

生駒山地の朝鮮寺・概説

飯 田 剛 史

目次

- I 生駒山地の宗教的意味
- II 生駒山地の朝鮮寺
 - (1) 人口的背景
 - (2) 地理的分布
 - (3) 創立年代
 - (4) 施設
 - (5) 宗派
 - (6) 住職
- III 朝鮮寺の宗教活動
 - (1) 仏教的側面
 - (2) シャーマニズム儀礼
- IV おわりに

I. 生駒山地の宗教的意味

大阪と奈良の府県境につらなる生駒山地には、古代より現代にいたるまで多様な宗教活動が展開してきた。

生駒の古代宗教史は、神話と伝説の領域に属する。物部氏の祖神とされる饒速日尊は、天磐船ニギハヤヒノミコト アメノイワフネに乗って生駒の哮ヶ峰クケルに降り、先住豪族の長髓彦ナガスネヒコを討って神武天皇の大和征服を助けたとされる（日本書紀、旧事本記）。哮ヶ峰の位置については諸説あるが、生駒の山が神の降臨する地として観念されていたことが推測できよう。

今日難病治癒の効験によって著名な石切劔箭神社イシキリツルギヤ（東大阪市）は、生駒西麓にあつて饒速日尊とその子神可美真手命ウマシマデノミコトをまつるもので、神職は代々、物部氏の末裔木積氏によって受け継がれてきている。

信貴山朝護孫子寺（奈良県生駒郡平群町）は、蘇我氏と結んだ聖徳太子が、物部守屋との戦いの折、山中で毘沙門天を感得し勝利をおさめたことにより創建されたと伝えられるが、衰亡期を経て平安時代末期、命蓮によって中興されて後、今日まで毘沙門天信仰の中心地として生きつづけている。このような神の垂直降臨伝説を信仰の起源にもつものとしては、他に山上の巨石が道教の北斗七星信仰と結びつき、さらに日蓮宗に抱摂された星田妙見宮（交野市）などがあげられる。これらは歴史の中で盛衰を経ながら近世以降の民衆の現世利益信仰をひきつけてきた。

生駒山地における信仰の多様な展開を媒介し活性化させるものとして水の宗教機能が重要である。山麓の農業共同体へ水を供給する水源の神をまつる古社として生駒山口神社（平群町）があり、水

神としての八大竜王をまつる寺社も多い。谷の水の流れは、随所に小滝をつくり、また石を組んだ人口の滝も多くつくられて、これらが水行場として、修験行者や民間宗教者の修行と祈禱活動の根拠地となる。身体を冷水に打たせて一種の没我状態(trance)状態を生み出し、それが、諸神霊を憑依させ、または祓除するといったシャーマニクな宗教活動の源泉の一つとなってきたのである。今日、修験系、日蓮宗系の諸寺院、教派神道系の諸教会、一部の神社、そして朝鮮寺の大部分が、それぞれ滝行場をもっており、また宗派を問わず行者に開放されているものもある。修験道の開祖とされる役の行者の創建と伝えられるいくつかの寺や滝行場もある。

古い寺社も、単に神話や伝説的な由緒に頼って存続してきたのではなく、むしろそこに付属する水行場での行者達の活動に依存することが多かった。信貴山中興の命蓮もこのような行者の一人であったと考えられる。

江戸時代前期(1678年)に宝山寺(生駒市)を興したのは真言律宗の行者湛海であった。今日宝山寺は「生駒^{シヨウケン}聖天」として知られ、石切劔箭神社と並んで生駒山系で最多(年間300万人という)の参拝者を集めている。聖天、すなわち大聖歡喜天は、古代ヒンズー教の神が密教に摂取されたもので、象頭人身、男女抱擁の姿を形どった秘仏であり、民衆のあらゆる世俗的な願いをかなえる強い験能をもつと信じられている。寺の背後の火山性の山容は、東麓の古社生駒神社(生駒市)から神体山と仰がれてきたところであり、その中の洞窟や付近の滝行場は役の行者修行の地とも伝えられる。これらの行場は、かつての湛海のように、今日も様々な修験者や祈禱師、小教会の教祖たちの修行の場となっているのである。

宗教の山としての生駒は、近畿の他の著名な霊山一比叡山、高野山、吉野山、大峰山のごとき高い格式と文化財、観光財の集積を誇るものではないが、むしろ俗世間との近さ、民衆の現世の苦しみと願望に直接結びついた場所としてユニークな位置を占めるのである。

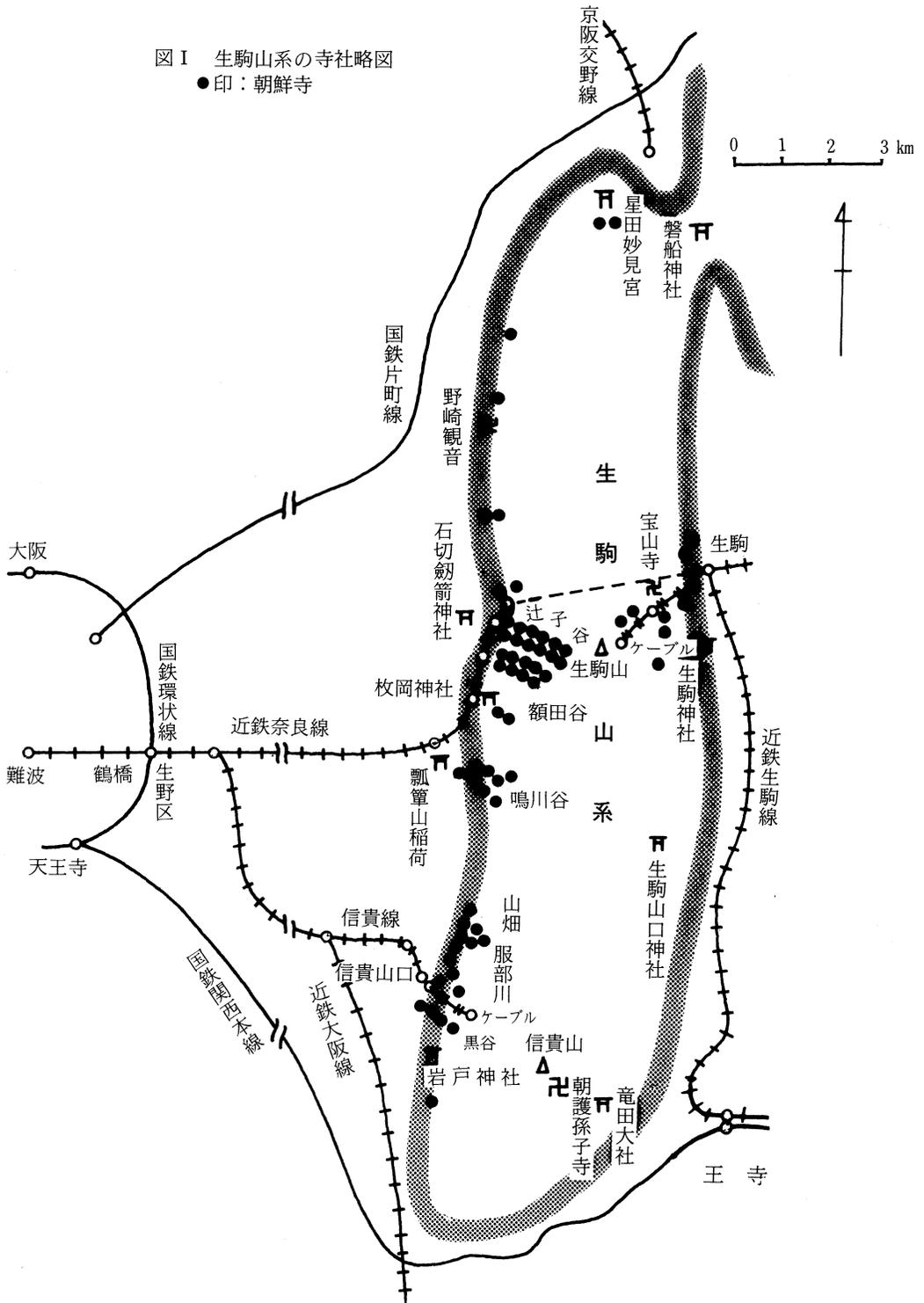
生駒における現世利益信仰は、近世における商業都市大坂の成立以後、町人社会と結びついて、大衆参詣をひきつける場として新たな展開をみせてくる。それは特権階級の庇護や狭い地域共同体の支持をこえて、匿名的で流動的な都市大衆を支持基盤とするものである。信貴山毘沙門天、生駒聖天、石切劔箭神社、星田妙見の他、野崎観音(大東市)、瓢箪山稻荷(東大阪市)、枚岡神社(同)などが、現世利益祈願と遊山とをかねた参詣の名所として定着してくるのである。

このような大衆参詣は、明治以後の大坂の急速な産業都市化によって一層の拍車がかけられ、大正期の大軌電車(近畿日本鉄道の前身)の開通(1914年)やケーブルカーの敷設(1918年)によって生駒への参詣者数は飛躍的に増大した。社会の急速な変動に伴う大衆の生活形態や願望の変化、交通システムの変貌(戦後ではモータリゼーション)、また宗教行動にまで及ぶ風俗や流行の移り変わりは、寺社側の機敏で積極的な対応を要求するものであり、その対応の適否が寺社の盛衰を分けるのである。中小の寺社においては、盛衰の周期はさらに短く、行者個々人の活動能力のサイクルに一層即応したものとなる。

このように、大阪という大都市圏の近傍にあって、アニミズムやシャーマニズムという基層信仰的要素を露わに示す、種々数多の寺社教会が蝟集している点に生駒山のきわめてユニークな特質がある。そこは、都市と山岳、現代と土俗、俗なるものと聖なるものが入りまじった独特の宗教的風

図 I 生駒山系の寺社略図

●印：朝鮮寺



土を今日も醸し出しているのである。

第二次大戦後の生駒にみられる顕著な動きの一つとして、「朝鮮寺」の簇生と展開をあげることができよう。小論は、「宗教社会学の会」(代表 大阪大学 塩原勉)のメンバーとしての筆者が、同会での共同調査の成果に⁽¹⁾拠りつつ、生駒における「朝鮮寺」の概要を紹介しようとするものである。⁽²⁾

II. 生駒山地の「朝鮮寺」

「朝鮮寺」とは、在日韓国・朝鮮人によって建てられたシャーマニズムと仏教の混交した宗教活動施設の仮称である。われわれの調査により、1984年時点で63の朝鮮寺が生駒山地域で確認された。⁽³⁾

(1) 人口的背景

1905年(明治38年)の朝鮮保護条約、1910年(明治43年)の朝鮮併合以後の、日本の朝鮮植民地化政策の中で、数多くの朝鮮人が土地を奪われ、最下層労働力として日本への流入を余儀なくされた。1941年(昭和16年)には、日本での朝鮮人人口は146万9千人を数え、42年からは強制徴用も加わって敗戦時には、210万人に達したと推定される。⁽⁴⁾特に商工業の中心都市としての大阪へは多くの朝鮮人が流入し、猪飼野(今日大阪市生野区に含まれる)には、済州島出身者を中心とする大きな朝鮮人町が形成された。⁽⁵⁾

彼らは、貧困と被差別の社会状況の中で、宗教的な救いをまず民間信仰のうちに求めてゆく。巫覡(ムーダン、済州島ではシンバンとよぶ)、占い師、読経僧などが、その活動を朝鮮人町のなかではじめるとともに、生駒山中の滝行場⁽⁶⁾にその修業の場を見い出していく。

第二次大戦の日本の敗戦によって「解放」された朝鮮人のうち、150万人以上が、南北に分断された本国に帰還したが、日本に残留した50万人余りの人々は、多くの困難の中で生活形成の闘いを続けたのである。その中で、女巫や民間僧たちは続々と自らの「寺」を生駒山中に創っていくのである。

1981年において日本には665,083名の韓国・朝鮮人が登録されているが、そのうち、大阪府には186,530名(28.1%)が居住しており、さらに京都府と兵庫県の在日人口も加えると303,465人となり近畿の三府県で全日本の韓国・朝鮮人人口の45.7%を占めるのである。⁽⁶⁾出身道別にみると、日本全国では、慶尚南道出身者が最も多く(36.1%)、慶尚北道(23.7%)、全羅南道(14.7%)、済州道(14.1)と続くが、これを大阪市に限定すると116,007名のうち、済州出身者(46.1%)が最も多く、慶南(20.8%)、慶北(14.2%)、全南(12.1%)と続く。⁽⁷⁾これをさらに大阪市のうち在日韓国・朝鮮人が最も多く住む生野区に絞ってみると、38,713人のうち、72.0%が済州出身、慶南9.8%、全南8.2%、慶北5.5%となる。⁽⁸⁾このように済州島出身者は、大阪とくに生野区において大きな比率を占め、それが生駒における「朝鮮寺」の活動実態に深く関わっているのである。⁽⁹⁾

(2) 地理的分布

生駒全域にわたる朝鮮寺の分布については、『生駒の神々』[1985]が63ヶ寺を報告し、H. Hardacreの報告[1984]には50ヶ寺が記載されている。前者にはこの他に大阪市内の2寺、後者には兵庫県内の6寺が記載されている。Hardacre 報告の50寺のうち、『生駒の神々』記載のものと同定できないものが14寺ある。このうち9寺は Hardacre では廃寺またはそれに近いものとされているので、

筆者等の調査時には、名称が変わったり、あるいは全く消滅していた可能性もある。いずれにせよ、朝鮮寺の転変と盛衰の激しさの一端をあらわしている。ここでは『生駒の神々』によって、朝鮮寺の地理的分布を概観しよう。

図 I (3 ページ) にみるように、それは生駒山地の全域にわたっているとはいえ、いくつかの密集地帯のあることがわかる。大阪府側では東大阪市の辻子谷 (12 寺)、額田谷 (9 寺)、鳴川谷 (8 寺) の各谷筋、八尾市の服部川・山畑地区 (11 寺)、黒谷 (4 寺)、奈良側では生駒市の宝山寺近辺 (8 寺) がそれである。他には、交野市星田妙見宮裏 (2 寺)、四条畷市滝谷 (1 寺)、大東市野崎 (1 寺)、東大阪市日下 (2 寺)、枚岡 (2 寺)、および八尾市恩智 (1 寺) に散在していることが現地踏査により確認された。

密集地域はいずれも近鉄線の沿線にあり大阪市中心部あるいは生野地域からもよりの駅まで 20 分ないし 40 分の距離にある。生駒山地の麓へは、戦後宅地化の波が押しよせてきているが、これらの寺は宅地化の限界線よりも山側の谷筋または谷口にもうけられている。また中腹以上にあるものはほとんどない。例外は生駒市にある諸寺で、3 寺は住宅地域内に、4 寺は宝山寺近傍に、1 寺は中腹にある集落内の無住の修験系寺院内にある。朝鮮寺は、このように交通便利でありながら、人里からいわば隠された場所に位置しているのである。神戸市、宝塚市、茨木市、京都市などで同様の地理的条件を備えたところに、朝鮮寺の存在することが知られているが、生駒地域のような集中地帯は、日本はおろか、韓国においても報告されていない (ソウル市内の仁旺山には十余寺の民間寺院が存在する)。

なお、大阪市内には、桜宮の旧淀川畔に「龍王宮」という巫俗儀礼専用の貸会場がある。また生野区には、韓国曹溪宗の在日総本山「普賢寺」(昭和 43 年創立) があるが、これは、巫仏習合の朝鮮寺とは異質の“正統派”の仏教寺院である。

(3) 成立年代

生駒の朝鮮寺のうち、成立年代が判明したものは 35 寺であり、表 I のような分布となる。(住職者が何代も交替して、創立年の分らなくなったものも多いが、ここにあげたのは、「朝鮮寺」としてはじめて創立されたと思われる年代を示している)。昭和 7 年から 10 年までに発表された栗山一夫氏の調査報告には、朝鮮寺についての記載は全くないが、戦前期から少数の寺が存在していたのである。戦後昭和 20, 30, 40 年代が創立のピークであり、50 年代には 4 寺と少なくなっている。現存の寺のかなりの部分で住職者の老令化、死亡による活動の停滞化が進んでおり、60 年代以降の寺の創設はさらに減少していくと思われる。実子や弟子が寺を継承する例はきわめて稀で、自らの寺を持ちたい巫者や僧は、既存の寺の権利を買い取ったり、持主から住職として迎え入れられるケースもみられるからである。

表 I 朝鮮寺の創立年代

昭和 1～9 年	1
10 年代	4
20 年代	8
30 年代	7
40 年代	11
50 年代	4
不明	28
計	63

(4) 施設

寺はいずれも小規模で、伝統的伽藍形式によるものは少ない。その外観は、われわれが、通常「寺」についてもイメージとは一致しない。谷筋や扇状地の不規則な地形の敷地に、いく棟かの木造家屋と小祠が建てられており、小さな表札によってそれと知ることができる。また、巫儀の期間中であれば、庭にたてられた色布をなびかせた大竿と、ドラや太鼓の奏楽によってもそれが朝鮮の寺であると知ることができよう。

施設をみると、ほとんどすべての寺が、本堂、巫祭場、七星堂、滝行場、住居を備え、門の付近に地藏祠、境内に土地神祠をもつものも多い。

本堂には正面に釈迦像を本尊として観音像、地藏像等を三尊形式で安置するものが多く他に不動像、薬師像、弘法大師像などをおく寺もある。七星堂は、本堂より少し高い位置にあって、中央に七星神図、左右に海神図、山神図がかけられている。北斗七星への信仰は、道教と韓国仏教との伝統的な習合形態を示すものであり、韓国の寺は一般に七星閣をそなえているのである。また韓国には、独尊・山神・海神の神像をまつ三神閣をもつ寺も多い。生駒の朝鮮寺では独尊はまつられていないが、七星堂ないし、三幅の神図の存在は、これらの寺が、韓国の仏教寺院の様式の一部を踏襲していることを示している。

巫祭場は、朝鮮の巫俗儀礼であるクツ（賽神）を行う場所であり、最少限で八畳の続き二間ほどを用いて行なわれる。この部屋は普段は居室として用いられている場合もあるが、独立の棟として建てられているケースもある。ここには通常は何もまつられていないが、賽神のときのみ、祭壇がもうけられるのである。またこのとき神霊を招き降すための大竿が庭に立てられる。寺の中に巫祭場が設けられていることは、韓国の正統的な仏教寺院においてはあり得ないことである。しかし民間においては、巫者が「山間地帯や村落の周辺に山麓に仏教式法堂を建てて、仏さまを奉安して「菩薩⁽¹⁰⁾」を自称する⁽¹⁰⁾」ことがあるといわれているが、生駒のものと同様の形態であるかどうかは確認できない。しかし、これら民間の巫俗習合の「寺」は、地方ごとに自然発生的に形成されてきたものなので、生駒の「朝鮮寺」が韓国の民間寺院の型式（そのようなものがあるとして）を踏襲して形成されたとは思われないのである。

滝行場をもつことは正統・民間をとわず韓国の寺院にみられない生駒の朝鮮寺独特の形態である。滝行場が修験系寺院をはじめとして、生駒の民俗宗教施設の中核であることは前に述べたが、在日韓国・朝鮮人の信仰にこれがとり入れられていることは、日韓の文化的習合を示す興味深い接点であろう。滝行は、朝鮮の仏教や巫俗においてはほとんど無縁のものであるが、彼らは、生駒では靈能修行のため積極的にそれを行い、やがてその行場を活動の根拠地にし、あるいは谷筋の水車場⁽¹¹⁾の跡に小滝をもうけ自らの「寺」を創設してきたのである。しかし今日、大多数の朝鮮寺が滝行場を保有し維持しているにもかかわらず、実際にそこで水行が行なわれるのは稀になってきているようである。

地藏、土地神（しばしば、蛇神・ミーさんとして観念される）の小祠も、韓国の寺にはみられないものである。

(5) 宗派

表II 宗派

曹溪宗	9
元曉宗	1
真言宗醍醐派	5
真言宗高野山教会	4
真言宗国分寺派	1
真言宗(派名は不明)	5
金峯山修験本宗	3
日蓮宗	1
法相宗	1
黄檗宗	1
宗派なし又は不明	32
計	63

宗派の別は表IIに示すとおりである。生駒の朝鮮寺にあっては宗派の別は寺の活動内容の違いとは必ずしも結びつかないのであるが、主要なものについて簡単にふれておくことにしよう。

曹溪宗は、韓国の仏教寺院の約半数を占める禅系宗派で、魚肉食、飲酒妻帯を禁じる厳しい戒律をもつことで知られている。生駒の「寺」において曹溪宗を名のるものはすべて自称であって、本山から末寺として認知されているものではない⁽¹²⁾。住職者の中には正式の僧籍をもつ人もいるが、多くは宗派とのなんらかの個人的機縁をもとにして曹溪宗を名のっていると思われる。元曉宗も韓国仏教の一宗派である。

真言宗醍醐派は、金峯山修験本宗とともに日本の修験道の代表的宗派である。初代または現住職者が、本山から「権律師」等の初級の度牒をうけているが、寺の活動として修験道に徹している

のは1寺のみで、他は朝鮮式の巫祭を行っている。金峯山修験本宗3寺のうち2寺の住職は日本人であるが、在日韓国、朝鮮人の信者が多数を占め賽神も行っているため、ここに加えられている。真言宗高野山教会は、修験や祈禱を行う寺院や行者を高野山が統括するもので、生駒の朝鮮寺においては、醍醐派所属のものと同様に大差はない。

日蓮宗の1寺は、日本人の日蓮宗行者が創立した寺に、何代も住職が変わって、現代、韓国人の女巫が住しているもので、宗派名のみが前のまま残されているというものである。このような事例は、これまであげた他の宗派についてもみられる。

宗派名を掲げる寺院も、宗派なしもしくは不明の寺院も、活動内容に本質的な違いは認められないのである。朝鮮寺の本質は、宗派によってではなく、その活動内容の実態に即してとらえられねばならない。

(6) 住職

表III 住職の宗教的性格

女巫	23
男巫	1
女僧	3
男僧	19
その他	5
宗教活動せず	5
不明	7
計	63

寺の住職あるいは責任者をその宗教的職能別に分類すると、表IIIのようになる。最も多いのは女巫が寺の住職になっているケースである。街なかで巫者として活動を続けて資力を蓄え、新たに創設したり権利を買ったりして自らの「寺」をもつと、生駒でもボサル(菩薩)とよばれるようになる。ボサルとは韓国で一般に尼僧や女性の仏教篤信者をさす敬称である。韓国社会では、巫者は伝統的に賤視されているので、仏寺としての体裁、仏教者としての呼称により、一ランク上の社会的認知を得ようとするものであろう。巫儀の過程においても仏教的要素が習合されていることから、巫者はしばしば、自分達の道は仏教と本来同じもので

であると主張している。巫者でない女僧が住職の寺も3寺あり、そのうち2寺では、住職は賽神にはタッチしないが、寺をその会場に貸すことがある。

男僧は、一般に巫者(シャーマン)ではないが、読経によって賽神に加わることが多い。この場

表IV 住職者の出身道

濟州道	17
慶尚南道	10
慶尚北道	3
慶尚道(南北不明)	2
全羅南道	2
忠清北道	1
江原道	1
平安道	1
日本生れ	2
日本人	2
不明	21
計	63

合、女性または男性の巫者が寺を借りて、賽神を執行する主体となるのである。男僧のうちには、修験行者としての性格の強い例5名、正統派の仏教を指向する例2名が数えられるが、民間の読経僧も多く(12例)、後者の性格は未だ十分に明らかになってはいない。

「その他」の5例のうちわけは、滝行場を共同管理しているが宗教的職能者はいないもの2例、母親から受け継ぎ、職能者ではないが、寺を管理し、賽神に貸すもの1例、占いを主業とするもの1例、日本人住職の日蓮宗寺院の一角に女巫が巫祭場をもつもの1例となっている。

住職者を出身道別にみると表IVとなり、濟州道出身の一世が多く、慶尚南道出身者がこれに次ぎ、(1)でふれた人口条件を反映していることが分る。ただ今日、在日韓国・朝鮮人のうち、一世(韓国生れ)は約四分の一、二世及び三世(日本生れ)が四分の三以上を占める中で、生駒の住職たちの大多数が一世からなるという事実は、その全般的な高齢化と早晚おとずれる世代交替に伴う朝鮮寺の急速な変貌を予想させるものである。

III 朝鮮寺の宗教活動

表V 年中行事

涅槃日	—	2月15日
節句	—	3月3日
生誕祭	—	4月8日
節句	—	5月5日
七星祭	—	7月7日
節句	—	9月9日
冬至	—	11月
成道日	—	12月8日

(1) 仏教的側面

生駒の朝鮮寺の宗教活動は、これまでふれてきたように、仏教寺院としての側面と、巫俗儀礼の場という側面との2つの顔からなっている。

仏教寺院としての側面は、年中行事として韓国仏教寺院のそれを踏襲している点によく示されている。代表的な行事を表Vに示す。

すべての寺が、これらの行事を全部勤行しているとはかぎらない。これらのうちでとくに重要視されるのは生誕祭と七星祭で、「信者」の多くが寺に参詣する。なおこれらは、すべて、旧暦によって行なわれる。韓国および在日韓国・朝鮮人の生活のなかには、旧暦が強く生きているのである。

日本の通常の仏教寺院との違いは、葬式を行わず、墓地をもたない点である。これは韓国の仏教寺院と同じ性質であり、また、生駒にある修験系や日蓮宗系の祈禱寺院とも共通する性格である。韓国および在日韓国・朝鮮人社会では、一般に葬儀は儒教の礼式で行なわれる。仏教の熱心な信者であれば、この儒教式の葬儀の終了後、僧に読経を頼むこともあるが、それは付加的なものである。また、葬儀の後に遺族のうち女性達が主体となって、巫者を呼び、死者の口寄せ儀礼(クィャンブリ)をするのも通例であるが、これは寺ではなく自宅で行なわれる。墓地管理や葬儀、命日や盆などの定期法要を媒介とする固定的、通代的な檀家関係は、生駒の「寺」と信者の間には存在しな

朝鮮寺の巫祭

場所 天王山寶光寺（東大阪市上四条町）

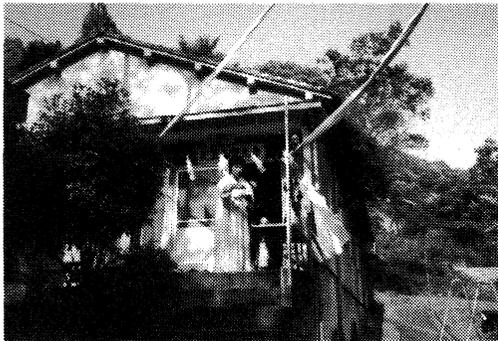
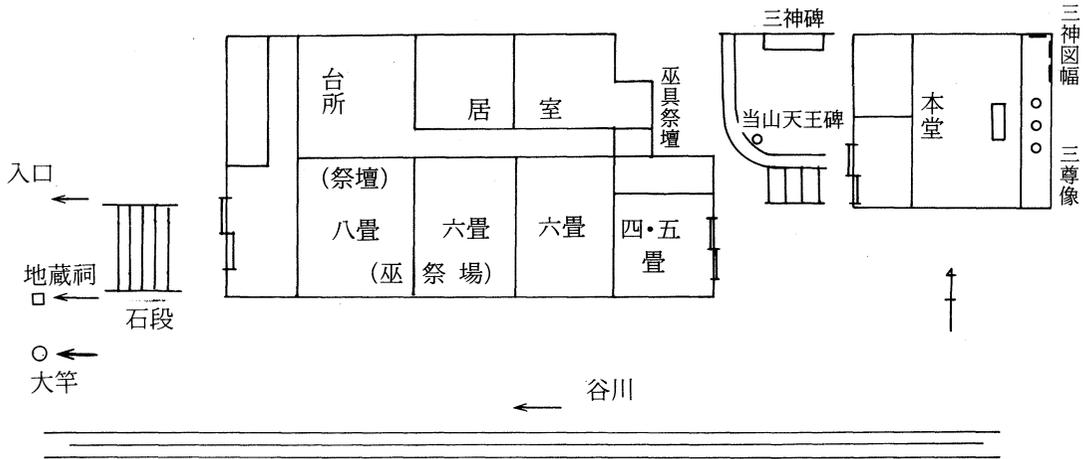
日時 1983年5月。5日間

巫者 金萬宝，高見真隆，玄宝倍，玄金石，金福順。

願主 60代，女性。北海道からきており，家はパチンコ店を経営。夫はこの賽神に反対している。

願意 店舗増設の障害，自らの病氣，息子の非行などの災厄を祓う。

寶光寺プラン



① 天王山寶光寺。庭に立てられた大竿から白布の橋を通して神靈が巫祭場に降る。



② 神々を迎え降す巫者。



③ 巫具（神刀，算盤と揺鈴）と供え物。



④ 仏道迎(プルトゥマジ)。太鼓，鉦，ドラの伴奏。



⑤ ポンブリ(本解：済州島の神話)を口誦する。



⑥ ヨンゲウルリム：死者霊の口寄せ（この写真のみ、八尾市服部川の神徳院で行なわれたもの）

い。住職者と信者との間には、パーソナルである程度安定したネットワークが形成されているが、フォーマルに組織化されたものはほとんどなく、従って、寺の盛衰は、住職者の巫者あるいは、読経僧、修験行者としての宗教的力能に強く依存している。

朝鮮寺においては、相対的にいって、仏教寺院としての性格を強く主張しているものは少なく外皮的なものにとどまる例が多い。宗教活動のより大きな部分は巫俗儀礼を行う点にあると考えられるのである。

(2) シャーマニズム儀礼

生駒の「寺」における巫俗活動について説明する前に、韓国社会におけるその位置づけについて簡単にふれておきたい。

朝鮮巫俗をシャーマニズムと規定することについては疑問視する見解もあるが、ここでは、ecstasy (脱魂) を特質とする北方 (シベリア等) シャーマニズムに対して、⁽¹⁴⁾ possession (憑霊) を特質とする南方型シャーマニズムの一類型として、それをみる立場をとることとする。⁽¹⁵⁾

朝鮮半島においてシャーマニズムは、原始時代から行なわれていた固有の民族宗教であった。仏教は4世紀に高句麗へ伝えられて以来半島全域に広がり、統一新羅時代 (668年～935年) に大きく発展し、高麗王朝 (936年～1392年) において全盛をみた。シャーマニズムは迷信視されてまず宮廷から追われ、仏教興隆とともに蔑視され抑圧された。「巫俗」ということばは、このような見方からうまれてきたものであろう。しかし李朝 (1392年～1910年) に入ると、儒教が国教化され、腐敗した仏教はその地位を追われ、都市での活動を禁止された仏僧は、巫者とともに賤民身分に落とされ

た。儒教は、神霊の存在や呪術を認めない合理主義的な原理をもち、両班層を頂点とする男性社会の公式イデオロギーとなり、国家と宗族にかかわるすべての儀式の範型を提供するものとなったのである。

一方、巫俗は、諸神諸霊とのシャーマニックな交流を中核とし、より私的な攘災招福の願意を呪術的に祈願しようとするもので、女性社会によって支持されてきた⁽¹⁶⁾。

仏教は、李朝の長い圧迫下にあっても、山岳部の諸寺院において教義と戒律を保ち続け、一般社会とは、読経の呪術的力への信仰によって、やはり女性層の祈子や財運といった現世利益願望に応える形で結びついてきた。いくつかの面で巫俗の習合形態が生まれたにせよ、⁽¹⁷⁾ 仏僧による巫俗の蔑視は続いている。このように朝鮮の宗教構造では、日本と異なり儒・仏・巫はより排他的で明確な三層のハイアラーキーをなしている。近年では、とくに戦後、キリスト教が近代文明の精神的イデオロギーとして広く受け入れられ、⁽¹⁸⁾ 高いステータスを得ている。

さて、生駒の朝鮮寺における巫俗活動についてみると、前述のごとく大阪市の濟州島出身者社会を主な後背地とし、判明するもののうち同島出身の住職者が40%を占めている（表IV）ので、濟州島の巫俗文化の特質を刻印している部分が大きな比重を占めるといえる。朝鮮巫俗は、地域ごとにかなりのヴァリエーションがあり、北部地方にみられる巫者の強い *trance*（没我状態）と神懸り⁽¹⁹⁾ は、南部に行くほど弱くなり、濟州島では、神意は憑依によらず巫占によって伝えられるとされる。しかし巫祭においては、ヨンゲウルリムという死者霊の憑依による巫者の口寄せが、重要な過程として組み込まれているので、シャーマニズムとしての明確な特質をもっているといえる。濟州島では、巫業の継承は、血縁や婚姻関係者のうちから巫病を得たものが行うことになっている。巫俗への蔑視は強いので、自らの能動的な意志で巫業を選びとるものはいないとされる。親縁者のうち誰かが、難治で原因不明の身体や精神の病を経験し、これを巫業への召命として受け入れることがやむなくされ、一定の修業を経て入巫儀礼を行いシンバン（神房、濟州島での巫者の呼称）となるのである。

生駒—大阪にも、このような「正規」過程を経たシンバンも存在するが、在日生活の中で見よう見まね、または我流で巫業を身につけた巫者たちも数多くいるはずである。しかし、在阪の巫者の全数、ネットワーク関係の全貌は未だつかめていない。

濟州島の巫俗儀礼は、部落祭として行なわれるものと、私的な臨時祭とがあるが、生駒—大阪で行なわれる巫祭は基本的にすべて私的で家族単位の願意をもって巫者に依頼されるものであり、地域共同体やグループ単位のものは存在しないと思われる。

住職が現役の巫者である場合（濟州島出身の住職17例のうち4例）、巫儀は、本人が自らの寺で行うことが多いが、女巫で住職が活動を隠退している場合（同5例）などでは、他の巫者に寺を貸して巫祭が行なわれる。濟州島では報告されていない要素として、⁽²⁰⁾ 生駒では僧が読経によって巫祭の一部に加わることがしばしばあるが、このような僧が、住職である場合（同3例）、巫祭がその僧の寺で巫者を加えて行なわれることもあれば、僧が他の寺に呼ばれて巫祭に加わることもありうる。また、自らはそれに加わらないが寺を巫祭に貸すケース（同2例）や一切、巫祭とは関わらないケース（同1例）も存在する。

さて、巫祭は2～3時間くらいの短いものから、数日かけて続けられるものもあるが、生駒の「寺」でなされるのは、2～3日以上かけて、泊りがけで行なわれるものがほとんどである。巫祭の願意は、家族生活や商売上の困難除去、子授け、病気直し、死者・先祖の供養などが多いが、大きな巫祭には多額の費用(数十万円から300万円以上といわれる)がかかることから、祭主にとってその巫祭を行うこと自体が、それまでの家庭生活を総括する一世一代の事業である場合も多い。祭主はたいてい主婦であるが、巫俗を迷信視し多額の費用の支出に同意しない夫と喧嘩をして、あるいは夫に内緒で巫祭を行うケースもある。まれに夫が祭主となるケースもある。数日もかかる正式の巫祭を執行できるグループは、生駒—大阪に二つある。どちらも数名のメンバーが、リーダーを中心にゆるやかな連携を保っており、巫祭の規模や時期に応じてチームを形成する。巫者の社会では今日も済州島とのつながりが密接で巫者の行き来も頻繁に行なわれている。

一方の有力なシンバングループのリーダーである金M氏の例をみてみよう。彼は、シンバンの父のもとに1930年に済州島に生まれ、「巫病」を経て、修行をはじめ、巫者として高い評判を得た。1975年に日本に密航し主に東大阪市鳴川谷の寶光寺で活動を続け、その後在留許可を得た。1983年には、真言宗醍醐派権律師の免状を得、前任職宋氏死去の後、同寺の「主職」となったが、1984年以後、隣にある極楽寺に活動の本拠を移している(住居は生野区)。求めに応じて関東地方にも賽神をしに出かける。また済州島から観光旅行で日本にやって来たシンバンが、一時的に生駒での賽神を手伝うこともある。世代交替期を迎えている生駒—大阪の巫者たちのリクルートは、韓国本国からなされるケースも増えてくる可能性が考えられるのである。

最後に、生駒における巫祭について簡単にふれておこう。まず、寺の庭に10メートルほどの高さの大竿が建てられ、それに大小各色の旗がかかげられる。大竿の先端近くに、長い白布の端が結びつけられ、もう一方の端は、玄関を通して巫祭場となる室内の天井に張りわたされる。これが諸神霊が降る橋となる。長い巫祭は二十余りの祭次からなり、それぞれが独自のテーマと形態をもっているが、玄容駿氏はそれらに共通する基本形式として「請神+供宴+祈願+娛神+送神」というパターンが見い出されることを指摘⁽²¹⁾している。家族生活における災厄や不幸の原因が、巫者によって中⁽²²⁾有世界に迷う祖先や近親の死者霊の障りによると判別された場合は、十王祭もしくはそれを中心におく大賽神が行なわれる。十王とは中国仏教から移入された神々で十の地獄をそれぞれ司っている。閻羅大王はその五番目に位置している。それは死者霊が十王による審判を経て「あの世」へ安らかに到着できるよう祈願する模擬的な儀礼が中心となるものである。神意は、^{サムメンド}三昧斗と呼ばれる神刀、算盤、揺鈴を用いた占いによって伺われ、巫祭には、最高神である玉皇上帝から山神、竜神、門神、竈神に至るまで巫俗信仰にとり入れられたすべての神々が洩れなく招き降されるが、生駒にあっては、この中に弘法大師や聖徳太子、生駒山の神といった日本の神々も加えられている。様々な儀礼の過程は正装をした巫者が交替でうけもち、ドラ、鉦、太鼓の強烈なリズムによって伴奏される。そしてそれら儀礼の間に、ボンプリ(本解)という長大な巫歌を一人の巫者が軽快なリズムで杖鼓をうちながら朗唱する。大きな巫祭では、十数篇のボンプリがこうして語られる。ボンプリは、済州島の神々の神話であり、今日も膨大な内容が口授によって伝えられている。巫者はこの意味では、神話の「語り部」でもある。忘れてならない重要な要素は、巫者による死者の口寄せ(ヨンゲウル

リム)である。亡くなった近親者が、巫者の口を通して涙ながらにこの世に残した思いや、死後の世界での苦しみと迷い、そして供養への感謝を語り出すと、願主達も涕泣しながら死者霊と対話するのである。きわめて具体的な模擬による死者霊の救済儀礼と憑依した巫者を通しての死者との対話が、願主らに宗教的カタルシスを与えるのである。

IV. おわりに

これまで生駒山地の朝鮮寺について概括してきたが、不十分な点も多い。まず寺から人の側面への調査の拡大が必要である。シンバンについて、その実数と宗教行動の類別、社会的ネットワークをとらえねばならない。シンバンのネットワークは当然のことながら、在阪さらに在日韓国・朝鮮人社会に組みこまれており、一定願意をもって催される巫儀において、願主家族の生活史とリンクする。すなわち巫儀の過程は、在日韓国・朝鮮人の社会史と民族的宗教文化が会う場面でもある。従ってこれは、不幸な過程を経つつも今後新たな展開が模索されている日本と韓国・朝鮮の社会的文化的交流史の一環をなす問題領域であるはずである。

付記。本研究は富山大学日本海経済研究所の研究助成を受けた。記して感謝したい。

注

- (1) 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。戦前期の生駒の民俗宗教の分布は、栗山一夫氏の一連の調査報告によって知ることができる。「大阪及び付近民間信仰調査報告」、『民俗学』4-10, 11, 1932年。「生駒山脈に民間信仰を訪ねて」、『旅と伝説』6-5, 1933年。「生駒山脈地帯の民間信仰調査(1~3)」、『旅と伝説』7-10, 11, 1934年, 8-3, 1935年。「河内生駒山麓に於ける民間信仰の一般情況に就て」(1~2)『上方』第86号・87号, 1938年。
- (2) 「朝鮮寺」についての最初の報告は岡崎精郎氏のものであろう「朝鮮寺調査記—中間報告として—」『朝鮮学報』39号・40号, 1966年。宗教社会学の会のそれと併行して Helen Hardacre 氏によっても生駒全域の朝鮮寺調査が行なわれた。*The Religion of Japan's Korean Minority: The Preservation of Ethnic Identity*, Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley. 1984.
- (3) 宗教社会学の会朝鮮寺調査班は次の五名(カッコ内は現在の所属)であり, 1983年から84年にかけて全域調査を行った。塩原勉(大阪大学), 芦田徹郎(熊本大学), 谷富夫(広島女子大学), 秋庭裕(大阪大学), 飯田剛史(富山大学)。
- (4) 朴在一『在日朝鮮人に関する総合調査研究』新紀元社, 1957年, 31ページ。
- (5) 金賛汀『異邦人は君が代丸に乗って—猪飼野朝鮮人町形成史—』岩波書店, 1985年。
秋庭裕「大阪における済州島出身者について—1920~30年代を中心に—」, 中久郎編『戦時下日本における民族問題の研究』民族問題研究会(京都大学文学部), 1986年。
佐々木信彰「1920年代における在阪朝鮮人の労働=生活過程—東成の集住地区を中心に—」, 杉原達「在阪朝鮮人の渡航過程—朝鮮・済州島との関連で—」, 杉原達・玉井金五編『大正/大阪/スラム—もう一つの日本近代史—』新評論, 1986年。
- (6) 李光奎『在日韓国人—生活実態中心のレポート—』, 一潮閣, ソウル, 1983年。79ページ。
- (7) 同書。87ページ。1974年度統計による。
- (8) 同書。125ページ。1981年度統計による。

- (9) 同書。131ページ。著者による400世帯を対象とする調査による。
- (10) 金泰坤「韓国巫俗の他界観」, 元興寺文化財研究所編『東アジアにおける民俗と宗教』, 吉川弘文館, 1981年。442ページ。任東権「韓国における民間宗教と仏教」(同書所収)にも巫者が仏像をまつるケースが若干例報告されている。
- (11) 戦前は生駒山地の大阪側の谷筋には多くの薬材製粉のための水車がもうけられていた。cf. 立命館大学地理学同好会編『生駒山脈』積善館, 1944。
- (12) 1982年, 2月, ソウルにある総本山曹溪寺における責任者への筆者の聴きとり調査による。生駒の寺については「全く関知していない」とのことであった。
- (13) 1974年のデータでは, 日本生れ75.6%, 韓国生れ24.1%となっている。李光奎, 前掲書。83ページ。
- (14) 張籌根『韓国の民間信仰』(論考篇)金花舎, 1974年。崔吉城「朝鮮のシャーマニズム」, 桜井徳太郎編『シャーマニズムの世界』春秋社, 1978年。所収。
- (15) 関西外国語大学国際文化研究所編『シャーマニズムとは何か—国際シンポジウム: 南方シャーマニズム—』春秋社, 1983年。
- (16) 秋葉隆『朝鮮民俗誌』六三書院, 1954年初版。復刻版, 名著出版, 1980年。
- (17) 柳東植『朝鮮のシャーマニズム』学生社, 1976年。
- (18) 滝沢秀樹「韓国民衆の世界とキリスト教」, 思想 No. 734, 1985年8月。
- (19) 張籌根, 前掲書。玄容駿『済州島巫俗の研究』第一書房, 1985年。
- (20) (19)と同じ。
- (21) 玄容駿, 前掲書。276ページ。
- (22) 生駒における十王祭の事例については, 飯田剛史「十王祭—生駒の朝鮮寺儀礼—」, (『日本宗教の複合的構造と都市住民の宗教行動に関する実証的研究—生駒宗教調査—』, 昭和60・61年度科学研究費補助金研究成果報告書, 塩原勉編, 大阪大学人間科学部, 1987年。所収)を参照。