

第七部会

『陰陽博士安倍孝重勸進記』をめぐって

鈴木 一馨

陰陽道は、江戸時代には安倍一土御門氏がその宗家として管掌していた。この土御門氏には若杉・小泉・小野・吉田・三上・星合等の家司があり、さらにその下に実務官僚となる家々を抱えていた。

今から十年ほど前、この土御門氏の家司であった若杉氏が京都府立総合資料館に陰陽道関係のものを中心とする大量の所蔵資料を寄贈した。現在、これは「若杉家文書」として同資料館において整理されているが、このうちの数点を村山修一氏が『陰陽道基礎資料集成』（東京美術、昭和六十二年）という書籍に写真版で紹介しておられる。『陰陽博士安倍孝重勸進記』もその中に紹介されている折本五冊組の書物であるが、これについて調べたところ幾点か村山氏の紹介の誤りや、また気付いたことがあった。

まず第一点は、この『陰陽博士安倍孝重勸進記』は所蔵する京都府立総合資料館では一組の書物として扱われてはなく、一冊ずつ独立した資料として扱われていること（但し、このこと

が五冊一組の性質を否定しているわけではない）。したがって、この『陰陽博士安倍孝重勸進記』という書名も同資料館の資料名として使用されておらず、「若杉家文書」の第四五一号文書から第四五五号文書がこれに該当すること。

第二点は、このうちの第四五一号文書の写本が『日時勸文部類』と称して宮内庁書陵部にあるように紹介がされているが、確認したところ『日時勸文部類』という書物は江戸時代の日時勸文を集めたもので、この『陰陽博士安倍孝重勸進記』とは直接関係が無いものであったこと。

第三点は、現在ばらばらになっている各紙片に紙継の順序を示す番号が記されており、これを検討した結果、二度の継直しが行なされた可能性があることと、折本となったのが少なくとも最初の継直しの時より後ではないこと。

このうち第三点については、村山氏は継直しが行なされたのは近世であろうとされており、元々卷子であったものが折本となったのもそのときであろうとされている。小者も元々卷子であったものが折本となった時点が継直しが行なされた時とする点には同様の見解を持っているが、継直しの時期は、まず中世鎌倉時代後期から南北朝時代にかけて、次に近世江戸時代になってからの二度ではないかと考える。その根拠は、第四五三号文書の裏面にある紙継番号の一部が現在の折り目によって折った状態で書かれたことにより、表面にまで書き飛んでいることと、異筆による番号の重ね書きがあることの二点である。

また、小者は本書の一部分が『勸策考』と称する書物となっ

ていることを発見している。この『勘策考』とは『陰陽博士安倍孝重勘進記』の第四五五号・第四五三号・第四五二号の各文書が現在の紙継の順序によって書写されたものである。この『勘策考』は現在二冊あって、一冊は京都市上京区の大將軍八神社に、もう一冊は愛知県西尾市立図書館付属岩瀬文庫にそれぞれ所在する。

このうち、大將軍八神社のものは土御門氏の配下の実務官僚であった皆川氏が元々所蔵していたものであり、その第一帳目に「勘文部類一冊、別ニ五冊ノ全部アリ（後略）」と記されていることより、『陰陽博士安倍孝重勘進記』からの直接の書写であると考えられる。また、岩瀬文庫のものは、奥付に寛政七年の書写であることが記されており、皆川家本からの写本ではないかと推定される。

なぜ『勘策考』が『陰陽博士安倍孝重勘進記』の部分的な写本であるのかその理由は不明であるが、『陰陽博士安倍孝重勘進記』が非常に良くできた先例集であることから、先例主義という公家社会の中に伝統的形成・継承されてきたものの中に、実用の有無はともかく、価値のある書物として意識されていたということは十分に考えられることである。

平安貴族社会における陰陽師と陰陽道

繁田 信一

かつて山下克明氏が述べた如く、陰陽道が典型的な形で成立したのは平安中期のことであり、その中核にあったのは「陰陽師の職務行為や学術的裏付け」であった「山下一九九」。さらに、山下氏の説を補うならば、陰陽道が成立・発展したのは平安中期の貴族社会においてであり、その中核にあったのは平安貴族社会における陰陽師の携わる技芸や学芸であった、と言えよう。そして、これまでの平安時代の陰陽道史に関する研究の多くが、意識的あるいは無意識的に、結局は平安貴族社会における陰陽師の活動についての研究であったのも、こうした事情によるものと思われる（例えば、岡田一九八四、五来一九八五、野田一九五五、村山一九八一、山下一九八一など）。

ところが、どうしたわけか、これまでのところ、陰陽道の成立した平安中期当時の陰陽師自体については全く研究が進んでいない、と言ってもよからう。これまでの陰陽道史研究において平安中期の貴族社会における陰陽師自体についての言及があったとすれば、それは、平安後期以降に成立した説話集や系図集を典拠として、安倍晴明と賀茂保憲をはじめとする安倍・賀茂の両家の陰陽師についての面白い逸話を紹介する、という以

上のものではなかった。しかも、これまでのところ、当時の陰陽師についてはそれ以上の説明が望まれることも無かったのである。しかし、陰陽道史において最も重要な時期ともいえる平安中期の陰陽師について理解がその程度のものでよいのであろうか。

通説では、平安中期に安倍晴明と賀茂保憲の二人の名人が現れて後、陰陽道は安倍・賀茂の両家の司るところとなった、とされている。そして、この通説のゆえに、これまでのところ、平安中期の陰陽師については安倍晴明と賀茂保憲についての逸話を紹介するのみで事足りりとされてきたものと思われるのである。しかし、右の通説を無批判に受け入れてきたことこそが、これまでの研究における最大の誤謬ではなからうか。

というのも、右の通説の根拠となったのは、安倍晴明や賀茂保憲の没後百年以上を経た十二世紀以降に成立した説話集や系図集であったが、そうした文献は必ずしも平安中期当時の史実を伝えるものではなく、むしろ、安倍・賀茂の両家が陰陽道宗家としての地位を確立した平安後期以降の実情を色濃く反映していることが考えられるからである。後代の文献に語られた逸話は、確かに後代の人々にとつての信仰の事実であったろう。しかし、それは、必ずしも過去の史実を直接に反映しているわけではないのである（そうした意味では、これまで頻繁に用いられてきた『尊卑分脈』なども必ずしも信用できる史料ではない）。されば、それが後代成立の文献に根拠を置くものであれば、平安中期の陰陽師および陰陽道についての従来の通説の

ほとんどは、根本的に見直されねばなるまい。そして、今後の研究において必要とされるのは、平安中期の陰陽師についての史実を、古記録をはじめとする平安中期当時の諸史料により丹念に発掘していくという作業なのである。

さらに、これまでの通説自体を批判するならば、平安中期の貴族社会において陰陽道は安倍氏・賀茂氏の陰陽師によって牛耳られていた、という点こそをまず第一に見直すべきであろう。かつて陰陽道の中心は中務省管下の陰陽寮という官司にあり、平安中期の貴族社会では「現職の陰陽寮官僚および陰陽寮官僚経験者の全て」が慣用的に「陰陽師」と呼ばれていたわけであるが〔繁田一九九一〕、古記録をはじめとする平安中期の諸史料に見る限り、そうした意味での陰陽師には、安倍・賀茂の他、縣・出雲・大春日・大中臣（中臣）・笠・葛木・河内・清科・桑原・巨勢・惟宗（秦）・菅原・竹野・伴・中原（海）・錦・平野・舟木・文・布留・物部・和氣などの諸氏の出身者がいたのである。しかも、十一世紀後半に至るまで、陰陽師として多数を占めていたのは大中臣（中臣）・惟宗（秦）の両氏であり、また、陰陽寮の長官たる陰陽頭や次官たる陰陽助に任じた陰陽師の多くは、この両氏のいずれかの出であった。とすれば、史実による陰陽道史を組み立てるためには、安倍・賀茂以外の諸氏、就中、大中臣（中臣）・惟宗（秦）の両氏にこれまでに以上に注目しなければならない、と言うことができよう。

また、先述の如く、平安貴族は陰陽寮官僚を「陰陽師」として扱っていたのであるが、されば、そうした意味での陰陽師は

宮廷官僚の一人であり、さらには、平安貴族の一人であったことになろう。すなわち、陰陽師にもまた、平安貴族としての社会生活があり、かつ、私生活があったのである。これまでの研究においては、平安貴族社会における陰陽師の陰陽師としての活動ばかりが取り上げられてきたわけであるが、しかし、平安貴族社会における陰陽師の実像を知ろうとするのならば、その平安貴族としての側面をも掘り下げるべきであろう。陰陽道成立の直接の担い手であった陰陽師について、その政治的活動・生活形態・家族構成・個人史などを解明するという点において、この作業は陰陽道史研究に不可欠なものであるようにも思われる。そして、古記録をはじめとする平安中期当時の諸史料を手掛かりとするならば、こうした作業も十分に可能なのである。

【参考文献】

岡田荘司 「陰陽道祭祀の成立と展開」(『国学院大学日本文化研究所紀要』五四号、一九八四※)

五来重 「平安貴族と陰陽道」(『平安貴族の生活』有精堂、一九八五)

繁田信一 「平安中期貴族社会における陰陽師」(印度学宗教学会『論集』一八号、一九九一)

野田幸三郎 「陰陽道の一側面」(『歴史地理』八六一、一九五五※)

村山修一 『日本陰陽道史総説』(瑞書房、一九八一)

山下克明 「陰陽道における典拠の考察」(『青山学院大学文学

部紀要』二三号、一九八一※)、「陰陽寮と陰陽道」(『陰陽道叢書』①、名著出版、一九九一)

※後に『陰陽道叢書』①に再録

「占い本」と現代社会

鈴木健太郎

一般に占いというと、手相や家相あるいは占星術や血液型占いやなどが連想されるが、以下ではこうした通常の意味よりも広く捉えて、靈能力や靈感と呼ばれるものを用いて行う原因説明や未来予見を含んだものと考えることにする。そしてこのような広義の「占い」について書かれた本を「占い本」と総称する。「占い本」は一般の書店でも一つのジャンルとして一箇所にかためて配列されているが、その内容はまちまちである。

そこでまず、こうした諸々の「占い本」を整理・分類してみると、個々の占い本が、主として占いのどのような側面を扱っているかに注目することで、大まかに三つの型があることがわかる。すなわち占いの技術的側面に焦点をあて、技法の解説にほとんどの紙数を割いているハウトゥもの(占術型)、占いの実体験的側面に關心を絞り、技法は閑却して、占った結果や人々の占い体験の紹介に重点を置いているもの(実体験型)、そして以上の二側面の両方を折衷的に扱いつつも、占いそのもの

より、人生哲学的な関心の濃いもの（活学型）である。

この占術型、実体験型、活学型という三つの型を読み比べてみると、それぞれに異なった、特徴的な一群の言説もしくは主張といったものが含まれていることに気付かされる。さらにまた、各型は、それぞれ特定の災因原理（災厄や幸運の説明ロジック）と結びつく傾向がある、と言うことができる。それらを各型ごとにとまとめると、まず、占術型は、科学的な用語を用いながら、統計学や古典研究の成果である占いは科学的なものであると主張したり、日々の生活における操作的な態度をすすめたりするような言説を含み持ち、陰陽五行や惑星の運動といった分析的で機械論的な性質を帯びた災因原理を盛り込んでいく。次に実体験型は、科学や既成宗教に対する批判、倫理的に正しい生活のすすめ、作者自身の特殊能力や神秘体験の喧伝といった言説を含み、崇り神や靈障、あるいは自分の前世といった、情念のからまる実体的な性格の災因原理を盛り込んでいく。最後に活学型は、前二者の部分的な折衷であり、それに心直しや宗教心の涵養の必要性の主張、社会批判的な言説などを加えたものである。

ところで占い本の各型が、以上のようにそれぞれに特徴的な一群の言説を内包し、特定の災因原理とだけ結びつくのは、一体なぜだろうか。その理由を、ある型の占い本を実際に作り出している人間、すなわち占い本の作者の内面において働いている思考や感性の様式の違いに探ってみよう。

この時、レヴィニブリュルに倣って、人間の思考や感性の様

式には、大きく分けて二通りの様式があるとすれば、その一方は、例えば現代の自然科学の研究において観察されるような、主体と客体を明確に分け、対象操作的な態度を取り、感情的要素を切り捨て、因果連鎖を徹底的に分析し、推論・論証に厳密な論理を要請するような思考様式・感性様式（分析的モード）であり、もう一方は、例えば悪魔祓いの儀礼や宗教的神秘体験などにおいて観察されるような、主客の分離よりもその融合、対象の操作よりも相手との感情交流や倫理的態度を目指し、理性より情感を尊重し、因果連鎖の細かな分析や論理的精密さにこだわらないようなモード（融即的モード）であると考えられる。この二つの思考と感性のモードは、だれにでも備わっているが、人によって、あるいは同じ人でも時と場合によって、どちらか一方のモードが優勢になることがあるとされる。そしてこの二つのモードを、先の占い本の三つの型の諸特徴と照らし合わせてみると、占術型では分析的モードが相当に働いており、実体験型は融即的モードを大前提にしており、活学型では両モードの競り合いが見られる、と考えることができる。つまり、占い本の三つの型が、それぞれ特徴的な言説と特定の災因原理との組み合わせからなっているのは、占い本の作者の内面で働く思考と感性のモードの違いを反映していると考えられるのである。

そして、以上のように考えてくれば、現代社会における占い本の位置とその機能を、少なくともある一面から推測することのできる。現代の日本社会は、もちろん均質的な社会とは言

えないが、それでも大方としては、分析的モードが支配的な社会であると考えられる。教育やマスメディアを通して、科学的・技術的な思考法が浸透しており、仕事においても日常生活においても分析的モードへの傾斜が見られる。そうした状況の中で、融即的モードに根差しつつも、作者の内面の働きによって様々なヴァリエーションを見せる占い本は、一つの連続的総体として見れば、分析的モードが支配的な現代生活と、融即的モードが支配的であると考えられる宗教的領域との間に位置する、一種のかけ橋と見ることが出来る。中でも、占術型と活学型は、分析的モードが働いたあとが多分に含まれているため、それだけ現代生活の思考と感性の様式に近いものとなっており、現代人を分析的モードの支配から解放放ち、融即的モードの支配領域へと橋渡しする機能を、特に備えていると考えられるのである。

日本の自然観の一要素としての

草木成仏思想

萩山 深良

日本の自然観、即ち日本の伝統的自然観の特色はその自然随順の思想であると言われている。芭蕉が『笈の小文』で述べているところの、西行の和歌から自らの蕉風俳諧に至る過程にお

いて、「其の貫道する物は一なり」とした風雅の伝統は、要約すれば、自我を超越して自然へ帰入し、自然との一体感を自覚することとしての自然随順思想であった。

このような自然観は、万葉や王朝和歌における「花鳥風月」の中にも見受けられるものの、一つの観として顕著になるのは中世以降であった。その観とは、自然そのものが真実の顕現であり、草木、山河がそのまま真如法界であるとするものであり、これを理念的基盤として自然随順がひとつの思想となつたと考えられる。

特に、室町時代頃から今日に伝わる伝統的日本文化が確立されてくるが、そこではこの自然随順観が重視され、能楽、生け花、茶道などを共通して貫く基本理念となつた。

では、なにゆえに自然への随順が基本理念とまでなつたのかといえ、その理論的基盤、或いは背景として天台本覚思想があつたと考えられる。

日本天台において発展していった本覚思想は、本質面のみならず、現象面でも仏との一体を主張するに至つた。その事(現象)常住説から出てくる本覚思想の自然観は、「衆生ハ一切衆生ナリ。一色一番ハ、草木瓦礫・山河大地・大海虚空ノ一切衆情ノ類ナリ。是ラノ万物、皆是中道ニ非ズトイウコトナシ」(伝源信『真如観』)とされ、中道とは、また真如、実相、法界等と名付けられるものである。

ここから更に一步進めて草木成仏思想が現れてくる。『三十箇事書』(伝源信)などに見られるように非情の草木そのま

まが常住な仏の姿であり、そこでは一木一草全て真如、仏である。

この本覚思想の草木成仏観が世俗化し、或いは社会思想化して中世以降の自然観即ち自然随順となつていったと考えられる。

例えば、草木成仏を主題とする謡曲は「芭蕉」をはじめ「墨染桜」などかなりの数になるが、謡曲のなかの草木成仏観はその多くが法華利益と結びつき、とりわけその薬草喩品の靈驗とされている。

法華経薬草喩品の三草二木の譬えは、元来は、地上に茂る種々の草木も、一雨の潤いで成長し、各々分に応じて実を結ぶ。

それと同様に、今仏の説法も聞き手の学力思想が様々であつて、上下大小の根機が不同であつても、聞いた者は分に從つて利益を受け、かならず同一の菩提の実を結ぶ事ができるといふものである。

ところが、謡曲では、薬草喩品をもつて直ちに草木成仏の聖典としている。

「芭蕉」では、法華経説論の僧の庵室へ、芭蕉の精が女となつて現れて結縁の利益を求めて「さてさて草木成仏の、謂れを猶も示し給え、薬草喩品願れて、草木国土有情非情も、皆是諸法実相の、峰の嵐や谷の水音、…唯その儘の色香の、草木も成仏の国土ぞ、成仏の国土なるべし」と言うが、謡曲においてなぜこのような解釈があらわれるかと考えるに、そこに本覚思想の草木成仏観の影響をみる事ができるのである。

それは、例えば、ほぼ同時代の尊舜（一四五一—一五一四）の天台本覚論的注釈書とされる『法華経鷲林拾葉鈔』中の薬草喩品の解釈において、「此の品の意は草木成仏をもつて本と為す也。夫と云は、実には有情の成仏也。其の故は、草木と云うも心外の法に非ず、我等が一心具得也。又草木も五大所成、我等も五大所成也。法界五大に於いて彼此の不同有るべからず」とあるところからも窺われるところである。

国学における他界論

遠藤 潤

近世後期に国学者の間で幽冥界や魂の形態・所在などをめぐる議論がさかんとする。今回の発表では、これらの議論の土台をなした平田篤胤における他界論・幽冥論を『靈能真柱』の検討から論点を摘出・再考する。

篤胤の著書のうち他界論に関係の深いものに『新鬼神論』『靈能真柱』『鬼神新論』『古今妖魅考』『仙境異聞』『勝五郎再生記』などがあるが、このうち『靈能真柱』は幽冥界に対する篤胤独自の視点を初めて明らかにしており、幽冥界を含めた全体的世界像を描いたものとして重要な位置を占めている。

『靈能真柱』は天地開闢とその後の宇宙論的展開を示す十の図と古伝・その解説からなっている。篤胤によれば「古学する

徒」にとって大切なのは「大倭心」を固めることで、それは「靈の行方の安定」によってなされる。このためには、まず天・地・泉の三つの成り初めと形を知り、次いで天・地・泉を天・地・泉たらしめる神の功徳を、そしてわが国が万国に卓越している理由、天皇が万国の君である理由を知らなければならぬ。また、具体的には世界の構成を描き終えたのちに靈の行方を論じている。この順序に注意したい。

『靈能真柱』研究の主要な論点としては次の四点があげられる。(1)開闢説と造化三神の位置づけ、(2)死後の魂の行方は黄泉国ではないこと、(3)幽界と顕界の問題、(4)禍津日神の性格。これらのうち幽冥論・他界論と直接関係しているのは(2)(3)であるが、(1)も篤胤の世界像における顕幽の位置づけと関わっている。

(1)篤胤の思想において天御中主神をはじめとする造化三神の位置が強調されている点は多くの研究者が指摘している。村岡典嗣は主宰神の強調にキリスト教の影響を見るが、永田弘志はこれに対してむしろ神道での天御中主神を強調する伝統を重視すべきとし、さらに田原嗣郎は篤胤の神観の性格をこの神道での伝統と宣長における皇産靈神造化神観の融合と考える。この二側面のうち『靈能真柱』を貫いているのは産靈神の性質である。

(2)篤胤が死後の魂の行方を黄泉国ではないとしたことはよく知られているが、この論と死の穢れの関わりは触れられることが多くない。神道において死の穢れは忌避されるものであり、

例えば吉田家もその点に関して批判されたりしている。篤胤の『靈能真柱』は思想的次元における死の穢れの克服として理解することもできる。篤胤は死者の魂と肉体を区別して考え、肉体は穢れた黄泉国に行くが魂は幽界に行くとしたことで、人間の死と穢れの関係を断つことに成功する。

(3)篤胤において顕幽論は魂の行方として重要になる。篤胤以前の神道家の解釈には顕幽の区別を政務／祭事の区別とする忌部正通らの説と幽事を冥府とする兼良らの説があったが、国学に影響を与えたのは後者である。篤胤において幽冥は死後の世界であり、この世にありながら見えない世界である。そもそも兼良の解釈が仏典に依拠することは村岡が指摘しているが、永田はさらに仏教における顕幽論の伝統が慈円を介して兼良に流れているとし、神道の顕幽論と関係づける。この両者の関係についてここでは明らかにしえないが、篤胤の顕幽論と幕末の「科学的」護法論の間には方法的な類似点があり、この点からさらに考察を深めることができるだろう。

国学者と「日本語」研究

——音韻主義と文法主義——

森 瑞 枝

契沖から明治期の言霊学派に至るまで、国学は日本語の研究

を一貫して重視し、「日本語信仰」を形成した。それは近代の国語政策や神道系諸宗教の教義に影響している。

音韻と文法は言語研究の主要な視点であり、一般的に文字／文献からは語の「意味」が、音／発話からは、文法／構造が意識されると考えられているが、国学の日本語研究史をたどると、音韻と文法の相関関係はねじれて見える。宣長と真淵の日本語研究の特質を比較しながら、その「ねじれ」の要因を探る。

真淵の言語論を規定する五十音図説は、体系的な活用研究への端緒と評価されている。一方で五十音を日本固有の神代の音とし、配列の説明は教義的色彩を帯びる。歌字が経験的に重視し、漢文訓読を通じて日本語の特徴と意識されていた「てには」も教義的な様相を帯びてくる。こうした観点で見るとならば、『冠辞考』は脱意味化し、音の象徴作用によって生き残った枕詞に意味を回復するものであり、延約通略説は語彙の集約化、神代の「音」へ意味を集約させる可能性を示すものである。つまり真淵は従来、語句単位であった語義研究の領域を単音にまで拡張した意味論者なのである。

これに対して、宣長は五十音に秩序を読み取るのは拒否はしないものの、音配列に則った意味の付与は行わない。活用研究の土台を整え、品詞間の相互関係へと視野を広げたが、教義的色彩は無く、機械的に用例を蒐集して帰納する。宣長の日本語観においては、詞の個々の要素や各詞相互の関係がそれ自体では「意味」を帯びること無しに、体系的に成り立っていること

に核心的な意義があると思われる。

日本語にとって「意味」とは、外来語の問題でもある。漢文訓読を通じ中国語の影響を被り、「やまとことば」と中国語の差異意識は、和歌と詩の対比で象徴されていた。異言語接触は文法への視点を促す要素なのだが、常に外国語の語を「名詞」化して取り込む日本語の性質により、異言語間の差異は語彙レベルの認識に留まりやすかった。外来語とやまとことばの表記を区別することも、語彙論次元にひきつづける。真淵には、日本語が被ってきた語彙の増加、漢語とは、外国からの意味の大量輸入の証拠に他ならず、外来文化に影響された日本語は問題の対象たりえなかった。当代語と音韻的にも断絶の大きい万葉への回帰志向は、異言語から隔離された「純日本語」の探求、音に込める「古意」の感得を目指すものである。

宣長の文法研究の発端は、中世の歌字が示すレトリックへの関心であり、自らの和歌や散文の製作の規範は中古にある。これは古代語の歴史的変容をポジティブに受け入れることを意味しており、異言語との影響関係も日本語として説明し、同時に「漢字」も日本語体系の内において解決すべき対象となる。宣長は『漢字三音考』で、日本語に取り込まれた漢字音の時代性を追うことで、漢字の「表意」ではない、「音」の道具としての面を際立たせる。これは日本文化につきささる文字コンプレックスの克服でもある。修辭への興味は和歌（詩語）から散文（一般言語）へと拡大し、漢字・漢語を内包してその「意味」力を弱体化化する。数量的な分析作業は修辭テクニクの規則性

を明かにし、名歌の根拠を合理的に解説すると同時に、名歌や「てには」の脱神秘化である。語単位での教義が排除される一方で、「日本語」領域を拡張し、文法体系の網を張りながら、異言語に対する包容力、体系としての靈妙さが暗示された。

宣長以後、学派および言語研究は分裂してゆく。このうち平田篤胤派の学統論は、音韻主義のリバイバルと重なる。真淵の『五意』刊行に刺激され、「音」の教義は文法的体系性の裏打ちのもとに復権し、言霊論の再編成に向かう。それが神代文字肯定論を伴うことが注目される。

観音像・庚申塚とキリシタン

青山 玄

近年キリシタンとの関係が噂される織部灯籠、墓石、観音像などが、全国各地で数多く発見され話題になっているが、筆者はしっかりと裏付けがない限り、それらのものをキリシタン遺物として認めることに慎重な態度を堅持している。しかし、最近そういう遺物を多く見たり調べたりしているうちに、二、三気づいたことがあるので、何かの参考までに話しておきたい。

まず、迫害下のキリシタンたちの一般的特性のうち二つのことと注目しておこう。その第一は、表では為政者側から押しつけられた宗教に属していても、心の片隅ではまだキリスト教の

神と来世信仰とを捨て切れずにいた人が少なくなかった、と思われることである。親しかった人が次々と命を奪われたり、敗者の悲惨な運命に落ちこんだりする、戦国期の悲しい生き別れとこの世のはかなさとを度々体験し、心の拠り所を求めてキリスト教に改宗した人、並びにその子孫で、キリシタンとして迫害されたり、キリシタンの嫌疑をかけられて抑圧されたりした人の多くは、為政者側から押しつけられる仏教や儒教に生き甲斐が感じられず、建前ではその統制に服していても、内心ではむしろ一層強くキリスト教の愛の神にすがって生きようとしていたのではなからうか。彼らは、その神ゆえに迫害され、肩身の狭い思いをさせられながら生きていたのであり、苦渋に満ちた自分の人生に意義を与えるものは、その神にひたすらすがり続けること以外にないからである。屈折した信仰と言われるかも知れないが、どんなに努力しても、社会的差別扱いから抜け出る可能性が殆ど遮断されてしまったいた閉鎖的封建社会の中にあっては、今更他の神々を信奉しても、半分汚れている者と見なされて一生うだつが上がらないであらうし、他人から無視されているキリスト教の神を密かに崇めることでのみ、ある種の優越感を覚えることもできるからである。

第二のことは、古来我が国の文化には「見立て」の要素が濃厚だが、キリシタンたちも例外ではなく、西欧キリスト教の伝統を受け継いで十字型になったものをキリストに見立て、刀の鍔や家紋に十字の飾りをつけたっていた。迫害期に入ってもこの慣習は人目に隠す各種の巧妙な仕方で行われ、十字をつ

けて秘藏されていたキリシタン遺物と思われるものは、全国各地から数多く発見されている。勿論古物商などを通して入手したものは贋作の疑いもあるので、十分警戒しなければならぬが、後世の贋作とは言えない状況で迫害期から秘藏されて来た、そういう遺物も少なからず発見されている。その中には、たとえ迫害者によって奪われても、観音像として言い逃れることができるような遺物も多い。

観音即ち観世音菩薩の像には、標準的な姿の聖観音の他に、千手観音・十一面観音・馬頭観音など異形の変化観音が多く、変幻自在に姿を変えて衆生を教化すると信じられていることから、頭に化仏の印をつけた冠をかぶせさえすれば、後は信仰者の欲するどんな姿で表現することも許されるという便利さがあり、民衆が社会不安や搾取に苦しめられた戦国・江戸期には子安観音が数多く造られたが、西欧の聖母子像を見慣れていたキリシタンたちも、迫害が厳しさを増すと、その子安観音に偽装して密かに聖母子像を所持しようとしたのではなからうか。幕末に浦上キリシタンの家から没収された秘藏の信心用具のうち、中国製の白磁観音像が数体（東京国立博物館所蔵）あり、小西行長の残党が多かった小豆島からも、最近中国製の白磁観音像が発見されたら、十七世紀前半頃にキリスト教改宗者の多かった中国の福建州で働いていた宣教師の報告に、日本では白磁の観音像が高く売れるので、中国人たちは様々の観音像を造っている。という記事を読んだことがあるのを思い出した。もしこの記事が正しいとすると、ゆつたりと大きく開いた胸肌

ロザリオの珠のようなものを下げている、あの中国製白磁観音像の製作には、中国人キリスト者も関与していたかも知れない。

同じ頃、我が国では庚申塚の造り方にも多様化の傾向が見られ、その造立も庚申講の運営もその地の民衆の自主性に任されていたことを思うと、地方によっては庚申講も、キリシタンの隠れ蓑に利用された可能性が考えられよう。例えば、キリシタンが鳥原の乱後にも比較的長く潜伏し得た愛知県下には、一六〇年頃から庚申堂が次々と創建され、迫害が激しさを増した十七世紀中葉には庚申信仰が急速に広まったが、庚申の石塔に刻まれている「見ざる聞かざる言わざる」の三猿は、幕府の政治に批判的姿勢を堅持し、キリシタンを黙認し勝ちだったこの地方の庶民の抵抗姿勢や苦肉の自衛策を暗示するものでもあったと思われる節がある。庚申塚も恐ろしく多様化していて、青面金剛童子の持つ矛が十字架に良く似ているものもあるが、夜密かに集まることに慣れていた潜伏キリシタンたちにとり、庚申塚は全く絶妙の偽装と隠れ蓑であり得たのではなからうか。

日本中世の諸宗教における起源論

遠藤正文

本論では、日本中世における諸宗教に多くみられる起源論的

記述の研究にあたり、一方法として「場の理論」を導入することによって、これらの起源論の認識論的背景を考察する。場の理論とは、「新フンボルト学派」などと呼ばれる言語学者たちの言語観で、その要となっているのが場 (Field, Field) という概念である。彼らの考えでは、一つの単語のそれぞれの意味は、その単語と指示対象の関係からではなく、むしろその語と他の語との間の関係から決まり、当該の語と、関係する他の語とを包みこむ範囲を場という。ここでは単語間相互の布置も変化してゆき、この中で各単語のそのつどの意味が決定される。この考え方を敷衍し、宗教研究上の一つの方法として、一つの時代の思想状況を場と捉える見方を導入したい。新たな宗教理論・思想の出現の際、場に従って解釈が行われるということ、またその新理論が加わることにより場が変化し、新たな場が生成していくとみることに大きな誤りはないだろうと考えられる。

本地垂迹説は、仏菩薩と神々を先後関係の時間軸上に位置づけたものである。場の考え方からすれば、この言説の成立の背景には、各地には神々が鎮座しており、他方では仏菩薩がいるという通念の場があったことが想定される。かかる性格の場に仏教の言説が導入され、本地垂迹説が新たな場として成立したわけである。この場によって、日本の神々・神社・神域は、仏教的文脈の中に取り込まれ、その結果、本来仏教とは無縁な国土が、インド・中国と続く仏教文化圏と連続的なものとして意識されることになったといえる。

寺社縁起に展開された仏神入り乱れた来歴譚は、こうした変質を経た本地垂迹の場に拠って量産されたものといえよう。垂迹縁起の代表的なものとして『耀天記』と『神道集』を取り上げるならば、そこにみられる国際性は、日本が、インド・中国と文化的連続性を持ったものと意識されていることを示す。

末法思想及びそれに連なる浄土教思想は、釈迦在世時を起点とする一種の時間論・起源論である。この言説が成立する場は、言説としては不分明だが、末法思想という時間論が、当時の混乱する世相のリアリティをなによりもよく表現していたという把握が最も適切であろう。この結果、釈迦在世時を起源として現時点を末法と見る思考様式が、中世における二つめの言説場として定着した。

道元の、自らの法燈の正統性を主張する論は、この末法思想的場の存在の上に投射されたものといっている。この際彼が開する時間論は、釈迦の拈華微笑を起源とし、時間経過による法の変化を否定したものである。正法が師々相承されている以上、末法は存在しないという主張である。末法思想とは一見真向から対立するが、末法思想が場として成立していたからこそ、主張することが容易な言説であったといえる。

度会家行の『類聚神祇本源』は、宇宙の起源を論じ、起源において最初に現れた神が、自ら奉仕する伊勢神宮外宮の祭神であることを主張したものであるが、この書の成立の際には、先に述べた二つの場が出揃っており、これらに対抗して新しい場を形成するために、家行はそれまでの一切の起源論を総合し、

最古の起源たる、宇宙の起源を論ずる戦略を採った、ところで『神祇本源』成立時には、すでにもう一つの場である神国思想が急速に広がっていた。『神祇本源』を中心とした伊勢神道の言説は、神中心の世界観という意味で、この神国思想を支柱としながら、神を中心に据えた第三の場を組み上げていったといえるであろう。

起源論において措定された起源は、単なる過去の一事実ではない。起源論においては、起源がまず措定され、時間軸を流れくんだり、今現在の時間の性質を規定するものとして働く。言い換えれば、起源が最も深く関わっているのは現在であり、現在の人間の認識の形式・世界観を左右する機能を果たす、一種の認識の枠組みを提示するのである。こうみると、日本中世の諸宗教における起源論は、一定の言語世界において自らのイデオロギーを主張していくという、構造論でいうところの「言説」であるのみならず、そこでは、自分も含めた同時代人たちが現在拠って立っている世界観、即ち場の抜本的組み替えが意図されていたということが出来る。

井上円了の妖怪研究

——近代化と伝統的世界観——

岡田正彦

井上円了は、安政五年（一八八五）真宗大谷派の寺院に生まれ、東本願寺の留学生として東京帝国大学で哲学を学んだ。その後円了は、明治一九年に『真理金針 初編』を刊行。キリスト教を批判し、さらには翌二〇年にかけて『真理金針 続編』、続々編』を刊行し、仏教思想が、合理的な近代哲学思想により良く合致する点を論じた。円了は、西洋哲学的な分析方法をもちいて、時代に応じた仏教の体系化をはかり、『仏教活論序論』、本論』など多数の著作をあらわしている。また、教育者としては、明治二〇年に哲学館を設立し、哲学書院などからの出版活動を通じて、一般に哲学を普及するための啓蒙活動を活発におこなった。

迷信の排除をその主眼とする「妖怪学」は、円了の合理的な分析方法に基づく仏教の体系化や啓蒙主義的な教育活動の基幹となるものであり、その研究の始点は、かなり早い時期にさかのぼる。明治一九年、円了は東京大学内に不思議研究会を設立、その後も、論文や出版などを通じて、妖怪研究の成果を発表し続けている。明治二九年には、哲学館での講義録をまとめ

たものを合本して、全六冊に及ぶ『妖怪学講義』を刊行。さらには、明治三〇年代から晩年の大正年間にかけて、『妖怪叢書』など、妖怪研究に関する著作を多数出版した。「妖怪学」関係の著作は、円了の膨大な著作群のなかでも、かなり大きな位置を占めている。

円了の妖怪学は、合理主義的視座から伝統的価値観を批判し、合理的価値観に対応しうるかたちで、これらを再解釈するものであった。特に、仏教に関係の深い俗信や民間信仰に関しては、ただ否定的に批判するばかりでなく、合理的説明にもとづく再解釈が注意深く行われている。円了が試みた、西洋哲学的な分析方法を用いた仏教の体系化の骨子は、仏教が近代合理主義的な思想に最も適合しやすいという点にあったから、伝統的仏教信仰の俗信的・迷信的要素を排除することは、とくに重要な課題であった。

また「妖怪学」は、日常生活のあらゆる事柄にかかわる広い範囲をその対象とし、伝統的な仏教世界観や民間信仰などの合理的な再解釈も試みている。この点、合理主義的な分析方法を用いて、伝統的価値観・世界観の脱呪術化をはかった円了の妖怪学は、日本の近代化にともなう近代的、合理的価値観・世界観と、伝統的価値観・世界観との対立を顕著にあらわす具体例であるとも言えるだろう。

この後の日本の近代化の過程のなかで、円了の妖怪学に代表されるような、伝統的価値の合理化はさらに推し進められてきた。こうした伝統的自然観や世界観の排除と合理化は、今日の

環境問題などにもかかわりを持つものであり、合理主義的視座から伝統的価値観・世界観の合理化を図った先駆とも言える円了の妖怪学は、合理主義的な自然観や世界観がもたらす問題のルーツを考える上でも、興味深い題材を提供してくれている。

また、近代化とともに変化を余儀なくされた伝統的価値観のなかでも、近代的世界観、とくに地球説や地動説には全く相反し、伝統的な日本人の生活とも密接に結び付いていた仏教の世界観は、近世末期に梵曆運動などの原理主義的反動はあったものの、円了に代表されるような合理主義的世界観が一般化するにつれて、実在の意味を喪失し、主観的解釈や象徴的解釈などにもとづいて、その意味を大きく変化してきている。井上円了が排除しようとした、俗信的要素を含む伝統的仏教世界観は、日本の伝統的社会的なかで、人々の日常生活と深い結び付きを持つていたし、現代においても、民衆生活と深く結び付いている。この意味世界の変容の過程を研究することは、近代化が日本の文化伝統の上にもたらした変化の意味を明らかにすることにもつながるだろう。井上円了の妖怪学を考察することは、こうした研究のための序論的意味をもっているのである。

富士谷御杖における

「理」と「欲」について

瀆 砂 存 儀

富士谷御杖（明和五年（一七六八）～文政六年（一八二三））は、万物を陰陽二気によって生成したと考えたこと、「理」と「欲」という対概念を使って人間の本性を説明しようとしたことなどで朱子学と多くの共通性を持つにもかかわらず、それとはまったく異なった人間観・自然観・倫理観を導き出した異色の国学者である。

まず、人間に内在する「理」を天理の分有と考える朱子学においては、「性即理」というその中心的テーゼに表明されている通り、人間の本性とは \wedge 善 \vee なのであり、「欲」とは、形相因たる「理」が質量因たる「氣」の影響を受けてその純粋性を妨げられている状態を指すのにすぎないのであった。しかし御杖は、「理欲は天地を親として、人の心身、この理欲の二性をうけ継たる事」（『古事記燈大旨』）から分かるように、人間は天地陰陽二気により生成するがゆえに「理」と「欲」を持つとした上、「神祇と称すべきものは人々の私思欲情これなり」（『古事記燈一』）と述べ、それを日本古来の神に同定するのである。ここからは御杖が、「欲」すなわち人間の抱えている非

合理で混沌とした欲動（生命衝動）を、人間の本性と考えていることが推測できる。しかもその「欲」は、「此私思欲情はかへりて人道をうむ母なる事たとへば草木の根のごとし」（『古事記燈一』）と積極的な意義さえ認められているのであった。

しかし、それでは御杖にとっての「理」とは何であるのかという問題が生ずるのであるが、これについては、御杖が「善悪の名は外行となりてのうへにありていまだ身内なるほどは善悪の名はおほせがたし、身内にしてはたゞ名利二欲也」（『古事記燈神典』）という言葉で、人間の善 \wedge むかう「欲」を名欲、悪 \wedge むかう「欲」を利欲と呼んでいたことから想像できる。すなわち御杖にとっての「理」とは、「欲」をおさえることによつて回復されるべき人間本来の理性的・倫理的能力の謂なのではなく、むしろ人間が自身の「欲」を人倫に反さない方向で発動することを可能とする能力を指しているのであり、ここにおいて「理」とは「欲」に含まれるものないしは生の一契機となるに至ったのである。そしてこれを可能としたのは、御杖が前述の通り理氣二元論ではなく天地陰陽二気論を選んだことによつて、「理」と「欲」との間の階層性を問題とすることを回避できたことにあると考えられる。そしてここからは、「欲」が「善悪の彼岸」として捉えられていることも分かる。

また以上の考察は、御杖と朱子学の自然理解の差異をも示唆するであろう。なぜなら、正名論と結びつく形で、人間以外の事物・事象においても各自を他から分別するところの本性 \parallel 「理」の実在を想定し、それを \wedge 善 \vee ・秩序性として捉える朱

子学の場合、人間をとりまく自然とは知的・客観的に把握されるべき対象とされ、その結果、スタティックに認識される傾向が強かったのに対し、人間の本性を非合理的な欲動として捉える御枕の場合、それと対応する形で自然が善悪を越えたダイナミックなものとして考えられたと予想できるからである。

また朱子学においては、前述のように、人間は「欲」を離れた本来の自己としての「理」にかえることが要請されていたが、これは換言すると、人間は仁義礼智などの徳を現実世界で実現することによって、秩序性を持った人倫社会を構成することが第一義的に求められていたことを意味すると思われる。これに対し御杖にとっては、個々人がそれぞれ自己の「欲」を満足させること、いわばいきいきと生きること自体が問題の中心なのであり、道徳的な理由からむやみに自己の「欲」をおさえることは、「或は病となり或は乱心し或は出奔しあるひは自殺するにいたる」(『古事記燈一』)というように、自らの身を破滅に導くという点で避けるべき事柄なのであった。しかし御杖においても「欲」の無制限な実行は、社会を混乱させ、ひいては個人の存立をあらゆるがゆえ無条件には肯定されず、かわりに文芸とりわけ詩歌によって「欲」を昇華させることが目指されたのである。そして以上の説明から考えると、御杖の思想は、氣一元論の立場から人間の本性を情動としての愛そのものと考え、自然を生成・運動と理解した伊藤仁斎や、「物のあはれを知る心」に人間の本性を見た本居宣長に親近性を持つようにも思える。

確かに、朱子学の持つ人間の情緒的・感性的能力に対する否定的な態度を、人間の本来的な生の可能性に対する抑圧と考える点や、朱子学が自然を知的・客観的な対象とすることによって、自然の持つ生命的なダイナミズムを忘却させていると考える点などで、御杖・仁斎・宣長は共通性を持つのであり、三者の思想を、合理主義的・啓蒙主義的な朱子学に対しての非合理主義・ロマン主義的な立場からの反発・批判と見ることも可能であろう。しかし注意すべきは、「理」を生の一契機としていたことから分かるように、御杖が、欲動・生といった朱子学的合理主義では把握できない非合理の領域の意味を解明しようとした点では仁斎・宣長らと共通するものの、同時に合理主義的な思考の重要性をも認識している点で両者とは異なるという点である。であれば御杖の思想とは、近世における朱子学的な合理主義と、反朱子学的な非合理主義とを綜合する位置を占めるとも予測され、これについては今後、彼の言語論などをふまえた上でのより明瞭な把握が必要とされよう。

聖護院門跡峰入始末記

——大和十津川郷玉置山を中心に——

菊池 武

修験道の本山派(天台宗)の本山である聖護院の法灯は、法

親王又は公卿の子息によって継承されて来た門跡寺院である。今回紹介する宝曆七年七月、大峰から熊野への奥駈け(峰入)をした増賞法親王も、享保十九年四月誕生、延享二年十二月十二歳で桜町天皇の猶子となり(実は有栖川職仁親王の子)、宝曆二年十二月二十二歳で聖護院に入り、明和七年六月三十七歳で死去している。

そもそも、当山派とともに両門跡の峰入りは、往古より京都の花とされ、増賞の峰入を紹介した『吉野御入峰行列』(宝曆七年、柏屋勘右衛門・新屋平次郎板元)の序にも、「数万入各花をかさり、美をつくして御宗礼の御行列あり」とし、行列順序も記され一般の関心の高かったことが分かり(他に各種の日記随筆類にも紹介されている)、数多くの見物人で賑わったという。また、「此ノ両門主ハ一代一度峰ニ入レ」(『雍州府志』卷之四・寺院門上)とある如く、一世一度の修験道教団の最大の象徴的行事であった。なお、聖護院七世の道誉(年十九歳)が、白河院熊野参詣時に先達を勤めて以来、累世門跡が十九歳の七月二十五日に京を出立するという慣例となった(十月十日に帰洛、実際は九月二十日頃北白川御殿に到着)。なお行列も、途中までの者や中途から迎え加わる者、都市に近付くと再度人数を整え行列を組み直すという。まさに、見せることを意識していたことが分かる。

この門跡の峰入には、全国各地の支配山伏を供奉して行なわれるが、これに参加することは彼等にとって非常に名譽であるとともに、官位補任が与えられるチャンスでもあった。本山に

とっては、平生疎遠な地方山伏を本山派組織として一つにまとめる重要な機会ともなった。しかし、参加する山伏や本山においても、資金調達には非常に苦勞をした。ここに、こうした行列内容は、教団の機構・組織が反映されていて参考となる。

ともあれ、宝曆七年三月と九月の『乍恐以書付奉言上候』・『聖門様御入峰日記』(玉置神社史料八十津川村歴史民俗資料館寄託文書)を見てみると、峰入の行列は加持祈禱修行をしながら玉置山へ向う。途中、山道が険しくなると、山乗り物(山駕籠)に乗り換えたり、大風・大水・大雨に遭遇し、足止めとなったり、いろいろ困難な目にも遭っている。しかし、仮茶屋も建てられ、茶・酒も嗜み、時々息抜きの休息もしている。

玉置山は、熊野三山の奥の院と称され、大峰・金峰・熊野を結ぶ道筋にあり、大峰入峰行者の通過拠点として重きをなし、修験道の霊場・修行場として朝野の崇敬を集めた。なお、ここは峰中結願所とされ、「出成の作法」があり、大峰山奥駈は終了となる。

増賞の場合は、九月一日玉置山に到着、三社権現に参詣し、翌二日に立出している。この間、玉置山の山伏は勿論十津川郷の各組の庄屋等が出迎え見送り、門跡や近習衆へ椎茸などの土地の名産を献上しお目見えも果たしている。また、門跡より玉置山別当多門坊等へ御祝儀・御役銭・散銭が下され、御院家・大先達等から祝儀・神楽銭・笹掛銭・幣紙銭・耳合袋銭・金剛供銭が納められ、玉置山から御入峰御祝儀が、門跡の近習に上納されている。この他の接待費用とともに、十津川郷の村民や玉

置山にとって、出費もかさみ大変であったことが察せられる。

これに類似したものとして、幕府の巡見使、時宗の遊行上人、真宗の門跡などの巡国があるが、これらが各地元民に大変経済的負担をかけ迷惑がられた。この場合は、『保元物語』・

『義経記』・『太平記』等にも十津川の名が登場する様に、吉野朝以来朝廷との関係が密接な勤王の地であったため、割合好意的に受け入れられている。また、入峰期間の七十五日と、上洛までの道中を含め、地方山伏達にとっては随分長旅になり、その見聞が地方文化を潤し、陸の孤島の十津川郷においても、新鮮な都の情報が入って来たことであろう。

平安時代の宮中祭祀

——「鎮御魂二齋戸祭」について——

渡邊 勝義

神祇令には大嘗祭（新嘗祭）、卯日の前夜、即ち旧暦十一月の中寅日に鎮魂祭が斎行される旨記されている。この「鎮魂祭」については一般に「天皇の靈魂が遊離しないように身体の中府に鎮め、長寿を祈る祭」と解しており、諸説とも一致している。（『日本書紀』下・日本古典文学大系〈岩波〉笹山晴生、『律令』・日本思想大系〈岩波〉井上光貞、『神道大辞典』〈臨川書店〉、『神道辞典』〈堀書店〉安津・梅田、『国史大辞典』〈吉

川弘文館〉岡田精司、など参照。但し、折口信夫は鎮魂祭に關して「外来魂を主に附加することである」と解している。『折口信夫全集』第二卷、古代研究「小栗外傳」・「花の話」はか）

ところが、平安期には十二月の吉日を選んで「鎮御魂齋戸祭」が斎行されたと思われる記載が、『延喜式』卷第二、神祇二、四時祭（下）および卷第八、神祇八、祝詞の条に見られ、十一月中寅日に斎行される「鎮魂祭」との関係が問われるのである。（この祭祀は『延喜式』にのみ見えて、それ以前の「弘仁式」や「貞観儀式」、また、それ以後の「北山抄」・「江家次第」等には全く見られない。）

『延喜式』にのみ残されたこの「鎮御魂齋戸祭」の実態は非常に分かり難いが、『日本三代実録』卷四、貞観二年（八六〇）八月廿七日甲辰条に、「夜、盗人が神祇官西院の齋戸神殿に侵入して三所の齋戸の衣と主上のために結んだ御魂緒などを盗んだ」という記事があり、齋戸祭の「齋戸」はこの「齋戸神殿」のことであると解すれば、鎮魂祭で三所即ち天皇・中宮・東宮のために用いた「御衣」と「御魂緒」とを十二月にこの「齋戸」に納めたものとも考えられなくはない。

だが、鎮魂の本義が明法家の言うように「離遊の靈魂を身体の中府に鎮めるのが鎮魂である」（『令義解』・『令集解』）のならば、何故に天皇の身体に鎮めないのであろうか。従来の鎮魂諸説はすべて、鎮魂祭で執り行う御衣振動の儀における「御衣」を「天皇の形代」（靈代）であると解釈しており、折口信

夫もその例外ではないが、では『延喜式』中宮職に「御服案を持たしめて……」・「御服案自内裏出」、東宮坊に「御衣は御匣殿に返し奉る」とある。「御服」や「御衣」も天皇の形代なのだろうか。折口は「主上の形見なる御衣の匣（小栗外傳）にせうかく迎え移した「外来魂」をふたたび中臣が「新に御魂を齋ひ鎮める」(古今の御魂、又中宮・春宮の御魂)(即位御前記)との理由について、「御魂は聖躬に鎮定ましますのが、当然であるが、更に安らかな鎮り處が考へられるやうになつた」(即位御前記)からだと解しているが、果たしてそうであらうか。仮にそうだとしても、折口説によれば天皇の身体に附著されるべき、また天皇の御資格に関わるはずの天子の威霊の根源である大切な「外来魂」(天皇靈)を齋い鎮めるには「齋戸殿」はそれほど立派とも思えない。また、天皇・皇后の鎮魂祭は寅日と規定され、東宮の鎮魂祭は巳日に執り行い、そこに明確に一線を画しているにも拘らず、十二月の「鎮魂齋戸祭」では同日にそれらを一緒に齋い鎮めるとは一体どういうことであらうか。それではあまりにも雑にすぎはしないだらうか。

このように「鎮魂齋戸祭」は一体如何なる祭祀であるのか、その祭儀次第は今だに不明であり、従つて『延喜式』に記載されているところの「祝詞」から読み取るしかないのであるが、この中臣氏が奏上する祝詞そのものがまた、冒頭から「何々の神に申さく」という意の語句が見られず、祭神が不明であり、甚だ簡略かつ難解な文辞の祝詞とされ、諸説があつて今だに通説といったものはないのである。

これらの点について、自己の見解を概略述べてみたい。

【結論】 この祝詞は本来、十一月の鎮魂祭で用いられたものである。そして鎮魂祭で使用される「御衣」は従来、『天皇の』形代と解されてきたが、これは鎮めの対象となる「魂」即ち不特定の荒ぶる恐れある「魂」(時代的に変つたが「鎮魂八神」であり、八百万神の背後に潜む「危険性」つまり魂の荒びを象徴)に対して捧げたものであり、故に「御衣」も「玉結び緒」も危険なものであり、初めは焼却するか流す等の処分をしていふと思われ。後にその処置に困つて、「齋戸」に納めることにしたのである。従つて、この祝詞の表題の「御魂」は「天皇の」魂ではなく、「荒ぶる恐れある神々の鎮められた」魂なのであり、祭神も「鎮魂八神」と解すべきなのである。祝詞にある「御坐所」は「天皇の」ではなく、「ミタマ」のあられる所、即ち「八神殿」を指す。鎮魂祭で鎮めの対象となる「魂」は「天皇の」、つまり「自己」の魂と従来解されてきたが、全て誤りであり、本来は荒ぶる恐れある魂、即ち「他者」の魂であったのである。神祇令の「鎮花祭」・「鎮火祭」でも、鎮めの対象は「他者」なのであり、また、『延喜式』による鎮魂祭儀を見ても「行酒三杯の後、後手を拍ちて退出」とあるように、鎮めの対象が荒ぶる恐れある魂、それ故に危険である所から、災いが身に及ばぬようにと後手を拍つて退出するのである。これが「天皇の」魂に対しての所作であるとすれば、それは非礼極まりないものといふべきであらう。

国家神道体制下の神仏公葬論争

中 渡 教 篤

一九三七年（昭和十二）七月に蘆溝橋事件が起され、日中全面戦争へ突入するや、戦死者の数は増えつつけるようになった。こうした現実のもとで、皇典講究所の佐々木行忠所長は、同年十二月、地方長官及び神社宛に要旨次のような通達を出している。「（神官は）葬儀に干与せざる規定はあるが、忠魂慰霊の道を講じなければならず、其の辺御賢慮の上、対処」願いたいというのである。この通達は、明治五年の太政官布告、とくに明治十五年一月の内務省達乙第七号丁第一号の「自今神官ハ教導職ノ兼補ヲ廃シ、葬儀ニ關係セザルモノトス、此旨相達候事」とされていた点への手直し策の第一歩だといつてよい。ただし、この内務省達でも「但し府県社以下ノ神官ハ当分従前ノ通」とされていたことからすれば、それ以上の格式をもった神社の神官（官国弊社など）についてのものと考えられる。とすれば、これはいわゆる私葬よりも公葬に關してのものとして解される。こうして「神社は宗教にあらず」論との矛盾を深めながらも、神官による公葬論は次第に強まってくる。一九四一年（昭和十六）、太平洋戦争を前にした半年前の六月、信仰新体制協議会の下中弥三郎は、「公・祭葬式の国定」なる意見書を発

表、神仏の公葬論に火つけ役を果たした。その越旨は、「靖国神社に合祀せらるる戦死者の葬式を仏式にて営むはよろしからず。私葬祭の場合ともかく、公儀の葬祭は神式に依らしむべし」として、「公葬祭令を制定すると共に明治十五年一月二十四日内務省達乙第七号、丁第一号を廃止す」とされている。これが単なる「葬式の審い合い」といったものでないところに重大さがある。この下中弥三郎の見地は、同時期に国学院大学教授であった松永材（まね）が発表した意見書では、次のように語られているからである。「現在では敬神と崇祖とが多く分離し、公葬までが仏式で行はれることがある。これは国体に悖る。七生奉皇の観念は敬神と崇祖とが一体になることによつて強化される。天国や彼岸の思想は惟神道にはない。死して彼岸に往くが如き教理は愛国心や敬神の心を薄弱化する」と。

こうした見解に対し、仏教学者長井真琴は「我国文化と密接不離の關係にある日本仏教に対し、廃仏棄釈的言動をなすは一億一心の体制を阻害するものなり」と反論している。

これを受けたかの如く、大日本仏教連合会は、同年七月「公葬問題に關する所信」なるものを公表した。それによれば、「現時一般に公葬と称せらるる儀式も仔細に之を分別すれば次の如し (イ)、故人に対する感恩及び其の功績に対する感謝の誠を国民として若くは団体、市区町村として表徴する儀式 (ロ)、故人の遺骸遺骨を国民として又は団体、市区町村として葬る儀式 (ハ)の如きは之を追弔会又は慰霊祭と称するが妥当にて (ニ)の如きは葬儀と云ふが適當なるべし」とされ、靖国神社に祭祀

されることと遺骸遺骨を葬ることとは全然区別すべきもので、戦死者は神とし祀られるも、その遺骸が葬られるものではないと論じている。こうして、戦死者をめぐる神仏公葬論争は、一般寺院と市区町村の間においても現実的紛争を数多く惹き起こす原因をなした。

ところで、このような神仏公葬論争の社会的政治的背景に、一九三七年（昭和十二）の「國民精神総動員運動」があり、一九三九年（昭和十四）の「宗教団体法の成立」があり、とくに一九四一年（昭和十六）二月に「国体否定、神宮若ハ皇室ノ尊厳ヲ冒瀆」したるものを無期または四年以上の懲役に処するとした「治安維持改正法」が成立したという歴史のあることを見落してはならない。これが「神社は宗教にあらず」論をいちだんと強化し、国家神道体制をますます強めた結果、公葬論議を激化させた基本的原因である。それが単に歴史上の出来ごとでなく、敗戦後五十年になんなんとする今日、靖国神社国営化問題に尾を引いている日本の現実を驚きである。

宗教教育

——行と学——

身延山における宗教教育の目標は、日蓮聖人の教えである立

渡辺寛勝

正安国の精神に則り行学二道の実践的な教育を授けることによって有為な人材を育成することにある。

文永十一年（一二七四）六月の日蓮聖人の入山以来、身延は教育と修行の場所となってきた。すでに、聖人在世当時、「人はなき時は四十人、ある時は六十人」といわれたほど、門弟が聖人の膝下に集まって、その教えを聴聞し、学習と修行にいらしんでいる。それ以後も、久遠寺の発展につれて、僧侶が参集して学習と修行が行なわれたが、近代になっても全国各地から日蓮宗の僧侶を志し入学する学徒と共に一般の学生も受け入れ、宗教教育に相応した教育課程を編成し、日蓮聖人の教えをもとに宗教教育を行なっているのであるが日蓮聖人の「一閻浮提第一の御本尊を信じさせ給え、相構えて／＼信心つよく候て三仏の守護をこうむらせ給うべし、行学の二道をはげみ候べし、行学絶えなば仏法はあるべからず、我もいたし人をも教化候へ、行学は信心よりおこるべく候、力あらば一文一句なりともかたらせ給うべし。」（諸法実相抄）を学園の校訓とし行学二道に励み精進することを目的としている。

又、聖人は、「我門下は夜は眠を断ち、昼は暇を止めてこれを案ぜよ。一生空しく過して万歳悔ゆること勿れ。」とも真剣な求道を厳誠されている。

宗教教育の目的とするところは精神と肉体のあらゆる面において、究極的には調和のとれた人格完成を目指し、人のため社会のために役立つ人材を養成することにある。教育基本法でも、教育は人格の完成をめざし、平和的な社会及び国家の形成

者として、真理と正義を愛し、個人の価値をたっとび、とあり、自主精神に充ちた心身ともに健康な国民の育成を期している。知識を学ぶと同じように、これを実際に体験することが必要である。学と行とがともなつてこそ始めてすばらしい教育が行われる。仏の教えとは理論と実践がうまくかみ合つて調和のとれた教育が実践されるというのである。

釈尊の修行の形態については、修定と苦行が語られ、成道における悟りの内容については縁起の思索から我々の苦悩の原因は真実に対する無知無明にあるという結論に達したといわれるが、その証得した法は甚深であるから世俗の人には理解できないであろうと説法することを躊躇したというが梵天の勧請によつて、衆生済度の利他の活動に心を向け直したといわれていゝる。そこで宗教教育の方針もこの目的を達成するためには、学と行を尊重し、實際生活に即し、自発的精神を養い、自他の敬愛と協力によつて、文化の創造と発展に貢献するよう、あらゆる機会・場所において実現されなければならないのである。

特に、日蓮聖人は紀元前後から大乘仏教の興起にとまらぬ、一切衆生を救おうという菩薩の慈悲行の實踐を重視し、鎌倉時代において末法という現実と直面して五濁悪世という社会的不安から衆生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實踐として生涯を送られたのである。この生き方を学ぶこと、この世の中で教育するということは、仏といふ最高の人格を得るためである。宗教教育の正しい意義を考え、それは生活の中の教育を考え、知識のみを偏重するあり方を誠

め、円満な人格形成の必要性を認識し、日蓮聖人の精神に基づいた、この世の中に生きとし生けるものが究極的に生活の根柢になるものに対して信念を持ち、修行と学問に励み、この行と学が絶えることなく、このことを自分だけでなく、他の人々にも教え、行学二道の実踐を通しての宗教教育こそ必要であると思われる。

最後に身延山短期大学においては平成七年（一九九五）を目ざして三年制の短期大学を四年制大学へ改組転換への準備に入っていることを付け加えておきたい。

源氏物語への仏教文学的アプローチ

——桐壺帝の来世——

谷口 茂

源氏物語に登場する主要人物のなかで、桐壺帝は、たしかに重い存在である。この複雑で長大な物語を始発させ、その流れの様に決定的な影響を及ぼしているからである。しかし従来の研究では、あまり深い問題性を認められてはいないように見受けられる。この物語の題名の由来となつている人物があまりにも大きすぎるからだろうか。光源氏は、その名が表わしているように、まことに光輝く存在であり、いわば太陽であつて、他の人物たちは、あたかも惑星のように、彼の光を受けて始め

て存在性を付与されているといった印象は否めない。父帝にしても、主人公たる息子の生の根本的動因である「母性としての永遠の女性への憧憬」を与えた人物という、前提的要素として扱われるに留まっている。

桐壺帝は、はたしてそれだけの副次的人物にすぎないのだろうか。彼が主役である冒頭の巻を、とりわけ物語ののちの展開との関連で注意深く読むとき、作者がこの人物の造型に並々ならぬ熱意を抱いていることが感じられてくる。彼の役割は、ただ物語の開始のきっかけを与えるだけではなく、実は物語の全体に、というよりは根本構造に、ある重要な関係を持っているように思われる。そのことは第一帖の成立の背景からも、はっきりと裏づけられている。

源氏物語は、近代の長篇小説のように、初めに全体構想があつて計画的に書き進められて成立した作品ではない。桐壺巻は、かなり後になって書き加えられたものと考えられている。つまり、まず幾つかの巻が書かれて、物語の筋が長篇小説ふうの展開の機運を帯びてきたとき、それをより一層の展開のために基礎づける目的で発想されたのである。物語全体——少なくとも光源氏の生涯を扱う第二部の終末（第四十一帖 幻）まで——を読んで判ることだが、冒頭の巻には、幾重にも重なり纏れ合いながら進展するドラマのための伏線が、何気ない形でおびただしく、そして巧妙に敷設されている。そのなかであまり気づかれてこなかったのが、桐壺帝の罪と罰と贖罪という問題である。

桐壺帝は、左右両大臣家の融和政策や第二皇子の臣籍降下などに認められるように、思慮深い名君であった。だが彼も人の子、特定の更衣を偏愛することによって後宮に混乱をもたらした、さらに更衣の死への哀惜から朝政を怠り、臣下の者たちに非難される。しかしこれらのいわば倫理的罪悪も、実は彼自身の意志によつては動かすことのできない不思議な力——因縁あるいは宿世——によるものであった。人間のこのようあり方は、世界宗教の遍く説く「罪人としての人間」のありのままの姿であり、人間の根本的条件にはかならない。この条件によつて、桐壺帝が死後赴いた世界は、その罪の償いをしなければならぬ場所であった。光源氏が謫居している明石で嵐に襲われたあと、疲れてまどろんでいる息子の夢のなかに現われた亡父は、「我は位にありし時、あやまつ事なかりしかど、おのづから犯し有りければ、その罪を終ふるほど、いとまなくてこの世を顧みざりつれど……」と述懐しているが、人間が「おのづから」犯してしまう罪こそが、この壮大な物語の発端なのだとするならば、源氏物語とは「罪人としての人間」たちのありのままの姿を如実に描いた文学作品であり、まさに「人生の書」と呼ぶにふさわしいものである。

源氏物語を一つの有機的統一体として秩序づけている原理は、疑いもなく仏教的世界観であるが、それはとりわけ作者の人間観（罪人としての人間）に現われている。桐壺帝の造型は、その代表例の一つにはかならない。

見沼周辺における氷川神社の
歴史地理学的考察

海上直士

武蔵国一宮氷川神社（以下大宮氷川）は今は無き「見沼」の近くに鎮座し、この「聖なる水場」である見沼を奉斎してたと推定され、この大宮氷川を中心とした近世期の氷川神社の分布図を埼玉県内に限定して作成したいと思う。それを当時の県内の行政区分図と自然地理図を可能な限り復元し、それぞれを重ねるといふ歴史地理学的方法で、そこから氷川神社の性質を導き出したいと思う。

歴史地理図は以下の資料を基に作成した。荒川・元荒川の方は、「明治二十二年埼玉県管内全図」『明治前期 関東平野地誌図集成』『明治前期 手書彩色関東実測図第一軍管地方二分一』『迅速測図原図復刻版』を用いた、見沼の復元には、上記の資料に加えて「県南開発地域 土地分類基本調査」の中の「表層地質図」と「土じょう図」、そして現在と比較するために五万分の一「大宮」を重ねた。分布図は管内全図をトレース掛けし、その上に『新編武蔵風土記稿』から埼玉県全域の氷川神社をすべて抽出しそのドットを管内全図を参照しつつ落とし、見沼復元図にも同様に行った。

以上のように作成した歴史地理図と分布図から以下のこと導き出される。氷川神社の分布図が中世に形成されたと考えるならば、荒川水系とは無関係で、むしろ、入間・和田川・越辺川水系に集中しているという見解を持つべきであり、荒川水系と推定するならば近世の設立とすべきである。もう一つの見方も可能である。それは、足立郡・入間郡・新座郡を中心に分布しているのであり、河川流域とは少なくとも勧誘され始めた時期には無関係であった、という見解である。そして『新編武蔵風土記稿』には信憑性を持って当該神社の創建が確認できる神社は皆無であった。

さて氷川神社の分布図に対して『大宮市史』『埼玉県史』は次のような見解を示している。すなわち、神祇行政が衰退し、官社の経営が困難になったので経済的な再建をするために氷川神社の社家は、氷川信仰を布教した。その方法は、修験による宣教活動で熊野信仰の導入を行ったという説である。文献は「武蔵国足立大宮あきの僧都」熊野那智大社の文書「応安元（一三六八）年」のみである。神社の創建が確認できるものもない。しかし、当時の人口比を考慮にいたした場合、同一神社を大量に建立することが果たして経済的な意義をもたらしたのか。文書、並びに創立が確実に理解される神社がほとんど見当たらないので、推測の域を越えない。

当時の神社との関係を示している史料に「武家の寄進・参拝記録」を示すものがある。

源頼朝は治承四（一一八〇）年に禁制を出し、また土肥実平

に命じて社殿の造営をし、文治元（一一八五）年に国土泰平の願者を大宮氷川に奉納している。このように頼朝は大宮氷川への信仰が厚かったのだが、この事実と、氷川神社の分布図が集中している足立郡の当時の支配者であった足立氏が関係してゐる。足立氏で著名なのは遠元である。遠元は、頼朝が鎌倉入りするときに尽力を果たし、それが認められて足立郡郡司に任ぜられた。そのため頼朝との関係も含めて大宮氷川に対する崇敬が厚かったことは推測できる。

それに加えて、幕府は鎌倉初期から大田文の作成、及び新田開発を進めてきた。足立氏は当地の新田を開発していく上で当然見沼の恩恵を享受したのであるから、足立氏と見沼と氷川神社の関係が深いということは推定される。新田開発の出発の祈願と達成時の奉斎があったということも推定できる。また、氷川神社の分布は中世にある程度形成されたとしても近世を通じて、様々な要因が関係して徐々に拡大していったのではないだろうか。

この考察はまだ出発点にたった段階の報告なので、今後は、武蔵国の他の地域、また香取・久伊豆・鷲宮神社の同様の分布図を作成し、氷川神社についての考察を継続し、より確実な歴史地理図の作成方法についても検討していきたいと思う。

烏伝神道の展開

・烏伝神道の形成

梅辻規清は寛政十年（一七九八）に京都の上賀茂神社の社家に生れた。十一歳で父に死に別れ、無足の社人として貧しい生活のなかで学問を続けていた。天保二年（一八三一）の春、十三歳の時に、初めて江戸に出た。天保五年にはいったん帰京したものの、すぐに三年間他国の届けを出して旅立ち、江戸からさらに東北地方などの諸国を放浪して、「天地を書籍とする」修行を行い、その頃に自らの立場を確立し、「烏伝神道」を唱えるに至った。

天保十年にはいったん帰京し、翌十一年にはまた江戸へ出て、その五月に『烏伝神道大意』を書き上げ、この年に入門した大関増業（前の黒羽藩主）の後援を受けて、教義の概説書『常世長鳴鳥』を出版して活動が本格化した。

規清の著作の多くは、古典の一節や日常生活の様々な場面を取り上げつつ、その新しい解釈や意味を説き明かすという展開である。なかでも、神とは「火水」のことであり、天の用である「カ」（火、陽）と、地の用である「ミ」（水、陰）の結び付きによって、自然や人倫に共通するすべての現象が現れる

荻原 稔

ということと述べて、古典の中からも政治の在り方の視点を見出すことのできるような、現実的な用をなす神道の「実学」を提唱した。

・幕府への献策

天保期の規清は「実学」の実践として幕府への献策に励み、江戸の治安の悪化を避け、食料の備蓄と増産を説いた。最初の献策『火の用心仕方』（天保八年刊行）では、「火災」を表通りの家を耐火構造にした延焼しにくい街づくりによって鎮め、「心火」を町ごとに日々わずかな積立金を集めて基金を作り、教育事業と備蓄米と共済貸付制度によって、生活の不安を解消して鎮めるということを書いた。その後、天保十三年からは続けて献策し、同年五月には『太平船歌』『水揚仕方』、六月には『印旛沼開発一件別記』、十一月には『國史義解大意』、翌十四年七月には『蟻之念』、十月には『齋庭之穂』を書き、それらの中で都市の貧民を荒地の新田開発に従事させ、生業を与えて生活を安定させることを中心に提案している。飢饉と飽食が同居していた時代の現実と直面して、「よね」（命の根）たる米の事を重視するというのが規清の基本態度であった。

・大衆教化

弘化年間には献策から大衆の教化に方向転換した。弘化二年十二月、中橋松川町の借家で初めて大衆向けに神道講釈を始め、弘化三年正月には、規模を拡大して、池の端仲町に「瑞鳥園」を開いたほかに、寄席にまで出講するなど、盛大な教導活動を開始した。

そこでの聴講は自由としたうえで、「静座長息法」という行法や、素読などの基礎学習を無料で指導していた。また、門人としての取立には、「童教」という修行をさせたとい、その奥には中伝、奥伝などの修行の課程もあったらしく、免状も出していた。しかし、大衆教化もわずか半年足らずの弘化三年四月二十七日、寺社奉行の命によって規清は捕らえられた。

・規清の晩年と門人たち

約一年の入牢のち、弘化四年四月十八日に「時世を愚弄いたし、政道を批判之筋」とみなされ、遠島の判決を受けた。八丈島への途中、半年ほど三宅島で風待ちし、井上正鐵（禊教祖）と出会い、互いに神道の伝えを教え合っている。また八丈島では、島人の教化と著述に情熱を注いでいたが、文久元年（一八六一）七月二十一日、六十四歳で亡くなった。

一方、長男の呈清は、江戸の下谷や深川に残ったわずかな門人たちと連絡を取りつつ活動を進めていたが、安政二年（一八五五）に没した。しかし、有力な弟子は早く死去したものの、明治初年には、長谷川正信主宰の「生々舎」では規清の著書の多くを所蔵して出版しており、明治中期に至るまで、河内堂橘秀山、京橋の井上勝五郎、深川の立川小兵衛といった人々が規清の著書を出版しており、「神習教二葉教会」という組織も存在していた。

大祓詞の「伊恵理」

白江 恒夫

延喜式卷八「六月晦大祓」の後半部は、祭場で宣読された「天津祝詞乃天祝詞」を天津神と国津神が聞き届けられるであろうことによって、総ての罪が消滅するだろうと説く。その折の神の様子（動作）を「天津神遊天磐門乎押披言天之八重雲乎伊頭乃千別尔千別_三所聞食武国津神遊高山之末短山末尔上坐_三高山之伊恵理短山之伊恵理乎撥別_三所聞食武」と記す。本稿は、傍線部「伊恵理」についての一私見である。

延喜式の古写本（九条、兼永、兼右）に揃って「伊恵理」とあるにも拘らず、近世の版本と国学者等は「伊穂理」と記してイホリ或はイボリと訓ませた。それが今日まで踏襲され、意味もイホリで種々考えられている。唯一、仮名の構成から「伊・理」ともに字音で読み、穂だけを訓で読むことは疑問」として底本（兼永本）の文字「恵」を尊重した日本古典文学大系（武田祐吉）はイエリと訓んだが、意味は「不明」とした。その後、建保三年（一一二五）以前に祖本成立の『中臣祓注抄』に「高山伊保利宮敷也」とあるのを根拠として、古写本の「恵」は「穂」の禾篇を省いた文字だと判じ、イホリと訓むのが古い形だとする省字説が青木紀元氏から出された（『祝詞古伝承の研

究』）。これは、新資料を示した点に意義があったが、基本的には、「伊恵理」と云う本文を立てながら意味はイホリの語形で考えた延佳『中臣祓瑞穂鈔』に相似している。ここに、観点を変えた見直しが必要となって来よう。

さて、「伊恵理」は自立語であるが、その表記には大字仮名が用いられている。大字仮名で表記されるには理由があるのであって、この場合はあてべき正訓（漢字本来の字義に基づく和訓）字が無かったのか、或いは、無理に正訓字で記せば誤読される恐れがあったからであろう。一方、大字仮名の表記には、その組み合わせに、自ずとできたルールが認められる。その一つが、一まとまりの語を表記する際に音仮名と訓仮名とが連続して交用されることは、わずかな例を除けば、無いということである。又、転写の際における問題としては、祝詞が転写される時に大字仮名が恣意的に同音異表記されることはなかったかということがあげられる。しかし、これも、通常なかったと認められる（拙稿「祝詞の大字仮名表記をめぐって」上田正昭編『神々の祭祀と伝承』所収）。誤読を避けるという仮名表記の原点に立てば、音読か訓読かを瞬時に判断しにくい交用表記は避けられるべきであろう。又、転写の際の同音異表記は、別語に判断されて了う可能性を有するから無意味であり危険でもある。従って、当該語は、元来、「伊恵理（音・音・音）」であって、「伊穂理（音・訓・音）」ではなかったであろう。又、「恵」を「穂」の省字と判ずるのも無理であろう。「穂」の禾篇を省いて「恵」と書けば、「エ」の仮名になって了うか

らである。

尚、青木氏の示した『中臣祓注抄』の本文には、先行する「大祓詞」や「中臣祓」と異なった表記が多く含まれており、中には、著者独自の見解を加えて、本文語句の表記を変化させて了っている処がいくつか指摘できる(拙稿「『中臣祓訓解』から『中臣祓注抄』へ」『皇學館大学神道研究所紀要第九輯』所収)。従って、『中臣祓注抄』に「伊保利」とあるのを根拠とするには慎重でなければならぬ、と思う。

かくして、「伊恵理」の意味は、イホリではなく、イエリの語形で考えて行くのが良いと考えられる。

仏教の中の国家神道(その一)

——国家神道とは何か——

菱木 政晴

国家神道を、私はつぎのように定義する。すなわち、「近代日本において、いわゆる「神道」を素材として、一定の政治的目的を達成するために、人工的に作り出された宗教」である、と。

この定義において、三つの問題が考えられる。

- ① いわゆる「神道」とは何か。
- ② 一定の政治的目的とは何か。

③ 国家神道を宗教と確定できるか。

前の二つについては、神仏習合の宗教を含めた広い範囲の民族宗教であることと、アジア太平洋地域への政治的・軍事的・経済的侵略に国民(臣民)を動員することであったと、ここでは断定的に言っておくほかはない。

③については、神道(神社)非宗教論(信教の自由の建て前と上に言う「政治的目的」の遂行を宗教を利用して行うことの二つを両立させるための詭弁・強弁)の存在のため、いくつかの説明を必要とするだろう。

国家神道の素材が宗教であることにはおそらく異論はないだろう。しかし、できあがったものを通常の意味での宗教(ことに世界宗教、普遍宗教)とみなすことには、ある種の違和感があるかもしれない。たとえば、国家神道とは、素材としての神道や仏教と国家との関係、国家の宗教政策の総体を指すと考える、つまり、国家神道はひとつの宗教というよりは、いくつかの宗教と国家との関係としての「国家神道体制」と定義すべきだという立場もある。

その「体制」を「公民宗教(シヴィル・レリジョン)」と考える立場もある。

しかし、それらの議論の妥当性とは別に、日本国憲法における政教分離・信教の自由の趣旨から考えて、国家神道を「宗教」と考える必要がある。

すなわち、憲法のこうした条項は、「政府の行為によって再び戦争の惨禍をおこさないようにする」ために、日本国家がふ

たたび国家神道体制をとれないようにするために設けられたと見るべきである。(昨年度発表参照)

しかし、そうした法律上の問題だけでなく、宗教学的にも国家神道を宗教と定義する必然性がある。

国家神道の施設は、伊勢神宮や皇居の施設のように旧来の施設を転用したものと、合祀によって再編したものがあはるか、天皇神、過去の「忠臣」および今後の「忠臣」であるとみなされる戦没者のための新設されたもの(靖国、護国、忠魂碑、忠霊塔)がある。これらの現状は設立時と変化はない。また、教団は中枢部(指導層)ではほとんど変化がない。また、地方の神社でも、大きな変化がない。問題は一般の信者(無理やりにせよ、教団の成員にされたほとんどすべての国民をこう呼んでおく)だが、それは、これらの人に対する宗教機能の働き具合の如何による。

ところが、教義は変化していないし、教化・伝道の要が合祀基準にあることも、設立時と変わらない。したがって信仰にも変化がない。

このように宗教としての本質には変化がない。変わったのは、この宗教を国家が国民に強制したり、この宗教のスポンサーになることを禁止する法環境があるということだけである。しかし、現実的には、国家や自治体は実質的にこの宗教を布教したり(即位大嘗祭、公式参拝)スポンサーになったり(玉串料)しているのです、この「法環境だけ」は文字通りのことである。

国家神道の教義と教化と信仰という「宗教機能」についての宗教学的考察を試みたい。

神祇信仰の中世的展開

三橋 正

神道、ないし神祇信仰は、仏教や陰陽道信仰のような外来のものではないということ、日本古来のもの、あるいは古代から一貫しているものと考えられがちである。しかし神祇信仰の歴史を見てみると、古代と中世ではその様相を全く異にする。その相違について、最も基本的な次元である信仰形態の面から明らかにし、神祇信仰の中世的展開について考察してみたい。

古代の神祇信仰は祭を基調にしていた。摂関期の貴族の信仰形態を見ても、毎年朝儀として行なわれる祭に対して奉幣することが中心であった。「祭への奉幣」という信仰形態は、本来、氏人であり官人である者の義務であった「祭への参加」が、都市化した貴族生活の中で変化したものと考えられる。それ故、家に居ながらも奉幣時には束帯することを原則としていたし、穢・喪服・妊娠女性との同居などの理由で奉幣できない場合には、神への謝罪として「由の祓」がなされていた。この信仰形態は親から子へと受け継がれていただけでなく、新たに信仰するようになった神に対しても行なわれていた。また、摂

関期では稀にしか行なわれぬ個人臨時祈願も、祭の場でなされるのが一般的であり、かつ毎年の祭への奉幣をしていことが条件のようになっていた。このような撰関期の貴族の神祇信仰の形態を、「祭一奉幣型」として類型化し、最も基本的な「祭一参加型」が発展したものと位置付けることができる。

これに対し院政期以降の貴族は、自らの崇敬する神社に随意に参詣し、祭とは関係なく頻繁に個人的臨時祈願をするようになる。これを先の「祭一奉幣型」に対し、「神社一参詣型」として類型化することができるが、この形態こそ中世における神祇信仰の基調となるものである。つまり、祭という古代的（氏族的）な共同体的信仰形態から解放されることによって、個人の主体性に基づく信仰が形成され、その結果として様々な新しい展開が現われてくるのである。個人の信仰の主体性を量で示せば「百度詣」などの形態を生むし、祭と別次元の信仰・価値観が混入された結果として吉日・吉方が問題となったり「年頭参詣（初詣）」が定着することになる。「神社一参詣型」の形成は、現代にも共通する「神社信仰」の成立でもあったと言える。

「祭への奉幣」を軽視して「神社への参詣」を神祇信仰の基軸とする傾向は、院政期以降の貴族全てに共通し、重要な官職から離れば離れるほど強いという傾向がある。また、新興勢力としての武士などは、源氏の八幡や平氏の厳島のように、新たな精神的支柱となる氏神を選択することも可能になる。これ

は古代の氏神とは異質の中世的氏神と言えるが、このような神の選択が可能になったのも神社に対する信仰が形成されていたことによると考えられる。

諸社に常駐神主が置かれ、御師（社僧）等の活動が盛んになるのも、神社側が私的祈願を積極的に受け入れた結果として見ることが出来る。個人の次元での神祇信仰の定着が、個人参詣者と神との間を取り持つ専門神職を作りだした訳であるが、彼らは新たに問題となった禁忌や信仰対象となる神についての説明を求められることにもなる。その結果として諸社の縁起や『諸社禁忌』のような神祇信仰の入門書とでもいべき書物が編纂された。これらの中で必ず神の本地仏が問題となっているように、神についての仏教的説明は不可欠であり、それが本地垂迹説を定着・発展させていくことになる。神の説明は、他方で忘れられていた記紀神話を発掘させ、その再解釈を生み、神道論へと発展していくことになる。神道論は、専門神職の存在とそれを支える信者（神祇信仰者）との間で形成されたものと言えるのではないだろうか。

記紀神話をめぐる理解の位相

磯前 順一
本居宣長の神話理解は、幾つかの点で近代的理解の起点をな

す。宣長が神話に読み込んだのは、物のあはれの感性を基底とする秩序ある世界の範型であった。彼によれば、社会の秩序は他者の心動きに対する共感能力によって内から支えられるものであり、その能力が人間に本来的に備わっていることは記紀神話に銘記されているという。

自分の世界観を神話に読み込むことで、自己の立場の正当化をはかることは、古典解釈には一般的にみられる。記紀解釈史における宣長の特質は、記紀神話の解釈を非支配層の立場からおこなったことにある。日野龍夫が指摘したように、物のあはれの感性は非支配層の文化に出自をもつものであり、当時、武士社会を支える儒教の倫理によってその存在を否定されていた。それを宣長は記紀神話という伝統的書物に読み込むことによって、社会的に由緒正しいものとして正当化することに成功した。ここにはじめて、非支配層の世界観が支配層の世界観に対抗しうるものとして社会的に正当化された言説の地位を獲得したのであった。

しかしその実、宣長が自分の世界観が記されているとした記紀神話のテキストは、彼が称賛した古事記でも、漢意と批判した書紀でもなかった。それは古伝の回復という名のもとに、宣長の世界観を読み込むのにもっとも適したテキストを、一書を含む記紀中の古伝を撚り合わせることで再構成したものであった。神話に読み込まれる解釈は時代とともに変わる。それは刪定されるテキスト内容だけではない。神話と人間の関係も変化

古代において神話は、ヤマト王権を構成する各氏族の政治的地位を定位するものであった。神話は王権内の氏族に限定されたものであり、日本に住む他の人間は支配の対象として登場するに過ぎない。それが非支配層を主体とする皇国全体のものとして理解されるようになったのは、近世国学の登場以後である。神話は非支配層に解放されると同時に、物のあわれの感性のもので読み替えられ、個人の情緒性に訴えかけるものとされる。その背景には朝廷が完全に政治的実権を喪失したことがあげられる。それにともない、朝廷を背景とする記紀もその担い手を政治的に定位する役目を失った。

宣長の登場を境に、非支配層に限定された性格が打ち破られ、神話は民族のものとして理解されるようになった。同時に、記紀は政治的なものではなく、情緒的なものとして読まれていった。そして、神話の開放的性格は近代にも引き継がれ、国民と呼ばれる存在になった非支配層の人々を天皇制国家のもとに収斂させる統合機能を果たした。そのさい、神話はより日常生活のなかに下降してゆき、それとともに宣長のような宗教的達人的な認識は失われる。神話は社会を覆う認識を批判する装置ではなく、社会認識に沿って個人を覆うものとなった。

しかし、いずれの記紀解釈にも共通してみられる問題点は、自己の立場の正当性を語るさいに、記紀神話という始原的過去とのむすびつきを志向することである。確かに、宣長は記紀神話を非支配層のものとして読み替えた。しかし、同時にそれは、神話に象徴される天皇制を無条件に権威的なものとして崇

めることを意味する。事の重大さは天皇制が政治化する近代国家において露見する。その状況下では、いかに天皇制を文化的なものに封じ込めようとしても、彼らの説く文化伝統の象徴としての天皇への帰服も結果的には実体化され、近代国家権力への帰服に転化されていった。我々は対決してなければならぬのは、まさにこの始原的過去への志向性自体である。

柳田國男『先祖の話』と鈴木大拙 『日本的靈性』の比較検討(Ⅰ)

鎌田東二

柳田國男と鈴木大拙という巨大な知識人の生涯と思想の形成をみてみると、興味深い平行現象のあることに気づく。

一八七五年、兵庫県に生まれ、一九六二年、八七歳で没した柳田國男と、一八七〇年、石川県に生まれ、一九六六年、九六歳で没した鈴木大拙は、五歳の年齢の開きはあがるが、同時代の知識人であるといえる。それぞれ、日本の民俗学会、神道界と仏教学会、仏教界を代表する知の巨人であった。

ここではこの二人の著作活動を二つの時期に絞って比較検討してみたい。まず第一に、一九一〇年(明治四三年)。三十五歳の柳田國男は『遠野物語』と『石神問答』を上梓し、民俗研究、郷土研究に着手した。それに対して、五歳年長、四十歳の

鈴木大拙は、在米十一年の滞在を終えて、この前年に帰国し、学習院や東京帝国大学の英語講師を務めながら翻訳にいそしみ、この年、スウェーデンボルグの主著『天界と地獄』の翻訳を出版した。彼らが本格的な研究活動と著作活動を世に問いはじめたのが、ハレー彗星が到来し、地球の滅亡や終末が喧伝された一九一〇年のことであつたことに注目したい。

その後、彼らは民俗研究と仏教研究において先駆的な業績をあげるが、第二次世界大戦の敗戦前後から、彼らの仕事の総決算ともいえる著作を執筆し、矢継早に発表した。柳田國男は昭和二十年四月上旬から五月末にかけて『先祖の話』を執筆し、印刷事情もあつて、ほぼその一年後の昭和二十一年四月に出版した。その後、時をおかずして、『新国学談』と銘打たれた三部作、『祭日考』(昭和二十一年十二月)、『山宮考』(同二十二年六月)、『氏神と氏子』(同二十二年十一月)を小山書店から出版する。わずか一年半の間に四冊もの本を出版し、あまつさえその中の三冊が「新国学談」を標榜していたことは注目されたいことであらう。

対して、鈴木大拙は、昭和十九年の春から夏にかけて『日本的靈性』を執筆し、同年十二月に大東出版社より初版を上梓する。そして同書は、敗戦後の昭和二十一年三月に再版された。柳田國男の『先祖の話』が出る一ヶ月前のことである。その後、鈴木大拙も矢継早に『靈性的日本の建設』(昭和二十一年九月、大東出版社)、『日本の靈性化』(同二十二年十一月、法蔵館)を上梓する。これがいわゆる「靈性三部作」と呼ばれる

著作である。

この目ざましい両者の著作活動が戦時下の状況や敗戦後の日本の状況に触発されてなされたことはいうまでもない。柳田國男は『先祖の話』の「自序」において、敗戦後に「まさかこれほどまでに社会の実情が、改まってしまおうとは思わなかった」と述懐し、「家の問題」を中心テーマにすえたのである。

柳田によれば、「家の問題」は「死後の計画」と関係し、また日本人の靈魂観とも切り離せない問題である。柳田は戦後期の混乱の中で、「民族の年久しい慣習」が何であり、「故人」が「先祖」や「家の未来」をどう考えてきたかを豊富な事例をあげて訴えかける。この著作の冒頭で柳田が指摘しているのは、「先祖」とは「家の最初の人」ではなく、「祭るべきもの」という意味が深く、古いものであったという点である。この著作の最後で柳田は「生まれ替り」や「魂の若返り」の民俗信仰を取り上げているが、これは祖霊神学を提唱した柳田の学問的総決算であると同時に彼の切実な願望が込められたものであろう。柳田は「家の永続」、ひいては先祖祭祀がいかにして可能かを問ひかけ、そして「神社はどうなるだろうか」（『祭日考』）という危機感の中で「新国学談」三部作を世に問うた。

対して、鈴木大拙は、再版以降の「靈性三部作」において「日本崩壊の重大原因」は「日本的靈性自覚」の欠如にあったと主張し、国学および神道を激烈に批判し、浄土教思想と禅に基づく「日本的靈性自覚」の覚醒・深化を呼びかけた。この鈴木大拙の問題提起と批判を強く意識しながら柳田國男が「新国

学談」三部作を著わしたと私は考えているが、次回、続けてその内実に分け入って検討してみたい。

北畠親房の神道学習について

白山 芳太郎

北畠親房の神道学習については、従来より、伊勢神道への学習が指摘されている。親房は、伊勢神道学者・度会家行の『類聚神祇本源』ならびに『珊瑚集』を書写し学んでいることが、それぞれ伝本の奥書より知られ、また親房の『神皇正統記』には、両書に記載の漢文を書き下し文に改めて引用した個所が見られる。したがって、親房が伊勢神道を学習していたことは容認せられる。しかしながら、伊勢神道をのぞく他の神道説について、親房は学習したのかどうか、これまで言及されたことがなかった。そこで、この点を明らかにしてみようというのが、本稿の目的である。

親房が仕えた後醍醐天皇について、親房は『神皇正統記』同天皇の条に「むねと真言を習はせ給ふ」と記している。また、真言を伝えた「諸流」の内、同天皇は東寺を中心とし、それ以外の延暦寺・園城寺に流れた二流の真言をもさらに学ばれた、と同書に記している。このことに関連して、親房は同書嵯峨天皇の条に、真言密教こそが「天子の御願を祈る」宗教であると

説き、東寺の真言こそが「諸宗の第一」だと記している。したがって、親房自信も後醍醐天皇と同じくこの「諸宗の第一」としての真言宗を「むねと」学習したのではないかと推測される。

ところで、当時の真言宗は、両部神道的な色彩を帯びた真言宗であった。そして、両部神道の基本的な考えは、金剛・胎藏の両部という観点から日本の神々を説明しようとするものであって、大日如来を萬法を中心に据えるとともに、金剛・胎藏の二界というような二元論でものごとを説明しようとするものであった。例えば信仰において、神・仏両信仰が存在するとして両信仰の調和を説き、伊勢の内外宮について、『麗氣記』にみられるごとく、内宮を胎藏界にあて、外宮を金剛界にあてて、その構成を二元論的に説明していた。

親房は、その著『真言内証義』に、「天地開闢の根源より始めて、天照内外の鎮坐に至るまで、一として此宗に符合せずといふことなし」と発言している。そのような発言の誘因を考えてみるに、当時空海撰とされていた『麗氣記』の「天地麗氣記」や「二所大神宮麗氣記」に記されている天地説や伊勢内外宮説を中心とした両部神道説への学習を通じて、真言の教えと神道との一致を信じ、前引のごとく発言したのではないかと考察する。

杉山辰子・諸教団の体質

川上光代

明治四十二年、杉山辰子が愛知県愛知郡（後の名古屋市區）に創設した仏教感化救済会は、戦後、日蓮宗法音寺（直系の教団、名古屋市昭和区）、日蓮宗妙恩寺（西尾市）、単立大乘教（名古屋市熱田区）、単立法公会（知立市）、単立真生会（岐阜市）として再出発、あるいは本山から独立した。

今回は、この五つの教団が辰子の教えをどのように受け継いできたか、考察してみることにする。日蓮宗も単立も所依の経典は『法華経』であり、本尊は「寿量品」に説かれる久遠実成の本仏・釈迦牟尼如来である。単立の場合、この久遠実成の本仏・釈迦牟尼如来が、上行、無辺行、淨行、安立行の四菩薩を従えた一尊四菩薩を本尊にしている。

一尊四菩薩とは、「寿量品」に、釈尊は百千万億那由他阿僧祇劫に成仏して以来、娑婆世界で法を説いていたばかりでなく、十方のあらゆる世界においても、衆生を導いていたことが明らかにされている。四菩薩は釈尊が成仏以来教化してきた弟子であり、釈尊入滅後、法華経を宣教してきた菩薩である。

末世に現れた日蓮は、自ら上行菩薩の生まれ変わりだと認識し、法華経の流布に努めた。辰子も自ら安立行菩薩の再誕であ

ると、断言している。

単立にとつて辰子は、久遠実成の本仏の使徒、五字妙法の布教者、末法の大導師・安立行菩薩である。辰子の教えを受け継いでいる一連の教団の内、単立では、辰子を教祖としているのに対して、日蓮宗の法音寺では始祖、妙恩寺では先師として尊崇している。辰子に対する呼び方は異なっているが、信者らにとつて辰子は偉大な先師であることに変わりがない。

辰子、つまり安立行菩薩の弟子である信者は、その広宣流布の大任に当たるべき使命感を持っている。そのため法座は、各教団共盛んである。

現在、各教団の法座は本山で行う他、支院（教会）、布教所、信者宅も法の道場として開いている。法座の担当者、布教師（管長、会長）、僧侶（日蓮宗）、信教師（日蓮宗）、宣教師（単立）が勤める。法座の内容は共通して、職場、家庭など身近な問題を取り上げ、誰でも分かりやすい用語を使って、法華経や辰子が示した三徳の実践を説いている。信教師や宣教師の資格を取りたい信者のためには、信教師研修道場（法音寺）や大乘学園（大乘教）などがある。

この末端にまで行き届いた法華経の教えは、次々立派な信教師や宣教師を輩出する結果となった。立派な信教師や宣教師の許には信者が自然に集まり、いつしか大きな集団になって、本山から独立している。

分派しても元の本山での先師の恩を忘れることがない。例えば法音寺から分派した妙恩寺では辰子、村上齋（二代目会長）、

鈴木修学（三代目会長、法音寺開山）、祖父江つな（辰子の高弟）を開山・鎌田行学の先師として納骨・納牌所に祀り、命日には法要を営んでいる。大乘教では村上齋、法公会では会長の師匠であった柴垣法隆、真生会では会長の師匠であった柴垣法隆と栗山法明を祀っている。

このように分派した諸教団では、元の本山の先師を尊崇し、信者らの目標にしている。そのことを考えると、本山から分派した諸教団は、分派というよりは、開山（初代管長・会長）を中心とした法座を別の所で開いているといった方がよいように思われる。

安立行菩薩の弟子である信者らは当然のこととして安立行菩薩、つまり辰子が示した「三徳の実践」を日常生活の中で行っている他、ボランティア活動や教育などにも努めている。例えば法音寺では養護施設、精神薄弱児・者施設、保育施設、医療施設、特別養護老人施設など十三施設の経営や日本福祉大学、同女子短大、付属高校、中央総合福祉専門学校を経営している。大乘教は幼稚園を経営している。社会事業や学校経営などは、すべて辰子の遺志を継いだものである。辰子の教えは八十年経った現在でも新鮮さを失わず、人々の真の幸せのために生かされている。それは久遠実成の本仏・釈迦牟尼如来の弟子である安立行菩薩の教えだからこそ、何年経っても不滅なのである。「宗教不信の時代」と言われている現在、あらためて「杉山辰子」を見直すべきではないだろうか。

古代日本における「崇りのシステム」

米井輝圭

災異が発生する原因は、中国伝来の思想では君徳の欠如など
 由来する天命的なものであったが、日本では八世紀後半ごろ
 から神霊などの崇りに帰する解釈がなされるケースが次第に増
 加し、六国史に多くの例を載せるところとなっている。とはい
 え、当時民間において崇りを語ることは、僧尼令の「假説災
 祥、語及國家、妖惑百姓」などの条文に抵触するためにできな
 い建前となっており、崇りの存在を公然と認定する権能や技能
 は、朝廷がこれを排他的に所有運営すべき制度が敷かれてい
 た。このように朝廷が災異の発生を神霊の崇りによるものとみ
 なすとき、そこには共通する一定の行為や思考のパターンが現
 われているが、この「崇りのシステム」の特徴と機能は、一体
 どのようなものであったのだろうか。

六国史に記載する事例にはほぼ共通する顛末は、いまその基本
 型を挙げるならば、

災異・怪異の出現 ↓ ト占 ↓ 崇る存在と崇る原因となつ
 た事実の特定 ↓ 適切な対処 ↓ (災異の消滅)

という形を原則としている。また、派生形として、何らかの災
 異や不祥事をさらなる大事の前兆と見立てて、予防のための措

置を行なうという場合も存在する。いずれにしても、ト占によ
 って特定される崇りの原因は、神霊に対する人間の侵犯や過失
 (神域や天皇陵をけがす、神木を伐る、など) といった、過去
 の隠された事実である。つまり、このシステムは、本来ならば
 人間の操作の及ばない分野に属するような超自然的な現象を、
 操作可能な人為的問題へと転換して、災異に際して人々が抱く
 さまざまな不安を、相対的に卑小化するというものであった。
 そして崇りへの対処(禱祈・鎮謝・奉幣・神戸施入など)は、
 朝廷の官司系統に従って執行される。従ってこのシステムの主
 要な機能は、人心の一時的な鎮静化と、朝廷の支配の正統性の
 顯示に存しており、適用の動機としては、災異に対する原因説
 明と対処手段を所有したいという欲求が強く働いている。

こうした一連の作業にもかかわらず、災異をうまく制御でき
 ない場合ももちろん存在したが、しかしこのシステムは、自ら
 その信頼性を維持しつづけるための構造をも内包していた。例
 えば、神功皇后陵に國家の護りを念じたのが結果としてうまく
 いかなかった時、朝廷は図録を再調査して、これまで皇后陵と
 成務天皇陵とを取り違えて認識していたという、さらなる過去
 の隠れた事実を見つけ出して対処し直したが、この実例は、シス
 テムの適用の失敗を、システム自体の無効性ではなく適用方法
 の誤りの結果に求めることによって、結果的に事態を収束した
 ことを物語っている。このようにして、このシステムは未来を
 左右するためのものでありながら、実際には過去における神霊
 への過失を発見して、その時点へと遡る原状回復をはかってい

たため、時間的な再週及も可能であった。また、卜占に関する人は、神祇官・陰陽寮・太宰府や諸国国衙に属する官人であり、均質的な再生産が可能な官職カリスマといえる存在であった。

このようにして機能しつづけた「崇りのシステム」は、九世紀から十世紀を境に限界を見せはじめ、変質をとげる。それは、①疫病や天皇不子などの、再現性の高い災難（病氣）に対しては実効性がより低いこと、②冤死者や疫鬼といった、特定の空間に現状回復を働きかけることが難しい靈鬼の活動の活発化、③律令国家の変質と解体化、④除災や祈禱における個人的要求の分野の増大、などの歴史的状況が生じたためである。これらのうち、主に①②は御霊信仰を成立させる有力な伏線となり、また③④は、貴族社会を中心に、個人やイエニに対する崇りおよびその解除作法の盛行を導くことになった。

現代日本の家族愛

長江 弘 晃

今日のわが国の家族愛は、家族病理の問題との対置において注目されている。それは愛に対して憎があるという、相対の相の下で家族愛が問題化されている現状を物語っている。では何時頃から家族愛が取り挙げられたのであろうか。今回はその出発点の考察を、現代的視点から試みてみることにし、家族愛

の当初の課題の構造を提示し、それが今でもなおも意義を有する点を明らかにしたい。考察時期は民法改正の昭和三十年代始めとする。

宗教は究極的には家族の思いを断ち、恩愛獄である娑婆世界よりの自由を人々に説く。一般にいう家族愛は、右の意味からすれば入信の妨害物である。しかし、在家者、即ち家に在（有）って信仰を有つ者は、やはり家の利益としての家族愛を前向きに肯定しなければならぬ。従って家族愛という概念は、あくまで世俗智の一種として価値を有する。戦前の家族観の要諦は、『教育勅語』によって「父母ニ孝」、「兄弟ニ友」、「夫婦相和シ」と説かれ、孝行、友愛、和順の徳目に集約された。この価値観を有する世代は、現在でも民主主義的価値観を有する新世代と、家族愛の理解をめぐり葛藤や対立を起している。戦前の『国体の本義』（昭和十二年）、『臣民の道』（昭和十六年）、『戦時家庭教育指導要綱』（昭和十七年）等で否定された、個人主義、夫婦中心主義、利益主義が戦後には肯定的に法体系の中で保障され、家長の下に渾然融合する一家団欒、祖孫一体、敬神崇祖が逆に全面的に否定された。

我妻栄が「祖先教」を以て社会秩序を正していたと述べているように（『家の制度』）、法律外の血族の法がかつては家族を拘束していた。新憲法下においては、以前の家長、親、夫は家族、子、妻に対し我妻は「個人の人格の尊厳を自覚させる」（前出書）意思と責任とを有することを強調している。また、川島武宜は民法改正の要点を、家族制度、親権、夫権の廃止、

妻の地位向上にありとし（『日本社会の家族的構成』）、夫婦中心の家族形成の必要を啓蒙した。法の領域での家族の新しい形式的規定は、両性の本質的平等、夫婦同等の権利、相互協力の確認に基づくものではあったが、家族関係の要諦を説く実質的規定は、民法の最終改正の昭和三十三年以降をまたなくてはならなかった。

改正の翌年、河盛好蔵が早い時期に家族愛にふれ、夫婦を中核とした新家庭生活の調和と安定には、家族愛が不可欠であると主張した（『愛・自由・幸福』）。彼はヘーゲルの弁証法を踏まえたのか、異質結合による調和を子の誕生として捉え、その子を媒介とした夫婦は永久に結合でき、「相互のもつ好まじきもの」に夫婦が目を注ぐ点に、先ず家族愛の発生があると仮定した。両親間の「愛情の伝播」が子を介して絶えず作用する時に、家族愛の実現が確認できるのである。しかし、その愛は愛他的な一切のエゴから浄化された純粹の愛ではなく、家族員が相互に拘束し合っているという、現実直視的な認識を根底に成立するものと主張した（前出書）。かかる利己を制限する家族愛の自己拘束的機能は、家族内の緊張をもたらすもので、それはまた家族員相互の「美しき家庭」創りの活力源と推察できる。河盛はさらに、真の家族愛が家庭内で燃焼消失するのではなく、家庭外へ流出すべきであると述べているが、それは現代のマイホーム主義といった偏愛的傾向に対し、家族愛の民主主義に則った方向性を指示したものである。

現代の家族病理のエゴイズムの発生状況を眺めるならば、河

盛の家族愛に見られる普遍的、自己拘束的原理は、十分に見直しの対象となる。即ち、家族愛の維持、実践努力は、世俗性との対立を覚悟し、娑婆世界に対する主体の自覚、対意識によって真に発生する点に意義が見出せる。これは家族愛が世間に対して対立緊張する意味で、信仰に似た機能を有しているように思う。要するに、家族愛の出発点で述べられたその愛の厳肅さは、一般でいう円満、和氣を表現する安易な概念ではないと言える。

穢れと差別イデオロギー

門 馬 幸 夫

文化・社会に関わる観念および行為システムとしての「穢れ」という問題の分析は、従来、民俗学や社会学、人類学の分野で研究がなされてきた。しかし、その分析は重要な点で欠落があったと見なされよう。それは、差別・抑圧や排除のシステムと「穢れ」が密接な関連を持ち、その視点のもとに分析がなされてこなかったという点が指摘できうるからである。

例えば、八十年代まで配付されていた真言系宗派の「ウスサマ明王真言」の差別お札には、死体や女性の産小屋、六畜の産、被差別部落民等の「穢れたる人」をみたら、「この真言を唱えるべし」という事例が存在する。この御札は明らかに民俗

学にいう死穢・産穢・血穢と関連し、更に女性差別・部落差別と関わる問題を含むものであるが、後者の女性差別や部落差別と関わる点は、学として分析がなされてこなかったのである。のみならず民俗学等が提供してきた「穢れ」に関する分析枠組みという点にも今日、疑問点が付されよう。「ケ・ケガレ・ハレ」という循環的過程をたどるといふ構造機能主義的な社会学的方法論の援用による民俗学分析枠組みは、「ケガレ」が必然的な日常(ケ)の機能として存在する、つまり女性差別や部落差別は「構造」として必然の「機能」である、という分析になり、それは結果として差別や抑圧を温存する理論として機能する点がでてくるからである。

「穢れ」の分析に関し、それが結果として差別や抑圧・排除を温存する分析となる可能性をもつものは、ひとり構造機能主義的方法論を援用した分析にとどまらない。構造主義や記号学的分析のある種の分析は、スタティック(静態的)な分析となり、そのことよって差別を温存する理論ともなり得るのである。

「穢れ」が差別や抑圧と関連するという理論分析には、「穢れ」の配置構造や「穢れの発生」、或いは「穢れとされる」理論、が必要とされよう。特に差別や抑圧との関連においては、後者の「穢れとされる」過程の分析が問題を解きほぐす導きの糸ともなる。

右の視点における文化的概念としての「穢れ」は、さしあたり、(1)日常性としての穢れ、(2)連続性としての穢れ、(3)関係性

(関係概念)としての穢れ、ということが指摘できよう。(1)は、日常そのものが「穢れ」である、ということであるが、この布置構造においては穢れは差別・抑圧の文化的基底をなすが、これのみでは差別・抑圧として発現しにくいといえよう。差別・抑圧と関係する「穢れ」は次の(2)、(3)の連続としての穢れ、関係概念としての穢れ、であると見なされよう。

穢れは強い穢れ、弱い穢れといった「度合い」を有して存在し、強い穢れを持ってゐる事物(人間)は排除(差別)される。これは「穢れ」が差別と関係する点となるものである。(3)の関係性としての穢れ、というのは、M・ダグラスもいふように、穢れは唯一かつ孤立した事象ではあり得ず、穢れのあるところには必ず体系(システム)が存在する、秩序との関係において穢れは分類と体系の秩序づけと関係する、という問題である。

関係性としての穢れという問題構成は更に、(1)一時的・個人的穢れ、と、(2)永続的・集団的穢れ、とに分けられよう。いずれも、それは「穢れ」とされた事象・人間が排除・差別される、という事柄と関係するのである。このことは、更に、誰か(何が)ある事象を一時的・永続的穢れとするのか、という問題構成を招こう。例えば女性の「生理」(民俗学にいう血穢)は一時的な穢れとみなされるが、それは社会によって排除されるものとなり、女性差別を構成する一要素となる。永続的・集団的な穢れは、インドにおけるアンタッチャブルへの差別や日本における被差別部落民にあてはめられ、部落差別を構成する

のである。

このような関係性としての穢れは、秩序・システム(社会構造ないし文化構造)との関係において、ある事象(人間)を穢れとし、ある事象(人間)が「穢れとされる」という布置構造を取る。しかもそれは歴史・社会のありようととも絶えず再生産され、「穢れ」のイデオロギーとして、女性差別や部落差別を支える文化的・社会的基盤を提供するものとなる。「穢れ」は、差別イデオロギーなのである。

知識人の唯識理解

——三島由紀夫・黒川紀章両氏をめぐって——

城 福 雅 伸

三島由紀夫氏の『豊饒の海』四部作では唯識思想が扱われている事で知られている。また建築家の黒川紀章氏は共生の思想を提唱し、その中で唯識思想への言及が見られる。そこで近現代を代表する二人の知識人がどのように唯識理解をしていたか検討し日本唯識思想史上や日本文化の中における唯識思想の扱いと展開を知る一助としたい。

三島由紀夫の『豊饒の海』は『浜松中納言物語』をヒントにした輪廻転生の物語である。四部作の前半たる第一巻第二巻と後半たる第三巻第四巻とでは唯識思想の扱いや位置づけが異なっ

ている観がある。第一巻の『春の海』では主として輪廻の主体として阿頼耶識への言及が見られるに過ぎず、それもわずかであるといっても過言ではない。第二巻『奔馬』では唯識思想への言及は直接・間接ともほとんど見られない。これに対し第三巻『晁の寺』になると、うって変わって唯識思想への頻繁な言及と詳しい説明がある。それを検討すると三点から唯識思想への所論が展開されている事が理解される。まず従来と同じく輪廻の主体として阿頼耶識を論じる点。二番目は阿頼耶識がすべての現象世界を变现しているという現象世界存在の根源である事を明確に打ち出す点。三番目は二番目をさらにおし進め一切の存在は認識主観の作り出したものであるという、いわば唯識思想における認識と存在の問題を強力に打ち出す点である。これは第一巻第二巻では見られなかったまったく新しい方面からの所論である。以後この視点が物語で非常に重要になるのである。故にこれを受けて本多が壁の穴から独りでジン・ジャンを覗き見る時には彼女の脇に転生の証であるほろろがあらわれるが、皆のいる場で彼女の脇を見ると、ほろろがないという設定になっている。つまり清頭の輪廻転生とは本多が彼の識から彼独自の世界を变现させているに過ぎないものである事を、本多独りが壁の穴から覗く時にしか、ほろろは現れないという事で暗示させているわけである。したがってこの三番目の所論と壁の話が結末につながる最も重要な伏線と考え得る。第四巻の『天人五衰』では、認識と存在の関係の所論が物語の進展の中で重要になる一方、直接的に唯識思想に言及するのはむ

しろ少なくなる。そして本多が清頭の輪廻転生の姿であると信じている安永透自身も自己のほくろを明確に認識しているという設定となり、透は本多のみが作り出し認識している存在ではない事を暗示させる。つまり『暁の寺』での認識と存在の問題を継承しつつもさらに進展させていると見られる。このような伏線を踏まえつつ物語は結末にいたる。そこで本多は松枝清頭という人間は「もともとあらっしやらなかったのと違いますか？何やら本多さんが、あるように思うてあらしやって、実は、はじめから、どこにもおられなんだ、ということではありませんか？」と清頭の悲恋の相手であったはずの尼門跡に問いつめられる所となるのである。このように第三巻以降は輪廻転生を柱として物語が展開し始めるのである。これは本多繁邦がジン・ジャンを壁の穴から覗き、或いは安永透が望遠鏡で覗くという認識を象徴している描写が多くなることから推知されよう。

以上のように第一巻と二巻では唯識思想が投入されても輪廻転生の主体を阿頼耶識に求め、あるいは存在の根源であることをわずかに語る程度であったものが、第三巻・四巻では、阿頼耶識は存在を存在たらしめるすべての存在の根源の識であることを強調しつつ、さらに認識対象は認識主側の変現したものである事に重心を移し、以て当初からのテーマである清頭の輪廻転生については認識主体である本多独りの世界の出来事であったことを暗示させて行くのである。このようなわけで第一巻二巻と第三巻四巻とでは唯識思想の扱いに変化が見られると考

え得るわけである。これは三島氏自身の唯識理解が浅から深へ変化したのか意図的にそのようにしたのか分からない。しかし理解の進展と氏の構想が相俟って阿頼耶識を輪廻の主体や存在の根源であることを論じる扱いからさらに一步推し進めて唯識思想を総合的であり深く把握し認識と存在の問題を強調する方向に移行したのではないかと推測する。いずれにせよ最終的に三島氏の唯識理解が相当に進み、唯識思想を単なる材料として扱うのではなく一見不可思議に思える物語を唯識思想によって理論づけて処理し唯識思想の理論に裏づけられた物語としようとしている。『豊饒の海』が難解であるのは、この様に第一巻・二巻と第三巻・四巻とでは唯識思想の扱いが違う点にある。なお作品中に『摂大乘論』が頻出するが法相宗を設定している小説としては些か不自然な観が否めない。これは氏が『摂大乘論』中心に唯識思想を学ばれた事に起因すると考えられるが、法相宗の場合は『成唯識論』を用いられるべきであった。

次に黒川紀章氏であるが氏は唯識思想を人生の一つのテクニクとして設計も人生も考えられたという。氏の著『共生の思想』や論文を見ると阿頼耶識を「物質でもない、精神でもない」ものとし「現代の科学でいえばDNAのような、生命情報、生命エネルギーのようなもの」と理解されている。これは興味深い把握である。しかし例えば法相唯識思想の分類上で物質的な存在でも心（精神）でもないものと言えば無為法が心不相応行法となり阿頼耶識はそれらに属さない。氏の唯識思想で重要で最も特徴的な点は阿頼耶が無覆無記である事に着目され

ている事であらう。氏は従来の西欧中心に提唱されている善悪二元論ではなく、価値観として善でも悪でもない中間的な性格が無記として唯識思想には説かれていることを指摘し、その曖昧さの中に創造性が秘められていとされる。そして阿頼耶識は善悪、精神と肉体、自然と人間などが共生している中間領域であると把握されているのである。つまり黒川氏の唯識理解は無記という状態を設定している事を重視する点に極まるといえよう。阿頼耶識の無記性に注目されたのは氏の特徴的な解釈といえよう。唯識思想は色々な角度から解釈でき阿頼耶識が無記であるのは事実であり、その解釈も解釈の一つとしては誤りとはいえないまでも、唯識思想そのものの理解や把握という観点からいえばむしろ誤りといわざるを得ない。何故なら無記は唯識思想の独自の概念でも唯識思想が説き明かしたとする思想でもないからである。唯識思想の大きな特徴の一つは心の外に存在はなく、また心を離れては存在はないという事にある。氏は東洋・西洋を論じ日本文化を強調されるが、実はその区別さえ認識主観によつて分別され現し出されたものに過ぎず、文化も種々の区別もまた識の分別作用によつて出現したものに過ぎない。したがって洋の東西を分別して論じ、ある文化という明確な概念の線引きをし設定するのはむしろ唯識思想では退けられる事である。氏の提唱される共生という事も、卓見ではあるが、すでに異なるという前提の幾つかの存在を想定した上の共生ではあるまいか。さすればそれら個々の相互依存関係の重視と互いの価値観の尊重の勧めを説く所論を言い換えたに過ぎ

ず、唯識思想とは直接関係しないものである。

三島氏は唯識思想の阿頼耶識を輪廻の主体と現象世界存在の根源と把握しつつ、さらにそれを展開し認識と存在の問題へと踏み込んだといえ相当地に理解が進展しているのではないかと思われる。一方黒川氏の唯識理解の特徴は阿頼耶識の無記性に着目されたことであり、氏の特徴的な解釈であるともいえる。しかしそれは唯識思想独自の、しかも眼目とする思想とはいえないため、唯識思想というものの趣旨の理解からいえばはずれるものといえよう。以上の事から唯識思想の理解も二人の知識人の間でも相当相違している事が窺われるのである。

※詳しくは別の機会に譲る。尚、三島由紀夫に関する資料の貸与や示唆に富む教示を頂いた故白井博之氏に深く感謝申し上げます。次第である。

注

- (1)『春の雪』四〇四〜四〇五頁(新潮文庫) (2)『暁の寺』二六〇〜二七・二二六頁(新潮文庫) (3)『暁の寺』一三四〜一三五頁(新潮文庫) (4)『暁の寺』三三三〜三三四(新潮文庫) (5)『ほくろが見えない』『暁の寺』一六三・一三五六〜一三六〇頁(新潮文庫) (6)『新潮文庫』『天人五衰』三〇一 (7)『松山俊太郎』『三島さんと唯識説』『鑑賞日本現代文学』昭和五五年一月 (8)『中日日報』平成五年三月二三日 (9)『黒川紀章』『共生の思想』二一六頁 (10)『黒川紀章』『共生の思想』二一八頁 (11)『文藝春秋』平成四年十月号三百二十五頁

蒙古襲来と中世日本の靈魂觀念

— 予備考察：その一 —

笠井正弘

(一) 蒙古襲来と日本における宗教状況

中世日本は、宗教的には「新仏教の時代」と觀念されてきた時代であった。しかし、それは極めて日本化された「仏教」の分派独立運動の傾向が強く、表層的な意識表象としての仏教の背後に、古代以来の神信仰、そしてそれを規定してきた靈魂觀念がコスモロジーの基本的枠組みを提供していた。蒙古襲来という事件は、この基本的枠組みの顕在化した事例として格好の資料であると言える。蒙古から国土を守護するために、朝廷・鎌倉幕府が一体となり各宗派の仏僧、神職を総動員して、八幡大菩薩に代表される「国土守護の善神」を勧請したのであった。他方日蓮の如く、善神であるが故に、荒廃した現世を正すべく「崇り神」として災禍をもたらすのだ、と主張するものも現われた。それはともに古代以来の神觀念を踏まえてのイデオロギー闘争であったといえる。そこで今回の発表では、この問題を論ずるための予備考察として、日本の古代から中世にかけての靈魂觀念の基本構造を検討しようと思っている。

(一) 意識表象としての「仏教」とそれを規定するコスモロジーとしての靈魂觀念「意味」から「記号」へ

新仏教という分析レヴェル……「意味」解釈学にとどまる
新宗教という分析レヴェル……「記号」分析への展開

(二) 古代社会から中世社会へ

社会構造の変化

古代国家の成立……部族連合王国から律令国家へ（人の

論理）

古代国家の解体……律令国家から荘園公領体制へ（土地

の論理）

中世社会の形成……推戴王朝から武断的征服王朝へ

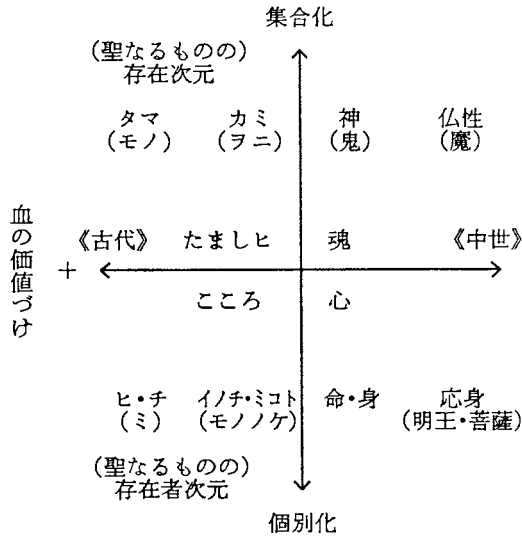
氏姓制度（集団原理）の解体と個別

化傾向

憑依現象と御靈信仰……固有名をもつ

たものの崇りの出現

(四) 靈魂觀念を表現する概念の基本構造



柳田國男の「先祖観」再考

鈴木岩弓

柳田國男の学問の中心に、いわゆる祖先祭祀の問題があったとする指摘はしばしばなされ、彼の祖先祭祀論は戦争末期に執筆された『先祖の話』をもつて集大成されたとする認識がこれまで一般的であった。ところが意外なことに、戦後の柳田自身は『先祖の話』をあまり高く評価しておらず、この問題はそれ以降も引き続き、最晩年に至るまで探求していたテーマであった。そこで本稿では、これまで等閑視されてきた戦後の柳田の見解を手がかりに、戦後の彼の先祖観を考察してみたい。

『先祖の話』において柳田は、先祖観には多様なものが並存している実態を述べ、それらの先祖観が成立する基盤に、いずれも「血食の思想」があることを指摘した。「血食の思想」とは、死んで自分の血を分けた者から祭られねば、死後の幸福は得られないという考え方で、子孫から祀られない、即ち不祀になることは、極力避けねばならないことと見なされていた。そして不祀とならないための保証こそ、先祖と子孫の間の愛慕の交換と連鎖ともいふべき「家の永続」に求められていたのである。

ところが、そのような意味を持っていた家は、戦後の昭和二

三年一月一日の現行民法の施行と共に制度上廃止された。制度としての家が認められなくなったことで、家を基盤に展開する先祖観は大きな危機を迎えることとなったといえよう。もっといえば、祖霊神学と異名をとるそれまでの柳田の考えは、先祖がよつてたつ基盤である家の崩壊で、足元をすくわれることになったと思われる。

その結果、戦前まで永続すべきとしてきた家に対する柳田の論調にも、「家には寿命がある」として家が有限な時間内で成立することを認める発言が現れ、さらに晩年には「家の寿命は無理に引き延ばさない方がよい」とまで変化していったのである。家の寿命を引き延ばさない方がよいということは、先祖のよつて立つ基盤である家の喪失を意味しており、ひいては先祖の不祀を進める結果となる。自ら不祀への怖れを抱いていたはずの柳田が、かかる主張をするようになったのは何故であろうか。

彼が民法の改正、とりわけ家制度の消滅に対して批判的感情を持っていたことは晩年の記述からも明かであるが、他方でこの改正が、後戻りが出来ないくらいに大きな変化であることと冷静に認識していたと思われる。となれば、先祖観に対する新たな展開を彼に期待することは難しいことといえよう。実際、戦後の先祖観に関する柳田の記述も、晩年に至るまで彼が探求していた問題という指摘の割に、多いものではなく、その内容も、『先祖の話』の内容を踏襲するものがほとんどであった。

そのように見てくると、戦後の柳田の祖先祭祀に対する発言

には、見るべきものがないという言い方もできると思われる。そのため柳田の祖先祭祀論は『先祖の話』をもって完結していたと考えることは、ある意味では妥当な判断であろう。

しかし戦後の柳田は先祖、あるいはもっと広く死者の問題を全く考えていなかった訳ではなかった。否、家制度の崩壊の後、気持ちの上では従来までの家に未練は残しながらも、その点を受け入れ、それまで家が担っていた機能にとつて代わるものを模索していたと考えることが妥当と思われる。では家に代わるものとは何であろうか。

彼は家に代わるソリダリティの一つの可能性として、同年齢、友人といった群れを想定していた。このような群れを、果たして柳田が死者供養の母体として意識していたかどうかは明確ではない。しかし家の崩壊や家からの解放と関連して出現している、女の碑の会の共同納骨堂や夫婦別墓などの新しい動きが、まさに死者の祭祀の基盤を、家ではなく友人という群れに求めていることを見るなら、彼の考えは示唆的なものといえよう。

第八部会

日本における仏舍利信仰について

神谷信明

塔は仏教のシンボルである。日本だけでなく東南アジア諸国の人々はなぜ仏塔を建立し崇拜するのであろうか。しかし釈尊自身は決して仏舍利信仰をすすめていたわけではない。たとえ「われ亡き後はわが教えし法と律が師である」「自己と法を依りどころとし、他を依りどころとせず生きよ」「法を見る者はわれを見る」といった遺訓を残している。ここに見る限り原始經典には仏舍利信仰については何ら言及していないし、勧めもしていない。

ところが釈尊滅後その遺骨が近隣のマッター族の人々に丁重に祀られ、やがて釈尊と関係の深い諸部族も仏舍利の分配を求めたため、マッター族との間に分配を巡る争い（分舍利戦争）が生じた。幸にもバラモン僧ドローナの調停により八部族に均等に分けられ、それぞれの地に仏舍利を祀るための仏塔が建立され、手厚く祀られることとなった。これがいわゆる「分舍利」であり、仏舍利信仰の出発点であった。

このような仏舍利信仰は釈尊滅後において釈尊への親愛、憧

景の念から、特に在俗信者を中心に、時には比丘、比丘尼の中からも、自然派生的に生れてきたものであると思われる。これは仏教の理念ではないが、仏教文化の一つとなったものである。事実パーリ律にも仏塔信仰の規定は盛り込まれていない。（但しパーリ律以外の各部派の律には造塔法や供養法について規定を設けており、ここには在俗信者のみならず、比丘の中にも参加していた者もいたようである。）元來比丘などは仏教の理念からすれば舍利供養などには係り合うものではない。

しかし西紀前二―一世紀頃に建てられたといわれるパールフト塔やサンチー塔からは在俗信者ばかりでなく多くの比丘や比丘尼が寄進したことが碑文によって確かめられている。一方こうした仏塔崇拜はインドを基点として南アジア、東南アジアにもたらされた。南伝ルートの仏塔の特徴は、インド式の覆鉢型仏塔に対し、中国、朝鮮、日本に連なる北伝の仏塔形式は、四角の基壇あるいは階層を高く重ねたものが多く、インド式のものとは基本的に相違している。

しかし最近日本に招来された南方系仏舍利は、インド式の覆鉢型仏塔がほとんどである。

この種の仏塔について調査したものの一つに日本山妙法寺系の仏舍利塔がある。国内においては既に五五基、海外において一四基建立されている。（一九九三年現在）開祖は藤井日達師（一八八五―一九八五年）である。師は荒廃した敗戦後の日本に精神文明をとり戻すことを計画し、日本にまず一〇基平和塔を建立することを計画した。

設計は大部分が横浜国立大学教授で古代の仏塔の権威であった故大岡実氏である。仏塔の建立には日本山の数少ない信者や僧尼が節約し、儉約して、布施し供養した浄財によって建てたものがほとんどである。

日蓮師は法華経を所依の經典として、日蓮聖人の教えを忠実に守り、それを多くの人々に広めることに意を注いだ。特に仏舍利塔と法華經典との関係について、『法華経序品』では釈尊滅後に多くの人々が釈尊の遺骨を祀つたことを記述し更に同『方便品』では造塔により「さとり」が得られると述べている。このように舍利塔を作り、それを供養することは、大変意義深いことであると説いた。また師は、法華経の『見宝塔品』を根拠に塔信仰の重要性、とりわけ釈尊の遺骨信仰のための塔の聖性を権威として釈尊の説く法華経がそれにも増して尊いものであることと結びつけて成り立っていると説いた。又師は日蓮聖人が『諫曉八幡抄』に「日本の仏法、月氏に返るべき瑞相なり」と書かれた予言を信じ「西天開教」と自から修行を志し、昭和五年インドに渡り昭和八年インドにおいてガンジー(Gandhi)翁と親交を温め、とりわけ彼のアヒンサー(ahimsa 不殺生)の思想の影響から、争いには徹底した態度で臨み、九歳にいたるまで自ら出向いて祈念しデモなど街頭修行を行った。第二次大戦後始めて故郷の熊本県花岡山に平和の誓いの仏舍利塔が建立されるや、インドの故ネル首相は随喜され日本の平和塔に奉祀すべきインドの秘蔵の靈法仏舍利一〇粒を贈って心から平和国家の建設を祝福された。以来今日まで国内およ

び国外に現在七〇基近くの平和塔が建立されている。師の没後もその精神は僧伽に継承され今日に至っている。この派の発言、運動は政党色のないことから重要視されている。

本部は東京都渋谷区神泉町八一七に在り、代表には松谷被鑑師が任にあたっている。月刊誌『天鼓』を発刊している。また日印サルボダヤ交友会(東京都千代田区九段北三二二二三)から月刊誌『SARVODAYA』も発刊している。尚国内の南方上座部系仏舍利塔のうち、日本山妙法寺に属する仏舍利塔およびそれ以外の仏舍利塔の個々の事例調査結果については別の機会に報告したい。

「伝統」意識の形成と宗教の

関与に関する考察

ここでは、台湾の原住民、アミ族の一つの村を中心とした宗教の変動を概観しながら、彼らはいかにして自己の民族的アイデンティティを創造しようとしているのか、「伝統」意識の形成を宗教の面からとらえようとするものである。

調査地は台湾の東海岸に位置する花蓮県の南勢アミの村である。この村の成立は古くはない。明治四一(一九〇八)年暮

原 英子

れ、チカソワンの複数の社が連合して日本の駐在所や派出所を襲撃するという事件がおこった。日本側は彼らの一部がもとの村にもどることを許さなかったため、伝承によると台東まで歩いて逃げた。そこで他族の首狩りの襲撃にあい、再び歩いて今の村の近くにもどりそこに定住したという。その後、昭和の初期に日本人が近くの土地を測量して村を作り、そこに移住させられた。それが現在の村である。昨年の調査の時点で二四五戸、一四二一人が郷公所の名簿に記載されていたが、若年層を中心に台北や台中、花蓮などへの人口流出がおこっており、実際の人口はこれを下回っている。村にはふだん、若者は多くない。しかし年に一度の *British* の祭りのときは、都会にいる若者も村に帰ってきてにぎやかになる。そのとき、村はそうした若者を *sai* ごとに分類し、かつての年齢階梯制の機能を復活させる。

現在の村は、すでに若年者などにきいても、もうかつてのいわゆる「伝統的なこと」を聞き出すのは困難な状態にある。かつての「伝統的なこと」はかなり衰退した状態にあったが、最近の原住民運動の盛り上がりとともに新たな形で「伝統」が形成されつつある。こうした新たな「伝統」の形成、「伝統」意識の形成という動きについて、複数の宗教集団の活動をもとに、それぞれの集団がいかに「伝統」を活用しようとしているのか、その動きをみていきたい。ここで取り上げる宗教集団は、ひとつは光復後に急激に原住民の間に広がったキリスト教（カトリック）であり、もうひとつは伝統的巫覡集団、*sikawa*・

sai である。

コーヘン (*Ahner Cohen*) は象徴体系を表出的であると同時に用具的なものととらえ、民族集団を政治的利益集団とみることで、それを権力との関係から描き出した。彼によると、いわゆる伝統的行為、象徴行為のパターンのいくつかは、惰性とか保守的傾向のために持続しているのではなく、それが現代社会のうえで重要な役割を果たすからこそ、そうした役割を求めて過去から掘り起こされ、現代社会のニーズにあうよう新しく創造されているという。つまり、「伝統的なものもろの慣習は政治路線の常套手段やメカニズムとしてのみ用いられる」(『二次元的人間』*PC*) のだ。調査地において、それぞれの宗教集団における「伝統」の利用方法はそれぞれこととなっている。しかし、いずれも「伝統」とみなされるものを利用することで、集団の結束を強めようとしているのがわかる。では「伝統」はどのように利用されているのだろうか。そこでまず、アミ族のいわゆる伝統的な宗教者、*sikawasai* の活動を紹介することからはじめよう。

sikawasai は神 *kawas* と会話ができ、その姿をみることでできる。またふつうの人にはない力をもっている。話によると戦前までは、九月ごろはじまる *sikawasai* の祭りでは自分の舌を刀で切り落とし、それを刀の先にさして血をながしながら半時間もおどろ続けた後、気合いとともに舌をもとのとおろくつつたという。また刀でつくった階段をはだしでのぼったあと、一番上段で背中からお腹のほうへ刀を突き出してもどうも

なっていないかったり、刀で足のももを割ったあと、酒を吹きかけながら気合いを入れるとそれがもともどったりということもしていたという。あるいは着物を焼いた灰を箕に入れてまわしているともとの着物にもどったり、いやな相手のからだのなかに陶器の破片や生姜をいれて苦しめたりもできるという。しかし *sikawasai* の仕事の重要性は、*Kawas* の世界とこの世を媒介することにあり、死者や先祖への供物を先祖のもとに送りどけること。*Kawas* との対話から患者の患部を知り、治療方法をきいてそれを彼に告げること、これが重要な活動であった。このほかには村の頭目の依頼により村のお祓をすることにより、共同体の維持を行った。*mitisa* という以前の粟の収穫祭は、いわば *Ami* 族の正月みたいなものだが、このとき村から邪悪なものを除去する。畑の病虫害の駆除、雨乞いも行っていた。これらの活動は実際の日常の活動の長である頭目が、宗教的権威者としての *sikawasai* に依頼するという形式をとっている。

こうした *sikawasai* の活動は光復後、急激に浸透してきたキリスト教の広まりとともに急速に衰えた。この村は付近のカトリック教会の中心地で、一九五〇年代初めには神父の常在する教会ができていた。このころ村人の多くがキリスト教に入信した。入信者の中には、*sikawasai* も含まれていた。このように光復後、一時活動の衰えた *sikawasai* の動きだが、ここ十五年ほどのあいだに、また活性化してきつつある。この活動の復活に際し、*sikawasai* たちは「*Ami* 族の宗教の継承者」とし

ての自覚を徐々に広めつつある。彼ら *sikawasai* たちは仏教、道教には好意的であるがキリスト教に対しては攻撃的である。たとえば病気の原因をキリスト教を信じたため、祖先を粗末にしたので先祖のうちの誰それが怒って災いをもたらしたのだという、キリスト教から改宗させることもあるのだ。*sikawasai* の活動が活発になってきたのは、伝統的なものの価値の信頼が回復されつつあることと関係が深い。そこで次には *Ami* 族における自己の「伝統」的なものに対する価値観の変遷を概観してみよう。

現在、*Ami* 族の「伝統」は、*mitisa* と関連するものが、「伝統」的なものとして取り上げられる傾向にある。付近には *Ami* 族文化村など *Ami* 族文化を目玉にした観光地があるが、ここでの出し物は歌と踊りが中心である。*Ami* 族の歌と踊りは、*mitisa* の際におこなわれていたものである。こうして村で行われていた歌や踊りは、「伝統」的なものとして観光地で村以上に華やかに演出される。女性たちは過去にはなかった色や飾りをつけたきれいな衣装をまとい、最近つくられている *Ami* 族の歌にあわせながら踊る。そうした華やかさはまた村にもどって、村での *mitisa* に応用される。花蓮県内では踊りの競争が頻繁に開催されるようになったが、*Ami* 族のこうした活動は、祭りの時期の新聞をにぎあわせている。*Ami* 族の衣装や音楽などは、最近つくられた新しいものでも、新聞などでは祭りの伝統性が強調される。こうした動きの背後には原住民運動の成果を見逃すことはできない。原住民の文化的活動には県政府なども

援助を与えつつある。踊りの競演は、改めて自己の過去の文化をみつめなおす機会を人々に与える。踊りのテーマはかつての身近な生活のなかから選ばれる。農耕、漁撈、結婚式、成人式、さらには *sikawasai* の治病儀式がテーマに踊られることもある。そして踊りの練習は、共同体の集団結束をたかめ、ひとびとに民族文化への意識を高める効果をもたらす。観客へのアピールをますため、衣装は華やかになる傾向がある。こうした傾向は一年に一度の村の *mitisin* の様子も変えていく。またこうした場合は、議員たちの格好の挨拶の場、宣伝の場にもなっていることは、「伝統」の形成と権力・政治の関わりを考えるうえで注目すべきことであろう。

こうしたかたちで原住民運動が進展していくにつれ、そうしたものを否定していたキリスト教は徐々にそれを許容するようになった。七年前、初めてアミ族の神父が村に来てからは伝統的な祭り *mitisin* を教会の年中行事のひとつに組み入れた。村対抗の踊りの競演では、村の信者たちが一週間から十日ほどかけて毎晩三時間ほどづつ練習した成果が発揮される。そうした場をおして信者間の結びつきは強まる。さらには、教会の *mitisin* は、他村との踊りによる交流を深める。六十年代後半以降、新たな信者獲得に伸び悩んでいたキリスト教会は、教会行事に民族の伝統的行事 *mitisin* を加えることで、信者間に新たな結束の場をつくりだし、教会活動に活性化をもたらしたといえる。

一方、*sikawasai* たちも「伝統」を看板にだすことで、新た

に宗教集団としての公的承認を得ようという動きにある。原住民運動が盛んになってきた今日において、*sikawasai* は自分たちこそ民族文化の継承者であるとして、その承認を公的に得ることで資金的援助を政府からとりつけようとしているのである。

キリスト教会の組織は組織としては明確である。一方の *sikawasai* の組織はキリスト教に比べると組織性が弱い。しかし彼らも組織性を高めることで、自らを伝統文化の継承者として自覚し、そうした名をあげることで政府等からも資金的援助をおおごとく、現在検討がなされている。*sikawasai* たちもやはり、「伝統」という意識を利用することで、集団としての機能や結束を高めようとしているのだ。*sikawasai* はキリスト教とは違ったスタイルで「伝統」の利用をおこなっている。「伝統」意識は、それぞれの宗教集団で、独自に取り入れられ、利用されているのである。

北部伊豆島嶼地域における 祖先崇拜の変容

石倉孝祐

この報告は平成四年から五年にかけて、伊豆諸島利島村でこころみた宗教調査に基づく生業構造・村落社会の変化と島民の

祖先崇拜の変容を課題として分析をおこなったものである。利島は東京から約一二〇キロ離れた、大島・新島・式根島・神津島・三宅島をふくむ北部伊豆諸島に属する周約七キロの小島という自然環境に位置する。島は円錐形の宮塚山を中心にした面積四、一九平方キロの一島一村の村である。海岸線は切り立った一〇〇メートル級の断崖地形で、僅かに島の北側にやや平坦な一帯があり、ここに全人口が集中している。利島は良港に恵まれず島の北部に突き出た棧橋が昭和六二年に完成し定期船の発着が可能となり、現在、東京竹芝と一日往復の航路が実現している。また従来ふるわなかつた漁業も、最近、基盤整備が進捗し、エビ漁を中心とした水産品水揚量も増加し漁業振興がはかられている。ほかに生業として全国有数の作付をはこる椿畑経営も順調で、現在では食用椿油の商品化が実現しているほか、産地直送のサクユリ栽培も販売額を延ばしつつある状況である。

利島の社会構造・親族組織はこれまで社会学・社会人類学・民俗学的方法による調査がおこなわれ、とくに昭和二〇年代の西垣晴次氏のモノグラフ報告・大間知篤三氏による婚姻形態分析のほか、村武精一・坪井洋文氏による隠居制家族と祭祀関係が昭和三〇年代初頭に調査され、また牛島敬氏によって位牌祭祀と親族組織が論じられたほか、最近では牛島氏を代表者とする筑波大グループによって島世界の空間認識・コスモロジーが調査報告されるなど多角的な分析が試みられている。本報告はこうした過去の分析を踏まえながら最近の生業構造・交通手段

の利便性向上といった社会変化が、伝統保持の側面を顕在化する祖先崇拜・祭祀にどのような影響と変容をもたらしているかという現時点での調査課題に応答したものである。さて昭和二〇年代と比較して大きな変化が指摘できるのは世帯数と人口構成である。昭和五年世帯数八二、人口三八六人を数えたが、その後、世帯数は拡大しつつも人口はやや減少傾向にあり、平成二年現在で人口三一五人、世帯数一五三となり、一世帯あたりの人員も昭和五年が四・七一人なのに対して平成二年には二・〇六人となっている。また島内婚も著しい減少をみている。しかし利島の隠居制は従来からの別居隠居慣行を色濃く残し、若干の同居隠居を含めた総人口に対する比率は昭和初期から現在まではほぼ一貫して総人口の二〇パーセント台となっている。従来から指摘されてきた別居隠居による家族の分節化はいぜんとして機能しているのである。また位牌祭祀においても双系方式による分配がみられた、いわゆる「世代II年齢層制」(村武)が残存し位牌の隠居分配も実施されている。その意味では祖先祭祀は位牌祭祀の形態で厳然としているといえよう。しかし祖先崇拜の儀礼面をみると都市流出者の増加・島外からの婚姻による世代間の意識の変化によって墓地管理などの面に若干の変容が指摘される。盆行事そのものに対する都市流出者の関与は現在でも密接であるけれども、日常の宗教生活における家族間の儀礼的連帯は島流出者の増加と島内婚の量的減少傾向によって変容の兆しがみえだしている。位牌祭祀などの祖先崇拜は隠居制を基盤としつつ、一方でトリオヤ・トリコ制や子

守慣行をふくむボイなどの擬制家族が島の児童によって連続として継承され、成人世帯による漁業経営・隠居世帯の椿畑採集等の家族労働を側面から補完する社会的機能を果たしていることによって温存された要因と考えられる。しかし祖先崇拜の意識変容の原因は都市流出者による日常の島帰属意識の低迷化と若年層の都市流出時に成立する島外婚が原因と推定され、今後、世代交替による大規模な祖先崇拜の変容が予想される。

カトリック学校における女子教育の問題

——教員の意識調査から——

北川直利

近年、所謂「ミッション・スクール」において、カトリック系・プロテスタント系を問わず、教育共同体の形成ということやしきりに提唱されている。この共同体の構成要素としては、常識的に考えて、生徒・教員・職員・管理職などが考えられるが、その中核を成すのは、日常的に直接生徒に接する一般教員であろう。従って、一般教員の集団としての特性が、その共同体の教育の方向性を決定する最大の要素となる。本学会において、この数年にわたって、カトリック学校の教員の意識調査の分析結果を発表してきたが、教員を優先的な調査対象と定めたのも、教育共同体に占めるその重要性の故である。

さて、教育共同体がその教育理念にそって有効に機能するために、教員の意識にある程度の共通性がなければならない。今回の発表は、女子教育の理念とその背景にある女性観について、カトリック学校の教員の間にどの程度の一致があるのか、相違があるとすれば、どのような集団の間なのか、といった点について若干の考察を試みる。

まず、典型的な日本の女性観に係わる「女性は家事を優先すべきか」という項目について、男女別に年齢で三段階に分けてクロス集計した結果が、資料の表Ⅰ・Ⅱである。男性では高年齢になるにつれて、「家事優先」の応答の割合が高くなっている。これに対して、女性では三〇歳以上～四五歳未満の年齢層で「優先不要」を支持する割合が高いのが目を引く。

この三〇歳以上～四五歳未満の女性の年齢層は、その数や地位から見て、カトリック学校の現場において中軸をなし職員室内の世論形成に大きな影響力を持っている。そのうち非信者が六八%の多数を占めるので、次にこの年齢層に属する非信者女子教員だけに絞ってクロス集計したのが表Ⅲである。この世代の応答の特徴が、女子全体の場合よりも一層顕著に現れている。

ところで、カトリック系女子校ではシスターの数は減少しつつあるが、精神的な支柱としてやはり影響力は大きい。そのシスターのみ年齢別にクロス集計したのが表Ⅳである。三〇歳未満はサンプルが過少のため除外した。

そこで、とりわけ管理職に就く可能性の高い四五歳以上のシ

[資料]

「女性は家事を優先すべきか」

Ⅳ 修道女	Ⅲ 非信者 女性	Ⅱ 女性	Ⅰ 男性		
				家事 優先	30 歳未 満
—	41.0	43.8	52.8	不要	
—	53.0	49.8	37.5	優先	
75.0	29.9	37.0	57.5	家事 優先	30 ～ 45 歳
18.8	58.6	52.6	36.6	不要	
80.0	47.0	58.8	65.0	家事 優先	45 歳以上
17.8	50.6	36.0	29.0	不要	

スターと、前述の教育現場の中核を担う三〇歳以上～四五歳未満の非信者女子教員を比較すると、女性観について統計的にかなり大きな差異があることが分かる。つまり、学校教育の舵取り役と、現場での実践者との間に見解の相違がある確率が高いということである。同様の結果は、「純潔教育の仕方は」「自己犠牲の女子教育は必要か」の項目においても認められた。

本来の意味での教育共同体を目指すならば、まずその対立点を互いに直視することから始めなければならない。そして、相互に相手への内在的な理解を深めていくこと以外に、その共同体形成の途はないと考えられる。

聖地ルルドの構成原理

——泉 聖体・聖女の拮抗——

寺戸 淳子

聖母出現を契機に成立したフランス南部の聖地ルルドは、奇跡的治癒によって名高い。この聖地の構成原理を、奇跡の水、教会が聖地の中心的儀礼に定めた聖体崇拜、そしてマサビエルの洞窟で聖母を見たベルナデットという少女に注目しながら考察することが本発表の目的であるが、その手がかりとして「なぜ聖女ベルナデットの遺体はルルドにはないのか」という問いをたてることにする。

聖地は大きく二つの部分に分けられる。

聖母が現れたと言われる洞窟周辺は、私的な祈りの空間になっている。洞窟から流れ出す奇跡の水と、毎日大勢の傷病者が訪れる沐浴上の管理は、教会ではなく、個人の善意に支えられたボランティアの手に任されている。沐浴は現在、新しい生命をもたらす洗礼と意味づけられている。洞窟にはルルドの聖母の像が安置され、代願のロウソクが絶え間なく燃やされており、無原罪の聖母と信徒の対面の場となっている。

洞窟に接して建てられた三層の大聖堂前に広がる巡礼路・広場は、聖地での中心的儀礼である聖体行列の舞台となる。教会

が主導する集団的儀礼であるこの行列の山場は、傷病者の祝福にある。

これらの私的・公的どちらの空間にあっても中心となる参加者は傷病者であり、彼らの存在はこの聖地で高いスペクタクル性を有している。彼らの苦しみにさいなまれる肉体は、受難のキリストと類比されることで、また奇跡的治癒という恩寵を得る可能性があることから、その意義を強調される。

現在聖域の中心にはベルナデットを記念するものが見られないが、彼女はその病に侵された肉体とその苦しみに対する英雄的忍耐により、傷病者の模範として説教でよく語られる。またその生涯は、聖体としての受難のキリストに類比される。傷病者と異なるのは、彼女の遺体が腐敗を免れて聖人の資格を露にし、奇跡の媒体にさえなったと言われることである。現在ヌヴェルの修道院に安置され、ルルドから遠ざけられているのは、この聖人の資格を有した肉体である。

傷病者と聖女の比較にあたり、聖体と、マリアの無原罪の身体を考慮にいれると、興味深い対照が明らかになる。傷病者、聖女のどちらにも、その肉体に、十字架上の受難のイエスになぞらえられる側面と、奇跡に関わる側面とがあった。傷病者の不自由な肉体に与えられる恩寵は、洗礼によって実現される再生として解釈される。一方ベルナデットの遺体に発現しているのは、復活の日を待つ聖人の肉体のそれである。これは無原罪のお宿りと被昇天の、二つの教義によって聖処女の身体にすでに実現したとされる恩寵の発現形態であり、この点で、傷病者

の肉体に潜在的可能性として予感されているものと大きく異なるのである。

キリスト教は、十字架上の受難の身体と復活の身体の、二つの身体モデルを持ってきた。キリスト教の一般的な世界観では、前者がイエスに、後者がマリアに割り振られているが、ルルドでは、前者が広場における聖体の祭儀に、後者が、自らを「無原罪のお宿り」と名乗った聖処女を介して洞窟に関係づけられていると思われる。ベルナデットの遺体の場合、その二つの要素を兼ね備えているために聖地に安置されるのに適さない、つまり、聖女の遺体がルルドから遠ざけられている理由は、キリスト教が有するこの身体的な原理を中心に、聖地ルルドが構成されているためではないかと考えられる。

ネパールにおける習合仏教

Vajrayan の Guvajri

高橋 渉

四世紀以前のネパールについては、史料が無いために「伝承の時代」となっている。そうした伝承はネパール仏教の端緒に仏陀自身のネパール来訪を位置づける。その当否はともかく、ネパールにおいては、この伝承の時代に仏教の初期の形態としての *hina-yāna* が伝来したとされる。次いで *maha-yāna* が

入り、七世紀頃には vajra-yana の伝来があったと言われる。この三派は、ネパール語のローマ字表記では hinayan, mahayan, vajrayan となる。vajrayan は、一般に「バザリヤン」と発音され、[vajra] は「金剛」よりは「雷」を意味し、雷のように強力な「武器」のことだという。

碑文により四、五世紀に始まると見られるリッチャヴィ王朝は、初期は仏教を擁護したが、やがて、七世紀頃にはアームスバラム王のように、仏教徒はカースト制度に反対し、供犠に反対し、ヴェーダに反対する無神論者だとして仏教を排撃する王も現れている。九世紀から始まるマッラ王朝では、十四世紀末のステイティマッラ王が六四種のカーストをネパールに導入したとされるように、歴代の王はヒンドゥー教徒であり、この時代、仏教は衰退する。

十五世紀から小国分立となったネパールは、十八世紀半ばを過ぎてグルカ王国に統一され、現王朝に到るグルカ王朝時代を迎える。ここには一八四七年以降一九五〇年に至る「ラナ専制時代」を含むが、十八世紀後半から二十世紀前半は、ネパール仏教の暗黒時代となる。とくに、「ラナ専制時代」の第一代首相となったジュング・バハドゥール・ラナは、仏教僧院を襲い、経典類を路上に投げ捨てたという。時の英国公使ダニエル・ライトは許可を得てこれらを収集し、母国ケンブリッジ大学に寄贈したと伝えられる。また、チャンドラ・シャムシエルは、仏教僧を国外追放にし、ネワール女性が尼僧になることを禁じる法を制定した。

二十世紀初頭の仏教強圧は、ダルマチャーリア、ダンマローカ、アムリータナダ等をリーダーとする「仏教復興運動」が、既存の仏教に批判的であったとともに、ラナ体制を批判する政治的社会的運動として把握されたために、いっそう激しいものであった。彼ら僧たちは、追放や投獄の苦痛を受けながら、ビルマ、タイ、セイロンなどの仏教国に支援を求め、一九五一年に政権がインドの仲介によって王家に戻るときまで、テラーワダの「復興」を進めたのである。王政復帰後の歴代王たちは仏教に寛大となり、テラーワダは明確にネパールに「復興」ないし根付いた。現在テラーワダの僧院・寺院は、全国で八十ほどあるといい、その内、カートマンドゥク市内に十三、市外に十五を数える。

こうして今日のネパールには、ヒーニヤン、マハーヤン、バザリヤンの三仏教三派があることになる。

ただし、バザリヤンは寺院をもたない。僧職者は、ネワール語を用いてグバジュと呼ばれ、妻帯し、一般に、男子が世襲の形で継承する。グバジュは飲酒・肉食は容認されるが、一方、ニンニク・トマト・ニンジン・ナス・タマネギなどの植物、あひるなどの鳥類は禁忌とされる。魚や、羊・水牛・山羊は、自分が自分のために屠殺したものでなければ食べていいという。牛も差し支えないが、ヒンドゥー教の国だから食べないと語っていた。

グバジュはジャジャマン（檀家）を四、五百戸もち、その家と呼ばれ、あるいは自宅で病氣平癒、命日供養の儀礼を行な

い、また、家の新築、婚姻の日取りの選定に判断を与える。病気には薬物も用いるが、アーユルヴェーダの法とは異なるという。星占いは、出来る者は少ないが、いる。昔はグチ（講）もあったが、今はない。ヒンドゥーの神々を祀り、仏教の経文を誦誦する。グバジュはカーリー神に供儀を行なうダサインの祭りに、一般の仏教徒とは違って、集団の形で参加する。

グバジュはバザリヤンを信仰し、バザリヤンを信仰するネットワークを中心とする人々によって、「グバジュ信仰」が形成される。このような信仰形態は本質的に非組織的の性格をもっており、その点では「庶民信仰」の事例を成すものと言えよう。

メキシコ、カトリック村落、

トラホムルコのメンタリテイの構造

野村 暢 清

トラホムルコのメンタリテイの構造について二つの局面からの分析を試みる。

その第一はカラーと黒白の写真への反応の分析を通してのものであり、第二は村内空間の価値比較にかかわるものである。この両者第一、第二テストに使用される写真を提示する。(久留米大学比較文化紀要にのせる) 第一テストのものはカラーと黒白の写真を使用するものであり、第二テストが村内空間の写

真を用いての価値比較にかかわる。カトリック村落内の諸空間の価値づけ方に関する研究である。これを通してカトリック村落のメンタリテイの構造を分析しようとするものである。その結果は教会、学校、畑(トウモロコシ)を核とする農耕単純社会のメンタリテイが取り出されて来る。

第一テストから述べていく。カラー写真「Ⅰ」「Ⅱ」「Ⅲ」「Ⅳ」を、黒白は一三七八を使用する。

空間、時間、思考構造を分析しようとする場合、非常に細かい主観的なものを客観化しなければならない。この客観化の過程として、写真や絵への反応の細かな主観的な思考や感覚の内容を正確に捉えて分析して行こうとする。写真場面の解釈という局面でコントロールされた反応を、テープで取り、それを全くそのまま記述に変え、主観的思考を客観化しようとする。スペイン語で六〇〇枚以上記述し、それを全くそのまま私が日本語に変える。この様な形で個人のデータを決定するが、これを社会的、集団的な形で使用している。この地域の人々、カトリック村落の人々の反応事例として捉えて行く。第一テストではカラーと黒白を調査の前半では黒白を先に、後半ではカラーを先にして順序変更による変化を捉えようとした。

約一ヶ月の間をあげて、それが前半で反応しようとして後半で反応しようとして全く同じ反応を繰返すものと、写真への反応がその都度変わるものとがみられる。この反応の不変性と可変性の姿は非常に興味ある結果を示している。

この反応の不変性の方向を本研究では、主として考えてい

く。不変化の様態について、写真Ⅰ、Ⅱへの反応を分析した。ミケランジェロの絵と他の絵を組合せたカラーへの反応である。Eloja と Amparo の反応を前者の七月二十九日、八月二四日の反応、後者の八月二一日、七月三〇日の反応を分析した。両者で一点一角をも変えることが出来ない姿を同じく示していた。アダムとエバが禁ぜられたリンゴを食べたが故に、吾々は衣服を着、食べる為に働かねばならず、病氣や老いが、不安と苦しみと死が来つたとする。アダムとエバは吾等と血縁関係にあり、血を同じくする、これらのことは神話などでは全くなく、現実であり、吾々の体験した *reality* であると確信している。ここで取り出されて来たものは集合的な無意識的、ペターンの共有である。集合的無意識的なものの強烈な存在である。これらの絵はカトリック的文化の中核に根底的な処でかわっている。

第二テストは村落空間内の写真を用いての価値比較に関するものである。先の図1のメンタリテイの構造が取り出されて来ている。教会、学校、畑を核とする農耕単純社会のメンタリテイの方向である。ここには *max Weber* も述べたように文化の展開への方向性はないようである。その姿は、学校、社会保証医療、*Segro Social*、畑、役場、市場、工場、健康施設 *Unidad de Deporte* 等をすべて教会、*神 Dios* との関係において理解し捉える姿にみられる。社会保証医療について *sofia* は「神がなおるように望んだらなおるし、神が望まねばなおらない」「セグロに行く時、先ず「私をたすけ給うのは主あなただけ

です」といわねばならないといひ、*Teresa* は、「神への信仰は外の何よりも上位にあります」といひ、「神なしに私は無です」「神なしにセグロもありませんし、サビビア知見もありません」「私にとって教会が重要です」と述べる。これは医療だけでなく、すべての近代的制度に、セグロも役場も畑も彼等の思考は充分にはのりえないのである。私が単純農耕社会のメンタリテイと述べた処である。ほう大な資料からの結論である。(久留米大学比較文化紀要に記述する。)

沖繩の唐尺と魯般尺

窪 徳忠

沖繩県地方には「財、病、離、義、官、却、害、本(吉)」の吉凶八字を記し、または各字の下段を更に四細分し計三十二行を記した、唐尺、唐ジョージとよぶ変わった物差しが、戦前まで全県下に流布し、一般に実用されていた。しかし、その研究は従来皆無に近く、調査も約二十年前に県下の墓制から興味をもった徳井賢の行なったそれのみである。私は彼の調査の刺激からここ二、三年来那覇市、平良市と多良間村、石垣市を歩いたにすぎず、本日の発表は中間報告にすぎない。

唐尺は、現在八重山地区のみで使われ、他の地区では恐らく明治初年以降に内地の建築関係者が持込んだらしい「差しが

ね」、「バンジョウガネ」の裏面に刻まれて残っているにすぎず、実用はされていない。ただ、一、二の建築関係者が、「三の文字を知り、以前魯般尺といい、風水説に關係する物指しで、金庫、門幅、棺桶の計測に使用したと告げた程度であった。ちなみに「差しがね」は現在新潟県三条市、兵庫県三木市で製造されているが、山東省嘉祥県の武梁祠出土の後漢時代の画像石所刻の伏羲が右手に「差しがね」酷似の矩を持つことから推して、その起源は中国であろう。けれども、裏目の八字を刻んだのは多分日本においてのように思われる。大阪城築城に「差しがね」が使用されたとの説がある反面、公慶上人が貞享二年（一六八五）九月二八日夜、江戸で拾って大仏殿修復完成の瑞祥として喜んだ「お拾いの曲尺」（東大寺図書館蔵）には文字は認められないから、文字が刻まれたのは十七世紀末以降となる。この点については後考に俟つ。

唐尺という以上、その起源は中国に相違ない。私は、中国から県下に移住した建築や風水説にくわしい中国人が持込み、のち次第に県下各地に流伝したとみるが、八重山市立博物館現蔵の唐榮（現那覇市久米町）在住の紅氏所蔵本『門開家向風水秘伝』なる風水書に前記八字の記されていること、浦添市立図書館、石垣市宮良殿内、八重山郡竹富町喜宝院現蔵、石垣市登野城在住の某旧蔵の唐尺の裏面所記の文面が、明の『魯般營造正式』「魯般真尺」の条の抜粹であることなどがその論拠である。なお、右の裏面の文面の冒頭の「此真正魯般尺。乃公輸子所製」なる一向から、唐尺は沖縄県下の風水看（師）たちから

「魯般尺」とよばれ、魯般すなわち公輸般の作った物指しと考えられていたことがわかる。

唐尺は県下では神聖視され、以前那覇の仏具屋では唐尺で測って作ったからよい位牌といって販売し、首里汀良町では死者は枕から離れないから、生きている人の枕は死から離れるために、枕の長さを唐尺の離字にあてて作ったという。その影響は「差しがね」に及び、新生児誕生の折には鉄と唐尺とを神前に供えて魔よけとした。多良間村の伝承である。

台湾では、唐尺同型の物差しを「文公尺」、「門光尺」などとよび、門幅、仏壇、椅子、机、窓、扉、戸棚など、住宅關係の一切の計測に使用している。沖縄県地方では、以前は門の幅、床の間、神棚、棟札、墓、棺桶を計測していたが、現在の八重山地方では専ら墓口や門幅に使用する。また、台湾では仏具屋その他で購入できるが、八重山の人々は杉かチャギ（いぬまき）で自作し、紙に写しておいて必要な際に木で作る。そして、便宜上二倍、四倍の尺を作る。

下地壱が先年与那国島で発見した『大雑書』酷似の『宝閣』なる一書には、『和漢三才図会』巻二四、百工具の剣尺の条にみえる称呼酷似の文字が、さきの八字に添書されている。また、松浦琴鶴『家相秘伝集』や片山三郎『建築徒然草』には魯般尺や唐尺なる称呼がみえている。従って県下の唐尺については内地との關係を考える必要がある。今後に残された課題のように思われる。

信仰史の構造

——真如苑の事例——

(1)自由回答の計量分析

川端 亮

実際の宗教調査においては、インタビュー調査がよく用いられてきた。それは、対象となる事例、事象が、様々な要因が複雑に絡み合って生じるような場合、それをあるがままの姿でとらえ、いきいきと描写することによって了解が可能となるからであり、そのためにはインタビューという手法が、有効な方法であるからである。

しかしインタビュー調査は、その長所であるからこそ生じる次の二つの欠点が指摘されてきた。それは、事例の代表性と分析の客観性である。

このようなインタビュー調査の欠点を補うことができる方法として、真如苑を対象にした質問紙調査の中から自由回答項目を分析した結果を報告する。

調査対象は、真如苑の霊能者全員で、分析に用いた質問項目は、大乗、歓喜、大歓喜、霊能の四段階のそれぞれの時点で、最も重要な取り組みは何であったかについての自由回答である。

自由回答は、調査者が押しつける選択肢による回答と異なり、回答者のまさに自由な生の声を聞くことができるという利点があるが、そのアフターコードがわずらわしく、利用されることが少なかった。しかし、コンピュータの発達によって、データを計量化する際に必要な手作業、つまり、コーディングに伴う作業の負担はかなり軽減される。

今回は、富山大学の佐藤裕氏が開発した自由回答自動コーディングプログラム、「AUTOCODE」を用いて、コーディングした。これは、文字入力されたデータの中からコード化が必要と思われる部分を抜き出し、その文字列が、回答文中にあれば1、なければ0にコードするものである。

自由回答の中から極端に少ない文字列、意味のない文字列のぞき、四九〇の文字列を選び、それらをまとめて四五のカテゴリを設けた。

四つの段階を通じて回答の多かったものは、「教主さま」、「双親さま(教主夫妻)」、教義上重要な「両童子さま」、「教え(教え、教学、み心、御教えなど)」、「宗教用語(常楽我浄、拔苦代受、顕幽一如、上求菩提、世間法、如来法など)」や、「家族・親戚」、「その他の人(他人、相手、他の人、周りの人など)」、また、取り組みの内容と考えられるものは、「おまかせ(生涯かけて、絶対帰依、命をかけて、貫くなど)」、「とらわれのない心(我、自分の足りなさ、自分をたてたい、本性、心癖、とらわれ、執着、傲慢、反発など)」、「感謝」、「よろこび」、「祈り」、「経・部会(お導き、お教け、所属、経親、部

会、部長、集会など」などであった。

このように、まず最初の段階としては、単語を意味から、文脈からできるだけ切り離して考える。最初の段階で、私たちの日常生活上の言葉の意味、世界観から言葉の関連を考えることができるだけ排除するのである。ともに使われる言葉によって変わってくる言葉の意味は、言葉を切り出した後にその言葉同士の関連の中から考えていく。

言葉の関連の分析の最も単純なものとしては、ジャッカードの類似性測度を用いて、各コード間の関連を調べた。また、それを洗練された形で示すために一五のコードのジャッカードの類似性測度を計算した類似性行列を順序尺度として扱い、非計量多次元尺度構成法を用いて、分析を行なった。その結果、大乘から靈能の段階へと靈位が高くなるに従って、関連が薄くバラバラの取り組みの内容の間の関連が高まり、「教え」を中心にいろいろな取り組みの内容が結び付けられていくことがわかり、靈能を相承する段階では、複雑な結びつきをしていることが明らかになった。

信仰史の構造

——真如苑の事例——

(2) ライフ・ヒストリーによる分析

秋庭 裕

真如苑における「靈位向上」は、人間存在の苦難からの一つの脱却のメソッドである。真如苑における現世肯定的な救済観は、日本の宗教伝統に通底するもので新奇なものでない。ユニークなのはそれを「靈位向上」として定式化したことにあるだろう。「靈位向上」とは、真如苑における篤信者の実践、つまり「歩み」の範型である。「抜苦代受」によって特定の具体的な問題を解決し、ご利益から解放放たれて、つまり普遍的な救済に目をむけることのできる教徒は、「歩み」を実践する「一如教徒」である。「靈位」は、大乘・歡喜・大歡喜・靈能の四つの階梯からなっていて、靈位向上とはこの階梯を昇り、靈能を「相承」すること、つまり「靈能者」になることが目標とされる。しかし、真如苑において靈能を獲得するとは、達成というより持続的な過程なのである。

さて、靈位向上における一如教徒の生々しい体験を疎外することなく、この「生きられた世界」という全体に、明確な「形」を与えることは可能だろうか。試みに、靈位向上のリアリティ

「一を、「物語的生活世界」として捉えてみよう。社会認識は生きられた経験の全体性から出発するが、この「全体性」は、物語では、時間を統合形象化することで作り上げられる。物語的生活世界は時間的全体性に由来する。物語は時間にかかわる社会認識のモデルなのである。

真如苑において、原型となるのは「両童子と拔苦代受」の物語であろう。両童子とは教祖夫妻の長男と次男のことである。長男教導院は一九三六年に二歳にならずして亡くなったが、この年教祖夫妻は専業の宗教家として歩み始めたばかりであった。長男の死は「抜苦代受」に形を与える発端となった。「真如み教え」は「因縁切り」の教えであるという表現がなされるが、悪因縁に苦しむかぎり、どんなにありがたい教えであっても、苦しみのただ中にいる人は聞く耳をもたないから、まずこれを取り除いてやること。これが「抜苦代受」である。

「苦を抜き代わりに受ける」のは、真如靈界に常住する教導院と真導院である。真導院とは、一九五二年一五歳で他界した次男のことである。教導院の「帰幽」が抜苦代受の発端を開き、真如靈界の「確立」の基礎となったとされているが、これに加え真導院の「帰幽」が、抜苦代受の働きをいっそう安定したものにし、ここに抜苦代受は完成したという。今日、靈能者が「接心」において、靈界と安定したコミュニケーションを保つことができるのは、両童子が靈界を静謐に維持することで初めて達成されたと理解されている。

教えのために幼い命を捧げた子供たち。教えのために、他の

多くを救うために、我が子の命を捧げた父と母。両童子と抜苦代受の物語は小さな物語である。しかし、その小ささゆえに、また伝統的な親と子の家族の愛の物語を極限に結晶化させたゆえに、この物語は「真如み教え」の全体に形を与え現前化する原物語なのである。

両童子と抜苦代受の原物語をめぐって、霊位向上に励む一如教徒は、個々の物語的生活世界を生き、パリエーションを産み出している。共同報告者川端亮がAUTOCODEによって折出ししてものは、真如苑の伝統のなかで蓄積された、これらの霊位向上の物語のプロット、あるいは物語論的行為範疇に他ならない。本報告では、AUTOCODEを用いて得た「感謝」「家族」「両童子さま」「双親さま」「おまかせ」「教え」「とらわれのない心」などの主要なプロットをもつ、霊位向上の物語を紹介した。

本報告は、一如教徒の歩みを「具体的」な物語に置き換えることではなく、物語をモデルにして霊位向上という抽象的全体そのものに肉薄しようという試みである。霊位向上、あるいは「歩み」は、「物語」によって暗示的に表現されるのではなく、「物語」を道具に直接的に表現されるべきである。

韓国のキリスト教とシャーマニズム

——「祈禱院」における「神癒の能力（スニョク）」の継承と教会——

刈上 恭子

一九八〇年代後半から今日にかけて、韓国ペンテコステ教会の周辺で「祈禱院」を名乗る女性キリスト者の神癒集団の出現が相次いでおり、今日「祈禱院」とは、シャーマニズム化するキリスト教の代名詞となっている。韓国キリスト教が爆発的急成長のただ中であつた一九七〇年代は教会付属の祈禱場であつた祈禱院が、近年、「神癒の能力」を授かつた女性院長が率いる単立の「祈禱院」となつて、教会から離れたところで簇生するようになり、キリスト教の中にシャーマニズムを漲らせている。「祈禱院」をめぐる近年のこのような動向は、韓国キリスト教の神癒の担い手が、「鬼神祓い」を行う教会の牧師から、「神癒の能力」を用いて聖霊による癒しを行う「祈禱院」の女性院長に切り替わつてきていることと関連するものである。

神癒から教会の牧師が遠ざかつてゆく一方で、女性院長を擁する単立の「祈禱院」が神癒を引き受けるようになってきている今日、韓国のキリスト教における牧師と女性院長の関係をめぐつて、新たな動向が生じている。

韓国でソウルを中心に教会を上回る勢いで大型化を遂げた祈禱院は、教会との関係を配慮しながらも、組織上は教会に属してはいない単立の「祈禱院」である。ところが、近年教会の周辺で簇生している「祈禱院」が、教勢を伸ばしてゆく過程で、大韓イエス教長老會から認可され、長老會教会の周辺に配置される例が目立つようになってきている。牧師はシャーマニズムがかった神癒には手を出さずに教会のフォーマルな活動に専念し、病氣治しを望む患者は長老會公認の「祈禱院」に送り込む、そして「祈禱院」の方は教会のネットワークに乗じて患者を獲得し、患者の病氣を治してから教会に送り返す、またそのことが信者の側の需要に応え、教会の教えを確かなものにしてゆくことにつながつてゆくのである。今日の韓国教会と「祈禱院」は、互いに分業体制をしいて各自の領分を尊重し、必要に応じて相互に引き立て合い、そうすることによって双方の最大限の繁栄をはかろうとしているようである。

このことは一見、教勢拡大のために両者がとつている現実的戦略であるようにも思われるが、このような韓国キリスト教の動向には、韓国のキリスト教におけるシャーマニクな靈力の流れに関わる問題も含まれているかと思われる。この点をさらに追求するために、本報告では「祈禱院」が大韓イエス教長老會と公的な関係をとり結び、教会の背後でシャーマニズムを顕現させるといった今日の韓国キリスト教の動向に潜む、キリスト教シャーマニズムの靈力の布置連関を、江原道Y郡T祈禱院——江原道Y郡の山中に拠点を置き、I院長の「神癒の能力」

が、祈禱院の分院で神癒を受け持っている院長の娘P氏と、ソウルの大韓イエス教長老會教会R教会の担任牧師となっている院長の息子P牧師に等しく受け継がれており、I院長の「神癒の能力」が代々院長の子孫にそのままの形で伝わってゆくと思える——の神癒を取り上げて考察し、「神癒の能力」をめぐる男性と女性すなわち牧師と女性院長の関係、および「祈禱院」における「神癒の能力」の継承の問題に言及しながら、キリスト教シャーマニズムの霊力の流れを解説してゆきたい。

現代女性の宗教意識

——他宗教理解と宗教多元主義——

中村 恭子

現代日本の宗教界において他宗教理解と国際宗教協力は、現代世界の要請に応える宗教教団の掲げる目標として広い支持を集め、民間レベルの国際協力に資金と人材を提供していることは周知の事実である。新旧を問わず、宗教教団は、これらのスローガンによって形成期から維持期に入ると沈滞しがちな教団に方向を与え、また国内の他教団と友好関係を結ぶことによって、相互の勢力圏を侵さず共存共栄を目指すというメリットを理解している。一方、世界の諸宗教内には原理主義的傾向も著しく、それが宗教の多元化を阻止し、人種問題と複雑に絡み合

って、争いを繰り返しているのも事実である。本報告は、このように変動する現況における両教団の女性信者がどのような意識を持っているかを調べるために、本年四月に実施したアンケート調査の結果にもとづくものである。調査対象グループは、キリスト教日本聖公会の教会と、日蓮宗系新宗教教団立正佼成会の東京と地方の教会と同会の教学学校生である。本来、女性を対象にした調査であったが、比較のために少数の男性の回答も得た。「現代女性の宗教意識」と題したこのアンケートの全般的報告をここでは不可能なので、アンケートのなかのサブ・テーマの一つ、「他宗教理解と宗教多元主義」を、この報告のテーマとして選んだ。キリスト教も日蓮宗もかつては救済を自教団のみに限定し、他教団を排除した歴史を有する。今日、この強い排他主義はキリスト教の主要な教会からは姿を消しているが、水面下に潜在し続け、ファンダメンタリズムを奉ずる教会ではいまだに盛んである。一方、法華経信者の絶対的信仰、特に日蓮の排他主義は、仏教伝統内では稀に見る激烈さを持っている。

他宗教に対する関心は、聖公会信者より佼成会信者のほうが強い。これは佼成会が内外の諸教団と宗教協力、国際平和などの運動を通じ活動してきたことよって、信者の世界も広がっていることが判る。聖公会の国際交流は同会の世界組織内で行なわれることが多いと思われる。しかし、他宗教の理解度を尋ねると、聖公会の一七％が仏典を、佼成会の一七％余が聖書を読んでいたことが判った。この数字は聖公会信者で家の墓が仏

教寺院の墓地にある人の数とも一致する。ついで、他宗教に対する見解を尋ねると聖公会の七割弱は、自己の信仰の絶対性を述べる。どの宗教も帰するところは同じと考える婦一主義的な人は、聖公会にはいないが、倭成会には二割弱みられる。自分の宗教が優れていると考える人は聖公会と倭成会学林では数%にすぎないが、倭成会の中・高年層では三割程を占め、目立っている。すべてのグループにおいて二、三割を占め、学林の若年層で半数を占めているのは、私にはこの宗教がびったりする、という意見である。これが若年層によって選ばれているのは、かれらのほとんどが倭成会の信仰を家の宗教として育ったこと、入信がまったく自然であったことによるのではないだろうか。キリスト教と新宗教は、日本においてははもともと個人性が強い信仰、即ち、自己の意志によって選択した信仰と考えられたが、それが世代を重ねて家の宗教になり、既成化していく過程を目のあたりにするのである。倭成会の近代化国際化路線にもかかわらず、女性信者の多くは家族中心主義を脱していかないと思われる。両教団は伝統的教義の再解釈、再構築を推進しなければ、宗教協力も行動のみの独走になり、信者の意識はとり残される状態も起こりうると思われる。

三河・鳥羽の火祭りについて

成河峰雄

愛知県幡豆郡大字鳥羽に鳥羽地区全戸を氏子とする神明社がある。平安時代・大同年間（八〇六一―八一〇）の草創といわれるが、縁起由来書などは昭和三年の火事で焼失している。この神明社の年中行事に旧一月七日（現在は新暦二月第二日曜日）「鳥羽火祭り」といわれる神事がある。この火祭りは他の日本各地に見られる火祭りとは比べて、特異な性格を持っており、研究対象とした。

鳥羽火祭りについては江馬務「日本歳事記全史」（昭和二四年）、『日本民俗地図Ⅱ』、『解説書』（昭和四六年）、平凡社・日本歴史地名大系『愛知県の地名』（昭和五一年）などに記述が見られる。それ以外に幡豆町在住の教諭が聞き取りによって書いた文章が二つある。その他、今年平成五年に愛知県、中京テレビが撮影編集したビデオがある。詳細については以上の資料では判らないので地元在住の人（深谷定則氏）からの聞き取りを行なった。

鳥羽火祭りを概観すると、火祭りを行なうに当たって鳥羽地区を東西に分けて西側を福地、東側を乾地と決められている。福地、乾地それぞれ一名厄年の男（数え年で二五歳）が選ばれ

真男となり、一二月三日夜から当日の一月七日まで神社に「おこもり」する。その間、家族と別火し、朝・昼・夜と一日に三度水垢離する。真男と宮係は祭りの二週間ほど以前から火祭りに使うすすみの支度をする。火祭り前日午後になってすすみを福地・乾地各一基作る。すすみの作り方は真ん中に神木（枡の枝）（長さ一二尺。間年は一三尺）を入れ、回りにカルカヤ（最近はススキで代用）を置き、その周囲に青竹（男竹）六〇本を巻き逆田筒状にする。最後に藤蔓を二ヶ所（胴藤、二の藤という）、根本に十二縄というものを付ける。すすみができあがると、公平を期すためになわでくじ引きを行い、福地・乾地それぞれのすすみが決める。そののち、神主が御幣を先端に付けた女竹を二本すすみの先に付ける。その後、すでに掘っておいた穴のところまですすみを運び立てる。祭り当日、午後三時頃真男と奉仕者は禊姿になって神社から近くの海岸まで歩き、海中に入って禊する。午後七時三〇分頃になると、真男と火付け係は神社でお祓いを受け、その後、真男、奉仕者は全員塩で清められる。そして、すすみのところまで行き、お祓いを受けたならば、神社備付けの火打ち石の火ですすみに点火する。すすみから早く神木、十二縄を出して神前に供えた方を勝ちとする。

福地が勝てばその年は豊作、乾地が勝てば凶作・異変が起る。燃えるときの風の向き、燃え具合によってもその年の氣象を占う。

鳥羽火祭りの構造的特徴として、第一にすすみ、神木、十二

縄、ゆすり棒・払い棒（ともに火祭りの道具）における長さ、本数はその一年を象徴する。例年は一二、間年は一三とするのである。一年の長さを長さ、本数で表すというのは当地住民の時間に対する観念の一端を語るものである。第二に、柳田國男がいう競技型年占であるのにもかかわらず、住民全体が福をもたらす福地の勝ちを望むことである。

しかも、その実、福地が通常勝ち、乾地は十年に一度勝つ程度である。その原因はすすみの位置の地形条件、例年の風の方角、漁民が福地に多いという条件が重なっているためと見られる。乾地が勝つときは風の方向などが例年と変わるなど異常条件が起こったときである。それにしても一〇年に一度程度乾地が勝つことは不可解な神秘に包まれた出来事であり、鳥羽火祭りは地元民がその年の豊凶を神意によって知る伝統行事である。

日本各地で旧一月七日には鬼火、鬼追い、鬼払いなどが見られるが、当火祭りにはその要素は全くない。豊橋市神明社・旧一月一四日の榎玉神事にフク地・カン地の間による競技があるが内容の上では関連はない。

分裂病の宗教病理

西村 康

人間は、物質的肉体を「場」として機能する有限な存在であり、いかなる人間もその制約をまぬがれることのできない「死への存在 (Sein zum Tode)」である。そうした存在であるが故に、人間は永遠なるものへの志向性をもち、それが宗教ないし宗教的なるものとして表現されるということも可能であろう。宗教は、近代合理主義との摩擦や矛盾をほらみ、一方では日常性を超えつつ、他方では近代社会の規範 (moral) をその根底において、あるいは高みから規定し、日常生活を支配している。狂気は、近代合理主義が支配する以前においては、しばしば「聖なる場」が与えられていたが、近代合理主義のもとでは近代的理性と日常的社会規範からの超脱の一形式であるということができる。

宗教精神病理学は、異常精神現象としての信仰の病態の解明を旨としたこと出発点があり、今日では宗教的内容の病態を現象学的・人間学のおよびトランス文化精神医学的にその理解を深めようとするものであって、決して宗教を病的なものとして精神病理学から説明・解釈しようとするものではない。

精神医学的病態のうちで、とくに宗教と深くかかわっている

のは分裂病である。従来は宗教的神秘体験と分裂病体験の対応性を「超越的な他者にかかわる特有な観念体系」という点でその親近性が論じられる(宮本忠雄)など、その対象となったのは、分裂病のなかでも幻覚、妄想を主症状とする妄想型分裂病や不安——至福精神病などの非定型精神病 (atypische Psychose) であった。そして妄想型分裂病、緊張病と並んで分裂病の三大亜型のひとつである破瓜病は、破瓜期(青年期)に発病し、能動性減退、感情鈍麻、思考減退、自閉傾向を最も顕著に示し、慢性かつ過程性の経過をたどり人格荒廃 (Blödsinn) に至るとされ、生憎気ざかりの時代のひねくれ (Verschrobeneheit) と独特の荒唐無稽な馬鹿げた感じ (Aberheit) によって特徴づけられたものであり、長い間この破瓜病こそが、宗教を含めた文化に影響されない分裂病の純粹型で、時代と文化をこえた普遍的に存在する分裂病であると考えられてきたのである。

しかし近年になって荻野や西村が、現象学的精神病理およびトランス文化精神医学的視点から、破瓜病者の Versteigtheit (思いあがり、上昇しそこない、自閉的誇大性、奇矯、自負、うぬぼれ) の存在様式と形骸化した内閉的な自己完結的文化との親和性を指摘し、破瓜病も文化の影響を受けない過程性疾患とのみの規定をするわけにはいかないことを論じている。

そこでここでは、報告者が治療的にかかわった具体的な二例の事例を紹介し、分裂病の典型といわれてきた破瓜病者の宗教的病態の内実と宗教へのかかわり方を見ていくことにする。

〈事例1〉V A 25歳 男性 破瓜病

東京にて生育。一四歳時、M教団（新々宗教）に入信し、青年部幹部として活躍。

二一歳時「悟りをひらいた」と退団。その後、頭重、無気力状態出現。

二三歳時、幻聴、注察妄想、不眠出現。

二四歳時、不眠、無為、自閉、夜間徘徊、思考伝播、幻聴のため八カ月間精神科病院にて入院治療。

二五歳時、超大宗教創設し、世界統一政府を樹立し、自分は宇宙の中心の神となって太陽を支配する（神妄想 Gotteswahn）。

〈事例2〉V B 三九歳 男性 破瓜病

青森県にて生育。高校生のときより無為、自閉の生活がはじまる。

三八歳時、不眠のため精神科医療を受ける。

三九歳時、シャーマンの加持祈禱を受け憑依状態となり、

シャーマンとの関係を深める。父親の病告知をBが受けるエピソードを契機に昏迷状態となり、その後キリスト教と仏教を統合支配するカミ妄想を抱く。

従来その概念はないと言われてきた神妄想 (Gotteswahn) や破瓜病者の Albernheit, Verschrobenheit, Blödsinn の意味方向と Verstiegenheit, hubris の人間学的理解や宗教的世界観の可能性について論じた。

台北市における葬儀

および墓地の現状について

村上 興匡

台湾は、原住の民族をはじめ、北京からの漢民族のほか客家と呼ばれる人々など、複数の民族からなる多民族国家である。そのため台湾で行われている葬儀のあり方も多種多様であるが、一般に、亡くなってから三〇日から五〇日ほど喪家そばに幕屋を張り、供物で飾って喪に服す。その最終日には盛大な葬儀を営むが、楽隊や儀仗隊で葬送するなど、極めて大がかりなものとなっている。台北市当局はこうした葬儀習慣は、やめるわけにいかない文化伝統として部分的には認めているものの、現代社会にそぐわない煩雑で余分な部分は排除して簡略質素な葬儀へと改善していこうとする。

台北市現有の墓地の多くは、日本の殖民地時代からのもので、企画的につくられておらず、方向などもバラバラで、不気味できたらしい印象を与えるものであった。こうした無秩序な墓地開発は景観を破壊し、山林による保水など安全面にも悪影響を与えている。また墓地が住宅地のすぐそばまで迫っている。こうした濫乱が生じるのは、依然として「入土為安」（土に入って死者が安らぐ）や風水などの迷信が信じられており、

先祖がよい墓をもつことで子孫もより幸福な生活をおくれるとの考え方が残っているためである。また不法商人が禁葬区や保護区を墓地として開墾し、何も知らない人に売つけ、トラブルを生じるといふ事態もおきている。台北市はこうした濫葬の蔓延を防止するために、専門の職員によって濫葬処理執行班を組織して法律的に取り締りを強化するとともに、時代にあわぬい習俗をやめ、生活環境の美化によってこそ子孫に幸福な生活をもたらされとの啓蒙活動をすすめている。

台北市殯葬管理処の前身である台北市立殯儀館は一九六五（民国五四）年に設立されたが、その後の工商経済の発達による都市人口の激増によって徐々に事務が間に合わなくなり、一九七八年に台北市第一殯儀館に改称した。同時に、台北市第二殯儀館を設立し、共同で台北市の葬儀業務と墓地管理の仕事を担うこととなった。その後、サービス項目が増加してきたために一九八九年九月三〇日に、両殯儀館を合併し台北市殯儀館管理処を設立した。

第一第二殯儀館をあわせると二の大小会場がある。葬儀費用は四ランクにわけられ、式場費は平日、淡日（閑散日）、曜日（繁忙日）によってさらに三つのランクに分けられる。曜日は平日の二倍、淡日は三割から四割となる。儀式が集中するのは、陰陽五行説によって葬儀を行う吉日が決められるためであるが、台北市はこれを迷信として、それ以外の日に葬儀を行う場合、推奨する意味で費用を安くしている。

台北市の公共墓地は五九ヶ所あるが、ほとんど一杯である

か、埋葬を禁じられている。富徳公墓は全市唯一申し込める公墓であり、全部で三万坪、六千基の墓地がある。料金は二坪で六千元、四坪のもので二万二千五百元であり、やはり小さい墓地を推奨している。通常の墓地の他に輪葬式公園化墓区を設けている。これは墓地の坪数を統一するとともに、埋葬後七年目に拾骨し、同一区画を次の者に使用させることによって土地利用の効率化を計っている。

富徳公墓内は富徳壺骨楼があり、土葬の後拾骨した骨や火葬にした骨灰を収めることができる。これは地上五階、地下一階の古典式楼房建築の建物で、約七万体的骨および骨灰を収容可能である。拾骨した骨や骨灰は、それぞれ骨罈（瓶）や骨罐（壺）に入れて封をした上で、納骨ロッカーの中に収納される。ロッカーは規則正しく並べられ、衛生的である。納骨ロッカーの使用料は、台北市民に限り無料であるが、市外居住者が使用する場合、骨罈用で一萬五千元、骨罐用で五千から八千元が必要となる。

火葬場は辛亥路の第二殯儀館と同じ所にあり、一九九一年頃に建て直された。アメリカ製の竈を使用し、遺体を焼いて出た煙をもう一度焼き、臭気が外に出ないようにしている。日に四〇人を火葬することが可能である。台北市は費用と土地を節約するため火葬を推奨しており、一九八九年八月一八日より火葬費用は全額免除している。市の作業数をみると、一九八六年に土葬、火葬は二九％と七一％であったが、一九九〇年には九％と九一％となっており火葬作業が徐々にふえてきているのがわ

かる。

以上みてきた台北市の葬儀と墓地をめぐる状況は、多摩霊園や瑞江火葬場がつくられた大正末から昭和初期にかけての東京市の状況と極めて酷似している。しかしその一方で、北海福座が淡水につくっている北海福座霊園をみると、坪あたり一二万円と高価であるのにすでに六百基がうまっており、しかもその三分の一にあたる二百基は寿陵（生前墓）であるという。台北市の方針とは逆に、自己の葬儀や墓のために多くの費用をかける傾向がはっきりみうけられる。こうした墓をめぐる状況は、むしろ今日の日本、とくに首都圏の状況と類似している。

イエスの方舟にみる宗教的語りの特質

萩原修子

共同体は存立根拠となる「語り」を有し、それゆえに一個の自律した集団として存立しつづけていくことができる。イエスの方舟は、キリスト教会批判、家族制度の否定から聖書をテキストとして「おっちゃん」こと千石剛賢を中心に集った集団である。彼らは事件を契機に、新しい形の共同体と見做され、今に至るまで一〇数年以上共同生活を続けていく。しかし彼らを、果たして「共同体」と呼びうるであろうか。私は、彼らの集会にはほぼ二年近く参加して彼らの語りを採集しているが、常

に彼らはいかなる集団であろうか、という問いを抱きつづけている。今回、彼らの「語り」の特殊性を形態、内容から随時大規模な宗教共同体であるエホバの証人と比較しながら考察し、それを通して上記の問いにアプローチする。

彼らの語りの形態は、もっぱら「声」である。つまり語りを「おっちゃん」が生成する際も「啓示」という声の形で、伝達の形態も「集会」という「おっちゃん」の「声」の場への参加が強調される。こうした「文字」よりも「声」という選択は意図的に為されたもので、悪魔の考えである「人間の考え」を介入させることになるがゆえに「文字」は排され、「神の考え」を一義的に伝達する「声」を優先させる。彼らは、したがって驚くほど、文字によって「語り」を固定させることをしない。

「今、この場」の声が重要であるという彼らの姿勢は、そのまま語りの内容に直結している。その内容も、「今」の重要性のみが説かれ、過去、未来は否定される。通常、社会的に経ていくとされる結婚、出産など、死に至る過程を否定することに示されているように、社会的な時間軸を拒絶して、唯一確かな「今」救われること、つまり「死」が消えることを目指す。

「今」、この瞬間に救われれば、死に向かっている時間軸を逸脱できるのである。このように、彼らの語りは、社会共通の時間認識である「社会的時間」を拒絶して、「今」この瞬間の永遠性が強調されているのである。来たるべき終末に向かって流れる時間を前提とし、社会的時間から逸脱しないエホバの証人の時間認識とは明らかに異なっている。方舟のいう終末とは、個

個人の「自分（人間）の考え」が終わるとき、そして社会が住みにくくなるということであるゆえ、社会的な時間軸にある「終末」ではない。社会的時間における個人の終末同様、世界の終末も否定されている。「今」の永遠ゆえにこうして「社会的時間」は拒絶されているのである。以上のような「語り」の特質をもった集団は、「エホバの証人」に対するがごとくに「共同体」という名称を冠するのは妥当であろうか。彼らの語り通り、「今」しかない存立の危ぶまれる集団が「共同体たりうるか」ということである。キリスト教会、家族制度など既成の「共同体」を批判した結果、生じた集団であるからといって、そこに新しい共同体の可能性は見えても、即座に新しい共同体とはいえない。そもそもナンシーも「不死の者たちの共同体はありえない」というように、「死者」をもたず、すなわち「死者」を媒介とせず、「死」そのものの否定から成っている集団は、果たして共同体といえるのだろうか。共同体でないとするれば何なのか。

この事例からわかることは、集団の保持する語りの形態が声から文字に、内容が社会的時間と妥協していく方向に進み始めたら、共同体として社会的に存立しつづけることを志向し始めたということである。イエスの方舟においてここ一年あまり「文字」という形態をとる割合が増え始めたという事実を考えあわせるなら、既成の共同体批判から集った集団が、「共同体」を形成しつつある過渡期にいる状態として、現在の「イエスの方舟」は位置づけられよう。

新宗教運動の展開過程における女性たち

薄井篤子

新宗教は教義はもちろんのこと、集団規模や既成教団との関係などによって多様に組織を持っていることは言うまでもない。本発表では特に巧みな組織展開によって発展した創価学会を対象とし、創価学会婦人部が全体組織の展開に応じてどのような活動を行なったかを考察することで女性と組織の問題を検討したい。

創価学会は昭和五年に初代会長牧口が設立した創価教育学会にはじまるが、次第に宗教活動を主体に展開していった。戦後、昭和二六年第二代会長戸田はそれまでの組織形態を改め、折伏活動によるタテ線組織を形成した。戸田会長は就任直後、各部に先駆して婦人部を結成した。それまでも各支部に婦人部は存在していたが、独自の活動はまだ目芽えておらず、各支部長の指導下で座談会や折伏に努めていた状態であった。はじめ一同に会した婦人たちは「女性の力は偉大」「妙法流布の歴史に輝く女性の一人となれ」という戸田の励ましを受け、それまで個々の生活苦を乗りこえんとする精一杯の宿命転換から、「広宣流布」という目標に向かっての組織立った行動に踏み出した。その後青年部を中心として全国に折伏活動が展開してい

ったが、婦人部の活動はこの支部でもめざましかった。草創期の特色として強盛な信心と活動力を持つ人が支部から組にいたるまで長をになっていったため、各組織の長として活躍する婦人は少なくなかった。単に折伏活動だけが婦人の活躍分野ではなく、序々に教学にもとり組んでいったが、そこには新しい時代の婦人としての意識が信仰活動に結びついていたことの証拠でもある。

昭和三五年池田第三代会長の誕生に伴い青年部出身者が各組織の幹部に就いた。一方、躍進していた婦人部は新会長の誕生に際して一層熱心となり《池田会長と共に》という行動理念の上に立つ筋金入りの婦人部を目ざして展開した。池田会長は「婦人部に与う」を発表し、「婦人は一家の太陽」「自在に振る舞え」「地道に家庭を守り」「一般社会の人々からも信頼される女性に」と語り、婦人部員は誰もが自分に与えられた指針と受けとめた。

創価学会が熱心な折伏活動から文化活動・社会活動へと方針を移行するにつれて、婦人部たちも行動第一主義の「広布の母」から「盤石な家庭」へと重点を移していく。第五代婦人部会長には初の男性が就任し、「女性の使命・特性を生かした」婦人部を目指した。それは家庭の平和と社会の平和を築くことを示していた。

こうした社会性・地域性の強調は、昭和四五年に確立した地域ブロック体制に呼応するものであった。婦人部は「母性」や「平和」を女性の特性として掲げ、その実践のために細かな組

織化をはかり、考えて行動する婦人部へと至る。そこには広布の母とは異なった世代の参加に伴い、問題関心や信仰との関わりなど多様化する婦人の生活の有様に対応するものでもあった。

昭和五一年創価学会インターナショナルが結成され、以後国際社会の平和に重点が置かれている。婦人部も「平和は母の願い」というスローガンのもと昭和五六年創価学会婦人平和委員会を設置し、婦人と平和を考える講演会、反戦展、戦争体験証言集の出版活動を展開している。

創価学会の会長たちは「婦人訓」「婦人抄」等によって絶えず女性の特性を差異化し、価値を付加していくことで婦人部を強固な組織に築き上げた。宿命転換から広宣流布の母、そして教義を学ぶ新時代の女性像は折伏活動の推進力となり、「家庭の母」像は地域社会に承認される方向を、さらに「母は平和の大地」は環境運動・平和運動の基幹を成している。女性の特性を最大限に生かした独自の組織活動が創価学会全体の展開過程と呼応しているのは、全体は部分に優先し、部分は所与の持ち場を徹底するという秩序原理が働いていることによる。その和合ヒエラルヒーの原理が性差や性役割の社会組織化に作用していることが、創価学会の婦人部の活動史から明らかになる。

新宗教信者の平和意識

ロバート・キサラ

一九九二年一月から一九九三年三月に掛けて、七つの新宗教団の信者を対象として平和意識に関するアンケート調査を実施した。調査の対象となった教団は日本山妙法寺、創価学会、立正佼成会、松緑神道大和山、修養団捧誠会、白光真宏会、および真如苑であった。

アンケートの質問は主に、実施した当時課題になっていたものを中心に、第二次世界大戦への反省意識、あらゆる武力行使を絶対的に拒否する平和主義の度合い、および平和を実現する手段と活動、という三つのテーマに添ってまとめられる。また、回答者の性別、年齢、教育水準、職業、入信年数、教団内の役職の有無という基本的な情報に加えて、憲法に定められている象徴天皇制および憲法の第九条に関する質問がアンケートに含まれている。

アンケートは教団の集会や式典の際に、あるいは教団の広報部などを通して配られたが、すべては用意された返信用封筒で返送された。日本山妙法寺では、東京近辺で一〇〇部が妙法寺の寺院に訪れる信者に配られ、その中三一部の回答が得られ、回収率二五・八三%となった。創価学会では、教団の広報室を

通して計五〇〇部が一〇〇部ずつ教団の女子部、男子部、学生部、婦人部、壮年部に配布され、三三九の回答が得られ、回収率は六六・一八%となった。立正佼成会の場合、一九九二年一月八日に行われた成道会式典の際、五一〇部のアンケートが配られた。その中から三五六部の回答が得られ、回収率は七〇%となる。松緑神道大和山の場合、四〇〇部は教団の本部で開催された研修会の際に配られ、その中一七三部の回答が得られ、回収率は四三・七五%であった。修養団捧誠会では、計四〇〇部の中一〇〇部は新潟支部で、約一五〇部は一九九三年一月七日東京の本部で執行された成人の日の祝典で配られ、残りの約一五〇部は教団の壮年部および「みのり会」で配布された。その中から二一〇部の回答が得られ、回収率は五二・五%となった。白光真宏会の場合、東京近辺の支部集会以、および千葉県市川市の本部で毎日曜日に行われる統一会の後、帰り道で計二二〇部のアンケートが配られたが、五七の回答が得られ、回収率は二五・九一%となる。真如苑の場合、アンケート四〇〇部は一九九三年一月に東京都立川市の本部で行われた研修会で配られ、二八六部の回答が得られ、回収率が七一・五%となる。全体的に、配られたアンケート二五四〇部から、一四五四の回答が得られ、回収率は五七・二〇%となる。

今回の発表では、細川内閣誕生以来、関心が集まっている戦争反省意識を中心に、アンケート結果の一部を紹介し、特に平和主義の度合いとの相関関係についての考察を行う。結果の分析から、平和主義の度合いよりも回答者の年齢が戦争の反省意

識と關係をもつようにみられ、若い人が年輩の人より高い反省意識を示していると考えられる。教団別の結果で、創価学会の回答者の戦争反省意識は他の教団より高い。創価学会の回答者の年齢が二〇代（三九・八％）および三〇代（二六・八％）に偏っていることを考慮すれば、回答者の若い年齢が創価学会の戦争反省意識の高さと關係を持つ、という仮説が考えられる。しかし、この仮説を検証する必要は残っている。

伝統型都市における

地域と寺院の結合因子

——旧堺市街地を中心に——

荻野 勝行

大阪府堺市の北西部に位置する旧堺市街地は、その面積三・七平方キロメートルながら、中世に住民が自治を獲得して以降、近世には天領、近代には県庁所在地として四〇〇年間にわたり都市の形態を保ち続けた一種の伝統型都市といえよう。伝統性の形成には様々な要因が存在するわけであるが、その一つとして当地域住民と寺院との關係をあげることができよう。現代でも一〇軒の寺院が存在する当地域は、極めて高い寺院密度を誇り、所々で寺町の様相を見受けられることができる。両者の關係は、過去から現代に至るまで永きにわたって継続されてき

たが、常に両者を結びつけてきたもの——結合因子——が、同質のものであったのであろうかという問題意識のもと、当地域住民と寺院との歴史的な経過と現代における状況を検討しつつ、両者の連繫について若干の考察を行いたい。

当初、当地域は本願寺との關係が深く、その発端は、蓮如が吉崎をおわれて畿内各地を点在している時、当地域の豪商の協力によって檜木屋道場を建てたことから、当地域と本願寺との關係が親密化し、その後証如の堺御坊建立に際して、たびたび堺をおとずれるようになる、門徒の数は増加した、また石山本願寺の建立にあたって、当地域の豪商の援助をうけ、その後も経済的援助を継続した。やがて石山本願寺の勢力が畿内全域に及ぶと、反対に当地域が石山本願寺の基盤のもとに経済的發展を遂げ、当地域と本願寺の關係はますます緊密化した、そして莫大な富を得に当地域は、住民のニーズ——各宗派の教義——と寺院側の方針が合致し、以前にも増して数多くの異なった宗派の寺院が建立され、いわゆる我が国の都市発生形態の一つである寺内町とは違ったタイプの宗教都市が成立したのである。この期における両者の結合因子は、各宗派の教義と経済的なものであったと考えられる。

江戸時代にはいると幕府が寺請制度を施行し、また経済の中心が大阪に移動したことから両者の關係に変化が現われ始め、初期の頃の結合因子の一つは、住民のニーズ——各宗派の教義——であったのであるが、もう一方は経済的なものから行政的なものへと移行した。

これが中期以降になると住民は寺院に対して個別の教義を要求するのではなく、すべての寺院を祖先の菩提所ととらえる意識が強くなり、両者の関係は、祖先崇拜のもとで立脚するものとなり、新たにこれが「結合因子」として登場した。

明治時代にはいると、寺請制度の崩壊とともに行政的なものの結合因子が消滅した。この頃から檀家分布の他地域への拡大が始まり、やがて他地域の檀家数が当地域を凌ぐようになった頃から、当地域住民と寺院の間には、両者とも過疎地域に住む同類との認識が芽生え、地縁的なものを主体とする結合因子の登場を見るに至る。

四〇〇年間にわたって関係を継続してきた当地域住民と寺院の連繫は、以上のおり変化しつつ、その際に結合因子においても、異なったものが出現した。ただ両者間は、当然の如く、相互関係であり、最低上記した二つの結合因子によって、連繫がなされていると考えられる。

臨終における音声構成

神居文彰

臨終行儀には、看取る側及び臨終者に対して臨終の場での音声について一定の規制が課せられ、それによって臨終正念の可否が左右される考え方があつた。臨終行儀における音声の規定に

は、法音つまり經典誦誦の声や讀礼、誦經の鳴り物以外の音を禁止する旨が多く示されている。

真言系を例に取ると、湛秀『臨終行儀注記』に「自非法音一勿聞他声。」、「又專可止啼哭等事也。」、貞慶『臨終之用意』では「殊更に病人の可執心事。可腹立事。可貪愛事等かたるへからず。看病人互ひにかたるへからず。総て家内に声をたかふすへからず。」、「人おほければさはかし。かへて心乱るゆへなり。」、覚鏡『一期大要秘密集』「中間示社哥心有二散乱一歟。知識人々不鳴静居。」など、家の者や親族が臨終者の前で哭泣することを制止し、その場から遠ざけることが強調され、極力臨終者の周辺を静寂にする配慮がみられる。三愛は魔縁となるが、境界愛を取り除くことが臨終の場の環境作りの基本とされ、音声に関してもその考えが浸透しているのである。

また『孝養集』巻下では「又病者の作る所の善根を記し置て。其功德を読擧讀て聞せよと云り。」、「亦知識問て言べし。何事か見えさせ給ふやと。又病者もありのままに答へよ。」とあり、臨終者の生前の善根の表明は、法音に準ずるものであることがわかり、それらは「殊に静かにして。知識の外に尚尚人を不近付」。異なる音を不聞と、善知識が奇瑞の確認と魔縁に対峙しながら静寂を保とうとしたのである。

浄空『成仏示心』には「鐘の音には諸仏影向し魔障驚去。……(中略)……息の絶ままでは金の音の絶ぬやうに。柔らかに静に打つべし。勁く高く打つば。病者の身心疼痛すとあれば。用

心すべし。」と、臨終の鐘をならすことは、正念を妨げる魔を取り除くことであることが示され、その鳴らし方も騒がしくならない注意が付されている。

これらは、源信『往生要集』を基本に他の系統も概ね一致する。但し、聖光『念仏名義集』巻下には「善知識小音ニ念仏ヲ申テ声ヲ令ジ静ミ鐘打テ事静ニ持成テ」と、臨終における高声の念仏を小音と定義している。これは聖光の他の資料や続く良忠のものから、高声の念仏を小さい音で行う理解が成り立つ。

良忠『看病用心抄』の淨嚴院本の巻末に明遍が、魔の来迎と仏の来迎を十種に対比分類をしている。魔の来迎に音声がないのに対し、仏の来迎には「聖衆来迎。有二十二様……(中略)……十一。音楽悉、具石、十二。決定往生、来迎、百廿、音楽、具足セリ」と、音楽が充満が記され、保胤『日本往生極楽記』「広道不歴幾年入滅。此日音楽満空(大日寺僧広道)」「命終之時。天有音楽。(尼某甲)」等の往生伝に多数記される音楽の奇瑞の例から、音声の禁制は、音全般でなく、魔を召喚する音つまり、騒がしく執着の源になる音声のみと理解していたことが明確となり、静寂な中に響く音楽は、来迎の証明であったのである。さて、日本では、「魂呼び」という今まさに亡くならんとするものに対し、耳元や、屋根に登ってその名を大声で呼んだり、言葉を叫んだりする習俗が存在する。これは、臨終者の環境をなるべく静かにしておくという前提と全く相反するものである。

『旅と伝説』第六巻七号昭和八年(葬号)では京都府舞鶴地方(淺井正雄氏報告)に「重態の病人が意識不明に陥っていまはの際遠方の親類などがかけつけて言いひたい時には、身内の重い者が大屋根へ上って棟に跨がりその名を大声に呼ばはり」とあり、昭和六年徳島県東祖谷山、一字村、木屋誌では、武田明氏の調査によると「重体になって息を引き取ろうとする、あらかじめ用意しておいた青竹の筒に米を入れて振るそうである」など、親族等が枕元で大声で、臨終者の名を呼んだり、大変騒がしい状態であったことが想像される。文化庁発行の日本民俗地図では、魂呼びの習俗が、様々な形で、全国に広く残っていることが調査されており、布教者による仏教伝導から外れた地区での習俗でないことがわかる。

仏教僧侶側が提示した臨終の対処法「臨終行儀」は、五重相伝などを通じてかなり布衍したはずである。伝法中の臨終行儀の要素、特に氣息伝、傍人伝、睡時十念の伝、臨終鳴鐘の伝等は、臨終時の念仏の出し方つまり音声と関わり、いきあわせとして静かな念仏を示している。

いきあわせが『幡随院派三脈口訣』に「十念十念目息病人引息ツレテ三度吹込」など魂呼びに近い作法へと発展した例も確認出来るが、『吉水写餅訣』や『傍人異論訣』等によって、間違った伝であると廃され、耳元で行う念仏などは現在不伝である。

これらのことは、臨終行儀喧伝側の音声の対応に、魂呼びに類似した作法とそれ以外のものの止揚が行われたことを意味す

る。

臨終行儀施行の背景には、必ず死を迎えねばならない事実と、他者の死を看取るしか経験出来ない死を、その臨死の経験から自己の死の理想形態を模索する姿勢がある。

安穩とした、静寂な死際を臨む自己が、執着こそ魔を呼込むという思想を裏付けに、静寂な環境を提供されることを希求し、臨終行儀を制定し他者へもそれを促したのである。看取る側は、自己の場合それを望むことがあっても、悲しみの緊張と高揚の中、魂呼びでないにしろ、発声によって死を乗り越えようとしたことが何われ、臨終行儀で重々規制される事実が、それらの不整合性を物語る。

換言すれば臨終行儀という死の様式化によって死の悲しみを軽減する作用が発露されたのであり、臨終行儀の存在自体が死の克服の一助となったのである。それが一般在俗において臨終行儀が伝授され、実現の可否を問わず布衍した基層にあると考えられる。

宗教と地域活性化の問題

宇野 正人

地域活性化の問題は、ごく最近に始まったことではない。地域の活性化が声高にいわれ始めたのは、若干の例外を除いて全

國的にみれば、この二〇年前くらいからだろう。地域における人口流出に伴なう過疎化、許認可を含む行政の中央集権化の顕在化などをきっかけに、あるいは第三次全国総合開発計画、第四次全国総合開発計画策定に伍して、各行政、またはそれに準ずる組織が地域活性化の問題を論じ、また種々の事業を策定・計画・実行したし、また、現在進行中のものも数多くある。

この地域活性化事業の計画・実行の具体的な方法として、種類のイベントやプロジェクトがあるが、ここに伝統的祭・行事などを流用する場合が多い。また宗教に関連している人間、集団、組織が、これら事業に関与している場合が多くみられる。

ことの良し悪しについては別にしても政教分離の原則の問題も含む、この宗教と地域活性化の問題に関する研究は、寡聞にして聞いていない。今回は、この問題を考えるきっかけともなった島根県隠岐郡西ノ島町の事例を報告したいと思う。

西ノ島町では、島在住の青年たちを中心に、隠岐アイランドトライアル、ふるさとネットワーク事業というふたつの事業がおこなわれている。

(隠岐アイランドトライアル) 一九八七(昭和六二)年に第一回隠岐アイランドトライアルを開催。開催日程は五月の連休。参加人員は一九〇人を最高に、現在は一〇〇人余。この参加者は、全国各地から集まり、連休のせいもあってか、家族連れで参加する場合も多く、実質、この時期にトライアル関連で来島する人は、二〇〇人前後となっている。一方、受入側は、隠岐アイランドトライアル実行委員会が中心になっている。加

えて町からの金員および人的供給がある。その他トライアルのオペレーター（審判）には、地元四〇人くらいの老若男女が参加している。なお、サービス部門に、青年団、婦人会が参加している。この事業のスタートの地点では、トライアル開催を地域の活性化（？）にもとめず、企画・立案した者たちは、自分たちの住む町で、大きな大会が開ければ良い、という単純な動機であった。そして、この事業が、どのような波及効果があるかは、考慮の外にあった。ただ、当時の全国的に、いわゆる町おこし運動のブームの渦中でもあったので、町当局などには、その問題をテコにして、町の協力を求めた。

（ふるさとネットワーク事業）西ノ島商工会が中心になり一九九一（平成三）年から開始した。地域小規模事業活性化推進事業と副題のあるむらおこし事業は、西ノ島町商工会、むらおこし事業実行委員会という組織がおこなっているものである。観光開発事業・特産品開発事業・市場調査・特産品に関する講習会・技術講習会・リーダー研修などの中で、特に注目したいのが、観光開発事業に含まれるふるさとネットワーク事業である。『ネットワークジャーナル隠岐国』を発刊して、地元のみならず、出郷者にも配付した。地元と出郷者結び、お互いに、自分たちのふるさとを確認しようというものである。地元と出郷者を繋ぐ具体的方策として、(1)墓の維持・管理、(2)祭・盆などの伝統的な行事への参加、(3)ふるさとチャーター便、(4)ふるさと情報館の開設などがある。

この二つの事業に関して、ともに現状からみると地域活性化

を眼目していることはまちがいがいい。とはいえるものの、前者、隠岐アイランドトライアルは、今回の発表の主旨からはずれる、すなわち宗教と関連が無いように思えるだろう。しかし、この場合、実行委員会事務局長、のちに大会実行委員長になる人物が、神社の神職である。ゆえに、宗教的コミットメントは個人のレベルであるが、その役割、発言力にはみるものがあり、到底無関係とはいえない。彼の神社では、その立地条件も加味されて、祭への参加が減少の一途をたどっていた。ところが、トライアル開催以降、それまで神社の祭典に参列がなかった青年たちの参列があった。

また、ふるさとネットワーク事業に関しても、青年たちを中心に、島の伝統的祭や行事への再認識もあった。このように、経済的側面が強調される場合が多い地域活性化の問題も、宗教の問題を加味すると、少し変わった観点からみることもできよう。

なお、本発表は、文部省科学研究助成金一般研究（B）「宗教からみる地域活性化の研究―隠岐諸島の事例―」（代表・宇野正人）の成果の一部である。

間引きの心意

—“Liquid Life”を手がかりに—

清水 邦彦

本発表は William R. LaFleur 氏の “Liquid Life—Abortion and Buddhism in Japan” を手がかりに、江戸時代の、間引き・墮胎の問題を考察するものである。

“Liquid life” のポイントは第六章にある。第六章では、まず江戸時代の日本の人口のグラフから、一七二一年から一八四六年まで人口が停滞していることを述べ、それでは平和な日本でなぜ、その時期、人口が停滞したのか、という問題を提起している。原因として考えられるのは、飢饉であるが、ラフルアー氏は飢饉は短期間に過ぎず、影響も小さかった故、人口停滞の原因ではない、としている。それでは、人口停滞の原因は何だったのだろうか。ラフルアー氏はその原因を間引き・墮胎に求めている。そこで当然、以下の疑問が生ずる。もし人口停滞の原因が間引き・墮胎に求められるのであれば、それらは飢饉の原因として行なわれていたのではなからうか。とすれば、人口停滞の原因は飢饉に求められるのではなからうか。この疑問についてラフルアー氏は、確かに、飢饉によって間引きを行なったというケースはしばしばあるが、間引きは飢饉にさらされた

小作農に限られたものではなく、都市住民や地主も、間引き・墮胎を行なっており、間引きや墮胎は飢饉と関係なく行なわれていた、と解釈している。

人口停滞の原因が、間引き及び墮胎であり、これらは飢饉と関係なく行なわれた、とするのであれば、次に生じてくる疑問は、それでは間引き・墮胎は、どういった心意のもとで、行なわれたのか、という疑問だが、ラフルアー氏は生活レベル向上のため、としている。そして、生活レベル向上のための間引き・墮胎を合理化するために、return というメタファーを考案し、又、穀物を間引くという概念を江戸時代になって人間の場合にも適用した、としている。

しかし、この見解には問題点が幾つかある。第一に、一七二一年から一八四六年の人口停滞の原因はさておき、一八四六年から人口が増大した原因はなにか、ラフルアー氏は説明し得ていない点である。確かに、間引き・墮胎禁止令が各藩より出されたのは事実だが、禁止令がどこまで徹底したのか、全く別問題である。例えば、間引き絵馬の問題がある。千葉徳爾・大津忠男の『間引きと水子』によれば、間引き絵馬は明治時代に奉納されたものが多い。無論、間引き絵馬の存在は、間引きという行為の存在を意味する訳ではなく、間引き抑制のためのものと解釈されている。従って、間引き絵馬が明治時代に奉納されたからといって、間引きが明治時代にあつたことを意味する訳ではない。しかし、間引き抑制のための間引き絵馬が、明治時代になっても、奉納されていたということは、間引きが根絶さ

れていた訳ではないことを意味しよう。

第二に、ラフルアー氏は間引き・墮胎の合理化のために、return というメタファーが考案されたとしているが、return が民俗語彙の何にあたるのか、明確ではない点である。同様のことが、「間引き」にも言える。ラフルアー氏は「mabiki」を概念として使用しているのか、民俗語彙として使用しているのか、明確ではない。

第三に、間引き・墮胎の心意を、生活レベルの向上のためと、具体的史料を全く挙げずに結論付けたのは、問題が残る点である。例えば、都市部の墮胎は、密通によるものが多い、という仮説は従来出されていたが、高田衛氏は『江戸の悪霊祓い師』において、密通による墮胎を裏付ける史料を紹介している。こうした墮胎と密通の問題について、ラフルアー氏は言及していない。

本発表の題目は、間引きの心意「Liquid Life」を手がかりに、であったが、手がかりにすべき「Liquid Life」の批判のみで、間引きの心意の問題に到達しえなかった。今後の課題としたい。

ナショナルリズムと宗教研究

——A・B・シナガの所論をめぐって——

山本春樹

本発表は、昨年度の研究発表及び『宗教研究』二九六号所収の「我等が神を求めて——パタック族の宗教と民族」での論考の継続として行うものである。ここでは、A・B・シナガの著作『トバ・パタックの高神——超越性と内在性』（一九八一年）を考察の対象として標題の問題を考える。シナガは、昨年の発表でとり上げたトビンと並んで、戦後のパタック宗教研究を担った、パタック人研究者の一人である。

シナガは、高神への信仰をパタック宗教の中核に据える点では、トビンと軌を一にする。しかし、高神をどのような神として理解するかをめぐって二人は相異なる立場をとる。すなわち、トビンが高神の内在的性格を強調するのに対し、シナガは、超越的性格と内在的性格をバランスよくあわせ持つものとして高神を捉えようとする。

高神が超越性と内在性をバランスよくあわせ持つものであることを証明しようとするシナガの論証過程は、しかし、必ずしも説得力を持つものとはいえない。トビンの場合と同様に、シナガの論述の中にも資料の恣意的利用や強引な論法が目立つ

のである。これは大きな学問的欠陥である。しかし、ここでの関心は、この欠陥を指摘するところにあるわけではない。学問的ルール違反を犯してまでもシナガがその主張を行ったのは何故なのか。これを考えるのがこの発表のテーマである。

シナガはその著作の序において、「パタック人はその伝統に忠実でありつつ、キリスト教徒たりうるか」という問いを提起する。この問いに答えることが、彼のパタック宗教研究の基本的動機であった。しかしこの問いは、さまざまな解答の可能性を認めるようなものではなかった。パタック人でもあり、同時にキリスト教徒でもあるシナガにとって、民族的アイデンティティと宗教的アイデンティティはどちらか一方を選択しうるようなものではなく、両者を両立させる以外に道のないものであった。先の問いに対しては「然り」と答えるしかなかったのである。そして、「然り」と答えるための論拠としてシナガが提示したものが彼の高神論だったのである。いいかえればシナガは、その高神論を通して、パタック人でもあり、キリスト教徒でもあるという統一のアイデンティティを確保しようとしたのである。この点で彼のパタック宗教論は、トビンのそれと同様に、文化的アイデンティティの探求という実践的関心に支えられたものであった。

では、なぜシナガはトビンとは異った高神信仰の理解を主張したのであろうか。高神の内在的性格を強く主張するトビンの論は、パタックの宗教を多神教や汎神論として把えることに通じるものと、シナガの眼には映ったのである。これではキリス

ト教との相違が決定的なものとなり、統一のアイデンティティは実現しないことになる。これを是正するためには、トビンの主張を修正し、高神の超越性と内在性のバランスを回復しなければならぬ。ここにシナガの主張が意図するところが見出せるのである。

統一のアイデンティティを求める点では変りがないにせよ、トビンの主張においては、パタック人であることとキリスト教徒であることは、まだ緊張関係にあったのに対し、シナガの主張では、よりキリスト教の側に重点を置きつつ、民族的アイデンティティと宗教的アイデンティティの調和を図ろうとしたのだといつてよいであろう。

籬篋から大雑書へ

——陰陽道書における近世と近代——

小池 淳 一

陰陽道研究に残されている領域は決して少なくないが、とりわけ近世以降の陰陽道の展開過程については解明されるべき多くの問題が存在する。ここでは中世に成立した陰陽道の龜鑑『籬篋』と近世に数多く出版されたいわゆる「大雑書」類との比較検討により書物という媒体に誌し留められた陰陽道の知識の位相を考察してみたい。『籬篋』の本文は中村璋八『日本陰

陽道書の研究』(一九八五)により、「大雑書」類は寛永九(一六三二)年板の『寛永版大雑書』(仮題、国会図書館蔵)を初期大雑書の代表として取り上げる。

第一にこれらの成立については『篋篋』が村山修一によれば鎌倉後期に成立したとされ、『日本陰陽道史総説』(一九八一)、近世以降、その注釈書である『篋篋抄』も含めて出版が繰り返された。その流布の広さは容易に想像できる。一方「雑書」なる名の書物も鎌倉後期の『本朝書籍目録』に賀茂家栄の撰として見出だすことができる。この「雑書」は中村璋八によれば『陰陽雜書』であり、家栄の没年の保延二(一一三六)年までになったとされる(中村前掲書)が、『雑書』は前田家本以外には数本の抄本が存するのみで和田英松は散逸したとしていた(『本朝書籍目録考証』一九三六)ほどであり、後世に出版されるに至った「大雑書」類とは一線を画すべきものであろう。「大雑書」類の源流として南北朝期の『神道集』巻二ノ六に相人の用いる「文書」と同じものとして「雑書」が登場することに注目すれば、中世において「雑書」なる呼称は陰陽道に携わる者が参照する書物といった印象を帯びていたことが推測できる。こうした印象を受けて寛永期に「大雑書」類が刊行され始めたものと考えられる。

第二にその構成についてみれば、『篋篋』は五巻に分かれたれ一一四(群書類従本)から一四四(中村前掲書の集成による)の項目が収載されているのに対して『寛永版大雑書』は上巻に八七項、下巻に四九項の合計一三六の項目よりなる。『篋篋』

が漢文で記され『篋篋抄』の刊行からもわかるように比較的難解な書物として迎えられていたのに対して『寛永版大雑書』をはじめとする「大雑書」類は一冊にまとめられ、かな混じりの文章に、時には絵をも含むスタイルで刊行されている。これはより日常の使用に容易なように簡便な形態を目指したものといることができる。

第三に具体的な内容を千支の解説を例に考察すれば、『篋篋』は牛頭天王とその眷属の体系に千支の意味づけが重ね合わされ、さらに十干では五大明王、十二支では十二神将との対応が示されているのに対して、『寛永版大雑書』では簡裁に、してはならない事と「つかふべき事」とが列挙されているだけである。また、「大雑書」類には相互に矛盾した記事を見出だすことさえでき、その内容が統一された世界観や体系に基づいて整理されたものではないことを示している。

こうした比較検討から近世期に書き誌された陰陽道の知識は中世の陰陽道の体系から導かれた『篋篋』に代表される形態と「大雑書」類にみられる日常科学的な知識の集成とが併存する状況にあったことが確認できた。さらに明治以降も盛んに刊行された暦の解説を含む生活百科書の内容を考えると『篋篋』から「大雑書」類への移行の過程を陰陽道における近代のひとつの典型としてとらえることができるのである。

(本研究は一九九三年の庭野平和財団の研究助成を受けた「近世・近代陰陽道の歴史民俗学的研究」の成果の一部である。)

『毛詩』頌に見る宗教思想と

科学思想について

栗原圭介

孔子が魯に帰り、叙書記礼刪詩正樂の大業を為し遂げたのは、周の敬王の三十六年（BC. 483）とある。孔子齡六十八歳の時のことで、その五年後に卒している。毛詩は風雅頌より成り、頌は周頌三十一篇、魯頌四篇、商頌五篇を以て成る。頌とは宗廟の樂歌にして、大序に、所謂、盛徳の形容を美とし、其の成功を以て、神明に告ぐる者をいう。周の王室、それに周の分家である諸侯国を創設して魯の國となる。湯王が都を商丘に定む。後に殷と改む。

周頌の首位に位置する『清廟』は文王を祀る宮をいう。文王は天徳清明を以て知られ、治化の成績は二代に監みて、礼の大体、文章制度を樹立した美徳を以て賛えられ、周公は文王の樂歌を以てこの清廟に祀る。周公は其の意を承けて、六年に百官を正し礼樂の制度を作る。礼樂の制度と思想が依拠する背景に、天地日月星辰陰陽五行四時などより得た所の自然法則を理念化し、導入したことによって制度化が為されている。天作高山、大王荒之。とあるは、このことをいう。春夏祈穀于上帝。とか、有聲、始作樂とかある頌の語からも、伝統宗教の深遠な

大地的抱負と、堯舜及び三代に至る古樂の理念構成ならびに樂器の作製・演奏に深く傾倒した民族的科学乃至科学思想のそれは測り知れない叡智のほどが窺える。

魯頌の四篇はみな僖公の治化に係る、儉以足用、寬以愛民、務農重穀、牧于坰野という駟篇を初めとし、有駉、泮水、閟宮に至る、營營として辛苦し、王業を成就した状を叙してある。就中、閟宮は先妣姜源の廟にして、周に在り、常に閉ちて血なる有りて、广大にして枚枚の状を呈している。姜嫄の徳は赫赫として貞正、回邪なく、上帝は是を以て馮依して精氣を降し、之に任身せしめ、人道十月を終えて子を生む。是において后稷を生み、上帝之に百福を降し、黍稷重穰、稊稷藎麥を以て下國を奄有し、民をして稼穡せしむ。とあって、天神が后稷をして多く民に福を与え、五穀を以て終に天下を覆蓋し、民をして稼穡の道を知らしむ。后稷の孫の大王は幽より徙りて岐山の陽（みなみ）に居らしむ。四方の民は咸これに歸往す。

魯頌に見る宗教性は、周公の孫、莊公の子である僖公は交龍を祈と為し、祀を承けて能く宗廟の祭事を怠ること無く之れ力む。そこで皇皇たる天帝は、成王をして周公の功の大なるを以て、魯に命じて天を郊に祀るという特権を許すに至る。そこで、君祖である后稷を以て天帝に配して祭るという至上の榮光を賜う。供牲には赤牛の純色なるを用いしめている。天も亦た之を饗し、之を宜しとしている。而して多く之に福を予う。祭祀の儀礼には、伯禽を皇祖とし、秋には嘗祭を將（行）い、夏においては牲を養う。科学的思惟の範疇に在る処遇のそれは、

公車千乗、朱英綠騰、二矛重弓、公徒三万、貝冑朱纓、烝徒增増を以て遇せらる。千乗は大國の賦に相当する。それら構造の实体は、科学に淵源し、そこから発する思考は科学思想の領域にある。

商頌は「那」の篇を以て始まる。那は成湯を祀る。商頌、十二篇は「那」を首に置く。孔子、詩を編むに至りて其の七篇を失う。けれども其の存する者も亦た闕文疑義多し。那与（は多きかな）。那の鞀鼓は楽の成る所なり。夏后氏の足鼓、殷人の置鼓、周人の巢鼓。は三代楽の変遷をいう。鞀鼓を植（置）くとは、楹を為り貫きて之を樹つことで、成湯は命を受けて桀を伐ち、天を定めて薄楽を作るを美とす。多く其の夏の制を改めて、乃ち始めて我が殷家の楽の鞀と鼓とを植つ。鼓を奏する簡籥（和大）、我が烈祖（湯）を衍（楽）しましむ。鞀鼓淵淵たり、嚶嚶（和平）たる管声。既に和し且つ平に、我が馨声（玉馨）に依る。馨声の清なる者は、以て万物の成るに象る。この楽の構成は、象徴主義の形態を資るもので、正しく科楽思想を以て成る。玄鳥の篇は、有娥氏の女、簡狄は天帝の胤の宿る處の卵を呑み商を生む。という神秘的宗教観に本く始祖生誕を頌する詩である。

綜じて詩の三頌には、古代漢民族が文化民族として輝かしい伝統を以ての故に、深遠かつ睿智に富む宗教思想と科学思想の、両面を備えていることが明白である。