

## ほんみち以降の天理教系教団について

弓山 達也

いわゆる「教派神道系」と呼ばれる新宗教のなかには、教義や儀礼に関して天理教の影響を受けた教団が少なくない。ここでは教団のリーダーが天理教に何らかのかたちで関わっていた、また直接、間接的に天理教の影響を受けている教団を天理教系教団と呼び、こうした教団のうち、やはり天理教から独立したほんみち（天理研究会、天理本道）の影響を受けたものを対象にし、その分派分立について考察していきたい。

ほんみち系の教団をみていくと、ほんみちそのものから分れた教団は少なく、むしろほんみちから一九三一年に離脱した勝ひさのが開いた天理三輪講を経て独立したものが多くことがわかる。天理神之口明場所、三理三腹元といった教団がそうであり、これらはほぼ理念や実践といった点で共通しており、「ほんみち―天理三輪講系教団群」ともいうべきものを形成している。そして社会変革と「甘露台世界」という理想世界の実現を目標とし、天理教の原典の独自の解釈による天啓者の証明や、敗戦や天変地異の予言を展開した教義書を配布し、治安維持法違反で結社禁止処分となった教団もある。こうした実践を支え

る理念が、それぞれの創始者を天啓者、人間甘露台とする「甘露台人の理」である。

さて天理三輪講から独立した天理神之口明場所も十数もの天理教系教団の母体となった教団であり、ここからは創始者・山田梅次郎の子供や弟子たちがそれぞれ教団を興している。おうかんみち、月日三世の道真知岳本部、神和教会、日の本神誠講といった教団などがそうで、「天理神之口明場所系教団群」ともいうべきものを形成している。ここでは社会変革よりも、病氣直しや靈能の開発といった肉体の変革が重視され、「甘露台人の理」も大きく後退している。確かに甘露台は人間であるとしながらも、誰でもが、ある一定の儀礼「甘露水授け」や修行次第で神意を感得できるとされ、それを支えるものとして「人間魂を神魂に切換える」「神成人」という理念がある。

このように、ほんみち―天理三輪講系と、天理神之口明場所系とは、その実践と理念において大きな違いがある。前者では、「甘露台人の理」が、それぞれの創始者の個人的なカリスマと天理教の原典の独自の解釈に基づいているのに対して、後者では山田梅次郎亡き後、強烈なカリスマを持つ教祖が出現せず、ある程度、神意を感得できる多数の靈能者がそれに代わっている。また前者の成立は、中山みきの一一五歳の定命の尽きた「年限の切れ目」である一九一三年から、教祖五十年祭、立教百年祭の一九三六、三七年までという天啓者出現の願望が高まった時期に集中している。これに対して、後者の成立はほとんどが敗戦後であり、そこでは民族的、世界的な救済を目指す

ただ一人の天啓者よりも、今日明日の生活に密着した問題を「お伺い」すれば答えてくれ、そしてこれを解決してくれる靈能者の方が求められていたといえる。

最後に、ほんみち以降の天理教系教団の分派分立の要因については、両教団群とも神意を感得する者、つまり天啓者や靈能者の存在が挙げられる。ほんみち―天理三輪講系においては、個人の神意感得の体験や天理教の原典の独自の解釈により、次々と天啓者である人間甘露台が出現し、一方、天理神之口明場所系では、誰でも「扇の伺い」で神意を伺えるようになり、病氣直しの「授け」が備わることによって、結果として分派分立を常に引きこすこととなったのである。もちろんこれを支えるものとして、「甘露台人の理」や「神成人」といった理念があった。またほんみち―天理三輪講系に限っていえば、前述の天啓者出現の願望の高まりと、深まりゆく十五年戦争の危機的状況といった時代背景もあるだろう。さらには治安維持法・不敬罪による結社禁止処分という取締りも教団の分派を導きだし、特に天理神之口明場所系では、こうした取締りが教団の消滅と新たな教団の分立を促したのである。

## 女性教祖の研究

薄井篤子

近代・現代社会において誕生した女性を教祖とする民衆宗教

の発生とその発展を見ると、自ら神となった女性が苦難の生活から獲得した新しい価値観を説いて人々に救いを与え、更に側近の男性協力者が積極的に教義化や組織化を押し進めて教団として発展するパターンが多く見られる。天理教において中山みきは飯降伊蔵を自分の片腕として神言を取り次ぐ役割を与え、彼はみきの死後、親神のみきの言葉を伝える本席とすることを教団幹部に承認させ、以後の指導者としての地位を獲得する。みきの持っていた靈能的カリスマと始源的宗教観は彼の存在を通して制度化され永続化された。出口なおは病氣直しや筆先の予言に加え上田王に三郎がもたらした鎮魂婦神法によって多くの信者たちを獲得した。互いの宗教観の相異から何度も対立したが、彼はなおの筆先を自分の国家神道的教学の中で巧みに教義化し、なおの死後、なおの御魂が宿って書いたとする神諭を発表することで教団運営の主導権を掌にした。靈反会の小谷喜美は義弟の久保角太郎が唱く在家仏教による先祖供養の教えに従って厳しい修行を行った。やがて靈感を体験し神の言葉が発するようになり霊界からの御指導を頂く力をつけた。信者が増加し教団が発展するに伴い、喜美は自分の靈能力に自信を深め、強烈な個性を持つ教祖となる。立正佼成会の長沼妙伎も靈反会会員であった頃から神がかりを行っていたが、佼成会を創立してにわかに激しくなって「生き神」としての信仰をあつめた。庭野日敬は妙伎の「神示」によって行動していたが、彼女の死後、教学の体系化に努めた。

四つの教団のパターンを見ると、彼女らの持つ靈能が宗教的

権威の核となっており、また、そこに人格的な魅力も加わって「生き神」「親神」としての生命力を持つ、という原教祖の形成のプロセスを歩む。彼女らの神がかりの状況は基本的には宗教文化的土壌としての巫俗信仰に拠っているが、当人と信者たちにとってその体験の聖性は独者のものであり、それを理解する側には新しい枠組や活路が必要となる。彼女ら自身は生前霊的カリスマを保持し、その霊能を行使することに精力をそいでいるのであって客観化したり体系化することがないが、男性たちは彼女らのカリスマとつながりを持つ地位や職に自己を位置づけることによって教団化をはかり指導力を掌にするために教祖化をはかる。ただし、みき・なおとバートナーの関係と、喜美・妙俊のバートナーとの関係は異なっている。みきとなおは神からの召命によって新たな宗教的世界観を展開していったまさに「教祖」であり、独自性や自律性も保持している。さらに伊蔵と王に三郎との関係もシャマニスティックな性格を帯びている。喜美・妙俊もその神がかりが実際の教団運営において非常に大きな力をもっていたには違いないが、宗教構造的に見ると、あくまでも法華信仰の祖霊崇拜の枠組に依拠しているため、新たな神の名を宣言するに至らなかった。それ故、彼女らを「教え祖」と呼ぶのは本来の語義からずれるかもしれない。角太郎と日敬は専ら彼女らの神がかりの意義を教義化することに努めたことから、そこには女性教祖―男性後継者という関係というよりも、女性教祖の霊能者―男性組織者という形での性的分業が見られるのである。

## 初期禊教の展開

荻原 稔

井上正鉄が天保十一年（一八四〇）に開教してから、明治五年（一八七二）に吐善加美講として公許されるまでの約三十年間の初期「禊教」の展開については、今まではほとんど顧みられてきていない。本発表では、管見の及ぶ限りでの資料を整理しつつ、開教以前を含めて七期に分けて考察し、今後の研究の布石としたい。

今回、次のような七期に区分してみた。

- (一) 天保一。開教以前。
  - (二) 天保一四。梅田神明宮での布教。
  - (三) 嘉永二。遠島後の正鉄と本土の門中。
  - (四) 安政元。空白期。
  - (五) 文久二。安政の復興以後。
  - (六) 明治二。文久の法難以後。
  - (七) 明治五。大赦と公許運動。
- 次に、これら各時期の門中（教団）の様子を知るための資料を見てみたい。

・『白川家門人帳』 正鉄や門中の主だった人々は神祇伯の白川家に入門し免許を受けている。この門人帳には、天保七年の正鉄から慶応四年の本荘宗武まで、禊教関係では三十人が記載

区分	年代	項目	白川家 門人帳	唯 問 答 書	遺 訓 集	神祇道中興 正鉄靈神記	東宮千別 大人年譜	真 記 伝	田 中 家 書
一	天保一一	開教以前	○	○	○	○	○	○	○
二	天保一四	梅田神明宮での布教	○	○	○	○	○	○	○
三	嘉永二	遠島後の正鉄と本土の門中	○		○	○		○	
四	安政元	空白期							
五	文久二	安政の復興以後	○			○	○		○
六	明治二	文久の法難以後	○				○	○	○
七	明治五	大赦と公許運動					○	○	○

されている。記載当時の原本が現存しており、最も信頼のおける資料といえる。(一)(二)(三)(五)(六)の時期に記事がある。

●『唯一問答書』 これは天保一三年二月、正鉄が寺社奉行の中間に答えて執筆したものである。自筆の原本は発見されていない。自己の略歴や神明宮での門中の様子など。(一)(二)の時期の記事がある。

●『井上正鉄翁遺訓集』 横尾信守が明治二〇年から三〇年に刊行した正鉄の書簡集で、流謫地の三宅島からの手紙を主として約百九十通が収録されている。自筆の原本が存在する物もある。(三)を中心に(一)(二)の時期の物が若干ある。

●『神祇道中興正鉄靈神記』 直門村越守一が万延元年に執筆

した伝記である。(一)(二)(三)(五)の時期に関する記事があるが、特に(五)の安政の復興については、その端緒に触れた唯一の資料である。

●『東宮千別大人年譜』 東宮千別は安政三年に村越守一に入門した。安政の復興以後の門中の様子がよくわかる。(五)(六)(七)の時期の記録としては欠かせない。

●『井上正鉄真伝記』(明治一〇年刊)、『校正 井上正鉄真伝記』(明治二一年刊)、『増補 井上正鉄翁在島記』(明治二三年刊)、『教祖井上正鉄大人実伝記』(明治二八年刊)など。どれも教祖伝であるが、正鉄をめぐる人々や没後の門中についても若干は言及されている。(一)(二)(三)(六)(七)に関連する。

●「田中家文書」(長野県下伊那郡上郷町) これは江戸の門中

ついてではないが、すでに天保年間に伊那と岡山で門中を教導していた直門伊藤要人に関する資料である。これには、(一)(五)(六)(七)の時期の文書がある。また、この伊藤要人に関して、岡山の国学者平賀元義が(二)(三)の時期に書いた手紙がある。

これらの資料によつて、(一)の時期から、正鉄は観相家、医師として、いくらかの門人があり、神道家としても開教後に門中の中核となる門人を育てていた。(二)の時期には梅田村神明宮を拠点として、外には村越一族など近在の有力者を積極的に教導し、内には浮浪者や孤児などを収容して教導した。その為二度にわたる取締を受け、結局、正鉄は遠島に処せられる。(三)の時期は、正鉄の書簡による教導と、三宅島へ送り物をするため人脈によつて門中が維持されていた。(四)の時期は、全く活動の跡が見られない。(五)の時期には、殉教者三浦隼人の妻采女が、放浪の末江戸近郊へ戻った事をきっかけに教導活動が再開された。(六)文久二年の三度目の取締を受けて、有力教師が各地に潜伏して教導を進めていった。(七)正鉄らの大赦をうけて、教団の公認へ活動が活発化した時期。

あらまし以上のようにまとめられよう。

## 「教祖と改革者」

——大西愛治郎の場合——

松井圭介

新宗教の教祖たちにはいずれも、大きな宗教体験があり、その宗教体験に基づき生死を賭した宗教活動がある。教祖は社会、文化、既成宗教の枠組みから離れ、旧い世界から引退し、教祖自身全く新しい人間に生まれ替わることによって、世俗の価値観を根底から突き動かす、新しい世界観を啓示するのである。幕末維新时期に起こってきた黒住、天理、金光といった新宗教教祖たちは、その典型的な例であると言える。しかし同じく新宗教の創始者であっても、大西愛治郎の場合、彼の持つ宗教的人格及び彼の宗教体験によって頭わにされるものは、違っていると思われる。ほんみち及びその創始者である大西愛治郎をとりあげ、この新宗教の持つ宗教学的意味と大西の宗教的人格について考えてみたい。

大西の青年期の宗教体験を考える上で、次の二点が重要である。

- (一) 彼の生まれた岸岡家が悪因縁の家であるとの深い自覚。
- (二) 母の病氣の際、天理教の中心教義の一つである「借物の理」を身をもって知ったという体験。

この二つの自覚と体験を契機として、大西は中山みきの教えに

傾倒し、宗教者として一生を送ることを決意したのである。明治三十三年、二十歳の時に天理教本席・伊降伊蔵から「おさづけ」を受けた大西は、青年時代を群馬・山口両県での布教生活に専心することになる。この時期の大西の精神生活を概括すると、「天理教祖中山みき・雛形の道」を一心に歩んでいたということができる。教祖中山みきを範型とし、徹底的に天理教徒として生き抜かんとし、又その通りの信仰実践を行っていたのである。それは、みきの教えを信じ、みきの生き方全体を範型として、自らの生き方をシリアスに問うていく事でもあった。

しかし当時の天理教は、大きな危機的状况を迎えていた。官憲、既成宗教、ジャーナリズム等から激しい弾圧、批判を被った天理教は自らの信仰を守るために、明治政府の公認宗教となることの必要性から、社会・国家への妥協的態度をとるようになり、中山みきが掲げた万物の創造神たる親神による救済や、反権力を後退させることになったのである。また明治四十年、みきの後継者たる本席・伊降伊蔵が出直すと、教内にはもはや神意を取りつぐ者がいなくなり、天理教の周縁性を持つ生き神教祖を中心とする宗教性そのものが危機にされていくことにもなった。言いかえれば、天理教は本来持っていた民衆宗教性を喪失しつつあったのである。こうした天理教の危機的、矛盾的状况下で布教活動に苦闘していた大西は、大正二年、「甘露台人の理の御踏み定め」の神秘体験を受け、自らが中山みきの後継者・生き神甘露台との自覚を得るのである。この体験を通して大西は、それ以前の一人間、一天理教徒としては「死」に、

新たに天啓者、親神の真意を伝え、万人の救済を希求する生き神として生まれ替わるのである。大西はこの宗教体験により、それまでの世界、それまでの自己の宗教的様態と決別し、そこに新たな自己を確立し、新しい人間、世界の創造を志向したのである。

しかしそこに顕われてくる大西の宗教的志向性は、決して天理教の世界観を打ちこわそうとするものではなかった。大西は天理教の世界観を再解釈、再統合しようとしたのであり、天理教という宗教伝統の内部に立ち、天理教の構造の周縁に引きこむことによって、その教えを始源の時へ還そうとしたのであった。

ほんみちの持つ天理教を教祖存命中のあり方に戻そうという志向性は、天理教が本来持っていた開教時の民衆宗教的パワーを取り戻さんとするものであり、天理教を始源の時へ回帰させることによつて、天理教における失われたコスモスを再聖化する試みとして理解することができよう。又、まさにこの天理教を再聖化させたという意味において、大西は改革者(reformer)として理解されうるのである。

### 新宗教と無意識の概念

島 園 進

大正から昭和初期（とくに後者）にかけて、新宗教の信仰内

容に大きな転換があつた。現代の新宗教の特徵は、大正・昭和初期頃に始まつた傾向の發展形態と見られるものが少なくない。そうした傾向の一つとして無意識の概念、あるいは心の隠れた動きの客観化ということに注目したい。

大正から昭和初期にかけては都市化・大衆社会化が急速に進んだ。都市的な生活様式と科学的知識の波及によって、人間の心を客観化しようとする姿勢が民衆の宗教運動の中にも持ち込まれるようになった。自分や他者の心の動きに十分に距離をとつて冷静に観察し、原因を分析し、結果を測定する。そして、心の動きを上手に調整統御して、社会生活を円滑に進めていこうとするのである。このような傾向はストレスの増大への対応であるとともに、心理学や心理療法の考え方の普及によるものと見ることが出来る。単に考え方が変わってくるだけでなく、心を客観化しコントロールするための宗教的技法として、話し合いや瞑想法や自己暗示法などが開発されていく。これらすべてを広い意味で心理療法的（セラピー的）な思考や実践とよべるだろう。

西洋では宗教の中に心理療法的要素が大幅に取り入れられたのは、比較的近年（一九世紀中葉）のことである。ところが東洋では元来、宗教の中に心理療法的な要素がかなり含まれていた。とはいへ、それがたいへん多くの人々に受け入れられるようになったのは、大正末・昭和初期に生まれるひとのみち教団や生長の家の發展以降のことである。この両教団の信仰体系の中から、広い意味での無意識の概念に照応する考え方、すなわ

ち心の隠れた動きを明るみに出そうとする考え方を示す言葉を拾い出してみよう。

(1) 心のくせ——ひとのみち教団では病いをはじめとする人間の不幸は、すべて神から与えられた「みしらせ」、すなわち警告と考える。なぜ神が人間に警告を与えるかというと、人間の天性に背く行いをしたり、心をもつたりするからである。この天性に背く心の動きが、しばしば「心のくせ」とよばれていた。「くせ」とは自分が気づかぬうちについ繰り返してしまう非機能的な動作であるが、心にも知らず知らずのうちに固定的に反復される非機能的な動きがあるということである。これに気づき取り除くことで心の安定を得ることが、信仰の重要な内容になっている。

(2) 鏡——ひとのみち教団では、また「世は鏡ひとは鏡子は鏡である」（人訓第十節）の教えに従つて、「鏡」の語がよく用いられる。十分自覚できていない自分の心や行いの歪みが、身近な環境や人々、とくに家族の行為や態度によって映し出されるということである。たとえば家族が好ましくない態度をとった時、自分が同じような態度、あるいは誘因となるような態度をとっていないかどうか省みるように指示される。自分の無意識の心の動きがいつの間にか伝わってしまうという無意識のレベルのコミュニケーションがあると考え、他者の態度を材料として自らの心の隠れた部分を見つめようとするのである。

(3) 念（念波）——生長の家では「念」「念波」「想念」などの語がよく用いられる。これは心に去来する思考や感情のすべ

てを指すものである。人間の幸不幸は「念」によって決定される。したがって悪い「念」を見つけて排除し、良い「念」を意図的に育てることが幸福の秘訣である。「念」には意識されている心の動きももちろん含まれる。しかし、生長の家では「言葉の剣化力」によって自己暗示をかける実践が重んじられていることから知られるように、無意識の「念」をコントロールすることがとくに重要だと考えられている。

また、生長の家では霊魂は念の集積によって形づくられるものと考えられている。この考え方は西洋のスピリチュアリズム系統の思想に影響されている。新宗教の霊魂観はもちろん伝統的な民俗宗教のそれを土台としているが、この時期以降、無意識の概念に関係があるものと理解する人々が増大するのである。

### 『風息のタオイスト覚鑊』

環 栄賢

覚鑊の念仏行には非常に独創的なものが見られます。それは結論から先に云うと、教息観や風息観との合体による秘密念仏思想であります。

法然の説く三種念仏とは、①摩訶止観の念仏（天台）、②往生要集の念仏（源信）、③善導勸化の念仏（善導から親鸞まで）の三種の念仏をあげています。真言はこれに④秘密念仏を加えて、四種の念仏を主張しています。

覚鑊も一種の念仏行者でありましたが、彼はやはり真言直々の秘密念仏行者であったと考えるが正しいようであります。

なぜならば、一般に秘密念仏思想には、他の浄土教にはない独特なものがあります。それは、ほとんど共通して、阿弥陀如来を「風大にして呼吸の三昧耶（シンボル）となす」と云う点であります。秘密念仏思想を確立したと云われる高野の道範の「秘密宗念仏鈔」には、「行者の出入息は即ち不断の念仏なり」と、又「相應経には根本命金剛と述べ、是れ皆、息風を以って命根となすなり、是の故に、弥陀は即ち衆生の寿命なり」と云います。

中世に天台におこった玄旨帰命担にも、それは見とれます。「鼻口より入る息は来迎なり、出づるは即ち往生なり」と示すべし、又鼻孔より出入の息は阿弥陀如来と思ふべし」と。

親鸞の真宗門下にも、長く異端として排斥された風息の思想があります。

存覚の「他力信心聞書」には、「阿弥陀仏の体をいうには、衆生のほかにまします、その命というは風なり、風は息なり。その息は命なり、命は弥陀なり」。この思想は「秘事法門」として、親鸞が息子善鸞にひそかに伝えられたものとして多くの影響力を持ちました。現在の真宗内部では、親鸞の教義を逸脱したのとして強くこれは否定されています。又覚鑊は次のようにも云う。「病者と知識と息を同時に出入して必ず、出る毎に念仏を唱え合せて、我に代って我を助けよ。人の死する作法は必ず、出る息に終る。終らなむの息を待つてまさに唱え



合せんと欲うべし」。上代の浄土教」の著者大野達之助氏も、これらの事を考えると、覺鑊にとつての往生は此土往生であり、それはまったく即身成仏的なものであらうと云う見解を示しています。浄土教の特色はまったくいいほどなく、密教思想の中に融殺してしまっているといえます。

覺鑊は「秘釈」に「衆生本有の蓮、覺悟極楽の体なり」と述べていますが、彼の立場は本有と修生のどちらにも傾かず、本修不二の説を取っていた事がわかります。「秘釈」の中で法曼荼羅の説明の時、無点の五字明（本有）と有点の五字明（修生）の合体として、ア・バン・ラン・カン・キャンの本修不二の五字明を援用しています。覺鑊の言葉は印象的です、「肺鼻の中に自然に風息あり、すなわちこれ風大なり」。密教では、地・水・火・風・空・識の六大をもつて宇宙の現象を説明します。その中でも風大は位置においてちょうど西をしめ、西は阿弥陀の御座所であります。太陽と月は東から昇り、静かに西のかたへと消えてゆきます。

覺鑊には非常にすぐれた宇宙感覚があり、それが彼の遍字普門の精神と融けあい、独特の秘密念仏思想として結晶いたしました。

身体がまさに円筒型をした一本の管として認識されるならば、大日如来の智拳の印に象徴される風（ヴァーユ）の気流に乗って、生かされ、又、終息するものであると達観できます。まさに、真言な不思議なり、観誦すれば無明を除く、一字に干理を含み、即身に法如を証す、のとおりであります。

覺鑊はその辺の所によく通じた人でありました。いわば、私ガタイトルに云うように、コスモロジックな、身体論的・即身的な風息のダオイストとしての、覺者ではなかったかと思われ  
ます。

### 太山府君祭文（地鎮祭文）のマンダラ

八田 幸雄

太山府君祭文は東寺観智院に蔵される地鎮祭文である。ここには護万諸神を配したマンダラが梵字等で示され、併せて易の八卦が示されている。現本に記されている梵字は一部誤ったものが記されているが、ここにはヒンドゥーの八護万神、八仏頂、薬師十二神將の尊を併置したものとなっている。それらを示すと次の通りである。

東	i indra dhruṃ	白傘蓋	makura	巖	☰
東南	a agni druṃ	勝	(pajira indra)	巖	☱
南	yaṃ yama hrūṃ	除障	śaṃḍila	離	☷
西南	ṃ nīrti śrūṃ	広生	(majira aṅḍara)	坤	☷
西	va varuṇa bhruṃ	最勝	mihira	兌	☱
西北	vā vāyu sruṃ	无边声	(vajra kumbhira)	乾	☰
北	bai baśīravāṇa trūṃ	光聚	vikarāla	坎	☵

東北 i śāna trūm      發生 (catura candra)      庚 ≡

中央 ≡ ≡ ≡ ānū ≡ ≡ vānū ≡ ≡ ≡

八護方神はインドにあって、マハーバーラタにおいて配位が定まり、以後長くマンダラの護方神として八方位を守護する尊となる。脱藏マンダラでは最外院の八方に、理趣経マンダラでは第十二段では八護方神を中心としたものとなっている。本太山府君祭文は見方によつては八仏頂の外重にある八護方神のマンダラとみてもよいのである。

八仏頂は八輻輪のマンダラを示したもので八護方神と同様、八方位を守護するものとみてよい。仏頂とは如来の偉大な働きは仏頂より生ずるとして、釈尊の降魔、教化の力を象徴的に示したもので、八仏頂は釈尊を中心とした働きを示す尊である。釈尊の偉大な力はあらゆる諸尊を統率するものとして、『一字仏頂輪王経』では仏頂は諸菩薩、羅漢、諸天、諸鬼を支配するものとして示される。

やがて密教思想が発達すると『大妙金剛大甘露軍荼利焰鬘藏盛仏頂経』では八仏頂を統率する尊は大日の化身である授一切仏頂輪王を中心に八仏頂が示され、しかも八輻輪マンダラの立場で示される。この八輻輪は護方の働きを強調するものである。

薬師十二神將は薬叉鬼神の首領であり、十二支の思想と習会して一年十二ヶ月の生成発展の大きな力を示すようになる。十二支は漢代以降動物で示され、種々の迷信が生ずるが、本来の

十二支の考え方は草木の發生、生長凋落の有様を季節によって配当して示したものである。寅は孳く、卯は茂る、おおうの意辰は振うといつて草木が旺盛になることを意味する。ここから十二支は宇宙の大生命の発現力を時間的に見たものということが出来来る。また一年十二ヶ月の推移は北極星と北斗七星の位置によつて空間的に割り振つてみることが出来る。一年の十二支は、一支が三十度づつ移ることになり、この天の方位は地表の十二方位と関わつて示されるようになる。したがつて十二支は時間的と併せて空間的領域を支配する大きな力とみられる。

易は陽と陰をもとに、陽は陰を含み、陰は陽を含んで宇宙万物の生成発展の源動力を八卦で示す。そしてこの八卦は方位をも示して、十二支と同様、時間空間の領域を支配する大きな力を現わす。

太山府君祭文のマンダラに八護方神、八仏頂、十二神將、八卦をまとめて配すのは、ヒンドゥー的、仏教的、密教的、易経の思想をもとにして護方の性格を強調して示したものとみられる。

更に中央に金胎不二の大日、易の陰と陽の密接不離の関係を示し、宇宙の生命力の創出を示すとともに単なる方位の鎮静だけではなく、客体的世界と関わる主体の心の鎮静の重要なことを示し、宇宙の大生命力と、瑜伽行者の心地の鎮静と新生命の創造が真の地鎮になつていくことを示そうとしており、インドの思想と中国の思想の習会の上に行者自身の心を聞いていくことが地鎮であるとしているのである。

## 民俗宗教から組織宗教へ

— 新後生の組織的考察 —

古賀和則

宝暦年間頃以来、やがて地方に伝承されてきた念仏信仰——新後生——を背景として大正年間から新しい組織が成立し、その信者圏は今日では西日本から北関東に及んでいる。この発表は、新後生系新宗教成立の歴史を検討するものであり、従来のものである民俗宗教化した形態から新しい組織が派生する過程をたどりつつ、新しい組織の萌芽の所在とその性格を探るものである。ここでは、まず、次のふたつの角度からその過程を検討する。第一の角度は、新しい組織の核となる宗教的自律性の所在の問題であり、第二の角度は、救済財管理の問題である。

第一の点について、この宗教は、共同的原理が比較的優先する集団的諸儀礼の他に個人的救済のための実践とその成就のシステムを備えており、その過程で「仏のお慈悲」と称せられる超自然的、霊的現象を顕現させる宗教的機能を開発し続け、それが新しい組織の苗床となったことが示された。第二の点について、この達人たちの宗教的機能は、従来、この地域と合致し、拡散した形態のなかに吸収されてきたところ、そうした形態を改編し、信仰のもとに信者を集約したが、天本茂左衛門らを中心とした幕末から明治初期の運動であった。彼らの運動

は、行動形態とともに組織形態のモデルを新しい組織に提供することになった。しかし、その運動は、指導者らを喪失するなかで活力を失い、役職が世襲化されるなど変化し、再び合致の様相の強い形態となった。

ところで、これらの運動は、この地方の寺僧の告発を受け、無罪を獲得したのち、従来からの寺からの離脱と独自の真宗寺院の建設へ向かった。このとき、茂左衛門とかれの子供は真宗僧となり、やがて一寺がなった。こうした公での弁明と真宗との結びつきは、個人的救済に不可欠であった修行を否定し、また呪術的、現世利益的要素の否定を決定的にした。むしろそのことによって個人的欲求が消滅するはずもなく、実践者とかれらの呪術・宗教的機能に期待する者は絶えず、かれらが新しい組織の核となっていった。

新後生系新宗教のこうした派生の経緯は、次のような性格を推察させる。

まず第一に、新しい組織は在来の組織を改編して成立したものでなく、その周辺部に成立したものである。したがって、この地方で宗教的職能者として役割を果たすことはあるが、信者はほとんど外部からしか集まらない。むしろ霊的機能という点で、新宗教関係者を超えると評価される機能の持主をこの地で探すことは困難なことではないが。

第二に、新しい組織は個人的救済方法の拡張という性格をもつから、「行」が中心的な部分を占めることになる。したがって、教団として「行」を行う行場が聖地として重要になる。瀧

光徳寺（中山身語正宗本山）、一之瀬、本福寺（光明念仏身語聖宗本山）、仁恩之滝、吉祥寺（真言宗善通寺派）の名称は、これらの教団の中心が行場であることをいみじくも示している。

第三に、したがって、新しい組織は信仰を同じくするという意味での「同行」というより、かつての教祖達の集団がそうであったように、文字どおり行を同じくする仲間という意味での「同行」の組織という性格を持つ。

第四に、これらの組織は、導きの親子関係によって結ばれているようだが、基本的に個人の資質に依存する「仏のお慈悲」を顕現する力を共有しない時には競うものであり、その紐帯は緩やかと思われる。

新後生系宗教の萌芽にはこのような性格を推察される。それが展開し、信者を獲得、組織した過程については、後日に期したい。

### 「靈石信仰」形成のプロセス

#### 下村 以鎖亞

ここで対象とする「靈石」とは、韓国の榑一信石材により製造され、日本の榑ハッピーワールドによって美術工芸品として輸入された石製の壺、塔、ミロク像のことである。壺とは高麗青磁と李明白磁をモデルにしたものであり、塔とは慶州・仏国寺の多宝塔と釈迦塔の縮小模型であり、ミロク像とは韓国国立

博物館の金銅弥勒菩薩半跏思惟像の縮小模型である。一九七一年から壺が輸入され、一九八〇年七月に多宝塔、一九八三年五月に釈迦塔、一九八三年六月にはミロク像が輸入された。

「古代から日本人は石神を自然のままの石にみる事ができた」とされるが、靈石自身の神秘的現象、靈能者の靈威の保証（TVで実験）、さらに購入者の奇跡的体験等が口コミで伝えられ、靈石の販売は加速度的となつていった。それに伴つて各地で信仰的講集団が形成され、一九八七年の前半で供養祭・感謝祭に五万人が参加するまでになった。

こうした靈石信仰の形成を、靈石愛好会によって出版された『靈石の恵み』の中の六九人の購入者の体験談と、会員のインタビューとを資料としながら分析したところ、次のようになった。

(1) 靈石信仰の根拠となつたのは、(A)靈石自身が、夢の教示、色の变化、音・光・金粉・煙・模様が発生を通してその靈威を示したこと、(B)聖職者、主に神道系靈能者がその靈威を保証したこと、(C)購入者の神秘的体験談の三点である。靈石信仰は(A)と(B)から始まった。

(2) 靈石は、小花波氏が分類した「民族石神」の機能、①防障、②生産、③治癒、④教導、⑤卜占等を全て有する。ただその影響範囲が、壺は個人、家庭に限られ、塔は個人、家庭、氏族、国家まで、ミロク像は個人、家庭、氏族、国家、人類まで及んでいる。

(3) 高額な靈石の購入行為が、神仏に対して自己の誠意を示

す修行的行為と理解され、願かけの行為とされた。また民間の祈願にみられる素朴な論理に、多ければ多いほど良いというのがあるが、それが靈石信仰においては、高額な靈石であればあるほど、購入の個数が多ければ多いほど良いという形で現われている。

(4) 靈石信仰の重要な要素として卜占があり、市販の『新しい姓名判断』と独自に開発された「家系凶判断」が使用された。前者は個人の因縁を占い、後者は先祖の罪・不幸が血統を通して遺伝するという氏族的因縁を占った。この延長上に人類の「最終的因縁」としての原罪が理解されている。

(5) 以上より、「靈石」の信仰史は三期に区分できる。まず、壺が「開運の壺」、「厄払いの壺」、「宝の壺」等と呼ばれ、「靈石信仰」が「お壺様」、信仰的講集団が「お壺愛好会」と呼ばれて「靈石信仰」の基礎が確立していった時期（一九七四年～一九八〇年六月）を第一期、塔の靈威とその本来持つ宗教的意味とが塔の信仰となり、それが壺信仰に加わり重層化し、壺と塔をあわせて靈石、その信仰が靈石信仰と呼ばれるようになった時期（一九八〇年七月～一九八三年五月）を第二期、さらにミロク像の靈威が判明し、ミロク思想を吸収しつつ重層化がなされ、宗教団体化が本格化した時期（一九八三年～現在）を第三期とすることができる。一般的な特徴として、家庭を重視する第二「世代」<sup>(3)</sup>（一九三三年～四二年生れ）の女性が購入者の大半を占めていることがあげられる。次に購入（入信）の動機として、まず、因縁の清算があり、供養の祭具が美術工芸品のた

め、仏壇のような重々しきを感じさせないこと、儀礼が初水をあげたり、四〇回さわったりといったように簡略化されていること、会員が規範的、心情的であったため信頼性があつたことなどがあげられる。

注

(1) 「自然と神」肥後和男『日本民族学のために』第六輯所収。

(2) 『石仏研究ハンドブック』庚申懇話会編、雄山閣出版、一九八五・六・二〇。

(3) 『新しい姓名判断』桑野嘉都朗、日東書院、一九七九・一一・二〇。

(4) リンディ運命心理学が「家系凶判断」の根底に置かれた。

(5) 『世代差ビジネス論』大橋照枝、東洋経済新報社、一九八八・一・二一。

## 民間巫者における「修行」の問題

池上良正

わが国の民間巫者における「修行」の問題をめぐる従来の研究では、特に成巫過程の類型論の指標というかたちで、論題化がこころみられてきた。しかし、各地の民間巫者にみられる複雑な修行の形態やその評価、修行観などを比較するとき、それ

らは単に成巫過程や巫者自身の自己同定といった問題領域にとどまるものではなく、巫者とそれをとりまく依頼者・信者によって共有されている世界観や宗教観、さらにはそこに展開される救済の形態や特性にも、深い関わりをもっていることがわかる。いいかえれば、各々の地域における民間巫者の「修行」の有無、評価、特性などを系統的に整理し、仔細な検討を加えていくことは、巫者をとりまく人びとの宗教観や救済機構の構造、さらにはそれらを根底において支えている宗教文化の特質といった問題を解明するうえで、重要な手がかりになると考へる。

本発表は、かかる基本認識のもとに、これを宗教学的なテーマとして論題化していくための基本的問題を整理し、若干の考察を加えることを課題とする。

課題の遂行にあたってまず考慮すべきことは、「修行」の概念をどう捉えるかという点であろう。もとより、「修行」の包括的・普遍的な概念規定は本発表の課題を超えている。ここでは岸本英夫氏以来の宗教学的研究に依拠しながらも、特に東北地方に代表されるような「行」を重視する巫者と、「ナライユタ」を蔑視する傾向の強い琉球・沖縄文化圏の巫者とを対比し、両者の差異を鮮明にするという問題視角に即して、「修行」を術語として規定するうえでの基本的指標のいくつかを指摘するにとどめる。

第一は、霊肉二元論よりも、むしろ心身の緊密な相関性を前提とした〈身体性の重視〉という指標である。

第二は、外部からの強制や、運命・宿業・因縁といった外在的必然に自己委譲せず、自らの決断に頼る〈自発性〉という指標である。

第三は、かかる決断が、実利に傾斜した意図であれ、より抽象度の高い価値を求める意図であれ、多少とも自己を現在の水準よりも高めようとする、〈自己向上志向〉の指標である。

こうした指標に照らすとき、津軽地方のゴミソ系カミサマに代表されるような東北の巫者たちの、興味深い位置づけが浮かび上がってくる。すなわち、それは、修験道の行者に代表されるような〈自発性〉と〈自己向上志向〉を前面に打ち出して「修行」を重視する対極と、沖縄のウマレユタに代表されるような、チヂウリ、サーダカンマリといった強い宿命観への自己委譲のゆえに、修行的現象の希薄な対極との中間にあって、両者の巧みな融合と使いわけを行なう宗教者として位置づけうるのである。

このことは、津軽のゴミソ系カミサマたちによって、「修行」ないし「行」という言葉で表わされる行為が具体的にどのような役割を果しているかをみることによって、さらに明確になるであろう。ここでは、特に興味深い二つの役割を指摘しておく。

第一は、カミサマ信仰の主体にとって、「修行」という觀念なり行為なりが、神々や先祖など、主体との個別的・宿命的な関係にあると考えられている対象との「共苦共感世界」に入り、この関係を積極的に引き受ける重要な契機となる、という点である。

第二は、「修行」が他人の嫉妬や怨念、あるいは一定期間のあいだに我が身に付着した「罪・汚れ」を除去するという、いわば「祓い」の手段とみなされている、という点である。いずれにおいても、民間巫者の「修行」は、教義的宗教のものと普通主義的救済思想や内面倫理と、民間に維持されてきた個別主義的倫理観や救済観との、ダイナミックな相互作用を媒介するものとして機能していることがわかる。

### 靈断師の儀礼とその思想

—— 神靈観を中心に ——

杉井純 一

靈断師と呼ばれる宗教者は、一般に日蓮宗僧侶、寺庭婦人らが相伝講習会を経て資格を有し、〈九識靈断法〉という一種の「卜占」儀礼を行うことをその特徴としている。彼らは正確には〈九識靈断師〉といい、特命靈断師、一級・二級といったランクがある。彼らは日蓮宗靈断師会という組織に所属するが、これは日蓮宗によって正式に認められたものではない。その一つの理由として考えられるのは、この靈断師会の前身である皇道仏教行道会と日蓮宗との間に深刻な対立があったという事実である。皇道仏教行道会は靈断師会の創祖高佐日煌によって昭和一三年に結成された。その主張する所はまさに「天皇本尊論」であるが、その根底には日煌の神仏習合的な思想があった

と思われる。しかし、皇道仏教行道会は宗義擁護連盟らによって反対され、まもなく解散するが、戦後再び靈断師会として再生していくのである。もっとも、「天皇本尊論」のような主張は全くなくなるのだが、日煌の神仏習合的な思想そのものには変化はなかった。ただ、変化した点としてあげられるのは、(1) 九識靈断法という布教を目的とした儀礼を創出したこと、(2) 俱生靈神という神靈を前面に押し出したこと、(3) 靈断師会、聖徒団というように布教師、信者の組織化をはかったことなどである。

この〈九識靈断〉とは、「妙・法・蓮・華・経」の五字を記した円板を袋に入れ、依頼者がとりだした文字を〈靈示表〉に押印し、出来上った表の文字配列から判断を行うものである。靈断師によれば、この〈靈示表〉を用いることによって、依頼者の潜在意識にある「意識主体（自我）」を出すことが可能になるといふ。そして、この「意識主体」こそが〈九識〉〈神秘識〉であり、〈九識靈断〉とは様々な困難に悩んでいる依頼者達の意識を動かしている主体を無意識・潜在意識の中から浮かびあがらせることに他ならない。そして、それによって依頼者の苦悩は解決していくのである。

日煌は〈九識靈断法〉を発見することによって「靈感現象」を自由に行使できるようになったと述べている。例えば、得たいの知れぬ病気の原因を尋ねてみると、しばしば〈靈示表〉に死靈の影響があらわれるという。この死靈にも依頼の現象と崇りの現象があり、それに応じて供養などをすれば、病気は治癒

第九部 会

創始者	創祖 高佐貫長 日焯
後継者	宗主 高佐重長 日明
立教年	昭和二年一月二二日
立教地	東京都墨田区太平町一―一三 善行院
本部	東京都世田谷区北烏山五―八―一 幸竜寺
聖地	身延山久遠寺
靈断師	約一五〇〇人(特命・一級・二級)
信者数	約三〇万人(行道衆・清道衆・聖徒)
組織	日蓮宗靈断師会、聖徒団
教義	新日蓮教学
儀礼	九識靈断法、盛運祈願会、俱生靈神感謝祭
行事	全国聖徒団身延結集大会
研修会	九識靈断法相伝講習会、清道衆、行道衆講習会
崇拜対象	大マンダラ本尊、俱生靈神

するといふのである。また、「靈感」の他にも「思念伝達」「靈驗現象」といった不思議な力、助けが存在し、いずれも人間の心の中にひそんでいる「不思議な力のあらわれ」であるとしている。こうしたことから、日焯は「心靈の科学的的研究」をめざして次のように述べている。「世親の唯識と近代心理学の総合研究に依つて整識観という超心理学を開拓し、その不思議な力を用いて、運命の成りゆきをあらかじめ看破する法術に成功し、既に普及の段階に入っている」と。このような日焯の思想は没後も継承され、今日では女性靈断師の活躍がめだつてきている。

〈靈断師会・聖徒団の概要〉

教典	新編日蓮宗聖典
会誌	「よろこび」(昭和三十一年一月発行、それ以前は「宗門改造」)
新聞	「聖徒タイムズ」(昭和四〇年八月発行)
発行書	『十字仏教』高佐貫長、昭和二四年 『新日蓮教学概論』日蓮宗靈断師会、昭和五九年

修験道はどこから来たか(続)

佐久間 光昭(僧侶)

修験道の起源に関して「日本古来の山岳信仰」が基となったとする説に対して、外来の山岳修行の影響を重視する二著が出版された。

速水侑『呪術宗教の世界』三四頁では、日本の山林修行は、「インド以来の仏教固有の山林修行に中国的な神仙方術思想も加わって、僧侶によってはじめられた」とする。

下出積興『古代日本の庶民と信仰』四頁では、在来の神祇信仰の山岳観では山岳は人間の絶対不入の神域である一方、仏教特に密教の山岳観では山に入ることは仏の世界に没入することを意味した。また道教の山岳観では名山は神仙の棲むところであり、修練の道場として存在する、との趣旨を述べる。

道教はさておき、仏典の中に山岳修行者を求めると、ジャータカの中に見出す事ができる。彼らの修行形態を見ると(詳し



くは拙稿「ジャータカの山岳修行者」駒大『宗教学論集』第十四輯参照）、彼らの出家前の階級・職業はバラモンや王族出身者が多いが、富豪や陶師・理髪師・猟師の子なども見られる。出家の理由としては諸欲の過患と出離の功德を見て、という例が多い。修行地としては森林や山岳などがあげられるが、ヒマラーヤを修行地とする例が多い。髪を結び、樹皮衣を着てかもしか皮を一肩にかける姿を取る。食物は森の草木の根や果実を食べ、塩を取らなかつたと推測される。雨期には山では食料が得にくくなり、都市へ向う。王園に一泊し、翌日身成りを正して城内を托鉢に回る。雨期が終るか何年か王園で過ごした後再び山へ戻る。彼らは苦行を行ない禪定を得るが、禪定自体が一種の神秘的な力を表わすと思われる。女に対して煩惱を起したり、執着したりすると禪定が消え空を飛べなくなる。しかし愛欲を捨て再び禪定を得ると、また飛べるようになる。女というものは出家者あるいは梵行者にとって垢である、とも言われる。

彼らは死後梵天界に生れる例が大部分である。

ジャータカに山岳修行者が見られるといつてもあくまでも彼らは非仏教徒であるが、仙人に重要な位置を与えている仏典に法華経提婆達多品がある。そこでは過去世に國王であった釈尊が法華経を求めて仙人につかえたとし、その仙人は今の提婆達多としている。提婆達多の五つの主張のうち『五分律』と『有部破僧事』では塩を取らない事を主張したとする。ジャータカの仙人・行者は山中で塩を取らなかつたと推測されるが、日本

でも『法華驗記』に登場する修行者の中で穀を断つと共に塩を断つ者がいる事が注目される。たとえば巻上第五、巻上第九、巻上第廿、巻下第八十九などで法華信仰と苦行・穀断ち・塩断ちなどの関連がうかがわれる。

修験道の開山伝説と猟師とのかかわりもまた仏典に見出される。ジャータカ五〇一話では菩薩である黄金色の鹿をわなにかけた猟師が、出家の許可を得て仙人になった物語を説く。『有部破僧事』巻十八には「粒を絶ちて苦行して唯根果を食し、樹皮衣を被て以て寒暑を禦い」でいた仙人に敬事する猟師が登場する。『梁高僧伝』巻十二には遊猟を好む法宗が鹿母を射た事を悔い、出家し蔬苦して罪を悔いたという話を載せる。

『法華驗記』巻中第七十六や巻下第九十四には法華信仰と猟との微妙なかわりをうかがわせる話を載せる。

修験道の起源に関しては在来の山岳信仰に仏教・道教が取り入れられたというのではなく、インド以来の仏教に山岳修行との接点があつたと考えられる。

## 験から道へ

——大峰縁起を中心として——

宮家 準

修験道は中世期になると、本来の験を修めることを主眼とする「修験」から、役行者の修行の伝統を「道」として継承する

「修験道」となっていた。本論では平安時代に熊野に安置されて、熊野御幸の誘因となり、のちには熊野三山検校として熊野山伏を中核とした本山派を統括した聖護院門跡に相伝された「大峰縁起」をとりあげて、その構造と意義を検討する。

「大峰縁起」と題する書物は現在天理大と京大に保存されている。これは上・下二巻本で明徳元年（一一三〇）泉州卷尾山南蔵院有智の写本を伝写したものである。その主要内容は、「大峰縁起」の相伝や灌頂の系譜、大峰山の靈地や峰入、役行者伝承、熊野権現、金剛蔵王権現の本縁と示現などからなっている。本書は、その内容が古来「大峰縁起」の内容とされているものとは一致すること、平安末成立の『熊野三所権現金峯山金剛蔵王垂迹縁起并大峰修行伝記』と内容がほとんど重複すること、同一記事が他の中世期の修験者に見られること、本書の記述が、「大峰縁起」逸文と一致することなどから真の「大峰縁起」とはいえないまでも、その系統に属するか影響を受けたものと考えられる。以下、天理本『大峰縁起』をもとに、熊野権現と金剛蔵王権現の本縁、役行者の伝承を紹介する。

熊野権現は釈尊の子孫で靈鷲山近くの摩訶提国の慈悲大頭主、金剛蔵王権現は金輪聖王の子孫で檀德山近くの波羅那国の卒渴大王が、仏法を弘め王法を守る為に飛来して垂迹したものである。その経緯はまず慈悲大頭王が垂迹の適地として、紀伊国無漏郡熊野と大和国の吉野を選び、大峰山を靈鷲、檀德両山になぞらえる。そして釈尊の教えに従って、靈鷲、檀德で法華経修行をした家臣の雅頭長者を日本に派遣する。雅頭は天照大

神と神武天皇に頼んで熊野と吉野の地を譲りうける。そこで慈悲大頭王は雅頭の娘である妻、王女と王子、この二人の子供五人、家臣をつれて熊野に垂迹する。その際、慈悲大頭王は熊野十二所権現の主神の証誠殿、王女は結、王子は速玉、五人の子は五所王子、雅頭は勧請十五所で他の家臣と四所宮となり、全体で熊野十二所権現を構成した。また金輪聖王は金峰山に飛来して金剛蔵王権現となった。

役行者は三生の宗教者である。その初生は中央天竺の智教である。彼は釈尊の弟子となり、法華経の教えを聞き、檀德山で四十五年間修行し、仏舍利二粒を受けた。第二生は顯覚で二粒の舍利を掌にして生まれたが、その舍利は金剛三蔵の祈願で百六十粒となった。彼は靈鷲山で修行し、百三十五歳で入滅した。なお初生を迎え、二生を雅頭長者とする伝承もある。三生は大和国茅原の高賀茂氏の女が熊野権現で月を呑んだ夢をみて受胎、出産した役行者である。行者は十九歳の時、母が熊野権現から授かった「大峰縁起」を相伝し、それを見て熊野に行き大峰・金峰で修行した。爾来、四十五年間に三十三度の峰入をした。六十七歳の時、印度から舍利を持ち帰り、以後継承者が「大峰縁起」と舍利を相伝する事を定め、百九十五歳で中天竺に帰った。

上記の『大峰縁起』の伝承を熊野権現に焦点をおいて検討すると、熊野権現は、釈尊の子孫にあたる印度の王族が日本に仏法を広め王法を守るために垂迹したものである。それ故、ここには、釈尊、王族、権現という三段階の展開がみられ、これが

役行者の三生の仏弟子（智教）王の家臣（顯覺）権現の奉仕者（役行者）と対応している。

ところで、周知の『長寛勸文』所収の縁起では、熊野権現は中国天台山の王子信が飛来して彦山・石鎚などをへて、熊野に垂迹したとし、また『神道集』所収の「熊野権現の事」では、印度の喜見上人（証誠殿）善財王（速玉）その妃五裏殿（結王子）（若一王子）が垂迹したものとしていた。この両者はいずれも遊行の宗教者に焦点をおいた唱導の為の縁起である。けれどもこの『大峰縁起』では、熊野権現は、釈尊の子孫にあたる印度の王族が、日本に仏法を広め王法を守る為に垂迹したもので、修験の相役行者はその奉仕者であるとしている。それ故熊野の山伏は、この縁起を上皇に見せ、本山派の統領に相伝させることによって、熊野権現やそれに奉仕する自分達の活動の正統化をはかっていたと考えられるのである。

### 「テーション」の観念について

——ソウルのムーダン「ソボサル」の事例——

丹羽 泉

筆者の研究の焦点は二つあり、ひとつは、韓国の巫俗自体を明らかにし、それを記述していくことであり、もうひとつはV・ターナーなどに代表される「コミュニタス」といった心理—生理レベルに関わる概念使用の問題、すなわち、「人間に活

力を与えるもの」、「定義し得ない何ものか」、「実存的 (existential) 性質」を持つ概念ならざる概念の妥当性の検討である。具体的には、象徴論に関わる理論的問題である。両者は具体的作業の枠内としては方向は異なるが、互いに密接な関係を持つ。

今回は筆者が一九八四年九月から一九八六年八月までの間に韓国において収集した資料のうち、特に数次にわたり、集中的に面接調査を行なったソウル市竜山区に居住するムーダン（巫女）ソボサルを取り上げ、彼女の叙述を通じて、そのパーソナリティ、成巫のプロセス、夢、トランス、諸心靈との関係等を明らかにする。特に一人称で語られる叙述は、実在感、情動、畏れ、崇敬、直接的感覚的経験、といった生理心理的過程のダイナミックな表出を可能にする。それゆえ、できる限り克明にこのムーダンの叙述を追いつながら、彼女の生きている内的な世界をエミク的な視点から、特に「テーション」とよばれる神靈と彼女との関係に焦点をあてて考察する。

ソボサルは三九歳（調査時）になる女性で、離婚歴がある。ムーダンとなったのは一九七七年三二歳の時であったという。シャマンに特有の巫病を経てムーダンとなるが、それ以前にもしばしば不思議な体験をしたという。

他の例にもれず、ソボサルの場合にも、巫となることを最初は拒否するが、次第に神により宿命づけられたものという自覚をもつようになり、次第にそれを受け入れていくというプロセスを経る。召命体験である。

巫病に伴う神聖な夢、幻視の中に、竜馬、水、白い髭の老人、竜宮等といった普遍的に見られる象徴的なイメージが現われる。

通常、巫女としての認定は、一定期間、特定の巫女のもとで「シントル(神娘)」として修業を積んだ後、入巫祭を経てはじめてなされるものであるが、ソボサルの場合はそのような経緯を経ず、全く自分自身で見よう見真似で技術を習得し、自らムーンダンとしての認定を行なったという。

神霊が憑依する際には、下半身から上半身にかけて電気が走るといい、憑依する箇所は頭、肩、目などに集中するという。憑依する神霊はひとつではなく、同時に多数の神霊が憑依する。その最中は苦しく、吐き気がするという。

興味深い事実は、神々を識別し、統制を与え、語ることは与えるという「テーシン(代身)」の存在である。諸神霊が身体に憑いても語ることがばが与えられなければ託宣をすることができない。語ることを与えるのは「テーシン」である。つまり、諸神霊と人を結ぶ媒介者である巫女は「テーシン」という補助者を必要とするのである。「テーシン」は守護霊とは区別され、巫と超自然界をつなぐ存在として、神々を組織し、統率し、巫のもとに連れてくるのである。

また、トランス状態にあるか否かを研究者が判断する際に、しばしば、その時のことを記憶しているかどうかの問題とされるが、ソボサルの場合、憑依状態において極めて激しい心理生理的な身体状態の変化を示すにもかかわらず、その時の情緒的

な気分、内的衝動などを詳細かつ明確に語ることができる。特に、ソボサルに限ってみると、呼び入れた神格がそっくりソボサルの人格と入れ替わっているのではなく、「私」―「テーシン」―「神霊」という関係が常にそこに保たれている。

### 台湾における一貫道の近況

篠原 壽雄

一貫道は一九八六年十二月八日に内政部の「解禁」を獲得し、合法宗教となり、今年三月五日に「中華民国一貫道総会」を成立した。「総会」とは、信徒数約百万人が各地で十三組十八支線に分かれていた一貫道を一本化したことを意味する。「総会」の成立は、新店市の大香山慈音巖で、基礎組の前人・張培成の司会のもとに開催した。成立した「総会」は、張培成を最初の理事長に推薦した。また、同じ席上で理事二五人、監事一〇人も選出した。この会の成立に際して、官・政界の多くの貴賓の出席を見たが、成立に対して先の貴賓達が個人としてだけでなく機関としても助力したと考えられる。それは「解禁」の時の模様を考えれば、およそ想い半ばにすぎないものがある。

ところで、「総会」の成立は、一貫道の明白の発展を確認させるものであり、信徒の欣喜雀躍する姿を見るが、成立に伴う責任を完遂することが求められよう。

さて「総会」成立以前に、委員会が設けられ、爾後の重要な

青写真を想定し決定した。そのなかの主要なものを記してみよう。

- 一、一貫道の聖典・教義の編成の為に、編輯委員会を成立する。一本化した「総会」の求める急務である。
- 二、従来の各支線の前人・指導者を通じて、それぞれの信徒を動員し、社会事業を推進して、一般民衆の一貫道に対する誤解を払拭することにつとめさせる。
- 三、地区分支会を設けて、一貫道を支える社会的基礎を拡大する。

以上、概括的な計画案であるが、今後の一貫道の発展の為に極めて重要な案といえる。このような基本的な案が作成されるまで至ったことは、一貫道総会の新しい歩みであり、同時に前進である。

次に、目下、一貫道の事業（社会奉仕的なものも含む）や、計画を考えてみたい。

一、廟宇の建設。各組支派はそれぞれの面目をかけて、廟宇の建造、そこを中心とする宣教行動を行なっている。廟宇建造は、巍峨たる美麗な大殿堂が全島いたる所で信徒らの奉仕によって進められている。既に、各殿堂は派の信徒によって造営され、信仰・修行の中心となり、また社会事業の中心的な役割を遂行している。建設に奉仕して汗を流すことは、各自の修行である、とまで信徒を教えこんでいる。報恩感謝の念は、奉仕によってもつちかわれている。しかし、この建設に関して陰陽家の思想が援用され、地相・風水師が介在しているのも、古代思

想が今に透映する一面である。

二、祭祖。この儀礼は孝思想を中心とする「慎終追遠」（論語「学而」）で、この思想の培養によって旧俗を駆逐し贅沢・浪費を省く事を考える倫理の昂揚でもある。この倫理の本源には、天下太平を祈念する思想があることは、一貫道の治安維持に専念するあらわれでもある。

本年の玉山宝光聖堂は無慮数万人の参拝を得て挙行されたが、この祭典が祭孔大典の儀式に拠ることに重ねて注目したい。彼らの新しい歩みのなかに、古礼が確実に場を占めていることである。

三、教学の発展。仏教界の「仏教大学」開創の後をついで、一貫道も「国際聖道学院」を本年六月十九日に三重市に創設した。外部からも教授を採用したが張文運道長を主席に任じた。張道長は、中華文化を昂揚し、世界平和を促進すると言明した。校訓は「尊師重道」、学院の発展に期待しよう。

四、顕著な行動に。一、「国学研究会」がある。各地にて指導者を養成し、研究班を充実させている。また献血運動の実施は、一貫道の新たな歩みを増すものである。

五、公示後の一貫道に対する与論。十八祖以後の祖師を欠いたこの宗教団体は、公開にふさわしい宣教が果して可能であるか。この点に深い疑義をもち、懸念を抱く。一般者は、今回の「総会」公開を歓迎している。

## 台湾クヴァラン族の治療儀礼と祭祀集団

清水 純

今回は、台湾の平地原住民クヴァラン族の伝統的な病氣治療儀礼と、宗教職能者および祭祀集団について、現地調査の資料に基づいて報告したい。調査地は台湾東海岸の花蓮県にある農村で、期間は一九八四年の暮れから一年四ヶ月である。

クヴァラン族の宗教職能者は、女性のみであり、ムティユと呼ばれる。ムティユは、占いや、治療儀礼や死者儀礼を行ったりする。治療儀礼は、キサイズとかバクラビと呼ばれ、クヴァラン族固有の神が、捧げ物を要求して病氣を引き起こしたと見なされる場合にムティユが集まって行いものである。この治療儀礼は、女性の病人のみを対象とする。

この病氣治療儀礼が、女性にとつてはムティユになるきっかけとなる。病氣の原因を占って、神様が祀ることを要求している、という結果が出ると、ムティユのグループを呼んで治療儀礼を行う。初めて儀礼を行う場合、ムティユへの加入式とも言えるキサイズ儀礼が催される。キサイズ儀礼を経験した女性が、その後ムティユとして認められ、治療儀礼に恒常的に参加することになる。一旦ムティユになると、神が新たな捧げ物を要求して再びムティユを病氣にさせることがある。すると、ムティユは仲間を呼んでまた治療儀礼を行う。これがバクラビ

儀礼である。キサイズ儀礼によつてムティユになった女性はその後儀礼のやり方や占いを先輩のムティユから学習する。

以上の資料を元に、このムティユの性格について一般的な見地から検討を加えてみたい。シャーマニズムに関する議論は盛んだが、今までのところ、シャーマンの明確な概念規定は定まっていない。そこで、ここではシャーマンの概念規程をめぐる議論がある程度参照しながら、ムティユの特性や、文化的コンテクストの中での意味づけを明らかにすることの方に重点を置きたい。

まず、巫病の発現によりシャーマンになる場合があるが、シベリアのシャーマンや奄美のユタなどの場合には、精神病疾患の症状を示すのに対して、クヴァラン族ではごく一般的な病氣がこれに該当する。このことは、ムティユになつてから行う儀礼の技術においても、脱魂や憑依などの特殊な精神状態が必要とされないことと関わっている。この点は、多くの研究者の強調するシャーマンの定義と、ムティユの特性とがもつとも一致しない点である。儀礼において確かにムティユは神のもとへと旅をしていき、遂に倒れて失神するが、失神は患者が病氣で弱っている状態を、儀礼の中に再現したものにすぎない。つまり、ムティユの失神と回復は、治療儀礼における象徴的な死と再生の表現ということになる。したがって、これを直ちにいわゆるシャーマンの脱魂と同じものと見なすには問題があるのである。

ところで、このほかのムティユの特性は、個人の儀礼のみを専門としていることである。村落など共同体を代表する儀礼を

一切行わないので、ムティユはいわゆる PRIEST とは全く異なる役割を担っているといえる。この点では、沖繩のユタなど共通する。

次に、祭祀集団としての側面から見ると、一定の資格を持った人々のみが加入する、結社としての性格を備えている。女性だけが加入するこの祭祀結社は、かつて秘儀的知識を共有する秘密結社の存在であった可能性もある。伝統的なクヴァラン族社会には男性の年齢階梯制が存在していたが、その一方で、ムティユのグループのような村の多数の女性を含む祭祀結社が存在したことは、クヴァラン族の社会組織を考察するうえで、重要な視点を与えてくれるものである。

### 承天寺広欽老和尚一代記

岡田栄照

老和尚は清光緒十八年十月二十六日（一八九二）福建省惠安县に誕生、俗姓は黄、家境極めて貧困の為、晋江县城南門外、李家の養子となるが九歳にして養母、十一歳にして養父が相繼いで世を去り遺された田地は近親の覬覦するところとなり世事無常を痛感し、泉州承天寺瑞芳法師に帰依、種菜、除草等に從事。その後南洋に赴き雑役傭工により生活を維持、ある時材木運搬の車が山から転落することを直覚し、人皆之を奇とし「你既然如此堅定地吃素、又能料事如神、何不回泉州老家修道去！」

この戯言に覚醒して帰郷し、一九一一年二十歳承天寺に於て正式に出家、法名照敬、字広欽。幼少の砌、全く教育を受けていなかったので一切の粗活賤役を承担し全く怨言はなかった。一九三三年、すでに中年にして具足戒を莆田鼎囊山、慈寿禅寺妙義老和尚に謁して戒を求めた。師は転塵和尚の応允を得て潜修を決意、簡単な衣類と十余斤の米を携帯し清源山に向った。

清源山は泉州府城の北面、茅草の密生した野山であり草芥の山には虎が多く棲息するという風聞があつた。木の多い山は鳥が多くその糞便で皮がたゞれることをおそれ虎は住まないとされている。

ある日、洞窟の中で坐禅の最中、強烈な腥膻が風に随つて飄入し、心中奇怪を覚え、隱約のうちの一つの物が洞中に侵入した。

思いもよらず一匹の虎であり、思わず「阿弥陀仏」と絶叫した。そこで広欽師は「阿弥陀仏老虎莫瞋冤冤相報終無了期你是在地的我是出外人你這個地方讓与我修行以後我成就必当度你皈依皈依法皈依僧……」猛虎見師念念有詞不知是懂還不懂停在那兒沒有進一步的行道法師祇願一心念仏靜待奇蹟出現沒料到猛虎竟然領首称臣点了點頭温順地向洞外走去……

十三年にも及ぶ清源山に於ける坐禅念仏について「米尺糧絶即以樹薯野菜充飢山中猴虎久之人獸相処了無畏懼遂有猿猴猷果猛虎皈依之事、伏虎師之雅号乃不脛而走……」と評されている。

縁あつて民国三十六年、五十六歳の折に來台した。

台北市西寧南路一九四号法華禪寺（もと若竹町二の二）、法華寺・日蓮宗開教監督部であった）に出没する亡霊の超度を齋姑に依頼され、寺を安寧ならしめた。

民国四十四年、板橋の信衆によって広大な土地を寄進された。今の台北県土城の承天寺の所在地。六十五年重建、七十二年竣工、七十一年高雄県六龜郷宝来村に妙通寺を創建。

七十四年十月の妙通寺三壇大戒には報名人約二千七百人、その中で出家衆約五百人（聯合月刊五十四期）台湾光復以後、民国四十一年関仔嶺大仙寺にて伝戒が恢復されてから最多数の伝戒人数であった。

翌七十五年正月五日（農曆）「無来亦無去、沒有事」と告げ莞爾として閉目安坐された。春秋九十有五。

聖嚴法師は「明末以来、閩地僧界竜象輩出如費隱通容、永覚元賢、為霖道沛、近代の円瑛、慈航等諸師都是閩人、乃至印順長老、亦係依止閩系の耆徳出家。……広欽長老乃近世閩僧之中極為突出的一位、他未受過多少文字教育、僅以苦行禅修、終其一生、身材瘦小而有過人的耐力及毅力、喜住山間林下、以自然為家、与草木共榮、邀毒蛇猛獸同遊、木食澗飲、恒以山野果蔬為道糧、確係承自唐以前初期中国禅師的風範。」と讃歎された。

広欽師の平時の所説は、弁才無礙には程遠く「真語・実語、不仮思維、沒有裝作……」一句一偈が深深刻印を信衆に与えた。

曉雲師に開示された一節に「台湾出家很普遍、大都以文学來出家、大陸出家是了生死、行苦行、学仏菩薩的苦行來出家、大

陸出家要三年苦行……」とある。出家人が学問の高低により崇敬を受けるのではなく、品德、風範によることを広欽師の場合、如実に示している。

主として「広欽老和尚紀念集」による。

### 出石藩と座頭―その保護と活躍

菊池 武

江戸時代も末期の嘉永から文久にかけて、但馬國の日本海沿岸の一村、竹野谷村（現、兵庫縣城崎郡竹野町）に、跡切れる日もなく、色々な勸進者が全国各地から訪村している。この村は、出石藩仙石家の領地で、当時但馬の大浜と称された如く、北前船の商港として栄えていた。然し、地理的には鉄道が開通するまでは陸の孤島と呼ばれ、冬は大雪に見舞われるなどして、極めて交通の不便な所である。今回は、この村を訪れた大勢の勸進者の中でも、座頭の数に特に際立っているのが、限られた史料の範囲ではあるが、座頭の保護と活躍について若干述べてみたい。

元大庄屋細田昌家の『諸勸化其外取替帳』（三冊）に、これら勸進者の種別と訪村年月日・出身地・勸進高などが詳細に記入してある。嘉永六年一月～安政元年六月にかけて、訪村総計58回の内座頭5回、安政三年十二月～安政六年十一月は、総計169回の内座頭10回、安政六年十二月～文久二年十一月には、総計



393回で座頭63回に及んでいる。出身地も、東山道(磐城(1)・近江(1)・東海(江戸(4)・伊勢(6)・北陸(能登(1)・加賀(2)・越前(2)・若狭(1)・南海(紀伊(3)・讃岐(1)・畿内(大阪(6)・京都(13)・大和(1)・和泉(1)・山陽(播磨(1)・美作(2)・備前(4)・備中(3)・長門(1)・山陰(丹波(9)・但馬(1)・西海(豊前(1)・肥前(2))と、日本国中から訪村しているのが判明しよう。又勸進高も、最初の頃は一人平均三分であったが、中・末期頃には五分となっているのは、物価のスライドに合わせているのであろう。

所で、座頭は周知の如く、幕府の盲人保護・救済の立場から、「当道座」という組織を作り、座頭金なる高利貸をしたり、琵琶・琴・三味線を弾じ、歌をうたい、語り物を語り、按摩・鍼灸をも業としていた。又、「配当」と称して替宮を売った金を、当道座中の階級に応じ分配したり、「運上」(後にこれもも配当と称する様になる)として、当道の盲人は、上は將軍・大名から農民・商人に至る階層の人々から、吉凶事毎に合力を受け、これを座中で分配した。出石藩仙石家でも、「大殿様御厄年御祝ニ付、座頭共配当庄之通被成下候由、一、銀高貳百三拾匁 役料共 人数八拾人 内四分 五拾人 四匁ツ、初心 七人 壹匁ツ、替 三人 壹匁ツ、」(『出石藩御用部屋日記』文化十二年八月二十七日)と、厄年祝の配当があった。この他にも、藩主などを中心としての誕生・宮参り・元服・家督・結納・婚姻・養子・官位・入部・逝去・年忌(法事)などの吉凶事毎に配当があった(同上『御用部屋日記』)。一般では、越中の事例であるが、葬儀に座頭に配当した記事が見られる(『香

典帳』高岡市戸出町・菊池靖雄氏蔵)。

出石藩における座頭の総数は掴めないが、この『御用部屋日記』を見る限り、「座頭共八十人(四分〓五拾人、初心〓七人)」(文化十二年八月)と出るのが最も多い人数である。又、「在方七組」(文政十一年八月)とある様に、城下以外の藩領では、最低七組の組織があったことが知れる。尚、寛政五年五月、出石筋違橋が板橋であったのを、座頭宮内益都の世話(勸進)で石橋になったが(『坪居村庄屋三郎右衛門寛書』岡本久彦氏蔵)、その活躍の一端が判明する。更に注目すべきは、前掲細田家に『仲間配当目并岩艘論』(写本)なる冊子が伝わっているが、内容から見て一つの「勸進帳」的な主旨でもたちされたものであろう。

この様に、江戸も末期になると各組織の勸進場の縄張りを越えて、全国各地へ勸進する座頭が増加して来る。そして、配当や勸進の強要、偽座頭などで、庶民とのトラブルも多くなり、座頭の「保護と活躍」は、数々の矛盾を露出して来るのである。ともあれ、ここ竹野谷は、山陰の交通の不便な統制の弱い一村で、北前船で栄え、豊かで信仰の厚いこともあって、貪しい下層の数多くの座頭が流れ込んだのであろう。又、当地が昔から地芝居が非常に盛んであったことも、座頭がもたらす娯楽と情報と関連して注目すべきことである。

拙稿「村を訪れた勸進者―但馬国轟村大庄屋細田昌家蔵文書を中心に―」(『印度学仏教学研究』第三十六卷第一号)参照。(付記) この小論は、『竹野町史』編纂の一成果である。

観音の住処

川上光代

観音の住処は『法華経・普門品』(梵文)・『平等覚経』・浄土三部経などに阿弥陀仏の極楽浄土と示されている。

極楽浄土の距離と方向について『阿弥陀経』に「十万億土」の距離を隔てた西方に存在するとある。「十万億土」は梵文の『無量寿経』には *sata-sahasra-koti-nayuta* とあり、梵文の『阿弥陀経』には *sata-sahasr-koti* とある。定方辰代『須弥山と極楽』の計算を参考にと、*sata* (百) × *sahasra* (千) × *koti* (千万) = 一万亿になる。これに *nayuta* (一般に千億) をかけると数えきれない大数になる。わが国では大数を表わす時「八百」を使ったり、百・千・千万・千億と数字を読みあげる場合がある。従って「十万億土」も計りきれない大数を表わしたと解釈した方がよいのかもしれない。それは今後の課題として、問題は果たしてはるか彼方に極楽浄土が存在するかどうかということである。極楽浄土から観音を呼び発す時、「普門品」や『平等覚経』では観音を認識し、名写を唱えると眼前に現われる。「観無量寿経」では臨終の前に阿弥陀仏を認識すると、弥陀三尊や聖衆らが宮殿と共に現われる。いわば極楽浄土がそのまま現われることになる。またこの世にいながら極楽浄土を観たい者は、極楽の情景を順次観想していくと、極楽浄土が活

性化し、具体的な形を造りだす。いわば極楽浄土の道・木・川など、一つ一つは真実を認識するよう意図されている。観想によって具体的な形を現わす極楽浄土は、衆生の認識によって現われた真実、宇宙全体を伝えている。密教では真言を持つと六道全域に震動が起き、観音が揺れ動いて、三千大千世界に大光明が放たれ、観音が現われる。衆生の内面集中によって呼び発される真言が六道全域、つまり大宇宙と結びつき、観音という形が現われる。具体的な形を現わした観音とその住処は、宇宙全体の姿を伝えるよう意図された深い哲学的シンボルと考えられる。

真言を唱えることによって宇宙を象徴する観音が進化するわけであるが、やがて退化する。創造と破壊はこの世にあるすべての本質である。「普門品」や浄土三部経に説かれる観音の住処は、非現実的で、つかみどころがなく、凡人にはとても呼び発すことは不可能であり、いずれ崩壊してしまう。

ところが大乘仏教徒たちは、観音に出会い確かな方法として補陀落山を設定した。補陀落山は『観経』に説かれる極楽浄土のように中心に宮殿があり、泉や池・沼もあり、補陀落山の中心から外に向って川が流れている。いわば補陀落山は極楽浄土のシンボルとして形づくられた構図であって、極楽浄土の真実を視覚的な形で衆生にわからせようとする。衆生は険しい山道を登る経験によって、自己のなかに見出すことのできた真実を発見し続ける。『観経』に説かれる極楽浄土は思想的な内容が豊富にもらわれているのに対して、補陀落山は思想的な内容を

説くよりも、その思想をどのようにして身につけるかという実践的な色彩が濃厚である。補陀落山を一步一步登る体験によって、衆生の意識が創造的に高まって観音堂に辿り着く。観音を見たてまつろうとする者は、七日・二十七日から一カ月断食誓願を行うと、観音が姿を現わし、その人を教え諭される（『大唐西域記』。観音の教えは『大乘莊嚴宝王経』に、観音の名を念ずれば、極樂浄土に往生して阿弥陀を見たとある。最終的に阿弥陀仏と同化するのであるが、衆生が阿弥陀仏と同化するには、より高い真実、観音を媒介としなければ実現は不可能である。それゆえ観音は、わざわざ娑婆世界の補陀落山に降りて来て、衆生を阿弥陀仏の世界に導こうとするのである。観音とその教化をする所補陀落山は、いつてみれば阿弥陀仏と衆生はもともと一体であるという考えに帰ることを目ざした実践の道を明らかにするものである。補陀落山はスケールの広い教えを説き、実践によって各個人の眠っている意識を目覚めさせようとする。狭い枠にとじ込められ、真の人間として生きていない現代人に、おのれを聞いていくための最も新しい道場である。そこに補陀落山の現代的価値があるといえる。

### 補陀落渡海と法華経

根井 浄

補陀落渡海は日本における観音信仰の実践的な宗教形態であ

る。観音の浄土である補陀落山を目指して一艘の小舟で出帆するこの狂躁的な信仰表出は、入水（往生）の型が多く採られ、実質的には修験者間に伝授されて来た捨身行であったといつてよい。こうした補陀落渡海を視覚的に観察できるものに那智参詣曼荼羅があるが、これらは文献史料では窺えない貴重な宗教絵画である。その那智参詣曼荼羅は現在二十四幅の所在が確認されており、渡海の描写は細部を除けば各諸本ともほぼ同一の構成と絵柄となっている。

注目されることは、岡山県の武久家、吉田家所蔵の那智参詣曼荼羅に描かれる渡海船の帆文字である。すなわち「南無阿弥陀仏、妙法蓮華経序品第一、妙法蓮華経第八、南無千手□□」、補陀落山渡海行者」（武久家本）、「妙法蓮華経序品第一、南無阿弥陀仏、妙法蓮華経巻八、南無千手千眼、十方諸檀那等、三界万靈、南無熊野三所権現補陀洛船」（吉田家本）と解説することが出来る。

法華経という具体的な経典名がみえるのは、渡海行者の多くが法華の持経者であったことと関係あるだろうが、例えば鎌倉時代の『吾妻鏡』に記録される智定坊は、熊野山で法華を誦読して修行したといひ、天文年間に渡海して沖繩に漂着し、その後、薩摩で活動した日秀上人は、法華納経の六十六部廻国行者で法華経三万部を誦読したといわれる修験者であった。しかしながら、ここで問題となるのは、渡海船の帆に「妙法蓮華経序品第一」と「妙法蓮華経第八（巻八）」とが特定して書かれていることである。

法華經序品第一は、法華經全体の総序にあたるもので、その内容は釈迦以前に法華經を説いた二万の日月燈明仏と、その第八王子であった燃燈仏の放光奇瑞を語ったものである。この序品第一の内容と補陀落渡海がどのような関係にあるのか早急には決定し難いが、ここで想起されることは、『吾妻鏡』に出る智定坊の渡海の記事である。すなわち『吾妻鏡』によると「屋形に入る後、外より釘を以て皆打ち他け、一扉無くして、日月の光を覗るも能はず、只、燈に憑る可し、三十ヶ日の程の食物並びに油等、僅かに用意す」とあって、智定坊は日月の光も見えない密閉した船内で、ただ燈明を頼りにして渡海したといひ、法華經の日月燈明仏や燃燈仏の放光譚を意識した記事となっている。従って、渡海船の帆に日月燈明仏や燃燈仏の放光奇瑞を説く「妙法蓮華經序品第一」と書かれているのは、『吾妻鏡』にみえる智定坊の補陀落渡海の記事に基づいたものであらうと考えられる。

右の智定坊の補陀落渡海は『北条九代記』や近世の『観音冥応集』『和漢三歳図会』にも収録されており、広く世間に知られた有名な話であった。殊に『観音冥応集』に綴られる智定坊は、実際に補陀落山にたどり着いた話に展開されており、問題の本文も「日月ノ光リヲ見ルコトナク、燈火ヲカスカニシ、食物ニハ栗、稻少シヅム命ヲタスケ、一応ニ法華經ヲ誦誦シテ、三十余日ニシテ到リ着ヌ」とあり、『吾妻鏡』の記事に増補した詳細、具体的な語り調の本文となっている。特に智定坊が船で「一心ニ法華經ヲ誦誦」したというのは、やはり日月燈明仏

や燃燈仏の放光が説かれる法華經序品第一の内容を前提とした本文であったと解釈される。

次に「妙法蓮華經第八(卷八)」という帆文字は、法華經の「觀世音菩薩普門品」を指していることは間違いないだろう。普門品は觀音の様々な功德を説くところであるから、觀音信仰の一形態である補陀落渡海の思想的典拠を明示したものと考えられるからである。尚、その他の「南無千手千眼」は熊野那智神社の本地仏である千手觀音を指していることは疑いなく、また「南無熊野三所権現補陀洛船」の帆文字は、伝統的な補陀落渡海の本拠地が熊野三山にあったことを示唆したものといえる。

このように那智參詣曼荼羅に描かれる補陀落渡海船の帆文字には、解決すべき様々な問題を含んでいるが、さしあたって、その那智參詣曼荼羅にみえる補陀落渡海の場面の絵解きには、『吾妻鏡』に依拠した『観音冥応集』等の觀音説話集に語られる智定坊の補陀落渡海の記事が、台本として利用された可能性があることを指摘しておきたい。

### ヤマとカワの場所性をめぐって

齋藤 卓志

本稿では、この数年、学際的な領域で多くの関心を集める空間論・境界論における場所性の問題を考えてみたい。

いままでもなく空間論・境界論的な発想は、従来みることの

できなかった新しい発見を学界に提供した。しかしながら、そこにまったく問題がないかといえ、そのままでは首肯できない部分もあるように思われてくるのである。このような印象は、きわめて漠然としたものであつて、あらためて一顧だする必要もないことであるかもしれない。

だが、たとえば場所性を示す空間として掲げられる川・池・河原・浦・坂・辻・市・盛り場などについてみると、その対象をいかに促えようとするのか、どのような資料で実証させるかという手続きとその理論化との間隙は、予想以上に大きいのではないだろうか。ここでは、目にみえる景観としてのヤマとカワの事例からそれらのもつ場所性の一端をのべてみたい。

ところで、ヤマについては、はやくに堀一郎氏による重要な指摘が存在する。それは『民間信仰』に「葬送習俗に見える「山」の観念」としてまとめられた。それによれば墓場をヤマと呼ぶ例、埋葬に関わる「山仕事」、「山拵え」の言葉に深い意味の存することを説かれている。ここではそうした指摘に導かれながら普通名詞としてのヤマにたいする観念と意味をみてゆきたい。滋賀県八日市の辺りでは、両墓制の場合、埋墓をサンマイまたは野ザンマイ、詣り墓をハカ、またはボチという。八日市に隣接する蒲生町でもやはり同様に呼称するが、注目すべきことは、土葬のためのアナホリサンをヤマニンソクと呼び、また埋葬の時にサンマイで果物を会葬者に渡すことをヤマクウウという点についてである。さらに盆のあいだ祀っていた仏壇の火をヒナワにつけ、供え物ともどもサンマイに置いてくるこ

とをヤママイリという。しかも墓地は前述した呼称とは別にヤマという呼称も存在するのである。そしてこのように墓地をしてヤマと呼称するために、一月七日のヤマノクチが開かなければいづれのヤマに行くこともできない。つまり正月一日から七日までを山止メといい山に入った埋葬することが禁止されることになる。この平担地に立地する墓地でありながらこれをヤマと呼称するためにそこに立ち入ることさえできない制約を受けることになるのである。このことは単に言葉の問題という以上にヤマに潜む心意と場所性を考える手がかりになるのではないか。

一方、カワに関していえば、流れ川の浄化力を認める伝承は各地にあるが、ふたつの川の合流地点にあたるオチアイはそれがさらに増幅される空間にあたる。カワを一般的な意味で場所性を有するとみるだけでなく、カワのどの部分に場所性が顕現するかオチアイを例として指摘しておきたい。

場所性を示す空間の存否は、それがその地域生活のなかでどのように記憶されてきた空間であるかということが、その判断のもつとも重要な規準になるとおもわれる。そして場所性の要件としての時間の集積は場所性成立の前提といえるものであるが、その反面、それは形成もすれば、消滅もする性格の空間とみてよいのではないかとおもわれる。

諸宗教への一元的視座の構築・試論

酒 生 文 彌

宗派レベルでは膨大な数に達する世界の諸宗教も、宗教発生の始源に遡ってそれら教説の本質を検討すれば、一元的視座の上にならざる位相と特質を通観できるものと考えられる。歴史的に興亡・発展してきた一見多元的な諸宗教文化財も、人類が「意識」を獲得した時に必然的に生じた実存的自我による巴れの困憊する世界・宇宙の全的・直知的な把握への衝動に起源し、「言葉」の獲得によって初めて氣候・風土・経済形態等の存在被拘束の多様性の下に多様な論理と修辭を纏って表明されてきた、と考えればそれらの本質的一元性は明白である。所謂原始宗教の諸形態から今日支配的な世界諸宗教への発展は、人類の「意識の進化」に対応するものと考えられるが、そこには人類神精史の発展課程が窺われると同時に、現代人も内包する筈である意識階層を表象するものとして評価すべき意義を有すると考える。

さて、教義の文獻的・教学的相違に拘泥せずその本質的な網格に留意する時、世界宗教及びその原型的な民族宗教は、二大潮流をなして人類精神史を陶冶してきた事を多くの識者が指摘している。即ち、西方型世界宗教潮流―超越的・二元論的・―神教―と東方型世界宗教潮流―内在的・一元論的・普遍的

義―の二者である。本発表ではこの事実に焦点を当てて、二大潮流分岐の原因とその意義・影響の考察を通じて、宗教現象一般への一元的客観的視座の構築を試みる。結論的に言って、人間の生物学的進化の所産としての大脳の機能的構造と、砂漠とモンズーンを対照的類型とする人類の置かれた氣候・風土的環境との相互作用が、こうした二大潮流分岐の原型を铸造したものと考えるのが私の立場である。

人間の脳は生物学的進化に対応して三層の構造を成している。即ち、本能を司る脳幹・脊髄系と情緒を司る旧皮質系それに理性を司る新皮質系である。つまり、我々の心の座はこうした異質の三機能の統合体であり、こうした三機能の葛藤的な発現の種々相として我々の精神生活が躍動している訳である。この事実は、最近の深層心理学上の所見解とも対応し、又聖書等宗教学上の逸話とも興味深く符号していると考えられる。

そうした人間の生理的・身体的条件と、人間の生活する環境の氣候・風土の相違―二元対照的で意識の不断の覚醒の緊張を強いられる過酷な砂漠の風土と、多元調和的で意識の緩和的発揚(冥想)を許すモンズーンの風土をその両極とする―との相關的作用を契機として、二元的意識構造・価値体系を基調とする宗教意識の在り方と、一元的意識構造・価値体系を基調とする宗教意識の在り方という、二大潮流の始源的分岐の原型が醸成された、と私は仮説したい。そして、そうした原型的宗教基調にそれぞれの経済的特質―狩猟民的個人主義的契約社会と農耕民的集團主義的和合社会―が様々な存在被拘束の態様に

おいて付加される中に、両潮流が文化財として形成されていくのである。具体的な諸教義（ユダヤ）キリスト・イスラム教と（バラモン・ヒンドゥー）仏教・儒教・道教とは、こうした宗教基調の二潮流の中でそれぞれの存在被拘束性に限定されつつ輩出した各「宗教的天才」がそれぞれの言語と文化で語った宗教文学に他ならない。以上の文脈において私は諸宗教を一元的に把握できると考えるのである。

私の論調は擬似科学的還元主義として批判されるかも知れないが、私の本意は言語哲学的な脱構築の主張や、心理学（特にトランスパーソナル学派）的所見等に補充しつつ、根本主義的教条主義という宗教の宿痼的弊害を中立化し、よって諸宗教を地球社会に到達しつつある人類の間に真に協動的に貢献しうるものとして再生させん事にある事を付記したい。特に浄土教的仏教のユニークな位相と意義をも顕らかにしたく念じている。

### 華嚴結社について

—その思想的背景—

張 愛 順

この度、ソウルで発見された『結浄社集』の内容は中国十世紀に於ける華嚴結社について述べられたものである。その1/3に当る部分は『円宗文類』二十二巻にも収録されているが、いま両者を対照してみると、文字の出入りが四十六ヶ所にわたっ

ている。さらに『円宗文類』に収録されていない残りの2/3の部分は九十人に及ぶ結社に参加した人々の入社詩であり、それは七言絶句と五言絶句、さらに若干の説明句を以て自らの思想的立場を語っている。

いま、『円宗文類』との出入りと、入社詩の収録の可否から考察するに、早くから中国に於て流通本が二、三あって、『円宗文類』の原本は『結浄社集』とは別の底本であったと思われる。さらにこれらの文章からみて、この『結浄社集』は『円宗文類』より古く、原本に近いこと明らかである。

さて、華嚴結社については従来、華嚴経信仰の組織化から始まり、齊会から結社へと、即ち結社が成立するに至るまでについて先学によって研究されてきたのであるが、ここに次の二点について考察せんとする。その第一に、華嚴結社の社主、即ち当時のリーダーであった省常上人（九五九—一〇二〇）は蓮社の五祖、或は七祖と数えられた人であったにもかかわらず、彼はなぜ念仏結社ではなく華嚴結社の人でなければならなかったのか、さらに彼が自らの血を以て浄行品を書写した拠り所は何か。第二に、その結社を支えてきた人々が実際には如何なる階層の人々であったのか、また彼らが求めたところのものは何であったのか、という二点についてである。

では、第一の問題をとりあげる前に今、廬山慧遠の念仏結社を振り返ってみるに、念仏結社はもとよりその期する所は往生浄土にあるが、その修するところは他力的易行のみではなく、自力的戒律主義が加えられている。さらに慧遠には『法社節度

序」があったと伝えられるので廬山結社に於ては謹厳に戒律が守られていたことは充分に推察せられる。しかしよき指導者を得ない時には忽ち常軌を逸脱するという危険性ははらんでいたことも否定できない。従つて四世紀末に始まった念仏結社は次第にその本来の目的を失いつつあり、ここに於て浄行品を中心とする浄行社の省常上人は、本来の白蓮社が目指していた結社の内容を浄行品に求め、浄行品を通してその理念を実現せんとしたのであったと思われる。即ち、浄行品の利他の願と、その実践的な浄行は結社を支える思想的な背景であつて、いま浄行品は、一般の世間生活の中にあつて願を起こし、現実の経験をそのまま仏道に転ずる縁とすることが具体的生活の事実に即して一々取りあげてある。しかしこれらは比丘・比丘尼戒のように規制ではなく、その心に重点がおかれていることは、すべての偈頌に「当に願うべし」となっていることから明らかであり、さらに法蔵が『探玄記』に於て「清浄なる行とは、三業に過失がなく、心に願を起こすことをいう」と述べている如くである。

次に、この華嚴結社の組織について『華嚴經持驗記』と『円宗文類』に収録されている資料によると、僧侶八十人が中心となつて一社を作り、その周辺に僧俗あわせて一千人に華嚴経を分ちあたえたとしているが、しかし『結浄社集』に記されている九十人の入社詩から推して（この本が完本ではないため三十余人ほどの入社詩が欠けておるが、それは想像に難くない）僧侶八十人と士大夫百二十余人が中心となり、僧俗あわせて一千

人に及ぶ結社であつたと思われる。

最後に、結社の成員についてであるが、念仏結社に参加した人々は世俗的生活から逸脱した隠者であつたのに対して、華嚴結社の人々は隠者ではなく、また単なる貴族でもなく、当時、社会的に高い身分の士大夫の人達であつた。つまり、結社に参加した彼らは省常上人を中心として浄行社の理想像を求め、浄行を実践することによって仏教の根本精神に生きようと努めた人達の組織であつたといえる。

### 在日巫俗をめぐる社会的ネットワーク

——大興院成柱祭における事例調査——

飯田 剛史

生駒山系信貴山麓の大興院は、前の名を大林寺といい、すでに引退していた在日の老住職から、本年四月にシンパン（巫者）である金M氏によつて購入・継承された。寺は修築・改名され、八月二七日から九月二日にかけて成柱祭（落慶祭）が営まれた。全体の儀礼は、風水師による土地神拝み、仏僧による本尊開眼会に続いてシンパンによる一連の成柱儀礼からなるが、儀礼過程の考察は、別の機会にゆだね、ここでは、この儀礼に集ったさまざまな人々の社会的ネットワークを分析の対象とする。それは、不定形なネットワーク関係が、在日韓国・朝鮮人の社会において重要な意味をもつと思われるからである。



大阪市生野区は、約一八万名の在日人口をもつ大阪府のなかで、済州島出身者を中心とする約四万人の在日人口が居住する地域である。そこでの地域構造の特異な点は、自治会、社会福祉団体、P A T、商店会など地域社会を同心円的、重層的に構成する諸組織から在日韓国・朝鮮人がほぼ排除されている事である。在日の人々が、外国人登録法や民団(韓国系)、総連(北朝鮮系)といった政治レベルでの諸制度と個人的な人間関係の中間にあって、個々多様な社会機能を担う(しばしば形骸化しているとはいえ)地域諸組織をもたないことは、より非公式、不定形なネットワーク関係がその社会生活に大きな比重を占める事を意味する。

今回の成柱祭には、全部で一四九人の人々が集まった。すなわち祭主住職家族五名、祭儀執行者一名、信者九七名、同業参詣者八名、住職親戚参詣者五名、賄い婦五名、その他一八名である。その他とは、市会議員、仏像納入業者、近隣住人家族、調査見学者、漢方薬業者とその家族、市役所の騒音苦情係などである。参加者の大多数が、済州島出身者であることは社会構造的前提となる。

住職はシンバンであるが、自分の祭りを自分で行うことは出来ないで、他の同業者たちに執行を頼んだ。ここで在日の民間宗教儀礼の混交化された形態を見ることが出来る。本尊開眼会は、三人のシニム(仏僧)の読経で行われた。二人は、最近韓国からやってきた四〇代の僧であり、内一人は、近くの寺の頼まれ住職となっている。三人目の僧は、引退したこの寺の前

住職である。開眼会の前夜に、土地神の拝みをおこなった老人は、風水や哲学(易占)の専門で、巫儀にも通曉してこの世界の宗教者たちから恐れられている最長老である。一連の巫俗儀礼を行ったのは、五名のシンバンと一名のポサル(菩薩・韓国では女性仏教者をいう)であった。シンバンは「正規の」巫俗儀礼を行える霊能者であるが、ポサルは、霊能は持つがシンバンとしての訓練は受けず、仏教への指向性を持つものをいう。これまで生駒山地に多くの「朝鮮寺」を築いてきたのは、民間のシニムとポサルのベアーであって、シンバンの数はむしろ彼等と比して少なかったのである。最近では、シンバンとシニムの韓国からの来訪が盛んである。ポサルだけでも小規模の儀礼は出来るが、大きな儀礼の依頼を受けたときは、シンバングループに頼んでそこに加わる。このように宗教者の間には、職分の分割と協力関係が成り立っているが、同業者内部での競争・反目は激しく、絡まりあったネットワーク関係は、つねに揺れ動いているのである。

一方、シンバンと信者の間のネットワークを見てみると、それは、地縁と血縁のクラスターをもつ、放射状の形態を持つといえる。金Mシンバンが朝天面威德里出身(面は行政村、里は自然村に当る)であることから、威德里出身者が二六名と多数に及んでいる。各里の出身者群の中に数名の親族グループがいくつか存在する。そして巫儀に関しては、同里出身であっても親族単位ごとの分離性が強く、まして里、面が異なれば信者どうしは殆んど交流をもたない。もちろん信者組織はない。この

シンパと信者をめぐるクラスター状のネットワークは安定した  
たものではない。シンパンの肉体の衰えはただちに関係の衰  
退・消滅につながるのである。

地縁性に関しては、現住地のそれも重要である。大阪市生野  
区は金Mシンパンも住いするが、そこからは六一名（全参加者  
中四〇％）の人々が成柱祭に参加している。

このような郷里と現住所の二重の地縁性は、済州島の里単位  
の社会が、日本の生野地域においてネットワーク関係として形  
を変えて再生されていることを示している。

在日社会において、地縁、血縁を基盤とするネットワーク関  
係は大きな比重をもつが、シンパンをめぐるネットワークの二  
つの極面においてみられたように、強い不安定性をまぬがれえ  
ないのであり、それはさらに在日社会のより深い意識構造とも  
つながるものである。

## 第十部会

### スリランカ、タミル漁村の憑依

田中雅一

本発表では、まずスリランカのタミル漁村における憑依が三種類に分かれていることを指摘する。次に憑依の種類と呪文(マントラ)または宗教的職能者との相関関係を明らかにし、その背後にある神觀念のダイナミズムを探る。

いままで報告されてきた民衆ヒンドゥ教の論文や書物によると、ヒンドゥ教の憑依は二つに分かれる。ひとつは神の憑依であり、もうひとつは悪霊の憑依である。しかしながら以上の憑依の二分法は決して十分なものとはいえない。神々の憑依が常に善なるもの、または制度的なものと捉えるわけにはいかないのである。むしろここでは神々も大きく分けて二つにわかれ、その性格によって憑依の意味も異なると考える方が妥当である。

以下の資料はスリランカのタミル漁村での調査に基づいている。本論ではとくに菜食で寺院の司祭や通過儀礼を司るブラーマン、菜食ではないが寺院、とくに動物の供犠がおこなわれる女神の寺院の司祭や霊媒の役目を伝統職とするパンターランカストの成員、特定のカストに関係しない悪霊の祓除を職業とする

る祓除師の三種の宗教職業者の関係を考察する。

この村では憑依をあらわす言葉は三つある。ひとつはサンナダム(*cananam*)という言葉でこれは主として儀礼の専門家が祭りの時にかかる憑依から一般の人の憑依まで神の憑依一般を指す。次にサーミーアードゥダル(*gamiyadural*)という言葉である。これも神の憑依には違いないが、必ずしも清浄な状態になくても生じる激しい憑依である。最後にペーイビディッター(*peyppittal*)という悪霊の憑依現象を指す言葉がある。

サンナダムの憑依の典型はパンダーランの成員が祭祀の期間中にみせるもので、非常に統御のとれた憑依である。サンナダムには女神への信心、それにたいする女神の加護、及び恩恵と言った觀念が密接に結び付いている。サーミーアードゥダルの文字通り意味は神の踊りであるが、現実には悪霊か神なのか分からないような両義的な超自然的存在が憑依霊である。ペーイビディッターの文字通りの意味は悪霊がひとをつかまえることである。悪霊は人々が恐怖を感じたときにその心の動揺に乗じて憑依する。

次にこれらの憑依が呪文いわゆるマントラと結びついていることを指摘したい。サンナダムを可能とするもうひとつ重要な条件は霊媒の持つ呪文の力(マントラ・シャクティ)である。これは言い替えると呪文の力によって女神の力を統御すると考へることができると。霊媒の憑依が穏やかなのはこの呪文の力のせいである。一般の信者たちはたとえ信仰が厚くても霊媒と同じような質の憑依体験を得ることができず、激しい憑依とな

る。

呪文の力はより積極的に悪霊の憑依に働きかけ悪霊を駆逐する。祓除師はマンディラヴァーディ (mandiravadi)、マントラに通曉する人と呼ばれる。

それではブラーマン司祭の場合はどうか。彼は、常日頃から清浄な生活を営むように心がけている。従つてかれの特質で最も重要なのはその清浄性であると考えられる。しかしかれもまた強力な呪文の力を持つ。別のところで詳しく論じたように、ブラーマン司祭のかかわる儀礼も、憑依には直接関係しないが、潜在的に危険な神の力を統制して人間社会に有効なものに変容することである。

悪霊が神より地位が低いということ、そして神の中でも、憑依をする神が憑依をしない神に比べて地位が低いということ、考慮するならば、ここに呪文をめぐるヒエラルキカルな分業体制が存在することを指摘できる。それは基本的には清浄の度合を基本とするヒエラルキーと重なるが、呪文の力に着目すると、神の力の両義性を前提とするよりダイナミックな視点を導くことが可能である。

註

- (1) 田中雅一「礼拝・アビシェーカ・供儀・浄・不浄から力へ、スリランカのヒンドゥー寺院儀礼」『民族学研究』第五一卷、一一三頁、昭和六一年。

## ビルマの宗教構造理解への一視点

——宗教・政治・エスニシティ——

浜田哲也

一九六二年ネ・ウインによるクーデター以後、ビルマ社会主義計画党による鎖国政策のもとで、発展を続ける他の東南アジア諸国をよそにただ一人こんこんと眠りつつづけていたかに見えるビルマは今年の夏以降、経済政策の自由化、そして政治の自由化を求める民衆の声が鳴り響き、二六年目にして一大転換点を迎えるようとしている。

今般のビルマにおけるさまざまな混乱の直接的原因は経済の行き詰まりとそれを招来した政治システムにあることはいうまでもなく、その意味では今回の事態は極めて世俗的な性格を帯びているといえるが、ここでは宗教、政治そしてエスニシティという視角でこの一連の動きを考察してみよう。

まず仏教と政治の関わりである。ひとつには学生達が反政府運動を展開するに際しての拠点としてのシュエダゴン・パゴダの存在である。ここには反政府運動の正当性を主張するためにパゴダという仏教的シンボルが利用されていると考えられる。次には六月以降、何回となく繰り返されたデモにおける若い僧侶達の参加である。仏教が政治の表舞台に登場するのは歴史上決して珍しくはなく、ビルマがイギリスにより植民地化されて

以降、仏教はナシヨナリズムの象徴として機能した。それは例えはY・M・B・Aやウー・オッタマ、ウー・ウイサラといった先鋭的な政治僧に示される。このような歴史的経緯を考慮に入れるならば、今回の僧侶の政治との関わりはその延長線上にあるものとして考えることが出来よう。

一方、権力側も仏教のもつ政治的な力を利用してしようとしている。それは具体的にはセイン・ルイン政権が崩壊する前の八月十日に、仏教指導者の集まりであるサンガ委員会が国民に対して合法的な活動を呼び掛けるといった点に見ることが出来る。一九八〇年以降、政治権力によるコントロールを強く受けるようになったサンガ上層部が現体制に対して協力的であるのに対し、それにコントロールされない若い先鋭的な僧侶の中で一種の二層構造が成立している可能性もある。

今回の一連の事態をめぐっては、首都のラングーンや上ビルマのマンドレーといった都市の動きしか詳しく分らないが、実は国民の八割近くが農業に従事するビルマでは農村部の動きが極めて重要である。この意味でビルマ最南端のコータウンに於いてラングーンでのデモに参加している若い僧侶とは違う中堅の僧侶が民衆が反政府の動きを組織化していく中である程度の役割を果たしているとの報道は注目される。

エスニティーとかかわりというならば、七月十日タウンジャーでイスラム教徒と仏教徒との争いから暴動がおき、同地に夜間外出禁止令がでたことは今回の一連の動きにコミューナルな対立の要素があることを示すものである。一方、主としてタイ

との国境地帯で反ビルマ政府活動を展開しているカレン、シャン、カチンといった少数民族は、シャンを除けばキリスト教徒が多い。彼らがラングーンの学生組織などと連帯を呼び掛けたことが事実とすれば、これはビルマの国家統合の将来を考える上で重大である。

社会人類学上、東南アジアの平地民社会は固い組織ないし集団を構成せず、その社会は一種のゆるやかな二者関係の累積体であることはいわば共通理解となつている。そうした中で宗教が何らかの組織化の契機をもつのかということが問題となる。一つの事例として取り上げた今回のビルマの動きにおいても、反政府勢力の間で実質のある組織化が容易になされず、仏教もそれに対しては力を持たないことが明らかになつた。誰もが変革の必要性を認めながら、改革を有効に遂行して行くための主体が形成されないところに事態の深刻性があり、宗教もまたエスニティーも力を収斂するよりは拡散する方向のベクトルを持つっていると考えられる。

### 初期アメリカ・メソヂイスト派の

### 組織的展開

山中 弘

宗教集団の組織的発展の歴史を考える場合に、それらを広い意味での社会的環境との関わりの中で理解することは大切なこ

とである。本稿の目的は、アメリカのメソヂイスト派の初期の組織的展開を、その展開の舞台となった当時のアメリカの無限の「地理的、社会的空間」との関わりの中で捉えてみようというものである。

アメリカ・メソヂイズムの組織は、イギリスと同様に巡回制 (itinerant system) という独自の組織形態を取っていた。巡回制とは、説教者をメンバーの信仰の指導と新たな信者の獲得のために特定の布教地区に派遣し、さらにその担当地区を定期的に移動させるというものである。この組織形態を維持するために、布教地区全体と説教者を掌握する主教と呼ばれる役職者の存在が重要な意味を持つことになったが、同時にアメリカの場合、広大な「空間性」の存在のために、中央の決定を地域的組織にいかに関達し執行させるか大きな問題となったのである。

広大な布教地区に対応して、イギリスと異なった組織体制と役職者が生まれる。それは、いくつかの州にまたがって担当地域を持つ地区年会とそこに派遣される主席長老 (presiding elder) という役職者である。後者は主教によって任命され、広大な布教地区の基本単位である地区を統括し、担当地区の主教の代理人として主教の意向と総会の決定を執行するものであった。この役職の存在が初期の組織的緊張の大きな要因となる。

一八〇八年の総会において、その任命権を主教から地区年会に委譲するという提案がなされる。この提案は否決されるが、これ以降、改革派と反対派に分かれて、任命権問題は熱い論争

の的となる。一八二〇年、論争は頂点を迎える。この年、主教の権限を主席長老の候補者の指名権とし、年会にその選出権を与えるという修正案が採択されるが、主教に選出された J・ソウルは、これに抗議して主教職の就任を辞退したのである。彼の行動によって、修正案の承認は保留された。そして、二八年の総会は、修正案の取り消しと無効を決定し、論争はここにあって幕切れを迎えたのである。

さて、この主席長老問題の争点はどこにあるのだろうか。改革反対派の基本的論点は、主教にとって組織全体の運営と巡回制の維持のために主席長老の任命権は不可欠であるというものであった。これに対して、改革派の基本的論点は、地区を統括する主席長老の行動に彼ら自身が責任を負うべきであり、それゆえ、主席長老の任命権は地区の年会が掌握すべきであるというものであった。双方の論点は、この論争が巡回制の存立そのものに関わる問題であったことを意味している。一切の組織単位と役職者の主教への従属、これが巡回制を支える根本的原理であり、改革派の主張は、原理的にこれとは全く反対の方向性を目指すものであった。その主張は、主教の権限と責任を地域的に分散することによって、地域的組織単位の自立を意図しているからである。それは、巡回制そのものの否定へと向かっており、その意味において、主席長老問題はアメリカ・メソヂイスト派の初期の組織的展開において、その存立の原理にかかわる最大の危機であったといえるのである。

主席長老問題における中央集権対地域分権の対立の構図は、

人々が西部へと移動し、それを追いかけて組織が広大な荒野へと拡大していくにつれて起こってくる必然的な組織的緊張であった。布教地域の拡大は、このシステムを支える中央集権的権限の強化と地域的自立を生み出さざるをえない広大な地域へのメンバーの分散という相反する方向性を同時に果たすことなるからである。その意味で、この対立は、巡回制という組織体制をアメリカの「空間性」の中で維持するという課題の中で不可避的に出てきた組織的葛藤に他ならなかったのである。

### ベトナム戦争とエバンジェリカル誌

『クリスチャニティ・トゥデー』

木村英憲

冷戦以来アメリカは共産主義は世界征服をねらっているというドミノ理論を持ち続けた。この共産主義への恐怖心に対をなすものとして、アメリカは共産主義の野望を阻止する責任を持っているという自己理解があった。この解釈図式がベトナム戦争によってどのくらいゆらいだのかということを見るのが本報告の目的である。

一般向け宗教雑誌の中でも多くの発行部数（十七万五千部）を誇る『クリスチャニティ・トゥデー』誌はリベラルなプロテスタント（NCCやWCCやベトナムを憂慮する聖職者と信徒の集い）や超保守のカトリックのスペルマン枢機卿やプロテス

タントのラディカル・ライトのように直接的政府に対して戦争を停止せよとか継続せよと提言するのはよくないという。何故なら教会人は法律とか戦闘といった具体的なことに口をはさむのではなく、「神が人間と国家を裁く基準を提示すること」（一九六七年一月二〇日号、「ベトナム」道義的ジレンマ）が教会人の仕事であるからである。そのためには各人が毎日聖書と祈りを通して導びきをうけるよう勤めるのである（前掲記事、一九六六年一月七日号「ベトナム」我々はここからどこに行くのか）。なぜなら、戦争の終結は人智ではとらえがたい神の慧智によってもたらされるからだという。(ibid)

では「世俗のものの方から戦争について倫理的判断をしてはいけない」(ibid)とするトゥデー誌は、ベトナム戦争についてそれ以上何も言わなかったかという、むしろ逆である。同誌は一方ではベトナム戦争の原因を人間の欲望とか、権力の意志といった一般的なものに求める（「ベトナム」我々はここからどこに行くのか）が、他方でははつきりとドミノ理論を打ち出す。共産主義の社会のことを「ブリズン・キャンプ」、「秘密警察団」と呼んでそこでは思想や言論の自由がなく、共産主義に背くものは抑圧され、洗脳されてしまう社会と規定し、ソビエト帝国主義は世界の征服を企んでいるとする（一九六九年十一月七日号「現代人の選択」）。だから、共産主義のベトナムやハノイは和平交渉を拒絶し、残忍な侵略、民間人への殺傷を繰り返しているのだという（「我々はどこに行くのか」、「道義的ジレンマ」一九六九年三月二八日号、「ベトナムに関して

決断すべき時)。

このような立場では、すでに進行し拡大している米軍の軍事行動は仕方がなくしていることを解釈される。このことは「我は苦境に引きぎり込まれた」という受身形の表現の仕方が用いられることや、我々が戦争を拡大しているという言い方ではなく、「戦争は拡大していつている」とか、「戦争は十年から二十年続くかもしれない」という言い方にも表われている。自分の意志と関係のないところで戦争が進行しているという態度が見られるのである。

このように戦争の終結を神に求める一方、実際の戦争を共產主義の侵略によって認める立場をとっているため戦争終結の提言もあいまいにならざるをえない。一方で中国まで爆撃を拡大する主張をたしなめながら他方で和平交渉を求めるとは一九六六年の段階ではアメリカだけに罪を押しつける利適行為だと、この立場も排する(「ベトナム―道義的ジレンマ」)。和平交渉が進行している七〇年代に入ると和平交渉を認めない主張と交渉を事実上認める主張との間をゆれ動く。しかし議会のように交渉に直接どうのこうの意見を言うのではなく、選挙で信任した大統領に任せようと自らの判断を提示しない(一九七〇年五月二日「ベトナムについての卒直な意見」)。

南ベトナム軍に戦争を任せるといふベトナム化が進行し、七五年に敗北が決まった七〇年前半は、戦争についての反省がでてきた。それはアメリカのような強大な国でも世界の警察官になれないことを認めるべきだ(一九七三年二月十六日号「ベト

ナム和平協定)とか、この戦争がアメリカ人にとってよりベトナム人にとってはおるかにもっと悲惨なものだったことを忘れてはいけない(一九七五年五月二三日号「ベトナムについてどんなことを覚えておくべきか」といったものもでた。

しかし大半は「こういうこと(敗ける)になるなら介入しなかつたら(一九七五年四月二五日号)」「インドシナ・フィアスコ」とか「共産側には武力にしか耳を貸さないのだから、和平交渉などすべきでなかった」(ibid)といった技術的なものや「アメリカ程他国を助けた国はないのだから、撤退したことはそれ程罪なことではない」(ベトナムについて覚えておくべきこと)といったものであった。だから残された課題は「自由のない社会をどう封じ込めたらよいか」(ibid)という方法的問題に限定されてしまう。

宗教者として神による平和を求めるといふ立場をとっているトゥデー誌を本心に規定している解釈枠は、共産勢力は世界征服をねらっていてアメリカにはそれを阻止する責任があるとするものであり続けた。ベトナム戦争の敗北はこの解釈枠を相対化させなかった。むしろリベラル派の批判や撤退や敗北を時には批判しながら時には回避して、この解釈図式は基本的には変らなかつたのである。



## 北米における新新宗教の受容 崇教真光L A 小道場の場合

武田道生

今回の発表は、一九八七年春、カルフォルニア州ロサンゼルス北部タファンガに位置する崇教真光ロサンゼルス小道場のメンバーに行ったアンケートを中心とする意識調査の一部分折である。個人面談も用いたこの調査は、面山茂氏のいういわゆる新新宗教または「術」の宗教が、北米でどのような展開をとげ受容されつつあるのかを分析することを目的とした。今回の発表では特に、崇教真光が、日本人・日系人中心の信者構成から、白色アメリカ人を中心とした形態への変換期にあるそのなかで、どの様に対応して行こうとしているのかを、「日本人」信者グループと「非日本人」信者グループの信仰形態の相違の分析のなから明らかにしたい。

崇教真光は、分裂以前の世界真光文明教団の一九七一（昭和四六）年に、ロサンゼルスで布教を開始した。七三年三月、第一回初級研修が二二名の受講者をもって行なわれて以後、サンフランシスコにも基盤を駆け、着実に西海岸を中心に展開した。七四年の救い主、岡田光玉の死亡から続いた分裂騒動の後にも、崇教真光として活動を続けた。八七年春現在、ロサンゼルス小道場での初級研修開催は九十回を越え、北米開教十四回

年を迎えている。現在の信者数は、ロサンゼルス小道場の場合、二百名前後と低迷している。これは北米指導部の悩みで、他国に比して異常に少ないことも今回の調査の協力となった様である。

今回のアンケートの全郵送数は一七〇で、返送数は九二通。約五四パーセントの回収率であった。これらの分析に際して、信者グループを、その傾向を明確にするために、「日本人」グループと「非日本人」グループに分けた。「日本人」とは、少なくとも両親の一方が日本人である者をいう。他を全て「非日本人」とした。分析の前提的数値を見ると、この両グループの構成比は、三八人对五四人でおおよそ四対六で、北米指導部があらかじめ概算していた三対七に近い。この「非日本人」が有位を占める傾向は、八四年から急激に目立って来たもので、漸進的なものでないことが特徴的である。

この両組に表われた決定的な相違は、入信動機と入信後の体験である。「日本人」は、入信動機としては、健康上の悩みからの入信と霊に対する関心、宗教・奇跡に対する関心が圧倒的に高い比率を占めた。これに対して「非日本人」は、その他と健康上の悩み、宗教に対する関心が高い。また特徴的には、人間関係の悩みと現代社会に対する不安（公害・汚染等）があげられている。その他としては、他者・神への奉仕、自己の霊的進化など「日本人」には見られない回答が目立った。手かざしや、入信後の個人的体験でも「日本人」が、健康になったというのは高率を占めるのに対し、人生観の変化、性格が変わりおだ

やかになったというのが三割以上を占める。

こうしたところから、「日本人」は、崇教真光に対し、ある種「病気なおしの奇跡の宗教」という先入観があり、その目的での入信また以後の信者体験が多いのに対し、「非日本人」は、手かざしによって奇跡を生むという「術」をチャンネルとして神の实在を体験させる新しいタイプの宗教、人間性を回復させる宗教ととらえている。彼らにとって、身体的奇跡は、それ自体目的ではなく、霊や神の实在の証なのである。一対一のおきよめを通し、信者間で語りをもつ人間的ふれあいの宗教は、着実にアメリカ社会で成長を続けて行こう。

## 陰と陽のシンボリズム

——台湾・台南市の事例から——

佐々木 宏 幹

周知のように陰と陽は、中国人の世界観を規定する最も重要なカテゴリーとされる。両者は宇宙に充滿する一種のエネルギー・活力である気または元気の二側面であり、陰の気は静・重・柔・冷・暗・女などを、陽の気は動・軽・剛・熱・明・男などをその属性とするとされる。そして陰陽両者の交合流行によって宇宙の万物が生成・変化・消長すると考えられている。また両者は対立する二元であるが決して敵対的ではなく、宇宙の本体・根源である太極または道により統合されており、相互

に引き合い補い合うものとされる。

中国人が事物の認識に際して対で捉えることを好み、文学表現における対句、建築などにおけるシンメトリーを重視するのも、陰陽論に由来するとの指摘は、しばしば行なわれている。こうした陰陽論は、それでは儀礼のレベルではどう捉えられ、どのように具象的に表現されるのであろうか。この点はもう一つはつきりしない。以下においてはこの問題を台湾は台南市の二つの廟で行なわれる对象的な儀礼の展開を探索することを通じて考察することにする。

一つは市内民権路一段所在の東嶽殿（岳帝廟）であり、他は佑民術一一一号所在の開基玉皇宮（天公廟）である。両者とも明の永暦年間に大陸より神像や香火を将来して祀った由緒ある廟である。東嶽殿は「死人超昇」の儀礼を行なう陰の廟とされ、他方玉皇宮は「活人補運」の儀礼を営む陽の廟とされ、それぞれ全台湾から多くの依頼者・信者を集めている。

東嶽殿の正面祭壇には、冥界の衆生済度にあたると思われる地藏王が祀られ、その両側には泰光明王、楚江明王、宋帝明王など冥界を司る十王が安置され、全体として薄暗い冥界的空間を構成している。

これにたいして玉皇宮の正面祭壇には、天界にあつて宇宙を主宰するという玉皇上帝を中心に、上帝の命を受けて下界に降り人びとを治める三官大帝、人間の寿命、富貴、貧賤などを司る北斗星君と南斗星君が祀られ、正面左側ホールには、各星君に加えて医を司る天医真人、誕生を司る註生娘娘などが祀ら

れ、前者に比較して明浄な現世重視の空間を形成している。

東嶽殿において行なわれる死人越昇の儀礼は、早死、事故死、自殺など異常死を遂げた者や、供養不足などの理由で冥界のいずれかの領域に閉じこめられ、苦しみ歎いている死霊を解放し慰撫して、他界のしかるべき処に送り届ける儀礼である。

それは打城と呼ばれ、死者を示す魂身、死者が閉じこめられている枉死城、冥界を守る鬼霊、他界で死霊が使用する諸道具、死霊が渡って行く西方橋など、冥界・他界を表象する種々の象徴物が動員される。色は白と紫または青が主に用いられる。クライマックスは、紅頭または童乱が枉死城を剣で打ち破り、死霊を救いだし、これを家族とともに西方橋を渡り、西方浄土に屈ける所作である。これにたいして玉皇宮における活人補運の儀礼は、不運にある人びとや普通の状態にある人びとが、自分に影響する邪気や悪運を破除し、よりよい運氣を得るために行なわれる。さまざまな仕方があるが、掩劫脱身法では、運をよくするために渡る七星橋、自分の身替りになる人形(草人)または衣類、運氣に関係のある諸神、人形や衣類を包みこむ八卦図などの諸シンボルが用いられる。

当人が捧げ持つ人形や衣類に呆運を転移させ、これを持して七星橋を渡り、さらに八卦図の中心に置き、紅布を掛け、紙銭で被い、当人が踏みつけ、紅頭と庇嬢が剣でおどし、最後に庇嬢が紅布で包んで焼却するか川に流す。ここでは主に黄と紅(赤)、金の色が多用される。運氣に関係のある諸神は大いに饗応されて送られる。この饗応は打城の際、冥界の諸神にたい

しても同じように行なわれる。

東嶽殿と玉皇宮の儀礼は、種々のシンボルを動員し駆使することにより、人びとに陰と陽の幾つかの側面を体験させる機会であると言えよう。さらに陰と陽の儀礼は相互に補完し合い、中国人のコスモロジーの全体を明確化する役割を果たしていると思われる。そして陰陽両界の媒介の主要な役割を演じているのは、童乱や庇嬢であることは注目し、言えよう。

### 幻覚性飲料とトランス

——ブラジルの事例から——

中 牧 弘 允

南米の熱帯降雨林地帯のインディオ社会では幻覚性飲料をのむ習慣がひろくおこなわれている。その幻覚性飲料のもとになる植物の代表的なものにアヤワスカ、マリリ、カカビ、ヤヘなどよばれる蔓性の *Banisteriopsis* (Cappi) がある。これは一八五三年に植物学者のリチャード・スプルースによって「発見」されたが、それ以前にもイエズス会士はこの飲料を「悪魔の飲み物」として報告している。

ところが二〇世紀になると、それはインディオ社会と接触をもった人々のあいだに「聖なる飲み物」としてひろまりはじめた。その端緒をひらいたのはブラジル人のライムンド・イリネウ・セッラである。かれは北東部のマラニョン州出身の黒人

で、アマゾン河上流域でまだ天然ゴム採集のさかんな一九一〇年代にアクレ領へ移住し、そこでアヤワスカにであった。そして幻覚のなかで「森の女王」(御孕りのマリア)があらわれ、その飲料の正式名称がサント・ダイミであるとつけられた。これは一九四五年にアクレ領のリオブランコにちいさな教会をたて、そこからサント・ダイミの宗教がひろがった。分派はいくつもあるが、幻覚性飲料をサント・ダイミとよぶかヴェジタルとよぶかでおおきく二派に分けられる。ロンドニア州ポルトベリヨにはその二派が存在する。サント・ダイミとよぶほうは一九六四年頃から活動がはじまった *Centro Ecleitico de Correntes da Luz Universal* (普通の光明の流れの折衷的センター) で、もうひとつは一九六二年に設立された *Centro Espiritual Beneficente Uniao do Vegetal* (慈善的心霊主義センター「ウニオン・ド・ヴェジタル」) である。

その幻覚性飲料はアヤワスの蔓とシヤクローナの葉を煎じてつくられる。色は黄褐色で、味は苦くすっぱい。一五〇ミリリットルほどのむと三〇分から一時間で幻覚があらわれはじめ、二〜三時間持続する。その幻覚作用は幻視、幻聴、空中飛翔感など多岐にわたり、個人差がおおきい。(詳細は拙稿「蔓は力、葉は光」『月刊みんぱく』一二巻四号、国立民族学博物館、一九八八、参照。)

ところでトランスについてはさまざまな定義がなされているが、ここでは広義に解釈し、「幻覚による、意識の一時的な異常状態」をさすことにする。トランスは個人的に相対的な体験

であるが、それを發揮したり抑制したりするために文化的・歴史的・文明的にも相対的な装置や制度をうみだしてきた。その比較が今後の重要な研究課題である。

ライヘルドルマトフによるとトウカノ系インディオのデサナではヤヘを年に二〜三回飲用する。サント・ダイミは三〇分をすぎて幻覚があらわれるが、デサナでは三〇分で幻覚がきえる。サント・ダイミは老若男女をとわずのむが、デサナでは三〇歳以上の男だけである。UDVでは禁酒・禁煙が励行されるが、デサナではヤヘをのむかたわらタバコをすわなければならないし、幻覚体験のあとチチャ酒をみつづける。サント・ダイミのミラソンやヴェジタルのボラシエイラは個別的な幻覚であるが、デサナでは幻覚の共有が強調される。デサナではクムとよばれるシャマンが幻覚を説明・解釈し、男たちは神話や宗教的伝統が真実であることを確信する。もともとサント・ダイミの聖歌は共有体験をうながす効果をはたしている。

トランスに歯どめをかける文明的装置や制度の比較研究も重要である。UDVはロンドニア州警察の介入をうけたが、一九七〇年のブラジリア連邦裁判所の裁定により存続が認められた。UDVは近年ブラジル都市部へ波及しはじめ、ブラジル政府も委員会を設置し調査にのりだしたが、抑制手段を構ずるにはいたっていない。たほうアメリカではインディアン諸族にペヨーテ・カルトがひろがるのを抑制するためにさまざまな手段にうったえてきたが、一九一八年に *Native American Church* が設立され、ペヨーテの限定的な使用が公認された。

幻覚性植物の使用は薬用、儀礼用、嗜好用などの目的をもち、文化・文明によりきわだつた対応がなされ、人格変換をもなす憑壺型のトランスを特徴とするアフロ・ブラジリアン・カルトを許容するブラジルにあっては、幻覚性飲料といえどもトランスの一形態としてゆるやかに認容されてきたようにおもわれる。

## WCCの人種差別反対プログラムと

### ブラジルにおける展開

——CEDIIを中心に——

荒井芳廣

世界教会協議会(WCC)の「人種差別反対プログラム、PCCRと略)は、世界各地で起きている人種の不平等の現状の調査と不平等徹底の方策を追求する協同行為の推進を目的とするWCCの政策指針であり、一九六八年ウブサラで行なわれたWCCの第四回本会議で提唱された大綱にもとづき、翌年にカンベリーで開かれた中央委員会で採択された。このプログラムが最初に具体化したのが一九七一年に行われた「南アメリカにおける人種間葛藤に関するシンポジウム」(通称「バルバドス会議」)でした。このPCCRを南アメリカ大陸に属するブラジルにおいて展開する基体の一つとなっているのがCEDII(Centro Eumênico de Documentação e Informação、文書調

査と情報伝達に関するエキュメニカル・センター)である。幾多の経緯を経て一九七四に設立されたこの団体は、諸教会とさまざまな民衆運動(労働運動、農民運動、原住民の権利回復運動など)との対話を通じて新しい教会のあり方、民衆教育の方法、現代状況に適わしい神学を追求しようとするウォランテニア(主として教育者と社会科学者)の集まりである。メンバーには、ローマン・カトリック教徒も含まれるが、同種のエキュメニカルな団体に比べると、WCCや合衆国の主流プロテスタント教会との関連が深い。CEDIIの活動のなかで最も知られているのは、各地に散在する原住民の集落で、そして原住民に關連して地方的かつ全国的レベルで起きた一年間の出来事の詳細を一冊の本にして毎年出版していること、農村部における成人教育にP・フレイレの方法を採用している事実である。また一九八八年はブラジルで黒人奴隷が解放されてから一〇〇年目にあたるので、この年を中心にメンバー個人として、また団体として黒人問題に関するさまざまな行動に参与している。ASSETT(第三世界神学エキュメニカル協会)が一九八五年に行なった「ラテン・アメリカにおける黒人文化と神学に関する協議会」あるいはISERR(宗教学高等研究所)の「ブラジルのネグリチュードと宗教についてのプログラム」などがその例である。ISERRは、『宗教と社会』その他の雑誌を発行する現代ブラジルにおける宗教研究を代表するグループでCEDIIと何人かのメンバーを共有している。

以上のようにCEDIIは、われわれ外部の研究者にとってエ

キムニズムの主体としてブラジルの宗教社会学的現象として興味ある対象であると同時に、またブラジルにおける宗教研究史上の一動向としても関心を引かれる存在である。

前者についてよく言及されるのはブラジルにおけるエキムニズムがもつ宗教社会学的困難さである。エキムニズムの主体としての伝統的主流プロテスタントは、ブラジルにおいてペントコスタリズムや福音派に比して少数派であること、カトリシズムの内部に保守派と彼らに共感的な進歩派の対立があること、彼らの働きかけの対象である民衆の宗教それ自体のなかに、福音派のプロテスタントやアフロ・アメリカン諸宗派におけるように顕在的かつ潜在的に、反・カトリシズム、反・聖職者の感情が存在していることが、その要因となつていゝと思われ。

後者については、実証性において他のタイプの宗教研究に比して卓優していると同時に、P・バーガーが『犠牲のピラミッド』、『社会学再考』などの著作で繰り返し取り上げ批判している、ラテン・アメリカの社会科学のディスコースにおいて支配的な実証性とイデオロギー性を結合させたタイプの認識行為である。この実証性の豊かさといデオロギー性をどのように評価して、われわれ自身の視点を獲得するかはラテン・アメリカの宗教を捉えるための必須の課題である。

## 宗教と文化

——日本のキリスト教徒と

日本人一般との意識調査の結果——

デヴィッド・リード

日本のキリスト教信者と日本人一般とを比較することによつて、その共通するところと相違するところとを摺んで理解することは、当アンケートの目的である。

一九八六年一二月に配布した調査の相手は鎌倉・東京・名古屋の一六歳以上の日本人である。使用可能な四五一部（配布した九九部の四七％）のうち、日本人一般は二〇〇人、キリスト教徒は二五一人（カトリック一％弱、プロテスタント九九％強）である。（以下、「日本のキリスト教徒」を「信者」として、「日本人一般」を時々「一般」として略する。）信者として数えたのは、自分の宗教がキリスト教であると示した人である。調査方法は無記名のアンケート。

日本人一般に限って考えても、意見が完全に一致することはめったにしかない。ある程度の偏差が当然である。問題は、どの程度までの偏差なら「当然」なのか、どのレベルから相違点の分野に入るのか、ということである。『日本人の国民性』を参考にした結果、日本人一般を宗教の信じるグループと信じないグループとの意見の平均偏差は一七％である。これを手がか

りにして、信者と一般とを比較するために、〇～一四・九%までの偏差を「日本人一般と異なる偏差範囲」、一五%以上の偏差を「日本人一般と異なる偏差範囲」と規定する。

今回は、アンケート全体の中から、二つの問題に限定する。祖先との関係と、天皇制に関する対度との二つである。

祖先との関係について、意識することとか、心のつながりを感じることもかならず、信者と日本人一般との間に有意義の偏差がない。しかしこの気持ちの表わし方には、いくらかの偏差がある。仏壇があるか、それとも遺影があるかによって、行動も違ってくる。一般であれ信者であれ、今住んでいる家には仏壇がある場合、「毎日、ご飯・飲み物をあげる」習慣も、「一周忌・三周忌などの時にお寺のお世話になる」習慣も根強いものである。だが仏壇の代わりに遺影が飾ってある場合、一般であれ信者であれ、「毎日、ご飯・飲み物をあげる」習慣を守る人が比較的少なくなるのである。そして、「一周忌・三周忌などと言わないが、その時になると、牧師・神父にお願いして記念会をする」と答えた信者が日本人一般の倍以上になっていることも、この習慣の根強さを表している。

天皇制に関しては、肯定的な態度を示した人のうち、一般の六三%に対して信者は五三%である。否定的な態度を示した人のうち、一般の二三%に対して信者は三五%弱である。肯定的にみても否定的にみても信者は日本人一般と異なるほどの差がない。いくらか消極的ではあるが、どちらかといえば、現状維持の側にたっている。

同じような社会化過程をへた人間、同じような世界観を身に付けた人間、同じ言葉やそれに伴うカテゴリー・考え方・ものの感じ方を共にしている人間なら、宗教の違いにはどのくらいの重みがあるのか、大切な問題であろう。日本人一般とキリスト教信者とも比較して、その異なる点と異ならないところとを、ある程度まで見てきた。結論を出すためにルックマンから一つの概念を借りたい。ルックマンによると、社会化過程自体は宗教の原初形態である。社会化過程に「見えない宗教」という表現をあてはめることが許されるならば（ルックマンの使い方と異なるが）、今まで見てきたデータに限って考えれば、日本において、見える宗教であるキリスト教より、見えない宗教である社会化過程が、影響の強いものであると言える。

### 今日のイエズス会学校教育と

#### 価値観の教育

小林 紀 由

一九八六年、イエズス会教育使徒職国際委員会は『イエズス会の教育の特徴』[The International Commission on the Apostolate of Jesuit Education, *The Characteristics of Jesuit Education* (Rome, 1986)]なる文書を公にし、現代世界における同会の学校教育の基本姿勢を明らかにした。本報告はこの文書

にのっとり、価値観の教育という観点から現代イエズス会の教育思想を整理しようとするものである。なお、同文書はすでに日本語訳が出版されているので、ここに紹介しておく。『イエズス会の教育の特徴』(イエズス会教育使徒職国際委員会編、高祖敏明訳、中央出版社、一九八八年)

さて、『イエズス会の教育の特徴』(以下『特徴』)は十の節にわたり今日のイエズス会学校教育の諸特徴を論じているが、その中でも、我々の視点からは特に第三節と第五節とが重要である。『特徴』第三節はまず、教育と価値観との関係を強調する。学校教育は単に知識を注入するだけのものではあってはならない。知識は言うまでもなく大切であるが、それは徳と結びつかなければならぬ。それも、価値観・道徳の押しつけではなく、生徒が自ら価値規準を評価できるよう、その能力を育成するようにしなければならない。これがその基本的な主張である。『特徴』は中等教育に特に焦点をあてて論じられた文書であるが、この価値観の教育は同じようにイエズス会の大学における教育にもあてはめられる。現在のイエズス会総会長、ベーター・ハンス・コルヴェンバッハ氏もイタリア、フラスカチにおける講演でこの点を強調している(拙訳、アンセルモ・マタイス監修、『今日のイエズス会の大学』、上智大学社会正義研究所紀要『社会正義』第五号、一九八六年、一六一―一八一頁、参照)。

それでは『特徴』はいかなる価値観を持った人間を育成すべきであるか論じているのであろうか。『特徴』第五節はイエズ

ス会学校の育成すべき人間像を一言で「他の人のために生きる人間」(men and women for others)と言いつわらわし、こう論じている。

「他の人」をよりよく関知できるようにするために、イエズス会の教育は、すべての人への機会均等、分配的・社会的正義の原則、他の人への奉仕は成功や繁栄以上に自己実現をもたらす、と見なす寸性、これらの共同体的価値を強調する。(八三番、高祖訳)

人類をひとつの共同体として見、その中で他の人に奉仕することのできる人間を育成すること、それがイエズス会学校教育の目標とする人間像である。「他の人のために生きる人間」という時、キリストがその模範と考えられることを忘れてはならない。キリストが生き、また「善いサマリヤ人」のたとえなどで教えられた隣人愛こそがその基本である。

最後に「共同体的価値」の観点からイエズス会学校教育が考えられる時、今日の世界の最も重要な問題として「貧しい人々への特別の配慮」が取り上げられていることに触れなければならないまい。『特徴』は積極的にこの問題を取り上げ、イエズス会の学校自体がまず貧しい人々を含め全ての人に開かれたものとなるために、学費の軽減等の経済的援助が講じられるべきであると提言し、さらに教育内容についても、教育計画の全体が常に貧しい人々の問題を念頭に置いて編まれるようにし、また生徒が実践的に貧しい人々と接触し、奉仕する機会を持つようにすべきであると主張している。



このように、「持微」の主張するイエズス会教育は「共同体の価値」に貫かれた価値観の教育であるとまとめられたのである。

## 都市の宗教・大阪梅田の宗教調査 1

村上興匡

大阪梅田において、地域の都市化とともに信仰の母胎となる集団や祭祀行動にどのような変化が見られるかについて共同調査を行った。今回は大阪駅周辺にある三体の地蔵に見られる祭祀行動の経緯と現状について報告を行い、相互比較と一応の解釈を試みる。

北向地蔵は阪急三番街地蔵横丁にある。元々は小深町会によって祭祀が行われていた。阪急が新梅田駅建設の時、小深町全体を買収し、地蔵だけ残された。工事期間中数回移転され、最終的に千里山の寺院に移されることになっていったが、現在中心になって世話をしている本田氏が阪急社長を説得し、現在地に遷座するとともにテナントを中心に奉賛会がつくられることとなった。行事は八月二三日熊野本宮本社による護摩供養大祭、太融寺が翌二四日に五蘭盆供養会、一〇月二二日に御遷座祭、その他毎月二四日に月並祭を行う。本田他二人によって毎日の世話（清掃、供物）が行われている。参詣者は平日でも後を絶たないほどあり、近年通勤途中の若い人のお参りが増えたとい

う。護摩供養大祭で阪急三番街の浄めも行われる。

梅田地蔵は曾根崎警察署裏の一角に鎮座する。前庁舎の建設の際出土した。移転したところ疫病がはやったり署長に事故が起こって地蔵の祟りという噂がたち敷地内に戻った。現庁舎の建替え以後、現在地で祀られている。戦時中は地元の警防団、現在は曾根崎上二丁目町会が中心になって祭祀を行っている。行事は八月二四日の地蔵盆供養のみ。主催は町会と近隣のお初天神商店街で地域の親睦会としての性格が強い。毎日の世話は近所に住む人が有志で行っている。この地蔵に参ると賭事に勝つといわれお参りが多くなっている。

延命地蔵は梅田場外馬券場裏の長屋とビルに挟まれた路地にある。かつて井戸がありそこから出たといわれている。以来移動はない。長屋の人々が講をつくり祭祀してきたが、現在の芝田二丁目町会になってから町会が援助するようになり祠も新築された。地域にすむ年輩の女性達がつくる御詠歌講が中心になって祭祀している。八月の二四日に近い土曜の晩に講の人達だけで御詠歌会を行い翌日地蔵盆供養を行う。これには講中の他に町内会の役員、場外馬券場の所長副所長が参加する。寄付を受け付け名をいれた堤灯を飾る。清掃や準備には馬券場や町内から手伝いが出る他金銭的な援助をのぞけば、月並祭の接待、毎日の世話等ほとんど講中だけで世話をしている。

以上を見て特徴的な点を挙げるならば、一、子供の要素がなにか少なくとも弱くなっている。宗式による儀礼以外をみると、北向地蔵は地域を清め信者にお礼の配布、梅田地蔵では大

人の親睦会が中心となっている。延命地藏では乳児院の生徒が招かれるものの形式的なものといえる（今年五人）。北向地藏以外では、本来子供のお祭りだが子供が少なくなつてやつてないという話だった。二、梅田地蔵をのぞくと儀礼の運営を支えるのは集団全体より個人であるようだ。北向地藏では本田氏が式の企画運営の全てを行つており、延命地藏も今年講元が長期に入院すると途端に生彩を欠いた。定式化されたやり方が全体に浸透した一枚岩の祭祀母胎がありオートマティカルに祭祀が行われているのではない。同じ地藏でも祀る人が代われれば全く違う意味づけが可能になる。三、御利益と崇りが表裏一体に強調されるが、その御利益も地域の守護神的なものよりは無病息災延命や金銭獲得等個人的な信仰心や祈禱祈願の要素が強くなっている。

都市における地藏の崇拜行動を、地藏盆のような定期的で支える集団中心のものと訪れる個人による日々の参詣等のものに分けて考えるならば、少なくとも大阪梅田においては前者以上に後者の行動要素が地藏信仰に活気を与えている。土地の高度利用（収益性、密集性）により、都市空間が住むための空間としてより仕事もしくは遊びのために一時的に訪れる空間としての性格を強められ、それに適応する形で地藏の祭祀が変化してきている。

## 都市の宗教・大阪梅田の宗教調査 2

石井 研士

戦後初の大規模都市再開発の舞台となった大阪府北区梅田の宗教調査によって、現代社会における宗教を解明するためのいくつかの手がかりを得ることができている。

第一に、戦後の政府による大規模な再開発事業や民間企業の営業規模拡大にも関わらず、こうした都市開発によって梅田から姿を消した宗教は、金光教の教会ただひとつであった。大阪府と北区が総力を傾けて近代的都市の建設に当たったにもかかわらず、自治体は、すでに当地にまつられていた福永稲荷大明神（現在は駅前第一ビル屋上）、徳兵衛稲荷大明神（駅前第一ビル三階駐車場テラス）を他所へ移すことができなかった。また、大規模で新しいマーケット・エリアを形成しつつある阪急は、阪急三番街の建築に当たって、明治からまつられている北向地藏尊を建物外に移転させることができず、三番街の一部に抱え込むことになった。

第二に、都市化にも関わらず存続を続ける宗教施設の中で、次第に支持基盤を失って行くものがある。この端的な事例が町内会でまつる地藏である。現在も開発が遅れ、戦後の長屋がそのまま残っている地域の地藏は、現在でもかろうじて残っているものの、住民の高齢化、子供の減少によって、地藏盆のま

つりは次第に縮小され、寂しいものになっている。

第三に、戦後会社によってまつられる宗教施設が急増した。ビジネス地域と商業地域を兼ねる梅田には、阪急デパート、阪神百貨店があるが、どちらも屋上に稲荷がまつられている。この他にもヤンマー・ディーゼル本社ビル屋上(稲荷大明神)、阪神本社ビル屋上(阪神稲荷大明神)、サンケイホール屋上(白米稲荷)等に稲荷がまつられている。

第四に、都市でのみ成立する宗教が増加し始める。阪急梅田駅内の阪急占いセンター(昭和五〇年)、大阪マルビルのウィッカ教団魔女の家(昭和五八年)、アクティ大阪の高島易断(昭和五八年)、駅前第三ビル内の梅田占いセンター(昭和六二年)などがある。この他にもJR大阪駅中央口前コンコースには、ニューメディア情報コーナーには「星座・血液占い」「おみくじ」(有料)があり、それぞれ一日平均四〇〇回、二〇回ほど利用されている。占いの他にも、町の宗教者として托鉢の僧侶や易者が見られる。

また、ホテル内に挙式用の施設として宗教施設がある。大阪第一ホテル(神道式・出雲大社・キリスト教式・キリスト教短大)、大阪ターミナルホテル(神道式・大阪天満宮、キリスト教式・八尾東教会)、大阪ヒルトンインターナショナル(神道式・大阪天満宮、キリスト教式扇町教会)、新阪急ホテル(神道式・出雲大社、キリスト教式・豊中教会)、大阪弥生会館(神道式・出雲大社)である。大阪ヒルトンインターナショナルでは、宿泊客のために日曜日に礼拝を行っている。

第五に、こうした明白に宗教施設とわかるものとは別に、宗教的空間が発生している。阪急三番街地下三階のテレビの広場には、毎年五〇万円ほどのお金が投げ入れられる。この他にも、巨大な地下街ホワイティー梅田の泉の広場、JR大阪駅構内の噴水小僧、阪急梅田駅かっぱ横町のかっぱ池にもお金が投げ入れられている。

第六に既成宗教であるが、寺院も神社も人口の郊外への移動にもなっており、変容を迫られた。とくに、神社に取って氏子組織の崩壊は、存続に重大な影響を及ぼした。しかしながら、事務所の開設などの都市化による新たなニーズに応じることによって、かつてよりも忙しい日々を迎えている。また、都市内部の小規模な宗教施設の存続や意味付けに多大な影響力を持っている。

## 近代日本における宗教間協力

——日本宗教懇話会を中心に——

梅津 礼司

本稿は、中央学術研究所が先に行った研究プロジェクト「宗教集団の協力・対立・連合等に関する研究」<sup>\*</sup>のなかで取り扱うことが出来なかった戦前の日本における宗教間協力運動の中心的役割を担った日本宗教懇話会をとりあげ、「日本宗教大会」と「日本宗教学平和会議」の概要を報告し、本プロジェクト研究

を補完する一助とするものである。

近代日本における宗教間協力は、一八九三(明治二六)年五月、シカゴで万国宗教大会 World Parliament of Religions が行われ、これに日本の仏教、神道、基督教から八名が参加したことから、異なる宗教伝統の相互理解と平和への貢献を志向する宗教者によって宗教間協力の機運が醸成されるようになったと考えられる。一八九六(明治二九)年九月、ユネテリアン協会の惟一館で仏・基・神の三教が会合したことが、宗教間協力の国内最初のイベントとして挙げられるが、継続的な運動を展開するには至らなかった(『日本宗教大会紀要』三二八頁)。このほかのイベントには一九〇四(明治三七)年五月の大日本宗教家大会(於・芝公園、三〇〇名参加)や床次竹次郎の主導による三教会同(一九一二年、於・華族会館)などがあるが、大きな成果を得ることはできなかった。また、一九一四(大正三)年、婦一協会は世界宗教大会(濫澤子爵らの資金負担)を一九一七年日本で開催予定していたし、同年これとは別に米国の Church Peace Union によっても、世界宗教大会開催が計画されるなど、異宗教伝統間の対話・協調運動はこの時代の宗教現象の一つの潮流でもあった。しかし、これらの大会はいずれも第一次世界大戦の開戦によって実現されなかった。その後、宗教者の主体的なこの種の国内運動は多くはないが、そのうち最大規模で最も大きな社会的影響を与えたものが、日本宗教懇話会(以下、懇話会)の主催した「日本宗教大会」で、さらにこれを発展しようと企図して世界宗教平和会議日本委員会が主催

した「日本宗教平和会議」がある。

「日本宗教懇話会」の発足と「日本宗教大会」の開催

懇話会は、一九二四(大正一三)年六月二十九日、日本宗教懇話会に改称された。懇話会は、井上哲次郎、補水茂助、遠藤隆吉、神崎一作、和田對白、野口末彦らが神・仏・基三教の有力者に働きかけて結成された。同会は、春秋に大会を開催するなど、日本で初めこの宗教者の協働による継続的な運動を展開した。懇話会は、「日本における宗教各派及教育に関係ある内外人士相互の理解を増進し且つ共通の研究の事項並に時局問題に関する意見を交換する」目的を達成するために各種の事業を行なうこととした。及川智雄(創立者)、今岡信一良、渡辺海旭、和田幽玄、神崎一作、野口末彦らを理事に主だった神・仏・基の教団の指導者たちが参加した。ここで今岡信一良らが「世界宗教大会」の開催を構想計画したが、前述のようにアメリカの Church Peace Union によって類似計画が発表されていることを知り、「世界宗教大会」を延期して、その計画に参加協力することに決まった。その代案として、先ず「日本宗教大会」を開催すべきだということになり、協議を重ねて一九二七年十月、今上天皇即位を記念するという名目で同「大会」の開催を決定し、翌年六月、四日間に亘り、日本青年館で開催された。「大会趣旨」によれば、「我國の宗教界は真に世界の渴望する新文化の創造と、世界の更生とに貢献すべき、世界的大使命に目ざめねばならぬ」としたうえで、この大会を「その使命実現

の「第一歩」と位置づけた。同大会には、会員一、一四五名（神道二八三、仏教五六八、基督教一九五、学校その他九九）の参加があり、各界の注目を浴びた。同大会では、国際連盟・国際教育・不戦条約・人種差別撤廃などに関する決議や癩病撲滅と病院設置・少年児童の保護・売淫公認制度の廃止・刑余者の差別待遇撤廃・陪審法改正問題、等々に関する決議、等々が採択された。

#### 「日本宗教学平和会議」の開催

「日本宗教学平和会議」は、一九三一年五月、懇話会を母体とした「世界宗教学平和会議日本委員会」が主催し、「平和」問題を超宗派的な立場から検討しようと呼びかけられた日本最初の平和会議といえる。同会議は、一九三二年十一月ワシントンで開催予定の世界宗教学平和会議 World Conference for International Peace through Religion にむけて日本宗教界の意見を調整して、この会議に日本側の意向を反映させたいという意向も含まれていた。主催者名はその表われでもある。結局「世界宗教学平和会議」は、満州問題など国際緊張が増大したことなどから開催されなかったが、「日本宗教学平和会議」は、当初の計画通り開催された。同会議は、会議の成果として「平和宣言」(前文削除)を採択・発表した。その要旨は「戦争頻発について宗教者先づ其實に任すべきである」、「諸宗教の特異性を認めつつ国際平和実現に関して諸宗教は協力し得る」、「一切の国際紛争は平和的手段を以て解決すべきである」、「民族的人種の宗教的偏見の打破」、「国際聯盟及び不戦条約の精神を指導完成せんこと」

などであった。この会議の委員名には、井上哲次郎、今岡信一良、新渡戸稲造、大西良慶、渡辺海旭、姉崎正治、宇野哲人、奥山清治、中山正善等々、五一名が連ねられている。この「日本宗教学平和会議」は、やがて戦後における日宗連の最初のイベントとして知られる「全日本宗教学平和会議」(一九四七・五・五)やこの地区別「平和会議」の開催のモデルとなり、「日本宗教学大会」と共に、戦後における宗教の「連合」や「協力」運動並びに平和運動の典型として、今日の宗教界にも影響を与えていると考えられる。

#### 注

(\*) 研究プロジェクト全体の概要報告書は、拙稿「宗教集団間の協力・対立・連合等に関する研究の概要」、「中央学術研究所紀要」第一七号、近刊、参照。また、本プロジェクトの一部門である国際シンポジウムの概要報告については「現代における宗教集団間の協調と葛藤」(井上順孝「宗教研究」二七三号、一五一—一五八頁、一九八七年)を参照されたい。尚、本プロジェクトの研究報告書は、佼成出版社より一月発刊予定である。

#### 都市祭礼における約縁集団と氏子集団

石倉孝祐

これまでの日本の社会集団研究の対象は、主として伝統的社

会における各種の社会単位を構成する要素、すなわち血縁原理、地縁原理に基づく諸研究が中心であり、約縁性に基づく社会単位の分析は、比較的僅少であったといえよう。

約縁性とは共通の目的を満たすために自発的に参加した成員によって運営されるところの一時的な集団を意味し、F. Hsu のいうところの「クラブ的な諸集団」に該当する概念である。

血縁集団や地縁集団が一般に第一次産業を主とする社会、たとえば農漁村に対応するのに対して、約縁集団とは第三次産業が盛行する都市社会が主な対象領域となるものである。

人口の移動性、変化性、多様性が際だつ都市地域における社会集団を考察するに当っては、約縁原理に基づく社会集団研究がぜひとも必要であるとともに、従来からの地縁性、血縁性に基づく様々な社会単位との交渉、結合原理に対する視点のなかで、ダイナミックな複合的機能を分析するべきであろう。

都市地域における祭祀研究の位置に關してかような問題意識をもつ発表者は、今回の研究対象に、東京都北区王子本町に鎮座する王子神社の祭祀を選択した。周知のように北区は東京都心部からみると、埼玉県川口市に接する東京の北部を形成する地域的特性を持つ。近世までは朱引き線外の、いわゆる「御府内」には相当地しない地域であり、明治初年に王子製紙等の近代工場が誘致されるまでは、全くの農村的概況を呈していた。近代以降は、広大な陸軍用地の展開する軍都として大発展を遂げ、また第二次大戦中の空襲、戦後の陸軍用地の開放に起因される用地の住宅地化と人口の増大、都市化が広範に進行した地

域である。都市機能の動態的把握を志すものにとつて、王子地域の分析は好対象であると言えよう。

王子神社は東京都に広く分布する武蔵野台地の東端部の崖地に位置し、現在でこそ、雑然とした市中にあるが、かつては東に隅田川、南に石神井川の渓谷を見おろす景勝地にあつたと思われる。社伝によると鎌倉中期に紀州熊野権現を勧請したものとわれ、このことは豊島郡における熊野師檀関係の定着（米良文書）と同時に、在地領主層の信仰形態（内閣文庫藏・豊島・宮城文書）の反映として、あつづけることができる。江戸期から昭和一八年までは、槍祭り、喧嘩祭りともいわれる王子田楽が有名であり、外部からも多くの参詣者で熱狂的ににぎわってきたが、戦中の中断は、戦後四〇年にわたつて田楽の実施を不可能とさせるに至つた。王子神社の祭祀は近世・近代を通じて王子田楽がメインの行事として構成され、田楽を演じるサイドとそたを受容する観衆から成る祭祀空間を構築してきていた。いわゆる「みられる祭り」として伝承されてきたのである。ところが王子田楽の中断にともなつて、「みられる祭り」の要素が欠落して、祭祀が次第に町内的な性格をもち、祭りの盛り上がり欠いたものとなつた。その事例として、かつてこの地区が上十条、下十条、王子の三つの大字にわかれ、地域的な結合度が高かつたのに対して、現在では祭祀の内容が各地区とも非常に平準化してきたことが指摘できよう。むしろ、戦後定着した新町名での結合が高く、また附け祭りがイベント性の色濃いものとなつてきている。

昭和五九年の王子田楽の復興と、これを支えた人々の地縁性・血縁性を越えた結合は、「王子田楽衆」として形をみた。その後五ヶ年の「王子田楽衆」の熱心な活動は、概して言つて、旧来の宗教的象徴の復興による氏子組織の活性化と、約縁集団による町会組織を横わりにした再構築の過程として捉えることができる。

### 真宗門徒の講組織について

——北陸地方におけるその動態——

本 林 靖 久

一般に北陸地方の多くの講組織の共通点は、門徒の経済的負担を除けば、講組織に平等に関わっていることである。

このような講を真宗行事の基盤におく門徒の持徴は、信仰だけで門徒が集まり、連帯しているのではなく、信仰と共に地縁が、あるいはむしろ地縁が信仰に優先してさえいる点にある。したがって、真宗門徒は「血は、水よりも濃し」という規範に従うのではなく、むしろ、「地（縁）は血（縁）よりも濃し」という規範に従っていると言うことができる。そのような地縁的社会的なかで、蓮如以降、「信仰は血縁よりも重し」であつたはずの真宗門徒は、現況では「地縁は信仰よりも重し」という状況のなかで宗教生活を営んでいるのである。かかる性格を有した講組織において、門徒の信仰が篤い場

合、当然その結束力は強くなる。また、民俗宗教的諸習俗や他の創唱宗教（新宗教）に対しても厳しい態度で臨み、排他性が高まる。

ところが逆に、門徒の信仰心が薄れていく場合、これまで真宗信仰の基層に潜在していた民俗宗教が再び門徒のなかに台頭してくる。

たとえば、福井県丹生郡宮崎村舟場村の厄払い儀礼と農耕儀礼を例にとつてみよう。この村の厄払い儀礼は次のように行われる。まず厄年にあたる家が氏神の神社へ大晦日に御神酒一升をお供えする。その後、その御神酒を元旦の正月お講の時に供えし、お斎（食事）の時に門徒に飲んで貰うことで厄が払われる。こうして、真宗の講のなかに民俗宗教が融合しているのである。

また、農耕儀礼である雨乞い行事をみてみよう。この村には現在、門徒が「蓮如の池」と呼ぶ池があり、戦前まで雨乞い行事がおこなわれていた。この池の由来について、文化一二年（一八一五年）成立の『越前国名蹟孝』に、「東ニ池有。水底ニ往昔帝ノ召サレタル舟ノ端少シ見エル、由来不知。」と記載され、また明治四二年（一九〇九年）発行の丹生郡誌には、「村の二百メートルほど西に古池がある。継体天皇が北陸を開かれたときに乗つておられたくす木の丸木舟の木片が、今なお水底にあるという。」と書かれている。つまり、この「蓮如の池」は、継体天皇と蓮如を同一視することによって受け継がれてきているのである。

このように舟場村に見られた厄払い儀礼や雨乞い儀礼は、民俗宗教と真宗信仰の複合的關係について興味ある事例となっている。つまり、真宗に対する信仰が薄れた舟場村の門徒は、真宗信仰の象徴である蓮如と民俗宗教を結び付けることによつて、民俗宗教を肯定する態度を取るようになるのである。具体的に舟場村では、蓮如様の掛け軸が巡り歩くというオコウサマを通じて、門徒は次第に蓮如を天皇と同次元以上に見なし、Man-Got的な存在として受け止めながら講を実施してきたのであると考えられる。そこには門徒が蓮如を一種の信仰の免罪符として用いているように思われるのである。ともかくもこの村では、真宗信仰は蓮如信仰という意匠を纏つて展開されてきたのである。かくして、民俗宗教は真宗信仰圏の内外をとおして信仰の根を一続きにしているのである。

さらに、以上のことを講組織からみれば、個々の信仰・宗教意識が村お講の場で表明されることにより、門徒相互の共通意識を高揚させ、民俗宗教（在来信仰）を習合・吸収させ、もつて固有信仰を真宗化させるのである。舟場村の講とは、真宗信仰と民俗宗教を結び、共同体的連帯感を具現する空間のことにならぬのである。

従来、真宗門徒の宗教生活は、「門徒もの知らず」と呼ばれ、民俗宗教とは一線を画する態度を取ってきたと言われる。しかし、北陸地方における現状は、かかる性格をもつ講をとおして、民俗宗教に真宗的な修正や再解釈を施し、真宗信仰に基づく慣行行事を中心とした宗教生活になっていると言えよう。

### 三陸沿岸漁村における 漁業集団と「おこもり」行事

佐 島 隆

漁村において、漁業集団や宗教的信仰や行事にしても非常に多様であるが、釣縄漁を営み沖合に出る集団と網漁や地先の磯物採集をする集団とは対比的な特徴を持っていると考えることができる。リスクが高く、各船毎の競争意識の強さ、商品漁業の性格の強い沖合に出る集団に対して、地先を主とする漁業はリスクが低く、共同漁撈もしくは小船による個人漁であり、半農半漁民的性格を持っている。ここでは沖合漁業を中心とする集団に限定し、特有と考えられる行事をとりあげ、どのように関連するのかを検討する。沖合漁業の集団としては岩手県下閉伊郡山田町大沢の漁船団をとりあげ、そこでの「おこもり」行事との関連を漁業内容の変化と合わせて具体的にみてみたい。

大沢の戦後の漁業を概観すると、昭和二〇年代三〇年代は沖合に出る延縄や釣り漁業、昭和三〇年代からカキの養殖、四〇年代中頃からホタテの養殖、鮭の孵化成功により、五〇年代後半からは定置網を持つようになり、沖合漁業に養殖というリスクの少ない漁業が加わってきた。漁船団とは大型船の船主・船頭、鰯釣船の船主を中心とした、当村居住の船持ちの集団である。昭和二四年大沢漁業協同組合が設立されるが、その当時漁



船団の役割としては、遭難等の海難事故救助、漁場の整備、磯物の口開け決定に発言力を持ち、団員の被災者には義捐金、香奠を出し、そして一周忌、三周忌を主催することもある。さらに漁師の關係する祭りは全て漁船団がとりしきった。この主な祭りが「おこもり」行事（七こもり）である。このような行事は大沢に限らず、近辺他村の沖合漁業集団でも行なわれている。

「七こもり」とは七箇所のおこもりであるが、年十回行なわれる。「おこもり」は当地では「祭り」もしくは神仏に祈るための共同飲食の伴なう集会を意味している。その十回とは、全村的な規模の魚賀波間神社祭典（九月十五日）、漁船団全体としての初竜神祭（旧暦一月八日）、本竜神祭（旧六月八日）、また大沢漁船団を地縁的に七つの班に分け、その班毎に行なわれる旧正月十五日（旧一月十五日、一班）、初午（旧二月初午、七班）、庚申様（旧二月最初の庚申の日、四班）、お釈迦様（旧二月十五日、六班）、折磯様（旧三月三日、三班）、金刀比羅様（旧三月十日、五班）、八幡様（旧四月十五日、二班）である。江戸時代、大沢は海難事故者が多く、その供養のために「七こもり」が始まったと伝えられ、明治時代には漁船団長に当る人がネギウジ（年行司）となり、この行事を統轄した。各班毎のおこもりでは、現在、共同飲食が中心となり、個人や家族の事柄が多く祈願される。供養の意味が明確であるのは初竜神祭、本竜神祭であり、僧侶の関与もある。本竜神祭では魚霊供養も行なわれ、その儀礼も行なわれる。

魚賀波間神社は、かつては漁師の神様とされたこともあった

が、不漁であることもあって、現在ではむしろ村の神として意識されるようになり、漁船団の占める比重も軽くなってきた。祭日の変化は余り見られないが、おこもり会場は、宗教的施設か特定の個人の家であったが、個人の家が輪番で班長宅になり、さらに広さの点で公民館に移るといったことがあった。魚賀波間神社祭典に曳船が出ることがあるが、曳船の時の中小型船の増加は養殖の増加による小型船の増加と対応している。また現在に近づくにつれ、供養の明確な二つの竜神祭にも大漁祈願が加わってくる。五〇年代には竜神祭に女性の代理参加者が出てきた。

遭難事故が多い沖合漁業中心の大沢漁船団において、供養・海上安全等の漁師にとって切実な意味を持った行事が、各船単位の人間關係を越えた漁船団としてのまとまりを持つ行事になっており、漁業内容の変化が生じてもそれに対応した行事の変化は部分的であり、大枠は沖合漁船主を中心にして、維持されている。

### 三重県北部における仏教の展開

—— 仏教諸宗の現況について ——

竹内 堅 丈

三重県勢北地方における仏教諸宗の展開状況を俯瞰しつつ、各宗派の展開を次にあげる。

天台宗 当地域への教線は、員弁郡の見性寺、津の藤堂家の善提寺である寒性院、松阪市の薬師寺、一乗寺などが中心寺院としてあげられる。しかし、たとえば見性寺は後に曹洞宗に転宗するように、その後の教線は衰退していく。しかし応仁、文明の頃、一志郡一志町大仰に生まれた真盛は、長じてのち比叡山に学び、天台浄土教の信仰を学んで本質地である一志郡へ帰り化導地を定めるのである。そして、一志郡の成願寺、津市の西来寺、松阪の蓮生寺などを一五世紀の後半に開創してその拠点となした。さらに真盛は伊賀の西蓮寺を中興して勢力の伸長をはかり、中勢地方の天台宗を真盛派として再編成をなし、その教線を拡張した。

しかし、真宗高田派、禅、浄土系などの諸宗の進出が著しく、真盛派は浄土系諸宗と識別が困難な程にその宗風を改変することに於て、宗勢拡大の道を模索したのである。

真言宗 勢北の北部では鈴鹿、阿芸郡に多く、鈴鹿郡関町の地藏寺、府南寺、南部では津市の観音寺などがあり、西部では伊賀地方の愛染院、上野の観菩提寺がその中心寺院といえる。当地においても真言宗寺院は、民衆の抱く希求の充足、不安の解消を目的とする現世利益を中心とした儀礼を催行することによりその存続価値を維持してきたといえ、先の天台宗と比べて転宗寺院が少なかったといえる。

浄土宗 教線は一志郡、松阪、伊賀地方全域にわたっている。主な寺院は、津の天然寺、上野の開化寺、一志郡の西称寺であり、一六世紀から、一七世紀前半にかけての開創寺院が各

地域に多く見られる。このように、時代がある程度下ってから定着発展したことになる。これは浄土真定の急激な発展により真宗教団が支配層と対立し、いわゆる一向一揆などが発生するようになったことから、支配層が浄土宗を受容したためと思われる。

臨済宗 桑名の蓮華寺、鈴鹿の竜光寺などの寺院を中心として教線を構築し、北部地域に集中する傾向がみられ、いわゆる京都へ向かう街道周辺に多く位置している。勢北での臨済宗の進出を考える場合は、主として京都方面より当地へ進入したものが中心となつて勢力を伸長させたといえる。

浄土真宗 北勢地方において最も強力な教線を伸長させたのは、津市一身田の専修寺を本山とする真宗高田派教団である。特にその教線は、北部の河曲、鈴鹿、阿芸、安芸、および一志各郡にその中心がおかれ、この各郡では圧倒的に専修寺教団が多数を占めている。

表面的には、本願寺派は政治支配層と多くの場合対立し、それが一向一揆として現われる。一方、高田派は対立を極力避けて、協調を心掛けることによつて、時には妥協して教線の伸長に結び付けたのが現象面での特徴となっている。天正元年に起つた長島一揆の際、本願寺派門徒が願証寺を中心として、織田信長と抗争するが、高田派は信長と対立する立場に着かなかつたため、後に信長の保護を受けて一層有利に展開したのである。その後も、時の支配層と密接な縁組を結び、強力な教線を構築させたのである。

また、没落した願証寺に変わり、桑名の法盛寺、西照寺が西本願寺派の拠点寺院となり、また東本願寺派としては本統寺があげられる。

曹洞宗 この地域の勢力の核となる寺院は津市の四天王寺であり、通幻派普濟善教の法系に属する正海慈光により復興され、末寺三ヶ寺を有する当地における曹洞宗活動の拠点である。正海は勢州工藤氏の出身であり、本貫地で法幢をかかげたといえる。末寺には、三ヶ寺の末寺を有する松阪の養泉寺がある。また、伊賀の国では同じく通幻派の広禅寺が、藤堂高虎の家臣に外護を受けて法系を伸長させている。

### 勢北地域における

#### 仏教諸宗の展開について

——曹洞宗を中心として——

佐藤悦成

鎌倉期に政権を執るに至った武士は、寺院を建立して祖先を祀り、祖霊常在の場となすとともに、領地という現実的存在に對して、抽象的・精神的依り所として寺院を認識する。

祖霊によりもたらされた賜物である領地には、一族の生命が凝縮していると観るとともに、子孫は寺院を通して氏全体の歴史を学び、祖先に恥じない、という修道的色彩の濃い精神伝統を学び、その上に自己の存在を構築しようとなすのである。

実際には、領内の安隠、民心の安定、また、支配者としての本来的希求たる五穀豊饒、武運長久、子孫繁榮を寺院にて祈り、その充足を願うのである。

換言すれば、その期待に応えられない宗派は一顧だにされず、要素さえ満たされれば一宗派に限定しないで外護を結ぶ傾向さえみられる。

そのような寺院で営まれる追善法要は、祖霊への祈りであるとともに、祖先の精神規範を自らが継承していることの表明ともいえよう。

また、民衆にとっても、源頼朝が政権を握るにより、各地に座・市場が開かれて経済の活性化が促進され、流通経済の発展で荘園内に閉塞されていた状態から解放されたといえる。その民衆の素朴な信仰観念が、庶民を視野に収めた鎌倉新仏教各派の教えと適合したともいえよう。

上記の状況の中で、曹洞宗は在地勢力の外護を獲得して伸長をなすが、その要因として曹洞宗の儀礼形態が密教化したことを挙げることができる。その顕著な例を瑩山禪師の著わした『瑩山清規』に求めることができる。

道元禪師の手になる『永平清規』が、常に叢林を視点とし、思想的・精神的であるのに対し、そこには記され得なかつた俗世との接点を、具体的に記して『永平清規』を補完したのが『瑩山清規』といえる。

そのような「清規」を生み出す出発点となった一節を、『永平寺三檀行業記』『三檀介禪師』の項に見出すことができる。

徹通義介(一二一九—一三〇九)は、建長六年に懷辨より法を嗣ぎ、左記の如き指示を受ける。

辨公有時囑云。先師宗旨建立憑公。(中略)本清規雖有之。隨時風俗。折中現規。尤大用也。遍參諸方。歴観大國。以可建立永平宗旨。

この中には、懷辨が永平寺教団を如何に方向付けていたか明白に読み取ることができる。道元禪師の標榜した一箇半箇を接待する純粹志向の路線を変更して、世俗的にも興隆させるべく志向していたことを窺わせる。しかもその目的を達成するためには、『永平清規』の再検討も辞さず、時の風俗に従って化導の実を上げることこそ必要であると示す。

懷辨が俗世間に眼を向け、嗣の義介にその志を委ねるのが、道元禪師滅後二年に満たざる時であった所に、後世の教線伸長と所謂三代相論の惹起に結び付く要因があったといえる。

右記の如き、義介を中心とした動向に対して、道元禪師の遺風を守らんとする義演等は反発を強め、永平寺は二派に分かれて思想対立へと進展したのである。

ここで問題となるのは、永平寺の大檀越たる波多野氏は義介を支持し、純粹派の義演は経済的後楯を失なうて苦境に立つのである。後に曹洞宗が各地方で在地勢力の外護を受ける発端をここにみることができよう。

義介は真言僧澄海阿闍梨の帰依を受けて大乗寺を禅宗に改宗し、大いに化を張ってその手腕に訝えを見せるが、特に注意を引くのは、義介の宗風が真言宗のそれと大きく違わなかった故

の大乗寺入寺ではなかったかという点である。換言するならば、義介等のいわゆる密教的傾向は、そこまで進展していたともいえよう。

いづれにしても、「行業記」の一節に記される懷辨の意図は、義介を経て瑩山禪師に至って大成し、その民衆化導の方向は密教的義礼の催行を一要因として曹洞宗の発展をもたらすのである。

### セバスチアン兄弟団の泉の習俗

植田 重雄

一上部ラインのラインフェルデン市(Rheinfelehen)には、大晦日の夜に、セバスチアン兄弟団(Sebastiani Bruderschaft)になる「泉の歌」(Brunnensingen)の習俗がある。大晦日の夜キリストカトリック(カトリックに非ず)教会に属する聖マルチン教会より、丈高い提燈(トウチ)に火を点し、それを先頭に山高帽とフロックコートを着た十二人の人々が出て来て、ライン河に近いシュトルヘンブルンネン(Storchen-Brunnen)に向って歩いてゆき、そこに立ち止る。群集はこの十二人の兄弟団を囲んでこれから始まる厳肅な行事を待ち受ける。「父なる神にいつくしまれ、聖なるクリスマス(Christmastag)の時に、われらのために幼子が生れた。この子は神に選ばれた、まことの子である、神はあなたがたすべてに良き新年を与え給う。……」このようなキリスト誕

生を祝うさまさまの章節がつづき、五章節目につきのようにならう。「われらは新年にあたり、聖セバスチアンが戦争、ペスト、死に際し、代願をもってわれらを守るように願い上ぐ。彼はまことわれらの味方である、われらはあなたがたすべてによき新年のあるよう念じます！」

このような歌を他の六つの泉の湧くところや広場で歌い、市民も一緒に歌い、鐘が鳴るとともに、教会の新年のミサに加わるのである。中世十字軍の歴史についてヨーロッパを震撼させたのは、多数の死者を出したペスト大流行である。ラインフェルデンでも十六世紀には被害甚しく、屈強の青年を選び、「セバスチアンの守護を求め、セバスチアン兄弟団を結成し、苦難にある市民を助け、死者を埋葬し、病める者の看護につとめた。兄弟団の中の一人がたおれた場合、その最後を看取るのみならず、必ず新たに選びだし、兄弟の誓いを行った。キリスト教的な隣人への愛、奉仕を實踐した。十二人はキリストの十二使徒にちなんだものである。このような守護聖者の守護を仰いで兄弟団の結成は、のちのさまさまのツンフト (Zunft)、職業集團の成立にも影響を与えたといわれる。

ラインフェルデンの監督教会聖マルチン教会では可成り古い時代から聖セバスチアン、聖ロクス、聖ヨセフ、聖カタリーナの彫像をかついで泉をめぐる疫病・災害の防止、穀物の豊饒を祈願したといわれている。現在もその彫像は遺っている。その中でペスト流行に際しては、とくに聖セバスチアンの祈願が熱烈に行われたと思われる。中世の頃は病気の発生蔓延の原因

は水に在りと考えられていた。一六一〇年、一年にはラインフェルデンでは四千人が黒死病で死に、畑の耕作も収穫も放棄されたままであったといわれる。一説によれば生き残った市民の中の長老十二人が泉の許で、天に向い神とマリアにたいし敬虔な祈りを捧げ、讚美の歌を歌った。これが泉の許でコーラスを歌う慣例となったといういい伝えがある。社会奉仕、秩序維持の兄弟団の結成とコーラス隊とがどこで一つに結ばれたか、どのような経過によって泉で歌う形態に変化していったのか、ここでは詳細にふれることは避けることにして、曾つては市の危機を救う決死隊ともいうべき兄弟団の歴史を記念しながら、長老的存在の十二人がクリスマスと大晦日の夜、コーラスを歌って神の祝福、聖者の守護を求める習俗が今もつづいているということである。しかし問題はなぜ泉の許で歌を歌い、そこで誓いを立てたのかという点である。泉のあたりにセバスチアンの像があったとか、泉からペストが発生したというのは俗説である。泉 (Brunnen) にたいするゲルマンの信仰を根においてこのような習俗が永続して伝えられて来たともいえない。その点をなおさらに考察したいと思う。

### 意識調査から見た「危機」と「観無常」

深瀬俊路

本論を進めるにおいて、私は仏教本来の営みを次のように規

定してみろ。即ち、さとりにより而今の苦悩する自己がてらし出され、当為の姿へと軌道修正していく、という営みである。

この対機を当為へ修正、即ち、宗教へ志向させる原点、換言すれば、さどりの明晰性は、道元禪においては「観無常」であるといえる。この観無常、つまり、死にゆく自己を自覚する、危機感こそが道元禪師自身の発心出家の動機であり、弁道修行を継続させる原動力となっていることは、その伝記や著作の随処に学ぶことができる。

元来、宗教は自己及び自己を取りまく社会を「危機」として捉える視点から出発し、その解決を目ざすものといえる。即ち、いつの時代でも、その根本には、対機の実存を何らかの形で危機と捉える視点が不可欠であった。その視点なくしては、生きた宗教とはなりえず、道元禪もありえない。伝道も、それに即応して実践されてのみ活性化しうると言えよう。

釈尊においても、その求道の出発点は、四門出遊に象徴されるように、他人の生死苦を通し、自分が必ず直面する一大事を自覚せられたことによる。この自覚、つまり、智慧が他人と自分の危機感によって生まれてくるということが仏教では重要なことであり、この観無常による智慧こそが、仏教の原点とならなければならない。

以上の問題意識を基に、対機研究として、現代人の精神的危機状況を把握し、伝道を展開する上で、観無常をどう捉えているのか、を明確にするとともに、いかにしてさどりに誘引していくか、という私達の営みを確認する試案として、アンケート

による意識調査を実施した。

対象は、曹洞宗系大学、短大の学生三二二人であり、直接回収による調査で、九二・五％の回答率が得られた。

〈直接的不安〉「自分が必ず死ぬ事実」については、避けられない、は四八・七％と一番高いが、考えたくない、が二四・八％いる。考えたくない、と答えたものは、死という敵然とした事実は自分の存在基盤を根底からゆさぶる、最大の危機として位置づけて葛藤している、より本音に近い心理を表現していると思われる。「自分が必ず老いる事実」については、死に関しても、願わしい、願わしくない、という明確な意志表示がなかったのに対し、老いは、願わしくない、とはつきり拒絶するものが二六・五％いる。避けられない、と事実を認識するものが四八・七％、考えたくない、が一七・八％である。学生にとっては、死よりも老いの方が現実に行き着いている自分にしるびよる緊急な問題として捉えられている。

〈喪失体験〉「心の底から悲しみを覚えたこと」がある、と答えた四四・〇％の中、五一・九％が具体的にそれを記している。内容からみて、ここでも、やはり近親者及び親しい人の死に関する記述が圧倒的に多く見られた。

以上から管見すれば、現代人の危機意識や悲しみは、「死」から派生した体験や事実がそのテーマの大半を占めていると言える。その意味では、観無常と現代人の危機意識の同質性という、伝道の可能性を含む接点を見出すことができる。

しかし、それが宗教を必要とする欲求へと展開しない原因

は、観無常をもつ困難さとともに、一面において、伝道の脆弱さを物語っている。

今回の調査を通して考えられる私達の課題は、現代人がもつ、観無常と同質の宗教的欲求の萌芽ともいうべき、危機意識を自然発生的に放置することなく、当為の方向へと整理体系化し、お互いが投影し合い、苦諦という明晰性の主体的確立を喚起する原動力として、再び観無常を伝道の原点に位置づけていく点にあると言えよう。

## デス・エデュケーションと宗教教育 (2)

西田 隆 男

デス・エデュケーションと宗教教育に共通する関心として〈人格の完成〉がある。このことをターミナルケアにおける末期(臨死)患者の心理を中心にして、死を受容できるほどに成熟した人格とはどのようなものであるかについて考察してみた。

末期患者へのアプローチとして、通常四つのことが示される。第一に身体的(physical)なことで、医学的なレベル。第二に精神的(mental)なことで、心理学的なレベル。第三に社会的(social)なことで、社会学的、福祉上のレベル。第四に霊的(spiritual)なことで、宗教的なレベル。これら四つのレベルで、人格の完成と深く関係してくるのが第四番目の宗教的な

レベルであり、人間の魂の問題に関する霊的な内容である。

この第四番目のレベルはターミナルケアにおいては、*“Life of Quality”* という語に象徴的に表れている。すなわち、生命・人生の質とそれの尊厳性の問題である。死を間近にした患者にとって人生の意味とは何であり、残された人生をいかに生きるかということが究極的な問題となる。このことに対応するアプローチが第四番目の宗教的なレベルである。

人間はだれもが臨床的にみて、自分の死に対して意識的・無意識的に拒否反応を示すがほとんどである。死の受容というのは、そう簡単にはなされない。このことは、キューブラ・ロスの死へのプロセスの六段階で、その第一番目に否認があるのをもみても明らかである。しかし、死が人間にとって成長の最後の段階とか、死によって人生が集約されるとか言われるように、それをどう受け入れるかによって、その人の人生の意味と質が問われることになる。

そこで、目前に迫った第一人称としての自己の死を受容できる人間のパーソナリティの特徴をあげてみると次のようになる。

### (1) 自立している

社会的にも、個人としても依存的にならず、自らの人生を納得して生きてきた。

### (2) 自己同一性が確立している

自我の形成がきちんとなされていて、自分の人生観、世界観をもっている。

(3) ポジティブな価値観、思考法をもつ

あらゆることに對して、特に不都合なことに對して、前向きにとらえ、そこに意味を見出すチャレンジ精神がある。

(4) ユーモア感覚がある

自分の生活・人生そして死を相対化できる能力をもっている。

(5) 宗教的な考え方ができる

人生の究極的な意味や死および死後のことについて深く考える精神があり、靈的なことへの理解力がある。

以上これら五つの特徴は、特に末期ガン患者のものを中心にしているが、その他の臨死患者と共通する普遍性がみられる。そして、このような人格の患者は、臨床的にも平安に死を迎えているという。

これらことからひとつ言えることは、成熟した人間のパーソナリティの特徴には、宗教的な要素が含まれるということである。それは第五番目の特徴はもちろんのこと、その他の特徴についても、健全な宗教(宗教者)の特徴といえるものである。

死を平安に受容できるほどに成熟した人格の特徴は、そのまま健全な宗教のそれであり、靈的なものでもある。そのところにデス・エデュケーションと宗教教育の本質的な接点があるように考えられる。

## 作務について一考察

——禅林学校の教育理念として——

荒川 元暉

作務さむは、禅林修業における労働・作業である。身体を使っての筋肉労働であり、建物の内外の掃除はもとより、庭の除草作業、衣食住の家事労働全般にわたる仕事をいう。また、禅林とは、坐禅を基本的修業とする禅僧集団であり、禅林教育とはこのような禅僧の生活全体を通しての教育である。禅林学校教育は禅僧の専門道場のもつ教育的機能を学校教育のなかに取り入れたものである。ここで、建学の精神にたちかえり、現代の社会に對應できる人物養成を目指す禅林学校の教育理念を考察したい。

禅の古刹、正眼寺の境内地に建てられた正眼短大は、禅による人間形成を教育理念として創立された全寮制による大学であるが、教育カリキュラムのなかに作務の実習を坐禅と同様に必修履修科目として学生に課している。恵まれた大自然のなかにあつて汗を流して勤労に従事する時間に、禅堂にあつて坐禅を組むのと同様、重要性をおいている。

その理由は、坐禅を基本的修業とする禅僧集団である禅林が、作務を重視し、生産労働に従事し、行住座臥の日常生活のなかで、師弟間の問答商量を行うところからくる。これは、原



始仏教教団のつた生活態度とは異なる。釈尊は僧たちの生活はすべて托鉢による行乞に依存し、生活のための生産労働を否定していた。その後、仏教が中国に初祖達磨大師によって伝えられ、次第に中国仏教として定着するにおよび大きく変容した。その思想的確立に力があったのは、百丈懷海禪師（七二〇—八一四）である。

「一日作<sup>ず</sup>ざざれば一日食<sup>わず</sup>わず」は百丈の語として広く伝えられている。そこに見られるのは、自給自足のための生産労働の重視である。さらに大切なことは作務を通しての師弟間の禪の修行である。この考え方は、すべての社会人が生きていくために自分に与えられた仕事に対して打ちこんで生きることの大切さを示している。作務が肉体労働であり、雑役的なものであっても、仕事に實踐はない。職業はもろんのこと、自分に与えられたものを仕事として真剣に打ち込む生き方がそこにある。

また、禪林には普請<sup>しんせう</sup>作務<sup>さむ</sup>という言葉があるように、作務のときは全員が総出で、それぞれ平等の分担による仕事に要請される。とくに、禪林では下座<sup>げざ</sup>行が尊ばれる。お互いが縁の下の力持的存在となつて陰徳を積む。皆のいやがる仕事を進んでやる。徳を損じないためには、おのれを捨てる。これはいわば「捨の教育」である。「得の教育」と相反するものである。

行住坐臥の日常生活のなかで学ぶものは生活体験である。禪林学校は全寮制による団体宿泊訓練の形式をとる。好むと好まざるとを問わず、一種の生活統制を受ける。そこには規則を守ることの厳しさがある。百丈の定めた「百丈清規」により禪の

修業の規矩は成立ち、百丈自らこれを守りぬいた。生活体験を通して学ぶものは、知識や言葉では教えられないものである。これは人間と人間、大自然とのふれあいにより得られる。五感による体得によって得られるものである。

作務は、毎日の平凡な仕事をおろそかにすることなく、誠意継続して行うときそのなかに、ある「聖なるもの」を見出す。およそ人間にとつて基本的な、避けることのできない労働は衣食住を基本とする家事労働全般にわたる仕事である。これをどう見るかは見方の問題である。物事を正しく見るのが学問であり、さらに一木一草の中に永遠の生命を見、仏心を見るのが禪の説く「観」である。「観」は心で見ることである。そのためには秋霜烈日の心の鍊磨を必要とする。この心身の鍛鍊の方法として作務がある。

# 会報

## 第五部会

○本号は、第四七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

特殊と普遍—ベイトソンからエコに至る宗教論(井門富一夫)、  
R・オートーとP・テイリッヒー『聖なるもの』をめぐって  
(藤本浄彦)、比較宗教学研究(1)(千明東道)、宗教ブーム  
と世俗化論(池田昭)

### 第二部会

多元的信仰の機制—M・シェーラーの価値論との関連において  
(華園聰麿)、「存在と時間」における世界の問題(山下一道)

### 第三部会

旧約聖書における遺体の処置(祖先崇拜との関連の考察(オフ  
ナー・クラーク)

### 第四部会

滝沢哲学における自己理解(柴田秀)

諦について(高崎正芳)、原始仏教に於ける有(Dhava)の語義  
について(服部弘瑞)

## 第六部会

ネワール仏教の密教儀礼グルマンダラ・プージャー(島岩)、  
「仏教人類学」とテキスト(片山一良)

## 第七部会

或る念仏者の生涯(大屋憲一)

## 第八部会

日蓮真筆消息の形態について(寺尾英智)

## 第九部会

新潟市の龍神信仰とシャーマニズム(佐藤憲昭)、祖先祭祀・  
祖先観に関する社会学的考察(広瀬卓爾)

## 第十部会

自衛官合祀拒否訴訟の最高裁判決について(村上重良)、ミッ  
ション・スクールの教職員の意識調査から—その3—(北川直  
利)、都市繁華街における「聖と俗」の分類(柳川啓一)、現代

の「流行神」の形成過程（鈴木岩三）、トラムホルコのハヤカ  
ーテ、コンパドラスゴとエヒード（野村暢清）

なお、発表を取り消したものは、（部会、発表予定順）、エリ  
アーデ宗教学における「聖」について（吉永進）、フロイド  
における理性と非理性（安藤泰至）、ベルクソンにおける「身  
体」について（岡部英男）、鈴木大拙論「大智と大悲」につい  
て（和田真二）、西田幾多郎における哲学と宗教との合一（沼  
田滋夫）、Tosha（概念知）の区分について（高田順仁）、西双  
版納の仏教事情（宇治谷顯）、瑜伽行派の理観について（毛利  
俊英）、俱舍論における“*ty Acaryah*”（田崎国彦）、不空三藏  
と文殊信仰について（浅田公子）、ホルトムの神道観について  
（大垣豊隆）、日蓮における宗教的罪の問題―「不考」の語を視  
点として―（原愼定）、日蓮遺文不敬事件について（小野文  
雄）、メキシコにおける日本宗教の土着と変容過程（大久保雅  
行）、韓国の新宗教（鳥井由紀子）、19世紀モルモン教の詩的言  
語・セクシュアリティ・親族構造（高田真知子）、ペンストロ  
イカに見られる宗教の重要な歴史的本質について（佐木秋夫）、  
ある回教論の比較考察―山本良吉と宝山良雄の場合―（松本皓  
一）。

#### ○訂正

『宗教学研究』二七八号会報記事中、九月の仏教大学における  
学術大会の研究発表者数は、二七六の誤りでした。おわびして

訂正します。

### 会員訃報

○日本宗教学会名誉会員、土居真俊先生は、昭和六三年二月  
七日逝去されました。享年八一歳。ここに謹んで哀悼の意を  
表し、御冥福をお祈り申しあげます。