

代の英彦山から失われたものを具体的に明らかにする。その上で、復興された神前読経や柴燈護摩に一研究者として参加し続ける立場から、喪失以前の英彦山をモデルにした宗教的システムの再構築に向けた復興プランについて考えを述べる。

コメンテータの中西は、四人の発表者と同じく北部九州の山岳宗教や宗教民俗について研究を進めてきた。計五名のパネリストから山岳宗教が現代と切り結ぶ地平について十分に議論を行ってみたい。

日本・台湾・韓国における「水子供養」の歴史と現状

代表者・司会 淵上恭子
コメンテータ 清水邦彦・木村文輝

日本における水子供養の誕生とその展開

鈴木由利子

水子供養は、一九四八年の人工妊娠中絶認可に伴い中絶された胎児の霊魂供養として、一九七〇年代初めに始まり、一九七〇年代半ば以降、一九八〇年代初めにかけて大きな流行を生んだ。短期間のうちに人びとに受容され、流行を生み出した水子供養の誕生の経緯とその展開、現状について報告した。

中絶胎児の供養は、一九七〇年代以降「水子供養」と称されるようになるが、供養自体は、中絶認可直後の中絶急増時代を背景として、産科医、助産婦、胎盤処理業者など中絶の現場を支えた人びとや団体によって行われていた。それらは、死産児供養、胎児葬、人工未成児慰霊祭など多様な名称で開催された。

一九六五年には、中絶認可条件の厳格化を目指す「いのちを大切にす運動」を背景として、一般からの寄付や街頭募金によって、「子育ていのちの地蔵尊」（東京都清源寺）が建立された。供養の対象は、中絶胎児のみならず不慮の事故で失われた命で、年一回合同供養が開催され、参加者の宗教は問わない。この供養は、広く周知されるまでには至らなかったが、中絶胎児を供養の対象としたこと、一般の人びとが参加したこと、幼

子を抱く地蔵像が設置されたことなど、現在の水子供養の萌芽ともいえる。

中絶胎児を「水子（みずこ）」、その霊魂供養を「水子供養」と称して広く周知されたのは、一九七一年、水子供養専を専門に行う寺院として、紫雲山地蔵寺（埼玉県）が開山して以降である。初代住職は、「いのちを大切にす運動」の協賛者でもあった。本尊は「水子地蔵尊」で、幼子を抱き、数名の幼子とその足元にすがる様式であり、現在の水子地蔵像・水子観音像に影響を与えた。地蔵寺は、供養されない中絶胎児は、家や家族に不幸をもたらす存在であると説明し、供養の必要性を説き、随時、個別供養に応じ、定期的な合同供養も開催した。また、個人による石地蔵の奉納を推奨し、その設置場所も提供した。

地蔵寺が提唱した水子供養が、人びとに受容された背景には、一九七〇年代の産科医療の進展、戦後の高度経済成長に伴う生活の変化や価値観の変化が考えられる。妊娠中の超音波診断が一般化したことで母体内の胎児は可視化され、出産コントロールの浸透、乳幼児死亡率の減少、排卵誘発剤や体外受精などによる不妊治療など、胎児生命が認識されるようになった。このような中で、胎児は、「個の命」「我が子」と認識されるようになり、過去の中絶胎児に対しても個別の命を見出し、「我が子」として個別に供養する志向がみられたのは自然なことといえる。一方、高度経済成長は、人びとに物質的豊かさをもたらした反面、負の影響も及ぼすようになった。例えば、子育てや健康上の問題など解決困難な問題が表出した。そ

のような時代に水子供養流行を担ったのは、中絶急増の時代に中絶体験を持った人びとであった。彼等にとって「水子」は共通項であり、解決できない不幸の原因と見做されたと考えられる。

流行期を経て周知された水子供養は、現在、定着したといえる。かつて、親や兄弟姉妹に崇りを及ぼす存在として認識された水子は、世代の経過と共に、孫世代にも負の影響を及ぼす存在となった。その一方、先祖とも見做され始めてもいる。また、供養の場が、子育て守護や子授けの場として機能している例も見られる。

二〇一〇年以降の仏教系寺院の本山・総本山を対象とした実地調査では、水子供養を明示する寺院は半数に近く、それ以外の寺でも供養の依頼に応じる例がほとんどである。また、近年は、不妊治療の過程で誕生に至らない命の供養としても行われ始めている。

越境する「水子供養」——台湾における嬰霊慰霊の展開——

陳 宣聿

台湾では、生後間もなく死亡した子や、流産児、死産児、妊娠中絶された胎児を「嬰霊」という。本報告において、これらの「嬰霊」を弔う儀礼を「嬰霊慰霊」と総称する。嬰霊慰霊は新しい宗教現象であり、先行研究では、日本の水子供養に由来する指摘されたが、その伝播ルートや水子供養との明確な関係性が示されることはなかった。本報告では、水子供養との関係性を意識しながら、台湾における嬰霊慰霊の展開と現状につ

いて考察する。

嬰霊慰霊が台湾に拡がる以前は、流産児や死産児は祀られることなく、その遺体を川に流す風習があったことが日本植民地時代の記録から見取れた。夭逝した子も含め、跡継ぎのない死者の霊は、祀ってくれる者を探し求めて、死後一、二代を経て現れ、生家の子孫たちに永続的な祭祀を要求した。このように、流産児や死産児に対して親は愛着を感じるものがなかったが、人工妊娠中絶をめぐる議論が展開されるなかで、その態度は徐々に変わってきた。

胎児の生命をめぐる議論が台湾社会の注目を集めたのは、一九七〇年に政府が優生保健法の草案を提出したことが契機となつて、妊娠中絶の合法化をめぐる論争が生じたことによる。この論争の過程で、「中絶＝殺人」という言説がメディアを通して台湾社会に流布され、妊娠中絶に対する罪悪感が人々に浸透してゆくなかで、一九八五年に優生保健法が公布され、人工妊娠中絶が合法化された。

優生保健法の合法化に先立ち、「台湾嬰霊供養始祖廟」と自称する道教系宗教団体の龍湖宮（苗栗県造橋郷所在）が「嬰霊供養」を始めたという。龍湖宮は一九七八年に建立され、神仏からの託宣を自動筆記で記録する「扶鸞」を通して依頼者の悩みの相談に応じているうちに、中絶による悩みがあることに気がついた。初代住職の林健一は、祀られない胎児の霊を「嬰霊」と名付けて、妊娠中絶の弊害を人々に知らしめようとした。林健一は、嬰霊の概念を体系化する際に、日本の宗教団体の著作も含め、多くの書籍を参照した。

韓国仏教の「水子供養」——都市化・核家族化への対応——

瀨上 恭子

日本特有の習俗と考えられていた「水子供養」が、訪日歴のある韓国人僧侶によって韓国の仏教に導入されたのは、同国において出生前性鑑別に因る「女児落胎」がにわかには増え始め、水子の霊障を訴える信徒が増した一九八〇年代中盤のことであった。一九九〇年代に、韓国において妊娠中絶が増加の一途をたどる中で、「水子供養」は「水子霊駕薦度」となって韓国全土の寺院に広がってゆき、流産児や死産児が供養するべき死者と見なされていなかった韓国における、新種の死者供養の習俗となつて今日に及んでいる。本報告において、韓国の仏教寺院の「水子霊駕薦度」への対応について検討した後、二〇〇〇年以降、韓国における都市化と核家族化の進行を背景に、「水子霊駕薦度」の専門寺院として台頭してきた大韓佛教曹溪宗瞿曇寺を取り上げ、同寺の布教戦略を支える女性信者層のニーズを解明しながら、今日の韓国で瞿曇寺が盛況する要因を探っていきたい。

一九九三年、住職の智律比丘尼僧侶が、ソウル市廣津区中谷洞の雑居ビルの中に祈子母神を祀って、落胎（中絶）児の薦度を手掛ける瞿曇寺を開設した。当時の瞿曇寺は、智律僧侶と数名の古参信徒等が、毎月陰暦一八日の地藏齋日に集まって「胎中霊駕」のための祈禱を行う小さな布教堂であった。一九九八年に瞿曇寺が京畿道抱川郡に移転し、「ママとパパの懺悔祈禱道場」を開設して「胎児霊駕薦度齋」を挙行すると、その模様がメディアで盛んに取り上げられ、一躍世間の注目を集めるよ

一九八〇年代後半に至って、嬰霊慰霊は台湾社会に劇的に拡がっていった。一九八七年、宗教団体の慈悲精舎が新聞各紙に「嬰霊供養」の大々的な広告を掲載し、仏教界と激しく対立するという事件が起こった。慈悲精舎は嬰霊の引き起こす災厄を強調し、地藏王菩薩を嬰霊の守り本尊として、偽経と疑われる『長寿滅罪經』を「嬰霊供養」の論拠とした。仏教界と慈悲精舎の対立が訴訟にまで至った、一連の騒動の過程で、嬰霊に対する人々の関心が高まっていった。

嬰霊についての認識が拡がっている現在、各宗教団体の嬰霊に対する態度は、二つの方向に分かれている。ひとつは、旧暦七月の中元節の時期に行われる普渡のように、嬰霊を霊の一種と見なし、先祖、餓鬼に対する既存の儀礼等に取り入れる方向である。もう一つは、龍湖宮や慈悲精舎のように、嬰霊の特殊性を強調し、メディアを通して宣伝を行うものである。それらの宗教団体は、嬰霊に対する共通のイメージを持つてはならず、嬰霊慰霊に関与する神仏や、その表現の形式等についての多様な解釈が生じる可能性がある。

一九八〇年代に嬰霊慰霊を始めた龍湖宮や慈悲精舎は、日本的な要素を取り入れた痕跡がある。だが、その嬰霊慰霊を日本の「水子供養」の単なる「導入・改編」という視点で捉えるよりも、「水子供養」の要素を意識的に選択し、それらを組み合わせることによって自らの嬰霊慰霊を創りあげていると考えた方がよいであろう。今後、更なる調査研究を積み重ね、こうした問題についてより深く分析を進める必要があると考えられる。

うになった。瞿曇寺は二〇〇〇年代の「水子霊駕薦度」の定着期に入つて更なる教勢拡大を遂げ、二〇一一年に南楊州市に移転すると、「慈母庵」に数百体の「アギ童子像」（水子地藏）を奉安して、活発な布教活動を展開し、韓国の仏教界を代表する「落胎児薦度」の専門寺院となって現在に至っている。

瞿曇寺の「胎児霊駕薦度齋」（三年廻向）は、儒教の伝統下で「祖上（祖先）霊駕薦度」を重んじる既存の寺院の「水子霊駕薦度」と、以下の点で様相を異にしている。①同寺の「三年廻向」では、「胎児霊駕」の位牌に父親の本貫や姓氏等が記載されず、番号だけが記され、中絶した女性のプライバシーが守秘されている。②「三年廻向」は、中絶した女性の夫と子供達も参加する、都市型核家族の生活様式に適ったもので、そこでは「胎児霊駕」が「父系親族の子孫」としてではなく「核家族の子女」として祀られている。③「三年廻向」では、依頼者がレンタル「アギ童子像」を奉安し、「三年廻向」の完了後にそれを返却する。こうした期限付きの「胎児霊駕薦度齋」は、中絶を体験した女性が「水子霊駕薦度」に区切りをつけ、悲しみを無用に長引かせないことに役立っている。④同寺では、嫁が中絶した子（内孫）の薦度を拒否された姑達の姿が目につく。核家族の中に居場所がなく、巡礼気分を瞿曇寺を訪れて、昔自身が「流産」した子を薦度するこれらの高齢女性等の姿から、今日の韓国における「落胎女性の高齢化」の実相を窺い知ることができるといえる。

このような瞿曇寺の「胎児霊駕薦度齋」を通して、韓国の都市化・核家族化に伴う落胎女性達のプライバシー意識の高まり

や、落胎児を抱える家族における世代間対立の顕在化が浮き彫りになり、そうした韓国社会の変化に同寺が巧みに対応していることが窺われる。今日の韓国における落胎女性の意識の変化に既存の寺院が対処できないでいる中で、妊娠中絶した女性信徒のニーズを瞿曇寺がうまくすくい上げ、「胎児靈駕薦度齋」に反映させていると考えられる。韓国の仏教界の常識にとらわれない寺院経営戦略を掲げ、中絶を経験した女性信徒を取り巻く社会の変化に機敏に対応する瞿曇寺の「胎児靈駕薦度齋」は、「祖上靈駕薦度」を偏重する既存の仏教寺院の死者供養がいかなる問題を抱えており、今日の韓国仏教の「水子靈駕薦度」に何が求められているか示唆しているようである。

コメント

清水 邦彦

本発表のテーマは、「水子供養」である。「供養」という言葉をやり出すと切りがないので、「水子」という言葉から整理を始める。「水子（みずこ）」を『広辞苑 第四版』一九九一年を引くと、以下のようにある。

① 出産直後あまり日を経っていない子。あかこ。

② 流産した胎児

本発表で云う「水子」は主に「人工妊娠中絶によって亡くなった胎児」の意であるが、『広辞苑 第四版』に記載されている訳ではない。また、鈴木発表が示すが如く、「水子」という言葉は、一九七〇年代以前において一般的な言葉ではなかった。『週刊

女性』一九七三年三月一六日号では、「水子（中絶された胎児や流産児）」と注釈が施されている。

しかしながら、「水子」の、「人工妊娠中絶によって亡くなった胎児」という意が一九七〇年代以前に皆無だったという訳ではない。江戸時代には、「墮胎によって亡くなった胎児」という意として「水子」という言葉は隠語として使われてきた。隠語としての「水子」（ミズコ、ミズッコ）は民俗報告にも散見しており、江戸時代限定とは考えにくい。この隠語としての用例が一九七〇年代以降の、「水子」という言葉の定着に一役買っていると考えられる。

鈴木発表では、時間の都合もあり、水子供養の始原を、一九五一年の、「墮胎児の慰霊祭」に求めている。しかし、墮胎児に対する供養は江戸時代にも行われている。例えば、東京両国・回向院の水子塚は、一七九三年、墮胎児供養のために建てられたものである（「水子」の読みは「みずこ」）。ただし、一九七〇年代以降の水子供養とそれ以前の水子供養とは大きく異なる。一九七〇年代以降の水子供養は、胎児に戒名を付ける等大人に準じた供養が行われるのが一般的である。一方、それ以前の水子供養では、戒名を付けない等大人とは異なる、簡素な供養が一般的であった。一九七〇年代は、病院出産の普及と共に超音波検査が一般化した時代であった。そして胎児は可視化されたことで、「人間」と見なされるようになったのである。このため、胎児の死は非業の死となった。非業の死による祟りを恐れるゆえ、胎児の死に対して大人に準じた供養が行われるようになったのである。

そこで、台湾及び韓国との比較を陳・測上発表に従って行う。台湾にしても韓国にしても、「水子供養」（台湾においては「嬰霊供養」と呼ばれる）という言葉が発生したのは、一九八〇年代中盤以降である。即ち、日本で「水子供養」という言葉がある程度一般化した以降である。言葉の問題を考慮すると、台湾にしても韓国にしても水子供養の発生においては日本からの影響が想定されよう。ただし、韓国において水子供養が始まったのは、超音波検査による出生前性鑑別が行われるようになった時期である。台湾において嬰霊供養が始まったのは、優性保健法が施行され、中絶が合法化された時期である。即ち、韓国にしても台湾にしても水子供養が受け入れられる素地があったのである。韓国にしても台湾にしても日本からの影響と思われる要素があるものの、やはり当地の文化と習合した形となっている。例えば、日本では水子供養は先祖供養と一線を画した形式で行われるのが一般的だが、台湾・韓国では先祖供養と合わせて行われることも多い。

以上、三者の発表を踏まえて私なりに、三地域の水子供養を整理してみた。これまで水子供養研究は各地域の研究者が個別に行ってきた。しかし、研究が進んだ今日、各地域の共通点・相違点を整理する時期となっている。本パネルはその第一歩である。

コメント

木村 文輝

水子供養は、胎児に独立した人格を認めるという現代的発想にもとづく宗教行為である。本パネルは、その水子供養の発祥地である日本と、それを受容した台湾、韓国の事例の紹介と考察を目的とする。ただし、筆者はこの問題を専門に研究する者ではない。それ故、ここでは三氏の発表にもとづいて、個人的に抱いた感想を述べることで責を果たしたい。

まず、日本での水子供養の発生と展開をまとめた鈴木氏の発表によれば、水子供養が急速に普及したのは一九七〇年代後半であり、それを支えたのが戦後の妊娠中絶激増期に中絶を行い、十数年を経て家庭内で様々な問題を抱えていた人々だった。彼らは近代合理主義の影響から伝統宗教を否定的に捉える一方で、その反動とも言うべきオカルト・ブームの中で「水子のタタリ」を恐れ、それを鎮める供養を行った。しかも、彼らは自由恋愛や性の解放が語られる反面、未だ見合い結婚が主流だった過渡期の世代である。それ故、家族の生活を守るための旧来の中絶とは異なり、個人的理由による隠れた中絶も増加したであろう。加えて、都市へ流入して故郷の菩提寺とも疎遠な彼らは、その供養をマスコミ等で知り得た水子供養専門の寺院に依頼することになった。このように考えると、当時の水子供養の浸透は、特定の世代の時代背景と宗教観が生み出した社会現象だったと言える。

ただし、タタリを鎮めるといふ発想は、平安時代以来仏教が担ってきた「怨霊鎮め」に連なるものであり、供養者が個別の

仏像を奉納する作法も、江戸時代にさかのぼる。つまり、水子供養の基本構造は、伝統的な仏教信仰のそれを踏襲したものであった。だからこそ、当初はオカルト的に語られたが故に奇異な目で見られた水子供養が、次第に市民権を得ることになった。もともと、一九八〇年前後には中絶や流産の経験者達が一齐に水子供養を行ったため、それは一つの流行となった。けれども、その人達による供養が一段落すると、流行は終焉を迎える。現在、水子供養は仏教寺院における一般的な供養に組み込まれるとともに、それを専門とする寺院は存続の岐路にあると考えてよいだろう。

淵上氏は、日本で発生した水子供養が韓国に導入され、定着した様子を報告された。韓国仏教界では水子供養を先祖供養と区別するか否かで対応が分かれたようだが、そこには儒教的な先祖崇拜の重視と仏教的な生命の平等視の相克が反映されていると言えるだろう。現在、韓国でも過去の中絶経験者が一通りの供養を完了し、新たな中絶件数も減少したため、流行としての水子供養は収束しつつある。だが、一部の専門寺院ではプライバシーの保護や明るい雰囲気確保、地域社会への貢献等、時代の変化に応じた工夫を行っている。それ故、韓国における水子供養の需要は今後も一定数を保つだろうという印象を受けた。

一方、陳氏による台湾の事例報告は、これまでにないものであった。台湾の宗教界では、同地の水子供養（嬰霊慰霊）は日本の商業化した水子供養とは異なるもので、道教の伝統習俗の発展形態とみなす見解もあるという。しかし、中華系の人々が

三者の現地調査を通して明らかにし、東アジアにおける「水子供養」の現状について考察することを試みた。日本、台湾、韓国では、胎児を「人間」とみる感覚が希薄で、人工妊娠中絶が合法化されている法制度の下で、墮胎に対して寛容な精神風土が形成されている。そうした日本、台湾、韓国において水子供養が拡がった背景として、各国に非業の死を遂げた死者の祟りを恐れる信仰があること、超音波診断等の産科医療の発達によって胎児が可視化され「人間」として認識されるようになったこと、それに伴って、胎児の命を絶つ人工妊娠中絶に対する罪悪感が強まったことがあげられる。

日本で生まれた水子供養が台湾、韓国に拡がり、「嬰霊慰霊」、「水子霊駕薦度」となって両国に定着して三〇年余りが経過した今日、それらが日本の水子供養とは異なる独自の様相を呈していることが明らかになった。今日の台湾には、同国で初めて日本の水子供養を取り入れて「嬰霊供養」を行った龍湖宮の他にも、台湾の道教と仏教の中元節における超渡・普度の宗教儀礼の中に嬰霊慰霊を取り入れている新莊地藏庵や、道士、風水師、法師らが独自の手法で嬰霊慰霊を手がけている宝聖聖靈殿、桃園新屋八路財神廟等、嬰霊慰霊を行う様々な宗教団体が出現している。それらの「民俗宗教専門家」が手がける嬰霊慰霊には、嬰霊を解冤・修行・転生させ、依頼者の開運厄除、金運上昇を図るといって現世利益信仰が取り入れられている。また、韓国において、ソウルと首都圏の核家族をターゲットにして急成長を遂げてきた瞿曇寺の「三年廻向」においては、水子供養の期間を三年と定め、その間、水子の父母と兄弟姉妹が一

信奉する「仏教」は儒仏道の三教が融合した独特のものであり、台湾の水子供養に道教的要素が強いのは当然である。また、台湾で最初に水子供養を行った龍湖宮が日本の影響を受けている以上、他の施設の水子供養でも、間接的には日本の影響を認めざるを得ないだろう。いずれにせよ、台湾でも水子供養の一时的な流行は収まりつつあるようだが、より重要なのは、同地のそれが他国に伝播する可能性をもつことである。と言うのも、現在、アジア各地の大乗仏教には台湾の影響が顕著であり、シンガポールの中華系寺院で、旧暦七月に水子と乳児のための祭壇が祀られている例を筆者自身が確認しているからである。日本発祥の水子供養が諸外国でどのように展開するのかがうためにも、台湾の動向は注視すべきものである。

パネルの主旨とまとめ

淵上 恭子

「水子供養」の語を用いた中絶胎児の供養は、一九七一年に紫雲山地蔵寺において開始され、一九八〇年代の半ばに日本全国に拡がった。当初、水子供養は日本特有の信仰・習俗と考えられていたが、一九七八年に台湾に、一九八四年（推定）に韓国に伝播し、今ではタイ、シンガポールといった東南アジアの国々にも拡がっている。今日アジアに拡がる「水子供養」の研究に着手するための第一歩として、本パネルで、日本、台湾、韓国の東アジア三カ国において、水子供養がいつ、どこで、どのようにして開始され、それらがいかなる歴史的、社会的、宗教文化的背景の下で当地に拡がり定着していったのか、報告者

緒になって水子の供養をするといった、新しいスタイルの水子供養が提唱されている。ここでは、水子の供養に子供たちが加わることによって、「遊び」の様相が生じ、水子供養に遊戯的な要素が加わっているのが見て取れる。概ね三年という期限が設けられている、こうした台湾や韓国の「水子供養」には、妊娠中絶した女性に無限の供養を要求する日本の水子供養には見られないような救いがあるのではないか、という指摘が日本の水子供養研究者から寄せられた。

中絶の対極をなす不妊治療が発達を遂げている今日において、かつての流行を経て沈静化したと思われる日本の水子供養にも変化が生じていることが明らかになった。かつて親や兄弟姉妹に祟りを及ぼす存在と認識されていた水子は、世代の経過と共に孫子の代にも負の影響を及ぼす存在となる一方で、先祖ともみなされ始めている。また、水子供養の場が子供の守護や不妊女性らの子授け祈願の場としても機能している例が見られるようになった。また近年、不妊治療の過程で誕生に至らなかった命の供養としても水子供養が行われるようになっており、不妊治療の犠牲となった水子の供養が漸増していることが明らかになっている。さらに、新型出生前診断の結果、胎児に異常があることが判明し中絶を選択した人々が水子供養を行う等、親の望む「パーフェクトベビー」でなかったために命を絶たれた水子の供養も行われていることが、本パネルの報告を通して明らかになった。