

# 日本宗教の基層をめぐつて

小 松 和 彦

## 一 はじめに

小松和彦です。過分な紹介をいただきありがとうございます。三、四年ほど前でしょか。こちらの大学の文化学教室が主宰する講演会で「鬼とシャーマニズム」と題する話をいたしましたが、今回は仏教学部主宰の講演会ということです。前回の話と関係はしますが、できるだけこの分野に關係すると思われる資料を用いた話をしようと考え、「日本宗教の基層をめぐつて」という大きなタイトルを掲げさせていただきました。私の専門は、いま紹介していただいただくことにしました。私の専門は、いま紹介していただいだように、文化人類学あるいは民俗学ということになっています。この学問は高尚な宗教あるいは仏教の理念・哲学を追究する学問というよりは、それとは異なる、むしろそれに反するような事柄、たとえば人間の欲望とか、生き様つまり日々の生活の深くかかわったところの宗教を扱ってきました。

「基層」という言葉はとても学術的にいうと難しい言葉です。あるものがいくつかの層を成していくその基になるものということで、たとえば日本文化の基層といったふうに使われます。日本の宗教が一つの層しかないというのであれば、基層も表層もないわけですが、ここではいくつかの層から構成されていると考えている。宗教とはいいろいろな要素が入り

交じった層をなして、その全体を宗教と考えようというわけです。別の言い方をしますと、全体をなしている宗教を要素に分解していく過程で、その組み立てられ方や構造なり機能・システムなりが見えてくるわけです。このような分析をする学問が人類学や宗教学、民俗学であって、仏教の全体像をつかまえようとする仏教学も、そうした側面を多少は抱え持つておらず、私はその成果を出し合うことで、宗教の全体像が解き明かされていくのだろうと考えています。

## 二 基層とはなにか

「基層」についてもう少し説明をしておきましょう。「基層」に対して「表層」という言葉があります。「表層」に対しては「深層」という言葉が使われることもありますので、基層と深層は同義で使われているといえるかもしれません。表層つまり表にあるものは、地層がそうであるように、基層＝深層にあるものよりも新しいもの、という考え方があります。この考えに立ちますと、「基層＝深層」は、「古層・旧層」だということになるはずです。新しい宗教的因素が生み出されたり、外部から導入されたりすることによって、それまでは表層＝新層であったものが深層＝古層に変化していく。このくり返しによって、長い時間のなかで多重化した層ができるのです。その多重化した層の断面を見ると、一番下

にある層、つまりもつとも古い層が基層に相当する、あるいは古い方の幾つかの層が基層に相当する。

しかしながら、ここでややこしい問題が生じてきます。そうちた古い層は死んでしまったものの層であって、表層にあるものはいま生きている層なのだ、という考え方方が生じてくるからです。すると、長い時間の経過を経てもなお生き続けている層は、表層で有り続いているということになります。

わかりにくいかもしれませんので、具体的な例を挙げて説明します。と、たとえば、鬼を考えてください。鬼の姿かたちはそれが絵画上に登場した十三世紀ころからほとんど現在まで変わっていません。「北野天神縁起絵巻」の鬼の姿と現代の子ども絵本の中の鬼の姿とは同じなのです。ではこの鬼のイメージは古層なのでしょうか、表層なのでしょうか。前者は古層＝深層に属し、後者は新層＝表層なのでしょうか。私はこうした考え方をとりません。いや、敢えていえば、古層を二つに分けて考えています。すなわち、死に絶えてしまったものからなる古層と、長い時間を経てもなおいまに生き続けている古層に分けています。そして、基層という言葉をどちらかといえば後者の意味で用いようとしているのです。宗教を構成する諸要素のうちの古い時代から連綿と存在してきた要素という意味です。鬼は古い時代の層に属するのだけど、しかし同時に現代の宗教の、それが言い過ぎでしたら現

代の文化の深層の部分の構成要素である、というわけです。

のこととも関係するのですが、じつは、私は、基層といふ言葉に、もう一つ別の意味合いを込めています。あらゆる宗教に内在している普遍的要素、共通項、つまり宗教の母胎、といった意味です。すなわち、この基層は、長い伝統をもつた宗教であれ、つい最近発生した街角の信者数人の宗教団体であれ、都会から離れた片田舎の、宗教などと言う言葉で扱い手たちには自覚されていないような民俗宗教であれ、その内部に必ず見出される要素あるいは諸要素間の関係、ということになります。人間の本性に根ざしたものとしての基層です。それは当然のことながら人類の発生から存在し時間を超えて、文化を超えて存在しているものということになります。人類が人類である限り、それは古層であり未来にもあるであろう層なのです。

さて、そうした基層ですが、私の場合、民衆的な側面、その欲望に関わった点から解きほぐしてみたい、と考えてきました。ここでもその点にとくに関心を絞って話をいたします。ここで想起するのは、かつて国立歴史民俗博物館でなされた共同研究「日本における基層信仰の研究：動物観」とくにヒトと動物との区別認識についての研究」の研究成果報告での塚本学さんの提唱です。彼はこの研究の意図を「基層信仰の研究という視点に応じて動物生命観という課題を設定

し」「日本人の生命観を、とくに動物の生命についての感覚との対比によって検討する」と述べて、「基層信仰」という問題設定に直接に接近することを避け、もっと枠を広げて「基層文化」という観点から日本文化を捉え直そうとしました。これまでの研究では、「基層」という概念は「古層」とほぼ同義で用いられてきたのですが、こうした時間系列的理解から離れて、「基層」をヒトの本源的な生とその生きる自然環境にかかるものとして把握できないか。すなわち、「基層文化」をヒトとヒトを取り囲む自然環境の関係のあり方の文化・歴史の様態として理解しようとするわけです。そして、こうした「基層文化」を明らかにするためには、文字に記録された文化のみではきわめて不十分であり、「文字文化の外にあつた民衆が、生活経験によって知り伝承してきた知識」つまり「民衆知」（塚本）の利用が不可欠であるとしています。私の考える基層もこれに近いものがあります。

### 三 宗教の根源にあるもの

宗教のもつとも根源にあるのは「死」の問題です。考える動物である人間が直面してきた最大の問題がこの「死」の問題でした。人間は死ぬべき存在であり、その肉体の消滅は否定しようがない事実として厳然として人間の前に提示されています。しかし人間はこれを乗り越えようと思素を重ねてき

ました。その結果生まれたのが、死後の世界の創造でした。

肉体は滅びてもそれとは「別の存在」は生き続けるのだという思想です。肉体に宿りそれと一体化しつつも、それから分離して生き続ける「別の存在」——これを日本では「たましい」とか「たま」とか「れい」と呼んできました。人間だけではなく、息をしているとみなされたものは、みなこのようない「たましい」をもっている。さらには「存在するもの」はみな「たましい」をもっている。こうした観念あるいは思想を、人類学では、アニミズムといいます。樹には樹の靈が、水には水の靈が、石には石の靈が、山には山の靈がいるというわけです。私たち日本人にはお馴染みの考え方で、おそらくこのような観念は、程度の差こそあれどのような民族や文化の「宗教」にも見出されるもので、歴史的にみても、人類が人類として誕生してからそれほど経たないうちに、こうした死への恐れ、靈魂の観念、アニミズム的世界觀を創り出したものと考えられます。したがって、ここでいう基層の典型をなすものといつていいかと思います。もっとも原始的な宗教といわれることがあるシャーマニズムも、このアニミズムを基盤にして成り立っているのです。そしてこのアニミズムやシャーマニズムを母胎として、さらに複雑かつときにはアニミズムやシャーマニズムを否定したり抑圧したりするような強力な宗教も生み出されることになり、宗教の表層から

それらが消えてしまうこともあるわけです。しかし、そうした基層信仰は、多くの地域で巨大な信仰的地下水脈を形成し、今日まで生き続けていると考えた方がいいでしょう。いつの時代でもそうした基層信仰が新しい宗教思想・行為と複合しつつ生きているのであって、だからこそ古層という言葉よりも基層という言葉が好まれるのだろうと思します。

長い間、アニミズムは原始時代の信仰で、時代が下るにつれて消滅していくものとみなされていました。日本にはそのようなアニミズムが濃厚に伝承されており、したがってこれは文化の後進性を物語るものとされたわけです。しかし、最近では、つまり高度成長期以降、地球大的規模の環境破壊への危惧や物質的な豊かさとは裏腹に深刻さを増す精神的貧しさが問題になるなかで、自然との共生・交感あるいは自然への畏怖などを含み込んだアニミズムへの再評価が出てくることになり、「後進性」と思っていたことが「先進性」「未来性」に転換しうる事態にもなっています。すなわち、もはやアニミズムが消え失せてしまった西欧では、過去の記録＝古層の発掘によつて、あるいは他の文化になお息づいているアニミズムからの学習を通じて、現代文化の表層に浮かび上がらせようとしているといえます。しかしながら、日本ではアニミズムの信仰の水脈は太く長く続いており、現代でも文化的基層にしつかりと根をおろし、失われた過去の文化ではな

く、現代人の宗教の構成要素の一部となつてゐるのです。

この視点は歴史研究にも適用できます。ドイツ西洋史を専門としている阿部謹也さんという有名な研究者がいますが、その方の著書に『ヨーロッパ中世の罪と罰』（弘文堂）といふ本があります。この中で、興味深いことが指摘されていました。キリスト教化したゲルマン人の世界観とそれ以前の世界観がきわめて対照的であることが、かれらの幽靈譚に物語られているということを、具体的に検討しているのです。ゲルマン人はアニミズム的な信仰をもつていた。それがキリスト教化によつて抑圧されたり捨てられたりしてしまつ。広大な地域に帝国を築くためにキリスト教という共通項を作り出す必要があつたわけです。そこでキリスト教化を阻むような事柄が罪と罰の対象になつてくる。その対象が古いゲルマンの信仰・習俗でした。阿部さんは、古ゲルマン人の社会構造の基礎が氏族的結合にあり、その死後観はその影響を受けてゐる。すなわち死後の世界にも生前に自分たちの氏族構成員だつた人たちで作られている氏族共同体があり、人は死ぬとその共同体の仲間入りをする、と考えていたのです。死んだ妻や夫あるいは父や母が待つてゐるというわけです。したがつて、このような死後観をもつてゐる社会では、先祖と合流するとき、先祖たちにほめられるようなことを生前にしておこう、彼らに叱られないようなことをしようとする努力するわけで

す。先祖たちの目、評価が、生者の社会規範の根拠になつてゐたのです。さらに、阿部さんは、こうした死後観には、懲罰的な側面がない、ということを指摘しています。これは別の言葉でいうと、生前の行いによつて行くべき所後世界が異なるわけではない、ということです。キリスト教の死後観では、死者はその生前の行いによつて天国と煉獄に振り分けられます。死んだ妻があの世で待つています、と約束しても、その通りにいかないかもしれないのがキリスト教の死後観なのです。つまり、キリスト教は氏族的死後観を崩すことになつたわけです。

これと同様のことは、日本の世界観＝死後観についてもいえるでしょう。日本でも仏教が懲罰的属性をもつた死後観をもたらし、それまでの懲罰的な属性のない、氏族的死後観に大きな影響を与えます。記紀神話に見える死後世界には、たしかに懲罰的性格はみられません。たとえば、冥界（黄泉国）に去つたイザナミは、その国の食べ物を食べてしまつたので顕界に戻れないとは言つていますが、生前の善行・悪行によつて行く先を決められたわけではないため、夫のイザナギが尋ねて行けたのです。ですから、夫婦間にトラブルがあつても、イザナギは、死後、イザナミのもとに行つたはずです。民俗学の考えでは、民衆の死後観は山中他界、つまり山の中に死者の靈魂が入り、やがてまた胎児の靈魂となつてこの世

に戻つてくるという循環的なものであつたと考えています。

このような、懲罰的な他界觀が浸透する以前の死後觀は、ヨーロッパではわざかに文献にその痕跡がとどめられているといった程度で、その後はますますキリスト教の浸透で消え去つてしまします。しかし、日本では、仏教が早くに入つたにもかかわらず、アニミズム的な世界觀や氏族的な世界觀が仏教的な粉飾、変容を受けつつも長く生き続けました。まさしくそれらが重層化して共存の道をたどつたのが日本でした。たとえば、盆行事は仏教的意味づけを受けながらも、氏族的な性格もしつかりもつてゐる習俗です。一方が他方を侵食し駆逐する過程と捉えるよりも、互いに共存の道を探つた結果、こうなつて安定してしまつたとみるべきなのです。祖先崇拜や生まれ変わりの信仰がまだ根強く生きているわけです。そういう意味からも古層ではなく、基層という語があさわしいのです。ヨーロッパでは、古ゲルマン人の死後觀は滅んでしまいましたが、日本の古代的死後觀はなお現代の死後觀の構成要素としても存在しているのです。

このあたりのことを考える上で参考になるのが、最近出版された義江彰夫さんの『神仏習合』（岩波書店）です。神仏習合とは、仏教伝来以前の人々の信仰と仏教が混交したことを目指す語ですが、そのプロセスがこの本にはとても生き生きと描かれています。そのころ、日本の各地では、その地域の社会的まとまりを背景にした村落共同体的な神々が祭られていました。神仏習合以前の様子は、資料がほとんどないため、よくわかつていないのでですが——これは古ゲルマン人の信仰様態についてと事情はよく似ています——、彼はそれを『大宝令』の「儀制令」春時祭田条に関する注釈書（七三八年ごろ成立）から探っています。かれがその内容を意訳した文章は、次のようなものです。

諸国の郡郷里下の村々には、村ごとに社の首という神主がいて「村の政治とともに、諸々の鬼神を祀つて」春秋の豊年祈願と収穫感謝の祭を司つてゐる。「この村の祭りの経費を用意すべく」村人が他所に出かけるときは安全祈願の幣を出させ、収穫時には各家の収穫量に応じて初穂を神々に捧げ、またこれらを元本として出拳を行なつて利息を得る。これらの稻等であらかじめ祭りのさい「神々の献上する」酒・食物と、「神饌のお下がりをわかつちあう直会の宴会で」村人に振るまう食事の準備をしておく。「祭りの当日には」老若男女を問わず、村人すべてを社に集め、「この酒・食物を神々に捧げて神々を祀り、」その場に国郡郷の役人を呼んで国家の法とりわけ租税法を初穂献上と同じこととして教え込む。この祭りが終わると、「すみやかに直会の宴会に移り、人々は家格などと無関係に」ただ年齢順に座を占め、若者が配膳役

をつとめて、神に捧げた酒・食物のお下がりと別途にもうけた食事を飲食し、神々の靈をわかつあい、村という共同体の結束を固める。

ここで語られているのは、社会底辺を構成する村落の神々であり、これらの神々はアニミズム的な神、土地の神、自然を神格化した神であつたと思われます。自然村的な人間のまとまりで、共同体といつていいでしょう。農耕の単位＝生産者の有機的な結合単位で、それを単位に祭りが行われている。そしてこれらの村落を越えて一定の地域の諸村落をまとめる必要ができてきたときに、その広い地域の神格、べつの言い方をするとおそらくは強力な支配者によって地域統合のシンボルとしての神が創出されるわけです。たとえば、「伊勢の神」とか「熊野の神」といったたぐいです。

こうした記述をみると、たしかに違いは認められるにせよ、その生活状態や信仰の中身は、つい最近までの農村の祭りの様子と変わりがないことがわかります。とくに説明をしなくとも納得できるのです。ということは、日本の信仰・宗教はこうした信仰が長く基層をなしていたということを意味しています。これを破壊するというのではなく、この上に仏教などが乗っかかるのです。

では、どのようにして仏教がここに浸透していくのでし

ょうか。すなわち、それを仏教はどのようにして自分たちの側に取り込んだのか、逆にいと村落の住民側は仏教をどのようにしてその生活のなかに組み込んでいったのでしょうか。こうした疑問を解く手がかりを、義江さんは、地域のシンボルの神々の託宣のなかに探っています。たとえば、伊勢国桑名郡の多度山の神＝多度大神は、古来、豊饒を約束する神として、伊勢を中心に信仰を集めていた神であつたが、奈良時代中期に、人に乗り移って託宣を下したそうです。「私は何度も神だ。私は長い時間を経て罪業をなし、神道の報いを受けた。いまはできれば永遠に神という身を捨てるために、三宝（仏教）に帰依したい」と。この託宣には、それまでの伝統的な習慣や制度では社会が動かなくなってしまっている人々の共通した認識が背景に隠されています。神祇信仰の「力」の低下がこうした託宣を生み出しているのです。それを仏教の導入で、新しい信仰、より普遍的な宗教の力で克服しようとしている支配者や民衆の声なのです。神が仏教で救済される。こうした観念が浸透し、神祇信仰を仏教が組み込む根拠の一つを与えていたというわけです。つまり、神祇信仰と仏教は対立する面はあつたにせよ、両者は互いに激しく排除しあうというのではなく、その差異・特徴を生かして共生していくのです。仏教者は神祇信仰・民衆信仰を仏教的に読み換え、民衆もそれを受け入れることで以前か

らの信仰を温存するのです。新しい革袋に古いワインを入れる、といえるでしょうか。

さて、こうして仏教が人々の上層から下層へと浸透していくことになりますが、その結果、興味深い「神仏習合」文化が生み出されます。日本の仏教、日本の宗教が成立していくわけですね。そして、このような視点からみて、まことに興味深い対象が、たとえば、ここで取りあげようとしている「信貴山縁起絵巻」と呼ばれる絵巻です。この絵巻について、じつは、私はもう二十年も前に、修士論文で取り上げ、「人類学」ないし「構造論」の立場から考察を行ったことがあります。しかし、その一部を本論から切り離すかたちで論文にはしていますが、本論それ自体を活字公表したことまでありませんでした。二十年も前ですので、いまそれをそのまま発表する気はないのですが、それでも、その論文で主張した核心部は、現在でもまだ十分有効であると思えます。しかも、今回のテーマとも重なつてくるといえますので、宗教の基層とは具体的に何かを示す例として、この絵巻を分析してみたいと思います。

#### 四 「信貴山縁起絵巻」にみる宗教の重層性

周知のように、「信貴山縁起絵巻」はとても有名な絵巻で、四大絵巻の一つに数えられています。この絵巻は三巻から構

成され、それぞれが一見したところ独立した話が描かれています。第一巻は「山崎長者の巻」（飛倉の巻）、第二巻は「延喜加持の巻」（剣の護法の巻）、第三巻は「尼君の巻」と呼ばれています。第一巻は、絵のみで詞書を欠いていますが、『今昔物語』『古本説話集』『宇治拾遺物語』にもこの話が見え、とくに『古本説話集』と残りの巻の詞書がほとんど同じなので、これによって第一巻の詞書を復元することができることわざです。

第一巻は「山崎長者の巻」（飛倉の巻）は、山崎の里の長者の家の庭先から絵が始まります。長者のもとに、大きな鉢がどこからか喜捨を求めて飛んできますが、長者の家の者たちが忙しく働いていたため、これを無視してしまいます。これに怒ったこの鉢が、米がたくさん納まっている倉を空中に持ち上げて、信貴山に運び去ってしまう話です。米倉を奪い去られてびっくりした長者が、この鉢の行方を追いかけ、信貴山まで来て、その山に住む命蓮聖の鉢の仕業とわかるわけです。そこで、米倉の返却を求め、聖との交渉の末、倉を聖の求めで残し、米のみを返却してもらうことになる、というのが、この話の大筋です。

この話を、分析すると、次のようになります。聖は宗教的力＝呪力をもっています。その象徴が空中を飛翔する鉢です。この聖は鉢を飛ばすほどの呪力をもっていたのです。こ

れは、この説話が語られた時代では、かなり流布していた呪法で「飛鉢法」と称していました。天台宗系の修験者・聖の間でまことしやかに語られ、その書物も青蓮院などに残っています。この飛鉢を用いて、この聖は食物を「里」に派遣し、「食料」入手していたのです。「里」は生産に関わる空間——農業空間と言つてもいいかもしません。胡麻油も生産しています。この里の統括者ともいべき長者は、この鉢が飛来したときに、この鉢に若干の米を与えるよかつたのです。それが「安定した里と山の相互関係の維持」であつたといつていいかもしません。わずかな米を与えるということは、仏教的にいえば徳を積む、つまり功德であり、これに対して、聖の側から、豊饒を保証する呪力——神仏の加護が与えられるわけです。交換がそこに成立しているわけです。この交換関係が長者側のミスで壊れ、その修復のために倉が信貴山の聖に贈与される。これを媒介しているのが「飛ぶ鉢」なのです。交換関係の修復の物語が、この第一巻だといえるのではないでしょうか。

第二巻は、延喜の帝(醍醐天皇)の重い病を、信貴山の聖命蓮が治す話です。帝が重病になり、呪験の評判の高い僧たちを招いて祈禱するがその効果がないので、廷臣たちが困り果てていた。そのとき、信貴山に鉢を飛ばすほどの呪験のある聖がいるという評判を耳にしたので、その聖のもとに勅使が

派遣される。勅使一行は深山を分けいつて聖に会い、都にのぼって帝の病のための祈禱をして欲しい、と頼む。命蓮聖は都にのぼるには及ばない、自分が使役する剣の護法を派遣して病を治す、と答え、その通り、帝は夢うつつのなかで剣を衣にした童子の姿を見たあと、たちまち病が快癒する、という話です。

この話を分析すると、次のようになります。帝の住む「都」は政治空間とでも言つていい領域を形成しています。軍事力に支えられた権力の中核部です。しかし、この空間は「山」に象徴される宗教的空间の「力」に依存しているのです。この領域の頂点に立つ帝であつても、死を免ることはできませんし、病から逃れることもできません。また、病になつたときに、宗教者以上の病氣治しの力をもつてているわけでもありませんし、病から逃れることもできません。したがつて、「健康」という富を維持したり、あるいは失われた「健康」を回復するためには、宗教者の力を借りなければならなかったのです。この巻では、「山崎長者の巻」が長者の「米倉富」が奪われる場面からはじまったように、帝の「健康」が損なわれることから始まっています。なぜ「健康」が損なわれたのかは語られていません。はつきりしているのは、信貴山の命蓮がそれを奪つたのではないことはたしかです。この失われた「健康」を回復するのが命蓮聖なのです。この命蓮が使役する「剣の護法」を派遣し、帝に

憑いている「物の怪」を追い払うことで、病は快癒します。そこで、帝はお礼のための勅使を再び信貴山に派遣することになります。すなわち、「都」と「山」との間には日頃から「安定した相互扶助関係」が確立されていたのです。それが帝の病で壊れそうになつたときに、命蓮がこれを再構築したのです。「健康」と「政治的保護」が交換されているわけです。この交換を媒介するのが「剣の護法」なのです。

第三巻の「尼君の巻」は、これまでの巻とはうつて変わって、幼い頃に別れた命蓮の姉(妹)が、信州からはるばる命蓮を尋ねてくるという単調な内容の話です。この巻のもつとも重要なのは、東大寺の大仏の前で夢告を得て命蓮の所在を知る場面だと言えます。しかし、じつは、『信貴山縁起の研究』(平楽寺書店)を著した笠井昌昭さんが指摘するように、ここでもう一つの重要なモチーフは、兄と姉(妹)の関係が描かれていることがあります。この関係は、日本では、現実においても、神話においても、じつに、大きな意味をもつていました。アマテラスとスサノオから、安寿と厨子王、寅とさくらにまでいたる長い歴史をもつた文化伝統です。

こうした分析を踏まえて、この物語の構造が浮かび上がります。すなわち、ここには、「山」(宗教的空间)・「里」(生産的空间)・「都」(政治・軍事的空间)の三つの人間社会を構

成する領域の相互関係が描かれています。そしてそのなかでも「山」の優位性が物語られているわけです。この相互関係性は、「山」と「里」を媒介する「飛鉢」と、「山」と「都」を媒介する「剣の護法」の対の関係にも示されています。この「飛鉢」と「剣の護法」は対の関係にあります。いつも仏教的にいえば、仏法を守るために諸尊から高僧に賦与された「護法」と呼ばれる一種の鬼神とみなされていました。『聖誓鈔』という書物には、命蓮には「剣蓋童子」(剣の護法)と「空鉢護法」(飛鉢)が従つており、この「空鉢護法」は蛇体であるとされています。また、現在、信貴山朝護孫子寺の宝物館に納められている「命蓮上人画像」(室町時代)には、画面の右上方に鉢を頂いた龍が、左下方には剣を衣にした童子が描かれています。すなわち、第一巻は鉢||米||豊饒||凹||女性性、第二巻は剣||破壊||物怪退治(健康回復)||凸||男性性、を描いているということになります。

護法が対となつて登場する例は多く、たとえば、書写山を開いた性空上人には「乙」「若」という対の護法が従つていたと言います。しかも、それは不動明王の対になつた眷属ともみなされるわけです。不動明王||性空というわけです。このように、対の護法の双方を統括しているのが命蓮で、この命蓮が、第三巻では、尼君と対の関係を構成することになるわけです。しかも、興味深いことに、信貴山は毘沙門天を祭

祀する寺で、毘沙門天は平安時代から中世にあつて鬼を撃退する強力な力をもつた神として尊崇され、その意味での福神とされていました。この毘沙門天の妻が吉祥天（のちには弁財天とも同一視）で、したがつて、この毘沙門天＝命蓮、吉祥天＝尼君という具合にイメージが重ね合わされているとも考えられるのです。

ところで、こうした分析をかつて行つたわけですが、その分析の過程でいろいろなことが明らかになつてきました。それは、この物語が重層的な構造をもつてゐるということです。仏教的な説明つまり仏教の儀軌に照らしての説明が充てられるとともに、それ以前からのアニミズム的な説明も可能なようになつてゐる。仏教的表象の側と民衆的・民俗的表象が重複しているわけです。豊饒を司る農耕神的表象としての蛇神を仏教は退治し追放・抹殺するのではなく、それに仏教の衣をまとわせて仏教の中に組み込んでいったのです。命蓮は仏教的には僧であり上人なのですが、民衆の側からすれば、聖＝仙人＝日知りなわけです。このように、神仏習合は、具体的には、このように重層的あるいはダブル（マルチ）・ミニーニング的形象を作り出していくことで実現していくのではないでしようか。これは表と裏の関係としても表現できるわけです。実際、両部神道はそうした発想に支えられています。つまり、基層信仰とは、こうした例から考えると、

まぎれもなく、古層というよりもそういう側面をもちつても、生きている深層信仰であるのです。

以上、とても端折った説明になりましたが、「信貴山縁起絵巻」は宗教の重層性や基層性を見て取るじつに良いテキストだということがおわかりになられたのではないでしょうか。

## 五 民俗社会の葬送儀礼にみる宗教の重層性

もうひとつ宗教の重層性や基層信仰を考えるための事例をあげてみます。すでに指摘しましたように、宗教の根本は「死」にあります。死は死体つまり肉体の崩壊によつて確認されるのですが、この死を受け入れるために、まつたく逆といつてもいい、靈魂の不滅を主張する。そこから宗教が生まれてきたとも考えられます。個体の消滅とその人格の不滅を仲介させるのが宗教なのです。その仲介の様子が葬送儀礼のなかに示されています。ここでは、やはり大学院時代から調査を行つてきた高知県物部村の葬送儀礼を例にしながら、そこに見い出される重層性を提示してみたいと思います。

高知県香美郡物部村は剣山系の南西に位置する山深い村で、私が調査を行つていた一九七六年頃の物部村ではまだほとんどの地域が土葬でした。亡くなつたのは、陰陽道の末流に位置する「いざなぎ流」の大夫でした。いざなぎ流の大友

が死んだときは、座棺に納めて、顔が西を向くように埋葬するのがこの地方の習慣ですが、私が観察したこのときは、棺桶を作る時間と労働力が確保できなかつたこともあって、葬儀屋から棺を購入したために寝棺でした。この地方では、大抵近くの福泉寺（曹洞宗）の住職に来てもらつて弔いをして貰うか、遠くて僧侶に来てもらえない場合は、後日、寺で弔いを上げてもらうのが昔からのきまりでしたが、戦後は費用がかからないということで、神職に来てもらう家が増え、この葬式でも、香北町の美礼布神社から神職を招いて行いました。葬式の儀礼的指導者はきわめて形式的なもので、道路事情が悪く車での往来が容易でなかつた頃は、宗教者を招くことなくムラの人々だけで葬式を済ませ、旦那寺へ後日に報告して、過去帳へ記入し位牌をもらうことで済ませて、その位牌すら「ミコ神」に取り上げる場合には廃棄してしまうことがありました。

死者が出ると、ムラの葬式組の者たちが喪家に集まり、遠くの親族・親類、友人への連絡や葬式の準備にとりかかります。遺体は北枕にして、顔が西方を向くように右手側を下にふとんに寝かされ、ふとんの上には簞が置かれる。これは魔物が死者に憑かないようにするためで、とくに猫が死者に近づくことを恐れるからです。死者が生前用いていた飯碗で米櫃から米をすくい取り、屋外で飯を炊く。この飯は枕飯（こ

れをオシャカサマという）と死者のあの世への道中用の握り飯（これをヤキイという）を作り、膳に載せて枕元に供えます。この枕飯は山盛りに盛られ、真ん中に箸が突き立てられます。その晩はヨトギとかオツヤと称して、近親者や親しい友人たちが遺体を囲んで思い出話をしながら過ごします。葬式は、太陽をけがすとの理由で夜に行つたといいますが、現在では午後から行っています。午後に行っている現在でも、夜に行われたことを象徴的に物語るために、雨戸を閉めて室内を暗くし、野辺送りの葬列には提灯を持参します。

僧侶や神職を呼んだ場合、彼らの読経や祝詞が終了した後、彼らがない場合は、入棺後直ちに、「野辺の送り」になります。座敷の中央に移された棺に親族の手で順に釘が打ち込まれ、長く太い竹棹に荒縄で棺を括りつけ、棺を覆うよう死者の羽織をかけます。次に親族たちが列をなして左回りに棺を三度巡り、足元に来るたびに棺を軽く蹴ります。これは死者との縁切りを表しています。次に、棺をかく者二名が棺の脇に進み出て、背中合わせになり足をそれぞれ前に伸ばして足首を交叉させる状態で座るのですが、これをヨイアシといつています。枕飯用に炊いた飯で作つた大きな握り飯と少量の飯が入つた飯碗の載つた膳が二人に差し出され、二人はそれぞれ腰に差した刀（ナタやナイフなど）を素早く左手で抜き、この握り飯を真つ二つに割り、飯碗の飯をそれに添

えられていた一本の箸を左手で取って一気に食べます。これをカキダシノメシといいます。食べ終わると箸を折って放り投げ、普通の編み方とは逆の編み方をした草鞋をはいて立ち上がり、肩に手ぬぐい状の白木綿をあてて棺をかつぎ出します。縁側から出た棺は庭先で左回りに三回ぐるぐると舞わせた後に、外に待機していた葬列に加わります。葬列の先頭と最後尾は、サムライとかユミモチとよばれる竹製の笠をかぶり弓矢をもつた者が立ちます。以下、僧侶（神職）、轍持ち、提灯持ち、棺、さらに位牌持ち、花や飯膳、果物などを持った親族、そして一般の会葬者が続きます。墓地に着くと、直ちにすでに葬式組の人によつて掘られた墓穴に棺を埋めます。一連の「野辺送り」の儀礼が終了すると、会葬者は列を組んで喪家に戻るわけですが、葬列の先頭のサムライ役の者は喪家の前に来ると、家に残っていた者との間に次のようない、奇妙な問答を交わします。サムライ役の者が「東の国から西の国へ通る客僧人でござる。一夜の宿を貸し給え」と大きな声で問う。すると、家のなかの者が籌で座敷を叩きながら「東の国から西の国へ通る客僧殿でも、この家においては昨日や今日、人一人人質に取られて、一夜の宿を貸すこと相ならん」と答える。これに対して、サムライ役の者は、「そういう悪魔の者は、この根無し矢で射払い申す」と言い、手にしていた弓に矢をつがえて、家の屋根を越えるように放ち、

激しい勢いで弓をへし折つて放り捨てる。村人の説明によるところ、この問答は、墓に送ってきた死者の靈が自分の家に戻ってきたのを追い払っている光景を演じているのだといわれています。

葬式から七日目のいわゆる「初七日」にあたる日を「ヒアキ」とい、七日かかつて死者の靈が「あの世」にたどり着いたかどうかを確認します。ヒアキの前夜、二つの行事が行されます。生前に死者が寝ていた部屋に囲炉裏の灰を膳に敷き、山から取つてきた野生のバラを載せる。このようにしたバラをハイバラといいます。これを置くことで、死者の靈が舞い戻ってきたときに、自分の家が山野になつていると想い、死者の國に戻つていくというのです。また、翌日、そのバラが灰の上に描き出した文様をみて、死者が死後、どのような動物に転生したかを占つたりもしました。さらに、子どもたちによつて「カルヤ」という行事が行われました。前夜、水を張つたたらいの上に板を渡し、その上に膳を供え、笹舟を浮かべて置く。翌日、この笹舟がたらいの西の方に停まつていれば、死者が「あの世」に無事にたどりついたと判断されます。

さて、この物部村の葬送儀礼には、死者の靈が戻つて来るかもしないという不安・恐怖を背景にして生み出された儀礼的行為とともに、死者の靈が「あの世」へ無事に行き着いたと、この問答は、墓に送ってきた死者の靈が自分の家に戻ってきたのを追い払っている光景を演じているのだといわれています。

て欲しいという願いとその確認のための儀礼も用意されます。寝棺、座棺いずれにせよ、顔を西に向けて埋葬します。

ここには、西方の淨土への再生の期待が示されています。死者の死出の旅のための飯や笠・杖・錢などが用意され、残された人たちは、ひたすら死者のあの世への無事な再生を期待しているのです。西方淨土觀は「山伏問答」にも表れており、門口に立つサムライ(弓持ち)は「東から西に旅する客僧人である」と名乗っています。さらに、カルヤの儀礼にも、同様の觀念が語られているといつていいでしょう。六日目の夜、軒下で、たらいに水を張り、その上に小さな堂(新盆の棚に類似)を置き、筏舟を浮かべ、翌朝に西側に移動していれば、死者が無事淨土にたどり着いたと判断します。物部では、死者の靈はまず善光寺に行き、その後、西方淨土に生まれ変わるのが、広く浸透している他界觀です。

しかし、こうした西方淨土觀が認められる一方では、「ハイバラ」の儀礼に見られるように、灰の上に置いた野ばらが描く図柄を判じて、蛇や猿などの周囲にみられる動物の形や足跡と判じてその動物に転生したとも考えているのです。猿に転生したとされた場合には、近親者が猿を殺すのを控えたり、蛇を殺すのを控えたりしますので、西方はるか彼方の淨土へ往生するのではなく、人々が出入りする山の中に住む動物に生まれ変わるという山中他界觀の変形ともいえるような

觀念を同時にもつてているわけです。

さらに、物部の人々の死後の世界についての考え方を知る上で見逃せないのは、「みこ神(巫神、御子神)」と呼ばれる神をめぐる儀礼で、現在は、物部村旧檜山村の奥の地域でしか行われなくなりましたが、戦前までは物部の広い地域で、いざなぎ流太夫を招いて「みこ神」儀礼が行われていました。

「みこ神」とは家の当主や太夫などを、死後、適当な時期に「神」に祀り上げたものです。生前、家や神社の神に奉仕していた者が、死後も、神に奉仕させ、さらに子孫からも祭祀されるようになります。「みこ神」に取り上げたとき、これまであつた位牌を廃棄し、その旨を寺に報告し、以後は仏式の年忌をしなくなります。墓は死者の靈が家に迎えられたので、空になると考えられているわけです。にもかかわらず、盆や彼岸の時に、墓参りや墓の方から先祖の靈を迎える迎え火を焚いたりしています。このことに対して、村人は矛盾を感じていないうえです。一方が他方を完全に排除するというのではなく、適当に排除したり共存させたり使い分けたりしているというのが正しいでしょう。この「みこ神」儀礼に現れている死後觀によれば、死者の靈は、西方淨土にいったのではなく、墓の下の冷たい暗い地下の世界で眠っていると考えています。そのようなかわいそうな靈を、楽しく明るい、そして子孫が住んでいる家に招き、淨化の儀礼を施

して、家に祀り直してやるのが「みこ神」化の儀礼なのです。「取り上げ」儀礼の中に「地獄さらへ」という儀礼があり、暗い地下の世界は仏教用語を用いて「地獄」と表現されてもいるが、懲罰的他界という面は希薄で、むしろ、この儀礼で強調されるのは、そうした暗い地下世界から死者の靈を迎えて、日本の聖地をめぐって修行を積ませ（儀礼的な唱え言のなかでのことであるが）、淨めの水をたくさん施して、「みこ神」としてこの世に再生させることのようです。ここには、仏教でいう「この世」を「穢土」とみなし「あの世」を「淨土」とする観念はまったくみられず、むしろ「この世」こそ四季の変化に満ちた楽しい世界であるといふ、「現世」の肯定・礼賛の観念をみてとることができます。「みこ神」儀礼には、仏教が関与・浸透する以前の土着の死後観や葬送儀礼の名残りを認める事ができるかもしれません。

以上に述べたように、物部の葬送儀礼は相当に複雑な構造になつてゐることがわかります。いくつもの宗教要素が複雑に関係している、といふか、複雑に寄せ集められているわけです。仏教からだけでは、この葬送儀礼は読み解けないといつていいでしょう。私はここでみられた幾つかの要素、重層する層のうちのどれが基層だとは申しません。しかし、仏教はそれ以外の要素を排除するのではなく、伝統的な葬送儀礼とそれを支える観念に便乗するようななかたちで、そこに浸透していることがわかるのではないでしようか。「信貴山縁起絵巻」に表象されていた仏教的な層とその背後にある「民衆知」的なものと比べると、物部村の葬送儀礼ははるかに仏教色は薄いようです。ということは、基層がむき出しになつてゐるということになるかもしれません。それも整合性を考える人たちからすれば、つじつまがあわない、きわめていい加減な寄せ集めの葬送儀礼だとさえ見えるのではないでしようか。しかしながら、それがここでの信仰の実態なのです。江戸時代から、この地域は曹洞宗の管轄になつていきました。

## 六 おわりに

い、死んでも魂は生き続けていて欲しい、こうした期待と欲望が、まさしく宗教の「基層」なのです。ですから現代の宗教のなかにも、こうした基層はしっかりと見出すことができるわけです。アニミズムやシャーマニズムが人々の心を引きつけてているのは、そうした「原初」的な欲望・期待に応えるものをしっかりと抱えもっているからだと思います。

仏教学研究に、民俗学や人類学が多少の貢献ができるとしたら、そのあたりのことに関する蓄積を活用していただくことではないかと思います。まとまりのない話になってしまいましたが、これで私の話は終わるとさせていただきます。