

都市周辺山地における民俗宗教の変容と継続

——生駒山麓信貞寺における修験道の復興——

岡尾将秀

Change and continuance of folk religious practices on the urban periphery:
Shugendô revival at Shinteiji mountain temple in Ikoma (Osaka Prefecture)

OKAO Masahide

Abstract

The Ikoma Mountains along the eastern periphery of Osaka city, which have been considered sacred since the early period of Japanese history, is a center for the practice of Shugendô, a traditional folk religion. Generally, ordinary people practice folk religion under the instruction of qualified leaders belonging to established religious institutions. In the modern period, Korean folk religions as well as Shugendô, have been especially active on the Ikoma Mountains. But recently the activities of folk religions have declined in Ikoma; this is due to an increase in the elderly population and decreasing birth rate. Nevertheless, the activity at Shinteiji, a small temple at the foot of the mountains is lively. Reasons for this is the presiding priest has introduced rituals of foreign folk religions and techniques of a foreign traditional medicine into the activity of Shugendô, and these activities at Shinteiji have continued because the priest belongs to Kinpusenji temple, a major center of Shugendô practices. He often explains to the followers the doctrines of Shugendô based on the teachings of Buddhism. As a result his followers learn the way of daily life taught by Buddhism and participate in annual pilgrimages to Kinpusenji.

平成26年10月31日 原稿受理
大阪産業大学 教養部 非常勤講師

Key words: Ikoma mountains, on the periphery of a city, folk religion, Shugendō, change and continuance

キー・ワード：生駒山地，都市周辺，民俗宗教，修験道，変容と継続

1 はじめに

大阪府の東端にある生駒山地は奈良県との交通を妨げ、トンネルの開発は容易ではないが、大阪市内から一望でき、日帰りで行き来できる。このような都市周辺にある山地は、世俗社会に接触する聖域として、「民俗宗教」の活発な活動の場となりやすいと考えられる。民俗宗教は、家族や地域などの生活共同体で共有される民間信仰と、教団の聖職者が体系化する成立宗教が相互交渉するところに成立するからである（真野 [1991], p. 271, 279）。

古代から近世までの生駒山は、山を遙拝し、山で修行する修験道¹⁾の実践の場とみなされてきた。古代奈良時代に修験道を始めたと言われる「役行者（えんのぎょうじゃ）」にまつわる伝承が生駒山地の地名に表されている²⁾。また同じ奈良時代編纂の歴史書や仏教説話集に、生駒山地で修行する謎の行者について言及されている³⁾。さらに近世江戸時代の名所案内では、役行者や山岳仏教である密教を日本に導入した弘法大師（空海）とゆかりのある寺院や滝が紹介されている⁴⁾。

しかし生駒山地における修験道が民俗宗教として、不特定多数の人々によっても活発に

1) 修験道は「山を神霊の住まう他界、あるいは神そのものとして尊崇してきた日本古来の山岳信仰に神道・仏教・道教・陰陽道が習合して成立した、日本独自の信仰体系」といえる（宗教社会学の会編 [2012], p. 135）。

2) 生駒山地奈良側斜面にある千光寺は、役行者が大峯山の最高峰である「山上ヶ岳」で、修験道の本尊といえる「蔵王権現」を感得する前に修行したという伝承から、「元山上」とも呼ばれている（宗教社会学の会編 [2012], p. 153）。また役行者が、暗峠付近で略奪を繰り返していた「前鬼」・「後鬼」の髪を切って弟子にしたという伝承から、生駒山が地元住民から「鬼取山」と呼ばれることもあるという（生駒山系歴史文化研究会 [2010], pp. 28-29）。同じ伝承から、暗峠付近にある慈光寺は「髪切山」という山号を使用している。

3) 歴史書である『日本書紀』巻二十六には、容貌が唐人に似た行者が、葛城嶺から到来し、生駒山へ隠れたことが示されている（村田 [2010], p. 48）。仏教説話である『日本霊異記』には、「練行」している「姓名」の分からない「沙弥尼」が生駒山地にある平群山の寺に住んでいることが記載されている（村田 [2010], p. 49）。

4) 江戸時代における河内地方の観光案内『河内名所図会』には、前鬼・後鬼を弟子にした役行者が修行したという縁起をもつ慈光寺（秋島 [1975 (1801)], pp. 405-406）やかたつて弘法大師も修行した長尾の滝が今も病氣平癒で有名であること（秋島 [1975 (1801)], p. 412）などが紹介されている。

実践されるようになったのは近代以降と考えられる。都市化に伴う交通の発達によって、より広範囲の地域に住む人々が、これまで以上に日常的に登拝し、修行することが容易になったからである。

民俗学者の栗山一夫は昭和初期に、生駒山地の大小様々の宗教施設における多様な信仰活動を「民間信仰」ととらえ、主に山麓に散在する比較的な有名な大社寺のみならず、主に谷筋に密集し、関係者のみが出入りする中小社寺⁵⁾をも網羅的に調査した(栗山 [1932])。栗山が「民間信仰」という語を使用したのは、聖職者が体系化した教義や儀礼をもつ「宗派」に対比して、一般の人々が生活のなかで共有する断片的な信念や習俗を表すためであったと推察される。近世まで「当山派」と「本山派」の二つの宗派に編成されていた修験道も、その神仏習合の性質ゆえに、明治元年(1868)発布の神仏分離令によって禁止された。その結果、近代以降第二次世界大戦前までの修験道は、「宗派」としてよりも「民間信仰」として活発に実践されたといえる。

近代以降戦前までの生駒山地における「民間信仰」の盛況は、戦後、高度経済成長後のバブル経済の時代に、「民俗宗教」の盛況として改めて見出された。関西の諸大学で社会学や文化人類学を専攻する宗教研究者から成る「宗教社会学の会」は、1980年代に栗山以上に網羅的で多角的な調査を協働で実施した。栗山が考察した比較的大きな社寺や日本固有の修験道に従事する「修験系寺院」だけでなく、朝鮮半島由来の巫俗(シャーマニズム)に従事する「朝鮮寺」における活発な信仰活動が明らかにされた(宗教社会学の会編 [1985])。これらの信仰活動が「民俗宗教」と捉え直されたのは、「俗信・年中行事・通過儀礼にかかわる民間信仰」に「非公式的な信者集団を伴うシャーマンの霊能者に媒介される呪術的宗教」が複合しているとみなされたからであった(宗教社会学の会編 [1985], p.v)。すなわち生駒山地における信仰活動が、宗教の素人によって家族や地域の日常生活のなかで共有されるにとどまらず、何らかの訓練を積んだ「宗教的職能家」によって寺社などで非日常的に指導されるからであった。

ところが生駒山地における民俗宗教の盛況は、バブル経済の崩壊以降、衰退に転じているようにみえる。『生駒の神々』が出版されてから約10年後に、同会の新規メンバーが再訪したところ、とくに中小の朝鮮寺や修験系寺院における活動が、宗教的職能家である住職の世代交代後に縮小されている事実が報告された(三木他 [1997], pp. 6-21)。そしてその約10年後の2010年から宗教社会学の会が再び悉皆調査を実施したところ(宗教社会学

5) これらの中小寺社は、主に谷筋に密集することから、近世に水車小屋として立てられた多数の小さな製薬工場や針金工場が、電気の供給とともに平地に移設されるにつれて、水車に使用していた導水のための樋を利用して、滝行場が付設されたものとも言われる(藤田 [1992], p. 167)。

の会編 [2012]), 大社寺から中小社寺までほとんどの宗教施設への参詣者が減少している事実が明らかになった。

生駒山地における民俗宗教が、1990年代以降衰退している最も大きな要因として、日本の社会全体で進行している少子高齢化が考えられる(渡邊他 [2012], pp. 118-119)。子どもが少なくなれば、民俗宗教の活動を継承する後継者が少なくなり、老人が増えれば、山中の宗教施設への徒歩での登拝や修行が困難になるからである。

とはいえ生駒山地における多様な民俗宗教のすべてが、少子高齢化によって衰退しているわけではない。少子高齢化にもかかわらず、繁栄している民俗宗教もある。たとえば、生駒山地の大阪側斜面の平地部周辺にある石切神社の参道で占いに従事する店舗の数は、むしろ1990年代以降急速に増加しているという(宗教社会学の会編 [2012], pp. 215-218)。また奈良側山麓では、2009年に開設された「クンダリーニヨガセンター」だけでなく、以前からある自然の滝「岩谷の瀧」にも、若年層の訪問が少なくないという(宗教社会学の会編 [2012], pp. 238-241)。

これらの民俗宗教が、近年の少子高齢化にもかかわらず、繁栄している共通の理由として、それらの活動では参加者が各人の「スピリチュアリティ」を探求しやすくなっていることを指摘できる。「スピリチュアリティ」は、「超越的な(あるいは自己内在的な)存在や力とのつながりによって、自己変容をもたらす体験や意識、感覚」(伊藤・榎尾・弓山 [2004], p. 14)と定義される。自己変容をもたらすスピリチュアリティは、これまで成立宗教を担ってきた教団や民間信仰を担ってきた生活共同体のような堅固なコミュニティがなくても、探求できる。ゆえにスピリチュアリティは、近年の少子高齢化によって教団や生活共同体における継承が困難になるなかで、とくに新世代の若年層によって探求されるようになったといえる。しかし若年層に自己変容をもたらすだけなら、スピリチュアリティの探求が世代を越えて継続されるか疑問である。

一方、繁栄しているとまではいえないものの、少子高齢化にもかかわらず、世代交代を経ても、かつて以上に安定して存続している民俗宗教もある。たとえば、生駒山地大阪側斜面にある2、3の修験系寺院は、本来の修験道の活動に加えて、一般の仏教寺院が従事する葬儀や先祖供養にも従事することによって、檀家数を増やしたり、信者数を維持している(渡邊他 [2012], pp. 118-119)。これらの修験系寺院における活動は、所属する仏教宗派の権威の下、檀家や信者家族が布施として提供する金銭や労働に支えられて、継続されているといえる。しかしそれだけに、修験道自体の活動に興味をもって参加し始める新しい信者が少ないように思われる。

本稿では、近年の少子高齢化にもかかわらず、生駒山地において繁栄しつつ、世代を越

えて存続している民俗宗教の事例を考察する。そのような民俗宗教こそが、生駒山地にふさわしい民俗宗教として、今後も繁榮し続けると予想されるからである。繁榮しているだけなら、多数の朝鮮寺の活動のように世代を越えては継続されない可能性が高い。世代を越えて存続するだけなら、一部の修験系寺院の活動のように、新しい信者による参加がなく、縮小する可能性が高い。

繁榮しつつ世代を越えて存続している民俗宗教の事例として、本稿では、生駒山地大阪側斜面のふもとにある信貞寺における民俗宗教の活動を考察する。信貞寺の活動が、近年も活発なのは、信貞寺の代々の住職が、都市に住む一般の人々の一部が興味をもつような海外の民俗宗教の儀礼や伝統医療の技法を取り込んできたからと考えられる。一方、信貞寺の活動が、世代を越えて継続されているのは、信貞寺の代々の住職が、日本の民俗宗教としての修験道の活動を継続してきたからと考えられる。

以下では、信貞寺の住職が、どのような海外の民俗宗教の儀礼や伝統医療の技法を取り込みつつも、どのように修験道の活動を継続してきたのかを考察する。その際、信貞寺の三代目住職である現住職のみならず、信貞寺を創設した初代住職による海外の民俗宗教の儀礼の取り込みと二代住職による修験道の活動への取り組みも可能なかぎり考察する。なぜなら、信貞寺における初代住職と現住職による海外の民俗宗教の儀礼の取り込みと二代住職と現住職による修験道の活動への取り組みは、それぞれ独自の特徴をもっているものの、長期的にみると一貫性があると思われるからである。

信貞寺における初代住職と二代住職時代の活動については、先行文献における記述や現住職や古参信者にまで口頭で伝えられている伝承から推察する部分が多い。それに対して、現住職になってからの活動については、信貞寺内外で住職が開催する活動に筆者自身も参加しつつ観察した事実、そして現住職や信者から聞いた話にもとづいて考察する。

2 「朝鮮寺」から「修験系寺院」へ

2012年に出版された『聖地再訪 生駒の神々』において、信貞寺は「修験系寺院」⁶⁾に分類されている（宗教社会学の会 [2012], pp. 135-136）。この分類は信貞寺が「伝統的修験教団」の一つである「金峯山修験本宗」から「長尾山教会」という公式名称を付与され、信貞寺の「住職」が、長尾山教会の「管理者」に任命されている事実にあてはまる⁷⁾。ま

6) 修験「道」寺院ではなく修験「系」寺院とされるのは、「伝統的修験教団」に所属しなくても、修験道の影響を強く受けた活動に従事している寺院を含めるためである（宗教社会学の会編 [2012], pp. 135-136）。

7) 「管理者」は「教会」の首長に与えられる正式な役職名である。しかし一般に寺院の首長は「住職」

た信貞寺で、修験道において頻繁におこなわれる護摩木を焚く儀礼が「護摩供」と呼ばれ、毎月必ず遂行されている事実にもあてはまる。

ところが1985年に宗教社会学の会によって出版された『生駒の神々』において、信貞寺は日本にあって在日コリアン（韓国または北朝鮮国籍の人々）が朝鮮半島や済州島から持ち込んだ民俗宗教や民間信仰に従事する「朝鮮寺」に分類されていた（宗教社会学の会編 [1985], pp. 279-280）。この分類は、「在阪朝鮮人」によって担われる「朝鮮寺」についての岡崎精郎による記述（岡崎 [1968]）に従って、宗教社会学の会も調査した結果と考えられる。まず信貞寺の初代住職の金本貞子氏はもとより、二代住職の徳永瑞尚氏も在日コリアンであり、他の朝鮮寺と同様、信者のほとんどが在日コリアンであった事実を考慮したと考えられる。また信貞寺の本堂の右手後方張り出したスペースに、朝鮮寺で一般に祀られる「山神」と「龍王」（岡崎 [1968], pp. 479-481）＝「海神」（宗教社会学の会編 [1985], pp. 239-241）が描かれた掛軸が掛けられてる事実も考慮されたと考えられる。さらに「日本系の仏教行事の外、朝鮮寺系の年中行事」（宗教社会学の会編 [1985], p. 280）である祖先祭や星祭（岡崎 [1968], pp. 482-484）が、恐らく修験道の様式ではあるが⁸⁾、実施されている事実も考慮されたと考えられる。

たしかに信貞寺は公式には設立当初から修験系寺院であった。信貞寺の初代住職となる金本貞子氏は、まだ信貞寺が設立されていない昭和18年（1943）に、現在「金峯山修験本宗」の本山であり、当時天台宗に属していた金峯山寺から「徒弟の許可を得て」いた（岡崎 [1968], p. 486）。そして信貞寺が創設された昭和22年（1947）に、金本氏は本山から「長尾山教会」の「主管者」に任命された（「長尾山教会設立60周年記念慶讃法要の御案内」）。したがって少なくとも信貞寺の初代住職は、信貞寺の設立以前から「伝統的修験教団」である金峯山修験本宗の信者であり、信貞寺は設立当初から金峰山修験本宗の本山である金峯山寺の末寺であった。

しかし信貞寺の初代住職は、信者たちから、日本にある朝鮮寺において「ボサル（菩薩）」と呼ばれる「仏教の教典に通じた巫女」（宗教社会学の会編 [1985], p. 247）として、崇拜されていた可能性が高い。彼女は現在の信貞寺においても、たんなる創設者として伝承されるにとどまらず、苦しんでいる人々を、仏にならずに人のまま救おうとする菩薩として祀られている。信貞寺の境内には、袈裟を着て数珠をもった初代住職の立ち姿を象り、

と呼ばれるので、本稿では「住職」という名称を使用する。信者たちは実際には、住職のことを「先生」と呼んでいる。

8) 現住職は「祖先祭」に代わる「先祖供養」と星祭を修験道の護摩供とほぼ同じ様式で実施している。しかし『生駒の神々』が出版された1985年（昭和60年）は先代の二代住職の時代であり、どのような様式で実施していたか確認できない。

台座に「鄭貞子」,「昭和四十一年」と彫られた石像が三体の地藏菩薩像に並んでいる。その石像は現住職や古参の信者から「先生」と呼ばれ、祭日にはその台座の上に、地藏菩薩像へと同様に、ナムルと赤飯、白飯、水が供えられる。またそもそも信貞寺という名称自体、当時の信者たちによって、初代住職の名前「貞子」の「貞」を使って彼女を信奉する思いを表すために、つけられたとも推察できる。

信貞寺において、設立当初から在日コリアン女性の初代住職が、在日コリアンの信者からポサルとして崇拜されていたなら、他の朝鮮寺においてと同様の民俗宗教の活動がおこなわれていたであろう。すなわち朝鮮半島や済州島から持ち込まれた民俗宗教の儀礼のなかでも、とくに1980年代までの生駒山地における朝鮮寺で家族の依頼に応じて実施されていた「クツ」が、初代住職自身によって実施されていた可能性が高い。ハンゲル語のクツは、漢語では「賽神」とも表記され、巫者が「諸神諸霊に働きかけて信者の現世利益をかなえさせる、大なり小なりシャーマニスティックな要素をふくんだ韓国特有の民間巫俗」とされる（宗教社会学の会編 [1985], pp. 239-240）。それゆえクツは、朝鮮半島本土では、キリスト教や儒教、仏教など成立宗教の聖職者からは軽蔑され、大抵は「難治で原因不明の身体や精神の病」を経験し、一定の訓練を受けた「シンバン」によって実施される（飯田 [2002], p. 75）。これに対して日本で設立された朝鮮寺においては、「ポサル」自身が住職となって、あるいは僧侶による読経の協力を得て、クツを実施するといわれる（飯田 [2002], p. 76）。したがって信貞寺の在日コリアンの初代住職がポサルとして、在日コリアンの信者の依頼を受けてクツを実施していたとしても不思議ではない。

このクツは、信貞寺において二代住職の時代にも実施されていた可能性がある。1985年（昭和60年）出版の『生駒の神々』には、「必要に応じてよその巫者などに依頼し、クツもしているようである。」（宗教社会学の会編 [1985], p. 280）と記録されている。たしかに二代住職である徳永瑞尚氏自身が、クツを実施していたとは考えにくい。彼の息子である三代住職つまり現住職の氏によると、二代住職は初代住職の在日コリアンの女性信者の息子であり、信徒総代を勤めていたために、初代住職から役職としての住職の継承を依頼されて、引き受けたという。しかも彼は、繊維関係の事業に従事していたため、信貞寺の普段の運営は住み込みの信者に任せ、自身は彼らの支援をするにとどまったという。しかし二代住職も、在日コリアン二世として、とくに一世の家族生活における苦勞と信仰を理解し、彼らに依頼されたポサルによるクツの実施を容認していた可能性はある。

このように朝鮮寺とみなされていた信貞寺が『聖地再訪 生駒の神々』において修験系寺院とみなされたのは、現住職が先代住職から修験道の儀礼や修行に専念していると主張したからであった（宗教社会学の会 [2012], p. 56）。そして少なくとも現住職はこの主張

の通り、すべての儀礼や修行を、朝鮮半島・濟州島の民俗宗教の様式ではなく、修験道の様式で実施している。とくにクツは、現住職自身が信者に依頼されて実施することも、信者に依頼されたポサルが実施することもない。また「先祖供養」は、毎月第一日曜日に、修験道の儀礼である「護摩供」に続けて、各信者の先祖の家名や戒名を記載した板塔婆を、護摩壇で線香とともに焚き上げるという様式でおこなわれる。すなわち朝鮮寺の「祖先祭」のように、とくに「先祖の命日に」、「四礼便覧」によって儒礼風に」（岡崎 [1967], p. 482）おこなわれることはない。さらに「星祭」は、八月の第一日曜日にほとんど毎月の護摩供と同様の様式に従っておこなわれ、各自の寿命や運勢をつかさどる「本命星」⁹⁾と「当年星」¹⁰⁾の名称を記載した護摩木を焚く。「星祭り護摩供」や「星供」とも呼ばれ、朝鮮寺の「七星祭」のように、とくに深夜に厳粛におこなわれる（岡崎 [1967], p. 484；宗教社会学の会編 [1985], pp. 268-270）ことはない。

現住職が、朝鮮半島や濟州島の民俗宗教の儀礼を実施しなくなったのは、在日コリアンの信者が世代交代を経るにつれて減少してきたからと考えられる。在日コリアンであった初代住職の時代は、在日コリアンの信者がほとんどであったと考えられるが、日本国籍を取得した現住職の時代は在日コリアンが1割もいないという（宗教社会学の会編 [2012], p. 56）。新たに入信した日本人の信者はもとより、日本国籍を取得した在日コリアンの信者も現住職も、朝鮮半島・濟州島の民俗宗教の様式に従った儀礼の実施にそれほど関心をもたないと思われる。とくにクツについて現住職に尋ねると、実施の方法も知らないし、動物を含む様々な霊を憑依させたところで、各自の成長にはつながらないという趣旨の返答であった。

以上を簡単にまとめると、信貞寺は在日コリアンの女性によって設立され、当初は朝鮮半島や濟州島の民俗宗教の儀礼であるクツや七星祭も実施していたと推察される。しかし世代交代を重ねるにつれて、日本の民俗宗教である修験道の儀礼である護摩供やその様式に準じた先祖供養や星祭を実施するようになり、日本人の信者も増えてきたといえる。

たしかに信貞寺における民俗宗教の活動は、今後も朝鮮半島・濟州島の民俗宗教の影響から完全に脱することはないと考えられる。なぜなら信貞寺の初代住職が在日コリアンのポサルとして崇拝され、クツや七星祭にも従事していたという記憶は、既述のように、現在の信貞寺の事物や伝承、習慣、儀礼の一部に遺されているからである。しかしそのような在日コリアンのアイデンティティに関わる記憶は、今後の信貞寺の住職が日本の修験道

9) 「本命星」は生涯各自の運勢をつかさどる星とされ、北斗七星の一つが指定される。

10) 「当年星」は、その年だけ各自の運勢をつかさどる星とされ、太陽系に実在する太陽、月、水星、金星、火星、木星、土星と、実在しない羅睺星と計都星から成る「九曜星」の一つが毎年指定される。

の様式で儀礼や修行を実施するかぎり、信貞寺の信者たちの中で、ますます共有されにくくなっていくであろう。すでに在日コリアンの信者の多くが日本国籍を取得し、在日コリアンのニューカマーが信者になることは少なく、日本国籍の信者がほとんどとなっているからである。

とはいえ信貞寺において、朝鮮半島・済州島の民俗宗教の儀礼が実施されなくなり、日本の修験道の儀礼がそのまま実施されるようになるだけなら、現在のように本堂を埋めるくらいの人数の信者に参加され続けなかったと考えられる。なぜなら前節「はじめに」で述べたように、少子高齢化によって生駒山地において修験道の活動に参加する日本人の後継者や高齢者も着実に減少しているからである。にもかかわらず信貞寺における毎月の定例行事に、現在でも平均20人ほどの信者が参加し続けているのは、なぜだろうか？

3 海外の民俗宗教や伝統医療の導入

信貞寺における民俗宗教の活動が現在でも活発に継続されているのは、現住職が、朝鮮半島や済州島の民俗宗教の儀礼に代わる海外の民俗宗教の儀礼や伝統医療の技法を取り込んできたからと考えられる。民俗宗教の儀礼は、アメリカの先住民が継承してきたというクリスタルヒーリングであり、伝統医療の技法は、インドを中心とする南アジアで継承されてきたアーユルヴェーダである。

クリスタルヒーリングは、現住職が、1990年代後半のハワイ滞在中に出会った、アメリカ先住民「ナバホ族」の「メディスンマン」と呼ばれる指導者から学んだという。そのメディスンマンが妻とともに著した解説の翻訳によると、メディスンマンは「癒しの人」であり、クリスタルヒーリングの目的は、人間と地球と宇宙のエネルギーを調和させることである。そしてその方法は、各参加者が6つの石と24の水晶で「メディスンホイール」と呼ばれるサークルを「組み立て」というものである。

クリスタルヒーリングは、アメリカ先住民の指導者によって継承されてきたという点で、近年のグローバル化によって海外から流入してきた民俗宗教ということができる。と同時にそれは、少なくとも日本では、個人で参加でき、人間を超える地球や宇宙のエネルギーと調和しようとする点で、既述のスピリチュアリティ探求の方法の一つともいえる。したがって日本でも、一部の関心をもった人びとに受容されていると考えられる¹¹⁾。

11) たとえば「日本クリスタルヒーリング協会」という社団法人が1988年にイギリスにある同種の団体をモデルに設立されているが、加盟店は東京で2件、静岡と岐阜で1件ずつの計3件にとどまっている（2014年10月現在の同協会のホームページを参照）。

ところが信貞寺の現住職がクリスタルヒーリングを修験道の活動に取り込んだのは、「魂を浄化し、心と体の調和をはかろうとする」(宗教社会学の会編 [2012], p. 143) 点で、修験道と等しいからという。実際、現住職は、「登山」や滝行など修験道の修行とともに、クリスタルヒーリングも実践するための「修養会」を、信貞寺だけでなく大阪市内の「寺務所」や東京の借り会場でも開催するようになった。

もっとも基本的に定例の護摩供とは別に開催される修養会において、クリスタルヒーリングは完全に修験道の活動に取り込まれているとはいえない。なぜならそれは、ほとんど既述のナバホ族のメディスマンに伝承されてきた様式のまま実践されるからである。すなわち「参加者はさまざまな水晶で形づくられたストーンサークル「medicine wheel」を囲み、真言を唱え瞑想をする」(宗教社会学の会編 [2012], p. 142)。「真言を唱え瞑想をする」ことだけは修験道と仏教が習合した密教の実践方法であるが、「ストーンサークル」を作ること自体はクリスタルヒーリングの活動そのままといえる。したがって修養会には、修験道よりもクリスタルヒーリングのほうに関心がある人でも参加しやすいといえる。

しかし信貞寺で毎月開催される「護摩供」において、クリスタルヒーリングはほぼ完全に修験道の活動に取り込まれているといえる。なぜならそれは、ほぼ護摩供のなかで護摩供の様式に従って実践され、その目的も護摩供の目的にかなっているからである。

信貞寺の護摩供において、護摩壇の火が安定して燃え始め、住職による合図があると、信者たちは教師の指示に従って各自の願い事を書いた護摩木をもって護摩壇の前に並ぶ。住職は、水晶や宝石が埋め込まれた30～40センチの木製の棒で、各信者の護摩木に、水晶などが入れられた水をつけた後、信者一人一人の頭部から腹部にかけて、上下させたり、押し当てたりする。その後、信者は各自で護摩木を火にくべ、護摩壇の横に置いてある握り拳大の水晶の塊を両手で握る。

この一連の所作は、現住職がクリスタルヒーリングを応用して考案した独自のものというが、護摩供全体の流れに沿って修験道の様式で実施されている。またその際使用される道具も、水晶や石以外のほとんどが通常の護摩供で捨水のために使用されるものである。さらにその所作の目的も、その最中に住職のほうから告げられることもないが、後で住職に尋ねると、各信者の「エネルギーバランス」を調整するためと答えてくれ、各信者の願い事をかなえるという護摩供の目的にかなっている。

クリスタルヒーリングの原理と道具は、毎年7月に信貞寺で開催される「星祭」の際に配布される「特別御守り」(星祭の前に郵送される案内文参照)という形でも、修験道の活動に取り込まれている。特別御守りは、現住職によって「各個人別に」作られる。すなわち現住職は、事前に各信者からの申し込みを受けて、特別御守りのなかにお札(ふだ)

や韓国の布の他に、各信者の本命星（脚注9）と当年星（脚注10）にふさわしい水晶を入れ、「エネルギーが高まり発揮されるように祈願」している。

一方、アーユルヴェーダは、約3500年あるいは約5000年前にインドで発祥した「世界で最古の体系的な伝統医学」とされる（上馬場 [1996], pp. 10-11）。しかしそれは直訳すると、「生命の科学（真理）」であり、身体のみならず精神の幸福を実現するための「哲学」でもある。さらにアーユルヴェーダは医師が追求する高度な知識や技術の体系にとどまらず、クライアント自身に日常生活における行動や思考の改善まで促すという点で、予防医学や民俗医療の側面ももっているといえる。

アーユルヴェーダの基本的な考え方は（上馬場 [1996], pp. 22-25）、「トリ・ドーシャ」という3種類のエネルギーの体内でのバランスがとれていれば健康であり、崩れれば病気になるというものである。「トリ・ドーシャ」は、「ヴァータ」と呼ばれる風のエネルギーと「ピッタ」と呼ばれる火のエネルギー、「カパ」と呼ばれる水のエネルギーから成る¹²⁾。アーユルヴェーダの治療は原則として、これら3種類のエネルギーの過剰になったものを鎮静したり、排泄するためにおこなわれる。具体的な治療法として、胡麻油をベースとする天然油を塗布して、「アビヤング」と呼ばれるオイルマッサージ（上馬場 [1996], pp. 163-172）をしたり、様々な薬草を煎じて服用することなどがある。これらの治療は、インドやスリランカにおいては、アーユルヴェーダを家業として継承する「ウェッダマハッタヤ」や国家資格を獲得した「アーユルヴェーダ医師」によっておこなわれる¹³⁾。しかしクライアント自身が、主に頭部と耳と足底をオイルマッサージをしたり、適切な食事をとり、薬草を服用したり、ヨガをすることなども治療に含まれる。

信貞寺の現住職は、アーユルヴェーダを「自然に宿る力を借りて心身を浄化し、人間が本来持つ生命力を引きだそうとする」（宗教社会学の会編 [2012], p. 143）点で、修験道と異ならないと捉えている。現住職は、1990年代後半にスリランカを訪問していることから、その際にアーユルヴェーダについて知り、導入し始めたと推察される。そして2006年からは、大阪市内の「寺務所」に「シャンティランカ アーユルヴェーダ」という「サロン」を開設し、有限会社として経営している。すなわちスリランカのアーユルヴェーダ医師による研修を受けた「スタッフ」を雇い、スリランカから様々な天然油を輸入し、主にオイル・マッサージを実施させている。

12) 「ヴァータ」は体内における「運搬、循環、異化作用」など「運動」を「制御」とされる。「ピッタ」は体内における「代謝、消化作用」など「変換」を「制御」とされる。「カパ」は体内における「構造や体力、免疫力」など「結合」を「制御」とされる。（上馬場 [1996], pp. 22-25）

13) スリランカにおいては、「伝統医療省アーユルヴェーダ局」がアーユルヴェーダを「保護・育成」している（オフィス・テンノット [2010] pp. 2-3）。

たしかにシャンティランカで実施されるアーユルヴェーダのオイル・マッサージ自体は、近年は他のエステサロンなどでも、主に健康と美容に強い関心もつ女性客に実施されている。ゆえにこのオイルマッサージを実施したり、されるだけでは、近年隆盛のスピリチュアリティ探求の一つとはなりえても、日本の民俗宗教としての修験道の実践とはいえない。実際、スタッフによるオイルマッサージは、天然油や薬草といった素材やタオルやベッドといった道具を準備する必要があるためか、信貞寺でおこなわれることはめったにない。

しかし既述のように、アーユルヴェーダは予防医学や民俗医療の側面ももち、クライアント自身が自宅で簡単なオイルマッサージをしたり、適切な食事や薬草をとったり、瞑想をすることもできる。ゆえに信貞寺の信者のなかには、時々シャンティランカで治療や助言を受け、オイルを購入しながら、各家庭で自身や家族に実施する者もいる。なかには熱心になって、研修を受け、シャンティランカのスタッフとして働くようになった者もいる。一方、信貞寺の信者でなくても、シャンティランカで働くスタッフが、現住職や信者のスタッフに案内されて、信貞寺の護摩供・先祖供養に出席することもある。

以上のように、信貞寺においては、朝鮮半島・済州島の民俗宗教の儀礼が実施されなくなる代わりに、他地域の民俗宗教の儀礼や伝統医療の技法が日本の民俗宗教としての修験道の活動に取り込まれてきたといえる。信貞寺の現住職が、これらの民俗宗教と伝統医療に出会ったのは、近年のグローバル化によって、かつての政府主導の国際関係では流入しなかった発展途上国の文化が流入し始めていたからといえる。また現住職がそれらの民俗宗教や伝統医療に関心をもったのは、近年のスピリチュアリティ探求の隆盛によって、各自の霊性の向上が求められているからと考えられる。しかし現住職がこれらの民俗宗教の儀礼や伝統医療の技法をあくまでも修験道の活動に取り込んだのは、修験系寺院の僧侶として、何よりも修験道の儀礼や修行の実践こそを重視しているからであることはいうまでもない。

これら日本以外の地域の民俗宗教の儀礼と伝統医療の技法のうち、どちらにどの程度関心をもつかは、信者によって異なっている。毎月の護摩供・先祖供養で4～5人程度と少数派の男性信者は概して、いずれの儀礼、技法にも強い関心は示さず、もっぱら修験道の儀礼あるいは修行の一部として、それらの実践に参加しているように見える。男性はもともと昔ながらの修験道の厳しい修行を実践したいからであろう。それに対して、毎月の護摩供・先祖供養で10名以上と多数派の女性信者は概して、どちらの儀礼、技法にも関心を示し、信貞寺の定例行事以外に開催される修養会にも積極的に参加しているように見える。女性は、山でおこなわれる修験道の非日常的で厳しい修行よりも、日常生活内での健康や美容、霊性などの緩やかな探求に取り組みたいからであろう。

またこれら他地域の民俗宗教の儀礼や民俗医療の技法のいずれかに強い関心をもった人たちが、それらの儀礼や技法を取り込んだ修験道の活動にも参加するようになるとはかぎらない。それら他地域の民俗宗教の儀礼や民俗医療の技法そのものは、現住職の原理が同じという主張にもかかわらず、日本の民俗宗教である修験道の儀礼や修行そのものとは大きく異なるからである。実際、クリスタルヒーリングに関心をもって修養会に参加している女性やシャンティランカでアーユルヴェーダの治療に従事しているスタッフは、信貞寺の月行事である護摩供・先祖供養には参加しないほうが普通である。

このように他地域の民俗宗教の儀礼や伝統医療の技法への関心は、信貞寺において多数派の女性信者の間で強いが、必ずしも修験道の活動への参加に結びつくとはかぎらない。にもかかわらず、それらの儀礼や技法を取り込んだ信貞寺における修験道の活動に、一定数の信者たちが参加し続けているのはなぜだろうか？

4 ゆるやかな統合

現在の信貞寺において、毎月開催される護摩供・先祖供養に20人ほどの信者たちが参加し続けるのは、一言で言えば、修験道が他の誰でもなく現住職によって指導されるからである。信貞寺においては、現住職が修験道の最高指導者であることはいうまでもなく、この規模では、彼自身による直接の指導を必ず受けることになる。ゆえに現住職の指導に納得できるかぎり、信貞寺における修験道の活動に参加し続けるし、納得できなくなれば、参加し続けようとしないと考えられる。

もちろん現住職が自身による修験道の指導を参加者に強制することはない。なぜなら前節まで考察したように、信貞寺には海外の民俗宗教の儀礼や伝統医療の技法への関心から、それらが取り込まれた修験道の活動に参加し始める人も多いからである。それらの儀礼、技法に関心をもっている参加者には、修験道を指導する以前にまず自由にその活動に参加してもらい、関心をもってもらう必要があるだろう。

実際、信貞寺において最も修験道らしい活動として毎月第一週に開催される護摩供・先祖供養にも、参加者は基本的には各自の意志にもとづいて都合をつけて参加している。それゆえ信者名簿にはこれまでの信者のべ700～800名の氏名が記録されているというが、そのうち現在の護摩供・先祖供養に参詣する約20名以外の大多数の信者は信貞寺に参詣に来なくなっている。それらの信者のうち、本山金峰山寺の本尊蔵王権現の開帳など重要な年中行事の際に案内を送るのは100名くらいにとどまるという。また護摩供・先祖供養に参詣する信者の顔ぶれも毎月少しずつ変わっていく。

しかし各自の意志で修験道の活動に参加し続ける参加者には、現住職が各自の参加の程度や方法について助言していく。これらの助言はあくまでも個別におこなわれ、病気や貧困、人間関係の悪化、過労や失業など具体的な悩みを抱えた信者には、庫裏の奥にある住職室でおこなわれることが多い。それゆえ個別におこなわれた助言の内容を、筆者が把握することは難しい。修験道の修行よりも、研究上の関心から参加し続けようとした筆者に対しては、これ以上参加し続けるなら一年間は毎月来て、修行するようにと指導された。しかし参加の程度については、一般に3ヶ月以上空けると、参加しにくくなるので、空けないほうがよいと誰にでも講話でも助言される。これは3ヶ月以上空けると、参加者の顔ぶれが大きく代わり、準備や片づけの習慣もかなり変わってしまうからと考えられる。ある女性信者は、3ヶ月以上空けると季節が変わってしまい、来づらくなると端的に述べていた。

また参加の方法については、とくに病弱ではない参加者には、護摩供・先祖供養だけでなく、その直前に本堂の横の滝行場でおこなわれる滝行への参加が勧められる。滝行場の滝は自然の滝ではなく、道沿いを流れる川の水を水路で導いて落下させる人工の滝であるため、落石の心配はない。しかし滝行は、毎回住職による主導の下で、住職に教えられた作法に従って、真剣に実践される。これは文化人類学者が論じるように、修行当事者たちが滝行によって身体が浄化され、「霊力」がつくと同時に、「邪悪な霊」がつく危険もあると認識しているからと考えられる¹⁴⁾。とくに信貞寺の本山である金峰山寺で得度を受けていない参加者は、毎回滝行の直前に住職自身の手で背中から印を施され、真言を唱えられることになっている。また滝行自体は、水の圧力や冷たさに負けないよう、腹から最大限の声を出して、不動明王などの真言を唱えるよう指導される。

信貞寺における修験道の儀礼として最も重視されている護摩供と、修験道の儀礼そのものとはいえないもののほぼ修験道の様式で実施される先祖供養については、一般の参加者が住職から直接指導されることはない。彼らは、それらの儀礼がおこなわれる結界の外に座り、輪袈裟を首にかけ、本山金峰山寺が発行している『金峰山寺勤行儀』を見ながら、結界のなかに座る教師たちに合わせてお経を唱えるにとどまる。その程度は参加者によって異なり、見聞きしているだけの参加者も少なくない。子どもたちは手持無沙汰で、幼児は動き回っている。それでも概して、得度を受けた信者は他の参加者よりよくお経を唱えているように見える。

14) 生駒山地の滝行場でフィールドワークをおこなった池田光穂は「浄化機能を持つ滝場は“聖なる場所”であると同時に、患者から落とされた邪悪な霊の溜まり場であり、「不浄」な場所でもある」（池田 [1991], p. 14）と述べている。

護摩供と先祖供養を実質的に遂行するのは、黄土色の袈裟を着た住職と黒色の法衣を着た教師資格をもつ信者たち5、6名である。住職は護摩壇の正面に設置された台に座って護摩を焚き、男性教師たちは護摩壇のすぐ側に座って住職を補佐する。女性教師たちは、男性教師たちの周囲に座って、『金峰山寺勤行儀』に記載されているお経を唱えながら、錫杖を降ったり、太鼓や木魚を叩いたりする。

彼ら教師たちは、住職のように修験道を生業とはしていないが、住職による指導に従って、信貞寺における修験道の活動に参加し続け、本山の金峰山寺で得度し、教師資格も取得したのである。ゆえに彼らは、教師になっても、修験道の活動への参加の仕方については、住職から折に触れ指導を受けていると考えられる。護摩供・先祖供養の実施方法については、実施直前に住職室で打ち合わせがおこなわれている。彼らは、毎月の護摩供や先祖供養には、一般の参加者とは比べものにならないほど真剣な面もちで、参加している。少なくとも住職自身は、いわゆる「トランス」という通常と異なる意識状態になるという。教師のなかにも、もともと靈感が強かったという女性は、時々何かが憑いたような状態になることがあったという。筆者は、その女性が先祖供養の終了後に、突然静かに泣き始め、他の教師に背中をさすられ、普段の意識を取り戻すという光景を一度だけ見たことがある。その女性によると、以前はそのような状態になるたびに住職自身が背中をさすってくれ、普段の意識を取り戻すのを手伝ってくれたという。

護摩供・先祖供養の終了後に住職によってなされる講話は、住職による修験道の指導のうち、最も分かりやすいものといえる。なぜならそれは、不特定の参加者に対して、修行の程度に関わらず共有している平易な言葉によって、おこなわれるからである。その時間も毎回約20分と短く、子どもでも退屈せず、高齢者でも疲れずに聞ける。またその内容は、修験道の観点からその活動に取り込まれた海外の民俗宗教の儀礼や伝統医療の技法の意味を説いたり、さらに修験道が影響を受けた成立宗教である仏教の観点から生活と生き方の改善を説くものとなっている。

たとえば毎年7月に実施される星祭終了後の講話では、クリスタルヒーリングの観点から、星祭に際して住職自身が希望者にお守りとして配る水晶を携帯電話にたとえて、各自の本命星（脚注9）や当年星（脚注10）と交信するという機能を説明した。

水晶はいつも言うように、エネルギーを増大拡大します。ですから良い原因を作ること。そのお守りにお願いごとをしてください。いいですか、お願い事、これは星につながる発信・受信装置やと思ってください。携帯電話と同じです。（2012年8月19日の講話）

このように講話では、信貞寺において修験道の活動に取り込まれた民俗宗教の儀礼の意味が日常生活との関連で説明される。同じことは、「実験実修」¹⁵⁾の思想に従って、まずは実践することが求められる修験道自体の儀礼や修行についてもいえる。

常に自分が穏やかであるために何をせにゃいかんかっていうのは、六根清浄¹⁶⁾。六根清浄が毎回毎回、みんなにとって大事だというのは、それが最低限必要だから。

それとそうする一つの大きな手段が、聖なるものをつなげる機会をもつ。滝に入るにせよ、護摩にあたるにせよ、聖なるものをつなげる。(2013年2月3日の講話)

ここで強調されている六根清浄は、煩悩を絶ってすべての感覚器官や心が清らかになった状態といえる。現住職がこの六根清浄を護摩供の祈祷内容に毎回必ず含めるよう指導しているのは、それが日常生活においても他者と常に穏やかに接するための状態として不可欠であるからと説かれている。また毎回滝行したり、護摩供を実施しているのも、「聖なるものをつなげる」ことによって六根清浄の状態になるためであると説かれている。つまり修験道の修行を実践すると、煩悩から離れて心身が清らかになり、日常生活での他者への態度まで改善されることが説かれている。

さらに現住職による講話では、日常生活での他者への態度をどのように改善していけばよいか、とくに修験道と習合している成立宗教である仏教の観点から説かれる。大抵は生まれ変わりの思想に依拠して、来世でよく生まれ変わるために、人のためによい行いをすることが、たとえば「菩薩行」として説かれる。

生きながら仏になっていくのが菩薩行といいますね。よい行いをする。・・・菩薩とは何か？ 人と自分を分けない。人も自分のように思う。・・・我々がもしちょっとでもそういう気持ちで実践できるならば、きっと世の中というのは、よい方向になっていきます。(2013年1月6日の講話)

他人のことを自分のことのように思い、他人への善行を勧めるこの説教は、家族の親や学校の教師に説かれる道徳と異ならないようにも聞こえる。しかし現住職はこの説教の後、

15) 「修行を実践して、体験を実現する」という意味で、同じことを「修行得権」と表現する場合もある。」(田中・正木 [2004], p. 140)

16) 「六根清浄」は仏教用語で、「眼・耳・鼻・舌・身・意の6種の根」に生じる「色・声・香・味・触・法の6種の対象」に対する執着を断って浄らかな状態になること」とされる(中村他編 [2002], p. 1076)。

同じ講話のなかで、仏教の「小欲知足」の教えについて明確に説いている。

仏教が唱えてるところは、小欲知足、足ることを知る、小さな欲で、これで十分だ（と）（筆者が補足）、思えるような行いをする。そういう気持ちがあるとするならば、有り難いもんだなあ。食事をいただくときに、いつも唱えますね。「我今幸いに仏祖の加護と衆生の恩赦によって、この清き一俵を受く。味の濃淡を問わず」、これで十分で有り難いなあという感謝ができれば、仮に世の中が、物がなくなっても、少々不自由があったとしても、自分は幸せに生きてる。（2013年1月6日の講話）

このように仏教の観点から欲望を抑制することを促す説教は、信貞寺における現住職による講話において、結論として非常に重要である。信貞寺において海外のいまだ珍しい民俗宗教の儀礼や伝統医療の技法がとり込まれた修験道の活動が、日本の伝統的な成立宗教として公認された仏教の観点から正しいことが信者たちに伝えられるからである。信貞寺の現住職はもとより、信者たちも自分たちが参加している修験道の活動は根本的には仏教の活動と認識している。ある男性信者は、滝行を実践できるので信貞寺に参詣し始めたが、とくに修験道にこだわっていたわけではなく、仏教のお寺であればよかったと述懐している。

講話の後、境内のすべての神仏に供えられた赤飯と白飯とナムルと卵や果物、酒類がすべて下げられ、神道に準じて「直会（なおらい）」と呼ばれる宴会で参加者によって食べられる。その際、修験道や密教のタブーに従って四つ足の動物は食べられないが、飲酒はされる。現住職が酒に強いことは信者たちの間ではよく知られている。というのも現住職が、酒に強い信者たちと居酒屋で酒を飲み交わすことも少なくないからである。

信者のなかには、現住職の僧侶としての真面目さよりも、社会人としての経験の豊かさや融通性に魅力を感じて、信貞寺に通い始める者もいる。ある女性信者は、護摩供・先祖供養の実施後、すぐに帰ろうとすると、住職に最後まで残るように指導されたが、他の女性信者には早く帰ることを許していると漏らしていた。住職自身、相手によって指導の仕方を変えることを認めているといわれる。概して熱心に参加する信者には厳しく指導し、熱心に参加しない信者にはあまり指導しないように思われる。

以上のような現住職による指導の結果、信貞寺にはほとんど来ない幽霊信者のほうが、頻繁に来る実質的な信者よりも多くなることは免れない。海外の民俗宗教の儀礼や伝統医療の技法に関心をもって信貞寺に通い始めても、それらを取り込んだ修験道の活動に熱心になれない信者が、信貞寺に嫌々参詣し続けるということがないからである。結局修験道の活動に熱心に参加し続けるようになった信者たちだけが、たまに休みながらも、協力し

て月行事を実施し続けているといえる。しかしほとんど信貞寺に通わなくなった信者のすべてが、信者でなくなったともいえない。というのも彼らのなかには、信貞寺が家から遠い、仕事が忙しいといった物理的な事情を理由に、あえて通っていない信者も少なくないからである。現住職もそのような信者たちの事情を把握しており、彼らのことを弟子と呼んで覚えている。

このような潜在的な信者が多い信貞寺にとって重要になってくるのが、信貞寺が末寺として所属する金峰山修験本宗の本山金峰山寺で、毎年4月15日から17日におこなわれる「上堂奉仕」への参加である。上堂奉仕は、金峰山修験本宗において最も崇拜される本尊蔵王権現に、その開帳（公開）に合わせて、誰でも直接奉仕できる貴重な機会である。信貞寺にはめったに参詣に來られない信者でも、この行事には気軽に参加しつつ、普段信貞寺で奉仕できない分真剣に集中して奉仕できる。参加者は、金峰山寺の宿坊に泊まり、僧侶と同じ質素な食事を修験道の作法に従ってとりながら、朝夕は本尊のある本堂蔵王堂でおこなわれる勤行に参加し、日中は本堂で参詣者を誘導したり、境内の草刈りや清掃をおこなう。彼らは、怒りの形相をした三体の巨大な蔵王権現像の足下で、これらの奉仕に黙々と取り組むことによって、蔵王権現への信仰を強めていくと考えられる。上堂奉仕に繰り返して参加している信者は、蔵王権現の「お膝元」で奉仕できる喜びを口にする。

蔵王権現への信仰が金峰山修験本宗の修行熱心な信者にとって重要であることはいうまでもない。なぜなら金峰山修験本宗の本山金峰山寺は、修験道の開祖とされる役行者が山上ヶ岳頂上で蔵王権現を感得し、その木像を彫刻して吉野山で祀ったという伝承に依拠して建てられたからである（五條 [1984], pp. 13-14）。しかし蔵王権現は、大乘仏教で信仰される観音菩薩、釈迦如来、弥勒菩薩の三尊の化身（権現）ともみなされ、三体同型の蔵王権現像に表現されている。というのも修験道自体が2、3世紀頃に体系化された大乘仏教の影響を受けながら7世紀に成立したからである（田中 [2004], pp. 77-98）。

蔵王権現が三尊の化身と説かれることは、金峰山修験本宗の修行熱心な信者のみならず、それほど修行熱心でない信者にとっても重要である。そのことは、信貞寺の講話について既述したのと同様、日本の社会で公認された大乘仏教の観点から、日常生活での他者への善行を促すのみならず、修験道の活動を正当化するからである。信貞寺における修験道の活動にはほとんど参加しない潜在的な信者が、金峰山寺における上堂奉仕に積極的に参加し続ける動機となるとも考えられる。

5 おわりに

本稿では、第一に、生駒山地大阪側斜面のふもとにあつて、現在修験系寺院に分類されている信貞寺がかつては朝鮮寺に分類され、朝鮮半島や済州島でみられる民俗宗教の儀礼も実施されていた可能性を推察した。先行研究による記述や伝承から、その可能性は極めて高いが、ここでは、にもかかわらず初代住職が信貞寺を公式には、現在金峰山修験本宗の本山となっている金峰山寺の末寺として設立した意義を改めて指摘したい。というのもこの選択ゆえに、信貞寺は住職の世代交代を経るたびに、在日コリアンの信者が減少したり、朝鮮半島・済州島の民俗宗教の儀礼に関心をもたなくなっても、修験道の儀礼や修行を継続できたと考えられるからである。

とはいえ従来の修験道の活動を継続するだけなら、その活動も世代交代を経るにつれて、衰退した可能性がある。日本列島の伝統的な民俗宗教としての修験道の活動は、そのままの様式で実施するだけでは現代の都市大阪で働いている世代の関心の対象ともなりにくくなっているからである。この問題を解決するために、現住職によるネイティブ・アメリカンのクリスタルヒーリングやインド発祥のアーユルヴェーダの取り込みは功を奏したと考えられる。なぜなら近年の情報化にともなうスピリチュアリティ探求の隆盛はもとより、グローバル化にともなうニューカマーの民俗宗教や伝統医療の流入にも対応しているからである。そもそも朝鮮半島・済州島の民俗宗教の儀礼も、戦中戦後の工業化に伴う在日コリアン労働者の移住に対応して、生駒山地における修験道に取り込まれたと捉え直すこともできる。しかしこれらの海外の民俗宗教や伝統医療への関心は、性別や階層によって異なる上、継続されるかも不明である。ゆえにこれらの民俗宗教の儀礼や伝統医療の技法をそのまま取り込むだけでは不十分である。

そこで本稿では、現住職がこれらの民俗宗教の儀礼や伝統医療の技法を、従来の修験道の活動に、あくまでも修験道に従事する僧侶の立場から取り込んでいる点に注目した。実際にはそれら海外の民俗宗教や伝統医療に関心をもっている人々のみならず、日本の民俗宗教である先祖供養に関心をもっている人たちも、結局は修験道の活動に参加し続けているからである。しかもその際、修験道がもともと大乘仏教の影響を受けて成立しているため、山中で非日常的に実施される傾向が強い修験道の儀礼や修行にとどまらず、都市の日常生活での善行の実践まで促すことにも注目した。修験道の活動が仏教の観点から正当化されることによって、修験道の活動に頻繁には参加しない信者も、信貞寺に所属し続け、本山である金峰山寺の行事に参加し続けることもできるからである。このように生駒山地における民俗宗教としての修験道の活動が成立宗教である仏教の観点から正当化されるこ

とによって継続されている側面は、これまで軽視されてきたところである。この側面は、生駒山地における他の寺院における民俗宗教の活動の継続を考察する場合にも、考慮せざるをえないだろう。

参考文献

- 秋里籬島（丹羽桃溪画）『河内名所図会』柳原書店，1975（1801）年。
- 飯田剛史『在日コリアンの宗教と祭り—民族と宗教の社会学—』世界思想社，2002年。
- 池田光穂「“治療”の文化的構成—生駒における行者と信者—」（黒岩卓夫編『宗教学と医療』弘文堂，1991年）pp. 8-36。
- 伊藤雅之・檜尾直樹・弓山達也編『スピリチュアリティの社会学』世界思想社，2004年。
- 生駒山系歴史文化研究会『生駒山——歴史・文化・自然にふれる』ナカニシヤ出版，2010年。
- 岡崎精郎「大阪と朝鮮——在阪朝鮮人と朝鮮寺の問題を中心として——」（宮本又次編『大阪の研究——機関研究「近代大阪の歴史的研究」報告——』清文堂出版，1968年）pp. 453-493。
- オフィス・テンノット発行『スリランカ通信』vol. 2，2010年。
- 金峰山修験本宗総本山金峰山寺編『金峰山寺勤行儀』，2004年。
- 栗山一夫「大阪及び附近民間信仰調査報告（一），（二）——その一 生駒山及び附近行場の調査——」『民俗学』第四卷第一〇・一一号，1932年10，11月，pp. 827-842，pp. 881-912。
- 栗山一夫「生駒山脈に於ける民間信仰の一般情況に就て（一），（二）」上方郷土研究会編『郷土研究 上方』第86，87号，創元社，1938年2，3月，pp. 140-148，pp. 230-235。
- 五條順教『修験道のこころ』朱鷺書房，1983年。
- 宗教社会学の会編『生駒の神々——現代都市の民俗宗教』創元社，1985年。
- 宗教社会学の会編『聖地再訪 生駒の神々——変わりゆく大都市近郊の民俗宗教』創元社，2012年。
- 真野俊和「補論 民間信仰論から民俗宗教論へ——仏教民俗論の前提として——」（同著『日本遊行宗教論』吉川弘文館，1991年）pp. 269-289。
- 田中利典・正木晃『はじめての修験道』春秋社，2004年。
- 三木英・永富康人・難波郁夫「10年後の生駒の神々」（村田充八編『民俗宗教の動態——生駒宗教調査——』，1997年）pp. 6-21。
- 三木英「現代宗教における私化と家族——修験道信者の場合——」『年報人間科学』第8号，1987年，pp. 41-55。

村田充八「生駒の民間信仰と聖性」（同著『宗教の発見——日本社会のエートスとキリスト教』晃洋書房，2010年）pp. 23-63。

中村元・福永光司・田村芳朗・今野達・末木文美士編『岩波 仏教事典 第二版』岩波書店，2002年。

渡邊太・柴田悠・対馬路人・宮下良子・岡尾将秀・新矢昌昭・三木英「「生駒の神々」再訪——後期近代の視点」『宗教と社会』第18号，2012年，pp. 113-121。