に天使は変質していった (H. Kutsch)。

カトリック信者を両親として生れた詩人がキリスト教の守護天使に親みながら育つていったことはごく自然なことであつた。それは「世界の脅威から守ってくれ」「悲しみや願いを神に届けてくれる」優しい天使であつた。しかし陸軍幼年学校時代の一五歳頃リルケはカトリックを棄てる。数年して生れたのが「天使のうた」であるが、それはキリスト教の守護天使への訣別のうたでもあつた。「優しい祈りの手」は「白い糸杉のようになそり立つ敵しい翼」に凌駕されている。その翼は「星々の静まる夜」を引き裂いて飛翔してゆくこととされている。夜、影、闇に隈どられる暗さが天使の際立つた特質となるが、この天使は元来光に淵源するはずのキリスト教の天使 (「反逆の天使 Lucifer」は光 Lux をもたらす者の意) の正に反極に立つものである。

この天使がより明確な規定をうるのは「天使のうた」から凡そ一〇年近くして生れる「オリーブ園」あたりになつてからである。ゲッセマネで祈りを捧げるイエスに天使が現われてイエ

スを力づけたとされる「ルカ伝」の伝承をリルケは真向から否定して、そうした祈りに対し天使が現われることはありえないと断じている。リルケから見るとその祈りは天使の到来する夜を崩壊させてしまったのである。即ち天使にふさわしい夜とは「異常な夜」へと高められるべきものだという。「祈り」にリルケが対峙させるのが、本来は芸術上の創造行為を規範とする「遂行」である。「星々の静まる夜」がこの期には「煌々たる星々に蔽われ、はるかな空間を凝集した激しい会戦の夜」「光から成る無限の闇」といわれる、力動的で逆説的な夜に一段と深まってくる。又この対峙を通して天使は「遂行」によって高められる夜の中で指し招かれると同時に「遂行」を促すべくさし迫り来るといって一層明確な規定を得ることになる。しかもその「遂行」の成就是奇蹟にも近い希有なことでして天使が人間を決定的に凌駕するものであることが示唆される。

詩人との間で切迫したドラマを生み出してゆく『悲歌』の天使も、又詩人を語ることへとそそのかしながら絶えずそのことを凌いでゆく連詩『バラ』の晩年の天使も、キリスト教を對抗原理として獲得されるこうした規定にそって把握しうるものとなるように思われる。

## 教団と政治

——情報公開条例利用による研究の一方法——

佐久間光昭

宗教と政治との関わりについては今までは保守的政党または伝統的教団について論じられる事が多かったが、新宗教教団または中道革新的政党の場合についても考察される必要があるだろう。

今回はある墓地計画に関連して宗教団体による政治との関わり方の違いも見てみたい。

### I 計画をめぐる動き

兵庫県H町にS会（本部・東京）が持ち込んだ墓地公園計画をめぐる動きは次の通りである。

昭和58年11月 森林所有者「開発委員会」を設置。

59年9月 S会より墓地公園設立申し入れ。

12月 町「開発促進協議会」設置。

61年2月5日 町・郡仏教会より町長あて計画に反対の要望書。

61年2月20日 仏教会より町内寺院あて静観の連絡。

同 3月 所長が町議会で「S会の墓地公園が出来ることにな

った。」と答弁。

4月 「巨大墓地計画に反対する会」結成。

4月25日 「墓地の経営許可申請書」受付（保健所）。

5月6日 墓地の経営許可（兵庫県）。

5月9日 「反対する会」より知事あて要請書。

5月12日 「反対する会」より町長あて要請書。

6月7日 「反対する会」住民の反対署名の一部を町長に

提出。(知事へは7月22日)

6月11日 反対住民の集会。

6月12日 町長が議会に「縁故使用権の廃止に関する決議を求める議案」を提案。可決。

7月4日 計画地内の町有地払下げ議決。

9月28日 起工式に兵庫県副知事・町長等出席。

62年6月 工事中断。

## Ⅱ 政治とのかかわり

### 1 伝統仏教教団と政治

町・郡仏教会は計画に反対の要望書を町に提出した後、墓地の経営許可申請が正式に提出される前に静観を決めた。特に町仏教会は関係地区に檀徒を持つ寺院があり、統一した動きは取らなかった。計画地には伝統仏教教団の所有地があったが、宗派の方はS会への売却を止める動きは見られない。

### 2 住民と教団と政治

関係地区の住民は伝統教団の檀徒が多数をしめるが、計画推進者には伝統教団の檀徒だからS会の計画に反対するという意識はみられない。逆に住職に「反対する会」の運動に協力するなど圧力をかける例もみられた。

### 3 教団と町政

町長が墓地の申請に添えた意見書では開発の主体はS会と住

民であり、町としては単に開発に同意したにすぎないように読み取れるが、町広報では町が開発許可を得たかのように述べられている。「反対する会」の要請書では「特定宗教団体の事業に町行政の機能を動員して推進されている」「町当局が開発推進室の機能を動員」と述べている。

### 4 教団と県政

町長が「特定宗教信者を対象とした墓地である」と断言しているこの墓地の起工式に兵庫県副知事が出席している。県外の六府県の信者からも墓所使用者を募集するという墓地計画は法や細則の予想したものではないかも知れないが、兵庫県知事が「マスコミに誰がどのような内容を公表しているかは不知」というのは無責任にすぎよう。

### Ⅲ 情報公開の実際

兵庫県では61年10月1日に「公文書の公開等に関する条例」が施行された。公開を請求できるのは県内に住所を持つ者や勤務する者などに限定されている。

## 現代における電話による

### 人生相談とその宗教的意義

佐村 隆 英

### 1 問題の所在

高度情報化社会といわれる現代、人びとは自らの生き方を求

めて、暗中摸索の様相を呈している。日本では第三次宗教ブームといわれ、新新宗教がおこり、教祖さまが続々と登場している。また、障り、たたり、という眼に見えないものを利用し、靈感商法とか占いということが、盛んである。

それらを反映してか、最近、電話による人生相談が注目されて来た。

なぜ、自ら考え、友人と相談しないで、電話器に走るのか。ここに、現代人の精神状況に対応する謎がひそんでいるようだ。

(1) 現代日本の精神的状況

一九八〇年代に入り「心の時代」といわれているが、日本人の精神的状況は、「もの豊かなれども心貧し」といわれるように、まさに多様化して来ている。

大別するに、(1)官僚制社会、(2)主体制喪失、(3)物質偏重、(4)都市集中化、(5)科学万能主義、(6)高齢化社会、(7)不確定時代、(8)大衆化、(9)マスコミの発達、(10)核家族の増大、(11)総サラリーマン化、などといえよう。

そのよって来た要因を解明するには、容易ではないが、昭和三十六年以降工業立国として、歩み始めたところから、歯車が狂い出して来ている。特徴としては、「ものと金を中心にする社会」を現出したのである。そのことよって、「精神」「こころ」までも、商品化しようという、まことに悲しむべきことが行われた。

いふならば、情報化社会、管理化社会よって起るところの

文化の均一化から、個性の喪失、主体性の喪失ということが生じ、文化の相対化から価値観の多極化現象を呈して来ているのである。

(2) 電話時代の到来

電話は現代におけるコミュニケーションの手段として不可欠なものである。電話の普及台数の増加により、一九七〇年代に入って、電話情報化社会という現象が顕著になり、N T Tの民間化により、その傾向に拍車をかけている。今や日本は電話器の数は四千万台を超え、数においてはアメリカについて世界第二の電話器保有国である。その結果「テレホン・サービス」「ダイヤル相談」など、電話の活用範囲が量的にも質的にも拡大して来ているのである。まさに「電話時代」だ。

(3) 電話による人生相談の増大

前述した、日本の精神状況は、絶望と孤独と不安という病理的な現象にあることは否定できない。人びとが、その対応の手段として電話による人生相談を選択し、それが増大していることは、豊かさのかけに存在する「人間の生き方」への本然からの欲求なのかもしれない。

心のふれあいのない人びとにとつて、「どんな場所から、誰でも、匿名で相談できる」電話による人生相談は、今日の文化現象の一つの特徴ともいえよう。

2 電話による人生相談と宗教的意義

わが国における電話による人生相談の先駆者は、「いのちの電話」である。一九七一年十月一日より二十四時間の相談が開始

され、今では全国各地に数十か所設置、そのいくつかは社会福祉法人になっている。これらはキリスト教関係者が主体的に推進し、ボランティアの協力を得て活動している。

仏教界でも約十年前くらいから西本願寺や曹洞宗が設置している。

一九八三年六月二十日から、超宗派で開設された仏教情報センターの「仏教テレフォン相談」なども注目される。マスコミは超宗派ということで一斉に報道し、今では、仏教界における電話相談の重要な位置を示している。

電話相談の特徴は、「匿名性」「一過性」「流動性」「自由性」といえよう。

宗教的には、電話による人生相談は「出会いの賜物」と考えられる。

仏教でいうならば、四摂法の愛語であり、六波羅蜜の布施行、中でも無財の七施の中の愛語施であろう。三聚淨戒では摂衆生戒ともいえよう。

維摩居士のいわれる「衆生病むが故にわれ病む」とまではいかないけれども、より多くの人びとのよき隣人、よき友人として同感同苦の世界をつくりあげていかなければならないだろう。

電話による人生相談は、もはや、とどまることはなくなっているのである。

## 宗教的情操の涵養

——昭和十年の宗教教育協議会——

家塚 高志

昭和十年十一月二十八日付の宗教的情操の涵養についての第一六〇号文部次官通牒については、それを評価する見方と、國民を戦争に駆り立てる為の政治的意図をもって作成されたものとする否定的見方とがある。

この通牒は、文部省によって一方的に作られたものでなく、矢吹慶輝・高楠順次郎・加藤熊一郎・神崎一作・田川大吉郎・吉田熊次・下村寿一・森岡常藏・長谷川乙彦・阿部重孝等の宗教教育界の代表十名と文部省側の普通学務局長・教育調査部長・学務課長等から成る宗教教育協議会が、この年の三月から十月にわたって開催され、九回の討議の結果出された答申に基づいて、ほぼその答申通りに作られたものである。この協議会の議事録を検討することによって、この次官通牒の成立とその性格を、現在の立場から客観的に考えてみたい。

明治三十二年の文部省訓令によって、国公立学校はもとより私立学校に至るまで、宗教教育は厳しく禁止されていた。しかし教育における宗教の重要性を主張する声は、教育界宗教界に次第に強まり、大正末期から昭和にかけてしばしば校長会などの決議や提案となり、また宗教教育に関する書物も多く出版さ

れている。このような声の高まりに応じて、学校における宗教教育の再検討の為にこの宗教教育協議会が招集されたのである。文部省側は原案を持たずに協議会に臨み、ほぼ協議会の答申通りの通牒を出している。したがって形式的には、一方的な押し付けとはいえないことになる。

ここで討議された宗教的情操教育の諸問題は多岐にわたっているが、現在の立場からみると、宗教的情操とは何か、及びそれと人間形成との関わりという現在にも通ずる普遍性を持つ問題と、教育勅語及び国体との関わりという、この時代特有の問題とに分けることが出来る。

前者の宗教的情操に関する普遍的な問題としては、

- 一 宗教的情操とは何か
  - 二 宗教知識教育と宗教的情操教育との関係
  - 三 学校における宗教的情操教育の可能性
  - 四 特定の宗教を離れた宗教的情操教育が果たして可能か
  - 五 どのような方法によるか
- などについて議論が闘わされるが、これらは現在でも宗教的情操教育の根本的な問題であるといえる。次官通牒の背景にはこのような議論の積み重ねがあったのである。
- 一方この時代の特徴として、宗教的情操は国体及び日本精神と不可分に結び付けられていたという事実が、この討議の中で認められる。これに関連する主なテーマを整理してみると、
- 一 迷信的宗教と正しい宗教
  - 二 神社と宗教との関係

### 三 教育勅語と宗教的情操 などに集約される。

教育勅語との関係は特に強調され、教育勅語に宗教性を見出し、特定の宗教を離れた宗教的情操の例とされる。そして教育勅語の精神を徹底させる為には宗教的情操をその根底に置かねばならないと強く主張される。

しかし委員の中から教育勅語を宗教的に扱うことについての反対意見や、宗教的情操教育が果たして教育勅語の教育と一致するのかなどの疑問などが出されていることが注目される。人格の形成と本来の意味での宗教的情操との関係を考えると、普遍性を持つ問題意識からの発想が、いろいろの形で見られるのである。

このような討議によって作られた答申と次官通牒は、宗教的情操教育という問題を考える上で、現在でも評価し得るものである。この宗教的情操の涵養ということの意味について、国民を戦争に駆り立てる為の意図のみを強調する解釈は、いささか一方的に偏した見方であるといふべきであらう。

### 宗教的情操と社会科(二)

戦後初期の教育改革においては、宗教教育は宗教知識教育と宗教的情操教育の両輪で支えられていた。ところが、社会科の

永井 隆 正



変容とともに、道徳教育強化の立場から、宗教的情操の涵養が求められ、社会科はともすれば知識教育（宗教知識教育も減少するが）のみに限定され、宗教的情操教育とは無縁のものであると考えられるようになった。

このような宗教的情操と社会科との関係の理解は、新教育の中核に置かれた社会科のめざすところであつたのであろうか。小論では、昭和二年の学習指導要領の成立から、二六年の改訂に至るまでの解釈の一端を示すことによって、検討をしてみたい。

例えば、岸本英夫によれば、社会科に宗教単元が取り入れられたのは、「宗教に関する知識を与え、宗教を客観的にみる眼を養ふこと」を目的としているためである。勿論、宗教的な知識を得ることは、広義には、それがやがて宗教的情操を涵養し、正しい宗教的信仰を深める基盤になるとも考えられるが、「児童自身の信仰の問題や、宗教情操涵養の問題とは直接に関係」なく、「学校が求めている精神教育と結びつけ」て考えてはならないとしている（『学校教育と宗教をめぐる問題』〔社会と学校』第二巻一、二号）。もし、岸本の立場を押し進めて考えれば、宗教単元のみならず、社会科そのものが宗教的情操とは無関係であると解釈し得る可能性も出て来るのである。

これに対して、例えば、広島高等師範学校付属小学校の岡部充男は、社会科学習のねらいを、「自己そのものの生活態度」、「生活する人の『心』の問題」であるのとらえ、「自分は生かされているのだ」といった生活態度をもつことであるとしてい

る。岡部によれば、このような心情にまで深化させることによつて、「自己の尊さを自覚」し、「はじめて他人をも尊敬し、愛する宗教的な情操が生まれてくる」としている。そして、「社会科学習が経験的理解を通して社会の機能や相互依存関係を知り、やがて社会における自己の位置を理解しあるいは自覚にまで進めようと考えていることからしても、この宗教的情操を培うのに最も適切な教科である」と結論づけている（『社会科における情操教育論』〔学校教育』第三七五号）。

岡部のような立場をより理論化しているのは、二六年の学習指導要領の編纂の中心となつた上田薫である。彼は宗教的情操を「具体的には、純粹で強い信念をもつとか、すなおに感謝できる謙虚な気持をもつとか、美しい完全なものに尊敬とあこがれをもつとかいったことを考えたい」としながらも、それを深くつきつめれば、「自己の限界を知り絶対者に面するという宗教に通じた立場に裏づけられている」ものであるとする。しかし、学校教育においては、それを前面に打ち出すのではなく、「そこに根をもつた情操や態度を対象とすべき」であるとしている。しかも、社会科のねらいが「関係を理解すること」にあつたということは、「そのような関係を成立させている立場が存在する」という意味において、同じ根をもつと見ている。このような根において、「限界の自覚」によつて生まれる科学性及び倫理性と、絶対者を意識することによつてはじめて確立する「真の自主性」とは、宗教の立場を意味するのでなく、「あらゆる真実の立場を可能にする基底になる」という〔社会科

の理論と方法」。

このような岡部や上田の理解は、岸本とは違い、社会生活を理解するためには、「相互依存関係を理解することが、最も大切である」とする二二年の学習指導要領のねらいの根幹において、宗教的情操の問題がとらえられているのである。とくに抽象的な感情として宗教的情操をとらえるのではなく、深い思考と結びついた社会認識のなかで問題把握がなされ、宗教的情操と社会科が結合されて理解されている点は注目しなければならぬ。

### 聖イグナチオの宗教体験と学校教育案

小林 紀 由

イグナチオ・デ・ロヨラ (Ignacio de Loyola, 1491—1566)

は一五二二年に得たカルドネル河畔での体験により決定的な回心を遂げ、以後、その生涯の事業に乗り出していった。イグナチオの全ての思想と事業とは、この時の体験に深く根差しているように思われる。このカルドネル河畔での体験をイグナチオにとつての一つの世界観の獲得、それ以後の彼の半生をその世界観を表現するための半生と考えると、イグナチオの事業や思想がよく理解できる。イグナチオがイエズス会の中心的事業として取りあげた学校教育事業もまた、その理念はこの時の体験に深く結び付いているのである。

イグナチオは『自叙伝』の中で、カルドネル河畔の体験についてこう語っている。「こうしてそこに座っていると、理性の目が開け始めた。しかし、この時は、示現を見たのではなく、霊的なこと、信仰および学問に関する多くの問題を理解し悟った。これによって非常に明るく照らされたので、すべてが新しく感じられた。このときかれが理解したことはたくさんあるが、それらを詳述することは出来ない。ただ、理性に大いなる照らしを受けたことは確かである」(ロヨラの巡礼者』A・エバンヘリスタ、佐々木孝共訳、中央出版社、一九八〇年、五一・五二頁)。イグナチオは、「理性」、「理解する」、「認識する」といった知的能力を表わす言葉を用いてこの時の体験を説明している。いわば、この時、知的な目が開け、今まで漠然としていたものが雲がはれたようにすっきりと解ったと言っているようにある。それも、何か個々の問題が解ったというのではない。断片的な知識が総合的に一つの意味ある世界として見えるようになったと言っているのである。その意味で、この時の体験によりイグナチオは一つの世界観を獲得したと言うことが出来よう。イグナチオの後半生はこの世界観を実現する人生となったのである。

イグナチオは、この時得た世界観を実現するために、新修道会イエズス会を創設した。イエズス会の目的はイグナチオの世界観の実現にあると言えよう。そうして、イグナチオは、そのイエズス会の中心的事業の一つとして、教育事業を選択したのである。『イエズス会会憲』においては、会の学校教育の目的

が常にイエズス会の目的と同一のものとして語られている。例えば、「イエズス会において学ばれる学問の目的は、神の恵により、自らと隣人との魂を助けることにある」（第四部、第五章、一節）と言われている。イエズス会学校教育の目的は、学問の教授についても、その他徳育等の教育全体についても、学生にキリスト教教育をほどこし、自らの救いについて進歩させるばかりでなく、広く隣人を助ける働きにもあたるような人間を形成することにおかれているのである。

学問の中では神学教育が最も重視され、また各教育段階において教理教育が行なわれ、様々な実践的キリスト教教育が行なわれる。イグナチオはその学校において、学問的に裏づけられ、実践に裏打ちされたキリスト教を学生に身につけさせ、そのような学生を多く世に出し、そうして世界をよりキリスト教的なものに変えてゆこうとしているのである。こうして、「自らと隣人との魂の助け」という目的が果たされる。これはそのまま、イエズス会の目的を遂行することとなる。

イグナチオはカルドネル河畔における宗教体験により得た世界観を名著『靈操』の中に著わし、またイエズス会の活動によりそれを世界に実現しようとした。イエズス会はイグナチオの世界観実現のための手段としての役割を果たす。そして、イエズス会学校教育もまた、その世界観実現を理念としていると考えられるのである。

## キリスト教大学の理念

雨 貝 行 麿

キリスト教大学において、その建学の精神（理念）はいかに実現されるべきか。

日本の近現代におけるキリスト教大学は、歴史的にひとつの特徴を持つ。それは、日本の政治的・社会的・文化的状況に対して、挑戦的である。麻生誠氏は、明治期の私立大学を「覚醒予言型」（慶応）、「適応技術型」（明治）、「伝統的宗教型」（竜谷）、そして「ミッション型」（青山）に分類するが、私は更に、前二者を「世俗型」、後二者を「宗教型」としたい。「世俗型」に比して「宗教型」の大学は、全体の四〇パーセントと決して少数ではない。

「世俗型」は、日本の政治的・社会的・文化的立地条件において恵まれている。すなわち、政治権力や社会的勢力の世俗的傾向と結びつき、学問的成果や教育的養成が直接・間接、社会の成熟、産業化の推進力、技術者集団を生み、それだけ大学が社会的妥当性を持つ。伝統的な社会的与件、儒教や仏教などと絶縁した機構となった。これに比して「宗教型」は、いずれもあたらしい政治的権力や社会的勢力とは結びつかない。ただ「伝統的宗教型」は土着化した仏教各宗派の環境と結びついてきたが「ミッション型」はそのような伝統とも隔絶したばかり

か、政治権力の教育政策からは排せきされた存在であった。にもかかわらず、明治末「専門学校会」によって高等教育の体制の中に自己を築いていった。

だが「専門学校」は広義の技術者養成であつて、その目的に応じた、必要・有効な科目を教授することであつて「大学」ではない。大学にとつて基本的な事項は「学問の自由」である。それを可能ならしめる財産と研究者を必要とするが、なによりも、建学の理念であるキリスト教が、学問の自由を保証するものでなければならぬ。それを神からの委託として尊重し、学問的研究を神に対する責任と認識するところではなければならぬ。

戦後、大学改革において、大学は、一般教育の理念の導入と、自主的運営と自己吟味が課せられた。専門学校の歴史をもつキリスト教大学は、この一般教育の理念の基軸に、キリスト教をおき、「キリスト教学」「キリスト教概論」四単位をおいて、これを履習させ、大学としての学部を文学部並びに経済学部を設置した。文学部の内容は、英米文学である。その後、これらの学部に加えて法学部そして理工学部を増設、大学院、複数の研究所を設置し、NationalやDoctorate Grantingな先駆的な総合・複合大学となつた。他方、後発的に六〇年〜七〇年代高度経済成長期に、社会的要請にみ合つて文学部・経済学部のみの単科教養大学 community college がつくられた。

そもそも大学の性格は、設置学部の如何に関わる。学部教育は一定の知的性格形成をはかる(竹内啓氏)。キリスト教大学

文学部英米文学科を中心にするが、ここでは、英米語教育か、英米文学の教育かの混乱がある。経済学部教育においては、すでに六〇年代から経済学研究は体制批判の学より「体制化」された「科学」として認知されようとする(佐和隆光氏)一方ではマルクス経済学は世界的退潮し、必修科目の経済原論すら不統一のままである。法学教育は政治から切り離されて法技術論になつてしまいか。

キリスト教大学における理念「キリスト教にもとづく教育」は、これらの学部教育の現状に責任的でなければならぬ。キリスト教が、学部の方角性を明確に示す責任をもつ。すくなくとも、教養課程四単位の「キリスト教学」「キリスト教概論」だけであるなら、建学の理念は空洞化し、世俗化はとどめられない。本来、キリスト教大学を設置するとは、文化の創造的形骸において、キリスト教がその創造に挑戦的に寄与することができるし、その責任を担うという認識からのみ、困難な中にも建学されているからである。

### 太田教尊の勅語衍義書をめぐつて

#### 三宅守常

明治中期、教育勅語渙発に対応して仏教系勅語衍義書群があらわれるが、その論調は決して一様ではない。そこでこれらを順次検討し、伝統的宗乗の立場、通仏教的立場、非仏教的立場

の三類型に大別してきた。そして次が太田教尊の勅語衍義書の順になる。

教尊は明治二年岐阜県海津郡石津村の真宗大谷派願海寺に生れ、同二年二一歳で草創期の哲学館に入り、同五年二四歳で卒業、二年後の二六歳で衍義書を出した。その後在阪し、中国へ渡り、のち郷里の自坊へ帰り、大正二年一月二日四五歳で示寂。著名ではないが、井上円了はじめ境野黄洋、清沢満之等とも交遊があつたといわれる人物である。

衍義書の書名は『勅語と仏教』（明治27年2月10日、哲学書院）、四六版三八五頁で題字（九条道孝）、序文（南条文雄・大内青鸞）、自序、本文（島田蕃根の校閲）より成るが、本文中の緒論と勅語衍義の計六一頁分が著述箇所である。

その要旨を簡述すれば、緒論で仏教は渡来後国情民情に合致させたのではなく、根本的に人倫の道を論定しているが故に発展し、道德維持の歴史的功績度は高いと述べ、教育宗教論突論争の關係もあり、仏教道德と勅語の關係を明確にする必要があると著述理由を述べている。勅語衍義では四十華嚴普賢行願品中、賢王内外二徳を示し種々の徳を具して正法に依住し治国万民を調御することを説く段の「具諸慚愧<sub>一</sub>有具足力<sub>一</sub>身無衆患<sub>一</sub>含垢忍辱心無<sub>一</sub>卒暴<sub>一</sub>尊<sub>一</sub>賢重<sub>一</sub>徳<sub>一</sub>愍<sub>一</sub>哀<sub>一</sub>庶<sub>一</sub>類<sub>一</sub>於<sub>一</sub>己<sub>一</sub>財位<sub>一</sub>恒知<sub>一</sub>止足<sub>一</sub>於<sub>一</sub>他<sub>一</sub>危難<sub>一</sub>常思<sub>一</sub>救護<sub>一</sub>……威儀整肅人咸畏敬<sub>一</sub>等を引き、王は過去世における然るべき宿因により現在に果報をうけており、仏教でも治国安民を説くと述べ、孝友和信などの徳目についてもこれに背すれば地獄餓鬼等の惡趣に墮して衆苦を受くと

説き、恭儉・世務ではこれを自利利他に配し、一旦緩急では『立正安国論』等を引いて国乱にみる仏教徒の意識の有無を述べている。斯様に仏教の国益観を歴史的教理的に主張しており、全体的には井上哲次郎の『勅語衍義』にみる家族的國家観や井上円了の日本主義的傾向を踏襲しているようである。

次に本文に対応するかたちで三百頁以上にわたり、勅語中の諸徳目に該当し、国民道德に違背するものではないという仏典中の根拠を抄出して明示した王法・忠良・孝順・倫常・雑の各編がある。その全体の引用書目は経律論之部として華嚴經・無量壽經・涅槃經・毘奈耶律・智度論等一一〇点、支那撰述之部として摩訶止観・安樂集・法苑珠林・往生論註等三五点、日本撰述之部として守護国界章・改邪鈔・明恵伝記・夢中間答・十善法語・蓮如上人御文等三六点、三国合わせて計一八一点の典拠を数える。これは仏教道德に関する仏典を抄出明示した資料集的性格を有するといつても決して過言ではなからう。

従来的に仏教系勅語衍義書にふれたものはほとんどないが、吉田久一論文「近代仏教の形成」で教育宗教衝突論争における仏教側の井上援護の著書の一として本書の名がみえる。本書以外の仏教系勅語衍義書も時期的には種々の不敬事件に対応するかのごとく出ており、この位置づけは妥当であろう。しかし、同時に単に排耶書にとどまらず、勅語衍義を媒介に能動かつ積極的に世俗道德に接近していったという側面も有する意味で、本書を含め仏教系勅語衍義書群としてあつかうことも充分出来るであろう。

以上整理すると、太田教尊は著名ではなく、行義内容も特色あるものではないが、仏典を幅広く渉猟して徳目毎に分けて明示した資料集的部分は他に類例がまったくない意味で意義が存する。また田了や哲学館の影響が一家一派に偏していない点よりみて、類型化の点で言えば太田教尊の勅語行義書は第二類型の通仏教的立場に属するとみてよいと思われる。

### デス・エデュケーションと宗教教育

西田 隆 男

デス・エデュケーション (Death Education) は「死の準備教育」とか「生と死の教育」とか訳されているように、死と同様に生に重点が置かれている教育である。すなわち「死への存在」である人間が、いかに生きるかを問題にしているのである。このような意味において、デス・エデュケーションは宗教教育(特定の宗教・宗派の教義の教育ではなく、人間の問題を宗教的次元で問う教育のこと)と関係してくる。なぜなら生と死の問題は、歴史的にも社会的にも宗教の問題だからである。それゆえに、生死の問題を中心とするこの二つの教育内容は、共通した要素がみられる。

まずこの二つの教育に共通する目的として生と死への理解があげられる。生死観をどう確立していくか、ということが大前

提となつている。この柱を中心として、以下の共通項目があげられる。

(1) 生命について  
生命とはなにかについての理解。脳死や臓器移植、そして尊厳死をどうするのかを考えるとときに問題となる。

(2) 人生の意味について

なんのために生きるのか、また生きてきたのかという問いは、これからどう生きるかを考えた場合にも、死を目前にした場合にも大きな問題となる。特に、死の告知とその後のケアに深く結びついている。自分にとっての人生の価値を問うことになるからだ。

(3) 幸福について

人生の意味を追求していくと、その目的は何かという問いにぶつかる。そのときに幸福という答えが出てくる。そこで自分にとって幸福とはなんなのかが問われる。

(4) 宗教について

宗教そのものの理解。人生について究極的な問いをしたときに、誰もが宗教と出会う。そこで宗教とはなんなのかが問題となる。

(5) 死について

死は、ハイデガーが述べているように、「実在としての自己を自覚する積極的な契機」となる。それゆえに生命や人生を理解する上で、死の理解が必要となってくる。特に医療場面では、どこからが人間の死なのかは大問題となっている。また、近親

者の死をどう受けとめるかという場合にも問題となる。そして自分にとっては、告知された後の死の受容を心理的にどうするかという問題となって表われる。

#### (6) 葬儀について

死と葬儀は常に密接な関係がある。この二つは社会的に切り離すことができない。また個人的には、心理的な別れの場となるものである。それゆえに、葬儀とはなんであり、どうすればいいのか、ということが問題になる。

#### (7) 死後および死後の世界について

肉親の死に出会ったとき、または自分自身が死を宣告されたときに、死後のことが大きな関心になる。死後は存在するのかもしれないのか、存在しないとしたら、死によって全てが終わるのか。存在するとしたら、それはどういう世界なのか。この問題は人間にとって究極的な問いのひとつである。

この問いは、いままであげてきた二つの教育の問題の解答に、根本的な影響を与える要素である。なぜなら、この答え次第で生と死、そして人生の意味と価値が変わってしまうからである。死後の存在についての理解は、かなり大きな問題となる。

以上、大雑把にデス・エデュケーションと宗教教育にみられる共通項目を七つ抽出してみたが、これらが全てではない。しかしこれら七つの内容は、この二つの教育を根底から支える柱となっていることは確かである。

この二つの教育の本質を簡潔に言えば、次のようになる。「死を問いとして、その問いに応えるに足る生き方を教え、かつ学ぶことだ」(金子大栄)

### 現代の意味

——R・シュタイナーへのレファレンス——

#### 結 城 敏 也

現代は、科学・技術文明としての「西洋」の時代だと言われている。実際に、近代ヨーロッパに端を発した自然科学のパラダイムは、我々の生活を支配している。しかしながら、この自然科学のパラダイムが要請する世界理解は、我々に違和感をもたらすものでもある。事実、ニュー・サイエンスのように、自然科学内部からも自然科学的な学的方法論を無批判的のすべてに適用することに対する批判も現われている。また、オカルト・靈魂といった「自然科学」によって非合理的なものとして排除されてきたものに対する興味というものも無視できるものではない。

R・シュタイナーは、自然科学的な知のありかたと、近代的な世界観との関連を自覚的に把握していた。彼は、自然科学の領域を感覚知覚の領域に限定した上で、精神の領域に関する学としての精神科学を成立させようとする。しかしながら、そこで彼が使用しようとする言語は、旧来の「神秘学」という伝統に

基づく言語、あるいは近代自然科学の異端として排除されていたゲーテ的自然科学のような言語使用の体系の中で語られるものとなり、「学問的」「哲学的」な言語使用の体系とは非共約的なものとなってしまふ。また、彼が神智学協会・人智学協会にかかわり、一般には「靈能者」として理解されているということも、彼の思索をより非共約的にするものである。

「学」的な立場から、分析するならば、これは従来の支配的パラダイムが崩壊し、「神の死」としてのすべての価値の転換が成り起してゆく事態の中で、自然科学的思惟によってもたらされる意味の相対化と絶対性の喪失の傾向への対抗であり、「精神」あるいは「靈性」の強調を、旧来のパラダイムへの反動として捕えることもできるだろう。

しかしながら、シュタイナーの思索の中には、単にオカルティズムとして否定することのできない側面が含まれている。彼の求める「神秘的事実」が人間に外的な力を付与する知識や能力ではなくして、人間存在における靈性の問題として考慮されてきた内面的高まりに伴う知恵である。また、彼の思索自体も体験に基づく知恵であるために、彼の思索自体も既存概念による存在の分析という面よりも、体験の言語化とそれによる存在の記述という面を強く持っているという特徴を忘れることはできない。

このようなシュタイナーの思索の傾向性は、ハイデッガーがデヒトツングとして把握する思索の在り方、あるいは「哲学は悟性の光について語りはするが、存在の開け (Lichtung) に

考慮を払うことはないのだ」という言葉に照応するものではないだろうか。



## 第九部会

### 都市化と宗教

石井 研士

都市化を近代化のプロセスの重大な過程のうちのひとつと考え、都市を合理化と効率に貫かれた、高度に産業化の進んだ現代社会の縮図としてとらえても、日本における都市化そして都市は、さまざまなレベルにおいて宗教を排除しない、という事実が存在する。

そしてこのことは、ただ単に、過去から祀られてきたものが、そのままの形で、同じ場所に祀られ続けているという消極的な事実を意味するものではない。むしろ都市化が進むにつれて、次第に宗教施設は増加していくのが一般的である。通常、都市と親和関係にあると考えられてきた宗教は、キリスト教と新宗教であるが、こうした宗教の都市における伸長は、共同体の崩壊に伴う非聖化の結果として考えることのできる宗教の個人化を端的に表したものである。しかしながら、都市化の進展は、都市から夜間常住者を追出し、ドーナツ現象をもたらしたために、そうした宗教組織への個人的な関与の度合は弱まっているのが実情である。その一方で、共同体的性格を強く持つ神社や血縁的結合を基礎に成立している寺院は、人々の住まなくな

った都市において依然として存立している。

さらには、従来存在していた宗教組織、あるいは宗教施設が祀られ続けているだけでなく、都市化は新たに宗教的空間を創出する。ビルの建設に伴い、土中から出土した宗教的遺物を新たにスペースを設けて祀ったり、屋上にその会社で祀る特定の神が祀られるといったことは少なくない。また、制作者が明確な意図を有せず、一見しては宗教的事物、あるいは宗教空間と判別できないものにもまで、賽銭が投げ込まれ、宗教性が盛り込まれていく。

これまで都市における宗教の変容を考察する時には、その宗教を支える集団を分析することによって代えられてきた。つまり、神社を例にとれば、神社を支える共同体としての氏子が、都市化の影響によって郊外へと住居を移すことによって、神社は衰退すると考えられた。共同体の衰退に伴う宗教の衰退、あるいは宗教の個人化・内心倫理化は、すべて宗教を支える集団あるいは個人に基づいて設けられた仮説である。しかしながら、こうした仮説は、都市において現存する宗教を説明することができない。

それゆえに、都市における宗教の存続と発生を説明するためには、それを支える集団からではなく、宗教施設から逆に集団を見る必要がある。視点を變えて、都市化あるいは都市における宗教を見ると、ひとつの祀る側と祀られる側との関係がはっきりかになってくる。つまり、宗教は代わることなく、集団が代わっていくのである。かつては個人が家の宗教として祀り始め

たものが、町内会の守護神となり、さらには一般の信仰者のための崇敬社となっていく。日本における宗教施設は、社会構造における、役割、制度、社会集団、地域社会、社会階層のさまざまなレベルで、しかもそれぞれのレベルにおける下位レベルにおいて、相互に乘換ることが可能である。それゆえに、特定の集団が衰退しても、それに代わって他の社会集団、あるいは社会構造の他のレベルに支えられ、存続が可能になる。

しかしながら、問題を宗教そのものへと還元してしまうことはできない。なぜ、そのような乗換が可能であるのか、可能にしている社会的理由が問われなければならない。また、単に存続の理由だけでなく、都市化によって宗教が創出される理由が説明されなければならない。

### 高野山の会社供養塔

中 牧 弘 允

高野山は真言宗高野山派の総本山金剛峯寺と弘法大師の奥之院御廟をかかえた聖地である。その奥之院に連なる旧い参道の両脇には大名の供養塔をはじめとする無数の供養塔が鬱蒼とした杉木立のなかに所狭しと並んでいる。そのなかに混じって会社供養塔はちらほら散在しているにすぎない。しかし奥之院の東側の公園墓地には会社供養塔が林立している。また高野山大霊園においても、そのメインストリートは会社供養塔でほぼ独

占されている。

一九八七年八月現在、公園墓地を含む奥之院には五四、高野山大霊園には二四の会社供養塔が少なくとも存在している。合計七八であるが、若干の漏れはあるかもしれない。ここでいう「会社」には銀行や百貨店、組合やライオンズクラブが含まれているが、学校、家元、老人クラブは含まれない。またここでは「供養塔」と総称しているが、供養塔のほかにも供養廟、慰霊塔、慰霊碑、先人の碑、納骨塔、墓所、墓などと名づけられている。「会社供養塔」は一般化した名称ではなく、「企業墓」という通称も使われている。

もっとも古い会社供養塔は昭和十三年に松下電器産業によって建立された。その後昭和十六年に丸善石油、十八年に久保田鉄工がつづいたが、戦前はそれだけである。戦後、大阪瓦斯が昭和五年と二八年に供養塔を別々の場所に建立したが、二〇年代ではそれに和泉紡績、南海電気鉄道を数えるだけである。三〇年代になると、写真業界、日産自動車、江崎グリコ、シャープ、ヤクルト、千代田生命など十二の供養塔が建つ。四〇年代になると奥之院に十五、昭和四四年に設立された大霊園に九、計二四の供養塔が加わる。そして五〇年代には奥之院に十五、大霊園に十二、計二七の供養塔が建つが、ベースは四〇年代とさほどかわらない。六〇年代には奥之院に四、大霊園に三、計七の供養塔が増えた。(不明：一)

供養塔の形態は五輪塔がいちばん多く、宝篋印塔、宝塔を含む伝統的形態を踏襲するものが多数をしめる。横形長方形の碑

も少なくない。なかにはアポロ十一号など、彫像やデザインに会社のユニークさをこらした供養塔もある。

会社供養塔には建立碑文のつくことがおおい。「供養塔建立碑文」「建立の碑」「建立の詞」「供養塔建立誌」「先賢の霊に捧ぐ」「物故従業員基誌」などと記されている。碑文の表現は会社によってまちまちだが、その趣旨には共通点がみられる。すなわち、①高野山の賛美②従業員への感謝③先人(従業員等)の霊の供養④会社発展の祈願⑤会社の歴史と記念事業⑥労働災害の絶滅祈願⑦顧客への感謝である。

会社供養塔での法要は春から秋にかけて毎年行われるのが普通である。供養塔建立の日付を調べてみても、四月から十一月までがほとんどである。法要の式次第は会社によりまちまちである。一例をあげてみよう。

主催 大阪印刷関連団体協議会・高野山印刷産業人納骨塔奉

讃会

昭和六二年新物故者慰霊祭、高野山・納骨塔追悼法要

奉讃会会長挨拶

僧侶(一〇名)による読経開始

新物故者慰霊および納骨者追悼の辞(奉讃会会長)

焼香(会長、関連団体代表、遺族代表、一般参列者の順)

法話

納骨塔内部へ参詣して昼食会

参加者は約三三〇名、所要時間は一時間で、大霊園では最大規模の供養である。ちなみに他の二つの例では①僧侶二名、会

長以下参列者二〇名、所要時間三〇分と、②僧侶四名、大阪本部長以下参列者十一名、所要時間四〇分であった。

以上のようにかつては大名の供養塔が競うように建てられたが、今日では一般崇敬者の供養塔に混じって会社供養塔がそびえている。かつては大名の霊の供養を通して藩の永続と繁栄を願ったが、今日では会社の先人(社長・従業員)の霊の供養を通して会社の永続と発展を祈念している実態がよく理解できる。「社縁」は「藩」の延長線上にあるのではないだろうか。

### 木曾御嶽信仰と「靈神碑」の問題

高橋 渉

「靈神碑」は本来御嶽行者に贈られた靈神号を陰刻して建立する石碑の通称であった。その由来等には未詳の分を残すが、「靈神」の語は鎌倉期の『保元物語』や『平家物語』、あるいは「稻荷記」などにあり、後の『太平記』にも用例が見られる。ただし靈神も、木曾御嶽に係る場合は、「行者が死後、靈神になる」との意を含むが、上記の諸書では単に「神」と同義、あるいは「靈力ある神」というほどの意味で用いられていた。

一方、鎌倉期の成立と見られる『荷田講式』は、「荷太夫」という人物が長治二年(一一〇五)に生れ、稻荷社に仕え、安元二年(一一七六)七二歳で死去したことを添えて、荷太夫が死後「荷田靈神」として祀られた旨を記している。「荷田

「靈神」は実在した人物が靈神と称して祀られた古い事例になる。また、關齋の「土津靈神碑」の一文には、秀忠の子源正之が死後靈神となり、延宝二年秋、その「靈神碑」が建てられたとある。

なお、この靈神碑は、源正之の顕彰碑で、御嶽の場合とは性格、形式を違えるが、その建立は、木曾御嶽が寛明、普寛によって開かれるに百年以上前のことであった。御嶽の靈神碑は、岐阜県日和田の「大阿闍梨覚明靈神」碑、記銘弘化二年（一八四五）が最古とされる。かような靈神碑は、普寛が開いた八海山にも見られ、同じく越後の高龍神社あたりにまで広がりを見せている。

靈神碑については「純然たる詣り墓である靈神碑」という「両墓制」に結びつけた見方がある。しかし、靈神碑を木曾御嶽信仰の範囲に限定しても、この把握には、靈神碑の形式、性格のもつ多様性を一元化する難点があり、さらに、「両墓制」が、一般に、すべての人々に対して行なわれる慣行で、靈神号を得た者が建立の対象となる靈神碑の場合とは異なること、また、靈神号の授与や碑の建立は、「御座」の形式を経るのが通例であること、などからすれば、靈神碑を「両墓制」のこととして捉える先の説は、妥当性を欠くとしなければならぬだろう。

以上をふまえて、ここでは、地域社会の「御嶽遙拝所」に建立される靈神碑について、木曾黒川の事例を中心に報告する。

黒川郷の御嶽信仰は、地区と全体との二重性を示すが、この

ことは、野田野山上の御嶽神社が黒川の遙拝所であり、土地の行者の靈神碑が立ち並ぶ「靈神場」となっているに併せ、地区に独自の靈神場をもつ例があるという形で靈神碑建立にも認められる。黒川では御座の場で地元の行者に靈神号が下り、新たな靈神が誕生すると、御嶽山上ではなく野田野山に靈神碑が建立されるのである。近年では昭和五九年に二基の建立が行なわれた。

靈神碑は、普寛の「辭世歌」に結びつけられ、御嶽行者が死後山に皈つて、大神に仕えるという趣意を具現する標徴とされてきた。しかし、黒川の場合、あるいは、地域社会の御嶽遙拝所に建立される靈神碑の場合は、この説に適合しない。

地域社会における御嶽信仰にあつては、村の諺中の人々は、遙拝所からはるかに神々の山を拝し、御座の場に神の降臨を願う。山はこうして遙拝所につながり、遙拝所は村に続くことによつて村は御嶽の山に結びつく。ここで遙拝所は村と山を繋ぐ媒介者である。だから遙拝所の靈神碑は、御嶽の山側にはなく村に属し、村側の拝殿、祭祀場を構成する造作物となる。そして、村の靈神たちが居並ぶ靈神場は、その子孫、後継者たちが神々を拝し祀るに適わしい祭場を現出させるのである。

これらのことは、木曾谷の別の地域社会においても同様に見られた。

注

(注1)(注2)(注3) 『宮城学院女子大学研究論文集』所収の拙稿、「木曾御嶽信仰の展開」(63号)、「木曾黒川の御

嶽信仰」(64号)、「木曾黒川の靈神碑」(65号)を参照されたい。

### 修験道における正統と異端

——大峰山麓の女性行場をめぐって——

宮家 準

修験道のメッカ大峰山山上ヶ岳(奈良県)は、役行者が金剛蔵王権現を感得してまつり、その後聖宝が大蛇を退治して降入を再開したとされる修験道場で、現在も女人禁制が正統なものとして守られている。ところが第二次大戦後、女性行者が急増したこともあって、山麓の吉野や洞川の寺院では女性行場を開いて女性信者をあつめている。また女性行場を中核とした新宗教も設立されている。本発表では、伝統的な山上ヶ岳の修験道から見れば、異端的なこうした動きと、そこに見られる正統化の営みを紹介することにした。

古来の山上ヶ岳登拝口の吉野山には、昭和二三年、東南院・桜本坊など旧修験一山寺院を中心に金峯山修験本宗が設立された。初代管長五条覚澄は傑出した靈能者であった。彼は女性行場の開発の必要性を痛感し、昭和二五年岩峯大神(竜神)の夢託をもとに蔵王堂下の地獄谷に、山上ヶ岳に準じた行場を開発した。そして水行場の滝の落水の日に頭を割られた蛇を助ける。するとこの蛇が俗人に憑依して、自分を脳天大神としてま

つれば、首から上の病気を救うと託宣する。そこで彼は女人行場に龍王院を設けて脳天大神をまつた。龍王院では毎月一日を脳天大神の月並祭として護摩を焚いているが、この日または常時数多くの信者が訪れ、水行、お百度などの修行をし、神水を受けている。

山上ヶ岳の今一つの登り口である吉野郡天川村洞川は、距離的に山上迄近いこともあって、戦後は男性行者に伴なわれて多数の女性行者や信者が訪れるようになった。ところが同村の竜泉寺境内は女人禁制とされていた。しかしながら境内の泉にある八大竜王堂は、数多くの女性の帰依を集めていた。そこで龍泉寺では、昭和三五年境内の女人禁制を解除し、泉の上方に女性行者用の水行場を設けた。また山上ヶ岳手前の稲村ヶ岳を女人道場に指定し、女人先達号を出しはじめた。

この動きを積極的に支えたのが、大阪市住吉区に本部を持つ八大教教主酒井秀浄である。酒井は大峰行者の父が、稲村ヶ岳(大日ヶ岳)に願をかけて生まれた子で、母は八大竜王の靈能者であった。彼女も大日如来の憑依体験を持ち、靈能に秀でていた。そして母と共に八大竜王、大日如来を主尊とする八大教を設立した。また竜宗寺に境内の女人解放を求めたり、水行場の設置に協力したり、独力で大日ヶ岳に祠を建立するなどした。同教では毎年八月に女性信者と大日ヶ岳の修行を行なっている。

洞川からの山上ヶ岳登拝口手前には、古来の行場の洞籠岩屋、昭和四五年迄女人結界口とされた母公堂がある。その手前

に昭和三八年に洞川出身の山口神直が設立した女人修験節律根、本道場総本山大峰蛇の倉七尾山がある。山口は昭和二五年頃、地元の人が雌雄の大蛇がすむ魔所として怖れた洞窟を靈感をもとにして開いて、摩王大靈大権現と八大龍王を感得した。そしてそこにこの両神をまつると共に、山麓にも神殿を設けてその近くに水行場、護摩場を整え、女性行者や信者を集めて教団を設立した。本教団では大峰山寺の戸開け、戸閉め、洞川行者祭りに護摩を焚いている。また山頂の洞窟修行者に神水を授けている。

さて上記の山上ヶ岳近辺の女性行場はいずれも靈能者が、龍神の神示にもとづいて開き、その神格を現世利益に応じるものとしてまつている。また滝行、神水、護摩が重視されている。これは山上ヶ岳を聖宝が大蛇を退治して開いたのと大きく違っている。もっとも、脳天大神は蔵王権現の変化身とされ、その命日を祭日としている。また八大教は大日如来をまつり、真言宗醍醐派に包摂されている。そして当初はもっとも異端的であった蛇の倉七尾山も、大峰山寺や洞川の行事を教団行事にとり込むことよって、その正統化をはかっている。このように女人禁制の山上ヶ岳近くに女性行場を開発した寺院や教団では、異端的な神格や儀礼を伝統的な正統なものと同関づけることによって正統化をはかっているのである。

## 沖繩地方における神人消長の動態

池上良正

本発表は、一九八六年五月より十カ月にわたり、沖繩本島中部、与那城村宇屋慶名(世帯数約千三百、人口約五千五百)において実施した実態調査の中間報告である。

本調査の具体的目的は、都市化、本土化が進行する現代沖繩の一地域に視点を据え、一方で様々な伝統的宗教者の活動を、他方で地域に浸透しつつある外来諸宗教の現況を把握し、地域住民の宗教的ニーズを基盤に両者の複合・葛藤の諸相を具体的になかたちで明らかにするなかから、庶民信仰における「救い」の問題を考察することにあつた。調査地の選定にあつても、如上の課題を考慮した。

こうした課題に答えるためには、単に個別的宗教者の人生史の採録や宗教観念の分析だけでは不十分であり、第一に地域住民側に保持されている宗教者に対する需要の要因、第二に宗教者を動機づけ、再生産に導く供給側の要因、の解明が不可欠である。加えて、こうした需要と供給の関係を、外部からの政治的、経済的、社会的な、さらにはそれらと連動した宗教的規制要因のなかに位置づけ、動態的な分析モデルを開発していく必要があろう。

今回の発表では、調査地の概要と、当地において神人(カミ

ンチュ)とよばれる人々の現況、及びその消長の動態を、若干の事例によつて紹介する。

神人の語は一般には村落祭祀の儀礼施行者をさし、個人的な依頼に応じるユタ的職能者は除外される。しかし、多くの研究者が指摘するように、今日では両者の機能的混淆が激しく、住民が用いる呼称も錯綜している。ここでは屋慶名周辺住民の標準的用例に即し、ユタ的職能者をも含めて考へる。

呼称の混乱に加えて、住民側の認知と宗教者本人の自認とが一致しない事例などもあるが、とりあえず説明の便宜上、(一)ユタ的職能者、(二)一門祭祀の神人、(三)宇の祭祀を担当する神人、の三つにわけて概説する。

(一) ヌタ的職能者については、男一、女八の合計九名を確認した(ただし、男はサンジソを自認する)。日常的に客をとるのは五名である。特に有力視されているのは二名で、それぞれミーグソー(新後生)、ナカヌユー(中の世)を専門とする。そのほか、男性の易者、それにフンシーミ(風水見)とヤイトー(灸治)を得意とするヤブーが各一名ずついる。現在ヤケナンチュ(屋慶名出身者)として高名なユタは、むしろ沖繩市や具志川市などの都市部に居住して活動している者が多い。

(二) 字内で「門中」や「一門」のムートウチャーとして同門の始祖(神)を祀っているとされる家を、二〇軒ほど確認した。それぞれ四〜八の祖神を祀り、各々に対応する女性のクディンダグがこれを奉祀する。さらに補佐役のウメイ(女性)とチヂビ(男性)がいる。いずれも補充率は三分の一程度で、一門祭

祀に携る神人の数は、屋慶名全体で五〇名程度と推定される。彼らに対する一般住民の需要の基盤は弱体化の方向にあり、むしろカミダリーの状態の回避という再供給システムの根強さが、彼らの存立を支えているとみることができるといえる。一門神人がユタ化していく事例も少なくない。

(三) 平均月一回程度行なわれる宇主催の祭祀を担当するのは、カミヌヤーを称するM家、ニーヤーを称するS家、ヌルヤーを称するO家にかかわる三つのグループの女性神人たちで、合計十三名を確認した。しかし三家とも複雑な経緯を辿り、いずれも決定的な主導権をもちえない。たとえば、屋慶名には本来公儀ノロがおかれたことはなく、ヌルヤーのO家も、昭和初期に村の有力者であった先代の妻のカミダリーを契機として、社会的権威や政治的権力を背景に創始されたものである。残された資料や古老の証言などをつなぎ合わせると、神人たちの複雑な消長の推移と、それを規制する諸要因が見えてくる。

## 扶 乱 に つ い て

窪 徳 忠

私がしばしば述べているように、中国で神意を尋ねる方法としては、自分自身で行なうもっとも簡単なポエ(瓊、筭)、専門家に依頼する扶乱、および童乱の三種があるが、ここに扶乱について簡単に報告したい。

扶箕、飛鷲、扶鸞なども記す扶乩は、許地山によれば、『周氏冥通記』や陶弘景『真話』などの道典に淵源をもち、直接には唐代の紫姑神信仰に始まる。のち、科擧の受験者のあいだで問題予知の方法とされた結果、宋代以降、儒家や文人にも拡まり、さらに明清時代には各府県治に扶乩壇が設置されるまでになったということである。けれども私は、それと同時に、明清時代に多く成立した宗教的秘密結社において、神の啓示をあらわす方法としてしきりに用いられたことも忘れてはならないと考える。中華人民共和国の成立に、武器をもって反対した最大の組織であり、ごく最近台湾で公認された一貫道は、その好適例であろう。現在では、事象の予知、吉凶の判断、治病法や薬品名の指示などに関する神託として、台湾、香港、シンポール、マレーシアなどの在住華人のあいだで広く信ぜられている。なかには、自宅に扶乩の道具をもち、それによって神意を尋ね、その託宣によって行動する人もあると聞いている。けれども、総体的にみれば、その人気は董乩には及ばないといえよう。

扶乩の道具は、いわば箆をさかさまにして棒を通した形のもと、Y字形の木製のものと二種があるというが、前者は未見である。後者の材質は、桃か柳の樹の東方に向って茂った枝である。根元の部分には、竜頭あるいは鳳凰が刻まれ、その下部に約十センチの細い棒がはめ込まれている。全長は六、七十センチである。これが乩木である。乩木は、一般的に、扶乩を行なう堂壁にかけ、もしくは神前におかれた乩盤などとよばれる

台上に安置して保管される。なお、マレーシアのイポーの済徳閣という徳教関係の廟の乩木は、柳製にかぎり、長さも約二十五センチの小型であった。

箆形の乩木はひとりて扱うが、Y字形の場合は二人が原則である。ただし、台中の関帝廟ではひとりて操作したが、その場合は人間が左側の端をもち、右側の枝は天井から吊した紐で支えていた。託宣を願う際には、乩盤上に砂あるいは香灰を一面に撒いたのち、関係者が神に祈る。ついで、乩盤上におかれた乩木を左右にわかれてもつて直立する。右をもつのが正手。左をもつのは副で、この人は単に乩木を支えているのみだという。その側に解読者が立ち、別の机の位置に筆記者が座すが、両者を兼ねる場合が多い。すべて、長襟様の白衣をつける。以前台湾では、その場に入るものは、依頼者と雖も皮革製品を身につけることを禁じていた。また、台湾や香港では女人禁制だったが、済徳閣では正手が女性の場合もあった。神が降ると、乩木が乩盤上に円形状の符号をきわめて速い速度で描き始めるが、それを解読者が読上げ、筆記者が筆記する。終了後、正手は私の質問に答えて、乩木をもつ手が勝手に動くと述べたが、私は必ずしもそうだとは思っていない。

乩文は、まれに律形式もあるが、多くは五言か七言の絶句である。最初に乩示する神か神仙名が告げられるが、私の経験では、関羽を神格化した関帝、神仙として人気のある呂洞賓、八仙、呂洞賓の弟子の柳真君、女性の最高の仙人の瑤池金母（西王母の別名）などが多く、道教の最高神の元始天尊や道德天



尊、玉皇上帝、三官大帝、もしくは城？神、土地神などは一回も降らなかつた。また、濟徳閣では、私たちがいったために、観音や阿弥陀仏が英語で歓迎の啓示を行った。従つて扶乩は、必ずしも道教関係の神々や神仙たちのみが乩示するとはかぎらないことがわかる。いわゆる勸善書には、扶乩によつてつくられたものが多い。なお、台湾の各地では、現在乩生の後継者の養成と訓練が行われているところからみて、扶乩は今後も人々のあいだで信ぜられ続けていくように思われる。さいごに、扶乩は十六世紀ごろ琉球王国に伝播して、一時受容されたが、のち中絶したことを附言しておく。

### 禅宗寺院の鎮座祭について

——豊川稲荷を中心にして——

渡部正英

豊川稲荷は愛知県豊川市にある曹洞宗に属する豊川開円福山妙厳寺の鎮守である。三大稲荷の一つで初詣だけでも百数十万人の参詣者がある。

寺伝によると、道元禅師の弟子寒巖義尹（一二二七—一三〇〇）が入宋帰朝の時、海上に妙相端麗、稲穂を荷い、手に宝珠を捧げ、白狐に跨乗の靈神が示現したとされ、義尹から六代目で妙厳寺開山の東海義易（一四一一—一四九七）は、義尹伝来の千手観音を法堂の本尊に、靈神である吒枳尼天を鎮守として

法堂後方左奥の地に祀っている。妙厳寺開創は嘉吉元年（一四四一）十一月二日といわれ、その縁日の十一月二日に鎮座祭を行うようになったといわれる。火災で何度も再興したが、それは大檀那の力によるものといわれている。それが江戸末期に入ると庶民の援助を求めるようになっていくが、この頃に『三河国名所図絵』にもみえる平八稲荷の流行があり、豊川稲荷の参詣者が増加したといわれる。平八稲荷は、開山の義易に仕えた翁の伝説より発生したもので、この時期に流行したことについては不明な点が多い。翁は平八郎といい、小さな釜一つで多勢の信者の為に煮炊きする神通力を示し、三百一の眷属をもち、如何なる願いも叶えると述べ、開山示寂後、釜を残して消えたことから、吒枳尼天の権化であるといわれるようになり、平八稲荷として豊川稲荷に祀られたとされる。それは豊川稲荷流行の一つの峰と考えられる。

今日の妙厳寺は、僧侶教育機関である専門僧堂を設置し、稲荷信仰の祈禱寺と共に修行と信仰の両面で機能している。

ここで述べる鎮座祭は、現在秋季大祭として十一月二日二日に行なわれる。開創の因縁により始めるとされるが、平八稲荷の三百一の眷属に献供する意味も含まれている。春季大祭の四月二日二日にも同様の行事があるが、そちらは豊年祈願祭と呼ばれている。この大祭は御輿の渡御行列を行う。この渡御は入口の絵門右側にある鎮守堂を旅所として一夜すしこし、二二日の吒枳尼天鎮座の縁日に本殿へ帰って終る。鎮守堂は龍天堂ともいわれ、白山妙理大権現が祀られている。

渡御の行列は法堂から始まり、本殿と旅所の間を渡御した後、法堂に帰る。

鎮座祭の意味を考えるうえから、旅所から本殿までの行列の様子を述べてみたい。法堂から警護の僧と赤頭巾羽織袴の四人が出て来て御輿を警護する。行列に参加する袴姿、稚児姿、立烏帽子の雅楽隊、僧、導師の住持は法堂から出てくる。旅所の御輿を前に僧の読経と献供があり行列がはじまる。警護の僧が先導し、幟をもった袴姿、稚児行列、雅楽隊と続き、その後には御輿が信者に見守られて続く。後方には住持と僧がいる。僧は警護も含めて全員立烏帽子姿である。渡御は午後二時間位で完了する。本殿に御輿を入れてから特別の儀礼はみられない。この渡御が行われるようになったのは本殿再建だった昭和五年からである。今日の行列の形式が定まったのは戦後のことともいわれている。禅宗寺院での御輿の渡御はめずらしい。東海地方では、袋井市の可睡斎の秋葉三尺坊権現の御輿渡御がある。火防大祭として十二月十五日、十六日に行なわれている。秋葉三尺坊権現も白狐に跨乗の全国的な流行神であり、共通点も多いように思われる。

両方の渡御を比較してみると、可睡斎の行事は夜間に行い、渡御が行事の中心でない。中心は七十五の眷属に献供することである。修験者の参加があり、信者の参加する火渡り行事を行う。僧は精進潔斎して行事に臨む。これに対して妙厳寺の渡御は、行事の中心でありすべて昼間に行っている。修験者等の参加がみられず、信者の為の特別な儀礼を行っていない。僧には

潔斎行事がみられない、などである。共通点としては流行神の鎮守と眷属へ献供し、鎮守の再生を目的にしていると思われることであり、その儀礼を僧が行っていることである。妙厳寺の豊川稻荷鎮座祭は、可睡斎の火防祭と比較して、仏教の伝統のもと庶民信仰的な流行神の示現というような点について形式化されているようにみえる。

### 空のバイと大地の草

——ラスタファリ運動の救済観を——

長嶋 佳子

ラスタファリ運動は一九三〇年、カリブ海ジャマイカのスラムで発生し、黒人下層民を主体として発展し、主に英語圏カリブ社会や欧米の移民コミュニティの間にも拡大している、聖書主義的新宗教文化運動体である。

その誕生には欧米から導入されたキリスト教、それより派生したシンクレティックなアフロ・ジャマイカン宗教文化伝統、抑圧的植民地状況、黒人指導者マーカス・ガーヴェイの「預言」、エチオピアのハイレ・セラシエ皇帝の戴冠等が結びついた。当初より複数のセル・グループが独立的に周縁の民衆を吸収しつつ運動を展開し、多様性の萌芽は胚胎していた。教祖も全体統率的な組織も存在せず、大多数が聖書に信念及び実践行為上の規範を依拠しつつも、その解釈、適用では各個人、各集

合体の主體的選択にプライオリティを置き、必ずしも正典とは見做さない。信条の共通項の抽出は困難であり、救済観についても一致を見るわけではない。また個人的、集合的な歴史的変遷は、全体像も変貌させている。

本報告では、彼らが鋭く批判しつつ自らの価値規範、志向性の標準を参照してきたキリスト教と対比し、救済観、特にその目標と手段に焦点を当て、フィールド・データを基に考察する。それにより、同運動のみならず類似の千年王国、土着主義、メシア運動等との比較においても、より良き理解を目指す。

ラスタはキリスト教を否定するが、観念の二項対立を必ずしも鮮明にせず、概念枠組、用語の部分採用、意味の部分否定を組合せ、世界観を編成している。原罪を否定し、社会文化的罪をより問題視する。超越しかつ内在する神ジャー（多くはセラシエ皇帝と同一視）からの離反による祖先アフリカ黒人の罪、ヨーロッパ白人のエスノセントリズムと植民地主義の帰結としての諸悪、耐之難き現実ゆえに、個人、集合的救済の必要性が説かれる。

キリスト教会は「空のバイ」、つまり天、来世での良きもの、楽園を目標に、イエスへの信仰、現世での忍耐を説くが、歴史上諸教会（特にカトリック、英国国教会）の犯してきた「歪行」により虚飾は暴かれる。類似する宗教思想同様、地上、現世での幸福、繁栄を追求し、多くは死や復活を否認する。しかし身辺で出会う死の出来事等により、「空のバイ」への希求は完全に放棄されていない。

救済対象は西洋的個我より集合的黒人、世界の「同胞」を、また目標は魂の平安、永遠の生命より社会文化的安寧、黒人種の活性化を強調する。救済手段としての仲保者イエスへの信仰は否認し、ジャーへの直接的コミュニケーションを可能にする夢、幻による啓示、インスピレーション、直観、そして特に冥想を深化させる「聖なる草」ガンジャ（マリファナ）喫煙を重視する。当該社会は「バビロン」として棄否し、地上の王国、故郷をエチオピア、アフリカに求める帰還 (repatriation) 思想とその実現化の試みを複雑に展開している。

近年見られる観念と実践レベルでの矛盾の特徴は、一般的合意とされるものと個人の信仰のあり方が主體的に区別され、自己の信念の合理化ないし説明のデイスコースの個人的発達、及び即興的熱弁の才能の流布と多用にあると考えられる。この運動は極めて個人化された信仰規範の緩やかな集合体へと変化し、かつ「言葉の人」(man-of-words)としての伝統的主体が、ラスタファリズムという新しい伝統を創出する過程で、切断せんとしてきた伝統を引きずり、それをむしろ活用することで目標への接近を試みている。またリーダー(上)↓フォロワー(下)という組織化へのベクトルを生みながらも、常に逆のベクトルとの弁証法的相互作用を内包してきた。現世主義ゆえ、直面するリアリティに対して常に再解釈と新たな意味の付与、不断の適応戦略の考案を繰り返していると考えられる。

自己矛盾を超えて拡大する最大の要因は、無頭型で未統一の運動の性格、多様性の醸成、折衷的現世志向、伝統的な適応能

力にある。

「サニワ（審神者）」の

呪術—宗教的性格について

佐藤 憲 昭

周知のように、サニワ（審神者）と呼ばれる人物は、古代より歴史を貫いて現代にいたっている。かかるサニワに関する従来の研究は、もっぱらサニワの役割に焦点があてられてきたといつてよい。そこでこの報告では、これまでほとんど言及されることがなかったサニワの呪術 $\parallel$ 宗教的性格について、若干の考察を試みるものである。

通常、霊媒型シャーマンは、憑入状態において人格転換を起し、神自身として振舞うので、神霊が身体から離れた後は、何を語ったか覚えていないところに特色がある。このことは、かかる職能者が憑入状態の際に伝達する言葉や内容を自身で解釈・解説・注釈などすることができないことを意味しているといえよう。ここに、霊媒型シャーマンの欠を補う人物としてサニワが登場し、霊媒型シャーマンとサニワとがペアで依頼者に対応する儀礼が見られるということになる。

新潟市には、かかる意味において、サニワなど他者が関与して儀礼の役割を果たしている職能者が四人（仮に、A、B、C、D、と名づけておく）ほど存在している。

当市でサニワという言葉を用いているのは、Cのところだけである。ここでは、かつて、Cに乗り移った龍神の言葉を解説する人物にたいして、これを何んと呼ぶのが適當であるのか、あれこれ考えたすえ、書物を繙どき、かかる人物はサニワと呼ばれることを知り、それ以来、サニワの語を用いるにいたつたという。したがって、Cのところを用いているサニワの語は、新潟市の民俗用語ではないわけである。また、Bのところでは、サニワの役割を担当する人物を「補助者」と呼ぶが、AおよびCのところでは、特別の言葉はない。以下では、とりあえず、サニワの語を用いるものである。

さて、A、B、Cそれぞれがペアになっているサニワについて、その呪術 $\parallel$ 宗教的性格の要点だけを述べることとしたい。

Aのサニワ（信者が担当）は、シャーマンの性格を欠いているのにたいして、Bのサニワ（Bの姪・三〇歳が担当）は、神霊・精霊の姿を目にし、膚で感じるることができるという見者型・予言者型の性格を具えている。そしてここでは、サニワになることができる人物は、次期シャーマンの候補者であるといわれている。

Cのサニワは、Cの夫（七四歳）とCの長女（四〇歳）とがこれを担当している。夫は四七歳のとき、憑感体験をしており、また、長女は二三歳のとき、「金色に輝く玉が2つほど室内を舞っている」のを目にしている。彼女はその後もしばしば超自然的存在を目にしているのである。つまり、2人とも見者型を示していることが知られるであろう。

ところで、A、B、Cは、いずれもシャーマンが優位にたち、サニワは劣位におかれているという関係にあるといえるが、D（男性・七四歳）の場合はいささか異なっている。それは、Dが精霊統御者型を示すシャーマンであり、自己自身がサニワの役割を果たしているからである。

彼の行なう儀礼はおよそ次のようなものである。Dは、霊媒（女子事務員・三四歳）を使い、依頼者に憑依している超自然的存在を霊媒に乗り移らせ、乗り移った超自然的存在と問答をした後に、これを除去する。次いで、Dは、D家の守護神を霊媒の体に憑入させ、爾後の処置について守護神の指示を仰いだ後、霊媒の体から守護神を離脱させるといふものである。ここでは、シャーマンが霊媒と問答を行なっており、サニワとしての役割を果たしていることを示している。

以上の四例から一般化して述べることは、とうていできないが、今後の見通しとして、サニワの呪術≡宗教的性格は、シャーマニクな性格を具えている人物か職能者であるとの立場を肯定的に見ていってよいのではないかと考える。

### 南インドの神概念

—— テイヤムとブータ ——

#### 河野亮仙

英雄神や地母神を祀るリチュアル・ダンスとしてケーララ州

北部のテイヤムとカルナータカ州南部のブータの儀礼が、今日も土着系各寺院の例祭として毎年二月前後に催される。このカルトは、ブラフマニズム進出以前の南インドの民俗宗教を知るために重要であるほか、カタカリやヤクシャガーナのような古典芸能、民俗芸能の祖形となつていふことでも知られている。ここでは、タミルの古典文学サンガム（およそ一世紀から六世紀）に記述される神の概念とその信仰形態を検討したうえで、今日も観察されるカルトとの関連性、その意味を考える。

A サンガムの最初期に認められる神は、神威そのものの現われで、*anaku* と呼ばれる。それは、山や川、木や石に宿るとされる。その神威をもつ者としては、王、女（ことに不幸な死に方をした貞女）、戦死した英雄、死の汚れと係わる低カーストの者等がある。例えば、特定の場所で象に殺された英雄Aは祀らないと崇るべき存在であるが、やがて英雄BやCのイメージも取り込み祀られているうちに土地の守護神になりうる。そして、サンガムにはその崇拜方法として、石 (*natunka*) に、*natu* という太鼓を打ち鳴らし、羊を犠牲として首を切り生き血を捧げ、さらに米やヤシ酒を供養する習俗が記述される。このメモリアル・ストーンを立てている風習は、汎インド的に観察されるものではあるが、とくにグジャラート州の少数民族の間では、今日も盛んに行われている。しかし、ケーララにおいては、十世紀頃から次第にすたれてきたと考えられる。

B 一方、サンガムに最も古く記載される神の名は *Murukan*, *Kottavai*, *Kuttuvan* であり、それぞれ、狩りをする山

地の若き英雄神、戦いの女神、斧を持つ死の神として知られる。恋しいにかかった少女を治すために、velan とは、シャーマン・ブリストを呼びムルガンに祈る治病儀礼が記述されている。そこでも、犠牲獣の生き血を捧げて velan veiyatal という踊りを行っていたことが知られる。また、ムルガンはブラフマニズムの到来とともにシヴァ神の息子スカンダであるとされスブラマニアンと呼ばれる、ロットラヴァイはドゥルガーと同じであるとされバガヴァティと呼ばれる。知らず、土着の地方神とアーリアンの神の様々なイメージを習合してゆく。

C ケーララにおける祖霊や英雄神のメモリアル・ストーンを通しての崇拜は前述のように十世紀以降すたれてゆく。個性を持った英雄や貞女が、もっと大きな神格に統合されてシャーマン・ブリストによる英雄神や地母神の供養が盛んになる。つまり、AとBで述べられた崇拜形態が組み合わされて今日のテイヤムやブータの儀礼Cが成立したと考えられる。teyyamの語は神を意味する deva に由来する。bhūta は、祀らないと崇める神の恐るべき面を指したものとされる。今日、テイヤムを伝承するカーストの一つとしてもムルガンの祭官であった velan の名が知られているが、山地民の彼らはカースト外におかれる。祭礼の時には、祭文をとなえ仰々しい扮装で旋回を中心とした激しい舞いを舞ってトランスに入り、火を渡り、火を吹く、鶏の首を食いちぎるといった神の威力を見せるパフォーマンスの後に託宣をし、村人を祝福する。祭礼の際には、バラモンも彼らを神そのものとして崇拜する。

## 参考文献

- Clothey, Fred: *The Many Faces of Murukan: The History and Meaning of a South Indian God*. Hague: Mouton, 1978.
- Hart, George L.: *The Poems of Ancient Tamil: Their Milieu and Their Sanskrit Counterparts*. California: University of California Press, 1975.
- Kurup, K.K.N.: *The Cult of Teyyam and Hero Worship in Kerala*. Calcutta: Indian Publications, 1973.

## NSM における態度変容の分析

大久保雅行

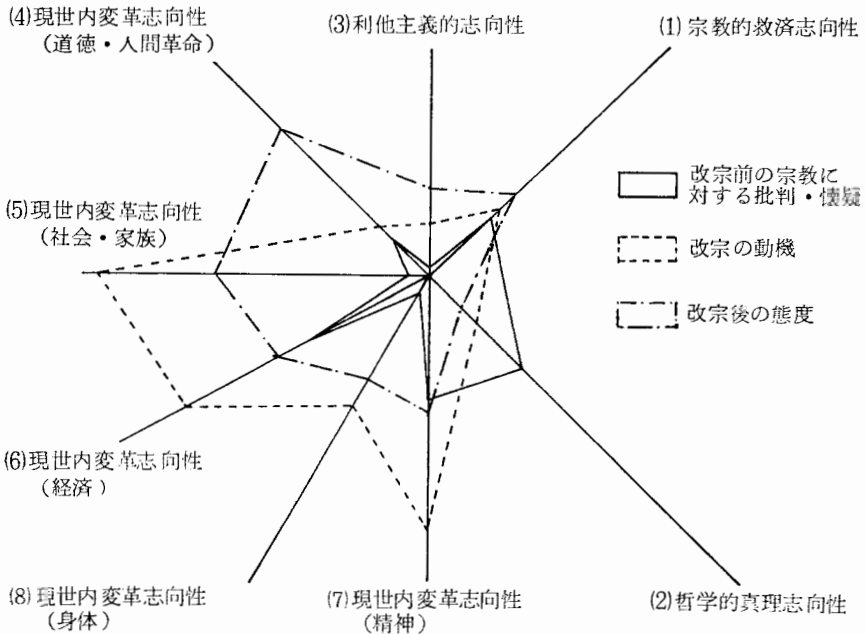
メキシコ日蓮正宗(NSM)の会員の改宗の前と後の態度変容に関して実施した質問紙法による調査の分析結果の一部について述べる。回収した回答はグアダラハラ107、メキシコ市四〇、その他四三である。このうちグアダラハラのもののみを示す。

この分析結果を表1 NSMにおける宗教的態度変容、表2態度変容のベクトルに揭示した。改宗前と改宗の動機、更に改宗後の功德における変化の増加を+、減少を-とすると++は(3)利他主義的欲求に基づく志向性だけである。+-ではあるが改宗後の上昇志向が最も高いのは(4)現世内変革志向性(道徳・人

表 1. NSM における宗教的態度変容 (グアダラハラの質問紙分析結果)

欲 求 体 系	時系列	改宗前の宗教批判				改宗の動機				改宗後の功德			
		男	女	計	%	男	女	計	%	男	女	計	%
(1) 宗 教 的 救 濟 的 欲 求		3	15	18	11.6	8	12	20	6.6	4	20	25	9.9
(2) 哲 学 的 真 理 的 欲 求		10	18	28	18.1	8	6	14	4.6	1	10	11	4.4
(3) 他 主 義 的 欲 求		0	1	1	0.6	6	5	11	3.6	9	10	19	7.5
現世内変革志向性	(4) 道徳的欲求・人間革命	4	8	12	7.7	7	8	15	4.9	11	34	45	17.9
	(5) 社会・家族的欲求	0	4	4	2.6	11	60	71	23.3	11	35	46	18.3
	(6) 社会・家族的欲求	5	30	35	22.6	12	48	60	19.7	8	29	37	14.7
	(7) 精神・的欲求	8	19	27	17.4	3	52	55	18.0	6	24	30	11.9
	(8) 精神・的欲求	0	4	4	2.6	2	31	33	10.8	0	26	26	10.3
(9) 精神・的欲求	0	0	0	0.0	9	9	18	5.9	1	4	5	2.0	
(10) 習・宗の回		9	5	14	9.0	0	0	0	0.0	1	0	1	0.4
(11) 因そ無		0	1	1	0.6	0	0	0	0.0	1	0	1	0.4
(12) 無		5	6	11	7.1	7	2	9	3.0	3	4	7	2.8
合 計		44	111	155	100	73	233	305	100	56	196	252	100

表 2. NSM における態度変容ベクトル (グアダラハラ地域)



間革命)である。

他方、通常いわれる改宗動機の現世利益的な家庭・経済・病氣などについては、改宗動機でも最も強いのは(5)、社会・家族に関する欲求と(6)経済に関わるものである。こうした(5)(6)(7)(8)は改宗後、全て一に傾斜している。すなわち改宗後の集团的学習過程や徹底的相互作用の結果、改宗者の志向性は、利他主義的志向性や現世内変革志向性(道徳・人間革命)へと変換していると言えよう。したがって、NSMの態度変容の特徴を、利他主義的態度(布教・宗教的援助行動)ないし現世内変革志向的態度への変容として言うことが可能ではないかと考えるが、調査結果の解釈はむしろ今後の課題である。(なお、詳細は「東洋哲学研究所紀要」第三号に掲載しているので参照されたい。)

### ぶどう搾り機の中に立つ

キリストの図像について

田島 照久

八世紀のダマスコの聖ヨハネは「言葉が耳に対してもつ意味をアイコンは眼に対してもつ」と語る。五世紀のシナイの聖ニールスも「聖書を知らず、又読むこともできない人たちをもイコンは信仰に導く」という意味の言葉を残している。即ち言葉と耳との関係がアイコンと眼との関係に対応するというアナログアに立って、キリスト教美術は聖書の有する救済財を獲得するた

めの一種の「言語テキスト」とみなしうる。そこには救済財共有的ために読みとるべき独自のアナログア的情報伝達システム及びコードが存在する。この絵画言語システムの内にある独自のコンヴェンショナルなものは大別して①絵画言語の幾何学的な統辞法のレヴェル、②絵画言語の意味論的な統辞法のレヴェルに載せることができる(ウスベンスキー)。特に②のレヴェルには *Text* となる聖書等の文字言語を絵画言語へ翻訳する際に翻訳者たる画家が導入する絵画における日常言語という問題が重要となるであろう。このことは聖書という *Text* が有する救済財がどのような表象システムによって翻訳され、土着化していったかという救済シンボルの変容の問題としてとらえていくことが出来る。

「*mythische Kelter* 神秘のブドウ搾り機」の図像には二つのタイプが知られている。一つは衣を全身にまとい、ブドウの房を自ら踏みつぶしているキリストが描かれている図像で、これをタイプAとなす。他の一つは搾り機のはりを背に負いながら十字架にかけられた姿そのままに五つの聖痕から血を流しながら搾り機の内に立つキリストの図像でこれをタイプBとすると、明らかにタイプAとタイプBではこのテキストが担う救済論的メッセージは異なる。

タイプAもタイプBも共に旧約のイザヤ書第六十三章第一節から第三節が第一の *Text* となっている。「このエドムから来る者、深紅の衣を着て、ボズラから来る者はだれか。その装いははなやかに、大いなる力をもって進み来る者はだれか。義



をもつて語り、救いを施す力あるわたしがそれだ。何ゆえにあなたの装いは赤く、あなたの衣は酒ぶねを踏む者のように赤いのか。わたしはひとりで酒ぶねを踏んだ。もろもろの民のなかにわたしと事を共にする者はなかった。わたしは怒りによって彼らを踏み、憤りによって彼らを踏みにじったので、彼らの血がわが衣にふりかかり、わが装いをことごとく汚した。」この箇処は旧約の神とイスラエルの民の勝利をもの語るものであるが、血とブドウの汁とのアナロギアを成立せしめているこの「勝利」という契機はブドウというコードにはどういう文脈で読みこまれてくるのであろうか。

旧約の民数紀第十三章に主の命ずるままにモーセが約束の地カナンに斥候をつかわして捜らせ、その地に突っ込んでいるくだものを持ち帰らせるといふ箇処がある。「時にぶどうの熟しは、じめる季節であった。ついに彼らはエシコルの谷に行つて、そこでひとふさのぶどうの枝を切りとり、これを棒をもってふたりでかつぎ……」この Urexi が形象化される。その際にソロモンの雅歌第一章十四節「わが愛する者は、私にとつては、エンゲデのぶどう園にあるヘンナ樹の花房の様です」のメッセージが導入され、かつがられた見事なぶどうがキリストと解釈されていく。即ち棒につるされた高貴なぶどうは、十字架にかかったキリストと見なされるに至る。この解釈はワラフリドゥス・ストラボ（八四九年歿）の著わしたウルガタ訳ラテン語聖書の注釈書「グロッサ・オルデイナリア」以来のものとされる。

即ち旧約の血の勝利はキリストとブドウとの同定を経て、人

類の救済が十字架の死による血のあがないによって成就されるという新約の血の勝利のコンテキストへと翻訳されていく。更に搾り機の図像にはもうひとつ本質的な十字架と搾り機というアナロギア・コードがある。中世ヨーロッパでは十字架刑はいくつかの例外を除いて行われなかった。十字架という外来コードを中世ヨーロッパはぶどう搾り機という日常言語に翻訳していったのである。重いブドウを背に負いワイン畑の重労働に励む人々の日常言語の内にキリストの受難のメッセージをうけとめたのである。この受難のメッセージは更に高貴なる血 $\parallel$ ワインという聖餐の秘蹟へと結実していく。

### キリスト教国における華人宗教

——フィリピン・マニラ華人社会の事例から——

よく知られているように、フィリピン共和国はアジア唯一のキリスト教国であり、総人口五、五〇〇万人の実に八五%がローマ・カトリック教会の信徒である。プロテスタント教会他キリスト教関係の諸教団の信者を加えると、そのパーセンテージは総人口の九五%に達すると推測されている。

これにたいしてフィリピン在住の華人は五五万人から六〇万人と推定されており、フィリピン総人口のわずか一%を占めるにすぎない。シンガポール共和国の華人は総人口の七五%、そ

佐々木宏 幹

の隣のマレーシアの華人は三五%、インドネシア共和国のそれは二・五%であるのに比較して、フィリピンの在住華人がその原郷である中国福建省と広東省に最も近いのにかかわらず極端に数が少ないのは、長期間にわたりこの国を支配・統治したスペインとアメリカの当局者が華人勢力の増大を恐れて厳しく移住制限を行なったからであると言われる。マニラの華商総合が表示している華人人口が五〇万人から六〇万人と幅をもつのは、華人の中にフィリピン人と結婚し、すでにフィリピーノ化している者も少なくなく、華人としてのアイデンティティを有する者とそうでない者との境い目がもう一つ明瞭でないからとされる。

さてフィリピン在住華人の約半数約二五万人は現在マニラ市を貫流するパシグ川北岸のビノンド・トンド地区に群住し、まとまった華人社会すなわちチャイナ・タウンを形成している。

以下においては、*「*圧倒的なカトリック社会におけるマイノリティとしての華人集団の宗教*」*という課題をめぐり、一九八六年七月から九月までの実地調査から、華人社会の宗教現象の特徴的な側面の若干を紹介することにした。

華人社会には現在、主に福建省を出身地とする華人が一世から四世まで現存している。

この中には第二次大戦以前に移住した人たちから二年前に来住した人まで含まれている。その宗教信仰に関して特徴的なのは、一世・二世が総じて仏教と道教を信奉していると答えるの

にたいして、三世になると仏・道に加えてカトリックを奉じている者の数が増加し、四世になるとほとんどの者が「カトリック＋仏教＋道教」と答える点である。若い世代がカトリックを信奉する理由の一つに、マニラの秀れた教育施設は小・中・高校から大学にいたるまでカトリックなので、そこに入学した華人が大きく影響されると指摘する者もいる。若い世代がカトリックでありながら仏・道をも奉じている点は注目されてよい。

宗教施設に関して特徴的なのは、仏教寺院、道教の道観は他国の華人社会の場合と類似の様相を示しているのにたいして、言わゆる童乩廟のバンテオンに変化が見られることである。つまり道教と仏教その他に出自をもつ諸神諸仏諸菩薩の像に加えて、カトリック教会やカトリックの家庭で篤く信仰されているサント・ニーニョ (Sto. Nino) Ⅱ 幼きイエスの像が祀られるにいたったことで、中にはマリアや諸聖人像を祀っている廟もある。今のところサント・ニーニョは諸神の中核を占めるにいたらず、神壇の両端や一段下に位置しているが、いつの日にか「聖耶蘇太子」などと称され、道大神の一つにならないとは言えない。そしてここでもカトリック的要素を先取りしたのは華人社会のシャーマン童乩であることに注目したい。

つぎに華人が営む職場の人間関係に見られる宗教信仰に触れると、概して華人の社長や重役は仏・道の信者であるのにたいして、一般従業員の若い華人はカトリックと仏・道の信者であり、その下で働らくフィリピン人はカトリックであり、職場の事務室の空間を見ると入口に近い方にカトリックのフィリピン

人、その奥にカ・仏・道の華人、最も奥に仏・道の華人が位置している。この空間構造は先に述べた童乩廟の神壇のパンテオンの構造、そして華人の一世から四世が信奉する宗教の構図と相似を成している点、実に興味深い。

華人宗教のシンクレティズムがどのようなようにして成ったかは難しい問題であるが、マニラ華人社会の宗教現象は、はからずもその一位相を明示していると言えまいか。

(1) 一九八六年度文部省科学研究費による現地調査「フィリピン複合民族国家における宗教観と国民形成」(代表菊地靖早大教授)において筆者は華人社会の宗教を担当した。

(2) サント・ニーニョの信仰は特に一九六〇年代から盛んになったとされる(寺田勇文「フィリピンの民衆宗教——とくにシャーマニズムをめぐって——」, KClE Occasional Paper, No. II, 鹿兒島国際経済研究会, 一九八三)。

### アメリカの墓地と慰霊形態

藤井正雄

アメリカにおける葬法は大きく分けて、埋葬と火葬とがある。埋葬には伝統的な土葬(internment)と「霊廟」(mausoleum)と呼ばれる建物の側壁のコンクリートの箱に柩を埋め込む方式(entombment)とがある。これはキリスト教公認前からの地下

墓地(catacomb)に淵源する方式でもある。後者は一九三〇年代にヨーロッパから導入され、一九六〇年代に急速に発展した埋葬方式である。火葬には、骨灰を骨壺に収めて埋葬する方式(inturnment)と散骨(scattering)とがある。前者は骨壺を伝統的に土葬する方式と、回廊の壁面に穴を穿って鳩の巣状の遺骨収納室(niche)に納骨するコロンバリウム(columbarium)の方式がある。後者は骨灰を山中や海洋に投棄する方式である。

火葬は一七三七年にすでに行われたが、火葬場はワシントン一八七六年に建設されたのが第一号である。一八八一年にはニューヨーク火葬場協会、一九一三年には全米の組織体としてアメリカ火葬場協会が設立されるに至っている。火葬は年々増加する傾向があり、一九八三年現在の火葬率は一二・四%である。火葬はカリフォルニア州を中心とした西海岸諸州に顕著で、カリフォルニア州の火葬率は現在五五―六〇%にも達している。

火葬の普及要因としては、衛生的で、しかも埋葬スペースが少なくすみ、コストがかからないという経済的利点、埋葬に比して遺体への気遣いが全くなり、遺族の悲しみを中和し、ブック型などさまざまな意匠を施した骨壺は永久的なメモリーとなるといふ満足感などが挙げられる。一方、火葬を忌避する要因にはローマ・カトリックやオースドックス・ユダヤ教グループの反対勢力の影響がみられる。カトリック教会はパウロ六世の教勅によって、一九六三年には火葬禁止(「教会法」

一二三〇条(2) および火葬に付した死体の埋葬拒否(「教会法」一二四〇条(1)~(5))を撤廃したが、ユダヤ教徒はかたくなに火葬を忌避する。埋葬に伴う感情は独特なものがあり、遺体の保存は復活の秘儀にあずかるための必要条件でもあった。そのほか火葬は犯罪の証拠埋滅・検尾の防害となり、死者を偲ぶアイデンティフィケーションが不可能となる等々の理由があげられるであらう。

一九七〇年代後半より墓地の美化運動が起り、公園墓地が一般化していった。それに伴い、土葬の形態に変化が起った。土中に柩を埋葬する伝統的形態はモニュメントの土台を不安定にするので、美観を保つために固定化の役割を担って、vault( Vault)と呼ばれるコンクリート製の箱を埋めて、その中に柩を納める方式がとられた。その結果、遺体を土に戻す思想は失われ、皮肉にも火葬による散骨が自然に戻す唯一の方法ともなったといえる。南北戦争以来の伝統をもつ遺体保存のための屍体処理技術として展開されたエンバリーミング(embalming)の一般化とともに、復活思想の根強さが窺える。

このように、慰霊形態の変化に伴って現われた遺骸観の変化を看過することはできない。このことは、アメリカの墓地が、公営を経営主体とし契約制をとるヨーロッパの墓地と異なり、民営を基本とし、永代制をとっていることと無関係ではない。

## 五月花嫁の習俗について

植田重雄

五月にはいり、キリスト昇天祭の頃、「五月花嫁」(Uferfritze)の行事を行うところがある。バーデン州ミュールハイム市近郊を例にとると、この年選ばれた十二歳の少女が白い花嫁衣裳にヴェールで顔をかくし、頭に花冠をかぶり、二人の年下の少女のマイトリス(Maidis)を伴ない、籠や花を手にした七、八人の少女を引連れて村の家々を訪ねる。少女たちは「出ておいでなされ、淑女、紳士方、五月花嫁をごらんにならなければ、聖霊降臨祭にも逢われませぬぞ!」と唱え、家の中から、「優しい女性よ、家にはいりなされ!」と答え、マイトリスは五月花嫁を讃える唱え詞を述べて、今年の祝福、家の幸いを讃える。家人はパン、チーズ、果物、ケーキ、卵を贈物をする。五月花嫁は手に鈴を持ち、三度しずかに跳躍して、その家を祝福する。他方少年組の大将役は山高帽をかぶり、顔に煤を塗り、身体に縄を巻きつけ、鎖をひきずり、手に樵の木を立てて、お供の少年を引き連れて家々を訪ねる。少年たちは去ってゆく冬を象徴する。正午頃かねて示し合せた広場で、少女はヴェールを脱ぎ冬の少年から樵の若枝を折り取ろうとすきをねらい、しばらく争い合って、最後に二本ほど取られて五月(夏)の勝ちとなり、この世は夏の支配する季節であることを宣言す

る。これは冬の追出し、夏迎えの習俗の再確認である。

この五月花嫁は、夏をもたらす天の女王、ゲルマン宗教における女神フライアの名残りのようである。五月はフライアとウォーダンが結婚する季節といわれ、五月祭にあやかつて人々は歌い踊る。このヴェールをかむる五月花嫁の習俗は、古い宗教形態を残している。天から下つて世界に恵みをもたらす訪問神である。エルザス地方には「五月の薔薇」(Mairöze)に選ばれた少女は、七、八人のお供の少女と森にゆき、花や、緑の若枝を頭に飾り、歓呼して村の家々を訪ねる。マリアシュタインの森にはいつも薔薇の蕾があり、クリスマスするときだけ、ひそかに花が咲き、その輝きが遠くまで届くという伝説がある。これは年(季節)の女神の祝福を意味し、花嫁の習俗と一体となっている。クリスマスの数日前に、「スイスのハルヴィル(Hallwil)」では「ウィーネヒトキント」(Wienächtkind)と称する習俗がある。一人の少女が白い衣裳にヴェールをかぶり、星の冠をいだいて、六人の少女達を伴つて家々を訪問し、クリスマス到来を告げる。この際家の燭台に新しい火を点し、鈴を鳴らし歌を歌い、家々に祝福を与えてゆく。この場合、名称は「クリスマスの子」であるが、やはり主役は少女であるのを見ても明かなように、冬至の頃春の到来、新しい太陽と年の訪れを告げる女神ホルダを表わしているものと推定される。これはクリスマス期の戸叩きの行事、燻し夜の行事とならんで、誓願祝福の女神の訪問の古い名残りと思われる。

グレンツマルク地方では新年になると、朝早く村の若者が女

性に変装し、七、八名の若者がこれにつき従つて、「若い新年妻」(Neujahrweib)がまたやつて来ました、祈りましょう、歌いましょう」と唱え、家毎たづねる習俗があった。これはさきに述べた「五月の薔薇」、「五月花嫁」、「薔薇夫人」など一脈のつながりを持つものと思われ、キリスト教のクリスマスの行事とは、別系統の春の訪れを告げるゲルマンの古い「訪問神」の名残りと思われる。聖マリアにちなみ、五月を「マリアの月」と呼んでいる。マリアを讃える「天の女王」、「天の薔薇」、「神の花嫁」の言葉も、これらのゲルマンの女神の屬性を踏まえて用いていることを暗示しているようである。

### 道元・親鸞・日蓮の涅槃経受容

関戸堯海

榮西・道元・法然・親鸞・日蓮・一遍などの鎌倉新仏教の担い手たる人々は、それぞれ仏教的な見解における特異性を持ったことはいうまでもないが、鎌倉時代という時代性を背景としたことも事実である。このため一面では仏教者としての思想・行動における共通性も見出すことができる。

かねてより日蓮の宗教を中心として末法における「悉有仏性」の実現と、その課題を克服する鍵となるべき「信心」(法華経への)の重要性に着目してきた。そしてその問題へのアプローチとして涅槃経(「一切衆生悉有仏性」を中心テーマとし、

「一闍提成仏」では信心が重要なポイントとなっている(を)を日蓮がどのように受容しているかを検討した<sup>2)</sup>。

従来、日蓮の法華経弘通者としての激しい行動のみに注目が集まり「日蓮における罪の認識は単に謗法の苦報として経文から演繹されたものに過ぎない」「日蓮の宗教は独善的である」<sup>3)</sup>などという批判がみられたほどである。しかし涅槃経受容に限ってみても、五逆罪・一闍提の問題や阿闍世王説話などの受け止め方において、日蓮にも深奥な罪意識が存在していることがうかがい知れる。

そこで今回は特に道元の『正法眼蔵』と親鸞の『教行信証』をとりあげて、日蓮の涅槃経受容と比較対照することによって、宗教的に異端視されがちであった日蓮の宗教を再度見直す必要があることを提唱したい。

道元の『正法眼蔵』では、教外別伝・不立文字の禅の伝承を受けながらも、経論を縦横に引用しており、引用数は多くはないが涅槃経もその例外ではない。その中、「仏性」の冒頭で「一切衆生悉有<sup>4)</sup>「仏性」の涅槃経文を引くが、これを「悉有は仏性なり」と読むなど、涅槃経の読み方・解釈において道元独自の見解が提出されている。

親鸞の『教行信証』で涅槃経は浄土教の諸經典に次ぐ数の多い引用である。そして五逆・一闍提などに関わる涅槃経文が、劣機の凡夫の救済を主眼とする立場から引用されている。また涅槃経は浄土經典の見解を裏付ける役割を果たしている。

日蓮の遺文(著作・書簡等)をみると、法華経至上主義の立

場から、涅槃経を摺捨教と位置づけているが、日蓮の宗教と涅槃経との思想的関連は重要である。涅槃経の正法護持などの思想は迫害多難な日蓮の宗教活動を支える役目をする一方で、浄土教批判とも関連して、五逆・謗法・一闍提の成仏を考えるにあたって重要な役割を果たしている。また基本として法華経の心によって涅槃経を読むという姿勢がみられる<sup>5)</sup>。

そこで三者の涅槃経受容を比較してみると、日蓮は謗法者を対治して正法(法華経)を高揚すべきことを力説するに際して(破邪顕正)、涅槃経の寿命品・金剛身品・如来性品から正法護持の思想を受容している(章安の『涅槃経疏』の影響も見逃せない)が、これは道元・親鸞には見られない特徴である。また独自の解釈にもとづく道元の涅槃経受容は親鸞・日蓮とは異なる傾向があり、そこには禅家としての經典の受け止め方がよく示されている。

そして親鸞は専修念仏に立脚し、日蓮はそれを否定した法華信仰に立つのであって、宗教的には全く正反対の主張をしているが、涅槃経の受容については「難治の三病」「阿闍世王」などの思想的に重要な共通項が見られる。その背景には法蔵菩薩の第十八願「唯除五逆誹謗正法」(阿弥陀如来の大悲を端的に示す誓願とされる一方で、日蓮の浄土教批判の論点の中心である)や、劣機の凡夫の救済(浄土教では第一の課題としており、日蓮も「末代幼稚の凡夫」と言うのであって、宗教的な出発点として愚鈍の凡夫の救済を問いかけるという共通項があるものと考えられる)や、日蓮の宗教的課題である謗法の克服が

存在しているものと思われる。

このように涅槃経受容における親鸞と日蓮との共通項の存在は、従来、過激な行動の面ばかりに注目されがちであった日蓮の宗教について、再度見直す必要があることを示す事実であるといえよう。

註

- (1) 鏡島元隆『講座道元1・道元の生涯と思想』、増谷文雄『親鸞・道元・日蓮』等。
- (2) 拙稿「日蓮聖人の涅槃経引用」(『大崎学報』一四〇号)。
- (3) 家永三郎『中世仏教思想史研究』。
- (4) 渡辺昭宏『日本の仏教』。
- (5) 鏡島元隆『正法眼蔵の引用経典・語録の研究』、土橋秀高「親鸞聖人と涅槃経」(『龍谷大学論集』三六五・六号)、高木豊『鎌倉仏教史研究』他、紙数の都合上枚挙にいとまがない。

### 蒙古来襲期における仏教系新宗教運動

笠井正弘

(1) 問題の所在

〔新仏教／旧仏教〕というパラダイムの問題点。

① 価値自由性について。

プロテスタントイズムの価値評価枠組を無批判に援用するこ

とで、当時の宗教現象が無機的な要素に解体されている。

② 全体性の思考の欠落。

宗教現象は、社会の全体構造との関係によって把握されねばならず、仏教という《要素》を実体であるかの如く抽出し、それを仮想に過ぎない進化論的な枠組に入れて評価しようとするエティックな方法は誤りである。又宗教現象は、それに関わっている成員の人格的有機的關係を捉えて始めて理解可能となるものであり、要素主義的研究は、その意味でも無価値である。

(2) 院政期から南北朝期における宗教状況の概観。

- ① 顕密体制と仏教系新宗教運動。
  - (i) 生きられてきた信仰においては、神仏は分離していない。
  - (ii) 新宗教運動の発生の背景には、価値の相対化現象がある(特に律令的世界観の崩壊)。
  - (iii) 新宗教運動は相対化された諸価値の中から一つの価値を絶対的なものとして、教祖が人格的に選びとった所にその特徴がある。それは従来の信仰を、人格的なものとして読み直させることになった。又その教祖を中心に人格的關係を結んだ信者集団が形成されたが、それが宗派となった。
  - (iv) 蒙古来襲は、日本社会の凝集性を高め、その結果全体として価値の再絶対化傾向を促進した。それは共通の《歎》の出現が重要な因子となっていると言える。
- ③ 真言律宗、法華宗、時宗の宗教性について。
  - ① 共通の性格。
    - (i) これ等三者は創唱者によって称えられた人格的信仰であ

る。

(ii) 神祇への篤い信仰がみられる。  
 (iii) 現世への価値付けが高い。これは現世の価値を否定した法然の念仏宗とは対照的であるが、この時期念仏宗も現世の価値付けが高まっている。

(iv) 呪術的・密教的世界観。

(v) 倫理性の重視。

(vi) 易行性・実践性。

② 真言律宗は叡尊によって創唱された密教系の宗教運動である。彼は戒律の大切さを説き、真言律宗を創唱した。特色としては社会福祉運動を行う。世俗的価値との緊張は弱く、俗人信徒との人格的關係も弱い。蒙古来襲に対しては、朝廷・幕府の依頼を受けて調伏の祈禱を行った。

③ 法華宗は日蓮によって創唱された。彼は叡山の復興を要求するデマゴグの一人であった。その結果は、イデオロギー闘争色の強い、セクト的宗教運動を展開することとなり、世俗的価値との緊張が極めて強まった。それは俗人信徒との間に極めて人格性の濃い共同体を形成させることになった。蒙古に關しては、日本の世俗の悪を正す善神と位置付けている。

④ 時宗は一遍によって創唱された。彼は西山派の念仏宗を修めたが、それを更に民間の神祇信仰に近づけた。現世を徹底的に聖なるものとみなし、日常を祭り空間に変え、カルト的神秘主義的宗教運動となった。踊り念仏はその典型的表現である。その独自の祭儀空間形成は、独自の戒律を生じ、俗人信徒

との間に強い人格的關係を發生させた。蒙古来襲に關しては、全く無関心であった。

### 新宗教の信仰構造の変容

——生長の家と心理療法的救い——

島 蘭 進

大正から昭和初期にかけて新宗教の宗教意識の中にさまざまな新しい觀念や考え方がもこまれる。都市的環境の下に生きる人々のニーズに合致した信仰構造が登場してくるのである。そうした新しい宗教觀念の一つとして心理療法的救いの思想(アメリカでもこれは大きな流れとなっている)を取り上げる。この思想を掲げる代表的教団として生長の家を例にとり、創始者谷口雅春がいかにしてこの思想を生み出すに至ったかを考える。この報告ではとくに二十代から三十代初めにかけての谷口が、どのような悩みに苦しんでいたかに重点を置く。

学生時代の谷口は、経済的安定を要求する養父母やその背後にある世間に反抗しようとし、その発露を文学に求める青年だった。自然主義、耽美主義、ヒューマニズム(憐愍愛の思想)などの文芸思潮が反抗心と向上心を支えるイデオロギーとして学ばれていった。彼はこうした文芸思潮を机の上で学ぶことに満足せず、生活の上で実践しようとする。前科者の少女と同棲生活を送り、退学を余儀なくされるのである。谷口はそれを憐



戀愛の實踐としてイデオロギー的に意義づけようとする。しかし、実際には保身のために少女を見放し、イデオロギー的欲求に忠実であることができなかつた。これ以後、彼はイデオロギー的欲求に忠実であるとする道德的自己(義なる自己)と、イデオロギーの理念に値しない否定的自己との矛盾に苦しむことになる。これをイデオロギー的葛藤とよんでみる。二十代の後半まで谷口はこのイデオロギー的葛藤に悩み続けたと思われる。

谷口は二七歳の時大本教に入信し、綾部に住むようになる。彼は初めて一つのイデオロギーに全面的な忠誠を誓うようになる。大本教によって彼は、いったんこれまでのイデオロギー的葛藤から解放された。鎮魂帰神によって否定的自己は狐の憑霊によるものだったと悟り、イデオロギーに献身する義なる自己を信じることができるようになった。しかしこれも長続きしなかつた。恋愛問題、結婚問題を通じて自分は大本の峻厳なる神の意志に背いているのではないかと疑い、再び否定的自己を意識せざるをえなくなるのである。

そのうち彼は西田天香や倉田百三の思想に出会い、大本のイデオロギーから抜け出す手がかりを得る。否定的自己を避けたい前提として受け入れ、そこにこそ救いを求める基盤があると考える。この思想を媒介とし、さらにアメリカのニューソート系の著述家ホルムスの著書に出会うことによつて、彼は生長の家の思想、すなわち光明思想にたどりつく。

光明思想においては本来人間は神の子で完全な存在であり、病氣や不幸などはあるはずがないものとされる。ところが人間

はそうした悪しきものが実在すると誤まって信じこむために、その思念が現実化して病氣や不幸に苦しむのだという。そこで誤まった思念を改め、心理の歪みをなおすことが目ざされる。このように心について分析的にとらえ、心に技術的に働きかけることで救いが実現すると信じるのが心理療法的救いの思想である。

谷口雅春は心理療法的救いの思想によつて、長年苦しんでいたイデオロギー的葛藤から解放されることができた。イデオロギー的葛藤とは、社会的に自立的な主体として行動したいと願いながら、自立の確信をもてず否定的自己のイメージに苦しむような意識の一形態である。自立の確信がもてないための不安や消極的態度が青年知識人に現れた時、イデオロギー的葛藤という形をとるといえる。生長の家の心理療法的救いの思想は、谷口雅春がイデオロギー的葛藤を克服する過程で成立した。しかしその事によつて、単にイデオロギー的葛藤に苦しむ人々だけでなく、新しい都市的環境の下で社会的自立を求める広汎な人々の心の葛藤に答えうるものが提示されたと考えられる。

### 聖地のトボロジ

——神国と浄土について——

聖地の中の聖地を仮りに、人間の入り込めない、また入るた

めには、特別に聖別された人物が特別の儀礼的手続を必要とするような禁足地や神殿内の内陣であるとすれば、世界は通常人の侵入できないブラックホールのような聖地の穴を持つ多孔体としてイメージできる。そしてこの多孔体は、目に見えぬ意外なつながり方で時空間をワープする多元・多層体であるといえないか。

さて小稿では、日本における聖地空間がどのような枠組を持ち、いかなる思想的特徴、時代的特徴を持っているのか考えてみたい。いわば、日本という土地で展開された神話地理学とその神話地理学によって描き出された神話地図について検討してみたい。特にここでは、日本の神話地図としては対極を示す神国と浄土という二つの神話地図に限定して考察することにしよう。

「神国」の語の初見は、神功皇后紀の外征の条にある。新羅王は侵入して来た日本の兵士の強いを見て、「吾聞く、東に神国有り、日本と謂ふ、亦聖王有り、天皇と謂ふ」と語る。ここで注意したいのは、第一に神国が東の地にあること、第二にそこがヤマトと呼ばれ「日本」という字があてられていること、第三にこの日本の王である天皇を「聖王」としている点である。ヒムカシ、日本、ヒジリのオオキミ、この三語のどれにも「ヒ」という語ないし漢字が入っている。端的にいえば、神国とは、ヒ、それもとりわけ朝日のシンボルリズムによって結界づけられ、聖化された空間なのである。さればこそ本居宣長は、「敷島の大和心を人間はば朝日に匂ふ山桜」と歌い、

水戸学の会沢正志斎は『新論』の冒題で、「神州は太陽の出づる所、元気の始まる所」と宣言したのである。

このような朝日のシンボルリズム、朝日の神学は、(1)「日向」が「東」と同語源で、この地で伊弉那岐命が禊を行ない、その最後に日の神天照大御神をはじめとする三貴神が誕生したこと、(2)その「日向」の地に天照大御神の孫神邇邇芸命が高天原より降り立ち、この地が「日向は朝日の直射す国、夕日の日照る国なり。故れ此地ぞ甚吉き地なり」と祝福されていること、(3)この「日向」の地より初代天皇神武天皇が発して「六合の中心」たる大和に入ったこと、(4)その大和の真東に伊勢の地があり、そこはもう一つの「日向」の地であること、(5)さらに大和朝廷の最東端であるヒタチ(常陸・日立)に常世伝承、高天原伝承、降臨伝承があること、などの諸点からもあつげられよう。大和の王権は、ヒタチーヒムカ、伊勢ー出雲という二つの日の東西軸(夏至線・冬至線の軸、幼童性・男性性の象徴軸)と若狭・丹後ー吉野・熊野という水の南北軸(母性・女性性の象徴軸)の二つの軸によって結界された空間、つまり神国の中心にある。

こうした神道的な神話地理学に向かうから対抗して登場して来た思想が浄土思想である。というのも、神国思想が、朝日・東・左を優位に置き、そこに価値の源泉をみる神話地理学を展開したのに対して、浄土思想は、日想観に端的に示されるように、夕日、したがって西方・右に価値の源泉をみる神話地理学を展開したからである。平安末から鎌倉期にかけて、東方粟散

の地獄のような汚濁の現実の国土（これが当時のザインとしての神国）を脱け出して、遙か西方にある極楽浄土に往生するといふきわめてラディカルな神国否定の反神国教が出現したのだ。夕日を見ながら西方浄土を眺望し、阿弥陀如来の念仏を称える（厭離穢土欣求浄土）ということは、逆にいえば、律令体制下で明示された朝日のシンボルイズムの弱体化である。

かくして、伊勢神道をはじめ、中世の神道諸家は、末法史観や反神国教としての浄土教を克服するために、原初の渾沌、あるいは始源の時に立ち帰り、その「大元」に発する「清浄・正直・祈禱」を価値の源泉として再確認し、朝日のシンボルイズムを再強化しようとしたのではないか。

このような東方—西方、朝日—夕日という聖地の神学の両極を統合的に批判しつつ、同時にその両極を乗り越えようとしたのが日蓮である。(1)日蓮の原宗教体験は清澄山における朝日の体験であったこと、(2)出自を「日本東夷安房国東条の旃陀羅の子」と繰り返す語り、『顕仏未来記』にみるように仏法は「正像には西より東に向ひ、末法には東より西に往く」と予言していること、(3)日蓮の名そのものが、日・月、日と水を統合した象徴的な名前前であること、(4)没する前に題目を唱え、東天の空を仰いだと伝えられている点、などを考えれば、日蓮はもう一つの神国観、仏教的神国論という神話地理学を展開した人物であったといえるだろう。

かくて、中世には、内部の聖地としての神国、外部の聖地としての浄土、そして日蓮の説く「沙婆即寂光土」とするよう

内部かつ外部としての神国浄土という三つの神話地理学、あるいは神話地図が描かれていたのである。

### 前世紀末葉のカトリック司祭像の特徴

青山 玄

前世紀中葉の西欧には、民主主義的「自由」の思想とキリスト教信仰とを結合して、教会活動をもっと民衆に根差した実りあるものになしようと画策した進歩的カトリック聖職者・知識人は非常に多かったが、その活発な動きを押さえて全カトリック者を教皇の権威の下に団結させ、近代思想や近代社会への対決姿勢を強化した第一ヴァチカン公会議（一八六九—七〇）は、その後で唱道された司祭像にも大きな影響を与えた。

当時、近代思想を危険視するこの種の新しい司祭像を広めた著作として最も好評を博し、フランス語・ドイツ語をはじめ多くの言語にも訳されて、カトリック界に広く読まれたものは、第一ヴァチカン公会議の時に大活躍をした、英国ロンドンの大司教マニング枢機卿（Henry Edward Manning, 1808—92）の著した“The Eternal Priesthood（永遠の司祭職）”（London, 1883）と、当時のアメリカ合衆国のカトリック界で最も大きな影響力を持っていた、バルティモールの大司教ギボンズ枢機卿（James Gibbons, 1834—1921）が書いた“The Ambassador of Christ（基督の大使）”（London 1896, Baltimore 1897）や

あつた、と言つてよい。

前者は、聖書をはじめ、古代ローマ社会の世俗的風潮に批判的であつたヨハネス・クリゾストモス、ヒエロニムス、アウグスティヌスら理想主義的な古代教父の著作、ならびに中世の理想主義的改革者ベルナルドの著作などから数多く引用しつつ、カトリック司祭職の本質とカトリック司祭の理想像を、判りやすく簡潔に論述した著書であり、後者は、前者と同じ基盤に立ちながらも、近代世界の中での日常的具体的状況において、カトリック司祭がどのように考え、振舞い、対処すべきかを、無数の先人の言葉を引用しながら丁寧にごまごまと解説している著書である。前者は昭和十四年に、後者は昭和六年に、いずれも浦川和三郎師によって邦訳され出版されている。

そこで前世紀末葉から今世紀前半にかけての全世界のカトリック界で、大きな影響力を保持し続けたこれらの書の描くカトリック司祭像の特徴、ならびにその問題点について吟味してみた。勿論、豊麗深遠な司祭像の特徴は短く要約し難いが、以下は、その中の二つの特徴とそれに関連して懸念される二つの問題点である。

一、キリストよりの派遣と、それに伴つて要求される神聖さと忠実さの強調。——新約時代の司祭職はキリストの神聖な司祭職への参与であり、司祭は靈魂の牧者、教師でもあるキリストとその聖徳を同時代人の前に体現する者でなければならぬ。司祭は、その爲に必要な恵みと力を、叙階の秘跡その他によつて十分に受けている。

二、精神主義的、理想主義的喜びと幸せの強調。——結婚の望

みを捨て、自分の魂を全く神に捧げたカトリック司祭は、キリストと運命を共にし、この世では人々から誤解され悪く言われることも、様々な悲慘に直面して泣かされることも厭つてはならない。数々の世間的楽しみや交際を退け、職務の外の習慣的執行にも警戒して、ひたすらキリストと一致してなす自己放棄、説教司牧の熱心、聖書や古典的教養書の読書・黙想に努めるならば、深い大きな内的喜びの中に生きるようになる。

問題点——「一つの理想論としては全く正論」と言つてよい、このようなカトリック司祭像が流布し、無数のカトリック司祭志願者が、年若い十二歳頃から神学校でその司祭像を目指す一種の理想主義的教育を受けると、近代の具体的社会事情の下では、次のような弊害が生じ易いのではなからうか。

① 神またはキリストの力や生き方を体現するには、美しい理想を説くだけでは足りない。キリストがその弟子達を教育した時のように、外界からの冷たい批判の目や迫害に耐え、そういう敵対者の地盤に降り立って力強くその理想に生きようとする、持続的意志力が何よりも大切である。さもないと、何かの深刻な精神的行き詰まりを体験して改心または改宗した人の場合を除けば、こういう温床的隔離教育、理想主義教育は、實際上「超越」と称して自分が本腰入れて奉仕すべき悩める世界を逃避し、ただ口先で *Sollen* を説くだけの聖職者、社会を内的に変革する力のない司祭を多く育てること

にならう。両書には、この点についての配慮が欠けている。②時代の先端を行く新しい思想の研究は軽視または無視されているので、啓蒙主義以来の各種近代思想の側からのキリスト教批判に対しては、ただ中世的スコラ学の超越的立場で反駁弁明するだけで、近代思想に批判的になっていてる人を信仰に導くことはできても、近代思潮に生きる多くの有能な人を導くには困難が大き過ぎる。

### ヴェネズエラのホセ・グレゴリオ崇拜

荒井芳廣

ホセ・グレゴリオ・エルナンデス(一八六四—一九一九)は、ヴェネズエラに実験的方法を導入した高名な医師であったが、彼に対する聖人崇拜の形をとった崇敬がヴェネズエラはもちろん、コロンビアのアンデス地方やカリブ海のアルバ島などにも広く観察される。彼自身は敬虔なるキリスト教徒として、晩年には何度も聖職者を志し挫折する。結局は在俗のフランシスコ会士として貧しき人々のための医師の道を選ぶ。一九一九年、交通事故でなくなる。その死は正確な意味では殉教ではなかったが、死後、彼を奇跡による治病を行なう聖人として信仰する動きが広まっていった。この時期、ヴェネズエラは、石油経済が始まり大きな社会変動を経験していた。石油経済のみならず富に基づき国家権力の増大は教会の指導力を奪い、農村から

都市へ移動した大量の流動人口は精神的基盤を失っていた。その空白を埋めるかのように広まっていたのが、新しい宗教としてのマリア・リオンサ崇拜であり、ホセ・グレゴリオ崇拜であった。また政治の領域でのシモン・ボリーバル(植民地解放の英雄)あるいは公的カトリシズムにおけるコロモトの聖母などの国家的シンボルが創られたのもこの時期であった。ホセ・グレゴリオは正確には聖人ではなく、その候補者である。死後五〇年である一九六九年前後は、当時の大統領カルデラが、キリスト教民主主義の立場に立っていることもあって、彼を列聖化しようという気運が急に高まった。こうしてヴェネズエラ大衆によつて創られた聖人は、ヴェネズエラ大衆のための、聖人に変容した。

### 部族宗教と普遍主義的宗教

——西アフリカの事例から——

竹沢尚一郎

ここでいう部族宗教とは、植民地化以前の黒人アフリカに広くみられた部族を外枠とする宗教体系を、そして普遍主義的宗教とはイスラムをさしている。部族宗教の枠内で行動していた西アフリカの人びとが、イスラムを受け入れるようになった論理および社会的要因を問うことをつうじて、部族宗教と普遍主義的宗教のあいだの質的差異を考えることがここでの目的で

ある。

これまで西アフリカにおけるイスラム化の問題は、主として歴史的観点から論じられてきた〔Trimingham 1959, 1962, Monteil 1971, Hiskett 1984〕。しかしながら、それらはどの時代に、どの地域までイスラムが浸透したかを、歴史的事件を追うかたちで逐次的に述べただけのものが多く、深い理解を与えたわけではなかった。これにたいし、私たちが問題にしたいのは、論理的および社会的経験としてのイスラム化の問題なのである。

私は別の箇所<sup>1)</sup>で、黒人アフリカの部族宗教がいかなる内的構造をもち、いかなる機能をはたしているかについて考えた(『象徴と権力』勳草書房、一九八七)。それを大きくまとめると、部族宗教とはつぎのような特徴をもっている。一、部族宗教は、農作業や人間の誕生、成長など、人間の主要な活動分野のすべてにわたって、くり返しおこなわれる儀礼を核として成立している。二、一つ一つの儀礼は、神殿や祭壇、祭祀用の道具やさまざまな呪具など、複雑な要素からなっており、それを活用することで人間に確信と保障を与えることを第一としている。三、儀礼が人びとに与える保障のおよぶ空間は、村や地域などのごく限られた空間であり、その外部には儀礼の力のおよばない広大な空間を残さざるをえない。

ようするに、部族宗教を特徴づけているのは儀礼主義的な傾向であり、その空間の閉鎖性である。そうであれば、それは西アフリカの人口の大部分を占めていた農民には適したものであ

っても、部族の枠をこえて活躍する人びと、たとえば交易者とはいえないものであることは明らかだろう。かれらは、複雑な儀礼の体系をもって移動することはできず、それゆえ故郷の村を離れたとたんその保護を得られなくなる。しかも部族宗教の主要な目的の一つが、農業において人びとに豊作や降雨の保証を与えることにあったの<sup>2)</sup>にたいし、他の生業に従事するかれらには、そうした保証は必要ない。むしろかれらが望むのはどの地方に、何を<sup>3)</sup>もっていけばより多くの利益をあげられるかという情報であり、そうした情報の移動を保障するネットワークであろう。

こうした観点にたつとき、これらの人びとにとって望ましいのが、複雑な儀礼のかわりに単純な規則と規定をもち、すべての社会を同一の論理と慣習でつなぎ合わせようとするイスラムであったことは容易にみてとれる。じじつ西アフリカの歴史においては、部族の枠をこえて活躍する交易者こそが最初にイスラムを受け入れ、またもつとも熱心にイスラムの拡大を試みたのであった。また、かれらの活動が経済的基盤になっていた中世のマリヤガオの大帝国も、同じことであった。これらの国家は、部族の枠内で支配を確立した初期の時代には伝統宗教のもとにあったが、その版図を広げていくにつれ積極的にイスラムを受け入れるようになっていったのである。

この事例から明らかになることは、閉鎖的な論理体系および社会空間の枠内にある部族宗教と、開放的なイスラムとの違いである。社会が経済的・政治的に発展していくにつれ、人間の

生活世界も拡大していく。しかしその生活世界を律する宗教体系の枠が限定されるとき、人はそれをこえてイスラムなどの普遍主義的宗教を求めるのである。

### 神論における相対主義と絶対主義

小川 圭治

神概念をめぐる相対主義と絶対主義の問題を包括的に論じるのではなく、最近の社会の多元化現象を背景として生まれてきた「宗教の神学」や「神は多くの名をもつ」(J・ヒック)などの問題を受けて、神論における多元論の問題をとり上げて見たい。私の視点からすれば、この問題提起は、積極面と重大な疑問符をつけざるをえない問題面とを含んでいる。

(1) 多元的相対主義。ヒックは英国社会の急激な人種的、文化的多元化現象を背景とし、諸宗教間の信教の自由の実質的確立を目ざす具体的政策をも含む提案をした。それは理解できるが、問題はそこに用いられた基本的スキームである。まずそれを要約すると、神観念を三つに分ける。存在論的多神論と特定教団の一神論と複数の名と心像と啓示形態をもつ一つの「究極的な神的存在」の三つである。そこに他宗教に対する三種の態度が生じる。排他論と包括論と多元論である。間瀬啓允氏によれば(本誌一二二号参照)、中間的な包括論は結局排他主義に吸収され、それと批判的に対立する多元主義に立つべきだとい

う。そこに神概念の「ユベリニクスの転回」が生じるのであり、「わたしの宗教」中心主義、すなわち地球中心のプトレマイオス宇宙観絶対視を脱して、他宗教の存在を認める複数プトレマイオス宇宙像へと相対化されなければならない。その新しいパラダイムの中心に、多くの名をもつ一つの「究極的な神的存在」という神概念があり、単なる相対的多元性ではない。ここにはじめて多元化社会における宗教間の積極的対話が可能となる地平が開かれるという。

(2) 絶対主義の相対化。このモティーフは、果してそれまでの神学や宗教学にはなかったのだろうか。K・バルトの神学(とくに初期の)は、排他主義、特殊主義だといわれる。この誤解は、日本においてバルト批判派にも支持派にも見られる。しかしすでに反ナチ闘争中で自然神学批判をテーマとした一九三七年のスコットランド信条講解の講演(ギフォード講演)で、彼は、唯一神信仰とは「神でないもの一切を否定し、拒否し、蔑視することではなく、むしろ神でないものの限界を定め(①) *Freuzung*、相対化する(②) *Relativierung*、*relativieren*」という。初期バルトの「神を神とする」とのテーゼは、近代主観主義における神の内在化による人間の観念(神、イデオロギー、その他)の自己絶対化を否定し、相対化することにあつた。ヒトラーの反セム主義を神学的に否定したのもこの文脈においてであつた。ヨーロッパ的絶対主義の相対化が、その後もバルト神学の目標となつてきた。こう考えると新しい多元主義の相対化論と重要なところで重なる部分がある。

(3) 相対化をもたらすもの。そこまで歩みを共にすることはできるが、新しい多元主義に対して重大な疑問も残る。教義学はただ伝統保持のみで、自己批判機能を認めないなど小さい点もあるが、重要なのは次の点である。それが単なる相対的多元性でないことはわかるが、この複数の神々の自己絶対化を突破し、相対化するものは何か。単なる状況分析、状況認識からは「魔術からの解放」は生まれてこないであろう。またもし、この複数プロレマイオス宇宙観の重層性をもたらすものが「究極的な神的實在」だとすれば、この「實在」とは何か。ヒックの心にある宗教哲学的観念なのか。また何らかの「實在」だとすれば、それが實在だと告げる者は誰か、どのようにしてそれが伝達されるか、その実質的内容は何かなど、古くからのクリスト論、仏陀論が直面してきた問いのすべてに改めて答えなくてはならないのではないか。



## 会報

○本号は第四六回学術大会紀要号であるが、本号記載の他に以下の研究発表があった。(発表順)

### 第一部会

メタファーとしての宗教(井門富二夫)、宗教象徴と操作(池田 昭)、G・メンシングにおける「大衆宗教」について(華園聡鷹)、エリアーデのライフモデル(中村恭子)、方法としての多神教(山折哲雄)、宗教学的方法としての生態学(関一敏)、

### 第二部会

息の根(松山康国)、後期シェリングにおける神の認識の問題について(諸岡道比古)、

### 第三部会

出エジプト記四一〜九について(定形日佐雄)、クザーススの「対立物の一致」について(山下一進)、

### 第四部会

虚妄分別の無相について(難波宏行)、初期仏教教典の編集形態について(森 章司)、梵網経諸注釈書の流れ(吉津宜英)、原始仏教に於ける無明の語義について(服部弘瑞)、

### 第五部会

源信における観心と念仏(宮 敏子)、密教の即身成仏考(環栄賢)、日蓮における法華経の人格化の問題(北川前肇)、日

蓮宗僧の教義継承活動をめぐって(寺尾英智)、

### 第六部会

梵字キャン信仰の研究(斉藤彦松)、日葡辞書にみられる神道語について(三橋 健)、養鶴徹定の『釈教正謬』批判(岸川博通)、祝詞の概念をめぐって(金子善光)、奈良時代の大嘗祭(高森明勅)、稲のチカラ(小堀邦夫)、神道五部書の成立(鎌田純一)、

### 第七部会

「仏教人類学」考(Ⅱ)(片山一良)、

### 第八部会

昭和60年『曹洞宗宗勢総合調査』について(菅原寿清)、熊野師檀関係の地域変差について(石倉孝祐)、斎忌観念と盆行事(八幡宗経)、

### 第九部会

「ミッション・スクール」の敬職員の意識調査から  
—その2—(北川直利)

なお発表を取り消したものは(部会、発表予定順)、大乘仏教の宗教社会学的研究(千明東道)、如来の三神と三位一体の神(野々山宏)、滝沢インマヌエル論の検討(松岡由香子)、キェルケゴールの社会観(国井哲義)、大乘仏教における経典から論書への転換(久保田力)、クルクラー女神について(島田茂樹)、『Abhidharma』①語義解釈をめぐって(田崎国彦)、Haribhadra-sūtriのヨーガ観②(浅野玄誠)、初期唯

識学派における種子説につきて(上田愉美子)、《無量寿經》における菩薩思想につきて(小林良信)、華嚴教学における菩薩の行位につきて(一色順心)、法然門流における西山義と鎮西義との対論(広川堯敏)、親鸞の二種回向論(寺川俊昭)、妙好人浅原才市のノートの編年史的研究(佐藤 平)、白隠禅の修行につきて(西村恵信)、農耕女神考(山崎美恵)、ユダヤ史におけるメシア運動につきて(黒川知文)、東南アジア大陸部に於ける宮廷儀礼研究序説(浜田哲也)、宗門大学における仏教教育の実際(早島鏡正)

○お知らせ

国際宗教学宗教学会(I.A.H.R.)の第一六回大会が左記の日程にて開催されます。

日時 昭和六五年九月三日～九日

場所 ローマ

統一テーマ 比較研究における「宗教」の概念

部会・メリアメリカとペルー

- ・ 東アジア
- ・ アンバと南アジア
- ・ イランと中央アジア
- ・ 古代エジプト
- ・ 古代中近東
- ・ ギリシアとローマ、ヘレニズム
- ・ キリスト教以前のヨーロッパ

・ 旧約聖書とユダヤ教

・ キリスト教

・ イスラム

・ 仏教

・ 口誦文化と民俗学

・ 新宗教

・ 歴史的類型学、現象学、人類学

とこれらの諸学の歴史的比較的研究に対する貢献発表希望者は、昭和六三年五月一五日までに左記大会事務局まで。

大会事務局連絡先：

Dipartimento di studi storico-religiosi (XVI International Congress of the History of Religions)  
 Facoltà di Lettere e Filosofia Università di Roma  
 1a Sapienza Piazzale Aldo Moro, 5 I-00185  
 Roma