

## 第七部 会

## 清沢満之と真宗大谷派

— リフォーマーとしての清沢満之 —

岡田正彦

清沢満之は、本来大谷派とは深いかかりのなかつた人である。父徳永永則は、土族の出であつた。それが、進学上の便宜のために得度したのである。しかし明治二十一年、京都中学校長として赴任してからの満之は、生涯教団人としての立場を貫き通した。終始教団の中にあつて、大谷派の「根本的精神の革新」を求めてやまなかつた満之の思想の意義は、その後の大谷派の流れの中でこそ見いだし得るのではなからうか。

その後の大谷派に影響を与えた、リフォーマーとしての清沢満之の活動は、だいたい次ぎの三つにまとめられるだろう。

① 宗門内の教育者として、真宗大学を中心に活動し、浩浩洞において、その精神を継承する弟子を育てたこと。

宗門内の教育者としての満之の生涯には、「自信教人信」の精神が貫かれている。学制改革、真宗大学の経営など、具体的な活動はすべて頓挫するに至つたが、満之の信仰信念は、浩浩洞や真宗大学などで満之と直接ふれあつた人々に受け継がれ、それらの人々の活動を通じて、近代の大谷派の動向に影響を及

ぼしていくことになる。

② 宗政改革運動をおこした活動家として、宗務機構の近代化への道を開いたこと。

白川党の宗政改革運動において、満之が提言した末寺会議の開設や財務商議會（門徒會議）の開設は、その後の宗議会の開設への道を大きく開いた。昭和二十二年、第三三回宗議会の教化方針の一つとして、清沢満之以来の宗政改革運動の達成が強調されたように、その後の宗政に与えた影響は大きい。

③ 精神主義運動によって、近代的精神のもとに親鸞の教えの意義を開示し、近代的信仰の確立者として、その後の大谷派の教学に影響を与えたこと。

自己の信念の確立を第一義とする満之の信仰信念は、暁鳥敏、曾我量深、金子大栄といった浩浩洞の人々に受け継がれ、近代の大谷派の教学に大きな影響を与えた。とくに戦後は、昭和三十一年の「宗門白書」において、「大谷派が、徳川封建学の桎梏から脱皮し、真宗の教学を、世界的視野に於いて展開し得た」と、清沢教学が位置づけられることになる。

こうした活動のうち、学制改革、白川党の宗政改革運動、真宗大学の経営といった具体的な満之の活動は、すべて頓挫するに至つた。また精神主義運動も、ごく一部の知識人を中心にした思想運動でしかなかつたことも確かである。しかし満之は、それらの体験をもとに自己の信仰信念を確立し、自らの生き方を通じてその信仰信念を弟子に伝えることで、その後の教団に影響を及ぼしていった。

機構上の問題に終始するのではなく、自己の信仰信念を継承する人々を育てたことが、リフォーマーとしての清沢満之の最も大きな意義であろう。とくに戦後は、浩浩洞の流れを汲む人々が、宗議会の中心的勢力として教団を動かしていくことになる。

清沢満之がおこなった具体的活動は、すべて頓挫するに至った。しかしその信仰信念は、これを受け継いだ弟子たちの活動を通じて、その後の大谷派の動きに影響を及ぼし、とくに戦後は宗務機構の改革のエートスとして作用してきた。

実際上の改革は教団を動かす大きな力とはなれず、根本的な理念の確立とその継承がその後の教団の動きを支えてきたということは、確立した宗教伝統がいかんにして変容していくか、といった問題を考察するうえで非常に興味深いものである。またこのことは、宗教的な諸制度の確立と変容の根底に、非合理的な動機が存在することをあらためて示唆するものでもある。

### 西田哲学における「非連続の連続」の概念

小坂 国 継

「非連続の連続」の概念の「永遠の今」の概念とともに西田幾多郎の時間概念を表示する一対のキーワードである。彼の時間論は、一言でいえば現在を中心とした時間論である。西田は、現在が一瞬一瞬に自己自身を限定していくところに時間と

いうものが成立すると考える。現在の一瞬一瞬に時が生まれ、また消えゆくと考えるのである。あるのは「永遠の今」であり、そしてこの「永遠の今」の内にいわゆる過去・現在・未来が収斂している。それで過去は現在の過去、現在は現在の現在、未来は現在の未来である。それらは「永遠の今」が一瞬一瞬に自己を限定するところに生ずる三つの方向にはかならない。(かような時間概念はアウグスティヌスのそれに近い。西田自身、自己の時間論を展開する際、さかんにアウグスティヌスを引用している。しかし「永遠の今」という用語自体はエックハルトの *nunc aeternum* の概念から得ているように思われる)。

ところで、時間が「永遠の今」の自己限定として考えられるということは、「永遠の今」が一瞬一瞬自己を否定していることと、また自己を否定することによって自己を肯定していることを意味している。すると、そこには連続の要素と非連続の要素があることになる。時の一瞬一瞬が独立的で断絶的であるという意味では非連続である。しかし同時にそこになんらかの意味で統一的なもの、連続的なものが前提されていなければ時というものは成立しない。それで、時は非連続的に連続しており、また非連続を介して連続しているということになる。そしてこれが西田のいう「非連続の連続」の概念である。

したがって、「非連続の連続」は「永遠の今」の自己限定の内的構造を表現したものであるといえる。つまり「永遠の今」が自己の内に非連続の連続的に自己自身を限定するところに時

間というものが成立するというのである。今の一瞬一瞬が新たなであり、絶対的であり、創造的である。しかもかように独立的な一瞬一瞬が非連続的に連続しているところに真の時間というものがあるのである。

以上が西田の時間論の骨子であるが、重要なのは、この時間の概念が人格的自己の概念と結合していることである。すなわち過去と未来が収斂する現在のこの一点、またそこから時が生まれ充実するこの一点、それがまさしく自己だといっているのである。いいかえれば、自己は過去・現在・未来を包む永遠の現在であって、かような現在の自己限定として時というものが考えられるというのである。現在が現在自身を限定するところ、そこに自己があり、自己が自己自身を限定するところ、そこに時があるというのである。

すると、西田の時間論においては各々の自己が各々の時を有することに於て、いわゆる客観的な時とか、絶対的な時とかいうものは対象化された抽象的な時にすぎないことになる。通常、われわれは過去から未来に向かって等質的に流れていく客観的な時間を真の時間と考え、またわれわれはかような無限の時間過程のなかで生まれ、死にいくと考えている。しかしながら、西田の考えでは、「我が時に於てあるのではなく、時が我に於てある」のである。したがって、我は場所的限定の意味をもつていなければならない。そこで、あたかもパスカルが神を周辺なくして至るところが中心となる無限大の球に譬えたように、西田は絶対無の対無の自覚的限定を周辺なくして至るとこ

ろが中心となる無限大の円に譬え、かような無限大の円における無数の中心がすなわち自己であると説いている。

以上ような西田の見解は、一見、奇妙な主張であるように思われるであらう。しかし、そう思うのは、われわれが時間や自己や「永遠の今」を対象的・ノエマ的方向に考えているからである。通常、われわれは時間を客観的実在と考えている。しかし、西田によれば、時間は、空間と同様、世界を秩序づける形式にはかならない。したがって、自己が時間の内にあるのではなく、反対に時間が自己の内にあるのである。しかもその場合、自己自身もけつして実体的なものではない。いわゆる心や靈魂とは、対象化され実体化された自己であって、真の自己ではない。真の自己はどこまでも対象化できない作用の連続である。一瞬一瞬に自己を限定し、死しては生まれ、生まれては死するものである。そしてかような自己は、上述したように、場所的限定の意味をもつたものである。つまり場所的的自己の内の一瞬一瞬に作用が、つまり新たな自己が創造される。自己とは、そこで不断に作用が生ずる非連続の連続的場所であり、「永遠の今」である。これを奇妙に思うのは、われわれがいつものまにか「永遠の今」を対象的に実体化して考えているからである。

「非連続の連続」は時間や自己の根本構造であるばかりでなく、弁証法的世界そのものの根本構造でもあるが、この点については、また改めて論ずることにしたい。

## 西田哲学における宗教の問題

中山 一 萱

宗教心ないし宗教的意識についての西田哲学の立場を考えるうえで、絶えずその思想の根底をなしていると思われる事柄は、我々の自己の存在とはいかなるものであるか、ということである。西田によれば、我々の自己というのは、どこまでも述語となつて主語とならない、而もどこまでも自己を主語的に限定する一般者の自己限定として存在するのである。しかして、かかる一般者の自己限定の過程として、我々の意識作用といふものが考えられるのである。我々の意識作用が、どこまでも述語となつて主語とならないところに、我々の自己は自己否定的に自己自身に対するものであるということができるのであり、そこに我々の自己存在の根源的事実がある。換言すれば、どこまでも自己否定的に自己自身に対するものである述語面的自己限定として、逆に自己を主語的に限定するものであるということに、我々の自己は、否定即肯定的に、自己自身であるという立場が示現せられるのである。

ところで西田は、理性的なるもの、一般的なるものは、もとより生きたものではないのであって、それゆゑ、理性が死を自覚するということはない、という意味のことを云っている。しかも生きたものというのは、西田の「云うごとく」、「何処までも

自己自身によつて立つもの、何処までも個として一般を否定するもの」であるとすれば、述語面的自己限定としての個即ち、我々の自己は、一体いかにして、理性的なるもの、一般的なるものの立場を越えて、逆にどこまでも個として一般を否定する立場に立つことができるか、ということが我々の自己の根本問題とならねばならないであらう。

個として一般を否定するということは、一般的なるものの絶対的自己否定性を媒介として、個が真に個となるということであり、否定即肯定的に、個が個自身の自覚へ極限的に徹するということである。それゆゑ西田も、「我々の自己は個物的自己限定の極限と考えられる」と云っている。かかる意味からして、どこまでも理性的に道徳的に道徳的であるカントの定言的立場といへども、主観的自証を實踐的に究極せんとする限り、その述語面的自己限定は依然として理性的局面を固執するにとどまるというべきであらう。

西田によれば、主語的なるもの、個物的なるものは、どこまでも「一般的なるもの」の自己限定である。一般的なるものとはいかなるものか。一般的なるものを単に判断論理的に考える限り、一般的なるものは性質上、その内的規定に關して、理論的にも實踐的にも理性一般の抽象的理解を免れ得ないのではないか。哲学的認識の立場がどこまでも宗教的自覚の立場と等根源的に次元を同じくするものでなければならぬということ、しかして宗教的自覚の哲学的展開としての宗教哲学的解明ということについて、西田哲学における宗教の問題がいかなる通路

を暗示するか、いや暗示すべきであるかということをおはは今後の課題にしたいと思うのであるが、ただ私はこの際、西田の所謂「一般的なるもの」という表現に「純粹思惟」という言葉を当ててみてはどうかと思う。宗教的自覚の哲学的認識は、どこまでも「思惟」という立場を離れるものでないというのが私の考えであり、「一般的なるもの自己限定」とは、思惟がどこまでも自己自身を限定するところの思惟の最厚なる相としての「純粹思惟」をおいてほかに考えることができないように思われる。純粹思惟が自己自身を表現するということが一般的なるものの自己限定ということである。判断論理的立場を越えて有るもの、換言すれば、自己肯定的に自己自身を限定する主語的方向と、自己否定的に自己自身を表現する述語的方向との矛盾的自己同一として、弁証法一般者即ち場所の自己限定として有るものは、デカルト的思惟の立場やカントの純粹統覚はもとより、フィヒテの事行をも越えて、なおそれらの立場をどこまでも内に包み行くような、「純粹思惟」といふべきものである。かくして、西田哲学の宗教の立場は、思惟が思惟自身を限定する純粹一般者として、思惟が思惟自身の場所において有ることの弁証法自覚の世界であるといふことができるのである。

## 究極の宗教

——ニックハルト・久松真一・親鸞と  
西田哲学をめぐって——

海 辺 忠 治

先ず久松真一博士についてであるが、博士にとって仏とは無相の自己である。無相の自己は眞の私に外ならぬ故、仏とは他者の超越的なものではなく、最も自者的なものでなければならぬ。故に仏は有神論的神の如く外在的超越でもなく、また往々、仏教が特徴づけられている如き内在的超越でもなくして、仏は現在のである。眞に現在であることが本當の空、眞如、法身である。身心脱落した自己が解脱の姿であり、仏であり、そこにのみ本當の救いが成り立つと。

次にニックハルトについて。彼は言う「精神は神によって突破される。かくて神が私を突破するに従って私もまた神を突破する。神はこの精神を神の砂漠の中へ、神自体の同一性の中へ導く」と。(P. S. 233)の即ち神によって私が突破されるに従って私も神を突破し、その極、神をも超えた神性、沙漠、無の世界へ突出する。この世界こそ、それは自己自身においてよりもより一であるという。

ニックハルトの場合、かかる究極の境を、神をもその底へ超えた神性とすれば、久松博士の場合、どこまでも自己をその

底へ超えた無相の自己、自性と言えよう。以上のエックハルト、久松博士にその性格の相違があるにせよ、これらは仏教に当てはめれば、仏の三身のうち法身に相応する立場と言えよう。換言すれば法性法身の立場である。

法身即ち法性法身は真如法性にして、仏、衆生の対立を絶した一如、絶対空にして無為寂靜である。しかし法性法身は単に法性法身にとどまっていたは、眞の法身とはならない。法性法身が動的に方便法身として働き出すところに法身の法身たる所以がある。仏はかく衆生を救済するところに仏の意味がある。但し、衆生は本来は転倒の姿であり、虚仮である。しかし虚仮はないということではなくして、虚仮として、仏の否定態としてあるのである。そこに「我々の自己」、衆生性、煩惱性を捨象し、無視し去ることが出来ないゆえんがある。

久松博士がかつて八木誠一氏と対談された時「私には煩惱がありません」「私は死にません」と言われた。無相の自己に立つ博士にとっては、ある意味では当然の言とも思われるのである。久松博士は無相の自己という主体的自覚をこの上なく鮮明にされた稀有の人であるが、それを強調のあまり客体的肉体的性、人間の衆生性、煩惱性を虚仮として「無相の自己の立場」から無視、否定されたところに否定されたところに重大な問題がある。

久松博士は一即多の絶対無を基盤として、一に立つ論理、仏の論理はこの上なく徹底されているが、多に立つ論理、衆生の論理は明らかではない。衆生の人間の立場は本来否定さるべき

ものとして捨象された。しかし仏は自己を否定して衆生と化し、更に仏となつて行くところに衆生の救済があり、そこに仏の仏たるゆえんがある。久松博士が主体的滅度の一面のみを見て、人間の肉体的性、衆生性を無視されることは、法身の世界のみを見て、その自己否定的側面、報応化身の世界、相対的現実の世界の把握が稀薄であつたのではないか。久松博士の還相の論理は、仏の連続線上に現実を見ていられるのであるが、現実の世界は、実は仏の自己否定、即ち否定即肯定の世界でなければならぬ。そこにまた西田博士との違いの原理的側面がある。

エックハルトの神性や久松博士の無相の自己は宗教の極致を示されたものである。しかしかかる法身の世界は、そこにみとどまっていたは法身は法身でない。浄土に入れば浄土をとく過ぎ、自己を否定して報応化し、衆生と化し更に仏となつてゆくところに衆生の救済があり、そこに法身の動的具体的姿がある。法身は報応化身へ転ぜねばならぬ。法身が自己を否定して衆生に対応的に自己を限定してゆく姿が、方便法身、人格神の眞の意味である。仏の誓願、仏の慈悲は仏の自己否定の姿である。浄土教はかくして生れたのである。指方立相や仏の誓願等は一見たわいのない俗信、或は偶像崇拜の如くに見えるが、その眞相は法性法身の自己否定的自己限定の世界であつたのである。教義的に完璧であり、宗教の究極を開明した聖道教があるに拘らず浄土教が現われざるを得なかつた原理は正にここにある。

久松禅やエックハルトの宗教は、法身の立場として無の立場

である。しかし親鸞の宗教は絶対がその究極に於て却って自己を否定し、人格化して慈悲の姿をとり、衆生の底の底まで自己を否定してゆく報応化身の宗教衆生の立場、有の立場である。実生活から言えば聖道教の即身成仏の立場に対して親鸞の立場は正定聚の立場であったのである。

### 三木清における親鸞理解について

田 辺 正 英

三木清は、その著『人生論ノート』の冒頭、「死について」(原名「死と伝統」昭和十三年六月)の中で次のようにいう。

「近頃私は死というものをそんなに恐ろしく思わなくなつた。年齢のせいであろう。以前はあんなに死の恐怖について考え、また書いた私ではあるが。……この数年の間に私は一度ならず近親の死に会つた。……墓に詣うでも昔のように陰惨な気持ちになることがなくなり、墓場をフリードホフ(平和の庭)と呼ぶことが感覚的な実感にびつたり言い表わしていることを思うようになつた。……愛する者、親しいものの死ぬることが多くなるに従つて、死の恐怖は反対に薄らいでゆくように思われる」という。これを書いたのは三木清は四十歳の不惑の坂を越えたところであつたが、「近親の死に会つた」というのは、三木清が三十九歳の時に、最愛の妻喜美子さんに死なれていることである。しかしそれでも死に対して親しみを増し、死の恐

怖が薄らいでゆくように思われるのは、モンテニユなどの「死の習修」とは異つた意味をもっている。すなわち三木清は、『パスカルにおける人間の研究』(二十九歳のときの処女作)の中で、パスカルに同調して、モンテニユが倫理的段階にとどまつて宗教的なものに関心をもたないことを批判しているからである。この死の恐怖の薄らいだことは、年齢のせいのほか、それによって宗教的な安心の境地の深まつたことを示すものであると思われる。若くして宗教的な関心をより深くもつていた三木清は、『語られざる哲学』——二十三歳のとき——を書き、またその頃に「しんじつの秋の日照れば専念に、心をこめて歩まざらめや」の歌を歌つたごとく、少くとも自己の中の罪惡に気づき、それが大いなる仏の光に照らされてのものであるとは、當時は確実に意識しないが、なお、自己の救いは、浄土真宗の親鸞の教えによってのみ与えられることを予見していた故であろう。

三木清が度重なる投獄や、再婚した、いと子夫人の死に会つてもなお、念願とした親鸞について書くことを決意した根底には、単に『パスカルにおける人間の研究』の延長線上に、現象学的、解釈学的手法をもつて、西洋のものから東洋のものへ移つて、哲学的解明を加えようとするものとは異つた様相をもっている。もちろん、西田幾多郎博士の『善の研究』と並んで深く影響を受けた親鸞の『歎異鈔』は、「今の私の枕頭の書になつている」という。また「最近の禅の流行にも拘らず、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。後年バリの下宿で——それは二十九の年のことである——『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、同じ方法で親鸞の宗教について書いて見ることである」(『わが青春』昭和十六年。『読書と人生』昭和十七年)ともいっている。

しかしそれが現実となつて現われたのは、三木清が非業な獄死と遂げる前である。すなわち、「昭和十八年の末ごろから二十年の三月、検挙直前まで書きつづけられ、そしてついに未完成のまま残された絶筆である」と見なすことができるであろう」(『全集』十八・「後記」編者 梶田啓三郎)といわれるのである。

また「未完成ではあるが、これは単なる断想ではない。……著者(三木清)の多年の念願のあらわれであつて、主体的真実を求めてやまなかつた著者その人の体験と思索の真実の告白である」ともいわれる。このことは重要である。

三木清は、「弥陀如来の本願や名号は積尊を超越するものである。念仏は言葉、称名でなければならぬ。これによって念仏は如来より授けられたものであることを証し。その超越性を顯わすのである。本願と名号は一つのものである」(『親鸞』「全集」一八・四八五頁)という。これは彼が哲学的解明ではなくて信仰告白的な解明をしていると見なければならぬ。彼の法名は、「真実院釈清心(居士)」という。『後記』にいわれるごとく、「三木清の生涯を見事に象徴しえた法名といふべきであらう」とされることに異論を唱へることはできがたし。(終)

## フランス語文献における 日本浄土教について

竹内真道

フランス語の文献の中で日本浄土教がどのように紹介されているかを、ここでは、アンリ・ドゥ・リュブック(Henri de Lubac)著『アミダ』(Aspects du Bouddhisme, I, «Amida», Paris, Editions du Seuil, 1955)と法然(こうごん)ルネ・シニエール(René Siefert)著『日本の宗教』(«Les Religions du Japon», Paris, Presses Universitaires de France, 1968)で親鸞について調べてみた。

一、『アミダ』について

著者のリュブック神父は、一八九六年フランスに生まれたカトリックの神学者で、リヨン・カトリック学院の教授を務め、後に枢機卿に任命されている。

この『アミダ』は、インド・中国・日本の浄土教を紹介したもので、その第七章は「法然と浄土宗」と題され、二十ページに渡つて法然のことが述べられている。

リュブック神父は、法然については、石塚龍学とH・H・ローツによる『勅修御伝法然上人行状絵図』の英訳と注解(«Honen the Buddhist Saint, his life and teaching, compiled by imperial order.» (Harper Havelock Coats and Ryūgaku

Ishizuka, Kyoto, 1935) (以下HBSと略す)をほとんど参考にしている。これ以外では、姉崎正治著の英文『日本宗教史』(Masaharu Anesaki, 《History of Japanese Religion》, London, 1930) (以下HJRと略す)等が参考・引用されている。

リュバック神父は和文や漢文の原典は読んでいないようである。そのため例えば、法然の月かげの歌は、HJRに載っているアーサー・ロイドの英訳を、フランス語に直訳したものであり、原歌よりも表現が相当賑まされていいる。また、法然の『一枚起請文』の最後の文句、「智者のふるまひをせずして、ただ一向に念仏すべし。」は、「私の最後の教えは、一番の学識者たちは、全く学者ぶることをうち捨てて、ただ念仏だけを自分の救いのために信じなさい、ということである。」とフランス語で述べられている。これは原典とはだいぶ違っている。リュバック神父は、法然の愚鈍の念仏が理解できていたかどうか疑問である。

次に法然往生の日を、『アミダ』では三月七日としている。これはHBSで法然の亡くなった日を陽暦に直して三月七日としたことに依っている。HJRでは法然の亡くなった日を、ユリウス暦を用いて二月二十九日としている。法然往生の日は陰暦正月二十五日であり、現在の日本の浄土宗は、これをそのまま陽暦にあてている。いずれにせよ、これでは法然がいつ亡くなったのか、混乱してしまふ。

## 二、『日本の宗教』について

著者のシフェール氏は、この『日本の宗教』出版時、フランス国立現代東洋語学校の教授であり、上田秋成や世阿弥等についての著作及び翻訳がある。『日本の宗教』は、日本の神道・仏教について歴史的に述べたもので、アミダ教徒の宗派として、日本浄土教が十三ページに渡って紹介されている。

ここで注目すべきは、親鸞について「日本のルター」、真宗について「仏教のプロテスタント主義」とする比較・類似は、疑う必要があるとし、十三世紀の日本は、ルネッサンスのヨーロッパとの間に何の共通点もなく、比較は決して仏教のローマではなかったとしている見解である(p.40)。

### 三、『アミダ』の序文よりの示唆

リュバック神父は『アミダ』の序文で、衰弱の病に意識が蝕まれているキリスト教徒にとつて、極東を通つてのまわり道が、彼の意欲をかきたててくれるのではないかと述べ、衰えている伝統的精神・信仰心を浄土教研究の刺激によって再生させていこうと、考えているようである。これはそのまま、逆に我が日本浄土教徒にとつても、あてはめられることではないだろうか。すなわち、キリスト教やその他の宗教を研究することによって、浄土教の信仰心を再生させていくことはできないか、ということである。

『アミダ』については詳しくは、『仏教大学仏教文化研究所所報』第七号掲載の拙文「リュバック著『アミダ』第7章「法然と浄土宗」における問題点」を参照されたい。]

## 洞門近代教化と新編聖典

深瀬俊路

『総持開祖御教義抄』（以下『御教義抄』）は、明治三十三年（一九〇〇）三月、大本山総持寺独住第2世、畔上棟仙禪師によって撰述されている。

この『御教義抄』は、『修証義』が、永平寺開山道元禪師の『正法眼蔵』を原典としているのに対し、総持寺開祖瑩山禪師の『伝光録』だけに原文を求めて編集されており、『伝光録』53則の中から、布教上適切と思われる文言を抄出し、百種の分類綱目に分けて「題」とし、これを更に十章に分類して、布教伝道の便に供するとともに、瑩山禪師の教旨を在家を対機として、底く一般に普及されようとしたのが、その撰述の企図であり、書名の由来でもある。

その内容は、全体を「仏祖因縁」「譬喩言説」「大乘經意」「三乘外道」「生死輪廻」「仏法人身」「国土父母」「発心得道」「身心根境」「仏祖正宗」といった十章に分け、各章にそれぞれ、23題・10題・6題・12題・9題・8題・2題・8題・14題・8題といった分類綱目を配当されているが、各章のボリュームには大分ばらつきがみられる。

各章毎の組織上の関連は、巧みに釈尊の譬喩言説を会融させて（第2章）、能く大乘一貫、真如実相の事理を闡明にして（第

3章）、遠く三乘外道の見解を調破し（第4章）、直に生死輪廻の苦から超脱させ（第5章）ると同時に、仏法に出値い、人身を受けることの勝縁を知らせ（第6章）、更に父母国土の恩が重きことを感じて、闡提五逆の悪業を造らずに（第7章）、世出世俱に分につ随つて発心得道して（第8章）、明らかに身心の本末一異を究尽し（第9章）、深く宗門の堂奥に投入して、仏祖の正宗に承当すべきことを説示し（第10章）、しかも、その境地に到る上での方便として、従上仏祖の行持してきた最尊最勝の因縁を開示している（第1章）ところの、『御教義抄』に参じることが、直に広く仏祖の出世に出遭うことに他ならない、という段階的な教化体系の意図が見られる。

『伝光録』の性格からみて当然のことであるが、この『御教義抄』では、釈尊の正法が嫡々相承していく過程での各祖師方の行実や文言を綴りながら、釈尊を中心にした正伝の仏法が開演されており、本尊論が不明確であった『修証義』とは、著しく趣きを異にしている。

引用については、『伝光録』第1則（釈尊章）から、第53則（懷妊章）までの中、第8・12・16・18・23・28・36・37・38・44・46・49・51の14則は全く引用されていないが、第6則（弥遮迦章）は6回、第3則（阿難陀章）、第4則（商那和修章）、第22則（婆修盤頭章）は5回、第2則（摩訶迦葉章）、第9則（仏陀難提章）、第21則（闍夜多章）、第43則（梁山縁観章）、第50則（雪竇智鑑章）からは4回つと、比較的多く引用されている。

その文言は、なるべく簡短な箇処を尚んでおり、適當箇処が長文に渉る場合には、要を摘んで、その中間部分を省略してしまっている場合も見うけられる。

しかし、あくまで『御教義抄』の本文は、『伝光録』原文のままの抄出で、その部分に「題」名を付したものであり、文意においても正法眼蔵の文に依りながら、適宜になぎ合わせ、原意とは場合によっては全く相反した解釈がなされる文章になってしまっているのは、その撰を異にしている。

引用箇処も、『伝光録』の中、本則や機縁に含まれている原文の部分がルビ付きで、そのまま引用されている箇処が数ヶ所みられ、主とし提唱の部分で述べられた総持開祖（鑿山禅師）自身の説示だけによって編まれているのではなく、古来禅宗で伝承されてきている、各祖师伝中の言葉をも併用している場合もみられる。

## 生命倫理と仏教

—— 脳死・臓器移植へのアプローチ ——

佐藤 雅彦

生命倫理のさまざまな問題を「医療」という限られた場における問題に集約するとき、脳死と臓器移植をめぐる問題は、未だ議論も熟していない。それは、医療のなかだけでも、理解や容認が得れていないことでも瞭然である（日本医事新報

No.三四六〇）。

臨床の場より生じた問題意識を、臨床の場へ戻すことのできる周辺の研究を目的とする論者は、臓器移植希望者と、提供登録者の比を数値にみるとき、改めて、これらの実情に対して、何ら態度を示しえない仏教界もさりとして、医学界にも方向改善の余地はあると考える。

おそらく医学技術の発展によって、移植希望者はさらに増加し、提供登録者の伸び率は、微々たるものという実情は、深刻なものになっていくだろう。

移植を希望する、他者の臓器を「ほしがる心」は、合理性を重んじる欧米社会とは異なる日本においては、不健全な医療の上で、要望されてはしなないだろうか。

無論、ほしがる心の当事者たちは、脳死者が発生することを願って、その脳死者からの臓器を欲しているのではなく、自分の生命を、家族の生命を、何とかして救いたい、生かしたい、一刻でも死期を延ばしてやりたいという「生かしたい心」と置きかえることを主張する。ほしがる心という通俗的な表現を、生存への執着といひ替えることは可能だ。しかし、提供者の提供物を欲している点で、やはりそれは「ほしがる心」といえるよう。

脳死者からではなくては不可能とされる、心臓、肝臓等の移植のほか、延命効果のない患者や、その家族にとってみれば、提供者が、純粹に、何らかの思想の裏づけをもって、自分やそ

の家族の積極的合意のもとに、提供者側から申し出たケースを、どれほど尊く、待ち受けることは、さほど問題はない。だが、積極的提供者は、極少であり、多くの場合には、脳死者が発生した段階で、医療者側から患者家族に臓器提供の勧めは行なわれる。

脳死者の生じる状況は、脳硬塞等の脳疾患によるもの、また交通事故や溺死という不慮の事故から発生するケースが殆んどだ。しかも、脳死者は、高齢者では移植臓器を摘出することは、好ましくない。

すなわち、好ましい移植医療は、脳疾患、不慮の事故などに遭遇した「若く、健康な」提供者でなければ成立しない。凡そ、若く健康な脳死者たちは、多くは、配偶者、扶養者、家族等、社会構造のなかで、その人が死亡すると、不幸な状況が想定される立場の人、周囲の人との関わりをもっています。ほしがる心が、これら不幸な状況の上に立って、自分たちの欲求を叶えようとするのならば、それは健全な、医療のすがたとは、いえないだろう。

そこで論者は、ほしがる心を抑制するための「知足」等を提案するのではない。ほしがる心、生存への執着を、違う方向へ転換することはできないかという提案だ。

心臓死でも可能な腎臓移植でも年間百八十八例（日本移植学会一九八九）しか行なわれない効率の悪い移植医療は、普及させようとしたなら、提供者を増やすための啓蒙運動、医療側の

諸問題等、多大な時間と労力がかかるだろう、つまり、同じ、時間と労力のかかることならば、医療者にとって最も手近にあり安易な技術でなせる移植医療を推進するよりも、社会構造のなか、より犠牲をばらうことの少い医療技術の開発へも力を注いでいく行動を、生命倫理を考える我々の側から、医療サイドへ要請することはできないだろうかという提案だ。

一つには、人工臓器の開発、一つには臓器の心臓死状態での凍結等による保存法の開発をあげられよう。それら研究開発をすすめる上でのコスト援助、要請等々、研究システムに関わりをもつ方法であれば、医学者のみにとどまらない、仏教学者、仏教者の参画する支援は、できるはずだ。

但し、これらは、不健全な移植医療の実態を改善するための具体的な施策としての提案であり、論者自身が臓器移植を推し進めようという意図のものではない。なぜなら、脳死による臓器移植を徹底して反対する人の論理もきわめて貴重な論理があるからだ。

### 都市生活者の参拜行動について

——都市ターミナル空間における小祠祭祀——

村上興匡

近代以降の都市に生活する者は、従来の村落におけるそれとは全く別の生活様式とそれにささえられた意識構造をもつと、

考えられる。たとえば職任分離に見られるような、近代以降の都市に見られる独特の生活様式は、通勤のための定時的な大きな人口移動現象を生み出し、その移動性をみこんだうえで都市生活のシステムが作り上げられている。そこでの生活の在り方や生活に対する意識は当然伝統的な村落社会におけるものとは大きく異なっており、このことはそこで生活するものの信仰行動にもかなり本質的な差異を与えているものと考えられる。

今回の発表では、大阪北区梅田阪急三番街にある北向地藏を事例として、ターミナルという都市的な空間と、そこにおける小祠への参拝行動との関わりについて考えてみる。北向地藏は明治二四年に掘りだされた後、地元の小深町会が地藏盆の祭祀を行なうなどして護持してきたが、昭和四三年阪急梅田駅が改築時、阪急三番街を建設するにあたり小深町全体が阪急電鉄に買収され、現在地で阪急三番街北向地藏奉賛会によって祭祀を受けるようになった。

平成二年現在一日、平日で五四〇人、休日で六四〇人ほどの参拝者を集めている。時間的にみると出勤時間と思われる八時から九時ごろにかけて大きなピークがあり、聞き取り調査の結果からも、平日における参拝者は阪急沿線に住み、梅田周辺もしくは梅田を経由する場所に職場をもつ者がほとんどである。それに対して休日では、十時ごろ、正午ごろ、五時ごろに其々ピークがあり、参拝者は場外馬券場の客と近隣のデパートなどへの買物客、特に家族連れが多くみられる。

定期的な行事として八月二三日に護摩供養大祭、二四日に盂蘭盆供養祭を行っている。護摩供養祭の時に交通安全と普通のお守り各々千体の入魂を行い、翌日供養祭の後に参拝者に配る。平成二年の護摩供養大祭には四〇人ほど、盂蘭盆供養祭には一三〇以上の参拝者があり、その八割近くは女性であった。護摩祭の参拝者が特定行事の時のみくる人を割合多く含むのに対して、盂蘭盆の場合そのほとんどが普段から参拝をしている人であり、ほとんどの人がお守りをもらって帰る。こうした人は一定の組織を作っているわけではないが、□コミを基盤とした隣近所の人々で連れ添って来ている例が多い。

参拝者の行動を見ると、平日朝の通勤途中の参拝者、特に男性の場合はさい銭を入れるだけの極めて簡略な参拝の例が多く、それに対して九時以降日中の特に女性参拝者には、前で行くから堂の周りを回って後でまた拜む等丁寧な参拝をする人が多いという様に、ある定式化した祭祀行動が見られる。常連の参拝者であることが伺われる。

北向地藏に参拝している理由としては、「たまたまそこにあるのを知ってから」とか「親から神仏を見たらお参りするようにならされたので」などと、お参りするのには習慣であると答える人がほとんどであり、お参りのときの願い事についても、特別の願い事はなく強いて言えば家内安全であるというような答えが多かった。参拝行動が日常的なものであることを強調する。一方、地藏の利益については、噂の形でよく話され、非日常性が強調される、特に靈験については限定はないが、(1)阪

急電鉄に事故が少ない、阪急三番街が栄えている等、阪急にまつわるもの、(2)ひどかった怪我や病氣から回復した等の医療にかかわるもの、(3)子供の非行を鎮める、受験の助けになる等子供に関する願い事がよくかなうといわれる。願がかなってから習慣的にお参りするという例も見られた。

関西地域に普通に見られる地藏盆は地域共同体が中心になって行い、子供の儀礼としての性格が強いが、北向地藏では儀礼の主体は商店会的を共同体であり子供はほとんど関わらない。伝統的な形式の場合儀礼に外部からの来訪者が参加することはほとんどないが、北向地藏は平日から多くの参拝者を集めており、地藏盆の行事も外部信仰者にむけてのイベント的な形態をとっている。

ターミナルは一つとして、都市生活者としてのサラリーマンにとつて、私的空間(家庭)と公的空間(職場)への移行の場であり、飲酒や性的娯楽、賭事など遊里的盛り場としての側面と深く関わっている。またそれに同時に盛り場としてのターミナルは、ターミナル・デパート群に見られるような、郊外に残された女子供がその都市的な志向を満足させるための、家庭外で持たれる団欒を目的とした都市的施設としての側面も持っていると考えられる。北向地藏への参拝行動に見られる諸特徴は、梅田の都市ターミナルとしての性格と、郊外生活者の関わり方を良く反映していると考えられる。

## 象徴体系としての都市

曾野 鈴子

現在都市研究は社会学を初め社会病理学、地理学、民俗学など、さまざまな分野で盛んに行われるようになってきているが、これは我々が現に生きている社会において都市が生起させる問題が余りに大きなものとなっているからにはかならない。それら周辺科学の都市研究の流れの中にあつて宗教学的に都市を扱うことの意義はどこにあるのか、また、これまでに行われてきた宗教学的都市研究によって明らかにされたこととは何か、さらに今後都市を研究するにあたって留意すべきことは何か、以上の三点が本発表の骨子である。

まず、宗教学的都市研究の意義についてであるが、都市社会学や都市民俗学など、目前の状況に迫られて成立してきた学問は、その根本に近現代社会の構造を抱えている。しかるに都市とは文明発生と同時に生じたものであり、長い歴史を経るうちに、その内容は完全に異なってしまったと言つて良い。それはL・マンフォードが現代の都市を「多くの実面的な面において都市となつたひとつの世界」と呼び、古代の都市を「象徴的にひとつの世界であつた都市」と呼んだ中に、簡明に表されている。いうまでもなくこのことは上に挙げた諸学問分野においても認識されていることではあるが、それら諸学問の用いてい

る、近代社会を前提とした機能的、形態的視座では、伝統的都市、さらには都市の歴史の全体を把握することは不可能なのが現状である。

では、そこに欠けている視座とは何か。それは人間の実存状況を捉えるものである。現在の都市では政治的・経済的機能の中核が集中し、人間は都市で働き、遊ぶことはできても、住むことはできないという状況が生じているが、近代以前の都市においては、人間が住み、生きる為に都市が存在していた。宗教学的都市研究が対象としているのは、このような、人間が生きる為の都市であり、言い換えれば、宗教学的都市研究の意義は、存在様態としての都市を把握し、近代の都市をモデルにしたのでは扱いきれない伝統的都市の理解を促し、都市研究全般に貢献することにある。

次に、宗教学的都市研究のこれまでの成果についてであるが、フュステル・ド・クラランジュやL・マンフォードらによって、都市の生成、発展、衰退における宗教の重要性がクロウズ・アップされてきた。その流れを受けてP・ホイートリーが都市の宗教的意義を明らかにするに至る。彼はエリアーデの理論を用いて、象徴としての都市、コスモ・マジカルなシンボリズムを支えられていた都市の様相を描き出す。そのもととなっているコスモ・マジカルな思考とは、規則的で数学的に表現することのできる天界の制度と、地上の生物学的、個人的、及び社会的なリズムとの間に並行関係があつて初めて人間が繁栄することができるとする考え方であり、その並行関係を地上に物

質的に表現したのが都市の姿なのである。さらに現在ではD・カラスコがアステカ文明を対象に、より動的な場所のビジョンの存在を指摘して、ホイートリーの理論を発展させている。

最後に、今後の宗教学的都市研究の方向として、歴史視点の導入が挙げられるであろう。これまでの研究で対象とされてきたのは主として古代都市であったが、近代に近づいてくるに従って象徴としての都市のあり方がどのような変容をきたしているのか、ということも見落としてはならない。その際、歴史の段階に応じて社会全体の思考様式がどれほど融合的であるか、あるいは多様であるかという点及び、その思考様式の上に立つものであつても社会階級から来る意識の差が生じていないかという二点に留意して、研究対象を細分化するなどの修正を加えていく必要があると思われる。

### 「世俗化」の日本宗教史への 適用可能性について

林 淳

一九六〇年代以降最近にいたるまでの西欧の宗教学者の分野において、「世俗化」が現代の宗教変動を説明する有効な概念として使用されてきたことは周知の通りである。日本の宗教学者は、この「世俗化」の理解と消化に努めたが、日本への適用の難しさを同時に表明した。「世俗化」が日本へ適用し

にくい理由について、今までの論点を整理してみよう。①「世俗化」のイメージは、中世のカトリックのように世俗権力の上に君臨した教会制度が、しだいに影響力を感じていったという西欧特有の歴史的经验を背後に持つ。他地域では同様な事態を歴史的に経験することはなかった。②「世俗化」の背後にあるメタ理論は、「進歩」「発展」という概念を中心にして、「今こそ抜本的な変動の時期である」という「感覚」をもつが、日本人の考え方では急激で抜本的な変化や危機の概念は重視されない。③西欧の宗教文化の原型と日本の宗教文化の原型の相違について。西欧のキリスト教が教会型宗教であり超越的な神観念を特徴にしていたのに対し、日本の仏教や神道は教会型宗教ではなく、超越的な神観念とも無縁であった。④多くの「世俗化」論のなかでは、宗教が公的領域から撤退して私的領域に限定されていき、個人主義的性格を帯びる運命であることが述べられてきた。しかし、集団主義・共同体主義の原理の日本の教団に当てはまるかどうかあやしい。

以上のような論点が「世俗化」論のなかで指摘され、西欧にしか適用できないという結論になりやすかった。しかし私は「世俗化」の適用範囲の条件づけを新たに試みることによって通文化的活用も可能だと考える。その条件づけとは、①自文化の自己理解を出発点とする、②異文化接触による「外発的」変化ではなく、長期的で「内発的」な変化のための説明モデル、③宗教的なもの聖なるものに支えられた社会から世俗的なものを原理とする社会の転換が認められる、の三点である。

この条件づけにもとづき日本の宗教史を鳥瞰すると、中世から近世の転換期に「世俗化」が大規模に進行したと私は考える。中世は、南都北嶺及び地方の大寺院が封建的権力として独自の経済力と軍事力をもった時代であった。黒田俊雄のいうところの寺社勢力が朝廷、武家政権とならんで支配階級として競いあい連合し、荘園領主としての権力を保っていた。大寺院は宗教的なイデオロギーと軍事力を使い寺領の荘園を聖地化して、世俗権力による侵入を禁じた。西欧中世の教会とちがい、寺社勢力は全体社会の権力を独占することはなかったが、自らの中に政治力、経済力軍事力、を蓄えた独立王国を形成した。

近世の統一政権の樹立の過程で大寺院の政治力、経済力、軍事力は一掃されて、統一政権支配下に組み込まれるかぎり寺社の存続は許された。中世日本の国土のあちこちにあった聖なる独立王国の空間は、統一政権によってそのタブー化された境界を破られて、その結果として均質な空間の国土がつくりあげられた。近世以降、寺社は領地を世俗王権から安堵という形で譲りうけて保ち、したがって世俗王権の立ち入りを禁じることはできなかった。徳川家康は禁中並公家諸法度、寺院法度を発布して、天皇、公家、寺社はその法度に従わざるをえなかった。

世俗王権による天下統一と法治国家の成立は、中世の宗教的な権力から政治力、経済力、軍事力を奪い、法の枠内におさめた。その結果、近世以降神道にしろ仏教にしろ全体社会のなかで「分」をわきまえ「所」を得たのであった。中世では政治力の行使、商業活動、軍事、知的活動などは神仏を背後にしつつ

行われたが、近世になると政治、経済、軍事、思想の領域は世俗的活動とみなされ、宗教者は「学問」「仏事修行」といった限られた範囲のことに従事した。

前代の経済的基盤を失った神社は、あらたに民衆の経済力（村や家単位）に活路を求め、多くの神社が創建されて、檀家寺・祈禱寺の機能を果たして隆盛した。また神社と民衆を媒介するような修験、先達、御師、陰陽師などの民間宗教者が輩出して、民衆文化の成長とともに民衆の宗教が活性化された。村々に檀家寺の寺院と氏神の神社があるという今日でも見かける景観が生まれたのも、「家」を前提する先祖祭祀が一般社会に浸透していくのも、近世以降のことであった。中世から近世へかけての「世俗化」過程は統一政権をめざした世俗王権によって強力に押し進められ、同時に民衆の宗教的世界が成長する時代でもあった。

## 教団と政治(2)

佐久間 光昭

前回（宗教学研究61―4（二七五号））はある新興宗教教団の大規模墓地計画に関連して宗教団体による政治との関わり方の違いなどについて考察したが、その後のこの教団の同種の墓地計画に関する報道などを検討して、この教団と政治との関わりについての特徴を見出したので報告したい。

前回の発表の時点（昭和62年）では、この教団の大規模墓地は全国で四ヶ所だったが、その後三重県・宮城県・広島県で同様の計画が発表された。これらの計画地に共通するいくつかの特徴は、

- 一、北海道と静岡県を除いては特にこの教団と関わりが深いあるいは信者が多いという土地ではない。
- 一、国定公園（宮城県例）、町有地・元町有地（兵庫・広島例）など公共性の高い土地に計画された。
- 一、大都市から近い（北海道・兵庫・広島例）場所にある
- 一、開発計画が頓挫した所（宮城・兵庫・広島）に計画された。

一、県レベルの協議（兵庫県では副知事が起工式に出席完成式に知事が出席、三重県では知事代理として県民局長がクワ入れ式に参加）がみられる。教団系の政党が知事与党（兵庫など）、市長与党（群馬県）など。

一、研修棟が設けられる（宮城・兵庫・広島）。兵庫県の例では「研修道場」は、研修道場をはじめ五棟の別館を計画している。墓参者の礼拝、休憩等の利用に供し、一般的宗教活動には使用しない」と「墓地の経営許可申請」にある。礼拝堂や休憩所も別に建設される。また兵庫県の例では「世界の民芸品などを集めた世界風俗館」が建設された（朝日平成二年五月十三日第二兵庫版）というが、この「施設は墓地の経営許可申請」に添えられた「土地利用計画」には載っていない。

この教団の墓地計画は単に大規模墓地と住民という観点だけ

でなく、リゾート開発、ゴルフ場計画などと住民との関係との比較も必要になると思う。墓地利用者は市・町内や県内の信者に限られるわけではないが、土地利用（または購入）は地権者、経営許可は県知事レベルの承認ですむ。

本研究の資料を集めるために兵庫県の情報公開制度を利用した。「墓地の経営許可申請」と附帯文書などの公開を請求したが、一部非公開になったので異議申し立てを行なった。異議申し立てについて公文書公開審査会で審査され、答申を受けて非公開部分の一部が公開された。筆者の主張は全面公開せよという点ではなく、非公開にされた部分にも公開してもさしつかえない箇所があるという点にあったが、書式の上では部分公開は誤りであるという申し立てになる。

兵庫県の情報公開の運用の問題点としては、まず費用負担の問題がある。あるページの数ヶ所が新たに公開される事になった場合も一ページ全体のコピー料を負担する事になる。また審査会への出席の交通費も異議申し立て人の自弁である。

県の非公開理由の説明には教団の代表役員の印影を非公開にした事など、誰も異議を申し立てていない事への言及がある一方、教団の意見を聴取したにもかかわらず、非公開は県の独自の判断であると説明している。また墓地の一部が人家から一〇メートル離れていないにもかかわらず、知事が支障がないと認めた根拠が明らかにされていない。

墓地の経営許可に関する最高責任者（昭59・7月24―昭61・7月22）であった副知事が起工式に、また条例上の最高責任者

である知事が完成式に出席した点に教団と政治の関わりを見ないわけにいかない。

### 信仰の現象学と聖典解決

澤井義次

具体的な信仰現象は合理的・概念的な知によって理解しきれるほど、単純なリアリティではない。それは社会制度的、文化的な表層次元の深みにおいて、深層的意味世界の拡がる複合的・多層的なリアリティである。日常的意味世界における固定的志向性を突き抜けて、信仰の「深みの次元」がいわゆる「深層の知」の光でもって照らしだされるとき、はじめて具体的な信仰現象の意味構造が見えてくる。信仰の現象学は複合的・多層的な信仰現象の意味構造を明らかにしようとするのである。信仰の現象学者は水平的な知と垂直的な知を交叉させながら、具体的な信仰現象のリアリティ全体を「読む」ことになる。具体的な信仰現象は、まさに「生きたテキスト」なのである。

信仰の現象学が焦点を合わせるのは、ただ単に聖典とか儀礼あるいは慣習などの「見えるもの」それ自体なのではなくあくまでもそれらへと関わる信仰の担い手の関わりかたである。たとえば、聖典は具体的な信仰現象を構成する重要なモチーフのひとつである。「コーラン」であれ『ウパニシャッド』であれ、それらの聖典は日常的な意味世界における合理的、概念的な知

の枠組によつては思うように捉えきれない深層の意味世界を開示しているが、それらはいろいろな人びとによつて、自らの地平において解釈され、新しい聖典解釈が次々と出されてきた。イスラームの伝統にしる、ヴェーダーンタの伝統にしる、それらはある意味では、聖典の解釈学として展開してきたものである。また、仏教の伝統も経典として伝承されたものの解釈に基づいて展開したものであるが、経典の大部分はすでに複雑な聖典解釈を経ている。聖典のコトバの解釈。それは、信仰の担い手が聖典のコトバを手懸りに、存在世界の本質あるいは人間存在の本質のあり方をどのように捉えるのか、ということでもある。こうした信仰の担い手の関わりかたという視点から、信仰の現象学者は聖典解釈をそれが行われる信仰の具体的状況へと引き戻しながら、聖典解釈の内実を共感的に理解しようとする。その内実には、とかく不自然な表現や矛盾しているように思えるコトバがみられる。たとえ合理的、概念的な知の視座からみれば、不自然で矛盾しているように思える表現も、信仰の現象学的視座から捉えなおすと、それはそれなりに深秘的な意味をもっている。聖典あるいは聖典解釈のコトバが、深層の意味世界のなかから語りだされたものであるかぎり、水平的な知にとつては、不自然で矛盾しているようにみえるのも当然のことなのかもしれない。聖典あるいは聖典解釈のなかで使われるコトバは、日常的、常識的な意味をもつコトバでありながらも、レトリカルに新たな意味が込められており、存在のリアリティの本質を表現しているのである。

また、聖典のコトバに関する解釈が異なるばあい、それはただ単に聖句の解釈の相違を示しているのではない。むしろ、聖典解釈のコトバの背後に在る流動する深遠な意味世界のあり方、あるいは存在のリアリティの風景それ自体が異なっている。たとえば、『ウパニシャッド』という聖典の解釈学として展開したヴェーダーンタの伝統において、シャンカラもラーマヌジャもそれぞれ、『ウパニシャッド』の首尾一貫した解釈を試みたものの、かれらの立脚した解釈学的視座はまったく異なっている。シャンカラが存在世界の实在性を否定するのにたいして、ラーマヌジャはその实在性を認める。また、シャンカラは絶対的の一者の非人格性を主張するのにたいして、ラーマヌジャはあくまでも人格神としての絶対的の一者を説く。かれらの聖典解釈学の根底には、それぞれ独自の本質直観を経て思惟される、異なった存在リアリティの風景が伏在しているのである。

### 日本のナシヨナリズムと宗教

筈井正弘

明治以後近代化政策に伴ってナシヨナリズムの理念が日本にもたらされた。それは単に政治次元の運動にとどまらず、以前の幕藩体制しか知らなかった人々の日常生活の根底を揺り動かす大変革であった。「日本人」というアイデンティティが、国

学者と云った一部の知識の手を離れ、共同体形成の絶対的な原理となつたのである。それは人々の日常生活の隅々にまで浸透し、人間観や世界観を規定するようになった。

現在の「日本人」が、古くから存在していると思ひこんでいるものが、実は明治以後のナシヨナリズムの様々な動向のはざまで生み出されたものであることが多い。たとえば「家」という理念にしても「武士道」という理念にしても、その言葉によつて我々がイメージする意味内容は、明らかに明治以後、特に大正末から昭和初年に形成されたものである。それは明らかに「日本人」というアイデンティティを前提として成立したものである。

このような状況の中で日本の宗教状況も大きく変化した。新しい時代に即応して「新宗教」が次々と登場し、既成の宗教も教団内に改革の嵐がまき起つた。それは教義、儀礼といった宗教のあらゆる面を、この新しい共同体形成原理で読み直すことであつた。『理想一九八九年春号』所収の拙稿「日本のナシヨナリズムと仏教」では、日蓮主義運動を取り上げ、明治以後の日蓮主義運動が、ナシヨナリズムの変化とともに、いかに変化して行つたかを追つたものであつた。

今回の発表者はそれを更に他の新宗教運動全般にまで広げ、一般理論として展開しようとするものである。ここではその詳細な検討はさけ、この問題を研究するに當つて必須と思はれる三つの視座を示そうと思つている。

一、ナシヨナリズムは、まさに世俗的な理念の最たるもので

あるが、それは、日本では「日常生活の場」を媒介に、「聖なる」意味を獲得し、宗教団体の教義や儀礼といった象徴体系の再編成ないしは創造を促している。

二、そのことから、聖俗二分法といつた西欧キリスト教世界で作られた分析シエマへの再検討が必要であるということが示される。日本の宗教状況はむしろ聖俗といつた異質なものを融合するといつた世界観の上に成立しており、ナシヨナリズムなどはむしろ聖なるものの中核を占めるに至つている。国体などといった理念の創造は、その典型例である。

三、最後に、西欧ナシヨナリズムの研究から生じた歴史学的分析概念 *invention of tradition* について。この概念は、ヨーロッパ諸国の一見伝統的に見える多くの儀式や儀礼が、実は近代国家成立後の、それもマスメディアによつて増幅されたもので、新たに創造されたものだ、ということを解明した概念である。それは、どちらかと言えばそれらの儀式や儀礼をネガティブに扱つている。

日本においても、最初に述べた如く、多くの象徴体系が、明治以後のナシヨナリズムの展開に依つて創造された。生命力に満ちた宗教団体は、必ずこの創造過程を体験している。生きた宗教現象は、まさにこの中に存在している、と言つても良いであらう。本学会の特別部会のテーマ、鈴木大拙もこのような宗教者の一人であつた。

確かに西欧歴史学が指摘する如く。これらの宗教現象に見られる諸象徴は *invention of tradition* として捉えられるかもしれ

れない。しかし、それをネガティブに捉えるのではなく、この歴史的「今」に生命を創造しようとするプロセスとして、ポジティブに捉える視座も必要ではないであろうか。

### 占領下の宗教政策

——文部省宗務課廃止論議を中心として——

古賀和則

一、占領下における宗教行政の改編過程のうち文部省宗務課の存廃問題は、占領開始以来改編されてきた日本の宗教行政が、このエピソードを経てほぼ確定する一方で、GHQの占領政策の転換がCIEの宗教政策に織り込まれてくると推測されるので、宗教行政を検討するさいに重要となる。本発表では、占領下における宗教行政の変容過程を時系列にたどりつつ文部省宗務課の存廃問題の意義を検討する。

二、まず、文部省の宗教行政の変容過程を概観する。

(1) 占領前—占領下の宗教行政の出発点である占領前の宗教行政は、〈教化動員〉〈監督統制〉〈保護助長〉の三つの要件を特徴的にもっていた。

(2) 終戦直後—終戦直後の宗教行政は、〈日本再建〉という国家目標への宗教の動員という形で始まり、国家が宗教の教化を動員するという関係の構図自体の転換はなかった。

(3) 人権指令(四五、一〇、四)への対応期—人権指令によ

って宗教課は社会教育局へ移され宗務課と改称される(四五、一〇、一五)。この新宗務課の任務は、〈信教自由の保全〉と〈宗教の保護助長〉であった。なおここでも従来の三つの要件は基本的に維持されていたが、四六年三月、宗務課は社会教育局から大臣官房へと移られ、政策作成や教化から撤退したこと

を明らかにした。

(4) 復興政策期—宗務課は、宗教界の窮状を救うべく政策を施行し、また一方で、無秩序的な宗教界に関与し、統制する動きも起こした。さらに、四六年五月ころから、文部省宗務課と日本宗教連盟・CIE宗教課のあいだの意見の対立が表面化し、CIE宗教課は同課の存在に危機感を深めていき、四八年五月二七日、宗務課の廃止を宣告する。

(5) 宗務課の存続策—文部省は宗務課存続に向けて、宗教界を巻き込んだ工作をすすめ、CIEにたいし宗務課の施策の変更を明示するとともに、政府や宗教界への同課の貢献をこまめに主張し、同課を情報資料の収集・提供、宗教界と政府との連絡、宗教法人に関する法的事務に集約させて、存続を容認することになる。

三 観てきたように占領前の〈教化動員〉〈監督統制〉〈保護助長〉を主な要件とする文部省の宗教行政から、まず、〈監督統制〉が禁止され、また〈保護助長〉や〈教化動員〉も退行していった。しかしこれらの要件は霧消したわけではなく、潜在化しつつも文部省の宗教行政の基層に継承されたように思える。宗務課廃止命令の直接の契機となった諸政策はその基層に

根ざし、比較的顕在化されたものであったともいえよう。

もともと宗務課が独走して諸政策を立案、実行したとは思われない。その政策の背景には、従来の宗教行政の基本姿勢に加えて、政府・議会での〈宗教尊重〉の声と宗教界側の高い公的評価と取扱の要求もあつたらう。

パンス宗教課長の念頭にあつた同課の問題は、宗教問題を専管する行政組織としての問題であり、その内容として、文部省が教育問題にかかわるように宗務課は当然に宗教問題にかかわらうとする問題であり、また行政組織は当然に拡大をめざすという問題である。さらに、日本の宗教界の公権力依存の構造としての問題であつた。しかしこの構造問題は機能縮小で決着をみる。CIEが宗務課の廃止命令を撤回し、存続を容認するにいたるCIE内部の経過は明らかではない。明らかなのは、宗教連盟や岸本教授の要請どおりの結果となつたということである。

宗教行政がこのエピソードを経験することによって基層の次元まで完全に変容したとはいいがたく、次の宗教法人法の起草作業の段階では再び両者の意見は対立し、また、宗教界の伝統に基づいた意見もCIEの見解と反する場合もあつた。

### 明治後期の右翼勢力伸長に対する

#### カトリックの対応

青山 玄

海老沢有道氏の『維新変革期とキリスト教』（昭和四三年、新生社）には、「第十四章リギョールとその著『宗教ト国家』」と題する二〇頁ほどの一章が設けられており、明治二十六年四月敬業社発行の井上哲次郎著『教育ト宗教ノ衝突』の論拠を、カトリック側から批判したこの書の前編が、同年九月に刊行されてすぐに、内務大臣から安寧秩序を妨害するものとされて発売頒布を禁止され、世に知られずになっていたことが明らかにされている。海老沢氏は、続いてその内容の一部を紹介し、当時のプロテスタント論者らが「筆禍を警戒して教外者を刺激しないよう言辞に注意しながら、比較的おだやかな弁明に終わっているのに対して」この書はその緒言に「吾基督教を弁護せんか為め」ではないと断わりながらも、かなり激烈な言葉で右翼思想を批判しており、著者のリギョール神父（フランスでは「リギョール」と呼ばれていたと思われる）とその協力者前田長太郎が、この書が発禁処分処せられた後にも筆を折ることなく、「キリスト教のいかなるものであり、愛国心とはいかなるものであるべきかを説き、日本の向かうべき道を叫びつづけた」ことを高く評価している。ここで言われている両師が、この時点

でそのような著作をなし、その後も東京に留まって果敢な執筆活動を続けることが出来たということは、当時の日本におけるカトリックの一般的風潮の中では、全く特異な出来事であったと思われる。それがどのような事情によるのかは、資料不足のため、まだ明らかになし得ないが、ここでは明治後期の右翼伸長に対して、我が国におけるカトリックの中枢部が一般的にどのように対処したかについてだけ、簡単に考察してみたい。

明治二十二年二月に大日本帝国憲法が發布され、翌年十月に「教育ニ関スル勅語」が發布されると、西村茂樹が率いる日本弘道会をはじめ、山岡鉄舟らの日本国教大道社や大内青巖の尊皇奉仏大同団、およびその他数多くの全国的あるいは地方的日本主義団体が国粹主義を鼓吹し、キリスト教攻撃を展開し始めた、明治二十四年一月の内村鑑三事件がこのような国内風潮の中で発生すると、帝国大学教授井上哲次郎が『教育時論』に載せた「国家と耶穌教の衝突」をはじめとして、当時の官僚学者や仏僧たちが、一斉にキリスト教攻撃の論陣を張り、教育の場である学校を同時に宗教活動や宗教行事の場としも使用していたキリスト教諸教派の側でも、存立に関わる重大事として多くの学者がこれに伝えて弁護に努めた。

しかし、元来宗教活動や宗教行事の場である聖堂〔天主堂〕と教育の場である学校とを分けて働いて来たカトリックでは、帝国憲法第二十八条によって保証されている信教の自由が破棄された訳ではないので、事態をそれ程深刻に受け止めてはいなかったと思われる。もちろん、このような論争から国粹主義が

ますます広まって、キリスト教に対する悪印象を普及させ、布教活動を困難にしたことは憂慮していたであろうが、カトリックの中枢部では、プロテスタント諸教派が宗教と学校教育とを分離させて右翼勢力を刺激しないようにするならば、そしてカトリックも外交的に好意と憤みをもって対処するならば、困難は乗り越えられる、と考えていたのではないかと思われる。

ちょうどこの少し前頃から、ローマ教皇レオ十三世は、祭壇と王座の協力体制を理想として当時のフランスの共和党政府に事ごとに反対していた、保守的な王政派カトリック者たちに宛てて三回も厳しい警告を発し、カトリック教会はどのような政体の政府とも協調することが出来、どのような政体の政府が統治する国の中でも働くべきことを強調していたし、第一ヴァチカン公会議（一八六九—七〇）の決議に基づき、全世界のカトリック教会がローマ教皇の指導の下に一致団結して行動するよう、積極的に指導権を行使していたので、司教たちが、日本においても政府を批判するようなことはせず、忍耐と希望をもって外交的に巧みに日本の社会事情にあわせて働こう、と考えたのは当然であったと思われる。明治二十三年に長崎の大浦天主堂で開催された第一回教会会議は、何よりもこのようなローマ教皇庁からの監視や指導に応じ易くするためのものであった。

従って、ローマ教皇庁からの指導を何よりも優先して、近代化の道を邁進する日本社会と対立しないように努め、社会の流れから超越した個人的精神的次元であり目立たないようにし

ながら信仰を広めるといのが、明治二十年代半ば以降の日本カトリックの一般的動向であったように思われる。しかし明治二十年代中頃は、日本のカトリック全体がローマ教皇庁からの新しい指導をめぐってまだ大きく揺れ動いていた最中であり、首都圏のカトリック者の間には進歩的知識人も多いので、日本の政界・教育界の多少ゆがんだ欧化や近代化、ならびに右翼勢力の伸長は、当然話題になっていたと思われる。それで知識人の比較的多くいた神田教会の主任で貴族出身の学者であったドルワール・ドゥ・レゼー神父（一八四九—一九三〇）は、明治二十二年十一月から毎月二回『公教雑誌』、二十四年八月からはそれを改題継承した『公教学術雑誌』を刊行して、カトリック知識人の啓蒙に努めていた。二十五年三月に麻布教会主任に転任すると、すぐ四月から雑誌の装丁を改良し、『日本全教雑誌』と再び改題して、毎月三回継続刊行している。しかしドルワール神父がこのようにして次第に我が国の政治社会問題にまで深入りして行く点が危険視されたのであろうか、神父は二十五年十一月に、まだ保守的で伝道の難しかった甲府・松本地方に転任させられている。この二年前にも近代社会の動きに大きな関心を示していた有能なノエル・ペリー神父らが、首都圏での活躍から遠ざけられ、ペリー神父は長野・山梨両県布教に任命されているから、これは左遷であったと思われる。

そんな中で、ドルワール神父の後で『日本公教雑誌』の主任を兼任の形で引き継いだ築地神学校長のリギニール神父は、前田長太神学生の協力を得て著作活動を展開したが、雑誌はわず

か五ヶ月後の二十六年四月に廃刊となっていた。前述した『宗教ト国家』前編は、この直後の同年九月に、発行所の記載なく、ただ売捌所として一般書店四社の名をあげて発行されるといふ、当時のカトリックとしては、驚く程の異常な仕方で行われたものである。その背後に何があったのか、そして三人の著者が左遷されずに、その後も東京で執筆活動を続けることができたのは、なぜなのか。他の進歩的カトリック司祭の辿った軌跡と比べる時、明治二十六年頃の二人の身辺には、大きな謎があるように思う。その説明は、今後の一つの課題であらう。

### 諏訪社大祝と職位式

——即位儀礼の構成と要素——

島田 潔

諏訪社大祝は、諏訪大明神の神体として崇敬されていたが、その性格として三つの要素が見出される。それは、大明神垂迹伝承に根拠をもつ外来神として神氏の氏神としての性格と伝承的根拠を有さないものの大祝の郡外不出の禁忌などに見出される土地神としての性格である。このような性格を持つ大祝と、その即位儀礼である職位式との関係を捉えることがここの目的である。

職位式は、約三週間に亘る潔斎を終えた新大祝が、神原の鶏冠大明神の石上に立ち、儀礼執行者である神長によって装束を

着けられることから始まる。その次第を列挙すると次の通りである。①潔斎 ②鶏冠大明神石上での装束着け ③四方拝 ④神長家相伝秘法の伝授 ⑤柏手社神事 ⑥大宮・宝殿に入り七度拝 ⑦御門戸屋で神事 ⑧御正面へ詣る ⑨小宮巡拝（若御子・磯並・玉尾・穂股・瀬大明神・所政殿・荒玉）⑩乱声して神殿三周 ⑪神殿内御玉殿で申立 ⑫祝の御酒（祝寅）⑬溝上・前宮・久須井・大歳・千野川を巡拝、以上である。この過程のうち、⑪の内御玉殿での申立で、「我身ハすてニ大明神の御正躰と罷成候いぬ」と自ら大明神の神体となったことを宣言をしており、職位式の目的はこの時点で達成されたものと理解できる。そこで、⑪までの過程を見ると、この過程は、空間的には神原と大宮との往復運動として捉えることができるが、これは儀礼の構成と対応する。

職位式は、②―⑦、⑧―⑫の二つの過程から構成されている。第一の過程は、鶏冠大明神の石上で新大祝が装束を着けることから始まるが、これは初代大祝が諏訪に降臨した大明神に衣を着せられて大祝となったという伝承に対応し、この石が諏訪大明神垂迹の際に大明神に抵抗したとされる「守矢大臣」であるという解釈も文献上確認されるなど、大明神の降臨の再現として捉えることができる。また、この時の装束が職位式の中で唯一諏訪郡外から出されていることは、ここでの大祝が外来者であることを示している。伝承によれば、降臨した大明神は、守屋山麓に居を定めたとされており、守屋山麓の大宮宝殿への移動は、これに対応させて捉えられる。即ち、第一の過

程は、外来神の降臨と定着を演じるものと見ることができ、柏手社と御門戸屋での神事もこの文脈で捉えることが可能である。この過程によって、外来神としての大明神は、社家・神田・神領に君臨する諏訪社の祭神となる。

そしてこの過程は、また外来神の内在化の過程でもある。儀礼執行者の神長は、伝承的にも現実的にも、土地の主としての権能を有している。装束着けの直後に神長家相伝の秘法が授けられるのは、土地の主による外来神の拘束として理解される。事実、秘法の中には葬送七種と呼ばれる秘法があり、外来神としての大祝は象徴的に死ぬ。一旦死んだ大祝は、宝殿に入り、更に神域である御正面に至って、ようやく再生の過程に入る。

第二の過程は、若御子以下の巡拝と内御玉殿の申立から成る。このうち、若御子社以下の巡拝は、これまで単なる巡拝とのみ理解されているが、磯並・穂股・瀬大明神、所政殿という明らかな土地神の前後に、それとは命名の範疇を異にする若御子・荒玉という子供や生命のシンボルを配置していることは重要である。大祝はこの巡拝によって、土地神として再生を果たしたのである。だからこそ、巡拝を終えて荒玉社から神殿（大祝の居館）に入る時に乱声するのである。

このように、二つの過程を通った大祝は、大明神垂迹以来の神宝の宝殿であり大祝の魂殿である内御玉殿に入り、自ら大明神の神体となったことを始めて宣言する。ここにおいて新大祝は大明神と初代大祝との一体的関係を得たのである。

冒頭で大祝の性格の三要素を指摘したが、外来神の内在化と

土地神としての再生というドラマの中にそれらは組み込まれていた。そして、ここで注目すべきは、職位式を中心テーマが伝承の根柢をもたない土地神としての大祝であったことである。

## 禊教の祓修行

荻原 稔

### 一、はじめに

教派神道のような行法において、祓詞を唱える事(唱祓)には、大きな意義があるが、井上正鏡(二七九〇〜一八四九)によって開かれた禊教における行の中心も「祓修行」であり、その諸相を見てゆきたい。また、禊教は理在では数派に分かれており、行法も若干異なっているのです、その対照も試みてみよう。

### 二、禊教における祓修行の意義

禊教においては、主として「とほかみえみため」という「三種祓詞」を唱えるが、「此御祓の威徳に依つて、唱ふる息と諸共に、造りと作る罪咎の胸の雲霧吹祓ひはらひ玉ふ」(「三種祓問答」)とされる。また、「息は身体の根元にて、命の元なり」(『唯一問答書』)といい、「信心の難有さには、其悪敷むすびの種をすて、神明の御息をたまはり候上からは、今に怠りなく此息の修行候へば、追々悪敷結びをとぎ、能きむすびに結びなをし候事は、産霊の神の神徳……」(「神明之御息」)であるとされ、最も重要な行法である。

### 三、祓修行の空間

祓修行の進行を司る役を「おさ」といい、神前左側(向かって右)に、正中に向つて横向きになつて座る。それに対面して、補佐役が座るが、これは「かぐら」「ながれ」「むこうざ」などと呼ばれている。修行人は神座に正対して座る。

### 四、祓の音声

禊教の祓修行は、一本(一座ともいう)四十分位が通常であり、拜―永世の伝―禊祓―三種祓―拜―拍手―拜―永世の伝、という順で行っていくが、大部分は三種祓である。その時に、鈴によつてリズムを取る。このリズムに各流派ごとの特徴があるが、この相違はすでに、正鏡の遠島直後には発生していたらしい(「世界の霊」)ここでは、現状の四つのタイプを表にして、あらまし比較してみよう。

### 五、入信儀礼としての祓修行

「門中」(信徒)になるためには「初学修行座」を受けなければならぬ。かつては、時間無制限であつたらしいが、次第に短縮され、現在は「練り込み」から「成就(上がり)」まで三泊か四泊で「立て」られている。早朝から夜まで、練り返し祓修行を行い、「成就(上がり)」と見定められると、別室で「お伝え」を受ける。これは、秘伝とされているが、吐善加美講公認の時に教部省に提出した「禊事規則」には、「禊成就之式」として「…案内ノ者、初学ヲ誘ヒ右机ノ前ニ坐サシム、斎主祝詞ヲ読ミ、穢ノ息ヲ吹カフ仕方ヲ教ヘテ神前ヘ向ハシメ、一同慎ンデ神拜シ、右氣吹幣ニテ左右左ト臥ヒ、初学ノ左右ヘ

齋主并ニ見習兩人附添テ、諸共ニ息ヲ臍下ヨリ悉ク吹払ヒ、百念尽テ真心ノ一ニ止ルヲ禊成就トナス。」とあり、その様子を伺う事ができる。また、その七日後に「御七夜」という祭典を行う。

六、まとめ

以上のように、禊教の祓修行のあらましを見て来た。そこには、流派による微妙な行法や用語の相違が存在する。しかし、「息」「祓修行」を中心として、基本的には大きな違いがない事が、禊教系としての同一性を保つ所以であろう。

禊教真派(栃木)	唯一神道禊教(東京)	一九会道場(東京)	唯一禊教会(静岡)	禊祓
一度	一度	一度	一度	トホカミエミタメ 八声(やこえ)
×	×	×	○	トホカミエミタメ 六声(むっこえ)
×	×	○	○	トホカミエミタメ 五声(いつこえ)
×	○	×	○	トホカミエミタメ 四声(よこえ)
×	○	○	○	トホカミエミタメ 二声(ふたこえ)

佐藤定吉の神道理解

岩瀬 誠

(一)

日本のキリスト教、この用語は内容的な幅をもって語られている。しかし、日本の文化、伝統とキリスト教を、何とかして前向きに、積極的に関係付けてゆこうとしていたことは、どの

立場であろうと確かである。そして、今回考えようとするのは、その中での一例に過ぎず、戦後、キリスト教宗教史からほとんど抹殺されてしまったキリスト教信仰の立場である。しかし、その立場をうち出した佐藤定吉こそは、大正期から太平洋戦争前にかけての一時期、組合系教会の渡瀬常吉らとともに、きわめて大衆的な影響をもちつつ、実践的、神学的なキリスト教指導者として活躍した。昭和前半期の日本のキリスト教と日本の文化、伝統の交渉関係を考えるとき、その存在と思想的営為は、けっして見落とすことはできないであろう。

(一)

佐藤の思想形成要因としては、次の四点が、主なものとして考えられる。

① 生家が日蓮宗の寺であり、家庭環境から仏教等日本の宗教思想や国家観について、早くから関心をもったと推測される。

② キリスト教との出会いが、社会的な色相の強い救世軍であり、そして受洗をおこなってもらった牧師が海老名弾正であり、その影響が強いと思われる。

③ 東大を首席で卒業し、天皇陛下（明治天皇）を直接に拝謁したことが、持ち前の愛国心により一層の火をつけ、国家との関係の中で一層自己の思想をうちたてていったと思われる。

④ 直接に神道との関係では、東大時代に寛克彦の神道講義等にかなり共鳴しつつ、学んだという。

以上の四点が、直接間接に、佐藤の思想形成の遠因、近因となっているものと思われるのである。

(三)

佐藤の神道理解の諸相を、具体的にみてゆくと、幾つかの興味深い特徴が指摘できると思う。神人間観においては、彼は、神人、霊物一元的な立場を強く肯定し、本来「正統的」キリスト教では、両者間に壁として立ちただかるはずの罪の問題も、大和魂や「忠孝」の不徹底・不充分性として理解している点、天之御生命を「天父」、産霊神を「キリスト」と各々同定している点、そして神社参拝も、国家イコール宗教的の大家族とい

う様な此の世的根拠から、早くから認め、更には、神道の具体的内容としての「まこと」を、本来外的、絶対的であるはずのキリスト教のロゴスと同定し、また日本神道における「民族、国家における救い」を、欧米のキリスト教的な「個人の救い」よりも優越して考えるなど、その理解は、多くの独自性をもっていたのである。

(四)

いずれにしても、佐藤は、日本神道とキリスト教を「一而不二」の様なものとして把らえていたが、それは、一般的な普遍を求める単なる万教同根というものではなかった。彼は、日本神道を通じて、日本国家とそれに属する国民（臣民）にとつての、個別具体的な真理を追求しようとしたのである。しかもそれは彼の主張する日本的キリスト教にとつて、その成立のための直截的な、欠くべからざる根底的、基底的視座となるものであった。したがって、抽象的な態度や主張は避けられ、極めて、実践的で具体的な形で語られたのである。それは、時々、独断と飛躍のため、荒唐無稽とさえ感じられることもあり、神観等に対する把握の曖昧さを露呈し、神学的には多くの問題を残していたかもしれない。しかし、論者（私）は、ここで、佐藤の神学の一つ一つの是非を問おうとするつもりはなく、本報告もそこに意味を置くものではない。しかし、佐藤のキリスト教と日本精神への、積極的、かつ真摯な問題意識と生涯一貫した思想的営為の中に、単に時代迎合ということではない、日本のキリスト教受容―土着化の一つの可能性をみる事ができるので

はないだろうか。

## 古事記と大祓詞

——その共通するところ——

白江 恒夫

本発表では古事記と大祓詞との関係を見るが、その際、従来の研究では言及されることの少なかつた大祓詞の後半部、即ち、「如此久乃良波」以降の、罪の消滅（祓の完成）に至る叙述に焦点をあてる。大祓の「大」は「朝廷の」「国家的」の意であるから、大祓詞は国家を清めることを目的とする祝詞である。そこで、まず、日本の古代（上代）において清をどのよう把握していたか清とはいかなる状態をさしたのかを考える。その資料には、古事記に比べると用例が豊富で、より客観性を有すると考えられる日本書紀を用いる。しかし、それは、古事記の「清」の用法が日本書紀のそれと著しく異なるという訳ではなく、むしろ、「清」に対する両者の考え方は共通している。日本書紀の「清」字の用例を通覧すると、次のことがほゞいえる（類義字「浄」もここに含む）。

(一) 1、清なるものは天上（を治める）——其清陽者、薄靡而為天（神代上）。如有二清心一者、必当生男矣。如此則可以使男御天上一（神代上）。

2、天皇（王者）は清を備えている——是天皇為人、

器宇清通（宣化即位前紀）。尊何如、想清念（推古紀）。王者清素、則山出白雉（孝徳紀）。

3、天皇の治世は清である——清猷映世（顯宗即位前紀）。陛下以清平之徳、治天下之故、清治四方大八嶋（孝徳紀）

(二) 国家や社会（共同体）の秩序が維持されて平和な時は清の状態であり、この時、国家は豊かである——若汝心明淨、不有凌奪之意者（神代上）。雖三辺土未清、餘妖尚梗（神武即位前紀）。内外清通、国家殷富（安閑紀）

(三) 「清・清明・清白」心は、天皇や国家に対する忠誠心のあらわれである。この心を帯びた者は、天皇の支配する地域（社会）の長となれる——吾心清清之、於彼処建宮（神代上）。用二清明心一、事奉天闕（敏達紀）。以三清白忠誠一、不三敢怠惰一（持統紀）。

(四) 神に近づき、神の声を聴くためには清でなければならぬ——天皇乃沐浴齋戒、潔淨殿内、而祈之曰（崇神紀）。二皇子、於是、被命、清沐而祈禳、各得夢也（崇神紀）

以上の用例から、清は国家の秩序維持のために必須であり、逆に不清（不浄）は秩序破壊の状態（混沌）を招くと考えられていたと推察できる大祓詞が目指しているのもこの清である。尚、日本書紀が漢籍類で潤色されているからといって、この清も輸入されたものとはいえない。むしろ、日本人の考えに合うところがあったればこそ採用もし、且つ、部分的に表現を改めもしたのであろう

古事記では、イザナキの命令に背き海原を所知さなかつた(罪一)スサノヲは「悪神之音、如「狹蠅」皆滿、万物之妖(罪一)」といふ混沌(秩序破壊)を招き、追放される。それを姉アマテラスの処へ報告に行くが、疑われたのでウケヒをす。その勝サビの乱行(罪二)の為に、アマテラスが天石屋戸に隠ったので「万神之声者、狹蠅那須滿、万妖悉(罪一)」といふ混沌を招く。それで、八百万神から祓物を科せられ天上から追放される。混沌は高天原が不清であるから起こるのであり、その遠因は、(罪一)を償っていないスサノヲの存在そのものにある。だから二度目の追放を受けて、彼は出雲の鳥髪に天降る。そこで大蛇退治をして草薙剣を得、それをアマテラスに報告・献上することで償いをする。不清から清へと生まれ変わったスサノヲは「我御心須賀斯(清濁)」と言挙げして、そこに須賀宮を作り「大神」となる。祓が完成したので、彼は素志を貫き「根之堅州国に移り住む」。

大祓詞では、根物の前で「天津祝詞」を宣ると、天・国罪を天・国神が聞こすので罪がなくなると説く。それでも「遺罪」があるので徹底を期して、山↓川↓海へと送る過程で罪を浄化して行き、雲散霧消させて最後に「根国・底国」へ追いやり消えて了う。祓われた罪は、ここに至って浄化され消滅したことになり、祓はここに完成する。祓物を出させて祓うだけにとどまらず、罪そのものを浄化(罪の消滅)させてこそ真の清が得られるのであり、そうして初めて国家の秩序は維持されるわけである。これが、祓の完成であり、大祓詞はこれを目指してい

る。表現は異なるけれど、古事記においても、同様の考えが底流しているといえよう。

### 近世神道思想研究・

#### 増穂残口の神像論

田 辺 建 治 郎

近世の神道思想を概観する時、誰の目にも映るのは此の時代は中世に較べると、様々な神道説が盛んに唱えられている姿であろう。

度会延佳の伊勢神道、吉田神道と吉川神道そして垂加神道等の外に、これ等の流派に括られない、独自の立場で自説の神道説を説く神道家が居り、場合によっては儀礼も整えていた様子が窺えることである。

ここにとり上げる増穂残口もその様な独自の神道家の一人であったと思われる。

増穂残口(明暦元年・一六五五―寛保二年、一七四二)は京大阪を中心に、大衆を対象として神道思想の鼓吹に努めた神道家である。多数の信奉者を獲得し、門人も増加して社会的に影響力を持つに到ったことが、同時代人の多田義俊の随筆や三輪執斎等の著述に記されている。

残口は六十五歳(享保四年・一七一九)にして、吉田家支配下の朝日神明宮の宮司となるのだが、その教説は従来吉田神道

では説いていない部分を多く持つていた。例えば神道を中心に据えた神儒仏三教調和思想は、まさしく吉田兼俱以来の吉田神道に沿ったものであるが、何故わが国が儒仏ではなく神道でなければならぬのかという点、何故神道はここに生きる人々の履み行うべき道として唯一のものでなければならぬのかという点では中世以来の神国思想と併せて、熊沢蕃山の時処位論の応用かと思われる論理で神学を展開している。

その概略を述べれば、つまり支竺桑はそれぞれ個々の水土と個々の人間の気質というものを持つていて、そしてそれぞれに最もふさわしい必然的な教えが発生する。

支那の儒教、印度の仏教そして日本の神道といったつながりがそれである。従ってわが国は神道でなければならぬし、神道はここに生きる人々の必然にして唯一の生活原則なのだ、という論理である。蕃山の説と違うのは、人間にとって此の世界は普遍原理が支配する惣の天地と別の天地という二様の現われ方をする点だけで、ほとんど同じである。但し儒家を受容するのはこの点までである。神のあり方、神観念に関して、残口は、仏家と同様儒家の説を全く許容していない。残口はその面では極めて神道の伝統に忠実である。惣別二元論は残口にとって、必然的であらねばならない。この様に増穂残口は吉田の系統に属する神道家とは言えないものをもつていた。

更にひとつ残口の神道説の独自な点として神像の問題を挙げることが出来る。残口は所謂「残口八部書」の中で、神像を神道儀礼の中に積極的に用いることを説いている。又「神国増

穂草」の中で表明しているのだが、画像と彫刻の倭姫命神像を自ら制作して、十数年の間に都鄙た三千体以上流布せしめた、と。恐らくこうした神像には、礼拝など何等かの儀礼が伴ったと考えて差支えはないであろう。それが如何なる儀礼であったかは、前述の多田義俊の「葦葉草紙」や、著者が現在のところわかつていない「嘉度萬津」（國學院大學河野文庫）が描くところによつて、極めて大まかに推量出来るのみで、今後の研究作業として残っている部分でもある。ところで増穂残口が「有像無像小社探」の中で集中的に展開しているのはか、著述の中で所々のべている神像論を辿ると、彼の神像論は、神道教化上の便法として神像は必要であるという部分と、神代紀を主とした神話伝承、更には民俗を根拠として、神々の世界と人の世界はひと続きであつて、神と人は同じ姿をしていると述べる部分から成つている様に思われる。後者に関しては、吉田神道が云う造化神としての諸冊二神は未生であり、人体ではない。己生の場合には、二神は人体としての神という説、及び右の吉田の神学が、天人唯一という神道の根本原理を説明する上で極めて優れたものだとした（正親町公通卿口訣）山崎闇齋の天人唯一、造化・氣化・身化・心化、「造化・心化は形なし。氣化・身化は体あり」（垂加社語）等の、関連のある二つの先行する神学から明らかに影響を受けていると判断される。残口が神像論の部分で用いている神人合一、人体形化の神など一連の用語や、神を神像にしてもよいか否かで三つに分類している等をもってその様に推測出来るわけである。然しそうは言つても、吉田、山崎

の神学と残口の神像による儀礼の間は余りにも距離の隔りが大き過ぎる。残口の側に別の、もっと神像と関る直接的な要因を見出してゆく必要があるであろう。一つは残口の教説に強く見られる特徴でもある儒仏、特に西部神道からの改宗を進めなければならぬという残口の自ら立とうとした立場、「愚民」を教化するには便法が必要だとしたこと、彼の仏家出身から来るもの等々が一応考え得るところである。その場合、神道の伝統的な神観念に照らして「俗神道」を拒み、神道の純化に努めた復古神道の国学者平田篤胤の神学と、彼が行った古学の神として久延昆吉を甚だ尊貴な神として崇敬し、その画像を自ら制作して、それに対する儀礼を行なった例が、あるいは示唆的な何かを含んでいるかも知れない。

いずれにしても、従来美術史的な角度から取り扱われることの多かった神像であるが、増穂残口の神像論と儀礼は、近世神道思想に内在する一つの問題の露頭として、例えば神道的宗教シンボルと大衆教化の問題として把える契機を提示している様に思われる。(了)

### 吉田神道における亀卜研究について

出村 龍 日

亀卜とは亀の甲を焼いて吉凶を占う卜術方法である。文安六年(一九四四)五月十日、春日社羽蟻出現の為に軒廊御卜が行

なわれ、その時に神祇官人の一人として吉田兼俱が列席している事が康富記によって知られるが、此の軒廊御卜も亀卜によって為されたのである。永留久恵氏や諸先学の御指摘によると、此の亀卜は令制の頃は「職員令」神祇官に「卜部廿人」とあり、「延喜式」臨時祭に「卜部取三國卜術優良者<sup>伊豆王人・宍岐五人・対馬十人</sup>」とある如く、宮廷祭儀に深く関与した伊豆、宍岐、対馬の三國卜部が行っていたものであるが、そのものもとの中心は対馬の卜部であつたらしい。(永留久恵氏「神神と天神」第七章「対馬の亀卜」)

鳥越憲三郎、有坂隆道、島田竜雄氏編著の「大嘗祭史料、鈴鹿家文書」には、江戸時代に再興された歴代天皇の大嘗祭に関する史料が収められており、特に桃園天皇の寛延元年(一七四八)における大嘗祭の「国郡卜定」の式次第の全容が記されているのである。此の国郡卜定も亀卜によって為されたものであり、亀甲を焼いて悠紀国、主基国を占う方法を詳らかに知ることが出来るのである。此の史料は鳥越憲三郎氏の同書「序」によると「新嘗会・大嘗会に神祇官として亀卜などを専掌してきた鈴鹿家」に保存されたきたもので、極めて貴重な史料と言わざるを得ない。

前述した如く、此の亀卜は宮廷祭儀に関わりのあつた三國卜部がつかさどってきたものであるが、その卜部の子孫である、卜部吉田家に残っている亀卜に関する史料がある。その一つは吉田兼俱の次男で清原家を継いだ清原宣賢とその宣賢の息子で、卜部吉田家の本流を継いだ卜部兼右両者の筆になる「亀卜伝」である。これは現在天理図書館吉田文庫に蔵されており、

他の宣賢筆、兼右筆の史料と比較しても両者の筆に為る事は豪も疑い無い。これは先ず宣賢筆で「亀ト傳伝一子大事也」と題され、「亀ト波先箭菟乎長左六寸仁切天細割天削然三未乎波弋寸太神式寸中神式寸小神於勸請奈利云々」という書出しに始まり、吉田神道における亀トの式次第並びに、「次此桜弓焼之紋封ノ図如下焼裏視甲定三吉凶」と記されて亀甲のひびの割れ方による吉凶の判読方法が詳しく記されているのである。また兼右筆の部分には、



という書出しに始まり、「ホウルハシキハ吉、ホサライタルハ得物ハナシ、敵モナシ、病ハ愈、ホミタルハ得物ハアリ、タメウルハシキハ吉、タメノ内ニフクラミタルハ吉、タメノ内ニツキ物アルハ得物ナリ吉、云々」等と記され、更にその亀甲の判読方法が詳しく記されている。

此の史料は後に寛永十七年（一六四〇）正月吉日に伊沢左馬助によって「以下部累代之秘本二書写之」とされおり、更にその写本を宝永二年（一七〇五）八月三日に橋正英が書写してゐる写本がやはり天理図書館吉田文庫に蔵され、更に神宮文庫にもその転写本が蔵されている。

更に天理図書館吉田文庫、神宮文庫には同じく「亀ト伝口

授」という上山直矩著の史料が蔵されている。それには亀トの甲を作製する方法、その焼く道具、火のおこし方、焼方等が詳しく記されているのであるが、その中に、「亀ト伝来ハ萩原兼從ノトキ、伊澤左馬助ト云人アリ、元来ト部家ニ由緒アル人ト承及ブ、則兼從ノ門人ナリ、吉川惟足ナド相弟子ナリ、惟足ハ神道ノ奥秘ヲ伝ヘタリ、左馬助ハ亀トニ違シタリ、コノ左馬助ヨリノ伝来也、木村拙斎ト云人ヘ伝ヘタリ、拙斎ヨリ玉木葦齋ヘ伝ヘタリ、然ルニ此伝アラクシテ難知事ノミ也、葦齋此道ニ心ヲクダキ出雲ニ行テ出雲亀トト云ヲ伝ヘ対馬ノ国ノ亀トヲ伝ヘ集メテ大成シ今コトモニ全備セリ、サレドモ外ノ伝ニハ書ト云モノナシ、皆口伝ニ存セリ、甲の磨様ナドハ前方ハ不知シテアリ、後ニト部家ニ住古トセシ亀甲二枚左馬助所持ノ由ニテ或人伝ヘタリ、其甲ノ磨様ニテ明カニシレタリ、ソノ甲二枚今玉木氏所持也云々」という記載があり、これによって萩原兼從より伊澤左馬助へ、更に木村拙斎、玉木葦齋へと亀トが伝えられていった様子を知る事が出来るのである。更に葦齋は当時既に不可解になっていた部分を出雲亀ト、対馬亀トに求めて、その内容を整備していったという事を知る事が出来るのである。今出雲亀トの内容はわからぬが、此の上山直矩著の「亀ト伝口授」には「対馬亀ト伝云」として、対馬亀トの内容が伝えられ、更に神宮文庫には「亀ト具口授伝、対馬国医卒田柴庵直授」という宝暦十二年（一七六二）七月荒木田尚賢校合本を明和元年（一七六四）八月に荒木田弘明が写した書本の転写本が数冊蔵され、対馬亀トの内容の一端を知る事が出来る。此の史料は共

に江戸時代の写本であるが、その内容は対馬亀卜の古き姿を伝えているものと見られる。そして前に示した宣賢、兼右筆の「亀卜伝」の内容はもちろん卜部家代々の伝えであり、当然宣賢の父である兼俱よりの伝授であろうが、その中には遠祖対馬卜部の亀卜の伝えが多大にあると見られるのである。本発表においては、その宣賢、兼右に伝えられた亀卜の具体的な内容について、紹介させて頂いた次第である。

### 熊野別当家の成立

石倉 孝祐

今回の発表の目的は白河院政期に初めて僧綱に列した熊野別当家の状況を、僧綱補任制度の変容過程のなかで把握し、その意義を検討することにある。さて近年の中世寺院史研究の簇生のなかにおいて、熊野三山への関心は高まり、三山組織解明への気運が熱しつつあるが、とくに別当研究においても多くの論考が著されつつある。その研究動向をみると主として別当系図自体の諸本研究に拠るものが主流であり、概ね長快を別当の画期とみなす見解が多い。

しかし『諸山縁起』所収の「熊野本宮別当次第」ならびに『二中歴』引用するところの「熊野山別当」などの、いわゆる「歴代記」系の別当系譜を検討するとき、初代官符別当の存在を僧皇にもとめていることが知れる。この「熊野本宮別当次

第」の成立は、「高野山文書」安元三年六月二十二日春日某の消息ならびに『仁和寺諸記抄』所収の「北院御室御日次記」などにより、ほぼ安元、治承年間にかけてと推定される。この僧皇をもって初代別当とみなしている記載は、他の別当系図類の如き附会説にはみられない確実性を示している。また中央で撰じられた『二中歴』も伝承を排し、官符別当の初代を僧皇としており、さらに『権記』長保二年正月二十日条の別当僧皇の記事からみて、初代別当の実年代は、十世紀末期から十一世紀極初期とみなすことができる。

さて永保三年九月四日の「熊野本宮別当三綱大衆等申文案」をみると、すでに長快が僧綱に叙される寛治四年以前に、三綱を含む一山組織が大寺一般の規模をもつ上座、寺主、都維那をもって構成されていることが知れる。このことは寛治四年における熊野僧綱制定とあわせて、一山の寺官機構が整備されてきたことを示している。ところで白河院政期の僧綱補任は、それ以前とはやや異なる補任形態に形容してきており、熊野の例もまた白河院政権の宗教統制と深い関連をもつ。『柱史抄』の「任僧綱事」によると、延久五年から承保年間を通じて僧綱の補任形態に変化がみられだし、これまでのような大寺入位以下の僧侶を綱所に集合させ、そこで補任の宣命が読まれる例から、ただ詞を弁官に下し、宣下のみによって僧綱が任じられる状況となっている。また『中右記』康和四年五月一三日条では、すでに僧正を初めとする僧綱補任がみな宣下のみで任じられる形式に進行し、やや下る史料ではあるが『本朝世紀』仁平

元年五月二六日条の記載によると「近代任僧綱之儀久以断絶」という事態に逢着している。このことは、およそ延久、承保年間をステップにして僧綱に対する認識の変容がみられたことを意味し、さらには『中右記』長治元年五月二九日条の記録にみるように、僧綱補任が諸寺一般の寺司補任をも含めた広範なものとなったことが知られる。このことは僧綱補任が別当などの寺司補任とはほぼ同質化した、院自身の宣下による補任形態となったことをも示すものである。

このようなドラスティックな僧綱補任形式の変化が出てきた段階において、熊野別当が僧綱の対象になったことの意義、熊野別当家の成立の意義は、第一に、かかる僧綱補任変容の主体たる院政政権による寺社再編成の完成と、第二に僧綱の補任権を院自身の宣下による形式に改めたことによって生じる僧職叙任権の集中化と、第三に熊野別当自体が叙任を通じて院に直することによって生じる在地領主制進展の契機の発生とみなすことができる。

### 加賀白山縁起の別伝について

——白山の〈王子〉の考察を中心に——

由 谷 裕 哉

本発表は、加賀白山のいわば〈正伝〉的な縁起『白山記』(一二世紀半ば頃)と、その〈別伝〉のうち比較的古いものである

『神道集』「白山権現事」(下限南北朝期、上限鎌倉前半)とにおける、白山の王子の記述の比較考証を、主に行なった。

まず『白山記』は、現存写本の成立事情がかなり曖昧であるのだが、縁起中の「養老三年(七一九)の白山権現の御託宣から、この長寛元年(一一六三)まで四四五年」という意味の記事から、原本が長寛元年成立という従来説は首肯できる。著者は、現存本約三分の二位の所に位置する奥書に、注釈者の形での名の出る「中宮長史隆殿」と想定できる。

そこで、同縁起の宗教的性格については、中宮(一二世紀頃までの加賀馬場の中心。馬場は、登拜の際そこに馬を預ける場所の意から転じ、白山の里宮を中心とする一種の山組織の称で、越前・加賀・美濃の三馬場があった)に関する記述(奥書以前の部分の前半部)のみを検討した。その部分の大筋は、白山の禅頂(主峰・御前峰の称)付近から、禅定道(登拜コースの称)に沿って次第に山を下り、中宮付近の宗教施設までを順に解説していく記述が主体で、これに『白山記』成立時点の中宮の主張と思われる、越前馬場に対抗しての加賀馬場の正統性の主張が重層している。

この中で特に注目されるのは、里宮にあたる筒笠中宮での天台宗的な仏事、伏拝地点の檜新宮や加賀室堂における夏衆の勸行の記である。特に室堂と檜新宮の説明の間に、禅頂道を下る順をわざわざ逆転させて、禅頂付近の泉水の聖性などに関する記述がそう入されているのは、室堂や檜新宮での夏安居の期間の「勸行」の実態が、如法修修行であり、その過程で毎日夏衆

が、禪頂付近の泉水まで法華經書写のための硯の水を汲みに、登拜していたのではないかと推測される。

このような天台宗的な教義的背景の中で、『白山記』には一方、山中の場所や施設を王子―御子神と関係づける記述(例えば中宮の小社で五所の王子を祭祀、など)が見えるが、テキスト全体の文脈からはその宗教的意味が今一つ不明である。

そこで、従来研究でも加賀白山の王子神に関する記述の早いものとして注目されていた『神道集』『白山権現事』を検討すると、そこでの五人の王子の説明はテクストの過半数の分量であるが、各々の本地に比定される菩薩や明王の仏教教義的解説が主体で、その解説自体は白山と関わっていない。しいていえば、各王子神の靈験を強調することを通じて、それらと関係する白山権現の靈験が称揚される、という形で宗教的一貫性はみられる。この「白山権現事」の王子神の唱導は、加賀白山が中世以降、母子信仰の変型(母・女神としての菊理媛)としての「生まれ清まり」の靈験を唱導していく端緒、とみなせるかもしれない。

『白山記』において、そうした母子神的信仰の意味付けが皆無であり、かつまた先述のように中心となる天台宗教義からもその王子神の意味が不明であるとすれば、母子神信仰とは別の民俗学的知見(原田徹明の若宮二分靈説、など)に助けを求めてみたくなる。すなわち、白山が叡山末に組み込まれる以前に主体であったと推測される密教的な行者が、そのシャーマニックな能力によって、荒ぶる山の神靈を統御して里に分霊した、

という宗教的意味付けが、『白山記』の王子神の起源であったのではないかと。この事は、『白山記』より二百年ほど遡る可能性のある越前側の『泰澄和尚伝』における、泰澄が護法を使役してのシャーマニックな活動を意味するとみられる描写からも、傍証できると思われる。

なお、ここで詳しく言及できなかった『泰澄和尚伝』に関する考察を含む、本発表テーマ周辺の諸問題については、拙稿「白山修験道の展開」(『白山 総合学術書』橋本確文堂より近刊)で、詳細に議論している。

## 大嘗祭における古儀の採用と踏襲の意識

中嶋 宏子

### 一、大嘗祭の御禊行幸の概要

大嘗祭の御禊行幸は平成天皇の大同二年以降、大嘗祭中断直前の後土御門天皇の文正元年まで行われた。大嘗祭齋行にあたり予め「群穢」を取り除くもので、散齋直前の十月下旬に行われた。散齋期間は大同三年に三箇月から一箇月に変更されている。御禊は即位後最初の御神事でもあった。御禊行幸は五位以上の主要官が八十人以上以上供奉する大行幸であるが、奈良時代の行幸で既に五位以上が皆従駕していた。御禊行幸の次第を伝えるのは貞観の『儀式』である。その御禊行幸条は「卜食川」の記載から、御禊の川が特定する以前の平安初頭の平城天皇(葛

野川・大津)・峨嵯天皇(松崎川)・淳和天皇(佐比川)・仁明天皇(賀茂川)の四代のいずれかの御禊行幸に基づいていること、更に「主礼」の官が、「以諸司史生為之」とあることから、主礼が廢された大同三年以前の御禊、つまり平城天皇の大同二年度の御禊行幸を基本に成立したと推定される。

## 二、奈良時代の行幸の遺制

御禊行幸の特徴は節旗の漸行と衛府の陣列の儀容である。節は『書紀』の清寧天皇・継体天皇紀等に、群臣を代表する「臣連」姓の者が新帝奉迎の行幸において「持節」することがみえ、次いで『統紀』の光仁天皇の宝龜二年の行幸時に「節幡」と記す。平安以降は大嘗祭の御禊行幸のみにこの節旗漸行が残された。もう一方の特徴である衛府の儀容であるが、元日・即位等の「大儀」(『延喜式』)と同様に纛幡・鉦鼓が用いられる。称徳天皇の紀伊行幸(天平神護元年)の記載に「儀衛卷其旗幟」とある、奈良時代の行幸の衛府の陣列に幡旗の漸行が行われていたことを示す。鉦鼓が衛府の陣列に用いられたのは養老五年であり、他に医師も同時期に置かれ行幸の次第が整えられたのは養老年間と推測される。御禊行幸は京内の「近幸」でありながら「遠行幸」の体制をとっており、更に行幸の装束司・次第司の任命が平安以降は御禊行幸に移るといったことから御禊行幸は奈良時代の「大駕」(大行幸)を採用して成立したことが考えられる。

## 三、当初の儀の継承

『儀式』には女御の記載がある。女御の從駕は後に幼主が即

位するにおよび問題となったに相違ないが、女御代を立てる措置は明らかに古儀嚴修の意識に基づく。皇后從駕が無いのは立后が後半になるかもしくは行われない為当初から関与の可能性すら無かったことによる。ところが後に大嘗祭以前の立后の例が出る。冷泉天皇・三条天皇・後冷泉天皇・白河天皇である。いずれも御禊行幸には女御代を立て、しかも冷泉天皇・三条天皇は実際の女御を女御代にしている。女御代は妃への道でもあり、前例を鑑みることにより、ある意味で嘉例としての認識から女御代としたのではないであろうか。

大嘗祭は新嘗祭を基本に即位・朝賀の儀を加え成立した。持統天皇以降の大嘗祭の記載は精粗の差こそあれ大同小異であった、当初の儀が基本として嚴修されてきたことを物語る。御禊行幸も平安初頭において奈良時代の大行幸を基に成立した。そして中断直前までその齋行には非常な努力がはらわれたのである。北朝の後醍醐天皇の永和度にいたってもその人数は往時に及ぶべくもないが『儀式』にはほぼ近い姿が辛うじて保たれている。そこに齋行者たちの古儀嚴修の意識をみるものである。

## 神社案内記の流れ

森 瑞 枝

近世人の神社に関する知識やイメージの形成には、出版文化の影響は無視できない、当時の神祇信仰の形態にも及ぶ問題で

あると思われる。近世の出版物については、書誌学及び国文学の分野での研究蓄積はあるものの、これを神道文献として見た場合の分類や位置付けの試みは乏しい。そこで版本における神道関係の情報形態を、神社案内記（この語は神社を紹介した文献の便宜的なジャンル名として使用する）として見た場合での整理と概観を試みてみたい。

近世以前・〔参詣記〕は少なくない。特定神社の参詣・巡拝も室町時代には流行が看取できる。〔神社誌・有職〕神宮・有名大社の由緒・慣例、記録類や、神社祭祀・神祇関係一般の年中行事の解説がある。ここでは朝廷行事との関連が無視できない。室町時代に従来個別に考証されていた神社の、グループピングして調査研究する傾向が出現する。寺院での神名帳奉読も、神祇（神社）のグループピングの進展に関与するものとして注目される。物語系の著名神社の〔由緒・縁起〕の流布、〔神学書〕も近世文献の土台となる。

神社案内記出現の背景：江戸時代になると、交通環境が飛躍的に発達し、旅は生業と結びつき一般化して、元禄頃には庶民が旅の主役となる。そして出版事業の発達がある。慶長勘版での日本書記に続く古典注釈書に始まり、有職・和歌・物語関係の書籍が刊行された事が、以後の諸方面のテキストの基盤を整え、啓蒙・教訓的な仮名草子へ、そして元禄の浮世草子の出現に至る。版本の普及は知識の均一化をもたらす。口承や伝授・写本とは異なり、不特定多数に開かれた知識であること自体が権威ともなる。その受け皿となるのが教育水準の向上であり、

教育の場では神祇の功徳を語る版本が活用された。

近世版本における神社案内記・神社に関する文献は近世以前の遺産を受け継ぎつつ、変貌発展を遂げてゆく。神社に焦点を絞り列挙した産物は、寛永末期頃刊行の林羅山『本朝神社考』に始まる。古典を根拠に神仏習合を排し吉田神道を攻撃する立場に立つ研究書であるが、神社案内記として見ても注目される。構成は二十二社、著名な中央地方の大社、伝説的に有名な神社、神仙的人物・伝説的偉人等の順である。こうした一種の神社序列や枠組は、羅山を批判する立場で著された神社研究にも継承され、名所案内記の項目とも重なっている。寛文ノ頁享・元禄期は古典研究が盛んで、神学者も輩出し事典形式の神社関係著述の刊行（『神社便覧』『神道名目類聚抄』等）も相継ぐ。一般事項の解説・考証と共に、二十二社や一宮等主要神社を紹介している。

明暦以降に挿絵入りの名所記（『京童』『洛陽名所集』等）が出現する。本来歌の名所（など）ころ、歌枕）寄せであるが、それ以外の旧蹟や風俗も包含され、対象神社も増大する。研究書の成果を取り入れて名所解説や描写を混合した物語や道中記を基盤に、京から地方へと興味も拡大し、より網羅的で、年中行事タイプも出現する。従来の参詣記類が著者個人の記録が目的で閉鎖的なのに対し、これら名所記は公開的である。しだいに実用性を配慮した旅行マニュアル色を強めてゆく。（貝原益軒『京都勝覧』等）また研究書が故実考証が眼目であるのに対し、リアルタイムの描写に特徴がある。その傾向は近世後期の

名所図会に継承され、神社知識は飛躍的かつ全国的に増大し、平準化する。享保頃から地誌や郷土誌がさかんに編まれるが、名所記の言及も契機の一つと考えられる。一宮や式内社等の地域神社の掘り起こしも、中央や他地域との関連意識を外しては語れない。

## 幻の律令祭祀

### 三橋 正

神祇令ないしは神祇令に規定された祭祀に関する論考は多いが、それが全体として古代国家にいかなる機能を持たせていたのか（持たせようとしていたのか）については未だ十分に解明されていない。それは、神祇令に規定された諸祭祀が律令制定時に定例化していたという前提に基づいて今までの研究が進められていたため、その祭祀体系が形成されるまでの過程を明らかにしようという努力が不足していたことによると言えよう。確かに神祇令の諸規定は、そのもとになったと考えられる唐の祠令と比較した場合、日本独自のもの、日本的に改編されたものばかりであり、伝統的に挙行されていたものが明文化されたという解釈が支配的であるのも当然である。しかし、『日本書紀』『続日本紀』などからその定例化の過程を跡づけられるものはごく僅かであり、尚検討の余地を残すものである。

現存する神祇令の条文は養老令のものであるが、そのほとん

どは大宝令に既に存していたことは先学の研究で明らかにされている。また、天武・持統朝の「大嘗」「新嘗」の例を待つまでもなく、正史には必ずしも行なわれた統べての祭祀が記載されるものではなく、特に毎年のは省略するという原則があったことも指摘されている。けれども、『日本書紀』では定例化したものを記さないとする原則が貫かれていたとは言えない。律令祭祀の中でも大忌祭・風神祭は、天武四年四月癸未条を初見としてほぼ毎年四月と七月の二回に記載がみられる。それは飛鳥浄御原令制定後においても変わりなく、儀礼そのものは定着していても、四時祭的な規定は持統朝に成立していなかったことを示していると考えられる。

これとは逆に、大宝律令制定時まで定例化していなかったと考えられるのが祈年祭・月次祭である。これらは神祇令の中でも「其祈年月次祭者、百官集<sub>二</sub>神祇官<sub>一</sub>、中臣宣<sub>二</sub>祝詞<sub>一</sub>、忌部班<sub>二</sub>弊帛<sub>一</sub>」とされているような重儀である。ところが、持統朝以前には臨時の班弊記事が見出せるだけであるし、文武朝初期には班弊儀礼すら行なわれた形跡がない。その中で注目されるのが大宝律令制定と前後した大宝二年三月己卯、全国の国造を集めた上で天皇齋戒のもとに行われた「惣頒<sub>二</sub>弊帛於畿内及七道諸社<sub>一</sub>」である。これは「大弊」（二月庚戌条）という記載からも、神祇令に規定された「天皇即位、惣祭<sub>二</sub>天神地祇<sub>一</sub>」の最初のものと考えられる。しかも、当初班弊の規定に「大幣及月次幣例」（大宝二年七月癸酉条）としかなかったものが、「祈年幣帛例」（慶雲三年二月庚子条）も史料上に見られるようになる

ことを考え併せると、後の時代にこれを前例として祈年祭が成  
立したと考えられるのである。

天武五年八月辛亥条の「大解除」を初見とする大祓も、養老  
五年七月己酉条に「始令文武百官率妻女姉妹、會於六月十二  
月晦日大祓之處」とあることは、神祇令に定例大祓が規され  
ていたにも関わらず、この時まで規定通りに実施できなかった  
ことを意味している。

このように考えてくると、律令祭祀、特にその四時祭的な規  
定は過去に定例化した祭祀をそのまま明文化したものではな  
く、律令国家の神祇の在るべき姿を提示した極めて理念的なも  
のであった様に思われてくる。これを当時の時代状況のもとに  
当てはめれば、律令の編者は唐の「祠令」に見られるような整  
然とした祭の体系が示され、それに匹敵するもの（少なくとも  
見劣りのしない日本独自のもの）を示す必要があったはずであ  
る。そこで過去に行なわれたことのある行事を中心に「在るべ  
き姿」を描き出した結果生まれたもの、それが神祇令の祭祀体  
系であったのではないだろうか。そう考えれば神祇官の関与が  
ほとんど見られない神祇の祭祀や大宝期には意義を喪失してい  
たと考えられる祭祀が加えられていること、更には「斎」の規  
定が厳格に守られていなかったことも矛盾なく説明できると思  
われる。

古代国家は律令制施行後、その実現化に苦慮していたのであ  
り、「神祇」のみ例外であったとは思われない。換言すれば、  
神祇令の規定も他の律令諸規定と同様、当初からそのままの形

で行なわれていなかったと考えられる。神祇だけを「日本独自  
の伝統」という先入観で例外視することは、むしろ事実認識を  
妨げることになるのではないだろうか。

### 儀礼における形式の問題

宇野 正人

#### 〔研究の目的〕

コンピュータにおける画像データと文字データをリンクさ  
せ、儀礼の形式を分析・シミュレーションさせること。

#### 〔研究のための前提〕

宗教学における大部分の表現媒体は、活字に代表される文字  
である。それに加え、補助的に写真や絵画も媒体として使用さ  
れていた。これが宗教学では伝統的であった。というよりも、  
人文・社会科学全体がそうであったから、宗教学でもそうなっ  
たと、いった方が正確だろう。すなわち書物という媒体で、宗  
教の実態あるいは析出を表現してきた。そこには映画やVTR  
という、被写体が動く媒体などが介在していない。このことは  
映画やVTRの技術革新の問題も含み込まれるが、宗教学が現  
存する宗教を学問対象としているには、それら媒体を駆使しな  
いのが不自然なくらいである。そうしたなかで、近年、電子技  
術の革新によりマイクロコンピュータの登場・技術進歩が著し  
い。これらのものも媒体に含めて、今後、浜野保樹氏などがい

「ハイパーメディア」という概念に注目しなければならぬのではない。「ハイパーメディア」、すなわち「メタ」であり「超」である媒体である。従来からの媒体を越えるというのではなく、それらの特性を活かしつつ、それらを総合、あるいは融合した、これまでとは異なった次元の媒体が出現してくるだろう。その媒体を宗教学がどう活用するか、今後の課題になると思われる。

〔前回までの研究〕

私は、二年前、「祭研究におけるデータベースと画像処理のシステム構築」と題したものを、当学会で発表した。そこにおいて、(一) 先学の研究成果には、単に文字という媒体だけではなく、ビジュアルな媒体に写し取ったものも多くあり、それら異なった媒体が、相互補完的に関係すれば、かなりの成果となるだろう。そして、(二) それに少しでも容易に近づくために、個人レベルでも可能なコンピュータにおけるデータベース作成や画像処理の問題がある、と考えた。この考えは今も変わっていない。

〔具体的な作業〕

- (一) 具体的事例を島根県隠岐島に伝承されている『隠岐島前神楽』とする。
- (二) 神楽の各演目における所作や舞の形式を分類する。
- (三) 分類された所作や舞の形式の各々をコンピュータへ画像入力する。
- (四) 加えて、神楽各々の演目名・所作名等をコンピュータ

へ文字入力する。

(五) その後、画像データと文字データをリンクさせ、分析及びシュミレーションをおこなう。

### 東北地方西部の神社巫女に関する一考察

森 正康

日本社会においては、中世以降、女性に対する汚穢思想が高まるなかで、神社や共同体で行われる様々な祭祀において女性をその中枢から遠ざけるのが一般的な傾向であった。伊勢神宮における斎官や賀茂神社における斎院などの女性祠職の代表的存在がしだいに中絶していくのも、こうした社会状況を反映しているともいわれる。

もともと近世以降においても、なお幾つかの神社では女性祠職の参画が見られるし、なかには祭祀の中心的役割を担った事例もある。また、表面的な史料には表れて来ないが、男子神職の妻などが神楽舞などの補助的な役割を担う事例なども少なくないが、まず公認された存在ではない。

さて、ここで取り上げた出羽地方、わけても秋田県下の神社巫女は、これが近世において吉田家の神道裁許状を得た公的祠職であるところに特徴が見られる。佐藤久治は、これについて十五例を報告しているが、このうち実際に神道裁許状を現存させる巫女は六例に過ぎず、他は墓石や位牌などに巫女名を記入

したものと見られ、公認の度合いは不明である。しかし、公認を得た巫女のなかには、三代ないし五代に亘って連続して裁許状を受けた家もあり、宗教的な社会制度として定着していたことが窺える。例えば、旧秋田藩に属した秋田県仙北郡神岡町の八幡宮の巫女の家筋である佐々木氏の場合、正徳三年（一七一三）七月に「巫女大式」が神動時に赤色千早舞衣着用の裁許状を得たのが始まりである。これは、周辺地域の男子神職が吉田家配下に組み込まれていく時期と比較しても、かなり早い時期の許状であると思われる。その後、佐々木氏では、寛保三年、安永五年、寛政十年、嘉永元年と代々、大式または要の名で神道裁許状を受けている。また、巫女は力が強かったたので、神社正面の位置に屋敷を構えているのだともいう。なお、巫女の夫も、文化八年に至って裁許状を得、下社家として機能するようになる。

その他、旧日本庄藩の八幡宮に奉仕した齋藤氏の場合、享保十二年（一七二七）四月に夫婦に対して祠官播摩守ならびに神子右近の裁許状が与えられ、やはり以後五代に亘っている。いづれにせよ、秋田県地方では藩領を越えて近世中期以降に神社付属の巫女たちが神道裁許状の獲得を通して、公認されていく状況が理解されよう。

ところが、同じ出羽地方でも山形県に入ると秋田県以上に修験勢力が卓越するとともに、神社巫女が存在そのものが極めて稀薄となる。それでも、庄内の鶴岡藩においては、延享五年の「庄内寺院録」に神子を置く神社が六社見られる。いづれも、

羽黒修験の鈴取神子などにならったものと思われ、修験神子の兼帯のようである。さらに内陸部へ入り、山形藩や米沢藩あたりになると、修験神子も含めて女性神職の影は薄くなる。同時に神職制度も未発達で、修験持ちの神社が圧倒的に多くなる。

それでは、以上のような出羽地方における近世の神社巫女の在り方は、西日本に較べて神社専属の社家の成立そのものが新しいこの地方においてどのようなことを意味するのであろうか。すなわち、全国的に女性司祭者が神社から消滅するなかで、逆に公認の神社巫女が置かれるようになった背景には、いつに既存の修験勢力との宗教的緊張の高まりが存在するものと考えられる。つまり、新興勢力である社人側が対等的立場に立つようとした行動の表れで、修験支配からの脱却をはかる方途の一つとして、修験の神子制度にならって、神道裁許状を得るに至ったものであろう。また羽前に神社巫女が置かれた事例が少ないのは、社家制度そのものが未発達であったためといえよう。したがって、出羽地方における神社巫女存在は、極めて近世的な状況がつくり出したものであり、古態を留める神社巫女とはやや異質的存在であるとみられる。

### 践祚大嘗祭の成立と律令制

松前 健

大嘗祭は、古くはオホニへ、オホムベなどと訓み、『読日本

記』に「大新嘗」の字を当てているように、一種の「大がかりな新嘗の行事」であり、民間の家々の新嘗に対する「宮廷」の新嘗行事をさす語であったことは、本居宣長も論じたところである。つまり、宮廷で行われた、天皇の親祭される、一種の稲と粟の収穫行事を、特に「大嘗」と呼んだのである。従って、この語は、本来、年毎に行われる祭儀であって、後に言うような、天皇が即位の後で行った、一世一代の踐祚大嘗を指す語ではなかった。

記紀などの古典でも、同じときの天皇の新嘗の行事を、大嘗とも新嘗とも記し、大照大神の天上の新嘗の神話でも、『古事記』では大嘗と呼び、『日本書記』では、「新嘗キヨシメス時」とか「新宮」とか記して、新嘗の語を用いている。『神祇令』でも、毎年の新嘗祭のことを、大嘗祭と呼び、その義解には、「凡ソ大嘗八年毎年一年、事ヲ行フ」と記され、また『延喜式』でも、大嘗祭祝詞に出て来る「皇孫命の大嘗」は、毎年の新嘗のそれであって、即位はじめの踐祚大嘗祭ではない。要するに、一世一度の踐祚大嘗祭も、毎年の新嘗祭も、古くは等しく大嘗と呼び、内容にも、それほど区別がなかったが、後世になると、前者は即位式と結びつけられて、その政治的意義が強調され、平安の『延喜式』や『貞観儀式』の踐祚大嘗祭の部に見られるような、悠記・主基の齋国・齋郡の卜定、忌部の神璽奉皇、中臣による天神寿詞の奏上、久米舞、吉士舞、国栖奏のような、各種の服属儀礼の奉納などの諸行事が、館会と結びつけられて、単なる農耕行事から、純然たる国家行事としての形を

帯び即位された新天皇が、神とのコミュニケーションにより、神聖な明つ神となり、群臣が、これに御寿の長久をことほぎ、服属の誓いをするという、一種の王権祭式となったのである。それとともに、踐祚大嘗祭のことを、単に大嘗会と呼び、毎年の新嘗祭は、単に天皇が新穀を神に供え、自らも供する従来の農耕の原義を持ち続けて、新嘗と呼んで区別するようになった。

従来、唐風の律令礼制に基づいて新しく輸入された新しい儀礼、「即位礼」に対し、踐祚大嘗祭こそ古くから宮廷で行われた固有の即位儀礼であると主張されて来たが、近年、井上光貞、岡田精司氏等の歴史学者により踐祚大嘗祭こそ、律令制の導入によって、新しく設けられた、宮廷の大祀であり、その様式のはじまりは、持統朝からであると説が有力となっている。私もこれに賛成である。すなわち持統五年（六九一）十一月の条に、「大嘗ス。神祇伯中臣朝臣大島、天神寿詞ヲ誦ム」と記され、その前年（六九〇）正月の即位礼に、同じ中臣大島が、同じ天神寿詞を読んでいることと、正に重複している。『令義解』では、踐祚の日（天皇の即位のこと）、中臣が天神寿詞を奏し、忌部が、神璽の鏡剣を奉上げたことが記され、この天神寿詞と鏡剣の奉上の両儀は、即位儀礼のみの行事であって、大嘗には、それ以前には行われた記録はない。

神器奉皇が、持統五年の大嘗の条には見えないから、まだ当時は、大嘗に移されてはいなかったであろう。大嘗祭に移ったのは何時か不明だが、平安の『貞観儀式』には見えるから、奈良末から平安初めにかけてであろう。これは、忌部（齋部）氏

の衰退に伴ない、天長以後は、廃絶された。

修記・主基の齋国・郡の卜定は、天武二年（六七四）十二月の大祚の記事に、これにあずかる中臣・忌部および神官の人等、ならびに播磨、丹波二国の郡司に賜祿のことがあるから、すでにこのころから、始まったように見えるが、そうした卜定は、三年後の天武五年九月の条に、通常の新嘗のため、尾張国山田郡、丹波国訶沙郡が、齋忌、次に、選ばれているのを見ると、まだ完全に、大嘗・新嘗の区別はつかず、ただ天皇の親祭する新嘗行事には、こうした大々的な、齋田卜定が行われていたものが、後には、踐祚大嘗祭のみの強調する行事となったのであろう。律令制下の毎年の新嘗祭でも、同じ幾内から齋国・齋郡・齋田が二ヶ処卜定され、一方から稻を、他方から粟を、それぞれ、抜穂を行なったことが、『類聚符宣抄』『宮主秘事口伝』などには記される。

二重の齋田を選んで、新嘗の供御に当てる風は、大化以前から小規模な形で行われたらしく、後世の諸国の祭礼行事で、宮座が東と西の両座に分れ、それぞれ仮宮が作られ、神事や宴が行われる、いわゆる双分制的行事ともを同じくするものである。もともと豊饒儀礼に存する、二元的な世界観（積極原理と消極原理）に基づくもので、最初は国家的・政治的な定義はなかったであろうが、即位儀と結びつくようになって、都をはさんで、全国の代表として、東西の二国が選ばれるというような、規模のものとなったのであろう。

政治的な意味のなかった時代の新嘗の齋田としては、『日本

書紀』神代卷天孫降臨章のホノニギの妃のカムアタツヒメが二種の齋田を卜し、神饌と神酒を作って、新嘗の祭を行なったという神話に見える。大化以前の古い新嘗の齋田行事の反映である。

それにしても、律令制定期の貴族官人たちは、どのような心的動機から踐祚大嘗祭という大祀を始めたのであろうか。

沢田潤、折口信夫氏は、律令制の「即位式」を唐からの借物であると断じたが、実は律令制の本家である唐の律令制では、『大唐改元令』『大唐六典』『通典』などの礼部や祠部を見て、『延喜式』『貞観儀式』などのような盛大な即位式は、見当たらないのである。僅かに、凶礼の中で、皇太子が、先帝の柩の前で、死が確認されると、伝国璽をはじめ八種の印璽を受けるだけで、特別な祭典もない。一種の事務引継式にすぎない。もちろん、漢時代には、例の漢の高祖の斬蛇剣などもあったが、唐時代には、そうしたシンボルはなくなった。日本のように、新天皇が、袞衣（袞冕十二章）を着け、冕冠をかぶり、太極殿の高御座に登壇し、鐘鼓をならし香を焚き、群臣の拜賀を受け、宣命を発するというような盛典ではない。むしろこのような形の儀典は唐では、元正の朝賀の儀や、朔旦冬至の朝賀の儀などの、例年、もしくは定まった年の行事には、行われるが、それにしても即位儀は、前述の引継式以外にはない。

近年「神聖王権制」に関する問題に関心を寄せている欧米の学界において、特に注目されているのは、遠く秦・漢以来、魏・晋・隋、唐、宋、明、清と続く、中国律令制にある皇帝、

即ち「天子」が、皇天上帝の子であり、聖なる存在とされ、一種の宇宙王であるという観念でありながらも、それにふさわしい、欧州やオリエンツのような、物々しい「即位式」「戴冠式」がないことである。

もちろん、先秦時代より伝説的に語られ、秦の始皇帝や漢の武帝などが、強行した、新王朝の設立期などに、天子が泰山に行幸して、皇天上帝を祀り、そのお告げを受ける「封禪」や、その観念を取りあげて実際の民間習俗をも取り入れ、四時祭式としたらしい、都城の南郊に、円壇を設け、冬至に天を祀り、北郊に方壇を設けて、夏至に地および后稷をまつる、いわゆる、郊祀の制が漢以後にできあがったのであり、即位後の天子に対する神よりの承認の形が、定まったのである。これらによって、祭天の礼は、天子のみの特権となったのであるが、それにして、これらは、王権儀礼ではあつても、いわゆる即位儀礼であつたかは疑問で、このとき、天子は、日本のそれのように詔勅を下し、神璽を受けて、登極を天下に宣布したわけではない。

そもそも、古代中国の律令的礼制なるものは、本来、孔孟などの儒教の天命思想に基づき、それに周易、陰陽五行、占星術、老莊思想などを加味して、できあがった特殊な呪術的宇宙観を基盤とした祭祀制度であり、皇帝は、その宇宙全体の均衡と運営に、責任をになう一種の司祭長であり、その能力を買われて、上帝から命を享けた、一種の宇宙パイロットなのである。決して、一定の血筋の者のみの専有するところではないと

いう思想、つまり一種の易姓革命の思想が、律令制の根本にある。

イギリスのマックマン Macmillan, David オーストリアのリール Rule, Paul, アメリカのジョンソン Johnson, Wallace, ンダーソン Henderson, John, B. など、唐の律令制の研究家たちは、律令制の基盤となる宇宙観を、そうした易姓革命的な天人感応論によって解釈したが、七、八世紀の日本の律令制定者たちも、当然、唐の礼制の採用のさい、これが問題となったであろう。唐の礼制を、そのまま採用して、河内の交野に祭天の円壇を設けようとした桓武天皇の例もあつたが、決して永続をしなかつた。日本の律令制では、円壇・方壇を設けず、これに代えるに、固有の神祇制度を中央的に整備して、これを頭に戴き、その下に太政官以下の八省・百官を置いたし、また王室の宗廟として、伊勢神宮を、天皇の御寺の守り神として、神祇官八神を置いた。

また、唐では無視された即位儀を、特に取り出して、古い大王就任の様式に代えるに、唐風の朝賀の儀式を持ち出し、群臣や蕃客の賀を受けるといふような国際色をつけて、威儀を整えるときに、宣命、もしくは詔を発して、皇祖玄宗よりの天つ日継を受けて、皇位に就いた天皇であることを宣言するといふ、いわば万世一系の思想を強調したのである。

しかし、古代人の心としては、人君となる資格は、単なる即位儀だけでは、不十分である。神による承認が必要となる。そこで、神と人とが、交融する習わしとなつてゐる新嘗の祭り

が、注目されたわけである。新嘗の当字に、「嘗」という漢字が当てられたのは、中国に似た形の収穫行事「嘗」があったからであるが、中国のこの日は、陰暦七・八月の交で、純然たる秋祭である。また穀物の初穂祭であり、これを祖霊に供える行事である。日本の新嘗も、もと初穂祭であって、その時季も、九月の神嘗祭と一致するところであつたらう。これが二ヶ月も遅い十一月中旬となつたのは、恐らく、中国の律令制における、天子の親祭する行事「郊祀」が、冬至に行われたからである。冬至は、中国ばかりでなく、欧州でもオリエントでも、古い「太陽の復活日」であり、また「宇宙・国土が生まれ替る日であつたからである。日本の律令製作の貴族や学者たちも、この日こそ新しい日の御子が誕生し、現つ神となるにふさわしいと考えたのであろう。私はそんな意味で、踐祚大嘗祭の様式を、律令官人たちの案出した新しい祭式であり、七世紀後葉の持統朝以後に徐々に形成され、八世紀初めから九世紀初めにかけて、完成したものと考えているのである。

## 第八部会

## 京都日蓮教団の本寺内法度

— 本法寺の事例を中心に —

糸久宝賢

近世京都日蓮教団の本寺内法度を検討し、教団機構を究明するために、ここでは京都本法寺所蔵の資料を中心に考察を加える。

平成二年六月二十四日の日本印度学仏教会において、京都本法寺所蔵の法度類の中から『楽座法式』をとりあげ検討を加え、この法度が、本法寺における法度類の再整備の流れの中で制定されたこと、『楽座法式』という雅楽演奏者対象の法度であるにもかかわらず、全寺内・本末機構運営に携わる役者の管理下におかれていたことを指摘した。ここでは引き続き本法寺所蔵の『永代式目』をとりあげ、本寺である本法寺内の規制を紹介すると共に、既発表の『末寺住持之制法』との比較を試み、頭書の問題を小考したい。

『永代式目』は元禄八年十二月に制定され、以降明治二十七年までの歴代貫主の花押がなされている。条文は全二十五条からなり、日常の勤行・式日法要への出仕の義務づけ（一二三四条）、礼節の遵守や風紀の肅正（五から十条）、塔頭什物の管理

（十一条）、借金請け人となることの禁止（十二条）、寺外者宿泊・寺外宿泊の禁止（十三・十六条）貫主の送迎礼儀（十四条）、大衆旅行の際の届け（十五条）、塔頭建物の売却禁止（十七条）、塔頭後住の貫主承認（十八条）、法事・葬儀の供物（十九・二十条）、法度違反者の関係者接触禁止（二十一・二十二条）、評議の裁決方法・参加資格（二十一・二十三条）、寺有財産の私有化禁止（二十四条）、法度違反の相互監視と究明手順（二十五条）等を定めている。この法度と『末寺住持之制法』とを比較した場合、両者に共通するのは、住持の任免権が、貫主または本寺に掌握されていることを示す部分であり、対象に本寺大衆・末寺住持という性格の相違があるから、他の部分での共通点は無い。

しかし、ここで注意しなければならない事は、貫主への礼儀を除く日常的に遵守すべき事項の最終決断者が、『末寺住持之制法』では「本寺」と規定され『永代式目』では「貫主・役者行事」等の、本寺内役職者と規定されていることである。この内特に役者は『永代式目』中では、大衆の処罰・塔頭代替わりの際の監査・大衆評議への中継・大衆旅行の際の管理といった事項に関与し、他の場合は、対社奉行事項の処理等を担当している。役者が貫主を具現化する役割の一端を担い、その制度が戦国期には成立していたことは既に指摘した如くであり、これを本院機構と称した。『永代式目』十七条において後継者不在の塔頭建物を「本院」に差し上げることが定められているが、「本院」とは建造物や居住区をさすものではなく、貫主と

役者によって形成されたこの制度あるいは機構そのものを示しているのではないか、と考えられるのである。

かかる前提に立って、近世本法寺の本寺内機構とこれを中心とした本末組織とを図式化すれば教団の末端基本単位として

(本寺) 〓 貫主—役者—大衆

末寺 〓 住持

ということになる。ここからも、中世の門流機構が近世にいたっても基本単位として継承されたことが指摘出来るであろう。

### 寺院職掌の選任法

清田義英

「鬮」はすでに『日本書紀』や『統日本紀』などに「短籍」を取るといふ記事が出ており、中世になると鬮は多用され、とくに中世後半には非常な流行現象ともなっている。鬮の多くは「仏前御鬮」「神前御鬮」「宝前御鬮」などといわれるように、特定の神仏の前で取られ、そこに神仏の意志が表明されたものであった。

鬮は大和地方では主に「探」といわれたが、この別称のほか「神点」と称した事例が法隆寺の記録にみられる。天正三年

(一五七五) 正月、聖靈会講師について、「講師儀神点之時、英秀可為講師之探出所也」と、神点つまり鬮取りにより英秀が講師に決している。この神点は、講衆と梵音衆の意志によって採用され、講師坊集会の評議後、その場において講師の候補に挙げられた者が鬮を引いたのである。鬮は「神心」といわれ、また「無想之神判」といわれたように、神意を問うことからこの「神点」の名称は、最も端的に鬮をあらわすものといえよう。

集団の全体の意志によって鬮を採用したとき、成員全員あるいは代表者が鬮を行う場合と、複数の相論・競望当事者に鬮を取らせる場合の二通りがあるが、先の法隆寺の事例は後者で、寺院社会の鬮は後者の場合が多い。永和四年(一三七八)正月十八日、京都妙顕寺三世朗源は後職を定めずして急逝したため、後職候補として通源・日実・日成の三人が挙げられたが、それ推すところがあつて決まらず、「仏前御鬮」によって候補三人ぞれが鬮を引くことになった。鬮に先立って大衆は「面々無私曲之思、各々鬮最貞之儀、宜任仏前之御鬮、可被貫首必定者也」と起請し署判している。二月一日の鬮の結果は「任仏前御鬮及三度、皆通源ニ御鬮下リタル」と、「叶仏意」つて通源にあつたといわれ、新貫首に決まった。しかし、日実・日成はこの鬮を不満として妙顕寺を退出することになる。『日蓮教団全史上』には「恐らく学徳より門閥が問題とされて日実・日成は単に名分上候補に引出されたとの感が深く、鬮は恐らく通源に下ることに最初から決定していたのではなかつたであろうかと考えられる」と記している。中世法華寺院において複数の候補者

に鬮を取らせた事例は、妙頭寺の例以外には未だ接していない。ただ、宝徳三年（一五四一）二月一日の「日隆聖人未來遺言之事」には、尼崎本興寺の貫首を決める際、もし器用の者多ければ「本尊御鬮」によるとしている。しかし、寛正四年（一四六三）五月十三日の「本能寺法度」では、本能寺貫首が本興寺のために器用の人を選ぶようになっていた。

鬮は「私曲之思」「最眞偏頗」の対極にあつて公正さを貫く手段として行われたが、妙頭寺の事例のように神意を問ひながらもそこには門閥問題で候補の段階で人為性が働いていることは注意すべき点であろう。

次に犯人摘発の手段として知られる「落書（起請）」について、従来「落書」は犯人摘発手段のみに用いられたものではないが、それは極めて特殊の例であるといわれてきた。しかし、この犯人摘発法としての落書でない「落書」は、東大寺文書に職掌などの選出手段としてみられ、それは決して「極めて特殊の例」ではなく比較的広く行われていたことが知られる。建武二年（一一三五）九月五日の「東大寺学侶等起請文」は、美濃国西部荘の支配の方式を学侶が取り決めたもので、八カ条から成っている。その第六条に、毎年三月中に供僧の内から「雨落書採取」により学道分と非学道分の各一人の「器量仁二人」を選んで庄家に差し下し、年貢の収納を沙汰すべきこととある。なお、この「雨落書」とは東大寺の「落書」の別称で、ときに「雨無想（夢）落書」ともいったが、ここで注目すべきは「雨落書採取」という表現である。実は「落書」には一つの作法が

あつたのではなからうかといわれている。とすれば、集めた投票用紙などをすぐさま開票せず。仏前・神前に雨（天）のように「落す」など一定の手続きの後、それを鬮取りのように取って、開票したものとみれば、「雨落書採取」という表現はこの作法を裏付ける一つの根拠になりうると思料されるが、さらに具体的な跡づけが必要となる。

神仏を証人とした「落書」は、中世も末期になると次第に人間を証人とする方式、つまり「入札」と変わり、武家社会にその事例が登場してくる。寺院社会でも近世初頭には、摂津勝尾寺の作法のように「入札」が採用されている事例がみられる。このように「落書」より「入札」は、時代的発展の一面を示すものといえよう。

### 那智参詣曼茶羅にみえる補陀落渡海僧

根井 浄

補陀落渡海は観音浄土の補陀落世界に向かって船出する狂騒的な信仰表出であり、それは入水であり、捨身行でもあった。この渡海の光景を描写する絵画資料として那智参詣曼茶羅があり、現在、二十五本の存在が確認されている。渡海の様子は曼茶羅の最下部にあり、それは現・和歌山県那智勝浦町の補陀落寺および浜の宮眼前に広がる海岸一帯での補陀落渡海を描いたものである。そこには赤色の頭巾と袴を着用した二～三人の渡

海僧があり、後列には三々七人の黒衣姿の僧侶が連なり、海岸には白帆を立てた渡海船と曳航船があり、まさに補陀落渡海直前の光景を描いたものである。これらの描写は曼荼羅諸本によって細部は異なるが、概ね構想は同一であり、絵画全体としては二種類の基本型があったことが理解される。そこで当報告では、この参詣曼荼羅に見える渡海図を念頭に置き、渡海僧の実態について追究しておきたい。

『本願中出入証跡之写・別帳』(一) (青岸渡寺藏・享保二〇年) によれば、天文年間まで諸国から渡海行者が那智海岸に集まり、渡海の時補陀洛寺住持(代々渡海上人と呼ばれた)引導の先達を行い、沖の補陀落島(綱切島)に渡って入水したという。その際、観音浄土往生の儀式があり、額札が千手堂(補陀洛寺)に納められたと伝えている。また諸記録によれば渡海僧は修験山伏であり、渡海にあたっては不眠不動などの難行苦行を行い、それは千日行であったという。この千日行は熊野那智山の瀧行者の普遍的な行法であり、ここに渡海が瀧千日行者の究極的な捨身行であったことがまず想像される。その意味で、参詣曼荼羅に描かれる渡海僧は補陀洛寺住持、及び、同行者としての渡海僧であったことには疑いないが、実は彼らの実態が瀧千日行者であったことが推定できるのである。

熊野那智の瀧千日行者は、元来、瀧本六十六人衆という山伏集団であったといひ、千日行を終えた者は大先達と呼ばれ、黒色の烏帽(からすぼう)の着用が許されたともいふ。那智参詣曼荼羅にも靈光橋で如法経修行する彼らの姿が描かれている。

近世の瀧本一帯には、不動堂・山上堂・地藏堂・鐘樓堂・別所・伏拝門・闕伽井が境内を整え、そのうち不動堂には応仁元年の「飛瀧千日行人」を冠称する聖護院門主道興の御判を記す棟札があるといひ、別所は「瀧本愛染堂小別所」ともいひ、ここでは瀧行者が堂に籠って天下国家の祈禱を行った。そして『那智山社格式書』によると、瀧行者は長日二時の勤行、香花、燈明役を勤め、初めて瀧本の行法を行う時は十四日間の断食、総じて千日の苦行が要求されたという。

一方、瀧行者は補陀洛寺における供養法会にも出仕し、例えば「濱之宮千手堂供養曼荼羅法」(『本願中出入証跡別帳写』二)には瀧衆二十八人とみえている。また那智参詣曼荼羅に描かれる渡海場面の黒衣姿の僧侶は瀧衆と言われ、さらに補陀洛寺の春彼岸供養前の二月には、瀧本行者による「塩かき」(海水での禊カ)があり、その時、瀧行者へ料理が出されたという。そしてこの儀式は渡海に伴う名残行事と伝えている。ここにまた補陀落渡海と瀧行者との関係を知る事が出来る。この連絡を一層可能にするのは、参詣曼荼羅にみえる瀧行者と渡海僧の装束でも指摘できる。即ち、参詣曼荼羅に描かれる渡海僧は赤色の頭巾を被っているが、これは同じく曼荼羅にみえる瀧千日行者が被る黒色の烏帽と同型のものである。つまり、このことは又、渡海僧が瀧千日行者自身であり、渡海の時赤色の烏帽を着用するものであったことを示唆している。現在、補陀洛寺の前面の海岸に残る赤色浜という地名は、この渡海の折りの赤色の頭巾と無関係ではあるまい。

以上のような補陀落渡海は、近世には補陀洛寺住職の葬送儀礼として残り、その渡海船を「こつふね」というのは「骨船」であり、中世社会における生身での渡海は崩壊したのかも知れない。しかしながら、那智參詣曼荼羅（鬪鶏神社本）には慶長元年の動かすことの出来ない年紀銘があり、このことは那智參詣曼荼羅の世界が少なくとも中世末の那智山一帯を描いたものであり、そこに描写される補陀落渡海もまた中世社会における光景であったことを無視するわけにはいかないであろう。

## 女人禁制の靈山と開祖の母

日野西 真定

### 一、開祖の母の祀られている例

かつて女人禁制が行われていた靈山の麓には、その開祖の母が祀られている例が多い。高野山・慈尊院（空海の母）、比叡山・花摘堂（最澄の母）、立山・媯堂（慈興の母）、大峯山・洞川側母公堂、吉野側同（共に役行者の母）、根来寺・大日寺（覚鑿の母妙海尼）である。空海の母（弥勒菩薩、慈興の母（如意輪觀音）は仏・菩薩の化身、役行者の母・覚鑿の母とは法体（尼の姿）である。そこは、山上に参れぬ女人成仏の場として信仰された。「熊野三所権現金峯山蔵王垂跡縁起」には、役行者の母の法流を相続するグループが存在する。

### 二、高野山麓の慈尊院

慈尊院は、元来高野山の政所であった。次第に宗教活動を主体とするようになり、平安時代中頃には、山上を上寺というのに対し、下院と称した（『金剛峯寺建立修行縁起』）。同後期から、結縁寺と俗称された。正和二年（一一三三）の『後宇多院御幸記』に、同院弥勒堂本尊は秘仏であるのを、法皇は無理をいって拝んでいる。しかし空海の母に関する信仰は記述されていない。それが、同院を管理した中橋家の『弘法大師開山縁起』になると、母君の伝承が軸となり、死ぬと空海加持力で全身舍利となり、弥勒堂の下に納められ、弥勒菩薩の下生を約束する。山上の都卒の内院に対し、外院だとし、山上と同じ壘場であり、女人成仏の場と唱導している。女人高野と俗称される。また母君自身の唱導もされ、山上の空海に会いたいと、矢立（高野町）の結果石まで来た時、火の雨が降るなどの天変が起る。驚いた空海が下り、この山は女人結界で、特に女人の月水をさけているという。母君は、自分は既にそれは止っており、貴僧（男）と同じであるといい、さらに登ろうとする。大師が袈裟をしき、これをまたぎ越えようとした時、久しく止っていた月水がこぼれ、これをよごすと、忽に火焰となり、石は飛び散る、これが袈裟掛石。空海が大石を押し上げ、母をその陰にかくし守ったのが押し石。母君が女人結界のしるしにねじたのがねじ石。こうした結果石にまつわる伝承を唱導している。前

出『御幸記』に、金峯山の都監比丘尼の伝承が、結果石の近くの鳴河にもあることを記述しているが、これがルートにあるように思える。ところで、この母君にまつわる伝承は、室町時代

に出来た「説教苺」の「高野の巻」に取り入れられている。

苺物語には、この空海母君は全くかかわりがないのに、わざわざ組み入れられたのは、この物語を唱導した同じ高野山麓、九度山（橋本市）の玉屋との関係を考えなければならぬ。同家は、宿屋となっており、同物語の主役の一つである。

そして、同家の庭には、石堂丸の母千里姫の供養塔が祀られてあった（『紀伊統風土記』二一七七頁）。この点からも巫女の定着したものと思える。慈尊院と玉屋とは、両高野参詣道の要めにある。ここで、両者相い提携し参詣人相手に唱導活動を行ったことが分る。そして、室町時代には、慈尊院が空海母君の廟所として盛んに活動したことも認められる。

### 三、空海の母君に対する信仰

前に記述した外に、その名前からも、これがうかがえる。母君の出身は阿刀家であるが、どの正史にも、その名は記されていない。それを、京都阿刀家の系図には「阿古屋又は玉依姫」、「中橋家世系脈譜」には「慈尊御前、世名ハ阿古屋姫」とある。玉依姫は巫女、阿古屋も庶民的宗教者、慈尊御前は、弥勒菩薩の化身をさす。ともに、信仰対象化されて生れたものである。

### 四、まとめ

女人禁制の山麓には、女人救済のため、その開祖の母が存されたケースがよくある。その背景には、女性宗教者の姿が存在するように思える。

## 古代日本の冥界説話

茂木 秀淳

現代においては、冥界を訪問し再びこの世に戻ってくるという話は構想されることはないが、古代においてはさまざまな冥界訪問譚が語られていた。話を構想する、あるいは、話を語るということは、その内容についてなんらかの確信をもっている、あるいは真実性を感じているからこそできる行為である。冥界を訪問するという話が成立したということは、そのような話が一定の真実性を伴って意識され受け入れられていた、ということの意味する。現代の我々の認識の枠組みの中では、とうてい考えられない冥界訪問の話がどうして構想され語られることができたのか。この問題について、『古事記』などの伝える冥界訪問譚を検討し、考察することにした。冥界をテーマとする話の基本的な考え方は、死後の靈魂の存在が認められていること、および死後の靈魂の存在する場所が認められていることの二点にあると思われる。以下、個々の説話について、この二点について要点のみ記すことにする。

### (1) 『古事記』

伊邪那岐の「黄泉国」訪問の特徴はまず第一に、生きた人間がそのまま冥界を訪問し、生還することができる、という点にある。このような認識が可能となるためには、死者とその世界

が生者のそれと同様の実在感をもって意識されなければならぬ。ということとは、生と死の区別がそれほど判然となされておらず、両者を連続的に捉えらえるという死生観が背景にあると考えられる。冥界はこの世界とは別の場所に、この世界となんらかの関係をもちつつ存在している、と意識されている。

### (2) 『日本霊異記』

『日本霊異記』には多くの冥界訪問譚が見られるが、それらに共通する特徴として、生きた人間は、そのままで冥界を訪れることはできない、ということが指摘できる。このことは、伊邪那岐の場合よりも生と死の区別がより判然としたものになり、両者の連続性が薄らいでいると理解される。冥界がこの世界とどのような位置関係にあるかは問題にされていない。冥界の位置については、伊邪那岐の場合と同様、この世界との関係を考慮することはないが、その実在性は認識されている、と考えられる。

### (3) 『今昔物語集』

『今昔物語集』の「立山地獄」の話は、先行する『古事記』、『日本霊異記』の冥界説話と大きく異なる点がある。それは、まず第一に冥界の存在は暗示されているが、冥界そのものの描写はないこと、第二に、冥界は立山というこの世界のある場所に接続された形で捉えられている、ということである。『霊異記』までは、冥界と現実世界との位置関係は問題にされていないが、「立山地獄」の話では、この世界の辺境に接続するような形で理解されている。すなわち、冥界はこの世界の實在

の場所と関係づけられている。以前は、冥界という異質な場所を、この世界との位置関係を考慮せず構想できたが、そのような構想が可能となるためには、二つの性格の異なる場所の實在を意識できなければならぬ。立山地獄において、冥界がこの世界の端に連続するものとして捉えられている、ということは、実在するのは一つの世界だけというように認識されてきたためではないかと考えられる。この段階でも、薄らいできたとはいえ、冥界の實在性は未だに疑われていない。しかし、冥界という世界の位置は漠然と別世界として意識されるのではなくて、唯一実在する現実世界との関係において理解されようとしているのである。『今昔物語集』には同様の認識を背景とする「異界訪問譚」と呼ぶべき語が多く見られる。

以上考察してきたことをまとめれば、次のように考えられよう。

古代の世界観では、現世と冥界が同程度の實在性をもって意識された。しかし、時間の経過と共に冥界の實在性は失われ、冥界は、この世界のはてに位置づけられた。それは実在する世界はこの世界のみであるというように認識され、その認識において、異質な世界の中にも合理的に位置づけようとしたものと考えられる。その後の経過を推定すれば、人々の関心は多くこの世界に向けられ、冥界の實在性はまったく意識されなくなったため、霊魂は幽霊などとしてこの世界において活動することになった、と思われる。

桂泉八葉山天台寺の山法について

月光 善弘

八葉山天台寺は岩手県二戸郡浄法寺町字御山（おんま）にあり、開山は行基菩薩、中興は慈覚大師と言ひ伝えられている。しかし「天台寺」という寺号の寺が資料の上で確認されるのは、正平十八年（一一三六）すなわち南北朝後期以降のことである。

「天台寺の組織としきたり」―別当桂寿院と衆徒六坊―の中に「桂清水観音の別当は桂寿院が代々勤め、六坊とともに山内と寺領を守り、祈禱、祭礼を行っていました。伝えでは、甲斐・信濃の大将一条兵衛介が罪を得てこの地に下って別当となり、つき従っていた侍がそれぞれ坊となったとされています。角田寿桂『桂泉天台寺縁起』もとより、確實なところはわかりませんが、古い寺院にはしばしば六坊の制があることは注目されてよいでしょう。」（岩手県立博物館編集『みちのくの霊山・桂泉観音天台寺』三二頁）と記されている。

八葉山天台寺の『山法』（山の掟）―池本坊文書・小向伊喜雄氏蔵、延宝七年（一六七九）―の解説に、「別当・衆徒には天台寺を護るための山のおきて二七ヶ条がありました。聖武天皇筆と伝えられる寺号額を守ること、祈禱、祭礼を怠りなく行うこと、別当・衆徒は同格で席順は出家年数順とすること、山内・寺領のことは別当・衆徒全体で運営することなどが定められて

います。」（岩手県立博物館編集『みちのくの霊山・桂泉観音天台寺』（以下『天台寺』とす（三四頁））とあり、山のおきて二七ヶ条と書いてあるが、山法の条文を数えようと、二八ヶ条となる。

末尾の二八条によれば寛文五年（一六六五）に、天台寺は盛岡藩天台宗の総録寺院である広福寺の末寺となり、その十四年後の延宝七年（一六七九）に、「山法」を制定したのである。以上の「山法」二十八ヶ条を検討すると、三つの点を指摘することができる。

第一に、支配職の別当と衆徒は、同座（一〇）となっているが、職掌においては別当に支配職としての権限を与えていること（18・19条）。

第二に、二六条の御山村二十六軒の門前衆（雑務役）の取扱いについては、別当・衆徒六人による進止がうたわれ、公儀の介入を排することを規定している。また「宝曆九年天台寺書上」の解説に、「山麓五カ村」は「観音敷地」として祭礼に奉仕し、殺生禁断の地とされていることなど、興味深いものである。（『天台寺』二七頁）と記されていること。

第三に、この「山法」の最大の問題点は、天台寺一山の補佐役である修験三光院について、一言半句も触れていないことである。

筆者は一山組織を「加持祈禱を主とする密教系の寺院坊（主として衆徒または社僧）によって構成され、保護者である大檀那の除災招福を祈念する祈願寺的性格を有する組織」と規定する。そしてその人的構成を大別して支配職・衆徒または社僧・

補佐役および雑務役（門前衆）に分類する。しかるに天台寺一山の「山法」には、支配職としての別当桂寿院・衆徒五人および門前衆（雑務役）については定めているが、補佐役に相当する修験三光院については、何の規定も見られない。

天台寺の「山鎮守社」である月山権現の別当を勤める修験三光院は、天台寺の祭祀に深く関連し、月山神楽は祭祀の最初に行われ、古い在銘の神楽面、太鼓胴や神楽本も所有している。

以上天台寺の「山鎮守社」である月山神の別当を勤めている修験三光院が、「山組織」の補佐役としての存在であるにも拘らず、「山組織」から完全に除外されている。このように「山組織」の中で、「三光院」のような補佐役が、近世に入って漸次大きな力を有するようになり、「山内」に問題を生ずるようになる。これらの末派修験などに関する種々の史料を参考にしながら、主として近世期における天台寺一山と山岳信仰の問題に、宗教民俗学的な立場から究明しているのが、森毅著の『修験道霞職の史的「研究」』であるといえよう。

### 無墓制と真宗

——真宗門徒における遺骨觀念の系譜——

本 林 靖 久

真宗信仰の盛んな地帯には、現在も墓を持たない伝統的な村落が少なからず見られる。このような墓を持たない風習（無墓

制）は宗旨との関係から見れば、浄土宗や禅宗の檀家にも見受けられるが、これまでの報告事例から見れば、圧倒的に真宗門徒に多い。

そこで、従来の研究成果を概括し、真宗門徒が墓を持たない理由を整理してみると、真宗の教義と伝統的慣習（納骨儀礼）、地理的条件（土地の狭さ）、経済的要因（貧困）などが挙げられる。特に、伝承された真宗の教義と本山納骨あるいは手次寺納骨の儀礼とが結びついたことが無墓制の形態を成立せしめた最も基本的な要因と言われている。

例えば、福井県三方郡三方町佐古地区は、現在も墓を持たない真宗村落であるが、死者は寺院での葬式の後、村内のサンマイと呼ばれる焼き場で遺骨にされる。その一部は収骨され、残りはその場に放置される。収骨されたお骨は三回忌まで家の仏壇に置かれ、その後、京都の大谷本願（西大谷）に祖壇納骨される。

一方、隣村の南前川地区はほとんどが曹洞宗の檀家であるが、近年まで両墓制の形態をとっていた。死者は村内の埋め墓で土葬にして小さな自然石を載せておく。その後の墓参りは、まず埋め墓へ行き、次に詣り墓へ参る。しかし、三回忌の法要が済むと、遺族は埋め墓の土を、詣り墓の回りに撒く。この儀礼は「ヒキバカ」と呼ばれ、それ以後は埋め墓に参ることはない。

このように、この二ヶ村において何らかの形で遺骸や遺骨に対する哀惜の念が表現されるのは三回忌までのことであり、そ

の日を境に遺骨との関わりは途絶え、以後は、弥陀（佐古）、祖霊（南前川）のみが祭祀の対象とされる。そこにはともに遺骨を軽視しながらも、無墓制門徒の弥陀重視と両墓制檀家の霊魂重視という対称的な観念が見られる。

従って、無墓制門徒が詣り墓を持つとうとなかったことの背後には、仏壇や手次寺の本堂を詣り墓と受け留めるような真宗の教説（阿弥陀信仰）、そして詣り墓に代わる手次寺納骨や本山納骨という儀礼があったことが確認される。確かに、死者の遺骨を奉安したいという欲求を手次寺や本山への納骨という方法で昇華させることができなければ、無墓制の成立が可能であったかどうかは疑わしい。

もちろん、手次寺や本山への納骨儀礼だけで墓を持たないことを十分に説明することはできない。しかしながら、無墓制門徒の納骨儀礼には墓を持つ門徒のそれと比べて何らかの特徴が見いだされるはずである。同じ本山納骨であっても、両者にとってその意味は異なっているように思われるからである。

無墓制門徒において、火葬・土葬いずれの場合にも、遺骨は一部のみ収骨し、残りは葬地に放置するか、または特定の場所に投棄するということが共通して認められる。しかも、収骨された遺骨（遺髪・爪などを含めて）も納骨してしまえばあとは特別な関心の対象とはならない。無墓制門徒は、火葬地や埋葬地はもとより、納骨した場所（本山・手次寺）をも墓とは考えておらず、そこには遺骨尊重観念が希薄であることが指摘できよう。

ところが、周知の通り、多くの単墓制門徒は納骨儀礼とは別に家ごとに石塔（詣り墓）を建立して、そこに遺骨を納め、先祖の霊魂が常在する場所と観念し、供養の祭祀対象の中心に遺骨を置いている。ここでは遺骨⇨祖霊と意識されており、遺骨尊重観念が濃厚に認められる。

このような単墓制門徒にとって納骨儀礼とは、「骨を質に預ける」ような行為である。つまり、この遺骨を媒介にして、本山や手次寺との間に、盆や彼岸の祭祀の度に更新される継続的な関係を取り結ぶ行為である。ことに対して、無墓制門徒における納骨儀礼は、あくまでも一度納めてしまえば、その時点で完了してしまいう行為なのである。

このような納骨儀礼に見られる差異は、単墓制門徒が遺骨重視、弥陀軽視（不在）とも言える態度を示しているのに対し、無墓制門徒は遺骨軽視、弥陀重視の観念を持っていることを明らかにするものと言えるであろう。

### 日本人の宗教的心性について

——祖先崇拜を中心として——

神原 和子

「社会的な自己確認は所屬する最も重要な団体に言及する事によって行なわれるが、対自己的な確認は何らかの聖なる存在との関連においてなされる。聖なる存在とは子孫にとって先

祖である。」(森岡清美著『家の変貌と先祖の祭』終章 死後観の変化、二六二頁、社会科学叢書一九八四) 以上の文章は宗教社会学的な立場から著者が述べたものである。彼は葬後儀礼が死後の生を信ずる信仰からではなくて自己の実存的位置づけの確認を可能にする機能を参加する親族に与えるというのである。その説の是非は兎も角問題は先祖が子孫にとって「聖なる存在」だという点である。著者自身は「聖なる」の意味に関して何等説明を加えていない。然し宗教社会学の枠組からの見解とすれば、直ちに思い合されるのはデュルケイムのよく知られた宗教の意義の中の「聖なる事物」についての規定である。彼はそれを「分離され禁止された」ものだという。この定義を踏まえて日本人の先祖の存在を聖なるものと森岡清美が考えていくとすれば、是は問題といわねばなるまい。

民俗的な事実の累積と科学的な方法論によって説かれたものと、多くの学碩に認められる抑田国男の『先祖の話』に説かれる「祖霊」は「忌が晴れて常の生活に戻ってくると其からは忘却のみで、そして同時に又みたまは清く日に親しくなって、自在に祭の座に臨み愛着の深い子孫の社会を眺め守る」ようになり、二十年忌・五十年忌の祭祀を経た後「人間の私多き個身を捨て去って先祖という一つの力強い霊体に融け込むもの」と説かれていく。是を仮に認めるとすれば、その特性は日に親しく身近なものである。分離され禁止されたものでは決してない。積極的な表現をよればさきの聖なるものとは矛盾概念ではないか、但し是の問題は軽々しく論ずる訳にはいかない。日本人の

本来的な語感に聖あるいは聖性にあたる内包を持つ語がある。否かも考えねばならないからだ。然し上述したように森岡清美はこの点に関して何の説明も加えていない。今後の課題としたい。

祖霊について祭祀の主体である子孫の觀念の仕方、親しいもの、身近なものとする今一つの支点は同じく抑田国男の「御先祖になる」という観方である。先祖を崇拜し祭祀を絶やさぬ主体が、自らの子孫を絶やさぬ限り―自らも祭られるものを遺す事―崇拜される対象、先祖への過程を辿り得る。是は信仰の対象である唯一神ヤハヴェとの明確な断絶を持つキリスト教信仰とは全く質を異にする在り方である。人間自体に対する根本的な観方の相違に起因するものといえよう。

日本人の心的基層にある宗教的心性を祖先崇拜において捉えようとする時、こうした人間の観方を含めて宗教に対する観点を検討し直す事が必要である事を述べておきたい。

### 都市の木曾御嶽信仰

菅原 壽 清

今回は都市における御嶽信仰について、若干の報告を行ないたい。

先ず、木曾御嶽信仰の歴史的展開過程を大きく分けて四つの時期に分けてとらえることができる。

第一期は、古代から平安時代をへて江戸時代中期に至るまでの時期、第二期は江戸時代後期から明治時代に至る時期である。この時期は、覚明行者が天明二年に軽精進のみで登拝し、次いで普寛行者が寛政四年に登拝して以来、その弟子達によって、木曾谷を越えて江戸・名古屋、大阪などに、その信仰が広められていった時期である。

第三期は明治維新より昭和二〇年に至る時期である。特に、この間は、神仏分離令による両部神道から神道形式への変更、御嶽神社と講社の分離、講社の教団化の時期であった。この時期、全国の講集団を結束させ教団化に努力したが、下山応助である。やがて、明治一五年には神道一三派として「御嶽教」は独立した。

第四期は昭和二〇年から現在に至る時期で、特に宗教団体法の解体、新たな宗教法法人法に基づく信仰の自由化、それに伴い、教団の分派独立と再編成の時期にあった。また、この時期は、高度経済成長を背景として、山道の整備、交通機関の発達などにより、御嶽信仰の一層の広域化の時期であった。

次に、都市の木曾御嶽信仰の分布状況について、各教団の機関誌や出版物、さらには山麓の宿の宿泊名簿などを手掛かりとして、その分布を整理すると、木曾御嶽本教に所属する講社は、主として中部地域に分布し、御嶽教に所属する講社は、主に宮城・新潟・埼玉・愛和・岐阜・三重・滋賀・京都・奈良・大阪・長崎など、比較的広く全国に分布している。さらに、御嶽山大教は、昭和四一年に御嶽教の本部が奈良に移転するに際

し、東京地域の講社が移転に反対して独立したこともあり、その分布は東京と東北の一部が主たる地域になっている。

この他に、かつて御嶽教に所属しており、戦後独立した教団、その他教派神道系の教団、さらには仏教教団に所属する講社、未組織の講社などがあるが、その実数を正確に把握することは困難である。

次に、教団・講社の活動状況についてみると、教団と講社、講社と講社、講社と信者を結び付け、結束させる力は教団や講社それぞれのレベルでとり行なわれる、祭りなどの行事や御嶽登拝、さらには祈禱や御座などの儀礼が大きな役割を果たしている。

例えば、教団レベルでみると、御嶽教では山の行事として毎年8月8日に御嶽山頂祈禱祭を行なっている。これは教団所属の全国の講社で集めた護摩木を御嶽山で燃やす祈禱祭で、講社を結束させる上で大きな行事となっている。

また、霊場で行なう行事では、教団としてのつながりを越えて、講社の講祖とのつながりが重んじられている。この祭りでは、講祖の偉業がたたえられ、行者は日頃修行を積んだ祈禱の験が競われる。

さらに、講レベルの活動では、講祖をたたえる月並祭や修行、御座立てなどがおこなわれ、夏には御嶽登拝が行われている。これは、講社にとっては最大の行事であり、共通の信仰体験を共有し、信仰を深め、結びつきを強化する機会となっている。

都市における御嶽信仰は、急激な社会変化によって、これまで、信仰を支えてきた人々の職業の衰退、後継者難など、講社を維持していく上で困難な問題に直面している。この一〇年間の統計的推移を見るかぎり、教師や信者の数は減少傾向にある。しかし、すぐれたジャーナミック人物の出現により、新たに再生する講社や後継者の養成に熱心な講社などもみられる。今回の調査では、御嶽信仰の広がりと、人々のジャーナミックな儀礼に対する関心の深さの一端をみる事ができた。

### 都市寺院における「供養儀礼」の研究

——現代人の靈魂を通じて——

武田道生

歴史上、仏教寺院ではさまざまな儀礼が行われてきたが、それらの呼称を「〇〇供養」とする場合が多い。現代においても、さまざまな儀礼が行われている。特に、慰霊・鎮魂を目的とした儀礼の展開が著しい。そこで、こうした儀礼に注目し、これらを他の儀礼と區別し、「供養儀礼」と名付けて、これらの儀礼の分析を通して、現代における日本人の靈魂観の変容ないしは実態の把握を行うことを目的とする。祈願を目的とした供養は対象とせず、動物に対する供養、水子供養、モノ供養、人間霊供養を対象とする。

アンケートは、関東地方の天台宗、浄土宗、真言宗智山派、

豊山派及び若干の単立寺院約四、五〇〇ヶ寺に郵送した、回答は約七二〇であった。このうち、分析が可能なものをとりあげて、開始時期、開始時の主体、儀礼の有無、利益の有無などから「供養儀礼」の全体像を明らかにすることを目的とする。具体的数値は、紙面の都合上割愛する。

これらの供養の特徴を概括的に考察してみよう。動物供養は、使役動物供養は、一見して伝統的供養と酷似しているが、その内容は全く異なる。伝統的社会では、使役に供した動物の死に対する感謝と哀惜が根底にある。ところが現代では、多くの場合趣味や環境保全の目的で狩猟したり、過去にない食用としての飼育や屠殺、料理、実験といった動物の死を目的とした行為、特に営利行為を行う者が供養者となっている。新しい供養動物と供養団体が登場し、供養団体の供養による利益が語られる。また、同様に営利団体や同好の集まりによって行われる供養に、人形、折り紙、花、眼鏡、茶筌などのモノを対象とした供養が挙げられる。個人が主体となって開始されたものには愛玩動物供養と水子供養・位牌・仏壇供養がある。これらは対象が個人的なことから当然とも言えるが、内容は異なる。愛玩動物供養は、人間の動物への関わり方の変化の中で出てきたもので、愛玩動物は、極端に言えば家族の一員として人間以上に愛着を持たれ、生前も死後も愛され続ける存在である。定期供養への出席数の多さもここにある。供養による利益など一切謳われない理由もそこにある。崇る存在への供養ではないからである。ここにも新しい靈魂観が見られる。水子供養には「水

子」霊という近世とは異なる靈魂観を見ることが出来る。伝統的社會とは異なり、現代は胎児は無事な誕生がほぼ確実に約束された存在であり、子供を含め人間視されている。中絶という、親になる者の極めてエゴイステックな行為によって命を断られた人間に対する贖罪と解放の儀礼なのである。声を大にして利益が謳われるのもそこに理由がある。人間靈化した水子霊の供養が水子供養なのである。

モノに対する供養は、日本人のアニミズムの結晶化だと中牧弘允氏も述べているが、さまざまな業界や企業ばかりか、宗教の対象を粗末に扱えない個人の感情とも相まって、伝統的に行われて来ていると思われるものが、実はほぼ時を同じくして行われ始めていることは注目に値する。今回検討した全ての供養が、ほぼ同時期の昭和四〇年代半ばに開始されている。この点に関して、西山茂氏は、現代の宗教状況を昭和四八年のオイル・ショックを境にして、ハイテク社会の近代的合理主義や科学万能主義への反発として、霊信仰などの神秘的感性重視の合理の複権現象が始まったとしている。そして、こうした状況に新新宗教などが青年層を中心に引きつけているとする。しかし、供養儀礼の内容を見ると、既成仏教が得意とする分野でしっかりとこうした宗教文化状況の担い手となっていることがわかる。こうした状況が極めてしっかりと社会に根付いていることは、企業の供養ばかりでなく、本来水子供養は個人的であるにもかかわらず、定期的法要に多くの参列者があることから、開放的に社会に受け止められるようになったことが窺え

る。こうして既成仏教は近代的企業から個人までも幅広く取り込んで、より広範に新たな靈魂観の広がりを受け止めているといえる。

### 都市化による宗教観の変遷

佐村隆英

大きくゆれ動く現代社会において、人類は価値の選択に迫られている。中でも、従来までの宗教が社会の中心であるという地位からは、次第に周辺に移らざるを得なくなってきた状況である。まさに、価値観の多様化が進んでいる。

ここでは、先進諸国においても進行している「都市化」に焦点をあて、そこでの人々の抱く宗教観の変遷との関係を垣間みたい。

現代ドイツの宗教社会学者トマス・ルックマンは、「現代における宗教は宗教の意味する内容を変えている。かつての宗教は教団中心であり、その教団は、それぞれの社会において支配的な勢力をもっており、それが社会とか文化とを統合していた。しかし、その「見える」形での宗教は後退したかもしれないが「私」の領域、「個人」にとって、自分の生存の意味を与えてくれる思想は重要であり不可欠である。それらの情報は、高度情報化社会にならなくても、出版、放送のマス・メディアを通じて入手できるのである。「見えない」形だが、個人は宗

教を持つているというのである。これは、宗教情報入手のためには、昔のように、直接に教会に出席し、法話を聞き、入信して、その教会の構成員にならなくてもすむということである。これは、「都市化による宗教観」のある断面を端的に示唆している。

それでは、都市化 (Urbanization) とは何か。様々な理論はあるが、要約すれば、都市的現象を示す言葉である。シカゴ大学のフォリップ・ハウザー氏は、人口学から都市化を説明している。人口の都市への集中、人口の密度、人口の異質性などを指標にあげて述べている。同大学のレイ・ワースは「都市主義 (urbanism) とは、生活の様式である」と述べ、それが都市社会の特質をなしているとみる。

一般にみられる都市化現象の特徵的諸現象は、①人間集中現象 ②人口の定着現象 ③生活機能の分化性 ④生活機能の移動性 ⑤生活の大衆性 ⑥情報機能の集中性 ⑦定着意識の凝集性 ⑧生活機能の一日完結性 ⑨空間の可彫性 ⑩物理的象徴性などである。都市化においては、住民の相互扶助システムを原則とする共通・共同問題の共同処理が、専門家、専門機関の専業・分業システムをその処理の原則とする都市的な生活に変わっていくことを意味している。主として、行政サービスと商業サービスである。この両者のサービスなしでは生活し得なくなっている。

わが国では、戦後の昭和三十二年の経済復期に、特徴が顕著になり、昭和三十六年の農業基本法改正の頃から急速に進んで

いる。

都市人口が一九五〇年 (昭39) には約三〇〇万人で、全国の人口で都市に住んでいる人は三八パーセントであった。残りは農村部に住んでいたのである。それが一九七五年 (昭50) になると都市人口が八五〇〇万人になり、全人口の七六パーセントから八〇パーセントを示している。まさに都市化が定着し、それが農村にも浸透し、都市的な生活を促進させているのである。これらの都市化現象は宗教にも影響を与えた。①宗教浮動人口の増加 ②墓の不足と墓意識の変化 (共同墓・骨仏など) ③聖的部面薄弱 (僧が単なる儀礼の司祭者、寺院の経営者) ④現代版私度僧の誕生 ⑤冠婚葬祭業者の増大 ⑥葬儀・法要への民間企業の進出 ⑦神々の誕生 ⑧宗教の個人化 ⑨電話相談の増大 ⑩占い・祈禱師の活躍 ⑪教養としての宗教を学ぶ人口の増大などである。

宗教観の変化としては、「イエスの宗教よりも個の宗教」への移行・脱宗派観の助長、系譜的先祖観の変化ないし喪失、オモテの宗教とウラの宗教の使いわけなどがみられる。まさに、「世俗化」「個人化」が進み、日本の宗教の三層構造である地域社会 (神道) 家の宗教 (仏教) 個人の宗教 (キリスト教や新興宗教) に影響を与え、「宗教は消費財」であるという志向もあらわれてきているのである。

神仏分離令以降の巫女の動向

——陸中沿岸地方の事例から——

神田 より子

岩手県陸中沿岸地方では巫女のことを一般的にイタコさんと言ひ、彼女らの家またはかつて巫女がいた家をイタコヤの屋号で呼ぶ。このイタコさんは地域の人々によって次のように三分類されている。①口寄せイタコ ②神子舞を舞うイタコ ③カミツキ。

①口寄せイタコは盲目で若い頃師匠について修行をし、カミツキの儀式を済ませて一人前になり、主に死者の口寄せを行なう。

②神子舞を舞うイタコは晴眼で若い頃師匠について修行をし、一〇日から三週間の籠りの行を経て一人前になった者。

③カミツキは晴眼である時期に巫病体験をして巫者として自覚をし、個人的な修行を経て一人前となった者。

以上の三者であるが、本論では②神子舞を舞うイタコを扱

う。彼女たちは自身を神子と称し、神社祭礼の湯立託宣やねまり託宣、家の行事の春祈禱やオシラアソバセ、葬式後のアトキヨメ個人的な儀礼である、身固め、病氣治療や憑きものおとしの儀礼などを行なう。神子は近世期には修験道の末派に属してい

たので、修行を経て一人前になる際にもらうオダイジと称する巻物は修験者が書いていたし、祭礼には山伏や神楽衆と組んで湯立託宣を行うが、それ以外は独立した宗教活動の範囲も認められており、治病儀礼などのさまざまな宗教活動を行なっていた。

本論ではこうした修験道の末派に属していた神子が、神仏分離令以降のようなプロセスをたどって現代に至っているのかを考えてみたい。明治二〇〜三〇年代にかけて陸中沿岸地方の神子は旧修験威徳院の末裔で天台寺門派の権少講師芳賀竜経由で、旧本山派修験で岩手県下本派正管の天台宗寺門派の明寿院の手を経て「試度得度伝戒願」を提出し、天台寺門長吏大僧正山科祐玉より尼僧の資格を得ている（山田町芳賀家文書）。

一方この当時あるいはそれ以降も尼僧の資格を得ることなく、神子として活躍した者たちは、旧修験家または真言宗の寺院等で各種の経を読習した体験をもつ者がいて、修験道系の神子の神仏習合の形式を維持した宗教活動は生き続けた。

前述の尼僧の資格を得た者の一人松浦クマの弟子のSサツ神子によると、師匠の行っていた神子の巫業形想と自分のものとのちがいは、クマのもとを離れた後にNアキ神子より習った神子舞にあるという。アキ神子の神子舞は赤い袴をはいて舞い、クマ神子は袴をはかずに着物の上で干早を着ただけで舞ったという。赤い袴をはくようになったのは出雲大社教に所属するようになってからだという証言がある。出雲大社教に入ったのは神子のみに限らず、前出の口寄せイタコも、カミツキも、旧修

験者も、民間巫者もいた。彼らは各々が歩んだ道をそのまま踏襲して、出雲大社教に所属したことによる宗教行為の変化は表面上はなかった。しかし修験道廃止令以降、民間の宗教者となった神子たちは、出雲大社教に属することで自負をもつようになり、それが赤い袴に象徴的に表現されていると考えられる。神道祭祀により、神官、法印、神楽衆と共に湯立託宣を演じる神子の行為は、男性宗教者が神道化してゆくにつれて、いく分神道色を濃くしている。だが神子を中心としたねまり託宣、春祈禱、オシラアソバセ、大漁祈願祭などの女たちだけの祭りや儀礼には、神子は彼女たちがつ呪術的な色彩を濃く残しており、神子と女たちと超自然的な存在との交換風景はかつて彼女たちが修験道でつちかった神仏習合の思想をきちんと保っている。

注(1) 「陸中宮古の神子舞と託宣」『民俗芸能研究』第2号

S60

(2) 「巫女の生活誌」『民俗宗教』第一集創樹社 S 62

(3) 「巫女の生活誌」『民俗宗教』第三集東京堂 H. 2

## 海と黄帝信仰

菊池 武

山口県阿武郡須佐町須佐湾の半島に、航行する船の目印となつた高山（高山）（神山・弥山、五三三m）がある。この八合目に、中

国古代の伝説的皇帝を祭神とする珍しい高山黄帝社が鎮座する。そこで今回は、この黄帝社の鎮座の様子と、信仰内容・伝播を若干考察しよう。

さて黄帝は、舟車・養蚕・牛馬車・衣服・家屋・弓矢・文字・喪制・音律・医学など、人類文化を創造した人物として崇められていた。また、黄帝を漢代以後、仙術・道教の開祖として崇拜し、その伝説は拡大化していった。

この高山黄帝社では、黄帝の神霊が飛来し、技術を我国にも教えたと伝えている。ここに祀られた理由について、須佐湾は北浦屈指の良港であり、古来造船や廻船・漁船の往来も盛んであったことから、黄帝が造船の神として、航海・漁業の守護神とされたとする。また別説では、北浦沿岸は、昔から大陸からの漂着民が多く、これらの人々が故国を偲んで祀ったともされる。

そこで、船がこの高山の沖を通る時、船靈様が怒り、激しく揺れるとして、帆を少し降ろし、黄帝に礼拝（礼帆）する作法があったという。また、同じ高山南西中腹に、弘仁元年紀州熊野から勧請したと伝える「高山八相大権現社」（熊野権現）が鎮座し、やはり海人の礼帆があった。一般的に、この様な「崎」といわれる所は、波が荒くなり遭難の危険が大きく、神仏を祀る聖地となる可能性があった。高山の場合は、山頂に国指定天然記念物の磁石の巨石が散在し、強力な磁力を持ち、船の磁針を狂わせ、沖合いを通る船を悩ませたという。

つまり、海人にとって、この巨石は海の神（船靈）として畏

怖・信仰の対象となっていく。ここへ、いつの頃からか、「黄帝」(船靈黄帝社)が祀られた(奥の院、沖原)。こうした内、宝永二年開基の曹洞宗瑞林寺一世宗岩(後、紹孝寺に合併、この跡に宝泉寺建立)が、この巨石に狗留孫仏信仰を結びつけ(全国に十数例の狗留孫仏石という巨石が存する)、「狗留孫仏黄帝社」と名付け、沖原から鎮守山王社(後、日吉神社)として境内に遷座させた。そして、狗留孫仏の遺跡を尋ねたとする、淨蔵貴所や入定上人の伝承を創作していく(墓まで建立される)。こうして、狗留孫仏信仰を通して船靈黄帝社の地盤強化と拡大を図ることになっていく。

さて参詣者には、「奉修黄帝大権現尊祈海上安全守護、風雨順時、商売繁冒」のお札とともに、船酔いに効験あるとして、中国大陸原産の花梨かきの実を渡していたという。また黄帝社には、「船玉黄帝社御日和鬮、黄帝社吉凶之御鬮」と記された、弘化五年の籤箱二個が蔵される。参詣時に、出航・航行の日和見を行ない、その吉凶を占なったのである。

さらに、黄帝社の板壁や扉には、天保時代から昭和に至る須佐湾入港の船乗りの海上安全・豊漁祈願の墨書が至る所に書かれ、多数の絵馬も奉納され、遠近の廻船・漁船の守護神として、信仰が篤かったことが分かる。かつては、祭礼には水行をしたり、参籠(通夜)もしたという。

ところで、この黄帝の伝播を少しくみてみよう。但馬国で一番栄えた北前船の商港、兵庫県城崎郡竹野町の三代続いた船大工の船野利正家で、年一回の太子講に、瑞林寺宗岩の賛が入っ

た「黄帝像」の掛軸を掛け、祭事が行なわれたという。一方この黄帝は、天保十一年の『丹後吉佐宮代々の神事』(竹野弁天講蔵)に、「西組黄帝講」(後、弁天講となる)と出てきて、東組をも含め竹野の北前船の講でも同じこの「黄帝像」を祀っていたことが想定出来る。北前船による伝播が考えられよう。ちなみに、同町床瀬には、十メートル程の狗留孫仏石が存し、曹洞宗僧の介入がみられる。

この伝播は、さらに広くみられ、古河古松の『東遊雑記』(巻之十三『日本庶民生活史料集成』第三巻)に、巡見使が津輕藩の三馬屋浦(現、青森県東津軽郡三厩村)から松前へ渡る船中で、黄帝の船歌(祝歌・口切り歌)が歌われたことを紹介している。この歌詞については、菅江真澄が「ひなの一ふし」(『菅江真澄遊覧記』四)で、伊達藩陸奥松島で聞いた黄帝の船歌を記している。同様の黄帝船歌は、鈴木棠三氏によると(『東遊雑記』解題、同前『集成』)、この外に尾張藩・浅野藩でもみられるとしている。現在、五月三日の高山祭には、細々ながらも漁民達の参詣があり、「船靈黄帝社」のお札を出している。以上高山黄帝社は、山岳の巨石信仰(磁石石)と船靈信仰そして、曹洞宗僧宗岩による狗留孫仏信仰が、時代とともに結び重なり合いながら、船乗りの人々に受け入れられ、広く伝播していったのである。

大師キリク字信仰の研究

斎藤彦松

一、序

本論は、「大師キリク字信仰」解明の爲め、その文字の画書体、出典内容、信仰遺物等を明らかにし、更に此の文字出現の史的内容にも立入って見たい。

二、大師宝キリク字の出典

資料一 守覚親王撰「御記」1150—1202 (大正 No. 2493 卷 78—610)

p. 612b 「松尾僧都伝 大師御入定後。於東寺西御堂親授口伝 給其隨一也云云。宝キリク(ホンジ)大事者。毎日一座無量寿供 養法是也。宝キリク(ホンジ)者観自在王如来。」

右に依ると「松尾僧都」(空海の高足、実慧 786~847)の口伝授によると、大師御入定後、東寺西御堂に於て親しく授口伝された事の一に「宝キリク(ホンジ)大事」がある。それは観自在如来(阿弥陀仏)であると述べている。

資料二 良尊・良禅「白宝口抄」推定鎌倉末撰 (大正図9-343) p. 356b 「大師御筆宝キリク(ホンジ)図以独股為基立横五股上。」

右は、大師御筆「宝キリク」図は、五釘を横にしその上に茎の如く独釘立て(その上の蓮華上に見る)との意である。 p. 754c 「イ如此書之。是等異作也。本(ホンジ)イ字也。是三井

宝珠形也。故大師御筆キリク(ホンジ)ハ伊点ヲ宝形ニ被遊。仍云宝キリク是也。」

右出典は、本のイ字は品字の如く三点よりなる。是のイ字は其のまま三井宝珠形である。故に大師御筆キリク字は、伊点(イ字)を宝形(三井宝珠)にあそはされる。よつて此のキリクは宝キリク是である。の意を記述している。

三、出典資料の要約

宝キリク字は、梵字なしで説明するのは困難であるが要記してみよう。

1. 雜筆キリク字

hrh  キリク

2. 伊字三訂キリク

hri  イ  
hrh  キリク

3. 大師筆キリク

hri  イ  
hrh  キリク

キリクは カライアツク 四付合致とする  
hrh  hri  ah

右の四字の内イ字を、伊字三点(三井宝珠形)のイ字とし他字の上に位置せしめたものと解される。「イ」と「イ」とは別個の梵字であるが、発音の類似から同視したと解される。悉曇字の相通である。

出典の大師御筆宝キリクは、正確には「キリク」の発音となる。

四、現存する信仰遺物

此の大師御筆「宝キリク字」を表現した信仰遺物が一点のみ発見されている。

1 名称 浄土寺大師宝キリク青石塔婆

2 所在 徳島県阿南市富岡町串住四二一

真言宗浄土寺境内

3 刻銘文と刻年紀(鎌倉末期)

「右志者為比丘□□□□」

嘉暦第三天仲春下旬 敬 (1298)

二世悉地田満□□善根如件」

4 梵字 石塔婆の中央上部に信仰対象の主要として大師宝キリクを刻出

5 サイズ 高145cm 幅33 厚3

五、結び

此の研究の詳しくは次を参照された。

1、本研究発表時プリント SPNo.79 二紙

2、昭和五十六年第四十回 「日本宗教学会」(於筑波大学)発表時プリント

SPNo.57 「伊字三点とアベンウーン信仰の研究」要記四紙

出典中の「大師」は松尾僧都東寺にて親授とあることから弘法大師と解される。――

## 平安時代初期における天皇の出家

藤原 正己

平安時代初期の記録には、天皇・皇族・貴族等の出家に関する

る記述がしばしば登場してくる。これらの記述は、当時の一般の僧侶とは異なる彼らの仏教信仰の一面を垣間見せてくれる。当時の僧尼は、国家による一定の資格試験(課試)の後、得度・授戒を経て、律令官人に準ずる身分保証と経済的保護が与えられ、国家安泰、五穀豊穰、災異の除去などを祈念するという役割が課せられた。天皇・皇族・貴族等の出家者も国家によって公許された僧尼ではあるが、その多くは、正式な課試・得度・授戒を経ない僧形で在俗生活を送る者たちであった。彼らには、出家以前より減少するとはいえ、国家から一定の封戸や従者等が給付され続けたし、史書に残された彼らの伝記にも、身分上は僧尼としてではなく皇族や貴族として記録された。

彼らの出家の理由としては、(一)政治的理由、(二)病氣、(三)報恩を上げることができる。最も多い理由は報恩であって、男性の場合は約六割が、女性の場合は八割以上が報恩のための出家と考えられる。政治的理由とは、例えば平城太上天皇のような退位した天皇や、恒貞親王のように廃太子された親王が、政治の舞台への復帰を自ら否定する意志表示としての出家がそれである。親王の内、卑姓の配偶者より出生し臣籍に降った源氏姓の幾人かの出家も、皇位継承権の放棄を表明するための出家と考えてよい。病氣による出家とは、死去の直前に、自らの死後の安寧のために出家の功德を期待しての出家であり、この時代よりむしろ十世紀以降慣例化していくものである。報恩のための出家とは、天皇の子女や皇妃、近臣達が、退位した天皇の出家や死去に従って出家する場合などがそれである。報恩のための

出家でもう一つ注目されるのは、それらが嵯峨と文徳天皇の存位期間（八〇九〜八五八）に集中してみられることである。嵯峨天皇は、儒教的徳治主義や文学的かつ玄学的な雰囲気の文章経国思想、中国風の制度や宮廷生活の積極的採用によって、理想的な儒教国家の実現と隠者の生活を共に夢想した天子として特異な時代を創り上げた。有能かつ詩文にたけた官僚群による徳治、とりわけ儉約を重視する中で、源氏姓を与えられ臣下の身分となった子女の一部が出家者という名の随者となっていた。嵯峨以降の天皇・皇族・近身の貴族達の中に薄葬を遺言する者が多く現れたのも、徳治主義・儉約の儀礼的表現として薄葬が理解されていたからに他ならない。出家もまた、個人の宗教的動機にもまして、日常生活と葬法の簡素化を共に実現してくれる徳治主義の一環として考えられていたといえよう。そうした徳治主義を鮮明に表現したものが、嵯峨皇后・橘嘉智子に代表される皇妃達女性の出家である。奈良時代以降、律令制国家のイデオロギー的支柱としての儒教思想を宣揚するものとして、地方の富豪層の配偶者を対象とする「節婦」の旌表が盛んに行なわれた。「節婦」とは、夫の死後も再婚せず夫の墓に仕え続けた女性的なことであるが、天皇の配偶者が、宮廷世界で「節婦」を演じる有効な方法として出家が選択されたといつてよい。ところで、報恩のための出家や追善は、むしろ奢侈へ、大規模な法会や造寺・造仏へと傾斜しがちである。しかし、これらの経費は、国家財政によるよりは、私的財産や初期荘園からの収益によって賄われることによって、形式的には国家財政

上の儉約を実現したのであった。これは全ての富と力を天皇へと一元的に集中し再配分するという律令制というシステムにあっては、矛盾した現実を生み出していくことになる。

儒教思想や文章経国思想の現実化が、徳治主義・儉約の対極に、私的で大規模な作善、別業の造営や詩作のための豪華な遊覧、それを維持するための私的財産の膨張を生むといった、宮廷世界の倒錯した現実がこの時代の特色といつてよい。だがこのことは、この時代の国家・政治・儀礼・天皇といったものが、觀念を現実世界においていかに表現するのかといった役割を果たすためにこそ存在していたといつて意味している。徳治主義をになつた天皇以下の宮廷人士達が、その自己表現の一形態として出家を選択した時代、それが平安時代初期という時代であったといつてできよう。

### 『上宮太子御記』の製作事由について

柳瀬彰弘

親鸞が聖徳太子を敬慕していたことは、和讃や『尊号真像銘文』で明らかであるが、その太子に関する一連の著作の中に『上宮太子御記』（以下『御記』と略す）がある。この『御記』について、親鸞の自作か否か、またその製作の所以は何かをいささか考えてみたい。

『御記』が世に知られるようになったのはごく近年であり、

玄智の『大谷本願寺通紀』にはその名が見当らない。而してこの『御記』の著作が親鸞であるか、その真偽に疑いが持たれていた。ここで親鸞の太子に関する著述を上げてみると、建長七年（一二五五）親鸞八十三歳のときに『皇太子聖徳奉讃』が作られ、二年後の康元二年（一二五七）に『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』、正嘉元年（康元二年三月十四正嘉と改元）に、『正像末和讃』が作られ、さらに一年後正嘉二年に『尊号真像銘文』が作られている。このように太子に関する著述が晩年に集中しており、『御記』の製作年時も『奥書』によると正嘉元年五月十一日とあるから一連の著作と時を同じくしている。ここで留意したいのは、同年に作成された『大日本国粟散王聖徳太子奉讃』である。この和讃は、太子の伝記を和讃化したもので、典拠となった書物は源為憲が著わした『三宝絵詞』である。本書の構成は、「和國の教主聖徳皇 廣大恩徳謝しがたし 一心に歸命したてまつり 奉讃不退ならしめよ」という和讃で始まり「日本記平氏撰聖徳太子傳上宮紀諾樂古京薬師寺沙門景戒撰日本現報善惡靈異記等見也」で終わっている、特に最後の箇所は『三宝絵詞』の太子伝の末尾の箇所をそのまま引用したものである。『御記』に於いても同一箇所を引用して終わっていることと、現存する書写本が寛如のものであることから、私は『御記』が親鸞の作であると考える次第である。

次に『御記』の製作所についてであるが、先ず『御記』の構成についてみてみると、『三宝絵詞』の中巻の本文より太子伝の終わりまでほぼ原文のまま引用し、続いて『日本三宝感通

集』の一部を引き、最後に「松子伝」を挙げている。このことは、私は親鸞が意図的に太子伝を作成した表われであると考えられる。では、親鸞がはっきりした意図で以って著述した『御記』に、何故『三宝絵詞』が依用されたのであろうか。当時であれば太子伝の集大成としての位置にある『平氏撰聖徳太子伝』（『伝暦』）が依用されるのがごく自然なはずである。ここで『三宝絵詞』について、少し述べておくこととする。『三宝絵詞』は、既述の如く源為憲が、冷泉天皇の二女尊子内親王が描かれた絵に説明を加えたものであり、上・中・下巻から成りその三巻を仏・法僧に配して著わされている。すなわち、上巻では釈迦一生の行蹟、中巻では日本の仏教に関する十八人の説話（存家者を軸とする日本仏教史の素描が見られる）、下巻で経文・寺々の縁起により仏教年中行事が列挙されている。さて、親鸞が自らの太子伝作成にあたり『三宝絵詞』を依用した思想的背景について考えると、一つには、『三宝絵詞』の「序」に「老て法の門に入りて九の品の蓮すを願ふ。」とあることから源為憲は仏教に帰依して西方浄土を願う者であった。二つは、『三宝絵詞』の太子伝に「我よをすくう願あり。願はくは暫く御腹にやとらむ。我は救世菩薩也。家は西方にありといひて。」書かれているように、太子を救世観音の化身とする立場をとっている。三つは、中巻を中心として、この書物は存家者を軸とする仏教史の素描が見えることである。

以上三点を中心に考え合わせると、親鸞自らが厳しく選びぬいた仏道、ならびに他の著作を通して窺い知ることのできる太

子観から推求するならば、親鸞自らが晩年に至ってようやく著わし得ることができた聖徳太子の伝記は自ずと頷かれるように思えてならない。

### ヤマトタケルノミコト物語の構造と成立

#### 磯前 順一

東西征による王化の領域の確立という性格をもつヤマトタケル物語の、記紀における違いは、父子関係の在り方に起因すると思われる。古事記では、父である景行天皇が皇子である倭建命の健く荒い性格を惶れ、倭建命を東西征に追放する。書紀では日本武尊が天皇の忠実な臣下となっているため、彼の東西征は放逐の意味を持たない。この父子間の緊張間の有無は、古事記の西征における登場人物間のやりとりの豊かさ、書紀の西征における主人公のみの絶対さ。古書紀に占める倭姫命の役割の高さ、書紀における役割の低さに、対応すると考えられる。つまり、書紀では日本武尊の行動が景行天皇のもとに集約されているが、古事記で父子間に緊張関係があるために、倭建命は豊かな物語の世界を保っているといえよう。そして、記紀ともに東征の物語はヤマトタケルの死を含むが、父子関係と対応するように、書紀では景行天皇の悲しみが述べられ、古事記では天皇が死の場面に登場することもない。また、その死因を書紀の日本武尊が、倭姫に忠告された怠り慎むことを守らなかったた

めであるのに対して、古事記では父に疎外された死ぬほかない運命の自覚に由来すると考えられる。即ち、書紀では秩序と信頼関係の確立された父との関係において日本武尊の心に慢心が生じ、古事記では父からの疎外を自覚した悲嘆の気持ち、各各の物語において論理の異なる死をもたらしたのである。

記紀に共通するヤマトタケルの死は、自体は直接的に自然に對する人間の敗北であり、原始・古代社会にはまき起り得ることである。ただ、自然に對する人間の敗北が、父による子の疎外と相まって、父による子殺しとして物語が成立したところに、古事記独特の悲劇が生じたのである。つまり、今日の我々にとって古事記の倭建命の物語が悲劇として映るのは、父による疎外を父に對する反逆に変えることなく、父に對する報われることのない忠実さを保ったまま不可避の死を迎える点にあると言えよう。そして、古事記において注目すべきことは、その編纂を開始した天武朝が、東西征という王権にとって画期的な出来事を、王権自身が放逐した皇子の悲劇的な死に託して語ったことである。それは、古事記という物語全体が、日本書紀のように王権の継承者の一方的な優越性を描くのではなく、王権に放逐されたもの、或は王権の周辺に位置するものを介して混沌たる領域を秩序化し、間接的に王権に取り込む論理を特徴として、いることに対応する。

この記紀の物語の構造を基本的に異なるものとしている父子関係の違いは、王権をめぐる葛藤として理解される。書紀の日本武尊物語では皇太子制がとられており、日本武尊は皇太子で

あるが、古事記では皇太子制がとられておらず、ヒツギノミコが並立されるにとどまっている。故に、古事記のみに記述された倭建命による大碓命の殺害も、父の王位を脅かす印象を与え、父天皇による倭建命の疎外が起きたといえる。この父子関係をはじめとする物語の内容、更には表記などの点から、書紀の日本武尊物語が天武・持統朝の王権の性質に、古事記の物語が少なくとも六世紀以降の王権の性質に対応するものと推測される。しかし、古事記はあくまでも天武朝において作品としての構想がなされたのであり、この時期に書紀と並んでこのような古い様相をもつ物語が採用されたのは、政治史的にみれば、律令国家が確立しつつあった天武朝であるが、その存立の前提として依然として氏族制を必要としていたことに対応する。

(追記) 分析心理学的な見地からヤマトタケル物語を扱った、既発表の拙稿「意識の発達過程からみた日本の原始・古代―その一系譜―」(『都市と高速道路のイメージ形成に関する調査研究(その三)業務概要報告書』システム科学研究所他一九九〇)と本稿との見解の違いは、本稿のものを正としておく。

## 源氏物語の宗教性

——「もののはれ」と「ものあはれ」——

高木きよ子

今回は源氏物語に使われている「もののはれ」と「ものあ

はれ」の用法を具体例によって考察し、その宗教意識との関わりを前提としたい。

本居宣長によって「もののはれ」は源氏物語の美的理念とし提唱され定着したが、この「もののはれ」は具体的には「源氏」の中でどのように使われているだろうか、もとより「もののはれ」という感性は単なる言語表現に依拠してのみとらえられるべきものではなく、物語全体を流れる情緒として考えなければならぬが、しかし一方でそのような情緒を形づくるもとは言語にあるので、その点から言語表現としての「もののはれ」についてとりあげる。

源氏物語中の「もののはれ」の用例はさほど多くはない。「あはれ」の九七〇例中一六例にすぎない。「ものをいとあはれに」「もののみあはれなり」など「もの」を強調している類似表現をいれども二六例である。その意味内容をとらえてみると、人間関係における情愛、詩歌音楽あるいは自然の美などによって触発されたしみじみとした哀感・悲傷の情をあらわしている。中に「もののはれ」を知ることや人間の感性の大切な要素と見る一般論としての「もののはれ」の用法も目につく。

この少ない例から分かることは「もののはれ」は特別な意味をもつ表現というより、「あはれ」の強調としてとくに哀傷的意味合いを持つときに使われているということである。もの、すなわち対象にむかっただときの深い情趣や感覚的心的構造をなしており、主客一体というより主客が相対している状態を

あらわしている。このように「もののあはれ」は用語としては、宣長が源氏の基調として「もののあはれ」をとりあげたとき、この語に依拠したかどうかは別としても、少なくとも「源氏」の中ではとくに際立った表現ではないと思われる。

次に「ものあはれ」であるが、この場合の「もの」は「ものさびし」「ものすじ」などとおなじく接頭語であり「なんとなく」という感覚をあらわす。用例は「もののあはれ」よりはるかに多く五五例を数えることができる。その意味内容としては「もののあはれ」の場合とほとんど同じく人間関係におけるさまざまな感情や自然の景に触発されて心に湧きおこる情趣をあらわしている。いずれもしみじみとした深い感性のあらわれで、悲哀を包含している点は「ものあはれ」と同じである。異なるのは「ものあはれ」のようにものという対象と自己とが向き合っているというより「なんとなく」によってあらわれるような漠然とした和らげられた情緒をともなっている。それでありながらこの「もの」は何か、日常性をこえた意味を含んでいるように思う、そこに主客が渾然一体となつてある雰囲気をももたしているように感じられる。

「源氏物語」に見られる「ものあはれ」と「ものあはれ」という二つの表現は具体例としては特に宗教意識をともなっているものではない。しかしこの二つは「源氏」の宗教意識の基底に横たわっている。その詳しい検討は将来にゆずるが、見通しとしては無常感・宿世感などの思想的 content と神秘感・神聖感など感性としての宗教意識にこの二つがどう関わっているかと

いうことが問題となると思う。

## 柱松行事の諸相について Ⅱ

### 竹内 堅 丈

本年度は、近畿地方を中心として、福井県敦達郡名田庄村の「松上げ」。京都市北区広河原の「松上げ」。同市右京区嵯峨釈迦堂清涼寺の「お松明式」。滋賀県蒲生郡日野町上野田の「火振り祭」。和歌山県東牟婁郡太地町太地の「はしらいまつ」のそれぞれの柱松行事をとりあげた。今回の調査対象地区である以上の五地区のそれぞれの行事の概観を次に記す。

京都市北区広河原では、松上げを行う河原を燈籠木場といひ多くの場合は、村の対岸にあり、柱松の柱も燈籠木とよばれている。行事の当日は午前中から、燈籠木の上につける筥づくりから始められる。筥は直径一・五メートル、深さ一メートルほどの籠状のもので「もじ」とよばれている。もじは骨組を竹で作り、スキなどを縛りつけて外枠を作った中へ、燃えやすくするために杉の葉、藁などを入れる。やがて午後七時半頃になると、参加する人々が燈籠木場の対岸にある集会所に集まってくる。ここで御神酒を口に含み、手に手に松明を揚げて燈籠木場に行き、基火から松明に火をつけ一斉にもじをめがけて投げ上げる。やがてもじの中に、ある程度火が廻ると、固定してあった綱が緩められて、もじは燈籠木と一緒に激しく地面に倒さ

れる。そして火の燃え盛るもじの部分に、入れ代わり数人の人々により、長い竹竿を差し込み天高く火の粉を幾度も舞い上げる。また、この近隣地区では八月一五日に花背で、二三日には久多、北桑田郡小塩などで柱松行事が行なわれている。

「松上げ」は、福井県敦遠郡名田庄村でも八月二三日から二四日にかけて久坂、下、小倉、堂本、虫鹿野、兵瀬、尾之内の各地区で行なわれている。地理的に先の広河原、北桑田郡に近く、行事の共通点も多い。今回は久坂での調査結果を中心として記すと以下の如くである。麻と竹で骨組を作り、藁、籾殻などを入れた籠状の「もじ」が、柱である「芯木」の上に据付けられる。それに松明を投げ上げて点火される行事であり、前掲地区と同様である。この時の火は、近くの愛宕神への献火行事であり、火は近くの愛宕社からとって来る。柱松が倒されると、先端に差し込まれている御幣がついた青竹は、また愛宕社へ持ち帰り御神酒と共に供えられる。この地域の柱松行事は、火伏せ祈願の行事として伝承され、併せて盆の精霊送りと、五穀豊穰も祈願すると、されている。

京都市右京区清涼寺の「お松明式」は、三月一五日に涅槃会と共に行なわれ、豊作を占い祈願する行事とされている。午後六時半よりの涅槃会の法要が終ると、本堂の火を境内に立てられた三基の松明（早稲、中稲、晩稲に見たてである）に点火させて、その燃え方によって、その年の農作物の豊凶が占われる。

滋賀県蒲生郡上野田の「火振り祭」は、氏神である五社神社

を出発点として、参加者達は三人の雅児を中心にして、三メートルほどの松明に火をつけて行列する。松明投げの会場である口ノ宮神社前の自然木の老松数本がある雲雀野に到着すると、それぞれの松明を投げ上げる。松の枝に載る松明が多ければ多い程、豊作だとされている。ここでは自然木の松が用いられることが、大きな特徴といえる。

和歌山県太地町太地の「はしらいまつ」は八月一四・一五日の両日に行なわれる。松明を燈籠木の上部につけた籠の中へ、投げ入れて点火するという形式は他地域と同様であるが、その籠の上に差されている青竹につけられている幡は、一四・一五日のそれぞれ太地の順心寺、東明寺の住職により墨書きされたものである。この文句は、盆期間中に寺院の両側に掲げられる招霊幡と同様である。

以上のそれぞれの柱松行事をみると、京都府、福井県の行事は、愛宕信仰による火伏せと、五穀豊穰を祈願しているものがあり、またそれと共に盆行事の一つである。滋賀県上野田の火振り祭も形態としては、神社が中心の行事であるが、この地域においては盆行事として存続している。また、和歌山県太地のはしらいまつは寺院と深くかかわっており、一四日と一五日のそれぞれの柱松への点火は、迎え火と送り火として伝承されている。

## 柱松行事の特質について

佐藤悦成

柱松行事と総称されている民俗儀礼は、その内包する特質として多様性を有している。儀礼を催行する主体は地域民衆であり、この点は共通項となる。しかし、主導する宗教職能者は、山伏、神官、僧侶に分類することが可能である。

舞鶴市の「揚げ松明」には神官が関与し、小田原市の「大松明」においては、修験者が柱に登って「登り火」を点火するところから修験道の要素が表出している。また、和歌山県東牟婁郡の「ハンライ松」は僧侶による祖先供養が中心となつて、盆行事の性格が強く表われている。

また、これら三要素のほかに、柱松の倒れる方向で年穀の実りを占うという、陰陽道の関与する地域も数多く見出すことができる。

柱松行事の特質は儀礼開始前の暗闇と、点火後の明るさの二極性にまず求めることができる。暗と明、黒と白という対極が、この行事の中に準備されているといえる。

人間にとって夜の闇は、正体の知れぬ恐ろしさを持っている。この点に関しては古代人も現代人も同様である。日本における説話文学の中に、夜の「もののけ」を記し、その横行する闇を恐れる様が繰り返し記されていることは、人間が闇に対し

て不安、恐怖を抱いていたことの証明となる。

とすれば、逆に明るい時間である昼間にはその不安が存在せず、人の世界として秩序の保たれる世界ということが出来る。人間の平穏な生活が維持されることは、喜ばしいことであり、安堵することであつた。

これは、昼と夜の均衡、つまり日照時間が春から長くなり、冬には最も短くなつて一年が順当にめぐることを意味し、それが人間の生活にとつて基本的要件であつたといえる。明と闇のバランスは、一年の季節の移り変わりという点で、日照と降雨のバランスにも充当され、これらの均衡こそ実りの源泉であり、豊かな実りこそ人間の幸福であつたのである。

この均衡が崩れれば、稲は実らず人は餓えに苦しむ結果が人間世界にもたらされる。凶作・不作は新たな死者(霊)を多く生み出すこととなり、それは生き残る者にとつても苦となる。

この夜と昼・暗黒と白日は、陰暦を用いて農耕する人々にとつて時間の基本となる月の満ち欠けに例を求めることができ、新月の暗闇から満月の明への移行の繰り返しが不変のバランスとして存在したのである。

『大宝積経』卷五〇に、

所謂説法者、即為善知識、(中略)於白黒品等、常修常遠離、(大・一一・三三六C)とあり、白は仏法に順じた行為であり、黒は仏法から遠ざかる行為と記される。『大般若波羅蜜多經』卷四七一にも同様な一節があり、論書では『中辺分別論』五「無上乘品」に、黒品とは無明から老死までの苦の成立を意

味し、白品とは、老死から無明までの苦の消滅を意味すると説明されている。

この点をもつて柱松行事の闇と灯を觀れば、苦から解脱へ、迷から悟への移行をもつて充當されることが出来る。それは、盆の行事として祖先の苦しみを救済し、悪趣から助け上げる概念と符合する。

盆行事は時として、地獄から呼び出した祖先を、再び地獄に還す奇妙な形態を持つ、といわれる。しかし、仏教の基本的な在り方は、仏法に結縁すれば幾度でも人として生まれ、仏となる可能性は失わないと、権教ではあるが示す。次回も人に生まれる転生と、死者が浄化されて祖霊となり、再び赤子として生まれる再生の考え方は表象的には類似性を有している。また火をもつて霊の浄化をなす立場は、無明の闇から全ての苦を点滅させた仏の世界への脱却と重ね合わせることが出来る。

非常に断片的であるが、柱松行事の特質を仏教の視点で捉えると上記のごき分析も可能となるのである。

## 先祖供養考(二)

——立正佼成会を中心に——

梅津礼司

1、報告者は、先に「先祖供養考」初期靈友会系諸教団の先祖祭祀に重要な儀礼表象の創出過程に注目し、先祖祭祀が個別

救済の装置としてのみならず世直しの救済運動として展開する契機をうかがった。『中央学術研究所創立二十周年記念学術総合会議研究発表論集』(一九八九年) 今回の報告はいわば、こうした教団指導者側の教説(イデオロギイ)に対して、その受け手である信者がどのようにこれを受容し、先祖祭祀を自己の意識のうちどのようにに合理化しているのか。また、先祖祭祀を行うようになるためにどのようなコミュニケーションや装置があるのか、信者レベルを中心にその解釈や技術について理解を深めることにある。

二、本報告では発言史料として、一九七三年、一九八五年、一九八九年に特集掲載された二十一例を分析対象として取り上げ、この教団で表出される先祖供養の八つの機能的側面と先祖供養を受容するに至るコミュニケーション過程を考えてみた。先祖供養の八機能については、(1)苦難の因果(神義)論としての先祖供養、(2)苦難の個人化(罪障消払)としての先祖供養、(3)家の悪因縁解決の行としての先祖供養、(4)精神安定効果と苦難受容を得る心理療法的先祖供養、(5)靈験獲得のための先祖供養、(6)願望成就に應える先祖・守る先祖への感謝・祈願としての先祖供養、(7)自己反省・自己改革の先祖供養、(8)共同性を獲得するための先祖供養、が認められた。

三、また、先祖供養を受容する過程を見ると多少のバリエーションはあるものの基本的には、問題が発生すると当事者は幹部から指導を受け、この宗教的原因が先祖を含む死霊への供養不足であるとされた場合に必要とされる「供養」が営まれる。

この幹部信者の指導で主要な点は、単に供養の勧めを行うのではなく、来談者の心情や環境・条件への配慮があり、来談者の苦悩を死霊の苦悩へと投射し、共感的態度を促して先祖供養の心理的側面を補強する効果を担っている。これが効果的に行われた場合に来談者の懺悔(自発的自省察の表白)が実現される。この場合、自己存在の意味を血縁亡者(先祖)との連続性の中で捉え直し、いのちの元への感謝不足を懺悔することが多い、さらに、こうした血縁亡者への懺悔のみならず、生活基盤を支える主要な他者としての親族や地縁関係、職域関係における人間関係全般が見直され、その生活態度が「教え」に合致しているか、逸脱しているかが問われ、生活改善の指針が相互に確認される。このような生活全般にわたる宗教的行為規範がきめ細く指導され、実践されることよって期待される結果が具現されたとき宗教的救済体験として、当人あるいは成員間に自覚され共有化されるのである。このように見ると「先祖」は、対馬路人らが提示した生命主義的救済観に導く窓口的シンボルとして機能しているともいえよう。棚島次郎の分析概念を借りれば、先祖供養は、不幸と幸福の個別化・内閉化という回路に入るが、連続的な幹部による指導によって、懺悔の対象が無限の時空間に放たれ万霊供養の契機となり、懺悔の質的内容も「生かされて生きる」自覚へと展開し、他者の幸福や社会の福祉に貢献する生き方を志向するようになる。いわば、問題解決型信仰から生き甲斐創出型信仰へと転換する契機を内在している。この教団が明るい社会づくり運動や宗教間対話・協力運動

を展開する内在的理由のひとつはここにある。これによって自閉的回路から新たな共同性の獲得を目指す開放的回路へと転移することが可能となる、しかし、先祖供養が多くの場合苦難の神義論の個別化という自閉的回路を循環していることは否めない。この教団が宗教的エネルギーの源泉を法座であると規定する理由は、法座が宗教的覚醒を促す懺悔の場として構造化されているからにはかならない。個別化された苦難の神義論のシンボルとして先祖供養が機能するのか、開放された共同性の獲得に機能するシンボルとなるか、この二律背反の克服こそ法座のテーマであるといえよう。

### 洞門における在家葬法

佐藤 昌史

洞門の在家葬法は大まかに分けると得度と葬儀の形式をなしている。つまり、亡者を剃髪し授戒して一度出家入道させ(没後作僧)、出家者扱いで葬儀をする形をとり、亡僧葬法を転用しているのである。そこで、本稿は拙稿『教化研修』三三号の亡僧葬法の変遷を参考とし、在家葬法の特長である没後作僧、すなわち亡者得度法を中心に規範をもとにその変遷をみてみたい。

洞門における在家葬法の規範上での規定は、昭和二五年発刊の『昭和改訂曹洞宗行持軌範』(以下、昭軌)が初出である。

それ以前、在家者に対する葬儀はなかったのだろうか。

松浦秀光氏・圭室諦成氏・石川力山氏等々の諸先哲の研究によれば、一三世紀の中国禅宗、そして十四世紀の日本禅宗には在家葬の事例があり、中世後期には葬祭重視の風潮となり、各門流では切紙という形で口伝継承され、底流では脈々と伝えられていたのである。すなわち、規範上では叢林中心のタテマエをとっているが、底流では民衆の宗教的ニーズに対応し、葬式仏教化していたのである。

在家葬法の亡者得度法の形態は、古くはインド『無常経』臨終方訣の所説に基き、禅門で規定化したのは『諸回向清規』(以下、回規 一五六六年)であり、それを再整備し「在家送亡」と題し詳述したのが『小叢林清規』(以下、小規 一六八四年)である。したがって、洞門で初出する昭軌の原型はこの二規を継承しているものといえる。確かに差定上からみれば、この二規は剃髪・授戒となっていて、現行は直伝しているようにみえる。しかし、内容面では相違しているのである。

まず、剃髪偈の相違であるが、現行では「流転三界中云々」の偈と「剃除剃髪云々」の偈の二種を並用している。一方、回規では「亡者剃髪偈」と題し、後者の偈だけを掲げていて、洞門の現行とは違う。尚、回規の日用諸文語偈呪之部に「出家入道剃髪偈」と題し、前者の偈を掲げているが、亡者得度の剃髪偈とはしていない。したがって、亡者に対する剃髪偈を二種並用した規定は昭軌が初出である。また、現在の臨濟・黄檗宗で在家葬法に用いる剃髪偈も回規で掲げる偈文だけであり、洞門

が規定する二種の並用は独自のものといえる。尚、道元は『出家略作法』(一一三七)で、在家者を出家入道させるために第一の偈を用いて剃髪する規定をしている。以上のことと二種の偈文の意味から現行の亡者剃髪の意味を考えると、まず亡者に無常を觀じさせて出家入道を促す偈文を唱え、その後直接に具象的即仏的な偈文で実際に剃髪する形態といえよう。

次に亡者授戒の相違であるが、回規では「亡者授戒法」と題し、三帰戒・三聚淨戒・十重禁戒の十六条戒を授けていて、洞門の現行と同じである。この様に規範上だけから見ると、現行の十六条戒の亡者授戒は回規を継承しているとみえる、しかし、十六条戒は道元が編んだ『仏祖正伝菩薩戒作法』『教授戒文』『眼藏・受戒の巻』に示されている。したがって、現行のこの規定はこれに依拠しているものであろうし、回規の規定も撰述年代だけから見れば、道元の示す禪戒に依拠しているものともいえよう。(尚、道元が示した十六条戒の授戒に関しては如浄から直受したものであるとか、道元独自の設立であるとか、数種の学説があり、今だ結着がっていない。)

以上、洞門における在家葬法の特長である亡者得度法を中心にその変遷を考察したが、現行の亡者得度法は禅門で在家葬法を初めて成文化した回規・小規の形態を基としているが、内容的には洞門の伝統を複合的に組み入れた新しい形を作しているものといえよう。特に、亡者への剃髪偈の二種の並用、十六条戒の採用は宗門独自のものである。しかし、これはあくまでも規範上だけからの推察であり、前掲した石川力山氏が紹介して

いる中世以降の切紙には「没後授戒作法」「没後作僧式」なるものがみられる。切紙はあくまで各門流の口伝であり、その真偽性や純粹性は問われるものであるが、現行の規定を再考する上で注目すべきものといえる。ゆえに、現行の在家葬法と中世以降の在家葬に関する切紙との比較研究は他日を期したい。

### 臨終における「いきあひ」について

長谷雄 文彰

臨終における看取りの作法に、臨死者の息に合わせて称名を行ふ作法がある。

それは、良忠『看病用心鈔』に「念の声は、高からずひきからず、病者の耳にきこゆるほとなり。念仏の程へはやからずをそからず病者の息に申しあはせ給ふへし」、日遠『千代見草』に、「病人のいきあひと、自身の息と合せてかんがふべし」「だもくを、病人の息に合て、はやからず、おそからず、となへてすすむべし」と示される助音の称名のことと臨死者自身で、唱える事の出来ない場合を想定した介助の行儀といえる。すでに「聞念仏」が先学より指摘されているが、「声」を主とする宗教において、臨終の息に合わせ称名を行うことは、単に音の緩急を示唆したにとどまらず、生命活動に不可欠な呼吸運動と呼応し、それ自体特別の意味を持つものである。

論者は特に、臨死者の息に合わせて唱える称名を特に「いき

あひ」もしくは「いきあわせ」と呼ぶこととし、以下、浄土・真言系を中心に概括を行う。

まず浄土系では法然、聖光共に見ることが出来ない。しかし、良忠には先に提示したもののほか『浄土大意抄』等に「念仏ノホドハ早カラズラソカラズ病者ノ氣(いき)ニ申シ合スベシ」と示され、浄土系の端緒と確認できる。近世においては、『臨終節要』「病人ノ出ス息ニ唱ニ合ハスベキナリ」、『臨終要訣鼓吹』「謂ク先ツ入息ヲカゾヘテ後ニ出息ヲカゾヘヨ」等多くの類書に言及され、『浄土伝燈提耳籤』第一四「五重相伝口訣、第九氣息伝、『同』添口伝五箇条等伝法中に伝えられるようになる。特異な展開として『幡随病院派三脈口訣』に「氣息ノ息に因ツテ疾人ノ伝ヲ口伝シタマフ」十念目ノ息ヲ病人ノ引タ息ニツレテ三度吹込」等が伝えられる。しかし、隆円『吉水瀉解訣』第二卷・第三密室分「氣息」では、耳に唱え入れる行為を、忽逢ノ噴ノ容ニ他息。恐彼驚動。而更増ニ苦痛。」「慎莫令ニ口近ノ病者耳等」とこれを隨し、「宣合唱令遂ニ往生」としている。これらのことは、氣息伝、傍人伝が「いきあひ」と關係し伝承したことを示すものである。

さて、日本における「いきあひ」の源流は、隆円が「今按。記主此伝全拠ニ一期大要鈔ニ歟。」と、看破したとおりに覺鑿によって確立されたもので、秘密念仏の流れをくむものである。『二期大要秘密集』には「病者与ニ知識、出ニ入息於同時、必毎ニ息、唱ニ合念仏ニ我代助レ我……(中略)……人死作法必出息終。と病者(臨死者)の出入りの息を見て、知識(看取る側)

が息を合わせ、出る息ごとに念仏を唱えることを示している。それは、数息観を阿弥陀の称名と結びつけ、特に臨終を重要視した帰結である。

『咒字観釈』によると病氣の時「唯出入ル息ガ則チ咒字ニテ候也。……(中略)……唯真言ヲ出シテ念仏ヲ申シ候ハムモ、浅キ事ニテ候。出入リノ息ニ淨心ヲ留メテ殊勝ノ真言ヲ滿セルト」と、咒字が出入りの息であると言明している。それは、臨死者自身の数息観を促すものでなく、あくまで弥陀を招請した僧が看護をしながら行うもので、「南無阿弥陀仏」と唱え出たものが息を吸う時、病者の口の中に入るから往生できるとしている。しかし、可能な限り自身で数息観を行い、順次介護者のみで行儀が執行されていったと考えるほうが自然であろう。また『孝養集』には、「南無阿弥陀仏」と唱えられない場合、「阿弥陀」の三文字に略し息に合わせ称え、ひいては「阿(ア)」「一字のみでいい」と実践的にまとめ、阿字観と「いきあひ」の念仏の究極の形を示している。これも臨死者を主体に考えた結果である。

覚鐙の思想は、道範に引き継がれ、実際に施行されたと考えられるが、時代が下がるにつれ、臨終を重視しなくなり、臨終の秘伝としての機能は失われていく。しかし、高野山資料には、一八世紀頃のものに「甚秘中之秘也」と一部で「いきあひ」が伝えられている。

これらの葬送との相関も重要で、『二巻章』引導作法では、生前に「先授臨終印明一事」と臨終秘印明を授けているが、覚

鐙当時これと「いきあひ」の意義と作法が伝えられ、伝播したのではないだろうか。

貞慶『臨終之用意』にも「いきあひ」が説かれるが、文久二年写本には冒頭に「在家」と書され、これも一般流布の実態を示す一例である。

### 沖繩の伝統宗教とキリスト教(一)

小川 順 敬

本研究は、沖繩のキリスト教と伝統宗教に関する実態研究の報告である。一昨年の夏以降、沖繩本島を中心に、プロテスタント教会の教勢に関する調査と伝統宗教からの回心の事例をめぐって、いくつかの教会の信徒を対象としてとりあげた調査を行ってきた研究の目的については、昨年報告したので、ここでは沖繩のプロテスタント教会の教勢、及び調査対象とした沖繩本島農村部の教会の特徴を述べておきたい。

一九八九年現在、『基督教年鑑』その他の資料によれば、沖繩県下ではプロテスタントが約二四〇教会、カトリックが一四教会を数える。また、大小合わせて約四〇教派にも及ぶプロテスタント諸派が存在しているが、総じて福音系教会・教団の興隆が目につく。一九七二年当時、百数十の教会と約二〇の教派であったと言われているから(『一九七二年版基督教年鑑』)この二〇年に教会で一〇〇前後、教派は約二倍増加したことにな

るが、しかし現在は教勢は停滞ぎみであるともいわれる。

地域的に教会数、信徒数を見てみると、約五〇パーセントの教会と、約五七パーセントの信徒が那覇市を中心とする南部に集中している（那覇市は四四教会（一八、二パーセント）、二六八七信徒（二八、九パーセント）『基督教年鑑』他によって算出した）。また、沖縄本島中北部教会数、信徒数ともに四〇パーセント、宮古・石垣の両先島にのこりの一割の教会、三パーセントの信徒が占めている。これらの数字は、必ずしも実勢を正確に反映したものとは言い難いが、ある程度の傾向を伺い知ることができると思われる。

さて、沖縄のキリスト教会の中には、カミダリーイとなり、それが悪霊憑きと解釈され、悪霊払いが行なわれることによつて、癒された回心過程をもつ信徒が多いが、このような回心の経緯をもつキリスト教徒が中心となつて集會がもたれ、その集會が大きくなり、特定の教団ミッションと結びついて教会に成長した事例がある。このような教会の場合、信徒の地域的な広がりもかなり広範囲に広がっており、また信徒の受洗年齢、平均年齢も高いことが特徴的である。これに対して、教団や牧師主導で教会設立が行なわれた別の教会の場合には、信徒の平均年齢、受洗年齢ともに低く、また地域的にも一つの村（字）内にとどまる傾向がある。

数少ない事例から一般化はできないが、沖縄の教会成長の二つの対象的な事例ではないかと思われる。

## 沖縄の伝統宗教とキリスト教（2）

池上良正

本研究は、近代主義的エリートスや世界観の浸透が進む本土復帰後の沖縄社会において、キリスト教会の提示する救済論理が、カミンチュ、ユタなどの伝統的宗教者によって扭まれてきた救済論理にどこまで依存的・類似的であり、また、どこまで異質的であるかを探ることを課題とする。さらに、近代主義的価値観との親和的・対抗的關係についても考察する。それはまた、キリスト教という鏡を媒介として、伝統的救済論理の現状や特性、とりわけ、その根強い持続性と、時代変化のなかで露呈してきた限界や弱点という、二重の局面を同時に照らし出す試みでもある。

こうした課題の手始めとして、本発表では「沖縄キリスト福音センター」という福音系の一教会を取り上げる。

この教会に注目した第一の理由は、設立以来の十三年間で受洗者千名以上という飛躍的な教勢の伸びが見られることで、主要教会の教勢がほぼ横ばいか、頭打ちの状態にある現在の沖縄にあつて、最も成長の著しいキリスト教会といえる。

第二は、伝統宗教と既存のキリスト教会の雙方に対する二重の緊張関係が、成長の活力源となつている点である。すなわち、伝統宗教の救済論理に対しては、祖先崇拜や年中行事を偶

像崇拜として全面的に拒否し、仏壇・トートローメー（位牌）も焼かせるという、徹底した対決姿勢が見られる反面、悪霊体験・聖霊体験を切り捨てず、むしろ重視し、沖繩の伝統宗教の根幹を成すシャーマニスティックな性格を温存している。さらに、毎週のように行なわれている悪霊祓いや、性的汚れを過度に強調すること、神学校を出た牧師がいけないことなどから、メイン・ラインの教会関係者からは異端視される傾向がある反面、「異言」や「預言」のみを重視したり、聖書以外の教典や教義を立てるセクト的教派に対しては批判的で、自らは福音主義の教会として、あくまで「正統」教会の域内に踏みとどまろうとする志向性が強く認められる。

具体的考察では、教会や各家庭集会での長期にわたる参与調査や聞き取り調査によって得られたデータのほか、信徒が罪の告白や自らの救済体験について語った「証テープ」を取り上げ、このうち男性二〇名、女性三〇名、計五〇名について内容の分析を行なった。詳細は別稿に譲り、ここでは重要な論点を示唆すると思われる特色を、三項目にわけて概説する。

一、悪霊体験の重視。

まず、最も目につくのは自らの悪霊体験・聖霊体験が具体的に語られている点で、それらの多くは明らかにユタ的職能者によって担われる、伝統宗教の霊的世界と重なり合っている。なかには、悪霊祓いを受けたときの体験内容がリアルに語られている興味深い事例もある。

悪霊体験を温存し、霊の存在を認めることは、伝統宗教の粹組

みがそうであったように、病気や災難に苦しむ当人を徹底的に追いつめないこと、すなわち責任の一定の外在化、という役目を果たしている。また、「祈りを通して主のみことばをいただく」といういわば靈感の重視は、ユタ的判示と構造的にきわめて類似している。一方、伝統的世界観における様々な個別的災因論は、すべて「悪霊」という単一のラベルを付与され、唯一絶対の創造神の權威によって打ち碎かれる。

二、罪の自覚化の重視。

こうした悪霊体験の重視には、悪霊体験と聖霊体験の区分という難題が付随する。両者を区別する唯一の方法は、「実によって見分ける」といわれ、とくに性的な罪汚れと、高ぶり、憎しみの罪汚れから免れていること、が重視される「本当の救いは、悪霊からの解放ではなく、罪からの解放である」ことが強調される。

三、世俗的価値の積極的否定。

牧師のメッセージではしばしば繰り返されるテーマに「金、知識、名譽、健康は最終的に人を幸福にするものではない」というのがある。ここでは、近代社会を支える自由競争原理の至上価値が徹底的に批判されるが、もちろん、こうした教会側の理念は、必ずしもそのままのかたちで受け止められているわけではない。特に注目されるのは、それらが信徒たちの伝統的家族共同体への強い憧れと結び付き、その回復を実現するという機能を果たしている点である。

## 天理参考館所蔵の中国民俗関係

## 資料の二、三について

窪 徳忠

天理大学附属の天理参考館には、今日では到底入手至難とされる各国各地の民俗信仰や習俗を物語る、数多くの貴重な資料が所蔵されている。そのなかには中国の媽祖、土地神、閩帝、太陽公その他の神像や珍しい手画、おふだなどが含まれているので、本日はとくに珍しいと思われる二、三を選んで簡単に紹介したい。

第一は天師符ともよぶべき鎮宅符である。上部中央は先天八卦図、その左右は代々の天師が伝えている劍と壘、虎にのる人物は二世紀中葉に五斗米道を創めた初代天師張陵であるが、これらはすべて辟邪力があるので、これらの力によって悪鬼悪靈をはらうべく、室内に貼る。最上部左右の「舎宅光明」は、その意味を示めず。中央の「雷令」とは、雷祖の命令の如く速かに行えという命令句である。第二は、元末明初のころに初めて造られた馬蹄銀、いわゆる元宝銭で、今日現物は他では見られないのではなからうか。金銀紙をこの形に摸して神に供える場合が少なくない。つぎは、謝必安(長身)・范無救(短身)の二人、いわゆる七爺・八爺である。二人は仲のよい友人で、あるとき橋下で話をしていられる際大雨になったので、謝が傘を取り

にいき、范はその場を動かず待つ中に水量が増し、遂に溺死した。戻ってきた謝はそれを知り、縊死した。このことを知った玉皇上帝は二人に将軍位を与えたので、謝將軍・范將軍といわれている。いまでは城隍神の部下で、悪人を検挙し、冥界の訴廷に押送する神と信ぜられているが、諸神繞境に従う場合がかなり多い。東南アジアでは阿片が好きで、馬券の当り番号を教えると思われている。

第四は、陳靖姑、順天聖母ともよばれる臨水夫人で、妊娠数カ月のとき、大旱魃となり、人々が苦しむのを見かねて墮胎して雨を祈って人々を救ったが、自分はその過労がもとで死んだ。臨終に死後女性の難産を救う神となると遺言したが、のちその言のようにはしばしば奇瑞をあらわした。臨水夫人とよばれるのは、福建省古田県臨水郷で大蛇を殺したためで、広い範囲であつて信仰をうけているが、そのためにしばしば海上安全の守り神の媽祖や、泰山の神東嶽大帝の娘の碧霞元君と混同されている。つぎは泥娃娃とよばれている安産や求子のために使われる人形である。祭日に碧霞元君その他の女神すなわち娘々に参詣し、願いの旨をのべて、神前に供えられている泥娃娃を一体選んで自宅に持ち帰って、毎日祀る。願いが叶って子供が生まれ、安産した場合には倍にして神前に返す。この習俗は主に華北地方でさかんだったが、私は一九八六年に泰山頂上の碧霞宮でみる事ができた。第六は、道教では哪吒太子、仏教では毘沙門天の子といい、一般には中壇元帥とよばれている。悪鬼退治の神である。『封神演義』によると、世に悪鬼魔神の多

いことを嘆いた玉皇上帝は駕前の大羅仙を下界に下だして、殷の紂王の部将の李靖の第三子に生まれ代らせた。哪吒は成長してから周の武王を助け、遂に父をも下し、父子協力して武王を助けて周朝をたてたという。かれがのるのは風火車、右手に混天環、左手に火尖鎗をもつ。

最後は、中国人のあいだで人気があり、広く信仰されている多くの神仏を画いた天地三界十八仏諸神図で、最上段に釈迦、阿弥陀などの五仏や大悲観音、第二段に道教の三清、日月、文殊・普賢、第三段に玉皇、北極紫微大帝など四帝を中心に、東斗を欠く四斗星、つぎに三官、張天師、雷神、玄武、更に五岳、諸娘々、閻帝、地蔵、財神その他が画がれている。これは、年末に屋内に貼って正月の迎神用にしたといわれているが、最上段を仏とし、三清の位置を誤って画いているから、道教にはあまりくわしくない仏教系の人物の手になったものに相違ない。今日では街では見かけないから、その点で貴重である。