『比較民俗研究』21. 2007／3

韓国・仏教儀礼における斉物の中層的意味
—薦度斉（チョンドジェ）（供養法事）を中心に —

具 美来（Koo Mee Rae）※

1．はじめに

宗教儀礼に使われるすべての祭物（供え物）は，超越的存在と現実的存在を結ぶ象徴的媒介物である。祭物は，ジャンドク（醤油甕や味噌甕など）や竈に供える井華水（真心を込めて祈りのときに使う水）から共同体祭儀の生け贄にいたるまで，人間は斎壇を設け祭物を通じて真心を注ぐことで神との交流が可能だという認識を持ってきた。‘祭物’は一般的に食べ物を意味しており，これは超越的存在も食べ物を摂りながら生きるという人間中心的思考とともに，生の根源となる食べ物を神に捧げるという象徴性を反映していると思われる。したがって，丹念に用意された食べ物が大事な客を迎える最大の接待であるように，神的存在に対する人間の真心も儀礼食を通じて表れるのであろう。このように，祭物は現実に存在しない観念的対象に向けて用意される供物で，儀礼主体が意図する宗教的目的を果たすための求心体としての役割を演じることになる。

仏教儀礼でも神的存在を対象とした儀礼食の献供が活性化されている。つまり，仏・菩薩に捧げる主要な供物として香・燈・花とともに果物・茶・米を‘六供物’と称しており，儀礼の性格と規模によって供物の内容と種類がさらに拡大されることもある。その上，薦度[1]の対象である霊魂のためには，一般祭祀と類似する本格的で様々な食べ物を供えるなど，超越的存在に対する儀礼において供え物が必要だという考えを共有していることが分かる。このような儀礼食は仏教儀礼の中でも特に‘斉（ジェ）（法会）’を中心に発達して来た。斉の本来の意味は心身を浄める修行方式であったが，徐々に僧侶に供物を捧げることで善根功徳を積む斉供，すなわち飯僧（パスン）（僧侶を敬うという意味で食事をもてなす儀式）の意味として使われ，今日では仏・菩薩を対象に供養をしながら行う仏教儀式として広く理解されている[2]。“念仏はうわの空で，供物ばかりが気を引く（なすべき事はそっちのけで，自分の利益になることだけを思う）”という言葉も物質的供養を媒介にして行う斉の特性を前提にしていることであろう。

特に，一般的な斉では儀礼の主な対象は仏・菩薩であるが，薦度斉の場合は仏・菩薩と亡者がともに儀礼の対象になる。儀礼主体も僧侶とともに遺族である斉者で，薦度斉のように亡者が介入される儀礼の場合は対象と主体が二重になる中で行われる特性を持つ。このように，薦度斉は人生儀礼の中で死後の問題を解決してくれる儀礼として民間と仏教が出会う中心的な場になっており，これによって今日の人々に‘斉＝薦度斉’と認識されることもある。このよう

※聖宝文化財研究院 企画研究室長 仏教民俗専攻

に薦度斉で使われる儀礼食は，仏教と民間を結ぶ象徴物として様々な宗教的意味を内包している。したがって，儀礼食を媒介に働く薦度斉の様相と，儀礼食に内在する中層的意味を考察することが本稿の目的である。

同時に，本稿では仏教の儀礼食を‘斉物’という用語で表記する。仏教で‘斉物’という言葉は日常会話よりは文章で主に使っているが，それは意味や発音が‘祭物（供え物）’と類似し言葉としての仕分けが難しいからであろう[訳1]。‘斉’は‘祭’と区分される仏教特有の独自性を持っており，斉の場合に‘祭物’という一般的用語を使うことは適切ではない。また，仏教圏では‘供養物’という用語を多く使っているが，これは宗教的目的に限られた表現である。したがって，民間でも“供物ばかりが気を引く”という言葉が使われるように，斉が持つ物的な基盤を内包する‘斉物’の方が本来の意味を明確に表していると言える。

また，実際に行われる儀礼の具体的な様相を探るのに斉物の意味を12件の薦度斉の事例を参考資料にして論旨を展開することにする。これらの事例は2002年７月から2004年３月にかけてソウル・京畿地域で行われた12件の‘四十九斉’である（〈表１〉参照）[3]。四十九斉は仏教信者から非信者にいたるまで脱喪（忌明け）の一環として行う普遍化された薦度斉であり，同じ類型の様々な事例を通じて仏教における斉物の多様な様相を探るのに相応しいと思われる。同じく，‘四十九斉’は臨終後の七日ごとの七回（初斉・二斉・三斉・四斉・五斉・六斉・七斉）にわたって行う薦度斉であるが，四十九日目に行う七斉がもっとも重視され，多くの斉物を調えて知

〈表１〉 12件の四十九斉における調査事例の概要

寺関連事項		儀礼関連事項						亡者関連事項	
区分	宗派	開催日	所要時間	儀礼規模	儀礼費用（万ウォン）	参加僧侶	七回の可否	年齢（死亡時）	性別
曹溪寺	曹溪宗	04.03.04(木)	2時間	小	450	2名	○	83歳	男
三千寺	曹溪宗	03.09.27(土)	3時間	小	350	2-3名	○	79歳	女
念仏寺	曹溪宗	03.05.28(水)	3時間	小	200	2名	○	47歳	男
弘願寺	曹溪宗	03.06.08(日)	2時間20分	小	600(自発的)	3名	○	57歳	男
彌陀寺	曹溪宗	04.03.23(火)	2時間	小	300	5名	○	66歳	男
奉元寺	太古宗	04.02.06(金)	3時間20分	大	680	15名	○	46歳	男
如来寺	太古宗	03.06.01(日)	3時間	中	500	3-4名	○	86歳	女
香林寺	太古宗	04.03.23(火)	3時間	小	200	1名	七斉のみ	53歳	女
亀岩寺	太古宗	04.03.14(日)	2時間30分	小	340	3名	○	86歳	女
慈悲精舎	太古宗	04.03.21(日)	2時間	小	300	2名	○	100歳	女
普門寺	普門宗	04.02.21(土)	2時間10分	小	300	5名	○	85歳	女
法乗寺	無宗派	02.07.13(土)	2時間40分	小	650(自発的)	1名	６回	70歳	女

（100円＝約810ウォン，2006年12月基準）

人を招くので，本稿では七斉を中心に見る。

2．斉物における献供の構図

1）日常の献供を基盤とした斉物の献供

寺では特定の斉とは関係なく，毎日仏前に捧げる飯を炊いて巳時（午前9時から11時）になると大雄殿（本堂）を始めとして各仏殿で一斉に‘摩旨’を供える。仏・菩薩に捧げる飯は‘真心を込めて作った[摩]ごちそう[旨]’の意味で‘摩旨’といい[4]，巳時に供えるといって‘巳時摩旨’という。大抵，神仙炉[訳2]のように見える小さな器に飯をうず高く盛って蓋をした後に上壇[訳3]に供え，僧侶が供養を始めるときに蓋を取る。摩旨を運ぶ人は片方の手で器を高く持ち上げ，それを他方の手で支えたままに用心深く移す。これは仏前に祀る供物を大事に奉ずるという意味とともに，唾が飛ばないように口の高さより上方にくるようにするのである。このように日常の摩旨を巳時に供えており，午前に始める斉はほとんどこの時間に合わせて上壇の儀礼を行う。もし，巳時以後に斉が決まっていれば，その日に供える摩旨はやむを得ず午後に持ち越される。

摩旨とともに普段，上壇にはそれぞれ解脱（忌明け）の香・般若燈・万行花・菩提果・甘露茶・禅悦米の意味を持つ六供物（香・燈・花・果・茶・米）をすべて献供するのが一般的である。すなわち，毎日の夜明けに僧侶は仏前に香・燈・茶を新しく供えてから一日を始めており，巳時には摩旨を供えて随時に果物と花を取り替えることで仏壇には常に六供物が揃っているのである。

仏前に供えるこのような日常的な供物が，斉者が儀礼の主体として介入される薦度斉では豊かで多様な斉物へと変わる。斉者である遺族は，仏・菩薩の功力を通して亡者をより良い所に行かせようとする儀礼目的を持つ存在として，そのように願う気持ちを精を入れて用意した斉物で表現するのである。しかし，このように儀礼食へと拡大する場合にも仏前に捧げる斉物はあくまでも‘六供物’という基本的性格から脱することはない。つまり，米は穀物を象徴するので各種の餅と菓子類に多様化され，果物も様々な種類を取り揃えることで，斉物は米・果物を中心により拡がる。

四十九斉が始まる前に，遺族は儀礼の準備が出来ている法堂に入り，最初に上・中・下壇の超越的存在に向けて一連の宗教的行為を行う。薦度斉を行う法堂には普段の仏壇（上壇）と神衆壇（中壇）だけでなく，霊壇（下壇）にも主人公が参席しており，超越的存在として上・中・下壇の神格が揃う状態になる。したがって，遺族は普段，法堂に立ち入る時と同じく，仏壇と神衆壇に三拝をした後に亡者の位牌と影幀（遺影）が安置された霊壇にも拝むことで，それぞれの超越的存在に儀礼主体の立場から礼をする。その後，遺族は各斎壇（祭壇）に香を立てて新しい蝋燭に燈をともし，そして茶器の水[茶]を綺麗な清水に替えることで，もっとも基本的な供養の行為を自ら遂行することになる。下壇の亡者は世俗の存在であるが，仏法の下で薦

度（済度）を受ける主体として上壇・中壇の存在と等しい供養を受けるのである。

このような行為は儀礼が始まる前に行われるが，儀礼の独自性と儀礼主体を表す重要なメッセージが含まれている。つまり，仏壇からはじめて神衆壇・霊壇にいたるまで香と燈と茶を新しく捧げる行為は，儀礼の独自性を表すことであり，遺族の手で直接行うことは斉会の主体を確かで明らかにするものと言える。亡者の極楽薦度を発願する主体として，四十九斉を迎えて新しく真心を込めた供物を超越的存在に仕えるという意味を読み取ることができる。

そして，斉壇に普段の慎ましい六供物から華やかな斉物が供えられると斉会が始まる。四十九斉を迎え本格的に供えられた斉物は，儀礼の状況を表す明らかな象徴物として働いており，様々な色と形の餅・果物・油菓（米粉などを油で揚げた伝統菓子）などを高く積み上げた斉物は，祭祀の膳立てのように法堂を親しみ深い雰囲気に導く役割もする。斉物は，各斉壇にそれぞれ供えるのではなく，上・中・下壇へと移し換えながら供えるために，四十九斉の儀礼開始とともに斉物が最初に供えられるところは上壇である。普段の儀礼の場合は，上壇での儀礼が終わると，上壇に供えた摩旨を中壇に移して[退供]から中壇で礼仏をしており，薦度斉でも同じく上壇の献供の斉物は儀礼の手順に沿って中壇へと移す。日常の儀礼では，中壇の礼仏後に摩旨を下げることで上壇・中壇に対する献供だけを行うことに比べて，薦度斉では中壇から，そして下壇へと斉物を移して本格的に供え物を調えること（施食）で，上・中・下の三壇での儀礼が総体的に行われるのである。

特に，四十九斉では遺族と知人が花を持ち込む場合が多く，事例からも総12件の中で7件を占めているが，仏壇にはすでに花が供えられているために，人々は霊壇に花を供えることで弔意を示していた。同じ花でも上壇の仏・菩薩に捧げる花が讃嘆と敬拜の意味を持つとすれば，霊壇の亡者に供える花は葬儀の延長線上で追慕の意味を持つのであろう。

これまで検討したように，斉物は仏・菩薩に対する日常の献供が特定の亡者の薦度を祈願する儀礼とかみあいながら，儀礼内容と献供の斉物がより拡大する構図を取り揃えている。普段は飯一杯の器で象徴される慎ましい献供が，斉者が介入される薦度斉では儀礼主体の真心と儀礼目的を強調するために，また儀礼の位相を高めるために一層豊かで華やかになるのであろう。

2）儀礼対象によって変わる斉物

儀礼に使われる食品は必要に応じて随時作ることができるので，普段の物を使わずに必要によって儀礼用を作るものが殆どである。しかし，餅や肉などのように火を通して料理する儀礼食でない場合，例えば米・栗・ナツメなどは最初から特定の儀礼食として規定されていない。儀礼の時に持ち込んで使うと，その時から儀礼食としての役目をする[5]。四十九斉の儀礼食としての斉物も，そのような延長線上で用意される。次の事例の12ヵ所で調えた斉物の類型を具体的に見たのが〈表2〉である。

右の〈表2〉のように，仏教儀礼での斉物からは，いくつかの法則を見つけることができる。

第一に，膳立てで肉類・魚類と酒を使わないということで，これは仏教の斉物と一般的な祭

物との違いである。仏壇・神衆壇はもちろん霊壇の亡者を対象に祭祀を行うときにも民間の一般祭祀と異なり，肉類・魚類・酒を用いることはない。仏壇・神衆壇に茶を供えるように，霊壇に祭祀を行うときも酒代わりに茶を供えており，その際は茶の代わりに清水を使うのが一般的である。

事例では三種類以上の餅を調えた場合が9件で，餅に比重を置いている。また，様々な模様と色の果物は，膳を華やかにする最大の要素になっており，“斉物の中でも果物にもっとも費用がかかる”というのが，寺側の共通の意見であった。したがって，ほとんどの事例で10種類内外の果物を斎物として揃えていたが，栗・ナツメ・りんご・すいか・梨などのような一般的な物から，パイナップル・マンゴー・キウイにいたるまで種類は非常に多様である。菓子類に属するコイムの食べ物も儀礼食としての視覚的効果を高める有用な要素である。油蜜菓・カンジョン（伝統菓子の一種類）・茶食・糖属・乾果など[6]，高く積み上げるものは左右対称になるように6，8，12種類を揃える。市販の菓子・チョコレート類を使うか，斎物用として作ったものを再び使う場合が多いが，それは伝統コイムの格式通りにすると規模に比べて多くの費用がかかるので，視覚的効果を高めるための方法である。このように斎物は動物性を供えることができないため

〈表2〉事例で使われた斉物の類型

区分		共通・一般的斉物	例外的斉物
仏壇・神衆壇・霊壇	餅類	きな粉のシルトク（蒸し餅，10），切餅(7)，インジョルミ（きな粉の平餅，4），ソンピョン（松餅，4），ペクシルトク（白い蒸し餅，3），ペクソルギ（うるち粉の蒸し餅，2），特殊な餅(3)	小豆の蒸し餅(1)
	果物類	乾燥果：棗(11)，栗(9)，胡桃(3)，松の実(2)，銀杏(2) 果物類：りんご(12)，スイカ(11)，梨(10)，トマト(10)，バナナ(8)，葡萄(7)，マクワウリ(7)，イチゴ(7)，オレンジ(7)，ミカン(6)，パイナップル(5)，柿(4)，干し柿(2)，マンゴー(2)，キウイ(2)，メロン(2)	
	菓子類	コイムの食べ物[訳4]セット(10)，市販の菓子(3)，市販の飴(2)，チョコレート(2)	
霊壇	基本	飯(12)・汁(12)・醤油(12)，麺(3)，薬飯(2)	
	おかず類	ナムル（和え物）類：蕨(12)，ほうれん草(11)，キキョウの根(9)，白山菊ナムル，大根ナムル（4），セリ(1)，ナス(1)，もやしナムル(1)，青のりムチム(1)，サラダ(1) チヂミ類：豆腐ブチム（油焼き，11），カボチャチヂミ(8)，白菜・ネギチヂミ(7)，椎茸・玉ネギチヂミ(5) その他：チャップチェ（4），海苔(5)，ナバクキムチ（大根，1）	大根の生菜（唐辛子の粉を使用），水キムチ（唐辛子の粉を使用）

に，餅・果物・コイムの食べ物をふんだんに調えることで豊かさを表すのが特徴である。民間の一般祭祀でも祭物を多く調えたときには，知人や隣の人々から賛辞を聞くように，四十九斉でも斉物の種類と量が四十九斉の威容を表す可視的要素になるのである。

第二に，仏壇と神衆壇には摩旨（飯）・餅・果物・栗・ナツメ・菓子類などのように，穀物・果物中心の水気があまりない斉物だけを供え，水気があるものや味付けによって臭みのあるおかず類は供えない。すなわち，本来仏前に供える六供物の延長線上から脱しないことが分かる。それに比べ，霊壇には仏壇と神衆壇に供える斉物に加え本格的なおかずを調えるが，肉類・魚類などの動物性のものは供えないことを除くと，ほとんど一般祭祀のお供えと等しいのである。したがって，唐辛子の粉・ニンニク・ネギなど，刺激性のある味付けはせずにかかとのある器を使い，汁物を含めてワラビ・ほうれん草・キキョウの根・山菜などのナムル（和えもの），様々なチヂミ，チャプチェ（雑菜），海苔などを供える。霊壇での儀礼過程は亡者と遺族の情緒的交流を重視しており，一般祭祀の慣習的側面をほとんど受容するだけではなく，おかずは斉が終わった後に遺族たちが飲福（直会）することもあって，ほとんどは人々が食べやすい一般の食べ物を揃える。

> 皆さんが斉物をあのようにたくさん調えることは，無駄使いではないかという考え方もありえます。しかし，皆さんは肉体があるからご飯を一杯だけ食べても気が旺盛になり，力が出るが，亡くなられた方は肉体がないので，少しだけ拵えたのでは匂いがせずに運感（気づくこと）ができません。だから，たくさん調えるのが亡くなられた方には良いのです[7]。

このような僧侶の話しのように，仏・菩薩を祀る法堂におかずの匂いがする斉物をたくさん供えるのは，仏教では中有[8]の衆生は飢えに堪えることができず，食べ物の匂いを嗅ぐことで生を続ける存在だと言われる。

同時に，斉物の中で儀礼食として相応しくない例外の物も見つけることができる。一般的に祭祀時の供え物には鬼を追い払うという意味から，赤い小豆を使わず，また唐辛子の粉やニンニクのような刺激的で逐鬼の意味がある味付けはしないのが慣例である。したがって，小豆の蒸し餅を使った事例，唐辛子の粉を使った大根の生菜と水キムチを供えた事例などは，斉物または祭物としては相応しくない例外であろう。

3．儀礼の状況を通じて見る斉物の作動方式

1）儀礼の経済的基盤を表す象徴物

四十九斉は，遺族が提供した費用を基盤とし，寺側の主催によって儀礼が行われることになる。斉における実経費の中で最大の部分を占めるのが斉物であるために，費用に合わせて斉物を用意するので，儀礼の規模別に斉物の内容にも差が生じる。したがって，斉物はまさに斉の

経済的基盤を可視的に表している象徴物と言える。一般的に四十九斉は小規模で行っており，費用と斉物にはあまり差が見られないが，斉者の事情によって儀礼の規模が平均よりも大きな差を見せることもある。数十人の僧侶を動員し霊山斉(ヨンサンジェ)[訳5]の形式で行う四十九斉は，斉物も華やかな威容を見せるが，経済的余裕のない人々は“ノグメ[9]だけを供えてほしい”と頼むこともある。

四十九斉の費用は300万ウォンから400万ウォンぐらいが一般的である。これは亡者の霊魂を寺に祀る‘返魂斉’を含め，七斉にいたるまで合計8回に渡る費用である。〈表１〉で事例別に四十九斉の規模を見ると，七斉だけ行った‘香林寺の事例’，比較的に大きい規模である‘奉元寺・如来寺の事例’を除く９件は，すべてが一般の小規模の斉である。しかし，これらの９件の費用も，200万ウォンから650万ウォンで多様な差を見せている。その理由としては，事例別特殊性の反映もあるが，これは通常の斉の費用が，ある程度は規格化されているものの，個別事例によって費用が変わる可能性は常に存在するということである。

平均費用にはるかに及ばない金額の200万ウォンで四十九斉を行った‘念仏寺の事例’は，若年で交通事故によって死亡した息子のために老母が貯めたお金で斉を依頼した場合である。それで，僧侶は遺族の事情を哀れに思い，安い費用で斉を行ったが，斉物は他の事例に比べて少しも劣るものではなかった。遺族は斉を終えた後に食事もせずに飲福の供え物も持たずに亡者の墓地に向かって立ち去ったが，それは墓地まで行くのに忙しいこともあったが，斉の費用が安すぎて寺の食べ物を減らすのが済まないという気持ちも働いたと思われた。

‘念仏寺の事例’が特別に低廉な金額で四十九斉を行った場合とすれば，それとは反対に‘弘願寺・法乗寺の事例’は平均より遥かに高い費用を支払った場合である。‘弘願寺の事例’は，自ら命を絶った独身の兄のために仏教信者の弟嫂（弟の嫁）が四十九斉を行った場合で600万ウォンという費用も信心深い彼女が自ら誠を持って決めた金額である。‘法乗寺の事例’の場合は，僧侶と最初に約束した金額は350万ウォンであったが，儀礼に没頭した僧侶が亡者の霊魂と交流し，遺族に亡者の幻影が見られたことなど，斉を繰り返えすことに伴い，特別な経験をしたのである。これにより，遺族である三人兄弟（兄と妹）は，儀礼の切実さを感じ，自ら300万ウォンを追加して払ったのである。

これらの事例は，宗教儀礼の特性を非常によく表している。“私の気持ちとしては，お金がない人には20万ウォンでも受け取って（儀礼を）行いたい”，“境遇が貧しい四人姉妹から父親の祭祀を行いたいと頼まれ，今まで10年間5万ウォンで行っている”という僧侶たちの話しのように，遺族の事情を勘案し通常の金額に比べて遥かに少なくても最善を尽くし斉を行ってあげるのは，僧侶の宗教的な慈悲心であるとともに思いやりであり，慣例とは関係無しに自発的に多くの費用を払うことは遺族の宗教的信心であると同時に亡者のための真心であろう。このように，斉の成立のための物的基盤には，宗教儀礼という特殊性で説明が出来る，開かれている側面が存在している。

大抵の場合，一般の信者らが来て（儀礼を行うのに）いくらかと聞くが，‘いくら’と決まってない。彼らがこの（お金の）範囲内で真心を示したいとすると，それで決まる。しかし，斉というのは，仏様に供物を捧げて功徳を施し祈ることであるが，斉を行う分だけを持ち込むなら，何の功徳があるのか。斉の後に残ったもので，寺も維持し，また（人々が）共に暮すことに使われるから，これが私は功徳になると思う。ところで，都合が良くないときは仕方がない。気持ちだけでも（儀礼を）行わなければならない。それで，それぞれの都合に合わせて持ち込むと，それを持って功徳になるような方法で考える。本当に信心があって功徳の概念をよく知っている人に対しては，私はそのような話をしてあげる[10]。

‘香林寺の事例’での僧侶の話のように，斉の費用に関する僧侶たちの話の共通点は，平均金額は大体決まっていても“遺族の都合に合わせて（金額が）少なければ少なく，多ければ多いままに行う”のである。したがって，七斉だけを行うか，一・三・五・七斉や，一日・十五日斉として回数を減らすことは，大体において費用を少なくするための方法として採択される。このように，少ない費用で斉を行う場合，支出を減らすために七回の回数を減らすことは，もちろん斉物の規模も変わることである。

遺族は，自分たちの払った斉の費用が膳立てに象徴的に反映されるので，斉物にはある程度敏感になる。すなわち，大勢の僧侶が斉に参加することと同じく，斉物を多く調えるほど‘亡者の薦度’という儀礼の目的に効果的であり，斉の格もそれ程高くなるという考えを持っている。これまでの事例でも膳立てを巡る遺族の多様な反応を探ることが出来た。霊山斉規模の四十九斉を依頼し斉費用として680万ウォンをかけた‘奉元寺の事例’での遺族は，金額に比べて膳立てが立派であると非常に満足していた。これに比べて‘曹渓寺の事例’の遺族は，今度の四十九斉と関係無しに費用によって規格化された寺の膳立てに批判的な見解を示した。

私は四十九斉を行ったことにとても満足しています。なぜかというと，膳立てもよくできているからです。私が払ったお金では，このような斎壇の供え物の高さにはならないらしいです。しかし，知人が紹介してくれたし，またその知人と一緒に仏を祀ったこともあると話すと，このようによく調えて下さいました。私も見て最初は驚きました[11]。

お寺では決まった膳立てがあります。それは他でもなく，お金によります。あまりも規格化され，金額によってお坊さんの人数が変わり，商業的な側面が多くてちょっと不満はあります[12]。

このように，斉物は儀礼の威容を可視的に表す象徴物として，遺族はもちろん寺側でも多くの関心を注ぐ。斉物は寺で裁量を尽くし調えたものであるが，斉における経済的土台を与えた主体は遺族であるために，言いかえると斉物が儀礼の位相に直結されるとも考えられるからで

ある。したがって，斉物は神的存在と交流する観念的象徴物であると同時に，遺族と寺の間で多少の葛藤を生む存在としての物的象徴物になることもある。

2）儀礼的視空間を造成する媒介物

四十九斉に使う斉物は，儀礼の進み具合によって多くの段階を経て法堂の各斎壇に供えられる。儀礼は中央の仏壇に斉物が盛大に供えられて開始されており，儀礼の過程は大きく‘迎え-洗い浄め祈願する-祭祀-送り’の五つの段階で分けることができる。つまり，儀礼の主人公である亡者を霊壇に迎え（対霊），生前に犯した業（サンスクリットのKarmanの訳語で意志に基づく生活行為）を洗い浄め（潅浴），上壇と中壇に亡者の極楽薦度を祈願する仏供（上壇勧供・神衆勧供）を供えてから，祭祀を行った後（施食），送り出す（奉送）というものである。このように各段階では，仏・菩薩・神衆・亡者など，儀礼の対象を変えながら斉物を各壇に移動したり，斉物の内容物を変えたりする（〈表３〉参照）。

先ず，先に亡者を法堂で迎える‘対霊’を行うときは，遠くから来た亡魂が口直しをしながら休めるように影幀と位牌を祀った霊壇に簡単な斉物を供える。対霊に対する供え物はほとんどが飯または麺とナムルの２，３種類ぐらいの素食でもてなすのが一般的である。本格的な祭祀の膳を受ける前に過食をしてはならない上に，すぐ潅浴を終えて仏前に出なければならないので盛大な食べ物は合わないのである。

〈表３〉四十九斉の各段階による斉物の献供

儀礼段階			意　味	斉物の内容
迎え	下壇	対霊	亡者を法堂に迎える	飯（麺）と簡単な素食
洗い浄め	（別の空間）	潅浴	亡者が生前に犯した業を洗い浄める	仏・菩薩
祈願	上壇	上壇勧供	仏・菩薩に亡者のために仏供を捧げる	餅・果物・菓子など，本格的な斉物
	中壇	中壇勧供	神衆に供養と礼拝をする	上壇から移った斉物
祭祀	下壇	施食	亡者のために祭祀を行う	中壇から移った斉物＋各種のおかず類
送り	－	奉送	亡者を送り出す	－
	寺の門外	献食	孤魂たちのために斉物を取ってあげる	器に霊壇の斉物を少しずつ取って盛る
	（焼台）	焼台儀礼	亡者の衣服と儀礼用品を燃やす	仏・菩薩
		法食	大衆が一緒に供養する	四十九斉の斉物を分けて食べる

亡者の業を洗う潅浴は，本来法堂の外に設けられる別の空間で行うのが原則であるが，場を移すという煩わしさを減らすために霊壇の近くに屏風を立てて行うのが普通である。この際に霊壇に祀られた亡者の影幀・位牌とともに香・燈・茶を潅浴壇に移した後に潅浴を実施するが，影幀と位牌を移すことは潅浴を実施する対象が亡者であることを表すことであり，香と燈と茶は儀礼空間を造成するために必要な最小限の供物としての役目をすることである。

潅浴が終わると，儀礼に出席したすべての人々が上壇に祀った仏・菩薩に向かって亡者のための仏供をする（上壇勧供）が，そのために仏壇にあらかじめ斉物（〈表２〉参照）を供えたのである。四十九斉の中核と言える上壇勧供は超越的存在に供物を供え，願うことを切に発願する宗教儀礼の典型を成す。上壇勧供を終えてからは，斉物を中壇に移した後に神衆にも亡者と遺族の安寧を祈る（中壇勧供）が，中壇の儀礼は短時間に行うので，いくつかの代表的な斉物のみを移すことで，上壇から中壇へと斉物を下げることを表している。

亡者に祭祀を行う施食の段階では，斉物は中壇から下壇へと移されることで上・中・下の神的位階による仏壇→神衆壇→霊壇へと斉物が移動する構図を持つ。特に，下壇には上・中壇から移った餅・果物・栗・ナツメ・菓子類に加えて各種の祭祀での供え物を供えるようになるために，視覚と嗅覚を刺激する華やかな斎壇としての威容が取り揃えられる。したがって，施食の段階では遺族が箸を移したり，スンニュン（お焦げに湯を加えたもの）に飯をかけたりして，まるで家で亡者と情緒的交感をし祭祀を行うように親しみ深い雰囲気で儀礼が行われる。

奉送は，亡魂を出て見送る別れの儀礼で，広くは焼台の儀礼まで含む概念である。亡者の位牌・影幀を持って斉に参加した全員が法堂を回った後に，仏前にお辞儀をして法堂から出る（奉送）が，儀礼が進行する一方では大きな器に霊壇の供え物を少しずつ取って盛った後に，寺門の外や庭先の片方におく。これは薦度できないままに寂しく漂う孤魂のための献食で，広くは不特定多数の亡者も四十九斉の儀礼対象に含まれているわけである。その後に焼台で燃やす儀礼が行われるが，これは四十九斉の仕上げ段階で，亡者の衣服と斉のために具象化されたすべてを燃やしながら亡者と遺族がそれぞれ元に戻る時間である。焼台の前でも潅浴の時と同じく簡単な膳を調えて亡者の影幀・位牌と香・燈・茶を揃えて儀礼を行う。このように六つの供物の中でも香と燈と茶が最も大事であるが，それらは空間を儀礼的状況へと作り上げるのに重要な役目を果たすという特性を持つからだと思われる。

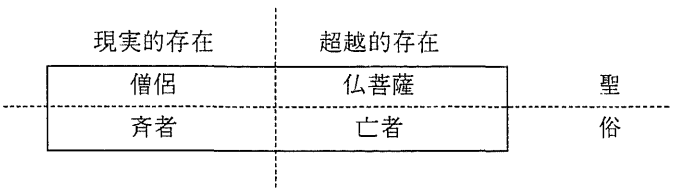
一方，儀礼をすべて終えてからは，儀礼で使った斉物を大衆が一緒に分けて食べるが，これを‘法食’と言う。儀礼に使われた斉物が超越的存在を対象としたとすれば，法食は現実の存在と斉物を分け合うことで，すなわち祭祀の飲福に当てはまる。これは儀礼的状況が終結した以後の斉での物的基盤が分配される最も本源的な形態と言える。

このように，薦度斉において儀礼の一段階が次の段階に移動することは，つまり神位の体系が変わることを意味しており，斉物の変換は各神位においての儀礼状況を新たに創出する役目をしている。まるで幕が変わる度に舞台装置を新しく構えるように，斉物は儀礼の段階ごとに新たな儀礼的状況を造成し各超越的存在と交流する道を用意するわけである。

4．存在の類型による斉物の宗教的象徴性

1）薦度斉に定められた四類型の存在

薦度斉には必然的に四類型の存在が定められている。これは現実的存在としての‘斉者’と‘僧侶’だけでなく，超越的存在としての‘仏・菩薩’と‘亡者’を含む四者を意味する。各儀礼におけるこれらの存在は‘超越的存在’と‘現実的存在’に分類されるだけでなく，‘聖’と‘俗’という別の層位を基準にして，再びそれぞれ分類される。つまり，仏・菩薩は‘聖’に属し，僧侶も現実的存在であるが，超越的神聖存在と交流する司祭者として儀礼状況では‘聖’に近い。斉者は‘俗’に属し，亡者も超越的存在として子孫による祭祀を行ってもらうが，六道の世界を発たなかったために‘俗’の存在に含めることができるのであろう。このような四類型の存在を図式化すると，〈図１〉のようである。

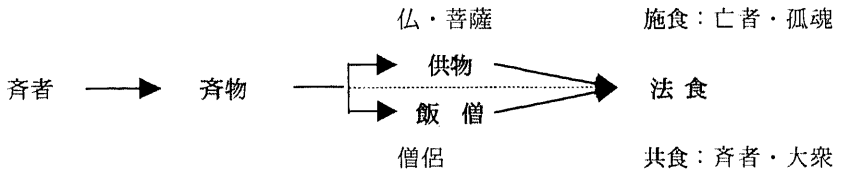


〈図１〉薦度斉で設定された四類型の存在

したがって，薦度斉は‘俗’の世界に属した生者が亡者を薦度するために‘聖’の世界と繋がる司祭者の助けを借りて神的存在の功力を祈求するものと言える。この際，現実・‘俗’の世界に存在している斉者と超越・‘聖’の世界に存在している仏・菩薩は，儀礼の物質的基盤と精神的基盤を提供する主体である。そして同時に亡者と僧侶の後見人としての役目をする存在でもある。仏・菩薩は仏法を通じて衆生を救済する理念的根拠を提供しながら僧侶の儀礼執行を後援しており，斉者は儀礼の成立ができるように経済的土台を与えることで亡者の薦度を推進しているからである。このように仏・菩薩と斉者は，現実・‘聖’の世界に属した僧侶が超越・‘俗’の世界に属した亡者を対象に儀礼を主宰することで，所定の目標を果たすことのできるように‘聖’と‘俗’の儀礼的基盤を提供しているのである。

その時，斉物は薦度斉に設定された四者の関係を結ぶ象徴的媒介物として働いており，またこれら各存在に功徳を及ぼす宗教的象徴性を持っている。つまり，斎壇に供えられた斉物は仏・菩薩に捧げる供物であると同時に亡者のための施食である。また，斉物に象徴される儀礼の経済的基盤は飯僧の意味を持っており，僧団運営の土台として働き，儀礼を終えた後に共食を通じて斉に参加した人々と分けることで大衆のための功徳を実践することになる。それだけ

でなく，究極的に斉物は仏・菩薩の加被を通じて法食に変換され，亡魂はもちろん斉者を含む衆生に戻る有機的関係として説明されている（〈図２〉参照）。このように飯僧と共食が現実的存在であるための物理的分配に属するとすれば，斉物の究極的意味として働く法食は俗の存在のための観念的分配に当てはまるのであろう。



〈図２〉斉物の有機的作用

２）物理的・観念的分配に通じた斉物の有機的関係

① 仏・菩薩に捧げる供物

仏壇に供えられた斉物は斉者が三宝に帰依して仏・菩薩にあげる供物である。仏・菩薩は儀礼の精神的基盤を提供する主体であると同時に‘亡者の極楽薦度’という儀礼目的を成就させる救援の存在として，丹念に斉物を調えて仏供を供える斉者の発願に感応し仏法を下げることになる。これは祭儀の典型を成すことで，超越的存在に向けた人間の祈願は祭物を媒介に成り立つという本源的メッセージを読むことができる。

特に，亡者のための薦度斉であるとしても生者たちの現実的願いはもちろん，仏・菩薩に仕える斉者の信仰心も根源的に存在するのである。すなわち，‘僧侶’および‘亡者’の介入と関係無く，現実的存在（斉者）と超越的存在（仏・菩薩）の交流は儀礼の中心になることで，斉物の一次的意味も生者たちの願いを叶えるために神的存在に捧げる供物から出発することになるのである。

② 僧団の運営のための飯僧

斉物は薦度斉の経済的基盤が儀礼状況の象徴物として可視化されたものである。司祭者はそれぞれの宗教の神的存在と信徒を媒介する存在として，仏・法・僧という三宝に帰依して斉者は超越的存在である仏・菩薩に対しての供養と同じく，現実的存在である僧侶に対する供養の義務を持つ。仏教の成立以前からインドでは出家した修行者に食べ物を供養する飯僧が，すなわち功徳という概念を持っていた。僧侶は遊行遍歴を主とした初期生活から以後寺の建立へと定着生活をするようになり，ひいては僧団を成しながら飯僧は僧団を運営するための在家信徒たちの布施という意味が拡張された。

青木保[13]は，宗教儀礼には基本的に聖と俗の存在間で取り交わす儀礼的交換物が存在しており，

これは見えるものと見えないものの象徴的交換の形態で現われるということを指摘した。つまり，俗は聖に物[食事]を贈与し，聖は俗に非物質的なものの[徳]を贈与する形態で現われ，僧侶が徳を与えたということは‘食事のもてなしを受ける行為’自体が一般信徒に徳を与えるということを意味する。したがって，斉は僧侶に食べ物を供養する飯僧の意味と相通ずることで，三宝に対する供養は一般の在家仏教徒において業の清浄および求福の一方便として理解されること[14]もある。

この際の僧は，単純な食べ物の供養を越えて斉を通じる布施に拡散されるのが一般的である。“斉というのは，仏様に供養を捧げて功徳を施すことを祈ることであるが，斉を行う分だけを持ち込むなら，何の功徳があるのか”[15]という，僧侶の言葉のように，薦度斉も信徒が三宝に信心と斉物を捧げることで斉布施をして，三宝の存在は信徒に真理と加被を施すことで法布施をして成立されるのである。このような構図は宗教団体と信徒の間に成り立つ基本的な授受関係ですべての宗教の成立基盤になるのである。このような授受関係の活性化は，直ちに僧団の発展に寄与し，仏法の広がりと直結されるわけである。

③　亡者の極楽往生のための施食

斉物は仏・菩薩に対する供養の象徴であると同時に，亡者のための施食でもある。仏教では欲界の中有は段食(ダンジキ)[16]を必要としており，食べ物の匂いがそれに当たるのであろう。衆生の根機は仏・菩薩のように上根ではないために下根である亡魂たちは飢えに堪えることのできない存在[17]なので，生前に極悪・極善を犯してすぐに地獄や極楽に行かない限り亡魂は中有其間の間に頻りに香を取ること[食香]で生を続けるということである[18]。このように‘香を取ることで生が続く’という観念は，すなわち死者に対する祭礼を誘発させる表現で[19]，祖先に供養を捧げる仏教式祭礼成立の根拠になっていることが分かる。

しかし，一般祭礼で祀る供え物が生前の構図と同じく亡者が饗を受ける（歆饗）意味を持つとすれば，薦度斉で亡者のために祀る供え物はまさに法食に当てはまる。三宝の範疇の中で捧げる斉物は単なる食べ物に止まらず，亡者が悟ることのできるように導いてくれる仏法を象徴しているのである。薦度斉の施食の段階では，亡魂に法門を教える‘着語’の中に“…もし，この道理が分かるのであれば，法身を証得して飢えを永遠に滅して下さい（若也会得 頓証法身永滅飢虚）”[20]という内容がある。法身を証得することで無くすことのできる飢えであれば，それはまさに真理に対する飢えであろう。したがって，食べ物で生を続けながら三悪道を漂うのではなく，上昇の段階で生まれ変わり，究極的には輪廻から脱し極楽浄土にいたるためにはもっぱら悟りに寄ることを言っている。

また，四十九斉で霊壇に供える飯と汁は便宜上に亡者１人のものとしても亡魂を仕える唱魂の段階からすべての孤魂を一緒に請っているように，衆生に向けて開かれている。このように亡者に供える施食は法食の象徴として，目に見える斉物が目に見えない法食と繋がり，六道のすべての衆生に悟りが得られるように導いているのである。

④　斉者の功徳によって還元される共食

斉物は儀礼後に大衆と分けて斉の真の意味である大衆供養を実践することで終わることになる。斉に参加した現実的存在たちは儀礼食の共有を通じて仏・菩薩と縁が結ばれ，斉物は大衆とともに分けて食べるだけでなく，祭祀の供え物を分配するように飲福として包んで持たせるのが慣例である。すべての祭儀で使われた祭物が消費される方式はこれと等しく進行される。つまり，祭物は神的存在を対象に用意されたものであるが，実際にそれの消費される過程は儀礼後に人々にもれなく分けながら成り立つ。このように受け取った祭物は，儀礼に参加したことを証明すると同時に神的存在が饗を受けた（歆饗）食べ物を一緒に分けるという共食[21]の意味を持つようになる。大事なことは，このような共食がまさに超越的・現実的存在を一つにする全存在のために積む善業を意味しており，最後は斉者の功徳に還元されるのである。

『地蔵経』の「第７利益存亡品」によれば，薦度斉での功徳は，亡者には７分の１があり，残り７分の６は斉者に施される[22]という。この言葉は死後に他力によって得る功徳よりは生きている間に他人のために施す自力の功徳がより大きいという意味を含んでいるが，‘７分の６’という功徳の概念は結局，‘生者のための薦度斉’という現実的側面を反映していることでもある。したがって，薦度斉における斉物は，自分の功徳を他人のために回す仏教の回向精神を実践する象徴物であると同時に，それによる因果はより大きい功徳になって斉者に戻るという宗教的設定の中で働いている。斉者に還元される功徳も究極的に悟りを得るためのことで，斉物が亡魂はもちろん斉者を含む衆生たちに法食に変換されて戻るという有機的関係を探ることができる。

５．終わりに

これまで薦度斉を通じて仏教儀礼における斉物の多くの側面について探ってきた。斉物は神的存在に捧げるために斉壇に祀る供物であるが，宗教と民間の力動的出会いを可能にする象徴物として多様な宗教的な含意を持っている。したがって，斉物が適用される儀礼の状況は勿論，宗教的構図の中で働く斉物の多様な様相と象徴性について考えようとした。

斉物が献供される方式は，仏教の神的存在に捧げる日常的献供が，斉者と亡者が介入された薦度斉の儀礼状況と相まって華やかで豊かに変わる構図を持つ。薦度斉では三壇の神格である仏・菩薩・神衆・亡者，すべてに斉物を供えるが，上→中→下壇へと下げることを通じて神位の体系と仏法の施恵の構図を象徴的に表しており，上壇・中壇と下壇の斉物内容を異にすることで聖と俗の世界に対する区分も確かにしている。特に，斉物は儀礼の毎段階で新しい儀礼的状況を造成することでそれぞれの超越的存在と交流を行う道を用意する媒介物として働いていることがよく分かった。同時に，斉物は儀礼の経済的基盤を表す可視的象徴物として，物的な土台を用意する斉者と寺間の葛藤をもたらす余地を持っているものである一方，信仰心と慈悲

心が働く宗教儀礼の特殊性によって無限に開かれた側面も存在している。

薦度斉は，超越・聖（仏・菩薩），現実・聖（僧侶），超越・俗（亡者），現実・俗（斉者）の世界に属した四つの存在の多様な交流が成り立つ中で進行し，斉物はこれらの各存在に相応しい方式で影響力を及ぼす中で有機的関係を結ぶ媒介物としての機能を果たしている。儀礼の状況において超越的存在のための斉物は，上壇・中壇に捧げる供物であると同時に下壇の亡魂のための施食として働く。このように超越的存在を対象に上中下の位階秩序によって下げる斉物は，儀礼が終わると，現実的存在たちに多様な方式で分配される。つまり，斉物として可視化された斉の経済的基盤が僧団の運営のための飯僧として作用される中，大衆が一緒に分け合う共食として斉の功徳を拡散させるのである。この際，飯僧と共食が現実の存在のための物理的分配とすれば，斉物の究極的意味として働く法食は‘俗’の存在のための観念的分配に当たる。このように物理的・観念的分配が等しく働く斉物の分配構図と有機的関係は宗教儀礼の象徴物として適切な当為性を得ていることと思われる。

以上の要約で分かるように，本稿は仏教儀礼で斉物が占める宗教的構図に対する下図を描いたものである。薦度斉という仏教特有の儀礼を通じて斉物が働く方式と意味を分析することに焦点を合わせたために，斉物の歴史性や多宗教が複合されている韓国文化の中で再照明すべきである斉物の特性などに対しては取り上げることができなかった。斉物に対する研究を体系的に行うためにはいくつかの段階が必要であると思われる。

先ず，祭物という宗教的象徴物の大きいフレームの中で仏教儀礼における斉物を分析することである。祭物が神的存在に向けた人間の祈願とともに胎生されたとすれば，仏教儀礼における斉物，その中でも韓国的斉物の特性はどのような社会文化的背景を持っているかに対する歴史的接近が必要である。このような研究は，また他の宗教儀礼の祭物と比較分析する作業に繋がり，それを通じて仏教儀礼における斉物の意味がより明確になると思われる。特に，仏教とともに巫俗・儒教・キリスト教が共存する韓国的状況において，‘祭物’という象徴物を通じてこれら宗教儀礼を比較分析する作業が必要である。同時に，仏教儀礼のなかでも薦度斉以外の儀礼，すなわち亡者が介入されない儀礼において使われる斉物も薦度斉の斉物と対比される観点から探るべき対象である。

祭物または斉物という宗教的象徴物に対して理論的分析が先行されることのできない点も，このような後続研究の必要性と関連させて言い訳としたことである。仏教民俗を専攻する筆者が漠然と持つ仏教民俗論に対する負担は，斉物の宗教的構図を思い浮かびながら理論の下図を描くのに一つの糸口になるのではないかと思う。

【参考文献】

金蓮編『地蔵経』ウリ出版社，1996
耘虚龍夏『仏教辞典』東国訳経院，1961

『仏教学大辞典』弘法院，1988
姜友邦・金承熙『甘露幀』図書出版芸耕，1995
具美来『四十九斉の儀礼体系と儀礼主体の死の認識」安東大学校民俗学科博士論文，2005
金美栄「祖先祭祀をめぐる理論と実際：安東地域における不遷位祭祀の祭物とお供えを中心に」『地方史と地方文化』９巻１号，歴史文化学会，2006
金成烈『国語方言研究』国学資料院，2001
金承熙「霊魂の視線」『霊魂の旅程：朝鮮時代仏教絵画との出会い』国立中央博物館，2003
大韓仏教曹溪宗・布教院『統一法要集』曹溪宗出版社，2004年（２版）
文化財管理局・文化財研究所『仏教儀式』1989
法顯『霊山斉研究』雲住社，1997
史在東編『盂蘭盆斉と目連傳承の文化史』中央人文社，2000
沈祥鉉『仏教儀式各論』Ⅰ～Ⅵ，韓国仏教出版部，2000～2001
李春子・金貴栄・朴惠苑『通過儀礼食』大圓社，1997
林在海「一生儀礼に関する物質資料の象徴的意味と呪術的機能」『韓国民俗学報』第８号韓国民俗学会，1997
正覚「仏教祭礼の意味と行法：施餓鬼会を中心に」『家庭での仏教式祭祀（斉）』韓国仏教葬礼文化研究会編，2001
正覚（文相連）『韓国の仏教儀礼』雲住社，2001
周永河『飲食戦争・文化戦争』四季節，2000
通度寺聖宝博物館『甘露』2005
青木保『儀礼の象徴性』岩波書店，1998

【注】

1　仏・菩薩に供物を捧げて亡者の霊魂が極楽のような良い所に生まれることを祈願する法事。
2　耘虚竜夏『仏教辞典』東国訳経院，1961；『仏教学大辞典』弘法院，1988などを参照。
3　本稿では，各事例を分析の対象にするのではなく，仏教における斉物の実際を把握するための資料として活用しており，事例研究に必要な詳細な情報としては〈表１〉を取り上げることにする。
4　正覚（文相連）『韓国の仏教儀礼』雲住社，2001，p211。
5　林在海「一生儀礼に関する物質資料の象徴的意味と呪術的機能」『韓国民俗学報』第8号韓国民俗学会，1997，p52。
6　コイムの食べ物に対する以上の名称については，李春子・金貴栄・朴惠苑，『通過儀礼食』大圓社，1997，pp88～93を参照。
7　如来寺の事例’（住職：60代，比丘)。2004年３月１日，ソウル氏 城北区 正陵洞 如来寺の寮

舎にて。

8　「中有」は人が死んだ後に輪廻を通じて次の生を受けるまでの存在のことで，「四十九斉」は中有の期間が四十九斉日という設定の下で行う儀礼である。

9　山と川の神霊に真心を捧げるために「炉口の釜」（真鍮や銅で作る小さい釜で自由に移して別にかけて使う）で炊いた飯。山と川の神に祭祀を行う時には，祭物と祭器を新調して炉口釜で飯を丹念に炊いて神に供えた。それを比喩し，すべてのことに真心を尽くすことを「ノグメ精誠（真心）」という：金成烈，『国語方言研究』，国学資料院，2001；http://100naver-com/100nhn?docid=　37892などを参照。

10　‘香林寺の事例’，前の住職（50代後半，比丘），2004年３月27日，京畿道 富川市 遠美区 遠美洞 香林寺にて。

11　‘奉元寺の事例’，亡者のお姉さん（49歳），2004年２月18日，ソウル市 江西区 禾谷洞，遺族の自宅にて。

12　‘曹渓寺の事例’，亡者の長男（47歳），2003年３月17日，ソウル市 瑞草区 盤浦洞，長男の職場の事務室にて。

13　青木保『儀礼の象徴性』岩波書店，1998，p128。

14　正覚（文相連），前掲，pp21～211。

15　‘香林寺の事例’，前の住職（50代後半，比丘），前掲を参照。

16　段食は，身を維持するのに必要な四つの食べ物（四食：段食・触食・思食・識食）の一つで，飯・麺・ナムル（和え物）・油・醤などのように形のある食べ物のことである。『仏教辞典』前掲を参照。

17　法顯『霊山斉研究』雲住社，1997，p39。

18　「阿毘達磨大毘婆沙論」『大正蔵』p27，363：正覚「仏教祭礼の意味と行法：施餓鬼会を中心に」『家庭での仏教式祭祀（斉）』韓国仏教葬礼文化研究会編，2001，p12を再参照。

19　正覚，前掲，p12。

20　大韓仏教曹渓宗・布教院『統一法要集』曹渓宗出版社，2004年（２版），pp333～334。

21　周永河『飲食戦争・文化戦争』四季節，2000，p286。

22『地蔵経』金蓮編，ウリ出版社，1996，p154。

【訳注】

1　韓国語で‘斉’と‘祭’の発音は同じく‘ジェ’で，‘斉物’と‘祭物’の発音は両方とも‘ジェムル’である。

2　食卓の上で魚・肉・蔬菜を混ぜて料理を煮る器。鉢の形をしており，中央に炭火を入れる筒がある。

3　法堂は，上壇に主仏である仏・菩薩を安置する‘仏壇’，中壇に神衆を奉る‘神衆壇’，下

壇に霊駕を奉る‘霊壇’などに分けられる。結局，それぞれの供養によって衆生の孤魂は極楽へ往生するということである。

4　果物類や餅類を中心に一つの器に高く積み上げた主に儀礼で使う食べ物。

5　仏がインドの霊鷲山で法華経を教えたことを祭る儀式で，仏・菩薩の神力を借りて先祖の業報を洗わせて極楽往生を祈る。

（翻訳　林淑姫・神奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科・神奈川大学講師）

新刊紹介

William R. Lindsey　著
『Fertility and Pleasure－Ritual and Sexual Values in Tokugawa Japan－』

日本学術振興会外国人特別研究員として歴史民俗資料学研究科での２年間の研究を2006年7月に終了して本務校のカンザス大学宗教学部に戻られたウイリアム・リンゼイ氏の博士論文を核にした『豊饒と快楽－徳川期日本の儀礼と性的価値－』が刊行された。本誌20号所載の「妊婦の体を儀式の環境にすること－儀礼研究から見る江戸時代の妊娠－」でその研究視角の一端がうかがわれるように，氏は，忍従のイメージを伴う江戸時代の女性像を史資料の丹念な検証によって再検討し，衝撃的な書名に象徴される女性像を描くに至る。そして，この２年間は，沖縄・東北を中心に女性神役，女人講から若妻学級など民俗調査に充て，また，再現された立山の布橋儀礼に参加するなどムラにおける日本の女性の立場の追体験を試みた。今後これらの成果が順次世に問われるだろうが本書はその第一弾といえる。

本書の内容は，跡継ぎ出産を望まれる妻たちの性と快楽志向の吉原太夫の性を同一基準，”Value Models”で分析する視角を最初に提示した後，“Entrance”入口，“Placement”安定，“Exit”出口でそれぞれが象徴する儀礼を，嫁入り，出産，離縁などを事例に説明する。この過程で，仏教や神道が出産や育児，性に対して与えたイメージの影響などについても言及する。妻と太夫の性役割は大きな隔たりと認識されているが，儀礼の象徴することから見れば類似，平行関係にあると結論する。

巻末の注，吉原太夫の装身具一覧の付表，参考文献など著者の丁寧な本作りへの意気込みがうかがえる。本書が，アメリカにおいて日本の女性史の最新の成果として広く読まれることは想像に難くない。発想，視点の相違から導かれる徳川時代の女性像，日本宗教に対する新たな見解は，比較研究のもつ醍醐味といえ，われわれ日本の研究者に与える刺激も大きい。　（佐野賢治）

University of Hawai'i Press　234pp　2007年
（ISBN　978 - 0 - 8248 - 3036 - 6）