

火と水のシンボリズム

仏教研究室

はじめに

現代という時代は、科学至上主義・合理主義・人間中心主義などの近代的価値観に基づく社会である。しかし、現在に至ってこれらの価値観は、閉塞化し、行き詰まりをきたしている。智山伝法院では、発足以来、このような近代的な価値観に拘泥されることなく、現代を批判し、超克する視点を密教にもとめ、総合研究が進められてきた。

今回、総合研究として「呪術」を論じることは、非合理的側面を排除しようとする近代的価値観のもとで軽視されがちな宗教的な力を見いだす當みともなり、また近代的価値観を批判し、現代における密教のあり方を問いつ直す作業の一助となるであろう。

呪術とは、超自然的な存在に働きかけたり、神秘的な力によつて、さまざまな目的を達成しようとする行為である。呪術はさまざまな社会や宗教で用いられており、仏教も例外ではない。しかし、ヨーロッパの仏教研究の

影響を受けて始まった明治以降の仏教学では、仏教を合理的なものとして理解する立場が主流をしめ、非合理的・神秘的なものについては等閑視される傾向にあつた。しかし、非合理的・神秘的な側面もまた、仏教にとつてはなくてはならないものであり、とくに密教は、この神秘的な側面や呪術的な側面が大きな比重をしめている。また日本における信仰においても、加持祈祷や葬送滅罪などの呪術的な宗教儀礼は、人々の信仰の中で大きな位置を占めてきたといえよう。

このような呪術や祭祀のなかで、重要な役割をになうことが多いものに「火」と「水」がある。「火」と「水」は、さまざまな民族の神話の中に取りあげられており、そこでは多様な象徴的意味を持つていて。今回、仏教学研究室では、「仏教と呪術」というテーマを研究するにあたつて、呪術のなかで重要な意味をもつことが多いこの「火」と「水」を取り上げ、そのシンボリズムに関する考察を試みた。

仏教学研究室の九人の研究者は、それぞれの立場から、この問題について取り組み、以下のような研究を行つた。

- 一、佐藤俊哉.. 沐浴
- 二、山野智恵.. アパラーラ龍王退治における火のシンボリズム
- 三、廣澤隆之.. 『瑜伽師地論』における「火」の観念をめぐつて
- 四、伊藤堯貫.. 龍と請雨法
- 五、伏見英俊.. 密教の宗教儀礼とシンボリズム(一)
- 六、陳 繼東.. 中国僧の焼身觀について

- 七、遠藤純祐..『喫茶養生記』に見える「仙薬としての茶」をめぐつて
- 八、元山公寿..悔過の呪術性——東大寺修二会にみられる火と水のシンボリズム—
- 九、金本拓士..荒神信仰に見られる火のシンボリズム

・以下に、それぞれの研究者の研究要旨を掲載する。

一、沐浴

佐藤俊哉

ガンジス川、特にバラーナシー（ベナレス）における沐浴は、今やインドを代表する光景の一つであろう。かたわらで荼毘に付す炎と煙がたなびき、やがて灰となつた遺体が、同じ水の流れに注ぎ込まれていく。それにもかかわらず平然と、いやむしろ神聖な面持ちで沐浴する姿を目のあたりにすると、多種多様な文化があることに気付かされると同時に、その意義はいったい何なのかを探つてみたいという欲求にかられる。

インド人にとってガンジス川が特殊な位置を占めるのは、おそらく、その河川の源流に意義があると推察される。ヒマラヤ山脈の北に位置する無熱惱池と、その北にそびえる香醉山。現在の地図を照らし合わせて、それらをマナサロワル湖とカイラーサ山と考えることもできよう。しかし、その付近が果たしてガンジス川の実際の源流と一致するのか、それともしないのかといったことにどれほどの意味があろうか。

ところで、仏典においても水が登場する場面があり、しかもそれは、釈尊の生涯のいわば転機に現われることがある。一つは成道の前であり、もう一つは入滅の前である。すなわち、出家して六年ほど苦行を修したが、村の少女が差し出した乳粥を口にして、ナイランジャナー〔「汚れ無きもの」の意〕川で沐浴し、それからブッダガヤーの地に行き、菩提樹のもとに静坐して瞑想し、ついにさとりを開いてブッダとなる。次に、約四十五年間にわたる教化活動の後にいよいよ涅槃に入るが、釈尊はその前にカクツター川に行こうとアーナンダに告げる。水の清く澄んだカクツター川に赴いて、疲れ切った釈尊は沐浴し、また飲んで流れを渡り、その後チュンダカといいう名のビク（修行僧）に四ツ折の衣の床を敷くように告げて臥すことになる。

これらをまとめると次のようになる。

苦行→水→成道→ 菩薩乗・無住処涅槃

説法→水→入滅 二乘〔（有余依涅槃）無余依涅槃〕

それぞれの下に参考までに涅槃觀を示しておいたが、成道と入滅という大きな転換点のいずれにおいても水が契機となつていることがわかる。水がきっかけとなつて成道、入滅とへ移行するということは、それ以前の苦行と説法とから隔絶するはたらきが水にはあると捉えることもできるし、あるいは媒介者としての役割があると捉えることもできよう。火に浄化作用があるように、水にも同様の作用があるのであろうか。水にはさらに、ある種の沈静化作用はないだろうか。

ガンジス川における沐浴と仏典に説かれる右記の水の意味するところに関連性はあるのか。今回は問題を提起するにとどまつてしまつたが、最後に次のような記述があるので引用し、今後、仏教における「水」を究明して、その意義を浮彫にしたいと考えている。「その一つは事の沐浴にして水場をもつて身体を洗うことであり、その

二は理の沐浴であつてこれを六種に分かつてゐる。一は香水沐浴で香水を加持して手に入れ、少し飲んでから頂に灑ぐ。二に懺悔沐浴とは、至心に無始輪廻の住等を懺悔することで、この觀をまた十方界に及ぼすことを指す。三に持戒沐浴で、断惡修善、清涼等を修すること。四に真言沐浴とは淨三業の真言をもつて加持する等、印言をもつて身心を清淨ならしむる義である。五に第一義沐浴は、一切諸法本来清淨なれば、我もまた清淨なりと觀ずる辺をいう。六に三摩地沐浴とは、ラン字をもつて身の塵垢を淨除する義である。」（『作法集の研究』 pp.60-61 布施淨慧 川崎大師教学研究所研究紀要 仏教文化論集一 昭和五〇年）

二、アパラーラ龍王退治における火のシンボリズム

山野智恵

釈尊のアパラーラ龍王退治の説話は、北インド地方に流布していた、インド・イラン神話の悪龍退治の伝承をもとに成立した仏教説話である。

『根本説一切有部毘奈耶藥事』によれば、涅槃を間近にした釈尊は、金剛手薬叉を連れて北天竺へ出かけ、農作物に害を与えて人々を苦しめていたアパラーラ龍王を調伏したという。この時、金剛手薬叉が金剛杵で山を打ち碎いたために、恐れおののいて池から出てきた龍王を、仏が火界定に入つて火焰でつつんだと説かれている。

仏伝の中では、釈尊を神格化する際に、しばしば火が用いられる。ウルヴェラの神変の説話や、舍衛城の神変の説話など、火は釈尊の神変と関連づけられている。こうした聖なる火、呪的な火のイメージは、インド・イラ

ン民族が受け継いできた聖火崇拜と関わりがあることはいうまでもない。

火は、古代より、インド・イラン民族の宗教儀礼において、重要な役割を果たしてきた。その起源は、太古における家炉の火の崇拜にさかのぼるとされ、火は、有機物を燃焼することから供物を神に運ぶ働きがあり、また、暗黒を照らすことから悪を駆逐する働きがあると考えられた。

宗教儀礼の中心におかれることは、供物を運び、富を分配し、祭式を司る者として神格化された。また、ゾロアスター教においては、祭火は天則アシャの顯現とされ、正義が最終的に実現される審判の時に重要な役割をなすと考えられた。

アバラーラ龍王退治における釈尊は、農作物に害を与える電や暴風から、人類に風雨の順調と五穀の豊饒をもたらすという役割を持つ。この龍王退治の説話における「火」とは、人類にコントロールできない自然の力である風雨をコントロールし、善なる天則を人類にもたらす呪的な力であるといえる。

三、『瑜伽師地論』における「火」の観念をめぐって

廣澤隆之

一、宗教とシンボリズムと呪術の関係を仏教に求める場合、これら三つの観念を明確にしておかねばならない。

人間がシンボルを操作する生の営みは、必然的に宗教と直結する。

人間は環境に適応する場合に、自然を直接的に生きることができないので、感受系と反応系との間にシン

ボリックシステム（象徴体系）を必要とする。言語を用いて自然を觀念化し、その觀念化した自然と行為によつて関係する。このような言語的なシンボル操作を仏教は「世俗」とみなす。すなわち、仏教的な「世俗」とは言語慣習による世界の構成と、構成された世界への行為の總体としての生である。

二、日常＝「世俗」における言語化された表象を非日常的「世界」へと超越する媒介とするために、シンボリズムを

必要とするのが宗教の機能である。その超越の手法が、自然を目的のために統御するために、人間的行為を自然に同化させるシンボリズムである場合に、そのシンボリズムは呪術的である。人間は自然と見なした事物と行動をあえてシンボル操作することで、自然の力を人間的世界にもたらそつとする。

三、自然の事物として「火」を觀念化しつつ、その「火」を人間的な「世俗」を超越する契機として觀念的に操作する。そのような操作を宗教儀礼として体系化する呪術を瑜伽行派は教理体系に組み込まない。

『瑜伽師地論』における「火」の觀念は、おおよそ九種に分類できるが、そこには「火」をヨーガの対象とすることはあっても、「火」の呪術儀礼を徹底的に拒否する。もつとも代表的な「火」のシンボリズムは、自然界の物質と肉体を構成する要素（四大）の一つとして「火」を表象することである。肉体への考察はこのシンボリズムのヨーガであるという側面を持つ。ヨーガにおいては、他のインド宗教に見られる呪術性を拒否しようとする態度が見られる。

しかし、そのことが『瑜伽師地論』が呪術一般を拒否することにはならない。言語の呪術儀礼である陀羅尼を積極的に評価し、その呪術的効能は菩薩行において利用される。

陀羅尼の呪術儀礼のシンボリズムは積極的に評価しつつ、自然の事物を觀念化した「火」を呪術儀礼に組みこまなかつた態度に、瑜伽行派の宗教性を見ることができる、という予測が可能であろう。

四、龍と請雨法

伊藤堯貫

インドにおいて、龍は、雨や雲を司るものと考えられていた。龍は適宜に雨を降らして五穀豊穣をもたらす一方、暴風雨を起こして人々に危害を加えるものとして恐れられるという相反する性格をもつてゐる。

仏典に登場する龍にもこの二種の龍の性格が反映されており、仏教の信奉者として登場する善龍と、人々に危害を加える毒龍が登場する。善龍は、釈尊の誕生時に灌水をほどこす龍王や、大乗經典を護持する龍王、仏塔を守護する龍王など、仏教を信仰し、仏教を守護する龍王として登場する。一方、毒龍は、毒をまき散らしたり、旱魃を起こしたり、暴風雨を起こすなど、人々に危害を加えるものとして登場する。これらの毒龍は、釈尊や仏弟子によつて降伏され、仏教に帰依する者となる毒龍降伏譚の中で語られることが多い。

龍に関する呪術には、蛇毒を免れる呪術と、降止雨を祈る呪術の二種がある。蛇毒を免れる呪術は、龍が毒を持つという性格に由来し、この呪術は密教經典の『孔雀經』へと展開していった。一方の降止雨を祈る呪術は、龍が雨や雲を司るという属性に由来しており、この呪術は『請雨經』へと展開していった。

『請雨經』において、龍たちは、釈尊にいかにすれば、龍の苦を減し、雨を降らせて人々に安樂をもたらすことができるのかと問う。これに対して、釈尊は、慈悲に住することや、五十四の如來の名号を誦えることや、種々の降止雨の陀羅尼を説く。また、請雨法のための曼荼羅とその莊嚴を説く。

『請雨經』に説かれる請雨法の曼荼羅は、呪師の四方にそれぞれ龍が画かれる。また青い幕、青い幡、青い座、

青色の水が満たされた瓶など、青色の資具が用意される。このように資具をすべて青色にするというのは、他の密教經典には見られないものであり、『請雨經』の大きな特徴である。資具をすべて青色にするのは、龍の住む水の世界を象徴的に示したものである。すなわち、『請雨經』の曼茶羅は、釈尊による龍宮での説法を再現したものである。呪師は、この曼茶羅に龍を勧請し、龍を供養することにより雨を祈るのである。

五、密教的宗教儀礼とシンボリズム（一）

伏見英俊

本研究では、密教の特徴を象徴主義的な儀礼によって自らの宗教のあるいは世俗的な目的を実現しようとする点にあると捉え、インドおよびその周辺の文化史上に残された痕跡を辿りながら、密教の象徴主義的な体系についての考察を試みることを最終目標としている。一般に、論理的に考えて質的に異なる二者が、何らかの類似性によつて必然的に関わり合うのが象徴作用の特性とされる。密教的シンボリズムに於いては、個々の密教理論に基づきながら、例えば、水が「生命の根源」「清らかさ」「浄化作用」「流動性」などを象徴するものとして、そして、火は「燃焼による浄化作用（焼尽）」「躍動する力」などを象徴するものとして、密教の宗教儀礼の中で大きな役割を担つてきたものと考えられる。したがつて、密教の呪術的な面を「火と水のシンボリズム」といった観点から捉えて考察することは、極めて重大な意義を持つと考えられる。

密教のシンボリズムは、ブラーフマナの祭式神祕主義にその起源が求められると考えられるが、今回は、高度

に体系化された密教の宗教儀礼を直接取り扱うのではなく、(A)「密教的シンボリズムに関する予備的考察」並びに、(B)「密教的宗教儀礼の特質を考察するための基礎作業として、より原初的な「供物とシンボリズムについての考察」といった内容で検討を行つた。

(A) 「密教的シンボリズムに関する予備的考察」

ここでは、種々の宗教儀礼を考察する際に留意すべき点を検討した。

- (1) 「言語活動に基づくシンボル化の基盤」（個々のシンボリズムに於いて、何が共通の言語認識・概念形成为あるいは共通のイメージなのか？）

(2) 「神秘的な宗教体験を伝達する手段としてのシンボルの機能」（宗教的真理を言葉によつて表現する）との限界からシンボルが導入されたケースについて。例えば、弘法大師の「三昧耶曼荼羅」など。)

- (3) 「同一化の手段としてのシンボルの機能」（絶対者と自己）の同一化を目的として、シンボルが導入されたケースについて。例えば、真言など。）

- (4) 「その他」（シンボルを共有する集団の意味、メタファーの持つ機能など。）

(B) 「供物とシンボリズムについての考察」

ここでは、チベットのサキヤ派の学匠サキヤパンディタ(1182-1251)の『三律儀細別』(sDom gsum rab dbye)に於ける供物に関する記述の中から、水・食物・施餓鬼の場合について検討した。『三律儀細別』の中でサキヤパンディタは、当時のチベットで行われていた種々の「供物の作法」を取り上げ、供物を捧げる行為の教理的根拠と供物に象徴される意味を明確にした上で、誤って行われていると考えられる作法を批判している。サキヤパンディタの時代の作法が、そのまま今日まで伝えられているとは考えにくく、今回の考

察はあくまでも古典研究の域を出ないが、供物に象徴される意味を明確にしている点は充分に今日的意味を持ち得ると考えられる。

六、中国僧の焼身觀について

陳 繼東

中国では、民衆生活においては火葬が宋代から行われたとされているが、中国出家僧の火葬はそれよりもっと古い時期から始まった。また、自ら身を焼き、死を迎えるのは仏教伝来までは、中国には全くなかった。両親から授けられた身体を大事にしなければならないという儒教の教えを重視する中国社会の中で、仏教の火葬と焼身が受け入れられるのは、かなり難しかったと予想される。中国仏教僧はどのような意識に基づいて焼身を死後の方として選んだのか、そして、身体を燃やす火に対してどのように考えたのか、という問題について考察してみたい。そのような問題は、仏教の中国的受容を見る場合にも参考になると思われる。

まず、初期中国仏教の歴史に集中して検討したい。この場合、梁『高僧伝』を利用する方が便利である。というのは、梁『高僧伝』は仏教伝来以来の中国僧を網羅して生涯を紹介しているのみならず、著者を含めた中国僧の仏教理解も示されている。

次に、『高僧伝』には焼身という記述が多くある。そのなかで、焼身と「薬王本事品」との関連が注目に値する。例えば、釈慧紹は自ら身を焚く時に、「薬王本事品」を唱えた。その後、小さな星が天空から煙の中に降り

て、また急に天へ登つていったが、それを見た人々は天宮が釈慧紹を迎えたといった。また、釈僧瑜も同じく「薬王品」を唱えながら、身を焚いた。その時、みなは火の中から紫気が空へ登つていったとみたといふ。『法華経』の「薬王本事品」では、諸香を服し、香油を飲み、自ら身を燃して仏を供養することをすれば、千二百才生きられると書かれている。つまり、身を燃やして仏を供養すると同時に、長生きという功徳が得られるということである。そのため、記述の中で天宮や紫氣という中国では長生きと仙境を意味する言葉を使つたわけである。

また、焼身と「火光三昧」との関連も注目される。『高僧伝』によれば、修行者は自ら身を焼き、「火光三昧」に入ることがある。釈慧安は自分の死を予感して、身から火炎が発して焼身し、「火光三昧」に入ったという。「火光三昧」とは「火界三昧」ともいい、身より火炎を発する三昧であり、そのなかで涅槃に入るといふ。釈普旦は修行の中で「火光三昧」に入つて、諸色像を見、前身の業報も明らかにしたといふ。つまり、修行を積んだ優れた出家僧しかこの「火光三昧」を得、涅槃に入ることができないということである。

仏教の經典を唱えながら、火で身を焼き、ある境地をめざし、ある種の果報をねがうということは、中国旧来の文化伝統にくなく、しかもそれに対して長い間異質としてみなされた。しかし、一方では、その信仰を顯す行為の背後に中國的要素も少なからず入り込んでいた。長寿を願い、不老不死の仙境へ行きたいという発想はどうも捨て難いものである。

七、『喫茶養生記』に見える「仙薬としての茶」をめぐつて

日本に於ける茶の文化は、利休以前より仏教と強く結び付いていた。茶に関する記録は『日本後紀』に初見される。そこでは、唐から帰朝した永忠が天皇に茶を献じたと伝えている。信憑性は疑わしいが、『公事根元』によると、これより以前の七二九年に、聖武天皇が「行茶の儀」を行つたとも言われている。何れにせよ、遅くとも平安時代までには茶は確実に日本に存在していたことが知られるのであり、空海や最澄なども經典などと共に中国から茶葉をもつて帰国しており、留学僧を中心に茶は日本にもたらされていた。

しかし、当時は中国からの輸入が大半で、あまり茶の文化が日本に定着することではなく、日本での喫茶の習慣の本格的広がりは鎌倉時代に始まる。この契機を作ったのが禪僧の栄西であった。それ故に、文化的影響という観点からは、仏教の中でも特に禪が中心となることになった。

禪宗では、利休の侘茶と同様に茶は禪の機縁となつており、茶は主に禪宗の精神文化として捉えることができるのである。栄西は臨済宗の祖とされるから、その意味では『喫茶養生記』などもそのような文脈で理解されることは可能であろうが、「茶は養生の仙薬なり。延齡の妙術なり。」とする一文は、どうもそれとはニュアンスを異にしているようにも思われる所以である。

そこで本研究では、栄西の学んだ中国の茶文化に「仙薬としての茶」を求めるにした。

先ず、唐の茶聖とも称される陸羽にその源流を求めてみると、彼は茶道を大成させた人物として知られているが、彼の主著『茶經』に於て、茶が仙薬であることを認めている。また、茶を淹れる行為を既濟の卦（火と水のシンボル）により象徴しており、實にこの卦は道教で言う「不老不死薬の完成」との関係を示唆しているものと捉えられる。

榮西は『破地獄儀軌』の教説に基づき、茶が延命の薬であることを明らかにしており、もとより彼自身の茶に対する態度は極めて呪術的なものであると考えられるが、彼に茶を仙葉と呼ばしめた背景には、この「火と水のシンボリズム」が潜んでいたのである。

八、悔過の呪術性 —東大寺修二会にみられる火と水のシンボリズム—

元山公寿

インドにおいて、悔過は、自らが犯した罪過を、仏や比丘たちの前で告白して、許しを乞うことであつた。初期仏教教団では、四波羅夷罪以外の罪は、大衆の前か、あるいは一人の比丘に、その罪を告白する事で許された。これが、大乗仏教になると、この悔過と、經典や陀羅尼の読誦が結びつけられていくが、そこには呪術的な要素は見いだしにくい。

しかし、これが、中国にはいると、除災招福のための道教的な呪術と結びつき、皇帝の命により盛大に悔過が行われ、攘災が祈られるようになり、呪術的法会として発展する。この流れを受けて、日本でも、祈雨のために行われた悔過の初例が『日本書紀』の「皇極天皇条」に見いだされる。その後、日本では、悔過で罪を減することと、大祓で穢れを除くこととが同一視されて、悔過は、いわば仏教の大祓として、天下太平、五穀成熟など、護国のために、都や各地の寺々で盛んに行われるようになつた。

こうした悔過法会のうち、最も盛んに行われたものが、修正会・修二会と呼ばれる新春の行事である。これは、

日本の年越しの行事と結びついたもので、新しい年を迎えるに当たって、旧年の穢れを祓い、衰えた魂を再生させようとした儀礼として行われるものである。

東大寺の修二会も、こうした春迎えの行事として行われ、現在に至っている。これは、悔過の法要であるとともに、「おたいまつ」、「お水取り」などと呼ばれているように火と水の祭りでもある。その中では、蛭子川の浄水による祓いと別火を通して火と水とが穢れの浄化を表象し、お水取りの水や籠松明、達陀松明などを通して魂の再生を表象しているものと考えられ、火と水とのシンボリズムが見られる。

九、荒神信仰に見られる火のシンボリズム

金本拓士

かつて智山派から出版された『常用陀羅尼の諸真言』の中に、荒神の真言を「オーン かまどは乾かしぬらすな よ」と訳し、さらに豊山派の『諸經要集解説』では「オーン かまどの穴を吹け、かまどの穴を吹け、スヴァー ハー」と訳している。またその智山派の解説にあつては、「荒神はかまどの神であるから竈と訳した」として、荒神は竈の神であるとみなしている。

一般の荒神信仰について『民俗事典』等で引いてみるならば、荒神信仰には、竈神をはじめとする火の信仰に限らず、土地神や牛馬の守護神などの信仰形態があるようである。

では、果して真言宗において、荒神は竈の神としてみなしてきたのかどうか。さらに荒神が何故に竈神として

信仰されてきたのか、そして真言宗の教えと関係があつたのかどうか。

以上の点を竈を火のシンボルとみなし、竈神としての荒神信仰について、特に真言宗の資料を参考にしながら考察する。

まず、真俗仏事編（子登 江戸時代中期 大阪真蔵院住職）の時代には、荒神を竈の神として信仰されていたことが記されている。それによるならば、問者が、「世俗では荒神を竈の神として竈において常に祀る。」と言い、その由来について尋ねたところ、荒神は不淨をきらうとし、また火は清浄であつて不淨を除くものであるから、家の竈は清浄なる場所であるとする。それゆえに荒神は竈に住む神さまであると説明をしている。しかしながら、その由来についてははつきりした典拠が見いだせないとしている。

次にそれ以前は、どうであつたのかを見てみると、運敵の谷響集には、荒神の記述が見られる。そこでは、頼瑜の『真俗雜記問答鈔』を典拠にしながら、真言宗小野流の系統には、荒神の諸作法は伝わっていないとしながらも、荒神信仰自体は認めており、「其の神を敬崇すべし」と述べている。しかし、運敵自身は荒神を竈神としてはみなしてないようである。

以下、運敵が引いた頼瑜の『真俗雜記問答鈔』、ならびにその時代に活躍した教舜、憲深、道範の著作から荒神の記述を見てみると、荒神そのものを神格化しているのではなく、毘那夜迦の性格を表すのに「荒神」という言葉を使用しているのみである。

しかし、弘法大師全集に、『三寶荒神祭文』が偽書として収められており、その奥書を見るならば、天文二十一年（1552）に書写されている。この時代になると、真言宗においても荒神信仰が取り入れられていたようである。以上のことから考へるならば、真言宗においては、十二世紀頃に荒神信仰は確立していなかつたことが伺える。

が、日蓮の著作の中には「三寶荒神とは十羅刹女のことなり。・・・荒神とは法華不信の人なり、法華經の行者の前にては守護神なり」と記されていることから、少なくとも民間の間では荒神信仰が確立させていたことにはまちがいがないようである。しかし、荒神を竈神としてみなす記述はどこにも見られないようである。

以上の点から見るならば、真言宗において荒神信仰を取り込んでいった時期は、鎌倉から室町にかけてであり、さらに竈神としての信仰は、どうやら江戸中期以降であると考えられる。

では、そもそも荒神と竈神がどのように結びついていったのか。そのことについては、どうやら民俗学的な視点から考察をしていかなければならないようと考えられる。

これまでの考察から、荒神信仰は、真言宗以外のところから起つてきたものであり、真言宗が荒神信仰を取り込んでいった時期は十六世紀頃であること。また荒神が竈神として信仰されていったのは、江戸の中期以降であることが明らかになった。

しかしながら、荒神が何故竈神と結びついていったかは、陰陽道、修驗道の影響が考えられるが、その問題については今後の課題としたい。

まとめ

仏教学研究室では、火と水に関するシンボリズムを視点に据えて、各研究員が仏教と呪術についての研究に取り組んだ。各研究員が対象としたテーマは、インド・中国・日本と多岐にわたるものとなつた。

我々にとって、水は生存のために欠かせないものである。それ故、太古から人々は、飲み水を得ることができ

る場所に住んできた。水が存在する場所は、植物が生え、またそこには動物たちが集まり、食料を確保できる場所でもあった。また農業には水が不可欠であるが、河川の氾濫などにより、恵の水が、時には深刻な危機をもたらすものともなった。また火の使用は、他の動物とは異なり、人間に文化をもたらした。火は、それによつて明かりを得たり、暖を得るという直接的な使用ばかりでなく、食物を食したり、土器や種々の道具をつくるためにも使われた。火も水と同様に、人間にとつて不可欠のものであつた。

火と水は、さまざまな民族の神話や伝説に登場し、また種々の呪術のなかで重要な位置をしめ、種々の象徴的な意味を含んでいる。それは、火と水がこのように生活において不可欠なものであり、重要な関心事でもあつたことと無関係ではないであろう。

仏教学研究室の各研究員の報告によれば、火と水は、「浄化作用」をはじめとするさまざまなシンボリズムをもち、呪術のなかに組みこまれている。これらの火と水の象徴するところを、仏教の教理学のみによつて説明することはできないであろう。そこには、各地域の文化・習俗に根ざした火と水の觀念も背景にあることを、考慮する必要があるだろう。

(構成・伊藤堯貫)