



Title	橋の聖と俗：死後審判の橋における意義をめぐって
Author(s)	Galvagno, Laura
Citation	大阪大学, 2013, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/51164
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

博 士 論 文

題目 橋の聖と俗

－死後審判の橋における意義をめぐって－

提出年月 2012 年 12 月

言語文化研究科言語社会専攻

氏名 Galvagno Laura

概要

“さらにべつの場所に来ると、橋があって、どうしてもそれを渡らなくてはならなかった。その橋は非常にせまくて、氷のようにつるつるしていた。橋のしたには、火と硫黄の川が流れていた。彼（ニコラウス）は、たいへん不安をおぼえ、とても渡りきれそうにないとおもった。しかし、これまでなん度となく危難から救ってくれた言葉を思いだし、その言葉をとなえてから片足を橋のうえにおいた。（中略）彼はその言葉をとなえて、しっかりと立った。（中略）彼は一步ごとにその言葉をとなえ、ついに無事に橋を渡りきった。”

以上は、13 世紀の『黄金伝説』に収められた、聖パトリキウスの煉獄譚における橋渡しの場面を描写した部分である。ここで地獄の橋渡しの試練を受けるのは、アイルランドの修道士ヘンリクスによる『聖パトリキウスの煉獄譚』に登場する騎士オウエンではなく、奔放な生活を送ってきて滅罪を行いたいとおもい聖パトリックの煉獄に下ったニコラウスという貴族である。

アイルランドと『黄金伝説』の聖パトリックの煉獄譚に先行する、煉獄の世界に架けられた橋が 12 世紀のイタリアの修道士アルベリークスの幻視体験物語に見られる。この物語における、地獄と天国の間に位置する橋は、試練と審判の手段であるだけでなく、罪で汚れた魂の浄化と更新が行われる場でもある。

善良の魂が通過するときには広くなり、そのまま天国へ導くと同時に、罪人の魂が通ろうとすると、髪、糸、刃、蜘蛛の糸のように極限まで細くなって、彼らを硫黄の川、または地獄の川に突き落とす審判の橋のモチーフは、中世ヨーロッパの地獄めぐり文学作品中に頻繁に登場する。

面白いことに中世ヨーロッパの幻視物語に登場するものと酷似したモチーフが中世日本の地獄めぐりの御伽草子にも表れている。1531 年に遡る『もくれんのさうし』では、目蓮尊者は、中世イタリアの少年アルベリークスが鉄の橋にたどり着くのと同様に、銅の橋を目の当たりにする。その橋は、罪人が渡ろうとする度に、中心から千切れて彼らを激流や大蛇の泳ぐ川に突き落とす。それはいうまでもなく、死者の魂を裁く、あの世とこの世の境界線である川に架かっている橋のトポスである。

死後審判の橋のモチーフは、ゾロアスター教の聖典『アヴェスター』に描かれたチンワト橋をはじめ、インド・ヨーロッパ圏内の様々な宗教・信仰の死後観（＝死後の風景）に登場する。ユダヤ・キリスト教の聖書外典『福者エズラの幻視物語』における「細い橋」、イスラーム伝承集のシラート、以上の作品のような中世ヨーロッパにおける物語化された幻視体験録、ブルターニュ系騎士道物語に登場するポンス・プロバツィオーニス(*pons probationis*)（判定或いは試罪の橋）などは全てその類型に属するものである。しかし、『も

くれのさうし』の例から分るように、死者の魂を裁く橋のモチーフは中央アジアと西洋のみに見出せるものではない。本論文の第二章では、とりわけ中国と日本の偽経、宗教文学作品、葬送儀礼、追善行事、擬死再生儀礼における橋渡しの場面の具体例を緻密に取りあげて、多少の差がありながらも同様のトポスが東洋の世界にも存在するということを明らかにした。西洋の審判の橋と、東洋の審判の橋との差は、同様の観念の形式的或いは表現的な違いに過ぎず、ゾロアスター教、キリスト教とイスラーム教の死後観及びエスカトロロジーと（東洋で根ざし、普及した）道教、仏教の死後観及びエスカトロロジーとの差に基づいている。具体的にいえば、西洋における死後審判の橋は一本の橋で表わされているのに対し、東洋の場合は金・銀・鉄（または銅）の三つの橋として描かれていて、最後の鉄の橋が狭くなって千切れて罪人を地獄の川に突き落とすという役割を果たしているのである。そして、東洋地域では輪廻の思想の影響で、審判の役割を果たす一方、転生の橋になっていることが多いのである。

そして、西洋の死後審判の橋と東洋との比較の結果、類似点と相違点を見出すことができた。東西を問わず類似するもの或いは現象は、近代化と都市化による死後審判の橋の信仰（心）の衰退である。ただし、（農民社会の地域を除く）ヨーロッパに比べて、東洋では一般的に近代化が数百年遅れておとずれたということによって、橋に纏わる民間信仰や儀礼がつい数十年前まで無事に保たれてきたと考えられる。

一方、西洋における死後（審判）の橋と東洋における死後（審判）の橋との類似点のみではなく、相違点もいくつか挙げられる。例えば、中世ヨーロッパにおける死後審判の橋のイメージが罪人を裁くという懲罰的な印象を強く与えるのに対して、（御伽草子に登場する凄まじい地獄の橋渡しを除いて）、日本における死後の橋は、絵画的な面でも仏事上でも、極楽往生救済的な働きを見せる。また、西洋で見られる死後（審判）の橋が「一方通行」である（つまり、一度わたってしまった死者が、臨死体験者でない限りこの世には戻ってこれない）のに対し、東洋における同等のモチーフは仏教の影響で転生の橋になっている。（とりわけ日本では）「死者」があゝの世へ行く時だけではなく、あゝの世から生まれ清められて戻ってくる時にも通過する「再生」の橋の形をとることが多い。

その理由はキリスト教やイスラーム教のような一神教の影響を受けた西洋思想の形而上学の超越的な観点と、根本的に多神教であった日本の内在（哲学）的な観点との差によって生じる異なった二つの橋の表現の仕方にもあると考えられる。それに、筆者が思うには、人間と宗教における「原罪」の概念の有無もそれに大きく影響を与えている。

しかし、死後審判の通過点に纏わる信仰と伝承は、ユーラシア大陸の東西にわたるのみならず、アメリカやオセアニアの先住民の部族の間でも古くから存在していた。ヒューロン族とイロコイ族の間ではあゝの世への旅に関する説話が伝えられていた。それらに現れる試練の橋は死者の国との境に流れる川に浮く丸太渡し、若しくはくねった綱の渡しである。その先端に守護神である犬(*The Great Dog*)がいるとされていた。アメリカ先住民（とりわけヒューロン族）の死後の橋に対する信仰を記す17世紀のイエズス会宣教師ブレブフの報告

書によると、その渡しは通過する魂の善悪を判定し、悪とみなされた者は守護犬に襲われ、暗闇に突き落とされると考えられていたそうである。また、ニューギニアとニュージーランドの先住民の間でも死者の魂は、守護神の立つ試練の丸太或いは板を渡らねばならないと信じられていた。伝播の経路を明確にするのは不可能にしても、シルクロードで繋がっているヨーロッパとアジアの文化世界では相互的影響はあったと充分想定することはできる。つまり、最も古くから地獄の世界を描いたゾロアスター教の地獄の思想、終末論とそれにおける死後審判の橋の類型が西東に分枝し、次第に伝播していったということが推察できる。しかし、「新大陸」アメリカの先住民などの伝承に存在する死後審判の橋渡しについてはどう考えるべきであろうか。ユーラシア大陸に対する「歴史的」伝播論をアメリカ先住民のケースにも適用するのが難しいということだけは明白である。死後審判の橋の類型とその伝播論をめぐる問題については本論文の第三章においてももう少し詳しく述べることにした。

最後に、世界各地にわたって共通の特徴をもつこのモチーフの起源は実にどこにあるのであろうか。この橋のイメージが突然（しかも同時発生的に）「無」（つまり何もないところ）から生じたとは考え難い。死後の世界における勧善懲悪的な性質には、ゾロアスター教をはじめ、各地の宗教に浸透していった終末論思想の影響は明らかにある。そこで、本論文の第四章では、死後審判の橋の意義を一層明らかにするために、従来の橋の意義を追究することにした。

ゾロアスター教のチンワト橋を除いて、世界の宗教における土着信仰との密接な関わりにある偽典や偽経に登場することに加えて、ユーラシア大陸を超えて、教本にさえ定められていないアメリカやオセアニアの先住民の他界観にも存在するということから分るように、この橋の類型が教典をもった「宗教」の到来より遥かに以前からあったモチーフだと認められる。

死後審判の橋のトポスの形成には、既存の橋の概念が二つ加わったと考えられる。一つはシャーマニズムにおける一種の通過儀礼、または擬死再生儀礼としての橋渡しの試練である。通過儀礼的な「狭い小径」や「危険な通過点」は葬送儀礼とイニシエーション儀礼が両方共有するトポスである。もう一つは、*bridge foundation sacrifice*（或いは人柱伝説）の「恐怖」の橋のモチーフだと考えられる。それは、人間が冒瀆に等しい罪を犯すことによって神の莫大な怒りが引き起こされてしまい、橋が崩落し、通りかかったものが川に突き落とされるという、人間に対する神の懲罰と戒めの結果として崩壊する橋、または千切れる橋のイメージが死後審判の橋の構造にも明確に受け継がれているからである。つまり、死後審判の橋は、神界と人間界とのコミュニケーション・チャンネルである天の浮橋やヤコブの梯子などと同様に神によって架けられた橋であるものの、天の橋だけに関連しているトポスではない。それは、太古に遡る異界・他界に対する人間の意識の誕生と、時代の流れに連れて変遷してきたその意識と密接に関わったモチーフであるからである。

したがって、あの世への橋のイメージは人間の異界・他界観の変化に応じて変貌してき

たものである。

宇治橋に宿る美しい橋姫は時によって人の命を奪う執念深い鬼女に変貌する。瀬田橋に出現する醜い鬼女もその範疇に属するものである。ただし、橋は幽霊や妖怪の出現の場だけではない。村から少し外れた橋のたもとでは、比丘尼たちは涅槃を語る一方、地獄についての説法で多くの聴聞者を引き寄せていた。以上の様相は全て、『アヴェスター』のチンワトに出現する美女ダエーナと恐ろしい姥の如く、橋の両義性若しくは両面両極端の性格を象徴するものだといえる。かつて一本の橋に象徴された「聖」と「俗」、または聖性と穢れの空間の共存は、死後審判の橋において「天国」と「地獄」、「善」と「悪」などというパラダイムに置き換えられたに過ぎないのである。この問題についても第四章において述べることにした。

死後審判の橋に関する従来の研究に比して本論文のオリジナルな点は、西洋の死後審判の橋と東洋における同類のモチーフとの比較研究への志と、死後審判の橋の形成に加わった既存の橋の原像を追究した考察と解釈の試みにある。

ABSTRACT

The Sacred and the Profane of the Bridge:

A Study of the Origin and Meaning of the Bridge of Trial

The focus of this thesis is the motif of the “bridge of trial”. Attention will be given to European, Japanese and Chinese journeys to the ‘otherworld’ and both literary and folkloric examples will be discussed.

The imagery of the narrow bridge of trial appears often in European medieval literature, and is especially prevalent in Irish literature, and the journey to the otherworld is an inevitable passage over Hell, or the river of Hell, just preceding the walls and the flowery path to Paradise. To the good, this road is broad, with no impediments, but for the wicked it is thorny, slippery and finer than a hair. However this motif is not limited to medieval literature of visions, but it frequently appears in various religious rites related to the belief in the travel of the soul in the afterlife. One of the funerary rites concerning the passage of the narrow bridge is the Saint James bridge worship, *Il ponte di San Giacomo*, which has been observed up to modern times in some rural areas of southern Italy. Similar funerary worship and rites related to the ordeal of the bridge in this life and in the afterlife have been practiced in many countries and many survived a long time especially in rural areas all around Europe, where syncretism between Christianity and folk animism exists.

From a histographical viewpoint, the oldest image of the bridge of trial in the afterlife is found in the Indo-European cultures, the Persian *Chinvat* bridge, quoted in the Zoroastrian sacred texts *Avesta*. In Islam also, there's a hair-narrow bridge, called *sirāt*, which every person must cross over on the "Day of Resurrection", in order to gain access to Paradise. The Muslim *sirāt* has many similarities with the Zoroastrian *Chinvat*. A few early studies have been found which assume that the motif of the bridge of trial in the European medieval literature of the Otherworld is directly influenced by the Muslim *sirāt*, however, as I will explain below, it would be more accurate to take into consideration the fact that in each country, before the spread of the *sirāt* model, there was already an existing image of a narrow passage or bridge between this world and the otherworld.

The dreadful bridge that is "thinner than a hair" or "a spider's web", is not a motif belonging only to the Indo-European cultures, it also appears in the Eastern Asia. It appears in literary works, such as the Chinese *Saiyūki* and some Japanese medieval oral tales known as *otogizōshi*, and in popular funerary or expiation rites, of which many are still practiced today, though the performances are often simpler and shorter than they were in the past. We cannot say exactly when the motif of the narrow bridge was introduced in Japan, but it's presumable that the Japanese model was strongly influenced by the Chinese.

Furthermore we can say that this motif is found in many religions and cultures in the world, but in this dissertation I assigned only a brief section for the explanation of the passage as viewed by the Native American and oceanic tribe cultures. I focused most of my attention to the views held in Europe and Asia, by making a comparative analysis between the two sides and by discussing the propagation of this motif around the Eurasian Continent. If we assume that the oldest example is the Persian *Chinvat*, we can also presume that the *Chinvat* model spread out both to the Western and the

Eastern sides of the Eurasian Continent by way of the Silk Road. But at the same time, it is necessary to remember that in each country there was already an existing concept of a bridge or of some type of narrow passage between this world and the otherworld, one that was deeply engrained in the local popular belief and folklore, even before the influence of the *Chinvat*, Christian or Muslim eschatological thoughts.

Bridges, and other passageways, are such common images, that their presence is presumable. Therefore, it seems appropriate that I investigate the origin of the bridge of trial itself, and the formative elements that contributed to its origins. The shamanic roots are largely confirmed by early eminent scholars and researchers, two of them being Mircea Eliade and Anita Seppilli. In the final chapter of the dissertation I describe the image of the bridge sacrifice, which was a form of building sacrifice. However, this is usually considered to have different origins from the bridge of trial, because it is supposed that it is strongly related to the formation of the topos of the bridge of trial. By researching the origins I discovered not only an analogy but also the “identity” between the earthly bridge and the legendary bridge of the afterlife.

Especially among the pre-modern cultures, the journey of a soul to the otherworld was not merely a metaphorical passage, expressed through stereotypical rituals, but it was reinforced with concrete “earthly” significance. Therefore Roman Catholic peasants, when they gathered around the dead and chanted the lyke-wake dirge, not only tried to guide the dead in such a way that they would not lose their way in the unknown world of the afterlife, but they believed they were truly accompanying souls on the journey, as they walked the “path” with them.

Over the years, this motif has been examined by many scholars, particularly in Europe, but a direct,

comparative study of the same motif found in Europe and Asia, is one of the really innovative aspects of this dissertation. The other innovative aspect is that the research conducted of the primitive image of this motif is from a new perspective. I explore samples of Japanese and Italian local folklore related to the sacred and the profane rites concerning the bridge as a mystic passage to the otherworld.

From this study we can conclude that, through both narrative and ritual expression, we can see humans' ultimate effort for overcoming death and for preserving the inner meaning of being from decomposition and evanescence. Therefore worship of the bridge of trial could be considered just one of the aspects among the diversified forms of expressing such human ultimate purposes.

目次

はじめに	p.1
第一章：西洋における死後審判の橋 ―中世イタリアを中心に―	
1.1 チンワト橋	p.3
1.2 シラート	p.5
1.3 中世キリスト教における死後審判の橋： <i>pons probationis</i> 或いは試罪の橋 a. 『グレゴリウス一世の対話談』	p.6
1.4 ユダヤ教の聖書外典： 『福者エズラの幻視物語』における死後審判の橋	p.7
1.5 アイルランドの地獄めぐり物語における死後審判・試練の橋、 地獄を跨ぐ橋	p.8
1.6 中世騎士道冒険物語に登場する試罪の橋： ブルターニュ物語クレチアン・ド・トロア Chretien de Troyes の 『ランスロ』における「刃の橋」	p.9
1.7 中世イタリアの地獄巡り物語における死後の橋： 従来の死後審判の橋と異なった奇抜な側面 a. セッテフラティーのアルベリークス「浄化の橋」 b. ヨアキム・デ・フローリスの「険しい橋」	p.10 p.11
1.8 死後審判の橋に纏わるイタリアで現在まで伝わった儀礼 a. カラブリア州の聖ジャコモ橋の信仰 b. （聖ジャコモ橋のヴァリエーションだと考えられる） シチリア島の聖ヤッビクの梯子の巡礼： 生存期間における滅罪儀礼と来世の救済への祈願 c. 「橋」と「道」の同義性	p.15 p.16 p.17
1.9 ヨーロッパの他の地域における死後の橋に纏わる風俗	p.18

1.10 西洋及び中世ヨーロッパの死後審判の橋の一貫した特質	p.20
--------------------------------	------

第二章：東洋における死後審判の橋：

—日本と中国における宗教唱導作品と信仰儀礼を中心に—

I 書物及び文献資料上での地獄の橋の存在	p.22
2.1 敦煌十王経画図の奈河橋	p.22
2.2 中国、台湾、韓国の『玉歴抄伝』に描かれた転生の奈河橋	p.25
2.3 「弥勒仏説地藏十王宝卷」に説かれる「奈河の橋」と「金橋」	p.26
2.4 『西遊記』の第十回「唐太宗 地獄より還魂る」に描かれる「奈河橋」	p.28
2.5 日本の極楽橋と地獄の橋：死後審判の橋の問題	p.30
2.6 日本の御伽草子に描かれる凄まじい地獄の橋の光景	p.31
『長宝寺よみがへりの草紙』	p.32
『もくれんのさうし』	p.33
『天狗の内裏』	p.34
II 民間儀礼で見られる地獄と極楽への橋	p.37
2.7 日本におけるあの世への橋渡しの行事	
a. 立山曼荼羅の灌頂法会	
芦峯寺宝泉坊旧本蔵本『立山縁起』における布橋灌頂法会の表文	p.37
a.1. 二河白道	p.38
b. 白山行事の「無明の橋」	p.40
c. 沖縄久高島の「七つ橋」	p.42
d. 当麻寺の二十五菩薩来迎会：	p.44
浄土入りの来迎橋とその反面に潜在する避墮獄の悲願	
2.8 中国の泰山地獄の伝説地にかけられた金銀橋、或いは奈河橋	p.46
2.9 香港と台湾の打齊儀礼（＝破地獄、地獄破り）における「過金仙橋」	p.48
類似のシンガポールやマレーシアの奈河橋の渡し	
III	
2.10 西洋における審判の橋と、東洋における審判の橋との比較	p.51

第三章：ユーラシア大陸を越えて：

アメリカ大陸とオセアニアの先住民の信仰における死後審判の橋

3.1 概要	p.56
--------	------

3.2 死後審判の橋の類型—その伝播論をめぐる問題点—	p.58
-----------------------------	------

第四章：「聖」と「俗」、「聖性」と「穢れ」—死後審判の橋の由来をめぐる—

4.1 死後審判の橋以前：既存の「橋」の意義	p.60
4.2 天の橋から難径へ：新たな視点からの考察	p.64
4.3 異界観・他界観の変遷に応じて変貌してきたあの世への橋のイメージ： その二面性と両義性	p.68
4.4 橋の「聖」と「俗」、「聖性」と「穢れ」から「善」と「悪」に至って	p.70
a. 「聖」と「俗」の両義性：神事と仏事の橋、魔性の橋、 「聖」と「俗」をつなぐ橋、「聖」と「俗」が共存する橋	
b. 死後審判の「善」と「悪」の両義性と、「穢れ」と「罪」の混同	p.74
4.5 橋の“liminality”と煉獄の世界	p.76
おわりに（再び橋の象徴性を考えて）	p.78
参考文献	p.82

はじめに

死者の魂があゝの世への旅のはじめに、あるいは途中で、この世とあゝの世の境界を表す川を渉りきらねばならないという考えは世界各地の様々な文化と宗教におけるあゝの世観に共通するものである。その境界の川に必然的な通過点として、試練の橋が架かっていることが多い。未知の世界に架けられた恐ろしい試練の橋は、一種の異界である死後の世界に向かって据えられていることも多い。生の世界と死の世界との境界線を表す川・河より後に形成された概念だと思われるが、死後の世界に向かって架けられたその橋は、善良の魂にとっては幅広く渉りやすくなっており、罪深い魂に対しては糸・刃・鎖・綱などのようになり（または橋の守護神である神狗、或いは魔や鬼が登場し）彼岸へ行かさず、それらを容赦なく地獄へ突き落としていくという特徴を一般的に示す。伝説上のトポスとして中世ヨーロッパの地獄・天国遍歴譚、中世日本の御伽草子のような文学作品に少なからず刻み込まれているモチーフである。文献史料上のみならず、前近代社会において行われていた民間葬送儀礼、擬死再生儀礼などにも用いられることが多かった。

人間の魂の善・悪の弁別を行うこの橋のモチーフは、東西においてどのように現われているのであろうか。本論文では、ヨーロッパ及びイタリアと、アジア及び日本における宗教的作品、葬送儀礼、追善供養、逆修・滅罪行事などに登場する審判の橋のイメージを中心に、（死後）審判の橋の数々の具体的な例を取り上げて、東西における同様のモチーフの比較研究を試みた。しかし、魂の善・悪質によって広くなったり、細くなったりするという裁判的な働きは、地獄の思想、死後審判及び終末論の思想の波及とともに強調されていた特徴だと考えられる。つまり、かつてこの世と異なる別の世界（或いは異界）に向かって架けられた危うい渡しに過ぎなかったものが、死後審判と地獄の思想の影響によって冥府における裁判の橋に発展したと考えられる。そのため、人間のあゝの世に対する意識の誕生に遡るほどの太古で普遍的にも見えるこのトポスの原像と由来を追究することにした。

このモチーフが登場する西洋と東洋との民俗宗教の差異にもしたがって、論文を四章に分けることにした。

第一章では、ゾロアスター教のチンワト橋をはじめ、ヨーロッパにおける死後審判の橋の例の記述と分析を行い、とりわけイタリア中世の幻視物語とイタリア南部で近現代まで実施されてきた民間儀礼に見られる死後の橋の特徴についての考察を行う。

第二章では、中国と日本の宗教文学作品、偽経文、擬死再生儀礼に見られる橋渡しの場面を中心に上記を取り上げて、仏教と道教思想の影響圏内地においてこの橋のモチーフがどのように現われているかについて（死後の橋渡しが登場する文学作品の引用文と民間儀礼の記述を通して）緻密に述べる。章の終りに西欧における審判の橋の意味と東洋（とりわけ日本）のそれとを比較する。

魂を裁く死後の世界におけるこの橋のイメージがユーラシア大陸に限らず、オセアニア、

アラスカやアメリカの先住民の死後信仰にも存在するということが分かっている。第三章では、ユーラシア大陸を超えて、以上の地域の民俗において見出せるこのモチーフに触れながら、その伝播論の問題についても考察する。

世界各地の民俗宗教観の差異を問わず存在する（死後）審判の橋のイメージは実際何に由来するのであろうか。最後の第四章においては（死後）審判の橋の原像を追究しながら、人間のあの世観とともに変遷してきたこのモチーフの源についての分析と解釈を加えることにする。

最後に、東西における（死後）審判の橋のモチーフに関する先行研究について少し述べておきたい。ヨーロッパにおいては、伝説上のトポスとして、特に中世地獄めぐり文学の研究の中で審判の橋のモチーフを取りあげるものは少なくない。一方、日本の文献資料の中では、宗教文学作品の文献より、橋渡しに纏わる信仰儀礼に関する報告研究を参考にすることができた。優れた両方面からの先行研究の内容に対して反論を行うつもりは決していない。しかし、世界的に普及しているモチーフである割に、西洋の研究と東洋の研究が交差することなく、ヨーロッパにおける死後審判の橋を巡る伝播論は西欧と中央アジアの範囲に止まっており、同様のモチーフが東洋にも存在しているということと、それが東漸した可能性があるということをより国際的な立場から視野に入れているものをどうもこれまで殆ど目にすることができなかった。また、日本側の研究の中でも、橋の信仰を土俗的な習俗としてのみ注目しているものが多く、海外における類似のトポスに纏わる儀礼との比較研究が乏しいようにも感じられた。そこで、とても野心的な計画だと思われるかもしれないが、東西両側の（死後）審判の橋に関する研究を並行して収集し、東西比較研究のようなものを行おうと考えたのである。

したがって、本論文のオリジナリティーがまとめて二つ挙げられる。一つは既述の東西比較研究である。もう一つは、本論の第四章の主題になる、死後審判の橋の由来と原像を、シャーマニズムの通過儀礼における橋渡しの試練のトポス以外の要素にも認められるということを描いたことである。

第一章

西洋における死後審判の橋

—中世イタリアを中心に—

1.1 チンワト橋

死後の世界において魂の善悪弁別を果たす橋のモチーフの最古の例はゾロアスター教の聖典『アヴェスター』に登場するチンワト橋だと考えられる。ゾロアスター教は歴史上で最も古くから死後における人間の魂の行方、あるいは死後審判の思想を強く発展させていった宗教である。地獄の世界や終末論の思想に関して、後のキリスト教、イスラーム教と仏教にも大きく影響を与えた宗教として知られている。チンワトが初めて言及されるのは『アヴェスター』の最も古い部分である「ガーサ」においてである。そこでは橋の幅の広狭性について何も述べられていないが、ある種の審判の働きを果たすトポスであるということとは分かる。

—そうした人々全部とともに、わたしはチンワントの橋を渡ってゆきましょう。

世を破壊するために、人間を悪行に

権勢をもって結びつけるのは、カラバン僧らとカウイ王侯らですが、その彼らに、
彼ら自身の魂と彼ら自身のダエーナは立腹するでしょう。

いつの日までも「不義」の家に客たる

彼らが、チンワントの橋のあるところにやって来るときに¹

(太字は筆者。以下同様。)

チンワト橋の善悪弁別の働きがよりよく描かれているのは同典の「ヴィーデーウダード」という部分においてである。

そこでは死者の魂は死後三日の間死者の頭の上にとどまり、翌日の朝に導かれてアフラ・マズダー神の創造したチンワト橋のところまで連れて行かれていくということが書かれている。そして、その橋のところで審判が行われる。善人と判定された魂は一人の美少女（ダエーナ）に迎えられ、芳しい南風につつまれてチンワト橋

¹ 「アヴェスター」伊藤義教（訳）『世界古典文学全集』第3巻 筑摩書房 1967 p.349.

を容易に渡る。美しいダエーナは橋を渡れた魂を神界の境であるハラー山を越えて、ヤザターたちの霊界(=天国)の岸へ連れて行く。それに対し、悪と判定された者が橋を渡ろうとすると、ヴィザルシャという悪魔が突然出現し、それらの魂をそこから容赦なく地獄へ突き落とすのである。

ゾロアスター教におけるチンワト橋については、『アヴェスター』のみならず、後のパラービ文学の『アルダ・ヴィラーズ書』という地獄巡り物語、『デンカルド』や『ブンダヒシュヌ』などにより詳しく述べられている。

(ヴィラーズはチンワトのところまで案内される)すると、橋は槍九本分幅が広くなった。シュラオシュ聖人とアタロという天使に同行されて、容易に、幸運に、心強くそして堂々とチンワト橋を渡れた。²

(チンワト橋は)ダイティ峰からアルブルズ山まで伸びており、その真下は地獄の入口であった。チンワト橋は、良人であれ悪人であれ、あらゆる者が通過せねば行けないルートである。ただし、善良な者に対して槍九本分幅が広くなる一方、悪者に対しては刀の刃のように細くなった。³

以上の例に見られるように、チンワト橋の広狭性⁴が明確に描かれているのは、古来の『アヴェスター』中ではなく、6世紀のものだとされる『アルダ・ヴィラーズ書』と10世紀の『デンカルド』と『ブンダヒシュヌ』においてである。また、それらの作品と同時期に書かれたキリスト教の地獄・天国遍歴譚、幻視体験文学に登場する試練の橋(*pons probationis*)についても、イスラーム教伝承集ハディースに言及されているシラート橋についても、魂の善・悪によって広くなったり狭くなったりするという(チンワトと)同様な特質が記されている。ただし、大変古くから存在してきたモチーフであると認められるものの、糸、刃・綱などのように究極的に細くて危険なものになるというこのタイプの発端が正確にどこにあるのかを明らかにすることはできない。

² Haug Martin. West, Edward W. *The Book of Arda Viraf*, Amsterdam Oriental Press, 1971(Reprint of the Edition Bombay/London 1872).日本語訳は英文からの拙訳。

³ 同上。日本語訳は英文からの拙訳。

⁴ 死後審判の橋の広くなったり、細くなったりするという特質のことを以下「広狭性」とよぶ。

1.2 シラート

チンワト橋と類似した死後審判の橋がイスラーム教のいくつかのハディースにも描かれている。その審判の橋はシラートとよばれている。

シラートという言葉は正典『コーラン』にも言及されているが、橋ではなく、(人間を天国へ導く) 正しい道・道理の意味を持っている。つまり「シラート」の本来の意味は道、細道である。そういった通過点は、マホメットの没後に選集された多くの伝承集においては死後の世界に据えられた橋の姿をとった。

マホメットの教友の一人であったアブー・サイード・アル・フドリー はシラート橋のことを「髪より細い」と定義している。他のハディースでも彼はシラートについて、地獄を跨ぐ橋であり、つるつる滑る足場の悪いところで、刺のような鉤がたくさんささった橋だと述べている。イスラーム教徒たちは目ばたき、稲妻や風などのように素早く通れるというのに対し、他の者は鉤に引っかかって地獄に落ちると語られている。また、マホメットのもう一人の教友アブ・フライラも同様な特徴をもったシラートについて語っている。これらのハディースに登場するシラートは、端には棘のような鉤があり、その鉤が魂の生前の行いによって大きくなったり、小さくなったりする。悪人(異教徒、不信仰者)の魂はその鉤に引っかかって滅ぼされたり、縛られたり、無残な有様で地獄に落とされていく⁵。

しかし、Palacios が述べるように、イスラームにおける死後の懲らしめの空間は、橋だけではなく、様々な形をもって描かれている。時には細道(sirāt)であったり、時には高い建物(qantarah)の姿をとったり、または足もとの悪いつるつるとした通路であったり、もしくは険しい坂道(aqabah)であったりする。それが死後の世界観をめぐるイスラーム独特の逞しい想像力の産物だというわけである⁶。

シラート橋は伝承集ハディースに限らず、世界でもっとも有名なアラビア語の説話文学作品『千夜一夜物語』における一話にも言及されている。そこでは、渡りきるのには3千年もかかるほどの長さの、「剣よりも鋭く、髪の毛よりも細い」⁷ 橋だと述べられる。

⁵ 『ハディース—イスラーム伝承集成—』(牧野信也訳)(下巻)中央公論社 1994 p.147.

⁶ Palacios, Asin M. *Dante e l'Islam. L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, il Saggiatore S.p.A., Milano 2005, p.180.

⁷ 『千夜一夜物語』(大場正史訳)(バートン版)第4巻 河出書房 1967 p.174.

『千夜一夜物語』または『千一夜物語』はもともと口承で伝えられていた人気説話を収めたものである。そういう点から『千夜一夜物語』が、それぞれの物語が設定されている時代の民衆信仰を映し出す伝承文学作品でもあるということが分かる。死後審判のシラート橋の信仰も、いうまでもなく、当時の民衆信仰に刻み込まれた一つの様相である。

1.3 中世キリスト教における死後審判の橋：*pons probationis* 或いは試罪の橋

a. 『グレゴリウス一世の対話談』⁸

そういった橋の類型は中世ヨーロッパに流布したキリスト教幻視体験文学の中にも頻繁に言及されている。

西暦 6 世紀に遡る『グレゴリウス一世の対話談』のあるエピソードにおいてその橋が登場する。橋はここではポンス・プロバツィオーニス(*pons probationis*)、つまり「試罪の橋」又は「試練の橋」とよばれている。魂が死の直後に渡らねばならない通過点であり、成仏できるための試練の意味を持つ一方、生と死の間という曖昧な空間に位置しているため、一度死んで、数日後に蘇る臨死体験者たちが多くの場合目の当りにするトポスの一つである。

そのはなしはまた挿話の形態を持つ。つまり、対話談の主人公であるグレゴリウス一世の実話ではなく、当時コンスタンティノーブルにいたある兵士の臨死体験談として語られているのである。

一旦死に、蘇生した兵士は次のようなあの世の光景を目の当たりにしたと記されている。

ある橋があって、その下に真っ黒で煤の吹き出る川が流れていた。その川から耐えられないほどの悪臭が漂っていた。橋を渡ると爽快な美しい草原が広がっていて、芳香を放つ花がたくさん咲いていた。そこに白い衣服を着た人々が群れていた。(中略) 先述した橋では次のような試練が行われていた。悪人が渡ろうとすると、悪臭漂う薄黒い川に落ちて行ったのである。それに対し、善人は罪の妨害に悩まされず、自由な足取りで確実に渡って、(橋の向こう側にある) 楽園にたどりついたのである。⁹

ここに描かれる橋は、糸や刃のように狭くなるとは記されていないが、罪人の魂が落とされていく悪臭の川の状況、また善人が渡ると橋の向こうに広がる楽園の光景、雰囲気などは、後に述べる中世イタリアのアルベリーコとジョアッキーノの幻視物語中で見られる橋を取り囲む風景に酷似している。

また、『グレゴリウス一世の対話談』とほぼ同時代に書かれたグレゴリウス・トゥロネン

⁸ ここでは Ciccacese, Maria Pia. *Visioni dell'aldilà in Occidente, Fonti, modelli, testi*, Nardi Editore, Firenze, 1987 に転載されたラテン語の原文を参考にした。

⁹ 同上 p.132, p.134.

シスの幻視物語¹⁰もこうした橋の存在にふれている。地獄の川を跨ぐこの橋は、ランダン修道院の院長シンニウルフスの幻視体験の話の中で言及されている。「辛うじて片足を乗せるのが可能なくらい狭い幅の橋」だと記されており、『グレゴリウス一世の対話談』の奇聞には見られない橋の狭さが強調されている。

そして、『聖パウロのヴィジオ』の9世紀に遡るラテン語の第四改訂版にも、以前のヴァージョンにはない「髪より細い」橋の様相が描かれている。Palacios¹¹は、これを紛れもなくイスラーム教のシラートからの「剽窃」だと評するが、あくまでもイスラーム教の一方的な影響によるものだと断定できない。なぜならば、「髪より細くて刀の刃より鋭利」であるシラートだが、10世紀から11世紀にかけて生きたアル・バイハーキ（994–1066年）によって編集されたハディースにはそういう風に定義されているものの、以前の伝承集にはそういった形で現れていないからである。

つまり、「髪や刃より細い」という死後審判の橋についての定義は、(伝承的には非常に古くから実在していたとしても)、テキスト上では、ゾロアスター教においても、イスラーム教においても、キリスト教においても、西暦約10世紀ころになってからのみ見られるものなのである。

1.4 ユダヤ教の聖書外典：『福者エズラの幻視物語』における死後審判の橋

キリスト教、イスラーム教のみならず、ユダヤ教の聖書外典『福者エズラの幻視物語』¹²にも同類の審判の橋を見出すことができる。現存の『福者エズラの幻視物語』は12世紀の写本が最古のものであるが、物語の母体そのものは西暦2世紀あたりに遡ると考えられている¹³。

福者エズラはある日七人の天使に案内されて地獄と天国を巡る。そこでは、前世罪を犯し、神を憚まなかった者たちが責め苦を受けているのを目の当たりにし、次いで、神を讃える善良な者たちが集う天国の栄光をも体験する。ただし、エズラが目にする橋は、あの世への入り口ではなく、しばらく進んで行ってから現れるのである。つまり、ここに描かれた魂の橋渡しの場面は、物語中に挙げられる魂が対面していく試練の一つにすぎないようである。

七人の天使に連れて行かれたエズラは、口と鼻から火を噴き出す恐ろしいライオンが佇

¹⁰ Gregorii episcopi Turonensis Historiarum libri 4, 33, 7, 1, in *Scriptores rerum merovingicarum* 1, 1, 166, pp. 324-326.

¹¹ Palacios, Asin M. *Dante e l'Islam. L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, il Saggiatore S.p.A., Milano, 2005, p. 272.

¹² Wahl, Otto. *Apocalypsis Esdrae Apocalypsis Sedrach Visio Beati Esdrae, Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece*, vol. 4, E.J. Brill, Leiden, 1977, pp. 54-55.

¹³ Culianu, Joan P. *Pons Subtilis. Storia e significato di un simbolo*, Aevum 2, 1979, p. 306.

んでいる入り口をくぐり、あの世へ入っていく。ずっと先へ進むと、火の燃えさかる川が流れていて、その上に大きな橋が掛っているのが見える。正しい者の魂がそこに寄ってきてその橋を堂々と大喜びに渡っていく。それから罪人の魂も寄ってくるが、その時橋は糸のように細くなる。それらの者は下の川に落ち、自ら罪を認めながら悔やんでいる。「多くの罪を犯してしまったためこの苦しみを受けざるを得ないのだ」と嘆き、(神の)慈悲を求めて懇願していたが、彼らにはもはや何も与えられない¹⁴。

1.5 アイルランドの地獄めぐり物語における死後審判・試練の橋、地獄を跨ぐ橋

キリスト教が広まったアイルランドでは、地獄の川を跨ぐ死後審判の橋のモチーフは、『アダムナンの幻視物語』*Fis Adamnàin*をはじめ、11世紀から13世紀にかけて書かれた最も有名な幻視体験物語のいくつかにおいて見られる。それらは、以前から存在していたアイルランド神話と後のカトリック教との融合によって生じた、イムレム *immram* として知られるあの世への旅物語の類型に属するものである。

聖アダムナンの魂があの世で目の当たりにする橋はおおよそ次のようである。

峡谷を跨ぐ長くて巨大な橋であり、三集団に分かれていた者たちがそれを渡ろうとしたが、すべてが成功するわけではない。一番目の集団が通り出すと、橋は広くなって、それらを容易に通過させる。二番目の集団が通ろうとする時は、はじめは細いが、最後は広くなり、それらを無事に彼岸にたどりつかせる。しかし、三番目の集団が現れた時最初は広いのに対し、最後は狭くなり、渡りにくくなっている。橋の下には狂暴な黒い海が広がっており、銀の壁が聳えている。そして、真っ黒な湖と川もあるとのことである。

三番目の集団のものたちが地獄に落ちたか否は明らかにされていないが、渡る魂の性質によって広狭が変化する橋は、善悪弁別の働きを明白に示している。

十二世紀の後半になると、中世ヨーロッパで最も普及した『聖パトリックの煉獄譚』¹⁵と

¹⁴ 第一章脚注(12)同書、pp.54-55.

¹⁵ アイルランド北部ドニゴール県にロック・ダークという小さな湖があり、12世紀頃からこの湖中の小島にある洞窟が「聖パトリックの煉獄」としてこの伝説とむすびつけられ、この伝説が収録されている13世紀のヤコボ・ダ・ヴァラージネの『黄金伝説』或いは『黄金聖人伝』の普及とともに、13世紀にはアイルランドの国民的巡礼地となった。巡礼者は丸一日洞窟に入れられ、来世を瞥見できるとされた。現在は洞窟はとりこわされ、教会が建てられているが、巡礼者は絶えないという。

『聖パトリックの煉獄譚』*Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* という作品自体の著者はソートレイのヘンリクスなるシトー派の修道士である。主人公であるオウエインという騎士が、丸一日の間に体験した洞窟におけるあの世巡りを中心とする幻視物語である。(千葉敏之訳)『西洋中世奇譚集成 聖パトリックの煉獄』も参照)。聖パトリックの煉獄の神話についてバリング・グールドは、古代ケルトの神話からつよい影響を受けて誕生したものだと述べている。それは、古代ケルト神話においても死後の世界である地下の世界が、煉獄、地獄、天国という三つの世界に分けられている。そして、地獄の上には非常に幅の狭い橋がかけられていて、光の館に行きたいと望む魂はそれを渡らなければならないのである。そ

の「恐ろしき橋」は糸よりも狭いのである(“*Brig o’ Dread, na brader than a thread*”) (サビン・バリング・

同時代の *The Vision of Tundale (Visio Tundali)* (トゥヌクダルの幻視物語) における審判の橋が挙げられる。『聖パトリックの煉獄譚』を除いて、トゥヌクダルの幻視物語、そして 13 世紀の *The Vision of Thurkel* (サーケルの幻視物語) で描かれる地獄の橋は、端に釘や尖った鉤がそなえられており、イスラーム教のシラートに類似した特徴を有している。それは 12 世紀から 13 世紀にかけて北ヨーロッパにも拡大したイスラーム教の影響にもよるものだと考えられる。



トゥヌグダルのあの世への旅における「試練の橋」が描かれている版画。¹⁶

1.6 中世騎士道冒険物語に登場する試罪の橋：

ブルターニュ物語クレチアン・ド・トロア Chretien de Troyes の『ランスロ』における「刃の橋」

中世ヨーロッパにおけるあの世への細い橋は、地獄と天国を巡る宗教的な作品、幻視物語文学だけではなく、それらとほぼ同時代（12 世紀）のブルターニュの騎士道物語にも登場する。顕著な例としてクレチアン・ド・トロアの『ランスロ』に現れる「刃の橋」が挙げられる¹⁷。

アーサー王の騎士ランスロが旅中に遭遇するのは、ジュネーヴ王妃が閉じ込められたボーデマグ王の城に向かって架けられた橋である。その橋は次のように描かれている。

グールド『ヨーロッパをさすらう異形の物語 中世の幻想・神話・伝説』上（池上俊一監修）柏書房 pp.233-234 を参照。

¹⁶ 15 世紀ドイツの版画（池上俊一『狼男伝説』朝日新聞社 1992 p.269 より転載）。

¹⁷ Chretien de Troyes. *Lancelot in Arthurian Romances* (translated by Wistar Comfort, J.M.Dent & Sons, Ltd., London, 1951, pp. 308-310.

氷のように冷たい河を跨ぐその橋は白くて輝かしい刃から成っている。しかし、その刃は頑丈であり、槍二本の長さで、彼岸の大木の幹に差し掛かっている。橋の向こう側に、鎖に縛られた獰猛なライオンが二頭いる。他の騎士たちは、あまりにも危険だとランスロをとめようとするが、ランスロは勇敢に、そして神を信じて橋を渡っていこうと決意する。這って進むが、刃でできた橋であるため、手足を傷める。しかし、神への強い信仰は彼を守り、ランスロは無事に彼岸にたどり着くことができる。すると、それまで見えていたライオンの姿がもはやなかったということに気づく。結局荒れた河の様子も、獰猛な野獣も彼を惑わす幻想に過ぎなかったのである。

信心深い者に限って橋を無事に通過できるという点は、ゾロアスター教のチンワトをはじめ、橋渡しのモチーフを含んだ世界各地の様々な宗教文学作品に共通するものである。

1.7 中世イタリアの地獄巡り物語における死後の橋：従来の死後審判の橋と異なった奇抜な側面

アイルランドに対し、カトリック教の権威の中心にあるイタリアでは同じ蘇生譚、地獄遍歴譚の中でもそういった橋のトポスへの言及が非常に少ないと考えられる。それにもかかわらず、十二世紀に遡る物語が二つ挙げられる。一つは1130年あたりに書かれたとされるセッテフラティーのアルベリークス（イタリア語でアルベリーコ・ダ・セッテフラティー Alberico da Settefrati）の *Visio*（幻視体験譚）であり、もう一つはほぼ同時代に生きたヨアキム・デ・フローリスまたはフロリスのヨアキム（イタリア語でジョアッキノ・ダ・フィオーレ Gioacchino da Fiore）の *Visio* である。それらの作品に登場する死後審判の橋は、それまでヨーロッパの地獄めぐり物語のものと異なった斬新な特徴と意義を表している。死後審判の橋はキリスト教の聖書正典には記載されていないものの、当時の民間伝承、宗教観、他界観などに実に古くから根ざしていたトポスだと考えられる。

a. セッテフラティーのアルベリークスの幻視物語における「浄化の橋」¹⁸

¹⁸ ラテン語の原文ではこの橋は *Purgatorium*（ブルガトーリウム）と称されている。*Purgatorium* という言葉はラテン語の *purgare*（＝浄化する）という動詞と関連していて、「浄化の」という意味をもつ。前世において軽い罪を犯した魂たちが天国へ行ける日を待ち、懲らしめを受けながら浄化されていく空間も *Purgatorium* と記されるようになった。それは正に煉獄の世界である。煉獄の世界は後になってよりはっきりと構成されていき、ダンテの『神曲』の煉獄の世界で最高な形で表現されるようになった。修道士アルベリークスの物語に登場するブルガトーリウム橋は汚れた魂が浄化される場であり、文字どおりの「浄化の橋」である一方、いつか天国に行ける魂が暫定的に戒めを受けながら浄化されていく煉獄の世界の萌芽でもある。そのため、（ここでは「浄化の橋」と訳したが）「浄化の橋」の意味をもつと同時に、

1130 年頃、イタリアのラーツィオ州にある小さな村に住んでいたアルベリークスという一人の少年が、ある日重病に罹り、不思議な幻視体験をした。彼はその時九歳だった。突然高熱を出して臨死状態に陥った幼いアルベリークスは、9 日経つとふと目を覚まし、その重病から完全に回復していた。その九日間、病む身体から離脱していた彼の魂は聖ペテロと二人の天使、エマヌエルとエロイに案内されて順番に地獄の責め苦、地獄と天国との間における懲らしめの空間と天国の栄光を目の当たりにしたのである。アルベリークスはその後修道士になることを決心し、モンテカッシーノの修道院に入ることになった。そして、幻視体験のことをすべてモンテカッシーノ修道院の修道院長グイドーネに語った。しかし、物語が精確に編集されたのは二十年後の 1127 年から 1137 年の間である。読み書きができなかったアルベリークスは事件直後自ら書きとめることはできなかった。やがてグイドーネ修道院長によって起草された彼の幻視体験録は様々な者の手に渡り、その話に関する信憑性に欠けた改訂がなされ、それらが数多く出回った。そのため、1130 年あたりにアルベリークスは、ペトルス・ディアーコヌスの援助を受けながら体験を正確に書きなおすことにした。それが、現在に至る *Visio Alberici* (『アルベリークスの幻視』) の原写本だとされている¹⁹。作品はアルベリークス本人の書簡の形をとった序文をはじめ、五十節から成っている。本研究の対象である死後審判の橋は十七節に登場する。

その草原に立っていると地獄から沸騰する硫黄の川が流れてくるのが見えた。その真ん中にとっても幅広い鉄の橋があった。善良のものの魂は清らかであればあるほどその橋を容易に、速やかに渡ることができた。それらに対し、罪人の魂がその途中まで行くと、橋は糸のように細くなった。それらの魂は罪の重さに妨げられて（橋を渡ることができず）川に落ちてしまい、川から上がると再び中に落ちていた。浄化されて橋を渡る権利を得るまで肉のように焼き焦がれて苦しみを受けていたのである。後にその橋の名前が「煉獄橋」と聖ペテロから聞いた。²⁰

b. ヨアキム・デ・フローリスの「陰しい橋」

アルベリークスより 30 年後、カラブリア出身のヨアキム・デ・フローリス（1130－1202

「煉獄の橋」の意味ももつと考えられる。池上俊一はこの橋のことを「浄罪の橋」として訳している（池上俊一『狼男伝説』朝日新聞社 1992 p.282）。

¹⁹ 現在モンテカッシーノ修道院の書庫に保管されているもの(Cod. Casin.257, pp.712-734)が最古の写本だとされている。その写本の電子コピーが Gizzi, Corrado. *Il ponte del capello. Elementi della tradizione islamica e della Visione di Alberico nella poesia di Dante*, Ianieri editore, 2008, pp.69 - 92 に転載されている。

²⁰ *Visione del Monaco di Montecassino Alberico di Settefrati, redatta attorno al 1130 con l'aiuto di Pietro Diacono*, a cura di Mauro Iguanez, Miscellanea Cassinese 11, 1932, p. 93. 日本語訳はラテン語からの拙訳。

年)の神学概論 *Psalterium decem cordarum* (『十弦のプサルテリウム』)の中にさらなる Visio (幻視物語)が語られている。そこにもアルベリークスの幻視体験物語と同様に死後審判の橋が登場する。しかし、『十弦のプサルテリウム』のヴァージョンが実は二種類存在しており、ひとつは1527年に遡る初版²¹であり、もう一つは後に Kurt-Victor Selge によって編集された改訂版²²である。初版に対し、改訂版には地獄の橋の描写が含まれている *De Gloria Paradisi* (「天国の栄光」)という部分は削除されている。本稿で参考にしたのは、初版に掲載されているものである。

アルベリークスの物語に対し、ヨアキムの遍歴譚の主人公は語り手ではなく、あの世への旅をする「ある敬虔な人」(*quondam vir religiosus*)である。つまり、ヨアキム本人の体験とは伝えられていない。その無名の聖職者、または敬虔な人²³の地獄遍歴はおよそ六日間かかり、最後の六日目に死霊の橋渡し 장면が登場する。

六日目になると、(地獄の)最後の責め苦を見に入った。そこには大山猫(のような動物)、ハイエナとグリフォンがいた。それらを通り抜けると、(男は)足止めされた。道の両側からライオンと竜が道を妨げていたのである。毒蛇とバシリスクスのような蛇がピューと暗い音をたてていた。もはやそれらの歯に噛み潰されるとあきらめた瞬間にある川が見えた。火が燃えさかる、硫黄で汚れた川であった。そこに(幅の)細い審判の橋がかかっていた。数多くの魂がしぶしぶその橋を渡っていた。幅が狭くて渡るのが困難であった。落ちていく者たち(罪人の魂)は川に深く飲み込まれた。しかし、(生前において)禁欲し、そして肉欲にふけらないように熱心につとめた者たちは幸運であった。自らわが悪癖を直そうとして厳しい修行を行い、生前の苦しみに浸された(それを通して体と魂を清めた)者たちは無事に渡る(そこから出る)ことができた。彼らは鷺のように軽く、素早く、その父なる神への道しるべとして敷かれた険しい橋を渡った。川の向こうにとても高く大きな壁があった。そしてその壁を越えたところに最も美しい楽園があった。²⁴

ヨアキムの場合もアルベリークスの場合も審判の橋は、天国に向かった苦難の通過点と

²¹ Joachim von Fiore, *Psalterium decem cordarum*, Frankfurt/Main: Minerva, 1983 (reprint of Venetiis : In aedibus Francisci Bindon & Maphei, Pasini, 1527).

²² Gioacchino da Fiore, *Il salterio a dieci corde*, (a cura di Kurt-Victor Selge), Centro internazionale di studi gioachimiti, Viella, 2004.

²³ ラテン語の *religiosus* という言葉は、聖職者または敬虔な(人)の意味をもつ。

²⁴ 第一章脚注(21) 同書。書物にページの番号が刷られていないため、ここではページ数を示すことはできない。日本語訳は俗ラテン語からの拙訳。

して登場している。つまり、地獄にも、樂園・天国にも相当しない曖昧な懲らしめの空間に位置していて、これから天国へ向かっていこうとする魂に与えられる「試練の場」である。アルベリークスの物語では、そういった魂に与えられる試練は橋渡しにはとどまらない。浄化されて橋を渡れた魂たちは、次に茨に覆われた大平原を走って涉っていかねばならないのである。そこで、茨に躓いて転ぶ者は巨竜にまたがった悪魔に容赦なく叩かれ、さらなる懲らしめを受けつづける。そこを無事に出入されると、ようやく樂園にたどりつくのである。アルベリークスの物語では明らかに説かれているが、その橋は罪人を直接地獄へ落とすものではなく、責め苦の手段でありながら、一方では川に落ちていくそれらを浄化させるものでもある。善良な魂は清らかであればあるほど速やかに渡っていくが、罪人たちはその橋を渡れるようになるまで硫黄の川に落ち続ける。つまりその橋は、善悪弁別を行うのと同時に罪人の魂に天国を目指すチャンスを与えているのである。後にも述べるが、ダンテの『神曲』地獄編・煉獄編に先行する中世イタリア地獄めぐり物語に描かれた橋の特徴はその点にある。*Visio Alberici* に対し、ヨアキムの幻視物語では、善良な魂の行方について詳しく述べられているものの、罪人の魂に関しては、橋の狭さに妨げられて硫黄の川に落ちてしまい、波に飲み込まれるとしか書かれていない。善悪弁別のはたらきをしていることは明らかであるが、アルベリークスのプルガトリューム橋 (*pons Purgatorium* = 浄化の橋または煉獄の橋) のように魂を浄化させる役割も果たしているか否かは不明である。天国へ導く橋を渡るチャンスが与えられているにもかかわらず、激しい「肉欲」のために渡ることのできない魂の群れが次々と硫黄の川に落ちていく。それらは生前自制心に欠けた、世俗の娯楽に惹かれて欲望のまま生きた者たちである。それらに対し、生前において過酷な修行や禁欲を貫いた者たちの魂は、(肉欲にさらされていないため)「驚のように」素早く渡れるということになっている。罪に等しい肉欲や贅沢な暮らしと聖に等しい過酷な修行や禁欲との対立論はヨアキムの説教を貫く一つのテーマでもあり、十三世紀から盛んになったフランシスコ会の心霊派(スピリチュアル)の修道士たちの拠り所でもあった²⁵。そういう点から考えれば、ヨアキムの説教にはローマの教会に象徴された体制に対する批判の種が含まれていたということが分かる。したがって、彼の説教や作品に潜在するローマ教皇庁にとっての不都合な部分が没後訂正されたり、省かれたりしたということも推測できる。

中世イタリアの地獄遍歴譚での橋の存在を、アルベリークスとヨアキムの生きた時代の世界観と社会情勢と完全に切り離して考えることはできない。十一世紀とは、ヨーロッパにおいてキリスト・イスラーム両世界の敵対関係の高揚に伴って、当時の世界にまつわる黙示録的なイメージが拡大していった時代でもあるからである。

流血の戦闘、略奪、飢饉、感染病などのような被害を受けた当時の人々は、それらの災難をヨハネの黙示録に記された終末到来の兆候と解したのであろう。また、十二世紀にな

²⁵ ジャック・ドリュモー『恐怖心の歴史』 新評論 1997 pp.373-374.

って、民衆的異端運動が高まった。アルベリークスとヨアキムの生きた時代は、終末思想の「復活」を背景に、数多の地獄遍歴譚を生み出した幻視体験文学の隆盛に彩られた時期でもあった。そういった地獄めぐり文学の流布とともに鮮明になりつつあった地獄のイコノグラフィーの中で『アヴェスター』のチンワト橋を想起させる死後審判の橋が描かれるようになった。善悪の判定を行い、究極に狭くなって罪人や異教徒を容赦なく地獄に突き落とす責苦の手段として用いられた。

アルベリークスの物語も勸善教訓を図って書かれた遍歴譚の一つであったに過ぎないかもしれない。しかし、プルガトーリウム橋の場面を分析すれば、そこには従来の橋に見られない斬新な特徴が見出せる。それは正に、橋から滑る魂が永劫の地獄に突き落とされないという点にある。つまりプルガトーリウム橋は、以前の審判の橋における善悪弁別と試練のはたらきを保持するものの、最終的には救済を確約する手段になっている。すなわち、チンワト橋をはじめ、従来の死後審判の橋の位置と意義を取り巻く善悪二元論的な世界を超えた、罪の贖いの場「煉獄」という新たな死後次元で活かされている。換言すればプルガトーリウム橋のオリジナルな特徴は、以前の地獄の橋と同様に幅の広狭化を以て魂の判定を行い続けながら、一方死後の世界にまつわる新たな意味をもっているというところにある。



Il ponte del capello (髪橋) サンタ・マリア・イン・ピアノ教会 ロレート・アブルティーノ (アブルッツォ州) (1429年)²⁶

髪、糸などのような細い死後審判の橋にまつわる民間信仰は当時の絵画・壁画にも具現化されている。

²⁶ このフレスコ画はアルベリークスの物語におけるプルガトーリウム橋の場面を写しているものと評されている。(Gizzi, Corrado. *Il ponte del capello. Elementi della tradizione islamica e della Visione di Alberico nella poesia di Dante*, Ianieri editore, 2008)

ダンテの『神曲』には死後審判の橋のトポスは登場しないが、ダンテの生きた時代に、つまり『神曲』とほぼ同時代にイタリアに出回った『マホメットの階の物語』*De Liber Scalae Machometi*²⁷のラテン語版にもシラートの書き換えであるアジラート橋が描かれている。

本稿ではアルベリークスとヨアキムの幻視物語にとりわけ焦点を当てたが、無論ダンテの『神曲』以降にも中世イタリアでは「険しい」死後審判の橋のトポスは登場し続けた。そのひとつは『聖フランチェスコの小さき花』にみられるある泥棒の幻視体験物語における狭くて険しい橋²⁸である。

後になると、宗教的な作品のみならず、死後審判の橋のモチーフはジャン・バッティスタ・バジーレ (1566–1632 年) の『ペンタメローネ』(五日物語) の一つの民話にも言及されている²⁹。

1.8 イタリアにおいて現在まで伝わる死後審判の橋に纏わる儀礼

a. カラブリア州の聖ジャコモ橋の信仰

ヨアキムの出身地でもあるカラブリア州の農耕社会では「聖ジャコモの橋」(*u ponti 'i San Jacupu*) という信仰³⁰が永く保たれてきた。死者のあの世への旅にまつわる葬送儀礼の一部を占めるものである。その信仰では、死者の魂は「髪のような細い」聖ジャコモ橋を渡らねばならないと信じられている。しかし、橋の通過儀礼を無事に完了させるには、死んだ

²⁷ *Kitāb al-Mi'rāğ* つまりマホメットの地獄天国遍歴譚の一ヴァージョンであり、中世ヨーロッパにおいて広く出回った。1260 年と 1264 年の間にアルフォンソ 10 世 (賢王) の命令で王廷の医師アブラハム・

アルファキムにアラビア語からカスティール語に翻訳され、後にフランス語 (*Livre de l'Eschiele Machomet*) と俗ラテン語 (*Liber Scale Machometi*) の写本も作られた。

²⁸ 14 世紀末の『聖フランチェスコの小さき花』第 26 章に含まれる説話。聖フランチェスコに出会い、改心して修道士になった一人の泥棒の夢物語である。話はその修道士がある日居眠りに落ちて、不思議な夢を見るところから始まる。彼の魂は一人の天使に案内され、地獄と天国への旅をする。火の燃え盛る狭い炉を出ると、細くてすべすべした橋のところへ連れて行かれる。天使の歩みをなぞって行こうとするが、つばさのない修道士はあまりの恐怖で何度も失敗する。彼は 50 年という時間がたつとようやく背中に大きな翼ができて、飛びながら橋を渡り、天使のもとへたどり着くのである。

²⁹ “O figlia mia, quanto me chiagne l’arma de la disgrazia toia! tu vale a lo macello, dove passarrà pe lo Ponte de lo capillo(…)” (「何と哀れな娘でしょう。これを見て私も心が痛むわ。あなたはきっと破局に向かい、あの髪のような細い橋を渡るはめになるでしょう(省略)」)。『ペンタメローネ』の *Lo turzo d’oro* (「黄金の株」) において、洞窟の妖精が不運な主人公バルメッテラに掛けることばである。(Basile, Giovan B. *Lo cunto de li cunti* (a cura di Michel Rak), Garzanti, Milano, 1995, p.436).

³⁰ 聖ジャコモ橋の信仰については、Lombardi Satriani, Luigi M., Meligrana, Mariano. *Il Ponte di S. Giacomo – L’ideologia della morte nella società contadina del sud*, Palermo, Sellerio, 1996, pp.161-193 を参照にした。しかし、そこに載せられている情報は 1979 年に至るまでの調査に基づいたものであり、最新の研究報告ではないことを断っておく。

直後の遺体を少なくとも一昼夜そのまま家に保管しておくことが必要とされている。罪が多くなれば死者の魂は橋を容易に渡っていける、そうでなければ罪の重さに妨げられて渡りづらくなると考えられてきた。魂による橋の通過は深夜十二時に始まり、その時遺体の置かれた部屋からは軋り音が聞こえてくる。その音は死者が橋を渡っていつていることを示している。通夜に集まった人々は全員慎重に耳を澄まし、沈黙を守りながら死者の魂を送り出す。遺体を一夜置いておかない場合、聖ジャコモ橋の通過儀礼が四十日という贖罪の期間を経てからでなければ行われないと伝えられている³¹。ともかく、死者の魂があゝの世の「入口」にある聖ジャコモ橋を渡りきれないかぎり天国には行けないと思われているのである。

葬送儀礼における髪のような細い橋の通過儀礼の要素は、カラブリア州に限らず、かつてイタリアの他の州にも流布していたということを裏付ける情報が存在する。聖ジャコモ橋の信仰以外に、髪のような細い死後の橋のモチーフは北東イタリアのフリウリ州の民間伝承にも見られる³²。そして、イタリア中部地方に位置するウンブリア州にあるグッビオ市では昔、臨終を迎えた人のためにある祈祷が唱えられていた。そこで臨終の床を囲んだ人たちは、瀕死の状態に陥った者とともに死後の旅を行うかのように、「贖罪する時が訪れた / (中略) イエスキリストによってかけられた髪より細くて小さい橋を通して行きましょう / そこには祭壇と十字架があるでしょう / 潔白な心をもつ私 / 潔白な心をもつのはとても助けになる / 神の前で私の罪を告解しに来た」³³と唱えていた。

b. (聖ジャコモ橋のヴァリエーションだと考えられる) シチリア島の聖ヤッビクの梯子の巡礼：生存期間における滅罪儀礼と来世の救済への祈願

地域によって、通過の対象はやや異なり、例えばシチリア島のモディカ町では(橋の代わりに) 一本の細道(*Viola di San Jabbicu*)³⁴であり、また同じシチリア島のヴィットリア町で

³¹ Lombardi Satriani, Luigi M., Meligrana, Mariano. *Il Ponte di S. Giacomo—L'ideologia della morte nella società contadina del sud*, Palermo, Sellerio, 1996, p.171. ただし、情報の原典は Lascala, C. *Usi funebri nella zona di Mileto*, tesi di laurea, Facoltà di magistero, Università di Messina, a.a 1976-1977 である。

³² “Il piunt del sant chiaveli vores iudali a passà” 「聖なる髪^めの橋を渡るのを助けたい」。『マリアの幻視』(Il sogno di Maria) という民謡の詞の一部である。(Toschi, Paolo. *Rappresaglia di studi di letteratura popolare*, Firenze, 1956, p.62).

³³ “In penitenza siam ridotti/(...) passerem pe’n ponticello ch’è più stretto d’n’capello// ce l’ha messo Gesù Cristo// c’è l’altare e il Crocefisso// ce so io col cor beato// ‘l cor beato è ‘n grande aiuto// avanti a Dio ce son venuto// a confessare i miei peccati”(Lombardi Satriani, Luigi M., Meligrana, Mariano. *Il Ponte di S. Giacomo—L'ideologia della morte nella società contadina del sud*, Palermo, Sellerio, 1996, p.174 を参照。ただし、原典は、Marinelli, Franca. *Folklore contadino nella campagna di Gubbio*, Gubbio, ed. S.Girolamo, 1990, である)。

³⁴ 中世ヨーロッパのキリスト教信者たちによって盛んに行われたサンチアゴ・デ・コンポステーラ (*Santiago de Compostela* : *Iago/ Santiago* はスペイン語ではヤコブの意味) 聖堂への巡礼とも深く関わっている行事である。昔シチリア島には、ローマ、エルサレムとサンチアゴ・デ・コンポステーラへの旅程における

は釘、鉤や茨の刺さった試練の梯子(*a scala 'i San Iàpicu*)³⁵だとされている。そのような死後の痛ましい試練を逃れるために、(そしてそれと同時に魂の救済を確保するためにも)、シチリア島のモディカ町では生存期間にその「死者の旅」を再現する習慣がある。一種の擬死儀礼である。つまり、村の集落から一キロくらい離れたところにある聖ジャコモを祭った教会への巡礼を、尖った石の散らばった険しい(小川に沿った)細道を通り抜けながら行う。巡礼者は真っ裸の身体に一枚のシーツを巻いただけの状態でその死後の旅路を象徴する苦難の小道をのぼっていく。参拝は、聖ジャコモの橋の信仰と同じく深夜十二時に始まるが、儀礼が効果的であるためには参拝を七月二十四日から二十五日へかけての夜に行わなければいけないということになっている。この習慣は主として地域の信心深い女性たちによって行われている。シチリア島の *il violu di San Jabbicu* の巡礼儀式はアルベリーコの橋のはたらきと同様に、贖罪や浄化儀礼を通じての魂の救済を最終目的とする。

そういった橋渡しの試練に象徴される滅罪と浄化儀礼、そしてそれによる魂の救済の確約は、後の第二章でさらに詳細に述べるが、東洋の仏教と道教の世界でも見られる。

通過儀礼に纏わる「橋」(*u ponti*)と「道」(*il violu*)のシンボリズムの類似性についてだが、次の節に簡潔に述べることにする。

c. 「橋」と「道」の同義性

『コーラン』での「シラート」という言葉は本来「橋」の意味ではなく、「正しい道・道理」の意味をもつ。しかし、伝承集(ハディース)では、復活の日にすべての民が渡らねばならない「裁判の橋」として取り扱われている。そこには実に「道」と「橋」との観念的な類似性を窺うことができる。チンワトに関しても、橋と称されるが、河の存在が明らかに記されていないため、「橋」というよりむしろ「道」の意味をもつという説がある³⁶。また、イスラームのシラートほど明晰に見極めることはできないが、イタリア語の *ponte*、そしてラテン語の *pons*(=橋)という語に関しても語源的観点からの「道」と「橋」を巡る観

停留地が数多くあり、サンチアゴまでの危険で長い距離の旅に出られない人々のために考えられた現地における巡礼の縮小されたヴァージョンも少なくなかった。ここで述べる「サン・ヤッピクの小道」もその一つだと考えられる。最近シチリア島で行われた聖ジャコモの信仰にまつわる行事について、2009年8月の記事がある (<http://ricerca.repubblica.it> “Il culto di S. Giacomo tra zuffe e penitenze”を参照)。

³⁵ *Jacob's Ladder* としても知られている。聖書の『創世記』(28:12)に語られているヤコブが夢に見た天に届く梯子(即ち先端が天まで達する階段)のエピソードを原話とする伝説である。ヤコブのことをイタリア語では、「ジャコッペ」、「ヤコボ」、または「ジャコモ」ともいう。カラブリア州の聖ジャコモの橋の信仰とシチリア島の聖ヤビクの梯子・階段の信仰には、「髪のような細い」死後審判の橋のイメージとヤコブの梯子の神話との混合が見られる。さらに、シチリア島の信仰では、死者の魂が渡るその「ヤッピクの細道」或いは「ヤビクの階」は天の川と同一視されている。(Lombardi Satriani, Luigi M. Meligrana, Mariano. *Il Ponte di S. Giacomo-L'ideologia della morte nella società contadina del sud*, Palermo, Sellerio, 1996 p.176)

³⁶ Hallet, Judith P. “Over Troubled Waters”: *The Meaning of the Title Pontifex*, *Transaction and Proceedings of the American Philological Association*, vol.101(1970), pp.223-226 を参照。

念的及び意味論的な共通点が想定されている。それは、ラテン語の *pons* がインド・ヨーロッパ語の *pánthāh* (=神々への道) に由来するという見解である。そして、同じインド・ヨーロッパ語族に属する北欧言語の神話にも神界と地上をつなぐ虹の橋のモチーフが登場する。その虹の橋は *Bifröst* (ビフレスト) といって「ぐらつく道」³⁷ という意味をもつのである。

確かに橋のことを、この世とあの世の間に据えられた (後の宗教では地獄を跨ぐようになった) ある種の通路・通過点と考えると、そういった「道」と「橋」との関連性はまったく不自然ではない。むしろ本来はこの世とあの世の間にある試練の通路としての意味が強く、「橋」であれ「道」であれ、そういった区別はそれほど重要視されていなかったかもしれない。そしてシラートは、『コーラン』において正しい道・道理でありながら、伝承集の中では民衆の信者により理解しやすい具体化された死後審判の橋と示されるようになったと考えられる。「橋」、「小道」、「梯子」、「船」などはいずれも同様なはたらきを果たす、この世とあの世との媒介物である。

1.9 ヨーロッパの他の地域における死後の橋に纏わる風俗

前節では、とりわけイタリアの習慣と伝統に焦点を当てたが、死後の細い橋のイメージに纏わる葬送儀礼、伝説、物語などは、無論他のヨーロッパの地域にも存在する。

例えば、イギリス北部に住んでいたカトリック教徒の農耕民の間では十九世紀までである「通夜の歌」(*Lyke-wake dirge*) が唱えられていたのである³⁸。通夜において沈黙を堅く守るカラブリア州の聖ジャコモ橋の信仰と異なって、こちらでは埋葬式に集った女性の泣き屋たちは死者に向かってあの世への旅路を詳細に描いたバラード (譚詩) を歌っていた。その譚詩は、死者があゝ世で迷うことなく恒久の到着地にたどり着けるためのまじないのようなものだと考えられ、歌われていたのである。語られるその旅路には必ず死者が渡らねばならない「恐ろしき橋」*Brig o' Dread* が登場し、死者が前世において貧困の人を助けて、必要な食と水を与えたならその魂は救われるが、そうでなければ火の燃え盛る地獄に突き落とされるということになっている³⁹。

³⁷ アイスランド語の *Bifa*=揺れる、と *rost*= 道から成る言葉。Brewer, Cobham E. *Dictionary of Phrase and Fable*, Tokyo, Sanseidō, p.133、または Hastings, James. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol.2, Edinburgh, 1971, p. 853 を参照。

³⁸ Scott, Walter. *Minstrelsy of the Scottish Border*, vol.2, 1802.

³⁹ “From Brig o’ Dread when thou may passe/Every night and alle/To Purgatory fire thou comes at laste/And Christe receive thy saule/ If ever thou gave either milke or drink/Every night and alle/ The fire shall never make thee shrinke/And Christe receive thy saule/ But if milke nor drink thou never gave neean/Every night and alle/The fire shall burn thee to the bare beean/ And Christe receive thy saule.” 「恐ろしき橋を渡れた時は、最後に煉獄の (浄化) の火にたどり着くでしょう。キリストがあなたの魂を受け入れ賜うように (願う)。(前世にお

そういった死後の世界やあの世における通過儀礼的な橋の存在はその他にも多く挙げられる。例えばブルターニュのフォークロアにおける *Le gars Laouik et le Bon Dieu* (『ルイック君と善い神様』) という物語にも細い橋のトポスが描かれている⁴⁰。この物語は明らかに寓話の形をとっている。三人の兄弟の中、末っ子のルイックが飢えた一人の老人にパンを与え、その老人は恩返しにあの世へ通じる大きな海を渡るのを手伝う。様々な不思議な光景を目の当たりにしてから、ルイックはやがて非常に細くてすべすべした橋のところへたどり着く。心の優しい青年はそれを容易に渡って行くことができる。すると、木の実にあふれた森（伝説の歓楽園、カケーンの国）にたどりつき、美味しいものを心行くまで食べたり飲んだりすることができる。生い立ちが貧しかったルイックにとってそれはいうまでもなく楽園に等しい所であった。

この物語は純粋な宗教的作品ではないものの、当時の修道士たちが記していた地獄・天国の遍歴譚とほぼ同様な構造を持っている。ルイックが最終的にたどり着くのは聖人の魂が集う楽園でもなく天使と神の栄光に包まれた天国でもない。しかし、善良な魂を有する彼は審判の橋を無事に渡し、楽園に匹敵する幸せで豊かなあの世に入ることができる。

また、ロシア語で書かれた古来のテキストによると、昔スラブ民族の間では死者を見送る際に橋の形をしたビスケットがささげられていたのである。その習慣は今日まで伝わり、現在、それらのビスケットは魂が天国へ行けるための（天に向かった）梯子の形になっている⁴¹。類似の習慣がロシアのボロネジ州にも近年まで行われていた。棺が墓場に運ばれると、練り粉でできたほぼ 1 メートルの高さの梯子がその場に置かれていたのである。地域によって儀式がやや異なっており、あるところでは、死者が無事昇天できるように、葬儀の日ではなく、四旬節末にも当たる没後 40 日目に類似の練り粉でできた梯子が焼かれていた。または、昇天際の日には梯子の形をした細長いパイが教会に運ばれて、神父によって貧しい人々に配られたのである。その習慣はまた、ボロネジ州からチェレミス族にも伝わったのである⁴²。そして、民間儀礼のみならず、ロシアの昔話の中でも審判の橋の試練の場面が見られる。その話の流れは概として次のようである。

いて) ミルク又は水を誰かに与えたなら、あなたは焼かれぬでしょう。キリストがあなたの魂を受け入れ賜うように。しかし、必要なミルクか水を誰にも与えていなかったら、白骨になるまで焼き焦がれるでしょう。キリストがあなたの魂を受け入れ賜うように」。この譚詩は、ウォルター・スコットのスコットランドのパラード集にも言及されているが、類似のヴァージョンが 1686 年にジョン・オーブリによって既に収録されていたということが知られている。パラード自体は遥かに古いものとされており、民間では以前から存在しており、永く実施されていたと考えられる。

⁴⁰ Luzel, François M. *Legendes chretiennes de la Basse Bretagne*, Paris, Maisonneuve, 1881, vol.1, pp.247-248. また、Barillari, Sonia. *Immagini dell'Aldilà*, Roma, Meltemi, pp.63-64 も参照。

⁴¹ Seppilli Anita. *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo, Sellerio, p.251. また、Zanzucchi Castelli, Maria. *Il pane-universo di simboli e riti*, Modena, 2000, pp.137-138 も参照。

⁴² Frazer, James G. *Folk-lore in the Old Testament*, vol.2: *Studies in Comparative Religion, Legend and Law*. Macmillan Press, London, 1919, p.57.

一人老いた王がある美女と結婚したが、彼のところへ美女を連れてきた者はすぐに同意せず、ある深い穴に渡されている棒若しくは縄の橋を伝って無事に穴を通り抜けられたもののみが女性と結婚できるという。老いた王は大胆な態度で挑戦に応じるが、必ず棒から落ちてしまう。

プロップが指摘するように⁴³、老いた王が挑戦を申し込まれて渡しから落ちるという話には、フレーザーによって論じられている呪力と権力を失った未開社会の信仰における王の殺害のテーマが反映されている。この昔話における橋渡しの要素は、これまで触れた葬送儀礼や異郷訪問物語などと違って、生者の境界内に移されている。しかし、棒の形態をとった審判の橋の働きは、死後審判の橋と同様である。ただし、この場合は魂の善と悪ではなく、王の超自然的な力の有無が裁きの対象となっている。

1.10 西洋及び中世ヨーロッパの死後審判の橋の一貫した特質

魂の善悪を弁別する審判の橋のモチーフは、主として宗教的或いはある種の教訓的な意図を持った作品、物語や書物に取り扱われている。インド・ヨーロッパの地域においては多少の差がありながらも、ゾロアスター教をはじめ、ユダヤ教、イスラーム教、そしてキリスト教に共通するモチーフである。それは橋のトポスがそういった宗教以前より存在していた概念であるからだと考えられる。

この世とあの世、人間界と神界、生者の国と死者の国との境界に架けられた橋の概念は、人間の「あの世」に対する意識の発生に遡るほどの太古のトポスだと思われる。シャーマニズムにおける一種の通過儀礼としての橋渡しの試練、臨死、蘇生体験において現れる「橋」はこの世とあの世との境にある曖昧な空間に位置するものである。「生」と「死」の世界の間に位置するため、臨死状態に陥った者たちが蘇る（＝再びこの世に戻る）ときに目の当たりにし、渡るものである。葬送儀礼では、無論もはやこの世には戻ってこないはずの死者の魂が一度わたって行く通過点である。しかし、あの世との仲介物であると同時に、試練的な特質を有するため、魂の楽園・天国・極楽への到着を妨げる障害物でもある。それは生者にとっての命がけの試練の場であり、死者の場合は腐敗、存在意義の混沌と消滅に突き落とすという最大の危機をもたらす通過点であるからである。

人間の「あの世」に対する意識の一つは「死」というものに対する意識であった。そして人間は命が宿るあらゆるものの死とそれに次ぐ腐敗の現象を目の当たりにした時に、生成と時間の流れの制限に逆らおうと、なんらかの形で生と命をあの世にも持続させようとしたのではないかと考えられる。「死」を新たな生命の誕生に欠かせない一つの重要なプロ

⁴³ ウラジーミル・プロップ『魔法昔話の起源』斉藤君子（訳） せりか書房 1988 pp.350-351.

セスとして受け入れ、前古代人と古代人は死者の蘇りを信じていた。死者は蘇生する時も、（死んだ時と同様に）この世とあの世をつなぐ「橋」を再び渡ってきたのである。

インド・ヨーロッパにおける死後審判の細い橋が言及される文献を見ると、その橋が一方通行的な形態を取っているということに気づく。つまり、チンワト橋をはじめ、そういった類型において殆どの場合、死者があゝの世へ見送られ、一旦橋を無事に渡りきると、二度とこの世に帰ることがない。ただし、キリスト教やイスラーム教以前のヨーロッパでは、次章において扱う東洋の概念にいつそう類似していて、現在と違うように思われていたかもしれない。残念ながら文献上、そして今日まで伝わった民俗儀礼の中ではそれを確かめることはできない。

中世イタリアを含むヨーロッパでの死後審判の橋は、国それぞれの文化と宗教による多少の差はあるが、善良なものに対しては渡りやすくなっていて、罪人に対しては刃、糸、鎖、網のように細くなるという一貫した特徴を共有する。次章において述べる東洋の世界におけるあゝの世の物語文学（例えば日本の御伽草子や中国の『西遊記』などに描かれる三途川、あるいは奈河を跨ぐ鉄と銀と金の橋）と違って、インド・ヨーロッパ圏の死後審判の橋はイコノグラフィ的に一本の橋のみに象徴されている。それは、後にも改めて明らかにするが、キリスト教や仏教などに関係する国おのこの文化と宗教観の違いによって生ずる差にすぎないのである。

第二章

東洋における死後審判の橋：

—日本と中国における宗教唱導作品と信仰儀礼を中心に—

ヨーロッパの死後審判の橋とは異なった形態を持っているものの、東洋においてもほぼ同様のモチーフが豊富に存在する。

例えば、中国の敦煌十王経画図、偽経である『玉歷至鈔伝』、章回小説『西遊記』に描かれる奈河橋、中世日本の（地獄巡りを取り扱った）御伽草子に登場する凄まじい地獄の橋渡しの光景、立山、白山と当麻寺における橋渡しに纏わる民間儀礼、香港、台湾、シンガポールなどの打城・破地獄の儀礼に見られる地獄の川奈河を跨ぐ橋、或いは極楽に向かう橋のトパスが挙げられるが、いずれもこれまで述べてきた死後審判の橋の類型に属するものだと考えられる。そして、それらは殆ど十王経と十王信仰と密接な関係にあるものである。

東洋において正邪を裁く地獄の世界は、無論他の仏典にも説かれているが、庶民信仰に最も浸透した（審判の橋の概念を含む）死後審判の思想はほぼもっぱら十王信仰、閻魔信仰や地藏信仰と明白に関連しているものの中に現れている。

東西問わずに出現したこのモチーフを調べた結果、ヨーロッパにおける審判の橋が伝説化、または物語化されているのに対し、東洋では死後審判の橋についての文献、若しくは文学的な例は乏しく、同様のモチーフが、（逆修や祖霊の追善の仏事に纏わる）民間信仰中に儀礼化した形で近代、場合によって現在まで保たれてきたということが認められる。一方、ヨーロッパにおける審判の橋の渡しに纏わる生きた民間儀礼の中、（東洋に比べて近代化が遥かに先に起こったためか）カラブリア州の農耕社会で実施されてきた聖ジャコモの橋の信仰を除くと、具体的な例が殆ど残存していないと認めざるを得ない。（もちろん、現在残存していないからといって、かつて存在していなかったとは断定できない。）

これから上記の東洋の世界における死後審判のモチーフがどのように現れているのか、または表現されているのかについてももう少し詳細に述べていく。

I 書物及び文献資料上での地獄の橋の存在

2.1 敦煌十王経画図の奈河橋

1920年代に発見された敦煌文化の膨大な資料の中には、中国の疑偽経『仏説閻羅王受記経』、また『仏説預修十王生七経』の場面を描く画図集（画卷本）も含まれていた。敦煌発見の画卷の中でも最も特色のあるものだともされている。この系統の画卷本は韓国や日本でも製作されており、日本では久保惣記念美術館所蔵の敦煌画「十王経図巻」が有名である。その他にフランス国立図書館本（ペリオ・コレクション）と大英博物館本が挙げられる。この種の画卷本は伝本が多くあるにも関わらず、表現に大きな差はなく、年代的にもどれも近いものばかりである。

十王経はインドの仏教と無縁に、血盆経と同じく中国で製作された疑偽経である。今日に伝わっているものは、アジア内陸部、西域¹か中国かは未だに明確ではないが、唐時代の終わりの頃にまとめられたものである。その内容は盂蘭盆経と同様に、死霊や祖霊の供養や追善と密接な関わりのある、七七斎や生七斎の儀礼の功德を説く經典である。単純に言えば、人が没して後、あの世において十人の王（裁判官）に善悪を問われ、七日ごとに順番にそれぞれの王庁を訪れ、王たちおのおのの審理を受けながら転生できるまでの間あの世を巡るという、最も官僚的で官庁的な死後の世界観が語られている。善良な死者に限るが、審理で問題なければ勿論全王庁の審判を受ける必要がなく、早々と転生していくことができる。

しかし、川口が述べるように「罪人亡者たちの責めの描写はいかにも中央アジア的」²である。

¹ 20世紀初頭に現在のウイグル自治区のトゥルファン（吐魯番）盆地で画図付きの十王経のヴァージョンが発見された。画図に付随する聖歌に限った、とても断片的な翻訳に過ぎないが、それは十王経と十王信仰の東漸のみならず西漸を証明する一つの大きな発見だと看做されている。Stephen F. Teiser “The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism”, Kuroda Institute, Studies in East Asian Buddhism 9, p. 55-57 を参照。トゥルファン語の十王経の断章については、Anne Marie von Gabain “Ksitigarba-Kult in Zentralasien Buchillustrationen aus den Turfan-Funden”, in Indologen-Tagung: Verhandlungen der Indologischen Arbeitstangung im Museum für Indische Kunst Berlin 7-9 Oktober 1971(またはその英訳の “The Purgatory of the Chinese Uighurs: Book Illustration from Turfan”, in Mahayana Art after A. D. 900, Ed. William Watson, 1972, pp.25-35)を参照。

² 川口久雄「立山地獄変と敦煌本十王経画卷」『山岳まんだらの世界』名著出版 1987, p.164.



(図1) 地獄の河を跨ぐ奈河橋³

図1は二番目の王にあたる初江王の場面である。死後二七日に死者は初江王庁に到着する。そこに到るまでには奈河を渡らねばならない。引路の牛頭馬頭は棒で罪人の亡者を河に追い落とし、早く渡るように責めたり、急き立てたりしている。その河には橋が架かっており、善良な死者だと思われる一人の女性が渡っているのが見える。現存の全画卷において、橋が描かれているのはこの初江王の場面だけである。初江王の付近に流れる奈河とそこに架かった橋のイメージは、死者の旅路のはじめにあったとされるこの世とあの世との境界線を表す川・河（とその上に架かっている橋・渡し）の観念に由来するものだと考えられる。

しかし、画卷に見られる奈河橋の要素は本来の『仏説閻羅王受記経』や『仏説預修十生王七経』には一切言及されていないのである：

第二七日過初江王

二七亡人渡奈河

引路牛頭肩挟棒

千群萬隊涉江波

催行鬼卒手叉捧⁴

つまり、経典には明白に「奈河橋」という言葉が記されていないものの、(以上の引用文を見て分かるように)それが地獄の一場面として描かれる点から、当時民衆的に受け入れられていたイメージだろうということが覗われる。それはまた、大衆に向かった絵解きなどの唱導活動をも通して絵画や口承伝統で保たれてきた要素だとも推測できる。

³ パリ本十王図(Pelliot 2003) 第二七日初江王図 (パリ国立図書館)。

⁴ 「佛説預修十生王七経」『大日本統蔵経』国書刊行会 1980 p.409.

2.2 中国、台湾、韓国の『玉歴鈔伝』に描かれた転生の奈河橋

明時代（1368－1644 年）において、民間信仰で普及した最も代表的な地獄解説の通俗勸善書が『玉歴鈔伝』である。『玉歴鈔伝』のほかにも『玉歴鈔伝警世』、『玉歴至宝鈔』、『玉歴宝鈔』や『慈恩玉曆』などという題名の版が流布した⁵。それは中国の地域に限らず、韓国と台湾にも数多く写本が出回った⁶。

「玉曆」とは善悪記録簿の意味であり、冥界の裁判庁において亡者が前世に行った善良な行為及び悪行が記録される簿帳のことである。『玉歴鈔伝』も十王経と十王信仰、そして、祖霊に対する仏事供養や追善のみならず、生存者のための逆修行事との密接な関わりをもつ勸善書である。そこにも死後審判の橋のトポスがはっきりと登場する。しかし、この場合は仏教の輪廻の概念の影響によって、審判の役割を果たすとともに、転生の橋にもなっている。敦煌の十王経画図における橋が亡者のあの世での旅のはじめにおかれているのに対し、『玉歴鈔伝』に描かれる橋は最後である十番目の王庁（転輪王）のところに位置するのである。つまり、死者たちがすべての王の審理を受けてから、来世への転生に向う瞬間に直面する場面である。そこには橋は一本ではなく、死者おのおのが十王に定められた結果として送られる来世のタイプに合わせて、金、銀、玉、石、木板と奈河という六種類の橋がかかっている。いうまでもなく、金の橋は善良な亡霊のための幸運な通過点であり、奈河橋は悩み途惑う罪深いものたちが渡らねばならぬ地獄の橋である。すなわちここでは死者の分別査定を行う審判の橋である上、仏教の輪廻にまつわる世界観に適応した転生の橋になっているのである。『玉歴鈔伝』の図像では六種類すべての橋は描かれていないが、奈河橋は必ず描き出されている。それは（以下の図 2 と図 3 でも見られるように）飢えた恐ろしい大蛇や猛狗に満ちた地獄の川（奈河）に罪人の亡者を突き落とす罰罪の橋として大概描かれている。

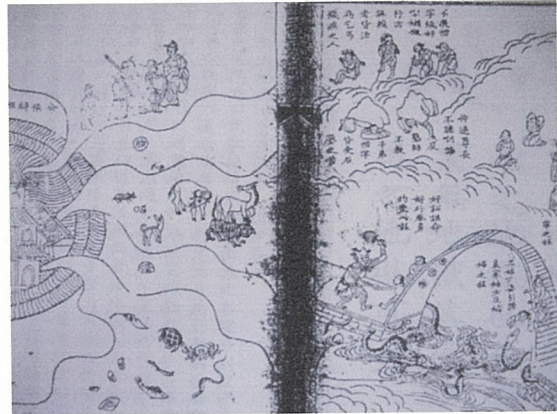
⁵ 澤田瑞穂（修訂）『地獄変—中国の冥界説』、平河出版社、1991、p.235.

⁶ 明時代の末から清時代（1616－1912 年）にかけて多くの写本が製作されはじめたため、この時代から圧倒的に流布したものだとされるが、原本は南宋時代（1127－1279 年）のものだと推測されている。残念ながら現存していないため、実際に確かめることは不可能である。（脚注（5）前掲書、p.242）



(図2)

『玉歴至宝鈔』における奈河橋の場面⁷



(図3)

『玉歴至宝鈔』におけるもう一つの奈河橋⁸



(図4) 李氏朝鮮王朝の『預修十王生七経』(絵入り本)における転生の「橋筏渡」の場面⁹

2.3 『弥勒仏説地藏十王宝卷』に説かれる「奈河の橋」と「金橋」

唐時代の中国において変文という民衆向けの図を伴った仏典の内容が易しく説かれた台

⁷ 天華館印『玉歴至抄伝』の「冥京図像」発生画(坂本要『地獄の世界』溪水社 1990 口絵より転載)。

⁸ 『明清民間宗教経』(巻文献統編)新文豊出版 p.622 より転載。

⁹ 林雅彦「李氏朝鮮王朝の『預修十王生七経』(絵入り本)小攷」『絵解きの東漸』笠間書房 2000 p.278 より転載。

本¹⁰が数多く作られた。それはさらに敦煌資料の発掘によって明らかになったことである。

その唐代の変文はまた、宋代（960－1279 年）から元代（1271－1368 年）の間にかけて変容し、琵琶、三弦、鼓を伴奏に語られる宗教的な物語（弾詞・鼓詞）や「宝卷」となっており、明・清時代にも受け継がれたのである。その宝卷というジャンルに属するものとして、善人の渡る「金橋」と罪人が連れていかれる「奈河橋」が描かれる「弥勒仏説地藏十王宝卷」が挙げられる。経題は弥勒菩薩の説いた地藏十王宝卷という意味である。この経の序の文によると、この宝卷は弥勒菩薩の慈悲によって現世の人々に伝えられたものである。

「弥勒」の原語は *maitreya-maitrī*（＝慈悲）だとされており、人々の苦しみの嘆きと同化し、地藏菩薩と並んで人間に対する最も深い理解と同情を有する仏である¹¹。

『弥勒仏説地藏十王宝卷』は、弥勒仏が仙童¹²に案内されて冥府の十王殿をつぎつぎに巡り、地獄の悲惨な状態を目の当たりにするというあらましである。

ここにおける審判の橋の場面は、敦煌の十王画図とも『玉歴抄伝』とも違って、初江王や、転輪王の庁の周辺ではなく、第七の泰山王の庁において登場する。つまり、悪人が連れて行かれる奈河橋の位置はここでは第七王である泰山王の庁に掌られているのである。そして、そこに到るものが皆悪狗と毒蛇に噛みつかれてそれらの餌食になったりして、前後から牛頭と馬頭に容赦なく叩き打たれたあげく橋から落下し、魚や蟹などに食われて絶滅するとのことである¹³。しかし、生存期間中に法をきっちりと修めて善行を蓄えているのならば、死後においてはそういった罪人と同じような目に遭わず極楽に向かう金橋を渡っていける、と世間の人々に呼びかけるような形で唱導文は続いている。

だが、『弥勒仏説地藏十王宝卷』に含まれているメッセージはそれのみではない。この宝卷には、墮獄して苦しむ死霊のための祈願と、追善実施を勧告する生者へのメッセージが見られる。責め苦を受けて泣き叫ぶ罪人の凄まじい光景を実見した弥勒は、それらの者にはどうしても救いののぞみはないだろうかと仙童に尋ねる。前章で取り扱ったアルベリークスの物語と類似した結構で、奈河に落ちてしまった罪人にも実はある種の救済のチャンスが与えられるのである。ただしそれはポンス・プルガトーリウムともまた違って、中国独特の親孝行文化に厳密に根ざした思考と精神の中に現れているともいえよう。つまり、罪人であるにもかかわらず、もしその死者が（多くの場合は、目連の母親のような罪深い女性の死者である）最も親孝行の息子、娘や後裔に恵まれていたら、念入りの追善行事や供養を受けることによって、奈河から救い出されて（地藏菩薩と同一の存在だとも考

¹⁰ 散文と韻文とをまじえたものであり、絵解きの活躍を通して隆盛した民間宗教講唱文学の代表的なジャンルである。

¹¹ キリスト教の世界におけるキリストの存在に等しいものだと考えられる。

¹² あの世の橋の付近に現れる（案内者なる）童のモチーフは日本霊異記にも見られる（詳しくは第二章脚注（60）を参照）。

¹³ 代七殿泰山王案下掌管 奈河橋 若有惡人到此 毒蛇惡狗兩邊咬吞 牛頭馬面前後敲打 打落橋下被魚蟹食去（吉岡義豊「弥勒地藏十王宝卷」『中国宗教思想史談会報』p.73 より）。

えられる) 天童・玉女と共に金橋を渡っていけるのである¹⁴。

最後に、弥勒菩薩の仏名そのものに注目してもらいたい。弥勒菩薩に古代イランの光を司る正義・友情の神であるミトラ (Mithra) の名が反映しているというのは周知のことである。あくまでも筆者の推測に過ぎないが、そういう点においても、中国の仏教と道教に適合した死後審判の橋、『弥勒地蔵十王宝巻』の奈河橋と、ゾロアスター教のチンワト橋とのある種の関連性が感じ取れるのである。『弥勒地蔵十王宝巻』の奈河橋とゾロアスター教との直接の関わりを立証するのはもちろん不可能だが、弥勒仏説に救済と審判の橋が幾度も言及されているというのが単に偶然の一致であるとは考えがたい。

これまで述べてきた奈河を跨ぐ審判の橋は、広くなったり狭くなったりするという特徴を示さない。それにも関わらず、ゾロアスター教の初期の資料におけるチンワト橋との類似性も指摘できる。すなわち、『弥勒仏説地蔵十王宝巻』に登場する「奈河橋」での刑罰と「金橋」での救済の場面には、『アヴェスター』の「ヴィーデーウダード」に描かれたチンワト橋での審判の光景を連想するところがある。善良な魂にはダエーナ、或いは仙童・玉女が現れて、橋を渡らせてそれらを天国・極楽へ導いて行く。それに対して、罪人の魂にはヴィザルシャという悪魔、或いは悪狗や猛獣が出現して、それらを橋から地獄へ転落させるのである。

西洋の世界と同様に東洋においても審判(とりわけ地獄)の橋の広狭性は、はじめは強調されていなかったようである。この場合も発祥地は不明であるが、それは後になってから明らかにされていった特性だと考えられる。

2.4『西遊記』の第十回「唐太宗 地獄より還魂る」に描かれる「奈河橋」

江戸時代において『水滸伝』と並んで日本で最も人気を得た中国の章回小説¹⁵『西遊記』の第十回にも金の橋と地獄の奈河橋が精密に描かれている。それは、唐太宗の入冥譚が挿入されている章である。唐太宗は判官朱太尉に案内されて、地獄を見て回り、十八層地獄や奈河橋や罪人の亡者のあらゆる責め苦を実視し、最後にこの世に戻った時に地獄で苦しむ死霊のために水陸会を開催することを約束して還魂る。

少し長くなるが、救済、そして審判と刑罰の橋がそれぞれ言及されている部分を引用する。

¹⁴ 童子答曰 若有孝順男女、或喫報饗恩素三年、零十月、或喫血盆素三年、或持長齋超薦陰靈(中略)童男童女迎接上岸送往金橋而過也(同上 p.75)。

¹⁵ 宋代をピークに流行した中国の口語小説。元來語り物として(読み書きのできない聴衆のために)絵解きや語り手によって講談されていたものである。講談が記され、印刷術の発達にしたがって、読み物として出版されるようになったが、その際語りの一回合分の読み物として「第一回」、「第二回」などと区分された。『西遊記』もそもそも口承文学と深い関わりのある作品だったということが分かる。

判官は、かれらにたちあがるように声をかけ、先頭になって、太宗を案内し、金の橋を渡ります。渡りおえたところで、太宗は、その先にある銀の橋を目にしました。その橋の上を、忠孝賢良の人びと、公明正大な人びとが、やはり轍に先導されて渡っております。ところが、別のほうにある橋では、寒風がピューピュー吹くわ、血だらけの波浪がとうとうと流れるわ、泣き叫ぶ声が絶えないわ、といったありさま。そこで太宗、たずねますに、

「あれは、なんという名の橋か？」

すると、判官は、

「陛下、あれが奈河橋という橋なのです。陽界にご帰還になりましたら、ぜひとも世におつたえください。あの橋の下ときたら――

浩浩たる奔流、

険峻たる道路（中略）

橋の長さは数里なるも幅わずかに一尺。

その高さ百尺なるも深さは千倍たり

上に手を扶くる欄干なく

下に人を^{さら}搶う悪怪あり

^{かせ}枷紐を身にまとい

奈河の險路を上る

見よ 橋の辺なる神将の凶暴なるを、

河の内なるゲツ魂（つみびと）の真に苦悩を（中略）

崖前に蹲るは不孝なりし淫^{あばずれおんな}滌婦

銅蛇と鉄狗の争って喰らうに任せ

永えに^{じごく}奈河に堕ちて出ることなし

そこで詩を一首――

時に鬼神の吠くを聞く

血水の波浪は高さ万丈

牛頭と馬頭は無数おり

しく奈河橋を守る」¹⁶

これまで取り扱ってきた橋に対し、ここでは金と銀と奈河の三つの橋の種類が見られる。一つは救済・蘇生を約された唐太宗が判官とともに渡って行く金の橋であり、もう一つは前世において忠実で賢良であった者たちが通過する銀の橋であり、そして最後に罪人が連れて行かれる細くて恐怖に満ちた奈河橋である。罪深い者たちは「悪怪」に満ち溢れた、「出

¹⁶ 中野美代子（訳）『西遊記』（一） 岩波書店 2005 pp.396-398.

路」のない奈河に何の救いもなく墜落することになっている（この場合は前世舅・姑を敬わなかった女性たちである）。

そういったあの世（或いは地獄）における三つの審判の橋のパターンは後ほど述べる中世日本の（十王経と十王信仰に関わった）御伽草子にも同様な形態をもって存在する。ただし、『西遊記』が日本に紹介された頃に日本には三途の川に架かった金・銀・鉄の三つの橋のトボスは既に形成されていて定着していたと充分考えられる。

一方、狭くて長い奈河橋のイメージは、（日本の御伽草子に描かれた審判の橋に比べて）刃のように細長くてダイティ峰からアルブルズ山まで伸びるチンワト橋や、底知れない深い地獄を跨ぐシラートに一層類似しているようにも思える。

2.5 日本の極楽橋と地獄の橋：死後審判の橋の問題

日本におけるこの世とあの世、人間界と神界をつなぐ神秘的な橋のイメージは『古事記』と『日本書紀』に登場する天浮橋をはじめ、実に長い歴史を誇る¹⁷。人間界と神界との虹の橋のイメージは日本のみならず、アメリカ先住民、ポリネシア、スカンディナヴィアの神話¹⁸などにも見られる。『聖書』の「創世記」（28.10-13）に登場する天に伸びるヤコブの梯子も同様の類型に属する。

日本の場合は仏教の到来と神仏習合に連れて、阿弥陀如来の極楽に向かって架けられた救済の橋の観念が、既存の神界への橋のイメージに容易に併置されるようになった。『往生要集』に言及されている「七宝の階」¹⁹はその一つである。

ただし、神界のみがあのだ世ではない。もう一つの異界である死後の世界に向かうエスカトロロジーの橋のトボスも実に古くから描かれている。それは、『日本霊異記』の説話²⁰に出現する。しかし、いずれの場合もその死界に存在する橋は前世において賢良で敬虔であった者たちのみが渡っていけるものとして存在していた。

（民間口承上での歴史的存在は確かめることは不可能だが）ヨーロッパの死後審判の橋に類似した試練的及び処罰的な側面を持つ橋が資料上で顕然と登場するようになるのは、平安末期から鎌倉初期にかけて日本でも広まった十王経と十王信仰に密接に関わった蘇生譚

¹⁷ 天浮橋のみならず、本土のいくつかの風土記にもこの世と天界をつなぐ伝説の橋が言及されている。播磨風土記の八十橋と丹後風土記の天橋立を例として挙げられる。

¹⁸ 地上と神界を繋ぐ *Bifröst* という虹の橋。

¹⁹ 「行者蓮の台より下りて五体を地に投げ、頭面に敬礼したてまつる。即ち菩薩に従ひて、漸く仏の所に至り、七宝の階に跪いて万徳の尊容をみたてまつる。」（源信『往生要集』（上）（石田瑞麿（訳注））岩波文庫 pp.94-95 より引用）。

²⁰ 「他田舎人蝦夷、冥界に至る」とその続きである「蝦夷、法華経を写せる功德により、冥界より生還す」という説話に「生」の世界と「死」の世界の間に存在する橋が描かれている。『日本霊異記』（下）（中田祝夫（訳注））講談社学術文庫 pp152-158 を参照）。

や、地獄巡りの御伽草子が語られるようになってからである。それらはいうまでもなく単なる御伽噺としてではなく、絵解き師によって説かれていた曼荼羅、地獄・極楽絵図とともに唱導活動に活かされていたものである。

2.6 日本の御伽草子に描かれる凄まじい地獄の橋の光景

13 世紀の鎌倉時代において、十王経と十王信仰は日本にも圧倒的に普及し出した。中国で成立した『預修十王経』が平安末期に日本にもたらされた一方、本土でも平安末期から鎌倉初期にかけて独自の十王経が（中国由来のものと並立して）作られたのである。それは、『地蔵十王経』のことである。どちらの経典も人間の死後七日から行われる十王の審判を順次描くものである。しかし、本井²¹は、それぞれの教典が説こうとしているものが若干異なっていると指摘する。それは、『預修十王経』が経典名にもみられる「預修」つまり（没後十王の厳苦の審理を免れるための）生存期間における「逆修」の実施を勧めているのに対し、日本の『地蔵十王経』は冥途で苦を受ける有様を説くことによって、娑婆の「根鈍障重」の生存者に亡くなった肉親の追善を進めることを主眼としているというのである。すなわち、『地蔵十王経』には先述の「弥勒仏説地蔵十王宝卷」との接点が見られるのである。それはまた、イタリア南部の死者のために行われる聖ジャコモの橋の信仰と、生存期間中に行われる聖ヤッビクの階段・梯子の巡礼との差にも類似している。しかし、対象が異なっていると看做しても、死者のためであれ、生存者のためであれ、それらの行事と祈願の最大目的はいずれにしても死後の世界における魂の救済の確約である。

本章で言及する御伽草子では、三途川の場面における細い鉄の橋の存在はすべてに明確に描かれている。しかし、中国の十王経と日本の地蔵十王経²²の本文を参照すると、そこには地獄の橋のトポスについては一切言及されていない。したがって、死後審判の思想とそのイメージリーにおいては十王経との密接な関わりが認められる一方、三途川の地獄の瀬に架かった細い橋渡しの試練のモチーフは、「十王経」の原文そのものより、以前から根ざしていた土着の庶民信仰と習俗にむしろ由来するものだと考えた方が正しい。

以下に簡単に述べる御伽草子に登場する地獄の橋の場面は最も説得力のある凄まじい、地獄草子などの光景がそのまま文字に転換されたかのような、ヴィヴィッドな色彩で描かれている。やや冗長になりかねないが、橋渡しに関する部分を抜粋し、引用することにした。

²¹ 本井牧子「十王経とその享受（上）―逆修・追善仏事における唱導を中心に―」『國語國文』第6号 pp.30-31.

²² 『新纂大日本統蔵経』第一巻の「地蔵菩薩発心因縁十王経」の文を参照して述べた。

『長宝寺よみがへりの草紙』²³

閻魔大王に招請された長宝寺の慶心尼は、永享11年（1439年）6月6日に臨死に陥って不動明王の案内で閻魔の城を訪れる。その次に閻魔大王本人に案内されて様々な地獄の有様を目の当たりにする。地獄の責め苦の詳細な描写は閻魔による長説法の形を取っている。最後に大王は娑婆の人々に逆修を勧めるようにと慶心尼に告げ、彼女をこの世に送り帰して蘇生させる。尼僧のあの世での旅は三日間かかったのである。

以下の橋渡しの場面は、物語の前半に含まれており、慶心尼が不動明王とともに死出の山を乗り越えてから広がる三途川の光景である。

又、夥しき大河あり。「これこそ三途の大河よ」とて、見せ給ひ候ふ。見れば、黄金、銅・銀の橋三つあり。黄金の橋をば、仏たち御渡り候ふ。あまりに貴き人は、此の橋を御渡り候ふ。銀と銅の橋をば善人渡り候なり。黄金の橋の下には、妙なる蓮華開けたり。波も静かに、美しく見え候ふ。遥かの末を見れば、鉄の橋一つ有り、細き金鎖なり。獄卒ども、罪人を責めつけて、「渡れ渡れ」と責め、散々に苛む。余りに強く責められて、金鎖を渡らんとすれば、足もたまらず、足に取りつき、渡らんとすれば、橋の上に、焰夥しく燃へて、通り候ふ。堪らで、橋に取りつき、仰向になり候ふ有様、蜘蛛の家に蟲のかかりたるが如くなり。罪人渡れば、川の面荒れ渡り、波の高さ三十丈ばかり立ち上りおつる音、千万の雷の如し。肝魂も身に添はず、恐ろしさ、なかなか申すも疎かなり。その波間より大蛇の角高く見え、眼は照り輝く日月の如し。口を開きつれ、罪人落ちば吞まむと、のたれ上る有様、譬へん方なし。²⁴

金鎖の存在を除けば、『長宝寺よみがへりの草子』における三途川の渡しの場面は『地藏十王経』に基づく『十王賛嘆抄』²⁵に登場する三途川における「上・中・下」の渡しの光景²⁶に非常に似ているということが認められる。つまり、本章で取上げた三つの御伽草子の中

²³ 同じ内容の仮名草子で『平野よみがへりの草紙』の題としても知られている。

御伽草子の主人公である長宝寺（現在大阪の平野地区に位置していた）の慶心尼によって第一人称で語られた話である。物語の事実性と信憑性をいかにも裏付けるような情報として冒頭に慶心尼の冥界下りが始まった日付が精密に記されている（永享11年6月6日、つまり1439年6月6日）。しかし、この物語の現存の最古本は1513年に遡るものであり、尼僧の弟子政恵によって写されたとされているのである。奥書によれば当時慶心尼の自筆の原本が存在していたようだが、現在には伝わっておらず、それと現存本との関係も未だに不明である。

²⁴ 「長宝寺よみがへりの草子」『室町物語草子集』、『新編日本古典文学全集』63）小学館 2002 p.421-22.

²⁵ 千葉乗隆『真宗史料集成』第5巻 談義本 思文閣出版 1979.

²⁶ 「二七日、初江王、本地釈迦如来ニテ在マス。彼ノ王へ詣ル道ニ一大河有。是ヲ三途河ト名付、此ノ河ノ広サ四十由旬也。実ニ奈河ト云フ、此河ニ三ノ渡リ有ル故ニ、三途河ト名付ル也。上ニ有渡ヲハ浅水の瀬ト

では、『長宝寺よみがへりの草子』が最も『地藏十王経』や『十王賛嘆抄』における三途川の光景を忠実になぞっているのである。

『もくれんのさうし』²⁷ (天理図書館蔵) (享祿四年 (1531 年))

中国で栄えた目連救母伝説は平安中期から後期にかけて伝来し、最も日本的ともいえる新たな特徴を有しながら、日本でも広まった。

没後墮獄した母親を救いに地獄に下りた目連尊者は、『長宝寺のよみがへり』の慶心尼の如く) 死出の山を通り過ぎてからすぐ、死後の世界に流れる大河を渡る金と銀と銅の橋のところへたどり着く。三番目の銅の橋だが、『長宝寺』の鉄の鎖とは違って、もともと細々と吊るされているのではなく、悪人が渡る際に限って「いとのごとく」細くなって、中心から千切れて彼らを大蛇の泳ぐ河に突き落とすのである。ここでは既に橋の審判と断罪の働きを表象する広狭性が見られる。

又、三つとて、大かあり、こんこんとうの、三つはしをわたせり
かみの、こかねの、はしは、しょふつ、ほさつの、わたり給ふ、中の、しろかね
の、はしをは、せんにんの、わたるなり
さしも、ひろき、はしなれとも、あく人のわたるゆへにや、わたるにしたかひて、
いとのごとく、ほそくなりて、中より、きれて、おつるとき、四のしゃ、あり、
かれかゝしきと、するなり。²⁸

名ク。此瀬浅クシテ水膝ヲ不過、罪浅者ノミ渡ル也。中ニ有渡ヲハ橋渡ト云。此渡ノ金銀七宝の橋有、唯善人ノミ渡ル也。下ニ有渡ヲハ強深ノ瀬ト名、此渡ハ悪人ノミ渡也。流レ早キ事、矢ヲ射ルカ如シ。浪荒クシテ罪人ノ五体ヲ打碎ク事、微塵ノ如シ。(省略) 罪人水ノ底ニ沈マントスレバ、蛇口ヲ開テ呑マントス。」(同上、p.243 より)。

²⁷ この御伽草子の最古の現存写本は1531年のものとされており、目連救母伝説に属する、墮獄した母親を救出するために冥途を巡る目連の話を取り扱った御伽草子である。目連の冥途下りに纏わる伝説は大変古くから存在し、日本では平安中期から普及していたそうである。日本における目連救母伝説は概して二種類に分かれる(そのいずれも中国由来のものであるが)。一つは『盂蘭盆経』に基づくヴァージョンであり、目連が餓鬼道に陥った母親を救い出すという筋である。もう一つは中国の偽経『目連救母経』の内容に基づいたものであり、目連が無間地獄から母親を救出するという話の流れである。『目連救母経』に基づくものは14世紀後半より日本に渡来したと考えられている。この御伽草子はこの二番目のグループに属するものである。それ以前、『三国伝記』巻九に収められた「目連尊者救母事」という説話も目連の地獄下り伝説を取り扱っている。しかし、従来のヴァージョンに比して、この御伽草子には新たな要素が三つ取り入れられている。一つは目連の死である。つまり、以前の中国俗文学の系統の作品と違い、冥界下りを行うために目連が一旦死ななければならないという設定になっている。もう一つは、目連の母親の性格であり、日本の御伽草子では、完全な悪女ではなく、彼女の唯一の罪は息子の羅朴(目連)を溺愛したということにある。最後に、従来の目連伝説では見られなかった、三途川に架った審判の橋のモチーフの存在である。

日中における目連伝説に関する先行研究は少なくはない。しかし、本論文ではとりわけ地獄の橋に焦点を当てているため、詳しい論説は省略する。

²⁸ 『室町時代物語大成』第十三巻 角川書店 1985 p.159.

『天狗の内裏』(信多純一氏蔵)²⁹

江戸中期に遡る信多純一蔵の『天狗の内裏』は段に分かれているため、古浄瑠璃として語られていたと考えられる。他の先行のヴァージョンに比べて、信多純一蔵本の特徴は、義経の地獄めぐりの描写が冗長であるという点にある。内容的には従来のものとは大きな違いがないものの、本論で最も注目したい地獄の審判の橋のモチーフが、この写本に限ってはっきりと描かれている。『長宝寺よみがへりの草子』と『もくれんのさうし』と同様に、この御伽草子においても橋は異界訪問譚の始まり(第五段)の場面に登場している。神通力を持つ大天狗の歓待を受けて、案内される義経が地獄を見に入ろうとするところに現れる。

まず、あまたの地獄の有様を、一つ一つ見物なさせ申さんとて、急き給へは程もなく、三途川を御覧有り しゃばにては、三途川を是をいふ、此の世界にては、三苦川と申也、此川原に着給ふ

<五段>

三苦川と申せしは、上の瀬、下の瀬、中の瀬と申て、三つの悪所有に依て、三苦川とは申也。

(省略) 中の瀬とは、厚さ四寸、幅六寸の橋の、遠さは四十三丁、金の橋を掛けられける、善人の通る時は、広地となる、難なく、とおひける

罪人のとおる時は、髪筋より猶ほそく、やつれはて、渡ルへきやう、あらされはむさんやな、罪人とも、橋の話ニとどまつて、「我を助けてたび給へ、おたすけ有」

ととりどり、なけきかなしむ有さまは、目もあてられぬ風情也。³⁰

『天狗の内裏』における審判の橋の場面だが、先述の二つの御伽草子と異なっていて、「中の瀬」のみに具体的な橋が架かっている。そして、その中の瀬の橋の位置は、『地蔵十王経』や『長宝寺よみがへりの草子』における、尊い者たちが渡る「金橋」の位置と一致する。義経のような「善人」が渡ると、広々とした黄金の橋になる。しかし、それと同時に悪人が通ろうとすると「髪筋」より細くなってそれらを容赦なく突き落とすという審判的或いは懲罰的な反面を顕示している。すなわち、三途川における渡しの審判は、これまで見て

²⁹ 『天狗の内裏』自体は室町時代末期に遡る物語だと考えられている。源義経の若年時(牛若丸、御曹子)に纏わる鞍馬山中修業伝説に属する御曹子作品の一つである。主として地獄巡りのテーマが取り扱われているため、修業伝説に属するとともに、一種の異郷訪問譚でもある。『天狗の内裏』の現存写本の中では四つのタイプがある: 慶心義塾図書館蔵古写本、守屋孝蔵奈良絵本、赤木文庫蔵写本と信多純一本(『天狗の内裏』十一段写本)。それら全て御曹子を主人公とする地獄遍歴譚であるが、写本の内容に異同がある。しかし、最新(江戸中期)の信多純一蔵本のみにおいて審判の橋の場面が描出されている。

³⁰ 『室町時代物語大成』第九巻 角川書店 1981 p.609.

きた三つの種類・類型に分かれておらず、インドヨーロッパ圏で普及した「チンワト」型の橋にむしろ類似しているように思われる。

一本の橋に現れているそうした両義性（つまり一本の橋をもって果たされる救済と刑罰の働き）は、後に述べる橋渡しに纏わる東洋及び日本の儀礼にもまさしく実見することができる。



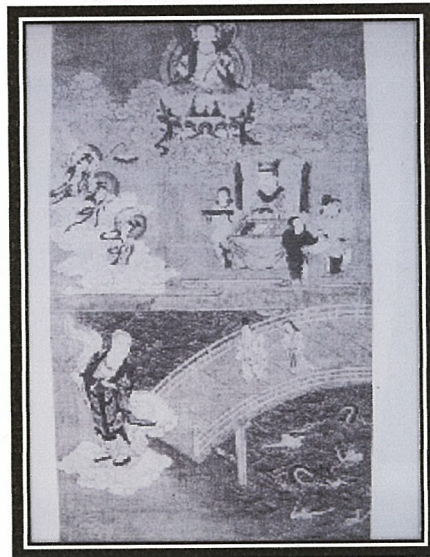
(図5) 熊野観心十界図
(岡山、武久家蔵)³¹



(図6) 熊野観心十界図
(京都、六道珍皇寺)³²



(図7) 六道絵
(兵庫、極楽寺蔵)³³



(図8) 十三仏図
(兵庫、馬場町)³⁴

³¹ 『社寺参詣曼荼羅』大阪市立博物館編 平凡社 1987 より転載。

³² 同上。

³³ 菅村享「極楽寺本『六道絵』について」『仏教芸術』175号 1987 より転載。

³⁴ 『地獄一鬼と閻魔の世界』(兵庫県立歴史博物館一特別展) 1990年10月より転載。

II 民間儀礼で見られる地獄と極楽への橋

2.7 日本におけるあの世への橋渡しの行事

本章の冒頭においてもすでに言及したように、ヨーロッパに比べて、アジアでは地獄・極楽の橋に纏わる民間儀礼が、廃れつつでありながらも、未だに行われているところがある。もちろん近代化の影響によって廃止されてしまったものも少なくない。

日本では、修験道と仏教が従来の神界に架った橋のイメージと融合した結果、擬死再生儀礼と逆修行事に携わる立山の布橋、花祭りの白山行事における無明の橋や、当麻寺の二十五菩薩の来迎法会の極楽橋の形成が見られる。一方、中国における同様の橋のモチーフは、日本とやや異なり、主として葬送儀礼や祖先の追善行事に現れている。ただし、人間の生死とあの世への旅における欠かせない媒介物としての橋そのものの象徴的な働きだけには一切変わりがない。

これから日本そして中国における死後（審判）の橋に関わる民間儀礼をいくつか詳細に述べる。

a. 立山曼荼羅の灌頂法会

芦峯寺宝泉坊旧本蔵本『立山縁起』における布橋灌頂法会を表する文

近年福江充氏によって発見された芦峯寺宝泉坊旧蔵本『立山縁起』の本文中にも、善人に対して黄金の渡しであると同時に、悪人に対して「笹蟹の糸」のようになる立山の布橋の有様が述べられている。

又、麓ニ有ル 閻魔法皇の廣敷より姥堂江三通リ 長道一千三百六拾端の白
布阿弥来迎の橋の上 舟掛渡し 善人の通時ハ金銀 琉璃の阿弥陀来迎の橋
と成、極悪重罪人ハ此の橋笹蟹の糸のごとくに見へ因果の輕重ハ 淨破理の
鏡のごとし。³⁵

そこには明治時代まで立山で実施されていた布橋大灌頂法会という橋渡しの儀礼が説かれているのである。

立山の入峯が禁じられていた女性の参加者の行列は、秋の彼岸に、人間界のボーダーを象徴する閻魔堂から布橋を通じて、天界（若しくは脱衣姥が位置する地獄の入り口）を象徴する姥堂まで敷かれていた細長い白の引き布の上を往復して、擬死再生儀式的の形を取った滅罪浄化儀礼を行っていた。この世とあの世、現世と死後の世界の間に位置する布橋も、

³⁵ 福江充「立山略縁起と立山曼荼羅—寺宝芦峯寺宝泉坊旧蔵本『立山縁起』の紹介と考察—」『国文学 解釈と鑑賞』第63巻12号 1998 p.148.

修行者の罪の有無・軽重によって、「金・銀・瑠璃の阿弥陀如来迎の」橋になったりし、または「笹蟹の糸」のように細く見えたりするのであった。つまり、罪人に対してはくもの糸のように細くなって、無事にあの世へ行かせない、成仏させない（或いは地獄へ突き落とす）審判の橋である。

同様な場面が来迎寺蔵の「立山曼陀羅」にも緻密に描かれている（図9）。



（図9）（立山曼荼羅）芦峯寺の布橋灌頂法会が描かれている部分³⁶

本章では文献と伝承儀式を個別に取り扱ってきたが、伝承行事とそれを記す、或いは投影する文献や図像はいうまでもなく密接に関係している。それは、絵解き師によって説明される立山地獄案内の曼荼羅や縁起物語の内容が民衆信仰と相関関係の伝統行事に常に深く関わっているからである。すなわち、実際に大灌頂法会に参加できなかった信者たちは立山曼陀羅の内容を聴聞しながら、絵解き師の語りとともにその擬死再生・魂の浄化儀礼の旅を精神的に行っていたのである。しかし、明治の廃仏毀釈運動によって姥堂、閻魔堂と布橋が破壊されるとともに、江戸時代まで数千人の参加者を誇っていたというほど盛んに営まれていた布橋大灌頂法会はやがて廃止されてしまった³⁷。

a.1. 二河白道

立山の大灌頂の際に用いられた長い白の布地は、いうまでもなく火の河と水の河の間に

³⁶ 来迎寺本『立山曼荼羅』（全四幅の一と二幅の部分）（富山市・来迎寺蔵）。立山曼荼羅は岩峯寺系と芦峯寺系という2系統がある。どちらの場合も落村（＝娑婆）の空間とあの世（姥堂から始まるあの世）との境は、橋によって表現されている。ただし、明白に布橋大灌頂が描写されているのは芦峯寺系のための曼荼羅においてである。

³⁷ 最近「富山県風土記の丘」の付設建物として復興された。（五来重「布橋大灌頂と白山行事」『山岳宗教史研究叢書』10 p.157を参照。）

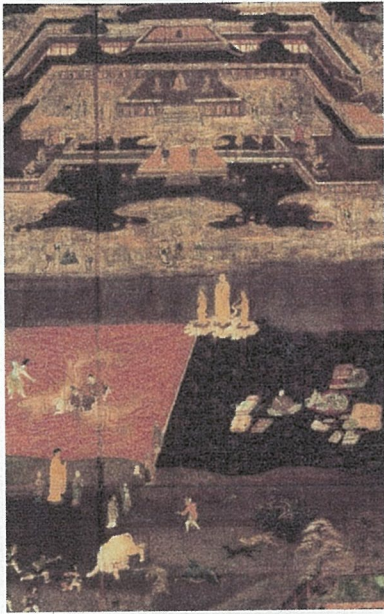
細く伸びる「白道」、いわゆる二河白道のモチーフを連想させる。二河白道の譬喩が登場するのは善導（613－681年）の『観無量寿経疏』においてである³⁸。譬喩は、大略、次のようである。ある人は、西（にあるあの世）に向かって幅百歩ほどの火と水の二つの大河を目の当たりにする。南側に火の大河があり、北側には水の大河が果てしなく広がっている。それらの深さも底知らないものである。この二つの河の真ん中には白い道が一本細く伸びている。幅は僅か四、五寸である。その道は絶え間なく水の河の激しい波に濡らされていると同時に、火の河の炎に焼かれている。さらに、その人はうしろ（東にある娑婆の世界）から盜賊の群れと猛獣に追われている。もはや逃げ場はなく、その白い道のみを頼りに一心に念仏を唱えながら直ちに西岸に向かっていくしかないのである。

ここで、前章の八節において取り扱った「道」或いは「道理」と「橋」との同義性の問題との新たな関連性が見出せる。古代インドの『リグ・ヴェーダ』に頻繁に言及される「神々への道」は先祖たちが去り通った「太古の道」³⁹でもあり、『ウパニシャッド』においては「梵を知る」賢者たちのみが見出せる天界に達する、そして不死（或いは解脱）へ導く比喩的な「道」となっている。『ウパニシャッド』で説かれている解脱の称をもった業と業からの救いの道は、二河白道の譬喩では阿弥陀の本願に一心不乱に向かって祈る者たちのみを通していくその蜘蛛の糸のような細長い道である。

以上の文を読むと、二河白道のトポスも、これまで取り扱って分析してきた死後審判の橋と同様の構造を持っているということに気づく。その細くて白い道は、信心深い、善良なもののために敷かれた極楽へのみちしるべである一方、重罪人や不信者の眼前では雲散霧消してしまい、彼らを火と水の地獄に追い込むのである。それは、仏教と全く異なったキリスト教の地獄の風景の中にも存在する、（前章において言及した）ヨアキム・デ・フローリスの幻視体験物語に登場する天国に向かう険しい橋や、『聖パトリックの煉獄譚』における信心深い者しか渡れない地獄の橋などに似た構造を有し、同様の働きを果たしているのである。橋渡しの形態を取った、生存期間中に営むこの滅罪浄化儀礼はまた、イタリアシチリア島の聖ヤッビクの梯子 *'a scala 'i San Iàpicu* の巡礼とのほぼ同様な構造と（擬死再生の再現としての）意義、そして死後における救済（＝昇天、成仏、極楽往生）への渴望を表現するものとしての最終目的を持っている。つまり、国それぞれの宗教・文化・風習における差異によって生じる表現形式上の隔たりは当然存在するのではあるが、審判の橋のモチーフとそれに纏わる儀式の本質は世界のあらゆる地域で一致しているということが認められる。

³⁸ 「二河白道喩」は『観無量寿経疏』巻第四「散善義」において説かれている（『観經散善義』『大唐善導和尚集』浄土宗宗務所 1930を参照。書物にページの番号が刷られていないため、ページ数を示すことはできない）。

³⁹ 辻直四郎（訳）『ウパニシャッド』講談社 1990 p.231.

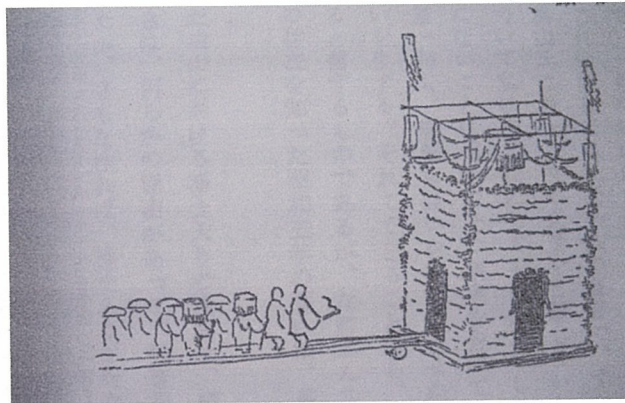


(図 10) 二河白道図 (兵庫・香雪美術館蔵)⁴⁰

b. 白山行事の「無明の橋」

ここで言及する「白山」は、岐阜県と石川県の上に聳える、富士山と立山に並んで古くから浄土入りと地獄信仰の対象であった白山のことではなく、愛知県奥三河に広く分布した花祭(＝花神楽)に行われた大神楽の白山行事の際築かれた方形(だったと思われる)人工の「山」である。「無明の橋」または「経文の橋」はその「白山」に向かって架けられた長さ 30 間ほど(だったと考えられる)の板橋のことである(図 11)。この板橋の上でも立山の布橋大湊頂と同じく、白木綿が敷かれていた。

⁴⁰ http://nam-students.blogspot.jp/2011/11/blog-post_13.html より転載。



(図 11) 白山の想像図⁴¹

そういった白山を再現する花祭はいうまでもなく白山信仰（における擬死再生信仰）にたずさわった行事であり、白山信仰の幅広い普及を象徴するものでもあった。

しかし、この行事も残念ながら明治維新より少し前の安政 2 年（1855 年）をもって大神楽とともに廃止されたのである。それゆえ、現在に至る花祭のある種の継承及び復興が見られる⁴²ものの、もはや本来（＝近代化以前）の形で正確に伝わってないのではないかとも思われる。

とにかく、早川孝太郎（1889—1956 年）の丹精込めた花祭を巡る長年の研究と調査⁴³によって、（明治以前に奥三河で行われていた本来の大神楽の白山行事の）最後の見聞者、伝承者の聞き書きをとることができたという事実は花祭研究の分野ではよく知られている。以上の図像も、早川氏が見聞者・伝承者の説明に基づいて想像し、自ら素描したものである。

大神楽は二日にわたって営まれており、白山建設と白山の浄土入り・無明の橋の渡し（つまり死と再生に纏わる儀式）を中心にした行事の実施は二日目に当たっていた⁴⁴。橋の構造は、米俵を積んで橋杭とし、その上に板をはって白布（白木綿）が敷かれた。先述のように、それは正しく布橋であった。その橋は道を横切って架けられることが多かったようである。道を川に見立てたからであろう。行事のクライマックスとも言える無明橋の渡しと浄土入りの際は、参加者男女とも、死者（あの世への旅人）の衣装（白装束）を着て、

⁴¹ 『早川孝太郎全集』第 2 巻 未来社 1988 p.78 より転載。

⁴² 奥三河と周辺地域における花祭りの廃絶、変遷と継承については、中村茂子『奥三河の花祭り—明治以降の変遷と継承—』岩田書院 2003 を参照。

⁴³ 早川孝太郎の花祭研究について五来重は「布橋大灌頂と白山行事」（『白山・立山と北陸修験道』、名著出版）において述べている。

⁴⁴ 一日目は、人間の「誕生」を巡る「うまれきよまり」を象徴する「やまたずね」が行われていた。二日目に営まれていた「死」に纏わる無明の橋渡しを通しての浄土入りの行事と同一であると同時に対照的なものでもあった。

白の髪と檜笠と（一端に五色の花のついた）杖が渡され、それらを身につけたのである。そして、禰宜に先達されて舞戸を巡り、たいまつを先に立てて橋がかりから「白山」に渡ったのである⁴⁵。浄土入りだというものの、この時の「白山」の内部は、一種の黄泉の世界と想像されていたのである。つまり、浄土入りはすべて黄泉への旅立ちの仕度であり、同じ黄泉（＝他界）として、浄土と地獄は隣り合っていて、同じ黄泉への旅立ちとして浄土入りは地獄入りと一致していたのである。五来は、白山への浄土入りが立山の布橋大湊頂の姥堂への参詣といかに酷似した構成を持っているかを主張し、両行事における類似点を緻密に述べている⁴⁶。そして、「白山」の中に入ることは「死者」となるという意味を持つゆえ、白山が一種の死霊封鎖のモガリだったということも主張している。

生存期間中に一旦死ぬ。或いは擬死する。それで、死を通じて浄化されていき、もう一度生まれ変わってから清らかな状態でこの世へ戻ってくる。死後に洗い流すべき罪穢を生存中に流湊頂を通して洗い流した者は没後決して墮獄することなく、極楽往生できると信じられていたのである。それは宗教を問わず、擬死再生儀礼に纏わるあらゆる文化の伝承民俗を貫く共通の信念だと考えられる。

そこで敷かれた無明の橋だが、夢幻能における橋がかりと同様に現世と黄泉（あの世、他界、彼岸である浄土と地獄、）を繋ぐ「道」だと考えられていた。しかし、繋ぐものである一方、救済に値しない者たちに対しては浄土入りを阻止するものであった。罪業深い者は実にこの橋を渡れず、転落すると信じられていたのである。

c. 沖縄久高島の「七つ橋」

これまで様々な例を挙げながら、娑婆とあの世を隔てる、若しくは繋ぐ橋を往来することによって擬死再生儀礼が行われていたことを述べてきたが、沖縄の久高島にもイザイホーというのろ（祝女）が携わった「七つ橋」を渡る通過儀礼が近年まで残存していた⁴⁷。七つ橋とは七段の木橋であり、白砂をもって清められる。これは、儀式の三日前から、30歳及び40歳の島の女性が御嶽の中に籠もって身を清め、夜の9時から夜中にかけてこの橋を渡る。この時女性たちは（死者の衣装なる）白衣をまとってアシャゲという神殿の庭に架けられた橋を、他ののろたちが唱える神歌に伴われて、一人ずつ疾走して渡って行く。この際もし不浄不貞なことがあれば橋から落ちて死んでしまうといわれている。そういった通過儀礼的な試練を無事に克服した者はすべて神の憑る巫女と認められ、のろ（祝女・巫女）の世界に受け入れられるのである。

⁴⁵ 第二章脚註（34）と同じ（pp.87-88）。

⁴⁶ 五来重「布橋大湊頂と白山行事」『白山・立山と北陸の修験道』山岳宗教史研究叢書 10 名著出版 pp.153-176。

⁴⁷ 島の過疎化が進み、新たな「女神」となる女性の不足と、1990年における儀式の祝詞と當みの知識を握っていた「ベテラン」ノロの死去のため、1978年以来行われていない。儀礼の存続も危ぶまれている。



(図 12) 1954 年頃のイザイホー⁴⁸

イザイホーの七つ橋の儀礼は、人間が死んで神として生まれ変わる、または擬死を通して神に変身するという信念の形式から成っている。一方、七つ橋は「生」と「死」の境に浮く、この世とあの世との媒介物である。橋を渡りきることが、死ぬことに等しいと考えられていたに違いない。そして、この世の者である人間は、一旦死んで、神或いはあの世へ属する者として戻ってくる。人間が「神」になるためにはある通過儀礼を受けないといけないのである。それは命がけの儀礼である。「神」という存在は昔不死でも永遠なものでもなかった。年神に纏わる農耕信仰を見れば明快である。神は死んで(=黄泉へ送られて)、翌年再び甦る(=黄泉から帰る)、つまり復活するという宿命であった。仏教という新しい宗教が浸透してからも、そういった構造に本質的な変化は起こらなかったと考えられる。次節において述べる浄土教の来迎会に登場する菩薩の行列はそれを正に物語っている。(この世の)人々を救済に導くために極楽(=天界)から(あの世のものである上、祖霊とも同一視されていた)仏や菩薩が娑婆へ還ってくるという仕組みなのである。全く異なった宗教であるキリスト教にも、実に類似した構造が見出せる。つまり、神の子であるイエス・キリストは死んで(殺されて)、再び救済主として復活するのである。

結局、「神」の領域に立ち入り、「神」になるためには、死に直面し、死を経るすなわち克服する必然性がある。多くのシャーマン儀式に見られるように沖縄のイザイホーの場合も、「生」から「死」への通過点は橋によって現されている。しかし、橋を無事に渡りきれて、「神」になる(仏教語に転換すると成仏する、仏になる)にはある条件が必要とされる。いつからだろうか、おそらく人間の心魂に対するある種の試練の場の概念が誕生した頃から、心身の純粹さ=善、が通過儀礼の橋を渡れる条件だと思われるようになったのであろう。それと逆に、不浄不貞=悪、は安全な橋渡しを阻止する要素になったのである。それは、後において終末論と地獄の思想の普及とともに発展していった死後審判の橋のモチー

⁴⁸ <http://www.ja.wikipedia.org/wiki/イザイホー>より転載。

フの祖形・原型に相当するものだと考えられる。

ただし、死後審判の橋の由来については第四章においてもう少し詳しく論じたいと思うのでここでは省略しておく。

d. 当麻寺の二十五菩薩来迎会：

浄土入りの来迎橋とその反面に潜在する避墮獄の悲願

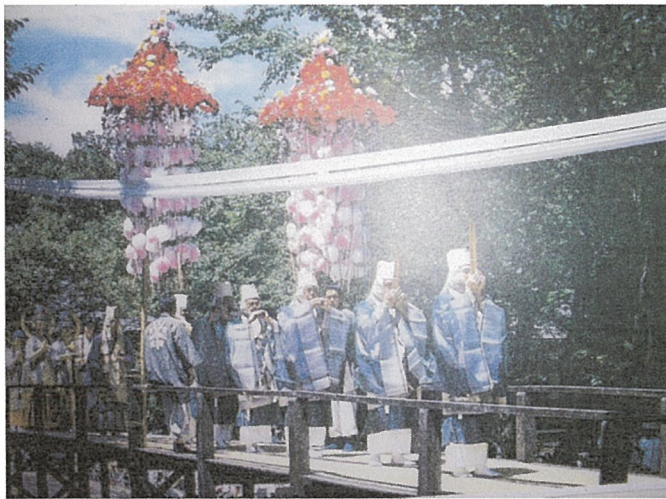
奈良県の葛城市にある当麻寺では、毎年5月14日（旧暦4月15日）に来迎会という練供養の行事が行われる。それは、菩薩講中の者たちが観音・勢至以下の諸菩薩（いわゆる二十五菩薩）に扮装して、極楽堂（曼荼羅堂）から娑婆堂まで、長さおよそ120メートルの来迎橋とよばれる掛け橋の上に行列になって荘厳に練り行くのをクライマックスとしたものであり、橋の両側に沿って立っている男女の参拝者・信者がそれを見て、さらなる往生来迎への憶いを抱き、己の信仰を固めるようにと意図した仏事である。中将姫伝説との深い縁を誇る当麻寺である上、その際、練供養が開始される前に娑婆堂に講中の人によって法如尼（中将姫の戒名）の像が輿に載せられて持ち運ばれる。練り供養が終わると、二十五の菩薩とそれらに従う僧侶たち及び法如尼の像の載せられた輿は再び極楽堂へかえっていく。

そういった来迎会は当麻寺に限らず、大阪平野の大念仏寺（長宝寺縁起、また長宝寺・平野よみがへりの草子にも関連しているとも推定できる）、京都の泉涌寺即成院、美作久米寺の誕生寺、東京浄真寺などをはじめ、現在全国にわたって実施されている。



（図13）（当麻寺の二十五菩薩来迎法会の仏事⁴⁹）

⁴⁹ 『当麻寺来迎会民俗資料緊急調査報告書』 国書刊行会（昭和49年）より転載。



(図 14) 東京浄真寺の九品仏二十五菩薩来迎会⁵⁰

来迎会の仏事は明らかに『無量寿経』に説かれた阿弥陀如来の来迎引接願に対する浄土経のオーソドックスな理解に基づくものである。しかし、それが今日に至って民衆信仰の中で幅広く分布している理由の一つは、仏教の正統な經典の教えにおいてのみではなく、民俗的な結縁にも見出される。つまり、庶民仏教のことである。

五来重は当麻寺の来迎会のことを、立山の布橋大灌頂や白山行事の浄土入りとの同類のものとして、迎講と呼んでいる⁵¹。つまり、信者が仏・菩薩の行列に引接されて生存期間中に行う浄土入りのようなものと類推し、そういったヴァーチャルの「死」を経て罪穢が消滅されることによって死後疑いなく即往生ができるという確約を提供する逆修儀礼だととらえている。一方、(行事の日が中将姫の忌日に行われるということも考慮に入れて)本来逆修というよりむしろ祖先(死者)を供養する追善仏事だったのではないかという異論も存在する⁵²。

いずれにせよ、この行事も橋渡しのかたちをもって表現されているということだけでは疑いはない。この場合は、地獄の橋ではなく、日本に最も古くから土着していた天の浮橋の観念と仏教の来迎引接思想との融合によって形成された極楽橋の類型である。しかし、阿弥陀如来や菩薩の来迎橋のイメージに託された人々による救済の悲願の裏には、必ず墮獄(そして墮地獄を齎す橋)に対する恐怖心と死後における避墮獄若しくは脱地獄への強い念願が潜んでいる。理由は橋そのものの両義性にあると考えられる。例えば、(必ずとは

⁵⁰ 網野善彦『天の橋地の橋』福音館書店 1991より転載。

⁵¹ 「迎講と白山」『日本人の地獄と極楽』人文書院 pp.53-56.

⁵² 伊藤唯真「来迎会—その思想的周辺—」『当麻寺来迎会民俗資料緊急調査報告書』國書刊行会(昭和50年) pp.19-24.

いえないが)一つの面では天国・極楽にかかった橋の周辺に安全な渡しを保障する守護神、案内の天使や(地蔵)菩薩などのような存在が登場することが多い。ゾロアスター教のチンワト橋のところに現出する美しいダエーナの姿は一つの好例である。ダエーナのみならず、第一章において触れた『聖フランチェスコの小さき花』に語られるある泥棒の夢に登場する案内の天使、来迎会の二十五菩薩、黄金と瑠璃で飾られた極楽橋に来迎する弥陀仏、救済の橋のたもとに佇んでいて苦しむ亡者が地獄から脱出できるように慈悲の手と袈裟を差し延べる地蔵菩薩なども全て、通過を手伝うことによって救いに値する死者(或いは人間)を次々と天国・極楽へ導くという引導師の役を果たすものである。

その反面、同じ橋のところで悪人を呵責してそれらを地獄に突き落とす恐ろしい鬼、牛頭・馬頭、悪魔、狗、蛇、大蛇や想像界の奇妙な動物類が現れることも少なくない。『アヴェスター』の「ヴィーデーウダード」に言及されているチンワト橋の場合は、不義者を橋から突き落とすヴィザルシャという悪魔が出現する。『アルダ・ヴィラーズ書』では悪臭の醜い老婆が姿を現す。後にも述べるが、(ユーラシア大陸を越えて)アメリカ先住民の間では、死後の世界に渡された木の丸太の橋のたもとに悪人の魂を脅かし、それらを地獄の河に追い落とす、*The Great Dog* という怖い守護狗がいると思われていた。現在もはや記録には残っていないが、立山の布橋大湫頂に次いで行われていた姥堂内の説法において、(橋のところで現れた)鬼たちが善良でない「死者」⁵³を呵責し、それらを食べてしまうというはなしが絵解き師によって語られていたのではないかと考えられる⁵⁴(図5を参照)。そして、(推測に過ぎないが)、白山行事の浄土入りの場面でも「死者」の行列に対する鬼の呵責が再現されていたのではないかと五来によって類推されている。

ともかく、そういった存在が登場していない場合でも、文字資料では審判の橋が自ら広くなったり、狭くなったり、千切れたりして「死者」を必ず裁くという仕組みになっている。

2.8 中国の泰山地獄の伝説地にかけられた金銀橋、或いは奈河橋

日本の白山、富士山や立山と同様に、中国でも仏教の伝来以前から山岳信仰における山中地獄に相当するものがあつた。それは山東の泰山信仰である。泰山と死の思想に関しては澤田瑞穂が既に『中国の泰山』⁵⁵の中で詳しく考察している。泰山は以前から死霊の赴く

⁵³ 括弧をつけて記すのは、亡魂のみならず、擬死再生儀礼において死者を装い、死者と同一視される巡礼者のことも示したいからである。

⁵⁴ 現存する『立山曼荼羅』の中で最も古い富山市来迎寺本で姥堂の外で鬼が亡者を食べようとする図が描かれているということから推察されたことである。

⁵⁵ 澤田瑞穂「中国の泰山」『世界の聖域 別巻1』講談社 1982。同著者の「冥府とその神々」『地獄変—中国の冥界説—』修訂 平河出版社 pp.37-74 も参照。

地として信仰されていた。一方、敦煌十王画像にも見られるように、泰山においても冥府君の法廷があるとされていた。それはまた、中国独特の冥界観であり、現世社会の官製組織がそのままに投影された世界なのである。

しかし、仏教と道教の関係者はこの山を天下無双の死霊の山とするために、ただの伝説では充分ではないと思い、それぞれの立場から競って、参詣者に対する唱導の実証として地獄の伝説地をこじつけたのである。

その一つは泰山の麓にある、民衆に懼れられつつ信仰されてきた高里山という聖地である。そこも人々が死ぬと必ず帰還するという魂の郷土だとされてきたのである。つまり、死者の魂の集う祠であった。高里山の近くに流れる奈河という小河もまた地獄説の一つの名所である。澤田によると「ここには古く霊派侯廟という水神の廟があり、五代普的天福六年（九四一）の創建で、その神はもと奈河將軍または通泉侯とよばれたのが、宋真宗の時代に霊派侯と封ぜられた」⁵⁶のである。そして、その廟の西の方に流れる河に橋が架けられ、それは金銀橋とも奈河橋ともいわれていた。それは、いかにも極楽に向かう金銀橋であると同時に、通りかかったものを迷わせる奈河橋でもあったということを示すかのよう。人が死ぬと魂はその河を越さなければならないと信じられていたが、河の瀬が三つに分岐しており、水の流れの勢いが前世の罪の軽重によって異なっていたとされる。正に仏説の三途の川と一致するトポスであった。本章において取上げた御伽草子を除くと、日本では三途川の渡し舟のモチーフが頻繁に登場するが、中国では橋が主として渡しの手段となっていることが多い。名称の由来に関しては、亡者がその際「奈河^{どうしやう}」と言って悩むということから奈何（＝奈河）とよばれるようになったという俗説がある。言葉自体はどうしても渡らざるを得ない橋という意味である。没後あらゆる魂があゝの世へ行けるために渡らざるを得ない（審判の）橋のことを示したのであろう。

しかし、近代化の進展につれて、中華民国 17 年（1929 年）以降、迷信打破運動により山上にあった森羅殿（閻羅王を祭る廟）と冥府の裁判官の塑像の破壊が相次いで、高里山の地獄信仰も次第に廃れていった。

また、林琴南（1852－1924 年）の『鉄笛亭瑣記』の中に、死者の冥福を祈るために福建で行われていた民間行事が描かれている。それは、現在香港、台湾、シンガポールやマレーシアで営まれる奈河橋の渡しの追善儀礼と非常に類似したものであった。法事は道士を招いて行われたが、七日目には奈何橋と名づけられた板橋を造り、橋の下には（釈尊の蓮の花を連想させる）蓮燈を点し、その上には旗や幟を数多く立てた。先祖の魂を象徴する紙の人形が輿に納められ、生者である子孫たちが輿を担いで橋を渡り、橋を渡りきってから寺院の門前で紙人形を燃やしたのである。これは明らかに一種の葬送儀礼であり、亡魂をこの世とあゝの世の間にある奈河橋を無事に通過させて冥福に送る（＝成仏させる）法事であった。

⁵⁶ 第二章脚注（55）前掲書 p.44.

2.9 香港と台湾の打齋儀礼（＝破地獄、地獄破り）における「過金銀仙橋」

類似のシンガポールやマレーシアの奈河橋の渡し

「過金仙橋」というのは、香港や台湾で営まれる葬送儀礼の一部で、殯殮法事が済まされてから行われる打齋儀礼（或いは亡魂を救済つまり仙界へ導くための地獄破りの儀礼）の最後の段階に当たる橋渡しの儀式である。それは、遺体の下葬を完了させてから、次に死者の魂が無事に、つまり罪の無い清らかな状態で仙界（＝あの世）へ向かえるように行われる（盂蘭盆会とも同一視された）追善行事である。

ただし、亡魂が容易に仙界（＝極楽）へ行けるという訳ではない。多かれ少なかれ亡者には必ず罪があるとされている。それゆえ、日本の布橋大湊頂や白山行事には失われた（と思われる）亡魂に地獄の様子が見せるという訓戒の意味をもった場面がここには残存する。

仏教と道教の混合した民間行事である上、（香港では喃嘸佬とよばれる）道士によって実施される一方、菩薩の功德も得て亡者を地獄から救出するという、尤も仏教的な要素も含まれている。シンガポールとマレーシアでは道士ではなく、僧侶が先頭に立って行事を司る。それに、十王の冥殿が登場するため、十王経とそれに基づく『玉歷鈔伝』にも関わっている儀式だということが分かる。

打齋における行事の順序を単純に述べると、次のようである⁵⁷。香港と台湾の間で多少異なる点もあるが、大概似通ったものであり、本質的な差は殆どないといえる。

先ず、「開壇請聖」という儀礼において、齋壇を清めて菩薩（神々）を迎える。次は「招亡坐位」といって、霊魂を招き（つまり位牌⁵⁸が持ち運ばれてきて）、死者のために道士は念経を唱え、経懺を読む。そして、道教の九霊地獄なる九つの地獄から（常に位牌を以て象徴された）亡霊を救出する。それと同時に、九つの地獄の名が挙げられていく。楽の音の伴った、とてもドラマチックで激しい動作を含む本格的な地獄破りの場面である。脱獄させてもらえた亡霊は次に十王殿を巡り、その場で生前の罪が説かれ、罪の報いが述べられて来世で同じ悪いことをしないように訓戒される。十王冥殿巡りの式が終わると、「沐浴更衣」というさらなる浄化儀礼が営まれる。沐浴という言葉から分かるように、浄水をもって残存の罪をさらに洗い流す行事である。そして、完全に清められた死者の魂はやがて仙界の方に架けられた（仏教の極楽橋に相当する）金銀橋を通過することができるとい

⁵⁷ 香港で実施される打齋の営みについては、『中國人の宗教儀禮—佛教 道教 民間信仰—』において、大淵忍爾によって編集された現地での調査と見物に基づく詳しい記述がある（pp.820-855）。ただし、その実践調査もおおよそ30年前に行われたものであるため、最新の情報ではないとここで断っておかねばならない。同じ香港で行われる「過橋」儀礼を含む功德儀礼について、もう少し新しい情報を提供するものとして志賀市子（1994）の論文「香港海陸豊福佬人の功德儀礼—「過橋」儀礼を中心に—」が挙げられる。

⁵⁸ 香港の儀礼の場合、仮の位牌が使用される。

うことになっている。それは（先述のように）「過金銀仙橋」という儀式で表現されたものである。

死後の橋に纏わる儀礼の一種であるため、これから「過金銀仙橋」の営みについて少しだけ詳しく述べる。その際には、大きな紙製の金と銀の橋が並べられ、どちらの橋にも「西方接引」と書かれた旗を持った（靈魂を引導する金童や玉女を象徴すると考えられる）像が立てられる。橋は反り型であり、上は平たくなっている。道しるべのためであろうか、「橋燈」と書かれた灯も橋の間に点される。行事は金橋から始まる。橋渡りを見守る師は、燃やした方溪錢を橋の前でくると回して空間を清め、そうした後位牌を担いでいる者に橋を一段一段登らせる。平らな部分を歩かせ、続いて一段ずつ降ろさせる。そうして橋渡りをさせるのである。降りてからも方溪錢は燃やされる。他の遺族たちも線香を一本持ちながら後ろからついていく。そして、銀橋でも同様なことが行われる。最後に二つの橋の間を、位牌と幡をもちながら、道士五人に先導されて複雑な回り方で数回くぐっていく。済むと、位牌が神壇に戻されて、それが祖先の靈魂が無事に仙界に到達したことを示すのである。

先述のように同様な儀礼が福建と広東でも行われており、そしてシンガポールとマレーシアにも伝播した。鎌田によると、現在シンガポールでの中天盂蘭盆会の祭りで飾られる奈河橋も近代化して、長椅子のようなものに白い布をまいて造ったもので、非常に簡略化した橋になっているそうである⁵⁹。橋渡りのシーンを先行する破地獄のパフォーマンスも香港と台湾の儀礼とやや異なる。それは、最も派手なパフォーマンスとして画かれている。暗闇の中で錫杖を握った一人の青年の僧が（地獄の焰を象徴する）メラメラと燃え盛る炎を飛び越えようとする瞬間に、口に含んでいる水を噴出して下の火を消そうとする。

そして、マレーシアのクアラルンプールの観音堂における地獄図についても鎌田は述べている。その地獄図の下に「奈河橋」の絵が画かれているとのことである。筆者が思うにはその絵図は、奈河橋の儀礼のみならず、絵解き師の説法などにも用いられたと考えられる。橋の上には金童、玉女と白髪の老人二人が立っていて、金童、玉女は「接引西方」と書かれた幡をかついでいる。仏教の地藏菩薩の如く、金童と玉女は亡魂を救済へ導引する存在である。直接の関係性を確かめることは不可能だが、『日本靈異記』と『今昔物語集』⁶⁰の説話にも実際に、金童と玉女に非常に似た（観音經の化身として出現する）小童・「小子」の案内者が三途の川にかかった金の大橋のところに登場するのである。小童は、閻羅王に召喚された膳広国を黄金の宮殿へ案内し、膳広国が蘇る時にも同じ橋のところに現れ、門番に足止めされている彼を地獄の世界から脱出させて再びこの世に戻すのである。

盂蘭盆法会の最後に営まれることの多い破地獄或いは打城と奈河橋の渡りの儀式は、実に目連救母伝説とも深く関わっている。地獄に堕ちた母親を救う目連尊者の伝説のテーマ

⁵⁹ 鎌田茂雄「破地獄と打城」『地獄の世界』（坂本要 編） 溪水社 1990 pp.404-410.

⁶⁰ 『今昔物語集』巻第二十（十六話）。同様の説話が『日本靈異記』（上）（二十九話）にも存在する。

は一種の破地獄（＝地獄を破ってそこから亡者を救い出すこと）として看做されているからである。たとえば志賀（1994）は、香港の「過橋」儀礼を中心的に取り扱い、その際に自ら収録された引魂官（魂を導引するもの）と「奈河七州大宝橋」のところに佇む土地公公（門番者）との対話⁶¹の部分を引用し、「目連戯の一つのバージョンと見てさしつかえないだろう」と述べている。それは、いうまでもなく「過橋」において交わされる対話と非常に似たものを目連尊者と地獄の官使が行うからである。

日本、中国、シンガポール、マレーシアなどで今日においても見られる来迎橋、奈河橋はもはや救済の橋のみになっており、清められた魂が極楽へ向かう時に通過する橋の役割しか殆ど果たしていないが、本来、特に奈河橋・奈何橋は魂にとっての長くて「危険」な審判の通過点であった。奈河橋の原型と意義について、参考になる記述が『中支に於ける民間信仰の実情』において「過仙橋」⁶²という題で述べられている。それによると、橋の特定のポイントに地獄の鬼共が現れ、渡ろうとする亡者を下に流れる激流に突き落としたり、前へ進まんとするのを妨げたりしていたのである。そこで、引導師をつとめる仏僧はそれを無事に渡れるように、死者の（行列の）戸口に机を逆さまにし、その上に板を乗せ、机の脚には提灯をつるし、竹と布で柵を造って、攻撃する鬼や悪魔共から亡者を守ろうとしていた。夜になると火を点し、仏僧の行列が到着し、ある僧は経を読み、ある僧は橋を渡る真似をして鬼や地獄の悪魔の役を演じたのである。やがて親の位牌をもった子孫が橋をおとずれて通ろうとするが、悪鬼の役をつとめる僧たちに妨げられた。そうすると、子孫はひざまずいて渡れるように懇願した。許可を得て（＝地獄が破れて）ようやく親・祖先の亡魂（＝位牌）とともに橋を渡り、それらを安全に極楽へ送ることができたのである。この場合は、アルベリーコのボンス・プルガトーリウムと同様に、魂の浄化（と神々の許し）による地獄破りの場面は直接奈河橋のところで行われており、奈河橋は試練と地獄の橋から極楽橋に変容していたのである。

最後に、Forlong も台湾の奈河橋の渡りの行事について短く言及している。緻密な記述とはいえないが、過仙橋でもある奈河橋の本来の両面性を明かしているものだと考えられる。台湾の信仰においては、亡魂は竹の細い橋を渡ると信じられていた。良い魂はそれを容易に渡って極楽へ行けたが、罪深いものは転落し、地獄の恒久の責め苦を受けるはめになると思われていたのである⁶³。

⁶¹ その際導引者と橋の神との対話も交わされ、亡魂とそれらの孝子の行列の前に金と銀と奈河の三つの橋が現れる。そこで、導引者と橋の神とのやり取りを通して、それぞれの橋の下で繰り広げられる地獄の責め苦の光景が描かれるのである。いうまでもなく、通過できずに橋から転落した不義者の地獄のシーンである。（志賀市子「香港海陸豊福佬人の功德儀礼―「過橋」儀礼を中心に―」『比較民俗研究』9.1994/3 pp.193-195 を参照）。

⁶² 『中支に於ける民間信仰の実情―西北羊毛貿易と回教徒の役割ほか―』 クレス出版 2002 pp.73-74

⁶³ Forlong, James G. R. *Faiths of Man-Encyclopaedia of Religions*, vol.1, p.342.

III

2.10 西洋における審判の橋と、東洋における審判の橋との比較

本章の冒頭において既に軽く述べたが、ヨーロッパにおける死後審判の橋のモチーフは伝説化、物語化、若しくは文学化されていることが非常に多いということに気づく。勸善教訓を図って書かれた地獄・天国遍歴譚から、英雄伝説・冒険譚や、民間説話などという幅広いジャンルに渡って用いられている。そうだからといって、かつてヨーロッパでは（死後）審判の橋に纏わる民間儀礼が営まれていなかったというわけではない。イタリアカラブリア州の農民社会で永く行われてきた聖ジャコモの橋の信仰に基づいた葬送儀礼、その他のヨーロッパ地域における葬送歌や民謡の（史料上での）⁶⁴残存が好例である。また、伝説は民俗的表現の一つである。それは、宗教の教訓的作品に限らず、伝説、物語文学なども、ある意味ではその国・地域における風俗や民衆信仰を深く投影している側面もあるからである。

筆者が行った調査と分析の結果、東洋の世界では同様の（死後）審判の橋のモチーフが、文学作品よりも、擬死再生儀礼や死者の冥福を祈って行われる民間儀礼に数多く表れているように感じられた。しかし、そうだからといって、地獄遍歴譚、あの世への旅を取り扱った説話文学における死後審判の橋のトポスが現実上東洋に存在しなかったと断言することはできない。ただ残念なことに、とりわけ中国の文献に関しては、前世紀の敦煌の発掘が貴重な作品をよみがえらせて大きな貢献を齎したことに違いないものの、王朝の入れ替わりの反復という長い歴史の中、数多く失われた資料もあると考えられる。そして、筆者の披見の及んだ限りでは、中国の『西遊記』、と地獄遍歴をテーマにした中世日本の御伽草子などに審判の橋のモチーフを明白に見出すことができた。

ともあれ、物語の形にせよ、民間儀礼の形にせよ、東西を問わず起こった橋渡しに纏わる信仰心の衰退の一つの理由として、近代化と都市化の現象が挙げられる。つまり、地域民俗儀式の衰退をもたらした近代化と都市化の現象のことである。ただし、（農民社会の地域を除く）ヨーロッパに比べて、東洋で一般的に近代化が数百年遅れておとずれたということによって、橋に纏わる民間信仰や儀礼がつい数十年前まで無事に保たれてきたと考えられる。

町田宗鳳⁶⁵によると、近代化の象徴である科学或いはサイエンスの発展は（ユダヤ教、キリスト教とイスラーム教という）一神教の理念と密接に関わっている。それら一神教では、

⁶⁴ 本論文で取り扱った、とりわけイタリアにおける民間儀礼についての情報は、先述のように最新の資料に基づくものではなく、それらの儀礼がどの程度まで現在においても実施されているのかを自ら確かめることができなかったので、「史料上での」という表現を用いた。

⁶⁵ 町田宗鳳『人間は「宗教」に勝てるか——神教文明の終焉——』日本放送出版協会 2007 pp.59-65.

神は絶対的な存在であり、被創造物である人間は、神に対して絶対服従するものと看做されてきた。その神のなすことは人智を超えたものであり、その神の命令に逆らえば地獄劫火が待ち構えていると信じられてきた。そして、不可解な神の意志を知ろうとする人間の抑えがたい知的好奇心が、やがて近代におけるサイエンスを生み出すことになったと町田は指摘する。それまで解明されていなかった自然現象の中に、ルネッサンス時代から次々と法則が発見されたのである。

しかし、(現在において未だにそうだが) 人間の理性或いは法則によって解明されていない現象はどう捉えるべきだろうか。東西を問わず波及した近代化はどういう意味をもつのだろうか。つまり、近代化によって人類は何を得て、何を失うことになったのだろうか。

西洋哲学の世界における近代化の確定⁶⁶は、1600年代のデカルトの合理論・理論主義にあるとされる。“*Cogito ergo sum*”、「われ思惟す、ゆえにわれあり」、という名言に孕まれているのである。即ち理性があるということによってこそ人間そのものの本体が成り立っているというのが科学・技術の発展と膨張を促進した近代的思想の出発点でもある。換言すれば、理性と論理の絶対化である以上、理性と論理以外の(それを超越する)次元を一切認めないということである。そして、後の1700年代の啓蒙主義思想をはじめ、1800年代の実証主義、物質主義などの登場と進展にまで流れて、思想史が物語るように、まさにそういう風潮になったといえよう。デカルトの名言は、最も人間中心的な立場からの、中世時代まで何らかの形で受け継がれていた従来の形而上学(*metaphysics*)の神秘性と畏敬に包まれた^{コスモス}世界の破壊と終焉を宣告する表現となった。

民俗学の観点からすればそれは、目に見えない、または理性と論理では説ききれない不可思議な現象、神、妖怪・妖精、言霊、魔術、錬金術、想像界の驚異な怪物といきものたち、「あの世」に纏わる民衆信仰云々の存在の否定であった。科学的「視力」のみが重視されるようになったゆえ、近代の人々は「あの世」がますます観えなくなったのである。「あの世」の一種である地獄も迷信の産物である夢想の世界に過ぎないと冷笑され、次第に実在性を失った。いうまでもなく、あの世の世界にかかっている審判の橋のトポスも同等な結末にたどり着かせられたのである。

近代化における科学進歩の発端は、町田が述べるように、人間による神の偉大な存在と不可解の意志を知ろうとする懸命な努力にあったかもしれない。しかし、最終的には人間の理性が絶対化されてしまい、自然または神にまつわる現象の中で不可解に残ったものは、ある意味で「排除」されるようになった。それは、出発点を考えれば、あまりにも意外な結果でもある。

近代化のはなしに戻ると、同じヨーロッパ圏内でも近代化は一気におとずれたわけではない。読み書きのできた知的上層階級の間では啓蒙思想がいち早く広まったかもしれないが、信仰深い農村の社会の奥では、あの世の橋に纏わる信仰は永く(そして、ひそかに)

⁶⁶ 西欧の近代的思想の萌芽は、既にルネッサンス時代の人文主義(ヒューマニズム)の勃興にあったと評されている。

保たれたと考えられる。アジアについても同様なことが言える。

その反面、近代化の拡大と侵入につれてある地域の伝統が絶滅の危機に犯されているという現状に直面した時に、はじめてそれを（場合によってその面影に過ぎないものを）記録・収録するなり、貴重な資料として保管するなりしようとするのである。つまり、ある伝統を活きた儀礼活動、若しくは口頭伝承を通して継続しづらくなった瞬間に、文字で書き留めることにするのがたいていである。それがある伝統の「凝固化」であり、あるモチーフの「伝説化」の始まりであるかもしれない。そういった点ではヨーロッパにおいてもアジアにおいても結局大きな差異は見出せないと思われる。アルベリークスのお話も事実、忘却されず後世の人々に伝えるために書き留められたのである。ポンス・プルガトリウムに象徴される死後審判の橋が、当時の（一般に読み書きができなかった）中世民衆の信仰に浸透していたモチーフだと推定できる。アルベリークスでさえ修士になるまで読み書きのできない青年であったということはそれを裏付ける。

ところで、本研究では東洋（特に日本）とヨーロッパの（死後）審判の橋における類似点のみではなく、相違点も見出すことができた。その一つは、東洋及び日本では魂を救済と冥福に導く黄金の橋、或は極楽橋が地獄の橋より頻繁に現出するということである。それはなぜなのだろうか。

神々によって立てられた天地をつなぐ天浮橋のイメージが以前からあった日本では、極楽橋のモチーフは抵抗なく定着したと想定できる。しかし、神界と人間界をつなぐ橋のイメージは、日本の記紀神話だけではなく、キリスト教以前のヨーロッパの神話にも存在する。たとえば、北欧の古代文明の神話の中には、ビフレスト(*Bifröst*)という天と地をつなぐ虹の橋が登場する。それに、『聖書』（「創世記」28.10-13）におけるヤコブの夢に現れる天に達する階段（或いは梯子）も有名である。そのヤコブの梯子は、記紀伝説の天浮橋と同様に、正に地上と天との媒介物であり、天使である「神の御使いたちがそれを上ったり下ったり」⁶⁷している。それにも関わらず、西洋（特に12世紀から普及した中世ヨーロッパの地獄・天国遍歴文学）に登場する死後審判の橋は、救済と冥福の橋というより、むしろ罪人の魂を容赦なく地獄に突き落として断罪するという試練的及び懲罰的な橋として強く印象に残るのである。もちろん同様の橋は、善人だと認められる魂に対しては楽園、そして恒久の天国に導くものにはなるが。それはなぜなのだろうか。それは、原罪の概念の有無と関係しているとも考えられる⁶⁸。『聖書』を拠典とするキリスト教では、アダムとイブに遡る原罪の意識が深く根付いている。よって、人間は生まれながら罪をもった存在であり、浄罪される必要があるものとされている。そういった思考の中では、罪人を懲らしめて彼らを浄化或いは滅罪させる地獄の橋も必然的に強調されていくだろう。キリスト教、イスラーム教の影響を受けた西洋の世界に対し、日本ではむしろ穢れと恥の文化の方が奥

⁶⁷ 『聖書』新共同（訳）日本聖書協会 2006 p.46.

⁶⁸ これはあくまでもヨーロッパと日本との比較のみに基づいた発言である。

深く根付いている。多神教である日本では、人間も宇宙におけるあらゆるものと同様に一種の神であり、穢れを払拭する必要があったとしても、人間に対する原罪の概念が存在しないため、人間は必ずしも浄罪を必要とするものとは思われていない。したがって、(仏教の影響にも関わらず) 地獄における浄罪の橋のイメージもヨーロッパほど色濃く描かれることはなかったということも考えられる。

では、(元のはなしに戻ると) なぜ東洋の世界、とりわけ日本では極楽橋のイメージを多く目にすることができるのだろうか。以上の(原罪の概念の有無に纏わる) 説とも関連している問題だが、古くから先祖信仰が行われていた日本では、仏教の到来後も「死ねばみな仏様になる」、つまり成仏して神様になるという思考が抵抗なく持されてきたため、極楽往生を可能にする橋のイメージも自然と頻繁に現れたということが考えられる。

次章においても触れる課題だが、(ユーラシア大陸の民俗に限らず) 世界的には、死後の橋に纏わる試練的及び裁判的なイメージの方が、救済的なイメージに比べて、多いと考えられる。日本の死後観における極楽橋のイメージが(当麻寺の来迎会のような行事・仏事などを通して) 少なからず表現されているということは、人々が「死ねばみな仏様になる」という死後に対するある意味での「楽観的な」考えに浸っているという点からも生じる現象だと推察できる。

そして、東西における思考の相違に基づく間接的な因子が一つ新たに推定できる。メキシコの詩人と批評家であるオクタビオ・パスは、『弓と豎琴』において次のような指摘をしている。パルメニデス以来西洋の世界が「存在するものと存在しないものとの間に截然たる一線の画いた世界」だと。彼はさらに、存在するものと存在しないもの、秩序と混沌、「これ」とその他者である「あれ」という対立するものの絶対的分離が西洋思考の基礎を形成していると述べている⁶⁹。つまり、存在するか、しないか、白か黒か、羽毛か石か、生か死か、天国か地獄か、<これ>か<あれ>か、という対立するものが排斥し合うような思考構造をもつ傾向のことである。パスはさらに次のように述べている。西洋が「これかあれか」の世界であるのに対し、「東洋は<これとあれ>の、さらに言えば<これすなわちあれ>の世界である」⁷⁰。彼の指摘を正当だとすれば、東洋思想においては対立するカテゴリーの隣り合わせだけではなく、それらの同一律も見られるのである。したがって、地獄と天国は排斥し合う世界でなく、表裏一体となって存在する世界となる。そこで、死後(審判)の橋の表現方法も変わってくるということも充分考えられる。すなわち、死後審判の表し方は西洋と東洋における世界観、或いは世界・宇宙に対する思考的基礎の差異とは無縁ではないということである。

最後に、本研究において明白に認められたもう一つのことは、キリスト教の西洋の死後審判が概ねこの世からあの世の方にかかっている、「一方通行」である(=橋を一度通過し

⁶⁹ オクタビオ・パス『弓と豎琴』(牛島信明訳) 岩波書店 2011 pp.168-169.

⁷⁰ 同上 p.170.

た「死者」は、臨死体験者でない限り、この世には戻って来られない) ということであるのに対し、東洋における同等のモチーフは、仏教の影響のため転生の橋に変貌している一方、他方では(特に擬死再生儀礼の多い日本では) 同じ死後の橋が「死者」があゝの世から生まれ清められて戻ってくる時にも通過する「再生」の橋と一致することが少なくないということである。

死者が橋を渡りきってこの世に戻ってこないようにする。中世ヨーロッパの各地では多くの人々が、地上における橋の建設と維持に喜捨を提供したのは、東洋における逆修の行事に相当するもので、魂が彼岸に無事に渡れるため、そして一旦彼岸にたどりついたら救われるためでもあった。つまり、亡魂の贖罪や冥福を祈るために橋が提供されることは少なくなかったのである。中世ヨーロッパだけではなく、19世紀までの日本でも(特に) 変死や非業の死を遂げた人の魂の冥福を祈って(=鎮めるために、或いは怨霊としてこの世に居残らないように) 石橋が造られることがあった⁷¹。そういう意味では、昔の人々にとってこの世において立てられた橋は、最も神秘的なもので、あゝの世の橋⁷²の具現化でもあったと考えられる⁷³。

また、橋を渡ることによって転生、若しくは再生する。いずれの場合にも、魂の善悪弁別のみではなく、「魂の救い」のためにも架けられた橋の存在とその意義が浮かび上がってくる。

⁷¹ 例えば、女性作家野上弥生子(1885-1985年)の短編小説「死」の中に、誤って殺された人の怨霊を恐れて造られた鎮魂の石橋のエピソードが挿入されている。小説は、代々に伝えられた作家自身の先祖を巡る奇聞から成っていて、そこに江戸時代の後期における橋に纏わる(ある裕福な家庭)の習慣の一面を伺うことができる。(『野上弥生子短編集』「死」を参照)。

⁷² この世とあゝの世の媒介物である神話的橋の意味での「あゝの世の橋」である。

⁷³ ただし、地上における橋はあゝの世の橋の具現化(つまり聖なる橋)の意味をもつことだけではない。第四章において触れる課題だが、地上の橋は聖なるものばかりではなく、冒瀆の象徴でもあり、*foundation sacrifice*を必要としたという対照的な側面をもつ。

第三章

ユーラシア大陸を越えて：

アメリカ大陸とオセアニアの先住民の信仰における死後審判の橋

3.1 概要

ユーラシア大陸の東西にわたるのみならず、死後審判の通過点に纏わる信仰と伝承は、地理的に完全にかき離れたところに住していたアメリカやオセアニアの先住民の部族の間でも古くから存在していた。

ヒューロン族、イロコイ族とチョクトー族の間ではあの世への旅に関する伝承・説話が伝えられていた。ヒューロン族に関しては、十七世紀のイエズス会宣教師ブレブフ(Jean de Brebeuf) (1593-1649 年) の報告書が残っている。カトリック教徒としての偏見的な視点から記された報告であるにも拘わらず、それも貴重な資料である。ブレブフにインタビューされた部族の一人の臨死体験者によると、西に向かうあの世への旅路の途中に、川を跨ぐ一本の丸太でできた渡りがあり、そこで通過点の守護神である一匹の狗によって審判が行われていたとのことである。つまり、その狗はあの世の樂園に相応しくない者の魂を丸太から突き落とし、下の激流の川に溺れさせていたのである¹。

ウィネバゴ族の間では、前近代社会のイギリス北部の農耕民と同様に、死者が誤ったルート歩まないために、埋葬前に彼にあの世の旅路を詳しく語る習慣があった。そこに登場するのは丸太ではなくゆらゆらとぐらつく渡りにくい吊り橋である。その橋は火の河をまたいでいて、死者の旅路について誰かが虚言すれば、つまり彼に正しい道程を教えなければ、彼の魂は誤って足を滑らせて、その橋から火の河に落ちてしまうと信じられていた²。

チョクトー族については、以上のブレブフと 200 年の隔たりをおいて書かれたジョージ・カトリン George Catlin (1796-1872 年) の記述がある。画家でもあったカトリンの書簡などは、ブレブフの報告書に比べて、宗教観念に束縛されていない客観的な立場からの情報

¹ Brebeuf, Jean de. "Quel est le sentiment des Hurons touchant la nature & l'estat de l'ame, tant en ceste vie, qu'après la mort" in Les Relations de ce qui s'est passé au pays des Hurons(1635-1648), publiées par Theodore Besterman, Librairie E. Droz, Genève, 1957, p.106.

² あの世での旅路は直接死者に向かって語られていたそうである。呪文(英語訳)は Radin, Paul. *The Winnebago Tribe*, Thirty-eighth Annual Report, Bureau of American Ethnology, Washington D.C., 1923, pp. 143-144(未見)に載せられているが、ここでは, Mircea, Eliade. *Death, Afterlife and Eschatology. A Source Book of History of Religions*. Harper & Row, 1967, p.47-48 に転載されている引用文を参照した。

を提供している。ピーター・ピンチリンというチョクトー族の一人の若者の話によると、彼らは死者の魂が西の方向に向かって長い旅をせねばならないと信じていたそうである。旅路の途中に険しい山に囲まれた深い川が流れていて、その山と山の間に一本の皮のはがれた、すべすべとした松の丸太がかかっていたとのことである。その丸太はいうまでもなく、この世とあの世を繋ぐ渡しであった。そして、渡しの先には、アメリカ先住民の樂園に相当する、狩猟を楽しめる愉快な大草原が広がっていた。しかし、全員が渡りきれるというわけではない。そこでもある審判が行われた。あの世の大草原から六人の狩人たちが、通りかかった不義者の魂に石を投げつけてそれらを下に流れる地獄の川に突き落としたのである。蛇、ひるがえるやトカゲに満ち溢れた激流の川そのものが、恒久に飢えと病に悩まされる悪魂の地獄の場になっていた。その他に、険しい岩の山をもがいて登ろうとするものもいて、そのてっぺんから永遠に立ち入りできない樂園を遠くから眺めることしか許されなかったのである。それらに対し、善良の魂には六人の審判の狩人によって投げられる石が一切見えず、丸太を容易に渡り、即刻大草原にたどり着くことができたとのことである³。

同じアメリカ先住民のアルゴンキン族では、丸太の代わりにくねくねとした巨大な蛇、または絶壁に沿った細い道があのだ世への通過点であった。

アステカ民俗の死後信仰においては死者の魂が渡らねばならない冥界に架った「フクロウの橋」⁴があった。

現在のボリビア東部に住んでいたグアラニ族では、死者の魂が行う先祖の国への旅の話が語られていた。そこにも、魂が、河の激しい流れに揺すぶられて行ったり来たりする丸太の姿をとった橋渡しの試練が登場する。渡りきれず途中で河に落ちてしまうものはピラニアに食い食われるということになっている⁵。

チリとアルゼンチンの間に現存するアラウカノ族ではまた、橋の存在は言及されていないものの、ギリシャのアケロン川や、(とりわけ)日本の三途の川によく似たあの世の光景が伝承されていた。つまり、西方に大きな海が広がっていて、それを超えて行けるには奪衣婆のような意地悪な老婆に通行料を支払わなければならなかったのである。必要な料金

³ Catlin, George. *Letters and Notes on the Manners, Customs and Conditions of the North American Indians*, vol.2, Dover Publications, New York, pp.127-128.

⁴ *The Owl Bridge*. Owl つまりフクロウは、アステカ、キチエ、マヤ民族において冥府からの密使だと思われており、神聖なる鳥だとされていた。したがって、ギリシャのブルトンに等しい存在であった冥府王そのものを *The Owl*, つまり「フクロウ」と名づけるようになったのである。明らかにされていないが、その「フクロウ橋」においてもある種の亡魂に対する審判が行われていたと考えられる。(Brinton, Daniel G. *Myths of the New World. A Treatise on the Symbolism and Mythology of the red Race of America*, Greenwood Press, New York, 1969 (originally published in 1876)を参照)。

⁵ この物語は Métraux, Alfred. *The Native Tribes of Eastern Bolivia and Western Matto Grosso*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 134, Washington D.C., 1942, pp. 105-106 に掲載されているが、ここでは(第三章脚注(2)と同様に) Mircea, Eliade. *Death, Afterlife and Eschatology. A Source Book of History of Religions*. Harper & Row, 1967, p.49-51 に転載されている引用文を参照した。

を持っていない不幸な亡者たちはその場で目玉を一つ割りぬかれるとされていたのである。

グリーンランドのエスキモーの間では、底の知れない深淵の上に浮く、氷のかかったすべすべとした輪、または綱のような細い通り道が死後への通過点だと信じられていた。そこにも、チンワト橋や三途の川の彼岸に佇む老婆にそっくりな恐ろしい老女がいた。死者が近寄るとその老女は彼の鼻の下で羽を一本燃やす。亡者が怯えて気絶したら、彼女はその魂を捕虜にした。ただし、そこで魂の守護神が訪れ、老女を打ち倒せた場合には亡魂は無事に通って行くことができたと思われたのである⁶。

ニューギニアのソロモン諸島でも類似した信仰があった。すなわち、ラウラウという小島のでっぺんに位置するコラパパウロという湖に全ての人々は没後帰還すると信じられていたのである。その湖に一本の細い丸太が横たわっており、死者の魂が全員渡ることになっていたのである。しかし、ボラハギナという審判神の厳しい審理を受け、渡る権利を得ない者たちは咄嗟に丸太から突き落とされて滅亡したとのことである⁷。

最後に、ニュージーランドでは、死者はレイングという冥界へ行くと言われていた。レイングに入るにはすべての死者ワイオラタネという河を渡らねばいけないのである。その川の守護神は死者が渡れるように板を敷く。しかし、全員の通過を許すという訳ではない。時折ある者を生の世界に引き返すのである。例えば、重病に罹り、生死の境をさまよって回復した人たちは、このワイオラタネ川まで行って、(川を渡らずに) この世に帰ってきたと信じられていた⁸。同じニュージーランドでは、もう一つの伝承が伝わっている。それは、死者が彼を捕まえようとする二匹の魔物の間にある狭い空間を通過しなければならないという信仰であった。もし死者が「軽」ければ、つまり彼の罪が軽ければ、その通過路を無事にすりぬけられるが、「重」ければ(つまり罪深ければ) 魔物の餌食となるとされていた。ここでは死後における魂の試練は、橋のモチーフではなく狭い空間などのような「狭い小径」の形で表わされている。危険な通路として、最終的にそれも橋渡しのトポスと同様の意義をもっている。糸・刃・綱のような細い死後審判の橋のモチーフにはかつてのシャーマニズムの通過儀礼の狭い空間や狭い小道の要素が結合したと考えられる。

3.2 死後審判の橋の類型—その伝播論をめぐる問題点—

第一章と第二章を通して、死後審判の橋のモチーフが東西と宗教を問わずこの世とあの世の媒介物として登場しているということが明らかになったと思う。シルクロードで繋が

⁶ 第三章脚注(4) 前掲書。

⁷ Codrington, Robert H. *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folklore*, Oxford, Clarendon Press, 1891.

⁸ Taylor, Richard. *Te Ika Maui, or New Zealand and its inhabitants, Illustrating the Origin, Manner, Customs, Mythology, Religion, Rites, Songs, Proverbs, Fables, and Language of the Natives*, London, 1855, p.104.

っているヨーロッパとアジアの文化世界では、このモチーフの伝播の経路を明確にするのは不可能にしても、何らかの相互的影響はあったと充分想定することはできる。『アヴェスター』のチンワト橋が最古例であれば、最も古くから地獄の世界を描いたゾロアスター教の地獄の思想、終末論とそれにおける死後審判の橋の類型が西東に分岐し、次第に伝播していったということが推察できる。チンワト橋と中世ヨーロッパの地獄巡り文学に登場する刃、糸のような細い審判の橋との類似性は明白に認められる。また、この点についてのテーマをめぐる先行研究は少なくない。一方、東洋への伝播論はどうなのであろうか。既述のように東洋の場合は、(仏教の輪廻の思想の影響で) 橋のタイプが三つ、或いは六つにもなっているため、チンワトとの相似性をそれほど容易に見極めることはできない。しかし、中国の『西遊記』や中世日本の御伽草子に描かれる、罪人を罰する極細の橋のモチーフの存在は偶然な符合だとは考えがたい。何らかの影響を認める必要があるのではないかと筆者は思う。

終末論、死後審判の思想は西漸だけではなく、東漸した。地獄と死後審判の思想はもともと仏教には存在しない。中国と日本の場合、とりわけ死後審判の概念、七七斎、七日おきに冥官の裁判庁をおとずれて中有での旅を行うことなどは、主として閻魔信仰、十王経と十王信仰の分布をもって定着したと考えられる(ただし、『日本霊異記』の説話を参照すれば、日本には十王信仰より以前に閻魔信仰が渡来していたということが分かる)。

十王経だが、中央アジアに接した中国の西北地方にも分布していたことが前世紀の吐魯番(トゥルファン)での発掘で明らかになった⁹。十王信仰と中央アジアのゾロアスター教との接触の具体的な証拠は手に入れられないが、吐魯番が、敦煌と同じくシルクロードの停留地で当時西洋と東洋との活気のある貿易要街と文化の交差点だったことを考えれば、ある種の接触はあったという可能性も完全には否めない¹⁰。そして、日本における(チンワトを連想させる)死後審判の橋のトポスが全て、十王経と目連救母伝説との密接な関わりにある御伽草子と民間信仰ばかりに顕現しているというのも興味深いことである。

伝播論とはいえ、チンワト橋の類型が以前から「何もなかった」というところに取り入れられるようになって、^{初めから} *ex novo* 植えつけられたというわけではない。ユーラシア大陸における死後審判の橋のモチーフの伝播を巡る問題には二つの仮説が立てられる。一つは、チンワトのような死後審判の橋の類型そのものが、地獄の思想とともに、分布した各地における既存の橋のイメージと橋にまつわる固有の習俗と、次第に混合したということである。もう一つは、チンワトという特定の「橋」のトポスの伝播ではなく、単なる地獄と終末論の思想の普及によって、国おのおのの伝承におけるあの世観に既存の橋のモチーフが自然と通過儀礼の橋から地獄の審判の橋に変貌したということである。いずれの場合も、

⁹ 第三章脚註(1)を参照。

¹⁰ カトリックのキリスト教から異端だと評決され、迫害された東方キリスト教のネストリウス派の活動も敦煌にまで浸透していたということを考えれば、十王経の西漸も不思議な現象ではない。

外来のトポスと独自の（橋の）トポスとのシンクレティズムを前提に置いたものである。

ともあれ、ユーラシア大陸においては同様なモチーフの東西への伝播は可能だったと考えられる。しかし、死後審判の橋のトポスはさらに「新大陸」アメリカの先住民の伝承にも存在する。ユーラシア大陸に対する「歴史的」伝播論をアメリカ先住民のケースにも適用するのはどうも難しい。では、十六世紀から渡米したキリスト教の宣教師たちの地獄を説く説法の影響によって生まれたものなのであるか。ブレブフの報告書から見えるアメリカ先住民のあの世観は実にもっとも土着の色彩を持っており、キリスト教に染まった要素はどこにも表われない。つまり、先住民にとってのアフター・ライフは、キリスト教の死後観に見られるような肉体と精神の分離がはっきりとされていることなく、むしろ（あらゆる古代文明が共有する）、とても現実性に満ちた、この世が継続、または延長されたような空間として描かれている。とはいえ、終末論的な思想、若しくは死後における善悪弁別の思想（とそれと同時に審判の渡しのモチーフ）はしっかりと現れているのである。

このような、地理的にかけ離れている、異なった文化と宗教に共存する伝承のモチーフを、あの世に関する人間の心理における普遍的な概念、或いは世界のあらゆる人類を貫く「唯一の真理」の表現として解釈するべきなのであるか。すなわち、それらを同時自発的な現象として片付けるのはあくまでも正しいのだろうか。死後審判の橋のイメージは世界の様々な国、文化、宗教、民間信仰などに用いられてきた共通のモチーフであるに違いない。しかし、その原由が必ずしも人類における普遍的な思想に基づくものではないというのが、筆者の考えである。つまり、現在追究してもはや突き止めることは不可能だが、太古に遡るある種の発端に次ぐ世界的な伝播を前提として現れたモチーフだと考えた方が妥当であるかもしれない。この世とあの世、人間界と神界、生者と死者の国との境界に懸けられた橋の概念は、人間の「あの世」に対する意識の発生に遡るほどの太古のトポスである。したがって、未知の空間、あの世に架けられた橋、渡し、通路などの概念は、世界における人類の移住と普及とともに伝播していったものだと考えられる。アメリカ大陸には、旧石器時代に当たる最終氷期の頃に人類とともにベーリング陸橋を経て、到達したと推論できる。

しかし、そういった推論を裏付ける確かな証拠を手に入れるのがほぼ不可能であるゆえ、これも単なる推測にとどまりかねないので、伝播論のはなしはここで収めておく。

ただ確かなのは、死後審判の橋の「善・悪」の両義性には、キリスト教や仏教の到来以前から人々の伝承と信仰の中に存在していた橋そのものに纏わる聖性と穢れ、そして聖と俗との境界性と両義性が受け継がれているということである。死後審判の橋のトポスの由来をめぐって、異なる二つの世界（＝「この世」と「あの世」）を結ぶ橋の境界性と両義性については次の第四章においてももう少し詳しく述べていく。

第四章

「聖」と「俗」、「聖性」と「穢れ」

—死後審判の橋の由来をめぐって—

4.1 死後審判の橋以前：既存の橋の意義

本章においては死後審判の橋の意義を一層明らかにするために、既存の橋の意義を追究していきたい。

既に明らかであるように、死後における試練の橋は醜惡の魂に対する賞罰の手段である一方、善良な魂に対する天国・極楽への道しるべとして据えられている。つまり、第一章と第二章を通して紹介してきた様々の例を見れば分かるように、死後の橋のモチーフは、魂の「善」・「悪」といった宗教的な道德観を基準にしたトポスであり、世界各地における数多くの宗教教理が民衆に対する勸善懲惡の教育と勸善教訓の手段として用いてきたものである¹。

しかし、異なる宗教において共通の様相を有するこのモチーフの起源は、実にどこにあるのであろうか。宗教とはいえ、キリスト教、ユダヤ教、イスラーム教、仏教などにおける死後審判の橋が（ゾロアスター教の『アヴェスター』を除けば）、正教典には実際説かれることなく、国それぞれの土着の民衆信仰と儀礼との密接な関わりにある偽典、伝承集や偽經のみに登場しているということを改めて指摘しておかねばならない。そして、教本に定められていない、アメリカやオセアニアの先住民の他界観にさえも存在する。したがって、そういう橋の類型が教典をもった「宗教」の到来より遥かに以前からあったモチーフだと認めることができる。つまり、地獄の世界の形成と鮮明化やエスカトロロジーの思想の普及によって、あらゆる宗教の勸善教訓の手段として用いられるようになったトポスだが、元来宗教的な教訓の方針のみに従って、突然に（しかも同時自発的な形で）「無」から創造されたものではないということである。宗教教理におけるエスカトロロジーの普及以前からあらゆる民族の民俗では（水・川自体の神秘性と深く関わった）橋の「聖」と「俗」、そして冒瀆の觀念と、それらに纏わる習俗が存在していたということを前提に考える必要があ

¹ とりわけキリスト教とイスラーム教のような唯一神教において、自己の教理の正当さを主張するために死後審判の橋のモチーフが用いられることがある。例えばイスラムのいくつかのハディースには、現世においてイスラムの信教者のみが地獄を跨ぐ、または地獄と天国の間にかけられた橋、シラートを速やかに渡れるということが説かれている。キリスト教徒はその橋の上にとどめられ、最後の審判の日まで渡れないということになっている。場合によっては最後の審判の日が過ぎても、天国に渡れず、橋のところに保留される。それに対し、『聖パトリックの煉獄譚』では、異教徒は足をすべらせて地獄に落ち、キリスト教の信者のみが審判の橋を渡れるとされている。

る。それらはいくまでもなく文書ではなく、儀礼行為、または口承文学の形をもって代々引き続いて伝えられてきて、人々の意識に生きていた信仰である。

死後審判の橋のトポスの形成には、既存の橋の概念が二つ加わったと考えられる。

一つはシャーマニズムにおける一種の通過儀礼、または擬死再生儀礼としての橋渡しの試練である²。第二章で述べた沖縄久高島の七つ橋の儀式が明白な例である。そして、立山の布橋大湊頂法会と白山の花祭りにおける無明の橋の渡しのような仏教化された行事にも、シャーマニズムにおける橋の通過儀礼的な意義の名残が見出せる。東洋地域に限らず、(つまり東西を問わず) すべての死後審判の橋がシャーマニズムの試練的な要素をはっきりと受け継いでいるのである。古来、魂が行う「生」から「死」への旅が一つの通過儀礼に等しいものだったからである。また、「死後」という未知の世界に向かった旅であるため、「生」の日常の世界から離れて行く魂はある種の危険にさらされると信じられていたからであろう。したがって、その「空間」は細くて、険しい、通りにくい通過点として描かれてきた。

では、人類はどのように死と死後の世界を想像及び創造してきたのであろうか。死、或いは死ぬということに対してどのようなイメージを与えてきたのであろうか。それは、非常に広範囲にわたる錯雑したテーマであり、ここでは詳細に取り扱わないが、死後審判の橋のモチーフと実に深く関わっている課題だとも思われる。あらゆる宗教における死は到着地ではなく、あの世への通過点に過ぎないものとされている。そうであるならば、同じ通過点である橋は死そのものの寓意と象徴であり、(地獄または天国・極楽の恒久的な到着地を先行する) 死後での試練の旅の短縮化である。他界に纏わる想像界上では、細くて危うい通り道と橋のイメージからやがて地獄・天国遍歴の光景に広がって発展していったのではないのであろうか。

ともあれ、終末論と地獄の世界の鮮明化と普及によって、いつからか、善良な魂が無事にその通過儀礼を果たすことができるということに対し、罪をもった(不浄な)魂が失敗し試練の橋から墜落すると思われるようになったのであろう。

死後審判の橋の形成に加わったもう一つの既存要素は、シャーマニズムにおける通過儀礼の橋のイメージとも関連している *bridge foundation sacrifice* (=人柱伝説) の「恐怖」の橋のモチーフだと考えられる。それは橋の「聖性」と「冒瀆」の両義性にたずさわったトポスである。しかし、これも非常に広範囲に及ぶテーマであるため、ここではできるだけ簡潔に述べて、審判の橋のイメージとの関連性のみに焦点を当てることにする。

古代人にとっての異界(=あの世)は神界と死後の世界のみではなかった。究極に言えば、生きなれた日常の村の空間(=この世)から離れたところは全て異界だった。異界は未知の世界であり、立ち入った者に危険と死をもたらしかねない恐怖と畏敬の対象である神々の宿り場でもあった。道、通り、橋や建物の建設で行った未知の世界の開拓は、当時においては、その世界の神々の怒りを引き起こしかねないある種の冒瀆の行為でもあった。

² 通過儀礼的な「狭い小径」や「危険な通過点」は、葬送神話・葬送儀礼とイニシエーション神話が両方共有するモチーフである。

したがって、水や川の神の祟りを招かないために、その場に架けられた橋を聖性化（＝供儀をもつての浄化儀礼）する必要があった。それはあくまでも穢れ（＝死穢）を通しての聖性化であった。神の承諾を得ずに立てられたものは、人間の力の及ばないそれらの抵抗力によって崩壊する恐れがあった。それゆえ、橋の建設を司り、橋の維持に携わっていた人物は、（一般の人間ではなく）神のものと人間のものの権威者、或いは神秘的なパワーの持ち主であった。つまり、シャーマン的な存在であった。イタリアでは、古代ローマ時代において、毎年五月中旬にスプリキウス橋 *Pons Sublicius* から人間の姿をなぞった二十七本から三十本の（アルゲイ *Argei* とよばれた）イグサの人形がウェスタ神殿の巫女たちの手によってテヴェレ川に投げ落とされていた。日本の雛祭りや神送りに匹敵するようにも見える行事だが、一方（一年間蓄積したローマの町の穢れを「外」へ送り出すという）浄化儀礼でありながら、たんに洗い流しのようなものだけではなかったと考えられる。人間の形をなぞったその像が（黄泉の国に向かっていく）川の流れに沿って浮かばされるのではなく、橋の上から激しく突き投げ落とされていたという点からすれば、本来（＝橋が初めて建設された当時³）川の神を鎮めて、橋を末永く維持できるために、人間が供儀されたことが推測できる。そして、後になってから供儀の対象が藁やイグサの人形に次第に変わっていったのではないかと考えられる。

スプリキウス橋の維持に纏わるこの行事の任務が託されていたのは、ポンティフェックス *pontifex*⁴ という人物である。興味深いことに何百年後にキリスト教のカトリックの世界では同じポンティフェックスの名称が教程に与えられるようになった。すなわち、天国（＝*Kingdom of Heaven*）にかかった「橋」を造り、できるだけ多くの魂を救済に導く人物という意味での「ポンティフェックス」に置き換えられたのである⁵。そこには、アルベリークスの物語における地獄から脱出できる魂を浄化させ、それらを楽園へ導引するポンス・ブルガトーリウム（＝煉獄橋）との、「免罪と救済の確約」という概念に基づいた接点が見出せる。

一方、*foundation sacrifice* の橋はシャーマニズム由来の試練の橋とは元来異質なモチーフではないかと反論されかねない。一見したところ、確かにシャーマン儀式における比喩的な意味ももっている「神聖」なる橋のイメージが、人間の手によって造られた地上の「冒

³ アンクス・マルキウス王（紀元前 641－675 年）によって立てられたとされている。ローマのテヴェレ川における橋の中でも最も古い橋である。

⁴ *pontem facere*（＝橋を造る）に由来する語。文字どおりの意味では「橋を作る人」。

⁵ 第二章の十節にも触れたが、中世ヨーロッパでは、亡魂の贖罪や冥福を祈るために橋が提供されることは少なくなかった。そういう習慣の中での橋の建立は、亡魂のためだけではなく、己の死後の冥福と救済が確約されるためにも生存期間中に行われる善行の一つであった。そして、橋の建設などを通して、提供者に贖宥を下していたのは教会の司祭や司教であった。ローマ教程によって築かれる天と地を繋ぐ橋は、以上の橋と違って、象徴的なものである。しかし、魂の救済を目的とした「贖宥の施し」の橋であるという点においては（以上のものと）変わりはない。

瀆」の橋とは概念的に異なったモチーフであると考えるのが常識であるかもしれない。セッピリ氏も『水の聖性と橋の冒瀆—シンボルの持続と文化の原動力—』⁶において、以上と同様な立場から（古代イタリア及びヨーロッパにおける）人柱伝説について論じている。

しかし、私は必ずしもそうではないと思う。セッピリ氏の論に対し、これらのモチーフのことを、両方とも橋そのものの（この世とあの世の媒介物、即ち未知の世界に向かってかけられたものとしての）境界性と、（聖と俗、聖性と穢れ（＝不浄）、善と悪などといった）両義性に深く根ざした同類の信念から生まれたものだと考えられる。つまり、異質ではなく、むしろ同様の発端を共有するトポスだということである。

両者（人柱伝説の橋とシャーマニズム由来の試練の橋）との間には、確かに大きな相違点が認められる。例えば通過儀礼と死後審判の橋が通りかかった魂に対する試練、裁判、懲罰と浄化の手段になっていることに対し、*foundation sacrifice*（人柱伝説）における地上の橋の場合は、橋自体が浄化と聖性化の対象となっている。また、前者は神によって造られたものであるのに対し、後者は人間の手によって立てられたものである。だが、地上の橋は人間によって立てられたものであるからこそ、神と人間の媒介者のような人物の手を借りてその橋の建立を正当化する必要があり、維持する必要がある。したがって、後者は前者とは無縁である「冒瀆」の概念とも必然的に絡まっている。しかし、罪に等しい畏敬の欠如、或いは聖地に対する冒瀆の行為を犯すことによって、人間の力の及ばない神の莫大な怒りを引き起こし、橋が崩落し、通りかかったものが川に突き落とされるという、人間に対する神の懲罰と戒めの結果として崩壊する橋、または千切れる橋のイメージは死後審判の橋の構造にも明確に受け継がれている。

未知の世界との境界線である海を越えたり、川を渡ったりすることは古代人にとって、（この世の者には禁忌されていた）地中の神々の世界に対する尊大な侵入の行為を示していた。それゆえ、その境界線を越えていくものは必ず浄化儀礼を受ける必要があった。不浄なものには彼岸に渡ることは許されなかったからである。そういった信仰は世界中の様々な民族の中で、異なった習慣をもって現されてきた。古代ギリシャの詩人ヘシオドスは『仕事と日』（737-41）⁷において、「流れて熄まぬ河々の、清らかな水を歩いて渡る」時には、必ず先ず祈祷し、そして手を洗わなければ、決して渡ってはいけない。汚れた心と手を浄化せずに渡るものは神々の怒りを買い、後に神々の罰に当たるだろう、と唱えている。ヘロドトスは『歴史』（7.113.）において、セルクセス王がギリシャへの遠征の際、トラキアのストリモン川を渡ろうとした時に、呪術師（マゴス僧）たちが儀式を行い、白馬⁸を

⁶ Seppilli Anita. *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo, Sellerio, 1990, pp.248-254. 著書の一章は（死後）審判の橋についてである。

⁷ ヘシオドス 『仕事と日』（松平千秋（訳））岩波書店 p.96.

⁸ 興味深いことに、古代ペルシャの文化において白馬は雨乞いにも使われていたようである。ゾロアスター教では、雨乞いは白馬と黒馬の闘争で象徴されている。黒馬は悪とされていて、旱を象徴する。白馬は善であり、毎年オウル・カシャという大海の水面から水分を取り出し、雲にして雨を降らせたシリウ

川の神に供犠したということを記している⁹。アフリカのマサイ族では、川を渡る時に草一握りを供え物として落とす習慣があった。一方、南アフリカのバンツ族では、穀物が沈められていた¹⁰。

橋を立てることは、手足のみを使って渡るより増して不敬な行為であったに違いない。したがって、橋の建設の場合、一層高価な「賠償」が必要だと思われていたと考えられる。そこで人間の命がささげられるようになったのではないのだろうか（日本の有名な松浦左用姫の伝説なども含めて、世界中にわたって同類の人柱伝説が発生し、伝えられてきた）¹¹。ともかく、「冒瀆」の証である不浄な橋は、（供犠を通して）聖性化されない限り（または、シャーマン、呪術師やポンティフェックスのようなある特権をもつ人物によって建設や維持されない限り）、彼岸へ届くことなく儂く崩壊してしまうと信じられていたのである。

分析した結果、結局シャーマン儀式における橋渡しの通過儀礼を受ける行者にしろ、没後の魂にしろ、地上の穢れた橋にしろ、いずれの場合においても不浄なものは無事に彼岸（＝あの世）へ辿りつくことはできないという同様の思想と「原則」が働いているということに気づく。したがって、通過儀礼の橋も人柱伝説の対象となった橋も、太古に遡る人間のあの世観に纏わる共通の発端をもつモチーフだと認めることができる。そして、どちらも後の死後審判の橋の「構造」の形成に重要に加わった要素だと考えられる。

4.2 天の橋から難径へ：新たな視点からの考察

地上の *foundation sacrifice* の橋から一旦離れて、もう一度死後審判の橋のシンボリズムにはなしを戻す。葬送用の橋（＝亡魂が死後において受けざるを得ない橋渡しの試練）のシンボリズムは、先述のように、世界的に伝播しているモチーフである。本章の第一節に述べたが、不浄な（＝穢れた、すなわち罪深い）ものは無事に彼岸へ渡ることができない。ミルチャ・エリアーデは、「このシンボリズムは一方では、かつて天地を結んでいた橋、そしてこれによって人類は努力せずに神々と交通し得た橋の神話と連接する」¹²と指摘してい

ス星のティシュトリア神の化身である。黒馬が闘争に敗れると、白馬は川に飛び込み、そういう風に水神を祭ったと思われる。（井本英一『穢れと聖性』 法政大学出版 2002 pp.20-21 を参照）。

⁹ ヘロドトス『歴史』（下）（松平千秋（訳））岩波書店 2008 p.84.

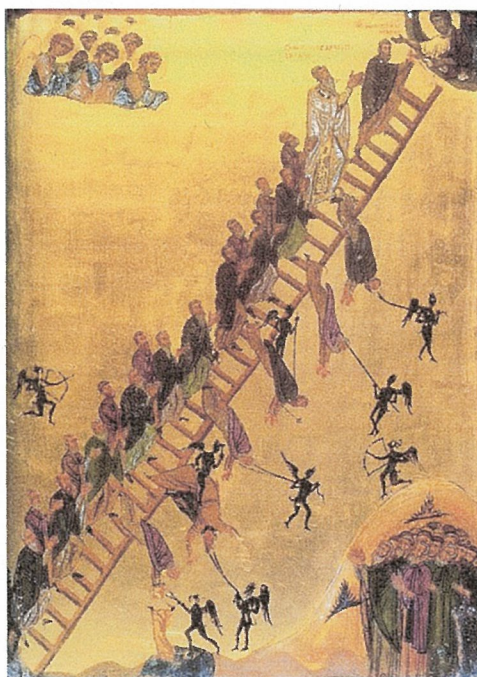
¹⁰ Seppilli, Anita. *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti. : Persistenza di simboli e dinamica culturale*, Palermo, Sellerio, 1990, p.235.

¹¹ 伝説上だけではなく、歴史上にも橋や建物の維持のために建設の際に人間が供犠されていたことは、アメリカ先住民の住居の支え柱の下、パレスチナのジェリコの門柱の下などをはじめ、世界中の様々な町や建物の下における遺骨の発掘によって判明された（Seppilli, Anita. *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, p.240 を参照）。

¹² ミルチャ・エリアーデ『シャーマニズム—古代的エクスタシー技術—』（下）（堀一郎（訳））筑摩書房 2004 p.300.

る。つまり、かつて人類にとっての歴史時代を先行する黄金の時代（かのとき＝ *in illo tempore*）があつて、人々は天と地をつなぐ橋をもって何の障害もなしに天界へ通うことができたのである。いうまでもなく不死（＝死の存在しない）時代と世界でもあつた。（前章にもおいて触れた日本の天の浮橋や、旧約聖書に登場するヤコブの梯子などがこの類型の好例である。）しかし、天の橋に象徴されるその「容易であつた」交通はいつからか破れ去ってしまい、死者またはシャーマンというような異常・特別な（＝非日常的）な状態においてしか人々が渡れなくなったとのことである。しかもこの通過路は困難である。換言すれば、死後審判の橋が（人類の墮落がもたらした）「失樂園」に次ぐ天の橋の「損傷」によって「誕生」したものだという理論である。かつてすべてのものが通過できる橋が、すべての魂がうまく通りきるものではなくなったのである。魂をけり落としたり、それらを食り食おうとしたりする魔や怪物が登場し、橋は究極に狭くなって邪悪な魂の通過を阻止する。したがって、「善」なるもの、英雄のように特別な力をもつものと、生存中にイニシエーション（＝擬死再生）儀礼を受けたものが唯一それを容易に超えることができるということになったのである。そして、世界中における多数の「危険な橋」渡しの儀礼が、本来「交通可能」であつた天と地の間の通路の回復の再現式だとエリアーデは述べている。つまり、危険な橋渡しの通過儀礼は失われた人間界と神界との「交流の再建」への試みである。

以上のような神話化された「通時的な」(*diachronic*) 観点からの解釈もある。民間儀礼が地上におけるある種の「再現」儀式であるということは認められる。しかし、難徑である地獄の橋は果たして「失樂園」による天の橋の「歪曲」と「破綻」の結果のようなものに過ぎないのであろうか。私はそうだと断定できない。



(図1) 聖ヨアンネス・クリマコス (575-650年) の『天国への階梯』において説かれた天に伸びる梯子のアイコン(XII世紀)(シナイ山における聖カタリナ修道院にて)¹³

以上の理論によると、かつて善悪二元論を超絶する次元(=神界、或いは人間が神々との交流できた楽園)が存在し、後になって人々が(死と苦を痛感しながら)生きようになった現世はその衰えた反映に過ぎないものである。旧約聖書に説かれているアダムとイヴの楽園からの追放を巡る神話に相当するものである。しかし一方、それは最もキリスト教的或いは西洋中心主義的な解釈であるように感じられる。未開社会における古代人、若しくは前古代人が抱いていたあの世観とあの世に架かった橋に対する考えは、もともとそういう「^{ディアクロニック}通時的な」理論と、観念的で超越的な思惟に基づいておらず、もっと率直で、人々の生活秩序の身近に実在するものだったはずである。そして、この世における万物に、人間にとって有益であるとともに害を齎すものでもあるという、二面的な側面があると同様に、あの世にも好意的な神々が宿る「神界・楽園・天国」と、恐るべき魔物のいる「地獄・下界・地中界」といった二面性と両義性があると信じられていたと思われる。それは、あの世がこの世との対照的な空間(つまりこの世と断絶したもの)である一方、逆説的にこの世の鏡像でもあるからである。したがって、この世とあの世との境界線を示す橋にも同様の二面性が孕まれており、一つは神界・天国・極楽と繋がった天の橋の姿であり、も

¹³ キリストの天国へ伸びる梯子を懸命に昇っていく修道士たちの姿が描かれている。その中には、黒い悪魔に誘惑されて、上昇できず、悪魔にひっぱられて梯子から落ちる者もいる。達し難い天国とそれに向かう梯子・階のモチーフはキリスト教やイスラーム教の伝承にも豊富に採り入れられた。

(http://en.wikipedia.org/wiki/File:The_Ladder_of_Divine_Ascent_Monastery_of_St_Catherine_Sinai_12th_century.jpg より転載)。

う一つは恐怖の世界に架かった地獄の橋の姿であった。つまり、地獄の「狭い橋」は、天界への橋の「変化」から派生したトポスではなく、はじめから天界の橋・梯子と（隣り合って）背中合わせに存在していたモチーフである。そうした両義的なモチーフは、人間のあの世に対する驚愕の気持から発生したものだと考えられる。あの世に対する驚愕には、村落共同体に豊作、「吉」や「善」を齎す好意的な神々への感謝の気持ちと、旱、飢饉や病魔などを齎す怖い神々への怖畏と畏敬の念が同時に混じりあっていたのである。

4.3 異界観・他界観の変遷に応じて変貌してきたあの世への橋のイメージ：

その二面性と両義性

この世とあの世を跨ぐ橋の概念は、時代の流れにつれて変化してきた人間によるあの世観、即ち異界観と非常に深い関わりにある。人々が抱いてきた異界観と他界観は時代の変遷にともなって次第に変貌してきたものである。既述のように、概念そのものの誕生は人間のあの世に対する意識の発生に遡るほどの起源の古いものだと考えられる。

最終的に二元論的な思考形式から脱せられない人間の意識構造内では、自己のアルテル・エゴが常に存在すると同じように、この世の「アルテル・エゴ」（近代的な表現ではドッペルゲンガー）として、この世の対像であり、この世の鏡像である「あの世」が必ずどこかで実在していると考えられてきた。それは、日常のこの世と完全に異なった構造をもつ世界として想像されてきた一方、逆説的にこの世との似通った風景と同様な構造を有する世界としても表現されてきた¹⁴。また、この世にとっては補完的な存在でもあった。現代人の感性と観点からすれば、それは人間の想像力をもって創りあげられた現世のグロテスク化された、または美化された投影にすぎないものかもしれない。しかし、古代人若しくは前古代人にとってのあの世とは、決して現実の日常生活からかけ離れた想像上の世界ではなく、住み慣れた土地、国などを少し踏み出た未知の空間、村外れに流れる川の対岸、交易を通して接触する異質な習俗と文化の持つ村落及び国々であった¹⁵。人間同士との交際の中には異界の男女との出会いもあった。つまり、（前）古代人にとっての異界はとても「リアル」なものであり、日常生活の営みと秩序の維持に欠かせない重要な側面を表していたのである。いうまでもなく対岸の異界には橋を渡って達することができると信じられていた。そして、その未知の空間（＝異界）はいつか海の彼方や、或いは人里離れた山陰の空地

¹⁴ この世とあの世の間に位置する橋も、異なった二つの世界を繋ぐという継続的な側面を有すると同時に、その異なった二つの世界を隔離するものでもある。つまり、（危うい通過点として）あの世への立ち入りを阻止する隔離的な側面をもつモチーフである。

¹⁵ 例えば、古代エジプト人にとっては、（多くの民族の産物の交易の場であった）青空市場を訪れていたギリシャの商人たちは異界の人々であった。ヘロドトスによれば、エジプト人は聖牛アピスの首を、呪いのことばをかけてからギリシャ人に売った。ギリシャ商人に渡せなかった場合は、首に必ず呪詛をかけてナイル川に流したとのことである（『歴史』2.39.）（井本英一『穢れと聖性』pp.48-49も参照）。

に流れる川（「賽の河原」）の対岸にも存在すると思われるようになり、それが「常つ国」或いは「常世の国」として知られるようになった。とはいえ、前古代人は多様な異界・他界観を抱いていたともいえる。「常世の国」に限らず、空の彼方に至る虹の「対岸」も他界だと思われていたのである。記・紀における天孫降臨の天の浮橋、虹の橋空に伸びる矢の渡しのトポス、『聖書』（「創世記」28.10-22）に登場する天に向かうヤコブの梯子などはそこから発祥したモチーフであろう。天の世界は神々の領域であるのみならず、神として祭られるようになった死者の行方とも一致するようになった。例えばエジプトの葬送文献に言及されている天空にのぼってゆく死者のために太陽の神ラー *Ra* によって架けられた梯子¹⁶、ネパール部族であるマンガル族において一本の棒に9つの刻み目のつけられた墓に立てられる（死者を天上界にのぼらせるための）象徴的な梯子¹⁷などがその好例である。

また、川の対岸のみならず、川の流れに沿ってずっと下っていくと、その奥の彼方には黄泉の国があるとも思われていた。

そして、亡くなった先祖の死霊も神として祭られ、やがて未知である死後の世界とも一致するようになった。はじめは光景がはっきりとしていなかった死後の世界だが、異界が二面的であるのと同様に、死後の世界にもそういった二面性が見られるようになり、善美の神が宿る天国と、恐怖で醜悪の神の宿る国、奈落、地獄という二元論的な世界が鮮明に構成されていった。そして、そのような二面的な他界に向かって同じく二面的な「橋」が架けられたのである。その二面的で両義的な橋は、死者の魂を裁判する死後審判の橋のトポスとなったのである。

ただし、その二元論的な世界はかつて、宗教教理による道德観念から定められた「善悪」の標準とは無縁に、いずれの場合にも尊敬・畏敬する神の領域を占めていたのである。つまり、以上にも述べたように、怖くて醜い神も、集落共同体に吉と富を齎す有益な神々と同等に畏敬と崇拝の対象だったのである。（前）古代社会では、病気や邪気をもたらす異界からの醜い神々も歓迎する風習があった。即ち、異界からの「邪」を生死通過儀礼のかたちで受け止め、身に着け、克服し、そしてさらに頑丈な状態で再生した魂の復活を迎えていたと思われる。そのため、穢れや邪気などは福を妨害するものではなく、むしろ福の再生に欠かせない補完的な要素であったのである。そういった異界の両義性とどのように、それとの媒介物である橋の両義性も自然と成り立ったのであろう。境界に棲む美しい橋姫、瀬田橋の西詰めに出現する醜い鬼女、渡辺綱が一条戻橋で出会った鬼女。村の周辺に架けられた橋のたもとでは、比丘尼たちは涅槃を語るのと同時に、地獄についても語っていた。それに、第二章において既に触れたゾロアスター教教典『アヴェスター』のチンワト橋で

¹⁶ Budge, Wallis E.A. *From Fetish to God in Ancient Egypt*, Dover Publications, 1988, p.346.

¹⁷ Frazer, James G. *Folk-lore in the Old Testament, vol.2: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*. Macmillan Press, London, 1919, p.57.

死者の魂を出迎える美女若しくは鬼婆。それらは全て橋の両義性を象徴するものだともいえる。

一方、いつからか悪行者や不義者などが恐怖の神からの邪気と損害を受けるのは妥当なことだと思われるようになった。そして、現世の社会において人間の行為が裁かれるのと同様に、死後の世界にも裁判（所）が設けられた。この世との類似の秩序を与えることによって、あべこべである他界（＝死者の国を）を少しでも規制することができると考えられたのかもしれない。また、終末論の思想の普及によって、不義者に対する恐れるべき神からの懲罰或いは天罰という宗教的・道徳的な概念がさらに強調されていったと考えられる。したがって、死後の世界に向かって架けられた橋も、本来の通過儀礼における試練的な要素に加わって、宗教道徳観の懲罰的な側面ももつようになった。

橋の「聖」と「俗」、「聖性」と「穢れ」から死後審判の橋の「善」と「悪」のパラダイムに至ったという点については、次節において述べていきたいと思う。

4.4 橋の「聖」と「俗」、「聖性」と「穢れ」から「善」と「悪」に至って

a) 「聖」と「俗」の両義性：神事と仏事の橋、魔性の橋、「聖」と「俗」をつなぐ橋、「聖」と「俗」が共存する橋

東西を問わず、古代と中世時代には、橋は宗教儀礼の場でもあった。川原が葬地であったためか、橋の上で行われることが多かった。そういった儀礼はかつて、例えば古代日本では、通い来る河・川の水神を鎮めて慰撫するための水神祭礼であり、そこで、水神と結ばれる 橋詰めの巫女を以て橋遊びが行われていた。橋での儀礼に巫女たちが使われていたという点は、本論文で幾度も言及した、ウェスタ神殿の巫女の集団が登場した、古代ローマのスプリキウス橋での儀礼にも見られる。それは、橋詰めの巫女は、橋の創造者と同じく、神と人間、この世とあの世との媒介者であったからである。橋は巫覡、陰陽師がさまざまな儀礼を行う場であったが、それは（仏教）の僧侶が仏事を行う場でもあった。古代にも行われていたものだが、中世時代に入ると、橋の上で亡魂を弔う仏事がいつそう行われるようになった。それは、とりわけ室町時代において長く続いた戦乱の中、非常に多くの餓死者が出たということが一つの原因だと考えられる。『大乘院寺社雑事記』において京都の四条・五条橋の下には穴が掘られて、そこに余り果てた死者がまとめて埋葬されたことが記されている。『蔭涼軒日録』には寛正二年（1461年）に四条橋の上で建仁寺が餓死亡魂のために施餓鬼を営むということになったので、五山禅院にも施餓鬼をつとめるように命じたと記されている¹⁸。

¹⁸ 詳しくは平林章仁の「橋と宗教儀礼」『橋と遊びの文化史』 白水社 1994を参照。

この世とあの世とのコミュニケーション・チャンネルである橋は、神送り・死者送りを
行う場だけではなく、異界或いはあの世からの情報を手に入れることができる場所だとも
思われていた。そのためか、橋は古くから、普通の人間ではなく、あの世との媒介者また
は神の代理人である（古代ローマのポンティフェックスも含む）聖職者、聖人、僧侶など
によって創られて、管理されるものだとされていた。中世時代からヨーロッパ中に広まっ
た、聖人が悪魔を騙して一夜、又は三夜をかけて橋を造らせたという伝説がある¹⁹。それは
日本の大工と鬼六の物語と同類の内容を有する伝承である。現在もイタリアの様々な所で
「悪魔の橋」(*Il ponte del diavolo*) という名称をもった橋を見かけることができる。異界
との境界線である橋のところでは超自然的な力による不思議な現象がおこることは少なく
なかった。橋占いの民俗もそれに類する風習であった。例えば、京都の一条戻り橋が橋占
いをする場所であったことを示す怪異譚、伝説が数多く残っている²⁰。



(図2) 現在の一条戻り橋²¹

紀州熊野の参詣路にも細語橋^{ささやくのはし}という橋がある。その橋を渡ると、どこからともなく人の
ささやく声が聞こえてくるといふ伝承がある。また、柳田國男によると、武蔵国境の大堤
というところに静御前が義経の戦死のことを耳にし、低回したといふ思案橋という橋があ
った。武蔵だけではなく、思案橋という名称をもつ橋は古くから江戸、大阪、長崎の都市

¹⁹ Seppilli によると、中世ヨーロッパの民衆信仰における橋の建造に纏わる聖人のイメージは、古代ローマのポンティフェックスに相当し、騙される悪魔の人物は従来の（魔術によって制圧される）死界・下界の力に相当するものである（Seppilli Anita, *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti: Persistenza di simboli e dinamica culturale*, Palermo, Sellerio, 1990, pp.259-260）。

²⁰ 細川涼一「四条・五条橋の橋勧進と一条戻り橋の橋寺」『京の鴨川と橋—その歴史と生活—』、思文閣出版、p.117を参照。

²¹ <http://blog.goo.ne.jp/mitsue172/e/b59bb421a6d887cf6dfab84507f88175> より転載。

にもあったそうである。長崎の思案橋は廓付近にあったと伝えられている²²。有名な白拍子であった静御前の切ない物語を連想させる一方、遊里に向かって架けられたこの橋は正に都市の「聖」と「俗」の世界をつなぐ橋でもあった。

日本に限らず、都市の「聖」の地と「俗」の地の間に架けられた橋は中世ヨーロッパでもしばしば存在してきた。例えばテムス河に架けられていた中世時代のロンドンブリッジは、修道院や大聖堂が並ぶ町の「聖」の部分象徴するシティーCityと、世俗的に繁栄していて歓楽の場であった町の「俗」の部分象徴するサザーク Southwarkをつなぐ橋であった。この橋の建設は、サザークからシティーにかけて、聖なるものへの橋渡しを意味したが、現実には夜になるとロンドンの多くの若者たちが橋を渡ってサザークへ向かったのである²³。ロンドンブリッジはつまり、「聖」から「俗」、または「俗」から「聖」への通行と交流を保障するものであった。ところで興味深いことに、このロンドンブリッジに纏わるあの有名な『ロンドン橋落ちた』という子供のゲームと童謡が現在まで伝わっている²⁴。

「聖」と「俗」の接点のみではなく、それらの共存をも象徴する祭りが、私の故郷であるイタリアのヴェネツィアで毎年七月の第三週の土曜日から日曜日にかけて行われる。それは、レデントーレ（＝キリスト救済主）の祭り²⁵とよばれていて、ザッケレ地区からジュデッカ島に位置するレデントーレ教会に向かって長さ330メートルの舟橋が架けられる(図3)。祭りは教会の階段で行われるヴェネツィアの総大司教による授福式から始まり、ザッケレ地区の岸で集った参詣者の群れの橋渡しの開始で続く。同日の夜にミサが挙行され、それとほぼ同時に現在、本来の楽しい屋外食事会や人々の賑やかな集まりに加わって、23時30分から24時にかけて大きな花火大会があげられる。舟橋は、教会という聖地への神秘的な参詣路であると同時に、祭りと花火大会を楽しむために大勢の人々がどんちゃん騒ぎをしながら集う世俗的な空間でもある。つまり、レデントーレ祭りとその際に架けられる舟橋は、正に「聖」と「俗」の共存の「場」である。

²² 山折哲雄「「気配」の民俗」『宗教民俗誌—聖と俗のトポロジー—』、人文書院、1984、p.43。

²³ 出口保夫『ロンドン橋物語—聖なる橋の二千年—』 東書選書 1992 pp.58-59。

²⁴ ヘイスティングスによるとこの童謡は明らかに人柱伝説を彷彿させるものである。(Hastings, James. *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol.2, T&T Clark Edinburgh, 1971, p.852 を参照)。

²⁵ この祭りの由来は、ヴェネツィアが十六世紀においてペストに襲われた頃に遡る。ペストの撲滅が正式に公示された1577年7月13日以来、町を救ったキリスト救世主に感謝の意を示すために、祭が毎年行われるようになった。昔から宗教的な厳かな儀礼にともまって、ペストから救われた住民の喜びを表す明るい祭典の様子が見られてきた。



(図3) レデントーレ教会に向かって架けられた舟橋²⁶

聖職者がしばしば橋の建設と維持を経営していた中世時代のヨーロッパでは、「聖なる橋」の中央、若しくは先端に礼拝堂が備えられることは少なくなかった。よく似た現象の中で、日本でも古代から中世時代において、橋を管理する寺即ち橋寺が建てられていた。

しかし、橋は「聖界」に属するものであるばかりでなく、商業や芸能という世俗的な活動が行われる場でもあった。飯島吉晴が述べるように橋は岸に渡すだけの装置ではなかった。大橋の両詰には空き地があって、昔はそこに番小屋、高札場、床見世などが設けられていて、大道芸人が頻繁に現われ、市場などが立っていたのである。つまり、商業や芸能を通して様々な情報を異界・異国から手に入れることができ、また新しいものが創り出されるというもっとも創造力と活気に満ち溢れた無縁の空間でもあった²⁷。

一見、以上に述べたものは浄化・擬死再生儀礼に登場する橋、又は死後審判の橋のモチーフと全く関係ないものに思われるかもしれないが、実際それらも死後審判の橋と同じく、必ず橋の二つの異なった世界の媒介物としての両義性を物語る特徴である。ただし、それらの橋の場合は、両義性のパラダイムが「聖性」と「穢れ」、「善」と「悪」、或は「天国」と「地獄」ではなく、「聖」と「俗」になっているのである。

既に述べたように、黄泉の国は異界の一種であり、この世で息を引き取った者は昔、完全に消失することなく、何らかの形であの世で生活が続けると信じられていた。それは、靈魂の不滅というような哲学的思考と関係なく、未開社会におけるもっとも生々しい現状だったのであろう。そのため、死直後の者は異界へ旅立つ者との同様の扱いを受けていた。したがって、死後に架けられた橋は抽象的なモチーフではなかったはずである。未知の世界に向う地上の橋と同様に、旅人の命にまとわる危険を孕んだ試練的な通過路として存在していたからである。死者の場合は既に死んでいるので、死者の旅にまとわる「命が

²⁶ www.veniceworksailing.it より掲載。

²⁷ 飯島吉晴「村境と橋」『自然と文化 特集 橋』 日本ナショナルトラスト 1984 p.41 を参照。

けの」気難は、死後の橋、もしくは黄泉の川に架かっている橋を渡りきれず、成仏する（または天国へ行く）ことなく墮獄してしまうという点にあった。しかし、死後審判の橋はシャーマニズムにおける橋渡しの試練の要素だけでなく、地上における恐怖の橋であった人柱（伝説）の橋の特徴ももっている。つまり、地上の橋と同様に、あの世の川に架けられた橋の存在も、川の神に生贄をささげることによって、正当化されるのである。あの世の川のほとりで責め苦を与える悪魔（時には厳しい天使）、牛頭馬頭、悪狗、猛獣などは、境界の守護神であるその川の神の化生した姿であり、試練の橋を渡りきれないものたちを報酬として受け取ったのである²⁸。後に加わった善悪思惟のエスカトロロジーの影響によって、橋渡しの試練に耐えられず、あの世の川に宿る恐ろしい神々の生贄になるのが誤りや罪を犯した者たちの宿命だと判断するようになったと考えられる。

b) 死後審判の橋の「善」と「悪」の両義性と、「穢れ」と「罪」の混同

死後審判の橋における「善」と「悪」というパラダイムの両義性は、その橋自体が同時に地獄と天国の入口になっているという点にある。

そして、橋による裁きの働きを、いうまでもなく、審判（＝神判）を受ける魂の「穢れ」と「罪」と切り離して考えることはできない。つまり、死後審判の橋が果たす「善」と「悪」の弁別の働きは、「罪」の概念と必然的に関わっている。

一方、終末論、死後審判論においては、「善」は純潔、「悪」は穢れのイメージと相関関係にある。しかし、「悪」は必ずしも「穢れ」に等しいと考えられるだろうか。

「穢れ」と「罪」の概念は相違なく相互的に密接な関わりにある。それは、いつからか「罪」と「穢れ」の意義が重複し、前者と後者が同一視されてきたからである。したがって罪と穢れは混用されるようになったのである。しかし、折口が述べるように、罪と穢れは根本的に違うものである²⁹。罪悪の概念はそもそも、穢れと違って、誤り・過失、冒瀆などの神の認めない行為、その結果としての神の怒り即ち罰と、それに対する恐れ of の気持ちに関わったものである。神が嫌うけがれであるものであるため罪障になるというのは現在の世間にも容易に通用する考えだが、それは穢れが罪と罪悪の概念に結びつけられたということを示しているに過ぎない。罪悪が穢れと同価値化された結果、滅罪儀礼も一種の浄化儀礼と看做され、罪もミソギ（或いは浄化儀礼）の対象となった。「罪」と「穢れ」が混同されて用いられた上、聖性の表裏として存在していた「穢れ」はいよいよ、人間にとっての不都合な要素となり、聖性に敵対するものというネガティブな意味合いをもつようになった。そして、「穢れ」と「罪」の重複を明示するもう一つの現象は、以下にも述べるが、宗教的な罪の意識が穢れの内面化の結果として看做されてきたということである。

²⁸ Hastings, James. *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol.2, T&T Clark Edinburgh, 1971, p.852.

²⁹ 折口信夫「道徳の発生」『折口信夫全集』第15 中央公論社 1954 p.354を参照。

もはやネガティブな意味合いしかもたなくなった穢れだが、その「穢れ」を内面化させ、人間の「心の内部にまで波及させたのは、異文化である佛教受容の影響」³⁰だと高橋伸幸は述べている。高橋はとりわけ日本における「穢れ」の概念について論じているが、実は古代ヨーロッパにおいても、仏教をキリスト教に置き換えると、よく似た現象が認められる。このような複雑なテーマを決して単純化することはできないが、仏教到来以前の日本と同じく、古代ローマ帝国においても異文化であるキリスト教の波及以前、「穢れ」が民衆の中にそれほど厳密に内面化されていなかったと考えられる。「穢れ」に対する意識は既存していたが、それは浄化儀礼を行って洗い流せる、即ち「外的付着物」³¹という程度の概念であったようである。ミソギに等しい、沐浴(ラテン語 *ablutio*)の形をとった浄化儀礼は古代ギリシャや古代ローマでもよく行われていた。キリスト教の洗礼式にも明らかに、既存の水没、沐浴を通しての(擬)死・再生儀礼の名残がある。日本のアニミズムにおいても、古代ローマの既存信仰においても、「穢れ」を洗い流すという概念に関しては同様の傾向が認められる。そして、勿論古代西洋と日本に限らず、世界中で行われてきた沐浴を用いる浄化儀礼に対しておよそ同じことがいえる。やがて、キリスト教、イスラーム教、仏教などの宗教の影響を通して内面化された「穢れ」の概念は、人間の心をさらす「罪」として深く認識された。

では、現在に至る宗教観において混用されている穢れと罪は、神による人間の罪に対する処罰及び地獄の責苦とはどのような関わりにあるのだろうか。例えば、アルペリークス物語に描かれた死後審判の世界における責苦は、罪人を罰するためだけではなく、彼らを浄化させるための欠かせない手段ともなっている。罪で汚れたものたちは、次々と大河、硫黄の川や地獄の火などに突き落とされて、あの世に新しく生まれ変わるために「浄化」されていくのである³²。

未開社会では聖なる神の威力が永遠不滅なものだと思われていなかった。つまり、聖なる神や聖なる空間は時間の経過とともに減少・衰退していくものであるため、周期的に更新或いは再生させる必要があった。それと同様に、本来地獄の責苦も無限だと思われてい

³⁰ 高橋伸幸「人間の死と救済—佛教説話に於ける—」『説話—救いとしての死』説話・伝承学会編 1994 p.99

³¹ 折口信夫は「道德の発生」において、穢れについて「いざなぎの命の身についた様な外的に附著するもの」だと述べている。(折口信夫「道德の発生」『折口信夫全集』第15 中央公論社 1954 p.354を参照)。

³² それは、地上の共同体における犯罪に対する処罰の仕方と同様である。犯罪と犯罪者の存在は、邪気と病魔と同様に、(集落)共同体にとっては、善・悪弁別以前に、大きな危険を意味していた。エリアーデが述べるように、(象徴的埋葬も含めた)埋葬は、宗教、魔術的には、水没、洗礼と同一の価値をもつ儀式である。犯罪者は地中に埋められて(本来生き埋めされていた)、出てくるときは、新しい、清められた人間として復活すると信じられていた。また、スカンジナビアでは魔女を生き埋めにし、その上に種を蒔くと魔女たちは地獄の永劫の罰から救われると信じられていた(ミルチャ・エリアーデ『聖と俗—宗教的なものの本質について—』法政大学出版 1992 p.135-136を参照)。つまり、犯罪者とされる者に与える(死を通しての)罰は、彼らの罪を消滅させるためだけではなく、彼らを新しい人間として復活させるためのものでもあった。したがって、地獄の責苦も、懲らしめ的手段である以前に、罪人の魂を浄化と復活させるために欠かせないプロセスだったと考えられる。

なかったはずである。それは、地獄がかつて宇宙^{コスモス}の創造、存続、破壊という周期の中で、宇宙の浄化と復活に欠かせない、人間及び世界をむしばむ「邪悪」の破壊の（周）期を表していたからだと考えられる³³。つまり、地獄の火の起源は宇宙^{コスモス}の浄化と聖性の更新を齎す聖火にあったと考えられる。

4.5 橋の “liminality” と煉獄の世界

第一章において分析した修道士アルベリークスの描いたポンス・プルガトーリウムやヨアキムの険しい橋は、既述のように、地獄、または天国の「入り口」に位置するチンワト橋やシラートと違って、地獄と樂園・天国の間に当たる中間的な空間に据えられている。これで、ポンス・プルガトーリウムは善悪弁別の働きにとどまらず、善悪二元論世界を超えた第三次元である煉獄の空間を象徴するようになったのである。

なぜ審判の橋は浄化の場、或いは煉獄を象徴するモチーフになったのだろうか。この世とあの世の間におかれた橋のイメージは以前から地獄でもなく、天国にも当てはまらない中間的な位置を占めていた。結局地獄の入り口にせよ、地獄と天国の間にせよ、いずれの場合も橋が二つの異なる空間（＝此岸と彼岸、この世とあの世）の接点となっているということには変りはない。しかし、そういった橋は神判の橋であるために、二つの異なる次元の媒介物であると同時に、究極に細くなって悪人の魂を地獄の川に落とすことによって、此岸と彼岸との交流を阻止する障害物でもある。村落の日常の世界と非日常である未知の世界、生と死後、或いはこの世とあの世の間の空間に位置するという橋の特質は、橋の *liminality* そのものを示す。生と死後を隔たる曖昧でリミナル *liminal* な空間は、世界中の宗教において様々な形態と光景を以って表現されてきた。中世ヨーロッパで誕生した煉獄の世界もまたリミナルな空間の一つである。直接天国へ行くことができなくても、地獄に突き落とされるほどの深い罪を犯していない魂が浄化される一時的な懲らしめの空間であるからである。アルベリークスの「浄化の橋」は正にそういった新たな第三次元の空間を現している。最後の審判の日を待たなければいけない魂たちが保留されて浄化される場合は、多面的であるシラート橋のもう一つの姿として、イスラームの伝承集にも言及されている³⁴。

³³ ゾロアスター教の経典『アヴェスター』と9世紀の『ブンダヒシュヌ』にも、善悪の弁別が行われ、「悪」に対する「善」の勝利が見られる最後の審判が説かれている。その際には地上において神判が行われる。つまり、死者（蘇った死者）生者共に溶解金属の川を渡らねばいけないのである。善人に対してはその熱鉄の川は暖かいミルクのように流れて、渡り易くなる。しかし、悪人は容赦なく燃やされて、底知れない下界に流し落されていく。そして、それまで宇宙を蝕んでいたすべての「悪」が消滅されるということが述べられている。宇宙を汚す「悪」を燃やし尽き、最後に清らかに戻った宇宙の復元について説かれている。そういった終末論は、『アヴェスター』ではフラソケレーティ (*Frashokereti*) とよばれている。チンワト橋も一つの神判である。しかし、人類の最後の審判ではなく、ゾロアスター教では、天国へ導くと同時に地獄に突き落とすという、人間個人の死後の審判の場である。

また、キリストの死と復活の間における四旬節の期間もそういった中間的な「時間」或いは「空間」を象徴している。亡魂が成仏できるまでに 49 日間にわたってさまよう「中有」も、キリスト教の四旬節の期間に相当する、仏教の死後観における中間的な世界である。

地獄と天国、奈落と極楽は対照的な世界であると同時に共通の特質をもつ世界である。ダンテの『神曲』地獄編に描かれた死後の世界を挙げてみよう。地獄編に描かれる地獄の責め苦は「永遠の苦しみ」だと定義されている。その反面である天国の栄光も、この世の時間と空間を超越する万能と永遠の神の次元として、即ち無限の宇宙として『神曲』天国編において描かれている。ダンテの地獄にせよ天国にせよ、現世が儚くあるのに対し、恒久の場として詠われている。一方煉獄は、昇天した魂が到達する天国でもなく、罪人が救いなく突き落とされる地獄とも一致しないリミナルな空間を占めている。そういう点において煉獄はこの世とあの世を繋ぐ橋と同様である。煉獄もあの世に架かった橋もリミナルで暫定的な空間に位置する上、一種の通過点である。煉獄はつまり、永久のものとならず、いくら長くても、最終的にこの世と同様に時空に制限されている世界である。そして、リミナルであるからこそ、地上においても、或は現世においても宗教儀礼的に再現できる世界であるのではないかと私は思う。したがって、生存期間中に行われる、橋渡しの形式をとった擬死再生儀礼、逆修行事としての橋渡しの場面、聖地への巡礼ルートなどが正に地上・現世におけるこの世とあの世の間にあるリミナルで曖昧な空間の再現だと考えられる。つまり、魂の浄化、救済と復活を求めて行うあらゆる滅罪、贖罪の行事は、この世において短縮化された煉獄の試練の再現に過ぎないのである。

³⁴ 「アブー・サイド・アル・フドリーによると、神の使徒は言った。「信仰者は地獄の罰を免れて、天国と地獄の間の橋のところに一旦止め置かれ、そこで彼らが現世において互いに行った悪業に対して報復がなされ、やがて勘定が行われ、清められたとき、彼らは天国に入ることを許される。(省略)」」(『ハディース—イスラーム伝承集成—』(牧野信也(訳))(下巻) 中央公論社 1994 p.139)

おわりに （再び橋の象徴性を考えて）

欧州では、とりわけ中世時代の地獄天国遍歴譚に登場する死後審判の橋のモチーフに触れる先行研究は少なくない。しかし、死後の橋に言及するそれらの研究は、一般的に短いもので、「地獄の橋」の数々の例を収集したものにとどまり、死後審判の橋の本質とその由来について詳しく論じているものは殆どない。それに、ヨーロッパの観点からすれば、「東の世界」における死後の橋はゾロアスター教のチンワトに当たり、（例えばキリスト教の地獄と仏教の地獄との比較研究があるのに対し）、死後審判の橋になると、ペルシャより東の世界にも存在する同類のモチーフとの比較的研究はこれまで殆ど目にすることはできなかった。

一方、日本側の参考資料の中では、橋渡しの民間儀礼を報告と分析する研究を少なからず手に入れることができたのに対し、死後（審判）の橋に焦点を当てたものはこれまで殆ど見つけられなかった。より具体的にいえば、日本の橋渡し儀礼に登場するあの世の橋が地上に実在する特定の橋であるのに対し、イタリアとヨーロッパの地獄・天国遍歴譚に、幻視体験物語、葬送儀礼、滅罪儀礼などにおける聖なる橋は、ある国、ある地域に実在するのではなく、「普遍化」された橋である。日本の場合も、西洋側の文献資料と同じく、チンワト橋に言及する小論文はいくつかあるものの³⁵、ペルシャより西の世界に登場する死後の橋のモチーフとの比較的研究は、筆者が調べた範囲では、見つからなかった³⁶。例えば、立山の大湊頂法会とヨーロッパの地獄の橋に纏わる民間儀礼との比較研究などのようなものである。本論文の独自の試みは、はじめにおいて述べたように、いっそう広くて国際的な視野において、できる限り客観的な考察を行うことであつた。東西を問わず見出せるこの橋のモチーフだが、本研究の結果、ゾロアスター教をはじめ、ユダヤ教、キリスト教とイスラーム教の影響圏内で生まれた作品と民間儀礼に登場する死後審判の橋が、死者の心理と関係なく、「客観的に」細くなって悪人を裁いているのに対し、仏教的作品と民間儀礼における同じ死後審判の橋が、多くの場合、（立山曼荼羅の布橋や白山行事の無明の橋のように）、裁きを受ける罪人の眼に細く映るということも明らかにすることができた。すなわち超越する神の視点からの審判の橋と、試練を受けながら自己反省する人間の視点から見た審判の橋との違いである。それはいうまでもなく、一神教と仏教におけるエスカ

³⁵ 岩本裕、川口久雄の論文などを参照。

³⁶ 日本の橋と欧州の橋との比較研究、若しくはそれに関する文献が全くないという訳ではない。ただし、入手したものは殆ど橋梁的の技術的な側面のみを重視する資料である。一方、保田與重郎の著書『日本の橋』のような、愛国主義でノスタルジックな視点で人工的な西欧の近代主義へのアンチとしての自然主義の日本の土俗的な習俗に注目した、（橋梁を通しての）日本文化のもつ美意識を唱える日本人精神論が挙げられる。

トロジーと死後審判論の差によって生じた現象である。しかし、宗教的な差異の側面からの考察だけではない。以上のような西洋と東洋の文献資料を通して垣間見られる視点の差には、西洋思想の形而上学の超越的な観点と、日本の内在（哲学）的な観点との差によって生じる異なった二つの橋の象徴化が反映されているようにも思われた。つまり、西洋における形而上学的な宇宙概念と、東洋における宇宙に対する内在的概念との違いのことである。ただし、永遠なる物語伝承の形にせよ、変りなく代々に伝わる儀礼の形にせよ、いずれにも、死を受け入れながら死を克服し、「常」・「永久」を求めて人間の本質を腐敗と消失から守ろうという同様の最終目的が認められる。そして、死後審判の橋及び橋の信仰というのは、そういう人間の志を表す多様な形の中でのたった一部の様相に過ぎないのである。

民俗文化におけるあの世への旅としての死のイメージは、単なるメタファーではなく、もっとも現実性に満ちた神話の再現を通して表現されてきた。それと同様に、儀礼化と物語化、そして伝説化されてきた死後審判の橋のイメージも、単なる抽象的なメタファーではなく、向かうあの世の実態と同じく、かつてはもっとも伝承的なリアリズムに富んだトポスであったはずである。神話は儀礼を通して具現化されていき、活きた実質 (*fact*) となる³⁷。それは、始原の習俗では言葉は言霊の意味をもち、その言葉と事象との間に境界線がひかれていなかったからである。つまり、世界の万物が有限性に縛られておらず、人間があらゆるものと事態を科学的・物理的に測定できると未だ思い込んでいなかった頃のことである。神話は歴史的、合理的な出来事に基づいたはなしではないものの、不変の真実が内在的に語られている聖なる物語である。死後の旅を語る葬送歌を唱えるということは、当初死者が、若しくは死者とともに「実際」に死後の旅を行うということだったのである。

そういった死後の橋と旅のモチーフは、生・死だけではなく、また旅にたつ亡魂の存在の有・無というカテゴリーの共存と対立に基づいて構成されていく。なぜならば、死後の橋及びあの世への旅は、魂が無となって消失してしまうという、差し迫った懸念を常に抱きながら行われる異質な世界・次元への通過儀礼であるからである。

人間にとっての最大の恐怖は死そのものというより、むしろ死後において避けることのできない「腐敗」と「消失」だと考えられる。そこで、死者はあの世へ行っても消滅することなく、生者とコミュニケーションを取りつづけて、いずれはこの世に戻ってくるものだと思われていたのである。死の障壁を超えて、死者たちとのコミュニケーションを保つためには、あの世のことを到達可能な場、つまりこの世と隣り合った世界として考える必要がある。そして、生者と死者、生前の世界と死後の世界、この世とあの世、この世界と異界との接点とは、到達可能な空間でありながら一定したリミナルな空間である。そう

³⁷ 神話における言葉は、行為（アクション）そのものと同一である。『聖書』の創世記の冒頭にも見られるように、神は「光あれ」と言われた時点で光があるようになった。また、古代メソポタミアでは、新年祭において宇宙の創造を物語る叙事伝が唱えられていた。それは、ただの儀礼的な風習ではなく、実際に老いた宇宙が毎年更新されるように唱えられていたのである。

いった境界の空間は多樣的であり、川、海、墓場、泉、奥深い森中、洞窟、道端、井戸、橋などという、大抵共同体から外れた場所によって占められている。そのため、橋は妖怪や幽霊のような異界に属するものの出現の場でもあり、死後の橋の通過は死者にとってのあの世の旅のはじまりでもある。

一方、それと背反的に、あの世は生者の予想と力の及ばない勢いでこの世に突然闖入することがある。その際の橋は繋ぐものではなく、この世の秩序を乱しかねないあの世からの恐るべき闖入を阻止するものとなる。例えばイタリアのカラブリア州の聖ジャコモ橋を含むヨーロッパにおける死後の橋渡しの信仰に纏わる葬送儀礼や、東洋における死者の冥福を祈って行われる橋渡しの追善行事などはすべて、亡魂が無事に成仏できるように、即ち死後審判の橋を渡りきれるように、そして前世に対する未練をもったまま怨霊としてこの世に居残らないように行われる鎮魂儀式なのである。要するに、ここにおける死後審判の橋は、あの世がこの世に無謀に侵入しないために、異なった二つの世界の間にはっきりと区切りをつけるための措置である。橋が結合する物体であると同時に分割するものでもあるというのは橋の両義性を表す一つの特徴である。

以上のことから分るように、地獄の死後審判の橋のことをシャーマニズムの通過儀礼の細い難径のモチーフから派生したもののみであるという解釈には制限的で不十分な面もある。確かに死後審判の橋のトポスは、神界と人間界とのコミュニケーション・チャンネルである天の浮橋やヤコブの梯子などと同様に神によって架けられた橋であり、人間の手にによって建てられる地上の橋とは異質のものだと思われるかもしれない。しかし、第四章において述べてきたように、死後審判の橋のモチーフは形而上学的に天の橋だけに関連しているのではない。神が渡る聖なる橋と同様な特徴をもつと同時に、それと正反対に、ちぎれたり崩壊したりして、神の赦免を得られなかったものたちを地獄の川に突き落とすという、地上における恐怖の人柱伝説の橋との同様な特質を有するトポスである。それは、太古に遡る異界・他界に対する人間の意識の誕生に深く関わっている。未開社会における人間の異界観とあの世観は、現在の「あの世」に対する意識感覚と違って、決して目には見えない、手では触れられない世界ではなかったのである。換言すれば、地球が地理学的にまだ知り尽くされていなかった時代には異界は「地上」³⁸にも存在していたのである。「あの世」の實在に纏わる民衆の信仰心は、いうまでもなく時代の流れにつれて変遷していったが、(第二章の2.10において既に述べたように) 基本的に中世時代までは残存していた。したがって、この世とあの世の間の橋の存在も当時の人々の精神の中に深く刻み込まれていたと考えられる。死後審判の橋が登場する幻視体験譚や、宗教の差異を問わず行われてきた死後の橋に纏わる民間儀礼などがその精神の具現化したものである。

そして、死後審判のと地上の橋が共有する点がもう一つ挙げられる。それは、両面両極端の性格をもっているということである。第四章において既に述べたように、地上の橋の

³⁸ 現在における地上或いはこの世を示す。

両義性のパラダイムが「聖」と「俗」、「聖性」と「穢れ」であるのに対し、死後の橋の両義性のパラダイムが、地獄の思想・終末論・死後審判の思惟の影響で「善」と「悪」或いは「天国」と「地獄」になっているに過ぎないのである。

死後審判の橋が善と悪、天国と地獄の入口、救済と墮獄が共存する場であるのと同様に、橋というのは媒介物（＝結合するもの）であると同時に障壁（＝分割するもの）でもあり、「聖性」と「穢れ」、または「聖」と「俗」が共存する場所である。そういった両極端の性格が単に同時に存在しているのではなく、（パラドックスのようにも響くかもしれないが）、補完的で相互変換的な関係において共存しているのである。橋は死穢・穢れを通しての浄化と聖性化が繰り返される舞台である。人柱の場合は供犠における死穢を通しての浄化と聖性化である。死後審判の橋の場合は、地獄と天国が共存するのみではなく、天国・極楽往生に値しないものたちを地獄に突き落とし、地獄の火、沸騰する硫黄の川などにおける穢れの浄化（或いは「悪」の撲滅）を通しての魂の更新が行われるのである。つまり、地獄と煉獄での浄化があってこそその天国への救済があるのである。悪人を罰する橋の原像が集団意識内に成立したのが、天罰の対象が共同体の秩序を危機と混沌にさらすものたち、即ち共同体から悪人・犯罪者と判ぜられたものたちと一致するようになった時からだと考えられる。

とりわけ第四章においては、死後審判の橋という特定のモチーフから遠ざかって、部分的に主題からはみ出る危険性があったことを認める。しかし、死後の橋の原像と由来を追究するにあたって、地上と死後の橋との類似性だけではなく同一性が明らかになった上、橋そのものの象徴性と両義性を含めて考える必要があるということを認識したのである。

ただし、このテーマは非常に広大な分野に渡るものであるため、ここでは詳しく論じず、今後の研究の課題にしておきたい。

参考文献

欧文文献

Aarne, Antti. Thompson, Stith. *The types of the Folktales. A classification and Bibliography*, Helsinki, Suomalainen, Tiedeakademia, 1961

Basile, Giovan B. *Lo cunto de li cunti* (a cura di Michel Rak), Garzanti, Milano, 1995

Barillari, Sonia. *Immagini dell'Aldilà*, Roma, Meltemi, 1998

Becker, Ernest J. *A Contribution to the Comparative Study of the Medieval Visions of Heaven and Hell*, General Books, Memphis, Tennessee, 2010 (First published in 1899. Original Publisher: Baltimore, J. Murphy company)

Boswell, Charles S. *An Irish Precursor of Dante. A Study on the Vision of Heaven and Hell ascribed to the Eighth-century Irish Saint Adamnàn, with Translation of the Irish Text*, London, 1908

Brebeuf, Jean de. *“Quel est Le sentiment des Hurons touchant la nature & l'estat de l'ame, tant en c'este vie, qu'apres la mort”* in *Le relations de ce qui s'est passè au pays des Hurons (1635-1648)*, Libraire E. Droz, Genève, 1957, pp.105-112

Bremmer Jan. *Near-Death Experiences: Ancient, medieval and modern*, in *The Rise and Fall of the Afterlife: the 1995 Read-Tuckwell lectures at the University of Bristol*, Routledge, London, 2002, pp.87-102

Brinton, Daniel G.. *The Myths of the New World. A Treatise on the Symbolism and the Mythology of the red Race of America*, New York, Green Wood Press, 1969

Catlin, George. *Letters and Notes on the Manners, Customs, and Conditions of North American Indians*, vol.2, Dover Publications, New York, 1973

Cedrone, Maria A. *Alberico da Settefrati e la sua visione predantesca*, Graficart, Formia, 2005

Cerulli, Enrico. *“Il libro della scala” e la questione delle fonti arabospagnole della Divina Commedia*. Città del Vaticano, 1949

Chretien de Troyes. *Lancelot* in *Arthurian Romances* (translated by Wistar Comfort), J.M. Dent&Sons, London, 1951, pp.270-359

Ciccarese, Maria P. *Visioni dell'aldilà in Occidente, Fonti, modelli, testi*, Nardi Editore, Firenze, 1987

Codrington, Robert H. *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folk-lore*, Oxford, Clarendon Press, 1891

Coomaraswamy, Doña L. *The Perilous Bridge of Welfare*, in *Harvard Journal of Asiatic Studies*, volume 8, 1944-45, pp.196-213

Culianu, Joan P. *Pons subtilis. Storia e significato di un simbolo*, Aevum 2, 1979, pp.301-312

Dumezil, Georges. *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà*, Milano, Rizzoli, 1977

Durand, Gilbert. *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari, Dedalo, 1991

Forlong, James G. R. *Faiths of Man. Encyclopaedia of Religions*, vol. 1, London, Bernard Quaritch, 1906, pp. 340-342

Frazer, James G. *The Golden Bough- A Study in Magic and Religion*, Macmillan Press, 1922

——— *The Heavenly Ladder in Folklore in The Old Testament V.2: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*. Macmillan Press, London, 1919, pp.52-57

——— *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, vol.1, Macmillan Press, London, 1933

Gardiner, Eileen. *Medieval Visions of Heaven and Hell, A Sourcebook*, Garland Publishing. Inc. New York & London, 1993

Gioacchino da Fiore. *Il salterio a dieci corde*, (a cura di Kurt-Victor Selge), Centro internazionale di studi gioachimiti, Viella, 2004

Gizzi, Corrado. *Il ponte del capello. Elementi della tradizione islamica e della Visione di Alberico nella poesia di Dante*, Ianieri editore, 2008

Graf, Fritz. *The Bridge and the Ladder: Narrow Passages in Late Antique Visions*, in *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, Cambridge University Press, 2004

Gregorii episcopi Turonensis Historiarum libri 4,33,7,1, in *Scriptores rerum merovingicarum* 1,1,166, pp.324-26

Hallet, Judith P. *Over Troubled Waters: The Meaning of the Title Pontifex*, Transaction and Proceedings of the American Philological Association, Vol.101, 1970, the Johns Hopkins University Press, pp.219-227

Hastings, James. *The Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol.2, T&T Clark Edinburgh, 1971, pp.848-857

Haug, Martin. West, Edward W. *The Book of Arda Viraz*, Amsterdam Oriental Press, 1971 (reprint of the Edition Bombay/London 1872)

Hirasawa Caroline. *The Inflatable, Collapsible Kingdom of Retribution- A Primer on Japanese Hell Imagery and Imagination-*, Monumenta Nipponica, Studies in Japanese Culture, Volume 63 number 1, spring 2008, Sophia University, pp.1-50

Holland, Louise A. *Janus and the Bridge*, Rome, American Academy in Rome, 1961

Ikeda Hiroko. *A type and motif index of Japanese folk-literature*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia, 1971

Joachim von Fiore. *Psalterium decem cordarum*, Frankfurt/Main: Minerva, 1983 (reprint of "Venetiis: In aedibus Franscisci Bindon & Maphei, Pasini, 1527

Kelly, Walter K. *Curiosities of Indoeuropean Tradition and Folklore*, London, Chapman & Hall, 1863

Lombardi Satriani Luigi M.. Meligrana Mariano. *Il Ponte di San Giacomo. Ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Palermo, Sellerio editore, 1995

- Marinelli, Franca. *Folklore contadino nella campagna di Gubbio*, Gubbio, ed.S.Girolamo, 1990
- Mc Cosh Clark, Kate. *Maori Tales and Legends*, London, David Nutt, 270-271 Strand, 1896
- Migliore, Maria C.. Pagani, Samuela. *Inferni temporanei: Visioni dell'aldilà dall'estremo Oriente all'estremo Occidente*, Carocci, 2012
- Mircea, Eliade. *Cosmos and History, The Myth of the Eternal Return*, Harp & Row publishers, New York, 1959
- *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, 1974
- *Death, Afterlife and Eschatology*, Harp & Row publishers, New York, 1967
- Ozanam, Antoine F. *Les sources poétiques de la Divine Comédie, Ouvres complètes, vol.5*, Paris, 1859, p.399
- Palacios, Asin M. *Leggende sulle visioni infernali*, in *Dante e l'islam. L'escatologia musulmana nella Divina Commedia*, Milano, il Saggiatore, 2005, pp.268-289
- Patch, Howard R. *The Other World according to Descriptions in medieval Literature*, New York, Octagon Books, 1970, pp. 80-133
- Pavry, Cursetji. *The Zoroastrian Doctrine of a Future Life: from Death to the Individual Judgment*, AMS Press, New York, 1965
- Propp, Vladimir J. *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Einaudi, 1949
- Raju, Ramaswami. Morley, Henry. *The Miser in the Mosque* in *The Tales of the Sixty Mandarins*, Cassel & Company Limited: London, Paris, New York & Melbourne, 1886, pp.157-160
- Rhys, John. *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by Celtic Heathendom*, William and Norgate, London, Edinburgh, 1892
- Segre, Cesare. *Fuori del mondo. I modelli nella follia e nelle immagini dell'aldilà*, Torino, Einaudi, 1990

Seppilli, Anita. *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti. Persistenza di simboli e dinamica culturale*, Palermo, Sellerio, 1990

——— *Poesia e magia*, Torino, Einaudi, 1971

Stocks, Cheridah de Beauvoir. *Folklore and Customs of the Lap-chas of Sikkim*, Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, vol. 21, 1925, pp.327-483 (reprinted in a single volume by Asian educational Services, New Delhi-Madras, 2001)

Taylor, Richard P. *Death and the Afterlife. A Cultural Encyclopedia*. ABC-Clio Inc., 2000

Teiser, Stephen. *The Scripture on the Ten Kings and the Making of Purgatory in Medieval Chinese Buddhism*, Kuroda Institute, Studies in East Asian Buddhism 9, University of Hawaii Press, 1994

Thompson, Stith. Balys, Jonas. *The Oral Tales of India*, Indiana University Press, Bloomington, 1958

Toschi, Paolo. *Rappresaglia di studi di letteratura popolare*, Firenze, Olschki, 1956

Tylor, Richard. *Te Ika Maui, or New Zealand and its Inhabitants, illustrating the Origin, Manners, Custom, Mythology, Religion, Rites, Songs, Proverbs, Fables and Language of the Natives.*, London, Wertheim and Macintosh, 24, Paternoster-row, 1855

Visione del monaco di Montecassino Alberico di Settefrati, redatta attorno al 1130 con l'aiuto di Pietro Diacono, a cura di Mauro Iguanez, Miscellanea Cassinese 11, 1932, pp.83-103

Wahl, Otto. *Apocalypsis Esdrae Apocalypsis Sedrach Visio Beati Esdrae*, Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece, vol.4, E.J.Brill, Leiden, 1977

Watson, Wilbur J. Watson, Sara R. *Bridges in History and Legend*, Cleveland, 1937

Zanzucchi, Castelli, Maria. *Il pane-universo di simboli e riti*, Modena, 2000

和文文献

赤坂憲雄『境界の発生』 砂子屋書房 1989

阿部謹也「ライン川に架かる橋」『中世の星の下で』 影書房 1983 pp.132-143

—— 「中世における死」『中世の星の下で』 影書房 1983 pp.176-189

網野善彦『天の橋地の橋』 福音館書店 1991

—— 『無縁・公界・楽』 (岩波書店 2007年版が使用)

アリス・K.ターナー (野崎嘉信訳)『地獄の歴史』 法政大学出版局 1995

飯島吉晴「村境と橋」『自然と文化特集 橋』 日本ナショナルトラスト 1984 pp.37-41

池上俊一「彼岸への旅」『狼男伝説』 朝日新聞社 1992 pp.251-325

伊藤義教 (訳)「アヴェスター」『世界古典文学全集』第3巻 筑摩書房 1967

稲田浩二、大島建彦『日本昔話事典』 弘文堂 平成6年(1993) pp.736-737

井本英一『穢れと聖性』 法政大学出版局 2002

—— 『輪廻の話』 法政大学出版局 1989

—— 『境界・祭礼空間』 平河出版社 1985

—— 「死と救済」『救いとしての死』説話・伝承学会編 翰林書房 1994 pp.36-54

—— 『飛鳥とペルシャー死と再生の構図をみる一』 小学館 1984

—— 『夢の神話学』法政大学出版局 2003 (初版第一刷発行 1997年)

岩本裕『地獄めぐりの文学』 開明書院 1979

—— 「『もくれんのさうし』の背景」『敦煌と中国仏教』 大東出版社 1984 pp.1206-1217

—— 「三途の川」『地獄の世界』 溪水社 北振堂 1990 pp.626-40

—— (訳)「ウパニシャッド」『世界古典文学全集』第3巻 東京 筑摩書房 1967

上田篤『橋と日本人』 岩波書店 1984

ウラジーミル・プロップ「縄の橋」『魔法昔話の起源』(斉藤君子(訳)) せりか書房 1988

pp.350-351

大場正史（訳）『千夜一夜物語』（バートン版）第4巻 河出書房 1967

太田順三「中世の民衆救済の諸相—橋勧進・非人施行・綴法師—」（民衆史研究会編）『民衆生活と信仰・思想』 1985 pp.62-90

大淵忍爾『中國人の宗教儀禮—仏教 道教 民間信仰』 福武書店 1983 pp.820-855

オクタビオ・パス「イメージ」『弓と豎琴』（牛島信明（訳））岩波書店 2011 pp.163-189
—— 「彼岸」『弓と豎琴』（牛島信明（訳））岩波書店 2011 pp.193-229

小川貫一「閻羅王授記經」『敦煌と中国仏教』大東出版社（昭59年）pp.223-239

小野寺 郷「奈河と三途の川」『南山宗教文化研究所報』 第5号 1995 pp.25-30

折口信夫「古代人の思考基礎」『折口信夫全集』第3巻 中央公論社
—— 「民族史観における他界観念」『折口信夫全集』第16巻 中央公論社
—— 「道德の発生」『折口信夫全集』第15巻 中央公論社

川口久雄「立山地獄変と敦煌十王経画卷」『山岳マンドラの世界』 名著出版 pp.161-207

川崎ミチコ『玉歴鈔伝』について（其の一）『東洋大学中国哲学文学科紀要』第13号
pp.21-43
—— 『玉歴鈔傳』について（其の二）—平成十七年度に入手した『玉歴鈔傳』本に
ついての報告『東洋大学中国哲学文学科紀要』第14号 pp.53-74

北見俊夫「渡しと橋」『川の文化』 日本書房 pp.110-130

キャロリー・エリクソン「幻視的想像力」『中世びとの万華鏡—ヨーロッパ中世の心像の世界—』（武内信一・多ヶ谷有子・石黒太郎 訳） 新評論 2004

黒田日出男「地獄の風景」『増補 姿としぐさの中世史』 平凡社 2002 pp.239-266

呉承恩『西遊記』（一）（小野忍（訳）） 岩波書店 1977 pp.280-82
—— 『西遊記』（一）（中野美代子（訳）） 岩波書店 2005 pp.396-398

小松和彦「異界とは何か」『日本人の異界観』 せりか書房 2006

小山田了三「橋のもつ内なるイメージ」『橋』ものと人間の文化史 66 法政大学出版局 1991
pp.9-14

五来重「布橋大瀧頂と白山行事」『山岳宗教史研究叢書』10 pp.153-176

——「庶民信仰における滅罪の論理」『思想』4号 1976 岩波書店 pp.435-456

——『日本の庶民仏教』 角川書店 1985

——『日本人の地獄と極楽』 人文書院 1991

坂本要『地獄の世界』 溪水社 北辰堂 1990

桜井徳太郎「民族宗教における聖と俗」(上)『宗教学論集』第9号 駒沢大学宗教学研究
会 1978-79 pp.3-21.

——「民族宗教における聖と俗」(下)『宗教学論集』第10号 駒沢大学宗教学研究
会 1978-79 pp.29-45.

桜井徳太郎・谷川健一・坪井洋文・宮田登・波平恵美子『ハレ・ケ・ケガレ』 青土社 1984

笹本正治『辻の世界—歴史民俗学的考察—』 名著出版 1991

佐藤弘夫『死者のゆくえ』 岩田書院 2008

佐野賢治「橋の象徴性—比較民俗学的—素描」『民俗学の進展と課題』(竹田旦編) 図書刊
行会 1990

澤田瑞穂『地獄変—中国の冥界説—』 平河出版社 1991 (初版 1968 年)

サビン・バリング・グールド『ヨーロッパをさすらう異形の物語 中世幻想・神話・伝説』
(池上俊一(監修)、村田綾子(訳)、佐藤利恵(訳)、内田久美子(訳)) 柏書房 2007

志賀市子「香港海陸豊福佬人の功德儀礼—「過橋」儀礼を中心に—」『比較民俗学研究』
9.1994/3 pp.189-197

島越憲三郎「古代琉球村落に於ける巫女組織」『沖縄文化論叢』民俗篇Ⅱ 1971 pp.213-232

『社寺参詣曼荼羅』 大阪市立博物館 平凡社 1987

ジャック・ドリュモール『恐怖心の歴史』(永見文雄、西沢文昭(訳)) 新評論 1997
pp.373-374 (*La Peur en Occident: 14-18 siècle. Une cité assiégée* Libraire Arthème Fayard
1978)

ジャック・ル・ゴフ『「絵解き」ヨーロッパ中世の^{イマジネール}夢』(橘明美(訳)) 原書房 2007

周星「橋の民俗—漢民俗の橋の事例を中心に—」『比較民族研究』8. 1993/9 pp.4-25

修道士ヘンリクス 「聖パトリキウスの煉獄譚」(千葉敏之(訳))『西洋中世奇譚集成—聖
パトリックの煉獄』 講談社 2010

修道士マルクス 「トゥヌグダルス of 幻視」(千葉敏之(訳))『西洋中世奇譚集成—聖パト
リックの煉獄』 講談社 2010

真保純『地獄ものがたり』 毎日新聞社 2001

鈴木あゆみ「仏教と道教の十王信仰—『仏説閻羅王授記四衆逆修生七往生浄土経』と『玉歷至宝鈔』
における閻魔の地獄—」 東海地 2006 年度第2回研究会 (06・12・9) pp.32-35

諏訪春雄「地獄往来から地獄破りへ—打城戯・通関・目連戯—」『日中文化研究』2 特集江南
の文化と日本 勉誠社 1991 pp.89-105

善導「観經散善義」『大唐善導和尚集』浄土宗宗務所 1930

鷹巢純「めぐりわたる悪道—長岳寺六道十王図像をめぐって—」『仏教芸術』211 号 1993
pp.39-59

「長宝寺よみがへりの草子」『室町物語草子集』(『日本古典文学全集』63) 小学館 2002
pp.417-50

辻直四郎(訳)『リグ・ヴェーダ賛歌』 岩波書店 1970

——『ウパニシャッド』 講談社 1990

出口保夫『ロンドン・ブリッジ—聖なる橋の2000年—』朝日イブニングニュース社 1984

早川孝太郎「花祭」『早川孝太郎全集』第2巻 未来社 1972 pp.74-96

真方敬道「歴史と終末史」『東北大学文学部研究年報』第10号 1959 pp.237-258

「弥勒地藏十王宝卷」『中国宗教思想史談報』第二号 1968

『冥途の旅日記地獄極楽見物』 賢美閣 (復刻 1988)

『地獄一鬼と閻魔の世界』(兵庫県立歴史博物館—特別展) 1990年10月

「地藏菩薩発心因縁十王経」 『新纂大日本続蔵経』第1巻所収 (河村孝昭編集主任)
国書刊行会 1975

「預修十王生七経」 『新纂大日本続蔵経』第1巻所収 (河村孝昭編集主任) 国書刊行
会 1975

『明清民間宗教卷文献続編』第四冊 新文豊出版公司 2006

中村茂子『奥三河の花祭り—明治以降の変遷と継承—』 岩田書院 2003

長澤和俊『シルクロード』講談社学術文庫 1993

波平恵美子「通過儀礼におけるハレとケガレの觀念の分析」『民族学研究』 40巻 1976
pp.350-367

—— 「日本の民間信仰における<聖>と<俗>」『西日本宗教学雑誌』第3号 1974

西山克『聖地の想像力—参詣曼荼羅を読む—』 法蔵館 1998 pp.3-34.

『日本の美術』(参詣曼荼羅) 12 n. 331 1993 pp. 92-95

野上素一「彼岸の世界」『京都大学文学部研究紀要』4 pp. 1039-1069 1956

野上弥生子「死」『野上弥生子短編集』 岩波書店 1998 pp.5-38

- 橋本直紀「『仏説地藏菩薩發心十王經』の刊本について」『千里山文学論集』30号 1984
- バーバラ・ルーシュ『もう一つの中世像 比丘尼・御伽草子・来世』 思文閣出版 1991
- 林雅彦『絵解きの東漸』 笠間書院 2000
- 平林章仁『橋と遊びの文化史』 白水社 1994
- ひろさちや『仏教の世界観 地獄と極楽』 すずき出版 1990
- 廣瀬泉（訳）『観經疏』『大乘仏典』中国・日本篇 中央公論社 1993 pp.171-313
- 廣末保『境界の悪所』 平凡社 1973
- 福江充「立山略縁起と立山曼荼羅—芦峯寺宝泉坊旧蔵本『立山縁起』の紹介と考察」『国文学解釈と鑑賞』特集寺社縁起 至文堂 1998 pp.144-151
- 藤原良章「忘れられた橋」『文学』第7巻（第2号） 岩波書店 1996 pp.71-86
- ヘーシオドス『仕事と日』（平松千秋（訳）） 岩波書店 1986
- ベルト・ハイリッヒ「巡礼者と商人のために」『橋の文化史—桁からアーチへ—』（宮本裕 小林英信（共訳）） 鹿島出版会 1991 pp.88-94
- ヘロドトス『歴史』（松平千秋（訳））（上） 岩波書店 2008
——『歴史』（松山千秋（訳））（下） 岩波書店 2008
- 細川涼一「四条・五条橋の勧進と一条戻り橋の橋寺」『京の鴨川と橋—その歴史と生活—』（門脇禎二 朝尾直弘 共編） 思文閣出版 2001 pp.107-126
- 牧野信也（訳）『ハディース—イスラム伝承集成—』（下巻） 中央公論社 1994
- 町田宗鳳『人類は「宗教」に勝てるか 一神教文明の終焉』 日本放送出版協会 2007
- 道端良秀「敦煌文献に見える死後の世界」『敦煌と中国仏教』 大東出版社 1984（昭和 59

年) pp.501-536

宮島磨「善導『観無量寿経疏』における「二河白道喻」をめぐって」『人文社会論叢』人文科学編1 1999 p.73-84

毛 淑 華「閻魔信仰に関する日中比較研究」『比較民族研究』15 1997・6

本井牧子「十王経とその享受（上）―逆修・追善仏事における唱導を中心に―」『國語國文』第6号 1998 pp.22-33

——「十王経とその享受（下）―逆修・追善仏事における唱導を中心に―」『國語國文』第7号 1998 pp.17-35

松原秀一『中世ヨーロッパの説話―東と西の出会い―』中央公論社 1979

ミルチャ・エリアーデ『聖と俗：宗教的なものの本質について』法政大学出版局 1969
——『神話と現実』せりか書房 1973

ヤコブス・デ・ウォラギネ「聖パトリキウス」『黄金伝説1』Legenda aurea（前田敬作・今村孝（訳））平凡社 2006 pp.522-528

保田與重郎『日本の橋』講談社学文庫 1990

山口昌男「記号と境界」『文化と両義性』岩波現代文庫 2000

弥永信美『幻想の東洋―オリエンタリズムの系譜』青土社 1987

柳田國男「神送りと人形」『柳田國男集』第13巻 筑摩書房 1963

——「橋の名と伝説」『柳田國男全集』第7巻 筑摩書房 1990

山折哲雄「「気配」の民俗」『宗教民俗誌―聖と俗のトポロジー―』人文書院 1984 pp.34-46

吉岡義豊「中国民間の地獄十王信仰について―『玉歴至宝抄』を中心に―」『佛教文化論集』（第一輯）共立社印刷所 1975, pp.191-325

吉野裕子「古代日本人の死生観」『日本人の死生観―蛇 転生する祖先神―』人文書院 1995 pp.167-194

渡邊昭五『中世史の民衆唱導文芸』 岩田書院 1995

渡辺照宏『死後の世界』 岩波書店 1959

「長宝寺よみがへりの草子」 『室町物語草子集』(『日本古典文学全集』63 小学館 2002

「もくれんのさうし」 『室町時代物語大成』第十三巻 角川書店 1985

「天狗の内裏」(十一段本) 『室町時代物語大成』第十二巻 角川書店 1981

参照したウェブサイト

イタリアのカラブリア州とシチリア島で行われる聖ジャコモ橋の信仰について
<http://ricerca.repubblica.it> “Il culto di S. Giacomo tra zuffe e penitenze” (参照 2012-03-18)

イザイホーについて
<http://www.ja.wikipedia.org/wiki/イザイホー> (参照 2011-05-10)

泰山地獄について
<http://www.ja.wikipedia.org/wiki/蒿里山> (参照 2011-05-23)

十王信仰について
<http://www.sakai.zaq.ne.jp/piicats/jyuou.htm> (参照 2011-03-27)

聖ヨアンネス・クリマコスについて
http://it.wikipedia.org/wiki/Giovanni_Climaco (参照 2012-04-14)

ゾロアスター教の終末論フラソケレーティについて
<http://it.wikipedia.org/wiki/Frashokereti> (参照 2012-05-03)

謝辞

本論文をまとめるにあたり、本研究において激励とご指導していただいた元指導教官奥西俊介教授に感謝の意を表します。奥西俊介教授のご引退後、様々な指摘をいただき、本論文のまとめを丁寧に見ていただいた五之治昌比呂準教授に感謝いたします。在学中、学術論文の作成をチェックしていただき、本論文の執筆にあたって適切な指摘をしていただいた柴田芳成準教授に感謝いたします。最後に、本論文の作成にあたって、始終理解してくれて心温かく応援しつづけてくれた母、夫、姑、舅などの家族にも感謝の気持ちを伝えたいと思います。