

「殺生石」伝説考

～宗教人類学の方法と視座から～

横井教章

一、問題の所在

筆者の通っている駒沢大学の正門を入った突き当たりの本館西側入り口には、巨大な自然石が据えられている。筆者は普段何気なく、その石の前を通りすぎているのであるが、仮にふと立ち止まり、どうして置いてあるのか不思議に思う人々が何人も現れたとしてみよう。すると、その石にまつわるイメージ、大学に集う人々の世界観、歴史的事実などの複合した物語が石に投影され、石を通して語られるようになるかもしれない。

本論考では、「殺生石」と呼ばれる石をめぐり、曹洞宗の禅僧が活躍する一伝説について、若干の考察を試みてみたい。

「殺生石」という石は、栃木県那須郡那須町に現存している。当伝説には、源翁心昭（げんのうしんしょう）（一一二六～一二九六？）という、歴史上実在したとされる曹洞宗の禅僧が登場す

る。歴史上の人物としての源翁心昭については、仏教史や禅宗史、歴史学の視点における貴重な先行研究がある〔石川一九八二〕、〔原田一九八八〕、〔広瀬一九八八〕、〔葉貫一九九三〕。そこで本論文では従来の仏教学や禅学、歴史学、民俗学などの成果をふまえて、宗教人類学の方法や視座からの再解釈を試みたい。ここで宗教人類学の方法や視座とは、ある宗教現象を取り扱うに際して、その宗教現象がどのような要素から成り立っているかを分析すると同時に、他の宗教現象との相互関連性のあり方を機能的に探り出そうとすることを意味する。特に「殺生石」伝説という民俗的要素と禅僧という仏教的要素との関連性について注目したい。

今までの仏教学の第一義的な立場からみれば、仏教の伝説に関する研究は等閑視された領域であろうと思われるが、実はそのような領域に人々の考え方が反映されているのではなかろうか。本証妙修、只管打坐を宗旨としている曹洞宗では、

曹洞宗の禅僧が悪霊を鎮圧するという伝説に我々は一見奇妙な印象を抱くが、実は神人化度、悪霊鎮圧の伝説とか靈験譚は、日本の各地に極めて広範囲に多様なヴァリエーションで現代まで語りつがれている。

伝説は特異なもの、非日常的なものに対する人々の恐怖や好奇心、あるいは誇りの心情、時には宗教感情を言語によって表現し、納得のいく説明をした物語である。すなわち伝説とは、ある具体的な事物及び対象を説明する一種の言説であり、伝説の目的はあくまで対象の説明であり、語られる対象と語りの二元性という特徴をもつ。伝説は出来事の記憶装置といえるが、単なる出来事の内容を伝達するだけでなく、聞き手に対して語られる対象の意味を与えたり、意味の解釈を引き起こせる意味作用により、民俗社会は自らを有意味な「生活世界」に変換することが可能になるのである〔中西一九九〇・三〕。ここで「生活世界」とは社会学者シュツツの用語「生活において出合う事物・人間・出来事によつて構成される経験の総体」を指す〔シュツツ一九八〇・三六五〕。

伝説自体は荒唐無稽とされながらも、その内容を信仰的真実と考へるならば、豊かな民俗信仰が展開していることを、我々はみてとができるのではないか。いわば、伝説は語られる対象を出来事として表現するが、同時に当該社会のもつ世界観を意味として人々に理解させるのである。

さて、仏教に関する伝説はたくさんあるのだが、今回の論考で「殺生石」伝説をどうして取り上げたのか、その直接の動機から述べることとする。茨城県結城市に所在する、筆者の師寮寺である曹洞宗結城山安穩寺の中興開山は、「殺生石」伝説に登場する源翁心昭という禅僧であると伝えられており、仏教に関する伝説を小さい頃から聞いて育った筆者は、いつか仏教に関する伝説を研究してみたいと思っていたので、まずは馴染みのある伝説の研究から取り掛かろうと思い、「殺生石」伝説を選んでみた。

そして「殺生石」伝説について調べてみると、様々な信仰体系が仏教と複雑に絡み合つており、一見、荒唐無稽なファンタジーに思える「殺生石」伝説は、単なる架空の物語とは全く異なる相貌でみえてきたのである。

また、「殺生石」伝説は、中世から現代まで民話、絵巻、神楽、能、歌舞伎など様々な形態で語り継がれ、鎮魂のかたりや芸能の身振りとして、ダイナミックに伝承されており、仏教文化を研究する筆者にとって、大変興味深い伝説なのである。

例えば、殺生石の伝説を元にした能は現在も行われ、人々の大きな注目を集めている。JR日暮駅西口から南方へ徒歩七分程の所に、喜多六平太記念能楽堂が建っている。筆者は一九九八年一一月二二日に、喜多流職分会の自主公演会として当能楽堂にて行われた、能「殺生石」を観賞する機会を得

たが、指定席のチケットは発売日に即日完売、公演当日は自由席も満席で、立ち見ができるほどの盛況振りであつた。能の「殺生石」に関する考察は別の機会に譲ることとして、このように現代人の注目をも集めてやまない「殺生石」伝説とは、いつたいいかなる伝説なのであろうか。

以下では、「殺生石」の所在地、「殺生石」伝説の構成、宗教複合、主な登場人物や動物の役割、儀礼内容の特徴と意味を明らかにすることを通じて、「殺生石」伝説について、一つの解釈を提示してみたい。

二、殺生石の所在地について

まず、「殺生石」伝説の舞台となつた栃木県の那須郡那須町に現存する「殺生石」の所在地について検討したい。

新那須・高雄・八幡・弁天・旭・北・大丸などの諸温泉と連峰西側の三斗小屋、板室の二温泉を指している。そのうちの那須湯本という温泉場に殺生石と呼ばれる石があり、我々は現在も伝説の石を見に行くことができる。

さらに殺生石周辺の状況について詳しく述べてみよう。那須温泉郷から北西の方角、約数百m離れた湯川上流に「賽の

河原」と呼ばれている、那須ヶ岳の南麓に荒涼と広がる火山露出地帯がある。その「賽の河原」の北方に「殺生石」は存在する。強烈な火山ガスがあたりにたちこめて、鳥や獸、人間にまで害を与えたことから、人々は噴火孔近くの鉱石を「殺生石」と名づけ、恐れてきたのである。那須湯本における温泉の癒しの機能と動物達を死に至らしめる火山の恐るべき働きの両義性を風土的特性として指摘できる。この特性は、当伝承地における畏敬すべき力の発現として、当伝説の発生に大きな影響を及ぼしていると考えられる。

鉄道を用いて殺生石まで行くには、JR東京駅かJR上野駅から、東北新幹線にのり那須塩原駅で下車して、那須塩原駅からバスに乗車し、那須湯本という所で下車、那須湯本のバス停留所から徒歩約十分くらいの所に那須の「殺生石」はある。那須はたくさんのホテル、美術館、民芸品店などがたちならび、殺生石から東南東の方角に約1km程の所に、天皇家も那須の御用邸を構えているという大観光地である。那須はそのような華やかな表向きの顔と同時に、表面にあらわれていらない、「殺生石」という、もう一つの別世界を持つていて、既に述べたように、那須湯本というところは温泉地としてよく知られており、殺生石の近くに行くと、噴出するガスによる、温泉地特有の刺激臭が、あたり一帯に漂っている。

特に「殺生石」の札が立てられた一角は、不気味で異様な光景に満ちていて、この温泉地の石と火山ガスにまつわる伝説として「殺生石」の伝説が語り継がれているのである。

そして「殺生石」の周辺一帯は「賽の河原」と名づけられている。「賽の河原」とは、三途の川の手前に小石を積んで地蔵菩薩に供えることにより、罪障を滅し、川を渡ることができるといわれている民間信仰で、靈場及び靈山に多く存在しているようである。すなわち、この世の果つるところに賽の河原は存在しているのであるが、地蔵菩薩は賽の河原、辻といった境界領域にたつており、地蔵の起源は、そこに人が死に行き、そこから人が生まれて出てくる境界にある石であるという「井本一九八九・四三」。

さて、古代のギリシアにデルフォイという聖地があるが、このデルフォイもまた母胎のような意味をもつていたのである「井本一九八九・四三」。このデルフォイには「へそ」の意味をもつオンファロスという石があつたといわれており、このへそ石は神殿入り口の祭壇の傍にあり、その横には月桂樹がたつていたという。ここには深い大地の裂け目があつて、その上に三脚のかなえがあり、巫女はこのかなえに坐つて神託を伝えたという伝説がある。

母胎を意味する地蔵があり、この世の果ての意味を持つ賽の河原のある、殺生石もまた、へそ石の意味をもつてゐるよ

うに思われる。火山ガスを噴出し、生き物に害を与えた殺生石は大きな自然のもつ力の発生源であつたと考えられる。殺生石の伝説は日常世界の俗なる領域と区別された、いわば一種の聖域ともいえる地域で発生した物語であると、我々は伝承地の状況から窺い知ることができるのである。

三、「殺生石」伝説のあらすじ

つぎに、伝説の伝承地におけるインフォーマントの語った伝説を中心に、当伝説のあらすじについて検討してみたい。

○伝承地栃木県那須郡地方

昔、昔、ずっと昔、まあ一だ、那須野が原がこんなにひらけねえ広々とした原っぱだつたころ、この原に一匹のこらをへた白い顔で金の毛におおわれ、九本の尾っぽのある狐がいたつてことです。この狐は、遠い唐の国でいたずらをし日本に飛んできて、ここで美しい玉藻とかいう女に化けて天皇様をたぶらかしたつてことですが、とうとう化けの皮をはがされ、この那須野が原へ飛んできただつていうことです。ここへきても悪いことばかりしてまわりの人や那須野が原の道行く人を苦しめたんで、とうとうたくさんの方達が火せめにしてこの狐をいぶりだし、討ち取ろうとしたんです。するとこの狐は大きな岩に化けてしまつた

んで、武士たちもどうすることもできなかつたちゅうことです。この石は、それからというものは、毒石になつて、またまた毒をふりまきました。

それからずつと後になつて、ゲンノウ和尚さまというとても徳の高い坊さまが来て、この毒石の前でとてもありがたいお経をあげてくれたところ、この石は三つにぶつきかけて、一つは信濃川へ、一つは鳥山の下境へふつとんでいき、残りの一つが今那須野にある殺生石になつたつちゅうことです。それからというものは、この石は悪いことはしなくなつたそうです。

(伝承者 室井イシ)

柳田国男「毒石」より

この伝説は『下野の伝説』、『那須郡誌』、『玉藻前物語』、『那須記』、『下野国志』、『和漢三才図絵』、『甲子夜話』、『東遊雜記』、『下野風土記』、『愛知県伝説集』、『日本伝説名彙』、『作陽誌』、など多数の文献に残つている。

また、この伝説に登場する歴史的人物としての源翁心昭という僧侶を記載する伝記史料としては、「東光寺由緒記」『続曹洞宗全書寺誌二〇七頁』、「源翁能照和尚行状記」『続曹洞宗全書史伝五二七頁』、「源翁和尚行状」『続曹洞宗全書史伝五三二頁』、「日域洞上諸祖伝卷の下」『曹洞宗全書史伝上六

六頁』など、多数あげられ、殺生石に関する伝説も伝記の殆どに併記されている。

特に、『下学集』、『臥雲日件録』、『本朝高僧伝』の記述を、代表的な例としてつぎに掲載してみたい。

西域班足王に暴虐の婦人があり、王に勧めて千人の首を取つたが、そののち周の幽王の后となり、國を滅ぼし人を惑わした。この裏似が死後日本に生まれ、玉藻前というものになつて人を傷つけ、白狐となつた。犬をもつて追わせたところ、石となつて、飛ぶ鳥や走る獸を毒氣で殺した。下野那須野にあるのがそれで、犬追物というのはこれにはじまる。

『下学集』

鳥羽院のとき、玉藻前という美女が帝の愛を受けたが、帝の病気はそのためとあつて、祈らしめたところ、女は狐になつて逃げた。この狐が下野那須野にいるといでの、武士に命じ、まず犬を討て捕獲のことを習わしめた。上総介というものが遂にこれをうち殺した。この狐は周の裏似の化生であるという。

『臥雲日件録』

野州の那須野にあやしい石がある。その気に触ると、人畜はみな死んでしまう。時の人はこれを殺生石と呼んだ。源翁が、ある日そこへ行つて石に対し、「汝元来頑石頭、性何によりて來たり、靈何によりて起こる。」と喝して、杖で三度打つと、それからは、たまりをしなくなつた。

『本朝高僧伝』

さて、このように文献として書き残され、人々の間で様々に語られている「殺生石」伝説をまとめてみると、主に2部構成と捉えることができる。前半部は陰陽師の阿倍泰成と玉藻前をめぐる伝説、後半部は曹洞禪僧の源翁心昭と殺生石をめぐる伝説であり、当伝説のあらすじを、およそ次のようないくつかの点についてまとめてみた。

「殺生石」伝説のあらすじ

前半部

天竺・中国を経て日本に渡来した九尾の狐は、玉藻前といふ美しい女に憑依して鳥羽院に近づくが、陰陽師阿倍泰成による惡靈祓いの儀礼により正体を見破られ、関東の那須野へ逃げる。その後勅命を受けた三浦介と上総介という関東の二人の武士が玉藻を追いつめ、玉藻は桜の木を見つけるとセミに化けるが、桜の根元にあつた「鏡ヶ池」に本来の狐の姿が映り、射殺される。二人の武士は狐を射るための練習に犬を射ち、これが犬追物のはじまりという。その後、「鏡ヶ池」付近に玉藻の靈を鎮めるための玉藻稻荷が建立される。

後半部

二人の武士に弓で射られた九尾の狐は怨霊となつて石に憑依する。この石は毒氣で近づく者を殺したので「殺生石」と

名づけられた。「殺生石」の近くを通りかかった源翁心昭といふ曹洞宗の禪僧は、「殺生石」から立ち現れた玉藻前の亡靈から話をきき、供養したため、九尾の狐は成仏し祟りをとめた。その後、狐は源翁の護法神となる。このとき、源翁心昭は、杖をもつて石を破碎したので、以後両端を切り落とした形の金槌をげんのうと呼んだ。

というあらすじである。美濃部重克氏はこの伝説の特徴を怪婚譚、怪物退治譚、百科全書的知識、犬追物由来、殺生石伝説の重層的結合と指摘し、狐のもつ吉と凶、守護と障礙との二面性に注目して論じている「美濃部一九八八・六六」。

源翁心昭には、当伝説のほかに、毒龍を濟度した話、放置すれば、惡靈となつて地域住民に害を及ぼすであろう草中の觸體を取り除いた伝説などが存在する「広瀬一九八八・四一七」。源翁心昭の行実に関する詳細を論ずることは本論の目的ではないので、当論文ではその記載を指摘しておくにとどめたい。

四、憑靈について

さて、伝説に関して、宗教人類学的にアプローチする場合に注目される点は、既に述べたように、伝説がいつの時代に生じたかという歴史的事象という点より、むしろどのような

宗教文化的要素により成立しているかという点であると思われる。また、こうした様々な宗教文化的要素は地域の民俗的行事、儀礼・慣行とも結びついていると考えられる。そこで、特に注目したいのは、当伝説が広い意味で憑霊の文化を伝説の一要素としている点である。

憑霊 (spirit possession) は、一般に善靈悪靈を含む宗教的対象が、ある人物に憑入または影響することにより、聖なる変化を生じさせると信じられている現象だが、ある種の靈や靈力・靈感が人間以外の動物、自然物、人工物に憑いて、それらの物に靈能を生じさせるという例は各地に見られ、歐米の研究者はもっぱら人間の憑霊に焦点をあてているが、アジアにおける憑霊信仰の実態は全く異なっているといえる。例えば、沖縄地方のセジの観念はその典型といえるし、メラネシアにおけるマナの観念とも関連すると考えられる「佐々木一九八四・六〇」。

「小松一九九二・三七五」。

憑霊現象は、従来の研究では部族社会に多く見られるとされていていたが、近年の宗教学者、文化人類学者、民俗学者らの研究により、文明の発達した社会においてもしばしば認められ、未開と文明とを問わず、靈的存在、力の観念が共有されている社会には、なんらかの形での憑霊観念や憑霊現象が見られる事再検討されている。憑霊は原始宗教や民俗宗教に見有な現象ではなく、大伝統のなかにも色濃く展開しており、

外界の存在が畏敬視、神聖視されるための基本的条件であるといわれている。

広義の憑霊概念の検討を詳細にするには、広範囲かつ様々な現象を取り上げなければならないが、今回、考察の対象とする「殺生石」伝説は、狐が人間及び石に憑く伝説なので、狐の憑霊に焦点をあてて話をすすめてみたい。

宗教人類学者の小松和彦氏は、「憑く」という語は、ある異常な肉体的・精神的状態が生じたとき、それがどうして生じることになったのかを指示するための語、つまり神靈が乗り移ったために生じている状態であることを意味する語である」という「小松一九九二・三七五」。

また、人に憑くと信じられている対象を、大きく分けると神靈・人間靈（生き靈・死靈）・動物靈・植物靈に分けられるが、特に社会的に問題になるのは動物靈・生き靈の類で、動物靈の中でも、最も広範にわたっているのは狐であり、関東ではオサキ狐、中部地方ではクダ狐、東海道の一部ではオトカラ狐などと呼称され、中央高地から関東の一部および東北の一帯にかけてはイズナ、中国地方の一部ではトウビヨウ狐、出雲一帯では人狐、九州の西南部では野狐という語で日本各地に狐の憑霊信仰があり、家で狐を代々飼つているとされ、狐筋、狐持ちなどとして世間から嫌われ、恐れられている家筋があるといわれている「石塚一九六二・二二」。狐の憑依を

語る「殺生石」伝説の背景には、こうした狐に関する憑霊の文化を窺うことができる。

五、主な登場人物と動物の役割

さて、次に当伝説で語られる人間と動物の意味と役割について考えてみたい。まず、当伝説における陰陽師と禪僧、狐の役割から、陰陽道、仏教、憑霊信仰、稻荷信仰という複数の宗教文化的要素が存在していることを指摘できよう。伝説における宗教的複合であると思われる。

文化人類学者のエームズやバーマン、スペイロは、一定社会における宗教現象の構成要素として存在する複数の宗教体系の構造・機能関係の分析を行なつたが、この宗教的複合の関係解明という問題意識は、伝説研究においても重要な視点となるということを筆者は指摘したい [Ames 1964 : 21, ber. reman 1964 : 53, Spiro 1967]。

次に登場人物及び動物の役割を分析してみると、阿倍泰成と源翁心昭という、異なる二人の宗教職能者にまつわる物語により、「中心」と「周縁」の二元的構造とその間の媒介項の役割がわかる。つまり、京都という中心部の宗教職能者と儀礼対象との関係は阿倍泰成／玉藻前、一方で那須という周縁部の宗教職能者と儀礼対象との関係は源翁心昭／殺生石であり、中心部と周縁部の間を媒介する役割を果たしていたのが

九尾の狐で、狐は憑霊と脱魂という特殊な能力によつて、時間と空間を容易に越境することが可能になるのである。各地の伝説には、人の言葉を理解する能力をもつ動物がよく登場する。動物は人間と交流できる存在であり、人間と同じような感情をもつているという動物観を理解することができる。日本では、動物の不思議な能力を認める信仰があることも見逃せない点である。そのため伝説の中で動物達はどこまでも自由自在に飛翔することができるるのである。

このような動物の特徴を他の社会との比較で考えるとどうであろうか。世界の伝説及び神話には境界を越境する能力を持つ動物がしばしば描かれているが、その一事例を紹介してみよう。

人類学者のメアリ・ダグラスは、ザイールの熱帯雨林に生活するレレ社会と呼ばれる社会を調査し、境界を越境すると人々に信じられているセンザンコウという動物の特性を明らかにした。レレ社会ではセンザンコウという動物を憑霊の儀礼の対象としており、この動物には、不思議な力があると信じられていた。レレ社会における世界観の分類秩序は、人間と動物と精霊という三つの領域から成り立つているが、センザンコウは人間の領域と人間以外の領域とを仲介する媒介者で、人間と動物の特徴をあわせもち、精霊の領域とも結びついている特殊な存在である [阿久津一九九七：一四〇、Doug-

[as 1957: 46-58]。更にアフリカ及びネイティブ・アメリカンの神話では、しばしばある種の動物が、文化英雄と道化の両面を持ち、秩序と破壊、文化と自然の媒介者の位置を占めている。

このように境界を侵犯するイメージを持ち憑霊すると信じられている動物は、人間と自然、あるいはこの世とあの世の媒介項として、憑霊の儀礼対象になりやすい動物といえる。

「殺生石」伝説に登場する狐も、やはり人間と石の間を媒介する中間項的意味と役割をもつており、境界を侵犯するイメージを持つ「憑霊する動物」と見られていたと考えられる。

人里近い山野に敏捷に出没して目に付いた狐は田畠の神と関連付けて考えられる機会が多くなったようである。さらに狐はインドの荼枳尼天（ダキニテン）信仰と結びついた。荼枳尼天は、「インドでは人の死を予知して心臓を食べ、夜の墓地で供宴を行う夜叉鬼女」で、いわば人食い吸血鬼であるが、此れをなだめると非常な恩恵をもたらすと信じられていた「速水一九八七・一九一」。『大日經疏』卷十に書かれたように、夜叉神の一種で、原始的神観念に多い荒神や荒魂、鬼神邪鬼にあたる、インドの天部の神なのである。また荼枳尼天はインドでは野干を駆使する神であった「笠間一九八八・一四四」。野干とは狐に似た小さい獸で、青黄色の毛で尾は大きく、木に登ることが巧みで、夜は狼のように鳴くといわれている。

「野干」の文字は中国の当て字で「射干」の訛り、ジャッカル、シャガールと中央アジアからヨーロッパにかけて呼ばれ、現在でも棲息しているという「笠間一九八八・一三三」。つまり、荼枳尼天はジャッカルにのつていたと考えられるのであるが、日本では野干に似た狐が多く棲息していたために野干と狐が同一視されたようである。

十三世紀中に成立した『古今著聞集』にも荼枳尼天と狐の記載がある。荼枳尼天を狐の精霊とする『荼枳尼天旃陀利王經』が偽撰され、近世の荼枳尼天曼荼羅では狐に乗った天女の姿で描かれるようになつた「笠間一九八八・一四三」。

神像としての荼枳尼天は、狐に乗った女神で表現され、右手に剣、左手に宝珠を持つのが通常の形像であり、この姿は恩寵的側面と恐怖的側面の二面性を表現している。このほか翁が白狐に乗り、稻を肩に担ぎ手に鎌をもつた荼枳尼天像などもあり、多少形が変化したものも存在する「大森一九九四・三七六」。荼枳尼天は稻荷と同体とされる場合も多く、曹洞宗においては豊川稻荷として知られる妙巖寺など、各地に稻荷社が祀られており、庶民の信仰を集めている。

日本において稻荷が狐に結びつき、狐がダキニと結びついたのは密教修法の盛んな平安時代末期頃からで『源平合戦盛衰記』卷六にも「山桑の弓、名前の矢売りける者と云は、他國の王幽王を亡さん為に、陀天の法を祭り附て是を売らせり、

陀天は狐なり、山桑なまえは陀天の三摩耶形なり」と記されており、陀天はダキニのことであり、ダキニの修法を意味している。

荼枳尼天法がすでに空海の存命のころに存在していたことは、『文徳天皇実録』仁寿二年（八五二）二月二十五日の条、藤原高房の卒伝に

席田郡に妖巫あり、其の靈、転行して暗に心をくらふ。

とあり、藤原高房が美濃介だつた天長四年（八二一七）には、すでに荼枳尼天法を修する高名な行者がいたことが窺える。

現代の社会における、荼枳尼天が憑霊するとされる一事例をあげてみると、岩手県釜石市にある日蓮宗N寺の住職K師の妻は、よく知られた靈媒型シャーマンで、彼女は豊川稻荷（荼枳尼天）を守護神としてカミオロシとホトケオロシを行なう。彼女を通して依頼者かその親族の病氣や災厄が祖先への供養不足のためとわかると、依頼者は彼女の夫の住職に依頼して供養儀礼をしてもらうという「佐々木一九九六・四〇」。筆者もN寺を訪れ住職の話を伺ったことがあるが、住職は依頼者の求めに応じて、依頼者及びその周囲に潜伏する死靈や動物靈などの邪靈・惡靈を「教化」することがしばしばあるという。僧侶は、一般的に、教義に照らして民衆を教化済度

し、生きる価値や指針を説き、また死者に引導を渡し、その靈魂を此の岸から彼の岸へ導くプリースト的役割を担っているが、民衆を教化する利他行の実践としての加持祈禱をもつて、生々しい民衆のニーズに応えるシャーマン的性格を持つ僧侶が存在するのである。前述した釜石市の事例のように、シャーマン的能力を持つ僧侶は、日蓮宗では修法師といわれており、彼らは「荒行」と呼ばれる百日間に渡る修行期間を通して指導者から教示され、かつ口伝書をみずから書きし、加持祈禱の技能を獲得するのである「長谷部一九八九・一一一」。

そして日本における狐の文化は、中国の伝説及び神話の影響を受けていることを指摘できる。例えば、日本の伝説の中で、尾で石をたたいて火を出すとか、髑髏を頭にのせ、北斗星を拌して人間に化けるという話は、中国の『西陽雜俎』、『抱朴子』の記述にその元となつた説話がある。『宋高僧伝』では、髑髏を頭につけて草や木の葉で身を覆うと美女に化けるとしている。その他、『聊齋志異』など、中国の有名な怪異小説において、狐は変身能力などの異様な力をもつ存在として描かれている。また、狐の大きな尻尾は異常な生命力の印であるといわれて、九尾の狐などは九つも尻尾がある。

『今昔物語』には化け狐の話がたくさん集められており、『源平盛衰記』や『玄中記』では髑髏がなくとも変身できる狐の話がある。狐は王朝時代から都の近辺でもよく見かけら

れた野獸で、穴を掘る生態と、しなやかですばしこい狐の動きは、少なからず、狐の伝説に影響を与えていたと思われる。

また、稻荷は元来五穀の神、豊作の護り神であるが、鍛冶神としての意味も持つていて「宮田一九八三・一三七」。畿内一帯から北陸、更に東北の南部、四国の東部、江戸では特に鍛冶神の性格が濃厚である。そこで注目されるのは、佐藤任氏の稻荷は鑄成でもあるという学説である「佐藤一九九一・二三八」。狐は鍛冶師、鑄物師の扱うフイゴの鼓でもある。狐と狸は皮をなめしてフイゴの蛇腹にしたといわれている。また、「字源」には、鼓鑄（こしゅ）について「金鉄の類をとかしいる、鼓は鼓排（フイゴ）を動かして火をあふる」として『史記』貨殖伝の「即鐵山鼓鑄」をあげている。鉄を鋳るために鼓排で火をあおることが鼓であると考えられるのである。狐火という狐と火の密接な関係は狐がもともと「フイゴ」の鼓であつたとすれば容易に理解できるのである「佐藤一九九一・一〇三」。狐と冶金術の関係が指摘できよう。つまり、「日本の狐に著しい現象は、穀物、金属、火に深い関係がある」と考えられるのである「吉野一九八〇・四〇」。

実際、東寺と伏見稻荷との関係を繋いでいたのは、採鉱及び冶金術ではなかつたかと考えられる。刀匠小鍛冶が、伏見稻荷の白狐の相槌を得て名刀を鍛えた話は、謡曲「小鍛冶」にもあり、有名である。その古伝は『稻荷谷響記』『嬉遊笑覧』

に記され、轍を用いる冶金、金物師の神として信仰されている。

また、世界の各地には、道具の発明者、技術の改革者が、文化英雄として伝説のなかで語られている事例がある。源翁心昭もゲンノウという道具の発明者として「殺生石」伝説の中で語られており、他の社会で語られている文化英雄の伝説と類似した点が認められる。多くの社会の伝説では、技術及び慣習の発明者が外部から来た文化英雄、あるいは逸脱的性格をもつトリックスターとして伝承されている。トリックスターとは策略をめぐらし、いたずらをして、それまであつた秩序を一時的に破壊するという役割を担つて伝説及び神話に登場する人物や動物である「山口一九八五・一七四」。

こうした特徴をもつ人物は鉱山師、鍛冶屋、たたら師などの職人集団とともに共同体の外部からやってきて、農耕道具の発明・開発など、技術革新の担い手となるのである。このような技術革新は、複数の諸体系の存在を認知できること、そして規範性の強い中心から外れていて変換が比較的自由にできるという条件が要求されるが、源翁心昭は、独自のネットワークをもち、各地を巡歴する職人集団との交流により、その条件を備えていたと考えられる。この職人集団を携えて共同体から共同体へと自由に往来する「異人」の姿を源翁にみることができるのである。

筆者がこの異人的性格に注目する時、ふと思い出すのが何度もドラマ化されているテレビ番組の『水戸黄門』である。水戸黄門という天下の副将軍は、子分を従えて遍歴遊行し、様々な地域を訪れ、荒廃した町や村の良くない因子を沈静化し、共同体に再び活力を蘇らせ、去っていくのである。水戸黄門は視聴者に大変人気があつて何度も映像化されており、冒頭にも述べた能の「殺生石」が現代でも人気を博しているのは、一種のヒーロー伝説ともいえる、異人のモチーフと狐の淫靡な魅力のコントラストに由来するのかもしれない。水戸黄門の持つ力は印籠に象徴されるが、源翁の場合は石割道具のゲンノウであり、彼は職人集団とともに地方を巡歴し、数多くの寺院を中興し、人々の生活に再び活力を与えたのである。

源翁心昭の開創した寺院には、源翁が割った石の破片が飛来したとされる石、稻荷、温泉或いは泉と因縁の深い寺が多く、栢木の泉渓寺、岡山の化生寺には飛来したという石があり、福島の示現寺、岡山の化生寺、山形の永泉寺には玉藻大権現と称する稻荷が祀られている。玉藻の靈を祀り鎮守神としているのである。また鳥取の退休寺、先述の化生寺には、狐おろしの修法といわれる加持祈禱が行われていたという「石川一九八二・二三〇」。

また、稻荷の本地仏は十一面觀音であり、稻荷は医薬の神

でもあるという「大森一九九四・二五九」。例えば木山寺の寺鎮守神でもある善覚稻荷は、十一面觀音とも別称される荼枳尼天信仰を御神体として、慶長年間に祭祀されたと伝えられている「大森一九九四・二四五」。さらに解毒剤の製造販売を生業とした京都市木下家では、屋敷神として薬の製法を祖先に教えてくれた伏見三の峯の稻荷大明神の分霊を勧請し、道正庵稻荷として祀り続けている「大森一九九四・二五九」。そして伏見稻荷大社境内に建立されたお塚の神名を一覧すると、「薬力」とか「薬王」など「薬」の字が付くものが多数存在し、稻荷神を医薬の神と信じる宗教観念を窺うことができる「大森一九九四・二六〇」。大森氏は、三日ごろり・頭痛・歯痛・神経痛・咽喉の病・熱病・眼病の病気平癒に御利益がある稻荷社をそれぞれあげている「大森一九九四・二六〇」。そのうえ、稻荷は井戸や泉の神という意味も持つている。各地の稻荷社のなかには、井戸や清水・泉・池・滝・川などの神として稻荷神が祭祀されている。大森氏は京都府・兵庫県・大阪府・岡山県・東京都などに現存する稻荷社で水と関係のある稻荷社について、つぎのような特徴をあげている「大森一九九四・一九二」。

1、飲料や産湯・薬水・鍛冶の水などに使用した井戸や清

水のそばに水の神として祭祀された稻荷社。

2、灌漑・雨乞いの祭場として使用した池や滝に水の神として祭祀された稻荷社。

3、川にかけられた橋や堤防、および洲の部分が水害で破壊されないように、それらのそばに川の神として祭祀された稻荷社。

4、稻荷の御神体が海辺に流れ着き、海神として海岸部に祭祀された稻荷社。

稻荷神のこのような特徴から「殺生石」伝説に登場する源翁の護法神となつた九尾の狐、すなわち玉藻稻荷と、温泉場という那須湯本における地域的特徴の間に深い因果関係が認められるのである。

那須湯本も温泉場であるが、他にも源翁心昭が関わつた温泉の事例をあげてみると、源翁が中興した福島の示現寺では、源翁が熱塩温泉を湧出したという伝説が残つており、玉藻稻荷を祀つている。熱塩温泉の成分には塩分が多く含まれております、温泉の熱い塩湯は精神療養に効果があるとして、狐憑きとされた人々の治癒に温泉を用いていたのではないかと考えられる。源翁は温泉に入り沐浴斎戒を行なうことによつて何県湯沢市の最禅寺周辺も温泉地として有名なところである。他にも泉が湧き出たという伝説が源翁心昭開山の寺で多数残

つており、この件は別論考で詳述してみたいと思う。
要するに、憑依霊及び冶金の神、十一面觀音の化身、水神といった稻荷神の複合的意味から、冶金及び薬学の知識・技術を持ち、温泉療法や憑き物落しを含めた信仰治療などのヒーリングを行う、民間における医療技術者としての僧侶の存在、いわば総合的医化学体系ともいえるような知識や技術を身につけた宗教職能者の存在を看取することができるのである。

古来より、人間から自然、自然から人間への内的な紐帯によつて、呪術・宗教的力が発生し、世の宗教職能者達はその力を用いたのではないかと考えられる訳であるが、「殺生石」という世にも不思議な伝説が言い伝えられてきたのも、人間と自然との交流を描いた宗教的テーマが伝説のなかで語られたためではないかと、筆者は考えている。

六、儀礼内容の特徴と意味

では、宗教儀礼の特徴と内容という観点から当伝説をみてみたい。まず、伝説と儀礼との関係を考察する際には、儀礼に中心をおき、儀礼のなかに現れる伝説を見る方法と、伝説に焦点をあわせ、伝説のなかで語られる儀礼を検討する方法がある「小松一九九一・三二九」が、今回は後者の方法からアプローチを試みたい。

まず、儀礼を執行する宗教職能者の特徴について検討したい。昨今の宗教人類学的研究の成果により、呪術・宗教職能者の分類と概念が整備され、従来、祭司との関係において巫師と規定されていた職能者は巫師（シャーマン）のレベルを貼り直されるにいたつた〔佐々木一九九六：一一〇〕。ここで祭司と巫師という職能者の特徴に関する先行研究者の諸説を見てみたい。

ロウイー（R.H. Lowie）はネイティブ・アメリカンの祭司と巫師との関係について、

- 1、祭司は儀礼の執行者であり、靈界とエクスタティックな直接関係をもつことはなく、その地位は世襲的であり、儀礼の仕方を他の祭司から学習するのに対しして、
- 2、巫師は同じく儀礼の執行者であるが、その地位を靈的・存在との直接交流により獲得し、儀礼の技術は靈感によって身につける [Lowie 1963:179]。

また、マンデルバウム（D.G. Mandelbaum）はインディのヒンドゥ社会を例に、

- 1、祭司（ブラーフマン）は世襲により地位に就き、上層クラスに属し、儀礼的淨性をそなえ、伝統的で安定し

た組織を有し、普遍的な神々を崇拜し、定期的な儀礼を行ない、社会体系の維持と究極的な目標の達成に貢献するのに対しして、

2、巫師は憑靈により地位を獲得し、通常下層カーストに属し、不特定の依頼者をもち、地域的な神々に関わり、個人的または地域的な危機の解消と福利の実現に貢献するとしている [Mandelbaum 1964: 10]。

祭司と巫師という職能者の特徴が明らかになってきたのであるが、次に精靈統御者型、靈媒型、予言者型という巫師を特徴づける憑靈の型における分類から、「殺生石」伝説を検討すると、人間に憑依している狐を祓つた陰陽師、石に憑依している狐を護法神にした禪僧のいずれにも、狐と直接接触（direct contact）あるいは直接交流（direct communication）をし、宗教職能者の意思により狐を操作するという、精靈統御者型ともいえる、共通した顕著な特徴が認められる。

ここで、精靈統御者型とはツングース族のシャーマンに典型的にみられるように、シャーマン、つまり宗教的対象と直接接觸交流する能力をもつと人々に信じられている呪術・宗教的職能者が、強力な守護靈の支援を受けて、いくつかの精靈を手なずけ統御して、みずからの使役靈にし、その援助によって氏族を絶えず襲う邪靈・惡靈をコントロールするとい

うタイプである「佐々木一九九六・三四」。日本では精霊統御者型として歴史上、特に有名なのは奈良時代に活躍したとされる役の小角（えんのおずね）である。彼は孔雀の呪法を駆使し、「鬼神をおいつかい、得ること自在」（『日本靈異記上巻二八』）な人物だつたといわれている。この流れには仏教僧・聖のほか、式神を操作した陰陽師達、修験者・行者が存在したといわれている。

源翁心昭はいわゆる精霊統御者型といえるシャーマンの一般的特徴を示してはいるが、曹洞宗の禅僧であり祭司性をも兼備することから、祭司（プリースト）と巫師（シャーマン）の性格をあわせ持つ宗教職能者、いわばシャーマン・プリースト、あるいはプリースト・シャーマンと捉えることができる。また、このような特徴が認められるため、伝説を伝えた人々の社会は、憑霊の文化が共有されている社会であり、憑霊は、諸存在が敬畏視、神聖視されるための基本的条件であることから、精霊統御者型の特質をもつ二人の宗教職能者はともに畏敬視、あるいは神聖視されていたということがわかる。

つぎに、儀礼内容の異なる特徴としては、陰陽師の阿倍泰成は生きている人間である玉藻前に祓除儀礼を行うが、曹洞宗の禅僧である源翁心昭は石に悪霊鎮圧の儀礼を行つてある。文化人類学者の小松和彦氏は、「惡靈論」において「玉藻前の靈つまり狐が源翁和尚の病人祈禱のさいの託宣としてこの

物語をした」という指摘をしている「小松一九八九・二五六」。しかし、当伝説において源翁が病人に対して祈禱したとは語られておらず、憑依した石に祈禱していて、儀礼対象が異なっている。このことは現代の僧侶が位牌又は墓といった、人間以外の物的対象に対して儀礼を行う能力を持つことに通じるところがあると思われる。その背景には人間に憑依するほか、人間以外の事物にも宗教的対象が憑依するという人々の信仰、いわば憑霊の文化を指摘することができよう。

先行研究者の分析概念から当儀礼について検討してみると、小松和彦氏の先行研究では、憑霊状態には好ましい精霊が憑いている状態と、好ましくない精霊がついている状態という二つのタイプがある「小松一九八九・二二八」。また、人類学者のシュリニヴァスは、南インドの社会と文化の分析にあたって、俗にたいする聖を二つに区分して扱っている。彼は俗なる平常・日常の状態から逸脱した状態として聖を位置づけ、それは吉・淨のような儀礼的に望ましい状態と、不吉・不淨のような儀礼的に好ましくない状態とがあるとし、前者を善き聖 (good-sacredness)、後者を悪しき聖 (bad-sacredness) と名づけている [Srinivas 1952: 101]。

この分析概念を援用すると、「殺生石」伝説では、狐は源翁心昭の儀礼により災いをなす狐という「悪しき聖」の状態から護法神という「善き聖」の状態へと変化したと考えられる。

つまり当伝説から仏教儀礼のメカニズムの一つとして、悪靈・死靈・動物靈といった「悪しき聖」をホトケや護法神といった「善き聖」へと変化させる仏教文化の仕掛けをみてみるとができる。

特に曹洞宗の場合、禪僧に悪靈を鎮圧するような力が備わるのは坐禪修行による功徳力に由来するのではないかといふ指摘もある〔原田一九八八・六八〕。またこの三国に亘る因縁譚の持つ意味は、帝や國家をおびやかす様々な力や存在が考えられ、その一つの象徴として野孤靈の悪業という形でイメージ化され、罪、反逆、闘争、時間の腐食、日常秩序や合理的の体系に統合不可能な、理解不可能な部分に形や場が与えられて、靈石として形象化したと考えられる〔原田一九八八・六九〕。そして石靈のたたりという合理の限界を超えた危機の状況があらわれ、その打開の方法として、合理秩序の体系に属さない宗教的靈力（坐禪修行の功徳力）に支えられた非日常的な存在の働きによって危機は回避され、共同体が蘇るという一種の再生譚としての意味を持つものと理解できるのである〔原田一九八八・七〇〕。

既に述べたように、九尾の狐のような動物は異なる二つの世界を媒介する役割を果たすのだが、二つの世界をつなぎとめる存在は伝承において「英雄」という形で語られることが多いのである〔山口一九七五・八九〕。「英雄」は人間の形姿

と獸の力を持ち、文化と自然のつなぎ手であるという。一つの文化における境界は「英雄」に現れるのであるが、境界には日常生活の現実に收まりきらない、人が密かに培養することを欲する様々なイメージが仮託してきたのである〔山口一九七五・九〇〕。こうして、半人半獸的存在、魔性の者としての狐のイメージと、石割道具であるゲンノウの発明者としての源翁心昭の文化英雄的性格が、狐を護法神にするという伝承によつて重なつてくるのである。我々は秩序を確認するために境界を設定し、境界のイメージを生き生きと想像力に働きかけるように浮かびあがらせるために、この空間に出没する魔性の者を作りあげるのだ。この魔性の者は人間のまともな形という形で表される「秩序」の骨格と、動物的部分を備えていることが望ましいのである〔山口一九七五・八五〕。源翁心昭の門流が、曹洞宗において事実上の永久追放ともいえる二六三年の頻罰を受けた〔原田一九八八・六〇〕のも、半人半獸という魔性の聖痕を持ち、魂の荒野を流浪する異人の民を仰ぐ門流ゆえの宿命であるといえるかも知れない。

ところで、源翁の用いた杖の機能であるが、ヘルメスの持つカドウケウスという杖に関して、山口氏が「杖が集中作用の中心としてトランスの状態に人を導く」「山口一九八五・八八」と言及している点に注目し、当伝説と比較してみると、石に憑依したとされる狐を済度するために源翁が用いた杖の

催眠効果を捉えることができるし、杖は源翁の導者的性格を裏付ける仮具であると考えられる。当伝説では源翁の持つ杖とゲンノウと呼ばれるハンマーのような道具の源流が重ねられて伝承されており、仮具には、マンデルbaumがいみじくも指摘したような超越的側面と実用的側面の複合性が窺われる〔Mandelbaum 1966: 1138〕のであるが、今後、仮具に関する宗教人類学的研究の面からもアプローチが必要な点であると思われる。

七、まとめと今後の課題

本論考から「殺生石」伝説の特徴をまとめると、およそ次のようなことがいえる。

まず、殺生石の所在地を検討すると、殺生石は現在も現実に存在していて、「殺生石」の周辺一帯は「賽の河原」と名づけられ、地蔵が多数立っている。また、「殺生石」自体は現世の果てであると同時に他界への入り口である境界領域の石、すなわち、へそ石の意味をもつと思われる。つまり、殺生石付近一帯は一種の聖域と考えられていたことが分かる。

つぎに伝説の主な構成をみてみると、前半部と後半部に分けられる。前半部は陰陽師の阿倍泰成と玉藻前をめぐる伝説、後半部は曹洞禅僧の源翁心昭と殺生石をめぐる伝説である。

そして、当伝説は「殺生石」や「鏡ヶ池」のように実在す

る具体的な事物に関する説明をする役割を果たしている。すなわち伝説はいわば人々の文化的記憶装置であると考えられる。更に、当伝説では陰陽道、仏教、憑靈信仰という異なる宗教文化的要素が複合していて、伝説における宗教複合を指摘できる。主な登場人物や動物の役割から、「中心」と「周縁」という、物語の一元的構造とその間の媒介項である狐の役割がわかる。そのうえ、狐は憑靈と脱魂という特殊な能力により、異なる時間と空間の境界を容易に越境するため、三国に渡来して、王に近づいて社会を混乱させ、玉藻前や石に憑依し、最後には護法神となる伝説として語られたと解釈できる。このことから既成秩序の「破壊」と「創造」という、相反するトリックキーな狐の両義的性格があげられる。つまり、狐は僧侶と民衆の間に貴重なコミュニケーションをもたらし、中心部と周縁部の宗教文化を取り結ぶ、社会の宗教システムを緊密にした媒介者であると考えられるのである。

更に陰陽師と禅僧の儀礼内容における共通点として、狐と直接接触・交流し、狐を操作するという、両者の精霊統御者型的特徴を指摘できる。また、源翁心昭は民間のシャーマンとは異なる曹洞宗の僧侶なので、祭司と巫師の特性をあわせもつ宗教職能者、いわばシャーマン・プリースト、あるいはプリースト・シャーマンと捉えることができる。一方で、陰陽師は人間に対する祈禱、禅僧は石に対する祈禱と儀礼対象

が異なるという相違点が認められる。石に対して儀礼を行うことができるという禅僧の能力は、現代の僧侶が位牌または墓といった人間以外の物的対象に対し、儀礼を行う能力と通じるところがあるようと思われる。最後に、源翁の儀礼により妖狐は「悪しき聖」（好ましくない精霊）から「良き聖」（好みの精霊）である護法神へと変化したという儀礼の特徴を指摘したい。当伝説から、仏教の儀礼により悪霊・死霊・動物霊などの諸精霊をホトケや護法神へ変化させる仏教文化の仕掛けを見てとることができる。

そして、源翁が石割道具を悪霊鎮圧に用いていることも重要な点だと思われる。世界の各地には、道具の発明者、技術の改革者が、「文化英雄」として伝説のなかで語られており、「殺生石」伝説もそのような伝説に類似している。源翁の用いたハンマーによく似た石割道具、すなわちゲンノウは、物質の「破壊」と「創造」という相反する両義的特性を備えており、既成秩序を絶えず変化させる力を持つと思われる。諸精霊をホトケ及び護法神へと変化させる力の形象化と考えられる石割道具のゲンノウは、源翁の護法神となつた狐のシンボリズムとオーバーラップして、「文化英雄」という、極めて重要な象徴的意味を持つと考えられるのである。

最後に、源翁の登場する伝説には、清水や温泉湧出に関する伝説も多い。殺生石の存在する那須湯本も温泉場として有

名である。古今東西、宗教と沐浴は大変重要な関連性をもつており、とりわけ、日本では風土的特性から温泉と仏教が緊密な関係を持つてるのであるが、この点については別論考で改めて詳しく論じてみたい。

参考文献

阿久津昌三「境界を侵犯する動物」

『岩波講座 文化人類学 神話とメディア』岩波書店一九九七

石川力山「中世曹洞宗の地方展開と源翁心昭」

『日本印度学仏教学研究 No.六十二』日本印度学仏教学会

一九八二

石塚尊俊『日本の憑きもの』未来社一九五九
井本英一「大地のへそ」

『ドルメン再刊一号』ヴィジュアルフォーカロア一九八九

大森恵子『稻荷信仰と宗教民俗』岩田書院一九九四

小松和彦『惡靈論』青土社一九八九

小松和彦「宗教儀礼と説話」

『説話の講座 説話とは何か』勉誠社一九九一

小松和彦編『憑靈信仰』雄山閣一九九二

佐々木宏幹『人間と宗教のあいだ』耕土社一九七九
ボリズムとオーバーラップして、「文化英雄」という、極めて重要な象徴的意味を持つと考えられるのである。

最後に、源翁の登場する伝説には、清水や温泉湧出に関する伝説も多い。殺生石の存在する那須湯本も温泉場として有

筆間良彦『性の宗教』第一書房一九八八

笛間良彦『怪異・あつね百物語』雄山閣一九九八

佐藤任『空海と鍊金術』東京書籍一九九一

佐藤任他『真言密教と古代金属文化』一九九一

柴野利彦他『日光・那須・塙原』昭文社一九九七

関敬吾『昔話研究法と伝説』同朋舎一九八二

中西祐一「怪力を求めた社会」

『日本民俗学』日本民俗学会一九九〇

葉賀磨哉『中世禅林成立史の研究』吉川弘文館一九九三

原田弘道『総持寺五院輪住制度考』

『駒沢大学仏教学部研究紀要No.四十六』駒沢大学一九八八

長谷川俊峰『源翁禪師と常在院』常在院一九九七

長谷部八朗「シヤーマン的プリースト考」

『文化人類学六』アカデミア出版会一九八九

速水侑『呪術宗教の世界』塙書房一九八七

広瀬良弘『禅宗地方展開史の研究』吉川弘文館一九八八

藤原順晃『源翁禪師伝及び殺生石』森江書店一九二七

美濃部重克『伝承文学の諸相』和泉書店一九八八

宮田登「稻荷信仰の漫透と民衆」

直江廣治編『稻荷信仰』雄山閣一九八三

民話「あやめ」調査編集委員編

『民話「あやめ」』結城市教育委員会一九七八

山口昌男『道化の民俗学』筑摩書房一九八五

山口昌男『文化と両義性』岩波書店一九七五

横井見明『源翁和尚と殺生石』森江書店一九〇八

柏原裕子『狐』法政大学出版社一九八〇

A・シカシマ『現象学的社會學』紀伊國屋書店一九八〇

D.G. Mandelbaum, Introduction—Process and Structure in South Asian Religion—, in: E.B.Harper (ed.), Religion in

South Asia, Seattle: University of Washington Press, 1964

D.G. Mandelbaum, Transcendental and Pragmatic Aspects of Religion, American Anthropologist, vol. 68, No.5, 1966

G.D. Berreman, Brahmins and Shamans in Pahari Religion, in Religion in South Asia, 1964

M.M. Ames, Magical Animism and Buddhism: Structural analysis of the Sinhalese Religious System, in Religion in South Asia, 1964

M. Douglas, Animals in Lele Religious Symbolism, 1957, Africa 27(1)

M. Spiro, Burmese Supernaturalism, 1967

M.N. Srinivas, Religion and Society among the Coorgs of

South India, 1952

R.H. Lowie, Indians on the Plains, American Museum Science Books 4, New York, : McGRAW-Hill, 1963