

## 崇と祭祀

—大阪梅田の地蔵祭祀の事例について—

村上 興 匡

大阪梅田地域にある北向地蔵、梅田地蔵、延命地蔵の三つの地蔵への祭祀はそれぞれ別々の集団によって異なったやり方で行われているが、梅田地域の地域変化から同一の影響をうけている。梅年の地蔵祭祀に起きた変化を統一的に解釈するため、崇とその祭祀との関係に注目し考察をくわえる。

まず各々の祭祀の変遷を見てみるとその祭祀の始まりと崇が密接に関わり、地蔵の崇がその祭祀をはじめるとその主要な動機の一つとなっていることがわかる。北向地蔵、梅田地蔵では工事によって地蔵の祭祀場所を動かすなどの変化があったとき崇が問題となっている。梅田地蔵の場合のように実際に不幸な出来事が起きた場合、それが噂や、宗教者によって地蔵の崇と関係づけられて、祠がつくられ祭祀がはじめられている。また実際に崇が起ったことが語られていない場合でも、予め崇が予想され、それを防ぐために祭祀が始められていると考えることができる。崇が潜在的に祭祀を強制する要素として働くような文化的背景が存在している。

崇を鎮めたり崇を予防するために、地蔵の状況変化を引きこした工事の起工者や関係者が祠をつくるのに寄付を行っている。それによって工事中の事故等を防ぎ、逆に地蔵による加護が期待される。また地元の間人は同様に寄付を行うとともに、以後継続的に日々の世話や地蔵盆等のときに定期的な祭祀を行なう。崇を起源として形成される祭祀集団は、状況の変化を作り出した家もしくは集団を核とした地域共同のものになる。

しかし今日の梅田地域は職住分離による生活空間としての性格の希薄化によって、地域共同体としての働きが衰退しあり、地蔵祭祀においても地域共同の要素は弱くなりつつある。次々に住民が私鉄鉛線の近郊地域に移住し、商店者などでも店は梅田にあっても住居は郊外ということが多い。地域で生活するものが地蔵の祭祀を行うという形で祭祀は困難になってきている。町内会によるというより地元のお店街による祭祀としての性格に変化してきており、地蔵の利益(崇)も商業の神的な性格を帯びてきつつある。

それとともに祭祀全体の中での外から訪れる参拝者のもつ意味が増大してきている。これら参拝者は組織されない個人の集まりであり、その祭祀行動はきわめて個人的祈願を中心とする。彼らにとっての崇は、地域で祭祀を行う者とはことなる側面の強調したものになっている。地元の人達にとって「御利益のある仏(神)様だから粗末にすると崇がある」のに対して、一般参拝者にとって「崇のような仏(神)様だからこそ御利益がある」とされる。ともに地蔵の御利益がその崇と表裏一体の

ものとして語られており、祟が地蔵のカリスマを測る指標となつていると解釈できる。祟が祭祀を行う動機付けの一つとなつている点は同じだが、地元の人間にとつて祟は祭祀を半ば強制するものであるのに対して、外部の参拝者にとつては祭祀を誘引するものであるに過ぎない。

多くの人を集めているという事実自体、地蔵のカリスマ性をより強く意識させ、マスコミなども補強的に働いている。現在の梅田地域は都市ターミナルとして、一過的に多くの人が集まる場所となつており、そのことが地蔵の参拝者を増やし祭祀を盛んにする要因となつている。また、多くの参拝者を集める地蔵は繁栄する地域の象徴であり、奉讃者が商店街である場合商店街の賑わい自体地蔵の御利益と意識されている。

元々梅田の地蔵はその地域の人々の神（仏）であり、その祭祀行事も地域対して閉じたものであつたと考えられる。地蔵の祟として語られるのは地元で起こつた事故や病氣であるし、かつての地蔵の御利益として語られることが多いのは、火事避け、疫病避けであつた。地蔵は祟るといふ意味でも恩恵を与えらるるといふ意味でも地元の地域共同体の中でのみ意味をもつてきたが、梅田に起きた都市ターミナルとしての交通条件の整備やマスコミの働きによつて、より広い外との関連の中で意味をもつようになり、祭祀の中での祟の意味にも変化がおきてきたものと考えることができる。

## 移住者と祖先祭祀

— 母村の墓と位牌をめぐつて —

田 島 忠 篤

本研究は、奄美・西阿室村落を事例として位牌と墓の継承をめぐつて都市移住者が母村との関係を維持し、伝統的な母村の祖先祭祀を如何に変化させるかを探るものである。

西阿室は、奄美本島に隣接して浮かぶ、加計呂麻島の外洋に面し、三方を急斜面に囲まれた村落であり、一九八九年八月時点で、実質七〇世帯、人口一三九人の自然村である。戦前は、經業、黒糖製造を営む生産村で、昭和三年の最盛期には二〇〇世帯、一一〇〇人を有していたが、第二次大戦で荒廃し、行政権分離中は沖繩の基地建設へ出稼ぎに、復帰後は、京阪神工業地帯の就業に依存せざる得なくなり、若年単身、挙家離村によつて母村では人口・世帯数が激減した。現在、高齢化により、人口自然減少が進む中、一九八〇年以降、定年を迎え、年金生活者として帰郷する人が増えてきたため、人口・世帯数ともに横ばいを示している。

この様な人口流出と反比例して、母村では墓石の数が増加し、墓地には一一八区画中に一一八基の墓石が立ち並ぶようになった。ほとんどは、行政権の返還以後、特に、昭和三五年から四五年に建造されており、その数は八七基にも及ぶ。戦前の

は故人の俗名が刻まれている「個人名墓」であるが、戦後に造られたものは「〇〇家の墓」と彫られた「名字墓」に変わっている。また、一九八〇年、町営の火葬場ができてからは土葬がなくなり、洗骨もなくなりつつある。また、改葬をしたとしても従来のように海水で遺骨を清めるのではなく、焼くように変わった。

「位牌」については、全戸の九割が所持しており、その内訳は、夫方両親の位牌を祭ったものが二三例と一番多く、次が夫方の祖父母が一五例、配偶者一一例であり、四番目に妻方の父母九例がある。全体では、夫方四七例、妻方一二例と夫方に傾いており、この中で夫および妻方の父母ないしは兄弟を同一世代帯内で祀っているのは二例しか見られない。また、出郷者の位牌を預かっている例も、二例のみで、西阿室では、普通位牌を持って出郷するそうである。従来、出郷先での死亡した場合にしか、戒名つきの位牌が見られなかったのが、母村で死亡した人の位牌にまで、従来の白木の位牌に戒名がつけられている。さらに、三三回忌のまつりあげを済ませた位牌まで祀られている。

この様に婦村者の多くは、母村の墓と位牌を継承してきた人であり、現在、在村者の八割が過去に一年以上の都市生活を経験しており、今後も定年退職者が帰郷してくる傾向にある。こうした都市生活経験者が帰郷することによって、ヤマトの生活様式が村の中に無意識に持ち込まれて伝統的な生活様式を変えていっている。個人名の墓から名字の墓へ、あるいは、土葬

から火葬へ、また、俗名から戒名の位牌へと、墓・位牌を都市移住者が継承することに依って「ヤマト化」が進んでいる。こうした変化が、祖先親にどの様な影響を与えているのか今後の課題として考察してゆきたい。

### 枕飯の仏教儀礼と民俗

藤井 正雄

枕飯とは、死が確認されると先ず死者の枕元に供えられる一膳飯のことをいい、霊供とも枕供とも称する。

枕飯に箸を立て、また箸を堅と横に置く形や、小さな握飯を上置き箸を立てるなど三種の習俗がみられる。これらの習俗に対する仏教側の意味づけには、江戸初期からさまざまな文献をみることが出来る。浄土宗の僧、報普が寛永三年（一六二六）に編み、万治三年（一六六〇）に刊行した『無縁慈悲集』（文献1）や竜山必夢の撰によって元禄十一年（一六九八）に刊行された『浄土諸廻向宝鑑』五卷（文献2）は、単に浄土宗の葬送儀礼書にとどまらず、当時世間に流布していた各宗の葬送儀礼、書式・習俗を通仏教的に集大成したものとみることが出来る。明治二十七年金井秀道編『浄土慈藹宝庫』二卷（文献3）は内容的には文献2とほぼ同じで、配列をかえ僅かに修正を施したものである。

これらの文献はいずれも、枕飯に箸を立てるのは火・水によ

る。私浄儀礼であることを明言する。すなわち密教の本意からみるならば、箸を竪にたてるのは火を意味し、横に置くのは水をあらわし、二本ともにたてたり、一本を竪、他の一本を傍に置くのは横竪不二をあらわし、ともに口伝によるのである。浄土宗の教義においては、横竪の横は空間的、竪は時間的の意味で、修行を積んで仏果を得ようとする自力の法文を竪、弥陀の本願に乗じて速やかに浄土に往生する法門を横としたもので、横竪不二とは自力、顕密の会通をあらわしているともみることができよう。

私浄儀礼の前提条件として穢れの概念が存在することははいうまでもない。文献<sup>2</sup>には三千威儀経の「女人の為に行香す。手に触れ、染を生ぜんことを恐る」の文を掲げているが、文献<sup>3</sup>になると、枕飯が女人によって盛りつけられた不浄食を水火をもって清浄にすると、女人を穢れとみた社会風潮を反映して叙述がより具体的になっている。

箸を二本揃えて山盛りに盛った飯の上にさらに握飯を重ねて供えた靈膳に突きさす習俗は、食事の際して僧が米飯数粒を別にして餓鬼に施す生飯ないし散飯の儀礼を営むのみで、世俗によって習俗化されたものであるとする。そして、その上に送葬の際新亡の靈膳に限って枕飯、握飯とを箸二本揃えて竪に貫きさすのはおかしいと論じている(文献<sup>3</sup>)。すなわち箸をたてること自体、私浄儀礼とみる仏教的意味からするならば、供養の後箸をとり除くべきものとされるからである。しかし、実際には枕飯に箸をたてたまま墓地に持参する民俗は、十

万億土への旅立ちの弁当とする世俗の解釈が優先したものとみることができよう。

箸をたてる民俗は枕飯に限られるものではない。たとえば東北地方で除夜に供えられるミタマノメシの例もみられる。この他に正月のヌルデ箸、青屋様のススキ箸などは、特定の人が神に供えた飯であることを表示するものと解釈されている。この解釈からすれば、枕飯に箸をたてる習俗は、死者に限って供えた飯であるから、みだりに他の者が手をつけるべき性格ではないことを意味する。すなわち神代からの黄泉尸喫をあらわすとみられる。枕飯が親族によって食べられる習俗の出現は、忌みの観念の混乱とみるよりも、枕飯としばしば混同される枕団子、四十九日餅との混乱によるものとみた方がよいと思われる。

なお、以上の枕飯に関する仏教の民俗化、民俗の仏教化の相互作用を柱とする分析・解釈については、詳しくは、拙稿「日本仏教と民俗―枕飯考―」(国学院大学『日本民俗研究大系』一〇巻、近刊)に譲りたい。

## 農民と狐

—花山院家祈禱について—

菊池 武

江戸時代の文政初年、但馬国美含郡竹野谷の下竹野十箇村(現、兵庫県城崎郡竹野町)で、狐が非常に多くみられるよう

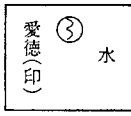
になった。そこで、村人が相談の結果、代表者を京都の花山院家へ遣わし、祈禱を依頼したという出来事が起こった。これは、五年前にも起こり、今度と同一人物を代表として、花山院家へ参詣させたことがあったという。

今回ここでは、なぜ農民たちが狐が多く出たことで、わざわざ京都の花山院まで参詣に行かねばならなかったのか。花山院家が果たした役割とともに、狐に対する農民の信仰を簡単に考察してみた。

そこで、竹野町上町の福田敏雄氏蔵の『京都花山院参詣控』によると、代表者である惣兵衛が、文政三年二月二十四日から三月七日にかけて上洛した。花山院家においては、

則、御神事御勤被<sub>レ</sub>遊候、御供物御洗米参り候、右十ヶ村江少々宛相談<sub>ケ</sub>申候、則、九日ニ休日致候而、村中一統ニいたたき申候、且又、花山院内大臣様御直筆御願候処、幸御次手御座候故、早々御調相致候、参詣入用御筆料左之通。

と、神事が執り行われ、供物の洗米を持ち帰り、十箇村で少しづつ分けあった。そして、わざわざ九日を休日として、村中がこれを頂いたという。また惣兵衛は、花山院当主前内大臣愛徳御に懇願して、下図のような直筆も授けられている。



以上の御祈禱・直筆は、宿泊した宿屋の主人、菊屋善左衛門のきもいりにより、普通より早く執り行いことが出来たようである。ちなみに、御膳料・御役人中などへ銀三拾八匁七分五厘、御直筆料として銀四拾三匁六分五厘、御筆取り次ぎ役入へ

銀四匁三分を支払っている。

この花山院家は、藤原北家道長流で、清華家の一。道長の孫師実の二男家忠が、花山院法皇邸宅を伝領して家号とし、花山院流の嫡流となった。江戸時代の家禄は、七百拾五石余(『京都御役所向大概覚書』上巻)。笛(笙)・筆道の家として知られた。愛徳御は、二十六代目当主で、「公卿補任」(『増補国史大系』第五十七巻)の文政三年の条には、「前内大臣(従一位)、同愛徳<sub>六</sub>六月一日任右大臣」とあり、当時六十六歳で、文政十二年七十五歳で死去している。才徳があり、書をよくすることと有名であった。

花山院家は、幕末まで御所の南西に居を構えていて、屋敷内に「正一位花山稻荷大明神」が祀られていた(京都御苑内、宗像神社内に現存)。明治維新になって、菩提寺である京都市西京区の天台宗小塩山十輪寺へ分霊した。この稻荷社について、『稻荷神社考』(下・前田夏蔭撰・天保七年・江戸の国学者、『稻荷大社由緒記集成』研究著作篇)に、

さてまた此命婦社の、ふるく東ノ一条の花山院の内にもあるを、花山院ノ家ノ記に、命婦社<sub>藤原基経</sub>ハ昭宣公之時為シテ三守護神ト、住ヌ<sub>二</sub>此地<sub>一</sub>といへり。

とある。また、『稻荷の弁』(渡辺政香撰・天保七年頃・三河の国学者、『稻荷大社由緒記集成』教化著作篇)では、

狐有<sub>二</sub>花山家・能勢家<sub>一</sub>之一派、相伝テ云、往昔有<sub>二</sub>ッ時<sub>一</sub>狐狩、老狐得<sub>レ</sub>捕、急逃<sub>二</sub>隠花山殿乘輿中<sub>一</sub>乞<sub>レ</sub>赦、遂得<sub>レ</sub>免矣、能勢何某亦雖<sub>二</sub>時異<sub>一</sub>、而助<sub>レ</sub>死<sub>二</sub>之趣<sub>一</sub>相同、共ニ狐誓曰、至<sub>二</sub>子孫<sub>一</sub>

永宜<sup>レ</sup>謝<sup>レ</sup>厚恩<sup>一</sup>也、自<sup>レ</sup>此于<sup>レ</sup>今有<sup>二</sup>狐魅人<sup>一</sup>、則以<sup>二</sup>家之符<sup>一</sup>置<sup>二</sup>闔傍<sup>一</sup>、乃魅去<sup>レ</sup>乎<sup>一</sup>愈。

ともある。後者史料については、狐に花山院家と能勢家の二派があり、狐魅（狐のたたり病）に取り付かれた時、両家の「符」はこれをはらい平癒させると記している。

さて、これだけの史料から簡単に結論は出せないが、ただ花山院家と狐神信仰（靈狐）との深い関係が窺われ、当時広く知れわたっていたことが判明する。また、菩提寺の十輪寺では、花山院法皇とも因縁が深く、法皇が西国巡礼再興時に背負ったと伝える十一面観音（禅衣観音・草分観世音）を安置し、巡礼者は一番初めに参らねばならぬ観音とされた。花山院家の宗教活動の由来を解く鍵として、今後注目すべきであろう。

狐は、全国的に田の神、稲荷の使令として、広く信仰され祭祀される例も多かった。一方、人を化かし、病気にさせ、化けるとも考えられ、尊敬の念とは変わり、恐怖心をもってみられることも大きかった。

花山院家の狐に関する伝承をみれば、嫌い恐れられた憑依靈をおとす目的に上落したとも考えられるが、今回の場合は、時期（二―三月）・神事内容・「水」という愛徳御直筆などを考え合わせると、狐の動きに対して、農民たちが予兆を看取し、災害が生じぬように、花山院家に祈禱を依頼したとするのが妥当であろう。ここに、一地方の農民の生きるための真剣な心意が窺い知れるのであり、単に俗信として片付けられないものがある。

## 『丹生大明神告門』についての一考察

門屋 温

『丹生大明神告門』は『丹生祝氏本系帳』に比して、伝本も少なく、未だ諸本の校訂も内容の検討も充分におこなわれていないとは言いがたい。

『丹生大明神告門』はその内容から、祭神ニフツヒメの降臨・巡行・鎮座を語る前半部分と、歴代の天皇の帰依と寄進を語る後半部分に分けることができる。

降臨地の奄田あるいは三谷と鎮座地の天野との距離はわずかであるが、その間の巡行は大和・紀伊両国にまたがる長途である。しかし、そこには古代の神の巡行説話に見られるようなエピソードの挿入は全くなく、ただ「忌杖を刺す」「神田を作る」という行為を繰り返してゆくにすぎない。しかもその神田に詳細な「坪付け」が付されていることから、おそらくこの巡行説話は、ニフツヒメに固有のものではなく、既存の神祠と神田を神の「巡行」という行為でひとまとめに括ることによって、その領有の確認を意図して作りあげられたものではないだろう。

一方、『告門』後半部においては、応神天皇寄進の広大な山地が四至をもって記されている。同様の四至は『丹生祝氏本系帳』にも記されており、それは空海の『御遺告』や『御手印縁

起』に引かれることによって、高野山領確立の論拠とされるものである。しかし、こうした四至限定によって広大な神界を囲い込むことと、前述巡行によって点在する神田をまとめることは、「神と土地」の意識に差があるのではないだろうか。

十世紀から十一世紀にかけて、高野山は『御遺告』等を用いながら、散在型荘園から領域型荘園へとその領有形態の転換を計り、それに成功した。『告門』本文中に感じられる「神と土地」に対する意識の段差は、こうした動きに対応するものであらうと思われる。『告門』の制作には、当時天野の丹生社との結び付きを強めていた高野山側の意向が強く働いていると考えらるべきであらう。

空海の四種の『御遺告』のうち、最も成立の早い『遺告二十五箇条』を除く三種には、『告門』の内容が『本系帳』の引用として引かれている。このことから、『告門』の成立は、『遺告二十五箇条』の成立から残る三種の『御遺告』が成立するまでの、数十年の間に絞られるのではないだろうか。

ところで『丹生社籠門家文書』『丹生宮御鎮座由緒』等には別伝のニフツヒメ巡行説話が収められているが、その内容・表現は『紀伊国造系図』にみえる天道根命の巡行説話と共通していることから、紀伊国造家の傍系である丹生祝家によって作られたと思われる。またこの別伝には丹生川上社の影響がうかがえるところから、天野の丹生社と高野山の結び付きが強固になる前の、『告門』の説話に先行する伝承の可能性もある。

## 沖繩におけるキリスト教と民俗宗教

小川 順 敬

本発表は、沖繩本島の南部（那覇市及びその近郊都市）、中部（沖繩市）、北部（国頭村）のプロテスタント教会の信徒を対象としたキリスト教と民俗宗教との関わりに関する実態調査の中間報告である。調査は一九八八年八月以降これまでに三回、約三ヶ月間行っているが、今後も継続調査を行う予定である。<sup>(1)</sup>

沖繩のキリスト教徒の割合は一二万人人口の約二%と言われ、これは本土の約二倍に相当する。キリスト教人口は絶対数では多いと言えないが、沖繩の多くの「外来宗教」の中では多数派であり、また教会の数も人口に比して多い。しかるに沖繩におけるキリスト教に関する実態研究は、特にプロテスタントについてはいささか等閑視されてきた観がある。カトリック教会が伝統的な祖先祭祀を容認し、新たな意味付けを試みつつ伝道活動を行っているのに対して、プロテスタント教会は実際の対応は別として原則としてこれを否定している。本研究は、祖先祭祀等の民俗宗教が根強い沖繩社会において、伝統的価値観と対立する信仰体系を持つキリスト教がどのように受容されたのか、そのプロセスを検討するとともに、沖繩の民俗宗教を新たな角度から再検討することを目的にしている。

この問題に対しては様々なアプローチが考えられるが、ここでは信者の回心体験を事例に取り挙げることにしたい。沖縄では教会に信仰を求めた理由や動機として、伝統的な祖先祭祀のあり方やこれを支えるユタ(シャーマン)に対する批判と「因習からの脱却」による「真の救い」が強調されることが多い。

特にこれらの回心体験のうちきわめて興味深いのは、カミダリーイと言われる幻覚と夢遊を伴う心身の異常体験の際、キリストの声を聞いたり姿を見たりするといったモチーフを中心に展開する事例である。こういった回心体験を語る人物は、もともと「サードカウマリ(靈感の高い生れ)」と言われ、幼い頃から、生霊、死霊などを見ることができたり、夢によって予言を行なうとされる者が多い。カミダリーイは、そのような人物がある一定の年齢に達した時に発現し、本来ならばユタや村落祭祀を司どる神役になるための祖先や神からの諭しとして解釈される。従来、カミダリーイはユタの成巫過程や、神役となるためのイニシエーションを構成する重要な要素であると考えられているが、この場合カミダリーイは「悪霊に憑かれた状態」という新たな解釈がなされている。

ところで、回心体験は「証し」として礼拝の日や特別のプログラムが組まれた際、教会で会衆に告げられることが多い。特に「悪霊に憑かれた状態」からキリストによっていかに救われたかを身をもって体験した人物の「証し」は、すぐれた「証し」として評判になることが多く、パンフレットが作成されたり、テープやビデオに収録され多数複製されて信者に配られる

場合もある。また、これらのパンフレット等は、教会・教団をこえて信者の間に流布することがある。として、このような「証し」体験は、未信者にとっても理解、共鳴できる信仰体験として受け入れられる場合も多い。

カミダリーイは伝統的な民俗宗教を支える職能者を再生産してゆく重要な要素と考えられているが、これが新たな解釈を与えられることにより、外来宗教受容の様々な「水路」を提供していることは注目してよいだろう。もともとカミダリーイは、その象徴的内容が伝統的な民俗宗教や仏教、神道、道教などの諸要素の混成体であると言われる(佐々木宏毅)。キリスト教による新たな意味付けが可能となったのも、このようなカミダリーイの可塑的な特質によるものと考えられよう。

(一) 一九八九年七月より庭野平和財団研究助成による調査を  
継続中である。

### 『河童に対する一考察』

——「河童」についての言語学的民俗学的推考——

安藤 真

日本民俗学の出発点となった柳田国男の『遠野物語』には、「河童」についての伝説が紹介されている。その中に、河童が馬を水中に引きずりこもうとするものがある。これは、上古馬を水神に供えた儀式的記憶が河童と馬の密接な関係となり、今



日の民間信仰になったのではないかという「河童駒引」の学説となる。この研究は、石田英一郎氏の綿密な考証『河童駒引考』にひきつがれる。

「河川」や「水」は、人間の社会と生活にとって大変重要な問題であり、そこで「河川」や「水」に対する信仰が発生し「水神」が登場したのであろう。だが人間の技術が発達して、河川や水を自由にコントロールできるようになると「水神」に対する信仰も弱まる。「水神」は「水怪」「水精」(water sprite)に変貌してゆかざるを得ない。その一種が、わが国の「河童」であり、「河童」は「水神」の零落した姿であるという主旨であらう。

だが、この「河童」が水神の墮落した存在であるという解釈だけでは説明のつかない伝説も数多い。その事例の一つが『遠野物語』の中にある。それは河童の子を産んだというエピソードである。

「その子は手に水掻きあり。この娘の母もまたかつて河童の子を産みしことありといふ。二代や三代の因縁にあらずといふ者もあり」

『遠野物語』(五五)

「上郷村の何某の家にては河童らしき物の子を産みたることあり。誰かなる証とてはなけれど、身口まっ赤にして口大きく、まことにいやな子なりき」

『遠野物語』(五六)

人間の娘が河童の子を産むことなどあるであらうか。それもその娘の母もかつて河童の子を産んだことが二代や三代の因縁ではないという。しかもこの家は如法の豪家(ごうけ)で土族であり、村

会議員をしたこともある地方の名門であると結ばれている。

「まことにいやな子なりき」という言葉はこの子供が、その家で認知できない存在であることを意味しているようだ。その子供は、その「村落共同体」で公認することのできない私生児であったのだらう。

私が「遠野」で調査した折、地元の老人から、電気のひかれ始めた大正末から昭和の初期まで「よばい」の習慣があった事を聞かされた。「よばい」とは、夜思う女のところまでしんでいくことで、なけば公然と認められた慣習であったという。「河童の子」とは、この「よばい」(夜這い)の結果できてしまった私生児ではあるまいか。

その家や村で認知することのできない私生児を「河童の子」ということにしたのはあるまいか。そうすることにによって、万事うまく解決してしまったのではないだろうか。

だが、何故その原因を「河童」のせいにならぬかというところが疑問であった。その「子供」を、他の理由ではなく、「河童の子」にせねばならぬならぬか根拠が必要であらう。

ところで古野清人先生の「高砂族の祭儀生活」の中に、台湾のアミ族では、若者組のことが「カッパー」(kapan)と呼ばれることが記述されていた。

この「カッパー」(kapan)が「河童」になったのではないかという仮説が考えられる。

郭安三代は、この若者組の「カッパー」(kapan)が「河童」の語源<sup>11</sup>原像だという論を展開している。アミ語の「カワス」

(神靈)が日本語の「河」の語源となり、「カッパー」(若者組)が「河童」の語源に原像になったという論述である。

この日本列島には、南方海洋民族の移動や文化の伝播が数多く報告されている。

台湾のブユマ族は自分達の祖先の一部が日本に渡ったという伝承をもち、また海中潜り漁が得意なヤミ族の男性はいわゆる「お河童髪」のファッションで有名である。

『日本書紀』の山幸彦火々出見尊に征服された海幸火闌降命は海洋系の族長であろう。

この国の歴史において、海洋系の人々は被征服者の側であり、その文化や伝統は歪曲されデフォルメされた形で伝承されてきた側面がうかがわれる。

あるいは「河童駒引考」が北方騎馬民族の祭儀や文化的伝統の色彩が強いとするなら、この「河童の子を産みしことあり」という箇所は、その事実と内容からして南方海洋民族の影響が濃いということになるうか。

「水神」の墮落した空想的存在には、とても人間の子供をつくることは不可能であろう。それよりも「若者組」を語源とする「河童」の方がより現実的本質的であるように推察される。

### 久高島イザイホーにおける

### 宗教文化統合の分析

野村 暢 清

久高島イザイホーの宗教文化統合の分析的な研究である。ここでは二つの問題だけを取り上げる。それは三つの紅の化粧の問題と姉妹が兄弟を呪的、宗教的に守るといふオナリ神の思考である。イザイホの第三日目の朱つき遊びの部分である。根人が神女達の額と両頬に朱をつけていく行事である。この朱つきの後に、つづいて、ノロがキキ達(男兄弟)がもって来た薬を彼等から受取ってナンチュの額と両頬に押しつける行事であり、次の日、アリクヤー(縄引)を終ると外間ノロ系、久高ノロ系に分かれてナンチュの家を一軒づつまわる。家ではキキ(男兄弟)が一番座で正座して迎える。座敷の中央にスキを束ねたシキタムトウというものがあがり、その上にナンチュが床の間を背に正座する。キキ(男兄弟)はナンチュと向い合って正座する。ノロと掟神も座敷にあがる。他の神女達は四列に並んでテイルをうたう。座敷ではサルマーユ(お粥)のやりとりが行われる。それが終るとノロがナンチュの頭からかぶりものを取り、盆にのせて、スキに渡す。この儀式は三日目、四日目の部分であるが、この中には非常に多くの因子が含まれている。三つの紅の化粧、オナリ神、年齢集団なども含まれている。ここ

では三つの紅の問題とオナリ神の問題にかかわっていく。前者は美保でも、ここでも神であるものの化粧である。この化粧は奄美にも中間点をもっている。名瀬の大熊、その他に、朱の化粧が多い。綱引などともに北方からの因子である。

次は母系の文化の問題、姉妹が呪的、宗教的に兄弟を守るといふ問題である。中国、島津以前のアキヨの時代に、それを、隣接ミクロネシアと分けもっていたか、或は、男系女系のパラノスのメカニズムにもとずいて発生しているかしかないと思うが、私は前者をとる。姉妹が兄弟を守るといふ思考はミクロネシアに存する。母系のパラオでも、東のボンベイで、「この姉妹が兄弟を守る形がみられる。若干の事例をみる。パラオで、私の責任は兄弟です。子供には何一つ考えない。というのは子供達には兄弟姉妹があり、私の責任は私の兄弟に」という大酋長の言葉や、パラオでは嫁はその兄弟の処へ、夫の方から取ってもって行く、また、ルーパーバックの決定の場面で、母系の中で酋長になりうるものの中から、女のルーパーバック達のグループが決定する。パラウは、すべては母系で構成されている。各部落に酋長があるが、酋長自身の子供は酋長にはれない。その姉妹の男の子がなる。また、母系を感じるのは葬式の時、死んだ人の周りには女だけがいる。家にも男は入れない。男は外の仕事をしている。御馳走を造ったりなどである。女のみが家に入り、死体の周りにいる。息子でも男は最後の別れの時にだけ入れる。母系の文化の姿と姉妹が兄弟を悪霊から守る思考の苦行の姿がみられる。更にミクロネシアを東に進んだボンベイ

でも同様である。ボンベイ出身の短大生の場合、私が一人である時と、姉妹も一緒にいる時とは全く行動の様式が異なる。姉妹がいるのに悪い言葉を使つてはならない。その関係は実に重要で、最も重要なことであるという。互に強い尊敬をもっている。姉妹は兄弟を呪的なものから守る。姉妹がいると非常に緊張している。姉妹がいる場合には尊敬を示さねばならない。これはタブーである。姉妹も姿勢を低くして前を通らねばならない。姉妹が兄弟を悪霊から守るといふことは真実である」という。キチ村の王ナンマルキも姉妹が兄弟を守るとは事実であるといひ、五七歳の大王の男も姉妹が兄弟を守るとは真実であるといふ。この思考はミクロネシアには明確にあるといつてよいと思う。ボンベイではカイネックとよばれる母系の親族を中心に構成され、親族の中心を構成する。子供などは同居しているものとしてベネイネイと称される。身分や財産はこのカイネックによつて相続される。ナンマルキの相続はどもこの母系の流水の中で動く。沖繩とは女子の入墨、王の住居の様態、葬儀の姿などでも類似のパターンを示し、宗教が母系の文化の基底にあるものの表出という姿を示している。オナリ神は沖繩とミクロネシアとのかつての文化の共有を示していると考え

## 天師府の祀りについて

窪 徳 忠

今年六月二〇・二一(旧五月一七・一八)の両日、台湾高雄県大樹郷玉勳崇聖殿天師府で行われた五斗米道開祖張陵の誕生祭について報告する。なお、殿名は一九七六年三月の神の啓示に基く。張陵の誕生日を通説に従って旧五月一日とするのは、民間の信仰への傾斜を窺せるが、事実、紅頭や童乱が参加し、扶乱による消災解厄も行われた。

第一日は午後四時ごろになお準備中で、参詣者の姿はない。主尊前の卓上には付近の廟の主尊の分身、信者宅奉紀の小身像が所狭しと並べられ、菓子、果物、野菜、ジュースなどの供物が供えられていた。そのうち、中央正面の卓前で一名の紅頭が数名の願いを取次ぎ、終ると入道に童乱がきて所作を始めたが、廟の関係者は無関心である。童乱の所作をかなりの人が見守っていたのは、人々の深い信仰の反映であろう。午後八時ごろ、廟の入口近くに仮設された玉皇壇への読経の準備が始まる。読経者は九名の殿生とよばれる在俗の女性信者で、その背後には線香捧持の列立者、その左右には楽士が位置する。全員、清浄を表わす白色の長衣を着用している。奏楽を合図に読経が始まったが、経本の表紙には「外形演浄科儀」とあり、内容は仏道混淆ながら、あとで『天文真経』『玉皇真経』『三官妙

経』を説誦したと教えられた。読経は、数回の休憩を挟んで一時半近くまで続いたが、その間の参詣者は皆無に近い。廟前の広場で映画を映写中のためかと思ったが、その観客は二、三〇名だったから、人々にとって読経などは無縁のものである由を知った。「謝壇科儀」を最後に読経は終了したが、これまでの読経は玉皇上帝への謝礼だという。

廟の関係者が金紙を焼きに行く一方、玉皇壇の撤去、供物の移動など誕生祭の準備が始められたが、その前後から廟内は大勢の人で一杯になった。零時近くから内陣前に二列、やや間をおいて背後に大勢が列立する。全員白長衣である。奏楽、跪座四回後、主任委員が「祝寿疏文」を奏上、ついで内陣外中央正面で扶乱が開始された。正乱手は、廟の主任委員である。正乱手は神がわりになるといわれているが、この場合は、態度からみてそうとは思われなかった。少時後、朱筆による書符、長黄布への符書、更に刀による呪術的書符が行われた。終了後、さきの長黒黄を玉皇壇のあった位置におかれた七星橋上に敷き、待機中の廟関係者やその家族たちが裸足で渡り始めた。渡り終ると、正乱手が各人の胸前と背中とに刀で符をかく真似をし。傍の侍立者が頸後部に印を押す。これが運氣を増す消災解厄だが、参詣者の目的はこれであり、張陵の誕生祝いとは程遠い感が深い。希望者多数のため、終了したのは午前二時近くであった。

翌二一日私が廟についた九時半には、既に敷台の大型バス、多くの車が駐車し、廟前の広場はかなりの雑踏である。廟内も

混雑し、人々のたく線香の煙が立籠めている。殿生の読経が終ると、小神像や供物を捧持して廟を出入する人々、童乱の来場、その附添いと見物人などで、廟内は一層混雑の度をます。

一方、廟正面の階段下では、七星橋の置かれた傍で、前夜同様の扶乱が始められて、反対側には優に百名をこすと思われる渡橋希望者が扶乱終了を長い列を作って待機している。渡橋開始と前後して、廟内では高雄道德院所属の八名の女道士による読経と儀礼とが始められたが、これのみが今回の誕生祭中における道教関係の祭祀だった。

このような昨夜に変わる賑やかさに沸く廟の内外をあちこちみてみると、一人が呼びにきた。宴会だというので会場にいくと、二〇卓以上が置かれ、大勢が已に着席している。案内状は八〇〇通以上に及ぶ由たから、別席もあるらしい。七〇八皿もでた大宴会だったが、喰べ終ると皆挨拶もせず席をたつ。私もそれに倣ったが、道教的醜を期待していただけに残念だった。今日の台湾では道教式誕生祭は望めないのだろうか。

### 台湾の王爺信仰——象徴の意味変容を めぐる一考察

高橋 晋 一

台湾の総寺廟数は五五三九、そこに祀られている神明の数は二七六種類にも及んでいる(一九八一年)が、廟の主神として

最も多く見られるのが王爺である(七五三座)。この王爺は様様な利益をもった「多機能神」として庶民の篤い信仰を集めている。ここでは、王爺はなぜこのように人気を博しているのか、またなぜ多機能神としての性格をもつようになったのか、という二点について、王爺という象徴(意味付与されるもの)に内在する論理、王爺という象徴に意味を付与する民衆(意味付与するもの)の側の論理、およびそれらの背景にある社会的文脈という三者の相互関係に注目することによって考察してみたい。

王爺は当初は、丁重に祀らないと瘟疫をもたらす瘟神(疫病の神)として信仰されていた。福建・台湾地方では明代以降、瘟神・王爺を載せた「王船」を海に流すことよって境域から象徴的に疫病を追放する「送王船」儀礼が盛んに行われていた。一方、王爺は中国の民俗宗教における神々のパステオンに組み込まれる過程で、天の最高神・玉皇上帝の命を受けて人間の善悪を視察するために人間界に派遣されてきた神(「代天巡狩」)としての性格をも持つようになった。これら二つの性格を基本としながらも、王爺は、社会的文脈に適應して(正確に言うならば、ある社会的文脈に生きる人々の現世利益的な要求に應じて)次のように異なった意味を付与され、多機能化していった。すなわち王爺は個人レベルでは「病氣直しの神」「厄払いの神」、社会集団レベルでは「コミュニティのケガレを外部に排除する神」、「地域守護神」、さらに現在では「万能神」として信仰を集めるに至っている。また、漁村では漁業の神と

して信仰されている。

王爺の持つこれらの性格は、王爺廟、及び通常数年に一度行われる王爺の祭り・「王醮」において様々な象徴を通して表現されている。

さて、王爺の持つこれらの諸機能は一見すると無関連に見えるが、その根底には「辟邪」(ケガレを祓う)という単一の原理が存在しているように思われる。王爺はこの抽象的な辟邪という機能を媒介として、具体的な社会的文脈に応じてその性格をふくらませ——社会レベルでは地域守護神、個人レベルでは治病・厄除けの神というように——多機能化していったのである。王爺を“multi-vocal symbol”と呼ぶのはたやすいことだが、むしろ原理はひとつ (mono-vocal) 辟邪であって、それが非常に広い解釈枠を提供する抽象的な原理であるがゆえに、結果として具体的で多様な意味付けを受け入れることができるのであろう。この意味で王爺は「キャパシティの大きい(包容力のある)象徴」ということができよう。

一方、民衆の側の論理はどうだろうか。台湾の民俗宗教は一言で言って「現世利益の宗教」である。人々はその時々々の要求に応じて神に機能を付け加えていく。必要のなくなった機能は背景に押しやられ、その時点において必要な機能が前面に表れてくる。疫病の消滅により、王爺に本来の瘟神という時代遅れの機能を失ってしまったのだが、辟邪という原理を媒介として民衆の現世利益的な要求を巧みに取り入れながら多機能化して生き延び、今日では民衆の多様な要求に最もよく応える神とし

て篤い信仰を集めているのである(ハヤリ神的性格)。このように民衆の様々な願いを聞き入れてくれる王爺は、現世利益を追求する民衆のエトスに最も適った神といえることができよう。

意味付与される象徴 王爺のキャパシティの大きさ、及び意味付与する民衆の側の論理の柔軟性は王爺の祭り・「王醮」のクライマックス、「送王船」儀礼の意味付けの変化にも表れている。送王船儀礼は、疫病が消滅した今日でも、疫病送り(送瘟)の儀礼から、神送り(送神)の儀礼へとその意味を変えて存続している。同時に、王爺は追放されるべきスケープゴート(瘟神)から歓迎されるべき来訪神(代天巡狩の神)へとその性格の中心を移していったのである。

社会的文脈の変化に応じて、民衆の現世利益的な要求も変化していくが、王爺という象徴はそのキャパシティの大きさゆえにその変化に巧みに適応することができた。そのために王爺信仰は時代を超えて隆盛を見せているのである。

### 怨念の文化の中の日系宗教

——ブラジル稲荷会を事例として——

渡辺 雅子

稲荷会は、サンパウロ市にあり、一九四〇年に移民として来伯した野々垣こちゑ(一九〇三—一九八二)が姉の山根イトノとともに、一九六五年に宗教法人化したもので、伏見の末一稲

荷を主神とし、権太夫稲荷、白菊稲荷、大殿の石切劍齋大神、京都の柳谷観音を祀っている。稲荷はあらゆる種ものを作った親神としてとらえられており、孤の眷属信仰は行なっていない。こちゑは遺言によって死後、こちゑ観音の名称で観音像として祀られ、時に応じて手助けをすると思はれている。こちゑの母、山根トミも稲荷を祀る霊能者で、稲荷会ではトミを初代、こちゑを二代、そしてその後を継いだ次女のおきんを三代と呼んでいるが、身内のみでなく、他人をも対象とした活動を始めたのは、こちゑがブラジルに渡ってからである。

稲荷会では二月初午、四月の秋の大祭(稲荷祭)、七月の観音祭、一〇月の春の大祭が定例化されており、約千名の参拝者がある。ここでは、式典の他、特別祈禱、願かけ(百度石、大綱回し)など、呪術的な儀礼も行なわれている。これらの儀礼は日本に源流があるが、ブラジルの工夫と展開がみられ、現在では日系人よりブラジル人の参拝者が多い。

また、ここ一〇年程の間に三〇名余の稲荷系の守護神を持つ霊能者(教師)を育成し、彼らを中核としたゆるやかなつながりによって、信者集団が形成されている。おきん以外は家業のかたわら「人助け」に従事している。ここでいう「人助け」とは、祈禱、憑きものおとし、お祓い、まじないなどにより、人の生活を好転させたり不幸の原因をとり除くことをいう。彼らは毎週金曜日に稲荷会に集まり、各々に依頼があった問題のうち難問を持ち寄って、おきんが塩を投げ、その形によって障りの原因を判断する「因縁調べ」を行う。その時教師の中には

憑依状態になる者もある。そこには、クンデイオの宗教、アフロ・アフリカ系宗教、カトリックの三つのブラジルにおける宗教的伝統とからみあった事象と信念体系の存在が見い出せる。依頼者は稲荷会に、さまざまな問題をかかえて訪れるが、不幸の原因は次の五つに類別できる。①死霊、②生霊、③願かけしたことの忘却、④神(仏)の障り、⑤マクンバである、「因縁調べ」で主に扱われるのは、死霊の障りのうち複雑で、何代かに渡ってその因縁を明らかにする必要があるものと、生霊、マクンバの事例である。死霊の障りには先祖のほか怨みをもって死んだ他人の霊が憑ぐ場合もあるが、日系人の主は不幸の原因としては、カトリック教徒になることによって、先祖供養が粗末になり、先祖が日本のお経を要求することが多いといわれる。ブラジル人の場合には、願かけをしながらその際の約束を忘れて履行していなかったり、マクンバによるものが多いという。

マクンバとはアフロ・アフリカ系宗教の影響を強くもつ黒呪術である。その依頼内容には、殺してほしいというレベルから少し困らせてほしいまで、さまざまな段階があるが、本物の生き物をそれに用いた場合には命とりになるとされる。マクンバに使われる動物には、豚、鶏、犬、猫、牛、山羊、羊、カエル、ふくろうなどがあり、骸骨(多くの場合蠟燭工)、黒、赤などの蠟燭、十字架、数珠、花輪、くぎ、鎖、男女の人形、さらに写真、髪の毛、着ていた洋服等も用いられる。それを行なう場所は四つ角(十字路)、墓、海辺などで、怨みをもって

死んだ奴隷やインディオの霊、悪を行なう神々に依頼するといふ。稲荷会では、マクンペーロと呼ばれる職能者が黒呪術をかけるのに使用した品物を見分け、同じ物によってそれを解き、その後それらの品物を川に流すように指示する。こちゑ時代には物でも本物を用い、手に入らない時は、メリケン粉で形をつくったが、おぎんの時代になってからは、紙をその形に切ったり、絵を書いたもので、代用することも多く、簡単な方法に移行しつつある。マクンバが破れた時、マクンペーロに術が帰るとされるが、依頼者に戻ることもあるという。

ブラジル社会では、必ずしも悪呪術にかけられた人、生霊を送られた人の側にも非があるという論理は通用しない。そして都市化、工業化による伝統社会の解体は、人々を不安に陥らせ、それらの横行に駆りたてているともいわれるのである。

### 東方典礼（ロシア正教会）の復活祭

尾田 泰彦

ロシア正教会の復活祭は、グレゴリオ暦によらず、ロシア旧暦（大陰暦）によって日が決められている。したがってグレゴリオ暦から一週間から一ヶ月近くずれることになる。

復活祭に至る正教会暦の過程は大齋の期間を経ることにより、儀礼的な準備が進む、段階的に肉、乳製品を断つことにより、精進が進むことは復活祭の重要さを物語っている。

復活祭の奉神礼は聖大週間の聖大土曜日からはじまる。聖大木曜日に聖体血の制定が記念され、参禱した信者は皆領聖する。式の後にイイススの受難の記憶がはじまり、聖大金曜日にイイススの死が記憶される。しかし、正教神学では、イイススの死は古聖所への伝道であり、イイススの復活によりそれは明確になる。聖大土曜日と復活祭の典礼はそれをリアルに表現しているのである。

さて、聖大土曜日には、信者の名家庭において儀礼食が準備されるとともに、教会の聖堂は、復活祭のための裝飾がなされる。主旨赤が用いられ、灯明用の燭燭も赤色の色を用いる。

聖堂では日中の奉神礼の間に使徒行実の朗読がなされ、使徒がイイススの復活により力を得たことを記憶する。聖所の中心には、聖大金曜日に安置した「寝りの聖像（ブラシチャニア）」が安置されており、その上に福音経が安置されている。これはキリストが肉体的には基にあり、霊的には古聖所に降っていることを示している。夜半近くなると、司式者らは、白又は銀の祭衣をまとって大土曜日の夜半課の奉神礼を行う。その時に、「寝りの聖堂」を掲げてそれを至聖所内宝座上に奉遷する。夜半課の後、司式者、教衆は聖堂内から出て戸外で十字行を行い、真夜中に聖堂の前に至る。その時、聖堂の灯りは消されて時間となる。司式司祭は、聖堂入口に炉儀を行ない、復活トロバリをもって「ハリストスの復活」を宣言し、扉を開ける。打鐘とともにハリストスの復活が象徴的に告げられ、一同聖堂中に入って復活祭の早課をはじめ。司式者らはその間に祭衣を



白から赤に変える。

この儀礼はビザンツ典礼独自のもので、ローマ・カトリック教会の典礼にはみられない。十字行を称されるこの儀礼は、大燭燭、大十字架、大聖像、聖幡、諸聖像が堂役等により奉持され、輔祭、司役らは香炉、福音経、手持十字架に三燭器を持ち、信者とともに聖堂の周囲を三度行列する。正教教義は誘香女のハルストスの墓への墓参をかたどるものと解釈するが、これは聖体礼儀における小聖人と同様、皇帝の入場儀礼がその原型と考えられる。前院の前で扉の開扉儀礼を行なうことにより、聖堂は照明が点灯される。この儀礼はエルサレム聖墳墓教会における復活祭をひながたとしている。エテリア巡礼記によれば、すでに四世紀にはこの儀礼は成立していた。

この後、早課式、時課式、聖バシリイの聖体礼儀と続く。時課式の間には司祭は奉献礼儀を行い、儀礼食の聖別祈禱を行う。儀礼食は、クリーチ（円筒形ケーキ）・パスハ（ケーズ）・アルトス・クラシーヤンカ（紅卵）であり、また、祭りの日にふさわしい食事すなわち、大斎の間に禁じられていた食物である。

聖体礼儀においては、可変的な部分はずべて、復活大祭固有文に変えられる。本来的意義においては、日曜日には主の復活の記念であり、その記念を年に一度盛儀をもって祝うことはキリスト教初期の教会からの伝統と言えるのである。記源的にみれば、ロシア正教の伝承は、コンスタンチノーブルの様式を原型とし、その対型として成立しているものである。だが、その原型にはユダヤを原型とする儀礼があり、これは聖体礼儀に如実

に表れていると言えよう。

聖体礼儀の後に、司祭は特別なアルトスの成聖を行うのであるが、正教会はこのアルトスを、復活体のハリストスの象徴としている。それは開かれた王門の前に一週間顯示されるのである。そして次の土曜日にこれはさかれ、信者たちとともに食されるのである。

復活祭は、象徴的には「光」と「音」とのコラージュと呼ぶことが出きよう。灯明・炉儀、供物等の物質的象徴、そして、司祭、輔祭、堂役、祭衣、詠隊、聖歌などが有機的連関の中に巨大な象徴的イコノスタシスを作り上げ、そこにこそ、復活のハリストスの姿が露呈してくるのである。その聖なる空間は永遠の中の今であり、聖の究極である領聖をもって完成されるのである。

だが、教衆サイドでは、領聖の究極とも言うべき時は、聖大木曜日であり、聖週問の中心は、前院の開扉すなわち、復活宣言にこそ意味がおかれて解釈されているのである。

### 秋葉信仰と秋葉三尺坊の七十五膳について

渡部 正英

秋葉三尺坊権現の七十五膳については、静岡県豊田町の秋葉寺を袋井市可睡斎（曹洞宗）、小田原市量覚院（本山修験宗）を

例としたい。

秋葉寺に神仏分離で一時廃寺となり、可睡斎は廃寺の間から秋葉三尺坊権現を祀っている。量覚院の場合は徳川家康が小田原に一月坊を移したことよりはじまる。こうしたことから、三所の七十五膳献供をみることにより本来の姿がみえて来るように思う。

七十五膳献供は秋葉三尺坊権現の眷属である七十五天狗を集め献供する行事で、『東海道名所図会』に「其時節は参詣の拝見を禁し、それより七十五膳の神供を備ふ」とあるように秘儀とされている。また『遠江古述図会』に「毎年十一月十六日祭有りて群集す。舞殿にて夜に入りて種々の舞物有り。(略)この舞ども終る時刻丑満なり。一山灯を消し伏したる者を起し、御供献する間なり。和尚と別当、御膳を自ら天狗の前へ配膳すと云ひ伝ふ。」とあるように消し和尚と別当が献供し終るまで参籠者は起きてなければならなかったようである。

現在の七十五膳献供を秋葉寺にみたい。十二月十二日に別火深斎の深斎寮が開かれ垢離とりされる。十一日まで御膳米、淨菜が奉納され、三宝など道具が新造される。寺域は清掃し結界の縄が張られ、杉葉の垣根など造られる。七十五膳の百味が龍山村鈴木家より奉納される。鈴木家には十月初め寺より御願状が出され、十月十五日秋祭後、採種をはじめめる。夏以前の物は干しておく。百味はその年により異なるが百種集める。一九八八年は穀物二七、果実二一、木の実十五、野菜十五、その他二二である。大祭に近い日曜に奉納する為十一日となる。龍山

村下平山から尾根に出て半日かかって寺に運んでいたが、今日は自動車である。採集と奉納は女衆の仕事となっていて、寺では受け取ると祈禱し祈禱札を授与し祝膳を出す。他の奉納についても同様である。深斎寮の僧は白袴を着けるが、山伏の鈴繫の淨衣のようにみえる。鈴木家では深斎僧を「彌宜様」と呼んでいる。和尚である住職が涅槃衣に着替えて七十五膳献供に臨むことと合せて考えるなら、古來僧以外の参加があったことを想像させる。涅槃衣や淨衣に白ハチマキ姿は死を象徴し、他界に入ることを思わせるのである。拝見禁止は、そうした意味を含んでいよう。十二月十六日真夜、和尚が「御膳」帳の読み上げをはじめめる頃、七十五本の御幣が寺の上下に運ばれ天狗を集める。読み上げが終るころ膳の木の皿に百味がのせられて、七十五膳献供式場へ運ばれ献供される。献供は「心経」読誦の間だけで、すぐさま百味は皿ごと袋に入れられて杉葉で結界した山婆山神社に納められる。ここで七十五膳の赤飯を炊いた火をはじめ消し和尚の灯火だけにする。和尚は三掃戒を授け式は完了する。参籠の信者は無事にもどつたことを喜ぶのである。

可睡斎の場合は明治の神仏分離で秋葉寺が廃寺の間にはじまった歴史がある。七十五膳献供式は、十二月十五日真夜二時間位で終る。七十五本の幣は天狗が自らくわえて来るとの伝承をもち寺域に撒かれる。別火寮の僧は、白袈裟白衣に白マスクで、住職は赤衣金襴袈裟である。別火寮は臘八接心の坐禅をして、十日より水垢離を祭祀の終るまで続ける。七十五膳献供の読み上げを略し、献供すると三掃戒を別火寮に授与し、あらかじめ

別火寮で炊いた赤飯と酒をもち参籠者にもち帰り授与する。

量覚院では七十五膳を「七十五膳法」「天地帰命壇灌頂」といい、夕方、火渡りの探灯護摩供の前に行う。秘儀でなく、湯立てののち餅を搗いて七十五膳に供える。終ると餅と酒が参詣者に振舞れる。本山修験宗の仕方のように思える。

秋葉寺、可睡斎、量覚院の三所の七十五膳は違いがみられたが、秋葉寺の儀礼に古い儀礼が多く含まれているようにみえる。可睡斎の場合は禅宗行事の中に組み入れていこうとする努力が感じられ、量覚院の場合は修験道の行事となっている。古来同一であったはずの七十五膳献供も、種々な要因で変化する例であろう。

## 在日韓国・朝鮮人社会における

### 祖先祭祀と民族意識

飯 田 剛 史

大阪市生野区は在日韓国・朝鮮人が約四万人登録されている最大の居住地域であり、その約七〇%が济州島出身者またはその子孫である。

差別や南北対立などさまざまな社会・政治問題をかかえているが、文化面では日本文化への同化と民族的アイデンティティ維持の二つのベクトルがせめぎあっている。

同化は、世代交替、日本人との通婚、公教育などによって促

進され、通名使用はじめ生活様式の多くの面で日本人と変わらない文化特性をもつに至っている。一方、民族的アイデンティティは、差別体験をネガティブな契機として、国籍と在日内部の社会的ネットワークによって強く保たれ、かつ個々の「在日」文化を摸索する様々な活動が試みられている。

在日社会の諸宗教を民族性との関わりでみると、同化を促進するものとして創価学会、天理教など日本の新宗教および神社神道があり、民族的伝統を指向するものとして、儒教式の祖先祭祀（デュッサ）、韓国仏教、巫俗信仰がある。また在日個々の民族的アイデンティティをめざすものとしてキリスト教（在日大韓基督教会）と墓（死）形成の動きなどがある。

今回の報告は、デュッサを中心に、韓国仏教、巫俗信仰などにみる祖先儀礼と民族意識の関わりをテーマとする。

デュッサは、四代までの父系の祖先をそれぞれの命日に祀り、元旦、秋夕（旧八月十五日）にもそれら祖先を合わせて祀る当日は家の一室に、祭壇をもうけ供物を捧げ集った親族によって順に、拝礼がなされる。その後酒食が供され夜更けまで歓談が続く。

生野区のKT家の事例でみてみよう。主人は二世で四四歳、妻と一男三女の六人世帯で、ヘップサンダル業を家内で営んでいる。济州島出身の父と、二人の弟、四人の姉妹はそれぞれ独立世帯をもっている（三姉は济州島在）。KT家のデュッサは、父の両親、父の次三弟、父の先妻の各命日および元旦・秋夕に営まれていたが、前年母が亡くなってから、次第宅で父の三弟

と母の命日、秋夕を分けて営むことにした。参加者は、父、家族員、兄弟姉妹とその家族、父方十寸(親等)のイトコ等であり、いずれも済州島出身又はその二・三世である。これらの人々の家でヂェサがあるときはK T氏も出席し、その回数には年に二十数回にのぼる。

注目すべき点は、女性も拝礼を行うこと、姻族および八寸以下遠の親族も参加することである。ヂェサは、八寸以内の同族男性によって行なわれるという伝統の原則からの緩和がみられる。在日でも慶尚道出身者の間では八寸以内同族の原則が守られており、済州島出身者とのヂェサの様式は独特であるといえる。これは、抽象的儒教原理よりも、生野区を中心として営まれる済州島出身者の密接な親類づきあい(姻族、遠縁を含む)原理の強さが、ヂェサの原則を変容させたものと考えられる(済州島出身者は、在日社会の中でも半島出身者との區別を強く意識している)。又主婦の経済的地位の重要性(家庭内供働き)も、女性の拝礼参加の要因となっているかもしれない。文化人類学者によると在日社会の慣習は、本国で廃れ簡略化された伝統をよく保存しているといわれるが、他面では在日独自の社会的条件により変容展開をとげているのである。

ヂェサは、生野区の大抵の在日家庭で行なわれている点で、在日の人々が伝統的民族文化にコミットする最も一般的な場であるといえる。また多くの面で「日本化」された若い世代が民族文化にふれる数少ない機会の一つである。この点で、それは、民族意識と同族意識を在日社会で保持させる重要な社会機

能をもっている。しかし、問題点としては、それが過去の伝統を指向しており、現在の在日社会に必ずしも積極的な目標を与えるものとはいえないこと、及び、日本文化に対する優越主義といったやや事大主義的な色彩をおびやすいことがあげられよう。

巫俗信仰、韓国仏教は、祖霊について、ヂェサとはまた異った観念と儀礼を提供するものであるが、これらの間の社会学的な比較検討は次の課題としたい。

### 「ネパールにおける種族複合的地域社会と

#### その信仰構成」

高橋 涉

一九六〇年代に顕在化し、七〇年代にその研究が増えた ethnicity なし ethnic group に係る問題は、問題が、体制の相違を超えるが如くソ連、中国、米、英、仏、印、等と生じている中で、宗教や言語を共有する人々を「民族」と謂うとするような、従来の人類学的語用のレベルから、例えばフランス国内で Corse 語や Oc 語を使おうとする人々、或は「アメリカ人である Hispanics」等々、より具体的且つ細かなレベルで集団構成の契機を見、しかも契機の「何」よりは、ひとまず「何」であれ、それを契機とする we-feeling の存立を集団構成の重要な要素として集団を捉えようとする、より社会学的な

用語法への展開を導びて来た。<sup>(1)</sup>

さてここでは、こうした近年のエスニック問題に繋がりがながら、その特徴が、「一国」ではなく「地域社会」であること、当の社会は近代化前であること、そこに集団の対立・抗争はななく、いわば「静かな複合形態」であること等に集約される対象をテーマにあげた。そしてその事例をネパールにとり、その地における宗教・信仰と、集団および地域社会への関わりを少し考察しようとするのである。

ネパールでは六二年憲法以来 Panchayat 制を施行したが、調査地「B村」は、自然村を幾つか人口基準でアレンジし、全国に三七〇〇ほど置かれたパンチャヤット行政村の一つで、面積七二キロ平米、四八八世帯、人口三千余の農村である。<sup>(2)</sup> 農民は八五%、他に大工、靴職人等がいる。この村は「種族」としての Newar (一一三〇人)、Magar (九人) の他、廃止法にかかわらず存続する Brahmin (一三四人)、Chhetri (五六三人)、Sarkis-Mijar (三八人) の caste 民が住む。種族とカーストを合わせてネパールでは Jati と謂うが、この語は先の社会学的エスニシティ概念にはほ等しい。

行政村は一般に九区に分けられる。B村では、ブラーミン、チェトリは七、八、九区に多く住むという如く、一応の住み分けがある。ネワールの内部ジャート Shrestha は、一般には Hindu 教徒だが、この村の宗教は、ネワールが仏教、他はヒンドゥで、比率は七対三となる。その二教を非組織的な民族信仰が包む。村に仏教寺院があり、僧一人と尼僧二人が住持し、村

人に説教している。ヒンドゥ寺院も多く、ブラーミンは祭のときに聖職者となる。

家は二、三層で、ブラーミンとチェトリは台所を一階に、ネワールは最上階に設ける。病気になるネワールは Vaidya を頼み、他は大方 Hanku に頼る。<sup>(3)</sup> ネワールはまた寺で無病や繁栄を願って僧から右手首に Porthan をしてもらう。これはヒンドゥの Rakshya Bandan と同題だが、後者は男は右手、女は左と分ける。村の葬儀は各ジャート内の Si-Guthi という講で行う。ネワールは村の火葬場を用い、他は街の方のそれぞれの Ghat へ行く。

ヒンドゥ教は仏陀を教説に取り込むが、仏教はネパール・ヒンドゥ最大の祭、Dasain の中心である供犠を殺生として許さない。二つの宗教は同じ日に同じ祭を別の意味づけで、少し違えて行う。村人はどちらの寺にも行く。ヒンドゥは祭を各ジャートに分担させてジャートを統合させる。このとき仏教徒は、仏寺を分担して祭るのである。村人にとって仏教徒にネワールという一つのジャートなのだ。仏教は肉食を戒めるが、チェトリは飲酒を禁じる。各ジャートはそれぞれの立場をもつて「村コミュニティ」を構成している。

人々は、ヒンドゥも仏教も同じだと言う。同じたと言いながら違うことをする。このことは二教を含めた「ネパール宗教」における「神々の化身の論理」に同調するのだらう。この理説は違いを認識してそれを同等にしようとする改革や変革を生みにくくする。そして、異なるものの共存を支え、村社会を統合

づける機能を有つ。

B村に、今は集団の対立はない。他の国の対立は、その多くが、近代化の過程において國家が特定グループ側に与したときに発現した。そうした施策は住民に新たに違いを認識させ、やがて「静かさ」を破るのだから。

(注1) 例えば E.E. Cashmore: Dictionary of Race and

Ethnic Relations, 1984. を参照。

(注2) 数値は調査時、一九八六年、以下同じ。

(注3) 拙稿「ネパール・タマン族のジャクリとその巫術」、

『宮城学院女子大学研究論文集』六八号、一九八八年、所収、参照。

## ブラジル生長の家と非日系人

### ——先祖祭祀と流産児供養——

中 牧 弘 允

一九八七年度と一九八九年度の二回、ブラジルの Rondônia 州を中心に生長の家の調査を実施した(文部省海外学研究「ブラジルの民衆文化に関する研究」。開拓の最前線に日本人よってもちこまれ、いまや非日系人に広範に受容されている教団をとりあげ、ブラジル民衆文化の変容をさぐる事が目的であった。

Rondônia 州の州都ポルトベリョには、生長の家の日語部

とポルトガル語部(ポ語部)が存在する。ポ語部の活動は一九七七年にはじまり、日語部は一九八七年に結成された。ポ語部の発端は、一九五四年に近郊のトレゼ・デ・セテンブロ植民地に入植した日本人のなかに講師の資格をもつ信者がいたこと、および教団の雑誌をとおして非日系人の間での関心がたかまつたことによる。こうして日系二世の通訳を介して集会が開始された。

二回の調査のあいだに、ひとつの注目すべき変化がおこっていた。まずポ語部の先祖供養は従来月二回であったのが、三回にふえていた。くわえて一九八九年一月からは、流産児供養が第二月曜日の夜と第五土曜日の午後には執行されるようになったことである。

先祖祭祀と流産児供養は共通の形式をもっている。純に先祖ないし流産児の名を記し、リーダーがそれを読みあげ、参加者は一人一本ずつ線香をあげ、その間、全員で聖經「甘露の法雨」を誦読するという形式である。先祖の場合には「何々家の先祖達の霊」と書き、流産児に対して命名をしたらうえて「何某の霊」と記入する。

先祖は既婚者の場合は夫方・妻方、独身者の場合には両親のそれぞれ双系をたどる。自宅に位牌をまつる非日系人信者もいる。カトリックにはない習俗であるが、信者はあまり違和感を感じないようである。

流産児供養では一九八五年六月二日、サンパウロ市郊外のイビウナに、流産児供養塔が建立された。もっとも供養自体は塔

の建立以前にもおこなわれていた。そこでは年に一回、「拓人乃聖塔」とあわせて「流産児供養齋」の祭祀を盛大におこなっている。供養依頼の用紙は全国からあつめられる。

流産児供養の必要性は、おもに子供の問題に起因している。

非行はもとより、子供の反抗などの親子問題がある。また夫婦の不和のような問題もある。それらが流産児のせいになされ、供養すれば事態が好転するとかんがえられている。

カトリックは中絶を禁止するが、生長の家では禁止よりも反復に歯どめをかけようとする。紙に流産児の名前を記入すること、霊の世界で洗礼をさすけることになることと説明される。したがって水子の四九日の祭祀もおこなわれる。水子はすてられのではなく、先祖の一員にくわえられる。近親者のおろした水子の霊や、ブラジル全体の水子の供養をする信者もすくなくない。

このように日本の水子供養が一方ではカトリックには存在しない特殊な死者祭祀として受容され、他方では、洗礼というようなカトリック的観念で理解されている。ブラジルの生長の家のとおくの非日系人をあつめている要因のひとつに、先祖祭祀や流産児供養があることをとりあえず指摘しておきたい。

## 「柱松行事の諸相について」

竹内 堅 丈

現在、全国において多くの柱松行事が伝承されているが、今回は、京都府舞鶴町城屋の「揚げ松明」、山口県玖珂郡周東町祖生の「柱松行事」、和歌山県東牟婁郡太地町太地の「はちら松」の三ヶ所の柱松行事を取上げ、それぞれの行事について考察をするものである。それぞれの行事をみてみると次の様である。

城屋の柱松行事は、古くから「城屋の揚げ松明」として知られ、この行事は水分神（みくまのかみ）を祭神とする雨引神社に奉納されているものである。江戸時代には六月九日、その後は陰暦七月一四日に行なわれている。長さ約一八mの杉の太木の先端に清浄な苧殻（麻）で造られた摺鉢形の「ハチ」と呼ばれている大松明を付け、その上に真竹を立て、神幣を祀って高く立て、地元の青年会、雨引会員、約数十名の若者達により、神社の横を流れる高野川の清流で潔斎し、大鼓、法螺貝のはやしを奉納して、御神火をつけた小松明を投げ揚げて点火を競うのである。また、この行事で最も重要な目的の一つとして「ハチ」の上に掲げた神幣を付けた真竹が、どちらの方向に落ちて来るかということである。それによりその年の農作物の豊凶を占るのである。また元来は雨乞いの祭りでもあったという。享保

二〇年（一七三五）の『田辺旧語集』にも「大松明の祭めずらしき祭にて年の豊凶を試」と記されている。現在の行事においても、火の粉の舞い上る柱松を倒す光景は夜空を焦がして壮観である。

次に祖生の「柱松行事」であるが、起源については中村地区に座す新宮神社の記録である『産土社諸控早探略記』に「享保一九年（一七三四）甲寅七月一日より三日間牛馬祈念有之、永々七月一四日に高灯明立願有之、柱松之企相始り候。」とあり、牛馬多数の幣死の折に新宮神社において祈念し、高灯明を立て立願したと、柱松行事の起源が明記されているのである。しかし、行事の方法が誰によって創案もしくは伝授されたかは不明である。また、この柱松行事は、城屋の「揚げ松明」と同様に、祖霊等の迎え火、送り火という盆行事に関連したものであるが、すべて神事として執り行なわれ、地上の不浄を燃焼し、牛馬の安全や作物の豊作を祈願したものであり、籠の上の竹に付けられた長旗には「五穀豊穰、牛馬安全」等の文字が墨書されているのである。

太地の「はちらい松」は毎年八月一四日、一五日の両日に、太地漁港にある網干し場において行なわれるのであるが、火を柱松に取り付けられた籠の中へ若者を中心とした地元の人々によって松明を投げて着火させるといふ点では前述の二地区と同様であるが、この行事は太地の二寺院、順心寺、東明寺の住職の法要により始められるのであり、一四日に立てられる柱松の上部に付けられている幡には「仏、法、僧、唵嚩呢哆唵吽吽

吒」が西側の幡として順心寺住職により書かれ、一五日に立てられる幡には「宝、楼、閣、唵嚩呢哆唵吽吽吒」が東明寺住職によって書かれている。この経文は盆明期間中、両寺院の両側に掲げられる招霊幡と同じものである。

以上、三地域の現在の柱松行事をみると、城屋の「揚げ松明」は、夏の火祭りとして伝承されており、盆の迎え火、送り火的な要素はなく、その年の農作物の豊凶を占うという色合いが濃く残っている柱松行事といえる。

また祖生においても、夏の火祭りとして「柱松行事」が伝承されており、その内容は長旗に印されている様に五穀豊穰、牛馬安全等の祈願行事として行なわれているようである。

一方、太地の「はしらい松」は寺院の関与する度合いが強く感じられ、柱松上部の幡も、招霊を意味する経文であり、盆行事の一つとして、迎え火の形の踏襲した柱松として、現在、伝承されているといえる。

### 占領体制下の新宗教弾圧聖宇の場合

武田道生

昭和二二年一月中旬に石川県金沢市で起った聖宇の弾圧を取り上げ、戦後占領体制下の新宗教弾圧のひとつのあり方を考察する。現在までこの事件は「聖宇側の言動に占領軍は不審・警戒の念を持つようになり、……当時の占領政策の基本方針は、日



本の民主化を推進することであった。占領軍側はそのために支障をきたすと判断し、石川県警に取り締まるように命じた。」(梅原、p.174)と考えられている。

聖宇の教祖聖光尊こと長岡良子、本名長岡ナカは、病床にあるとき天啓を受け、加持祈禱を行うようになる。その後、大本系の宗教家降村恭平の指導を受け、彼の創始した聖宇を昭和一八年末に引き継いだ。彼女は、強烈な皇国主義者であり、敗戦直前「生き神」の「御神示」を受け、敗戦後も、天皇を補左し皇国を再び建国することを目指す。しかし、昭和二年正月、天皇の人間宣言後、新たな「御神示」を受け、天照皇大神から天皇に代わって救国をする使命を受けた。年号も昭和を廃して「靈寿」とした。教団本部は、聖宇皇居と呼び、天皇家の菊の紋章を飾りたてた。

昭和二年の末、家賃をため東京から「遷宮」を余儀なくされた聖宇は、金沢で、横綱の双葉山、碁の呉清源がパレードするなど、大人気を博した。聖光尊は近じか東京を中心に日本の大半が壊滅する世直しの大地震と津波が起こると予言した。市民の大混乱のなか、石川県警は、内偵をすすめて二日深夜、強制逮捕した。この夜の双葉山の警官との乱闘は、翌日の紙面を大いに賑わした。逮捕理由は、「食料管理法違反」と詐欺、占領下の指令違反である。ところが、双葉山は釈放、聖光尊は宗教妄想症と鑑定され、二三日釈放される。一緒に逮捕された幹部も後日、証拠不十分で釈放された。

この事件の背景としては、対日占領政策の一環としての、宗

教、信仰、思想に関する指令がある。「ポツダム宣言」「降伏後における米国の初期対日方針」「降伏後の日本固有の軍政に関する基本指令」である。二年になると一月四日のSCAP覚書「或種の政党、政治的結社協会其他の団体の廃止の件」が出され、二月二三日には、これを受けて、勅令第一〇一号、いわゆる「ポツダム勅令」(団体等規正令の前身)が出され、反民主主義的団体の解散が行われる。石川県警は、聖宇をこうした指令に当たる反民主主義的団体と解釈したと思われる。

GHQは、事件がマスコミで騒がれた後の三月二日、民政局(GS)が連合国軍最高指令官に報告する文書に「日本における宗教の刊行物の分析」の第一〇三号で「聖宇教」をとりあげ、『サンドー毎日』『朝日グラフ』による事件報道のダイジェスト分析をしている。そこからは、GHQが予め聖宇に関心を持っていたことが窺えない。また、二三年一月二七日付のGS作成の「調査を要する宗教法人のリスト」にも、聖宇は入っていない。ここでもGHQが、聖宇を危険視していなかったことがわかる。二六年三月二十九日になって法務府特別審査局作成、GSへの報告「一九五〇年以降の聖宇の活動、教義」が登場する。この報告で注目すべきは、聖光尊事件の項目で、全く金沢での事件に言及されていないことである。また、聖宇は、教団としては脆弱であるが、教義が団体等規正令第二条「侵略的行為の正当化、軍国主義的精神を存続すること。」に該当するとして、監視を続ける必要がある教団だと結論している。この時点で初めて、聖宇の教団としての詳細が報告されている。

以上のことから、昭和二年初頭の璽宇事件は、GHQは関知せず、現場の石川県警が独自の判断で、璽宇をポツダム勅令に代表されるGHQの指令違反として取締ろうとしたものと思われる。彼らの捜査は、スパイを潜り込ませるなど、一見大本事件をほうふつとさせるが、彼らには、公判を維持するつもりはなく、逮捕翌日に被疑者を記者会見させるなど、璽光尊を逮捕し地に引きずり下ろすことが目的で行われたことは明かである。警察の面目を保ち成績をあげるといふ官僚主義が優先した事件といえよう。

### 地方紙に見る民間巫者

池上良正

イタコ、ゴミン、カミサマなどの呼称で知られる北奥羽地方の民間巫者に関しては、第二次大戦後の様々な学問分野における関心の高まりにより、実地調査にもとづく多くの研究成果が蓄積されてきた。しかし、運去の実態については、中世・近世はもとより、明治以降、第二次大戦までの時期を含めて、有力な文字資料はきわめて僅かしか残されていない。

そうしたなかで、地方新聞、とりわけその社会面に散見する民間巫者に関する記事は、種々の偏向や限界はあるとしても、乏しい情報を補う貴重な資料源といえる。とくに第二次大戦以前に苛烈をきわめたとされる公権力による弾圧の実態は、従来

の語研究でも個人的体験談などのかたちで触れられてはいるものの、その詳細については不明な点が多い。戦後四〇年を経て、当時活動していた巫者やその依頼者・信者たちからの聴取調査が方法的にも困難になりつつある現時点では、地方紙の片隅に残された記録の資料的価値はますます高まりつつある、といわなければならない。

本発表は、青森県の代表的地方新聞である『東奥日報』紙において、第二次大戦終結に至る約半世紀間に、紙面に登場した県内の民間巫者に関連する記事を取りあげ、その具体的内容に即して、若干の考察を試みるものである。

なお、ここでの「民間巫者」とは、あくまで記者自身の判断にもとづく呼称や表記に依拠したもので、その意味で、周縁部にかんがりの複合形態や曖昧性を抱えたままの、ひとつの便宜的枠組みにすぎない。とくに指標となるのは「いたこ」「ゴミン」「巫女(ミコ)」「神様」などの表記であるが、それ以外でも、津軽地方の一般住民のエミミックな分類体系に照らして、「カミサマ」などと呼ばれていた可能性が高いと判断されるものについては、できる限り採録の対象とした。

『東奥日報』は明治二十一年一月六日の創刊であるが、官僚系機関紙に対抗する大同団結派の機関紙を標榜したこともあって、創刊当初は政治色が前面に打ち出され、したがって風俗祭事等に関する記事などは少ない。今回は明治三〇年以降を対象範囲とした。ここでも最初の三年間では関連記事を見出すことができず、該当事例の初出といえるのは、明治三十三年二月四日

の記事である。以後、第二次大戦終結の昭和二〇年八月まで、採録し得た記事は、続報を含めた総数で一四四件、事例件数は一三三件に達した。

記事内容は、これらの巫者たちが人心を惑わしたり、医療妨害等で検束・処罰されたという摘発記事、およびその後の裁判記事が全体の七割以上を占めるが、具体的な活動の実態や、シヤマニスティックな巫業や成巫過程に言及した興味深い叙述等も、多く見出される。

考察は、「全体的概要」「明治期」「大正期」「昭和期」「沖縄県との比較による考察」の順に進める。主な留意点としては、記事の数や内容の推移から、巫者摘発史の実態を再構成し、とくに新宗教や種々の流浪的職能者・霊術家の地方への流入や摘発との関連、摘発に対する巫者自身や一般住民の反応、などに注目する。また、戦前期における巫者たちの活動内容の諸相や、巫者たちが拠点とする「霊地」の実態を明らかにする資料も多く発見された。沖縄県との差異が明瞭になるのは昭和一三年以降であり、沖縄では百名単位の「ニタ狩り」が断行されたのに対し、北奥羽では当局による懐柔・教化策などによって、巫者たちの活動が半ば放置・黙認された経緯なども明らかになつた。

細かな内容の紹介と分析は、『弘前大学文経論叢』第二五巻第三号（一九九〇年三月）に、「地方紙に見る青森県の民間巫者」として掲載予定である。

## 黒住教系宗教法人大父母苑の創設者延原大川に就いての一考察

藤原 照彦

岡山県の蒜山高原に大父母苑という一宗教法人がある。その創設者、延原大川は教派神道一派である黒住教に教師として奉職していたが（昭和十三年～二十八年）、辞して、独立して宗教活動を展開した。これまで黒住教に關してこの様な例は他には観られない。当発表では、大川が何故辞して独自に宗教活動を展開しようとしたのかを、その生い立ちや思想的背景から明らかにしてみた。

延原大川は明治四三年二月六日に半農半商の庶民の四男として岡山県藤田郡奈義町に生まれ、幼少の頃より文筆の才に優れ、大正十二年に旧制津山中学に入學した頃には、文芸雑誌に寄稿していた程だった。しかし、同十四年、経済上の問題で退學し、岡山へ出て職を転々とした後、単身東京へ出て、小川未明、与謝野晶子、高群逸枝の著名人を探ね歩き、社会進動にも参加した。帰郷後は、農民自治会に所屬して機関紙に寄稿したり、ある寺の住職に教えを乞い、漢籍を学んだりした。

理想主義的傾向、あるいは、生来の詩人的純粹さがなせるのか、何かに触発されると、激しいまでに心酔する傾向があった様で、当時民衆運動が大きな高まりを見せていた中で、社会を

少しでも良くしようと、大杉栄等の無政府思想に共鳴し、昭和八年頃までそのシンパとして活動した。しかし、神戸で自爆覚悟の鉄道爆破を命令されたものの、遂行出来ず、警察と仲間から追われる身となった。純粋さの反面、気の弱さ、心優しい側面を物語っている。また、同年十二月に母が亡くなり、それが契機となってか、主義主張に拠っては世の中は到底変えられないと悟り、帰郷し、結婚した。

昭和十三年、社会運動家から転向して黒住教の教師となっていた河本一止という人物の世話で教団に奉職した。しかし昭和十九年には教育召集、二十年に正式召集され、朝鮮を経てシベリア抑留とつた。抑留されてすぐ病の床に臥せったが、たまたま読んでいた本が何であるのか聞かれ、とっさにトルストイだと答えたところ、優先的に帰国出来る幸運に恵まれた。実際に読んでいたのは『明治天皇御製集』で、大川の天皇に対する崇敬の念を示している。汽車の中でも、太陽に導かれながら日本へ帰って行くという実感を得、太陽こそが人類を含めた全生命を生かす育む、真に有り難い究極の存在であり、ちっぽけで浅はかな人間の主義主張、教義、それらに基ずく争い事や戦争等を遙かに超えたものであるという確信を新たに持った。

しかし、帰国後、妻や河本との死別、再婚、更に再再婚と、私生活の面で大きな変化があった。また、新しい時代を迎えるに当たって教団を新たに飛躍させんが為、教団改名論の陣頭に立ったが破れた。

いずれにせよ、河本の直弟子の様なかたちで教団入りしている

たこともあつてか、初めから異端視されていた様な所があつた。祭典で白衣や装束を身につけなかったり、当時破門状態にあつた赤木忠春高弟を高く評価したりもした。従つて、大川は当時教団内での宗教活動に限界を感じていたと思われる。教団においては教団組織の維持が中心となり、純粋に教祖宗忠の教えを、自由な立場から実践することが出来なかつた。教団の立場では、教祖宗忠のお導き、お取り次ぎを経て初めて、魂の救済が得られ、広大なお陰を戴けるとしているが、大川は、教団組織を経ずとも直接太陽そのものの、大自然そのものから得られるし、また、すでに得ているものの、浅はかな人間はそれを忘れて自分かわいさから物欲、肉欲、出世欲、征服欲等に走り、心身とも穢れているので、それを常に認識し、感謝と敬いの実践を行えば、それは得られるという立場を採り、生涯実践した。また、その様な自己の魂に正直で、あらゆる形式に囚われない心的態度こそが、大川をして教団を去らしめた根本要因だったと考えられる。

### 開教期如来教における神学の形成過程

神田 秀雄

一八〇二（享和二）年、尾張国熱田旗屋町に住む元武家奉公人の女性喜之（きの）、一七五八〜一八二六、開教当時四七歳）によつて、黒住教や天理教、金光教などに先行して創唱された

如来教については、一九七一年、日本思想大系六七『民衆宗教の思想』の刊行に際し、同教の分派である一尊教団から教典『お経様』写本を中心とする教団史料が公開された。そしてそれ以来、村上重良氏、浅野美和子氏、筆者等によって、その内容の分析が続けられてきている。しかし、最も重要な論点であるはずの、一連の民衆宗教に占める如来教の位置の問題については、研究者間にまだ充分な共通認識は得られていない。そこでこの際、教祖在世時代における神学の形成過程に対象を限定した上で、民衆宗教史における如来教の位置の問題に若干の考察を加えたい。

筆者が発掘した如来教本部旧蔵の教祖伝『御由緒』によれば、如来教の教祖喜之の神は、開教の当初、明確な名前を名乗らなかった。『御由緒』には開教の一年後までの記述があるが、その開教後の一年間は、喜之が、自らに天降っている神の真实性を周囲の人々に承認させていった過程として描かれている。そしてそこでは、やがて主神の一つとなる金毘羅大権現の他にも、人々を納得させるために、いくつかの神仏が喜之に天降ったことが記されている。

一方、喜之の説教記録である『お経様』にも、至高神である如来の他、金毘羅大権現をはじめとする諸神、釈迦等の諸仏・菩薩、日蓮・親鸞等の諸宗祖、歴史上の人物・高僧等、極めて多様な神仏等が登場する。そしてそれらの登場は、喜之の信者たちが入信以前から保ってきた信仰と関わりが深い場合が多い。総じて、如来教の神観念(神学体系)の形成過程では、教

祖喜之と信者たちとの交流が重要な意味もっているのである。

浅野美和子氏が指摘するように、如来教の神観念ないし宗教思想には、中世的な教説にその起源を求めるとも可能であるが、むしろ重要なのは、文化・文政期前後という時代状況の中でその形成過程を理解することではなからうか。そしてその点では、宗派仏教や中世以来の民衆仏教の信仰、民俗信仰、民間信仰等が極めて多様に展開されていた、当時の大城下町名古屋とその周辺状況にさらに注目してゆく必要がある。教祖喜之は、如来—金毘羅大権現の權威をただ単に主張したのではなく、前述の多様な信仰のうちのいくつかの具体相に再解釈を加えて、諸神仏の世界を統一的な世界像として再構成し、その世界の秩序が行われる日が間近いという、かなり強烈な終末意識をいだいたのである。

黒住教・天理教・金光教が、伊勢信仰の流行をその開教の大きな背景としていると言われるのに対し、如来教は、伊勢信仰の社会的流布が決定的となる以前に、当時の有力な民間信仰の一つであった金毘羅信仰との関わりの中で開教しているという大きな特徴を持つ。その際、喜之の金毘羅は、十八世紀半ば以降翌世紀初頭にかけて社会に広まったと見られる、崇徳上皇の御霊の威力に対する畏怖と期待を背景としつつ登場していると考えられる。十八半ば以来、社会には、「金毘羅というのは崇徳院のことだ」とする受け止め方が流布しており、翌世紀初頭の文化・文政期にかけては、上田秋成や竹田出雲、十辺舎一丸、滝沢馬琴らの文学者によって、金毘羅を素材とするいくつ

かの作品も成立している。この時期の文芸作品に、怪異な世界、グロテスクでデモニッシュな世界が描かれていることはよく知られているが、時代の民衆意識には、御霊の威力を含むデモニッシュなものへの期待が含まれていたと思われる。喜之の金毘羅は、御霊的な威力を一方に保ちながら、同時に救済神としての性格を深化させていると考えられる。

そうした金毘羅大権現の性格を規定しつつ、極めて多様な神仏等の世界を再構成している如来教の神学は、文化・文政期の大城下町における宗教状況および民衆意識の形態を最も重要な歴史的背景として成立しており、そこに、他の宗派にはあまり見られない如来教の特徴を指摘することができよう。

### 「日本人をむしばむ

#### タタリ思想のおとし穴に関して」

佐村 隆 英

#### 一、問題の所在

科学的実証主義に貫ぬかれ、「科学文明時代」といわれる現在、「怨霊」とか「祟り」という言葉がとびかい、それにまつわる呪術師、占師、祈禱師が存在し、強迫宗教といわれる宗教現象が現出していることに注目したい。

科学的歴史研究、文学研究、宗教研究においては、このテーマについて、多くは見おとしあるいは無視されてきたのである。

る。

科学実証主義から見れば、「怨霊」とか「祟り」の実在をまともに信じがたいものがある。

しかしながら、まことに人間くさい「祟り」が、新宗教や新宗教という勢力の中心的な思想となり、それが受容されている事実は、看過し得ない。人間の争い・幸不幸・不安などの目にみえる不都合が生じたとき、それを「先祖の祟り」「悪霊が憑霊している」という霊操作を促している現象は、死者霊を負い目や怨念の感情、恐怖の対象として把握しているところに今日の問題が内在しているのである。

#### 二、「タタリ」の原意と系譜

「タタリ」と「祟り」は、従来まで分けて考えられてきた。テーマでは、便宜的に「祟り」の表現を「タタリ」としたのである。

上代においては、「タタリ」であったと主張しているが、折口信夫だ。

「タタリ」の概念は、かなり漠然としている。『日本民俗語大辞典』によれば、

祟りは「顯る」の一類での「たつ」で、「出現」(春立つ・月立つ)を意味する。

とある。神々が、神聖なお姿を地上に表わし、神祕の降臨や示現をさしていたようだ。

しかしながら、一般には、神霊や怨霊などの意志の靈感にそむいて、そのとがめを受け災禍をこうむる信仰を「祟り」と称

している。

『日本靈異記』『源氏物語』『万葉集』『古今集』や謡曲などにも、随処に見られる。

神の出現を意味していた『タタリ』が、ものの化、妖怪、怨霊から「祟られる」ということに変容していくことも、垣間見られる。

いわゆる、罰、とが(科・咎)、障りなどと同義語で使用されているのである。

「祟り」の原因は、①神仏を粗末にし、けがす行為、祭祀や供養の怠慢や放置、軽侮の言動によってもたらされる。②怨霊のたたりは、特に横死者の怨念の報復や呪詛。③動物霊のたたり。蛇、狐、猿、猫、牛、馬など。④通り神や妖怪のたたり、刀剣のたたりなど。

これらは、巫女や行者などの靈能者によって示される場合も多いようだ。

「祟り」の災禍について、『宗教学辞典』(東大出版会)に、次のようにみえる。

個人的には疾病や死を主とし、ことに異常な場合、たとえば、急死や異形の死、原因不明の病氣や長わづらい、はれもの、狂気などがたたりと結びつけられる。集団的には流行病、火事、凶作、不漁など、また一家零落とか災が子孫に及ぶとされたり、家族や村落内に災禍が統弊する場合や何か気にかかるとをたたりのためとみるなどが注意される。

今や、「祟り」「罰」「憑靈」については日本人の心理探求の

場合、重要なモメントを持つ。山折哲雄、梅原猛、佐々木宏幹の諸先生の業績には、目を見張らせ、警鐘を発見できる。

### 三、まとめ

山折説によれば、歴史的に概観するとき、奈良時代から平安時代にかけて「タタリ」類型ではなく、「祟り」類型に属する現象がしだいに多くみられるようになったようだ。

それが、政治的に非業の死をとげた者の霊が怨霊となって復讐をとげる「御霊信仰」や「物の怪」に表れている。日本人の思想の中に今なお、これらが払拭されることなく、色濃く影響し、「靈感商法」に悪用されていることは、まさに「おとし穴」であろう。

## 終末論的宗教運動の挫折と変容

——ほんみち——天理三輪講系の場合——

弓 山 達 也

一般に終末論的性格が稀薄であるといわれる日本の新宗教にあって、大正末期から昭和十年代にかけて、この性格を前面に押しだして運動を展開した教団に、大本やほんみちなどがある。しかしこうした終末論的性格も当局による取締りと敗戦を境に、大きく変わる事となる。本発表ではほんみちや、ほんみちの分派である天理三輪講、およびその系統の天理神の口明場所系の諸教団、修養団捧誠会、神一条教を検討し、終末論的

な運動がいかなる要因で挫折し、そしてどのように変容していったかを考察する。

昭和初年のほんみち、天理三輪講、天理神之口明場所の終末論的性格は、思想的には敗戦や天変地異の予言、そして天啓者による世界統治の一点に集約できる。そして終末到来の危機感に基づいて、教義書の配布や天啓などによる警告活動が行われた。しかしこうした性格を帯びた教団も運動としては挫折せざるをえなかった。その要因として治安維持法、不敬罪による取締りや、創始者の死去があり、また社会的要因を指摘することもできる。この社会的要因に関して、終末論的性格はこの時期の慢性的な不況や、社会運動の激化、また大陸出兵から十五年戦争に至る国家の危機的状況を背景にしたものであった。そして終末の果てに想定される天啓者による世界統治の理念は、同じように神聖不可侵の天皇による統治といった理念と競合する形で形成されたといえよう。そのために敗戦を迎え、国家的規模の危機から一応の脱却をみると、民族的、世界的な終末の到来はもはや説得力を持たなくなっていた。むしろ諸個人の生活に関心が移ったいえよう。総じて、この時期の終末論的宗教運動は、その社会に対する働きかけゆえに、法に抵触し、秩序を脅かすものとして規制された。またこの運動自身がその生成、発展において、社会に大きく規定されており、この社会基盤が変化するとともに、終末の到来、理想世界の実現という緊張を保持させることが困難となり、運動の質も変わらざるをえないという矛盾をはらんでいた。

こうして終末論的性格は必然的に後退し、修養主義、聖地建設、神秘や呪術の強調がそれにとってかわったのである。まず病氣や生活上の問題を心の在り方に還元し、問題解決を心の変革に求める修養主義的な要素は、ほんみち―天理三輪講系の全てに当はまるものである。聖地に関しては、ほんみちとほんぶしんではこの建設が信者の手で行われ、聖地を建設することそれ自身が重用視されている。また修養団捧誠会でも早くから本部や超自然的存在と魂の交流をする場が平和郷として建設されている。聖地建設は単なる施設の建築と異なり、いずれの場合も教団内の運動として推し進められている点が決定的である。直接的な癒しや霊能の開発といった神秘や呪術を強調する点については、天理神之口明場所系の教団に共通していえることであり、神一条教でも創始者の死とともに社会的な働きかけが薄れ、直接的な癒しが強調されている。ほんみちや修養団捧誠会においても直接的な癒しは存在するが、修養や聖地建設と比べてその意義は低い。

現在のほんみち―天理三輪講系の教団は、修養主義、聖地建設、神秘や呪術の強調の三つ要素を兼ね備えているといえるが、ほんみちのように修養主義と聖地建設に重きを置いている場合は、直接的な癒しは否定的にしか語られないが、終末論的性格は理念として保持されている。また修養団捧誠会のように明確に修養主義に向かう教団もある。さらには神一条教や天理神之口明場所系の教団のように、直接的な癒しや霊能の開発が中心の活動になると、聖地建設も終末論的性格もあまり表には



出てこない傾向にある。

### 大本系教団の鎮魂婦神行法における

#### 憑霊型と脱魂型のせめぎあい

津 城 寛 文

大本教団の中で行なわれた心靈主義的実践の中に、鎮魂婦神と称せられる行法がある。これは出口王仁三郎が大本と関わりをもつ以前に、静岡の神道家、長沢雄楯から伝えられた実践を大本に持ち込んだもので、その原点は幕末維新期の神道家、本田親徳にある。この周辺には、大本で鎮魂婦神に触れた後に離脱して、自ら同名の行法をやや別様に展開した者もあり、また大本を経由せず、本田親徳や長沢雄楯から直に鎮魂婦神行法を伝えられた者もある。これらの人物および団体が実践した、本田親徳の鎮魂婦神説に由来する一群の実践は、正しくは本田流の鎮魂婦神行法とも呼ぶべきであろうが、知名度の上から便宜的に大本系の鎮魂婦神行法と呼んでおきたい。

大本の内外では「鎮魂・婦神」とつなげて表現されることが多かったが、もとの本田説における「鎮魂」と「婦神」とは、多相で微妙な関係にあるものの、一応区別された実践である。その鎮魂説・婦神説をまとめると、次のようになる。

鎮魂とは（一）日常的な憑霊の訓練として、（二）婦神 $\parallel$ 憑霊のための準備的行法として、（三）婦神 $\parallel$ 憑霊と類義のもの

として、（四）自他の憑霊を外部の物体に憑依集中させることとして、説かれる。（一）（二）は取り敢えずおくとして、（三）と（四）を比べると、（三）はどちらかといえば憑霊的な現象、（四）はどちらかといえば脱魂的な過程を多く含む現象、といえる。つまり本田の鎮魂説には、憑霊型と脱魂型とが混在しているようにみえなくもないのである。

一方婦神説をみると、（五）概ね広義・狭義の憑霊に等しいものとして説かれるが、他方で練習的な婦神として（六）自己の憑霊が天御中主神の許に至ることによる神人感応としても説かれているようであり、その場合、霊魂運動の方向は、憑霊よりもむしろ脱魂に近いものに表現される。（六）を素朴に図式化すれば、自身の憑霊が神霊の所在を目標して身体を脱出していく図が描ける。つまり、（五）が典型的な憑霊型の実践であるのに対し、（六）は、典型的とはいわないまでも、少なくとも霊魂運動の方向としては脱魂型と共通する実践である、といえる。ということは、とりもなおさず、本田の婦神説にも憑霊型と脱魂型の双方が併存するらしい、ということに他ならぬ。

このように、本田の鎮魂説および婦神説は、単純にまとめようとしてもどちらも一義化できず、しかも（一）（三）と（五）は区別が曖昧であり、（四）と（六）の区別は、かなり粉々らしい。鎮魂説・婦神説のそれぞれに逆方向の意味が含まれ、しかもその重複が反復されているのである。こうした重層性が生じてくるのは、一つには本田親徳の考えた鎮魂・婦神という二

つの実践が、きわめて近接した領域をなしているからである。もちろん、その前後関係をいえば、鎮魂がより基底に位置づけられ、その靈魂活動の訓練の完成をまっしてはじめて帰神が実行される、という順序がある。鎮魂の内でもっとも帰神に接近しているのは、憑霊そのものを示唆する(三)であり、次に憑霊の準備を示唆する(二)である。他方帰神の内、(四)の意味での鎮魂に近いのは(六)である。本田親徳の鎮魂帰神説を奉じる者たちの中で、表現上の差異に解消できない理解の不統一が起こっているのは、この点をめぐってであるが、特に焦点となるのは(六)の解釈である。結論をいえば、この実践はむしろ鎮魂に属せしめるべきものとおもわれる。

### 古義真言宗高野山派の本末制度

——兵庫東城崎郡竹野町を中心として——

日野西 真 定

#### 一、本末制度の成立

竹野町には、江戸時代に七ヶ寺、現在は四ヶ寺の古義真言宗高野派(現在では高野山真言宗)の寺院がある。本寺は正智院(高野山、学侶方)であった。同院との本末関係は、元禄五年(一六九二)の竹野結衆(荊木結重とも)と同院の往来文書が一番古く、同年は成立している。高野山派の特色は、灌頂を中核としていることである。高野山内には、江戸時代に学侶・行

人・聖の三派があった。学侶方が、次第に他の二派を従属化する。(行人方に対しては、寛文三年(一六六三)、阿闍梨灌頂(現在一般的には伝法灌頂という)を受けなければ、亡者の引導は出来ないとし(同年「御条目写」『高野山旧記』六)、元禄元年(一六八八)には、入仏(開眼作法)・遷宮(神社の建立の法要)も同様で、その資格を得る伝法灌頂は、学侶坊で同院住職(つまり学侶方の僧)から授けられなければならないと規定された(同年の行人方への十二ヶ条の「掟」)。一方、聖方に對しても、寛文四年(一六六四)に、加行・灌頂は坊において受けなければならないと規定されている(同年「掟」高野山本覚院文書)。つまり、元禄元年には、学侶方を中核とする高野山の体制は仕組まれている。同五年(一六九二)に所謂「元禄の聖裁」があり、学侶方が行人方に対し庄勝し、支配体制を固めるが、それまでに手順は進められていた。また同年に、本末関係が認められるのは、この事件に関連あると思える。但し、全国の末寺をを高野山の各院が分割するという大作業を何時・どうして行ったかについての文献はまだ見付ていない。さらに末寺に対しても、初灌頂(授明灌頂)と阿闍梨灌頂を本寺で授けられた者でないとその末寺の住職にはなれない。また入仏・遷宮・亡者の引導も出来ないと規定している(延享二年「諸末寺ニ継目之節申渡ス掟書」)。この点を考えると、学侶方は灌頂とうして、行人・聖、さらに各末寺をも統制したといえる。同時に、末寺住職は本寺に登り継目の儀式をする。結果を通じ(つまり同総代から)本寺に連絡をとることを規定する(「前文

書)。学侶方は青巖寺、行人方は興山寺、聖方は大徳院（現蓮華院）をそれぞれ本山としたが、これが触頭でもあった。そこで、各末寺―結衆総代―本寺（高野山の各院）―触頭（各本山）という図式が出来上った。住職任命は、加行は各末寺、終つて灌頂（初灌頂・阿闍梨灌頂）は本寺で行う。その年齢は、初灌頂は十歳代後半、阿闍梨灌頂は二十歳台が多い。つまり、同年代で住職に任命される者が多い。灌頂終ると結衆・檀家総代の解を得、本寺住職の認可が出ると、継目式に本寺に登り、法了流を授かり、宗旨請状が、各末寺の領主の寺社奉行家に発行される。同所より承任されると、末寺に連絡があり、末寺はこれを本寺に知らせる「末派起立札書」を提出し、はじめて正式任命となる。まで真言寺院は、遷宮の法要が出来る特権を生かし、地方神社の当職も獲得していった。

## 二、結衆の特色

各末寺は、結衆を一単位としグループをつくるが、「結衆寺法掟書」（高野山・正智院文書）によると、寺の大小を問わず平等に順番に結衆総代は廻つて来、本寺との交渉権を持つ。結衆は、御影供を中核とし、月次御影供・正御影供を講を結んで行ったが、同会は順番を組み各寺を廻つた。正御影供の当番、つまり年預が結衆総代であり、同法要だけではなく、結衆全般の世活役をつとめた。また、大小無住寺院を兼務する場合でも、御影供を行えば、それが認められ、それが欠滞することがあれば、認められなかった。

以上であるが、これは一竹野結衆（寺院）ばかりではなく、

高野山派全体の動きであったと考えられる。なお、檀家制度は、幕府の法度に従い、宗派としての特色はないようである。

## 「儀礼の音の諸相（続）」

――アフロ・カリビアン・アルトを事例として――

長嶋 佳子

本発表では、前回指摘だけして内容に触れなかった六〇九点について述べた。

六、音の認知、分類・類型化、意味、解釈におけるエミックス／エティック・レベルの相違と、それらを再解釈することになる観察者・調査者の立場やあり方、そしてエミックスな発音者側とのフィードバックについて。例えば何の音、どこまでの音をどの程度「儀礼の音」として認知し、また分類するのか、特にサウンドスケープの中からの選択の規準も問題となる。また特定の場で発せられた音の連鎖／連続体をいかに分類・類型化し、（コスモロジカルな）意味を付与し、解釈するのも問われる。さらに、これらにおけるエミックス、エティックの差を含めて、なお外測から見て再解釈しようとする第三者の立場もある。これら三者は各がフィードバックしながら、常に微妙に変動しうるものである。それを、全く重複することはないが重なり合う部分のある円集合として把えてみることもできよう。音／音パフォーマンスは、多量の意味、認知、解釈の輪の中にあ

るのである。

七、視覚に映る／訴える音、及び音／音現象の身体性について。前者は、音現象は原初的には見る／見られるものでもあることを意味する。音は聴覚のみに作用する場合と比べ、視覚にも作用する時、直接的・間接的発音者にも、聴衆や観察者にも、質的差異をもたらす。またこれは音を扱う感性や技術にも関するものであり、第八、九点とも密接に関連する。踊りその他の身体の動きを含めた音現象の動態性を伝え、また分析するのに、描き手の感性や能力だけでなく、技術的により洗練された方策を考えてみる必要がある。

後者は音のパフォーマンス性にも深く関わる。音の連続、不連続、静寂で構成される儀礼は、ほぼ一方的に無作為に聴覚に入り、意図的に聴き取る時にはじめて意味をもつ環境音的要素を、積極的に排除してゆくことが少なくない。しかし以前、本誌二七六号でも指摘したように、戸外で儀礼のミクロ・サウンドスケープがマクロ・サウンドスケープと交渉し、そのダイナミクスが儀礼パフォーマンスに活かされる時、大いにその効果を発揮する。この時のサウンドスケープ及び儀礼の音では、発音行為が主流である。そして行為者も聴衆も同時に聴き、見て、反応する音パフォーマンスの現在性、直接性が重要になる。さらに視覚にも映る音は、音と身体の動きとの密接な連繋プレーの中で把握されなければ意味がない。よく観察すると実に多種多様な動きが流れ、浮出するものだが、一つ一つを有意味なものとしつつ、サウンドスケープとランドスケープの中に

位置づけていく必要がある。それにより、儀礼における音と身体性、身体自らが音を発し、メッセージを送っていることをよりよく理解できるのである。

八、音についてのエクリチュールについて。言語表現は文化、価値規定的であり、特に精動や評価を扱うものでは、エミッタな用語の多用には、対象の認知体系を考慮するなど、十分な注意を要する。音は多く主観に訴えるものだが、ここに主観性の客観化、また他者への、受けた感性のゆらめきの説明も含む主観性／主観的表現の問題もある。本来言語になりにくい音現象とパフォーマンスについての語りや記述では、言語のみでは不十分であろう。視覚化の試みもそのために模索中である。

九、音／音現象のイメージ化、視覚化について。我々は音によって何らかのイメージや図像を喚起された経験をもつ。これらにはきわめて個人的なものと、個別性を超えて共有されるものがある。その共有度は、特定のコンテクストを超えてある儀礼、さらに社会文化的特徴をさえ表示する。ただエミッタなイメージの世界をより深く知ると同時に常に比較と相対化の視角も併用して考えてゆく必要がある。その共有性が広がる時、社会的メッセージは、自己充足的の世界の中では理解を増大する手掛りにはなっても、それ以外の世界では誤解を生みやすい性質をもっているからである。

以上、スライドとテープによる資料を紹介しながら、問題点を簡単に指摘した。これらをさらに発展させながら、今後も儀礼と音について調査を続け深く考慮してゆきたい。

## アニミズムと多神教のあいだ

— 沖繩・那覇市の拝所に見られる

宗教変化について —

佐々木 宏 幹

周知のように、沖繩各地には御嶽とか拝所と呼ばれる聖なる空間が数多くある。御嶽は比較的規模が大きく、周囲が杜をなし多くはシマと呼ばれる共同体の公的祈願の場であるのになんとして、拝所は御嶽の一部空間であったり、路傍にある本土の磐座に似た奇岩巨石やガマと称される洞穴、泉などであったりする。

御嶽も広義では拝所の一つといえるが、前者が門、鳥井や拝殿をもつことが多いのになんとして、後者はより素朴にして原初的な礼拝対象である。

こうした拝所にはたえず供物が捧げられ、香煙がたゆとっている。ユタに連れられた御願廻りの人びとや、一般の祈願者などが礼拝し祈るところであるからである。拝所の巨石や洞穴にはカミがいるとされ、ユタや人びとはここにくと、身体が震え、あくびをし、一種の神がかり状態になることが少なくない。拝所と人びととの関係をしばらくアニミズムと呼ぶゆえんである。

さてこうした拝所のうち、主に那覇市内およびその近郊に存

在するものに、この三〇年ほどの間に少なくとも著しい形態上の変化が見られるにいたった。従来、拝所はカミの在ますところとされてはいたが、カミの具体的な名称は知られていなかった。ところがこの名称なきカミに単数または複数の漢字の神名が付され、神名を刻んだ石碑が、巨石や洞穴や泉に立てられるにいたった。

たとえば那覇市奥武山公園の日護森は天主大御神の鎮座地とされ、同公園内の天燈山は天受久女龍宮王御神、市内天久の先樋川（ベ）は天龍大御神、同じ天久のガマ樋川は天久臣乙女王御神、安謝のギリチ原は表臣幸乙女王御神、天久の浮島神社境内の石は中臣幸乙女王御神、首里の当蔵の泉は天水龍大神とされ、それぞれの神名を刻印した立派な碑が立てられている。しかも天主大御神はまたの名を天御中主神、天受久女龍宮王御神は別名天照大御神とも称するとして、本土の主要な神神とも関係づけられている。

このように名称なき自然崇拜のカミが個別的な神の名称をもつにいたり、神学的な意味をさえ帯びているものもある。これら個別化された神々を仮に多神教的な神々と呼んでおく。

事のおこりは現在那覇市沖宮の宮司をしている比嘉真忠氏（七七歳）の憑靈経験にある。比嘉氏はユタの性格を強く有しており、現在も女性ユタの候補者を多く指導し、道あけ（成巫）の実現をはかっている人でもある。

沖宮は琉球八社の一つであり、もと安里八幡宮の境内にあったが沖繩戦で消失した。比嘉氏は昭和二八年（一九五三）四一

歳るとき「沖宮を復興せよ」との神託を受け、以来「わが身でありながらわが身でないかの様に宙に浮かされたような行動で、目に見えない神霊の誘導により着いたところが天燈山御嶽であった」という<sup>(2)</sup>。彼は神示によりここが天受久米龍宮王御神ニ天照大御神の在ますところと確信し、ここに沖宮を建立する。もの神名のなかつた沖宮の祭神を明確化したのである。彼は同じような神示により、各地拝所のカミのアイデンティティを個別神化し、既述のように神名を明示し、さらに神社を建立するにいたっている。

比嘉氏のこうした行動には多くの批判がとくにユタたちからなされているが、決定的な反対はいまのところ出ていないようである。

神霊との直接交流の力を背景にしたシャーマンたちが、ある社会のパンティオンや儀礼の革新を迫り、それが宗教変化の動因になる例はよく知られているが、比嘉氏の行動もこうした視点から検討することが必要である。

いまのところ、拝所の多神教化の影響が人びとに大きく及んでいるとは思えない。人びとは拝所の前ではあいかわらず身体を震わし、吐気を催しているからである。標題を「アニミズムと多神教のあいだ」とした理由である。右の状況には、アニミズムと多神教との関係や「カミ」と「神」との関係を考察するうえで重要な因子が多く含まれていると考えられる。

(1) 比嘉真忠『御嶽神教—うるま琉球沖繩神道記—』沖宮一九八六、二八一—四二頁。

(2) 同書、一四頁。

(3) Berreman, G.D., Brahmins and Shamans in Pahari Religion, in: E.B. Harper (ed.), Religion in South Asia, 1964; Lecuis, I.M., Ecstatic Religion—An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism.

ラーマクリシュナ・ミッションの

社会活動について

堀内 みどり

ラーマクリシュナ・ミッションは、一八九七年、スワミ・ヴィヴェカーナンドの発議によって創設され、思考する頭脳としてサニヤシンのみで構成されるマトと社会活動の母体としてのミッションという二重の性格を有しつつ、ラーマクリシュナの教えを生活化する為の協会組織である。

協会活動は(1)博愛慈善活動、(2)教育事業、(3)伝道の主に三つの分野にまたがり、その内容は、種々の災害救援活動や医療奉仕、病院・施薬院及び学校・学寮・孤児院等の経営である。また伝道活動として、ヒンドゥー教聖典類の翻訳・出版や、その講義・講演などをラーマクリシュナの教えに基いて行ない、人人にヒンドゥー教の真理を啓蒙しようとするものである。ここでは伝道は改宗を意味するものでなく、人々の精神性を高め、

真理への道を促すものである。つまり、精神性の向上が社会の発展を支えるという理念にたち、教団・宗派の概念を超え、人間社会全体の精神的発展を意図している。

一八九七年の協会創設決議には、協会の性格が次のように表わされている。

目的：人類の幸福（善）のためにラーマクリシュナ自身が自らの生涯において表現し、実践した真理を伝え、他の人々が、自らの人生において、物的・心的・精神的発展のために、その真理の実行を手伝うものである。

義務：ラーマクリシュナによって開始された運動、すなわち「異なった宗教は、それぞれすべて一つの永遠なる宗教の様々な形態にすぎない、ということを確認しつつ、その信奉者たちの間に同胞関係をつくるために」という諸活動に、ある適当な精神において指導する。

方法：(1)民衆の物的・精神的に役立つ知識や科学を教える人間の養成、(2)芸術と産業を推進し、奨励すること、(3)ラーマクリシュナの生涯において明示された方法で、人々にヴェーダーンタと他の宗教の思想を紹介し弘めること。

ヴィヴェカーナンダは、これを一言で「人間形成の仕事」と呼び、また「人づくり」の活動であるとした。彼はこれをラーマクリシュナの教えたカルマ・ヨーガの精神によって実践し、まず社会的弱者の為に物的・現実的救援活動を展開し、次に文化的活動に力点を置いた。あらゆる人の中に神性を見、その神に奉仕することは、梵知を得て解脱することと同様、最も充実

した自己浄化と神実現の手段になるとし、サニヤージンを含め、人はもはや社会から自らを遠ざける必要はなく、積極的な社会参加によって、他の人々の向上に貢献することが、時代の要請したヨーガであるとする。彼は、これを実践的ヴェーダーンタと呼び、その理解者・実践者は子供たちであるという認識の上で、協会活動はその人材養成のための教育事業に重点が置かれ、自らのライフワークとした。

こうして「人づくり」構想は、カルマ・ヨーガを核とした実践的ヴェーダーンタの精神に支えられ、「人々の向上に貢献する」目的で「奉仕」という形によって、様々な社会活動として展開している。これは一九八〇年『パリアマンガル』という新方針となって発展し、人力・自然・資金・教育等、すべての源泉力を動員して、カーストや人種・民族的偏見を排して、経済的な格差の解消・社会正義の確立・機会均等・自己発展および自立を目指す人間の幸福への道として提案された。

このようにラーマクリシュナ・ミッシェンの社会活動は、人づくりをしながら同時に社会的精神を高め、社会と個人の双方に真理を開示し、その向上に貢献しようとする「働き」である。活動の具体的内容は、社会の現実的要請によって正しく企画され、参加する人々にとって活動そのものがカルマ・ヨーガの実践であり、神実現の手段となるものである。純粋な信仰の生活化であり、とらわれない「私」の神への不断の奉仕としてその全能をかけた他と関わる宗教者の積極的在り方として、注目される。特にインドの宗教伝統において、サニヤージン

ンの手でこれが為されたことは意義深いことである。

## 寺院のアジール (Asyl) についで

——薩摩の場合——

根 井 浄

我が国の中世社会において、犯人や下人がその保護と解放を求めて特定の神社に駆け込む行為が盛行した。この俗権力の及ばない状態、または、その聖域・平和領域を独語でアジール (Asyl) と呼ぶが、これはギリシャ語の不可侵を意味する Asylon に由来するものである。そのアジール機能はすでに鎌倉時代以降にみられるが、僧侶の人命救済の精神を依拠とし、また、領主の世俗的権力に対する神社の宗教的権威の力によって社会に定着していたものと考えられる。そして、このアジールは時代の変革と共に神社の宗教的権威と領主の支配権力との上下関係によって様々な形態をとったと思われるが、殊に戦国社会では大名の司法警察権の深化に伴い、次第に制限・縮小・否定の傾向にあったことが分国法によって理解することが出来る。例えば、九州肥後国の『相良氏法度』、奥州伊達氏の『塵芥集』、下総結城氏の『結城氏新法度』にはいずれも神社のアジールを制限・否定した立法文がみえている。

さて薩摩の島津氏領内では、文明三年(一四七一)島津立久が龍雲寺に充てた制札に「奴婢於出入者、不可論之事」とあ

り、寺院のアジールと聖域を承認している。また永正十二年(一五一五)には、島津忠隆が福昌寺に駆け込んだ大犯三カ条の科人(盗・野心・殺害人?)の否検断権を認め、この定法はその末寺・末庵まで適用されることを確認している。

このような薩摩における神社のアジールは、徐々に制限・否定されるようになり、『上井覚兼日記』には福昌寺に走り入った山賊人を引き渡すように住持に要求したことがみられる(天正十二年二月十九日条)。しかし、この科人逮捕の際に境内での刃傷事件が発生し、福昌寺住持はこれを「寺家の疵」として不満を表明し、寺外に出走した。この事件は福昌寺のアジール権が旧態依産として残存し、その寺内が聖域であることを主張したものと見て注目される。

次いで『上井覚兼日記』には島津氏家臣の下女が臨江庵(尼寺)に駆け込み、その引き渡しをめぐる懸け引きを綴った一連の記事がある(天正三年十一月二十七日・十二月九日条)。この一件では、駆け込んだこの女性が「銭入」の者ではない(責務関係?)としてその引き渡しを臨江庵は拒否している。またこの女性は髪を切って寺内に留どまっており、いわゆる出家の体裁をなしていた。このような慣習は駆け込み人に対する規定であったことが考えられ、同時に女性に対する刑罰でもあった。『相良法度』に「入たる科人之事、則、様をかへ、追出されべし」とあるのは、すなわち男女に限らず法体にして追放することであり、その刑罰の本質は一般の人々と区別するところに主眼がおかれていたものと思われる。



ところで「霧島山文書」には「咎人被拘事、可依其罪之輕重、縦雖格護候、於重科之輩者、無異儀可被返出候」とあり、島津義久は慶長五年、修験寺院の花林寺に対して重科人の保護を禁止し、同十九年には義弘も改めて重罪人および走入者の抱え置きを停止している。換言すれば修験寺院にアジールが承認されていたことである。アジール機能をもった薩摩領内の寺院は、大別すると菩提寺（臨濟・時宗）と祈願寺（真言）であるが、修験にもアジールがあったことは薩摩氏が領国支配の觀念的支柱として修験道を重視し、花林寺が祈願寺として機能していたことと無関係ではない。しかし、寺院への駆け込み行為は「走入」という語句が一般的であるものの、「山林」「山林走入」「山交」の語句も史料に散見し、これは山、山林が俗権力の及ばない神聖な領域、すなわち山の神が支配する聖なる場所として逃亡、駆け込み先の対象となり、原初的なアジールであったことを示唆している。したがって山林に存在する修験寺院にアジールが認められる要素は充分にあったと言つてよい。むしろ修験寺院のアジールが古態を保っているだろう。

また薩摩においては「寺領」という語句も「走入」と同義語で、これは、ただ単に寺内だけでなく、その寺院の領地や山伏の修行地（峰入りの場）など広い空間にも本来アジールが適用されていたことを物語っている。

## 供犠における力について

——デュルケム供犠論を中心として——

榎尾直樹

本報告で、私は「力」の概念による供犠解釈について考察したい。その糸口としてデュルケム供犠論を取り上げる。デュルケムは、宗教の本質を思考するに際し脱キリスト教的、普遍的志向性に基いて、神や精霊といった宗教的表象の奥に「非人格的な力」、宗教力の存在を重視し、そこに共同体をそれとして成立させているものを看取っていたからである。

デュルケムは、オーストラリア諸社会の民族誌資料を基にして、そこにみられる増殖儀礼としてのインティチュマに犠牲を殺し食べるといふ交霊的・共餐的供犠、及び人や犠牲獣の流血や塵の散布等に見られる供犠的奉獻を讀みとる一方、他方では贖罪的儀礼に人の流血といふ血の奉獻、供犠的奉獻を看破していた。すなわち、彼は、供犠を交霊的・共餐的供犠と供犠的奉獻の二側面から理解しているのである。こうした理解から考察される供犠の構造とは次のごとくである。供犠とは犠牲にある媒体によって接触し、それを流血させる等破壊したり、あるいはそれを食べたりすることを通して聖なるものに接触ないしはそれを侵犯する宗教的行為である。つまり、俗なる存在が聖なる存在と交流する点に供犠の構造はあるのである。

デュルケムは、スミスのコミュニオン理論から大きく影響を受けた。供儀のトータリズムの起源及び聖の両義性がその主たる継承点であるが、彼はスミスやタイラーの進化主義的起源論の立場を批判することによって、そこから交霊的・共餐的供儀（コミュニオン）と贖罪的供儀とを二類型として並列させることを通して、供儀の本質的諸要素→コミュニオン、血の奉獻、贈与→を導出するに至った。別言すれば、スミスのコミュニオン理論とタイラーのギフト理論とを批判的に摂取することによって、両者を統合したと言える。このように、上記三要素を供儀の本質とみ、聖と俗との交流に供儀の意味を見出したデュルケムは、ユベール・モースのコミュニオン理論にきわめて接近する。

では、デュルケムは最終的に供儀をどう解釈しているのだろうか。コミュニオンでは犠牲を殺し食べる、血の奉獻では犠牲は破壊され流血させられる、贈与では供物を与える、これら三行為の共通点は、「非人格的な力」→生命力あるいは道德的・精神的力を、聖なるものと人、自然と人、人と人との間で交換しあうコミュニオン的行為であると考えられている点である。ここで交流される「力」とは、両義的性質を持ったマナの觀念とほとんど同じものである。その「力」が供儀において発現するとき、その両義性は聖の両義性→浄（吉なる聖）と不浄（不吉なる聖）→という異質な宗教的表象として表出される。

まず、供儀儀礼総体についてみれば、交霊的・共餐的供儀では供儀者は浄なる力によって聖化されるのに対して、贖罪的供儀

は供儀者の不浄なる状態から穢れを被う。また、同時に前者は不浄を、後者は浄を内含させている。例えば、犠牲を共食した参加者は強烈に聖化されており逆に穢れの伝染源となる故に接触してはならないし、また犠牲となった対象は不浄に満ちているが奉獻されることで浄なる存在となるのである。以上からすれば、供儀はまさに「無名で非人格的な、漠然とした力を操作する」(D 1912: p. 487) 儀礼であり、供儀における力のコミュニオンとは浄と不浄との相互的交流の謂である。

冒頭で述べたように、デュルケムの「力」への着目はより普遍的な概念を志向する戦略的意図を孕んでいるが、それによる供儀解釈にはスミスやタイラーらの一般理論を深化させるものがあると同時に、浄、不浄に関してはとりわけ重要な発言をしている。ここではデュルケムとユベール・モースとの関係性については言及できなかったが、後者と同様に前者も供儀に関する重要な一視角を提示していることは否定できないであろう。

## 第八部会

マックス・ウェーバーと

『バガヴァッド・ギーター』

前川輝光

ウェーバー宗教社会学において諸宗教がどれほど外面的に比較考察されているかにつき、『ギーター』を例にとり考察する。

「原ギーター」はクシャトリアの産物であり、カルマ・ヨーガの思想はバラモン化された騎士倫理という性格を有していた——これがウェーバーの『ギーター』論において全問題の出発点である。ところで、ウェーバーにおいては、騎士倫理の中でも古代ギリシャのそれは特に重視されており、彼の『ギーター』論はまず、ギリシャの宿命信仰との比較を内包している。

次に、『ギーター』はインドの諸宗教とも比較されている。ウェーバーは神義論の三つの最も完成された形態の一つとして業神義論を挙げたが、その枠内で実は、二つの方向を異にする知識人救済論の完成形態が考えられている。その一つは原始仏教である。「インドの高貴な知識人救済論の中では、原始仏教が時間的に最後のものではないとしても、ともかく最も徹底して一貫しており、そしてその限りでは「完成したもの」であった」。それは最も徹底した現世逃避的神秘論であり最も徹底し

た「善悪の彼岸」の宗教であった。しかし、「中間考察」末尾にはインド的神義論に関する以下の規定がある。「自力による達人的な解脱と救済への普遍的な到達可能性、きわめて厳格な現世拒否と有機的な社会倫理、救済への最高の道としての瞑想と現世的職業倫理、そうしたものの結合」。この基準に相応する方向での完成形態は『ギーター』のカルマヨーガであった。ウェーバーは、それを「ある意味でインドの古典的知識人倫理の頂点」であるとした。即ち、カルマヨーガの思想はインドの古典的知識人救済論のうちただ一つ「現世的」神秘論であった（いわば「善悪の彼岸の国における倫理説」）。またそれは、世界宗教史上最強の有機体的社会倫理の支柱となった。

この両者に対し、バラモンの達人的救済論は、現世逃避・解脱の追求の徹底という点で原始仏教に劣り、また有機体的相対化において『ギーター』の後塵を拝した。またジャイナ教は、救済財と救済方法（苦行）が矛盾するという弱点を有していた。かくして両者は共にウェーバーにより、業神義論の枠内での知識人救済論の完成形態とは見做されない。

次にキリスト教との比較を見てみよう。カルマヨーガは現世的的神秘論と規定されるが、この禁欲と神秘論の四類型（「中間考察」）中最も解明の遅れているカテゴリーには、原始キリスト教も含まれている。両者は共に、自分自身の行為、あるいは職業に「対抗して」自らを確証する救済方法であったし、あるがままの現世の秩序に「順応」しようとした。しかし、原始キリスト教では、行為の極小化による「匿名」性を自らの立場

としたが、『ギーター』の場合には、行為の結果に対してのみ「匿名」であった。同じく現世的神秘論とは言っても、原始キリスト教は職業遂行への積極的動機付は持たず、カルマヨーガはそれを持っていた訳である。

この点で、カルマヨーガは、禁欲のプロテスタンティズムの現世的禁欲を想起させる。『ギーター』の「有機体的」、伝統主義の性格や行為の結果に対し「匿名」を要求する点は、後者と異なるものの、カルマヨーガの淵源となったクシャトリヤの宿命信仰と禁欲のプロテスタンティズムの預定説とは、共に「高潔さと厳しさ」を育て上げるといふ面を持ち、この点を介して、両者に類縁性が見出されていた(「フィヒテの冷たい承認」)。また、「日々のつとめ」(『ヴィルヘルム・マイステル』)という表現もカルマヨーガに関して用いられている。

最後に、『ギーター』の有機体的社会倫理は、世界宗教史上最強のものであるとされるが、カトリシズムのその人格主義的性格に対し、バラモンのそれと共に、非人格主義的性格を持つていとされる。

### 「回心の社会学」と日蓮の廻心

大久保 雅 行

「回心の社会学」(D・スノウ)においては回心の概念を「信念・価値・規範体系の変化や人格の変容」として把握する一

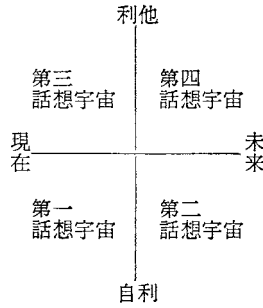
方、更にそうした変化の深層構造における「究極的現実性」「パラダイム」あるいは「話想宇宙」(G.H. Mead, universe of discourse)の変化として規定する。この「話想宇宙」は、抽象的に思考する場合であれ、具体的に思考する場合であれ、ある人が思考できるのは、自分にたいする一般化された他者の態度を採用することによってのみであり、この一般化された他者の態度を各人が採用してはじめて、思考が自からの文脈で想定している共通のあるいは社会的な意味のシステムとして存在しうるようになるものと定義される。

この「話想宇宙」の変化としての回心を、操作概念とする、キリスト教の聖書にみられるシュブ、エビストレフェイン、ストレフェイン、メタノイア、コンヴァージョン等の語、また仏教における廻心向大 mahāyānāpīrativāhanārtha 等の語彙は、それぞれの宗教的回心現象を表象する実体概念と考えられる。キリスト教的回心は、外在的普遍(創造主)の啓示に依る一回の宗教的救済体験であのに対し、仏教の廻心は、悟達による内在的普遍の覚知と救済実践におけるその体得過程であり、複数の過程であることが多い。

日蓮の使用している「回心の筆」(顕謗法鈔)、「廻心」(災難对治鈔、報恩抄)「心をひるがへし法華経に帰伏し」(開目鈔)等々の語彙は、彼自身の宗教的回心体験を指すよりは、他者への回心促進的な言語表現として用いられている。

日蓮における回心の構造すなわち「話想宇宙」の変化を、その志向性や態度の変化を指標として把握する。そのために、自

利主義的態度と利他主義的態度の軸（デュルケム）と現世志向の態度と未来（内省）志向の態度の軸（ウェーバー）を交叉してみると、図表の如く四つの話想宇宙に区分しうる。



日蓮の清澄寺入山・出家期において「幼少より」「十二のとしより」「日本第一の智者となし給へ」と虚空藏菩薩に立願した際、日蓮の目指したものに二つの志向性があり、更に実践的側面をも加えると四つの志向性があったと考えられる。第一は「諸仏の本意を覚る」、「仏教をきわめる」、經・論・釈・八宗・十宗の「肝要を知る」、諸宗・一切経を「人にならひ我と開顯、勸へ見る」という志向性であり、第二は、「生死を離る教に入らん」、「生死を離る身」とならんという志向性である。これは、第一話想宇宙から、第二話想宇宙への変化に対応しており、ここに「求聞持法」の秘密儀軌と関わる廻心体験が看取される。

次に「日本第一の法華經の行者」を目指す段階に関連する志

向性として、「父母をすくう」、「一思ある人をたすける」、「国土を救う」等々が考えられる。三十二歳の立教から、安國論上呈を経て経験される迫害体験は、第二話想宇宙から第三話想宇宙への転換であり、廻心向大型の回心に関わる。

更に成仏のために「身命をすつるほどの事あり」といった竜口法難における回心体験を経て、佐渡期、身延期の日蓮的な法華經世界の構築、曼荼羅本尊図顯、信徒団の本格的形成に至るが、これは、第三話想宇宙から、第四話想宇宙への転換に関わる。

詳細については、拙稿「日蓮における廻心の構造——少・青年期を中心として」（川添昭二教授退官記念論文集・吉川弘文館、所収）を参照されたい。

### 鈴木大拙博士論

—— 禅と茶 ——

和田 真 二

鈴木大拙博士論の一環として「禅と茶」の問題について考察を加えたいと思うのであるが、ここで云う茶とは云うまでもなく茶道のことを差す。今、博士の著作の中にその資料を求めるならば、直接禅と茶に関して論求されているものに次の諸論がある。ここでは煩を避けるために、その表題のみを掲げることにする。

- 1 「禅と茶道」
  - 2 「禅と茶人——利休そのほか——」
  - 3 「禅と茶」
  - 4 「茶の哲学」
  - 5 「茶器の美」
  - 6 「茶室・一碗の茶」
- これらの諸論はいずれも、禅と日本文化との関連性において述べられているものであり、年代的には、上述の4・5を除き、昭和十三年に集中してみられる。この時期は、博士の生涯の著作上から何うと『楞伽經三部作』の出版後、燉煌出土の諸禅籍への研究へと精力的に著述活動がなされていた頃から、彼の名著『無心ということ』、続いて『盤珪の不生禅』が出版される一連の線上にあたる頃である。従って「禅と茶」に關しても博士一流の独特な思想表現が所々に見られるのである。
- 禅と茶道に關して、博士の特徵的な見解は次の二点に集約することができると考へる。まず第一に、禅と茶道の共通点について、博士は、共に「すべて物事を單純化せんとするところにある」と云っている。即ち、この單純化を、禅は日常の生活の上にて実践し、茶道はこれを喫茶の一行のうちにて現実化しようとする。が、そこには一個の美的指導原理がなくてはならないし、その自然の美化が茶の真趣であり、禅も亦然りでなければならぬと云っている。そしてこの消息を、
- 「茶の湯とは只湯を少かし茶をたてて呑むばかりなるものと知るべし」

と云利休の歌と、次の禅者の言、

「逢<sub>レ</sub>仏殺<sub>レ</sub>仏、逢<sub>レ</sub>祖殺<sub>レ</sub>祖」

とに對比せしめている。これらはどこまでも單純である。結局「單純」なのであるが、その單純なるところに、所謂「般若の智が働かなくてはならぬ。技巧を離れた技巧がなくてはならぬ」と云う博士の言説の意味が看取されねばならないと思う。

次に、茶道における四つの要素として「和・敬・清・寂」がある。これが茶の伝来以来、仏教と大いに係わっていたことは、仏教生活、特に禅宗のそれを考察する時に明らかに知られる。

ところでこの「和・敬・清・寂」について、博士は前掲の1「禅と茶道」でかなり詳しく論じている。中でも「寂」について、特に一節を割いている。そして、「是は茶道を形成する最も本質的な要素で、それなくしては何ら茶の湯はありえない。そして又、此觀念の上に立つてこそ、禅は茶と更に密接にかかわってくる」と云わしめる程である。この「寂」についての博士の分析は、いかにも徹底している。まず寂の字義から説き、この語が茶道として用いられた時には、結論づけてさび又はわびとなり、貧しさの美的鑑賞となると云っている。茶道を行ずるところは、即ち、わびの生活とは「貧しさの裡に深く蔵されているところの、言葉では表わし難い静かな悦び」と定義している。而して、この寂がやがては「東洋趣味の中心」であり、「東洋哲学及び宗教の帰趨」であると断言している。ここに致つて禅と茶が一味なることを見出す。即非的に云うならば「寂

は寂にあらず故に寂なり」と。最後に博士は結論としてわびの観念を次の句に見出ししている。

「前林深雪ノ裡、昨夜一枚開々」

「一枚」に茶禪一味の境涯を感ぜしめるものがある。

(註記省略)

### 靈性の思想をめぐって

坂本 弘

鈴木大拙における靈性もしくは靈性的自覚の思想は、鈴木の業績の中では、取り上げて論じられることの比較的少い部面ではないかと思われる。ここでは、その妥当な評価に必要と思われる幾つかのポイントについて若干の考察を試みることにしたい。

鈴木がこのことばを思想表現のキー・ワードとして駆使した時期は、その思想ならびに研究活動の全期間中、戦中戦後の僅々数年間に限られている。一見突然のように出現し、また潮の退くように姿を消したのである。まずその出現の背景ともいべきものを考えてみたい。そのためには、その発想の根柢には、隠れた礎石ともいべき基礎的な考え方がずっと早くからあったことを見定めておく必要がある。

それは、さとりといわれるものを仏教的伝統に固有のものとして、本質的に、宗教的伝統の差異を超えて、求道のきわまる

ところに開ける根源的自覚として見る考え方である。思想との関係についていうならば、先ず思想があって、それが体験化されてさとりとなるのではなく、初めにさとりという根源的自覚があつて、そこから思想が生まれ教えが生まれるのだという考え方である。こうした確信から鈴木がプロティノス、エックハルトその他東西幾人かの神秘家に、さとりに通ずる根源的自覚を認めていたことはよく知られている通りである。こうした考え方は終生一貫して渝らなかつたといつてよい。しかし、こうした根源的自覚に宗教、宗派を離れた一般的な名称或はイデオグラムを与えることについては、若干の示唆を試みることはあつても敢えて踏み切ることにはしなかつた。

ところが昭和十六年にいたつて鈴木は初めて靈性的自覚ということばを使用する。この時期は、鈴木が浄土系とくに真宗系のテクストに親炙の度を深めつつあつた時期にあたる。それらに見られる徹底した信仰的自覚を禪におけるさとりとその境涯と比較しながら追究して行しにあつて、鈴木は両者に共通する根源的自覚に印象鮮明な名称を与える必要を改めて強く感じたのである。

靈性ということばの出処については、鈴木自身は特にコメントしていないが、禅籍には靈性、靈知、靈覺、等の語が屢々見られ、それらには根本的自覚を示唆するものがあつて、これらとの関連を先ず考えるのが自然である。のみならず、さらに暗示的なのは、鈴木の参禅以前の青年時代の日記の一節に靈性の文字を用い、そこには漠然とながら後年の靈性の考え方を予

感させるものがないでいることである。(禅文化研究所発行「鈴木大拙未公開書簡」八〇頁参照)

靈性の思想は、そのオントロジーの側面において、如来藏思想とりわけ大乘起信論のそれとの近似を印象付ける。しかし鈴木は、より多く、靈性的自覚が人間の生、ことにその情意識面に及ぼす影響に向けられる。したがってその考察は主として日本人の生、文化を対象とすることになる。

すでに昭和八年から鈴木は英文雑誌“Eastern Buddhist”誌上に、日本文化への仏教、とりわけ禅の影響に関する論文を数回掲載している。また昭和十一年ロンドンで開かれた the World Congress of Faiths に出席した鈴木は、その帰途、英米の諸大学において禅と日本文化をテーマとする講義を行なっている。それらが集成されたのが *Zen Buddhism and Its Influence on Japanese Culture, 1938* である。その後の真宗における、特に妙好人における宗教意識の研究は鈴木がそうした仕事に新局面を開くことになる。こうした背景の下に「日本的靈性」(昭和十八年)が著わされたのである。日本的靈性という名称はたしかに不的確で、鈴木もこれを認め、間もなく日本的・靈性的自覚と改めた。これとても彼の真意を伝えているとは言えない。その真意は、どこまでも、靈性的自覚のもたらす日本人独特な生き方、感じ方であった。

日本的靈性を含めて靈性的自覚の名称が昭和二十四年以後殆ど用いられなくなったのは事実である。これは一体何を意味するものであったか。この年は鈴木がハワイ大学における第二回

東西哲学会議に出席した年にあたる。それ以後、米国をはじめとして海外の諸大学における講義・講演が活潑に行なわれることになる。その用語は当然英語である。「靈性」「靈性的」を英語に移すことは不可能にひとしい。“spiritual” “spirituality” はかなり進んだニュアンスを帯びる。こうした語学上の理由から鈴木はこの用語を翻訳使用することを断念し、このことばを用いることなく事態を説明する方法を取るようになったと思われる。しかしこのことばによってカヴァーされる思想そのものは殆ど変化を見なかったといつてよい。

### 「清沢満之における哲学と宗教」

加藤 智 見

清沢満之における哲学と宗教の問題を、今回は彼の「宗教哲学」に対する見方を考察することによって考えてみたいと思う。まず「宗教哲学骸骨」と「宗教哲学骸骨講義」を中心に彼の回心以前の宗教哲学に関する見方を検討してみる。

「宗教哲学とは、吾人の道理心を以て、諸宗教の原理を研究する学也」(清沢満之全集一巻一一二頁)。既存の諸宗教を対象にするという点と同時に、「道理心を以て」とされる点に今は留意したい。道理心という言葉は理性、知性という意味で用いられているが、この道理心を先行させるといふ。確かに「宗教の全体は到底吾人の知識を以て研究し尽す事態はず。故に宗教



哲学は只だ吾人の知識の及ぶだけ、道理を以て宗教の原理を研究説明する所の学問也」(同)とは言っているが、哲学的理性を先行させていることに変わりはない。つまり彼の宗教哲学は彼の哲学の上に構築されるのである。したがってたとえば「宗教は信仰を要すと雖も、決して道理に違背したる信仰を要すと言ふにあらず。若し道理と信仰と違背することあらば、寧ろ信仰を棄て、道理を取るべきなり」(同、五頁)ということになる。もちろん「道理と信仰は相依」るものであって端的に排除し合うものではないが、たとえば非合理的な信仰はその中に入れない。「弥陀を立すること、ゴッドを立するが如くすべからず。何となれば、かくする時は哲学にて破らるべければ也。若し哲学にて破られじとせば、弥陀を真如とせざるべからず」(同、一七五頁)とされるように、哲学的理性がその基礎になる。そこには「宗教の完美なるものは、哲学の基礎によらざる可からず、哲学極に達するものは、必ず宗教に転化するの理甚だ知り易きなり」(一卷一八八頁)という見方が先行しているのである。つまりなぜキリスト教の神が超自然法によるものであり、またなぜ弥陀が真如法性からあえて菩薩となったのかという道理を超えた問題への問いが根底にはなっていないかのようにある。すなわちなぜ宗教が宗教であって哲学とは根本的に異なるのか、の問いがその究極の関心になっていない。つまり彼の回心以前の発想は、宗教そのものの血肉を生かす根拠を哲学的に究明する方法とは異なるのではないかと思える。

しかし激しい禁欲生活、結核闘病等を経て次第に有限な自己

の実存的存在そのものに彼の全関心が集約されていく。そして二十七、八年頃の回心を通し、右のような見方は大きく転換されることになる。

「道理は不完全のものなるが故に、吾人をして不安ならしむるものなり」(四卷五一頁)と道理をとらえ、自己の現実存在を凝視することによって「煩惱は恐ろしいものです」(曉鳥敏全集八卷四六八頁)と告白する態度になる。そこには道理や知性のみによつては究明し切れない宗教の意味と、観念的な無限・真如としての仏ではなく、「一切の責任を引き受けて下さる」(六卷三三三頁) 仏の働きかけの面に関心が集約される態度になる。したがって当然哲学と宗教の関係に対する見方も変化する。「宗教上のことを知力を以て決定しやうとするのは、到底充分には出来ない」(六卷一六七頁)、「今は真理の標準や善悪の標準が、人智で定まる善がないと決着して居ります」(同二三二頁) という感慨になり、「宗教は之を宗教的に解決すべきのみ」(同二七頁) という態度になる。ここに哲学と宗教が究極には一つであるという見方は消え、その根源的な異質性が提起される。この立場に立った場合再びどのような宗教哲学が樹立されるか興味があることであるが、残念ながらこの時点で彼は世を去ってしまった。彼自身は新たに別の観点から宗教哲学を樹立したいと考えていたといわれるが、それが事実であるとすれば、その意を汲んでどのような宗教哲学が構想され得るかを考えることも意味のあることであると思える。

三木清の宗教観

田 辺 正 英

三木清は日本における実存的思想研究の草分けであり、マルクス主義と実存的思想との共存を考えた最初の哲学者の一人であることは誰しも認めるところである。それゆえに敗戦後の昭和二十年九月二十六日に、非業の獄死を遂げたことは惜みても余りある痛恨事である。ましてその拘留された罪が、前回の如き思想犯ではなく、マルクス主義の友人に金や衣服を提供して逃亡を援助した罪によるものであって、同情が却って仇となり、運命的な非運の死となったのである。そしてまたその生涯には家庭的にも非運の出来事が続いた。

彼の三十九歳の活躍時、最愛の夫人が幼い一女を残して世を去り、その後四十二歳のときに迎えた夫人もまた彼の四十七歳（彼の死の前年）のときに死去された。彼の妹もその前年に失い、諸行無常の人生を如実に体験することとなったのである。

三木清はその研究のはじめに宗教的な『パスカルにおける人間の研究』（二十九歳で）を著わし、最後にやはり、宗教的な『親鸞』という未完の論稿を書いて世を去った。これが遺稿となったのである。宗教的なものに彩られた悲劇の哲学者である。三木清は「西田博士の『善の研究』と『歎異抄』が自己を哲学に導いたことを」表明し、それが「今も枕頭の書になって

いる」と書いた。「私にはやはりこの平民的な浄土真宗がありがたい。恐らく私はその信仰によって死んでゆくのではないかと思う。後年パリの下宿で―それは二十九年の年のことである―『パスカルにおける人間の研究』を書いた時分からいつも私の念頭を去らないのは、同じような方法で親鸞の宗教について書いてみることである」（『我が青春』全集一）という。この念頭が、幼少より熱心な真宗信者の家庭に育ち、仏壇の前で朝夕に『正信偈』（親鸞）や『御文章』（蓮如）を唱和した三木清の中で、遺稿となって結実していた。（検査される直前の半年間に執筆）

三木清はすでに若くして書いた（二十三歳）『語られざる哲学』（全集十八）の中で、「煩惱具足の私達は罪を作らずにはいられないような状態にいる。如何に熾烈な善を求める心でもこの世界では悪を全く避けることができないような有様である。

私達は本当に弱い葦のようなものである……罪惡深重、煩惱熾盛の私達があればこそ愈々仏の大悲大願のほどもられるのではなからうか。闇を闇として感ずる心は光を見た心である。罪を罪として知る心は必ず神を知れる心でなければならぬ」という。浄土真宗の信仰の極致を示す古歌に、「松影の暗きは月の光かな」といわれるものがある。弥陀の他力廻向の光に照らされてはじめて自己の罪惡深重が知られてくるのであり、自力による悪の自覚とは考えられない。それが親鸞の真意として受け止めている信相とされる。三木清は若くしてこれに近い宗教的世界に入り込んでいたと思われる。「しんじつ」の秋の日照れば

専念にこころをこめて歩まざらめや」(故郷・竜野市の丘に顕彰の歌碑がある)との三木清の若い時の歌は、

その「真実の光」が弥陀の他力廻向のこととしてはっきり意味されていたかどうかは知る由もないが、大いなるもの、絶対的なものに導かれて歩む人生であることを表明している。『親鸞』の中で三木清は次のようにいう。「親鸞が心をつくして求めたのは『真実』であった。彼の著作を繙くものは到る処において、この注目すべき言葉に出会う……まことに真実という言葉は、親鸞の人間、彼の体験、彼の思想の態度、その内容と方法を最もよく現わすものである」(『全集』十八)とする。従って三木清はこの親鸞に従って自己の道を歩み、自己が自ら親近するマルクス主義者となりえないのも、この超越的な真実、しかも内在的な宗教的真理に与えられているゆえであることを表明した。(『手記』)

「宗教においてはどこまでも自己が救われるということが問題である。……宗教的真理は実存的真理、言い換えると、生けるこの現実の自己を救う真理でなければならぬ」という。そしてそこから「親鸞の中には到る処、懺悔と讃嘆があり、単なる懺悔は真の懺悔ではない」とする。三木清はそこに宗教の内面性を捉え、自己も「仏の名号廻向を聞くもの」として信仰の場に立っていたといえよう。

## エルンスト・ヘッケルの生物学的

### 原則と宗教経験の原理

玉城 康四郎

これまで人間の思惟を大別して対象的思惟と全人格的思惟となし、考察を続けてきた。前者は、日常生活から学術的活動、その他ほとんどすべての領域の生きざまに関わる思惟の一般的なものである。それは主として頭腦的なものということができる。これに対し後者は、頭も心も魂も、そして身体も、全人格体が一体となって営む思惟である。しかし、前者の場合にも、身体は参加しており、ことにスポーツや楽器の演奏では身心一体的な傾向が強いから、その点では両者の区別は相対的であるともいえる。けれども一步踏みこんで考察してみると、全人格的思惟が真に全人格的になるためには、思惟の対象性から完全に解放されなければならない。そのためには、人格体を超えるものが人格体に頭れになり、参逸し、包徹して初めて、いかなる思惟の対象性からも自由となり、真に全人格的思惟となり得る。実はかかる思惟が、古代のインド、ギリシア、中国において共通して行なわれていた。それゆえに、人間の普遍的思惟として、対象的思惟と並んで全人格的思惟を挙げることができると。ただ前者は放置しても自然に働くのに対して、後者は特別の訓練を要する。現代世界は、ほとんどまったく対象的思惟

に支配されており、その傾向はますます強まりつつある。それゆえに全人格的思惟の復活こそが急務である。ここまですがこれまでの考察の経過であった。

今回はさらに前進してみたい。その発想の始まりは、古代のインド、ギリシア、中国において、全人格的思惟がなぜそれぞれに個別的に現われてきたのか、それはどういう意味を持っているのか、という問題意識である。この思惟を遂行するのは、それぞれ技法が編み出されている。インドでは、ヨーガ、あるいは禅定、ギリシアでは、たとえばソクラテスの冥想、中国では、『莊子』に坐忘とあるから技法の一種であろうと想像される。ヨーガ、なかでもラージャ・ヨーガは坐法が主となる。仏教の禅定も坐法である。ソクラテスの冥想は立ったままであるから、いわば立禅とも呼ばれるべきものである。坐禅にしても立禅にしても全人格体が静まる方に向っている。『莊子』の冥想も同じ方向であることは確かである。ここで注目したいことは、人間は技法を通じて静まるうとしていることである。むしろ発生的にいえば、静まるうとして技法を編み出したとも見ることができ。その技法はどこまで遡れるであろうか。インドス河の流域から発掘されたものがヨーガの像であるとすれば、五〇〇〇年前まで遡る。しかし人間が静まるうと試み始めた時期はさらに古くなる。つまり人間が、それぞれ地域を異にしてこうした傾きに向い始めた点に注目してみると、人間といういのちの生きざまの基本として、根源的静態という一つの要素を立ててみるることができる。

いったい人間の祖はどこまで遡及できるか。今日の説ではほぼ四〇〇万年前のアウストラロピテクスに至る。さらに遡って八〇〇万年前から四〇〇万年前までは、いわゆる missing link であり、一〇〇〇万年前はドリオピテクス、一五〇〇万年前はプロコンスル、二〇〇〇万年前はプリオピテクスとなつて、すべて類人猿となる。そして今日の説では、人間はアジア系統のラマピテクスより、アフリカ系統のドリオピテクスにつながると思われる方が有力である。何れにしても、その路線から見ると、人間のいのちは、自然の猛威や野獣と闘う動物的生きざまであり、ひたすら動くということに外ならない。いいかえれば、人間のいのちの生きざまのもう一つの要素として根源的動態を立てることができる。

ここにヘゲルの生物学的原則が登場してくる。すなわち「個体発生は系統発生の短縮された迅速な反復」というものである。系統発生は、アウストラカピテクス以来のものであり、個体発生は、「私自身」というもつとも確実から現実的な資料である。人間の根源的なる動態と静態とが、「私自身」のなかでどのように反復されるか、そしてその結果はどのような新たな事態を引きおこすか、じっくり考察してみよう。

## 西田哲学における意識の問題

中山一萱

西田は、『左右田博士に答ふ』という中で、「客観的対象を認識するということが、主観的作用を反省するということが、同じく知識と言ひ得るとしても、同一の範疇に属する知識ではない」と言っている。しかし、真に客観的対象を認識しようとする場合には、何らかの意味で、主観的作用を反省するという面が絶えず起ってくる。また、客観的なるものとの関係が全く存在しないような純主観的知識というものはどこにも考えようがないであろう。主観的なるものとは、客観的なるものとの関係において見られるものである。知識が知識自身を反省するという場合でも、反省の対象となる知識自身はいかなる性質のものであるか。理論理性によって知ることと、理論理性が自己自身を反省することとは同一でないとするれば、そのことに関する知識の客観的關係というものが根本的に明らかにされねばならない。

知識は形式と内容との結合によって客観的となるというカントの立場に立つとき、知識の客観性とは、主観的作用の反省的的局面との関係において見られねばならない。カントの批判哲学は、西田が言うように、単なる対象の認識以上の立場に立つものであって、それは、我々の認識の仕方に関する客観的妥当性

(die objektive Gültigkeit) を超越論的に明らかにしようとするものにはかならない。対象の認識の客観的真理は我々の経験の範囲を越えるものでないという反省的自覚面が、対象の客観的実在性に関する根源的制約としての「超越」の次元を、対象においてではなく、対象を認識する主観のうちに開始することとなったのである。

しかし、カントを越えてなおカントの拠つて立つ立場をどこまでも反省的に深めて行こうとするとき、我々は、西田の次のようなカント批判を顧慮せざるを得ない。即ち、「カントは、数学や純粋物理学が如何にして可能なるかを明らかにした。併し、此等の対象的知識を批評する批評哲学其物の立場を明らかにしてはいない」と。また、彼は、「同じく知識を反省すると言つても、種々の知識について、単にその対象的形式を明らかにして行くということ、認識作用其物の内に反省して行くということとは違ひ、カントの意識一般という如きは、後者の意味に於いて自覚の純化したものである」というのである。

我々の認識主観をカントの意識一般の立場において考える場合、そこには、認識主観の自覚的純化に関する種々の深まりが見られねばならない、カントの意識一般の立場といえども、西田によれば、有無対立の場所から真の無の場所に移るときの門口に過ぎない。「真にすべてを対象化する意識一般は作用を超越するものでなく、何れまでも自己の内に退いて、すべての対象を内に包むものでなければならぬ。所謂（カントの）意識一般とは、対立的無より真の無に転ずる門口である」と言われる

のである。かくして彼は、真の無への門口たる意識一般をも更に越え行く方向を、「意志」という立場に求めた。

対象を認識する主観のうちには、対象の存在の實在的地平ともいふべき、包括的一般者が存在しなければならぬ。意識一般の立場は、すべての有を包む無の立場なるがゆえに、何処までも意識としての立場を失わない。しかし、それが真に働く意識として、すべての有を対象化すると考えられるとき、広義における意志作用となる、と西田は言うのである。およそ対象としての存在者が存在するという場合、存在者がそこにおいて存在可能となるような、存在一般の包括者としての意識は、存在の認識に関する自己同一性の根拠を示すものであろう。しかしかかる根源的自己同一性の意識は、超越論的に無の場所であることによって、存在者を内に包むと考えられるのである。我々の認識主観には、あらゆる限定を越えて、なおどこまでも非合理的なるものが存在するとすれば、かかる非合理的なるものをも内に包み行くことによって、意志作用的にどこまでも深く意識の底へ徹するということが、我々の認識主観における自覚の純化ということにはかならないのである。真の意識とは、いわゆる意識として限定せられないものをも内に包むものであり、無にして有を包むものである。

存在者が存在するということは、包む働きによって包まれて有ることであり、そして意志は、かかる働きとしての在り方そのものの立場を真に可能にする根源的制約である。即ちその意志は、無より有を生ずるような意志であり、無限なる純

粹作用を自己の属性とすること、真に自由なる意志である。西田哲学の意識という立場には、かかる自由なる意志が深く潜んでいたのである。

### 中期西田哲学における「場所」の概念

小坂 国 経

前期西田哲学の到達点である「自覚」の立場の最大の難問は、いかにしても対象化されえない「意識する意識」をいかにしてとらえるかという点にあったといえるであらう。意識する意識をとらえれば、それはもはや意識する意識ではなく、意識された意識になってしまう。したがって、単なる意識の立場からは意識する意識をとらえることはできない。それで、意識する意識をとらえようと思えば、われわれはいわゆる意識の立場を超える必要がある。

では、意識する意識はいったいかなる立場によってとらえられるか。西田はこの問題の解決をもとめて十年余の歳月を費やした末に、ついに「場所」の立場に到達した。それは一言でいえば、意識を反省する立場ではなく、むしろ意識を包容する立場である。つまりそれは、いかにしても対象化されえない意識する意識は対象的には絶対に無であって、しかもいっさいの意識作用を自己の内に包容し、これをいわば自己の影として見るものである、と考える立場である。言いかえれば、それはこれ

まで一貫して「作用点」ないし「統一一点」と考えられてきた意識（意識する意識）をむしろ「包容面」と考える立場であり、またこれまで一貫して「働くもの」（作用）と考えられてきた実在（意識する意識）を、むしろかような「働くもの」をなお自己のなかに包容し、それを自己自身の影として「見るもの」（直観）と考える立場である。そしてこのような主意主義から直観主義への立場の転回は著作のタイトル『働くものから見るものへ』に端的に表現されているといえる。

もともと「場所」という言葉は、プラトンの『ティマイオス』におけるアイデアを受けとる場所 (τόπος), ないしはアリストテレスの『デ・アニマ』における形相の場所 (τόπος) という用語から得たものである。つまりそれは有としての「形相」に対する無ないし非有としての「質料」にあたる。しかし、その用法は同じではない。西田の「場所」の用法は、それをプラトンやアリストテレスの「質料」の概念のように受動的なものとしてではなく、反対に純粋に能動的、生産的なものとして考えることにおいて、むしろプロティノスの「一者」(εἷς)の概念に近い。それはいわば「質料の一者」である。西田自身、或る書簡のなかで「場所」の概念を説明して、「無にして有を含むもの、絶対に映すもの Materie につづ Plotin の das Eine を含むもの」と表現している。とかく場所という空間的な拡張を想像しがちであるが、西田のいう「場所」はあらゆる作用（とくに意識作用）が成立する場所であり、根拠である。したがって、それは空間のないし対象的には無であるが、しかも

それはすべての「有るもの」「働くもの」を包むという意義を有しているが故に場所と呼ばれる。西田がそれをしよばし「無の場所」という矛盾な表現をもちいる理由もここにある。要するに場所とは、絶対に対象化されえないという意味で絶対に無にして、しかも「自覚」ないしは「自覚の極限」たる「絶対意志」をもなお自己の内に包容するものであり、いっさいのものを自己の影として自己の内に「映す鏡」である。

ところで、西田は三種の場所（有の場所）「意識の野」「絶対無の場所」の存在について論じているが、しかし本来的には「場所」は「絶対無の場所」と同義であって、「有の場所」と「意識の野」は「絶対無の場所」の抽象的両限定面として類比的に、あるいは第二義的に「場所」と呼ばれるにすぎない。したがって、三種の場所は相互に独立した並行的関係にあるのではなく、逆にそれらは一般が特殊を包摂する重層的関係にある。この点に関して、西田自身が「（それらは）一般の一般として相重なり、また特殊の特殊として相統している」といっているとおりである。それで、「有の場所」は「意識の野」に包摂され、また「意識の野」の極限に「絶対無の場所」が見られる。かくして、二元論的主観を否定する考え方とその主観主義的傾向は「場所」の時期においても保持されている。西田哲学が真にその主観主義的傾向から脱皮するのはこの「絶対無の場所」が「弁証法的世界」と考えられるようになる後期西田哲学にいたってからである。

西田哲学における場所の思想

岡 廣 二一

昭和二年、『働くものから見るものへ』が刊行された。場所の思想はこの書に集録された「場所」及び「左右田博士に答ふ」の論文の中で初めて構想され、展開されたものである。

ところで場所とは何を言い、何を意味するのであるか。端的に言つてそれは認識が形成される根底、知識が成立する地平の謂である。西田は「我々が物事を考える時、これを映す如き場所といふ如きものがなければならぬ」とし、認識現象が成立する根源的地平を場所と命名したのであった。

当時の西田にとつての課題は、自然科学や数学のみならず、いわゆる文化科学をも同時に基礎づける認識論的概念の追求にあった。自己の外なる客観的自然を対象として働く「意識一般」それ自体は、内に自己自身を対象として己れを反省し知ることもある訳であるが、カントではこのことが取り立てて論じられてはいなかった。確かに対象認識と反省的認識とは相異なるものではあるが、両者共に同じ意識の働きに負う。そこで西田はカントの意向を生かすような形で両分野共に基礎づける立場を開拓しようとした。それが外ならぬ「自覚」の立場であった。そして場所の概念はこの「自覚」の立場の廷張上に展開されたのである。

ところで、問題は何故に西田は場所という概念を提起したのか、である。なぜ場所という新しい概念を説くに至ったのであろうか。

率直に云つて、それは従来の宗教論が主観・客観の対立の前提の上に立論されているからである。認識現象を主客対立の立場から論じているからである。これは純粹経験を真の實在とみる西田にとつては首肯することができなかった。なぜなら認識論の前提である主客そのものも実は純粹経験が發展分化したものであつて、外ならぬ主客の成立こそが正に認識なのだ、と観たからである。主客が先ずあつて、この両者の相互關係から認識が成立するのではなく、自覚的体系の發展分化がかえつて主客を産み、同時にそこに認識が成立する、と捉えたのである。

それ故西田は「主客の対立を前提として、知るといふことを主観の構成作用を考へるのは、なほ作用といふ考への垢滓が全然拭い去られたとはいえない」とし、場所を構想するに至つたのである。曰く——「この故に私は全く従来の考へを棄てて、純真に判断意識其者の自省から出立して見たいと思ふ」。

判断意識其者から出立するということは、我々が物を認識するのは判断の形においてであるからである。外ならぬ判断の形式、否、正にその判断の形成こそがそのまま認識の成立なのである。そこで、包摂判断が考察の対象となつた。「特殊なるものを主語として一般的なるものを之について述語すること」が包摂することであり、知るといふことなのである。

この論究の過程で、「述語となつて主語となるぬものを意識



と考へる、いわゆる場所の論理が発見された。アリストテレスが、第一本体は主語となつて決して述語とならないもの、と定義したのを受けて、西田は主観的なものを述語的方向に求め、述語となつて主語とならないものを意識と捉へたのである。その故は、知覚や認識がすべて意識の働きに負うているからである。即ち、意識は常に何物かについての意識であつて、いつでも他の物に関与しているのであるから、それは他を包むものに外ならない。自らは包まれずして常に他を包む意識、それに判断の形に還元すれば、一般によつて特殊を説明する述語に外ならない。同時に、そのような意識において認識が成立するのであるから、それは場所と言つてよいであらう。当然、自ら意識せずして他を意識するものは、限定せずして限定するものであるから、無の外はない。

### 西田哲学における絶対者の問題

——法性法身と方便法身——

海 辺 忠 治

西田哲学に於ける絶対者は如何なる性格をもっているか、西田晩年の宗教論を中心として見てゆきたい。

先ず絶対は自己の中に絶対的自己否定を含む絶対無でなければならぬ。更に「絶対者の世界は自己の中に絶対否定を含む」「自己に於て自己に對立するものを含む」西田の言葉を見

ても、絶対者と我々の自己との關係は逆対応的であり、それは絶対矛盾的自己同一的、場所論理的に考えられていると言へる。

西田は「絶対は何処までも自己否定に於て自己を有つ。何処までも相對的に、自己を翻へす所に眞の絶対があるのである。」と述べているが、神が自己を否定して、個物的多と翻える所に神の創造があり、また神が自己を否定して、極悪にまで下り、悪逆無道を救う所に神の愛がある。この自己否定のない神からの創造、一から多への翻えりは、自分の立場ではないと主張して「絶対否定から個が成立すると云ふ所に、私の場所的論理と神祕哲学とが逆の立場に立つのである」と述べている。これについて久松博士の立場と比較してみたいと思う。

久松にとっては、一の現成が歴史的現成であり、それが即ち宗教的現成である。永遠は背後の超越的世界のものでなく、それが現在であり、自己であり、私が眞の自性に外ならぬ。そこでは一即多について、多は一に連続的であり、西田哲学のように「多は一の自己否定的多」「絶対否定から個が成立する」と言うような絶対否定即肯定的な即ではないと思われ。この点同じ絶対無が説かれているが、その内容は西田哲学とは對立的な神祕主義的方向と言えよう。西田哲学では歴史や文化についても「眞の絶対者の自己否定即肯定として……この歴史的世界が成立するのである。」「絶対者の自己否定即肯定の内容として眞の文化が成立するのである」と。即ち「絶対者は何処までも自己否定に於て自己を有つ」と言うことが、すべての西田の考

え方の基礎をなしていると思われるのである。

以上の如く西田哲学では、絶対者の自己否定による我々の自己や歴史成立についての説明は明らかにされているが、絶対者の自己否定による絶対者自身の分析はなお不明瞭である。これについて仏教における絶対者の見方を参考として、西田哲学絶対者の分析をしてゆきたい。

曇鸞の往生論註及び親鸞の教行信証証巻に諸仏菩薩に二種の法身あり。一つには法性法身、二つには方便法身なり。法性法身に由りて方便法身をせず、方便法身に由りて法性法身を出だす、この二つの法身は異にして分つべからず、一にして同じかるべからず。この故に広略相入して、統めるに法の名を以てす。」とある。法性法身は絶対の空であり、寂靜であり、真如である。西田哲学で言えば絶対の無である。それに仏と衆生の対立を超えた絶対そのものである。しかし絶対が単に対を絶した姿にとどまるならば、それは真の絶対ではない。絶対靜は同時に絶対動である。絶対は常に「自己を否定して」相對に働き出ねばならない。法性法身が自己を否定して、衆生に對した時、法性法身は方便法身となる。西田の言葉に「神は自己を否定して極悪の人の心まで下り来り、惡逆無道を救ふ所に真の神たり得るのである」と。それが方便法身の姿である。仏が淨土く姿がらず、還相して三界雜生の水火の中に自己を否定してゆに止ま実は仏の具体相である。方便法身は法性法身が衆生に對应的に、自己否定的に自己限定した方便的絶対者である。

扱で法性法身、方便法身の両者は異にして分つべからず、本

来一である。しかしそれは單なる一ではない。両者は絶対否定即肯定的に一である。次に両者を統一する法、即ち一法句は両者がそこに於てあるものとして、西田哲学で言えばそれは場所としての絶対無である。しかし法性法身は絶対それ自体として絶対典であから一法句と同じである。ただ一法句が方便法身に對する時、法性法身と言われるものである。それは例えば西田哲学に於ても、絶対無は同時に絶対無の場所であり両者は同一である。

ここで論註に従ってまとめると、絶対者は第一に法性法身に當る絶対自体の面と、第二に方便法身に當る絶対者の自己否定的自己限定としての方便的絶対者の面と、第三に両者を統一する一法句に當る場所的絶対無の面と三つの面がなければならぬ。それらは別々にあるのではなく、三者は本来一にして、絶対一者たる絶対無の働らきそのものに外ならぬのである。それが絶対者の具体相でなければならない。西田哲学絶対者について、これを整理するならば、以上の如く分析せざるを得ないと思われる。

### 宗教教育と治療教育について

西田 隆 男

いま、世界中で教育改革が話題になっている。とくに欧米を中心とした先進諸国で、積極的に改革が計画・検討されている。

る。「新しい文明は、新しい学校と教育とを要求する」とニュ  
ーロンはいっているが、この現象は、この言葉どおりに、人類  
が新しい時代に移りつつあることを示している。そして  
また、教育はただそれだけが単独にあるのではなく、文明・文  
化にとっても重要な問題である。人間の教育は、古今東西にわ  
たって、常に社会的問題であると同時に、精神文化的な問題で  
もあった。

ここでは、この人間にとって常に新しい課題である教育につ  
いて、宗教教育と治療教育という二つの観点から考察してい  
きたい。というのは、教育の根底にこの二つがあるかないかによ  
って、教育の「質」がまったくかわってしまうからである。

宗教教育と治療教育には、人間教育の核心となるものが含ま  
れていると考えられる。

宗教教育には、人間とは本来いかなる存在で、どうあるべき  
なのかという、教育の根本問題に関わるものに対する追求があ  
る。また治療教育には、障害を持った子どもを人間としてどう  
育て、生きていけるようになるかについての方法と実践があ  
る。これらの課題は、教育論の本質となるべきもので、これら  
を抜きにしては真の人間教育は成立しないといっても過言では  
ない。そこで、これら二つの教育にみられる共通性を追求する  
ことで、人間教育の核心となるものをとらえてみることにす  
る。

まず、その言葉自体に共通点がみられる。治療教育はドイツ  
語では *Heilpädagogik* で、「Heil」とは「救」の意味がある。

治療という行為が宗教的救済行為に繋がるものが暗示されて  
いる。このことは、宗教教育の立場からいえる。すなわち宗教  
の大きな役割のひとつとして、治療的機能があるということ  
である。宗教には、心身の治療を目的とする現代のサイコセラ  
ピーと、多くの点で共通する要素がみられる。最近のサイコセラ  
ピーの技法の中には、実際に、宗教の行法が直接的・間接的に  
取り入れられて、治療効果をあげている。宗教のもつ治療的機  
能は、このように決して迷信的なものではなく、現代にも通用  
するものなのである。

古代においては、教育行為自体が治療行為であると理解さ  
れ、実践されていたといわれる。このことについて指摘したル  
ドルフ・シュタイナーは、次のように述べている。

「教育は健全な人のための治療なのであり、治療はいわゆる  
障害のある人のためのその特殊なケースであるにすぎません」  
〔治療教育講義〕

子どもにとって、本来の教育は究極的には治療になるという  
ことである。つまりこのことは、不完全な状態で、なんらかの  
課題を持って生まれてきた子どもを、教育という行為によって  
修正することを意味している。それゆえに治療行為なのであ  
る。

この教育観の基本になっているのが、宗教教育にみられる人  
間観である。すなわち、人間は一人ひとりがみんな神聖なかけ  
がえのない存在であるという考え方である。どの子どもの中に  
も、神仏といった超越的存在と共通するものが内在している。

だからたとえ障害があっても尊い存在である。こういった考え方から、それを扱う教育は「聖職」であるという見方が生まれってきた。

教育と宗教と治療は、この段階でひとつのものとなる。そうしてそこではじめて教育が、人格の完成を目標とする、その本来の役目を果たすことになる。

宗教教育と治療教育の根底にあるものをひとことで表現すれば、それは「全人教育」である。知・情・意のパランスのとれた人格の完成を目的にして、子ども一人ひとりの個性にふさわしい方法で実践する教育である。これが、新しい時代にふさわしい教育であると考えられる。インドの聖者サティア・サイババは、教育について次のように述べている。「教育は単なる知識なのではなく、それを行動へと移さねばなりません。教育の目的は人格にあります。人格のないところには、人間的な価値はなにもありません」

先進諸国が模索している教育改革の要点は、このきわめて宗教的な聖者から発された言葉の中にあるのかもしれないのである。

### オットー・ランクにおける宗教と心理学

安藤 泰 至

精神分析と宗教の問題に関するこれまでの論議において、オ

ットー・ランクは不当に軽視されてきた思想家の一人である。彼の名は、フロイト派の神話解釈の古典である『英雄誕生の神話』の著者として、あるいは彼の有名な出産外傷説によって、フロイトの忠実なる弟子であり、遂にフロイトの磁場から抜け出せずに最後には挫折した「失敗せる創造者」として話題にせられた。しかしながら、ランクは一人の卓越した思想家であり、(ユングと同じように)フロイトとの父子息子の葛藤に苦しみながら、そこから彼の思想の中核となる独創的な考えを生み出した。一人の文明批評家として、フロイトの思想をより広い宗教的文脈においてとらえ直そうとしたランクの試みは今日、宗教と心理学の問題を考える上で多くの貴重な示唆に豊富ものである。

ランクはまず、神経症を一つの文明の産物、近代人が陥っている自己意識の過剰という普遍的な病としてとらえる。それは人間の精神と身体の癒し難いまでに分裂させ、そのヒロイズム(A、ベッカーによる)を決定的な危機にさらす。これは、近代人がそれまで一種の保護装置として働いていた伝統的、宗教的イデオロギーを喪失したためである。そうした集合的イデオロギーの解体は、個人に自らの不滅性(自分がこの宇宙の中で特別の、意味のある存在であること)を自らの手で証明しなければならぬという重荷を課すことになる。

ランクが「ロマン主義的な解決策」と呼ぶ恋愛は、この途方もない課題に対する絶望的な試みに他ならない。恋愛対象という他者に自らの不滅性を保証させようとする試みは神ならぬ一

個人には不可能である。こうした他者からの授福（ランクは適切にもそれを転移的授福と呼ぶ）は、人間がその間で引き裂かれて二つの領域（純粹に精神的な欲求と人間的欲求）を混同することによって、両方の領域での挫折を運命づけられている。

こうした普遍的神経症、すなわち抑圧を回避する道は、ランクが芸術家あるいは一般に「創造的タイプ」と呼ばれるごく限られた人々にのみ開かれている。こうした人々は、自らの作品の創造において、その独自性・不滅性に自分自身の人格の不滅性をたくす。彼らはもちろん、それがほとんど狂気と境を接したきわどい賭けであることを意識している。この意味で、作品は彼らの「私的宗教」なのであり、神経症とは、いわばこれが挫折した形態に他ならない。ランクは、まさにフロイトにとつての精神分析は、彼の私的宗教に他ならなかったと述べている。

また、ランクは自分自身を正当化しようとする現代人が心理学的人間とならざるを得ないことを見抜いていた。

現代における心理部の流行は、まさに現代人にとつての新たな集合的神話を提供するものであるかのように心理学が機能するからである。しかしながら、ランクによれば、こうした心理学的な不幸の説明が、人間の不幸を根本的に癒すことはありえない。一人一人の人間の不滅性の保証は、まさに神になり代わった心理療法家（彼らは人間の不幸に合理的説明を与えようとするが、その不幸を全面的にはとらえ得ない）には求められ

ず、まさに人間を全く超えた完全なる「他者」（外部）にし求め得ない。この意味で、ランクは、心理学が終わるところで宗教の問題がはじまることを鋭く意識していたといえよう。

### 宗教教育と「現代社会」

——現代に生きる日蓮聖人の教え——

渡 辺 寛 勝

本校の教育目標は、宗教教育を通して、日蓮聖人の教えである行学二道の実践的教育を授けることによって有為な人材を育成することにある。

身延山における僧風教育は、遠く七〇〇年前、文永十一年（一二七四）の宗祖日蓮聖人の身延御入山に由来する。当時の身延は寂しいところであった。御入山と同時に信者に遣わされたお手紙には、「けかち（飢渴）申すばかりなし、米一合そうらず、がし（餓死）しぬべし。此御房たちをみなかへして、但一人候べし」と嘆かれているが四年後のお手紙には、「人はなき時は四十人、ある時は六十人」とあり、さらに翌年には、「今年は百人よ人の人を山中にやしなひて」とあるように次第に聖人をして学徒が参集した様子が見てとれるのである。聖人にとつて後継者の養成は教団の死命を制する重要な事柄であり、このように聖人はこの山中にあってひたすら学徒を育成教導していったのである。

日蓮聖人滅後、しばらく身延は高弟達によって輪番で維持されたが、やがて二世となる日向上人が、学頭として子弟教育の任務についている。その後、十四世善学院日鏡上人は、弘治二年（一五五六）身延西谷に「善学院」を創立して学徒を教育して、ついに身延は独自の学室を持つに至った。ついで二十二世日遠上人は規模を拡大し、学制を整え、「西谷檀林」と称した。明治維新の神仏分離・廃仏毀釈の危機に遭遇し、七十二世日薩上人は西谷檀林を改め「身延檀林」として新時代に則した教育改革を断行した。七十六世日阜上人は祖山大学院を創設し宗門の英才を宗祖護神の法域に集めて高等教育に努め、その後、身延山専門学校を経て身延山短期大学（三年制）として現在に至っている。

このように本校は開創以来の長い伝統に支えられて、全国各地から日蓮宗の僧侶を志して入学する学徒と共に一般の学生を受け入れ、宗教教育に相応した教育課程を編成し、日蓮聖人の教えをもとに宗教教育を行っているのであるが、本校の校訓は、日蓮聖人の「一閻浮提第一の御本尊を信じさせ給え、相構えて信心強く候て、三仏の守護をこうむらせ給うべし、行学の二道をはげみ候べし、行学絶えなば仏法はあるべからず、我もいたし人をも教化候え、行学は信心よりおこるべく候」（諸法実相抄）である。

これは、「この世の中の生きとし生けるものが究極的に生活の根底となるものに対して信念を持ち、修行と学問の二道に励みなさい。この行と学が絶えてしまったら仏の教えはない。こ

のことを自分だけでなく、他の人々にも教えなさい。行学二道の実践こそ肝要である。」と教えている。知識を学ぶと同じように、これを実際に体験することが必要である。学と行とがともなつてこそ始めてすばらしい教育が行われる。仏の教えとは理論と実践がうまくかみ合つてはじめて調和のとれた教育が実践されるというのである。又、聖人は「我門下は夜は眠りを断ち、昼は暇を止めて之を案ぜよ。一生空しく過して万歳悔ゆること勿れ」とも真剣な求道を厳戒されている。この世の中で教育するということは、仏という最高の人格を得るためである。教育の正しい意義を考える心構えがまず必要であることを説いている。それは生活の中の教育を考え、知識のみを偏重するありかたを諷め、円満な人格形成の必要性を示しているのである。このことは「現代社会」における教育のあり方として最も重要なことであり、日蓮聖人の教えである。「行学二道」の実践的教育こそ今後も宗教教育に生かしていかななくてはならないと考える。

### 清規について一考察

——禅林学校の教育理念——

荒川元暉

禅林学校には、学校の「規則」がある。これは、禅の専門道場である僧堂の清規に準じて定められている。同時に、禅林学

校には学訓とか禅林龜鑑といった千古不磨の教訓がある。坐禅を基本的修行とする禅僧集団のそれとはおのずから異なるが、これらはいずれも「清規」である。しかも、いずれも社会規範としての「法」である。清規はもともと高邁なる宗教的理念のもと制定されたものである。また、厳しい規矩準繩である。しかし、それがためにかえって形骸化し、無気力となり、宗教的情熱のほとぼしりが消え失せる恐れがなきにしもあらずである。何故か。それは、規則を守ることの法意識が稀薄なるが故であろう。では、本来の禅の持つビビチした宗教的意識を集団生活の中にあつてどう高めたらよいのであろうか。進んで規則を守ろうとする自覚ある法意識を持たせるにはどうしたらよいのであろうか。それは、本来の禅林学校の教育理念を高揚することである。それは日常生活における「生ける社会規範の自覚」にもとづくものである。

清規には、次のような語義がある。清は清浄なる衆僧、規は規矩準繩の略であるから、清浄なる衆僧の規則の意である。これと同義語に「箴規」がある。これは訓誡の意である。箴は鍼に同じで石針、竹針であり、身体の病所に刺して治療する器具。祖師の語は、病める僧の心を治おすが如くであるとした。規は規定の意であり規則をいう。「衆寮箴規」は道元が示されたものである。衆寮は僧堂で修行している衆僧の寮舎である。従つて日常生活の行住座臥における立居振舞の在り方を説いたものである。そこでは、仏祖の戒律に随ひ、百丈の清規に一如すべしと説いている。百丈清規は、その根底に戒律の教えが内

在している。清規は戒律に代わつて登場したものと見えよう。少なくとも清規が「戒め」であつたことは、疑う余地はない。

百丈も最初は、百丈山に住し寺院をもたなかつたという。ところが、信者の手によつて、寺院が建立され、叢林といわれるように多くの衆僧が雲集し、小規模であつた集団はにわかには規模となり、社会的な存在として一般化するとき、その集団には組織と秩序が必要となつた。また、秩序を破るものに対しては制裁が課せられた。同時に、小規模な集団であつた時は師弟関係はワンツーマン方式であり得た。弟子たちは師との直接の触れ合いによる感化が有りえた。しかし、師なきあとどのようにして正しい教えを伝えるか、師弟ともに腐心したのである。

不易の教えを伝えるためには、生前に遺訓を垂れ、不磨の龜鑑を撰出する努力が払われた。それは、修行僧に対して自らの心を励まして集団生活の規則を守り、進んで修行の道に専心しようとする菩提心を高揚しようとする悲願のほとぼしりであつた。そこでは、とにかく先師の示された戒めを守るという法意識が前提となつて存在する。

「社会ある所には法あり」とはラテン語の格言である。ここでいう「法」は、ルール、慣習、掟といったさまざまな社会規範を指していつている。この格言は、社会生活の営まれているところには必ずその社会規範があるとの意味である。規範とは、社会の構成員の行為に見られる様々な内面的価値体系であるから、ここでの法はかなり広い意味で考えられている。いずれも社会統制的機能をもっており、一定の型をとつている。こ

の規範は権威あるものによって制定されているものもあれば、自然発生的に構成員によって共有されている場合とがある。前者は規則、規定であり、明文化されている。これに対して後者は、慣習、掟であり、暗黙の中に了解されている不文律となっている。私は、清規は広義では両者であり、狭義では前者であると解したい。

法という社会的規範は、サンクシオンを通じて維持されている。サンクシオンは単に制裁のみならず、賞罰の両面を持って集団の秩序維持に貢献している。禅林にあって住職に次いで全体を統括する大切なポストは「紀綱寮」である。紀綱は大小の綱であり、禅林の規矩準繩をいう。これに反する逸脱行為に対しては罰則が働く。一般社会よりも厳しい特殊な集団であるといえよう。しかし、只、規則を遵守せよでは、現代に生きている人々の意識との間にはギャップが生じよう。これを無視したのでは、人間の意識の中にあるウラハラの屈折した心情が内向する。このような意識からは、無気力さと沈滞化がもたらされることは必然である。

清規は、あくまでも現代社会に通用し、現代に生きようとする者をしてあるべき方向にリードするものでなければならぬ規範である。この規範はエールリッヒのいう「生ける法」でなければならぬはずのものである。氏はいう。いかなる人間関係もすべて、組織の中の規則によって保持されている。宗教上の規則が妥当しなくなったときは、もはや宗教団体は解体する。かかる規則は多様であり、様々な名称を持つ。「法、倫理、

社会、宗教、習俗、名譽、礼儀、礼儀作法、節度、流行そして規則」である。これは、社会的現実であり、これらのものを作用している社会は無視できない。べて社会的関連のもとに考察しなければならぬ。(『法社会学の基礎理論』より)

社会集団に社会規範があると同時にこれを支える集団精神がある。これは集団活動を全体的に方向づける理想像である。宗教集団である禅林は思念された一つの理想社会である。その社会での生活には「生活理想」がある。これはなにも空想社会であるユートピアではない。生きた現実の社会そのものである。確かに、宗教集団である禅林の生活は、律法の世界である。しかし、その中には道徳律と法律が内在する。異なる点は、律法の世界が、われわれ平均人の実現しうる所をこえたところにある世界である。道徳律と法律は平均人の実現しうる所にある。そこに宗教と社会の法の違いがある(田中耕太郎「法と宗教と社会生活」より)。禅林教育の理念は高邁である。清規もまたそうであろう。しかし、それは広く法である限り極めて現実的である。

法は先ず、慣習にはじまる。宗教集団である禅林の生活にあっては、師弟関係は密接であり、お互い無自覚であるがそこでは伝統的な集団規範がまもられている。師の言行がそのまま規範となる。これらは、口伝により伝えられ、後にまとめられ語録となり、規範となる。法律の世界では慣習法としての形態を持つ。禅林にあっては規律であり、しきたりともいべきものである。



法は一人一人の道徳規範としての性格をもっている。そこでは既に明文化された規範となっている。あるべき姿を訓示し、人間としての自覚を喚起するものである。生活訓、亀鏡文、学訓等がそうである。箴規はここに入る。仏陀の説かれた戒はここに入る。戒は広く人間の行為の規範をいう。仏陀は、教団の共同生活の理想である和合の生活を実現しようとして人間の行為規範をあたえられた。しかし、それは道徳としての規律の性格を持つだけではなくて、教団にあって戒を破った者に対しては制裁を与えるという法律的性格を持っていた。即ち、戒の裏づけとして律が定められていた。仏陀の説かれた戒は、規律を守ろうとする自発的な心の働きであり、律は他から規制される統制的な規範にはかならなかった。いずれも密接な関係にあり、唇齒輔車、車の両輪のような関係にあるものであるといえよう。

法はサンクションとしての制裁をとまうに到り、法規範としての性格を明確化する。明文化した社会規範は権力を背景とした国法となり、裁判所の審判のもとにおかれる。教団にあっては教団法が制定され、教団みずから規律監督者となり、律が遵守されているかどうかを監視していた。オルデンベルグの述べるように「僧団の生活は最初から法律的な秩序ある生活であったように思われる」のである。清規はこのようにして法律としての性格を持つにいたる。(オルデンベルグ「仏陀」より)

禅林学校にあっては、学校の規則がある。これをただ遵守させるだけでは普通の学校となんら異なるところはない。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。禅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」により禅の修行の規矩は成立ち、百丈自らが率先してこれを守りぬいた。共に仏道修行をする生活集団の中であって、他に迷惑をかけぬよう気配りをし、高齡であるにもかかわらず衆に先立ち、自ら作務に従事し、団体生活の規範である清規を守った姿が見られる。このような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生活環境の中で行われる感化であり、教化である。これが教育である。いかに平凡な毎日の、掃除、洗濯、食事づくりといった作務のなかに生活の教育がある。

法を持つ本来の社会規範が生きた生活の中にあることを思うとき、日常の生活における先師の行履を語録のなかで学ぶのが「古教照心」である。自分みずからが古人の教えを鏡として、わが心を照らしてみるのが禅の教えである。この教えを示したものが訓戒である。何故に学び、修行し、規則を遵守するのかを説いてあますところがない。これを、正眼寺僧堂の「僧堂龜鑑」、妙興禅林の「禅林龜鑑」、禅門高等学院の「学訓」、花園陽山禅師編「雜僧要訓」等にみることができよう。

## 中世禅林の信仰と美術

——『瑩山清規』の考察を中心として——

金子 和 弘

道元禅師は、只管打坐の実踐を標榜したが、その内面的信仰として、当時の中世社会や禅林一般で行なわれていた観音・四天王・龍公・土地竜神・十六羅漢等への信仰が存したものと考えられる。それは、諸仏・菩薩、諸天善神に護持正法の修道生活の無事安泰を誓願することに主眼を置いた、素朴な宗教感情を根柢としたものであったと思われるのである。

それに対し瑩山禅師はあらゆる仏、菩薩、星宿、神祇を撰取して、積極的に諷經・祈禱を行なっているところに特色がみられる。『瑩山清規』によれば、印度神としての韋駄天・護法竜天・護伽藍神・天竜八部・多聞天・迦羅天・迦利帝母・十六善神・二十八部衆・大梵天・帝釈天・四王天・堅牢地神・七曜・九曜・二十八宿・吉凶星斗・打給青面使者・白衣天子、中国神としての南方火徳星君・主湯火神明・招宝七即大権修利菩薩・藍耆使者・今年歳分主執陰陽權衡造化・修造方隅、日本神としての日本国内大小神祇・日本三神・天神七代・地神五代・天照大神・人皇九十六代・加賀一宮氣多大菩薩・鎮守明神・王城鎮護明神・白山妙理権現・土地竜天・稻花明神・行交流神等、あらゆる諸仏・菩薩・星宿・神祇が祈願の対象とされている。そ

して、「土地堂諷經」では土地竜王、招宝七即大権修利菩薩に護法安人を祈願し、「火星神諷經」では南方火徳星君に山門鎮靜を祈願している。また、「韋駄天諷經」では韋駄天尊、厨司監齋使者、主湯火神明に主に内外の火盜双除を祈願している。

さらに、「檀那諷經」では檀那の星宿に福寿無量を祈願し、「居常粥了諷經」ではあらゆる神祇、星宿に寺檀の福寿莊嚴を祈願し、「円通諷景」では観音菩薩に所願成就を、「祈禱千卷誦經」では、天照大神をはじめあらゆる神祇・星宿に、願主の望みに応じて除病延命などが願目とされている。これら諸仏・菩薩、星宿、神祇等を撰取し畏敬していることは、当時一般民衆の常に神々に加護されているという宗教觀念の影響を受けたもので、瑩山禅師はかかる信仰を積極的に受け入れたことが理解される。

また、菩薩戒布薩式や羅漢供養式等の儀礼を詳細に規定しているところに特色がみられる。例えば、羅漢供養式は、十五日毎に行なわれるよう規定され、式次第として式師・唄師・勧請・讚頭・伽陀・祭文・散華・梵音・錫杖・焼香・酒水の諸役により、散華淨道場、四智讚・勧請文・鑿鉢図・祭文・繪礼偈・梵唄・散梵錫・式文・普回向と順次規定され、終りに羅漢供養堂莊嚴座位図が示されている。そして鉦・鉢の音の長短、打數まで詳細に定められている。これは、儀式自体が綿密な非道の一環となると共に、その華麗さは一般民衆に対しては、その宗教的情懷を高からしめ、諸仏・菩薩の莊嚴世界を讚歎・念想させるの效果をもたらすこととなったのである。

以上、瑩山禅師における諸仏・菩薩、星宿、諸神祇撰取による祈願の実修と、華麗な法要儀式への変容は、諷経・祈禱中心の仏教、演出の仏教に墮落する危険性を孕んではいるものの、一般民衆の渴望する精神的救済を主眼としたものであって、道元禅師の弘法救生の夙念に応報する一面があるものと思われる。こうした道俗との接触を通して確立した信仰觀念が、曹洞宗において稀薄ながらも観音・十六善神・十六羅漢・多聞天・大黒天などの図像、竜天護法善神等の禅林の美術を残すこととなった要因ではなかったかと考えられるのである。主体的な信仰内容が客観的な美術・芸術へと発展していくことは、両禅師の仏法においても当然の帰結であったと思われるのである。こうした主客合一の信仰実践が、仏道への志気を触発し、向上の日々を歩む原動力としての意義をもったものと思われるのである。

### 井上正鐵の身体観

荻原 稔

一 井上正鐵（一七九〇～一八四九）は、天保十一年（一八四〇）五十一歳にして、武蔵国足立郡梅田村の神明宮神主となり、民衆教化の活動を始めた。彼は「常に人に小食、鹿食、鹿服を勧め、身体を動し、正直を元として、三種の御敵を唱へ候得ば、

病苦をのがれ、自ら貧を免れ、心自ら易く、正しく身治り、九族自ら睦まじりとて、教へ諭し（『唯一問答書』）、「息は身体の根源にして、命の元なり（同上）」という事を教えの根本として、「息」を整える行法を指導していた。その後、二度にわたる寺社奉行の取締の末、三宅島へ遠島となり、その地で没している。そこで、本発表では、正鐵が二十代の時に師事した二人の人物について押さえた上で、正鐵の身体に関する教説を検討して、今後の研究のためのひとつの布石としたい。

### 二

正鐵は二十歳の時から数年間、甲州の医師磯野弘道（一七七二～？）のもとで医学を学んだ。この弘道については従来はつきりしない部分が多かったが、古方派の大成者吉益東洞の門下の岑貉丘の門人であり、天保年間には「学医」として知名の人物であったことが判明している。正鐵の書簡の中には薬方に触れているものもあり、また、「薬方ハ越人長沙に学ぶべし、汗吐下の外何程の妙薬奇薬有と雖も、迷ふべからず、妙薬奇薬を好むハ鹿医の至り也、越人長沙の方ハ金匱傷寒論に出る方也、今吉益氏の方極是なり、能方極を説学んで、又腹症（証）を知るべし、病名ニ迷わず、症（証）に随って治すといふ事能事也（『遺訓集』三「医之弁」）」とあって、古方派の文献や概念について述べており、正鐵もその流れの一人である事がわかる。

### 三

二十五歳の時、水野南北（一七五七～一八三四）に従って約一年間、観相を学んだ。南北は無頼から身を起こして、修練を

積み、相によって運命が決まっているのではなくて、変化が相に現れて来るのであり、食の慎みによって運命を改善する事が出来る」と説いた。正鐵は奴僕業を勤めつつ、苦勞して実地に修行する中で、その妙を体得したという。先に引用した『唯一問答書』にある「小食飽食」という事は南北から引き継いだ教えである。

四

二十代に修得した事を生涯その教導活動に生かしていたのであったが、古方派医学や南北相法を相述したというのではなく、正鐵の行法の中心をなす「息」のもとにそれらを位置付けていっている。たとえば、吉益東洞が唱えた「万病一毒」の説に触れて「万病一毒の教へよろしく、本一ツより発る、其一ツ心、心顛倒より起る、此心の顛倒を治するものハ息の術の外有べからず(『遺訓集』三「医之弁」)」と述べて、もともとは食毒である「一毒」を「心顛倒」とした所は、すでに古方派の医師の立場を超えている。

正鐵は「氣と云ものは息其元也、形ちといふものは血その元なり、然らば血は食に生じ、息は天地大空をもとし、食は地に生ず、天地の氣は神明なり(前掲「医之弁」)」と述べて、「氣—息—天地大空」「形(体)—血—食—地」というように位置付けていて、天と地の氣である、「息」と「食」とによって生きており、それらを整える事によって神慮に叶い、運命は改善されると説いているのである。

五

また、身体の起源について、「天御中主神より岐美阿神迄の御神は大空を種とし生れ玉ふ御神ゆえに清くいさぎよく自他なく、大空と同躰の御身にて御広くおゝはざるところなく、行とゞきてものに応じて大空の如し、それよりなり成て御身なりかたまり玉ふにしたがひて、大空とひとしからず、なりく成てなりあまれるあり、ありあはざるあり、是岐美阿神なり、成りく成てなりかたまり玉ふゆえ、大空とひとしからずして、別に一つの躰を生じたり、ゆえに人は小天地などいへる論あり(『遺訓集』六「氣息」)」と述べている。また、行法などの起源についても触れているのだが、その検討は今後の問題としたい。

祀るカミと祀られるカミ

——祭祀の意味と構造をめぐって——

中村 生雄

和辻哲郎は『日本倫理思想史』上巻で日本のカミをその性格にしたがって四つに分類した。第一が「現御神(現人神)」としての天皇、第二が「祀られるとともにみずからもまた祀るカミ」、第三が「祀られるのみのカミ」、最後に「祀りを要求する崇りのカミ」である。そのとき彼がもつとも力点を置いて論じたのは、第二の「祀られるとともにみずからもまた祀るカミ」という概念であった。みずからが「祀られるもの」であると同時にまた「祀るもの」でもあるという二重の役割をもつところ

に、彼は日本のカミの固有性を見たことになる。和辻によれば、そのようなカミの二重の役割は記紀のアマテラスが「忌服屋」で「神御衣」を織る場面に典型的にあらわれている。また、そのとき和辻がとくに強調するのは、アマテラスがここでみずからカミを祀るものとして振る舞いながら、実際に彼女がどのようなカミを祀っているのかについて、テクストはひとしく何も語っていないという事実である。この点から彼は、記紀がその神名を明記しないのは、それが「不定のカミ」にほかならないからだとした。アマテラスの巫女としての役割は、ある特定のカミのためのものでもなく、また天つ神という一群のカミガミのためのものでもなかった。そうではなく、それはひたすら「不定のカミ」のためのものだったというのである。「不定のカミ」は名が知られないばかりではない。その姿も性格もが不明な〈未知〉なるカミなのだ。そして一方「祀るカミ」は「神命の通路」にすぎない。さらに和辻はもう一つの例をあげる。それはイサナキ・イサナミの国生みの段で、ヒルコとアハシマを生んだ二神があらためて天つ神の命を問うたとき、その天つ神さえもがまた太占によって神意を問うたという記述である。神統譜の最初に位置する天つ神、言い換えれば究極のカミであるべき天つ神のさらに背後に〈何か〉があることになる。それは「不定そのもの」であり、さらには「無」としか名づけようのないものだ、と和辻は記す。

彼が「神命の通路」と見なす具体例はオキナガタラシヒメやヤマトトトビモソヒメの神がかりであったりアマテラスの祀

りであったり、さらには天つ神の太占であったりしたわけで、そのような神意にたいするアクセスのさまざまな状態に一貫している意味を抽出して、彼は「神命の通路」という概念をもちいたのだ。つまり記紀神話において明示的にあらわれているのが究極のカミそのものではなく、むしろその手前の「神命の通路」としてのカミにはかならないことに着目したのである。和辻も言うように、「神命の通路」が表面へ出て神自身は後に退いてある」ところに、記紀神話のカミガミの最大の特異性がある。

さて「神命の通路」とは、一般的にはカミとヒトをつなぐメディアイターである。その場合、カミの意思すなわち神命は、巫女の託言とか、あるいは太古などの疑似科学的な通路を介して人間界にもたらされる。ということとは、ヒトにとってカミは〈未知〉なるものであって、その〈未知〉を既知化する場所ないし方法が、ここで言われている「神命の通路」だということになる。〈未知の〉カミ $\rightarrow$ メディアイター(通路) $\rightarrow$ ヒト $\leftarrow$ という関係である。そして、和辻が「祀られる」とともにみずからもまた祀るカミ」という分類枠にあてはめた多くの日本のカミガミは、祀られるカミとしては〈未知〉のものでありながら、他方ではまた、祀るカミとしてメディアイター(通路)の機能をなっていたということだ。ヒトの側から見るかぎり、可視的なのは通路としてのメディアイターだけであって、カミそのものはその通路の彼方にあつて不可視のものでありつづける。カミが不定であり無であるという和辻の指摘は、この

ようにカミそのものは通路の存在によってヒトの目からは完全に遮断されているのであって、ヒトはそのような通路を介してしかカミと交通することができないという祭式上の事実にもとづいている。そして、みずからを通路と化すことによつてカミとのアクセスを独占するメデイエイターは、みずからの背後にある不定もしくは無をも独占し、それと自己とを同一化するこゝとでカミになる。それが日本における〈空虚な中心〉としてのカミの存在様式であり、それを保証する〈祭祀の狡智〉にほかならない。

『古事記』の神の生・成

白 江 恒 夫

『古事記』では、「天地初発」から「三貴子の分治」に至るまで、多くの神々が誕生している。ここでは、神々の誕生の仕方を、成、生、所生、所成の四種を用いて表記している。これらを古写本訓及び諸注釈書では、(一) 天地初発、神世七代の「成神」は総て自動詞的にナルの語で訓んでいる。(二)、イザナミの病臥中の「成神」も、延佳本以外総て自動詞的にナルまたはアルで訓んでいる。(三)、イザナキ、イザナミの国生み、神生みにおける「生」と「所生」は総て他動詞的にウムで訓んでいる。四、イザナミの死後、イザナキが泣いた時、カグツチを斬った時、黄泉国から戻つてミソキをした時に誕生した「所成神」は

総て自動詞的にナルで訓んでいる。(四、四の「所成神」々をまとめた本文注では「所生」神と表記されているが、これらは他動詞的にウムで訓んでいた国生み、神生みの本文注と同表記であるのに、ナル、アル、ウマルの如く自動詞的に訓んでいる。

私は、右の(一) (三) に関し大筋において異論はない。しかし、四と四については、「所成」神は他動詞的にナスで訓み(従つて、ナセル、ナシマセル、ナシタマヘルの訓みが可能)、「所生」神は他動詞的にウムで訓む(従つて、ウメル、ウミマセル、ウミタマヘルの訓みが可能)ことができると考えている。

・「所生神」——「以<sub>レ</sub>爲<sub>レ</sub>生成国土」と考えたイザナキは、イザナミに「生奈何」といったのであつて「生成奈何」といったのではない。つまり、男神イザナキと女神イザナミは国や神を「生」んだのであつて、「成」したのではない。だから、国生み、神生みでは「生」「所生」と表記される。しかも、本文割注が「訓生云<sub>レ</sub>字<sub>レ</sub>半<sub>レ</sub>。下<sub>レ</sub>效<sub>レ</sub>此。」と指定するので、いずれもウムで訓む。

・「所成神」——この表記は、イザナミの生前には見えず、その死後に見える。誕生の仕方は、いずれもイザナキの体の一部、分身、持ち物等に化生し、イザナキと関係が深い。イザナミが死んだ時、イザナキが「吾<sub>レ</sub>与<sub>レ</sub>汝<sub>レ</sub>所作<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>国、未<sub>レ</sub>作<sub>レ</sub>竟<sub>レ</sub>」と訴える如く、「生<sub>レ</sub>成国土」は完了していない。イザナキは、イザナミの死後もその計画を続行しなければならぬ。女神イザナミがいないので「生」むことは期待できないが、「成」することは出来る。だから、イザナミの死後と雖も多くの神々が

「所成」即ち、ナサレてくるのである。

そもそも、『古事記』上巻の中では、

(A) 本文の「生神(子)」を会話文や本文注等で「所生神(子)」と表記している。(B) 本文の「所成神」を本文注で「所生神」と表記している。これらは、(A)「生神」だから「所生神」と云うことが可能で、(B)「所成神」だから「所生神」と云うことも可能であったと理解できる。「所成神」を、ナレル、ナリマセルと自動詞的に訓む従来の考え方は、本文と本文注等のこのような表記の違いが十分に説明できないと思われる。又、『古事記』上巻に於ける「所十動詞」の表記をとる語の中で、意味上明らかに自・他の対応関係が認められる語は、その動詞の意味するところは必ず他動詞的なものであると判断できる。このことから、「所成」は他動詞的にナスで訓むのが良いと考えられるのであって、従って、「所成神」はナサレた神であると理解できるのである。

尚、本稿で用いた動詞の自・他の区別は、所謂自動詞(客語がかからない)と他動詞(客語がかかる)の別ではない。本居宣長が『玉あられ』で述べている、動詞の自(おのづからなる)と他(外のものがする)との意味上の区別に準じる。従って、自動詞的、他動詞的という語を用いた。

「マリア」は「象徴」か？

### 宗教研究における象徴概念の有効性

寺戸 淳子

聖母マリアは「なんらかの観念を表象するもの」、すなわちシンボルであると研究者たちから考えられてきた。この場合のシンボルとは、表象作用をおこなう記号の一種である。確かに、マリアが何を意味しているか、キリスト教的世界の観の中でどのような位置づけにあるかを、さまざまな言説や造形表現から「解説」することができ、あるいは解説できるといふ手ごたえを研究者は感じている。シンボルとしてのマリアが表象しているものを、文化・社会的に規定され社会とともに変化していく歴史的構成物であると考えるか、それとも普遍的な女性象徴の原型と考えるかという違いはあっても、多くの研究者はマリアの存在意義を、それが観念の表象である点に求めている。だが、果して「マリア」の働きは表象作用に意味作用に還元されるのだろうか。

シンボルに固有の特性を意味作用とは別のところに求めようとする立場を最も明確にうちだしているのは、儀礼研究の領域である。竹沢(一九八七)はシンボルについて「儀礼を構成する基本単位ないし分子」というターナーの定義を採用している。儀礼におけるシンボルは何を表象するためのもなく、

それが用いられる理由、果たす役割は、「形式を持たず制御しにくい」生理・身体次元に儀礼を通してある種の形式を与えることにある。竹沢によれば、言語とシンボルはそれぞれ作用の対象が異なり、言語は認識の次元に、シンボルは身体の次元に形式をもちこみ分節化するのである。このとき分節の体系としてのシンボル体系 $\parallel$ 儀礼は特定の効果に向かって方向付けられている。つまり意味は象徴選択・決定の段階で言語的に与えられると前提されているようであり、ここでいうシンボルは、音・色・匂いなどの感覚特性を特徴とすることで「意味」の領域と袂を分かちとうとしている。つまり言語の領域と関わらないと思われるものを探して「シンボル」と定義している。

「マリア」をとりまく現象の特徴は、その表現の質量共の豊富さである。この時マリア「について」多くが語られているように見えるが、そこに逆転が起こっている。それはマリアという存在についての解釈や知識、あるいはマリアについての言説というより、それ自体自足的な多くの言説がマリアという「器」に盛り込まれているという印象を与える。何かイデア的なものが「表出」するのでなく、先行する個々の表現をマリアという一つの極が引き寄せているようである。

意味作用をモデルにしたシンボル研究は、それが「秘められた意味」や「究極的実在」を前提にしたうえで、その「表出」について語っていると批判されてきた。だが「マリア」は、それ自体が何かを表出しているというよりはむしろ意味的に空白、それを受けとめたものの自由裁量に任されているとい

った印象をうける。「マリア」を受け入れるかどうかは意味内容とは関係ないのではないか。ここに、あくまでも「意味」と関わりつつ言語とは異なるシンボル独自の特性を考える手がかりはないだろうか。

ランガー(一九五六)は音楽について述べた中で、音楽は内包をもちえる形式であるにも関わらず、真のシンボル体系を持つ特徴の一つである「指定された内包の存在」を欠いている、といっている。またドロフ(一九七七)は「異言」について、それは通常の言語活動と比較してみると意味論(構成要素と指示対象の関係)をなおざりにして統辞法(構成要素間の関係)を強めている、といっている。ここから「指示対象と結びつかない記号体系」という概念がえられる。「表象/解釈項」からなる「記号一」が「指示対象一」と結びついて意味が生じるとすれば、そのようにして成立した「記号一/指示対象一」の一組が今度は新たな「記号二」として分節化の道具となったとき、指定された内包の存在を欠く、すなわち「指示対象二」の位置にくるものがないにもかかわらずはしないだろうか。このような「記号一/指示対象一」をシンボルとして想定し、マリアをそのようなものであると考えることで、シンボル及びマリアについての理解がすすむのではないかと思われる。

エリアーテ(一九五九)は、「シンボルを概念から区別するのは存在の次元である」という。シンボルを意味作用に還元する立場にあつてすでに象徴の「存在性 $\parallel$ 指示対象であること」はシンボルの特性として注目されていた。エリアーテの言葉は



「概念が表象／解釈項の組合せであるのに対し、シンボルは記号／指示対象の組合せであり、存在物である」といいかえられないだろうか。

### ウィリアム・ジェイムズの心霊研究

吉永進一

ジェイムズが、心霊研究に熱心だったという事実は、有名ではあるが、他の伝記的事件と違って、あまり重要視されることのない事実である。例えば、ペリーの伝記的研究書を始めとして、彼の異端的なものを好む傾向の一つの表れとして、付随的な問題として片付けられることが多かった。しかし、霊媒バイパー夫人を使った度重なる実験、SPRの会長就任、ASPRの設立などの熱心な活動からして、それは決して興味本位のものとは思われない。むしろ、彼は、心霊研究から、次の科学上の一大発見が生まれることを終生確信していた。心霊現象は、科学者ジェイムズにとって、真剣な知的営みの対象であったように思われる。

その意味で、ジェイムズが重要視し、影響を受けたのは、心霊研究家フレデリック・マイヤーズのサブリミナル説である。「私は、私達が習慣的にその内で生活している意識の流れは、私達の肉体と関係する唯一の意識ではない。私達の経験的、習慣的意識は、無数の思考や感情から選ばれたものから成

っているのだろう」(マイヤーズ)。彼は、催眠術による人格転換現象、あるいはテレパシー現象から、各個人の覚醒意識は、氷山の一角に過ぎないもので、その下の領域(サブリミナルsubliminal)では互いに通じ合い、交流しているという洞察を得、それを一般人の心的生活へと敷衍した。ジェイムズは、「人間の不死性について」で、サブリミナル説に類似の説を、実証的心理学と矛盾しない死後存続の仮説として主張し、『宗教経験の諸相』においては、宗教現象を心理学的に説明しうる構図として採用し、最晩年に至っては一種の信仰に近いものまでなっている。「連続的な宇宙意識が存在していて、私達の固体性は、一時的な障壁を作っているだけであり、私達の心は、母なる海や貯蔵庫に潜るように、そこに潜るのです。私達の『通常』意識は、外的な地上の環境に適應するため限界づけられています。その壁は部分的に弱くなっていて、向こう側からは発作的な影響が侵入し、そうでなかったら証明できない共通の關係性を示してくれている」と彼は書いている。

しかし、この説と、それ以前の『心理学原理』でのジェイムズの立場とは食い違いを見せている。第一に、『原理』においては、意識Ⅱ「思考の流れ」説を取り、靈魂などの実体論は否定されていたが、個体意識に先立つ宇宙意識の存在は、余りに実体的である。第二に、意識の流れ説においては、自己意識の連続性は「暖かく」感じられる肉体に依拠し、また限定されるものであったが、サブリミナル説では、肉体の限界を越えて、心の領域は広がっている。この食い違いは、問題の性格の相違

にもよる。「思考の流れ」は、機能論の地平でとらえられた意識であり、日常経験から実証（または反証）しうる問題であったが、それに対し、サブリミナル説は、意識の存在論を含み、通常の科学からすると、形而上的な仮説的領域にかかわる。

ジェイムズの心理学者として特異な点は、こうした形而上的な説を、実証的な霊媒実験で証明しようとする点である。それは同時に、当時、マイヤーズを含め、他の心靈研究家が意図した方向でもあった。しかし、他の研究者の多くが、実証主義の装いは纏っていても、死後の存続の信仰を得るためという目的論的な色彩が濃かったのに対し、ジェイムズは、独自の経験主義に根拠を置きつつ、知の領域を拡大することを目指した。論文「心靈研究は何を成したか」中では、心靈現象が真正の経験として実在し、そうした例外的な事実こそが科学を前進させてきた以上、個人的経験が優位を占めるような科学を構築することが強く主張されている。ジェイムズが、生者の超心理現象は肯定しても、死後の存続については最後まで当惑し続けたのは、科学的懐疑のむしろ積極的な現れだったと言えよう。

### 万国宗教大会百周年を控えた宗教協力諸団

#### 体の世界的動向について

#### 三宅善信

一八九三年九月、コロンブスのアメリカ大陸発見四百周年を

記念して、シカゴで大規模なコロンビア博覧会が行なわれた。その折、万博の関連行事のひとつとして World Parliament of Religions（日本では万国宗教大会と訳されてきた）が開かれ、欧米だけでなく、インドや日本といったアジアの国々からも多くの宗教者が参加した。

世界の諸宗教の相互理解や協力といった概念は、今では珍しくも何ともないが、百年前に既にその萌芽があったことは驚くに値する。十九世紀末の欧米といえば、産業資本主義の絶頂と、そこから派生する形で帝国主義・植民地主義の高揚が見られた時代であり、いわば、欧米人による非欧米世界に対する支配体制が確立された時期であった。

当然のことながら、欧米人にとっては、欧米人の宗教であるところのキリスト教（実際には、キリスト教はその歴史の初期から世界的な広がりを持ったものであったが、一般の欧米人にとってみれば、やはり「キリスト教は欧米人のものである」という意識が強くあったことは否定できない）以外の宗教あるいは文化というものの存在は、理屈の上では地球上のどこかにそのようなものが存在しているのは分かっているが、それはあくまでも「民族学博物館的なパラフェティーとしての存在」に過ぎず、自分たちが「実存的にその信仰を委ねるといった性格のものではない」ということは言うまでもなく、仏教やイスラーム教といったものをキリスト教と同じ平面で捉えること自体、ほとんど不可能に近いことであった。

それから百年。二十世紀末の現代では、宗教のブルーリズ

ム(複数主義・もちろん、その種類だけでなく、その性質においても)を否定できる人は、まずいではないであろう。しかし、人類がこれらの理解を得るために払ってきた近代史百年間の犠牲の大きさもまた忘れてはならない。アメリカ合衆国という極めて人為的に建てられた国家の歴史は、人類史にとっても大きな実験であったといえよう。もともと、信教の自由を求めて欧州大陸から逃れてきた人々がつくった国が、いかに白人中心主義の文化・宗教的理念を維持しようとしても、その歴史の過程において、アフリカやアジアから後から来た(あるいは連れてこられた)人々の文化や宗教をその人々と一緒に受け入れざるを得なかったのは、当然の帰結といえよう。その対決構造が無視し得ないくらいにまで顕在化したのが、十九世紀末の「万国宗教大会」の精神的時代背景であった。

四年後の一九九三年。われわれ人類は万国宗教大会百周年祭を迎えるのであるが、現在すでに、そのことに積極的意義を見出だす人々によって、その準備作業が世界の各地で行なわれている。中でも、WCF(世界信仰会議)の掛け声で集まった、WCRP(世界宗教者平和会議)、IARF(国際自由宗教連盟)、TOU(理解の殿堂)などの国際的宗教協力団体が、それぞれ事務総長クラスを出して作った連絡協議会の動きが注目される。

私は、昨年九月以来、メルボルン・フランクフルト・大阪・東京・ロンドン・ニューヨーク等において、次々を行なわれた国際的宗教協力四団体協議会(IIOC)の全てに出席した

が、本研究発表においては、IIOCとして万国宗教大会百周年祭をインドで開催することになったことのプロセス並びに今後の課題について報告したい。

二十一世紀を間近に控え、欧州では(ECヨーロッパ、協同体)の経済統合やポーランド・ハンガリーをはじめ、社会主義国家の政治的大変革、さらにはその背後にあると考えられる米ソの軍事的緊張緩和が進む一方で、六月の天安門事件に見られるような中国情勢をはじめアジア各国では、その急激な経済力の上昇にもかかわらず、政治的混迷は益々深まってきている。コロンブスのアメリカ大陸発見五百年は、別のいい方をすれば、人類史という大きな観点から見ると、これまで五百年間続いてきた科学技術や物質文明はいままでもなく、宗教・言語・音楽にいたるまでの文化の欧米から他の世界への一方的流出ということであり、その流れを逆流させるきっかけを作らなければ、万国宗教大会百周年を祝う今日的意義がないように思われる。

### 修養型新宗教における癒し

——修養団捧誠会の場合——

永井 美紀子

修養団捧誠会は正しい心の持ち方、使い方の大切さを説き、自己の修養を重視している修養型の新宗教である。会では「徳」

ということが重要視され、不徳は不幸の種になるとされてい  
る。修養実践の重視、形而上下の合理性の尊重、迷信の打破を  
諷い、卑俗な奇蹟を否定するとしたこの会にも、新宗教の持つ  
呪術的要素として考えられている癒し、所謂病氣治しが存在し  
ている。そしてその中には、心の持ち方や使い方を改めること  
により病氣を治そうとする修養的な癒し以外に、教祖のお手当  
てや神聖とされる水等、教祖のご靈光に由来する呪術的な癒し  
も存在しているのである。

捧誠会において病氣は、不徳から生じる肉體の變化、過去を  
身に知らされた教訓である「身しらせ」とされ、間違つた心の  
持ち方、使い方、身の行いが肉體に現れたものとされている。  
それには、大別すると自分の不徳に対する教訓としての病氣と  
前世や先祖の不徳による病氣という二通りのものがある。ま  
た、捧誠会においては、自分のものは魂だけで肉體はいつかは  
返さなければならぬのちの親からの借り物であると自覚す  
ることが大切だとされ、この会では病んでいて体よりも自分の  
ものである魂に重きが置かれる傾向にある。教団は、病氣を自  
省的に捉え、日々の生活の仕方や心構えを教えに従って直して  
いくことにより病氣を治そうと説いている。しかしながら、会  
員の体験談などにはそのような癒し以外に、教祖によるお手当  
てや神聖とされる水等による呪術的な癒しが厳然と存在してい  
るのである。

この会における呪術的な癒しは教祖のご靈光に由来してい  
る。会員はこのご靈光を教祖の持つ不思議な力と考えている。

現在教団内には、教祖のご靈光は認めるが、教祖本来の教えで  
ある日々の修養実践を強調してゆこうとする動きと、修養実践  
のみを強調するのではなく亡くなった教祖のご靈光を物や人物  
を通して示してゆこうとする動きがあり葛藤が生じている。前  
者は神秘的なことを否定し修養実践のみを押し進めているよう  
だがそうではなく、単に教祖のカリスマの証しを、奇蹟を売り  
ものにするように会員に示すという方向に批判的なのであり、  
決して合理主義への道を説いているのではない。また後者にお  
いても、日々の修養実践を疎かにしてオカルト的なものに走ろ  
うというのではなく、あくまでも修養が大事であるが、ただ教  
祖の偉大さを語るだけではなく実際に教祖のご靈光を提示する  
ことによって、会員の教祖への帰依を求めようとしたものであ  
る。教団の指導部としては、教祖のカリスマを尊重しながら  
も、日々の修養実践を推し進めようとする前者に近い立場であ  
り、教祖のカリスマを提示するための救済行為を強調すること  
に対してはやや批判的な態度をとっているが、それをきつぱり  
と否定はせず、あくまでも教義に沿った癒しを説きながら、教  
団内でそのような癒しが行われていることに関しては黙認、或  
いは準公認の姿勢である。ご靈光に由来する呪術的な癒しは、  
カリスマの指導者である教祖存命中には会員の信仰活動の水面  
下にあったが、教祖の死後、ご手印お守りによる癒しのような  
呪術的な癒しが注目をあびるようになってきている。それは、  
ご手印お守りによる癒しのは是非を巡る葛藤である。この葛藤は  
ご手印お守りを授与された会員間で顕著であるが、授与される

会員は教団内で信仰熱心な支部の指導者の立場にいる人々だけに、この葛藤は授与された一部の会員のみならず教団全体としての問題となっている。そして教団はこのような呪術的な癒しを包括しようるように教義の解釈の検討を始めたようである。

修養団捧誠会において、呪術的な癒しは指導者の持つ特別な力によるものであり、それを会員が認めることで教祖の持ついた力の再確認がなされている。それが故に、呪術的な癒しは教団内でその存在が認められ、さらにそのような癒しの存在は教団存続にとって不可欠のものとなっている。癒しを前面に押し出している新宗教教団のみならず、精神的道徳的なことを説く修養型の新宗教にとっても、癒し、特に呪術的な癒しは教団存続の重要な鍵になっているのである。

### 修養団捧誠会の倫理

——個別主義の契機と自律的愛他主義の契機——

島 蘭 進

さまざまな新宗教の中で修養団捧誠会の位置を考えると、その第一の特徴は修養道徳の強調ということである。新宗教と修養団体を分けるとすると、その中間に位置するものと言える。他の新宗教と比べると、救済に関わる行為や観念の中で道徳的な面がひじょうに大きなウェイトをもっている。すなわち、人間の不幸はその人の持っている徳、あるいは不徳の量によって決まる。そして徳不徳はその人が行った日常的な行為の善悪

によって決まるということである。

では、何が善か、何が悪か、ということであるが、これについては教祖はひじょうに多くのまた多様な言葉を残しており、教団でもそれらを体系的に組織だてることはしていない。そこには新宗教諸教団の倫理観の中のバラエティーが反映しているとも見られる。したがってこの教団の倫理観を整理することによって、新宗教全体の倫理のさまざまな問題点について、さらには近代の日本人の宗教的倫理の特徴や問題点についても、多くの示唆が得られると期待されるのである。

新宗教の倫理は近代日本の民衆の倫理を土台としながら、そのある側面を強調し、部分的に独特なものを付け加えたものである。では、近代日本で支配的な倫理とは何か。それは和合倫理という言葉で規定できると考える。すなわち「和」とか「調和」に最大の価値を置く倫理である。他者との利害や思想の対立が、基本的には克服できるはずだと考えて、それぞれの環境と関係に応じた態度を取ることにより、対立を超えた一致の状態を達成することを目指す。しかも、この調和の状態は、多くの場合、自分の所属する身近な集団や縁故関係の広がりや単位として考えられる。集団全体の利益になることが自己の利益にもなると意識されるので、集団と個人の対立とは自覚されず、集団の規範に対して無自覚である。集団の秩序は超越的な規範によってではなく、「和」を求める人々の善意（誠）によって、「自然」に達成できるとするのである。和合倫理は近代化の過程でその性格を大きく変えて行った。その変化は、伝統的

(近世的) 和合倫理から目的追求和合倫理(集団功利主義)への変化として要約できる。いずれの場合も集団外の人々への配慮の欠如や個人の尊厳の軽視という「個別主義問題」を抱えている。

新宗教の倫理は、一般社会の和合倫理を体系的にまとめあげ、世界觀的裏づけ(生命主義的救済觀)を与えたものと言える。しかし、その一方で、一般社会の(民衆的)倫理意識以上に自律性を尊んだり、愛他義務を特定の關係や集団への奉仕から解放して、広く万人への義務や普遍的道德則へと拡大したりする場合もある。これは儒教や仏教によって育まれた和合倫理の中の普遍主義的要素が、新宗教によって再定式化されたものと言える。

修養団捧誠会の教えでは、不平不満を思わず言わず、他者に敵意や恨みをいだかず、善意と愛情をもって他者に接すること、すなわち他者との「和」、集団の「和」が道德の基本である。それとともに、長上に従うというようなヒエラルヒー的な秩序の保持にも言及されている。「天地自然の法則」という言葉には、社会の人倫秩序も含まれている。善意による「和」と既存の人倫秩序の尊重が基本であるといえる。しかし同時に、すべての人に対する愛他主義的態度や自律的な倫理的主体性も要請されている。すべての人間が「神の子」として平等の重みを持つという思想も確かにある。こうした要素が表へ出てくると、和合倫理に立脚しつつも自律的愛他主義倫理とでも呼ぶべきものを抱え込む倫理に発展していると見ることができよう。

## 新宗教における儀礼と日常倫理

— 解脱会の事例から —

鳥井 由紀子

事例を取り上げ、新宗教の一教団における靈との交流儀礼が、従来指摘されてきたように精神療法的なカタルシス効果、教団の説く靈の世界の实在の証明、つまり教えの正しさを信者に納得させるという機能だけではなく、教団の説く教え、日常倫理の内面化及びその実現を行なうパフォーマンズであり、教団の持っている世界説明の原理に沿った個人の来歴の物語形成のプロセスであることを指摘する。

解脱会は一九二九年に岡野聖憲によって始められた。現在、全国に三〇〇程の支部を持つ。「敬神崇祖、報恩感謝」を掲げ、「生活即宗教」という教祖の言葉に表現されるように、日常生活を行とらえ、長上に従い感謝の気持ちを持って、人間關係における「調和」を実現することを目指している。それは、「世界平和」というビッグワードによっても表現される。

世界を説明する原理として強調されるのは、靈の世界を前提としたつながりである。これは「因縁」「遺伝」「家庭伝統」などの言葉で表現され、先祖の行為が代々子孫に受け継がれてきて、何等かの出来事となって表面化してくる、と言うことである。

これらの原則は「大自然の法則」と表現される。「大自然の

「法則」のなかで働いている力が「神々さま」や主祭神である「天神地祇太神」であり、これらの力と一体になることが説かれる。人間関係の上下関係の秩序として設定されること、年齢、男女の主従関係も「法則」であり、「女にとって、夫が神であり、舅が神であり、姑が神である。」というように表現される。また、一般に力のあるものととらえられたものに對し、對立するようにとらえられているものも「宗教と反対のもの」として、否定される。例えば、労働組合や学生運動である。また、未来の出来事に対しても、「法則」に沿った生き方をしていれば良い結果以外のことは起こらないのが原則である。

これらの説明原理が信者に納得されて行くのは、個別の現象がこの論理によって解釈される過程を通じてである。例えば、「天茶」による「まき供養」が行なわれるが、儀礼を行なった後に、事故が減るとか思わぬ金が入るとか、良いととらえられることが起こると、それは「天茶」による供養によるものであると解釈されて行く。

個別の現象の解釈が、より積極的な形で行なわれているのが、「五法修業」という靈の世界との交流の儀礼である。この儀礼は解釈されるべき個別の現象を能動的に導きだし、前に述べた世界を説明する原理に従って、物語りを作りだし、抽象的な説明原理を信者個人の個別の出来事の連鎖の中で、内面化され得るもの、生活の中で実行され得るものに組み上げて行くプロセスである。日常倫理として、とらえられるものも、この抽象的な説明原理を具体的な行為に表現して行くものとしてとら

えられてくる。また、「靈の世界」という人間のイメージで操作のできる領域を設けることで、倫理的でないが効果を持つのだ、と確信できる世界を演じて行くこともある。

このプロセスを経て、信者は靈の世界との直接的な関係の中に生き始めることになる。ここで作り上げられた関係の中では、要求をする側、その命令に従う側がはっきりしているが、それをコントロールする力は一方向的に命令に従う側にある。しかし、コントロールの仕方には一定のルールがあり、それは、「感謝」という感情のあり方の修得であり、「自我没却」「すなお」「まごころ」という言葉で表現される自分より「上」のものには従うという行為規範を実践することである。それは一定の「関係の型」を靈との交流という儀礼的な行為を通して構築して行くことであり、納得して修得して行く行為でもある。

「人格の完成」「心なおし」ということばで表現されている倫理的修養の側面と、先祖供養という儀礼的側面、また、靈の世界に病氣や災難の原因を求めその好転をはかる現世利益的側面は、別々に解釈され分析される傾向があるように思われる。しかし、この一つの事例から言えることは、これらの側面が信者の人生の個性を個別的に信者自身が解釈して行く上で有機的に関連していると言うことである。また、信者の世界に自己の位置付け（役割）の自覚を、はっきりさせる形での個別的な物語りが形成されて行くという面を見るとき、日常生活自体が修業である、という教団の主張も、日常生活の宗教化として、理解することができるのではないかと思われる。

## 会報

○本号は第四八回學術大会紀要号であるが、編集の都合により、公開講演…吉村正治氏（独協医科大学教授）「ターミナル・ケアに見る人間の問題」は、本紀要号には、掲載せず、次号（二八四号）に掲載の予定である。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

自由と無と信の問題（長谷正當）、宗教の世俗化と社会性（高橋正巳）、イギリス国教制の論理と課題——政教関係の一類型の考察（中野 毅）、政教分離論——理論的検証（井門富二主）、宗教学的方法としての地方（じかた）学——新渡戸稲造と柳田国男（関 一敏）、ゲーテの汎神論と仏教の即事而真論の類似について（環 榮賢）、「人が神になる」宗教意識の構造——「世俗」化論再考へ向けて（笹尾典代）、「けがれ」とその浄化（柳川啓一）、呪術から神秘主義へ（池田 昭）、比較宗教と婦一思想（勝本平也）、Van der Leeuw における「宗教」の理念とその根底（華園聰麿）、象徴的言語使用と宗教理解（結城敏也）

### 第二部会

ベルクソンの神秘的直観論（池田士郎）、フッサール現象学における「歴史」の主体について（司馬春英）

### 第三部会

『創世記注解』と *tempus* について（小阪康治）、K・バルトに

おける「ミユトスとロゴス」——その宗教言語の特質（掛川富康）、イエスと当時の伝統（Clark Oliver）

### 第四部会

井上四下とインド哲学（菅沼 晃）、ヴェーダ聖典における禁止（Nisidha）の本質的意味（丸井 浩）

### 第五部会

密教弥陀名号の周辺（斎藤彦松）、『歎異抄』の後序について？（徳永大信）、法然と親鸞——宗教における師資相承について（館 照道）、唯心と信心（須藤了深）、『教行信証』における「教誠」の意味について（安藤文雄）

### 第六部会

象徴天皇の祭祀（村上重良）、バタック族（インドネシア・スマトラ島）の宗教について（山本春樹）、イスラームにおける「聖書」とジン（田中哲也）

### 第七部会

ブッタとオキナ（山折哲雄）、九識靈断師と俱生靈神——運命を予知する神と人（杉井純一）、大本教団の神観の変遷（出口 栄一）

### 第八部会

絶対無の哲学と宗教経験（沼田滋夫）、宗教的治癒に関する一考察（Carl Becker）、ミッション・スクールの教職員の意識調査から（其の四）（北川直利）、生命・医療の倫理学と宗教との関わり（土田友章）、宗教と倫理及び科学との関係（築山修道）



報

会

なお発表を取り消したものは（部会、発表予定順）、第一部会、オットーにおける「発展」について（加藤浩二）、第三部会、ルターとキェルケゴールにおける神の義について（早乙女禮子）、神論における相對主義（小川圭治）、第四部会、ディグナーガにおける原子論（寺石悦章）、第五部会、鎌倉仏教における祖師信仰（林 淳）、第六部会、ルーマニアにおける死の表象（新免光比呂）、第七部会、「シビュラの託宣」——伝説のシビュラをめぐる（朝日かおる）。