

ミッション・スクールの
宗教社会学の基本的問題

北川直利

昭和六十年年度の本学会で、「ミッション・スクールの宗教社会学序説」というテーマで研究発表を行い（資料参照）、その後、昭和六十三年度から平成元年度にかけて全国のカトリック系の中学・高校三十六校において、教職員を対象としたアンケート方式の意識調査を実施した。その単純集計は、「日本私学教育研究所紀要第二十五号」に掲載されている。

さて、もし宗教学を「聖と俗の間に危うい平衡を保ちながら成立する学」として特徴付けるならば、「ミッション・スクール」はその格好の研究主題となり得るはずである。まさに「ミッション・スクール」もまた聖と俗の間に存立する事象だからである。

しかし、日常性というものは、その種の危うさを孕んだ緊張関係を忌避する傾向を帯びている。とすれば、「ミッション・スクール」の場においてこの学に携わる者には、日常性を刺激し、時には攪乱し、意識的に「緊張関係」を惹起することも必要な術なのではあるまいか。

今回は、カトリック信者・非カトリック信者別に、「お祈りへの参加」を基準にして、宗教意識に関する数項目についてクロス集計を行った。これは「ミッション・スクール」における最も日常的行事から「緊張関係」を引き出す試みである。また、より一般的には、外見的行为と内面的意識の関連性を測ろうという意図に基づいている。集計結果に基づく考察は次の通りである。

1、非信者の場合、お祈りへの参加の仕方と宗教意識には、明瞭な正の相関関係が認められる。ごく単純に言って、外見上熱心にお祈りする者は、内面における宗教意識が高い。2、信者の場合、「頭を軽くたれる程度」の者が、「手を合わせる程度」の者より宗教意識が高いことを示す項目もあり、内面の屈折を窺わせる。信者の大多数が、宗教教育の必要性を確信しているが、「頭を軽くたれる程度」の者は、その点に疑問を持っている割合が比較的高い。

〈資料〉

昭和六十年年度日本宗教学会学術大会 研究発表要旨

ミッション・スクールの宗教社会学序説

「ミッション・スクール」は「宗教」と「社会」との間に存立する事象である。——この提題は、「宗教」と「社会」の定義の多様性を斟酌しても、おそらく大方の承認を得るものといつてよいだろう。ならば、この事象は宗教社会学の格好の主題ではないか。とりわけ、ミッション系の研究・教育機関に身を

置きながら、この学問分野に関心を懐いている者にとつては。——だが、そうであるならば、何故この主題を論じた先行の研究がかくも目につかないのであろうか。要因はいくつか推測されるが、いずれも「人間的な、あまりに人間的な」ものであることは想像に離くない。今回の発表は、かかる状況を勘案して、一先ずこの提題が含まれている問題の所在と、当面の研究の指針を示すという序論的性格のものである。

山折哲雄氏は、二年前『宗教研究』の書評欄において、「社会学研究会」の現況・動向について深い疑念を表明された。その中で、現状打破の「緊要の課題」として提示されたのが「定型化された主題からフロンティアとしての主題への出発」であった。この提言に対してその後、研究会からどのような具体的応答がなされたのか寡聞にして知らないが、今回の発表は、氏の問題提起に対する、研究会の一会員からの返答である。最後に、もしこのような事象が研究会の——一部の有志であれば——統一的な主張となるような気運が生じるならば、研究材料としてまず自らを供する用意のあることを明記しておく。

宗教意識と宗教教育の結節点

——宗教系高校の意識調査による検討——

井 腰 圭 介

宗教的社会化の方法は、内面化される宗教の特質をどう規定

するのだろうか。また、宗教の特質は宗教的社会化の方法をどのように制約するのだろうか。例えば、文字やことばの力によってこそより良く内面化される宗教もあれば、儀礼や身体技法への習熟として内面化される宗教といったものが考えられるのではなからうか。標題の「結節点」とは、こうした、内面化された宗教としての宗教意識とその社会化の方法の適合点を意味している。

これまでの日本人の宗教的社会化は多くの場合、生活行動と未分化な形でなわれてきたと言えよう。少なくとも、学校教育を通して「宗教」を身につけるという方法は、日本での宗教的社会化の主要な形とはなっていない。特定の教育的機関を通して宗教的社会化を行なってきた西欧の「宗教教育の理念と方法」をそのまま日本に移植する難しさの一つの理由がここにあると考えられる。果たして、日本人の宗教的社会化の結節点はどこにあるのか。そして、学校を通して行なわれる宗教的社会化としての「宗教教育」は、日本人の宗教意識に対して如何なる影響を与えるのだろうか。本報告は、学校教育の科目として「宗教」を明示的にとりあげている、宗教団体が経営母体となつた私立高校の生徒を対象にして一九九〇年九月—一〇月に実施した宗教意識調査の結果を、こうした問題意識に立つて分析した中間報告である。

調査対象校は、以前行なつた宗教教育調査（田島・岩井・高校における宗教教育の現状」；『宗教研究』二八七号）の協力校の中で再度協力を承諾して頂いた四二校に対して、宗教別・男

女別・地域別と、調査実施時期を考慮して更に一二校を選択した。調査対象となる生徒は、宗教教育を経験する「以前」・「以後」を示すものとして「一年生」と「三年生」とに限定した。各学校に生徒の抽出を依頼し宗教意識調査を実施した結果、三六九一票の有効回答を得た。宗教意識の調査項目については、本学会の「宗教と教育に関する委員会」が一九七〇年～七一年に東京都の公立中学高校を中心にして実施した「青少年の宗教意識調査」票の項目を踏襲し、二〇年前との比較を意図した。以下、結節点に関する項目を報告する。

「宗教教育」に対する評価を尋ねた「高校生に宗教の授業は必要か」との問いに対し、全体で四七％のものが「必要」だと回答し、「必要ない」をやや上回った。性別で整理すると男子よりも女子に「必要」だと回答した者が多かった。宗教別では「カトリック系」で「必要」だと回答した者が多く（五三％）、逆に「プロテスタント系」で「必要ない」と回答した者が多かった（七七％）。この違いは宗教による違いとともにサンプルの男女比も大きく影響している。また、学年別では、男女ともに三年生の方が一年生よりも「必要」だと答えた者の比率が高くなっている。この差は特に女子で顕著（一〇％）である。基本的にはこうした傾向が見られるものの、学校による差がむしろ顕著であった。今後は、宗教教育調査の結果と照合して学校差を生み出す教育方法の違いや地域差を調べ、日本人の宗教意識に「適合的」な教育方法を解明していくことにしたい。

〔付記〕本報告は、私学振興財団と庭野平和財団からの研究

助成によって行なわれている共同研究「現代青少年の宗教意識と宗教教育の実践とその効果について」の成果の一部である。共同研究者は、明の星女子短期大学 田島忠篤・上北彰・後藤聡（現・天使女子短期大学）／上智大学大学院 岩井洋（現・国学院日本文化研究所）・野村浩也・河野恒心・吉井恵美の諸氏である。

寺院経営学序説

荒川元暉

1 実践の学としての寺院経営学

寺院経営学を学として確立するに当たっての幾つかの諸問題がある。およそ、寺院経営といえは、寺院の事業であり、企業が行う利潤追求の活動と同じ性格のものであると考えている人は多い。しかし経営は何も企業経営だけではない。非営利的な組織や団体とともに宗教団体経営もまた経営の対象となっている。寺院経営は、実際に住職の手によって経営がなされており、寺院の維持がなされている。これを経営学との関連において宗教学的に考察しようとするものである。

実践の学としての経営学は、経済学をはじめとする社会科学ならびに自然科学の学問領域をこえてひろく経営文化として考察しようとするものである。科学としての経営学は、認識主体と認識客体との対立を前提としている。そこからは、どのよう

に経営を實踐すべきかの指標を求めることは困難である。実践の学としての経営学は、外から対象化し、客観的に研究するのではなく、認識主体と認識客体との対立をこえて、実践主体の立場から研究するのである。すなわち、一方では主観的な立場に立ちながら、他方では客観性が強く要求される。これは実践の論理ともいべきもので、実践的行動の能力開発を目指す自己啓発の学であるといえよう。

2 宗教学としての寺院経営学

実践の学としての経営学は、このように人間行為の機能となる能力の啓発を目的とするものであり、人間行為の規範や宗教規範の確立ではない。経営学には経営をひろくマネジメントとよぶ学説がある。ここでのマネジメントという経営概念は、世俗的に広く用いられてきている一般的な用語としての経営論、それは永年の経験と勘に基づく個別の体験談ではなく、あくまでも科学的な近代理論にもとづく実践的能力の開発方法である。

寺院における経営はどうであらうか。寺院の活動は常に聖なる分野だけではない。そもそも聖と俗とに二分することは出来ないのであって、もっと宗教家は社会の中に入って行かねばならないのである。私の提唱する寺院経営学は寺院の社会的実践の学である。そこで求められるのは、職業人である住職として当然に必要な、プロとしての高度の知識と法式の修得である。

寺院経営学は、このような寺院のマネジメントをすすめるうえでの実践的な方法を考究する学問であると定義したい。この

学は宗教学である。すなわち寺院経営学は、厳密に云えば寺院経営宗教学である。すなわち、寺院という経営の対象となる経営体をどのように充実させ、確立させるかの方法を修得させるべく経営者である住職の能力を啓発する学問である。従ってその分野は広く宗教学、社会学、心理学、法学、経済学および経営学等他の領域にわたる学際的性格を持つ。

3 寺院経営学の基本的課題

寺院経営のうえで重要な基本的課題は、寺院の後継者づくりである。これは、単なる後継者ではなくてプロの経営者づくりである。これは将来の幹部となり、管理者となる者の養成である。ではどのような経営者が望まれるのかといえは、大きく分けて三つに分けることが出来るであらう。第一は寺院そのものの本来の活動の出来る人である。すなわち寺院自体の布教活動と儀式行事である。これは狭義における寺院経営である。第二は、寺院の外に向けての布教教化活動である。このような活動は寺院の主たる目的活動としてあげられるものであり宗教家としての活動そのものである。第三は、法人である寺院の管理運営である。これらは住職学として学ぶべき領域の分野でもあるといえよう。

宗教と福祉

— 仏教における福祉思想 —

渡辺寛勝

宗教の一つである仏教は、釈尊の成道と伝道に象徴されるように、「人間の悟り」と「教育」(教化)を通して人類の「福祉」と平和を願う社会的実践を目的としている。

老人とか病人の問題などは、人間そのものの苦悩に関わることであって、人生そのものを主体的に問題とし、人間の苦悩を解決しようとし、その苦悩を克服するのが解脱であり悟りである。「福祉」は人間の生活環境の状態、公共の福祉、人類の福祉などといわれるように、社会生活において生ずる社会問題として考えられる。

釈尊は伝導教化の実践において、対機説法を示している。この教化方法は、対象者に適応した配慮のもとに、その人に対する最もふさわしい活動をするということであり、これは福祉精神の基本である。つぎに仏教の福祉活動の理念は生命尊重という人間観から発想され、梵天勧請で語られる慈悲の利他行は人間尊重、「一切衆生悉有仏性」という自他平等を明確に説いているのであるが、この理念も釈尊からはじまる仏教における福祉思想なのである。具体的には釈尊は階級差別のインド社会において、四姓平等、すべての人間が平等であることを主張し、

すべての人びとの人格を平等に重んじるという、基本的人権を尊重したがこれもまた福祉活動の根本理念である。釈尊以後、多くの仏教徒がこの福祉精神を受けつぎ、その時代、社会に応じた福祉活動を実践してきた。

特に、紀元前後から大乘仏教の興起にともなり、一切衆生を救おうという菩薩の利他の慈悲行の実践は、社会的実践としてすぐれた福祉活動であるということがいえる。社会的に解決するのが利他の慈悲のはたらきである。社会的実践という観点からするならば、慈悲の利他行が福祉活動ということになる。慈悲の利他行は菩薩行といわれ、それにまつわる実践項目として六波羅蜜(1)布施(2)与えること、それには財施(衣服などを施すこと)と法施(真理を教えること)と無畏施(恐怖を除き、安心を与えること)との三種がある。(3)持戒(戒律を守ること)。(4)忍辱(苦難に堪え忍ぶこと)。(5)精進(眞実の道をたゆまず実践すること)。(6)禪定(精神を統一し安定させること)。(7)智慧(眞実の智慧を得ること、などがあげられるように、仏教の福祉活動の徳目にはこと欠かない。

日本の仏教は聖徳太子からはじまるといつてよいのであるが、その太子の政治活動はアショーカ王と同じく仏教精神にもとづくものであった。奈良朝時代以降にも多くの仏教者によって福祉活動が行なわれている。

鎌倉時代における日蓮聖人も社会的活動家であった。末法時代という現実を直面して、五濁悪世という社会的不安から衆衆を救うことを目標とし、社会に生きる人びとの救いを願う菩薩

行の実践者であった。「夫以ば日蓮幼少の時より仏法を学び候しが念願すらく人の寿命は無常也。出る気は入る気を待つ事なし。風の前の露、簡譬にあらずかしこきもはかなきも老いたるも若きも定め無き習也。されば先臨終の事を習て後に他事を習べし。」(妙法尼御前御返事)人間の生と死という肉体的な一つの嚴肅な出来事によって生ずる人生、その人生を完全に充実させて生きること、肉体の生死を超えて輝しい一生を生きぬく、人間存在の意義を悟得する境地を生きる「臨終正念」又は「天下万民諸乗一仏乗となつて、妙法独り繁昌せん時、万民一同に南無妙法蓮華経と唱え奉らば、吹く風枝をならさず、雨壠を碎かず、代は義農の世となりて、今生には不祥の災難を払ひ、長生の術を得、人法共に不老不死の理顯れん時を御覽せよ。現世安穩の証文疑ひ有る可からざる者なり。」(如説修行抄)世界中の人間、世界中の宗教がすべて最高の仏教に帰一し、世界中の人々が法華経を敬まうようになつて、心を揃えて一緒に南無妙法蓮華経を唱えるようになれば、吹く風がひどく荒れる事も無く、雨が大地をおし流すような事も発生せず、立派な治世者の治める世の中になつて、人々は天寿を全うするようになり、教えを尊まれて豊かな平和な世を実現させる事が出来、現世安穩の証文は疑い無く証されるといふ言葉は我々に福祉の心を教えている。

二十一世紀を目指しての仏教の現代化が、人々の日常生活態度に大きな影響を及ぼすことになつてこそ、その存在意義があるとすれば、今後仏教者や仏教教団にとっては積極的に仏

教に基づく社会福祉活動の実践に努力することこそ最も肝要なことと思われれる。

日露戦後の宗教政策と天理教

——「三教会同」をめぐる——

李 元 範

今回私の発表は、明治四五年、内務省の主権により行われたキリスト教・仏教・神道の各教派の会合、いわゆる「三教会同」の宗教史的意味を天理教という民衆宗教を通じて考えてみたいということである。

これまでの「三教会同」の研究は、宗教運動史という文脈のなかではじまり、キリスト教や仏教といった既成宗教からの分析によつて深められてきたが、いずれもが既成教団を対象にした分析であり、そのことがもたらすある種の限界性があった。というのは、この時期の宗教政策を戊申詔書や地方改良運動・神社統一整理政策などいわゆる日露「戦後経営」と関連して考える場合、国家主義的方向への国民的動員という政策目標が都市より農村、上層階級より底辺の民衆に向けられていたことを確認することができるからである。つまり、民衆の宗教的エネルギーを国家目標の方向に再編することがこの時期の宗教行政の目的であったと考えることができよう。そのため、「三教会同」に対する理解には、天理教や金光教のようないわゆる教派神道

からの分析も必要となる。

「三教会同」を天理教のような民衆宗教との関連で考えた場合、まず注目されるのは、この政策を推進したイデオログたちの考え方である。この政策の発案者である内務次官床次竹二郎や黒幕の人物だと噂された姉崎正治に共通にみられるものは、民衆の現実の信仰生活そのものを問題にすることこそ政策の効果を期待するための条件だという考えかたである。彼らは、従来の「官僚的合理主義」による宗教政策を改め、民衆に受け入れられた現実の宗教を社会的に受け入れることによつて、それらの持つ反社会的側面が濾過されて、社会全体のなかに受容することが可能になると考えた。

「三教会同」政策は、政治による宗教の利用に対する世論の反対の前にそのやり方の変更を余儀なくされ、三教の会合より個別接触を通じて宗教家の国家協力を呼びかけるようになるが、それは必ずしも、政策的失敗を意味するものではなく、その後全国的に展開される宗教家による「国民教化運動」は、彼らの意気ごみの強さを現わすものであった。

一方、天理教においては、国家による「国民教化運動」への参加が社会的権威の獲得するものであり、教勢拡張という現実的な「利益」にもつながるといふ判断から、この宗教政策に対する協力が教団を挙げて全面的に行われた。そして、このような天理教の活躍ぶりは、他の教派神道への刺激となり、それがまた「国民教化運動」の熱気を加速化させるものとなった。

国家政策に対するこのような協力体制の下でおこった天理教

の大きな変化のひとつは、教団の形式主義的傾向であった。「国民教化運動」を通じて、集団的成功感とでもいえるような思いになった地域の教会長や信者たちが、社会的権威を持ったものとして自分たちを意識し始めたことによつて、信仰的権威と世俗的権威との一体化が進み、教団の世俗化ないし、既成化が促進されるのであった。

以上のことから、「三教会同」政策の特徴を考えると、

第一に、三教の会合（＝三教会同）にみられた国家権力の消極性は政策的判断からのもので、この政策の積極的な側面はむしろ、その後展開された宗教界の「国民教化運動」にみられた行政側の対応にあったこと。

第二に、この宗教界の「国民教化運動」は、社会的権威の獲得や教勢の拡張といった宗教者側の「利益」とむすびついて、国家との相互依存的構造をもっていたこと。

第三に、（公認宗教という枠のなかではあるが）国家権力が民衆の宗教生活の現実を積極的に認めたことが、↓民衆宗教の社会的交流（＝社会化）を活性化させ、↓民衆宗教における既成化、制度化を促進させるものであったこと。などがある。

そして、以上のことから日露戦後の「三教会同」政策は、——三教会同失敗論者が考えたのとは違って——その後の宗教界のあり方を大きく変えた、宗教政策史における大きな転換点を現したものであると考えることができる。

南インドの寺院政策

田 中 雅 一

南インド、とくにタミル語を母国語とする人々が住む現タミルナドゥ州には一〇世紀ころから多くの巨大な寺院が建立され、王の手厚い庇護を受けてきた。王は信仰深いヒンドゥー教徒として多大な土地を寄進し、寺院を経済的に支援した。これにたいし、寺院付きの司祭たちは王をはじめとするパトロン、権力者の繁栄を祈った。寺院は王を頂点とする土地の権力者の地位を正当化するだけでなく、経済的にも、芸術の発展においても重要な役割を果たしてきた。この発表では一九世紀以後の寺院政策を吟味してその一般的な傾向を明らかにしたい。

一七世紀中葉の東インド会社の活動開始から一七九〇年ころまでイギリスは貿易・商取り引きに専念していたが、支配が徐々に確立していくと、英国は寺院に関するこうした伝統的な王の役割を担うことになる。各地から寺院に寄進された土地などにもとづく信託が寄贈者の遺志に反して管理者の私的な目的に使用されているとか、寺院の管理、儀礼の執行などが等閑にされているという訴えが寄せられた。また英国も寺院が経済的・政治的にも重要であるということを確認していた。こういった世論と政府の思惑から、一八一七年に最初の寺院管理法 (Regulation VII Of 1817) が法制化する。

しかしながら、一八三三年ころからマドラスの植民地政府の方針は英国本国で批判され、不干渉を余儀なくされる。こうした不干渉政策は一八六三年に新たな法の法制化によって確立する。だが、一九二〇年頃から寺院政策の中央集権化方針がたてられ、一九二七年 Hindu Religious Endowments (ヒンドゥー教寄進) 委員会が設置される。この委員会は、独立後一九五一年 (Act XIX of 1951) に公式に政府の課に格上げされる。

中央集権化が進むと同時に宗教の自由を保証する憲法の条項をめぐって対立が深まる。州政府はこれにたいして寺院の宗教的な側面には関与せず、寄進の管理など世俗的な領域に干渉するだけであると主張する。

政府によれば大部分の寺院の経済状態は混乱し腐敗の極致であり、地方の党派闘争の犠牲となっている。このためならかの調停をし、処置を加えなければならない。そうすれば、伝統の回復、ヒンドゥー教の発展にもつながるし、経営状態の好転をもたらす。だが、実際に提唱されたのは寺院の国有化ともいえる方針である。しかし、司法は憲法で保証されている宗教の自由を脅かす違憲として、州政府の寺院政策を批判する。こうして本来寺院をめぐる党派対立の調停役であったはずの州政府が当事者となって寺院と対立し、この対立を司法が調停するという図式が定着してきた。

東アジア世界における
日本近世の「世俗化」

林 淳

世俗化という言葉は、社会・人文科学の範囲で必ずしも幅広い十分な認知を受けてきたとは言いがたいかも知れない。しかしそれは、一九六〇年代以降の西洋の宗教社会学の領域では、現代における社会と宗教の関係を理解する有効な概念として採用され、様々な議論を呼び起こしながらも、市民権を得てきた。また文明史学の領域では、比較文明論の規準の一つとして世俗化に焦点を当てた研究がわずかではあるが出されてきた。二つの世俗化は、交渉のないままに今日に至っている。

しかし西洋の宗教社会学が言うところの世俗化と、文明史学の世俗化に共通する部分はかなり多いといえよう。宗教社会学の世俗化論は、社会システムの次元で世俗化を理解しようとする点に良さがある。しかしそれは、西洋の歴史経験をひきずっているために、非西洋社会に当てはまりにくいことは、すでに指摘されてきた。日本の宗教社会学者は、世俗化概念が特殊西洋であることに敏感に反応してきたが、日本における世俗化の実態の解明には足を踏み入れなかつた。普遍的現象であれ特殊西洋の現象であれ、世俗化は西洋的世俗化一つだけという思い込みがあったからかも知れないが、宗教社会学の世俗化はそこ

で足踏み状態にある。文明史学の世俗化は、はじめより比較研究に重きをおいているために、柔軟に西洋的世俗化以外に日本の世俗化、朝鮮的世俗化、トルコの世俗化などを想定できた。世俗化を宗教社会学に限らず、文明史学の視点の研究を取り入れることを試みたい。

それに先立ち世俗化の定義が問題にならう。西洋宗教社会学の世俗化は近代化・産業化と結び付いているが、非西洋社会の世俗化を対象にするためには、それとは切り離れた定義が必要であろう。ここでは世俗化とは、聖なるものの原理で運営される社会システムから、世俗的な原理で運営される社会システムへの変化を意味することとして定義しておく。

この定義に基づき、中国、朝鮮、日本の東アジア世界を見ると、近世と言われる時代に「仏教の時代」から「新儒教の時代」へという大規模な世俗化があったことがわかる。このことは、すでにライシャワーが指摘したことである。中国の唐宋・宋の時代、李氏朝鮮の時代、日本の江戸時代が、期的なずれがありながらも、仏教から新儒教へ移る転換期であった。この変動は、中国にはじめに起こり、朝鮮につきに伝播し、最も遅く日本に伝播した。これは、単に宗教の変動を意味するのみならず、政治、経済、社会の変動をも伴う大きな歴史的変動であり、西洋のルネサンスに匹敵するものだと言われる。新儒教の時代には、官僚制確立、商業の発展、教育制度の充実などが起こり、全体社会の急激な変動があった。ライシャワーは、この変動によって近代の都市文化の特徴となるものが先駆的にあら

われていることから、「近世」(early modern) という言葉を使い、ときに世俗化という言葉で説明した。

ライシャワーの提言によれば、日本近世の世俗化は、東アジア世界に共通する「新儒教の時代」の一環ということになる。しかし中国や朝鮮とはちがいがあった。第一に、新儒教は、国家の政治制度として機能することはなく、為政者の統治の原理あるいは個人的な道徳思想としてしか受容されなかった。即ち科挙制度は、日本に導入されなかった。第二に、官僚制の担い手は、士大夫や両班のような読書人階層ではなく、武士層であった。第三に、仏教は排斥されずに、むしろ国民的な宗教となった。近世日本社会の世俗化の特殊性は、士大夫ではなく武士が官僚となったことと、祖先祭祀・民衆教育を儒教ではなく、主として仏教が担ったことにあるであろう。

生活改善運動と人生儀礼

弓山達也

(1) 本発表は長野県上水内郡中条村の結婚改善の事例を通して、戦後の生活改善運動が、人生儀礼にどのような影響を与えたかを報告するものである。特に結婚式のような側面を変化させたのか、または変化させなかったのかに注目して検討していきたい。

かつての中条村の結婚式は自宅でかなりの規模の祝宴が行わ

れ、これは村民に経済的負担を強いるものであった。そのため中条村では結婚改善が大きな課題とされ、早くから取り組みがなされてきた。結婚改善の具体的な方法は公営結婚式と呼ばれるもので、会費制で公民館で行い、花嫁は貸衣裳で、出席者もできるだけ平服が望ましいとされる。

公営結婚式の件数の推移をみると、昭和三〇年代が最も盛んに行われた時期であることがわかる。四〇年代、件数は下降線をたどり、全く実施されない年もあった。しかし五〇年以降、公営結婚式が再開され、現在、再び件数は減少傾向にある。

(2) さて結婚改善の定着を促したものとして、①まず経済的な要因が指摘できる。三〇年当時、中条村は県や郡の平均より生活不安定層が多いというのが現状であった。このようななかで経済的な結婚式が求められ、定着していったことは当然であった。もちろん今でも結婚式などにかかる費用に問題があると感じている人は一般に多いことがアンケートで明らかになっている。②次に公営結婚式が盛んになる社会的な気運も無視することはできない。三〇年前後は全国的に公民館を中心に結婚改善の取り組みが進められていた。また中条村の公営結婚式が五〇年代に再開するのも、オイルショックを契機とした省エネ・省資源といった生活の見直し・再点検の気運の盛りあがりや背景としている。③さらに結婚改善といった運動が、農村の伝統的な規範と衝突するものではなかったことも重要である。村には冠婚葬祭が華美になるのを、部落の話し合いで抑制しようとする風習があった。本来、経済的に形式にとらわれない心のこ

もった結婚式は誰でもが望んでいることであり、伝統的な農村の規範から決して逸脱するものではない。それゆゑ結婚改善が提唱され、まもなく盛んになっていったことは自然なことといえる。従つて問題はその後なせ運動の後退を余儀なくされたかであり、その分析の方が重要といえよう。

(3) 結婚改善の阻害要因として、①まずこの改善が行政単位の取り組みであることがあげられる。そのために結婚のような地域の人との関係が問題となる場合は、改善事項が徹底できないことがあった。②次にブライダル産業の隆盛があげられる。公営結婚式が停滞していく三〇年代末は、同時にブライダル産業が盛んになり始める時期でもある。③さらにこのように生活が都市化されていく反面、古い体質が残存し、ある種の人間関係が強く人々を規定していることも注意しなければならぬ。生活改善運動全体をみると、衣食住の日常生活における改善は、ほとんど問題なく達成されている。しかし人生儀礼の場においては、家の格式に対する意識や見栄というものがつきまといつてゐる。ある意味で冠婚葬祭といった非日常的な時空間において、旧来の人間関係が生きているといえよう。

(4) 以上、公営結婚式の件数を指標に、結婚改善の諸問題を検討してきた。結婚式は戦後、自宅から公民館へ、そしてホテル・結婚式場へと、執行される場所は変化していったものの、家の格式や人間関係を意識し過ぎて、必要以上の華美を追求するという従来のスタイルは変らなかつた。戦後まもない頃に発展した生活改善運動も、特に高度経済成長で生活が「豊か」に

なつていく四〇年代以降は、その意義が忘却されていった。生活改善運動は衣食住の日常生活の変化には大きな役割を果たしたものの、人生儀礼を根本的に変化させることはできなかったのである。そしてこのことは戦後の生活の変化に影響を与えた生活改善運動も、人生儀礼を支える人々の意識や人間関係を変化させるまでには至らなかつたことを意味しているといえよう。

永遠なる福音と自由恋愛 (2)

——ランターズ運動の女預言者たち——

木田理文

一六四八年夏に第二次内戦が終結し、イギリス革命が成功し、一六四九年に入ると、革命の黙示録的な状況は一変し、民衆の普遍的な救済への期待は裏切られ、一六五一年に成つても民衆の窮乏化は厳しく続いていた。

この共和制期に、シーカーズや水平派の同調者が革命政権に失望し、ランターズ運動の中に入り込み、コップやクラクソンなど新しい指導者が擡頭して来た。こうして一六四九年前半から一六五〇年後半に掛け運動は急激に膨脹した。だが春と夏に公序良俗を取り締まる法が制定されると、運動は冬に二つに分裂し、この年の後半から一六五一年前半に掛け逮捕中の指導者が次々に転向していった。

それ以前からいた指導者たちはファミリズムの普遍的な愛の教義に基づき行動した。先ず、四〇歳位のロンドンの縄造りの徒弟ウィリアム・フランクリンは、一六四六年に家族が腺ペストに罹ると半狂乱に成り、自分が神だとかキリストだとか言い始め、長年連れ添った妻を棄て、数年前に夫に捨てられた三〇歳位の小間物商メアリ・ガドベリと親しくなった。二人は、四〇年代の終わりに掛け様々な幻視や幻聴を見聞きし、千年王国的な啓示を受けた。彼らは神の命を受け、ロンドンから男の生地サウサムプトン州（ハムプ・シャール「ハムの地」）のアンドウヴァに向かった。続いて近くの村のウッドワド夫妻の牧師館に自由な宿舎を築いた。そこで彼らはバプテスマのヨハネ、破壊の天使、癒しの天使などに扮し、様々な千年王国的な演劇をして、数百人の信者を得た。だが一六五〇年一月にウィンチスターで逮捕、審問され、男は信仰撤回し、女は鞭打ちや投獄を受けて釈放された。

次に、四〇年代の終わり頃、ジョン・ロビンズは農夫を止め土地を売って、妻と共にロンドンに出て来た。彼は自らを全能の神と称し、カイン、ユダ、エレミヤなどを甦らせた。また弟子たちに、手を叩き床を踏み鳴らして、敵対者を永罰に処す能力を与えた。そしてその指導の下、一万四千人をオリヴァ山に連れて行くとし、準備に断食を命じた。また妻のジョン（弟子の長ジョシュワ・ガーマントの前妻でガドベリの下にいた）は救世主を産む積もりであった。だが一六五一年五月に、彼の「シェイカーズ」グループはムウアフィールズの集会で逮捕さ

れ投獄された。そして翌年二月に、弟子のジョン・リーヴたちが神の命を受け彼を偽キリストの長だと非難しに来たので、内なる声に従い四月頃クロムウエルに信仰撤回の手紙を出して釈放され、故郷に戻って土地を買戻し戻しひっそりと暮らした。

更に、一六五二年春前にメアリ・アダムズはエセックスのテイリングハムで、聖霊によりメシアを受胎したと言いつつその子を産もうとしていたが、八昼夜、酷い陣痛に苦しみ、九日目の午前七時頃、奇形の障害児を死産した。産婆たちはその子を密かに埋葬した。メアリも酷い腫れ物に覆われ、死に掛けていたが、悔い改めを拒み、産婆たちが出て行った後、隠し持ったナイフで自らの腹を割いて死んだ。

キリストの配偶者ガドベリが幻視で見て演じたキリストの母は、ジョン・ガーマントロビンズやアダムズに具現されたが、死産と自殺という母子の悲劇に終わった。一方、フランクリンはハムプンシャにハムの地を見つけたが、ロビンズはオリヴァ山を目指し挫折した。彼らは共に霊的な経験（幻視、幻聴、啓示）で見聞きした物事を、演劇的な象徴行為（聖書の人物に扮した劇や聖地への探索）に具現しようとした。彼ら自身は、浮浪者と寡婦が狂気に陥り産みの苦しみをして、聖霊の力を授けられメシアとマリアに生れ変わらされた者だった。そこで彼らは、聖霊の千年王国がこの最後の艱難の時代に生まれ、今から近くに神の子と共に到来すると実感していた。

ランターズは更にこの体験を「酒場の騒擾」に発展させて「オルギアの共同体」を作り、民俗的なお祭り騒ぎの中で憑霊

や恋愛の自由を追求した。ここに彼らは愚か者が騒ぎ交わる「聖霊の千年王国」を入々の眼前に現出させてみせた。だが民衆の黙示録的な希望が徐々に衰退し始めると、ランターズ運動も徐々に衰微したが、その笑いと驚きに満ちた劇的な顛倒世界は強い衝撃を残して後に復活した。

寺院教化活動にみる

宗門檀信徒の帰属意識

勝田哲山

寺院における教化の問題は、教化対象の相違、例えば都市と地方の違い、都市の中での地区ごとの違い、更に個々の教化対象の違い、つまり対機の違いといった種々の差異に深く関わっている。

今日の宗門の教化を振り返ってみると、宗侶自身は、独自性を生かし、また教化理念、教化態度という基本線を守りながらも、結局は個々の寺院が立地する土地柄にあった教化を展開せざるを得ない背景にあるのではないだろうか。

本稿では、都市寺院を例に、教化活動を通して寺院住職の意識と檀信徒の意識、並びに教団への帰属の可能性について考察する。

まず帰属意識の概念規定であるが、駒沢大学講師、長谷部八朗氏の見解によれば広義にはアイデンティティの意味を内包し

た概念として理解できるが、集団一般に敷衍しうる概念としては定着していないとし、T・M・ニューカムの所論を引用している。

それによれば、①動機充足、②役割取得、③共通の規範の基本的な三つの要件から構成されているといえよう。

この概念規定に基づき、三つの要件に対応する指標として、寺院の具体的な教化活動を取り上げ、様々な教化のバリエーションからそれらの現実を明らかにしてみたい。

昨年九月、東京の山の手、下町、郊外の三つの地区から一寺院を対象として寺院の教化活動、檀信徒の寄り付き度を調査した。

それによれば杉並区のK寺の場合、両彼岸会、孟蘭盆会という先祖崇拜としての儀礼にのみ檀信徒が係わっており、二祖三仏忌にはほとんどいいことがあげられる。先祖まつりという行為に素朴な情緒的満足を得ようとする動機充足的な意図が伺われる。

台東区のG寺の場合は、現在のところ積極的な教化活動が行なわれておらず、その理由として、寺院全体が葬祭、法事に追われ、葬祭、法事一辺倒にならざるを得ない状況にあることが考えられる。個人の宗教的心情に引きよせてみれば、素朴な情緒的動機のレベルで機能してきたとみなすことができよう。

最後に町田市のT寺の場合は、年分、月分行持の儀礼による結びつきに加え、教義の伝達の為の教化活動もさかんに行なわれている。しかしそれらの多くは視聴覚、掲示など媒介するも

のを通してのものであり、今後の活動として直接、人格的に触れ合うことのできる教化活動を指向している。

一九八八、八九年に東京の山の手、下町、郊外の三地域を対象として行なわれた檀信徒意識調査の結果によれば、菩提寺の宗派名を知っているものはかなりいるが、これが本尊の名前を知っていますか、宗派の本山の開祖を知っていますかとすると七割近い檀信徒が知らないことになる。このように宗門檀信徒は、共通の規範としての仏教教理、宗門教化理念が浸透しにくい状況にあり、各寺院の教化活動も信仰の段階に至るレベルには達していない。今後力を入れたい活動として人格的な触れ合いを指向していることは、その希薄さを危惧するものであり、教団規範が浸透していない裏づけであろう。

現代の寺院機能は葬祭法事を含む先祖供養に基づいている。しかし葬式仏教に甘んじていては、菩提寺に骨はあずけても、信仰対象は他宗教といったパターンを助長してしまうことになる。こうした状況の中で、仏教教理や教化理念をいくら上から浸透させようとしても無理なことは目に見えている。

帰属意識を浸透させるには、たとえ宗門への関わりが世俗的、現世利益的であっても、それをきっかけとして一歩踏み込んだ宗教的自覚の段階へと徐々に引き上げていくことが肝要であり、そこには人格的触れ合いが関わってくると考える。

韓国 の 巫 堂 と 教 主

丹 羽 泉

韓国の巫俗を理解しようとする場合、これを社会の伝統的な価値規範を支えている儒教イデオロギーと切り離して扱うことは出来ない。

筆者はこれまでこの両者が相互に補完し強化し合って存在し続けている姿を、その伝統社会の枠組みから考察し、文献資料および調査を通して明らかにしてきた。しかし、近年韓国社会は急速な都市化と産業化の波の中で大きく変容しつつある。その指標の一つとして、基督教信者の増勢は一九七〇年代初めにおよそ二〇〇万強であったものが一九九〇年代に入って約一〇〇〇万を越えようとする勢いである。これは韓国の総人口のおよそ四分の一に迫るほどで、比率の上からは日本国内の基督教の状況とは大きく異なる。このほかにも韓国研究者の間で指摘されるような「多宗教状況」があり、いわゆる新宗教の活発な活動も特徴的である。巫俗については、村の共同体を支えてきた南部の世襲巫の衰退は見られるものの、依然都市部では、相変わらず召命型の巫が盛況である。

このことは一見、儒教イデオロギーに支えられてきた伝統的な社会構造に対する巫俗の果たしてきたダイナミックな役割と機能が崩壊しつつあるようにも見受けられる。確かに巫俗を成

り立たせている信念体系およびそれを顕在化させているさまざまな行為や儀礼、語彙を有意化するコードが人々の中で共有されなくなりつつある状況が進んでいるという側面を見ることが出来る。

だが巫俗の共同体を結び付ける役割と機能が衰えているとしても儒教イデオロギーは韓国の親族構造を支える倫理規範であり、人々の相互の関係を規定するコードであり、その行動に強く働きかける力として今なお存在する。弱化している側面を持つ巫俗のこれまで果たしてきた役割の空白はどのように埋め合わされることになるのであろうか。また都市部で衰えることない召命型巫の存在はどう捉えることができるだろうか。

我々が巫俗を「シャマニズム」の語で漠然と指し示しているものの焦点をシャマンと云う「人物」にあてずにトランスという「事象」に対してアニミスティックな解釈を与えている文化にあて、これにかかわる「ヒト」のありようとして見ていくと、伝統的な「巫堂」という宗教的職能者と新宗教における「教祖」（または教主）は共にトランスという「事象」が靈能的カリスマをエミッタなレベルで保証しているものとして、同一平面上に現われてくる。つまり「トランス文化複合」としての側面である。

その意味で韓国の親族構造を支えている倫理規範である儒教的イデオロギーとの密接でダイナミックな関係性の中に巫俗を捉えようとする、その視野の中に新宗教集団も立ち現われてくる。

しかし同時に「巫堂」と「教祖（教主）」を隔てている境界が何を意味するかの問いも問われねばならないだろう。

今回は筆者が調査したソウルの巫堂の事例と併せて、その境界線上に近いところに位置すると思われるソウルの鄭白蓮花（檀君聖祖奉安聯合会）および済州島の高大五（三天教）、論山郡の李生男（正道教大本宮院）のケースを取り上げこの問題に考察を加えたい。

現代トルコにおける政教関係の展開

佐 島 隆

トルコには、オスマン朝トルコの時代から近代化の動きがあるが、ケマル・アタチュルクのトルコ共和国になると、イスラム勢力による反政府的運動があり、それを弾圧し、政治と宗教を分離する世俗主義的国家が確立されるのである。世俗主義、政教分離政策はケマル主義を信奉する人々に支持されていくが、例えば農村部に住む人々はイスラムを基盤とする生活を営む人々が多かった。一九五〇年代、六〇年代には世俗主義が緩和され、イスラムの復興と見なされる。世俗国家を目指す動きにイスラム復興、さらにはシャリーアをこの世に実現しようとする原理主義的動向が表われてきた。その上、近年ではこれらとは別の方向、例えばトルコ的な世俗国家（政教分離政策）があるとか「民衆イスラム」あるいはトルコ・イスラム文化とい

った言い方がなされ、トルコのなまの目に向いてきており、謂わば一種の文化変容につながる方向性のもとで考えることができるであろう。

現代トルコにおけるイスラムの状況を、制度面として、総理府に所属する宗務庁(Diyaret İşleri Başkanlığı)の組織や活動の一端を見てみる。(調査時点は一九八九年である)。宗務庁の中央組織はアンカラのコジャテページャーミーにある。(その組織構成図は省略する)。宗務庁はその目的を「イスラームの宗教的信仰、礼拝、道徳の基礎に関する諸施策を実施し、宗教的問題について社会に明らかにして示し、礼拝の場所を管理する」とする。ジャーミー(モスク)の数は増加してきている(図表省略)。ジャーミーで活動する宗教的専従者のうち、ミュフトゥ、ミュフトゥ補佐、イマーム、ウァイス、ミュエツズインまでは政府から給料が出る。ミュエツズインまでの宗教的専従者は一種の国家公務員ということになる。これは外見的には「操作型」と見て取ることができる。これについて、政治と宗教を完全に分離すべきだと主張する人々からは批判される。その他巡礼については、安い費用で安全に行って来られるようにオーガナイズする。メッカ、メディナにトルコ人用の病院を作り、環境整備をしている。また改宗者は宗務庁にとだけ出ているが(図表省略)、キリスト教やシリア派からスンニー派に移ったり、ハナフィー派になると、ミュフトゥリユックにおいて改宗の儀礼が行なわれ、同時に書類に記入する。これからすると宗務庁はスンニー派で(メズヘブは)ハナフィー派を

対象としていることが分かる。そして宗務庁のサービスマスも実際にはそれに限られている。

現在、政教関係は最も暑い議論の対象の一つであり、一九九〇年三月には有識者、議員などによる討論会についての記事がジユムフーリエット紙に一週間にわたって掲載された。そこから政教関係についての考え方の一端を見てみる。議論は様々であり、幅が広い。ライイクリッキ(Talim, 世俗主義、政教分離)を宗教活動と政府の活動を完全に分けることとして、宗教組織は政府と関係を持つべきではないと主張する者から、世俗国家は個人の信仰を守り、全ての宗教を保護すべきであると主張する者もいる。民主主義と折り合いのつくものとして「民衆イスラーム」を挙げる者もいる。民衆イスラームとはアナトリアの人々が何百年にわたって受容し、成立したイスラームであり、構造は柔構造で、寛容さに富むので民主主義との並存が可能であるとされる。当然聖書(コーラン)に適合するイスラームはそれはイスラームではないと批判される。またこの討論会には宗務庁長官が書簡の形で加わっている。その主張の中で、長官はトルコの社会は西欧的な意味での政教分離の社会ではなかった。トルコはキリスト教の国ではなく、ムスリムの国であるから、そうなる必要もないと言う。このように政治と宗教の完全分離や宗教の自由、寛容の議論など幅が広いが、最近では、トルコの政教分離やトルコ・イスラーム文化の議論も出て来ている。現在のトルコ人は政教関係について、彼ら独自の道を摸索している途上にある。

社会主義体制下における国家と宗教

——ルーマニアの場合——

新 免 光比呂

第二次大戦後のルーマニアの社会主義体制下において、ルーマニア正教会と国家との関係は、原理的対決なき妥協であったと思われる。その原因は、正教会に関しては、ビザンツの遺産という歴史条件、国家に関しては社会主義の理念と現実との分裂という問題、そして両者を包摂する民族主義あるいはナショナリズムであったことを検討する。

正教会は戦前、国民教会としての特権を享受してきた。国民の大多数の信者を有し、政府とも深いつながりをもっていた。戦後の共産主義政権の誕生によって、その状態は変化するかと思われたが、共産党がまだ弱体であり、民衆の支持を必要としていたことや正教会がカトリックとは異なり、外国とのつながりをもたないことなどもあって、一種の共存関係が成立した。そして、正教会は政府とともに、福音主義運動に刺激を受けて成立した正教会内の分派である「主の軍隊」とローマの管轄を受けるビザンツ典礼を行なう「東方典礼カトリック教会」の弾圧に走った。前者については、正教会を通じて国民の宗教を一元的に支配したい国家と、正教会のとくに高位聖職者の利害とが一致したのであり、また後者については、ローマからの干渉

を避けたいという利害が一致したものである。

このように正教会と国家の利害が一致し、正教会が国家に追従することがあったが、制度的にも正教会は国家の支配を受けていた。教会の財政、聖職者の給与は国家に依存していたし、教会の人事任命権は国家にあり、宗教的理由以外での主教の罷免が可能であり、また最高權威は以前主教会議にあったが、それは総主教に譲られ、その点でも国家による干渉に脆弱になった。

ではなぜ、このような正教会と国家との関係が生じたのか。それには正教会、国家それぞれの問題が関係している。正教会に関しては、ビザンツ帝国の教会と国家、教会と皇帝との関係に遡る。ビザンツ帝国のイデオロギーによると、皇帝は神の代理人であり、キリストによって派遣された者とみなされた。皇帝によって体现される秩序は神聖であり、それは政治社会の現状維持の保証となった。ビザンツ帝国では、帝権と教権が一体となつてこうしたビザンツ・イデオロギーとでもいうべきものを形成した。キリスト教の布教は、同時にこのイデオロギーの輸出でもあった。このイデオロギーに教会管轄の原則が結びついたとき、正教会の政治的・二重構造が生じた。上部に普遍的なイデオロギーあるいは権威をいただき、下部に教会民族国家をもつ構造である。それによってイスラムであろうが、社会主義であろうが、普遍的な支配イデオロギーに支配されても、教会民族国家は存続し、生き延びたのである。しかし、教会はその民族国家に大きく影響されることとなった。

一方国家に関しては、社会主義の理念と現実との乖離という問題がある。社会主義体制はそのイデオロギーによると本来ナショナリズムを克服すべきものだが、実態はモスクワを中心とする放射状の権力形態であり、ソ連ナショナリズムが東欧各国のナショナリズムを抑圧してきた。五六年のハンガリー動乱、六八年のブラハの春などは社会主義への挑戦という面と民族の主張という面があった。ルーマニアもまたコメコンの国際分業体制に反発して自主外交をすすめた。社会主義体制のもとでもハンガリーとはトランシルヴァニアの帰属をめぐって対立が生じ、チャウシェスクはハンガリー人のルーマニア同化政策をとり、民族主義を強化し、民族文化を強調した。宗教的にもカトリックを信仰するハンガリー人に対して弾圧を加えた。こうしてカトリックに対する敵意という点で、正教会と国家は方向を同じくした。

以上からもわかるように、正教会、国家ともにナショナリズムを志向してきた。そのことが本来原理的に妥協し得ない二つの存在が協調しあう原因となった。この協調は国家にのみ益し、正教会にはマイナスであったことは、正教会からの多くの改革者によって示されている。

東京における葬祭業務の

移り変りと葬儀の個人化

村上興匡

東京の葬儀の移り変りを見てみると、人間関係のあり方や生活技術の変化に伴って個々の習慣が変わってきているのがわかる。こうした生活様式の変化を都市化という言葉で呼ぶこともできよう。葬祭業者は葬儀習慣の変化にあわせてその業務内容を変化させるばかりでなく、積極的に新たな習慣の生み出す側面ももっている。葬儀の都市化について考える場合、葬祭業者は非常に重要なファクターである。

明治一九年神田鎌倉町に開設された東京葬儀社が葬儀社として記述された最も古い事例である。当時の葬儀屋は輿屋もしくは棺屋と呼ばれ、棺や祭壇など通夜や葬列に使う葬具の調達貸し出しと、火葬場や葬儀人足の手配などを主な業務としていた。江戸時代は葬具一般が早物と呼ばれたように、死者が出てから急いで作って売っていたが、これを賃貸するようになったことで庶民階級にも派手な葬儀が行なえるようになった。それまで庶民の葬儀は夜間慎ましく行われていたが、明治二〇年頃から一般庶民の間にも昼間葬列を組んでおくことが流行していった。

明治期には東京においても、世話を選出し地域の人々が中

心になって葬儀を行っていた。納棺など忌のかかる仕事は親族によって行われ、葬儀準備での葬儀屋の仕事は火葬場の手配、棺および飾り付けの準備ぐらいであった。葬列の際には、親族および人足が身につける衣装を貸し出した。人足が持つ紙花、生花、提灯などは対単位で葬儀屋が注文を受けたが、通夜の料理や葬儀式の後配る菓子折り等を直接扱うことはなかった。帳場は主に町内の人に任せられ、葬儀屋への支払いも世話役が香典の集計の中からおこなった。

明治の東京の葬儀は伝統的村落での葬儀の場合と同じようになり、葬祭業者が行なう仕事に比べて町内の地域に住む人々の行なう補助の比重が大きい。しかしその一方、村の葬儀が原則的に村人しか参加しない閉じた葬儀であるのに対して、葬列や通夜、菓子折り等に見られるように、常に外に対して見せること、外からの参加を考えた開かれた葬儀であった。そしてその葬儀を外に対して示すことに関わる業務が、明治期の葬祭業者の業務の大部分を占めていた。

明治期に盛んに行われた葬列が大正期に入ると徐々に行われなくなる。大正二年頃を境に「葬列を廃止」「供物を辞退する」新聞死亡広告が増えてくる。東京朝日新聞の死亡広告を見ると大正九年には約半数に「途中葬列を廃する」の記述があるが、年毎にその割合が減っていき、大正十五年には見られなくなる。大体この頃に東京では葬儀を葬列抜きで行なうことが一般化したと解せる。また「葬列の廃止」にかわる形で「告別式」の記述の割合が増えている。葬列には葬儀を公に示す役割があ

ったと考えられるが、それが告別式に移行していった。これは会葬者の範囲が広域化し（多量化し）たことを示すものでもあ

る。

大正期になってから、地域共同体が葬儀の補助をすることが徐々に少なくなっている。葬列の廃止によって葬祭業者はそれまでの業務の大部分をなくすことになった。親族及び地域が行う仕事を取り込む形で業務を多様化させたものと考えられる。

大正期後半になると都市の衛生と土地の有効利用の考え方を背景として、市域内から墓地が排除されていく。大正一四年「東京都墓地改葬規則」等によって市域内の墓地は、由緒のあるもの以外、郊外に移されるか特殊納骨堂へ納められた。昭和になると重油炉を備え、即日収骨が可能な明るい近代建築の火葬場が造られるようになる。大正末から昭和初期にかけて発達した火葬場の様式や公園墓地は、死の陰惨さや非衛生性に相反するイメージを与えるべく工夫されたものである。

昭和期には祭壇に置かれる飾り物も増える。生花として従来は使われなかった菊や色花が飾られる。また「位牌をおしのける」ようにして写真が置かれるようになる。特に昭和四〇年代以降、葬具は装飾性豊かになり、それとともに香典返し、式後のふるまい等の答礼が厚くなった。これは社会に対して葬儀を示す機能が告別式に移行したことと関係している。

昭和になると大手葬儀屋が病院や組合の指定業者となった。新聞雑誌などに葬儀の広告を出すようになる。これは従来

ら、積極的に浮動顧客を捕まえる形態へ変化したものと理解できる。今日では逆に業者を通じて寺につながる例すら稀でない。こうした事実は今日東京で行われている個々の葬儀が地域等の共同体から更に本質的に切り離され、個人的行事となっていることを示すものである。

「先祖」を前提とした葬儀のシステムは、地域的紐帯の上に成立した「家」制度を前提としている。明治初期には単なる葬具調達を主要業務とした葬祭業は、今日ではより新しい葬儀を企画運営する、葬儀のコンサルタント的な側面を持つ総合情報産業となりつつあるが、個別的な葬儀の技術は洗練されていくとしても、それら葬儀要素を全体的に保障する世界観を提示することは困難になってきている。今日葬儀や死なせ方についての情報の需要が多いのは、葬儀の多様化とともに、従来の死の対処法が説得力を弱めていることの一つの証左とみることもできる。

大和国十津川郷玉置山の勧進について

菊池 武

十津川といえは、かつては陸の孤島といわれ、山深い秘境であった。そして、吉野朝以来、朝廷との関係が密接な勤王の地で、特に幕末の活躍は目覚ましいものがあつたことは周知のところである。

この十津川郷五十九箇村（一九〇三戸）明治二十四年神社明細帳による）の総鎮守であつた玉置三社権現（本地一將軍地藏、脇侍一毘沙門天・千手観音、維新後は玉置神社、旧郷社）は、玉置山（一〇七六m）の九合目に鎮座し、熊野本宮とともに崇神天皇代の創建と伝えられる神仏混淆の古社である。昔古、熊野三山の奥の院と称し（大峰七十五摩十番の行場で、悪除童子がある）、大峰・金峰・熊野とを結ぶ要衝として、順・逆峰の行者が通過した拠点として重きをなし、修験道の靈場・修行場として、朝野の崇敬を集め榮えた。また、周囲には樹齡三千年といわれる神代杉などの巨樹群が見られるが、その奥の院の玉石神社には社殿はなく、玉石が御神体で、原始的信仰形態を伝承している。そして、十月二十四日の例祭には、古来災厄を払うとされた珍しい「弓神業」が行なわれ、この符が授けられる。なお、摂社三狐神社（一稻荷社、現、三柱神社）も狐落しの神とされ、一時は本社よりも繁盛したという。

以前は、十五箇寺（一寺僧、本願院・勸学院・大聖院・淨菩提心院・淨聖院・智在殿院・福在殿院等）、七坊（一社家、新坊・飯屋坊・木津呂坊・篠坊・世古坊・闕伽井坊等）があつたとされ、数百人の社僧が護持していたという。別当坊として、光明院（享保十二年以前）→多門院（享保十二年以降）→高牟婁院（一法王寺、寛政五年以降）と、名称の変遷はあるが、初代弘哲から幕末の敬純まで十代を教えている。この間、無本寺から安井門跡（元禄四年以降）→聖護院門跡（享保十二年以降、御供料五十石）を本山とした。この寺僧と社家の関係について

も、「中古仏法盛に相成候以来、神事祭祀之式変易仕、自然僧侶之扱と相成、歎敷次第に御座候」(『玉置神社文書』慶応四年四月)と、維新時に社家が証言している様に、本寺の宮門跡の威光のもとに僧侶が優勢となり、別当の独占支配となっていた。

「年々、公武御祈禱御用参勤之奥駈修行之先達中并以下修驗前々坊入止宿等之衆者、玉置一山之寺役ニ候間、向後以前之通り無鑑略可致取扱候事」(『玉置神社文書』天保十三年九月)と記している様に、大峰入りの山伏達は、この高牟婁院に坊入錢を納めて一泊することになっていた(次第に坊入りを省略し、駈抜けをする者も出てきた)。また、ここは十津川郷の氏神でもあったので、毎年米・麦の収穫期に、初穂と称し各営升宛を献納した。その上、「玉置ハ聖護院御下ニ而殊ノ外山林多分ニ而繁^(華)花之所也」(『熊野年代記』文政五年七月)ともある様に、社領として五千町歩の山林を有したり、寺役錢(坊入・止宿・初穂料等で、ある程度経済的に豊かであったと考えられる。しかし、「高山深谷にして雲霧常にたえず」(『玉置山末社修理勸化序』宝暦十三年三月)、頻繁な修復造営となり、寺役錢も駈抜けなどで次第に減少したり、「元来無縁の山」(『勸進帖』慶応元年六月)で、自力ではとてもなしえずとして、郷村内は勿論、隣国近辺へ勸進助力を請うている。

既述の通り、玉置山が熊野信仰圏内に入っていて、熊野三山とは密接な関係があったため、三山修復の時は玉置山も同時になされた様である。正遷宮も、元禄年間まで幕府の手によった

とされ、以後、宝永元年・延享二年・宝暦十三年・寛政六年・安政二年と繰り返され、その度に寺・坊の僧や社人が、玉置山の神徳を宣布しながら勸進が行なわれた。現在に流伝する『勸進帳』の内容を見ると、弓神楽(悪魔降伏・怨敵退散)・三狐神(妖怪・病患・盗難消除)を主軸に、文武二道の守護・五穀豊穰・豊漁・大獵・海上安全・雨乞い・止雨・防火など諸願成就を謳って、近郷近在の農・漁・獵民達の篤い信仰を集めていたことが分かり、それは今日まで継承されている。

(付記) 本文使用の玉置神社関係史料は、十津川村歴史民俗資料館寄託文書である。

祭の変化と祭の意味付け

——その関係についての事例報告——

島田 潔

近年、祭(儀礼)の研究において、祭の当事者による意味付けへの関心が高まっているように見受けられる。しかし、祭(儀礼)とその意味付けとの関係の仕方については、静態的な対応関係が把握されているだけで、具体的にどのよう相互に関係し合っているかは必ずしも明らかではない。本発表においては、歴史的な変化の相において動態的に祭と祭の意味付けとの関係を把握することを意図している。そうすることによって、より明確に両者の関係の仕方を把握のではないかと考えられ

るからである。その具体的な事例として、愛知県稲沢市国府宮町に鎮座する尾張大國霊神社の儺追神事を取り上げる。尾張大國霊神社は、延喜式内社で尾張国の総社でもあった。

儺追神事は、厄除けの祭として知られている。由緒書によれば、この祭は神護景雲元年（七六七）に称徳天皇が諸国に命じた悪疫退散の祈禱を起源とし、その祭の形は、尾張国司が勅命を受けて行なった神事を伝えており、「いかにも総社らしい神事」であると説かれている。

現在の祭は、旧暦正月二日から十四日まで行なわれている。

この祭の中心をなすのは、旧正月十二日の大鏡餅奉納、同日夜の庁舎神事、翌十三日の儺追神事（裸祭）、そして十四日未明の夜儺追神事である。大鏡餅奉納は氏子・崇敬者によって、明治前期から行なわれている。庁舎神事は、尾張国庁跡とも言われている庁舎（境内南東隅）に境内社司宮神を遷座し、尾張国一宮・二宮・三宮と総社の神々を勧請して行なわれる悪疫退散・五穀豊穡祈願の神事である。十三日の儺追神事は、一連の神事群の中心をなし、近在から集まった裸男が、自らの災厄を儺負人に負わせようと揉み合う。この時、鉄鉾という木太刀・大鳴鈴・符を結附けた神が、儺負人に向けて振り続けられる。十四日未明の夜儺追神事は、庁舎に十二日と同様の四神が勧請され、儺負人に罪穢を搦き込んだ黒餅（土餅）と紙燭を付けた人形とを背負わせる。紙燭に火が灯され、つぶてを投げつけられて儺負人が追い出される。以上が、現在の祭の概要である。

次に変化に目を向けると、以下の点が注目される。即ち、近

世において①正月十二日の庁舎神事で稲田姫も祭られていたことと、②夜儺追神事で祭られたのは稲田姫であり、田祭も行なわれていたこと、の二点である。このことは、この祭が本来稲田姫の祭であり、田祭の存在から見て、単なる厄除けの祭でなかったことを示している。儺負人と稲田姫、稲魂との深い関連も見出され、この祭が稲魂の誕生のモチーフを内包していたことが理解される。しかし、このような側面は、江戸後期以降、稲田姫の神事や田祭が失なわれ、夜儺追神事の祭神も尾張一宮・三宮と総社の神々に変わり、完全に失なわれてしまった。

一方、祭に対する意味付けも、祭の変化に先立って同様の変化をしている。即ち、稲田姫と儺負人との関係を中心に祭の諸要素をそれなりに一貫した形で説く意味付けが消え、鉄鉾と儺負人の追放という二つの要素に意味付けの対象が局限化され、鉄鉾を朝廷から賜わった節刀であると説くことによって、この祭が総社として行なう国家的厄除け神事として意味付けられるようになったのである。このような意味付けに照応する形で、「いかにも総社らしい神事」が形成されている。

ところで、このようにして稲魂の祭という性格が失なわれた時に氏子の間から大鏡餅奉納が始まった。大鏡餅奉納の文脈では、農業の神であることが強調される。また、儺負人の負う紙燭の火で豊凶を占う観念も生きている。この点から、氏子たちは、神社が最終的に切り捨てた稲魂の祭という意味付けを持ち続けていたことを示している。それ故に大鏡餅奉納が始められたものと推測される。

以上のことから、祭に対する意味付けが、単に祭を説明するだけでなく、祭の変化の重要な要因となることを確認しうる。更に事例を重ねて検討したい。

五島奈留島道脇増太郎オラシヨ本の研究

宮崎 賢太郎

このカクレキリシタンのオラシヨ本の筆者道脇増太郎氏は長崎県南松浦郡奈留島町永這の帳方を長く務めた。本書は『潜伏キリシタン書』と題され、筆記者道脇増太郎、口唱者船越時次郎（八〇歳位）、昭和十一年三月吉日と記されている。本書には一〇一種のオラシヨならびに務め方が記載されている。「オラシヨ」とは祈禱文であり、「務め方」とは行事の執行法で、行事の目的、供物の内容、供物が捧げられる対象、用いられるオラシヨの種類と回数等を含む、行事執行に先立つ口上である。この『潜伏キリシタン書』にみられる口上は、きわめて整然と定型化されており、歴代の帳方が工夫をこらして次第に定型化してきたものと思われる。したがって「務め方」自身はオラシヨとはいえないものであるが、その完成度の高さから、一見するとオラシヨと思わせるものがある。

『潜伏キリシタン書』をその内容によって分類すると、オラシヨ四八種、務め方四七種、その他六種となる、四八種という多くのオラシヨを集めたものは、他に見られず、五島は言うま

でもなく、その他の地域においても、もつとも多くのオラシヨを集めた一本である。五島の潜伏キリシタンは一八世紀末に大村藩外海の黒崎、出津から移住していった者の子孫であるが、外海にもこれほど豊かなオラシヨ本は現存していない。従って道脇氏の『潜伏キリシタン書』は、五島に移住した奈留島の潜伏キリシタンたちが、故郷の外海で習い覚えたオラシヨをもとに、時を経て創作し、追加していったものと思われる。

オラシヨはキリシタン時代に日本にキリスト教布教を試みた宣教師達によって伝えられたものであるが、一七世紀の中葉、江戸幕府の禁教政策が厳しくなるにたがって、信徒は潜伏を余儀なくされ、宣教師不在の中で信徒たちはみずから信仰生活を保つのに必要なオラシヨならびに行事を創作した。すなわち、正統なキリスト教世界のなかにおいて見いだすことのできない、日本の潜伏キリシタン独特のオラシヨ、行事が存在し、現代のカクレキリシタンの中に受け継がれているのである。

本書の分析の結果は以下の通りである。

一、カクレキリシタンのオラシヨは、宣教師によって伝えられた、正統な「伝承オラシヨ」と、信徒が潜伏の時代にその信仰生活を維持するために必要に迫られて編み出した「創作オラシヨ」に分類される。

二、キリシタン時代に宣教師から教授されたオラシヨをできるだけ忘れ失しないように伝承し、一方では彼らの特殊な信仰生活を維持するために、必要に迫られて独特の創作オラシヨをあらたに作り出し、それが現存するオラシヨの半数に上る。

三、創作オラシヨの内容を分析すると、キリスト教的なものは三分の一弱であり、七割は死者供養、現世利益、悪霊払いといった日本的なものである。

四、また信仰生活の具体的な表現たる行事（務め方）についても、かなり定式化されたスタイルを確立し、キリシタン行事の維持に務め、誕生・死亡・年忌といった欠かすことのできない通過儀礼や、貧しい生活のなかで無病息災・家内安全を祈願する行事を自らの手で生み出している。

五、務め方の内容は、キリシタン行事に関わるものが三分の一を占め、もつとも多いが、行事の発想に着目するならば、キリシタンのものは四分の一にとどまり、四割は仏教、神道、民俗信仰といった伝統的な日本の諸宗教に共通してみられる、供物を捧げ、悪霊を退け現世利益を求めるものである。

「日本的心性」についての一試論

大西 昇

前回の発表に於て、アンケート調査（共同研究）に依るみず子供養の、供養者の意識の在り方という観点からの、一つのモデルを考えてみた。すなわちそれは、罪責感（スマナイ）、タタリへの不安（コワイ）、みず子への「わが子」という思い（イトシイ）を主要な三契機とし、イトシイがスマナイとコワイの底流として在る構造と考えられた。この「イトシイわが子」の

検討は、我々を生者と死者の関わりという、より一般的な問題へ導くと共に、みず子供養の可能性の条件の検討へ向かわせる。つまり、みず子供養は死者の供養の一種として、日本人の祖先崇拜といわれているものと通底するところがあり、かつ死者との関わりを可能にする意識（心性）の問題が課題として要請される、ということである。

この「イトシイわが子」という契機は、みず子との一体感、一体性と言うこともできる。というのは、供養によってみず子に平安と救いが訪れると同時に、供養者自身にも平安と救いをもたらされる構造になっていて、みず子と供養者の救いは分離し得ないものとしてあり、供養によって一体となったというより、もともと一体であったとした方が適切であろう。すると、この死者との一体性は、みず子供養を可能にする内的条件の一つと考えられてくる。

そこで、この死者との一体性を支持していると考えられる意識の一つを、試論的に検討することにした。

記紀や風土記等古文獻に、「オノツカラナル」という発想が顕著であることは良く指摘される。丸山真男氏は、それを歴史意識に限定して、「持統低音」とした。ここでは、歴史意識という枠はずし、より広い視野の下での仮説、前提としたい。すなわち、如上の発想は、記紀の時代より現代に至るまで日本人の意識の底流の一つとして、常に自覚されているとは限らないものとして、持続しており、現代の我々の意識のある部分を占めている、という仮説である。この発想を、便宜上仮に、

「ナルの心性」と名付けることにする。

この「ナルの心性」の世界は、「葦牙の如く萌え騰る物に因りて成る」世界であり、「つぎつぎに成っていく」と共に反復、くり返すという側面をも持った植物的イメーシの濃い世界である。この世界は、純粹な無はイメーシにくい面を持っている。例えば、記紀の創成神話に於て物実を必要としたことは、このことを語っていると考えられる。これを死に因して言えば、死が絶対的な無としては表象されにくい、ということである。すなわち、この心性に於ては、無も死も絶対的な形を取らず、有と無、生と死は必ずしも対立するものではない。このような「死」の一例として、いわゆる「生れかわり」をあげるることができる。例えば、墓に木が自然に生えることがあると、その墓の主は生れかわったといわれる（『遠野物語拾遺』）。五十年忌の柳塔婆（柳の幹）がたまたま根付くことがあると、生れかわった験とみた例（『先祖の話』）。これらは、遠く出雲国風土記の、オノヅカラ生え、オノヅカラ失せたハチスの伝承に通うところがある。

そこでは、生も死もオノヅカラナルという自然のハタラクキの中で、自然なものとして受容されていく。この自然への受容性は、一つの能力と考えることができ、かつそれは自然への依存性をも意味する。さらには、このように受容された自然は、つぎつぎに成っていくという形で、常に在る世界でもある、と理解できる。とすると、この受容性と依存性の背後に、個々の生成消滅を通して在り続ける自然という意識の存在が考えられ

る。従って、この「ナルの心性」は、在りつづける自然の意識と、その自然への受容と依存の意識——必ずしも明確に意識されていることは限らない——を根底に置く心性と考えられ、この心性自体一つの能力と考えることができる。

以上のような理解が可能とすると、この「ナルの心性」は、死者との一体性の可能性の一つの条件となり得ることが窺われる。すなわち、死者との一体性の成立には、生と死の連続性が必要であり、「ナルの心性」はこの連続性を可能にする能力と考えることができる、ということである。

折口信夫の宗教論の特質について

上 石 由紀子

折口信夫は日本の神を、歴史的変遷の中における、霊魂から神への信仰の変化のうちに捉え、神と霊魂とを截然と分けることなく、霊魂から神を捉えようとする。従って霊魂信仰は宗教論の基礎に置かれる。折口の霊魂論の第一の特徴は、霊魂を外来魂としたことである。外来魂が物なり人なりに入ること、そのものの生命が発するとするのが外来魂信仰である。霊魂が内に入ることを鎮魂というが、折口は外来魂の来触・衝突・附着の古義を持つ「たまふり」を鎮魂の第一義とした。折口の宗教論にあって、鎮魂「たまふり」は生命の発生の契機であると同時に、そのものの復活・再生の儀礼でもある。この復活・再

生の考えは折口が日本思想成立の根柢にある統一原理の発生の基盤と把握したもので、鎮魂と共に折口の宗教論の要となるものである。外来魂という捉え方からは、神性の独立性、超越性が見てとれる。外来魂がやって来て内に入り、入ったものは復活・再生するというのが折口の宗教論の基本的枠組として取り出せるかと思われる。第二に折口は靈魂における生と死の区別はないとした。これは靈魂に祖裔関係がないということでもあり、折口の神の超越性の根柢となるものである。又、折口の宗教論とりわけ神道論において、復活・再生の信仰を成り立たせる基盤でもある。折口は肉体には生と死があるが、これを充たす靈魂は終止一貫不変であり、この不変な靈魂を基本とする考えからは、誕生は存在の始まりと同時に続きであり、復活であるという。大嘗祭は年と季の廻りを元に、天子二度目の大きな誕生であり復活儀礼であるという。この様な靈魂と肉体との在り様を、日本人は千代に八千代に続くいのちと捉え、一回性のいのちの連続のうちに不変な絶えることないいのちを見ていたと解される。第三に、たまとは外形に依る名でなく、内在している靈魂(たま)に依る名であり、この考えでは骨でも石でも肉体でもたまであるという。靈魂と形が同一視されるという折口の解釈が見てとれる。第四に石成長の信仰などの根柢には靈魂の成長の信仰があるとい、又、内に入った靈魂は増えたり減ったり、育ったりするという。折口の靈魂は成長するという動態としての相を持つ。折口は靈魂を抽象的と言いつすが、これは形を持たないという意味であらう。折口の説く靈魂はこの

様な特徴があると思われるが、折口は「小栗外伝」から靈魂を外来魂として捉え、外国からのマナという概念に移して説いていった。そこでは靈魂はマナとして、威力・威力の根元・威力・力の泉などにいわれる。しかし鎮魂により復活・再生するということは、靈魂がこの世に形をとって現れるということでもあり、この現れは、いのちの現れでもあると思われる。鎮魂と不可避的な関係に見い出されるのが、折口の宗教論の特徴でもある女性の存在、「水の女」、「神の嫁」である。水の女とは古代の日本で水と靈魂との同一性のうちに水をおちふらせ、禊をし、貴人の資格を完成させる女性のことであるが、折口は禊は鎮魂であるという。さらに天子の復活儀礼としての大嘗祭においては、水の呪力と共に性の解放が指摘されている。この性の解放は広く日本の祭りに一般的なこととして「神の嫁」でもいわれる。折口の宗教論においては、靈魂にしる神にしる、その来臨と顕現は性の解放のうちに一つの基礎を持つといえよう。女性の存在と性の解放が意味するものは、いのちに触れ、いのちを産むということであり、復活はいのちの復活と思われる。折口が超越的、不変的な威力として説いてきた靈魂は、むしろ、いのち、いのちの力として動態のうちに捉えてみることに、折口の宗教論の理解に近づく様に見える。戦後、折口の超越神、産靈神を中核にしての神道の宗教化、普遍化の試みもこの一連のうちに解される。これは神性としての、いのちそのものの働きが、いのちをこの世に送るといふ究極の働きとして捉えられたものと思われる。

沖繩のシャマニズムと
ペンテコスタリズム

池上良正

キリスト教・プロテスタンティズムにおけるペンテコスタリズムの台頭は、いまやひとつのグローバル・ムーブメントとして注目されている。宗教学者等のデイビッド・マーティンは、こうした近年のペンテコスタリズムの波を、かつてのビュリータンによる「第一の波」、メソヂイストによる「第二の波」にも匹敵する、プロテスタンティズムの「第三の波」として捉えている。

一方、「第三の波」という表現は、こうした運動の内部にいる人たちのなかにも見られる。たとえばフラァー神学校のピーター・ワグナーは、近年「聖霊の第三の波」という主張を強く打ち出している。それによれば、聖霊の第一の波とは、今世紀初頭に始まった古典的なペンテコスタリズム、第二の波とは一九六〇年代以降のカリスマ運動を指すのに対し、彼自身がその渦中にあるとされる第三の波とは、八〇年代以降、とくに第三世界を中心に目立つようになってきた福音主義教会におけるペンテコスタリズムであるという。その特徴は、保守的な福音系教会が本来の福音主義的教説や倫理性を強く保持し、聖霊のバプテスマや異言に対する抑制的な解釈をも保持しつつ、なおか

つ直接的な聖霊の強い働きを認め、これを強調する、という点に求められるだろう。

宗教学的視点から捉え直すならば、これはキリスト教の伝統の周縁部から沸き起こった運動が、第三世界のなかでその文化的基盤を成す豊かな宗教体系との出会いや衝突を繰り返すなかで鍛え上げられた、宗教の再解釈・再創造過程のひとつと見ることができよう。

わが国においてこうした問題を考えるうえで、濃厚なシャマニズム文化の基盤のうえにペンテコスタリズムなキリスト教会の成長の兆しが見られる沖繩の事例は、とくに注目に値する。八〇年代に飛躍的な成長を見せた代表的事例として、昨年の学会で紹介した福音系教会は、まさに先のワグナーが注目した「第三の波」の特徴をきわめて典型的に備えている。しかも注目すべきことは、この教会がそうした世界的な潮流を宣揚する神学の系譜やミッションの活動とは直接には関係をもたない場所であり、つまり沖繩の文化のなかで沖繩人自身の手によって成長してきた、という点である。

本発表は、沖繩の福音的ペンテコスタリズムの成長において、伝統的なシャマニズム文化との融合・葛藤が、いかなる創造的な役割を果たしているかという点に着目し、これを具体的事例に即して明らかにすることを課題とした。

考察では、こうした視点への手がかりとなる二つの論点を示し、詳述した。

一、宗教者や信者たちの「靈感」と「靈能」とを区別して考え

た場合、「靈能」を成り立たせうる秩序や権威の根拠・源泉は何か、という問題。

二、「靈的な宗教体験」のなかに「究極的な自己肯定」の契機と「自我否定」の契機とが、どのように挿入されているか、という問題。

シャマニズムの基盤が濃厚な非ヨーロッパ社会において、聖靈主義的キリスト教の爆発的成長が見られるという近年の事態は、さまざまな分野から注目され始めている。しかし従来の研究では、これをキリスト教プロテスタントの完結性を前提に、その内発的展開過程として捉えたり、土着のシャマニズム的な伝統を単なる現世利益の迷信体系として片づける視点が目立つ。本発表ではむしろ、「ふたつのユニークな宗教体系の対等の出会い」という視点を強調し、新たな宗教的再生の母胎となりうるシャマニズムの創造的な可能性に注目した。こうした視点においては、シャマニズムを、呪術・宗教的に生きざるをえない人間にとって最も元型的な宗教現象のひとつとして理解し、「自我否定」と「究極的な自己肯定」とのダイナミックな救済構造を備えた宗教体系であることを認める視点が不可欠となる。

人を神に祀る風習

——柳田と折口の場合——

中村 生雄

大正十五年の「人を神に祀る風習」という名の論考で、柳田国男は「遺念余執」を残して死んだものが死後においてもタタリをあらわすことによつて、「あらたかな神」として祀られる現象をとりあげ、そのことから日本の神に固有の特徴を究明したのであった。言うまでもなく、それは日本人の信仰史のなかで御霊信仰がいかなる起源と意味をもっているかを問うものであったが、そのような意図は、論文「人を神に祀る風習」においては主に八幡信仰の流れを説明しようとする関心にささえられており、その関心は遡つて大正六年の「玉依姫考」に由来するものであった。このように論文「人を神に祀る風習」で柳田が中心主題としたのは日本の御霊信仰と八幡信仰との関連であり、戦いに敗れた武将などが新八幡や若宮八幡の名のもとに祀られる事例に関心が集中したが、当の主題である「人を神に祀る風習」の起源について、柳田はつとに「玉依姫考」のなかで八幡の比売神の正体を問うコンテクストにおいて論じていたのであった。もっとも、この点について従来、誰も注目することがなかったし、そもそも柳田じしん「玉依姫考」の隠された主題が「人を神に祀る風習」にあったことを意識していなかった

ように見えるほどではあるが。

周知のように「玉依姫考」では、タマヨリヒメの名をもつ古代の女性は、いずれも神に仕え、神の御子を生むほどに神異にみちた巫女的な女性（靈巫）であって、その名称も「玉（神靈）が依りつく（憑依する）女性」に由来するとされた。詳細は略すが柳田は、三輪山説話や賀茂の丹塗矢説話だけでなく八幡の母子神信仰においても、そのような靈巫タマヨリヒメの存在を軸にした父神・母神・御子神からなる、いわば聖家族型血縁神モデルと称すべき日本の神の原型を抽出したのであった。ところが「玉依姫考」は、そのタマヨリヒメの靈巫性を、巫女として神がかりし託宣を下すという歴史的事実のレヴェルと、神人通婚によって神の子を身籠るといふ神話論的レヴェルの差異を曖昧にしたまま議論しているために、日本の神の分類作業とも古代的巫女の歴史分析ともつかぬ不分明な結末に終わったのであった。にもかかわらず見逃すことができないのは、神に接して神の子を生むとされる靈巫タマヨリヒメが、のちの世の巫女によって「巫女の開祖」の位置に押し上げられるという柳田の指摘である。つまり、「巫女の開祖」は「第二の神巫」以下の後世代の巫女の憑霊と神託を通じて、神人通婚や異常懐妊の当事者たるタマヨリヒメ、すなわち氏の母神の位置に押し上げられ、御子神たる氏の始祖を生むとされたことだ。すなわち巫女の憑霊と神託の反復継続を通じて、「巫女の開祖」は人から神に転化するとされたのだ。柳田が日本の神の特質を（人を神に祀る風習）によって説こうとするなら、論文「人を神に祀る風

習」で行なったような御霊神の観点から説くべきではなく、神を祀る巫女がやがて祀られる母神になっていくという神祀りの意味のうちに求めるべきではなかったか。なぜなら「玉依姫考」が注目する八幡と比売神の母子神のペアは、大田田根子と活玉依姫や、賀茂別雷と賀茂の玉依姫などの母子神のペアと等価構造にあり、そのような構造を生み出す原動力として柳田じしんが靈巫タマヨリヒメの靈的祭祀を評価したはずだからである。

ところで折口信夫は、柳田の靈巫タマヨリヒメ論に触発されるようにして大正の終わりごろから〈神の嫁〉論に意欲を傾注した。それは祀りの夜、家に籠って〈まれびと〉たる男神の来訪を待つ巫女のイメージを核とするが、そこでは柳田の場合よりもなまなましく、一夜夫としてそのような巫女と交わる、〈まれびと〉に扮装した村の男が想定されている。柳田のタマヨリヒメが神話や縁起を通じて理念化された神人通婚譚や神の子誕生譚に依拠しているのに比して、折口の〈神の嫁〉は歌垣や東歌の新嘗の夜における村の男女の〈性〉の解放のイメージを強く引きついでおり、そのような両者の巫女観の相違が、晩年における二人の日本の〈神〉の性格づけの差異——柳田の非肉身的な〈祖霊〉と、折口の（仮装）の肉身をもつ〈まれびと〉の相違——となってあらわれることにもなったのである。

比較民俗／民衆宗教論の課題

岩井 洋

日本の宗教構造の特質を、西洋のそれと対比させて語る際に使われる常套句が「シンクレティズム」(syncretism)である。つまり、日本においては種々雑多な宗教が重層あるいは混在しているというのである。この言明の背景には、極言すれば日本Ⅱシンクレティズム／西洋Ⅱキリスト教という暗黙の図式が横たわっている。

しかし、欧米の宗教研究、とりわけ民俗学や歴史学が早くから明らかにしてきたように、欧米のキリスト教も決して一枚板ではなく、日本同様に「民間信仰」や「民俗宗教」と呼ばれる現象を内包している。そこで、日本宗教の特殊性に関する言説をひとまずカッコに入れ、日本宗教の構造を相対化してみる必要がある。

その有効な方法として、民俗／民衆宗教の比較という方向性が考えられる。そこで本報告では、比較民俗／民衆宗教論の前提として、欧米宗教社会学における民俗／民衆宗教研究の展開を紹介し、さらにそれらをふまえて、民俗／民衆宗教概念の諸相を紹介する。そして、日本の民俗／民衆宗教概念と欧米のそれを架橋する可能性について考える。

まず、民俗／民衆宗教研究が展開してきた学説的背景として

は、大きく五つのモメントを指摘することができる。すなわち、①一九四〇年代以降の宗教実践調査研究による宗教実践の多元性と「民衆」の発見。②第二ヴァチカン公会議の結果に対する一九六五年以降の聖職者と学界の反応。③一九六七年を境とする宗教社会学における理論的転換。④「世俗化」(secularization)仮説に対する一九七〇年以降の宗教社会学者たちの反応。⑤「地域主義」(regionalism)の運動や思想に対する学界の反応、などである。

次に、欧米における民俗／民衆宗教概念の使用法をみると、大きく六つに分けることができる。まず第一に、もともと一般的な概念規定として、エリート／民衆、聖職者／俗人などの宗教の担い手の側面から popular religion や folk religion を規定する方法がある。第二に、土着の宗教や「アルカイック」な宗教形態をさして folk religion という場合。第三に、シンクレティックな——多くの場合キリスト教と土着の宗教が重層した——宗教形態をさして popular religion や folk religion という場合。第四に、人口の大多数に広く行き渡った信念・儀礼・価値などを popular religion その他の造語で表す場合がある。第五に、その宗教が——教会などの公的制度との関係において——公認 (official) か非公認 (unofficial) かによって民俗／民衆宗教を規定し、非公認のものを popular religion あるいはそのまゝ unofficial religion / non-official religion と呼ぶ概念規定がある。そして最後に、宗教の担い手の階層とは無関係に、宗教の特定の表現／実践形態や宗教的生産の様式に着目

し、伝統的宗教制度のありかたと対立した、主観的欲求、感情的コミュニケーション、フェイス・トゥ・フェイスの関係重視した相対的に自律的(autonomous)な宗教的コミュニケーション手段の生産様式をさして popular religion という概念規定の方法がある。

これらの諸概念をふまえて、日本の民俗／民衆宗教概念と欧米のそれを架橋する可能性を考えると、民俗／民衆宗教を、人々が宗教的な表現／実践／体験などを宗教の諸要素からいかに紡ぎ出し、コミュニケーションしていくのかという宗教的生産／伝達様式としてとらえる方向性にその可能性があると考えられる。

追善供養の絵とき

宮 家 準

周知のように追善供養は死者の祖霊化をはかる為の一連の法要である。一般にはインドに起源を持つ初七日・二・七日、三・七日、四・七日、五・七日、七・七日の中陰(中有)の法要、中国で始まった百箇日、一周忌、三年忌、日本で生み出された七年忌、十三年忌、三十三年忌の十三の法会が広く知られている。このうち中陰の間の七つと中国起源の三つの法要は、唐末に出来た『預修十王七生経』(『十王経』)にとく、十王信仰にもとづいて説明されてきた。それは、これらの忌日は死者があのだで地獄・餓鬼・畜生・修羅・人・夫の六道のどこに属

するかを、それぞれに配された十王が吟味して決める日である。それ故その裁きを有利にする為には遺族が忌日ごとに法要をして、十王やその本地の仏を供養しなければならぬ、というものである。その後十四世紀になると、この十の法要に七年忌、十三年忌、三十三年忌が加わり、計十三の法要が成立すると共に、このそれぞれに守護仏を配する十三仏の信仰が広まった。ただこれ迄はこれらの追善供養は、いずれも僧侶が十王経や六道絵などをもとにして、死者の地獄での責苦をさけ、成仏を助ける為にすることをすすめた結果、行なわれるようになってきたのである。

ところで岡山県邑久郡邑久町下笠加では、江戸時代初期以来同地の当山派修験大楽院の支配の下で熊野比丘尼が活動していた。この下笠加の熊野比丘尼が追善供養をすすめる為に用いた絵入りの「追善供養のすすめ」(仮題)が大楽院に所蔵されている。これによると死者は通夜の際に添寝した妻にその精を宿す。そしてこのあと埋葬された死者は母胎になぞらえられた大地の中で胎児として成長するとして、各忌日ごとの成長の段階が絵と文によって説明されている。

それによると通夜にはみとのまくばいによって阿字を生じる。そして初七日は初月で胎児を少し重く感じ、二・七日は二月目で戸に穀霊がつき、三・七日は三月目で両耳と頭、四・七日は四月目で頭と両足、五・七日は五月目で六道が始まり、六・七日は六ヶ月目で五体が整い、七・七日は七ヶ月目で六根が完成する。この後は百箇日が八ヶ月目で法身の大日、一周忌

が九ヶ月目で無垢の袈裟を着て印明を結んだ生身の仏体となり、いよいよ十月目にあたる三年忌に六和をそなえて誕生する。そして幼児期にあたる七年忌には寒暑を知り七覽支の修行をし、十三年忌の老人になると、日月の力を得て金胎の大日となり、弔いあげの三十三年忌には五行五智が虚空に満ちて生滅のない段階に達する。もっともこうした胎児になぞらえられた死者の成長が順調にいく為には、それぞれの忌日に法要を営んで胎児の守護仏（十三仏）の供養をしなければいけないとしているのである。

このようにこれ迄の地獄の怖れを説いて追善供養をすすめるものとは全く違うこの「追善供養のすすめ」の説明は山伏の峰入に見られる擬死再生のモチーフにもとづくと思われる。すなわち当山派修験の学峰が十七世紀末に著わした『峰中秘伝』所収の「笈渡之事」の条には、三途川とされた吉野川を渡る事によって象徴的に死んだ山伏が、柳の宿で受胎後母胎になぞらえられた山上ヶ岳で胎児として成長する様子を各月ごとに記し、あわせてその時々々の守護神やその折の修行場所をあげている。こうして母胎内での成長をおえた胎児（山伏）は九ヶ月目に、両手を開いて、ア・ウンと唱えて出生（出峰）するのである。

こう見て来ると「追善供養のすすめ」による繪ときは、死と受胎を象徴する儀礼をしたうえで、母なる山で胎児として生長し仏となった上で出生する山伏の峰入をもとに追善供養を説明したものと推測されるのである。そしてこのように地獄の怖れよりも、女性の身体感覚にうったえて、追善供養をすることに

よって、死者が今一度受胎して仏として再生することを助成しうるとした説明の方が女性の心をひきつけ、ひいては熊野比丘尼が、追善供養の財施によって生計をたてることよって地域社会への定着をはかる檀那寺と共存することを可能にしたと考えられるのである。

丹生都比売神社の祭祀について

——惣神主家の天野移住をめぐって——

門 屋 温

和歌山県伊都郡かつらぎ町の丹生都比売神社は、高野山の鎮守として、中世以降、実質的に高野山の支配下に置かれるようになる。そのきっかけのひとつに、丹生惣神主家の天野移住があるのではないか。関連史料の分析を通して、わかった点をいくつか指摘してみたい。

① 丹生社「惣神主」の、史料上の初見は建久三年（一一九二）紀近安の「怠状」であり、十二世紀に遡ることができる。

② 惣神主職の相統は、『丹生大明神告門』の相伝をもって行なうという意識が、十三世紀初頭にすでに確立していたことが、建暦二年（一一二二）「天野社惣神主職讓状」（『かつらぎ町史』Ⅵ―一一、以下同様）により確認できる。

③ 建暦二年の惣神主相統にあたって、丹生友家と同依道との間に紛争があったことは、加地宏江氏の研究によってすでに

知られている。その際依道によって奪われた「御榊山文書」とは、「志賀山文書」(Ⅴ―九)と同じように、神領の四至や来歴を記した一種の「置文」であったと類推できる。

④ またこの「御榊山文書」を手に入れて濫妨をはたらいた三谷太郎入道なる人物は、「僧類聖証文案」(Ⅴ―五五)や「阿弭河庄地頭被陳状并頼聖具書案」(Ⅴ―五九)、「坂上師時田地売券」(鎌倉遺文一七二四一)などから考えて、在地豪族坂上氏一族の者であったと考える。

⑤ この友家と依道との紛争の際出された文暦元年(一二三四)の「丹生友家文書紛失状」(Ⅴ―十六)にみえる「御祭勅使代坂上具澄」は、嘉禎年間に「神馬相論」のために殺害された「氏の長者坂上知澄」である。また文永三年「神馬相論」中に知澄の子盛澄が提出した「天野社家連署状」(Ⅴ―二二)にみえる「惣神主散位具家・散位経家」は丹生友家とその子常家である。したがって、このふたつの紛争の間、惣神主家と氏の長者は協同歩調をとっていたと思われる。

⑥ 建治二年(一二七六)丹生友家が嫡子常家へ惣神主職を譲った際、同時に「丹生友家垣内雑物等宛行状」(Ⅴ―二五)を呈給して三谷の「竈神敷地」を譲渡している。また、建武二年(一二三五)の「下知状」(Ⅴ―七〇)には、竈神殿の敷地内に住む三郎太郎なるものに、惣神主の監督が及ばないことが書かれている。近世この敷地は「竈門家」なる独立した家の屋敷となるが、『紀伊統風土記』の記事や、惣神主の代替りの際にはこの竈神の神前で昇進の儀式をしたという記録から、かつ

て丹生氏の居宅があった場所と思われる。これらのことから、相続をめぐる紛争があつて、惣神主の知行が妨害された丹生友家の時代に、惣神主家は三谷から天野に移住をし、そのために友家は旧宅「竈神敷地」の知行権を惣神主職と同時に譲り渡したのではないかと想像できる。

以上の考察から、丹生氏の天野移住前は、惣神主・氏の長者・高野山検校の三者が、それぞれの利害関係から一応のバランスを保っていたと言える。それが、折からの蒙古襲来による異敵降伏のための祈願や、北条政子をはじめとする鎌倉幕府の有力者たちの帰依によって、天野での神事法要が増大してきたところへ、惣神主の相続をめぐるトラブルによって一時的にせよ三谷の経営に支障をきたしたことで、友家は天野への移住を決意したのではないかと同時に「神馬相論」で高野山検校と激しく対立していた「氏の長者」坂上氏が、弘安年間に相論に敗北して追放されてしまった結果、丹生神主家は一気に高野山の懐へ抱き込まれることになったのではないだろうか。

新潟県における『とりこ』信仰の実態

中野 東 禅

一、『とりこ』と言われる育児習俗は鎌倉時代からある。しかし、神仏の『とりこ』にすると言うものは必ずしも全国的とは言えない。『日本産育習俗資料集成』(昭10調査・昭50刊)に

よつてみると、一七県にあることが記録されている。中でも群馬や新潟では『吞龍さん』とか『ドンリュウボウズ』と言つて、トリコの頭を刺つておくなどの記録がみられる。この信仰習俗に共通するものには、子供の育たない家の子、虚弱な子、初子、子供一般である。祈願の方法としては何かを約束したり、物を上げたり、既納のものを借りたり、護符を受けたり、食べ物を断つ、髪を納める、ボウズにする、名前を付けてもらう、弟子にする、預けるなどの方法を取る。また、年数をかぎり、親の勤めを約束させる。特に子供を殴つてはいけないと言うものが多い。祈願の対象としては、吞龍さんまたはその関係の地藏観音などと、鬼子母神や、神社などであり、名称としては、イチネンボウズ、ミツボウズ、イツツボウズ、ナナツボウズ、ドンリュウボウズ、トリコ、カミアズケ、アズケゴ、エボシゴなどである。

二、この『とりこ』の信仰が新潟県内に現在でも行われている。すくなくとも三カ寺は確認できた。A西蒲原郡羽生田・定福寺、B中蒲原郡小須戸町・茂林寺、C西蒲原郡弥彦町本高寺である。

その歴史は、Aの地域に吞龍上人（一五五六～一六二三）が巡錫しているのだから始まったと考えられると住職は言っている。Cは明治になってからAの出開帳がありそれを契機として明治二二年に分祀している。Bは江戸時代からあった地藏菩薩を国宝指定の請願を起こし、指定された昭和一〇年に『とりこ地藏』として明確に打ち出している。

その信者の範囲は、北は新潟市、新津市、南は小千谷辺りまで広がり、その家族関係者を通して全国に分散している。祈願者の数はAは年間千人、BCは五〇～一二〇人くらい。その世話人は各地域ごとに熱心な人に依頼し、大祭の案内を縁故・信者に配ってもらうだけの緩やかな関係である。

とりこを依頼する形は二つあり、一つは今日から何年間と言う形と、学校を卒業するまでとか何歳までという形である。一番多いのは七歳までとするもので、二五歳くらいまでである。契約を解除するのを『もどし』といい満期もどしと死亡もどしとある。Bの寺には契約書のようなものがあり、重態になったときには電報でも良いから『(姓名) モドシタノム』と打電せよと書いてある。

今回アンケート調査をした三一名の信者では、漠然とした健康祈願が多いが、虚弱児・怪我と言つたはつきりとした動機の人は一〇％程であった。とりこにした子を叱らなければならぬときどうするかについて、お尻を叩く、普通に叱る、と言う答えが多いが、中に『御前はお地藏様が付いているから悪いことは出来ないのだよ、と言つて聞かせている』と言う答えがあった。子供が病気になるたとき、医者ど地藏さんとどちらが先かと言う問いに、家庭薬で治る病気では地藏さんに行き医者に行かず、大きなもので治療法がはつきりしているものでは医者に行き地藏に行かず、慢性的なものでは医者に行き後に地藏に行き、火傷などは地藏に行き後に医者に行っている。拝みやさんに行く人は六％くらいである。

三、以上のことを教化論的にまとめみると、①仏の子と言う意味付けを具体的に示し、②親の節制を通して教育的・精神療法的効果を持ち、③子育てと言う強い欲求と、期限を切ると言う形で祈りを手近なものとし、④仏に任せる態度を形成し、⑤それが拝みやさんなどへ行かない精神の自立を形成していると言えよう。

熊野における儀礼の変容

石倉孝祐

熊野那智田楽の文献上の初出は「熊野年代記」の記載によると、応永一〇年に遡る。熊野の在地領主堀内散位氏はこの年三月に上京し田楽法師を召し連れ四月に帰山している。これらの田楽法師から社人が田楽等を習得し、現在の那智田楽の原型が形成された。伝播段階での評価はフェアルスのな祝祭性に満ち、娯楽性を保有していたという。現在の田楽の番付をみると本座新座の水車があり、これがそれぞれ京都の本座新座二座の田楽衆の影響と考えられ、京都方面からのかなり系統的な伝播を予想することができる。またこの記載を見ると、現在の火祭りに相当する六月会の舞自体もこのとき開始されるなど儀礼面の拡充が図られている。堀内氏は応永年間以降、新宮の記録に見えだし後には紀南方面の俗権力として君臨する存在となるが、既にこの段階から、熊野において上綱を統括する存在であ

った。こうした在地俗権力の介入により儀礼自体の導入が行われたほか、またこの段階で熊野三山の内部機構にも変化が見られ始めている。箕島、矢倉の両家を一殿二殿と号し、また衆分の先官を一大夫、長床の先官を一和尚とするなどの、祭祀儀礼を維持する一山組織も含めて改編を行っている。この体質は廊之坊の乱によって田楽が中断された天正年間まで継続したと思われる。天正九年の廊之坊の乱によって、那智山は炎上し、維持母体が失われるとともに社頭収入等の大幅な縮小が見られたが、ようやく慶長四年、田楽は復興している。この田楽再開でその主体となった山内の階層に注目すると、一山の御師家をふくむ社僧、本願によって構成されている事が知られる。またこのときの田楽衣装は熊野山の本願によっているとともに天満地区の上層農民の寄進を受けており、中世以来の熊野比久尼を統括した本願の経済的優位性が知られると同時に、三山領の封建的再編成にともない、膝下の領民に依存する体質が開始され始めたことを窺わせる。さらに江戸期に入ると寛文年間にな智山の鉾山開発が進行し、熊野銅の商品価値に立脚した鉾山資本の田楽への参加が見られだしている。この銅座による開発行為は、宗教的施設の密集した熊野においては在地側の反発も予想され、ここに寄進をみたのもこうした在地側の社会環境の変化によって田楽の維持母体にたいしてパトローネージュされたものとして考えることができる。次にこの段階で顕著な問題としてみることであるものに、一山内部での機構再編成と幕藩権力による熊野三山への統制である。本来的にな智山では中世以来

の巨大御師である実方院、尊勝院を中心とした御師の経済活動によって一山は運営され、祭祀並びに意思決定の主体は御師にあった。それと同時に本願は一山の内部において社頭の整備並びに募縁活動は主体的に行い、熊野比久尼を直接的に管理し七軒にも分立して活動していた。この両勢力の対社会的な危機管理能力は、中世の先達の自由な領国内での活動が保証されている段階では問題はなかったが、師檀関係が衰退しつつあった近世初期においては、独り募縁活動を主体的に可能とする本願と御師家との関係において経済的な摩擦が生じてくるのである。寛文年間以降、那智山では御師と本願との出入が再三にわたって発生し、悉く幕藩体制の介入を招き本願側が敗退している。このことは大名権力によって保証された社領収入に経済的に依存し維持母体を移行した御師と、幕藩体制側の寺社統制政策とが、意思を一致させた結果である。とくに寛文年間段階では本願が年中行事・祭祀儀礼から排除され始めている。本願の修験道兼帯の禁止をはじめとして祭神の神道的復古や儀礼の記紀に由来する神話的解釈を進行させたのは吉川惟足である。紀州藩主徳川頼宣のブレーションとして初期紀伊藩の神祇政策に関与した惟足は、年中行事・祭祀儀礼を調査し、中世以来の遊行性を発揮する宗教者をオミットした。熊野那智山の中世の儀礼主体である本願が、祭祀儀礼から排除された事は、現行の火祭りの神学的背景の整備が明治維新以前から相当に進行していた事を想定させ、そこには近世俗権力の存在と関与とが確認されるのである。

鎌倉時代の補陀落渡海

——特に実勝坊について——

根井 浄

鎌倉時代の補陀落渡海を論考するにあたり、誰しもが想起することは『吾妻鏡』天福元年（一二三三）五月二十七日条にみえる智定房（下河辺六郎行秀）の渡海記事である。智定坊は紀州の熊野から渡海を試み、その一生を書き綴った書簡を同法に託して執権・北条泰時に送り届けたという。問題はこの智定坊の渡海が紀伊国糸我荘から報告されたことである。熊野から出奔した智定坊のことが、何故に湯浅一党の所領であった糸我からもたらされたのであろうか。『吾妻鏡』智定坊補陀落渡海記事をより深く理解するためにも、無視できない問題である。

紀伊国糸我荘は、現・和歌山県有田市の有田川下流の南岸・糸我町付近にあった荘園である。嘉禎四年（一二三八）の「京都八條辻固御家人交名案」には、湯浅太郎宗弘と共に糸我刑部允貞重の名がみえ、当時の地頭は湯浅党の一族・糸我貞重であったと考えられる。また糸我は『万葉集』（巻七）に「糸鹿山」と詠まれた古い地名であるが、熊野参詣の街道でもあった。すなわち『後鳥羽院熊野御幸記』建仁元年（一二〇一）十月九日条に「次にいとカ王子に参る」とあるように、熊野の王子社が祀られていた所でもあった。補陀落渡海の拠点が熊野地方にあ

り、熊野信仰と深く関わっていたことを勘案すれば、糸我莊・湯浅氏・補陀落渡海という連絡関係は全く根拠のないことではない。

では湯浅氏と渡海の関連はどうであろうか。湯浅氏系図の善本といわれる『湯浅系図』（上山勘太郎氏蔵）によると、湯浅宗弘の息男に弁海があり、彼は「実証上人」と号し、さらに「補陀落山渡畢」と注記されており、補陀落渡海した人物であったことを伝えている。果たしてこの実勝なる者はどのような人物であったのであろうか。まず『四座講縁起』（高野山持明院蔵）が語るところによれば、明恵上人の「四座講式」（涅槃講 十六羅漢講 遺跡講 舍利講）は、寛喜四年（一二三二）明恵没後、実勝上人なる者がこれを継いで、建長八年（一二五六）まで二十七年間勤修したといい、且つ彼の实勝は年来の宿願により、康元二年（一二五七）正月二十七日、土佐室戸の津より一身一葉の船に乗って補陀洛往詣の素懷を遂げたといひ、時に五十四歳であったともいう。先の『湯浅系図』の注記と何か符合する点がある。四国の室戸岬は、長保三年（一〇〇二）賀東上人が渡海したといひ（一説に足摺岬）、享徳四年（一四四五）にも正実沙弥が渡海したと伝えられるように、補陀落渡海の間所として著名な所であった。その意味でも「四座講縁起」の伝承記事は放置できないものがある。また彼の实勝が明恵上人の『四座講式』を継承して法脈を享受していたことは、明恵の有力な檀越であった湯浅氏との関連も肯首できる点がある。しかれば、明恵ゆかりの京都高山寺に伝わる『五趣生死輪

図』の奥書に「建□□年二月廿三日書寫畢 實勝（花押）」とある「実勝」も同一人物であろう。そしてこの奥書の「建□□年」は『四座講縁起』が伝える実勝の補陀洛往詣、時に五十四歳という記事を照合、逆算すると「建長□年」と解釈できるだろう。

以上のような実勝坊の補陀落渡海を決定する史料として、弘長四年（一二六四）智眼が記した『星尾寺縁起』（智眼置文）がある。そこには「實勝房辨海南海渡海の事もこの所に」住せられてのち、ことにおもひたゞれたりける……同□の状にて土州室戸より智眼のもとへたひ□ふみに、所存のむねくはしかきつかはした□り、これもこの所にしはし止住せられ□ゆへか……」とあり、実勝坊が室戸岬より補陀落渡海したことを明確にしているのである。この「置文」をしたためた智眼は湯浅宗業のことで、智眼という法名は明恵から受けたものといひ、信心深い真面目な人物であった。また星尾寺は元は宗業の父・宗光の邸宅で、建仁三年（一一〇三）明恵が釈尊の遺跡探訪計画を春日大明神の託宣によって断念したという由緒ある場所でもあった。実勝坊の補陀落渡海は、歴史的事実として立証され、その背後には明恵と湯浅氏との師檀関係、および、明恵の念願であった遙か彼方の釈尊遺跡渡航計画があったものと考えられる。

御嶽信仰における組織形成について

木村 登次

御嶽信仰についての研究は、様々な側面から数多くなされている。たとえば、御嶽信仰の特色の一つである「御座立て」のシャーマニスティックな側面の分析。あるいは「先達」を中心として形成される講組織の形態、およびそれがもつ社会的機能についての解明。「御座立て」を中心とする宗教意識に関しての宗教心理学的方法からのアプローチ。霊神信仰についてなどがあげられる。そこで本発表では、御嶽信仰について、教団・教会・講などの組織形成という側面から一考を試みたい。

御嶽信仰における講組織は、江戸時代中期になって、尾張の覚明、江戸の普寛が行なった軽精進登山より、御嶽山が一般登山者に解放され、これを期に尾張・江戸を中心として次第に全国的な規模へと普及していった。

一般に山岳登拝を目的とする講の成立は近世中期以降に多くみられるが、その成立にさいしては山の信仰を支配する寺社に属する僧侶・御師の布教によるところが多かった。しかしこの御嶽信仰における講の場合は、御嶽神社からの布教活動というもののみならず、一般信者の中で特に修行を重ねた御嶽行者がその布教に携わり、講の成立・発展を促していた。

やがて行者を核として成立した御嶽講は、明治維新という大

変革の時期をむかえることとなる。この神道動乱の中、明治一五年に、下山応助は御嶽信仰の存続を切望し、全国に普及した御嶽講社の結集をはかり、教派神道の一派として御嶽教（神道御嶽派）の別派独立を実現、東京神田に大本庁を置いた。

立教後、著しい神道化が推進され、内部対立のきざしがみえたが、昭和三年、品川西大崎に本庁教務所の新築ならびに翌年、神殿の造営を期に教内の融和統一がはかられた。

その後昭和十一年、八代管長に就任した渡辺銀治郎は御嶽山登拝を奨励し、教団の勢力も加速的に増していったが、第二次大戦をむかえ活動の中断を余儀なくされた。その大戦終了後、宗教に関する法制上の変革（宗教団体法の廃止ならびに宗教法人法の制定）に起因する教団の分派独立、また戦災による施設および教師、信者の消失など、御嶽教は大戦開始以来、沈滞の時代が訪れることとなるが、昭和二三年に木曾の大教殿（山の本部）が完成、昭和二八年には教憲（七五三の教え）の制定。さらには翌年からは御嶽山山頂で「御神火祭」が開始されるなど確実に再生の道を歩んだ。そして昭和四一年には奈良市に大和本宮（里の本部）が完成、以来二本部制を確立し、教会・布教所の数約六〇〇、信者数六二万四二〇〇人の現在にいたっている。

しかしここ数年來、宗教的指導者の後継問題がクローズアップされてきており、御嶽教あるいはまた御嶽信仰全体が新たな極面をむかえているといえよう。つまり御嶽信仰を組織ということから捉えた場合、教団（教会）（講社）（信者）という図式

は成立するが、御嶽信仰の中心は講組織がその中心となる為、教団と教会（講社）、教会（講社）と信者、教団と信者という三つのレベルの関係を考えなければならぬ。そしてこの三つレベルの関係でそれぞれを結びつけているのは「御神火祭」「おひかり祈禱祭」などに代表される定例行事、「月並祭」「修行」「御座立て」に代表される儀礼、または御嶽山登拝などであるが、教会（講社）の教団への所属の多岐性、あるいは教会（講社）それぞれの独立性・自立性を有しており、組織上の複雑さを増しているのが現状である。

修験道に於る「山」の字義

中山 清田

修験者を、「山伏」「山臥」「修験」「客僧」等と呼び分け、色々な意味を異にしているが、本論では「山伏」という二字の「山」の字義を頭教よりの研究が進んでいるので、密教より試論する。山についての図説が『修験修要秘決集』、『修験三十三通記』、『山伏二字義』、『修験宗法具秘決精註』、『修験秘記略解』等に記されており、「三即一」「一即三」の思想が明確にされて、三身三部 三諦の関係を応身→蓮華部→空諦 法身→仏部→中諦 報身→金剛部→仮諦、と『修験修要秘決集』で考えているが、この事については後日にゆずる。その他では、報身→蓮華部→空諦 法身→仏部→中諦 応身→金剛部→仮諦と考えている。

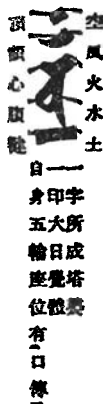
『修験宗法具秘決精註』、『修験秘記略解』に「三部即一」が記されていない事も興味深い。『修験秘記略解』の作者は、東密当山派醍醐寺三宝院三十五世門跡房演である。

台密^①では、胎金の密流は別個に伝承されたので、その上について考えれば、両者を総合しようという考えが必要とするが、東密では金剛界を主とする不空にしても、胎藏界の要素が多くあり、合行は不必要としている。

修験道では、蓮華部^②をア、金剛部をパン、仏部をウンの種字で表わすが、台密でも、アパン ウンを用いて三部としている。東密はアパンの両部のみでウンは用いない。しかし、台密のウン（蘇悉地）^③については古来必ずしも明確にされていないが、台密では重要な思想であるが、修験でも台密と同じく三部一体として重要な思想である。

『修験修要秘決集』、『彦山峰中灌頂密藏』等に記されている「床堅」の儀礼に「我れ即ちアビラウンケン」と記されている。この「アビラウンケン」という真言は最澄が入唐の帰途越州龍興寺で順曉阿闍梨より伝授された三部三昧耶の中品悉地の真言でもある。

前掲書「床堅」に記されている梵字の持つ意味は台密でいう「ポロオン」ではと考える。図説すれば





一字所成塔婆
一印大日覺體

口傳

12



空 風 火 水 地

又、峯中灌頂血脈事には

14

第五峯中灌頂血脈事

主 金 色 水
 耳 胎 碑 心 法 地 輪
 五 不 二 碑 行 者 和 合

とある。

一字金輪仏頂は、バ字とラ字とア字の合成語である「ポロオン」を種子としている。バ字は応身、ラ字は報身、ア字は法身であるとし「三身即一」の金輪であるという。

「三身即一」は修験の「山」の字義と同じである。

13

修験の三山思想も台密の胎、金、蘇の思想が大きい。蘇悉地の中心である一字金輪仏頂の一の思想も重要な位置を持つと考える。

『修験修要秘決集』「第七峯中碑伝の事」で夏峰胎金不二碑伝は種子をウン字を用いるとあり、同書「第五峯中灌頂血脈事」に記されている種子は「ポロオン」と考えたい。

注

- (1) 即伝(一五〇九—一五五八) 修験道章疏三—九九
- (2) 智光? (二五世紀末—一六世紀初) 修験道章疏三—九九

四

- (3) 宥鏝(一六四五) 注 修験道章疏四—九五
- (4) 常円(一六七四) 注 修験道章疏二—九九三
- (5) 房演(一六六七—一七三六) 修験道章疏二—九九三
- (6) 『台密の研究』三崎良周、創文社、五六八頁
- (7) 柱源供養、峯中碑伝等多数の記述あり。
- (8) 『台密の研究』前掲書、四八三頁
- (9) 即伝(一五〇九—一五五八) 修験道章疏二—九九三、三五頁

- (10) 『台密の研究』前掲書、五二—五三頁
- (11) 『修験修要秘決集』二五—二八頁
- (12) 『彦山峰中灌頂密藏』修験道章疏二—九九三、三三五頁
- (13) 『彦山峰中灌頂密藏』三四—四四頁
- (14) 『修験修要秘決集』二六—二五頁
- (15) 『台密の研究』前掲書、五七—五六頁

(16) 二六三頁
(17) 二六五頁

石動修験道の近世縁起

由 谷 裕 哉

本発表では、近世期の能登石動山で数多く作られた縁起のうち、後統の縁起に類似内容のものが少くなく、一典型とも考えられる『貞享二年寺社由来・石動山』の内容を分析し、そこに表出する近世前半の石動山をめぐる宗教社会史との関連についても、考察した。

まず、旧来の石動山研究において重視されてきた「古今二縁起」、とくに通称『古縁起』の成立論と内容を概略した。成立については原本は一四世紀、しかし現存写本の内容は一五世紀後半までしか遡れない。内容については、崇神朝の方道仙人の伝承と、孝謙朝の求聞持頭巾行者・智徳とその弟子智伝の伝承、などからなっている(注)。また、この縁起が近世石動山縁起に変型されつつ継承されるのに対し、旧来重視されてきた『新縁起』(一六五四成立)は、『元亨釈書』などの泰澄伝を引用して、石動山の開山を白山の開山・泰澄と位置付けられているのであるが、この点は近世石動山縁起にはほとんど継承されていないことも、本発表で指摘した。

次に、『貞享二年寺社由来』は、加賀藩で全藩的に初めて行

なわれた寺社調べで、石動山はここでとりあげた真言宗寺院としての他、神社(清水・大森両社家)としても書上げている。しかし山伏の書上には、石動山の太官坊が当時無住のため、かつて支配していたらしい里山伏を金沢の触頭に預ける旨の記録が残るのみで、当時山内に五八坊あった筈の院坊は、山伏として書上げられていない。

この縁起(概要は略)の内容で注目される点は、第一に『古縁起』の智徳の位置付が、その別称太朝の連想からか、「泰澄」という漢字の開山者に置き換えられていること。もちろん、『新縁起』のように、白山の開山・泰澄とは同一視されていない。尤も、縁起の一部にみられる、泰澄が能登北崎の悪魔・毒龍を退治し、それが現在の衆徒の祈禱廻りの起源となったという部分のみは、羽咋市の能登一宮・氣多神社の室町期の縁起(通称『古縁起』)の換骨奪胎となっている。

第二に、『古縁起』における勅使家通・永平の来山の伝承が、『貞享由来』では、石動山が北陸七ヶ国の檀那への勧進の権利を得たことなどの、根拠に変形されている。

第三に、『古縁起』の方道伝承などが全く削除され、『古縁起』冒頭の動子石(石動山の名の由来で、世界を支える三石の一)と泰澄伝承のみを中心に、縁起が説かれている。

第四に、『古縁起』の各部分で強調されていた優婆塞行の重要性に対応する部分が見られない代わりに、祈禱廻りや「先達出成」の記など、別の形で修験的修行を推測させる記事があること、などを指摘した。

以上のように、『古縁起』の内容に沿いつつ微妙に異なる縁起が説かれ、それが何通りかの縁起書で反復されている理由を、本発表では、近世初頭において石動山の有力な外護者であったと考えられる三代藩主前田利常の死（一六五八）と、それ以後色々な事件から推測できる石動山の窮状——大宮坊別当最勝院の追放と山内一四坊の離山（一六六五）、山麓村との境界争論（一六七二・七四）、近世石動山が主張した「勅願寺」の権利としての巻数献上の中絶（一六七五）など——と関係づけてみた。

つまり、この貞享由来では、『古縁起』では見られなかったような勅願寺としての正統化が行なわれており、一方智徳の事蹟を泰豊に置き換えたのは、利常の依頼で作られた『新縁起』へのおもわりを示唆している。

尤も、こうした宗教社会史的背景と縁起との関連づけは今の所推測の域を出ておらず、タイトルに示した「石動修験道」の近世的展開も未解明だが、ともかく本発表では、同縁起に一六六〇〜七〇年代の石動山の窮伏の反映を、求めてみた（本年度庭野平和財団助成研究）。

注

由谷裕哉「石動山の開山伝承と石動修験」、佐野賢治（編）『虚空藏信仰』雄山閣、一九九一年、所収を参照されたい。

出羽三山奥之院湯殿山をめぐる問題

月光善弘

出羽の三山は東北における最大の霊場とされ、東三十三か国は三山の鎮め給うた地域で、西二十四か国は熊野、残る九か国は英彦山の鎮護と伝承されているが、これは出羽三山崇敬の念が広範田に亘って深かったことを示すものである。山形県の村山地方では男子十五歳に達すると、必ず初参りをして成人になった証としたのである。

しかし、出羽三山信仰が深く人々の間に普遍化したのは、登山口が開かれた後のことで、八方七口の登拝口があり、羽黒、臂折、岩根沢、本道寺、大井沢、注連寺、大日坊の七口であった。三山に登拝口が七口も拓かれたのは、地の理の関係からであるとしても、各地から集まる参詣者の便宜を図ったためである。これらの三山登拝口は文書によれば、平安時代の初期から戦国時代に至る間とされるが、三山参詣が盛んになるのは江戸時代に入ってからで、享保、文化、文政の頃が最も盛んになるものと考えられる。

出羽三山は初め月山（弥陀）・葉山（薬師）・羽黒（観音）の三山で、熊野三山の本宮（弥陀）、新宮（薬師）、那智（観音）に倣ったものと推定される。その後、葉山に代って鳥海山（薬師）が組入れられ、貞治七年（一三六八）以後、当山派の真言

修験が東北に進出した頃から、湯殿山・月山・羽黒山が三山となり、湯殿山が金胎両部の大日如来として、三山の奥之院となつたものと推定される。

それを証する資料として川崎浩良氏は「湯殿山の建碑」の中に、「山形市上山家町一明院にある貞治七年（一三六八）の板碑には、「月山行人百余人結衆」とあり（後略）」と述べ、出羽三山は貞治七年（応安元年）すなわち南朝の正平二十三年ころまでは、出羽三山の主体は月山権現（本地阿弥陀如来）にあつたものと考えられることを記している。

そして次に、真言修験の隆盛を極めた室町時代より三山の主体は湯殿山に移り、爾來湯殿山は大日如来の垂迹所として、関東・東北にも波及し、江戸時代には益々その信仰が主たるものとなつたのである」と述べ、真言修験の当山派が隆盛となる室町時代から、出羽三山の主体は法身大日如来の垂迹所である湯殿山となり、その信仰は東北をはじめ関東・中部地方にまでおよび、出羽三山の奥之院である湯殿山を参拝すれば、月山・羽黒山をも参詣したことになるのである。

以上よりして、湯殿山が出羽三山の奥之院として、真言修験の当山派によって開かれるようになるのは、醍醐の三宝院が足利氏の信任を得て東北地方に進出し、それまで優勢であつた天台系の聖護院や吉野修験に代つて、出羽三山を支配するようになるのは、室町期以後のことと考えられる。

次に湯殿山をめぐる両道法論であるが、羽黒山をはじめ出羽三山は前述によって明かなように、室町期より真言系修験の修

行道場であつたが、寛永十六年に当時羽黒山の別当であつた宝前院天宥が、東叡山寛永寺主慈眼大師、すなわち天海大僧正に呼応して従来の真言宗を天台宗に改め、これを月山と湯殿山の両山に強要して、出羽三山の教権と別当職をその支配下に収めんと策謀した事件なのである。

三山登山口には羽黒室沢口のほか、東斜面には岩根沢、肘折と本道寺の三口があり、また西斜面には大井沢、大綱、注連寺の三口とあわせて八方七口があつた。それらの登山口にはそれぞれ別当所があつて、そこには多くの修験者が居住して、参詣者に免札を与え宿泊させ、お山への案内をするのが、彼等の職務であり生業でもあつた。

さて右の八方七口のうち、羽黒山に味方して原告側に加盟したのは、岩根沢の日月寺と肘折の阿吽院で、大井沢の大日寺、大綱の大日坊、七五三掛の注連寺と月光山本道寺の四か寺は、最後まで天台宗改宗を拒み、強固な共同戦線を張つて羽黒同盟に対抗し、被告の側に立つたのである。前者の岩根沢と肘折は、地理的には月山の登山口に過ぎなかつたから、羽黒同盟に参加したものと考えられる。これに反して後者の四別当口は、湯殿山への登山口であり、教権上でも利権の上でも甚大な影響があつたので、飽くまで羽黒提案を拒否し続けたのである。

この法論は寛永十六年の第一審においても、また寛文六年の第二審においても、原告である羽黒側の非が指摘され、湯殿山別当側の勝訴訟となつたのであるが、両告の利害が対立的関係におかれた事件だけに、第二審判決の後も両者の間に、奥之院

第八部会

湯殿山をめぐる、見憎い争闘が続けられ、完全に解決したのは寛政十一年七月六日のことで、実に百六十年を経過しているのである。

会報

○第五〇回學術大會開催

日本宗教学会第五〇回學術大会は、一月二日(金)～二四日(日)にかけて、早稲田大学において以下の日程で開催され、五四一人の参加者、二六八人の研究発表があった。

一月二日(金) 学会賞選考委員会 一二時～一四時

『宗教研究』編集委員会 一六時～一七時

公開講演会 一四時～一七時

「光と闇の転換の習俗——宗教民俗学の視点より」

早稲田大学教授 植田重雄

「芸術と宗教——詩歌における自覚と表現」

作 家 栗田 勇

理事会 一七時三〇分～一九時三〇分

一月二三日(土)

開会式 九時～九時二〇分

研究発表 九時二〇分～一二時

評議員会 一二時～一三時

研究発表 一三時三〇分～一六時三〇分

懇親会 一七時三〇分～一九時三〇分

一月二四日(日)

研究発表 九時～一二時

『宗教研究』編集委員会 一二時～一三時三〇分

研究発表 一三時三〇分～一六時三〇分

総会・閉会式 一六時四〇分～一八時

○理事会

日時 平成三年一月二二日(金) 一七時三〇分

場所 早稲田大学本部一号館四階第三会議室

出席者 阿部美哉、荒木美智雄、池田昭、石田慶和、上田賢治、植田重雄、上田閑照、雲藤義道、大屋憲一、岡田重精、小川圭治、海辺忠治、葛西実、金井新一、木村清孝、楠正弘、楠山春樹、小山宙丸、坂井信生、桜井徳太郎、島園進、鈴木範久、芹川博通、田中英三、田丸徳善、塚本啓祥、土屋博、中村廣治郎、野村暢清、長谷正當、華園聰鷹、藤井正雄、藤田富雄、堀越知巳、前田恵学、松長有慶、宮家準、宮田元、幸日出男、脇本平也、渡辺宝陽

議題

一、庶務報告

金井常務理事より平成二年度の庶務報告がなされ、承認された。

一、会計報告

金井常務理事より平成二年度の収支決算報告と平成三年度の予算案が提出され、承認された。(別記参照)

一、日本宗教学会賞について

宮家選考委員長より、審査結果の報告がなされ、承認さ

れた。

一、新入会員について

別記一五名が入会を承認された。

一、次年度学術大会開催地について

埼玉の淑徳短期大学で開催されることになった。

一、I A H R の regional conference について

荒木同日本代表理事より、同会議の概要および日本よりの参加状況について、あらためて報告がなされた。

一、宗教学会新入会員の認定基準について

従来議論を受けて、あらためて論議がなされた。その結果、具体的提案として、入会申込用紙をより十全なものとするなどが検討された。これについては、学会事務局が草案を作成し、それにさらに検討を加えてゆくこととなった。

一、『宗教研究』編集委員の交代について

従来編集委員であった木村清孝氏に代わって、新たに末木文美士氏が編集委員となることが承認された。

○評議委員会

日時 平成三年一月二三日(土) 一二時—

場所 大隅会館書院

出席者 八四名

議題

一、庶務報告(金井常務理事)

一、会計報告(金井常務理事)

一、日本宗教学会賞について(宮家学会賞選考委員長)

一、次年度学術大会開催地について(芹川理事)

一、I A H R の regional conference について(荒木常務理事)

○総会

日時 平成三年一月二四日(日) 一六時四〇分—

場所 井深記念ホール

出席者 大会参加会員数五一六名、定足数一七二名、出席者(委任状提出者を含む)二九六名、よって総会は成立した。

議題

一、議長選出 植田重雄氏を選出

一、庶務報告(金井常務理事)

一、会計報告(金井常務理事)

一、日本宗教学会賞授賞

宮家学会賞選考委員長の説明の後、山中弘氏の業績に対する第二六回日本宗教学会賞の授与が行われた。

一、次年度学術大会開催地について(芹川理事)

○「宗教研究」編集委員会

日時 (第一回) 平成三年一月二日(金)

(第二回) 平成三年一月二四日(日)

議 題

出席者 坂井信夫(第二回のみ)、鈴木範久、宮家準(第二回のみ)、中島秀夫、藤井正雄、幸日出男(第二回のみ)、渡辺宝陽

○学会賞選考委員会
 日時 (第一回) 平成三年一〇月 四日(金)
 (第二回) 平成三年十一月三日(金)
 場所 (第一回) 学士会館本郷分館
 (第二回) 早稲田大学四階第三共同研究室

議 題

一、『宗教研究』第六五卷第二輯(二八九号)刊行報告、『宗教研究』第六五卷第三輯(二九〇号)刊行予定報告
 一、『宗教研究』第六五卷第四輯(二九一号)、第六六卷第一輯(二九二号)編集方針
 (第二回のみ)

場 所 (第三回) 平成三年十二月 四日(水)
 (第一回) 早稲田大学四階第二共同研究室
 (第二回) 早稲田大学大熊庭園内完之荘
 (第三回) 学士会館本郷分館

出席者 井上順孝、宇津宮輝夫(第一・二回のみ)、岡部和雄
 (第二回のみ)、木村清孝(第一回のみ)、島嶺進、高橋渉(第一・二回のみ)、田島照久(第二回のみ)、鶴岡賀雄、林淳(第二回のみ)、星野英紀、渡辺和子
 (第二回のみ)

平成三年度 学会賞選考委員会報告

一、互選により審査委員長に宮家準氏を選出した。主査に坂井信夫氏、副査に幸日出男氏を選出した。
 一、今年度学会賞授賞者として推薦すべきものの審査。その結果、今年度は山中弘氏の推薦が決定した。推薦理由
 は以下の通りである。

一、山中弘氏(愛知学院大学文学部助教授)の研究業績について
 審査対象『イギリス・メソディズム研究』

山中弘氏の『イギリス・メソディズム研究』は、一八世紀中葉から一九世紀前半部までの、イギリスにおけるメソディズム運動の組織的形成と発展そして確立、加えてその間に見られる分裂劇の分析である。すなわち、国教会牧師ジョン・ウエスレー指導の許に、国教会内における宗教運動が、産業革命という社会変動を背景に大きく展開し、彼の死後、国教会からの分離独立を達成し、バンディングと彼が指導する「年会」を中心とした、いわゆる「バンディング体制」の確立にいたるまでを論じたものである。

以下、本書の特徴ないし評価さるべき点をあげておきたい。

(1) 山中氏の研究はメソディズムの歴史的展開過程を取り扱っているが、しかしそれは方法的にみて、いわゆる教会史的ないし神学的研究ではない。すぐれて宗教学的、より厳密に言えば宗教社会学的視座が一貫してみられる点は評価に

値する。このことは、とりわけ著者がウェーバーのカリスマ論にもとづいて、宗教組織形成における「権威」の問題を軸に分析を進めていることに明らかである。ウェズレー個人のカリスマが、その死後、幾多の論争と混乱をも経過しながら、教役者を中核とする「生きたウェズレー」としての「年会」にみられる官職のカリスマへと移行していく様態、つまりウェズレーのカリスマ的権威の日常化、制度的客観化（チャーチ化）を軸に分析されていることである。我国におけるこの視点からのウェズレー・メソディズムの研究は他になく、本書をもって嚆矢とするということができよう。

(2) 山中氏の研究で注目すべきは、メソディズムを、産業革命を経過したイギリス社会において、伝統的社會の崩壊、産業化、都市化といった近代化の葛藤の中での、社会と宗教との根本的变化に対応する宗教運動として位置付けていることである。公的宗教、聖職者、客観主義的権威に示される伝統的な宗教制度を否定して、民衆宗教、信徒、主観主義的権威と強く関連する大衆宗教運動へと組織化し、近代社会に適応する新しい宗教の組織形態を先駆的に提示した宗教運動として、メソディズムを評価し把握していることであろう。

(3) 著者はウェズレーの著作、日記はもとより、当時の年金記録、パンフレット等の文献を可能な限り渉猟し、これらにもとづいて極めて高い実証性に意を用いている。これ等の豊富な文献を駆使することで、いたって複雑多岐にわたる初期メソディズム運動の展開を、著者自身の分析図式にのっと

り、精緻かつ説得的に考察が進められている。

以上の点において、選考委員会は山中氏の業績を平成三年度日本宗教学会賞に値するものとして推薦する。特に、その際取り上げられている諸出来事（例えば『フライ・シート』誌の発行事件など）の的をえた選択は、山中氏のメソディズム全般に対する深い理解と洞察を伺わせるものがある。

○研究発表

本号は第五〇回学術大会紀要号であるが、本号記載の他に以下の研究発表があった。（発表順）

- ・第一部会
 - 早稲田大学における宗教研究の系譜（峰島旭雄）、「たましひ」考（松山康國）、記紀解釈における合理主義（磯前順一）
- ・第二部会
 - 西田哲学と浄土教について（長谷正當）
- ・第三部会
 - クザーヌスの De beyllo における哲学の方法と対象の問題（山下一道）
- ・第四部会
 - 聖王と仙王（楠山春樹）、教判論の諸問題（石橋真誠）、インドの宗教における「16」の概念（渡辺章悟）、仏典に受容された「唵 om 字信仰」の展開（齊藤彦松）
- ・第五部会

メキシコ村落のカトリシズムの社会構造の研究(野村暢清)、権力とオウム真理教(池田昭)、慈円撰『四帖秘決』について(三崎良周)、瑜伽論写本について(松壽泰雄)

・第六部会

生命倫理と仏教——尊厳について——(佐藤雅彦)、日蓮聖人真蹟の伝来の問題点について(寺尾英智)

・第七部会

恒武天皇(延暦二四年二月条)の「令鎮御魂」について(渡辺勝義)、日本霊異記にみられる朝鮮半島観(福士慈稔)

・第八部会

情報化社会が生んだ宗教ネットワークの現状と今後(水谷弘志)、リアリティの変動——アメリカ宗教の分極と統合(井門富二夫)、現状における修験道講集団の形成(三木英)なお、発表を取消したものは以下の通り。(部会発表予定順)

諸宗教の時代の宣教的課題(横手征彦)、プラトン初期対話篇における「敬虔」の概念について(和田義造)、ジャйна教の祖師について——初期ジャйнаの資料から——(杉岡信行)、唯識における転依について(松岡由香子)、『秘密集会タントラ』成立論再考(松長有慶)、霊媒廟から祭司大廟への発展過程考——フィリピン大千寺の事例から(佐々木宏幹)、大本教に見られるユートピア思想(出口榮二)、『正法義』と曹洞宗(深瀬俊路)、浄土教徒の社会的実践(Ⅴ)批判

原理としての浄土(統)(菱木政晴)、首都寺院経済の現状と課題——檀家へのアンケートより——(高橋正巳)
また、公開講演、植田重雄「光と闇の転換の習俗——宗教民俗学の視点より」および栗田勇「芸術と宗教——詩歌における自覚と表現」は、『宗教研究』第六六巻第一輯に掲載される予定である。

○訂正

・『宗教研究』290号表紙目次、「石脇慶給」は「石脇慶總」の誤りです。

・同号一三一頁下段九行目、「思われるする」は「思われる」の誤りです。

お呼びして訂正します。

○新入会員(一月二二日承認分)

1990年度 日本宗教学会 決算報告

〈収入〉		〈支出〉	
会費	11,559,418	会誌直接刊行費	5,557,643
賛助会費	910,000	会誌発送費	601,762
会誌売上金	10,000	編集諸費	349,386
第49回大会参加費	1,737,000	第49回大会費用	1,800,000
岸本・諸戸・石津・堀		日本宗教学会賞賞金	100,000
増谷・柳川 基金利子	243,387	学会賞諸費	76,748
預金利子	147,306	選挙関係費	398,335
出版助成金	320,000	会合費	375,026
前年度繰越金	2,338,413	通信連絡費	440,354
		事務用品費	397,273
		印刷費	434,140
		本部費	2,740,760
		関係学会費	85,808
		国有財産借料	29,411
		名簿作成準備費	0
		次年度繰越金	3,878,878
計	17,265,524	計	17,265,524

1991年度 日本宗教学会 予算案

〈収入〉		〈支出〉	
会費	12,000,000	会誌直接刊行費	6,400,000
賛助会費	970,000	会誌発送費	650,000
会誌売上金	10,000	編集諸費	400,000
第50回大会参加費	1,600,000	第50回大会費用	1,800,000
岸本・諸戸・石津・堀		日本宗教学会賞賞金	100,000
増谷・柳川 基金利子	250,000	学式賞諸費	80,000
預金利子	150,000	会合費	450,000
出版助成金	320,000	通信連絡費	450,000
九学会連合最終決算	45,300	事務用品費	1,500,000
前年度繰越金	3,878,878	印刷費	450,000
		本部費	2,900,000
		関係学会費	80,000
		国有財産借料	30,000
		名簿作成準備費	400,000
		予備費	3,534,178
計	19,224,178	計	19,224,178