

# 宗教学の研究課題としての「施餓鬼」

池 上 良 正

## はじめに

学術研究の分野において「宗教学（宗教史）」という固有の領域が成り立つのか、成り立つとすればそれはどのような対象や方法によって独自性を主張できるのか、という議論の久しい問いがある。この問いは、容易には答えられない。老舗の人文系分野として確たる地位を認められてきた「神学（教義学）」「哲学」「文学」「歴史学」などの狭間にあつて、「宗教学」はつねに不安定で落ち着きの悪い居場所に甘んじつつ、逆にその曖昧で境界的な立場を生かすことによって（見方によっては、そこに開き直すことによって）、一定の成果らしきものを残してきたといえる。

自らの専門分野としてとりあえず「宗教学」を名乗ってきた筆者にとつても、これは、たえず反芻を迫られてきた重い問いかけであった。宗教学（あるいは宗教史）という学問全体を視野におくことは荷が重過ぎるとしても、せめて「宗教学研究」という、よりジェネラルな言葉で包括できるような専門領域の存在意義については、自分なりに試行錯誤しつつ何らかの説明の道筋をつけようと務めてきた。特にこれまで興味を

もって取り組んできた具体的なテーマを「民俗・民衆宗教研究」という言葉で同定したとき、そこが学術研究の区分のなかでどのような特徴や意義をもつ立場になりうるのか、という点については、言語化の試みも重ねてきた。<sup>(1)</sup>

もちろん、ひとくちに学術研究の意義といっても、とりわけ人文系諸学の場合、時代や地域を超えた基礎成果の蓄積・継承という側面と、時代や地域の要請に機敏に応える実学的な側面とがあり、どちらか一方のみに偏することはできない。また、アカデミー内部の狭い縄張り意識に固執すべきでもなからう。ただ、最低限の資料的「客観性」や「実証性」をふまつつも、一定の領域横断的な広い展望を提示できるような「宗教学」という学問領域が成り立つとしたら、それは個別具体的なテーマを地道に掘り下げることによって、従来の学問の細密な分業体制のなかでは見過ごされてきた、あるいは十分に自覚化されてこなかった意味世界を見いだし、新たな課題としての光を当てる努力を続けていくことではないだろうか。そうした観点からひとつの試みを示してみたいというのが、本稿の狙いである。

本稿で焦点を合わせるのは「施餓鬼」である。

筆者はここ数年、上述の「民俗・民衆宗教研究」の重要なテーマのひとつとして「死者供養」を取り上げ、これを東アジアで形成され民衆層に普及した、ユニークで動態的なひとつの「救済システム」として捉える視点を提起してきた。<sup>(2)</sup> 具体的には、「生者が一定の宗教的な功德を積み、その徳を死者たちに振り向けようとする行為は、(A) 親孝行や先祖の孝養にもなれば、(B) 何らかの未練や怨念を残した死者(苦しむ死者)たちの救済にもなる」という二面性が動態的に融合し、広く受容されたという点に注目した。

その詳細については別稿に譲らざるをえないが、要点のみを記すならば、東アジアの「死者供養」をひと

つの「救済システム」として全体的に見渡すとき、ここでは先にあげた（B）の側面、すなわち「苦しむ死者の救済」を、（A）の側面、すなわち先祖に代表される「身内の死者への孝養」と有機的・動態的に結びつけたことが、システム全体を民衆層に定着させる大きな原動力になっていたことが注目される。つまり地獄・餓鬼・畜生などに堕ちた身内の死者、とりわけそのような悪趣に苦しむ両親を仏教的な追善供養によって救うことは、重要な孝行の手段になると説かれた。さらにこうした供養は身内の死者をこえて、非業の死をとげた死者をはじめ、一切の衆生を救えるのであり、そうしたすべての「苦しむ死者の救済」こそが、仏教的な功德になり、ひいては生者本人の救いにもつながることが強調されたのである。いわば「生者が死者を救うこと」によって、自らの救いも得る」という洗練された救済システムが形成されたのであった。

このように東アジア地域の民衆世界に深く浸透した「死者供養」の基本構造を念頭におくとき、その特性を最も典型的に体现した行事といえるのが、「盂蘭盆」と「施餓鬼」である。にもかかわらず、「盂蘭盆」とは対照的に、「施餓鬼」については、宗教学や民俗学（民俗・民衆宗教研究）の分野でも、仏教学の分野でも、関心はきわめて低調で研究の蓄積も少ない。東アジア地域における民衆層への仏教受容という観点からみれば、きわめて重要な役割を果たしてきた儀礼的实践に、このようなマイナーな関心しか向けられてこなかったのはなぜなのか。以下では、その原因を考えたつ、宗教学研究の分野における研究課題としての「施餓鬼」の意義を再検討してみたい。

## 施餓鬼の形成と展開

施餓鬼における「苦しむ死者」への追善回向という考え方自体は、プレートタをめぐる信仰や小部經典の『ペータヴァツツ（餓鬼事経）』などにみられるように、古代インドの仏教にも確かな痕跡がある<sup>3)</sup>。たとえば『餓鬼事経』十四話は、悪業により餓鬼道に堕ちた在家バラモンの妻を、舍利弗尊者が供養によって天界に生まれ変わらせた話である。この女は四つ前の前世で舍利弗の母だったとされ、過去世の母が尊者の追善回向的な儀礼によって救われたというモチーフは、直接的な影響は立証できないものの、後の『盂蘭盆経』の目連救母伝承との関連も示唆されている<sup>4)</sup>。

こうした追善回向の考え方自体は、今日の上座仏教圏などでも広く認めることができる。たとえば現代のミャンマーでは、人が亡くなった当日と翌日、七日後、一か月後、一年後などの節目に、親族が僧院に向いて、あるいは出家者を自宅に招いて布施を行なうことによって功德を積み、その功德を死者に回向する風習がある。すると一部の餓鬼は随喜によって功德を受け取ることができ、暗い餓鬼の世界を抜け出して、また別の世界に生まれ変わることができるとされている<sup>5)</sup>。

とはいえ、こうした追善回向が先に指摘した「死者供養」という救済システムとして洗練された様式を整えたのは、すでに仏教伝播時に高度な文化基盤を成熟させていた中国大陸だった。施餓鬼の発展形である水陸会の縁起類では、その濫觴が六朝時代の梁の武帝に仮託される。たしかに施餓鬼の思想自体は、六朝・隋唐期の仏教・道教文献に散見され、すでに『盂蘭盆経』などにも反映されていた。しかし、阿難尊者と焰口餓鬼が登場する施餓鬼の経軌類が編纂され整備されたのは、広く知られているように中唐から宋代にかけて

の密教經典であつた。その主旨は餓鬼道に墮ちた者の供養を中心とするが、かなり早い段階から六道を輪廻する一切衆生に施しをする意義が説かれるようになる<sup>(6)</sup>。

最初期のものとしては、実叉難陀（六五二―七一〇）訳とされる『仏説救面然餓鬼陀羅尼神呪經』、不空（七〇五―七七四）訳とされる『救拔焰口餓鬼陀羅尼經』と、それにもとづく儀軌である『瑜伽集要救阿難陀羅尼焰口軌儀經』などが有名である。これらはじつさいには不空以後の成立といわれ、「發廣大心普為有情。積劫已來多生父母。列宿天曹幽司地府。焰摩鬼界蜚微蠢動一切含靈普設無遮廣大供養」などの文言にみられるように、すでに六道中の餓鬼の供養にとどまらず、孤魂一般の救済、さらには無遮の万靈供養にかなり近づいている<sup>(8)</sup>。

施餓鬼系の仏教儀礼が、危険な厲鬼に対する在來の対処法を土台に發達したものであることは、ほぼ間違いない。すなわち、この世に何らかの未練や怨念を残しているために、生者に対して「たたり」的な悪影響を及ぼすと恐れられた死者（厲鬼）たちを、祓い除いたり、宥め慰撫したりする儀礼である。この恐ろしい厲鬼たちは、今日でも中国の民間では「孤魂野鬼」「無祀鬼神」「好兄弟」「人客」など、様々な呼ばれ方で一定の認知を得ている<sup>(9)</sup>。仏教は輪廻転生や追善回向などの論理を駆使して、こうした恐ろしい死靈たちを、地獄や餓鬼などの悪趣に墮ちて苦惱する哀れな存在として位置づけ直し、生者は自らの仏教的な功德を振り向ける形で彼らを救うことができるとした。これは明らかに死者に対する生者の側の主導権を強めるとともに、身内をこえた一切衆生の救済に目を向けさせることによって、個人の主体的な道德性を開いていく働きをもっていた。

施餓鬼的な儀礼は仏教のみならず道教においても發達するが、そこでは輪廻からの解脱というより、昇

天・昇仙のイメージが喧伝された。むしろ多くの庶民には、僧侶や道士を介した追善の儀礼が、死者を少しでも高いランクの安らかな場所に引き上げることができる、という教説こそが魅力に溢れたものであったろう。仏教が道教や民間信仰を吸収したという言い方もできるが、仏教と道教が競合しつつ実用的な救済観を編み出し、それを共有するなかで施餓鬼の形態が整えられていった、というのが実情に近い。

教義レベルの議論では、七世紀の『法苑珠林』道世編に見るように、追善回向ができるのは六道のうち餓鬼道だけで、それ以外の五道には追福ができず、しかも死者にまわせる功德は七分の一に限られる、などの理論が説かれた。<sup>10</sup> 積んだ功德のうち、自分のためが六分、回向にまわせるのは一分だけという解説は、『地藏菩薩本願経』などにも記されて一定の流布をみるが、これはあくまでも個人の発心と修道を重んじるエリート僧の議論である。じつさいには、地獄に堕ちた者でも救えるとする教説が主流を占め、浄土教における称名念仏なども、このような死者救済の神力をもつ実践として歓迎されたのである。

北宋の慈雲遵式（九六四—一〇三二）の著作などから、五蘭盆・中元の行事に施餓鬼系の思想が深く習合していたことは、すでに十世紀には確認できるが、宋代以降には広く死者の追善儀礼として定着し、これはまた短期間のうちに東アジア地域に伝播した。日本からの入唐求法僧の請来目録の中にも、必ずといってよいほど施餓鬼法の経軌が見出せる。施餓鬼は施食、焰口（あるいは放焰口）ともよばれ、元代以降は「瑜伽焰口」の呼称も用いられた。焰口とはいうまでもなく、縁起類において阿難尊者の前に現れたとされる餓鬼の名称で、面然大士、焦面鬼王などとして形象化され、観音菩薩の示現ともされた。こうした瑜伽焰口では、仏菩薩、地獄の冥官たち、さらに一切餓鬼などが招請され、亡者を救い出す破地獄が行なわれた。

「死者供養」システムの充実・発展期ともいえる唐宋から南宋までの時代には、貨幣経済の浸透とともに

庶民層のなかに個人としての自覚が徐々に高まり、一部のエリート層に独占されていた礼法の所作が民衆のなかにも広がりはじめた。俗講や変文のような唱導文芸、あるいは冥府や六道輪廻を描いた書画や変相図の流行などによって、難解な仏教教義が庶民の身近な関心に引きつけて翻案される一方で、孝行すべき親をはじめ、厲鬼のような危険な存在として恐れられてきた死者に対処すべき様々な儀礼が開発され、その裏づけとなる儀軌・經典類が作られていった。

宋代には、施餓鬼の発展形ともいうべき水陸会・水陸齋も形を整えていく。名称をたどれば、確実にさかのぼることのできる水陸会の用例は、南宋の陳思『宝刻叢編』巻十五に出る「唐修水陸無遮齋題 太和七年（八三三）六月」あたりのようである。<sup>12</sup> この水陸会には、単なる餓鬼や孤魂の救済をこえて、この世のあらゆる衆生に分け隔てなく施しをする善行によって功德を積む、といった思想が特に顕著である。

宋代における水陸会・水陸齋の発達には、同時期の道教が死者救済儀礼の整備を進め、仏教が道教との競合関係のなかで大きな刺激や影響を受けたことも指摘されている。道教ではこの時代、黄籙齋など葬儀の儀礼書が何種類も作られた。この黄籙齋は、すでに唐末の杜光庭によって集成されたもので、それは後の時代まで重んじられたが、南宋期以降には、ここに召霊、破獄、普度、鍊度、昇度など、地獄で苦しむ亡霊の救済を目的とした諸儀礼が付け加えられていった。亡霊を地獄から解放し、仙人の体に生まれ変わらせ、戒を授けて天界に送り込む、というモチーフである。<sup>13</sup>

仏教式の水陸会・水陸齋も、こうした動きに平行して、あるいはこうした動きと競合するかたちで、あらゆる衆生の救済、すなわち「普度」の精神を盛り込んだ儀礼を発達させていくことになる。これらはともに、「苦しむ死者」を含むあらゆる死者の救済行為を肉親や先祖の孝養に結びつけるという「死者供養」システ

ム構造を体现するものであった。瑜伽焰口や水陸会に結実した施餓鬼系の儀礼によって、救済システムとしての「死者供養」がもつ(A)(B)二面性の動態構造は、はっきりと姿を現したともいえる。

先にも触れたように、日本には、施餓鬼の經典・儀軌類はすでに平安時代の入唐僧などによってもたらされ、真言・天台において施餓鬼法が整備され流布した。それは貴族のための除災儀礼としても用いられたが、むしろ行者が餓鬼の妨害を防ぐため、夜間に水辺で執り行なう修法などが基本だった。食事のときに食物の少量をとりわけて鬼神・餓鬼・鳥獣などに施す「さば(生飯・散飯)」の作法なども広く流布した。

十五世紀の後半から十六世紀ころになると、宋代以降の中国仏教の影響を強く受けた禅宗によって、施餓鬼は追善仏事に最適の儀礼として重用された。中国の『幻住庵清規』などをもとに、京都五山のなかで臨済禅の施餓鬼法が整備され、これが曹洞宗にも影響を与えたという<sup>(1)</sup>。幕府や各地の武将たちによって主催された大施餓鬼会は、中世後期に未曾有の内乱や自然災害によつて犠牲となった人々を供養する役割を担った。それらは「千僧供養」「敵味方供養」などとよばれ、多くの民衆が集まる一大イベントでもあった。

このころ日本でも施餓鬼は盂蘭盆の行事と結びつくようになり、さらにそれは単独の施主による供養行事として、あるいは時正施食などとして春秋の彼岸会の行事にも営まれた。やがて中世末から近世初頭には、死者追善の儀礼として広く宗派をこえて普及する。身内の先祖に限らず、この世の一切衆生に回向するという理念は、中世後期には「法界平等」「無縁法界」、近世には「三界萬靈」などの言葉で民間にも広く流布した。

近世以降の寺檀制度のなかでも、自力回向を否定する浄土真宗以外の宗派では、施餓鬼は死者供養にふさわしい儀礼として重用された<sup>(2)</sup>。中世末から近世の時代、そして近代も第二次世界大戦までの時期をとると、



〔施餓鬼は死者供養のきわめて重要な儀礼として用いられてきたという歴史がある。今日でも真宗以外のほとんどの宗派の寺院で盂蘭盆の行事と重ねて、あるいはそれ以外の時期の単独の重要な寺院行事として行なわれている。〕

しかし、一般の檀家に対して、この施餓鬼の意義が積極的に説かれることは少ない。宗派によっては、あえてその説明を回避している傾向さえみられる。なぜ「お盆」に「お施餓鬼」とよばれる儀礼をするのかといったことを、明快に説明できる僧侶も多くないというのが現状である。このような仏教界の動きに呼応するかのように、学術研究の分野でも「施餓鬼」研究は決して盛んだったとはいえない現状がある。

それはなぜだろうか。以下では、施餓鬼に対する関心を低下させてきた主たる要因として、三つの点に注目して考えてみたい。

## 第一の要因——「近代」との違和性

施餓鬼に対する研究者の関心を消極的にしてきた第一の要因は、いうまでもなく、それが「近代社会」にとって都合な来世観に支えられていた点である。輪廻転生という観念、とりわけ地獄・餓鬼・畜生といいわゆる三悪趣の教説などは、知的エリートの内負をもつ研究者には、受け入れ難いものだった。

とはいえ、施餓鬼の地位低下を招いたのは、こうした一般的な非合理性だけが原因ではなかった。むしろ明治期以降の仏教界が辿った日本独自の「近代性」の特質に注目しなければならぬ。ひとつは、寺檀制度の後ろ盾を失った仏教界が、廃仏毀釈という苦い体験をくぐり抜けるとともに、政府による肉食妻帯の容認政策を受け入れるなかで、自らが担ってきた「死者供養」の性格を「先祖供養」という側面にいっそう特化

させていった点である。それは明治政府がイ工制度の強化とともに掲げた敬神崇祖論や家族国家観に追随する動きでもあった。

先の動態図式に即していえば、これは（A）の側面のみを称揚するという戦略であった。（B）の側面である「苦しむ死者」たちの否定的影響力への対処などは、「淫祀」などとして、いわゆる新宗教系の教団や、巫者・行者・拝み屋などとよばれる村や町の民間宗教者の活動領域にゆだねられた。こうした動きは必然的に、施餓鬼のような（B）の側面の臭いを強く残す儀礼の存在意義を薄めることになった。

さらに明治以降の仏教改革の中心を担ったのが、浄土真宗のエリートたちであったという点も大きい。知られるように、親鸞の教説に基づく浄土真宗においては、回向の主体は法蔵菩薩または阿弥陀如来にあるとして、自力回向の可能性を否定する。曇鸞、善導などの所論に学びつつも親鸞自身が独自の解釈をしたとされる往相・還相の二種回向論は、真宗教学のなかで継承され練磨された。施餓鬼それ自体は否定されるとしても、救済論の構造からすれば、これと深い類似性をもちうるのは、一切衆生への慈悲に関連づけられた還相回向であろう。この教義は親鸞によって重んじられたが、蓮如はあえて積極的に説かなかったという<sup>16</sup>。

近代に入ると、キリスト教的な救済論に対抗するかたちで、二種回向論も近代仕様に洗練されていく。ただし、その中身は一般信徒にはほとんど理解できないようなエリートの議論に内閉するという一面もあった。いずれにせよ、西欧的プロテスタントをモデルとした近代日本の「宗教」観を、最も強く念頭におきつつ改革を進めたのは真宗エリートたちで、他の宗派もそこから強く影響を受けることになる。

その一方では、浄土系以外の宗派では、近代に入っても施餓鬼は重要な寺院儀礼として尊重され、その意義を広めようとする試みも途絶えたわけではなかった<sup>17</sup>。そこでは、依然として阿難尊者の縁起が語られ、餓

鬼となった身内の救済などの教説も説かれた。各既成宗派が競うように開いた戦死者の追弔行事にも積極的に活用され、「大施餓鬼会」と銘打つ場合さえあった。<sup>(18)</sup> こうした施餓鬼の唱導に大きな抑圧がかかったのは、むしろ第二次世界大戦後、人権意識などへの関心が高まりをみせる時代であった。

仏教教団による施餓鬼への現代的対応を示す典型例として、曹洞宗による名称変更注目したい。一九八九年、曹洞宗では行持規範の第五次改訂にともなう『曹洞宗回向要集』における「回向文」の修訂で、従来の「施餓鬼」が「施食」に改められた。それから十年あまりが経過した二〇〇二年に曹洞宗人権擁護本部が刊行した宗門人向けのテキストでは、「施餓鬼会が施食会となった経緯を詳しく教えてください。なぜ施餓鬼会ではいけないのでしょうか？」という質問に答えるかたちで、その理由が簡潔にまとめられている。<sup>(19)</sup>

それによれば、「施餓鬼」は迷いの中にある餓鬼に供物を施し、読経して迷いより解脱させ、その功德が回向され施主も仏果を得るという、二段階的な供養会と解説されてきた。しかし、現実の施餓鬼会は趣旨・法要内容などについて、その実態と乖離しているという指摘が出てきた。それが改訂の理由とされ、大きく二つの具体的な問題点が、次のように説明されている。

第一の問題点は「実質的な餓鬼、実在するように説かれる六道輪廻の餓鬼」を認めることができるのかということである。この点については現代社会の常識の範囲では無理があると指摘されました。

第二の問題点は、「施餓鬼」供養といいながら、施主側に「餓鬼に施す」という意識はほとんどなく、実際は「先祖のために施す」供養であるということです。(中略) また「施餓鬼」という名称で今後も通していくと「私の先祖は餓鬼な

のか？」と問われる可能性も出てきます。<sup>20)</sup>

このテキストが人権擁護を主題としていることから分かるように、この名称変更はいわゆる宗門の差別問題への反省と対処の一環として行なわれた。<sup>21)</sup>先の解説でも、「回向文」の改訂にあたっては、不適切な「業」論への対応がなされたことが具体的に記されている。しかし、従来の施餓鬼の唱導、あるいは六道輪廻観が、過去の歴史のなかでどのような差別の文脈で使用され、どのような弊害をもたらしたのか、といった分析には触れられていない。施餓鬼の問題点として挙げられているのは、第一にはそれが現代の常識に合わないこと、第二には多くの信徒は施餓鬼を「先祖供養」の行事として受けとめており、施餓鬼の文言にこだわると、「自分の先祖は餓鬼になっているのか」といった非難を檀家から受ける恐れがあり、それを回避する必要がある、というものである。

改訂理由で、「施食」は古規にもある言葉と説明されている。これはその通りである。中国でも日本でも、施食と施餓鬼は同義の用語として古くから使われており、その意味でこの改訂は不当とはいえない。ただ、具体的に指摘された先の二つの問題点は、近代以降の日本の仏教界が「死者供養」をめぐる模索してきた長い適応過程を反映するものであった。とくに第二の問題点は、先にも触れたように、既成仏教教団の「先祖供養」への特化という戦略の結果ともいえる。

「大切な家のご先祖が、餓鬼道や地獄に堕ちるなんて馬鹿な話があるでしょうか」といった言葉は、今日ではむしろ檀家に向けた僧侶の説法のなかでよく聞かれる。中世から近世にかけては、三悪趣に苦しむ両親や先祖を救済するという教説こそが、仏教を民衆層に定着させる原動力ではなかったのか、といったコメン

トはしばし措くとしても、上述のような批判は檀家から受ける以前に、何よりもまず「先祖供養こそ寺院の使命」という「常識」を身に染み込ませた近代の僧侶たちの口から発せられた教化の産物であった。二段階的な供養会としての施餓鬼の理念と、檀家の実態との乖離を生み出した最大の原因は、近代仏教界自身の生き残り戦略にあったことを忘れてはならない。

盆や彼岸に供養の対象となる家の先祖や身近な親族は、子孫を見守り、これを守護する懐かしく有難い存在である、という感覚が多くの檀家たちに共有されていることは事実である。しかし、こうした感覚は普遍的に共有されているわけではないし、今後も共有されていくという保証もない。さらにいえば、かつての農村社会でも普遍的に共有されていたわけではなかった。嫁姑の対立はもとより、家族・親族こそ憎しみ、ねたみ、うらみなどが醸成される大きな源泉のひとつだった。そうした現世での葛藤が「死」という出来事ひとつを境に、守護と報恩の関係に昇華するというのは、いかにも楽観的すぎる。

多くの庶民にとって、餓鬼道とは決して中空に浮かぶような六道輪廻の教義の中にあつたわけではない。それはむしろ現世での飽くなき欲望という、自らの周囲に広がる生活の実感として受けとめられていたのである。現世で生み出された「ねたみ」や「うらみ」を死後世界からの「たたり」「さわり」と読み替え、死者への供養という行為を通して、現世での苦悩からの解放と和解を導こうという手法は、新宗教や民間宗教者の世界ではお馴染みのものである。餓鬼道で「苦しむ死者」とは、欲得の世界に「苦しむ生者」の投影である。「子孫を見守る有難い両親や先祖への感謝」といった牧歌的で教科書的な「先祖供養」観に安住する視点からは、貪欲・怨念・悔恨が渦巻く世界に傷つき、そこからの救済を求める多くの現代人に届く言葉は生み出せないだろう。

餓鬼道とは、飽くなき欲望に翻弄される現代人の苦の元凶を示す表象であることに気づくならば、「実在するように説かれる餓鬼は現代人の常識では無理がある」などという平板な説明で片づける前に、長い歴史のなかで先人たちが磨き上げてきた儀礼的英知に学ぶ努力をすべきではないか。もとより、自身の根深い貪欲さえ懺悔できない宗教者が「餓鬼にならないように欲望を抑えなさい」などと上からの説法を繰り返せば、それこそ悪しき差別を助長させてしまうことにもなる。施餓鬼の現状に戸惑い、それを説明する適切な言葉を紡ぎ出せずに苦慮している宗門の姿は、檀家制度の遺産によって恵まれすぎてきた日本の仏教界の弱点を映し出している。

## 第二の要因——學術世界における課題設定の問題

施餓鬼に積極的な関心が向けられなかった第二の要因は、上述した近代仏教界の状況と連動するかのよう、当然これを扱ってもよかつたはずの学問分野における無関心を招いた、という点である。一定の戦略のなかでテーマを棲み分けてきた研究者の分業体制のなかでも、施餓鬼は主要なテーマから外されるといふ事態が生じたのである。

知られるように、民俗学の分野では、盆の行事は主要テーマのひとつとして、膨大な事例研究が蓄積された。その原動力となつたのは、いうまでもなく『先祖の話』に始まる柳田國男の仮説だった。儒教や仏教などの外来文化が流入する以前の基層信仰として、わが国固有の祖霊信仰を措定し、盆と正月の起源をそこに結びつけて語るといふ研究手法は、この仮説をそのままの形で認めるか否かは別として、その後の研究者の基本的発想に大きな影響を残すことになった。

「盆行事」が祖霊信仰という固有の民俗的基盤をもつものとして広く取り上げられたのとは対照的に、「外精霊」などの用語で包括される凶厲魂に対する信仰習俗は、仏教の影響による二次的な付加物とされた。盆の本質は、あくまでも懐かしい先祖たちが子孫のもとを訪れて交流するという先祖の祀りにあり、寺院で行なわれる施餓鬼などは、そうした固有の民俗信仰に便乗して教勢を広げようとした外来信仰の最たるものとされた。それは「仏教によって持ち込まれた夾雑物」として、関心の埒外におかれたのである。

他方、先祖の孝養を自らの使命としてきた仏教サイドからは、盂蘭盆はその「本質」が何であれ、重要な儀礼として尊重された。これに対して、盆行事に習合した施餓鬼については、民俗的慣行への妥協として庶民の要望に応えただけの方便的儀礼であり、「本来の仏教」には馴染まないかのような扱いを受けた。ここではむしろ、民俗学の基本的発想であった、仏教という伝統宗教と各地域の民俗的基層という二分法的な枠組みが積極的に援用され、施餓鬼は「本来の仏教」には属さないが、なお地域の民俗に支えられ、それ故に寺院が人々の要望に応えるために営む便宜的行事のごとく見なされる傾向が強い。

こうした状況を理解する具体例として、一九七二年の『民族学研究』に発表された鈴木満男の「盆に來る靈」という論考に、あらためて注目してみたい。<sup>(22)</sup>「台湾の中元節を手がかりとした比較民俗学的試論」という副題をもつこの論文は、盆行事の本質を日本固有の祖霊信仰とする柳田民俗学の定説に対して、根本的な疑義を投げかけた画期的な業績とされている。

その内容は、一九六九年八月に台湾の基隆港で観察した道教式の中元節の事例報告をもとに、盆行事の比較民俗学的考察を試みたものである。鈴木によれば、台湾の中元節の饗宴には雑多な靈が群がり集まってくるようだが、主役となるのは無祀の孤魂、つまりは餓鬼であり、日本風にいえば「無縁仏」であるという。

こうした事實は、日本の民俗学者はともかくとして、中国研究者には古くから知られていたことで、その意味で新たな「発見」とはいえない。この論文が注目を集めたのは、こうした台湾の事例から得られた知見を、柳田國男の影響力を強く受けてきた日本民俗学における盆行事の解釈に対する、正面からの反論に結びつけた点にある。

鈴木は、盆行事をめぐる柳田学の基本的な解釈、つまり日本の盆は祖霊を迎えてこれを丁重に祀るという固有信仰に基づく行事であり、無縁仏に対する接待などは仏教によって持ち込まれた二次的なものにするべきなにとする学説の根底には、「祖霊信仰神学」ともいうべきイデオロギーが潜んでいるという。これはその後に活発になる柳田学の思想的基盤に対する批判の先蹤ともいうべきものだが、鈴木自身は、それがイデオロギーだから不当だと述べたわけではない。むしろ民俗学がイデオロギー的構成を取る必然性に注目しつつ、なお盆行事の民俗学的定説には事実誤認があったことを示唆するのである。

鈴木は自らの課題を中元節の「生成文法」の発見と位置づけ、その基本的枠組みは、原始的・基層的信仰と高文明（「大伝統」great tradition）の宗教との、対立と相互干渉という図式であるという。そして、この枠組みの具体的内実は、次のようにまとめられる。

中元節に訪れる霊についての、混乱し矛盾する記述を通して、おぼろげに見える佛がある。それこそ無祀の孤魂である。日本風にこれを「無縁仏」と呼んでもよい。私の想定する原始的・基層的信仰とは、すなわちこの霊なのだ。（中略）ここで注意すべきことは、無祀の孤魂から、祖霊を、またわが国の御霊に似た霊などを、分離して扱ってはならないということである。さまざまの霊の様相の複雑な凝集。それが中元節の霊の基層的特質なのである。<sup>23)</sup>



さらに続けて、地獄といった観念の発達する以前に、夏の盛りの季節に、厄神などが大挙して訪れるという信仰があつたのではないかという推測が示され、次のような結論が導かれる。

柳田国男氏は、精霊棚が盆行事に本来あつた要素であるとは認めない。だが逆に、精霊棚こそ盆に本来的特徴、むしろ本質的な特徴だつたのではあるまいか。<sup>(2)</sup>

後に触れるように、この論文が発表された時期、中国大陸は文化大革命の嵐のなかにあつた。毛沢東語録を手にした紅衛兵たちによって、大陸全土の宗教施設は壊滅的な状態に陥っていた。無宗教を建て前とする社会主義国家に下りた厚いカーテンの外で、日本の研究者たちが覗ける漢民族の信仰実態の場は、台湾、香港、シンガポールなどの狭い地域に限られていた。この論文もそうした制約のもとで、中国文化圏に伝えられてきた仏教・道教的な死者供養儀礼の特質に迫ろうとしたものである。鈴木自身が認めるように、中国の民衆宗教史や仏教史の知識が乏しいために、今日の知見からみると不十分な考察にとどまっている部分があるとはいえ、現代中国における盂蘭盆・中元行事の特質は、ほぼ的確に捉えられているといえるだろう。

その一方で、柳田民俗学の固有信仰などの仮説に批判的な眼差しを向けたこの論考もまた、外来の大伝統としての仏教に、それ以前の民俗的基層を対置させるという基本的な枠組みは、捨て去るどころか、むしろ積極的に踏襲されている。盆の本質は何かという問いが相変わらず保持され、しかもその「本質」は「仏教以前」の「基層的民俗信仰」のなかに求められるはずだ、という前提は見事に受け継がれているのである。

たしかにこの論考は一国民俗学的な場に内閉しがちな柳田流の仮説に疑問を呈するという、重要な役割を果たしたものとして評価されたし、その意義は小さくない。しかし、その基本的な課題設定のあり方が、その後の研究者の関心を「盆行事の本質論」という狭い水路に引き込み、それが学術研究の場で、果たして本当に問われる意義のある課題なのかどうかを、真剣に検討する批判精神を失わせてしまったことは否定できない。

(A) (B) 二面性の動態構造をもつ「死者供養」を、東アジアに発達したひとつの「救済システム」として捉えようという本稿の視点は、こうした行事の性格を「日本古来の民俗信仰」のような、証明も反証もできない古代の闇のなかに追い求める本質論的な問いを回避し、具体的な時代や地域において、このシステムがどのような形態とバリエーションのなかで形成され、展開してきたかを丹念に跡づけることを重視するものである。現行の日本の盆行事が(A)の側面に強く傾斜したのは、すでに見たように近世から近代の歴史的条件が大きく関わっていた。歴史を超越した「基層信仰」のような概念を前提においてしまうと、目の前にある事象の「本質」をそうしたブラックボックスのなかに探り当てるのが「学問的」なのだ、という思考回路が作動してしまう。しかし、こうした回路は、そもそも最初の課題設定の仕方に無理があったのではないか。

本稿の観点からすれば、盆の本質が(A)にあるのか(B)にあるのかといった問いは、課題設定として適切ではない。縁起の系統や内容から見ても、たしかに盂蘭盆会には(A)の性格が優越しており、施餓鬼会には(B)の性格が強い。しかし、両者ともそれが形成された早い時期から、(A) (B) 二面性の動態をそなえた「死者供養」の構造を典型的に示す儀礼として営まれた。そうであるが故に、この二つの儀礼は各

易に結びついたのである。そして、両者が結びつくことによって、盆・中元の行事はいっそうの厚みと豊かさをもつことになった。救済システムとしての「死者供養」の特性を發揮することによって、それは広く東アジアの民衆世界に受容され浸透した。

日本各地の民俗行事として注目されてきた「盆棚」「精霊棚」の習俗、たとえば先祖・新ボトケ・餓鬼ボトケなどを区別して祀る作法なども、日本古来の民俗信仰にその起源が探られるのが研究の定石であったが、これらはむしろ中世末以降に、儀軌に基づく寺院行事の様式が、広く民間に浸透・定着しつつ改変されていった諸様態、と考える方が妥当である。

### 第三の要因——カーテンが下りていた中国大陸

施餓鬼への関心を消極的なものにしてきた第三の要因として指摘したいのは、戦後の政治状況のなかで、中国本土の仏教寺院の実態や、それをめぐる人々の活動の現場が見えにくくなっていったことである。社会主義体制のもとで仏教寺院の活動は停滞していた。とりわけ一九六〇年代半ばから約十年間に及んだ文化大革命の時期、仏教を含むあらゆる宗教施設は壊滅的な打撃を受けた。

しかし、その後の改革開放政策のなかで、とりわけ一九九〇年代以降、目覚しい寺院復興が注目されている。その要因は多岐にわたるが、主要な柱として、死者供養的な儀礼や実践の復活を指摘することができる。とくに水陸会、焰口、蒙山などに代表される施餓鬼系の儀礼は寺院経済の中心的な位置をしめている。いいかえれば、大陸の宗教状況を隠していたカーテンが再び開いたとき、依然として施餓鬼系の儀礼が中国仏教や道教の太い底流として機能している実態が明らかになったのである。

これについては、筆者自身の調査などをふまえて、すでにいくつかの論考でその詳細を発表しているの  
で、ここでは繰り返さない<sup>(26)</sup>。しかし、フィールドワークを重視する研究者のなかでも、こうした現状は必ず  
しも注目されてこなかった。中国仏教界においても、これは民国期以前からの「懺法仏教」の流れとして、  
蔑視される傾向が強い。要するに、施餓鬼的な儀礼は、教義的な仏教の研究者からは理想を外れた民衆用の  
便法と見なされ、民俗・民衆宗教の研究者からは、直接に庶民（常民）の生活とは関わりをもたない寺院活  
動として軽視されるという、日本と同じような研究体制の歪みがここにも指摘できる。

明・清朝期以降の中国では、儒教が国家の中心的道徳として重んじられ、庶民の先祖祭祀なども儒教式に  
行なわれるようになり、それに対して仏教や道教によって担われてきた「死者供養」は、身内の親族や先祖  
をこえた、いわば「苦しむ死者たち」の供養を積極的に担うことに活路を見出していった。こうした中国仏  
教の流れに、檀家制度の保護のもとに「先祖供養」に特化していった近世以降の日本仏教を対置させてみる  
と、中国において儒が獲得した地位を日本では仏が積極的に担うようになった、ということが出来る。近年  
の中国寺院で復活しつつある死者供養儀礼の根底に依然として太い「施餓鬼」の論理が流れていることは、  
十七世紀以後の中国大陸と日本列島における死者供養の性格の違いを考えるうえで、きわめて示唆的といえ  
るだろう。

昨今の外交事情を反映して、中国国内では一部に偏狭なナショナリズムの高揚が指摘されている。日本国  
内でも「日本人の美点」「日本独自の文化」を見つけようといった風潮が高まっている。自らの文化の特性  
を明らかにしたいという欲望自体は、決して不当なものではない。しかし、ある文化の美点は、外来の文化  
の影響を排除した場所に求められるはずだといった発想には、劣等感の裏返しのような不健康な臭いがあ

る。盆の本質が日本古来の祖霊信仰にあるといった学説も、学術の世界ではすでに破綻しているにもかかわらず、主要メディアを含めた一般社会では、なお根強い人気をもって流通している。それはこうした言説が、人々の耳に心地よく響き、ある種の安心感を与えるからであろう。まさに「祖霊神学」の効果である。いつの時代でも、健全な郷土愛は決して悪いものではない。しかし、近隣諸国との関係が懸念される時代こそ、自分たちの足元を支えている事象を歴史のなかで冷静に見つめ直し、狭い地域性を超えた視界に開いていく努力が大切になる。

## おわりに

「施餓鬼」という儀礼には、宗教学・宗教史の観点からみて、注目し値する意味が含まれている。近代的な価値観のみから、この興味深い儀礼を敬遠し、言葉の使用を含めて研究者の関心を封印してしまうことは、それがもっていたマイナス面、たとえば差別問題や人権問題に具体的にどのように関与し、どのような弊害を残してきたのかといった実態に、かえって蓋をすることにもなりかねない。

同時に、施餓鬼には単なる身内の「先祖供養」を超えて、「法界平等」「三界萬霊」の救済に開かれた特性が潜在していた、という歴史を軽視することにもなる。それは「苦しむ死者」たちの救済を、身内の懐かしい死者たちの救済へと有機的・動態的に結びつけるといって、宗教史的にも重要な特性が内在しており、それ故に「死者供養」という救済システムを、広く東アジアの民衆層に定着させるうえで大きな力を発揮してきたのである。

「死者供養」が懐かしい先祖・家族・友人などのメモリアルに限定されるなら、そこに僧侶のような宗教

者が関与する必然性は低くなるだろう。日本では檀家制度の遺産によって仏僧が半独占的な位置を占めてきたが、その枠組みが緩んでいけば、手元供養、家族葬、友人葬、偲ぶ会のような、專業宗教者抜きで追悼という対処も十分に可能になる。しかし非業の死者、苦しむ死者を含めた一切衆生への供養こそが、自分自身や親しい人々の現当二世の平安に結びつくという考え方のもとに営まれる儀礼は、在家の一般庶民には重すぎて、あるいは危険すぎて担いきれない。

近世から近代にかけて、仏教界が先の「死者供養」図式にあげた(A)の側面、すなわち「先祖供養」の独占的な担い手に特化するなかで、(B)の側面、すなわち「苦しむ死者の救済」の役割を広く担うようになりと保持されてきた。民間において靈感が高い人とは、「苦しむ死者の救済」に素手で立ち向かうことの危険性に鋭敏な人たちであるともいえる。彼・彼女たちの感じ方によれば、「苦しむ死者」の供養とは、きわめて危険な行為である。とりわけ霊能や修行によって守られていない一般人にとって、それは自己の生命にも関わりかねない危険性をもっている。霊能を誇る民間巫者自身であっても(むしろ自らの霊能を熟知するがゆえに)、不特定多数の非業の死者と向き合わねばならない施餓鬼的な実践などは、自分には手が負えないとして、大きな寺での僧侶による供養儀礼を勧めることさえある。

このような感性は、一般在家の人々(とくに女性たち)の間に、なお根強く保持されている。いいかえれば、そこにこそ洗練された様式や道具立てをそなえた寺院の儀礼や、修行等によって徳と法力を身につけた(と見なされた)専門仏者が必要とされる領域があったといえる。施餓鬼はまさに、その領域の中心におかれたはずの儀礼だった。

本稿では、「施餓鬼」研究がなぜ低調であったかという原因を探ることから、逆に近代日本の宗教研究の盲点、それが抱える根本的な問題が気づかれるのではないか、という点に着目した。それはまた、現代的価値観に対する無条件の肯定や、宗教的な業界団体の思惑や、分業化が進む学術世界のテーマ設定などに引きずられすぎてきた「宗教学」の体質への反省にもつながるだろう。

そもそも宗教学という学的視座にあつては、「宗教は良いものか悪いものか」という二者択一の質問は、「人間は良いものか悪いものか」「世界は良いものか悪いものか」という質問と同程度の愚問である。近代になつて「宗教」という普通名詞で区切られるようになった営みの数々には、当然のことながら長短両面がある。それは人生の深い意味に気づかせ、人と人、人とモノとの関係を結び直し、世界とのつながりを創り出す力があつたし、今もある。自らの良心や知性を信頼し、強い信念や意志をもった主体的な個人を確立していくことは、現代人に必須の課題である。しかし同時に、この世界の不思議さや奥深さに謙虚に耳をすませ、つねに「自己」や「人間」や「現状」を絶対化させることのない、柔軟で開かれた心を育てていくうえで、宗教的（霊威的）な次元には、なお大きな潜在力が含まれている。

その一方で「宗教」は、人間の視野を狭くして精神を麻痺させたり、怨念や暴力の連鎖を引き起こす原動力にもなつたりする。宗教学はそうした否定的な側面をも直視する批判精神を必要とする。それは同時に、こうした宗教的次元がもつ潜在力を、ひたすら自らの組織や体制の温存・拡張のために独占しようとする社会的勢力への、鋭い批判者でもなければならぬ。宗教学は、メディアが求める流行の消費財の製作者としての役割や、既存の宗教的な業界団体の旗振り役で終わらない慎みと警戒心を、つねに求められているのである。

宗教的次元がもつ長短両面を含めた意味や力への洞察を見失った近代社会と、そうした奥深い次元を自らの利権に結びつけようとする体制という、現代社会における二つの主流派に対する批判的な眼差しを失ったとき、「宗教学」の未来はないだろう。

## 注

- (1) 「宗教学の方法としての民間信仰・民俗宗教論」日本宗教学会『宗教学研究』第三三五号、二〇〇〇年、「民俗・民衆宗教学研究」の視角をめぐる一考察」駒澤大学宗教学研究会『宗教学論集』第二三三号、二〇〇四年、「宗教学のなかの民俗・民衆宗教学研究」季刊『日本思想史研究』第七二号、ペリかん社、二〇〇八年、など。
- (2) 「救済システムとしての「死者供養」の形成と展開」駒沢大学・文化』第二九号、二〇一一年、「身体の実践、人格の関係性としての「死者供養」」山田慎也編『国立歴史民俗博物館研究報告・第一六九集・身体と人格をめぐる言説と実践』、二〇一一年、「無縁供養の動態性」日本宗教学会『宗教学研究』三七三三号、二〇一二年、など。
- (3) 奈良康明「死後の世界——アヴァダナ文学を中心として」『講座仏教思想』七、理想社、一九七五年（坂本要編『地獄の世界』北辰社、一九九〇年に再録）。
- (4) 藤本晃『死者たちの物語「餓鬼事経」和訳と解説』国書刊行会、二〇〇七年、一〇一—一〇七頁。
- (5) 蔵本龍介「ミャンマー上座仏教の世界」立川武蔵編『アジアの仏教と神々』法蔵館、二〇一二年、一〇〇—一〇一頁。
- (6) 吉岡義豊「施餓鬼思想の中國的受容」「密教施餓鬼法儀軌の中國社會傳流」『道教と仏教』第一、国書刊行会、一九七〇年。



- (7) 『大正新脩大藏經』二二卷、四六九頁。
- (8) 松本浩一「中元節の成立について」馬場毅・張琢編『改革・変革と中国文化、社会、民族』日本評論社、二〇〇八年、二二六頁。
- (9) Wolf, Arthur P. "Gods, Ghosts, and Ancestors", *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, 1974. 渡邊欣雄『漢民族の宗教』第一書房、一九九一年、志賀市子「〈神〉と〈鬼〉の間」風響社、二〇一二年、など。
- (10) 道端良秀「中国仏教と祖先崇拜」『仏教史学』九一―一号、一九六〇年、一三頁。
- (11) 「施餓鬼思想の中國的受容」(前掲)、三七五頁。
- (12) 千葉照観「瑜伽焰口と水陸会」大久保良順先生傘寿記念論文集『仏教文化の展開』山喜房仏書林、一九九四年。
- (13) 松本浩一『宋代の道教と民間信仰』汲古書院、二〇〇六年、第二章「宋代の葬送儀礼と黄籙齋」。
- (14) 原田正俊「五山禪林の仏事法会と中世社会―鎮魂・施餓鬼・祈祷を中心に―」『禪学研究』七七号、一九九九年、徳野崇行『日本仏教における追善供養の研究―歴史の変遷と現状―』駒澤大学博士学位論文、二〇一一年。
- (15) 曹洞宗における施餓鬼の変遷を扱った研究としては、尾崎正善「施餓鬼会に関する一考察」(1)『曹洞宗宗学研究紀要』第八集、一九九四年、同(2)『印度學佛教學研究』第八五号、一九九四年、同(3)『曹洞宗研究員研究紀要』第二六号、一九九五年。
- (16) 羽溪了諦「蓮如上人と還相回向」大原先生古稀記念論文集刊行会編『浄土教思想研究』永田文昌堂、一九六七年。

- (17) 高田道見『施餓鬼の由来』光融館、一八九五年、横井見明『施餓鬼會の功德』擁萬閣、一八九七年、など。
- (18) 白川哲夫「大正・昭和期における戦死者追弔行事―「戦没者慰霊」と仏教界」『ヒストリア』二〇〇九年、二〇〇八年。
- (19) 曹洞宗人権擁護推進本部『曹洞宗人権学習基礎テキスト』これだけは知っておきたいQ&A』二〇〇二年。
- (20) 同書、二二二―二二三頁。
- (21) 桜井秀雄『宗教儀礼と差別―「行持規範」改訂について―』曹洞宗宗務庁、一九八七年、五四―五五頁。
- (22) 鈴木満男「盆に来る霊―台湾の中元節を手がかりとした比較民俗学的試論」『民族学研究』三七卷三号、一九七二年。ここでは、補注・補記を追加した竹田聰洲編『葬送墓制研究集成・第三卷先祖供養』名著出版、一九七九年、に所収の版から引用した。
- (23) 同書、三四二頁。
- (24) 同書、三四五頁。
- (25) 「現代中国の仏教復興」駒澤大学『文化』第二六号、二〇〇八年、「上海市における「死者供養仏教」の活性化」駒澤大学『文化』第二八号、二〇一〇年、「民俗と仏教」新アジア仏教史一五『現代仏教の可能性』佼成出版社、二〇一一年、など。