

八幡神と弥勒神

別府大学教授 中野 幡 能

一 八幡神発現の託宣

近年八幡信仰に関する研究が盛になってきた。これはこの神の発生が日本の他の神祇に較べると頗る異質であるからだと思ふ。本日は八幡神発生の縁起をめぐる問題の一つの、考察をお話して御教示に預りたいと思ふ。

八幡宮の鎮座する宇佐については『日本書紀』卷一、神代一の瑞殊盟約章（あろかみ）の一書によると、素戔嗚尊と天照大神のうけひにより、

日神あの生れませる三みの女神を以て、葦原中国の宇佐嶋に降りまさしむ。今、海の北の道中まに在す。号なづけて道主みちのぬし貴のむちと曰す。此筑紫の水沼君等が祭まつる神、是なり。

とあるが、宇佐神宮の祭神ヒメ大神はこの三女神を比咩大神として奉祭されたのに始（し）まっている。また記紀には神武天皇御東征の時にお迎えした宇佐津彦、宇佐津媛のことがあるが、これらをうけつぐ記録は正史にも、宇佐宮縁起にも伝わらず、弘仁十二年（八二二）の官符（以下「弘仁官符」とする）とか承和十一年（八四四）の「八幡宮弥

勒寺建立縁起」(以下「承和縁起」とする)、『東大寺要録』(以下「要録」とする)、『扶桑略記』(以下「略記」とする)、『宇佐宮御託宣集』(以下「託宣集」とする)などにみる八幡神の発生の縁起は、何れも欽明天皇の御代又は欽明三十二年(五七一)に現われたと伝えている。

「弘仁官符」にみえる縁起は、弘仁六年の宇佐宮「神主正八位下大神朝臣清麻呂解状」にみえるものであり、「承和縁起」は承和より、少し時代が下るといわれているが、辛嶋家主の文書に記されたものである。

「弘仁官符」では欽明天皇の御代に大神(八幡)は、豊前国宇佐群馬城峯に応神天皇霊として現われ、欽明二十九年(五六八)大神比義が鷹居瀬社を建てて祝い奉り、多年を経て現社地小椋山に遷座したとしている。

「承和縁起」も本文ではこれをうけているが「一曰」として異説である辛嶋家主に伝えている縁起を記している。その大要は大神は欽明天皇の御代に、豊前国宇佐郡辛国宇豆高島に天降り、それから大和へ移り、紀伊^{名草}、吉備^神に移り、再び豊前に戻り宇佐郡馬城峯に現れ、比志方荒城の潮辺に移り、辛嶋家主上祖辛嶋勝乙目が仕え、託宣により「御命」をうけた。ここから郡の西北酒井泉社で酒を奉り、郡の東北の鷹居に移り、大神の心は荒れ、十人行けば五人、五行行けば三人死ぬという異変があり、辛嶋勝乙目は崇峻天皇三年(五九〇)から三年間祈り、鷹居社を建て、乙目が祝、意布売が禰宜になりその後、小山田社を経て小椋山に移ったとある。⁽⁴⁾

しかし「弘仁官符」や「承和縁起」にはみえないが、平安末期の編になるものに『東大寺要録』巻四、『扶桑略記』「宮寺縁寺抄」(『石清水文書』)所収縁起がある。『要録』によると

筑紫豊前国宇佐郡、厩峯菱瀉池之間、有^二鍛冶翁^一、甚奇異也、因^レ之大神比義、絶^レ穀三年籠居精進、即捧^二御幣^一言、若汝神者我前可^レ頭、即現^三三歳小兒^一立^二竹葉^一、託宣言、我是日本人皇第十六代誉田天皇広幡八幡麻呂也、我名曰^二護国靈驗威力神通大自在王井^一、国々所々垂^二迹於神道^一、是初頭御座、是即欽明天皇御時也、

とある。これは『扶桑略記』『宮寺縁事抄』第一にもほぼ同文があり、後者の「八幡大菩薩示現記」にみゆなどである文は、誤写を除くと全く同一であるから、この種縁起が平安時代の中頃にはできていたであろうことがわかる。

「弘仁官符」「承和縁起」本文では、欽明天皇の御代に応神天皇霊が「豊前国宇佐郡馬城峯」に始めて現われ、大神比義は歳次戊子（欽明二十九年）に鷹居瀬社（「承和縁起」には瀬社なし）を建てて祝い奉り、多年を経て小椋山に移建したとある。「承和縁起」の一書でも現れたのは馬城峯であり、祝った場所は鷹居社であった。ところが、これら三書所収縁起になると、「厩峯菱潟池」となり、鍛冶翁(5)があり、「奇異」であった。大神比義は三年穀を絶って祈ると、「三歳少児」が、竹葉を立てて、「誉田天皇広幡八幡麻呂」といい、更に長い大菩薩の尊号まで託宣したといっている。そして更に、奈良朝までの空白について「国々所々垂迹於神道」の語が入ったが、小椋山の移建の事には全く触れていない。

『扶桑略記』では、この縁起を「欽明卅二年辛卯正月一日」の次に「又同比、八幡大明神顯於筑紫矣」として先の縁起を収めた。これをうけてか『宇佐託宣集』では「欽明卅二年二月十日発現」になっている。またこの二本にも延暦二年（七八三）に奉った菩薩の尊号が書かれているので、延暦以後に菩薩が付加されたことがわかる。尊名広幡八幡麻呂については『統紀』天平勝宝元年（七四九）の条に「広幡八幡大神」といっているので、「広幡八幡麻呂」という尊名は古く奈良朝前からいわれていた可能性があろう。

さて『宇佐託宣集』になると十六巻の中に十二回この伝承がとられていて、必ずしも同文でなく、「一曰」として異説もあげている。ただ『要略』、『略記』に書かれていた「厩峯菱形ノ池辺」の文字が「大尾山麓菱形池辺」となり、今までにない鍛冶翁の「奇異」が、辛嶋氏伝承にあった五人行けば三人殺す……のことと共に入っている。「弘仁官符」、「承和縁起」にはなかった「少児」の事が、『要録』、『略記』等に出てくる。即ち神人大神比義が三年穀を

断つて祈ると「少児」⁽⁶⁾が現れ、応神天皇の霊であると託宣したとある。その外『託宣集』第三卷には比義が祈るとすぐ「現天童言」として

辛国城仁始^天天降八流広幡^天、我者成^三日本神^{礼利}、一切衆生左毛右毛任^{心多利}、釈迦菩薩乃化身也^者、^{余略}、(五三頁)

とだけ記され、辛嶋氏伝承の「辛国宇豆高島」が『欽明紀』にみえる「辛国城」となり新に「八流広幡」を天降すという『平家物語』に出る詞までが入っている。第五卷には、「厩峯」が、「小倉山」になり、「三歳小児」の前に金色鷹とか鳩とか修飾が多くなり、『要録』に「竹葉を立てて」とあるのが「於^三竹葉上^一宣」に変わり、託宣も先述の後に大菩薩の尊号の事が続いている。こうして『託宣集』には多くの記述がとり入れられ合理化されているが「一云」も所々にあるので、鎌倉時代まで可成り多くの伝承が各家に伝わっていて、新に付加されてきたことが分る。このように『託宣集』では、大神氏伝承も、辛嶋氏伝承も共に生かして、まとめようとした跡がみられる。その代りに多くの古伝と思われる断片もみられるので貴重である。これらの伝承を通じて『託宣集』で共通する部分をみると

欽明朝三十二年に発現する

厩峰がなくなり大尾山又は小倉山麓の菱形池辺となる

鍛冶翁と奇異の説話がつく

三歳少児は天童、童子となる

辛嶋伝承にない発現の主人公に大神比義が三カ年穀断をする

誉田天皇御霊の広幡八幡麻呂と長い大菩薩の尊号に『要略』等と同じになる。(弘仁官符にはただ大菩薩といっている。)

などである。

要するに八幡縁起には大きく分けると大神氏の伝承、辛嶋伝承とこれらをまとめた託宣集と三種のものがあつたことになる。ただいえることは、馬城峯の神（宇佐神カ）と大陸半島の文化と融合してできた神の中に、大神比義が入つて、これ迄の宗教活動の主体を大和と北部九州にゆかりの深い応神天皇の神霊であるとしたということであろう。そしてその年代は古く欽明天皇の時代（五四〇〜七一）より平安初期までの間に完成するという伝えであつたというのが実体であろう。

注

- (1) 三女神を天三降命とする説は、『先代旧事本紀』や一本「宇佐氏系図」にみられる。「宇佐氏系図」では「高魂尊」から「天三降命」と変化している。平野邦雄氏によると、宇佐氏系図は本系帳に発するものであろうという。そうであるとすれば、平安初期に始るということになる。天三降命を天照大神の三女神とすれば、既に平安時代初期に宇佐神と三女神が一体であるという説が宇佐氏には成立していたということにならう。しかし一般には江戸時代の学者がこれを主張した。『神祇宝典』九、『八幡宮本紀』、『延経神名帳考証』八、『信友神名帳考証』六十一、『神祇覆録』六十七、などがそれである。戦後では田中卓一「ムナカタの神の創祀」(『社会問題研究』七卷二号、昭和三年七月)があり、宇佐島は九州全体をいうのであろうという。尚宇佐島説については『宗像神社史』上巻、一〇二〜一〇六頁)に触れている。
- (2) 平野博之「承和十一年の宇佐八幡弥勒寺建立縁起について」(竹内理三編『九州史研究』(御茶水書房、昭和四三年六月))
- (3) 辛嶋家主は「宇佐託宣集」の中にもみえる。
- (4) 十人行けば五人が死ぬという異変があつたということが、託宣集では菱形池辺になっている。「承和縁起」では鷹居社の創建を崇峻三年となっているが、辛嶋家伝では六世紀にはここに入ってきていたというのであろうか。近年この周辺は大規模な弥生住居趾群のあることが判明した。
- (5) 鍛冶翁とは小倉山比辰神を祀る司祭者ではあるまいか。そうだとすれば菱形池辺の「お鍛冶場」という聖跡は小倉山を祀る聖地であつたことになる。すると三歳の童子の託宣はお鍛冶場ではなく、鷹居に於てなされたことになる。つまり鍛

治翁云々の縁起は北辰の縁起であり、『託宣集』所収の一本縁起に「三歳小児」の前に金色鷹が現れるというのは鷹居社を現わしているのであろうか。

(6) 『託宣集』では「少児」のことを「天童」「小児」「童子」と三様に使われている。

二 対新羅の守護神

『託宣集』では八幡神発現の聖地大尾山麓菱形池とあるが、菱形池辺の鍛冶翁の聖地「お鍛冶場」は実はいまの宇佐神宮鎮座の小倉山という小山の麓にあり、大尾山の麓ではない。『託宣集』⁽¹⁾五卷(九七頁)にはこの小倉山について

大宝元年、八幡大菩薩、為_二濟度_一向_二唐土_一、又帰来、此辰神最初_二天降_一、現_三坐小倉山_一、大菩薩御修行之次、至此峰、語_二北辰_一而言、我礼一所_二住坐_一、法界衆生利益乃願_二乎_一發_二佐牟_一者。

北辰申云

從_レ此_レ利西方彦山_一神坐須、名_二言_一權現_二須、有_二三十万金剛童子_一、申_二其權現_一天、以_二宝珠_一天、一切衆生乎_二度_一志給_二江_一者、

とある。

八幡大菩薩として、濟度の為に唐に向い再び帰ってきた。北辰神が、最初に現社地小倉山にきて、北辰神に語った。我れ一所に住んで、法界衆生利益のために働くことを発願したいという。北辰の神は「これより西の彦山に権現という神がある。十万の金剛童子がいるので、権現に頼んで宝珠をもって一切衆生を濟度せよ」といったという。

大宝年間に八幡神を菩薩というはずはないが、ここでは応神天皇の神霊をさしている。当時小倉山には北辰神が天降っていたというのである。八幡宮が遷座する前小倉山には既に北辰神が祀られていたという。いうまでもなく北辰神は北極星であり、北極聖帝君、玄天上帝である。いいかえると道教の最高神である。つまり、小倉山は道教的信仰をもつ祭祀集団の聖地であったということである。「お鍛冶場」はこの小倉山の麓にある。このことからすると北辰神を祭祀する聖地ではなかったろうかと思われる。

この神が彦山のことを指示していることからすれば小倉山も彦山も道教にも関係のある霊山としてよからう。これに関連して古代豊国の宗教文化を物語る史料がある。『新撰姓氏録』⁽²⁾によると、雄略朝(四五七〜四七九)に豊国から天皇御病氣の治療の為に「豊国奇巫」が招かれている。「豊国」の豊については狩谷校斎が「韓」を、いうといっているが、これは別として豊国が半島からの文化を早くとり入れていたのであろうことは、「豊前風土記」により田川郡に新羅国神を祀っていたことから想像される。

少くとも奇^{あやしきかんなま}巫として医療で参内したということは、道教的聖職者を思わせるが、成立道教が入っている筈はないし、民衆道教の流れを引いた「巫」であったかと思われる。

その後史料にはみえないが、用明二年(五八七)には用明天皇の病氣平癒の為に、蘇我馬子によって参内した豊国法師のことがみえる。このように豊国には病氣治療に従事する医師の聖職者がいたのである。

大宝二年(七〇二)豊前国戸籍には中津郡に「川辺勝法師」⁽³⁾がみえる。法師とあるが、妻妾をもち家族をもつ在俗僧であった。当時の法蓮、彼と共に語られる「四人の同行」などが『宇佐託宣集』や「彦山修験伝法血脉」⁽⁴⁾等にみえる。

在俗法師については、各地にいたのか「御野国戸籍」にもみえる。「僧尼令」で厳しく取締るようになったのも無

理からぬことである。しかし一般的聖職者には卜部が多く、筑前・陸奥国などには卜部・占部としてみえる。

『彦山流記』や『宇佐託宣集』によると、大菩薩（八幡前）は彦山に行く。十万の金剛童子の司霊者は豊国法師ではないかと思うが、当時の彦山の代表者は法蓮であったようである。八幡の仙翁と法蓮とは、修験道にみる「験くらべ」をして、宝珠をうばいあう物語をるる記している。

結局する所、八幡に宝珠を給い慈尊出世に結縁して欲しい。そうなれば、神宮寺弥勒寺を建て、法蓮をその別当にしたいといったものである。

宇佐側と彦山側が余程密接な関係をもっていたのであろう。このようなことで豊国には六世紀以来豊国法師とよばれる聖職者があるが、これらの法師は彦山を中心に修行していたようである。その代表と思われる法蓮は『続日本紀』大宝二年と養老五年の条にみえるように、医術に詳しく禅技に深い沙門であった。

法蓮と八幡との験くらべの物語が、実在したとすれば、大宝（七〇〇）以後の出来事であったらう。『託宣集』巻五等にみえるように、「流浪行者法蓮」というように、法蓮も彦山を中心とする豊国の法師集団の一人で、山林仏教や神仙術、医術に詳しい民衆道教的な、山林仏教の巫僧としての聖職者でもあったらしい。このような宇佐の聖職者は八幡宮が官社になっても続いている。天平勝宝の八幡宮の大神杜売は、「禰宜尼」と『続日本紀』に書かれている。即ち尼僧であって神に仕えて託宣をする聖職者になっている。皇大神宮の斎宮や、加茂神社の斎院に当るものが宇佐では「禰宜尼」である。双方を比較してみるとその違いの著しいことがわかる。

このような道教的な仏教は既に中国では北魏時代に始まっているようである。例えば敦煌莫高窟二四九窟の西王母や、三二九窟の騎龍仙人像などの壁画をみても、インドのアジャンター窟寺院⁽⁵⁾や、西域地方に伝わりアフガンのバミアン石窟寺院に全くみられない壁画である。それは道教の神々と仏教とが融合し、独特の仏教説話が様々に画かれ

ている。かかる道仏習合的な傾向は龍門石窟にもみられる⁽⁶⁾というが、龍門の仏教文化は朝鮮半島日本に影響が強い。新羅に仏法が行われたというのは、法興王二十二年(五二八)であるというが、『三国史記』新羅本紀によると六世紀の頃、呪術宗教的試練を経て戦士の訓練をする若者集会ができて花郎⁽⁷⁾とよんだ。集会には司霊者がいて始めは原花という美女二人であったが、真興王三十七年(五七六)に事件が起って美貌の男子が花郎となった。

司霊者が男性になっただけでなく、団結の中心精神を弥勒下生の信仰にとったという。『三国遺事』によると、僧真慈は弥勒菩薩像の前で弥勒が花郎になって現れることを祈ったという。また真平王(五七九〜六三二)の時代には花郎の衆徒は、自ら菟華の香徒といい、景德王(七四二〜七六二)の時代も弥勒信仰による花郎の団結は固かったという。

弥勒信仰の日本への伝来は飛鳥時代に始まっているが、大和飛鳥・山城だけであったかという点、北部九州の弥勒信仰も強かったようである。『彦山流記』によると、「彦山の岳も石も木も是れ弥勒の化身」とあり、また「法蓮和尚は弥勒の化身なり」と伝えている。仁平二年(一一五二)の奥書のある『人聞菩薩朝記』(『石清水文書』)にも、法蓮を弥勒とみているようであるから、少くとも平安時代にはかかる信仰が行われていたことは確かであろう。これがそれ以前の古伝だとすれば、法蓮等も亦新羅の日本の花郎であったのではあるまいか。

さて『宇佐託宣集』五巻によると

敏達天皇元年壬辰(五七二)より、元明天皇和銅二年^(七〇八)己酉まで、国一十三代、年序百三十八年の間、猶又国々に
 潛に通じ、処々に瑞を留め、奇異ありと雖も、未だ霊社を造らず

とある。

同書によるとすれば、八幡神は欽明三十二年に現われたが、敏達元年(五七二)から、和銅二年(七〇八)まで一三

八年間、国々に潛に通い、瑞を留め奇異はあったが社殿は作らなかつたというのである。ではこの時代はどういう時代であつたらうか。

この間大陸三韓問題は四三件の事件があるそのうち、三韓との関係については

高句麗 七

新羅 一六

百濟 一一 計三四

となり、その他の九件を入れると四三件、うち三四件は三韓との問題である。つまり敏達三年(五七四)から天智二年(六六三)の八十九年間は任那の存続問題で、日本は必死になつていた時代であつた。恐らく対新羅との関係を調整し、その正常化をはかるうとした時代ではなかつたらうか。

注

- (1) 『宇佐託宣集』(臨川書店) 九七頁
- (2) 卷二十、泉国神別天神の条。このことについては拙著『八幡信仰史の研究』一一二頁に詳細にふれている。
- (3) 川辺勝法師は、妻妾と共に子や家族を有つた戸主であるが、法師とあるので、在俗の僧であつた。
- (4) 『修驗道草疏』三(『日本大藏經』宗典部)、その外仁平二年の「人聞菩薩朝記」(『石清水文書』)にもみえる。
- (5) 鄭健吾『敦煌への道』(日本放送出版協会) 七三頁、一一八〜九頁。
- (6) 水野清一、長廣敏雄『龍門石窟の研究』(同朋社) 二〇三〜四頁。
- (7) 黄寿永氏によると、花郎は五世紀から九世紀に実在したという(『新羅花郎の研究』—三品彰英論文集第六卷—) 一四一頁。その他花郎については本巻に詳しい。都眺淳「風流道と神仙思想」(日本道教学会三三三回発表)

三 八幡宮の成立

新羅は法興王一五年（五二八）に始めて仏教を国教にし、以後新羅は多くの寺院の建立に着手した。皇龍寺の建立に着手したのは真興王一四年といわれ、二七年（五六六）には峻工している。⁽¹⁾しかし同一三〇〃欽明二三年（五六二）には新羅は伽羅十国という任那を滅した。以後百済と新羅の抗争が続ぎ、また高句麗も新羅との交戦を続けた。その間隋もたびたび、朝鮮半島に軍を出している。百村江の戦の後、新羅文武王八年（六六八）には唐、新羅は高句麗を攻めこれを亡ぼした。こうして同王一六年（六七六）新羅は三国を統一することができたのであった。このように新羅が統一運動をすすめている時、新羅のこの運動の推進力になったのは、実は新羅の花郎出身軍人・官僚であったという。

このようなとき八幡神（応神八幡神）は発現を宣言し、以来、一三八年の間は朝鮮半島は最も重大な時代であり、日本にとっては、更に危機的時代であった。そしてその間の事柄について記す、「国々に潛に通じ、処々に瑞を留め、奇異あると雖も靈社を造らず」という短い記事は必ずしも、欽明から和銅の辻つま合せの記事だけではないのではあるまいか。もしそうだとすれば、単なる宗教活動のみならず、この活動を通じて、対新羅との関係で、必ずや表面に出ない、地下工作を行っていたのではないだろうか。「豊前国風土記逸文」によると、香春岳神社⁽²⁾という社があり、この神は新羅国神といっている。香春岳は銅山でその麓には採銅所があり、採銅鑄造等の仕事に従事する渡来人がいた。これは彦山の麓の近くである。彦山を支える母体の祭祀集団は香春岳神社の祭祀集団であった。八幡祭祀集団には渡来系の辛嶋氏という氏族がある。先ほどの鍛冶翁があるが、明らかに鍛冶集団から出た聖職者であるということ

を伝えているのである。

日本と朝鮮半島の文化伝播には二種の型があったと思われる。直接行政を通じて入る型を直流型とすれば、もう一つの文化伝播の型は民間と民間を通じて徐々に文化交流が行われる漂流型であるといえよう。⁽³⁾これを史上でいえば、大和との交流は直流型伝播であり、北部九州と朝鮮半島の文化交流は、漂流型文化伝播であるといえるのではなからうか。新羅の花郎集団と同じ類似性をもつ豊国の聖職者集団は、後の八幡の祭祀集団となっているが、もっと想像をたくましくすれば、『宇佐託宣集』にみる一三八年の間に於て、北部九州と新羅には同じような信仰集団があり、その人々の間では、新羅との交渉がたえず行われていたのではなからうか。八幡宮が始めて『続日本紀』に出てくる記事は天平九年（七三七）の四月である。始めて出てくる事件は新羅の無礼の事であった。しかもその無礼を告げる神は伊勢皇大神宮と、八幡宮と香椎宮に対してであった。伊勢神宮と並べて八幡を出しているということは、八幡祭祀集団はこれまで新羅と関係があったということではあるまいか。表には出さないが、新羅との交渉の為に日本は、八幡祭祀集団を長い間、利用していたということではないだろうか。

八幡の祭祀集団による八幡宮は律令制の神祇令にみる、神祇の神社又は祠職ではない。或は又僧尼令にみる沙門僧侶でもない。むしろ、僧尼令にみる本旨とは相違う宗教行為を行う僧侶、聖職者たちであったといわねばならない。

先にふれた和銅二年（七〇九）に近づくにつれ、宇佐には大きい問題が起っている。九州で最初といわれる百鳳寺院ができていたのである。一つは宇佐川沿岸の法鏡寺という寺であり、一つはこれより二キロ許り上流の河沿いに虚空蔵寺という寺ができている。亦二キロ許り西方に久全寺（中世の名称）という寺もできている。⁽⁵⁾久全寺を除くと、いずれも法隆寺様式の寺であったという事が明らかになっている。⁽⁶⁾

虚空蔵寺の瓦は全く新羅様式の瓦であった。法鏡寺の場合は新羅様式に加えて、百濟様式の瓦が出土している。法

鏡寺が創建される頃には、大和の力が多分に加わってきたとみてよいだろう。そうであれば、大和の権力は他方ではこの祭祀集団を利用しながら、多方では僧尼令による、この集団に対する監督を強めて行こうとしたことが、これらの寺院建立となったではなかったろうか。

このような古代寺院ができるここに、仏教的要素と神道的要素を分離させなければならなくなる。そこで、これまでの仏教的民衆道教的に近い託宣が、神祇令の中の神の託宣にならなければならぬ。そこで、これ

この問題がやがて、神社の社殿を創建しなければならなくなる。先ほど縁起を紹介したが、その縁起には崇峻五年（五九二）の説と・『託宣集』等にもみる和銅五年（七一〇）にできたという説がある。歴史的にみて和銅説の支持が圧倒的に多くなっている。『大日本史』もこれをとっている。このことをみると崇峻五年説は創祀の説であり、和銅説は官社認定を意味するものではないだろうか。であるとすると、始めて神祇令の中の八幡宮になり、始めて官社の中に入って行ったのではなからうかということになる。官社になっても東大寺に向う場合には、大神杜売に対して「禰宜尼」といっている（『続日本紀』）。神祇令による官社八幡宮の司祭者は「禰宜」ではなくて、「禰宜尼」となっている。いかなれば尼僧神主となっている。われわれはこの事に注目しなければならぬ。

注

- (1) 『三國史記』新羅本紀第四。
- (2) 『宇佐託宣集』菱形池辺部によると、香春明神とあり、彦山との関係や大菩薩（八幡神）との関係することが述べられている。
- (3) 漢陽大学校宋哲来「弥勒信仰と韓国の詩歌」(『第二回宇佐文化セミナー』(宇佐史談会))。
- (4) 大分県宇佐市の中央部を流れている川で今、駅館川という。
- (5) 拙著『八幡信仰史の研究』(増補版)下、(吉川弘文館)五〇一―五二五頁、九三二―九四五頁。

(6) 拙稿「稻積山権現の信仰」(中野編『英彦山と九州の修験道』名著出版、昭和五十二年)。

四 八幡と弥勒信仰

最後の問題として、欽明天皇三十二年の八幡神発現の託宣のことをみななければならない。この時代における東アジアに於ては、何れも弥勒信仰が盛であった。ことに弥勒下生の信仰は、韓国に於ても中国に於ても、極めて盛であった。

周知の如く、韓国における『三国史記』は日本の『日本書紀』に当り、『三国遺事』は『古事記』に当る。この『三国遺事』によると、第二十五代真智王の時に「弥勒仙花」という話がとりあげられている。もともと新羅の花郎の習俗は十分に民間道教的な信仰習俗をもっていて、それと弥勒信仰との習合の事がみえている。その真慈は興論寺の僧である。その僧が弥勒菩薩に対して花郎が弥勒になって欲しいと祈った。所が靈妙寺の樹の下に秀麗な童子が現れた。そこでこれが弥勒菩薩の化身であるということで、これを弥勒仙花とした。真智王もこれを国仙、国を守る神としてこれを奉じた⁽²⁾というのである。

先程述べた如く、『託宣集』記事をとるとすれば、丁度同じ頃鍛冶翁が奇異を現した。そこで大神比義という仙翁が現れて殺断をしたという。これは修験道的であり道教的であるが、三年間祈ったら三歳の童子に現れた。先の『三国遺事』では「小童子」になって現れたという⁽³⁾。『宇佐託宣集』では三歳の童子になって現れ、しかも笹の葉の⁽³⁾て託宣をしたとある。笹の葉にのって託宣をするというのは朝鮮半島の巫覡の習俗である。朝鮮半島のシャーマン即ち、ムードンは笹のついた竹を握り神懸りして真赤になって託宣をするのである。笹にのっての託宣はいかにも朝鮮

半島のムーダンに近い託宣の仕方である。ところが新羅では弥勒菩薩であったが、宇佐は、嘗て神功皇后が三韓征伐をした時に、その胎中の応神天皇が遠征が終り、帰国後無事に生れたという王子であった。胎中で三韓を征した応神天皇が広幡八幡麻呂として現れたというのである。八幡宮では応神天皇が広幡八幡麻呂として現れ護国靈驗威力神通大菩薩になったというのである。新羅では童子は弥勒菩薩の化身、弥勒仙花とし真智王は国仙として国の守護神にした。弥勒下生の信仰と、道教的シャマニズムが融合して国仙になり、花郎が崇拜された。八幡信仰では弥勒に相当する応神天皇が小児を通して、広幡八幡麻呂として下生した。亦の名を後に、護国靈驗威力神通大菩薩として神仙的菩薩の神として出現したという。

いずれにしても、「広幡八幡麻呂」の出現は、弥勒下生の信仰を離れては考えられない。新羅に於ては、弥勒が花郎として下生し、宇佐では応神天皇の神靈「八幡麻呂」として下生してきたことになる。そして八幡麻呂はやがて、大菩薩に発展して行く。しかし司霊者は奈良時代でも「彌宜尼」であったことからすると、八幡の司霊者は『用明紀』にみえる「豊国法師」であり、この法師こそ新羅における「花郎」に当るものではなかったろうか。

しかし神祇令による神社になっても、司祭者は「彌宜尼」であるから、豊国法師の機能が想像できる。そして神龜二年（七二五）には八幡神は薬師、弥勒二仏をわが本尊」と託宣して、この二仏をまつる弥勒寺を建立した。しかし天平十三年三月廿四日の条によると、「八幡神宮に金字最勝王經・法華經・度者・三重塔」を寄進しているの、弥勒寺と神宮は不二一体のものであった。八幡神と弥勒菩薩は完全に習合していたのである。

注

(1) 塚本善隆『支那仏教史研究』によって竜門石窟をみると北魏（四九五～五三五）に於ては釈迦・弥勒の信仰が圧倒的に盛である。

- (2) 三品彰英『新羅花郎の研究』(平凡社)、二四八頁と二四九頁。都班淳氏によると花郎・国仙・仙荘等は同じとみている。
- (3) 前掲七六と七八頁。
- (4) 『宇佐託宣集』の記事が『三國遺事』の影響をうけたものでないとすれば、古代九州に於ける、シャマニズムの中には多分に韓半島に類似の現象があったことになる。

ゾロアスター教における鳥葬の塔 (Dakhma)

ボンベイ大学教授　フィローズ　M・コトワル

(訳　中別府　温　和)

インドには九一、二六六人のゾロアスター教徒が現存し、パーシー (the Parsis)⁽¹⁾ と呼ばれている。パーシーはおよそ八c中葉から一一～一二cにかけて、イランからインドに陸路あるいは海路移住したゾロアスター教徒の後裔である。信徒の八割 (七二、二六六人) はマハラシュトラ州 (Maharashtra State) のボンベイに集中し、残りはグジャラト州 (Gujarat State) をはじめ主にインド西北部に散在している。

ゾロアスター教は、アヴェスタ (Avesta) およそ三c以前および三c～六cごろのゾロアスター教の姿を含む文献)、パーラヴィ (Pahlavi) およそ三c～一〇cごろのゾロアスター教の姿を含む文献)、グジャラティ (Gujarati) およそ一一c～一二c以降のインドにおけるゾロアスター教の姿を含む文献) を背景にした古い歴史をもつ宗教である。これらの文献に接しつつ、現存のゾロアスター教徒・パーシーの社会のあり方や宗教的思考の骨組に接近しているように思う。

ゾロアスター教的思考の中心に位置していると考えられるものの一つは鳥葬の塔 (Dakhma) である。俗に「沈黙の塔 (Tower of Silence)」として知られ、インド中に一一九を数える。ここではナオサリ⁽²⁾ (Naosari) に地域を限定し、鳥葬の塔について記述ならびに考察していく。

ナオサリはボンベイから北に二四〇キロ、アラビア海から一九キロの沿岸に位置する。グジャラト州 (Gujarat State) に属し、人口約八〇〇〇人。ヒンドゥー (Hindus) 、ムスリム (Moslems) 、ジャイナ教徒 (Jains) 、シンディ (Sindhis) 等が共に生きてゐる。六月中旬〜九月中旬を雨季で過し、残りを乾季で過し、農業、漁業を主に営む。ナオサリの中心部は徒歩でも二〇〜三〇分で縦横断できる範囲にあり、ここに七二九世帯、二、三二六人のパーシーが住んでいる。パーシーは祭司系譜に属するパーシー⁽³⁾ (二六六世帯、四一七人) と平信徒 (五六三世帯、一九〇九人) から構成されている。それぞれの居住区域は明確に異なり、通婚はかつてのように禁じられてはいないものの、きわめて希である。

ナオサリには五つの鳥葬の塔⁽⁴⁾があり、三塔のみが使用されている。その歴史をたどると、一六cに二塔、一八cに一塔、一九cに二塔がつくられている。これはただちに一六c以前にナオサリにおいて鳥葬の塔があるいはそれに類するものが存在しなかったことを意味しない。一一cおよび一二cから一五c後半にわたるパーシーの歴史がグジャラティ文献によるかぎり明確にとらえがたいのである。インドに移住してきたパーシーは、イランに現存するような鳥葬の塔を一六c以前に保っていたのかも知れない。

鳥葬の塔は *Dakhma* と呼ばれるが、*Dakhma* (あるいは *Daxmag*、死体をさらす場所) は *Dadgah* (あるいは *Dad-gah* 法の認める正しい場所) とともに、*Avesta*、*バーラヴィのヴィデウダード (Vidēvad)*、あるいは *ヴェンディダード Vendidad* 清戒儀礼および法に関する内容を中心とする史料) 六章四四―五一節に用いられている。いずれも死体を処理すべき場所として言及されているが、その構造については文献からは明らかにしえない。ヴィデウダード六章四四―五一節の内容は、死体は最も高きところ (山の頂) に運ばれ、石や鉄にしばりつけられ、鳥や犬に食われるべし、骨をおさめる堂 (*astodan*) を犬や狐や狼の近よがたいところに石や土でもうけ、その中には雨

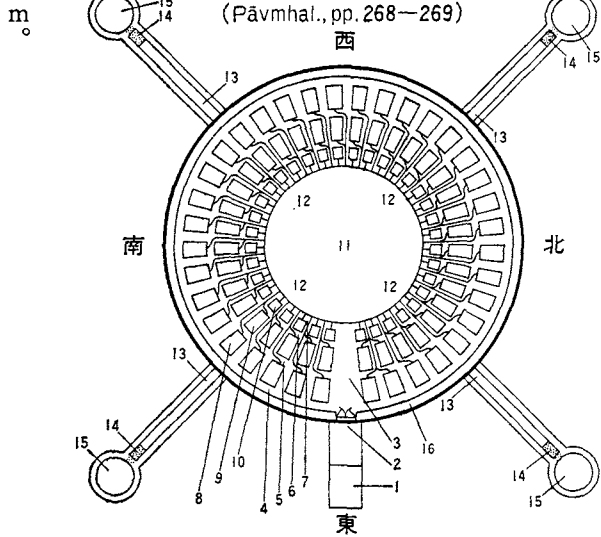
が溜まらぬようにつくるべし、のごとく要約できる。この内容はナオサリにおいても基本的には受けつがれてきている。ここでパーシーの葬送の儀礼にきわめて簡単にふれ、それとのつながりの中で鳥葬の塔について考察していく。

パーシーが死ぬと、死体は聖なる牛の尿 (gomez)⁽⁵⁾ と水で洗われ、白い綿の衣服で被われる。聖なる紐 (kusti)⁽⁷⁾ が腰にまかれたあとで、梓つきの台の上に置かれる。親戚が二人で死体の耳もとで祈り (Asem Vohū)⁽⁸⁾ を唱えつづける。これ以後、死体は死体悪魔 (Druji Nasu)⁽⁹⁾ の影響にさらされているので、死体運搬人 (Nasāsālār)⁽¹⁰⁾ のみが死体に接触しうる。死体運搬人は身体を浄め (pādyāb kusti)⁽¹¹⁾、祈りを唱え (Sardō Bā)⁽¹²⁾、二人のあいだに紐を保ち (paivand)⁽¹³⁾、死体を白い綿の衣服で被う。この過程で二度死体を犬に見せる (Sagdid)⁽¹⁴⁾。最初の Sagdid の後で部屋に火がともされる。人々はこの火の前で祈る。死体からは絶えず少なくとも三步離れていなければならない。死体運搬人は死体を石板の上に置く、その際、北に頭の向かないようにする。そのまわりには、死体運搬人の一人によって、幅五〜六cmの浅い溝 (Kasa)⁽¹⁵⁾ が三重に描かれる。この場でガー (Gān)⁽¹⁶⁾ の始めごとに、犬に死体を見せる儀礼がくりかえされる。

死体は夜を避けて、二人の死体運搬人によって鳥葬の塔へ運ばれる。鳥葬の塔へつづく道は一般の道路とは別してもうけてある。葬列に加わる人はすべて白い服を身につけて、死体から三〇步離れて、二人の祭司を先頭に二列を組み、二人のあいだにそれぞれ紐を保たねばならない (Paivand)。この葬列は犬 (先に述べた Sagdid に使われた犬) に導かれている。

鳥葬の塔に運ばれた死体は、いったん石板の上に置かれ、葬列に加わった人は死体から三步離れて、最後の別れ (sida) を行ない、もう一度死体は犬に見せられる。死体はやがて、二人の死体運搬人によって鳥葬の塔内に運び込まれ、鉄の棺からおろされ、衣服をとりはらわれた後、パーウィ (pāvī、塔内で死体を置くべく決められた場所) に

ダクマを上から見た図
(Pāvmhal., pp. 268—269)



置かれる。鳥がこの死体をついばむ。残された骨は乾くのを待って死体運搬人の手で、塔内の中央につくられた井戸 (bhandār) の中に投げ入れられ放置される。葬列に加わった人は、聖なる牛の尿 (gomez) と水で身体を浄める。

さて鳥葬の構造について、図を参照しつつ言及していく。ここに示すのはナオサリのタタ (Tata) 鳥葬の塔であり、他の鳥葬の塔との比較においてその構造については若干の異なりがみられる。図中の番号にそって図の説明をしていく。

- 一 鳥葬の塔の入口に通じる石段。
- 二 東に面した鉄の門。タテ一・五 m、ヨコ一・二

- 三 通路。約四 m。死体運搬人 (Mśā-sātar) が通る。
- 四、五、六、七 同心円状の通路。
- 八 男の死体を置く場所。タテ二・五 m、ヨコ一 m (頭を置く方) 七五 cm (足を置く方)。
- 九 女の死体を置く場所。タテ二・二 m、ヨコ七五 cm (頭を置く方) 五〇 cm (足を置く方)。
- 一〇 子供の死体を置く場所。タテ一・五 m、ヨコ五〇 cm (頭を置く方) 二五 cm (足を置く方)。

一一 中央の井戸。鳥葬の塔の内部のまに相当。約一〇m。深さ一・八m〜二・七m。鳥に肉をついばまれた後、完全に乾いた骨は死体運搬人によってこの井戸の中に投げ入れられ、放置される。

一二 中央の井戸の中にもうけられた石敷。四方につくり、血、膿、排出物を排出溝を通して流出させる。

一三 地下排出溝。四方にもうけて不浄物を流出させる。

一四 砂、砂利、木炭等を用い、血、膿、排出物を濾過する装置。

一五 濾過された排出物をたくわえる地下溝。

一六 円形の外壁。直径約三〇m。

この鳥葬の塔内には死体運搬人しか入れない。かれらは鳥葬の塔の敷地内の一角か、聖火殿に付設した建物の一部に住み、他のパーシーとは居住区域を別にし、通婚もできない。公の共食も禁じられている。聖火殿に入るときは、バレンシュヌーム (Barennum、九日間にわたる清祓儀礼。他と隔絶された、この儀礼のためだけの建物内で、聖なる牛の尿、聖なる水、聖なる火からとられた灰、犬を用いて二人の祭司によって行なわれる) によって身体を浄めてからでないと許されない。聖なる火に、パワル、ビヤクダン、シタンなどの常緑喬木を加える儀礼 (maç) を祭司をとおして行なってもらうこともできない。

この事実は死体運搬人が死体に接触することからきている。パーシーにとって死体は不浄の主体である。死体による不浄は伝染する。不浄の伝染は死体悪魔のせいである。死体悪魔は人の死後人につく。死んだ人が生前、正しく深く信仰に生きた人であればあるほど、死体悪魔は強く激しく死体につき、それを不浄ならしめようとする。不信仰に生きた人にはそれだけ弱くつく。パーシーはこのように考えている。したがって、この死体悪魔には対抗しなければならぬ。

聖なる牛の尿は不浄を祓うために用いられる。これはワラスヨジ (Varasyoji 去勢されていない白牛) から一定の儀礼にしたがってとりだされた尿であり、葬送の場面にかぎらずその他もろの清祓儀礼にも使われる。この尿で死体を洗い、死体運搬人および葬列に加わった人は手、足、顔を洗う。死体が家から鳥葬の塔に運ばれるときには、死体の置いてあった場所、死体の通った道に尿をふりまく。この尿は洗うのに用いられるだけでなく飲まれる場合もしばしばであるが、それは清祓儀礼にかぎられている。ナオサリにおける葬送の場面では尿が飲まれることはない。

白は不浄からもっとも遠い色である。家の入口にはできるだけ白しつくりを用いる。白い牛、白い山羊、白い犬、白いニワトリは白いほど不浄が少ない。菓子も飲物も白が優先される。パーシーがイニエーション (Naioit) を経たのちに身につける聖なるシャツ (Sudre あるいは sadreh) と聖なる紐 (kusti) は白でなければならぬし、これは暗い夜につくられてはならない。死体悪魔の影響にさらされている葬送においては、死体は白い服で被われるべきだし、死体運搬人、葬列に加わった人はすべて白い服を身につけなければならない。

犬は不浄からパーシーを守ってくれるし、不浄を弱める力、不浄を追い払う力をもつ。猫は逆である。したがって犬には犬のためだけにつくられた食物 (kutra no buk 犬の分けまえ) を与えられるべきだし、祝祭の場面で共食にあずかることもある。犬は視ることで不浄を追い払う。チンワトの橋 (činvato peretu 裁きの橋) で死者の魂を待ちそして守るのも犬である。死体悪魔につかれないために死体は犬に見せられなければならない。葬列を犬が導くのも同様である。清祓儀礼に犬を使うのも、犬が不浄をはらう力をもつと考えるからである。

カシャ (kasa 幅五〜六cmの浅い溝) で死体を囲むのは、死体悪魔が入り込むのをふせこうとするためである。それだけでなく死体からは絶えず三步あるいは葬列の場合には三〇歩離れて接触を避けなければならない。土や木は鉄にくらべて死体悪魔が通りやすいので、死体を置く台は石づくりにし、棺は鉄でつくる。鳥葬の塔も可能なかぎり石

でつくり、入口は東に面するようにつくられる。北は死体悪魔が飛び来たる方角であるからである。鳥葬の塔へつづく道は他の一般の道路と別してつくられている。

鳥葬の塔は人家からできるだけ離れた、山や川の近くにもうけられるべきで、その内部には石敷をし、地下排出溝を堀り、血、膿などを濾過する装置をつくるのは、死体によって生じる不浄が人、大地に及ばないようにするためだとパーシーは言う。鳥葬の塔の敷地内にはかならず鳥葬の塔から三〇〇歩離れたところに聖火殿 (Saghi、三種類の聖なる火の中で最も等級の低い火 *Ātas Dādān* である) が建てられなければならない。この火は、夜にかぎって、聖火殿の壁にもうけられたガラス窓ごしに、鳥葬の塔の外壁の一部につくられた穴を通して塔内に達する。死体悪魔の影響を火によって打ち砕くためである。夜にともされる火は一〇〇〇の悪を打ち砕き、二〇〇〇の邪術師 (*patikā*) を打ち砕く、とパーシーは言う。家の中で死体を置く場所にも火がともされなければならない。

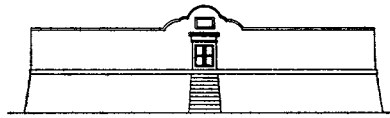
さてナオサリでは、死体によって生じた不浄をリマン (*Riman*)⁽¹⁸⁾ で表わす。死体にふれた人はすべてリマンであり、したがって死体運搬人もリマンである。一人の祭司と一人の平信徒が、リマンになった人のために行なう儀礼もリマンと呼ばれている。いまこの儀礼にふれていく。祭司はクープ (*Kub*)⁽¹⁹⁾ を経ていなければならない。リマンの儀礼は聖火殿に付設した建物において行なわれるが、そこには聖なる牛の尿、聖なる水、聖なる灰 (*Bhasm*)⁽²⁰⁾、水さし (*Karsyō*) 二杯の水、金属製のカップ二、ザクロの木の葉、九つの節をもつ棒 (*Naogar*) 二本 (この棒の一本には、先端に聖なる紐 *kusti* で金属製のスプーンが結びつけられ、もう一本には先端に聖なる紐 *kusti* で金属製の釘が結びつけられている) とともに、以下のようにパーウィ (*pāvi*)^(注 15) 参照) が準備される。

パーウィは地面に溝 (幅五〜六 cm、深さ二〜三 cm) を描くか、あるいは秒を五〜六 cm 幅に盛るかしてつくる。この中にリマンが入る。したがってパーウィは、その中にいるリマンの影がパーウィの外にいる一人の祭司と一人の平信

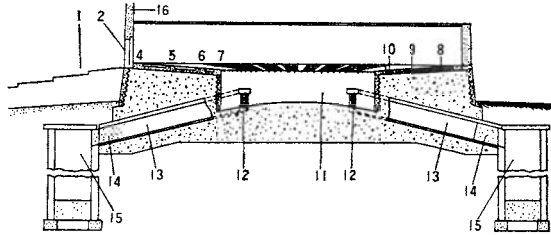
徒にさしかからぬように、またパーウイの中にいるリマンが風上にたつことのないようにもうけられねばならない。

祭司はパーウイ(1)の中に聖なる牛の尿、聖なる水、聖なる灰を置く。身体を浄める儀礼((paḍyāb kusti) 注(11) 参照)を行ない、聖火殿に付設している井戸に行き水やうし(karasyō)に水を汲む。このあと白い綿のズボン(jīar Pers. sulwār)と白パマスク(padān)を身につける。二つの金属製のカップを聖なる灰で洗い、水で三度洗う(pāv)。このカップを乾かしたあと、一方に聖なる牛の尿と聖なる灰、他方に聖なる牛の尿を入れる。これを終えて、水さしを聖なる灰で洗い、水で三度洗い、聖なる水をその中に入れる。祭司はパーウイ(1)へひきかえす。リマンは服を脱ぎ地中に埋め、パーウイ(7)に入りしゃがむ。これ以後リマンがどのように動くべきかについては(11)に立っている平信徒が無言のうちに身ぶり手ぶりで指示する。祭司はリマンには近よらない。リマンの影がさしかつてもならないし、風がリマンの不浄を運ぶかもしれないからである。祭司は金属製のカップから卵のからに聖なる牛の尿を注ぎ、ザクロの木の葉一枚をパーウイ(9)に置く。(11)に立っている平信徒がこれをパーウイ(6)に置き、リマンにザクロの木の葉をかみ、卵のからに入っている聖なる牛の尿を三回で飲みほすよう指示する。リマンは卵のからに直接口をつけてはならない。聖なる牛の尿を飲み終えたと、卵のからはつぶされて土中に埋められる。ここで祭司はパーウイ(1)からパーウイ(3)まで、右手に九つの節のある棒(先端に聖なる紐でスプーンが結びつけてある)を、左手には聖なる牛の尿を含む金属製のカップをたずさえて進む。そこから棒を用いて聖なる牛の尿をリマンの両手に一五回注ぎ、この尿をリマンの体にふりかけさせる。祭司はパーウイ(1)にもどり、少量の砂をとり、パーウイ(3)に進んで、先のように一五回にわたって砂をリマンに与え体にすりつけさせる。祭司はパーウイ(1)にもどり、水さしをとりあげ、パーウイ(3)に進んで、先のように一五回にわたって水を与え体にふりかけさせる。祭司はパーウイ(1)にもどり、水さしをとりパーウイ(9)に置く。(11)に立っている平

ダクマを正面から見た図



ダクマを側面から見た図



信徒がこの水さしをとりあげ、リマンにパーウィ(3)からパーウィ(10)に行くように指示する。平信徒は水さしからゆっくりと三回にわたって水を注いでやる。リマンはこの水を体にふりかける。いまやリマンは浄められた。

リマンの儀礼においても葬送の場面においてと同じく、聖なる牛の尿、聖なる水、聖なる灰を手段として、死体によって引き起された不浄を浄めようとする。聖なる牛の尿は手足にふりかけられるだけでなく飲まなければならない。パーウィを用いて不浄の伝染をさまたげようとする。したがってパーウィはそれぞれが切り離されることなく連続している。影も風も不浄の伝染を可能ならしめるものであるゆえに避けられねばならない。リマンの用いた衣服、卵のからは土中に埋められるべきである。リマンは卵のからで聖なる牛の尿を飲むときは直接これに口をつけてはならない。卵のからを通して不浄が伝わるかもしれないと考

えられている。祭司はリマンに聖なる牛の尿や聖なる水を注ぐときでさえ棒を用いて行なう。しかもすばやく注がねばならない。リマンからは可能なかぎり遠ざからなければならぬし、尿や水も伝染の媒介になるかもしれない、とパーシーは言う。白いマスクをし、白いズボンをはくのも葬送のときと同様、不浄から自らをまもるためである。

葬送の儀礼において、またリマンの儀礼において観察されるパーシーの宗教的思考の一面は、死体によって引き起される不浄を忌避しようとする態度である。死体を不浄の主体とする思考はアヴェエスタ、パーラヴィ、グジャラテイ

の文献を貫いているだけでなく、葬送の儀礼にかぎらず死体を焼く火に関する儀礼の中でも中心を占めている。この思考をパーシーは鳥葬の塔をとおして保持してきたのである。鳥葬の塔に死体をさらす行為は他にいろいろな内容を含みうるものであろうが、それらについて考察することはこれからの課題となし、本稿においては葬送の儀礼、リマンの儀礼とのかかわりの中でパーシーの宗教的思考の一面をとりだしてみようとした。

注

- (1) Parsees と呼ばれるときもある。Parsi は Parsa から派生し、古代 Iran 南西部に位置した地域名とされる。また、そこに住む人々をそれぞれ各種呼ぶもあった。Pars のかたちで出てくるときもある。同じく地域名である。Pars の形容詞形 Parsik は、かつて Pars に住む人々をあらわすだけでなく、そこで使われていた言語をも示している (K. Mirza, pp. 1—4)。
- (2) Naosari または Navsari は Nao-Sari i. e., New Sari からきたとする説もあるが、Nusaripa からきたとする説もある (M. M. Murzban p. 53)。
- (3) 祭司は世襲であり男子のみにその資格が与えられている。パーシーの宗教儀礼の責任をにない、その報酬にて生計をまかなう。祭司には Pavmel (Paymel, 聖火殿の中のみ行なう儀礼 Yasna, Vendidad, Visparad, Bā, Navar, Martab, Nirangdin を行なう儀礼) と Hūmordi (Huṣmordi, 聖火殿以外の場所で行なう儀礼 Afrinagan, Faroxši, stum, Jakan, Faresta のみを行なう儀礼) がある。
- (4) Maneck Changa Dakhma (一五三一年) 現在は使われていない。
 Maneckji Nowroji Sett Dakhma (一七四七年一月三〇日)
 Hormusji Mancherji Bhabha Dakhma (一八二三年三月六日)
 Nusserwanji Ruttonji Tata Dakhma (一八七八年三月八日)
- (5) この外に記録の上で一五〇〇年以前に建てられた Dakhma がひとつ残っているがレンガ等が崩れてしまっている。一ナオサリの聖火殿に付設した建物内に白い牛が一头飼われている。祭司長が世話をする。この牛は去勢されていない。

- 定の儀礼 (Baresnum, Xub, Yasna, Baj, Darun Yasna, Vendidad) を経てこの牛からとられた尿は聖なる尿となる。
- (6) 聖火殿の敷地内には、ザクロの木、ヤシの木とともに井戸がもうけられねばならない。この井戸の水が儀礼に用いられる。
- (7) 羊毛で織られた細い紐。イニシエーション (Naiojot) を終えたパーシーは老若男女これを身につけなければならない。祭司系譜に属する女子によつて織られ、祭司がこれを適切な長さ切る。
- (8) パーシーの子供が最初に教えられるべき祈りの一つ。文字どおりの意味は、「正義は絶対の恵み。正義は美德。最高の正義を聖別する人は幸福。」
- (9) パーシーは Nasu を ① hixra (乾いた Nasu) と ② Nasu (湿った Nasu) とわけ、hixra には切りとられた髪、爪、あるいは死体からえられた骨が含まれ、Nasu には血、唾、膿汁、死体が含まれると言う。
- (10) Nasā-sālār とは別に Khānda と呼ばれる死体運搬人もいる。Khānda は Nasā-sālār と作業を分担し合つて、Nasā-sālār が死体を鉄の棺に乗せ、家から死体を運び出した後、棺を鳥葬の塔まで運び、死体を塔内に運び入れるときにはまたその役割を Nasā-sālār にゆずる。しかし、いつもこうだとはかぎらず、たいてい Nasā-sālār によつて作業が全うされる。
- (11) Pahl. pādvyāb は Av. pati-āp にあたる。文字どおりに水 (āp) をやりかける (pati) を意味する。*Xsnaōdra Ahurahē Mazdaōi (「フノマヌスタのよろこびのためだ」と唱えたあと、Ašem Vohu (注 (8) 参照) の祈りを唱える。これを終えると、顔、手足を水で洗う。つぎに拭く。そうして Kusti (注 (7) 参照) をいったん解き、背中でひもと結び目をつくり、腹でもうひとつ結び目をつくる。そのあつた、先の Ašem Vohu の祈りを唱える。
- (12) Av. Sraōša から後に Pahl. Srosōs あらいは Pahl. Srosōs と変形。「聴く」それゆえに「服従、従順」の意味。Avesta の中には、Srosōs は「宗教を啓示する人 (daēnō-diso)」、「聖なる言葉 (māntra) の顕現」としても知られてゐる (K. Mirza, p. 102)。Srosōs は人と神をつなぐ存在で、昼夜人の魂をまもるが、とりわけ夜にその保護は強まる。Srosōs の祈りがあるばら夜に唱えられるゆえんである。昼夜、家や人をまもる犬と、夜明けを待つて時を作るニワトリが Srosōs とむすびつけられる理由でもあつた (J. J. Modi, pp. 434—435)。
- Srosōs は悪魔 (dēv) や虚偽 (Druij) から人を守る (B. N. Dhabhar, p. 15)。人の死後三日のあいだ、死者の魂を

守る。四日目の明け方に死者の魂はチンワトの橋 (Cinvato peretu) に行き裁きをうける。そのあいだ Sarōs は死者の魂をまもる。そこで、人の死後三日のあいだ、Sarōs のため以外に Yasna の儀礼が行なわれるべきでない (B. N. Dhabhar, pp. 116—167)。

- (13) Pahl. paywand は「つながり」「子孫」の意味。葬送の場面では絶えず二人一組となって行動しなければならない。死体運搬人は二人で死体を処理し、祭司は二人で儀礼を行ない、葬列も二人で組まねばならないが、その際白い紐あるいは布を二人の間に保つ。この様式は、火を集める儀礼の一部をなす、死体を焼く火の収集過程でもまもられているし、清祓儀礼 (たとえば Baresnum) においても観察される。また、パーウイ (pāvi) ここでは聖火殿内の一部にもうけられた儀礼空間のみにも言及している。幅五、六 cm の浅い溝で囲まれた床の一部) と別のパーウイは柄 (tamač) を両方に渡されてつながれると、パーウイの中の聖度は保たれつづけると考えられているが、その場合柄は paywand と称される。

- (14) Sag (犬) と did (視る) からなっている。この Sagdid のための犬は、ナオサリにおいては死体運搬人が飼っている。目の付近が斑になっているものがよいとされる。この犬は清祓儀礼 (Baresnum) にも使われる。このような犬のいないところでは、カラスが代用されたこともあると言ふ (J. J. Mody, p. 61)。

- (15) たいいてい金属製の棒で描かれる。聖別されたもの (たとえば聖なる牛の尿 gomez、聖なる水 av、聖なる灰 bhasam など) はこの中に保たれているかぎりその聖度はそこなわれない。清祓儀礼 (Baresnum, Riman) においてもこのような空間はもうけられる。また聖なる火もこのような空間の中に保たれている。

- (16) ガーは、パーシーが一日を刻む時間の単位で、(1) 日の出から真昼までを Havan, (2) 真昼から午後の中ごろまでを Rapivān, (3) 午後の中ごろから日の入りまでを Uziran, (4) 日の入りから真夜中までを Awišvaretem, (5) 真夜中から日の出までを Ushin とする。

- (17) 聖なる火に燃料を加える儀礼は bui と呼ばれる。Pahl. bui は Av. baodha にあたり、「香り」を意味する。パーシーはこの儀礼を bui devī (芳香を与える) と呼ぶ。Atas Dadgah (三種類の聖なる火のうち第三等級の火) には、祭司だけでなく平信徒も燃料を加えることができる。Atas Bahram (三種類の聖なる火のうち第一等級の火) には祭司のみが、しかも Xub (九日にわたる Baresnum という清祓儀礼を終た翌朝に Yasna の儀礼を行なうこと) を終えている祭司だけが燃料を加えることができる。この xub は四日間だけ有効なので、それを過ぎるとまたくりかえして行なわねばならない。bui の儀礼は一日に五回、gah (注 (16) 参照) にそって行なわれる。gah ごとに聖なる火への祈り

(Ātaš Niyāyes) が唱えらるゝ。Ātaš Bahram とはそれぞれ *gāh* 三回、一回、七回、七回、七回、六回となるが、Ātaš Ādarān (種類の聖なる火のうち第二等級の火) 'Ātaš Dadgāh とは一回だけである。燃料には、ビヤクダン、シタンなどの常緑喬木を乾燥させ一五〜二〇馬の長さの片にしたものを用いるが、Ātaš Ādarān と Ātaš Dadgāh とは一片のみが加えられるが、Ātaš Bahram とは六片が一定の形式にしたものが加えられるが、Ātaš Bahram の *bui* の儀礼の一部に於いては、*Kub* を終えた祭司は *gāh* の始めに身体を浄める (*pādyaḥ kusti*)。第一、第二、第三の *gāh* において、Sarōš (註 12) 参照) の祈り (Sarōš Bai) ' それぞれの *gāh* のための祈り、太陽への祈り (Koršed Niyāyes) ' ミヤラへの祈り (Mihr Niyāyes) が唱えられる。第四、第五の *gāh* においては Sarōš の祈り (Sarōš Bai) ' それぞれの *gāh* のための祈り、と先の第一、第二、第三の *gāh* における太陽への祈り、ミヤラへの祈りと代って Sarōš の祈り (Sarōš Yašt と Sarōš Hadoxt) が唱えられる。こうして祭司は聖火壇に入る。白い手袋 (*dastāneh*) をつけ、乳香を少々聖なる火の上に置き、つぎに六片のビヤクダンを聖なる火の上に以下のごとく加える。祭司は聖火壇の前に東に面して立ち、ビヤクダン二片を西↓東の方向に置く。つぎに南に面して立ち、ビヤクダン二片を北↓南の方向に置く。それから西に面して立ち東↓西の方向にビヤクダン二片を置く。一組二片のビヤクダンは三段に重なるように、しかしそれぞれは別々に離して置かれねばならない。このようなビヤクダンの組み方は *matī* (王座) の意味) と呼ばれ、この儀礼のためにビヤクダンをなをぎける行為も *matī* と言われている。 *bui* の儀礼を終えるにはまだ多くのことを記述せざるをえないが、それはここでの課題ではないので省く。

(18) *Pahl. rīman* は *Av. ri* から派生してゐる。「不浄のもの、汚物」の意味である。

(19) 注 (17) 参照。

(20) *Ātaš Bahram* (ペーシーが維持している三種類の聖なる火のうちで最も等級の高い火) の灰。一定の儀礼にしたがって取りだされねばならないが、いまその儀礼については言及しない。

文 献 表

- Bharucha S. D., *Rististān* (Ceremonies for the Dead), Bombay 1917.
- Boyce M., *A History of Zoroastrianism*, Vol. 1, Leiden 1975.
A Persian Stronghold of Zoroastrianism, Oxford 1977.
An Old Village Dakhma of Iran, Memorial Jean De Menasce, Louvain 1974.
Zoroastrians, their Religious Beliefs and Practices, London 1979.
- Boyce M. &
Kotwal F., *Zoroastrian bāj and drōn*, Pts. 1 & 2, BSOAS, xxxiv, Pts. 1 & 2, London 1971.
- Byramji N., *Reference to a Model of a Tower of Silence with explanatory notes relating to the mode of the disposal of dead bodids of the Parsees*, undated.
- Darmesteter J., *The Sacred Books of the East*, Vol. 4, Oxford 1880.
- Dastoor H. J., *Vendidād*, Vol. 1, Bombay 1907.
- Dastur Meherji-Rana D. S., *Dasturan-Dastur Meherji-Rana Yād gāri Granth* (Dasturan-Dastur Meherji-Rana Memorial Volume), Pts. 1 & 2, Bombay 1947.
Nondhanē Nuqtēchini (Notes and Critical Comments), Bombay 1939.
- Dhabhar B. N., *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz*, Bomoay 1932.
- Hamkār, *Hēwāle Ervad Jāmāsp Ostā Āsā* (History of Ervad Jamasp (Nom-de-plume) Osta Asa), Bombay 1862.
- Kanga K. E., *Vendidād Bā Māeni* (Translation of the Vendidad), Bombay 1874.
- Kapadia D. D., *Glossary of Pahlavi Vendidad*, Bombay 1953.
- Kotwal F. M., *The Supplementary Texts to the Šhāyest nē-shāyest*, Copenhagen 1969.
- Kotwal F. M., *A Guide to the Zoroastrian Religion : A Nineteenth Century & Catechism with Modern Commentary*, Harvard Center for the
- Boyd J. W. Study of World Religions Monograph Series, Scholars Press, Chico 1982,
The Zoroastrian paragnā ritual, Journal of Mithraic Studies, Vol. 2, No. 1, London 1977.
- Mirza H. K., *Outlines of Parsi History*, Bombay 1974.
- Mirza K. P., *Zarthōshthi Vishayō* (Zoroastrian Subjects), Jamnagar 1940.
- Modi J. J., *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay 1922.
- Patel B. B., *Pārsi Dharmasthalō* (Religious Places of the Parsis), Bombay 1906.
- Pavri H. M., *Bājdharnānē lagti pāwmahalni kriyāō* (High Liturgies relating to the Consecration of Sacred Bread), Bombay 1938.
- Paymaster R. B., *Ahēwālē Khāndānē Dādīshēth* (History of the Family of Dadyseth), Bombay 1931.
- Unwala N. N., *Pāw Mahēlni Kriyāō* (Ceremonies of Pav-Mahel), Surat 1922.