

ISSN 2188-3858

宗教学研究

第 87 卷 別冊

第 72 回学術大会紀要特集

日本宗教学会

2014年3月

日本宗教学会役員

会長

井上 順孝

常務理事

芦名 定道

池上 良正

市川 裕

宇都宮輝夫

小田 淑子

川村 邦光

氣多 雅子

阪本 是丸

櫻井 治男

櫻井 義秀

佐藤 憲昭

澤井 義次

島蘭 進

嶋田 義仁

下田 正弘

末木文美士

鈴木 岩弓

鈴木 正崇

ポール・スワンソン

関 一敏

高田 信良

田島 昭久

月本 昭男

鶴岡 賀雄

林 淳

深澤 英隆

松村 一男

三友 健容

村上 興匡

山中 弘

渡辺 和子

渡辺 雅子

編集委員

安藤 泰至

飯嶋 秀治

大谷 栄一

久保田 浩

佐久間秀範

佐々木 啓

清水 邦彦

ポール・スワンソン

伊達 聖伸

鶴岡 賀雄

寺田 喜朗

東長 靖

西村 明

平藤喜久子

美濃部 仁

村上 興匡

矢内 義顕

矢野 秀武

宗教学研究 第八七巻別冊 目次

公開学術講演会

ネットワークする宗教学研究
 出アフリカ……………マイケル・ヴィッツェル…二四
 進化生物学から見た
 宗教的概念の心的基盤……………長谷川眞理子…一七
 現代の思想状況における宗教学研究の課題……………若名 定道…三

研究報告

パネル

宗教の公共性とは何か
 神道と公共性……………磯前 順一…二六
 植民地朝鮮の国家神道……………青野 正明…二五
 明治神宮の「道義」概念……………姜 海守…二六
 国家神道と公共性……………磯前順一・川村寛文…二六
 パネルの主旨とまとめ……………磯前順一・川村寛文…二六
 宗教概念／宗教学研究のグローバル化に関する比較研究
 宗教学研究における制度と知……………鶴岡 賀雄…三〇
 国際学会誌の「宗教学」なるもの……………藤原 聖子…三三
 「宗教」から「宗教事象」へ……………伊達 聖伸…三三

「宗教学」の不在とサーサナー（宗教）……………矢野 秀武…二六
 パネルの主旨とまとめ……………鶴岡 賀雄…三三

東洋の宗教思想と井筒俊彦

イスラーム思想と井筒「東洋哲学」……………鎌田 繁…三三
 井筒俊彦における東洋の宗教理解……………河東 仁…三三
 日本文学と井筒俊彦……………若松 英輔…三三
 井筒「東洋哲学」におけるインド宗教思想……………澤井 義次…三三
 パネルの主旨とまとめ……………澤井 義次…三三

修験道研究の回顧と展望

和歌森太郎の修験道研究とその発展・展望……………関口真規子…三三
 岸本英夫・堀一郎の修行論……………長谷部八朗…三三
 五来重の山岳信仰・修験道論……………鈴木 昭英…三三
 修験道は民族宗教か？……………鈴木 正崇…三三
 パネルの主旨とまとめ……………鈴木 正崇…三三

ファシズム期における古代理解

ドイツ民族主義宗教運動における神話表象……………深澤 英隆…三三
 ファシズム期の非イデオロギ的宗教研究……………松村 一男…三三
 反セム・アリア中心主義的
 「アッシリア神話」をめくつて……………月本 昭男…三三
 ファシズム期と日本神話……………平藤喜久子…三三
 パネルの主旨とまとめ……………深澤 英隆…三三

宗教研究における講究の意義と可能性

宗教研究における講究の意義と課題……………森 悟朗… 五

近代神社の講究組織……………市田 雅崇… 五

講を支える「靈験」の原理……………阿部 友紀… 五

漁業者の神社参拝習俗から見た講……………高木 大祐… 五

信仰・文化・ノスタルジー……………天田 顕徳… 五

パネルの主旨とまとめ……………森 悟朗… 六

近代日本仏教史のターニング・ポイント

「人別」から「教化」へ……………林 淳… 三

大教院離脱と須弥山説……………岡田 正彦… 三

仏教公認運動・再考……………オリオン・クラウタウ… 三

宗門系大学の成立……………江島 尚俊… 三

パネルの主旨とまとめ……………林 淳… 三

生殖をめぐる問題と宗教

中国・西双版纳タイ族からみる……………磯部 美里… 六

出産儀礼とジェンダー……………金 律里… 六

中絶問題の背景にある宗教と社会……………小林奈央子… 七

女性と「聖域」をめぐる……………小林奈央子… 七

言説の変容に関する一考察……………小林奈央子… 七

パネルの主旨とまとめ……………石川 達也… 三

史料から見た近世・近代移行期の神職

史料から見た伊勢神宮禰宜の叙位過程……………石川 達也… 三

矢野玄道と伯家神道……………山口 剛史… 五

史料から見た復興神祇官……………三ツ松 誠… 五

明治維新期の神道教師……………荻原 稔… 五

パネルの主旨とまとめ……………山口 剛史… 七

水子供養研究の達成と課題……………前川 健一… 七

水子供養研究の今日的課題……………猪瀬 優理… 六

ジェンダー・セクシュアリティの……………清水 邦彦… 六

観点からみた水子供養……………清水 邦彦… 六

新型出生前診断と妊娠中絶……………清水 邦彦… 六

パネルの主旨とまとめ……………清水 邦彦… 六

近現代日本の民間精神療法の展開

宗教・医療・精神療法……………平野 直子… 六

瞑想における姿勢の要求と身体観……………野村 英登… 六

岡田式静坐法の応用例……………栗田 英彦… 六

新宗教の発生・展開過程における……………塚田 穂高… 六

「精神療法」の位置……………塚田 穂高… 六

「精神療法」の医療化……………ヤニス・ガイタニディス… 六

パネルの主旨とまとめ……………塚田 穂高… 六

妙好人における無対辞の思想……………菊藤 明道… 九

妙好人の無対辞思想……………林 智康… 九

浄土真宗と妙好人……………藤 能成… 九

妙好人を無対辞の境地へ導いたもの……………藤 能成… 九

ヨーロッパの妙好人と「無対辞」の思想	那須 英勝	五
妙好人の認識の在り方と世界観	中尾 将大	六
パネルの主旨とまとめ	吾勝 常行	九七
雑誌メディアからみた近代宗教学		
明治仏教史における雑誌と結社	大谷 栄一	九
キリスト教メディアの近代	星野 靖二	一〇〇
地方神職会会報からみる近代神道史	藤本 頼生	一〇一
英文仏教雑誌に見る東西の「対話」	吉永 進一	一〇三
パネルの主旨とまとめ	大谷 栄一	一〇三
浄土真宗におけるソーシャル・キャピタル		
寺院の現状と地域社会との関係	長岡 岳澄	一〇五
真宗寺院の住職家族がもつ役割と		
ソーシャル・キャピタル	横井 桃子	一〇六
心理学からみる浄土真宗の		
ソーシャル・キャピタル	伊東 秀章	一〇八
浄土真宗における信仰と社会実践	菊川 一道	一〇九
パネルの主旨とまとめ	長岡岳澄・藤丸智雄	一一〇
聖なる場としての伊勢神宮		
考古学から見た神宮の祭式と神宝	笹生 衛	一一一
鎌倉時代における		
僧徒の参宮と神道説の形成	伊藤 聡	一一三
伊勢参宮と神宮の聖地性	櫻井 治男	一一四

パネルの主旨とまとめ	遠藤 潤	一一五
宗教表象論再考		
John Russell Young が描く		
天皇像	ファクンド・ガラシーノ	一一六
皇族を神に祀る	茂木謙之介	一一七
在るべき霊場像の生成	大道 晴香	一一九
読みの運動とは何か	永岡 崇	一二〇
パネルの主旨とまとめ	茂木謙之介	一二三
こころの医療と宗教		
懺悔と慈悲	杉岡 信行	一二三
護摩祈禱における修法者のこころの変容	妹尾 諭	一二四
Scientology から見る		
「反精神医学」の宗教性	戸田 游晏	一二五
一つ掲げとムジナの罫	實川 幹朗	一二六
パネルの主旨とまとめ	戸田 游晏	一二七
神道の中世的展開を考える		
中世の伊勢斎王についての朝廷対応の変遷	落合 敦子	一二九
伊勢神宮神職の中世的展開	古谷 易士	一三〇
中世祇園社の年中行事	松本 昌子	一三三
中世神道美術と神道論の歴史的位置	三橋 正	一三三
パネルの主旨とまとめ	佐藤 真人	一三四

「無縁社会」における宗教の可能性について	白波瀬達也……………三五
釜ヶ崎の地域史における宗教の位置づけ	……………三五
釜ヶ崎における	……………三五
韓国系キリスト教会の支援活動	中西 尋子……………三六
釜ヶ崎における天理教の活動	金子 昭……………三六
「無縁社会」と宗教者の接点としての	……………三六
ライフストーリーについて	宮本要太郎……………三六
パネルの主旨とまとめ	宮本要太郎……………三六
公共空間で心のケアを提供する宗教者の養成とその課題	……………三六
アメリカのチャプレン教育プログラム	小西 達也……………三六
臨床バストラール・カウンセラーの	……………三六
養成	ウアルデマール・キッペス……………三六
臨床宗教師の養成	谷山 洋三……………三六
パネルの主旨とまとめ	谷山 洋三……………三六
フェミニスト人類学がまなざす女性の宗教的实践	……………三六
イントロダクション	川橋 範子……………三六
エジプト女性の	……………三六
宗教実践にみる「自己承認」	嶺崎 寛子……………三六
インドにおける	……………三六
断食と自己犠牲のポリテイクス	松尾 瑞穂……………三六
「出家」を問い直す	飯國有佳子……………三六
パネルの主旨とまとめ	川橋範子・小松加代子……………三六

過疎地域における宗教ネットワークの可能性

過疎と宗教ネットワークの存続	磯岡 哲也……………三五
老人福祉施設で出会う宗教	川又 俊則……………三五
祭礼を担うこととの不合理	板井 正斉……………三五
子どもたちとともに形成する	……………三五
宗教間ネットワーク	冬月 律……………三五
パネルの主旨とまとめ	川又 俊則……………三五

第一部会

ポルピュリオス『ニユンペーの洞窟』に	……………三五
おけるオルベウス教神話	小野 隆一……………三五
古代ローマにおける動物犠牲と腸ト	小堀 馨子……………三五
古代末期地中海世界における	……………三五
夢と幻視の叙述に関する考察	中西 恭子……………三六
ケルティック・スピリチュアリティにおける	……………三六
図像と象徴	中島和歌子……………三六
映画の宗教学・試論	近藤 光博……………三六
宗教芸術のパフォーマティヴィティ	細田あや子……………三六
Culianu から見た Eliade 宗教学の本性	佐々木 啓……………三六
エリアーデにおける世俗と科学について	木村 武史……………三六
Ch・テイラーにおける	……………三六
カトリシズムの必然性	鬼頭 葉子……………三六

チャールズ・テイラーの

カトリシズムと（世俗の時代）……………坪光 生雄…二六九

『Implicit Religion』概念の展開……………今井 信治…二七一

P・L・バーガーにおける……………渡邊 頼陽…二七三

宗教論と神学論の関係性について……………宮嶋 俊一…二七五

ハイラーの祈り論の今日的射程……………東馬場郁生…二七四

宗教概念の脱西洋的志向……………中村廣治郎…二七六

W・キャンントウエル・スミスと「宗教」……………平良 直…二七七

宗教学とポジシヨナリテイ……………池上 良正…二七九

研究課題としての「施餓鬼」……………池上 良正…二七九

第二部会

倫理学者和辻哲郎の宗教性について……………山本栄美子…二八〇

信仰と知性……………浅野 章…二八一

西田哲学と「悲哀」……………秋富 克哉…二八二

西田とハイデガールの時間論……………岡 廣二…二八三

後期ハイデガールの文体……………小野 真…二八四

キエルケゴールとその祈り……………後藤 英樹…二八六

キリスト教正教とキルケゴール思想……………中里 巧…二八七

キルケゴールと……………藤枝 真…二八八

一九世紀デンマークの公共性……………谷塚 巖…二八九

キルケゴールと仮名性の問題……………須藤 孝也…二九〇

M・テイラー『神の後』における……………小林 敬…二九二

キルケゴール批判について……………小林 敬…二九二

汝と絶対他者……………小林 敬…二九二

自然法と神の意志……………今出 敏彦…二九三

スピノザにおける啓示の認識……………大野 岳史…二九四

死と抗議と神義論……………佐藤 啓介…二九五

カント哲学における神学の問題……………南 翔一朗…二九六

ルー・ザロメ／ニーチェの「生」の概念……………中路 正恒…二九七

ボンヘッフアーについての一考察……………南部千代里…二九八

シュヴァイツァーにおける……………岩井謙太郎…三〇〇

幸福と正義の諸問題……………岩井謙太郎…三〇〇

E・トレルチとW・ブセットにとつての……………小柳 敦史…三〇一

第一次世界大戦……………林 研…三〇三

信仰と救済のダイナミクス……………林 研…三〇三

スラヴォイ・ジジエクにおける……………加藤 喜之…三〇三

神の死の表象……………掛川 富康…三〇五

マニエリスムの宗教性について……………田口 博子…三〇六

趣味と美的仮象による共同体の形成……………田口 博子…三〇六

第三部会

幕末維新期における……………内藤 幹生…三〇七

キリシタンの信仰観に対する一考察……………内藤 幹生…三〇七

近代日本知識人の……………柴田真希都…三〇八

〈矛盾〉理解をめぐる考察……………柴田真希都…三〇八

内村鑑三における「形而上学」の概念……………渡部 和隆…三〇九

聖書と日常生活に見られる……………鳥居 興彦…三一〇

霊性的直覚の世界……………鳥居 興彦…三一〇

神・ヤハウエ、使い……………岩崎 大悟…三一一

目次

「ヨシヤの改革」とアラド遺跡……………	高橋 優子…三三
古代キリスト教の	
ユダヤ人反駁文学に登場するユダヤ人像……………	高橋 博厚…三四
『ユダ福音書』における犠牲システム批判……………	新免 貢…三五
善悪を知る木と命の木……………	能勢 岳史…三七
創世記一章一―三節の構造分析……………	野口 誠…三八
ジャン・ジョゼフ・スランの	
神秘主義における「信仰」について……………	渡辺 優…三九
パウル・アルトハウスと	
ナショナル・コンサーヴァティヴ……………	深井 智朗…三〇
剣を鋤に打ち直す……………	福嶋 揚…三二
「プロヴィデンス入植誓約文」の成立経緯……………	中山 勉…三三
建国期米国における自然的宗教……………	庄司 一平…三四
一九世紀アメリカ合衆国の	
新教皇選出……………	佐藤 清子…三五
信教の自由と反カトリック主義……………	中村 千萩…三六
第四部会	
適応の回路としての	
在日ムスリムのネットワーク……………	川崎のぞみ…三六
中世イスラーム神学のユダヤ教理解……………	塩尻 和子…三九
伝承と禁欲主義（スフド）との	
関わりについて……………	加藤 瑞絵…三〇
バンガラデシユにおける	
セキユラリズム憲法とイスラーム……………	外川 昌彦…三二
食が人をつなぐ時……………	八木久美子…三三
ユダヤ教における子ども観の変遷……………	勝又 悦子…三四
ジャンケレヴィッチの郷愁論……………	奥堀亜紀子…三五
マイモニデスの神学……………	神田 愛子…三六
中世ユダヤ教における	
反キリスト教論争文学の形成と展開……………	志田 雅宏…三七
経験とは何か……………	大川 武雄…三八
マルティン・ブーバーのエレミヤ書解釈……………	田島 卓…三九
二十世紀初頭のドイツにおける	
「ユダヤ教の本質」をめぐる論争……………	丸山 空大…四〇
人間なるものの意味……………	村上 暁子…四一
プロクロスにおける魂の動をめぐって……………	土井 裕人…四二
前期クザールヌス思想における	
否定神学的思考の展開……………	鳥田 勝巳…四三
アンセルムスの	
insipiens（愚かなる者）について……………	矢内 義顕…四四
もう一人のエックハルト……………	田島 照久…四五
シェリングとシュライエルマッハーにおける	
自然的宗教について……………	諸岡道比古…四六
「生命」の存在論……………	冲永 宜司…四七
「かのように」の哲学と	
スピリチュアリティ概念……………	堀 雅彦…四五
二元論克服への道……………	桑野 萌…四六

第五部会

「水子供養」と韓国女性……………	測上	恭子…三三
「東義大学校事件」をめぐる		
死者のナショナルな地位について……………	田中	悟…三五
ナシヨナリズムの中の仏教……………	工藤	英勝…三五
グレゴリオ・デ・セスペデスと		
文禄・慶長の役……………	谷口	智子…三五
陸西星の「楞嚴經」解釈について……………	長澤	志穂…三六
大谷光瑞と台湾……………	柴田	幹夫…三六
近代中国東北部における		
日中仏教関係史の一断面……………	野世	英水…三〇
ブータンの「国民総幸福(GNH)」にみる		
仏教と経済……………	小林	靖久…三三
宣教使対宣教師……………	小林	威朗…三三
寛克彦研究の現状と展望……………	中道	豪一…三三
宮地巖夫著『本朝神仙記傳』について……………	黒田	宗篤…三三
久米邦武の仏教観……………	西田みどり…三三	宗篤…三三
北一輝の靈の日蓮主義……………	津城	寛文…三七
昭和戦前期における神社と神道……………	藤田	大誠…三六
「人間宣言」は人間宣言に非ず……………	東郷	茂彦…三九
折口信夫の靈魂観……………	安藤	礼二…三〇
職人道具の宗教性……………	小池	淳一…三三
日本宗教史と災害……………	米井	輝圭…三三

第六部会

中世日記文学にみる「被く」の宗教性……………	川本	豊…三六
能にみる告白とその語彙について……………	今泉	隆裕…三五
禁裏御師に関する一考察……………	加崎	千恵…三七
伊勢神宮の式年遷宮と御師……………	八幡	崇経…三九
近世英彦山における神道……………	山口	正博…三九
山岳信仰と日本文化……………	野村	誠…三〇
ヴァリニャーノの日本宗教理解……………	狭間	芳樹…三六
『神の国』と桃山風俗画……………	日沖	直子…三六
新渡戸稲造の日本文化論に関する一考察……………	森上	優子…三六
二神誓約伝承解釈における		
「詔直」について……………	小濱	歩…三五
近世日本における四恩説の展開……………	三浦	雅彦…三六
白山……………	小林	一葵…三七
神宮文庫の富士信仰関係史料……………	大谷	正幸…三六
森林保全の課題と展望……………	神守	昇一…三九
神社年中行事の成立過程について……………	鈴木	聡子…三九
美保神社青柴垣神事に関する一考察……………	竹内	雅之…三九
近世日本武家靈廟論序説……………	井上	智勝…三九
熊沢蕃山の「大道」と「神道」……………	井関	大介…三九
藤樹と蕃山の経典(中庸・論語) 解釈の		
違いについて……………	鈴木	保實…三五
吉川惟足の神代卷解釈について……………	徳橋	達典…三七
山崎闇斎の反仏教的言説……………	富澤宣太郎…三九	

「太宰春台による仏典の「再構成」」	森 和也	二九	
『古事記伝』における宗教観	落合 直人	三〇	
後期水戸学の祭政一致論	齋藤 公太	三一	
第七部会			
出口なおの教祖化過程について	長崎 誠人	三三	
天理教の立教をめぐる	澤井 治郎	三四	
金光教第二世代による	藤井 麻央	三五	
「一般の宗教の研究」とその背景	菅 直子	三六	
放送法制の形成過程における	榎本 香織	三八	
「宗教」の布置	大澤千恵子	三九	
「衛星芸術」の宗教思想	橋迫 瑞穂	三一	
児童文学にみる現代的宗教性の諸相	山本 伸一	三二	
テレビドラマ『妖怪人間ベム』における	岡本 亮輔	三四	
仏教思想	三浦 宏文	三〇	
「神秘・呪術ブーム」と少女	三浦 宏文	三〇	
キリストの幕屋と日猶同祖論	山本 伸一	三二	
地域振興と聖地戦略	岡本 亮輔	三四	
長崎教会群の世界遺産化と	カクレキリシタン集落	テラコルダ川島・ティンカ	三五
近代日本の末日聖徒イエス・キリスト教会	布教戦略の特徴について	杉内 寛幸	三六
「病」からみる新宗教と代替療法	武井 順介	三七	
現代における「生まれ変わり」思想の諸相	竹倉 史人	三八	
第八部会			
日本におけるポストモダンの受容と	「伝統宗教の無根拠性」	松野 智章	三九
霊性としての仏教	弓山 達也	三一	
ルドルフ・シュタイナーにおける	神智学と「科学性」	野口 孝之	三三
ルドルフ・シュタイナーの自己認識と霊性	西井 美穂	三三	
第一結集における小小戒をめぐる問題	龍口 明生	三四	
法華経における	<i>śamudhāṅga</i> なる用語の再検討	西 康友	三五
大乘仏教の起源について	「十地経」における	下田 正弘	三七
「功用」と「無功用」について	「無量寿経」四十八願における	平賀由美子	三八
国中の人天と菩薩について	「阿毘曇心論」業品における	緒方 義英	三九
壊僧の罪について	世親による唯心論の確立	智谷 公和	三〇
「釈軌論」第二章所引の阿含と	世親・徳慧による解釈の特色	那須 円照	三一
『成業論』における無我論	白傘蓋陀羅尼から楞嚴呪への改変	堀内 俊郎	三三
生死法についての一考察	インド哲学における仏教批判	日比 佑香	三四
		木村 俊彦	三五
		林 瑞蘭	三六
		佐竹 正行	三七

初期瑜伽行派文献における

dhātu について……………山口 惠敬…三六

浄土の莊嚴と五念門の関係考……………溪 英俊…四〇

中国隋唐期における仏身論の理解について……………藤野 泰二…四二

光背の形成とその性質……………内藤 善之…四三

空の思想への一視点……………横井 滋子…四三

立正大学図書館所蔵……………庄司 史生…四四

河口慧海旧蔵書について…………………………四四

第九部会

法然『和語燈録』における「三心」……………伊藤 真宏…四六

法然聖人所引の…………………………四六

『弁頭密』教論』についての一考察……………永原 智行…四七

『選択集』と『興福寺奏状』の……………菱木 政晴…四八

対応について…………………………四八

親鸞における「絶対」の語義……………四夷 法顕…四九

親鸞における衆生利益に関して……………杉田 了…五〇

親鸞における往生表現の課題……………武田未来雄…五一

「獲信見敬大慶喜」部分の推敲について……………玉木 興隆…五二

親鸞における「語り」の位置……………内記 洸…五三

名号本尊成立の背景について……………安藤 章仁…五五

親鸞における宿業観の一考察……………長宗 博之…五六

『教行信証』信巻における…………………………五七

『集諸経礼懺儀』引用の意義……………藤原 智…五八

親鸞伝再考……………松尾 剛次…五九

「二河白道の譬喩」の物語性……………山本 浩信…六一

『見聞集』に関する一考察……………西河 唯…六一

存覚『報恩記』における師恩の説示……………脇 智子…六二

本願寺教如の理念……………御手洗隆明…六三

真宗談義本における…………………………六三

教学理解の特徴について……………能美 潤史…六五

清沢満之門下における「信念」……………春近 敬…六六

大正教養主義と仏教……………碧海 寿広…六七

戦後仏教史研究の一断面……………近藤俊太郎…六八

ハワイ真宗念仏者マツダ・ハルの……………藤原ワンドラ睦…六九

機 の 立 場……………上村 岳生…七〇

仏教と社会悪……………清水 守拙…七三

鈴木大拙の東洋的静寂と瞑想……………嶋本 浩子…七三

鈴木大拙と現代…………………………七三

始願本尊と『観心本尊抄』をめぐる……………桑名 法晃…七四

日蓮の起願竟の法門と…………………………七五

法華経に登場する多宝如来について……………関戸 堯海…七五

日蓮遺文における人物の引用について……………芹澤 寛隆…七七

日蓮における「龍女成仏」理解の系譜……………間宮 啓三…七七

寛永十九年版『録内御書』に関する新知見……………堀部 正円…七九

敬台院万姫と法華信仰……………長倉 信祐…八〇

日蓮論再考……………笠井 正弘…八一

近代における法華仏教と生命言説……………大西 克明…八二

仏教文学とは何か	千葉 俊一	三三
排仏崇仏論争では無かった	有働 智英	三六
『由良開山法燈国師法語』と唱導文学	龍口 恭子	三六
『自戒集』における「密参録」の問題	飯島 孝良	三七
禪淨關係を巡って	高柳さつき	三八
心所の諸法について	石川 美恵	三九
皇田と阿闍梨池伝承について	小林 順彦	三九
偽経『清淨法行經』の受容と展開	鈴木 英之	三九
冠婚葬祭における小謡の役割	永原 順子	三九
葬儀化する初盆と葬祭業の関与	山田 慎也	三九

第十一部会

『菅屋道満大内鑑』における一考察	太田 俊明	三五
金子みすゞの宗教心について	窪寺 俊之	三六
マーク・エプスタインにおける		
精神分析臨床と仏教瞑想	葛西 賢太	三七
心身医学と宗教的体験	半田 栄一	三九
死後世界観にみる医療者の諸相	北沢 裕	四〇
現実とはなにかを問い直す	谷内 悠	四一
宇宙の起源	十津 守宏	四二
宗教と科学	高田 信良	四三
宗教の起源・再考	中野 毅	四五
進化生物学を用いた宗教理論の分析	藤井 修平	四六
神経生理学からみたユダヤ教とキリスト教	星川 啓慈	四七
英彦山派在地組織の葛藤	中村 琢	四八

第十二部会

湯立の神楽と「白い布」	三村 泰臣	四〇
巫俗の継承について	村上 晶	四一
沖繩本島における村獅子の分布について	鈴木 一馨	四三
宮崎県西都市銀鏡におけるカクラ社と儀礼	鈴木 良幸	四三
「元祖女みこし」の変遷にみる		
地域社会と神田祭	秋野 淳一	四四
都市郊外における		
小規模どんと祭の機能	高橋(小久保)嘉代	四五
漁村における魚供養をめぐって	寺田 喜朗	四七
伝承を生きる	町 泰樹	四八

オランダ民族学における呪術研究	相澤 里沙	四九
自民族民族誌	飯嶋 秀治	四〇
伝播儀礼の改変にたいして		
伝播先の既存儀礼が与える影響	宇野 功一	四三
南インドの伝統医療を活用した		
修道会の社会福祉事業	岡光 信子	四三
せめぎあう霊力	岡本 圭史	四四
ペンテコスタリズムとネオリベラリズム	村上 辰雄	四五
オリシヤ崇拜と「奴隸」	小池 郁子	四七
キューバにおけるサンテリア信仰の諸相	井上 大介	四八
イギリスにおけるスピリチュアリティと		
社会的給付金の関係	河西瑛里子	四九
旧日本植民地におけるキリスト教と日本語	藤野 陽平	四〇

単独教会をこえた共同体の諸相……………	星野 壮……………	四三
「憑祈禱」再考……………	佐藤 憲昭……………	四三
台風災害における被災者の宗教的影響……………	魚尾 和瑛……………	四三
千川上水における……………		
流域環境の変化と宗教的構築物……………	深田伊佐夫……………	四五
東日本大震災後におけるコミュニティの 再編と祭礼の持続について……………	滝澤 克彦……………	四六
事後インタビューからみる 「臨床宗教師」研修の効果……………	森田 敬史……………	四七
死者の「卒業証書」……………	大村 哲夫……………	四八
被災地における 「心霊現象」と宗教者の対応……………	高橋 原……………	四〇
宗教者の対人支援……………	安部 智海……………	四一
災害救援マップと宗教施設……………	稲場 圭信……………	四一
パラオ諸島における 慰霊巡拝の展開と慰霊碑……………	中山 郁……………	四三
戦地慰霊をめぐる超宗派的動向……………	西村 明……………	四四
第十三部会		
教育の神学……………	近藤 剛……………	四六
明治期教育系雑誌と宗教と教育の関係論……………	齋藤 知明……………	四七
宗教教育における 規範教授の評価の両義性問題……………	小山 一乗……………	四八
公立学校における「宗教的情操教育」の 教材のあり方について……………	森 一郎……………	四九
障害者差別解消と真宗……………	頼尊 恒信……………	四五
親鸞思想の今日的意義……………	鈴木 朋子……………	四五
生殖の正当性をめぐる神学的一考察……………	朝香 知己……………	四五
「親」という教え……………	堀内みどり……………	四五
宗教者にとつての「いのち」とは何か……………	冲永 隆子……………	四五
自死念慮者支援における宗教者の役割……………	竹本 了悟……………	四五
自死念慮者に対する 相談活動におけるセルフケアと仏教……………	小川 有閑……………	四六
在宅緩和ケアの現場での 「お迎え」をめぐるコミュニケーション……………	相澤 出……………	四六
終末期体験研究の現在……………	諸岡 了介……………	四六
悟りとレジリエンス……………	井上ウイマラ……………	四六
デイープ・エコロジー運動における 自己実現思想……………	黒田純一郎……………	四六
「宗教法人の公益性」言説の誕生……………	竹内 喜生……………	四六
ポストコロナアル・キリスト教神学は 語ることができるか……………	村山 由美……………	四六
第十四部会		
対話から行動へ……………	山梨有希子……………	四六
修復的司法と宗教多元主義……………	本間 美穂……………	四七
地域レベルでの宗教間対話……………	武藤 亮飛……………	四九
「民族まつり」の展開と課題……………	飯田 剛史……………	四七
スリランカ移民とヒンドゥー寺院……………	山下 博司……………	四七
ペンテコスタリズムの越境性……………	野口 生也……………	四七

三十一年後の	
ハワイ日系人宗教調査・中間報告	富田 隆元……四七三
宗教弘通のアマルガム	別所 裕介……四七五
共有宗教文化とオーストラリア	濱田 陽……四七六
宗教間対話から宗教間体験へ	古荘 匡義……四七七
秋月龍珉のみる	
西田幾多郎と同世代禪者牧師	高橋 勝幸……四七八
柳宗悦の平和思想	李 勝鉉……四八〇
諸宗教対話と宗教的二重所屬について	渡辺 学……四八一
東西靈性交遊における「共鳴性」の問題	峯岸 正典……四八二
靈性と科学	間 永次郎……四八三
現代ゾロアスター教における	
鳥葬の現状と課題	香月 法子……四八四
国別の宗教体験談受容の構造	渡辺 光一……四八六
日本における宗教的体験談の受容	川端 亮……四八七

公開学術講演会

ネットワークする宗教研究

一九世紀以来のヨーロッパの宗教研究は多様な源をもっています。宗教学の学説史に必ずといっていいほど登場するのは、比較言語学者・神話学者のF・M・ミュラー、宗教社会学者のM・ウェーバーやE・デュルケーム、人類学者のE・B・タイラーやJ・G・フレイザー、宗教心理学者のW・ジェイムズなどです。こうしたヨーロッパの研究に強い影響を受けて展開した日本の宗教研究もまた、当初から多様な視点から行われてきました。今日に至るまで、社会学、人類学、民族学、民俗学、心理学、歴史学、哲学、文学など、隣接する学問分野とたえず接触交流しながら、宗教史、宗教現象などについてのさまざまな研究が展開してきました。

しかし、最近の二〇年間ほどは、ヨーロッパを中心に、それまでとは少し異なる領域からの宗教への関心が強まってきています。二〇〇六年には国際認知宗教学会 (International Association for the Cognitive Science of Religion) が設立されました。宗教行為や儀礼、宗教史の展開に大胆な仮説が出されています。宗教研究に認知科学の視点を取り入れる試みが急速に広がっています。

一九九〇年代からは脳科学（ニューロサイエンス）の急速な展開が宗教研究にも及んできました。また進化生物学、コンピュータサイエンス、認知哲学といった、従来は宗教研究とはあ

まり縁がないと考えられていた領域でも、宗教の根本的な問題について新しい議論が交わされるようになってきました。たとえば、なぜ人間は宗教を必要としたのか、神や霊といった観念はどうやって生じたのか、宗教的回心とは一体どういうメカニズムなのか、といった問いです。これらは一九世紀以来議論されている古典的な問いと言えますが、それに新しい光を当ててみようという機運が生じています。

今回はこうした最近の新しい研究趨勢の中で、日本における宗教研究はどのような展望を得るべきかを考えるための講演会を企画しました。比較神話学、進化生物学、キリスト教神学の三人の研究者に講演をお願いしました。一見遠い分野に見える学問領域が、宗教現象を対象としたとき、どのような視点をつなぐことができるか、新しい研究のネットワークの可能性はあるのか、そうしたことを考える契機としていと思っています。

（第七二回学術大会実行委員会）

講師

マイケル・ヴィッツェル（ハーバード大学教授）

長谷川真理子（総合研究大学院大学教授）

声名 定道（京都大学教授）

司会

井上 順孝（國學院大学教授）

開催日 二〇一三年九月六日（金）

会場

國學院大學 学術メディアセンター（AMC）

常磐松ホール

共催

國學院大學研究開発推進機構 日本文化研究所

出アフリカ

——歴史的比較神話学によって初期の神話体系を探る——

マイケル・ヴィッツェル

一 神話の普遍性

神話は、儀礼、音楽、舞踊、芸術、そして言語など人間文化の象徴的な機能と結びついており、人間にとって必要なものである。それゆえ神話が力を失うと、別のものが引き継いでいく。現代の神話が映画「スターウォーズ」や「スタートレック」のなかにもあらわれているのがその例である。

「神話は言語に先行するののか？」という問いの背景には、人間が神話を持つようになってどのくらい経つのか、神話が言語に先行して存在した可能性はあるのか、という疑問がある。人間は、神話を伝える言語を六万五千年から七万五千年前には持っていたに違いない。最近ではネアンデルタール人も会話能力を持っていたという指摘もある。現生人類はそのネアンデルタール人と交配をしていたと言われていることから、われわれはきわめて古い時代に、ネアンデルタール人もいくつかの神話を共有していたかもしれない。

宗教的儀礼のなかにもきわめて古いものがある。ネアンデルタール人の埋葬の様子は、彼らがあきらかに世界の観念を持ち、死後の世界の存在を信じていたことを示している。

神話は古くから存在し、世界中に普遍的にみられる。しかしながら、われわれはそれを人々の集合的無意識で共有されているというユングの元型論と取り違えてはいけない。ユングの考

えでは、神話は元型の二次的創作物に過ぎないものになる。神話はいくつかのモチーフによって構成された、もつとずつと精巧なものである。

もつとも普遍的な神話モチーフは、死、及び「われわれはどこから来て、なぜここに存在し、どこへいくのか」という人間の永遠の問いに関するものである。またほかには、ときに最高の神の存在をともなう大洪水や、最初の人間の傲慢による洪水もある。

神話は世界宗教のなかにも、また「公的な」宗教がない地域にさえも広まっている。かつての社会主義の国にも、また現代の非宗教的な社会にもある。伝統的な宗教が存在し、儀礼が行なわれているような地域においても同様である。

二 国際的な視点からの神話学

神話や宗教には、多くの定義がある。神話研究の社会的貢献は何だろうか。まず、神話研究は、その土地の神話や信仰体系の構造や根本的な部分を明示する。そして個々の集団に帰属意識を与えるような彼らの霊的な起源を示すこともできる。次に、神話研究は、現代の信仰が石器時代にまで遡ることを明らかにする。このことは、再び人間に共通の重要な側面、すなわち「人間は神話を必要とする」を示している。

では、どのようにして神話にアプローチするのか。代表的なものとして、デュメジルの三機能説、レヴィ・ストロースの構造主義、ジョゼフ・キャンベルのアメリカのモノミス論、近年のブルース・リンカーンのマルクス主義的姿勢、脱構築主義、

ポストモダンイズム、ポストコロニアル、フェミニズムなどがあげられる。これに加え、新たな方向性を示すいくつかの興味深い現象もみられる。以前構造主義者だったウエンディ・ドニガーが、現在は歴史比較言語学を受け入れているようである。また、ポストモダニストのリチャード・キングは、宗教の概念は、アングロプロテスタント的であると述べていたが、近年は、かつての宗教研究の大家（ミユラー、ジェームズ、デュルケム、ウエーバー、エリアーデ）や、歴史的、非西洋的文脈に焦点を当てることを重視している。

二〇一二年に刊行された *The Origins of the World's Mythologies* の中で、筆者は世界中の神話をただ単に文化を越えて神話やモチーフを比較するのではなく、むしろ、文化間の比較によって、歴史的観点から神話や神話体系を研究する方法を示した。これは諸神話の家系図を作成するという方法である。これはダーウインの『種の起源』（一八五九年）や比較言語学者ラハマンのテキスト批評（一八一六年）、ここ二十年の遺伝学といった他の人文科学に見られる手法である。

こうした再構成は、インドヨーロッパ語族の言語などでは行なわれていたが、神話についてはまったくなされていなかった。近東の神話がギリシャ神話に与えたように、影響関係が明らかになっているものをのぞいて、われわれは膨大な神話のデータを持っていても、それらを歴史的に結びつける方法がわからないのである。

では、どのような研究が可能なのか。世界中の神話は、顕著な類似性を共有している。比較をする場合は、単一の神話同士

で行なうのではなく、古代の大規模な神話の集成を比較する。たとえば、アイスランドのエッダ、ギリシャのヘシオドスの神統記、旧約聖書（トーラー）、古代インドのヴェーダ、中国の山海経、日本の古事記、日本書紀、マヤのポポル・ヴフなどである。

ここで言及した神話はすべて共通の神話やモチーフ群を共有している。それらは大まかに言って、世界や人類の創造（出現）に始まり、それらの最終的な崩壊に終わるという順序になっている。そして次に挙げるような共通の要素からなる筋を持つ。

宇宙と世界の起源、神々のいくつかの世代、トリックスター／創造主の最初の行為、過失を伴った人類の出現、現在の世界の暴力的な終焉

こうしたストーリーの流れは、紀元前四万五千年ごろの温暖な時期に、インド洋からアジアの海岸沿いを北へ広がっていった「ローラシア」文明（ユーラシアとアメリカ）に属している。考古学と遺伝学の成果によれば、人々は、紀元前三万二千年に沖繩、二万六千年に本州に広まったとされる。遺伝学によれば、男性の染色体のハプログループの伝播は、インドからチベット、アングマン諸島を経て日本という流れとなる。

三 ゴンドワナ神話とパン・ガイア神話

ローラシア神話に先立つて南方の「ゴンドワナ」神話が存在していた。それはアフリカ東部を出発し、インド洋に沿ってインド、オーストラリア、中国へと広がったものである。この神

話は、世界の始まりと終わりの神話を欠いており、主に人類の起源に関心がある。そしてかつてのアフリカの祖先の神話、出アフリカ以前のものを保存している。特徴的なのは、神やトーテムが初期の人類を創造したが、人類が何らかの悪に関与した点である。その結果、世界規模の洪水が起り、わずかな人だけが生き延び、トリックスターが文化をつくるというものである。

ローラシア神話は、ゴンドワナ神話から、さらには仮説上の「アフリカのイヴ」本来の神話へと遡ることもできる。試みにその語りのモチーフのいくつかを再構築してみる。

ローラシアおよびゴンドワナ神話は、ラスコーの壁画に代表されるようなシャーマニズム的なロックアートに見出せる。シャーマンは狩猟呪術を扱っていて、新たなシャーマンの訓練を行なうが、そのとき熟練のシャーマンによりその土地の伝説が教ええられる。物語には関連する神話全てが含まれている。人類および世界が誕生し、発展の諸段階を経て成熟し、老年に至り、将来の再生の希望を伴って死ぬと理解されている。人間（および動物）の生命と宇宙の生命とは相互に関係付けられ、そのような世界でシャーマンは精霊と交流する。

ゴンドワナ神話は単に個別の、ランダムな神話連続である。それゆえローラシア神話は私たちの「最初の小説」であり、ゴンドワナ神話は私たちの「最初の物語」といえる。ローラシアとゴンドワナの神話体系を比較することによって、「アフリカのイヴ」のもともとの神話のいくつかの要素を辿ることができ

ゴンドワナ神話では、天地や海ははじめから存在している。高神は天に存するか、天に昇るかである。これに対しローラシア神話では、無や混沌等からの創造がなされ、父たる天と母たる大地が現れ、天地が分かれる。また、ゴンドワナ神話では、木／粘土から人類を作るために、息子やトーテム等を地上に送るが、彼らは驕り、洪水によって罰せられる。そしてトリックスターの神が文化をもたらず。一方、ローラシア神話では、人類は身体上も太陽神の子孫であるが、驕りとその結果は同様である。

したがって、共通のパンガイア神話の要素としては、「天に住む高神」、「人類を直接的ないし間接的（トーテム存在を用いて）に創造する」、「人間は驕り、洪水によって罰せられる」、「幾人かは洪水から逃れる」、「トリックスター／トーテムの神が文化をもたらず」を挙げうる。

これらの比較と再構築により、われわれは、神話が現代の（世界）宗教にも内在するのを見いだせる。ローラシア起源のゾロアスター教、ユダヤ教、キリスト教、イスラーム、ヒンドゥー教、仏教、神道などに石器時代の神話が残存している。彼らは起源神話を共有している。それは、原初の神（あるいは聖書の神）や彼らの世界の創造について語り、人間の起源や、神聖な祖先たちについて説明する。そこには人間の傲慢や洪水、地域集団や政治的な組織の出現の話も含まれ、それらは徐々に地域の歴史へと移行していく。

ほとんどの場合、これらの宗教は、世界とそこに住む人々の終わりについて語り、未来の世界と楽園での新しい生活を提示

する。日本神話はあきらかに世界の終わりについては異なっていて、ラグナロクも神々の黄昏も、世界を破壊するシヴァの踊りもない。

四 現代の神話——結論——

こうした世界観は、現代の世俗的な形態の神話にも存在する。ファシズム、マルキシズム、そして最近では北朝鮮の金氏の神話などに見いだすことができる。過去、そして現代のアメリカにもある。これらは原初的起源を語るとともに、天国であれ、新たな誕生であれ、涅槃であれ、完全なる未来の社会であれ、最終的な、より良い人間の状況を期待する。

現代の宗教やイデオロギーについての綿密な考察は、私たちが依然として有する、いくつかの最も好む信念や欲求の起源や発展を理解するのに役立つ。

（文責 第七二回学術大会実行委員会）

進化生物学から見た宗教的概念の心的基盤

長谷川眞理子

一 宗教は人間に普遍的である

この論考では、宗教とは、既知の物質には還元できないなんらかの超自然的存在を仮定し、それによって世界を説明し、人間がするべきこと、してはならないことについての教訓を示すものと定義する。聖典があるか、どれほど体系だっているか、などについては問わないので、神話のようなものも含まれるだろう。このようなゆるやかな定義を採用すると、宗教的概念を持たない人間集団は、古今東西にわたって存在しない。したがって、宗教的概念は、ヒトという種に普遍的に見られると言える。

ヒトという種に普遍的に見られる形質であるならば、それは、なんらかの生物学的基盤を持っているはずだ。「宗教」といったあいまいな概念的なものが、物理的に遺伝子に書き込まれていることはあり得ないが、進化で作られたヒトの脳が持っている基本的な性質がいくつか集まると、必然的に、創発的に「宗教」的概念が生み出されるということに違いない。そのような原初的な「宗教」的概念が創発的に生まれたあと、それがどのように洗練されていくかは、遺伝子ではなく、文化進化の領域だと考えるのが妥当であろう。

二 宗教の機能

なんらかの形質が生物進化の産物であると考えられるならば、そ

の形質がどのような機能を果たしているのかを知る必要がある。私たちヒトがなぜ、このような肝臓を持っているのか、なぜデンプンを消化するアミラーゼという酵素を持っているのか、といった問題を解決するには、それらの形質がどのような機能を果たしているのかを知らねばならない。それと同様に、宗教的概念を生み出させるような脳の形質がどんなものであるのかを問うには、宗教がどのような機能を果たしているのかを知らねばならない。

宗教的概念は、さまざまな機能を持つている。第一に、それは、この世界の成り立ちや私たちの出自、人間が存在する理由、その他さまざまな現象が「なぜ」起こるのかを説明する。これは因果的説明である。第二に、宗教的概念は、何をしてはいけないか、何が善であるか、道徳的な判断の指針を与えてくれる。それ自身は、人間の集団が蓄積してきた処世術の集大成として生じるのかもしれないが、宗教はそこに超自然的存在による権威を与えている。第三に、宗教は、死と死後の世界について、なんらかの説明、描写を与えてくれる。第四に、宗教は、この世の悲惨に対する慰め、救いを与えてくれる。第五に、宗教は、内集団と外集団を区別し、内集団の結束を固めて外集団と対峙する力を与えてくれる。これらは、宗教的概念が、人間の社会生活の中で果たしている機能の描写である。では、それらの脳内基盤を考えてみよう。

因果的説明

「AならばBである」の理解だけならば、単なる連合学習で可能である。しかし、「AがBの原因である」と考えるには、

因果的推論が必要だ。ヒトは確かに因果的推論をすることができる。さらに、事物の「原因」として、「自分」というものを考えることができる。それは、自意識があり、自分の意思で自分が動かれた事態が、世界を変えることを認識できるからである。動物はもちろん連合学習ができるが、どれほどの因果的推論ができるかは疑問の余地がある。自意識の創設には、ヒトに固有のミラーニューロンシステムの進化が必要であったと考えられる。また、一般概念として「原因」というものを理解するには、高度なカテゴリー化の能力などが必要だろう。

しかし、これらの議論は、ヒトは因果的推論をすることができる、という認知的側面を論じたものだが、それが宗教的概念と結びつき、さらに機能と結びつくためには、ヒトは因果的推論による説明を求め、それが与えられると、与えられないときに比べて心地よいと感じる、という情動的な側面の検討が必要となる。そうであろうとは考えられるが、それに関して、私は実証的データを持っていない。

道徳的判断基準

多くの宗教的概念は、してよいことと悪いことに関して教示する。この道徳観念はどこからくるのだろうか？ 西欧では、それは神から与えられたものだと考えるのが主流であり、それゆえに、ヒトは生物進化の産物であるということを受け入れられない科学者が多く存在した。ダーウィンの師の一人であるチャールズ・ライエルも、ダーウィンの同志であるアルフレッド・ラッセル・ウォレスも、そうであり、人間だけは進化で説明できないと考えた。このように考える人々は、ヒトが生物進

化の産物であるとなると、道徳的観念がなくなり、ヒトは墮落すると考えた。

一九世紀に進化の理論を構築したダーウィンが直面したのもとも大きな挑戦の一つは、道徳観念ですら進化で出現することを示すことであつた。彼は、その議論を、「人間の進化と性淘汰」の中で展開している。

道徳的観念の進化的基盤については、最近の認知心理学、発達心理学、行動生態学などで、さまざまな方向から研究がなされている。ヒトの乳幼児は、本質的に他者を助ける傾向を持ち、他者を助けられないエージェントを嫌う傾向があるなど、新しい研究結果は興味深い。ここでも、「道徳的判断」というよりは、他者に優しくすることが「快」であり、他者をいじめることが「不快」であるという情動の問題がある。それを解明するには、共感に関する脳機能の研究がさらに必要である。

また、単なる社会的知識としての善悪の判断ではなく、超自然的権威に裏付けられた道徳的判断は、なぜ必要なのだろうか？ それは、集団内のさまざまな個人間には必ずや利害の対立があるので、それらすべてを制御するための一つの規範として、抜け道を許さない権威づけが必要であるからだと考えられる。

死後の世界と救いについて

死んで生き返ったヒトはいない。死後の世界がどんなものであるかを報告してくれたヒトはいない。そこで、ヒトは、自分が死んだらどうなるのかについて想像がつかず、不安になる。

この問題は、先に挙げた因果的推論の能力と自意識とが結びつ

いた延長上にあるものだろう。ヒトは、因果的推論ができ、自意識があるがゆえに、自らの死後に何が起るのかを知りたいのである。そうだとすれば、宗教がそれに対して一つの回答を与え、それが心の満足をもたらすことは、先の因果的推論の問題に帰することができるだろう。

この世の悲惨に対する救いを与えてくれるという機能はどうだろうか？ 私自身、自然科学者で、かなり筋金入りの無神論者ではあるのだが、二〇〇四年にカンボジアのポル・ポト政権下での虐殺の地を訪れたあとには、何でもよいから寺院で祈りたいという欲求にかられたことを覚えている。この世は不公平と悲惨と理不尽に満ちている。それがなぜ起るのかの説明が認知的に理解できても、その理不尽さを自ら是正できない限り、情動的に満足がいかない。この世で悲惨な運命にあつた人間が来世で浮かばれ、この世で悪をなした人間が来世で罰せられるという物語を作ることにより、宗教は、この情動を満足させてくれる。これは、因果推論の能力と道徳感情が結びついた結果として生まれる心情であろう。

内集団の結束と外集団との闘争

ヒトの文化のさまざまな要素は集団ごとに異なり、それが「我ら」と「彼ら」を区別する手段となつている。方言を含む言語も、衣装も装飾も、慣習も、集団によつてさまざまに異なり、それらを共有する者どうしは結束を固め、共有しない者をよそ者（敵）とみなす傾向は強い。その中には宗教も含まれる。

この議論には、もともとヒトには、内集団と外集団の区別と

その間の闘争が強くあり、内集団の結束を固めることは、外集団との闘争において有利である、というのが、前提にある。宗教は、その手段として利用されている文化要素の一つということだ。そこで、ヒトの進化史の中で、内集団と外集団の間の闘争はどれほどの頻度と強度で存在したのかが問題となる。

これまでのさまざまな研究によると、その頻度は非常に高かったようである。そうであれば、宗教がこの機能のために利用されてきたことは理解できるが、これが宗教の機能であるというより、説明するべきは、内集団と外集団の闘争の存在そのものであろう。

結論として、宗教的概念の心的基盤の進化を説明するための鍵となるのは、自意識と因果推論能力の進化、因果推論による説明がある、「快」と感じる情動傾向の進化、そして、共感感情の進化であると言えるだろう。それが備わった脳は、創発的に宗教的概念を生み出すと考えられる。世界がどう作られているかの説明としては、自然科学の発展による科学的説明が、それ以前の宗教的説明の多くを凌駕してしまった。世の理不尽と不幸を解決する手段としても、医学を始めとする科学技術や法律や司法の整備、福祉政策の進展などが大きく寄与している。しかし、残りの部分は、必ずしも科学的説明などがその役割をすべて肩代わりすることはできないかもしれない。

三 認知的バイアスと宗教

ヒトには、よく知られた認知バイアスが三つ存在する。それ

は、自分は他人よりも優れていると考えるバイアス（優位性バイアス）、自分だけには不幸な事態は起こらないと考えるバイアス（楽観性バイアス）、自分は事態をコントロールできると考えるバイアス（制御可能性バイアス）である。この三つは、どの人間集団にも存在する、ヒトに普遍的なバイアスであると考えられている。

宗教は、この三つの認知バイアスを肯定・促進したり、または、この三つの認知バイアスを制御しようとしたりするのはないだろうか？ これは、私自身の仮説であるが、「自分たちは神様選ばれた優れた集団である」という選民意識、「神様を信じていれば悪いことは起こらない」、「神様は何もかもお見通しである」などの考えは、これらの認知バイアスにすり寄せた考えではないだろうか？ ヒトの持つ認知バイアスを肯定し、それを煽ることによって、人々により強く受け入れられるように思われる。

一方、仏教のような宗教が、「すべての生き物は生々流転する」、「世は無常である」としたり、欲望を超越した悟りを推奨したりするのは、この認知バイアスをあえて消し去るよう仕向けているのではないだろうか？ 認知バイアスと宗教の関係は、まだ思いつき程度のもものではあるが、宗教の心的基盤として、案外大きな意味を持っているかもしれないと考えている。

現代の思想状況における宗教研究の課題

——キリスト教研究の視点から——

芦名 定道

一 はじめに

現在、大学をはじめとした学的研究の現場では、学際化が提唱される中で、ますます専門化が進展しつつある。専門領域が細かく細分化されることによって、キリスト教研究内部においてさえも相互理解が困難な状況にある。しかし、いかに専門化が進んだからと言って、一つの研究領域が隣接する諸研究分野との間に構築されたネットワークによって支えられている現実に変わりはない。その点で、過度の専門化は研究全般の陳腐化と衰退をまねく恐れがある。研究ネットワークの存在は宗教研究にとつてもいわば生命線と言わねばならない。この「ネットワークとしての宗教研究」を論じるには、こうした宗教研究のネットワークがどのように生成してきたかについて、その歴史的経緯を念頭に置く必要がある。わたくしの話は、この歴史的経緯の確認からスタートする。次に、わたくし自身の研究テーマに即して、宗教研究のネットワークの実例に目を向けることにしたい。ネットワークとしての宗教研究を論じるには、具体的な事例を取り上げることが必要だからである。取り上げられるのは、「脳・心・宗教」という問題領域である。わたくしは、これまで自然科学との関連に注目することによってキリスト教思想を研究してきたが、比較的最近関わったテーマから、「脳神経科学と宗教」という問題を取り上げ、宗教研究のネットワ

ークを描きたいと思う。そして、以上のネットワークとしての宗教研究についての議論から展望される問題について若干の論点を取り上げ、結びとしたい。

二 現代の思想状況とキリスト教研究

宗教研究をめぐる状況は時代とともに変遷する。現在の宗教研究も、近代あるいは近代以降の知的状況の下で成立したものであり、今もその影響下にある。近代以降のキリスト教研究は、宗教批判と宗教多元性の問題に直面した。前者は批判されるべき宗教の典型としてキリスト教を問いに付し、後者は多様な宗教現象の広がりにもさわしい宗教理解とキリスト教の位置づけを要求している。こうして、宗教概念、宗教批判、宗教多元性という三つの基本的問いが、近代以降のキリスト教思想研究を規定することになった。「脳・心・宗教」という問題連関を論じる上で留意すべきは、一九世紀の宗教批判、特に一九世紀後半以降の進化論論争とそこから得られる教訓である。すなわち、進化論論争は、「宗教と科学の対立図式」を生み出し、自然科学と宗教研究との間にネットワーク形成することに対する疎外要因となった。進化論者と創造論者という両陣営の原理主義的論調は自然科学と宗教研究との関係に今も負の影響を与えている。脳神経科学と宗教研究との有意味な相互連関を構築する上で、この対立図式の克服は重要な課題となる。

三 「脳・心・宗教」問題圏

（一）脳科学と宗教——一九八〇年代～二〇〇〇年頃——

一九八〇年代以降、脳神経科学の進展（特に、fMRIによる脳活動の画像化技術の開発など）により、現在、脳神経科学と言ふべき研究が進展中である。リタ・カーターはこの問題状況を簡潔にまとめているが、ジョン・ヒック（『人はいかにして神と出会うのか』法藏館）が指摘するように、様々なタイプの宗教経験が脳内の自然のプロセスによって生じるとの自然主義的解釈を通して、脳科学の成果は宗教経験が「もっぱら妄想であると主張する重大な論拠」とされることになる。このような自然主義な脳神経科学の存在は、脳神経科学が「宗教と科学の対立図式」に陥る危険性を免れていないことを意味している。しかし同時に、「脳と心」という問題圏はキリスト教を超えてすべての宗教に関連している点で、進化論論争とは異なる問題状況を生み出している。諸宗教で問題となる宗教意識や宗教経験は「心」「魂」「霊」という場において成立するとされるが、脳神経科学によってテーマ化されているのは、まさにこの心・魂・霊と脳との関係であり、「脳と心」という諸宗教に共通の問題領域から、諸宗教の比較あるいは宗教間の討論や対話へと議論を展開することも不可能ではないだろう。こうした宗教研究に対する脳神経科学の展開を具体化するには、fMRIなどの従来の方法論の限界を克服しなければならぬ。実は、fMRIの脳機能画像は脳活動の実況中継ではなく、複雑なデータ処理を経て生成されたものである。fMRIによって分かるのは特定の活動と脳領域との統計的相関関係（因果

関係ではない）に過ぎず、このレベルの脳研究によって宗教理解が格段に深まると考えるのは、あまりにも過度の期待と言わざるを得ない。宗教研究で考察される宗教現象は、脳科学を含めた自然科学において通常行われているような人為的な実験室内の現象ではなく、個人と集団との多様な現実のダイナミズムにおいて生成するものである。

（二）社会脳と宗教

二〇〇〇年以降の脳科学は、以上のような限界を意識しつつ新しい模索を始めているが、宗教研究との関わりで興味深いのは、「単一の脳」から社会脳への展開である。社会脳で注目されるのは、人間の脳は多くのほかの脳が存在を含む環境に開かれ、環境との動的連関において活動していることであり、宗教研究で論じられる宗教現象により即応した問題設定となつている。そこには、「神経細胞ネットワーク」と「社会ネットワーク」という二つの階層が関与しており、社会脳の問題設定を支えるのは、「人々が互いにつながることでその多層的なネットワークシステムを実現している」という人間理解にはかならない（藤井直敬『ソーシャルブレインズ入門』講談社現代新書）。重要なことは、この多層的なネットワークを単一のネットワークに還元することを回避しつつ、同時に、身体という境界面において接する質の異なる二つのネットワークの統合を具体的に理論化し分析することである。これを十分な仕方では実現することは、脳科学の今後の課題と言わねばならないが、藤井直敬が「多次元的生体情報記録手法」（各個体の測定可能な生体情報

を可能な限り同時に記録する一方で、環境情報も同時に記録」することを目指す」として示唆するのはその一つであり、研究は一步一步進展しつつある。こうした研究が何をめざしているかについては、既存の研究から一定の展望を得ることができ。藤井は、社会心理学の「ミルグラム実験」に言及しつつ、「わたしたちは、本質的にきわめて脆弱な倫理観と、無意味に保守的な傾向を持った生き物なのだ」との人間理解を提示している。こうした、議論の組み立ては、藤井が示唆するリスベクト（人が人に与える、母子関係に源を持つような無条件な存在肯定）や、スペジオ（Michael L. Spezio）が取り上げる愛の問題を含めて、キリスト教思想研究と関連づけることも可能となつている。社会脳研究、社会心理学、宗教研究（キリスト教思想研究）のネットワークを支えるのは、これらの諸研究が共有する、関係性という観点に基づく人間理解なのである。社会脳研究が開きつつある研究領域は、宗教批判を経た新たな科学と宗教と関係構築に関わるものであり、しかも諸宗教が共有できるものとなつている（宗教多元性）。このネットワークの進展は、宗教倫理やキリスト教研究をも巻き込むことによつて、宗教概念の再構築にも一定の寄与を行うものとなるかもしれない。

四 まとめ

脳神経科学との相互交流を実現することによつて、そこにどんな宗教研究が展開可能になるであろうか。これが、ネットワ

ークとしての宗教研究をより豊かなものにより活性化されたものにすることは十分に期待できるように思われる。

自然科学研究の急速な進展を念頭におきつつ宗教研究ネットワーク（宗教研究の内部と外部の双方に広がる）を構築する上で必要となるのは、宗教と科学の関係性をめぐる哲学的思索である。現代の多様に分岐した哲学思想の中で何が宗教と科学の関係理解の基礎理論となり得るかについては、様々な意見があると思うが、わたくしは、宗教哲学とは、本来このような役割を担う学問分野であると考えている。キリスト教思想の最近の動向として自然神学の再構築（伝統特殊な普遍性・合理性）の動きが指摘できるが、これは、宗教と科学の関係論についての宗教哲学と解してよい。なぜなら、自然神学とは、本来、キリスト教の登場以前に、哲学的な神論（宗教哲学に相当する）として古代ギリシャにおいて成立し、それが後にキリスト教的自然神学として展開したものだからである。この本来の意味における自然神学に戻るならば、それは宗教と科学の関係論の基礎を論じる宗教哲学として位置づけ直すことができるはずである。現在の日本宗教学会に問われているのは、こうした新たなネットワーク構築のためにいかなる場を提供しどのように積極的な機能を果たしうるかということであろう。

パネル

宗教の公共性とは何か——国家神道から考える——

代表者・司会 磯前順一

コメンテータ 川村覚文

神道と公共性

磯前 順一

本報告は、「傷の可能性」という主題のもと、神道と公共性をめぐる問題の再考を促すものである。その構成は、1太宰治の吐露、2明治神宮と東北人、3塩竈神社、4傷ついた地蔵からなる。「1太宰治の吐露」においては、私的領域における不安や苦痛から逃れたいために、公的領域に同化してしまいたいという願望を考える。そういった同化願望が起きる時、「心が消えてしまえば喪失感もないし、失望もない。行き場所のない愛もなくなる。生活だけが残る。」（村上春樹『世界の終わり』とハードボイルド・ワンダーランド）という事態が起こりやすい。明治神宮の神道者が語るような、「慶びの日。夫婦の桶の前に立ち、微笑みいっぱい写真に納まるのは式を挙げたばかりの一組の夫婦。どうぞ末永くお幸せに。そう願わずにはいられない。復興後の社殿には、やがて世界各国のスポーツ選手達が参拝に訪れる。」（明治神宮社務所発行『明治神宮戦後復興の軌跡』）といった、神道の国際化の名のもとでの、天皇制への日常性の収斂は、そういった内的な不安からの逃走という問題

と無縁ではないだろう。もしその神道者が、一見美しい公共性の語りの陰で、「誰にも私を救うことはできないのだ。ちょうど私が誰をも救うことができなかつたのと同じように。世界には涙を流すことのできない悲しみというものが存在するのだ。それは誰に向かつてでも説明することができないし、たとえ説明できたとしても、誰にも理解してもらえない種類のものなのだ。」といった絶望感を抱えていたとすれば、我々はその公共性の意義をどのように考えたらよいのだろうか。そして、そういった自分の抱える苦痛から目をそむける神道者によって、救済を説かれる一般参拝者たちの存在をどのように考えたらよいのだろうか。自分の苦痛あるいは恥辱といった感覚から目をそむける人間に、他者の苦痛を癒すすべを説く資格があるのだろうか。自分の苦痛をまるで存在しないかのように、天皇制という公共性への同化を勧めることだけが唯一可能な道なのだろうか。

それは、「それはまるで——私にとって世界の終わりのようなものだったのよ。暗くてつらくて淋しくてたまらなく誰かに抱きしめてほしいときに、まわりに誰も自分を抱きしめてくれる人がいないというのがどういふことなのか、あなたにはわかる？」といった絶望を感じる人間たちに何をもちたすことができるのだろうか。あるいは、その言葉を説く者が、同化する喜びを説くことで、自分の絶望から逃れたいだけなのではないのだろうか。その説教者がまつろはぬ蝦夷の末裔とも言われる東北地方の主身者であるとする時、わたしたちはさらに深い絶望を感じるようになる。たとえば、宮城県の塩釜神社は陸奥国一

之宮として東北鎮護の役割を担う。なにを鎮護するのだろうか。

古事記によれば、国譲りこそが鎮護を支える論理である。まづろはぬものが自ら進んで自分の領地を朝廷に献上し、代わりに祀ってもらうのである。そのかわり、国譲りを行わないものは武力で平定されることになる。そういった東北地方を平定するために派遣された朝廷の神、武甕槌神と経津主神とを塩釜神社は祀っている。その神社祭祀の論理は、戦後、民族宗教として、国内外の神道支持者の言説を通して自己規定する神道が、実は依然として帝国神道として植民地のまつろはぬ神々とその地域の人々を支配する論理を包含するものであることを明らかにする。いまだ朝鮮半島では、「朝鮮では植民地支配のことを、強制占拠の強占つていんです。当時の若い世代も大人も、自分は日本人じゃないのに日本の「国民」になったという矛盾にずっと苦しんできたんですよ」といった記憶の傷が疼いている。その傷を、先ほどの明治神宮の神道者はどう考えているのだろうか。それ以上に、自分自身が実は同じようにまつろはぬ人々として、そういった傷痕を抱える存在であることに向き合っているだろうか。

植民地朝鮮の国家神道

青野 正明

植民地朝鮮の国家神道を考えるうえで、朝鮮総督府が実施した心田開発運動（一九三五年―三八年）という政策は重要な要素となる。心田開発運動を位置づければ、次のように説明できらるだろう。農村振興運動（一九三三年―）の展開過程で国体明

微声明（三五年）を受けて、朝鮮総督府は国民統合のために朝鮮民衆の「信仰心」の編成替えを構想した。すなわち、①「敬神崇祖」にもとづき神社への大衆動員を図る一方で、「神社制度の確立」、②公認宗教や利用可能な諸「信仰」・教化団体の協力を引き出そうとし（宗教復興）、その背後では、支配に障害となる「類似宗教」や「迷信」等を排除しようとした。

では、心田開発運動の論理はどういうものだったのだろうか。心田開発運動において、「国体観念」と「合致」する「敬神崇祖」とは、「崇祖観念」が進んで神となった「祖先」が「天照大神」と「統一」されて、「天照大神」を「最高の神として崇敬すること」と説明された（朝鮮総督府『心田開発運動の要旨』三六年一月）。ここからは「天照大神」への「帰一」を主張した寛克彦の影響がみられ、この「帰一」の論理により天皇の統治権の正統性（万世一系の天皇を以て元首と仰ぐこと）、（同前資料）が明示されている。こうして、神社参拝の強要と神社・神祠（神社の下級）の増設が推進されていくが、これらは皇民化政策の前の段階で開始されていたわけである。

このような「敬神崇祖」の論理が実体化された一例として、国幣小社において「天照大神」と「国魂大神」が合祀されたことがあげられる。心田開発運動にともない、京城神社や龍頭山神社など八社が国幣小社に列格されていく（三六年八月）。国幣小社には「天照大神」と「国魂大神」が合祀された。「国魂神」は一般的にはその土地の神であるが、総督府当局は「国魂大神」（「国魂神」から改称）に対して「国土開発ノ始祖」という解釈をし、朝鮮の神々の奉斎は「国魂大神」に限り、しか

も「天照大神」との合祀しか許さないという指示を出した。なぜなら、前記の「敬神崇祖」の論理において、「天照大神」への「帰一」の仕方が直線的である日本人とは異なり、朝鮮人は日鮮同祖論を前提にした彼らの「始祖」を経由することが必要だったからである。しかも、その「始祖」は単に祖先崇拜の対象になるだけではなく、「天照大神」へと「帰一」する「始祖」でなければならなかった。そのため、「国魂大神」が「天照大神」と合祀されたのである。

このような実体化の背後で、心田開発運動での「敬神崇祖」の論理は、同時に「天照大神」への「帰一」に従わないものを排除する政策を生んでいる。すなわち、警察当局は「類似宗教」に対して、国体および植民地支配に反抗する終末思想（新王が現れる等の予言など）を危険視する認識で臨むことになり、弾圧が開始された。「秘密布教」（警察当局）への取締りは、適用対象が団体の終末思想に関わる布教手段の場合、保安法第一条により「解散」させられ、さらには日本の仏教教団への「改宗」も試みられた。団体の言動が布教手段を越えて相当に危険視された場合は、治安維持法第一条が適用された。第一条中の「国体ヲ変革スルコト」という目的は、「類似宗教」の場合には朝鮮を独立させることが該当すると考えられる。

以上をまとめよう。皇祖神崇拜を中心とする近代神社は、天皇崇敬システムと深く関わっていくが（国家神道）、植民地朝鮮の心田開発運動ではそれが顕著であったといえる。その結果、神社神道は朝鮮人の公共圏を剥奪する国家神道として機能したのである。

明治神宮の「道義」概念

姜 海守

この報告は明治神宮をめぐる「公共性」の問題を主に「道義」言説の側面から考えたものである。ポストモダンを経た今日においても、各地の神社や明治神宮の境内を日本の「社会」空間構造の歴史的特質を持つ「公共空間」として捉える議論がある。かつて、加藤玄智は神社を「国民道德の対象」と見做した。こうした議論は、神社を歴史的に「国家的社会的公共問題での共同体的な集会の場」と捉えながら、その「国家的公共的機能を回復」させようとした戦後の「国家神道見直し論者」である葦津珍彦以来の主張の延長にある語りであるといえよう。だが神社や明治神宮とは、果して「国民の希望による「公共性」が集約された」場所なのであるか。また、ここでいう「公共性」とは「国民」全体に（公共する）公共性（もしくは公益性）なのであるか。

本報告の趣旨は、上記のような「公共性」を相対化するため、新たに名詞的な「公共性」を提示しようとするものではない。明治神宮の建立以来、今日に至るまでの同神宮をめぐる諸「道義」言説に注目し、それが「公的領域・社会・私的領域」もしくは「宗教／道德」の二領域の結合を果す機制として機能してきたあり様を論じる。新たな「公共性」の試みとは現在の神道家・神道家たちの「神社の公共性」論に対する批判的作業によってこそ、始まるものなのかもしれない。

徳富蘇峰は、一九二〇年十一月一日の「明治神宮建立の余慶」として「日本国民の皇室中心主義の本来とな」ることを語

った。また、一九三〇年代の論考は、「明治天皇の聖徳」は日本国民にして日本が「一の倫理的有機国家としての存在」であることを自覚せしめようとしており、ここでは教育勅語の渙発とは「日本は国家として道義立国であり、国民として道義国民である極印を捺した」ものと考えられている。一方、田中智字は、一九二〇年十一月三日の「明治神宮奉鎮の吉日」を迎えて「日本国体の研究」をなすことを宣言し、その成果である『日本国体の研究』（一九二二年）で、日本の「道の国」としてある理由が「君臣といふ事」を「一切道義の命脉とする」日本国体の存在にあると主張する。また、『明治大帝論』（一九二七年）では、「国体」の体は「法」であり「道」であるから、一転して道義となつて民性築きあげる」と述べられており、国家的・社会的規律としての「法」と「個人道徳（及び社会道徳）」が一体化された「道義」が物語られる。ここでは、日本国民は「道義を身に体して、国の使命を果すといふ自然の天職を有つた」（明治天皇の哲学）一九二九年）存在として見做されている。田中は、こうした「日本固有の道義」に基づいた、「国体の権化」としての明治天皇の盛徳を祈念しているのである。

戦後には、葦津珍彦が「皇祖皇宗の御教えを守り、天皇と国民とが信頼と忠誠との情義をもつて深く相結び、道義を重んじ」すべきことを論じ、目指すべき「神道的政治的理想」は「神意による道義的平和と道義的経済安定」にあると述べている。葦津にあつて明治神宮とはこうした理想を図るための「著しい例」であり、そのため、「明治天皇の御神徳を尊仰し奉る」べき「天下公共」・「社会公共性」の場所でもあつた。今泉宜子

の場合は、「神道の近代化ならば、明治神道に学べ」という葦津の主張を想起するとともに、明治神宮造営の「原点」を「百年目の明治神宮の原点」という「創る伝統」として活かそうとする。その際、〈原点の物語〉の一つとして再・語られたのが、まさしく「道の国日本の将来」・「道義ある国・道義国家の理想」（道の国日本の完成）一九二八年）を物語つた田澤義鋪の「行動理念」であつた。

国家神道と公共性

島園 進

公共性は他者とともにある人間のあり方を前提とするもので、それが奪われているまっつき私的生活に対置される。宗教は他者に開かれてあるあり方を指し示す可能性をもつとともに、他者を排除する閉ざされた共同性にも向かいうる。個人の自由と相互承認を規範とする近代社会は、「信教の自由」、「政教分離」などという理念をもつて、公共性をもつた宗教のあり方とそれを支える制度枠組みを模索してきている。憲法に信教の自由がうたわれ、あるいは政教分離の規定が明示されているとしても、その具体的な意味合いは確定したものではなく、歴史的な状況の中でさまざまに変容していく。日本の国家神道と公共性の関わりについてもその変遷をつねに問い直していく必要がある。

日本の場合、明治維新を支える「祭政一致」の理念と、欧米の近代民主主義の「政教分離」の理念をどう共存せしめるかが早くから重要な課題となつた。キリスト教の存続・布教を認め

「信教の自由」を認める一八七〇年代初期の段階で、「祭祀と宗教の分離」（「祭祀分離」）の必要性が自覚されるようになる。そして一八八一年の「神官・教導職の分離」、一九〇〇年の内務省神社局の設置をもってそれは完成する。これを「日本型政教分離」とする呼び方もある。だが、それは「祭政一致」、さらにはそれと一体の「国体」の「教」をも含んだ「祭政教一致」の体制と整合的なものとして構想されていた。

こうして「祭祀」＝国家神道と「宗教」＝神仏基の諸宗教（この場合の「神」は教派神道）という二重構造が形成されてきた。これが公共性を保証するものか、狭く限定づけるものであるかは、歴史の過程を見つつ検証していかなくてはならない。一八九〇年に教育勅語が發布されて後、内村鑑三の不敬事件、そして「教育と宗教の衝突」論争が起こったこと、久米邦武の「神道は祭天の古俗」論が筆禍事件を起こしたこと、天理教が「明治教典」を作ることによって別派独立を求めざるを得なかったことなど、国家神道が公共空間を強く限界づける機能を果たしたことが明らかだ。

これらは公的な秩序に関わる宗教である国家神道が、私的な信仰や思想を抑圧してきた例だが、他方、学校教育システム等を通して、国家神道による国民の宗教・思想教育が強力に押し進められたという面からも見ていかなくてはならない。教育勅語に基づく教育を受けた国民自身が国家神道の担い手となり、思想・信条の自由を大きく限定し、公共性を狭めていくことになった。昭和初期、とりわけ満州事変以後にその傾向は顕著となる。いちおうは「信教の自由」を掲げているはずの明治憲法

体制は、実質的に祭政一致と国体論を柱とする体制でもあったから「下からの国家神道」を制御する歯止めはなかったのだ。た。

第二次世界大戦後、「神道指令」によって「国家神道の解体」がなされたことになっているが、それはアメリカ的な「国家と教会の分離」にのっとったもので、「祭政一致」をどのような制度に変えるかという根本的な問題は回避された。GHQは日本国民が望む「国体護持」にはふれないという選択をし、「日本国と国民統合の象徴」である天皇を中心とする皇室祭祀はほぼそのまま残されることになった。祭祀を行う天皇が国家の精神的秩序の中核にあるという「祭政一致」の理念は、大幅に地位を下げたとはいえ、戦後もまだ生き残っているのであって、それが戦後の国家神道の核となっている。

したがって国家神道と公共性という論題は、一九四五年までは間違いなく近代日本の宗教と公共性を問う時の中心的論題であり、一九四五年以後もなおきわめて重要な問題であり続けている。

パネルの主旨とまとめ

磯前順一・川村寛文

宗教概念論の登場以来、宗教を私的領域に限定するプロテスタント的な理解が欧米の局所的なものであり、決して普遍的なものではないことが確認された。しかし、その反省から今度は一転して、宗教の公共性が称揚されるようになった。特に、東日本大震災での諸宗教団体のボランティア活動は、宗教の公

公共性を印象づける格好の機会となった。その一方で、神社界からは、時に神道こそが日本の公共性を担うにふさわしいものであり、あまり政教分離に拘泥しないほうがよい、あるいは神社を非宗教文化領域に属するものと認定すればよいという見解も出されるようになった。それに対して、やはり政教分離に基づき、宗教を私的領域に限定したほうがよいという見解も、戦前の国家神道体制を反省する立場から提起されている。

このような今日の宗教公共性論をめぐる理解は、その研究者達に大きな困難をもたらすものとなっている。それというのも、そこには一つのジレンマがあるからであるといえよう。すなわち、宗教の公共性を問う議論は、それを通じて、宗教に関わる団体や人々が自らの宗教理解を変え、その可能性を高める可能性を持つ一方で、戦前の国家神道的なものを呼び起こしてしまう可能性があるのである。そこで、本パネルでは国家神道および戦後の神道論に焦点をあて、宗教の公共性を巡る議論の諸問題を具体的に検討する。

本パネルでの一番大きな問題提起は、そもそも「公共性」という概念が何を意味し、なぜ今日においてその意味を問うことが重要なのか、ということである。これに関しては、近代においては「生きる」ということ自体が、公的な管理あるいは統治の対象になってしまっているからである、と見えよう。つまり、われわれはただ「生きる」というだけの存在であることを許されず、常に公的権力の統治下において権力に好ましい何らかの主体として生きるべく、導かれているのである。このような事態を問題化したのがミシエル・フーコーによる生ノ政治の

問題系であり、フーコーはこのような統治権力の作用する場を、「社会」として定式化した。そして、この「生ノ政治」が近代社会において浸透していく様を、ハンナ・アレントによって近代社会の特徴として別扱された公的領域・私的領域の境界線が不明瞭になっていく過程と重ね合わせて分析したのが、ジョルジュ・アガンベンによる議論である。アガンベンによれば、近代における公私二領域の「不分明地帯」には、社会から排除されつつも包摂されるという、二級市民的な「剥き出しの生」——その「生」が「社会」的な利害にそぐわないものとして抑圧されつつ、一方的に統治権力の暴力にさらされてしまう状態——へと、常に追い込まれるホモ・サケルを生み出してしまおうと言

う。ここに於いて、宗教の公共性を巡る議論に孕まれる問題の深刻さが、改めて認識される。なぜなら、宗教はまさに好ましい「生」に向かって、人々を導こうとするからである。帝国日本に於いて、国家神道は好ましい「生」ということに関して、神的な権威によって正当化された公的権力へ従うことを、至上のものとして人々に植え付けるべく機能した。宗教の公共性を巡る議論とは、このように常に個別の「生」を公的な統治権力のもとに置くことを正当化するような主張と、常に紙一重であることを意識せねばならないであろう。

このような「生ノ政治」の危険性を踏まえた上で宗教の公共性の議論を立てることは、宗教そのものを巡る議論自体にも再吟味を迫るものとなるであろう。つまり、「宗教ノ世俗」という二分法もまた疑問を付されるだろうということである。も

し、宗教が私的領域のみに限定されえず、しかも世俗の人々を超越的な原理によって導くといったあり方とは異なったものを目指するのであれば、その概念も変容せざるを得ないはずであろう。

宗教概念／宗教研究のグローバル化に関する比較研究

代表者・司会 鶴岡賀雄
 コメンテータ 外川昌彦

宗教研究における制度と知

鶴岡 賀雄

本パネルは、二〇一〇—二〇一二年度科研費基盤研究「宗教概念ならびに宗教研究の普遍性と地域性の相関・相克に関する総合的研究」の研究分担者が、研究成果を総合的に報告し、さらなる展望を示そうとするものである。同研究は、西洋近代に誕生したとされる「宗教」概念と、それに基づいた宗教研究が、世界諸地域でどのようなプロセスで受入れられている（あるいはいない）か、とりわけその受容の過程で各地域独自の宗教伝統に基づく宗教概念と宗教研究が現れてきているかをサーヴェイするものだった。いわば宗教研究のグローバル化の検証である。対象とした国・地域は十以上に及び、その成果は『東京大学宗教学年報 三〇（特別号）』（東京大学宗教学研究室、二〇一三）に掲載されている。報告書の「序言」（科研代表者・池澤優）は、研究成果を適切に整理した上で、宗教研究の「グローバル」性の把握に際して着目すべき観点として以下の五点を挙げている。①各文化の宗教状況、②近代国家体制中での「宗教」の位置づけ、③近代国家が有する学問研究制度（おもに大学）内での「宗教学」の位置、④その「宗教学」の性格として、個別宗教研究／「宗教一般」研究、文献学

的・人文学的研究／実証的・社会科学的研究の優劣関係、⑤訳語をふくむ「宗教」概念の導入のあり方と、当該地域固有の概念や語彙との齟齬。これらに着目した研究を遂行した総合的結果として、地域性を越えた普遍的宗教概念に基づく「普遍的宗教」は、理念としてはある程度存在してきたが、実際には世界のどの地域でも具現してはならず、上記の諸条件に応じた各地域固有の性格を濃厚に帯びて遂行されていることが概ね確認された。以下では、本研究の視点の一つとして宗教研究が遂行されている制度・機構のあり方に注目したこと（上述の③）の意味を少々敷衍・展開してみたい。宗教研究という「知の産出の場所」の性格をめぐる反省である。

近代西欧において、宗教学は他者学の一つとして始まった。他者学とは、知の主体たる研究者との異他性を想定された人々の営為を「学・研究」という手法によって解釈ないし説明すること（またそれを通じて自己理解を改変深化しようとする知的態度）、と定義しておく。宗教学者は従って自らが帰属する宗教以外の宗教、あるいは既に他者となった過去の宗教を主たる研究対象とする。政教分離（その内実は区々だが）を標榜する近代国家が法制上財政上設立管理する教育研究機関としての大学がその主な場所だが、純粹学知の探求を理念とする大学も、そこでの研究教育活動は、近代国家の形成理念に資することが求められる。元来近代国家に依存しない学知である神学・宗学の、近代の大学における居心地の悪さはこれに由来する。但しその「資し」方は、国家理性への直接的寄与ではなく、近代的学知の要件たる客観性・普遍性を經由する。そこで産出される

言説が採る「学術論文」の文体（使用概念の普遍的理解可能性、立論の典拠の客観的正確さ、等）は、研究対象たる他者との距離の確保を示す研究者の身振りであり、この文体の習得が大学・学界への所属を保証する。と同時に、この学知のもつ対象との距離は、自らの存立基盤たる近代国家理性自体への（自己）批判的権能を保証すべきものであり、かくて宗教の研究者は宗教（教団ないし伝統）と国家との間で二様の距離を取ることが求められる。

他者学としての近代的宗教研究の普遍性とは、「近代的宗教概念」の普遍性である以前に、宗教と国家双方への、相異なる距離の取り方の「身振り」の普遍性であり、それは近代国家が具備すべきとされる「大学的学知」の理念の普遍性と不可分である。宗教研究の「グローバル」性の検討に、その遂行を保証する諸制度の実情と、これを取りまく政治・経済・社会・宗教状況への配視が不可欠である所以である。

国際学会誌の「宗教学」なるもの

—— 知のヘゲモニーか適者生存か ——

藤原 聖子

本発表は、IAHRの機関誌である*NEMEN*の量的分析を通して、宗教学はどのようにグローバル化したか（あるいはグローバル化した宗教学とはどのような宗教学なのか）を考察する。本パネルが基づく共同研究は、国単位で分担したため、国際学会のような国際的組織が宗教学のグローバル化にどのように関わってきたかという観点が不足していた。また、米・独・

仏・伊の宗教学の学説・制度史に対しては一定の分析を行ったものの、オランダと北欧という、宗教学（しかも狭義のもの）の形成において中心的な位置にあった国々を対象から除外していた。本発表は、オランダと北欧の宗教学者が多数携わった I A H R と N V M E N を対象とすることにより、これらの点を補完するものでもある。

基礎データとしては、一九五四年の創刊号から二〇一二年までの N V M E N の、全ての論文（個別の書評を除く書評論文、研究動向サーヴェイ論文を含む）を、執筆者の所属機関の国籍、対象とされた（宗教の）地域と時代、執筆者の性別、執筆者の所属学科、使用言語について独自に集計したものをを用いた。

総論文数は七六八本であり、執筆者の所属機関は四二カ国に上った。しかし、執筆者の「西高東低」の傾向は、五九年前後を通して変わっていないどころか、むしろ拍車がかかっている。対象とされた地域はその反対で、「アジア・アフリカ・中南米・東欧」と、「北米・西欧」の割合は四・五対一である。対象年代は古代（紀元六世紀まで）が最も多く、近現代（一九世紀以降）は全体の二〇％に足らずである。西洋近代（という主体）にとって「他者」にあたる宗教の研究が「宗教学」を形成してきたという構図は―それをコロナリズムと評価しようが脱偏狭主義と評価しようが―、I A H R 世界大会以上に顕著である。

しかし、その「西高」の中身に関しては、一九七〇年前後を境に、ヨーロッパ中心からアメリカ中心へとという大きな変化が認められる。I A H R の組織自体は現在に至るまでヨーロッパ中心だが、機関誌ではアメリカからの投稿数（二三八）は二位

のイギリス（八五）や三位のドイツ（八四）を大きく引き離している。しかも初期においてブレゼンスの高いスウェーデン、イタリアからの投稿は一九七〇年前後から急減している（イギリスは数は多いが同様の変化を示す）。オランダは九〇年代に一時的に増加するが八〇年代まではやはり急減していた。ただし、これらの国々からの投稿は二〇〇〇年代以降、再び増えている（アメリカも増え、N V M E N 全体の一年当たりの掲載数も増加しているが）。まとめると、I A H R の形成母体だったヨーロッパ諸国は N V M E N の創刊時からの担い手でもあったが、八〇～九〇年代に影が薄くなり、二〇〇〇年代に復帰した（フランスは例外で、初期に投稿が多く、七〇年前後からゼロに近づき、現在もそのままである）。また、二〇〇〇年代以降、西洋・近現代を対象とする研究が急増するが、これはヨーロッパの宗教学者からは宗教学の「アメリカ化」とみなされる現象である。

この勢力図の変化の原因として考えられるのは、七〇年前後からの（ヨーロッパ側の）減少については、①伝統的な宗教学である、宗教史（特にオリエント学、古典学に隣接した個別宗教史）や宗教現象学への関心の低下、②一九六〇年代後半以降のアメリカの大学における宗教学科の増設（加えて大学自体の増加）、③「創立の父たち」の投稿の減少、④宗教学関係の学術誌（他の発表媒体）の増加、⑤各国内での宗教学者の充足（国際学会・学会誌としての機能不全・対外的関心のアメリカへの一極集中など、他方、二〇〇〇年代からの増加については、① E A S R 設立の副次的効果、② 大学・研究者評価の点数化・

厳格化、③世代交代（女性研究者の投稿の急増）、④社会的要請への対応などである。

「宗教」から「宗教事象」へ

—— フランスの宗教研究の動向から ——

伊達 聖伸

本発表は、フランスの宗教研究の制度的変遷を踏まえながら、その特徴を把握することを目指すものである。フランスでも近年、近代西洋的な「宗教」概念に対する批判的な自覚から、「宗教事象」(Fais religieux) という言葉を用いて研究対象を再構築する動きが起こっている。フランスでも宗教研究は活発だが、IAHRなどには関与が少なく、日本では相対的に知られていない印象があるだけに、紹介・比較・対話の試みは重要であろう。

フランス革命後の知と社会の変化のなかで、宗教の科学的研究は将来の社会秩序構想としばしば結びついてきたが、一九世紀後半の「科学」は学問に政治的な関心を持ち込むことを「非科学的」と見なすようになった。宗教学はそのようななかで一八八〇年代に制度化された。一八八六年には高等研究院(EPHE)の第五部門として宗教学部門が設置されたが、これは国立大学のカトリック神学部の廃止にもなるものであった。また、同部門に設置された講座のうち約半数がプロテスタントの教員によって占められていた。このように、草創期のフランスの宗教学は反教権主義を特徴としていた。プロテスタントの宗教学者はおしなべて文献学に依拠した研究を遂行したが、非常

に厳密な実証主義的な歴史学と、比較を通じた進化論的な宗教史のあいだには内的な緊張関係があった。

世紀転換期にデュルケム学派が社会学的アプローチをもたらし、宗教をアプリオリに定義する従来のプロテスタント的な研究および宗教進化論は相対化され、文献学・歴史学系のアプローチと社会学・人類学系のアプローチが拮抗するようになった。EPHE第五部門の講座は宗教別・地域別・時代別に立てられ、総合的な比較はしにくい構造にあったが、一九三五年にはデュメジルによる「比較神話学」の講座が設けられた。

第二次世界大戦後はEPHE宗教学部門に人類学系の講座が大幅に増設される一方、それまでもに未開社会を対象としてきた宗教社会学が同時代を対象に据え始める。その中心にいたのがガブリエル・ルブラで、彼は第五部門の部門長を務める一方で、一九四七年に新設された第六部門(のちの社会科学高等研究院 EHESS)で「宗教社会学」を講じ、一九五四年には宗教社会学グループ(GSR)を創設した。こうして(少なくとも一部の)宗教研究者の関心が「古いテキストの批判的検討」から「生きている人びとの直接的観察」に移り、宗教研究に社会科学のアプローチが取り入れられるようになった。

GSR系の研究ユニットのひとつに、一九九三年にEHESSに設けられた「宗教事象学際研究センター」(CEIFR)があり、このセンターの研究者たちが中心となって、『宗教事象事典』(Dictionnaire des faits religieux)が二〇一〇年に刊行された。この事典には、近代西欧的な枠組みを批判的に見直し、研究対象を自覚的に構築する姿勢が見られ、この事典自体

をフランスにおける宗教研究のひとつの「場」ととらえることができる。その検討は、フランス的な宗教研究の特徴を把握することにつながっていく。

この事典で「宗教事象」(faits religieux)の項目を執筆したジャン・ポール・ヴィレムは、「宗教」を定義する代わりに「宗教」という言葉の社会的使用に注意を向け、多角的なアプローチで対象を構築的に規定することを提唱している。「宗教事象」は「集合的」「物質的」「象徴的」「実験的・感覚的」という少なくとも四つの観点において「事象／事実」(fait)を構成している。ただしこれは「宗教的なもの」を「非宗教的なもの」に還元することではない。本質主義的アプローチとは手を切りつつ、事象の分析を通して、宗教的表現の核心に迫ろうとするものでもあるという。この態度を普遍性と個別性の観点から考察することから、フランスの宗教研究の特徴の一端が浮かびあがってくると思われる。

「宗教学」の不在とサーサナー（宗教）

—— タイにおける宗教研究 ——

矢野 秀武

本発表の目的は、タイにおける宗教研究の特質を、「宗教学」不在の理由ならびにタイ語のサーサナー（宗教）の意味を探ることから捉えることにある。タイでは比較宗教の研究科や、社会科学や各宗教ベースの宗教研究はあるが、「宗教学」として制度化されていない。また宗教の定義を巡る議論もなされてきたが、超自然性や聖や究極性などの宗教の本質を巡る欧米の議

論はあまり共有されていない。では何を「宗教」として扱い、何のために「宗教」なるものの定義をしようとしてきたのか。本発表ではこの点について、タイにおける宗教研究の制度化過程、ならびに比較宗教に関する議論を題材に掘り下げた。

タイにおける近代的な意味での比較宗教の営みの歴史は、おおよそ五つの時代に区分できる。一九世紀半ばからの、王室を中心とした仏教改革やイキリスト教への対応、ならびに王族主導での学術団体の形成といった時代に始まり、次いで、一九四〇年代半ばからの、比較宗教の講座が僧侶向けの仏教大学に設立された時代。その後、一九五〇年代から一般国立大学に比較宗教などの科目が導入された時代。さらに一九六〇年代後半からの、社会科学的な宗教研究が学科単位で制度化された時代。そして一九八〇年代からのグローバル化と多文化主義に対応した時代である。

これらの制度化過程の中で、宗教研究の概念的な教科書や学術書が記されてきたが、その代表的なものには、共通したいくつかの特質が見られる。第一に、「比較宗教」は多いが、「宗教学」という呼称が少なく、超自然、聖、究極といった宗教の本質を論じる欧米の理論がほとんど参照されていない。第二に、欧米の Religion の訳語として、タイで仏教を示す用語であったサーサナーが採用され、両者の概念のずれについての議論がなされてきた点。第三に、そのような宗教定義の比較論争は、主として仏教をキリスト教と同じ土台に乗せつつも、キリスト教よりも優越していること、さらにタイ仏教に関わるパラモン・ヒンドゥー教的な要素を劣ったものとして排除していくこ

とつながつている点。そして第四に、そのようにして定義された「サーサナー(宗教)」は、人々を善に導く文明と位置付けられてきた点である。

以上の点を踏まえて、タイにおいてなぜ「比較宗教」が展開し、「宗教学」が不在となったのかについて、考察を行った。「比較宗教」が展開したのは、次の点で広い意味での国策に即していたからである。第一に、比較宗教という営みが、文明という尺度で諸宗教を序列化し、その最たる文明的宗教として仏教を位置付ける点。第二に、国内・国外での仏教布教のために他宗教についての知識が必要だった点(そのため比較宗教の制度化は僧侶向けの仏教大学で始まる)。第三に多文化政策・治安のために民族と宗教に関する社会科学的な知識が必要となった点である。

他方「宗教学」が不在となったのは、宗教が文明という国家が関与する価値ある存在として構築されてきたからと考えられる。このような宗教概念は、仏教の優位性だけでなく、国王(宗教の至高の擁護者)の位置づけにも関わり、体制理念に組み込まれたものである。そのため、これに対峙するような、聖や究極性に関わる私的体験に宗教の本質を問う「宗教学」は重視されてこなかったのではなからうか。

パネルの主旨とまとめ

鶴岡 賀雄

いわゆる「近代プロテスタント的宗教概念」が批判される状況を受けて、この概念に依拠する宗教研究が世界の諸地域で実

際にどのように遂行されているのか、また、各地域の宗教伝統や政教関係にに応じて、この「宗教」概念の近代西欧的性格を改変するような「宗教」概念および宗教研究の模索がなされているかを探ることがこのパネルの目的だった。そのための視点として、各地域で宗教研究を遂行している制度がどのように設立・運営されているかに着目することを発表者の共通理解とした。

まず鶴岡が、本パネル発表の母体となった科研基盤研究の成果、および上記の問題関心について説明し、とくに宗教研究の制度に着目することの意義について、総説的な発表を行った。続いて、I A H R および同組織に代表される宗教研究の世界史的動向の推移を検討した。次に伊達が、英語独語圏と並行しつつ展開したフランスの宗教研究について、その諸制度の成立、歴史、現状について紹介整理し、それを踏まえての最近の注目すべき成果として、「宗教事象」という概念に拠る宗教研究が展開しつつあることの意義を論じた。さいごに矢野が、タイにおいていわゆる宗教学が不在である一方、ある種の比較宗教学が盛んである事情を紹介し、religionの訳語としても用いられる「サーサナー」という言葉のさまざまな用いられ方の検討から、地域の宗教伝統および国家体制と宗教学研究との本質的関わりのある方を解明した。以上の発表を受けて、文化人類学者でもあるコメントータの外川が、フィールドであるインドの事例も参照しつつ本パネルのタイトルに用いられた「グローバル

化」の意味を敷衍し確認した上で、四人の発表に対する核心を突く質問がなされた。要点を記せば、鶴岡に対しては、非欧米地域での宗教研究における「近代プロテスタント的宗教概念」への違和感は、「キリスト教フォビア」（鶴岡が用いた語）であるよりも「アンビバレンツ」ではないか。藤原に対しては、*NWZEN*の投稿動向の変化は宗教研究自体の多様化、あるいはヨーロッパ普遍主義からアメリカ中心主義への移行を示すのではないか。伊達に対しては、フランス宗教学の姿勢はライシテを原理とするフランス社会自体の要請、モース、レヴィーストローサーの人類学的知見との協同といった意味合いがあるのではないか。矢野に対しては、いわゆる宗教学が不在である状況について、タイの人々ほどの程度自覚的なのか、それはキリスト教モデルの宗教概念への自覚的拒否ないし対抗といった含意があるのか。これらへの応答によってパネルとしての議論はさらに豊かなものとなった。さらに全体質疑では、各発表者に対して問題を深める質問がいくつも出され、充実した内容になったと思われる。

全体を通じて、近代西欧的宗教概念を批判ないし評価するに際しては、この概念の問題性や限界を概念のレベルだけで反省するのではなく、実際の宗教研究の現場でこれがどのように受容され、変質し、あるいは拒否されているかを考慮すること、とりわけ、それが実践される場である大学等の制度のあり方および内実、さらにその存立を保証している国家体制ないし各地域での政教関係との関わりを視野に入れて、宗教研究自体の政治性および宗教性を省みる必要があることが概ね確認された。

東洋の宗教思想と井筒俊彦

代表者 澤井義次

コメンテータ・司会 市川 裕

イスラーム思想と井筒「東洋哲学」

鎌田 繁

井筒俊彦のイスラームに関わる著作は和英文文合わせて一点にのぼる。クルアーンについて四点、神秘思想について七点を数え、彼の関心はクルアーンと神秘思想に集中している。

The Structure of the Ethical Terms in the Koran（一九五九）に始まる三点のクルアーン及び神学についての著作では神秘思想を主題的に扱うことはなご。 *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*（一九六六―六七）以後、神秘思想に軸足を移しているように見える。しかし、イスラーム以外の思想に関する著作まで考慮するとこの理解は不十分であろう。

井筒は若い頃には禪的な修行も実践し、古代ギリシア（一九四九）やイスラーム（一九四四、四八）の神秘哲学を論じ、早い時期から神秘主義への関心を示していた。後年、「東洋哲学」という名称のもとに東洋の伝統的思想を総合する視点を打ち出していったが、そこで扱われる思想も基本的に神秘主義的な思想である。

井筒自身の主体的関心、それが学問的関心とも重なってくるのであるが、それは、現実の世界は互いに異なる個物の集合した多なる世界であるが、この世界は、無限定な実在、哲学者は

それを無とか一とかの語で説明しようとするが、そういう実在に裏打ちされている、あるいは無限定な超越的実在が自己分節することで多なる現実の世界が現れる、という洞察にある。この無限定な実在をどのように捉え、どのような過程を経て現実の世界が現れると考えるか、これは異なる文化や哲学によって違った形で表現される。それを時間や空間の限定を離れて類型化することで新たな視点を獲得しようというのが彼の「東洋哲学」である。

彼の意味論研究でいえば、語のもつ意味はそれが使われている語のネットワークの関係（同義、類義、反意語など）で決まる。文脈なしには語の意味はない。無限定なのつべらぼうな実在を切り分け、分節化し、その切り分けた切片それぞれに語が与えられ切り分けられた状況、文脈に応じてその語が意味をもつようになる。意味は無限定な実在が分節化されることよって生まれる、といえるだろう。意味論的研究の根柢に潜むこの洞察は、多を特質とする現実の世界に見出すこと、超越的な一者から多なる現実の世界が流出すること、という哲学的世界観と呼応している。井筒はクルアーンの意味論的研究で明確にはこの点については触れていない。しかし、彼自身が手を入れた最終版の『意味の構造』（中央公論社版著作集第四卷三五五頁）では、その前の版にはない記述を追加し、彼の東洋哲学的立場、視点を明確に示している。「本書の展開する論議」、すなわちクルアーンの意味論的研究、を越えたところに彼の「東洋哲学」のねらいがあるというのであるが、彼の意味論的研究の根柢にはこの洞察が潜んでいると読むこともできる。

「東洋哲学」を標榜するしなやかに関わりなく、彼は若い時から一貫して神秘主義的思索に惹きつけられていた。イスラーム研究の分野でも神秘主義的思想に着目し続けていた。とりわけ、イブン・アラビーなど一連の思想家は超越的絶対的存在が分節化することで多なる世界として自己顕現するという洞察を共有し、井筒の主体的関心にも合致している。神秘思想が中核を占める彼の業績の全体から見ると、クルアーン研究はその後のイスラーム神秘思想の意味論的研究に進むひとつの方法論的習作の段階として位置づけられるかもしれない。ただ、後期の『コーランを読む』（一九八三）にはクルアーンの神秘主義的テキスト構造を指摘しており、最終的には井筒のイスラーム研究も一貫して神秘主義を巡っていたといえるだろう。

井筒俊彦における東洋の宗教理解

—— 宗教心理学の視点から ——

河東 仁

井筒俊彦は一九四九年に公刊した『神秘哲学』（哲学修道院）の二四頁において、古代ギリシアのエレア学派とヘラクレイトスの相違を示すにあたって、*metaphysisches Wesen* および *metapsychisches Wesen* なる語を用いている。前者は、「窮極の実在それ自体」を「自然の彼方」に存在するものとみなす。これに対して後者は、内向的自己沈潜することによって「靈魂の彼方」に到達するものとみなす考え方である。そしてヨーロッパの精神史を論究するにあたって、これらの概念を整理し、より汎用性のある「メタ・フィジカ」と「メタ・プシキ

カ」としたのが、湯浅泰雄『ユングとキリスト教』（人文書院、一九七八年）である。そして井筒の「東洋哲学」について論ずる上で、これらの概念は大きな意味をもっていると思われる。

ここでは、そうした観点から『意識と本質』（岩波書店、一九八三年）の大筋を捉えてみたい。まず井筒は本質（quidditas, essentia）をめぐり、大きく三つの考え方があることを指摘する。①イデア的本質实在論、②仏教的本質否定論、③元型的本質否定論である。

このうち①の代表であるプラトンのイデア論については説明の必要もないが、存在界の諸物にはそれぞれに「本質」があり、その彼方に絶対的な「本質」（単数）があるというものである。東洋には、たとえば中国宋代の理学があり、「理」すなわち普遍的な「本質」（単数）の自覚に到達しようとする学的営為である。

②の仏教的本質否定論は、そうした「本質」の存在を否定する。たとえば深層意識に身を据える、つまり内向的自己沈潜すると、事態は異なった様相を呈してくる。たとえば唯識派の「三性説」は、「偏計所執性」「依他起性」「円成実性」からなる。すなわち我々は実体のない（本質を有さない）諸物を実在するものと誤認している。しかし一切のものは縁によってたまたま起ち上がってきたにすぎない。自我―意識への固執から身を引き、深層意識の内奥へ沈潜するなかで、智慧の完成（円成）がなされるといった考え方である。

だが一方で、本質という「存在凝固点」がなくとも、諸物にはそれなりの実在性がある。そこで登場するのが③の元型的本

質否定論である。言うまでもなく「元型それ自体」とそこから現象してくる「元型的心象（イマージュ）」は異なる。前者は未決定・未限定であり、個々人の自我―意識の状態、文化のあり方によって、異なったイマージュとして自己形象化する。言い換えると、元型は個々の事物（イマージュ、分節化された世界の個物）の背後に存する、一種の普遍者としての本質という位置づけが可能である。しかし元型それ自体は実在ではなく、また自己形象化する際、必ず〇〇になるといって、一対一の対応は成り立たない。つまりイデア論の本質者とは大きく異なり、「深層意識に、『想像的』イマージュとして自己を開示する『本質』であるところに特徴がある。」（二二三頁）。

そしてこの元型的イマージュが発現してくる深層意識の場合へと沈潜してゆくと、次第に、日常の表層意識において現実的的事物と結合されていたさまざまなイマージュが、事実性から遊離してどこからともなく発現してくる。そして東洋思想では、たとえばシャーマニズムや密教などにおいて、この種のイマージュがしばしば著しく重要な役割を担われてきたというのである。

つまり日常的に現実とか世界と呼んでいるのは仮象にすぎず、心の内奥へ沈潜してゆくなかで、世界が多義的な様相を帯びてくる。そしてこうした「内向的自己沈潜」を重視するメタ・プシキカの思索は、キリスト教圏では低層流だったが、東洋哲学では大きな流れの一つとなっており、井筒の東洋哲学論を読み取るさい第一に理解しておく必要がある。

日本文学と井筒俊彦

若松 英輔

ある時期まで井筒俊彦は、自らが哲学者であるという認識はなかったと思われる。戦時中の哲学者を前にした講演で井筒は、自分は専門ではないので、哲学に関することを申し上げることはできないと断つてから講演を始めている。日本文学と井筒俊彦の関係を論じるとき、まず、彼が「生涯ただひとり我がの師」と呼んだ人物が西脇順三郎だったことにふれなくてはならない。この詩人に井筒は「学問的」に決定的影響を受けたという。同時に井筒は折口信夫の講義にも強く動かされる。一九四九年に公刊された『神秘哲学』には柳宗悦の影響がある。大正期に柳は、すでにイスラーム神秘哲学を論じている。

最晩年井筒は、司馬遼太郎との対談で「新古今が好きで古今集、新古今集の思想的構造の意味論的研究を専門にやろうと思つたことさえある」と語る。古今集以降の和歌の決定的な変貌を論じ、中世に流れる「幽玄」の精神を現代に蘇らせたのは風巻景次郎である。彼の名著『中世の文学伝統』をめぐって、七十歳を超えた井筒は次のように書いている。「日本文学史の決定的に重要な一時期、『中世』への斬新なアプローチを通じて、文学だけでなく、より広く、日本精神史の思想的理解のために新しい地平を拓く」（『私の三冊』）。和歌の意味論に真剣に取り組もうと考えた時期とは、おそらく彼が慶應義塾大学で「言語学概論」の講義を開始した一九五一年から *Language and Magic*（一九五六年）が書かれるまでの間だろうと思われる。さらに一九五三年、井筒は『ロシアの人間』を書く。この

十九世紀ロシア文学論は彼にとって文学と哲学を架橋する仕事になった。

一九七九年、イラン革命のため帰国した井筒は、勢力的に日本語で著作を発表する。その一つ『意識と本質』が主著となった。この著作に著しい反応を示したのは哲学者であるよりも文学者たちだった。そこには遠藤周作、日野啓三、大江健三郎、丸山圭三郎などがある。遠藤は、『意識と本質』だけでなく、井筒の講義録『コーランを読む』を読み、小説が生まれてくる文化的基盤としての「元型」論に強く動かされている。

日野啓三の反応はさらに著しい。日野は『マホメット』（一九五二）以来の読者だった。しかし彼が『意識と本質』を通じて真に邂逅というべき出来事に逢着するには、三十年の歳月が必要だった。『意識と本質』を「三度は繰り返して読んだらう」と述べているから、その衝撃は想像に余る。日野に悪性腫瘍が発見されたのは、一九九〇年、六十一歳のときだった。手術のあと、麻酔と鎮痛剤の副作用で彼は幻覚に苦しむ。井筒俊彦を知らなかったら、悪性腫瘍の闘病生活中に襲ってきた幻覚との苦闘を耐え抜くことはできなかった。「錯乱の一步手前までいった私自身の意識を、どうにか持ちこたえて形を取り戻すことができなかったらう」と日野はいう。

後期の丸山圭三郎の思想は、井筒との出会いがなければ大きく形を変えていたと思われる。丸山も井筒からの影響を隠さない。『意識と本質』以降の井筒の哲学においてもっとも重要な鍵言語（キーターム）は「コトバ」である。井筒がカタカナで「コトバ」と書くとき、それは単なる言語を超えた意味のエネ

ルギー体を意味する。コトバが存在を喚起する、と二人は考えた。言語生命論ともいべき哲学が井筒と丸山の間生まれようとしていた。丸山の晩年、世間が彼を言語学者、言語哲学者とみなす中、彼は、自身がフランス文学を出発点にした「文学者」であると念を押すように書いている。

大江健三郎には「井筒宇宙の周縁で——『超越のことば』井筒俊彦を読む」と題する作品がある。そこで大江は自身がウィリアム・ブレイクを読んでいた時、井筒の『神秘哲学』を「熱に浮かされた」ように読んだと記している。

井筒「東洋哲学」におけるインド宗教思想

澤井 義次

本発表では、井筒「東洋哲学」における鍵的テクストを構成するインド宗教思想の中でも、特にウパニシャッドやシャンカラの不二元論ヴェーダーンタ哲学に注目しながら、井筒の意味論的視座を読み解き、井筒「東洋哲学」の意味構造とその特徴を考察したい。

井筒は「意識と本質」において、シャンカラの不二元論を大乘仏教思想と比較しながら、その本質構造を論じている。すなわち、仏教思想における現象界の存在者が「縁起的にのみ有」であって、「本質」的には「無」、「本質」そのものも「無」である。一方、シャンカラの不二元論哲学では、現象界の存在者はすべて「ブラフマンそのものの、われわれの表層意識面での現われであるかぎりにおいて有」である。存在者の「本質」は個体的にこそ「無」であるが、それらの存在者はすべ

て、ブラフマンという唯一の絶対的「本質」を共有する。このように井筒は、すべての存在者に共通する絶対唯一の「本質」という考えかたが「東洋哲学」における一つの典型的な思维のあり方であると言う。

また井筒は古代インドのウパニシャッド思想にも注目する。

この思想は「有」(sat)と「無」(asat「非有」)の存在論的關係を主要テーマの一つとする。古ウパニシャッドのコンテクストにおいて、「非有」とは、井筒によれば「何ものも明確な輪郭で截然と他から区別されていない存在状態」を意味する。それはシャンカラの不二元論では、唯一無二の絶対的存在リアリティとしての「ブラフマン」である。そのことは、ブラフマン以外の一切が取り消し可能なものであることを示唆する。ブラフマンを「マヤー」的世界に変える認識主体の意識それ自体が根源的に「マヤー」的「性格」をもつ。「マヤー」(幻妄)的意識が成立するところが、不二元論の哲学的思维の出発点である。こうしたものの見方が、インド宗教思想に関する井筒の意味論的視座の基盤を構成している。

井筒の意味論的視座によれば、言語は元来、「意味分節」(意味による存在の切り分け)を本源的機能とする。井筒のいう「分節」とは、仏教の術語「分別」(vikalpa)とほぼ同義である。経験世界における事物対象はこうして生じた「意味的存在単位」にすぎない。存在現出のこうした根源的事態を、井筒は「意味分節・即・存在分節」と呼んだ。シャンカラの不二元論哲学において、存在のリアリティは究極的に「絶対無分節、無限定、無属性のブラフマン」である。ところが、現実

の経験世界は数限りない属性をもつ「現象的多者の世界」である。その多者の世界は「無属性的ブラフマンそれ自体のマーヤー化」であるが、無属性ブラフマンから有属性ブラフマンへの変貌の全過程をとおして、言語的意味分節作用が働いている。ジャンカラの哲学において、「マーヤー的存在秩序」である現象界は「名・形」(nama-rūpa)の世界、すなわち、井筒のいわゆる「語とそれの喚起する意味形象」である。その「名・形」を井筒は「コトバの喚起する意味分節の表象形態」として読みかえる。語(コトバ)がそれぞれ独自の意味表象的境界線に沿って個別的に事物事象が描き出される。絶対無分節のブラフマンが語(コトバ)によって把握され、様々な「名」を付されることによって、限らない個別的差異性の多層多重に錯雑する現象的多者として顕現する。つまり、ブラフマンは唯一絶対の無分節的存在リアリテイであり、すべての個別的な「名」に先行する「分節以前」。それを語(コトバ)が意味分節し、そこにあらゆる経験的事物事象の世界が現出する。このように井筒は意味論的視座から、インド宗教思想のテクストばかりでなく、東洋思想の鍵的テクスト群を重々無尽の意味連関組織の網目構造として捉えなおそうと試みたのである。

パネルの主旨とまとめ

澤井 義次

本パネルの目的は、イスラーム学者・東洋哲学者として知られる井筒俊彦の宗教思想を、比較宗教学の視座から考察すること

とにあった。井筒俊彦は独自の「東洋」観にもとづく、世界の諸宗教思想の研究によって知られるが、『意識と本質』などの著書において、独自の「東洋哲学」を構想した。井筒は東洋の伝統的思想テクストを創造的に読むことによって、『東洋哲学』の共時的構造を意味論的に構築しようと試みた。本パネルでは、井筒の意味論的な試みとその特徴を明らかにするとともに、井筒「東洋哲学」の現代的意義とその課題について検討した。

まず、鎌田繁は、井筒がイスラームの伝統のなかのさまざまなジャンルの思想に広い関心をもっていたが、そのなかで彼がもっとも惹かれたのはイブン・アラビーやスフラワルディーに源流をもつ神秘主義的思想であったと述べ、イスラームの多様な思想のなかで神秘哲学に着目する井筒の思索の特性を検討し、後年の「東洋哲学」の枠組への展開を考えた。

次に河東仁は、一九七八年に再版された『神秘哲学 第二部』人文書院(初出は哲学修道院、一九四九年)において井筒が、ヘラクレイトスが内向的沈潜によって、「靈魂の彼岸に」窮極の実在それ自体を *metapsychisches Wesen* として証得したと述べ、「自然の彼岸に」それを *metaphysisches Wesen* として把握しようとしたエレア派と対比させた。そのうえで湯浅泰雄の思想と関連づけながら、これらが「東洋哲学」を理解する上でも重要な概念となることを論じた。

また若松英輔は一九七九年、イランから帰国した井筒俊彦にいち早く反応したのは、思想界に属する人々より、文学者たちだったと述べた。大江健三郎、遠藤周作、日野啓三などがその

典型であった。あるいは佐竹昭宏のような日本古典文学の研究者もいた。また、戦前から戦後にかけて『神秘哲学』に結実する思想を井筒が宿そうとするとき、彼に強く影響を与えたのが、文芸誌『白樺』の中心メンバーだった柳宗悦であった。これらの人物との交差を考察しながら、井筒における「日本文学」からの、そして、「日本文学」への影響を論じた。

最後に澤井義次は、井筒が構想した「東洋哲学」において、インド宗教思想の中でも、特にウパニシャッド思想やシャンカラの不二元論ヴェーダータ哲学に注目しながら、東洋の哲学的思惟の意味構造を明らかにしようと試みた。そのうえで、井筒のインド宗教思想の意味論的考察を読み解きながら、井筒「東洋哲学」の意味構造とその特徴について考察した。

研究発表に続いて、市川裕が発表者相互に関連する三つの論点についてコメントをおこなった。一に、井筒の禪的素養が神秘哲学の洞察に不可欠な前提との印象を受けるが、果たして研究者の側にそうした素養が求められるか、二に、東洋思想とも神秘哲学とも呼ばれるものの内実とその反対概念について、三に、その共時的構造の構築について、これは各宗教伝統の特性と歴史的生成という宗教史的事実を捨象したものとすれば、両者の整合性はいかに担保されるか。井筒の神秘哲学は、自我滅却の後に現れる絶対者の自己顕現の形而上学とされるが、それは理性的な説明として提示されるので、そのレヴェルにあつて検証が可能であり、西欧哲学史に対抗する高いレヴェルの東洋哲学史が構想されていたと考えられる。井筒が神秘思想に優位性を与えたことは否めないとしても、一神教的預言者の伝統

にシャマニズム的な憑依の観念との親和性が認められるとすれば、それは、神概念の相違を超えて、人間の根源的欲求に肉薄し悟りの文学といえるものを包摂する体系であり、比較宗教学的考察の優れたモデルとしての価値を蔵している。

修験道研究の回顧と展望

代表者・司会 鈴木正宗
 コメンテータ 宮家 準
 和歌森太郎の修験道研究とその発展・展望

—— 宗教史の立場から ——

関口真規子

本報告では、数多の和歌森太郎氏による研究でも特に『修験道史研究』（一九四二年一月河出書房初出、本報告は一九七二年六月刊行の平凡社東洋文庫版を参照）を踏まえ、修験道研究の発展と展望について私見を述べたい。和歌森氏は、従前の修験道研究の問題点として歴史学的観点の欠如と史料批判の浅さ、史料的制約等を挙げ（『修験道史研究』一序）、これを克服すべく歴史学の立場から修験道の歴史を紐解いた。そして氏の成果により、修験道研究における基本的な論点が整理・提示され、以後の研究が展開するのである。

和歌森氏以後、修験道の主な担い手が僧侶であったことや、研究素材たる史料の伝存状況などから、寺院社会を軸に考察が進められてきた。一九八〇年代以降、黒田俊雄氏の顕密体制論（中世における顕密体制の展開）『日本中世の国家と宗教』岩波書店（一九七五年）等に対応した寺院史研究の展開に連係し、修験道に関する研究も進む。しかし少なからぬ研究が、修験道自体の見方については和歌森氏が示した構図に収まるか、宮家準氏や宮本袈裟雄氏の研究をはじめとする宗教学や民俗学から得られた成果に依拠していた。

一方で、次に掲げる二つの論点を中心に、修験道のあり方を正面から考察する論考も出た。まず、修験道の根幹を考察するものである。長谷川賢二氏は「修験」の語義の変容から、仏教内における個別の宗教体系たる修験道の生成を考察し、従来同義と位置づけられてきた山岳修行と修験道の成立は別個と結論付けた（『修験道のみかた・考え方』『歴史科学』一二三、一九九一年）。徳永誓子氏は山岳修行と験力獲得の相関性を考察し、平安時代の山岳修行は験力獲得に絶対的な手段ではなく、修験道成立の画期を山岳修行と験力獲得とが不離となった時期と論じた（『修験道成立の史的前提』『史林』八四—一、二〇〇一年）。

次いで研究者が関心を寄せてきたのは、修験道教団の成立である。和歌森氏以来、中世後期から、修験道は聖護院に支配される天台宗本山派と、醍醐寺三寶院に支配される真言宗当山派の二大教団によって統括された、という通説が固定した。これにより、修験者の行動は宗旨に規定され、集団化もその多大な影響を受けたと解釈されてきた。しかし近年の本山派・当山派研究においては、宗教活動を宗旨で規定される修験者や教団のあり方は近世史料から導かれたもので、これを安易に中世まで遡及できないと見られている。それを示すように、近世以前の修験者が宗旨の枠を超越した連帯や支配・被支配関係を構築していた例も確認できる（拙著『修験道教団成立史』勉誠出版、二〇〇九年）。これらの論点を一層明確にすべく、今後の研究では「可能な限り中世史料にもとづく再検討」（長谷川賢二氏「熊野三山奉行考」『山岳修験』五一、二〇一三年）がな

されるべきであろう。

同時に、近世の修験道も考えられるべきである。和歌森氏は「斗藪性」・「行動性」を備えた「中世修験道」に対し、「近世修験道」を「斗藪性」の消滅と「定着化」、呪術を媒介にした地域社会への浸透と定義し、修験道の本質の形成は中世とした（『中世修験道の近世的変質』・「解説」『修験道史研究』）。現在の研究もこの見方に影響されており、時枝務氏は近世の修験道研究を停滞状況と指摘する（『近世修験道の諸相』岩田書院、二〇一三年）。

最後に宗教史研究がなすべき基本的事柄に触れたい。前述の通り、可能な限り同時代史料に基づいて課題を克服し、研究を精緻化させることが求められている。これは従来注目されなかった史料の博捜は勿論、既出の史料にも適切な批判を加え再評価すべきことを意味する。また従来の修験道研究に聖教類等は殆ど用いられていないが、修験者の宗教活動の実態等を知る上で重要である。いずれにせよ表層的な史料解釈を避けるためにも、より宗教社会側の観点に立つ知識の習得が研究者には必要なのである。

岸本英夫・堀一郎の修行論——宗教学の立場から——

長谷部八朗

本発表では、修行、あるいは修行者（行者・験者）についての先駆的な研究を展開した二人の宗教学者、岸本英夫と堀一郎の所説を取り上げる。具体的には、修験道はもとより、広く山岳宗教の視点から説かれた両者の修行（者）論を、以下の論点に

絞って概要を述べる。

一 修行研究の方向性

両者の修行（者）研究、ひいては宗教学的研究を理解する上で鍵概念の一つに「宗教意識」があるといえよう。岸本は同概念を、「素朴な世俗的香りの濃い宗教意識」と「深い体験の境地を中心とした宗教意識」に分ける。前者は、「心を駆る欲望の力」と「神霊の力に対する信仰」を結合せしめる結果、「神霊に対する請願」という行為を生む。後者は、人間の心底に宗教的な体験の境地を見出そうとするもの。そして、前者から後者へ進む場合も含め、かような体験の境地に至ることを目的とする宗教的営みが、「修行」にはかならない。岸本は、こうした観点から、修行の動機・目的・効果等々を、宗教心理学や生理心理学などの学問を援用して追究する立場をとる（『信仰と修行の心理』ほか）。

堀の場合は、岸本のように修行自体を主題にするのではなく、それによって得た行力・験力を行使し、宗教者が民衆の「素朴な世俗的宗教意識」にどう応えるかに、主要な関心を向けている。その意味では、修行論よりも、むしろ修行者（行者・験者）論であり、行力・験力論である。それを根底に据え、農村社会を舞台とする人神・氏神信仰の交渉を通して、宗教者と民衆の織りなす民間信仰の歴史的諸相を探るのが、堀の宗教学・民俗学の基本的なねらいといえる（『我が国民間信仰史の研究』『日本のシャーマニズム』ほか）。

二 行場としての山の聖性・宗教性

修行を広義に解せば、学問や技芸の練磨も含まれようが、い

ずれにせよ修行は、行ずる人、場所、内容の各位相が相乗的に働くことで所期の目的に達し得るといえる。したがって場所（行場）は単なる空間ではなく、修行者をして或る目的、ここでは、或る宗教的なそれに到達せしめる重要な装置なのである。いかなれば聖なる装置である。そのさい、社寺の道場は人工的な施設だが、おおむね山の修行は山の自然環境を行場としている。とすれば、行場としての山の抱く聖性・宗教性をどう理解するかが問われよう。この問題をめぐり、岸本は、山容の秀麗さが崇高・無限・神秘・憧憬の感覚を惹起するところに求め、その生理心理的な修行効果を指摘する。

堀は、岸本の指摘するヌミナスな感情に加えて、天地を結ぶコスミックな信仰や水分信仰、山中他界観などを包含しつつ、民衆世界に伝承されてきた山の信仰の歴史に着目する。

三 両者にみる所説の推移

注意すべきは、両者の研究軌跡から読み取れる修行(名色論)の変化である。すなわち、岸本は当初、山の修行を「山岳練行」(こもり型)、「山岳登拝」(もうで型)に分けた。のちにそれに手を加えた上で、山岳宗教の四類型―山岳崇拜(おがみ型)・山岳祭祀(まつり型)・山岳登拝(のぼり型)・山岳修行(こもり型)―の中に、「神霊への請願」をめざす二型と並置した。

堀の修行者論の起点は、山の隠遁から里の遊行へと移行するヒジリの活動の変遷を辿ることに置かれた。だが晩年になると、そうした歴史を踏まえながら、エリアーデの影響もあって、シャーマニズム論に関心を寄せる。その結果、行者・験者による山の修行も、聖なる力を得るためのシャーマニズム的イ

ニシエーションだとの見解が示される。

五来重の山岳信仰・修験道論——宗教民俗学の立場から——

鈴木 昭英

五来重(一九〇八一―一九九三)は仏教民俗学者であるが、研究が進むにつれ仏教の範囲を超えるものが出て一九七〇年代中頃宗教民俗学に換えた。研究の姿勢、方法は前のものを引き継いだ。ここでは山岳信仰・修験道に関する主な論説、主張を四つ挙げて紹介する。

最初に手がけたのは庶民仏教徒の「聖」(ひじり)の研究。

一九四三年柳田國男に高野聖の史料調査を勧められ、柳田の「俗聖沿革史」を読んで庶民仏教の担い手の研究が重要であることを認識し、その掘り起こしに取り組んだ。一九六五年著『高野聖』(角川新書)で原始宗教者としての聖の性格を七つ挙げて解説し、高野聖についてはその発祥は承仕・夏衆にあり、それが後に行人と聖に分化し、行人は山岳信仰と苦行と呪術を行い、聖は浄土信仰と念仏と納骨信仰を掌ったが、分化した後も高野聖は行人的性格を持ち続けたとする。聖研究は高野山以外にも及び、特に信州善光寺聖を詳述した。また近世の円空・行道のような修験系の木食作仏聖、彈誓・澄禪・徳本など念仏系の木食遊行聖の境涯を尋ねた。

第二は、修験霊山の神霊祭祀に関する研究。五来は修験道の発祥は神奈備山の信仰にあるとする。神奈備は「神の霊のこもる」の意であり、その神の霊とは山の麓地帯で生活する人々の死者霊や先祖霊だとする。大和三輪山は大神氏の祖霊のこもる

山で、その子孫が祖霊を祀るときはそのつどヒモロギを立て、後には原始的な神殿が営まれた。低山の神奈備信仰はやがて高山へ移って山宮を作る。三宮三院ができるが、最初に開かれたのは中宮。開山者はそこに住んで山頂の神を拝したが、後に上宮社殿が作られ、麓に下宮ができた。信仰対象は第一が山神、第二はその山神を祀る山人（多くは狩人）の始祖、第三はその山を開いた高僧または修験者。それらは通例、女体・俗体・法体（僧形）で表された。

第三は、修験道は本質的には原始宗教であり、苦行の実践は原始回帰を目指すものだという見解。修験道は真言密教や法華経、陰陽道など外来宗教の装いをつけているが、日本固有の原始宗教が最も大きな要素であり、本質的には原始宗教そのものだとする。日本固有の宗教は人が神と一体となり、人が神のはたらきをする人神信仰（現人神信仰）であるが、人が自らの罪や穢れを無くすれば神と同じになれると信じた。修験者はそのために窟籠り・木食草衣・入定捨身・懺悔精進・水行苦行・聖火持続など様々の苦行を実践した。修験道の苦行は原始宗教の再現であり、日本民族独自の原始回帰的思想であると断じた。

第四は、「海の修験道」の提起。五来は四国や熊野の海辺を回る辺路修行や海辺の窟籠りが海を崇拜の対象としているので、これを「海の修験道」と呼んで位置づけた。辺路修行は厳しい窟籠りと行道を伴い、岬の突端に立って海に向かって毎日何百回もの五体投地の礼拝と足踏みをし、懺悔滅罪したようだという。山には山中他界があつて山の神がおり、山の修験道の崇拜対象になったように、海の彼方には海上他界（常世・根の

国・補陀落浄土）があつて海の神がおり、海の修験道の崇拜対象となった。日本では海洋宗教が山岳宗教に先行して存在したが、海洋宗教は古代において栄え、奈良時代の転換期から山岳宗教に吸収され、補陀落信仰や補陀落渡海、龍燈伝説にその痕跡を残したとする。

以上、五来重は初めは仏教民俗学、後には宗教民俗学の立場から山岳信仰、修験道の実態と本質について、歴史を踏まえながら幅広く解明した。ほかの研究者が考えてもみなかった新説を数多く提示し、新しい修験道観を構築した。しかし、依拠する学問の立場から見解を異にする者もいよう。特に修験道回帰の思想や海の修験道の提言などには疑問を抱く者もいると思われる。事実、これらについてすでに思い込みの先行したものと批判する学者もいる。今後、幅広い調査が実施され、十分な検証がなされることを期待したい。

修験道は民族宗教か？——宗教人類学の立場から——

鈴木 正崇

修験道の中に時代を越えて伝わってきた日本固有のものがあるといふ連続性を想定する考え方があり、その説明に「民族宗教」や「民族文化」が使用されてきた。この言説の源流をたどると、日本で初めて学問的立場から修験道を研究した宇野圓空に行き着く。宇野は一九二五年に「宗教人類学の提唱」を発表し、姉崎正治が確立した宗教学を文献研究から現地調査へと展開し、『宗教民族学』（一九二九）を著わして海外との比較や、民族学との接合という広い地平に置き直す役割を担った。『修

「民族的の信念と儀禮」「民族化された佛教」「日本的な宗教的儀禮」「民族的な宗教」「民族的の宗教意識に立脚」。修験道は山で在俗者が自行實修、實修得験、籠山苦行する実践の宗教とする。多用される「民族」はNationやEthnosの翻訳よりも、シミュットの「文化圏」説の影響が強く、同質の文化を共有する人々を「民族」と呼び、「日本民族」を担い手と見た。西欧の「一神教」と異なる文化原理の「日本精神」を説明する場合、修験道はよい事例であった。宇野は戦時中は植民地政策に協力し、東亜諸民族・南方民族との共同を説き、植民地主義を支える「民族宗教」論を提唱し、東亜共栄圏での「日本精神」の指導的役割を強調した。

一方、和歌森太郎は文化史の観点から『修験道史研究』（一九四二）を著わしたが、「民族」を多用している。「民族文化の特性」「英雄をもたぬ民族宗教」「日本民族のもつ特色」。日本主義や民族自覚運動の促進につれて、修験道の抖擻性・苦行性・宗教性が評価され、総力戦とナシヨナリズムの時代、日本型ファシズムが推進される中で、修験道は武士道や尚武の風潮に通ずるとして称揚された。本書は教団形成への関心は薄いが、「民衆の生活感情」を重視した。戦後もこの流れは継続し、民俗学を「民族の基層文化の性質と本質を究明する学問」とし、「民族文化」や「エトノスの解明」を目的とした。研究対象は「民族文化」に拡大したが、和歌森も櫻井徳太郎も「民族宗教」を一九七〇年代まで使い続けた。

堀一郎は「文化史」を主体とし、修験や聖など仏教の影響を

受けた民間信仰の担い手や文化伝播者を研究した。堀は柳田男に師事し、紀平正美の影響を受け、一九二九年から国民精神文化研究所に所属し、仏教の日本的受容を中心に日本精神Ⅱ国民精神Ⅱ民族精神の解明を目指し、ナシヨナリズムのイデオログとして政治的に利用された。戦後は聖や遊行者を中心に民間信仰の研究を推進したが、基本は本質主義で、「民俗宗教」の普遍化の試みは挫折した。

戦後の民俗学の動きを、①宇野圓空↓和歌森太郎↓堀一郎↓櫻井徳太郎、②柳田国男↓五来重、③柳田国男↓堀一郎↓宮家準、に分けてみた。①では櫻井徳太郎は一九七〇年代以降、「仏教儀禮の日本化」「民俗儀禮の仏教化」など、創唱宗教と民間信仰の習合・混淆状況の解明に向かう。②では五来重は柳田が仏教を排除した「固有信仰」論を批判し、「仏教民俗」を構想して「宗教民俗」に行き着く。一九七〇年代以降に修験道を発見し、野性の宗教・原始の宗教とみて起源と本質を論じた。③は外部者に着目し、「民間信仰」↓「混淆宗教」↓「民俗宗教」と展開した。宮家準は広大な民間信仰の中から、修験者という民間宗教者を担い手とする「修験道」を独自の研究分野として確立した。しかし、宇野圓空以来の「民族宗教」の概念は日本の独自性の説明原理として姿を変えつつ維持されてきた。

パネルの主旨とまとめ

鈴木 正宗

修験道の研究は宗教学・民俗学・地理学・歴史学など様々の分野から繰り広げられてきた。戦前では、宇野圓空、村上俊

雄、和歌森太郎、岸本英夫など、戦後では堀一郎、村山修一、五来重、宮家準、鈴木昭英、宮田登、宮本袈裟雄などにより、日本の宗教文化の核になるものとして注目され、教義と実践の双方から研究されてきた。また、各地の修験道については、羽黒山の戸川安章、彦山の長野寛などが地域に密着して考察を進めてきた。その後、『山岳宗教史研究叢書』の刊行や、日本山岳修験学会による研究の組織化を通して、各地の霊山の研究も深化した。学会の機関誌『山岳修験』も通号で五〇号に達して、大峯山・彦山・出羽三山などに留まらず、各地の霊山の実態と変化が明らかにされた。特に、宮家準は『修験道儀礼の研究』『修験道思想の研究』『修験道組織の研究』の三部作と、『大峯修験道の研究』を著し、二〇一二年には『修験道の地域的展開』を刊行して集大成を行い、研究水準を飛躍的に高めると共に、修験道研究という分野を確立することに貢献した。

修験道や山岳信仰の研究に関しては幾つかの課題があり、整理してみた。①山岳信仰が民衆社会に浸透していく様相を修験道と関連付け、特に民間習俗の変容に着目して明らかにすること、②近世の民衆の間で盛んになった山岳登拝の講集団に注目して、その機能や展開を信仰圏も含めて考察すること、③修験道教団の儀礼・思想・組織を体系的に論じること、④本山派や当山派の成立と展開を史料に基づいて検討して、教団の組織史として研究すること、⑤山岳信仰と修験道の歴史的展開を山岳考古学の立場から論じ、遺跡や史料に基づいて明らかにすること、⑥霊山に伝わる縁起の読み解きと地域化・土着化を論じること、⑦政治権力と寺社勢力、政治と宗教の葛藤・衝突・融合

の諸相を、山岳信仰や修験道を通じて考察すること、⑧修験道から新宗教への展開を解明すること、⑨近代の神仏分離以後の修験道の復興や各教団の動きを解明すること、⑩修験道が民俗芸能や口承文芸、唱導に果たした役割を論じること、⑪文化遺産や文化的景観などの文化財化がどのような影響を及ぼすか、特に地域おこしや観光化、エコツーリズムとの関連を考えること、⑫スピリチュアリティやパワースポットなど現代の靈性文化と修験道の関係を問うこと、⑬広くアジアの山岳信仰研究の中に位置付けることなどである。

本パネルは、修験道研究の成果を批判的に考察する。特に研究に画期をもたらした代表的な研究者の学説を再検討し、今後の修験道研究の可能性を探りたいと考えている。パネルリストとして、関口真規子は宗教史学の立場から和歌森太郎を、長谷部八朗は宗教学の立場から岸本英夫と堀一郎を、鈴木昭英は宗教学の立場から五来重を論じ、鈴木正崇は宗教学の立場からアジア研究との接合を考えることにする。宮家準はコメントータとして、先学の研究の総括と今後の課題について問題提起する。修験道研究の今後の在り方を総合的に考えて、将来に向けての研究課題を明らかにすることを目的とする。

ファシズム期における古代理解

代表者・司会 深澤 英隆
コメンテータ 竹沢尚一郎

ドイツ民族主義宗教運動における神話表象

深澤 英隆

古代的なもの・神話的なものへの言及や、そうしたものの喚起は、ファシズムの表象戦略の重要な一環であった。ファシズムと神話という問題については、ふたつの問題局面を区別する必要がある。まず外在的に、ファシズム思想やファシズム体制を「神話」的なものと特徴づける用語法ないし視座がある。またファシズムの当事者が神話をどのように考え、あるいは神話概念をどのように用いているか、という問いがある。本発表で問題としたいのは、プレファシズム現象に属する宗教運動が、神話をどのように理解し、援用したのかということである。

ドイツ民族主義宗教運動における神話理解ということを考える場合、中心となるのは、『エッダ』や『サーガ』に見いだされる北欧神話の受容と解釈ということになる。「ゲルマン信仰共同体 (Germanische Glaubensgemeinschaft = GGG)」は、画家・思想家であるL・ファーレンクローク (Ludwig Fahrenkrog, 1867-1952) が一九二二年に創始した、第二次大戦前期の代表的フェルキッシュ宗教教団である。GGGの思想世界にとって、古代的・ゲルマン的なものは、同時に現在でもあり、獲得されるべき未来でもある。ゲルマンの本質は、そこで

は実体的に連続しており、古代は同時に超時間的現在、言うなれば「神話的時間」として表象される。これに対し、古代に成立した諸々の神話的形像それ自体は、むしろ二義的なものとなる。たとえば、自らの運動体周辺がヴォータン崇拜を行っているとの風評を退けて、ファーレンクロークは、ヴォータンの表裏の背後にあるのは「名づけえぬもの」であり、ヴォータンはエホバの名よりはましであるが、名以上のものではない。「我々は、他のあらゆる民族の宗教教説なしで済ませることができし、また我々の先祖たちの儀礼や形式的なものも無しでやっていける。ただ、自らの魂の権利、これ無くしては、今日のドイツ人の胸奥に響くゲルマン的ないしドイツ的宗教は考え得ぬものである」という。GGGをはじめとするこの種の宗教運動は、典型的な知識人宗教であり、退行的アルカイズムよりも、民族的・国民的アイデンティティを提供する文化宗教を求める傾向がより顕著であった。また折々に表明されるGGGとファーレンクロークの神話理解は、自然神話学派に準じたものである。とはいえ、神話が外的自然の模写であるにとどまらず、自然力そのもの、民族的自然そのものが生み出した形像であるとのロマン派以来の観点は、ドイツ民族主義宗教運動にも引き継がれている。GGGは、この見方を受け継ぎながら、脱神話化の方向で、神話を民族的精神や民族的自然に還元している。ただしここでの精神や自然は、限りなく内在的自然に近接しながらも、諸儀礼における宗教的挙措によって志向される超越的実体なのである。

ナチズムは「政治宗教」ないし「政治神話」を体現していた

と、しばしば言われる。しかし、例えばA・ローゼンベルク自らの言う「血の神話」は、ロマン主義の神話構想に見られるような超越的・超越論的な次元を欠いた、純粋に内在的・生物学的な発想のうえに立っていた。またカッシーラーがつとに指摘しているように、ナチスの「政治神話は……非常に老練で巧妙な技師によって作りだされた人工品」であり、神話の道具的使用の色が濃い。ブレファシズムの神話理解とのこうした差異は、またナチズムとブレファシズムの葛藤の要因でもあった、結局のところファシズムとブレファシズムの周辺において、古代的なもの、アルカイズムとモダニズム、道具主義的利用と実在論的関与といった両極性のうちに現出している。これはまた、反省性と直接性を循環させ、交錯させつつ進展してゆく近代の宗教性の、もうひとつの事例と見ることもできよう。

ファシズム期の非イデオロギー的宗教研究

松村 一男

三十年代のトルコにおいてどのような古代宗教研究が可能であったかをフランスの比較神話学・宗教学者ジョルジュ・デュメジルの場合を例に考察する。オスマントルクから一九三〇年当時のトルコ共和国に至るまでトルコはアルメニア人の大量虐殺を行ったとして国際社会から非難を浴びていた。同時にトルコ共和国は明治維新の日本と同様に国家の近代化を図っており、そのために教育の分野でも外国人の大学教員を招聘していた。デュメジルは一九二五年（二七歳）から三一年（三三歳）、イスタンブール大学の教授であった。

トルコではイスタンブール大学の社会学の教授でありトルコ革命の知的父とも称されたズィヤ・ギョカルプ Ziya Gökalp（一八七五—一九二四）がフランス社会学の著作を積極的に翻訳させていた。そうした環境の中でイスラム神学中心の宗教研究の西洋化を目指して、フランス社会学派に近いデュメジルが「宗教学」の教授として選ばれたのであろう。

イスタンブール大学では『トルコ人類学誌』が一九二五年に創刊され、デュメジルは同誌の一九二七年号に「いくつかの虚偽の虐殺」を書いている。これに関してアメリカ・シカゴ大学のハスケル講座教授ブルース・リンカーンは、アルメニア人大虐殺を行ったトルコにおいて、直接その問題には触れず、「虚偽の虐殺」という文章を書くこと自体を問題視する。彼はイタリヤの古代史家モミリアーノ、歴史家ギンズブルグ、宗教史家グロッタネッリと並んでデュメジルの『ゲルマンの神話と神々』（一九三九）にはファシズムへの共感が認められるという立場なので、このトルコでの論考にもその萌芽を見るのである。

デュメジルは国家博士号の正論文として『不死の饗宴』（一九二四）を、副論文として『レムノス島の女たちの犯罪』（同）を著していた。トルコに赴任して『トルコ人類学誌』に執筆を依頼された（のであろう）時、『不死の饗宴』に基づく論考は難しかったに違いない。なぜなら、それはインドヨーロッパ語族には不死の飲料を巡る神話と新年の儀礼があり、その飲料の変化したものがソーマ、ビール、ミードなどであるという内容だったからだ。アルコール禁止のイスラム国トルコでは取り上げることが難しいテーマである。ならば副論文の古代ギリシ

アのレムノス島の神話の方が残る。こちらは島の女たちが愛の女神アフロディテの崇拜を軽んじたので、罰として異臭を放つようになり、そのため男たちは女たちに近寄らず、略奪してきたトラキアの女たちと暮らすようになったので、島の女たちは怒って男たちを皆殺しにしたという伝承である。デュメジルは副論文においてこれが島で行われる物忌みの祭の神話的表現であり、実際の虐殺の歴史的記憶ではないと述べている。

その同じ素材をトルコでの論文では拡大し、女による男の殺害の伝承としてのレムノス島の場合に加えて、民族間での殺害の伝承としての旧約聖書エステル記、そして異なる階層での殺害伝承としてヘロドトス『歴史』の伝える古代ペルシアでのマゴス僧殺しの伝承と、インドの神話集『パーガバッタ・プラーナ』の伝えるヴィシヌスの化身パラシユ・ラーマによるパラモン殺しの伝承を紹介している。

リンカーンはデュメジルの論文の背後に政治性を認め、批判する。他方、私はそうすることにだけだけの意義があるのか疑問に感じる。たとえ虐殺に批判的であっても、それを正面から打ち出せば、デュメジルはトルコを追放されたであろう。そうすれば、デュメジルがイスタンブールでロシアから逃れてきていたコーカサスの人々と出会ったこともなかったろう。デュメジルは滅亡の危機にあったコーカサス諸語の文法と伝承を記録して、その分野でも世界的権威にもなった。もし彼がトルコを去っていたら、人類にとって大きな損失になったに違いない。

反セム・アリア中心主義的「アッシリア神話」をめぐるって

日本 昭男

二〇世紀の最も優れたアッシリア学者ヴォルフラム・フォン・ゾーデン (Wolfram von Soden 一九〇八—一九九六) は二六歳の若さでゲッティンゲン大学の私講師、二八歳で教授職を得たが、その時期、エアランゲン大学で新約聖書学教授としてナチス政権に批判的であった父ハンス・フォン・ゾーデンとは全く逆に、国家社会主義ドイツ労働者党の武装組織であった「突撃隊」(SA = Sturmabteilung) に属していた。つまり、一方で、セム語の一言語であるアッカド語の優れた研究者でありながら、もう一方で、ナチスの「反セム主義」を奉じていた。彼はセム語研究と「反セム主義」の両者の間にどのような整合性をもたせたのであろうか。

その一端はフォン・ゾーデンが一九三七年に残した『歴史問題としてのアッシリア帝国の勃興』という書として著された。彼はこの書において、古代西アジア文明の頂点に立つアッシリア帝国について、それがアリア民族なしには成立しえなかったことを次のように論じている。

彼によれば、アッシリア帝国を成立させた要因はその地理的条件ではなく、その民族性にあった。アッシリア民族は古くは、彩文土器を残した民 (Bunkekanike)、矩形大建造物を残した「アラル系民族」、そしてセム系民族からなる混成民族であったが、前二千年紀中葉、ミタンニ王国を形成させたアリア系民族であるフリ人が徐々にアッシリアに浸透し、その社会の上層部 (＝貴族層) を構成するようになった。そして、ア

ーリア「北方民族」とも比すべき『トゥクルテイ・ニスルター世英雄叙事詩』にみられるように、このアーリア系民族の精神性がアッシリアに戦闘の勇敢さを付与し、アッシリアを一大帝国へと押し上げたのである。では、このようにして興ったアッシリア帝国が前一千年紀に脆くも瓦解してしまった理由はどこにあったのか。フォン・ゾーデンはそれを、アッシリアによる強制移住政策などの結果、属州から起こりはじめた「好ましからざる非政治的な商業精神」の蔓延にみようとした。

ナチスのアーリア民族中心主義イデオロギーを反映させたこの学説は「アッシリア神話」ないし「フリ人神話」と呼びうるものであり、ナチスの崩壊とともに葬り去られてしまった。フォン・ゾーデンがフリ人をアーリア系と断定した根拠は、フリ人との関連で言及されるインド・アーリア系の神名やわずかな印欧語に遡るとみられる単語であった。しかし、フリ語が膠着言語であって、印欧語でありえないことは、一部の研究者の間では、すでに戦前から認められており、戦後、それは明白になった。フリ語にみられる印欧語的要素は、現在では、フリ人が西アジアに移動する以前（つまり前三千年紀中葉に）、おそらく東コーカサス地方において、後にインドに進出するアーリア系民族と接触をもった結果であったろう、と推測されている。

したがって、ここに紹介したフォン・ゾーデンの『アッシリア帝国の勃興』は無視されてよい書物になってすでに久しい。それはアッシリア研究史を飾る逸話にさええないだろう。しかし、今日の宗教を含む文化研究において、特定の文化の担い手として「民族」に代わる概念を紡ぎ出し続けているのかどう

か、また現在の学問と学説が見えざるイデオロギーに毒されていないかどうか。この点は、我々がそれぞれに特定の地域の宗教と文化を研究するなかで、なお自問すべきことであろう。

ファシズム期と日本神話

平藤喜久子

比較神話学、宗教学の草創期ともいえる十九世紀後半、開国を迎えた日本神話にも海外の研究者からの目が向けられるようになった。チェンバレン、アストン、サトウ、フロレンツ、ロニラ日本学者たちが登場し、古事記や日本書紀の研究がはじまった。ここではそうしてはじまった研究のファシズム期の状況を検討する。時期は一九二〇年代から四五年、イギリス、アメリカ、フランス、ドイツ、オーストリア、イタリアを対象とした。

チェンバレンやアストンら日本学者たちを輩出したイギリスだが、この頃日本神話の研究はほとんどなされていない。その伝統は途切れたともいえる。当時の他文化研究がフィールドワークを重視し、実用性を重んじる社会人類学が中心となっていたなかで、植民地でもなく、またドイツに比べ戦争相手国としての意識も弱かった日本への関心は低かったといえる。他方、アメリカでは盛んに日本研究が行なわれた。日本神話とはとくに日本の宗教史、神道史の分野で取り上げられることが多かった。その代表的な研究者で現在でもある程度の影響力をもつのがホルトムである。そのほかメーソンのように極端に親日的な日本神話研究もあれば、スタイナーやパロウのように敵である

日本人の民族性を神話から論じるものもあった。人類学者のラディンは日系人に伝わる神話など伝承の調査を行い、戦後論文としてまとめた。日米関係を反映したもので、その関係がほとんど看取されないものなど、多様な立場からの研究が見られた。フランスでは、中国研究が盛んで、その関連で日本仏教への関心が比較的高かった。そのなかシヤルル・アグノエルは柳田国男や折口信夫らと交流を持ち、研究を行なった。「出雲国造神賀詞」のフランス語訳や、鎮魂祭、古代日本における死の研究が日本神話に関する研究成果としてあげることができる。

日本と同盟関係になるドイツでは、日本宗教史、神道史のなかで日本神話を取り上げられた。イエズス会の神父であったハインリッヒ・デュモリンは石橋智信の指導の下で賀茂真淵や宣長について研究し、ホルスト・ハミツチュは平田篤胤の研究や、『倭姫命世記』の翻訳をしている。彼については、ナチスに同調していたことが論文にもあらわれていると指摘されている。フロレーンツの後任であったグンデルトは、『日本宗教史』を著し、日本神話についても詳しく取り上げているが、その神道理解については当時の日本のいわゆる皇国史観の影響が強いとして、批判されており、この頃のドイツの研究は、現在ではほとんど顧みられていないようである。神話学者の岡正雄が留学していたオーストリアでは、ウィーン学派と呼ばれる歴史民族学が盛んで、岡に影響を与えたメンヒェンヘルフェンや、岡とともに研究をしたスラヴィクが日本神話を論じた。スラヴィクについては、ササノオとオーディンを比較し、ゲルマンと日本の古代の秘密結社を論じており、当時のゲルマン神話研究

との関わりも考える必要があるだろう。イタリアでは古事記の翻訳が立場の異なる二人によってなされた。宗教史学者ベッタツォーニ（一九二九年）とサレジオ会神父マレガ（一九三八年）である。ベッタツォーニは古事記は聖典ではないという立場をとり、マレガは、日本の近代化を成功させた大和魂の根源が古事記にあるのだとした。この立場の違いは、チェンバレンを参照したか（ベッタツォーニ）と日本の文献によったか（マレガ）という点からも説明できるだろうが、時代との関わりも検討課題である。

こうして概観してみると、たしかに日本をめぐる国際関係が反映している場合も多々あるが、カトリック、プロテスタントの宗教者による研究が多い点も目立つ。宣教を視野に入れて日本の神を理解する、そのための日本神話研究という視点だろう。ファシズム期におけるキリスト教側からの神話理解という点からあらためて考える必要がある。

パネルの主旨とまとめ

深澤 英隆

本パネルは、ドイツおよび日本のファシズム期における古代世界および古代神話の理解を検討することを目指した。ドイツおよび日本のファシズム体制には種々の相違があるが、その政治体制の正統化と国民統合のために、さまざまな形で古代世界の表象や神話的形象が動員された点では共通している。この問題には、国家レベル、あるいは多様な政治・文化運動やメディアにおいて古代世界や神話の表象が、さまざまな動機と目的と

をもって援用されたという局面と、ファシズム期の文化統制のなかで、宗教研究や神話研究は著しい制限を受けたのみならず、主題の選択から解釈に至るレベルで、そうした体制のイデオロギー的要請に積極的に応じていった、というふたつの局面がある。そこではまた、アルカイズムとモダニズム、学問性とイデオロギー性に関わるさまざまな動機や志向性が、複雑に交錯し、競合していると言える。

深澤英隆は、プレファシズムの一現象であるドイツ民族主義宗教運動において神話的表象が果たした両義的な役割に着目し、「ゲルマン信仰共同体」の創立者、L・ファーレンクロウクのテクストの分析を通じて、プレファシズム思想圏における神話理解を論じるとともに、そのナチズムにおける神話Ⅱ古代理解との決定的な差異に言及した。

松村一男は、ファシズム・イデオロギーへの関与がしばしば指摘されるG・デュメジルのトルコ時代の業績を検討し、当時のトルコの政治体制下でデュメジルが余儀なくされた研究上の制約を指摘するとともに、ファシズム・イデオロギーへの学問の関与を批判する際に留意すべき諸点について、示唆を行った。

月本昭男は、若き日にナチスに属し、後にアッシリア学の泰斗となったW・フォン・ゾーデンの著作『歴史問題としてのアッシリア帝国の勃興』（一九三七）を取り上げ、この書のアッシリア文化理解に窺われるナチスのイデオロギーの影響を検討するとともに、学問のイデオロギー性に関わる自己点検の必要性についても言及した。

平藤喜久子は、一九二〇年代より四五年までの欧米諸国の日本神話研究の動向を比較検討し、そこに日本をめぐる国際関係が強く反映していること、また宣教を視野に入れて日本の神を理解するカトリック、プロテスタントの宗教者による研究が多いことを確認し、ファシズム期におけるキリスト教側からの神話理解の問題の再考の必要性を指摘した。

コメンテータの竹沢尚一郎は、ファシズムの古代理解という主題が、とりわけ宗教研究の原理的問題にふれてくる点を指摘した。竹沢によれば、何らかの宗教思想ないし宗教研究を問題とする際は、それらが特定の社会的・歴史的文脈にどれほど拘束され、またどれほどそこから離床しているが問われることになるが、ファシズム期の古代理解はそうした点で強い時代拘束性を示している。さらに竹沢は、非同時代的な宗教を研究する、あるいはそうした研究を批判する場合に、研究者（批判者）は自らの時代拘束性を強く自覚する必要があることを再確認し、またファシズム期に顕著であった民族や国家といった概念に代わる文化の担体を我々は見出しているのか、という問いを投げかけた。

会場からは、ファシズム期という時代規定について質問があった。これについては、本パネルでは二〇世紀のいわゆるファシズム期を基本とし、プレファシズム期を含めファシズム的思想・実践様式の見出される地域と時期をひろく捉えたことが説明された。またファシズム期の古代理解の固有性を問う質問に対しては、プレファシズム期とファシズム期の宗教的志向性の差異があらためて説明されたほか、同じファシズム期にあって

も、古代的なるものがおかれた機能連関は多様であったことが再確認された。

宗教研究における講研究の意義と可能性

代表者・司会 森 悟朗

コメンテータ 佐藤憲昭

宗教研究における講研究の意義と課題

—— 講研究会の成果をもとに ——

森 悟朗

講集団は、種々の民俗行事（儀礼）を営み、豊かな民俗文化を担う集団として民俗宗教の重要な研究対象とされてきた。また、講は神道・仏教・キリスト教・新宗教などの成立宗教の末端組織となり、さらにはそれらの成立宗教から新たな教団が発生する母体となる（例えば幕末から近代にかけて成立した新宗教には講の形式から出発したものが少なくない）。社会集団であったことから、それら諸宗教研究においても関心を持たれてきた。本発表では、まず従来の講の分類・類型を参照して、研究対象とする講の種類と範囲を確認し、その後「講研究会」の研究成果である「講」研究の可能性（長谷部八朗編著、慶友社、二〇一三年五月刊行）の論考を参照して、講研究の意義と課題についてふれてみたい。

講はその性格から、宗教的講、経済的講、社会的講の三つに大別される。このうち、宗教的講には、①仏教諸宗派、旧教派神道など宗派・教団が組織する講（日蓮宗の題目講・身延講、浄土真宗の報恩講、御嶽教の御嶽講など）、②地域社会に生活基盤をおく農山漁村の講（自然信仰に関する水神講・海神講・月待講・日待講、生産活動に関する田の神講・船霊講・山の神講、仏教信仰に基づく観音講・葉師講・地藏講・不動講・大師講、道教の系譜に属する庚申講、名社大社の神を勧請した稲荷講・伊勢講、有名な諸社寺に参詣するための参詣講）が含まれる。経済的講は頼母子講や無尽講などである。社会的講には、ユイ・モヤイ講、葬式に関する無常講、世代別に組織する子供講・若者組・老年講、女性が結ぶ女人講、大工・鍛冶・博労などの同業者たちが結ぶ講などが含まれる（宮本袈裟雄「講」『日本民俗大辞典』上巻、一九九九年、参照）。このような現在の講の理解は、桜井徳太郎の『講集団成立過程の研究』等の一連の講研究が基礎となっている。講研究は、当初歴史学や社会学の研究が先行していたが、桜井の研究以後、講研究はむしろ宗教学や民俗学において活発となり、現在に至っている。

講研究会は、宗教学・民俗学・歴史学等の多角的な視点から講研究を行なっているが、その当面の研究方針は以下の四点を重視している。①村落社会はもとより多様な領域にわたる講の具体相を、現地・現場の参与調査および文献史・資料をとおして探り、その経過や結果を報告し、それをもとに議論を交わすこと、②講研究の歴史に一大画期を刻んだ桜井徳太郎の所説を再考すること、③上記①②を通して、桜井をはじめとする諸先

学の講研究で十分に掘り切れなかった側面を照射すること、④「講」を名乗る集団に加え、講に類似した集団をも分析の視野に取り込んでアプローチを試みる（長谷部八朗「叙文」「講」研究の可能性）。この方針のもとに進められた調査研究の成果を示す同書の諸論考（執筆者は長谷部のほか、久保康顕、村上弘子、関敦啓、森悟朗、乾賢太郎、小林奈央子、西村敏也、牧野真一）を参照すると、現在、講は確かに減少傾向にあるが、活発な講も存在し、講は成立宗教と民俗宗教の双方に関わる集団として重要な存在に変わりはない。また、寺社・教団等と信者・崇敬者をつなぎ、複数の寺社・教団等にも重層的に関わっている講集団を研究することにより、各寺社・教団間や各講集団間の関係も含め、その接触・交渉・結集・離脱・競合・拮抗・対立・反発・葛藤などの局面を具体的に研究することが可能となる。こうした点から、講の歴史と現況の実態を追究し、その生成・維持・活発化、再生、消滅などの要因を動態的に研究する視点は、講の宗教学的の研究に資するものと考えられる。

近代神社の講的組織——気多講社を事例として——

市田 雅崇

地域社会における神社の実態的な研究は、神社合祀の研究に代表されるような村社など規模の小きなレベルのものが多く、大社（ここでは近代社格制度における官社を指すこととする）が地域社会のなかでどのような役割と位置をしめたのかについてはあまり明らかにされていない。

近代の神社において様々な講的な集団が存在した。近世からの流れをくむ集団もあれば、近代になって新たに組織されたものもある。後者には神社附属講社だけでなく、保存会、奉賛会、神苑会、顕彰会など、講という語句が名称に入っていないものもあるが、ここではこれらを神社に関連して設置された講的集団として含める。これらの事例を見てみると、近代社格制度において自社の社格を昇格させることを目的とした組織があり、また国家的な記念事業に連動して神社の記念事業および設備・由緒などの整備を行う組織がある。本稿では気多神社（延喜式内社、能登国一宮、石川県）の気多神社保存会と気多講社を事例として、地域社会における大社について考察を試みたい。

気多神社保存会設立の契機となったのは、国幣大社昇格という目的を実現するためであった。大正二年四月に昇格の内定を得ると、そのための基本金一万円を蓄積するために組織されたのが気多神社保存会である（大正二年八月設立）。この組織は「延喜の制に能登の一宮たりし関係上、能登一円を募財区域」（羽咋郡誌）として設定され、大正四年十一月に保存会の運動が実を結び国幣大社に昇格をした。この一連の運動を通じて、社殿や境内のみならず神社の由緒や信仰（御神徳）といった神社の知的なモノが整備され近代国家の意図に沿うかたちとなっていた。祭神と神社の由緒は地域の「歴史」として詳細に描かれているが、こうした叙述は保存会の趣意書にも記載され、保存会はそうした神社の歴史や信仰を広める役割も担っていたことがうかがえる。

気多講社は昭和天皇即位の大典記念にむけて昭和三年二月に設立された。気多講社も保存会同様に社殿や境内の整備についても主たる目的の一つであったが、異なる側面も見られる。まず組織の設定する地域に関して、能登における講員は羽咋郡二七三人、鹿島郡一五四人となっており（『気多講社講員名簿』、昭和七年五月）、保存会のように能登全体を地域的に設定した組織ではなく、中近世以来気多神社と由縁の特に深かった地域に特化している。また神社の知的なモノに関しては保存会の趣意書とは異なり、自社の由緒や祭神の神徳を平易に叙述している。

大正末から昭和初期にかけて、多度神社（旧国幣大社、三重県）をはじめとして全国の大社から講的な組織の規則・運営の有無について問い合わせが気多神社にあった。これらは講的な組織に関してのみならず神社の由緒書や絵はがきについての情報提供を求めている。つまりこの場合の講的組織は、社格昇格のような目的の限定されたものではなく、神社の社会的・文化的事業の一環に位置づけてみる事ができよう。気多講社の趣意書に見られる自社の由緒や祭神の御神徳は地域社会に「信仰」を形成する組織たり得たと見える。

講は「ある目的のために自発的に形成された相互扶助性の強い結社体であり、継続的活動を志向しつつも安定性に欠ける」性質を指摘することができる（長谷部八朗「叙文」『講』研究の可能性）。近代神社の講的組織も、記念事業などの契機に応じて組織されていることを確認したが、同時に組織の契機において、その時代性や地域性に応じてフレキシブルに組織結成の

意味を持っている。

講を支える「靈験」の原理

——善宝寺龍王講の事例を中心に——

阿部 友紀

本発表では、善宝寺龍王講を支える「結果の原理」を、信仰する神による「靈験」に設定し、「靈験」が語られる（流通する）ということが、講にとつてどのような意味を持つのかについて考察するものである。講とは単に人々の集団ではなく、何らかの価値や情報を構成員間において共有しているものと捉える。信仰的講集団ならば、共有しているものは当然に「信仰」ということになるだろう。しかしその「信仰」を共有することとは、どのようなかを問題にする必要がある。善宝寺龍王講の機関誌である『龍王講だより』における講員の「靈験譚」の語りについて着目することで、上記の論点を明確にすることを目的にしている。

靈験譚の具体例について『龍王講だより』から分類すると、漁業・海運関係の参拝講員の靈験譚、宗教的職能者とその信者の参拝講の靈験譚、地域・地縁的参拝講に所属する講員による靈験譚の三パターンに分けられる。靈験譚の掲載数にはある程度の数はあるものの、靈験譚のバリエーション自体はそれほど多くない。特に天候・船舶事故・網の事故、病氣・怪我、開運の靈験譚が掲載数としては多いということがいえる。つまり靈験譚の一つ一つは個性的ながら、同じようなモチーフの「靈験群」が反復して語られている。小関真理子は、今昔物語集のよ

うに同じような構造を持った靈験譚、つまり同じような内容の靈験譚がなぜ蒐集されていったのかということに対して、「一つの靈験譚はあくまでも基本的に個人の体験でしかない。いくつもの霊験譚を重ねて語れば語るほど、その神仏の靈験は普遍化して捉えられる方向へと作用する。多くの「実例」があるということは、神仏の靈験利益を確信させ、信仰すれば聞き手にも靈験利益は可能なのだということを、暗黙裡に示唆することになる」と述べている（小関「靈験譚の方法」『同志社国文学』一一号、一九七六年、九八頁）。『龍王講だより』に掲載され講員によって読まれる靈験譚も、中世の説話文学と同様の機能を持つていると考えられる。つまり悪天候や船舶事故、網の事故、病気や怪我、思わぬ幸運のような、漁業者やまたは誰にも起こりうる事故・幸福が数多く語られていくほど、龍神の靈験利益を確信させ、自分の身の上にも起こりうるという意識を共有することになる。そのような意識の共有が、龍王講における「結衆の原理」として作用している可能性がある。

もう一つは、善宝寺において靈験譚が語られるということ、どのような意味があり、また利用されているのかについてである。その点をまとめると、先述した「龍王講だより」の中に「信仰の体験」すなわち靈験譚を紹介していくことは刊行当初から企画されていた。このことは「龍王講だより」の中で靈験譚を語るということは、龍神信仰の布教や講員の信仰を深めるのに有用という判断があったからと思われる。善宝寺にとって、フォーマルな仏教教義による龍神信仰の布教のみならず、教義では語りえないインフォーマルな語りを「龍王講だより」

に掲載し講員に共有することで、信仰の結果、現世利益が誰の身にも起こりうることを暗に強調する役割を担っていたといえる。このような靈験譚の語り、インフォーマルに講を支える「結衆の原理」として作用していたとみることが出来る。

漁業者の寺社参拝習俗から見た講

——三重県南部の事例から——

高木 大祐

発表者はこれまで、漁業者による寺社参拝に関心を持ち、三重県南部の漁港を中心に聞き取り調査を重ねてきた。これにより、漁業者の信仰が集落の寺社に関わるローカルなものから、広域の信仰圏を持つ寺社に関するものまでを組み合わせる複合性を持つていること、漁業形態の規模によっても傾向に違いがあることを明らかにしてきた。

発表者の狙いはこうした状況を踏まえ、漁業という生業の視点から広域にわたる寺社の信仰を捉えることである。そして漁業者の信仰の複合性の中に、広域的な信仰をもたらず講を置いて考察することで、講と、その周辺の「講的なもの」の関係を考えてみたい。

漁業者が熱心に寺社参拝を行う例として、定置漁業経営がある。紀北町海山区の島勝定置漁業の場合、年一回参拝の対象に、金刀比羅宮、青峯山正福寺があり、不定期に参拝する対象に信貴山朝護孫子寺、伏見稲荷、熊野那智大社がある。遠洋漁業会社も同様に寺社参拝が活発である。尾鷲市の長久丸漁業の場合、那智山青岸渡寺に月一回参拝するのをはじめ、青峯山、

伊勢神宮、伏見稲荷、豊川稲荷、奥山半僧坊などに年一回以上参拝している。

次に地区毎の特徴を見よう。熊野市甫母は沿岸の小規模・個人的な漁が主の地区である。ここでは三重県南部全般で信仰を集める青峯山へも、小さい船は参拝しないという。一方、甫母地区の内部では寺院（海禪寺、曹洞宗）での年一回の祈禱、妙見神社の祭の中で大漁祈願が行われている。南伊勢町奈屋は自給的漁業と規模の大きな経営体とが混在する地区である。小さい船は青峯山、那智山のどちらかに年一度参拝する一方、大きい船は年一度金刀比羅宮へ参拝するというように経営規模による違いが見られる。漁協の合併前は、組合の行事として、年に一度金刀比羅宮へ参拝していた。鳥羽市答志は中型船の個人経営を軸に、漁業が主たる生業として機能している島嶼部の集落である。答志の八幡神社は海の守り神としても信仰され、その例大祭、ジンサイ（神祭）に用いた墨で、納屋や船に「八」の字を書く習慣がある。多くの人が青峯山への年一回の参拝を欠かさず行っている。かつては多賀大社、奥山半僧坊の講が存在し、信答講と称する信貴山の講は現在も活動している。

傾向をまとめてみると、大型定置網、遠洋漁業船など、大きな組織を持つ場合はその組織が単独で活発な参拝を行うのに対し、中型船の個人経営を主とする答志では、集落内の八幡神社、皆が参拝する青峯山に加え、講を活用することでさらに参拝対象を加えている状況が確認できる。一方で、漁業規模が小さい場合は参拝行動も消極的になる。漁業規模の小さい漁業者と大きい漁業者が混在する奈屋では、漁協が合併されるまで

は、組合による参拝がそれを補っていた。漁業者には、「ええとこのカミがあつたらみんな参る」（熊野市遊木での聞き書き）というように、可能であれば、複数の参拝対象を持つとする心情が認められる。それを背景に経営規模や地区の状況にあわせた参拝が行われるのである。

以上の事例を踏まえると、漁業者の信仰体系の中での講の意義とは、単独で遠隔地へ参拝することの難しい小中規模の漁業者の、さらに効験のある参拝対象を求める心情に応え、漁業者を束ねることで参拝を可能にした点にあったのではないか。その意味で、奈屋にみられたように、漁協で参拝していた場合も、講に準じる方法として捉えることができるのではないか。一方、定置漁業会社や遠洋漁業船のように、その経営体単独で参拝を行う場合は、これを漁業者が講と称することはない。しかし、組織の代表者が定期的に参加してくるという点で、寺社側から見た場合、講と同等の存在と考えられるのではないだろうか。そう想定したときに、寺社の信仰を考える上で、こうした参拝の様式は講との関連においてどう位置づけられるべきかが問題となる。これは今後の課題として深めていきたい。

信仰・文化・ノスタルジー——筑波山の窟をめぐる人々——

天田 顕徳

本発表では、筑波山神窟講による筑波山禪定を事例として取り扱う。本事例の分析を通し、講研究の持つ今日的な意義と可能性の一端を明らかにすることが本発表の目的となる。

筑波山神窟講による筑波山禪定は、毎年八月の下旬に行われ

る神事である。現在は筑波山神社が主催しており、参加者をホームページで募集している。筑波山中を巡り歩き、点在する窟に参拝するという内容となっている。神窟講の活動は郷土史家の宮本宣一が『筑波歴史散歩』の中で詳述しており、報告では宮本の記述とフィールドワークでの聞き書きを通し、現代の筑波山神窟講の活動を跡づけていった。

続いて報告では、筑波山神窟講の淵源、沿革に目を向けた。筑波山は古来より信仰の山としてよく知られており、鎌倉期には修験道が盛んであったことはつとに有名である。その一方、筑波山神窟講に関する史料はほぼ残っておらず、その歴史の実態は判然としない。また、筑波山や加波山にまつわる先行研究を参照しても筑波山神窟講を扱っているものは殆ど無く、一部扱っているものも、分析を文書等ではなく、先述の『筑波山歴史散歩』の記述に則っていることを報告では指摘した。

さらに報告では以下二点について分析、指摘を行った。

①先述の通り、筑波山神窟講社は筑波山神社が主催し参加者を募っているが、参加者の声に耳を傾け、結果の契機を確認すると、いわゆる「同信性」を軸に構成された講ではないことがわかる。参加者には、信仰的動機を口にするもの、禅定の文化的価値に心惹かれたというもの、「筑波山が懐かしくて」という山に対する個人的な感慨を口にするものなど様々で、その動機は一樣ではない。従来の「講」が地縁や血縁、職縁といったいわば集合的共同性をもとにしてしていると、現在の筑波山神窟講は、ある種「離散的な共同性」（「スピリチュアリティの社会学」）の受け皿にもなっている状況があることを指摘した。

②参加者の動機を探っていくと、「本物の修行」であるがゆえに筑波山禅定に参加した、というメンバーが複数みられた。これは筑波山禅定があくまでも神事であり、いわゆる「体験修行」ではないことに魅力を感じていることを主張する言葉であると思われる。報告では従来信仰に基づいて行われていた宗教の行事がしばしば観光の対象としてまなざされる事例が見られること、そして、それらの事例において宗教側が本物の宗教行事であることを主張すればするほど、観光の対象としての価値や人気が高まる場合があることに触れ、筑波山神窟講の事例との比較を行った。

以上、①、②のような従来の「講」にない特徴を備えた筑波山神窟講の事例は、「宗教の個人化」や「宗教の資源化」といった現代における宗教研究の研究課題に大きなヒントを与え得る事例であると考えられることを指摘し、報告とした。

パネルの主旨とまとめ

森 悟朗

本パネル発表は、講（講集団）あるいは講的集団の研究について、宗教研究における意義と可能性を検討することを目的とした。なお本パネル発表は、宗教学・民俗学・歴史学等による多角的・学際的な共同研究を進めている「講研究会」（代表・長谷部八朗駒澤大学教授）の成果をふまえ、さらに新たな研究発表を加え、フロアも交えて講研究の意義と可能性について議論することを企図した。

発表者各自の研究報告ののち、コメンテータの佐藤憲昭氏

（駒澤大学）から以下のコメントがなされた。市田報告には近代の官社の経済的基盤と講社を含めた講的集団のあり方について質問があり、市田が補足説明した。阿部報告には靈験譚の経年変化についての質問があり、阿部は時代が新しくなるほど靈験譚の記載が少なくなる傾向があることを指摘した。高木報告には漁業者の寺社参拝の中でシャーマニスティックなものが関わる場合はあるかと質問があり、高木は今回の扱った事例の中にも、シャーマンの評判を聞いたことが契機となったケースがあり、関わる可能性はあると指摘した。天田報告には発表の事例と「一日出家」のような体験修行との比較についてのコメントが求められ、天田は筑波山の事例は「体験」ではなく、オーセンティックな修行であるという位置づけに特徴があり、その「真正性」が人を呼び込む魅力となっているのではないかと指摘した。

次にフロアとは、主に「講研究の戦略性」と「研究対象の問題」について質疑応答がなされた。前者に関しては、寺田喜朗氏（大正大学）から、定義や類型論に種々の問題点がある桜井徳太郎の講研究に対して、本パネル発表は新たな講研究としての戦略が明確でないとの指摘があった。この点について森は、現在は桜井論も含めた従来の講研究に対し、個別の事例研究の積み重ねから批判的に再検討している段階であり、その明確な戦略の策定は今後の重要な課題であるとした。また阿部は、従来の研究が講の組織的・社会機能的側面のいずれかに偏って分析する傾向があり、講員自身の言説や活動に注目する視点に欠けていたと指摘した。続いて山中弘氏（筑波大学）からは、現

代社会において講はかつてのようにありふれた存在ではなくなっており、本パネルで扱ったような社会集団について、「講」という術語を用いて分析することで見えなくなってしまうものがあるのではないかという指摘があった。これに対し、阿部は、操作概念としての講と、講員が自意識として語る講を分けて考察する必要性があるとした。また高木は、自身の報告において「講」というバイアスをかけようとする意図はなく、講に準ずるもの、講的なものも取り上げ、「講」を見直すことで、見えてくるものを考察した、と応答した。また天田は、確かに現代社会において講は後景化したのが、例えば富士山の世界遺産指定において富士講に価値が見い出されたこと（資源化）や、天田報告のように講が個人化された宗教性、スピリチュアリテイ（離散的共同性）の受け皿となる事例もあることから、講は現代宗教の変化を考える研究課題となりうる」と指摘した。

続いて「研究対象の問題」に関して、鈴木昭英氏から、「伝統的な参詣講の歴史的重要性と、講の参拝対象が複数の場合の差異について指摘があった。また鈴木正宗氏（慶應義塾大学）からは、成田山の門前町の「女人講」等の講には、生活の中の人間関係としての側面と、都市生活の中で社寺と人々を接続させる社会組織としての側面があり、現代社会に対応した社会組織としての講の研究の重要性について指摘がなされた。

最後に長谷部八朗氏から、講研究は、従来の宗教研究において見過ごされてきた側面に光をあて、講を通して宗教の「変化」を考察できる点が重要である、と指摘がなされた。

近代日本仏教史のターニング・ポイント

代表者・司会 林 淳
 コメンテータ 谷川 稷

「人別」から「教化」へ

林 淳

日本の宗教史上「近世から近代へ」という変化をどのように考えたらいいのか。何かが連続し、何かが断絶したという対照表をつくるよりも、根本的な転換があったと考えた方が広い視野を得られるように思われる。政府が宗教者に何を期待し、どのような任務を負わせようとしたかに注目したい。この視角は、近世的な身分社会では明確にあった僧侶の公的な身分・任務（役儀）が近代では崩れて弱まりながらも、政府と教団との関係の再構築過程で、僧侶の「公的な任務」が新たに作りなおされたと見るのである。

それでは近世と近代の仏教史は、どこが決定的に異なるのであろうか。江戸幕府が、僧侶に期待し命じたのは、檀家の宗旨「人別」帳作成への参加、檀家の葬儀の実施、檀家の旅行・結婚に際しての寺請証文作成であった。本所支配の山伏、陰陽師の場合も、聖護院、土御門家の本所が彼らの「人別」帳を作成し、江戸幕府に提出していた。明治政府は、僧侶に何を期待したのか。それは、僧侶による「教化」であった。

教導職として僧侶には、キリスト教蔓延を防ぐための国民教化としての「教化」「説教」が期待された。近世まで盛んであ

った「説法」「法談」「談義」は禁じられて、三条教則にもとづく僧侶の「教化」「説教」が推進された。しかし僧侶は公席では三条の教則を説くが、私席では近世以来の「説法」「談義」「法談」をやりつづけており、自分の属する宗派の「宗意」を語ることもあった。教導職の時代は、試行錯誤の時代であり、挫折の連続のように見えるが、そうではない面もあった。教導職は、その後の日本社会に大きな影響を与えた。第一に、明治初期の物価高騰、租税の変更などに対する暴動、騒擾を鎮静される効果をもったこと。第二に、教育と重複しながらも、教育の社会的定着を下支えた面があること。第三に、大教院の解散、教導職の廃止が、仏教宗派に自発的な僧侶の養成機関設立を促す契機になったことなどが挙げられる。

一八八〇年の内務省通達に、コレラの予防の通達を教導職に求めるものがあつた。興味深いことは、僧侶が自宗派のやりかたでコレラ治療の加持祈禱することを禁じている点である。ここではすでに三条の教則による国民教化の意図は消滅している。一八八四年に教導職が廃止となった。政府は、各宗派の管長を勅任官にして、各宗派に宗法・寺法をつくるように命じた。管長を中心にして、宗法・寺法を定めて組織を固めようとするが、トラブルが頻発する。仏教宗派は危機をほらみながら、近代的な組織を形成する過程で、教化の有効性を認識し再利用したと考えられる。仏教宗派の中央が僧侶を派遣して、各地で僧侶の仲間に迎えられる。中央の意志を伝え、地域住民を相手にした説教を行う「巡回説教」が広がった。

内務省は、僧侶の学歴・資質について目を光らせ、教師は尋

常中学以上の学歴・学識をもつべきだと指導した。日清戦争後の曹洞宗の『宗報』には、「盛かんに陸海軍人を教化」するごとを行ふべきだという記載があった。宗派内の「教化」から、宗派外への「社会教化」へという変化がおこった。そして国内の「巡回説教」が海外へと発展した。一九一二年三教会会で床次竹二郎は、「小学校卒の教育経験の人に対しては社会教化が必要であるから、宗教者の出番である」と説いた。床次が期待したのは、学歴社会から零れた多数の民衆への社会教化と感化であった。そこで宗教者が教化者として呼び出された。大正年間・昭和初期において日本社会が転換した。一九二九年文部省が教化動員を学校に訓令し、国民精神の作興、国力培養を国民的な目標とした。再び僧侶が教化者として、その一角を占め、新しい役割を担った。

大寺院離脱と須弥山説

—— 花谷安慧『天文三字経』を読む ——

岡田 正彦

明治五年、島地黙雷は外遊先のパリで「三条教則批判建白書」を起草し、翌六年には「大寺院分離建白書」を著して、教部省を中心とする大教宣布運動を厳しく批判した。政教分離・信教自由を訴える黙雷の主張が、真宗各派の大寺院離脱から信教自由の口達を経て、教部省の廃止に至る政府の宗教行政のあり方や、仏教各派の動向に大きく影響してきたことは間違いない。しかし、二十八兼題が制定されて大教宣布の方向性が明確になると、平田派の国学思想の影響が色濃い大寺院の教説につ

いて、仏教側からかなり赤裸々な批判も登場してくる。仏教各派の大寺院離脱に、こうした教説批判が影響を及ぼした側面もあったのではないか。

本発表では、当時の一般向け教養テキストの一つとして明治七年（一八七四）に出版された、花谷安慧『天文三字経』を取りあげ、仏教側の大寺院批判の言説としてはあまり注目されてこなかった、須弥山説に基づく国学的宇宙像の批判について考察したい。

『天文三字経』は、理学系の往来物にも分類される識字教科書として刊行された。文字の手習いのための暗誦を目的にした簡素な様式を採りながら、インドと中国、さらには西洋の天文学説の関係を簡略に説明し、須弥山を中心とする仏教世界像と日本古来の宇宙論の一致を説いている。著者である花谷安慧（一八一九—一九〇二）は、学僧として活躍し、最終的には西本願寺の司教となった。また、自坊の境内に寮を建て、私塾を開いて門弟たちの教育にも力を尽くしている。

本書のなかで安慧は、まず天竺・支那・西洋の天文学説を主な理論として紹介し、そのうえで須弥山説にもとづく仏教世界像と文化・文政年間に普門円通（一七五四—一八三四）によって確立された仏教天文学（梵曆）の概略を簡潔にまとめている。さらに、日本の神典の世界像と仏典の世界像の一致を説いて、このことは古来多くの思想家によって確認されてきたとする。しかし、近年になって「種々（サマサマ）ノ奇怪（アヤシ）ノ説ヲナス者」が現れてきた。本居宣長から服部中庸、さらには平田篤胤へと展開される国学的宇宙像について、安慧はキリス

ト教と西洋思想の影響下において新たに捏造された妄説であると厳しく批判し、仏典と神典の宇宙像の近似性を強調する。ここでは、科学的知識の有限性が平田篤胤の国学的宇宙像と結びつけられ、神儒仏一致の立場から大教院の教説批判が展開されている。明治九年（一八七六）に、教部省から須弥山説教禁止の口達が出された背景には、明治六年からの太陽暦採扱ばかりでなく、こうした仏教側の国学批判の言説も関係しているのではなからうか。

また、『天文三字経』のシンブルな記述は、大教院のシステムに組み込まれ、教部省主導の教説を唱導していた当時の僧侶の意識を分かり易く表している。仏教側の国学批判は、天皇を中心にした国家のシステムではなく、キリスト教や西洋思想に影響された（とされる）当時の国民教化システム及び大教院の教説に向けられていたのである。安慧が指摘するような国学的宇宙像の非宗教性（ないし非正統性）は、鳥地黙雷の政教分離論とはまた別のかたちで意識化され、仏教側の大教院離脱を後押ししたのではないか。

平田篤胤の国学的宇宙像と西洋近代及びキリスト教を直結し、これを批判することで「神儒仏」三教の一致を主張する安慧の議論は、「国家神道」体制のもとで歩いていく、この後の近代仏教の展開を考えるうえでも極めて興味深い。『天文三字経』のような一般向けの教養書として、明治七年という時期にこうした考え方が喧伝されていることは、維新期の政治と宗教、神道と仏教といった課題を考察するうえでも看過することはできないだろう。

仏教公認運動・再考

オリオン・クラウタウ

「仏教公認教運動」は、大日本国憲法が公布される一八八九年の前後に始まり、宗教法案が貴族院に否決される一九〇〇年まで展開したものであり、近代日本仏教史におけるひとつの言説的な転回点である。その一貫性については今後、検討の必要があるが、簡潔に言えば、それは日本におけるキリスト教の拡大を阻止しようと努めつつ、大多数の「日本人」が支持する仏教は、僧侶兵役の免除、小学徳育の委託、兵営監獄教導の独占などの特権を、政府より受けるべきだと主張した思想的・社会的な運動である。

「公認教」という言葉の初出は井上円了（一八五八—一九一九）が著した『日本政教論』に求めることができる。一八八九年九月に発表された本書において、彼は「わが国今日の事情を考うるに、憲法第二八条に信教自由の布達あるも、政教の關係いまだ判然たらず、政教の前途いまだ一定せざるを見る」と述べ、立憲国家における神仏二教の然るべき法的な位置づけを考察する。さらに、「わが国に数万（たとえば五万ないし一〇万以上）の信徒を有したるもの」や、「わが国に数十年（たとえば五〇年ないし一〇〇年）間布教せるもの」を「公認教」とし、上記に触れたような、国家から様々な保護を享受すべきであるとした（『井上円了選集 第八巻』東洋大学、一九九一年、五一—五三頁）。キリスト教はそこから当然、意図的に外されていた。

報告者が以前にも主張したことであるが、円了は『日本政教

論」において、「真理金針」といったそれまでのベストセラーに窺えるような哲学的・本質的なキリスト教批判というよりも、日本の「国体」や法律体系それ自体に衝突しかねない「宗教」としてキリスト教を描写する（拙稿「明治中期における日本仏教の言説的位相——仏教公認運動を中心に」『宗教研究』八五巻四輯、一五四—一五五頁）。つまり、「日本政教論」を起点とする仏教公認運動は、排耶論的方法的な転回を意味し、明治期における仏基関係のひとつのターニング・ポイントである。

そこで、円了による「公認教」の概念的形成を辿るべく、井上毅（一八四四—一八九五）の影響に加え、彼が一八八八年から一八八九年にかけて果たした「欧米視察」も考える必要がある。その詳細は『欧米各国政教日記 上下』（一八八九年）に確認できるものである。本書において、課題としての政教関係論を正面から取り上げるようになった円了は、その思想的転回を正当化するかのように「政教すなわち哲学なり」と宣言し、政教論を、「理論哲学」に対して、理論応用の場となる「實際哲学」に属するものだとしている（『井上円了選集 第三三巻』東洋大学、二〇〇三年、二二頁）。円了はヨーロッパ各国の政教関係に刺激され、日本における仏教の公認化を想定したが、彼が主張した「公認教」とは、何らかのフランス語やドイツ語の直接的な翻訳語ではなく、視察した諸制度を語る上での分析用語であり、プリコラージュ的な概念である。

「公認教制定」は以降、各宗管長や、仏教者大懇和会によって主張され、一八九〇年代における仏教界のひとつのキーワード

となる。このキーチームの思想的な枠組は一九〇〇年という時期まで持続して、多くの論者に用いられるようになるのであれば、内容も当然、変遷していく。その場合、仏教公認運動を再考する上で、それを運動としてみる社会的なアプローチに加え、その言葉自体の成立と展開という言説史的な視座も有効かもしれない。「公認教」なる概念の持続と変容の史的叙述や、それと表裏一体の言説として仏教界に広がる「政教分離」の語り方をめぐる検討にも、報告者は現時点で取り組んでおり、その成果を今後、発表していきたい。

宗門系大学の成立——宗乗から宗学、そして仏教学へ——

江島 尚俊

本パネルでは、日本近代仏教史のターニング・ポイントを様々な立場・方法で論じようと試みている。近年、発表者は高等教育と日本近代仏教の関係に大きな関心を寄せていることから、本発表では高等教育史制度史の視点から日本近代仏教を論じてみたい。具体的には、宗門系大学（その前史を含む）を各種学校時代、専門学校時代、大学時代の三つに区分した上で、「宗乗」から「仏教学」への変化について論じる。

（一）各種学校時代：明治八年

後に宗門系大学を創立していく九つの伝統仏教教団（日蓮宗、曹洞宗、真宗大谷派、浄土宗、浄土真宗本願寺派、天台宗、高野山真言宗、真言宗智山派・豊山派）は、大教院が解散した後に、本校と支校の組み合わせをもって全国規模の学校体制を構想する。ただし、その内実はあまりに壮大な試みであっ

のために、各教団ともに幾度となく改編を余儀なくされたが、明治二十年前後になると実質的な学校運営が軌道に乗り始める。それとともに、宗門系学校をそれ足らしめる授業科目の呼称として「宗乗」という語が各教団に定着するようになった（ただし、高野山真言宗については正業という呼称が用いられ続けた）。

（二）専門学校時代…明治三六年

私立学校を正高等教育制度の内に正式に組み込むための初の教育法令として、専門学校令（明治三六年公布）がある。この法令を公布した文部大臣・菊池大麓は、帝国大学および国家による管理のもと、私立学校を専門学校として認可しようとする方針を抱いていた。そのためにも、帝国大学の学問体系の中に容易に位置づけられるような教育内容を有する学校が認可の対象となっており、宗門系学校は認可が得られにくい状況にあった。しかし、久保田譲が文部大臣に就任するとその状況は一変する。高等教育機関の拡充を図る久保田は私立学校を専門学校として認可していく方針を採用した。その結果、宗門系学校も続々と認可されていった。「宗乗」を核とする宗門系学校が高等教育制度の中に正式に組み込まれることとなり、『日本帝国文部省年報』には「佛学」専科の学校として記載されることとなった。また時を同じくして、継承を重んじる「宗乗」とは異なり、近代的な学問観を根底に据えた「宗学」という概念が議論されるようになっていた。

（三）大学時代…大正七年

明治期以降、宗門系学校における中心的な科目であり続けて

きた「宗乗」（もしくは「正業」）が、大学令（大正七年公布）認可を境に消失することとなり、大学に昇格した全ての宗門系大学において「仏教学」という呼称が科目名に用いられるようになる。これは、大学において教授される内容がより学術的であることが求められた結果であろうと思われる。「宗乗」とはあくまで宗門的な科目内容であり、それは大学において求められる内容ではなかったからである。大学名は言うに及ばず、学部名にすら宗教色を認めなかった当時の文部省の姿勢を鑑みると、近世的な意味合いを強く残す「宗乗」は排除の対象であったと考えられる。

以上、本発表において提示したいターニング・ポイントは専門学校令である。伝統仏教教団にとつての「宗乗」が、高等教育制度上「佛学」として見なされることよって、近代的な学問観を根底に据える「仏教学」へと変化が起こる契機となったと結論づけた。

パネルの主旨とまとめ

林 淳

本パネルは、二一世紀になってから俄然と活発になってきた近代仏教の研究状況をふまえながら、個々の研究者の専門を越えたところで新たな座標軸を提示し、その座標軸において研究の相互の関係を見定めたいと考えて企画された。ターニング・ポイントを表題に置いたが、特定の時期を重視したいのではなく、発表者が、自らのテーマに則して、どこからどこへと歴史が推移し、転換したのかを述べることによって、共通の議論の

場をもたらしたいと考えた。本来マイナーな主題で、既成の学問区分からはみ出しがちな近代仏教という領域に、二一世紀になって急にスポットがあたりはじめた。この傾向は、日本だけではないようである。これまで近代仏教は、仏教学者の余技か、宗学者のなかでも近代の資料を扱う少数の研究者の特殊分野と見られていたが、最近の傾向は、宗教学、社会学、日本史学などの研究者が進出し、近代仏教に切り込んでいる点にある。かれらは、おおむね「仏教」よりも「近代」に関心を持っているところに特徴がある。換言すれば、今日の研究者は「仏教」を通して「近代」を問い直そうとしている。本パネルでは、個々の研究者が、自分の研究領域においてターニング・ポイントを意識し、どこからどこへ変化が起きたのかを把握しようとする。そのポイントの前と後で、何が変化したのかという具体的な議論をしたいと考えている。

発表内容については、各自のレジュメを参考にさせていただきたい。ここではコメントータ・谷川穰氏の質問を記録しておきたい。林淳「人別」から「教化」へ」に対しては、①僧侶の術は、近世的なありかたのままであると指摘しているが、それならば近代の僧侶はどのようにして近代的な術術を獲得していったのか、②教導職廃止から三教会同にいたる間、国家は仏教に国民教化の機能をどれほど期待しないし要請していたのか、という疑問が出された。つぎに岡田正彦「大寺院離脱と須弥山説」に対しては、①安慧は大寺院のなかでどのような役割を担っていたのか、②資料にある安慧の本の表紙には西洋風の服装の人々が描かれている。西洋天文学やキリスト教への批判

と矛盾しないか、という質問が出された。オリオン・クラウタウ「仏教公認運動・再考」に対しては、①井上毅の国教否定論は井上円了、公認運動とどのように関係しているのか、②公認運動は、どのような意味でターニング・ポイントになっているのか、③井上円了が、一八九九年に表舞台に立ち持論を展開した時に、一八八九年の段階とどのような違いがあったのか、が問われた。最後に江島尚俊「宗門系大学の成立」に対しては、①制度変更を行っていく教団側の意図は、とりわけ明治一〇年代、二〇年代、三〇年代と徐々に教育程度を上げていった事情はいかなるものであったのか、②訓令十二号の影響は、仏教系の学校にはどのような形であったのか、という質問が出された。パネリストの応答は、紙面の都合で割愛せざるをえない。

フロアからも質問・意見が出された。たとえば明治二〇年代の仏教教団の上からの組織化と、各地で結社ができることとの関係をどう考えたらよいか。また仏教教団にとって、僧侶の教化にはどのような目的があったか。パネリストの間でも、教化と教育をめぐる錯綜した関係、政教分離の価値をめぐる問題、大教宣布運動の時期などについて、活発に議論がなされた。期せずして教導職廃止以降の時期に、議論の焦点があつまることが多かった。この点に注目すると、明治二〇年代が、近代仏教において重層的な意味でターニング・ポイントであるという見方も可能かもしれない。

生殖をめぐる問題と宗教——日中韓の事例から——

代表者・司会 小林奈央子
 コメンテータ 絹川 久子

中国・西双版纳タイ族からみる出産儀礼とジェンダー

磯部 美里

産褥期とは、出産後、身体が常態に回復するまでの期間を指し、その期間、地域や社会によってさまざまな習俗、儀礼がみられる。人の一生はある段階から次の段階への通過の連続で成り立ち、その際には儀礼的行為が行われること、さらにそれは、分離、過渡、統合儀礼にわけられることを指摘したのはフアン・ヘネップであるが、出産においてもこの通過儀礼の特徴は当てはまり、分娩時あるいは分娩後別小屋へ移動し（分離）、一定の期間が経過した後（過渡）、再び戻される（統合）事例がさまざまな社会で数多く報告されてきた。産褥期はまさにこれにあたるが、出産を通して社会から分離された女性はいかにして社会へ復帰し、新たなポジションを得るのか、そして、その過程にはいかなるジェンダーがみられるのだろうか。

上述の問いをもとに、本発表では、中国雲南省の最南端に位置する西双版纳タイ族自治州に暮らすタイ族の過渡期にあたる産褥期ならびに統合にあたる満一ヶ月の式を事例として、女性たちに課せられる義務や禁忌について取り上げるとともに、宗教規範に基づく男性中心な社会構造が出産儀礼に及ぼす影響について検討した。

上座仏教を信仰するタイ族の各村には寺があり、一昔前、大半の男児は十歳頃出家し、寺で生活しながら、文字や経典、歴史、天文、医学等の知識を学び、二十歳頃還俗し、結婚した。経典の一つであるタイ族医学書には、生命の誕生や受精方法、人体の構造、病理などが記されており、タイ族の生殖観の源である。

タイ族の産婦は、出産後約三十日間外出が禁止される。この産褥期中、産婦には多くの禁忌と義務が課せられる。例えば、産婦は頭部と腹部を常時布で覆い、決められた場所で専用の食器や椅子を使用し、一人で食事を取る。また、食事内容も厳格に決められており、基本的には自宅で栽培した野菜（主に白菜やキャベツ）と自宅で育てた鶏（甲高い声が鳴くもの、黄色いくちばしや脚をもつ鶏は禁忌）や豚（雌豚、模様がある豚、白色の豚は禁止）を塩で煮て食べる。また、妊娠後、産褥期が終わるまでは寺への出入りを禁止され、寺の僧侶が産婦の自宅へ訪問することもできない。つまり、この期間、産婦は不浄、異常、あまいな存在として、隔離・排除され、産婦は禁忌と義務を守って暮らす。この後、行われるのが満一ヶ月の式である。

満一ヶ月の式とは、出産して三十日前後に行われる出産儀礼を指し、名付け者が祝辞を読み上げた後、参加者全員が綿糸で産婦と子供の両手首を結ぶという儀礼である。名付け者となるのは、出家経験のある年輩男性で、名付け者が自ら作成した祝辞には先の生殖観や人体構造、出産方法、産褥期の過ごし方、子供への願いなどが記され、産婦と子供それぞれに向けた語り

がみられる。参加者はすべて年配者であり、名付け者や産婦を囲むように年輩男性が座り、さらにそれを囲むように年輩女性が座る。綿糸を結ぶ順番も男性から始め女性が続く。

このように、満一ヶ月の式とは母親の社会復帰（統合）と子供の承認のための儀礼であり、その儀礼の指揮をとるのは年輩男性であった。このことから、出産儀礼の場において、男性中心で進めることが正統なものとして是認されていることが指摘できる。

しかしながら、満一ヶ月の式において排除されるのは女性だけではないことにも注目したい。名付け者となるには出家経験が必要であり、式に参加しているのは年配者だけであることを裏返せば、出家経験のない者、若い男性（女性）は周縁に置かれる。つまり、性差だけではない序列化もみられ、ジェンダーの多様性が見出せる。

中絶問題の背景にある宗教と社会

—— 一九七〇年代韓国を中心に ——

金 律里

一九六一年、韓国では、経済発展のため産児調節を通じた人口抑制を目的とする家族計画事業が国家施策として採択された。一九七三年に制定した母子保健法は一部の中絶を合法化することで家族計画を果たすことを目的とした。これに大多数の人が賛成したが、カトリックは反対意見を発し続けた。『京郷雑誌』（韓国天主教中央協議会発刊、一九七〇年七月）に掲載された「母子保健法制定に反対する」で、金壽煥枢機卿は次の

理由から母子保健法に反対している。人間の生命は、形成する瞬間から神様が働きかけているので神聖である。信仰を持っていない人でも生命権が基本権であることは認める。胎児は人間生命であるから中絶は殺人に等しい。さらに国家が法律でもってそれを奨励することは国民を保護する義務の放棄である。また、人口増加は一時的なものであり将来的には出生率減少による労働力不足が予想される。従って中絶及び産児制限は最終的には「民族滅亡」をもたらすおそれがある。

これらの内容を以下の三点からみてみたい。一点目は、「胎児は人間」という考え方である。現在は一般的ともいえるこの考え方は、一九八〇年代前後の、超音波技術の普及によって胎児を目で見えるようになってから広まり始めた。受精の瞬間から人間と見なすカトリックは、技術普及前からすべての中絶は殺人と主張している。二点目は、胎児の生命は信仰の有無に関係なく守るべきもの、という考え方である。胎児は神の被造物であるため尊重されるべきであり、信仰がない人も生命権は憲法に定められている基本権であるため保障されるべきである。従って、中絶は信仰を持っていない人も反対するべきであり生命は宗教を超えて守るべき価値なのである。この論拠は、中絶反対を宗教の領域を超える問題として認識している点からみて、注目に値する。三点目は、中絶を宗教的な言葉でもって反対するだけではなく国家や民族と関連付ける点である。中絶問題を国家の将来、民族の繁栄と関連付けて語るの、この時期のカトリックだけではなく、その後の韓国における中絶議論にも常に登場する。

一方、プロテスタントの場合、一九七二年の「キリスト教と家族計画セミナー」で、人口調節や家族計画は、宗教的な問題というより現実的課題であり人間が生存するためには宗教的言信だけでそれに反対することはできない、また、旧約聖書に家族計画の妥当性を暗示する内容があるのでキリスト教は家族計画に積極的に参与すべき、などの意見を出した。もちろん、彼らも中絶に賛成したわけではないが、カトリックとは政治的に異なる路線であったことはわかる。

以上をまとめると、韓国における中絶論争は社会道徳の守護、国家の発展という共通認識の上、家族計画によって人口調節を目標む政府と、それに賛同する大多数の世論と、「胎児の生命」を絶対的な価値と掲げる一部宗教教団との葛藤として現われたのである。一九七〇年代においては、近代化・経済発展が至上課題であったため、宗教教団の意見はそれほど影響力を持ちえなかった。近年においては、出産を奨励する政府と生命尊重を主張する宗教教団が中絶反対及び取締りに積極的である。人口増加による国家競争力を高めるという共通認識と、胎児は生命という考え方の広まりによって、反中絶運動は道徳的正当性と強い発言力を得ている。このような点で、韓国における中絶問題は、アメリカにおける中絶論争で用いる宗教とフェミニストとの対立構造では解釈しきれない点があることを示唆している。

女性と「聖域」をめぐる言説の変容に関する一考察

小林奈央子

全国各地のほとんどの霊山では、明治五年の太政官布告九八号の発令以後、徐々に「女人禁制」が解かれ、制度上は女性も自由に霊山登拝できるようになった。その一方で、血穢不淨観のような、伝統的に女性に向けられてきた差別的なまなごしは簡単に消滅することはなく、多くの登拝組織で「血穢」に関わる規定や戒いが存在してきた。

ところが、近年、血穢不淨を理由とはしないものの、別の理由づけによって男性登拝者にはない制限が、女性に対してはなされることがある。たとえば、月経中の女性は頭に血液がいかず、ふらつきや転倒を引き起こす危険があるという理由で、険所への立ち入りを制限するという事例である。今の時代、月経が「穢れ」であるとして女性に制限を加えることは根拠に乏しいが、月経中の女性が出血により貧血状態となり、ふらつきたり、転倒したりする可能性があるということは、道理にかなっていると考えられる。また、女性は山内の霊的なものに影響を受けやすいという理由で、難所の多い行場への立ち入りを禁止するという事例もある。そして、そのいずれの理由も女性の身体的な「特性」に「配慮」するがゆえに、あえて制限を設けているとまことしやかに説かれるのである。しかしこれらは、性別役割主義の議論の中でしばしば問題となる、「自然主義的誤謬」の問題を含んでいる。すなわち、事実として存在する（かもしれない）性質（性差）から、「すべき」という、実際には語り手の価値判断が含まれた性役割（役割規範）が強制されると

いうことである。血穢不浄が理由とされることはないものの、新たな理由づけによって依然として女性は「聖域」とされる場から遠ざけられているのである。

もうひとつの問題は、こうした理由を正当化して女性たちに説くのは、ほとんどの場合、登拝組織内で主導的立場にある、男性宗教者であるということである。女性（の身体）にともなう諸現象が男性によって規定され、それを理由に制限を加えられるのであり、こうした在り方そのものは、血穢を理由に女性を「聖域」から排除してきた、旧来の女人禁制の在り方と何ら変わりはない。登拝組織において「聖域」と女性をめぐる言説は時代とともに変容しているが、男性宗教者によって女性の行動が規定され、規制される、すなわち、女性は教化される側であるという構造は基本的に変わっていないのである。そして、山岳登拝において優位な立場に置かれてきた男性宗教者の側は、そうした構造に概して無自覚である。

ではなぜ「聖域」への女性の立ち入りの制限（女人禁制）は、その理由を変容させながらも継承されていくのだろうか。その原因の一つとして、山岳霊場での長きにわたる「女人禁制の伝統」があると考えられる。従来「女人禁制」の理由とされてきたものには、血穢不浄観や不邪淫戒、五障三従などの女性蔑視思想があった。しかし現在、これらのいづれも「女人禁制」を正当化する理由として挙げることはできなくなっている。にもかかわらず、山岳登拝で既得権を有してきた男性宗教者は、その「伝統」をあつさりとして捨て去ることができないのではないだろうか。

従来の血穢不浄に代わる「女人禁制」の新たな理由づけや教化の仕方の出現は、「女人禁制」を今後も維持していくことの限界と、それでもなおその「伝統」から脱しきることの出来ない男性宗教者の葛藤を露わにしているのではなからうか。

パネルの主旨とまとめ

小林奈央子

月経・妊娠・出産は、女性のみが経験する事柄でありながら、女性個人や家族だけのものではなく、属する社会や国家と深いかわりを持ち、その影響を強く受ける。また、出産は、新たな生命を生み出す崇高な営みとして尊ばれる一方、出血を伴う不浄なものとされ、出産後の女性が隔離されたり、「聖域」への立ち入りを禁止されたりすることもある。そして、こうした女性の生殖にかかわる事柄に対して向けられる社会的要請や不浄観は、宗教に影響を受けた家長的思想によって、形成され、強化されることが多い。本パネルでは、宗教に起因する家長的思想や社会のあり方が、女性の生殖をめぐる事柄にいかなる影響を与えているか、日本、中国、韓国での事例を通し、三人の発表者が考察を試みた。コメントは、絹川久子氏にお願いした。

まず、磯部美里が、中国の少数民族の一つである、西双版纳タイ族自治州に暮らすタイ族の出産を事例に発表をおこなった。タイ族は上座仏教徒であり、男児のみ十歳ごろに出家し、さまざまな教育を受け、二十歳ごろに還俗する。タイ族女性は、出産後三十日間、外出が禁止され、不浄な存在として隔離

された生活を送り、その後おこなわれる満一ヶ月の式をもって社会復帰と子どもの承認がなされる。満一ヶ月の式では、出家経験のある年配男性が名付け者となり祝辞を読むが、そもそも出家経験があるのは男性のみであり、自ずから男性主導の儀礼となる。子どもへの祝辞には勉強にはげみ、出世するよう願う言葉も含まれており、絹川氏からは、こうした機会は女兒にもあるのかという問いとともに、男児・女兒の成長と教育の過程についても興味深いテーマとなりうるとのコメントがあった。

次に、金律里が、母子保健法が制定され国家主導の家族計画が実行され始めた一九七〇年代の韓国の状況を通して、中絶をめぐる問題とカトリックをはじめとする宗教教団の動向について発表した。国家による産児調整政策に一貫して反対してきたカトリックは、「胎児は人間」とし、胎児の生命は信仰の有無に関係なく守るべきものであると主張してきた。この点について、絹川氏からは、カトリック教会の中絶禁止の主張が、一切の避妊禁止と共になされてきたことにも注意する必要があるとのコメントがあった。たとえば、暴力的性交渉によって妊娠した場合や、結果的に母胎を危機にさらすことになった妊娠を、胎児の生命維持のために放置した場合、何をもって「いのちを殺すこと」と定義すべきかとの問いかけがなされた。

最後に小林奈央子が、宗教的に「聖域」とされる場への女性の立ち入りを制限する理由が近年変容していることについて、山岳霊場を事例に発表をおこなった。従来多くの山岳登拝組織では、月経や出産に伴う血の穢れが制限の理由となってきたが、昨今は、穢れには言及せず、女性の身体的な負担に「配

慮」するがゆえに男性とは異なる制限を設けていると男性宗教者から説かれることがある。こうして理由を変容させながらもなお「伝統」として、女性への制限が続いていることに対し、絹川氏からは、「伝統だから」といわれる場合の正当性、「伝統」を形成する本質的な要素や条件は何かという質問がなされた。また、「伝統」の中に潜む父権制的思考を摘出していくことで、男性宗教者たちの抵抗を乗り越えていくことが今後の課題となるのではないかと指摘があった。

これら三つの発表を総合した上で、絹川氏からは、多様で多岐にわたる発表ながら根幹に共通する問題も見えていたとの指摘がなされ、女性に特有の身体的生理的特徴の経験が、宗教に国会うと、宗教の本来の解釈そのものではなく、父権制社会の影響を色濃くうけてしまい、それが問題であるとのまとめがなされた。

史料から見た近世・近代移行期の神職

代表者 山口剛史

コメンテータ 松本久史

司会 松本 丘

史料から見た伊勢神宮禰宜の叙位過程

石川 達也

本報告は、伊勢神宮の神職、特に近世期の禰宜がどのような手続きを経て叙位されたかを事例の紹介を通じて明らかにすることを目的とし、未だ不明な点が多い近世の神宮の組織について、禰宜の位階という観点から検討を試みるものである。

近世神宮禰宜の極位は、時代により変動があるものの、一禰宜（従二位）、二禰宜（正三位）、三・四禰宜（従三位）、五禰宜から十禰宜（正四位上）となっている。その叙位については、天皇の代替わりに行われる「御代始賞」や遷宮後の賞としての「惣位階」とよばれる昇叙の機会があり、一禰宜（長官）については就任時に「執印始賞」の存在も知られている。これらは基本的には臨時の加級であり、通常は「順年加級」として年功により昇叙するものであった。また、その手続きは次のように概観できる。

- ①叙位の申請については「勘例」に従って行われる。
- ②禰宜本人は上京せず（「禁河の制」）、使者をもって申請する。使者が上京した後は、初例などの特別な事情が無い限り、祭主に款状提出↓口宣案・祭主下知状拝受↓御礼御勤↓帰国↓

大宮司・山田奉行・神宮内に報告という流れになる。特別な場合は、祭主政所との談合が何度か繰り返されることになる。

- ③名代は、款状・申請者の書状を持参し、口宣案・祭主下知状・祭主書状を持ち帰る。
- ④口宣案などが到来した後宮司へ報告し、神宮内部には廻文をもって周知する。山田奉行へはそれら一式の写しを持参し報告する。

叙位が行われた後に、使者は「御礼御勤」と称する関係者への挨拶回りを行っている。この際には、「御祓大麻」、「熨斗」、金銭などを贈呈しておりその贈り先は、基本的には祭主・祭主政所・添使・天皇・上皇・関白・伝奏・神宮弁・官務である。そこに前祭主もしくは祭主の子息が入り、後宮の人物が何人か入る場合がある。この内、上皇・関白及び後宮を除く役職は、実際に叙位の事務に携わるものであり、儀礼的な贈り物という意味の他に実際に職務を行う上での得分という意味を持っているものと考えられる。また贈り物の内容を見れば若干の違いはあるがほぼ同じものを同じ数量贈っていることが分かる。これは、位階の慣例化に従って「御礼物」も慣例化し先例の通りに納めていると考えられる。この「御礼物」については、「叙位任料」として捉えるか、儀礼的贈答と考えるか、今後さらに検討を加えていきたいが、先例を踏まえている点や、初例時の交渉において、祭主側と神宮側において贈答内容の交渉が行われている点を考慮すると、実質的には「叙位任料」化していると考えられるのではないだろうか。なお、同様のことは禰宜や権禰

宜に就任する際の「任料」との関係も考えていく必要が有る。

今回使用した資料は、両宮の一禰宜の日記（「長官日記」）などの神宮の公的な記録の他に、当事者である叙位申請者や使者などによる私的な記録である。神宮文庫（三重県伊勢市）に所蔵されるこれらの資料は、いずれも「先例」として記録された重要なものであり、特に後者は使者が上京する行程、叙位までの交渉過程、叙位後の儀礼などが比較的よく記されている。「御礼物」の調達先や費用の記録が残されている場合もあり、更なる検討を要する。時代的な変化、各事例の差異などにもより注目することにより、神宮の組織の一端を明らかにすることが出来ると考え、ひいては他社との比較検討により全国的な視点を持つ必要があるが、これについては今後の課題とする。

矢野玄道と伯家神道——『伯家問答』から見た鎮魂祭——

山口 剛史

矢野玄道は、文政六年（一八二三）、伊予国喜多郡に生まれた（父は大洲藩士矢野道正）。本姓は平で、幕末・維新期の国学者として知られ、明治二〇年（一八八七）に没した（六五歳）。弘化二年（一八四五）に上京して順正書院を中心に遊学する。伴信友に考証学を師事した。平田門下であった父道正の影響もあり、弘化四年（一八四七）、江戸で篤胤の没後門人となる。程無く昌平黌にも学ぶが、嘉永四年（一八五二）に上京。明治二年（一八六九）まで滞在する。玄道は、文久三年（一八六三）に神祇伯白川家学師となる。神祇官再興建白書も代筆している。転じて、慶応三年（一八六七）には吉田家学頭

となり、伯卜両家の神道を知悉することとなる。こうした神道学者としての活動の結果、両家の神道を復古神道に転換させる原動力ともなった。維新以降、東京に移り、内国事務局権判事や皇学所御用掛、大学中博士等の要職を歴任する。平田派の中心的存在として祭政一致体制の実現を求め続けたが、明治四年（一八七二）に失脚した。約三年間を郷里に過ごし、考証研究に従事し、明治一〇年（一八七七）に修史館御用掛となる。明治一一年（一八七八）には宮内省御用掛、明治一五年（一八八二）には皇典講究所初代文学部長となった。平田家から託されて『古史伝』の続修に尽力し、明治一九年（一八八六）に完成させる。玄道は、青年時に老荘思想を学んで妻帯せず、魂の行方や幽冥界への関心が深かった。

この玄道が伯家学師（学士）となった文久三年（一八六三）から翌年にかけて述べたのが、『伯家問答』上下巻である。その下巻の前半を占めるのが鎮魂祭に関する内容であり、玄道の鎮魂祭への強い関心が窺える。本書は愛媛大学図書館鈴鹿文庫所蔵で、現在のところ、天下の孤本である。本書の内容は、文久三年十二月九日に「学士」となった玄道が、その月末までに上巻を記し、翌月九日には下巻をも擲筆したものと考えられる。本書は、それを同郷の玄道門人石丸忠胤が慶応元年（一八六五）に京都で写したものと推測される。

『伯家問答』の書き出しは次の通りである。

或人問ふ、伯家とは天下の神祇の御事を總掌り給ふ長官たる御職にやと思へば、又別に神祇長上といふも有て、世には此を神祇官の捻掌の如く心得をる習なるが、孰か非な

る、其分を委く問む、

以下、本来は神祇官の長官たる白川家と次官たる吉田家とは、白川家が上位であることを述べ、神祇官の歴史とその祭典の根本とが記されている。本書は、本文に古代以来の文献を多数引用し、割書に私見を記す形式が取られている。上巻の後半は、様々な祭祀についての解説であるが、鎮魂祭に關してのみは、下巻で詳細を述べることが記されている。

そして、下巻の前半、即ち、全体の四分の一を費やして、鎮魂祭についての解説と見解とが記されている。このことをもつてしても、伯家神道における鎮魂祭の重要性が知られよう。

玄道は、まず本文に、令義解・（貞観）儀式・江家次第・北山抄・薩戒記・宮主秘事口伝・小野宮年中行事・兵範記等を引用し、割書に「玄道按に」、「玄道云」、「私に改て引たり」と自説を記している。伴信友の『鎮魂伝』を参考にしたらしく、「信友云」、「伴氏説に」と記されている。加えて「平田翁は」、「古史徴に」、「此御祭の儀は故翁等の説の如く」ともあり、平田篤胤説も参考にしていると判る。そして、玄道は、鎮魂祭の淵源は道教であるとして、道教関係の典籍も盛んに引用している。その上で、大陸でも失われたその奥義が何と玄道の家に伝来しており、自分こそが正当な後継者であると述べている。

伯家の中核となる祭祀は、鎮魂祭であった。玄道は、伯家での自己の地位を確立するため、鎮魂祭の起源は道教で、その継承者が他ならぬ自身であることを主張したのであろう。

史料から見た復興神祇官

三ツ松 誠

王政復古を掲げて成立した明治国家にとって、神祇官の再興は、当初からの課題であった。律令制を模した太政官神祇官二官制が実際に敷かれた時間は短く、その終焉については、神祇官の格下げと見るか積極的な改革と見るかで見解が分かれているものの、所謂「国家神道」成立過程の一段階としての、復興なった神祇官の位置付けの如何は、重要な問題として考えることができよう。

しかし、明治初年の政治史に関しては、「公文録」などのおかげで史料実証的な研究が進められているとはいえず、神祇官が置かれていた時期については、旧江戸城における火災の影響もあつてか、一次史料の利用状況があまりよくないように思われる。

そうした中で『復古記』原史料中の神祇官関係史料は注目すべきものである。東京大学史料編纂所の前身において編纂がはじまった『復古記』は、リストラによる事業の中断・停滞を挟みつつも、昭和初期に刊行に至り、明治はじめの歴史を考える上での重要な材料とみなされている。この『復古記』は、各地の大名から提出させた文書のほか、太政官政府側の諸史料に基いて編纂されている。本報告は、この『復古記』の材料となった史料群のうちから神祇官関係史料と呼ばれる九十六点を調査した上で、目に付いたものを紹介して、そこから当該期の日本宗教史を粗描しようとするものである。

『復古記』原史料のうち、神祇官関係は二袋に分かれ、それ

ぞれ「神祇官書類 第壹号 祭典解状」、「神祇官書類 第貳号 孝明天皇御祭典奏事目録」と表書きされている。

中を見ると、実際に孝明天皇祭祀関係やその他の祭典に関する史料が数多く含まれている。神仏分離に伴いそれまでと大きく状況が変わった神社の祭典に関する史料もあり、その他にも神仏分離に伴う混乱を覗わせる史料がまま見受けられる。そして、官吏のあいだに神祇官が行政上の機能不全につながっていることを問題視する傾向を覗える一方で、全国の神職たちが旧来の本所の後継機関として神祇官を取り扱っていたことも見て取ることができるように思われる。

明治の神祇官は、天皇を中心とした諸祭祀を担うとともに、近世的本所の後継機関として当初は機能する。しかし身分集団に依拠した重層・複合的な支配関係は、府藩県による統一的な支配にとつて邪魔物であり、神祇官自身も本来習合的な存在であった神社をめぐる支配の全てに関わる能力と意思とを兼ね備えていたかと言えば、怪しいところがある。手探りで神仏分離が遂行される中でも身分制的支配の枠組みが消滅したとは言えない状況の下、役人たちにとつてそれが煩わしいものに感じられ始めた様子を読み取ることができる。…断片的な史料から言明するのは、後知恵が過ぎるであろうか。

以上の如く論じて、近年進展の著しい近世宗教社会史研究では常識的なものとなった本所論的視点を、明治初年の宗教史を研究するにあたっては把持していくこと、その重要性を主張して、締めくくった。

明治維新期の神道教師——井上正鐵門中の史料を通じて——

荻原 稔

井上正鐵の門中（信徒・教団）は、創始者である井上正鐵（一七九〇—一八四九）が寺社奉行により三宅島に遠島に処せられたことをはじめとして、度重なる取締を加えられてきたことにより、遺族は離散し、直門高弟たちも白川家に接近して家来となったり、地方に潜伏するなど、個別に布教を展開してきた。そのため、確固とした教団の中心が樹立されず、一定の方針の下に統括されることもない緩い連合のままに、活動を進めてきた。この性格は、明治以降の教団組織の整備にあたっても影響を残している。本発表では、幕末最終期から明治初頭における白川家との関わりと、引き続き教部省と教導職の成立期に布教の公認を目指した活動についての史料を通じて、明治維新期の神道教師たちの実態を考察しようというものである。

幕末の最終期には、白川家家来の立場を有する教師のグループによる、正鐵入門以来の本所としての白川家を活用した名譽回復への動きがあった。具体的には、赦免出願に対する助成の申請や、立教地の梅田神明宮に正鐵を相殿祭神として奉遷するなどの活動があった。だが、明治四年五月の太政官達「伊勢両宮世襲ノ神官ヲ始メ大小ノ神官社家改正補任」により、白川家の本所としての機能とともに、今まで補任された職も消失することになった。

この時期の制度の大幅な変化にあたっては、第二世代である東宮千別らを中心とするグループが、明治四年のうちに政府内部に通じた協力者を得て、積極的な情報収集を進めた。それに

より、明治五年三月に教部省や教導職が設置されるや、五月には布教の公認申請をするという迅速な対応が可能になり、教部省が実施した府内三ヶ所の神社における神道説教にも本荘宗秀と野澤鐵教の二人が参加して布教の実績を獲得できた。そうした活動の結果、八月には野澤鐵教、東宮千別、大武知康の三人が教導職に補任され、「吐普加見講取締」に任命されることと公然布教が許された。

史料としては、吐普加美講公認前後の東宮千別関係の文書からは、教部省との交渉の状況やその成果を関係の教師に徹底していくときの具体的な動きを知ることができるし、最近その存在と内容が明らかになった野澤鐵教と井上祐鐵の伝記からは、明治維新以前後の井上門中の人間関係の状況を知ることができ、それらからは、制度の変化への対応にとどまらず、門中の人間関係の確執への対応も存在し、野澤鐵教が上位の職級へ補任されたことへの反感を持つグループの存在や、井上正鐵の遺骨改葬に関わつての、教団指導者と井上家遺族との意見の相違といった、いくつもの対立軸があったことを確認できる。

これまでの研究は、教派神道が成立したあとの坂田管長の「禊教」と東宮千別の「大成教禊教」という井上正鐵門中(教団)分裂の大枠を踏まえてきたが、これらの史料から、それに先立つ時期にもいくつもの対立軸が存在し、それらを何とか調整して吐普加美講以来の統一を維持しようと苦闘した東宮千別の活動も見えてくる。いづれにしても、外の制度の変化への対応とともに、組織内部の多くの対立や確執を調整していくという状況の中に、明治維新期の神道教師の実態があったといえよう。

パネルの主旨とまとめ

山口 剛史

本パネルでは、近世・近代移行期の神職の実像に迫るべく、石川達也氏・山口剛史・三ツ松誠氏・萩原稔氏が、それぞれの立場と視座から各自の研究成果を発表した。コメントータは松本久史氏、司会は松本丘氏に依頼した。松本久史氏は国学史の、松本丘氏は垂加神道の代表的な研究者であり、各発表者の報告に対して専門的な見地から意見を述べられた。本パネルは両氏のご教示があったればこそ成立したものであり、まずこの点を明記して厚くお礼申し上げる。

一方、島蘭進氏・井関大介氏・小林威朗氏・井上智勝氏が、フロアから発言された(発言順)。近代日本宗教史の泰斗である島蘭氏と、近世の神社・神職と本所研究の第一人者である井上氏、また、近世神道思想の精力的な研究者である井関氏と、近世後期・明治初期の国学者・神道家についての新進気鋭の研究者小林氏、こうした若手から大御所までの有益な発言を得られたことで、本パネルは更に有意義なものとなった。このことも冒頭で深く感謝申し上げます。

石川氏は、伊勢神宮の神職、特に近世期の禰宜がどのような手続きを経て叙位されたかを事例の紹介を通じて明らかにした。使用した史料は、両宮の一禰宜の日記記(「長官日記」といった神宮の公的な記録のほか、当事者である叙位申請者や使者などによる私的な記録である。それらから、未だ不明な点が多い近世の神宮組織について、禰宜の位階という観点による検討に加え、神宮祭主藤波家を本所とする視点や位置づけを複合

的に考察した。

山口は、幕末・維新期の国学者矢野玄道の未刊史料を紹介した。玄道が神祇伯白川家学師（学士）となった文久三年（一八六三）末から翌年初めにかけて述したが、『伯家問答』である。同書では、鎮魂祭の淵源は道教で、大陸でも失われたその奥義が矢野家のみに伝来し、自分こそ正当な後継者であると述べられている。玄道は、伯家での自己の地位を確立する為、伯家の中核祭祀である鎮魂祭の継承者が他ならぬ自身であることを主張したのであろう。

三ツ松氏は、『復古記』の材料となった史料群から神祇官関係史料と呼ばれる九十六点を調査した上で、当該期の日本宗教史を粗描した。当時の神祇官は、行政上の機能不全につながっていることが問題視されていた。一方、全国の神職は、神祇官を旧来の本所の後継機関と見做していた。故に、近世宗教社会史研究では常識的なものとなった本所論的視点を、明治初年の宗教史を研究するにあたっても把持していくことが重要であると強調した。

荻原氏は、幕末最終期から明治初頭における白川家との関わりと、引き続き教部省と教導職の成立期に布教の公認を目指した活動についての井上正鐵門中史料を通じて、明治維新期の神道教師について考察した。その結果、制度の変化への対応にとどまらず、内部の人間関係の確執への対応も明らかとなった。外の制度の変化への対応とともに、内部の対立を調整していくという状況の中に、明治維新期の神道教師の実態があったと言えよう。

松本久史氏は、各集団と本所との関係をマクロ的見地から確認することの重要性を提起された。また、近世でも、神祇官は官衙が無いだけで、神祇官人は存在していた事実を喚起された。その頂点たる白川家と吉田家とが、本所として全国神職に国家的保障を与えていたのである。幕末・維新期になると、この保障は両家の私的なものに過ぎないという認識が発生し、引いては「神祇官復興」の声が高まった点を再認識すべきであるとも指摘された。

近世的本所は、朝廷が白川家・吉田家の「家職」を通じて各神職を権威化する仕組みであった。明治維新の変革において、その「家職」から「官」への制度移行に躓いたことが、以降の神祇行政に大きな影響を与えたのである。史料を通じて、更なる研究の進展を期したい。

水子供養研究の達成と課題

代表者 清水邦彦

コメンテータ 木村文輝

司会 前川健一

水子供養研究の今日的課題

——前近代との連続性を中心に——

前川 健一

水子供養についての最初の学術的論文である Ann Page Brooks, *Mizuko Kuyo and Japanese Buddhism* (一九八一) が書かれてから、既に三十年以上が経つ。その後、少数ながらそれなりに特色のある研究が続き、一九九〇年代に入ると、日本では森栗茂一『不思議谷の子供たち』(一九九五)・高橋三郎編『水子供養』(一九九九)がまとめられ、アメリカでは LaFleur, *Liquid Life* (一九九二)と Hardacre, *Marketing the Menacing Fetuses in Japan* (一九九七)が出た。それらによって、水子供養の起源・伝播、その宗教的・社会的背景、人工妊娠中絶や胎児観との関連、供養依頼者や供養実施寺社のプロフィール、供養儀礼の実態や経済的利得、マスコミの関与など、様々な事が明らかにされた。

しかしながら、二〇〇〇年代に入ると、水子供養研究は停滞期を迎える。先に挙げた諸著によって、当初、研究者の関心を引いた問題点には、それなりに解決が与えられ、研究への意欲が失われたこともあるし、水子供養そのものが当初のイデオロギー性を失い、より穏健化・日常化したため、批判的言及の意

味が薄れたということもある。また、より大きな文脈としては、クローン羊ドリー誕生の発表(一九九七)やES細胞をめぐる規制など、人工妊娠中絶よりも、受精卵をめぐる問題へと関心が向かったことも挙げられよう。

研究方法上の問題としては、問題の性質上、実際に水子供養を行っている人へのアプローチが極めて難しいため、個別の供養やそれにもなう心理過程を追跡することが出来ず、社会現象としての水子供養を論じることには傾きがちとなる点があげられる。

では、水子供養は、すでに研究対象としての意味を失ったのであるのか。改めて水子供養を研究対象として取り上げるべき理由として、少なくとも二つの点が挙げられる。

一つには、水子供養の国際化とも言える現象である。台湾・韓国・タイなどで水子供養に似たような儀礼が存在することが報告されているし、アメリカでの受容については Wilson, *Mourning the Unborn Dead* (二〇〇九)がある。従来の諸研究では、水子供養は日本特有の現象とされ、日本独自の文化的文脈(死生観、男女関係、生殖観など)と結び付けられてきたが、そのような従来説の幾つかは再検討を必要としている。さらには、国際比較によって日本の特色を考へることも必要だが、二〇〇〇年代以降の水子供養の実態について実証的なデータは乏しく、再調査の必要が大きい。

もう一点は、一九九〇年代後半以降、大きく進展した堕胎・「子返し(マジキ)・人工妊娠中絶などの歴史研究の存在である。Hardacreの前掲書が発刊された一九九七年は、太田素子

編『近世日本マヰキ慣行史料集成』の刊行年でもあり、以後、太田や沢山美果子らによって、近世の出産をめぐる知見が大きく刷新されていくことになる。近代に関しても、藤目ゆき（一九九七）・Norgren（二〇〇一）・日本語訳（二〇〇八）・荻野美穂（二〇〇八）・岩田重則（二〇〇九）・Kato（二〇〇九）らの業績は、墮胎・人工妊娠中絶をめぐる社会関係の理解に稠密の度を加えた。こうした歴史研究の成果を踏まえて水子供養の成立を位置づけ直す必要がある。特に、「七つまでは神のうち」という通説を批判する柴田純の主張（二〇一三）は重要であり、太田・沢山らの業績と合わせて、近世後期と近代の胎児観の連続性を示唆している。これに、嬰兒葬法についての岩田（二〇〇六）の解釈を考慮すると、墮胎胎児の死霊という観念は、従来説と異なり、近世後期に起源を有し、それが水子供養の受容基盤となった可能性がある。

ジェンダー・セクシュアリティの観点からみた水子供養

猪瀬 優理

本発表では、ジェンダー・セクシュアリティの観点から水子供養をみるとは具体的にどのようなことなのかについて考察し、この観点における水子供養研究の達成と課題について述べる。先行研究から水子供養を構成する各要素を拾い上げてみると、水子供養の対象となる「水子」の範囲、提供される儀礼の内容、儀礼を提供する論理、儀礼を需要する論理、儀礼の担い手について、それぞれ多様な形態がありうるものが指摘できる。各種の先行研究から確認できることは、実際に行われている

水子供養には、多様な側面があるということである。水子供養の目的や得られる効果についても、おそらく水子供養の提供媒体や担い手の性質によって、さまざまな形があると考えられる。この点から、「水子供養」を画一的なものとして捉えることは適切ではないことが確認できる。

「水子供養」の発生時期の判断については、中絶・流産・死産等に関連した近世の習俗を近代の「水子供養」と連続したものと捉えるか、表面的な部分だけ借りてきた断絶したものとするかの違いがみられる。しかし、どちらにしても一九七〇年代に流行する形で広まった「水子供養」が、ライフスタイルの変化や技術革新などの影響によってもたらされた近代的な宗教現象であるという意見については一致しているようである。ということは、現代の「水子供養」研究では、近代的宗教現象としてこれを扱う立場を基本とすることが、達成点と思われる。水子供養の社会的機能については、人工妊娠中絶や流産・死産の経験に傷ついている人びと（主に女性）に対して、その悩み苦しみを軽減する癒しや償いの機能を果たす。あるいは、中絶を選択した場合でも道徳的・倫理的態度を保つことを可能にするという意見がある。

他方では、人工妊娠中絶や流産・死産の経験に傷ついている人びと（主に女性）の弱みにつけこみ、恫喝することによって商業的宗教者・宗教団体に利益をもたらす機能、あるいは、男性中心主義的な近代社会システムに都合よく女性の性・生殖に関わる行動を支配・統制するための支配の論理・装置の機能を果たすとみる見方もある。

ジェンダー・セクシュアリティの観点から見ると、前者の見解に立てば、水子供養は女性にとって肯定的な機能を持つものになるが、後者の見解に立てば、女性にとって否定的な働きを持つものとなる。しかし、どちらも、水子供養が必要とされるような現代日本社会のジェンダー・セクシュアリティの状況を考察対象としている点には変わりはないのである。需要側のニーズ、女性の主体性やエンパワメントといった点に焦点を当てれば前者の意見になるであろうし、女性のみで胎児の生命の責任を取らせようとしがちな提供者側の論理、女性がおかれている差別的・抑圧的存在を批判しようと思えば、後者の意見に近くなる。

この点から考えると、水子供養をジェンダー・セクシュアリティの観点から論じる際には、近代的現象であるという特徴を的確にとらえること、「水子供養」を必要とする・提供する人びとの論理を具体的に実証的にとらえること、その分析を通じて、現代日本社会の女性と男性のおかれている社会状況をジェンダー・セクシュアリティの観点を重視して問い直すこと、特に日本社会の特徴を見出すためにも、他の文化圏との比較研究が必要であることが、指摘できる。それらの課題のうちの一部については、すでに先行研究でも行われていることであるが、今後の研究においては、先行研究の成果を整理して、水子供養という近代的宗教現象が表現している日本社会の在り様をより明確に言語化することが求められるであろう。

新型出生前診断と妊娠中絶

清水 邦彦

近年、水子供養に於いて、女性の傷につけ込む言動が減ってきたことから、私としては、人工妊娠中絶と水子供養に関しては、「Liquid Life」訳書出版を以て、研究に一段落付いたと思っていた。（無論、減胎手術や死亡胎児の組織利用の問題は残っていたが。）ところが、二〇一一年頃より、新たな問題が生じてきた。アメリカ合衆国で新型出生前診断なるものが始まり、日本では高齢妊娠等対象を絞って、二〇一三年四月より行われることとなった。現況、日本では臨床研究扱いなので、保険は適応されない。

新型出生前診断とは、妊婦の血液約一〇ccを調べることで、ダウン症など胎児の染色体異常の有無がある程度分かるものである。どこが「新しい」かと云えば、従来の羊水検査と比べて、妊婦及び胎児への侵襲性が極めて少ないことが「新しい」のである（原語 Non-invasive prenatal testing）。この「新しい」により、多くの人が検査を希望すると想定され、現に四月の開始以来、六月末までに一五三四人が検査を受けている。

新型出生前診断の問題はとりあえず二点ある。一点は、胎児の異常が全て分かる訳ではないことである。新聞への投稿文の見出しではあるが、「ダウン症早期判断」（朝日新聞二〇一二年九月三日）という呼び名は、この検査の一面を示している。染色体異常にしても、確定のためには、さらに羊水検査を受ける必要がある。新型出生前診断で異常の可能性が出ても、羊水検査の結果、異常無しとなる場合もある。ある調査によれば、新

型出生前診断でダウン症の可能性を指摘された事例のうち、五分の一はダウン症ではなかったという（香山リカ「新型出生前診断と「命」の選択」七二頁）。朝日新聞二〇一二年一〇月三日の「胎児がダウン症か九九%の確率で分かる新型の出生前診断」という記述は誤解を与える表現である。

もう一点は、仮に羊水検査で異常が確定しても、その段階で治療を施すことがないことである。治療法がないにもかかわらず、何故、新型出生前診断を受けるのか？ 異常を持った子供が生まれる準備を早めに行うためのものか？ それだけではなからう。六月末までに新型出生前診断を受けた一五三四人のうち、異常の可能性があり羊水検査を受けたのは一〇人、異常が確定したのが六人である。六人のうち、二人が人工妊娠中絶を受けることとなった（朝日新聞二〇一三年七月十七日夕刊及び読売新聞同年七月十八日）。

新型出生前診断という医学の進歩によって、結果、羊水検査を受ける人が増え、人工妊娠中絶が増えることも皮肉な問題である。従来の羊水検査は、前述の通り、妊婦及び胎児への侵襲性があり、受ける人は少なかった。今後、新型出生前診断の普及により、異常の可能性有りとされた人の羊水検査が多くなると思定される。そして、ここで異常が確定した人が人工妊娠中絶を選択するということが、十分に考えられるのである。朝日新聞二〇一三年七月二十三日夕刊には「進む選別、中絶増の懸念」という見出しの記事がある。ちなみに同記事によると、この新型出生前診断を使うことで、胎児の性別も分かると云う。

根本的な問題として、胎児の異常による人工妊娠中絶が法的

には認められていないことが挙げられる。刑法第二十九章の墮胎罪は未だ有効であり、母体保護法では「経済的理由」による中絶しか認められていない（第十四条）。この「経済的理由」を拡大解釈することで、実質、生命を選別する判断が、「親」に委ねられているのである。ゆえにカウンセリングの充実が叫ばれているのであるが、カウンセリングだけで解決する問題ではない。これらの問題に対し、本発表で解決策を打ち出すことはできないが、問題提起を行うことで、議論を提起したい。

パネルの主旨とまとめ

清水 邦彦

本パネルでは、墮胎させられた胎児に対する慰霊儀礼である水子供養について、従来の研究を総括し、今後の研究の課題を検討した。水子供養は、人工妊娠中絶という生命倫理の基本問題に対するユニークな宗教的対応であり、そこには胎児の生命をどのようなものと考え、どのように対応するのか、誰がそのような応対を担うのか等、生命や性をめぐる様々な問題が凝縮されていると考えられる。水子供養は八〇年代から九〇年代にかけて、内外の研究者の関心を引き、様々な研究が行われたが、二〇〇〇年代に入ってからには、水子供養そのものが穏健化・日常化したこともあって、研究は停滞傾向にある。本パネルでは、水子供養の重要性について改めて関心を共有し、今後の課題の所在を示すことを目的とした。

前川健一「水子供養研究の今日的課題——前近代との連続性を中心に——」は、パネルの趣旨説明を兼ねて、従来の水子供

養研究を概観し、二〇〇〇年代以後、水子供養そのものの変質、生命倫理的な関心が人工妊娠中絶から受精卵の扱いへと推移したことが、調査方法上の限界などから研究が停滞していることを示した。その上で、今後の課題として、台湾・韓国・タイなどで報告されている胎児への供養儀礼を参照しての国際比較と、それを通じての日本の水子供養の相対化、ならびに、性・生殖に関する歴史研究を参照しての水子供養の歴史的位置づけの再考の必要性を論じた。

猪瀬優理「ジェンダー・セクシュアリティの観点からみた水子供養」は、従来の研究を概観して、水子供養研究においてジェンダー・セクシュアリティの観点が不可欠であることは共有されているとしながらも、男性の性・生殖への関わりの構造に焦点を当てている研究が少ないことを指摘し、どのような条件が水子供養を生み出しているかを見極めることで、現代日本のジェンダー・セクシュアリティの構造が明らかにできるのではないかと述べた。その上で、具体的な論点として、水子供養と人工妊娠中絶との関係性、供養を必要とする論理と心情、水子供養の実施にいたる人間関係と論理を挙げ、文化圏横断的な調査研究の必要性を示した。

清水邦彦「新型出生前診断と妊娠中絶」は、今後の検討課題として、妊婦の血液を調べることで胎児の染色体異常の可能性が分かる新型出生前診断を取り上げ、①異常が全て分かるわけではなく確定診断を受ける必要がある、②異常が確定しても治療を施すすべがない、という問題を挙げ、現行の母体保護法では認められていない胎児の異常を理由とする人工妊娠中絶が

増加することには問題があり、実質上、生命を選別する判断が「親」にゆだねられるという現状に疑問を呈した。

木村文輝からは、水子供養全般に対するコメントとして、供養の対象となった胎児の属性（夫婦間の子か、婚外子か）による違いはあるのか、水子供養に敏感に反応した世代は団塊の世代と重なるが、彼らの世代的経験（都市への移住による菩提寺との疎遠、イエ制度を引きずる結婚観）との関連はどのように考えられるか、等の質問がなされた。また、寺院での供養の実態を通じて、男性には罪の意識がないとは言いきれないのではないか、儀礼の実態としては宗教的な供養と商業主義とをクリアに分離することは難しい等の意見が出された。また、住職や時代による幼児の葬儀や戒名の扱いの違いや、水子供養を推進した寺院の経済的要因など、貴重な指摘があった。

発表やコメントで言及された問題は、会場との質疑でさらに検討され、水子供養研究がまだまだ多くの検討課題を有していることについて確認し合った。

近現代日本の民間精神療法の展開

代表者・司会 塚田穂高
 コメンテータ 對馬路人

宗教・医療・精神療法

——昭和戦前期における差異化の言説と困難——

平野 直子

本報告では、一九二〇年代から一九三〇年代の日本に存在した、非医師が行う病氣治療・健康法の一つである「精神療法」を、同時代の人々がどのように位置づけ、定義しようとしたかを紹介した上で、それが様々な点で常に困難を抱えていたことを示す。

「精神療法」とは、一九二〇年代から三〇年代にかけて、鍼灸、あんま、接骨などとならんで、「非医師の行う治療」の代表的なサブカテゴリーをなしていたものである。今日「精神療法」と言えば、心理的な操作によって主に精神的な問題の解決や精神的な健康を得ようとするものであるが、この時期の「精神療法」は精神的な健康はもちろん、あらゆる病氣の解決や健康増進をうたっていた。瞑想などの心理的な操作に加え、呼吸法や静坐法、お手当て、体操などの身体的な技法も組み合わせ、それらを独特の壮大な心身感や世界観によってまとめあげていた。ここでは、精神と身体が影響を与え合う仕組みは、しばしば媒介となる「生命エネルギー」「靈氣」「宇宙に充滿する精妙な流体」といったものの存在によって説明された。

新聞・雑誌記事における用例を見る限り、「精神療法」はカテゴリーとしては広く認識されていたと考えられる。しかし、「精神療法家」たちのこのような心身感や世界観が広く共有されていたわけではない。同時代の人々が、新しく出てきたカテゴリーであり、かつ心身に関する諸領域の境界を越えていこうとする志向を持つ「精神療法」を定義・説明する際には、ほかの実践との差異によって「〜ではないもの」というかたちで行うことが多かった。その差異化の仕方には、説明者の立場が強く反映しており、説明する者によってさまざまな「精神療法」理解がなされることになった。

たとえば、「精神療法家」自身の説明によれば、「精神療法」は「物質療法（近代的医療に代表されるような、薬や身体への物理的介入を用いるもの）ではないもの」と定義され、場合によってはお祓いや加持祈禱、催眠術、信仰治療など、古今東西のさまざまな治病・健康法を含みうるものとされた。「精神療法」を説明する記事を「サンデー毎日」誌に寄せた心理学者・小熊虎之助も、同じように古今の「薬種を用いた医師でないもの」が「精神療法」なのだとする。ただし「精神療法家」とは違い、精神（という名の生命エネルギー）が病氣を治すとは考えず、すべて「暗示」によるもの（つまり一種の偽薬効果）と述べている。

一方、当時の医師らは、「精神療法」を「医師の行う治療ではないもの」の一カテゴリーとして扱い、一括して「迷信」と呼んだ。また、「生長の家」を立ち上げた谷口雅春は、「精神療法」が自らが唱導する「メタフィジカル・ヒーリング」と似て

いることを認めながらも、「他物に頼る」という点ではその他すべて（医師が行う医療も含む）の治病・健康実践と同じだとして、「マイナス」の評価を下す。

このように、人々は「精神療法」をほかの諸実践との差異によつて説明し、位置づけていた。この説明と位置づけの試みを見ていくことで、当時の人々が心身に関する諸実践をどのように認識し、その境界をどのように操作し得たのかということを確認することができる。ただ、ひとつ注意すべきは、どのアクターによるどのような説明も、常にたやすく覆されていくという点である。「心身をよりよくする」という共通の目的や願いに對し、医療・宗教・民間精神療法のあらゆる実践が競合し、「他より良いもの」として自らを提示するものの、どれもその目的を完全には果たせない。このため心身に関する諸実践は、常に現在のカテゴリの否定や別のカテゴリからの批判を受け、問い直され続けていくのである。

瞑想における姿勢の要求と身体観

野村 英登

明治の初め、西洋列強に負けない強靱な肉体を持った国民を産み出すために、学校教育において近代体育や兵式体操が導入され、筋肉の鍛錬を中心とした肉体の健康が目指された。しかし明治後半から大正にかけて伝統的な養生法が改めて注目され、呼吸の鍛錬を中心とした精神の健康が目指されるようになった（甲野善紀『表の体育・裏の体育』壮神社、一九八六年。田中聡『なぜ太っ腹は嫌われるようになったのか』河出書房新

社、一九九三年。田邊信太郎・島蘭進・弓山達也編『癒しを生きた人々 近代知のオルタナティブ』専修大学出版局、一九九九年）。例えば加藤美命『実験比較健康法全書』（大正六年刊）は古今東西の健康法の歴史と技法を紹介する中で、呼吸主眼の健康法を「単に身体ばかりでなく精神の修養にも重きを置いて」た東洋独特のものとし、江戸期の白隠（禪）・貝原益軒（儒）・平田篤胤（神道）・平野元良（医）といった各分野で説かれた養生法を「呼吸を深くせんがために腹（これを臍下丹田といふ）に全身の中心を置いた丹田呼吸法」とし、「筋肉の発達を眼目とする泰西の健康法とは深き相違が見られる。」として、更に明治以降に登場した岡田式静坐法・二木博士腹式呼吸法・藤田式息心調和法を、近世的な流れを汲む現代の丹田呼吸法として解説している。丹田呼吸法は精神修養と健康維持双方を機能的に兼ね備えてきたというのが当時の典型的な認識であろう。しかし岡田・二木・藤田の三者はそれぞれ近世からの技法や身体観の継承に断絶があり、実践者の自己認識と実践の実態にも齟齬が見られる。そこで技法的な基礎である姿勢の要求から三者及び臨濟禪を比較してみる。

岩本能武太『岡田式静坐三年』（大正四年刊）によれば、姿勢は三つ折り・中間・一枚板の三類型に分類される。まず岡田式は「背骨は臀と腹と鳩尾との、三ヶ所に於て、三度前後に屈折すべきもので」「静坐法では、自然に斯く屈折して居る背骨を、餘計に屈折させると思へばよい」とし（加藤前掲書、三つ折りの姿勢を自然なものとして重視する。對して、藤田式は「脊柱骨を自然の儘にするとは、背骨を前に枉げ屈ませたり、後に

反り返らしたり、即ち圓背や凹背にならぬやう、又聳立とて、一本の棒でも立てたやうに真直ぐにすることを避け、ただ背骨の自然の儘にして置くこと」を強調する（藤田靈齋『藤田式調和法前伝略解』大正一一年刊）。つまり中間の姿勢を自然な姿勢とみなし、不自然な一枚板の姿勢は坐禪の要求だとする。

実際、当時の臨濟禪では、「坐禪工夫のときは、……脊梁骨を天に聳ゆる鐵柱の如くに据え、下腹を泰山の動かざる如くに突き出」すように説くが（釋宗演案・鈴木大拙筆「靜坐のすすめ」明治四一年刊）、これは例えば白隱の弟子東嶺が「夫定を修めんと欲する者は、先ず當に正心端座すべし。脊梁骨を竖起し、竹筒を立てるが如くし、上は頭顱（頂）従り、下は糞門に至るまで、端直にして屈せず、譬ふるに如し錢を投げれば、錢筒底を穿ちて、聲板面に出づるがごとくせよ。」（達摩多羅禪經說通考疏）卷上之二」と述べるよう、伝統的な要求の継承である。しかも、東嶺の再伝にあたる劍客白井亨に学んだ平野重誠が、「また子の子宮中に住や、その鼻自と臍を覗やうに、體を弓形にして鼻と臍とを相對し、被腹裏より母の丹田と通應し、おのづから外氣を感得」することから、「坐禪家の法も、鼻と臍とを上と下とに相對し、背骨を竖起て、その體を偏斜低昂なからしめ」と述べたように（『養性訣』）、むしろ一枚板（とその強調である弓形）の姿勢は、人が生まれたときの状態への回帰であり、自然な姿勢だと考えられていた。

一見些細に見える、腰を「張る」か「反る」かという丹田呼吸法における技法の対立は、近世と近代においてどのような状態を自然な身体とみなすかという身体観の差異と連動している。

る。両者にどの程度強い因果関係が認められるかは、今後の課題としたい。

岡田式靜坐法の応用例

—— 昭和初期「靜坐」誌を資料として ——

栗田 英彦

岡田式靜坐法（以下、靜坐法）とは岡田虎二郎（一八七二—一九二〇）によって創始された坐法と呼吸法からなる身体技法である。明治末から大正期にかけて多くの知識人層を含む幅広い支持者を獲得した。当時、「心身修養法」と呼ばれていたが、単に人格向上を目的とした修養法としてだけでなく、健康法や神経衰弱などの病気の治療法として、あるいは宗教体験を求めて、人々は靜坐法を実践した。医療か宗教か修養か判然としないうかたゴリーの曖昧さは同時期に隆盛した民間精神療法（靈術）とも重なり合い、実際に靜坐法の指導者の一部は靈術家とみなされていた。

岡田の直弟子の一人に京都東寺内にあった真言宗系の仏教慈善病院「濟世病院」の院長小林参三郎（一八六三—一九二六）がいた。小林は自身の治療に近代西洋医学に加えて靜坐法を採用していた。彼自身は、浄土真宗に対して親しみを感じており、まわりには金子大栄、足利浄円、山辺智学といった浄土真宗僧たちが集まっていた。その影響から、「身体を達者にする為に宗教を利用してはいけない」という考えがあり、小林は靜坐法を宗教とは見做さなかった。大正末に岡田と小林は亡くなるが、小林の妻・信子（一八八六—一九七三）と真宗僧侶らと

中心に「静坐社」が設立される。静坐社は雑誌『静坐』（一九二七年創刊、二〇〇七年終刊）を発行して、全国の静坐会へのネットワークの中心的役割を果たした。各地の静坐同人からの原稿が掲載され、様々な立場から静坐について論じられるようになった。本発表では、民間精神療法史の一端を明らかにするために、創刊から戦前までの「静坐」の論稿を材料に、昭和に入ってから静坐論の展開を整理する。

静坐法の実践的应用は久留米少年刑務所や日本体育専門学校（現・日本体育大学）などでなされたが、それほど多くはない。済世病院静坐会も一九二八年十一月に終了し、医療的应用は消極的になっていった。ここには、霊術や療術との差異化という静坐法実践者側のねらいに加えて、一九三六年に起こったひとのみち教団の弾圧は、非医者治療組織として特高にいらまれたことから始まっていたからである。静坐法実践者の医師は、精神的要素を含む体操に静坐法を組み入れたり、医師自身が「生の流れ」を直観・体験（これは「宗教の根本」とされる）して、反省的に医療を見直すために静坐を実践することを主張した。こうした主張には生物学者・橋田邦彦の全機性論の影響が見られる。

また、古神道を提唱した寛克彦の弟子・二荒芳徳も静坐法実践者であり、静坐法を民族国家の一大生命を直観する「観神の法」とみなした。浄土真宗僧侶らは、静坐法は宗教ではないという立場を維持した。宗教とは本質・真実であり、静坐法は本質を見るための手段・態度だと区別したが、山辺習字は仏典か

ら静坐に繋がる要素を見直し、仏教の身体鍛錬法化を行った。自己と他者の区別以前である「ゼロ」につながる静坐法の境地は「背私向公」の論理と結びつき、全体主義的傾向に掉差した。それほど支持を集めなかったが、丹田や静坐そのものを宗教的信仰の対象にしようという議論も見られた。身体を中心である丹田と、国体の中心である天皇をアナロジカルに捉え、静坐を実践することは忠を行じることだという佐藤通次（一九〇一—一九九〇）の静坐論も登場した。

以上のように、静坐の医療化をさけるなかで、昭和初期は静坐の心身鍛錬法化・修養化・宗教化というべき状況が見られた。静坐論の展開において、仏教との関係に加え、生物学や古神道論に共通する「生命」概念が重要な役割を果たした。

新宗教の発生・展開過程における「精神療法」の位置

塚田 穂高

本報告は、近代日本の新宗教運動の有力な発生基盤の一つとして、「霊術」「療術」などと呼ばれた民間「精神療法」が存在していることを明らかにすることを目的とする。

日本の新宗教運動の発生基盤としては、民俗宗教・習合宗教や、日蓮・法華系の在家講、民衆の修養道德運動をはじめ、さまざまな思想伝統や要素がこれまでに指摘されてきた。これらは、民衆の「宗教」あるいは「修養」との連続性に強調点が置かれている。他方、新宗教運動にはそれぞれ特徴的な「業」「儀礼」「呪術」「秘儀」などの実践があることも明らかにされてきたが、それらはいくまでその世界観・救済観を構成する一

要素として捉えられるとともに、「宗教」的な諸儀礼との連続性のなかで論じられてきたのである。

翻って、明治末期・昭和初期に隆盛をみた「霊術」ブームについては、井村宏次の『霊術家の饗宴』（一九八四）によってほぼ初めて包括的に取り上げられた。田中守平の太霊道が焦点化されるとともに、宗教者の一部が霊術・療術を施していた点が指摘され、新宗教との連続性が部分的に言及されている。また、西山茂は〈霊術〉系新宗教論（一九八八）において、明治末期以降の神秘・呪術ブームや太霊道・大本などの隆盛が日本の近代化の一段落期に起こっているという時代社会論を展開した。

このように日本の新宗教運動と霊術・療術といった民間精神療法との関係は、いまだ部分的・限定的な議論に留まっている。両者の関係を問う本報告では、後者が前者の有力な発生源盤の一つであることを論じるが、換言すれば、これは「精神療法」から「新宗教」へというカテゴリー間移行の問題を論じることともなる。

新宗教運動の線引きは容易ではないが、ここでは便宜的に『新宗教教団・人物事典』（一九九六）掲載の約三四〇の教団を対象範囲として措定し、各教団や指導者の来歴における霊術・精神療法との関連の有無を探るという方法を探る。その結果、精神療法が発生源盤であるものとみせるものとして、加納太霊教院、真宗長生派、真生会、太霊道、天真道教団、トゥールス教、日本療道教本庁、日の神教団、蓬萊山誠神教といった教団を挙げられる。

加納太霊教院は一九一四年に靈魂療院、真生会は一九二二年に帝國心霊研究会、トゥールス教は一九二六年に三串治療院、天真道教団は一九二七年に靈動療法研究所、蓬萊山誠神教は一九二八年に心身修養会、真宗長生派は一九三七年に長生館として、それぞれの創始者が開発したとする療術・療法を活動の中心に据えて、活動を始めている。藤田霊斎や岡田虎二郎といった「霊術家」や種々の霊・療術との接触も顕著に認められる。そして、「精神療法」団体として発足した後に、宗教団体に展開している点も共通である。

これら以外に特に重要な位置を占めるのが、岡田茂吉の世界救世教である。同教は従来、単純に大本系の教団として理解されてきた。だが、岡田が一九三四年に岡田式神霊指圧療法の看板を掲げて治病活動を展開したこと、手かざし儀礼「浄霊」には当時広がっていた触手療法、白井甕男の靈氣療法などとの関連が濃厚であること、その後も一時的であれ大日本健康協会・日本浄化療法普及会の名で活動していたことなどを鑑みると、基盤としての「精神療法」の存在は明白であろう。

もちろんこうした展開を考える上で、戦前体制下で治病を中心とした救済行為を行う際にどのような形態が可能だったかという外的要因の規定力も大きい。他方で運動展開のなかで能動的に「宗教」への展開がはかられた内的動機も見逃せない。個々のケースの詳細な検討は今後に俟たれるが、新宗教運動の発生源・展開の一つのパターンとして、また精神療法の展開のパターンとして、これらの検討の意義は大きいと言えるだろう。

「精神療法」の医療化

——スピリチュアル・セラピーの分析から——

ヤニス・ガイタニディス

医療化というのは近代化とともに進んできた *scientism*（科学主義）・*rationalism*（合理主義）の一つの現れであり、特に療法の現場における「問題解決化」だともいえる。「病い」(*illness*) は文化的・社会的な領域から外され、「疾病」(*disease*) に変更したときに、さらに「機械化」の影響で、体が合理的に細分化されることになる。部分的に適當する薬で治すべきだという身体に対しての現代医療的なイメージは医療現場を越え、他の現場でもみられるようになった。例えば、エステ業界で行われるパットケアが「美」に対して似たような考えを示し、「美」が「健康」と同じように測定可能な・明確な・具体的な概念であると信じられている。この医療化が表す「問題解決化」というプロセスがエステ業界と密接な関係を持つスピリチュアル・セラピーの業界でもスピリチュアル・ブームを通して観察できるようにになったのは本発表の総合的な議論である。

ここでいうスピリチュアル・セラピーとはイミミック(*emmic*)な概念であり、二十一世紀の最初の十年間にみられた「スピリチュアル・ブーム」のもっとも可観測の要素を示している言葉である。伝統的療法や近代の精神療法からニューエイジで流行った代替療法まで、歴史性と分野に拘らず、癒しフェアーのようないイベントで体験できるセラピーを「ここではスピリチュアル・セラピーと呼ぶことにする」(*Ioannis Gaitanidis, "Spiritual Therapies in Japan," Japanese Journal of Religious Studies*

39(2), 353-85, 2012)。スピリチュアル・セラピーに興味を持つ人々をターゲットにした専門誌が現在多く存在している中、BABジャパンという出版社が発行している『セラピー・オール・ガイド』という年刊誌はあらゆるスピリチュアル・セラピーのクライアントに対して欠かせないリソースである。また、スピリチュアル・ブームを挟んで、いまだ発行され続けているセラピーをリストアップした唯一の雑誌であると思われる。

本発表では『セラピー・オール・ガイド』というスピリチュアル・セラピーのカタログを通して、スピリチュアル・ブームを新たな側面から分析しようとした。それは、スピリチュアル・ブームが現代スピリチュアル・セラピーの「問題解決化」という過程にもつながっているという側面である。医療の場で見ると「医療化」というプロセスの構造がセラピー・オール・ガイドにて次の二つの場面で見られる。一、スピリチュアル・ブームの間に、「体」を中心に行うセラピーが減少した一方、「心」にフォーカスするセラピーが増加したようにみえる。二、人生をホリスティックに改善するセラピーよりも、具体的・精神的な問題に特化したセラピーのほうが人気をみせる。

さらに『セラピー・オール・ガイド』に掲載されている体験レポートの分析から、日本における医療化の特徴として指摘されている社会化的医療化 (*socializing medicalization*) (Junko Kitahara, *Depression in Japan: Psychiatric Cures for a Society in Distress*, Princeton: Princeton University Press, 2012) という現象がスピリチュアル・セラピーの実践でもみられることが明らかになる。代替・スピリチュアル療法と現代

医療法の実践にフォーカスすると、それぞれの専門知識・専門分野や療法のための境界線がぼやけるといような現象が起るといえるであろう。

パネルの主旨とまとめ

塚田 穂高

近現代日本においては、「修養」「呼吸法」「健康法」「精神療法」「霊術」「療術」「癒し」「ヒーリング」「スピリチュアル・セラピー」などと呼ばれる諸技法と実践が広く存在してきた。これらについては、すでに井村宏次「霊術家の饗宴」（一九八四）や西山茂の「（霊）術」系新宗教」論（一九八八）、田邊信太郎・島蘭進・弓山達也編『癒しを生きた人々』（一九九九）などの研究蓄積があるが、その後は十分な研究の展開が見られずとは言いがたい。本パネルは、こうした技法と実践を「民間精神療法」として包括的に捉え、具体的な運動や潮流に焦点化したつつ、その広がりや歴史的展開に迫ろうというものである。ここでいう「民間精神療法」とは、「心身のより良い状態を目指す」とはたらきかける技法、とくに心・精神と身体を一体的にとらえ、操作する特徴を持つ一群の技法」を指すものとする。

こうした領域を検討するにあたっては、従来、一方の極に伝統宗教や新宗教といった「宗教」を、他方の極に「（精神）医学」を布置するという枠組みが採用されてきた。だが、だからといって、この領域は宗教と医学の周辺・残余カテゴリーに過ぎないとは言えない。そうした制度化されたシステムと緊張関係をはらみつつ、特定の制度領域を持たないがゆえの捉えづら

さはあるものの、近現代において絶えず第三の極を構成してきたほどの広がりや影響力を持つてきたのであり、「信仰に対する迷信」「合理に対する非合理」などといった単なる近代化に対する反動として捉えられるべきではないだろう。またそこには、さまざまな思想と技法の集積が見られ、十九世紀欧米諸思想や二十世紀後半以降のニューエイジ運動などのグローバルな潮流・展開とのつながりも認められる。そういった「宗教」的諸思想・技法・潮流との連続性と影響関係を問うという点においても、この民間精神療法は、宗教研究の重要な対象となりうる領域であることが確認できるのである。

パネルでは、以上の趣旨説明に続き、五つの報告がなされた（詳細は個々の報告要旨を参照）。平野報告では、昭和戦前期の精神療法・医学・宗教三極の言説が比較され、他領域との相互浸透性の問題が論じられた。野村報告では、岡田式静坐法や藤田式息心調和法などの近代の瞑想技法とそれ以前の近世の技法との比較検討が行われた。続く栗田報告では、同じく岡田式静坐法を対象に、その昭和期以降の展開として宗教的思想との連結や修養面の強調が見られたことを論じた。塚田報告では、日本の新宗教運動の有力な発生基盤として、霊療術などの民間精神療法が存在したことを複数例から示した。ガイタニデイス報告では、近年のスピリチュアル・セラピーを題材に、心理主義化・問題の分節化の傾向を指摘するとともに、精神科医による問題の「医療化」プロセスとの相似性を明らかにした。

個別報告に続き、對馬路人氏（関西学院大学）よりコメントがなされた。全体としてはまず、「民間精神療法」という包括

的概念を用いる妥当性が問われた。また、「民間精神療法」「医学」「宗教」として設定された三極の歴史的的位置関係のバランスや、カテゴリー間移行の問題が提起された。その後、フロアに議論が開かれたが、同様に概念の妥当性やカテゴリー間の関係ならびに歴史の変遷についての問いかけが中心的になされた。

キー概念である「民間精神療法」については、「代替療法」「霊的治療」「信仰治療」「Mind Cure」といった既存の諸概念との摺り合わせと再検討が必須であろう。今後、さらなる事例研究の精緻化と蓄積を進めながらこの課題に添えていきたいと考える。

（なお、本パネルは、平成二十四年―二十七年科学研究費基盤研究（C）「近現代日本の民間精神療法に関する宗教史的考究―身体と社会の観点から―」（研究代表・吉永進）と連動して企画されたものである。）

妙好人における無対辞の思想

代表者・コメンテーター・司会 吾勝常行

妙好人の無対辞思想

菊藤 明道

「妙好人」とは、『観無量寿経』で釈尊が念仏者を讃えた「分陀利華」（白蓮華）を、善導が『観経疏』で讃えた言葉であり、親鸞は他力の信心を獲得した人とした。それが近世中期に本願寺派の仰誓が『妙好人伝』を編集して以来、真宗の篤信者を讃える言葉として用いられてきた。近世末から近代にかけて石見の浅原才市、因幡の源左、讃岐の庄松などの詩や言行が鈴木大拙や柳宗悦によって高く評価され世に紹介されたのである。

大拙は才市の念仏詩に注目し、彼の宗教意識「靈性」を高く評価し、コロンビア大学での講義やハワイでの東西哲学会議で報告するなど西欧にも紹介した。終戦前年の昭和十九年（一九四四）に『日本の靈性』（大東出版社）を、戦後間もない昭和二十三年（一九四八）に『妙好人』（大谷出版社）を出版したが、それらで「靈性的直覚の光景が描写されている」「他力教の長所は妙好人を育て上げたところにある」と述べている。

柳も妙好人に関する多くの論文を発表している（寿岳文章編『柳宗悦妙好人論集』岩波文庫、一九九一）。とくに因幡の源左を「行為で妙好さを示した」と評し、昭和二十五年（一九五〇）に『妙好人因幡の源左』（大谷出版社）を刊行、没年の昭

和三十六年（一九六一）に発表した柳思想の到達点を示す論文「無対辞文化」では、二元の対立、対立概念をこえる「無対辞」（対立概念を持たない言葉）文化を提唱し、平和の実現、生命の尊重、非暴力の思想を説いた。柳の無対辞思想は、大拙が『日本の靈性』の緒言で、「精神と物質が対峙する限り、矛盾・闘争・相克・相殺などということは免れえず、それでは人間はどうしても生きていくわけにいかない。なにか二つのものを包んで、二つのものが畢竟するに二つでなくて一つであり、又一つであつてそのまま二つであると云ふことを見るものがなくてはならぬ。これが靈性である」と述べ、「二元的世界が相克し相殺しないで、互譲し、交驪し、相即相入するようになるのは、人間靈性の覚醒にまつより外ない」と主張したのに通じるものである。

大拙はさらに同緒言の「靈性の意義」において、靈性は「無分別智」であり、「分別意識」を基礎とする精神を超越したもので、精神の意志力は靈性に裏付けられることではじめて自我を超越したものであるのであって、「精神力のみではその中に不純なるもの、すなわち自我、色々の形態をとる自我の残滓があり、これがある限り以和為貴の真義に徹することはできない」と述べている。靈性的自覚、すなわち真の宗教意識において「和」を実現しうることを説いたのである。

今年、大拙の英文論文「A Study of Sachū The Myōkonin」が和訳され、「妙好人、浅原才市を読み解く」と題して『松ヶ岡文庫研究年報』（第二十七号）に掲載された。本論文は昭和二十六年（一九五二）十月よりロサンゼルス東本願寺YBA

の機関誌「The Way」に四回にわたって掲載されたもので酒井懋氏によって和訳されたものである。才市の念仏詩二十三首を引いて彼の宗教意識を述べ、人間が抱える「煩惱」「無知」「罪」「悪」―個人のみならず国家間の戦争にも罪「悪魔的衝動」が存在するという―を底から支え、すべてを包み込む阿弥陀如来の大智と大悲、本願他力の無限救済のはたらきが縷々述べられている。妙好人の対立・抗争を超える無対辞思想が浮き彫りにされているのである。

浄土真宗と妙好人——無対辞思想との関わり——

林 智康

「妙好人」の語は、中国浄土教の善導の著『観経疏散善義』に、「浄土三部経」の中にある『観無量寿経』流通分の「分陀利華」を釈して、念仏者を讃嘆する五つの嘉誉（好人・妙好人・上上人・希有人・最勝人）の一つとして述べられる。分陀利華は白蓮華と漢訳され、泥中であつて清浄な華を咲かせる意味である。したがって妙好人は世俗の中にあつて世俗に染まらず、念仏生活によって人生を生きぬく人と考えられる。日本浄土教を独立させた法然の名著『選択集』第十一讃歎念仏章にも、前述の『観経』流通分と『散善義』の文を引き、続いて私釈で妙好人は麤（粗）悪に対して称されるものであると讃えている。法然の弟子で「浄土真宗」を顕された親鸞も、その著述において分陀利華や妙好人の語を多く述べている。まず「教行信証」行巻にある「正信偈」に分陀利華を、次に「同」信巻の真仏弟子釈に、『観経』流通分および『散善義』の文を引用し

ている。また『入出二門偈』に分陀利華と妙好人を、『愚禿鈔』下巻に妙好人を述べ、そして『一念多念文意』にも『観経』と『散善義』の文を引いて、分陀利華と妙好人を詳しく説明している。特に『末灯鈔』第二通には真仏弟子と関連して妙好人を述べる。しかし善導、法然や他の浄土諸宗と異なり、親鸞においてはかならず信（信心）の語が示されている。「正信偈」には「一切善惡凡夫人 聞信如来弘誓願 仏言広大勝解者 是人名分陀利華」と述べられている。

特に妙好人の語が有名になったのは、石見の仰誓の『妙好人伝』の記述をきっかけに、続く美濃の僧純や松前の象王の『妙好人伝』の編集・刊行によって、多くの人々に知られるようになった。妙好人は順縁・逆縁の中で、ご法義を聴聞することによって育てられている。すなわち善知識として、ゆかりの寺院住職・寺族、さらに布教使や教学者との関わりが大きいと思われる。妙好人の中には布教使に伴って法義伝達を行ったり、また大きな災害の折に、積極的に支援協力する姿が見られる。妙好人は教団外からも注目され、特に鈴木大拙は宗教哲学および宗教心理学的立場から妙好人について本格的に取り組み、愚昧の念仏者である妙好人を「日本的靈性」の具現者として高め世界へ紹介した。特に赤尾の道宗、讃岐の庄松、石見の才市を取り上げている。また柳宗悦は美学者や芸術家から見捨てられていた民芸品に美の最も端的で自由な表現を発見し、同時に妙好人に注目して「魂の民芸品」ととらえた。特に因幡の源左に心酔した。柳は妙好人と民芸の間に共通点を見出し、すぐれた民芸を妙好品ともよぶ。

柳は一九六一年（昭和三十六年）五月三日に亡くなるが、その前に「無対辞文化」という文章を雑誌『心』に発表する。「対辞」とは「相対する言辞」であり、「無対辞」は「対立概念を持たない言葉」で、分別・二元的相対的対立の相を超えた言葉と述べる。無対辞の境地として、仏教の「如」に注目し、「即」「中」「円」等の語を挙げ、「娑婆即寂光」「煩惱即菩提」「中道」「円融」等を示している。柳はアンチテーゼを超えること、つまり対抗する二元を超えることを無対辞（不二という）とよび、その体得こそ東洋思想が最終的にめざすものであると考えている。柳の研究を永年してきた中見真理は「柳宗悦―「複合の美」の思想」において、「この無対辞の思想を柳の思想的到達点を示すものである」と述べている。柳は親鸞の述べた「不断煩惱得涅槃」に真の無対辞、すなわち「不二」の思想が見られるとし、無対辞の活きた姿を、宗教的生活を送った妙好人に見出し多くの妙好人を挙げている。

妙好人を無対辞の境地へ導いたもの

藤 能成

柳宗悦（一八八九―一九六二）は、その没年に「無対辞文化」を発表し、自らの生涯を掛けて到達した境地・思想を明らかにした。柳は、日本が明治以来導入してきた西洋の論理的思考方法を、実相を捉えられない「知識の文化・対辞（二元対立）の文化・論理」として退けた。それによって「不安に生きるしかない」と、キリスト教の神概念（愛と審判）、ヘーゲルの弁証法の論理（正一反一合）等の例を挙げた。これに対し

東洋的思考方法は「直観の文化・無対辞（不二）・非論理」であり、対立概念を持たない「無対辞文化」として高く評価した。ただ西欧にも「宗教体験と思索に基づく神秘思想」により無対辞に至ったエックハルトの例があるが、カトリック界からは異端とされたとする。柳は、知識と知性ではなく、直観と感性に基づく思考こそ、「普遍的真理・宇宙の実相」に触れる方法だと示す。柳が「神は無対辞の当体」と断ずるのも、彼自身の「宗教的体験」に基づくものであろう。

柳は、無対辞の境地を生きた例として、浄土真宗の妙好人を挙げる。妙好人の多くは、学問のない在家信徒であったが、全てを肯定的に受け止め意味付けする無対辞の境地を生きていた。柳は指摘しなかったが、「無対辞文化」が示すものは、仏教における「智慧」に他ならない。妙好人は、現実世界を「ありのままに捉える智慧の眼」を持ち、我執、欲望、世間体にとらわれず、阿弥陀仏の本願力の促しのままに、安らかな心で生きた。妙好人は阿弥陀仏から回向される「信心の智慧」によって「無対辞の境地」に至ったのである。

これらのことは妙好人・大和の清九郎（一六七八一―一七五〇）、讃岐の庄松（一七九九―一八七二）を初め、長門のお軽（一八〇二―一八五七）の歌「己が分別さっぱりやめて みだの思案にまかさんせ」、因幡の源左（一八四二―一九三〇）が「静い仲裁の名人」だったこと、石見の才市（一八五〇―一九三三）の詩「娑婆と浄土は一つのもの 娑婆が浄土になる舞台」等によっても確認できる。

妙好人を「無対辞の境地」に導いたのは、本願寺第八代宗

主・蓮如（一四一五―一四九九）が確立し定着させた、本願寺門徒のライフ・スタイルであった。すなわち家族を単位とし、寺院を中心とする地域の信仰共同体を基盤として、阿弥陀仏の本願の教えを聴聞し、信じ、念じ、称名する中、自身の煩惱成就の姿を客観視していく生活である。妙好人は阿弥陀仏の本願力を信じ、念じ、すべてを任せ委ねる信仰的实践を通して「信心の智慧」を獲得した。信じ、念じることにより、分別の世界を脱し「ありのままの世界」に触れ得た。「ありのまま」とは、すべてが一つに繋がりが合い、個と全体が一体であり、個が全体の完成に奉仕するという宇宙の実相であり、柳における「無対辞・不二の境地」である。「無対辞文化」は、決して柳の観念的独創ではない。直観と感性による直接体験、あるいは信仰的実践の積み重ねが必然的に帰着する「宇宙の実相・普遍的真理」に他ならない。

現代人は、科学主義・物質主義、すなわち頭・言葉による知性・理性を基盤とした観念的、二元対立的認識方法により、自己中心の欲望追求、競争主義、結果主義の差別に満ちた世界を生み出し、その結果として孤独・不安・不自由・虚無、死への恐怖等の精神的苦悩に苛まれている。柳はこのような未来を、予見していたのである。

「無対辞・不二の境地」は、仏教における「智慧」そのものであり、直観と感性を通した体験的認識方法の重要性を我々に示唆している。妙好人の生き方や精神性は、宗派・宗教を超えた普遍的真实性を有しており、現代人が求めるべき生き方や精神性の具体的なモデルとして再評価されるべきものである。今

後、妙好人を「無対辞」・「智慧」へと導いてきた、浄土真宗における信仰的実践の本質についての究明が待たれる。

ヨーロッパの妙好人と「無対辞」の思想

那須 英勝

柳宗悦の思想的到達点とされる無対辞の思想は、二元的に相對する対辞の世界を超越する、東洋思想に特徴的な不二の思想に基づくものであり、無対辞の境地の活きた例として真宗の妙好人を取り上げている（柳『全集一九』七二―七二九）。しかし柳は、ブラザー・ローレンスをキリスト教圏内に現れた妙好人と認める等、無対辞の思想が日本や東洋にのみ認められるのではなく、西洋にも開かれた普遍性を持った思想であると考えていた（中見真理『柳宗悦』二七三―二七七）。この無対辞の思想の持つ普遍性について、第二次世界大戦後のドイツ（ベルリン）で浄土真宗に帰依し、没後ヨーロッパの念仏者の間で妙好人として慕われる（国際仏教文化協会『ヨーロッパの妙好人（以下「妙好人」）六八』ハリ―ピーパー師（一九〇七―一九七八）の事績を通して検討してみたい。

ピーパー師は第二次大戦前からベルリンで上座部仏教徒として活動し、ナチ当局に仏教協会が解散させられた後も信仰を失わず、二年間のソ連抑留から帰還後はアメリカ進駐軍の通訳として働きつつ在家仏教徒としての活動を再開する。当時、大乘仏教に関心を向けつつあったピーパー師が本格的に親鸞の思想に関心を持ったのは、池山栄吉氏の門下である花田正夫氏の感化を受けた山田宰氏が一九五四年にベルリン工科大学留学中に

現地の仏教協会が池山氏の独訳『歎異抄』を用いて行った親鸞思想の講義を通してであった（『妙好人』三三―三九）。ピーパー師が、日本の真宗教団（浄土真宗本願寺派）と関係を持ったのは、同年ベルリンを訪問した大谷光照明主との出会いであり、それを契機にヨーロッパで初めて浄土真宗協会を設立し（一九五六年）、現在ヨーロッパ各地に展開する浄土真宗のグループの中心的な信徒たちを指導したのである（『妙好人』「序文」、八）。

ピーパー師が『歎異抄』を通して親鸞思想に導かれたことは、山田氏がピーパー師の入信を語る中で、師が親鸞の思想に初めて強い関心を示したのは、『歎異抄』第十三条の一節であり、『妙好人』三四―三五）また荊津丈夫氏（独文学）の回想録に記されるように、池山氏の独訳『歎異抄』第一条を記した紙が礼拝堂の入口に掲げられていたことから知られる（『妙好人』六三）。しかしピーパー師の心を捉えたのは、真宗教義を教えようと師のもとをしばしば訪れる「日本からこられた先生方」が、西洋思想と対峙（対辞）しつつ「学問的、哲学的な用語を使ってご本願の不思議な力を説明しようと随分骨を折って」（『妙好人』四二）語った対立相克の言葉ではなかった。それはピーパー師の次の言葉に示されている…「私は『歎異抄』を毎日読んでおります。そして私の人生の終わるまでにこの小冊子を完全に読み終えることはできないものと信じています。なぜなら私はその中にいつも新しいものを発見するからです」（『妙好人』四二）。『歎異抄』を通して日々新たに親鸞に出会うという宗教体験を深めていった師には、親鸞の言葉は柳が示す

ように対立相克から離脱した無対辞の宗教的生活の言葉であり（柳『全集一九』七二―七三）、それゆえ『歎異抄』は毎日読んでも読み終わることのない書となり得たのだ。

またピーパー師の親鸞思想の理解が、日本語を通してではなかったという点にも注意すべきであろう。ピーパー師は健康上の理由もあり生涯一度も来日する事なく、数少ない欧文の真宗関係の書物等をドイツ語に翻訳しつつ真宗を学び、欧州各地の信徒や日本の友人達とはドイツ語や英語での文通等を通して交流し、自分の言葉で親鸞思想を語り伝えた。そのピーパー師に「当時のドイツにはみられなかった妙好人が体現されていた」（『妙好人』六八）と友人達に言わしめるのは、柳の言う無対辞の宗教的生活が、特定の言語（辞）の壁を超えて体解出来る普遍性を持つものであることを示しているのではないだろうか。

妙好人の認識の在り方と世界観

—— 無対辞による苦しみの超越 ——

中尾 将大

我々は人生において、色々な事象に遭遇し、様々な経験をす。そして、ある時は喜び、ある時は悲しみ、そしてある時は苦しむのである。そこには人間の内面に遭遇した事象や世界に対する「認識」というものが形成されると考えられる。この認識の在り方によって人間は幸にも不幸にもなると考えられる。例えば、心理的ストレスというものがあるが、このストレスが強いと身体の免疫力が低下し、胃潰瘍に代表されるストレス疾患に陥ることが知られている。しかし、同じ物理的環境に置か

れていたとしても、人によって、ストレス関連疾患に陥る場合もあればそうでない場合もある。この違いはその環境や状態をストレス事象と捉えるのかそうでないかの違いである。つまり、「認識の在り方の違い」が心身の健康を左右しているのである。アメリカの心理学者M・セリックマンは、「学習性絶望」という概念と「楽観主義」という二つの概念を提唱し、事態の捉え方、認識の在り方がいかに人生に大きく影響をしているのかということを実証的に研究している。前者は人間を含めた生体は自身では環境や状況を統制できない状態に陥ると「何をしても駄目だ」という学習をし、うつ状態となり、以後何もできなくなってしまうという考えである。また、後者は反対に「事態は必ず好転する」というように事態を積極的に捉えてゆくと、物事が好転する確率が高まるという説である。両者は概念としては真逆であるが、事態をどのように捉え、そしてどのように行動すれば苦悩を低減させることが出来るのかということを示していると考ええる。本研究では身は在家にあり、日々の生活をつづけながら浄土真宗の仏道を歩み、人生の苦悩を超越し、精神的安らぎを得たと考えられる妙好人（みようこうにん）と呼ばれる方々の言行を紹介し、彼らの安らぎを得る認識の在り方と行動の在り方について考察することを目的とした。妙好人とは一般的に「浄土真宗における在家の篤信者」と定義されることが多いが、仏教学者 鈴木大拙や宗教哲学者 柳宗悦らの出現によって、今や真宗の枠を超えて彼らを「普遍的宗教者」とする観点から学際的に研究がなされている。本研究は心理学的視点に立脚している。我々が人生において遭遇する主な苦し

みは次のようなものと考えられる。すなわち、「生活に伴う苦

悩」、「病を得ることの苦しみ」、「老いへの焦燥感」、「死の恐怖」である。妙好人も我々と同じ人間であり、このような苦しみを感じる場面に遭遇していた。しかし、彼らはそれを「苦」と捉えてはいなかった。妙好人の一人、因幡の源左は「おらにや苦があつて苦がないだけのう」という言葉を残している。つまり、物理的には「苦」すなわち、自己にとって嫌なあり方があってもその事象を「苦」と捉えていない、心理的には苦となっていないと考えられる。そこには厳しい現実を超越した深い精神性を感じずにはいられない。彼らは真宗の教えを背景として、人生の中で起こるすべての事象は阿弥陀如来の呼びかけであると捉えていた。自己にとつて良いことも悪いことも分別することなく、全て受け入れていたのである。そして、自らの限界を知つて、我執を離れ、自己にとつて良いことも悪いことも肯定的に受納し、人間としての成長が見込めるのである。つまり、彼らの認識の在り方の特徴として、「善・悪」「損・得」というように物事を対辞して捉えていないことが根底にある。自分に関わる事象をすべて「あるがまま」に捉えて、受け止めているのである。柳宗悦は妙好人にみられるこのような精神活動を「無対辞思想」と名付けている。価値観や文化などが急速な変化をみせる現代社会を生き抜くためには、一切の諸現象に惑わされない「不動の精神・心」なるものが必要ではないか。妙好人の認識の在り方を参考にして、具体的に訓練して身に付けてゆくことで、我々はそのような精神性に至ることが可能ではないだろうか。

パネルの主旨とまとめ

吾勝 常行

浄土教と心理学という課題に、学際的観点から取組む五名の研究者が「妙好人における無対辞の思想」をテーマに応用倫理学、真宗教義学、比較宗教学、宗教文化史、行動心理学の各立場から研究発表を行った。妙好人とは、もと浄土真宗の土徳に育まれた市井の念仏篤信者への讃辞であるが、鈴木大拙や柳宗悦らに評価され紹介されたことにより、今や宗派をこえて関心を集める宗教現象の一つと捉えることができる。無対辞とは対立概念を持たない言葉の意で、最晩年の柳が東洋的思考として妙好人研究に見出し得た、和の実現をめざす思想として注目される。今なぜ妙好人なのか、その基底をなす無対辞の思想に着目しつつ多面的に発表した。

菊藤明道は、妙好人における無対辞思想の意義について発表した。「妙好人」とは『観無量寿経』に見える釈尊が念仏者を讃えた「分陀利華」（白蓮華）に由来する言葉であり、やがて真宗の篤信者を讃える言葉として用いられるに至った。彼らの宗教意識や言動が鈴木大拙や柳宗悦によって高く評価され平和実現に寄与する思想として世界に紹介されたことを指摘した。「無対辞」とは柳の論文「無対辞文化」に出る言葉で、「対立概念を持たない言辞」を意味するが、大拙の日本的靈性に通じる思想であることを示唆した。

林智康は、浄土真宗で篤信の念仏者を妙好人と言われる理由は、煩惱具足の凡夫が阿弥陀仏の誓願を信じ、生死を超える道を力強く歩む真仏弟子と讃えられるからであると指摘した。妙

好人の言葉が広まったのは『妙好人伝』の編集・刊行によるが、妙好人は順縁・逆縁の中、善知識である寺院住職・寺族・布教使・教学者等によって育てられたことが伺える。彼らの言動を高く評価し、鈴木大拙は日本の霊性の具現者として広く世界に伝え、また柳宗悦も無対辞の活きた姿を妙好人の宗教生活に見出していると示唆した。

藤能成は「無対辞の境地」が仏教における「智慧」そのものであり、妙好人は阿弥陀仏の本願力を信じ、念じ、任せ委ねる信仰の実践により「信心の智慧」を体得したことを指摘した。また「無対辞文化」は直観と感性を通した直接体験が帰着するところの「宇宙の実相・普遍的真理」であり、妙好人の生き方や精神性は宗派・宗教を超えた普遍的真理を有しており、現代人の生き方や精神性の具体的モデルとして再評価されるべきだと主張した。

那須英勝は、戦後ドイツで欧州初の真宗協会を結成したハリパー・ビーパー師が欧州の念仏者の間で妙好人として慕われている事績を紹介した。ビーパー師は池山栄吉の独訳『歎異抄』を通して親鸞思想に導かれ、生涯一度も来日することなく独語と英語を通して真宗の教えを語り伝えた。ビーパー師が妙好人と慕われる宗教的人格を得たことは、柳宗悦の言う無対辞の宗教的生活が、特定の言語（辞）の壁を超えた普遍的なものであることを示していると指摘した。

中尾将大は、日常生活の中で遭遇する様々な苦しみ、自己の快・不快、利益・不利益を基準として「物事を分別する」認識の在り方に原因があると指摘した。例えば、健康は自己にと

って好ましいが、病は好ましくないという認識のように。本発表では、真宗の教えにより深い精神的境涯に達した妙好人の「無対辞による智慧」について具体的な言行を紹介し、現代人が人生の苦しみを「超越」してゆく術を行動心理学的視点より示唆した。

会場との質疑応答では大拙の妙好人観との異同や、「仏教の無分別智をどう体得するか」という宗教意識（宗教体験）の問題、さらには妙好人における社会文化構造について等、積極的な質疑が出された。また、最近まで妙好人が教学研究の対象外であったことが指摘される等、妙好人研究の最新情報の報告を含め、総括して有意義な討議内容となった。

雑誌メディアからみた近代宗教史

代表者・司会 大谷栄一
コメンテータ 石井研士

明治仏教史における雑誌と結社

大谷 栄一

本報告の課題は、明治二十年代の仏教界における雑誌と結社の関係に注目し、明治仏教史研究の更新を図ることである。報告で用いるデータは、昭和九年刊行の明治仏教史編纂所編『明治年間仏教関係新聞雑誌目録』に依拠する。このデータをもとに、星野靖二、谷川稜と京都大学グループ、江島尚俊と大正大学グループ、大谷と佛教大学グループ、龍谷大学グループが再調査を行い、その成果は「明治年間仏教関係新聞雑誌目録」データベースとして、現在、整理中である。今回の報告では、この共同研究の成果の一部を用いた。

明治仏教史における新聞・雑誌の研究は、一九三〇年代に禿氏祐祥、上坂倉次、中野晴介らによって着手されたが、その後、研究の進展はなく、二〇〇〇年代に入り、安食文雄の研究があるだけである。

『明治年間仏教関係新聞雑誌目録』によれば、明治年間に創刊された仏教新聞・雑誌の数は七六〇余、継続紙・誌を除くと、五七七になる。しかし、私たちが再調査した結果、その数は八八〇に及び、継続紙・誌を除くと、六六一紙・誌を数えることがわかった。

ここで、仏教新聞・雑誌の発行母体として、仏教系教会・結社の動向を考えてみたい。

池田英俊『明治仏教教会・結社史の研究』（一九九四年）によれば、教会・結社は、明治八年五月の大教院廃止と一〇年一月の教部省廃止を境に開始され、明治一七年八月の教導職制の廃止前後に最盛期を迎える。明治十年代に四〇〇余りの仏教各宗派と諸宗派共同の結社数（そのうち、後者は二三三社）を数えたという。

明治十年代に教会・結社が盛況を迎えた、との池田の指摘は首肯できるが、明治一七年前後に最盛期を迎えたとの見解は妥当だろうか。教会・結社の盛況は明治二十年代以降も発展的に続き、そうした教会・結社の組織化は仏教雑誌の創刊・刊行と連動していたのではないか。すなわち、明治二十年代が（明治十年代を上回る）教会・結社と雑誌の隆盛期なのではないか、との仮説を私は提示したい。

以前、私は、明治二十年代の「新しい仏教」―仏教改革思想・運動の進展の背景には、仏教青年サークルの組織化と仏教系メディアの整備という歴史的・社会的文脈があったことを指摘した（『近代仏教という視座』ペリかん社、二〇一二年）。明治二十年代に仏教雑誌の創刊数が飛躍的に増加した。その背景には、明治一七年の教導職制の廃止による各宗派の「自治」体制の開始と活動の活発化、キリスト教への仏教界の対抗、（仏教青年サークルに限定されない）教会・結社のさらなる盛況化と広がりがあったのではないか。

たとえば、明治二十年代の教会・結社の動向については、月

輪正遵・三玄見龍編『日本仏教現勢史』（明治二五年）が参考になる。この中で一九五の教会・結社の情報で紹介されており、その創立年はほとんどが明治二十年代で、三三団体が機関誌を有している。また、私たちの共同研究による「明治年間仏教関係新聞雑誌目録」データベースを参照し、明治二十年代に創刊された仏教新聞・雑誌の発行母体の特徴をカテゴリー化すると、①宗派系団体、②在家団体、③仏教青年団体、④仏教婦人団体、⑤海外交流団体、⑥海外での団体等と大別できる（すべてが教会・結社ではなく、重なるものもある）。これらを検討すると、（池田の研究にはみられなかった）教会・結社の広がり指摘することができる。

ただし、今回の報告では先の仮説は実証できていないので、その実証は今後の課題である。その際、明治二十年代の仏教教会・結社の実態、仏教新聞・雑誌と教会・結社の関係（とくに新聞・雑誌の果たした社会的機能）、新聞・雑誌を持たない教会・結社、講社の存在（とくに民俗講）の分析なども不可欠の検討課題である。

キリスト教メディアの近代

星野 靖二

本発表では、近代日本におけるキリスト教メディアをめぐる状況について、現状の把握を試みた上で、今後の研究の展望について述べた。

近代日本キリスト教史研究の展開において、文字メディアは早い時期から注目されており、一九七〇年頃までに基本的な目

録情報の整備が行われた。しかし、その更新と電子化、あるいは共有と公開といった活用のための事業については、なお推進される余地がある。

次に、日本キリスト教史に関する資料の覆刻は特にここ二十年程の間に着実に進展しており、キリスト教メディアについては『近代日本キリスト教新聞集成（第一―三期）』（一九九二―九五）という主に諸教派の主要な機関誌を収録した画期的な集成が出され、資料へのアクセスが飛躍的に向上した。しかしながら、その後それらを用いた研究が必ずしも多く出ているわけではないことが惜しまれる。

このように概観した上で視点を転じ、現在作業中の暫定的なキリスト教メディアの書誌目録に基づいて、それらの出版状況について幾つかの特徴を指摘した。

まず明治初期には、『七一雑報』や『六合雑誌』のように、通（プロテスタント）キリスト教的な立場を取り、かつ自らを文明の宗教として提示するようなキリスト教メディアが見られた。これらは一方では伝道を、他方で弁証を試みるものであったが、関連して仏教メディアとの応答関係を指摘することができる。もちろんそれは排耶論と切り離せないものであったが、例えば『六合雑誌』と『明教新誌』上における議論のように、お互いの論説を参照しながら自らの正当性を競うような試みも行われていた。

明治中期に入ると、『日本評論』のようにキリスト教主義に基づく総合雑誌を目指すものが見られる一方で、例えば日本基督教会の『福音週報』、組合教会の『基督教新聞』、メソジスト

教会の『護教』、日本聖公会の『基督教週報』などのように一八九〇年から一九〇〇年頃にかけて各教派の機関誌（的な）メディアが成立していくことになる。これらは概して言えばそれぞれの教派の内側に向けて企図されたものであったが、他方で一八九〇年前後に創刊された自由キリスト教諸派による雑誌は「自由討究」を標榜して通宗教的あるいは比較宗教学的な論説を多く掲載し、キリスト教徒以外にも影響を及ぼすことになる。

明治後期以降では、例えば共に一九〇〇年に創刊された『新人』や『聖書之研究』のように中心的な個人の周辺に読者サークルを形成していくような雑誌が出る一方で、一九一〇年代に入ると神学研究を専門的に取り扱う雑誌も見られるようになる。しかしながらこれ以降の時期については、どこまでをキリスト教メディアとして考えるのかという点を含めて、研究の余地が多く残されている。

まとめとして、これまでにどのようなキリスト教メディアが覆刻・研究されているのかに目を向けると、やはり有力な教派と関係を持っているものや、あるいは思想的に高い価値があると評されてきたものが多い。もし後代の研究者が依然としてこうした傾向を後押ししているならば、それはやはり批判的かつ生産的に乗り越えられるべきである。

これを踏まえた今後の展望として、第一に既存の目録・書誌情報の整理・公開を進めることによって、今まで顧みられてこなかったキリスト教メディアの可視化を進めるべきこと、第二にそれらの分析に際して、メディア史的手法を取り込み、読者を含めた「場」としての雑誌がどのように同時代の社会的・

文化的な文脈に接続しているのかを検討するべきことを述べた。そして最後に地域的な越境性、あるいは間宗教伝統的な場にも目を向けるべきではないかということに触れた。

地方神職会会報からみる近代神道史

藤本 頼生

近代における神社・神職関連団体からの冊子、書籍刊行としては、明治初期の神宮教院による教説書の刊行等がまず挙げられるが、これらの教説書はいわゆる雑誌メディアのようなものではなく、近代の神社および教派神道関連の雑誌メディアの研究を進めるにあたっては、明治二十二年二月から二十九年に至るまで皇典講究所によって月二回一八〇冊にわたって定期的に行われた『皇典講究所講演』や、明治二十七年から刊行の『國學院雑誌』、明治二十六年刊行の教林社（実質的には神宮教院が母体）の『教林』の刊行が、神社・神道系の雑誌メディアとしては先駆的なものの一つであり、『教林』はとくに神宮教、神宮教院の教化活動の内容を知る上で欠かせない書として考えられている。また、各県の皇典講究分所の機関誌発刊もその一つとして挙げられる。

しかしながら、これらは、あくまで教派神道の一つとしての神宮教、あるいは神道関連の古典研究・教育機関としての皇典講究所・國學院関連の団体からの刊行物であり、皇典講究所・國學院の雑誌メディア、冊子等の刊行物の分析については、既に阪本は丸をはじめ、藤田大誠や上西亘、武田幸也による先行研究もある。しかし、これらの刊行物は神職が自主的に組織し

た団体による刊行物ではないこともあり、近代宗教史研究の上では、仏教やキリスト教関係の団体との比較においても、全国神職会や各府県の地方神職会による機関誌および刊行物の内容を窺うことが、より意味を持つものと考ええる。神職関係団体の雑誌メディアを用いた研究についても、これまでは、全国神職会の『全国神職会会報』『皇国』『皇国時報』および、神社協会の『神社協会雑誌』の四誌が中心となされてきたが、これら四誌と各府県の地方神職会会報との記事内容の連関性などの比較分析を行うことが、神社局、あるいは全国神職会の施策が地方へと降りて行く過程をつぶさに窺うこともでき、今後の神道研究の進展、深化の上でも、地方神職会会報の研究・分析が必要である。

地方神職会を用いた研究としては、既に歴史学の立場から畔上直樹が『岡山県神職会会報』を用いて、大正期以降の神職、神社の活動をいわゆる「国家神道」時代を「下から作り出された新しい宗教ナショナルリズム」として描き出した緻密な研究成果もあるが、筆者としては、本研究によって畔上の研究を今一度考え直す契機としたい。加えて先に述べた畔上の研究以外には、各県神職会の神宮大麻頒布関連記事を用いた発表者の研究があるが、管見の限り、未だこうした地方神職会の会報を用いた研究は多いとはいえないだけに、さらなる研究の可能性があるものとも考えている。また、地方神職会においては、雑誌メディア以外にもさまざまな冊子、書誌類を発刊しており、そうした書籍・冊子類を含めて、検討を進める必要があるだろう。地方神職会の機関誌を研究する上で、地方神職団体が戦前から戦

後に断絶しているのではなく、実質的に連動しているか否かという問題もあり、『兵庫神祇』のように皇典講究分所時代から、兵庫県神社庁に至るまで同じ名称で発行され、戦後もその使命・役割としては同様の性格を持つような雑誌メディアもある。あるいは、昭和初期には地方神職会のみならず、他の神職関連団体の機関誌なども多数発刊されており、これらとの複合的な視点でみる必要性もあると考えている。現在、各県神社庁において戦後まもない時期からの庁報なども復刊されてきていることもあり、戦前・戦後との連動性、変化する活動や不変なものとは何かということも含めて、今後も近現代の神職の思想や神社の教学、施策、社会的活動の分析、検討を積み重ねたいと考えている。

英文仏教雑誌に見る東西の「対話」

吉永 進一

戦前、二〇種類以上の英文仏教雑誌が世界各地で発行されており、仏教の西洋への普及だけでなく、英語という共通語を介したアジア圏の仏教国同士のネットワークや新たな仏教理解構築の礎石となった。概してセクツト的傾向は薄く、仏教全般を扱うものであり、多くはイギリスとその植民地もしくはアメリカで発行されていた。しかし日本は、非英語圏であるにもかかわらず五種類の英文雑誌が発行されていた。いずれも浄土真宗（四種類は本願寺派、一種類は大谷派）に関連した団体が発行していたが、その最初のものが海外宣教会の発行していた *Bijou of Asia* である。

海外宣教会は、一八八七年に西本願寺系普通教校の英語教師、松山松太郎が海外の神智学徒との文通を開始したところから始まる。海外からの仏教を求める手紙の多さに驚いた松山は、普通教校の職員らと欧米仏教通信会を立ち上げて海外への文書伝道を企てる。この運動は、同校で一八八六年に誕生していた反省会運動と重なりあい、『反省会雑誌』の創刊号から欧米仏教通信会の記事が多数掲載された。日本の読者からの反響を招き、同誌の売り上げは海外仏教徒の記事によって伸びたとされる。その結果、一八八八年八月に赤松連城を会長として海外宣教会が発足したが、そのひと月前に松山らが *Bijou of Asia* を創刊している。同年十一月には、欧米仏教通信を反省会雑誌から独立させて、*Bijou of Asia* の姉妹誌『海外仏教事情』が創刊されたが、この創刊号は三回版を改め一万部近い発行部数があった。さらに一八八九年には神智学協会々長オルコットの来日があり、各地で講演録が出版されている。一八九一年には宣教会を反省会と合併させる案が実行直前まで進み、一八九二年十月に開かれた西本願寺の定期集会では、やはり実行にはいたらなかったが、二代目海外宣教会々長、島地黙雷のシカゴ宗教会議への派遣とフランス開教が決議されている。こうした海外伝道熱は、その経緯から分かるように宗門の戦略から生じたのではなく、英文雑誌を発行できたのも海外からの要請と国内信者の後押しがあったからである。

Bijou of Asia は、現在確認している限りでは一八八八年から一年間、五回発行されている。ページ数十ページ程度の小さな刊行物であるが、アジア圏でも最初の英文仏教雑誌のひとつ

である。その創刊号で、欧米でキリスト教が衰微し、人々は新たな宗教を求めており、その渴望をみたすものは真理である仏教に他ならないと断言する。差し迫って実行すべき方策は、「仏教国の宗教的連合と、私たちの宗教的真理の西洋諸国への紹介」であり、「神智学徒、スピリチュアリスト、オカルティスト、ユニテリアン、クリスチャン・サイエンス、そして同じ仏教者仲間」と友好関係を作ること提言している。そのような仏教周辺の運動を含めたネットワーク作りは、欧米における宗教的マイノリティである読者に仏教徒というアイデンティティと安心感を与えたであろう。しかし、そのために *Bijou of Asia* には欧米の仏教シンパによる記事がいくつか掲載されている。シャーフが、鏡像をそれと気づかずには他者と思い込んでしまうナルシソスの錯誤で批判したように、欧米の仏教シンパは *Bijou of Asia* に掲載された、西洋由来の記事を喜んで読んでいた可能性はある。とはいえ、そのような錯誤は仏教の近代化にとって、重要なモメントとなっていたのではなからうか。

パネルの主旨とまとめ

大谷 栄一

報告者たち（吉永、藤本、星野、大谷）は、共同研究「近代宗教のアーカイヴ構築のための基礎研究」（科研費・基盤研究（B）、代表者・大谷、二〇一一年―一四年度）に取り組んでおり、本パネルはその中間報告にあたる。今回は、諸宗教（仏教、キリスト教、神道）の雑誌メディアを対象とし、近代日本

宗教史のメディア論的分析を目的とした。

大谷報告では、明治二十年代が（明治十年代を上回る）教会・結社と雑誌の隆盛期なのではないかとの仮説を提示し、明治年間に創刊された仏教新聞・雑誌八八〇（継続紙・誌を除くと、六六一）の発行母体の分析を行った。星野報告では、まずキリスト教メディアの既存の目録情報等を確認した。次に時代ごとの特徴を幾つか指摘し、その上で明治二十年代に創刊点数の増加が見られるとした。最後に展望として、目録情報を整理・公開し、資料を可視化することの必要性を述べた。藤本報告では、近代以降に発刊された各府県の地方神職会の会報を取り上げ、各会報の記事内容、他の地方神職会の刊行物などの分析から、先行研究の少ない地方神職会の活動実態等を窺い知ることができると可能性を指摘した。最後の吉永報告では、明治二十年代に西本願寺普通教校内に結成された海外宣教会は、海外向けに日本最初の英文仏教誌 *Bijou of Asia* 国内向けに『海外仏教事情』を出版し、海外への最初の仏教伝道だけでなく国内の仏教復興にも寄与したことを明らかにした。

コメントータの石井研士氏からは、各報告者に以下のようなコメントが寄せられた。

大谷報告には、(一)この共同研究の成果をどのように公開するのか、(二)八八〇の新聞・雑誌の現物がどれだけ残されているのか、という質問がなされた。それに対して、(一)仏教新聞・雑誌の目次データは国会図書館に寄贈し、インターネット上でも公開する予定であり、(二)八八〇の新聞・雑誌のうち、

三分の二程度は所蔵が確認されていると答えた。

星野報告には、(一)原資料へのアクセス状況と、(二)当時の他宗教メディアとの関係について補足を求められた。(一)については、確かに現状で所蔵が確認できないものもあるが、十分に活用されていないものもある。資料の活用のために目録情報の電子化と公開を進めるべきだろうと述べ、(二)については特定の宗教伝統ごとに区切るのではなく、読者達に横断的に共有されていた「場」のようなものを今後の検討課題としたいと述べた。

藤本報告には、(一)地方神職会の雑誌等刊行物の分析が進むことで、中央の全国神職会と地方神職会の関係に関する従来の見方をダイナミックに転換する可能性があるのか、(二)現在、戦前期発足の神社関係の団体ほか、教派神道関係の教団の雑誌メディアなど、各県にまだまだ隠れ、埋もれている神道系の雑誌メディアがあると考えるが、そういった戦前の神社・神道関連メディアをどの程度把握できているのかという質問がなされ、(二)について、具体的な例として山口県の二所山田神社の『女子道』の所在について補足を行った。

吉永報告には、(一) *Bijou of Asia* の所蔵状況、(二)この雑誌以前に英語の情報発信はなかったのか、という質問が寄せられた。それに対して、(一) *Bijou of Asia* は国内には所蔵されておらず、大英図書館所蔵のものが揃いと思われるが、何号で終刊したか、確定できない。(二)西本願寺派の海外布教が本格化するのには日清戦争後で、植民地布教と移民布教が中心。欧米人を対象とする英語による情報発信はこの雑誌が最初だったと

応じた。

さらに、石井氏から報告者全員に、明治二十一～三十年代の宗教をめぐる知の形態や経験の大きな変化をどう捉えるか、宗教メディアの報道や記事が当時の日本人の「宗教」認識にどのような影響を与えたのかという問いかけもなされ、今後の課題が明示された。

浄土真宗におけるソーシャル・キャピタル

代表者 長岡岳澄

コメンテータ・司会 藤丸智雄

寺院の現状と地域社会との関係

長岡 岳澄

本研究の目的は、浄土真宗本願寺派寺院の現状と地域社会の関わりについて、本願寺派の基礎的な寺院実態調査である第九回宗勢基本調査の結果から明らかにしていくことにあり、特に、本パネル発表において取り上げる地域の寺院の傾向について着目していく。本研究における地域としては、本願寺派における教区を単位とし、本パネル発表に関連する首都圏を含む東京教区とA教区について見ていく。

まず、基本的な寺院の現況として、寺院の所在地については、全体では、市街地が一七％、住宅地が二八％、農山漁村が五五％となっており、本願寺派の寺院は農山漁村に位置する寺院が半数を超えている。A教区では、それぞれ一七％、一九％、六四％、東京教区では二六％、五三％、二二％となっている。また、寺院の規模を示すものと考えられる寺院の年間平均収入については、全体では三〇〇万円以下が四三％、三〇〇万円以上六〇〇万円未満が一九％、六〇〇万円以上が三八％となっており、本願寺派寺院の中でも規模の大小があることが窺える。A教区では、それぞれ四二％、二〇％、三八％、東京教区では、一四％、九％、七七％となっている。本願寺派の寺院にも様々

な形態があるが、全体としては農山漁村に位置し、また、比較的小規模な寺院が多いといえるであろう。その中、A教区は標準的な割合に近く、東京教区は特殊な地域であるといえる。

本パネル発表に関連する項目として、まず、寺院周辺の住民について、高度経済成長長期以前から住んでいる住民が多いのか、以後の住民が多いのかを尋ねている。全体では、以前からの住民が多いが七四％、以後の住民が多いが一六％と、本願寺派寺院の大半は、旧来のコミュニティが残る地域に位置していることが窺える。A教区は八五％、五％と全体より更に以前からの住民が多く、一方で、東京教区は四六％、三七％と新しい住民が多い地域に位置している。次に、門徒と寺院との関わりについて、寺院の方向性を決定していく門徒総代会について見ていくと、総代会の議長について、全体では総代が務めるが四二％、住職が務めるが四〇％となっており、A教区では五七％、三三％、東京教区では二三％、六三％となっている。総代会の議長という一つの視点であるが、本願寺派寺院では、門徒が寺院の運営に参画しており、A教区ではその傾向が見られるが、東京教区では比較的住職主導によって運営されていることが窺える。そして、日常の接点として、門徒宅にどれくらいの頻度で住職が訪れているかを見てみると、全体では、月に一、二回が四八％、年に数回が四一％、ほとんど来ないが七％となっており、A教区では一六％、七七％、三％、東京教区では一九％、四七％、三四％となっている。一方、寺院に門徒が訪れる機会として常例法座の開催を見てみると全体で三七％となっており、A教区では三八％、東京教区では六二％となっている。

る。本願寺派寺院では、住職が門徒宅を訪れ、門徒が寺院を訪れるというかたちで関係性が築かれており、A教区はこのかたちに近いが、東京教区では、住職が門徒宅を訪れない割合が高く、一方で、門徒が寺院を訪れる場が多く設定されていることが窺える。

以上、限られた項目ではあるが、本願寺派寺院は、所謂「あなか」に位置し、地域社会との関わりが深く、旧来の門徒との日頃の関係によって支えられているといえ、A教区は、その形に近い教区であるといえる。一方で、東京教区は、本願寺派寺院全体の中では特殊な教区であり、都市型で、地域社会というよりは寺院と各個人との関係によって成り立っているものと考えられる。本研究では、全体の傾向を見たが、勿論、実際は一ヶ寺一ヶ寺、事情が異なり、この具体的な事例については他の発表者に譲ることとする。

真宗寺院の住職家族がもつ役割とソーシャル・キャピタル

横井 桃子

本研究の目的は、住職家族（住職・坊守）のソーシャル・キャピタルと社会的活動がいかなる関連をもつかを、インタビュー調査を通して検討することにある。ボランティア行動、利他的行動に代表される社会的活動はソーシャル・キャピタルの中心的指標であり、ソーシャル・キャピタルを評価するうえで欠かさない指標である。またソーシャル・キャピタルは、社会的ネットワークに埋め込まれた資源であり、社会的ネットワークを通してアクセスできる。本研究では、人と人とのつながりと

いう社会的ネットワークをソーシャル・キャピタルの指標としてとらえ、住職と坊守がどのような社会的ネットワークを用い、どのような社会的活動をおこなっているかを明らかにする。

宗教を対象とした社会学的研究において、宗教者の配偶者を扱っているものは多くない。これまで発表者は、量的調査データを用いて、住職・坊守の役割受容感がそれぞれの寺院内外ではたらかたによつてことなることを明らかにしてきた。特に、寺院活動だけでなくボランティアや地域活動などの社会的活動にも従事することが、役割受容感を高めることが分かった。このことから発表者は、住職や坊守の社会的活動は、彼ら／彼女ら自身のライフキャリアを考える上でも重要な活動であると考えた。

本研究で用いるデータは、関東圏における二つの浄土真宗本願寺派寺院（A寺院・B寺院）に対しておこなったインタビューデータである。住職・坊守の同席のもと約二時間の半構造化インタビューを実施した。

まずA寺院では、住職が積極的に社会的活動をおこなっており、国際交流団体や環境美化団体など、多くの社会活動団体の設立・運営に関わっていた。A寺院住職のこういった活動には、以前から所属していた青年会議所での経験や社会的ネットワークが役立てられたという。また、これらの団体での社会的活動の際に、A寺院門徒に対して協力を依頼することもある。

このように、A寺院の住職は、それまでの宗教外の社会的ネットワークを用いて、社会活動団体設立というフォーマルな社会

的活動を促進し、また宗教内のネットワークによつて門徒の社会的活動への参加を促していた。一方B寺院は、A寺院のように目立った社会活動はおこなっていないものの、住職が独居者への支援活動を構想していた。現在は敷地内にある会館の開放をおこない、それらの社会的活動への協力者を探すつもりづくりをおこなっている。また坊守の語りでは、坊守のもつ社会的ネットワークが、ある女性の出産・子育ての深刻な悩みに答えるのに最も有効に作用したというエピソードが語られた。坊守のこのエピソードは、伝統的でフォーマルな社会的活動ではないが、インフォーマルな社会的活動として特徴づけることができる。B寺院坊守が「井戸端ネットワーク」と表現した宗教外での女性同士のつながりが、一時的でインフォーマルな社会的活動に役立つという関係は、これまで住職の付帯的存在とみなされてきた坊守が社会においてある一定の重要な役割を果たすことを示していると言える。

以上の結果をまとめると、住職・坊守のもつ社会的ネットワークは、宗教活動を通じて形成される宗教内ネットワークと、個々人が選択する宗教外ネットワークとに分けられ、特に後者の宗教外の社会的ネットワークによつて、住職はフォーマルな、坊守はインフォーマルな社会的活動をおこなうことが、明らかにになった。住職と坊守の共働からは、インフォーマルからフォーマルまでの広い範囲の社会的活動を可能にすることが示唆される。そしてこの広範囲な社会的活動は、それらの活動に関わる人々の信頼感や互酬性の規範を高めるなど、より豊かなソーシャル・キャピタルが醸成される可能性を秘めている。

心理学からみる浄土真宗のソーシャル・キャピタル

伊東 秀章

寺院と地域社会におけるソーシャル・キャピタルについて調査した結果を示し、コミュニティ心理学の立場から検討する。特にコミュニティ心理学における、地域の精神保健の増進を目的とする予防的アプローチの観点から検討する。

寺院と地域社会におけるソーシャル・キャピタルを検討するため、二〇一二年八月に浄土真宗本願寺派寺院関係者へインタビュー調査を行った。浄土真宗本願寺派総合研究所と龍谷大学社会調査実習猪瀬班が合同で、中国地方の山村地域で調査を行った。本論においては、門信徒一三名のインタビュー結果を分析した。特に対象とした質問項目は、「寺院における活動を通して、人と人とのつながりが新しくできたり、強まったりしたことはありましたか?」「また、そのつながりによって行った活動はありましたか?」「これらの活動を寺院で行うことの意味はありましたか?」であった。

インタビューの結果、「門徒会で企画した活動を通して、地域内の交流が大きく増えた」、「今までお酒を飲んだことのないような人と一緒に飲み親密になった」など、寺院との関わりによって地域内の交流が増強したと門信徒は述べた。

次に、「ある年齢になると自然と寺に足が向く。小さい頃はお寺の日曜学校に通った」、「初産式は、仏婦（仏教婦人会の人）たちと相談して協力して作られた」など、発達年齢によってつながる機会が寺院にあると門信徒は述べた。

次に、「浄土真宗のここが良い、というのとはわからないけど、

良かったと思う」、「お寺やお宮の仕事に関わるのは、信仰の問題もある」など、寺院の宗教的イメージによって心の安らぎがあると門信徒は述べた。

次に、「仏教の教えは、人との関係に表れる」、「お寺での関係は本音で信頼した関係。安心感がある」など、寺院における人間関係は、仏教の信仰によって信頼感や安心感があると門信徒は述べた。

次に、「東日本大震災の時に、福島へ野菜やお米を持ち寄って送った」、「ボランティアやビハーラ活動を行っている」など、つながりによって社会貢献活動がされるようになったと門信徒は述べた。

次に、「地域に住職と話している助けたい人もいるのだが、一歩踏み込めない面もある」と、寺院におけるつながりの限界について門信徒は述べた。

地域社会において寺院を中心としたつながりがあり、寺院活動が人間関係を強く結びつけていた。人の年齢ごとに初産式や子ども会、壮年会などの集いが寺院にはあり、人生を通してつながりを強化する側面があった。寺院の宗教的イメージや真宗的信仰が人間関係の信頼関係や安心感を強めていることがわかった。これらのつながりを基礎として、ボランティアやビハーラ活動などの社会貢献活動が行われることがわかった。一方で、寺院のつながりには所属しない地域住民がいた。

地域社会において寺院活動が、人々のつながりを強化し、社会活動が行われたりしていることが明らかとなった。また、寺院における活動であることによって、宗教的イメージや仏教的

思想が人間関係に安心感をもたらしていた。このような安心感のある人間関係のつながりは過疎や高齢化が進む地域社会における精神保健において、心理的社会的資源として活用されていることを示すと考える。しかし、寺院コミュニティが閉鎖的システムになれば、その社会的資源は活用されにくいものとなるため、社会貢献活動や寺院を公開することによって社会との接点を保ち、開放的システムであることが必要であると考える。

浄土真宗における信仰と社会実践

菊川 一道

宗教において、「教義」と「実践」はいかなる関係にあるのだろうか。浄土真宗において、教義と実践の問題は、これまで主に教義的側面を中心に研究が蓄積されてきた。一方、その教えを享受する人びとに関する研究は、未だ充分とは言い難い。本研究では、「宗教とソーシャル・キャピタル」の問題を契機として、浄土真宗における教義と社会実践との関係について、住職・坊守と門信徒を対象に行ったインタビュー調査を手がかりに検討を行う。

ソーシャル・キャピタル研究の第一人者、ロバート・パットナムによると、個人的な慈善活動やボランティアの多くが宗教的文脈の中で行われていることが明らかにされている（『孤独なボウリング——米国コミュニティの崩壊と再生』二〇〇六、七三頁）。同様に、櫻井義秀もまた、宗教的規範が互恵性の倫理や相互の信頼構築に貢献してきたことを指摘している（『アジアの宗教とソーシャル・キャピタル』二〇一一、四〇頁）。

果たして彼らの主張は浄土真宗においても妥当と言えるだろうか。

聞き取り調査から浮き彫りとなったのは、「教義」と「実践」に関して三つの類型が見られることである。一つ目は、「信仰を拠り所とする実践」である。これは文字通り、真宗の教義が推進力となって実践を後押しするもので、「親鸞の平等の精神」（御同朋・御同行）に基づいた「差別撤廃運動」や、「今すでに救われている教え」（現生正定聚）に基づく「ビハラー活動」などがその例として挙げられる。二つ目は、「信仰と実践の相互作用」である。実践したことで信仰が確かなものとなり、それによって一層、活動も深まるといった事例がこれに該当する。三つ目は、「信仰を紐帯としない実践」である。この事例は、「教義に対する深い理解はない」が、「活動に熱心な住職やその家族に対する信頼・尊敬の念が、活動を後押ししている」というものであった。興味深いことは、教義を意識した社会実践の多くは、宗教者によって語られ、一方、門信徒の多くは活動の要因を住職などの人間性に求めている点である。しかし、門信徒にとって「教義と実践は無関係」と断定することは早計だろう。近年、稲場圭信が主張する「無自覚の宗教性」、すなわち「無自覚に漠然と抱く自己を超えたものとのつながりの感覚と、先祖、神仏、世間に対して持つおかげ様の念」（『利他主義と宗教』二〇一一、一二四頁）という視点は、本調査においても参照すべきものである。事実、聞き取りでは、「おかげ様」・「感謝」・「生かされている」などの表現が頻繁にみられ、これらが「自覚の宗教性」を背景として成立している可能性は否定でき

ない。

最後に、信仰が社会関係資本を醸成する障害なりうることに
ついて、言及しておきたい。インタビュアーにおいては、「信仰を
共有するが故に、それを共有出来ない者との関係の断絶」とい
う事例がいくつか確認された。ここでは、信仰が、人と人との
間に「信頼」とは逆の「不信」を生み出していることが窺える。

本調査では、真宗の教えが推進力となって人々の社会実践を
後押しする一方で、直接的に教義と結びつかない活動が行われ
る事例も散見された。後者の人々にとっては、むしろ住職やそ
の家族の人間性が彼らの実践を支える契機となり、また教義へ
の信頼へと繋がっていることも明らかとなった。具体的事例に
よって、信仰（教義）が社会関係資本の醸成に寄与しうること
が再確認されると同時に、信仰を共有できない者に対する排他
性の問題が浮き彫りとなった。「他者」の問題が検討されない
まま、宗教とソーシャル・キャピタルの議論が進められるなら
ば、宗教が人々のつながりを「結ぶ」役割を果たしながら、一方
で、人々を「引き離す」という正反対の機能を担うことになる
だろう。

パネルの主旨とまとめ

長岡岳澄・藤丸智雄

現在、諸分野で種々の活発な議論を惹起している「ソーシャル・
キャピタル」（以下、SC）であるが、この議論の契機の一
つとなったロバート・帕特ナム『孤独なボーリング』にお
いて、教会などの例があげられ、宗教施設や宗教活動、信仰が

SCとして重要な役割を果たしているとの言及がなされてい
る。この理論を背景とし、SCにおける「信頼」「信仰」「ネッ
トワーク」といった鍵概念を、浄土真宗の寺院や僧侶、寺族の
機能との関係で検証するのが、本パネルの目的である。

長岡岳澄は、浄土真宗本願寺派における基礎的な寺院実態調
査である第九回宗勢基本調査から本願寺派寺院の地域社会との
関わりについて概観した。結果、本願寺派寺院は「おなか」に
位置し、小規模なものが多く、従来からの地域社会、門徒との
日常的関係の中で支えられている点を指摘し、またA地域はそ
の傾向に近似し、過疎化が著しく、寺院経営が厳しく、兼業率
が高い状態にあることを示した。

伊東秀章は、寺院と地域社会におけるSCについて調査し、
コミュニティ心理学の立場から検討し、地域社会における寺院
活動が、人々のつながりを強化し、社会活動を生み出すことを
示した。また、寺という場所の持つ宗教的イメージや仏教的雰
囲気、教えが人間関係に安心感をもたらし、その安心感ある人
間関係のつながりが過疎や高齢化が進む地域社会の精神保健に
おいて、心理的社会的資源となっていると論じた。

横井桃子は、関東圏にある寺院の住職・坊守に対するインタ
ビュー調査をおこない、住職・坊守のそれぞれの社会的ネット
ワークが、社会的活動に有効にはたらくことを明らかにした。
社会的ネットワークは宗教内ネットワークと宗教外ネットワー
クとに分けられ、特に後者の宗教外の社会的ネットワークによ
って、住職はフォーマルな、坊守はインフォーマルな社会的活
動をおこなっていることが明らかになった。

坂原英見は、A地域のビハーラ活動について歴史的視点から検証し、江戸時代に始まる化境制度（門徒の近隣寺院が日常的な法務を中心として代行するシステム）により、寺院近隣に門信徒が集中していること、兼業僧侶が仕事の経験を活かせること、地域内役職者が僧侶に多いこと、以上三点からA地域で寺院を中心とする開かれたネットワークが生まれ、ビハーラを表とする社会活動が可能となつていと指摘した。

菊川一道は「浄土真宗における信仰と社会実践」について、A地域の聞き取り調査から検討し、信仰と社会実践の結びつきに関して三類型が存在することを明らかにし、寺族への信頼がネットワークにおいて重要であること、また広い意味での信仰もSC醸成に寄与しうることを確認した。信仰を共有しない者に対しては排他的になる事例も紹介し、宗教が「引き離す」という負の機能を担う危険性があることを提示した。

以上、五氏の考察から、本願寺派の従来型寺院におけるSCは、伝統的な信仰形態の中で「信頼」と広い意味での「信仰」により育まれ、限界集落を含む過疎地であるA地域においては、「兼業」「化境」といった地域特性を活かしてネットワークを成長させ、積極的な社会活動を実現していることを明らかにした。また、横井の発表と「兼業」という点からは、寺院の社会的役割が真宗寺院のSCに深く関与することが示された。しかし、フロアからも指摘が有つたように、A地域は地域コミュニティと門徒が重なり合っているため真宗寺院のSCの検証としては不十分であり、今後、信者・非信者が混融している地域の真宗寺院実態調査による検証が求められる。

聖なる場としての伊勢神宮——その聖性を考える——

代表者・司会 遠藤 潤
コメンテータ 加瀬直弥

考古学から見た神宮の祭式と神宝

笹生 衛

【視点】従来の考古資料による祭祀研究は、考古遺物（祭祀遺物）と文献史料に見える祭具、神宝・装束類とを個別に比較し、その意味・機能を明らかにしてきた。しかし、それでは祭祀の系譜や全体的な意味の解明にはつながらない。そこで、ここでは神宮の古代祭祀の全体構成（祭式）と祭祀で使われる祭具の組成、これと祭祀遺跡の出土遺物の組成を比較する。そして、神宮の古代祭祀の系譜や歴史性、祭祀の意味について考えてみたい。

【神宮の古代祭式】古代の神宮の祭式については、『皇太神宮儀式帳』（内宮儀式帳）により、九世紀初頭時点の内容を復元できる。その主要な祭祀、神衣祭、月次祭、神嘗祭は、①祭祀の準備段階（御贄・御饌の準備・調理、神意判断、神御衣の調製）、②祭祀の中核（大前での御贄・御饌の供献、第三重での告刀奏上・幣帛等の供献）、③祭祀後の対応（直会、朝廷幣・神御衣・馬具の正殿・東寶殿への収納）の三段階で構成されている。

【祭祀遺跡出土品の変遷】五世紀の祭祀遺跡から出土する品々には、武器・武具（刀剣・刀剣形、弓矢、盾）、農・工具（鋏

鋤、鎌、斧、刀子、紡織具（紡錘車、杵、纒かけ、刀杵）、楽器（琴）、器財（案、臼・杵、杓子・匏）、初期須恵器（杯、高杯、ハソウ、甕等）、製塩土器などがある。さらに高床倉の建築部材も出土する。また、六世紀の祭祀遺跡では、武器・武器、紡織具、楽器（琴）、器財、製塩土器、高床倉部材は、基本的に継承されている。また、宗像沖ノ島七号遺跡では、神宮神宝の玉纏大刀につながる倭系飾り大刀、金銅装馬具が確認でき、装飾性を高める傾向があり、七世紀の同二二号・七号遺跡では神宮神宝と類似する紡織具の雛形祭具が出現する。

【文献史料との比較】五〜七世紀の祭祀遺跡から出土する品々のうち、武器・武具、農・工具、馬具、紡織具で作る布帛類のセツトは、『常陸国風土記』の記事、『延喜式』の祈年祭の祭料や「風神の祭・大忌の祭」等の祝詞と比較すると、神への供献品「幣帛」に相当する。これらは、五世紀代の技術革新を受けて作られた、当時最新で最上の品々であった。

また、五世紀以降の祭祀遺跡から出土する調理具類、紡織具類、琴、土師器・須恵器、製塩土器、案、高床倉部材は、次のように「内宮儀式帳」の祭祀の各段階に対応する。

①祭祀の準備段階↓調理具類⇨神饌の調理、紡織具類⇨布帛類の調製、琴⇨神意の判定。

②祭祀の中核↓神饌・供献品（幣帛等）の供献⇨案、土師器・須恵器、製塩土器。

③祭祀後の対応↓幣帛の収納⇨門穴付きの扉材、梯子など高床倉の建築部材。

このような対応関係から、神宮の祭式の基本的な形は、五世

紀以来の系譜を引く可能性が高い。それは、古代祭祀の基本形と考えられ、祭祀に先立ち、供献品などを特別に製作・準備する天岩屋戸神話の祭祀形態とも共通する。

【神宮祭祀の伝統性と神宝・装束・祭式】「幣帛」の品々は、八世紀後半以降の春日祭と平野祭の祝詞では、「神宝・神財」と「御服」に分離し、その内容は九世紀初頭の「内宮儀式帳」にある「神宝・装束」と対応する。この背景には、月讀宮の御形として男神像が見えるように、神像の成立により神の姿を具体的にイメージし始めたことがあるだろう。

このように見えてくると、神宮の神宝・装束、祭式の構成は、五世紀以来の系譜を持つ、古い伝統性が大きな特徴であると言える。外宮の創祀は雄略朝（五世紀）で、この時代が神宮の祭祀の上で大きな画期とされている点と無関係ではないだろう。

神宝・装束の内容は、九世紀後半、宇多朝に成立する天皇一代一度の「大神宝」の内容とも一致する。これは、平安時代の神宮祭祀と天皇祭祀の伝統性を象徴していると考えられる。そこには、聖性を裏付ける伝統の意識が存在したのではなからうか。

鎌倉時代における僧徒の参宮と神道説の形成

伊藤 聡

伊勢神宮には平安初期以来、仏教忌避の伝統があり、社域内での仏教関係の行為が戒められていた（『沙石集』等）。ところが文治二年（一一八六）、東大寺再建祈願のために、重源や東大寺衆徒は参宮し、近くの寺院で法楽のための経供養を行った

〔東大寺衆徒参詣伊勢大神宮記〕。これをきつかけにして以後、僧徒による神宮参詣が流行する。なぜ僧徒は伊勢神宮をめざしたのか。彼らは神宮にいかなる聖性を見いだしたのか、さらにそれらが神道説の形成とどのように関わっているのだろうか。

東大寺の衆徒を伊勢神宮に引きつけた前提は、一二世紀までに形成された天照大神⇨大日如来同体説と、東大寺と伊勢神宮との習合である（『東大寺要録』等）。つまり、伊勢神宮という神祇の聖地と東大寺という日本仏教の中心とは、表裏の関係として理解されるようになったのである。だからこそ、東大寺復興を伊勢神宮に祈願することが是非必要だと考えられたわけである。さらにまた、伊勢神宮は天照大神を祀る内宮（皇大神宮）と豊受大神を祀る外宮（豊受大神宮）から成るといふ編成を持つことから、伊勢両宮を胎金両部に配当する発想も生まれた（『沙石集』等）。このことにより、東大寺関係の僧のみならず、顕密の僧徒の信仰を集めることになった。

しかしながら、僧徒が正殿に近づくことは容易ではなかった。実は重源が参詣した鎌倉前期には僧が夜中に瑞垣あたりで参籠したり、昼間でも密々に参拝することを許容していた節があるが（『東大寺衆徒参詣伊勢大神宮記』）、その後僧徒参宮が頻繁に行われるようになった結果、内外両宮とも二鳥居のうちにあつた神木を限界とする慣習が鎌倉中期までに確立した（『通海参詣記』等）。つまり、神仏の近くに至って示現を受けるといふ、多くの寺社で可能な交感が、こと神宮では（特に僧徒には）叶わないのである。代わって浮上したのが伊勢神の意志を伝える媒介者の存在で、鎌倉中期以後の僧侶（聖守・叡尊

等）参宮の記事には多く、夢告や託宣に基づく神意を僧たちに伝える巫女や禰宜が登場するのである。

このような困難を乗り越えながら、僧たちは伊勢神に対してどのように祈りを捧げていたか。実は彼らは通常の神拜作法を行っていたのではない。経・真言を唱えていたのである（『天照大神儀軌』）。特に、直接宝前まで至れる別宮・末社においては、神前に立つて印を結び、真言を唱えていた。右の神前作法の中心になるのが観想である。社殿を五輪塔と観じ、あるいは殿下にある心御柱を天瓊戈に重ね合わせる。またあるいは、神殿内の霊鏡を幻視しながら、鏡とは地上に降臨した大日如来の化身⇨宝珠であり、それは環境世界と衆生の内的世界に遍満していると感じるのである。

またここで興味深いのは、右のような観想を記すテキスト（『神法楽観解深法卷下』、『天照坐二所皇大神正殿観』）の表現が、ほかの両部神道書（『中臣祓訓解』『両宮形文深釈』等）に見える天地開闢の描写と類似するところが多いことである。この事実、中世神道書の記述が机上で練り上げられたのではなく、神前観想などの宗教的実践のなかで、表象されたイメージを文章化していったものであったことを示唆する。

僧徒にとつて、両宮とは地上に出現した曼荼羅世界そのものであった。内外両宮と別宮の諸神は胎金大日如来とその他の諸尊にはかならず、ひとつひとつの宝前で、印を結び、真言を唱え、観想を行なうことを通じて、身を以てそれを体験していた。僧徒の伊勢参宮の隆盛は、かかる信仰を背景にしてこそ、その熱情が理解できるのである。

伊勢参宮と神宮の聖地性

——宮域と町と参宮者の信仰と意識——

櫻井 治男

第六十二回式年遷宮を控えた伊勢神宮への参宮者数は、一〇〇万人を越えると予想されている。また、伊勢神宮に関する雑誌特集、旅行案内書の刊行数も、簡便なリーフレットを含めれば相当数にのぼる。多様な情報が発信されるなかで注目したことが二点ある。それらは、「聖地」としての「伊勢（神宮）」という取り上げられ方と、「聖地」を訪れる人々への「正しい参拝」という語りとである。こうした事が、神宮を訪れる人々にとって如何に、またどの程度意識されているのか、また来訪者を迎える伊勢における意識がどのような内容であるのかを、伊勢参宮が大衆化する近世以降の状況を踏まえながら考えてみたい。

令制下の伊勢神宮の四至のうち、都から使いが来る西方のルート筋には、「神之遠堺」（下樋小河）と「神之近堺」（磯部河）とが定められていた。前者は現在の「金剛川」、後者は現在の榑田川支流の「祓川」に比定されている。神の遠近の堺については、庶民参宮においてはさほど意識されないが、ケガレが及ぶような時、例えば参宮人が道中で病になり瀕死の状態で神宮へ向かう場合に、堺として改めて意識されるような例はある。一方、「度会河」や「五十鈴河」が「禊」の場とされたように、両河は後々までも聖俗の域とを隔てる境界としての役割をに果たしている。聖域の範囲というものが比較的広い空間から、時代を経るに従って限定されるようになったとみてよからう。

神宮の聖地性を考える上では、この地的な町場のあり方も関係しよう。歴史的には外宮の鎮座地域である「山田」、内宮鎮座の「宇治」、そして「両宮側接触の地」と言われ「問の山」の呼称も有する「古市」地区、問屋街を形成し流通の中心となっていた「河崎」がある。これら町のなりたちを単純化すれば、両宮の鳥居前としての町場の形成、遊興地域としての古市や商業地河崎の発展と機能分化ということになる。山田地域においては、外宮に近接し祠職の居住地であった「館町（たちまち）」があったが、人口増と町場の広がり、館町が宮中と一体的な聖空間から、そこが聖俗混在の空間へと変転し、両者の分離状況が発生する結果ともなる。

神宮祭祀のなかでも神々の食などにかかわる、特に聖性を帯びた職掌である物忌職についてみると、その代表職である大物忌（子良）は、明治初年の神宮制度改正まで、嚴重な物忌状態を表象する役割を果たしてきた。子良は常時「子良館」に居住し、参宮者にとつても一種の神秘性をもった存在であり場であった。こうした一方で、多様な人々が訪れる状況を、どこまで宮中内部として受け入れるかという問題も発生する。なかでも仏教との接近を忌避し、隔離する立場がとられている状況では、「僧尼山伏法体の輩」は「僧尼拝所」という制限された場を設けることで対処されてきた。

このように聖空間のなかに、特別な場として対抗・拮抗する空間を設定することは、町中においても、山田と古市とを隔てる河川に架けられた橋という境界領域において、聖地性を明示するところがあった。参宮者と在地に常住する人々が、伊勢の

聖性をどのような場面で意識するかを、イミ（齋忌）という観点から捉えてみると、そこには「死忌」「出産・月事の忌」「食肉の忌」「火忌」などとともに「仏事の忌」という問題が浮かび上がってくる。これらイミへの対処の方策として、日常生活上さまざまな便法が生み出される一方で、参宮者という存在は「火忌」について問われないという状況があった。聖と俗との混在や接近、浄と不浄との隔離や分離を如何に行うかという課題において、空間的な場面では境界的な領域を持つこと、また生活習俗の場面において、さらに宮中においては積極的な聖性を生み出すことで、神宮の鎮座する聖地性が保障されてきたのではなからうか。

パネルの主旨とまとめ

遠藤 潤

本年十月、伊勢の神宮では遷御が行われる。神宮は皇室の崇敬はもとより、歴史上さまざまな人々の崇敬・信仰の対象となってきた。二十一年に一度神殿を造替する遷宮を行う神宮の聖なる性質を考えようとするときには、神殿そのものの聖性のみならず、神宮の〈場〉としての聖性の問題を避けて通ることはできない。神宮はなぜ、またどのようにして聖なる場として人を惹きつけてきたのか。また、宮域において、いかなる場所が聖なる性質を帯びていたのか。本パネルではこの課題について、関係諸学の観点から多角的に考察し、この場の持つ聖性の淵源について光を当てていくことを目指すものである。

一般に、神聖なる場所である聖地には、タブーとされた自然

の場所、自然の場所に人為を加えた空間、人工物、信仰の歴史と物語に関わる場所などが含まれるが、いずれもその〈場〉そのものが何か聖なる性質を持つとされている点は共通している。伊勢の神宮は、このような観点から見れば聖地としてとらえることができる。

また、宗教に関する建造物では、信仰的信念ゆえに建物自体の永続性が求められる場合が少なくないが、神宮においては遷宮に際して造替が行われ、そうした永続性には必ずしも価値が置かれない。ただ、その一方で神宮の位置は動かされず、その点でも神宮の〈場〉そのものに聖性の何らかの淵源が求められることになる。

このパネルでは、そのような神宮という〈場〉や伊勢という地域の持つ聖性について、いくつかの角度から検討を進めた。具体的には、(一)神宮という〈場〉が伊勢に定められたことや祭祀遺物など形式の持つ意味を祭祀考古学から考察する視点、(二)神宮のもつ〈聖性〉について、それが歴史のなかで人々の神宮への働きかけのあり方と深く関わりながらさまざまな姿を示したという認識に立ち、参宮を焦点としつつ、事例分析にもとづいて論じる視点の大きく二つの視点から考察を進めた。

笹生は「考古学から見た神宮の祭祀と神宝」というタイトルで、『皇太神宮儀式帳』の祭祀・祭具・神宝と、五世紀から九世紀にかけての祭祀遺跡・祭祀遺物を比較し、古墳時代祭祀との関係を中心に、祭祀の系譜や先行する祭祀からの継承性、年代的な問題について考察し、伝統というあり方について検討した。

伊藤は「鎌倉時代における僧徒の参宮と神道説の形成」というタイトルで発表を行った。中世には、仏教による伊勢神宮に関わる神道説が形成・展開され、仏教者による神宮への参詣が盛んに行われるようになるが、神宮を歴史的に振り返るときには、これらもまたその信仰史の一面をなすものとして重要な意味をもつ。伊藤は、僧侶の参詣の具体的あり方などを手がかりに、神宮が仏教・仏教者にとって、どのような信仰的意味をもっていたのかという点、また再接近することを禁じられながらも参詣を行う僧侶の実態を考察し、宮域内の聖なる「場」と僧侶の行為との関係を論じた。

櫻井は「伊勢参宮と神宮の聖地性―宮域と町と参宮者の信仰と意識―」という題目のもと、参宮者の「神宮」への意識や態度と、迎え入れる側である宮域の人々（御師や御師をかねる神職）ならびに町の人々の信仰・意識の関わりや重なりについて、それに携わる人々の行為と場所やエリアが聖なる性質を帯びることの関係を焦点として発題を行った。

これら三名の発題を受けて、コメンテータの加瀬は、どの時代においても、「場」が確定される際には過去の例が尊重されており、伝統に対する意識が強く働いていたと指摘するなどし、各発題者はこれに呼応して各自のテーマから発言した。パネル終了後には、会場の國學院大學博物館での関連企画展「神のあらわれ」について、加瀬が解説を行った。

宗教表象論再考

——近現代日本における表象主体／客体の検討から——

代表者・司会 茂木謙之介
コメンテータ 川村 邦光

John Russell Young が描く天皇像

——表象する主体の自己規定から——

ファクンド・ガラシーノ

本報告では、世界一周旅行の最後の目的地として一八七九（明治一二）年に日本を訪れたアメリカ合衆国の元大統領・ユリシース・グラント（Ulysses Simpson Grant 一八二二—一八八五）の随行書記を務めたアメリカ人ジャーナリストのジョン・ラッセル・ヤング（John Russell Young 一八四〇—一八九九）が著した旅行記『*Around the World With General Grant*』（以下、「旅行記」と表記）を取り上げ、自己規定という観点から旅行記における天皇表象を分析する。

近代化途上の日本を訪れたヤングは、古き日本を語る上での既存の表象枠組みを参照しながら自らの差異の経験を記述した。そのため、軍服をまとい近代的な外交儀礼を尽くす Emperor に代表される日本の急速な変化を書き留める一方で、「日本の伝統、宗教や政治構造」のなかで天皇が占める地位や意義を語り、先行する表象枠組みにリアリティを更新させ、神秘的で聖なる他者「Mikado」をアメリカの読者に提供した。と同時に、先行する Mikado の表象を同時代的コンテクストのなか

で再解釈し、神聖な Mikado の権威のもとで推進される近代化のあり方を描いて見せた。そしてこのように描かれた Mito Kaido が急速に西洋化していく新興国家の君主として前大統領をもてなす意義を起点に、さらには「帝国主義的なヨーロッパ諸国」との差異化という伏線のなかで、自己規定の物語を展開した。

太田好信はその著書『トランスポジションの思想』においてクリフォードなどの文化人類学者によるサイードの『オリエンタリズム』批判を踏まえつつ、オリエンタリズムを言語と現実の関係を問う「認識論的な批判」として規定することを「誤り」と位置付けている。なぜなら、オリエンタリズム批判の主眼はオリエンタリストの他者についての語りを可能にしている不均衡な社会状況・植民地的状況を批判する点にあり、認識論的な問い立ては発話の状況を脱コンテキスト化・非歴史化し兼ねないためである。

オリエンタリズム批判の主眼は発話をめぐる権力の不均衡への批判にあるという問題意識は発表者も共有している。しかし太田の議論は表象テクストの内在的分析をおろそかにしがちではなかっただろうか。実際、オリエンタリズム的表象をフーコーの言う「言説」として捉えたサイードは、テクストを、主体が対象を支配・再編成し、ついには新たに産出＝「現実」ならしめるものとして問題化しているはずであり、これを批判するには政治的・社会的状況と同時に、テクスト内部における叙述のスタイルや装置にも注目すべきと指摘している (Edward Said, *Orientalism*, Penguin Classics, 2003, p. 21)。

本報告では、オリエンタリズムを言説として捉える問題意識に立ち、テクスト内在的な分析を試みる。そうすることで、天皇表象がコンテキスト化・制度化されていく過程におけるヤングの旅行記を位置づけると同時に、表象研究におけるテクスト内在的分析の可能性を再考したい。その際、オリエンタリズム的言説の中核にある表象主体・対象の不均衡な関係を「暴力」として読み直した上で、テクスト内部における暴力の所在と行方を探る。

既存の表象組みを同時代的コンテキストのなかで再解釈するに当たって、ヤングは新日本の表象から暴力の記述を戦略的に排除し、かつ他者との間に介在する暴力を軽減した。そうすることで、自他関係を新たにコンテキスト化するための起点を開いている。そこには、他者との良好な関係を保つべく、他者が自己の価値を基準に自らを変革しなければならないという姿勢が暗示されていた。テクストは具体的な権力関係の結晶であると同時に、そういった関係の再文脈化のプロセスと切り離せないものでもある。テクスト内在的な分析を通して、そのプロセスを問い直す回路を発見することができる。

皇族を神に祀る

—— 秩父神社における秩父宮神格化をめぐる ——

茂木謙之介

本発表は戦後地域社会の皇族表象に関し、戦前との連続性を考慮しつつ、表象生成のしくみを分析すると共に、表象研究における「実証的」手法の可能性を指向するものである。

天皇崇敬に関する先行研究はこれまで崇敬対象としての天皇と崇敬を受容する国民という二極構造で理解されており、その間に介在する様々な主体へのまなざしが十分ではなかった。本発表では皇族表象研究という視角から、従来の天皇崇敬研究に亀裂を入れることを目指す。具体的には一九五三年の埼玉県秩父神社における秩父宮雍仁親王の祭神化を事例とし、その祭神化に中心的にコミットした社団法人秩父宮会の活動を、同会の所蔵する公文書から考察する。地域社会での運動を視野に入れるこの視角は全国レヴェルの検討にとどまっている天皇崇敬研究および皇族研究の潮流を再考するものでもあり、公文書を用いて表象生成を問う方法は、表象研究の新たな可能性として提示することが可能であろう。昨年度の宗教学会研究報告において、秩父宮会が秩父宮祭神化へのアクターとして関わってきたことを指摘したが、本発表においてはより細密な祭神化の動きの分析を試みる。

一九五三年の秩父宮の死は戦前から同宮との関係性を形成してきた秩父地方の地域エリートにとって、皇室との関係性を喪失する危機であった。その中で自治体の長等、地域のエリートを結集した社団法人秩父宮会は当初より秩父宮の分霊の合祀による祭神化を企図し、活動を行っていたが、発起人らのレヴェルでは経済運動とも連動するような価値目的的な言説が前景化していた。その秩父宮の合祀については、秩父宮会の発足・進展とともにその扱いが変容する。まず宮内庁の許可を経るべき分霊の合祀と、それを必要としない「御霊代」を宮家から受けることがはかりにかけられ、ある種の運動の迅速さをめぐる

問いとも隣接しつつ、問われていくものとなった。その中においては戦前の軍事指導者としての様相が脱色された「民主的な宮様」表象が形成され、その「御分霊或いは御遺品」を以て「御遺徳を讀えて」ゆくとというレトリックが形成されていく。その中ではまさに前述の価値目的的な言説と端的な崇敬言説が同居し、錯綜した議論が展開されていた。

ここで重要となる表象主体が、雍仁親王亡き後の秩父宮家である。宮家は秩父宮会の関係者と緊密に連絡を取り合い、その中で「御神体」として秩父宮の遺品を下賜するという決定を行い、宮内庁を介在しない形で地域社会との連携を成し遂げた。秩父宮会もその決定を受け入れ、まさに宮内庁という国家的機関ではなく、個別の宮家との関係性を重視し、秩父宮の祭神化は成し遂げられていく。しかし、その祭神化にあたってはその正当性をめぐって天皇崇敬の言説との積極的な接続が図られていったのは注目すべき点である。

秩父宮会による地方自治体の首長らを中心とする運動は、皇族の神社合祀による祭神化活動であり、その特徴として顕彰活動と地域振興との密接性、および国家機関の不在という戦前との同一性と差異とをみることができた。ここでは戦前期における皇族崇敬との回路を確認できるとともに、ある種の天皇崇敬との接続を図る言説の存在は占領後という時代状況を考慮したとき、先行論で展開されていた画期的なまともに収斂しないものでもあったと位置付け得よう。また、皇族表象を形成していくさまざまな主体によるインテンションの交錯は秩父宮の遺品の下賜・神体化という妥結点を見出し、それは死者を祀ると

いう言説の下、皇族崇敬を戦後社会に存続するものであった。また、本発表における公文書に囚らずも残されることとなった表象主体の言説を解きほぐし、その歴史的な布置を探る「美証的」方法は、宗教表象の生成を問い、その範囲を考察するうえで、今後あらためて検討されるべき可能性を持つものでもあった。

在るべき霊場像の生成

——六〇・七〇年代の恐山をめぐる——

大道 晴香

本発表の目的は、従来「俗の眼差し」を拒否する権力行使の主体」として描かれてきた宗教的権威を、「俗の眼差し」を受けて新たな文化を作り出す創造的主体」として捉え直す試みを通じ、太田好信が展開した「文化の客体化」論を「能動的主体」の観点から再考することにある。

文化人類学の再構築を目指した太田好信は、「文化」を「反復により再生産されるものではなく、外部からの視線をとおして獲得される反省的視点により、操作される対象として生み出される」と捉えたうえで、そうした文化形成のプロセスを「文化の客体化」と名付けた。太田の主眼は、「他者」の支配下に置かれる「犠牲者」「パッシヴな存在」として表象されてきた人々の「創造的な主体性」に光を当てることであり、ここでは観光現象を例に、「ゲスト」側が生み出したイメージを全面的には拒否できない「ホスト」側の人々が、「他者」のイメージを利用しながら「自文化」を創造する様子が描き出されている。

太田の指摘は、端的に言えば「受動的主体（被支配者）」という語り（表象）がもたらす「主体性」の隠蔽という危険性に係るものである。だが、こうした指摘からは、反転して一つの疑惑が持ち上がる。それは、「主体性」を認められた者、すなわち「権力者（支配者）」のような「能動的主体」として描かれてきた者が、果たして何の「隠蔽」も受けていないのかという疑惑である。結論を先取りしてしまえば、「他者」への「権力行使の主体」という語りは、そうした主体が「他者」との関係において新たな文化を築く「創造性」という側面を覆い隠してしまっていないだろうか。以上の問題意識に基づき、本発表では「霊場恐山」の管理者である吉祥山円通寺が「他者の眼差し」との闘争において獲得した「自己像」を、「文化の客体化」という概念で捉え直す試みを行った。

青森県むつ市の「霊場恐山」では、一九六〇年頃から来訪者が徐々に増え始め、七〇年代にかけてその数が飛躍的に伸びたことが分かっており、その最大の要因として推測されるのが、一九六〇年頃から一気に高まったマス・メディアによる「恐山のイタコマチ」への注目である。したがって、六〇―七〇年代に霊場を訪れた多くの人々は、マス・メディアが作り出した「恐山のイタコ／恐山イタコ」という表象の受容者であったと考えられ、彼らの表象消費行動は①「霊場の俗化」、②「霊場の信仰面におけるイタコの中心化」という霊場の管理者である寺院にとって非常に危機的な変化をもたらすことになった。

〈恐山イタコ〉という「眼差し」がもたらした霊場の、危

機は、その後、進行と共にさらなる「危機」を生み出し、それへの対応を通じて、円通寺は「在るべき霊場像（正統）」を対外的に提示していくこととなる。「在るべき霊場像」の特徴を簡潔に述べれば、それは「イタコが存在しない」という一点に集約され、こうした像の提示は意見陳述と共にイタコの人数制限や口寄せ場所の限定という行動によってなされたため、「規制」「強攻策」という言葉に代表されるように「円通寺による権力の行使」として語られることになった。

しかしながら、「創造的主体性」の観点からこれらの対応を今一度見直してみれば、円通寺は「在るべき霊場像（正統）」を提示しながらも、「非正統」を霊場から排除しているわけではないことに気が付く。つまり、円通寺は「自己」に「正統」と「非正統」という区別を設け、イタコを「非正統」に区分することで、「他者の眼差し」を否定しながらも、「非正統なもの」としてその存在を認めることに成功しているということが出来よう。こうした「創造性」を住職自身が主張していた。事実、「権力者」という表象の有する危険性と共に、「文化の客体化」論の射程を「能動的主体」まで拡げることの必要性を明示する。

読みの運動とは何か——協働表象（論）を再考する——

永岡 崇

本報告は、「読みの運動」という概念を用いて、表象の営みを含めた新しい宗教史を展望しようとするものである。

フーコーやサイードによる「知と権力」をめぐる議論、また

『文化を書く』以降の人類学の展開をふまえるなら、実践と表象、表象の主体と客体、主観的な表象と客観的な表象、あるいは信仰者の表象と非信仰者の表象との間に画然とした区別を設けることは不可能であり、宗教の歴史と宗教表象の歴史は分かち難く絡み合っているというのは、それ自体としては今や自明のことさらに属するだろう。それにもかかわらず、これまでの宗教研究においては、依然として「宗教史」と「宗教表象論」（たとえば宗教研究史）との間に暗黙の区別が設けられてきたのではないだろうか。

たとえば、近年、学知の政治性に関心をもつ研究者たちが学問史としての宗教研究史を積極的に描いているが、そこでも自己点検としての研究史と、他者表象としての宗教史の区分が実質的には保存されているように思われる。そこで見落とされてきているのは、研究者（または作家、ジャーナリストなど）による宗教表象は、「読む」という行為によって解釈しなおされ、異なる立場にある者の間の新たな関係性を切り開きうるものであることである。個別の表象を、歴史的文脈の帰結ではなく、新たな起点としてとらえることで、宗教史の課題は更新されるのではないだろうか。

そこで私は、テクストを読み、解釈・表象する営みの集合としての読みの運動として宗教史をとらえなおすことを提案したい。ここでいうテクストは、教典や論文などといった文字テクストだけでなく、儀礼や慣習などをふくめた包括的なモノや振る舞いを指している。読みの運動という広義の宗教史のなかには、教団・アカデミア・ジャーナリズム・文壇、またジェンダー、ナ

シヨナリテイ・エスニシテイ、身分・階級、世代などの個別の解釈共同体（スタンレイ・フィツシュ）が存在していて、内部にいる者の解釈の幅を一定程度規制している。だが、こうした解釈共同体は個人の解釈のありようを一義的に決定するものではなく、互いに折り重なり、反発し合いながら宗教史を構成している。したがって、読みの運動に参与する個人は解釈共同体によって規制を受けつつ、他の解釈（可能性）との接触を通じて変容し、解釈の革新を生みだしていく可能性をつねに孕むのだといえる。

表象を介して立場を異にする者の間の対話が生まれ、宗教文化の変容をもたらす可能性があることは認められるとしても、それは限られた幹部層・知識階層に限られ、教義の（再）解釈などに関心をもたない一般の信仰者層には関わりのないことなどではないか、という疑問があるかもしれない。しかし、信仰者たちは教学や宗教学・歴史学のテキストを読まずとも、布教や儀礼に参入することで、読みの運動に連なっていると考えられる。多くの教団組織では、教団の指導層から一般の信仰者層に向かって教義や行為規範が垂直的に提示され、一般の信仰者層はそれを守ることを期待される。しかし、信仰者たちはそれぞれの生活史や社会的位置などに応じて意識的・無意識的に異端的な解釈を萌芽的な形で行うこともある。こうした異端的な読みの萌芽は、研究者などの介入者による分節化（翻訳）により、正統的な読みへの異議申し立てにもつながるかもしれない。異なる立場の者どうしの対話に現れる越えがたい差異の経験は、それぞれの解釈共同体の革新をもたらすこともあるが、そ

れらには還元しえない新たな宗教文化の領域を開くことになるかもしれない。そこにこそ、来るべき宗教史の課題があるのであるまいだろうか。

パネルの主旨とまとめ

茂木謙之介

本パネルの目的は、近代日本における様々の宗教表象を検討することによって、宗教学における表象研究の可能性を探ることにある。

表象研究は、対象となる表象を読み解くという方法によって、従来の固定化した様々の研究領域を横断しつつ、お互いの研究領域に影響を与えてきており、宗教学分野においても近年表象研究の成果はとみに厚くなっている。しかし、その領域横断を謳った表象研究においては、ある定型化した問題設定および結論が複製される状況が出来しているのもまた事実である。それは例えば、表象研究においてしばしば指摘される表象行為の権力性・侵犯性・不可能性へのまなざしと、それ自体に対する批判的な視角および評価などである。これは同じく表象研究を採用した宗教研究においても生まれうる問題であると言える。

本パネルでは、このような表象研究をめぐる状況を相対化し、その可能性を探るため、近代日本における宗教表象を対象として、従来の表象研究にすでに内包されていたものの、これまで十分に機能してこなかった可能性を掘り起こし、鍛えなおすことで、宗教研究の新たな領域を開くことを目指す。

まず、ファクランド・ガラシーノは、従来の表象研究が、テキストを生みだした歴史的コンテキストの分析に偏ってきたことに対して、テキストの内在的分析を行い、コンテキストの分析の不可分性を提示した。具体的には一八七九年、グラント前アメリカ大統領の随行書記として来日したジョン・ラッセル・ヤングが著した旅行記『*Around the World With General Grant*』に見られる日本表象、とりわけ天皇表象の両義性の問題を、表象する主体の自己規定という観点から考察し、神秘的で聖なる他者「Mikado」を祖国の読者に提供し、欧州諸国との差異化を図りつつ、神聖なる存在がアメリカ前大統領をもたず意義を語るヤングの記述から、他者の陰で自己規定を図る主体の問題を新たな次元で提示した。

次に茂木謙之介は、従来の表象研究の陥穽を完成されたテキストをもとにその政治性や暴力性を問うてきたことに設定し、テキストそのものが、ダイナミックな歴史的文脈のなかで生成してきたことを方法的に問題化した。一九五三年の埼玉県秩父神社における秩父宮雍仁親王の神格化を事例に、戦後地域社会における皇族表象について、戦前との連続性を参照項として考察し、同時に表象研究における実証的手法の導入を試みた。

また大道晴香は、従来の「文化の客体化」論で見落とされている、もとより主体性を認められている者が他者の表象によって変容していくこと、すなわち創造性を獲得していくことを明らかにした。マス・メディアによって形成された（恐山イタコ）という大衆の表象の展開に着目し、この表象が受容者の消費（投影）行動を通じて霊場恐山にもたらした変化、ならびに

変化を受けて恐山菩提寺が提示した霊場の「在るべき姿」を問うことで、「聖」の領域における自己像の生成を「他者の眼差し」との関係から捉える。受容者を介した他者表象の実体化と、「他者の眼差し」の実体化に伴う自己表象の再編という一連の「運動」は、宗教表象が有する動的側面に光を当てる試みでもあった。

これらの報告にみられるような、ある種の宗教的資源をめぐる多様な主体による表象の営みは、宗教史叙述の枠組み全体の根本的な再考を促すものであった。

永岡崇による最後の報告は、宗教運動の当事者とその観察者によって葛藤を孕みながら構成される共同性のありようを理論的に検討することで、宗教史研究と宗教表象論の間に維持されてきた区分を解消し、さまざまな立場の者が表象を介して接触するところに現れる新たな宗教文化を考えるものであった。

こころの医療と宗教——慈悲と支配をめぐる——

代表者 戸田游晏

コメンテータ 津城寛文

司会 實川幹朗

懺悔と慈悲——ゆるしについて——

杉岡 信行

ゆるしはどこから来るのか。ゆるす（許す）という他動詞を想定してみると、ゆるしを与える他者と、ゆるされる内容と、ゆるしを受ける主体の三者が肝要となる。本稿では、キリスト教の場合と仏教の場合とを考察し、ゆるしが如何に成立するかを述べたい。

懺悔（ざんげ）は、キリスト教では一般に告解、告白、悔い改めといい、自分の罪についての認識と後悔から、赦免を願う言明などを行うことである。カトリックでは聴罪司祭が信者の信仰告白を聞き届け、そこにゆるしの秘跡がみとめられる。その背後に神の慈悲（ラハミーム、ヘセド）があるのは言うまでもない。H・F・エランベルジェは、このようなキリスト教の信仰告白の伝統を「病原性秘密とその治療」と呼び、特に個人对个人の告白は精神療法にも流入していると述べている（和訳一九九九）。

わが国のキリスト教で使われるようになった懺悔（ざんげ）は、仏教用語であったものであり、「ざんげ」という読みである。その語源については、懺は ksama の音写で懺摩、悔は後

悔の意であり梵漢併用の語である。ksama は、初期仏教における khamā も同様に、忍、忍耐の意味である。悔には忍の意味はなく、のちに付加されたようである。

仏教の懺悔は、釈尊ゴータマ・ブツダの始めから、布薩儀式の時や安居の時に執り行われた。半月に一度の布薩では、僧団の比丘が一人所集まり波羅提木叉を聞いて自己の行動を反省した。安居では、それが終了する最終日に僧団の全メンバーが集まり、規則違反を相互に指摘し合う自恣が行われた。これらはすなわち、僧団で修行生活するにあたり比丘個人に対する禁止令（二五〇条の波羅提木叉）の違反についての自己反省である（佐々木閑一九九九）。懺悔は、長老や先輩比丘がいる前で、あくまで自主的に自己反省を行うことを旨とする。規則違反を犯した比丘は、その条文にある罰に服さなければならぬ。懺摩 (khamā) とはその罪の、長老や先輩比丘の忍容を請うことである。波羅提木叉に違反した比丘のゆるしは、長老たちから来るのではない。あくまで自己反省によるのである。

ここからは仏教教理である繫縛と解脱という二用語にフォーカスを当てて考察したい。繫縛は、bandha、bandhana の訳語であり、その背後に動詞語根 bandh- があり、縛る、結ぶ、捕らえるなどの意味がある。解脱は、mutta、mokka などの訳語であり、その背後に動詞語根 muc- があり、解放する、脱す、逃れる、自由になるなどの意味がある。この二つの語根からの派生語はよくセットで使用され、直喩表現や隠喩表現としても散見される（杉岡信行一九九〇）。繫縛とは、煩惱が心身にまとわりついて自由を束縛することである。煩惱は心身の根にあ

り、われわれの主体を支配している（杉岡二〇一一）。もしそうであるなら、繫縛がある所には支配があることになる。最初の仏典の一つに『スッタニパータ』がある。その第三九偈は、「林の中で、縛られていない鹿が食物を求めて欲するところに赴くように、聡明な人は独立自由をめざして、犀の角のようにただ独り歩め。」（中村元訳）とあり、縛られていない鹿が自由であるという。同じく第五二二偈は、「世間のうちにあつていかなる罪悪をもつくらず、一切の結び目・束縛を捨て去り、いかなることにもとらわれることなく解脱している人、一このような人はまさにその故に〈童〉と呼ばれる。」（同）とあり、一切の結び目・束縛のない人は解脱している人に等しいという。波羅提木叉の二五〇の禁止令は、修行中の比丘を煩惱の繫縛に捕らえられないように守り、そのような繫縛から脱するためのものである。ゆるしとは、自己に巻き付いた煩惱の縛りや結びをよく観察し、また、自己反省して、その縛りや結びを少しずつゆるめ（緩め）、煩惱の支配から解き放つことではないだろうか。

護摩祈禱における修法者のこころの変容

——縁起と共時性——

妹尾 諭

筆者は高野山真言宗の僧侶である。現世利益的行動と謂われる「祈禱」を修法する者であり大学院で臨床心理学を学んでいる。寺院で相談をしていたが、相談者のニーズは多種多様であり、仏教学の領域以外に精神症状や基礎心理学の知識や技能が

不可欠であると実感したからである。

筆者は「修法者（護摩祈禱を修法する側）の祈禱における心の変容過程」について研究している。護摩祈禱を終えた祈願者から、「心がひとつにまとまり集中力が出た」、「仏や修法中の内陣から諸真言や般若心経とともにありがたいものが伝わってきた」、「祈願を受けて満足した」、「肩の荷が降りてこころとからだがか軽くなり清々しい気分になった」という心理的変容を思わせる内的体験が非常に多かった。

大学院の実習で精神科の予診を担当している。その時に女性Aさん四十歳代と出会った。Aさんは、父に続き愛犬を喪った体験の後、深い悔やみの苦しみから幻聴幻覚の状態となられた。それを或る医療機関は緊急精神病状態と捉え、別医療機関への緊急入措置とした。退院後、Aさんの母親も納得のいかなる人格障害とさえ診断のつく結果になった。入院された当日は、実は父の法要のため高野山真言宗の太融寺を訪れる予定であった。奇しくも同じ宗派である私が予診を担当し、その後に入院移送にたまたま同行させてもらうという「縁」を持つ。医療者は善意で治療を行っている。だが、単にマニュアルに沿った対応で患者の個別の立場に立っていないと言いたいようである。結果としてAさんの魂における危機的状況をまことに救うことはできず、むしろそれを遠ざけてしまった。

生前Aさんが父や愛犬のためにやり残してこられた思いは計りしれない。これらへの「仏の前での懺悔」をすることが、Aさんにとっては望ましかったのではないだろうか。

近代以前ならば、奈良時代の看病禪師、平安時代以降の密教

阿闍梨や山岳修行の山伏など、僧侶や修験者に緋り、話を聞いてもらったり供養や加持によって癒された場合が多かったであろう。網野義彦の周縁人としての遊行者・まればと・六部の伝承には、それらの信仰との深い関係性が窺われる。現代においても、先祖供養や護摩祈禱などにより仏の加護を受ける実感が仏とのつながりを目覚めさせてくれる。真言密教では因果因縁律によって仏と結び付けられると解釈されている。縁起は連続しており、それは究極的には大日如来とのつながりとなる。縁起のある土地や物には、仏とわれわれ人間をはじめ有情・無情・非情を互いに共鳴させる磁力のような力が宿ると言われている。

一方、共時性は超越的次元（元型）からの一方的な支配であり、見えない背後には根本原因としての一神教（ユダヤ・キリスト教）の神の存在が推定される。

護摩祈禱修法者から、「光の中に溶け込んで光の粒子となった」「銀河系宇宙をみた」「ぼやっ」としながら肉体から心や意識が抜け出す離脱体験をした」という悟りの境地を思わせる体験談を多く聞く。筆者も「炎の中に溶け込んだ」「宇宙空間に行った」「ふわふわと体が浮いた」体験がある。祈願者も「蠟燭の火がゆらゆらと動き願いが通じているようだ」「炎の中にお不動さんの姿をみた」「仏様やお坊さんがおられる内陣から体に響くくらいの振動を受けた」と語る。筆者は祈願者となったとき、「仏、修法者からの双方向の波動を感じた」等の体験をした。修法者と祈願者は、感応道交の境地となり炉の中で三者一体となり入我入（即身成仏）となるのではないか。大日

如来の恵みに感謝し悟りに向かって進み、仏心に気づき、煩惱の支配から逃れることができる。祈禱という（治療の場）に在って本来の仏心が現れ出、各々のこころの輝きへの変容がおこるのであろう。

Scientology から見る「反精神医学」の宗教性

戸田 游晏

近年、教育現場に「発達障がい」の用語が持ち込まれて以来、臨床の現場で出会った子どもたちや相談に訪れる保護者との語らいに、「薬」の話題はほぼ欠くことがあり得ない状況となっている。養育に悩む保護者自身が向精神薬を服薬していることも稀ではない。筆者は、年少者への向精神薬投薬は慎重を期すべきで、心理療法の松葉杖となるよりむしろ見立てにも心理療法実践においても妨げになると考えているが、「医療」への一般社会からの信頼は、回復の機序が見えにくい心理療法よりもはるかに盤石である。向精神薬薬害に関わる事象には製薬産業を含む国際的巨額資本が絡む。これは人知では支配不能な、世界政治経済の機械的自己組織化が進行する、底知れぬ深淵を垣間見ることもある。

筆者は組織体構造や力動は宗教事象に比して捉え得ると考え、一般通念として「宗教」「宗教団体」と見なされない組織体の「宗教性」の抽出を試みたが、今回取り上げる S.C. entology は、創始時点での自己啓発セミナー事業から展開し、まさに現在「宗教」団体を標榜する組織体であり、緻密に構築された自己啓発サーヴィス業が主幹収益事業として堂々と営ま

れている。そこには、カルト的教団に共通する組織経営様式も認め得る。

この組織が、精神科医療に現在欠くことができない向精神薬投薬治療に対して徹底した批判を繰り返してきた「宗教的」根拠（動因）を追究してみたいと考える。

創始者ハバードが一九五〇年に出版した、彼自身の実践から導かれた自己啓発の技術指導書が『ダイアネティックス』である。これが Scientology の基本的理念となり、その方法論に則る自己啓発・相互カウンセリングメソッドが教団内で行われているとされる。昨今この理念から派生した心身浄化メソッド、下部組織「市民の人権擁護の会「CCHR」」の抗鬱剤薬害被害を告発し精神科医の罪業を弾劾するプロバガンダが耳目を引く。

筆者の調査した関西地域の向精神薬薬害被害サバイバーの中には、精神科医全般への強い忌避感を申し立てる人たちが少なくなく、心理カウンセラーも精神科医の手先との非難を受けることもあった。日本の医療現場の心理職は概ね、医師の指示に従い、医師の診断に資する心理検査データを作成し、また投薬管理下で心理療法を行うパラメディカルスタッフと見なされているからだ。

七〇年代、日本でも医療者側からの患者を代弁する異議申し立てとしての反精神医学運動が隆盛した時機があったが、現在は向精神薬が広く普及し「アサイラム」は過去の事象と見なされる。薬害サバイバーの集合的心性や脱向精神薬メソッドを実践する内科医内海聡の論述には、CCHRの主張との近似が見

い込まれる。CCHRは、反精神医学の著名な論客が支援すると宣伝し、Scientologyが「反精神医学」を正統に継承する旨が示される。

教団創設の基本理念として主張されるこの「心の科学」の宗教性は、如何なる相貌を持つのか。言説分析から、プロテニス・タンティズムと精神分析との融合が窺える。「合理主義的人生観」、資本主義体制への親和・順応性が見いだされ、精神分析理論に基づく「心因」反応・神経症治療論の根幹である意識化を頼む治療の原理が繰り返し強調される。対象事例は無二であられ、技法は単一である。なぜなら心的苦悩の因子は唯一つだからだ。この技法を専一に遵守する限り、施術者が未熟であれば治療は保証される。技法は音声の活用に重点を置くが、聴声体験の価値は考慮されず、一筋の健全な成長を妨げる寄生のデーモンがもたらす無用な歪みで、消し去り無みするべき障りと断じられる。

これら、厳格に遵守を要請される治療規範と具体的実践例の記述から窺えるのは、（唯一者による支配（「一つ掲げ（實川二〇一一）」）の変奏に他ならない。

一つ掲げとムジナの罍——こころの医療の近代——

實川 幹朗

「精神障害者」への抑圧、差別を準備する枠組みが、西欧思想史のなかに見出される。私が「一つ掲げ」と名付けたこの構えは、ラヴジョイの「存在の大いなる連鎖」に近縁で、西欧思想史に類発する「唯一」「絶対」「完全」などと、その陰画とし

ての蔑まれ、非難されるものの組み合わせである。後者の代表が「精神障害者」となる。

〈二つ掲げ〉は、あたかも自明であるかの如くに、現代の我われに馴染んでいる。だから、ちょっと見には単純極まりないが、じつさいには入り組んだ、特異な複合から成り立つ。絶対を掲げつつも実態は相對關係からなることが、錯綜の根にある。この錯綜から、際限ない序列付けが産まれるのである。起源は古代ギリシアに遡れる。この文明での「完全でなければいけない」とのこだわり、すなわち〈完全強迫〉が、すでに〈丸抱え〉と〈選りすぐり〉という両立がたい性格を内包していた。けれども、そこまでではまだ、〈二つ掲げ〉のための決定的な要因が欠けている。

〈二つ掲げ〉の成り立ちには、古代ギリシアにはない要因を一つ加えねばならない。それは、アウグスティヌスの確立したキリスト教の根本教義の一つ「虚無からの創造」である。これに伴って理想が「善」から「存在」へと移り、「虚無」との両極關係が成立した。さらに、かつては円環的だった時間が直列化しつつ「存在」と練り合わされ、「存在」の優位は「先なるもの」としても強調されるに至った。

この両極の対立からは、中間にいくだけでも多くの段階、すなわち序列が、一次元・一方向の秩序で刻まれる。〈存在の梯子〉が生まれ、絶対の順序の中で、上の者は下の者を踏みつける。このときもつとも低く無価値な「虚無」に接するのが、大地であった。「虚無」と大地には、古代地中海の地母神の名残りがあつた。キリスト教の神は「虚無」【から】宇宙を産み出したと

いう。産み出す力を取り込みつつ、もともと産み出しの担い手・女神の「存在」を消し去る教義が、「虚無からの創造」であつた。

〈二つ掲げ〉には〈完全強迫〉とならび、もう一つの強迫症〈能動強迫〉が付き纏う。正確には〈受動恐怖を伴う能動強迫〉である。産み出しへの執着を保ちながら地母神の影響を否定する試みのひとつである。宗教改革はアウグスティヌスの予定説を、より徹底した姿で甦らせた。受け身に回るのを嫌がり、「男性的抗議」で対抗する構えは西欧文明に深く根付き、「悪」への攻撃の正当化を掌る。二つの強迫症は、互いに矛盾しつつも強めあい、この構えを支え続けている。

〈存在の梯子〉の upper から下段に向けて放たれる「能動性」は正義の攻撃であり、その不可逆の「絶対性」の別名が「支配」である。

このとき、「支配」の「主体」は唯一でなければならない。「主体の支配」のみなら複数の起点からも起こり得るし、互いの「支配の仕合い」も起こり得る。だが〈二つ掲げ〉では、「主体」を遂にはひとつに絞り込む動きが起こる。つまり〈二つ掲げ〉とは、「支配の独り占め」の試みとも言ひ換えられる。

パネルの主旨とまとめ

戸田 游晏

今日の医療は、自らが本来宗教と同源・不可分であつたことを忘れていくかのようだ。T. Michi が三〇年前警告した「医療化」社会は既にピークを迎えているが、揺り戻しとなる対案群

が登場するまでには未だ遠い。チャブレン（ビハラー僧）、気功や手かざしなどの「代替療法」を院内で率先して活用する医療機関は稀だ。ホリスティック医学やスピリチュアル・ケア理念の導入による再構築が一部の実践者によって試みられつつも、近代医学と結びついた世界巨大資本の経済・政治的支配の桎梏から、日本の医療は解き放たれていない。高度情報社会に在る我々にとって、個々のリテラシーの純化と素直に自らのからだの声を聴くことを難しくするのは、我々を知らず思考停止へと導く、永く注入されてきた近代科学的合理主義の暗黙知である。歴史を遡れば、医療は、仏道と共に渡来し制度に導入され、「医は仁（儒者の）術」となる以前は僧形の者が担う職域であった。

杉岡信行は、ジャイナ教・仏教以前の慈悲は神の業であったが、以後の慈悲は、人と人また人外の多様な生き物との共存・共生の思想と実践であり、「何ものをも支配しないこと」と述べる。今回は「ゆるし」概念の検討を加え、慈悲を巡りさらなる理解を深めた。

妹尾諭は、高野山真言宗護摩祈禱修法者のこころの変容機序の聴取り記録を報告した。護摩祈禱という（治療の場）では、不動明王・修法者・祈願者が結ぶ縁起において、煩惱の滅却を経て生じたのが、慈悲のゆるしであろうか。考察では、近代合理主義の基盤とも見なされる因果律ではなく、仏道の（因縁・縁起）観を枠組みとして用いる。前者との異なりを明確にし、また C. G. Jung の共時性との重なりと異なりの説明を試みた。

戸田游晏は、新宗教 Scientology が提唱する自己 control 技法 “Dianetics” (Hubbard, 一九五〇) の「mind の科学」に、（唯一者による支配（一〇掲げ））の変奏を見る。

最後に實川幹朗が、（一〇掲げ）の構造を解説した。近現代医療（臨床医学）は自然科学（基礎医学）に基づき測定可能であり、一つの原因から一つの結果が常に導かれ、論理的整合性を期待される。精神医療でも心理臨床でも頻りに evidence based medicine が強調されるが、自然科学的因果律に基づく決定論の元をたどれば、単一原因としての神の存在が自然現象の解明に適用されてきたことに由来する。近代医療の埋もれた基礎には、資本主義と同じく一神教の（支配）が浸潤していることが否めず、これが「肉体」を蔑む傾向に及び、ロボットミヤや電気ショック療法が医療者の善意に基づき盛んに行われてきた。注入された近代合理主義が、心身の瀬戸際の危機に際し一元的選択へと導く。医療被害を辛くも脱してさえ、抛り所として待ち受けるのが、小泉八雲の（ムジナの畏）だ。

コメンテーター津城寛文氏からは、既存方法論の克服を試みる異端性の指摘、宗教学の標準的様式との間に架橋可能な議論を工夫すべきとの助言を頂いた。フロアから宗教者と臨床実践者との方向性の異同を質され、原理とは別に、場に応じた個々の実践が問われると戸田が応じ、鎌田東二氏から、臨床宗教師と臨床心理士を比しての所見が補われた。

医療・心理療法間の近親憎悪所以の危うさに配慮できるなら、仏道の慈悲と医療技術は互いに補い得るだろう。「鑿」「鑿」の解字から、人が人を癒し治す行為に巫や神酒、儀礼の関与が

窺われる。酒も大麻もかつて、こころの病の薬でもあった。精神医療が依存する化学合成薬にも、医師が慈悲と祈りを籠め処方するプラセボ効果が関与する可能性が、新たな研究指標を加えることで明らかとなるかもしれない。一方、影響物質の極少投与であるホメオパシーも、押さえどころを誤る（慈悲を欠く）ならば二元的支配による思考停止への危険をはらむ。こころの医療の諸問題には、より俯瞰的な視座が求められる。

神道の中世的展開を考える

代表者・コメンテータ・司会 佐藤真人

中世の伊勢齋王についての朝廷対応の変遷

落合 敦子

奈良時代から南北朝時代まで、伊勢神宮で主に三節祭に参向し祈りを捧げた女性祭祀者、齋王について、特に中世における朝廷の、齋王への対応について注目し、考察を行う。中世という時代の神祇信仰の中で齋王を考えると、どこを基とするかとすると、長元四年に起きた伊勢齋王託宣事件に突き当たるのである。平安時代中期、藤原道長が没し、摂関期が終わりに近づく、それまでの朝廷・天皇（公家）と伊勢の神宮との関係に変化が見られ始め、緊張関係ともいえる状態が生じ始める。そのきっかけとも言えるのが、長元四年齋王託宣事件である。

この事件は、後一条天皇の御代、長元四年（一〇三二）、六月月次祭の神事の最中、皇太神宮第一の別宮の神、荒祭宮の神が齋王傳子女王に憑依し、天照大神の託宣を告げるというものであった。内容は、齋宮寮頭・藤原相通・古忌古曾夫妻が私邸で淫祠を行ったことに対する処分として、神郡よりの追放を命じたものが中心であるが、記録の残る『小右記』『左経記』『太神宮諸雑事記』を補い合いながら確認すると、伊賀守源光清の神民殺害事件の処置についての懈怠への批判、そして現在の天皇の百王の運は、すでに過半に及ぶと警告も行われている。そこには、神宮への崇敬の念が粗略になっていることに対する不

満が見られ、神宮側の人々の訴えも含まれていることが理解できさる。

この事件以後、神人による強訴、託宣などが多く見られるようになり、やがて中世へと移行する神祇信仰に大きな影響を及ぼしたことが窺える。祓などがすでに平安前期以降には、国家・地域的なものから貴族社会をはじめ個人の為の病氣平癒や安産祈願など、私的祈禱へとつながっていた時代であり、神宮への信仰についても大きな変化がみられていった。例えば、この事件をきっかけに後一条天皇が内侍所の神鏡に祈りを捧げたことから、後に天照大神に対する神観念が変化することにつながったとも考えられている。

時代的には、祈年穀奉幣が年二回となり、祈雨止雨などの奉幣が増加するなどが見られるが、神宮と比較すると、京中の神社、特に賀茂社では、行幸や、中宮藤原成子の安産祈願などの御願、そして神宮と同様、祈年穀奉幣、祈雨止雨の奉幣の他、賀茂祭に関連して、齋院御禊、撰閏賀茂詣等、人々の関心が向けられていることが理解できる。託宣事件には、中世の神祇信仰に見られる特徴が多く見られる。相通夫妻の行った個人的な祭祀が、天皇による神宮祭祀の本質を侵すものであり、神宮と同様に宝殿（小倉）を造立したこと、神が憑りつくことと称したことで、それが齋宮のおわす神郡内で行ったこと、などが挙げられる。夫妻で、という点には、「家」の祭祀という観念が見られ、「狐を祭る」と記されるには、祇園、稲荷社のような都市的な祭祀の形が見られていることが考えられる。神々が相通夫妻と家族に「翔憑りて」として祭祀を行っていたことは、御杖代

たる齋宮の存在を無視したものであり、天皇の權威を軽んじたことに他ならないのだろう。様々な中世の神祇信仰の萌芽とも言える事象が、この事件の中には見られているが、肝心の齋王に對しての対応は、ここでは核としたものがない。『延喜式』にも他の文献にも、齋王とはどのような職掌なのかを規定しているものは残されていないのである。そのため、齋王だけに焦点をあてることはかえって問題を不透明にしてみようと考え、朝廷の対応の変遷を見ようと考えた。

平安時代末期、高倉朝の齋王惇子内親王の在任中の薨去に對する対応の事例が『玉葉』に記載されている。後半はこの件を見てゆくことで、天皇だけでなく当時の貴族たちがどのように齋王の存在を捉え、神宮へ意識を持っていたかを考察したいと思う。

伊勢神宮神職の中世的展開

古谷 易士

天武朝と伝えられる成立以来、伊勢神宮の禰宜は長く両宮各一員と定められていた。平安中期の天曆四年（九五〇）に外宮が初めて二員となると、寛弘三年（一〇〇六）までのわずか五十六年の間に両宮とも六員まで増員される。この初期の増員は補任者の傾向や申請手続きにそれ以後との相違が見られ、七員となる保延元年（一一三五）までの百三十年間が一つの画期となっている。承久三年（一二二一）に八員、嘉元二年（一一三〇四）には十員となり、それが長く定数となって明治維新まで続いていく。

禰宜は神宮に常駐する神職の中での上首として、日常の祭祀および宮務を管掌した。禰宜の上位には祭主や宮司が存在したが、祭主は朝廷に勤仕する神祇官人であり、宮司も普段は政庁にいて、神宮へは三節祭などの限られた機会に参向するのみであった。年中神事の大半は禰宜以下の在地神職によって斎行されてきたのであり、その上首である禰宜の増員は神宮の構造に大きな影響を与えたものと思われる。

初の増補となった外宮の度会雅風は、禰宜加任以前に「禰宜代」「宣言権禰宜」に任じられている。これは服喪などの故障が生じた時に禰宜の職掌を代行しうるポストと考えられ、「擬禰宜」などの職が複数設けられていることから、すでに一員では対応しきれなくなっていた状況が窺える。「延喜式」に定められる如く、長上官である禰宜は原則として毎日宿直したが、特に外宮では毎朝夕の大御饗祭があり、常に斎戒して供奉することが求められた。外宮の増員が先行したことにはこの祭祀の存在が考えられ、名目的には「番役繁多」（『中右記』）であることが最大の理由となった。承平・天慶の乱により公卿（勅使）と接触する機会ができ、奉養として神郡・神戸が寄進されたことも機運として存在した。

禰宜の補任は現職が生前にその職を譲る「讓補」が基本であり、一度補任者が定まると他家の補任機会は著しく制限された。また禰宜の職掌に精通した重代家であることも条件とされたので、傍流となった中絶家からの補任はさらに困難となった。このことは現職にとっても他人事ではなく、当人の急逝などにより他家に禰宜職が移る危惧は常に存在した。禰宜の増員

は荒木田・度会両氏族の宿願であったといえる。

増員の影響としては「結番」が挙げられる。先述のように禰宜は長番であったが、増員につれて結番が行なわれるようになり、実質的な当番制へと変化していった。結番の明確な初見は『三代制符』所載の建久二年（一一九二）三月二十八日宣言であるが、そこには「承暦符」の存在が示されており、結番の発生を承暦年間（一〇七七一—一〇八一）にまで遡らせる。この時期は寛弘三年に両宮六員となって七十年後、保延元年に七員となるまでのほぼ中間にあたり、変容しつつあった禰宜の職制を改めて確認した可能性が高い。朝廷としては式条の規定を順守するよう命じているが、いつの頃からか結番は慣習化していた。

長番から分番になり職務の負担が軽減されると、文化的側面にその影響が表れてくる。禰宜の和歌の初見は『千載和歌集』であるが、これに先行するものとして『御裳濯和歌集』に収められた荒木田隆範（一〇七七一—一三三八）の詠歌がある。このことから伊勢における文芸活動は、両宮の員数が六員となった十一世紀を分岐点として徐々に活発化したものと推察される。この増員から生じた当番制と文化活動の広がりは、のちに展開する伊勢神道などの知的営為を可能にしている。

中世祇園社の年中行事——神仏習合儀礼の展開——

松本 昌子

古代日本における都市・平安京では、人口の増加と共に疫病という災害に対する問題が甚大であった。その疫病に対して公

的には律令や延喜式に定められた祭祀、仏教儀礼などが行われ、民間からは『日本三代実録』に「此非朝議。起自巷説」¹⁾「此事非公家之定。都人蜂起勤修也」とあるように平安初期から中期にかけて都市民の提唱によって発生した御霊会が神泉苑で行われた。この事象は宗教儀礼の多様な解釈から発展した信仰があらわれたものであり、後に御霊信仰と呼ばれるものとなる。貞観五年の神泉苑御霊会においては、疫病に対する信仰が顕在化し、それを朝廷が監督することで一種の公的要素のある行事として行われたものである。それから百数年後、貞観の御霊会の行事性を受け継いだ形で平安京都市民が発展させたのが平安中期の数々の御霊会である。御霊会は都市である故に様々な意味での利益（霊験）を得ることを目的とし、また信仰とする都市祭祀の一雛形となっていた。

この御霊会を祇園祭として中心的な祭祀としている祇園社（現八坂神社）の草創は、社伝によると貞観十八年（八七六）南都僧円如上人が本願主となり、薬師や千手などの仏像を安置する仏堂が創建されたという。『真信公記抄』延喜二十年（九二〇）閏六月二十三日には円融天皇の痲瘡快癒の報賽として幣帛・走馬を祇園に奉じていることから神社であることが推測でき、また病気に関する利益を求める信仰が存在していることが確認できる。『日本紀略』天延二年（九七五）五月七日、祇園（社、或は寺）が天台別院として山門延暦寺の管轄されるところとなる。しかし社伝「社家条々記録」²⁾においては天延二年（九七五）三月十七日に宣旨が下り、祇園社の本堂部分が宣旨によって山門別院、延暦寺別院寛（観）慶寺となったとしている。

ここに、山門の支配下に入ったのは祇園社の中の本堂部分のみであり、祇園社自体は山門配下ではないという、記録者及び祇園社側の主張を見ることができるといえる。また、祇園社の主祭神は『二十二社註式』によると、明石浦から播磨国広峯、京内の北白河東光寺を経て、元慶元年祇園社感神院に鎮座したと伝えられる牛頭天王である。古代より行われていた氏神を中心とする氏神の祭祀形態とは異なる祭神であり、祇園社はこれまで見られなかった祭神、及び創立当初から神仏習合が行われているという点からも特殊な形態の神社であるといえる。

当該史料「社家条々記録」とは元亨三年（一三二三）二月、当時（鎌倉末期、後醍醐天皇）の祇園社務執行晴頭が書いたものであり、社歴、勅願、社領寄進、その他のことを記す社伝記録である。貞観十八年の創建より、延久四年（一〇七二）の後三条天皇の行幸を契機として、年中行事とその料所としての社領や荘園が増加する過程を確認することができる。年中行事として仏事である法会が盛んに行われ、これは延暦寺別院であり、また山門強訴時における京中の重要な拠点であるという地理的条件も祇園社の特殊性を考える上で重要である。

保延五年（一一三九）の鳥羽院による行幸と宸筆般若経の奉納、保元二年（一一五七）の後白河院による祇園会の馬上役差定など、主に院政期に祇園社における年中行事とその料所が確定していることから、政治史における中世としての院政という権力構造とも連動しているといえよう。祇園社とは、創建当初より寺院勢力と密接に関連し、年中行事もそのほとんどが仏事でありながらも「神社」であるという、信仰の多元化を表出す

る神社である。中世の年中行事を通して、院政期を画期とし、朝廷の信仰と共に民間より起こった御霊会という信仰形態をも保ち続ける事が可能となったといえるのではないだろうか。

中世神道美術と神道論の歴史的位置

三橋 正

「神道」の成立を段階的に分析すると、「神祇令」制定（第一段階）から平安時代前期における祭祀形態と神観念の確立（第二段階）、摂関期における民俗宗教化（第三段階）を経て、院政期（第四段階）で神社に対する個人的な信仰が確立し、中世的な諸現象が展開していったことがわかる。すなわち院政期には、貴族の神祇信仰が「祭—奉幣型」から「神社—参詣型」へと変化し、年始物詣・百度詣などが定着して「神社信仰」が成立しただけでなく、京都近郊の有力大社で「祭神主」から「神社神主」へと神職制度も変化し、神社は常に信者を受け入れる宗教組織となり、「諸社禁忌」の成立に象徴されるように朝廷以上に「神道」を主導する存在となったのである（以上、拙著『平安時代の信仰と宗教儀礼』『日本古代神祇制度の形成と展開』参照）。

神道でも日本中世の最大の特徴である多様性（多元化）が展開し、新奇な神道美術や神道論が生み出されていったが、そこには緩やかな求心性があり、両者の微妙なバランスがあったことも見逃せない。神道には教義的・偶像的な意義付けが希薄であったため、求心に最も重視された要素は朝廷（天皇）およびその歴史（系譜）との関係であり、それ故に中世で日本紀に由

来する言説が重要な位置を占めた。宗教者・教団による新たな宗教活動は世俗社会との積極的な関わりにより成立したが、教団そのものが世俗化・貴族化し、世俗的な権威も院・天皇・摂関家などと多元化していたことが、宗教的な様相をより複雑にしていた。このように多元化した貴族社会の要請により、多くの新奇な密教図像（仏教絵画）が制作されたことは良く知られるが、神道の美術や言説も例外ではなかったのである。

古代（第三期まで）における朝廷の求心性は強く、二十二社制度の形成に見られるように、各神社の特殊性（例えば石清水・祇園・北野・日吉などの宮寺的な神社）は無視されて朝廷による神事形態（奉幣・行幸など）が統一的に当てはめられた。造形面での蔵王権現像の全国的な展開は、修験による一元的な規範性が強く働いたことを意味する。ところが中世には古代的な規範が相対化され、そこからの脱却による神信仰の多様化が進んだ。例えば、藤原兼実の『玉葉』には、摂関期以来の「基層的神祇信仰」を維持しながらも、「家」の危機や躍進につながる緊張感の中で新たな信仰様式が探究され、複数の春日曼荼羅が制作・崇拜されたり、伊勢と春日を一体化した信仰が形成されていく過程を読み取る事が出来る。春日曼荼羅に宮・本地・垂迹・名号・影向など多種多様な様式が現存するのは、この時代に新たに起こった「上層の表層的神祇信仰」が林立する「家」と南都寺社との多角的な関係の中で多面的に模索された結果である。また、兼実の伊勢・春日信仰は、慈円によって九条家独特の「二神約諾神話」へと発展した。

分立した権威と分散化した信仰集団がゆるやかな規範性によ

り自由な信仰を發展させたことで、爆発的・単発的な信仰表現を多数生み出した。図像にせよ言説にせよ当初（中世前期）は決して責任も権威もなかったと考えられるが、中世後期（元寇以降）の宗教世界における朝廷権威の見直しが進む中で、意義付けがなされた。もとは修験の手控えや単発的な修行経験の書き置きの寄せ集めであった『麗気記』が麗気灌頂で本尊とされたのも、二条家による「二神約諸神話」の取り込みや即位灌頂の確立も、中世前期に起こった新奇な図像や言説が、時間の経過と朝廷による権威化で、新たな地位を獲得した結果である。しかし、それらは古代と違い、朝廷の規範に当てはめる形で取り入れられたのではなく、中世前期の多様性（新奇性）を維持しながら分散的・多元的な宗教権威のごく一部を維持したに過ぎない。中世後期に回復したかに見られる求心性にも中世的特質が見出せる。

パネルの主旨とまとめ

佐藤 真人

神道の成立の画期には諸説あるが、近年では黒田俊雄の提唱する神道が中世に成立したとする説が内外の研究者によって受容・展開され、影響力を持つようになってきている。本地垂迹説によって神が仏菩薩の化現と位置付けられ、仏教に包含された形で神道が存在しており、神道という宗教は仏教の一部門に過ぎなかったとする。

黒田説は教理・思想の確立をもって、神道の成立とする。確かに思想面を重視する立場からは、神道説と呼べるような独自

な理論が明確化する院政期以降の展開を強調せざるを得ない。しかし宗教は明確な教理や言語による説明がなくても成立することは明らかであり、神社に対する一定の形式による信仰の形成が、古代（平安時代以前）にあったことは確実である。中世成立説の最大の問題点は、中世史を専門とする研究者によって、古代に対する不十分な理解に基づいて唱えられていることである。その意味でこれからの神道史研究の大きな課題は古代から中世への変化を説明することにある。そこで本パネルでは、古代において神道の成立に最も重要な役割を果たしていた朝廷と神社の関係、有力神社における組織の変質、神仏習合の展開、神道美術・神道説の発生など、神道の中世的展開についての最新の成果をまとめ、そこから神道の宗教的特性を抽出することを目的とした。

次にパネル発表における各人の発表を総合してまとめてみた。伊勢神宮においては、本来限られた少数の禰宜により日常的な神事奉仕がなされてきたが、次第に増員がなされ、増員を支える神領の増もなされていった。これにより十一世紀より禰宜の奉仕形態も結番制に移行していった。こうした組織的・経済的基盤の拡大は、公卿勅使の貴族との接触交流と相まって、伊勢神宮における文芸活動を活発化させ、そうした潮流の中から伊勢神道が形成されていくという見通しが得られた。

また十一世紀には齋宮官人による私的宗教活動や突発的な齋王の託宣などの事件が起こり、国家的祭祀の場という原則が揺らぎはじめ、それとともに神人の噉訴や託宣が頻発していく。伊勢神宮が次第に経済的に自立していくことにより、伝統的な

国家の統制の枠を脱した多様な信仰形態が生み出されていた。伊勢神宮においては十一世紀の時代が中世への転換の時期として注目される。伊勢神宮に見られるこうした事象は、この時代の神社への個人的信仰の形成や、神職制度の確立とも関連するものであった。

祇園社に目を転じれば、貞観年間に史料に見えてくる御霊会という神仏習合儀礼を源流としており、もともと平安京の都市民により国家の公的祭祀の枠外において発生した。寺院でもあり神社でもある宮寺という新しい形態をとっており、やがて延暦寺の組織の中に組み込まれていくが、決してそれにより仏寺化するのではなく、神社としての性格も保持し続けた。院政期の前後においてこうした民間信仰に由来する神社が、二十二社への列格をはじめ、公祭化や神社行幸によって国家の祭祀体系の中に組み込まれてその地位を確立していき、そのことによって神祇信仰の体系が多様な信仰を内包する形で再編成されていったと見ることができるといえる。

こうした伊勢神宮・祇園社の歴史的展開のあり方は、垂迹曼荼羅などの新しい神道美術様式や「二神約諾神話」「即位灌頂」などの発生にも関連するものであり、これらは当時の宗教の多元化・多様化の具体的あり方として捉えることができる。こうした多様な信仰形態・信仰表現は、最終的に中世後期に朝廷による権威化によって地位を確立していくことになったという見通しをもとに今後研究を進めていきたい。

「無縁社会」における宗教の可能性について

—— 釜ヶ崎の事例から ——

代表者 宮本要太郎

コメンテータ 稲場 圭信

司会 渡辺 順一

釜ヶ崎の地域史における宗教の位置づけ

白波瀬達也

本発表は釜ヶ崎における宗教の展開を、地域の史的変化の文脈から読み解こうとする試みである。釜ヶ崎は大阪市西成区の北東部に位置する人口密集地域で、明治時代から貧困問題が継続的に見られる。一九六〇年代以降は、行政による対策地域として「あいりん地域」とも呼ばれている。高度経済成長期における労働力需要の急激に高まりに伴って、釜ヶ崎には全国から多くの単身男性労働者が集まってきた。一方、一九六〇年代後半には、大阪市がスラム対策として家族世帯を積極的に他地域の公営住宅等へ入居させることで、釜ヶ崎に単身労働者の街と化していった。

釜ヶ崎では一九七〇年代初頭に労働力を再生産させるための地域特有のシステム「あいりん体制」が確立され、バブル経済期まで日本最大の日雇労働市場として活況を呈してきた。しかし、バブル経済崩壊以降、釜ヶ崎の求人機能が弱体化し、多くの日雇労働者が野宿生活を余儀なくされるようになった。このような危機的な事態がしばらく続いた後、釜ヶ崎では二〇〇三

年頃から住所不定者への生活保護の適用が進み、居住の安定化が進んだ。以上が釜ヶ崎の戦後の釜ヶ崎の史的展開である。

釜ヶ崎は社会的に不利な立場の人々が歴史的に滞留・集住し、その「生きづらさ」が極端に可視化されていたために、背景を異にする様々なアクターがセーフティネットを構築してきた。そのなかのひとつに、宗教によるセーフティネットがある。古くは一九二〇年に浄土宗仏教徒たちが中心になって設立した仏教系セツルメントの「四恩学園」、一九三三年にカトリックの修道会の愛徳姉妹会によって設立された「聖心セツルメント」の実践を指摘することができるが、宗教をベースにした実践のプレゼンスが大きくなるのは、单身世帯化が進んだ高度経済成長期以降である。釜ヶ崎における一連の公的なセーフティネットは一見、同地に暮らす人々の生活を支える包括的なシステムのようなのだが、実際には「制度の隙間」が数多く存在した。とりわけ一九六〇年代から七〇年代にかけては、日雇労働者の安定的供給を主眼にした施策が展開されていたため、釜ヶ崎に暮らす女性や児童、労働力を提供することが困難な傷病者や高齢者たちは、公的なセーフティネットから零れ落ちやすい存在であった。彼らに対し、積極的な支援を講じていったのが、宗教者、とりわけキリスト教の信仰をもった聖職者・信者たちである。彼らは一九七〇年にネットワーク型組織「釜ヶ崎協友会」（一九七五年に釜ヶ崎キリスト教協友会に改称）を結成し、直接的な援助活動をおこなう一方で、権利擁護に関わる活動も積極的に展開してきた。こうしたキリスト教をベースにした福祉事業・社会運動は布教活動と切り離して実践されてい

た点に特徴がある。

一方、ホームレス問題が深刻化した一九九〇年代の後半以降は釜ヶ崎キリスト教協友会とは異なるスタンスでキリスト教への入信を重視する複数の教会・団体が支援活動を開始するようになった。その主導的な役割を担っているのが、一九九〇年代以降に韓国から信者開拓のためにやってきたプロテスタント教会である。

近年、釜ヶ崎に暮らす人々が高齢化し、生活保護受給者が増加するなかで葬送に関する支援が顕在化している。こうした支援の現場ではキリスト教より仏教のプレゼンスが大きい。仏教の場合、教団レベルで釜ヶ崎に関与する傾向はみられず、浄土真宗と浄土宗の二人の僧侶が個人的なレベルで釜ヶ崎に関わっている。彼らは既存の支援団体等と連携しながら葬儀の執行、盆や彼岸の法要などを実施し、血縁関係が乏しい单身高齢男性の死と対峙している。

釜ヶ崎における韓国系キリスト教会の支援活動

中西 尋子

釜ヶ崎における韓国系キリスト教会の活動についてはすでに白波瀬による研究がある〔白波瀬二〇〇七a、二〇〇七b、二〇一三〕。それによれば、韓国系キリスト教会は「宗教的に空洞化状態にある釜ヶ崎を、リバイバルの可能性を秘めた地として認知」し、韓国人牧師たちは「ホームレス伝道をまさに聖書に記されているイエス・キリストの実践に倣うもの」として積極的な意味付与を行い、更には「野宿」という状態にリバイバル

の可能性をみた」「白波瀬二〇〇七a・四一―四二」。この指摘はそのとおりだと思われる。またここで事例とするA牧師、B牧師についても白波瀬がすでに言及している。「白波瀬二〇一三」。同じ対象者を扱いながらも、韓国人牧師によるホームレス伝道を韓国キリスト教の日本宣教という文脈におき、なぜ彼らがホームレス伝道に関わり、そこに意義を見いだすようになったのかを彼らの語りをおしてみていく。

事例とする二人の韓国人牧師はいずれも一九九〇年代に来日した。一九九〇年代は韓国のキリスト教が海外宣教の一環として日本宣教を活発化し、来日する宣教師は増加の一途だった。二人の来日もその流れの中であり、彼らが来日した一九九六一―一九九八年頃は釜ヶ崎でホームレスが急増した時期でもあった。

大阪瑞光教会のA牧師のホームレスとの出会いは、釜ヶ崎にある保育園に子どもを送り迎えたことがきっかけだった。ホームレスを目的の当たりにし、「この人たちのために集会ができないか」と考えるようになり、二〇〇〇年から西成市民館で週一回、集会を始めた。集会の後には食べ物配った。

一時はやめることも考えたが、続けた理由は「貧しい人、悩んでいる人、困っている人、そういう人のために教会として何かしなければいけない。教会存在の意味がそこにある」という考えからだった。

浪速教会・愛の家のB牧師が最初に伝道対象にしたのはオーバーステイで日雇いをする韓国人労働者だった。活動を続けるなかで同胞労働者よりも大変な状況にある日本人ホームレスの

存在に気づき、集会をして食べ物配るという形でホームレス伝道を始めた。やはり一時期、B牧師は「貧しい、貧乏くさい仕事をいつまでやるんや」という気持ちからやめることも考えたが、ホームレスでありながら明るく笑いながら生きる一人のホームレスの高齢者との出会いによって意識が変わった。悔い改めたところ、支援者が現れ、ホームレス伝道についての講演を頼まれるようにもなり、これをきっかけにB牧師のホームレス伝道の活動は多くの支援に支えられ拡大していった。

韓国人の牧師がなぜホームレス伝道を行うようになったのか。もつとも単純な答えを探せば、①彼らはホームレスが急増した時期に西成とその近辺を生活圏にしたことでホームレスに出会ってしまった、②そして彼らはキリスト者としてホームレスのおかれた状況を見過ごすことができず、ホームレス伝道を使命として忠実に実践し始めた、である。

他に考えられることは、彼らがニューカマーの韓国人だったという点である。日韓関係の不幸な歴史はあっても、民族主義的な在日大韓基督教会とは異なり、最初から普遍主義的なキリスト教としての宣教活動を展開できた。また日本宣教が難しい理由として韓国人の牧師がしばしば口にするのは日本人の偶像崇拜である。初詣に行き、先祖を祀るという地縁・血縁につながる宗教行動だが、ホームレスはこれから切れている。それだけホームレスはキリスト教を受け入れやすいと彼らは考えている。A牧師、B牧師のホームレス伝道は、彼らが韓国人のニューカマーであるからこそ可能になったといえるのではないか。

釜ヶ崎における天理教の活動——その歴史と現在——

金子 昭

釜ヶ崎における天理教の活動については、これまで取材や調査、研究が全くなされてこなかった。というのも、天理教としては現在、実質的にはいわゆる支援活動という形ではとくに活動を行っていないからである。しかし、天理教大阪教区としては釜ヶ崎地区を含む西成支部があり、また釜ヶ崎には天理教の分教会もあり、現在も釜ヶ崎を布教拠点に活動している青年布教師がいる。

本発表では、釜ヶ崎にそれぞれ独自に関わる三名の天理教関係者への聞き取り調査を通じて、天理教の釜ヶ崎への関わりの歴史と現在について報告し、今後の展望について考察する。話を伺った三名からは、おのずと釜ヶ崎という街それ自体の歴史、またこの街に関わるそれぞれのライフストーリーも浮かび上がってくる。そこでの各人各様な関わりの特徴や共通項を明らかにしつつ、宗教者の社会への関わりについて考察していくことにする。

天理教の救済（おたすけ）の一つの特徴は、基本的には個人を対象として行われるものでもある。教区・支部などで社会を対象として行われるのは、救済（おたすけ）というよりはボランティア的な支援（ひのきしん）に該当する。三名の証言も、その比重は心魂のレベルでの「おたすけ」の方により強く置かれている。

天理教が大阪教区として釜ヶ崎支援を行ったのは、同教区の壮年部が昭和五十年一月初めの臨時宿泊所における「世話取り

ひのきしん」の活動があるだけである。この活動は、とくに大阪市民生局からの依頼があり、年末に各地から釜ヶ崎に帰ってきた労働者たちのために、市内の臨時宿泊施設において、一週間にわたり食事や入浴などの世話取りを行うものであった。当時は、教区のはとんどの人が釜ヶ崎のことや労働者の状況を知らず、その中で、いきなり泊まり込みでの世話取りを行うのは、かなり厳しいものがあつた。地域社会への新しいケースとして実施されたこの活動は、一回きりで終わってしまった。

釜ヶ崎のある西成区の天理教は、かつては三十八カ所の教会があつたが、今では二十五カ所になつている。長年、西成支部長をつとめてきたK氏は、釜ヶ崎での天理教の関わりの困難さを述べながらも、神様が自分というおたすけ人を西成の地に置いていると自らの使命感を語っている。釜ヶ崎の天理教の教会は、釜ヶ崎が労働者の街になる以前から当地で続いてきた萩野分教会一カ所だけである。同分教会の信者層は従来からの旧住民・自営業者が中心だが、もちろん労働者で信者になる人もいる。この半世紀を超える街の変貌にはとまどいを隠せないところもあるが、おたすけの精神にはなんら変わりはないと、H会長は語つた。現在、釜ヶ崎では、いわゆる支援活動ではなく、あくまで単独の布教伝道の活動をしている青年布教師N氏がいる。N氏は、社会から見捨てられているかのような釜ヶ崎に、自ら体当たりで文字通りの「野宿布教」を九カ月行つた。冬の寒い時期、空腹で夜寝られない時、教祖は今なお存命で自分と一緒に苦労しているということに思い至り、釜ヶ崎の体験をうじて自分の信仰が変わつたと語つた。

天理教は、その土地に住居を構え、教会・布教所としての家族形成をしている定住型宗教である。釜ヶ崎は、全国各地方から出稼ぎに集まってきて、いわばそのまま「根無し草」的に住まう単身の男性労働者たちの街になっており、親子・夫婦の家族関係を基調とする天理教の信仰形態とは接点を結びにくい。しかし、その一方で、天理教は信仰縁を通じたつながりと深化を育む救済宗教の性格を有する。天理教に限らず、新宗教の多くはそうした信仰縁をそれぞれの仕方でも相互に支え合い、また新たに結び付けている特徴がある。その意味で、こうした「支縁」のありようが釜ヶ崎で今後どう展開していくかが注目される。

「無縁社会」と宗教者の接点としての

ライフストーリーについて

宮本要太郎

釜ヶ崎で生活している人たちの多くは、さまざまな理由で郷や家族・親族と縁を絶っている。しかし、同時にこのまちでは、社会の周縁や底辺に暮らす人たちの連帯が感じられる。同じ境遇や苦難にあえいでいるからこそ生まれる関係性である。発表者は、その関係性を実体化する可能性を宗教が有していると考えた。既存の縁や絆が弱体化することでかえってそれらを「越境」して新たな人間関係性（縁）が生まれることもある。「無縁社会」とは、人間関係が希薄化し、他人との信頼関係を築きにくい社会でもあるが、苦しんでいる人たちが困っている人たちに対して無条件に連帯していかうとする宗教者たちの活

動は、既存の縁を「越境」することで新たな「縁」が生まれることを示唆している。

調査にあたって発表者は、方法論として、「ライフストーリー」に注目した。宗教者たちは、それぞれに自らの体験を語ってくれたが、厳密に言えばそれは、彼らによって生みられた生としての「体験」そのものではない。語られた時点でその体験は、語り手による選択や他の体験との関連付けなどによって、そのつど意味づけされており、解釈を経た「体験」、すなわち「経験」となっている。どのように「経験」を語るかに、その語り手が、現時点（語りの時点）で自らの「体験」をどのように評価しているかが伺われるのである。

過去において自分が体験したことについて語ること、すなわち自己を物語ることは、リフレクシヴな行為である。現在の語り手は、過去の自己と現在の自己とを往復しながら反省的に語ることで自己のアイデンティティを構築する。自己を反省的に語るという行為において語られるのは、単に「何をしたか」「どんな体験だったか」だけではない。過去において「何をしたかったか」を語り、未来に向けて「何をしたいか」もまた語られる。そこには「過去の自己」と「現在の自己」、そして「未来の自己」を通じて一貫性を打ち立てることで、自己の物語世界を構築しようとする意志を読み取ることができる。

語られる内容は、個人的なストーリーだけではない。その宗教者が属している宗教的コミュニティのモデル・ストーリー（教義など）や、社会全体に通用しているマスター・ナラティブ（例えば世間の常識）が重層的に語られる。時にはパーソナ

ル・ストーリーが、マスター・ナラティブやモデル・ストーリーと対立することもあり、そのような場合こそ、語り手の信念がもっとも特徴的に語られる。

ライフストーリーの方法論的特徴は、語りの内容が、必ずしも語り手によってあらかじめ保持されていたものではなく、語り手と聞き手との相互行為を通じて構築されるとする見方である。この考えに従えば、宗教者たちの語りを聞くことは単に受動的な作業ではなく、研究者が質問をしたり自分の考えを述べたりすることで、より豊かな語りを引き出す能動的な作業として位置づけることができる。積極的に「語り」に共に参画することで、語り手と聞き手双方の「主体」が語りの（いまここ）を生かせることが可能になる。

本パネルのメンバーはいずれも「現場の実践」に当事者としても関わっている。ここでは、研究者が同時に「実践者」となり、実践者が同時に「研究者」でもあるという点で、それぞれの立場性が相対化されているがゆえに、この共同作業を通して、研究者は実践者の経験や発想から学び、実践者は研究者の客観的・総合的な認識方法を取り入れることが可能になる。このような相互行為の一端として、「ライフストーリー」を積極的に取り入れることで、「無縁社会」と取り組む宗教者たちの活動を生き生きととらえられるようになる。同時に、その活動の意味づけや解釈といった領域においても、研究者と宗教者が協働しえる可能性について、実践的に検証していくことができるのではないかと考える。

パネルの主旨とまとめ

宮本要太郎

本パネルの構成メンバーは、科学研究「無縁社会における宗教の可能性に関する調査研究」（代表者：宮本要太郎）に従事してきた。この研究の主たる目的は、宗教者による社会活動の実態を把握し、その動機や理念を明らかにすること、これらの活動に参画している人びとが抱えているディレンマと、それらをどのように克服してきたかを跡付けること、そして、宗教者たちを個別に取り上げるだけでなく、現場の宗教者たちの間の、さらに宗教者以外の団体や地域住民などの間の、信頼関係に基づくネットワーク構築の可能性を探ることであった。そのため、主に釜ヶ崎を中心に、平安な生活から疎外された人びとに寄り添い、連帯し、共生しようとしている宗教者たちの活動の実態を調査するとともに、彼らのライフストーリーにおける信仰と社会活動の有機的連関を描き出そうと努めてきた。

釜ヶ崎には、職だけでなく、住居も健康も、そして家族との絆も失った人びとが集まって「無縁社会」を構成している。ここはまた、キリスト教をはじめいろいろな宗教的バックボーンを有する人びとが貧困者の支援に取り組んでいる場所でもある。したがって釜ヶ崎をフィールドとして、地域と宗教との関係を通時的・共時的に明らかにしていくことは、地域社会における宗教の社会貢献の可能性を探る上で、重要なケース・スタディーとなる。

釜ヶ崎をはじめ、野宿者（ホームレス）が多く集まる地域では、該当者たちに対する聞き取り調査が繰り返し実施されてき

た。本研究は、支援される側よりもむしろ支援に従事する側からの聞き取り調査を重視しているが、それは、宗教的な動機によって支援活動に携わっている人びとの世界観・人間観・社会観などを探るとともに、それらの活動によって支援者たちの意識がどのように変容したかを明らかにし、信仰と社会活動の間の葛藤、変わらぬ現状に対する焦燥感、信仰の変容などを抽出・分析することが、社会貢献における宗教（者）の可能性を論じるためにも不可欠だと考えたからである。

白波瀬達也は、「釜ヶ崎」という場のもつ特異性と歴史、およびこの地域に焦点をあてて調査研究することの意義を明らかにした。続いて中西尋子は、釜ヶ崎を中心に活動を展開しているキリスト教のうち、とりわけ韓国系キリスト教会の事例を紹介しながら、その可能性と問題点を分析した。次に金子昭は、釜ヶ崎をめぐる天理教の活動を取り上げて、その歴史やディレンマに関する考察を通じて、「無縁社会」における宗教者の活動の課題について論じた。そして最後に宮本要太郎が、「無縁社会」における宗教者の社会活動の可能性について論じるための、「ライフストーリー」の方法論的枠組について提言した。

コメンテータの稲場圭信からは、個々の報告に対し、「仏教者の活動に対して教団レベルでの関わりがないのはなぜか?」「韓国系キリスト教会の活動において、他のキリスト者との交流は見られるのか?」、「定住型宗教」「家族型信仰」をベースとする天理教の場合、「信仰縁」や「宗教縁」による新たな支援とどう関わるか?」、「方法論としての『ライフストーリー』の新鮮さよりも、むしろ釜ヶ崎の『場』の力や『無縁社会』

『ポスト3・11』の時代性における宗教者のあり方が重要な問いではないか?」などが指摘された。

また、会場の出席者からは、「研究者が実践者になる時にどのような問題が生じるのか? 実践者になる必要があるのか?」、「実践に関わることがこの研究にとってメリットがあることは理解できたが、それがどのように釜ヶ崎に役立つのか」、「誰にとつての『可能性』なのか」、「活動している宗教者たちは『縁づくり』を意識しているのか」など、相次いで質問が出され、研究者の立場性の問題、研究者と実践者の協同の可能性と不可能性、さらに時代性に裏打ちされた宗教研究の新たなあり方まで含めて、活発な議論が行われた。

公共空間で心のケアを提供する宗教者の養成とその課題

代表者・司会 谷山洋三
 コメンテータ 高橋 原

アメリカのチャブレン教育プログラム

小西 達也

米国のCPE (Clinical Pastoral Education) は、国際的に最も広く知られたチャブレン教育プログラムの一つである。神学教育に自らの使命を見出したAnton Boisenやハーバード大学医学部のRichard Cabotらにより、実社会のニーズに対応した神学教育の実践や、医療現場の宗教的ニーズに応えられる人材の育成を目的として一九二五年に開始され、日本を含むアジア諸国やオランダ等のチャブレン教育プログラムの基礎ともなっている。同プログラムには様々な宗教的背景を有する人たちが米国内のみならず世界中から参加しており、その数は六七年以降でも六五万人に上る。同プログラムは米国教育省にも承認されたACPE (Association for Clinical Pastoral Education) が管理、その認定スーパーバイザーが全米約三五〇箇所の病院に在籍、プログラムを提供している。各病院とも新年度に五〜七名程度の研修生を受け入れ、フルタイムで一年間の教育を行う。参加には所属する伝統宗教組織の推薦状が必要であり、神学大学院修士課程（三年間）を修了した宗教者やその候補者が多いが、それ以外の職業経験者も少なからず参加している。

CPEはClinical Method of Learning（臨床的教育法）を基本とし、①病棟での「臨床実践」、②臨床実践に関わるテーマについての「座学」、③研修生の「ピリーフ（価値観や信念等）の意識化」などのいわば「自己認識」を主眼とする「グループワーク」の三要素から構成される。①「臨床実践」では、担当病棟全ての患者ケアの責任を担う。オンコール（当直）も行う。②「座学」では精神科患者のケア、臓器移植の手順等についての講義が行われる。③「グループワーク」ではバーベイトムと呼ばれる会話記録の分析、生育歴の分析などが行われる。CPEの主眼は何か。それを理解する上では、チャブレンが提供するケアの性質を知る必要がある。病院等の公共空間では信仰の「押しつけ」は許されない。しかもチャブレンは担当病棟の全患者のケアの責任を有し、その多くはケア提供者と異なる宗教宗派の人々であるため、そのケアは「インターフェイス (Interfaith・異なる宗教間の、超宗教の)」となる。つまりチャブレンは自らと異なる宗教宗派の人たちのケアが求められることを意味する。そこでは、特定宗教のフレームワーク（教義等）を基盤とした「宗教的ケア」よりも「スピリチュアルケア」が有効となる。スピリチュアルケアとは、ケア提供者がピリーフから自由な「Non-judgmental Presence（決めつけない存在）」の提供を通じてケア対象者の内面の自己表現を促し、ケア対象者自身の生き方の発見・選択をサポートするものである。

スピリチュアルケア提供のための有効な教育法の一つが前述の「ピリーフ意識化」である。そこでは、様々な手法により自

らのピリーフを可能な限り意識化・脱構築、それからから自由な在り方へと目覚めていく。CPEの第一の特徴はそうした「ピリーフ意識化」を中心とした「徹底した自己認識」にある。CPEの第二の特徴は、その「徹底したインターフェイシス性」にある。前述のようにケアの多くは「インターフェイシス・ケア」であり、CPE自体も、研修生がその宗教的背景と関係なく充実した学びの得られる「インターフェイシス・プログラム」である。また一年間のハードなプログラムを共に乗り越えていく中で、研修生同士の宗教の違いを超えた「インターフェイシス・チーム」が生成、互いの厚い信頼関係のもと、日々の実践の中でも密接に協力し合っていく。

臨床パストラル・カウンセラーの養成

ウアルデマール・キッペス

NPO臨床パストラル教育研究センター（以下センター）は、病者ならびに心と魂、スピリチュアルなニーズを感じている人々に対して、臨床パストラルケア（＝スピリチュアルケア（以下SC））の提供を保証する日本の社会の実現を目指す。この使命を果たすためセンターのプロジェクトの要としての確かなSCを提供できる人材を育成することを第一に挙げる。臨床パストラル・カウンセラー（以下CPC）とは、心と魂（＝内的）の痛みを体験している人に的確な応答ができるよう努力し続ける者である。CPC養成研修会の概要は以下の通り。

参加対象者…一、宗教の有無に関係なく、自他のスピリチュアリティを重要視することに基づいた人生観や世界観を持つ

者 二、健全な信念・信条（信仰）を有し、心理学、哲学、神学など基礎的な広い修養を持つ、又はそれらを学ぼうとする者 三、身体的、知的、心理的、霊的に（ある程度）統一された人格を持つ者 四、SCに携わることに使命感を持つ者 五、最終学歴は高卒以上。

参加要件…参加者自身の心理的ケアではなく、他者へのSCの提供を目指す研修会であるため、過去または現在、心理療法、精神療法および治療を受けていないこと、近親者との死別六ヶ月以内ではないこと、特定のスピリチュアリティ（例：ヒラー、易者など）をもっていない人。

養成…センターは臨床パストラル・ケアワーカー（CPW）、臨床パストラル・カウンセラー（CPC）の二つの認定コースを設けている。CPCコースの課程は以下の通り。一、オリエンテーション（一日）面接を含む 二、研修科目Ⅰ～科目Ⅷ受講。各科目内容はⅠ 人間関係とコミュニケーション、Ⅱ 価値観の明確化、Ⅲ スピリットとスピリチュアル、Ⅳ スピリチュアルな痛み、Ⅴ SC、Ⅵ 哲学的人間論、Ⅶ 神学的、宗教的人間論、Ⅷ 心理的、哲学的、神学的人格の統合。科目Ⅱは三日間、その他は五日間の日程で行われ、参加定員は各科目一〇名まで（講師一人）。各科目共通の内容は講義、グループワーク、ピアスパーヴィジョン（科目Ⅲ以降）。科目Ⅲ～科目Ⅷは病院で行われ、患者訪問は二回～四回（×六）、訪問記録作成と検討会は二回（×六）。検討会は五人に対し一人のスーパーヴァイザー。個人面接は二回。各科目の予習の他にブックレポート一〇冊、スーパーヴィジョン六回、訪問記録提

出一〇回、ジャーナル、自己評価など。哲学・神学の養成は最低一〇時間（センター提供で年に一回一〇日間の養成講座実施 A・B年）。

強調点…S.Cの核はその者の内にある心と魂の力を結集させ、それを活かすことである。人間は最終的には自己が持つ内面的なパワーのみに頼らざるを得ないからだ。そのためCPCは無意識のうちに自己の価値観を相手に与えないため、自己の価値観や信念を明確に認識した上で、それを持つことが条件になる。更に、医療施設でのS.Cは基本的にチームケアであるため、医療スタッフとの健全な人間関係とコミュニケーションは中心課題となる。宗教家がvocationを有していることは当然であるが、それだけで患者にS.Cを提供できるとは言えない。

S.Cにはvocationと併せて適性や専門的な教育が不可欠条件である。S.Cは特定の伝統や宗教儀式を執り行うこと、講義や説教、伝道や宣教する行為ではなく、自他の内面的な動き／叫びを聴き取る耳、みる目、理解する心に基づく努力である。（ウアルデマール・キッペス『スピリチュアルケア』サンパウロ、二〇一〇年）

臨床宗教師の養成

谷山 洋三

東日本震災後の宗教者による支援活動とその評価を背景に、チャブレン養成の必要性が認識されるようになってきた。より日本的なチャブレンのあり方を求めて、二〇一二年四月に東北大学に実践宗教学寄附講座が開設され、同年一〇月から

「臨床宗教師研修」が始まった。この研修の目的は、宗教協力を前提として公共空間で活動する宗教者の養成であり、当面は被災地や看取りの現場での活動を想定している。一三年七月までに三回の研修が開催され、のべ三八名の修了者を輩出している。伝統仏教教団の僧侶が大半であるが、日本基督教団、イスラーム、天理教、立正佼成会からの参加者もいる。平均年齢は四四歳。対象者は、在学生ではなく一般の宗教者であり、「信徒の相談に応じる立場にある者」としている。教師資格を有する者に限定せずに、実際に相談に応じている宗教者とその関係者に門戸を開いている。研修はおおよそ講義二〇時間、実習三五時間、グループワーク（以下GW）二五時間前後で構成されており、ケアの現場での豊かな経験をもち、かつGWのファシリテーターとして一定の経験を持つ者が指導の中心を担っている。

臨床宗教師養成における課題は、(一)現状認識（臨床現場の状況とそこにおける宗教者の位置づけ）、(二)人生観・死生観を養う（自分を見つめ、臨床現場における生死を見つめる）、(三)多様な価値観を認める（自分を見つめ、異なる信仰・価値観を受容する）、(四)ケア能力の向上（知識・経験・継続により自己課題に取り組み）、にある。それぞれの課題について、事前レポート・講義・実習・GWなどの組み合わせによって体験的に学習できるプログラムとなっている。一例を挙げるならば、(三)多様な価値観を認めるための学びとして、まず事前レポートで自分の信仰を振り返る。研修で多様な宗教者が出会うことが、そのまま宗教研討の場になる。毎朝夕に行われる日

常儀礼をシェアすることで、異なる宗教の世界に触れるとともに、そこに同席することが宗教協力の出発点になる。そして、講義「宗教間対話」などで体験と知識を整理する。

研修修了者の成果報告を、先ほどの(一)～(四)の課題に当てはめてみる。(一)多職種連携の重要性、宗教を社会資源として捉え直すこと。(二)霊的なものを肯定的に受け取ること、信仰を含め自分を見つめること。(三)多様な価値観を認める柔軟性、得がたい仲間。(四)祈りの力、自分の言動を振り返り課題とすること。等々を「得られた」との報告である。(三)に注目するならば、異なる背景を持つ宗教者たちが「仲間になった」ことが宗教協力を資する成果である。このような場合に、自身の信仰をスポイルするという疑念が持たれることがあるが、「信仰を含め自分を見つめること」という報告があるように、むしろ自他の信仰・価値観を見つめる視点が広がっている。

最後に、臨床宗教師の意義を公共性という観点からまとめる。まず宗教協力という前提は、布教伝道を目的としないことをアピールするもので、現代日本社会においては公共性の確保には欠かせない。具体的な現場では、多様な職種との連携を図る必要があるため、医療・福祉従事者の高度な合理主義的価値観なども受容することが重要な課題になる。多くの宗教者が協力し、大きな集団を作り、与えられた現場において地道に成果を積み重ねることで、理解者を増やすことができる。その結果として公共性を獲得するに至るには、長い時間が必要になると思われる。

パネルの主旨とまとめ

谷山 洋三

東日本大震災以降、宗教者による心のケアが注目されるようになったが、国内ではそれ以前から、佛教大学佛教看護コース、高野山大学スピリチュアルケア学科、臨床スピリチュアルケア協会、日本スピリチュアルケアワーカー協会、上智大学グリーフケア研究所、最近では臨床仏教師養成プログラムなど、ホスピスや病院等で活動する宗教者(チャプレン等)を養成する動きがある。宗教者に期待される心のケアの内容は、スピリチュアルケア、宗教的ケア、グリーフケアが主なものであるが、通常の宗教者の養成課程において、これらのケアのあり方について具体的な訓練はほとんど実施されていない。しかも現代日本社会では、宗教者が公共空間に無条件で関わることはほとんど不可能であるため、宗教者の側にもケアの知識や訓練とともに、さまざまな配慮や準備が必要になる。このような課題は、臨床家たちや養成プログラムを実施する各団体の内部では共有されていても、各団体の垣根を越えて議論されることはほとんどなされてこなかった。

小西達也はアメリカのチャプレン養成プログラム *Clinical Pastoral Education (CPE)* を一年間受講し、帰国後は病院チャプレンとして活躍した。その経験に基づき、「ピリーフの意識化による徹底した自己認識」と「徹底したインターフェイス (interfaith) 性」の二つの特徴を提示した。W・キッペスは、一九九八年に設立された「臨床パストラル教育研究センター」での長年の教育成果に基づいて、「自己の価値観や信念を

明確に確認すること」と「医療スタッフとの健全な人間関係とコミュニケーション」を強調した。谷山洋三は、日本版CPEプログラムを参考に開発された「臨床宗教師研修」を開催しており、「supervised field experience」と「多様な価値観を認めること」を重要な課題としていると述べた。コメンテータの高橋原は、「チームケアに関わる人間関係」「自己の価値観の明確化」「インターフェイス」がキーワードになると指摘した上で、各発表者に次の質問をし、それぞれ次のように答えた。

インターフェイスであることの限界について問われた小西は、常に相手のスピリチュアリティを尊重できるよう、インターフェイスの重要性とともに、個別的な宗派教派的対応も必要だと述べた。霊能者などを受講対象としない理由についてキッペスは、この国でのスピリチュアルケア普及のストラテジーだと断りながら、自分のケア体験を絶対化することの危険性をその理由とした。過去の国内の諸プログラムから学ぶべき課題について（フロアからも同様の質問があった）谷山は、「supervised field experience」と「受講者の成熟度」の二点にあるとした。

以上の三者の取り組みを参考にして、公共空間で心のケアを提供する宗教者の養成に共通する課題が次のように抽出された。教育目的としては、自分の信仰・価値観についての徹底した自己認識、そして多様な価値観を受容できるようになること、の二点である。教育方法としては、宗教的背景など受講者の信仰・価値観の多様性を担保すること、そして実際の臨床現場での実習とそのスーパービジョンが伴うこと、の二点が挙げ

られる。留意すべきは、ここで問われている信仰・価値観とは、宗教者・信仰者のものだけでなく、医療関係者や公務員などの「無宗教」を標榜して働く人たちのそれも含まれるということである。公共空間での活動のためには、現状認識を忘れてはならない。

フェミニスト人類学がまなざす女性の宗教的実践

代表者 川橋 範子

コメンテータ 三木 英

司会 小松加代子

イントロダクション——解釈の枠組み——

川橋 範子

フェミニズムの定義は多様だが、一般には女性への抑圧や暴力を廃絶し女性の従属的・周辺的な位置を改善させることによつて、すべての女性が権利や自己尊厳を獲得するようになるための思想や運動を意味する。よく知られているように、現在ではこの言葉は単数形ではなく複数形で用いられなければならない。なぜなら、人種、階級、エスニシティ、障がいの有無、性的指向、宗教などに基づくさまざまな違いが女性たちのあいだに存在し、女性をひとつの均質的な集団と定義することはできないからである。さまざまな文化でのフィールドワークを通してフェミニスト人類学は、「女性」というカテゴリーが多様な差異を内包していることを明らかにしてきた。人種や民族や階級が複雑に交錯する場から切り離された単一の女性のアイデンティティを想定すれば、そのことが語ることでできない女性たちを生じさせてしまうのである。他者のまなざしに応答して自己の立つ場と自らの語りの権威の根拠を内省的に見つめなおすことは、倫理的必然といわねばならない。

女性の経験の普遍性と女性間のシスターフッドの神話が崩れ

て、人種・民族・階級・性的指向などのさまざまな差異が主張をはじめたとき、それは差異に拘泥するあまり他者との連結や連帯がまったく不可能になる事を意味するのではない。抑圧のピラミッドの最下層にいる彼女たちこそが真正に語る権利をもつと主張するのではなく、女性たちを規定するさまざまな権力のヒエラルキーを批判的に見るのが重要なのである（川橋範子『妻帯仏教の民族誌——ジェンダー宗教学からのアプローチ』人文書院、二〇一二年、第二章参照）。

アメリカのフェミニスト人類学者は、その黎明期から一貫して社会正義や不均衡な権力関係の是正の問いと関わってきた。実際、多くのフェミニスト人類学者は、社会活動や女性運動に関わる人たちであった。この中で、フェミニスト人類学は、男性フィールドワーカーによる男性インフォーマントの声に依拠したデータと、女性フィールドワーカーによる女性のインフォーマントの声に依拠したデータの差異に注目した。この男女のエスノグラファーの前に立ち現れる民族誌的事実の違いは、民族誌的表象が事実を客観中立的に写しとつたものではなく、民族誌的知とは構築されたものであるという、いわゆるポジショナリティや立場性の問いを生み出していく。ここに、マージンに立つ女性の視点からの問いかけが重要性を帯びてくるのである。

フェミニスト人類学からの女性の宗教的実践へのアプローチが宗教研究に新しい光を投げかけることができると思えば、このような不均衡な社会構造の中の女性たちの宗教的実践にみられる主体の微妙さを描き出すことではないのか。人類学で培わ

れてきた長期にわたる他者の語りとの関わり方や、それを表象する時の倫理、政治性の議論への参人は、宗教研究で見落とされてきたことが多い部分なのではないのか。これは、彼女たちの自己実現や自己尊厳を評価しつつも、彼女たちを搾取し抑圧する権力構造の力を否定したり無化しないこともある。現在アメリカのフェミニスト人類学では、自己が属する社会の問題をフィールドワークする研究も多いが、例えば日本の新宗教と女性の関係を描く時にもこれは重要な問いであると思われる。

エジプト女性の宗教実践にみる「自己承認」

嶺崎 寛子

イスラームは女性差別的な宗教であると言われる。このオリエンタリズムを体現する、使い古された言説はしかし、未だに政治的にも社会的にも影響力を持つていると言わざるを得ない。ブッシュがアフガニスタンに侵攻する際、このロジックが使われたことは記憶に新しい。学問にもその言説は影を落としている。例えば日本では、イスラームと女性というトピックの中ではヴェールの問題がことさらに好まれる。フランスのようにそれが政治的なトピックとなる文脈なままだしも（しかしそれが政治的なトピックになること自体がすでに、フランスのオリエンタリズムを反映している）、エジプトをはじめとする多くの中東諸国では、ヴェールはムスリム女性たち自身の主要な関心事ではない。

研究者は残念ながら、自分が所属する社会の問題関心から自由ではない。研究が、①研究者が所属する社会の興味関心への

何らかの形の「応答」になってしまいうなら、②問が当該社会から発せられたものでないなら、その研究は広い意味でオリエンタリズムにからめとられ、包摂される危険を常に孕む。学問がイスラームは女性差別的な宗教であるという言説への対抗言説に留まるなら、その間に絡めとられ二項対立から脱却できない。そうではなく、二項対立そのものを脱構築すること、彼ら達の問題関心、視点から出発し、彼女達の Agency のあり方や戦術ないし戦略を、社会・権力構造、社会的文化的状況、歴史的背景といった特定の文脈の中に位置しつつ、微細にみていく必要がある。

本発表は以上のような関心に基づき、法識字―ここではイスラーム法を使いこなすための能力―をさしてもたない大多数のエジプト人女性達に注目し、彼女達がイスラーム法の規定を基にどのように自己承認を得るかを、ウラマー（イスラーム法学者）に信徒が寄せた質問とその回答（ファトワー）を事例に検討する。エンパワメントという視点から Agency を論じる際、研究者は彼女達の顕著で目立つ実践、すなわち構造そのものの脱構築につながるような実践に、より注目しがちである。しかしここではあえて自己承認という、脱構築や権力構造そのものの変容にはつながらない、やや地味な宗教実践に注目する。それはファトワーを見る限り、自己承認のために宗教言説を用いる女性たちが大多数だったからだ。法識字が高く、イスラーム法を使いこなせる都市部の高学歴女性の実践だけではなく、マジョリテイ女性たちの宗教実践の検討も学問的には必須である。彼女たちが宗教言説を用いて社会の中でいかに生き延

びようとしていいのか。本発表では、その微細なポリティクスを家族やジェンダー規範との交渉という視座から照射し、その実態を検討する。

エジプトでは複数の規範が混淆・折衷・融合している。なかでも夫に服従する妻、子を慈しむ母といったジェンダー規範は大きな影響力を持つ。人々は一般に、規範化された役割に相応しい道徳的な存在でありたい、重んじられたいと願うが、規範と現実の間にはしばしば亀裂が生じる。ここを架橋するのがファトワーである。ファトワーは混淆した規範をイスラーム法によって整理し、その優先順位を定め、複数の規範を再定置する機能を持つ。時には夫への不服従はイスラームの文脈で推奨されさえする。ファトワーというお墨付きを得ることは、複数の規範のうち、イスラームに基づく規範を優先するとの宣言である。それは道徳的な存在であり続けつつ、特定の規範に服従しないことを可能にし、罪悪感や葛藤を軽減し、彼女達の自己承認を支える。しかしファトワーによる規範の再定置は、現状変革には必ずしもつながらない。女性達は宗教言説を多用する傾向があるが、その背景には相対的に女性が、宗教言説以外の資源（資金、人脈、社会的地位等）を持たないという事情がある。限界もあるが、彼女達は交渉する主体としてファトワーを求めている。

インドにおける断食と自己犠牲のポリティクス

松尾 瑞穂

女性には司祭のような宗教職能者への道が拓かれていないヒ

ンドゥー教において、女性の宗教実践は家（婚家）の繁栄と継続に関わる、家庭祭祀や祖先祭祀を中心とする。そのなかでも重要なのが、一般にヴラタ儀礼（*vrata*）と呼ばれる誓願儀礼である。少女がシヴァ神に象徴される理想的な夫と結婚することを願うクマリ・ヴラタから、子宝や安産、息子の誕生、子どもの健康、夫の長命を願うヴラタまで、ヒンドゥー社会が理想とする女性の生涯を祈願するものである。こうした儀礼は、夫や家への献身という妻の重要な務めを体現しているという意味で対他的なものであるが、それは女性にとっても、夫／家の存続は自己の生存基盤の確保に関わるという対自的なのでもある。

そのことは、婚姻にまつわるかつての習慣からも推察できよう。例えば、初潮の前後にしかるべきサブ・カースト集団の男性と結婚するという幼児婚の風習は、今日ではほとんど見られないが、マハーラーシュトラ州ブネー県の調査地域では、七十〜八十歳代の女性にとってはごく当たり前の婚姻形態であった。また、六十歳代以上の女性たちは、ほとんどが十四歳前後で結婚をしている。村外婚を原則とする当該地域では、若くして実家を離れ婚家に一人嫁ぎ、実家との行き来もままならないなかで、婚家に依存しながらそこで育てられたという人も多い。また、上位カーストの間では、夫を亡くした寡婦は生涯再婚せず、厳しい清貧生活を強いられるという習慣も広く見られた。それは、たとえ幼い少女であったとしても、寡婦になると白いサリーを身に着け、装飾品をはずし、剃髪して一生過さなければならぬというものである。また、寡婦は不幸／不吉

な存在として、不妊女性などとともに、結婚式や子どもの名づけ儀礼のような吉祥な行事にはふさわしくないといわれ、忌避されている。このように、女性にとっては夫の長命や子どもの誕生、婚家の繁栄は、人生そのものを左右する重大事であり、生存基盤をなしているのである。

こうしたヴラタ儀礼は、断食 (*upvas*) を伴うことが多い。断食は、ヒンドゥー社会で広く見られる宗教実践であり、食物の摂取を制限することで身体の浄性を保つ行為である。それが究極にまで高められたのが、聖者によって行われる戒行としての断食であり、自らの意志で食物を絶つことで、神との合一を目指すサマデイという行為である。サマデイを行った場所は後に廟が建立され、人びとの崇拜を集めることになる。このように歴史的に各地で行われてきた宗教行為としての断食は、インド政治の文脈において政治的要求を訴える手段としても用いられている。マハートマ・ガンディーがイギリス植民地支配からの独立闘争のなかで、生涯で十八回もの政治的断食を敢行したことは有名である。

より日常的な断食は、特に女性たちの中で広く行われている。村の上位カーストの女性たちは、エカダシ（黒分／白分の十一日）、チャトゥルティ（満月から四日目）、満月、新月といった日に定期的に断食を行う。一方、寡婦や不妊女性のようにヒンドゥー社会のジェンダー規範からはずれた女性は、週に数回、月に何度も水さえ口にしないような過酷な断食を敢行することが多い。こうした断食は、宗教行為であるだけでなく、差異化された女性にとって、名誉や尊敬を維持するという社会

的側面や、合同家族内での資源（食）の分配の不均衡性というポリテクナルな側面を有している。

本報告では、サティ（寡婦殉死）論争を経由して、断食という女性による宗教実践を、規範化された女性役割から差異化された受苦者による苦悩の応答として捉えられることを論じる。

「出家」を問い直す

—— ミヤンマー女性の宗教実践の事例から ——

飯國有佳子

パーリ語経典を根本聖典として共有する上座仏教社会は、出家と在家の間の明確な聖俗分離と両者の相互補完性、比丘尼サング消滅に伴う出家行為をめぐるジェンダー差といった類似した構造上の特徴を有する。なかでも、出家の選択が可能な男性に対し、女性は在家に留まらざるを得ないという出家行為をめぐるジェンダー差と男性出家者の禁欲主義は、女性を性的な存在とし、宗教的位相において男性の下位に位置づけるといふ傾向がみられる。

これまでの上座仏教社会に関する宗教研究では、パーリ聖典に見られるテキスト分析や、涅槃等の来世にかかわる出家者の実践を「純粹」かつ「正統」な仏教と捉える研究が多く行われてきた。これに対し、人類学では在家の宗教的实践に着目した研究が進められてきたが、正式に出家できず、また宗教的な専門知識を持たない一般の在家女性の宗教的实践は、研究対象として等閑視されてきた。また、出家者との対比で若干言及され

る場合にも、女性の宗教的実践の熱心さは生得的劣位の払拭とみなされるように、出家行為に比べ一段低い評価を受けてきた。このように、仏教／精霊信仰、出家／在家、宗教的専門家／非専門家といったさまざまな二項対立のなかで、一般女性の実践は幾重にも周縁化されてきた（飯國有佳子『現代ビルマにおける宗教的実践とジェンダー』風響社、二〇一一年、序章参照）。

そもそも、大いなるものへの畏怖や服従を強調する宗教は、本質的に個としての自律や自己を否定することにより女性の自己解放や自己実現を阻み、結果として女性を男性の権威に従属させてしまうように見えるという傾向を持つ（川橋範子『妻帯仏教の民族誌——ジェンダー宗教学からのアプローチ』人文書院、二〇一二年、第一章参照）。こうした困難な状況の中で、女性のエージェンシーを家父長的な規範への服従やそれへの抵抗として過度にロマン化することなく的確に捉えるには、女性の宗教的実践が生起するミクロな場における権力関係への着目が不可欠となる。そこで本発表では、黄衣献上（カティナ／カティン）儀礼の実施に関する人々のやり取りを事例として取り上げる。

ミャンマー連邦共和国のザガイン管区に位置する調査地域の場合、集団によるカティン儀礼の主催は、僧侶自身の不徳を暗示する。そのため、儀礼実施時期になると、どこの僧院に誰が喜捨を行うかという話題が頻繁に取り沙汰されるが、そこで出家経験を有する男性はあからさまな僧侶批判を行うのに対し、女性は個々の僧侶に対する批判を口にせず、論評を避ける傾向がみられた。これは当該社会における宗教上の権威が、男性出

家者を頂点として元出家者の在家男性、比丘出家経験のない男性、女性という順で階層化されており、劣位にある女性が、出家者に対する批判を封殺されていることを示している。しかし、女性の語りに耳を傾けると、彼女等は出家者として望ましくない行為を的確に認識しつつも、僧侶に対する批判が悪徳となることを踏まえ、戦略的に批判を回避していることがわかった。

仏教徒には三宝帰依と戒律に則った善き行為の実践が求められるが、僧侶の行いを認識しつつも批判を口にしないという女性の実践は、三宝帰依という仏教徒の大前提に忠実に則しつつ、悪徳を避け、善き行為を選択的に行うことで、戒の実践という局面において自己卓越化を図る主体的行為といえる。こうした女性の実践のあり方は、たしかに顕示的に示された抵抗とは異なる。しかし、この事例は女性が男性優位の宗教的規範に服従するように見えつつも主体的な実践を行い得ることを示すだけでなく、出家行為のみに拘泥せず、自らの実践の中で不断に新たな価値を創造する点で、変革の兆しを含むものと言える。こうした点は、出家者へのみ着目する研究からは見えないことから、ジェンダー／フェミニズムの視点は宗教研究の深化に不可欠なものであるといえる。

パネルの主旨とまとめ

川橋範子・小松加代子

宗教活動を行う主体の多くは女性であるにも関わらず、日本の宗教研究者には女性が少ない。またジェンダー視点を持つ男性宗教研究者も未だに少ない。学会におけるジェンダーの偏り

は、宗教研究は男性のものだというステレオタイプを固定化し、女性研究者の過小評価につながりかねないという問題をはらむ。同時に宗教研究におけるジェンダーの視点の欠如は、女性の宗教活動の軽視または不可視化、あるいは宗教活動をする女性の主体の無化といった問題ともつながっている。

本パネルは、そうした問題への見直しの契機として、女性フェミニスト人類学者を招き、女性の宗教的实践を丁寧に掲げこし、そこに見られる女性の多様な視点から公認宗教や伝統宗教を照射し返し、それにより宗教研究を一層の厚みと多様性を持つものとして再構築しようとするひとつの試みである。

宗教は一方で女性を排除し他方では取り込もうとするといわれるように、女性にとって解放と縛りの両義的な意味をもつ。さまざまな社会において、女性は民族や国家の独自性や精神の本質を貯蔵する象徴であるかのようにみなされ、ヴェールやサティなどの慣習の是非をめぐる議論は複雑化してきた。これらを男性による女性支配の刻印と見る一部の西洋のフェミニストに対して、そのような見方こそが非西洋女性の主体性を軽んじるコロナリズムや帝国主義の産物である、という反論が当事者である女性からなされ、またそれらの慣習を伝統的な文化であると擁護したい男性は、フェミニズムを西洋に特有の人權論にすぎない、と排除してきた。その一方で、ナローヤンが指摘するように、西洋人フェミニストのなかには、人種主義や植民地主義と非難される危険をおそれて、非西洋の女性と文化に対する否定的見方や道徳的批判を避けようとする文化相対主義的な立場がある。あるいは、自己が属する文化を少しでも

批判すれば、西洋の帝国主義的な視点に同調する「文化的裏切り者」とよばれるのではないかと恐れる非西洋社会のフェミニストも存在する。しかし、このどちらの立場も、女性が経験する現実の暴力や搾取の問題に沈黙することによって、結果として家長制的な差別構造の現状維持に加担することにつながる。「女性」というカテゴリーが様々な差異を内包することが明らかになっている現在、フェミニズムの論争や闘争は多様な形をとる。

パネルの中では、女性の宗教的实践に関する解釈の枠組みについて川橋が本パネルの問題提起の意図を説明した。嶺崎は、エジプト女性の宗教実践にみる「自己承認」の問題を「イスラム電話」の電話相談の事例から報告、松尾はインドにおける断食を巡って、宗教的言説が女性の名誉や立場の確保といった微細なポリテクスと結びついている点を指摘し、飯國は、これまで出家者に偏った研究とは異なり、カティン儀礼における布施行をめぐる女性たちが独自の価値づけを行っていることに注目した。コメンテータ及び会場からは、女性の宗教実践と具体的な社会構造における変化との関連、あるいは、女性たちの新たな実践や価値の創出が家族や外部の社会にどう共有されているのか、など有意義な質問が出た。

これまで女性の宗教的实践が価値の低いものとみなされ理論化されてこなかったことに対して、本パネルは標準とされてきた解釈への批判とその解釈の見直し、また学問の制度の再構築などもふくめて、日本人の女性人類学者が寄与できる解釈や分析を試みるものとなった。

過疎地域における宗教ネットワークの可能性

——三重県を事例に——

代表者・司会 川又俊則
 コメンテータ 武笠俊一

過疎と宗教ネットワークの存続

——松阪市飯高町森地区の事例——

磯岡 哲也

典型的な中山間地域で過疎地における、民俗宗教系新宗教の円応教の事例を報告する。内容は、昭和五九年の成城大学民俗学研究所の共同調査「山村生活五〇年その文化変化の研究」で得た資料と、約三〇年後の本プロジェクトによる資料との比較により構成する。

円応教の伝播は、昭和三〇年事例地区出身の名古屋市電運転士B氏が入教し、翌年妻で初代教会長となるA氏（大正一一年生）が入教することによってなされた。その後、三〇年代に、幹部となる初期の信者が入教、彼らが布教師となって信者が増え、三六年に布教所、四二年には飯南教会が発足した。入教の主な契機は、生活・家庭内の剥奪と、A氏の修法の教文による「生活指導」であった。五〇年代には信者の第二次伸張期を迎え、事例地区人口の割に達し地域に定着した。

その後、事例地区は周辺地域と同様、過疎化、高齢化、林業や商工業など地域産業の停滞が進行したが、他方、世帯数三百、人口七百弱を擁し、スーパー、診療所、郵便局、小学校な

どの結節機関を有している。平成一七年の松阪市を含む一市四町の合併後は、一九年に住民協議会「森を考える会」を発足させて、内発的地域活性化の動きを活性化させている。また、社会福祉協議会等と協力して多くのボランティア団体が活動している。

前者は会長以下役員六名、研究部会八名、文化部会二〇名、広報部会七名、運動部会一六名、福祉部会一〇名の専門部会で構成され、年間予算三九〇万円で活動を展開している。平成二四年には、ダム湖の春まつり参加者七百名、夏のアマゴつかみ大会・盆踊り花火大会六百名、年二回の土手下刈り計約百名など年間五六事業を実施している。後者では、配食サービスや傾聴ボランティアなどの地域高齢者福祉ボランティア活動が行われている。

これらの活動に、教員が住民の資格で多く関与している。「森を考える会」の専門部会員の少なくとも九名（一五％）が教員で、他にも民生委員に就任している事例もある。

近年の教会の状況を記述すると次のようになる。B氏が平成一二年に逝去した後、それまで行っていた毎夜の祈願祭や無尽講が消滅した。また初期幹部の世代交代が進み、信仰の次世代継承の課題を抱えている。他方、人口移動にともない市東部に教員が拡大したが、活動は依然として市最西部の事例地区が中心である。A氏は、平成二三年から療養のため市東部の大規模病院に入院し、長男の配偶者が新教会長に就任したが、幹部が頻繁に訪問し、継続してA氏による教会経営の指導がなされている。

その他、教会における毎日の「お給仕」、毎月の責任役員会や例月祭等の祭礼、毎月の修法錬成会・教義研究や円座、聖地団参や幹部研修等の年中行事も継続してなされている。ことに、寒入から節分まで、創価学会を除く地区の全戸を回り、家内安全、無病息災を祈り、喜捨を受ける寒行は、寺院への奉仕とともに対地域活動として発足当初から継続されている。二四年の教会五〇周年大祭には百名が参加し、一一名いる布教師に加えて、A氏の子や孫三名を含む四名が加わる準備中であり、A氏のリーダーシップは継続している。

このように、伸張期に比べれば教勢は停滞さみであるが、依然としてA氏を中心とした教会内のネットワークが保たれており教会活動も安定的に存続している。それは地域住民の活性化活動への関与や、教会の地域への対応といった教会外とのネットワークというかたちでなされていることに留意したい。

ただし、事例地区の過疎化は不可逆的であり、変化の方向性は不変であろう。教会の今後の適応策と、地区外に転出していった次世代信者の動向を含めた教会内外のネットワークの持続・変化にさらに着目していく必要があると思われる。

老人福祉施設で出会う宗教——大紀町・大台町の事例——

川又 俊則

三重県大紀町・大台町にある社会福祉法人・老人福祉施設・教会の二十年の歩みから、過疎地域における宗教集団の存続可能性の一つとして、福祉施設等との関係、老年期の宗教との出合いの可能性を提示することが本報告の目的である。

両町とも山と川に囲まれ、大部分が山林地帯にある。林業や茶、畜産業（大紀町は他に漁業）等が基幹産業であり、平成の大合併以降も人口は減少し続けている。

日本キングス・ガーデンは一九八〇年代から社会福祉法人を設立し、特別養護老人ホーム等を全国各地で運営している。共生園・大台共生園は、三重キングスガーデンの施設である。両園開設は、大阪のグレース宣教会が加わっている日本福音自由教会の関西連合婦人会が老人ホーム建設を志したところから始まる。見学・調査・勉強会等が続けるなか、地元出身の住民から土地と資金の提供申し出があり、行政側との協議の結果、共生園が旧紀勢町（現大紀町）に一九九一年開設し、十年間の実績の後、隣接する大台町で大台共生園が開設した。両園とも、常時百人以上が入居を待機している。婦人会等は、管理運営維持のため献金やボランティア活動を継続的に行っている。清掃等の作業、傾聴、中学生の演奏披露もある。

入居・勤務条件に信仰は問うていないが、入居者や施設従事者に信者は一割ほどいる。両園には各々教会があり、専属牧師がいて、朝の集いや日曜夕拝を担当する。職員朝礼では、聖書を読み、月一度の全体職員会は牧師による講話もある。召天者記念集会も行われ、入居者の希望者と、逝去者の遺族が参加する。説教・讃美歌他、逝去者のホームでの生前の様子を、数多くの写真やスタッフの語りで伝えている。

このようなか、寺院や神社に親しんでいた人が、キリスト教に出会い、信仰を持つ例も見られた。夫婦で入居し、昨年妻を見送ったある一人を紹介しよう。彼は九十歳を越えている

が、六十歳までは商店を経営していた。周囲からの信頼は厚く、現役時代は商工会議所会長、引退後は、菩提寺の総代会計も長年務めたほどである。妻を自宅介護し、共生園でショートステイ、そして入居した。朝の集い等に参加し、やがて、キリスト教信仰を自覚、「キリストさまの話聞き、今までと違った教えに感動」して洗礼を決め、中途半端が嫌いな彼は、自宅地元の人に参列してもらい、妻と二人で洗礼を受けた。子どものない彼らは、親戚に寺院との関係をお願いし、自宅の仏壇を返却した。現在は、妻の写真に挨拶しながら生活する彼にとって、朝の集いと夕拝はとても楽しみな時間だという。

シルバースクール開催には地域老人会の人、三重奏やゴスペル歌手のミニコンサート、園の夏祭り等には多数の人が、さらに、美容や老人会慰問ボランティア、小学校の合唱団等、園には多くの地域の人びとが集まる。クリスマスは感謝礼拝と祝会としてハンドベル演奏やケーキ・菓子を食べての懇談が行われた。共生園の近くには教会墓地、信者の一戸建て住宅も建てられた。グレース宣教会はこの地で、「ゆりかごから墓場まで」という「サンタウン構想」を持っている。教会の日曜礼拝には施設従事者家族と共に近隣住民もいる。近隣過疎地の教会と比べ、礼拝出席者は多い。

過疎地域で社会福祉法人が設立され、老人福祉施設には都市部からキリスト教信者が移住し、運営した。やがて、地域住民が従事し、入居者も増え、地域との深いつながりもできた。老年期にキリスト教と出会い、信仰を持つ入居者、召天者記念集会等を通じて、キリスト教に初めて触れた入居者遺族、このよ

うな形で信仰が広がることも、今後、十分あり得ることを示した事例であった。

祭礼を担うことの不合理

—— 老人たちの島・鳥羽市神島の事例 ——

板井 正斉

本発表は、民俗学において「敬われる老人たちの島」と評されてきた鳥羽市神島に注目する。柳田國男の来島以来、島の祭礼行事で重要な役割を担ってきた高齢者だが、近年その担い方に変化を確認できる。社会構造的な課題の影響を大きく受けていることを推測しつつ、従来の調査研究を振り返ることで、あらためて神島における宗教ネットワークの（これまで）と（これから）をつなぐ持続可能性について考察を試みる。そこにはいわば「不合理」と向き合う（いま・現在）が見えてくる。

神島は、伊勢湾の湾口部に位置し、総面積は〇・七六平方キロメートル、周囲三・九キロメートルの離島である。明治三一年の柳田國男の来島以来、多くの民俗学調査が行われ、豊富な研究成果が蓄積されてきた。その中でも、村隠居が祭礼や日常生活における重要な役割を担い、敬われる存在であったことを柳田が紹介したことで、その後の調査において「敬われる老人たちの島」としてイメージが定着していった。

神島における当屋制度は、「宮持」を一年務め、翌年に口米の爺を一年。その後「隠居ナリ」の祝いを経て、「隠居衆」となる年齢階梯制度によって担われてきた。ところが近年、その制度の運用に変化が起きている。報告者による聞き書き調査

等によると、平成一八・二四年度には、宮持のなり手が決まらず、漁業協同組合が中継ぎをしたことを確認できた。

神島をめぐる近年の社会課題を概観すると、統計数値等から少子高齢化、過疎化の進行が見逃せない段階である。このような要因が、祭礼を支える重要な仕組みにも変化を余儀なくしていると考えられる。

しかしながら、これまでの先行研究を振り返ることで、神島の老人観を象徴的に形成している当屋制度が、社会的な要因によって変化していることは、何も近年だけではなく、これまでもたびたび繰り返されてきた。近代以降の当屋制度の変化を見ると、社会的な要因によって必然的に役割分化や役割移行といった合理化が図られたものの、必ずしも祭りの実行そのものも揺るがすような役割の消滅や移行はなされることなく、常に継承されていることが共通点としてあげられる。つまり、近代以降の社会的要因の影響は神島の社会経済的購造に多大な変化をもたらし、それにもなう当屋制度の柔軟な変化を指摘できる（拙稿「祭りの変容と「老い」の象徴性」『皇學館大学神道研究所紀要』二〇、平成一六年）。

それでも、役割を担う本人への聞き書きでは、宮持を担うことへの責任の重さにプライドを感じる一方で、担うことの経済的・精神的負担が決して軽いものでないことへの葛藤をうかがえる。その意味では、常に祭礼を担うことは、責任への自尊心と、負担への懸念を葛藤させながら、いわば「不合理」と向き合ってきたともいえる。

東日本大震災以降、「レジリアンス」という概念が、地域の

回復力・抵抗力という脈絡で使われている。本事例は、震災のような一瞬にしておこった危機と比べて、過疎、少子高齢化という長い時間をかけたゆるやかな危機である。この危機に対して、神社を中心とした宗教ネットワークは、合理的な適応を繰り返しながら継承されてきた。その一方で、担い手となる高齢者には、その都度「不合理」と向き合いながら、葛藤を内包しつつ適応しようとする意識もうかがえる。過疎という社会課題がさらに深刻となったことで、よりその「不合理」と向き合う意識が顕在化し、宮持を漁協が担うといった合理的な適応にまで至っているといえる。今後は、ゆるやかな「レジリアンス」のゆくえを、担い手の不合理さにも着目しながら考察する必要がある。

子どもたちとともに形成する宗教間ネットワーク

—— 紀和町の事例 ——

冬 律
本発表では、三重県熊野市の紀和町内に点在する複数教団の活動（本発表では①読み聞かせ、②おとまり会、③里親）とその活動によって形成される宗教間ネットワークに注目する。

各宗教教団においては、信仰対象や教理の理解がそれぞれ異なるため、教団間の交流は難しいとされている。しかし、紀和町では、様々な活動の共通点に子どもが存在があった。地域住民および子どもたちをも巻き込んだ活動は、宗教団体の内外の条件の中で新たなネットワークが形成されていく様相を呈している。調査で明らかになった各宗教団体の活動の様子から教団

同士で形成されたネットワークに一定の位置関係が浮かび上がった。

調査地の概要については、かつて鉾山の町として栄えた紀和町は、三重県南部の南牟婁郡（みなみむろぐん）にあった町で二〇〇五年一月一日に熊野市との新設合併により、新しい熊野市となった。紀和町の人口減少率は高く、平成二五年七月一日現在、人口一三二四（世帯数七六六）人の過疎地域である。さらに、老年人口（六五歳以上が過半数以上を占める）および高齢化指数が最も高く、住民の平均年齢も最も高い五九・九歳（男性五六・五歳、女性六二・七歳）となっている。本発表で取り上げる地域は、紀和町の一八の地区のうち、とくに過疎状況が深刻とされる小栗須（一一六人、六六世帯）・小川口（二三人、一三世帯）・大栗須（二四九人、八五世帯）の三区であり、調査対象となった宗教団体は、小栗須の曹洞宗慈雲寺、小川口の天理教宗和重分教会、そして大栗須の金光教入鹿教会の三教団である。

調査の結果として、まずは、従来のお寺行事は住職に任せ、住職夫人が社会活動に携わっている曹洞宗慈雲寺（A）、教会長・会長夫人の地域における経験を生かし、上手に活動に取り組んでいる天理教教会（B）、信仰による教団の布教活動に強い意欲を示しており、教団独自の社会活動はないものの、他の教団の活動に対して積極的に協力している金光教教会（C）といった教団の活動によって形成されるネットワークに従属関係性がみられたことが指摘できよう。（A）は従来の行事を維持しつつ、急な展開は好まない保守的立場であり、（B）は保守的立場

をとりつつも新たな活動を推進するといった革新的側面も持ち合わせており、（C）は今のところ教団再建に両教団の良いところを取り入れつつ、両教団の社会活動における協力者（助力）的立場であることが言えると思う。さらに、調査では、先述の（A）と（B）・（C）がそれぞれ互恵の関係（互恵的ネットワークの形成）に結ばれていることのほかに、地域社会における教団活動のいずれの場合も今すぐの見返りを期待しない利他的行動であることも確認できた。

一方で、「読み聞かせ」と「おとまり会」などといった教団活動の継承と発展には、①活動から得られる間接的効果は大きい、具体的に教団の維持・継承にどのような効果があるかについては未知数の領域にある、②異なる地域性に対応して行われている活動であるために、同地区内でのネットワーク形成が強まる可能性はあるが、逆に他地区同教団の間でのネットワーク形成にはまだ難点が多い、などの課題が新たに浮上した。今後はそれらの問題点に着目した調査が必要であると考えられる。

パネルの主旨とまとめ

川又 俊則

本パネルは、平成三三年度から三年間の計画で行われている「過疎地域における宗教ネットワークと老年期宗教指導者に関する宗教社会学的研究」という共同研究のうち、「宗教ネットワークの可能性の考察」に関する報告である。本研究では、人口変動による社会構造の変化が、多岐に亘る分野で喫緊の社会問題としてとらえられているものの、地域に残る住民、とりわ

け高齢者の心の支えとなる「宗教」に関する言及について、ほぼ皆無であることに問題意識を持つ。そこで各報告者は、自ら調査研究を進めることで、宗教が過疎地域の人びとにとつて、どのような意味を有するものか考察することにした。同時に、かつて地域社会ネットワークの拠点だった寺院・神社等の宗教施設が、現代、再びその拠点になり得るかどうかについて、三重県内の事例研究のなかで検証していくことにした。この三年間で、三重県内で過疎地域に指定されている十地域すべてで調査を行い、本パネルではそのうち五カ所の事例を四つの報告で取り上げた。その結果、各地域の宗教集団に注目することで、地域や地域住民との多様なつながりの中に、宗教ネットワークが一定の調和を創出していることを明らかにできた。宗教の重要性を鑑みてこなかった従来の過疎地域研究に対して新たな知見が提示できたと言えよう。

本パネルでは、科研共同研究者でもある武笠俊一氏から、各報告に関するコメントと同時に、全体を通じた知見が示された。まず宗教者あるいは宗教関係者たちが従来の伝統的な宗教ネットワークの維持に加えて、新しいネットワークを形成しているのはなぜかという問いであった。武笠氏自身は、それを、人口減少という地域社会の変化に応えたものだと推察する。これまで行政・市民・民間企業等が担ってきた様々な地域活動が縮小していくなかで、各地域の宗教者あるいは宗教関係者たちが、自らの信者たちの要請もあり、これに応えた形で、宗教の枠に留まらない活動をも展開しているのではないか。それは、宗教者自身が、自らの宗教サービス以外に地域住民へ応える可

能性を自覚したことに意義があるだろう。その上で、このような取り組みは、宗教集団内・外の「二重のネットワーク」と言えるとの提案であった。これに対し、パネル代表者の川又は、その指摘はもつともであり、宗教集団内に留まるのでなく、その外での活動が地域のネットワークの一つの軸になることが、各事例で示されたと述べた。同時に、今回のパネルでは、十年、三十年のスパンでの再調査結果（板井・磯岡報告）が示されたことと、宗教外活動による地域との結びつき（川又・冬月報告）が見出せたことも特徴的だと応答した。

その後、フロア参加者との質疑応答がなされた。もつとも時間割かれたのは、過疎地域をめぐる今後の社会的課題の深刻化と、宗教者あるいは宗教関係者の様々な地域活動との関連性に「不合理」という言葉を使用すること（板井報告）の意図についてであった。宗教者としての信念に基づいた活動にそもそも不合理性は問われなくても言えるが、その一方で取り上げた活動が、すぐに少子高齢化の進行を食い止めるような合理性を有しているとは考えにくい。あるいは、宗教者の活動そのものももとより不合理であるからこそ聖性が付与されるのではないかと、といった意見が今後の課題として深められた。

三重県という限られた範囲の事例研究ではあったが、それが対象者との深い交流のなかで得られた資料で議論を展開している。この知見は、他の地域でも参照可能なものではないかと思われる。本パネルは冒頭述べたように科研調査であり、年度内に完成予定の報告書において、さらに充実した論考を各報告者が目指す決意を新たに示した。

第一部会

ボルビュリオス『ニウンペーの洞窟』における

オルベウス教神話

小野 隆一

本発表の目的は、新プラトン主義哲学者ボルビュリオスが、その著作『ニウンペーの洞窟』において引用しているオルベウス教神話の意義を明らかにすることである。

この『ニウンペーの洞窟』という著作は、ホメロス作の叙事詩『オデュッセイア』において語られているニウンペーに捧げられた聖域である洞窟の謎めいた描写のひとつひとつを解釈していくというものであるが、解釈に際してボルビュリオスは、詩人や哲学者、宗教の教義など多数の典拠を挙げている。オルベウス教の神話もまた、こうした典拠のうちの一つである。

従来では、『ニウンペーの洞窟』はこれらの様々な典拠を有効に活用して体系的に論じられたものではなく、様々な資料の雑多な寄せ集めであり、時にはその資料同士が矛盾することさえある、という評価を下されることも少なくはなかった。

たしかにこの著作には、理路整然と述べられているとは言いがたい難い箇所も多く整合性を欠く記述も少なくはないが、とは言えボルビュリオスが何の意図も持たずにこれらの様々な要素に關して言及していたとも考え難い。

そこで本発表では、特にオルベウス教神話に関する言及に焦点を当て、ボルビュリオスがこの著作においていかなる意図を

もってオルベウス教の神話についての言及を行ったのかを明らかにすることを試みたい。

『ニウンペーの洞窟』においては様々な象徴の解釈が語られているが、本発表の主題となっているオルベウス教神話に関する言及がなされているのは、石の混酒器や甕の中に蓄えられた蜂蜜と、それを蓄えた蜜蜂についての解釈である。ここで言及されているオルベウス教神話とは、ゼウスが蜂蜜によりクロノスを酔わせ、捕縛して去勢するという内容の、通常のギリシア神話とは異なるものである。

まず、ボルビュリオスはホメロスが蜂蜜を神々の飲食物であるネクタルと同一視していることを指摘している。また、ネクタルはプラトン『饗宴』においてもそうであるように、神々の飲む酒であるとも考えられる。このことによりボルビュリオスは、ここで言及されているオルベウス教神話が語る、「蜂蜜で酩酊する」という不可解な事態を、蜂蜜を酒であるネクタルと同一視することで説明しようとしているものと思われる。さらにボルビュリオスは、このオルベウス教の神話により蜂蜜の甘さが交接の快楽と同一であるものとして、この洞窟が捧げられている水のニウンペーにふさわしいものであると主張する。なぜなら水のニウンペーは、生殖や生命に関わり深いものだからである。

だが、ボルビュリオスがこうしてオルベウス教神話を用いて蜂蜜の解釈を行ったのは、牽強付会にも見える面がある。しかし、この著作の中には、ボルビュリオスがホメロスをはじめとした先人に最大限の敬意を払おうとしている記述が散見され

る。ボルピュリオスにとって、この著作において引用された様々な典拠は、すべて真理を語るものとして尊重するとボルピュリオスは言う。それに加えて、ボルピュリオスは他の箇所でも、蜜蜂を生まれ変わる魂の象徴と解釈している。オルベウス教も、魂の不死と生まれ変わりを説いていたことを考えると、ボルピュリオスが蜂蜜の解釈においてオルベウス教の神話を用いたのは、自然な連想によるものと考えるのが妥当ではないだろうか。

すなわちボルピュリオスは、オルベウス教の神話や教義もまた真理を語っているものとして他の典拠とともに尊重し、また、自らの思想と調和させようという意図のもとにオルベウス教の神話について言及したのである。

古代ローマにおける動物犠牲と腸ト

小堀 馨子

古代ローマの都市公共空間で行われていた宗教儀礼は、東方から流入した諸宗教に比べて日本では余り注目されてこなかった。古代ローマの公共儀礼の中でも動物供犠の位置づけについては歴史の変遷がある。詩と神話主体の創造性に富み思索的なアーリア系宗教対律法と儀礼主体の忠実性に重きをおき心のもらない繰り返しの多いセム系宗教という十九世紀において一般に流布していた二分法的枠組の中で、動物供犠はセム系宗教に属するものと考えられていた。

そのような潮流にあつて、まず人類学のモースらは古典テクストの精緻な読解から、動物供犠は重要な要素であるが、大事

なのは式次第を実行する者及び式典の挙行者であり、動物そのものは前二者に比べれば重要ではないと説く。これは一八九〇年代のフランスの危機への応答として提出されており、反セム主義に対抗して、ギリシア・ローマの宗教にも動物供犠が存在することを明らかにする研究であった。

次いで一九三〇年代ナチス第三帝国の台頭に対して、フランスのパリ大学宗教社会学講座からの応答としてバタイユやカイヨワによる新たな動物供犠論が出された。それによれば、現代社会は、古代社会が動物供犠とそれに続くオルギアによって解消していた緊張を解消する術を持たないので、休暇と戦争がそれを代わりに引き受けている。

第三は、スイスのパーゼルを拠点とする動物供犠論である。十九世紀にバツハオーフェンやニーチュはギリシア人のディオニュソスの情念に注目して動物供犠をその延長で考えた。カール・モイリはこの二人からの影響に加えてフロイトの影響をも受け、死と死者への恐れと観念から狩猟の延長としての動物供犠をアジアからギリシアを対象に論じた。十九世紀から二十世紀前半においては、この三者が学術的な評価に値する議論であった。

戦後のブルケルトとジラール、ヴェルナンは、ポスト・ホロコーストの時代の犠牲論として重要である。ブルケルトはモイリ同様、動物供犠は狩猟から発生したと考え、動物供犠がギリシア宗教の儀礼の基本形であると考えた。ジラールは人間が同族殺しという暴力を行える唯一の動物であることから、人類の文化の基本にあるのは殺害の模倣「ミメーシス」である供犠だと

説いた。ヴェルナンはグラランドセオリーの存在を否定し、ギリシア宗教だけに絞って考察したが、やはり動物供犠をギリシア宗教の根幹であると考えた。このように古代地中海の宗教、特にギリシア宗教において、供犠の中でも動物を屠る瞬間が最高潮であり、最も大切な瞬間であった、と看做す考え方には疑義が呈されている。現在はこのような理論に代わるグラランドセオリーはまだ出ていないが、考古学の発掘の成果との比較検討が必要とされている段階である。

実際、供犠を表すラテン語は *sacrificare* (*sacer* + *facere*) 物を神の所有に帰すこと、*immolare* (塩入麦粉を撒くこと) であり、そこには「動物を屠る」ことは含まれていない。また、現在浮彫石碑の形で残っている都市の公共空間で行われた儀礼の図像を確認しても、動物が描かれているのは、祭列の中で引かれてゆく場面や、祭儀挙行者が香を焚いている傍で人々に交じって顔を覗かせている場面であり、ごく一部に、屠殺後に腸ト官によって内臓を改められている場面も存在するが、屠る瞬間を描いた場面はない。

このことから、ギリシア・ローマ、ことにローマにおいては、動物供犠は祭儀において重要な要素ではあったが、動物供犠論が描くような祭儀の最高潮であったと看做すことはできないと考えられる。古代人にとって重要であったのは、むしろ、神々との意志疎通の手段である焚香の時であり、腸トの時であったと言えよう。

古代末期地中海世界における夢と幻視の叙述に関する考察

中西 恭子

紀元後四世紀のローマ帝国の「キリスト教化」の過程で、夢の解釈としての夢占いもまた各種の占いと魔術の行使とともに禁制の対象となった。この時代のキリスト教系の著作家たちはマクロビウス『スキピオの夢注解』やキュレネのシユネシオス『夢について』のような、夢に関する包括的な考察を残していない。しかし、古代末期における夢見と幻視の事例はキリスト教側の叙述から知られるものが多い。神に由来する「真正な夢」と、悪しきダイモーンに由来する「偽りの夢」の弁別は教父の関心の対象であり、教会史家たちは、「よきキリスト教皇帝」のキリスト教的な象徴の幻視や夢告体験に言及すること、**「異教の篡奪者」**に対する勝利を効果的に印象づける叙述を行っている。本報告では教会史家群の叙述にみられるコンスタンティヌス一世の一門、すなわち第二フラウィウス朝の皇帝たちと十字架の幻視の事例を紹介する。

三二二年一〇月二七日、ミルウィウス橋の決戦の前日の白昼におきたとされるコンスタンティヌスの十字架の幻視について、ラクタンティウス『迫害者たちの死について』四四(三一四年頃)は、兵士の統率の徴としての十字の使用を示唆する「お告げ」に言及する。天空に輝く十字の徴に言及する『コンスタンティヌスの生涯』一・二八―二九(三三七年、四世紀後半の偽作説は少数説)以降の著作では幻視の描写がより華麗になる(ルフィーヌス『教会史』九・九・一(四〇二年)、フィロストルギオス『教会史』一・六(四二五―四三三年)、ソク

ラテス・スコラスティコス『教会史』一・二（四四〇年頃）。『コンスタンティヌスの生涯』は、十字の徴の意図をはかりかねたコンスタンティヌスが見た勝利を告げるキリストの顕現夢にも言及する。なお、この時点ではコンスタンティヌスはまだ洗礼を受けていない。

コンスタンティヌスの嫡男、コンスタンティウス二世の「異教徒」篡奪帝マグネンティウスに対する勝利の予告にも十字架の徴が登場する。三五〇年、エルサレムのキュロスは『皇帝宛書簡』で、エルサレムに出現した十字型の光を皇帝の勝利の予告として解釈した。これを根拠に、教会史家たちはエルサレムでの十字型の光の出現に言及する。フィロストルギオス『教会史』三・二六はカルバリ山に出現した十字架の上にかかる虹を皇帝の勝利の予告とし、ソクラテス・スコラスティコス『教会史』二・二八は目撃者たちの驚きに言及する。ソゾメノス『教会史』（四四七―四五〇年頃）四・五は、十字の徴に圧倒されたユダヤ教徒たちの改宗を予感するキュロロス自身にも言及する。コンスタンティヌスの息子の「異教」への勝利も父と同様に十字架の徴に守られていること、エルサレムはキリスト教の聖地であることが強調される。

コンスタンティヌスの甥であるユリアヌスによるエルサレムのユダヤ教神殿再建計画の失敗も、十字架の徴の出現の挿話とともに語られる。ナジアンゾスのグレゴリオス『ユリアヌス駁論・第二弁論』三―四の「天に十字の徴が現れ、再建工事の現場に突風が起き、火球が落ちる」天変地異の描写を根拠に、教会史家たちは十字の徴の顕現に言及する。ルフィーヌス『教会

史』一〇・三九―四〇、ソクラテス・スコラスティコス『教会史』三・二〇、ソゾメノス『教会史』五・二二は火災と地震による工事の中断にも言及するが、ルフィーヌスとソゾメノスは十字の徴を見たエルサレムのユダヤ教徒の畏れとキリスト教への改宗を特筆する。天変地異を凶兆として描く「異教的」歴史叙述の伝統に従い、天変地異と十字の徴の出現を組み合わせる描写は、「背教者」の敗北と、キリスト教の聖地としてのエルサレムの意義を強調するものであろう。

ケルティック・スピリチュアリティにおける画像と象徴

中島和歌子

「ケルト」および「スピリチュアリティ」という語・概念がどのように解釈されているのか、またどのように扱われているのかという大きな問題が前提として存在している以上、現代における「ケルティック・スピリチュアリティ」という呼称が極めて広い枠となつてさまざまな宗教現象、文化現象を包括的に取り込んでいる状況をいかに考察すべきかという課題もまた大きい。

ここではひとまず、ケルティック・スピリチュアリティとは何かを検討していくにあたり、ゆるやかな類型化を試みることにしたい。その際にひとつの指針となりうるのは、どのようなケルト的画像（とされるもの）を活用しているか・どのようなケルト的象徴（とされるもの）を重視しているかに注目する方法ではないだろうか。

例えば、ケルティック・スピリチュアリティのなかには、ケ

ルティック・クリスチャン・スピリチュアリティと称されるカテゴリーが存在すると考えられる。これらに属するのは「ケルト的」とされる思想の要素や、ケルト文化と関わりの深い聖人への着目などを特徴とした、現代的なキリスト教のありかたを探っている団体・組織の活動であり、キリスト教的な文脈において、これまで埋もれていたものを発掘・再評価しようという趣旨に基づいているが、こうした団体・組織においては、概ねハイクロス（ケルト十字。円環と十字架が組み合わされたシンボル）をロゴマークに採用するなどの傾向があると指摘できる。

例えば二十世紀におけるムーブメントの代表例であり、一九三八年にジョージ・マクラウドがスコットランドのアイオナ島に設立した宗教共同体、アイオナ・コミュニティが右記に該当している。アイオナ・コミュニティでは、ケルト的キリスト教の実践を真に再生するとして、早朝の海に浸かって懺悔を行うなどの活動が行われていた。なお、現在に至るまで、アイオナ・コミュニティの活動は継続されており、今日ではエキュメニカル・ムーブメントの一環となっている。コミュニティの構成員には、参加形態の度合いによってヒエラルキーが存在し、毎日の祈り・聖書講読などいくつかの義務が課されるメンバーの他、その下にアソシエイト、フレンドなどがある。

他方で、「ケルト」的なるものへの関心に基づいているものの、キリスト教的な要素の薄い（あるいは見受けられない）、より個人的な実践も存在している。こちらはオルタナティヴ・スピリチュアリティに分類されるだろう。

グラスゴーには、二〇〇四年から、ケルティック・ヨガと銘

打ったプログラムを提供しているスタジオがある。このスタジオの紹介文によると、ケルティック・ヨガとは、ヨガのアーサナに、ケルト的な瞑想・祈り・儀礼を組み合わせたもの、という説明がなされており、四元素（火・水・風・土）の力や自然のサイクルとの繋がりを重視しているとのことである。なお、ロゴマークではハイクロスではなく、渦的なモチーフが採用されている。

また、ケルティック・レイキを名乗る運動もあらわれているが、こちらでは古代ケルト文化におけるドルイド教と関連が深い（といわれている）要素が象徴的に取り入れられるとともに、樹木・植物が重要視されていることがその特徴として挙げられるだろう。

こうした現代の潮流において注目されている、古いケルト的な要素と考えられているものが、必ずしも学術的な根拠に基づいていない場合があることにも注意せねばならない。

しかしながら、現代において「ケルティック・スピリチュアリティ」という言葉がさすものの諸相を把握していくことは、宗教学における「スピリチュアリティ」概念の持つ多様性の問題を批判的に検討していくための一助として有益だと考えられよう。

映画の宗教学・試論

——《ホラー》と《世俗》からのアプローチ——

近藤 光博

宗教概念批判は宗教学に対し、《世俗》、《宗教と世俗のあい

だ》、《宗教と世俗が共有する根底》などの問題設定を与えている。こうして現代宗教学には、宗教概念の徹底的な相対化、歴史化を通じて、《人間・社会・歴史》論と宗教理論を刷新することが要請されている。その際、藝術は焦点のひとつとなる。本発表は「宗教と藝術」論の一環として映画に注目する。

ここで映画とは、特定のフォーマットによりゆるやかに定義された映像音響制作物である。すなわち、座席式劇場という公開方法、大衆向け娯楽商品としてのパッケージ化（薄利多売のビジネスモデル、物語の活用）、二時間前後の尺、さらに作家性／藝術性とのゆるやかな影響関係などの要素が、二〇世紀半ば以降、グローバルなレベルで「映画」という範疇を成立させてきたのだ。そして二一世紀初頭、映像技術の簡便化と廉価化による映像の偏在の加速化、先進諸国における「大衆」の希薄化などを受け、映画フォーマットの有効性は早くも揺らぎつつある。

さて、従来、映画と宗教の共通点がしばしば指摘されてきた。例えば、物語と神話、スターと神々、劇場と洞窟あるいは焚火、映像と音響の象徴性とその体験といったことだ。こうした指摘は正しい。しかし、私の見方では、映画はまず《世俗》の制度としてとらえられるべきである。映画を特徴づけるのは、科学技術開発との直接的な連関、二〇世紀の大衆社会への対応、資本主義による育成・発展・維持、世俗化した人間観、社会観、歴史観の受動的、能動的な追求、「伝統的」倫理観への挑戦などである。映画を主導してきた欧米で、キリスト教会が映像技術に対しつよい警戒感をしばしばあらわにしてきたの

は、その証左である。こうして映画とは、大衆という近代の周縁、底と接続することで、人類史的起源性や伝統の偉大な生命力を積極的に吸収しつつ、それが近代の脱宗教的な世俗化過程と折り合いをつける様式と内容を反映するような、それ自体は《世俗》の発展過程につよく規定された制度なのである。

以上のように概観された映画の《世俗性》について、時代や地域ごとにより稠密な解明をほどこすことは今後の課題である（これまでの「宗教と藝術」論では、そうした綿密な作業が著しく欠けていた）。ここでさらに、もう一つの課題に言及しておきたい。それは、映画鑑賞に時折あらわれる「戦慄と魅惑」（R・オットー）を把握・解明するとの課題だ。最も世俗化された商業映画でも、そうした現象学的体験が生じることがある。それは、ジャンルホラーをもじって《ホラー》と呼んでもよいような体験である。映画において、なぜこうしたことが起こりうるのか。私の仮説は、映画等の演出・表現の行為と成果を形成する力動が、世俗性により支えられた日常と常識の生活平面を揺るがし、ときに穴を開けてしまうからではないか、というものだ。「戦慄と魅惑」の体験により現出する映画の「底」あるいは「魔」、これは《宗教》と《世俗》が共有する人間の可能性の発露、と云えるのではないか。

以上、本発表で私は、宗教学にとって映画研究がもつ可能性と意義の明確化にとりくんだ。ここで示した見通しを適宜修正しつつ、今後より詳細な議論を積み上げていきたい。

なお、本発表は、映画監督・榎本憲男氏からの多大な助言なくして成立しえなかった。記して深く感謝申し上げたい。

宗教芸術のパフォーマティヴィティ

細田あや子

宗教において作られ用いられる芸術、宗教芸術の特徴としては、たとえば、他者とのコミュニケーションをはかるためのメディア、神の顕現や異界へ至るための契機・道具といった機能を果たし、さらに教育・布教のため、あるいは記憶・想起のためといった役割がある。そのなかで「造形物が有するパフォーマティヴィティ」という側面に注目する。

神像や仏像、イエスや聖母子像などの造形物を目の前にして、人が祈りや儀礼を行なうのは、その祈りや儀礼が向けられた超越的存在から何か応答を求めようとするからである。人間を越えたより大きな存在、絶対者、超自然的存在者などとコミュニケーションをはかろうとしているのである。祈り、供儀や儀礼は、宗教の根本だが、それは、人間と神や超自然的存在者、超越者との相互関係に基づくものである。神を、人間と相互作用する人間のような存在、行為者 (agent) とみなす見方は、「心の理論」からも説明が試みられている。「心の理論」とは、他者の心の状態を推測、読解する能力のことだが、人間には、人間以外のものにも自分たちと同様の心があるとみなす傾向があり、神や超越者とされるような存在者にも心があつて、人間と相互にコミュニケーションできると考えられている。人間の周囲にあるさまざまなもの（とくに動く複雑なもの）を、信念や欲望を持つ行為主体とみなそうとする衝動は、人間の生に深く根ざすものだが、そこから進化論的に宗教や信仰、神、超自然的存在について説明しようとする理論は、宗教にお

ける「もの」を考察する場合もきわめて示唆的である。

コミュニケーションとしてみると、人間の祈りや儀礼に対して、絶対者、超越者の応答が超越的存在の力や聖なるものとして人間に顕現する。祈りの言葉や身ぶり、神仏像、神仏画、儀礼で用いられるものなどが人間と聖なるものとの間にメディア（媒介）として機能する。

だがしかし、キリスト像や仏像、神像、マンガラなどは、超越者へと至る媒介物、儀礼の装置としてのみそこにあるのではない。イメージや図像、造形、ものを通して超越者や超自然的なもの、神の顕現、神託を経験することができる。ものがパワーを持つているように感じられる場合があるからである。このような状況は、儀礼で用いられるものや崇拜の対象物が神や超越者そのものとみなされ得ることによる。神を表象する神像を神そのものの顕現とみなすことは、ある対象を指示しその意味内容を提示する記号を、指示された対象そのものであると解することである。意味するもの（記号表現）と意味されるもの（記号内容）という区別がなくなってゆく。神像を神とみなせば、心の理論によると、神像も人間と同様心を持つということになり、それは単なるものではなくなる。そしてこのような造形物は、力・パフォーマティヴィティを有するといえるのである。さらに、ものやイメージがそのような力・パフォーマティヴィティを有するようになる（させ）儀礼もひろく認められる。開眼供養、入魂など聖性付与の儀礼をとおして、聖化され、力を持つようになる。ものに神・超自然的なるものが宿り、聖性が付与されるメカニズムやシステムも、宗教芸術の特色のひとつ

といえる。

神像や仏像、あるいは儀礼における道具、お守り、魔除けグッズなど、宗教のなかで作られ、用いられるものは、そのコンテキストをみなくては実践に即した意味を理解することはできない。つまり、宗教実践においては、儀礼(行為・身ぶり)、物語・神話(言葉・文字)、イメージ(表象・図像・造形物)を別個に扱うのではなく、それぞれのパフォーマンス・ヴィイティをとともあわせて考慮することが不可欠である。

Culianu から見た Eliade 宗教学の本性

佐々木 啓

欧米におけるさまざまな観点からの激しい批判には及ぶべくもないが、わが国においても、いく人かの研究者による Eliade 批判によって、彼の若い頃の政治姿勢と抱き合わせで、彼の学問も批判しさられた観がある。しかし、少なくとも、ほとんどの著作が翻訳され、ひところは日本の「宗教学」の世界のみならず一般読書界でもかなりもてはやされた「宗教学者」である以上、Eliade その人や彼の「宗教学 (History of religions)」について検証しなおす作業はまだ十分とは言えない。そのような検証作業は、「宗教学」なканずく「日本の宗教学」のこれまでの、そしてこれからのあり方についてもいろいろ反省を促すはずである。

Ioan Petru Culianu (1950-1991) には、「Eliade 研究」でも呼ぶべき研究テーマがある。そもそも Culianu が二八歳の一九七八年に最初に世に問うた研究書がイタリア語で書かれ

た Eliade 論である。彼の Eliade に関するまとまった文章として、もう一つ、当初はフランス語で書かれ、Culianu の生前には出版されなかった「知られざるシルチア・エリアーデ (Mircea Eliade necunoscutu)」がある。前者のイタリア語版は、二〇〇八年にローマの別の出版社から再版されており、後者は前者の「補遺」として、また、イタリア語初版では Eliade の強い意向で公にならなかった「補遺2」なども、Culianu のルーマニア語による全集版 *Mircea Eliade* (Bucuresti, 2004) にはまとめて収められている。さらに、このルーマニア語全集版 *Mircea Eliade* の「補遺」には、その他の Eliade に関する文書も収められているが、本書の他、Culianu のルーマニア語全集中の他の巻にも、Eliade に関連する文章がいくつもある。

Culianu によるこれらの「エリアーデ論」は、それぞれの文章が書かれた時期やその長短などに違いがあるものの、それらを全部まとめるならば、A5判のルーマニア語全集版で優に五〇〇頁を超える。また、これらの論考のうちの最初のものが書かれたのが一九七八年という、例えば、M. L. Ricketts, *Mircea Eliade* (1988) などよりも早い時期であることにも注目する必要がある (Ricketts は当初から Culianu に注目し、Culianu のイタリア語初版 *Mircea Eliade* を目にしてきたと思われる)。以上の点からして、Eliade について多角的に見直すそうとする場合には、Culianu の文書群にも十分に目配りする必要がある。

Culianu が Eliade について多くの文書を書いたのは、Eliade の思想について彼の若い頃の政治姿勢と抱き合わせてそ

の学問も批判しようとする者たちに対抗するためであった。Culianu の生前に公にされることがなかった「知られざるミルチア・エリアーデ」中で、「Eliade が「反ユダヤ主義者」で、「親ナチ」で、「鉄衛団の一員」だったなどというあらゆる種類のおかしな噂」を「きつぱりと否定する」ことができる、と彼は書いている。

Eliade の死に際して Culianu が書いた追悼文のタイトルは「大般涅槃 (Mahāparinirvāna)」であったが、「道家思想の老師」、「ルーマニアの禪師」などと、Culianu は時に、いわば「宗教的達人」として Eliade を讃える。しかし、これはたんに最愛の弟子を自認する者の諛いの言葉でしかない、とは言えないだろう。Culianu は、「宗教学」を狭い一つの学問領域と捉えるのではなく、あるいは自然科学からの借り物的方法などに頼ることのない「全体的解釈学」、「創造的解釈学」などと呼んでいる。つまり、Culianu は Eliade をたんにある学問分野の碩学と見ていたのではなく、何か人間を新たな全体性から捉えなおす「科学」や「学問」（すら超えたもの？）を構想する導き手、あるいはそういった新たな全体性そのものへと人間が到達するための導き手＝その導き手＝Eliade 自体も乗り越えられるべき存在なのであるが―とみなしていたように思われる。

エリアーデにおける世俗と科学について

木村 武史

ジヨナサン・Z・スミスのエリアーデ批判の立脚点の一つが

エリアーデの方法はあまり「科学的」ではない、というものであった。そして、そこからエリアーデの研究は神学的過ぎると言った批判も出てくる。しかし、エリアーデは自らの宗教学は「科学的方法」に則っていると考えていたのではないだろうか。スミスの「宗教とは宗教学者が構築した概念にしか過ぎない。」という言葉になぞらえるならば、「世俗」も同様に構築された概念にしか過ぎないと言える。

エリアーデは聖なるものの形態学を展開したが、俗なるもの・世俗的なものに関心を抱いていなかったわけではない。良く知られているのが「カモフラージュ」の概念である。ここではエリアーデが世俗的な事柄に関心を抱いていた例を二つ挙げてみたい。

一つは、エリアーデが I A H R で日本を訪問した時に、自分は西洋哲学の研究者であり仏教論理学は分からないが、分からなくても構わないと述べた日本の哲学研究者と交わした会話で、次のように述べている。中観派の論理学はクザーヌスが取り組んだ反対の一致の神秘を扱っているし、現代の核物理学においても相補性の原理として扱われている。現代的に重要な知的問題を仏教哲学は扱っているのだと。もう一つは、現代社会においてもなくなることはない金の魅力についてである。青銅や鉄がその技術面で人類史の発展に大きな役割を果たしたのに対して、金には特にそのような側面がないにも拘らず、社会において重要な役割を果たしてきたのは、金には神話的な聖なる関係があるからだといえる。金は、錬金術的に理解されれば、土の中で生成・変容される金属の最終目的であった。現代にお

いて、自然と人間が非聖化されても、金を持つ宗教的・象徴的意義は容易には消滅しない。過去の宗教思想の特徴に照らして現代の世俗的な知にカモフラージュされた象徴的次元を読み解こうとするのはエリアーデに特徴的なアプローチであるといえる。

では、エリアーデは自身の著作をどのように考えていたのであろうか。宗教現象を扱ってはいるが、世俗的であり、科学的であると考えていたと言える。『比較宗教学概論』で、アンリ・ポアンカレの議論を参照して、「尺度が現象を作る。」と述べていることは良く知られている。当時、卓越した数学者であり、科学論者であったポアンカレの著作を参照し、それに基づいて自らの宗教現象の解釈の方法を示していたのは、科学に則った人文社会科学的な宗教学であると示そうとしていたと言える。クワインを研究した丹治信治によれば、ポアンカレの科学観は規約主義と呼ばれる。クワインにおいては規約主義は乗り越えられる限界であり、後にホーリズムへと展開する。エリアーデがポアンカレの規約主義を理解していたとするならば、宗教現象を宗教的と見ることによってその宗教的意味を解釈できるようにする方法が科学としての宗教学の視点であると考えていたといえる。もし、そうであるならば、しばしばエリアーデは本質主義的であるという批判がなされるが、それは間違っている。宗教的人間が宗教的と理解する宗教的実在・真実を世俗的な科学的知で捉える方法として宗教学があると論じていたといえる。

エリアーデは、近代世界は非聖化され、宗教性を喪失した歴

史的を生を生きなくてはならないと批判的に述べていたことが知られている。しかしながら、エリアーデが意図した宗教学は、著者自身を越えて理解するという解釈学の要請から、普遍的な宗教現象の構造に個別の宗教現象を位置付けることによって、その宗教的意味をよりよく把握することができる、と主張していたといえる。宗教と世俗の弁証法の反転がカモフラージュされていたといえる。クワインのホーリズム論との類似を見ることは可能なのではないだろうか。

Ch・テイラーにおけるカトリシズムの必然性

鬼頭 葉子

本稿では、カナダの社会哲学者・倫理学者であるチャールズ・テイラーの「宗教」をめぐる言説について考察する。近年テイラーは、「カトリシズム」が多様な人々の共生を保証しつつ、人々に「善を行い、善くあるように促す」道徳的源泉として共有される可能性を主張している。生の多元性を保証する政治・社会の在り方にとって、いかにカトリシズムが有効となるのだろうか。またカトリシズムは必然的に要請されるのだろうか。「世俗の時代」にあつて、近代人にとって宗教は、行動の規範や価値観を提供するものではなく、神は合理性によって把握される世界には関与しないものとなった。テイラーは、人間の生を超えたものに価値を見出さない極端な内在主義すなわち「排他的人間主義」と呼ばれる思考・行動様式を批判する。人間の生を超える「超越」とは、「人間の繁栄を超えている、より高次の何らかの善」である。「超越」は、死・苦悩・力の喪

失など人間的繁栄とはかけ離れたものを含む。一方、近代ヒューマニズムのような「排他的人間主義」に対抗し、ニーチェやフーコーに代表される「内在的反啓蒙主義者」の立場がある。彼らは、人間の理性的力に懐疑的である点で「排他的人間主義」とは異なるものの、ある種の善を内在的に位置づけるといふパターンは共通している。このように近代以降、善についての価値判断は多様にならざるをえない。善についての競合する考え方は衝突し混迷する。人々の従う善を破壊的な仕方でも統合することなく、諸善ならびに多様な構成善を和解へと導く手段の一例として、テイラーはカトリシズムを提唱する。彼にとつてカトリックの宣教は、諸民族の「差異を横断する統一」によって異なる人々を一つに結びつけるものであり、文化背景や靈性の多様性を無視する「同一性を通した統一」ではない。後者において、カトリシズムは、統一性と多様性を共に成立させる可能性を持つ。テイラーはカトリシズムについて、多元性を保証しつつ、人々を共通の「道德的源泉」へと統合すると評価している。「超越を知らず」、人間の外の事柄を排除する「排他的人間主義」は、善の衝突と混迷において現代人を脅かす。さらにテイラーは「排他的人間主義」が生る多様性・多元性を尊重することができないという点を批判する。多数の構成的善が競合する状況において、人間は「他者を尊重する」ことが要請される共通の「地平」をもたない。「差異を尊重する承認の政治」が可能になるためには、より広い地平の中で、自己の価値評価の前提であったものが、異文化における可能性の一つであることを認識する「諸地平の融合」が必要となる。カトリシズムが

多元性・多様性の確保において有効となるのは、「差異を横断する統一」という側面に依拠している。またテイラーは、人間の多様性の由来を、異なる位格を持ちつつ一である神（三位一体）の「似像」に基づいて人間が創造されていることに見出す。ではカトリシズムなくして生の多元性・多様性を尊重することは不可能なのだろうか？ ヒューマニスティックな動機から生じた「超越を知らない」博愛と連帯には限界があり、他者の他者性を認めることができない。テイラーはカトリシズムなくして多元性・多様性を尊重しえないと主張するわけではないが、現代人にとって有効な道德的源泉の一つのモデルとして提示している。例えば他宗教を信じる者も超越を知っており、「超越を知る」ことは実定宗教を信奉する者だけに限定されない。カトリシズムは多元性を保証する有効性をもつが、「超越を知る」者であれば、カトリシズムが必然的に要請されるわけではない。しかし問題点として、自身の内に否定的契機を内包しないカトリシズムにおいて、内在化に陥る危険は決して低くはない。テイラーのいう「超越」は、あくまで「超越的内在」であって、カトリックの教義でいわれる「内在的超越」（＝聖霊）とは違いがあるのではないだろうか。

チャールズ・テイラーのカトリシズムと〈世俗の時代〉

坪光 生雄

チャールズ・テイラーは二〇〇七年の大著『世俗の時代』(『Secular Age』)において、今日の西洋社会における世俗性を、「信仰の条件 conditions of belief」との関連において探求し

た。信仰が他にも複数ある道徳的／精神的なオプシヨンの一つとなったという点において、今日は世俗的な「条件」の下にある時代とされる。彼の言う「世俗の時代」は、宗教であれ非宗教であれ、一様でない立場が可能となった多元的状况に生じる種々の交差圧力やジレンマによって特徴づけられている。したがって、その世俗性は宗教の不在を意味するのではない。世俗の時代の「内在的枠組 the immanent frame」は、その閉鎖的な理解のみならず、超越性に対して何らか開放的であるような理解をも許容するのである。

以上のような所論は、カトリック教徒であるテイラー自身の信仰との関連において読解される必要がある。「世俗の時代」での議論は、純粹に社会学的な事実確認を追求するばかりのものでなく、むしろ多分に規範的な含意を孕んでおり、またその規範性はテイラー自身のカトリシズム、ないしはその神学的背景と関連の深いものと考えられるからである。本発表はこの関連を何ほどか明確にすることを試みるものである。

ジョン・ミルバンクによれば、「世俗の時代」で試みられたのは歴史（＝ラテン・キリスト教史）の神学的な読解であった。同書の中には「護教論の巧妙な方法」を見出すことができるという。テイラーは多元的な（世俗の時代）の状況（Dreieckament）を叙述することで、「宗教の歴史の終わり」などを宣言したのではない。むしろその議論は、真に祝祭的なキリスト教が新しく今日的なグローバル・キリスト教界を打ち立てることへの希望を含意している、というのである。

『世俗の時代』に示されたテイラーの規範性を、彼の歴史叙

述との関連において護教論と理解するこうした読みの多くは、その根拠を同書最終章「回心」における記述に負っている。ここでは、回心者たち、つまり「内在的枠組を打破した幾人かの者」の辿った「信仰への旅程」に光が当てられる。それらの描かれ方が少なくとも好意的なものとして読まれうる以上、テイラーにとって内在的枠組とは、また「世俗の時代」とは、何らか打破されるべきもの、「新しいキリスト教界」に取って代わられるべきものなのであるうか。

「回心」における議論は、キリスト教的な秩序と歴史的な秩序との関係を巡って展開される。テイラーは両者が完全に齟齬なく一致する可能性を問う。この一致の理想はしばしば回心者たちを捉えてきた。イヴァン・イリイチにとって、近代性はキリスト教の「墮落」の産物である。中世の諸神学に深く学び、そこに回復すべき理想の一端を見出す彼は、この墮落を「最悪の悪」と断じた。だがこれとは異なり、テイラーの描くキリスト教界の歴史は、ただ信仰の条件の「変容」を跡付けるものであった。彼にとって、キリスト教の黄金期は存在しない。近代に至るまでのキリスト教の諸改革は、単なる正誤に関わるものとして評価・判断されるべきではなく、むしろそれぞれが相補的な洞察として「全ての時間にまたがる永遠性」における教会の一致に招かれるべきものとされる。この教会とは、過去二十世紀の全体に広がる対話によって目指される「聖徒の交わり」である。

こうして彼は、自身が語ってきた歴史の諸局面を「墮落」以上のものとして、つまり何らか学ぶべき内容を持つ対話者とし

て位置づける。このとき目指されているのは諸々の差異を横断する一致であって、今日の世俗性の全面的な打破ではない。「世俗の時代」が護教論であるとすれば、多様な他者性に対していつそう開かれ、そこに対話と相互理解とを育むことが、テイラーの理解するカトリシズムの究極的目標である限りにおいてである。

“Implicit Religion”概念の展開

今井 信治

本発表の目的は、Edward Bailey が提唱し、今も中心となつて研究が積み重ねられている“implicit religion”（「暗黙の宗教」）概念の概要をまとめ、アニメ「聖地巡礼」の事例を用いながら、その援用と展開を図ることにある。

一九七〇年前後、カウンターカルチャーの煽りを受けて勃興したと言われる、いわゆる「世俗宗教」に類する概念群に対して、Bailey は、それらの概念が非宗教的なるものとして用いられていたことに疑義を唱え、一九七六年、既成宗教を含めた暗黙裏に「宗教」とみなされる研究領域を志向する“implicit religion”概念を提唱する。以降、今日に至るまで、“implicit religion”概念をテーマとする年次カンファレンスやジャーナルの発行が、彼を中心に行われている。

“implicit religion”概念を用いる研究群において、とりわけ用いられるのが、同概念の特集が組まれた一九九〇年の *Social Compass* 誌における、Bailey および Arnold Nesti の論文である。その二は、両者共に“implicit religion”の構成要素

を四種挙げる。Bailey においては（一）「コミットメント」、（二）「凝集性」、（三）「強烈な関心」、（四）「個人的な深み」を挙げ、また Nesti は、（一）「意味の探究」、（二）「社会形態」、（三）「隠喩の中に潜むメッセージ」に加え、特にそれらは（四）「旅の場面」において獲得されるとする。あまりに広く“implicit religion”概念を定義する Bailey に較べれば、Nesti のそれは幾らか限定的であろう。そしてまた、現代人を取り巻く疎外を前提として、旅に重きを置く態度からは、旅の中にリアリティとオーセンティシティを求めて、それは現代の巡礼である」と論じる Dean MacCannell の議論、あるいは、旅人は時に「精神的中心」を求めて、そこに完全にコミットする「実存モード」を旅するのだという Eric Cohen の議論を彷彿させる。

そこで本発表では、“implicit religion”を巡礼研究・観光研究・ポピュラーカルチャー研究と架橋するため、『半分の月がのぼる空』の舞台・虎尾山に置かれた雑記帳（「巡礼ノート」）を、統計的テキスト分析の手法を用いて分析した。語句の出現頻度の確認から始まり、主題の探索を試みるための階層的クラスタ分析、および共起ネットワークを描くことにより、ノートの全体像を把握することがこの分析の主眼である。こうした「巡礼ノート」を主題とした先行研究では、まず観察者の目的意識の下で記述をピックアップする、ないしは該当記述の有無によって二値的に分類している手法が採られていた。それに対して本発表が企図したのは、“implicit religion”の代表的な批判点である「曖昧さ」の捨象にある。この「曖昧さ」更に言えば観察者の先入観と恣意性を取り除くべく、客観性をもって

対象に接近し、またその対象を理解しない信仰／世界／文化に生きたる者へ共約可能な形で提示することを試みている。

このテキスト分析の結果として示されたことは、(一)作品舞台である虎尾山が「砲台山」と名前を変えて、「巡礼者」らにとって重要なメルクマールとなっていること、(二)対象作品(群)への讃辞が主題化されていること、そして(三)このノートがファン・コミュニティの存在を強く喚起していることの三点であった。

以上のようにまとめると、ほとんど目新しい事柄が発見できなかったと言えるかも知れない。しかし、それは同時に異なる方法論において先行研究の妥当性を立証したということでもある。「曖昧さ」を含み込む「implicit religion」概念にとって、客観的な下地を固めていく裏付け作業こそが更なる展開へと進む一助になるのではないかと考える。

P・L・バーガーにおける宗教論と神学論の関係性について

渡邊 頼陽

本発表はP・L・バーガーの神学論の変遷を彼の宗教論、特に世俗化論の変遷と関連付け論じるものである。彼の世俗化論は、現代社会において宗教的正当化が客観的・主観的に困難となることを予測したものであった。バーガーはそうした世俗化状況でも可能な神学を探究し、後に世俗化論を見直し以降も神学を論じ続けている。

本発表では一九六一年以来の彼の神学的試みを時代ごとに論じる。彼の神学は世俗化論の見直し以前／以降に分かれるが、

世俗化論を説く時期も、その内容から二期に分けられる。以下に示すと、①「世俗化社会」における「新正統主義的」世俗神学(一九六一—一九六七)、②「世俗化社会」における「帰納的」自由主義神学(一九六七—一九七二)、③「多元化社会」における「包括主義的」「帰納的」自由主義神学(一九七二)の三期である。

①期のバーガー神学は、世俗化プロセスを信仰に組み込むような神学を目指した。バーガーは、カール・バルトによるフォイエルバッハ宗教論批判に見られた「宗教」と「キリスト教信仰」を区別する論理を援用し、世俗化する「宗教」と「キリスト教信仰」を切り分け、更にデイートリッヒ・ボンヘッフアーの「成人する世界」の概念や、シモーン・ヴェイユのケノーシス理解を世俗化プロセスと同一視することで、世俗化を「キリスト教信仰」に組み込んだのである。ここからは記述的であることを目指すべき世俗化概念を信仰論的に組み込むことで世俗化のもたらず神学への脅威を避けようとする意図が窺えよう。

②期のバーガー神学は、①期の宗教と「キリスト教信仰」の切断が不適切であることを反省し、世俗化を示す状況の中でも可能な人間学的神学論の可能性を論じる。バーガーはフォイエールバッハの宗教投影論が、投げかける主体と、映し出された客体の間に生じうる〈対話〉の可能性を無視していると批判し、その投影論の逆転の可能性を説く。バーガーは日常的な諸経験の中にも〈超越のシグナル〉となるような経験があることを説き、こうした人間的経験から帰納的に神学を構成する可能性を、フリードリヒ・シュライアマハーの古典的自由主義神学に

見出すのである。②期の神学論は、キリスト教伝統を人間学的諸宗教経験に還元し、世俗化の影響を回避する試みであると評価することも可能であろう。

③期のバーガー神学は世俗化の前提から自由となり、現代の多元的状况がもたらす相対化の中でいかに信仰の足場を得るかを考察するものとなる。現代人が何かを改めて信じる際には内省を伴う選択が行われるが、その選択において重要なのは彼ら自身の経験と、宗教伝統の示すものとの「つながり」の経験である。「つながり」の経験に始まる信仰のプロセスは現代においては不安定である。バーガーは、一度得た信仰をとりあえず保持しながら、更なる〈真理〉の探究に向かう神学的立場として「包括主義」「帰納的」神学を提案する。エルンスト・トルチの説く「相対的絶対性」「柔らかい確信」を伴う「包括主義的」神学により、異なる真理主張に対して敵対か降伏かといった極端な立場を避けうる。また、世俗化の見直しにより、無理なくキリスト教伝統と、自身の〈今、ここ〉の経験の「つながり」から始める「帰納的」自由主義神学が可能であるとされるのである。③期の神学論は、②期の神学論に比べて宗教一般に還元されない足場を確保したかに見えるが、②③期の神学論は共通して〈真理〉を選ぶ基準を明らかに出来ていないことが指摘しうる。

バーガー神学論には、個人の宗教経験に始まる信仰選択を重視する彼の宗教論の強い影響が一貫して見られる。そのことは彼の神学を理論的隘路に導くが、その試みのいわば〈蹟き〉が、宗教、世俗、〈真理〉や〈聖性〉等の諸概念の再整理を促

すのであり、それは信仰者だけでなく記述的に宗教や信仰を論じる者にも重要な問いをもたらずと言えよう。

ハイラーの祈り論の今日的射程

宮嶋 俊一

祈り・祈禱 (Prayer, Gebet) という概念は、今日においてどこまで有効であろうか。確かに、他の宗教現象の諸概念（儀礼）、「アニミズム」等々）と並び、「祈り」もまた、その有効性が問われていることは確かである。そもそものがわめてキリスト教的（一神教的）な色彩を帯びたこの概念を、通宗教的・普遍的な宗教現象とみなすことに限界もあるだろう。ハイラーの祈り論が批判されてきた理由のひとつも、このキリスト教中心主義的・西洋中心主義的な見方であった。他方で、日常的な言語使用において、祈りは諸宗教に見られる現象とされているし、それどころか特定の宗教伝統に依拠しない「祈り」というものも認められてきた。「祈り」という視点から宗教を研究することもまた、決して不可能ではないと思われる。ハイラーの『祈り』は祈り研究の「古典」であるが、それを今日の祈り研究に生かすことはできないか。

仮に、日常的な（人間同士の）コミュニケーションに対して、人間（生者）以外の者とのコミュニケーションを広く「祈り」と捉えるのであれば、それをどのように分析することが可能であろうか。ハイラーの『祈り』における「未開人の祈り」から、そうした分析のための示唆を得ることができる。ここでハイラーは、祈りが日常的な人間関係におけるコミュニケーション

ンの反映であるとする。それゆえに、「祈り」の内容も呼びかけ、嘆願・問いかけ、懇願、とりなし、謝辞等、日常生活におけるコミュニケーションの反映となる。また懇願の祈りには、依存感情や信頼感情が加わる。さらに、供犠においては、様々な言葉が用いられることもあり、それは説得の手段にもなる。

このようにあらゆる種類の人間の語りの形式が祈りにも見られるとハイラーは考える。こうした祈りの前提となるのは、人間の祈りが神（的存在）に作用するという信仰であり、人間と神（的存在）の関係は、人間同士に見られる社会的な関係（親子や臣下等）と同様となる。このように（それを未開人の祈りだけに特徴的とすることには問題もあるが）ハイラーの祈り論は、決してキリスト教中心主義的・西洋中心主義的というだけではない、きわめて広い宗教的コミュニケーションを含み込むものとなっている。

他方で、そうした「未開人の祈り」は、「宗教的天才の祈り」と対比されていく。宗教的天才の祈りとは、預言者や神祕家の祈りであり、その多くがキリスト教的な伝統に属する。両者共に宗教的に創造的な個人による祈りであるものの、そこには多くの違いが存在している。まず宗教的天才の祈りは供犠から解放されている。また、特定の機会に限らず、祈りがより日常的なものとなる。さらに人間の行為が神（的存在）に影響を与えるという発想ではなく、神そのもののために祈るようになる。祈りによって生命の救助や苦悩からの解放、富の獲得や敵に損傷を与えることを求めるのではなく、魂の救済が求められるようになる。祈りの内容も、懇願や説得から、内面の苦悩や救い

の切望、罪意識や自己の卑小さの感情、畏敬の念、信頼や決心などの表出となる。これらの指摘は妥当であるが、「未開人の祈り」から「宗教的天才の祈り」への変化を歴史的必然と捉え、「未開人の祈り」よりも「宗教的天才の祈り」を上位に置くといった価値判断こそが問題とされてきた。

これまでは「未開人の祈り」といった章は、あまり注目されてこなかったのも事実だ。ハイラーの『祈り』は、各章ごとに比較的独立しており、それぞれの章があたかも一冊の書物のような内容を含みながら、かつそれらが宗教進化論的な図式の中に収められている。今後、こうした宗教進化論的な価値判断を取り除きつつ、各章の比較検討を行うことが課題となるだろう。

宗教概念の脱西洋的志向——A・シャルマを読む——

東馬場郁生

A・シャルマは、これまで意欲的に独自の宗教学方法論の視点を提供し、西洋的視座に偏らない宗教理論の形成を目指している。中でも彼の *A Primal Perspective on the Philosophy of Religion* (Springer, 2006) は、これまで宗教学哲学があまり取り上げていないプライマル宗教 (primal religion) に着目し、それが宗教哲学の対象に止まらず、宗教概念やカテゴリーの構築そのものに寄与することを主張している。そこに、宗教概念の脱西洋的志向を読み取ることができる。

まず、シャルマの主要な論点をまとめてみよう。プライマル宗教について、彼は定義づけしていない。それは、「プリミテ

イブ」(primitive)や「固有」(indigenous)と呼ばれるものに近い。具体的には、オーストラリアやアメリカの先住民の宗教やアフリカの宗教、さらには日本の神道やインドのヒンズー教なども含んでいる。

なぜ、彼はプライマル宗教に着目するのか。それは、西洋の宗教哲学がそれを十分考慮しなかったからに他ならない。これまで、文字を持つ文化だけが哲学を育てられるのだと、哲学と識字力が結び付けて考えられてきた。プライマル宗教は前識字的、または無識字的な社会と結びつけられ、哲学に求められる知的洗練さとは程遠い心性をもつとされた。それは宗教哲学にほとんど寄与しないと暗黙裡に想定されてきた。

しかし、シャルマによれば、プライマル宗教は、哲学概念が前提とする書かれたテキストに現れる「明白な哲学」"explicit philosophy"はなくとも、口承伝承、図像、舞踊など非言語的方法で表現される「暗黙の哲学」"implicit philosophy"を持っている。シャルマの意図は、プライマル宗教が単に哲学的分析や範疇化の対象になるだけでなく、哲学それ自体に独自の視座を提供し、宗教哲学それ自体に貢献できることを示すことである。シャルマが考えるプライマル宗教による宗教哲学への具体的な貢献を見てみよう。

例えば西洋の宗教哲学において、「一神教」という言葉はユダヤ・キリスト教の伝統と強く結びつけられているが、それは、ギリシヤ語の神を意味する"theos"によって多神教(polytheism)／単一神教(henotheism)／汎神教(panttheism)など一連の概念(用語)と構造的に関連する。シャルマは、プ

イマル宗教にも類似の構造があるという。たとえば、アニミズムはプライマル宗教一般を説明するために使われたが、進化論の影響のもと、木や岩や川などの自然界の種類ごとに複数のアニマを統括する精霊が想定されて汎神論的な神々となり、それからさらにすべての精霊を統括する唯一神が生まれたとされた。この理論ではさらに、アニミズムのアフリカの宗教は最下部におかれ、一神教のユダヤ・キリスト教、イスラームが最上部におかれた。しかし、重要なことにプライマル宗教の場合には、一神教から多神教をへてアニミズムへと向かう動きもあった。これは、アニミズムと多神教と一神教とが混在した宗教の在り方を指し、「拡散された一神教」とも呼ばれる。

通常、理論を批判するには、その理論では説明できないデータを提示するのが容易である。しかし、シャルマの主張では、それが理論自体の再構築まで迫り着かなければ、真に建設的とはいえない。彼の議論は、これまで宗教研究の方法論的批判に暗黙に込められていたことを、プライマル宗教を例に明確に提示したものである。日本の宗教研究者は、西洋の研究者と同じカテゴリーに親しんでおり、同時に、彼らからすれば他者である自分のデータを「自らの方法で語ることができる」立場にある。この特徴を生かし、新たな宗教概念の構築へ向けてどのような貢献ができるだろうか。

W・キャンントウエル・スミスと「宗教」

中村廣治郎

イスラム学者・宗教学者として著名なW・キャンントウエル・スミス（一九一六—二〇〇〇）は我国ではほとんど無名に等しいが、九〇年代以降の「宗教」(religion)概念をめぐる議論の中で、その先駆的業績が取り上げられるようになる。今日の「宗教」概念は、西洋近代に形成され、キリスト教モデルの特殊なものであり、西洋以外の宗教的伝統にそのまま適用することはできないことを初めて明らかにし、それに代えて「personal faith」(cumulative tradition)を提案したとされるが、それについての誤解や批判が目につく。

例えば、スミスが提起したこの「信仰と伝統」をなぜか「信仰」に限定して解釈し、しかもそれをキリスト教的意味に解釈する。スミスの「信仰」(faith)は広く一般概念として用いられているにもかかわらず、彼は「行為」を無視して「信仰」をより本質的・本源的とみており、さらに反本質主義に立ちながらも、結局は「ある種の本質主義」に留まり、安易なキリスト教的価値評価に陥った、として批判される。もちろん、これは誤解である。

スミスによれば、元々、religionの概念がなくても人間は、神々や諸霊との関係の中で日常生活に意味を見出し、religiousな生活を送っていた。そのような人間の内的経験やその外的表出としての儀礼や崇拜行為を、イミミックな意味で、古代ローマ人はreligioと呼んでいた。それがキリスト教にも取り入れられるが（例えば、アウグスチヌスの*De Vera Religione*は

「真の宗教について」ではなく、「真の宗教性について」である）、中世では信仰を意味する*fides*が主に用いられ、religioは「修道院生活」「修道士」という意味に限定的に用いられていた。その後、ルネサンスから啓蒙主義の時代をへて、キリスト教が相対化され、それ以外の様々な宗教的伝統の存在が意識され、複数形のreligionsが現れ、その中のキリスト教の優越性、宗教の本質などが知的に議論されるようになる。

こうして近代西洋において、他の生活領域から差異化され、一定の教義・儀礼・組織・共同体をもった体系的実体(systematic entity)としてのreligionという一般概念が成立する。同時に他の諸宗教もそのようなreligionの一つとして“ism”を付して個別の名称が造られ、差異化される。このようなreligion概念は近代西洋以外の地（イスラムを除いて）には存在しなかったことを明らかにし、したがってその概念を用いては、過去のキリスト教や他の宗教的伝統を正しく理解することはできない。スミスにとって、このような「宗教」概念の体系的実体化(reification)ということとは、本来人間の内的人格的経験(faith)の外的表現であったものが、この内的側面が無視され括弧に入れられ、非人格的外的表現のみがreligionとされる過程でもあった。そこでこの変質した「宗教」概念を廃棄するため「信仰と伝統」の語を提案するのである。「信仰」は「超越的なもの」(the transcendent)と関わっている人間の内的資質(personal quality)として様々に説明されるが、それは「行為」を含めて言語、儀礼、芸術、法、共同体などに表現され、これらが蓄積され伝達されて一定の「伝

統」(tradition)を形成する。宗教者は「宗教とは何か」ではなく、「伝統」を通して宇宙の真理、救済、人間としての自己の生き方を学び、「信仰」を育む。他方、宗教者は日々変わりゆく生活状況の中で、超越者と関わりつつ「信仰」のあり方、あるべき姿を「伝統」に反映させる。「伝統」は常に変化のプロセスの中にあつて多様である。それは「信仰」とは概念的には区別されるが、現実には不可分な存在である。こうしてインサイダーには聖なる「伝統」に対する困難な創造的解釈を可能にし、アウトサイダーには可視的歴史的「伝統」をインサイダーの目を通して、その「信仰」との関わりの中で理解する道が開かれる。

宗教学とポジシヨナリテイ

—— 宗教現象の対象化と身体性 ——

平良 直

本発表では、現在の宗教学とポジシヨナリテイに関する学内での共通認識を踏まえたくて、宗教学が宗教現象について語りつつっていくことの可能性について考察した。

宗教概念論によつてもたらされた支配的言説の消失によつて「宗教」という対象をどのように設定していくか、あるいは「宗教」への接近や分析・解釈をどのような方法に依拠していくかということが大きな関心事になっている。宗教概念論の批判は、宗教学研究者が依拠する構造的な制度や、研究的系譜、研究者の属性にまでおよぶものであつたが、現状は従来の手法や個々の領域において研究動向が急変することを想定することは

難しい状況である。このある種の「変わらなさ」のなかで、どのように批判的に個々の研究を進めていくことができるのか問われている。磯前順一氏は『宗教概念あるいは宗教学の死』なかで、「宗教」を語り直すことの可能性を身体実践として提示した。身体性をともなつた宗教の語り直しのなかでポジシヨナリテイを再構築されていかなければならない現状からすると、正当な指摘である。

発表では、「宗教」の語り直しにおいてこの身体性を伴つたポジシヨナリテイの意識化が必要となつてくることを示したうえで、宗教とジェンダーについての近年の研究動向のなかに身体性とポジシヨナリテイの関係、そしてその研究が持つ意義について示した。また、日本の宗教学の状況を民俗学のそれに併置して考察した。

宗教概念論を正面から受け止めれば、その語の冠した学として宗教学は成り立たないといつても過言ではない。しかし、なんとか宗教学が存続していけるように思えるのは「宗教」といわれた事象がなくなつたわけではないからでもある。「宗教」概念論を「民俗」概念論と並列させてみると、民俗学の方はより深刻である。かつての「民俗」といわれたものが消滅していく過程のなかでアカデミズムの形態をとりながら大きくなってきた民俗学は学としてこの事態をどのように乗り切らなければならぬかが問題となつていた。近年、この苦況を克服すべく、野の学問とアカデミズムとの関係の在り方が模索され、現在、アカデミズムに傾斜した民俗学が、「民俗」という対象を喪失していくなかで、柳田からはじまる学的系譜を身体

化し、かつ学の出自の原点へと先祖帰りするのでもなく、学の展開の過程で生じてきた複数の身体性をともなったポジショナリティから「民俗」が語り直されようとしている。発表では、宗教学をこの構図のなかに位置づけるとどのような「宗教」についての語りが予見可能かについて考察した。

学的な対象についての語り直しが「公共」のレベル、実践のレベルへと拡大していく方向性を有していることはある程度予想見できる。事実、先住民研究に従事する米国宗教学者のなかには、学問的問題設定が学者にとつての関心事からなされるのではなく、他者の宗教への協力のプロセスを通じて相互にとつて切実な問題はなにか、ということから設定されるべきであるとする立場がでている。このような立場はすべての研究者が取りうるものではなく、ある覚悟ができたもののみが取りうる立場であることが、ジェンダー研究、民俗学の現況などからもわかる。

ポジショナリティとは何らかの対象との距離や対峙のなかにはかあり得ないものである以上、対象との関係性は自身の身体性と深く関係するものである。この自身の身体性を含むポジショナリティの自覚は、宗教学研究における他者理解という課題と深く関係してくるものであり、その自覚から、他者の身体性とのあいだにある、緊張を伴いつつも、創造的な、「宗教」についての語り直しが可能になってくるものと考ええる。

研究課題としての「施餓鬼」

池上 良正

施餓鬼は、東アジア地域の民衆宗教史において重要な役割を果たした儀礼といえる。にもかかわらず、宗教学や民俗学（民俗・民衆宗教研究）の分野でも、仏教学の分野でも、それへの関心は低調で研究も少なかった。その原因を考えつつ、宗教研究の分野における研究課題としての「施餓鬼」の意義を再検討してみたい。

施餓鬼が洗練された形を整えたのは中国大陸で、その思想は六朝以降の仏教・道教文献に散見され、すでに『孟蘭盆経』などにも反映されていた。中唐から宋代にかけて密教の経軌類が編纂され、孟蘭盆とも習合した施餓鬼は死者の追善儀礼として定着し、やがて東アジア地域に広く伝播した。宋代には、黄籙齋などを整備した道教との競合のなかで、施餓鬼の発展形ともいべき水陸会・水陸齋とよばれる大規模な儀礼も形を整えていった。

日本には、施餓鬼の經典・儀軌類は、すでに平安時代の入唐僧などによつてもたらされ、真言・天台において施餓鬼法が整備され流布したが、十五世紀の後半から十六世紀ころになると、禅宗寺院を中心に追善仏事として重用されるようになる。やがて中世末から近世初頭には、死者追善の儀礼としての施餓鬼は広く宗派をこえて普及した。今日でも真宗以外のほとんどの宗派の寺院で孟蘭盆の行事と重ねて、あるいはそれ以外の時期の重要な寺院行事として行なわれているが、一般の檀家に対して、この儀礼の意義が積極的に説かれることは少ない。学術

の分野でも、施餓鬼研究は決して盛んだったとはいえない現実がある。

そうした「施餓鬼」に対する関心を低下させてきた主たる要因として、三点を指摘したい。

①「近代社会」とりわけ「日本仏教の近代」との違和性が強かったこと。

②そのため、宗教研究者の分業体制のなかでも、主要なテーマから外されてきたこと。

③戦後の政治状況のなかで、中国本土の民衆仏教の現場が見えにくくなっていったこと。

「施餓鬼」という儀礼には、宗教学・宗教史の観点から大きな意味が含まれており、近代的な価値観のみから、この興味深い儀礼を敬遠し、言葉の使用を含めて研究者の関心を封印してしまうことは、それがもっていたマイナス面、たとえば差別問題や人権問題への具体的な関与の実態に、かえって蓋をすることにもなりかねない。

同時に、施餓鬼には単なる身内の「先祖供養」を超えて、「法界平等」「三界萬霊」の救済に開かれた特性が潜在していた、という歴史を軽視することにもなる。それは「苦しむ死者」たちの救済を、身内の懐かしい死者たちの救済へと有機的・動的に結びつけるという、宗教史的にも重要な特性が内在しており、それ故に「死者供養」という救済のシステムを、広く東アジアの民衆層に定着させるうえで大きな力を発揮してきたのである。

「死者供養」が懐かしい先祖・家族・友人などのメモリアル

に限定されるなら、そこに僧侶のような宗教者が関与する必然性は低くなるだろう。日本では檀家制度の遺産によって仏僧が半独占的な位置を占めてきたが、その枠組みが緩んでいけば、手元供養、家族葬、友人葬、偈ぶ会のような対処も十分に可能になる。しかし非業の死者、苦しむ死者を含めた一切衆生への供養こそが、自分自身や親しい人々の現当二世の平安に結びつくという考え方のもとに営まれる儀礼は、在家の一般庶民には重すぎて、あるいは危険すぎて担いきれない。そこにこそ、洗練された様式や道具立てをそなえた儀礼や、修行等によって徳と法力を身につけた（と見なされた）専門仏者が必要とされる領域があったといえる。

「施餓鬼」研究がなぜ低調であったかという原因を考えることから、逆に近代日本の宗教研究の盲点、それが抱える根本的な問題、とりわけ宗教的な業界団体の思惑や、学術世界の特異な課題設定に引きずられすぎてきた問題の一端が、気づかれるのではないか。

第二部会

倫理学者和辻哲郎の宗教性について

山本栄美子

宗教学において、倫理学者の和辻哲郎が取り上げられることは少ない。一方、日本の仏教学と和辻哲郎との因縁は深く、和辻が現代の仏教学のひとつの礎をつくったと言っても過言ではない。仏教学者の廣澤隆之をして「近代の並みいる仏教研究者たちと比しても、圧倒的な影響を与え続けた」のが和辻だと言わしめている（『和辻哲郎の仏教理解』『比較思想研究』第三九号、二二頁）。また、小口偉一・堀一郎監修の『宗教学辞典』（一九七三年）の玉城康四郎記載の「法」の項目の解説に、和辻の法理論が多くの字句を割かれて説明されていることから推測すると、仏教の概念や用語法・思考法との関連において仏教学を経由した形で、宗教学も少なからず和辻の影響を受けてきたとは言えるだろう。

しかし、「和辻には宗教性が欠如していた」といった見解が、梅原猛・湯浅泰雄らをはじめとした多くの和辻研究者によって通説とされてきた。その中で、坂部恵がこれまでの常識説を批判し、『古寺巡礼』での和辻の記述には「（聖なるもの）に向けてられた志向性の歴史の内包的時空の内側へたち入ったの（理解）が見られること等を評価し、その重層的な志向性に注目して和辻の宗教人としての側面に光を当てた（坂部『和辻哲郎』）ことは有名である。末木文美士は、そうした坂部の見解

を再批判し、和辻は「意図的に「宗教」的なものに深く踏み込むことを避けている」として、その後にも一貫して見られる「宗教に深入りすることを拒否し、あくまで外から文献として仏典を読む」研究姿勢を挙げ、和辻を「宗教を外から読む」哲学者と位置付ける（末木「仏教の非宗教化―和辻哲郎」『福神』十四）。和辻は近年特に、末木以外の仏教学者からも仏教を非宗教化ないし哲学化した人物として糾弾されつつもあるのだ。確かに、晩年の和辻本人の述懐によると、哲学が未だ信仰と密着していて教会（教団）から独立していない日本の実態を痛感して、「学問の世界で解決しなくてはならない」と発起して仏教哲学史に着手しはじめ、大正十々四年頃までの間に取り組んだものを纏めたのが『原始仏教の実践哲学』であった。取り組み始めたものの、仏教哲学史の構築は和辻にとって「手に余る問題」で、昭和二年からの海外留学を経て、和辻は「倫理学」や「風土」の構想・執筆に傾注していくが、その頃までには仏教哲学史の構想を断念していたとみてよいであろう。中村元を含めこれまでの仏教学界内では多くの研究者が和辻の仏教理解に追従してきた経緯から見ると、和辻の一時期の学問研究の取り組みに振り回された、日本の仏教学の残念な歴史があったと言えることもできる。しかし、仏教を非宗教化した張本人として和辻を糾弾するだけではなく、仏教あるいは仏教教団側も和辻説を容認して反論できなかったことを問題とすべきではないだろうか。

ところで、和辻の興味関心は、仏教以外にも、哲学・倫理学・儒教・キリスト教・神道・天皇の位置づけ・風土などにも

展開し、その学者人生において日本文化の特徴について幅広く考察を試みている。特に仏教研究に取り組む以前に発表された『日本古代文化』（大正九年）では、古代人の宗教心を擁護する見解が示されている。哲学者の濱田義文は、和辻には「人類の心性の原初的なもの、根源的なものへの共感」があり、「原初的な心性への注意深い考察」こそ「和辻思想の底流を一貫するものである」と主張している（『和辻哲郎の思想と学問に関する基礎的研究』）。和辻自身も哲学研究から古代研究へと興味関心が移った経緯を晩年に述べているが、そうした古代研究の形が日本古代に限らず、原始仏教や原始キリスト教の研究（『原始基督教の文化史的意義』大正十五年）へと派生し、後に「倫理学」の体系化や、「風土」の考察に至るといった和辻の思想構想を支えた世界観は如何なるものであったか、宗教学の研究対象として考察する可能性を秘めていると考える。

信仰と知性——田邊元の場合——

浅野 章

はじめに

宗教哲学の研究は、宗教と哲学すなわち信と知、信仰と知性との関わりについての研究と言うこともできよう。語感の微妙さが研究の広さ深さに触れる。田邊元について考える。

一 人となり

宗教哲学は飽くまでも宗教的体験の理論的回顧、その反省的理解である（波多野精一『宗教哲学』序）。田邊が自らの信仰について敢えて告白せざるを得なかったのも、学としての宗

教哲学の特性を示している（全集十一参照）。田邊元は明治十八年（一八八六）東京神田に佐賀出身で書と漢学をよくする父新之助の長男として出生。昭和二十年（一九四五）京都帝国大学退官後北軽井沢大学村に移居。同三十七年（一九六二）七十七歳、群馬大学病院にて逝去。翌年同大学村宅地内に記念碑（谷口吉郎設計）、妻ちよの遺骨とともに収納（既成宗教宗派との隔絶、死後も顕示）。性格は孤独狷介、几帳面、気難しい一面。学への信念（西田幾多郎とは後年絶交）、名講義は多様な聴講者で満ちた。名誉に恬淡（文化勲章受章式欠席、遺品整理の際机の引き出しの隅に勲章あり）。妻の遺骨を埋葬せず自宅に安置。

二 信と知

田邊哲学において信と知とのかかわりについて、特に信の位置について記されている一つに『哲学通論』（岩波書店、一九三三）がある。「実践の自覚」によって到達した絶対弁証法の立場に立って『哲学通論』が記述された。難解であるが、評価は高い（三木清編『哲学辞典』日本評論社、一九四一、四一〇頁参照）。『哲学通論』第一章第八節（全集三、四一八―二五頁）において「道德と哲学とに対する宗教の關係」が論述されている。哲学は道德的發展の論理的自覚、發展の媒介が道德である。田邊の解する道德は、内容主義であり、目的なき目性である。「自力的努力を其発端とする道德はその結果に於て却て他力の實現となる」田邊の解する宗教が説かれる。「この轉換は飛躍的に起る方向の逆轉であつて、道德の核心は此の飛躍的轉換に存する」。これは「超越的普遍の絶體者の自己に於け

る否定的實現に外ならない」。超越的なるものは「これを直接體驗することも間接に認識することも出来るものではない」「ただ體驗と認識とを媒介としながら否定的に之を超えて信ぜしめられるのである」。信と知との関係はさらに端的に「信は直接知でも間接知でもなく飛躍知」であつて「前二者の相對的有限者の方から出るに對し反對に絶體的無限者の方から出るものである」。田邊宗教論は意志を中核とする知の営みである。

むすび

信仰と知性との関わりは田邊においては断るまでもなく知性が優位を占める。田邊宗教論の特に著しい特色は道德の強調である。行為としての往相がその極において還相に転ずる。道德あつての宗教であり、道德によつて宗教は生かされる。しかし田邊に信仰はない。極論に見えても端的に言うところなる。田邊の宗教を論ずるものが異口同音にその点に触れる。田邊自身もまた「遂に真宗の門徒となり得ざる」ゆえんであろうかと述懐する。キリスト教にしても「どちらかという」という程度にすぎない。田邊を知る人の言葉は重い。田邊にとつて「宗教は苦手であられた」（『田辺元 思想と回想』二八六頁）、文責編集者と断つているが身をもつて宗教を解している人の感慨は貴重である。田邊はあくまでも知性の人哲学者であつた。その人が何故宗教に深い関心を持つに至つたか、今更の感はあるがなお今後の課題である。

西田哲学と「悲哀」

秋富 克哉

西田幾多郎は、「無の自覺的限定」（一九三二）所収の論考「場所の自己限定としての意識作用」（一九三〇）の最後に、「哲学は我々の自己の自己矛盾の事実より始まるのである。哲学の動機は「驚き」ではなくして深い人生の悲哀でなければならない」と記している。しかし、西田は、この論考よりも二十年前、『善の研究』（一九一一）を準備していた時期、友人の国文学者藤岡作太郎の著書『国文学史講話』に寄せた文章の中で、藤岡と自らが共に幼い娘を亡くしたことを取り上げ、子供を亡くした親の心情を繰り返して「悲哀」の語を用いて書き記していた。『善の研究』のなかで悲哀は語られないが、この時期の西田の中で深い悲哀の情が渦巻いていたことは、想像に難くない。たしかに悲哀の情が渦巻いていたことは、具体化することはなかったが、純粹経験の基本的立場には、悲哀を受け止めていく方向性が本質的に含まれている。本書において、意志は思惟よりも、情意は知よりも深く、「人が情意を有するのではなく、情意が個人を作るのである、情意は直接経験の事実である」というように、情意を重く受け止める態度は明らかである。『善の研究』以後、純粹経験の立場は自覺の立場、さらに場所の立場へと展開していくが、その中で悲哀もまた、人生の事実として哲学的関心を強めていったであろう。

西田は「自覺」を、決して対象化することのできない「自己」の無限の運動として捉え、そこから知の諸相を基礎づけていった。自己の根底にはどこまでも知られないものがあるこ

と、むしろ知られないものを含めて自己は自己であること、ここには既に知られないものが知られるという端的な自己矛盾が含まれているが、少なくともそのような仕方では自己が掴まれるかぎり、それがどのようにして可能であるかが問われなければならない。西田はこのような自己を、「自己が自己に於て自己を見る」という自覚の理解から、「見るものなくして見るもの」としての「場所」と捉えるようになる。そして、有の場所、相対的無の場所、絶対的無の場所の三層に分けられた場所は、やがて、特殊を包む一般者として受け止め直され、判断的一般者、自覚的一般者、睿智的一般者に分けられる。各一般者の自己限定によって自然界、意識界、そして意識を超える睿智界が成り立ち、それぞれに相関的なものが「於てあるもの」として成立する。それぞれの一般者は限定面相互の重なりによって連続的な関係性ととも、全体としての重層性を確保されるのである。

西田は、睿智的一般者との関係における自覚的一般者の限定を、さらにノエシスの方向とノエマ的方向に分けることで、睿智のノエシスによる自覚的一般者の限定から、自己の形式しか持たない知的自己と内容を持つ情意的自己を区別する。自己がノエシ的に深まろうとすると、ノエシ的に見ることで、大きな自己はノエマ的なものとならざるを得ない。しかも、ノエマ化された自己を見ないかぎり、自己がノエシ的に深まることもできない。睿智的自己がノエマ的に自己自身を限定するのは、自己自身を見るためであり、それは生きるために死が求められることである。睿智的自己からすれば、身体的に自己を

限定することは自己自身を見るためであるから、逆に身体的に死することは、ノエマ的制約を脱して真に生きることとなる。それは、身体的つまりノエマ的限定を超えてノエシ的限定に向かうことである。「我々の自己は自己の身体を超えることによつて、真の自己を見る」のであり、「我々はいつでも悲哀を通して、自己自身を見るものに至る」。悲哀とは自己の自己矛盾が受け止められる心情に他ならないが、この時ノエシ的に見る意志が既に働いていると考えられる。悲哀が自己矛盾を受け止める情意として睿智の自己に連なっていくかぎり、それは自覚の深まりとして、哲学知に繋がっていくであろう。

西田とハイデガーの時間論——絶対現在と将来——

岡 廣二

西田はその論文・「私の絶対無の自覚的限定といふもの」においてハイデガー哲学を寸評している。そしてハイデガーを意識してであろうか、絶対無の自覚から時間論を展開する。即ち、時間というものが考えられる以上それはやはり絶対無の自覚的限定として考えられねばならないという。つまり時はながら先行的存在ではなく各自の絶対無の自覚の所産なのである。時は「永遠の今の自己限定」である。しかしこの永遠は超時間的なものではなく、現下の今に於て新たに働く自覚の時的在り方である。つまり時は現在の自覚を離れて存在するのではなく、現在・今の個々の自覚が時を産出する。よつて西田の時間論では現在が重要視される。他方のハイデガーは従来のように存在者ではなく存在そのものに拠つて時間を考察すべきである

と考へ、現存在に定位しその存在様態を分析した。その結果、現存在の存在たる関心が根源的時間性を示すことが開示された。つまり存在可能としての現存在は死への先駆によって自己自身を直視し、世人の在り方から本来的自己を取り戻す。その本来的自己への還帰が将来の「来」であって、時間の根源性は将来なのである。

問題は、西田が現在を、ハイデガーが将来を重視する因由如何である。その相違は何に由来するのか、である。それは死の捉え方にある。後者では、現存在は死への存在であって死への先駆が本来的実存遂行の契機となり、その実存の完遂は将来への存在可能となる。しかしその死は先駆的決意性の内で先取された死に留まる。これに対し前者にあつての死は既死であつて、それは生死一如としての死なのである。周知のように西田哲学の出発点は主客合一の純粹経験である。主客合一とは主観的自己在絶対無にまで自己否定して客観に合一することである。この主客合一のため全き無にまで自己否定することが死なのである。「我々の此の偽我を殺し盡して」始めて「真に主客合一の境に到ることが出来る」。つまり西田の哲学的基盤は当初から禅でいう「大死」を前提としているのだ。よつてその死は先駆の内の死ではなく、既にして致死であつて現在の今の生と一つになつた死なのである。絶対無の自覚的限定とはこのような大死の次元からの限定であつて、「絶対無の自覚的限定として時といふものが考へられるのである」。そこから見れば、西田の現在の本質は過去・未来と同一次元に並存する現在ではない。そのようなノエマ面の所産としての現在ではなく、それ

は現在をして現在たらしめるノエシス面の能産する「絶対現在」なのだ。つまり絶対現在は絶対無の時間的形態であるからすべての時を自己の内に包み込むことができる。「…現在が過現未を包むといふことができる」。よつて、普通に未来にあるとされる死も現在の内に包むことができ、現在の今の生において死を生きることができるのだ。ハイデガーの場合、死は覚悟性の内の死であるから死は完全に死に切つたもの・既死にはなつていない。生と死の間に先駆的覚悟性が介在している。ということは、彼の現存在は絶対無にまで否定されず「有」に留まつてゐるということ、この「有」が障害となつて死を現下の今の内にまで内面化できないのだ。彼の先駆による本来的自己への還帰は客観と合一すべく自己自身を致死にまで転換する大死でなく、絶対無ではない。現存在は絶対否定を潜つてはいない。大死を根底とする西田哲学の宗教性を銘記すべきである。

後期ハイデガーの文体

——「思ひ (Gedachtes)」と神聖なもの——

小野 真

ハイデガーの思索において最も重要な要素の一つが言葉に即しての思索である。ハイデガーの存在の根本経験を事柄に即して語ることは、通常の存在論に基づいた形而上学の言葉や論理では不可能であるがゆえに、彼は思索の進展とともに、それに適う「語り」のあり方を思索し続けてきた。特に晩年のハイデガーの思索の試作的な文体の膨大な草稿群が「思ひ (Ge-

dactyls)」と名指され、全集第八十一巻「思い」に収録されている。本発表においては、この晩年のハイデガーの文体である「思い」の根本的な特徴を適示しつつ、「思い」に用いられている「授与留保 (Vorenthal)」という語を鍵概念として、神聖なものの次元についての晩年のハイデガーの思索の一端を示してみたい。

後期以降のハイデガーにとってはヘルダーリンの詩作が決定的なものとなる。フォアソクラテイカーの原初の存在経験は、ハイデガーにとっては、ヘルダーリンの詩作に照らし出されることによって、その深意を顕わにされた。しかし、ヘルダーリンは思索者ではなく詩人である。詩人は、直接「神の火に撃たれたもの」であり、神聖なものの直接経験を詩に託する。それゆえ、詩人は形而上学の伝統からは自由である。一方思索者は、あくまで西洋の形而上学の伝統の流れの中にたち、詩人からの合図を受け取りつつ、従来の形而上学の言葉を用いながらも、そこに潜む原初への指示を浮き彫りにすることを使命とする。いわば、詩作の言葉と、従来の形而上学の思索の言葉との間に立ち、従来の言葉を用いながらも詩人の経験へと指し示すように、人間に語ることである。こうして後期ハイデガー特有の一見奇異な語群が生まれるのだが、これらの語で究明された存在理解は再びヘルダーリンの神聖なものの思索へと打ち戻される。ヘルダーリンは、現在においては「聖なる名が欠けている」と詠う。この神聖なるものの事柄の本質に迫ることが、文
体「思い」の目的の一つである。「思い」は主語が無かったり、動詞が無かったり、二つの疑問文が異常な仕方ですべて一つに書かれ

ていたり、一見して極めて逆説的なことが言われていたりして、全く不可解な語の羅列のようにも見える。しかし、言明的命題を避けることは、主観的思惟―それは同時に客観化的思惟であるが―の立場の離脱を離脱したことであり、思索そのものを呼び求めるものに用いられることのうちへと到達させる思惟の表明である。

晩年のハイデガーは「思い」の文体によって、存在の思索の枠内においてではあるが、ぎりぎりまでヘルダーリンの詠った現代における神聖なものの在所へと迫ろうとする。その「思い」における神聖なるものの思索に関わる鍵語が「授与留保 (Vorenthal)」である。この語は「元来渡すべきものを手渡すことを控える」の意味であるが、ヘルダーリンの詠う「神の欠乏」と同視される。しかし同時に「非性起 (Enteignis)」といわれる存在の本質的な現成、すなわち存在は自己覆蔵がそれ自身を疎外態において顕わにすることによって、自己表現する、という観点から思索して初めて、「授与留保」の次元が開かれる。神聖なるものが自分を留保している、という痕跡においてのみ、神聖な次元の有ることを告げ知らせる。それは同時に、神聖な次元が、いつか、自分を開示するかもしれないという予期である。授与留保という痕跡を思索しつづけることができる限り、授与留保の本質である神聖な「停留するもの」を持続せしめることであり、神聖な次元の再びの到来を予期することである。授与留保の思索は、存在の覆蔵性へと聴従する現在が、既在にその存在の痕跡をとどめ、将来においてその到来を予期せしめる神聖なるものの時間性を統合した思索であり、そ

れこそが「救い」でありうる。「授与留保の遠き到来を保護すること」による、思索者の思索による「救い」への憧憬が「思い」という文体を創り出している。

キエルケゴールとその祈り

後藤 英樹

セーレン＝キエルケゴールの父ミカエルは自らの死が迫っているなか、息子セーレンに自らの秘密を告白する。その内容は少年時代に神を呪った結果、自ら呪い返されていること、兄弟姉妹が次々と死んでいくのはその証拠であり、そのため長男ペーターと末子セーレンは神への生贄として捧げなければならぬ、と告げたのである。父ミカエルのキリスト教への信仰心と彼自身の罪への恐れは息子へと引き継がれ、キエルケゴールの祈りの核心であることに何の疑いもないだろう。

キリスト教に改心してから死に至るまで、キエルケゴールは「祈りの人」であった。「如何に祈るべきか」という問いに対して、生涯に亘って苦悩しなければならなかったのである。著作活動を始めるまでの数年間、キエルケゴールの切実な祈りには、神なしには自分たちだけでは何もできないことを、恩寵がすべてではないが、恩寵なしには何ごとも始まらないことを、熱心なルター派信仰者だった彼は、このことを再確認したのであった。

一八四三年に著作活動を始める頃になると、キエルケゴールは神と人間の絶対的な従属関係を前面に出し、真理が人間の内に存在しないことを知りながら、如何にして真理を取り戻しう

るか、知性によって忘却した状態をとらえようとした。内在的に完結させた祈りが「知の祈り」であり、知性によって正しく祈る者は、祈りのなかで争い、神に対する敗北こそが勝利であるという確実な勝利を得るのである。つまり「知の祈り」は、知の限界を知的に祈ることによって認め、ユーモアを介した逆説的な祈りである。

しかしキエルケゴールの苦悩は、肉中深くに刺さった棘であり、「知の祈り」は一時凌ぎに役立つものであつて、苦悩の根本的な解決には至らなかつた。内側から表れる苦悩は、知性が償うことができないような要求を彼自身の心につきつけたのである。キエルケゴールは自分自身のうちに、すべてのよい贈り物を与えて下さる神をひたすら求める新しい祈り、すなわち「心の祈り」が必要となつた。罪人である自分自身の罪を告白することによって始めて神に呼ばれ、悔い改めによって心は清くなければならないのである。神に出会える場所は心の最奥にあり、そこへと赴く人は「静けさ」を求めなければならない。「静けさ」とは、悔い改めることによって、ひたすら自己と対決し、神の恩寵によって真の信仰者として、神の御霊を体験した自己意識へと深まることである。最後までこの静けさを耐え抜いた者には、生への移行が待っている。したがって最善の祈りは「静かな祈り」であり、キエルケゴールが探し求めていた「地上最大の喜び」は、この「静かな祈り」にほかならなかつたのである。

キエルケゴールの祈りは複合的であり明確に分類することは困難だが、これまでの分析にしたがって、次の四つの祈りの要

素があると考えられることができる。

(一) 体の祈り (二) 心の祈り (三) 心の祈り (四) 静かな祈り

キェルケゴールの人生行路の四段階と四つの祈りは極めて近い位相をもっており、個々の祈りは階層として受け止めるべきではなく、複合的な人間のうちに存在する位相として理解すべきである。個人の実存が宗教的段階への運動であると同様に、すべての祈りは「心の祈り」へと通じて行く。それまでの「体の祈り」と「心の祈り」が止揚され不必要となるわけではなく、より大きな統合と充足感のなかで、その役割を果たさなければならぬのである。キェルケゴールの生涯のテーマは「如何に祈るべきか」ということであつた。彼の全著作は一編の祈りであり、そこに祈りの位相を導入することにより、新たにとらえ直す必要があるとは言えないだろうか。

キリスト教正教とキェルケゴール思想——祈りをめぐって——

中里 巧

セーレン・キェルケゴールの思想が、その背景にキリスト教を抱えもっているということは歴然である。また、そのキリスト教が、教義史の観点からいえば、一九世紀デンマークルター派国教会に属するものであろうということも、きわめて容易に推察される。しかしながら、キェルケゴール思想を形成している主要概念のうち、自由については原罪論との齟齬がアポリア（難問）となり、同時性については教会の伝統や權威との齟齬がつきまとうように思われてならない。なぜなら私が理解するかき

りキェルケゴール思想における「自由」というのは、善か悪か・罪か義かを選択する自由であり、キェルケゴールの著作『死にいたる病』冒頭の精神としての自己の定義のなかに、意欲するという自由意志の発動が前提という仕方でも織り込まれているからなのである。また、キェルケゴールの著作『哲学断片』のなかで「同時性」という態度がキリスト教信仰において必須の事柄であるとして提示されているのだが、「同時性」というのは、イエス・キリストに対する信仰とは、主体的には、地上に降り立ったイエス・キリストの時代状況それ自体とともに存するということ、つまり、イエスの死後ないしは昇天後はじめて生を受けて、イエスの生前にイエスと出会ったことのない者であつても、イエス・キリストに対する信仰は、全存在全人格としてイエス・キリストとの全面的対面という仕方でのみありうるのであるから、イエスの死後に生を受けた如何なる者も、対イエス・キリストにおいては、直接の弟子であつて、間接の弟子であることはあり得ず、対イエス・キリスト信仰においては、生前のイエス・キリストに対するときと同じ状況が少なくとも精神性の領域においては、信仰者に出現するという意味である。キェルケゴール思想における「自由」が原罪論と齟齬であるというのは、デンマーク国教会ルター派教義においては奴隸意志論を根柢としてキェルケゴール当時も現在も同様に、個々の教義学者の解釈の幅はどうあれ、少なくとも原理的には、自由は認められていないのであつて、キェルケゴール思想における自由は、教義学上の事柄ではなくて実存する信仰者の実存的心理性として理解されることになる。こうした自由をめぐる齟齬について

は、キリスト教正教におけるニケアⅡコンスタンティノープル信条理解と照らし合わせるとき、謎が解けてくる。なぜならキリスト教正教に拠れば、ニケアⅡコンスタンティノープル信条において原罪論は認められないからであり、人間においては墮罪に損なわれてもなお、自由が存すると理解されるからである。また、同時性をめぐる齟齬については、三〜四世紀頃に出現したキリスト教成立初期のエジプトにおけるテーベのパウロやアントニウスおよびこれら二人に続く人エジプトの岩山や砂漠の地をさすらい孤独にただ独り洞穴などで居住して神と向き合い不断の祈りをおこなう「砂漠の父祖」と呼ばれる一群の人々の信仰と照らし合わせるとき、謎が解けてくる。砂漠の父祖は、三〜三年キリスト教公認以後もなお、教会形成におけるローマ帝国との妥協を嫌い、迫害期における純粹なキリスト教信仰を希求し続けたのであった。同時性というのは、まさにそうした迫害期のキリスト教信仰における一心不乱にイエスⅡキリストに対して祈り続ける姿勢を示唆しているのである。砂漠の父祖の信仰は、『フィロカリア』におけるイエスの祈りに凝集されるであろう。これと同様に、キルケゴール思想は、彼が日誌のなかで、祈りはアルキメデスの支点であって、祈り人は世界を動かす、と記述しているように、日タイエスに対して一心不乱に祈っていく姿勢こそが思想の実存的核中部を形成しているのである。

キルケゴールと一九世紀デンマークの公共性

藤枝 真

キルケゴールは「おそれとおののき」において、旧約聖書に描かれているアブラハムのイサク奉獻の物語を評して、「アブラハムの行為全体は、普遍的なものとなんらかかりをもたず、純粹に私的な企てなのである」と述べ、神の命令にしたがった行為が世俗的な説明を超越したものであることを示している。しかしその一方で、アブラハムの葛藤こそがこの物語を解釈する重要な要素であることも同時に指摘している。「もし彼の信仰がただ来るべき生にむけられていたのであったら、きっと彼は…この世からすぐに立ち去ったことであろう。…しかし、アブラハムはほかならぬこの世の生のために信仰したのである」。

「主体的真理」や「単独者」という言葉とともに、ほとんど倫理上の独我論者のような読解をされることが多いキルケゴールであるが、その一方で社会・政治的な文脈からキルケゴールを読む試みも、近年では盛んに行われている (Pattison & Shakespeare, *Kierkegaard: The Self in Society* & *Søren Kierkegaard Critical Assessments of Leading Philosophers*, Conway (ed.), vol. IV, *Social and Political Philosophy* など)。アブラハムの葛藤は、ひとりの人間が宗教的責任と倫理的責任に二重に拘束されるときにはじめて生じる。「倫理的なものは普遍的であり、また顕わなものである」と述べるキルケゴールにとって、倫理的なもののひとつの表現は「家族」ということになる。語りえぬ使命を帯びた信仰者と、その信仰者へと開

かれて顕わになっている他者との関係をどう結ぶか。このことがキルケゴールの公共性理解を読み解く鍵となる。

このように、キルケゴールの公共性を「開かれてあること（公開性）」や「家族との関係」として理解するならば、アーレントが「人間の条件」において「現れがリアリティを形成する」と述べたことや、ハーバーマスが『公共性の構造転換』において「小家族的親密領域」が公共性の端緒となると述べたことと重ね合わせて考察することができよう。

確かにキルケゴールは、没個性的で単なる人間の集合であるような「大衆 (Mængde)」や「公共／公衆 (Publikum)」については、一貫して否定的な態度をとり続けていた。しかし、『おそれとおのき』に述べられているように、宗教と倫理から二重に拘束された信仰者の姿に注目するならば、一九世紀の市民社会への移行期のデンマークに生きたキルケゴールは、public というものに対して、単に苛烈な批判を加えただけではないことがうかがえるのである。すなわちそこには他者への開けや責任、そして主体的にコミットする言論という可能性が同時に浮かび上がってくるのであり、これらの可能性は二十世紀後半の哲学者たちによる「公共性概念の肯定的評価」を予見させるものであったといえよう。

また、一八四八年の革命から立憲君主制への移行について、キルケゴールはリベラル・デモクラシー自体に異論があったわけではなく、神人間関係と重ね合わせられた「国王―国民関係」の変化に疑念を抱いていたということも、キルケゴールの公共性理解を考える際に不可欠な要素であろう。Bruce Kirmmse

の指摘によれば、「絶対」君主制から立憲君主制への移行は、無制限的な存在とそれに向き合う制限的な集合（民衆）という関係から、憲法によっていくつかの主体性を付与された国民と国王との関係への移行を意味していると考えられる。しかしそこには「国王」の力が減退しているイメージも重ね合わせられるのであり、キルケゴールが危惧したのはまさにその点、つまり逆の類推による神の「絶対性」の減退への懸念であった。キルケゴールにとっては、立憲君主制がもたらす新たな公共性は、市民的自由をもたらすとともに、信仰共同体を揺り崩す可能性を持つものでもあったと考えられる。

キルケゴールと仮名性の問題

谷塚 巖

キルケゴール (Søren Kierkegaard, 1813-1855) の諸著作は、仮名によるものと署名によるものとの二重性で構成されている。本発表では、そのうちの仮名による諸著作について、そもそも、仮名を使用するということがキルケゴールがどのようなことを問題にしようとしていたのかについて考察を試みる。

考察の手がかりとするキルケゴールの著作は、英訳プリンストン版キルケゴール著作全集第一二巻の『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』(以下、『あとがき』と略記する)、およびその補巻である。この補巻には、『あとがき』の出版にあたって削除された箇所や、『あとがき』の内容と関連するさまざまな断片や草稿などが収録されており、本発表のテーマとの関連でも参考になるものが多く含まれている。ただ、この種

のものは、いわゆる「仮名著作」としては扱えないゆえに、それとの区別の問題が生じてくる。本発表ではこの点を考慮し、補巻については参考にとどめる。

仮名性の問題は、テキストの「自存性」およびテキストの「未決性」という二つの観点から考察することができる。

キルケゴールは、仮名を用いることによって、読者との間に距離を設け、テキストそのものが読者に現前するような「自存性」を与えている。ただし、キルケゴールの仮名との関係は、完全に分離しているとは言いえず、むしろ二重化の関係として捉えられる。この二重化によって、テキストの由来性は曖昧にされるが、こうして読者のキルケゴールに対する関係も曖昧にされ、かえって、読者のテキストそのものに対する関係が焦点化されることになる。「自存性」が付与されることによって、テキストはいわば読者に開かれた形式を得ると言える。

テキストの「未決性」は、「あとがき」において、仮名書著作の重要な特徴として評価される規定である。「自存性」によって、読者とテキストとの関係が焦点化されるが、「結論」の不在という「未決性」は、この関係において、読者自身を問題化させるような機能を有している。読者はテキストに対して、何らかの答えを求めるといふ仕方に関係するのではなく、むしろ自己の内面において主体的に、自らにとつての意味を、答えとして見出すような仕方に関係することが要求されることになる。

仮名によって与えられるこれらの規定を通して、テキストは複数の解釈可能性へと開かれるが、これに留まらない問題も残

されている。本発表では、この問題を展開させる手がかりとして、仮名性と「宗教的なもの」との関係を示し、仮名の宗教性についてさらに掘り下げていく必要性について触れる。

ジョン・スチュワート氏による研究、『キルケゴールのヘーゲルに対する関係再考』（二〇〇三）では、ヘーゲルとの関係に焦点を絞るといふ研究上の立場から、それぞれの仮名に注目することに對する懐疑的見解が示されている。ただ、その理由について検討してみると、仮名への注目、主にそれぞれの仮名の思想的な内容に向けられていることが分かる。本発表で注目するのは、仮名の内容面ではなく、主にその形式面であり、仮名性一般の問題である。その意味では、本発表はスチュワート氏の仮名に対する見解とは異なる角度から、仮名に注目する試みとなる。

M・テイラー『神の後』におけるキルケゴール批判について

須藤 孝也

『神の後』においてテイラーは、キルケゴールに二元論を見出し批判している。ヘーゲルが内面性と外面性を媒介して見せたのに対し、キルケゴールはそれらが一致しないことを強調した。対立関係に据えられるのは内面性と外面性だけではなく、内在と超越、歴史と永遠、単独者と大衆、宗教と政治といったキルケゴール思想を起動させる諸観念のすべてが、こうした対立関係のもとに置かれている。そのため、キリストも信仰者もこの世においてはインコグニトにとどまることになったとテイラーは批判する。

しかしテイラーはキルケゴール思想の片面しか捉えていない。それは、彼のキルケゴール研究が仮名著作で展開された議論に大きく引きづられてしまったからである。仮名著作はキルケゴールのテクストのうちの一部に過ぎない。キルケゴールは仮名著作の他に実名著作も著しているし、哲学的著作の他に宗教的著作も出版している。また出版した著作の他に、膨大な日誌も書き残している。仮名著作のみによって、キルケゴール思想の全体を把握することはできないのである。もちろんテイラーは仮名著作以外からも引用しており、それ以外のものを完全に無視したわけではない。しかし、テイラーは仮名著作以外のテクストについては特筆すべき重要性を認めていない。詳細に検討して自らのキルケゴール理解に役立てるということをしていない。

テイラーは仮名著作において示された「単独者」を、キルケゴールの単独者そのものと誤解した。すなわち、他者と異なる特異な者という意味で単独者を理解するにとどまったのである。しかし単独者は哲学的・美的な意味の他に、「建德的な」意味をも備えている。それは他者と異なる者ではなく、神の前に立つ「各人」を普遍的に意味するものである。

確かにテイラーが理解したように、キルケゴールは内面性と外面性を峻別する。前期においても後期においてもキルケゴールが両者を混合することはない。信仰はまず内面において生じる出来事である。その意味でテイラーも引用するように、キルケゴールは「まず神の国を求めよ」と述べて、神との関係以外のものはいったんはすべて重要性を剥奪される。しかしこの話

には続きがある。「あなたが神に祈るために閉じたドアを、あなたが開いて外に出てゆくととき、あなたが出会う最初の間が隣人である。あなたが愛すべき隣人である」。神との関係の後には、隣人との関係が続くのである。宗教的著作や実名著作といった後期の議論を軽視したテイラーは、キルケゴールの単独者が積極的に他者に関わるものでもあった点を見落としてしまった。

テイラーの見るところ、ヘーゲルとキルケゴールは「同一の問題」について「正反對」の仕方でも思考する二人の思想家であった。しかし、彼らが「同一線上で」思考した二人の思想家であったとは考えにくい。確かに前期のキルケゴールはヘーゲル思想の展開を見ると、キルケゴールの最大の関心がヘーゲル哲学を論破することにあつたとは言いがたい。むしろ、デンマーク「キリスト教界」の改革にあつたと見る方が自然である。そうした「特殊な」、あるいは「非哲学的な」問題に取り組むキルケゴールは、全世界の重要問題を考えようとするテイラーの関心を惹かないのかもしれない。だがテイラーによってキルケゴールの単独者は、同一性と差異性を両極とする直線上に強引に並べられることで、単に差異性を強調する度合いの最も大きな思想として「量化」させられてしまった。自身もまた安易な二項対立からの脱却を目指すのであれば、自身が取り上げる思想家についても安易に図式化して捉えず、彼らが独特な仕方だ弁証法の実相に迫ることが大きな助けとなるのではないだろうか。

汝と絶対他者——「絆」の哲学のための試論——

小林 敬

今次の発表は、二〇一〇年の本学会での発表「信仰告白と信仰宣言」に続く、発表者小林敬独自の省察であり、以下に参照するような先人達の思想に關しても、彼らの思想に対する「研究」の枠から、あえて一步を踏み出そうとする試みを、今回もまた続けようとしたものである。（僭越を覚悟であえて言うならば、本発表も前発表同様、「マルセル哲学」や「ブーバー哲学」というよりも、拙いながらもひとつの「小林哲学」の提起である。）

三年前の発表では、「単独者」と「交わり」の対比について、そこでは主に信仰の側面から論じつつも、視点を換えれば人間論的にも対比可能だとも示唆していたのだが、今回はこの「人間論的」側面に移ってみた。今回発表者は、前者が人間論的な側面において現れたものとして「絶対他者」的な他者理解の例を示し、これに対して「汝」としての他者との交わりという思想を対置し、さらに、「汝」を誤解する一般的な傾向に言及しながらも、最後には、まさに「研究」の形式では発言しえないような、発表者自身の主體的な主張としての、いわば「汝の擁護、アポロギア」を展開せんとしたものである。

「汝」としての他者との交わりは、いうまでもなくその提起者の名がブーバーとマルセルに帰せられるものだが、顧みて今日、彼らの思想は、率直に見て「以前ほどの関心を惹かなくなっている」という状況にあると感じられるのは、発表者ひとりの臆見にすぎぬものだろうか。筆者がここで、研究の枠を超え

て「汝のアポロギア」を試みようとするのは、まさにこのような「汝の忘却」自体に対する問題意識の故である。

筆者は二〇〇五年のIAHHR東京大会でのパネル発表の中で、このように「汝」を低く評価する傾向の陰に、レヴィナスによる「汝」を「えこひいき」と誤解しての批判があったのではないかと点（発表者と共通するレヴィナスへの指摘は、堀川敏寛氏のブーバー研究の中でも取り上げられているが）にも触れつつ、そこではあくまで「マルセル研究」の枠内に留まりつつ、彼の「汝」の意義についての検討を試みたものである。もともとレヴィナス自身は晩年においてこの誤解を改め、ブーバーを、またブーバー以上にマルセルを、自らの他者論に対して、不完全ながらも先駆的役割を果たしている、と評価を一転させているのであるが（この点についての詳細なコメントは、本発表とは別の場で、主題的に集中して述べる計画が確定しているのだが）、果たしてこの再評価によって、「汝」の思想の上に加えられた傷は癒やされているだろうか。

発表者は、「他者と汝として交わること」には、レヴィナスの他者論のような「自己と他者とを根源的に交わりえない断絶のもとに考える」発想（発表者はこの発想は、キルケゴールが神に対して取った距離感と共通するものではないかと理解するのだが）とは、異なった場所で意義を有するものだ、と擁護したい。まさにブーバーやマルセルが生きた時代と共通する危機に直面した場では、たとえその相互性への希望に対して「甘い」と批判する人もありえようとしても、「絶望」の底に沈むことなく互いを生かし合うために、彼らの説いた「汝」は、も

っと思いきこされてもよいだろう、と発表者は考えるものである。

「汝こそ『絆』の根拠である」、筆者が（客観的な「研究」の枠だけに留まらない）自らの主張として提示したいのは、実にこのことである。

自然法と神の意志

——グロティウスにおける法的有効性の度合——

今出 敏彦

善と悪を巡る永遠の問いは、人類が直面する大問題を前に、一方ではグローバルな連帯意識の高まりと、他方では新しい形の暴力と抑圧によって、拮抗状態にある。発表で取り上げる Hugo Grotius (1583-1645) は、オランダの法学者、自然法の父、国際法の祖と呼ばれているが、彼も又、戦争と宗教的混乱の時代を生き、とりわけ、「神の不在の仮説」という義務の根源についての議論と深く関わることになった。所謂 *euamisti darenus*（たとえ神が不在であっても、自然法の妥当性の範囲を認める）において、彼が展開した理性的自然法の意義と問題点について、S・バックルのグロティウス自然法思想の分析、特にその法的有効性を巡る議論 (Stephen Buckle, *Natural Law and the theory of Property*, Clarendon Paperbacks, reprinted, 2002) を参照にしつつ、検討する。

グロティウスにとって自然法の分析方法は、社会的状況のうち具体的に実現された人間本性の事実を示すことによって進められる。彼は、人間の歴史は、人間の状況に独特な論理を開

示するという観点を取り、自然法を内在的（論理的）と歴史的に同時に扱うことが出来た。この方法を可能にしたのは、自然法の説明に暗示的に所有（property）の起源と範囲についての議論を付随させていたからである。『自由海論』におけるグロティウスの主要関心は公海の自由という原理に対する公然の敵であるポルトガルを批判することであり、この書物の要点は、自然法の役割である。それは、自然に固く基礎付けられ、たとえ最も強力な権威であっても、これを無視、あるいは否定出来ないということである。では、自然法とは一体何であるのか？ 自然法は「神の摂理」(Divine Providence) である。

グロティウスの平和主義は、自然法の基礎を人間の社交性に設定し、社交性は人間にとって、生存のために必然的な現象として、より一般的で具体的な様相である。自然法はこの決定的な特徴を備えているから、「自然の創造主たる神がいなくても、法的効力を持っている」。グロティウスにとって、所有の発展の現実の歴史は、明示された同意と生じた現実への暗黙の受諾の両方が含まれている。所有関係が時間を経て発展し、その変化は受諾されたこと、それは原初の使用権の目的と一致していることと認識されたからである。所有の目的は、人類を効果的に存続させることである。所有関係の受諾という事実が原理的に重要なのは、この受諾が平和的な過程で進んだということである。所有の最終的な分析において、グロティウスは、人間の生存のためのより良い効果的にデザインされたシステムと規定した。それ故、最も悲惨な状況下にある人々の必要性の権利を挫折させない。所有が必然的に制限されるのは、この権利の行使

は他者の所有物を使用することだと認識しなければならぬからである。彼の強調は、所有は不正な手段（暴力）によらず物を使用する力であるということであった。しかし、この力は、他者の自己保存の為の基本的な権利の意義を空洞化させることなしに他者を考慮に入れることは出来ない、という含意をも「神の摂理」の名の下に楽観視していた彼の見解からは、奴隸制さえも自然的合理的なことと受諾される。グロテュウスの自然観、人間本性への理解は旧約聖書に基づいており、神話的历史観を事史的歴史観と同一視した為に、自然法的正義の妥当性を維持出来た。しかし、それは、現実の社会的不正に対して、黙認という法の妥当性を与えてしまった。「神が不在」の一瞬の間に。

スピノザにおける啓示の認識

大野 岳史

スピノザは『神学政治論』第一章冒頭で、「預言ないし啓示とは、ある事柄に関して神から人間に示された確実な認識である」と、啓示を規定することから始める。スピノザにおいて奇跡は出来事の原因についての無知に由来する迷信に過ぎず、確実な認識である啓示とは明らかに異なる。啓示の認識はどのようにして確実であると言えるのだろうか。

まずスピノザは自然的認識と人々が預言的認識と呼ぶものが、ともに預言ないし啓示であると断定する。自然的認識は人間の知性の限界を超えるものではないが、預言的認識は人間の知性の限界を超えているという点で異なる。自然的認識は理性

や知性によるのだが、預言者たちは言葉や像を媒介として啓示を知覚する。例えば、モーゼは実際に神の声を聞き、サムエルなど他の預言者たちは実際に神の声を聞いたのではなく、想像的に声を聞き、あるいは像を見た。このように、預言的認識は知性や理性ではなく、想像力の助けによって行われる。

またスピノザは、啓示にどのような自然法則がかかわっているのかを我々が知らないことを認めている。そのためスピノザは預言の確実性を基礎づけるものとして、単なる想像力ではなく、現に存在しない言葉や像を、あたかも目覚めているときに対象から触発されているかのように極めて生き生きと想像するほどの能力を挙げる。モーゼを除けば、預言者たちに啓示される言葉や像は現に存在せず、想像的なものに過ぎないのだが、預言者たちはこれを現に存在するかのようには想像するのである。さらに啓示の確実性を基礎づける要素として、預言者たちに示されたことが神によって示されたことを確認させるための徴証を挙げる。そして最後の、そしてスピノザがもっとも重視する啓示の確実性の基礎づけは、預言者が正しいことと善きこととのみ向けられている魂を有することである。このことは「神は敬虔な者や選ばれた者を決して欺かない」という、いわば神の誠実を根拠としている。神が誠実であれば、敬虔な者に啓示されたことが虚偽であることはありえないことは明らかである。

しかしこのように確保された確実性は、自然的認識とは異なり、事柄から帰結するもの、あるいは認識そのものに存するものではない。自然的認識はそれ自体のうちに確実性を含むが、

預言的認識は別の啓示された事柄とは異なる何かによって確実性を与えられるのである。また徴証が啓示されたことが確実であると示したとしても、それは事柄自体の確実性を証明するものではなく、むしろ預言者が納得するためのものに他ならない。そのため、預言的認識の確実性は数学的確実性ではなく、心的確実性 *certitudo moralis* と呼ばれる。

自然的認識は自然的事柄からそれが必然的であることを導出できる場合、事柄としても、認識する者にとっても確実であると言える。しかし預言ないし啓示の確実性を基礎づける要素は、それぞれ異なる役割を担っていると思われる。生き生きと想像できることは、啓示された事柄ではなく「啓示された」という事態の確実性を示すに過ぎない。またどれほどの想像力の強さが必要なのかは判明ではなく、そのため預言者にとってもその他の人々にとっても、このことのみから、啓示の確実性を認めることはできないだろう。これに対して、徴証は預言者が自身に示されたことが啓示であることを認めさせ、預言者の話を信じる者にとっても、その認識が啓示であることの確実性を保証することになる。しかし預言者の魂が正しいこと善きことにもみ向かうとしても、そのことを預言者は神の前で言うことはできない。それゆえ預言者の魂の善性は、神の誠実さとともに、啓示された事柄の確実性を示すことが主要な役割であろう。

死と抗議と神義論——宗教哲学的考察——

佐藤 啓介

前世紀以来起こった数々の災厄や災害に対し、悪の存在に対して神を正当化する神義論は、その力を失ってしまったように思える。だが、悪に対する「なぜこんなことが？」という、宛て先すら分からない「抗議」の声にはじまる思索、すなわち悪の存在に抵抗する広い意味での神義論は、なおその契機を私たちの感情のうちに残している。しかし、そうした思索には、一つの困難がある。それは、悪によって死を被った者の存在である。なるほど、他者に死をもたらすような出来事は悪にはかなるまい。だが、その悪に死者は抗議できるのだろうか。悪に直接抗議できる死者はもはや存在しないため、生者が代わって抗議せざるをえない。しかし、死者が徹底して他者であるとするなら、私たちは、死者に成り代わるなど、なしえないはずであり、死を引き起こした悪への抗議とは、生者の側が、死者の立場を占有する一種の裏切り行為となってしまう。

こうした困難を少しでも解消する一つの手がかりを提供するのが、ネーゲルにはじまる「死の害の哲学」である。私たちの直観では、死は悪いことであり、死は人に害をもたらす。しかし、死を被った死者はもう存在しない。つまり、死の害を帰属させるべき主体が存在しないという意味で、死は害ですらなくなってしまう。ここで問われているのは、そもそも「死は害である」とどのようにしていいのか、そしてそれが害であるのか、（生者にとっての害ではないとすれば）それを誰が被るのか、という問題である。一つの考え方は、「死は人の存在

を無に帰すから害である」と主張することである。ネーゲルは、死が人を無に帰すという見込みが、人に不安をもたらすことは認めている。しかし、それを死の害だとは考えない。そう考えるならば、人が無に帰すときもうその人は存在しないという難問から抜けられないからである。そこでネーゲルは、死を存在と無という問題から切り離したうえで、生きている人が受ける危害と、死という害とは、区別すべきだと考える。そして、後者が害と呼びうるすれば、それは、直接的危害を被ったというよりも、将来得られたはずの幸福が死によって奪われたから、消極的な意味において害なのだ、と主張する。

だが、「死によって奪われる幸福」という彼の前提には一考が必要である。彼は、死が幸福を奪うのとは逆に、死が不幸を減らす消極的な善でありうるケースにも言及している。しかし、死が奪う幸福（不幸）の「量」を当て込んだ仕方では死の害を論じることが、計算しえないはずの量次第で死が害になったりならなかったりし、問題を未決定にしかねない。そのため、死が人から「何」を奪うのかをめぐって、よりニュートラルな記述が求められる。そこで、奪われるものとして、欲求ないし願望の実現の可能性が挙げられる。また、もう一つ死が奪うものとして能力が挙げられる。死は、身体的・精神的なあらゆる能力を働かせる可能性を失わせるのである。

以上より、二つの主張が導かれる。一、死は、死者自身にとって、少なくともその生前において（場合によっては死後においても）害である。二、なぜなら、死は、その人が願っていた欲求の充足の可能性や、その人がその後様々な能力を行使する

可能性を奪うからである。であるとすれば、少なくとも、次のような結論を引き出すことはできよう。三、死をもたらす出来事が、その人にとって「不幸」であり、その意味において「悪」であったと述べることは、その本人以外の人であっても可能である。四、しかし、死をもたらす出来事が不幸であったと直接本人が述べる（つまり、抗議する）能力を奪う点において、まさにその出来事は悪である。

カント哲学における神学の問題

南 翔一朗

「カントと神学」という主題において、頻繁に論じられ、問題とされるのは、いわゆる「道徳神学」であり、これでもってカントの神学とその内容が議論されることが通例となっている。しかし、『純粹理性批判』の記述にしたがう限り、カントはそれとは別形態の神学、すなわち、さしあたりライプニッツにその起源をもつ神学とその神概念に対して、部分的には肯定的な態度を維持しており、神学に関する限り、カントとそれ以前の神学の間が目立った断絶があるとは言い難い。以上の点を踏まえ、本発表では『純粹理性批判』の記述にしたがって、カントの神学構想の全体像を可能な限り明確にすることを目指した。

まず、カントは啓示神学と合理的神学を区別した上で、後者をさらに「ただ純粹理性性のみによって純粹な超越論的概念を用いてその対象を思考する」(B 656)「超越論的神学」と「私たちの心の」自然本性から得られた概念によって対象を思考す

る」(B 659)「自然的神学」に区分する。カント固有の立場として重視される道徳神学は、物理神学 (Physikotheologie) とともに後者の自然的神学の中に分類されている。問題は、道徳神学を含むものとしての自然的神学とは別形態として位置づけられている「超越論的神学」がいかなるものであり、それが自然的神学とどのように関係するのかわかる点である。

カントによると超越論的神学において神は「最も実在的な存在者」として表現される。すべての事物は「ソクラテスはアテネ人である」のようにある肯定的な述語（実在性）によって規定される。最も実在的な存在者とは、可能な実在性のすべてをその内を含む存在者であり、いわば可能的述語の総体である。

したがって、最も実在的な存在者としての神は、個々の事物の根源であり、個々の事物は最も実在的な存在者をもつ可能的述語を部分的に肯定し、また部分的に否定することで、最も実在的な存在者である神から派生的に成立する。このような神概念は、すでにライプニッツの『モノドロジー』にその萌芽が見いだされるため、超越論的神学はライプニッツの伝統を引き継ぐ神学であると考えられる。

このようなものとして提示される超越論的神学は、カントによると「重要な消極的な使用」を備えており、「私たちの理性の永続的な検閲機関」(B 668)とみなされるべきである。すなわち、人間は有限的存在者固有の述語を神に付与するという過ち（擬人観）をしばしば犯すが、超越論的神学はこれを是正するという機能を備えているのである。このような意味で、カントは神学と神概念に関する限り、ライプニッツの伝統をある

程度受容しているとみなされるべきである。しかし、カントによるとこの超越論的神学は神を個物の根源や世界の原因として表現することはできているが、その意味内容は未だ満足できるものではない。カントは、神概念が一般に「決してたんに事物の根源としての盲目的に作用する永遠の自然ではなく、悟性と自由によって事物の創始者であるべき最高の存在者であり、この概念のみが私たちの関心を引く」(B 660-661)として、超越論的神学の神概念の乏しさを指摘する。そして、そのような超越論的神学の神概念を補完し、より厳密に神と神の本質を捉えるために道徳神学を含む自然的神学が必要であると考えられているのである。そしてこの自然的神学は、神を世界の「原因」として理解するだけでなく、さらに詳細に「秩序と統一」を世界にもたらしている原因として、すなわち「世界の創始者」として神を理解するのである。

このようにカントの道徳神学もライプニッツ的な超越論的神学を継承しつつ、それをさらに前進させるものであり、カントは以上のような全体構想でもって神学を捉えているのである。

ルー・ザロメ／ニーチエの「生」の概念

——『生への讃歌』読解——

中路 正恒

『この人を見よ』の中でニーチエは彼が作曲した『生への讃歌』と呼ぶべき混声合唱とオーケストラのための作品について語り、その歌詞のテキストが当時親交のあったルー・ザロメ嬢の驚くべき靈感 (Inspiration) であると述べている。ニーチ

エが賞賛するのはその最後の数行には偉大さがあり、それは苦痛 (Schmerz) は生に対する異議とはならないということをお前 (ニ生) はもはや私に与える幸いを何も残していないのか／ならばよし…お前はまだお前の責め苦 (Reim) をもっている」という詩句に読み取るからである。この句には、自分の人生にもはや苦しみが残っていないにしても生へと向かってゆく姿勢が読み取れる。さらにこの詩には、生のもたらす戦いの灼熱の中で生の本質の謎を解いてゆきたい、という新しい知への熱望とその獲得のための方法も語られている。みずからの固有な知の獲得・増大をめざすこの生の形式は、ニーチェが『ツアラトゥストラ』第二部で「精神とは、みずから生の中へ切り込んでゆく生である」という形で定式化する「精神的な生」の概念を先取りするものである。そこでニーチェは「みずからの苦悩 (Qual) によって、みずからの知を増す」という、生の本質を認識するための唯一の方法と思えるものを提示し、それと同時に、精神の幸福 (Glück) とは、みずから犠牲の獣として聖別されることであると犠牲獣としてのみずからの苦悩を肯定し、太陽を見つめようとしたために盲目となった者がその盲目性によって、太陽の力を証しようとするように、みずからの生と、みずからの生の試みを促し、そしてその結果みずからの生の状態をもたらし大きな生とともに肯定する形式を提示するのである。このように、生の肯定というニーチェの思想を成り立たせる源泉はこの《生への讃歌》(Hymnus an das Leben) の詩句において適切に示されており、またこの音曲の荘重な透明さにおいてそのリアリティは示されてい

る。だが、しかしながら、ルー・ザロメが一八八二年八月にニーチェに示した詩（一八八〇年の作とみなされる）は、《生への祈り》(Lebensgebet) というタイトルからして若干異なり、また詩行においても生硬なところが少なくない。またこの詩《生への祈り》には一八八五年の著書『神をめぐる戦い』の中で示された版があり、それは多くの点で《生への讃歌》に近い表現になっており、ニーチェによる添削を受けた作であると思定される。しかし一八八〇年の詩においても、具体的な友との関わりにおいても私が「あなた」と呼んで第二人称として関わっているのは生の全体性であるという特異な観点は顕著であり、ルーが具体的な個々人以上に全体としての生との関わりを尊重し、灼熱のうちに生の謎を解き明かしたいという生命肯定的で認識欲に満ちた姿勢ははつきりと認められる。ルーが晩年七十歳ごろに書いたとみなされる『回想録』のエピグラフには「人間の生は、いや！あらゆる生はおしなべて一詩である。〔…〕生はその侵すことのできな全体性において生き、われわれを創作している (dichten) のだ。古臭い、「みずからを」芸術作品に「する」という常套句からは遙かに遠く離れている。われわれはわれわれの芸術作品ではない」と記される。ここには聖別された犠牲獣の苦しみを幸福とするというニーチェの「精神」の教えはないが、全体性としての生への肯定と献身の姿勢ははつきりと読み取れる。われわれは混声合唱とオーケストラのための作品《生への讃歌》において、ルー・ザロメとニーチェという二人の稀有な生の肯定者のこれまた稀有な出会いを思い浮かべることができるだろう。

ボンヘッファーについての一考察

南部千代里

ヒトラー暗殺組織に属していたボンヘッファーは、一九四三年国防力阻害の罪名で秘密警察に逮捕され、刑務所の独房に送られた。約一年半後、計画は実行された。だがヒトラーは軽傷だった。翌年、四月八日裁判が開かれ、ボンヘッファーの死刑が宣告された。翌未明、刑は執行された。享年三十九歳であった。その三週間後、ヒトラーは自殺した。

ボンヘッファーは、生前、獄中から弟子ベートゲに送った書簡に「神が人びとに信じられなくなることで、はじめて、神との新しい関係が築かれ得る」と綴っている。ボンヘッファーのいう「神」とは、「われわれを棄てる」ものである。つまり人は、絶望的状况におかれた時、《神》から棄てられて、はじめて「神」との関係が築かれるというのである。なぜならば、彼のいう「神」は、いつも「急場を救う《機械仕掛けの神》」ではないからである。《機械仕掛けの神》は、人間が窮乏にある時、それに応答して、この世における《神》の力を示す。だが、既にこのような宗教／教会的な《神》（啓示）を信仰する子ども時代は脱却した、もはや私たちは人生問題に対する答え、窮乏や矛盾の解決を《神》に求めない「成人に達した世界」に生きているというのである。ゆえに絶望的困窮に陥っても、《神》に救済を求めないこの者と「神」という作業仮説なしに、僕たちをこの世に生かしてくれる神」との新しい関係は、「神なくして、神の前に、神と共に生る」ものなのである。だからボンヘッファーは、誤った「神」観念を取り去る目を開か

せる「この世的解釈」というものが現れなければならないと言っており、伝統的キリスト教が仮定してきた天の父なる《神》はもとより『新約聖書』の重要な概念を、非宗教的に解釈する「新しい神学」を構築しようとしたのである。だがそれは、彼の処刑をもって中断されたのである。

キリスト教文化圏において近代まで信じられた《神》は、ニーチェが言う如く死んだのである。だが人間は生きている。だから人間は《神》なしで生きているのである。これは、ボンヘッファーが「イエスとの出会いは人間の一切の価値観の逆転を意味した」と言う如く、既にイエスによって逆説的信仰は知らされている。イエスは十字架上で「わが神、わが神、汝何ゆえ我を見棄てたもうや」（マルコ十五章）、「神」から棄てられたと叫び、死んだのである。そのイエスの教えに身を投じたボンヘッファーも、絶望的状况に立つた時「神」から棄てられる。奇蹟は起こらないのである。では彼は、否神／無神論者なのであるか。そうではない。彼は「善きサマリア人」（ルカ十章）の喩話の如く、瀕死の同胞（ユダヤ人）を見て見ぬふりをして通り過ぎることができたあの祭司にはなれなかったのである。ゆえに、ユダヤ人解放を目的としたヒトラー暗殺計画に加担したのである。しかし牧師が、如何にヒトラーが極悪人といえども信仰を盾に暗殺して善いのであろうか。だがこれは、善悪の問題ではないのである。悪しからぬ中から一つの悪を選び、引き受けたのである。

ボンヘッファーは、天の父なる《神》はいない、それを「認めることなしに正直であることはできない」と言った。それが

故に、彼をキリスト教会への反逆者、あるいは、ただの熱狂主義者と批判する者は現在もいる。だが、彼が戦時下の獄中で「身」をもって勝ち取った在と不在の二重性としての神理解と、私たちは社会科学によって「成人した世界」に生きていとう概念は、戦後、キリスト者だけでなく、宗教に関わる多くの者たちに、如何なる神を考えることができるのか、また人間は如何に生きるべきかを、真摯に考えさせる契機となった。この意味において、彼の断末魔の死は殉教であり、その思想は六十年代のポスト・モダンを先駆けていた、と言えるのではないだろうか。

シュヴァイツァーにおける幸福と正義の諸問題

岩井謙太郎

本発表では、シュヴァイツァー (Albert Schweitzer) の遺稿『生への畏敬の世界観』(Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben) から、幸福と正義の関係性について考察する。この問題は現代における自由と平等の問題を考察する際の一助となると思われる。具体的には、一章で、シュヴァイツァーが考察する従来の幸福観を概観し、そこにおける問題の所在を確認する。次いで、シュヴァイツァーの生への意志の構造の分析から、幸福と正義の関係性を、とりわけ、自己肯定から他者肯定(他者献身)を媒介する内的完成の倫理(自己への誠実性)について論じる。二章では、一章で論じた問題が、倫理(非エゴイズム)と非倫理(エゴイズム)の問題に展開されていることを論じ、エゴイズムと非エゴイズムの関係性につい

て、シュヴァイツァーの幸福観との連関において考察する。最後に、自己の内的完成(自己への誠実性)と他者肯定の関係性の構造について確認する。以下においては、内容を簡潔に要約する。シュヴァイツァーは、幸福の快樂説について論じる。彼も幸福に快の要素があることを否定しない。しかし、外的に与えられた快は持続しえず、幸福を快の享受と考えるならば、常に快の充足は不満足なものとなること、また、快の体験には必ずしも因果関係を見だしえないことをシュヴァイツァーは懸念する。このように、幸福を快であると規定すると様々な難点が生じるので、彼は幸福の快樂説を退ける。この困難を切り抜けるために、彼は内的な生への意志を洞察し、そこを起点に倫理を構想することを要求する。シュヴァイツァーによれば、私たちの生への意志の基本的なあり方は、自己の生の肯定に起点が存するとされる。自己の生の肯定が「幸福になることへの憧憬」を構成するのであるが、幸福(正義)を実現するためには、私たちは自己の生の肯定だけではなく、他の生をも肯定する必要があるとされる。というのも、私達が幸福になるためには、自己のみでは不十分であり、常に他者を必要とするからである。すなわち、シュヴァイツァーは幸福を実現するために、自己の生の全面的な肯定を放棄し、自己の生を否定することを要求するのである。この自己の生の否定は、自己の悪等を克服する内的完成への要求(努力)から生じるとされる。それによって、世界(自己を含めた善に満ちた現実)から自己が内的的に自由になり、他の生を肯定し、他の生への献身的行為が生じうることを考察し、そこに幸福が存することを彼は看取する

のである。そして、この問題は倫理と非倫理との連関の問いとして展開されるのである。彼によれば、私たちの生への意志には、善なるものと衝動的なものが併存し、両者は緊張関係の内に存するとされる。そして、彼は倫理を非エゴイズム、非倫理をエゴイズムと称し、私たちが、両者の緊張関係の内に存することを指摘する。ただし、彼は人間をエゴイズムの存在には還元しない。というのも、完全なエゴイズムを貫徹しうる人間は存在しないからである。シュヴァイツァーは非エゴイズムにもエゴイズムにも与せず人間の本性の両義性を強調し――両者を区別した上で――エゴイズムを克服することを倫理と考えるのである。確かに、人間の本性をエゴイズムに還元し、倫理を断念する思想も歴史上登場したとされる。しかし、彼はこの立場について幸福観の視点から批判する。すなわち、他者が介在することのない自己幸福の追求は、充足感なき虚無感へと陥らざるをえないことを彼は洞察する。ただし、私達は、完全なエゴイズムを脱却することができないので、他者への献身も不完全なものとならざるをえない。しかし、シュヴァイツァーは自己の内面的完成への努力から、たとえ不完全であろうとも他者への献身を行じなければならぬと指摘し、エゴイズムと非エゴイズムの問題を、自己の内面的完成と他者への献身の問題と関係づけて考察するのである。

E・トレルチとW・ブセットにわたる第一次世界大戦

小柳 敦史

E・トレルチとW・ブセットは宗教史学派の中心人物である

が、両者の交友関係についての研究は初期にのみ集中しており、晩年の両者の思索において相互の影響を論じた研究は存在しない。そこで本発表ではその欠落を補うべく、第一次世界大戦後にトレルチとブセットが、間接的な形ではあるが、共に二人が共有する出発点へと立ち返りつつ、自分たちより若い世代の神学者たちに神学の課題についてのメッセージを送っている姿を明らかにした。

第一次世界大戦の開戦当初はトレルチもブセットもドイツ全体を覆っていた熱狂を共有していたようであるが、二人ともしばらくすると戦争に対して積極的な支持を与える議論からは距離をとっていく。この変化の過程も考察に値するものではあるが、本発表では終戦後の言説に焦点を当てた。扱ったテキストはブセットの講演記録『宗教と神学』である。(Wilhelm Bousset, *Religion und Theologie (Vorlesung, gehalten am 20. Juni 1919)*, Gießen, 1919.)

ここでブセットは「神学は宗教にとって我慢できないものであり、同様にまた、無くてはならないものだ」というトレルチの言葉を引きながら、自分より若い神学者および神学生たちに神学者の役割を訴えかける。この表現はもともと、トレルチが教授資格を取得するために行った公開討論会（一八九一年二月一四日）におけるテーゼの一つであった。そしてブセットの引用は不正確であり、本来は「神学は教会にとって我慢できないものであり同様にまた、無くてはならないものだ」というものであった。ブセットの不正確な引用（「教会」→「宗教」）は神学的な状況の変化を物語っている。いまや論争すべき相手は教会

を自明視する保守的ルター主義者やリッチュル学派ではなく、教会を必要とせず直接的な宗教性を求める若い世代だったのである。

（ブセットが不正確に引用した）トレルチのテーゼの前半部分は若い世代に対する共感を示す内容になりうるが、ブセットは若い世代に理解を示したうえで、神学の必要性へと議論を展開する。ブセットは宗教の（革命的な）力は、同時に人間の生活の諸側面と結びついてきたことを強調する。神学を不必要なものとして切り捨てるのは、宗教の非合理的側面へと集中することを意味するのである。そのようなキリスト教のあり方を「ゼクテ」と呼び、ブセットは警鐘を鳴らす。そして、「もつとも力ある宗教的諸力がゼクテへの道を進むのなら、すなわち国民生活から離れた孤立化への道を進むのなら、惨めにも意気消沈しているドイツ国民にとつて悲しむべきことです」と訴える（二）。

トレルチがブセットの講演記録を目にしたかは分からない。しかし講演の翌年に亡くなってしまった旧友に捧げられた追悼文は、この講演への応答として読まれる内容を持っている。第一次世界大戦による混乱と若い世代の台頭は、ブセットをしてトレルチとのかつての一致点に引き戻した。それは宗教の持つ合理性と非合理性を神学が統一するというものである。しかし、かつてはリッチュル学派に対抗して宗教の非合理性に重点が置かれていたが、大戦後には合理性がより擁護されている。学問と生（＝国民生活）を結びつける課題を神学に認める点、そして戦争後の混乱期においてこそその課題を重要なもの

と考える点でトレルチとブセットはお互いの根本的な一致を確認することとなったのである。

信仰と救済のダイナミクス——ジェイムズの宗教論から——

林 研

宗教は信仰と救済に関わるものだが、この両者の関係は必ずしも明確ではない。これを何らかの形でモデル化することは可能だろうか。そこで本稿では、ウィリアム・ジェイムズの心理学説と宗教論に基づいて、能動的な信仰と受動的な救済との関係を考察する。

ジェイムズは心理学者として、「反射作用」を心の基本的なメカニズムだと認める。すなわち、心のはたらきは①感覚、②思惟、③作用の傾向、の三つ組から成り、そのどれも独立の存在ではない。また、③で言う「作用」は随意的な行動と不随意的な身体反応の両方を含む。つまり心は最後に必ず、何らかの形で外界に出力される。

心を反射作用だとする見解は一見機械論的であるが、ジェイムズは自由意志の存在を認める。その根拠は、拮抗する二者択一からの選択という場面にある。つまり、感覚の対象が同等の条件である場合、意志的決断だけが選択をなしうるからである。ジェイムズによれば、生命の「流れが内部に生じている間、思考の唯一の効用は……その方向を決定すること」だという。つまり、感覚から作用へ「流れ」が進むのは必然だが、その間で「舵取り」が可能なのである。この見解であれば反射説と自由意志は矛盾せず、むしろ思考という機能の存在理由を説

明できる。ただし、この反射概念はかなり広義に見える。ジェイムズは、基本的な個々の反射が多数複合した大きな反射システムを考えているようである。

心理学者ジェイムズは、「悲しいから泣くのではなく、泣くから悲しいのだ」という感情理論で有名だが、この説は反射による感情の説明である。つまりここには、①悲しい出来事を見て、視覚的な意識が生じ、泣く反応、②身体の泣く感覚を感知して、悲しみの意識が生じる、という二つの反射が含まれており、この理論は反射が連鎖的、多重的に生じることを含意する。行動や身体反応は感覚として捉えられ、「次の」反射を引き起こすのである。このように、反射は再帰的にフィードバックを繰り返す。そして、この大きな流れのなかに選択意志が介在し、方向を左右することになる。ジェイムズは、随意的行動を二次的なはたらきだと言う。つまり、初期には不随意的であった反射が連続していくなかで「選択」の状況が現れ、随意的な次元が生じてくると見られる。こうして大きな反射システムは、基本的には受動的でありながら、その過程のうちに能動性を含むことになる。

では信仰と救済はどのように説明できるだろうか。心のはたらきが反射であれば、基本的なベースは受動的である。『宗教的経験の諸相』に頻出する構図は「霊的エネルギーが流れ込んできて、心理的あるいは物質的な効果を現象世界に生み出す」というものであり、これはひとつの反射作用と言えるだろうし、このプロセスを救済現象と呼んでよいだろう。

一方で、ジェイムズの反射説は意志による介入を認める。例

えば、人は行動を変えることで間接的に感情を制御することができる。そうであれば、宗教についても「チャンスは……世界を宗教的に捉えるという私の情的要求が、予言的で正しいかのように行動するリスクを、あえて冒そうとすることに依存する」という「信じる意志」の議論が十分成り立つことになる。また『宗教的経験の諸相』では、「祈り」が「魂を神に向けて方法的に高めること」と言われている。祈りは「私たち自身を開く措置」であり、宗教的感受性を祈りによって能動的に発達させることが可能と考えられているのである。

したがって、直接の宗教的経験を得た「聖者」だけでなく、例えば聖者との出会いによって宗教的影響を受けた者も、能動的に信仰することによって、最後には救済の経験にたどり着くかもしれない。つまり、信仰は救済を直接生み出すこととはできなくとも、心の舵取りによってわれわれを救済へ導くことはできるのではないだろうか。

スラヴォイ・ジジエクにおける神の死の表象

加藤 喜之

現代思想の代表者としてスラヴォイ・ジジエクの名をあげることはそれほど難しいことではない。思想界のエルヴィスと呼ばれ、精力的な活動を続けるジジエクは、ポストモダンを超克する思想家として注目されてきた。そのジジエクの思想の、重要な一部分を占めるのが、キリスト教への言及である。このジジエクのキリスト教への言及を、近年、広く認知されてきた、現代思想の宗教回帰や宗教化と同一視してよいのだろうか。

「現代思想」とひとくくりにいっても、多様性があり、それぞれの宗教に関する言及を、ひとつの事象として統合することはできない。大きく分けて、ジャン・リユック・マリオンに代表されるレヴィナス以降のフランス現象学の宗教回帰、カプートやヴァッティモらのハイデガーの存在神論(onto-theo-logie)批判を発展させるグループ、グラハム・ワードらのデリダに影響を受けた神学思想などがある。ジジエクのキリスト教への言及は、これらの三つの流れすべてに、否定的である。三つの流れはいずれも、他者、差異に配慮をしつつ、理性の範囲内では語れないものを語るという姿勢である。すなわち、普遍性の否定と多様性の肯定の上に、これらの思想は成り立っているといえる。しかしジジエクは、あくまで普遍的な思想をもとめる無神論・唯物論者として、キリスト教の神を語る。

ジジエクにとつて、主体性をうみだすものは対象に向かう盲目なまでの志向性であった。この志向性は、現代の左派・リベラル派とよばれる人々の軽薄さ、妥協、中庸では打破できない政治的・経済的閉塞性に立ち向かっている。欲動がなければ、主体は生み出されない。主体が生み出されなければ、真理と自由への道も開かれることはない。そうジジエクは考えているのではないだろうか。欲望の対象の移り変わりが、消費社会の経済活動とリンクしていることはいうまでもない。新自由主義を否定する多くの人の生活が、このような非主体的な移り行く対象の流れのなかにあることをジジエクは指摘する。どんな欲なまですべてを、自由を追求するのであれば、彼らの姿勢は実に滑稽で、真理に反しているのではないだろうか。これがジジ

エクの主体への理論とキリストの死の表象、そして十字架への言及が、論じる重要な真理である。

同時に、ジジエクの語る真理と自由の道は、この両方を閉ざす可能性を多いにもっている。ジジエクの理解する神の死の表象・十字架は、独断的なものである。数多くあるキリスト教の伝統と解釈の中で、彼の選ぶ解釈に必然性はない。真理と自由を獲得するためにもっとも効果的な方法の一つが、彼の理解するキリストの十字架であった。では、真理に対する執着とジジエクの語る政治的自由は必然性をともなうものなのか。この答えは出ておらず、この答えを求め続けることに、実は真理への執着と自由があらわれるのではないだろうか。つまり、真理とはなにか、自由とはなにかを問い続けることのできる政治的環境がなによりも必要であり、ジジエクの理解する革命的レーニン主義には、真理と自由への執着が強力であるゆえ、それを問う自由がなくなってしまうのではないだろうか。つまり、国家の操縦による真理と自由の確立は、逆説的に、そして必然的に、真理と自由の抑圧になってしまうのではないだろうか。

しかし、ジジエクの語るキリストの十字架は、現代においてリベラルな社会のなかにすむ私たちが、忘れてしまった真理と自由への探求を、今一度想起させてくれるものである。様々な価値から自由であることをとめ、経済活動を至上のものとした現代のリベラリズムは、資本と政治の暴走に立ち向かう普遍性はない。この普遍性をいまいちど問い直し、またジジエクのレーニン主義とは違う方法で、実現化することが私たちに求められているのではないだろうか。

マニエリスムの宗教性について

掛川 富康

ドイツのロマニスティックはロマン主義に起源をもつといわれているが、地中海文化圏・ロマンス語系文化圏への関心によつて、まずこの文化圏で形成されたヒューマニズムに注目するのは当然である。そして、このヒューマニズムへの視線が、自国ドイツ語文化圏におけるその未成熟なあり方への反省から発していることも否定できない。前世紀に二人のロマニスト（E・R・クルツイウス、G・R・ホッケ）がマニエリスムに大きな関心を抱いたことは、このドイツ文化のかかえる問題的性格の意識と切り離すことはできない。

マニエリスムは、後期ルネサンスと初期バロックの間（一五二〇年—一六五〇年）に開花した、ルネサンス古典主義からの逸脱とこれとの対立によつて性格づけられる。マニエリスムは、美術ではラファエロ後期やミケランジェロ後期、さらにJ・d・ポントルモ、M・パルミジャニーノ等の作品において、文学ではB・グラシアン、シェイクスピア、A・L・ゴンゴラ等の作品において顕在化され、その理論家としては、E・テサウロ、F・ツツカリー、M・ペレグリーニといった人物があげられる。さらに音楽、哲学、神学等の領域にも認知される。

マニエリスムの精神は、反ルネサンス古典主義と性格づけられ、ルネサンス後期に、M・フィチーノによつて、伝統的な古典主義的・客観的なイデアの超越性が人間精神のうちに内在化されたことに起源をもつ。その内在的復古主義という本質か

ら、ヘレニズム期（前三五〇年から前一五〇年頃）、ローマ時代（AD十四年から）、中世初期と中世後期、一八〇〇年から一八三〇年代（ロマン主義時代）、一八八〇年から一九五〇年頃の各時期に対応するとされる。このことから、マニエリスムが西洋文化・精神の歴史を縦断する人間精神の根本的姿勢（定数）のひとつであることが主張される。しかし、ルネサンス後期のマニエリスムそのものから考えれば、上記イデアの内在化が喚起する「近代人の問題性」がその基調と原点であり、上記の各エポックは、この「近代人の問題性」から遡及的に親近性を持つものと判断されている。

マニエリスムの主題的復権者ホッケは、マニエリスムを上記の「近代人の問題性」が顕著に露出された人間精神の原身振りとみ、対応する各エポックは、この「問題性」に対応した精神の「緊張」や「不安定性」をそれなりに表出しているとする。それらの核心は、綺想異風派（コンチエッティスモ）といわれる精神のあり方にあり、文学の領域では、伝統的な修辞技法を改変したものをその表現形態としてとる。また、古典主義の基底にある悟性・理性に対抗する姿勢から、存在論的・宗教的含蓄をも有することが注目される。人間精神の、とくに近代人の深淵に宿る可能性が未知であるように、マニエリスムの復古古典主義的な表出形態も一律には限定しがたい。人間精神に綺想性を喚起させる原因としては、「人間精神の疎外」（A・ハウザー）、「リアリティーの位層転移」（W・サイファール）、「近代人の問題性」（ホッケ）などが挙げられている。

その綺想体の一つに、キケロ風の古典主義的修辞技法に対立

した、しかも綺想体と結合した「ファンタジア」がある。このファンタジアは、古典主義の「ミーメーシス」と対極にある反自然主義的な「幻影」であり、十七世紀に興隆する綺想異風派の文学と通底している。カロリング朝以降からゲーテの時代に至るまで文学的ヒューマニズムは伝統的に未成熟であったという性格づけがなされているドイツ文化をマニエリスムの地平から、とくに反古典主義的なファンタジアの擁護という文学への視線から見た場合、ドイツ文化は多くの点でマニエリスム的であるといえないだろうか。

趣味と美的仮象による共同体の形成

—— シラーのユートピア思想 ——

田口 博子

「人間の美的教育について」で、フリードリッヒ・シラーは「あの政治的問題を経験において解決するためには、美的な問題を通してなければならない。なぜならば自由へと赴く際にそこを経るのは美なのですから」と主張する。フランス革命に象徴される社会体制の激変とそれに付随して生じた諸問題は、人間が自由に至るまで、あるいは国家が道徳的国家に到達するまでの道のりで発生する。この問題を解決するのに重要な役割を果たすのが何故「美」なのか。そこから伺えるシラーのユートピア志向を明らかにしたい。

国家の起源をシラーは、人間のさまざまな欲求のなかに見る。これらの必要から自然の諸法則によって構成された国を「自然国家」と名付けた。ところが人間は「自然的必然性」を

「道徳的必然性」に高めようとする。これと平行して「自然国家を道徳国家へと改造する試み」が生じる。ただしこの試みには危険が付きまとう。自然国家をたんに廃棄することは、現実の社会の存在を危機に曝しかねない。したがって社会の継続のために一つの支えを探さざるをえない。このような支えは道徳性を涵養するような第三の性格を生み出すことによって獲得できる。それによって「道徳的諸原理」に従った国家の変容が成功し、持続を保証できる。それを促すのをシラーは「美」あるいは「芸術」と理解した。

第二七書簡では人間同士の関連が語られる。法が支配する「動力学的な国」では、人間は他者の活動を制限する。義務が支配する「倫理的な国」では、人間は他者の意志に枷をはめる。それに対して「美しき社交の領域」、つまり「美的な国」において人間は人間としてあらわれ、「自由な遊戯」の対象となる。「遊戯と仮象の喜ばしき王国」だけが社会を実現させる。なぜならば全体の意志を個体の自然本性を通して実行するからである。そして趣味だけが調和を社会にもたらすことができる。それは趣味が個人のなかに調和を授けるからである。また、趣味が支配する美的仮象の領域ではいかなる独裁も許されず、平等という理想が実現される。趣味についてはこのようにも述べられる。「学問という神秘から、趣味は認識を共通感覚の開かれた天空のもとへ連れ出し、学派の所有物をすべての人間の社会の共有財産へ変化させるのです。」「判断力批判」の第四〇節には「人間悟性の格率」が挙げられている。「一、自分で考えること。二、あらゆる他者の立場で考えること。三、い

つも自己自身と一致して考えること。第一は偏見から自由である考え方の格率。第二は拡張された考え方の格率。第三は首尾一貫した考え方の格率。」第二が「判断力の格率」である。この能力を「合目的」に使用する考え方は、多くの人々が縛り付けられている「主観的な個人的諸条件」から解放し、「普遍的な立場（かれはこの立場を、かれがほかのひとびとの立場へと自分を置き移すことによってはじめて定めることができるが）」に基づいて自分自身の判断について反省するものである。シラーの「遊戯衝動」は他者を理解するのに自己を拡大していくカントの「判断力の格率」に類似したものではないか。そして趣味はその基盤の上に成り立つものであろう。

フランス革命の行く末を目の当たりにして、自らが属す共同体をどのように変革して行くかということをシラーは強く意識していたはずである。そのなかには、個人と共同体の変革のどちらを先行させるかという問題も含まれていたのではないか。そして時間がかかるかもしれないがまず個人の改革と見定めたのではないか。ただし自らの構想は、信徒集団のような小さな共同体でしか実現されないのであろうと考える。それでも美による教育が、人間の二つの相反する衝動を調和させ、共通感覚・趣味を発達させる力を有し、この道が社会改革に通じる。ここに彼のユートピア志向がうかがえるのではないか。

第三部会

幕末維新时期におけるキリシタンの信仰観に対する一考察

内藤 幹生

江戸幕府による徹底した禁制政策により、キリシタンは表面的に消滅した。しかし、幕藩体制下には信仰を隠匿しながら保持し継承した潜伏キリシタンが存在していたことも事実である。政策理念の上で、キリシタンは幕藩制国家から明らかに拒否されていたのであるが、現実的に存在していた。本発表では、幕藩体制の秩序から逸脱した象徴であったキリシタンが体制が崩壊した幕末維新时期に至るまで存在できた背景と要因を検討する。

キリシタンは厳重な禁制政策により、排除されて表面的に姿を消した。キリシタンが姿を消すと、その実態をつかむのが困難になった。そして、表面的に消滅しても禁制の徹底化は継続し、キリシタンは幕藩体制の秩序から逸脱して権力側に危険視される存在であった。島原の乱における印象が強烈だったため、表面的に消滅してからもキリシタンに対する危険で怪しげなイメージは定着し、増幅したのであった。しかしながら、そのような把握は実在した潜伏キリシタンに対するものではなかった。危険で怪しげなイメージで定着したキリシタンは現実的な存在でなく、幕藩体制から逸脱し、危険視される象徴であった。潜伏キリシタンの存在状態とキリシタンのイメージが大きく乖離した近世後期以降、潜伏キリシタンの露顕事件が数回発

生した。この時に幕府は潜伏キリシタンを異宗として処理し、キリシタンの存在を否定した。それは、危険で奇怪なイメージで認識されていたキリシタンが嚴重な禁制政策の中で、現実の幕藩体制の秩序に埋没し、体制に従順な農民となり、全く異なる姿で露顕されたためであった。

一方、潜伏キリシタンは信仰面において、靈魂の救済を一義的に願望しながらも、秩序の枠組みの中で現世利益も願望するようになった。安政三年（一八五六）に起った浦上三番崩れでは、長崎奉行所の吟味により、キリシタン（異宗）の信仰組織や教義内容までかなり詳しく明らかにになった。キリシタンは独自の曆を繰り出し、惣頭・触頭・間役という組織が配置され、作物の出来や諸願成就、福德延命といった現世利益主義と来世ではパラインで再生するという来世救済願望をセットさせて信仰していた。またクリスマス等の信仰行事の様子やイエス（史料上ではリウス）の誕生の模様、ユダの裏切りなどキリシタン（キリスト教）の基本的な事柄を理解していた。これは、正統なキリスト教と違いもあったが、明らかにキリシタンの信仰内容であった。しかし、長崎奉行は最終的に異宗と判断し、キリシタンも禁制の耶穌宗門ではなく異宗であると主張した。キリシタンが異宗と主張した理由は来世での救済と現世での幸福を求めたためと考えられる。キリスト教的な信仰内容と現世利益がセットとなったことによりキリシタンは自身の信仰を異宗と主張したのであった。そして、潜伏という行為は信仰活動のひとつとなった。潜伏キリシタンは、そのようにキリスト教的な信仰内容をかなり正確に伝承しながらも、現世利益的信仰も取

り入れ、隠匿し信仰を保持し継承していった。

しかし、彼らが信仰内容、信仰行為が幕末期に宣教師と接触することで、状態は一変した。現世利益部分を後退させ、来世救済願望を突出させ、信仰態度も隠匿から表明へと変化した。

そして、そのような行為は村社会内部においては非キリシタンとの確執を表面化させ、キリシタン内部では信仰をめぐる問題を生じさせた。やがて、禁教高札撤去となりキリシタン禁制は終息したが、禁教解除後はそれらは一層深刻となり、潜伏キリシタンは、カトリック入信者（復活キリシタン）とカクレキリシタンに分派し、カトリック入信者は村社会内部ではさらに忌避された。

近代日本知識人の〈矛盾〉理解をめぐる考察

——キリスト者の場合——

本研究は、近代日本のキリスト者知識人において「矛盾」なる言葉・概念が、当人の思想・言動においていかなる役割を果したのかを解明するための一つの試みである。その際、対象を縁取り、解釈するための理論的枠組みを提供するものとして検討されるのは、サルトルからサイードへと至る、社会的矛盾の体現者・自覚者としての知識人論であり、一方で、パウロに由来し、キルケゴールによって徹底して問題とされたキリスト者の意志と行為をめぐる「矛盾」論である。この両域の議論に涉りあうような、近代日本のキリスト者知識人の個性的な「矛盾」理解を発掘していく、というのが本研究の主たる目標であ

柴田真希都

る。

その一つの事例研究として、本発表では戦前から内村鑑三（一八六一—一九三〇）、戦後から椎名麟三（一九一一—一九七三）という二人のプロテスタントの文学者を選出し、彼らの思想・言動における「矛盾」概念の働きを整理する。その際、重視するのが以下の四つの視点である。①二つの概念や主義、立場といったもの間に発生するとみられる「矛盾」現象への感度。②自己あるいは他者における「矛盾」の指摘、その由来への洞察。③「聖書」あるいは他の諸テキスト中の人物に見出された「矛盾」現象への評価。④「矛盾」をめぐる発展的思索—その克服や温存の仕方と、それが指示する自由や救いへの展望。

内村鑑三は『基督信徒の慰』や『求安録』（ともに一八九三年）などで、近代日本の実存的文学の嚆矢となった人物とも見られるが、とくに彼の後半生においては、その言動の「矛盾」が指摘されることが多く、その研究史においても彼をめぐる「矛盾論」は活況を呈した。ところで、内村自身は、若い頃より人間内部における対立的要素の共存への意識が発達しており、相対時する主義や性質が一人物の中に混在していることを「事実」としてむしろ積極的に評価する傾向があった。すなわち「矛盾」は「矛盾」として認めながらも、その「矛盾」を単に非難の対象に留めることを拒否し、それ以上に偉人の「事実」の証として積極的な評価を導く契機とする、という逆説的論理を駆使したのである。

その姿勢は、内村の本職となった聖書研究においても大いに

発揮された。すなわち、彼は学問的成果を重んじる聖書研究者として、その編集上の都合により生じる『聖書』内の「矛盾」を認めつつも、それが『聖書』本来の意図を損ねることはなく、むしろ「事実」を生き活きと伝えるものとして貢献している、という弁証法的思索を展開する。この論理は、彼によって近代科学や倫理学の観点からすれば「不合理」「大矛盾」であるといわれた「原罪」理解や、キリストの十字架の出来事への理解にも通底していることが確認される。

椎名麟三は戦後、「ほんとうの自由」を求めてドストエフスキ文学への信頼からキリスト教へと転じた稀なる回心者である。彼は青年期に唯物共産主義、そしてその後ニーチェやケゴールなどの実存思想に没頭したというだけあって、作家活動の初期から「矛盾」「弁証法」「背理」といったものが彼の思索と文体の特徴となっていた。彼は世界内存在である人間が「組織と人間」「政治と文学」「社会と個人」「自然主義と社会主義」「米ソの二大陣営」などに引き裂かれている状況に問題を見据えており、対立する両項を消滅させることなく、両者の自由の視点がともに生かされるための「第三の自由」の場を模索した。

椎名によれば、そうした相矛盾する両項の同時的成立のための根拠こそが、イエス・キリストという「自由」にあるのだという。すなわち椎名は、人間の関わるあらゆる状況に横たわる「矛盾」の背後に、その緊張をゆるめる「ユーモア」の場としてのイエス・キリスト—「神にして人」「死にして生」という、それ自身矛盾的存在とされる—を見、彼をして「ほんとうの自

由」を保障する「矛盾」の媒介者として提出するに至ったのである。

内村鑑三における「形而上学」の概念

渡部 和隆

内村鑑三は一般に「第二の宗教改革」としての無教会主義を唱えたプロテスタンティズムのキリスト教思想家だと見なされており、スコラ学とその形而上学を批判したルターの系譜に属する以上、形而上学に対して批判的であることが予想される。しかし、思想的に見て、キリスト教思想と形而上学とは密接な、しかし一筋縄ではいかない関係にあり、内村の場合もその形而上学批判に対しては慎重な分析が必要であろう。本発表は以上の理由から内村の使用するところの「形而上学」の概念の分析を試みた。

内村において「形而上学」という言葉は二重の意味で使用されている。まず、実在から乖離した空理空論という否定的なモチーフである。「基督教とは何んであります乎、是は理論ではありません、形而上学（メタフィジックス）ではありません、世に所謂哲学ではありません、宗教と云えばすべて理論である、幽邃なる哲学であると思うのは大なる誤謬であります（中略）宗教は実験であります、其材料は農業のそれと等しく実物であります、人の靈魂を養うことであります」（『宗教と農業』全集一九卷、二七五頁）とあるように、形而上学は宗教に対立するものとして論じられ、実在から乖離した空理空論という意味で使用されている。逆に言えば、確かな実在、特に「形而

上」という言葉でもって指し示されるような実在に根差している範囲内であれば、「形而上学」は認められることになる。内村は「形而上」の存在を認めているので、その「形而上」の実在の経験の範囲内ならば、「形而上学」は肯定的な意味で使用されうる。実際、内村の「形而上学」には「形而上」の実在に根差すものという肯定的なモチーフも存在する。「感覚にのみ依る宗教は迷信に走り易し、之を矯むるに冷静なる論証なかるべからず（中略）基督を信じて理性の発達を求たさざるが如きは其信仰の未だ甚だ薄弱なる証なり、基督信者は大なる理論家ならざるべからず、霊を解放されし者は亦智能をも開発せられし者なり、吾等の信仰を深き形而上学と博き天然学との上に築かしめよ。」（『聖語と其略解』全集一〇卷、二六三頁）というわけである。「形而上学」はこのように二重に使用されているのである。

最終的には「自然神教」の議論において否定的なモチーフに落ち着くものの、そこに至るために必要な「過程」として肯定的なモチーフも保存されることが明らかとなった。内村は「自然神教信者に祈禱の心は起らない、そは彼は何事も天然の法則に由て行われ、神が之に關涉し給う事は無いと信ずるからである。彼は形而上学的の神を信じてるのであつて、實際的に働き給う彼を信じない」（『神に関する思想』全集三二卷、一七六頁）とあるように、「形而上学」を否定しつつ、「道理と天然とが我等を導く所は自然神教に止まらない、イエスキリストの御父なる真の神にまで我等を到らしむ。力の神、法則の神、道理の神を通過して更に愛の神にまで到らしむ。」（同上、全集三二卷、

一七七頁）とあるように、それをキリストの福音に到達するまでの過程として肯定するのである。

以上のことは、内村には宗教改革の系譜のみならず、それ以外の系譜の思想もまた入り込んでいて何を意味しているか、誰の形而上学がその念頭にあったのかを分析し、キリスト教思想のどのような系譜が流れ込んでいるのかを明らかにする必要があるが、今後の課題としたい。

聖書と日常生活に見られる靈性的直覚の世界

鳥居 興彦

一 知性・分別的世界と靈性的直覚の世界

鈴木大拙によると、この世には知性・分別的世界と靈性的直覚の世界とがある。前者は日常我々が生活している世界で、知性と分別、合理性によって成り立つ。後者は理屈や分別では割り切れない、日常一般体系が全く逆になった無分別と無差別の世界であるが宗教的には実在性、真实性を持ち、前者の背後にあってこの世に大きく影響を与えたとする。両者は混然として一真實の世界を成し、その歯車が噛み合った時には大きな力を発揮する。そして、この思想こそが大乗仏教の主要な柱であり、東洋思想の柱であると述べている。

二 日常生活における靈性的直覚の世界と一真實の世界（一） （即多、多即一）

欧米の企業では経営者と従業員とは別世界にあって、前者は企業の経営方針を作り後者は前者から命じられた事を実行しそ

の対価として給料を得る。これに対し、日本企業の現地法人で、日本式経営を取り入れて成功を取めている例が見られる。

つまり、企業がその方針をたてるにあたって、社員全員で議論し、理念として確立し、一丸となって経営にあたるやり方である。上から命じられた事をただやるだけの組織と、その意味付けをも理解して全員が一丸となって行動する組織を比べた場合、後者の方がはるかに力を発揮することは明らかである。つまり、一即多、多即一において、「多」（従業員）がばらばらで存在するのではなく、「多」どうしも関わり合い、また「一」（経営者）の中にも含まれる関係にある。企業と言う知性・分別的世界にあって、その背後に靈性的直覚の世界が存在し、両者が噛み合って「一真實の世界」として大きな力を発揮している例である。

三 聖書に見られる「靈性的直覚の世界」と「一真實の世界」

靈性的直覚の世界は聖書の中にも随所に見られる。更に、聖書における一真實の世界について考察する。マタイ二二章一五―二二節には「皇帝への税金」の話が書かれている。キリストを陥れようとしたファリサイ派の人々が「ローマ皇帝に税金を納めるのは律法に適合しているかどうか」と質問する。収めるべきと答えればユダヤ人達の反感を買って、収めるべきではないと答えればローマに反逆するとして訴えられる。その時キリストは、「税金を納めるお金を見せなさい」と命じ、「その銀貨に刻まれているのは誰の肖像と銘か」と質問する。彼らが皇帝のものですと言うと、「では、皇帝のものは皇帝に、神のものは神に返しなさい」と答える。その答えにファリサイ人達は驚

いて立ち去ったとある。キリストの答えはその場しのぎの言葉の遊びではない。「皇帝のものを皇帝に返す」というのは、税金を時の為政者に納めることで知性・分別の世界に属する。一方、神のものを神に返すというのは、霊性的直覚の世界に属する。そしてキリストの答えは、このどちらの世界をも肯定している。霊性的直覚の世界を肯定し、知性・分別の世界を否定することはやっていない。聖書の中のキリストの世界もまさに「一真实の世界」である。ここに鈴木大拙が言う、「霊性的世界と知性・分別の二つの世界が対立して存在するのではなく、どちらもそのまま生かされて存在する」という一真实の世界が存在する。大乘仏教の柱となる思想が、キリスト教においても見られる。この思想は、華嚴経の理事無礙法界と共通し、更には事事無礙法界とも関連する思想である。

神・ヤハウェ・使い

——創世記二二章における神的存在の文学的機能——

岩崎 大悟

創世記二二章一一九節（以下、創世記二二章）は、アブラハムと神的存在との間で最後に対話がなされる場面であるが、その神的存在の呼称としては、聖書ヘブライ語で一般的に神／神々をあらわす「エロヒーム」（定冠詞有三回を含む）が五回使用されるとともに、「ヤハウェ」および、「ヤハウェの使い」がそれぞれ三回、二回用いられている。この点について、これまでは、エロヒームがヤハウェないしヤハウェの使いに二次的に変更されたと考えられてきた。しかしながら、これまでの研

究では、その多くが成立の歴史的状況に関心を有してきたので、創世記二二章において、これらの三つの神的存在が併用されることで、どのような文学的効果が得られるのかについては十分議論されてきたとは言い難い。

本発表では、創世記二二章における神・ヤハウェ・使いという三つの神的存在に着目し、その文学的機能を考察した。まず、創世記二二章における神的存在のそれぞれの描写について、各神的存在が創世記二二章においてどのような言及をされているのか確認した。

次に、神とヤハウェ、ヤハウェとヤハウェの使い、神・ヤハウェ・使いの間の関係について検討を行った。その結果、神とヤハウェは、混同／同一視がなされていた。また、ヤハウェと使いは、通常、同一視されており、アブラハムは使いの介入をヤハウェによるものと認識していた。さらに語り手は、このアブラハムの誤解を受けて、物語に登場しないヤハウェの顕現へと物語を導こうとしていた。さらにこれらの関係や意思の関わりから、これらの神的存在の三者の間における情報の濃淡を明らかにした。

最後に、神的存在の描写と関係をもとに、神的存在の文学的機能について、考察を行った。創世記二二章における神的存在の差異について、その原因としては、①神の命令は本当にアブラハムに要求していることを表現していない、②神と使いの両者の間に意志の疎通が図れていない、という二つの可能性があることを確認した。そして、前者がさらに、第一に神は命令したが、アブラハムが本当に実行するとは思っていなかった場

合、第二に神が途中で意思を変更した場合という二つの可能性について検討を行った。

前者の第一の場合には、アブラハムに求めていたのは、神に反抗してでも息子の生命を守ることであり、また制止する場面に、神ではなく使いが登場するのは、神にとって都合が悪くなったことによると考えられる。また第二の場合には、アブラハムを試みるために、彼に人身犠牲を要求したが、途中で意思を変更し、アブラハムを制止することにし、使いによって介入させたと考えられる。この場合には、最もありうるのは、神は試練としてはあまりにも過酷で、途中で翻意したと考えられる。また、後者の場合には、神と使いがそれぞれ自らの意思で発言を行っている場合である。この場合には、神は実際にアブラハムに人身犠牲として、息子を殺すことを要求しており、使いはそのような神の意思に対し、自らの意思でアブラハムに介入したのだと考えられる。

上述したように、創世記二三章は、神的存在がアブラハムに直接話しかける最後の場面である。しかし、一二章冒頭では、ヤハウェが直接アブラムに命令と祝福を行ったが、二三章の最後では使いが登場し、ヤハウェも神も登場していない。この解釈上の問題を解決するのは容易ではない。しかし、本発表でも行ったように、物語に登場する神的存在に着目し、その差異をもとにして、文学的機能を検討することで、読者はさまざまな読みを喚起させられていることを明らかにできるのである。

「ヨシヤの改革」とアラド遺跡

高橋 優子

古代イスラエルの南の要衝にあるアラドという砦の発掘は、一九六二年から一九六七年まで五期にわたって行われた。この発掘では、地方聖所（神殿）や多数のオストラカなど多様な出土物が発見され、中心人物であったアハロニは、第Ⅱ層から第Ⅰ層までの層位を決定し、年代づけ、解釈を提示した。アハロニとその後継者たちは、アラドの神殿は、前一〇世紀（第Ⅱ層）にソロモンによって設立され、前七世紀後半の「ヨシヤの改革」によって破壊された（第Ⅶ層）と考えたため、当該改革の重要な証拠とされてきた。

しかし、このような解釈に対しては、有力な批判が存在する。彼らの解釈では、アラドが提供する情報は、とくにヨシヤの改革と関連していないという結論に行き着く。アハロニらと、有力な批判をする研究者たち（クロス、ウシシユキンなど）の間にある最大の相違は、方法論といえる。アハロニらの方法は、ヘブライ語聖書の記述を重視するマキシマリストの傾向を持っている。それに対して批判者たちの方法は、考古学資料を一次資料とするミニマリストの傾向を示している。以下、主要な論点について概観したい。

アラドの第Ⅱから第Ⅷ層までは、アハロニ説によると、順に前九世紀、前八世紀はじめ、前七世紀末ものであるが、有力説によると、土器の均質性などから、そのように細かく層位を分ける理由はなく、ひとつの層位とみるべきであって、前八世紀に年代づけられる。前七〇一年に破壊されたラキシユ第Ⅲ層の

土器とアラド第Ⅳ層の土器の共通性から、第Ⅳ層（前八世紀後半）の破壊（前七〇一年ころ）の後に、砦が再建されたとき神殿が築かれたと考えられる。時代的には前七世紀である。第Ⅳ層と第Ⅵ層も、アハロニ説ではそれぞれ前七世紀末と前六世紀はじめであるが、有力説ではひとつの層位とされ、その時代は前六世紀はじめである。その理由は、土器の均質性だけではない。アハロニは第Ⅶ層（前七世紀末）にエリヤシブという人物の印章と三つのオストラカを帰属させ、第Ⅵ層（前六世紀はじめ）にエリヤシブのアーカイブを帰属させる。だが、この同一人物の名を持つ、同様に火で破壊された部屋からの出土物は、同じ部屋別の場所からのものと考えの方が自然なのである。

その場合、「ヤハウエの家」（神殿）という言葉を含む碑文一八（第Ⅵ層）の書かれたオストラコンの解釈に影響が及ぶ。アハロニ説では、ヨシヤの改革によって既にアラド神殿は破壊されているので、エルサレム神殿を指すことになる。それゆえ、ヨシヤの改革以降も、変わりなくアラドが祭儀的・行政的センターであり続けたという無理のある主張が必要となる。しかし、第Ⅵ層を前六世紀と考えるならば、碑文一八が書かれた当時、まだアラド神殿は存在していたことになるので、「ヤハウエの家」がアラド神殿を指すと考えることができる。

このような所見から、考古学資料を第一次資料とする場合には、アラドがヨシヤの改革を証拠立てるといふ結論を引き出すことはできず、むしろヨシヤの改革にもかかわらず、いわゆるシンクレティスティックなヤハウエ崇拜が引き続き行われていたということが明らかとなる。つまり、ヨシヤの改革の歴史性

を肯定する場合でも、当該改革はユダ王国の南の境界と考えられてきたアラドには達しておらず、エルサレムを中心とする、より限定的な範囲のものであったと考えなければならぬ。メツァド・ハシヤブヤフの情報などを考え併せると、この砦でギリシア系傭兵であるキッティムを使役していたのがユダ王国であるという想定さえ、保持することが困難になってくる。多数のエジプト的要素から、この交易路上の砦が、エジプト支配下にあった可能性が推測できるからである。アラド遺跡の情報には、ヨシヤの改革について消極的な証拠を提供するものであるといえる。

古代キリスト教のユダヤ人反駁文学に登場するユダヤ人像

高橋 博厚

本発表では、古代キリスト教のユダヤ人反駁文学において、どのようなことでユダヤ人がキリスト教徒から非難されていたのかを明らかにすることで、当時の教父たちが持っていたユダヤ人像に迫ることを目的とした。

古代から中世に渡るキリスト教徒によるユダヤ人反駁文学においては、その内容において共有したテーマを、三つ挙げる事ができ、それは（一）「キリスト論」、（二）「律法批判」、（三）「神のイスラエル拒絶と異邦人召集」となっており、（一）は（一）、（二）の結果として述べられている。つまり、最も攻撃性を有しているテーマである（三）を、それぞれ（一）と（二）に関連付けて論じることで、ユダヤ人がどのような点で教父たちに非難されていたのかを明らかにできた。

古代キリスト教のユダヤ人反駁文学に登場するユダヤ人像をそれぞれの項目に分けて簡条書きすると以下のようになる。

・「律法批判」に関する項目

一 律法を文字通りに遵守することを民族のアイデンティティ

イとしている律法主義者である。

二 キリスト教徒にとって古い契約である律法に固執し続け、神殿崩壊という罰を神から受けた。

三 同じ神を信じているキリスト教徒にも律法遵守に努めて

生きるように望んでいる。

四 神からイスラエルの地だけでの許可を得ていたという地理的制限の問題を忘れた律法違反者である。

・「キリスト論」に関する項目

五 キリスト教の救い主であるイエスを殺害し、使徒や教会

を迫害した「罪深い民」。

六 その結果、選ばれた民としての権利をキリスト教徒に奪

われた。

七 「頑なに目が見えない」ために旧約聖書をキリスト論的に読むことができない。

簡条書きにまとめた内容では、古代のキリスト教徒が持つユ

ダヤ人へのイメージは、ユダヤ人反駁文学を扱ってかなり敵意

があるものとなっていると言える。そして、二番と四番では、

キリスト教がユダヤ教との関係で今日でもなお克服しなければ

ならないと言われる「交代主義神学」の問題が提示されてい

る。また、五番では「神殺しの民」として長年ユダヤ人が差別

されてきた思想が既に生じているし、七番は明らかにユダヤ人

の能力を愚弄しているものである。もちろん、このような反ユ

ダヤ主義的な思想が生まれてくる背景には、キリスト教がユダ

ヤ教から離れてアイデンティティの確立を目指そうとし、社会

的に弱い立場であったがゆえに鋭く弁論しなければならなかつ

たといった時代的な事情もあったことを考慮した上で議論する

べきであるだろう。

この時代の状況を表しているものとして指摘しておきたいのは三番についてである。キリスト教徒に対して律法を遵守させるといふ点でユダヤ教化させようとする動きは、四世紀のキリスト教徒が頻繁にこの問題に言及していることから、一定の成果を出していると言える。その点でユダヤ人はキリスト教徒にとって有力なライバルであったことは明らかである。

『ユダ福音書』における犠牲システム批判

新免 貢

本発表の意図は、『ユダ福音書』に関する単なるグノーシス

的解釈の紹介ではなく、『ユダ福音書』において怒りと憎悪を

こめて展開されている宗教儀礼批判の意味を殉教批判との関連

で明らかにすることにある。『ユダ福音書』のコプト語本文が

含まれる全体で六十六頁のチャコス写本の校訂批評テキストは

すでに刊行されている。同写本には、この『ユダ福音書』以外

に、『フィリポに送ったペトロの手紙』『ヤコブ』『アロゲネー

スの書』が含まれている。リヨンの司教エイレナイオスが『異

端反駁』において非難した『ユダ福音書』は、正統派キリスト

教から切り捨てられたものの、千五百年以上の年月を経て現代

の能力を愚弄しているものである。もちろん、このような反ユ

ダヤ主義的な思想が生まれてくる背景には、キリスト教がユダ

ヤ教から離れてアイデンティティの確立を目指そうとし、社会

的に弱い立場であったがゆえに鋭く弁論しなければならなかつ

たといった時代的な事情もあったことを考慮した上で議論する

べきであるだろう。

この時代の状況を表しているものとして指摘しておきたいの

は三番についてである。キリスト教徒に対して律法を遵守させ

るといふ点でユダヤ教化させようとする動きは、四世紀のキリ

スト教徒が頻繁にこの問題に言及していることから、一定の成

によみがえった。『ユダ福音書』に関する国際会議も開催され、その成果は研究論文集として刊行されている。そこにおいても引用されているのが、プリンストン大学教授E・ペイゲルスとハーヴァード大学教授K・キングの共著本（Reading Judas: *the Gospel of Judas and the Shaping of Christianity*, Viking, 2007）―日本語版は十月出版予定―である。ペイゲルスは、『ナグ・ハマディ写本―初期キリスト教の正統と異端』（白水社、一九八二年）の著者としてよく知られている。そのパイオニア的研究は、「非教義的」な初期キリスト教の実体を認めようとする側からは「より傾向的」と評されているが、むしろ、教会組織や制度の枠内では把握し難い初期キリスト教の思想的多様性を現代によみがえらせようとする挑戦的試みとして理解されねばならない。一方、キングは、『マグダラのマリア福音書―イエスと最高の女性使徒』（河出書房新社、二〇〇六年）を通して、失われたマグダラのマリアの名譽を現代に復権させ、初期キリスト教の靈性を浮かび上がらせた気鋭の研究者である。両者の共著本は、力の論理に立ち、覇権主義的傾向を帯びるアメリカ合衆国の政治と硬直化する現代の既成のキリスト教に対する批判を言外に鳴り響かせている。

『ユダ福音書』を「グノーシス的」と位置づける学界の主流に抗って、ペイゲルスとカレン・キングは二人三脚で、先行研究の知見を生かしながら、初期キリスト教における論争の文脈の中に『ユダ福音書』を位置づけた。二人は、「イエスと十二弟子たち」の権威の継承というキリスト教の伝統的な枠組みが『ユダ福音書』では逆転させられていることを論証し、反ユダ

ヤ主義とも結びつく負のユダ像の修正を迫る。さらに、二人は、肉体の復活の約束によって、迫害下の信者たちに殉教―自らの命を犠牲にしてイエスの死に倣うこと―を奨励する正統派キリスト教側の指導者―エイレナイオスやテルトゥリアヌスなどの「教会教父」―の考え方の基礎をなす贖罪観と神観を問い直し、やがては朽ちていく肉体に基づかない靈的な救済の方向と怒りあふれる殉教批判をこの福音書から引き出した。特に、イエスの残酷な十字架の死を犠牲の死として再現するキリスト教の聖餐儀礼と帝国内の犠牲の血なまぐさい儀式との類比は、一考に値する。ローマ帝国が犠牲の儀式を重要な国家行事として奨励したのと同様、正統派キリスト教もまた、イエスの肉体の死を再現した聖餐儀礼を重視し、信者に対してはイエスの犠牲の死に倣うように求め、一方、多種多様な異なる考え方を信条の制定によって画一化しながら支配体制を確立していった。そのようにしてローマ帝国の支配構造に原理的に接合する道に進んだ正統派キリスト教は、異端を排除することに勝利した。しかし、勝ち組の正統派キリスト教によってかき消されてきた負け組の新たな声が、二人の『ユダ福音書』研究を通して、よみがえった。『ユダ福音書』は、肉体の論理に基づかない普遍的な救済の根拠を提示し、「真の神とはどういう神か」と現代人に問いかけている。三・一―後、犠牲システム批判の言説が各方面で展開されている今日において、この『ユダ福音書』研究が持つ意義はきわめて大きいであろう。

善悪を知る木と命の木

——その言い換えが読みを与える影響——

能勢 岳史

本論文は、創世記二章四節b―三章二十四節「エデンの園の物語」において、ヤハウェが園の中央に植えられたとされる「善悪を知る木」と「命の木」に視点を当て、この二本の木が物語の読みを与える影響を考察したものである。「善悪を知る木」は多くの言い換えが行われ、言い換えが文学的装置として物語の読みに影響を与えている。二章十七節におけるヤハウェの言葉は、木を直接言い換えているわけではないが、その後の言い換えに影響を与える箇所として取り上げることができると。この言葉をきっかけにして、「善悪を知る木」は「善悪を知る」という本来の特性が隠され、実を食べることに対する「禁止」（創二・十七a）と、その禁止が犯された際にもたらされる「死」（創二・十七b）という二つの新たな特性が付け加えられるからである。この「善悪を知る木」の特性の変換は、二章九節においては関連性を持っていなかった、「命の木」と「善悪を知る木」を、「命の木」と「死の木」という二項対立を含む木へと変化させる。そして、「善悪を知る木」のみが禁止の対象となり、「命の木」をその対象としないところから、二本の木を異化する。しかし、その際に、女は三つの点でヤハウェの言葉を言い換える。そのうちの二つが、「善悪を知る木」から「園の中央の木」への言い換えである。この言い換えは、これまで明確となっていた「善悪を知る木」と「命の木」の区別を不明確にするものである。つまり、女にとつての禁止の対

象が「善悪を知る木」であるのか「命の木」であるのかは問題ではなく同化される。三章四節における蛇の言葉は、「あなたたちは決して死なない」（創三・四）という言葉で、二章十七節におけるヤハウェの言葉を打ち消すものである。さらに蛇は、「神々のように善と悪を知っているものとなる」という言葉を用い、「善悪を知る」という特性を再び木に戻す。そのことは、二本の木を再び異化した状態に戻すことにもつながる。六節に入ると、女の視点から語り手は語り始め、「善悪を知る木」は、ただ「その木」と表現される。そして、そこに女の洞察が付け加えられる。そこで描かれているのは、女が木の実を食べることを決心する三つの理由である。第一の理由は、機能上の理由（functional reason）「食べるに良い」、第二は美的な理由（aesthetic reason）⁷ 第三は認識論的な理由（cognitive reason）⁸ 「賢くなるのに好ましい」である。この三つの洞察は、これまでの物語において、すでに読み手に明らかにされている「善悪を知る木」に対する情報である。機能上の理由及び美的な理由は、二章九節において、「善悪を知る木」と「命の木」を含む、すべての木を対象として描かれている。この三つの洞察のうち、「命の木」を含む園のすべての木と「善悪を知る木」の違いは、認識論的な理由のみである。この認識論的な理由をもつて初めて、「善悪を知る木」は、「命の木」及び他のすべての木から異化され、女の中で特別な存在となる。次に木の記述が用いられるのは、「私があなただけに食べないように命じた木」（創三・十一）という言葉である。その言葉は、蛇の指摘によって物語に再び現れた、「善悪を知る」という特性

を隠す。人間がヤハウエより叱責を受ける理由を、「善悪を知る木から実を取って食べた」という点から、ヤハウエの「命令に背いた」という点に変換させるのである。それをもって「善悪を知る」という特性は、物語から消え「命令の木」となる。同様の表現は、三章十七節にも使用され、その変換はさらに強調される。

創世記一章―三節の構造分析

野口 誠

関根正雄は、創世記一章一節―二章四節前半を祭司資料とし、一節を表題的意味にとり既存の混沌たる「原始の海」を創造の素材として二節で創造の仕事が始まり、その創造を無と有の対立としてでなく、混沌と秩序の対立から考えているとみる。月本昭男は一章一節を総括的宣言とみ、関根と同じように二節の描写を創造以前の状態とみ、この創造物語の特徴は「無からの創造」ではなく、混沌から秩序を創造する点にあるとみる。

津村俊夫は、談話文法から一節と二節は、何か事が起こったということを用いているのではなく、神のことはによる光の創造という事が起こる三節の前の準備段階、換言すれば、神の創造のわざが語られる前の予備情報を与える状況設定とみる。

これら三人に共通することは、創世記一章一節を神の創造行為とみないことである。創世記一章一節は、三節のように神が主体となって「光あれ」とことばによる直接話法を用いての生々しい創造の描写でないことはたしかである。しかし、関根

のいう表題的意味にしては、一節の最後の「その地」（ハ・アール・レツ）について人のすみかとしての地（イザヤ四五・一八）を中心に語るためにその前節の「その地」を代名詞で受けるのではなく、前節と同じ定冠詞つきの単語を用いているその連続性からみて、前節を表題的に解することは不自然に思える。月本は一章一節を総括的宣言とみるが、二節以下には「はじめに」を意味する時間の概念がない。津村は、一―二節をドラマの舞台設定と解し、神の創造のわざが語られる前に読者に対して予備情報を与えるための状況設定をしているのであつて何が起っているのかを記しているのではないという。しかし創世記一章一節の舞台設定的描写は、定動詞によって神の創造行為があつたことを表していると私はみる。たとえばノアの洪水のドラマで幕が開くと大きな箱舟が舞台背景に設置されているとする。そして神がノアに種々の命令を下し、ノアがすべて神の命じられたようにする場面が演出される。しかしその場面では箱舟の建造は演出されないが、それを前提としているはずである。これと同じように創世記一章一節の舞台設定的表現は、それ自身が神の創造行為であり、その創造行為の結果が二節なのである。

創世記一章一節は、次のような直接話法を間接話法で要約したとみることができると思うのである。神は「時間あれ」と言われた。すると時間があつた。何を造るにも、まず第一に必要なものは時間である。次に神は「諸天あれ」と言われた。すると諸天があつた。この諸天は、無の概念に等しい無限の宇宙空間である。次に神は「地あれ」と言われた。すると地があつた。

その地とは、「神のことはよって、水がもとになり、また、水よって成り」（第二ペテロ三・五）、人のすみかに造られた（イザヤ四五・一八）ものである。これらのことを一文で、しかも状況設定的に間接話法で書けば、「はじめに神は天と地とを創造された」となるはずである。

したがって創世記一章一節は、それだけで表題として単独にあるのではなく、神の創造行為は一節から始まり、時間と空間と地との創造の結果として造られたばかりの地の状態が三重に描写され、ことばによる光の創造へと段階的に連続するのである。ここで暗やみの地に急激に光が射し込んだので神はその光の部分と昼と名づけ、やみの部分を夜と名づけた。昼の部分が夕となり、朝となり、一日（ヨム・エハド）が経過したのである。一節が創造の六日間に含まれることを支持する箇所は同じ五書に属する出エジプト記二〇・一一である。

ジャンルジョゼフ・スユランの

神秘主義における「信仰」について

渡辺 優

フランス十七世紀最大の神秘家ジャンルジョゼフ・スユラン（一六〇〇—一六六五年）の神秘主義については、従来なによりもまず悪魔憑きに発する数々の異様な「超常の体験」が注目を集めてきた。しかし、このイエズス会士は最終的にはすべての信仰者に「共通・通常の信仰」にこそ神秘の生を見出すに至ったのである。体験から信仰へ。この間の消息を理解することが我々の目的である。本発表では、①彼の信仰帰帰の経路を辿

りなおすとともに、②「聖霊」の概念に焦点を合わせ、時間の他者性という論点を提起する。その上で、③信じることと時間性の構造の一致という哲学的観点から、スユランの神秘主義の核心である「信仰」のダイナミズムを明らかにする。

スユランの名はしばしば「ルダンの悪魔憑き事件」と合わせて語られるが、これまでの研究は、多かれ少なかれ、『体験の学知』（一六六三年）にみられる種々の「超常の体験」に関心を向けてきた。だが、晩年の彼はそうした超常の体験の一切を去って、「信仰の状態」と彼が呼ぶ境地に行き着いた。それはすべてのキリスト教信仰者に通常・共通の信仰の地平である。じつさい、異様な体験描写に満ちた『体験の学知』第三部の最終章は「以上すべてが信仰の状態に帰着したことについて。そこで魂は我々が語ったすべてよりも大いなる善を獲得したように思われる」という章題を掲げている。ところでこの「信仰の状態」は、あなたも神が不在であるかのように暗く、この世に生きる人間の本来的な弱さと不可分であり、不安定な状態とされる。スユラン自身、この「難破」状態にあって「一本の小枝をたよりとする如く」、かつての現前の体験を「想起」しなければならなかったという。

ところが、かくして再び現前化された過去の体験は、最終的には彼のもとから去っていつてしまった。しかし、彼にとつてこの「不在」の地平は、けつしてたんに否定すべき（悪しき）事態ではなかった。我々はここに新しい時のしるしとしての「聖霊」が前景化してくるのを確認する。見ることに、触れることができた他者——現前の神——が去って、いつてしまったとい

うこと、まさにこのことが聖霊——「不在」の神——の到来を可能にしたのである。我々の問いはキリスト教神学に固有の聖霊論の枠組みには留まらない。問題は、「聖霊」という概念がスユランの神秘主義においてどのような語り方を可能にしているかということである。この問いを突き詰めていくとき、我々はスユランにおける聖霊論が時間の他者性という彼の神秘主義の根源的なテーマを透かし見せてくれることに気づく。それまでそこにいたものが過ぎ去ることで、来るべき新しいものに場所を与えるということ。それは現在という時の自己充足に穴を穿ち、未来に向けて現在を開くことでもあるだろう。

時間の流れを不変不動の永遠に帰着すべきものとみなすキリスト教神学の一般的傾向に反して、スユランは、時の変転の只中にある「信仰の状態」に「至福直観よりもずっと望ましい益」を見出した。時の変転のゆえに「信仰の状態」は未来に開かれており、ゆえに信じることの可能性に開かれている。時間の他者性についての鋭敏で繊細な感覚がスユランの神秘主義を貫いているように思われる。だとすれば、一切の現前の体験が去った後にスユランが到達した「純粹な信仰」の境地は、時間の他者性に曝されているという意味で「裸の信仰」であったといえるかもしれない。スユランの物語は、他者と共通の生の地平で他者の信を求める、他者の信への呼びかけでもある。それは「証」と「証拠」というよりも証言と呼ぶべきものである。それは「私を信じてください」という証言、それを証言として聞く「証人の証人」の応答によって初めて証言となるような証言である。

パウル・アルトハウスとナシヨナル・コンサーヴァティヴ

深井 智朗

パウル・アルトハウスは一九四七年にエアランゲン大学に設置されたいわゆる非ナチ化委員会によって、戦争中のナチスへの思想的な協力の故に「公職追放処置該当者名簿」にリストアップされた。しかしその後の調査で「嫌疑不十分」とされ、その名簿から除外されることになった。しかしこれで問題が解決したわけではなかった。一方で彼を「ヒトラーを支持した神学者」のひとり数え上げ、告発する人々が今もおり、他方で彼を戦争中もドイツ国民のために戦った聖職者として評価する人々もいる。ここではこのような両極端な解釈ではなく、彼についての公式の調査記録や彼が戦後自ら選んで再版させた戦前・中の論文や書物だけではなく、今日では入手困難なこの時代の著作や諸論考、手紙等を分析し、彼の政治的立場をこの時代のいわゆるナシヨナル・コンサーヴァティヴ」の政治的立場において解読する。それによって、彼の戦中におけるアンビバレントな政治的立場を、典型的なドイツ・ルター派の政治神学として位置付けてみたい。

アルトハウスは第一次世界大戦勃発後には、統治管理官付牧師としてポーランドのロズに滞在している。この時代はアルトハウスにおける「フェルキッシュなもの」、あるいはドイツ的な民族主義的愛国主義、あるいは彼の初期ナチズムへの傾倒ということを考える場合には重要である。彼は「一般ドイツ連盟」の熱心なメンバーのひとりであった。アルトハウスの伝統的・ルター派的な素朴な愛国心と、神学的には後に独自の理論

にまで展開する二王国説に基づく国家と宗教との積極的な関係の擁護、そして民族主義と結びついたルター解釈はこの時代に築かれた。それ故に彼は戦後のヴァイマル体制には批判的で、それは反神学的、反ルター派的な政治体制だと考えていた。彼は少なくとも一九三三年にははっきりとヴァイマル体制の神学的な誤りの故に、ナチスの政治的ヴィジョンの全てを否定することはできないという立場に基づく発言を行った。

やはりアルトハウスは思想的戦犯なのか。しかしそれ故にアルトハウスが「ナチズムの神学者」であったとは言えない。彼は他のルター派の神学者と共に「民族主義の神学者」、正確には「ルター派的な民族主義の神学者」である。その意味で彼は典型的なナチヨナル・コンサーヴァティヴの立場にある神学者であると言つてよいであろう。それは彼の変わらぬルター派の聖職者としての確信であった。彼は自らの保守的な神学的、政治的立場を戦前、戦中、戦後の大きく変えることはなかった。この点でアルトハウスはヴェイルヘルム期以来の忠実なドイツ国民であり、同時にそのことがドイツ・ルター派の聖職者としての自己認識であった。彼はナチズムに対してもそのような意味での「召命」を見ていた。しかし同時に彼はナチスの中にドイツ民族の尊厳や民族的な召命にそぐわない何らかのものを感じ取るようになったのである。彼とナチズムを結び付けているものは「民族主義」であるが、彼とナチズムとはつきりと区別するものも「民族主義」なのである。この二つが重なっていた時彼はナチズムを評価できたし、それはナチズムに迎合した一部のドイツキリスト者運動の神学者とは違っている。ナチズム

の中に誤った民族的召命を見出した際には彼はナチズムを批判したが、自らは真の民族主義者であると考えているので、その後もナチズム以上に民族主義的であったのである。

それ故に一九四五年以前のアルトハウスの政治的・神学的な立場を単純にナチスに迎合的と見ることも、ナチズムと戦つた神学者と見ることも間違えであり、また彼は両者の間で両義的であったのではなく、伝統的な意味での民族主義的神学者として、ナシヨナル・コンサーヴァティヴの保守革命論者であつた言うべきである。

剣を鋤に打ち直す

——ユルゲン・モルトマンの『希望の倫理学』——

福嶋 揚

ドイツの代表的な組織神学者ユルゲン・モルトマンが『希望の倫理学』を著した。その中心思想は「剣を鋤に打ち直す」という平和創造のエートスである。このエートスは三段階から成り立つ。それは「剣からいかなるキリスト教的な剣も作らないこと、剣から鋤に退行しないこと、剣から鋤を作り出すこと」という三段階である。この根本命題はイザヤ書二章の終末論的ヴィジョンに由来する。そこでは武力無き国際関係や、戦争の道具を農耕の道具に変える共同体が描かれている。

キリスト教的な剣は四世紀の「コンスタンティヌス帝における転換」において成立した。この転換は、無防備に苦しむ教会からキリスト教的な帝国宗教への転換だった。キリスト教的な剣は十六世紀の宗教改革にも見られる。例えばルター派の『ア

ウグスブルク信仰告白」は、「剣」すなわち国家権力と福音との両方を神の秩序とみなす、二重統治論である。キリスト者の義務は、既存の社会秩序への責任ある参加でこそあれ、その秩序を変革する委託は受けていないと見なされる。ここではキリスト教に固有な正義は存在せず、所与の社会から外れるような、目に見えるキリスト教倫理も存在しない。

このようなキリスト教的な剣に対抗するものとして、モルトマンは宗教改革において異端であった洗礼派に注目する。洗礼派はコンスタンティヌス帝以前の原始キリスト教会の規準、とりわけ「山上の垂訓」に代表されるキリストの道と教えに服従しようとした。しかし洗礼派は、古きアイオンと新しきアイオンの葛藤を描く黙示録的終末論を、天と地との存在論的二元論へと取り替えた。そこでは天の人間たるキリストに嫁ぐ教会は、同じく天的な性質を持ち、地上の世とはもはや関わりがないと見なされる。洗礼派は、公正と平和に基づいて地上の権力を規制することには関心を持たなかった。鋤への退却は剣を剣のまま黙認する。非暴力は正義による平和創造のための前提に過ぎない。

モルトマンは、どのようにして「死の暴力を生への力に転換する」ことができるのか、どのようにして「死から生命への改心」としての平和は可能かと問う。モルトマンは平和維持のための正当な力として、国家による権力独占と国民の抵抗権を挙げる。国際的テロ組織に対抗するため、また新自由主義的な治安維持の商業化に陥らないため、国家による権力独占には一定の必要性がある。しかし国家が法に服さず権力を濫用する時、

市民の抵抗や不服従が必要となる。また国家による平和維持は外面的なものに過ぎない。国家は、人間の手による内面的な平和創造と、非国家組織による外面的な平和創造とに依存している。

敵意を愛敵へと転換する自由は、相互的報復の原理ではなく、「先行性と創造性」の倫理に基づく。それは「山上の垂訓」の愛敵の思想である。合理的な愛敵とは、自己自身と敵との双方が敵意に陥っていくことを阻止することである。また「山上の垂訓」が描く天の恵みの下での被造物の共生は、暴力的な世界に対する代替案であり、世界変革の倫理である。大いなる代替案は、小さな歩みを導く終末論的な地平となる。敵意や死のような矛盾を克服する生とは、愛によって死を克服する生である。それは、剣から鋤に退却するのではなく「剣を鋤に打ち直す」生である。

『希望の神学』から『希望の倫理学』へと至るモルトマンの軌跡は、東西冷戦時代に核戦争の脅威に直面しつつ、「剣を鋤に打ち直す」エートスを実践してきた戦後ドイツ史を背景としている。現代において、平和創造は人類の道德的目標であるだけでなく、人類の延命のための条件となった。平和創造のエートスが、宗教差を越えて共有されるべき今、モルトマンの『希望の倫理学』はキリスト教の視座から貢献する。

「プロヴィデンス入植誓約文」の成立経緯

中山 勉

ロジャー・ウィリアムズ（一六〇三—一六八三）が、一六三八年にアメリカ大陸のプロヴィデンスにおいて仲間と交わした文書を「プロヴィデンス入植誓約文」と呼んでいる。

ウィリアムズはイングランドで生まれた分離派のピューリタンで、大陸に渡ってから見せた〈ネイティブ・アメリカンへの偏見なき暖かい態度、最も早い時期での「政教分離」の主張、同じく「宗教の自由」の主張〉の三点の「進歩的」実績で知られている。「入植誓約文」はこのうち政教分離に関係し、当地の統治機関であった「家長会議」の権限が及ぶ範囲を「宗教を除く世俗の事項に限る（only in civil things）」とすることによって、政治と宗教の分離を謳ったものと評価されて来た。その邦訳は概ね以下の通りである。

「我々プロヴィデンス・タウンに住住を希望する下記の者は、タウン家長会議を構成する現在居住の家長および将来家長会議に加入を認められる者の多数決により合法的に、公共の安寧と福祉のため定められるすべての命令と合意事項に、自ら進んで、また、たとえ異議があっても従うことを誓約するが、それは宗教を除く世俗の事項に限ることとする」。

しかしここにはいくつかの問題が伏在している。一、この「入植誓約文」はウィリアムズ本人ではなく、これに署名する新規入植者の宣言であること。つまり、ここでいわれている「政教分離」は形式上は後者の考えに発するものであるということ。

二、原文では only in civil things の句が、英文法上不自然な文末に忽然と置かれていること。

三、ウィリアムズが構想していた「入植誓約文」原案（書簡の形で残存）の段階では only in civil things の句が存在していないこと。

さらに資料として残された「入植誓約文」のフォトコピーを確認すると、これらに加えて以下の問題点も現れてくる。

四、ウィリアムズが書いた他資料のフォトコピーと比較すると、両者の筆跡が一致しないこと。つまり「入植誓約文」はウィリアムズが書記したものではないと考えられること。

五、三の原案にはなかった「合法的に、公共の安寧と福祉のため（for public good of our body in an orderly way）」という句が、文字通り挿入マーク（△）を用いてテキストの行間余白に附記されていること。この文言は、「家長会議」がなす「命令と合意事項」の制定プロセスと目的をあらかじめ拘束することにより、会議の権限を制限する役割を果たしている。

興味深いのは、この「合法的に、公共の安寧と福祉のため」という文言の新規挿入により、二で述べた「世俗の事項に限る」の句が本来あるべき場所が塞がれてしまっているということである。この文言が前述のように英文法上は不自然な文末に置かれているのは、この事情によりやむを得ずなされた対応策であると考えられることでもある。

これらの諸点から、ロジャー・ウィリアムズの「政教分離」思想の根拠とされてきた「プロヴィデンス入植誓約文」は、その核心として評価される文言部分は他者の附記によるものであ

るとというのが発表者の結論である。「誓約文」の筆頭署名者であるバプティストのリチャード・スコットがその加筆者であると考えられる。

発表者はこれまでの研究により、ウィリアムズに進歩的要素を読み込む冒頭三つの根拠のすべてに別の解釈の余地があり得るという結論を得ている。従来の研究の多くは「人権思想」を普遍的に捉え、その時代制約性を軽視してきた傾向がある。熱心なビュリタンであったロジャー・ウィリアムズの思想の核心に厳存する特殊神学的な要素を取り出し、そこから宗教史と人権史の関わりを考察していくことが、発表者の今後の課題となる。

建国期米国における自然的宗教

——『ジェファソン聖書』を中心に——

庄司 一平

連邦としての統一のあり方が模索されていた建国期米国では、世俗的政府とキリスト教文化との両立という課題は、政府自身が、人間における天与の宗教性を保障する理神論（自然的宗教）の立場をとり、キリスト教各教派および各個人の自由な信仰活動を認証する、という方法での解決が目指された。英国からの政治的独立を契機として、連邦制の確立とそれにもなう各邦における公定教会制の廃止へと進む過程においても、キリスト教にもとづく伝統的価値の保持という大義は、結局は失われなかった。「キリスト教国アメリカ」という命題は、少数派の抵抗を受けつつづけながらも、国民的共感を獲得していっ

た。伝統的権威や古くからの因習、保守的な教会制度に対する反抗に動機づけられた建国理念が、こんどは「アメリカ」という新たな宗教的権威や因習を創り出すという歴史の皮肉が、ここに芽生えていた。『聖書』は、国家理念を語るためのレトリックの宝庫として、連邦議会や法廷にもしばしば持ち込まれた。『聖書』は、国民的統合の象徴としての普遍性を獲得すればするほど、その反面、教会信徒にとっての権威としての意義を薄められていった。

『イエスの生涯と道徳的教へ』（一八二〇年、以下『丁聖書』）は、マタイ・マルコ・ルカ・ヨハネ各福音書の章句を、晩年のトマス・ジェファソン（一七四三—一八二六）が自分の手で切り抜き、台紙に貼り付け製本した、八四頁からなる手作りの「スクラップ聖書」である。希・羅・仏・英の四言語の対照つきで、イエスの誕生から死までが道徳的教訓を中心に整理されている。『丁聖書』は、「ルカによる福音書」第二章から始まる（受胎告知や預言、糸図の省略）。イエスによる数々の道徳的教へが各福音書から引用されているものの、奇蹟的・超自然的な出来事は軒並み削除され、刑死と墓に葬られる場面が閉じられている（死後の復活も「無かった」ことになっている）。『丁聖書』の存在は、生前、ごく少数の知人たちのみに知らされてきたにすぎず、ジェファソンの死後ようやく、博覧会での展示や連邦議会での配布によって認知されるようになる。

ジェファソンによる『丁聖書』の作成過程には、ユニテリアンのJ・ブリーストリーや、『七十人訳聖書』および『新約聖書』を米国人として初めて英口語訳したC・トムソンとの直接

的な交流が影響していた。さらにその背景には、米国における国教禁止への趨勢とフランス革命における反キリスト教運動に対する宗教界の反発とはさまで、スコットランド哲学の影響を受けた理論的あるいはユニテリアンのな宗教を国家理念として追求しようとする思潮が存在していた。一八世紀末には、「自然的宗教」の古典的語彙が広く流通するようになっていた。このように「聖書」および〈宗教〉の理念的位置づけが流動的な思想的状況の中においては、ジェファソンのような知識人は、みずからの理性と良心とにしたがって「聖書」を自己流に受容し解釈することを要求されていたのである。

ジェファソンは、「ヴァージニア信教自由法」や「独立宣言」の起草者として、米国における宗教の自由と寛容の精神を確立した立役者であると言われる。他方で、熱心に教会に通い、大統領官邸や議会での宗教行事にも欠かさずに参加したとも伝えられる。このような二重の宗教的基準は、その目的に応じて曖昧かつ柔軟に、自然に使い分けられていたと考えられる。『J聖書』完成の前年にW・E・チャニングが説いた道徳教師としてのイエス観に拠って立つユニテリアンは、二〇世紀以降も『J聖書』を用いている。また、二〇〇七年にはムスリムの下院議員が、ジェファソンが所有していた英訳『クルアーン』を用いて宣誓式を行っている。ジェファソンが遺していった米国の「自然的宗教」に関する課題と教訓は、宗教的・政治的立場を問わず、いまだに存続していると言わなければならない。

一九世紀アメリカ合衆国の信教の自由と反カトリック主義

佐藤 清子

アメリカ合衆国の宗教史はながらくプロテスタントを中心として書き継がれ、宗教的少数派であるカトリック教会の歴史は合衆国宗教史の傍流として扱われてきた。また、教の上では合衆国史において常に多数派の地位を占めてきたプロテスタントと、少数派とはいえ、一九世紀半ばには既に合衆国最大の単一宗教組織となったカトリックの歴史は、それぞれ独立した流れとして書かれがちであり、その結果、両者の関係性には十分な注意が向けられてこなかった。

プロテスタントがカトリックに対して抱いていた差別や偏見、すなわち反カトリック主義は一九世紀半ばに最初の大きな盛り上がりを見せる。この時期の反カトリック主義は主に、政治的移民排斥運動との関わりから研究されてきたが、広く同時代のプロテスタントに共有されていた反カトリック主義が、移民排斥運動に留まらず、宗教史や合衆国史全般においてどのような意義をもったのかという問題は、諸宗教間の関係を掘り下げようとする歴史家たちの新たな注目を集めつつある。

本発表ではまず、合衆国宗教史のヒストリオグラフィーを概観し、プロテスタント中心の歴史に対して一九八〇年代以降なされてきた批判及び、その後の研究の動向をまとめる。

次に、合衆国宗教史上のキーワードのひとつである「福音主義 (evangelical)」の語の意味を整理する。福音主義という語は、現代の日本においてはもっぱら、一九七〇年代以降に政治勢力として活発な動きを示した、神学的にも社会問題に関して

も保守的な立場を取るプロテスタントの信仰を指して使用されている。この意味における福音主義のルーツは、一九世紀後半に起こった聖書解釈をめぐるプロテスタントの分裂に求められる。しかし、福音主義という言葉はこの分裂以前から、多数の教派に分かれたプロテスタントを横断する統合のための語として使用されていた。現代の英語圏の一八一―一九世紀史研究において、広義の意味における福音主義の語の使用は一般的であるが、日本においては二〇世紀後半以降の文脈における理解が突出している状態である。

さらに、近年の反カトリック主義研究を振り返り、それらの意義ともたらしめた影響を検討する。これまでのプロテスタント中心的歴史叙述を、プロテスタントとカトリックの相互交流史として見直すような近年の研究の成果は、カトリック教会史をはじめとする、少数派宗教集団に関する研究の蓄積に多くを負うが、女性史・ジェンダー史や、奴隷制とキリスト教の関わりについての研究などにも刺激を受けている。

本発表の最後では、合衆国宗教史の原点とされる、長老派牧師ロバート・ベアード (Robert Baird, 1798-1863) の『アメリカの宗教』(一八四四)の分析を行う。ベアードはカトリック教徒をプロテスタントに改宗させる運動に携わった人物であり、反カトリック主義を同時代のプロテスタント牧師たちと共有していた。ベアードのプロテスタント中心主義に基づくカトリック教会への反感は、一見、合衆国の信教の自由の原則と齟齬を来すように思われるが、ベアードは『アメリカの宗教』中、合衆国を信教の自由の国家として提示して合衆国の政教体

制を固く支持し、両者はベアードにとって矛盾なく併存できるものと考えられた。以上を通じて、ベアードの提示したプロテスタントを中心とする合衆国史を一九世紀半ば当時の文脈の中に置き直し、プロテスタント中心の宗教史の背後に存在した、宗教的多様性とのベアードの格闘を明らかにする。

新教皇選出

——ヨハネ・パウロ二世のメキシコでの影響力と余波——

中村 千萩

去る二月十一日、第二六五代ローマ教皇ベネディクト一六世が突然の生前退位表明を行ったことは記憶に新しい。前年十二月にツイッターを始めたことでも話題になった教皇が、そのわずか二か月後に今度は一転して辞意を表明したことは、カトリック界だけでなく世界中を驚かせた。カトリックの中心地が欧州以外に移る日も遠くないという予想は、ヨハネ・パウロ二世在位中からあったものの、二〇一三年三月のコンクラーベでは、ラテンアメリカの枢機卿の中でも有力候補者とはされていないかったアルゼンチン人ホルヘ・マリオ・ベルゴリオが選出され、その姿に広場の信者らや報道陣は一瞬戸惑いを隠せなかった。

ヨハネ・パウロ二世の二六年間の在位期間中に、列聖省は劇的な変化をとげ、同教皇が盛んに行った外国訪問の先々で、聖人という新たな宗教的シンボルが輩出されていった。メキシコへの五回の訪問のたびに、メキシコに出現したとされる聖母グアダルーベとその邂逅者ファン・デイエゴに言及し、出現の重要性を強調したが、一九九九年発布の「アメリカの教会」にお

いて、聖母を中南米のみならず南北アメリカの守護聖母の地位に上げ、聖母出現によってアメリカ大陸の福音が達成されたとした。続くベネディクト一六世はメキシコにインパクトを持たず、訪問は二〇一二年五月の一度のみだった。ヨハネ・パウロ二世逝去後も、メキシコ・カトリックの中心地であるグアダルーベ寺院には、二〇〇七年、旧寺院内に新しくヨハネ・パウロ二世の銅像が建てられたほか、逝去後七年を経た二〇一二年二月の時点でも、寺院への巡礼者のユニフォームや旗に描かれ、市販のカレンダーを飾るのは、ベネディクト一六世ではなく、決まってヨハネ・パウロ二世の姿であった。

一方、メキシコ・カトリック教会は、二十世紀初頭からメキシコ人高位聖職者らの念願であった先住民ファン・デイエゴの列聖を、二〇〇二年のヨハネ・パウロ二世の最後の訪問の際に実現させたものの、列聖式で公開された公式像がヨーロッパ人に近い像であったという明らかな矛盾は、人々の強い反発を招いた。新たに結成した先住民福音グループの広報活動を通して、列聖されたのが先住民であることを強調し、彼らの現状に目を向けるべきとしたが、二〇一〇年に寺院長によるマリア広場建設のための献金着服が発覚したことによって、この寺院長に先導されていた先住民福音グループの活動も、それまでのような活発な活動を行うことが困難になった。着服をベネディクト一六世に密告した司教座参事会員の謎の死への関与まで疑われる事態となり、この年の一二月をもって寺院長は辞任、その後三か月間グアダルーベ寺院の月刊誌は休刊となり、二〇一一年四月に寺院の新体制が発表された。聖人ファン・デイエゴを

聖母に次ぐ第二の宗教的シンボルに、というメキシコ人聖職者らの期待には、一定の歯止めがかけられ、教会発行のカレンダーにもみられる通り、この聖人の位置づけは変化することになった。メキシコ人聖職者らの熱が一部沈静化したのとは裏腹に、バチカンとラテンアメリカ司教団は聖母グアダルーベの顕現譚の解釈をめぐって活動を活発化させている。二〇一一年二月のグアダルーベ祝日には、ラテンアメリカ諸国独立二〇〇周年を記念してバチカンでミサが行われ、翌年二月には、一九九九年に発布された「アメリカの教会」を、聖母グアダルーベの出現譚から見直そうとする国際会議が開かれた。ベネディクト一六世がツイッターを始めたのは、この会議の最終日であった。ヨハネ・パウロ二世の発言に手を加えることなく、最後にいわば世界に向けて「宣伝」を行い、次世代カトリック界に聖母を託すことになった。

メキシコ・カトリックは、聖母を擁するがゆえにときに翻弄されているようにも見える。ラテンアメリカ出身の新教皇を迎え、新たな局面にどう対処していくのかが見守られる。

第四部会

適応の回路としての在日ムスリムのネットワーク

川崎のぞみ

本発表の目的は、全国的なモスクの広がりとは在日ムスリムの社会的属性・ネットワークの連関を検討し、そのもたらすものがいかに彼らの社会的基盤の形成に寄与してきたかを考察することである。

現在、日本国内にはおよそ七〇のモスクが存在する。バブル期以降に来日した南・東南アジア出身の在日ムスリムによるモスクの設立には、主にパキスタン・バングラデシュ出身の労働者が中心となって進められてきたことが明らかにされている。設立初期の九〇年代には、地域のムスリムが寄付を出し合い、数千万円程度の資金を貯めて土地・建物を取得したものが多く、中でも関東を中心に、宗教法人格を持つ団体がそのネットワークを通じて資金的・人的動員力を発揮し、複数のモスクを持つ事例がみられる。これらの複数のモスクを持つ団体は、いずれもパキスタン人が中心で日本人を妻とする人も多い。結婚はパキスタン人男性にとって滞在資格安定の最も確実な方法でもあり、家族として日本で定住していくためにもモスクが必要とされてきた背景がある。二〇〇〇年代に入るとモスクの数は急増する。こうした滞在資格の安定もあり、日本で起業する人々が増えたことが関わっている。パキスタン人の起業者は二〇一一年には六三四社に及び、中古車関連業者はその六割を占

め、そのうち四分の三は関東に集中しており、関東でのモスクの広がり一致する。一部の「成功したムスリム」が増加したことで、彼らから大口の寄付を得ることが可能になりモスクは急増したのである。中古車関連業者への集中は、モスクでの交友関係から開業・経営のノウハウを学ぶという形でネットワークが活用されていることも大きな一因である。さらにそれだけでなく、モスクでの活動や日常生活にみられる「敬虔さ」に対する信用もこうしたネットワークの重要な担保になっているのである。二〇〇〇年代のモスク急増は中古車業を中心とするパキスタン人の経済的基盤の確立と拡充という経済的資本の蓄積と、モスクでの社会関係資本の好循環に裏付けられていたといえよう。

しかし近年、地方における留学生を主体とするモスクの増加が顕著である。全国の大学ごとの留学生グループはムスリム留学生協会の地域支部とされ、現状では全国を網羅する唯一のムスリム組織となっているといえる。こうした留学生モスクには中東諸国・東南アジア出身の大学留学生や研修生が多い。留学生グループは資金力に乏しく、人の入れ替わりも激しいがモスクを求める人々は常に居続ける。多様なメディアと言語を用いた広報や、国内外での進学や就職を通じた移動で広がる人脈と地域のモスクへの「遠征」を行い、寄付を募り、早期に達成することも可能になってきているのである。

このように、近年の日本国内におけるモスクには、パキスタン人を中心とする都市部の労働者と地方の大学留学生たちによ

るものの二つの流れが見て取れる。前者が定住化と経済的上昇を背景に都市部でモスクを増やし、後者がそのネットワークと資金を活用し、全国に広がる留学生組織を通じて地方にもネットワークを広げてきた。定住する労働者が中心のモスクは、ビジネス、教育など日本での生活の安定に寄与するサービスを重視し、一方留学生には日本での留学生生活や就職のための情報を共有することで、日本での生活への適応に繋げているのである。こうした人やカネの移動を通じた人的・社会的資本のやりとりのネットワークの緊密化が、コミュニティを形成しにくい日本のムスリム社会の集団的なニーズをカバーしあっているといえるだろう。

中世イスラーム神学のユダヤ教理解

塩尻 和子

ユダヤ教徒とキリスト教徒は同じ系統の聖典を共有するとして、イスラームがこの二宗教の信徒（サービア教徒なども含まれるが）を「啓典の民」と呼び、イスラーム支配下では保護民としたことはよく知られている。

この二宗教の相克の中でも、イスラーム神学において、もっとも激しい議論の対象となったのは、ユダヤ教の聖典、つまりトーラーの資質に対する論争である。クルアーンでは、時間的にみて後に啓示された章句の意味や命令が、先に啓示された章句と矛盾したり否定したりするような内容である場合には、先の啓示は後の啓示によって「無効（*maskhūf*）」にされるといって、先

イスラームでは、人類にとって最後の最高の啓示であるクルアーンについても、「無効」という概念を容認する立場をとることから、この判断がクルアーンより時間的に前に啓示されたモーセのトーラーについても適用されるのは、当然かもしれない。つまり、後から啓示された啓典（クルアーン）は先の啓示（トーラーや福音書）を無効にするか、改訂することができる、という主張である。これに対してユダヤ教からは「神が心変わりを起こしたりすることなど、ありえない」として、クルアーンも福音書も、神からの啓示として認めない立場をとっている。

本発表では、アシュアリー学派の二人の神学者、シャフラスターニー（一一五三年没）、とバークツラーニー（一〇一三年没）、スペインで活躍した文学者・法学者のイブン・ハズム（一〇六四年没）という、ほぼ同時代に前後して生きた学者によるユダヤ教についての見解や立場を検討する。

シャフラスターニーによれば、シャリイア、つまり律法トーラーは、神がモーセに戒律と言葉を与えた時点で完成したもので、彼の後には、新しい律法は作られていない。ユダヤ教徒は、律法は神が完成したものをモーセに与えたのであり、そもそも律法の無効は不可能であり、作り直すことも不可能であると主張する。これらの主張に対して、シャフラスターニーは、ユダヤ教のトーラーと、キリスト教の福音書の特徴を検証しながら、律法がモーセやイエスの継承者たちに伝達される過程で誤謬が紛れこんだと判断して、クルアーン以前に啓示されたトーラーや福音書の無効の正統性を主張している。

バーツキラーニーのユダヤ教に対する態度は、比較的柔軟である。モーセの律法は正しく受容されたが、その後の伝達の過程で、誤謬が生じてきたと判断している。また、理性的に見れば、啓示の無効化は可能であるという説を紹介している点も興味深い。

イブン・ハズムの見解は、バーツキラーニーと異なる立場ではないが、長い歴史の中で、モーセに啓示されたトーラーが、ヨシユアに引き継がれ、エズラによつて編集される過程で変更してきたことを、詳細に検討しており、エズラについて新たに意図的にトーラーを書き換えた偽造者であるとさえ決めつけている。さらにイブン・ハズムは「神が何かを変えないと考えることは間違いであり、啓示も唯一であると考えられることはできない」とし、トーラー自体の中にも、「変更」が示唆されていると反論する。

これらの三人の学者のユダヤ教の聖典トーラーに対する批判的立場は、直接、旧約聖書を研究したというものではないようである。恐らく身近にいたユダヤ教徒から質疑応答の形で聞き取ったことについて、それぞれに検討したものであろうと思われる。ここには、当時のユダヤ教徒から収集した情報を、できるだけ正確に書き残そうとする努力がみられるが、同時に、それによつて、中世の神学者たちの他宗教観を把握することができ

伝承と禁欲主義（ズフト）との関わりについて

加藤 瑞絵

ムハンマド没後のイスラーム共同体に現われてくる禁欲家は、古い時代ほど、同時に伝承家として伝承を学び伝える活動にも携わり、伝承家人名事典にも掲載されていることが多い。そして、禁欲主義の著作『禁欲の書』（複数の同名著作が残されている）は、著者の見解をささむことなしに、幾つもの伝承を列挙した伝承集である。また、禁欲主義を一つの母胎として成立するスーフイズム（アラビア語でタサウフ）においても、伝承は多く利用された。そのため、禁欲主義とスーフイズムの関係性を解明する上で、伝承は重要な手掛かりになると考えられる。こうした関心のもと、アブー・シャイフ（九七九年没）の伝承集『威厳の書』を題材としてを報告を行なった。

『威厳の書』は、自然界に顕れた神の徴 (ʿAyāt) に関する伝承を多く集めた、ユニークな伝承集である。本書は、イスラーム思想史を代表する一人であるガザリー（一一一一年没）の名著『宗教諸学の再興』第四部第九書「瞑想の書」に影響を与えたことが指摘されているが、これまでの先行研究では、禁欲主義やスーフイズムとの関連よりも、自然学や博物学との関連で注目されてきた。しかしながら本書の中には、著名な禁欲家やスーフイーの言行、彼らの修行論とも類似した内容を伝える伝承も見られる。特にそうした伝承が多い第一、三、四九章について、伝承の語り手である人物が①伝承家として伝承家人名事典に記載されているか、②スーフイーや聖者としてスーフイー列伝に記載されているかを調査した。その際、預言者ムハン

マドと著名な教友は除外し、後継者世代以降の人物を取り上げた。①に関しては、イブン・ハジャール（一四四九年没）の人名事典を主に参照し、②については、スラミー（一〇二二年没）、カラーバズイー（九九四―五年没）、アブー・ヌアイム（一〇三八年没）の列伝を参照した。アブー・ヌアイムが著した『聖者たちの飾り』は、同様の著作の中では最も浩瀚なものであり、加えて、彼はアブー・シャイフの弟子でもある。

その結果、四名中、四名が「伝承家」として伝承家人名事典に記載されており、また、約七割の人物が「聖者」としてアブー・ヌアイムの列伝に記載されていることが分かった。没年を見ると、全て七世紀末から九世紀中頃に没した人物であり、それはちょうど、伝承家としても活動した禁欲家の割合が高い世代と一致する。また一方で、伝承家人名事典の中で「禁欲家であった」、「崇拜者（禁欲家と同義語として用いられた名称）」であった」などと記されているも、スーフイー列伝に採録されていない人物も見られた。

スーフイーや聖者とみなされた人物の言行を伝える伝承を実際に含んでいる点で、『威厳の書』は、ガザリーという個人の思想家への影響という枠を越えて、スーフイズムの流れの中に位置付けうる著作であるだろう。但し、それらの人物は、スーフイズムの理論や重要概念が形成される九世紀中頃～十世紀中頃よりも以前の人物である。こうした人物の言行がスーフイズムの思想・理論形成に影響を与えたのか、あるいは逆に、後代の人物が敬虔な先達に仮託したものであるのか。今後より多くの事例を検証しつつ、考えるべき課題である。異なる思想潮

流・学問分野において、「禁欲家」とみなされる人物がいかに一致し、また異なるのか、「禁欲家」の定義についても、さらなる検討が必要である。そもそも「禁欲」という徳は、スーフイズム以外に様々な領域でも語られるものであり、より広くイスラーム的な価値としての禁欲にも目を配らなければならないだろう。

バングラデシュにおけるセキュラリズム憲法とイスラーム

外川 昌彦

本報告では、バングラデシュにおけるイスラームと政治の関係を、特に一九七二年のバングラデシュ憲法における国家原則のひとつである、セキュラリズム原則の変遷を通して検証する。一九七二年憲法のセキュラリズム原則は、ジアウル・ラフマン大統領によって一九七七年に削除され、代わりにイスラームの原則が挿入されるが、最高裁の裁定によって二〇一〇年七月には、このセキュラリズム原則が回復されるという経緯を辿っている。

ところで、バングラデシュの歴史は、一九四七年には、イスラームの理念に基づくパキスタンがインドから分離独立し、また一九七一年には、そのパキスタンから宗教によらないベンガル人という民族意識に基づくバングラデシュが独立するので、バングラデシュには二重のアイデンティティーが作用し、この二つの間を振り子のように揺らいできたと理解されてきた。確かに、独立の経緯から見ると、インドからの分離独立とパキスタンとの独立戦争という歴史的契機は対照的であるが、しか

し、それだけでは説明の出来ない問題も現在では見られるものと思われる。具体的には、以下の三つの事例から、この問題を検討する。

（1）「イスラーム化」と「再イスラーム化」

バングラデシュの宗教と政治の関係については、時の政権による宗教の政治利用という観点から、これまで「イスラーム化」の過程が強調されてきた。しかし、より歴史的・文化的な文脈から見てゆくと、そのようなイスラーム化を支持するバングラデシュ民衆の宗教的基盤は何か、ということが問われてくると思われる。つまり、もともとイスラーム文化の伝統が人々に共有されている社会で、改めて人々がそれを意識的に自覚してゆくという意味では、近代における、「再イスラーム化」の問題が問われていると言えるだろう。

（2）憲法の宗教規定の変遷

世俗性を象徴するとされるバングラデシュ憲法のセキュラリズム原則は、成立、削除、回復という経緯をたどる。それは、内政的にはイスラーム勢力への政治的妥協や牽制の結果ではあるが、しかし、こうして回復される「セキュラリズム」は、当初の理念と同じものなのか、ということとは問われる必要があるだろう。それは同時に、独立戦争とイスラームという二つの国民的な理念の関係を、改めて問い直すことにも結び付くだろう。

（3）ポストコロナールの二重拘束

バングラデシュでは、二〇一三年二月に、独立戦争でパキスタン軍に協力し、多くの犠牲者を生んだ戦争協力者への処罰を求める国民運動が急速に高まった。このシャハバグ運動では、

特に人々は、イスラーム政党の政治指導者を「戦争協力者」として非難したが、それは必ずしもイスラームそのものを否定するものではなかった。しかし、結果として、マドラサ団体などのイスラームを擁護する人々と鋭く対立することで、それをイスラームへの脅威と捉えた人々は、この運動を「無神論者」によるものと非難したのである。

そこで報告では、この民衆運動における「戦争協力者」（パキスタンからの独立の否定）という批判が、それに対抗する「無神論者」（パキスタン建国の理念の否定）という批判と裏表の関係にあることを指摘し、インドとパキスタンの歴史という、バングラデシュにおける二重に拘束されたポストコロナールの状況が、その背景にあることを指摘する。

最終的に報告では、以上の三つの観点を通して、バングラデシュにおけるイスラームと独立運動の二つの理念を、二者択一的な関係ではなく、ひとつの国民文化を形成してゆく過程として捉え直してゆく可能性を検証する。

食が人をつなぐ時——ラマダーン月の断食と共食——

八木久美子

本発表では、イスラム暦のラマダーン月固有の食行動が、神と人間の関係を強化する働きを持つだけでなく、イスラムの文脈のなかで人と人をつなぐ重要な手立てともなっていることを明らかにしたい。なお、ラマダーン月は、イスラム暦の月のなかで最も聖性の高い月であり、斎戒の月とされ、日の出から日没までの断食が行なわれる一方、日没後の時間に限定すると、

この月は飽食の月とも言える。ラマダーン月の日没後、最初にとられる食事はイフタールと呼ばれるが、イフタールの食卓には、普段以上に贅沢な料理が毎日大量に並ぶ。こうした一見矛盾とも思われる現象の意味を考えていく。

ラマダーン月の断食は、言うまでもなく、イスラムの五行のひとつであるが、ほかの四つの行とは一つ大きな違いがある。それはほかの四つが積極的関与を求める命令規範であるのに対して、断食だけは禁止規範であり、それゆえ、実際に行なわれているかどうかを視覚的に確認することはできないという点である。アブー・ハミッド・ガザリーはその著書、『宗教諸学の復興』のなかで「断食は神にしか見えない行為だからこそ」という言い方で断食の重要性を指摘している。

しかしながら、断食を、人間と神を結びつけるための実践ではなく、断食を共に実践する人々のあいだに共同体意識を生み出すためのものと捉えた場合、その可視性が求められることになる。ここで重要な役割を果たすのがイフタールである。イフタールとはアラビア語で「断食を解くこと」を意味するが、この「断食を解く」食事を共にすることで共に断食していたことを確認し、目に見えない実践である断食を可視化するのである。これによって説明がつくのが、エジプトなどで盛んに行われている「ラマダーン・テーブル」という実践である。これは道路脇や広場など開かれた場所にテーブルを出し、訪れる者を誰でも迎え入れ、無料でイフタールの食事をふるまうというもので、ラマダーン月に盛んになる施し、慈善の一形態である。この現象が顕著になったのは九十年代であるが、これはイスラム

復興現象が社会に浸透しきった時期であるとともに、七十年代なかばに始まった開放経済の結果、拡大した経済格差が固定化された時代でもある。つまり人々のあいだにイスラム教徒であるという意識が強くなる一方、社会レベルでのイスラムの再生、あるいはイスラムによる社会の再統合が強く求められていた時代と言えよう。こうしたなかで、ラマダーン・テーブルは、断食を実践する共同体、そしてイスラムの説く相互扶助の精神が生きる社会の存在を目に見える形で示したのである。

次に重要なのは、イフタールと共食の関係である。まず食事の時間に規制がかかるこの月には、当然のことながら食事の時間がそろう。それによって家族や友人が食事を共にすることが容易になるだけでなく、たとえ同じ食卓を囲んではいなくても、今、この時に自分と同じ気持ちで食事をしている人々がいるという感覚が広く共有され、まさに想像上の共食というものが成立する。

さらにもう一点、共食に関して付け加えたいのは、イフタールという食事が非イスラム教徒をも結び付けるという点である。イフタールに非イスラム教徒が招かれるのはごく一般的であるが、それだけでなく、非イスラム教徒がイスラム教徒をイフタールの食事に招くこともある。たしかに、イフタールという食事は、断食なしにはあり得ず、その意味で「イスラム的」な実践でありながら、それはイスラムの義務ではないという点で「イスラム的」実践ではないという見方も同時に成立する。それによって、イフタールは「イスラム的」でありつつ、非イスラム教徒が参加しうる稀有な空間を作り出すのである。

ユダヤ教における子ども観の変遷

勝又 悦子

Ph・アリエス『子供』の誕生』によって、「子ども」が、歴史学、社会学のテーマとして言わば発見されてから久しいが、宗教学、中でも、聖典解釈、文献学において「子ども」が語られることは少ない。それは、多くの聖典、現代に残る文献の伝承、編纂に関わっているのは成人男性であり、「子ども」を論じる資料が少ないことが一つの理由であろう。しかし、どんな宗教でも、存続のために、次世代の存在である「子ども」を取り込む必要がある。宗教において必要でありながら、周縁的存在である子どもへの視点は、その宗教が想定する人間社会の構図にかかわる。本稿では、ユダヤ教文献において「子ども」に関する用語の分析を通して、ユダヤ教が「子ども」を捉える視点の変化を探る。

「子ども」に関する様々な用語の用法を検証する過程で、まず、明らかにするのは、家族関係の中の「子」である *ben* 息子、*bat* 娘と、属性としての「子ども」は別個のカテゴリーであることだ。全ての資料において、*ben*, *bat* は多数言及され、殆どの場合、親子、家族、部族関係など、様々な関係性の中で言及される。文法的には、連語形であったり、所有の人称接尾辞を伴う。他方、様々な「子ども」用語は、系譜的な関係性抜きに、単独の形で言及されることが多く、それ自体の存在として、属性としての年少状態を指す用語であることが指摘される。そして、「子ども」を指す用語の中でも、現代ヘブライ語では最も一般的と思われる *yyeled* は、中世までそれほど頻繁

に出現する用語ではない。

ヘブライ語聖書では、*yyeled* は「子ども」を指す用語の中では、比較的言及回数が多い。その用法を見ると、子どもの生命に関わる重大事件で登場することが多い。例えば、創世記三一章中の荒野を放浪するハガルとイシマエルの場面では、クライマックスの場面でイシマエルに *yyeled* が用いられる。親族関係を超えて、単体の一人の「子ども」*yyeled* として、神が向き合う姿を強調しているのではないか。

紀元前後成立と考えられるタルグム（アラム語訳聖書）オンケロスでは、ヘブライ語聖書での *yyeled* を全て、別の語根の単語に訳し分けている。右の創世記三二章においても、オンケロスでは、「子ども」はすべて *rav'ya* に統一されている。また、*yyeled* が家族関係の「子」である *ben* に訳出されることもある。オンケロスは、「子」「子ども」に敏感である。

ラビ・ユダヤ教時代（主としてタナイーム・アモライーム時代）文献での新しい用語として、*tinog* が注目される。これは、広範な年代層の子どもを指す用語である。*yyeled* も登場するが言及回数は少ない。加えて、*tinog* は、学校、学び、に関わる場合が多い。また、子どもの日常が彷彿されるような情景も挿入される。そして、関係性抜きで、単独の形で登場する。ここにおいて、*tinog* という用語によって、「子」のように大人との関わりの中ではなく、「子ども」自身が単独の存在として、より具体的な社会の中での子ども像が、編纂者であるラビたちの視野に入ってきたと考えられる。また、法的文書の中でも、年少者 *qatan* という用語が定着する。

だが、子どもの性質を無暗に評価はしていない。また、「子ども」が、神的存在に並置されることはない。また神的存在が、「子ども」に関わる用語で論じられることもない。「子ども」はあくまでも人間、あるいは動物の「子ども」である。これより逆に、同時代の新約聖書、またユダヤ教の祈禱文でも見られるような「父」と「子・息子」の関係で、神とイエス、あるいは神と人間が語られるのは、単に表現を借りているのではなく、その背景に二者の強い関係性が想定されていることを改めて留意する必要がある。

ジャンケレヴィッチの郷愁論

——「真の祖国」を中心にして——

奥堀亜紀子

ウラジミール・ジャンケレヴィッチ（一九〇三—一九八五）はユダヤ系ロシア人の両親のもとに生まれた。彼は晩年に『不可逆的なものと郷愁』（一九七四）という著作を出版しているのだが、この著作において彼は、郷愁を「閉ざされた郷愁（nostalgie close）」と「開かれた郷愁（nostalgie ouverte）」に区別している。彼が閉ざされた郷愁をもって批判しているのは、その旅人が空間上の祖国に戻ることで満足してしまうことである。だが、実際には祖国出発からさらに時間が進み続けているため、かつて見た故郷と現在の故郷の間には差異が生じているはずである。ジャンケレヴィッチは、現実において、彼らが時間の不可逆性に制約されているがゆえに、空間上の祖国に帰っても満足することはなく、逆に痛みを担うことになることを主

張する。この痛みの経験が人間を満たされない開かれた郷愁の旅へ導き、時間上を移動する「あの世のようにどこでもないところ」に向かわせる。

しかし、注意深く読むと、ジャンケレヴィッチが「あの世のようにどこでもないところ」を二つに分けていることが分かる。その一つである個人的な「取り消せないもの」を明らかにするため、まず「郷愁の真の対象が現存に對する不在ではなく現在との関係における過去である」というジャンケレヴィッチの言及に注目する。彼は郷愁の真の対象を「現在との関係における過去」と見なしているわけだが、ここには時間の不可逆性の確実さとそれによる対象の変化という問題が潜んでいる。人は時間が不可逆的であることで変化していくが、それゆえ時間の中に各瞬間を残す。彼は時間の中に残された各瞬間を「取り消せないもの（irrevocable）」と呼び、その重要性を強調する。取り消せないものとは、かつて存在したものが「あった」ということ（quod）や、かつて為したことを「した」ということ（quod）であり、それは現在において捉えられる過去である。つまり、取り消せないものとは、郷愁の真の対象と見なされる「現在との関係における過去」と考えられるのだ。

だが、ジャンケレヴィッチは、「すべての人間の真の祖国が終末論の祖国、あらゆる希望の果てに位置する天上のエルサレムのようなものである」とも述べており、この主張によって明らかとなるのが、「あの世のようにどこでもないところ」の一つである普遍的なものである。

けれども、さまざまユダヤ人にとってエルサレムは生まれ育

った場所としての祖国ではなく、個人的なものではない。ましてや、エルサレムはすべての人間にとっての祖国ではない。では、なぜエルサレムがすべての人間の真の祖国となるのだろうか。ジャンケレヴィッチによれば、郷愁に囚われた者は地球の一小区域にその対象を固定するが、その旅は魂の巡礼の次元にまで拡大していく。この場合に彼らが目指すものは「天上のエルサレムのようなもの」「真の祖国」である。ここで注意したいのは、「地球の一小区域」と対立しているのが「エルサレム」ではなく「天上のエルサレムのようなもの」である点であり、またそれが「鎮めることも消すこともできないもつとはるかに広い欲求の場所上での位置付けあるいは象徴としてのかたち」と同様なものと見なされている点である。この「天上のエルサレムのようなもの」と同様の意味をもつとされる「象徴」という語の（集合的で理念的なもの）という意味を考慮するならば、「天上のエルサレムのようなもの」はすべての人間にとつての祖国となる。

開かれた郷愁の対象と見なされる二つ対象のうちこの「真の祖国」に関する言及は、ジャンケレヴィッチが想定する郷愁の対象が、個人的なものにとどまらず、（象徴的で集合的で理念的なもの）でもあるということを浮き彫りにしてくれるのではないだろうか。

マイモニデスの神学

一般的に、ユダヤ教には神学がないと言われているが、その

神田 愛子

ような状況でユダヤ教の教義を体系的にまとめたのがマイモニデス（一一三五—一二〇四）だと言われている。ラビ・ユダヤ教においては、組織立って信条をまとめたものは存在しなかったが、同じ一神教であるイスラームと、ラビ・ユダヤ教を否定するカライ派といった、ユダヤ教に対する外部と内部の両面からの否定的反応を受け、徐々に信条らしきものが生まれ、最終的にマイモニデスがそれらを体系立てて現在に至っている。本発表では、彼がまとめたユダヤ教の教義を概観しつつ、彼が目指したものが何であったかについて考察した。

イザヤ書六十章二十一節の「あなたの民は皆、主に従う者となり、とこしえに地を継ぎ、わたしの植えた若木、わたしの手の業として輝きに包まれる」という言葉は、すべてのユダヤ人が後の世に分け前を持つことを意味するとミシュナーには書かれている。では、マイモニデスが『迷える者の手引き』第三部五十一章の冒頭で描いた、都の外にいる不信仰者とは一体誰であろうか。都の中に居るものの、異端的信仰を持つ者とはどのような信仰を持つ者であろうか。イザヤ書にある「あなたの民」とは誰を指すのであろうか。人種としてのユダヤ人を指すのであれば、都の外の者も含まれるであろうが、都の外の者が地を受け継ぐとは考えにくい。異端の考えを持つ者も同様である。では「あなたの民」とは一体誰なのか。ここでは、ユダヤ教の正しい信仰を持つ者が地を受け継ぐと考えたい。

では、ユダヤ教の正しい信仰とは何であろうか。マイモニデスは『ミシュナー註解』「損害篇・サンヘドリン巻序」第十章の天命章（Peraq Halaq）の最後で、ユダヤ教の十三の信仰箇

条（十三原理）をまとめられている。ここで、まず信念について考えておきたい。彼は『迷える者の手引き』第一部五十章で、信念を次のように定義している。「信念 [‘fiqad’] とは、口から出た観念ではなく、それが断言された時に、実際に表象されたとおりに魂に像を結んだ観念のことである。」さらにこう述べている。「もしあなたが正しい、もしくは正しいと見なす言葉や意見を、自分自身の中に像を結ぶことなく信じ、しかもそれらに関する知識を求めず表現することで満足しているならば、あなたは安易な道を選んでいる。」なるほど、たとえばキリスト教の教会では礼拝時に信仰告白を読み上げることが多いが、

読み上げる者がそこに書かれた言葉を自分の内面にイメージすることなく、ただ単に書かれた文字を読み上げているだけだとしたら、それは信念とは程遠いものであろう。彼は次のように断言する。「像を結んだ後の信念の他には、いかなる信念もない。信念とは、心の内に像が結ばれた時と同じに、心の外に像が結ばれたものの肯定なのである。」すなわち、信念とは、心の内側に浮かんだイメージを概念化し、言葉に出して表現したものを正しいとすることであろう。「もし、誰かが神は唯一であると信じ、しかしある数の本質的偶有を持つとするならば、その者は口では神は唯一であると言いながら、しかし思いの内では神は多くあると信じているのである。これは、キリスト教徒が、神は一つであるが三つであり、三つは一つであると言うようなものである。」たしかに、一つが三つであり、三つが一つであるとイメージすることはできない。キリスト教徒の言う「三位一体」が、正統な信仰からは程遠いと考えることは、彼

にとつては当然のことであろう。

ユダヤ法において、マイモニデスの信仰簡条は基礎の基礎にあたるものである。この「十三原理」は、彼の思想の中核を占めるものと言える。今後は、この「十三原理」がいかにして形成されていったのかを、カライ派やイスラーム思想など当時の思想的背景と、マイモニデス以前のユダヤ思想家の著作に触れながら考察したいと考えている。

中世ユダヤ教における反キリスト教論争文学の形成と展開

志田 雅宏

中世ユダヤ教におけるキリスト教批判の論争文学は十一世紀末から十二世紀初頭にかけて始まり、イベリア半島からライン地方にいたる広範な地域で展開した。それは、宗教的マイノリティとして生きるキリスト教世界のユダヤ人共同体が経験した宗教論争の諸相を映す。聖書解釈における議論、私的な論争、宮廷での公開討論、修道会の布教活動、迫害や中傷といった様々な挑戦に対し、ユダヤ人論争者たちはユダヤ教の伝統を防御しつつ、キリスト教を攻撃した。彼らはこうした論争をユダヤ人共同体に対する脅威としてとらえ、精神的指導者としてそれに対応する義務を自らに課したのである。

宗教論争とは異なる宗教の間に「正誤」の境界線を引くことである。そして、中世ユダヤ教の論争文学を概観すると、論争者たちのキリスト教批判には三つの根拠が見られる。第一はヘブライ語聖書（旧約聖書）の字義主義である。キリスト教ではヘブライ語聖書を「古い契約」と位置づけ、それは寓意

的に解釈されるべきもの、その戒律はイエスの到来によって廃止されたものと考えられてきた。北フランスやイベリア半島、プロヴァンス地方のユダヤ教聖書解釈における字義主義の台頭は、キリスト教に対する論争的な文脈で理解することができると明言した。また、キリスト教における解釈伝統の「誤り」が聖書ラテン語訳（ウルガータ）の著者ヒエロニムスに起因するとして、彼の解釈が批判的に検証された。第二は歴史的視点からの教典読解である。キリスト教では旧約聖書における預言がイエスの誕生や活動を告げるものとして解釈されてきた。そうしたキリスト論的解釈に対して、ユダヤ人論争者はそれらの預言を聖書時代の出来事に関連づけて理解すべきだと反論した。さらに、ユダヤ教のラビ文献やキリスト教の新約聖書を主題とする論争では、それらの教典から「史的イエス」を描き出し、イエスの神性とメシア性を批判する方法が見られた。そこでは、イエスの活動に関する新約聖書の記述を歴史的事実として受け入れ、その価値を逆転させて貶める読解がなされた。また、新約聖書に記されたイエスの教えとその後形成されたキリスト教の教義との乖離を指摘する批判や、現実のイエス以後の世界が暴力に満ちているという主張も見られた。第三はイスラーム文化圏から流入してきた哲学的思潮である。イスラーム圏のラビ・ユダヤ教やカライ派の哲学者たちは、キリスト教批判をその主眼とはしないものの、キリスト教の教義の非合理性をしばしば問題視した。その思潮は主にイベリア半島やプロヴァ

ンス地方に流入し、キリスト教の教義を体系的に批判する著作が生み出されるようになった。そこでは、神の唯一性や非身性といった哲学的議論の観点から、三位一体や受肉などの教義が批判された。また、その内容を詳細に検討するために、論争者たちは新約聖書を逐語的にヘブライ語に翻訳した。

中世ユダヤ教の論争文学は、実際の宗教論争を記述し、説明するものである一方、日常的に論争の現実と直面するユダヤ人たちのための指南書でもあった。それは、何よりもまず、当時の論争の様子を伝える貴重な資料である。また、キリスト教徒との関係において生じた諸問題に対するユダヤ人の応答や、キリスト教批判に反映された「正しい」宗教のイメージ、すなわち論争者たちの宗教観を見とることができるとともに、キリスト教の文化に対する論争者たちのリテラシー、つまりラテン語や新約聖書、古代から同時代にいたるまでのキリスト教文献についての知識の程度をはかることができる。

経験とは何か——哲学的諸解釈とプーバーの宗教的解釈——

大川 武雄

経験概念はアリストテレスから今日まで長い歴史を有するが、それはわれわれが所有する概念のうち最もわかっていないものの一つである（ガダマー）。私はこの経験理解について、カント、ガダマー、プーバーの思想を比較してみたい。

一 カントが経験について新たな論究に踏み出したのは、イギリス経験論、特にヒュームとの対決であった。形而上学が絶対の信頼をおき、それを基礎に超越的なものについての思弁を

行ってきた因果律の概念が、理性的、必然的原理ではなく、単に経験によって想像力がつくりだした主観的信念にほかならないと主張するヒュームの批判は形而上学を絶対的に否定するものであった。自然科学の実験的方法によって超経験的、超感性的な学としての形而上学の体系を打ち立てようとしたカントはヒュームによって「独断のまどろみ」を破られたのである。それまでのカントは経験が絶対的必然性を有することはないとしていた。カントによればあらゆる判断は「分析判断」と「総合判断」に分けられる。分析判断はまったく先天的に行われ、経験の助けを必要とせず、絶対的必然性を有する。しかし総合判断は先天性をもたないが故に必然的ではない。経験判断はすべて総合判断であり、確実性を持たぬものとして排除された。総合判断が必然性をもつためには先天的でなければならぬ。この視点からカントは「先天的総合判断」という考えに至った。さてカントによれば認識は感性和悟性の共同作用によって成立する。それゆえ先天的総合判断が成立するためには、感性のうちに先天的直観形式が存在し、同時にまた悟性のうちにも先天的概念、すなわちカテゴリーが存在しなければならぬ。さらにカントはカテゴリーの働き以外にも経験一般を可能ならしめる制約があり、それは時間という直観形式と構想力、統覚の総合的統一である。二 ガダムマーは経験概念が帰納論理では自然科学を牽引していく機能を有するので、認識論的な図式化をうけてきた結果、本来の意味内容が切り詰められ、曖昧になっていると言う。本質的には「経験とは人間が自身の有限性を意識する経験である」。「経験とはしたがって人間の有限性の経験で

ある」(Wahrheit und Methode, 338f)。人間の心はしばしば地に足のつかない願望にとらわれていて、そこから独断論的な態度が生まれてくる。しかし独断論は経験の完成において絶対的な限界に突き当たるとは。それは、未来は予期したり計画したり出来ないという人間の限界に対する洞察、あるいはもつと根源的に言えば、有限な存在が抱く期待や計画はすべて有限で制限されたものだということに対する洞察である。「真の経験はそれゆえ自身の歴史性の経験である」(ibid., 340)。人間は彼が生きる時代の歴史性と自己の生存期間に制約される。三 経験の成立に関するカントの心的メカニズムの理解と、ガダムマーの作用史的理解に対してプーバーは宗教的に経験を理解している。ただしプーバーの宗教的経験とは、神についての直接的経験、内的な神経験である。それは宗教儀礼や教団の活動などとは関わりがない。プーバーによれば宗教的経験は次のような特徴を有する。(一)根元語われーなんじの関係に立つ。神は永遠のなんじである。(二)神の恩寵によって与えられる。宗教的経験を自己のために要求してはならない。(三)神との関係は直接的である。それはキリスト教との絶対的相違である。(四)人間は自己の全存在をもつて宗教的経験を成就する。(五)本質的に人間の現存在の展開以外のなものでもない。(六)世界が神の手中にあることを人間に告知する。(七)宗教的経験は限界づけられており、人間はそれを超えて手をのばしてはならない。(八)無価値にすることのできない、人間的なるものと神的なるものの出会いの場として生きられている具体性を確保するための戦いである。

マルティン・ブーバーのエレミヤ書解釈

田島 卓

本発表は、マルティン・ブーバーのエレミヤ書解釈中、とくに預言者の真贋問題を、『偽預言者たち』という著作に従って検討するものである。

ブーバーは、その議論を次のように問い始める。エレミヤがハナニヤの預言に対して抗弁せず、その場を立ち去ったのは何故かという疑問がそれである。この問いを考えるにあたって、ブーバーの「生起する歴史」という独特な歴史理解を踏まえているように見える。そこで、我々の考察も、一旦「生起する歴史」へと向かわなければならぬ。

『生起する歴史』で述べられた二つの歴史の見方とは、歴史を天上の高みにいる神よって、すなわち時間や歴史を素朴に超越する神よって導かれるものと理解するか、あるいは、歴史を神と民との対話的な関係からそのつど生起するものと理解するかという違いである。

そうしてみると、エレミヤとハナニヤを分かちつものは、神が歴史にいかにか介入するかを巡る、この歴史観の相違にあることが理解されてくる。偽預言者たちの態度は、対話的な歴史観を退けつつ、天の高みから無時間的に歴史を導く神という理解に支えられた宗教的な熱心さと愛国的な熱心さがないまぜになったことよって生じたと言えるだろう。

すると、意外な預言者像が見えてくる。真の預言者たちはむしろ優秀で伶俐な政治家という姿をとってあらわれ、逆に、偽預言者たちこそ宗教家と呼ぶに相応しい傾向をそなえているの

である。もちろん、だからといって、真の預言者が単に神を持たないものだということにはならない。偽預言者たちの表象する神が、背後世界から歴史を支配する神であり、因果律に制限された神であるがゆえに、逆説的に、イスラエルの民に安心を与えてしまい、返って彼らを悔い改めから遠ざける結果になったという点で、偽預言者たちの神は、高慢を碎き、安心を揺さぶり、悔い改めへと促すような神からは隔たってしまったのである。しかし、これに対して、真の預言者たちは、国家の守護神という古い宗教観に淵源する神観を捨て、高き所から一方的に歴史を導く神という神観を捨てることによって、イスラエルの民に瀾漫していた欺瞞的な安心を碎き、神への立ち返りを促したという点で、ユダヤ・キリスト教の伝統に連なる神観に従っているのである。

二十世紀初頭のドイツにおける

「ユダヤ教の本質」をめぐる論争

丸山 空大

本発表は、二十世紀初頭にドイツのユダヤ人の中で起こった「ユダヤ教の本質」をめぐる論争を取り上げる。この論争は、リベラル派のプロテスタント神学者ハルナックが『キリスト教の本質』という講演を行ったことをきっかけとする。ハルナックはこの中で、現代社会における宗教としてのキリスト教の意義を力強く説いたのだが、その際、イエスの福音の独自性を強調するために、キリスト教とユダヤ教との断絶を強調した。このことは、特にドイツ社会への同化を目指していたリベラル派

のユダヤ人たちに大きな衝撃を与えた。彼らは、ドイツ社会の他の部分でいかに反ユダヤ主義が高まりをみせようとも、政治的なリベラリズムと近代的学問は、そのような人種的偏見から自由であると信じていたからだ。彼らはハルナツクの著作を、リベラル派の神学者が客観的学問の名の下に偏見に満ちたユダヤ教理解を撒播するものと理解し、自ら「ユダヤ教の本質」を論じようと筆を執ったのだ。

本発表では特にレオ・ベックとヤコブ・フローマーという二人の人物が一九〇五年に出版した『ユダヤ教の本質』というパンフレットの内容を検討する。ベックはこの中で、ユダヤ教は教義学や信仰を中心とした宗教ではなく、倫理を本質とする宗教、道徳的行為の宗教なのだとした。ユダヤ教の戒律は人々を道徳的行為に導くためのものであり、ユダヤ教のメシアニズムは、ユダヤ人、そして全人類の道徳的完成への希望に他ならない。このような道徳性は、唯一の神という絶対的な根拠をもち、また人々によって実践されることではじめて現実的なものとなる。ユダヤ教はこのような倫理的一神教を純粋な形で保持しており、人類の道徳の完成の指標、他の国民の規範となる。ベックによれば、諸国民からなる世界の中でユダヤ教が存在し、今後も存在し続けることの意味はここにある。

ベックが、キリスト教徒にユダヤ教の正しい姿を理解させるという動機から「ユダヤ教の本質」を論じたのに対し、東欧出身の啓蒙主義者フローマーは現代のユダヤ教が彼の考えるところの本質から離れてしまった点を批判する。彼はベック同様、ユダヤ教の本質を倫理であるとするが、その際、煩瑣な儀礼も

ユダヤ民族の意識の統一のために必要不可欠であり、ユダヤ教の本質の一部をなすと考えた。彼の目には、ユダヤ教の民族としての側面、儀礼、律法の遵守の意義に目をつぶり、ユダヤ教を一神教・倫理に還元してしまった西ヨーロッパ的リベラル派は、既にユダヤ教の本質を失っていたのだ。

この論争は二つの意味で重要であったといえる。第一に、十九世紀を通してあいまいなまま続いてきたリベラル派ユダヤ人とリベラル派キリスト教徒の関係が、この議論を通してはっきりした点である。両者はドイツ社会とユダヤ人共同体をつなぐ最も重要なチャネルのひとつを形成していた。しかし、論争を通して、互いが他に投影していた希望のヴェールがはがれたとき、両者の関係の歪さがあらわになったのである。また、第二に、この論争はナシヨナリズムの問題がドイツユダヤ人の間ではや無視することができない大きな問題であることを示した。というのも、これまで同化主義者はユダヤ教はカトリックやプロテスタントと並ぶ宗教の一派であるという確固とした自覚を持っていたために、ユダヤ教徒は何か、あるいはユダヤ人とは誰か、と正面から問うことをしなかつたのだ。この論争は、リベラル派プロテスタントとの絆が断たれた後、ユダヤ教徒のドイツ人というアイデンティティをもつ人々もまた自らのユダヤ性についての問いから逃れることができなくなったことを明らかにしたといえる。

人間なるものの意味

——レヴィナスのラビ・ハイム解釈について——

村上 暁子

レヴィナスは故郷リトアニアにあるヴォロズインのラビ・ハイム（以下ラビ）が最晩年に著した理論書『生ける魂』を解釈するなかで、西洋の哲学的人間観の常識を覆す逆説的人間学の可能性を示している。これは、人間の本質としての自己保存の努力を重視する本性主義的人間観とは異なり、自然本性からの脱却のうちに「人間なるもの」(l'humain)をみてとる発想であった。人間の本質に抗して人間的であることを肯定すること自体ひとつの逆説であるが、興味深いのは、その理論が内包する各々の原理もまたそれぞれが逆説の構造を取ることであり、ラビ解釈としてレヴィナスが展開する「神のかたどりとしての人間」の意味をめぐる議論には、彼自身の人間主義思想の方法論をなす逆説の構造が顕著に現れている。そこで本報告では、レヴィナスのラビ解釈の哲学枠組みを抽出し、その逆説性について考察した。

ラビ・ハイムは、神秘的傾向をもつハシディズム運動の一派がユダヤ教正統主義の権威から離れつつあった時代にタルムード教育の刷新に貢献したことで知られる。彼がハシディズムに惹かれる若者たちを正統主義へと呼び戻した理由の一つと考えられるのが、カバラ思想にもタルムードにも精通したその博識である。カバラ思想において、神の一般名エロヒームと、固有名テトラグラム四文字に結びつけられるエン・ソーフ（無限者）は、それぞれ異なる神性の一側面を表現している。ラビ

は、聖書にはエロヒームが人間を自らにかたどって作ったとあることに着目し、創造力を發揮して被造物の存続を支え救済を可能にする人間の自由と責任のうちに神のかたどりをみた。レヴィナスはこれを、万物に対する責任を創造主から任される受動性から、自らの力を全被造物へと及ぼす能動性へと反転する「人間なるもの」独自の構造として捉え直す。受動性と能動性が一体となるこの逆説的主体性によって、西洋哲学における自由と強制という二項対立の乗り越えが可能になるという。

他方、現象界から分離されている絶対的一者エン・ソーフの観念を突き詰めて考えると、律法を授ける創造主から乖離した純粹に思弁的な神理解へ至る危険がある。この問題を解決すべくラビがツィムツーム（収縮・退去）というカバラ的観念に託した発想を、レヴィナスは自分なりに解釈し、書かれた有限な言葉のうちに無限の解釈可能性が孕まれるという逆説と結びつける。創造以前に無限者が自ら引き退き、被造物のための空間を残したとするツィムツームの観念は、レヴィナスにおいて、無限者が有限なる人間の内面性（思惟と言語）へ到来しまた退去することで、聖句の更なる解釈を命じる働きとして捉え直されている。ここでは、有限者が無限者に達することの不可能性そのものが、無限者の絶対性として人間をさらなる解釈へと任命するという新たな意味の可能性が肯定されることになる。有限者でありながら無限者の意味をその行いによって証ししうる人間の思惟と言語の特異な構造によって、「人間なるもの」は絶対者の新たなかたちとなるのだという。

創造主エロヒームとの契約によって特徴づけられるユダヤ教

の宗教的实践が、無限者エン・ソーフと無縁ではなく、むしろ有限者たる人間の行いによって両者が結び付けられるというこの発想は、ハシデイズムの神秘的・哲学的傾向に歯止めをかけるべく無限者が律法の神であると繰り返し説いたラビにとつてだけでなく、シヨアーによるリトアニアのユダヤ教共同体壊滅のあとで、哲学的思惟とユダヤ的思惟を結びつけようとしたレヴィナスにとつても重要な意味を持つものであったと考えられる。

プロクロスにおける魂の動をめぐる

土井 裕人

古代哲学の末期の新プラトン主義者プロクロスの『ティマイオス註解』を中心に、「神に似ること」をめぐる魂の「動」がどのように言及・解釈されているかを検討することは、彼における宗教思想を読み解く上で重要な鍵となってくる。というのも、動は神への「類似」に強く関係することで「神に似ること」についてのキーワードとなるためである。しかし、この動はテクスト中で一語に限られるわけではなく、また物体的運動だけに限らず生成消滅・運動変化、思考などの活動も意味に含んでいる。

言うまでもなく、「神に似ること」とそれに関する魂の動はプラトンにその源泉を持っている。後期著作の『ティマイオス』では最終盤において宇宙という神に人間が似るべきこととその過程における動についての言及がなされ、同じく後期著作の『法律』第一〇巻では知性の動が中心を持った回転の動にな

ぞらえられる。いずれも循環や回転をする動が知性の側に親近性の高い動とされているのに対し、直線動は規則性や秩序性から縁遠いとされ、彷徨やそれによる魂の混乱あるいは病と結びつけられる。

プロクロスにおいても、プラトン『ティマイオス』の先の箇所而言及した主張が確認されるの言うまでもないが、人間たちの指導者たる天体は光り輝く星の乗り物でもって宇宙を運行することから、プラトンにおける動の模倣は「乗り物」の動とその模倣としても説明されることになる。ここでキーワードとなる乗り物とは、プラトンにおいては一般的な意味の語として登場しながらも新プラトン主義においてはイアンプリコスを転機に重要性を増したものとされ、魂と類比的であり魂を乗せて知性界と生成界を上下するとプロクロスの『神学綱要』で述べられるとともに、『ティマイオス註解』では不死なる乗り物と身体の死を生き延びるが不滅ではなく非理的魂と結びついた乗り物の二つが提示される。注目されるのは、乗り物について円環動に対する（上下の）動への言及が見られることであるが、ここで一つ問題が生じる。つまり、プラトンにおいて直線動が彷徨に結びつけられていたのに、プロクロスは魂の上昇すなわち「神に似ること」について直線動を持ち出していたと考えられることである。しかも、彼は『エウクレイデス原論 第一巻註解』では円環動と直線動との違いについて、万有を分けた場合には円環動が宇宙に、直線動が生成界に対応し、非物体的なものを分けた場合には円環動が知性の側に、直線動が魂の側に対応すると述べる。これは、上位の側が円環動に、下位

の側が直線動に割り当てられるという点ではプラトンにおける区別を踏襲したと言える。しかし、動の模倣には言うまでもなく上位の存在の動が範型として必要となるため、『ティマイオス註解』や『神学綱要』の場合、人間の魂が知性界と生成界を上下する直線動について、特に上昇に際して人間の魂は何の動を模倣するのだろうかという問題が残る。

そこで、折りという観点を含めて再考すると、プラトン『ティマイオス』最終盤で「神に似ること」について語られたのと共通した言及を、プロクロスの『ティマイオス註解』に見出すことができる。彼が真なる祈りの五段階を主張する箇所では、祈りによって神の側に導かれる過程における動という論点が提示される。それに基づき、祈りの最終段階として魂の一を神々の一にうち立てる「合一」について、神の側に人間が導かれる過程としての上下動がどのように位置づけられるかと考えれば、乗り物を媒介とした円環動の帰一が、上位世界へ上がる動として直線的にも表現されるということになるであろう。いずれにせよ、「宗教的魅力」のある解釈をあえて避けるならば、プロクロスのテキストにおいて、「神に似ること」にかかる魂の上昇という直線動について、整合的に解釈するのは難しいと思われる。

前期クザヌス思想における否定神学的思考の展開

島田 勝巳

クザヌスの思想展開における否定神学の含意や位置づけについては、これまでもいくつかの重要な論点が提起されてき

た。ここでは、「知ある無知」の段階では、肯定神学に対して否定神学の意義が強調されていたとする見方が支配的であった。だが実際には、この時点でのクザヌスの立場はそれほど明確なものではなく、むしろそこには、明らかに異なった二つの否定神学像が認められる。

その一つ目は、「知ある無知」第一巻末の第二十四章から第二十六章にわたって展開される神名論に見られる議論である。端的には、それは偶像崇拜回避という論点に基づく議論である。そこでクザヌスは、被造物との関係性において神に名称を付与する肯定神学が偶像崇拜に陥る危険性に言及しながら、それを補うものとしての否定神学の重要性を強調する。

だが同時に、「知ある無知」では、肯定と否定とを共に超えるものとしての神についても語られている。この見解を支えているのは、理性が不可避的にもたらすとされる命名における「矛盾」、「対立」(oppositio)、あるいは「区別」(discretio)の契機への注目である。ここでクザヌスが念頭に置いているのは、矛盾律の原理である。その見解は「対立の一致」(coincidentia oppositorum)として次第に醸成されていくこととなる洞察に他ならない。

従来の解釈は、「知ある無知」における以上のような論点の齟齬を看過しているように思われるが、それらは十分に再考する余地が残されているはずである。

さて、もう一つの体系的著作である『推測論』の根本テーゼは、神の精神と人間の精神が対応関係において捉えられるという洞察であり、その認識論的原理は、『推測論』における肯定

／否定神学をめぐる見解に通底するものである。人間の認識のあり方としての「推測」のもとでは、厳密な真理への到達不可能性という限界こそが、より徹底化されたかたちでの〈否定〉として捉え直されるのである。

このように、『推測論』では、『知ある無知』において取られていた肯定神学に対する否定神学の優位という見方が放棄される一方で、肯定と否定とを共に超克するというもう一つのモチーフは明らかに継承されている。ここでは、デイオニシオスの肯定／否定の枠組み自体を相対化するような否定の契機が強調されているが、それはいわば形式的な装いを払拭した、否定神学を超える〈否定〉の契機とも呼びうるものである。

さらに、一四四〇年代半ば以降になると、以上のような立場はさらに明確なかたちで表明されるようになる。たとえば『神の子であることについて』では、肯定／否定神学の対概念は見られるものの、それはさらに多様な神学の形式を描写するための枠組みとして用いられている。『知ある無知』で見られたデイオニシオスの肯定／否定神学の対概念は、ここではその位置価が大きく軽減される一方で、神に対しては、あくまでもそれが「言い表しえないもの」(ineffabile)とする視点がなおも貫かれているのである。

このようにみると、否定神学をめぐるクザーヌスの思索が『推測論』を契機として、変容したというクザーヌス研究者の主張は、容易には支持し難いように思われる。むしろそれは、『知ある無知』の段階では一貫性を欠いた状態にあったその思考が、『推測論』を契機としてより明確化され、更新され

たものとして理解することができる。一四四〇年代のクザーヌスの思想を通して確認できるのは、一『知ある無知』において既にその萌芽が見られた一矛盾律を突破しようとする思考が、その後より明確に、クザーヌス独自の〈否定神学〉的洞察にまで深められていく過程として捉えられるということである。

アンセルムスの *insipiens* (愚かなる者) について

矢内 義顕

カンタベリーのアンセルムスは、『プロスロギオン』第I章―第IV章で、神が真に存在すること (*vere esse*)、つまり神の存在の自己同一性を、「唯一の論拠」(*unum argumentum*) によって論証する。この論拠は、第II章の冒頭で、「確かに、私たちは、あなた(神)がそれより大なるものは何も考えられない何かであることを、信じます」という告白で示される。しかし、ただちに、詩編一三「一四」編一節ないし五二「五三」編一節の引用を伴って、つぎの言葉が続く。「それとも、〈愚かなる者 *insipiens* は、彼の心のうちで、神は存在しないと云った〉のだから、何かこのような本性は存在しないのだろうか。ここは、彼の全著作において、聖書の引用として確定できる数少ない箇所の一つである。

『プロスロギオン』第II章から第IV章の構造は、後のスコラ的論証形式に沿って捉えるならば、主題の提示、それに対する賛成および反論(表題を含む第II章)、証明(第II章―第III章)、反論への解答(第IV章)となっており、この詩編の引用は、その形式上要請されたものと考えられることもできる。確かに、この

ことは否定できない。しかし、アンセルムスが参照することができたと思われるアウグスティヌス『詩編注解』における、この詩編に関する注解と比較したとき、『プロスロギオン』第IV章において、彼は独自の解釈を提示していることが分かる。

アウグスティヌスの注解では、「愚かなる者」とは誰か、ということが中心となる。それは、少数の無神論者、邪悪な生活を送る者、キリストが神であることを否定するユダヤ人、異教徒そして異端者である。むしろ、『プロスロギオン』における「愚かなる者」については、具体的にはどのような者がアンセルムスの念頭にあったのかは、これまでもさまざまな研究が論じてきた。しかし、彼の関心はそこにはない。彼にとって重要なことは、第IV章の表題が端的に示す通り、「愚かなる者」がどのようにして「神は存在しない」という「考えられえないこと」を「心のうちで言った」のかということである。彼は、本章で、「心のうちで言うこと」(dicere in corde)とは「考えること」(cogitare)と同一のことであるとし、さらに、この「考えること」に関して、ある対象を考える場合、(一)その対象を意味する言葉を考える時と、(二)その対象自体を理解する(intelligere)場合とは異なると指摘する。ここでは、彼がすでに『モノロギオン』第X章において考察された事柄が基礎となっている。それに従うと、(一)は、例えば「人間」という感覚的な記号を、精神のうちに非感覚的に考える場合、(二)は、こうした感覚的な記号を用いることなく、肉体的な想像力によって人間の感覚的な容姿を想像したり、あるいは理性的理解力によって、「人間とは死すべき理性的な動物である」

というように、人間の普遍的な本質事物を考える場合である。(一)の場合であれば、「神」という語に、肯定ないし否定を結びつけることは容易である。つまり、神は存在しないと考えることができる。しかし、(二)の場合であれば、第二章―第三章で論証されたとおり、神は存在しないと考える理由は、思考における(一)の段階に留まっていることにある、ということになる。

アンセルムスは、彼の師ランフランクスのように聖書の一句を注解する著作は残さなかった。しかし、聖書の言葉の奥にある神学的・哲学的なテーマを明らかにし、それを論じていくことを、彼は「聖書の研究」(studium sacrae scripturae)と呼ぶ(『真理論』序文)。『プロスロギオン』第四章は、詩編の言葉に関するアンセルムスの聖書解釈、「聖書の研究」の一端が提示されていると言うこともできよう。

もう一人のエックハルト

——Eckhart von Gründigの知性論——

田島 照久

グルンデイヒのエックハルトの論述「能動知性と可能知性について」はマイスター・エックハルトの存命中に著されたと考えられているが、本書の特徴は、認識による至福の獲得というドミニコ会の伝統的理解に沿いながら、マイスター・エックハルトの論を援用しつつ、マイスター・エックハルトの上長であったフライベルクのデイトリヒの思想を前面に出して論を展開していることにある。

本書は「いかにすれば人間は至福な者となることができるか」という問題から出発し、認識こそがその道であるとドミニコ会の主張に沿った理解を示すが、通常の像を介する知性認識では永遠の命に至ることはできないとする。トマスはそれゆえにこの世での神認識の不可能性を説くのであるが、グルンデイトのエックハルトは知性の変容によって神認識が現世で可能であることを説く。ドイツ神秘思想の流れにあることが確認されるのである。

像を超える認識に至るためには、「わたしたちの認識は自己の働きから離れ去り、神的形相の刻印 (der *indruc gotolicher forme*) を受け取るために純粹受容の中で (in *ein liters iden*) とらわれなく (ledec) あらねばならぬ」と語る。神は自己認識の働きであって、その働きによって主体として父のペルソナが存在することになる。父のペルソナの働きは子を生むことであり、こうした「神的形相」がわれわれの精神のなかに刻印される時、マイスター・エックハルトの語る「魂の内における神の子の誕生」が生起すると理解する。その時の条件が、われわれの知性認識が一切の像から「とらわれなく」(ledec) あることになる。「神は一つのとらわれのない存在の内、魂と共に、神の知性の働きに従って働くのである」と語られるが、このことはすべての魂に生起可能なこととされる。この「神の知性の働き」をマイスター・エックハルトの「造られざる神的本性の一なる火花」(ein *vinke*) と同定した上で、それは超自然的に獲得されたものではなく、知性体に本性上具わっている能動知性 (ein *wirkende vernunft*) であるとフライベルクのデ

イトリヒに依拠して語られる。

最初の論の展開は、「認識」が自己の働きから離れ去り、超自然的な「神的形相の刻印」を受容して初めて至福となる、というものであったが、注目すべきことに、ここにいって、超自然的な「神的形相の刻印」を俟つことなく、「いかなる知性的存在も本性からともと至福なのである」というまったく新たな解釈が導入されたことになるのである。「能動知性の本質とは神を中間者なく (sunder *mittel*) 見、それゆえにそれは本性から至福なのである」と語られる。

「人間がこの高度な能力のおかげで内的に至福だというなら、なぜ常に至福であるというわけではないのか」という救済論的根本問題が改めてここで立てられてくることになる。

われわれの通常の知性である「可能知性」とは、「肉体の内で時間と触れる精神に共通のもの」であり、「精神の監督者でありながら、その一方、多くの自然本性的欲求を持ち、それゆえ像や形象によってきわめてとらわれた状態に (so *vii unledec*) ある」。「もしわたしの可能知性が、そのように神の恩寵によってあらゆる事物から自由になり、すべての像にとらわれなくなるまでに至れば、そのときに神は可能知性を引き上げ、能動知性によって変容させ (überformen)、こうして、それはあらゆるその可能態にもとらわれず、能動知性と同じく、受動することがなくなるのである」とグルンデイトのエックハルトは理解するのである。能動知性は神を直接に、中間者なく (sunder *mittel*) 認識しており、本性から至福であるので、われわれは至福の内にあることになるのである。

シェリングとシュライエルマッハーにおける
自然的宗教について

諸岡道比古

本論はシェリングとシュライエルマッハーにおける自然的宗教思想を比較検討するものである。

シュライエルマッハーは「宗教論」において、宗教を軽蔑する教養ある人々に向かい宗教の新しい定義を示す。それによれば、宗教は哲学や道徳と「同一」の対象である宇宙に関係するが、各々独自の関わり方をし、宗教は宇宙を直観し感情することとされる。宇宙を「直接経験する」ことで宗教は成立するが、成立の瞬間、「人間と宇宙は根源的に一体化して」おり、直観と感情も未分離の状態にある。この状態を説明するため、宇宙の人間への働きかけを直観、それに対する人間の反応を感情と名付ける。人間が宇宙によって最初に捉えられた捉えられ方は「根本直観」と呼ばれ、根本直観は「人間が宗教の領域へ入る崇高な瞬間」であり、それ以降その人間の宗教的あり方を決定する。この根本直観といえ、「人間の本性にに応じて」受け取られた無限な宇宙の有限な形式であるが故に、宗教の全体を示すものではない。宗教の全体は無数の有限な形式が与えられことにより示される。

このように宗教を規定したシュライエルマッハーは、「人間の『宗教的』感官が無理に圧迫されなければ、……宗教はその人独自の方法で展開」するとし、その宗教を自然的宗教ではなく、積極的宗教に求めるべき、とする。つまり「諸宗教の本質」を追求した「いわゆる自然的宗教」ではなく、教養ある

人々の「憎悪的であった」積極的宗教に求める。前者は「貧弱で惨めな理念」であり、後者は「ある一つの直観が自由気ままに宗教全体の中心点となり」成立した「特定の宗教現象」である。もし同じ根本直観を持った積極的宗教が存在しない場合、その人間が「新しい宗教の創設者」になるべきである。これら宗教の「最高目的は人間性の彼方に……宇宙を発見すること」であるが、そのために、「人間は第一に人間性を見つけ出さねばならない」し、「人間性そのものが本来、彼らにとって宇宙である」とされる。しかも人間性の全領域を経巡った眺には、「自分自身が人間性の便覧であり、……人間本性全体を包括する」。するとシュライエルマッハーが言う意味での根本直観に基づいた宗教は人間性に基づく宗教ということになる。この考え方は彼がキリスト教を説明する際、根本直観に基づくキリスト教を念頭に置き、イエスが「自らを唯一の仲保者」と主張したこともないということに見られるものである。

一方、シェリングは合理的宗教である自然的宗教に「啓示に基づく宗教」を対立させる従来の宗教分類を改め、「自然的宗教原理」に基づく「神話の宗教」を自然的宗教とし、これを前提にした超自然的宗教に「啓示に基づく宗教」を配し、両者を非学問的宗教とする。これら両宗教を媒介し、その意味を明らかにする宗教を「哲学的宗教」とし、学問的宗教に分類する。哲学的宗教は神話の宗教と啓示に基づく宗教を、人類が一神から多神を経て一神に戻る「高次の歴史」と見ることに、把握される宗教である。シェリングにとってこの哲学的宗教こそ、「全人類に共通の宗教」であり「真の宗教」である。

以上のように、シユライエルマツハーもシェリングも共にいわゆる自然的宗教を否定し、積極的宗教を前提した上で議論を構築する。しかし両者が明らかにした宗教は、人間性を直観し感情することによる人間性に基づく宗教であれ、神話の宗教と啓示に基づく宗教とを媒介し解釈する哲学的宗教であれ、いずれも、現実的に存在している宗教ではない。積極的宗教を媒介にし、いずれの日にか、人類が獲得すべき理想的な宗教ということが出来る。彼らが説く宗教は、この意味で、哲学者が考えた宗教であり、楠が「理性と信仰」の中で示した「積極的自然的宗教」に分類されるものである。

「生命」の存在論——物質、精神、目的をめぐって——

冲永 宣司

生命科学の発達は、物質現象として生命現象を説明することに大きく貢献した。しかし、生命は物質であると見なすと、原理的に乗り越えがたい問題も生じる。一方、生命を物質とは別の実体的な何かとして設定しても、それ自体を取り出し見ることはできない。この発表では、生命を本質的に、概念化された枠組みから抜け落ちる、客観的把握とは相容れない何かとして考えたい。すると物心の相互作用問題などは、元来無関係な概念枠同士を関係づけることから生じた人為的問題ということになる。そして、物質、精神、目的論、決定論、自由意志、自我存在などの形而上学の問題は、この枠組みによって生じた問題であり、その枠の解消によって問題自体が消滅する、というのが本発表の立場である。

物質に取り込めない生命として、たとえばクオリアがある。それは生命の物理主義的説明が前提となつてはじめて問題化する。意志の発動以前の脳内活動を示して、自由意志を否定することにいったりベットの経験も、客観的時間形式の実在化と、実験観察者という外部の存在を条件とする。またこの観察者自身の意志の自己予測はできない。ダーウィニズムにおける形質進化では、獲得形質は遺伝せず、無目的な自然選択の繰り返しが進化の要因だが、そうした天文学的に確率の低い突然変異がこの要因として妥当か、という問題は残る。

反対に、生命を象徴する、主観的、霊的存在の実体化も不可能である。唯心論は、なぜ物理法則が意志に従わないのかを説明できない。決定論は自由意志の否定だが、反対に目的論でも、生命の自由を行使する空間はない。すると自由意志の自由とは何をもつてのことなのか、不可解になる。主観がひとつの脳にもとづいていると仮定した場合、脳分離によって脳がふたつに分けられるなら、どちらの脳に最初の「私」があるのか、という問題が生じる。これは主観という考え方前提とする、一人称と三人称との区別の崩壊である。主観的世界の極致である独我論でも、主観はどこにも見出されず、世界の外に自我があるのでもない。このように、物質からも霊の実体からも、生命は説明できない。

こうした実体的なものとして生命を把握するのではなく、生命をとらえられない持続から説明しようとしたものに、ベルクソンの立場がある。そこでは分割可能な事物が知覚されるのではなく、物質空間の方が未分割な知覚的性質を持ち、また純粹

持続が有用性にしたがつて屈折、形式化したのが概念となる。したがって物質や概念を基礎にして、生命を説明することは転倒となる。しかし、そもそもこの生命の持続がどこから来たか、という問いに充分答えられるのか、という疑問は残る。ベルクソンでは無は、あるべきものがないという有用性における欠如が形式化されただけの、疑似概念にすぎない。したがって、無から有がなぜ生じたか、という問いは、疑似概念を前提にした疑似命題になるだろう。

それに対して、物質と精神、自由と決定、主観と客観、死と生などの矛盾を「同一」化する無限定な根源を、「無の場所」としたのが西田である。「無の場所」はそれを包摂するものがなく、もはや述語づけられない「超越的述語面」である限り、原因や因果性による限定も超越していなければならぬ。それゆえ、「無の場所はなぜ生じたか」という問いは無意味なはずである。「無の場所」は有無以前だからである。これは、無に徹することで有無を超越する立場だと見えるが、ベルクソンでは持続は徹底的に有である一方、有に徹することで有が無意味になるという考えは見当たらない。その限りで、ベルクソンは語り得ない有としての生命の立場であり、西田は語り得ない無としての生命と言える。この「無」から導かれる、「矛盾の自己同一」などの理念が、因果性や始原といった、そこで解消されるはずの問題を実際に解消しているかは、さらに検討しなくてはならない。

「かのように」の哲学とスピリチュアリティ概念

堀 雅彦

本発表の目的は、十九世紀末から二十世紀の初頭にかけて現れた「かのように」の哲学の今日的な意味を明らかにすることである。様々な歴史的制約はあるものの、そこで展開された議論には、今日の視点からも重要な論点が含まれている。本発表ではそのことを、スピリチュアリティ概念との接点に注目しつつ、明らかにする。

「かのように」の哲学の語り手として、ここではハンス・フアイヒンガー、ウィリアム・ジェイムス、森鷗外の三人に言及する。フアイヒンガーとジェイムスはそれぞれ独自のカント読解から「かのように」の視座を得た。他方、鷗外は小説「かのように」において、フアイヒンガーの書物に共感する青年の語りを通して、この視座を日本の「宗教」問題に適用することを試みている。本発表ではこれを中心に見ていく。

鷗外作品の主人公、秀磨がドイツ留学で得た持論によれば、教育が進むにつれ信仰を失った人々の多くが危険思想に陥ることなく、穏健な思想を養いえていることがドイツという国の強みであり、それを支えているのは神学の伝統である。そのような伝統を欠いた日本人にとって、信の有無をこえ、目には見えないものが「あるかのように」ふるまうことを文化の基礎として尊重するフアイヒンガーの哲学が有用だと彼は考えている。つまり信の有無よりも「かのように」生きることを実践的利点を重視する立場を彼は採るわけだが、一方で「かのように」の哲学には、人は単に利点の考量のみではなく、証明以前の実感

に支えられてこそ、そのように生きられる、との視点も内包されている。そのことを本発表では主にジェイムスの議論に即して確認する。

三人の論者は共通して、唯物論の拡大する中、「ない」と断じられかねないものを、なお「あるかのように」生きることの積極的意義を説いている。これは事実に戻した虚構を現実と偽ることではない。その有無が実証的には決せられないにもかかわらず、生き方の問題としてそのいずれかを選ばざるをえない状況がある。そこで問われているのは「あるかのように」生きるか、「ないかのように」生きるかの選択である。今日、定義の難しさを抱えつつも「スピリチュアリティ」という概念が要請されるとき、そこでもまた、同様の選択が問われているのではないか。もともと宗教の私秘化との関連で論じられてきたこの概念が、近年はむしろ公共性を伴う医療やケア、教育などの領域で用いられるが増えたのは、これらが唯物論とそれへの抵抗がとりわけ激しくせめぎあう領域だからだろう。

その種の抵抗を大枠において共有するとはいえ、知識人によるスピリチュアリティ論と、より大衆的なそれとの間には、特に日本の場合、「霊」観念の扱いを中心に大きな隔たりがある（堀江宗正氏）。霊があるかのように語ることを支える実感と、個の生命を越えた「いのち」があるかのように語ることを支える実感には質的差異があるとすれば、独断的に両者の優劣を定めることはもちろん、そこに共通言語を確立することも難しいだろう。

何ものかがあるかのように、あるいはないかのように生きる

ことの是非は、結局、三人の論者が示したとおり、それぞれの生き方の実践的な意味にかかっている。鵬外の描いた青年は「かのように」の余裕とともに国家の歩みに随順することの「安全」を信じたが、それは彼の尊重する国家と宗教との結合がもたらす「危険」を阻むことにはならないのではないか、との疑念は残る。アイロニカルな演技と本気の没入とは実は両立する、と社会学者の大澤真幸氏は言う（『現代宗教意識論』）。この種の二重性が、かのようにの哲学には絶えずつきまとう。それがどのような条件下で、大澤氏の言うようにファシズムやオウムの暴走のとき事態を招いてしまうのか。さらに考察を進めたい。

二元論克服への道——哲学と治療の相互関係——

桑野 萌

この問題に取り組む主な動機は、私たちの日常生活に浸透しがちな「体」と「心」を切り離して考える二元論的思考を乗り越えるための道を探ることである。この道を探るために、スベインの医者であり、思想家であるペドロ・ラインハエントラルゴ（一九〇八―二〇〇二）の身体論と日本の思想家の湯浅泰雄（一九二五―二〇〇五）の身体論及び氣と修行の思想、そして、整体協会の創立者であり、野口整体という独自の健康維持法を編み出した、野口晴培（一九一―一九七六）の整体における身体と氣の思想を取り上げ、それを通して、それぞれの思想家の試みた二元論克服の道について考察していきたい。

三人の思想家は、身体を軸に、哲学と治療の相互関係の視点

から包括的に人間を探求しようとしている点において共通している。そして、その人間探究の根底に人間の本来の姿である、心身の一体性に立ち返るための問いが見いだされる点においても共通している。彼らの身体論は、人間の身体の客観的分析に留まることなく、その根底に、「わたしとは何者なのか」という、自己の問いが見いだされる。

ここで取り上げたい「哲学と治療の相互関係」とは、人間の心身に関する医学的見解でもなければ、哲学的分析でもなく、その相互関係の架け橋となる「宗教」（スピリチュアリティ）の根底にある何かを探求することである。それは、湯浅の言葉を借りると「エートス」（習俗と信仰の底を流れるもの）への問いといえるであろう。この探求への足掛かりとなるのが、「哲学的人間論」である。

一方、題目に掲げている「治療」とは、ラテン語 *medicina* を意図しているが、病氣やけがなどを治す手段としての狭い意味での「治療」だけではなく、西洋においても東洋においても、宗教の伝統的知恵と共に発展してきた、人間のいのちと向き合い、身体的、精神的、スピリチュアリティの面での回復へのプロセスを支え、助けるわざ、と定義したい。このことについて湯浅泰雄はつぎのように言っている。

宗教と医学、信仰と治療の結びつきは啓蒙的近代の理性世界からすれば、いささか迷信じみたあやしげな関係にみえるかもしれないが、よく考えてみれば―福音書の多くの伝承にも示されているように―宗教が知的教義のイデオロギ―によって理論的に武装される以前の段階においては世界

中の宗教に何らかの形で見いだされる普遍的な現象だったのである。現代は、そういう近代的理性によって否定された伝統的知恵の意味を再発見する時代なのかもしれない。

（湯浅泰雄「身体論」、湯浅泰雄全集第十五巻、三二六―三二七頁）

哲学と治療の結びつきから見いだされる問いは、人間の存在の本質的な意味や生き方の意味に関ってくる。その意味において、この問題について考察することは、人間とは何かを探るための主要なテーマの一つということができよう。このテーマの探求の鍵となるのが「心身の一体性」である。

第五部会

「水子供養」と韓国女性——落胎児薦度専門寺院の信者層——

淵上 恭子

日本特有の信仰と考えられていた「水子供養」が、韓国の仏教に取り入れられたのは、同国で妊娠中絶がにわかに増え始めた一九八〇年代中盤のことであった。一九九〇年代以降、妊娠中絶が増加の一途をたどる中で、「水子靈駕薦度」となって韓国全土に広がった「水子供養」は、これまで嬰兒や流産児が供養の対象とされていなかった韓国における、新種の死者儀礼となつて今日に及んでいる。本報告で、二〇〇〇年代以降の韓国において、「水子供養」の専門寺院として台頭してきた大韓佛教曹溪宗G寺を取り上げ、その布教戦略を支える女性信者層のニーズについて考察しながら、今日の韓国でG寺が盛況する要因を探っていききたい（韓国仏教で「死者供養」は「靈駕（死者薦度）」と称されている。以下、韓国仏教の「水子供養」一般を「水子靈駕薦度」、G寺のそれを「落胎児薦度」とする）。

住職のC比丘尼僧侶がソウル市廣津区中谷洞の雑居ビルの中に落胎（中絶）児の薦度を専門に手掛けるG寺を開いたのは、「水子靈駕薦度」が韓国に急速に広まっていた一九九三年のことであった。当時のG寺は、C僧侶と数名の古参信徒等が毎月陰曆一八日の地蔵齋日に、落胎・流産した「胎中アギ（赤子）靈駕」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G寺がソウル近郊の抱川郡に移転し、「ママと

パパの懺悔祈禱道場」を開設して、落胎児の合同薦度法会を奉行するようになると、その模様がメディアで取り上げられて、一躍仏教界の注目を集めるようになった。それ以来、G寺では毎年三回（三月、六月、九月）の「落胎児薦度齋」が奉行されており、近年の薦度齋の年間参加者数は千人を超えている。二〇〇〇年代の「水子靈駕薦度」の定着期に入つて更なる教勢拡大を遂げ、二〇一一年にソウルに隣接する南楊州市に移転したG寺は、五百体を超える「アギ童子像」（水子地蔵）を祀る「慈母庵」を建立したの continuing 「落胎懺悔公園」を造成する等、活発な布教活動を展開しながら、韓国最大の「落胎児薦度」専門寺院となつて今日に至つている。

G寺の「落胎児薦度」は、「祖上（祖先）靈駕薦度」を重視する既存の仏教寺院の「水子靈駕薦度」と差別化された、落胎女性のプライバシーを保護する、都市家族の行事として推進されている。こうした「落胎児薦度」は、①他の男性との間の「水子靈駕」を薦度する女性、②反復中絶をし、難しい年頃の子供をめぐる問題を抱えた女性、③そうした嫁達から「水子靈駕薦度」への介入を拒まれてG寺を訪れ、自身の「水子靈駕」の薦度をする姑世代の高齢女性といった信者層によつて担われている。G寺の「落胎児薦度」が盛行する理由として、ソウルを中心とした今日の韓国の都市部における核家族化の進行と、それに伴う落胎女性等のプライバシー意識の高まり、落胎児を有する家庭内での世代間対立の顕在化が挙げられ、そのような韓国社会の変化にG寺が巧みに対応していると考えられる。今日の韓国における落胎女性達の意識の変化に、「祖上靈駕薦度」

を重んじる既存の寺院が対処できない中で、妊娠中絶した女性信者等のニーズをG寺がうまくくいと上げて、「落胎児薦度」に反映させているといえよう。韓国仏教界の常識にとらわれない、卓越した寺院経営戦略を掲げて、落胎女性等を取り巻く韓国社会の変化に機敏に対応するG寺の「落胎児薦度」は、「祖上靈駕薦度」にとられ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、韓国仏教の「水子靈駕薦度」に何が求められているかを示唆しているようである。

「東義大学校事件」をめぐる死者のナショナルな地位について

田中 悟

「東義大事件」とは、「一九八九年五月三日、釜山東義大学校に監禁された戦闘警察巡警を救出する過程で籠城学生たちの火炎瓶投擲によって警察官および戦闘警察巡警七名が死亡し、一〇名が負傷した事件をいう」（東義大事件犠牲者の名誉回復および補償に関する法律）第二条第一項。本報告では、韓国社会におけるこの事件の位置づけを確認し、金大中・盧武鉉政権期と李明博・朴槿恵政権期とで大きく変わった政治情勢に翻弄された関係者に注目することで、この事件をめぐる残された課題についての考察を試みる。

事件が発生した一九八九年は、盧泰愚政権の時代である。一九八七年の民主化を経たとは言え、反政府運動の熱気はいまだ冷めやらず、激しい労働運動・学生運動にもなつて労働者・学生と警察との衝突（「火炎瓶―催涙弾対決」）が全国で繰り返されるといふ、不安定な政治社会情勢が継続していた。そのよ

うな中、釜山・東義大学校で五月、学生集会中に拘束された私服警官を人質にした学生が大学図書館に籠城し、そこに警察隊が突入した際に発生した火災によって警官七名が死亡するという事件が発生した。これがいわゆる「東義大事件」である。この事件をめぐるのは、「不法デモと暴力行為によって事件を引き起こした責任者」として、事件に関連した学生が多数起訴され、二九名が無期から二年の懲役刑に服する一方、死亡した警官は「不法デモ鎮圧中に殉職した殉国者」として扱われ、警察隊によって国立墓地に埋葬されることとなった。一九八七年、警官隊が放った催涙弾の直撃によって死亡した李韓烈や、一九九一年、私服警官隊の暴行によって死亡した姜慶大の事件などとは逆のケースとして、東義大事件の死亡警察官は、「学生の不当な暴力の被害者」という、警察側としては例外的で特殊な地位を与えられたのである。

ところがこの事件の扱いは、金大中政権末期の二〇〇二年四月、「民主化運動関連者名誉回復および補償等に関する法律」（二〇〇〇年一月制定）に基づいて、東義大事件関連者が「民主化運動関連者」と認定されたことで、大きく動き出す。裁判で有罪判決を受けた学生たちの名誉回復に死亡警察官の遺族らは強く反発したが、彼らの憲法裁判所への提訴は二〇〇五年一月に却下される。だが、進歩系から保守系へと政権が移った李明博政権下の二〇〇九年二月、東義大事件の民主化運動認定見直しが提起されるとともに、今度は警察官の側の名誉回復に向けての動きが始まり、二〇一二年二月には「東義大事件犠牲者の名誉回復および補償に関する法律」が制定され、補償手続

きが開始された。

かくして、現時点では、学生・警察官ともに法律に基づく名誉回復と補償とが実現している。では、そのことをもって事態は解決に向かっているのかと言えば、警察官遺族側にはあくまでも学生の民主化運動関連者認定取り消しを求める主張が根強く、当事者間の和解の機運が高まっているとは言いがたい。

しかし、学生の「民主化運動関連者」認定を取り消しても、「進歩」保守」間の政権交代のたびに同じことの応酬が繰り返されるだけであり、事件をめぐる葛藤は「解決」しない。また、死者を「殉国者」と形容し、事件を「警察対学生」の構図に落とし込むことも、両者の対立を固定化したゼロサムゲームの継続へと帰結する。これをプラスサムゲームへと転じ、葛藤の解消へと向かうことは、果たして可能であろうか。

ただし、仮にそうなったとしても、「彼らが事件で命を落とした」という事実が残る。東義大事件の死者に対する慰霊を、今後どのように行なっていくのか。言い換えればそれは、政治に翻弄される死者をめぐる「和解」と「許し」はいかにして可能であるか、という問題である。彼らに対して、宗教（学）は、いかに貢献することができるのだろうか。

ナシヨナリズムの中の仏教

——日韓の歴史認識をめぐって——

工藤 英勝

ナシヨナリズム (Nationalism) という概念は、宗教 (religion) と同様に、統一した定義がきわめて困難である。ある識

者はナシヨナリズムを民族や宗教・文化的アイデンティティを超えた社会的統合意識・想像の共同体であるとし、その肯定的な側面を強調する（ベネディクト・アンダーソン／アマルティア・セン）。一方、多くの識者たちはその負の側面すなわち排外的民族主義や国家主義的な言動を批判する。とはいえ、前者の論者も「通常のナシヨナリズム」に対して悪しき偏向したナシヨナリズムの存在を認めているし、後者も人々の統合意識や共同体そのものを全面的に否定しているわけではない。

さて、ナシヨナリズムという概念がどのように錯綜し定見が得られないからといって、宗教とナシヨナリズムの問題を等閑視し欺瞞的な公正中立に逃げ込んでいけばよいというわけではない。本稿では、今日のある日韓間の歴史認識問題をサンプルに、「ナシヨナリズムの中の宗教（仏教）」の諸相を分析してきた。

近年、日本仏教宗派の曹洞宗内外を震撼させる事件がいくつか表面化している。そのひとつが日本人僧侶らによる「懺謝文（さんじゃもん）」石碑建立問題だ。二〇一二年九月十六日に、大韓民国群山市の寺刹において、曹洞宗の戦争責任認識と謝罪表明「懺謝文」（一九九二年）抄文が、韓日の対訳で記念石碑として建立された。包括宗教法人である「曹洞宗」は、無関係と非関与を公式に表明し、主導した所属僧侶の独断として事実上の撤去を要求している。こと同教団の歴史認識とりわけ戦争責任問題に関わることから、当該僧侶と宗派教団との間には修復不可能な意見の相違とりわけ歴史認識への向き合い方に係る亀裂が生じている。

二〇一一年末に日本曹洞宗僧侶によって結成された「東国寺を支援する会」は、かつての曹洞宗寺院（旧名「錦江寺」）で、和様伽藍を唯一残している東国寺に、曹洞宗が表明した前記「懺謝文」抄文を石碑に刻印建立し、地元群山市長や韓国仏教界の参列を得て、その除幕式を挙行した。それを主導した僧侶がその文書発行者に許可を明示的には得ないまま、この石碑建立を実施したために、除幕式直前から紛議が生じている。「東国寺を支援する会」代表者は、すでに公開・公表された公式声明を使用するについて、その著作権法上の保護の対象ではないと反論し、さらに最近の竹島（独島）問題も含んだ領土ナショナリズムに配慮するあまり、かつての「懺謝文」閲覧ファイルを報道後宗派公式HPから一時期削除するなどの一連の行為を厳しく非難する。放置・黙認の不作為と信義則上の瑕疵という双方の過失がある。ナショナリズム―それが自国・自民族のものであるかどうかに関わりなく―に無自覚な思想と行動は、歴史認識という文脈を超えて、批判的に自覚的に意識化しなければならぬ問題と課題として残っている。つまり自民族と自国のナショナリズムを批判するために、他者のナショナリズムで対抗させることの陥穽である。

曹洞宗の「懺謝文」は、歴史認識に関わる同宗派の特異・非凡な（ユニーク）な歴史文書であるが、肯定的な側面と同時に、差別図書を回収廃棄する性急な目的から、①歴史記録の隠蔽、②一方的な断罪と謝罪、③異世代間の倫理の絶対化、④国家・民族の強化・自明視、⑤仏教自体を免責・免罪するなどの問題と課題を残した「過渡的な文書」である。かかる「懺謝文」を

当初の目的を超え、偶像的標識として用いることは、その使用者の意図とはかわからず、逆に民族・国家のナショナリズムの論理に回収するというジレンマを惹起している。ナショナリズムにからめとられる宗教・仏教の虚構を自覚することが求められる。ナショナリズムと対峙しそれを相対化する宗教・仏教はいまだに存在しない。

グレゴリオ・デ・セスベデスと文禄・慶長の役

谷口 智子

グレゴリオ・デ・セスベデスは、初めて朝鮮半島を訪れたヨーロッパ人宣教師で、日本で布教していたスペイン人イエズス会士である。一五五二年、マドリッド生まれのスペイン人。一五七七年渡日、一六一一年小倉で生涯を終えた。

セスベデスは一五九三年一月二七日、文禄の役のとき、朝鮮半島に密かに渡った。朝鮮出兵をしきる一番隊総大将小西行長アグスティンの依頼によるのである。朝鮮出兵するキリシタン大名や武将達のためにミサを行い、告解を聞くためである。

彼は、レオ・コファンという修道士と共に、対馬、釜山経由で朝鮮半島に渡り、小西行長の預かる釜山近郊の熊川倭城（コムンガイ）に主に居住し、近隣の城にあるキリシタン大名や武将達の館を訪れている。

セスベデスは、一五九三年末―一五九五年初頃まで、約一年間朝鮮に滞在したとされている。小西行長に乞われて、キリシタン武将達のミサや告解のため、朝鮮に渡ったが、小西の政敵、加藤清正（仏教徒）によって、秀吉に密告されたため、急遽帰

国しなければならなかったからである。

彼が朝鮮で行ったことは、(1)戦争に参加した日本人キリシタン武將達との交流、ミサ、告解を聞くこと、(2)イエズス会にあてた書簡を通しての朝鮮における戦争(文祿の役)の報告である。

セスペデスは、朝鮮から連れてきたかなりの数の捕虜に洗礼を施し、キリシタンにした。従来の研究では、セスペデスは朝鮮で戦争中に捕虜や囚人と関わらず、彼らに直接布教していないと考えられていたが、少なくとも接点があったことが本研究で明らかにされている。

セスペデスが残したものは、書簡を通じた文祿の役当時の貴重な記録である。ここでは彼の書簡(七通現存しているうち、四通が朝鮮関係。従来の研究では朝鮮関係の書簡は二通①②しか明らかでなかったが、朴哲氏が③④発見)を通じた文祿の役についての記録をまとめ、紹介する(朴哲著・谷口智子訳『グレゴリオ・デ・セスペデス——スペイン人宣教師が見た朝鮮と文祿・慶長の役』春風社、二〇一三年)。

①一通目書簡、ペドロ・ゴメス宛、一五九三年一二月頃、熊川にて。朝鮮への旅の道中、対馬における布教活動の様子、熊川倭城に到着するまでの険しい道のり、戦争の和平交渉のプロセスについて。熊川倭城ほか、近隣の倭城の様子(これらの情報は、ペドロ・ゴメス『一五九四年イエズス会日本年報』一五九四年三月一五日付け書簡、および、ルイス・デ・グスマン『東方布教史』に反映されている)。

②二通目書簡、ペドロ・ゴメス宛、一五九四年一月頃、熊川に

て。明との和平交渉後の小西行長の熊川倭城帰途後、九州のキリシタン武將達(小西行長、有馬晴信、大村純忠、五島純玄、松浦隆信、天草久種、栖本親高、小西与七郎、日比谷兵右衛門など)との交流、特に対馬の宗義智との交流について。朝鮮の寒さ、飢えや寒さ、病気で苦しむ日本兵の様子、秀吉への怒り、和平の見込みのないことへの不安など。

③三通目書簡、ペドロ・ゴメス宛、一五九四年二月七日、熊川にて。朝鮮での戦争の状況や、沈惟敬と小西行長との間の和平交渉について、平和への関心(ルイス・フロイス未発表手稿の要約、アジュタ図書館所蔵)。

④四通目書簡、ペドロ・ゴメス宛、一五九四年夏頃、熊川にて。雨期の朝鮮の気候、戦争の様子、黒田官兵衛の城における布教活動、筑紫広門との交流(フランシスコ・パシオの『一五九四年イエズス会日本年報』における要約、イエズス会ローマ文書館所蔵)。

陸西星の『楞嚴經』解釈について

長澤 志穂

明末中国の知識人の間で、『楞嚴經』という仏教経典が広く読まれたことが先行研究によって指摘されている。当経典は具名を『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞嚴經』といい、八世紀頃に編まれた中国偽経と考えられている。『楞嚴經』は明清期の道教内丹文献にもしばしば引用された。内丹とは、人体に内在する要素を素材として体内に金丹(丹薬)を作り出すという道教の瞑想・身体技法であり、道(宇宙の根源)と性

質を一にする金丹の力によって、人は十全な生命力を回復せうるとされる。『楞嚴経』を引用した内丹家たちにとって、それはどのような書物と認識されていたのだろうか。今回は、その一例として、明代の内丹家、陸西星を取り上げる。彼は儒教・仏教・道教の三教を学習した知識人であり、道教に関して特定の師をもたない独学であるにもかかわらず、内丹理論を多く含む著作集『方壺外史』を著し、その内丹理論はのちに内丹東派と称されている。その陸西星の晩年の著作に、『楞嚴経説約』『楞嚴経述旨』という『楞嚴経』の注釈書がある。ここでは、その『楞嚴経』解釈が彼の内丹思想とどのような関連にあるのかについて考察したい。それによって、道教内丹家たちに『楞嚴経』がどのように読まれていたのか、その一端が明らかになると考えられる。

『楞嚴経』は華嚴・天台・禪など大乘仏教の様々な思想を包含する内容を持ち、とくに妄想を除去することの重要性と、妄想が起こる仕組みを詳細に説く点に特徴がある。仏教徒の諸注においては如来藏思想を説くものとみなされる傾向がある。

他方、『方壺外史』にみられる陸西星の内丹思想の概要は以下のとおりである。内丹実践は一般に精神修養である「性功」と身体修養である「命功」に分けられる。多くの内丹家は両者を等分に重視する「性命双修」の立場をとり、どちらを先に行うかによって「先性後命」と「先命後性」の立場がある。陸西星も性命双修を説くが、その内丹の過程は性功→命功→性功というやや独特のものである。まず性功から始め、欲望をなくし、体内の神（本性）を安静にする。次に命功に移り、異性のパ-

トナーから秘術によって得た先天の気を体内にめぐらせる。異性との性的秘術を必要とする内丹理論を「陰陽双修」という。体内の周流を経て純化した気を、丹田において自己の神と結合させ、呼吸法により温養して、新たな純粋な身体として成熟させる（脱胎）。最後に再び性功を推し進め、無為の境地に到達することによって内丹は完成する。陸西星の内丹関連著作は、神（本性）の陶冶についてと、神によって気を制御する局面について比較的詳細に説いている。

陸西星は『楞嚴経』に注するにあたり、経典や既存の注釈からの引用を積極的にはせず、自身の解釈を直接に記している。その本性に関する部分を中心にみると、衆生には常住真心（本性）が存するという『楞嚴経』の本文を承け、仏教徒の諸注が本性における真と妄の表裏一体性を理解せよと説くのに対し、陸西星は、表裏一体であるがゆえに真と妄の弁別が重要であると強調する。妄想を排除し認識を精錬したとき、本性は本性として明確に見出されるとするのである。そのためには妄想の起こる仕組みと本性・妄想の弁別について理解する必要がある、それを『楞嚴経』が詳説しているとみている。

陸西星のこのような『楞嚴経』理解は、性（神）と命（気）の合一を目標とする内丹において、本性は精錬によって純化され最終的に金丹となる存在であることに関わる。内丹の成就に必須である本性を見出すこと、その理解に寄与する経典として『楞嚴経』は内丹家に読まれていたのである。

（本研究はJSPS科研費23242007の助成を受けたものです。）

大谷光瑞と台湾——高雄「逍遙園」を中心にして——

柴田 幹夫

一 本願寺の台湾開教

台湾と西本願寺の関係は、日清戦争前後に遡ることが出来る。この関係を二つの側面から見てみよう。一つは一八九四（明治二七）年から九五五年の日清戦争において従軍布教を展開させたことである。『真宗本派本願寺台湾開教史』（台湾開教教務所臨時編輯部、一九三五年、以下『台湾開教史』と記す）冒頭に「抑も本派布教使が足を台湾に踏み入れた最初の目的は、従軍布教にある」と記しているからである。二つ目は宗教を利用して、「本島人」を慰撫教化することであった。「布教使一同が企図し到達せんとする目的は内地人及び（本島人）をして確固たる信念を得せしめ、先人後來一団となり、善良の臣民として国家に貢献することあらしめんを期す。平素布教の方針も之れに外ならず……」（『台湾開教史』）とある。本項では本島人と云ったような差別的用語を用いているが、本来ならば台湾人と表記すべきであるが、歴史的用語なので「」をつけることにする。

二 大谷光瑞と高雄

台湾南部の高雄には「逍遙園」と呼ばれる大谷光瑞（一八七六一—一九四八）の別邸があった。大谷光瑞は日本最大の仏教教団西本願寺の二十二世門主であったが、この時期（逍遙園の開設は一九四〇年）はすでに退位し「帝国の相談役」として内閣参議の要職にあった。彼は中央アジア探検で頗る有名であるが、また孫文との交流やアジア各地に殖産事業を興した人物と

しても知られる。

光瑞が居した高雄は、「都市の勝景としては台湾第一」（『台湾島の現在』大乘社、一九三五年）であり、また港湾としての機能は「中継港として第一位たる」と重軽工業地として我領土中第一流に属す」（『大谷光瑞興亜計画』三、大乘社、一九三九年）と光瑞は見ていた。一九三〇年前後から日本政府は資源確保の観点から南洋を重視し、とくに南洋からの石油や資源などを確保するために、いわゆる「南進論」を積極的に推し進めていた。その中で「中継港」として浮上してきたのが高雄であった。

三 高雄「逍遙園」に見る光瑞の世界

一九四〇（昭和十五）年十一月一日「逍遙園」の開園式が当地の名士を招待して盛大に行われた。参会者には台湾島を描いた皿（周囲にはバナナ、サトウキビといった台湾の名産がデザインされている）が配布されたという。宗藤高雄市長は挨拶の中で「わが高雄市は新南群島を編入して、海上数キロに互る面積を有し世界に誇る大都市となり更に世界的人物たる矚下をお迎へして二拍子揃った」（『台湾日日新報』一九四〇年十一月二日）と述べるなど、朝野を挙げて光瑞の高雄居住を歓迎した。「逍遙園」は、二層式の和洋折衷住宅で、建築資材の大半は京都三夜荘（西本願寺大谷家の別荘）より運搬されたものであり、一部は移築されたものであった。

四 飛雲閣との相似性

「逍遙園」には、本願寺の「飛雲閣」と類似するところが多々ある。一つは唐破風の様式である。二つ目は、玄閣構造の類似性である。三つ目は円形の窓を配置していること、最後は火灯

窓と呼ばれる障子を採用していることである。まだまだ類似性があるが、「逍遙園」の痛みが酷く確認することは難しい。上海本願寺や築地本願寺は、インド風の様式を含んでいることは知られているが、これは光瑞の想い、願いを顕したものと見えよう。同様に「逍遙園」も、光瑞が幼いころに走り駆け巡った本願寺を顕したものではなかるうか。

近代中国東北部における日中仏教関係史の一断面

野世 英水

近代の中国東北部における中国仏教は、倭虚とその弟子たちを中心となり展開していった。満州国時代の東北部を代表する仏教団体は満洲国仏教総会であったが、その会長は倭虚の弟子の如光であった。当時の東北部仏教界は一面この如光を中心として展開していったといえる。ここではまずその如光の経歴およびそれへの評価についてうかがい、また如光をはじめ東北部仏教者と関内の仏教者との関係、および東北部で活動していた日本人仏教者について見てゆくこととしたい。

于凌波著『中国近現代仏教人物志』（一九九五年）「上篇、名僧篇 補佐倭虚弘化東北的定西」によると、定西（如光）は一八九五年生まれ。十八歳で當口・宣講堂の宣講員、二十八歳で出家、二十九歳で具足戒を受けている。三十四歳でハルビン・極楽寺の住持となり、以後一九四六年五十一歳で住持を辞するまで十七年間、出家者として世事にかかわらず講經弘法し、戒を守り、極楽寺の発展に努めたとされている。一九四九年には香港へ行き、同地で一九六二年六十七歳で亡くなっている。こ

こでは名僧として高い評価がなされている。しかしながら『長春文史資料五』（一九八四年）仁信・澗培「偽滿仏教総会会長如光」（本史料は一九六五年初稿とされており、執筆者の一人澗培は一九五七年に右派分子とされ一九七九年に名誉回復されている。このような状況下で執筆されたものであるが、戦後比較的早い時期の記述であり、当事者の記述でもあるため史料の価値が認められるとみられる）では、満洲国時代の如光が詳述されており、日本への協力者として批判されている。また孫邦編『偽滿社会』（一九九三年）高丕混「如光其人」でも、如光の誠実な一面を認めつつ、同様に批判している。このような対日協力者としての姿は満洲国民生部社会司編『吉林、間島、濱江各省宗教調査報告書』（一九三七年）にも記述されている。すなわち如光はすぐれた仏教者という評価とともに、満洲国政府からは協力者として高い評価を得ていたものであり、このような如光を中心に東北部の中国仏教界は展開していったのである。

一九二〇年代後半から一九三〇年代以降の関内の中国仏教界は、太虚を中心とする改革派（新派）と圓瑛を中心とする守旧派（旧派）に分裂しており、倭虚の師の諦閑は旧派に近く、新派よりは厳しく批判されていた。太虚による雑誌『海潮音』（一九二〇年—一九四九年）上の諦閑の文章も、批判を受けたころより以降は掲載がなく、倭虚、如光なども全く掲載がない。すなわち東北部仏教者と新派との関係は疎遠なものであったと思われる。

東北部の日本人仏教者の人数、経歴、活動等の詳細は不明な点が多いが、その一部を挙げれば（氏名は姓のみ）、今井（八

ルピン・極楽寺駐在、中国天台宗僧侶、関東軍特務機関員）、都築（日本天台宗僧侶、長春・般若寺駐在）、木村（≡宋、营口・楞嚴寺駐在）、井口（満洲国仏教総会副会長）、谷口（満洲国仏教総会新京支部駐在）、藤本（満洲国仏教総会財務部長）、入野（西本願寺僧侶、満洲大同仏教会副理事長、一番瀬（日本天台宗僧侶、長春・般若寺駐在、ハルビン・居士林で教化活動）その他であった。東北部で活動した日本人仏教者は、日本の宗派に属するものと、東北部で出家したものがおり、それら仏教者は東北部の仏教団体の組織化に深くかかわっていた。またなかには関東軍の特務機関の部員やそれとの関係の深い人物もいた。東北部仏教界は日本天台宗との関係が深いようであるが、浄土真宗本願寺派の僧侶との関係も見られる。

中国東北部の仏教界の動向は、複雑でいまだ不明な点が多い。ここではそれらの動向を断片的に取り上げたにすぎないが、今後不明な点を新たな史料によって明らかにし、近代の東北部仏教界をより構造化して見てゆく必要があるであろう。

ブータンの「国民総幸福（GNH）」にみる仏教と経済

本林 靖久

発展途上国であるブータンは、第四代国王のよる「Gross National Product（GNP≡国民総生産）」ではなく、「Gross National Happiness（GNH≡国民総幸福）」の提唱によって、心の安らぎは、物質的發展のために損なわれてはならないことを信念に、独自の国づくりを実践している。

GNHの基本的な政策は、「経済成長と開発」「文化遺産の保

護と振興」「環境の保全持続可能な利用」「よき統治」の四つの分野をバランスよく発展させることであり、国の近代化を進める「開発の哲学」である。第四代国王の王妃は、「ブータンが心にかけているのは、仏教に深く根ざしたブータン文化に立脚した近代化の方向を見出すことです。GNHは仏教的人生観に裏打ちされるもので、私たちは新しい社会改革、開発を考えるうえの指針となるものです」（D・W・ワンチュック著「幸福大國ブータン——王妃が語る桃源郷」NHK出版、二〇〇七年）と語ったが、「開発の哲学」の根底には、仏教世界観の継承がある。

二〇〇八年制定のブータン憲法（前文と全三五条）においても、「国家は、国民総幸福の追求を可能ならしめる諸条件を促進させることに努めなければならない。」（第九条第二項）とあり、「政府は仏教精神と普遍的な人類の価値観に根ざした思いやりのある社会の持続的發展につながる環境づくりに努めなければならない。」（第九条第二〇項）ともある。

近年、経済成長が著しいブータンにとって、実際に仏教的価値観を維持しつつ、開発を模索する具体例として、オグロツルの保護が紹介されてきた。これは近代化政策のなかで電気の数設をするために電線を取り付けることになっていたが、自然保護と輪廻転生を信じる仏教世界観からオグロツルを守るために電線の取り付けをやめた例である。

しかし、別の地域の電気がついた村の一家では、電気がなかった頃は、大切なものとして、「宗教の経典」をあげていたにもかかわらず、電灯がついて八年後の状況を取材した映像によれば、「今、満足していますか。」の問いに、「決して満足して

いません。テレビも冷蔵庫も欲しい。何よりもそれらを買うためのお金がほしい。」と述べていた（NHK番組「あなたはいま幸せですか。地球家族二〇〇一年」）。経済成長によって仏教の精神性はあつげなく退くしかないかと思ってしまうのである。

西欧では、幸福の公式として、幸せ＝財／欲望が提示される。つまり、増大する欲望を、財を増やすことで幸福を得ようとする。一方、仏教の考えでは、欲望を抑えて、わずかな財で幸せに暮らそうとする。つまり、「少欲知足」が説かれ、幸せ＝知足／少欲となる。

したがって、ブータンでは僧侶が経済の話になると、「少欲と知足」、「自利と利他」、そして「中道」が語られる。しかし、この数年で、一気に大量の情報流れ込んできたブータン人にとって、欲望は確実に増大しており、僧侶の言動や行動によって、あるいは日々の宗教生活のなかで、欲望を抑え、他者への施しの精神をどこまで持続していけるのか、その見通しは決して明るくない。

M・ウェーバーは、人間の幸福や充足感には、「来世の安心」という「救済財（精神）」を獲得するための「宗教的エートス（エートス＝個人を動かす駆動力）」と、「現世の安心」を確保するために「経済財（資産）」を獲得しようとする「経済的エートス」とのバランスが重要と指摘しているが、仏教的価値観と経済発展というこの難しいジレンマのバランスをうまく取って、GNHを維持・向上できるのか。国としての模索は続いている。（参考文献…本林靖久・高橋孝郎著『ブータンで本当の

幸せについて考えてみました』阪急コミュニケーションズ、二〇一三年）

宣教使対宣教師

小林 威朗

本発表の目的は、明治維新政府が設置した民衆教化を専門とする官吏である宣教使の活動の一端を紹介することにある。宣教使に関する研究では藤井貞文の一連の研究が挙げられよう。藤井は明治国学を江戸国学の転生・純化ととらえ、そうした視点からその発端を宣教使の活動の中に見出している。これらの研究によって宣教使の活動の実態、特に教義確立や教典編纂に関して明らかにされており、以後の研究に大きく影響をあたえている。しかし、藤井の研究は宣教使官員の思想を本居宣長・平田篤胤の学問を継承したものととらえており、宣教使総体としての様子は示されているが、官員個人の思想に焦点を当てることによって明らかになることもあるように思われる。また、羽賀祥二は「浦上キリシタンの改宗が宣教使設置の目的であった」ために「キリスト教に似せた神道的世界観、創造・主宰神説を中心に据えた「神道宗門」へと傾斜していった」と述べているが、キリスト教のそれとどの程度似ているのか（似ていないのか）という比較はなされていない。

そこで本発表では、明治宣教使とイギリス人宣教師の論争を題材として、明治宣教使は本居・平田の学問を継承しつつ、どのようにしてキリスト教宣教師からの言説に対抗していったのかを概観したい。

ジョージ・エンソル (George Ensor 一八四二—一九一一) は明治元年十二月十一日に長崎へ渡来した英国聖公会最初の宣教師である。彼の著作に『神道破斥』(仁川一騰校訂、以下、『破斥』)がある。『破斥』は表紙に「神道破斥」と題し「辛未六月三日写/高永成章」とある、日田縣の罫紙十四丁からなる写本が現存する。内容は全十段からなり、エンソルとその家を訪れて論戦を挑んだ「神道者」との間答書となっている。この『破斥』に反論したのが下総国佐原の国学者伊能類則の『エンソ神道論弁謬』(『香取群書集成 第四巻』所収)である。これは「神道者」の誤りを正しながら、さらにエンソルの神道論に異議を申し立てるものである。

内容を分析していくと、エンソルの言及は古事記日本書紀の信憑性や神道の神観に関するものが多くを占めている。神道を批判しキリスト教への改宗が目的となつているといえる。それに対して伊能は、宣長の所謂「道」の議論の援用や、『靈能真柱』で述べられている「天文地理」における西洋先進の論理を用いて反論している。特に記紀の信憑性に付いては「地球の成るへき始めを語りて、此漂へる国と云る、和銅・養老の昔、誰か地動の説を知らん」という服部中庸以降の天体説(地動説)受容や「天照大神の詔に、宝祚隆盛、天壤と窮り無るへし」とありて、則皇統方今に至り、少も変動無く、皇威益昌なり」と述べ、現実と古伝との相互補完という明治維新以後特有の時代背景がもたらす論を展開している。また、「無始」である「天之御中主神」(幽)の「其魂を分て産靈二神」(幽中の顕)としさらに「伊弉諾・伊弉冉二神に至り」(顕)、「大虚に彌

綸せる御魂、顕に付て天照大神と現はれ；然れば則、天照大神即御中主大神にして、此天地の主宰に坐」として、「無始」の神の分魂と神々の持ち分け(役割分担)、そして幽顕論による相互扶助によつて「全知全能」という神観に対抗する論を形成している。

このような天之神観と御魂を持ち分けるという発想は、宣長の神観からは出てこないものであり、篤胤が『古史伝』において本格的に述べているところである。造化三神や天照大神の重要性を述べながらも、いずれかの神に収斂されないように論じたところに伊能の神観の特徴があるように思われる。

寛克彦研究の現状と展望

中道 豪一

寛克彦に関しては、終戦の録音盤を放送局に届けた長男寛素彦、学習院大学名誉教授である次男寛泰彦、娘婿である高崎経済大学学長三瀧信吾によつて、その人となり・学問が説かれているが、戦後の学術研究においては、かなり偏った評価が寄せられているばかりか、侮蔑や軽蔑を露わにする研究が存在する現状がある。

例えば竹田稔和は寛の神道論を「バルバライ (Babbarai)」(野蠻人の語源とされ、訳の分からない言葉を活す者という意味)と評するだけでなく、西洋からの剽窃であると断言する。また原武史は寛が進講した貞明皇后を「神がかり」と記し、それを寛の「神ながらの道」にのめり込んだ結果だと指摘する。

そして神道論に論及してはいないとはいえ、石川健治は寛を「戦中の反治世主義の代表格」であり、今日に至るまで嘲笑の的になっているとまでいうのだ。その他中島健蔵「札つきの神がかりの学者」、立花隆「神がかり状態にある人」など、「神がかり」なる言葉で寛を語ることが、さも当然のような状況が一部で形成されている。

寛を敬した大達茂雄を父に持ち、警察庁官僚を経て兵庫県知事を四期一六年にわたって務めた坂井時忠は「元来寛哲学を神がかりとするのは、寛哲学を知らざるものであり、日本の国体や人生観等というものに、全然理解のない人達の言葉に過ぎないのである」と語るが、「神がかり」に関連した寛批判が細かなものも含めると多数にのぼることを鑑みると、もはや看過できる状況ではない。また「神がかり」という用語を用いずとも、坂井の指摘するように思想内容の把握が難駁なものが存在することは見逃せない状況である。

本発表はそうした現状の中から、貞明皇后への御進講に関する神道論の理解を具体例とし、そうした状況を指摘すると共に、それに付随する問題点を挙げ、寛克彦研究の現状と展望を示した。

具体的には、原武史（『昭和天皇』岩波書店、平成二〇）と片野真佐子（『皇后の近代』講談社、平成一五）の研究を挙げ、寛の神道論が完全に読みきれていない実例とした。特に寛の神道論を形成する「参上り」「天降り」という概念において、本来両者をあい合わせて理解する必要があるにも関わらず、どちらか一方に偏っていたり、その理解が誤っている状況を確認した。

そして、近年の寛克彦観が、立花隆の諸説（『天皇と東大下』文藝春秋、平成一七）に依拠している傾向があることを指摘すると共に、寛の思想において重要なポイントである神道論の理解が疎かなまま、研究が積み重ねられている可能性を示し、寛の神道論の解明が、寛克彦研究にとって不可欠かつ急務であることを示した。

宮地嚴夫著『本朝神仙記傳』について

栗田 宗篤

宮地嚴夫、常磐、再来（水位）の三氏の思想及び活動を所謂「宮地神仙道」という宗教団体のプロバガンダでとらえるのではなく、一次史料に基づいた史実としての三氏の思想及び活動―宮地家が用いるところの「神道宮地学」という観点で見直そうとする研究が進められている。

この観点による筆者の研究成果は、『宮地嚴夫研究Ⅰ―その半生について―』及び「宮地嚴夫による平田国学の改良について」、「潮海天満宮神主・宮地常磐、再来の学術研究について」などがある。本報告においても、実証主義の立場から宮地嚴夫著『本朝神仙記傳』の様相を明らかにしたい。

まず、宮地嚴夫の『本朝神仙記傳』で注意を要すべきことは、現在刊行されている全ての『本朝神仙記傳』は、原著とその様相が異なるということである。例えば、宮地は、在世中に原著の第三巻から「宇治山喜撰伝」を抜萃し、雑誌『わか竹』第七巻一―号に寄稿している。しかし、この伝は、刊行本には掲載されていない。これは、刊行本の編纂にあたった大久保青

素が削除したと考えられる。宮地の講演記録を精査すると、原著掲載の神仙数は、約二四〇人程度であるという。刊行本においては、眷属を含めて約一四〇人となっている。すなわち、刊行本は、原著の約半分弱の分量ということになる。

次に『本朝神仙記傳』の位置付けについて検討する。従来の研究史において『本朝神仙記傳』は、主に①宮地神仙道の「教義」、②ライフワーク、として位置付けられてきた。

しかし、①の教義説については、異議がある。宮地嚴夫は、戦後に設立された新興宗教の「宮地神仙道」とは無関係である。当然のことながら、彼は『本朝神仙記傳』を用いての布教活動や信者勧誘などは行なっておらず、その様な記録も一切ない。そもそも『本朝神仙記傳』は、宮地嚴夫在世中に刊行すらされていない。

仮に、宮地嚴夫の著作の中から教義的な著作を探すのであれば、むしろ『神道要領』及び『教育勅語講話』、「軍人勅諭講話」が適当である。宮地は、『神道要領』を「斯道の要領を一括せる書」と位置付けていた。また、軍人勅諭・教育勅語については、「此の二ツの聖勅は、全く我惟神の道を以て、御示しなされたものであるから、此れを講明すれば、即ち惟神の道を講明すること、なる訳にて、極めて都合の能きことであります」（『神職教職諸君に語る』『全国神職会会報』八六号、明治三九年、六頁）として「我国民の脳中へ、普く我皇道神道を注入して置ねばならぬ、時期に迫りました、此れを注入するには、此勅諭勅語の講話を、実行するより外に、名案が無からうと思はれます」（前掲一〇頁）と述べている。宮地は、明治天皇の詔

勅こそが日本人全体の人心を統一するのに相応しい存在であると考えていた。そして、「氏子なり信徒なりを集めて読み聞するやうにし」（前掲六頁）と提案している。彼は、その考えに基づいて「教育勅語講話」、「軍人勅諭講話」を連載した。よって、宮地嚴夫の教義的著作は、この三書が相応であると考ええる。

次に②のライフワーク説もそれだけでは、不十分である。宮地嚴夫が数十年越して行なっていたものは、『本朝神仙記傳』以外にも「神道要領」、「世界太古伝実話」の執筆、『雲笈七籤』の研究などがある。いずれも『本朝神仙記傳』とほぼ同時期に活動が開始され、晩年まで続けられていた。よって、ライフワークの一つと位置付けるべきである。

結論として『本朝神仙記傳』は、平田国学を改良して世界共通の「大教法」を作るという宮地嚴夫の終生一貫した志をもとにとらえるべきで、その障害となる無神論の除去、平田篤胤の研究の継承の提示といった位置づけがより正確であると筆者は考える。

久米邦武の仏教観

西田みどり

岩倉使節団の公式見聞記録である『特命全権大使米欧回覧実記』（以下実記）を執筆した久米邦武には「宗教取調べ掛り」という任務があった。中央集権国家構築を余儀なくされていた日本は、米欧におけるキリスト教に匹敵する社会の共通基盤となる価値体系確立が急務であった。キリスト教が社会で果たしている機能を観察することで同様の役割を果たせる日本なりの

何かを見出さなければならぬ。そこで皇漢学者である久米が披露されたのだ。

しかし久米を含めた当時のインテリたちにとって宗教とは淫祠であり、はじめに研究する対象ではなかった。久米も後年の論文「神道の話」で「どうも宗教は実に迷惑な事と思ふたけれども仕方が無い」と本音を吐露している。そんな消極的な気持ちであったにもかかわらず、久米は実記の中で各国の宗教について詳細に述べ論じている。だが、その一方で実記の記述に不自然な部分もある。それは錫蘭（現スリランカ）訪問時の記録である。久米はそこで錫蘭の仏教の概要だけでなく、自身が訪れた二つの仏教寺院について体験を交えて書いている。当時の錫蘭はイギリスの植民地であり文明も発展していない。米欧の文明を吸収する実記の目的には全く合致しない国である。それをなぜ公式の記録に長々と書いたのか。いや、それ以前に任務でもない仏教寺院の視察に時間を割いたのか。それを探究するために今年夏、錫蘭に行き久米の足跡を辿ってみた。本稿はその視察報告である。

久米の錫蘭到着は明治六年八月九日、南部のゴール港に上陸した。滞在したのは四日間、そのうちの一日をゴール市街地の視察と仏教寺院の訪問に充てている。久米によるとゴール市街には英国教会やイスラム寺院はあったが仏教寺院はなかった、馬車を駆って山道を行かねばならなかったということだ。ゴール近辺には寺院は二つだけで「アタパトゥ・ヴィハラ寺院」と「ボナ・ヴィスタ寺院」であったという。

久米の記述に従ってゴール市街を歩くと英国教会とイスラム

寺院はあった。しかし仏教寺院を探し当てるのは簡単ではなかった。車でいくつも巡った結果、祀られた仏像や風景、名称等が一致する寺院に行き着いた。アタパトゥ・ヴィハラ寺院は名称は同じで個人が所有している家屋と寺院であった。久米の記述どおり「中二釈迦趺坐ノ像を安セリ、其相貌、恰モ我邦二伝ヘテ刻スル相貌ト異ナルナシ」だった。ボナ・ヴィスタ寺院と思われる寺院は「此内二釈迦涅槃ノ巨像アリ、長さ二丈余ノ臥像ナリ、其面貌ハ、前寺ノ像ニ同シ、右ヲ袒キ、其手ヲ曲ケテ頬ヲ支ヘ、兩足ヲソロヘテ展臥ス…」を頼りに涅槃像のある寺院を探し見つけることができた。「是ハ瓦ヲ葺きたる堂ナリ」の堂もあり、ここでオルコットが講演したという説明を受けた。オルコットがスリランカを訪れたのは一八八〇年であるから久米来訪の年に近い。ヤシの葉に書かれた経典（古文書）もあり古刹であることがわかった。

また久米は現地の生活ぶりについて「民ノ生活已ニ淡泊ナレハ、僧ノ生活尤モ淡泊ナリ」と書く。物質的發展を目指す米欧歴訪後、無欲な錫蘭の人々を見た久米は、そこにキリスト教とは異なり、解脱を目指す仏教が社会や人々に与える影響に気づいたのではないか。キリスト教を基盤とした社会と、仏教を基盤とした社会の相違。それは日本社会の共通基盤を探究していた久米に、新たな視点を与えたはずである。

事実、久米の仏教に対する認知は淫祠から離れ、真摯に研究する姿勢へと移行している。帰国後の論文の仏教に対する言説を時系列で辿るとそんな仏教観の変化が見取れる。また実記が西洋礼賛ではなく東洋との比較で書かれているのも、錫蘭の

体験が関係していると考えてよい。久米が錫蘭で仏教寺院を巡ったのは、米欧歴訪により宗教の社会への影響を悟り、それを錫蘭でも探究するためであったのだ。

北一輝の靈的日蓮主義——合法と非合法のあいだ——

津城 寛文

ほとんどの宗教には、平和的な理想とともに、戦闘的な種子が含まれている。非暴力の原理を打ち出した宗教すら、一部が暴徒化することがある。本発表では、昭和一〇年前後の日蓮主義の急進化を、北一輝に焦点を絞り、さまざまな「法」の交錯する情景として描いてみる。全体を貫くのは、それらさまざまな「法」に対する合法性という主題である。

国家改造、昭和維新という言葉が流行した時期、国内ではテロやクーデターのうねりが高まっていた。北一輝は、「北の革命思想と宗教というテーマに取り組んだ研究は、まだ見当たらない」と指摘されるように、政治と宗教、社会と世界の関係に「謎」が残る人物である。またその「宗教」は、「靈的日蓮主義」と表現されるように、他界的要素に光を当てねば理解できない部分がある。そのようなわかりにくさの集約した場面が、二・二六事件である。社会主義思想と国体論批判から出発し、合法革命論から非合法革命論、法華経信仰から「靈告」まで、「科学性と靈性の二つ」を操る北は、「非合法、合法すれすれ」の指導性を発揮したが、「二・二六事件においては、その無力さを十二分に暴露」し、「より靈的な建前をもつとされる天皇の前に、その靈性を失った」ともされる。

「非合法、合法すれすれ」のデマゴグとされる北は、若き日の社会思想では、その理想とするところも、論説による啓蒙や投票といった手段についても、合法性で一貫していた。それが「改造法案」になると、「憲法停止」「戒厳令」「(在郷)軍人会議」などの革命思想が出ている。こうして、改造の手段は、武力革命(定義上、非合法)になっていくが、しかし提案されている政策の多くは、非合法どころか、むしろ現実的、近代的である。

革命思想は、法体制自体が変わる可能性を考えているため、現在の行為は、あくまで現行法に即して(非)合法性が問われるだけでなく、変革後の法、さらにその後の可能性も考慮して、(非)合法性が問われる。仏教が実定法より高い価値を奉ずるの言うまでもなく、「ゲルマ」は時空を超えた「永遠の理法」であり、実定法の上にある。しかし、永遠の理法と実定法が食い違う場合、どちらが優先するかは、政教関係の難問である。とくに社会参加を強調する日蓮思想では、どの法に対して合法的かという問題は、理論的にも実践的にも、緊張が最大化する。

北一輝の影響は、「統帥権干犯」といった政治的「魔語」の操作だけでなく、「靈告」という呪文となって、政財界や軍部に浸透していた。靈告の機能について強調されているのは、それが「神仏のお告げという幻想の記述」ではなく、時事問題を踏まえた記述になっていることである。この靈告の始まりについては、これまで二つの契機が指摘されている。一つは、暗殺された宋教仁の幻影を見たこと、もう一つは、法華経読誦による神がかりを永福寅造という行者に習ったことである。

「靈的日蓮主義」（西山茂）には、日蓮的な仏法（宗教的世界観）、世法（実定法）に加え、さらに「靈告」という私秘的なビジョンの、三つめの「法」が関わる。この三つは、宗教とまとめられる世界に、さまざまに組み合わせで交錯している。

「靈告」について最も重要なのは、永福から伝えられた「神懸かり」は「安直な方法」「自己暗示」であり、日蓮宗の「複雑な手続」と厳格な次第」を持つ「寄加持」とは異なる、という指摘である。それは日蓮宗という権威と規範の枠を離れている。「枠」を踏み出した者が、「枠」の守りを失うのは、不可避である。一定の公共性を持つ宗教的世界観と、まったくの私秘的ビジョンとの最大の違いは、ここにある。

昭和戦前期における神社と神道

——「国家神道」の理想と現実——

藤田 大誠

現在、「国家神道」概念は、混迷の一途を辿っている。近年、島蘭進が「近代法制上の存在にすぎない「神社神道」を基体として国家神道を捉えようとする見方」を採らないとしつつ、神社祭祀、皇室祭祀、靖國神社祭祀（慰霊・追悼・顕彰）、教育勅語、学校儀礼、国体論などの要素を結び付け、外延の頗る広い「国家神道」概念を打ち出した（『国家神道と日本人』岩波新書、平成二十二年）。島蘭本人が述べる村上重良説の発展的継承というよりは、加藤玄智の「国家的神道」論への「回帰」に基づく増幅概念ともいうべき見解で、これにより、「国家神道」概念の問題は振り出しに戻った観がある。この議論の背景

には、様々な分野の人々による「国家神道」評論とでもいうべき言説の隆盛があった。

「国家神道」評論に基づく外延の広い「国家神道」論に共通する問題は、近代日本において打ち出された様々な「理想」とその「現実」との間の厳密な線引きが殆どなされていないことである。「国家」や「神道」の概念をどう捉えるにせよ、仮にも「国家神道」を「主語」に据える場合には、その主体と担い手が具体的に誰であり、（実体）としての「体制」やそこにおける考え方（思想）がどうであったのか、という事柄の正確な把握を最低限の必要条件とすることは至極当然の作業であろう。そして、最大の問題点は、大上段からの「言説」的・「理論」的考察（評論）が隆盛する陰で、その「道具立て」となるべき個々の史料から見出された「史実」理解レベルの基礎的作業に関する論者相互の議論が殆ど顧みられなくなっていることである。そこで本発表では、かかる外延の広い「国家神道」概念の可能性には拘泥せず、昭和戦前期の神社と神道に係わるいくつかの事例について、その「理想」と「現実」を見極めながら再考し、今後の展望を提示することとした。

昭和前期における神社・神道の理想と現実の事例としては、次の四つを挙げた。①大正十五年、貴族院で男爵・貴族院議員の千秋季隆は、東京帝国大学に「神道学科」を設けるべきことを求め、昭和六年にも再度提起したが、結局、その「理想」は「現実」化しなかった。②昭和十四年、官民の様々な人々が「帝都東京」の空間における「理想」を語った「靖國神社神域拡張」案は、結局いずれも具体化にはほど遠い段階に留まり、

「現実」化することはなかった。③昭和十五年、枢密院で「神祇院官制」の審査委員会が開かれ、神社祭祀と皇室祭祀の合一、靖國神社の内務省所管について当局の所見が求められたが、神社局設置以降の神道人たちの「神社行政統一」という「理想」は、決して政府に受け入れられることは無かったのが「現実」であった。④「八神殿奉斎」運動は、神社界でいくら議論がなされようとも、それが一つの方針となるまで意見の一致が見られず、貴衆両院の建議にさえ盛り込まれることがなかった。結局、神祇特別官衙設置運動は、天皇の祭祀大権を補翼する神祇特別官衙設立の前提となる、皇室祭祀と神社祭祀の有機的統一という「理想」を果たせないまま、「国家神道」の終焉を迎えざるを得なかったのが「現実」であった。

まず以て加藤玄智の「国家的神道」論や神祇官衙設置運動の主張が「理想」に留まり、「現実」化しなかったという、神社・神道（及びその担い手）の〈等身大〉の〈実力〉を見定めるべきである。無論、当時の少数者に対する「社会的抑圧」行使の現場に神社・神道の要素は係わるが、果たして神社・神道は、動員されるべき〈文化資源〉に留まらず、〈主体〉足り得たのだろうか。この問いを解くためには、あらゆる要素を含み得る広い外延を持つ「国家神道」概念の網を予め被せるのではなく、国家、社会、神社祭祀、皇室祭祀、靖國神社祭祀、教育、他宗教などの相互関係やその担い手の役割に着目し、当時の「理想」と「現実」を踏まえた、あくまでも〈実体〉に拘った概念構築こそが必要と考える。

「人間宣言」は人間宣言に非ず

——昭和二十一年元旦詔書の一考察——

東郷 茂彦

昭和天皇による昭和二十一年の元旦詔書は、天皇の神格を否定したのではない、と考える。にもかかわらず、この詔書は、「人間宣言」として内外に流布している。詔書発出時の政治・社会情勢の中で、このように呼称されるようになったことに、それなりの理由があったことを否定するものではない。

しかし、戦後七十年近くたった今、その文言を、正確に解釈し、昭和天皇のお気持ちを可能な限り拝察することは重要で、詔書の根幹において、神道の信仰が問われている以上、日本宗教学会で発表させていただくこととした。

まず、日本側はなぜ詔書発出に同意したのか。国際情勢は別として、昭和期に入ってから天皇の「過度の神格化」を忌避したとの推論を、昭和天皇が三重臣へ、後水尾天皇の水疱瘡治療拒否の件をお話になったこと、天皇機関説へのご支持などをもとに実証につとめた。

「現御神」が詔書に入ったのは、木下道雄侍従次長の奮闘による。否定対象の「日本人は神の裔」を、マッカーサーが、「天皇は神の裔」としたことに激怒した木下は、「天皇は神の裔」であることを否定させぬため、「天皇は現御神」を否定することを決意する。現人神のような人口に膾炙した言葉よりは、まして、生半可な翻訳調を嫌う性癖も影響があったかもしれない、と推論した。

木下は、神話の重視など、いくつかの補強策を入れた詔書案

を作り、閣議を通るが、十二月三十一日、マッカーサーとの約束を理由に再考を願いだした幣原首相の懇願が入れられ、詔書は現在の形となった。現御神には、「当今喧伝されるような」等の制限は何もつかず、詔書は、「爆弾」を抱えることとなってしまった。

これに対するには、大原康男『現御神考試論』、伊藤陽夫『動ぎなき天皇国日本』等にあるように、「且」を重視するとの論を検証し、数学の集合論「 $A \cup B$ （ A かつ B ）」をも援用し、「——このような文法上・数学上の知識を得たうえで、現御神関連箇所を、素直に読み返してみれば、自ずと浮かび上がるのは、「且」の前後の二つの事象、即ち、「天皇を以て現御神とする」と、「日本民族の優越性を誇る」の二つは、切り離された別々のことを言っているのではなく、「前者にして、後者の要素を持つ場合」ということが、巧まずして得心される——」とした。

最後に、この問題は、今後とも、社会的な論点になると予想。そうしたおりの簡明な説明として、概ね以下のような雛形を提示した。

英語の場合：神格に関する詔書を出そうとしていた背景を説明したうえで

I think it is true that Emperor Showa was fed up with excess of divine treatment on him. That is what had been denied by the Imperial Rescript. But Shinto belief that Emperor is the descent of Amaterasu remained sound.

日本語では、現御神の一言があるがゆえに、さらに複雑となる。

Q：「現御神」を否定しているから、人間になったのじゃないですか？

A：元且詔書をよく読めば、「現御神」のなされたなかで、

日本は他の民族より優秀だとおこっている部分を否定なされていることが、よくわかる。天皇は天照の裔——との信仰を否定されてはいないよ。

今後とも、こうした実践を念頭に置きながら、神道の学びを続けていきたいという思いを述べて、発表を終えた。

折口信夫の靈魂観——「たま」と産靈——

安藤 礼二

折口信夫は、死の二ヶ月ほど前に文部省から課せられた「日本科学者名鑑」の調査票の「現在の研究課題」という欄にこう記したという。まずは「万葉集の基礎的研究」、さらには「日本における靈魂信仰の研究」と（池田彌三郎の証言）。民俗学と国文学にまたがる折口古代学の対象としては『万葉集』というテキストが、その主題としては「靈魂」という概念が、人生の最後に折口自身の手で選ばれたのである。折口の自他ともに認める代表作『古代研究』に収められた「靈魂の話」は、こうはじめられていた。「たましひ」（靈魂）という概念は「たま」から生まれてきた。そしてこう続く。日本の「神」は、昔の言葉で表すとすれば「たま」と称すべきものであった。「たま」は不可視の力であるとともに可視の物質、石や卵や貝に宿らなければ顕在化されないものだった。折口にとって「神」とは抽

象的な力であるとともに具体的な物質でもある「靈魂」に他ならなかった。

折口がなぜこのような靈魂観を持つに至ったのか、またその靈魂観は思想的にはどのような意味を持つものだったのか。まず折口自身、何ものかに取り憑かれ易い身体感覚を持っていたという点があげられる。『古代研究』において靈魂論の嚆矢となった「餓鬼阿彌蘇生譚」は、柳田國男の「ひだる神」についての問題提起を受けて形になったものだが、そこには「私自身も実は、たに（た清音）に憑かれたのではないかと思ふ経験がある」という一節がある。折口は「憑依」を個人的な資質の問題としてだけでなく、より広く社会的に、列島の固有信仰という観点から捉え直そうとしていた。その態度は、おそらく学生時代に参加した「教派神道教義研究団体」である「神風会」と無関係ではない。「神風会」は「憑依」によって教主が誕生した黒住、金光、天理などの神道「教派」と密接な関係を持っており、出口王仁三郎も自身が率いる大本を一時その下部組織として位置づけていた。

浮遊する「靈魂」を身体に附着させ、生命を活性化させるという意味で折口は「鎮魂」という言葉を使っている。それはほとんど大本系の「鎮魂婦神法」と等しい（津城寛文の所論）。「鎮魂婦神法」では神憑りする「神主」と神憑りをコントロールする「審神者」が必要である。「神主」は宗教的な權威を担う女性（姉妹）であり、「審神者」は政治的な權威を担う男性（兄弟）である。その関係性は、柳田によって示唆された南島にまだ生きているヒメヒコ製の権力機構と合致する。南島で

は国王の「をなり神」である聞得大君が新たに即位する際、「水」によって生命力が活性化され、強力な「神靈（セジ）が附着され、「神」と共に寝ることによって復活する（鳥袋源七の調査。聞得大君の即位式は天皇の大嘗祭をちようど正反対にした姿をしていた。真の王は女性だったのである。折口は南島で「水の女」の呪力を再発見する。その力は「すでる」という言葉に集約されていた。

「すでる」は「母胎を経ない誕生」あるいは「死からの復活」を意味する（若水の話）。折口はさらに南島の果ての八重山諸島で、女性的な形象を遙かに乗り越えた全身に草をまとい赤と黒の仮面を被った二対の巨大な精霊が出現する祭祀が存在することを知る。精霊に変身する若者たちもまた仮面とともに「すでる」のである。「靈魂」は生命を活性化させる威力の源泉であるばかりでなく、人間を森羅万象あらゆるものに変身させる「結合」の原理でもあった。第二次世界大戦後、折口は神道の宗教化を唱え、その核として本居宣長が『古事記』の冒頭から見出し、平田篤胤が「古史」として展開した「産霊」の神を据える。折口はこう述べている。「この神の力によって生命が活動し、万物が出来て来る。だからその神は天地の外に分離して、超越して表れてゐるのだ」（神道宗教化の意義）。「たま」という内在の原理と「産霊」という超越の原理が「靈魂」によって統合されるのである。

職人道具の宗教性——巻物と儀礼から——

小池 淳一

本発表は日本の職人文化における宗教性を職人が用いる道具に着目して考察しようとする試みである。一般に職人の道具はその仕事を遂行するために不可欠のものであり、手足の延長であるのみならず、五官の延長、五感の拡大であるとされる。木工をはじめとする職人の道具については、人とモノとの対話の通訳を示すという見解（村松貞次郎「道具と手仕事」一九九七年）が重要であろう。素材や作り上げていくものと人との間に生じるさまざまな関係が道具に集約されるといふ見解である。ここではそうした基本的な道具論を意識しつつ、福島県会津地方における職人巻物—いわゆる「屋根葺伝書」—とそこに記されている儀礼を取り上げて、そこに示されている道具観とそれを支える宗教性について考えてみたい。

屋根葺伝書への言及としては、はやく小林梅次「東北の草屋根葺き」（『日本民俗学会会報』六一号、一九六九年）や佐々木長生「会津かや手と屋根葺巻物」（『会津の民俗』五号、一九七五年）があり、大島建彦が「東北の屋根葺きの伝書」（森口多里ほか『北海道・東北地方の住まい習俗』一九八三年）において、従来知られていた十一本の伝本を検討している。ここでは福島県只見町只見に伝来した屋根葺き職人の巻物を取り上げて、その内容と道具の位置づけについて検討してみたい。

当該の巻物は「屋根祭の大事秘巻」と題されており、紙面は、縦一六七ミリ、表具部分を含めると一八〇ミリ、長さは二三七〇ミリで現在、只見町教育委員会蔵。もとは只見町只見新

町の新国勇家に伝来し、師である菅家定蔵、酒井文八、酒井重太郎より新国彦次郎に明治八年（一八七五）に伝授されたものであることが巻末の記載から判明する。

内容は序（屋根葺ト曰謂之事）として、垂仁天皇の時代における斎宮の造宮が葦葺の始めであると述べ、屋根葺きは天津児屋根尊の末葉であるとする。次いで「祭串の大事」では、祭串が天地人、日月星、伊勢春日八幡を表すと同時に父母子の安全を寿ぐとする。以下、儀礼について記され、餅蒔きに際しての唱えごと、餅を用いる理由が述べられている。

注目されるのは、儀礼に際して屋根葺道具であるハサミとガイキ（ガギ）とを組み合わせて「水」という文字を作るとする記述である。「水」という文字については、同じ地方の番匠（大工）の巻物でも上棟式でチョウナ（手斧）、曲尺、墨さし、墨壺を用いて「水」の字を作るとされている。おそらく、屋根葺きと共通して、こうした建築に際して火伏せ、火難除けの呪術的な意味を込めたものであろう。職人の道具はこうした儀礼の場においては、呪術的な祈りを込めた一種の呪具として扱われるのであり、巻物の保持とその内容は、実はそうした道具と呪具との連続性を示すものと言える。その場合、注意すべきなのはそうした道具に呪術的な性格を負わせ、儀礼の中に位置づけ、それを巻物に記述する動きが、近世期に屋根葺き職人をめぐる状況のなかにあったことである。

巻物そのものの形成には、おそらくホウインと呼ばれた里修験あるいはタユウと呼ばれた神職が関わっていたであろうが、その構成要素として、道具を呪具として位置づけ直そうという

思考（志向）があったことが重要である。こうした思考は、近世的な宗教環境のなかで、道具を巧妙に操って屋根を葺く職人の技術への畏敬や期待、讃嘆といった感覚を宗教的なものへとつなげていたのではないだろうか。職人が直接の生産労働に関わる信仰とは異なる宗教性を持つことは、例えば鍛冶などに顕著であった（石塚尊俊『鑪と鍛冶』一九七二年など）が、その基盤と歴史的経緯については、職人巻物の記載をさらに丁寧に進めることで、さらに解明が可能になるものと思われる。

日本宗教史と災害

米井 輝主

東京から市内の寺院・墓地を郊外に移転させる計画は、実現が困難な懸案であり続けた。ここでは、関東大震災をきっかけにそれが一気に進んだ事情を取り上げて考察する。

移転させようとする基本的なスタンスは、震災以前も以後も、一貫して都市の発展のため、寺院の意志を尊重しつつ移転せしめることであった。しかし仏教界の意向は反発的であった。また明治になって共葬墓地も作られて問題はいよいよ複雑化していた。

墓地移転の建議は明治二十年代から行われたが、仏教界（各寺院と宗派、そして檀家）は、横断的に団結してこれに抵抗した。また、縦割り行政の弊害や檀家の意向も相まって、移転はいっこうに進まなかった。

そこに発生した一九二三年の関東大震災の打撃は甚大で、市内八九〇ヶ寺のうち六〇〇余が焼失し、二十四万六千坪の墓地

の約半分が失われた。この状況で、東京市と復興院により市内の墓地の全部移転の方針が早速打ち出された。おりしも震災の直前に多摩墓地（現在の多磨霊園）が募集を始めており、そこを受け皿とする一斉移転という解決策が走り出したのである。

寺院の抵抗は強烈であったが、しかし他方では弱みもあった。まず、焼失による仏事の停滞が続き、檀家の不満が高まっていたことである。次に、納骨堂に限っては市内に持てるという方針が示され、反対する根拠が薄れた。さらに、公有地に立地していた寺院も多く、土地の権利を主張できるかどうかにも不安があった。

その点を突くかのように、寺院が受け入れやすい要素を盛りつつ立ち退きを否応なく進める骨子が、市と国から示された。そこでは改葬の期限を大正二十三年末とし、墓地跡地は公有地であっても無償で下付されることが明記された。仏教界は「復興の近道と知る」という名目のもと、これに完全に妥協する。

ここで移転が決定したのは五百余ヶ寺の十七万六千坪分で、無償譲渡された土地を売却することで十分な金銭的埋め合わせが得られるとの判断が、寺院側の妥協を決定づけたのだ。また共葬墓地については、焼失した下町の部分だけが移転することになり、谷中や青山などの墓地は市内に残った。

関東大震災からの復興は、道路計画などでは中途半端に終わって後世に禍根を残したとよく言われるが、墓地についても、全移転はなかったものの下町に限ってはほぼ完全であった。台地地形に立地する墓地は様々な事情のため残ったが、これはむしろ良かった点も多い。谷中墓地などは、震災時の火災被害の

拡大を食い止める防火線の役割を果たした。また巨大都市東京においてある種の「心のうらおい」を与えることになった。急坂の多い地形に立地する土地では、どのみち経済効率の点では有効活用しにくいのである。

多摩墓地（現・多磨霊園）は直接申込みができる点で、市内に檀家寺のない市民には利便性があり、経済的にもリーズナブルな形式として広く受け入れられるに至る。この大震災をきっかけに、多くの一般的な都市民にとっては、都会の住宅地域と郊外の墓苑とを使い分けるスタイルが常態となった。これは、一般人と寺院との関係を疎遠にし、また核家族化にも対応しやすい方向を決定づけた。

とはいえそれらの傾向が特に顕著になるのは、戦後のことであろう。震災後の新聞記事を見ると、スキヤングラスな死者について、その人が最終的にどのイエの墓に入るのかということへの関心が非情に強いことがわかる。大災害は急激なモノの変化を引き起こすが、人間の心の中の変化が宗教に影響を及ぼすのは、むしろ必要な時間をかけながら比較的ゆっくり実現されることがわかる。

第六部会

中世日記文学にみる「被く」の宗教性

——〈奥〉の視点から——

川本 豊

本稿は、わが国の「住まい」に関する研究の一環である。ただし、建築学的な形態論からは距離を置き、あえて「住居感覚論」と位置づける。古典文学作品に表れる人々の日常のなげない会話や動作などの営みから、その内奥（深層）にある心の動きを探る、心性を含んだ精神史という立場からの捉えなおしを試みている。表／裏、外／内などと対比的にとらえられる一方の側の裏・内などを総合した概念として、ここでは〈奥〉と提示する。

「奥」という語は、古代から現代に至るまで、消え去ることなく生活用語として生きている。現在も日常会話で普通に使用されているということは重要である。「暗い室内」が本来の語義とされる（『角川新字源』）。これまで先行研究の視点からは空間性に隠れて見落されがちであった〈奥〉のもつ時間性にも着目して考察を行う。

さて「冥界―顕界」という世界像がいま問われている。「顕界」とは我々の生きている日常・現実の世界であり、それを超えた非日常・非現実の世界を「冥界」と呼ぶ。池見澄隆氏は顕界における冥界の現われを「異界」と定義する。さらに両者のまなざしの関係は、冥界からの一方的被透視性をその特徴と

し、「みえないーみられる」という齟齬性が基本構造であるとする。心理イメージとして大きな広がりを持つ「冥―顕」世界像における「異界」という概念と、住まい感覚として日常的でフィジカルな側面を持つ〈奥〉という概念との類縁性が認められるのではないか。中世日記文学を中心に、「他界感覚」と「住居感覚」との関係性を読み解くという作業により、心性の持続と展開を確認できるのではないかと考える。ここでは、まず『建礼門院右京大夫集』次いで『讃岐典侍日記』に表出される「被（かづ）く」という身体的動作を表わす言葉に着目し、その宗教性を考察する。

『右京大夫集』、平重衡の他愛ない怖い話から逃れるために、作者は「衣を引きかづきて」聞かないようにする。「被（かづ）く」とは「潜」と同根とされ（『岩波古語辞典』）、すっぽりと頭にかぶる意をもつとされる。つまりこの所作でもって、その場から離れる（逃れる）ことを意味していたのではないかとという想像ができればよい。他者からの視線、そして自らの視線も遮ることによって、〈奥〉に籠もったのである。また、作者の懸想人とされる平資盛の死の報せを聞いた際「引き被き寝くらしてのみぞ、心のままに泣き過ぐす」とあるように、悲しさのあまり、自らの〈奥〉に閉じ籠もってしまったことが知れる。しかし「引き被く」ことよって顕界での視線を一旦遮断しながらも、続いて「神も仏も恨めしくさへなりて」と記し、神仏（冥衆）への強い関心を留めていることに着目する必要がある。『讃岐日記』においては、「引き被く」という言葉が四箇所見出せる。寝るといふ行為に伴う動作としての場面もあるが、天

皇の御膝の陰で「単衣を引き被きて臥して聞けば」とあり、『右京大夫集』と同様の所作と意味が語られる。さらに堀河帝の崩御がゆるぎないものになったとき、「御単衣取り寄せたまうて、引き被けまゐらせなどせられぬ」とあり、天皇の遺体が単衣で覆われたことが記される。つまり亡き帝の姿を見えないようにしたのである。続いて、「長押のしにも、さなりはてさせたまひぬと見まゐらすまに」と記述され、その覆って見えずなくする行為により、もはや亡骸と成り果てられたと作者は納得しそれを受け入れている。ここでも、「見られている」意識を前提にした、視線を遮断するという身体性を帯びた行為がこの言葉を通して表出されていることがわかる。

「被く」という言葉から、中世人の世界イメージとしての「冥―顕」構造の一端をみた。この冥界への通路と位置づけられる「異界」の典型として、〈奥〉なる住居感覚をあげるのはないか。ここで見出されたアナロジーをもつて、より広い宗教意識を解明したい。

能にみる告白とその語彙について

今泉 隆裕

能楽堂に足を運べばわかることだが、全く同じ構成といつてよいものが多いことに気づく。諸国一見の僧（ワキ）が登場して、その途次、旧跡に立ち寄る。そこへ土地のものが現れ（前シテ）、その由来を物語り、自分がそのゆかりの人物であることをほのめかして消えていく（前場）。そこで僧はその土地のもの（アイ）に更に詳しく事情を尋ねる（間語り）。やがて夜

になりまどろむ僧の前に、その土地ゆかりの人物が昔のままの姿で顕現する（後シテ）。僧のまえに現れるシテは、多くの場合、亡者であり、生前の様子を語る。その一方で地獄における苦患を吐露し、供養を懇願して消えていく。あるいは供養した僧に謝意を述べて消えていく。これを一般的には夢幻能という。能には現在能と夢幻能の二つの様式があるが、他の演劇と異なるとされる所以は、この夢幻能にある。ちなみに、毎年くり返しになるが、「夢幻能」という場合、その構成の共通性から「脇能（神能）」を含み、神をシテとするものと、幽霊をシテとするものがあるため、ここでは両者を区別したいと考える。そこで一般的ではないが夢幻能で幽霊を主人公とする作品に、ここでは「幽霊能」の語を用いることとする。

本発表では幽霊能における懺悔告白がいかに仏教的な物語や世界観を効果的に喧伝することになるのかを、島田裕己氏とライト・ミルズの動機的ヴォキャブラリーに関する議論を参照しながら補足し、そこから国文学研究でいわれてきた能の芸術性やら幽玄への昇華といった近代主義的な議論を相対化する一助にしたいと考える。

島田氏の議論（「このところからだをどう救済するか―医療宗教学への道―」「フィールドとしての宗教体験」法蔵館、一九八九年）では告白についての言及があるがそれを参照して、死者の懺悔告白を劇に仕組むことを考えると（告白をするもの）と〈聞く者〉の間にあるヒエラルキーを確定する働きがあるということがみえてくる。幽霊と僧ワキの明確な上下関係（優劣）が存在することを見せつけること。そして、そのやりとりを見物

しながら観衆たちは仏教的な物語や世界観を知らず知らずのうちには刷り込まれていることになることがわかる（ここでいう物語とは「世界の中に生起する現象の説明原理であり、筋立を持つ説明の体系のことなのである」）。（求塚）でいえばこの典拠となった『万葉集』では自殺した女は「黄泉」に逝ったはずが、能ではシテは地獄に堕ちて「苦しむ死者」として造型される。

またミルズの議論（状況化された行為と動機の語彙）『権力・政治・民衆』みすず書房、一九七一年、所収）では、動機は他者との関係性の中で規定されると考える。一般的には動機は自己に内在する何ものかであると考ええるが、ミルズは、そうした本質主義的な議論を否定する。動機とは語彙であり、他者によって批准されるか否かによって大きく変容するものとしてとらえる。このことを幽霊能に敷衍するなら、シテ（幽霊）の告白（出現の動機）は「重要な他者」としてのワキとのかかわりの中で限定されることになるといえよう。それゆえ島田の議論とも重複するが仏教的な言説にしばられることになる。

これまで能の研究では「シテ一人主義」（野上豊一郎）などといって僧侶をワキに設定することを重視しない傾向があるが、極めて重要な機能を僧ワキがしていることが島田氏とミルズの議論を考え合わせると、より明確になる。しかも葬祭仏教が伸長する時期に、能が勧進興行の場で「苦しむ死者」を舞台に上げ、僧が供養する様をみせる。強い唱導性を伝達する構造を確立し、保持した演目であることが改めてわかるであろう。文学研究のみならず、宗教学的な知見からの室町芸能へのアプローチは今後も必要であろう。

禁裏御師に関する一考察

加崎 千恵

伊勢の神宮、内宮の禰宜職をつとめた荒木田氏二門の流れを汲む藤波家は、代々禰宜職を務めた一方で御師職も営み、中世以降二つの家系にわかれ、「大藤波」「小藤波」とも称して近代に至った。特に「小藤波」家は、「慶長年間に後陽成天皇の御内勅を以て御撫物を下し置かれ、禁中御祈禱の大命を拝承されて以来」、禁中御用を勤仕して来たとの家伝をもち、外宮の楡垣家とともに皇室の御祈禱や御祓大麻等の献上を、正・五・九月の年三度と年中のまた臨時にも執行し、こうした役割を担ったことは小藤波家の特色と思われる。

本稿では、現在のところ確認できた関係資料、先行研究などをふまえながら、特に『氏命日記』など史料にみえる御撫物についての記事に注目し、藤波家に下し置かれた「御撫物」とはどういうものか、また京都伊勢間をどのように運ばれたのか、祈禱の際にはどのように取り扱われたのかなど、禁裏御師について「御撫物」を中心に考察してみたい。

御撫物そのものについては、藤波家では「玉体に代わるべき御品」であって「禁裏御用の四文字と御紋の記されました小筆筭に納められ」ていたという（『禁裏御師』）。また御撫物が残されており（現在は所在不明）、明治三十年代に披いてみた記録によると「御わたと、もとどり」（『紫香露久』）であった。また大正七年から徴古館で開催された神都沿革史料展に出品され、その目録には「御撫物 包紙に「御撫物二（中略）一包」（『神都沿革史料目録』）とあり、また御撫物と共に下された大

典侍殿からの御文（伝延宝年間）には「御なて物二」（『禁裏御師』口絵）とある。『お湯殿の上の日記』永祿三年正月八日条に「御か、みのちいさき一と。御一と二つ出る。」とあることから、御撫物は二種類一組のもので構成されていたと推察される。なお『日本国語大辞典 第二版』の定義と比して、天皇（の身体）に代わる「身代わりの」物としては一致しているが、川に流したり破い捨てたりせず、返献している点が異なる。また「黒漆塗ニ菊御紋」の「御ナデモノ箱」（『禁裏御願御神楽之記』）に納められ、さらに唐櫃や片箱に納めて運ばれた。「御撫物御封改として持参」（『氏命日記』）とある記事からして御封がほどこされていた。また「禁裏御撫物杯」と書かれた御絵符が必ず付され同様に返献されるのも、京都と伊勢の間を通行の際に、周囲の人々へ御撫物の通行が知れるように立てたものと思われる。これらは、熱田神宮や浄橋寺に現存する御用菊紋片箱・同文庫や御唐櫃、また公札（絵符）などが参考にできる。なお絵符については「御割符」とある史料（『御所様方御祓献上記』）もある。

また御祈禱や御神楽執行あるいは参宮の際、御撫物は「柵ノ中央ニ御撫宮ヲ安キ」また「御階之前江備候」（『明和年間大御乳人御参宮筆記』）ように、「神前に御撫物備へて」執行されたことが確認できる。

このような御撫物は『氏命日記』によると、京都から伊勢の間通行する際には「檜垣藤波両神主より御祈禱之御撫物、駅々通行の節、不敬之儀無之様」に、御触書が出され、また通行の日時を事前に知らせ、また先触れするなどしており、また通行

の時、御番所詰めの役人中は、下座板まで罷り出でて会釈した。また御撫物の一行と行き逢った場合、たとえ関東御名代といえども御撫物に対しては、下乗し御会釈する礼節が必要とされた。

また、「御撫物之義者神宮に拘り不申候義故、一因存不申候」（『常庸記』文久四年正月廿日条）とあることから、御撫物が下され行われる御祈禱、すなわち禁裏御師の行う御祈禱は、神宮（神宮祭祀）とは関わりのない、禁裏から御師藤波家に依頼され行われる私の祈禱であったことも確認できる。私的とはいえ「御所御用に候得者、不軽義二候」（『氏命日記』）役割を、禁裏御師として果たしており、前述のような礼節に結びつくと考ええる。

伊勢神宮の式年遷宮と御師

八幡 崇経

伊勢神宮における二十年に一度行われた式年遷宮に際し、御師の活動の実態について、近世末期の資料により報告をする。紹介するのは、伊勢神宮の内宮で中世以来大物忌父職を代々務めてきた岩井田家の資料である。同家は、神宮祭祀の奉仕に携わり、子良館を司っていた。また長官の事務方として、家司などを兼務していた。一方で、御師として一万三千余軒の且家をもち、その多くは北関東地域や関西などに分布していた。

大物忌父として式年遷宮の諸行事にかかわっているが、御師としての関わりについてははっきりわかっていない。岩井田家ではないが遷宮の御用材の「余木」を地域へ提供し、また古い

御殿を移築したことなどが知られている。但し御師全体がこのような便宜を図っていたとは考えられず、有力御師に限られていたと思われる。さらに遷宮とは直接関係ないが、且家地域での神社の創立・造替への関与などにかかわっていたことがわかっている。

さて岩井田家には、様々な種類の神札等の版木が六三点残されている。この版木の中に、遷宮にともなう版木が十点存在する。嘉永四年遷宮と明治二年遷宮に際しての寄付依頼と、神札の版木である。内容については、左の通りである。

- 1 遷宮の由来として、天武天皇の立制であり、二十年に一度の造替が「古今不易の吉例」とすること。
- 2 大物忌父として遷宮を奉仕するにあたり、新しい装束や道具（弘化二年）を揃え、「斎館を構える」（慶応三年）ための寄付依頼。
- 3 寄付に対する礼として「大々御供」の祈禱を新宮の内院で行い、「各家門繁栄・子孫長久・五穀豊饒・諸願成就の御祈禱」をして御祓大麻を授与するとしている。

以上のような名目とそれに対する返礼を提示し、寄付の依頼が行われた。これによれば、御師は、遷宮造営や御装束神宝などの経費に充てるためではなく、自身が遷宮の行事に参加するにあたりその準備の費用のために寄付を依頼している。このような寄付形態が何時からか、御師全般が行っていたのかどうかについては未調査である。

伊勢神宮の式年遷宮については、本来朝廷が造営し御装束神宝を奉納することが、古くからの建前であり、神宮神職として

も十分承知しているところである。そのため遷宮の経費については、一切かかわってこなかった。ましてや永禄十八年の慶光院の勧募による外宮の式年遷宮再興がすぐに受け入れられなかったことは、単に尼僧によるというだけでなく、朝廷による遷宮実施という建前をよく理解していたからにはかならない。そのような認識でありながら、この岩井田家の版木資料にあるように、近世末には遷宮にともなう装束や齋館の建て替えなどの経費を名目に寄付を集めていたことがわかる。一方で不明な点も多く、いつから行われるようになったのか、通常と異なる祈願の方法、寄付の依頼を御師全般が行っていたのかなどについては未詳である。また寄付の実態や参宮客の増加にどれほど影響したかなど、他の資料での裏付けが今後必要である。

結果的に御師のこのような活動は、且家にとって「遷宮」という行事を知り参宮へ誘う良い機会となったことであろう。そして一層、神宮そのものを理解し、遷宮の一端を担うことができるという意識に影響を与えたことと思われる。第二次世界大戦後、伊勢神宮が国家管理をはなれ、全国の神社を通じて遷宮造営の奉賛という形で行われるようになった背景には、さかのほれば近世の御師のこのような活動の歴史も影響したといつてよいだろう。

近世英彦山における神道

近世の英彦山は本山派・当山派の支配を受けず、天台修験別山英彦山靈仙寺として北部九州に末山・末派を有する英彦山派

山口 正博

を構成していた。ところが、慶応三年（一八六八）年の神仏判然令を受けて英彦山神社へと改称した。その後官幣中社に列せられるなど国家神道体制の中心的な神社として位置づけられることとなった。戦後修験道研究が盛んになると、近代以前の英彦山修験道にも注目が集まってきたが、未だ断片的な理解にとどまっている側面もある。近世の英彦山は山内約二五〇坊が三季峰入りを担当する行者方、如法経会・誕生会など仏教儀礼を担当する衆徒方、年間最大の祭礼である松会を担当する惣方という三つの組織から成っていた。従来は各組織が担当する儀礼によって近世英彦山の山伏の性格付けも理解されてきた。

ところが、大先達を輩出する行者方の山伏たちの中に神道関連の印信が伝授されていたことが明らかになってきた。近世英彦山では大先達層に流布した『英彦山大先達印信六々通』という印信が必須のものであったが、まれに神道関連のものも散見される。これに関する研究は未だ十分に尽くされているとは言い難い。近世英彦山を代表する山伏であった富松坊広延が著した『無則書浅略』によると「上宮社参三輪流印信ノ内十一通□伝授スベシ」とあり、三輪流神道の印信の一部は英彦山派山伏にとって必須のものとして受容されていたのである。なかには三輪流神道の最奥義まで修得する者もいたのである。実際、『三輪流神道極秘分』という印信のリストが伝存しており、全てを修得した者は「神祇（両部・神道）阿闍梨」と称していた。こうした「神道」を修得した山伏は惣方よりも行者方や衆徒方の者が多かったようである。したがって、先述の三つの組織による儀礼の分担や今日の宗教学的な分類によって、惣方

神道、衆徒方Ⅱ仏教、行者方Ⅱ修験といったかたちで当時の山伏の実践の性格付けを理解することは注意を要する。例えば、近世の各地の事例によく見られるような社家と山伏・僧侶の対立といった担当する儀礼によって宗教者の性格が固定されていたのとは異なる状況が存在したわけである。

このように、近世の英彦山においては三輪流神道が深く浸透していたことが推定できるが、単なる受け売りではなく、そうした思想を英彦山独自の儀礼にも反映させていたことがうかがえる。たとえば柱松・御田祭・神幸・風流から成る年間最大の祭礼である松会のみならず中心の行事であった御田祭や柱松に対する言説がそうである。御田祭は農耕の模倣をするいわゆる田遊びであり、今日でも神社祭礼のなかで広く分布するものであるが、神事を主として担当する惣方だけでなく衆徒方・行者方の山伏も担当していたように、神事的一端も担っていたのである。また、柱松は峰入りの前行として成立し、やがてそれを中心に松会という祭礼が成立することになったように、元来は仏教的・修験道的な世界観が強く表れたものにも、近世にはいると神道的な世界観が結び付けられた説話も生成したのである。

今日、近代以前の修験道を神仏習合状態の宗教形態として語るものが多く、そうした見方自体が神道や仏教といった別個の体系の存在を前提としていると見直しを主張する議論もある。とはいえ、近世英彦山においても仏教や修験道と神道は区別されていたわけで、それはあくまでも今日とは異なる線引きに過ぎないのではないか。ただし、その線引きを自覚してもな

お、自在に組み合わせる柔軟さが当時の実践や思想には垣間見えるのではないだろうか。

山岳信仰と日本文化——キリスト教の視点から——

野村 誠

一「問題点——危機に立つ日本文化」 現在、日本文化は大変な危機の時期を迎えている。国境がなし崩しに消えゆくグローバル化時代、ボーダーレス経済に突入している。TPPによって、稲作農耕の田圃を基盤とした日本文化や宗教が、ダイナミックに変革するのである。その中で古い日本の山岳信仰の動きに着目し考察したい。今回は、実例として下北半島の恐山と北上市の山岳修験者「役の行者」伝承の鬼剣舞（「鬼の館」）を調査した。

二「日本文化の源——山岳信仰」 安田善憲は、日本の山岳信仰こそ、「天と地の結合の中に、豊かさで生きる力を祈る心の結晶だった」（安田善憲編著『山岳信仰と日本人』N T T出版、二〇〇六年、八頁）と述べ、山と森は「自然と人間の共存可能な二十一世紀の持続型文明社会を構築する上で、極めて重要なものである」（同）と主張している。佐々木高明は「新説・山の神考」（同収録、三二七—三五七頁）で、水田稲作農耕以前の古い日本文化の中で生きている山の神々を調査し、「山そのものが神だ」と考えられる場合を指摘する（三三八頁）。しかし、古代の山の神々の信仰に、水田稲作農耕の文化が侵入した。安田善憲は「山岳信仰と島国日本の未来」（同収録、三五九—三七八頁）の中で、山と海は川でつながり、その間を水が循環し

ていることから、日本人にとつて「山を信仰することは、海を守ることにつながっていた」と解説する。「山はいつも日本文明の根幹を形成していた」（三七七頁）。そして「二十一世紀の現代、我々日本人が再び山岳信仰に強い関心を抱き始めたのは、新たな時代の精神の到来を渴望する動きが、すではじまったことの証ではあるまいか。山岳信仰は新たな時代の幕開けを予兆している」（三七八頁）と論じている。安田は、「キリスト教は博愛の宗教として人類に歓迎された。しかしその愛も、人間にとどまっている」（安田善憲編著、同、二〇二頁）と批判し、キリスト教の愛も自然への愛と共感へと広がる必要を指摘する。山岳信仰の復活、自然と共生のエネルギー再生社会、森を守る宗教が、この危機を乗り越えるのである（安田善憲著『東西文明の風土』朝倉書店、一九九九年、一三八頁）。

三「キリスト教の視点」 旧約聖書でも、山は神と人との出会いの場であった。アブラハムはモリヤの山でイサクを献げるべく命じられて信仰を試され、モーセはホレブ山（出エジプト三章）で出エジプトを神から命じられた。そしてシナイ山で十戒を授けられた。新約聖書でイエスは、ヘルモン山で「山上の変貌」を顕した。被造物についても「天は神の栄光を物語り大空は御手の業を示す」（詩篇十九編二節）と描写している。使徒パウロは「世界が造られたときから、目に見えない神の性質、つまり神の永遠の力と神性は被造物に現れており、これを通して神を知ることができます」（ローマ書一章二十節）と語っている。聖霊が被造物すべてに宿り内在の神が働いている。被造物すべてに神の愛の広がりがある。そして人間も教会も自

然の一部であり自然から離れては存在できない。富坂キリスト教センター編『エコロジーとキリスト教』（新教出版社、一九九六年）では、環境問題へのキリスト教の対応を、神学のみに頼らず自然科学との対話の中で模索する必要性を説いている。結論として、日本人が再び山岳信仰に強い関心を抱き始めたのは、新たな時代精神の到来を予兆している。くしくも今年、富士山が世界遺産に登録された。かくして国際化時代、変動の時代はキリスト教にとつて進展するチャンスでもある。破局に瀕している環境問題では、キリスト教は、自然科学者をも含めた環境神学（エコロジー神学）へと展開すべきである。

ヴァリニャーノの日本宗教理解

狭間 芳樹

ザヴィエル来日に始まる近世日本のキリスト教布教を主に担ったイエズス会は、とりわけ東インド管区巡察師ヴァリニャーノ Alessandro Valignano の第一次日本巡察以降、日本の諸宗教について精緻な分析をおこなった。その成果の一つとして知られているのが不干斎ハビアンによつて著された『妙貞問答』（一六〇五年刊）であろう。日本の諸宗教を論駁するために書かれたこの書では、仏教に関しては、法相宗、天台宗、真言宗、禅宗、浄土宗など合わせて十二宗、そのほか儒教や神道についても説明がなされている。もつとも、キリスト教側からの護教書という性格ゆえやはり偏った宗教理解も少なくないが、その時代を考えると十分な宗教研究書であると評価されてよい。

ただし、かつてゲオルク・シユールハンマーが『イエズス会

宣教師が見た日本の神々」(SHIN-TO: Der Weg der Götter in Japan, 1923)で指摘したように、イエズス会の日本宗教研究の主たる対象はあくまでも仏教であり、神道についての理解は十全ではなかったとの見方がこれまで専らである。また、近年ヨゼフ・B・ムイベルガーは『日本における信仰——ヴァリニャーノの「日本のカテキズモ」と倫理神学的見解」(サンパウロ、二〇〇四年、二五七—二五八頁)で、ヴァリニャーノが『日本のカテキズモ』(Catechismus Japonensis, 1586)において、「神道の神々も仏教のホトケ(仏)も区別なしに一律に並列」していることや「神道に固有の倫理的要素……生命の肯定や、生命を与えてくれた者、すなわち両親や祖先に対する畏敬の念、神々という形で人格化されている自然への愛情、清浄でありたいとの願望」などの理解には至っていないことを理由にあげた上で、ヴァリニャーノが「神道の浄めの儀式を理解できなかったのは明白」であると論じている。

確かに、ヴァリニャーノが第一次巡察(一五七九—一五八二)の報告として執筆した『日本諸事要録』(Sumario de las cosas que pertenecen a la provincia de Japon y al gobierno de ella, 1583)の第三章「日本人の宗教とその諸宗派」には、「日本の宗教について、「数多の宗派があり」「二種の神々を有し、一を神、他を仏と称し、そのいずれも深く崇拜する」(松田毅一訳『日本巡察記』平凡社、一九七三年、二七頁)と説明されており、神と仏のいずれをも「神」と見なすような不正確さがあるかがえる。しかしながら、同時期にヴァリニャーノがイエズス会総会長アクアヴィヴァへ送った「東インドにおけるイエズ

ス会の起原と進歩の歴史」(Historia del principio y progreso de la Compania de Jesus en las Indias Orientales, 1583)で、仏教と神道の混合宗教として、両部神道の成立などが説明されていることから、当時の日本の宗教事情、すなわちカミとホトケの混淆した状況をヴァリニャーノがつぶさに理解していたからこそ、そのような記述をおこなったと捉えることもできるのである。

さらにいえば、ヴァリニャーノが「女人は本性が忌み呪うべく不浄であるので、この浄土に入ることは許されぬと言われている……仏法を犯すと……六道と言われる地獄のある場所に墮落し、其処で六種類の罰をうけ、以後その拷問重刑から決して解放されぬ……」(『日本のカテキズモ』家人敏光訳、天理図書館、一九六九年、六一—七頁)と、六道輪廻について講じていること、つまり「女人不成仏説」とおぼしき仏教の不浄観をも把握していたことに鑑みるならば、ヴァリニャーノ、そしてイエズス会の宗教研究、そしてその理解内容ははきわめて正確なものであったと結論づけることができる。

なお、本発表は、日本学術振興会科学研究費補助金・基盤研究Cによる研究成果の一部である。

『神の国』と桃山風俗画

—— イエズス会系屏風絵図像の再検討 ——

日沖 直子

日本美術史上、初期洋風画世俗画として知られる、西洋人の姿と西洋風俗を屏風に描いた作品群は、西洋画法と桃山画法を

巧みに融合し、西洋の版画や地図を大胆に取り入れて屏風上に大画面構図を展開していること、また、構図の一部にキリスト教的な教化性が認められることから、これら屏風の作者たちは、一五九〇年から一六一四年にかけ、日本イエズス会のセミナリオにあった美術工房と直接、間接の関係があり、宣教師からの屏風の注文も受けていたと考えられている。

先行研究は（『日本屏風絵集成』第十五巻）初期洋風画の田園風景や王侯騎馬図などの図像の源泉を次々と明らかにしてきた。なかでもMOA美術館所蔵『洋人奏楽図』屏風は、十六世紀以降カトリック教会の印刷・出版が盛んに行われていたアントワープで生産された版画の細部を繋ぎ合わせ、六曲一雙の屏風の大大面に、新たな構図で西洋の風景を描き出している。背景には、偶像崇拜の神殿とキリストの受難を表わすどう搾りの情景の対比など、一見のどかな田園風景に、教化的内容が巧みに織り込まれている。また、先行研究が指摘していなかった重要な点として、画面中心を流れる川を横切って左岸の都市に向かう船は、アウグスチヌス『神の国』中の、天の国と地の国のイメージを表わしていると考えられる（拙論『Visual Binationalism and Mission Art』『Japan Review』no. 23, 2011）。

『洋人奏楽図』を同時代のイエズス会系絵画や『神の国』の装飾挿絵と比較してわかるのは、『奏楽図』は西洋絵画における天の国・地の国の描き方よりも世俗性が強く、特に、中世の挿絵に見られる地の国の破壊や、教化的絵画につきものの罪びとの受ける罰や地獄の苦しみを描かず、教義よりも野外遊楽の楽しさを語る、という傾向が強いことである。このことは、お

そらく宣教師から伝えられた構図をもとに、ヨーロッパ版画の画帖を参考にしつつ、西洋絵画に近世初期の日本人の感性を取り入れた、画家（絵屋）による創意工夫のあとをうかがわせるものである。

十六世紀は、寺社参詣図の巡礼描写から、洛中洛外図の街景描写を経て、野外遊楽図、そして、室内遊楽図から浮世絵にいたる世俗画の流れの過渡期とされ、その点で『洋人奏楽図』は、西洋の題材を描いている点を除くと、桃山期の典型的な野外遊楽図だと言える。ここで注目すべきは、野外遊楽図中、現存する最古の例（十六世紀後半）である狩野秀頼作『高雄観楓図』に、二河白道図の影響が指摘されている点である（佐藤康宏『高雄観楓図論』『美術史論叢』一六、二〇〇〇年）。『観無量寿経疏』中の二河譬を絵画化した二河白道図では、白道を通り極楽に向かおうとする行人たちの両側に地獄の炎と水の二河が展開するが、この図像と『観楓図』との間には、画面中景の橋を渡って神護寺に向かう僧侶たちの姿という共通点がある。ただ、『観楓図』では地獄の情景が描かれず、寺社の遠景と川辺で奏楽を楽しむ男女のグループの遊楽が重点的に描かれている。そこには、現世の楽しみを否定し、極楽往生を願う死生観とは異なる「存命の喜び、日々に楽しまざらんや」（徒然草）という動乱期のつかの間の平和を楽しむ人々の姿がうかがわれる。

『洋人奏楽図』を桃山期の野外遊楽図として考察することによりわかるのは、ここにはキリスト教絵画の伝統の上に、近世初期日本人の現世肯定的な一面が反映されているという点であ

る。これまで、キリシタンの文化遺産については、文学の面から、殉教をうながす声と捉えられることが多かったが、西洋絵画と桃山風俗画の融合例からは、宣教師おかかえの芸術活動の周縁にあった、キリシタン文化の新たな一面がうかがえ、そしてそれらは、近世初期日本人の死生観を探る上で一つの資料となるものであると考える。

新渡戸稲造の日本文化論に関する一考察

森上 優子

新渡戸稲造（一八六二（文久二）—一九三三（昭和八））は国際人として、近代日本における文化交流活動に尽力した人物のひとりである。彼は東京大学に入学の際に、自らの将来像を「太平洋の橋」と譬えたことはよく知られている。彼はその意味するところを「日本の思想を外国に伝へ、外国の思想を日本に普及する媒酌」（『帰雁の蘆』）であると語っている。そしてこの将来像が具体化した文化交流活動のひとつとして、『武士道』に代表される日本文化論の執筆がある。新渡戸はどのような意図を持って日本文化論を発信したのであろうか。新渡戸の日本文化論の特徴を明らかにするための予備的考察として、本報告では、『武士道』と比べて、従来、あまり取り上げられていなかった『日本国民』（*The Japanese Nation: Its Land, Its People, Its Life*）に着目し、その思想的特徴について考察することを目的とする。

『日本国民』は、一九二二年にアメリカで刊行された。それは『武士道』が刊行された十二年後のことである。その内容

は、新渡戸が一九一一年から一年ほど、日米交換教授としてアメリカの六つの大学で行った講義と先の大学以外で行われた講演などを基にして十二項目から編集されている。具体的にみていくと、日本について地理、宗教、道徳、経済などの多角的な視点から分析して紹介するとともに、「合衆国との関係をとくに考慮して」という副題が示すように、特に後半部分では日米関係が言及されている。当時、増加する日系移民の問題などを抱え、日米は緊張状態にあった。『日本国民』には、相互理解による日米の関係改善という新渡戸の意図をはつきりと読み取ることができるのである。そしてそれは帝国主義的様相を呈した当時の世界状況に対するアンチテーゼであったと考えられる。この点に関して、『日本国民』のなかで、新渡戸が人間の普遍的平等性を強調することに注目したい。

新渡戸は相互理解の方法として、東西の別を超えた「人間」という枠組みを提示している。彼はつぎのように言う。「人間の本性はどこでもおおよそ同じである。そしてこの同じ一つの特色こそ、『全世界を兄弟』とするものである」。（第六章 道徳と道徳理想）ここに、「本性」に基づく人間の普遍的平等性という新渡戸の人間観が示されている。彼は、この「本性」について日本文化を説明する箇所でも次のように説明する。「神道は人間靈魂の生得的純潔を内々信じている。ジョージ・フォックスと同様、神道は内なる光、神の種子の存在を信じる…」（第五章 宗教信念）。つまり、新渡戸は「本性」を「純潔」なるもの、「内なる光」と捉え、それに絶対的信頼を置いた。新渡戸は神秘主義的観点に立つことにより、東西の別を超えた「人

間」を発見し、その普遍的平等性を主張し得たのであった。その思想的背景としては、平和主義で知られるクエーカー派を通じたキリスト教信仰があったと考えられる。

また、人間の尊重に基づく相互理解、文化交流を目指す新渡戸は、この観点から日本を分析する。そして、日本の特色を「適応性に富む」（第四章 民族と国民性）と指摘する。「われわれは適応性に富むから、東洋も西洋も理解できるし、西洋にも東洋にも共感を覚えることができる」（第四章 民族と国民性）ということばからわかるように、インドや中国、西洋から文化を受容して独自の文化を構築した日本に、新渡戸は東西の「友好の絆」を見出し、それを高く評価しているのである。

二神誓約伝承解釈における「詔直」について

小濱 歩

『古事記』の「ウケヒ」（宇気比・誓約）及び天石屋戸こもりの伝承中に、天照大御神が、須佐之男命が働いた乱暴に対し、咎めることなく「屎なすは、酔ひて吐き散らすとこそ、あがなせの命、かくしつらめ。また、田のあを離ち、溝を埋みつるは、地をあたらしとこそ、あがなせの命、かくしつらめ」と「詔り直し」たとの記述がある。先行説は「詔直」を、須佐之男命の農事・祭事に対する妨害がもたらす災禍・穢れを除き、正常な状態を回復する行為と解しており、妥当な理解と考える。しかし、結局、大御神は命の天服織女殺害を「見畏」み石屋戸にこもってしまう。「詔直」が十分な効力を発揮し得ず、結局破綻した理由を『延喜式』祝詞および『古事記』のテキストに即し

て検討したい。

まず『延喜式』大殿祭祝詞の「見直し聞き直し」「言直し和す」といった章句は、言葉の力で荒ぶる神の言葉や行為の悪影響を和らげて都や宮中の安寧を実現し、祭祀を滞りなく行うための正常な状態を回復することと解される。『古事記』の「詔直」と通底する観念と言えよう。一方で御門祭祝詞に眼を向けると、悪神の言葉に「相ひまじり、相口會ふこと无く」との章句があり、悪神の言葉に釣り込まれ同意してしまうことが、都や宮中の防衛の失敗に繋がるといふ観念を看取できる。『古事記』の「詔直」が十分に効力を発揮できずに破綻することになった背景にも、こうした状況があったのではないか。

『古事記』の「ウケヒ」がある「問題」を抱えていることが、それに相当すると思われる。従来説の「ウケヒ」解釈は、その結果を「天照大御神の勝ち」「須佐之男命の勝ち」のいずれかに解し、それを前提として物語を読み解くものが大半である。しかし、真偽や吉凶を判断するために行われる「ウケヒ」の、その判断の基準となる誓詞（Aならば真、Bならば偽、等）が『古事記』には欠けているという、よく知られた問題がここで改めて注意を引く。誓詞の欠如は、むしろこの「ウケヒ」が大御神と命の勝敗を究極的には確定し得ない不徹底性・機能不全を孕んでいることを示している。

「ウケヒ」は、天照大御神の立場から言えば、荒ぶる外来神である須佐之男命の性質（清明心の有無）を正しく把握し、それによって同神への適切な対処（受け容れるにせよ、拒絶するにせよ）を可能とする営みであった。「ウケヒ」がその役割を

十分に果たし得なかったことは、換言すれば、大御神が命を把握し、統御する術を失ったことを意味しており、大御神の命に対する劣勢を示唆する。この後、大御神は命の「勝さび」に「詔直」によって対抗し、その脅威の軽減を試みるものの、大御神が命の神格を適切に把握した上でこれに対処するだけの力を欠いている状況下においては、その効力に自ずから限界を抱え込むことになったものと考えられる。

また、そのように「ウケヒ」が機能不全を起こしているにもかかわらず、「勝さび」を受けて天照大御神が行った「詔直」の内容は、須佐之男命の無垢と善意を自明の前提とした上で、命の行為をかばうものとなっている。鎮める対象に寄り添うようなかたちで（のる）こと、それによって（なほす）ことを期する態度は、この場合の大御神のように、須佐之男命という神格を適切に把握し得ていない状況下では、相手の言葉に釣り込まれてしまう危険に身を委ねることと同義である。言わば、御門祭祝詞に見られる「相ひまじこり、相口會ふ」との章句が指し示す事態と同じことが、ここにおいて起こりつつあると解せよう。その結果、大御神の命に対する鎮めは失敗し、天石屋戸こもりと、高天原・葦原中国が暗闇に包まれる秩序崩壊状態が現出することになったと考えられる。

近世日本における四恩説の展開——儒仏関係の視点から——

三浦 雅彦

仏教における四恩とは、古くは三世紀から四世紀頃の漢訳經典に見られる表現で、主に四摂法の意に用いられた。その後、

『正法念処経』には母の恩、父の恩、如来の恩、説法法師の恩という四種の恩が説かれたが、国王への接近は厳しく戒められたことに特色がある。また、『大乘本生心地観経』には父母の恩、衆生の恩、国王の恩、三宝の恩が説かれ、以後の仏教界に大きな影響を与えたとされる。後世への影響という点では、ほかに『釈氏要覽』で説かれた国王の恩、父母の恩、師長の恩、施主の恩が注目される。以上、中国における四恩説の成立と展開においては、『正法念処経』を例外として、父母の恩と国王の恩が特に重視される傾向が見られたという。

ところで仏教の四恩説は、近世の日本においては、儒仏の立場をこえて受容された点で特徴的である。例えば沢庵宗彭（一五七三—一六四五）においては、正保元年（一六四四）八月十日付小出吉英宛書簡の中で、天地の恩、国王の恩、父母の恩、衆生の恩を四恩とした。ただ沢庵の場合、国王の恩は時に朝恩とも将公の恩ともされ、さらに国々においては国主の恩があるとされた。すなわち沢庵においては、国王（天皇）—将公（將軍）—国主（国取・大名領主）という恩の体系が成立しているのである。

このような沢庵の四恩説に対し、鈴木正三（一五七九—一六五五）においては、その著述において三種の四恩説が説かれた。例えば彼の最初の著作とされる『盲安杖』によれば、天地の恩、師の恩、国王の恩、父母の恩という四恩とともに、第五のものとして衆生の恩があるとされた。次に『念仏草紙』によれば、四恩とは天地の恩、師匠の恩、父母の恩、国王の恩とされたが、同書は女性向けに記されたもので、『盲安杖』と比較

すると父母の恩と国王の恩の順序が逆とされ、父母の恩が上位に位置づけられた。最後に『反故集』の「十条ノ法語」によれば、四恩とは天地の恩、師の恩、国王の恩、父母の恩とされ、『盲安杖』の四恩説が深化される一方で、衆生の恩が姿を消している。しかし衆生の恩の考え方は正三の中で消滅したわけではなく、彼の思想が天台本覚思想と接触する中で、役儀仏行説と言われる仏教的職分論の成立をもたらすに至るのである。

一方、仏教に由来する恩の思想を受容した儒者として、中江藤樹（一六〇八—一四八）と貞原益軒（一六三〇—一七一四）がいる。益軒は『大和俗訓』の中で天地の恩、父母の恩、主君の恩、聖人の恩という四恩説を展開したが、前述の沢庵・正三と益軒は、儒仏の立場をこえて四恩の第一に天地の恩をおくことと共通する。近世前期を生きた同時代人である彼らの背後にあった天道思想との関連を考えずにはいられないところであるが、天地の恩を直接には説かない藤樹においても、『翁問答』の中で天道を人間の「大父母」とすることなどから、天道思想の影響を垣間見ることができるといえる。

以上の如く沢庵・正三・藤樹・益軒は、近世における天道思想の影響のもとで、儒仏の立場をこえて仏教の恩の思想を受容し、藤樹を別とすれば、三者はそれぞれ独自の四恩説を展開していたのである。従来は対立や論争という視点から捉えられることの多かった近世日本の儒仏は、四恩説の受容に見られるような一面を有していたのであって、こうしたことはもっと注目される必要があると思われるのである。

白山——三月十八日という時日——

小林 一葉

柳田氏は「オシラ様の祭り日は土地によつては三月十八日もなつてゐるし」小野小町和泉式部、さては歌の神と祀らるゝ人丸大明神なども、すべて此日を以つて命日として居り、言はゞ我々の昔語りの日で」（『大白神考』）、「三月十八日は決して普通の日の一日ではなかつた」（『目一つ五郎考』）という。三月十八日という時日がこれまでの暦数のうち何回あり、一体どのくらいの人が生まれ、そして亡くなつてゐるかをおもえば、三歌人の命日だからといって、単なる偶然のできごとといえよう。いずれ花の下ら好事家が言い始めたに違ひなかつたが、看過できないことは三月二十一日や五月二十八日などではなく、なぜ三月十八日でなければならぬのか、興味が湧く。

三歌人以外の物語上や歴史上、三月十八日を命日とする名の知られた人々には文明五年に山名持豊、堀川の中納言の婦人（岩屋の物語）、「やうこく長者夫人」（『月日の御本地』）らがいる。そして『泰澄和尚伝』にいう泰澄の入（禪定が三月十八日である。こうなれば柳田氏でなくとも）「普通の日の一日ではな」い時日といわざるをえない。三歌人（人丸も女人だったという伝承がある）と説話上の人物が女人であることは重要で、泰澄の忌日とは偶然の一致と結論する方が無難な気もするが、もし泰澄の忌日に做つたとすれば注視しなければならぬ。というのも西行が有名であるが、涅槃に事寄せて二月十五日の死去は懂れだつたらしく、すでに『日本霊異記』にあり、『南総里見八犬伝』にも古那屋文五兵衛がいる。その背景があつて、

泰澄の忌日にあやかっただけではないか。そもそも泰澄の忌日をなぜ三月十八日にする必要があったのか、推考する価値はあるう。

三月十八日は命日として特記されるだけではない。浄蔵貴所が八坂の塔を折り返したのも三月十八日であり、吉備大臣が播磨国広嶺で天王にあつたのも当月日だった。『神道集』にも見出されるし、舞の本『築島』や『那須与一』、謡曲『八島』などにもある。八島の戦は二月十八日らしいが、それを三月十八日にする演出効果は何なのか。三月十八日は年十二回ある観音の縁日のうちの単なる一回にすぎないのだろうか。

『元亨釈書』「仲算童」に「毎歳三月十八日。近州竹生島有神仙之会」とある。その三月十八日を『真俗交談記』は「仙客佳遊日」とする。三月は花見月といい、桜の季節であり、三月十八日は「仙客佳遊日」という蓬萊（常世、安楽世界）の象徴ではないかと推定され、白山も蓬萊だった。

これもよく引合いに出されるが、『弁乳母集』に「御忌に姫宮の御まへ御堂におはしまし、に十さいたうの地こくのゑを人々よむに十八日つるきに人のつらぬかれたる」と、観音の縁日である十八日と地獄が結合している。『烹雜記』に「寛政十一年巳未ノ春三月十七日、：けふなん冥府放赦の日」とある。「けふ」は三月十七日か翌十八日か不詳であるが、『日本霊異記』下巻第三十八縁にも「僧景戒夢見事、延暦七年戊辰春三月十七日乙丑之夜夢見、景戒身死之時、積薪焼死身」とある。『本朝水滸伝』第三十四条には「南部の山路を過、海辺をわたりて、弥生十八日、外が浜に着せたまひぬ」とあり、外が浜を

彼此の境界とみると、先の女人と蓬萊と地獄という三月十八日の要素が出揃う。

泰澄の入（禪）定を三月十八日とするのは、『本朝神仙伝』にも登載されているように、神仙術を含む道教の白山修験道における残存なのか、それとも浄蔵貴所や吉備大臣が「泰澄和尚伝」に登場することなどから、もつと積極的に当月日を白山修験道における生日として追究すべきなのか。私論を粗述してみたい。

神宮文庫の富士信仰関係史料

大谷 正幸

神宮文庫（三重県伊勢市）には、富士信仰に関わる史料が二件ある。一つは『富士参忌服之事及外宮神宮吟味之書付』（一門三〇七八号）、もう一つは『富士講関係文書』（一門八七四六号）である。共に、富士信仰研究においては未知の史料である。

『富士参忌』は、享保六年に外宮の門前町である山田の自治組織・三方会合が町に出した触れを写したもので、外宮参宮の際の服装や火の忌みについて規定している。富士信仰に関わるものは冒頭の一条のみであるが、文を検討すると、富士垢離・富士参りといった修験的な富士信仰の行事が山田で行われていたこと、また、その装束を着たままで外宮への参拝が行われていたらしくそれが禁じられていたことがわかった。

『富士講関係文書』は二冊から成る。二冊とも昭和初期までに作られた模本であり、原本は伊勢国一志郡川上村（現・三重

（県津市）にある小林伊兵衛家所蔵のもの」と記されている。小林家は角行系の画期となる行者・食行身録（一六七―一七三三）の生家であり、伊兵衛氏は現在存命する子孫の父である。模写の作成者や作成のいきさつ、神宮文庫に入庫したいいきさつはわからない。また、模写の原本も所在不明である。現在、小林家が所有していた食行自筆を含む富士信仰関係の文書は三重県教育委員会に寄贈されているが、その中に無く、また昭和期の梅沢ふみ子氏による目録や近代に作られたと考えられる目録（岩科小一郎『富士講の歴史』所収）にも記載されていない。つまり、この二冊の模本もさることながら、原本も今まで知られていなかった史料ということになる。

一冊目は、食行身録の主著『一字不説お開身ろくの御世の訳お書置申候』自筆本の模本である。『一字不説』は、従来享保十四年（一七二九）の日付を持つ自筆本が二つ知られており、そのうちの一つが、昭和になって食行生家から貸し出しの名目で持ち出されて、そのまま富士山本宮富士浅間神社（静岡県富士宮市）に奉納されてしまったものである。模本は享保十五年六月十五日の書写となっており、食行はこの時、富士山に登山してから人穴を経由して東海道へ出て帰郷して実家の兄弟に会ったと自著に書いている。この『一字不説』奥書は、食行の行動を裏付けるものといえる。

二冊目は、照行開山こと永井要右衛門という富士講行者が食行の実家に送ったものの模本である。彼は吹上御庭方という下級の御家人を隠居して、寛政元年（一七八九）、自身は富士山七合五勺（食行死去の地）に居て、妻に江戸城枯梗門にて老

中・松平定信へ食行の著書を天皇・将軍に読ませて食行の言う「身録の御世」を継ぐよう、直訴させた。照行は吉田（山梨県富士吉田市）の御師・田辺十郎右衛門の弟子であり、田辺は食行の著作を天皇・将軍に上覧させるため四つの箱に入れて保管していた。この直訴によって田辺は甲府御役所へ召喚されて箱も吟味されたが、結局、照行や田辺は処罰されなかったらしい。

この時の訴状だけは、後の弘化四年（一八四七）、別の角行系の一派・不二道の信徒が大目付・深谷盛房に駕籠訴した時、その訴状の冒頭に引用されており、存在を知られていた。しかし、直訴の顛末や照行自身のこと、そして照行が富士講行者として持っていた思想などは、この模本によって始めて知られる。その原本は寛政三年に、食行実家（西身録山と呼んでいた）へ送ったものであることが奥書から知られ、その時代には既に江戸の富士講関係者と食行実家との交流があったことも窺える。以上、二件三冊の写本を紹介した。うち二冊が模本であるとはいえ、これらは今まで知られていなかった数多くの重要な情報をもたらすものである。今後、これらに対する研究を継続して富士信仰の解明に供したい。

森林保全の課題と展望——神宮林の事例から——

神守 昇一

森林は世界の陸地面積の三割を占め、陸上生物が暮らしているくうえで必要不可欠な存在である。しかし、一部の地域を除けば農地開墾や木材、薪炭材の確保のため世界的に森林の減少が止まらない状態である。

その様な状態の中で平成二十五年に二十年に一度社殿を全て作り替える式年遷宮という行事が執り行われる伊勢の神宮は持続可能な森林管理を行っているとして環境省が発行する白書でもその様子が評価されている。しかし、神宮の森林は社殿造営に必要な御用材や薪炭材を確保するために樹木が刈りつくされた状態であったこともある。

伊勢の式年遷宮に必要な御用材を伐りだす山は御柚山と呼ばれ、第一回の式年遷宮から第三十四回までは正宮周辺の神路山と鳥路山、高倉山が御用材を供給していたが、第三十五回の式年遷宮（一三四三年）からは御用材が満足に得られなくなったために正宮周辺の地から三河、美濃など他の場所へ移っていった。そこで、神宮は大正十二年（一九二三年）に再び正宮周辺の神路山と鳥路山、高倉山の三山を緑豊かな森林として復活させ、式年遷宮に必要な御用材を再び賄おうとする森林経営計画を策定した。この森林経営計画には森林保全に関する問題解決に寄与する点がいくつかあると考えられる。特に森林経営計画の「第四、神域内ノ森林ハ専ラ神宮ノ森殿ヲ保ツヲ以テ目的トシ撫育上必要ナル場合ノ外絶対ニ生木ノ伐採ヲ行ワザルモノトス」、「第七、第一宮域林ハ宮域ノ風致ヲ増進スルヲ以テ目的トシ風致ノ改良及撫育ニ必要ナル場合ノ外ハ生木ノ伐採ヲ為スコトヲ得ザルモノトス」、「第九、第二宮域林ハ五十鈴川水源涵養並ビニ宮域ノ風致増進ヲ以テ目的トシ檜ヲ主木トスル針潤混濁林ヲ仕立ツルモノトス」、「第十、慣行ニヨリ払下グベキ薪炭材材積ハ第二宮域林ニ於テ毎年約三千三百棚トシ若シ不足アルトキハ間伐用材又ハ宮域付属林ノ間伐材ヲ以テ之ヲ補充スルモノ

トス」、「第十一、東山、西山ハ之ヲ宮域付属林トシテ将来適当ノ整理ヲ行イ施業林トシテ経営ス」、には森林に区別をつけて育成し、森林伐採を禁止する箇所を設け、伐採をするにしても場所、目的明らかにしているなど、森林保全に大きな役割を果たしていると考えられる。現在ではこの計画を基本方針とした森作りの結果として風致の増進、水源の涵養がなされ、貴重なトキワマンサクなどの植物や環境省のレッドリストに該当する動物、鳥類が生育する場所となっている。また、森林経営計画により神宮域林の大きな目的の一つである遷宮の時に必要な日本書紀においても宮殿の材木に推奨されているヒノキ材の御用材の確保も可能となってきた。

自然と共生し、人間の都合で森林を伐採しない姿勢はこれからの森林問題に必須であり、文化、思想に深く関与する宗教は積極的にこれらを取り入れる必要がある。人間が自分のために自然を搾取することが神の意志であるという主張が生まれた人間中心のキリスト教を中心とした西洋文明の考え方を捨て去ることも必須である。長年同じ場所に在り続ける宗教の神域は他の場所に比べて長期的な樹木の生育が容易であり、荘厳な森林作りが可能と考えられ、また神社や寺院などの宗教施設の多くは自然からの恵みを利用する所が多いため、各々が森林育成に取り組めば風土、文化とより密着した建築が可能となる。

このように神宮林の事例は技術的なことだけではなく、思想的な面においても学ぶべきところが多く、森林保全の問題解決に寄与できるであろう。

神社年中行事の成立過程について

——農耕行事を事例にあげて——

鈴木 聡子

神社では古くから様々な行事がおこなわれ、一年を通し恒例行事として行われる行事を神社年中行事という。古代、中世と神社の中心的な存在であった二十二社や一宮では、年中行事として農耕行事、節日行事、仏教法会が共通して行われていたことがうかがえる。

節日行事（正月元旦、正月七日、正月十六日、三月三日、五月五日、七月七日、九月九日）については、神社年中行事書を読み解いていくと、中世において神職組織の序列化や秩序維持を確認する機能を果たす行事として、また、年間を通して最も大きな行事として行われる例もみえ、この節日行事が神社において重要な行事として位置づけられていた事がうかがえる。（拙論「神社年中行事の基礎的考察」『國學院大學大学院紀要 文学研究科』第三十八号、國學院大學大学院文学研究科、二〇〇七）

神社の節日行事の成立過程については、十一世紀半ばから十二世紀にかけて春日社は藤原氏長者によって、また宇佐宮は大宰権帥によって当時の社会的背景の影響を反映させつつ創始されたことがみえてきた。（拙論「中世春日社年中行事の成立過程と藤原撰閥家——節日行事を中心に」、拙論「宇佐宮神社年中行事の成立過程に関する一考察——節日行事と大宰権帥との関わりに焦点をあてて」『伝統文化リサーチセンター研究紀要』第一号、二号、國學院大學伝統文化リサーチセンター、二〇〇

九、二〇一〇）。この他、宮中の節日行事である相撲節会を、平安時代に二十二社の神社における節日行事に移行する様子も明らかにしてきた。（拙論「神社年中行事の成立過程と宮中に関する一考察——相撲行事を事例として」『オーブンリサーチセンター整備事業成果論集モノと心に学ぶ伝統の知恵と実践』國學院大學伝統文化リサーチセンター、二〇一一）

では、神社の農耕行事は神社の年中行事のなかで、いつ形成されていき恒例の神社年中行事のなかではどのような位置づけにあったのだろうか。これまでの研究史では個別行事について、また個別神社における行事についての研究は多くとりくまれてきたが、ひろく神社を網羅的にみた上で、神社年中行事の実態をとらえようとする研究はおこなわれてこなかった。

本発表では、これらの問題点を考慮にいれて、まず、古代より国家との関わりの深い二十二社（賀茂別雷神社・石清水社・松尾社・春日社・住吉社）と宇佐宮を対象神社にして比較し農耕行事について考えていきたい。

各神社の農耕行事を比較すると、住吉社の事例では国衙と密接に関する行事として祈年祭や新嘗祭が行われる様子がみられたが、古代における律令祭祀制の中で重視していた祈年祭や新嘗祭などの祭祀と対応する行事が、必ずしも神社年中行事として行われていたとはいえないことがみえてきた。しかしながら、神社における農耕行事について、田植・田遊びに関連する行事が行われていたことは注目できる。この行事は主に平安時代以降に形成された例や、神社における農耕行事のなかでは中心的な行事となっていた例もみえてきた。

そもそも対象とする神社の特色として、平安時代以降、神職組織が形成され次第に組織が整備されていくようになり、また、朝廷や有力貴族などの各方面より神社へ神領寄進がなされ、神社の神領が増加していき神社経済基盤が大きく発展し安定していく傾向にある。このような新たな神社の社会構造の変化の中で、神社節日行事は形成されていき、神職組織のなかで重要な役割を果たす行事として機能していた。神社における農耕行事においても、神社の社会構造の変化によって、農耕行事に対する概念も変容していき新たに田植・田遊び行事が神社年中行事として形成されていったと考えられないだろうか。

美保神社青柴垣神事に関する一考察

竹内 雅之

日本には、神祭りに対する慎重として、昔から齋戒、精進、物忌み等の考え方があった。たとえば神祇令の大祀・中祀・小祠において、齋戒期間は、散齋・致齋に区分され、それぞれに、慎重べき事柄が定められている。しかし、これらは、奉仕者の祭祀に対する内面の問題として、それを観察するものには分り難いのが実体である。発表者は美保神社（島根県松江市鎮座）を例に、齋戒および解齋の具体的なあり方を紹介したい。

美保神社の祭祀に関する先行研究としては、和歌森太郎の『美保神社の研究』が名高い。和歌森は祭祀組織を地域社会との関連のなかで論じた。美保神社の祭祀組織に加入したある個人は、當屋↓準官↓客人當↓下席休番↓上席休番↓頭人↓上官へと進む。祭祀組織における地位は右肩上がりで、その地位を

落すことはない。これに対して、慎みの気持ちを高め続けることは、專業の神職ですら難しいであろう。まして祭祀組織の人々は神職ではないので、普段は、自営業をしたり、あるいは、会社に勤めに出ていたりする。ここで祭祀組織を離れて一般のひとの一日を考えてみよう。信仰の深いひとならば、朝起きて神棚に手を合わせるだろう。しかし、その後、急いで朝食をすませ、通勤電車に飛び乗ると、もう、神様は頭の中から消えてしまう。そして会社での勤めが終わわり、帰宅後、入浴をすませて、ふと神棚に向うと、また一日の無事を神様に感謝する。一般のひとは、一日のなかでも神に対する慎みの態度は変化する。一般人の齋戒・解齋は、たいてい一日サイクルといえるよう。これが美保神社の當屋ともなると一年は物忌みの生活を送ることになる。さらに、頭人は客人當に選ばれた日から、都合、四年間の潔齋が必要となる。

こう考えると、美保神社の年中行事に、齋戒・解齋の儀礼が積極的に取り入れられている、とみるのは妥当だろう。たとえば、四月七日齋行の青柴垣神事をみると、當屋は神事当日の一週間前に下灘で潮カキ（禊ぎ）をして身を清める。神事二日前には神事会所にオハケが立てられ、その夜、祓解奏といわれる神事で物忌みの気持ちを高める。神事前日には、また下灘で潮カキをする。當屋にとって自力での精進潔齋は前日迄である。神事当日になると、當屋は朝から神懸り状態で、そのまま神事会所で、巫子から祓いを受け、神事船に乗り込む。神事会所と神事船には、巫子が御祓いをした、注連縄が懸けられる。神事船の中で當屋は化粧が直され、神酒とおこわが振る舞われる。

下船した當屋は本社に奉幣する。奉幣の後は神懸りが解けるが、解斎の行事が行われた訳ではない。

青柴垣神事の数日後、各當屋で一度祭が行われる。これが解斎の祭りである。後宴祭の残りのシトギに米、塩、酒をかけるなどした粗末な神饌が神棚の前に供えられ、一同神拝する。撤下饌を皆で頂いた後、世話人が男根に見立てたすりこぎ棒で、神棚・役前・新當屋、そして當屋の女性を叩く。最後は、當屋の女性にすりこぎ棒を抱かせる。祭祀組織の人々は、細かな作法の意味はともかく、一度祭の本質は解斎にあると理解している。この一度祭が終ると、當屋は一年の勤めを終え、翌月の神迎神事からは新たな當屋が奉仕する。

今は廃絶した巫子家の年中行事書『神役宮内一ヶ年奉仕覚』（『美保神社横山家文書』）によると、巫子は、奏楽や神楽舞、神饌の調理および献撤のほか、注連縄を拵え、必要に応じて祭場に懸けていた。そして、解斎の祭りである一度祭も差配していた。巫子は、専業の神職として、祭祀奉仕者の齋戒・解斎に関係していたと考えられる。このように美保神社の祭礼は、祭祀の観点から、まだまだ論ずべきことが多いと思われる。今後、史料を確認しながら、新たな視点で研究を進めたい。

近世日本武家靈廟論序説——神・仏・儒のあいだ——

井上 智勝

日本の宗教思想を歴史的に解明してゆこうとする場合、近世に現れる武家靈廟における祖先祭祀の在り方は重要な素材となる。それは、東照宮に看取されるように仏教と神道との交点で

あるとともに、近世に存在意義を高める儒教の影響をも被っている点において、国家権力と宗教—神儒仏三教—の関係性を端的に表出させるからである。

武家靈廟に関する研究は、従来、建築史や美術史の分野で進められてきた。だが、思想的・社会的な位置づけへの関心は希薄であった。一方、歴史・思想史研究においては、豊国廟や東照宮という頂点武家についての検討にほぼ限られていたが、広く武家靈廟を取り上げ、これを近世社会との関わりの中で捉えようとする岩淵令治の歴史研究が現れてきている。さらに、松原典明ら考古学の分野における研究の進展も目覚ましい。だが、宗教思想的側面の検討は、なお不十分である。本報告では、武家靈廟が有する日本宗教思想上の意義についての試論を、神儒仏の交点という視点から提示してみることにした。

まず、仏教と儒教の交錯である。十七世紀中後期、徳川義直や光圀、池田光政など有力大名の中には儒葬される者があった。ただ、義直の墓所は明人陳元贊の設計による儒葬墓でありながら、定光寺という禪宗寺院が管掌した。また、米沢侯上杉家の菩提寺法音寺に並べられた位牌は、謙信を初代として中央に、向かって左に二代景勝以下偶数代、右に三代定勝以降奇数代の当主の位牌が並ぶ。法音寺に近接する上杉家墓地は御廟所と呼ばれ、同寺における位牌同様の振り分けで墓が配置されている。このような奇偶による振り分けは、儒教の宗廟祭祀における昭穆秩序を彷彿させる。昭穆の廟次と左右・奇遇の順が逆であるものの、上杉家の靈廟が儒教的な宗廟を意識していたと推察することもできよう。

岡山侯池田光政は明暦元年（一六五五）仏式の追善を廃して儒式とし、而後廟所を置いた。その子綱政は貞享二年（一六八五）「家廟」を「宗廟」と改め、積極的に武家靈廟を宗廟とみなしている。また、宝暦九年（一七五九）、萩侯毛利重就は藩祖元就の菩提所洞春寺に詣でて願文を納めたが、この過程で洞春寺は「大祖洞春公廟」「大祖廟」と表現されている。重就が額づく対象は「太祖洞春公神位」であった。もとよりこの「神」は神道の神ではなく儒教的な人魂の意味で、「神位」は儒式の位牌を指す。菩提所が宗廟に、仏教祭祀が儒教祭祀に擬される、仏儒習合の例である。「桂嶽寺殿天質慈香大禪定門」という仏教戒名が記され、その後に「神位」の文字を記す新庄侯戸沢正誠嫡子政武の墓標もある。

ただ、毛利元就は宝暦十二年（一七六二）以降、仰徳大明神として神道的な神に転化させられる。儒教的な「神」が、神道的な「神」に転化していった可能性がある。池田綱政が、宗廟への軽服者の参仕について、伊勢・賀茂・春日・八幡など神社の例を参考にしているように、一方で儒教祭祀は神道祭祀に親和性を有していた。

このような点を念頭に置くならば、仏教によって追善される祖霊であっても、儒教的文辞の中で「神」と表現されることを媒介に、神道的な「神」に転じてゆくという経路が想定されよう。天保十年（一八三九）建立の、初代七日市侯前田利孝の宝篋印塔形の顕彰塔には「慈雲院殿真翁宗智大居士」とその仏式諡号が記される反面、碑文では利孝は「神」と表現されている。その二百回忌法要に当たっては、国許の藩侯邸の書院の床

の間に利孝着用と伝える鯨尾の兜と白糸織の具足二領が飾られ、御神酒・御供・御肴などが供えられた。利孝が靈神として認知される直前にあることは確かであろう。ともあれ武家靈廟は、かかる神儒仏の交点として、日本宗教思想史研究上の重要な素材であることは疑いない。

本報告はJSPS科研費（課題番号・二四五二〇〇八二）による成果の一部である。

熊沢蕃山の「大道」と「神道」

井関 大介

近世前期の儒者である熊沢蕃山は代表的な経世論家として知られているが、晩年に幽閉されるきっかけとなった経世の書である『大学或問』には、「神道再興の事」という項目が含まれ、寺請けを批判して「神道」に基づく仁政を行なうべきことが論じられている。同様の議論は主著とされる『集義和書』『集義外書』でも展開されており、当時から著名な儒学者であったにもかかわらず、日本の水土には「神道」が適しているのではなく、儒教式の礼法を新たに採り入れるのではなく、当面は仏教式の火葬等を容認しつつ、最終的には神道式の礼法を立てることを理想としていたのである。ただし、その内容は「神道」と「王道」、あるいは無形の「仁政」そのものとの同一視を基調とする、多分に儒教的なものであり、天照大神は中国から来た泰伯であると主張する等、付会的要素も少なくない。それゆえ、蕃山の神道論についてはそれが儒教であるか神道であるか、あるいは中国的であるか日本的であるかを判別するという問題意識

から論じられることが多く、神道史上、あるいは宗教学史上どのような意義を有するかという議論は見られない。いわゆる「儒家神道」として教説化が徹底されず、林羅山や山崎闇斎のように学派や教団を成すことが無かったことも、研究史上において軽視されてきた一因であろう。

しかし、一見矛盾が多く、実証性や論理性に欠けるかに見える蕃山の神道論は、「神道」と同じ意味で用いられる「大道」という語に注目する時、一貫した理論に基づくものとして浮かび上がってくる。蕃山の主張は、普遍的・抽象的な「道」（聖人の道）あるいは「天地の神道」と相対的・具体的な「法」（「道」が具体的に形を取った、歴史的存在としての儒教、仏教、神道）との区別を前提とし、「道」のレベルにおいて儒教と神道は一致するが、「法」においては日本では「神道」を用いるべきであるというものであった。ただし、「法」が「道」の具体化として意味を持つのは、その「法」が実際に広く行なわれ、仁政が実現された時のみである。「神道」や「儒教」は「神道」や「儒教」であること自体によっては肯定されず、それが世に用いられて初めて「道に配する」ことができる。社会全体に行なわれることを以て「大道」と呼べるのであって、当時の儒者がそうであったように、ごく一部の儒者のみが儒学を学び儒礼を実践するという状況では、儒教は「小道」でしかない。一般人には実践しがたい儒礼や学識を誇示する儒者達を、かえって人々を「道」から遠ざける「道の罪人」とであると蕃山は批判する。

では世に用いられるためにはどうすれば良いのか。蕃山は

「易簡」であるべきことを強調する。蕃山は「人道」に反するとして仏教には批判的であるが、その「易簡」であること、たとえば一向宗の念仏のような易行については高く評価する。蕃山の「神道」は、いわば仏教と儒教の間に位置し、道理に適いつつ「易簡」であるような未来の「法」として構想されているのである。また、蕃山は「礼」の本質を「人欲の堤、すなわち情・欲を抑圧するのではなく適切な仕方ですすことで無害化し、社会秩序を構築し維持するための文化的装置として捉えていた。つまり、そもそも「法」は情・欲を自ら節することのできない民衆のためのものであり、知識人は「和光同塵」して民衆の「風俗」に合わせねばならないという。それゆえ、一般人には「神道」を広めよというのである。

つまり、「神道」の「再興」とは、実際には極端に抽象化され、ほとんど社会理論と化した儒教をもとに、新たな制度を制作するという主張であったといえる。「神道」か「儒教」に分類するのではなく、西欧の自然的宗教論に類するような、儒教の「礼」概念を基盤とする新たな宗教理論として、宗教史的意義をこそ論じていくべきであろう。

藤樹と蕃山の経典（中庸・論語）解釈の違いについて

鈴木 保實

藤樹（一六〇八—一六四八）と蕃山（一六一九—一六九一）の経典解釈の違いについて、中庸と論語について考察する。基礎資料は藤樹は中庸解、中庸續解、論語解（共に晩年作）、蕃山は中庸小解（六十一歳頃の作）、論語小解（六十一から六十

八歳頃の作。藤樹の論語解と同じ経文に限定して考察する。

「中庸」について、藤樹は「明德」の別名とし、「中ノ字ヲ借テ明德ノ異名」とする。「心體無適無莫・無可無不可、中央ニシテ無倚ヨリ中ト名ケ、眞是ヲ知り眞非ヲ知ルヨリ良知ト名ク。同體ニシテ名ヲ異ニス。」（中庸續解、大意、全二、一三五頁）とし、良知とも同体異名とする。中庸は心の本体で、その本体は至善で善悪はなく、本来ひとに具わっているものとの認識に立つ。蕃山は「中庸」を「受用の法」「心法」として「明德」そのものとはしていない。理の全体を得て明德が明らかになるとする。

「天」について、藤樹は「天」を「皇上帝」とし、「道」を「良知」とする。蕃山は「天」を「理氣の本然」とし、「二五の氣」が天の形で「無極の理」が天の心とする。その氣を分かち人の形とし、その理を分かち人の性とし、人は「理の全体」を体得して明德が明らかとなると考えた。藤樹は「理の全体」を体得して明德が明らかになるとは考えない。

「獨」について、蕃山は「獨」を単に「ひとり知る所」と解し、藤樹は「天性ノ本覺」「大虚ト同體」とする。

「慎獨」については、藤樹は「慎獨」を「未發已發」の静時動時の二つの場合に区分して「意必固我ヲ克去」ることが大切とする。蕃山は七情の発した「喜怒哀楽して節に中る」のは喜怒哀楽に倚るとし、そうではなく「喜怒哀楽の中に在て過不及なきを和といへり」とする。「獨」そのものを「慎む」ことを論じない。

「人」について、藤樹は「人ハ諸物ノ靈ニシテ、鬼神ノ寓舎」

とする。蕃山は「天地万物鬼神の造化にあらずと云ことなし」として、人も「生神」とする。

「學」について、藤樹は「學ハ覺也。惑ヲ辨ヘテ本心ヲサトル處也。」（論語解、訓詁、全三、六九頁）とし、蕃山は「覺」の解釈を取りながら、本心を覚るとは解しない。

「意」について、蕃山は「意は好悪の念の胸中に不常往来する者也。」とし、藤樹は「意ハ事跡境界ニ就テ好悪ノ念ヲ發スヲ云。是軀殼上ノ知覺ニシテ本體ノ靈覺ニ非ズ」とし、「意必固我」は各煩いするのではなく只一病で、「意ニ始テ必ニ遂ケ、固ニ留テ我ニ成、又意ヲ生シテ循環無窮。心氣凝滯シテ」意必固我の病と成るとする。

「空」について、藤樹は「空ハ心ノ本體」で「意念」が淨く尽き、虚明なる状態で、「意必固我」無く「適莫」無く「明德ノ本體開示スル處」とする。蕃山は「孔子の心地は空空如たり」「天と同躰」とするが、意念が心を曇らすことは述べない。

「君子小人の分」について、藤樹は「意必固我」の有無、蕃山は「心の苦楽」によるとする。

「五事」について、藤樹は五事を「四勿」の「視聽言動」の「動」を「思・貌」とし、書経浩範説を採って最終的に「貌言視聽思」とする。蕃山は「四勿」±「思」の「視聽言動思」とし、「五事の非禮を正すを格物」として「悪を去る」とする。

藤樹の学は日々深化発展し、吾が「心の本體」に至るための方法として、晩年に「意は萬欲百惡の淵源也」に辿り着く。藤樹はこの「意」を誠にする方法は、日々の生活の中で「貌言視聽思」を正すことと考へ、その実践により「良知」に至ること

が出来ると考えた。
藤樹と蕃山とでは「意」をはじめ随所に解釈に違いが見られる。

吉川惟足の神代卷解釈について

徳橋 達典

和歌の嗜みから神道に心を寄せた吉川惟足は、万治三（一六六〇）年、吉田神道の道統を萩原兼従から継承する。その後、吉田家伝の護持や『日本書紀』神代卷に依拠する思想構築を試み、特に、神代卷冒頭を伊弉諾尊の神語と捉え、万物を遡及した先にある「渾沌（混沌）」との感応を神人合一の境地とし、その境地に至るには敬（つつしみ）の心や神代卷の正確な理解が必要と説いた。しかし、その混沌解釈は吉川神道独自の特質とはいえず、吉田神道の延長上に位置する思想であった。

吉川神道独自の発意は未生已生論といえる。『神代卷伝書』によれば、惟足は師兼従に同論の有用性を訴え、神代卷講談の一往に同論を導入した。『神代卷惟足講説』や『神代卷家伝聞書』など、惟足の神代卷講談に記された未生とは、万物発現以前の万物の牙を含む態とされ、混沌と同一に捉えられる。天地開闢以前の思弁的未生を特化する惟足の姿勢は宋学（未発已発）の援用ともいえる。しかし、惟足は神代卷に依拠し、未生と已生の関係を天浮橋の理によって説き進める。『神代卷惟足抄』に記された天浮橋は実体ではなく、未生と已生を感応によって結び、未生の作用を已生の世界に伝えるための声（交流手段）と捉えられた。一方、理学も吉川神道の特色といえる。

「吉川視吾堂先生行状」によれば、明暦三（一六五七）年の徳川頼宣との面会時、惟足は社務に奉仕する社人の神道とは別に、武義を本として仁恵を施す天瓊矛の徳を旨とする理学神道の発足を宣言し、国家統治の道の究明にも舵を切る。このように、惟足には中世以来の吉田家伝を墨守する姿勢と、近世武家の意識に寄せた治道究明の姿勢とが混在する。同様の姿勢は歌解釈にも表れる。

八雲神詠とは記紀に記された素戔嗚尊の神詠歌「八雲立つ出雲八重垣妻籠みに八重垣作るその八重垣を」であり、和歌の起源とされる。十五世紀、一条兼良が著した『日本書紀纂疏』に見える「四妙」という歌理解は、一首三十一文字五句の中に一意を凝縮し、その形体が始終変わることなく後世に至るという歌の力を示す。神詠の歌意は、大蛇退治の後、素戔嗚尊が稲田姫を娶り、出雲国で八重垣の宮に住まうという安居の体。反復する「八重垣」については歌道に基づく「古風之体然也」と述べ、敢えて神語として特化することはない。吉田兼俱の『日本書紀神代卷抄』や惟足の神代卷講義筆記にも兼良と同様の記述が見られるため、惟足の八雲神詠理解は古今伝授や吉田家伝など、中世以来の系譜を踏襲したものと推論される。ただし、惟足は敬を通して近世に寄せた独自の解釈も展開する。

『神代卷惟足講説』によれば、惟足は神詠の歌意に用心堅固という近世武家の意識を加え、「八重垣を」の反復も、八重垣を忘れまいとする用心堅固や侵入者に対する不安喚起の復誦と説く。『神代卷惟足抄』や秘伝の「八雲神詠四妙之大事」によれば、人は安居にあれば油断して悪事をなすが、艱難にあれば

敬の心により悪事をなさないという。吉川神道では用心堅固の意識に敬の心を重ねて神詠の肝要とする。加えて、「八重垣を」を神語と説き、敬の教への復誦とする。ここには神代卷冒頭を神語とする解釈との共通性が窺える。「和歌三神極意秘決」によれば、神代卷冒頭は神の声を伝える神の歌ともされ、「三聖極意秘決」によれば、混沌の始め天人は一体であったため、真心の内に詠まれる懇ろな詞や歌は天地神明に納受されるといふ。吉川神道では詠歌を神々との交流手段（声＝天浮橋）と捉え、歌の果たす役割を尊重した。神詠解釈の根幹に心の敬を据え、その一部を神語とする姿勢は、敬によって混沌の一念不起に立ち返り、その未生の世界との感應を天人合一の境地とする神代卷冒頭の解釈と同様に、中世以来の吉田家伝を尊びながら近世の流れに寄せていく惟足の神代卷解釈の特色といえる。

山崎闇齋の反仏教的言説

—— 日本近世における朱子学と仏教 ——

富澤宣太郎

本研究は、徳川幕藩体制の支配の正当性と宗教的信仰とがどのような関係を結んでいたのか、という歴史的な問いを宗教社会学的に解明することを目的とする。この問題関心との関連において、以下のように、近世における朱子学の発生という社会的現象が重要である。従来、幕府からの体制教学としての庇護に朱子学発生の原因が求められることもあるが、本研究では、これを幕藩体制の成立に伴う社会構造の変動に帰因するものと考ええる。さらに、日本に流入以来、禅林において学ばれてきた

朱子学が、仏教からの脱却を経て成立したこと、さらには、近世朱子学と呼応する形で儒家神道が展開されたという現象を視野に入れると、幕藩体制の成立に付随した宗教的な布置・連関の変動という状況が、朱子学の発生の社会的背景として求められよう。このように、支配の正当性と宗教的信仰の関係を明らかにする上で、朱子学の発生という社会的現象は極めて示唆に富むものである。

本発表では、幕藩体制における宗教的状况の解明を視野に入れ、山崎闇齋の反仏教的言説の分析を通じて、近世における朱子学と仏教の対抗的関係を示すことを目的とする。

分析の視角として、本論では〈心〉と〈身〉の関係を設定する。まず、闇齋の朱子学者としての処女作であり、排仏論の書である『闢異』を取り挙げる。上記の視角との関連では、『闢異』において重要視されている程子の「迹断の言」が有効な考察対象となる。「迹断の言」の要点は、仏教の身体的行為における異端性を以て、教義をも含めた仏教全体の異端性を確認することである。この議論では、仏教教義という〈心〉の異端性は度外視される。なぜならば、〈心〉の異端性を求めて教義を学べば、自らが仏教徒と化してしまうとされるからである。つまり、「迹断の言」では、〈身〉を以て〈心〉の異端性をも確認するということ（〈身〉→〈心〉）という方向で心身の一致が説かれ、〈身〉の修養が重要視される。

『闢異』の執筆後、闇齋が「敬」に朱子学の神髄を見ていくにつれて、この心身論は逆転していく。つまり、仏教の〈身〉の異端性を発生させた〈心〉の異端性に闇齋は議論を集中させて

いく。そして、仏教と朱子学の〈心〉の差異を、心という容器に存在する「仁義之心」を認識し得るか否かに求めている。この心身論の転回とパラレルに、閩齋学では、一切が〈心〉次元の問題へと還元され、〈身〉は相対的な位置を占めるに過ぎなくなった。また、この傾向は、〈身〉の修養の代表例でもある儒教の「礼」の遵守という原則が崩され、「礼」の具体的な実践よりも心情や背景が重要視されていくことにも確認できる。

この閩齋学の展開の背景として、中国・朝鮮の朱子学者¹¹政治官僚と異なり、閩齋が朱子学実践の場を民衆間に求めたことが指摘し得る。そして、民衆間においては、仏教が寺請・檀家制度によって公的な葬祭権を握り、また、吉田神道は神祇管領長上となることによって地方神社を統括し、民衆の現世利益の関心を満たし得る位置にいたことが着目される。対して、朱子学は私的営みの域を出ず、祭祀に關しての掌握範囲は狭小であった。このような祭祀を巡る対抗的關係に近世朱子学は存在していたのである。閩齋学はこの状況の下、自らの心に存在する「心神」を自らで祭るという二重の私的性情を持つに至った。

ただ、閩齋学のこの神秘的志向は、自らが朱子学の正統であるという自認と共存していた。つまり、閩齋の意図せざる結果として、彼の置かれた社会的宗教的状况がその叙述の中に刻印され、本発表は閩齋学の中に、その社会的な被規定性を看取したのである。

太宰春台による仏典の「再構成」

——『修刪阿弥陀經』をめぐって——

森 和也

太宰春台は『弁道書』『紫芝園漫筆』等の著述によって儒者による排仏論の文脈で捉えられることがあるが、春台と仏教との関わりを詳細に見てゆくと、単純に排仏論者として済ませてしまうことのできない側面を見出すことができる。そのことを示す資料の一つが『修刪阿弥陀經』一巻である。

『修刪阿弥陀經』は書名から明らかなように浄土三部經の一つ『仏説阿弥陀經』（姚秦・鳩摩羅什訳）の本文を刪修したものである。春台が刪修した『仏説阿弥陀經』はサンスクリット原典からの漢訳仏典であり、その文体は、古文辞学が理想とする前漢以前の古代の漢文とは異なる後代の文体であり、なおかつ仏教漢文という独特の文体である。春台はこの『仏説阿弥陀經』を「愚夫愚婦」に教えを説くための卑俗な「小説」の文体であり、「經」の名に合致しないと、「經体」へと置き換える作業、すなわち「修辭」を行い、文を整えた。俗語表現を改め、二字の熟語を中国の「古書」の用例に従い一字の語に置き換え、冗長な表現は短い達意の表現に改めたが、春台の作業は、あくまで漢文に限定されるものであり、「阿耨多羅三藐三菩提」などのサンスクリット音写語は修辭の適応外として、そのまま残された。批判者履善の指摘（『修刪阿弥陀經論』・『非修刪阿弥陀經』）を待つまでもなく、春台自身が『修刪阿弥陀經』がサンスクリット原典からの新訳でないことは自覚的であった。『修刪阿弥陀經』の「凡例」で『仏説阿弥陀經』の「原文」

（漢文）を古代の文体に改めたに止まったと述べていることから明らかであり、また、交流のあった浄土宗の僧玄海が江戸から長崎に帰る際に贈った文章（『送玄海沙門序』）には、仏典の言葉（『慶喜子の記す所の胡言』）を古代の漢文の文体（『周人の辞』）に改めることを玄海に期待するという文言がある。ここからも、春台自身のサンスクリット語の能力の限界の自覚と、また、仏典の刪修にかけるこだわりを伺うことができる。この『修刪阿弥陀經』は、玄海などの僧侶との交流が基礎となつて生まれてきたものである。春台は享保年間の初め、江戸の伝通院に寄寓し、火災のために享保六年（一七二二）に伝通院の寓居から焼け出された後も、伝通院の近くに私塾紫芝園を開き、文雄、義海、慧寂など、主として浄土宗の僧侶と交際あるいは師弟関係を持った。彼らは檀林で学ぶ学僧であり、春台との交流は古文辞にかかわる漢詩文を中心とするものであった。韻律研究書『磨光韻鏡』を著し、その序文を春台に求めてきた門人文雄に宛てた書簡（『復文雄上人書』）には僧侶批判の箇所が見られるが、その内容が文雄のいる京都の僧侶で「文字」を識る者が少ないというものであることにも、僧侶との交流の接点在那辺にあつたのかを示している。古文字学の立場から修辭を重要視する詩文觀が僧侶との交流の中で仏典に及ぶ時、「釈典に文無し」（『修刪阿弥陀經』序）という評価になり、『修刪阿弥陀經』の著述に結びついていったと考えられる。この『修刪阿弥陀經』は浄土宗の檀林を有する増上寺、伝通院では一定の評価を得ていた。春台と交流を持ち、漢詩文に対する意識を共有する学僧たちが受容層となつていたのであろう。

春台による仏典の「再構成」は、仏典を一テキストとして相対化できる儒学者という外部の視点が可能にしたが、春台の作業は『修刪阿弥陀經』一巻の僅かな試みに止まった。現在、春台が期待したサンスクリット語からの翻訳が可能になったが、日本社会における漢文の地位の変化をうけ、漢訳仏典の刪修という春台の意図を飛び越えて、直接に日本語に翻訳されるようになった。しかし、春台の問題意識は宗教經典の翻訳の文体について翻訳論の視点から考える上で有効な素材を提供している。

『古事記伝』における宗教觀

落合 直人

賀茂真淵（一六九七—一七六九）が、度会延佳（一六一五—一六九〇）の『鼈頭古事記』を取り上げ、書入れを施して以来の『古事記』研究の足跡を調べる。どの時代にどの程度研究が進んでいるか、また、弟子である本居宣長（一七三〇—一八一〇）に、その成果がどのように、どの程度伝わっているのか、『古事記頭書』、『賀茂真淵書入本古事記』、『仮名書古事記』を通して、各語句の読み、解釈を『古事記伝』と比べる。賀茂真淵の本居宣長への影響については、植松茂氏が『神道学』第二十六号所収の「多和文庫所藏真淵書入本古事記について」の中で、宣長の古事記研究がいかに多くのものを真淵から得ているのか、という考察がなされている。それらを参照しつつ『古事記伝』における宗教觀を考察してみたい。

今発表では、その中でも特に、神の定義とは、ということ

中心に進めていきたい。

『古事記』本文書出しの「天地初発之時、於高天原成神名」の「神名」については、当然のことであるが読みとしてはどれも「かみのみなは」で同一である。残念ながら前述の真淵の三部作にはこの「神の定義」について特筆するものはない。

今回、真淵の神の定義としては賀茂真淵全集 続群書類従完成会の古今集序別考 四百頁を参考にしてみる。

考ふるに、皇朝に鬼神とつゞけたるはなくて、おにてふ言も上つ代にハなし、から国にて、神とは妙に量りしられぬをいひて、①皇朝にいふと、末ハあふに似たれども、皇朝にて神といふハ、天地の御霊を本にして人の霊をいひ、又鳥獸草木までも神とす、②故に其神によきあしき神ありて、其あしき神と人の死たるを、から国にてハ、鬼といへり、こゝの文皆から言を本にて書しハいかに、

これに対して、『古事記伝』においては、

①さて凡て迦徴とは、古御典等に見えたる天地の諸の神たちを始めて、其を祀れる社に坐御霊をも申し、又人はさらにも云ず、鳥獸本草のたぐひ海山など、其餘何にまれ、尋常ならずすぐれたる徳のありて、可畏き物を迦徴とは云なり、
②迦徴は如此く種々にて、貴きもあり賤きもあり、強きもあり弱きもあり、善きもあり悪しきもありて、心も行もそのさまぐに随ひて、とりぐにしあれば、『貴き賤きにも、段々多くして、最賤き神の中には、徳すくなくて、凡人にも負るさへあり、かの狐など、怪きわざをなすことは、いかにかしこく巧なる人も、かけて及ぶべきに非ず、まことに神なれども、常に狗など

にすら制せられるばかりの、微き獣なるをや、されど然るたぐひの、いと賤き神のうへをのみ見て、いかなる神といへども、理を以て向ふには、可畏きこと無しと思ふは、高きいやしき威力の、いたく差ひあることを、わきまへざるひがごととなり、

『古事記伝』の中でも神について論じている部分が、一之巻直毘霊にもある。また、数種類ある稿本と版本の間では多少の差異はあるものの、解釈という部分はどちらもほぼ同じである。

以上、考えてみるに『古事記伝』は、訓法など、多くの影響を真淵から受けているというのは前述のとおりであるが、「神の定義」については、これらの資料を見る限り、訓法以上に影響を受け、加茂真淵の考え方を基準に展開していると考えてもよいのではないかと思える。

後期水戸学の祭政一致論

齋藤 公太

本発表で扱う後期水戸学の祭政一致論とは、会沢正志斎（一七八二—一八六三）の『新論』（文政八年（一八二五）成立）に代表される思想を指す。戦後の後期水戸学研究を大きく規定してきたのは尾藤正英の議論である。尾藤は祭祀による人心の操作という徂徠学の理論が後期水戸学に影響を与え、それが近代の国民教化政策に受け継がれたとした（『水戸学の特質』『日本思想大系五三 水戸学』所収、岩波書店、一九七三年）。近年の研究でも徂徠学系統の儒学が会沢の思想の根幹にあったことが明らかにされている。

ただ、会沢の祭政一致論の基盤である国体論は、記紀の記述から直接導き出されるものではなく、会沢は国学に対しても極めて批判的であった。だとすれば、会沢は自らの考える「国体」を描くにあたってどこからその意匠を得てきたのかという問題が依然として残る。本発表では会沢の国体論の一つの源泉として、北畠親房（一二九三—一三五四）によって著された『神皇正統記』に着目する。後期水戸学における正統記の受容史に関しては、既に名越時正による研究があるが（『北畠親房と水戸学の道統』『水戸学の研究』所収、神道史学会、一九七五年）、名越の研究は「国体」概念を後期水戸学以前にまで遡及的に読み込む点に問題があり、また藤田幽谷や東湖を考察の主題とするものである。それゆえ本発表は「国体」概念の歴史性をふまえてつづつ会沢による正統記解釈を考察した。

そもそも正統記は前期水戸学においても、すなわち『大日本史』の編纂に従事していた儒者たちの間でも高く評価されていた。しかしそこで正統記は専ら王朝の「正統」を説いたテキストとして読まれており、『大日本史』の南朝正統論の根拠である神器正統論との関連で受容される傾向にあった。

このような前期水戸学以来の解釈を転換させたのはおそらく藤田幽谷（一七七四—一八二六）であろう。幽谷は早くから正統記に関する研究を行っていたが、とりわけ文政年間に入ってから盛んに「国体」概念を用いるようになってから、正統記を「国体」のテキストとして再発見したのである。このような解釈は吉田令世（一七九一—一八四四）や藤田東湖（一八〇六—一八五五）といった幽谷の門人らによって受け継がれていった。そ

こではしばしば国学との対比において正統記が「国体」や神道を明らかにした書として評価されている。つまり、儒教を否定する国学とは別の形で日本の固有性について語るために、幽谷門流は正統記を必要としたと考えられる。

会沢もまたこのような解釈状況の中で正統記を受容したのである。たとえば『草偃和言』（天保五年（一八三四）成立）において「国体を明にし、名分を正しくした『千載の龜鑑』と正統記を評しているのは、幽谷や東湖による正統記解釈と同様である。また、『娣彝篇』（天保四年（一八三三）の「国体第二」では日本の「国体」を説明するために正統記の本文が引用されており、『新論』の国体論との対応関係を知ることができ。そこからわかるのは、神器にまつわる詔勅や、神代以来の系譜に基づく君臣関係の永続性といった会沢の祭政一致論の中核的な思想が正統記に対応しているということである。したがって会沢の思想の一つの典拠として正統記が重要な意義を有していたと推測される。

最後に会沢にとっての正統記の意義をより明白にするべく、会沢の国学批判を取り上げる。『読直昆蟲』（安政五年（一八五八））などで会沢が本居宣長（一七三〇—一八〇二）を批判するのは何より宣長が儒教を否定するからであるが、より根本的な両者の差異は「国体」観の違いに存する。幕藩体制の危機に直面していた会沢は宣長の非政治性を嫌い、より政治的な国体論を求めていた。それに応えるものが、おそらく正統記だったのだろう。

第七部会

出口なおの教祖化過程について——象徴解釈の立場から——

長崎 誠人

教祖研究において、ウエーバーのカルスマ論は重要な洞察をもたらしてきた。しかし、呪術的な宗教伝統の周縁もしくは外部からカルスマは現れ、伝統社会を革新するというウエーバーのプロテスタント的なカルスマ観は日本の新宗教の教祖研究にそのまま援用できるものではなかった。というのも、日本の新宗教の教祖は既存の宗教伝統の周縁や外部ではなく、まさしく呪術的な民俗宗教伝統の内部から現れてきたからである。

それを乗り越えるために、カルスマは既成宗教内部で呪術的・エクスタシー的儀式を司る祭司階級をひとつの基盤とするというバーガーによるウエーバー批判が引かれた。そうして新宗教の教祖は、突然の回心によって宗教的使命を自覚し宗教的メッセージを述べ伝えることによって教祖になる（突発説）のではなく、むしろ病氣治しや予言などによるカルスマの証しによりカルスマ的支配関係が成立し、その基盤の上で宗教的メッセージを述べ伝えることにより、単なる呪術師が教祖へと変容してゆくことと捉えられてきた。このような理解により突発説は乗り越えられたが、そこにはどのようなようにして教祖はそれまでにはない新たな宗教的メッセージや世界観を得るのかという問題が残されることになった。

大本教の開祖出口なおに関する安丸良夫の研究は、なおの宗

教的使命の自覚、教えの形成などについて重要な理解をもたらした、新宗教の教祖研究に多大な影響を与えた。しかし、そこにはやはり今述べたような問題が残されているように思われる。

つまり、神がかり後のなおが自分に憑いた神について理解を深めてゆく過程は、無意識と意識、言語以前と言語、論理以前と論理といった二分法を前提とし、無意識・言語以前・論理以前のところで把握されていることを意識・言語・論理に上らせる過程として捉えられている。換言すれば、神がかりそのもの、そして「おふでさき」の言葉は、神がかり以前の苦難に満ちたなおの生活史を正当化し、その中で蓄積されたルサンチマンを解放するものとしてなお自身によって無意識的に理解されたものと捉えられているが、それは神がかりそのものや「おふでさき」の言葉の意味は、初めからなおの苦難の生活史を正当化するようなものとしてあったということを前提とする理解である。そのような意味としての理解こそがなおの独自性・創造性というべきものであるのは確かであるが、それはなおの苦難の生活史との関連によってあなたかも自明なものとして扱われているという点の問題である。

なおの神がかりの前年には、なおの住んでいた何鹿郡だけで二十八人の発狂者が出ており、なお自身が自分の神がかりを狐狸に化かされているのではないかと疑い、後年それを「気遣」と回想している。また、その後の金光教や出口王仁三郎との関わりにおいては期待と失望を繰り返している。こうした事象から考えると、要するに、神がかりそのもの、そして「おふでさき」の言葉を、神がかり当初は言うまでもなく、王仁三郎と出

会った頃でさえも、なおは自分自身の苦難の生活史を意味づける言葉として十分に理解していたとは思われない。むしろ、それらはなお本人にも理解できない象徴であった。しかし、リクルの「象徴は思考を促す」という言葉をはじめとした象徴理論を参照すれば、理解できなかつたということがその後の創造を可能にしたと考えられる。

教祖化過程の突発説を克服することは、神がかりや回心などの宗教体験とそれに至る生活史を連続的に理解する可能性を切り開いたが、一方で宗教体験そのもの、そしてその後の教祖の生活史の創造性を覆い隠してしまうものであつたように思われる。

天理教の立教をめぐる

澤井 治郎

本発表は、天理教団の歴史、特に立教を巡る叙述に注目して、これまでの研究の展開を概観し、その歴史叙述の内容についても若干の検討を加えようとするものである。天理教では、天保九年（一八三八）現在の奈良県天理市にある中山家で長男秀司の足痛を治すため寄加持を行った際に、その母中山みきに「元の神・実の神」と名のる神が天降り、みきの身体が「神のやしろ」と定まつたときのことを指して立教としている。

村上重良は、「教団内外のそれまでの教祖伝研究の成果を集し、一つの歴史叙述にまとめあげた」（島蘭「天理教研究史試論」八四頁）と評価されているが、この立教に至る「神がかり」を準備したものは、夫婦の不和、子女の夭折、長男の重

病、出産後の生理的不調など家族の問題からくる精神的苦悩と生理的苦痛にあるとし、みきにとって「神のやしろ」となることは、病、息子の難病、家の道具、夫婦の不和、重労働からの解放を意味した（村上『近代民衆宗教史の研究』一一一頁）と論じており、そこには当時の家制度の中で酷使される嫁の苦悩というイメージが強調されている。

その後、笠原一男『転換期の宗教』や小栗純子『日本の近代社会と天理教』によっても、夫婦の不和、子どもをなくした悲しみ、家事重労働、長男の病氣、出産後の不調といった条件が積み重なって、みきの心身は限界状況に達し、「神がかり」へといったという理解が述べられ（『転換期の宗教』一五〇頁、『日本の近代社会と天理教』一二二頁）、みきの苦悩というイメージがこれらに受け継がれていることが分かる。

また、島蘭進は論文「神がかりから援けまで」においては、むしろ「神がかり」以後にみきの宗教的自覚が育まれていったとして「神がかり」自体にはそれほど明確な意義を認めていないようであるが、「神がかりのさい、みきがせつばつまつた気持ちになるまで追いつめられた」ことに、夫との心のゆきちがいや、家の男に対する「過剰な心づかい」を指摘して、先に挙げた諸研究ほどの強調はないが、家族の問題に苦悩するみきのイメージはここでも残されている。このように村上による歴史叙述は後の研究に大きな影響を与えている。それでは、その村上による歴史叙述の出どころはどのようなものであろうか。

村上は出典として佐木秋夫ほか『教祖——庶民の神々』を挙げている。ここでもみきの結婚は「本人の気の進まない押しつ

けられた」（一九頁）もので、夫は女にだらしなく不幸な結婚生活であったと述べられている。そうした夫婦の問題や長男の足の不自由などといった不幸とともに、ここでは「照之亟の身代り事件」が取り上げられている。それは中山家の隣の足達家からあずかっていた赤子の照之亟が黒痘瘡にかかり命が危ない状況になった際、みきがあちこちの神に、願満ちた上は長男を残して二人の女兒を、それで足りなければ自分の命をも捧げると祈願をかけたという話である。実際赤子はたすかり、その後娘が二人夭折する。このことを、本書では単に「夭折」ではなく「イケニエ」としての死去と表現され、そうした事柄からみきは精神バランスを失うようになったと論じられている。

これについて村上は、教祖の神格化の過程で整えられ、後年に拡大された「美談」だとして切り捨てている。しかし、教祖在世当時の明治一六年（したがって照之亟も隣家で生きていた時代）には、この出来事が神の天降りをもたらす大きな要因として説く文書が残されており、単にみきの幼少時代や嫁としての働きぶりなどに関する「美談」とは異なる意味を有するのではないかと考えられる。ここからは単に家族の問題による苦悩やしがらみからの解放というのみならず、「神のやしろ」になることが意味づけられる出来事がそれ以前にあったという見方のできるのではないだろうか。

金光教第二世代による「一般の宗教の研究」とその背景

藤井 麻央

明治三十三年に一派独立を果たした金光教にとって、明治末期は「独立教団」としての組織・教義の整備の時代に当たると同時に、直信から第二世代へ世代交代を控えた時期でもあった。教団中枢にあつた直信・佐藤範雄らの学問重視の姿勢により、第二世代の一部は、金光中学を経て、東京の大学で宗教学や哲学を学んだ。第二世代は、明治三十九年に東京にて青年会を結成して機関誌『新光』を創刊し、その活動目的には、教義の研鑽闡明と「一般の宗教の研究」を掲げた。彼らは、「一般の宗教の研究」、すなわち、金光教と諸宗教との比較研究により、「天地唯一の明教」たる教団の在り方を模索したのである。

明治十年代後半に出生した第二世代にとって、教祖没後に組織化された教団という存在は自明であり、さらに、日露戦争後の帝都東京での社会状況を目の当たりにしたことで、彼らは、近代日本社会における宗教教団の一つとして金光教を把握した。この意識は、淫祠邪教視の払拭と緊密な関係にあった。

『新光』では、仏教やキリスト教の伝統宗教の序列、「高等宗教」に金光教が位置付けられる一方で、布教現場に対しては、霊験や病氣治しの一辺倒であるという批判が行われた。これは、理念的な宗教の在り方と、現状の教団が乖離しているという認識に基づく見解といえる。

第二世代は、当時の宗教不要論などを背景に、教会内に止まらずに社会全体を救済する「活きた」宗教を標榜していた。これには、明治四十年の東京勸業博覧会に合わせて来日した救世

軍のウィリアム・ブースの活動などが影響したと考えられる。また、東京勸業博覧会は諸宗教の動向を知る象徴的な出来事だったとみえ、キリスト教や仏教の伝道活動に触発されたように、翌四十一年には青年会による夏季伝道が開始されている。

これは、「一般の宗教の研究」が教団に影響を与えた一つの事例であるが、布教体制や人材育成という組織統一に対する第二世代の問題関心のあらわれでもあった。他面、社会を救済する宗教という理念は、地方改良運動や感化救済事業に積極的な意義を見出すこととなった。

「一般の宗教の研究」は教義面でも行われている。幕末の迷信を打破した宗教改革者としての教祖像を描くとともに、この教祖像では幕末という限られた局面における消極的な意義しか持たないという論も展開された。後者の論では、迷信打破に代わる教祖出現の理由として個人の尊厳の発現などが挙げられているが、これは、刻々と変化する社会に対応しうる教義の普遍性の模索であると推察される。「普遍的宗教」はキリスト教に代表させられたが、キリスト教に対しては、当時のキリスト教批判と軌を一にして国体との衝突を問題視する。そこで、「普遍的宗教」であることと、国体との適合という二点を兼ね備える宗教として金光教を浮上させていく。この教団観は「他の成立宗教と比較して一頭地抜けるもの」として、当時の教団アイデンティティの拠り所の一つであったと考えられる。

「新光」誌上を中心に行われた「一般の宗教の研究」は、明治四十年代前後に集中し、その後は減少していく。教祖の生涯や「理解」の開示という第二世代の要求が、大正初年にかけて

実現することで、「覚書」の内容などに基づく教祖像の究明が行われるようになるためである。この結果として、第二世代は今日に連なる教義の基盤を生み出したとされる。大正期以降に第二世代が担う教義形成及び組織運営と、明治末期にみられた「一般の宗教の研究」との影響関係については、今後議論を要する。だが、「一般の宗教の研究」が、「独立教団」の地歩を固めることと、第二世代なりの教団アイデンティティの模索という二つの課題へ応答しうる一つの形であったことに鑑みて、諸宗教との比較によって涵養された意識は、第二世代の土台となった可能性が高い。

放送法制の形成過程における「宗教」の布置

菅 直子

日本では、マスメディアの取材・編集・流布行為を通じてなされる表現活動に関わる法律として、日本国憲法第二十一条「言論、出版その他一切の表現の自由」、民法七二三条の名誉毀損に関する規定、刑法一七五条の猥褻文書頒布罪の規定等があり、マスメディア固有の規制としては放送機関についてののみ課せられる放送法等がある。放送メディアは、世界各国においても、電波の稀少性、社会的影響力の強さ等を理由として、他のメディアに比して特別に強い公的規制制度が採用されている。それ故、一国の放送制度は、「その国のコミュニケーション政策が端的に表現される舞台である」ともいわれる「清水、一九九五、四三」。

発表者は、ヴァイトゲンシュタイン派エスノメソドロジョーの視

点を手がかりに、メディア上の表現構成と社会規範がもつ関係を踏まえて、現代日本人の宗教性を捉えることを目的に調査・研究を進めている。マスメディアの表現構成と社会規範がもつ関係を捉えるには、マスメディアが送出する内容を検討する以外にマスメディアの活動を規制している法制について検討することも有意であると考える。

本発表では、①放送法「番組準則」—公安・良俗の原則、政治的公平の原則、真实性の原則、論点の多角的解明の原則の四原則—の制定過程、および②日本民間放送連盟「放送基準」が定める「宗教」に関する事項を取り上げ、日本のマスコミュニケーションにおけるコンテンツとしての「宗教」について検討を試みた。

①占領期の放送法の検討状況を見たとき、当初から四原則を盛り込むことで固まっていたわけではなかったことがわかる。比較的早い段階から法案に盛り込まれていたのは、GHQ側が要求した「公平原則」ともいうべき「政治的公平」と「論点の多角的解明」の二つの原則である。残る二つのうち、特に「公安の原則」は、日本側によって最終段階で追加されたものだった（村上、二〇〇八、五四）。日本の政府側には、一貫して「国民全般の利益のために、新聞紙法というようなものがあることが望ましい」といった規制を求める志向が認められ、これが「公安の原則」に結実したといえる。

②日本民間放送連盟「放送基準」は、当初政府側が基準を設けるという動きがあったことに対し、あくまで自主的に制定すべきであるとの強い認識に立って、特に全米放送事業者連盟

(NAB) 放送基準を参考に制定された（一九五一年）。しかし、宗教番組に関する規定については、NABが「精神的協調及び人種の了解を促進し、且つ社会の各種の宗教的必要を広く満足せしめることが宗教放送の目的であらねばならない」と、その目的を掲げていたのに対し、民放連「放送基準」では「宗教に関する番組は、各宗派の立場を重んじ、公平に取扱う。この種の番組では、宗教または道徳に関係のないことがらおよび必ずしも必要でない論争は避ける」と定めるのみであった。テレビ放送開始に際して制定された「テレビ放送基準」（一九五八）では「宗教」に関する条文が増やされるが、「目的」への言及はない。ただし、テレビ予備免許を与えるにあたって、郵政省は教育・教養番組の放送時間拡大を求め、宗教番組は教養番組にカテゴライズされることになる。教養番組とは「職業や専門をこえて学問や芸術など一般精神文化に対する理解、知見を深め、それによって人間の諸能力を全体として調和的に発達させ円満な人格を培養するのに役立たせようとする積極的な意図のもとに編成されること」とされた。

今後は、戦後から一九五〇年代における宗教番組の放送状況および番組への批判の言説等を検討し、宗教番組が教養番組とされる—教養としての「宗教」となる—その過程を捉え、マスメディアにおけるコンテンツとしての「宗教」の内実を明らかにしたい。

「衛星芸術」の宗教思想

—— 対抗文化、地球村、生のネットワーク ——

榎本 香織

本発表は、八〇年代に前衛芸術集団「フルクス」の一員、ナムジュン・パイクによって開催された「衛星芸術」とその実践背景について、対抗文化期の思想論として考察する。

「衛星芸術」とは、衛星を用いた生中継の特性を利用した総合的芸術イベントであるが、企画者であるパイクはこの実践の背景にメディアと宗教思想を独自に混在させた理念を内包させていた。「衛星芸術」は三度に渡り行われたが、初回の作品

Good morning, Mr. Orwell（一九八四）では「双方向コミュニケーションの可能性」、二作目の Bye bye, Kipling（一九八六）では「東西文化の交流」、そして Wrap Around the World

（一九八八）では「メディアを介した脱中心的なコミュニケーション」の在り方を提示するに至っている。これらの衛星芸術を通じてパイクが目指そうとしたのは、芸術による人間の生の充実化とその拡大で、メディアはその為の手段であった。一次資料の分析により、「衛星芸術」が構想から実現に至るには約二〇年余の歳月がかかっていること、その過程においてパイクのメディア観は、主に四人の思想によって形成・成熟していったことが明らかとなった。この四名は、J・ケージとJ・ボイスという宗教的価値観提供者と、N・ウィーナーとM・マクルーハンという情報学的方法論提供者とに二分される。

パイクの「師」であるJ・ケージは「禪」の在り方を教えたが、これはパイクにおいて「不確定性」「一回性」という概念

に凝縮され、衛星放送内では編集作業は一切行わない生放送として反映されている。放送内でのハプニングや放送事故を含めて全てを進行させることは、巻き戻しや反復不可能な人間の一回性の再現を表現したものである。

またJ・ボイスを通じて得られたシャーマニズムのダイナミズムは「メディア」を扱うパイクにとって特別な感情を抱かせるようになり、情報伝達手段以上の本質論的意味付けを模索するようになる。「衛星芸術」における巫堂の舞踊と宇宙空間の共演は、ある意味パイクが本作品に込めたメディアへの多元的メタファーとして表象される。

ウィーナーとマクルーハンは共に情報工学者やメディア論者であるが、パイクは二人の提示する概念や理念を自己の宗教観を通じて独自に解釈・吸収する。

「サイバネティクス」概念の始祖ウィーナーは、その概念を一般人向けに書下ろした啓蒙書『人間の肉体的な利用（邦訳：人間機械論）（一九五四）』において、人間の尊厳が機械に搾取される社会の在り方を批判するが、パイクはその主張に共感して「テクノロジーの肉体的な利用」という観念を生み出し、自身のメディア実践が他者の生の充実に資するため、在り方を模索する。またその言説の中にケージの禪性を見出す等、パイクはウィーナーを哲学者としても高い評価をしている。

マクルーハンの有名な「地球村」概念もまた、ウィーナーの「衛星芸術」構想に大きな影響を与えたが、当初はマクルーハン自身を楽観的・観念的としてこれを批判した。しかし「地球村」の概念自身を完全に否定した訳ではなく、B・フラー『月

への九つの鎖』（一九三八）の地球生態学的視点を援用することとで、その実践に方向性を与え現実的なものとした。ウィーナーとマクルーハンの理論は、（高次の）生の充実とその有機的拡大のためのメディア実践というパイクの理念を支えるものとなった。

結論として、パイクのメディア実践は「禪」「シャーマニズム」「生を充実化するスピリチュアリティ」という三種の宗教観が混在することが明らかとなり、「衛星芸術」はその集大成的作品であったと位置づけられる。

児童文学にみる現代的宗教性の諸相

大澤千恵子

モンゴメリの『赤毛のアン』は、少女小説の代表的存在として、いまだに広く愛読されているシリーズの一冊目である。

自然の美しい島の村で農場を営む老兄妹が手伝いのための男の子をカナダ本土の孤児院から引き取るが、なにかの手違いでやってきたのは女の子であったことから物語は始まる。このプロットからわかることは、主人公のアンが孤児であり、余所者であり、女の子であるということだ。この三点はそれぞれ、近代家族、（キリスト教教会を基盤とした）共同体、成人男性からの逸脱を示している。

一 近代家族を超えたヒロイン像
シンデレラから白雪姫、そしてアン

近世から近代にかけて、理想的女性像のありようも変化した。美しさや優雅さ、優しさを美德としていたシンデレラにお

いて、家事労働は継子いじめの象徴であったが、一九世紀に登場した白雪姫は、それらの仕事をそつなくこなす母性的なお姫様であった。すなわち、キリスト教プロテスタントイズムが求めた理想的女性像の典型だったのだ。

ところが、アンは、皿洗い、床こすり、針仕事といった労働を好まないし、三組の双子の世話を経験して、もううんざりだという気持ちも隠さない。当時、アンのような孤児の価値はどれだけ働けるかで決まったが、農場労働で求められた男子のような肉体労働ができないばかりか、女子に求められる家事労働も得意ではないのだ。また彼女は自身の喜びを大切にしている。このことは、キリスト教プロテスタントイズムの理想像とは異なる新たなヒロインの誕生を意味している。

二 共同体を破壊し、再生させる魔女

物語の舞台となるアヴォンリー村は、キリスト教教会を基盤とした理想的共同体であった。それゆえ、安定を守るために部外者に対しては厳しくなる。お祈りの仕方も知らないアンは、異端者としての魔女にほかならなかった。宗教教育の必要から日曜学校に行かされるが、疎外感を感じたアンのキリスト教教会に対する率直な感想は、むしろ長年の敬虔な信徒であるマリラの心を揺さぶるものであった。他にも作者は各章のタイトルを通して、キリスト教的慣習に疑問を投げかけている。祈りや懺悔・告解、誓いといったキリスト教において重要な意味を持つ用語が多用され、それらを揶揄するかのようになっている。また、作品中の自然描写やアンの言動からキリスト教以前の土着的な宗教の世界観に近いものもみることができ、

こうした傾向は児童文学全体の特徴であるといえる。

三 少女であることの意義

男でないという理由だけで、何の落ち度もないのに、送りかえされそうになる。「少女」であることは、もって生まれた罪だといってもよい。アンが引き取られることが決まって以降その問題は忘れ去られたかみえた。しかし、終盤、年離れた養い親の姿を目の当たりにして自分が農場労働を手伝える男の子であったらと嘆くアンに、マシユウはアンを一ダースの男の子よりもいいと告げる。

二〇世紀初頭のキリスト教文化圏にあつて、「赤毛のアン」は、劣位に置かれた女性的なものを捨て、男性的要素を取り入れることで対等となろうとはしなかった。大人や男性の下位に位置づけられる「少女」の中にも特有の精神性の高さや想像力があることを証明してみせようとしたのだ。その根底には、女性性は超越者からも自然からも切り離されているわけではないというモンゴメリ自身の女性としての宗教的葛藤があつたのだが、そこに家族や信仰、女性性といった現代にも通じる様々な宗教的問題を見ることができるといえる。

テレビドラマ『妖怪人間ベム』における仏教思想

三浦 宏文

二〇一一年に日本テレビ系列で放送された『妖怪人間ベム』というドラマは、一九六〇年代後半に放送された同名のアニメーション作品を原作とし、ジャニーズ事務所所属のアイドル亀梨和也や人気子役の鈴木福が出演したことから若者を中心に話題

になり、二〇一二年には劇場映画にもなった。本稿では、この物語の登場人物であるベム・ベラ・ペロの行動に、大乘仏教における菩薩の行動そのものが表れていることを示したい。

まず仏教における「菩薩」とは、古代インドのサンスクリット語 bodhisattva の俗語形を音写して「菩薩」とした説が有力で、通常「悟りを求める人」と解される。大乘仏教の經典では様々な菩薩の姿が描かれるが、中でも有名なのは浄土教が重視する經典『無量寿経』等に表れる法蔵菩薩である。法蔵菩薩は、衆生救済のために「国中の人や天が必ず悟りを得ないならば、私は仏には成らない」（第一願）、「一切の生あるものが至心に信樂して私の浄土に生まれようと欲し、わずか十声の念仏でも称えた人を救えないのならば、私は仏には成らない」（第一八願）に代表される四十八願を立てる。

一方、ドラマ『妖怪人間ベム』は、生命科学によって人間として作られたが「失敗作」であつたベム・ベラ・ペロの三人が、自分たちが完全な人間に成れる方法を探して放浪するという物語である。その旅の中でベムたちは、興奮すると醜い妖怪の姿をさらし、人間からは恐れられ疎まれながらも苦しんでいる人間を救い続ける。紆余曲折を経て、ベムたちは自分たちが完全な人間になる方法を発見する。それは、自分たちと同じ細胞から生まれた悪の化身である「名前のない男」と一体化し、悪を受け入れることであつた。自らも人間になりたい「名前のない男」は、自らと一体化しなければ永遠に人間たちを悪に導き続けるとベムたちを強迫する。しかし、ベムたちは心から憧れる人間になることを断念し、「名前のない男」の提案を「俺達

は人間になりたい。だが人間にはならない。なぜなら、自分たちが人間になってしまったら、寿命ですぐ死んでしまい、ずっと人間を救うことが出来ない。」と、いつて拒絶する。

さらにベムたちは、その提案を拒否するだけでなく「名前の無い男」の存在自体を抹消してしまう。「名前の無い男」に「本当に人間になれなくていいのか」と聞き返されるが、それに対してベラとベロは「それが妖怪人間である私たちなのだ」と答え、ベムは「悲しむ人間を増やさないためにはこうするしかない」と涙を流しながら自分たちに言い聞かせている。この態度と決断は、前述した法蔵菩薩の四十八願を行動として表したものと見える。すなわちベムの姿は、全ての人間が悟りを得るまでは自らは仏にならないと願う菩薩の決意と覚悟を表しているのである。

また、この物語を通してのベムたちの行動原理は「助けを求める人間を見過ごしてしまつたら、ただの妖怪になってしまふ」というものであった。前述の「私たちは妖怪人間だ」という言葉は、まさにこれに対応している。すなわち、彼らは自分たちを「人間」でもなく「ただの妖怪」でもない「妖怪人間」として生きることを自己定義しているのである。これを仏教的に言い換えれば、彼らは美しいが時折悪の心に惑わされる「人間」としてでも、自らの悟りや幸福のみを求める修行者である「阿羅漢」すなわち「ただの妖怪」でもなく、いつでも救いを求める人のそばにいて手を差し伸べる「菩薩」すなわち「妖怪人間」として生きて行くという「誓願」を立てたということになるのである。

「神秘・呪術ブーム」と少女

——『マイバースデイ』の事例から——

橋迫 瑞穂

宗教学、宗教社会学の見地から、一九八〇年代の日本社会における「神秘・呪術ブーム」はこれまでたびたび注目されてきた。なかでも少女たちを中心に流行した「占い・おまじない」は、複雑な人間関係やそこでの自分自身の位置を解釈する認識枠組み、すなわち、「認識のための『地図』」としての役割を果たしてきたことが指摘されている。だが、少女たちにとつて「占い・おまじない」が果たしたのはそれだけではない。「占い・おまじない」が少女たちに広く受け入れられたのは、それが彼女たちに現実の日常生活の中で居場所を示し、その居場所を獲得するための経路を示す役割を担ったからではないか。本発表はこのことについて明らかにすることを目的とする。この目的のために、少女向け占い雑誌『マイバースデイ』を取り上げる。

『マイバースデイ』は、八〇年代を中心とする「占い・おまじない」の流行を象徴する雑誌であった。当初は西洋占星術を中心に紹介し、女子中高生を主な読者として支持を獲得してきたが、次第に幅広い内容を取り上げるようになった。すなわち、詳しい占星術の結果から、「占い・おまじない」の専門性の高い手引き、日常生活で手軽に実行できるものに至るまで多岐にわたる記事が掲載されている。そして、全盛期には、公称約四〇万人の読者がいたとされる。もっとも、『マイバースデイ』は、日常のライフスタイルにまつわる記事も掲載し、読者投稿

欄を設けるなど、少女雑誌としての性格も併せ持っていた。こうした同誌の「占い・おまじない」で中心的役割を担ったルネ・ヴァンダール・ワタナベは、宇宙の力を身に付けることで周囲から愛される「白魔女」になるという理想像を示し、「占い・おまじない」をその理想像に向けた努力の過程とし、それを実行する読者を「魔女っこ」と名づけた。さらに、読者から執筆者となったマーク・矢崎信治は、読者の悩みに答えるだけでなく、読者にとって身近なものを使用した「占い・おまじない」を紹介し、多くの読者から支持された。マークはルネからの影響を受け「白魔女」を理想としているが、同時に「白魔女」になるための「魔女っこ」としての努力を、読者を学校生活に結び付ける役割を担うものとして重視する姿勢を示している。また、読者自身も独自に「占い・おまじない」を創作して投稿し、誌面で共有している。このことから、読者もまた「魔女っこ」としての努力を内面化しようとしていることが理解される。

このように、『マイバースデイ』の「占い・おまじない」は、学校における人間関係を重視し、それと積極的に向き合うことに価値を与え、神秘的な意味さを与えらるものであった。「占い・おまじない」を通して目指すべき理想像とされた白魔女が、こうした良好な人間関係を象徴する存在として描かれていたことから理解される。さらに、白魔女という理想像は、美しさ、かわいらしさ、優しさといった、いわゆる少女らしさの価値をも読者に示すものでもあった。その意味で、『マイバースデイ』は学校空間の人間関係を神秘化するだけでなく、さら

にはジェンダー規範をも価値づけることで、少女たちに学校のなかに自らをどう位置づけたらよいかというその方向性を強調するものであったといえよう。

以上のように、『マイバースデイ』が示す「占い・おまじない」は「魔女っこ」としての努力を推奨するものであったが、読者たる少女たちは白魔女の理想像に向かう「魔女っこ」としての努力をとおして、現実の学校生活における人間関係の中で、自分がどのような位置にあるかを知るだけでなく、それによって、その中に確固たる自分の居場所を確保しようとするように促されたのであった。そして、『マイバースデイ』における「占い・おまじない」は、そのための経路を示すものとしても少女たちに受け入れられたといえよう。

キリストの幕屋と日猶同祖論

山本 伸一

日本人の一部がユダヤ人、特に北イスラエル王国の失われた十部族の末裔であるという主張は、薄弱な根拠と荒唐無稽な議論にもかかわらず、これまで多くの人々を引きつけてきた。この日猶同祖論に肯定的な態度を示した者たちのうち、もっとも顕著な勢力が日本のプロテスタントのなかから現れた事実、決して宗教史の偶然ではない。教会の権威、それによって保証される秘跡や典礼ではなく、日本独自のキリスト教の確立と新旧約聖書の学習に重きを置いた神学者たちは、ユダヤ人イエス・キリストの歴史の実像にキリスト教精神の源泉を求め、ユダヤ人の贖いに終末の予兆を見いだそうとした。そして、西洋

から移植されたキリスト教ではなく、日本的なキリスト教を打ち立てるために、日本人とユダヤ人との間に歴史的事実性を越えた関係を主張する者たちまで現れた。この事実は彼らの教義や精神性に深く根差していると言える。

小谷部全一郎、中田重治、佐伯好郎、川守田英二、酒井勝軍といった日猶同祖論に親和的なキリスト教伝道者にまさって主体的に関心を示し、実践的な活動のなかでユダヤ人やイスラエル国家と密接に関与した人物が、キリストの幕屋の創設者、手島郁郎（一九一〇—一九七三）だ。内村鑑三の無教会主義に共鳴して伝道を行った手島は、日猶同祖論に関する論考を著した。ベンアミ・シロニーなどの理解によると、この仮説がキリストの幕屋によるイスラエル国家支持の理論的な基盤のひとつになったとされる。ところが、手島の議論を詳細に検証すると、彼がそれほど単純に日猶同祖論を受け入れていたわけではないことが分かる。『大秦ウズマサの神——八幡信仰とキリスト景教について』では、秦氏が失われた十部族の末裔であるという、ネストリウス派研究者佐伯好郎の仮説、および日本の古い民謡がヘブライ語の詩歌であるという、サンフランシスコの牧師川守田英二の仮説をもとにして、日本人とユダヤ人の近親性が論じられている。しかし、「私は何も日本とユダヤの同祖論を説くわけではない」と明言しているように、手島がこの一見して奇異な説に極めて慎重な態度を示したことに注意を払うべきである。

むしろ、彼の目的は別のところにあったと考えることができる。それは秦氏（ユダヤ系のキリスト教徒）による八幡信仰

（日本の一神教）の普及を、キリストの幕屋の主要理念である原始福音の再興の前駆的な運動として見ることであった。手島はこれを「原始ヤハタ信仰への回帰」とも呼ぶ。ユダヤ人を祖とする渡来系の秦氏が、八幡信仰として一神教を日本の神道に導入しようとしたが、彼らはそれを達成することができなかった。その痕跡は言語や習俗として神道文化のいたる所に残されている。かつて神道のなかに一神教を実現しようとした秦氏の志を範として、ユダヤ人イエス・キリストが語った教えを日本的な精神のもとによりみがえらせることこそが、原始福音の再興を掲げるキリストの幕屋の使命である。手島は日猶同祖論に親和的かつ慎重な立場を取りながら、このような主張を展開したので。

とはいえ、キリストの幕屋のユダヤ・イスラエルに対する友好的な態度や神道文化との習合を呈する教義が、手島の日猶同祖論に託した教えと密接に関係していたことは間違いない。したがって、現在の幕屋のエルサレム巡礼と皇室への崇敬も、決して異質のものではないのだ。そのような意味において、キリストの幕屋と日猶同祖論の関係を明確にしておくことは、その教義を理解するうえで重要だ。また、教団を越えて相互の影響関係が存在したことを想起すれば、キリスト教神学者による日猶同祖論の展開、およびその他の宗教家や政治家、ユダヤ人側からの肯定的な受容を研究するための不可欠な議論でもある。

地域振興と聖地戦略

——青森県新郷村キリストの墓の事例——

岡本 亮輔

本報告では、青森県三戸郡新郷村（旧戸来村）の「キリストの墓」の事例について、宗教とツーリズムという主題の下、特に「真正性」をキーワードに分析を試みる。新郷村の聖地観光戦略の特徴は「キリストの墓」という「明白なフェイク」を軸とする点にある。他にもピラミッドなど伝奇を観光にとり入れる同村の戦略はしばしば確信的な商業主義としてみなされてきた。しかし、観光の表舞台と裏舞台ではホストの言説は変化し、偽物であつても伝承が伝えられたことそれ自体に対する真正性の感覚が見受けられる。

新郷村のキリスト伝承の特徴は、その起源が確定され、「間違いない偽物であること」をホスト・ゲストの双方が明確に認識していることである。新郷村の伝承は「竹内文献」に基づき、一九三五年八月、戸来村出身の鳥谷幡山と村長・佐々木傳次郎の案内で訪れた竹内巨磨が墓を「発見」した。ある日突然伝説が生まれたことから「キリスト湧説」とも呼ばれている。

こうした明白なフェイクである湧説に基づくキリストの墓は村の中心的な観光アトラクションになっている。さらに、青森県自体が「癒し」をキーワードに「美知の国」というキャッチフレーズも使い、県公認の「ミステリーゾーン」と「パワースポット」を六〇ヶ所弱選定してパンフレットを作成しているが、そこでも新郷村はメイン・アトラクションの一つとして扱われている。

一九六四年からは「キリスト祭」が行われている。神社の通常の祭りはかつての行政区分にしたがって西越三嶽神社と戸来三嶽神社で別々に行われるため、キリスト祭は新郷村になって以降、全村あげてのほぼ唯一のイベントでもある。当初は商工会中心だったが、現在では村の観光課主催となり、毎年六月第一日曜日に開催されている。祭りの式次第は時期によって多少の異動はあるが、全体的に神式で行われる。祝詞奏上その後、国会議員・県議など来賓による祝辞と玉串奉奠となる。続いて村に伝わる伝統芸能である田中獅子舞と鶏舞が行われる。その後、キリストの墓を題材に投稿された短歌の表彰式が行われ、クライマックスは墓の周りでの盆踊り「ナニヤドヤラ」となる。

キリストの墓や祭を訪れるゲストの多くは、好奇心からB級観光地、オカルト・スポットを見ようとする人々である。彼らはキリストの墓が偽物であることは当然知っており、その偽物性を楽しむために訪れているといえる。一方、相対的に少数であるが、キリストの墓の真正性を信じる人々もいる。祭りの日に限らず、墓の前でパワーをもらう人々や、伝承館の前に置かれたピラミッド模型の中で瞑想する人々がいる。こうしたゲストは、キリスト渡来説を信じているかどうかは別として、キリストの墓に何らかのスピリチュアルな真正性があると考えているといえる。

このようなゲストに対して、ホストである村・県の職員、NPO、近隣で暮らす人々の立場はより複雑である。ホスト側のほぼすべての人々がキリストの墓が偽物であることを確信して

いるが、同時に、観光の裏舞台では、しばしば墓はキリストのものでもなくとも、「誰か大切な人が葬られている」ことが強調され、キリスト祭も観光戦略というだけでなく、「父祖伝来の伝統芸能」のように語られる。つまり、墓と祭の世代継承そのものに、先祖との紐帯を示すものとして真正性が読み込まれているのである。こうした真正性の回路は、パワースポットやアニメや映画の舞台訪問など、現代社会で生まれつつある疑似聖地を考える際の一助になるものと思われる。

長崎教会群の世界遺産化とカクレキリシタン集落

テラコルダ川島・ティンカ

二〇〇七年以降、長崎の世界遺産登録に向けて、長崎県、観光協会、カトリック教会など複数の組織がそれぞれ活動をしてきた。本研究は、世界遺産申請の絞り込みの中で起こった構成資産へのカクレキリシタン集落の追加に注目する。長崎県において近年観光資源となった平戸及び佐世保地域の巡礼を分析し、カクレキリシタン集落が構成資産へ追加されたことが、世界遺産登録に向けたストーリーにおける彼らの位置にどの程度影響するかについて検討したい。

世界遺産登録のために構成資産を選定するなかで重要となったのは、一六世紀におこなわれたキリスト教の布教、江戸時代の長い潜伏期間、近代における劇的な復活という歴史性をテーマとするストーリーであるとされる。カクレキリシタンはこの潜伏期におけるキリスト教の伝統を継承した点できわめて重要な役割を果たした。しかしながら、世界遺産登録に関するスト

ーリーにおいてカクレキリシタンの位置はあいまいなままである。

初期の申請リストではカトリック教会が構成資産として重要視されていた。しかし、現在の暫定リストには「平戸島の聖地と集落」が含まれていることが注目される。集落が構成資産に含まれているのは、一六世紀から続くキリスト教信仰の伝統に世界遺産化への意味があるとの判断があったからであろう。一般的に、世界遺産登録に関わる地域では、宗教を観光資源として利用する傾向がある。長崎ではすでに巡礼路が整備されてきたが、さらに、今年カクレキリシタンの聖地を含む「平戸巡礼」が新たに加えられた。そこで、「平戸巡礼手帳」を具体的な事例として分析をおこなう。「平戸巡礼手帳」は二七ヶ所の巡礼地をおとずれてスタンプを集める形式をとる。ここに含まれるカクレキリシタンの聖地は、③ガスバル様（黒瀬の辻殉教地）④中江の島（サンジュワン様）、⑥ダンジク様、⑧オロクニン様・昇天石の四ヶ所であり、いずれも禁教初期の殉教地である。⑧が所在する根獅子集落の地図をみると、カクレキリシタンの信仰の場はほかにも存在している。聖なる山であるニコバ、マリア像の隣にある聖水採取していた泉（大石脇）、チヤの木、踏絵所跡である。こうした伝承は作り上げられたものではなく、歴史的事実を含んでいる。例えば、オロクニン様が埋葬されたウシワキの森では発掘調査によって中世の墓が検出された。周囲でも複数の人骨が見つかっており、ここがかつての墓地であったことは間違いない。中世墓の場合には頭位を、座棺の場合には死者の正面を聖山ニコバへ向けて埋葬して

いたことが確認されている。また、一六世紀の教会跡も伝承のあった場所で発見されている。これらの場所に関しては、「平戸巡礼」のようなより大きなコンテンツでは語られることはない。しかしながら、根獅子のカクレキリシタン組織は一九九二年に解散しているものの、こうした信仰に関連した場所が現在まで語り継がれ、カクレキリシタン集落としての景観が保たれ集合的記憶が維持されてきた。

新しい暫定リストによってカクレキリシタン集落が注目されることとなったが、それはどういう意味を持つだろうか。新しい暫定リストにはカクレキリシタン集落が含まれており、根獅子のようなローカルな記憶が認められる。カクレキリシタンの信仰の場は、世界遺産の構成資産となり「平戸巡礼」ができる中で、これまでのカトリック中心のストーリーに権威付けされながら取り込まれている。長崎の世界遺産に向けた動きの中に、カクレキリシタンの集合的記憶が大きな「語り」の中に含まれていく過程を読み取ることができるのである。

近代日本の末日聖徒イエス・キリスト教会

布教戦略の特徴について

二〇一二年のアメリカ大統領選挙では、共和党からミッド・ロムニー氏が出馬した。ロムニー候補は、熱心なアメリカキリスト教系新宗教である末日聖徒イエス・キリスト教会の信徒（通称・モルモン教 以下、教会）として知られており、アメリカ社会ではこの教会が設立当初と異なり、広く受け入れられ

ていることを示している。

本発表は、外来系新宗教である本教会の研究を行うものである。「外来新宗教」は、次の四つに分類できる。アメリカ系、インド・アメリカ系、韓国系、ヨーロッパ系である（「外来の新宗教」井上順孝編『新宗教事典』）。アメリカ系の特徴は、キリスト教系新宗教が多いことである。教会（末日聖徒イエス・キリスト教会）、エホバの証人、など、一九世紀に成立したセクト型の教団が多く、戦前から日本に布教を行なっている。インド・アメリカ系は、戦後の日本で布教を開始したものが多く、ヒッピー文化、ニューエイジ文化と関係した教団が多い。ラジニシ・ムーブメントなど、一旦アメリカを経由したものが日本に入ってから来ているものもあるのが特徴的である。韓国系は、こちらも戦後に日本に布教が始まったものが多い。特にキリスト教系教団が多いのが特徴である。有名なものに、世界基督教統一神霊協会（統一教会、摂理など）があり、いわゆる「カルト」問題の研究が多い。ヨーロッパ系は、ニューエイジ系から遅れて入ってきた新宗教であるラエリアン・ムーブメントなど、既存宗教との関係が薄いのが特徴であろう。韓国系を除外し、研究の蓄積は非常に少ない。信者数がそれほど多くないことなどから、これまで特に注目されて来なかったことが主な要因であろう。

本発表では、明治期に日本での布教を開始した教会の歴史を対象とし、日本で布教を行なった際の反応を、新聞記事など当時のメディア資料を用いて、教会の社会的認知がどのようなものであったかを浮き彫りにしていくことを目的とした。特に多

くの新聞記事で言及されている、一夫多妻が教会のイメージと
なっていたことに注目をした。

初期の反応は、布教が開始される以前の岩倉使節団の木戸孝
允の手紙、久米邦武の『特命全権大使米欧回覧実記』から見出
すことができる。木戸の反応は「実に此宗之奇なる一夫多妻を
娶り、已にプレシテント・ヨングなるものは当年七十余歳にて
十八人之妻、六十余人之子あり」とあることから、当時残つて
いた一夫多妻の教えが、奇妙なものとして写つたことが伺え
る。久米も一夫多妻について記述している。

一九〇一年（明治三四）、ヒーバー・J・グラントを伝道部
長として日本布教が開始された。当時の新聞は批判的な記述が
多かったが、『二六新報』はグラントの宣言書、インタビュー
記事を掲載した。当時の教会がメディアを用いた例として挙げ
られるが、インタビューでは、グラントの実業家としての面
他、一夫多妻が過去のものであり、既に行われていないことが
語られている。このことから、初期の教会は、福音を伝える以
外に、このイメージの払拭を行う必要があったと考えられる。
翌年には初のバプテスマが行われ、本格的な布教が行われた。
これ以降、日本語による儀式が開始され、多くのパンフレット
類が刊行されることとなった。一九〇四年には、重要な聖典で
ある『モルモン経』の翻訳が開始され、一九〇九年（明治二四
年）に刊行された。教会は新聞紙面に『モルモン経』の広告を
掲載した。これが教団のメディア利用の二例目であろう。以
降、新聞などのメディアではアメリカ紀行文などの記事以外
に、目立った記述は無くなっている。一九二四年（大正十三）、

教会は、関東大震災、排日移民法、教会員数が増えないことな
どから、伝道部を閉鎖し日本から撤退する。初期教会は、その
後伝道部をハワイに移し、日系移民を布教対象としていくこと
となった。

「病」からみる新宗教と代替療法

武井 順介

本報告は、「癒し」として捉えられる傾向にある代替療法を
「病」や「病気治し」として捉えることによって、新宗教の「病」
や「病気治し」との比較を試みることを目的としている。で
は、なぜ新宗教と代替療法を比較する必要があるのか。それは
両者ともに近代医療（西洋医療）とは異なる方法で「病」の
「回復」を行なおうとする実践をもつ。その類似性から新宗教
における「病気治し」のメカニズムを考える際の示唆を与えて
くれるのではないかと考える。

新宗教における「病気治し」の実践も代替療法におけるそれ
も同様に近代医療とは異なる方法で「病」を「回復」させる点
では、類似であるといえよう。しかし、新宗教は「病気治し」
として、代替療法は「癒し」として捉えられているように思え
る。たとえば、岡田式静座法、野口整体、森田療法、マクロビ
オティック、ヨガなどは、「癒し」といったカテゴリーに分類さ
れ、研究される傾向にある。また、新宗教信者の心理的側面に
着目した研究でも「癒し」といった表現がみられる。

もし「癒し」を、安心感や精神的・心理的なこととして捉え
ているならば、新宗教の信者（以下、信者と略記）や代替療法

を実践している人たち（以下、実践者と略記）をみると、この「癒し」という言葉では解消しきれない課題があることに気づく。それは、当事者（Ⅱ信者と実践者）は、決して「癒された」と思っているわけではなく、「治りたい」「健康になりたい」と思っているのである。

このような視点の元、信者と実践者の「病の語り」（以下、「語り」と略記）をみた。信者の「語り」をみる際に使用したのは、世界救世教の機関誌『光明』であり、実践者の「語り」をみる際に使用したのは、インタビューである。資料の差異、さらに、実践者の場合、事例が少ないため一般化は難しいと考えるが、ある程度の示唆は与えてくれるであろう。さて、信者の「語り」の特徴としては身体に何らかの疾患（Ⅱ身体的な病）があり「近代医療」を受けるが、それでは「回復」せず、宗教的実践を行ない「回復」にいたるといった「語りの形式」（以下、「形式」と略記）をもつ。実践者の場合も「近代医療」では「回復」しない、あるいは「回復」しきれない「身体的な病」をきっかけとして代替療法を実践し、「回復」にいたるといった「形式」をもつ。このように信者と実践者では、「形式」の類似性が見出せる。

では、相違は何か。それは「回復」する際の信者と実践者の志向性の違いであろう。信者の場合、宗教的実践（世界救世の場合、浄霊など）を行なうのは信者であるが、宗教的実践の背後には神や教祖などの存在がある。つまり、自分の力で「病の回復」にいたるのではなく、神や教祖の力によって「病の回復」にいたると考える。他方、実践者の場合、指導の元、代替療法

の知見を用いてさまざまな実践を行なうが、実践の背後に何かの力があると考えてはいるが、むしろ実践を行なっている「自分／自己」の力を重要視する。両者を言いかえれば、信者は他力的治病観をもち、実践者は自力的治病観をもつといえよう。

この「他力／自力」の差異が、新宗教（あるいは宗教）と代替療法の差異といえる可能性があるが、現状では一般化が難しいため今後の課題としたい。

現代における「生まれ変わり」思想の諸相

竹倉 史人

本発表は、現代における「生まれ変わり」思想を分析するための方法論を概観したものである。二〇〇八年に実施された、ISSPによる国際比較調査は、いわゆる「生まれ変わり」思想が世界の国々でひろく支持されていることを明らかにした。たとえば、イスラエルのユダヤ人のうち、五三・八%が生まれ変わりを「絶対ある」「多分ある」と回答した。あるいは、国民の九割以上がクリスチャンであるフィリピンでも、五二%の人びとが同様の回答をしたが、これらの数字は一部の宗教社会学者たちを刮目させるのに十分なインパクトをもっていた。ここでは、生活世界における信仰実践が、いわゆる「正統教義」という主知主義的な枠組みに還元しきれない、ゆたかな多重性を有していることが示されたといえるだろう。

ちなみに日本はというと、四二・一%の人が同様のポジティブな回答をしており、「生まれ変わり」がひとつの死生観として無視できないひろがりを見せていることが明らかになった。

とはいえ、この「生まれ変わり」思想を一枚岩のように表象したのでは、その重畳的な歴史の陰翳を十分に記述できないだろう。

日本における仏教的な「輪廻」の思想は、たしかに社会制度や葬送儀礼のような様式では可視化されてこなかったが、たとえば『日本霊異記』のような上代の説話集においてすでにある種のリアリティとともに輪廻譚が語られ、その後も数多くのテキストでモチーフとなってきた。つまり、先祖祭祀や浄土信仰といった多様な実践や思想と混淆してその濃淡を推移させつつも、輪廻的な世界観は一定のインパクトを失わなかったといえる。

しかし、その一方で、現代の日本社会で流通し、前景化している「生まれ変わり」の言説をみると、魂の「流転」のかわりに「成長」が、「宿業」のかわりに「自己選択」の原理の重要性が説かれており、そこに輪廻のような厭世的なコスモロジーを見出すことはむしろまれである。ここから、異なる「生まれ変わり」思想を比較するための類型の設定が要請されるのである。

発表者は類型化の手順に先立って、まず「生まれ変わり」の理念型を「現世で生命体が死を迎え、直後ないしは他界で一時的な逗留を経て、ふたたび新しい身体をもって現世に再生すること」として定位した。そのうえで、「生まれ変わり」思想を〈転生型Ⅱ循環〉、〈輪廻型Ⅱ流転〉、〈リインカーネーション型Ⅱ成長〉の三つに類型化した。〈転生型〉は比較的プリミティブなもので、世界中の小規模社会にみられ、部族や親族などの

同族内で転生し、ときには動物転生や植物転生なども見られる。〈輪廻型〉は仏教やジャイナ教などによって代表されるもので、倫理性が前景化した生まれ変わり思想である。生前の行い（Ⅱカルマ）が転生条件に影響を及ぼし、解脱できない魂は流転としての転生（Ⅱ輪廻）を繰り返さなければならない。一方、〈リインカーネーション型〉は近代ヨーロッパの啓蒙主義やロマン主義、あるいは進歩史観などを背景にして、十九世紀中葉にフランスで生まれた思想である。カソリックの教義を刷新するものとして、ヨーロッパだけでなく南米などでも受容され、さらに二十世紀末葉にはいわゆるスピリチュアリティの興隆とともに日本にも流入した生まれ変わり思想である。転生は神から許された成長のためのチャンスとして理解され、人生における苦難でさえ自ら選択したものであるという独自の神義論・災因論が説かれる。

この三類型を念頭におきつつ、現在の日本人の四割強が支持する「生まれ変わり」思想の分析を、より具体化・精緻化していくことが今後の研究課題である。

日本におけるポストモダンの受容と伝統宗教の無根拠性

松野 智章

日本における一九八〇年代の「現代思想」とその受容の背景にある伝統宗教の無根拠性を指摘したい。当時、現代思想を纏めた栗本慎一郎『鉄の処女』（一九八五）や小阪修平・竹田青嗣らによる『別冊宝島わかりたいあなたのための現代思想・入門』（一九八四）に政治の話は登場しない。マルクス主義の解毒

荊かのような岸田秀『ものぐさ精神分析』（一九七七）は「すべては幻想だ」と絶対的価値を否定した。八〇年代は「相対主義」という言葉が流行したのである。浅田彰『逃走論』（一九八四）に代表されるように八〇年代を生きた若者はシラケ世代と言われ田中康夫「なんとなく、クリスタル」（一九八一）の主人公のように政治に関わらないノンポリが格好良い時代だった。これは、将来の不安を感じさせない右肩上がりの時代だから起きた現象といえる。政治的な問題から離れ抽象的な問題を語る事がお洒落であるというファッションとしての知が登場した。ニューアカデミズムはその代表的な事例であろう。

欧州では政治哲学の枠組みの中でポストモダンが登場したのに対し、日本でのポストモダンの受容は政治的なものではなかった。脱マルクス主義は脱近代という図式に移行し、近代を相対化する作業／脱構築こそがポストモダンの仕事となった。ロゴス中心主義が批判され、西洋哲学は限界があり、東洋哲学こそがその限界を打ち破る思想だと注目をあつめることもあった。ロラン・バルト『表徴の帝国』（一九七四）は、こうした流れを先取りするものである。その中の「中心・都市 空虚の中心」は八〇年代に大変持てはやされたテキストであり、内容は、西欧の都市の中心はつねに《充実》しているのに対し、都市東京の中心は、《空虚》であり《無》をかくしているというものである。仏教の脱構築的要素については指摘するまでもないが、問題にしたいのはこのエッセイを神道の観点で読み解くことである。丸山真男『日本の思想』（一九六一）に、「神道」はいわば縦にのっぺらぼうにのびた布筒で「無限抱擁」

性と思想的雑居性が特徴であり、かつ「祭祀の究極の対象は漂々とした時空の彼方に見失われる」とそもそも信仰の対象が定まっていないことの指摘がなされている。神々の存在こそが神道の基盤のはずだが、神々ほど理解しにくいものはない。神道の世界観は幽世と現世によって構成されるが人に認知できるものは現世に限定される。つまり、神々の存在は現世における現象を通して確認される。しかし、現象と神の結びつきは不確かである。その結果、職能というような区分けの意味もなす神の名はただの記号にすぎなくなる。祈る側においては「神」という記号のみが存在し、その「内実」は参拝者の心の中が反映される。神道の世界では、現世における多様な現象のみが存在し、その背後を知るよしもない。それゆえに、現象の根拠としての神は「実質的」には「非在」である。神道文化においては、現象の背後が無根拠であることに抵抗はなく、それ故にポストモダンが辿り着こうとした到達点に驚きはない。バルトが指摘する《無》の周りに形成された社会空間という構造は神道においても同様に「神が非在である幽世」と「現世」の関係に重ね合わせる事が可能なのである。

「今日がポストモダンの時代である」というには議論を要する。しかし、少なくとも八〇年代に流行したポストモダンは、日本の伝統宗教の無根拠性と共鳴するかのような形で受容され、了解された。これは、八〇年代のポストモダンの流行が、脱近代という文脈に位置づけられるよりも伝統宗教の無根拠性に基づく日本の文化に溶解してしまっただけの可能性を示唆するものである。

靈性としての仏教

——ハンガリー人関心層のインタビュー調査から——

弓山 達也

本報告は、仏教関心層へのインタビュー調査をもとに、ハンガリー人がどのような経緯で仏教に触れ、学習し、あるいは実践・信仰に至るのかを把握することを目的とする。そのため三名のインタビューの中から、①キリスト教不信からスピリチュアル、仏教関心へ、②キリスト教不信からスピリチュアル、仏教学習へ、③無宗教から仏教実践を通して宗教／スピリチュアルへの目覚めへ、この三つのパターンに絞って検討した。

【キリスト教との関連】 拒絶感を持つにせよ、無関心であるにせよ、キリスト教に対するネガティブなイメージは、相対的に仏教への関心を強めている。自らの人生上の問いをキリスト教に向けつつも、そこでの断念の中で仏教に触れ、ある時は求道的に、ある時は知的にアプローチしていった様子がうかがえる。

【仏教への関心のきっかけ、また関心を持続させるもの】 インタビューの際に「心理学」と「武道」はキーワードであった。前者は六名、後者は七名が仏教を知るきっかけとして、また関心を持続あるいは相乗的に強化するものとして明確に言及している。またニューエイジやそれを象徴するプラクティス（レイキやプラーナ）、あるいはカウンターカルチャー的アイテム（LSDやマリファナ）への明確な関連も五名確認できた。

【生き方や生活実践の効果】 さらに目に付くのは、仏教を生き方や生活実践としてとらえ、しかもその効果を述べている点

である。「瞑想のおかげで、より仕事や勉強に集中できるし、他人との人間関係もよくなった」といった体験談は今回のインタビュー中、枚挙に暇がなかった。

いずれにせよ、アンケートにおける仏教信仰と無宗教との併記や仏教信仰とキリスト教との重籍も含め、仏教がキリスト教と同様な意味での「宗教」としてとらえられておらず、個人の生活を利する生き方や生活実践として把握されていることがうかがえる。スピリチュアリティを宗教と区別し、個人的で非組織的な形での人生の意味や目的の探求とするならば、まさに仏教はそのように理解されていると見てよいだろう。

【アジア出自の意識】 今回のインタビューで、少数ではあるが、自文化をアジア出自であると考えることから、ある種のノスタルジー、自文化のルーツ探しとして仏教に関わるケースが見られた。「友だちから密教の法話に誘われ、初めて行った時に「やっと家に帰った」と思った」、「私は家族の心配もかまわず、さまざまな古代の宗教を遍歴した。例えばアニミズム、道教、シャマニズムなど、そして最後に二〇歳の時に仏教に辿り着いた」、「仏教の中にとりわけ興味を持ったのは、ハンガリーの伝統とタントラとの間にある共通な特徴を比べてみたいということ」がそうした面を垣間見させてくれる。こうしたハンガリー人のアイデンティティと仏教関心がどうリンクするかは、今後の課題である。

【社会的諸条件】 ハンガリーではこの数年宗教法人を巡り、大きな法的改正が行われ、一九八九年の政治転換後の宗教の自由化と比べると、最大時三五八を数えた宗教法人は、一四に限

定され、それは仏教団体にとって激しい向かい風になっている。一方、こうした動きに対して国内はもとより欧州仏教連盟の抗議など、内外からの批判が集中し、宗教法人をめぐる状況は流動的である。こうした社会的諸条件を勘案しつつ、仏教団体の定着・教勢分布や関心層の動向を見極めていく必要があるだろう。

ルドルフ・シュタイナーにおける神智学と「科学性」

野口 孝之

近代ドイツにおいて「人智学」と呼ばれる思想運動を展開したことで知られているルドルフ・シュタイナー（一八六一—一九二五）は、一九〇二年に神智学協会、ドイツ支部の事務総長になって以来、神智学的な世界観や人間観を構想していったが、彼は自らの思想が「科学性」(Wissenschaftlichkeit)を持っていることを執拗に主張していた。とくに彼は、自らの思想を「霊科学・精神科学」(Geisteswissenschaft)と呼び、「唯物論的な」自然科学では扱うことのできない「霊」の次元を「科学」することを目指した。本発表の課題は、彼の言う「科学(性)」がいかなる意味を担っていたのかを、同時代のコンテクストに照らし合わせながら分析することである。

シュタイナーの思想形成において、一九世紀後半の自然科学の発展は重要な影響力を持っていた。彼は、基本的に自然科学における発見的営みを称賛しつつ、この営みを不可知の領域にまで展開させようとした。彼にとっては「霊」の次元すらも、物理法則のような法則性と必然性に満ちた世界だったのであ

る。そして、この世界を人間は、「超感覚的認識」と呼ばれる、通常の感覚とは異なった高次の認識方法によって知覚できると彼は言う。自然科学が際限なく世界を解明していくと思われた時勢に触発されて、彼は、人間の万能性と進歩の確信に基づいて、唯物論的世界では飽き足らず、「霊界」をも「科学」しようとしたのである。このような彼の科学観は、エルンスト・ヘッケルの進化思想および「一元論」から影響を受けている。ヘッケルはダーウインの進化論に観念論的な色彩を持ち込み、自然と人間の調和的進歩を構想した。ヘッケルの思想は、一九世紀末においては既に厳密な科学とは見なされなくなっていたが、彼の美学的世界観は大衆にとっては受け入れ易いものであった。シュタイナーもヘッケルのいわば「大衆科学」を受容し、自然と人間を巻き込んだ進化思想を構想していった。

シュタイナーにおける不可視な世界への眼差しは、当時の自然科学における不可視の次元あるいは力の諸発見と関連している。例えば、非ユークリッド幾何学から由来する第四次元、レントゲン線、放射性物質、そしてアインシュタインの相対性理論などである。これらの発見的成果は、厳密で理論的な科学から時おり引き離され、大衆の中で、新時代を担うロマンティックなイメージとして称揚されることもあった。シュタイナーは、自然科学における不可視の領域の発見を自らの超感覚的認識による対象と同定することで、自身の認識が自然科学による発見と矛盾しないことを主張した。

不可視の次元ないし力に向けた探究は、当時のスピリチュアリズム(心靈主義)やオカルティズムとも関係しあっていた。

というのも、人間に潜在する、未だ実証されていない力を突きとめることがオカルティズムと呼ばれ、この力の発露がスピリチュアリズムだと考えられたからである。この人間に秘められた力に対する研究は「心理学」として一部で真剣に行われていた。そこで注目された概念がエドゥアルト・フォン・ハルトマンの提唱した「無意識」であつて、シュタイナーも彼の影響を受けていた。実のところ、無意識を含めた、人間に秘められた力を研究するサークルが神智学協会であり、この協会においてこそオカルティズムや心理学と称する「科学」がなされていたのである。カール・キーズヴェッターなどの神智学者は、人間に秘められた力を「科学」とするという自らの営為を、ルネサンス魔術やメスメリズムなどと関連させて、エソテリックな思想史を構想した。このような背景を下にして、同じようにシュタイナーも自らの営為を「科学」と標榜しながら、独自の世界観を構想していったのである。

ルドルフ・シュタイナーの自己認識と靈性

西井 美穂

本発表では、十九世紀末から二十世紀初頭、ドイツを中心に活動したオーストリア生まれの思想家ルドルフ・シュタイナー (Rudolf Steiner 一八六一—一九二五) の靈性についての思索を、仏教学者鈴木大拙 (一八七〇—一九六六) の「日本的靈性」との比較検討から明らかにしようとするものである。それにより、東西の靈性の理解の相違と、共通性が浮かびあがってくるように思われる。

シュタイナーの思想の根幹には、魂の進化論がある。この魂の進化は、過去生の人間関係のカルマ（因果関係）により規定され、現世においてそのカルマを引き受けることで進化が可能になる、という輪廻転生論を軸としている。

さて、魂の進化であるが、シュタイナーは人間一人一人が靈性を認識することで実現されるとしている。靈性の認識は、自己認識を通して実現される。彼は人間存在が体 (Leib)、心魂 (Seele)、靈性 (Geist) の三相から構成され、この三相が有機的に関係をもつことで、二元的に分離されている人間および世界が再び関係を持ち始めると考えた。自己認識は、自我 (Ich) を通して行われる。自我は、靈性を獲得する場であり統一力として働く。靈性が獲得された状態をシュタイナーは、靈我 (Geistselbst) と呼ぶ。

靈性と自己認識について最も具体的かつ詳細に語られているシュタイナーの著作は、『神秘劇四部作 (Vier Mysterienmännchen)』である。この作品は四部構成で、全四部に通底しているテーマは、登場人物たちの自己認識による靈性の自覚である。

第一部は、ヨハネス・トマジウスという若い画家と、彼の精神的支えである年上の恋人マリアとの関係を軸に展開される。ヨハネスは、輪廻転生における自己の魂の変遷と自己の中の悪の自覚により、現世における自己のあり様を理解し、靈性に目覚めるのである。彼はマリアの愛に疑問をもち、創作意欲の枯渇に苦しむのであるが、その苦しみと孤独は、彼を自己に沈潜することへとつき動かす。自己認識を完結するためには、「汝

自身を知れ (erkenne dich)』と、「汝自身を体験せよ (erlebe dich)」の二つの段階を経なければならぬ。しかし、第一の「汝自身を知れ」を成し遂げるのは容易ではない。自己の悪と対峙し、自己疎外という苦しみを体験しなければならぬからである。第二の「汝自身を体験せよ」は、この第一の段階を通過できた者だけが、赦される靈性の自覚の段階である。

鈴木大拙の「日本的靈性」も、「現世の事相に対しての深い反省から」始まり、自己否定の体験を経て獲得するものだと論じられている。自己認識、自己否定と、言葉は異なるが両者は苦悩に向き合い、克服し見えてきたものが靈性という点では共通している。両者の到達点とともに、本当の自己(自己でありながら、自己を超える自己)を体験することであった。シュタイナーも鈴木大拙も、同じものをみていたと考えることはできないだろうか。

第八部会

第一結集における小小戒をめぐる問題

龍口 明生

小小戒の廃捨について言及されるのはパーリ涅槃經と『遊行經』とにおいてであり、この叙述に関連して小小戒が取り上げられるのは第一結集の場に於いてである。入滅近い釈尊は阿難に、比丘達が望むならば「小小戒」を廃捨してもよい、と告げられるが、それに対し阿難は何等の質問もしなかった。そして第一結集の際に阿難は釈尊の此の言葉を僧伽に報告する。しかし何が小小戒であるのかを阿難は釈尊に確認していなかった故、僧伽より阿難の過失として懺悔を求められる。何が小小戒であるかについて、僧伽も比丘達も決定することが出来ず、釈尊によって制定された諸戒は廃することなく持ち、また新たに戒を制定することもしない、という立場を取ることとなる。当然のことではあるが現存する広律は何れも小小戒廃捨を否定する点では一致している。しかしながら大衆部系の『摩訶僧祇律』はやや趣を異にしている。本発表ではこの点を考察する。

先ず小小戒の用語に関して言えば、パーリ涅槃經では *khuddānukhuddaka sikkhapada* であり、『遊行經』では小小戒と訳されている。パーリ律では *khuddānukhuddaka sikkhapada*、『四分律』は雜碎戒、『五分律』は小小戒、『十誦律』は微細戒、そして『摩訶僧祇律』は細微戒が使用されている。小小戒及びそれに相当する語が使用されているけれども、各律蔵の

編纂者の立場から積極的に使用されているのではない。小小戒を廃捨することは否定されたのであるから、何が小小戒であるかを具体的に定義することは不可能である。比丘達の発言としては、例えば四波羅夷を除いた残り全てである、或いは四波羅夷と十三僧残以外の戒条が相当する、と言った表現が見られる。これ等は決して定義ではなく、持戒の意義を重視しない比丘達の随意の発言である。このことは上座部系諸律にあっても大衆部系の『摩訶僧祇律』にあっても同様であるが、『摩訶僧祇律』は第一結集以外の箇所では小小戒に相当する戒を規定している。即ち『摩訶僧祇律大比丘戒本』の「九十二波夜提法」の第八条中の「麁罪」及び第十条中の「雜碎戒」について、経分別中の「單提九十二事法」では「麁罪」とは「四事十三事」のことであると具体的に規定している。或る比丘が麁罪（重罪）を犯した場合、そのことを他の比丘が具足戒を受けていない者に語ることを禁じているのである。従って捨墮法乃至衆学法は小戒あるいは小小戒であると言えよう。「雜碎戒」については「雜碎戒者。除四事十三事。餘者是也。」とあり、二百八条から四波羅夷、十三僧残の計十七条を除いた残り全てが雜碎戒である、と明白に述べている。また「不共語羯磨」の記述において摩訶羅という人物が出家後しばしば小戒を犯したので彼に対して不共語羯磨が与えられる。即ち彼の犯した小戒とは別衆食、處處食、停食食、共器食、女人同室宿、過三宿、共床眠、共床坐、不淨菓食、受生肉、受生穀、受金銀であると具体的に十二条が示されている。またこれ等を小小戒とも呼んでいる。更に「不淨應遮」の規定においても小小戒が説かれている。

「不淨應遮」というのは、若し弟子が小小戒を犯したならば、その師は彼に犯戒を誡め、注意し、指導しなければならぬ、という規定である。彼の犯した小小戒としては別衆食、處處食、女人同室、未受具足人過三宿、截生草、不淨菓食の六条が挙げられている。なお「不共語羯磨」で言及されている小小戒十二条、「不淨應遮」で言及されている六条、何れも九十二波夜提法の中の戒条である。以上の如く上座部系諸律においては、「小小戒」なる語の使用は見られるけれども、それは律藏編纂者の肯定的使用ではない。一方「摩訶僧祇律」では小小戒、小戒を明確に認め、特に九十二波夜提の諸条がそれに相当することを示している。これは本律藏の特色の一斑と言えよう。この観点から第一結集の記事を再度検討することが必要となる。

法華經における *saṃdhābhāṣya* なる用語の再検討

西 康友

これまでに、*saṃdhābhāṣya* (*sb*) は、梵文「法華經」(SP: H. Kern and B. Nanjo eds., *Saddharmapundarīka, Bibliotheca Buddhica* X, St. Petersburg 1908-12を底本とした)の最も重要な用語の一つとして注目されてきた。鳩摩羅什訳「妙法蓮華經」では「隨宜所説」「隨宜説法」などと漢訳されている。*sb*の訳語についての多くの研究があるが、未だこの訳語の結論が得られていないと考えられる(*sb*の訳語研究史については、久保継成「注(一)『法華經』における *saṃdhābhāṣya*の語意について」『法華經菩薩思想の基礎』春秋社、一九八七年、三一―四四頁に要領よくまとめられている)。

これまでの *sb* の訳語は、おおよそ以下の四つに分類できると考えられる。①チベット訳法華経を参考にした訳語(例えば E. Burnouf の「秘密のことは」など)、② *sb* の *sandha* を *sandhaya* (*san-vdha* の絶対詞)の短縮形(「*sa*」*ya*)と解釈し *sandhaya bhāṣya* とした訳語(例えば V. Bhattacharya の「意図して説かれた」など)、③ *sb* の *sandha* を *sandha-fen* (「意図」「一致」「合意」「言質」「誓願」などの意味)と解釈し *sandha* と *bhāṣya* の複合語とした訳語(例えば T. Kubo の「意図をもつことは」など)、④以上の①-③の *sb* の解釈を参考にしたと考えられる訳語(例えば刈谷定彦氏の「ある意図に基づく所説」など)。②が妥当であれば、SP 成立以前と考えられる Pali 經典に *sandhaya bhāṣitam* などの用例があると考えられる。代表的な初期仏教經典(Suttanipāṭa, Dharmapada, Theragāthā, Therīgāthā, Dṛghanikāya, Vinaya-piṭaka, Majjhimanikāya, Saṅguyuttanikāya, Milindapañha)の中に *sandhaya bhāṣitam* の句が多数見られる。これらはすべて *sandhaya* の直前に目的格(*acc.*)の語があり、その前後の文脈から「(*acc.*)に「関」連して(*sandhaya*)語られたこと(*bhāṣitam*)」の意味となることがわかる。これらでは上記②の「(*acc.*)を意図して説かれた」の意味として捉えることが困難である。また、代表的な初期大乘經典のうち SP 以前に成立、あるいは同時期成立と考えられる經典(Āstasāhasrikā-prajñāpāramitā, Vimalakīrīṇīdeśa (Vkn), Daśabhūmikā)を検証したところ Vkn にだけ一つの用例があるが、*sb* についての説明が見られない。

一方で、SP における *sandha* の用例は一九箇所ある。SP の成立を考慮すると、SP 第2章が最古の教説であり(例えば拙稿「法華経の成立過程についての一試論」『宗教研究』第八六巻第四輯(三七五)、日本宗教学会、二〇一三年、二三二-二三三頁などを参照)、SP 第2章に *sb* の用語が定義づけられていると考えられる。*sb* が初出するのは SP 29:7-10 (試訳)「シャリープトラよ、…(略)…如来たちの *sb* は認識し難い。それはなぜなら、彼らはさまざまな巧みな方法と知見・原因・理由・根拠・教示・語源解釈・施設によって、そのそれぞれ巧みな方法によって、あちらこちらに執着した生きとし生けるものたちを解放するために、自らを縁とするもろもろの教えを説く」である。このことから *sb* は、如来のことはであって、さまざまな巧みな方便(*vinīhopyakausalya*)のそれぞれを指しづけることとは解釈できる。それゆえ、*sb* の *sandha* は、*san-vdha* から作られる語根名詞(W. D. Whitney, *Sanskrit Grammar*, New Haven 1888, 1147): putting together「考え合わせること」「組み立てること」の意味であり、*sb* は「さまざまな巧みな方便を」組み立てたことば」という訳語になると考えられる。

恐らく、鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』も「隨宜説法(宜しき)に随って法を説く」などとしたのは *sb* を以上のように認識し「そのときその人にふさわしいことば」の意味に解釈したと考えられるのである。

大乘仏教の起源について

下田 正弘

大乘仏教はいかにして興ったか。一八〇年を超える近代仏教史の歴史にあつて、大乘仏教の起源をめぐる研究史をたどるところは、それじたいが仏教学の方法的批判の中心テーマである。日本において二〇世紀初めに前田慧雲によって大衆部起源説が提示されて以来、この理解は、Masuda Jiryoをとおして欧米にも普及し、国内外の学界において定説として定着した。ところが一九六〇年代後半に平川彰によって在家・仏塔起源説が唱えられてより、日本においてはこの新説が定説の位置を占めるに至った。この変化は、大乘經典研究の方法を、思想研究から教団史研究へと転換させるものでもあった。この仮説に対しては、仏教美術史の研究分野から早くに批判が出されていたが、日本においては強い支持を得てきた。その理由は在家と出家を二分して異なった宗教倫理を立て、その拮抗する力関係で宗教運動を説明するという図式が、日本の戦後仏教界を説明するのに最適なモデルであったからである。だが、この仮説は、やがて歴史考古学研究者および大乘經典研究者たちから厳しい批判にさらされ、二一世紀に入ってから、海外はもとより、日本においても定説としての地位を失つてしまふに至る。

その後、定説となりうる有力な仮説は現れなかった。しかし、經典研究、写本研究、仏塔や僧院をめぐる歴史考古学的研究、美術史研究、これらの現在の成果を総合すれば、大乘仏教の出現について、すでに十分な理解が成り立ちうる状況にある。以下に、発表者の結論の概略をまとめておく。

大乘仏教の興起について、前提とすべき主要な課題はつぎのとおりである。教団の存在にとつて必須となる律蔵が大乘仏教には存在しないこと、五、六世紀に至るまで碑文や大乘の仏像など、大乘仏教の存在を明示する考古学的事実が出現しないこと、それにもかかわらず紀元前後から大乘經典が出現し、紀元後二、三世紀にはかなりの数に及んでいること、法顕(五世紀)や玄奘(七世紀)の記録によれば大乘と部派(小乗)とは共存している場合がほとんどであり、両者の主要な区別は読誦經典の相違によってなされていること、中央アジアや東アジアには大乘仏教が隆盛した一方で、東南アジアには存在しないこと、大乘經典には阿含やニカヤの經典には見られない、經典の正統性 legitimacy と意義の真正性 authenticity を強調する意識がきわめて強く、それに相応して仏塔信仰への否定的態度と経巻信仰の宣揚が顕著であること。

これらすべての条件を満たしうる回答はつぎのものである。大乘仏教は仏教の教団運動として起こったのではなく、書記經典制作運動として興起し、それがやがて時代を下つて經典の外に教団を創出させる結果となった。三蔵の伝承過程において、紀元前後に書写媒体が導入され、それを契機として阿含やニカヤにおさめられた經典の制作が閉じはじめるとともに、伝承者の一部に仏説の正統性を問いつつ、仏説に直接向きあふ菩薩意識をもつて、経としての仏説を継承するものたちが出現する。形成活動が閉じた経蔵を担うこの一部のものは、ブツダのことが書記經典のうちに存在することの重大な意義を洞見し、真の仏説への問いと經典の存在意義とをともに担うべ

く、仏教世界において〈聖典〉scriptureを出現させた。ここには、伝承、正統性という概念を動的概念として把握し始めた重要な認識の変化がある。中央アジアから東アジアに流布した仏教は、この認識にもとづく聖典が外界を変容させ、創出するに至った一大仏教世界である。

『十地経』における「功用」と「無功用」について

平賀由美子

『十地経』の十地説は仏伝『大事』(Mahāvastu)で説く十地説と『小品般若経』所説の十地説等の諸説の資料に関連性が認められることは疑いない。

『大事』の内容は釈尊の過去世に燃灯佛から将来仏なる授記を受けたことに始まり、その十地説は釈尊の前生に基づいて構成される。前六地は菩提を求める菩薩としての釈尊が過去に修道した内容が示され、七地に出家して法を説く。そして第八地で釈迦菩薩は諸佛として現れ、ここで地の境界に変化が見られる。第八地以降に地の境界が変わる構成は、『十地経』ではいわゆる「無功用」として説かれる。また各地に繰り返される結論所には仏伝や讃仏の内容が多く見られることから、結論を先に言えは本経の十地説は『小品般若経』に影響を受けつつも、讃仏の立場から新たに再構成されたものと考えられ、その意図が強く表れているのが第八地以降の「無功用」の設定であると思われる。

『小品般若経』の十地説は無上菩提をめざす「初発意」の菩薩を含めた菩薩摩訶薩が修する階梯であり、六波羅蜜および四

念処乃至十八不共法を行じ「九地を過ぎて仏地に住す」とあるように前九地の階梯を経て仏位に到るものであり、「無功用」は説かれない。『大智度論』では「乾慧等」の十地を「共地」とし、前七地を声聞の階位に配置するのに対し、『十地経』の十地を「但菩薩地」と説く。『小品般若経』において「初発意」の菩薩が説かれるまで、「菩薩」は菩薩としての釈尊のみを指すものであったことを考えると、『十地経』の十地を「但菩薩地」とするのは、その十地説が菩提を求める釈迦菩薩によって修道された内容を示す意味合いが強いのではないかと思われる。

本経では菩薩は前六地において六波羅蜜を具足し、第七地で方便・願・力・智を加えた十波羅蜜を具足し、第八地に到って「無生法忍」を具足的に完成するといひ、そして第八地に到って「無生法忍」を具足し「一切の功用(sāhoga)を離れ、無功用(anabhoga)なる法性を得る」と説く。ここから前七地を「功用」、第八地以降を「無功用」と理解される。「功用」とは何かに向って(ṁ)享受する(vbhū)働きのあることであり、菩提を求めて菩薩行をし、六波羅蜜をはじめとする徳目を実践し、獲得する過程の努力である。これに対して「無功用」とは自らのものにしようにとする働きがなくなることであり、一切の菩提分法の完成によってその過程の努力から解放されることを前提とする。第八地では諸仏世尊が「無生法忍」に至った菩薩に対し、その境地に安住することなく更なる階梯(仏位)へと向かわせる為に導きがなされ、菩薩は諸仏世尊の持つ十力、四無畏、不共仏法の成就を求め、衆生を正しい道へ導くために自らの身体に加持なる行為を行うのであるが、その菩薩自ら行う加持なる行為に基

づく菩薩行を「無功用」と把握できる。またその加持なる行為に基づく菩薩行は第七地の終わりに菩薩自らが入る三昧上においてなされるもので前七地における菩薩行とは地の境界を明らかに異なる。

本經の結語箇所多くは仏伝を想定するものと考えられ、前七地では地の進展にしたがって多少の変化は説かれるもの大筋はほぼ同じ内容が繰り返して説かれている。第八地以降は境界の変化に伴って結語箇所各地の進展に対応した内容が説かれ、無功用なる境界における菩薩の行証が簡潔に説かれる。

以上、結語箇所からも前七地と第八地以降を明確に分けて叙述していることが知られ、第八地以降の菩薩は行の進展が説かれることもほぼ諸仏諸如来の境界に限りなく近い菩薩として説かれる。その菩薩が利他なる行為を自在に行う「無功用」なる菩薩行は、讚仏の立場から新たに十地説を提唱する際に釈尊の偉大性を示すものとして設定されたものではないかと思われる。

『無量寿經』四十八願における国中の人天と菩薩について

緒方 義英

『無量寿經』上巻には「かの仏国土は清淨安穩にして微妙快樂なり。無為泥洹の道に次し。それらもろの声聞・菩薩・天・人、智慧高明にして神通洞達せり。ことごとく同じく一類にして、形異状なし。ただ余方に因順するがゆえに、人・天の名あり」とあり、無量寿仏の国土の衆生が、みな同一の智慧・神通をきわめており、その功德や能力、形相に一切の相違がないことが示されている（平等門）。經中で、無量寿仏国の衆生

を「声聞」や「菩薩」、「天」「人」と呼び分けているのは（差別門）、あくまでも他方世界の因縁、すなわち『無量寿經』を聴聞する側の機根にしたがったもので、本質的には何等差別はない、というのである。

そこで、本論は、本来同一類である無量寿仏国の衆生が、經文の上で「人天」、「菩薩」と呼び分けられていることに着眼し、特に四十八願文における「国中人天」と「國中菩薩」の關係を中心として、それぞれの役割、また意義について考察するものである。

法蔵菩薩の四十八願は、十方衆生の救済を円満に成就するべく、救済に必要な諸功德を、段階的かつ組織的に構築していくものである。各願文は、その救済のプログラムに応じて配置され、願文相互に連関することで、体系的な救済のシステムを整備していくのである。

これは、国中人天の願においても例外ではなく、全十五願が「国中人天を利益する」という共通の命題のもとに組織され、衆生済度における必要不可欠な役割を担うのである。国中人天の願を概観すると、その多くは第二十二願文よりも前に配置され、段階的に「必至補処」への条件（功德）を満たしていくことが分かる。そこまでに国中人天が享受してきた様々な利益は、すべて「必至補処」への根拠となり、国中人天をして必ず一生補処へと至らせる「力用」へと転化されるのである。無論、国中人天に対するこのような利益は、人天自身の根性や修行に拠るものではなく、法蔵菩薩が「国中人天」名義の願において成就した「国土功德（土徳）」に他ならない。国土自体に、

人天を利益するだけの功德が成就されるからこそ、そこに存在意義が生まれ、願生の対象となるのである。

自力で功德を積めない衆生であっても、無量寿仏の国土に往生すれば、たちまちに利益され、即時に補処の菩薩となるのである。これが、「国土によって衆生が利益される」救済の論理であり、無量寿仏国土における「利他力」の次第である。

一方、國中菩薩の願を概観すると、そのすべてが第二十二願文以降に配置され、還相撰化に必要な功德の一切が成就されていくことが分かる。「國中人天」名義の願によって他利された衆生が、今度は「國中菩薩」名義の願によって利他行を修ずる身となるのである。

このように、本来同一類である無量寿仏国の衆生が人天、菩薩と呼び分けられるのは、無量寿仏の救済プログラムにおける必然的な展開であり、それによって「他利利他の深義」が明らかにされているのである。

思えば、法蔵菩薩の誓願によって荘嚴される世界（無量寿仏国土）は、「ごとのり」の境涯である一如平等の世界を、差別世界の衆生に向けて表現するものであるから、本来平等であるはずの無量寿仏国の衆生が、各願の役割に応じて名義を変え、その使命を全うするのである。

最後に附言すると、法蔵菩薩の国土は衆生を選ぶことがないので、どのような者も平等に利益されていくのであるが、余方に因順して衆生の境涯を五趣に分けたとき、第一願文で三悪趣の苦果は消滅されるため、あえて衆生を「人天」と限定するのである。

『阿毘曇心論』業品における壞僧の罪について

智谷 公和

『阿毘曇心論』(Abhidharma-hrīdaya-sūtra 大正藏經No. 1550、以下『心論』と略す)業品(Karma-nirdeśa)における壞僧の罪が説かれている偈と長行は、六四偈とその長行である。それらの偈と長行は、大正藏經二八卷八二五頁上段二七行から中段一行までである。

この偈と長行を取り上げることによって、壞僧の罪について論述していきたい。論述方法は、『心論』と『心論經』『雜心論』を対比し、玄奘訳『俱舍論』、この漢本に相応するプラダン本の梵文を参照し、梵文『称友疏』等を対比させて、また『順正理論』も参考にしながら、壞僧の罪について述べていくものである。

『心論』業品における壞僧の罪が説かれている六四偈は、「若し業で僧を壊するは、是れを説いて極悪となす。」これを六四偈とその長行を参照して解釈してみれば、「この業『三障』について、どれが最大の悪でしょうか。お答えします。無間業によって僧が教団を破壊することは、もろもろの業において極めて悪い。」とされる。このように無間業・破和合僧によって教団が別立し分裂させられ乱されて破壊させられることが最も悪いのである。『心論』六四偈とその長行に相応する『心論經』は六三偈とその長行である(大正二八・八四三・下八一―一八)。又『雜心論』は百七一偈とその長行である(大正二八・八九八・下八一―二三)。これら心論系論書と『心論』は最大の悪についての説明は相違しない。『心論』が『俱舍論』と対応す

るのは大正蔵經二九卷九四頁上段二八一—中段一—二行までである。プラタン本の梵本では二六四頁二行—二六五頁三行である。荻原本の『称友疏』では四三〇頁五行—一六行である。『順正理論』では大正蔵經二九卷五八九頁下段二三行—中段一—一行までである。これらの論書に共通していることは、破和合僧 (saṅgha-bheda)・壞僧の罪が最も (mahāśavadya) 重いと説く。表現の違いとしては心論系論書は「極悪」と述べ『俱舍論』と『順正理論』は「重罪」と述べる。この「罪」「悪」について考察したい。

罪 (savadya) は「欠点がある」「邪魔をする」「妨げる」の意味。罪の同義異語に āpatu がある。アーパッティは動詞形 āv-pad で「落ちる」の意味。そこから過失によって落ちることなし戒律を破ることとされる。こうして罪とは戒律を破ることによって生ずる客観的範疇を犯す行為とされよう。次に悪であるが心論系論書には梵本が現存しないので阿含聖典や『俱舍論』を参考してみれば、『法句經』七通戒偈の「諸惡莫作」(saḅbapāpasa-akaraṇam: Dharmmapiḍa XIV. 183) の注釈に「(ア)に一切の悪とは一切の不善業なり」(tatho sabba pāpasa ti sabbassa akusala-kammasa: The Commentary on the Dharmapada p. 237) とあるから悪 (pāpa) を不善 (akusala) と同じ同義異語としている。不善について『俱舍論』第一六巻で「黑白の四業」を説明する箇所を見れば不善業とは不浄業でもある。「諸不善業一向名黒。染汚性故。異熟亦黒。不可意故。」と。これをプラタン梵本と対照すれば⁴“subhāṃ karma ekanteṇa kṛṣṇaṃ kṛṣṭatvāt cānanojāva-

pākatvāt” (Ak. p. 236) であり相応する。黒業は欲界の不善業（不浄業）である。欲界では不浄業（不善業）でもあり浄業（善業）であるから黑白業とも言う。黑白とは一身 (saṃtāna) の上で浄（善）・不浄（不善）の業・異熟が時を異にして現われ出てくると説く。こうして漢訳の悪・不善は akusala ではなく asubha であり、善は kusala ではなく subha であろう。よって、不善・悪とは不浄を意味している宗教的概念であろう。又、業は意志的行為（思 cetana）である。意志は作す自由と作さざる自由を持つ。これを倫理的次元で表現されれば⁵力の両極を悪と善としていったのであろう。

世親による唯心論の確立

那須 円照

『唯識二十論』において、質的要素が量的要素を離れて独立して認識できるから外界の対象は究極的には質であるという経量部的立場に対して、世親は、粗大なものと微細なものと同じ質をもつ場合、粗大なものの質が認識されて、微細なものも質が認識できないという現象が説明できないと主張する。よって、質は量を離れては認識できないということが論証される。それでは、量的要素は無限分割されて、その粗大なものの根拠としての究極的極微の存在は否定されるのであろうか。論理的に考えると、ものを無限に分割する過程において、ある時点からは、そのものは見えなくなり、その存在性を認識できなくなる。しかし、理論的にはその微細なものは存在しなくなるのではなく、(ア)までも小さくできるものとして存在しうる。よっ

て、認識論的には唯心論は成り立つように思えるが、存在論的にもその存在はどこまでも単一な極微という根拠としては成り立たないが、何らかの複数のものとしてありうる。そして、無限分割というのは、無限であるから完結せず、どうしても時間経過を伴う分析過程を有するものとなる。それでは、『唯識二十論』の外界物質实在論批判は空間論的分析が時間の中で完成しないから、その限界を示しているのであらうか。世親は、まず、『俱舍論』「根品」の四相の箇所の老相を否定する箇所で、変化ということに対する否定の論証を行う。ここでは、(一)ものが、ある瞬間と次の瞬間で等しければ、それらは同じもので変化ということはありません。また、(二)ものが、ある瞬間と次の瞬間で異なれば、それらは別のものなのであり、それは変化という現象ではないと、説明される。(一)の場合を厳密に考えると、一瞬間目と二瞬間目で、ものが全く一緒ならば、一瞬間目と同じく、二瞬間目ももう一瞬継続するという性質を持たねばならないから、永遠にもは減しなくなるという考えも成り立ちそうである。しかし、一瞬間目の存在と二瞬間目の存在は、ものとしては全く同じでも、一瞬間目と二瞬間目の存在とは、二瞬間目の存在の方が、付随している属性として、時間的にそれより前の一瞬間目の時間に伴うもの次の存在としてあるという属性を持つ点で総体として一瞬間目の存在とは全く別のものである。よって、持続ということは厳密には認められないのである。よって、(二)の場合、一瞬間目と二瞬間目が総体として全く別のものであるということは、普遍的に認められ、同一なものを持続(住)も、同一性と別異性の

併存という変化(老)も厳密には認められず、徹底した刹那滅論が成立する。『俱舍論』「業品」では、刹那滅論は徹底され、生じる瞬間と滅する瞬間が同じだとも主張される。このような徹底した時間論の立場からは、生と滅も相互にそれぞれ区別できるとして成立しえず、究極的には時間に幅がなくなり、存在は理論的に時間を超越しなければならなくなる。以上の思考過程は、『唯識二十論』における、無限分割の理論に適用できる。あるものを空間的に無限分割する場合、そのものに以上の徹底的刹那滅論を適用すれば、無限分割の時間的過程における、住と老の否定からは、前瞬間と後瞬間のものが全く異なることとなり、同じものを分析していることになりえない。また、さらに徹底された、生と滅の否定からは、その分析対象が、時間を超越してしまうことになる。よって、空間的分析を待たずに、時間をものとは超越することになり、それに伴い、四次元を超越したものは、その下位概念である三次元を必然的に超越し、時間・空間を、すべての存在は理論的に真実に超越していることが確信できる。よって、その時間・空間を超越したものは心と名づけられ、あるように見える現象の迷いの世界の根拠となる時間・空間を超越した不可思議な心のみが存在し、唯心論が確立される。世親は、図らずもそのようなことを意識していたであらう。

『釈軌論』第二章所引の阿含と世親・徳慧による解釈の特色

堀内 俊郎

阿含・ニカーヤから自身が抜き出した百余りの経節（『百節経』）を解釈する章である『釈軌論』第二章は、その同じ第四章で大乘仏説論を展開した世親（Vasubandhu）による阿含解釈であるという点、そしてそれゆえに、碩学による経句の解釈という辞書的性格を持つ点でも、徳慧による註釈とともに、興味深い。

本稿では、そこに見られる世親・徳慧による阿含解釈の特徴をいくつか指摘する。

まず、李鍾徹校訂本（Lee [二〇〇二] 山喜房佛書林）によれば同章で言及される経節の数は一〇三である。現在までの筆者の調査によれば、ほぼすべてについて、阿含・ニカーヤにその出典が求められる。最も多いのが『雑阿含（相应部）』で、次いで（前者の半分ほど）『中阿含（中部）』であり、『長阿含』は二経のみ。概ね漢・パがともにも得られる場合が多いが、パリ対応、あるいは逆に、漢訳対応がない場合もある。なお、世親の引用する経典は、パリ・ニカーヤよりも漢訳阿含に近い例がしばしばある。

次に、そこで展開される阿含解釈の特徴を、大乘・瑜伽行派との関連から報告したい。

・経節（二）への解釈では、仏陀を解釈するに際し、仏陀は煩惱障と所知障から解脱していると、大乘・瑜伽行派で重視される所知障という概念を用いている。

・経節（三九）では、転依、真如、出世間後得世間智という

語が見られる。ただ、転依に関連して第四章で出るような大乘的な仏身論（変化身・自性身）は登場しない。

・経節（五七）では、法無我という語が出、また、如所有（性）と尽所有（性）という、「声聞地」「菩薩地」が初出とされる術語が言及され、さらには微細（慧）と周微（慧）を順にその両者に配当することは、「菩薩地」慧品と同じであることが注意される。

・世親は一つの経文に対して「さらにまた（gzhan yang）」として、別のいくつかの観点からの解釈を施すことが九割方である。そして、その場合、最後に、「聖教（伝承）」では（lung las ni）」と、「聖教」の引用がなされるといふ例が十八例ある（そのうち一〇（経節（八三））では yid ches pa'i lung（信頼される伝承）と出る）。そのうち、幾つか（のみ）は、『瑜伽論』「撰釈分」や「声聞地」に、ほぼ一致している。また、同じ『雑阿含』を解釈するものとして『瑜伽論』「撰事分」が着目されるが、同じ経文が解釈されていても、一致・類似しないことの方がほとんどである。

以上その特徴を列挙したが、徳慧が「声聞地」に言及している（経節（十四））例を除くと、世親自身の阿含解釈についていえば、大乘的、あるいは瑜伽行派的な術語が見られるもの、大乘や瑜伽行派からの解釈を前面に打ち出したものであるとはいえない。ただし、つとに指摘されており筆者もかつて検討を加えたことであるが（堀内 [二〇〇九] 山喜房佛書林）、『釈軌論』第二章の最後の経節（経節（一〇三））で十二分教を列挙する阿含を引き、そこに出る方広（vapulya）を大乘と解

積しているということ、そしてさらには、その解釈が第三章で論難されて第四章で大乘の仏説が論証されるという構成上の観点からみて、やはり本論は大乘者としての世親の著作とせねばなるまい。いずれにせよ、第二章も含むその全貌を、他の論書との関連のもとで明らかにすることが必要であろう。

（本研究は科研費（若手研究（B）二三七二〇〇二四、「世親論書の訳注研究―『釈軌論』第二章を中心に―）の助成を受けたものである。）

『成業論』における無我論

日比 佑香

『成業論』の主要資料四本（KS, KST, 『業成就論』、『大乘成業論』）のうち旧訳『業成就論』は難解であり、訳語の上にも統一性がないとして殆ど注目されてこなかった。『成業論』は原典が未だ発見されておらず、西蔵訳のKSが殆どその注釈書KSTにおいて引用されていることから、KSが原典の直訳に近いと従来考えられていた（向田 [1944: 82]・山口 [1975: 6]）が、いま一度旧訳の価値も再考するべきである。『成業論』全体の構造は、はじめに仏説の三業を示し、次に極微説、滅因論、アーラヤ識の論証、そして無我の論証という五段階になっている。本稿はこのうち無我の論証について、資料四本を比較検討した研究成果である。

『成業論』では有我論者が阿頼耶識とは我のことを指すのではないかとしたことに反論して、世親により無我の五つの論証が繰り広げられる。「1」無心定から出定した後心が漸次に生

起することは恒常な我からは想定できない。「2」我に作用が無いため、諸識の依りどころとならない。「3」識等が我所依として生じるならば、心が漸次に生起することはない。「4」我以外の他の因縁によって生じるならば、我に能力がないことにならぬ。「5」諸識が現起して存在していることが我に依るならば、転変が成立しない。このうち、新訳『大乘成業論』よりも顕著に、旧訳『業成就論』では「2」「3」の論証が「若有我者」「若无我者」から始まることによって対句の形態になっていた。また、全四本に共通して、「4」「5」の論証が作用と本体とを対句として考え、作用と本体とが同一でもなく異なるものでもないことを明らかにする文体であった。これらの論証の仕方は『俱舍論』に見られた犢子部の「不一不異」の形態に類似していた。世親はここにおいて「不一不異」を掲げることによってアーラヤ識のように種々転変して現在のみ有るといふアーラヤ識の「在り方」を説いたのであると考えられる。

また、無我の経証において旧訳では、「先の「1」～「5」の論証のように思惟するとき、阿含の説に異なることになり、これらの説はいずれも自分勝手に思惟して我を誤って理解しているのである。心は阿頼耶識に薫じて相續して断じない」としている。「2」～「5」の論証と、「我を計すればなり」を対照して考察すれば、阿頼耶識とは有我でもないが無我でもなく、阿頼耶識と作用は別でもなく同一でもなく、心が阿頼耶識に薫じて相續して不断であるということになり、「阿含の説に異なることになるとは」「無我である」と断じているところに繋がる。すなわち旧訳の解釈は、阿頼耶識を本体と作用とで別に考える

ことも、本体と作用を同一と考えることも矛盾が生じるので、阿頼耶識の本体を考えることによって「自意にして分別思量し、我を計する」ことになってしまう。世親は流転相統するアーヤ識のみを認め、しかもアーヤ識に薰習する要素から身・口業のような相を省いて、思のみにした所に唯識思想的特徴が見られ、このことについては四本とも同一の見解であった。

白傘蓋陀羅尼から楞嚴呪への改変

木村 俊彦

直接インドから伝来した「白傘蓋陀羅尼」を縦書きにした悉曇本は写本に準ずる価値を持つ。日本で初めてサンスクリット字を独学で研究して『梵学津梁』を著わした慈雲（一七一八一—一八〇四）は、「白傘蓋陀羅尼」を末註百に「大仏頂如来放光悉曇多鉢怛羅陀羅尼」として収録した。これの原典研究については先週の日本印度学仏教学会松江大会で発表した。校訂本と和訳で全五章に涉り、楞嚴呪への改変などの考証の紙幅が殆ど無かったので、その一斑をここで述べたい。

内容は最初、仏・菩薩への帰依の祈り（*namah* 云々）から始まって、五部尊からインド教の神々への祈りになり、密教的世界が現出する。第二章からは「オーム、フーン、ツルーン、パット」という間投詞がよく使われ、邪鬼（*graha*）への調伏、つまりは病魔等から自分を護る護呪（*ātmaraksāmantra*）である。陀羅尼自身が名乗る題名は「仏頂白傘蓋不敗反呪説陀羅尼」〔*Āthāgatoṣṣaṣṭītatāpṛāpṛāṭīpṛatrayaṅgā Dharaṇī*〕

であり、「白傘蓋陀羅尼」自身を女尊（*Dhāgavati*）として崇める。日本の臨済宗では、元からの渡来僧・清拙正澄が鎌倉時代末期に伝えた「諸回向清規式」で言う、元代の改変した「楞嚴呪」末尾の「八句陀羅尼」（エン・オノリー・ビシヤチー）云々）を「白傘蓋陀羅尼」と呼ぶ。

唐代の不空による音訳（大正新脩大藏經第九四四A）の題名が、初めに紹介した悉曇本の題名になっているのであるが、「放光」は「仏頂」からの連想に過ぎない。宋代に入ると、「大佛頂如来密印修証了義諸菩薩萬行首楞嚴經」という經典（大正藏經第九四五）の第七章に、「中印度那蘭陀曼荼羅灌頂金剛大道場神呪」として少しく改変した「白傘蓋陀羅尼」が載せられる。全篇は仏弟子で甥の阿難（アーナンダ）に、魔女から誘惑されない様に堅固な戒体を持たせる趣意で、この神呪をその為に唱えるが良いと論ず護呪の機能を持たせている。夏（げ）の初めの楞嚴会の儀式に繋がる。

唐代の訳経目録三種にこれが無く、宋版大藏經に出てくるので、我々はこの神呪を「宋本」と呼ぶ。大正藏經の編者は「楞嚴呪」を「明本」として付録するが、全く元代の清拙（二二七四—一三三九）が使用しているので、こちらは「元本」が正しい。不空音訳は「唐本」となる。かくて元本「楞嚴呪」は臨済宗十五派のみならず曹洞宗・黄蘗宗でも特に儀式に用い、更には台湾寺院でも主要課誦經典になっている。宋本は「唐天竺沙門般刺蜜諦訳」としているが、実在の人物ではなく、擬経である。日本臨済宗の清規を定めた清拙がこれを「大佛頂萬行首楞嚴神呪」（だいぶちんばんなんしゅれんねんじんしゅ）と呼ぶのは

宋本の影響に依る。宋本が「首楞嚴」に拘わるのは「首楞嚴三昧經」の影響である。日本仏教では後者の方の影響が強い。

さて元本は二度の改竄を経た上に、編集者がサンスクリット語に疎いこともあって、悉曇本と対照すると種々の異同がある。五会に分けてはいるが、通し番号は悉曇本になく、日本で経本の刊行時に便宜的に付けたものである。悉曇本でも、慈雲より半世紀後の淨嚴の靈雲寺本（大正蔵九四四B）は書写の区切りが第四章と第五章の間に高貴寺本的明瞭さを欠く。また元本では原本の第五章を第四会と第五会に作為的に分けて、「インツノーマーモーション」という区切り句を故意に付している。「トシュサシンドー」という第五会の始まりは「dis-ic-ic」¹⁾という続き句である。「楞嚴呪」最初の「ナムサタンド」から「サタドーフドキュシシユニサン」までは意味不明の捏造句であることが、原本に即して理解される。「楞嚴呪」の研究はかくて「白傘蓋陀羅尼」の研究に拠らなければ不可能で、「印度佛教學研究」第六十二巻一号の小稿が定本になる。

生死法についての一考察

林 瑞蘭

現在、我々は縁によって生まれ、縁によって滅することを知っている。生じ滅するこの我々という存在は、本来空である。因と縁によって生じる存在なので因縁所生法という。「これあれば彼あり、これ無ければ彼無し。これ生ずれば彼生じ、これ滅すれば彼滅す（小部經典『自説経』菩提品）とあるように、我々に煩惱があるから生死があり、輪廻がある。十二因縁に依

れば、無明が原因となって煩惱、業が生じ、苦としての生・老・死がある。我々の現実にとって最も根本的なものは「生死の法」である。生死がなければ仏法を受持して煩惱を断ち、生死を離れることもない。よって我々は一切の根本としての生死を断たなければならぬ。それにはまず、一切の執着を断ち切らねばならない。一切の執着を断ち、一切の善法を修する必要がある。善法を修することによって、心内の仏性を磨き、その全的な輝きを顕さねばならない。そのためには生死によって来たるところを考究し、その生死を断つ方法を探す必要がある。その断滅を中心にして考えてみたい。

若し、諸々の善悪は自分の執着によって生じた貪・瞋・痴から起きることを体得できたなら、我々はこれを「縁によって生じ縁によって滅する」と言う。生命の諸々の苦の中で光明に照らされることもあり、仏の慈悲によって善法及び慧命を得て、善根を増長し深く固めることができる。当然ながら、諸天護法の庇護・仏の加被のお陰で、必ずや心身は自在となるのである。よって、仏は修行者に生死苦から離れさせ、解脱樂を得させるのである。「我執」は無明より生ずるが段階がある。無我無生死を修し得ると、虚空法界の毘盧性海に入り法界に融け込んて共に一体となる。よって我執を滅するには貪・瞋・痴を断ち切らなければならない。これを「欲滅諸苦行」では必ず八正道を行す必要がある。「菩提心を発こす」ことの重要性は自利利他にある。菩薩の修行は心を先にしなければならぬ。「発心」は一切の善法を培い、一切如来種性を断つことなく、一切世界の成・住・壞・空を悉く知り、一切衆生の垢と浄を悉

く知り、一切世界の三有（三界）の清浄を悉く知り、一切衆生の心楽・煩惱・習気・一切衆生の今世と他生を悉く知り、一切衆生の諸根の方便が一切世界に充遍出来ることを悉く知り、一切衆生の心行を悉く知り、衆生の三智を悉く知る。ここから理解されるように、衆生を済度することもまた、仏を信じての成仏であり、煩惱を断ち、染汚を取り除くための「浄」である。仏門の宗教の信仰の目的は衆生済度のためであり、そのために精進に努めることは必然である。精進すれば、一切の挫折を克服でき、耐える力を持つ事ができる。氣力を生じて増上心を起こす。増上心を発することにより、更に多くの衆生を済度でき、更に多くの障碍を乗り越えることができる。言うまでも無く、清浄・自在は必ず悟解できる。発心の修習は求法でもある。仏法は病氣を対治し、煩惱を解決するものである。正しい観念を構築し、正しく仏法の義理を理解し、正法の重要性を啓発し、更にこれを修習の動力となすのである。

「心が浄らから汚染がなく、道業を捨てない」のであれば、仏法を学ぶ上での正しい人生観を築き、生々世々人身を得ることができ、もしこの智慧自在をもって決定心を得たなら、妙行を修することができ、我々は「信・解・行・証」によって正しく仏陀を認識し、仏陀を信じる。仏陀を理解することにより、一つの法門を選択し、その法門に基づいて修し学び、最後に証悟できる。三宝の義理がはつきりすれば、修行もスムーズに早くなり、無駄足を踏まなくてもよい。これを「信」と言う。仏法僧三宝・因果業報・輪廻を研究することができる。智慧は即ち、「解」である。一種の理論的理解だけでなく、あな

たが深く信じた後には悪念は自然にあなたを離れ、永遠に光明に向かうことができる。

インド哲学における仏教批判

佐竹 正行

本発表では、シャンカラとサルヴァジュニヤートマン両者の主著から不二元論学派の仏教説とその批判を概観していくことで、不二元論学派の仏教批判理解の一助とした。

最初に、シャンカラは、説一切有部が説くような集合は、集合を作り出すものが非精神的なものであり、集合を作り出すアトマンや神のような不変の精神的存在を認めていないので、精神的な存在なしに行為があるならば、涅槃の状態でも行為が存在することになる。抛り所をたてたとしても、この集合と同一か否か決定できず、刹那滅であることから行為は存在せず、集合することはないとする。シャンカラは、説一切有部の見解を、外界の事物が存在し、集合により成り立つ見解とし、刹那滅の考え方との矛盾、精神的なものが存在せず、最初の原因が存在しないため、集合が成立しないと否定している。

次に、唯識説に関して、知覚されるといふ事実があるので、外界の事物は存在しないという唯識学派の見解は間違いであり、認められないとし、知覚されるものは存在すると言及している。更に、過去の潜在印象は、外部の事物の知覚により引き起こされ、外部の事物の知覚が存在しないという唯識学派の主張は矛盾であり、もし過去の潜在印象が無始のものであったとしても、それは盲人の列のように根拠のないもので、日常世界

を否定するものになるので、彼ら自身の意図を成立させないとする。シャンカラは外部の事物の存在を否定する唯識学派の説は知覚に関する彼らの見解に矛盾が存在すると否定している。

以上のように、シャンカラは外部の事物が刹那において主張するという説一切有部の見解、外界の事物は存在せず、識のみが存在するという唯識学派の説を否定し、外界の事物の存在に関する仏教説を排斥する。

シャンカラは、この両説に対する批判で、彼らが不変の原因の存在を否定することに対し、彼らの見解に基づき、原因を想定しないことによる矛盾を導きだそうとしている。不変の原因を認めること、外部の事物の知覚を否定しないことで、シャンカラは、自身の教説と仏教説との違いに言及しているように思われる。

サルヴァジュニヤートマンは、先ず世界創造説の中で、仏教の集合説を批判する。結合の非存在と結合を生み出す原因が欠けているので仏教徒の見解が成り立たないと、シャンカラと同様の見解で否定をしている。

次に唯識説に関して、夢眠状態の知覚と覚醒状態の知覚は異なっており、覚醒状態の知覚は、原因である無明が最高我の知覚により破壊されるまで存在するとし、外界の事物や知覚の対象の非存在を主張し、知覚のみが存在するという唯識の教説と不二元論学派の教説は異なっており、混同されることはない」と主張する。更に、仏教徒が刹那滅を主張するのに対し、不二元論学派は最高我の常住を主張し、両者の見解が全く異なるとして、唯識説を否定している。

このように、サルヴァジュニヤートマンはシャンカラほど詳細ではないものの、同様の主張を展開し、仏教説の批判を行っている。

以上のように、両者は外部の事物が刹那において主張するという説一切有部の見解、外界の事物は存在せず、識のみが存在するという唯識学派の説を否定し、外界の事物の存在に関する仏教説を排斥する。両者は、この両説に対する批判で、彼らが不変の原因の存在を否定することに対し、彼らの見解に基づいて、原因を想定しないことによる矛盾を導きだそうとしている。不変の原因を認めること、外部の事物の知覚を否定しないことにより、両者は、不二元論学派の教説と仏教説との違いを主張している。

初期瑜伽行派文献における dhātu について

田口 恵敬

本稿は初期瑜伽行派における dhātu の用語法について、『大乘莊嚴經論』(Mahāvāna-Sūtra-Aṅgikāra 以下に MSA) と『中辺分別論』(Madhyāntarāvibhāga 以下に MAVb.) の dharma-dhātu の用例を中心に検証を行うものである。言語的には dhātu には層、成分、要素、鉱物、語根などといった意味があるが、仏教語として用いられる dhātu には上記の意味に加えて、原理・範疇(カテゴリー)・領域(三界などの用例)・本性などの意味にて用いられる。この dharmadhātu については大別して二種があることが知られる。一つは karma-dhāraya で「法なる界」と訳す場合であり、全ての dharma

を含む領域をいう場合である。二つ目には *tat-purusa* で「法の界」と訳す場合であり、諸法の因たるものを意味し、縁起や真如と同様に用いられる。また同義語として知られる *avacara* の用例は、*MAVbh.*, *MSA.*, 『撰大乘論』 (*Mahāvāna-sūtra-ḥa* 以下に *MS.*) には確認されなかった。

MAVbh. における *dharmadhātu* の用例は以下の特徴で解説される。①空性の同義語である。②法 (*dharmā*) は *dharmadhātu* を離れて存在しえない。③法界は本性として清浄であり、清浄・不清浄の別は外的要因によるものである。特に②は、瑜伽行派文献の特徴的な用法である。確かに法が法界を離れては存在しない、という表現にのみ注目すれば *dhātu-vāda* 的な論説であると言いうことも可能であるが、空性の同義語として法界を取り扱っている以上、*MAVbh.* の *karikā* に現れる法界を *dhātu-vāda* 的であると断じるのはやや困難であろう。

MSA. では一切法の真如の語は、*MAVbh.* と I-15 に見られる空性の同義語としての真如と関連付けて考えれば、*MSA.* もまた法界≡空性として理解していたと考えることもできる。しかしながら①～⑥の記述を空性の解説として理解することは、やや困難を生じると思われるので、*MSA.* の IX-56-59 偈では法界を空性の同義語としてのみ扱ってほしいことが理解できよう。

MS. の論本の三章にみられる用例は *MSA.* 六章から、*MS.* の論本の五章に見られる用例は *MAVbh.* 二章からの引用である。十章の用例は引用でこそないものの、「諸仏の法界」という表現を用いていることから、*MSA.* の記述と同様の用例であ

ると言えよう。*MS.* の論本の用例には、発展性や独自性を見出すことは困難である。しかし二書の用例を引用していることはそれらを知っていた *Asaṅga* によって、その記述内容が同時に成立し得るものであることを提示しようとしたのではないだろうか。

同じ *Maitreya* の五法の古層と考えられる二書の間でも法界に関する記述は異なる点があることが知られた。まず共通する点を挙げると、法界は本性清浄であるとしていることを挙げることでよい。またそれぞれの特徴的な記述としては右記の通りであった。

MAVbh. には瑜伽行派に特徴的な法の因としての法界という記述もあるが、注目されるべきは空性の同義語として定義されている点である。その記述は *MSA.* には見られないものがあり、その定義が明示されなかったが、*MSA.* が *dhātu-vāda* であると考えられる原因であると想定できる。

一方 *MS.* の *dharmadhātu* は、その用例も *MAVbh.*, *MSA.* の引用が主なものであり、用法自体が新しいものでないことを確認した。本稿で断定することはできないが、*dharmadhātu* に関して二書の用法を両立させようと、それぞれの引用を行った結果、*MSA.* の *dhātu-vāda* 的用法が初期瑜伽行派文献に存在する結果となってしまうのではないだろうか。

浄土の莊嚴と五念門の關係考

——特に広略相入を視座として——

漢 英俊

曇鸞の『無量寿経優婆提舍願生偈註』（以下『往生論註』）は、その名の通り、世親の『無量寿経優婆提舍願生偈』（以下『浄土論』）の註釈であるが、単なる註釈に止まらず、註主曇鸞の独自の思想がうかがえる。特に『浄土論』では世親の見ていた《無量寿経》を確定することは困難であるが、『往生論註』ではこの《無量寿経》を『仏説無量寿経』『仏説観無量寿経』『仏説阿弥陀経』の三本であると理解している。これらの影響により、『浄土論』では中心ではなかった凡夫の往生が語られるようになる。小論では、このような浄土教理史的展開を確認すると共に、浄土教が大乗菩薩道そのものであることを論じる。

『往生論註』では、『浄土論』にもとづく五念門による往生と、『無量寿経』『観無量寿経』にもとづく十念念仏による往生が見られる。五念門を行じて往生するものは、善男子善女人と呼ばれているが、曇鸞の理解では具体的に世親が五念門を行じたものとする。その世親の願生について、その願う「生」は「無生の生」であり、「無生の生」を知って往生するのは上品生のものである。また世親は龍樹と共に未証淨心の菩薩と位置付けられている。よって、世親を軸として上品生⇨未証淨心の菩薩という理解が成り立つ。次に十念念仏で往生するものについては、八番問答の中で『観無量寿経』にもとづき、下下品の臨終の十念念仏による往生が説かれている。

この上品生と下下品の關係を考えると、八番問答は世親

の回向門（前四門の自利に對して、回向門は利他）たる「普共諸衆生 往生安樂國」の「諸衆生」を解釈したものである。また『観無量寿経』が引用され、下下品のものが臨終時に善知識の種々安慰によって往生していくことが示されるが、これは善知識の側から見れば利他行であるといえる。合して考えれば、この善知識の具体例が世親であると見ることが可能である。

それでは、なぜ上品生たる世親はこのような利他行がなされたのか。大乗菩薩道とは、自利利他円満を目標とするが、その自利利他の根柢とは何か。国土莊嚴十七種の末に、入第一義諦と呼ばれる一段がある。ここでは浄土の莊嚴相の総別を示し、浄土への往生が無生の生であることを明らかにする。ここで「入」第一義諦とあるが、もともと『浄土論』にはこの「入」の語は存在していない。『浄土論』では如来の自利利他の成就である浄土が第一義諦妙境界相、つまり真空妙有の存在であることを示しているのだが、曇鸞は「入一法句」の「入」と対応させるために、「入」第一義諦としたのである。入一法句は觀察体相に続く淨入願心で示されるが、ここでは広略相入を示し、自利利他の根柢を明らかにしている。また同時に法性法身方便法身の由生由出の關係が示されているが、これは得生後の自身の在り方が示されたものであるといえよう。

上品生のもとは五念門を行じて浄土へ往生していく。浄土を觀察することにより、浄土への往生が無生の生であることを知り、その浄土が広略相入していることを知って自利利他が可能になる。この利他とは、具体的には『観無量寿経』下々品生で説かれるような、善知識の種々の安慰である。下品の凡夫は、

上品生の五念門の修行によって、共に往生を願われる存在である。見方を変えれば、五念門とは、凡夫を救済するために菩薩が行じるものであるといえよう。また浄土往生後の機の差別はないと『往生論註』は説いている。上品生によって共に往生することを願われた凡夫は、浄土に往生した後、自らも利他を行ずることのできる存在へと転ぜられるのである。

曇鸞が『浄土論』を「上衍の極致、不退之風航」と称したのは、このような自利利他円満の大乗菩薩道が、誰に対しても開かれていたからであるといえる。

中国隋唐期における仏身論の理解について

藤野 泰二

本稿は、嘉祥大師吉蔵（五四九—六一三）の佛身論について法華経信解品に対する吉蔵の解釈について考察したものである。

まず、父親は「中道」の異名であるとされていると同時に舎那佛であるともされている。また、父親とは、二義があるものであるとし、それは「内徳」と「外徳」とであるという。内徳とは中道正観であり、外徳とは応身佛であるという。内徳を持つとは、先の吉蔵の佛身論の説明でいうところの「内応身」に相当する。これは悟りの境を指す。よって、内徳のみでは眷属たちを失う（教化の対象を持たない）ということになるのである。外徳を持つとは、ここの説明では「応身佛を謂う」とあるが、これは先の説明における「外応身」に相当する。よって、外徳のみでは、「一乗の理に悟入するを失う」と吉蔵が述べている

ように、悟りの智を失った状態ということになってしまいうのである。

よって、父親とは内徳と外徳を備えた存在なのであるといふ。よって、吉蔵においては、内応身と外応身とをあわせ持つ状態によって法身があらわになるとされるので、この父親は究極的な存在である、ということになる。さらに、父親（長者）は佛乗の譬喩であるという。佛乗とは前の説明と同じように、内外の二徳を備えたものとされる。

また、父親が「舎那である」とされるのは、父親とは内応身であり、外応身であるという存在、悟りの智と境とともに備えており、その究極的な状態を「中道」というのであって、よって、「父親＝舎那＝中道＝内応身・外応身＝内徳・外徳」ということになる。また、別の箇所においては、父親の徳とは、自徳と化他（徳）の二徳であるとされる。

ここで一つの疑問が生じる。父親とは、内徳と外徳を備えた法身の顕現ともいうべき存在である。では、なぜ父親は何年も前に生き別れた息子を探しているのか。

吉蔵は『法華義疏』において「無有子息」の語に対する注釈において、「子息がない」ということを二つに分け、「無子」と「無息」として、それぞれを説明している。「無子」とは「自ら悟ること能わざる」（悟りの境を得ることができない）ことであり、「無息」とは「未だ伝化すること能わざる」（教化のはたらきである智を得ることができない）ことである。つまり、「息子がいない」ということは、内徳を持っていないということの意味するのである。また、「息子に伝える」ということは外

徳を持つているということの意味する。

しかし、「長者窮子喩」における父親は息子とは生き別れてしまっているため、「息子がいる」という点においては内徳の持ち主と言えるのであるが、「息子に伝える」という点においてはできずにいるのであり、つまり外徳を持ち得ていないのである。また、応身とは無常なる存在であるため、「長者窮子喩」の父親は自分が亡くなる前に息子にそのすべてを相続させたいと願っているのである。

また、吉蔵はこの父親が長年自分のもとで働いていた息子に、実の息子であることを明かす場面において、ここに集まった人物たちを見宝塔品における分身佛や菩薩に相当すると述べているのである。また、こういった人々の前で、実の息子であることが明らかにされるのであるが、その意味するところは次のごとくである。

吉蔵は父親から相続を受けた息子が、自行・化他の二徳を備えた存在となったことを指摘している。多宝如来と釈尊とが、二仏並坐によつて過去佛から現在佛への連続が譬喩されていたように、ここにおいても、父親から息子への連続とつづく連続性が指摘されていると考えられるのである。

光背の形成とその性質

造形美術に代表される視覚芸術において、光やその効果はそれ自体が表現の対象として、あるいは表現のための手段として、立体、平面等の分野を問わず、様々な形で登場する。その

内藤 善之

ような造形表現の最たるものが光背である。

「光」の歴史は、精神思想史上、東洋でも西洋でも古く、哲学上、神学上、仏教学上、宗教(学)上の、それぞれの分野で、様々な取扱ひ方と解釈がなされている。

近代の美術用語として用いるニンプスと広義のマンドララ (glory, gloire, aureole, aureole も含め) の用語をごく一般的な理解に従って、前者は主として頭部の周辺に限られ、後者は全身を包むものと定義する。これらの用語を厳密に定義するのは甚だ困難である。

光背の起源をここで簡略ながら言及すると円形の身光は、太陽神であるヘリオス神の円形頭光に由来する。その太陽神の光輝の性質がゾロアスター教における光明と智慧の神とされるアフラ・マズダー、同様に光明、誓約などを司るミスラ神、光明、光輝といったイランに於ける光明思想と結びつき太陽神等の一表現として用いられるようになったと示唆される。このような西アジア発祥とされる光の造形表現は西方にも伝わり、キリスト等の肖像にも光背が付加されるようになる。しかし、キリスト教美術に一般的に光背が表現されるのは五世紀以後のことである。

ところで、初期の仏典では、仏を修飾するのに黄金で比喩することはあっても、光明の修辭は確認することが困難である。つまり古代インドの地では光については稀薄であったことが指摘できる。この問題に契機を与えるものこそ、イランに古くから伝承され、大きな役割を演じてきた光明思想等のイラン的モチーフが深く関わっている。

前述したように光の形象化が西アジアの地から神像等を伴って多数見出されている。従来述べられてきたX_v起源説等、諸説あるものの、西アジアの光明思想を取り入れ、西北インドを含める地域でいずれにせよ光背を付することにより、崇拜の対象としていた仏や他の神々を別の次元に住む存在、光明の世界の象徴として用いた事はインドの地では見られない表現法であることがいえよう。

インドへのイラン要素の流入の中でも注目したいのはクシャーン王朝の勃興である。第四代カニシユカの時代王朝が隆盛となりガンダーラと称される西北インド及び中央アジア広大な範囲の領土を手中に収めた。クシャーン朝時代のガンダーラの仏教彫刻に於いての太陽神の図像は菩薩の装身具であるターバンの円形装飾に用いられているが、それは菩薩（釈尊）と太陽の同一化、つまり太陽や月と同じく光輝に満ちた存在として形象化した為であると考察が為されている。

このように、ガンダーラの仏教美術においては太陽神の図像は、太陽に限らず他の神格ないしそれに準じる存在を表現するのに用いられるに到り次第に光の特性を強めていった。

そのように考えるとイランに於ける光明思想は、かの地域のみに形成されていたとみるよりも、クシャーン朝下を基礎として仏像像造に深く関わったガンダーラをはじめとする西北インドの所謂インド・イラン混成文化圏の地に於いて広まり、火焰光背等の形式も考慮するとインド本土とはまた異なり独自に展開、発展していったと考えた方が妥当ではなからうか。

空の思想への一視点

横井 滋子

はじめに：龍樹の説いた空の思想においてことばは特異な相をとる。それは滅却すべきものであり、一方、覚りの世界に導く手段ともなる。本稿は、空の思想が説く滅却すべきものとしての相をもつことばがどのように虚構を生みだし、龍樹によって「戯論」と呼ばれるようになったのかを言語学の視点から考察した。

一 「戯論」の定義：「戯論」の語義は「拡張」「多用」である。「中論」の注釈書において「戯論」は言葉と関連付けて解釈されている（安井二〇一〇）。

現代語訳として「言葉ということ」（山口一九五一）、「ことばの虚構」（梶山一九六九）、「想定された論議」（三枝一九八四）、「形而上学的論議」（中村一九八〇）、「言語的展開」（立川一九八〇）、「ことばの虚構」「言語的多元化」（瓜生津一九八五、二〇〇四）、「言語的多様性、ことばによる対象の概念化あるいは概念そのもの」（齋藤一九九八、二〇一一）などと訳され、「戯論」という語が、ことばそのものと、ことばに附随するはたらきを指していることが示唆されている。

二 ことばと認識

・ことばの虚構性

我々はことばを通して世界を認識する。その際、世界をカテゴリーに分ける。言語相対論を説いたウォーフは、われわれは自然を分割し、概念をまとめ上げ、現に見られるような意味を与えていくと述べている。分割は色や、動作、人の関係、モノ

とモノなどあらゆるものにおよび、世界にもともと存在しない境界線を引き、その線引きによって様々なものを実体として認識する。つまり、ことばの特性である、「個定化」「一般化」により、捉えた対象を真実の世界と錯覚してしまうのである。これがことばのもつ虚構性の一面である。

・「ことば」の再編成

ことばが認識の再編成にどのように影響するのかについての興味深い実験がある（今井二〇一〇）。

モノの記憶……同じ絵を見せられても、その絵に名前がつくことで、その絵の記憶が大きく変わってしまう。

出来ごとの記憶……ビデオで同じ事故のシーンを観ても、後から聞かれた質問の内容によって記憶が変わってしまうことがある。

ソシニールは、言語を使用する際、その語が他の語の意味を取り込んだ場合、その語には言語が保証する以上の意味が与えられると述べている。その語が拡張された意味の領域において繰り返し使用され続けると、脳内の記憶装置が再編成され、その結果、その語の使用領域が拡張され、実際の言語使用という過程を経て、「ことば」はその意味を変化させていくのである（高野二〇一〇）。

三 まとめ…以上の知見により、ことばが記憶や認識に影響を与えることがあきらかにされた。我々はことばを通して世界を理解する。もともとその理解の仕方はカテゴリー化である。

「言語とは、差異のシステムである」（Saussure 1916）ので、そこには世界の真実の姿は語られていない。さらに新たなこと

ばが加えられると認識は影響を受け、判断は歪められ、記憶は換えられるなど、様々なバイアスがかかり、世界は真実の姿とはよりいっそう異なる様相を示す。言語学の視点からことばをみると、龍樹がことばとのはたらきに必然的に伴う虚構性を見抜き、その在りかたを「戯論」とよび、滅却すべきものと主張した側面があきらかになる。

立正大学図書館所蔵河口慧海旧蔵書について

——洋装本を中心に——

庄司 史生

河口慧海（一八六六一—一九四五年）がチベット、ネパールから請求した文献や、彼の旧蔵書類が東洋文庫、大正大学、東京大学、東北大学に所蔵されていることは周知のごとくである。近年では、立正大学大崎図書館（＝立正大学情報メディアセンター・大崎情報サービス課）所蔵の未整理資料の中から、偶然にも、彼の旧蔵書の一部が発見されている。

同館所蔵の河口慧海旧蔵書を資料形態別に分類すると、A貝葉型（サンスクリット語・パリー語・チベット語）、B洋装本、C和装本となる。この中、A貝葉型資料については立正大学大崎図書館編『立正大学大崎図書館所蔵 河口慧海請求資料解題目録』（二〇一三年発行、以下『解題目録』）にその概要が示されている。その中には、半世紀以上行方不明となっていた梵文写本『華嚴經 入法界品』等が含まれている。

本稿では、未発表であるB洋装本資料（和書と洋書を含む）に関する整理・調査の経過報告を行う。全くの未整理状態であ

るC和装本資料については、今後整理、調査を行う予定である。立正大学大崎図書館への河口慧海旧蔵書寄贈の流れを簡略化して示すと次のとおりである。まず、河口慧海の没後、彼の旧蔵書中の「洋書、和漢書、他」が立正大学内東西文化交流研究所（以下、東西研）に一括譲渡され（河口正著『河口慧海』春秋社、一九六一年）、その後それらが同図書館へと寄贈されたのである（『解題目録』『受入経緯』の項を参照）。つまり、同館所蔵の河口旧蔵書はすべて東西研寄贈図書群中に包摂されることとなる。このように、同館への寄贈は河口慧海の死後為されたものであり、寄贈という行為は本人の意志によるものではなかったことになる。要するに、彼が死の直前まで手元に置いていた様々な文献が、結果的に同館に所蔵されるにいたったということになる。

同館が所蔵する河口旧蔵書は、すべて東西研寄贈図書群中に含まれることから、東西研本の中から河口本を抜き出す作業が必要となる。河口本であることを積極的に示す根拠となるものは、資料への①署名、②押印（蔵書印）、③書入れ、④背表紙への刻印・ラベルの貼付などである。一方、彼の死後発行された図書を、ここでは非河口本とする。その他、いずれにも属さないものが多数あるが、そのほとんどは河口本と推定される。つまり、ここでは、東西研本中、積極的に非河口本であることを示す資料以外をすべて河口本として扱っている。河口本の総冊数は約三百（和書二百、洋書百）冊である。それらを日本十進分類（新訂七版）の主類表に従って分類すると、和書では「哲学」が六五%を占め、洋書でも「哲学」が四六%と最も多

く、続いて「歴史」が二四%となっている。さらに主綱表に従ってみると、和書・洋書ともに「哲学」の分類中、最も多いものは「仏教」であった。要するに、立正大学大崎図書館が所蔵する河口慧海旧蔵書の中、そのほとんどは仏教関連書であるといえる。詳細な調査は今後行う予定である。

なお、旧蔵書の中には、S・ヘーデン（一八六五—一九五二年）が河口慧海に贈った『トランスヒマラヤ』第一・二巻（一九〇九年）や、河口慧海の弟子である服部融泰が校合を行った『藏文大日経』（一九三一年）等がある。後者には、その筆跡から河口慧海のものとして推定される大量の書入れが見られ、『大日経』和訳のためのノートとして使用していたものと考えられる。

第九部会

法然『和語燈録』における「三心」

伊藤 真宏

法然の思想理解は、教義書『選択本願念仏集』（以下『選択集』）によるべきである。『選択集』には全十六章に、教相判釈や信心のありよう、修行方法、利益等、過不足なく論じられている。全体を通じて經典に根拠を求め、その解釈を善導『観經疏』等に委ね、法然自身のコメント（私釈）によってその浄土教思想が表明される。「偏依善導一師」（『選択集』第十六章）を標榜し、「浄土三部經」の解釈を善導のフィルターを通すことで、經典を「正しく」理解するにしても、その私釈に法然の特徴が見出せる。ところが『選択集』をひも解く中で、理解が困難な部分も指摘できる。それらは、歴代の祖師もさまざま解釈を施し、「浄土宗鎮西派」理解として位置付ける試みもなされるが、問題も残っている。そこで、他の法然の伝記や法語録といった文献でその理解の一助とするわけであるが、親鸞や日蓮といった他宗の祖師に比べ、法然の自筆文献が圧倒的に少ないという文献学的課題が立ちはだかっている。法然の法語録である『和語燈録』（文永十二年成立、了慧編集）の文献学的課題をクリアにし、その文献価値を高め、『選択集』の問題点理解の一助となすことを目的としている。その一環として、『和語燈録』の三心を取り上げ、『選択集』第八章「三心」の説相と比較検討してみた。

『和語燈録』には、全七巻中に三十三編の法然の法語が収録されている。おおよそ日本仏教の祖師がそうであるように、法然の漢語系の文献も、当然ではあるが、『選択集』に代表されるように教義的要素が強く、論理的傾向をもっているが、『和語燈録』に収録される法然の法語は、説教的要素が強く、多分に対機的であり、一つの法語の中では論理的に整合が保たれていても、法語間では一見矛盾する内容の場合もある。そして何より、三心が多くの法語で詳述されている。扱いは短いものから、「三心義」のように法語全体を三心の説明に費やすものまで様々であるが、『和語燈録』三十三編中、十七編を占める。第三巻と第四巻に消息が九編収められているが、そのうち三心を扱うのは一遍のみである。相手からの手紙での質問に対して返書で念仏を説き明かすことを考えれば、三心のことを尋ねられている以外には書き記していないであろうから、それを差し引けば、『和語燈録』の四分の三は三心を扱っていることになる。

三心は、法然浄土教思想における安心、すなわち念仏する上での心の置き所を示したもので、『観無量壽經』に説き明かされるものを善導が注釈。法然は『選択集』第八章で善導釈を全文引用して、後に私釈を施す。その私釈は文字数にしてわずか四百字余り。善導の三心釈は約三千五百字であることから、いかに法然が三心については善導釈に依って立っているかをみることができる。また、対機性の強い和語の文献で盛んに三心が説明されるのは、それほど、教えを受けた人々の関心が高いことを示しているといえよう。念仏する上での心の置き所とは、

念仏するときの心のありよう、どのような心持ちで念仏するか、といった、信仰心へのアプローチであり、実際に念仏する者の具体的な心情をいう。經典に説き明かされ、善導釈にあるような三心が当然必要とされるといっても、「ただ念仏だけでよい」と念仏を勧められた人が、自身のありようを直視した場合、三心を整えられるか不安視したことは、実に肯ける事柄であろう。であるからこそ、高い関心なのであり、和語文献でのテーマとなっている。『和語燈録』における三心を詳細に分析、『選択集』のそれとの比較で、和語文献の信頼性を求めていくことにより、より法然の信仰論というものが明らかになってくる。今後、個々の法語について詳細にひもといていくであろう。

法然聖人所引の『弁顕密二教論』についての一考察

永原 智行

浄土教の人間観をうかがうに悪人正機こそその際たるものである。阿弥陀仏の慈悲は、自他平等の智慧が人々の苦悩を機縁として必然的に現れる利他である。慈悲の慈は、他のものの幸せを純粹に願うことである。慈悲の悲は、他のものの痛みを我がごとくしてともに痛み、その苦痛を取り除こうとするものである。本願はこれを具現化したものである。悪人正機は、人倫の善悪を判断し、廃悪修善の行いができず、この末法の世に悪を犯さざるを得ない人が救われるのである。この悪人正機の経説は浄土教の特色である。これは親鸞に帰結する。法然聖人の逆誘観は、五逆重罪は罪の根源であり、念仏によって罪の消滅

を『涅槃經』ではなく、『大乘理趣六波羅蜜多經』を用い、空海の『弁顕密二教論』を引いて検証している。

念仏は、煩惱の根本淵源である無明の病を治すための薬として、最も優れた中道である。これを身体についていえば五臟六腑である。この肝心なものでなければ治せない。五逆という病にかかった者を、この靈薬と五臟六腑に比すべきものでなければ治せない。極悪の病を治す薬が最高のものであるように、極悪の機を救う法こそ最上のもので、「極悪最下の人のために極善最上の法を説く」（真聖全四卷三四九頁、法全一二四頁）と、底下の機をもらさず救う選択本願念仏の法を最勝のものとして讚嘆している。五逆は重病の淵下であり、念仏は靈薬の腑臓であると仏法僧の三宝の内の法宝をあかす。無量諸仏に説かれた正法と釈尊の正法をあわせて正法の数は八万四千あり、それを五つに分けて度すべき衆生の求めに応じて、その法門を取り出して機根に利益することが説かれている。各機根に応じた五種蔵のうちで、空海は、陀羅尼門（真言密教）を素呬攪蔵（經・毘奈耶（律）・阿毘達磨（論）・般若波羅密多（智慧））の上におく。真言密教は、乳・酪・生酥・熟酥の上にある妙醍醐のようなものと例え、有情が四重罪・八重罪・五無間罪・謗方等經・一闍提などの重罪を犯したときには、すみやかに解脱し涅槃を悟らせるものであると陀羅尼蔵を説く。真言密教は醍醐のようなもので微妙第一であり、諸病を除いて衆生を解脱させて、すみやかに涅槃に安樂法身を生じるのである。

醍醐の妙薬でなくては、五逆罪を治療できない。聖道の教えに念仏を比している。『二教論』を引いて、念仏はまさしくこ

の陀羅尼門であり、醍醐である。「念仏亦然」と、真言の総持と天台の醍醐と念仏を同等に扱っている。下品下生の五逆罪人のことを解釈するところなので、五逆罪のことだけしか述べてなく、誹謗正法と一闍提のことは語っていない。『法事讃』で誹謗法や一闍提が廻心によって救済されることをここで法然は明確にしていない。

九品一往については、五逆の廻心は上品上生に通じ、上品上生の読誦は下品下生に通じる。一往の義とは、九品の配当はひとまずのものであるという意味である。念仏によってこそ往生し、余行は不定である。三輩は皆念仏あるが、上中品には念仏を説かれていない。下品で念仏が説かれている。『大經』と『觀經』の九品には開合の異なるので、九品の中にすべて念仏がある。念仏は九品に通じている。また、『觀經』は定散の行をはじめは説いているが、定散を廢して念仏行に帰している。「汝好持是語」の文がこれである。

空海は下根下智の救済を陀羅尼威を説き、法然は下品下生の救済を念仏に求めた。醍醐の妙薬でなくては、五逆罪を治療できない。聖道の教えに念仏を比している。『二教論』を引いて、念仏はまさしくこの陀羅尼門であり、醍醐であると聖道の文を借りて述べている。

『選択集』と『興福寺奏状』の対応について

菱木 政晴

建永または承久の年号を付した法難と呼ばれている一二〇七年の事件の当事者である親鸞は、その主著『教行信証』の中

で、事件の本質を、通常『興福寺奏状』（以下、適宜、単に『奏状』と略す）と呼ばれる専修念仏停止の訴えを根拠とした宗教弾圧であると記している。このため、従来、『興福寺奏状』の思想「対『教行信証』や法然の主著『選択集』の思想」という図式が近代思想史上の常識となっていたが、『愚管抄』などの同時代史料には、この事件は、法然の弟子らによるスキヤンダルであると記されていて、興福寺の訴えが事件に何らかの関係があると伝えているものはない。すなわち、この事件において、法然・親鸞らの思想それ自身が問題になっているわけではないとも考えられる。このような考え方は、事件以降に生き延びた教団の体制順応の姿勢に合致していた。さらに、近年の研究には、起草者とされる貞慶自身も、法然と偏執の弟子たちを切り離し、前者を擁護し後者を戒めるという姿勢だったとされるものも現れている。

しかし、『奏状』に、九か条の専修念仏の「咎（失）」が挙げられて糾弾されていることは否定できないのであって、『奏状』がこれらの「咎」およびその根拠となる思想を容認したり擁護していたということはありえない。したがって、政治的な対応として、法然と弟子たちを切り離そうという姿勢が双方にあったとしても、また、一二〇七年の「事件」を単なるスキヤンダルとして扱おうとしたとしても、『奏状』が取り上げている「咎」が法然の思想と対応していれば、『興福寺奏状』の思想「対『教行信証』や法然の主著『選択集』の思想」という図式が崩壊することはありえない。具体的に、『奏状』に列挙されている九か条の咎と『選択集』の記述との対応は、「第一 新

宗を立つる失」「第二 新像を図する失」「第三 釋尊を軽んずる失」「第六 浄土に暗き失」「第七 念仏を誤る失」では文言上明確であり、その他の失においても、全体的に見れば両者はかなりはつきりと対応している。「選択集」は、仏道から、聖道門を選択して浄土門を選択し、浄土往生の行として、高級そうな諸行を選択して「声に出す念仏」を選択することによって成立している。「選択集」の大きな特徴は、選択されるものだけでなく、選捨されるものが何であるかを明確に述べたことにある。そのことによって、選取されたもの「念仏」は、「他の勝れているかに見えるものではなくともそれだけでもよいもの」ではなく、「それ以外を拒否すべき最も勝れたもの」となった。

このように、「奏状」が非難する「答」と「選択集」にはかなり明確な対応が存在しているにもかかわらず、「奏状」に記された「答」と法然自身を切り離そうという姿勢が、事件当時のみならず、今日においてもあることはなにを意味するであろうか。

専修が諸宗を嫌ったのは、「奏状」が、仏教と王法が調和した「天下海内の仏事法事」と主張するものが、実は、むしろ「遠く弥陀の本願を乖くのみにもあらず、またこれ近くは釈尊の付属に違ふ」（「選択集」第十二、念仏付属章）のものであると見破ったからである。学者知識人は、それぞれの専門分野で、たとえば、原発が危険でそれゆえ運営にとついてもないコストがかかること、ハンセン病がきわめて感染力の弱い治療可能な病であること、声に出す念仏が、三帰依の宣言と同様、仏道のひとつとして重要な行為であること、等々については、たいいてい

承知している。しかし、原発や隔離を廃するのではなく、原発を少しでも安全に運営する方法を語ることや、不当な強制隔離を納得させる心のケアを考えることなら多少は行いが、脱原発そのもの、隔離反対そのものを、他をさし措いて主張する学者知識人はきわめて少ない。

親鸞における「絶対」の語義

——天台所説「絶対」の語をめぐる——

四夷 法顕

親鸞は『顕浄土真実教行証文類』『行文類』の二教二機対において、念仏と諸行を比較相対させ、それぞれの結文で「絶対不二之教、絶対不二之機」といわれる。従来よりこの「絶対」について、「本願一乘法は諸行との相対的対立が泯亡している」という理解がある。かかる理解は、「絶対」を天台でいう「絶対」と同義に捉えるところにある。本論において、親鸞の「絶対」の語義が相対を泯亡するところにあるのか、それとも相対的なところでいわれるのか、「絶対」の語義と親鸞の諸行観より検討する。

智顛は『法華玄義』において、『妙法蓮華経』の題号である「妙」を釈し、「相待妙」と「絶対妙」の二義を示して『法華経』の妙なることを明かす。相待妙とは能に待対してあかされた妙で彼此相対し、能妙を判じ、その上で立てられた妙である。「絶対妙」とは能に待対して明かされた妙ではなく、能妙待対を超えた絶対的な妙であり、能即妙、妙即能とされる。また『法華文句』には、『法華経』のみが他の諸経に勝れ、唯一

独妙の円教を説く經典である理由を「方便品」の四種をあげ、教一・行一・人一・理一の四一を以て証している。この場合の「二」とは、二や三に相對した数字ではなく、絶待を顯す「二」である。それは『法華經』は「權」に対する「実」のように、相對を説く經ではなく方便の教えそのままが真実の円教である「絶待一乘」を説く經典であるからである。このように「絶待」とは究竟の法を顯す語であると同時に、すべての對立を融合統一する『法華經』の「開會」の思想をあらわすことがわかる。そこでまず注目したいのが、天台教學を熟知していた親鸞が、本願一乘を明かす時に「絶待不二」といわずに「絶対不二」としている点である。内藤知康氏が指摘している様に、天台では絶對と絶待を区別し、空・仮・中の三諦が互具互融するところには「絶對」ではなく「絶待」を用いるところからすれば、「絶對」の語は相對的な對立が泯亡しているとは考えにくい。（『顕浄土真実行文類講讀』二〇〇九年 永田文昌堂）

また、親鸞の諸行觀をみればそのことは一層明らかである。「化身土文類」において、一代教を聖道門と浄土門に分け、本願一乘に望めればいかなる聖道法であっても權方便法となることが判じられる。權方便とは、暫用還廢という構造で、暫用とは未熟の機を調育するために仏が暫く用いさせ、還廢とは機根が熟し真実の教法を受け入れることが出来る様になれば、真実の教えが顕露され、方便の教法は廢される。このように、親鸞において諸行と念仏はどこまでも所廢・所立の關係であり、開會の構造は取り入れていない。また「絶對不二之教、絶對不二之機」といわれる直前には、念仏と諸行の二教對四十七

對、二機對十一對を掲げ、同様に『愚禿鈔』にも二教對四十二對・二機對十八對を掲げている。両書を對照すれば多少の相違があるが、二教對はともに「難易對」に始まり「報化對」で終わる。二機對もまた、「信疑對」に始まり「明暗對」で終わり、教・機ともに始終が一致している。すなわち、二教對では本願法は他力易行によって報土の勝果、余法は難行を修して化土の劣果を得るとし、因果にかけて本願法が余法に比對して超絶する義を明かす。二機對においては、「信疑」と「明暗」を以て中間を総じて信疑を相とし、明闇を体とする。すなわち弘願の信は仏の智慧を体とし、諸行の信は無明煩惱を体とする。このように、念仏と諸行を比較相對させ、念仏が諸行より勝れていることを受けて、「絶對不二之教、絶對不二之機」と結文するのである。このように、親鸞における「絶對」の語義とは、天台の如く開會をあらわす相對を絶した「絶對」の語義ではなく、比較すべきものがない無比對・超絶の義であり、余法と相對して本願法の超勝せる旨を顯すものと結論する。

親鸞における衆生利益に関して

杉田 了

親鸞における衆生利益に関して、『惠信尼消息』第五通にみられる佐貫で行われた三部經説誦を取り上げて検討する。三部經説誦の出来事は親鸞の獲信時期を検討するうえで取り上げられることが多く、この出来事以降に親鸞が本願に帰したと見る説もなされている。しかし『教行信証』に「建仁辛酉の曆、雜行を棄てて本願に歸す。」と示されることから、親鸞が三部經説

誦を行つたと見られる建保二年頃や後の寛喜三年にはすでに本願に帰していたとみるべきであろう。では本願に帰していた上で行われ中断された衆生利益のための読誦はどのようなものであったか。「衆生利益のため」に注意し考えたい。

まず、親鸞の獲信時期については諸説挙げられ建仁元年とする他、建保二年説、建保二年から元仁元年説、元仁元年説、寛喜三年説、関東時代説等が挙げられる（参考・杉岡孝紀「親鸞の宗教体験と表現（中）」―三願転入の時機をめぐる諸問題―」（『龍谷大學論集』四七四・四七五号）。これは『教行信証』にみられる「雑行を棄てて本願に帰す。」との文、三願転入の文、そしてこの「恵信尼消息」にみられる三部経読誦をどのように解釈するかの問題として述べられるものである。浅野教信「親鸞聖人の弘願転入についての一・二の問題」（『真宗学』九一・九二号）に親鸞の本願帰入を寛喜三年より後にみる説に対し、「三部経千部読誦の功德によって衆生利益を目指したことは、「人の執心、自力のしん」によるものであると、聖人の口から妻の恵信尼に伝えられている。しかし、だからといって、聖人が弘願に帰入していないと直に速断することは如何なるものであろうか、……時と場合によっては、煩惱性たる自力心が頭をもたげてきて、弘願の救いに反する行動に走るのではないか。」としている。発表者もこの指摘に賛同し、佐貫での三部経読誦を本願に帰した後の、煩惱性の自力心から起こされたものと考ええる。

親鸞の著述に見られる衆生利益は基本的に仏菩薩のはたらきとして示されており、ここでの読誦は内省の内容からも仏菩薩

のはたらきを自らのものとして起こすことへの内省と思われる。靈山勝海「歎異抄第四章の背景―なぜ衆生利益が問題なのか―」（『真宗研究』二九号）では親鸞における衆生利益等の用例を大別し三部経読誦をこの凡夫（親鸞）が主語となる現生の利他行と位置付けている。

親鸞において衆生利益は基本的に如来や菩薩のはたらきとして示されている。そして凡夫の身には「小慈小悲もなき身に……」などあるように起こすことのできないものと見られる。それに対しこの三部経読誦は親鸞が自力の心から行つた衆生利益であり性格の異なるものである。また三部経読誦が行われた建保二年頃や『大経』読誦が行われた寛喜三年に早害や飢饉が発生し、それが親鸞の読誦に関係していると見るものは多く指摘されているものである。靈山氏（前同）が示すように当時の僧侶が衆生利益を行うことが当然の行為であり、それと同様に親鸞が苦しむ人を前にして衆生利益を思い立つたのであれば、それは本願に帰入しているか否かに関係なく起こりうる心ではないだろうか。

『恵信尼消息』第五通の三部経読誦にみられる衆生利益は、信後も凡夫の自力性は変わらないため、このような心は起こりうる。するとこの内省は念仏者の他者へのかかわり方として注意すべき自力性がうかがわれるものでもあると思われる。また、この衆生利益のための読誦は親鸞の著述に示される仏菩薩のはたらきによる利益とは異なり、凡夫の自力心から起こされたものの為、獲信の有無を示す論拠とはなし難いのではないかと考える。しかしこれは親鸞が否定する自力と煩惱としての

「自力のしん」をどのように考えるかの問題があり、検討を要するものである。

親鸞における往生表現の課題

——特に〈いたる〉を中心として——

武田未来雄

近年、親鸞の往生観が議論され、様々な見解が提出された。そうした議論の中で、あらためて親鸞は往生浄土をどのように開顕し、それは、現実を生きる我々にとってどのような意義があるのか、問われることである。

そこで、親鸞が「浄土に生まれる」事について、「往生」以外の様々な言葉によって表現していることが注目される。親鸞の往生観を究明するためには、そうした親鸞が他の言葉によって往生を表現していることも確認する必要があるのではないだろうか。

そうした種々ある親鸞の往生浄土を表現した言葉の中から、特別な用例をうかがうことができる。「浄土に〈いたる〉」に注目したい。親鸞は、『教行信証』をはじめとする著作等において、阿弥陀仏の浄土を表す言葉である「光明土」、「蓮華蔵世界」、「安養界」等に、「到」「至」という漢字・ひらがな表記で「いたる」と表している（従って本発表ではこれらを総称して〈いたる〉と表す）。親鸞は、どのような課題から往生を〈いたる〉と表現し、そこにはどのような積極的な意義があるのであろうか。そこで、本発表では、親鸞が往生浄土を〈いたる〉と表現することに注目し、その言葉から親鸞にとって「往生」と

はどのような意義があるのかを、考察した。

親鸞が「浄土に〈いたる〉」と表現する文をすべて検討すると、親鸞が浄土に〈いたる〉と表現する往生の内実は、一、証大涅槃を表す文、二、真実報土の往生（難思議往生）を表す文、三、利他教化を表す（証大涅槃に同義）文、四、真実の行信にもたらされる往生を表す（真実報土の往生に同義）文の四つに分類される。それらの往生は、親鸞が『教行信証』や『浄土三経往生文類』において表された大経往生、難思議往生に相当し、従って、親鸞は方便化身土への往生については〈いたる〉の表現は使わないのである。

なぜ、親鸞は難思議往生について〈いたる〉と表現するのであろうか。〈いたる〉という言葉の特徴は、ある地点から地点までに達することを表し、そこにはそれに達するまでの道程や歩みが表現されることである。つまり、「浄土に〈いたる〉」は、結果にたどり着くまでの過程を示し、往生を線的に表すことができるのである。だから、親鸞が難思議往生を〈いたる〉と表現するのは、現生に正定聚・不退転に住し、浄土に向って歩んでいくことに意義があることを示すためであると考えられる。逆に往生という言葉には、どうしても「死」という意味が含まれ、臨終の一転に集中して領解されてしまう。親鸞自身も門弟への手紙のなかで「死」を往生によって表現し、あるいは「臨終を待つこと無し」と言う。故に「往生」という言葉を選んでは、重要なことを表すときには「浄土に〈いたる〉」と表現したと考えられる。

このような親鸞が往生を〈いたる〉と表現したことに思いを

いたすとき、あらためて親鸞にとって往生浄土の教えとは、正定聚・不退転に住し、現在に生きる方向を与えられ、いきいきと、この世を生き尽くすことであることがうかがわれるのである。今なお、「往生」という言葉を聞くと、どうしても死後のイメージがあり、そのために往生浄土の教えは、生きるための教えではなく、死んでからの救いや、現実逃避の教えであるとの誤解を受ける。もちろん「往生」という言葉が歴史的にどのように使用されていたかを正確に理解する必要もあるが、親鸞が開顕した「往生浄土の教え」はどのような教えであり、それは現在を生きる我々にとってどのような意義があるのかを明確にするためには、時代状況にあわせて「往生」の言葉の持つイメージも変えていく必要があるのではないだろうか。正に親鸞が表した様々な往生表現の課題を学ぶ必要があるのである。

「獲信見敬大慶喜」部分の推敲について

玉木 興隆

『顕浄土真実教行証文類』行巻、正信念仏偈の「獲信見敬大慶喜」部分の推敲を見ていく。この部分の推敲は、親鸞晩年期において多くの推敲が施されている。それを時系列順に並べると、

- 1 「見敬得大慶喜人」（改訂前坂東本「教行信証」・「尊号真像銘文断簡」）
- 2 「獲信見敬大慶人」（改訂後坂東本「教行信証」）
- 3 「獲信見敬得大慶」（建長本「尊号真像銘文」・「安城の御影」・妙源寺「光明本尊」）
- 4 「獲信見敬大慶喜」（専修寺本「教行信証」+「宝曆十二年

午年六月三日御目錄）

5 「獲信見敬得大慶」（正嘉本「尊号真像銘文」・3と同じ）となる。今回、着目したことは、3↓4↓5の順序である。3建長本「尊号真像銘文」（建長七年六月二日）、4専修寺本「教行信証」（建長七年六月二十二日）5正嘉本「尊号真像銘文」（正嘉二年六月二十八日）となる。

以上のように、『尊号真像銘文』では建長本、正嘉本は共に3・5「獲信見敬得大慶」であるが、その間の成立が判明している専信本「教行信証」の転写本である専修寺本「教行信証」では4「獲信見敬大慶喜」となっている。言うなれば年代的に見れば文言の順序に矛盾が生じる。

3・5と4の文言の異同は、「得」・「慶」・「喜」・「慶喜」が見られる。しかし、「果位のとさうるを得といふ。」（「正像末和讀」）、「慶はうべきことをえてのちによるこぶこころ也」（「唯信鈔文意」）、「喜はこころのうちにつねによるこぶこころたえずして憶念つねなり。」（「唯信鈔文意」）、「慶喜といふは、信をえてのちによるこぶこころをいふ也」（「尊号真像銘文」）とある。また、4には「得」の字はないが、「慶」の字積に「慶の言は印可の言なり。獲得の言なり。」（「愚禿鈔」）にある為、「慶」には「得」の語義が含まれていることが分かる。この文言の異同から見ても、3・5と4に親鸞の思想的変化とは考えられないだろう。

筆者は、3・5と4の文言について言えば、親鸞が意図的に、この二つの文言を同時併用したものと考えている。その理由として、

(1) 親鸞はこの文言を至る箇所に残しているが、「安城の御影」、妙源寺「光明本尊」、「尊号真像銘文」など全て讃銘（所謂「本願名号正定業」）即横超截五恶趣」部分の二十句部分に関連した部分に残していること。

(2) 現在、専修寺本『教行信証』の転写者と考えられている真仏自身も、この文言両方とも書写していたこと。(4) 専修寺本『教行信証』、3・5 妙源寺「光明本尊」

(3) 親鸞真筆と確実視される坂東本『教行信証』を見れば改訂跡が多いことが分かるが、その八割近くが讃銘部分の二十句の中に集中していること。

(4) 百二十句には右訓や左訓などの訓点があるが、讃銘部分である二十句にはどちらもないこと（字訓や振り仮名があることは指摘しておく）。

以上の根拠から、そもそも二十句と百二十句では、その性質自体が異なるものと考えている。故に3・5「獲信見敬得大慶」

二十句用（讃銘部分）の文言。4「獲信見敬大慶」百二十句用の文言であり、親鸞は意図的に同時併用していた。その結果、3↓4↓5において表現の年代的矛盾が生じたと考えられる。

親鸞における「語り」の位置

内記 洸

「自力聖道の菩提心、このころもことばもおよばれず、常没流転の凡愚は、いかでか發起せしむべき」。宗教的な「真理」との関わりにおいて、我々にとっての「日常的なもの」、「当たり

前のこと」は根本的に翻される。それはつまり、我々の限界性というものがはやごまかしのきかない仕方でも露呈することである。「このころもことばもおよばれず」とは、親鸞自身が直面した、この限界性の自覚に他ならない。しかし一方でまた、親鸞は自らの受け取った宗教的信の内実を「このころ」と「ことば」を尽して語っており、そのおかげで今日の我々は「親鸞の思想」に触れることができる。つまり、宗教的真理をめぐる「語り」とは、端的に一つの矛盾である。したがって、親鸞の語った「何」を問題にするに際しては、同時にそれが「どこから」発せられた言葉なのかということが問われねばならない。

この点、「自然」ということをめぐる親鸞の言葉には、「真理」と「語り」との間のこの矛盾した関係がよく表れている。

「自然」——「おのずから、しからしむ」——とは、「みずから」救いを成就せんとする我々の自力意識を否定する言葉、つまり如来の他力のはたらきを意味する言葉である。この言葉は、関東に残してきた門弟たちへ「はからうべからず」、「さたすべからず」と語りかける中で用いられているため、当時門弟たちの間でいかに「救い」をめぐる論争が起こっていたか、また親鸞がその問題解決にどれだけ心を砕いていたかということが窺える。しかしまたこの「自然」ということ自体が、そもそも「さたすべからず」ざるものである、という。本来あれこれと語るべきでない——つまりはからうべきではない——この言葉を、親鸞は一体どこから語っているのか。

「唯信鈔文意」によれば、「いろ」も「かたち」もなければ「このころ」も「ことば」も及ばない。真如そのものは、真如

の側から「かたち」をとって現れる、という。この了解を「自然」と「語り」の文脈にそのまま当てはめるなら、親鸞における「語り」とは親鸞自身の「みずから」の語りではなく、本願そのものの「おのずから」の自己表現である、と言うことができる。この了解は確かに、「行」が如来の「大行」であり、「信」もまた如来の願心より発起する「大信」であるとした親鸞の受け取りに適うものであるが、ここにはしかし「機」の自覚が欠如している。親鸞の言葉に認められる、彼自身の実存的な感情——罪悪深重の我が身、という自己認識——をここに見い出すことはできない。

親鸞における愚の自覚は、例えば『教行信証』『信巻』の「悲歎述懐」の文において端的に表れている。この強い「悲歎」の言葉が真実の信心や真の仏弟子についての一通りの了解の後に述べられていることから考えて、親鸞の「悲しみ」とは如来の救いによって一気に雲散霧消してしまうような質のものではない。根本的な救いの前に立ちながら、しかしなおそれに背かずには生きられないという、自身の存在そのものを見つめる悲歎である。また「慶喜いよいよ至り、至孝いよいよ重し」とあるように、悲嘆のこの反復は如来の救いに対する「慶び」の反復でもある。つまりここで、人間の相である自力「みずから」とそれを転じ摂取せんという他力「おのずから」とは、どこまでも異質なものとして境界付けられつつ、表裏の関係として継続している。この意味で、「はからいあるべからず」と語る親鸞は自らの「はからい」の事実を超越しているわけではない。門弟たちに向けられた言葉は、「よろずの煩惱にしばられ

たるわれら」の問題として、同時に語り手である親鸞自身にも向かっている。親鸞の語る「何」を受け止めていくためには、親鸞自身の内と外とのこうした二重性から、その「語り」自体を見つめていく必要がある。

名号本尊成立の背景について

安藤 章仁

言葉を礼拝の対象とする名号本尊の形式は、鎌倉仏教の一つの特徴である。その中で親鸞における名号本尊は、晩年に展開される創作活動の中でも、国内外の文化を進取し、親鸞浄土教の思想を具象化したものとして特に注目される。その先駆的な事例としては、鎌倉時代中期頃から主に埼玉県を中心とする鎌倉街道沿いに造立された板碑があげられる。その中でも六字名号を蓮台で受けた建治元年（一二七五）の真名板薬師堂板碑や延慶四年（一二三二）の真佛報恩塔が注目される。また明恵房高弁が成辨と名告っていた頃に「杜順禪師香象大師名号」を修学の本尊とし、建保二年（一二二四）に名字本尊を制作し、その意義や礼拝方法を『三時三宝礼釈』『自行三昧礼功德義』に明かしていることも看過できない。先例中、最も影響が大きいと考えられるのは、法然房源空である。法然の伝記類に名号を本尊とした記事は皆無であるが、「熊谷入道方へ状の御返事」の内容と『選択本願念仏集』標拳の文の形式からの影響は重要である。これらには後述する親鸞における名号本尊の金色から墨書へという展開と名号に賛銘を付す形式の原型を見ることができるといえる。

現在、親鸞が直接制作に関わった名号本尊並びに名号は、六字、八字、九字、十字五点の計八点が確認されている。その成立は、親鸞の字形の変化から七十歳代後半と推測されている。

『尊号真像銘文』略本の奥書が建長七年（一二五五）とあるから、八十三歳までには構想が整っていたと考えられる。全文自筆の四幅の名号本尊については、文字のバランスと形式の不均衡が認められるので、康元元年（一二五六）が始筆であったことがわかる。この四幅については『三河念仏相承日記』との関係が注目されるが、八双部分の金具の錆による共通の焼け焦げの痕跡は、伝来を考える上で検討が必要である。成立背景については、製作時期から初期真宗教団の根底を揺るがすことになつた慈信房善鸞の義絶事件に代表される関東の門弟の混乱が想定される。親鸞が名号の上下に賛銘を書いたのは、名号の意義を敷衍し、浄土真宗の内容を端的に示すためであり、複数の仏名が用いられるのは、そのはたらきの無限性を示すとともに名号を呪術として理解することを否定するためであった。本尊の正面に敢えて年記署名年齢を記したのは、生存する親鸞の直説であることを示すためであったと考えられる。この点に関して、同時期に同じ構成で寿像「安城御影」が制作されたことは注目に値する。ところで親鸞において本尊は、なぜ木像や絵像ではなく、仏名であったのであろうか。それは、浄土教理史において、煩惱具足の凡夫の自覚に相応して仏身に対して仏名を称えることが重視されてきたからである。では、親鸞は、その名号をどのように理解していたのか。その基本は、『浄土和讃』の左訓にあるように釈尊の出世本懐が名号を説くことにあり、

『一念多念文意』に説かれるように阿弥陀仏は、常に光明として、名号としてここに現在するという把握である。その教えを携帯性に富み、不特定多数の伝道場で、視覚的に有効的に伝えるために考案したのが、名号本尊である。そして名号本尊の成立を考える上で考慮しなければならないことは、同時期に成立する三幅対の光明本尊である。親鸞が法然を承けて開顕する念仏の教えが、三宝を具足し、三国の法灯を持つ真実の教えであることを実践の場で明かすために創作されたのが光明本尊である。親鸞は、幅広く先駆的な事例に影響を受け、表装形式、書体、光芒表現などに宋代の文化を進取することによって名号による本尊を成立させたが、そのことは鎌倉時代における教法の真実性を立証するのに効果的な手段であった。このように親鸞における名号本尊は、礼拝の対象という一義的なものではなく、固定化しない複数の仏名を以て、名号のはたらきを示し、真実なる教法の本質を伝えるためのものであったと言える。

親鸞における宿業観の一考察

長宗 博之

親鸞の宿業観に関する研究は、「宿業」という言葉自体が『歎異抄』にしか見られないため、『歎異抄』を基に考察されるものが多い。しかし、『歎異抄』が親鸞の著述でないため、親鸞の宿業観を完全に把握することは難しいだろう。そこで、今回は親鸞自筆のものより、その一端を窺える部分を抽出し、検討していくものである。なお、「宿業」の定義は「過去における業」という見解で概ね一致している。

ところで、最近の研究では、宿業を機の深信と捉える見解が多い。しかし、宿業自体を機の深信と捉えることはできるのであろうか。またその場合、二種一具という法の深信との関係性も考慮しなければならぬ。そのため、宿業を機の深信へ結びつける論理・機と法の関係性を考察すると共に、そのような捉え方の是非を考えていく。

今回はその手掛かりとして、『教行信証』「信巻」「逆法撰取釈」の「八番問答」の引用（『浄土真宗聖典全書』二、一二五―一二八頁）を基にする。この箇所は、自己の罪悪性を悲歎した箇所でありながら、衆生の行為と弥陀の救済の軽重について明かされた三在釈があり、本論考を進めていく上で、重要な箇所であると考えられる。この八番問答は、曇鸞の『往生論註』上巻末に記される。衆生の行為は、虚妄顛倒の心に縁り（決定して）起こるということを「在心・在縁・在決定」という三種をもって示され、これと「十念」を比較すると、「十念」の方が重いため、下下品の者も救われると明かされた。これによって、因縁生であることが示され、単純な運命論が意味を成さなくなる。この箇所を親鸞も引いており、『歎異抄』第一三条で示される。

善悪の宿業をころえざるなり。よきころのおこるも宿善のよほすゆへなり。悪事のおもはれせらるるも悪業のはからふゆへなり。故聖人のおほせには。卯毛羊毛のさきにいるちりばかりも、つくるつみの宿業にあらずといふことなしとしるべしとさふらひき。

（『浄土真宗聖典全書』二、一〇六三―一〇六四頁）

と「宿業」を定義される箇所においても、宿業と心、そして行為との関係性が窺える。そのため、『歎異抄』の上でも、宿業の解釈に三在釈のような視点が必要となる。

また、この三在釈が機・法の二種を同時成立させる一端を担っているとも考えられる。それは、自己の罪悪性が益々大願業力を受け入れるという相反する方向性を同時に捉える場合、その論拠となる箇所と見做せるからである。

しかし、そのように見ていくと、やはり宿業そのものを機の深信と捉えるのは難しいのではないだろうか。下下品の者が信心を獲る過程において、三在釈を基に宿業を捉える時、それが縁となるという捉え方の方が自然である。もちろん、そのような捉え方をする場合、自己の罪悪性という面では宿業も機の深信も同義と見られるかもしれないが、「遇獲・行信、遠慶・宿縁」（『浄土真宗聖典全書』二、七頁）「遇獲・信心、遠慶・宿縁」（『浄土真宗聖典全書』二、二二六頁）と記されるように、「信心を獲ればその縁となったことを慶べ」ということを考慮すると、縁的側面で捉えるべきである。本来、仏教において否定すべき運命論的側面を持った宿業を逆縁とし、『歎異抄』で明かされた「宿業」を自己の上に見ていくことで、自身を阿闍世と重ねることも可能になる。つまり、宿業と機の深信は関係性の上での性質的同義であって、直接的なイコールの関係として捉えようとするべきではないと結論付けられる。

以上のことから、親鸞の宿業観を考察する際、三在釈を媒介することによって、「宿業」を「宿縁」に包摂された縁的側面の一端と捉えるのが妥当であると考える。

『教行信証』信巻における『集諸経礼懺儀』引用の意義

藤原 智

本発表は、親鸞の名著『教行信証』信巻に引用されている善導の諸文、特に『集諸経礼懺儀』の考察を通して、『教行信証』の課題を明らかにすることが目的である。

親鸞が『教行信証』を書いた事情として、法然に対する批判に答えるということがある。その批判は、称名念仏一つで救われる訳がない、善導も自力の定散諸善を説いていてではないか、というものである。特に明恵は、阿弥陀の本願は「至心信楽」といい、善導も称名の下に心を語っている」と批判する。そこで親鸞は、如来の誓う「信楽」とは「愚」の自覚に他ならないことを、法然と明恵の共通の土台となっている善導の言葉を通して明確にしようとするのである。信巻所引の善導の諸文はこの事を示しているのである。

信巻は、長く善導の諸文の引用が続く。その中心は『観経疏』三心釈であるが、そこで問題になるのはその前後の引用文である。それらの引用文が、三心釈の位置付けを示しているからである。信巻での善導の第一文の「定善義」は、衆生の意による自力の仏道と如来の御意による他力の仏道の二種あることを示す。そして続く「序分義」の文は、苦悩の凡夫こそ善導の立場であり、自力の仏道のかなわないことを示すのである。そして三心釈の後に結論として引かれる『般舟讚』の文では、「大に須く慚愧すべし」と徹底した自己省察を促し、如来の方便他力による他なきことを述べていくのである。

『般舟讚』に続けて最後に『往生礼讚』の文が引用される。

そこではまず「貞元新定釈教目録」の記事から、『集諸経礼懺儀』が一切経に入蔵されその中に善導の『往生礼讚』が収録されていること、今引用する『往生礼讚』はその『集諸経礼懺儀』からの孫引きだということが確認される。単行本の『往生礼讚』と『集諸経礼懺儀』所収『往生礼讚』とは多くの文字の違いがあり、親鸞は敢えて『集諸経礼懺儀』所収の『往生礼讚』に依ると記すのである。そして「貞元録」による一切経入蔵についての記事は、『集諸経礼懺儀』を正当な仏教典籍として認めるということの意味する。つまり、この「貞元録」の記事の引用には、信巻では必ず『集諸経礼懺儀』所収の『往生礼讚』に依らねばならず、それこそ正当な善導の言葉であるという親鸞の強い意志の表れがあるのである。

『集諸経礼懺儀』の引文はまず深心釈である。これは真実信心が機の深信という自力無功の覚知を伴うことを示すものである。しかも『集諸経礼懺儀』には「称名号下至十声聞等」とあり、真実信心とは聞名を契機として語られる信知であることが確認されている。そして『集諸経礼懺儀』は、続けて「其有得聞、彼弥陀仏名号、歡喜至一心」とある。この文の「一心」は、『往生礼讚』では「一念」となっている。ここに親鸞が『集諸経礼懺儀』から引用した重大な意義がある。「一念」をあえて「一心」と引用するのは、この文が「弥勒付属の一念」ではなく、『大経』本願成就文の「聞其名号 信心歡喜」を示し、また天親の『浄土論』の「我一心」という意味を持つということである。信巻の『集諸経礼懺儀』引用は、善導の本願成就文を示すためにあったのである。そしてこの「其有得聞」に始まる

「歓喜至一心」が、前の深心釈の「称名号下至十声聞等」と併せて、「聞」に始まる本願成就の一心が善導の二種深信であると確かめられることとなるのである。

仏の真意は、仏願の起りを聞くところに発起する本願成就の一心「信楽」を得ることを説くものである。その一心とは二種深信に示す徹底した自力無功の覚知であり、これが善導の語る真実信心であり、ここに法然は立っているのだと親鸞は信巻で言おうとするのである。そしてこれを明示するのが『集諸経礼懺儀』なのであった。

親鸞伝再考——玉日姫は実在したか？——

松尾 剛次

現在、親鸞の妻といえは恵信尼というのが常識である。大正一〇（一九二一）年に恵信尼の書状、いわゆる「恵信尼文書」が発見されて以来、恵信尼の実在が確実となり、親鸞の妻イコール恵信尼というのが定着してきた。しかし、明治四〇（一九〇七）年くらいまでは、親鸞の妻といえは、九条兼実の娘（玉日姫）というのが常識であった。ところが恵信尼の実在が証明されて以来、玉日姫の方は、「玉日姫文書」などもなく、九条兼実の日記『玉葉』にも見えないなど、第一次史料によって実在が証明されないために、近代の厳格過ぎる実証主義史学によって葬り去られてしまった。戦後のマルクス主義史学においても、民衆の味方である親鸞が、筆頭貴族である九条兼実の娘と結婚するなど、民衆の救済者である親鸞と貴族の娘との結婚はイメージに合わないと考えられ、その事実是否定された。その

結果、西岸寺の玉日姫墓所も忘れられてしまった。しかしながら、本報告では、玉日姫が実在したのではないかという説を述べる。親鸞は在家仏教の祖とされるが、親鸞の妻帯こそは親鸞理解の最重要問題の一つであり、ここでは、それに注目して私見を述べたい。

二〇一二年四月四日から一三日まで、京都市埋蔵文化財研究所により、親鸞七五〇年大遠忌に関連した京都西岸寺玉日姫御廟所の修復に伴う発掘が行なわれた。その結果、寺伝では玉日姫（元暦二（一一八五）年三月一八日—承元三（一一二〇）年九月一八日）の墓とされることから、骨壺に転用された火消し壺と火葬骨が発見された。ただちにパリオ・サーヴェイ株式会社大阪支社（大阪市）に骨の検査を依頼した。その結果は「頭蓋骨の破片が多く見られる」こと、「性別・年齢については、あまりにも小破片であったために特定することができなかった」であった。すなわち残念なことに、性別・年齢がわからないという。また、カーボン14による年代鑑定も試みたが、火葬骨であるため、有機物が少なすぎて判明できなかった。それゆえ、発掘の成果自体は何かを決定つけるものではない。しかし、以下に述べるような理由から、その墓自体は玉日姫の墓であると考えられる。

玉日姫が親鸞の正妻であったことは、南北朝期には作成されていた『親鸞聖人御因縁』以来、主張されてきた。そのことは、中世以来、本願寺も認めていて蓮如の息子である実悟の作成した「日野一流系図」にも記されている。京都伏見西岸寺は、兼実の父忠通の法性寺小御堂の跡で、玉日姫の御廟所を守る寺院

として、江戸時代には多くの参詣者を集めた。西岸寺玉日姫墓所は、江戸時代の古文書や石碑銘文などから、嘉永五（一八五二）年三月に大規模な改葬がなされ、修復が完了されていたことは明らかであった。すなわち、先述の発掘成果は、そうした古文書や石碑銘文の内容に合致する。それゆえ、本発掘により、そうした江戸時代の古文書の内容などが裏付けられたことになり、幕末においても九条家や西本願寺が玉日姫の御廟所と認めていて、鎌倉時代以来の墓を改葬したとするのが自然と考える。以上のような理由から、鎌倉時代以来少なくとも玉日姫の墓が実在したとなると、玉日姫の存在も可能性が高くなる。とりわけ、親鸞と玉日姫との間に生まれた子である範意系に関する史料が親鸞理解において資料的な価値が増すことになる。

「二河白道の譬喩」の物語性

山本 浩信

本稿では、人間性心理学（カウンセリング）と二河譬のそれぞれに「物語（語り）」という共通する部分があるとみなして、善導大師の『観経疏』に示された「二河白道の譬喩（以下二河譬と略称）」を「語られた宗教的信」と捉えて、二河譬とカウンセリング場面におけるクライエントの表出内容との類似性と相違を考えてみた。「物語（語り）」は、臨床心理学やセラピーの分野においては、ナラティブ・アプローチとして、主に家族療法のなかで活用されている。「語り」には、個人の来歴を述べ、ライフストーリーのなかで捉える物語や、何気ない出来事において、立ち現れてくる意味に焦点を当てる作業がある（森

岡正芳「いまなぜナラティブ？——大きな物語・小さな物語」『ナラティブと心理療法』二〇〇八）。また、一対一の対話場面のみならず、一人のひとのなかで生じたり、多くの人の間で生じたり、ひとでないものとの間で生じたりする現象全般を指す（高橋規子「ナラティブ・セラピー・セラピーの最前線」『同書』）。ここでは、二河譬が仏との対話において生じたものと捉えて、物語（語り）に類するものとして捉えておく。

二河譬は、「果てしない荒野を西に向かう孤独な旅人の前に、忽然と水と火の河が立ちはだかった。旅人は、水火の二河の中間に、西に向かつてのびるわずか四、五寸の白い道を見いだすが、ふと周りを見ると、群賊・悪獣が迫ってきていることに気づく。旅人は、往くも死、還るも死、停まるも死という絶体絶命の窮地（三定死）に立たされるが、白い道を進むことを決断した時に、東の岸から、白い道を往くことをすすめ遣わす声が響く。同時に西の岸から（汝一心正念にして直ちに來たれ、われよく汝を護らん）と招き喚び続ける声が響いてきた。旅人は、それらの声に身をまかせて、白道を進み、やがて西の岸に至り着いた」といった内容の譬喩である。日本においては、法然はじめ、証空、親鸞、良忠、一遍などがそれぞれに受容している。また図絵としても製作され、江戸期から近代にかけては、説教の主要な主題となり、今日も味わわれ続けている。

二河譬には、「人間の究極的関心」としての「生死出離の要求」とその応答としての究極的な依りどころによる救済の構造が体系的に表出されている。それはまた同時にこの譬喩に接するものに宗教的要求を喚起する内容でもある。二河譬には、私

の置かれている苦悩のあり様と、その苦悩を超える道が、浄土往生という道、仏のよび声への信順という形で、体系的かつ象徴的に描かれている。今回は、①プロセス、②苦悩、③自己受容、④能動性の回復といった点において、二河譬とカウンセリングとの比較を行った。①二河譬は、「宗教的要求↓決断・信順↓再生」といったプロセスを踏んでいるが、それは宗教的信の構造をひもとくように記述されたもので、譬喩（物語）として語られることにより、接する（聞く）者に救済の体系が開示される。カウンセリングのプロセスで語られる内容は、多様であり個性的である。②二河譬で語られる苦悩は、死という解決不能な出来事が、阿弥陀仏の本願力によって解決されるものとして描かれ、カウンセリングでは、クライエントがカウンセラの傾聴による人格の成長によって具体的な問題の解決をはかる。③二河譬では人間的な闇がもたらす三定死に象徴される「死」が、無条件に救済の体系の中で受容され、カウンセリングでは、闇的な事柄は自己実現のなかで昇化される。④二河譬では、水・火に象徴される貪欲・瞋恚の煩惱を抱えた身のまま、白道を歩む身となることで、現実を生きる能動的な主体が形成されている。カウンセリングでは、人格の成長によって、日常を自律的に生きる能動的な主体が形成される。今回は二河譬の物語性をめぐり、カウンセリングとの差異を検討した。

『見聞集』に関する一考察——『般舟讚』抄出文について——

西河 唯

『見聞集』とは、親鸞真筆である高田派専修寺藏平仮名本『唯

信鈔』の袋綴じの折目を割いて、紙背に経釈の要文および聖賢に関する諸々の記事を書写された要文抄出集である。本集は親鸞の六十三歳当時の筆を伝えるものとして、筆跡の判定基準ともなっている貴重なものであるため、坂東本『教行信証』の成立時期に関わる研究が数多くなされてきた。しかし、『見聞集』と題された表紙の紙背に僅かに書写されている『般舟讚』抄出文に関しては、特殊な書写位置、僅か四行という分量であることなどから、従来あまり詳細に検討されてこなかった。

『見聞集』は現在『見聞集』、『涅槃経』と題された二分冊として現存しているが、表面に書写されている平仮名『唯信鈔』の収録状況から、先行する第一分冊が存在したと考えられる。書写内容は、『五会法事讚』、『涅槃経』、『聖覚法印表白文』、『御念仏之間用意聖覚返事』、『或人夢』といった種々の経釈要文であり、書写されたそれぞれの文には、何らかの形で聖覚、或いは『唯信鈔』との関連性を見出すことが可能である。

残る『般舟讚』抄出文については、数行の書写が現存するのみであるため、『唯信鈔』との間に思想的関連性を見出すことは困難である。しかし、書写箇所の手書情報と、当時の『般舟讚』流传状況を検討することで、以下の推論が成り立つと思われる。

まず、書誌情報より検討する。『般舟讚』抄出文は袋綴じ表紙の紙背に書写されており、現在は外側から見ることができない。しかし、『見聞集』の各頁には、現在の綴じしろと反対側の方に、縦に三つの孔が確認されており、ここを綴じた形跡がある。さらに、表紙の「見聞集 愚禿親鸞」の署名は、『五会

「法事讃」や「涅槃經」より後期の筆跡であるとされており、『般舟讃』抄出文の書写の後、『見聞集』の表紙が加えられたということになる。以上の書誌情報から、現存の『見聞集』表紙は、現存しない第一分冊を解体し、余分になった料紙を用いたものであると考えることができるのではないだろうか。

続いて流伝状況より検討する。『般舟讃』の日本における開版は貞永元年（一一三二）であり、平仮名「唯信鈔」の奥書が文暦二年（一一三五、九月十九日）に嘉禎に改元）であるため、『見聞集』も近い時期に成立していることが分かる。

また、思想的関連性に関しては、『唯信鈔文意』において「故使如来選要法 教念弥陀專復專」という「法事讃」巻下の文を註釈する箇所にも、「積尊への讃嘆を述べる文があり、『般舟讃』抄出文にも、「実足娑婆本師力」や「特蒙知識釈迦恩」と、同様に積尊への讃嘆を述べた文が書写されている。当時開版されたばかりの『般舟讃』によって、「法事讃」引文を助顕する目的で書写されたと考えれば、『唯信鈔』との関連性を見出すことができる。

その他、『唯信鈔』に、『観経疏』や『往生礼讃』といった、善導の種々の要文が引用されている点に注目すべきである。親鸞が本集作成に際して、常に『唯信鈔』に対する研鑽を念頭に置いていたとすれば、『般舟讃』を入手した親鸞が、平仮名「唯信鈔」第一分冊に、善導大師五部九巻の要文を書写されたと考えられるのではないだろうか。

これらの点を踏まえて『見聞集』を見てみると、現存しない第一分冊も含め、書写されている経釈要文の全てが、聖覚、或

いは「唯信鈔」に関っていることが分かる。『見聞集』の特的な書誌形態は、料紙の不足等の理由から、やむを得ずに取りつた方法の結果生まれたものかもしれないが、手沢本であったと思われる平仮名「唯信鈔」の紙背に書写されている点から、『見聞集』は親鸞の手控えの要文抄出集であると同時に、『唯信鈔』に対する修学を目的として作成されたものであると考えることができるのである。

存覚「報恩記」における師恩の説示

脇 智子

存覚は多くの著作で師恩に言及するが、備後の真宗教団・光明派と日蓮宗の対論を機に著された『報恩記』には、特徴的な説示がなされる。例えば、聖徳太子に関わる説示である。これについて、聖徳太子・善光寺如来書簡往復説話の引用に着目した籠口恭子氏の研究がある。ここでは、存覚が親鸞の称名報恩を当時の庶民に受容されていた追善の念仏行に絞り、念仏の功德を強調するためにわかりやすい説話を引用して多くの念仏者の育成を図ったと指摘されている。本稿では、先学のご指摘を参照しつつ、『報恩記』における聖徳太子関係の伝記・説話による師恩の説示の上に窺える存覚の意図を考察する。

まず、存覚は聖徳太子を「観音の垂迹にて御坐しかば」とする。この思想は日蓮の『和漢王代記』にもみられる。また、太子信仰は中世で法華信仰と念仏信仰を媒介として民間に流布した。ゆえに、存覚は両者に共通する信仰に基づく説示を行っている。その一方で、浄土教の観音は阿弥陀仏の脇士であり、法

華仏教では靈鷲山の一聴衆とされるので、浄土教でより重んじられる観音に關わる説示により念仏の教えを強調している。次に、存覚は「太子二歳にして東方に向ひ、言を出て南無仏となへ給し。」とする。これは太子伝記類にみられる南無仏太子伝記を基盤とするが、これについて日蓮は「中興入道御消息」で太子が「南無釈迦牟尼仏」と唱えたとし、太子の出世と法華仏教を關連付ける。これに対し、存覚は太子が「我朝に出世し仏教を弘通し給し本意、もはら弥陀の教にあり。」として対抗する。また、太子を自宗の教えと關連付ける論法は他宗にもみられ、仏教一般の論法に準じたと考えられる。最後に、聖徳太子・善光寺如来書簡往復説話の引用である。まず、存覚が指導した明光派の源流・荒木門徒に善光寺信仰が存した事に留意すると、本話は明光派の信仰に合わせた引用と考えられる。また、存覚は本話の引用により阿弥陀仏の救いが衆生救済において最も優れている事を強調し、日蓮宗との対峙も意識している。

ところで、真宗寺院には聖徳太子の絵伝や略絵伝が現存し、その中には南無仏太子伝記や善光寺如来に關する説話が図示されるものもある。さらに、聖徳太子を尊崇した関東の初期真宗教団では、太子絵伝を使った絵解きが盛んに行われた。そして、その絵解きの解説書『聖徳太子内因曼荼羅』には、先に検討した『報恩記』の太子關係説話と同様の話がみられる。つまり、初期真宗教団では存覚が『報恩記』に引用するような太子の説話をを用いた絵解きが行われていたのである。さらに、宮崎円遵氏によると初期真宗の中でも荒木門徒は特に談義唱導を重視した教団で、その系統である明光派も備後で聖徳太子絵伝の絵解

きを行っていた。以上の事は、『報恩記』の文献学的研究では留意されていないが、存覚はこれらの実情を考慮したのではないだろうか。つまり、存覚は初期真宗で伝統的に重んじられた太子説話の中から伝道の題材となるものを選び、当時の説話集の記述も参照しつつ、明光派の信仰に合わせて説示したと考えられる。また、このような唱導の題材となる説話の引用には、日蓮宗で唱導説法が重視されていた事を意識した面も窺える。

以上の考察から、『報恩記』の太子關係説話による師恩の説示には、二つの意図を窺うことができる。一つは、日蓮宗との対論を意識する意図である。これは存覚が太子の説話を念仏門や浄土教に寄せて説示する事や、日蓮宗でも重視される太子の伝記に触れて対論の共通基盤を構築しようとする事から窺える。もう一つは、明光派で聖徳太子や善光寺如来への信仰が篤く、太子絵伝を用いた唱導が行われる事を考慮して、彼らの伝道方法を指導する意図である。ゆえに、『報恩記』の太子關係説話による説示には、日蓮宗に対応する対外的な側面と、明光派への内部的な指導を行う側面が存すると考えられる。

本願寺教如の理念

御手洗隆明

本願寺教如（一五八—一六一四）は本願寺十二代、また東本願寺創立者とされている。一般には信長・秀吉・家康と渡り合った戦国武将の僧侶、また本願寺東西分派の原因となった人物と認識されている。教如にはその宗教的信念を記した著書がなく、消息類や側近による聞書・寺伝などがその理念を窺う手

掛かりとなる。教如の理念については、特に東西分派・東本願寺別立（一六〇三年）において語られることが多い。

摂津大坂（石山）本願寺に生まれた教如は、青少年期を信長との石山合戦（一五七〇—一八〇）に費やしたといつてよく、合戦末期において父である宗主顯如の意に反して籠城を続け（大坂拘様）、父より義絶された。これは和睦を巡って本願寺内で対立があったことを意味し、教如は主戦派に支持されたのであるが、これが後の東西分派の原因となっている。本能寺の変後に帰参し、父と共に豊臣秀吉に従い、父の死後本願寺宗主となるが、本願寺内部での対立が原因となり、秀吉の命令で隠居に追い込まれる。しかし義絶期同様に一部の寺院・門徒から宗主として認められ続けたことより、後に東本願寺となる教如教団がすでに萌芽していたとされている。家康の時代となり、宗主復帰を勧められるがこれを断り、後の東本願寺を別立する。これは家康が政治的に本願寺を二つに割つたものではなく、すでに「太閤の御代に二本」（宇野新藏覚書）となつていたことを家康が追認したものと近年では考えられている。

伝承される教如の理念はこの時に現れる。教如は家康の宗主復帰の勧めを断り、更に領地の寄進も断るといふ「辞禄の御意志」を明らかにする。この伝承は東本願寺とその門徒が伝えたものである（『本願寺由緒略記』『神田徳本寺由緒秘録（教如上人御伝記）』『大谷嫡流実記』など）。この「辞禄の御意志」は四度の東本願寺両堂焼失などの危機において想起され、近代でも石川舜台、曾我量深らによつて語られ、東本願寺創立の精神として現代に至るまで伝えられている。歴史のなから読み取

られ、伝承された教如の理念と言えよう。特に、法中の望、ただ祖師の宗意をあまねく化導するにあり。

（『大谷嫡流実記』）

として、教団の目的は化導（教化伝道）にあることを語っていることは注目される。

史実に見える教如の理念は、東本願寺の別立後に寺院・門徒が地域的に結集する拠点として御坊（別院）の建立などに着手し、儀式・伝道の整備を進めるなかで、消息において『御文』の言葉を反復することに窺える。

この上には、他力仏恩の称名をたしなみ、行住座臥に南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏と称えられるべき事、肝要たるべく候。

これは蓮如以降の歴代宗主消息に共通して見える文言であるが、これは宗主としての常套句であることに留まらず、石山合戦に象徴されるような、教団の危機を武力により克服することが浄土真宗の社会的実践であった時代を生きた教如が、教団外権威への抵抗精神を転化、もしくは昇華し、本願寺歴代が相伝した法語を自身の宗教的信念として伝道する感覚を身につけていったものと理解できよう。

教如の実像とその理念が、伝承の域を超えて史実として確認できるのかはこれからの課題である。先行研究においても史資料の精査や同時代史料の確認は十分ではなく、教如伝の構築から見直さなければならぬ。また教如を語ってきた教団の歴史そのものを問い直す必要があると論者は考える。

真宗談義本における教學理解の特徴について

能美 潤史

真宗の説教のテキストである真宗談義本について、江戸中期になると諸学僧は談義本を含む真宗典籍の目録を作成し、その内容について真偽の判定を行った。その際、数本の談義本に關して、各学僧でかなり判断が分かれている。本研究は各学僧間で意見の対立が生じている談義本の所説を取り上げ、そこに示される教學理解の特徴やその表現について考察したものである。今回参照した目録は、談義本を含む各典籍の内容の真偽を判別することに特に重きが置かれた四つの目録であり、先啓・僧録・泰巖・僧僕という、いずれも当時を代表する学僧が編集した目録である。そして、上記の目録において各学僧の評価の揺れが大きい談義本が、親鸞撰「南無之釈」・覚如撰「真宗意得鈔」・存覚撰「持信記」・蓮如撰「一宗意得之事」・蓮如撰「真宗教要鈔」の五つであり、今日ではいずれも各宗主や存覚の撰述ではなく後の創作であることが判明しているものである。それでは、これらの談義本と当時の各目録の評価状況について特筆すべき点を以下に指摘すると、まず「南無之釈」では「タスケタマヘ」「平生業成」といった今日では親鸞著作には見られないとされる語を用いて教義の説明がなされながらも、本書を親鸞撰述として認めている学僧がおり、当時の親鸞理解が窺われて興味深い。次に「真宗意得鈔」はその文体まで覚如を模した内容となっており、数人の学僧は問題なく覚如撰述と認めていることから、ある意味、完成度が高い談義本といえる。また、「持信記」にはわずかではあるが知識帰命に類する説示が

あるが、本書を問題ありとする目録とそうでないものとがあり、これは当時、他の談義本の多くに知識帰命が非常に強く説かれていたことから、本書のわずかな知識帰命的傾向についてはあまり問題とされなかったのではなからうかと考えられる。次に「一宗意得之事」は、正月に關する教示が蓮如の他の著作や言行録と相容れないものと思われるが、しかし全体的な文体からはこれを蓮如撰述とする目録もあり、内容よりも文体が論点となっている点はおもしろい。最後に「真宗教要鈔」については内容的に教義解釈の問題は無いものの、本書は多くの譬喩や格言の繰り返しで構成されているというその特異な文体から、やはりこれを蓮如撰述の談義本とは認めない学僧もおり、ここでも蓮如著作の文体や表現の特徴が論点となっている。

以上、ここまで各目録で真偽の判断が揺れる五本の談義本についてみてきたが、そこには知識帰命の説示の問題等が見て取れ、あるいは「タスケタマヘ」「平生業成」の語を含む「南無之釈」を親鸞撰述と認めていく様子は、当時の教學理解・親鸞理解についての時代状況を反映しており興味深い。また、目録の判断基準が蓮如の文体等にまで及んでいることも見過ごすことができない点である。

ところで、蓮如と重なる時代に近江を中心に活躍した鎮西派の隆堯は、近年その業績が国文学者からも注目されている。隆堯は、諸種の談義本や説話文学を製作・書写し、自らも談義僧として自宗の教義を平易な言葉で説き広めていたことが明らかにされている。蓮如の「御文章」について、自宗の教義を平易に表現し、それを聞きものとして民衆に提示したとして、これ

を画期的伝道方法であると評価する向きもあるが、先ほどの隆堯の存在とその活動内容を考えると、このような伝道方法は当時の伝道におけるスタンダードの一つであったとも考えられる。そうすると「御文章」についてもややその位置付けを再考する必要がある、自宗の教義を平易に説き記したという点ではなく、そのことを宗主が手づから行い、またそこに自らの花押まで付して權威付けをして下付していったというあたりに「御文章」の伝道の特異性の一面を認めるべきではなからうか。

清沢満之門下における「信念」

春近 敬

清沢満之（一八六三—一九〇三）の思想・信仰を語る上で「信念」という言葉が欠かすことはできない。しかし、この「信念」という語はそれほど特殊な言葉でもなく、晩年清沢と「浩浩」と呼ばれる共同生活を送った門弟たちも用いている。

それでは、清沢の門弟たちはどのような文脈で「信念」という語を使っていたのか。これを明らかにするために、創刊号（一九〇一年一月十五日発行）から清沢が生涯を終えた月の三巻六号（一九〇三年六月十五日発行）まで、およびその後の三巻七号（同年七月十五日発行）から五巻十二号（一九〇五年一月十五日発行）まで、清沢の死去を境に前後三十ヶ月の雑誌『精神界』誌の中に「信念」という語が登場する記事を調査し、その中でも『精神界』立ち上げに関わり、清沢と特に関係の深かった暁鳥敏（一八七七—一九五四）、多田鼎（一八七五—一九三七）、佐々木月樵（一八七五—一九二六）らの「信念」の

用法について検討した。

清沢没前三十ヶ月の間に『精神界』に掲載された「信念」の語の登場する記事は五十九本であるが、没後三十ヶ月の間には九十一本掲載された。一九〇二年の前半期に浩浩洞内で「信念」の言葉が流行したらしく、浩浩洞で行われていた講話の講題に「信念」の語が集中して用いられている。しかし、このときも少なくとも『精神界』誌上においては定着せず、記事に多く用いられるようになるのは清沢没後のことであった。主要執筆者では暁鳥が三本から十二本、安藤州一が一本から十一本、曾我量深が二本から十四本と増加している。ただし、曾我は浩浩洞への入洞自体が清沢の死去直前であり、『精神界』に本格的に執筆を開始したのが清沢没後であるため、暁鳥や安藤と同列に語ることはできない。一方、多田は十二本から十六本と、清沢の存命中から積極的に「信念」の語を用いている。逆に佐々木は二本から一本と、一貫してほとんど使っていない。

記事の内容を見ると、「信念」の用法は必ずしも一通りに一致せず、記事ごとにさまざまである。しかし、暁鳥と多田については使用傾向において明確な意図が窺える。清沢の死を契機に「信念」を多く用いるようになった暁鳥は、苦悩を脱して安慰の境地を得るために「信念」を獲得するべきであるという主張で盛んに用いている。これは、清沢の思想を強く意識した用法である。これに対して、清沢の存命中から使用していた多田は、例えば「如来よりたまわりたる信心」といった真宗的な意味合いにおける「信心」の言い換えとして「信念」を用いている。安藤州一は生前の清沢を回想する文章において多く用いて

おり、「清沢先生の信念」という用法が主である。佐々木はそもそも使用が少ない上、真宗的な意味では用いていない。曾我は清沢の思想を直接匂わせるような用法はせず、また真宗的な「信心」の言い換えでもない形で用いている。

これらの差異は、仏教の専門用語を用いずに仏教を語るという『精神界』のコンセプトと、門弟各々の布教意識の差異と関係していると考えられる。当時から布教意識の非常に強かった暁鳥と多田は、それぞれに意味を読み込みながら「信念」の語を用い、布教活動に消極的であった安藤は清沢の回顧において用いている。「信念」の語を用いることにきわめて慎重であった佐々木は、多田や暁鳥のような熱烈な布教意識にしばしば批判的だったのである。

大正教養主義と仏教

碧海 寿広

近代日本における教養と宗教の関係については、伊達(手戸)聖伸や島園進によってその歴史が論じられてきた。明治後期に近代社会を生きる個人の人格を支える超越的普遍性を提供するものとしての「宗教」が構築され、これが特に大正期以降、教養主義的な教育制度のもとで育ったエリート青年たちを中心に広く受容されていった、というのがその骨子である。さらに近年、赤江達也が無教会運動の再検討を行うにあたり「教養宗教」「読者宗教」といった概念を用い、教養と宗教の研究において「読者(書)」という視座が決定的に重要であることを指摘している。こうした現状をふまえた上で、本発表では教養主

義が時代を席卷した大正期における仏教と教養の関係をめぐり考察をした。

大正期の仏教については、諸個人の人格が尊重されるその自由主義的な特色について論じられることが少なくないが、他方で、仏教護国団の創設などに代表されるように、伝統的な宗門に關してはむしろ国家主義的な傾向がますます強まったとも言われる。これに対して教育史の研究では、人格主義的な風潮が広まった大正期における公教育への宗教(仏教)の接近が、その後の宗教(仏教)の国家主義への全面的な傾倒を導くことになったという、いわば弁証法的な理解を示している。末木文美士による倉田百三論もまた、西洋文化の色濃い教養主義的なバックグラウンドのもと親鸞を作品化した倉田が、その教養を基礎にして昭和期には反動的な日本主義者に転じたのだろうと論じており、やはり弁証法的な説明であるといえる。こうした諸研究を参照すると、大正期は、人格主義や教養主義を背景とした思想や活動を展開した仏教者たちが、やがて国家主義へと自己投入していく契機を様々な孕んだ時代であったと考えられる。

暁鳥敏の思想と行動の展開についても、以上のような観点から再考していく必要がある。暁鳥は、青年時代、立身出世の願望を強く抱きこれに資する書物を熱心に読んでいた。彼は地方寺院の住職としてのみ一生を終えることをよしとせず、宗教界における地位確立を目指していたのである。明治三四年に師の清沢満之を担いで発行した雑誌『精神界』の成功は、この暁鳥の願望にかなったものであり、特に同誌で「歎異鈔」を読む

の連載を開始しこれが大きな反響を呼んだことで、暁烏の望みは一定程度、達成されたといえる。

だが大正初年、暁烏は病床の妻の看病のために一線を退くこととなり、これにより自らが世間から忘れられていくのではないかと、凋落の不安を味わった。さらに大正四年には『中外日報』に女性関係のスキャンダルを書かれ、世間から激しい非難を浴び、これがもとで東京を離れ、以後は自坊を主な活動拠点とすることとなった。だがその後の数年間の雌伏の間を経て、自らの挫折と再起の体験について書きつづった作品『更生の前後』（大正九年）などの出版により、再び教養的な仏教文化圏の中心を彼は目指していく。

暁烏は大正一〇年に個人出版社「香草舎」を開創し、「にはいくさ叢書」の出版を開始した。また翌一年には個人誌『葉王樹』を創刊。これは当初は毎号二千部を刷ったが、その後順調に発行数を増やし、最盛期は約一万部という、個人発行の仏教雑誌としては史上最大規模の部数に達した。さらに同一一年には「北安田パンフレット」という文庫形式のシリーズを創刊し、昭和一七年までの二〇年間に六〇冊を刊行した。

大正期に凋落の危機に直面した暁烏が、そこから再起し宗教者としての地位を取り戻すために選んだのは、教養的な仏教化（読書界）のなかに自らの書物を旺盛に投じていくことであった。その「成功」はしかし、昭和の読書社会において国家主義の風潮が高まるなか、彼を留保なき国家奉獻の言論人へと変質させていくこととなった。

戦後仏教史研究の一断面——二葉憲香の親鸞論——

近藤俊太郎

二葉憲香（一九一六—一九九五）は、戦後仏教史研究のなかで、仏教の本来性を軸とした仏教史像を提示した人物であり、古代仏教思想史や親鸞をめぐる活発な論争において中心的役割を果たしたことで知られている。残された膨大な著述の山からは、二葉が日本古代から近現代に及ぶ仏教史の全体を研究対象としていたことや、絶えず仏教徒としての主体性を立脚点にして対象と向き合っていたことが読み取れる。

二葉の仏教理解は親鸞に即して構築されたため、研究史上では古代仏教の研究成果が著名ではあるものの、親鸞論にこそ二葉仏教史学の特徴を掴み出す鍵がある。それは二葉自身が、親鸞の仏教史観を学問的に確かめることを研究の動機としていたこととも関連する問題であろう。最初の単行本となる『親鸞の人間像』（真宗典籍刊行会、一九五四年）は、二葉が三九歳のときに刊行された成果であり、その二年後に『親鸞の社会的実践』（百華苑、一九五六年）が、続く二作目として刊行されている。親鸞論は、二葉仏教史学の初期に一つの山場を迎え、それ以後の研究活動の基本的方向を指し示す羅針盤となったのであった。

戦時下で出発した二葉仏教史学は、戦前の皇国史観と戦後の唯物史観、この両者との対決を通して鍛え上げられていった。その結果、二葉が辿りついたのは、「仏教の立場に立つ歴史学」であった。つまり二葉仏教史学は、仏教を対象としながら、同時に方法とするものであった。それは、単に仏教と称されてい

るものを研究しても、仏教史研究は成立しないという、既存の仏教史研究への批判的視座と不可分の方法意識に支えられている。

親鸞研究で二葉が試みたのは、仏教がどのような主体を形成し、どのような歴史がつくられたのかを、親鸞に即してあきらかにすることであった。二葉はそこで、親鸞の「自力の心」の否定に、根本仏教の非我の自覚との超時代的同一性を指摘し、その立場が歴史的世界からの解放であるために、歴史的現実との対決をもたらすと理解した。二葉はまた、民族宗教を地盤とする国家の仏教信奉の立場と、それに対立する正統仏教の立場を描き出し、後者の承譜に、行基、最澄、源信、源空、そして親鸞とその農民とを位置づけた。

ところで、戦後仏教史研究では、門主の存在に象徴される封建的性格を引きずった本願寺教団を批判的に把握するとともに、親鸞を近代的価値に即した実質を持つ思想家として積極的に評価していた。ここから、親鸞の信を内面的世界に封殺し、社会的立場と無関係なものとして理解する傾向が生じたのは当然のことであった。二葉は、こうした議論を注視しながらも、親鸞の信の立場が社会的実践を呼び起こし、「非権力的自律社会」を形成する原理であったことをあきらかにした。すなわち二葉は、分断されていた宗教的立場と社会的立場を親鸞に即して総合し、親鸞の信と教団形成を結びつけて論じたのである。

ただし、二葉の親鸞理解は、眼の前の教団をそのまま親鸞の時期のそれと同質のものであると把握し、正当化する護教的な色彩を帯びてはいない。真宗教団は、「一、伝道教団／二、教

化者教団／三、制度化教団／四、遺制教団」という四段階の変質過程を辿り、現段階が単なる「遺制」に過ぎないと断じているし、親鸞以降の真宗の社会的立場の変質が同時に宗教的立場のそれであったことを指摘している。

二葉親鸞論はまた、二葉自身に国家権力と対決する普遍的主体の確立を要請した。それは、神社問題への批判的関与と家永教科書裁判への意見書提出から確認できる。そこで二葉は、国家主義的仏教史への批判を繰り返し論じ、戦前の国家神道を支えた宗教に対峙しうるだけの主体の確立を説いた。ここには二葉仏教史学が、研究主体における学問的営為と社会的実践の統一を志向する性格であったことが証されているといえよう。

ハワイ真宗念仏者マツダ・ハルの機の立場

藤原ワンドラ睦

浄土真宗の国際伝道は中国、ハワイ・アメリカ本土を初めてして、百年以上の長い歴史を持ち、多くの真宗念仏者を生み出した。本稿では、一九九七年にハワイ仏教研究センター(Hawaiian Buddhist Study Center)が出版した *Dharma Treasures* (日本語訳『法の宝』) に収められているハワイ日系一世移民であったマツダ・ハルの念仏詩に焦点を当てながら、法による救いを受ける機についての表現を通して、彼女の機を宗教的救いと社会的側面から考察を試みる。

マツダ・ハルは一九九二年に山口県大島郡久賀町に生まれ(旧姓マツモト・ハル)、一九一〇年に松田伝之丞と結婚し、数年後の呼寄移民時代(一九〇八年(明治四一年)―一九二三

年（大正一二年）に、松田夫妻はハワイ州コナ島ホナウナウ（Honauau）にハワイ官約移民として入植する。ハワイ入植当時の松田夫妻は砂糖キビ畑の労働者であったが、厳しい労働に耐えかねて、コーヒー栽培を始める。

ハワイでの浄土真宗による本格的な布教・開教活動は浄土真宗本願寺派が初代ハワイ開教監督を一八九八年に渡布したことに始まる。ハルが通っていたコナ本願寺は、一九〇六年に現在のケアラケクア（Kealahouka）に創立された。

筆者は二〇一三年三月にハワイ島コナにおいて、ハルの念仏詩が書かれたノートブックを入手することができた。ハルが五〇歳を過ぎた一九四三年頃から創作し始めた詩の数は約一七七句にもほり、それらは全て主人の伝之丞の手によって書かれている。以下に示すものは、Dharma Treasures に「思いのままに」というタイトルで所収されている一部である。

- A くつはくに足けずらずと合いしくつ 足に合わせて求められよと
- B 知らぬ間にころりのお出ましお六字が わが口かりてわれ呼ばれけり
- C まがりたる心のままを導かれ 曲がりしなりをままたにせられ
- D 聞いたとてへりもせざればふえもせず ありのまんまがこの身このまま
- E 留守つかい煩惱おらぬと戸をしめて かくれていたに見つけられたり
- F お六字に抱かれて不足言うまじと 思うて又も不足言うか

な

G 人ごとを言うなと子らに教えつつ 我れは他人をそしりざりしか

H 残る子がさみしかろうとたずねれば 何ともないと涙こぼるる

日本とは異なるハワイという異文化の土地で、日本人であることとハワイ移民としてのアイデンティティーの狭間で、ハルは宗教的救いを浄土真宗の法義に求めたといえる。A～Hの念仏詩全体において、法に照らされることによって、ハル自身が深く自己を内省し、更に人間そのものの本質について信知しているといえよう。それと同時に、このままでの無条件の救いが宗教的よろこびとして、ハルを異国の土地で支えたことが窺える。ハルの信心の相とはA、B、Cに表現されているような法の深信を表に出した表現と、D、E、F、G、Hに表されているような機の深信であるところの性得の機（絶対者の光に照らされて反省された人間の本質的考察）の両面が素直に描かれ、そこには二種深信の構造である捨機託法のすがたが見受けられる。阿弥陀如来に捉えられた自己の在り方が浮き彫りにされると同時に、救いの力である名号が海を越えてひとりの日系移民にはたらし、生死を超越して生きる宗教的ダイナミズムの源になったことを否定することはできないだろう。

小論は平成二十四年度山内慶華財団の援助による研究成果の一部である。執筆にあたり、この場をかりて関係者に甚深の謝意を表したい。

仏教と社会悪

上村 岳生

近現代の日本仏教を構成する言説の基底には、日本仏教が受容してきた近代特有の「世界観」、もしくは「思考の枠組み」のようなものが存在するように思われる。明治になり、仏教的言説がよって立つ世界観にある種の変化があったのではないか。このような問題を明確にしていき、それぞれの思想が持つ特質を明らかにしていくことが重要であろう。

今回の発表では特に、仏教と社会の関係がどう考えられてきたかに注目する。その際、「社会悪」という概念を手がかりにしてみたい。この概念は、西洋の文脈において歴史的に成立した世界観を反映しており、それは仏教にも影響を与えただけでなく、現代における宗教の「公益性」や「社会貢献」の議論にまでつながっている。ここでは、「社会悪」を次のように意味で使いたい。個人や自然、神には還元できない「社会」の構造や制度に由来し、その原因だけでなく、その具体的解決も含めた責任も人間が負っているとみなされる悪。近代の社会福祉思想はこのような前提に基づいている。

近代になり人間が埋め込まれていた環境から切り離されることで自然や社会が「対象化」され、人間中心主義的な世界観が生まれる。そこでは、「悪」も神や自然と切り離されて聖性を失い、人間の構築物とみなされるようになる。「悪」についての「天罰」「原罪」のような形而上学的前提は疑われ、人間の罪が天災を引き起こす、あるいは逆に、祈りによって災いがやむというような宇宙論的・天人相関的な解釈枠組みも妥当しな

くなる。つまり世界の「悪」は純粹に「人間」の領域での問題とみなされるようになる。このような前提があつて初めて、「社会悪」を解決し、社会を改良できる、あるいはしなければならぬという意識・価値観も成り立つ。

伝統的な仏教の鎮護国家モデルに共通するのは、いわば天人相関の世界観であるといえる。天災地変が人間の罪と結びつけられ、「懺悔」や「祈禱」、「正法」への帰依によってその解決が図られる。「仏・神」「自然・宇宙」「人間」の領域が有機的に結びついており、近代的な意味での「社会悪」という認識はなかった。

明治期に、近代的な「信仰」としての「宗教」の概念によって「仏教」というものが国家との関係の中で構築されていく。近代的な国民国家と宗教概念の成立によってはじめて、「社会悪」に対し宗教はどうすべきか、という新しい問題設定が出てくるのである。

中村元は大乗仏教の実践を「ヒューマニズム」として把握することを提唱したが、「ヒューマニズム」とは何かを問うことも、また必要ではないだろうか。今回の発表では、近代日本仏教の「近代性」とは何かという問題意識から、「社会悪」という概念を手掛かりに、近代特有の世界観や感受性が仏教と結びついていく例を示すことを試みた。

鈴木大拙の東洋的静寂と瞑想

清水 守拙

我々は何か集中して思考しようとするときに静かな環境を求め、また動作を止めるという傾向をもっている。しかし静かに押し黙ってじっとしていることは活動の停止を意味するものではない。これは経験上言えることであるが、我々は沈黙の中に多くのものを感じそして見出すのである。

ひとことに静寂といつても、沈黙、黙禱、瞑想また座禪や黙照など様々なものがあり、見かけ上同じようであつてもその内容には違いがある。今回表題にあえて東洋的静寂と西洋的に対する表現を用いた理由は、わが国では沈黙の中に自己のアイデンティティーや真理を追究してきた歴史を有しており、ギリシヤ哲学に端を発する西洋の哲学または宗教において沈黙が果たしてきた役割に大きな違いがあると考えられるからである。そこに静寂における西洋と東洋との質の違いがあるのではないかと推測するのである。

ここで西洋と東洋の静寂を視覚的に比較するために、京都の広隆寺霊宝殿にある弥勒菩薩の半跏思惟像とオーギュスト・ロダン(Auguste Rodin)の考える人「The thinker」を比べてみたい。

まず広隆寺の弥勒菩薩は、顔面を少し前に傾けて右頬に中指が付くか付かないかという程の隙間をあげて右手を添えており、口元にはアルカイックスマイルといわれる仄かな微笑をたたえている。その制作は六世紀から七世紀にかけてのものといわれているから、おそよ千五百年の間、静かに思惟を続けてい

ることになる。

一方ロダンの手による考える人は筋骨隆々としていながら、首をうなだれて顎の下に右手の甲を上にして支えている。その少し丸まった背中からも全身で考えているという感じが伝わってくる。実に動的(ダイナミック)なのである。

こういった造形にも、その作り手の精神的背景が反映されているといえる。西洋の表現が意識的静寂とすれば、東洋のそれは無意識的静寂ともいえるであらう。

鈴木大拙はその英文著書の『禅学へのいざなひ』"Introduction to Zen Buddhism"の中で次のように述べている。

東洋の心の働きで覚えておかなければならないことに、いつも永遠という時を覗き込んでいるような穏やかで寡黙で静かで、乱すことができないようなものがあるということがあります。その沈黙はあらゆる違いや条件を飲み込む「永遠の深淵」であります。それは過去現在未来を沈黙黙考の中に吸収した神の沈黙であり、絶対的な一元的世界とその同時性の玉座に静かに座しているのです。それはあたかも逆行する雷と稲光の中で獲得された「静寂の稲妻」です。このような静寂が東洋のあらゆるものの中に浸透しているのです。(原英文 訳責 本人)

東洋における沈黙は積極的な心の働きを無意識的に行うという言語的には矛盾しているかのようなことが含まれているのである。それは自らが沈黙考を実行して経験してゆくしかない領域であるが、その気になれば我々は今ここでそれを体験することができはすなわである。コンピュータと言語を離れ

て、思考をあえて言葉に還元せず、沈黙の中に今ある現実を深く模索することにも現代的な意味があるのではないかと思う。

鈴木大拙と現代

嶋本 浩子

本発表は、「鈴木大拙と現代」と題して、鈴木大拙（一八七〇—一九六六、以下、大拙と略称）の妙好人について考察する。その理由は、大拙が平和に対する記述を妙好人に多く述べているからである。妙好人とは、浄土真宗教団内において、阿弥陀仏の大悲の働きに全託する生き方に徹した江戸時代後期から明治時代の無学の信者である。

大拙が妙好人を知ったのは、一九四〇年代前半であった。大拙の妙好人に対する関心は高く、一九四三年には『宗教経験の事実』（鈴木大拙全集）第十卷所収）、その翌年には『日本の靈性』（鈴木大拙全集）第八卷所収）を著述した。大拙は、戦前の精神至上主義の中で育まれ、高い次元に裏づけられた精神こそが本来の人間のあり方であることを提唱した。これを靈性と定義づけ、妙好人は日本の靈性を示す人間像であると結論づけた。

妙好人讃岐の庄松（一七九九—一八七二）を「彼の信仰のうちには実に雄大な思想がある。此の思想は今日の日本をして世界的に重きをなさしめるところのものである。（略）讃岐の一野夫の胸にまで宿ることのできた思想を、どこまでも掘り下げて、それに近代的哲学の思想体系を加えることによりて、我等は祖先から受け継いだ仏の命を生かし能うのである。此の思想

には無限に発展し得べき可能性がある。殊に近代文化の基礎となつて居る科学精神に対して十分の説明と安定性とを与えることができるのが、此の思想の特性である。」と述べる（『宗教経験の事実』『鈴木大拙全集』第十卷、一三一—一四頁）。

大拙の浄土教理解は、「大乘教のシナ及び日本に於けるあらゆる発展の中で最も注目すべきは浄土真宗の教である」であり、「浄土教が日本で発生したこと」と、「浄土教の最後の展開で、その発達極致」であると述べる（『浄土系思想論』『鈴木大拙全集』第六卷、七頁）。しかし、大拙の浄土観は、「因果を超越し業報に束縛せられず（中略）働きかけて来る無礙の慈悲の光の中に、此身をなげ入れると云うことが、真宗の信仰生活であると、自分は信ずる」（同上書、五八頁）や、「阿弥陀仏が空で、そうして妙用である、真空妙用である」（『わが真宗観』『鈴木大拙全集』第六卷、三五六—三五七）であった。すなわち、大拙は、妙好人の阿弥陀仏への感謝と喜びは、阿弥陀仏からの真空妙用としての「はたらき」を頂いていることへの感謝であるというのだ。真空妙用は、大拙が真空妙有から創った「空からはたらき」を意味する言葉である。さらに、大拙は、妙好人の生き方を阿弥陀仏と妙好人との間に「対峙しない」、言いかえれば「すき間」を作らない宗教意識をもった生き方であるとし、そこに二元ではない不二のあり方を観た。このような大拙の妙好人理解は「禅的」である、と真宗教団から批判を受けた。しかし、大拙は、宗教意識の構造性に基づいて禅と浄土思想の両者を結びつけた。大拙は「宗教意識がその純真性で働く時には、禅も真もないと思う。（略）庄松のような人と、

文学や書画をとってしまった良寛や仙厓とを突き合わしたら、わしは禅だ、お前は真だと云って、唾み合いを始めるだろうか。」（同上書、五五頁）と言う。その上で、大拙は「真宗では、自然に大悲面が著しく見える。大悲にも固より能動性がある。それで方便がそれから出て来ることになるが、悲には母性の特質として随順と抱擁がある。」（『東洋と西洋』『鈴木大拙全集』第二一卷、二六五頁）と述べる。母性としての随順と抱擁は、相手を受け入れる寛容の根拠である言えよう。これは、禅にはない寛容性が妙好人のあり方に存在すると示していると考えられる。これらのことから、大拙の妙好人理解は、二元を超えた不二のあり方として、極めて肯定的かつ積極的にとらえている。大拙は、妙好人を通じて対立闘争性の緩和や解消、さらには調和を見出す不二のあり方を示していると考えられる。

第十部会

始頭本尊と『観心本尊抄』をめぐる

桑名 法晃

始頭本尊は、文永十年四月二十五日『観心本尊抄』にて初めて顕わされた本尊の相貌の記述に基づき、同年七月八日に凶顕された曼荼羅である。故に始頭本尊と『観心本尊抄』については『観心本尊抄』の「此時地涌菩薩始出現世」但以「妙法蓮華經五字令服幼稚。」（定七一九頁）と始頭本尊に初出する「此法花經大曼陀羅後二千二百二十余年一閻浮提之内未有之日蓮始凶之」の讀文は照応し、同義であること等多くの関連性が指摘されている。だが、両者には表現上に相違点も見出すことができる。本稿はその相違点、即ち「日蓮」の呼称と薬王品「此経則為閻浮提人病之良藥若人有病得聞是經病即消滅不老不死」の引用の有無の二点に着目し、始頭本尊の特色をみることを目的としている。

「日蓮」の呼称の問題とは、地涌菩薩の自覚の確信をもって著された『観心本尊抄』の本文中に「日蓮」の二字がなく、自身を地涌菩薩と明示することがないが、始頭本尊の讀文には地涌菩薩ではなく「日蓮」の名が記されていることである。『観心本尊抄』においてかかる表現がなされている理由には、『観心本尊抄』の文脈（定七一八―一九頁）から、対告者である弟子が不信誹謗をなすことへの配慮があること、さらに末代凡夫としての日蓮が妙法五字の受持によって末法の師としての自覚を

持つに至った自証の確信を経文に照合置留し、客観化すること
で、日蓮実証の世界を末代凡夫共通の世界として示し、弟子等
へ不惜身命の題目受持を要請していることが窺える点にあると
思われる。かかる意図があつて、自身の行為を客観的に経文上
「地涌菩薩」と記しているが、「観心本尊抄」の当該箇所と対照
すれば、始頭本尊の讃文こそ、正しく末法の唱導師としての自
己を明示し、「地涌菩薩」を「日蓮」として表現している様に
受け取ることができる。両者の相違は、始頭本尊が、特定の相
手に授与されたのではなく、日蓮自ら所持していたものと考え
られることから、「観心本尊抄」のように対告者の問題を顧慮
する必要がなく、自己の内観をストレートに表現することがで
きたからではないかと思われる。

次に薬王品の要文の引用の問題とは、「観心本尊抄」には引
かれない薬王品の要文が、始頭本尊に記されていることであ
る。曼荼羅の讃文に「此経則為……」の二十八字が具に記され
たのは五幅、「病即消滅不老不死」のみの讃文が三幅、遺文中の
教示では、「法華取要抄」（定八一五頁）に初出し、七遺文に確
認される。これら七例はその内容から、題目の五字が末法為正
であることの経証と、現に病にある対告者に示された薬病必癒
の証文の二種に大別され、ここから、始頭本尊は題目の五字が
末法の一切衆生を救う大法たることを明かす意を持つものと考
えられる。ただし、「法華取要抄」では、まず寿量品の「是好
良葉」の文が示され、それをさらに裏付ける経証の一つとして
薬王品の文が挙げられている。「是好良葉」の要文は「観心本
尊抄」に三箇所と「法華取要抄」の一箇所のみ見られる文

で、両文同じ意味を持つが、始頭本尊では讃文の中から特に薬
王品の要文が選び取られているのである。そこで、遺文の表記
を確認すると、薬王品の文には祈禱の要文としての用例が見ら
れ、曼荼羅では守護の祈りが込められた守り本尊に記されてい
ることがわかる。また、「病即消滅不老不死」の文は『立正安
国論』の冒頭、当時の祈禱の事例の一つとして挙げられている
ことも確認される。よって、始頭本尊は祈禱の意味をも込めて
図顕されたが故に、薬王品の文を用いたのではなからうかと推
測されるのである。

以上の考察より、始頭本尊は、末法の衆生救済の唱導師たる
地涌菩薩としての自己の意識を表明し、さらに、その意識のも
と末法の衆生救済の祈りを込めて図顕されたと考えることがで
きるのではなからうか。

日蓮の起顕竟の法門と法華経に登場する多宝如来について

関戸 堯海

日蓮の特徴的な『法華経』受容のありかたとして「起顕竟の
法門」がある。日蓮は智顛の科文を継承しているが、二処三會
の説相を重視し、虚空会十二品に着目して、本迹二門の教判を
越えた理念を提示した。『新尼御前御返事』に「法華経の中に
も迹門はせずして、宝塔品より事をこりて寿量品に説き顕し、
神力品嘱累に事極りて候」（定八六七頁・真蹟會存）とあり、
末法の衆生の救済という観点からすると、宝塔品において滅後
の弘通者が募られたのは末法付嘱のための「起り」であり、涌
出品・寿量品において地涌の菩薩を召出し、釈尊の永遠性が

「顕らか」となり、すべての菩薩たちに滅後の弘通を付託した神力品・嘱累品に付嘱の大事が「竟る」としている。虚空会における説法に、釈尊滅後の弘経の具体性が明らかにされているとみるのである。嘱累品で釈尊の総付嘱が終わると多宝塔はもとの場所に帰って、虚空会の会座は終わる。ところが、嘱累品以降にも多宝如来が登場してくる。

《虚空会に登場する多宝如来》

【見宝塔品第十一】多宝如来が東方の宝淨世界から七宝づくりの多宝塔とともに出現して、釈尊の説法が真実であることを証明している。

【提婆達多品第十二】下方の多宝世尊に従っていた智積菩薩が、多宝仏に「もとの仏国土にお帰りください」と申し上げるが、釈尊に「もう少し待つのだ」と告げられる。

【從地涌出品第十五】数多くの地涌の菩薩たちは、大地から出現すると、おのおのが虚空にある七宝づくりの素晴らしい塔廟にいます多宝如来と釈尊のところに詣でた。

【分別功德品第十七】虚空から曼陀羅華・摩訶曼陀羅華の花が降ってきて、七宝づくりの塔の中の獅子座に坐している釈尊とはるか以前に入滅している多宝如来とに散りかかった。

【如来神力品第二十一】衆生や天の神々たちは、仏の神通力によって、釈尊と多宝如来が宝塔の中の獅子座に坐し、数多くの菩薩と四衆が釈尊を敬いつつ取り囲むのを見た。

【嘱累品第二十二】総付嘱が終わると釈尊は、十方の分身の諸仏をそれぞれのもとの仏国土に帰らせようとし、多宝仏の塔は、再びもとのとおりになされよと告げた。

《後靈山会に登場する多宝如来》

【薬王菩薩本事品第二十三】釈尊が経を宿王華菩薩に委嘱すると、多宝如来が登場して、宿王華菩薩を多宝塔の中から讃嘆する。

【妙音菩薩品第二十四】釈尊は文殊師利に「入滅してから久しくたった多宝如来が、汝たちのために姿を現わすだろう」と告げた。また、釈尊と多宝仏塔にご機嫌伺いをして供養した後には、妙音菩薩はもとの国土に帰っていく。

【觀世音菩薩普門品第二十五】觀世音菩薩は無尽意菩薩や四衆・天の神々たちをあれんで、首飾りを受け取り、それを二つに分けて、一つは釈尊に、一つは多宝仏の塔に捧げた。

後靈山会での多宝如来の登場の必然性と唐突さには疑問が残るが、とくに妙音菩薩品については本章を『法華経』に組み込んだ際の操作という意見も紹介されている（田村芳朗・藤井教公「仏典講座7 法華経」一〇四八頁）。鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』で嘱累品は第二十二に位置されるが、竺法護訳『正法華経』では経末にある。日蓮は『注法華経』の嘱累品から薬王菩薩本事品にかけて、各品の順序に関連する内容の『正法華経』『添品妙法蓮華経』を注記する。また『守護国家論』では、嘱累品を経末に置くのは誤りであると述べている。二処三会・虚空会十二品の説相に着目した日蓮が、嘱累品の位置づけについて注視していたことは確かである。けれども、嘱累品以降に登壇する多宝如来については、さほど問題とせず、末法の衆生救済を考えていたと推察される。

日蓮遺文における人物の引用について

芹澤 寛隆

日蓮（一二二二—一二八二）の著作とされる文献は非常に多く、それらは遺文としてまとめられている。遺文には非常に多くの人物が引用されている。彼らは弟子・檀越らを教化する際に、人物の説話や伝記を通じて理解を深めやすくする目的や、自身をその人物になぞらえ、自らの立場を鮮明にするため等に用いられている。こうした人物について、特に仏教者については古くからその出典も含めた考察がなされている。しかし、仏教者以外、特に中国史上の人物については、個々の事例としての解説や研究はなされているが、全体をとらえた上での日蓮における人物の評価について、十分に整理されたものは管見の限り佐々木馨氏によるものだけである。

本発表では特に中国史上の人物についてその引用回数、引用時期をもとに一覧表を作成した。それによって先行研究では百二十八名とされてきた人数を三皇や五帝のような八項目と個人名としての百二十三人に特定した。そして彼らのうち、日蓮の生涯において、重要な意味合いを持ち、日蓮の思想形成に大きな影響を与えたとされる、佐渡への流罪を軸として、佐渡流罪以前、佐渡流罪中、佐渡流罪以降の三期にわたって一貫して引用例のある人物について注目し、それらの例から日蓮の人物引用について考察を試みた。

一貫して引用例のある者は後漢の明帝や孔子、老子など一三例確認できた。それらについて個々の引用内容を確認した結果、これまで遺文毎の説明に終始していたたけに見逃されてき

た人物の評価における問題や、遺文著述年代の問題、知識受容の手段や時期についての問題を提起することができた。特に日蓮が自身在世時にどういう為政者や智者を善人とし、どういう為政者や人物を悪人、悪人と認識していたのか、という点について、引用の内容から、「時」についての認識が大きな影響を与えていることを示すことができた。すなわち、今が仏教的、世俗的にどういう「時」なのかという問題意識が、引用される人物像について、同一人物であっても、佐渡流罪の前後で大きな変化があり、日蓮の思想の深まりや、問題関心と深い関係があることを指摘することができた。これらの問題について考察することは、人間日蓮が仏教者日蓮に、さらには法華経の行者日蓮へと思想を深めていくプロセスを明らかにすることへとつながると考えている。

日蓮における「龍女成仏」理解の系譜

——「即身成仏」の文脈で——

間宮 啓生

周知のように、日本天台で展開される「即身成仏」思想の源は「法華経」「提婆達多品」第十二で説かれる「龍女成仏」にある。この「龍女成仏」に対し智顛が「法華文句」で施した解釈、さらに智顛の解釈に対し湛然が「法華文句記」で付した註釈が、日本天台にあつては「即身成仏」思想を展開していく際の共通の土台を提供していくことになる。ただ、「龍女成仏」を「即身成仏」として理解することについていうならば、やはり日本天台の祖・最澄が出発点として欠かさないことも周知の

事柄である。最澄の『法華秀句』「即身成仏化導勝」を出発点として展開していく法華円教の即身成仏論は、憐昭・安然・千観・源信といった平安期の天台僧らによる「即身成仏義」を生み出し、基本的かつ共通の文献を揃えていくことになるのである。さて、天台僧としての出自を有する日蓮が、「龍女成仏」を「即身成仏」の文脈で理解しようとする場合、智顛・湛然・最澄を踏まえようとするのは、至極、当然なことである。また、日蓮が憐昭や安然・千観・源信の「即身成仏義」を実際に読んだかどうかは断定できないにしても、安然・千観・源信の著作を読んでいたことは確かであり、「即身成仏」の解釈にあつても、彼らの影響を受けていた可能性は十分に考えられる。ただ、かかる漠然とした指摘に止まることなく、「龍女成仏」を「即身成仏」として理解するに当たり日蓮が拠つて立つところを、もう少し具体的に提示することはできないものか。この点につき、発表者・問宮は、以前、「龍女成仏」理解を論じたことがあり、あわせて、右にも挙げた天台僧・千観（九一八？—九八三？）による「龍女成仏」理解との関わりを示唆しておいたが、それは、あくまでも示唆に止まるものであつた。そこで本発表では、①日蓮の「龍女成仏」理解の特徴を改めて整理した上で、②その特徴が、千観独自の「龍女成仏」理解に明瞭にみられることを指摘し、③以つて、「龍女成仏」理解における千観—日蓮の系譜を描き出してみたい。「龍女成仏」理解における千観と日蓮の関係を指摘したり、その関係を系譜的に描き出したりした論考は、管見の限りでは見当たらないものであり、その点で、本発表は意味あるものにならうと思う。

日蓮の「龍女成仏」理解の特徴は次の三点に集約できる。〈一〉「龍女成仏」は、日蓮独自の「即身成仏」¹¹「一念三千の成仏」として位置づけられている。〈二〉龍女の「即身成仏」は、海中娑羯羅龍宮および南方無垢世界の両場面に見出されている。〈三〉海中娑羯羅龍宮での「即身成仏」は女性の、南方無垢世界での「即身成仏」は男性の成仏に配されている。このうち、〈一〉はまさに日蓮独自のものであるが、一方、〈二〉と〈三〉はいずれも千観の『即身成仏義私記』に明瞭にみられるものである（智顛・湛然・最澄はもちろん、憐昭・安然・源信、さらには証真にもみられない）。日蓮遺文に千観の直接的引用はみられないが、日蓮は『弁殿御消息』で「千観内供五味義」等の書籍の持参を依頼しており（『定遺』、四三八頁）、日蓮が千観の著作を読んでいたことは確実である。ここでいう「五味義」とは天台の「論義」における「義科」十六題の一つであり、「即身成仏義」もまたその一つである。このように「義科」に対応した千観の「五味義」を実際に日蓮が読んでいたのであれば、同じく「義科」に対応した千観の『即身成仏義私記』にも日蓮の読書が及んでいた可能性は高いといわねばなるまい。ただ、千観の「龍女成仏」解釈を、日蓮は無批判に受け入れていたわけでは決していない。日蓮は、「龍女成仏」理解を基本的に法華円教即身成仏論の流れの中で試み、実際、系譜的には千観の理解から影響を受けつつも、現場の信者らと交わる中で取捨選択を行ない、日蓮独自の特徴、つまり妙法五字の唱題という実践に集約される「即身成仏」論を組み立てていったものと考えられるのである。

寛永十九年版『録内御書』に関する新知見

堀部 正円

近世における『録内御書』（目録を含めた全四十一巻）の出版は、古活字版を嚆矢とし、整版の寛永十九年版、寛永二十年版、寛文九年版、宝暦六年版が伝えられている。このうち寛永十九年版については、稀少故に体系的な先行研究は管見の限り皆無で、『録内御書』の総体的な出版事情を検討・披瀝する中で触れられている程度である。

筆者は、刊本『録内御書』諸版を調査する過程で、寛永十九年版に関して、これまで先行研究で言及されてきた寛永十九年版以前出版説が誤説ではないかと思われる根拠を確認した。また、新たに寛永十九年版には覆刻版の存在を発見した。本発表では、この二点の新知見について報告するものである。

まず、前者については、本版のほぼ全冊揃いとして所蔵する立正大学情報メディアセンター蔵本（「立正本」と略称）及び長谷寺豊山文庫蔵本（「豊山本」と略称）について、従来の研究では、刊記のない立正本は、刊記を有する豊山本に先行して出版されたと指摘されてきた。ところが、実際に両本を調査すると、立正本は豊山本よりも後に刊行されたいわゆる「修」の事実があることを発見した。そもそも、この研究が発表された段階では、寛永二十年版は寛永十九年版を版下として出版されたとの見解を基盤としていた。しかし、近時の研究で古活字本が寛永両版の版下となっていることが指摘されており、筆者もその説が妥当だと考える。その認識の上で、修正を有する立正本を考えたとき、修正されていない豊山本より後に出版された

ことは当然の事実といえる。したがって、立正本は無刊記本ではなく、刊記欠本ではなからうか。以上の考察より、刊記を有する豊山本は寛永十九年に出版され、立正本はそれ以後に出版されたものと考えるべきであろう。

次に、後者について、筆者は寛永十九年版とは板が異なる覆刻版の存在を発見した。同一の古活字本を版下とする寛永両版をそれぞれ比較対照したとき、版式が酷似している。しかし、寛永二十年版の最たる特徴として、文字の増加に伴う訂正をする際、次行にまたがって訂正を加え、整理された感がある。一方の寛永十九年版は、寛永二十年版に比べて脱字等が多数確認され、恐らく版下の古活字版にかなり忠実に鏤刻したものと思われる。この度発見した覆刻版の特徴として、寛永十九年版と比較対照をしたとき、文字を増加させるときに寛永十九年版の版式を崩すことなく追加していることが指摘できる。また、一字一字を対照すると、文字の形や大きさなどが異なっていることも確認され、明らかに異なる板を用いた本と判明した。本版を既に複数冊確認しているが、本発表では、そのうち巻八「観心本尊抄」（個人蔵）について、比較対照を試みた（紙数の都合上、両本の差異の詳細については割愛）。この覆刻版における記述内容の修補の特徴として、寛永二十年版を意識していることが指摘できる。このことは、当時、寛永二十年版『録内御書』のシエアの高さと教団内での信頼度があり、寛永十九年版の版權を持つ書肆がそれに酷似させるため、新たに覆刻版の出版に踏み切ったと想起する。この考察が認められれば、寛永二十年版が教団内において、その地位を確立していた事例と指摘

することができ、冠賢一氏の「身延派は、檀林における（中略）統一の教科書・指南書を指定することにより強権を確立し、教団の支配をはかろうとしたと思う」（『近世初期にみる日蓮宗の出版』）との所説をさらに補強する証左になりうると考えている。

以上の二つの新知見は、従来の研究に書き換えが必要な重大事項と指摘しておきたい。

敬台院万姫と法華信仰——江戸法詔寺の興廃をめぐって——

長倉 信祐

一、はじめに——問題の所在—— 小稿は「敬台院万姫と法華信仰——鎌倉鏡台寺の興廃をめぐって——」（『宗教研究』第三七五号）の続編である。前稿では、近世日蓮宗富士派の三大檀越の一人・敬台院（徳島藩初代藩主・蜂須賀鎮至正室）が、寛永十三年に臨濟宗鎌倉円覚寺塔頭仏日庵領の大徳寺屋敷を購入して鎌倉鏡台寺を建立した後、その寺跡をもって徳島藩城下の臨濟宗観音院跡地に引き、持仏堂（江戸法詔寺）の伽藍を移し、徳島に敬台寺を開創した背景を明らかにした。その継続研究としての小稿では徳島移転以前の江戸法詔寺の興廃をめぐって、新資料を開示した上、基本資料を再考しておきたい。

二、岡山藩池田家鳥越邸と鳥越法詔寺 敬台院の長女（芳春院香姫）は岡山藩主池田忠雄の正室となり、支藩の鳥取初代藩主光仲を生んだ。当時、池田家が所有した鳥越邸について『東京市史稿』（市街編五）に引用される『備藩邸考』の記述によれば、岡山藩池田家鳥越邸は光仲の義兄（光政）の江戸屋敷で、

寛永二十一年拝領の屋敷だったが、それ以前から備後殿（光政実弟・児島藩主恒元）が鳥越邸に住んでいたという。問題は『備藩邸考』の史料価値だが、既に神原邦男氏が全文を翻刻されており（『吉備地方文化研究』9号）、『備藩邸考』の文政二年（一八一九）の写本に「明暦三年正月改版図」が描かれ、朱書きで「松平備後我鳥越邸」が記され、北側に「法性寺」が存在していた。筆者も「新添江戸之図」を参照し、更に「江戸図寛文六年刊」で「法生寺」を確認した。池田家鳥越邸隣接の「法性（生）寺」が浅草鳥越「法詔寺」である高い可能性を確信した。

三、江戸法詔寺の変遷 従来、江戸法詔寺は敬台院が実母（峯高院殿）の十七回忌に元和九年頃、浅草鳥越に建立した寺院と伝承されてきたが、芳春院の葬儀を大石寺十七世日精上人が執行した場所は神田法詔寺だった（『芳春院殿妙園日香様御事者先年寛永九壬申歳正月廿九日御吊之所者。神田明神前法詔寺と申寺御座候』、『諸記録』「寛永九年正月忠雄公夫人江戸に逝去せられ神田法浄寺に葬る」『鳥取藩史』）。ところで徳島藩が江戸上屋敷を得た時期は慶長九年（一六〇四）に一町の屋敷を江戸城辰ノ口に家康から拝領したが（金行信輔氏「寛永江戸図の「下屋敷」について」『日本建築学会学術大会梗概集』）、その上屋敷に對面する酒井讚岐守屋敷はかつて神田明神があった（大道寺友山『落穂集』「神田明神之事」）。故に「蜂須賀家文書」（元和四年）に「御屋敷之事（中略）神田之義は無用に可仕旨長被存候」（国文研資料）とあり、徳島藩上屋敷が「神田の義」と呼ばれた以上、そこに建立した持仏堂を神田法詔寺と

称したことは想像に難くない。

四、むすびに 寛永九年に大石寺御影堂再建の為に寄進された江戸法詔寺は寛永十一年に浅草鳥越に再建された。その経過は「彼日解代浅草鳥越法詔寺 至鎮公藤中権現様孫姫阿州敬台院妙法日詔等之御建立寺也 成末寺、寛永廿年甲申年新古御改之刻、阿州徳嶋へ御引移、今ノ法詔山敬臺寺是也」〔諸記録〕とあり敬台院は鳥越法詔寺を小梅常泉寺の末寺とすべく再建したが、本来江戸法詔寺は敬台院の持仏堂で寺跡は無く寛永末年の「新古之改」で滅却し翌年に徳島敬台寺の本堂に移された。

常泉寺五代日優師は芳春院の遺骨を常泉寺に納骨後、敬台院の意向で大石寺に廟所を建立した。現在御影堂裏に芳春院の正墓、敬台院逆修墓、大型宝篋印塔が並ぶが、その墓前に造立年時の異なる石燈籠一対があり、寛永十一年八月七日の日付は鳥越法詔寺の再建年時と想定される。ともあれ寛永十九年六月の敬台院自筆書状に「我等持仏堂」（大石寺所蔵）とあるように、江戸法詔寺は神田明神前にあった時も鳥越再建後も敬台院肝煎の壮麗な「持仏堂」であった。

詳細は「大石寺御影堂再建の背景に関する一考察」〔富士学報〕第四十八号）を参照頂きたい。

日蓮論再考——あるキリスト者の日蓮像を通して——

笠井 正弘

一 問題の所在…矢内原忠雄の日蓮理解

（1）昨年度の発表で、内村鑑三の『代表的日本人』所収の「謎の人物…日蓮」を取り上げた。彼が日蓮に〈謎〉を感じた

のは、日蓮の宗教性が日本文化の伝統とは違う《使命預言者の》宗教類型を示していたからであった。彼は、日蓮が謎、というが、実際に大多数の平均的日本人にとって謎なのは、内村たちのキリスト教信仰の中心である。ただ、『代表的日本人』では、他の登場人物が人格的に高潔だ、ということ以外内容がないので、問題点が全く不明確である、という難点がある。

（2）今回は矢内原忠雄の『世に尊敬する人物』を通して、内村系キリスト教信者の日蓮理解を考察してみたい。この岩波文庫本は彼が一九四〇年に初版を出版したものである。内容的には日蓮以外全てキリスト教世界の人たちであり、また、彼の独自のキリスト教理解が見取れる。特に注目したいのは目次の順序であり、第一章に初期預言者エレミヤ、そして第二章が日蓮となつている。この一章と第二章を読み比べると、普通の日本人には到底理解不能な宗教的世界が歴然としてくる。少なくとも矢内原はエレミヤを通して日蓮の宗教性を評価しているのであり、それが日蓮を謎の宗教者に行しているとも言える。彼の日蓮理解は決して正しくはないが、しかしこれは日蓮の宗教性が仏教世界を超越した絶対的包括性持つていることを示すものでもある。戦後のアカデミズムにおける日蓮研究はこの絶対的包括性の視点への研究が不十分であったのではないか。

二 日蓮系教団の他の日系宗教教団との異質性…その都市的グローバル的性格

謎であるのは、日蓮個人のみではない。歴史的に見て、日蓮教団は古い共同体の境界を超えて信者を獲得してきている。それは他の宗派には見られない特性である。国内においては中世

以来都市の商工層を惹きつけ、近代化の進展とともに都市的生存者層全般に浸透してきた。第二次世界大戦後、世界規模で見るとき、日系の宗教で現地の人に主体的に受け入れられているのは、SGIに典型されるように、日蓮系教団のみである。途上国でも急速な近代化が浸透しており、それに対応して急速に現地人信者が現れている。例えば私が三十年前に現地調査したメキシコでも、古い共同体が解体し、人口六〇〇万人中一五〇〇万人以上が急激に都市に流入していた。当時第二の都市グアダハラでは、SGI信者約一〇〇〇人中日本人は二人のみであった。信者は商店経営者と店員、企業労働者、が大半で、一部公務員もいた。このバタンは、中世の日蓮系教団の延長線上にある。世界救世教や生長の家、天理教なども進出してきていたが、在墨日系人への布教に留まっていた。

三 結び…研究法について

以上のような日蓮及び日蓮系教団の宗教性を研究する際には、従来の歴史学的実証主義的研究では、対応が不可能である。それは日蓮の構築した他の日本仏教の宗祖達を超越したいわゆる〈絶対開会〉的宗教性、特に法華経を中心とした〈行者〉という人間存在への存在論的考察が必要になってくる。一見矛盾するが、厳密な科学性の構築のためにも、この視点からのアプローチが必要である。最後に、前回も言及したように、いわゆる大乘仏教世界は、〈空〉思想を根幹としているが、日蓮研究には、〈実証主義〉ではなく、いわば〈空証主義〉ないしは〈虚証主義〉的視点が必要となってくる。

近代における法華仏教と生命言説——法華会の事例から——

大西 克明

本報告は、一九一三（大正三）年に発足した「法華会」の会誌『法華』における論考を検討し、その特質について考察しようとするものである。法華会は、明治期において、物質文明に偏重した「西欧文明」の流入による悪風傾向に対する精神作興を企図し、在家日蓮主義者を核として発足した（発足当初は国柱会、天晴会、日蓮宗の各論客が会誌に多く寄稿している）。

発足当初から、法華会の中心メンバーは、在家の知識人を中心としたもので、その中核は、東京帝国大学法学部（国際私法）の山田三良、日蓮宗大学（西洋哲学史・倫理学）の小林一郎、元大審院検事の矢野茂であった（発足時はこの三名が幹事）。なかでも、小林一郎（一八七六一一九四四）は、『法華』の編集主任であり、創刊号（大正三年）から死去直前の昭和一九年の約三〇年間に、約四〇〇本もの寄稿をしており群を抜いている（日蓮遺文講義や法華経論、講演会記録、時局、信仰論、科学論、宗教と哲学の関連など）。

その内容は、法華会発足時の目的、すなわち、明治期における、西洋物質文明流入から起こる悪風に対する精神作興を通底としながらも、科学と信仰の関連、更には法華経本門における本佛と宇宙法則に関する考察など、西洋哲学を専門とした者の視点から法華経解釈が展開されている。中核メンバーであった小林の言説には明治末から我が国に受容された西洋思想（ベルクソンなど）の影響が過分にみられる。

『法華』、『大崎学報』に掲載された論考と、『法華経大講座』

を基に、その生命論的な言説を検討した結果、小林の自然観、万物の法則観、法華経観、本佛観、本佛と衆生の関係性において、科学で解明されると思われる自然界の諸法則が、彼の論理展開において、媒介として用いられ、科学的知識と法華経解釈の矛盾を解消するような展開が観察された。さらに、大正初期において、「生命」というタームを用いてはいないが、生命論的な文脈で法華経の本佛を解釈していること、更には、昭和期に入って刊行された『法華経大講座』に至り、積極的に「生命」の語を用い法華経本門における本佛思想を言説化していることが判明した。これらの考察から、以下に示す三点が指摘しうる論点として提示された。

①従来の「法華会」の研究は、国粹的であるか否かに収斂していたが、中核的論者である小林一郎の言説を分析することで、科学に対するアンビバレントな立場（物質文明批判と最新科学における諸法則解明への期待）が法華会に内在していたことが判明した。

②小林一郎の大正初期の言説から、プラトンやライブニッツ、更にはベルクソンの「生の哲学」との応答が意識されていることが判明し、国民的精神作興を企図した日蓮主義者でありつつ、西洋の科学・哲学等を援用・活用しながら、宇宙に偏在する佛性（本佛）を説明しようとする、黙示的な生命論が存在したことが判明した。これらは、明治末から大正期にかけて、我が国が受容した西欧哲学との応答関係から発生したものであることをうかがわせる。

③昭和初期に至り、小林一郎は従来の黙示的な生命論の文脈

に「生命」の語を与え、それを媒介にして、本佛と衆生の関係性を相即的に説くに至った。

仏教文学とは何か

千葉 俊一

「仏教文学」の概念規定は仏教研究・文学研究両者において未だになされていない。本発表は暫定的ながらそれを試みるものである。

仏教文学研究の大家と目される山田昭全は「仏教文学研究の軌跡と課題」（『国文学 解釈と鑑賞』第四八巻一五号、一九八三年）で日本における近・現代の仏教文学研究の流れを追いながら自身の仏教文学観を述べている。山田によれば仏教文学研究には仏教文学からのアプローチと国文学からのその二つの学統があり、前者は仏教経典そのものを文学的所産とみなし、その文学的性格を考察してゆくものである。一方後者は古典文学が仏教と不可分であることに注目し、国文学の中に仏教文学というジャンルを設定しようとした。この二つの学統は一九一〇―三〇年代にかけて拮抗しながら成果を競ってきた。後者は仏教と文学を決して交わらない二極としてとらえたところに特徴があり、これは現在の仏教研究においてもそうである。山田の仏教文学観は、(一)文学と宗教（仏教）の二項対立観を否定する。(二)經典も仏教文学に入る。(三)しかし仏教文学の概念規定は極めて困難である、というものである。山田とともに仏教文学研究の重鎮と目される今成元昭の仏教文学観も(一)と(二)に関して同じである（『仏教文学の世界』一九七八年、参照）。仏教文学の概

念を未だ規定できないということが現在の仏教文学研究の問題であると山田は認めている。

この問題提起に応える形で仏教文学研究の今後の可能性についての議論を門屋温の「B文学に未来はあるか」と藤巻和宏の「近代学問の視点から〈仏教文学〉を問い直す」（ともに『仏教文学』三六・三七合併号、二〇一二年）が行っている。門屋はこの問題に関する過去の諸議論を再吟味したうえで、人に読まれることを想定して書かれたものは全て文学だと主張し、藤巻は国文学と仏教（宗教）の概念が近代において構築されたものであることを指摘し、結果的に二人とも研究対象資料の内容的・時代的拡大を提案している。

以上三人の仏教文学研究者たちの議論を踏まえて、発表者は暫定的にせよ仏教文学を次のようにとらえる。発表者は宗教概念批判論の視点から、仏教を経典・儀礼・教団に、言い換えれば出家者に限定されないと見る。すなわち經典思想や宗祖たちの思想を核としながらもそれが変容し（在家の）人々の精神・意識に根付いたものが文学作品に顕れている、そうしたものを仏教ととらえる。したがって仏教文学研究の対象は、仏典や宗祖たちの法語はもちろんだが、原理的には全ての（全時代の）文学作品が該当することになる。この点は結果として発表者は山田・門屋・藤巻と同じ立場となる。だが発表者は文学を近代以前のものであっても「一定の構想をもって虚構という手段を、無意識であつても、使いながら人間の内界・外界の真実に肉薄しようとする表現行為」と考える。したがって、人に読まれることを想定して書かれたものは全て文学だという門屋

の主張には賛成しない。そして何より肝心なことは、発表者にとって仏教文学とはジャンルを示すものではなく、対象を示すものでもなく、方法ないしは視座を意味するものだというところである。文学作品、それがどのようなスタイル・完成度のものであつても、そこに仏教（思想）を読み取ろうとするまなざしを向けることである。仏教文学を方法として考える着想は、実は山田昭全がかつて「日本仏教文学の概念と範疇」（『国文学踏査』通刊八号、一九六八年）で提示したことなのだが、前に引用した議論ではなぜか山田はこの自説に触れていない。発表者は現時点において、仏教文学を方法・視座とみなすことが有効であると考ええる。但し、その場合仏教文学という呼称の適切性が問題として残るであろう。

排仏崇仏論争では無かつた

—— 蘇我氏と物部氏の祭祀と神観念 ——

有働 智英

わが国では一般的に六世紀の仏教受容の問題を「排仏崇仏（崇仏排仏）論争」と称している。しかし、「排仏」という用語は『日本書紀』『元興寺縁起』に全くみられず、中世までの史料にも見出せない。つまり、近世以降の学者が、彼らの価値観や認識に基づき、六世紀の仏教受容の史実を物部氏と蘇我氏による「排仏崇仏」論争と定義したと考えられる。仏教受容の議論は、軍事・祭祀氏族の物部・中臣に対し、外交氏族の蘇我が仏教を利用した政権闘争（排仏派・崇仏派）であつたという指摘が多い。そのため蘇我氏は仏教のみ信奉し、物部は神祇のみ

を信奉していたという見解が強い。けれども古代の神観念を考慮すると、はたして当時の人々は「排仏」という認識を抱いていたのであろうか。

そこで、近年の新たな研究成果を見てみた。まず、蘇我氏は「建邦之神」を百済に教化し、神祇を重視していた一方、物部氏は百済と外交し、当時の他の氏族たちと同様に仏教を受容していた様相がみられた。次に地方祭祀を国家が直接に執行するのではなく（在地不介入）、在地の氏族を媒介にする間接的な祭祀であったこと。さらに三輪山祭祀や天皇親祭などを考証して、神を祭祀する適任者を選定し、その神の祭祀権を委託した形式（委託祭祀）が古代に見られたことなどの古代の祭祀体系が明らかにされた。

このような見解をふまえると、欽明天皇が蘇我氏へ仏教信奉を委託した理由は、物部氏より蘇我氏が仏教受容に前向きであったという点であり、それ以外の根拠は明確ではない。彼らは海の彼方の神を「客人神（まろうどかみ）」と信仰し、さらに自然現象や災害を神の啓示、所謂「祟り（タタリ）」と認識していた。そのため、祟りをどのように鎮めるか、或いはどのように祟りを未然に防ぐかという祭祀方法を古代の人々は問題としていた。その上で物部・中臣側が同時に天津神と国津神を宮中に祀って祟りが生じたという崇神紀の記録のように、国内で日本の神と外国の神とを並列に祀れば祟りが起こるといふ事象を察知したと考えられる。そして仏と日本の神々の祟りを畏れるため、仏を宮中近郊に廃棄せず、わざわざ客人神の仏が渡来した場所である難波の堀江に流棄して、彼の国へ昇神（帰坐）

させるという祭祀方法を執行したのであろう。

なお、わが国の仏教受容の記事が中国典籍の模倣であるという見解については、具体的に中国における排仏思想との比較や古代祭祀の実態をふまえて検証していない。わが国の仏教受容は、中国における廃仏の事例と異なり、仏教思想を理解して物部側が「排斥」したとは考え難い。さらに「祟り」という考えは仏教思想では皆無である。むしろ五世紀以降にかけて見られる氏族の系譜から推察できる祖靈崇拝が、百済仏教の孝思想と結び付き、仏教崇拝が「七世父母」の報恩として伝道していったと考えられる。

このように仏教受容の記事を検討していくと、仏をわが国の神観念に則して「父の時に祭れる所の仏神の心に崇れり」と表現するのは敏達紀のみである。そこに「父（かぞ）の時に祭れる」と表現されるのは、孝と報恩、及び現世と来世の功德を願う「誓願」の仏教思想が祖霊に対する祭祀と融合して行く途上の記録であったと考えられよう。

したがって、「排仏」という用語が近代に作られた造語である以上、六世紀における仏教受容の事象を近世、近代の思想家たちによって形成された言語で表現することは誤りであり、蘇我氏、物部氏ともに排仏意識をもって仏教受容の議論をしていなかったのである。つまり、仏陀は客人神であり、それをわが国でどのように祭祀するかという事件の伝承であった。すなわち、排仏（廃仏）ではなく、仏（ホトケ）という神の祀り方の論争であるため、排仏崇仏論争ではなく、神仏の信奉方法論争であったのである。

『由良開山法燈国師法語』と唱導文学

龍口 恭子

法燈国師、心地覚心は日本・中国の各地で修行を重ね、後に紀州由良興国寺の開山となった。以後、日本禅宗二十四流の一派である法燈派の勢力は非常な広がりを見せ、一時は興国寺の末寺は一四三ヶ寺にも上った。しかし豊臣秀吉の紀州攻めにより、興国寺は灰燼に帰し、法燈派は勢力を弱め、現在、興国寺は妙心寺派として存続している。法燈の名は、今では、「無門関」を将来し、我が国に味噌・醤油を伝え、また虚無僧の起源となる中国人を引き連れて来た人物として知られている。

本論は、法燈国師、心地覚心について、その人となり、及び思想を明らかにする過程において、資料的に確実なものを扱うこと、多様な行動を分析することによって、現存する法燈国師の著述の一つ『由良開山法燈国師法語』を中世の唱導文学として位置づけることを目的とする。

覚心は九十二年の生涯を修行と教化に明け暮れ、著作らしいものはあまり知られていないが、その一つ『由良開山法燈国師法語』はその波乱に富んだ人生を凝縮したような教えが込められている。

その特色を伺うに、述べ方は平易であり、在家者を対象としていることがわかる。妻子を抱え、それ故に罪さへ犯し、その結果地獄の責め苦を受ける凡夫の愚かさを述べ、女や酒に溺れることを諫める。この世が無常であることを知らず、常住不変であると信じて懈怠の中に一生を送ることを誡める。ただ喜ばしいことは人の身を受けたことであり、仏戒を受ければ「位諸

仏に同じ」と説く。齋戒を守り、仏縁を喜ぶところから次第に説き進め、禅宗が仏教の多くの宗派の中でも特に優れているということに理論を發展させる。「此の心に迷ふ者を衆生と名け、此心を悟る者を仏と名く」と言い、「心即是仏、仏即是心」と説く。さらに公案について「一あれば二あり。二あれば三あり。は何事ぞと心を静て、心の中に見べし。是を公案と云ふ」と述べる。最後は坐禅の仕方を具体的に述べ、禅を通して悟りの境地に至らしめるというのが狙いである。

『法燈法語』は、様々な修学・修行を重ね、優れた師に出遭い、それぞれの宗派の奥旨を会得した覚心が最終的に達した境地を、翻って、多くの人々にわかりやすく説き聞かせんがために、端的に示したものと見える。『由良開山法燈国師法語』を唱導文学の優れた一作品として位置づけるべきであると考えるのはこのような理由による。

現在、日本における禅宗は臨済宗・曹洞宗の二大勢力となり、鎌倉時代に起こった禅宗もこの二つに代表される。しかし鎌倉時代の禅宗の実態は必ずしも現代の禅宗と同じではない。むしろ、禅を中心としつつ、密教・浄土教・律が混在したような教えが説かれていたのではないかと思われる。

そのように考えると、法燈国師が遺した『由良開山法燈国師法語』は中世の禅宗のあり方を伝える端的な典籍であると言える。この書は古い写本や刊本が多く遺されている。このことは本書が広い範囲で受容されたことを示している。その説き方も僧侶のみ伝えられたものではなく、むしろ在俗の者に開かれていた。また、刈萱道心の高野聖、『平家物語』等、同時代

の文学作品との関わりから、唱導文学としてこれを捉えることが許されるのではないかと考えるのである。また興国寺を中心に民俗芸能が伝わっており、これらも含めて、法燈国師の活動が多様であったことを示すものと言える。

本論をなすにあたり、紀伊由良の地で永らく法燈国師の研究に携わって来られた大野治先生に種々御教示頂いたことを記して御礼の言葉に代えさせて頂く。

『自戒集』における「密参録」の問題

—— 一休の宗門批判として ——

飯島 孝良

一休宗純が『自戒集』（康正元（一四五五）年）で、兄弟子で大徳寺二十六世住持の養叟宗頤を厳しく糾弾したのはよく知られている。その批判とは、当時の大徳寺を支えるために養叟の展開していた公案禪が、在家に提供して収入を得るものとなっている点にあった。そして「密参録」なる一種の「模範解答」を以て容易に得法させる宗門を代表するような養叟と、それらと一線を画して風狂に生きる一休、という対立構図もまた、よく指摘されるものである。この「密参録」をめぐる対立から当時の禅門の重要な位相を見出し得る。ひとつはいわゆる「看話」「打坐」のような禪体験から文字禪への形式化、宗門と民衆の交流の在りかた、そして漢語たる禅公案に対する和語の解釈という、一種の日本化である。

「密参録」に最初期に着目したのは鈴木大拙の『禅思想史研究第一』（昭和十八（一九四三）年）である。その整理によれば

唐代には既に参禅の覚帳が存在していたが（『臨濟録』）「景德伝燈録」、日本でも夢窓疎石が「今時の学人、多くは是れ冊子の中に於いて、古人の語脈を探り得て、胸中に蘊在して、代語別語、滯る所無く、一揆一撝、自由を得て、自ら謂ふ、祖師の玄旨止此の如きのみ」（『西山夜話』）と述べ、公案を「冊子」にまとめていた様子を伝える。そして徳川期の黄檗僧・潮音道海が「此国二百年來、禅家済洞の二宗、日本の古徳祖師の公案に平話著語など付をきたるを取あつめて、是を参則と定て、碧前百則、碧巖百則、碧後百則、此三百則をかぞへて破参大悟と号して、行卷袋、密参箱に取て、是を一大事因縁とおもへり」（『霧海南針』）と記するように、室町期には禅が活発な問答や激烈な修行を通じた自己の打発ではなく、単に「模範解答」をなぞり護持する文字禪が目立つようになる。そういう禅で堺の民衆にかかわる養叟が、一休には「堺の濱に近日着きし商船、飛魚を売らず只だ禅を売る」（『自戒集』）とみえたようである。

こうした禅の形式化と権威化をめぐる両者の対立を考察する上で、大燈国師（宗峰妙超）の禅を如何に理解し継ぐかという視座を欠いてはなるまい。大燈は公案を透過した際、師の大応国師（南浦紹明）から「吾が宗你に到りて大いに立し去らん。只だ是れ二十年長養し、人をして此の証明を知らしめよ」との書を与えられた（『大燈国師行状』）ため、二十年にわたる京の五条橋辺に隠遁し乞食しながら修行した（『聖胎長養』）とされる。とくに貧民の中の禅者は「放下僧」「暮露」などと呼ばれ、権門化する禅門とは離れて教化する破戒的な風狂の存在として、鎌倉期以来多くみられた（原田正俊『日本中世の禅宗

と社会」。一休はこれを重視し、『大燈国師行状』に「刻苦、自ら厲なげきて寒飢を忘るるに至る」程度しか記載がないことを批判する程であった（『狂雲集』奥村本・八／『一休和尚年譜』宝徳三年）。しかし大燈が「聖胎長養」のちに大徳寺を開創し、花園上皇や後醍醐天皇の篤い帰依と庇護を受けた点を鑑みれば、必ずしも養叟の姿勢が大燈から乖離していた訳ではない。即ち一休と養叟は大燈の「出世間」と「世間」を各々担ったとも、或いは相互に補充し合っていたともみえる。それは両者が共に、大徳寺二十二世住持となるも本山からの招聘を断り、伽藍や印可に縛られぬ姿勢を貫いた華叟けうそう宗曇の門弟だったこともかわろう。

また「密參録」に鈴木大拙が着目したのは、宋代禪の公案が次第に和語で語られたことを明かす資料と看做していたからのものである。養叟と一休の対立でも問題になったような公案禪は大燈の『百二十則』で体系化が進み、後の白隠禪（更には大拙の受容した近代禪）が基礎づけられることとなる。それはまた、大拙の『禅思想史研究』で中心テーマの盤珪ばんけい永琢えいたくが「日本人に似合たやうに、平話で道を問がよふござる」（『盤珪禅師語録』）と考えたような、和語による參禪の展開という日本禪の源流を見出しうるものといえる。

禪淨關係を巡って

——『夢中問答集』と『谷響集』を考察する——

高柳さつき

はじめに

夢窓疎石（一二七五—一三五一年）が、足利直義の問いに對し、禪仏教を中心とし仏教全般について丁寧ていねいに解説した仮名法語が『夢中問答集』（一三四四年）であるが、その中の淨土教の部分の扱いを不満に思った淨土宗僧侶である鎌倉光明寺の澄円（智演）（一二九〇—一三二七年）が反論として著したのが『夢中松風論』（成立年未詳）である。夢窓はそれに対して更に『谷響集』（成立年未詳）で反論する。

本発表では、三つのテクストのやりとりを禪淨を中心とした諸宗の關係に注目しながら眺め、それらより夢窓疎石の諸宗關係の考えを考察してみたい。

『夢中問答集』（夢窓疎石）

穢土淨土、自力他力、難行易行を隔てるのは大乘・了義の法門ではないこと、淨土門は不了義で無相念仏も最上の了義ではないことをいう。しかし、名号を唱えることそのものが不了義なのではなく、穢土の外に淨土を求めるのが不了義であり、また、名号だけが正しく他を認めない姿勢が大乘の教えに反するのだとし、淨土門そのものの否定とはなっていない。

『夢中松風論』（澄円）

夢窓への反論として、淨土門は他力の淨土法門の大乘である、念仏の修行者は誹謗大乘人でない、念仏往生は他宗にも通じ全てに勝ること等を主張するが、論の運びが感情的な部分も

多く、議論が余り噛み合っていないようにも感じる。

『谷響集』（夢窓疎石）

夢窓は浄土門をあくまで方便として便宜的に不了義と名づけたにすぎないと述べ、他宗や他教を認めない排他的な姿勢を難じている。しかし、禅宗は教外で教内の浄土門とは別の範疇であるとし、禅が浄土門よりも勝れているという含みもあるように思われる。また、禅宗の「本分の田地」は浄土にも穢土にもあり、この究極の悟りには禅者だけではなく、念仏者も到達し得るといつている。

まとめ

以上のやりとりより、夢窓疎石が禅の悟りの有り様として掲げる「本分の田地」が夢窓の禅思想や諸宗観を考える上で重要な位置を占めることが窺うことができる。

夢窓は禅浄関係については、方便としては、禅の優位性を認めるものの、浄土門そのものは他宗もそうであるように禅と変らないと考えていると思われる。夢窓が非難するのは、他宗・他教を排除したり差別する姿勢である。

しかし、それは夢窓が考える禅の悟りの極地である「本分の田地」が前提となっており、その意味では禅に諸宗を包摂しようとしているとも言うことができる。

今後、この「本分の田地」が夢窓疎石の禅思想の中でいかなる思想構造を持つのか、他の禅僧と比較するなどして考察する必要があるだろう。

心所の諸法について——『法門備忘録』を中心に——

石川 美恵

『法門備忘録』(Chos kyi nam grangs kyi b'jed byang) (略称『備忘』)は、九世紀チベットにおける三大翻訳師の一人で、大校閲翻訳師の称号を持つカワ・ペルツェク (sKa ba dPal brtseg) 等によって編纂された仏教語釈書である。ペルツェクには他に数点の編著作があり、それらは『備忘』と共に大蔵経中に現存する。そのうちペルツェクを主編として編纂された『法門』は八フォリオ程の仏教語彙集で、前書きには「備忘録」の本領」と記されているため、従来「備忘録」がこの「備忘」をさすものと思われてきた。『備忘』の分量は北京版では七十フォリオ程であり、これは同時期に活躍した同じく三大翻訳師のイエシエーデが携わった欽定語釈集『二卷本訳語釈』の二倍弱に相当する。その『二卷本訳語釈』は、『俱舍論』からの引用が多く、唯識系の解釈も極めて少ない。しかし『備忘』は逆に、前書きに相当する部分で「瑜伽師などの」「典籍から語義を集めた」と述べている。これまで筆者は『備忘』が規定する五蘊の中の色・受・想蘊がともに『五蘊論』とその註釈、『集論』や『雜集論』を引用し、語義解釈していることを明らかにした。それを踏まえ、本稿では五蘊のうち「行蘊」の構成と内容を検討し、その編集の意図を探りたい。

行蘊は、心相応行と心不相応行に分けられるが、学系によって内容は分かれる。『備忘』は「心相応行法は五十一、心不相応行法は十四」と記しており、心相応行法の五十一は ①五遍行、②五別境、③十一善、④六煩惱、⑤二十随煩惱、⑥四不定

の六つに分けるため、唯識系の解釈を採用していることが明らかである。

語釈は割愛しトピックだけを列挙すれば、①五遍行・①触
 (2)如理作意 (3)受 (4)想 (5)思 ②五別境・①欲 (2)勝解 (3)念 (4)三摩地 (5)慧 ③十一善・①信 (2)慚 (3)愧 (4)無貪 (5)無瞋 (6)無癡 (7)勤 (8)輕安 (9)不放逸 (10)行捨 (11)不害 (12)六煩惱・①貪 (2)瞋 (3)慢(七慢) (4)無明 (5)見(五見) (6)疑 ⑤二十隨煩惱・①忿 (2)恨 (3)覆 (4)惱 (5)嫉 (6)慳 (7)誑 (8)詔 (9)憍 (10)害 (11)無慚 (12)無愧 (13)昏沈 (14)掉拳 (15)不信 (16)懈怠 (17)放逸 (18)失念 (19)散乱 (20)不不知 ⑥四不定・①悔 (2)睡眠 (3)尋 (4)伺である。次に、心不相応行法については「心不相応行法十四は何かと言えば」とあり、十四と数を規定している。細目は ①得 ②無想定 ③減尽定 ④無想定(果) ⑤命根 ⑥衆同分 ⑦生 ⑧老 ⑨住 ⑩無常性 ⑪名身 ⑫句身 ⑬文身 ⑭異生性 (⑮)そのようなもの(心不相応行)と同類のもの・①流転 (2)定異 (3)相応 (4)勢速 (5)次第 (6)時 (7)方 (8)数 (9)和合 を挙げる。

『備忘』は心不相応行を「十四」と規定しながら、十五番目に相当する「九つの同類」を立てる。流転以下の細目は「五蘊論」にはないが、安慧註や『雜集論』にはほぼ同一の語釈が掲載されており、これら九つの同類に対し『備忘』は両書の語義説明の中から因果関係に関する解釈を抽出し、語義として採用する。『五蘊論』が十五番目に「心不相応行と同類のもの」とだけ述べたものに、安慧註や『雜集論』は解説を加えたが、心不相応行法二十三を同じ階層で列挙している。それに対し『備

忘』は十四に続く十五番目を九つに細分して二十三を数えており、これは本書独自の解釈と考えられる。因みに、仏教語彙集である『法門』も語彙の採取は『五蘊論』と全く同じで、流転以下を欠いている。

以上のことから、『備忘』は行蘊に関しても『五蘊論』『雜集論』など唯識系の論書を引用して語義解釈を行うが、心不相応行を十四、その同類のものを九つというように区分している。このことから、『備忘』においては十四の心不相応行を基幹とみなし、残りの九つはそれに従属する項目としてまとめようという編集意図が見て取れる。

皇円と阿闍梨池伝承について——信州善光寺を中心に——

小林 順彦

皇円(？—一六九)は平安時代末期に活躍した比叡山の学僧で、別名「肥後阿闍梨」とも称され、浄土宗開祖の法然(一一三三—一二二二)の師匠であった人物である。元元師蛮(一一六二—一一七〇)の『本朝高僧伝』によれば、皇円は現身一世では仏道を成じることが不可能であると嘆じて、弥勒出世の三会の暁に会すべく大蛇(龍)に変じて、静岡県椛が池に入定したとされている。

この皇円に関係した史跡が、信州善光寺一山の本覚院にある。そこは「阿闍梨池」と呼ばれ、善光寺七池の一つとして数えられている。本覚院に伝えられている伝承によれば、安元二年(一一七六)弟子法然が皇円に対する報恩謝徳のため椛が池で別事念仏を修したところ、池上に皇円が出現し談話したとい

う。その後の建久九年（一一九八）正月十八日の夜、善光寺一帯の天候が大荒れとなり清香馥郁なる香りと共に、大蛇が現れ本堂を廻ること七回、頭首を内陣礼盤に乗せ、善光寺如来を拜した後、本堂西に有る沼に入ったといひ、これが現在の阿闍梨池だと言われている。この阿闍梨池は遠く桜が池とつながっていることとされ、毎年旧暦正月十八日から二十五日は善光寺一帯の天候が悪くなり、これは皇円が善光寺に來たためとされ、古くは「阿闍梨荒れ」と称された。

さて問題なのは、この皇円自身の伝説が、当初は善光寺と関わっていないかと思えることである。阿闍梨池のことが最初に出てくる善光寺関連のものは、応永縁起である。しかし応永縁起には、静岡県とつながっているという不思議な井戸があり、この井戸から一匹の靈蛇が出てきて僧を悩ます、という簡単な記述、それも僧を悩ます迷惑な靈蛇として書かれている。他に皇円関係の記述としては、『善光寺道名所図絵』『善光寺縁起集註』がある。これらには、なぜ皇円が善光寺に参詣するのかという理由が述べられている。即ち皇円は弥勒の出世を待つために、大蛇（龍）に変化して桜が池に入定したのであるが、法然との対話のなかで畜趣になったが故に苦を受けているというのである。これは皇円が一念の妄心によってしまったためで、法然が説く専修念仏の教えを知らなかったからであるとする。そしてこの苦しみを逃れるためには、善光寺如来に救いを求めるしかない」と法然に諭されるのである。ところが、前述の『本朝高僧伝』や東海道の説話や物語を集めた『東海道五十三対』では、畜趣になった皇円が法然に救いを求める点は同じ

であるが、善光寺のことが説かれていない。

各種法然伝には、皇円と桜が池の記事が必ず説かれ、この伝承の重要性を物語っている。しかし仮にも龍神となった皇円が自らの過ちで現身において苦しみを受け、そこから逃れる術を泣いて法然に懇願するというくだりには違和感を覚えずにはおれない。確かに本覚院の伝承だけでは、なぜ皇円が善光寺に参詣するかが不明である。しかし皇円の誓願をも否定するところに、明らかに専修念仏の浄土教の優位性を図る思惑が見てとれるのである。それにはやはり浄土宗系の聖の存在を疑わなければならぬ。平祐史氏は安居院流唱導家の関与を提唱されているが、その存在も十分検討されるべきであろう。何故なら承久三年（一二二二）に善光寺如来を模写した人物として、応永縁起に源延（淨蓮）の名が見えるが、彼は安居院流の祖である澄憲（一一二六—一二〇三）の門下だからである。

それと共に看過出来ないのは、善光寺鎮守の神である諏訪神との関係である。諏訪神はまた龍神との記述もある。桜が池にある池宮神社の祭神も諏訪神であるし、桜が池自体諏訪湖とつながっている伝承もある。同じ諏訪神信仰圏内にある阿闍梨池と桜が池の伝承は、龍神でもある諏訪神の信仰をうまく取り入れながら醸成されていったものと考えられる。

偽経『清浄法行経』の受容と展開

——日本における事例を中心に——

鈴木 英之

『清浄法行経』（以下「法行経」）は、六朝末期の成立とされ

る中国撰述の偽経で、本地垂迹説と同様の論理をもつ「三聖派遣説」を説くことで知られる。三聖派遣説とは、釈迦が中国を教化するにあたり、迦葉・光浄・備童ら三菩薩（三聖）を、老子・孔子・顔回として派遣し、先に道教と儒教を説かせることで、仏教を受け入れる素地を調えさせたという説である。この説によって、『法行経』は、日本の本地垂迹説の経証として重要視された、との評価が与えられているが、じつは、そうした用例は僅かしか認められない。

三聖派遣説は、道教徒などの排仏論者に対して仏教の優位性を主張するために唱えられたもので、元代までの中国での用例（二十二書／二十七例）も、ほぼ全て同様の文脈の中で用いられている。室町記までの日本の用例では、仏教書（二十五書／三十例）ならば、一例を除き、中国同様に仏教の優越性を主張するために用いられる事例が殆どで、仏神の垂迹関係の経証とするものは見出せない。一方、神道書（六書／九例）では、天台系の神道論の中で『法行経』が大きく取りあげられ、『耀天記』『山王事』や、天台僧・慈遍の『豊葦原神風和記』などで本地垂迹の経証としての用例が認められる。ただし、日本の神との関連づける用例は、天台における用例の他には、『沙石集』『神代卷秘決』『天神講式』くらいしか見出せず、管見の限り、神道書における引用は意想外に少ない。

その理由を考える上で着目したのが、『法行経』の経証としての役割である。菅原為長『天神講式』（十三世紀）では、『法行経』と、『悲華経』の二経が組み合わされて論じられる。『悲華経』とは、通常「我滅度後 於末法中 現大明神 広度衆

生」という形で諸書に引用される偈文のことを指す。日本で創作された偽偈文だが、釈迦が、入滅後に末法の世の中で、衆生を化度するために大明神として示現する、という一種の予言めいた内容をもつことから、本地垂迹説の経証として幅広く流布したことで知られている。

『天神講式』によれば、『法行経』と『悲華経』が併記された後で、三菩薩が孔子・顔回・老子として示現したように、観音菩薩が「道真」の姿をとり、また、孔老や道真が「夢後」（死後）に「神明」となったように、道真も死後「天神」になったのだと述べられる。人間も神も、菩薩を本地とする垂迹関係に違いはない。だが『天神講式』では、菩薩が人間の姿をとる場合と、人間として示現した菩薩が死後に神になる場合で、前者が『法行経』、後者が『悲華経』と、経証となる文章が使い分けられていると考えられるのである。

同様の議論は、『耀天記』『山王事』にも見える。『悲華経』が引用され、孔子ら三人が死後に「神」となったことは、釈迦の「御本意」（『悲華経』）を知って、菩薩が「和光同塵ノ神明」として示現したからだとされる。先述の通り、『山王事』では、本地垂迹の経証として『法行経』をそのまま用いていた。だが一方で、こうした用例からは、菩薩が人間として化現した場合と、神として化現した場合とで経証を分けて考えるべき、との意識が併存していたことが窺える。仏教書・神道書以外の『法行経』の用例（歴史書や歌学書など）で、菩薩が示現した姿を、日本の神々ではなく、柿本人麻呂や白楽天、菅原道真など、後世人格化され、崇拜の対象となった文人・偉人とするものが複

数認められることも傍証となる。『法行経』は、たしかに本地垂迹説と同様の論理を有するが、厳密に言えば、仏・菩薩と神との垂迹関係を説く経証としては不十分との意識があり、それが用例の少なさに繋がっているのではないかと推測されるのである。勿論全ての用例を網羅した訳ではなく、傾向を述べたに過ぎない。だが、『法行経』の事例からは、仏神の垂迹関係にまつわるとされる疑経・偈文に関する、綿密な再検討の必要性が強く示唆されるのである。

冠婚葬祭における小謡の役割

永原 順子

能の五番立（ごばんだて）一日に五曲演じる形式が江戸時代に生まれた際、その日の最後が鬼の能で終わると縁起が悪いということ、一日の最後に祝言性の強い能が追加して行われたが、これを付祝言（つけしゅうげん）という。

さらに明治時代に入ると、五番立の演能でなくとも、地謡（じうたい）だけが舞台に残って、祝言曲の一部（終曲部分）が謡われて付祝言に代えるようになった。また、追善能の際に追悼の意を込めた謡いを付け加える追加という習慣も生まれた。この謡いの一部分は、能の小謡（こうたい）の中から取られている。小謡（こうたい）とは、能の謡いの聴かせどころの部分（中盤もしくは終曲部分）を取り出して謡う形式のものである。これらは、今でも演能の祭に行われている。その一方で、小謡は、舞台以外でも、宴や新築祝いなど、生活の節目に謡われるようになった。その理由としては、江戸時代における謡いの

流行がまずあげられる。版本として謡本が刊行されるようになり、多くの人々が謡いをたしなむようになった。江戸時代の後期には、小謡の部分のみをあつめた本も数多く出版されている。能は式楽となつて武家、公家のものとなつたが、謡いは教養としても広く普及していったのである。

小謡を謡う慣習の例としては、最近ではほとんど見られなくなったが、「高砂」を婚礼の儀で謡う、というものがある。さらに生活へ密着した例としては、旧松代藩の地域（長野県北部）に伝わる宴会の儀式がある。これは北信流と呼ばれ、主に宴の中締めの意味があり、感謝や祝賀の気持ちを込めて杯がやりとりされる際に、小謡が謡われるしきたりとなっている。この謡いは酒に添えられるものというところから「お肴」と呼ばれる。この慣習の発祥は、学問や芸能が奨励された松代藩で、能楽が盛んに演じられた背景からおこった武家の儀式であるとされる。

小謡の詞章は祝言性（もしくは不祝言性）のあるものとなっている。「高砂」や「養老」では、神々がこの世を言祝ぎに現れて舞を舞う様子、「融」や「江口」では、この世に現れた死者がまた死後の世界へ旅立っていく様子がそれぞれ謡われる。この世の栄華、死者の追悼といった、人々の願いや祈りが表されている。また、新築祝いには火を嫌うことから水に関係のある「狸々」や「養老」を謡う、婚礼の「高砂」では本来の小謡に含まれる忌み言葉避ける、などタブーも意識され、いわゆる言霊思想にも繋がるものがある。

これらに共通するのは、神への祈り、ということが強調され

ないということである。高砂や養老の小話を語ったからといって、人々は住吉の神や養老の神に祈りを捧げたという意識はない。めでたい、幸せだ、という気持ちも、共同体で意識はしても、信仰といえるものはないかのように見える。

しかし、参拝やおみくじ、など意識的な信仰現象もあれば、このような無意識的な信仰もあるのではないか。前述の北信流では、地元の人々は「お看で、宴会にけじめがつく」「背筋が伸びる気がする」と述べており、謡いが宴と日常の境を決める働きをしている。これらの感覚は、祭礼の静と動の区切りと同類であり。そこに人々の無意識の信仰心を感じることができるのである。

残念ながら、北信流は徐々に衰退していく傾向にある。だが、「雛人形店の人が、人形を届けた際、お看をしてくれた」、「謡いができる人を少しでも増やそうと、同好会を定期的に開いている」などの声も聞いている。今後も、他地方の宴の慣習や祭礼などに調査対象を広げ、さらに小謡と人々の信仰心との関係を探っていききたい。

葬儀化する初盆と葬祭業の関与

本発表は、葬儀産業の介在によって、初盆の慣習が変容しその性格が変化していく過程と要因について検討するものである。明治中期に「葬儀社」という呼称が使用され、葬儀産業は次第にその業務を拡大し発達していった。とくに戦後成長していく中で、業務は葬儀プロセスのトータルな事業化へと進んで

山田 慎也

いった。それは葬儀の前後への事業の拡大である。葬儀の前では、事前相談や生前予約などが現在進んでいるが、葬儀後の業務については、かなり早い段階から拡大され、墓や仏壇の販売、また法要や初盆などにも伸張するようになった。しかし、盆行事は葬儀以上に地域的バリエーションが大きく、葬祭業の関与が無いところも多い。こうした点で関与の大きい遠州地方の初盆を事例として取り上げ、関与が可能となった要因とそれによる初盆の位置づけの変化についてみていきたい。

遠州地方では死後初めての盆を「シヨボン（初盆）」、「ゴシヨボン（御初盆）」という。この地域では巨大な盆棚をかざり、期間中盆義理に来る人びとから盆供を請け、引き出物を返す。また盆前には、自宅で「ウチセガキ（内施餓鬼）」という法要を営み、僧侶、親族を招いてそのあと接待をする。こうした大規模な盆行事において、葬儀産業への依存が大きく、巨大な盆棚、盆義理や内施餓鬼の引き出物、生花や盛籠の供物、会食膳やオードブルなどを依頼することとなる。これは湖西市、浜松市から磐田市、掛川市、袋井市あたりまでの遠州地域の慣習である。

こうした葬儀産業の依存の中で最も重視されているのが盆棚である。第二次大戦後、おもに使用されてきた盆棚は盆祭壇といわれ、布掛祭壇を中心に上段に牌堂と呼ぶ厨子を置き位牌を納める。両側には細長い長行灯が両側に、上部には額行灯を置き、その外側にドウバンと呼ぶ灯籠を下げる。

しかし、戦前までは祭壇はなく、位牌と牌堂を中心に額行灯や長行灯に灯籠という明かりを中心とした構成であった。戦後

になると布掛祭壇が中心となった。葬儀祭壇が変化していったように、盆の祭壇もさらに黒く着色した幕板祭壇や蛍光灯式の幕板祭壇などが開発され、巨大化していった。一方、従来のドウバンのかわりに、円筒形の住吉提灯をスタンド式で置くようになり、さらに長行灯や額行灯も小型化していった。また葬儀祭壇が近年、生花祭壇やプラスチックなど洋風になることで、盆祭壇も多様なバリエーションが登場している。つまり葬儀祭壇の変化に並行して盆祭壇も変容しているのである。

こうした変化は業者の関与の仕方に影響を受けていると考えられる。盆飾りは、第二次世界大戦前まで、おもに人形屋や際物屋が扱っており、葬儀業者ではなかった。戦後、葬儀業者が葬儀祭壇を扱うようになり、盆飾りに祭壇が登場するようになる。こうして、盆飾りの葬儀祭壇とともに、さらに内施餓鬼の会食膳や引き出物、盆義理の引き出物やオードブルなど、葬儀同様の業務に拡大していった。また遺族や親族も葬儀のような形態になっていくなかで、礼服を着て弔間を行うが、そのあり方も告別式的に玄関先での焼香となっていた。

つまり初盆は、明かりを中心とした盆棚を用意して、初めて死者の魂を迎えるという初盆の性格から、一連の葬儀の終わりの儀礼として別れの要素が強くなっていった。こうした背景には、喪家側も人形屋や際物屋など常に業者を利用していったため、葬祭業に移行しても業者の利用には抵抗はなかったと考えられ、参照先は葬儀となっていた。よって、近年の葬儀の小規模化とともに、初盆も小規模化する傾向が生じているのも、盆が葬儀に連動しているゆえと考えられる。

第十一部会

『芦屋道満大内鑑』における一考察

太田 俊明

平成二十一年十一月にかけて『芦屋道満大内鑑』が国立文楽劇場で二十五年振りに公演され、筆者はコラム執筆かつ観覧する機会を得た。その際、宗教的な何かを感じ突き動かされたような印象があった。そこで本発表ではとりあえずトランスパーソナル心理学の展開と比較を試みる。このことで、宗教的な感覚を得られるきっかけについて一考していきたい。

始めに大内の段で左大臣と小野の好古との会話より宇宙観について触れている。

左大臣は白虹が月を貫いたことが日本にとつて祟りかどうか尋ねる。対し、小野の好古は左大臣の理屈的な考えを一蹴し、日本の祟りになりかねないのでと懸念する。そこで、左大臣は

一つの真ん丸な物を宙に釣つて置けば其の丸い物に自然と東西南北上下も定まる。是を日月に譬へて（中略）諸事考ゆるが先づ天文の手習ひ。此の度の天災、白虹日を貫けば（中略）国を亂し民を損ふ迄はなし。（新日本古典文学大系九十三 竹田出雲 並木宗輔 浄瑠璃集「六一七頁」）

というように宇宙について触れている。ここでの宇宙は現代の宇宙観と異なり、心的宇宙と物理的宇宙の混同が生じることから、自らを超えた存在に気付ききっかけとなり、宗教性を見出

す要素となりうるのではないだろうか。更に第三章では道満が親を打つたことより、自害しようとして左近太郎によって武士をやめ陰陽博士として出家することで父の尊霊に向かおうとする。結果夫婦で出家する。その後第四章は第三章から六年が経ち、保名と葛の葉（狐）との間に子供が生まれている。しかし保名は葛の葉が狐であることを知らない。そんなある日、信田庄司夫妻が娘の葛の葉を連れてきて、似た人物が二人いることに驚愕する。そこで葛の葉（狐）は狐であることを告白し、恋しくば尋ね来て見よ和泉なる信田の森のうらみ葛の葉

（『前掲書』九八頁）

との一句を残して消えていく。これらより

宇宙観に関する提示↓超越性との接触・体験による出家↓
子別れ（殺生の咎め）

という構図が言えるのではないだろうか。

次にトランスパーソナル心理学との対比を行いたい。トランスパーソナル心理学におけるライフサイクルの基本的概念としてプレパーソナル（未分化的な状態）・パーソナル・トランスパーソナル（個人を超越した高次の意識状態）が挙げられる。

『菅屋道満大内鑑』の内容を鑑みた場合

プレパーソナル↓（パーソナル）↓トランスパーソナル↓パ
ーソナル

の流れになるものと考えられる。理由として宇宙に関する議論を通じて「宇宙⇨超越性」を感じさせること。その際、超越性の存在を知的に理解すること。次いで第三段での「即身則仏」の表現に象徴されるように仏と衆生の一体感を通じ、結果道満

夫婦が出家することで超越性そのものが表わされる。さらに場面が急展開することで現実に戻されていくことが挙げられる。（参考 諸富祥彦『トランスパーソナル心理学入門』講談社現代新書、一九九九年、九八頁）

以上より超越性の提示の段階で神仏習合性を感じさせることにより、現実を超えた次元があることに気づかせる。途中で出家によってピークを迎えたのち、現実性に引き戻すことにより、宗教性と現実性との関係について円環的になるものと考えられる。

金子みすゞの宗教心について

窪寺 俊之

目的

金子みすゞの作品が今、多くの人に読まれ感動を与えている。その理由の一つは、彼女の作品に流れている仏教思想にあると指摘する人たちがおおい。しかし、彼女の作品と仏教との関係を学術的に研究したものはない。この発表では作品「花のたましい」に見られる彼女の宗教心を明らかにしたい。彼女の宗教心の本質を明らかにすることで、作品の魅力の一端を明らかにしたい。

本論

（1）金子みすゞの全作品五十二作に流れる優しさの根源には、仏教の慈悲の心を見る研究者がおおい。特に、彼女の育った山口県仙崎の自然（漁業、捕鯨）、宗教文化、彼女の祖母と母の信仰（浄土真宗）は、彼女の宗教心を育んだ。その宗教心

が作品「花のたましい」に表現されている。

(2) 宗教心の構成要因

宗教心の定まった定義はない。宗教学、宗教社会学、宗教心理学などでも、宗教性、宗教意識、宗教観との明確な差異を明らかにした定義はない。「宗教心」は、意識の内容の敬虔さ、畏怖の念、謙遜などを現したり、また意識の在り方としての信仰、信念、信心などを示すこともある。ここでは次のように定義する。「宗教心とは、自然、生きもの、世界、社会、人生、生死、人間関係などの事象に宗教的意味を認識、思考、決心する働きである」と。

(3) 宗教心を機能と定義することで「宗教心機能モデル」を仮定すると、その機能には三つあると考えられる。その三つは、①森羅万象を見て宗教性を見て取る機能(宗教化機能)、②宗教化した出来事と日常生活との間に宗教的意味を見つけて出す機能(意味化機能)、③その宗教的意味を自己の判断で信じる機能(個人化機能)である。

(4) 彼女の作品「花のたましい」は、「散ったお花のたましいは／み仏さまの花ぞのに／ひとつのこらずうまれるの。／だつて、お花はやさしくておてんとさまが呼ぶときに／ぱっとひらいて、ほほえんで／…」と語っている。阿弥陀仏の花園にすべての花弁が迎えられると語る。その一方で迎えられる理由は、花弁の優しさにあると言っている。この思想は浄土真宗の悪人正機説と矛盾する。この矛盾の起きた原因は彼女の宗教心にある。特に、「宗教心機能モデル」での意味化機能が十分に機能していない。個人化機能は、煩惱具足であるとの自覚から

仏の慈悲(誓願)に継る個人的機能である。

結論

金子みずゞの作品には森羅万象に仏の視点から見てとる宗教化の機能に優れているが、意味化、個人化の機能は働いていない。しかし並外れた宗教的感性で森羅万象の出来事にみ仏の眼差して捉える優しさは、現代人の心の渇きと傷を癒していると思える。宗教が人々の心から離れている現代社会で、金子みずゞの作品は宗教用語を全く用いず、宗教的慰めを伝えている。その理由は彼女の優れた宗教的感性による宗教化機能にあると言える。

マーク・エプスタインにおける精神分析臨床と仏教瞑想

葛西 賢太

拙編著『仏教心理学キーワード事典』を補完するために、仏教と心理学・心理療法を架橋する運動(仏教心理学運動)の実践者の思想の吟味を進めている。その担い手となる実践者の思想の吟味から、架橋の実際と可能性を探究する。

ニューヨーク大学にて教鞭も執る精神科医マーク・エプスタインは、上座部仏教系のヴィパッサナー瞑想の実践者である。彼が主として瞑想の指導を受けたのは、Insight Meditation Centerを開いた、みずからも心理学の博士号をもちJack Kornfieldらである。

彼は、仏教瞑想の実践者としての視点からフロイトの仕事に新しい光をあてる。著作としては、*Thoughts without a Thinker: Psychotherapy from a Buddhist Perspective* (1995,

2005, 2013. 初版は井上ウイマラが邦訳『ブッダのサイコセラピー』’ *Going to Pieces without Falling Apart: a Buddhist Perspective on Wholeness* (1998), *Going on Being: Life at the Crossroads of Buddhism and Psychotherapy* (2001), *Open to Desire: the Truth about what the Buddha Taught* (2005), *Psychotherapy without the Self: A Buddhist Perspective* (2008), *The Trauma of Everyday Life: A Guide to Inner Peace* (2013) がある。

このエプスタインが、「欲望」と「苦」をどうとらえたかを取り上げたい。

Open to Desire（「欲望を認め受け入れる」）において、エプスタインは、彼のクライエントたちの、欲望を抱えていることを受容することへの「抵抗」について、特に仏教瞑想を実践する人々のあいだでの強い義務感に言及する。欲望に開かれてあること、欲望をもつことを認め受け入れることで得られる更なる観察が、ブッダの本来の意図ではなかったか。そのような仏教の展開もあったことに触れる。フロイトは人間の認識のあり方について、快感原則と現実原則の二つを対置した。エプスタインは前者の存在を認め受け入れる昇華を仏教の智慧に、また後者の他者に向かう昇華のあり方を慈悲に結びつけ、欲望をもつ存在としての人間を認め受け入れることの意義を、仏教的・精神的に確認する。

エプスタインは、人生の最初期に出会う、母親との分離や、不十分な世話という不満足を最初のトラウマとして注目する。
The Trauma of Everyday Life（『日常生活の中のトラウマ』）

では、災害や犯罪の被害者／サバイバーとなることに関連したトラウマ、ペットの喪失、仕事上の失敗から、もっと小さな悩みや不面目にいたるまでを広く「トラウマ」として捉える。そして、仏教における「苦 *dukkha*」概念とトラウマとを結びつける。「苦」と訳されることになったパリー語の原語には、より広義の「むなしさ、苦しさ、不安定さ、不満足」などの意味が含まれる。日本語の狭い語感からは見落とされがちだが、「トラウマ」と広く重なり合う語であると指摘するのである。

こう考えるとき、ブッダの人生もトラウマからの出発とみることもできないか、そして仏教は彼が人生を注力してえた、トラウマを癒やす智慧なのではないか、と彼は投げかける。

さて、このような作業を行う瞑想や心理療法とはなにか。児童分析家ドナルド・ウイニコットのポスト・フロイト的発達モデルを踏まえ、エプスタインは、母子のあいだで、また瞑想の初歩段階においてつくり出される作業空間というメタファーについて述べる。瞑想の「止」における至福・治療者との治療共同体は、探求に専心できる空間を確保し探究のエネルギーを与えるが、空間という形をとった自己は、精神的には一つのゴールである。しかし仏教的には、さらなる観察によって乗り越えられ、利那滅的に移りゆく時間的なメタファー（無我）へと置き換えられていくべきものである。

心身医学と宗教的体験——呼吸と瞑想——

半田 栄一

近、現代の医学・医療が人間の全体を見失い、最先端といわれる医学や医療技術が様々な倫理上の難問をもたらしつつある。こうした現代の問題を克服するため、現代西洋医学以外の医学、東洋医学や民間療法、心理療法等が西洋医学と結合することにより新たな「統合医療」、「ホリスティック医学」の道を見出しつつあるが、ここでは「心身の一体性」、さらには「スピリチュアリティ」が重要な問題となりつつある。

東洋の宗教的な行の体験、特に呼吸法や瞑想法、それを行う体位などは、仏教における調身、調息、調心において禅定・三昧に至る基本的な身体技法である。天台の「止観」に基づく、禅修業における呼吸法も、禅定に至る集中力には不可欠の要素である。

江戸時代中期の白隠禪師は、臨済宗再興者として知られるが、自身の禅病（肺結核、神経症）を克服、治療する過程で見出した「内観」と「軟酥の法」は呼吸法と瞑想法を基本とするものである。これは、「白幽老人」に教えられたとされ、白幽の蔵書が『中庸』、『老子』、『金剛般若経』であることが記されている（『夜船閑話』）が、これは白隠自身の思想の根底が、禅仏教のみではなく、広く儒教、道教、その他であることを自ら標榜しているといえる。以下、白隠に関して『夜船閑話』を中心として述べる。

白隠は易の「繫辭伝」、「大極図説」、また『黄帝大経』に基づき、人間の健康を天地と共有する陰陽の調和によるものとし

呼吸法を説く。また「荘子」を引き、心気を下降させ下腹部に置き、細長く遠い呼吸で「頭寒足熱」を良しとする。さらに「孟子」により、「浩然の氣」を下腹部の「氣海丹田」に収め養うことにより心身と宇宙が一なる「大環丹」を説く。内観はこの腹式呼吸を基本とし、精神統一により無意識がもたらされる。この内観において、「我が此の氣海丹田、総に是れ我が己身の弥陀。……」、即ち、「氣海丹田腰脚足心」（身体下部）こそが「本来の面目」、「仏」であるという想念を意識的に繰り返し無意識下にしみ込ませる。呼吸法は天台大師智顛の『摩訶止観』に基づき、止観の呼吸法によって心気を氣海丹田に収め保つ「丹田呼吸」であり、『大安般若意経』からアナバーナ・サチを学んでいる。

また、イメージを使い病を癒す「軟酥の法」も止観の呼吸法と瞑想法に基づくが、「但だ病を治すのみにあらず。大いに禅定を助く。」とあるように、白隠においては内観も軟酥の法も単なる治療法ではなく、禅の修行の一部であった。ここでは「悟り」と「癒し」が一致するのである。白隠の癒しとは単に症状を取り除いて病を治すのみでなく、悟り、宗教的真理に近づくことに他ならなかった。「この身即ち仏なり。水と氷のごとくなり……」（『坐禅和讃』）とあるが、癒され元気に満ちた身体そのものが「仏」であることの自覚が悟りに他ならない。白隠の健康法は、心身の一体性に基づく修証のあり方から切り離し得ず、癒しは禅道から逸脱しない。このことを、「且つ又我が形模、道家者流に類するを以て、大いに禅に異なるものとするが、これ禅なり。」と述べ、軟酥の法は道家や神仙道の健

康術のように思われるが、禪に他ならぬという。仏教以外の様々な宗教や思想、医学を基礎としているが、『黄帝大経』等医学的原理を学ぶ過程で深めたであろう易、老荘、神仙等の影響は『夜船閑話』の随所に捉えうる。禪を軸としつつ、多様な宗派や諸思想を基底する呼吸、「氣」、瞑想法等を学び、禪体験と同じところを捉えていたといえ、単なる習合ではなく偏った禪を変えて新たな禪を創造した。この癒しと悟りの一致は、スピリチュアリティを含めた全人的医療という点で意味を持つと同時に統合医療や「ホリスティックな生命観」に通ずる。

死後世界観にみる医療者の諸相

北沢 裕

本発表では死生学の先駆者らの企図と今日の死生学の問題点を指摘した後、医療者の死後の存在についての意識を取り上げ、死生学および終末期医療の課題を考察する。

死生学成立の過程を振り返ると、G・ゴラーやPh・アリエスによる死の歴史社会学的研究は、過去の死の状況と対比させるかたちで、近現代の死の問題を指摘するものであった。また臨床現場から発せられたE・キューブラー・ロスの論は、終末期における患者のありうべき「死（悲嘆）の受容プロセス」を提示するものであった。これら死生学の先駆者たちの研究は、敗北や絶望のイメージを超える豊かな死の可能性の提示に向かうものである。そこから死にゆく者の主体性回復の意識と、死の受容が可能であるとの意識が拡大し、それは臨床の場においては自己決定の権利とインフォームド・コンセントの定式化と

いう形をとった。しかしここで注意すべきは、この定式化の過程で死と死別の恐怖、悲嘆の矮小化が付随的に生じたということである。死の受容可能性の強調は、受容できない者や受容を拒む者を相対的に劣位に置く構造を持ち、その恐怖や孤独を看過し増大させる危険をもつのである。この点を是正するためには生死の共有の視点、理解が必要と思われる。

多くの宗教文化に見られる、死後世界の物語や死者のための祈りや執り成しなどの仕組みは、生者と死者が死を越えて繋がりうることを繰り返し表現してきた。それは孤独ではない、死後もなお生者と結びつく死者のあり様であり、生死の共有モデルである。私の「生」が無数の他者との交流、相互作用の中で築かれていくのと全く同様に、私の「死」もまた無数の他者との交流の中で紡がれ、それは死後も継続してゆくものである。この生死の共有モデルは、より多くの他者へと拡がってゆくことでより安定してゆくモデルでもある。生死の共有が遺族と死者を強く支え得ることの証左としては、一九八五年の日航機墜落事故の遺族と墜落現場を擁する群馬県上野村の人々との交流の事例が挙げられよう。

この生死の共有モデルにおいて、死にゆくプロセスを支え共有する医療者の存在は極めて重要である。東京大学医学部附属病院で実施された医師、看護師、がん患者、一般を対象とする死生観アンケート（二〇一〇年）によると、死後の世界（存在）を信じる率は医師が最も低く、看護師が最も高いという結果を示した。看護師の比率の高さは世代と性別の偏差も要因と考えるが、彼らと患者、家族との交流の密度、心理的距離の近さ

も要因と考えられる。しかし患者にとって医師は看護師同様、より近い他者であるべきであり、また、生死の共有のためには、患者と家族が死後存在のイメージ（霊であれ、強い思慕であれ）を持つことに対する理解が必要となる。この点で注目されるのが、近年続いて発表されている医師の体験的な手記である。矢作直樹医師（東大病院救急救命部部長）や垣添忠生医師（国立がんセンター中央病院名誉総長）の著作は、遺族となった医師のグリーフ・ワークの内実を、霊的なものであれ心理的なものであれ、死後の存在の存続の強いメッセージとともに表明している点で注目される。彼らの「気づき」が豊富な臨床経験よりも、個人的な霊的体験や死別体験に根ざしていることは興味深い。これは、臨床での現場実践だけでは「生死の共有」の実現は難しく、そのための特別の教育が必要なことを示していると考えられる。優れた医師自身による死別体験と死後存在イメージの重要性の気づきの表明を、特に医学部教育の中に取り入れることは、生死の共有が医療にとっていかなる意義を持つのかを意識的に考え実践する医師を育てる一助になる可能性を持つと考えられる。医師の内的体験を取り入れたエンディング・ケア教育の確立は、患者と医療者間での生死の共有を深めより質の高い終末期医療を目指すための大きな課題である。

現実とはなにかを問い直す

—— 合理性概念における普遍と相対 ——

谷内 悠

十九世紀後半から二十世紀の初頭にかけて、呪術概念は〈宗

教・呪術・科学〉の三分法によって把握されていた。これらの三分法の軸となるのが合理性概念である。しかし、その内実にはゆらぎがあり、「論理的合理性」「実践的（目的）合理性」「実体的非合理性」の三種類が明確に区別されずに使用されてきたという（藤原聖子「呪術」と「合理性」再考・前世紀転換期における〈宗教・呪術・科学〉三分法の成立」「思想」九三四、岩波書店、二〇〇二年二月、一一〇—一四一頁）。

本発表では、論理的合理性の内部で、さらに文化によって合理性・非合理性の基準や内容が異なるか否かという相対主義と普遍主義の問題があったことを取り上げる。分析哲学の立場から普遍と相対の立場を止揚することで、これらの「合理性」概念についての理解を深めらるだろう。また「呪術」理解自体が、一面では、普遍と相対の立場の相違に依存すると考えられるため、この止揚は「呪術」概念の理解にもつながる。

一般的に普遍主義は、(1)普遍的で唯一の合理性（しばしば科学的合理性と同一視される）、(2)文化間の比較は合理性の度合いで判断できる、(3)基礎となる一致があるため、文化間の翻訳は可能、という立場である。人類学では、異文化研究の際、宗教・呪術に科学的合理性を押しつけたことが問題となった。その反省から脚光を浴びることとなった相対主義は、(1)多元的合理性、(2)文化間の比較は合理性を基準に判断できない、(3)文化間の翻訳は不可能、あるいは少なくとも困難、という立場を取る。呪術・宗教によって、科学をも相対化した文化（概念）相対主義は、その後さまざまに批判されている。どちらも極端な立場であるが、論理的合理性の中に二種類の合理

性を想定するのは、合理性概念の内側に普遍と相対の問題を持ち込むことであり、看過できない。

そこで発表者は、普遍と相対の二重構造を提起する。分析哲学の潮流においても、ウイトゲンシュタインは「世界像」／「言語ゲーム」、クワインは「善意の原理」／「概念図式」、グッドマンは「習慣の『守り』」／「ヴァージョン」といった概念によって、普遍／相対の二重構造を想定していたと考えられるためだ。発表者は「メタ概念図式」／「概念図式」という二重構造を想定する。メタ概念図式は、究極的な「根拠」や「基礎づけ」ではないが、状況に応じて概念図式——存在・リアリティを規定する——を選択することによって、円滑なコミュニケーション、ひいては公共的世界観を保持するものである。

この「二重の概念図式理論」においては、(1)普遍的で唯一の論理的合理性（論理性、整合性、一貫性、無矛盾性など）は、メタ概念図式レベルで合意されていると考える。一方、相対主義的立場において多元的合理性と言われているものは、それぞれの概念図式において、「なにが重視されるか」という観点に相当する。そのため、(2)概念図式レベルの文化間の比較においては、合理性の度合いがすべての基準となるわけではない。そして、(3)文化の翻訳は二重構造によって可能となる。

最後に、呪術の概念図式は、われわれがすでにノイラートの船で漕ぎ出してしまっている以上、可能だろう。呪術の概念図式内部では、呪術行為は独立にリアルなものである。一方、他の概念図式からの理解も不可能ではない。例えば、科学の概念図式内において、呪術の概念はやはり劣った科学である。その

ため、かつての人類学における問題は、近・現代的な「科学の概念図式に強い影響を受けたメタ概念図式」において、より広範な状況に科学の概念図式が適用された際、それが呪術概念にまで不適切に適用されたためであると言うことができる。

宇宙の起源——デザイナーとしての神概念の再検討——

十津 守宏

今日、量子力学を基盤に展開されている無境界仮説やマルチバース宇宙論は、ユダヤ・キリスト教的な歴史に介在する人格神だけでなく、「不動の動者」としての神観念すら導入することなく、一切の現行の物理的法則からの逸脱もなしに、人間の生存が可能となるように絶妙なバランスのもとに成立しているとされているこの宇宙の開闢や存在の由来を論理的かつ数理的に説明する。ハッブルによる「赤方偏移」の観測により、この宇宙が膨張していることが明らかにされた。宇宙が膨張していること、そして近年観測された「宇宙マイクロ波背景放射」は、明らかにこの宇宙に始まりがあったことを示している。その宇宙の始まりは、密度が無限大となり全ての物理法則が破綻していることとされる「特異点」へと還元される。しかし、この「特異点」の存在そのものは、宇宙の開闢にあたっての「最初の第一撃」若しくは「不動の動者」としての「神」の介在の余地があったことを強く示唆するものであった。それ故に宇宙の始まりは科学としての物理学が扱える問題ではないとさえ近年までは考えられてきたのである。その一方でホーキングは、宇宙の始まりはその「特異点」からではなく、量子論におけるトンネル

効果と虚数時間から実時間への移行から始まったとされる無境界仮説を提唱する。ビレンキンもまた同じく量子論の理論的土壌のもとで「無」からの宇宙の創造は物理的・数理的に不可能でないことを理論上証明している。宇宙はその初期状態では素粒子よりも小さかったと考えられており、ミクロの世界を扱う量子論の適用が可能であるからである。そして、宇宙の初期状態における量子論適用の前提条件——宇宙が素粒子よりも小さかったこと——の証左となるビックバン以前にインフレーションが生じたことは、実際の観測結果から裏付けられている。このように量子論に基づく無境界仮説、神なき「無」からの宇宙の創造という仮説は、今日では理論物理学の領域においては一定の説得力を持っているのである。また、この宇宙が人類やその他の生命を誕生させるために極めてバランス良く微調整されているという所謂「人間原理」もマルチバース（多元宇宙）論の展開・発展によって説明される。あたかも人類が存在させるために絶妙にデザインされているかのように看做されるこの宇宙は、数限りなく存在する宇宙の中でたまたま生命を誕生させるための諸条件が整った一つの可能性が具現化したそれに過ぎない。従ってこの宇宙の存在そのものが、宇宙開闢にあたってのデザイナーの介入を示唆するものではないとマルチバース宇宙論は思考するのである。しかし、このマルチバース宇宙論には、宇宙の膨張や初期宇宙におけるインフレーションのように観測され得る証左は存在しない。加えて、多元宇宙の存在は物理学的には理論的可能性ではあるけれども実際に観測することは不可能と考えられている。むしろ逆説的な表現ではある

が、かかるマルチバース宇宙論なるものが展開されなければならない程にこの宇宙のデザインはデザイナーの介入を要請するものなのである。理論物理学ではこのことを「微調整が必要」という言葉を用いて表現する。今日における理論物理学は、一昔前では科学の及ぶ範囲ではないとされたこの世の始まりのメカニズムの解明にあと一步のところにまで迫っている。その一方でこの宇宙が奇蹟の産物であると最先端の理論物理学者でさえ考えており、その解決がマルチバース宇宙論の展開なのである。しかし、一部の理論物理学者はそのマルチバース宇宙論を形而上学的一种であると看做してさえない。ホーキングは、形而上学が科学の発展について追従出来なくなっていると述べているが、依然として形而上学が果たすべき役割の余地は存在するのではないのだろうか？

宗教と科学

——脳科学・宗教多元主義の間で何が問われるのか——

高田 信良

本学会二〇一〇年度パネル「脳科学と宗教体験ー現代における宗教哲学の立ち位置ー」（『宗教研究』三六七号）、芦名・星川編『脳科学は宗教を解明できるか？』（春秋社、二〇一二年）、ビック『人はいかにして神と出会うか』（間瀬・稲田訳、法蔵館、二〇一一年）に触発されて、問題は何か／何が問われねばならないのかについて、考えてみたい。

・〈グローバルに存在する諸宗教〉を語ろうとする関心を宗教多元主義と理解する。

・「宗教体験」——宗教的意味理解が経験される（知る・体得体験することと理解する）。

〈宗教体験とは何か〉（宗教とは何か、〈宗教の原初〉、〈宗教の起源〉とは何か）の課題に関して、「脳科学」から、〈脳内過程の運動としての〉〈宗教体験〉が提示されている、と受けとめることができる。そして、〈グローバルに存在する諸宗教〉における各々の〈宗教体験〉、たとえば、コドリントンが報告した「マナ」的宗教（マナ観念／マナ体験）や、転迷開悟の宗教である仏教が云う〈縁起の理法を知る「体験すること」〉などがある。それらと〈脳科学〉〈脳内過程の産物〉とが、どのように理解しあえるのか、が課題であるだろう。

○「脳神経科学のアプローチは〈神の客観的実在を必ずしも必要としない宗教体験の可能性〉といういささか奇妙な着地点に近づいているように思われる」（藤田、一二三頁）

○脳科学（の議論をする世界観）も〈ひとつの宗教〉と仮定すると、（無神論の）〈宗教体験〉理解が提示されていると理解できる。

○科学は自然主義に立つものであることを想起すれば、〈創造主としての神〉観念が斥けられるのは不思議ではない。

○「創発主義によって、自然主義と宗教との対立図式を乗り越える試みは、伝統的な神理解の側に大きな変更を要求するものとなる。……それは神、すなわち創造主という考えを余計なものとするが、この特殊な物理的宇宙の一部として存在する普遍的な心、超自然主義でない自然主義的な神を否定するものではない」[デイヴィス、300]（声名、五四頁）

○「神の声を聞き、愛を感じ、あるいは神と一体化するような宗教体験は、側頭葉にあるゴッド・スポットの活動にすぎない」[のたとされる]（杉岡、七一頁）

○科学は、スコラ学の伝統（エリウゲナ「四つの自然」⁽¹⁾創造するが創造されない自然 *natura creans et non creata* / *natura naturans*、⁽²⁾創造され創造する自然、⁽³⁾創造されるが創造しない自然 *natura creata non creans* / *natura naturata*、⁽⁴⁾創造せず創造されない自然と、アリストテレス「自然学」⁽¹⁾第一哲学の区別、カテゴリー論のもとで、*(natura naturans*ではなく) *natura naturata*の諸存在を、*res extensa*（テクラ）としてみる、しかも、数学をも用いる学的営為である。機械論的運動をしている諸存在のなかには、*natura naturans*相当の神が見いだされないと、その見方は〈無神論〉である。

○「マナ」的宗教に生きる人にとって、「マナ」(など)は〈世界経験〉を語ることはであるが、科学を営む人が理解する学的概念を用いると「超自然的」経験と表現されるだろう。

○（仏教）転迷開悟の教え「縁起の理法を知る／体験・実践する」は、エリウゲナの（四つの）*natura*になぞらえていえば、「仏教」は、(*"natura naturans"*との関連なしの) *"natura naturata"*に相当する) *"natura sanisara"*における法則性だけで世界経験を理解・表現すると言えらるだろう。（無明・悟りの種々ある説明のひとつ、（唯識・三性「遍計所執性・依他起性・円成実性」）「蛇繩麻の喩え」は、〈麻繩蛇〉それ自体の存在・関係性などに関して、〈無明と悟り〉を〈いわば、同時的

に体験する」と説明するが、そのような（知・体験）は、脳科学が依って立つ学的概念によってどのように理解・説明されるのであろうか。

宗教の起源・再考

——近年の進化生物学と脳科学の成果から——

中野 毅

一九世紀以降の合理主義や進化論の発展によって、人類の宗教の起源に関する語説が展開

(1) 進化論的起源論・スベンサー「祖先崇拜」、ヒューム「自然崇拜」、タイラー「アニミズム」等

(2) 心理学的起源論・ウンント「恐怖などの情緒が外的に投影」、オットー「ヌミノーズ」

(3) 社会的起源論・デュルケム、マルクス、ウエーバー等の社会的機能論、そして記述的宗教学へ。

しかし、二〇世紀後半から急速に発展した人類学、考古学、進化生物学による人類進化の研究、また遺伝子学、認知科学、脳科学、進化心理学等による「脳と心」の研究は、一九九〇年代に入ると、神などの超越者についての観念や信仰などの宗教的要素への研究へと展開し、それらが人間個人の「こころ」によって生み出され、社会集団の維持・発展に必要な文化として形成されてきたことが、解明されてきた。それらの成果から、何故、人間は文化を、そして宗教を持ったのか、そもそも人間にとって宗教とは何だったのかという問題を通して、宗教の人間学的起源論および宗教学を以下のように考える。

(1) 従来の言語や象徴の研究による成果・ヒトは音声シンボルの体系である言語を発展させ、固体相互の緊密なコミュニケーションと結合を可能にし、集団行動によって、非力ではありながら地上に繁茂してきた。言語はさらに指示する対象を区分し、差異化することで世界を区分し、物質的自然的世界とは異なる主観的意味体系としての「世界」を構成する。ヒトは、その世界の延長に自然界には存在しない「神」のような絶対者、超越者をも想定し、概念化してきた。また対象を認識する意識とともに、自分自身をも「内なる外界」として対象化し、自己の欲求や願望を統制しうる「自己意識」をも発達させた。ヒトは、そのような諸シンボルの体系によって表象される主観的意味世界、意識世界に生きる独特の存在様式を獲得していった。

(2) 宗教は、ウエーバーなど近代主義者が重視した「信念」や「信仰」によって構成されるのではなく、音楽や踊り、儀礼など、音響や身体的運動を伴った人間の集団的運動である。

(3) 宗教は過酷な環境を生き延びて、繁栄するために、現生人類（ホモ・サピエンス）の祖先が獲得していた、集団淘汰のための適応戦略の産物である。

(4) 宗教は、他者、自然、宇宙を人格化し、その「意図」を読み取ることで、道徳的行為を促し、集団を結束させて、危険を回避し、集団で生きるために獲得した能力の産物である。

「心の理論」に基づく「適応的錯覚」。

(5) 宗教は近代自然科学が発達する以前からの、人間が発達させた希有壮大な想像力、空想力、創造力の賜物である。超越的存在、絶対他者は存在しないか、存在証明は不可能である。

それらに関する諸観念は、人間の想像力の産物である。

ホモ・ルーデンスとして人間を定義したホイジンガー流に言えば、宗教は「遊び」だと言うことになろうか？ もっとも宗教は死や生の問題に正面から向き合うから、「遊び」というと反感を買う恐れもあるが。この小さな生き物である人間、ヒトが一生懸命生き抜くための、涙ぐましい努力という面も含めて、そう言いたい。とすると、「宗教学」は、そうした人間の溢れんばかりの想像力、集団としての生き方、生み出した宗教文化を解明する、または記述する「賛歌」とも言えるであろう。

進化生物学を用いた宗教理論の分析

—— 普遍的言説の現代的回帰 ——

藤井 修平

本発表では、宗教学理論研究の観点から、進化生物学がもたらす宗教についての理論の特徴を明らかにし、こうした「宗教現象の科学的説明」が従来の宗教理論といかに異なっているかを考察する。進化生物学的宗教理論に共通する特徴は、宗教現象の「普遍性」を積極的に認める点であり、この点こそ現行宗教学の理論との最も主要な差異であって、同時に、現行理論が批判してきた二十世紀前半の宗教学理論と共鳴する点でもある。

まず、これまでの流れの再確認として、C・ギアツとM・エリアーデに対して行なわれた批判を概観する。両者は普遍的なカテゴリーとして「宗教」を定義しており、これにT・アサド

とR・マッカチオンは反論している。アサドはこのような定義は宗教を個々の歴史的要素から切り離すものであり、そうした歴史的關係は無視されるべきではないので、宗教の普遍的定義は不可能だとする。マッカチオンも同様に、宗教を「固有（*essentials*）」のものとして扱うことは、社会的・経済的・政治的關係を捨象しているために、容認されるべきではないとしている。磯前順一と山本達也の論文では、こうした宗教概念批判は各所で進められており、「宗教」という語の西欧中心性や歴史性を考慮した見直しが行なわれねばならないと述べられている。

こうした動向とは対照をなすものとして、進化生物学の見地からもたらされている「宗教現象の科学的説明」が挙げられる。E・ウイルソンは一九七五年の『社会生物学』で、人間をも対象に含めた社会的行動の研究を行なった。その後の「人間の本性について」では、ウイルソンは宗教も遺伝子に組み込まれた人間の本性が生み出すものであり、そのような本性が自然選択で生まれた以上宗教には何らかの利点があったのだとして、集団を団結させる点をその利点として挙げている。このような姿勢には批判も行なわれたものの、分野としての社会生物学は存続し、同様の見地に立つ進化心理学や遺伝子—文化共進化理論も生まれることとなった。D・バスは「進化心理学」において、ウイルソンの本性にあたるものを「進化した心的メカニズム」と呼び、当分野の研究対象としている。このメカニズムは人に特定の観念を好ませるように作用するため、生得的なものだけではなく、学習した行動に対してもこのメカニズムは

働いているとされる。

これらの議論は、人類共通の要素である遺伝子をその基盤としていたために普遍的な理論となつている。人間の生物学的条件に基づいた主張は近年徐々に支持されるようになってきており、これは人間には異なった研究方法が必要とする人文・社会科学の前提と対立するものである。

進化生物学の見地に基づいた理論の影響によつて、宗教研究の場にはこれまで遠ざけられていた三つの概念についての語りが再び回帰してきている。それらはすなわち、宗教の普遍性、宗教の進化、そして宗教の起源についての語りである。これらの概念は近代合理主義に由来すると見なされ、否定されてきたが、「宗教現象の科学的説明」はこの全てを再度取り扱つていく。

このように、現状では普遍性・特殊性の面に対立する理論が並び立つており、ポストモダンニズムの観点からは「宗教現象の科学的説明」もまた批判の対象となることが予想される。後者が確かな理論として受け入れられるかどうかは、前者が批判していた旧来の普遍的宗教理論との差異をいかに示せるかによつていと考えられる。一方、理論の水準ではかつての普遍的宗教理論と「宗教現象の科学的説明」にはいくらかの類似も見出せるのであり、エリアーデなどの普遍的宗教理論の意義を問い直すこともまた可能であろう。

神経生理学からみたユダヤ教とキリスト教

——リベットの研究から——

星川 啓慈

神学者J・ヒックは「もし決定論が真であるとすれば、自由意志の観点は存在しないことになる。こうした意味合いにおいて、決定論は道徳性をしだいに蝕んでいく」（『人はいかにして神と出会うか』）と述べた。B・リベットの思索においても、同型の立場を見ることができると述べている。すなわち、彼は「人間は、したいことを選択する／決定することができる能力を神から与えられている。この能力は、自然界の物理的法則に基づく決定論的な制約を完全には受けていない」旨を述べながら、「この考え方がなければ、人間の自発的な行為に対する個人の責任についての倫理観をうながすことが難しくなる」（『マインド・タイム』）と論じているのである。

しかし、ヒックはキリスト教信者であるのに対して、リベットはユダヤ教信者である。リベットに従えば、キリスト教の倫理は脳内で無意識に起動する願望・衝動・意図に関り、ユダヤ教の倫理は「拒否権」の行使という意識された自由意志に関する。当然、二つの宗教の教えには共に、「自分がされたくないことを他の人にしてはいけない」という側面と、「自分にしてもらいたいことを他の人にもしてあげなさい」という二つの側面があるだろう。問題は、リベット自身がいかにこれら二つの側面を認識しているかである。

マタイ福音書の中には、「みだらな思いで女を見る者はだれでも、既に心の中でその女を犯したのである」という一節があ

る。現実問題として、「みだらな思いで女を見る」ことが罪であれば、殆どの成人男性は罪を犯しているであろう。だが、現実の行動により罪を犯すに至る者以外は、皆自分の情欲を制御するのである。そして、リベットがいうには、「運動を伴った実際の行為が、意識的に制御可能であり、かつ、倫理的に有意味なのである。なぜならば、仲間に対する現実の影響をもつのは、運動を伴う行為のみだからである」。

右のことに対するリベットの実験結果の適用は興味深い。彼によれば、こうした罪と結びつくどのような願望・衝動・意図でも、脳内で無意識に起動し発達する。行為を促す意図の無意識的な出現は意識的に制御できない。だが、その最終的な運動行為の「実行」のみは、意識的に制御できるのである。したがって、「何か許され難いことについて、ある人がただ単に精神的な意図や衝動をもっただけで、たとえそれが実行に移されなかったとしても、罰しようとする宗教体系（キリスト教）では、生理上、克服しがたい道徳のおよび心理的な問題が生じる」のである。実際に、そうした衝動を感じただけで「罪深い」ということに拘ると、そうした衝動が無意識に起動するメカニズムはおそらくすべての人間に存在しているだろうから、すべての人間が罪深いことになる。

たしかに、これは「原罪」についての生理学的根拠になるかもしれない。だが、リベットはこうしたキリスト教の見解に否定的である。彼は「ある人の実際の行為だけが他人の幸福を直接に侵害しうる」ともいう。意識的に制御できるのは行為の「実行」であるから、遂行された自分の行為に対して、人が罪

を感じたり責任を負ったりすることは妥当である。また、リベットは「原罪」の概念は何を罪深いとするかによって変わりうる留保をつけているものの、たとえ無意識に起動する願望・衝動・意図などを感じたとしても、それは人間の制御できる範囲には存在しないのだから、禁じられた行為に及ばない限り、それについての責任はない／罪には当たらない、と考えている。

リベットの場合、神経生理学上の知見を宗教に適用すると、倫理体系としてはキリスト教よりもユダヤ教の方が優れている、ということになるのである。

英彦山派在地組織の葛藤——唐津を事例に——

中村 琢

現在の福岡県田川郡添田町にある英彦山（近世彦山）は、九州北西部に多くの末山を抱える九州の中心的な修験道の霊山であった。中でも江戸時代の唐津では、英彦山派の山伏が唐津藩全域に分布しており、後住や弟子などを含むと五十六人の英彦山派山伏が確認できる。こうした在地山伏たちは、地域ごとに法頭を筆頭とする在地組織を形成していた。本報告では、主にこの在地組織の視点から本末支配の実態を示す。

唐津の英彦山派在地組織には、英彦山から補任される色衣と黒衣を利用した格式があり、色衣を補任されていない者は「先官順席」と言われ、法頭次席以上の上席、とくに法頭には原則的に就けないことになっていた。英彦山も、そのことに一定の配慮をしながら補任している時期もあった。

ところが、弘化三（一八四六）年になって、英彦山により法頭の世襲化が図られた。当時の法頭龍清坊が二代続けて黒衣のまままで職を引き継ぐことになったのである。これにより、独自の色衣と黒衣を利用した秩序をもつ在地組織のあり方を否定されることになってしまう。

唐津の英彦山派の在地組織は、自治的な在地山伏の横のつながり（以後、山伏共同体とする）の発言力が強く、問題ごとに法頭とは別に惣代が立てられ取り決めが行われた。この山伏共同体が、英彦山の法頭世襲化に反発し大和坊と宝泉坊を惣代に立てて英彦山に訴え出た。山伏共同体は、法頭を代勤にして年番にし、在地組織の秩序を守ろうとしたのである。この年番の法頭代勤への要求から、英彦山の側に引き寄せられてしまった在地組織の支配機構を山伏共同体の側に引き戻そうとする山伏共同体の意思が窺われる。

世襲化が問題になったのは、龍清坊興雲から後住の大雲への継承であった。山伏共同体は、世襲化に反対する英彦山への訴えは、興雲が行ったとされる改革を批判しながら行われた。しかしながら訴えの内容は、英彦山が行う補任の問題で、法頭に権限のある問題ではなく、英彦山に権限のある問題であった。ここから龍清坊興雲の問題に帰すことで、英彦山への直接の批判という形を避けようとする意図が垣間見える。また、年番である法頭代勤については、一年目を龍清坊大雲にするよう希望しており、龍清坊との確執をも避けようとしていたと考えられる。

五ヶ月ほど経って英彦山側の対応がまとまった。この中で英

彦山は、山伏共同体の訴えの中で問題になっていた法務方を變更に、法頭の世襲化をやめることで裁決した。ただし、惣代の一人である大和坊に隠居が申しつけられ、さらに法頭についても、このときに法頭代勤ということにはなったものの、このときに決まった法頭代勤龍院が弘化三年から六年経った嘉永五（一八五二）年の雨乞い儀礼に触頭として出ており、年番ではなかったものと思われる。この対応から、当時の英彦山の、在地組織に対する支配の方針が固定化されておらず、その都度柔軟な対応が求められる状況にあったことが窺われる。また、その対応においては、在地組織に一定の配慮をしながらも思い通りにはさせないという支配のあり方が窺われる。

唐津の在地組織は、英彦山の支配ということを利用してながら独自の秩序を形成していた。山伏共同体は、この秩序が英彦山によって侵されようとしたとき、在地組織を支える山伏共同体が反発し、従来の秩序を維持しようと英彦山に訴え出た。こうした動きから、英彦山の支配を受けながらも単にそれに従うだけではなく、自治的な運営や自分たちの秩序を守ろうとする唐津の英彦山派在地組織の葛藤が窺われる。

湯立の神楽と「白い布」

三村 泰臣

神楽は「神座の前の神遊び」と定義されるなど神事と同等に理解されてきた。筆者は神楽を「舞」（順逆の舞）、「楽」（太鼓）、「飾り」（天蓋等）で構成される総合芸術と理解し、その立場から日本神楽の特質を説明している。本研究では「湯立神

楽」と「白い布」をとりあげ、神楽が目標としたものが何であったか明らかにしたい。

湯立神楽は東日本（東北と中部地方およびその周辺）をフィールドにした研究が主流である。その歴史と意義は既に確認されている（本田安次『霜月神楽の研究』昭和二十九年）。西日本の湯立神楽はこれまで研究視野に入らず、存在が確認されていない事例もある。

筆者は日本神楽の中で特に環瀬戸内海神楽（瀬戸内海に隣接する中国、四国、九州地方の神楽）に注目。この神楽は荒神信仰を基礎に展開した神楽であり、特異な湯立神楽を伝承している。備中荒神神楽（岡山県）、比婆荒神神楽・備後神楽（広島県）、大元神楽（島根県）、周防神舞（山口県）、豊前・豊後神楽（福岡・大分県）、伊予神楽（愛媛県）、讃岐神楽（香川県）などで、東日本と違う伝承例を観察することができる。たとえば三年おきに行われる上田原湯立神楽（大分県豊後大野市三重町）は、鬼神（荒神という）や湯男が熱湯を浴びて火の上を疾走する壮絶な神楽である。

環瀬戸内神楽の湯立神楽で特別に注目されることは、「白い布」が様々な形態で使用されていることである。神がかりとも連動して使われ、神的力量を顕現させる機能を果たしている（備中荒神神楽、比婆荒神神楽、備後神楽、大元神楽など）。また白い布は様々な表象（鬼神、五行、藁蛇、藁人形、天蓋、白い布、柱松など）とも連動している。

たとえば豊後の直川佐伯神楽（大分県佐伯市直川）では、湯立（庭燎という）の後にある「御綱」で鬼神が白い布を剣で切

り氏子たちに配る。伊予の川名津神楽（愛媛県八幡浜市川上町）では柱松の先に白い布と藁人形をつけ、松明を背負った鬼神が登ってそれを叩き落とす。讃岐の湯立神楽（香川県丸亀市垂水町、仲多度郡まんのう町）では、白い布をふんだんに使った一間の高さもある湯釜を築き、その釜の湯に入った神職に天蓋風のを被せ、その後で神職と氏子たちが火渡りする。豊前神楽も類例の湯立神楽を伝えている。

かつて隠岐地方などでは明治初年までこの白い布が葬祭や霊祭で使われていたという報告がある。また備後では成仏できなかった女性（蛇体の姿で現れた）を浮かばせるため、白い布を使うなどして神楽をしたことをうかがわせる能本類がある（寛文四年「松ノ能」など）。白い布は死者を成仏させるにも、成仏できなかった死霊を浮かばせるにも必要不可欠であったようである。

筆者は朝鮮半島や長江流域の民間祭祀の調査をし、白い布が実際に葬祭や霊祭の場で重要な役割を演じている事例を確認している（三村泰臣「神楽における「白い布」——中国地方の民間神楽を中心に」、『民族藝術』二七巻、二〇一一年）。

これらのことから、白い布は神的力量を顕現させ、この世とあの世を結ぶ表象として機能していたのである。この白い布を使う神楽は中世末頃の備後で「浄土神楽」と呼ばれ、「湯立」「荒神舞」と一体で実演されていた（慶長十七年「伊与村神祇大夫託状」）。

巫俗の継承について——弘前市の村祈禱を事例として——

村上 晶

近年加速しているイタコの減少・消失に際しては類似の宗教的職能者であるカミサマ（ゴミン）にも影響が及んでいる。本発表は、そうした巫俗の現状を明らかにするために、弘前市および周辺地区において現在でも数多く行われている村祈禱に着目した。まず、従来イタコによって担われてきた村祈禱がカミサマによって行われるようになってきている現状を確認し、次に村祈禱を行っている集落の詳細を報告した。その上で、村落共同体の側の変化とイタコからカミサマへという巫者の側の変化を照らし合わせながら論じることで、巫俗の変容と継承について考察した。

村祈禱（春祈禱）とは、イタコの仕事のなかでも死者の口寄せと並んで大きな比重を占めるものであり、東北地方で広く観察されるものである。開催時期や内容は地域によって異なることもあるが、大抵の場合、節分や春の彼岸の頃、一年の吉凶を占うために巫者が村落に招かれ祈禱を行うというものである。イタコが行ってきた村祈禱の場合、儀礼の中心は神仏の託宣にあり、死者の口寄せは付随的なもの、もしくは一部では忌避されるものでさえあった。

しかし、二十年近くにわたって弘前市とその周辺地域の村祈禱を担ってきた一人のカミサマ（K）が行う村祈禱では、神仏の託宣よりも死者の口寄せのようが重視される傾向にあった。この点を念頭に置きながら、二〇一三年に彼女に村祈禱を依頼した集落の内、O地区、N地区、KT地区という三か所につい

て、それぞれの特徴をまとめると以下ようになる。まず、O地区においては、地区のほぼ全戸が携わる講のネットワークが存在し、村祈禱も講活動の延長線上にあるものであった。そのため、村祈禱の参加は講組織との関係性の中で半ば強制されるものであることを確認した。次にみたN地区では、村祈禱に関してO地区のような義務感や強制力が伴うことがなく、参加は任意のものとなっていた。そのため、個人が村祈禱に関与するためには動機が必要であり、今回は、集落内で前年に発生した一人の老婆の不幸な死（殺人事件）によって村祈禱が例年にない程の高い関心を集めていた。最後にみたKT地区では、村祈禱は、長年その開催を支えてきたFという一人の女性と、彼女と個人的なつながりをもつ十名程度の人びとによって担われており、「村」祈禱としての公的側面がほぼ消失していることが看取された。そうしたKT地区で今回新規に村祈禱への参加を表明した一人の女性を動機づけていたのは、亡夫の声を聞きたいという欲求であった。

以上の事例から、参加が任意のものとなるにつれ、村祈禱が従来もっていた「集落の」行事としての性格は背景に退き、祈禱は死者の声を聞きたいというパーソナルな欲求に動機づけられたものとなっていく傾向があることが確認できた。その際求められるのは、イタコが披露してきたような定型の祭文ではなく、Kが村祈禱で実践しているような、それぞれに個別性もつた死者の声である。

「集落のため」の祈禱という主旨が名目上のものとなっていくとき、村の安寧を願う神仏の託宣が背景に退き、かつて付随

的な位置しか与えられてこなかった死者の口寄せが村祈禱の中心となっていく。今後の巫俗を支え、継承していくのは、こうした人びとの口寄せに対する、しかも、定式化していない、個性をもった故人の語りに対するニーズであるといえる。村祈禱は、こうした人びとのニーズによって今後も支えられていくことだろう。また、巫者の側についても、こうした口寄せに対する高いニーズに合致した巫者が今後この地域の巫俗の担い手として台頭していくことが予測される。

沖繩本島における村獅子の分布について

鈴木 一馨

旧琉球王府の主導により琉球全域において行なわれ、現在も影響を与え続けている沖繩の風水（琉球風水）については語る際、これを安易に「琉球風水」と一言で片付けることは、その実状や史的状况を見る限り難しいと言える。少なくとも、時間的な体系変化がそこにあったことが判明しつつある現在においては、それを踏まえる必要がある。

琉球王府の風水は、久米村の唐榮を風水見任に任じて主導し、生産の基礎をなす集落の保全を主眼に行なわれた。そのため、琉球風水は集落風水を中心とするところに特徴がある。そして、集落の保全の方法として、「村獅子」と「抱護」という装置が設けられた。

村獅子は、『球陽』尚貞王二十一年（一六八九）の「始建獅子形、向八重瀬嶽、以防火災」条に記される、八重瀬町富盛に現存するものを初例とする。同記事によれば、富盛村に火災が

類発するので、村人の請いにより王府より派遣された唐榮で風水見の蔡王瑞が見たところ、集落の直近に聳える八重瀬嶽が火の性質を持つ「火山（ヒーザン）」であり、その災いを防ぐため、八重瀬嶽に向けて石像の獅子を設置させたのである。南部では八重瀬嶽や運玉森を火山と見立てて村獅子を設置した例が多いが、他に隣村との対抗関係や正面の岬などを災厄の元と見なして設置した例も見られる。

抱護は、唐榮で三司官の蔡温が、乾隆二年（一七三七）に編纂した『杣山法式帳』によって提示したもので、該空間の周囲を圍繞する山丘・森林を、山林や農地の「氣」を漏らさないためのもとした構造で、自然地形を空間抱護の仕組として見立てたものである。後に集落・住居・間切などの保護装置にも転用されていくにつれ、抱護の形成が足りないと見なされる場合には、植林などで人工的に形成・補完され、現在では後者の樹林が抱護として一般に認知されている。

村獅子と抱護の分布は、沖繩の人々の間で「南部の村獅子、北部の抱護」と広く理解されてきたが、調査によって南部にも抱護があったこと、そして南部の村獅子は抱護の設置以降も新設されていることが判明しつつある。これに対して、北部からは村獅子は余り検出されない。その理由として、北部の集落の多くが、狭隘な谷地にあり、山丘と近接して開放空間を持たないことが考えられる。ただし、現在北部に検出されている村獅子の状況からすれば、砂州上や丘陵上の集落には存在した可能性がある。

また、琉球風水史の観点からは、蔡温によって琉球風水の体

系が改編されたと理解され、村獅子は蔡温以前の琉球風水の体系を示すものとして注目できる。それと同時に、村獅子と抱護の両者を有する集落が検出されてきていることから、(1)村獅子と抱護が相互補完の関係にあった可能性、(2)北部にも、現状より多くの村獅子が存在した可能性、の二つの可能性が見えてきた。この可能性の追究は、蔡温による風水の体系改編がどの程度影響力を持ち、旧来の体系との関係を明らかにする重要な鍵であると考えられる。

なお、本発表は平成二十一―二十三年度科学研究費補助金基金盤研究(B)「沖縄の集落空間における伝統的人工林「抱護」の形態と機能に関する研究」(課題番号二一三六〇三〇〇。研究代表者、浦山隆一)、平成二十二―二十四年度科学研究費補助金基金盤研究(B)「沖縄の固有文化が持つ環境観と空間形成技術から見る集住環境の構成原理に関する研究」(課題番号二二二六〇二五七。研究代表者、鎌田誠史)、平成二十五―二十七年科学研究費助成事業基金盤研究(B)「琉球の近世計画村落形成に伝統的祭祀施設と村抱護が果たした役割と意味に関する研究」(課題番号二五二八九二二二。研究代表者、浦山隆一)による研究成果の一部である。

宮崎県西都市銀鏡におけるカクラ社と儀礼

鈴木 良幸

宮崎県西都市銀鏡地域には、カクラと呼ばれる領域があった。この領域には、現在でもカクラ社という社があり、カクラ祭と呼ぶ儀礼が行われている。しかし「カクラさま」とよばれ

る神の性格はよく分かっていない。そこで本研究では、現在行われているカクラ祭を分析し、「カクラさま」の性格を考察する。

銀鏡地域は、九州山地南部の内陸山間地にある。一〇〇〇メートル級の険しい山々に囲まれた谷に、コジュウ(小集)と呼ぶ小集落が点在する。銀鏡地域の山々は、古くは十二、後に十九に区分されていた。その中にいくつつかの小集落、複数のカクラ社が存在した。

これまでのカクラの研究には、五つの説がある。柳田によれば、カクラは「狩猟生産団体かつその活動領域」を意味する。また「古語のカリクラと同じで、狩猟場」を意味する(柳田国男『定本柳田国男集第二七巻』一九七〇、および柳田国男・倉田一郎『分類山村語彙』国書刊行会、一九七五)。千葉によれば、カクラは「部落の土地神」をあらわし、社には「山の神と獵神であるコウザケ」がまつられる。祭には「狩をとまなう場合がある」(千葉徳爾『狩猟伝承研究』風間書房、一九六九)。演砂によれば、カクラは「山の領域の守り神」である。「カクラ山は狩猟、コバ、そのほか生活に必要な材を供給する。カクラ社は、その守り神」である(演砂武昭『銀鏡神楽』弘文堂、二〇一二)。須藤によれば、カクラは「狩猟と焼畑の区域」である。また「カクラ社は集落の氏神の性格」をもつ。さらに狩猟と焼畑には、獲物が多く存在すれば、焼畑が被害に遭う、という矛盾がある。そこで「カクラ社に救いを求めた」(須藤功『山の標的』未来社、一九九一)。山口によれば、カクラ祭は「猪霊の鎮魂と魂の送り」である。「祭は、氏神祭と猟祈願祭と

が混ざり合った性格」をもつ「山口保明『宮崎の狩猟』鉞脈社、二〇〇一」。

即ちカクラの性格は、四つの側面にまとめられる。(一)領域に
 域、(二)神、(三)小集落共同体、(四)祭、である。(一)領域に
 ついては、狩猟領域説、狩猟と焼畑領域説、狩猟・焼畑に生活
 材供給を加えた領域説まで三つの段階がある。それに従い(二)
 神については、山の神・狩猟の神(コーザキ)をまつる説、領
 域の守り神説、小集落の氏神説、が対応する。(三)の小集落共
 同体の側面は、狩猟による共同体的結束であるのか、一族や地
 縁よる結束なのかによって分けられる。一方、(四)の祭の側面
 は、須藤と山口のまとめの通りである。

これらのカクラについての説は多様であり、カクラの概念イ
 メージは捉えにくい。そこで中野小集落のカクラ祭儀礼の分析
 を行った。分析から三つの関係が明らかになった。(一)狩猟と
 の関係、(二)年迎えとの関係、(三)小集落との関係、である。
 その関係の構成要素は、儀礼がもつ以下の七つの点にある。
 (一)昔は贄狩りがあり、神饌にシシ肉をあげたこと、(二)共食
 は、シシ肉料理が中心であること、(三)猟果のお礼参りと豊猟
 を占う矢立てを行うこと、(四)カクラ社のご神体には、コウザ
 ケ(猟神)を含むこと、(五)カクラ祭祭日は狩猟期間とおよそ
 一致すること、(六)カクラ祭祭日は年迎えの為の家清め祭りと
 隣接すること、(七)小集落が担う、全員が集まる祭であるこ
 と、である。

この結果から、儀礼の四つの性格が導かれる。それは、(一)
 シシ肉の奉納、共食の祭、(二)矢立奉納の祭、(三)年迎えと隣

接した豊猟祈願の祭、(四)小集落催行の祭、である。

以上、カクラ祭儀礼の分析の結果、狩猟の神という側面が
 「カクラさま」の重要な要素であることが明らかになった。

「元祖女みこし」の変遷にみる地域社会と神田祭

秋野 淳一

東京の神田祭(神田神社の大祭)は、「日本三大祭り」の一
 つとして著名な大都市部の都市祭礼である。平成二五(二〇一
 三)年の神田祭を見て目立つのは、町内会の神輿を担ぐ女
 性たちの姿であり、その元気さである。特に、「元祖女みこし」
 を名乗る須田町中部町会の女みこしは、多くの観客の注目を集
 めた。この女みこしは、町内会の神輿を単独で、しかも巡幸す
 る全区間を女性だけで担ぎ、神田神社への宮入や連合渡御も果
 たす神輿である。そして、「元祖」を名乗り、参加者は一般募
 集される女みこしで他に類をみない。

これまで戦後を対象とした都市祭礼研究は、宗教学・人
 類学・社会学・民俗学などの複数の研究領域でなされ、地域社
 会の変容と祭りの担い手の変化が多くの研究で指摘されてき
 た。この中で、女性の参加については、園田稔や米山俊直の研
 究などで指摘されていて、戦後の早い時期から女性の参加が進
 み、その後拡大していったことがわかる。それにも関わらず、
 女性への担い手の変化について、地域社会との関係から検討し
 た研究が少ない現状がある。神田祭の「元祖女みこし」につい
 ては、松平誠が昭和六〇(一九八五)年・六二年・平成二年の
 神田祭調査から女みこしが誕生した背景を地域社会との関係で

分析し、神田祭全体についても平成四年に調査を行っている。しかし、松平の研究以後の変遷や、松平の研究から二四年遡った昭和四三年に藺田稔が神田祭全体の調査を行っているが、その時点から女みこしが誕生するまでの変遷も明らかにされていない。そこで、「元祖女みこし」の誕生以前と以後の変遷を明らかにし、平成二五年と藺田稔、松平誠の調査時点との変化を踏まえ、地域社会と神田祭との関係について、次のように指摘した。

「元祖女みこし」の変遷についてみると、藺田稔が調査を行った昭和四三年は明治維新百年であり、この年を境に神輿ブームが到来し、須田町中部町会は町内会の神輿の巡幸を持続させた。しかしながら、居住人口の減少により男子の神輿巡幸が困難になり、昭和五二年に町内会の神輿を女性に担がせ、女みこしを誕生させた。当時、芸者ではなく、素人の女性が担ぐ女みこしは珍しく、週刊誌の記者の評価や他の町内会の女みこしが登場する中で、町内会の人たちは「元祖」を意識するようになった。そして、平成二年には京都府亀岡市へ女みこしの「遠征」を行い、平成一五年の江戸開府四〇〇年を境に町内会の神輿を新調した。平成一六年には山口県萩市へ「遠征」を行い、平成二五年には初めてインターネットによる担ぎ手の募集を「女みこし担ぎ手募集係」を設置して実施した。

平成二五年の「元祖女みこし」の担ぎ手について、平成二年の松平の調査と比較すると、金融機関の会社社員の割合が三五％から二％に減少し、「女みこし担ぎ手募集係」の友人・知人と町内会に縁を持たない「一般」の参加者が三三％に増加した。

町内にあった金融機関の減少が参加者層に変化をもたらす一方で、友人や仲間といったつながりが拡大していることがわかる。参加者数は、昭和六〇年は約一〇〇名、昭和六二年は二二〇名+a、平成二年は一四八名、平成一一年は約一八〇名、平成二五年は約一七〇名と、増加傾向にある。

町内会については、松平誠が藺田稔の研究と比較して「町内会が依然として地域における儀礼の実施機関であり、役割動員を形成する形においては変化がない」と指摘したように、平成二五年の現状をみて全く「変化がない」と言い切れるかどうか疑問がある。町内会費を納めず、神田祭以外の町内会活動に参加しない「女みこし担ぎ手募集係」を、従来と同じ町内会内部の組織としてみていかどうかという問題があるからである。

このように、「元祖女みこし」は町内会や担ぎ手募集係を媒介として、参加者層の変化や「遠征」の実施など、地域社会の外に拡大しながら神田祭を持続していることがわかる。

都市郊外における小規模どんと祭の機能

—— 仙台市泉区松森の事例 ——

高橋（小久保）嘉代

「どんと祭」とはいわゆる「左義長」の宮城県仙台市およびその近郊における通称である。小正月行事のひとつとして行なわれるこの祭は、外した正月飾りを集めて燃やす火祭りであり、一月四日の夕刻から一五日にかけて開催される。この祭は神社の境内地にて当該神社の年中行事の一つとして行なわれることが多いが、公園や緑地等で行なわれることもある。

仙台市内においては毎年一四〇から一五〇箇所の会場でどんと祭が開催されている。特に規模の大きな祭は毎年数万から十数万の人数がある。このような大規模どんと祭は地元マスコミでも大きく取り上げられ、冬期の仙台市における観光資源の一つとしても位置づけられている。その一方で昭和五〇年前後より市内のニュータウンを中心として相次いで新たに開催されるに至った、比較的規模の小さなどんと祭もある。このようなどんと祭は「近くにどんと祭を行なっている会場がない」という理由で始められ、また地域社会の特性上、祭の実施に寄って住民の親睦を図ることも祭創設の理由として説明される傾向も伺える。本報告ではこのような比較的歴史が浅い「小規模どんと祭」の事例をとりあげ、当該どんと祭が地域社会の中でいかなる機能を果たしてきたかについて述べる。

松森地区は仙台市内のどんと祭の中でも特に規模の大きな「松焚祭」が開催される大崎八幡宮（仙台市青葉区）から北東に十二キロメートル程度、仙台市泉区のほぼ東端に位置する地域である。地域の南部から中部にかけては田畑が広がり、北部の丘陵地で隣接する鶴が丘地区はニュータウンとなっている。松森地区では昭和五〇年代の初頭から地区内所在の熊野神社においてどんと祭が行なわれるようになった。松森地区および周辺地域ではもともと「どんと祭」という形で神社等で正月飾りをまとめて燃やすという習俗はなく、正月飾りを燃やすとする者は大崎八幡宮まで出かけていた。しかし大崎八幡宮までのアクセスが悪いことから、近くでどんと祭を行ないたいという声が上がるとなり、熊野神社で正月飾りを焼くこととな

った。当初は神社近隣に住む住民が数名集まって正月飾りを燃やしている程度で、正月飾りの持ち込みにも、また当日の会場管理・運営にも組織的な動きはなかった。これが徐々に組織化の動きを見せる様になっていったのは二度に及ぶどんと祭会場変更の前後からである。

はじめの会場変更は地域社会の膨張・多様化という言葉が内的な要因によるもので、後の会場変更は会場として使われていた土地に自治体の施設が建設されることになるといって、地域社会にとっては外的な要因に起因している。内外の変化に対応すべく、松森どんと祭は運営の組織化と分業を進めることを余儀なくされていった。この一連の流れは、当該地域の住民にとって、地域社会の内部における「他者」をより意識的に捉えかつ地域社会の「外部」といかに交渉を進めてゆくか改めて問い直す機会となった。一方祭の運営の場面においては、かねてより地域を挙げて力を注いでいたごみ分別方法がどんと祭の当日から翌日の片付けに至るまで徹底される一方で、地域住民組織のメンバーのパーソナルネットワークを活かすという形での当日の運営メンバーの確保が模索されるようになっていく。地域社会の量的・質的な変化が短期間で進行した対象地において、どんと祭は、地域社会の内にある様々な枠組みの存在により意識的であり続けるため、祭という一種の非常事態における日常の規範の遵守程度を確認、新たなメンバーリクルートの方法を試みるための場と機会として機能していることが伺えた。

漁村における魚供養をめぐる

——南伊勢町奈屋浦の事例から——

寺田 喜朗

我国には多様な「供養の文化」が見られ、様々な水棲生物も供養の対象となっている。市場の拡大・複雑化に伴い、魚供養は近世以降、特に近代以降、大きく展開した。中村生雄・松崎憲三・田口理恵等の研究によって分布・多様性・歴史的推移についてのパノラマ的概要が明らかにされている。

南伊勢町奈屋浦の魚供養にはユニークな特徴が観察される。すなわち昭和四十六年以降、①伝統的には祭祀圏の外部であったはずの朝熊岳金剛證寺に供養塔を奉納する住民が現れ、②且那寺で村のすべての戸主が参加する魚供養行事が遂行されている。先行研究では、アソシエーショナルな組合・結社が魚供養の担い手となることが多いことが指摘されていたが、当地ではコミュニティの行事として定着しているのである。以下、当地の生業および社会構造の変化を視野に入れながら、その生成と定着の要因を明らかにしていきたい。

奈屋浦は、地勢的・生態的・産業的条件から、近世以来、孤立性・自律性・共同性を強く有した村であった。ボラ地下網の確立（元禄一二年）以降、強い共同体規制に基づく同質的な生活構造が当地を支配したが、近代以降も出稼ぎに頼る相対的に貧しい漁村だった。昭和四十六年以降、巻き網漁の隆盛により、当地は急速に豊かになり、現在では三重県下一の水揚げ高を誇る漁村へと発展している。これが安定した人口動態と集落のマジヨリティが同じ産業に従事する村落構造が維持されるこ

とにつながった。当地で巻き網漁を開始したのは清水清三という人物である。彼は村にとって最大の功労者であり、日本最大の漁協（三重外湾漁協）の初代組合長を務めた突出したプレゼンスを誇るキーパーソンである。その清水が創立した清洋水産（有）が金剛證寺への供養塔の奉納主体であり、また且那寺での魚供養を提案したのも清水であった。

金剛證寺における供養が開始されたのは、当地を訪れた「霊能者」の忠言を真に受けた女性職員の希望を清水が容認したことを契機としている。彼は、どうせやるのであれば、なじみの薄い朝熊岳だけではなく且那寺でもやるべきだ、という考えをもっていた。その考えに住民・住職が賛同し、盆の施餓鬼の際に魚供養もセットで遂行されることになった。なお、霊能者の「忠言」の背景には、巻き網漁（大規模近海漁）に対する周辺地域からの反感・悪評があったことが推察される。

一方、金剛證寺の魚供養が定着に至った要因は、経済的なゆとり、娯楽的要素、対外的な示威効果があり、また（陸にいる人間（女性）は神参りしかできない）という精神文化があった（定期参詣するのは女性）。他方、且那寺での供養に関しては、相対的に強固な村落構造から一体的な村落運営が営まれ、清水はそこで突出した発言力を誇っていたこと、奈屋浦では盆行事がとりわけ重要な習俗として維持されており、清水から提案された魚供養が簡便で取り立てて反対するような理由もなかったこと、檀那寺では以前にも人間以外を供養した柔軟な前史があったことを指摘することができる。そして、当地は、コミュニティとアソシエーショナルな組合・企業が大きく重複する希有

な社会構造を維持していることがユニークな魚供養が恒例化している最大の要因と見なしてよいだろう。

漁業のタイプ毎に漁村のサクセション（遷移）のあり方は大きく異なる。今後は、漁業のあり方と担い手の関係を注視しながら、魚供養をはじめとした祭祀・行事の生成・定着・変容を捉え、この領域の成果を充実させることが課題だと考えられる。

伝承を生きる——奄美・与論島における神職の家族史——

町 秦樹

本発表では、奄美群島最南端の与論島で神職を務めている男性の家族史を再構成し、当該神職の家系と神社との関係性及びそこに反映される島の歴史・伝承・民俗信仰の重層的な在り方を明らかにする。神社と民俗信仰の双方を視野におさめることで、両者の歴史的なせめぎ合いの過程が、現在に刻印されている様を読み取ることができるだろう。

与論島には、宗教学人として登録されている高千穂神社と琴平神社、法人登録はされていないが、与論町当局が所有している地主（トコヌシ）神社、氏子所有の按司根津栄（アジニツチエー）神社の四社が現存している。このうち高千穂神社と地主神社は、一八七三年に隣島の沖永良部島より来島した神官鎌田常助によって廃仏毀釈が断行された際に創建されたもので、とりわけ後者は、部落または字の古い家柄である大家（ウブヤアと称され、宗家の意）を中心に親族が寄り集まって新穀を祖神（ウヤカミ）に供える島の土着信仰シニク祭祀において、ウガ

ンと呼ばれる島内各地の拝所を、なかでも最も「神高い」とされるビグチウガンに統合して創建された神社である。対象となる神職は、高千穂神社と琴平神社の宮司を務め、按司根津栄神社以外の三社を実質的に管理している。

神職は、一九五三年に福岡県大牟田市で生まれた。与論島では、一八九九年から一九〇一年にかけて、三井物産の石炭沖積み人夫募集に応じて長崎県口之津へと集団移住を行っており、その一部は三池港の完成に伴って大牟田へと移住していた。神職の祖父母は、集団移住の第一世代であった。移住三世にあたる神職が島へ戻ったのは、一九五七年に兄が川で溺れて亡くなり、それをきっかけに憑依を体験した母親が家族に降りかかった不幸ごとの原因を「先祖の問題」にあると考えようになり、その「問題」を探るために島を訪れ、そこで母方祖父がビグチウガンの守り役であったにも関わらず口之津へと移住したことで、その役割が断絶してしまったことが判明したためであった。

移住後、神職たちの系譜は、母親の憑依によって伝承との連続性を獲得していく。家の土地購入に際して母親が再び憑依し、「スーマ」という言葉を繰り返していた。母親にもその言葉の意味は分からなかったが、古老たちから話を聞くなかで、「スーマ」が、琉球中山王朝以前に与論島を統治していたと伝承で伝わる琉球北山王朝の支配者層の一人に縁のある地名であると判明した。伝承では、琉球北山王怕尼芝（ハニジ）の子珉（ミン）の三男王舅（オーシャン）が与論島を統治していたとされ、「スーマ」に縁のある人物はその側近であり、中山軍が

島に攻めてきた折には、肉体を残して再生を願う信仰から王舅に自害をすすめ、その遺体を島で最も神高いとされるピグチウガンに密葬し、その後自らも自害したと伝えられていた。神職の系譜意識は、母親の憑依を経由してこの伝承と結びつき、歴史的な深度を獲得していった。

神職の家族史において興味深いのは、神社となったウガンを管理する役割が一度は断絶しながらも、母親の憑依をきっかけに再び継承されていった点である。その再継承の過程は、神社と島の歴史・伝承・民俗信仰との関係性を「再発見」する過程でもあった。ここに私たちは、歴史的には民俗信仰の抑圧装置として作用していた神社が、その内実としては土着の信仰や伝承と結びついていることを読み取らねばならない。しかしながら、このような神社と民俗信仰との重層的な関係は、信仰と実践との間にズレを生じさせてもいる。ウガンを守るといふ役割を積極的に果たすためには神職の資格を取って神主になるしか方法がなく、祭祀方法も神社神道のやり方に則って行わざるを得ない状況が生じているのである。この点に、神社と民俗信仰が結び合った歴史的な背景が集約されていると言えよう。

第十二部会

オランダ民族学における呪術研究

—— G・J・ヘルトを中心に ——

相澤 里沙

本発表では、オランダの民族学者 G・J・ヘルトの呪術研究を検討し、それが当時のインドネシアと西洋の状況を反映していたことを示した。独立後のインドネシアで教鞭を執ったヘルトの呪術論には、「宗教」と「宗教」ではないものが揺らぎつつも、境界づけられていくインドネシアの現実と、彼の西洋へのまなざしを読み取ることができる。

オランダの民族学は一八七七年にライデン大学に設置された、東インドの地理学・民族学講座を嚆矢とする。一九二〇年代になると、構造主義的な民族学が盛んになり、のちにオランダ構造人類学の名でも呼ばれるようになった。オランダ構造人類学はデュルケームやモースなど、フランスの社会学者の影響を大きく受けた、抽象的な理論を志向する傾向があった。本発表の対象であるヘルトも、オランダ構造人類学者の一人である。

ヘルトは、独立後のインドネシア大学で教鞭を執った。彼が活動した時期のインドネシアでは、「宗教」が徐々に定められると同時に、「宗教」ではないとされる信念体系も、その地位の確立を求めて動き始めていた。

一九五〇年に出版された『呪術・妖術・邪術』は、デュルケームの宗教論に倣いながら、「宗教の「変種」としての呪術に関

する理論を構築することを目的としていた。ヘルトは、デュルケームの宗教論の意義を認めつつも、文化の中に聖と俗という一つの対立しか想定しなかったことを批判した。ヘルトによれば、対立は複数存在し、その間には差異だけでなく、一致もある。そう考えた時、聖と俗の間にあるのは程度の差にすぎない。俗はより俗なるものに対して、聖なるものにもなるというように、聖と俗は変化しうる。

呪術を定義するにあたって、ヘルトはまず、聖と俗の対立と、それとは関係のない要素である「宗教と関係ないもの」に注目した。呪術とは、聖と俗の対立を、「宗教と関係ないもの」に個人的かつアナロジカルに投射することであるとされる。呪術は宗教を出発点とするが、聖と俗の対立に無関係な要素を持ち込むことで、その対立を廃止に至らせる。既存の構造を廃止ないし破壊するために、呪術は反社会的な性質を有するのである。以上のような、反社会的な性質を帯びる呪術が存在する理由を、ヘルトは宗教の補填と、人間の意志にあると考えた。ヘルトによれば呪術は「聖と俗の対立の個人版」であり、個人が行う呪術は、組織化された宗教よりも意識的である。人間は変化する状況の中で、宗教が対応できないような状況を自ら生み出し、それに対する手段として呪術を行う。すなわち、呪術とは人間が生み出す新たな状況に対する、人間による創造的な対応であるということができらるだろう。

呪術は、構造を解体し、新しい状況に対する創造的な対応である一方で、危険な面があることをヘルトは指摘した。ヘルトによれば、近代文化の全体的儀礼に見られるように、個人的見

解が組織化され自動化されるとき、初めて危険になる。ここには、ヘルトの西洋への懐疑的なまなざしを読み取ることができ

る。

ヘルトの呪術論においては、既存の構造を廃止し、創造性を持つものとして、呪術の可能性が示されたことが興味深い。独立後のインドネシアでは、国民性形成において重要な役割を果たす「宗教」政策が重視され、「宗教」の概念が定められていくと同時に、それから零れ落ちるような信念体系も動きを見せ始めた。ヘルトの理論は、そのようなインドネシアの状況への反応であったと考えられる。その一方で、呪術は危険性を有するものであるとされたことには、同時代の西洋への懐疑や警鐘が含まれていたとも考えられるのである。

自民族民族誌

—— オーストラリア先住民アランタ民族の場合 ——

飯嶋 秀治

オーストラリア先住民の一族、アランタ民族は、百年前には学界で重要な民族の一つであった。宗教史学においては、例えばミルチア・エリアーデ『聖と俗』（原著一九五七年）において、その第一章「聖なる空間と世界の浄化」において、アランタ民族誌がエリアーデの想定する始原性を具現する資料として取り上げられていた。ところがその後の宗教学では、人類のジャワ起源説のアフリカ起源説への移行に伴い、その後のアランタ民族の研究は滞る。アランタ民族は人類学的研究に道を譲ったと言い換えてもよからう。

さて、その人類学では、スペンサーとギレンのアランタ民族誌を受けて、マリノフスキーがその目標を「現地人の視点から」に置いて定式化したのは周知のとおりである。ところが歴史実践において自らこれを実践しようとした保莉実『ラディカル・オーラル・ヒストリー』において、査読者の一人はむしろそうした試みを「弱点」として指摘した。つまり「現地人の視点」に接近しすぎて研究者としての判断力を放棄した、と受け取られた訳である。こうした問題を考えるにあたり、好適の素材となるのが自民族民族誌である。ここでは、「現地人の視点」自身から描かれた世界が展開されるが、それが十全に展開されるなら、人類学の役割が終わるのか否かの思考実験になる。そこで本発表では、アランタ民族の自民族民族誌を用いながら、こうした問題を考察し、アランタ研究の現在化を図る。

アランタ民族によって描かれた著作は、これまでに一九二五年から四五年うまれの男女三人ずつにより一九七五年から二〇一一年まで七冊の著作が著されている（辞書を含めれば六人で八冊）。アランタ語の話者人口は約二千人と言われているので、彼らはアランタ民族のなかでも顕著な活躍を認められた者たちである。

まずこの六人七冊の著作を形式から見ると、それらが一九九四年、非先住民の聴者や翻訳者を伴うのだが、彼らがほとんど脇役に留まっていることに加え、二〇〇七年からは著者名に親族関係を表示するスキン・ネームがミドル・ネームのようにつけられるようになったのが見て取れる。またこの動きは、著作のタイトルにも現れ、一九九四年からはアランタ語での副題が

現れるが、二〇〇七年からはアランタ語の方が主題となった書籍が登場する。内容も、一九七五年の書籍や、非先住民の聴者が美術を専門としている二著作については英語で書かれているが、その他はアランタ語と併記されており、三冊は英語が主でアランタ語が副次的、同一著者による二冊の著作に関しては、アランタ語が主で、英語が副次的にさへ書かれていた。またそこで描かれるのは、男性の著作が社会運動を中心に未来に強調点を置く世界であるのに対し、女性の著作は食事や薬草を中心とした生活の領域を中心に過去に強調点を置く世界であった。

このように、七冊中五冊にまで、殆どの非先住民読者には読めないアランタ語での併記があるのは、彼らの多くが聴者の向こう側に想定する読者に、同じアランタ民族の子孫がいつか本書を読むことを思い描いているからであった。そうした中でこそ、彼らは *Alvyre (dreaning)* についても語りだす。また人類学者による親族関係が彼らと逆に否定的に受け止められていくのに異を唱えるのである。

まとめよう。アランタ民族の自民族民族誌の検討は、「現地人の視点」への同化に保留を促す。というのも、こうした自民族民族誌を詳細に検討すれば、そこにはジェンダー差が明らかである。これは、彼らが文化内存存として彼らの文化規範を生きながら語っていることを意味しているので、逆に言えばその下で語れないことも出てくる。また、彼らの人類学への違和感とは、人類学の関心が彼らの規範の周縁に位置していることを意味している。であれば、私たちが臨むべき姿勢とは、後者の距離を活用して前者の課題を克服することであろう。

伝播儀礼の改変にたいして伝播先の既存儀礼が与える影響

宇野 功一

ある儀礼が他の土地に伝播するさい、伝播先の既存儀礼がその儀礼の様相を改変することがある。本発表ではその具体例として、京都の祇園会が博多に伝播したさいに博多の既存儀礼である北狄退治祭が祇園会の様相を改変した件を検討する。

博多の櫛田社は平安末期に創建された。祭神は農耕神の豊比売命であると推測される。鎌倉後期、元寇を受けて九州を統括する役職として鎮西探題が博多に設置された。北条氏から選ばれた代々の鎮西探題は櫛田社を氏神とし、北狄退治祭を始めた。これは、博多の内陸部の中心街にある櫛田社を本社、博多湾岸の街外れにある沖浜夷社を御旅所として櫛田社の神輿を巡行させるもので、二月に行われた（日にちと御旅所宿泊数は不明）。つまり豊比売命に海辺の御旅所に遷ってもらったうえで、異敵が海から侵入するのを防いでもらう儀礼であった。豊次比売命は博多の守護神も兼ねるようになったわけである。沖浜夷社は博多の一部を領していた筥崎宮（博多の東方二キロ弱に位置）の境外末社である。

康永元（一三四二）年以降の九十年間に櫛田社の相殿として祇園社（祭神は素戔嗚尊Ⅱ牛頭天王）が建てられた。もう一つの相殿である大神社（祭神は天照大神）もこの時期に建てられたらしい。そしてこの九十年間に、京都祇園の神幸に倣って博多でも祇園会の神幸が開始された。京都祇園の神幸と博多祇園の神幸の共通点は日程（行幸は六月七日、還幸は同一四日）と神輿の数（三基）である。ただし御旅所は前者が二箇所、後者

は一箇所という違いがあった。このほかにも次のような相違点があった。

平安京の東限は鴨川である。平安時代も半ばあたりになると市街地は東方へ拡大したが、条坊制の規制もあって鴨川以東は洛中とはみなされなかった。京都直近の祇園社は鴨川東岸にある。そのため京都祇園の神幸は、都市の外部に祀られている牛頭天王とその妻神と子神たちを都市の内部に招き、都市の内部の御旅所に七泊させたのち、本社に戻すという形式となった。京都の住民は牛頭天王を基本的には疫神とみなしていた。彼らは疫神を都市の内部に招いて歓待することで防疫神化し、悪疫の発生を思い留まってもらおうとした。

一方、博多祇園の神幸は、都市の内部に祀られている牛頭天王と二柱の相殿神を都市の外縁にある沖浜夷社に送って七泊させたのち、本社に戻すという形式であった。博多の住民は疫病をもたらず穢れは海から侵入すると想像したため、牛頭天王らを沖浜夷社に滞在させてその侵入を防ごうとしたのである。彼らは始めから、穢れの侵入を防ぐ防疫神として牛頭天王の神格を構想したのである。御旅所の場所、神幸の性質、神幸を行う神の性格。いずれの点においても博多祇園の神幸は北狄退治祭の神幸を真似たものだったといえる。

付言すると、のちに京都祇園には山や鉾の巡行が加わり、前者は博多にも伝播したが、その様相は各神幸の規制を受けた。京都祇園では南北朝時代以降、牛頭天王などへの歓待の一環として住民たちが山や鉾などを付け出すようになった。彼らは七日と一四日に山鉾類を出し、疫神をこれに依り憑かせて芸能で

欲待して防疫神化した。そして神輿が洛外に出ると住民たちの行事は終わり、翌一日に祇園社で行われた臨時祭（還御の祝賀行事）には彼らは出向かなかった。他方、博多祇園に山が伝わったのは室町中期のことである。一日未明、本社で社家たちが臨時祭を執行了と推測される。彼らは、前日に御旅所から本社に戻ってきた牛頭天王らを祝したわけである。博多の住民は臨時祭の終了直後に全ての山を本社境内に奉納したとみられる。その直後と思われるが、彼らは全ての山を街中で巡行させた。彼らには疫神を防疫神化する必要はなかったため、山は神の依代とはみなされなかった。そこで神々の無事なる還御を祝し、還御の翌日に山は巡行されたのである。

南インドの伝統医療を活用した修道会の社会福祉事業

岡光 信子

本発表の目的は、カトリック女子修道会のインド管区が取り組んだ伝統医療プロジェクトに光を当て、プロジェクトを軌道に乗せた要因を分析し、宗教組織の福祉事業の運営に関わる諸問題について考察することにある。

一九七三年、カトリック女子修道会 Sisters of Divine Savior は、南インド・タミルナドゥ州にインド管区を設立すべく、ヨーロッパで養成したインド人修道女のうち十一名をインドに戻した。インド管区は、最初期から村落部において地域の必要に応じた小規模なプロジェクトを行ってきた。そのなかのひとつが、地域住民に対するプライマリー・ヘルス・ケアをその土地固有の伝統医療によって充実させるというプロジェクト

であった。このプロジェクトは、一九七〇年代中頃から一九九〇年代後半まで行われ、インド村落における医療へのアクセスをポリテニーを確保するという観点から一定の成果を得た。

同プロジェクトの発端は、薬害のため欧米で禁止されているような薬が注意書きもなくインド国内で販売されていることや、ヨーロッパの物価水準に比べインド国内に出回っている薬の値段が非常に高いことであった。インド国内で販売されている薬の使用は、薬害の可能性だけでなく、貧しい人に経済的な負担を強いることになるからである。

近代西洋医学が普及する以前、ナットトゥ・マルンドゥ（田舎の薬）と呼ばれる民間医療薬が病氣や怪我の治療に用いられていた。ナットトゥ・マルンドゥの原料の多くは身近な植物やスパイスであり、費用もかからず、簡単に作れるという利点がある。ナットトゥ・マルンドゥは貧しい人々への医療として適するという結論に達し、インド管区はナットトゥ・マルンドゥ・プロジェクトに着手した。ところが、同プロジェクトは、村人のナットトゥ・マルンドゥに対する偏見が強く空回りの状態が続いた。修道女たちがナットトゥ・マルンドゥの利点を根気強く説明し、とりあえず試してもらおうという状況であった。一旦、ナットトゥ・マルンドゥを用いて症状が回復すると、人々のナットトゥ・マルンドゥに対する信頼が高まり、プロジェクトそのものが自然に軌道に乗っていった。

インド管区は、当時新設されたばかりで規則や伝統に囚われておらず、現場の声に耳を傾けるプロジェクトを推進できる環境が整っていた。当時、住民は安価なプライマリー・ヘルス・

ケアを求めており、ナットゥ・マルンドゥ・プロジェクトはこうした需要に十分に応えるものであった。インド管区の多くの修道女が看護師資格をもち、医学的知識を必要とするプロジェクトに対応できる人材が揃っていた。また、これまでの修道女たちの活動を通して、プロジェクトに携わる修道女たちとプロジェクトの受け手である村人の間に信頼関係が築かれており、人々にプロジェクトが受け入れられる下地が形成されていた。

宗教組織の社会福祉事業は宗教的理念に基づいて行われる。ナットゥ・マルンドゥ・プロジェクトは、カトリックの修道会が宗教的動機から着手したものである。このプロジェクトが上手く機能したのは、プロジェクト自体が地域住民の求める事業であり、偶発的な要素も含めて、インド管区内部の諸条件とそれ以外の諸要素が上手くかみ合ったからである。ナットゥ・マルンドゥ・プロジェクトは、宗教組織の事業が地域社会に受け入れられる諸条件を兼ね備えていたため機能した典型的な事例であるといえる。

現在インドでは、一九九〇年代以降の経済発展に伴う急激な社会変化や価値観の変動が起こっており、地域の需要と修道会側の対応能力とに乖離が生じていることも事実である。宗教組織による社会福祉事業を成功裏に展開させるためには、新しい事態に対応する戦略を構えて対処していくことが求められている。

せめぎあう霊力

—— ケニア海岸地方ドゥルマのキリスト教と妖術 ——

岡本 圭史

本発表の目的は、ケニア海岸地方に住むドゥルマにおける、キリスト教への改宗の在り方を探ることである。ドゥルマの間では、隣人の間に紛れ込んだ妖術使いが人々に病気や事故、作物の不作や家畜の死をもたらすとされている。妖術への対抗策として、施術師による抗妖術施術が知られているが、キリスト教徒は施術師との関与を拒み、その代わりに信徒同士の祈りを通じて妖術から身を守ろうとする。信徒達が語る改宗の経緯をめぐる証言（*ushuhuda*）においては、神への祈りが抗妖術施術よりも確実に妖術からの保護を可能とするという主張や、祈りを通じた家畜の増加への言及がしばしば現れる。

ドゥルマにおけるキリスト教への改宗には、新たなパースペクティブの受容とは言い難い側面がある。キリスト教徒と非信徒の間では、観念と実践の両面における連続性が顕著である。まず、キリスト教徒の祈りは、抗妖術施術のより効果的な代替案としての性質を持つ。次に、キリスト教徒と非信徒は様々な観念を共有している。例えば、ドゥルマ語で神を意味する *Mulungu* や、更には *pepo* や *shetani* と呼ばれる人々に危害を及ぼす霊は、キリスト教徒と非信徒に共有され得る。神や霊をめぐる観念や妖術や霊から身を守る実践に関しては、改宗は新たなパースペクティブの受容を必ずしも必要としない。ドゥルマにとって、妖術は比喩でも表象でもなく現実である。抗妖術施術や祈りも、妖術や霊の攻撃という現実の脅威に立ち向か

う手段である。この状況は、キリスト教といわゆる伝統宗教を対比させる視座からは捉えがたい。抗妖術施術などのローカルな実践群を伝統宗教とした上で、そこからの離脱に続くキリスト教への参入を改宗と捉えることには問題がある。

その一方で、キリスト教徒達が劇的な変化として改宗を経験している可能性もまた、無視し得ないものである。信徒達は、改宗に伴う変化や、よきキリスト教徒であることの意義について熱心に語る。よき信徒の主な基準は、施術師に施術を依頼しないことと、日曜礼拝への参加という、関与する実践の選択である。一連の語りは、関与する実践の変更が、劇的な変化として信徒達に経験されている可能性を示唆している。ドウルマにおけるキリスト教への改宗を妖術や霊の攻撃への対処法としてのみ捉えた場合、信徒達に固有の意欲の由来を説明することができない。

人類学的宗教研究は、個人の内面を未知として言及を避ける傾向を強く持ってきた。その立場を保持したまま改宗者の示す熱意の由来を探るためには、抗妖術施術からの離脱と祈りへの参入という過程をめぐる語りへの注目が有効である。施術師への施術の依頼を打ち切るとは、ドウルマにとって容易な決断ではない。実際に、妖術使いによる攻撃を恐れてキリスト教徒であることを止め、再び施術師の下を訪ねるようになった人物の例もある。更に、改宗の経緯を語る話者は、必ずと言ってよいほど、改宗の前に施術師のもとを訪れた経験について述べている。キリスト教徒達は、抗妖術施術の効力自体をある程度肯定している。従って、施術師と絶縁した上で祈りという對抗

策のみを用いて妖術や霊の脅威に対抗するという決断は、改宗者にとつては一種の賭けの様相を呈する。施術師からの離脱と祈りへの専念という賭けに祈りの効果を実感させるような経験が続いた場合、その経験は、当事者にとつて非常に劇的なものとなる。これはいわば、既存のパスベクタイプの中における賭けである。改宗の経験を、新たなパスベクタイプにおける改宗として捉える視点には、限界がある。ドウルマにおけるキリスト教への改宗の本質は、パスベクタイプの受容よりも、賭けの経験それ自体にある。そしてこの賭けはまた、信徒達の熱意を喚起するものでもあるだろう。

ペンテコスタリズムとネオリベラリズム

—— アフリカの事例から ——

村上 辰雄

今日のペンテコスタリズムの急成長は、世界のグローバル化がその大きな理由と言われているが、その影響をどのように捉えるかには二つの見方がある。一つは、ペンテコスタリズムをグローバル化による世界の同質化の例と見るもの（世界のキリスト教化）。二つ目は、その逆で、グローバル化による同質化への抵抗として捉える見方（キリスト教の土着化・多様化）である。昨今のペンテコステ運動は、実際この両方の側面を併せ持っていると考えられているが、特に土着化に関しては、果たしてそのようなペンテコスタリズムは本当のキリスト教なのかという問いもあがっている。他方、このように土着の宗教・文化とうまく折り合いをつけているからこそ、今日のような発展

を遂げたという見方もある。

ハーヴェイ・コックスは、今日、異文化に宗教を広める必要条件として、「既存の宗教の要素を取り入れること」と「急速に変化していく社会を生きぬく術を与えること」を挙げている。サハラ以南のアフリカにおいてペンテコスタリズムが急成長したのは、一九八〇年代以降と言われる。これはアフリカ諸国が国際通貨基金らの指導により、構造調整計画を実施し、急速な経済の自由化を進めた年代と重なる。ペンテコスタリズムは、このような大きな社会変化にどのよう対応し支持を得たのか。ここではまず改宗によって、いかに市場経済に適する労働者・消費者としての「個人」が構築されるかを挙げてみたい。

ペンテコスタリズムの世界は、悪魔と神の二元論の世界であり、そこでは悪魔が支配する土着宗教（妖術）と、神を擁するキリスト教とが戦いを繰り広げている。信者はアフリカの土着宗教を捨て、キリスト教に改宗することを勧められるが、これは単に悪魔の支配から逃れ、神の側につくというだけではなく、伝統的世界観・価値観との決別を通じて、共同体中心の關係のネットワークから、自らを切り離すことも意味する。それは回心の経験を経て、親戚縁者との互恵關係にしばられていた自分が、そのような束縛を受けない、「自由な liberal」な自分に「生まれ変わる born again」こと、すなわち、富を蓄積し消費できるネオリベラルな個人となることである。

ネオリベリズムとの親和性を考える上で、もう一つ注目すべきは「繁栄の福音」である。「信者はすでに神によって祝福されており、いい車や大きな家、素敵な洋服などの物質的恩恵

はすぐにも享受されるべき」とするこの教えは、近代的な消費生活に憧れるアフリカの若者の心を、ペンテコスタリズムに惹きつけている。しかし、実際、多くの信者たちは神から約束されているはずの富を得る夢と、その富がいつまでたつても得られない現実とのギャップに苦しんでいる。そしてその不満の矛先は、しばしば裕福なペンテコステの牧師へと向けられ、「悪魔の牧師」の風評が流される。富の獲得における一番の問題は、富は悪魔との契約からでも得られるということ、そして、個人の得た富の出処を判断するのは難しいということだ。このような時登場する土着の悪魔は、ヒトがモノに支配されそうになった時、注意を喚起する重要な役目も担っているとも言える。

ペンテコスタリズムの世界では、個人による物質的な繁栄は肯定されるが、その富の性格は、結局、その個人の共同体との關係性において評価されることとなる。そこで必要となってくるのは、互恵關係によって成り立つ新たな共同体を作ることであるが、実はアフリカ都市部へ流入してくる労働者たちは、すでに自らこのような新しい共同体をペンテコスタリズムの名の元に作っており、それが急成長の理由の一つとも考えられている。ペンテコスタリズムは、グローバル化社会の中の一個人の確立と、ローカルな關係性に支えられた共同体の新構築を、悪魔の概念を軸に繰り広げていると言えるだろう。

オリシヤ崇拜と「奴隸」

—— アメリカ黒人の社会運動をめぐって ——

小池 郁子

本発表の目的は、今日のアフリカ系アメリカ人（アメリカ黒人）が人種主義をはじめ、人種的な苦悩や痛みなどのように対峙し、また、そうした状況をいかに克服しようとしているのかについて、「奴隸」という語句に着目し、考察することである。現代を生きるアメリカ黒人は、奴隸をいかに「経験」し、記憶し、語っているのだろうか。その手がかりとして、アメリカ黒人の社会運動の一つであるオリシヤ崇拜運動を取り上げ、運動の成員が祖先（エングングン）との関係をどのように築いているのかを検討する。

記憶や語りを社会運動という視点からみれば、社会運動では、集合的な記憶が創造され、それをもとに均質な空間が築かれるという側面が強調されてきた「Eyeman 二〇〇一、道場二〇〇四」。同様に、記憶や語りを宗教という領域からみれば、宗教には、戦争や暴力の恐ろしさ、愚かさを告発する機能とともに、国家や家族などの制度への動員、強化という側面がみられる。「大越二〇〇三、高二〇一〇」。そして重要なことに、記憶は過去に留まるだけでなく、現在と連動し、「想像力によって再審にかけられ、生き直される（仲里の言葉より）」ものである。「保坂二〇〇三」。

以上を踏まえ、発表では、苦悩や痛みを直接的に経験してない人々に、それらはどのように「経験」されるのか、また、経験していないことを記憶し、語るこの意味や方法につ

いて検討する。それによって、記憶や語りのもつ社会変容の力と可能性を明らかにするとともに、単一化の力学に回収されない記憶や語りのあり方を考える。

本発表からは次のことが示される。現在の社会が抱える人種主義の問題や、人種的な苦悩、痛みは、黒／白の二元論をもとにした社会運動で乗り切れるほど単純ではないことは、一九七〇年代のブラック・ラディカリズムの衰退や、オリシヤ崇拜運動の実践形態の変容からも見て取れる。そうしたなか、オリシヤ崇拜運動では、奴隸という「経験」は、祖先と関係づけられながら記憶され、語られている。エングングン崇拜という記憶のあり方と、そこから導かれる物語が、ときには、人種的な苦悩、痛みに対峙する力、緩衝剤となっている。

オリシヤ崇拜運動でみられるエングングン崇拜の諸実践には、重層的な祖先との関係がみられる。この祖先との関係にみる重層性によって、運動の担い手は、それまでの個人が生きてきた世界と、運動によって提示、想像／創造される世界とを結びつけ、状況に応じてその二つの世界を往来する。

個人と運動の世界が重なりあうだけでなく、離れることができるからこそ、担い手は運動という集団の教義や価値観だけに束縛されない時間と空間を手にする。つまり、米国の人種主義や、それになかば過度に呼応した運動初期の教義（反白人・反キリスト教主義）に象徴されるように、米国の主流（社会）へ抵抗するか、従属するかという二者択一を迫られるメカニズムを生成する世界とは異なる時間と空間に、運動の担い手は自己を位置づけられる。

換言すれば、エグングン崇拜は、崇拜者とアフリカとを接続する正統性／正当性と、奴隷という過去を共有する——成員以外のアメリカ黒人を取り込みうる——共同性を生成する。これをもとにして、エグングン崇拜は、運動の歴史を創造し、同時に、運動を再編成している。エグングン崇拜には、個人的実践と集合的実践が共存するため、集団の記憶にかならずしも相容れない記憶も、個人の記憶として語られ、実践される機会や可能性が残されている。

キューバにおけるサンテリア信仰の諸相

井上 大介

本発表は、キューバにおけるサンテリア信仰の諸相について、特に一九九〇年代以降の（一）信者における変化、（二）組織の変化、（三）宗教的職能者における変化、という三つの角度から論じたものである。

サンテリア信仰とは、アフリカのヨルバ系の人々が有していた宗教習俗が、キューバにおいてカトリックと融合し発展した宗教習俗である。先行研究では、キューバの国民国家形成期において、政府が音楽や舞踊などを中心としたアフリカの文化要素をキューバのナシヨナル・アイデンティティとして利用する一方で、呪術とカテゴライズされたサンテリア信仰をはじめとするアフリカ系宗教を蔑視の対象としていった経緯が種々論じられてきた。また、そのような傾向が、九〇年代以降の国家による政治・経済政策、宗教政策、移民の増加といった文脈において変化してきたことが述べられている。具体的には、宗

教的多様性の尊重といった言説と共に、キューバの「伝統宗教」を保護する政策が展開され、従来、公的な社会空間において隠蔽されてきたサンテリア信仰等が、顕在化しつつあるといった事例が紹介されている。

発表では、そのような内容を踏まえつつ、九〇年代以降、実際に、信者の信仰動機がどのように変化してきたのか、組織化や制度化を含む組織の傾向がどのように変化してきたのか、またそのような組織的側面との関係で、宗教的職能者がどのような方向性を模索するに至っているのか、といった点について、現地調査をもとに論を展開した。調査対象は、テンプロ・デ・オジャ、カビルド・キシクアバというハバナ市街にあるサンテリアを中心とする二つの宗教施設およびそれらの信者とした。

結果として、信者においては、九〇年代以前では、健康や人間関係といった悩みを解決するためにサンテリア信仰に入信するものが多数派であったのに対し、九〇年代以降は、社会の経済変化—政府による経済の一部自由化や、海外移住者からのドルの送金等がその要因である—による貧富の差の出現という文脈において、経済的發展を信仰動機を中心とする信者が増加しているという点を確認した。

組織の変化に関しては、九〇年代以降、信者の自宅やその家族を中心に寺院が設立されサンテリア信仰が組織化されてきたこと、また宗教団体が慈善事業など社会運動に貢献することを望む政府の方針に即し、そうした組織が社会貢献を目的として活動を展開するようになった点について論じた。また、それ

らの活動がコミュニティを基盤に、清掃活動、震災復興活動、アルコールやドラッグ依存者へのサポート、教育活動、伝統文化をベースとした芸術活動、学術的イベントなど幅広く展開されている点、またそのような活動に対し、ユネスコを筆頭に、国内外の社会機関から種々の顕彰がなされている点について触れた。宗教的職能者たちはそのような顕彰を自らの運動の正統性としてアピールすると共に、国際機関や教育機関の招聘により、文化大使というような肩書で海外講演、大学講演などを行うようになってきており、そのような状況において、各団体のリーダー的存在である宗教的職能者たちは、人文・社会科学（社会学、人類学、心理学等）や自然科学（生物学や医学など）の諸分野の知識人と交流を深めるようになっていっている。さらにはそのような学問的ディシプリンを高等教育機関で学ぶものが増加し、その結果、宗教運動自体が、グローバル化の影響やそれに対する国家の方針、社会的ニーズや学問的課題などを反映した言説および活動を体現したものとなりつつある点をその変化の事例として確認した。

イギリスにおけるスピリチュアリティと社会的給付金の関係

河西瑛里子

本発表の目的は、イギリス南西部の町グラストンベリーにおけるフィールドワークに基づき、イギリスの社会的給付金（以下、給付金）という社会福祉のシステムが、スピリチュアリティの発展と隆盛を支えた一つの要因であったと示すことである。スピリチュアリティに関心がある人の中には、スピリチュア

リティと関連したことで収入を得ている人もいるが、それだけで生活が成り立つ人は少数派である。つまり大半は、スピリチュアリティ以外の事柄により、生計を立てている。その一方で、実践者はマクロな社会構造から独立してスピリチュアルに生きたいという希望と、現金が必要である資本主義社会に暮らしていることとの間のジレンマを抱えているため、職業について話題にしたがらないことが指摘されてきた [Prince and Riches 2001]。実際、先行研究においても、実践者の収入源について、具体的かつ詳細に触れているものは少ない。そこで発表者は、収入源の一つとして、給付金に注目してみた。

イギリスの給付金制度は、世界的にみても手厚いうえ、受給もしやすいので、給付金で生活している人は一般的に珍しくなく、特に就業機会に乏しい田舎町では受給率が高いと指摘されている。グラストンベリー一帯も失業率が高く、給付金受給率も低くはないのだが、グラストンベリーの受給率は周辺の町村と比較しても高い。その要因として、周囲の町村にはいない、スピリチュアリティに関心をもつ人々の存在が考えられる。

筆者の調査においても、賃金を得られる仕事に就かず、給付金を受給しながら、自分の好みに合ったスピリチュアリティ関係の活動にボランティアとして従事している人たちが少なからずいた。彼らは、給付金の受給をポジティブに捉え、受給しているボランティアの形で社会貢献していると考えていた。

このような受給者に対する非難の声も、高所得者を中心に聞こえてくる。その一方で、貧困者の増加とそれによる社会の不安定化を防ぐために必要と考える者もいる。また、給付金は夢

を実現するための手段であり、彼らを社会全体で支えるのは当然といった、肯定的な姿勢もみられる。イギリス政府という国家レベルでも、給付金の受給を勧める広告を出したり、受給への心理的抵抗を減らすように法律の名称を変更したり、というように、受給を奨励している風潮がある。

給付金の受給者には、特に目的はなく受給している人と、収入に結びつきにくい事に打ち込みつつ受給している人に分けられる。後者にはアーティストやクリエイターの卵が多く、給付金制度は後者の育成を支えているとみることもできる。スピリチュアリティをイギリスの現代文化の一つとみなせば、実践者たちの受給もこの延長線にあるといえる。このような公的経済的支援制度とイギリス人の給付金受給者に対する、寛容な、半ば諦めに近い態度が、収入を得がたいスピリチュアリティに従事する道を開き、結果としてイギリスにおけるスピリチュアリティの発展と隆盛を支えたと考えられる。

先行研究では、スピリチュアリティの実践者はマクロな社会構造からの独立と現金の必要性との間でジレンマに苦しむという指摘があったが、この給付金制度は、実際にはマクロな構造に依存しているのに、日常的にはそう意識せずに現金収入をもたすため、受給者は自己欺瞞的に「自立」して生活していると考えている可能性もある。さらにいうと、給付金制度は経済的に他者に依存せずに生活することを可能にしており、現代社会の個人主義的側面の一つともいえる。このような側面が、個人主義的な傾向が強いスピリチュアリティの実践者たちに受給への心理的ハードルを下げる一つの要因になったと思われる。

旧日本植民地におけるキリスト教と日本語

——台湾の日語教会から——

藤野 陽平

国際日語教会は世界各地に存在する日本語教会の一つだが、一般的に外国の日本語教会の主要な参加者は在留邦人であるのに対して、本教会は現地人が主要なメンバーである。ここでは台湾においてどうして旧宗主国の言語で礼拝をするのかを考察する。資料とするのは創立当初の一九七三年から一五年分の『週報』であるが、この資料をみると幾つかの違和感がうまれる。例えば現在フィールドワークを行うと、この教会に集まる人の大多数は台湾独立志向が強く、自らは台湾人であるという意識が強いために、中国人であるとは決して表現しない。しかし、この資料では「中日基督者」、「中華民國に在住する」などと中国とする表記が散見される。これは当時戒厳令下にあり自由に発言ができなかったためであり、それ以外の資料を用いて突き合わせながら行う必要がある。

この当時の指導者は日本統治期に東大医学部に留学し帰国後台湾の無教会の活動をリードした郭維租を委員長、台湾聖教会の林異雷を副委員長とし、国際伝道会の頼炳炯、高俊明、胡茂生らを顧問とした。協力牧師は加藤実、伊藤栄一、片山和郎、黄舜徳を、一九八五年九月からは主任牧師として岡村松雄を迎え、その他在台湾の日本人宣教師などが運営にあたった。さらにこの時期だけで一〇〇名を超えるゲストスピーカーを招いている。いずれも日台で著名な牧師（例えば日本では高橋三郎や榎本保郎、台湾では鄭兪玉や王英世等）が多く、参加者数數十

名の台湾では小さな教会に似つかわしくない錚々たる説教者陣である。当時の日台のキリスト教界はどうしてこれほど重要視したのだろうか。

本教会は一九七三年一〇月七日に国際伝道会の活動の一環として発足。一九七二年の日本と中華民国の国交断絶直後で風当たりが強かった。徐々に参加者が増え一九七九年三月には国際伝道会の指導を離れ、自立、一九八五年五月二六日には南門教会の支会として長老教会に入り、一九八八年一月二七日には会員数などの条件をクリアし正式に教会となる。

この時代を理解するには政府国民党と長老教会との関係を理解する必要がある。まず一九四七年の二二八事件では戦前から台湾に暮らす本省人と戦後国民党とともに台湾に移住した外省人の対立は決定的になるが、長老教会関係者も多く被害に遭い、事件後も本省人の側にたつ教会であり続けた。一九八〇年には本教会顧問、高俊明長老教会総幹事が逮捕されるという事件が起きる。このように両者の関係は現在に至るまで良好ならざるものであり、日語教会がこうした長老教会の一教会となっていることは注目すべきである。

しかし、『週報』を見ていると一九七五年の蒋介石没後には追悼礼拝についての記述や日本の植民地主義を非難する内容も散見する。こうした記述は民主化以降、見られなくなり、戒厳令下におかれた雰囲気を感じさせられる。その後、蔣経国総統が急死し、本省人の李登輝が総統となると『週報』内でもそれを歓迎する文言がみられる。それまでは消極的、義務的になされてきた政治的な態度とは異なり、積極的な関与を見ることが

できる。

教会の組織に関して、当初は「礼拝」であって「教会」ではないので、メンバーは「会員」ではなく「参加者」であるとし、会員名簿を作らなかつた。出入りが激しかったためと取れるが、名簿を作ることによる危険性を回避するという意味もあつたのだろう。

このようにみると彼らが日本語で礼拝することの意味も見えてくる。彼らのうち多くが日本統治期に教育を受け、物事を理解するうえで北京語よりも日本語のほうが容易いということもあるのだが、戒厳令下で自由な政治活動ができなかつた当時、消極的な反中の表現方法として日本語で礼拝するということも挙げられるだろう。そう考えれば積極的に独立志向である長老教会がこの教会の活動にある程度力を入れていたことも納得できる。

単独教会をこえた共同体の諸相

—— 在日ブラジル人の場合 ——

星野 壮

「在日ブラジル人と宗教」にかかわる大きな問いの一つとして、「在日ブラジル人はカトリック信仰を保持しえるのか。もし保持されるなら、それはどのようにして可能となるのか」というものが存在する。すでにいくつかの先行研究で、在日ブラジル人はカトリックから足が遠のきつつあり、プロテスタント教会などに移動する傾向を明らかにしている。発表者もこの見解には基本的に首肯する。ただ、そのような傾向の中でも

「カトリック信徒」であることがエスニック・アイデンティティの要素として資する場面や、信徒たちと社会貢献する聖職者たちの姿を注視する研究が提出されてきたことも事実である。

東三河における豊橋教会のように、ある程度広域な集住地域に、ポルトガル語ミサが行われる教会が一つしかない場合、そこにブラジル人信徒は集中する。それに対して西三河地区はブラジル人が一〇〇〇人以上居住する集住都市がいくつか存在（豊田市、岡崎市、知立市、西尾市など）し、現在ポルトガル語（以下「ポ語」）ミサが行われる教会が五カ所存在する。よって車を利用すれば一時間程度でそのうちのどこかにアクセスすることができる。一九九〇年代中期のブラジル人信徒急増段階においては、ポ語が話せる聖職者不足などが原因で各教会ともポ語ミサの設置に手間取ったという。ただ、熱心な信徒（以下「実践者」）たちは、口コミなどを介して、「どの日にどの教会でポ語ミサが行われるか」といった教会の情報を自発的に把握していった。ミサに参加できない空白も、自発的な祈禱会などを行って、自主的に宗教的なニーズを充足させていった。やがて教会・教区側によりミサが整備されてきてもこの習慣は堅持されている。

このような西三河地区の活発な信徒活動に、さらに新たな要素が加わることになる。一九九四年ブラジルで生まれた「L G 宣教会（仮名）」は、二〇〇〇年代になって三重県のカトリック教会内に日本支部を設置し、日本での宣教活動を開始した。彼らは神を賛美する内容のポップ、ロック調の曲をバンドで演奏し、ブラジル人信徒の若者たち中心に人気を博すようになった。

ていた。この宣教活動にもやがて西三河の実践者たちの多くが積極的に参加するようになった。宣教会側も実践者が数多く存在する西三河に活動の拠点を移し始めている。現在西三河在住の信徒は、最大で月に十回超のミサに参加し、他にも各所で行われる祈禱会などで祈りを捧げることが可能である。それに宣教会の活動、第三日曜の炊き出し、カテキズム、年三回の祝祭とその準備、その他打合せなどを、過酷な仕事の合間に行っている。

以上のようにして、多くの信徒が一つの教会に集うというスタイルではなく、必要性に応じて複数教会に通うというスタイルが確立した訳であるが、これは明確な大集住都市ではなく、広範囲に散住している在日ブラジル人の組織化の資源の一つとしての役割を果たしている。また、積極的な信仰活動や社会貢献活動によって、成員の内面強化、共同体内の紐帯強化のみならず、「ネットワーク外部性」による新規参入者が見積もれる。また違った属性のネットワークに参画（宣教会活動）すること、宣教会活動に魅せられた信徒の集積が望める環境にもある。そして他の遠隔地のカトリック教会のブラジル人コムニダージとの連携も、（通常のコムニダージ活動と宣教会活動など）複数の回路によって可能となる。また、あくまでカトリック内部におけるエスニックな運動であるがゆえに、信仰を共有している聖職者や日本人信者との回路を確保しつつ、共同体として凝集力も強い状態を保っている。このようなカトリック教会における「実践者」像が果たして多くの教会で見られるかどうか。それを解明するのが今後の課題である。

「憑祈禱」再考

佐藤 憲昭

通常、シャーマンは、神霊を自らの身体に招いたり、神霊を身体から離したりすることを単独で行っている。ところが、宗教者の中には、神霊を「憑ける者」と「憑けられる者」とがコンビを組んで儀礼を行い、単独のシャーマンと同じ機能を果たしている者が存在する。例えば、修験道の「憑祈禱」、木曾御嶽行者の「御座立て」、日蓮宗僧侶の「寄加持」などがそれぞれある。こうしたコンビを組んで執行している儀礼は、民間の宗教者の間でも見られるが、特定の名称をもたない場合が多い。こうした状況のため、タイトルとしては、最も知られていると思われる「憑祈禱」の語を用いることにしたが、本稿の意図は、修験道の憑祈禱を再考するのではなく、コンビで執行している「憑祈禱形式の儀礼」を再考するところにあることを、はじめにお断りしておかなければならない。

以下では、岩手県釜石市の周辺に在住している男性のオガミヤ（＝シャーマン）、W（六七歳）が執行している儀礼を取り上げる。彼は、予言者型のシャーマンとして単独で役割を果たしているが、同時にまた、「巫女」とコンビを組んで憑祈禱形式の儀礼を執行している。筆者は、昨年（平成二四年）の夏、この儀礼を見る機会に恵まれた。依頼者はこの日、東京の実母より「二、三日前から身体の具合が悪くなり、医者に診てもらっているが怠くてたまらない」というメールが入ったので、Wを訪ねてみたという。

儀礼は、「W」と「巫女」とが対坐して始められた。Wによ

れば、守護神である採己治神を招くと、ヒューと風が吹いてきたような感じになり、採己治神の力がWの身体に同化し、儀礼が終了するまで、Wは採己治神として振る舞っているが、W自身には意識があり、霊媒とは異なっていると説明する。守護神の力と同化しているWは「祝詞」を唱え、しばらくして、巫女と同時に「エイイ」と気合いをかけると、巫女の身体に「宇迦御魂」が憑入した。Wは、依頼者の依頼用件を伝えると、宇迦御魂は「東京の母親が本当に怠くて苦しんでいるのか、様子を見てくる」と言って、巫女の魂を連れて身体から抜け出し、東京へ飛んで行った。この時の状況について、巫女は、身体から抜け出る時、黒い筒を通り抜けて天上界に出て、あとは目的地まで飛んで行ったと語ってくれた。また、Wは、こうした遠方の地まで飛んで行く状態を、「神飛ばし」と呼ぶと説明してくれた。

「神飛ばし」によって東京に到着すると、母親の行動を観察し、東京から帰って来ると、宇迦御魂は依頼者に、「お母さんは心配するほどのことではないので安心なさい。お母さんは身体が怠いと言っているが、本当は、あなたのことが心配で、あなたと話がしたいだけです」と報告した。依頼者は「ありがとうございます」と言っています。これから直ちに母へ電話をすることになります」と言って、この依頼用件は落着いた。Wは、巫女の身体から宇迦御魂を除去する儀礼を行い、憑祈禱形式による儀礼は終了したのである。

右の儀礼で注目されるところは、第一に、霊媒の役割を担当している巫女の魂が、憑入している神霊に連れられて身体から

離脱し、依頼物件に関係する場所まで飛んで行き、事実関係を確認したり、探索したりして、帰って来るといふ、脱魂の状態（Wは「神飛ばし」と呼ぶ）を併用しながら、憑祈禱形式の儀礼を展開している点である。第二に、巫女は、儀礼執行中に意識があるため、語っている内容を覚えており、儀礼の最中に、東京へ飛んで行つても、その状況を儀礼終了後に語る事ができる点である。これらの二点は、憑祈禱形式の儀礼を分析する際に、従来とは異なる視点を切り拓くことになると考えられる。

台風災害における被災者の宗教的影響

——狩野川台風を事例に——

魚尾 和瑛

日本は、地震・台風など様々な自然災害が常襲する、災害列島である。一ヶ月の内に地震や台風、豪雨や竜巻、更には火山噴火による様々な自然災害が起き、自然災害と共に日本人は生きている。本報告は、自然災害が被災者の宗教観にどのような影響を与えているのか、その実態を明らかにする手がかりの為に、被災者の手記を事例として検討したものである。手記の中でも、特に宗教観や宗教的語彙がどのように使われているのかに注視する。その事例として、発生から五十五年が経過し、記憶が風化してしまった、狩野川台風を取り上げ、狩野川台風の記憶の掘り起こしもその目的である。

狩野川台風は、昭和三十三年九月二十六日から二十七日にかけて、伊豆半島から関東に襲来した台風である。特に伊豆半島を流れる狩野川が氾濫、大きな被害をもたらし、静岡県内で死

者七百一名、行方不明者三百三十九名という被害となった。

手記の事例として取り上げたのは、昭和六十二年に当時の建設省中部地方建設局が狩野川治水六十周年記念として発行した『狩野川台風手記』であり、当時救助活動や復興事業に尽力した消防団員や警察官、地元役職者、建設局所員などが当時の記録と、当時を思い出して記した回顧録である。手記の内容を分類すると、①救助活動、②流出体験、③被災直後の被災地の様子、④自然への畏怖、⑤復興事業について書かれたものがあり、①②③が手記の主たる内容であり、この三つの内容から、「宗教的語彙」と「宗教的役割」について見ていった。

手記中に用いられる宗教的語彙で、一番多いのは「地獄」である。これは、被災直後の被災地の状態を説明するのに主に使われている。犠牲者の遺体や家畜の死体がそこら中に散乱している状態はまさに「地獄」であった。また、被災最中に目の当たりにする濁流とそこを流れていく被災者を見た、救助者達はその恐ろしい様子も「地獄」と表現されている。救助者達は、被災最中・直後と「地獄」を見ているが、更に遺体収容作業でも「地獄」を経験しており、次々と集まってくる遺体の身元確認、洗浄作業は「地獄絵図が始まった」と記されている。このように、遺体との直面には、「地獄」という語彙を以て説明がなされている。その一方で、「信仰心が篤い」、「神様は本当にいた」と濁流から助かったことを、信仰心や神といった語彙で説明・意味付けを試みている。

宗教の役割は、遺体収容所となった寺院の僧侶が、「遺体の安置と供養が僧としての使命」と役割を自覚している。しかし

その一方で、とある教団が犠牲者追悼法要を実施したことについて、「宗教って、生きている人間にこそ必要じゃないか。あの連中の一人一人がシャベルを持ってくれれば、仏も浮かばれようってんだ」と供養に否定的な手記もあるが、「天理教徒もクリスチャンも一人としていないこの町へやってきて誰彼の区別なく奉仕してくれた真面目な態度。これからの宗教のあるべき姿について考えさせられた」と災害救援活動を行う教団を評価していることが判る。

被災者の手記から「宗教的語彙」、「宗教の役割」を検討していくと、見えてくる課題は様々にある。宗教的語彙を使い、説明や意味付けが行われる背景、救助者心情の時代的变化の比較などと、宗教的語彙に関しても様々に見えてくる。また、宗教の役割に関しても、台風によつて新たな宗教教団が到来し、宗教の役割を被災者が再考したという、これまでの災害と宗教研究に連なる課題が明らかとなった。これらを今後の課題、展望とすることによつて、過去の災害の記憶を掘り起こすことができる。被災者の宗教観を明らかにしていくことができるのである。

千川上水における流域環境の変化と宗教的構築物

深田伊佐夫

千川上水は一六九六（元禄九）年、徳川五代將軍綱吉の別荘白山御殿と、徳川家所縁の浅草御殿・上野寛永寺・湯島聖堂・六義園への給水を目的に開削された総延長二二三キロの水利施設である。開削後、時代の推移とともに谷端川などへ分水し、農

業水利・江戸市中の上水として活用され、近代以降は水道・工業用水として機能し、一九七一（昭和四六）年に役割を終えた。

千川上水は、時代の推移による用途の変化が著しく、流路の大部分は道路に転化し、痕跡の消滅も急速に進行した。このため、記録保全と現況把握の観点から、歴史的・自然的領域からの広範な研究成果と、流域自治体からの多くの関連刊行物が発刊されてきた。

主な成果としては、歴史的領域では千川家の古文書を基礎に、歴史・用途の変遷を体系的に研究したもの（大石ら・二〇〇六、大松・一九九六）や、上水の沿革と現況の詳細をまとめた成果（渡部・二〇〇四）がある。また、自然的領域では上水の役割を終えた後の、親水空間における下水道再生水の通水要件の検証（渡部・一九八九）や、水生生物の定着と変遷についての研究（大野ら・二〇〇〇）がある。

かつて筆者は、一九九〇（平成二）年に東京都練馬区・豊島区・文京区内で、旧千川上水本流と長崎分水・谷端川の流域調査（深田・一九九二）を行った。調査の結果、流路に面して庚申塔・地藏尊・不動尊などの宗教的構築物が建立されていることを認識していた。

その後、二〇一三（平成二五）年に精査したところ、上記の宗教的構築物の中には、千川上水に直接関係する、水神・弁財天や、水害・水難供養のための供養塔が複数建立されていることを確認した。さらに、それらの建立意義と時代背景（豊島区・一九九九）を総合してみたところ、千川上水流域では時代

の推移と上水の用途の変化に対応した、神仏の勧請が行われてきたことが判明した。

そこで本発表では、上述の先行研究の結果を踏まえ、千川上水の歴史・流域環境の変化を時代別に区分し、時代の推移と千川上水の用途変化、流域の神仏勧請の関係について明らかにするため現地調査を実施した。

調査の結果、千川上水流域では、近代以降の特定の時期に、河川の用途目的の変化による上水の水量増加と、流域人口の増加による溺死者への慰霊目的で、宗教的構築物が集中的に建立されてきたことが明らかになった。

東日本大震災後における

コミュニティの再編と祭礼の持続について

滝澤 克彦

東日本大震災以降の実証的な宗教研究において、個人的次元をめぐる問題に関してはさまざまな視点から分析がなされてきたが、社会的次元に関しては確かな枠組みが確立されているとは未だ言いがたい。本発表では、災害人類学などで近年注目されるレジリエンスという概念を参考にしながら、コミュニティの再編と神社祭礼や民俗芸能といった民俗文化との関係について考察してみたい。

レジリエンスとは、最初生態学の分野で提示された概念であり、より一般的なシステム論へ拡大され、「ある擾乱に対して、システムがその機能・構造・自己同一性・フィードバック機構を本質的に保持するために、自ら変化することによってその擾

乱を吸収し、再組織化する許容能力」と定義される。それが、災害の問題へ適用される場合には、特定の地域社会を一つのシステムとしたとき、それが災害やそれに伴う急激な変化にどれだけ対応できるかがレジリエンスの強度を表すこととなる。本発表は、そのような枠組みのなかに神社祭礼や民俗芸能を定義し、それによって東日本大震災後の地域社会の再編をどのように捉えることができるかを考察する、一つの宗教社会学的試みである。

以前より、災害後の村落の再組織化能力と災害前の日常的な社会構造、制度・習慣、文化などの関連は、柳田国男や山口弥一郎などによってしばしば指摘され、この度の震災後も川島秀一や植田今日子らによって重視されている。いずれも災害時の地域社会のレジリエンスに関わる議論であると言えよう。しかし、川島や植田がそうであるように、一般的には、民俗文化の復興はコミュニティの再生へ寄与すると考えられているが、ここではその判断を保留し、地域社会の諸システムが生き続けていくことと、そこに含まれる民俗文化の在り方とがどのように関係していくのか、という点に注目したい。

本発表でとりあげる事例は、発表者が震災前から参加していた岩沼市の市史編纂事業民俗編の調査、および宮城県からの委託を受け東北大学東北アジア研究センターが実施した「東日本大震災に伴う被災した無形民俗文化財調査」による。これらは分析的というよりも記録に重点をおいたものであるが、それゆえにメディアや研究者がほとんど目を向けられないような、目立った民俗芸能をもたず、祭礼の復興へ向けた動きもほとんどない

地域においても調査が行われている点で特徴的である。発表者が主に担当した岩沼市寺島地区もそのような地域である。一般に、このような地域は、祭礼の復興が積極的に行われる地域と比べてコミュニティとしてのまとまりが弱いように思われるかも知れないが、寺島地区の場合、むしろ集団移転などの問題を含め被災地のなかでも比較的強いまとまりをもっている。裏返せば、ある程度の社会的まとまりがゆえに、無理にでも今すぐに祭礼を復活させなければならないという焦燥感がないようにも思われる。

一方、民俗芸能や祭礼の再開に関しては、多くの地域がそこに一つのジレンマを抱えている。つまり、それらの持続のためには、ある程度の変化を受け容れていかなければならないということである。大胆にかつての姿を放棄しながら民俗芸能を復興させた地域もあれば、以前の姿に執着しながら一歩が踏み出せない地域もある。また、かつての姿に執着しながら、まったく同じであり得ないことに対する葛藤もある。いま地域社会は、それ自体の持続のために祭礼をいかに足がかりとしていくかを模索しながら、一方で、祭礼の持続に伴う必然的な変化に柔軟に対応しなければならなくなっているのである。いずれにせよ、地域社会がこれら民俗文化との関わりのおかげでどのように展開していくかを明らかにするためにも、いま被災地域に対する継続的かつ長期的な記録調査が必要とされている。

事後インタビューからみる「臨床宗教師」研修の効果

森田 敬史

東日本大震災を受けて、その必要性が高まり考案された「臨床宗教師」は、公共的な役割を果たす「宗教的ケア」の専門家である。宗教者としての全存在をかけて人々の苦悩や悲嘆に向き合い、そこから感じ取られるケア対象者の宗教性を尊重し、公共空間で実践可能な「宗教的ケア」を学ぶことを目的とした「臨床宗教師」研修は、①「傾聴」と「スピリチュアルケア」の能力向上、②「宗教間対話」「宗教協力」の能力向上、③宗教者以外の諸機関との連携方法を学ぶ、④幅広い「宗教的ケア」の提供方法を学ぶ、の四点を習得することを目指す。第一回目の研修は、実際の被災者支援活動を通じて、そのノウハウを習得してもらうことも目的としているため、傾聴カフェや行脚等の実践活動を中心に実施した。本研究の目的は、「臨床宗教師」研修の目的として設定された先述した四点の習得度を把握し、課題を見出すこと、ならびに研修前後におけるそれぞれの内外（人生観や世界観、宗教者としてのアイデンティティ、あるいは周囲からの評価など）の変化を把握し、研修の効果を明らかにすることとした。調査対象者は、研修受講者のうち、孝道山本仏殿（二名）、浄土真宗（二名）、イスラーム、真言宗醍醐派、曹洞宗、それぞれを所属教団としている七名（全て男性）（二〇代一名・三〇代三名・四〇代二名・五〇代一名）であった。実施時期は研修終了からおよそ三ヶ月後の二〇一三年三月であった。インタビュー項目は、研修において、めざされた習得項目とともに研修前後におけるそれぞれの変化（人生観

「や世界観などのパーソナル・ヒストリー、アイデンティティの問題、自身が考える宗教者としての役割、研修前後の変化についての周囲からの指摘など」である。聞き取りの結果、諸宗教間連携について、「行脚等から、それぞれのスタイルが違っているでも、根源的な所で繋がりを感じた。」「宗教協力については、大変な喜びを感じられた。強く教わるものがあつた。（特に、キリスト教者、イスラーム）」「他宗教が身近に感じられた。」などが挙げられ、他教団に所属している宗教者と関わる機会が少ないため、それが刺激になり、他を見て自分の所属教団、あるいは宗教者としての自分自身をみつめる機会となつたようである。宗教者としての自分については、「教義から外れることがあつても、目の前の人と関わるというのを重要視することを学んだ。」「自分の信仰を軸に、柔軟な対応を心がける大切さを感じた。」「自分の宗教者としてのスタンスに変化があり、相手の中に答えがあることを学び、相手の死生観を教わることを学びとした。」「読経をする際に、念や思いを込めるような力が働いた。」などが挙げられ、宗教者としてだけではなく、一個人として他者と関わることに對して、概ね変化があつたようである。様々な気づきを感じることで、宗教者である前に、人としてのスタンスを再確認していた。研修前後の変化や発信に関しては、「研修以前に、「傾聴」ということに向き合つたことが今までなかった。研修後は、聴きたいという気持ち、聴こうという気持ちと共に高められた。」「研修後の効果として、奥さんの話をじっくりと聴くようになった。」「他団体に対して、研修のこと、臨床宗教師のことについて話をする

機会があつた。」などが挙げられ、一番身近な存在である家族に對する関わりの変化を感じる受講者も多く、「傾聴」という言葉だけを意識するのではなく、自然とその人と（向き合う）ことや（寄り添う）ことを感覚的に身につけようとしていたようである。研修としては初回であつたため、運営側も受講者側も様々な点で模索するような状況であつたことを考慮しても、概ね設定された課題を達成されていた。ただ、諸機関との連携については、社会的に認知されることも前提となるため、ある程度「臨床宗教師」という立場が確立された後、さらに検討していくことが望まれる。

死者の「卒業証書」

——被災した学校における慰霊と癒し——

大村 哲夫

東日本大震災から二年経つた二〇一三年三月、被災地の学校でも卒業式が行われた。そのことを報じるニュース番組の中で、震災で亡くなつた児童生徒へも卒業証書が授与されたことが伝えられていた。死亡している生徒らに卒業証書を授与することは法的に根拠がないが、震災に限らずいじめや病氣、事故、犯罪等で死亡した場合に授与された事例はしばしば耳にする話である。死者に卒業証書を授与することにはどのような意味が込められているのか、全ての学校で授与されていないことからどのような過程で判断がなされたのか等、筆者は以前から強い関心を寄せていた。しかしこのことについての纏まった調査や研究は管見にして知らない。筆者は卒業証書授与に象徴さ

れる「死者の卒業」について、グリーンフ・ワークなどの臨床心理学的側面、非業の死に関わる慰霊・供養などの宗教学民俗学的側面から検討を加え、学校における慰霊と癒しについての知見を得ようと試みた。

本研究は、震災で死亡した幼児児童生徒（以下児童生徒）が在籍した宮城県の公立学校を対象に、授与の実態とその判断の根拠について調査を実施したものである。宮城県内では幼稚園、小学校、中学校、高等学校、特別支援学校併せて九五校園で三二七人の幼児児童生徒（以下児童生徒）が死亡し、三五人が不明（二〇一三年二月現在）となっている。調査は二〇一三年四月、各校園長あてに調査票を郵送し、郵送で回収を行った。回答は選択肢と自由記述を組合せ、答えにくい回答は空欄でもよいこと、調査目的は卒業証書授与の是非を問うものではないことを依頼文および調査票に明記し、質問の侵襲性によって二次的心的外傷を生じないように配慮した。回収率は四七・四％で概ね協力が得られたものと考えている。

結果の一部を報告すると、幼稚園で一〇〇％、小学校では四二・九％、中学校では八三・三％において授与され、高等学校と特別支援学校では授与がなかった。授与した学校では、遺族の心情を付度して教職員が発案、遺族に提案し、遺族の受け入れがある場合授与を行うという手順を辿っていた。また教職員や同級生の「一緒に卒業させてあげたい」気持ちを尊重したという回答も複数見られた。授与しなかった学校では、前例がないこと、学籍がないことに加え、遺族の心情を付度して授与の提案を控えたことなどを挙げていた。また授与に代えて慰霊碑建

立と追悼行事の実施予定、式中ででの黙禱実施をあげた学校もあった。

調査票の自由回答などから、学校は災害による児童生徒の死亡という非常事態に混乱と葛藤の中で対処を摸索していたことが窺われた。授与の目的は、亡くなった児童生徒の冥福を祈る「慰霊」、遺族への「癒し」、教職員・児童生徒の「癒し」が主なものであった。また二〇一三年三月の卒業式の場合では、死亡後二年を経て授与されていることから、死亡した児童生徒が「進級」して「卒業」を迎えると思なされている。このことは「死児が成長する」という民間信仰（地蔵への学童服・学用品の奉納、花嫁人形・ムカサリ絵馬など）が反映されていると考えられる。卒業証書授与は、非業の死を遂げた死者の霊を慰め、宗教的儀礼を行うことよって「成仏」させるというという「慰霊」「鎮魂」の宗教観を無意識の背景として、学校における儀礼として実施されたと考えることができる。渡された「証書」には「台帳番号の記載がない」など「卒業証書」としては不完全であることから、この卒業証書授与という儀礼の「公」と「私」の間の曖昧な性格が示されていると考えられる。宗教的な慰霊やケアの実効性が見えにくくなった現代社会においても、子どもの非業の死のように合理的には受容することが困難な喪失体験への対処として、民間信仰と通底する慰霊と癒しが息づいているということができよう。

被災地における「心霊現象」と宗教者の対応

高橋 原

東日本大震災の被災地で、所謂「心霊現象」にまつわる悩みを抱える人々があり、宗教者が相談に応じている。そのような体験は実際にあり、その解決のために宗教者が求められているのか。この問題は、医療関係者や心理専門職が対応する領域ではないため、被災者の心のケアに対して宗教者による独自の貢献が可能であることを示しているのではないか。こうした問題意識から着手した実態調査の概要と見通しについて報告する。

調査の基本的関心は心のケアの問題であり、「心霊現象」は津波の恐怖を初めとする生活全般に由来する様々な感情や不安の表現であると思われる。しかし、宗教者達がこれを宗教的問題として受け止め、特定の霊魂観に基づいた流儀で対応するとき、かえって相談者の不安を受け止められないのではないかと、ということも調査の関心事である。

調査の方法は、宮城県内全域の寺院・教会・神社宗教施設約一四〇〇箇所所属する宗教者（僧侶、牧師、神職、等）に宛てて郵送による質問紙調査を行ない、それを踏まえて聴き取り調査を実施するというものである。質問の項目には、いわゆる「霊的な現象・体験」についての相談を受けることの有無、その相談内容と対応の仕方、所属する宗教・宗派の公式見解を問うものが含まれている。

回答の分析と聴き取り調査の実施は今後行なうことになるが、予備的に行なった聴き取り調査と現時点までに収集したデータによって、「心霊現象」への宗教者の対応のあり方につい

て概観すると次のようになる。まず、噂話ではなく実際に「心霊現象」を体験したという報告例は多々あるが、宗教者に悩みとして相談されるのは、心身の不調や霊に取り憑かれているという感覚を伴うケースが多い。相談数が震災以降増加したとされる場合には、震災後半年から一年を経過して生活が落ち着いてきた頃であるとされる。相談に訪れる依頼者は、地域の「拝み屋さん」に「霊」の影響を指摘され、その指示でお祓いや供養の依頼に来る場合が多く、地域ごとの宗教者の役割分担がうかがわれる。

この問題への宗派の公式見解については、特に決まっていないうという回答が最も多く、地域文化の実情に応じて師から学んできたやり方と、宗教者としての勘を頼りに、個々のケースに応じて対応していることがほとんどである。ただし、キリスト教の場合には聖書の記述を参照しながら聖霊の働きと悪霊の存在を肯定し、また、浄土宗、浄土真宗の場合は、教義レベルでは「心霊現象」を否定しているという自覚が強い。「拝み屋さん」に対しては否定的な見解が目立ち、仏教寺院では、「除霊」ではなく「供養」を強調する。自身の「霊的な体験」については、「金縛り」「お知らせ」が例として挙げられることが多い。

「心霊現象」を体験する心理的背景には所謂サブイバース・ギルトがあり、沿岸部では遺体安置所での経験が大きく影響していることが示唆される。また、しばしば宗教的領域以外の生活上の不安、家族関係、金銭トラブルといった、身体的・社会的・心理的不安も影響している。そしてこれらが宗教的な形で表出されるのは、巫女による口寄せなどを行ってきた東北の

民俗仏教に基づいた供養の文化が根強いことをうかがわせる。

これらを踏まえて、「心霊現象」の体験を忌むべき異常なこととして忌避するのではなく、「自然な」心理の現われとして受け止めてグリーンケアのきつかけとするような態度を宗教者がとることを、実践にやや踏み込んだ提言として行なうことができよう。また単に「症状」を解消するのではなく、「心霊現象」をそれとして受け止めることは、「祖先様を大切に生きるといった相談者の人生の質を高め、維持することにつながり、そこに宗教者の存在意義を認めることができるだろう。

宗教者の対人支援

——名取市における仮設住宅訪問活動について——

安部 智海

東日本大震災によって、公営、借上、仮設などの住宅施設に避難されている方は、現在も岩手、宮城、福島の前被災三県で二十万人以上にのぼる。震災から二年半が経ち、支援の現場は、流入物の撤去などの作業活動から、こうした住宅施設への支援に重心が移行しつつある。住宅施設への支援としては、集会所での炊き出し、お茶会、イベントなどの催しなどが挙げられる。また、いわゆる「こころのケア」への関心も高まっており、そうした支援に対して、被災者の心情の経時的変化、回復スピードの個人差、長期的な支援の必要性などが指摘されている。こうした要件を満たすと思われる活動に、浄土真宗本願寺派（以下、本願寺派）の活動がある。本願寺派では、教団が主催する活動として、宮城県名取市内の応急仮設住宅において、一

軒一軒直接訪問して、お話を伺う「仮設住宅居室訪問活動」（以下、訪問活動）が二〇一一年一〇月より展開されている。ここでは、当該活動を対象に、その活動の特色と可能性について示唆する。

名取市の応急仮設住宅での訪問活動では、本願寺派が主催（共催に曹洞宗）しつつも、特定の宗教の価値観を相談者に押しつけることはない。それは様々な相談者の苦悩にまつわる多様な価値観を、そのまま大切に受け取りたいという思いからと、特定の宗教の価値観を押しつけることは、相談者の価値観を否定すること、延いては相談者を傷つける二次被害にも繋がるのではないかと考えからでもある。

訪問活動の特色として、ほかに、こちらから軒一軒の居室を個別訪問するアウトリーチ型の対面支援であるということ。「いま目の前にいる方の苦悩」に関わろうとしていること。地元ボランティアが中心となって活動がされているため、長期的に継続した支援を可能にしている。以上の特色は、被災者の心情の経時的変化、回復スピードの個人差、長期的な支援についての問題点に、それぞれ対応していることを意味する。

また、前述のとおり、活動レベルで宗教色を出さない（活動内容のコンテンツは、NPO法人京都自死・自殺相談センターより提供を受ける）ことで、一般ボランティアの他に、NPO他団体や、他宗派僧侶、市役所応援職員など、様々な分野からの参加者があることが、特色として挙げられる。そして、一番大きな特色として挙げられるのは、やはり、このような活動を宗教教団が主催しているという点である。

すなわち、伝統的な宗教教団が主催していることの利点として、信用度の大きさ、拠点となり得る施設（別院や一般寺院など）が各地に存在すること、経済的なバックアップがあることなど、継続支援に欠かすことのできない幾つもの要素を挙げることができるといえる。宗教教団主催の活動でありながら、宗教色を出さない（布教目的ではない）ということは、一般ボランティアを募る上でも、他宗派からの協力を得る上でも、活動に対して協働しやすという利点を伴っている。

このように、一般市民、行政、宗教を問わず、ひとつの活動に協働、従事できるという当該活動は、地域に開かれた共同体としての宗教教団の可能性を示している。

同時に、宗教教団の公益性を考える際には、地域の人々や社会福祉などの行政ネットワーク、加えて、宗教者同士などの結びつきのある場を生み出すハブとしての機能を、教団が果たしている一例として、示唆を与えるものと思われる。

災害救援マップと宗教施設

稲場 圭信

東日本大震災において、緊急避難所となった多くの寺社、教会、宗教施設の宗教者たちは、必ずしも宗教家だからではなく、一人の人間として、被災者と共にいた。家は倒壊、あるいは津波で流出し、戻る場所もない、そのような被災者に対して、宗教施設が門を開いたのは自然の成り行きでもあった（稲場圭信『利他主義と宗教』二〇一一年、弘文堂）。宗教団体が災害救援活動をしていても高が知れている、専門NGOにはかなわない、と

いう声もある。しかし、実態はそうではない。宗教団体の社会貢献活動は、専門NGOなどとも連携しながら、専門性を高めている。そして、南海トラフなどの大地震が起これば、行政、NGOの力だけでは足りない。宗教者の救援活動、宗教施設の避難所運営は社会的要請である。

二〇一三年四月、報告者は「未来共生災害救援マップ（略称：「災害マップ」）(<http://www.respect-rihein.net/>)をインターネット上に公開した。災害マップは、全国約八万件の避難所および約二十万件の宗教施設のデータを集積した日本最大のマップである。災害マップは防災の取り組みを通して自治体、自治会、学校、宗教施設による平常時からのつながり作りに寄与し、災害時には救援活動の情報プラットフォームとなることを目指している。

今回の東日本大震災では、百ヶ所以上の宗教施設が避難場所となった（稲場圭信・黒崎浩行編著『震災復興と宗教』二〇一三年、明石書店）。震災後に、自治体に認められ公設避難所となったところもあれば、私設避難所として自主運営した宗教施設もある。報告者は、全国の自治体と宗教施設の災害協定の実態に関して情報を収集するために、二〇一三年二月に全国調査を実施した（一九二一の市町村のうち、八百十一が回答）。四十三の自治体が二百二十三の宗教施設と災害協定を締結していた。協定の内容は、避難場所としての施設の提供、応援機関等の活動拠点としての施設の提供、津波発生時において緊急避難場所として使用、災害時に公設の避難所が開設するまでの一時的な収容施設として活用、災害時に帰宅困難者の一時滞在施設

として使用、遺体安置所として使用、備蓄品の相互援助を目的とした大規模災害相互物資援助協定など、その地域と施設の事情にあわせて、多様な内容となっている。また、協定は結んではないが、指定避難所となっている宗教施設や、「お願い」という形で災害時には宗教施設に協力してもらうようにしている自治体が六十（四百三十八の宗教施設）あった。そして、自治体と宗教施設の災害協定のうち百三十二施設が、東日本大震災後の締結であった。今後、自治体と宗教施設の災害協定、協力は益々増えていくであろう。

今、行政の防災計画は大きく変化している。従来の指定避難所だけでは、地域住民を収容できないことが判明したからだ。実際に、東日本大震災後に自治体が宗教施設と災害協定を締結するケースが多数ある。行政、自治体、他の民間支援組織と宗教施設の連携の動きは、今後、益々広がっていくだろう。しかし、災害時の協定が自治体と宗教施設で結ばれたとしても、それだけでは機能しない。東日本大震災の被災地で緊急避難所、活動拠点として機能した宗教施設の多くが、日頃から地域社会に開かれた存在であった。宗教者が、平常時から自治体の町作り協議会や社会福祉課、防災課と連携しているところは災害で連携の力を発揮した。日ごろからの取り組みが大切である。

パラオ諸島における慰霊巡拝の展開と慰霊碑

中山 郁

近年、海外における日本人戦没者の遺骨収集や慰霊巡拝、慰霊碑建立などの、いわゆる戦地慰霊の研究がみられるようにな

った。これらの研究においては、ややもすると主に戦友・遺族と戦没者の関係の考察に軸足が置かれていた。しかし、実際にはこうした戦地慰霊には、現地の住民の協力が不可欠のものとしてされている。そこで、本発表では、パラオ諸島における慰霊巡拝・慰霊碑建立の展開を辿りつつ、この地域の戦地慰霊における地元住民（日本人との混血児、残留日本人、パラオ人）と、日本側慰霊団の関係について若干の考察をおこなった。

日本軍と米軍が激戦を繰り広げたパラオ諸島における遺骨収集や慰霊巡拝は、昭和四十年代に入って活性化していった。これは海外渡航の自由化をうけ現地の遺骨状況や旅行事情が知られるようになったこと、同時期に日本国内で戦友会、遺族会の活動が活性化したことを背景としている。日本からの慰霊団の増加に伴い、ペリリュー島の「島民墓地」、コロール島の「海軍墓地」など、日本人が慰霊祭を営み、慰霊碑を建立する慰霊場が成立していった。現在、パラオ本島に九基、コロール島周辺十八基、ペリリュー島に五十二基、アンガウル島に二十一基の慰霊碑が確認されるが、このうち半数近くは戦没者個人の墓碑といえるものである。また、その建立年代の分布から、昭和五十年代から平成前半に慰霊巡拝と慰霊碑建立が最も盛んであったことが伺われる。これらの慰霊場や慰霊碑の建立や現地での遺骨収集は、地元在住する「日系人」やパラオ人の協力を得てなされてきた。ことに、一九六〇年代半ばに「日系人」の相互扶助組織として結成された「パラオサクラ会」は、活動目的のひとつに日本からの慰霊団受け入れを掲げ、会員達は各島において慰霊団の歓送迎、遺骨収集・慰霊場の設定や慰霊碑建

立にあたって地元との仲介に努めた。また、日本統治時代を経験しているパラオ人達の協力により、森に覆われていた陣地跡には慰霊団や観光客が訪ねることが可能な「戦跡」が成立していった。このように、パラオにおける戦地慰霊は、ゲストである日本側の戦友・遺族とホストとなる地元の「日系人」及びパラオ人の関係性の上に成立しているのである。それでは、両者を結び付けるものは何であろうか？

日本側の民間慰霊団関係者の間では、慰霊に対するパラオ人の協力や「親日」ぶりを、「日本人であったという誇りを今も持つ」という文脈で受け止め、そうした言説が再生産され続けるという傾向が見られる。これに対して飯高伸五氏は、パラオの「日系人」たちのエスニシティーの多様さを明らかにしたうえで単純な「親日」論に疑義を呈している。また、ペリリュー島などでは慰霊団の来訪を観光振興と結び付けて捉える意見も見られるように、慰霊団の受け入れは島の振興への志向と裏表の関係にある。しかし、そうした要素を含みつつも、日本の慰霊団と地元の緊密な関係の基底には、戦前・戦中の生活の記憶と交流の共有があると考えられる。すなわち、パラオ側は戦前・戦中に触れた日本人・日本兵への記憶を媒介として日本人と交流することで、終戦後に途絶した日本との絆（民間交流、観光）を再度接続しようとした。また、日本の慰霊団は、島での戦いとそこで死んだ将兵の記憶を島の人々と共有することによって、巡拝や収骨を円滑に行い、死んだ肉親との絆を取り戻そうとした、と言えるのではないだろうか。いうなれば、両者の間には「死者を媒介とした生者の繋がり」という関係が見ら

れるのである。しかし、現在は日本、地元ともに高齢化が進んだ結果、両者の慰霊に対する機能は力を失いつつあり、結果として、かつて双方が協力しあい建立した慰霊碑群が、地元から浮き上がった存在となりつつあるのが現状である。

戦地慰霊をめぐる超宗派的動向

——「中外日報」の記事を中心に——

西村 明

科研費基盤研究B「戦争死者慰霊の関与と継承に関する国際比較研究」において、遺骨収集・戦地慰霊への第三者関与の一つとして、宗教者の関与に注目してきたが、厚生省の資料には、具体的言及がなく、中外日報記事のマイクロフィルムによつて動向を把握した。

当初想像していたよりも多くの記事が得られたが、本発表では戦地慰霊への超宗派的関与について概観し、合わせてその研究上の意義と今後の展望を示したい。

政府は一九五二年より収骨に着手し、翌年から七〇年代半ばにわたつて三回の収骨事業を断続的に実行した。第一次計画では日本宗教連盟（以下、日宗連）推薦の宗教者も二、三名同行したが、「中外日報」によれば、第一次計画案作成を受けて、政府計画が事務的処理にとどまることを懸念し、慰霊や遺骨送還を遺憾なく進めるために、日宗連と日本赤十字社によって海外戦没者慰霊委員会（以下、慰霊委）が設立されたことがわかる。

一九七〇年前後に実施された第二次計画は、国内の高度経済

成長と、旧戦場地域の開発がすすんだ時期に当たり、民間での自発的な収骨、戦地慰霊が高まってきたことを背景として計画されたもので、収骨団の編成を政府職員として効率的な収骨に特化したものだった。別の側面から見れば、慰霊委設立の際に日宗連が懸念した「政府の計画が事務的な処理にとどまること」ともつながる事態として見ることもでき、慰霊委の「万遺憾のないようにする」という方針は、この時点で完全に民間の側に委ねられた。

民間側の動きでまず注目すべきは、一九六五年の中外日報社企画・主催、日宗連と日本遺族会後援による「サイパン・グアム・比島方面戦没者慰霊団」である。参加者は神道と仏教の宗教者に遺族やジャーナリストの総勢十一名という規模だが、政府計画の間隙を縫って宗教界が積極的に戦地慰霊に関与した画期的な例である。同慰霊団の帰国後から数か月後、グアムのカトリック神父オスカー・カルボ氏が来日し、慰霊委に対して、慰霊公苑と慰霊塔の建立を呼びかけた。カトリックと全日本仏教会をはじめ国会議員やグアムの政財界関係者などにより南太平洋戦没者慰霊協会を設立し、七〇年に公苑が完成した。

もう一つ、こうした国際的かつ超宗派的な戦地慰霊の取り組みとして注目すべきは、臨済宗妙心寺派の僧侶で当時花園大学学長であった山田無文が、一九六九年から毎年組織した社団法人南太平洋友好協会（現アジア南太平洋友好協会）の慰霊団である。山田の東部ニューギニアセビック州ウエワクへの渡航と慰霊碑建立をきっかけとして、ウエワクのカトリック宣教団のアメリカ人宣教師が来日し、戦没者の記念礼拝堂建立計画に対

して山田に特別援助の要請を行った。山田は教会堂建設費の五%をカバーする額を寄付している。

こうした戦後の超宗派的な戦地慰霊への着眼は、以下の諸点において研究上の意義があり、今後研究を深めていく必要がある。一、戦後の宗教界の戦地慰霊への関わりと、それを通じた国際交流に焦点を当てた研究領域の開拓。二、各宗教・宗派の枠を超えた連携と、グアムやニューギニアの事例にみられるような現地社会の宗教者との対話・連携というテーマが浮かび上がってきた点。三、靖国神社国家護持問題と戦地慰霊との関係性。

三について補足すれば、山田は、この国家護持に賛成の立場であり、収骨・戦地慰霊に出発前には毎回靖国神社に参拝していた。ブライアン・ヴィクトリアは山田のこうした靖国神社との関わりを踏まえ、先の戦争を正当化した戦後の仏教指導者の一人として批判しているが、他方で山田は戦争関与への反省から戦地慰霊に関わっており、単純な理解を許さない性格を備えている。そうした態度の理解は、靖国問題の複雑さを解く一つの可能性ともなりうるものである。

第十三部会

教育の神学——ニューマンとティリッヒを手がかりに——

近藤 剛

本発表では大学教育の原点を求めて、イギリス保守思想の系譜に連なるジョン・ヘンリー・ニューマンと、ドイツ的な Bildung の伝統に則りながら第二次世界大戦後のアメリカで教鞭をとったパウル・ティリッヒの議論を手がかりに「教育の神学」を構想したい。

ニューマンの著作『大学の理念』によれば、大学教育の目的は、知性の涵養、精神の修練、視野の拡張、社会性の向上などであり（端的には、伝統的な紳士¹¹）決して苦しみを与えない人¹²の育成）、そのために大学は研究機関であることよりも、個々人の人間性を高めて人格を形成していく教育機関であることが求められる。ここでは、いわゆる実用教育とは対照的である人文知ないし古典の習熟に努めるリベラルアーツ、つまり教養教育が中心とされねばならない。知性とは、それを持つこと自体が実質的な善なのであって、その卓越性に応じて、社会や現実には様々な恩恵を与えるものである。知識を獲得すること自体が、人間の本性の直接的な要求を満たす。つまり、獲得された知識から実利的な意味において何も生まれてこなくとも、それは求めるに値する。自己目的としての知識の習得こそ、人間の品性の向上をもたらすのであり、結果的に、より洗練された人格の形成に資する。しかし、ニューマンは教養教育の絶対化

を忌避している。と言うのも、いわゆる哲学的知識だけでは、真の人間形成には不十分であると考えられるからである。知性の涵養によって威力を発揮する理性が世間において現実的な機動力と見なされると、それは自らを独立した至高のものとして位置付けるようになり、それ以外の権威を一切必要としなくなる。

言わば、自ら一つの宗教を創出する。それが「哲学的宗教」ないし「理性宗教」と呼ばれるものである。それは人間の態度を傲岸不遜とし、人間の徳を表層的なものとする。結果的に、人間の内面の深化が望めなくなる。ニューマンによれば、言葉の真の意味における「良心」は良識で置き換えられない。知的に洗練されることは謙虚さを身に付けることにならない。いわゆる哲学的知識、教養教育、リベラルアーツがどれほど啓発的であつても、人間の内面において情緒、動機、活力を生み出すことはできない。哲学的知識によつて知性を高め、判断力を養うという教養教育の根底には、宗教的次元に根差した「良心」が求められるのであり、哲学知と神学知の協働によつて十全なる教育が可能となる。

ティリッヒの論稿「教育の神学」によれば、本来、教育の目標は社会的、民族的、国家的な諸々の境界を越えて、何か究極的なもの、無制約的なもの、普遍的なものへと向かわせることにあり、様々な可能性を探り当て、それらの実現を通して、人間が世界（宇宙）とその創造的根拠を映し出す鏡であると示すことである。言わば、それは人間実存の秘義を伝授することなのである。そういった意味で、大学は文化的存在でなければならず、教育には広義の宗教性が認められねばならない。しか

し、そのような「文化の内実としての宗教」は喪失され、「宗教の形式としての文化」は形骸化され、人間形成において最も重要なもの、テイリッヒ神学のキーワードで言えば、「究極的関心」(ultimate concern)と呼ばれるものが教育現場から失われてしまったのである。

ニューマンが言う真理へ到達するための知識の全体性の追求ならびに知性の涵養とそれを根底で支える宗教的次元に根差した「良心」、あるいはテイリッヒが言う我々に対して無制約的に関わる存在の秘義といった形而上的基盤が、全き人間を形成する教育の理念として据え置かれていなければならない。「教育の神学」という試みは、宗教と教育の関係を問い直す一助となろう。今日の大学を取り巻く状況において、高邁な理念を説くことは空しいのかもしれないが、それを欠いた教育こそ空しさの極みと言えるのではないか。

明治期教育系雑誌と宗教と教育の関係論

—— 井上哲次郎以前と以後 ——

齋藤 知明

明治二〇年代の宗教教育論にはどのような特徴があったのか。本稿では、上記の問題意識から、明治期に刊行された『大日本教育会雑誌』（以下『雑誌』）における宗教教育論を対象に、井上哲次郎の「教育と宗教の衝突」論が登場する以前と以後とではどのように言説が変化したかを検討する。なぜこのような作業をするかというと、先行研究では、衝突論争を中心に井上哲次郎と宗教者・教団側の「対立」の軌跡に焦点が当てら

れるのみで、当時の宗教教育論の全体像が把握されていないまま検討がなされているからである。

『雑誌』は大日本教育会の月刊機関誌として明治一六年に創刊され、初めて全国的規模で展開した教育雑誌である。論説者は辻新次、西村貞、伊沢修二、能勢栄など錚々たる顔ぶれをそろえ、さらには毎号七十頁近い紙面を提供することから、当時の教育雑誌のなかでは主流に位置していた。

さて、明治二〇年代の『雑誌』をみていくと、衝突論争以前の宗教教育論は徳育論争を中心に展開していったことがわかる。徳育論争の火付け役だった加藤弘之は、「徳育に付ての一案」で社会進化論を前提とした宗教教育論を展開した。加藤は、学校の道徳教育を仏教、神道、儒教、キリスト教の各宗教者に任せるべきとし、それにより、最も児童生徒の役に立つ宗教のみが淘汰されずに生き残ることができるとした。これに対して『雑誌』上でも多くの対案が提示された。杉浦重剛、菊池熊太郎は「理学」を、能勢栄は「常識」を徳育の中心にすべしと主張した。一方、加藤の論と異なる方法で、宗教を徳育の中心とすべきと論じた村岡素一郎などもいた。なお、徳育論争は教育勅語の渙発によって終結をみせた。

明治二六年初頭に井上哲次郎が「教育と宗教の衝突」論文を発表したことにより衝突論争が始まったが、この期間における『雑誌』上の宗教教育論はそれ以前に比べるとほとんどみられなくなる。他方で、論争が収まりかけた以後の『雑誌』上では新たな宗教教育論の兆候をみることができる。それらの特徴として、直接宗教教育を説いたものではないが、欧米における先

進の教育学・心理学を紹介しながら、そのなかの宗教の扱いについて論じている点が挙げられる。特に目立つのが、ヘルバルト教育学の紹介である。

当時の日本では、ヘルバルト教育が人間の道徳心の涵養を重視しているという点が注目され、宗教教育論もその影響を大きく受けることとなる。たとえば、ヘルバルトの著書『一般教育学』では、畏敬の念から宗教を希求することを「宗教的要求（宗教的興味）」と示され、教育理論の重要な語句として扱っている。『雑誌』上にも「宗教的興味の意義」という記事が掲載され、能勢栄が「宗教的興味」について説明している。能勢によれば、「宗教的興味」はキリスト教だけに適応されるのではなく通宗教的に使用可能であり、何かの宗教に対する敬虔心を表す語句であるとしている。そのほか、良心と宗教の関係に関する論考やジョン・ロックの教育論が掲載されるなど、当時の欧米の教育理論・心理学理論に照らし合わせた上での宗教教育論が展開されている。

ここまでをまとめると、教育勅語渙発・衝突論争以前の宗教教育論は、徳育論争中に多くみられ、宗教そのものを直接教育に用いようとしていた。一方で衝突論争以後は、直接教育に宗教を用いる主張ではなくなり、欧米の教育理論・心理学理論に登場する宗教の扱い方を紹介する記事がみられた。ここでは『雑誌』を参照することによって、これまでの研究で言及されてきたような衝突論争以後宗教が教育から排除されたという以外の一面を指摘することができた。それが他の教育系雑誌も同様であったのか、あるいは、その論調が明治三〇年代にどのよ

うに引き継がれたのかについては次なる課題である。

宗教教育における規範教授の評価の両義性問題

小山 一乗

I・シェフラーは、教育課程（curriculum）上の規範（norm）、判断や評価や行為の拠るべき規準・基準に関する政策論争・法律論争は激しいが、実は、「規範教授」という言い方は曖昧である。[I. Schefler, *The Language of Education*（一九六〇年）、村井実監訳「教育のことば」東洋館出版、一九八一年）と指摘し、宗教の規範の教授概念分析を読者に課す。筆者はシェフラーの問題提起を受け規範教授概念分析をした（拙稿「国際理解の基礎としての「宗教の教育」の「教授」概念検討」〔駒沢大学「仏教経済研究」第一七号、一九八八年四月〕。知識理解だけで可か。態度に貫徹されてこそ可か。態度は適切な技能（仕方）で示されてこそ可か。標記両義性問題を儀礼的・儀式的等の具体的事例で考えた。

本稿は、具体的に、宗教施設の祭壇の前での、教師（T）と生徒（S）との教授・学習活動事例を取り上げ、シェフラーの解析する教師の教授行為の三組のパターン（知識理解度事項（P・A・P・B）、態度的事項（P・C・P・D）、技能的事項（P・E・P・F））に、事実的言明文「祭壇前では礼拝をする」と、規範的言明文「祭壇前では礼拝するべきだ」とを挿入・検討した結果を示す。告げる（tell）と教える（teach）との範疇の概要は例文参照。P・A・TはSに：だということ告げる。↓Sの学習を必要条件としなない。

【一】教師は生徒に「祭壇前では礼拝する」ということを告げた。↓告げっぱなし。

【二】教師は生徒に「祭壇前では礼拝するべきだ」ということを告げた。↓告げっぱなし。

P B・TはSに：だということを教える。↓学習を必要条件とする。↓学習成立証拠必要。

【三】教師は生徒に「祭壇前では礼拝する」ということを教えた。↓非→行動的解釈のみ。↓事実的・知的承認だけで可とする。行動指示なし。

【四】教師は生徒に「祭壇前では礼拝するべきだ」ということを教えた。↓両解釈可能→両義的・輻輳的。事前に、適用する評価・解釈の周知徹底が不可欠。

解釈Ⅰ→非→行動的解釈（学習の成否は行動でなく知的理解で評価する）での場合→事実的・行動規範の權威の知的承認だけで可とし行動では評価せず。

解釈Ⅱ→行動的解釈（学習の成否を行動をみて評価する）での場合→規範的・行動規範の權威の知的承認と、行動パターンの獲得とが要る。

P C・TはSに：するように告げる。↓学習を必要条件としない。

【五】教師は生徒に「祭壇前では礼拝をする」というに告げた。↓告げっぱなし。

P D・TはSに：するように教える。↓学習を必要条件とする。

【六】教師は生徒に「祭壇前では礼拝をする」というに教えた。↓学習成立の証拠必要。

P E・TはSに：するその仕方を告げる。↓学習を必要条件としない。

【七】教師は生徒に「祭壇前では礼拝をする」というに告げた。↓告げっぱなし。

P F・TはSに：するその仕方を教える。↓学習を必要条件とする。

【八】教師は生徒に「祭壇前では礼拝をする」というに告げた。↓学習成立の証拠必要。

まとめ 【三】は唯一適切な解釈は非→行動的解釈のみで、

規範的事項の獲得は含意しない。【四】は両義的で二解釈が可能。行動的解釈を採れば評価は規範的となり、非→行動的解釈を採れば評価は事実的となる。つまり【四】の規範的言明文の教授でも、非→行動的解釈を採れば、事実的となってしまふ。

ゆえに【三】の事実的教授と、【四】の規範的教授とが混同視・同一視される。【四】の規範的言明による規範的教授の評価の解釈の両義性が、【三】と【四】とを錯綜させ、教科書での宗教一般知識教育すら排除する口実ともなる。規範教授評価は行動的解釈でか、非→行動的解釈でかの事前の周知徹底が要る。

公立学校における「宗教的情操教育」の教材のあり方について

森 一郎

宗教的情操とは何かについて宗教学からの定義はいくつかあるが、本発表では現実の教育の立場からという点で「人間の力を超えたものに対する畏敬の念」としておく。これは『中学校学習指導要領解説道徳編』、『高等学校学習指導要領解説公民

編」共に記載されている言葉である。ただし両書とも直接的に宗教的情操をいう言葉を使用していないが、意味内容から判断すると、それに該当すると思われる。

「人間の力を超えたものに対する畏敬の念」とは具体的にどのような感情または心であるかを検討していくと、次のような心と思われる。すなわち、「人間の力を超えたもの」に対して「敬う心」、「畏れる（恐れる）心」、「神秘さ（奥深さ）を感じる心」、「偉大さ（崇高さ）を感じる心」、「人間の力には限界があると感じる謙虚な心」、「生かされていると感じる心」、「守られていると感じる心」、「感謝する心」、我々の周りに起こること、「意味を感じる心」などである。

特定の宗派教育を含まない宗教的情操教育は可能か否か、についても戦後長く論争点となっているが、本発表では可能であると解釈する。つまり、宗教的情操教育は宗派教育の重要な要素にはちがいないが、それとは別に、公立学校においても、また地域社会や、信仰をもたない一般家庭でも実施可能な宗教的情操教育は可能であると考える。内容としては、「共通性」と「日本的」がキーワードとなる。「共通性」とは、世界の諸宗教にほぼ共通する教えることで、たとえば、一、自分の欲望をおさえることによつて幸福が得られる、自己中心性の否定。二、人間は生かされている存在である。三、死ですべて終わるわけではない。四、人間の力を超えたもの（Something Great）により我々は見守られている、等々である。「日本的」とは日本人が古来よりもっている宗教心の中で、「人間の力を超えたもの」を先祖の霊とみると、先祖に対する畏敬の念などが考え

られる。また「人間の力を超えたもの」を自然そのものと解釈すると、自然に対する感謝の念、畏敬の念などが日本人の宗教心であり、それが学ぶべき宗教的情操となる。

以上のような前提で、公立学校で実施可能な「宗教的情操教育」の具体的な教材を考えて見ると次のようになる。「共通性」の内容としては、「祈り」がある。教材としてはニコラス・マークスの「祈る老婦人」などの絵画教材がある。画面からは、いのちの有限性と、生かされていることの感謝の念が、静謐な絵から汲み取ることができる。また「人間の力を超えた何者」かによつて見守られているということに関しては、音楽教材であるが、「You Raise Me Up」などがある。これはアイルランド民謡を元に作曲されたもので、「You（あなた）」の部分は恋人、親、先生等如何様にも解釈できる面も持っているが、宗教的な落ち着いた曲調から「偉大な何か＝神」と解釈できるともいわれている。「日本人の宗教心」の例では、生物に対する慰霊の心として捕つた鯨に対して位牌を作つたり過去帳をつけたりしている山口県仙崎の場合や、先ごろ世界文化遺産に登録された「信仰の対象の山」である富士山の例。また日本の武道の中にみる神性やそれに対する感謝の念の存在。お盆などのご先祖様に対する感謝や慰霊の念。「お蔭様」の言葉にあるように、目には見えない大自然のお蔭によつて我々は守られ、生かされているという感覚。また同時に自然がもたらす地震や災害に対する畏れの感情などが学ぶべき教材となり、これらによつて日本人の宗教心を知ることができ、ひいては宗教的情操を培うことになる。

公立学校においても、こうした具体的な教材を通して宗教的情操教育の実施は可能となる。

障害者差別解消と真宗

——ソーシャルキャピタルの構築に向けて——

頼尊 恒信

本研究は、真宗障害者福祉における「権利擁護」について考察したい。中でも二〇一三年に成立した「障害者差別解消法」は、日本における障害者の権利擁護についての現状を一変させるほどの画期的な法律制定であった。同法は、二〇〇六年に国連で採択された「障害者権利条約」を批准するためにおこなった国内法整備の作業の過程で成立した法である。同条約は、すでに一三〇カ国もの国々が批准しており、国内法として障害に基づく差別を禁止する法律を整備している国々が四〇カ国を超える。この現状に対し日本は、二〇〇七年に同条約批准に対する政府署名はしているものの批准には至っておらず、現在、批准に向けての国内法の整備を進めている状態である。また、国内法として障害に基づく差別を禁止する法律の制定も二〇一三年までされてこなかった。それは、世界初の障害者差別禁止法である障害のあるアメリカ人法（ADAA法）成立が一九九〇年であるので、日本において障害者差別解消法の成立されるまで実に二十三年の隔たりがあるといえる。

障害者権利条約は国連の最後の人権条約であるといわれている。それは、第二次世界大戦後すぐに、国連は世界人権宣言を採択、一貫してあらゆる人権問題に取り組んできた。障害者の

問題も、その例外ではない。「精神薄弱者の権利宣言」以降、世界人権宣言に準じていく形で、障害者の国際的な人権保障への歩みが始まるのである。そのような過程の中で多くの人権条約が締結されていくが、国連の一連の人権保障の取り組みの中でも最後まで取り残されていたのが障害者の人権条約の締結であった。「精神薄弱者の権利宣言」採択以降の約三十五年間の国連の障害者の人権保障への取り組みを概括すると、特に障害者の権利ということが明確になった歴史と言える。つまり、国連障害者権利条約は、人々（特に障害当事者）の障害者観が大きく変わってきたことが根底にあり、それらの障害当事者運動の高揚の中で生まれた条約であるといっても良い。つまり、日本の障害者の権利擁護に関する環境整備の状況はもはや先進状態にあると言えない。その中で、障害者権利条約の批准や障害者差別解消法の制定により、障害者の尊厳が担保されたことは、とりもなおさず、あらゆる人々の尊厳が、担保される共生社会の形成へと近づくと言える。

国内外の情勢を踏まえて考えると、「真宗障害者社会福祉」の考え方も、そのような視座で考えていく必要性が出てきている。民間事業者である宗教法人に属するものや僧侶、信徒などが法的コンプライアンスを求められるようになる。社会モデルの障害観が具体的に法律・施策に反映したものが障害者権利条約や障害者差別解消法であることは明白である以上、法律に対してコンプライアンスを守っていくことは当然のことであろう。言い換えるならば法の精神を深く理解することで、真の意味での共生社会が誕生するのである。

親鸞の思想や真宗という宗門が歩んできた歴史を鑑みれば、多くの社会的弱者や抑圧され権利を奪われてきた者と共に生きようとしてきたと言える。それと同時に親鸞の「如来より呼びかけられているものとしてのわれら」という平等観や「一人（いちにん）」としての「われ」の自覚は、社会的弱者や抑圧され権利を奪われてきた者に対するアドヴォカシーやエンパワメントの機能として現に働いていたと考える。これらは、真宗教団のソーシャルキャピタルの構築と言えらる。

日本は、「障害者権利条約」の批准と「障害者差別解消法」の成立をもって、ようやく他国の水準に追いつくことになる。そのような世界基準での共生社会の形成をより豊かなものとするのが真宗障害者福祉であると考える。この観点にこそ、ソーシャルキャピタルの構築に向けて真宗教団と取り組むべき障害者福祉の課題があるのである。

親鸞思想の今日的意義——患者の社会的苦痛をめぐって——

鈴木 朋子

近年、延命のみを目的としてきた従来の医療に対し、患者の苦痛を軽減させ、クオリティオブライフの向上を目指す、緩和医療に関心が高まっている。そこで本研究では、患者の抱える社会的苦痛に対して、他力信仰を説く親鸞の思想がいかに関与し、応答しうるのかを考察することにより、親鸞思想における今日的意義の解明を目指す。

命を脅かす病に冒された患者は、家庭や職場、地域において、これまで担ってきた役割を手放さなければならず、その結

果、周囲の人々に負担をかけることになってしまったという社会的苦痛を抱え、生きる意味を見失う。それは、社会の一員として何等かの役割を果たすことで、他者の世話をし、他者の役に立ちたいという欲求を我々が持っており、その欲求が満たされることによって、自己の存在意義が確認されることを示している。

一方、仏教は、世俗の社会生活に究極的意義を認めるものではなく、世俗社会から離れ、苦しみに満ちたこの世界から解脱することを目的としている。親鸞もまた、社会の中で役立つ存在でありながらも、当時、下類と位置づけられていた漁師や商人の姿を、我が身を含む人々のありさまそのものであると捉えている。いかなる職業に就き、他者の役に立っていないようにも、我々はみな取るに足らない者、さしたる価値を持つ者ではないというのである。

また、親鸞は、他者を仏の教えに導き、苦しみから救おうとする利他行も、浄土往生の要因とはならないと述べている。このように、親鸞の場合、世俗の社会生活を営むという面においても、浄土往生という宗教的目的に関しても、自力によって他者の世話をし、他者のために役立つ行為をなすという点には、価値が置かれていないのである。

では、いかにして我々は浄土に往生し、苦しみから離れることができるのか。それは、一切衆生を浄土に救いとることができなければ成仏しない、という真実の誓願を成就し、私を信じよと呼びかける阿弥陀仏の勧めを受け入れること、すべての者が私を信じ浄土に往生して欲しいという、阿弥陀仏の要求に答

えることによつて実現される、と親鸞は説く。

ところで、相手の言葉に耳を傾け、要求に答えるという行爲は、他者へ対するケアであると換言できる。したがつて、阿弥陀仏を信じる者は、阿弥陀仏から援助の手を差し伸べられ、ケアされていると同時に、阿弥陀仏をケアしていることになる。また、命を脅かす病に冒された患者は、やがて訪れる死によつて、この先永遠に、他者の世話をし援助すること、すなわちケアすることできなくなつてしまふという、苦しみを感じる。しかし、浄土教においては、浄土に往生した者は再びこの世に戻り、衆生救済におもむくと説かれており、親鸞も次のような見解を示している。

まず、親鸞は、浄土に往生した者は無上涅槃を証するとし、「涅槃」という言葉を、「無為」「法性」「一如」等と並置する。そして、「一如」からかたちを現したものが阿弥陀仏であり、阿弥陀仏は慈悲のはたらきそのものであるという。また、「無為」とは不生不滅の存在、「法性」とは不変の本性を意味する言葉である。したがつて、浄土に往生した者は、「一如」と同じ、変化することも滅することもなく、他者を苦しみから救うため、援助し続けることになるのである。

以上のように、他力信仰を主張する親鸞は、ケアを受ける存在であることに積極的な意味を見出している。親鸞思想のこうした側面は、他者をケアできないことに苦痛を感じる我々の価値観を転換させるものであり、社会的苦痛に対するケアのありかたを考える上で、新たな方向性を示すものといえるのではないだろうか。

生殖の正当性をめぐる神学的一考察

朝香 知己

現在、キリスト教において異性間の単婚的結婚は、教派を問わず積極的な評価を与えられている。そしてそのような結婚は概ね夫婦の一体化と生殖との関連で語られている。つまりこのことは、夫婦の「自分達の子が欲しいという望み」と実際に「子を作ること（生殖）」が神学的に正当化されることを意味する。

この生殖の神学的正当化は、もっぱらセクシュアリティに対する神の意図をその根拠として論じられる。一九八一年の教皇ヨハネ・パウロ二世使徒的勧告『家庭』によると、神は「ご自分の像、その似姿として人間を創造」したが、「神は愛であり、ご自身のうちに人格的な愛の交わりの神秘を生きて」いるゆえに、その像たる人間に対して愛し交わる力と責任を課す。そのため「愛はすべての人間の根本的な生まれながらの召命」であり、それは「人間の生命というたまもの継承における彼らの自由と責任の伴う協力を通して実現」される。それゆえ「家庭の基本的な務めは生命に仕えることであり、創造主の最初の祝福、すなわち出産によつて神の像を人間から人間へと伝えていく祝福を、歴史の中で実現すること」である。そして「妊娠は、夫婦愛の実りとするしであり、夫婦が互いに全面的に自己を与え合うことのあかし」であると理解される。またカトリックでは、結婚内部における非生殖的性的行為、さらに結婚外部の性的活動も認められないゆえに、性的活動と生殖と結婚の結合が強固となるため、夫婦は不可避免的に生殖に直面させられ

ることになる。

しかし現実には、全ての結婚で子を作ることが出来るわけではなく、にもかかわらず結婚と生殖の連結が中心的に語られる時、それが子のない夫婦にとって抑圧的に響くことは十分にあり得ることである。実際「子が無いこと」は副次的あるいは否定的な扱いのように見えるが、カトリックも子の無い結婚を承認している。それは夫婦愛の実りの豊かさや「さまざまなしがたで生命に奉仕することによって表され」ることに根拠を持つ。子供の出産と教育の正当性はそれが「人間を心から愛する行為」、「他の者に自分を与える愛の深い内なる力の行為」に基づくため、そのような行為である限りで他の方法もあり得る。

プロテスタントにおいても、カール・バルトはその名著『教会教義学』で人間の被造物性を子であることと親となることに見るが、親となることのない人間もいることを認めている。そしてバルトは、結婚の実りは肉体的な実りでもあることに依存せず、新約聖書には生殖の命令は無いと述べる。また「産めよ増えよ」の神的な律法は、キリスト降誕後はもはや問題とはなり得ないとし、それはキリストが生まれ、われわれの兄弟となつたことによつて全ての人々から生殖の要請とその重荷が取り去られたからであるとする。

さらに、イエスにおいて不妊の者の祝福と子を産む者への警告が見られる。これらの言葉はいずれも「来るべき日」について語つたものであり、共に終末論的文脈に置かれている。このような不妊の祝福は、相違点はあるつつもヘブライ語聖書等にもいくらかの類似物が見られる。また他にも子が無いことの評

価に繋がり得る記述は、イエスによる伝統的家族の批判やパウロの禁欲的独身の評価など、新約聖書の中にしばしば現われる。さらにアウグスティヌスや多くの神父達は結婚よりも独身を優位に置き、この態度はむしろキリスト教の歴史全体において伝統的なものであったのである。

以上から、少数ではあるとしても不妊に苦しむ人々が一定数存在し、それゆえの生殖補助技術の使用が社会問題化している現代社会においては、より人間が生きることに於いて積極的な評価を与えられる在り方を増やすような語りの中に、生殖の正当性が位置付けられ、子が無いことも異なる表現としてより積極的に理解されるべきであると考えられる。

「親」という教え——生殖ツアアから見える「問い」——

堀内みどり

どの国でも、不妊症を抱える夫婦が、一〇〜一五%の割合で存在するといわれる。昨年NHKが特集したNHKスペシャル「産みたいのに産めない〜卵子老化の衝撃〜」（二〇一二年六月二三日）では、六組に一组が不妊クリニックを訪れていたことが報じられ、今年六月にまとめられた二〇一一年の人口動態統計（確定値）によると、初めて結婚する平均年齢は夫が三〇・七歳、妻は二九歳、第一子出生時の母親の平均年齢は三〇・一歳で、初めて三〇歳を超えたことが明らかになった。改めて日本の「晩婚化」と「晩産化」の現実が示されたことになる。体外受精、顕微授精など的高度生殖医療（ART）の治療件数でも、日本は年間二四万二一六一件で、二万八九四五人の赤ちゃ

んが生まれている（日本産科婦人科学会への報告、総出生数は約百七万一千人）。晩婚化が進むと晩産化の傾向となる。妊娠しにくくもなり、不妊の可能性が増し、不妊治療にかかわらなくてはならない状況になってもくる。

生殖にかかわる医療や医療技術は卵子を女性の体内から取り出すことができ、さらにその保存ができるようになって様変わりをしたように思われる。卵子保存の技術は、借り腹としての代理母（遺伝的につながるの無い受精卵を子宮に入れ、出産）や提供卵子を可能とした。ただし、日本では、代理母による出産が認められていないので、海外でこれを実施することになる。

子を望む不妊夫婦にとってその思いは切実であることが少なくなく、アメリカなどに比べ費用が安く、技術も安定し、代理母も用意してくれるインドで、多数の先進国の不妊夫婦が代理出産を行っている。アーナンドにある不妊クリニックでは、代理出産用の施設があり、代理母が相部屋で暮らしている。責任者の女性医師は、不妊カップルには子が得られ、代理母は代理出産で得た収入を家の購入や自分の子どもたちの教育、あるいは債務返済にあてて、双方にメリットがあり、喜んでいる、と話す。インドにおける代理出産の市場は拡大し、インド政府は、商業的な代理出産を合法化する法案を二〇一〇年に国会に提出している。インド初の代理出産児は一九九四年六月二三日に誕生したとされる。現在のような商業的代理出産は、ICMR (Indian Council of Medical Research) が二〇〇二年にガイドラインを出したので「インドでは二〇〇二年に商業的代理

出産が認められた」といわれてきた。

本報告では、生殖ツアアがグローバル化する中、二〇〇八年に起きたマンジ事例を手がかりとし、インドにおける代理出産の現状を参照に、「親」とは誰で、何なのか、家族とはどのようなものかについて考えてみたい。生と死について教えつづけてきた宗教が直面している課題であると思うからである。

マンジちゃんは、日本人医師夫婦が依頼した代理母から産まれた。彼女は依頼夫婦の夫の精子と提供卵子によって代理母が出産したが、出産の前に依頼夫婦が離婚してしまったために、インドから出国できなくなった。直接にはインドと日本の法律が問題だったが、商業的代理出産については、代理母の権利や健康が倫理的側面からも議論された。商業的代理出産は、時に「人身売買」というような強い非難を受けることもあるが、生まれでた当事者そのものである子どもの人生や親子関係はどのようなものとなるのだろう。彼女の出生は、生殖技術のグローバル化し市場化している中で、倫理的、法的、社会的問題だけでなく、親子そのものについて考えさせるものである。

宗教者にとっての「いのち」とは何か

沖永 隆子

今回の発表では、中外日報社が、二〇一二年一月に行った「宗教者に iPS (人工多能性幹) 細胞を聞く」「iPS 細胞研究と生命倫理―宗教者アンケート」に基づき、「いのち」に関する科学・医療技術研究のバイオエシックス(生命倫理)上の問題について検討した。再生医療技術利用、すなわち、ES

（胚性幹）細胞やiPS細胞などの万能細胞利用への宗教の関わりについて、また、宗教者が捉える「いのち」とは何かについて探った。

中外日報社が行った宗教者へのアンケート結果（各教団から無作為に選んだ宗教者五五人中三八一人ほど）が回答。回答率六八・六％の大きな特徴は以下のとおりである。精子・卵子を作製して、不妊治療などの生殖医療に応用することには肯定的であるのに対し、失われた組織や器官を蘇らせる再生医療や難病の病態解明、治療薬開発などには応用されるべきだと、肯定的立場を取るという傾向が見られた。「iPS細胞研究活用、人間の医療への応用についての問い（質問三）では、「再生医療には応用すべきだが、生殖医療は除外すべきだ」という回答が六割を超えた。そもそも、iPS細胞は、ES細胞がもつ、人の受精卵を破壊するといった倫理的問題を回避するために誕生したのだが、後述するように、結果的には、ES細胞と同じ問題に立ち返っていくことになる。皮膚細胞等の体細胞から多能性幹細胞を作製することができ、脊髄損傷、パーキンソン病、アルツハイマー病など難病患者を救う、再生医療や新薬開発など、大きな期待が寄せられている一方で、許容しがたい問題が指摘されている。例えば、山中伸弥氏が述べるように「iPS細胞から作られた人間の受精卵から新たな生命が誕生する可能性や人間のiPS細胞の動物への移植など、生命の尊厳に関わる倫理問題がある（中外日報、二〇一二年一〇月一日）。「いのち」に関する科学・医療技術全般、例えば臓器移植なども含めて、その研究や応用への規制の必要はあるかどうかにつ

いての問い（質問四）には、「生殖に関するものは規制すべきだが、再生医療など、それ以外の研究はあまり規制すべきではない」という回答が五割以上を占めた。各教団の回答で、「不治の病に苦しむ患者さんがいる限り、さらなる研究を」（曹洞宗住職）、「生殖細胞の作製は人間生命の尊厳性を侵す。神仏が定めた男女の生殖の在り方に違反する」（天理大学教授）、「同性配偶による子の誕生やクローンの問題もある。ラディカルに何でもやるのは危ない」（キリスト教牧師）など、倫理問題を指摘する多様な意見がみられた。難病の人たちを救う可能性のある技術が誕生するのは喜ばしいが、許容しがたい倫理問題が潜んでいる。iPS細胞から作製した精子や卵子を、通常の卵子や精子と結合させ、受精卵を作成することは許されるのか、治療を超えた欲望達成の手段（エンハンスメント問題）につながるのではないか、人間の生命の道具化、資源化の可能性につながるのではないかなどである。特に、重大な倫理問題である、人体の資源化問題については、iPS細胞の道徳的地位をめぐる倫理問題と関係してくる。成人の皮膚細胞を使用するiPS細胞は、ヒト胚（受精卵）破壊といった道徳的地位をめぐる問題を一見回避したように見えるが、実は未解決である。米大統領生命倫理評議会が二〇〇五年に指摘しているように、仮に、iPS細胞がES細胞と全く同じ能力をもつ万能細胞であり、iPS細胞由来のヒト胚作製が可能だとすると、iPS細胞の道徳的地位は、ヒト胚と同じものだと考えなければならぬ。iPS細胞研究もヒト胚に対する操作や破壊を伴うことになり、結局、ES細胞と同じ問題に立ち返っていくことになる

からだ。今回の宗教者アンケート結果から、将来の患者の利益を目的に掲げて、行われる科学技術の開発が、その目的とは異なるさまざまな帰結をもたらす可能性があることなど、「いち」に関わる倫理問題が示唆された。

自死念慮者支援における宗教者の役割

竹本 了悟

第二次世界大戦後、日本における自死の急増は、一九五八年、一九八五年、一九九八年の三回起こっている。その第三番目にあたる一九九八年から二〇一三年現在において、自死に対する認識の転換が起こっていることが北中淳子（『現代思想 二〇一三年五月号』青土社、二〇一三）によって指摘されている。北中によると、一九九八年以前は、自死を社会的ないし実存的に語り、〈自死の医療化〉に対する抵抗が強く、一九九八年以後は、個人の精神病理であるうつ病が、過重労働により引き起こされる社会的な病として捉え直され〈自死の医療化〉が促進されたという。

このような〈自死の医療化〉は、「社会的に引き起こされる病」として語られるという点において、古典的な医療化のパターンと異なることから、〈社会化〉された医療化と北中は呼んでいる。実際に、二〇〇五年以降、『自殺対策基本法』が制定されたことに象徴される通り、日本社会においては、〈社会化〉された医療化の典型であるうつ病対策を基軸としながらも、形式上は社会的な課題の側面が強調される形で自死を認識する傾向が強まってきている。

自死の「社会化」された医療化により、自死は社会全体の課題であるという認識が広まり、自死に対する対策が推進されるようになったことは、一見、自死念慮者の支援において大いに歓迎すべきもののように思える。しかしながら、本来、多面的であるはずの自死を一面的に捉え、自死を実存的・宗教的に語ることを捨象し、その苦悩が見過ごされてしまう。自死念慮者にとつて避けがたく存在する実存的・宗教的な問いに対して目を背けることは、彼（女）を相対化された個人として見ることとなり、結局のところ、彼（女）を透明化した存在として扱い、より大きな苦しみを与えることとなってしまふ。

自死の「社会化」された医療化により、「自殺の防止」が強い説得力を持って推進されているからこそ、この文脈において捨象されている、自死念慮者の抱える実存的・宗教的な問いに対して、より積極的、自覚的に関わっていくことが、宗教者の役割として考えられる。

近代の浄土真宗の信仰を持つ僧侶の文献を見てみると、信仰のみを根拠とした主体的な在り方から自死に対する認識を試みる場合に、時代的制約を超えた在り方を提示することができていることが分かった。一方、倫理・道徳や社会の状況を根拠とするか、信仰を根拠としても倫理・道徳や社会の状況を加味する場合、時代的制約に縛られた自死に対する認識となっている。このことから、自死念慮者支援において、彼（女）の抱える実存的・宗教的な問いに応えるためには、倫理・道徳や社会的な状況を超えて、純粹に信仰の立場から自死に対する認識を試みる必要があると考えられる。

近代の浄土真宗の信仰を持つ僧侶の多くがそうであったように、宗教者自身にも時代的制約が常にあることを自覚しつつ、それでも、純粹に信仰の立場から自死に対する認識を試みる。ところが、自死念慮者の抱える実存的・宗教的な問いに答えることにつながると思えらる。常に主體的に実存的・宗教的な問いの答えを模索しつつ、自死念慮者の抱く実存的・宗教的な問いを見据えて、彼(女)の語り相手となることこそ、自死念慮者支援における宗教者の役割だといえる。

自死念慮者に対する相談活動におけるセルフケアと仏教

小川 有閑

近年、僧侶による自死予防・自死遺族支援の取り組みが広まりを見せている。たとえば、各教団が相談マニュアルの発行、相談活動のバックアップ等を行ない、僧侶有志によって超宗派の団体が各地で発足している。そうした活動をメディアも取り上げ、宗教者による自死予防の活動の認知は高まっている。このことは、第二回『宗教団体の社会貢献活動に関する調査』（二〇二二年五月、庭野平和財団）の調査結果においても示されている。

駆け込み寺という言葉があるように、寺院や僧侶は悩みを受け止め、解決の手立てを与える役割を担っていた。また、仏教は苦しみからの解放の教えであり、僧侶は悩みを聞いてくれる存在という理想像が今もあるだろう。歴史的経緯や理想的僧侶像から、積極的に自死対策の現場に僧侶が出ていくべきという期待が存在する。

たしかに、仏教は苦を対象とした教え・実践であり、利他精神は大乗仏教の核をなすものである。「僧侶が悩める人に仏教を処方薬として提供し、悩みが解決する」といった図式は描きやすいかもしれないが、相談を受ければ、自分自身にも何らかの影響が生じざるをえない。「僧侶はこうした活動をすべき」という図式のなかで、安易に関わってしまうことにより、パートナーや共感疲労などが起これば、相談者・僧侶の双方にとって悲しいことであろう。僧侶はどのようにセルフケアするか。僧侶ならではのケアがなされているのだろうか。このような問題関心に基づき、発表者は、実際に自死念慮者や自死遺族との相談活動に日常的に従事している僧侶を対象に「相談活動における僧侶のセルフケアと変容」と題したアンケート調査を行い、三十一名からの回答を得た。

活動のきっかけは、相談活動が僧侶としての役目だと思っていたからという回答が多く、ついで、先に活動をしていた知人からの紹介・勧誘、身近な存在の自死が発端という順であった。カウンセリングの学習をしたことのある僧侶も多いが、手法にとらわれずに、柔軟に対応を心掛ける、中途半端な知識は逆効果という声も見られた。

「相談活動において疲労やストレスを感じたことがある」と答えた僧侶は、二十八名と高い割合を示した。疲労やストレスを感じる際に、意識的なセルフケアとして仏教実践を挙げる僧侶もいるが、多くは、仲間とのシェアや時間の切り替え、趣味への没頭など、他の感情労働従事者のセルフケアと異ならなかった。

他方、ほとんどの僧侶が活動を通じて信仰や仏教理解、僧侶観に変化を感じ、仏教の教え・仏教者の存在などによって、救われ、癒された経験を持つていることが明らかになった。活動を続ける理由に、「僧侶の役目」や「自己研鑽（修行）」を挙げている者が多いことから、活動が僧侶のアイデンティティ充足・向上につながっていることも推測できる。

以上の結果から、活動で生じる疲労・ストレスに対して、意識的なケアではないにせよ、活動から得られる僧侶としての変容や充実感が長期的にはセルフケアとして機能していく可能性を見出すことができた。

浄土系僧侶から「浄土宗で良かった」「阿弥陀さまに見守られている」といった声が聞かれ、他宗派に比べると、自宗派への言及が目立った。活動において直面する無力感に対する耐性として浄土教の人間観（凡夫観）が機能している可能性が指摘できるだろう。また、曹洞宗僧侶からは「覚りを深めなくては」「戒を守り瞑想に励もう」、日蓮宗僧侶からは「法華経の一念三千がそれぞれの形でその通りなのだと思えた」といった回答が見られた。今後、宗派により活動にのぞむ姿勢、セルフケアのあり方に違いがあるのか否かにも注目していきたい。

在宅緩和ケアの現場での

「お迎え」をめぐるコミュニケーション

相澤 出

在宅緩和ケアの看取りの現場では、患者が衰え、亡くなっていく過程で、他の人には見えない人や風景をみた、という体験

があったと報告されることが珍しくない。日本においても、在宅緩和ケアの現場の医療者からの報告や問題提起がなされてきた（清藤大輔・板橋政子・岡部健「仙台近郊圏における「お迎え」現象の示唆するもの」『緩和医療学』四（二）、二〇〇二、四三―五〇など）。すなわち、患者の「お迎え」体験である。これを受けて、宮城県や福島県の在宅療養支援診療所の在宅緩和ケアを利用した遺族を対象とした調査を通じて、実態の把握が試みられた（諸岡了介・相澤出・田代志門・岡部健「現代の看取りにおける「お迎え」体験の語り」『死生学研究』九、二〇五一―二三）。この「お迎え」体験は、遺族調査によれば「あった」との回答が約四割であった。在宅看取りの現場では珍しくない「お迎え」体験談であるが、実は病院でもそういった体験談は無いわけではない。しかし、病院、とりわけ医師の前でははばかれるため、そうしたことは表面化することなく、あたかも無いものとして見過ごされてきた。そこで考えるべき論点として、「お迎え」体験が語られる場と、話す相手の問題が出てくる。過去二回の遺族調査のなかで、この点についてふれる設問があった。その調査結果をみると、二〇〇七年に実施した遺族調査で「このこと（※患者が他人には見えない人の存在や風景について語った）に最初に気づいたのはどなたでしたか」とたずねたところ、「家族」との回答が一四三人（九二・三％）、「医療福祉関係者」は三人（一・九％）、「その他」四人（二・六％）であった（ $n=154$ ）。この後に行った二〇一一年の調査では患者に「お迎え」体験があったことを知った主介護者に「この出来事を、当時、次の誰かに話しましたか（複数回答可、

n＝二二六」とたずねた。すると回答状況は、「家族」が八五％、「看護師」三二％、「ケアマネ・ヘルパー」二四％、「医師」二二％、「知人・友人」一二％、「誰にも話していない」七％というものであった。患者の「お迎え」体験に気づいた、あるいは患者から直接打ち明けられたのは主介護者である家族がほとんどである。その主介護者が、このことを話す相手もまた家族であった。ただし、「お迎え」体験の打ち明け話がされる圏内に、訪問頻度が高く、患者・家族と接する機会も時間も多い人たちも含まれる場合が一定の割合で見出された。ここからは、自宅で、患者と家族が病院に比べて気兼ねせず、訪問スタッフに「お迎え」体験や不思議な出来事の打ち明け話をしている様子も浮かがわれた。さらに、この調査範囲の地域での在宅緩和ケアの担い手たちの、話の受けとめ方にも注目すべきところがあった。つまり、ケアの担い手たちが、「お迎え」体験が看取りの現場での経験上よくある出来事と知った上で、こうした打ち明け話に肯定的に聞く耳を持っている点である。患者や家族から「お迎え」、あるいはそれ以外の不思議な出来事が話題として出された時、否定的な態度をとることなく話し相手になっており、場合によってはコミュニケーションツールとしても用いていた。それがきっかけとなり、話題の幅が広がり、患者や家族からの信頼が得られ、いろいろな話がされるようになることもあるようであった。患者や家族の打ち明け話も多様であった。患者と家族の体験とその受けとめられ方も、話される「お迎え」の内容も、一義的なものではなくかなり幅が認められた。さらには、家族にも話されない「お迎え」体験を、聞く耳

をもった訪問スタッフが最初に受けとめるケースもあった。つまり、体験に対する当惑、家族や身近な人への配慮によって、患者が「お迎え」を語らないというケースもあり、その場合には、信頼された訪問スタッフが聞き手として重要な位置を占めていた。

終末期体験研究の現在——宗教と医療のあいだ——

諸岡 了介

近年、英米圏を中心に、終末期を迎えた人にみられる特殊な体験、終末期体験 (end-of-life experience) に注目する動きが目立ってきている。そのなかでもとりわけ重要視されているのは、死を迎えた人が既に亡くなっている家族や知人の姿を見る、臨終期視像 (deathbed vision) という体験で、日本ではしばしば「お迎え」体験と呼ばれるものに当たる。

臨終期視像の研究史としては、第一には、W・パレットのものをはじめとする近代スピリチュアリズムにおける研究、第二には、K・オシストE・ハラルドソンによる超心理学の立場からの調査研究がある。これら従来の研究はいずれも、死後生存や死者とのコミュニケーション可能性というテーマを「科学的に」証明するという動機から、臨終期視像に注目するものであった。これに対して近年の新潮流は、ホスピス・ケアを前提に、患者や家族をいかにケアするかという課題に導かれながら臨終期視像に関心を寄せるものである。

その嚆矢となったのは一九九二年に出版されたM・キャラノンとP・ケリー『死ぬ瞬間の言葉』で、その後いくつも、この

書と同様のケアの手引き書や事例紹介を含んだ本が出版されている。さらには、イギリスのP・フェンウィックらによる一連の仕事を手引に、日本を含めた各国で、より本格的な調査研究が行われるにいたっている。

これら近年の諸研究が共通して示していることは、(一)臨終期視像の体験は珍しいものではない、(二)そこに現れるものは既に亡くなっている家族や知人であることが多い、(三)病的な幻覚とは異なり、この体験の多くは苦痛をもたらすものではない、(四)むしろ、心理的ないし「スピリチュアル」な側面において、死にゆく本人やその家族にとって重要な意味を持ちうる、(五)特定の宗教との関わりは限定的である、といった事柄である。

これらホスピス・ケアを意識した一連の手引き書や諸研究が目指しているところは、臨終期視像の「正常化(normalization)」である。英米圏の場合、このようにあえて「正常化」を訴えるべき背景には、一方には臨終期視像を脳神経上の疾患に起因する幻覚とする精神医学的還元主義、他方には死者の現れを悪とするプロテスタントの伝統の存在が指摘されよう(T・ウォルター)。

臨終期視像研究の新潮流は、死の過程をケアの対象とするホスピス・ケアの普及を前提としておりと同時に、それら視像体験を病的な幻覚とする見方に抗うものである点で、いわゆる「死の医療化」に対して画義的な立場にある。

プロテスタント的伝統に関して、近年の臨終期視像研究は、とりわけイギリス社会においてこの伝統が意外におもえる

ほどの影響力を有し続けていることを示唆しているが、しかし同時に、こうした研究の登場自体がこの伝統的価値観をめぐると社会的変化を反映していると解される。事実、ホスピス・ケアの現場では、人々の有する宗教的価値観がますます多様になる中で、キリスト教チャプレンであっても伝統的な教義を一元的に適用して済ますわけにはいなくなってきたという状況があり、臨終期視像研究に「スピリチュアル・ケア」の指針が求められる背景となっている。

このように臨終期視像研究の新潮流は、医療と宗教による、死をめぐると二重の専門家支配とその変容に対応した傾向と理解することができよう。宗教学としては、従来は宗教的な問題とされてきた事柄が、ケアの問題とされ、またスピリチュアリテイの問題とされるにいたった歴史的経過の中に、自らの存在意義に関わる問いを見いだすことになる。

悟りとレジリエンス

井上ウイマ

東日本大震災の復興支援活動の中でレジリエンスという概念に出会い、仏教における解脱(煩惱という束縛からの解放)や悟り(解脱する際の内的な洞察内容)の意味を現代的に再構築するための重要な視点を提供してくれることに気づいた。

レジリエンス(resilience)は、「跳ね返る、弾力がある、病気や逆境などからすぐに立ち直れる、回復力がある」などの意味を持つ。もともととは物理や工学系の用語であったが、最近では生態学や社会学などの人文科学を含めて学際的に論じられる

ようになってきた。温暖化現象に象徴されるように人類の営みが地球の生態系に大きな打撃を与え、災害や大混乱など予想できない出来事を避けられなくなってきた。こうした複雑性、相互依存性そして不確実性と向かい合わねばならない時代に、自然治癒力の持つ意味をあらためて吟味しなおす必要性からレジリエンスに注目が集まっているのではないかと思われる。

被災地では神楽や太鼓などの伝統芸能が復興の基軸となるケースが少なくない。葬式法事などの宗教儀礼の重要性も再評価されている。宗教、神話、伝統的な共同体の講組織などは自然災害や戦争などの逆境を行きぬくための集団レベルでのレジリエンスを高めるための社会的・文化的な装置である。

心理学的なレジリエンス研究によると、個人のレジリエンスを高める内的因子としては自尊感情、信頼感、ユーモアのセンス、楽観主義、対人関係能力などがあり、外的因子としては宗教的なよりどころ、モデルとなる人の存在、寄り添ってくれる人の存在などがあげられている。

プラシーボ効果の研究は、患者の主体性を引き出すことを基軸とした医療へのシフトの必要性を示唆するものである。治療の根幹は患者の自然治癒過程に委ねられており、治療者のなすべきことはその過程がスムーズに進むための安全な環境を提供することにある。祈りや瞑想もこうした文脈においてレジリエンスに貢献する要素として着目される。

仏教のマインドフルネス瞑想（ヴィパッサナー瞑想）はストレス緩和やうつへの再発予防に効果を挙げ、認知行動療法や医療の中に取り入れられるようになってきた。脳科学の研究からも

瞑想によって脳の組成が変化する神経可塑性が証明されている。

瞑想によって達成される解脱には四段階あり、その第一段階は聖者の流れに入るという意味で預流と呼ばれる。預流に達するための条件は以下の三つの束縛を超えることである。一、自分の身体を自分の所有物だと思ひ込むこと。二、社会宗教的な儀礼や慣習へのこだわり。三、修行法や生き方に関する疑い。これらを超えること次のような変化がもたらされる。一、自らの有限性を受容し、死への不安に向かい合える。生かされていることに感謝し、真の意味で身体を大切にすることができ、不安や恐怖におびえている他者に寄り添うことができる。二、冠婚葬祭などの儀礼の本質を洞察し、その場にふさわしい方法を創出して人々が集ってなすべき本質に具体的な形を与えることができる。三、外的権威に依存することのない自己信頼感を獲得し、自らの感覚を頼りとして試行錯誤しながら創造的に生き抜くことができる。

こうした変化は不確実な現実世界を自らの経験と感覚を頼りとして創造的に試行錯誤しながら人生の危機を成長への機会に変容させてしなやかに生き抜いてゆく能力を与えてくれる。そして、その存在は社会のレジリエンスを高めるための要となり、宗教が社会貢献するための基盤となる。

デイーブ・エコロジ運動における自己実現思想

黒田純一郎

一九八〇年代以降、世界観の根本的変革による環境問題の解決を主張するデイーブ・エコロジ運動は、北米をはじめとする世界各国で大きな影響を及ぼしている。この運動は、大いなる自然との一体感、あらゆる生命が持つ固有の価値などの信念を特徴とすることから、主としてスピリチュアリティ研究の文脈で注目を集めてきた。しかし、運動の創始者であるアルネ・ネスや、運動の発展に寄与したビル・デヴァル、ジョージ・セッションス、ジョン・シードといった活動家による文献を資料とした研究はみあたらない。

そもそもデイーブ・エコロジ運動はスピリチュアリティの現われとして解釈しうるのか、しうるとすればこの運動においてスピリチュアリティはどのようなメカニズムによって社会運動と結び付けられているのか。本発表では以上の点について、デイーブ・エコロジ運動の中核的な理念である「自己実現論」に焦点をおいて考察したい。

デイーブ・エコロジストによれば、「自己実現」とは、心理的な意識変容によって、自己意識を自然と同一化する試みである。このような自然との同一化は、瞑想や身体技法の実践によって達成され、それにもなつて個人はより高い次元に成長することができる、あるいは癒しの効果を得ることができるとみなされている。このような信念と実践に対する考え方には、私的充足を目指すスピリチュアリティの特徴が顕著にあらわれている。

しかし、より実践的な次元においては、以上のようなスピリチュアリティの追求が、三つの論理によって環境保護活動に接続されている事例を観察することができる。第一に、社会運動を「自己防衛」として位置づける論理が挙げられる。シードやフォアマンといった活動家は、保護活動を自己実現によって同一化した新しい「自己」＝自然を守る運動であると位置づけている。この論理から、両者は自身の発展を最大化するための行為として保護活動に臨んでいる。第二に、社会運動を自己実現のための儀礼として位置づける論理が挙げられる。シード、ローゼンヘック、ライトといった活動家は、この論理に従って、活動時に歌謡や身体技法を導入することで運動を「儀礼化」している。第三に、自己実現を達成する適切な場を用意する必要があり、という論理が挙げられる。バーグは、この論理に従って、サンフランシスコ周辺に自己実現の容易化を目的とした地域共同体の建設を行っている。ここでは、自然農法の訓練や地域生態系についての講義に加えて、地域通貨の発行、地域独立の流通システムの開発なども行われており、共同体を政治的行政単位として機能させようとする意図もみとることができる。

以上のような事例からは、デイーブ・エコロジ運動においては、自己実現という私的なスピリチュアリティの探求が、「自己防衛」、「儀礼化」、「場の用意」といた論理によって、公的社会運動に接続されている、逆に言えば、社会運動自体がスピリチュアル化されているとみることが可能であろう。こうした現象は、現代社会におけるスピリチュアリティを、ブリーコラージュ的な宗教教材の消費によって成立する商業主義的サブカル

チャーとして、換言すればきわめて私事化された宗教性として規定する理解に再考を迫るものである。また、より一般的には、個人化する社会にあって、宗教がふたたび公共圏への関与を強める契機のひとつとなりつつあることを示している可能性もある。

—もつとも、ディープ・エコロジー運動は、人口統制をも視野に入れたラディカルな生命至上主義、暴力的行為をも辞さない過激主義といった「危うさ」をかかえていることも事実である。スピリチュアリティと公共圏の関わりについては、今後も注意深く観察していく必要がある。

「宗教法人の公益性」言説の誕生

竹内 喜生

「宗教法人の公益性」に関する議論が日本の宗教界において盛んに行われるようになってきた。このような議論が行われる背景には新公益法人制度の施行による制度的側面に呼応しているという背景もあるが、宗教法人の公益性が社会から問われていることに対する宗教界の応答という背景もある。

「宗教法人の公益性」という言説自体は新しいものではない。日本において、宗教団体に法人格が与えられるようになったのは、昭和十四年公布、翌年施行された宗教団体法以降のことである。戦後、宗教団体法の廃止に伴い、宗教法人令が施行された。この宗教法人令の下では、戦前の国家による宗教統制に対する反省とGHQによる宗教政策から、宗教に対する規制を極力排除することが至上命題とされ、宗教法人格を取得すること

が簡便化された。その結果、実質的に宗教団体ではないものが宗教法人格を取得し、宗教法人に対する非課税措置が悪用されるという弊害があらわになった。これは世間の非難を買うところとなり、これを一因として、昭和二十六年に宗教法人法が施行された。これにより宗教団体ではないものが容易に宗教法人格を取得することは難しくなった。しかし、宗教法人法が施行された以降も、宗教法人に対する税制上の優遇措置は世間の注目するところとなっていた。このように税制上において優遇措置がとられているがゆえに、宗教法人は公益性がなければならぬ、よって宗教法人には公益性が要請される、とする論理は、「宗教法人の公益性」言説の類型の一つであるが、なぜこの言説が誕生したのだろうか。

戦前、とくに戦時期においては「公益」が指し示すところは明確であり、当時の宗教団体法のもとでの公益性も、「国益」に資するという意味以外ではありえなかつたゆえ、明確であった。しかし戦後となり、戦前における公益概念の明確さ（＝国益）とは異なり、戦後の公益概念は不明確で抽象的となった。当然に宗教法人の公益性もまた不明確となったが、宗教法人に対する非課税措置は残存した。宗教法人令のもとでは、この非課税措置を濫用されることになり、そこに対処するという側面もあり、宗教法人法が成立した。そこでは法人格の取得のハードルを上げること、非課税措置の濫用を防止しようとした。しかし、宗教法人に対する非課税措置はそのままであり、非課税措置の根拠付けは行われることはなかった。その結果、「宗教法人の公益性」言説が、宗教法人がなぜ非課税措置を享

受しているのか、という批判的な文脈において、昭和五〇年代から昭和六〇年代に誕生し語られるようになった。

このことは、米国と比較することにより明確となる。日本と米国では、宗教法人の非課税措置の濫用への対処の相違が存在した。日本は前述の通りであるが、米国は、内国歳入法において免税団体の規定に要件を重加してゆくことで対処した。それは同時に公益性を担保することへの対処でもあった。米国では、宗教団体は公益性を有することが前提になっており、その公益性に疑義を挟む余地がないようにするため、規定に要件が重加されたのである。米国においては、宗教団体に対する免税根拠は、国家の代替的役割による対価としての免税、つまりは、宗教団体の有する公益性・公益的役割のゆえの免税ということが明確ゆえに、日本のように、「宗教法人の公益性」は問題とならない。

よって、「宗教法人の公益性」言説は、昭和五〇年代から昭和六〇年代に誕生したが、その理由は、宗教法人令から宗教法人法へと変遷する際に、宗教法人の非課税措置の濫用の対処として法人格の取得のハードルを上げるのみで、非課税措置の根拠付けを行わなかったからであるといえよう。

ポストコロナリアル・キリスト教神学は語ることができるか

村山 由美

今回の発表では主に英語圏におけるポストコロナリアル神学の現状を概観した後、その課題と、特に日本という文脈でポストコロナリアル神学が語られる際に問題となってくるいくつかの点

について考察する。

エドワード・サイードは一九七八年に出版された『オリエンタリズム』で、フーコーとグラムシの思想の類似点に着目し、「コロナリアル言説分析」という全く新しい学問分野を確立した。サイードが『オリエンタリズム』で展開した言説分析は、近代に植民地というかたちで西洋の支配を受け、独立後もグローバル資本主義の影響下で経済的、そして文化的な支配から完全に自由になっていない国々の知識人とディアスポラ、さらには「人種」や言語という概念によって、「非西洋」と烙印を押される知識人に、彼らがおかれているネオ・コロナリアルの現状を批判的に考察する新しい手段を与えることとなった。

ポストコロナリアル批評の神学による受容は聖書学に始まった。まず、聖書という書物とその解釈が植民地支配、帝国主義、またネオ・コロナリズムの文脈においてどのような役割を果たしてきたかを批判的に指摘したものがあつた。また、西洋の啓蒙主義に根ざしたコロナリアルな言説に有利に働くことが多い「超越」という概念は注意深く検証される。聖書解釈学の分野では、歴史的背景を客観的に検証すれば、テキストの「意味」にたどり着くという、普遍神話がポストコロナリアル批評による批判の対象となる。聖書学でのこうした流れは、フェミニズム批評、解放の神学、文脈化神学にも拡がりを見せた。ポストコロナリアル・フェミニズムは「女性」というカテゴリーで、いわゆる第1、第2世界の女性と一括りにされ、オリエンタリズムの視線に晒されながら彼らに代弁されてきた第3世界の女性の間の力の不均衡を理論化した。解放の神学、文脈化神学では、

語る主体が問題にされ、「貧しい人々」や「有色人種」といったカテゴリーがジェンダー、クイア理論によって脱構築されると同時に、解放の神学の思想的支柱であるマルキシズムの近代啓蒙主義的前提を指摘し、神学が社会正義について述べる際の姿勢を改めて考慮する必要があると説かれている。

日本でポストコロナリアル批評が用いられる際に避けて通る事が出来ないのはポストコロナリルの主体の問題である。日本はネオ・コロナリズムの文脈では地理的、人種的、言語的に欧米に対しての「他者性」をもつが、歴史的には台湾と韓国を自国の植民地として支配した側であり、その影響は今日の東アジアの国際関係に色濃くあらわれている。「日本」はアジアに対する支配の歴史と現在にまで至る「非西洋」のアイデンティティの両方がポストコロナリアル批評の対象となるべきであると考える。

「日本」の過去と現在を批判的考察する上でのポストコロナリアル神学の役割は、第一に神学の分野での自己オリエンタリズム、および本質主義を指摘し、見抜く事にある。神学が文脈化する際のコロナリズムと自己オリエンタリズムを同時に退ける為の打開策は、「過去」と「現在」の狭間で、コロナリアルなもの、「伝統的」な社会構造の両方を批判的にとらえることであると考えられる。

第十四部会

対話から行動へ——若者と宗教多元主義プロジェクト——

山梨有希子

宗教間対話はその時代背景と切り離せない関係にあり、形を変えながら現在まで行われている。第二次世界大戦後には、過去の歴史に対する神学的な問いをめぐって、具体的にはホロコーストにキリスト教の教えがどの程度関係しているのかを問う形で、社会の世俗化が進み宗教離れが進んだ時代には同様の悩みを抱える他宗教と、そして米国同時多発テロが起きた時には宗教の対立を克服し世界に平和を構築するために諸宗教は対話を行ってきた。

しかし、その対話テーマに変化はあるにせよ、これまでの宗教間対話は基本的には神学者の間、あるいは宗教的リーダーの間での議論にとどまるものであり、そこで得られた洞察が広く一般に膾炙することはあまりなかった。その状況はこの一〇年ほどの間に大きく変わったのだが、一番の大きな変化は対話の主役が一般信徒になったことであると言えるだろう。さらに明確に述べるならば、信仰というアイデンティティよりも市民あるいは「イスラム教徒ではあるが私は私として」というスタンスを重視する人々が、世界平和というよりも自分の生活するコミュニティ（都市、町、あるいは大学など）内での平和的共存を意識をむけて宗教間対話・協働を行うようになったのである。

それと呼応するように、宗教間対話の場をもうける主体も大きく変わっている。これまでは当然のことながらその主体は各宗教であり、対話のためのガイドラインがさまざまな作成されてきた。その内容は「カトリック教徒が仏教のお葬式に行くことになった時どのようふるまうべきか」といったQ&Aや「十分に相手の尊厳を尊重すること」といった注意事項が主なものであった。しかし上述の変化を受け、対話の場を設定するのは特定の宗教の立場にたたない、コミュニティ内の平和構築を目指して活動する民間団体となり、それが提供するのガイドラインではなく宗教間対話を推進するにあたって踏むべき六つのステップを示した「プログラム」へと姿が変わっているのである。

アメリカで立ち上げられた多数のこうした民間団体のうちの一つ、Interfaith youth Coreを例にとってみよう。インド系アメリカ人でムスリムの男性が立ち上げたこのIFYCでは宗教間対話において三つの点を重視する。①宗教的アイデンティティを強めるものであること、②宗教コミュニティ間の理解を促進するものであること、③共通前のために協力して奉仕するものであること。

これらを実施するために六段階のプログラムが開発されている。①IFYCの活動に参加してほしい信仰団体の礼拝所に赴き、そのリーダーにプレゼンテーションを行う（相手の礼拝所で話をする場合は、「あなたの宗教の文脈の中であなたたちのことを知りたいのだ」という意思を暗黙裡に示すのに有効である）。②その団体の若者の参加を得て、ワークショップを通し、

自らの属す宗教の経典・儀礼・価値観を自分がいかに実践しているかを語ってもらおう。また、ホスピタリティといった価値を共有していく。③難民の子供に勉強を教えるなどの奉仕活動とともに行う。そして自分がこうした活動に参加するようになったことについて、信仰がどの程度自分をインスパイアしてくれたのかを明確な言葉で表してみる。この三段階を経ると、諸宗教の若者たちはネットワークを構築することに成功する。このネットワークを次の三段階で最終的にパートナーにまで高めていくのであるが、まず④公園清掃などの社会奉仕活動をおこない、それぞれがどのような信仰上の確信のもとそれを行っているかを学び、⑤諸宗教に関する基礎知識と①から④までの過程を実施するスキルを訓練し、⑥パートナーとして若者からなる対話組織を作り出すのである。

修復的司法と宗教多元主義

本間 美穂

「修復的司法 Restorative Justice」とは、一九七〇年代の北米におけるキリスト教メソッド派の運動に起源を有し、先住民文化の伝統的儀礼を取り入れながら発展した、オルタナティブな正義のあり方を求める思想・運動である。修復的司法は、西洋近代的刑事司法を「応報的司法 retributive justice」であると規定して批判し、犯罪を加害者、被害者およびコミュニティの問題として捉え、「被害者―加害者間対話」等の実践を通じて当事者らの関係修復を目指し、新しい紛争解決のあり方を提示する。北米やヨーロッパ、オセアニア地域での実践が盛んだ

が、二〇〇二年に国連にて「刑事事象における修復的司法プログラムの活用に関する基本原則」が採択されるなど、グローバルな思想・運動となつている。修復的司法は、刑事司法関連の領域の他、政治学、法人類学、教育学、福祉学等でも扱われる。現行刑事司法との適合性や、実践プロセスとその過程で生ずる問題点等に議論が集中している。一方、修復的司法がキリスト教メノール派の活動を起源として有することはよく知られているものの、修復的司法と宗教や霊性との関係についてはあまり注目されていない状況にある。

修復的司法の古典とされる『修復的司法とは何か *Changing lenses: A new focus for crime and justice*』の中心、著者H・ゼアは、応報的司法から修復的司法へのパラダイム転換を唱えている。彼は、参照すべき方向性として「コミュニティ司法」と「契約の司法」を挙げる。後者について、ゼアは、聖書の中には修復的な章句と応報的な章句が見出せるが、全体的に見るならばシャローム *Shalom* と契約が鍵であり、聖書の司法（正義）は応報的と言うよりも修復的であると主張する。キリスト教信仰に基づいた修復的司法を求める提唱者の主張を簡略化して示すならば、応報的司法の根源には、「応報的に解釈されたキリスト教」があり、修復的司法の根源には「修復的に解釈されたキリスト教」が存するのであり、応報的司法から修復的司法へ転換を求める声の背後には、キリスト教を応報的ではなく修復的解釈することへの希求があると理解することができる。このように、修復的司法にはキリスト教との深い関係が見いだせるが、宗教多元主義的な探求の試みもある。『修復的司法

の霊性的根源 *The Spiritual Roots of Restorative Justice*』¹⁴ 多元主義的に修復的司法を探索した最初期のテキストのうちのひとつである。編者のM・ハードリーによれば、同書は「主要な諸宗教が、そのテキスト、伝統、実践の中で、刑事司法、特に修復的司法について何を語っているか」を調査する国際的・学際的な研究である。ハードリーは、宗教的伝統が和解と癒しの原理を主張しているにも関わらず、刑事司法では可罰的・応報的アプローチが主流であり、これが現代の犯罪対処に伴う危機を招いているという立場に立つ。その上で、悔改、赦し、和解という原理をもち、霊性的なプロセスである修復的司法を見出し、超国家的な正義や平和を探索する。同書は、各宗教をアルファベット順に並べるなど多元主義たることに配慮しつつ、各宗教（特にその宗教法）の中に修復的司法との類似点を見出して指摘する。同書においても修復的司法のキリスト教中心的性格が見られるものの、この方向性に宗教多元主義的な展開の契機を見出すこともできるが、その際、修復的司法の重要な構成要素である赦し、和解、慈悲、癒し、非暴力といった一連の観念があらゆる宗教に普遍的か否か、という問題が生じる。

以上の考察から、修復的司法思想の中には、①司法（正義）は宗教（霊性）に基づく、②宗教（霊性）の本質は修復的である、③信仰にもとづいて修復的な司法（正義）の実現をめざすべきである、という主張の存在を指摘できる。宗教や霊性との関係に注目することは、世界各地で修復的司法の実践を考慮するにあたって重要視すべきだと思われる。

地域レベルでの宗教間対話

武藤 亮藤

宗教間対話研究において語られる宗教間対話の目的は、①地球規模の問題解決、②世界平和、③宗教の自己理解・他者理解、④護教、と大きく四つに分けられる。しかし、日本で行われている地域レベルでの宗教間対話を見ても、これ以外の目的あるいは要請理由が見えてくる。特に重要なのは宗教法人法や税制、宗教政策との関わりである。

日本において、地域名を冠した宗教間対話が様々な地域で行われており、さまざまな活動を展開している。目的は大きく分けてチャリティーや社会貢献活動、世界平和の祈り、宗教者間の交流、慰霊祭、宗教法人や税制への対応と分けられ、これまで指摘されてきた目的と始めの三つは合致する。慰霊祭も特筆すべき事柄と言えるが、特に注目したいのは宗教法人や税制への対応である。

実際、「宗教法人法」や税制への対応として生まれてきた対話集会や、戦前の宗教政策から生まれてきた対話集会が存在する。そういった対話集会として群馬県宗教団体連合会や東京都宗教連盟、神奈川県宗教連盟などが挙げられる。戦前であれば宗教統合・統制のため、戦後であれば宗教法人法や税制への対応のため、地方自治体の窓口として、地域レベルでの宗教間対話が機能していた。

また、地域レベルでの宗教間対話にとって、他の超宗教・超宗派組織の影響は大きい。多くの対話組織が既存の超宗教・超宗派組織との関わりや影響の中で生み出されてきている。特

に、立正佼成会及び立正佼成会が関わる対話組織の影響が非常に大きい。

日本において多種多様な対話集会が可能となる理由として、しばしば「日本独自」の風土や文化、国民性が指摘される。宗教が伝統的に複数存在していることや日本人が複数の宗教的儀礼を実践していることなどをあげ、日本人が様々な宗教に対して「寛容」であることが強調される。そういった日本人の「寛容さ」が日本における宗教間対話を可能にしているとする議論がある。また、「日本だけがケンカせず、活発な宗教間対話を行っている。それを外国人は驚く」という言説を、宗教間対話の現場でよく耳にする。

確かに、宗教間対話が日本において活発に行われている理由の一つには、日本の宗教風土、精神が影響をしていると思われる。しかし、先ほど見たように、その目的が何であれ、宗教間対話（組織）自体は戦前の宗教政策の影響や「宗教法人法」の対応・対策として始まっている場合がある。つまり、日本人の精神性だけでなく、社会的条件によって宗教間対話は生まれており、戦前戦後の宗教政策（戦前の宗教統合政策や戦後の宗教法人令から宗教法人法への移行）が大きな影響力を及ぼしているのである。更には、立正佼成会などによる宗教間対話の推進があり、既存の超宗教組織がいくつも存在し、それらの影響によっても生まれ、継続している。したがって、日本における宗教間対話は日本人の「和の精神」だけでなく、社会的情勢や他の組織との影響関係も考慮に入れないければ理解することが困難である。

日本の宗教政策と宗教間対話の関連や宗教間対話同士の影響関係は、宗教間対話研究において、これまであまり指摘されてこなかった点である。

「民族まつり」の展開と課題

飯田 剛史

「民族まつり」を、「民族」ないし「民族文化」を中心テーマとして、公共の場で催されるまつり、と定義する。本研究は、協力者とともに調査と運動参加を通して「民族まつり」の形成・展開、現状およびその社会的、文化的意義を解明したい。本年は四年にわたる科学研究費計画の最終年度にあたり、これまでの研究を総括しつつ報告書の作成を行う。

一、民族まつりの形成と展開

①一九八〇年代・在日コリアンによる民族まつりの形成

・一九八三年・生野民族文化祭（二〇〇二年終了）…大阪市生野区において、公立小学校校庭で農楽（プンムル）など民族文化演目を披露。他地域に強い影響を与えた。

・一九八五年・ワンコリアフェスティバル…ジャンルを超えた音楽等の演目を野外舞台で表現。韓国、中国朝鮮族、アメリカのグループも参加。シンポジウム活動も行う。

・一九九〇年・四天王寺ワツソ…古代の朝鮮半島からの渡来人のパレードと聖徳太子による四天王寺での出迎え儀式をまつりで再現する。在日金融機関の主催ではじまったが、多くの在日および日本企業の支援で継続。

○歴史的背景…高度経済成長期における在日の生活基盤の確

立と世代交代。一九七〇年代指紋押捺撤廃運動など反差別人権運動。朝鮮半島、在日社会の南北の緊張。

○文化的背景…韓国における「民族文化」の政府・反政府側の争奪と在日「民族文化」への取り入れ。七〇年代在日学生運動の文化的転換。民族学校、公立校での民族教室。日朝の古代史学、渡来人史研究の進展。

②一九九〇～二〇〇〇年代…民族まつりの増加・広がり・多様化

○大阪から京阪神へそして全国へ展開。

○多文化・地域共生のまつりへ…在日コリアン中心型から、日本人参加型、市民グループ協働型、教員主導型、ニューカマー主体型、自治体イベント型、など。

③二〇一二年秋…「民族まつり」/マダニ 全国交流シンポジウムを実施

四〇団体アンケート回答。二二団体報告参加。七八名出席。二、民族まつりの「まつり」性

・祝祭性…「集合的沸騰」・「歓喜」による自己変革、異なる自己の発見、「やみつき」による継続性、中心メンバーのネットワーク形成、地域での定着、承認。

・「聖」性…聖なる象徴的実在としての「民族」、アイデンティティ再確認の核。「民族文化」としてのプンムルの選択、学習、普及。「聖」性から多文化選択性に。

・無償性…民族性あるいは参加による自己変革、自己表現、相互承認、結合。

三、民族まつりの「地域」性…①地元密着型、②広域型、③地

域拠点型

四、民族まつりと「多文化共生」

民族祭りの公共性獲得、二〇〇六年総務庁「多文化共生推進プログラム」

各民族まつりによる「多文化共生」の多様な受けとめかた。

- ①積極派 ②受動派・無関心派 ③抵抗派（異和共生）の主張

二〇一〇年以降、排外主義動向のなかで「多文化共生」は貴重な拠点性を有する。

五、民族まつりの課題…今後の継続、展開の可能性。後継者、

予算、自治体、地域との関係、多様化、拡散化、停滞化。消費される「民族」文化。排外的運動との関係など。民族まつり運動は、マイノリティの人権尊重、寛容化、共生の促進に貢献しうるか。

六、研究動向と課題 民族まつり研究はいかにして民族まつり運動に寄与しうるのか。

スリランカ移民とヒンドゥー寺院

——カナダ、ドイツ等に取材して——

山下 博司

表題に掲げた「スリランカ移民」はスリランカ・タミル系の移民を指す。一九八三年の内戦激化により大量発生し世界に離散した北部スリランカ出身のタミル人のことである。

筆者はタミル人ディアスポラのヒンドゥー教について、主に東南アジアへの移民集団を対象に調査してきた。昨年から、欧

米のタミル系移民のヒンドゥー教も研究対象に加え、昨年の本学会ではドイツの二都市のヒンドゥー寺院を取り上げ発表を行った。今回はその後に調査したカナダ（オンタリオ州トロント都市圏）の事例を加えて比較考察を行う。昨年強調したのは、ドイツのタミル系寺院の殆どはスリランカ・タミルの寺院だということであった。内戦激化以降に移り住んだ難民・移民たちが信者の殆どを構成する。カナダでも、一九八〇年代後半以降、スリランカのタミル難民・移民が急増している。

昨年の本学会で、ドイツのタミル系ヒンドゥー寺院の特徴として以下の八点を指摘した。それらは、①複合寺院化、②寺院間の関係性の稀薄さ、③ガネーシャ神を祀る寺院の多さ、④規模の相対的小ささ、⑤インド出身のブラーフマンの進出と儀礼のインド・タミル化の流れ、⑥寺院構造における浄不浄の観念の稀薄化、⑦信者の獲得・囲い込みの競い合い、⑧スリランカ・タミル移民主体の信者層（スリランカ・タミル人で固まる傾向）、である。

これらにカナダのタミル系ヒンドゥー寺院の特徴を重ね合わせると、多くの項目についてカナダの場合にも当て嵌まることかわかる。さらに、新たに見出し得た両者の共通点として、⑨一九八〇年代後半からの出現、⑩寺院の拡張指向、の二点が補足されよう。こうして得た一〇項目は、③や⑨を除き、スリランカ・タミルに独特のものというより、アジアを含むタミル系ディアスポラのヒンドゥー寺院一般にも該当するものである。

③については、スリランカのタミル人地域に元来ガネーシャを祀る寺院が多い（全体の約三四％）のに由来する。⑨は、難民

の大量発生が一九八三年以降であったことと関係している。

さて、ドイツとカナダで異なる様相を見せる二項目（④と⑥）は、移民先ホスト社会の事情を反映したものと考えられる。④の寺院規模に関し、ドイツのヒンドゥー寺院が、数少ない例外（ノルトライン・ヴェストファーレン州ハム市のカーマートチ寺院）を除き、至って小規模にとどまっているのは、ドイツ政府の移民政策に一因がある。スリランカ・タミルのヒンドゥー教徒は、ドイツ国内に現在四五〇〇〇人程度いると推定されるが、多くの市や町に分散して居住している。（タミル人に限らず）民族集団ごとの集住を防ぎ、彼らの政治的団結を阻む必要から、そうした政策がとられたのである。しかし法規制が比較的緩やかで、移民審査中も職に就くことが許されるルー地方にタミル人が次第に集住するようになり、ヒンドゥー寺院のほぼ半数もその地域に集中するようになった。大規模寺院が建てられた（一九八九年）のもその地域である。これに対しカナダでは、二〇万人以上のヒンドゥー人口がオンタリオ州（特にトロント都市圏）に集積し、人口規模を反映して寺院の規模も相対的に大きなものになっている。寺院の大規模化はアーガマ的儀礼の厳格な遵守を伴い、寺院空間における浄不浄の観念なども強化される方向を辿る⑥。

これに関連し、トロント都市圏・リッチモンドヒルにあるガネーシヤ寺院（一九八三年建立）の例を紹介する。北米一の大寺院と言われるこの寺は、カナダの南アジア系移民の多数派になったスリランカ・タミル系の信徒集団とインド本土出身のヒンドゥー教徒とが合同で寺院を営み、三柱の神（一九八四年か

らガネーシヤ、一九八八年からムルガン、及びヴィシュヌ）を主神として併置（合祀）する稀有な形態をとる。スリランカ・タミルの到来以前・以後を通じてインド本土からの移住者が継続的に流入するカナダにして起り得る現象と言える。

ペンテコスタリズムの越境性——韓国から日本への展開——

野口 生也

ペンテコスタリズムとは、二十世紀初頭から世界中で急成長している聖霊主義的なキリスト教運動の総称である。今日、日本の宗教景観を変えつつあるニューカマー移民のキリスト教会には、ペンテコスタリズムが多い。本稿では、トランスナショナル・ペンテコスタリズムが持つ内的な特徴を考察する。ついでには、海外のペンテコスタリズム研究の成果を参考にし、アジアのペンテコスタリズムの象徴といえる韓国ヨイド純福音教会（以下、ヨイド教会）の日本における展開を事例として取り上げたい。

世界的に伸展するペンテコスタリズムの特徴については、次の二人の人類学者の見解が参考になる。サイモン・コールマンは、ペンテコスタリズムのグローバル化を説明するために三つの点を指摘している。それらは、（一）思想を広めるためのマスキミの利用、（二）世界的なネットワーク、大集会、メガチャーチを通して国際化を推進する組織、（三）局地性を越えたグローバル志向である。また、アンドレ・ドゥルーガーズは、トランスナショナル・ペンテコスタリズムの文脈毎の多様性を認識しつつも、大まかであるが共通する特徴を三つ挙げている。それ

らは、(一)神癒や異言のような恍惚的現象を伴う聖霊体験の強調、(二)罪深い過去と断絶し信仰共同体の一員となる回心体験、(三)この世／教会、悪魔／神、病氣／健康といった明確な区別を有する二元論的世界観である。これらすべての特徴については、程度の差こそあれ、日本における韓国系ペンテコスタリズムのそれぞれについて検証が可能であろう。本稿では、それらのうち「グローバル志向」と「二元論的世界観」を中心に、ヨイド教会の日本における展開をみていきたい。

韓国ソウルにあるヨイド教会は、そのカリスマ的な牧師チャール・ヨンギ（一九三六年―）の教会として知られている。チャールは、ペンテコステ派アツセンブリーズ・オブ・ゴッドの神学校で学んだ後、一九五八年、義母とともにソウルの貧困街で小さな集会を始めた。彼の教会は、熱狂的な祈禱や病氣治しで当時の貧困層を惹きつけて急成長し、今や公称七十万人以上の信者を有する世界最大規模の教会となっている。ヨイド教会は、一教会というより一教団化しており、まさに国際企業のような戦略的な教会運営および海外布教活動を行っている。同教会は一九七〇年代後半から現在まで「日本人一千万人救霊」の目標を掲げ、日本の主要都市を中心に七〇以上の支部教会を開拓してきた。

ヨイド教会の日本支部教会では、チャールの国際的リーダーシップが全面的に誇示されている。例えば、チャールの世界宣教活動の紹介動画が定期的に礼拝で放映される。多くの支部教会では日曜と水曜に複数の礼拝が行われるが、それらの一つ以上はチャールが説教をするヨイド教会の礼拝の衛星放送である。年に

一度、チャールが訪日して大規模な集会が行われ、日本全国の支部教会の信者が一堂に会する。このようにして、全ての信者にヨイド教会というグローバルな信仰共同体の一員であることを認識させている。

また、ヨイド教会の日本宣教は、チャールの「宣教する韓国／偶像礼拝をする日本」といった明確な二元論的世界観によって動機付けられている。ゆえに、韓国人ニューカマー信者は、来日する前は特に意識しなかった日本宣教の使命を持つようになる。一方、日本人信者は、信仰形成の過程で「宣教する韓国人」に同化していく。このように、神学的には無関係の「韓国」への意識が正当化される。

ヨイド教会は日本宣教の名のもとに確かに国境もエスニック・パウンダリーも越え、日本人社会と積極的な交渉をもっている。しかし、日本人信者にとって「韓国」が意識されている限り、日本支部教会が日本人主体となることは難しいであろう。

三十一年後のハワイ日系人宗教調査・中間報告

富田 隆元

今を去る三十六年前の一九七七（昭和五二）年、ハワイで、柳川啓一（当時・東京大学教授）先生を代表者とする学術調査団が、ハワイに居住する日系アメリカ人にとって、日系宗教のもつ意味・機能というテーマと、日本から伝来した諸宗教が、ほぼ一世紀の間に、どのように展開し、異文化であるアメリカ社会において制度化されたかという問題を、ハワイでの社会変

動・文化変動との関連に注目しながら、探ることを目的とした現地調査を行った。それは、ハワイ日系宗教の研究に金字塔を立てたものであった。

その時の調査内容は、ハワイ日系宗教を知るうえでの基礎資料となるものであって、特に私が注目したのは、信徒へのクエスチョネア調査であった。この調査は、信徒の実態を統計的観点から詳しく把握することであって、重要でかつ必要性を有するからである。

私がこの素晴らしい学術研究の成果と功績のことを知り、以来、探究心が醸成されるようになったのは、次の二点に起因するのである。

一 ハワイ日系宗教の現地調査の内容等に、その後、変化が起きているのだろうか

二 現地調査の際、クエスチョネア調査に回答（協力）をしなかった教団があった

そこで、可能であるならば、前回実施された調査の質問項目や内容を変えることなく、今回アンケート調査を実施したい。その調査結果を集計・取りまとめて、前回調査と比較・対照してみた。その結果から、三十年という時間的空間の経過に大きな変化が生じているのか、或いは、宗教という心の文化であるから、時の流れに対してそれほどの変化を生じていないのか、この点に関しても大いに気になることであるから、私は思いを新たにして取り組むことにした。

さて、今回、ハワイ曹洞宗寺院及び教団メンバーからご協力を得ることができた。

ついでに、前回の宗教調査を基本・原点にして、今回のアンケート調査を実施した。

本調査の結果に関しては、各調査項目別に今回と前回とに分けて、それぞれを比較することができるように取りまとめ、「調査比較集計表」を作成した。

この調査結果から、私は次のような問題点を提示して、まとめにかえたい。

(一) ハワイ日系人の現況を知り理解することである

(二) 言語問題への対応が求められる

(三) 日系文化の変化を知ること

(四) 日系社会における宗教文化とその変遷について

三十六年前に実施された「アンケート調査集計表」と、今回実施した集計結果とを比較して痛感したことは、現在、ハワイの地で活躍する三世と四世にあつては、「日系人」というよりは、むしろ「米国人」であり、「ハワイ州民」である、という意識の方が強いということである。そこからは、日系社会における宗教文化の変遷に関して、ハワイの日系教団は現在さまざまな問題に直面していることが理解できるのである。そして、それらの問題に対して真摯な対応を怠るならば、その先には、教団存亡の機が待ち受けていると私は危惧する。

このことに関しては、かつて学術調査団が現地調査時の際に、各教団に指摘・意見具申されたことと理解する。あれから三十有余年が経過した。各教団においては指摘・意見具申されたことに対して、どのように対応し改善等を図られたのかは不明であるが、今回改めて調査した結果からみても、前回調査の

結果と近似した内容であることが分かるから、先学者からの貴重な発言等に対して、真摯な対応が必要であつたらうと申し上げたい。

宗教弘通のアマルガム

—— 華人社会におけるチベット仏教の新展開 ——

別所 裕介

本論の目的は、チベット仏教が異質な環境に根付いていく際の特徴について、アジアの華人社会を対象としながら探ることにある。これまで、チベット仏教を信奉する漢民族信徒については、D・ジェルマノや川田進などの業績がある。ここでは、チベット本土の密教道場（仏学院）へと自発的に訪れる漢族・華人出家者が注目されてきたが、その一方で、道場に常住せず、故地との間を往来する在家信徒についてはカバーされていない。そもそも、本土チベットで伸張著しい仏学院は、「リメ」と呼ばれる十九世紀後半に全盛期を迎えた無宗派運動の基盤に属している。このリメの系統の高僧は大半が国外へと亡命しており、その海外での活動と中国本土での復興は相補的で運動したものと見るべきである。

亡命社会のチベット仏教には、従来政府主流を構成してきた中央チベット由来のゲルク派と、東部チベット由来のリメ系諸派（カギユ、ニンマ、サキヤ、チヨナン等）の二大区分がある。チベット学者のG・サミュエルは、戒律と修道階梯を重視する前者に対し、後者が「周縁的特性に彩られている」と述べ、「在家的・部族的・シヤーマニズム的」という属性を当て

はめている。リメ系の高僧たちは、中国の改革開放により本土チベットへの門戸が開放されると、いち早く東部チベットの故地へと回帰を始めた。戒律や位階にうるさくなく、即座に密教修道を許容するリメ系教派は、九〇年代以降に経済力をつけた漢族・華人の中間富裕層の間に急速に教線を拡大していった。この点は、本土チベットとの関係に慎重な亡命政府のオフィシャルな勢力との際立った相違を見せている。

リメ系教派が異質な社会に進出していく際の特質を捉えるため、ここでは「リン・ケサル」と呼ばれる尊格の儀軌を例に挙げる。リン・ケサルとは、中世期に東部チベットのデルゲ地方に割拠した「リン」国の首長であり、チベット全域に流布する同名の英雄叙事詩の主人公である。この土着の英雄の形象は、仏教の枠組みのもとで土着要素を旺盛に吸収したリメ運動の展開の中で「根本仏の応身」としての地位を獲得する。リメの巨匠であるミパム・ギャムツォ（一八四六—一九二二）は、灌頂供養や仮面舞踊、マントラなどの様々な仏教儀軌にこのケサルを主尊とする体系を組み入れ、広く大衆の支持を得た。

中国のチベット併合に伴う亡命発生後、リメ系教派の欧米開教の先達となったカルマ・カギユ派のチヨギヤム・トゥルンパ（一九三九—一八七）は、一九七〇年、アメリカ・コロラド州へ居を移し、そこで「シャンバラ・トレーニング」と名付ける新しい修道法の普及に努める。この修道法は、西洋の物質文明に直面したトゥルンパが、「俗世間に生きながら仏道を実践する道」として、リン・ケサルの「戦神」としての勇武的特質を、実際の日常生活に立ち向かう「前向きな精神性」に置き換えて

開発したものである。当時の欧米社会を席卷していたスピリチュアリズムは、トゥルンパをして故郷の英雄であるケサルとその浄土であるシャンバラをモチーフとした新たな儀軌の開発へと向かわせた。

他方、一九九〇年代以降、第三世ペノル・リンボチエ（一九三二―二〇〇九）を筆頭に台湾で教線を拡大してきたニンマ派のバユル教系においては、リン・ケサルの多様な形象のうち、「財神」としての側面が最大限に強調された。二〇〇八年二月の農曆新年、台湾総合体育館で開催されたこの教派の大法会においては、「西藏財神ケサル」を主尊とする護摩供養と全体灌頂が連日執り行われ、信徒の間ではこの尊格がビジネスに多大な利益をもたらす「チベットから来た新しい財宝神」であることが定着した。このように、同じひとつの尊格をめぐっても、対象社会の文脈に準じて柔軟にその表象を取捨選択していく点に、チベット仏教が異なる社会環境に広まるうえでひとつの周辺的特性を見出すことができる。

共有宗教文化とオーストラリア

濱田 陽

信仰が異なっても、無宗教の立場であっても共有できる宗教文化を《共有宗教文化》(Common Religious Culture)と呼ぶことにする。これを、一宗教の信者の共同体やネットワークを超え、他の宗教の信者や無宗教者にも、プラスの益をもたらすものと観念する。共有宗教文化は、一般社会に開かれた精神的物質的充足をもたらすことができる。すなわち、開かれた社会

貢献をもたらす文化的資源であるため、《開放的宗教文化資本》(Open Capital as Religious Culture) でもあるといっているだろう。この資本が、一宗教の枠を超えて人々のつながりの信頼、ネットワーク、規範の蓄積をもたらすとき、社会関係資本(Social Capital)を生成させる根源とみることもできよう。

環太平洋・広域東アジア圏域の今後を展望すれば、TPPやFTA交渉等をめぐるアメリカ、中国、日本、韓国をはじめ関係諸国の経済権益の摩擦やそれにとまなう軍事バランスの行方、巨大地震などの自然災害やその二次災害によって起こる、社会問題・環境問題が大きな課題であろう。このマクロな視点のなかで、宗教文化の違いを超え、精神的物質的充足をもたらすことのできる共有宗教文化の事例や機能の研究が重要であると考ええる。

この圏域の一員であるオーストラリアの事例は、日本にも少なからぬ示唆を与える。アルコール依存症や貧困問題など社会問題に取り組み《サルベージョン・アーミー》(SA)の認知度は高く、カンタス航空など国を代表する優良企業と比較してその経営手腕が評価されている。百数十年の歴史を有し、南半球最大規模といわれるメルボルン博物館では、その初期の活動が展示紹介されている。SAのような存在がないことが、日本の宗教界の社会貢献活動について一般社会の関心の低さにつながっているのではないだろうか。

しかし、オーストラリアが、日本の一宗教者に高い関心を示した時期があった。建国百周年記念事業に招かれた《賀川豊彦》である。賀川は、宗教的信念の発露を通常の伝道に限定せ

ず、自由な協同のアソシエーションとしての協同組合形態による社会実践によって、社会問題を漸進的に解決していこうとする展望をもっていた。そのキリスト教兄妹愛にもとづく協同組合の発想はフレッチャー・ジョーンズに受け継がれ、ジョーンズは自身のアパレル会社を労働者共有の協同組合式経営に切り替えて成功を収めている。日本が国際連盟を脱退した時代に、賀川は日豪に通じる共有宗教人格としての影響力を有していた。

メルボルン博物館にはまた、メルボルンに存在しリトルロンと呼ばれたスラムの遺構を学術的に発掘調査し、複数の家屋とそこでの生活が詳細に再現されている。ここでは、支援活動を行った英国聖公会出身のシスター・エスターの《リトルロンにおける支援活動》についても紹介されている。注目すべきは、この展示が、メルボルン・ストーリーというこの都市の発展を描く常設展示の欠かせない要素として位置づけられていることである。

なにより《アポリジニの文化》そのものが、共有宗教文化の観点から考察されねばならないだろう。それは多くの悲劇の歴史を有し、微妙な均衡の上に維持されている。聖地カカドゥ国立公園はロックアートの宝庫であるが、観光拠点のジャビルウから車で十五分程度の地には欧米、日本、韓国に輸出されているウラン鉱山があり、その使用権問題も解決していない。また、アポリジニの宗教性にふれる有効なインタースフェイスとしてのアポリジナルアートも、商業主義の弊害にさらされやすい。西洋文化の圧力によるアルコール依存や貧困などの社会問題も根

深い。ここには現代文明のただなかで固有の宗教文化をいかに守っていくかという課題がある。

共有宗教文化は多くの重要な事例と課題を連環的に浮かび上がらせる概念といえる。

宗教間対話から宗教間体験へ——現象学的アプローチ——

古荘 匡義

本発表では、〈各宗教が自らの信仰を絶対的なものと信じながら他の宗教と対話を行うことは可能か〉という、諸宗教の対話的研究に存する理論的な課題を哲学的に考察した。

自らの信仰体系や救済を絶対視し、他の宗教を認めなかった「排他主義」的なカトリックが、第二ヴァアチカン公会議において、自宗教の絶対性を維持しつつも、他宗教に対して（自宗教の概念枠に基づいて）一定の理解を示す、「包括主義」の立場を取った。この包括主義に対する批判として興ったさまざまな「多元主義」には、〈他宗教との対話を、自宗教の自己変革として考える〉という共通点がある。しかし、多元主義的対話は、他の宗教を自己変革の道具として扱うのなら、他の宗教に真に対峙していない。また、対話において自分が自宗教を変革しても、相手が変革しなければ、相互的な「対」話ではない。

ただ、私見では、そもそも多元主義への疑念が生じるのは、「対話」を他宗教の言語的な「理解」という観点だけで理解していることによる。他宗教を理解しようとする試みは不可避免的に概念相対主義に直面するが、宗教間対話の実際の現象をよく見ると、教理の相互的理解の背景で各個人の「宗教間体

験」が生じている。

ただし、ここで言う「体験」は、靈性交流でみられるような宗教体験でも、濱田陽の提唱するインターレリジナス・エクスピアリアンスでもなく、〈宗教の狭間に立たされたときに被る根源的な「自己」体験〉のことである。ここで言う自己体験とは、身体の運動や感情の体験のように、運動や感情から距離をとって表象することができずにただただそれらを被るような体験である。この体験の本質は、自己から距離をとって逃れることができない、という根源的な〈不自由〉であり、この〈不自由〉こそが自己のリアリティの根源である。このリアリティを基盤にして、思考や表象、宗教的な教理も可能になっている。

諸宗教の知的な対話的研究においても、教理の理論的な理解の背景で、他なる信仰に直面した衝撃が体験され、ときに信仰者の実存そのものが深く揺さぶられ、変容する。その結果、自らの信仰内容や概念枠が若干の変化を被るかもしれない。しかし、この自己体験は同時に自己のリアリティの源泉であり、信仰者としてのアイデンティティの根拠であるため、排他的に信仰していた信仰内容や概念枠が若干変化しようとも、その信仰はやはり排他的な自己自身の信仰なのである。排他的な信仰を維持しながらも、各々が根源的な自己体験において他宗教から衝撃を受け、自らの信仰を語り直し、さらなる対話的研究が進んでいく。このように対話の現場を描写できるならば、次の三点、①根源的な自己体験の次元で他宗教と対峙すること、②自らの信仰によってではなく他の宗教に促されて自らの信仰が変容し、自らの信仰について語り直すこと、③それでも自宗教へ

の絶対的な信仰は維持されること、は矛盾なく并存していると言えるのではないだろうか。

しかし、この信仰の語り直しも、他宗教を自宗教の概念枠で捉え、自宗教を変革することに過ぎないのではないか。いや、諸宗教の対話的研究の背景に存する個々人の根源的な自己体験において、他者の語りを深く聴いて自分自身の信仰を新たに再構成して語り出せるような受動的・受容的な対話の場が開かれていること、そして、この場に参与することこそが、対話を相互的な「対」話にしている。対話の場が重要なのである。

このような対話の場の具体例として、ダライ・ラマがキリスト教理想実践グループのセミナーで福音書へのコメントを行った事例が挙げられる。信頼や友情、自宗教の絶対性を過信せず、他なる宗教を尊重しながら真理を探究する謙虚な姿勢こそが、対話の場を開き、宗教間対話を実り豊かな「対」話にしていたのである。

秋月龍珉のみる西田幾多郎と同世代禅者牧師

—— 宗教間対話の試み ——

高橋 勝幸

坐禅の修行法がキリスト教に取り入れられたのは、愛宮ラサール神父が一九四六年、時の教皇ピオ十二世に禅の優れた理想法を進言し、お墨付きを得たことに始まると認識していたが、西田幾多郎と同時代に既に仏教を理解した禅者牧師がいた。ラサール神父より三十年も遡ることになる。西田の最晩年の鈴木大拙宛書簡に「キリスト教は論理的に言語的論理 対象論理だ

といふ 神を對象的方向に見て居るのである」（全集十九卷）とあるように西田が接したキリスト教は幕末・維新时期に入ってきたプロテスタント神学であり、祈り（冥想）を欠いたものと見ていたが、同世代に禪者牧師が居たことで認識が改まった。秋月龍珉が『禪とキリスト教の接点に生きる「禪者牧師吉田清太郎」』を著し吉田を宗教間対話を進める「邂逅の師」一人の一人として高く評価していた。この意味で西田との比較に於いて新しいものの発見を期待していたが、西田の「場所」は三つの階層に大別でき、その最奥に「絶対無の場所」を捉えることができる。この「場所」と「聖靈の働き」の重層性と類似性の重なりから見る時吉田や秋月の聖靈解釈が曖昧であることに気付く。また、それほど優れたものなのに、あとに続く者が出ておらず、先行研究も少なかった。真に神のものなら今日的な意義もあつて然るべきであり、説得力もあるはずであろう。

西田の「場所」を上田閑照は、「有」「無」「絶対無」と三つの階層的に説明する。見えない「隠れたる神」に於いてある場所の最奥が「絶対無の場所」である。末木文美士は「顕冥論」から、隠れた他者の世界を「冥」として階層的に分けて、最奥を神・仏とする。この重層性を門脇佳吉は「聖靈の働き・開け」として説明し、西田の「場所」の階層性と「聖靈論」の重層性の類似を示す。さらにこの最奥の領域から示されるものを「神の意志」「聖靈の働き」とし、その意志を神のものと確認する方法を『靈操』の「選定」に委ねている。これらの階層・重層性の重なる部分が諸宗教間対話の根柢となるものである。この場合は「行」に依ることなしには得られないことを門

脇は強調する。西田哲学の研究者が抽象的になるのは、この「行」を欠いているからと指摘する。

秋月の評価する吉田の「良心」の論理と西田の「場所」論との相違点は「聖靈」の解釈にあると言える。吉田は「良心の働き」を「聖靈の働き」と混同しているため、人間の判断の誤りが当然に起ることを配慮していない。その判断の基準を聖書によるキリストの言動に置いて直観的に見るとしているが、「無の場所」に到つてからのものではなく人間の知性からの解釈になっている。吉田の良心の働きは「有」の世界の範囲に留まっているように思える。「顕・倫理・道德の人間の見える世界からのものである。「隠れたる神」の世界は「無」であり、その最奥の「絶対無」の領域になり、聖靈の働く重層の場所でもある。聖靈論も重層的に西田の場所論と対比させることができる。吉田が「良心」として捉えている聖靈の意味は大きく違つたものになってくる。吉田には聖書解釈の勘違いをする面もあるが、禪を極めた人物の聖靈解釈としては曖昧であった。秋月が何故宗教間対話の先駆者のように評価するのか疑問に思う。秋月は青年時代に受洗しキリスト教にも通じ、宗教間対話の先達として実績もあるので、聖靈の解釈では理解し難いものが残る。

以上、ラサル神父より三十年も前の西田の同時代に禪者牧師がいたが、西田の「場所論」に比肩出来るものではなかった。明治期キリスト教の初期の段階での仏教（禪）理解者として挙げることはできるが、「宗教間対話」を今日の観点から見ると不十分なのであることは否めない。こうした先達の積み

上げの中から対話の道が開けて来た功績として見ることはできる。他に金子白夢・江渡狄嶺の考察もあるが、紙数の関係で省略する。

柳宗悦の平和思想

——カントの永久平和論の影響を中心に——

李 勝敏

第二次世界大戦の反省のなから生まれた日本国憲法には特徴がある。特に第九条には近隣アジア諸国に対する侵略戦争の過ちを繰り返さないように、国際紛争の解決手段として武力の使用を禁止し、軍隊を保持しないことが明記されている。これは日本が経験した他国の屈服行為、又は侵害行為を断言的に否認することによって、より明瞭に原則化した最終的条項とも想起されよう。こうした意味でその条項は戦後の東アジア共同体の平和保障には最重要な位置づけを働かしていたと思われる。にも拘らず、最近新しい日本政権を中心に盛り上がる日本憲法の改正論議ないし従軍慰安婦に関する責任回避の姿勢には日本が新たなナショナリズムへと帰結させていくのではないかととの憂慮の指摘も高まりつつある。これからの「東アジアの平和」または「東アジアの共同体」を実現し、戦争及び暴力の連鎖のやまない現状から抜け出すためには歴史の記憶を忘れてはいけないのである。その意味で、本会では軍国主義に向かつていく自国の政策から距離を置き、真実を語ろうとした柳宗悦（一八八九—一九六一）の思想と実践を事例として取り上げることとしたい。柳の軌跡には国家と国家の関係を「道德律」の

角度から問い続けたことよって、近代日本の思想史上「永久な平和」に基づいた「東洋の結合」を内面化する結果としての「普遍的趨勢の人類の未来」が示されている（『朝鮮とその芸術』『柳宗悦全集』第六巻、一九一三四頁）。柳のこのような平和思想の展開にはイマヌエル・カントの永久平和論からの影響が考えられる。

柳は「哲学的至上要求としての實在」（一九一五）でカントの『純粹理性批判』による「道德律」の重要性を言及している。所謂「カントの無上命令（Der kategorische Imperativ）」に基づく道德律に永遠の真理がある」と柳は論じている。また彼は「朝鮮の統治が困難なのではなく、吾々の精神の統治が困難なのである。（中略）此道德的ごまかしがある限り、日朝間の困難は永遠に持続し、永遠に反復する。」という（『日朝問題の困難に就て』一九二三）。柳の「永遠の真理」への追求にはカントの隣接する国々との永久の平和論の根本を探る目線もあり、それは隣国―朝鮮に対する問題認識と共に自国の未来を見る広い目を与えたと思われる。柳は「朝鮮人と思ふ」（一九一九）『朝鮮とその芸術』（一九二二）「失はれんとする一朝鮮建築の為に」（一九二二）に続く日本の朝鮮政策を批判する文章を発表し、そこから認識した朝鮮民衆文化の価値は日本での「民芸運動」へと具体化されていく。柳は文化的な統制が強まる戦時下に、沖縄語を擁護し、アイヌ、台湾先住民等、帝国日本の周辺に位置する諸文化の独自性を尊重する観点を示し、独自の平和運動を披瀝した。総体的に見ればいずれも、異質な価値をもつものについて「永遠な真理」を平和の原点として考察

し、それに創造的な運動を展開しようとしたものである。

これは国家間の関係を中心としたカントの「永久平和のために」哲学的草案」の項目（予備条項、確定条項）に対して、柳なりの国内・国外を問わず異質な諸文化が並存する近代という時代に普遍的な価値を認めようとした平和運動ともいえよう。これには強弱のもとに異質な価値を飲み込む時代的な状況もあつて「アジア・モロー主義」に利用されやすい性質も指摘される。しかしながら、「真の永久平和は、決して空虚な理念ではなくて、われわれに課せられた課題である」とのカント論考の結論を、やがて自分の課題のように現代人の日常生活の全面面で展開しようとした柳の一貫した観点は評価すべきである。ここでは「異民族」という狭い考えではなく、もっと広い全アジア、全世界の中で共存する自我の認識こそ自国の永久なる平和運動である見本を提供してくれたように思われる。

諸宗教対話と宗教的二重所属について

渡辺 学

日本のローマ・カトリック教会にとって日本の信徒が自らの自然な宗教性とカトリック信仰を調和させるといふことが一つの課題となっていたし、今もそうである。たとえば、儀礼的な側面でいえば、両手を合わせる合掌を儀礼の中に取り込むといったことが挙げられる。一九六二年から六五年にかけて開催された第二バチカン公会議においてローマ・カトリック教会は、他宗教に「真理の光」を認めることを宣言した。これは、同教会が世界の諸宗教に開かれた態度を示す大きなきっかけとなつ

た。しかしながら、同教会は、救済に関しては、救世主としてのイエス・キリストの唯一性と独自性を決して譲つたことはなく、その点では、カトリック教会の開かれた態度は、決して他宗教と横並びになるということは意図していなかった。第二バチカン公会議の後、日本でも上智大学東洋宗教学研究や南山大学宗文化研究所をはじめとして、カトリックと他宗教の対話が盛んに行われるようになった。また、一九七九年からは仏教とカトリックの東西霊性交流がはじまり、現在も続けられている。しかしながら、実際には、第二バチカン公会議に前後して、他宗教に学ぶだけでなく、積極的に他宗教の儀礼を取り入れ、また、他宗教の宗教的資格を獲得する動きが出てきていた。具体的には、カトリック司祭の中に禪の修行をするだけでなく、禪の老師の資格を取得した者が出てきたことを指している。

その後、カトリックに留まらず、プロテスタントの信徒の中にも禪の修行を取り入れる者が、とりわけ欧米において多く見られるようになってきた。第一の先駆者として挙げられるのは、日本に帰化したドイツ人のイエズス会士、フーゴー・ラサール、日本名愛宮真備（一八九八—一九九〇）である。愛宮は、広島で被爆したが奇跡的に生き残り、世界平和記念聖堂の建設に尽力した。彼がはじめて参禅したのは一九四三年島根県足郡津和野町にある曹洞宗の覚皇山永明寺での参禅会であり、一九五四年に世界平和記念聖堂完成の後、一九五六年から福井県小浜市の発心寺原田祖岳老師（一八七一—一九六一年）の許に参禅し本格的な修業を積んだ。愛宮師の最初の動機は日本的靈性の真髄を理解したいということであったが、まもなく、座禅

はキリスト教的修徳と神秘への一つの道として非常に役立つことを確信するに至ったといわれている。愛宮の基本的な態度は、著書『神体験への道としての禅瞑想——神秘的祈り』（エナンデル書店、一九七五、ドイツ語原書一九七二）という表題に表れているように、坐禅が神体験の方途となるということであった。そして、その基本となるのは「無念無想」であった。

愛宮は、キリスト教神秘思想と禅を比較しているが、その際も極限の無の体験を重視している。愛宮は、カトリックの宣教師であった。日本文化を深く理解するために参禅をはじめ、ついには八十歳の時に坐禅を教える正式の資格を取得したのであった。これは、相手の立場を自分のものとする積極的な靈性交流の立場と言ってよいだろう。その場合、諸宗教対話は、自分の中でキリスト教的なるものと禅的なるものを比較検討するという内面的なものに留まっている。その意味で、彼の著作には坐禅への誘いという側面だけでなく、比較宗教学的な側面が認められる。

しかしながら、愛宮が禅を禅宗という宗教として全面的に受け入れたかと言え、そうとは言えないだろう。なぜなら、坐禅をキリスト教的な神秘体験、神の恩寵の体験のためのいわば手段とみなしているからである。その意味で、彼は、悟りが入口であると考えていた。愛宮にとって、神の恩寵の体験をすることこそが目的であったのである。このように考えると、愛宮は、禅に学んだカトリック司祭であると結論できよう。その意味で、彼は「カトリック禅の使徒」であった。

東西靈性交流における「共鳴性」の問題

葦岸 正典

「共振性」、「共鳴性」という側面から東西靈性交流（以下、本交流と略記）の特徴を考えてみたい。禅の修行道場とカトリック観想修道院との相互修行生活体験という性格を持つ本交流が一九七九年から今日まで継続している理由の一端は、修行道場と修道院それぞれにおいて、共通する構造があり、それらが相互に共感をもたらすためであると推測される。その一方で当然のことながら相違点も存立するが、相違点のなかに共通する構造が看取される場合もあり、様相は一樣ではない。そうしたことの一例がそれぞれの場への滞在期間である。修道士は修道院に終生滞在するのに対し、修行僧は修行道場に通常の場合、一過的にしか滞在しない。しかしながら、「禅宗」系の宗派において修行道場に滞在する「安居」の意義は極めて重く受け止められている。修行は本来、修行道場の内外で可能であるにもかかわらず、原則として一定期間安居して始めて住職の資格が与えられる。つまり、期間は短くても安居すると、何か他では得られないものが取得、もしくは体験できると教団レベルでは考えられていると推定される。そこで修行道場の中でのみ可能とされる修行を探ってみると、他の修行僧と一緒に修行してみると「動静一如大眾」という『辨道法』（道元）の指針がある一方で、『聖ベネディクト会則』では、「共修」のみが「最も堅固な」修道生活であると規定されている。つまり双方、集団で自らを律し修行する中で、修行の進展が図られるという志向性

を持つ。一つのことを一緒に務めることも行の集団性、共同性を構成するものではあるが、宗教的共同体の中でエゴを放棄しようという心がけ、集団の中で自己の献身をはかる「献身性」は、修行者を宗教的に深める上で格段の有効性を持つと推測される。仏や神への献身の他に、具体的な役割を通じ他者へ奉仕することが、宗教的共同生活を遂行する上には必要であり、修行僧、修道士はそれぞれ職分を担っている。配役を通じて他のために尽くすという行はエゴを消すことでもあり、このときの自己放棄性、共同体の中の没我性は、伝統的宗教共同体の中で自己を開き自己が変わっていくという宗教的生き方を促進するものとなる。たとえば「監院之体（中略）安存同事大衆、当得歡心。」（『知事清規』）以下一連の実務責任者への訓戒ではエゴを放棄し、修行僧のために尽くすことが強調され、支配的に振る舞うことは強く否定されている。同様の指針が『聖ベネディクト会則』の中にも見られる。第六章では「修道院長は、特にこの戒律をすべての点において守り、奉仕の仕事をよく果たした暁には、（中略）主が言われた言葉を聞くことでしょう。」（『中略』）主人は彼にその全財産を管理させるであろう」（『マタイ二四―四七』）と教示され、他に奉仕することにおいて自己が肯定されることを表記している。一般に、その場におかれている人の宗教性を深めるものが霊性だと指定するとき、修行道場、修道院には、それぞれの霊性があり、その中において禅僧と修道士が宗教的に涵養されていると思われる。霊性が異なっているにもかかわらず、交流において双方、共鳴するところがあるのは、それぞれの霊性の中にそれぞれの霊性を支えている

集団性とか共同体の中での自己放棄性など、共通の構造的要因が存するからである。自分たちがその中で生きなければならぬ霊性と同じ構造的要因に支えられて、全く異なった伝統に属する修行者が修行しているという事実は、関与する者を共感、鼓舞せしめる。同じ伝統に立つ宗教同士の交流よりも他の宗教との交流の中に、一面においてより共鳴するところがあるとすれば、その一因は、異なった宗教の中に自分たちの霊性を支えるものと共通の構造を看取できるところにあると考えられる。

霊性と科学

—— ガンディー晩年における「世俗」概念について ——

問 永次郎

「宗教なくして政治なし」という宗教政治の思想で知られるガンディー (Mohandās K. Gandhi 一八六九―一九四八) は、一九四〇年代以降、インド全土を席巻していたコミュニケーション的暴力に対応する中で、「宗教 (dharma)」と「政治 (vāniti)」の制度的「分離」という「世俗主義」を主張し始める。この事は、K. Sangari [2002] を嚆矢とした先行研究において、それまでのガンディーにおける思想的立場からのネルー主義的移行と解釈されてきた。しかしながら、ガンディーは同じ四〇年代に、例えば、「ブラフマチャルヤ (brahmacarya)」と呼ばれる性の実験について公式の出版物に持論を公開したり、独自のヒンドゥー教思想に基礎付けられた「大断食 (epic fast)」と呼ばれる抗議活動を公共の場で行っていた。こうした一連の宗教政治の実践は、Sangari らの説くネルー主義的世俗主義の

立場から説明が出来ない。本発表では、ガンディーの晩年、唯一、常に付き添うことを許されていた又姪マヌによる一連のグジャラーティー語の日記を参考に、ガンディー晩年における世俗主義が、彼における宗教政治からのネルー主義的移行を意味するものではなく、むしろ、両者がある側面で思想的連続性を持つものであったことを明らかにする。

ガンディーの「宗教」概念は、両義的であった。第一に、それは、実定的諸宗教や、偶像崇拜などの文化的諸伝統を含む「信仰 (*dm*)」や「崇拜 (*śraddha*)」を意味した(以下、宗教〈A〉)。もう一方で、彼は、こうした全ての宗教〈A〉に共通するとされる「根本倫理 (*the fundamental ethic*)」や「根本宗教 (*the fundamental religion*)」という意味でも、宗教を語った(以下、宗教〈B〉)。また、宗教〈B〉は、「アートマー (*ātma* 魂、自己)」の「グナ (*guṇa* 元素、繊維)」や、「バラマートマー (*parātmā*)」「良心 (*conscience*)」「内なる声 (*inner voice*)」などの概念を用いても説明された。このような宗教〈B〉に基づく政治を、ガンディーは、自己のアートマーから他者のアートマーへと「倫理 (*virtu*)」が漸次的に浸透していく「下」からの統治と考えた。それに対し、宗教〈A〉による政治は、「上」からの「神権政治 (*theocracy*)」になってしまおうと警戒した。つまり、ガンディーの世俗主義によって分離の対象とされた宗教は、あくまで宗教〈A〉なのであり、宗教〈B〉の思想と、彼の世俗主義は相反するものではなかったのである。宗教〈B〉に基礎付けられた宗教政治を可能にするために必要とされたのが、「アートマーの内観 (*ānāvitāsan*)」という

「靈的 (*ādhyātmik*)」実践であった。そして、このアートマーの内観という靈的实践は、ガンディーにおいて、「プラフマチャルヤ」という性的実験を必要不可欠とした。彼のプラフマチャルヤにおいて特徴的なのが、それが、しばしば、科学的言語の中から語られていたことである。「ヒンドゥー教靈性 (*Hindu spirituality*)」を、科学的言語から基礎付けようとする試みは、同時代のヴィヴェーカーナンダやベサントを中心とした「新ヒンドゥー教 (*neo-Hinduism*)」言説においても特徴的なことであった。彼らは「西洋的」合理性を、「東洋的」な靈性文化と融合させることを図った。だが、それは、しばしば、宗教の非合理性を、啓蒙的に倫理化する動きとして現れた。これに対して、ガンディー晩年のプラフマチャルヤの実験では、John Woodroffe のタントラ思想が取り入れられ、「供犠 (*yajña*)」概念の中で、「聖化」と「脱聖化」の逆転と言えるようなものが図られた。ガンディーの宗教〈B〉との関係で遂行された晩年のプラフマチャルヤの実験は、科学と靈性との間における認識的二分法を不明瞭なものとすると同時に、新ヒンドゥー教言説が共有していた植民地主義的啓蒙倫理から、宗教〈B〉を離脱させる機能をも果たした。

現代ゾロアスター教における鳥葬の現状と課題

香月 法子

ゾロアスター教の葬法といえば鳥葬である。臨終後、遺族らは遺体をダフマと呼ばれる鳥葬のための施設に、二十四時間以内に運び入れ、その場で葬式を行う。そして四日目の朝に、死

者の魂とされるフラワシは天国に旅立つとされている。この時に行われる天国への無事を願うウツタムナ儀礼をもって、葬式が終了する。

しかし、現代ゾロアスター教徒は必ずしも鳥葬を行っていない。それは鳥葬の出来ない地域、イランや欧米だけでなく、鳥葬を現在も行うことの出来るインドの教徒にも当てはまる。ここ数年、火葬や土葬を行った事例の報告数が増加しているのである。これはなぜか。その原因をインドのゾロアスター教徒の大多数は、次のように考えている。一つは南アジア一帯で猛禽類の数が急激に減少したため、これが鳥葬システム自体を衰退させている。また都市化のため猛禽類がエサに困らなくなったこと、そして雨期があり、湿気もあるムンバイの気候などが、さらにシステムを衰退させているとしている。このため遺体が迅速に処理されず、遺族の気分を害している。このような現状を知って、鳥葬以外を選ぶ人が出てきたというのである。

この現状に対し、鳥葬維持を支持する人々（おもに鳥葬施設を管理する地元の自治組織や、聖職者などで構成され、保守派などと呼ばれる）は、鳥葬は先祖代々続くゾロアスター教の伝統であり、エコであり衛生的で理にかなっているとしている。だから、鳥葬は維持すべきだという。一方、代案でもよいとする人々もいる。彼ら（主に欧米やインドの一部のゾロアスター教徒で、改革派などと呼ばれる）は、鳥葬でなくとも生前の徳によって天国へ行くことが出来るし、電気葬やフリーズドライ葬法などであれば、鳥葬でなくとも火を汚さずに遺体処理をすることが出来るとし、鳥葬でなくともゾロアスター教の教義に

反していないとしている。またこれに関連して両者は鳥葬施設付の聖職者の粗雑さ、および聖職者全体の精神的向上のなさなどを挙げている。

鳥葬施設を管理している自治組織は、これまでも太陽光パネルを導入したり、施設を清掃したりして、その機能回復に努めて来た。さらに彼らは聖職者の精神的向上のため、聖職者に対し給付金を付与したり、儀礼訓練セミナーを開催したり、あるいはゾロアスター教徒専用住宅を、優先的に割り当てるなどしている。

それでも鳥葬以外を選択する教徒はおり、鳥葬システムの衰退も改善されない状態が続いている。加えて代案を支持する人々は、保守派はコミュニティ内で、優位な立場を築くために鳥葬を悪用していると非難している。一方、鳥葬維持を支持する人々は、改革派は伝統を衰退させようとしているとして、過剰な防衛策を打ち出し、鳥葬以外の葬式を行った遺族に対し、ウツタムナ儀礼を行った聖職者を追放するとした。こういった保守派と改革派の対立は、対策の行き詰まりを表わしている。

以上のような状況に見られる問題と課題の一つは世界中の教徒が論争に参加しているが、保守派がインドというローカルな視点からのみ、反駁しようとしている矛盾に気付くことである。そして二点目として、ゾロアスター教の意義の問い直しが挙げられる。ゾロアスター教は精神世界にも物質世界にも善悪があり、精神世界の善は物質世界にも善をもたらし、逆もまた然りとしている。さらに精神世界の善は、物質世界のそれより力を持つていとされている。ところが保守派、改革派双方の対

策は、物質世界からのみである。猛禽類を飼育するといった新たな対策も提案されているが、その前にゾロアスター教の基本的な教義と鳥葬の意義を問い直おすことは、彼らにとつて無駄なことではない。

国別の宗教体験談受容の構造——質問紙調査結果から——

渡辺 光一

発表者らは、宗教的なコミュニケーションやそれに関連する概念の構造やその変容過程について、日本人のみならず米国人も対象として研究してきた。その一環として、非対話的・独自のコミュニケーションとしての体験談についても、日米比較の研究を進めている。宗教に関するコミュニケーションがどのような要因により規定されているかを実験的に研究するために、そのコミュニケーションが対話的なのであるにせよ非対話的・独自のなものであるにせよ、コミュニケーション結果に影響を与えるであろういくつかの要因を計画的に統制したり変化させたりすることで、それら要因の効果を厳密に調べる必要がある。体験談という非対話的・独自のコミュニケーションは、一方向的で一回性のものであるがゆえに、双方向的で逐次的な対話的コミュニケーションに比べて、コミュニケーション内容を計画的に統制したり変化させたりする（つまり実験条件や統制条件とする）ことが容易である。それこそが、対話研究に比しての体験談研究の大きな優位性の一つともいえるだろう。

ところで、宗教に関するコミュニケーションの目的は何であ

ろうか。それは、宗教を新たに信仰せしめる布教や、あるいはその宗教を現に信仰している聞き手がその信仰をさらに強める堅信であろう。どちらの場合も、聞き手の態度変容を期待しているのであり、つまりある宗教の教義すなわち宗教概念を聞き手に受容させることを目的としているのである。宗教的体験談によるコミュニケーションも同じくそのような目的で行われるのであるから、その研究において実験条件や統制条件となるべきコミュニケーション内容の本質的要素は宗教概念に他ならない。しかも、これは「一般的な信仰者が自ら信じ他者にコミュニケーションしたいと考えている宗教的信念」であるから、「一般的な信仰者の内在的な宗教概念」とでもいうべきものである。そして、そのような宗教概念が日本あるいは米国の一方のみで信じられているものなのか、あるいは両国で共通に信じられているものなのかを、事前に明確に察知・区分して、その区分を実験条件や統制条件とする必要がある。そうでなければ、体験談コミュニケーションによって態度変容が生じた／生じなかった場合に、それがそもそもコミュニケーションの方法（体験談の語り方）の影響によるのか、あるいはその内容（宗教概念の日米の差異と共通性などの特性）の影響によるのかが、判然としないためである。いわば、図と地のような構図である。地（コミュニケーション内容たる宗教概念に関する日米の差異と共通性）が明確でなければ、図（コミュニケーション方法の影響）を的確かつ体系的に検出できない。データに基づく知見によれば、日米共通の重要な概念因子としてはたとえば超越性（密教性）や倫理性（顕教性）、また国別の相違が大き

い宗教概念としてはたとえ運命など、挙げる事ができる。

体験談コミュニケーションを規定する要因としては、そのような宗教概念のみならず、体験談そのもののストーリー展開（結末など）やその語り方（レトリックなど）も受容に影響を及ぼすと考えることができる。そこで、それらの要因を実験条件とした体験談受容実験を実験計画法に基づいて設計し、日米でそれぞれ千人程度の規模でデータを収集し、統計的に分析した。その知見から、各教団が行っている布教活動の実態には、ごく合理的な成果が期待できるものと、逆に意図する結果を期待できないものがあることが示唆された。また、体験談の内容のみならず、読者の状態の一部が強く作用することも示された。

日本における宗教的体験談の受容

——質問紙調査結果から——

川端 亮

宗教の体験談は、学術的研究の対象としてよく扱われるものである。本来は、宗教教団が、その信徒の信仰を深めるために用いられるものであり、その観点から研究が行われてきた。一方で宗教の体験談は、宗教を信じない人も含めて、日本人一般にはどのように受け取られるものであるのだろうか。本発表では、体験談を提示し、調査対象者にそれを読んでもらって、どのように感じるかを質問紙を用いて調査することによって、人々の宗教意識の詳細を明らかにしたい。

本発表が基づく質問紙調査は、調査会社のパネルを用いた郵

送調査で、二〇一三年の一月から三月にかけて、二波にわたるパネル調査で実施した。対象者は、二〇歳から六九歳の男女で、性、年代、地域、都市規模別に住民基本台帳の構成に合わせて郵送調査パネルより抽出し、一四七四サンプルから回答を得た。調査方法は、宗教研究ではあまり用いられていない方法であるが、心理学やマーケティングでよく使われる方法で、一般には実験計画法やコンジョイント分析と呼ばれるものに含まれる方法である。

教義（根源的な生命力／心のあり方）、レトリック（あり／なし）、文化差（運命は変えられる／運命には言及しない）、継続（信仰を継続する／信仰をやめる）という四要因のそれぞれに二カテゴリーずつを設定した一六パターンの体験談を作成し、それぞれに対して、ランダムに割り当てたおよそ六〇人の対象者に読んでもらい、それが受け入れられるかどうかを答えてもらった。

受け入れられるかどうかに影響した要因は、分散分析では、教義、レトリックの有無、継続の三要因であり、心のあり方、レトリックがある体験談、継続する体験談が、そうでない体験談よりも有意に受け入れられた。性別や年齢、職業、学歴、世帯収入などの属性においては、有意になる変数はなかった。また、調査対象者の現在の状況として、調査時点よりも三週間以内に嬉しいできごとがあったと答えた人は、有意に受け入れた。嬉しいできごとがあったかどうか、満足度の二変数については、有意な差は見られなかった。信仰面では、宗教的な心は大切であると答えた人が受け入れられている。

要因、属性、現在の状況、宗教性の一三変数すべてを投入した重回帰分析によると、分散分析と同じく、教義、レトリック、継続、嬉しいこと、宗教的な心とともに、若い人、生活に満足しない人が受け入れるという結果が得られた。

以上の分析結果の中で、注目すべき点をまとめると、まず、属性は体験談の受け入れに影響しないことである。日本人において、宗教的な体験談に耳を傾げるか拒絶するかどうかは、少なくとも外見の属性では分からない。宗教的な心を大切だという変数をコントロールすると、若い人が受け入れるが、宗教的な心を大切にどうかは、かなり親しい間柄でないとなかなか分からないだろう。つまり、日常生活のコミュニケーションにおいては、宗教の話は避けるべきであるという、ごく一般的な常識と合致する。内容に関しては、宗教的な体験談にかにも宗教らしい要因、超越的な神などがあると受け入れられず、反発を受ける。また、レトリックのない、単刀直入な話も受け入れられない。一般の人のコミュニケーションにおいては、超越的な話よりも倫理的な話の方がよい。また、現在の状況として、満足度が低い人が受け入れる点は、剥奪理論と合致する一方で、悲しいことではなく、嬉しいことがあった人が受け入れやすい点は、意外な発見である。

このように、体験談をもちい、それを聞く側の視点からの研究は、質問文と選択肢による普通の調査以上に詳細に人々の宗教意識を明らかにし、今後深めていく必要があるだろう。

本別冊は、第七二回学術大会紀要であるが、掲載の他に以下の研究発表があった。(発表順)

第一部会

宗教と芸術についてーエリアーデ、メルロルポントイからー

(松田健三郎)

第三部会

亡命者向け無線放送におけるルーマニア正教会に関する言論

(奥山史亮)

第四部会

現代インドネシアにおけるイスラームと医療の関係についての

考察(嶋田弘之)

第七部会

新宗教における教学活動の一考察ー大本を事例にー(梶龍輔)

第十部会

綜芸種智院攷(武内孝善)

第十一部会

心理学における「救済」思想の研究ーA・マズローを中心にー

(今野啓介)、心理学理論における宗教と死ー意味管理理論ー

(イーリヤ・ムスリン)

第十二部会

六〇年代のメキシコ系アメリカ人農場労働者の社会運動の宗教

性(岩崎賢)

第十三部会

ナイチンゲール看護とホリスティック医療ー信仰と科学ー(坂

本進)

発表を取り消したものは以下の通り。パネル ビハーラ活動を支えるソーシャル・キャピタル(坂原英見)、第一部会 現代世界と「終わり」の物語(笹尾典代)、第五部会 慈濟会所属者の社会的属性の変遷(寺沢重法)、第八部会 袈裟の功德をめぐって(松村薫子)、第十一部会 流行神の誕生と展開(黄緑萍)、第十二部会 シャーマニズムにおける霊的情報の伝達(アルタンジョラー)

Public Academic Lectures

The Networking of Religious Studies

Michael WITZEL, Out of Africa: Tracing Early Mythologies by a New Approach, Historical Comparative Mythology	14
HASEGAWA Mariko, The Mental Basis for Religious Concepts, from the Perspective of Evolutionary Biology	17
ASHINA Sadamichi, The Problems of Religious Studies in the Context of Contemporary Thought: Brain Science, <i>Kokoro</i> , and Religion	21

Research Reports

Panels

What is the Publicness of Religion?:

A Critique of State Shintoism

ISOMAE Jun'ichi, Shinto and Publicness	24
AONO Masaaki, State Shinto in Colonial Korea	25
KANG Haesoo, The Discourse of "Morality-Righteousness" in Meiji Shrine	26
SHIMAZONO Susumu, State Shinto and the Public Sphere	27
ISOMAE Jun'ichi (Convener and Chair) and KAWAMURA Satofumi (Commentator), Summary of Panel Presentations	28

Comparative Study on Glocalization of the Concept and Study of "Religion"

TSURUOKA Yoshio, Institution and Knowledge in the Study of Religion	30
FUJIWARA Satoko, What does "HR" of the IAHR mean in <i>NVMEN</i> ?	31
DATE Kiyonobu, De la « Religion » aux « faits religieux »: Un état des lieux des études religieuses en France	33
YANO Hidetake, "Sasana" and Comparative Religion: Religious Studies in Thailand	34
TSURUOKA Yoshio (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	35

Oriental Religious Thought and Izutsu Toshihiko

KAMADA Shigeru, Islamic Thought and Izutsu's Oriental Philosophy	36
KAWATŌ Masashi, Izutsu Toshihiko and Oriental Philosophy: A Consideration from the Point of View of Religious Psychology	37
WAKAMATSU Eisuke, Izutsu Toshihiko and Japanese Literature	39
SAWAI Yoshitsugu, Indian Religious Thought in Izutsu's "Oriental Philosophy"	40
SAWAI Yoshitsugu (Convener), Summary of Panel Presentations	41

Review and Prospect of Shugendō Studies

SEKIGUCHI Makiko, The Study of Shugendō by Wakamori Tarō and Its Development and Prospects: From the Standpoint of Religious History.	43
HASEBE Hachirō, Kishimoto Hideo and Hori Ichirō's Theories of Spiritual Exercise: From the Standpoint of the Science of Religion.	44
SUZUKI Shōei, Gorai Shigeru's Theory of Mountain Belief and Shugendō: From the Standpoint of Religious Folklore	45
SUZUKI Masataka, Is Shugendō Ethnic Religion?: From the Standpoint of the Anthropology of Religion.	46
SUZUKI Masataka (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.	47

Understanding of Ancient Cultures in the Fascist Era

FUKASAWA Hidetaka, Mythical Images in the German <i>Völkisch</i> Religious Movements	49
MATSUMURA Kazuo, A Non-Ideological Religious Study in the Fascism Period.	50
TSUKIMOTO Akio, On the "Myth of Assyria," or Anti-Semitism, in the Nazi Period	51
HIRAFUJI Kikuko, Japanese Mythology in the Age of the Fascism Movements.	52
FUKASAWA Hidetaka (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	53

The Meanings and the Possibilities of the Religious Studies of *Kō* Groups

MORI Gorō, The Meanings and Issues Left in the Religious Studies of <i>Kō</i> Groups.	55
ICHIDA Masataka, A Study on <i>Kō</i> Religious Groups of Shinto Shrines in Modern Japan	56
ABE Tomonori, The Principle of Miraculous Efficacy Supporting <i>Kō</i> Groups: The Case of Zenpōji Ryūōkō	57
TAKAGI Daisuke, A Study of <i>Kō</i> Groups from the Viewpoint of the Custom among Fishers that Worship at Temples and Shrines.	58
AMADA Akinori, Belief/Culture/Nostalgia: The Case of "Tsukubasan Shinkutsukō"	59
MORI Gorō (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	60

The Turning Point in Modern Japanese Buddhist History

HAYASHI Makoto, From "Register" to "Instructor"	62
OKADA Masahiko, Secession from Daikyōin and the Mt. Sumeru Cosmology: A Study of <i>Tenmon Sanjikyō</i> by Hanaya An'ne	63
Orion KLAUTAU, Reconsidering the <i>Bukkyō Kōnin</i> Movement	64

EJIMA Naotoshi, The Establishment of Buddhist Colleges: From Sectarian Studies to Buddhist Studies.....	65
HAYASHI Makoto (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.....	66

Religion and Issues concerning Reproduction:

Examples from Japan, China, and South Korea

ISOBE Misato, The Relationship between Gender and Birth Initiation Rituals of Xishuangbanna’s Dai Ethnic Minority in China.....	68
KIM Yuli, Religious and Social Background on the Issue of Abortion in 1970s Korea.....	69
KOBAYASHI Naoko, A Study of Changes in the Discourse of Women and “Sacred Spaces”.....	70
KOBAYASHI Naoko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.....	71

The Shinto Priests at the Beginning of the Modern Period as Depicted in the Archives

ISHIKAWA Tatsuya, The Conferment of the Priest Ranks of the Ise Grand Shrine according to the Archives.....	73
YAMAGUCHI Takeshi, Yano Gendō and Hakke Shintoism: The <i>Chinkon-sai</i> Ritual Described in the Book of the <i>Hakke Mondō</i>	74
MITSUMATSU Makoto, The Restored Jingikan System in the Archives.....	75
OGIHARA Minori, The Shinto Missionaries at the Beginning of the Meiji Period in the Archives of Priest Inoue Masakane School.....	76
YAMAGUCHI Takeshi (Convener), Summary of Panel Presentations.....	77

Things Revealed and to be Revealed in Studies on *Mizuko-kuyō* (Memorial Services for Aborted Fetuses)

MAEGAWA Ken’ichi, What Should We Think about <i>Mizuko kuyō</i> Today?: A Reconsideration on Its Origins in Premodern Japan.....	79
INOSE Yuri, A Study of <i>Mizuko kuyō</i> from the Viewpoint of Gender and Sexuality.....	80
SHIMIZU Kunihiko, Non-Invasive Prenatal Testing and Abortion.....	81
SHIMIZU Kunihiko (Convener), Summary of Panel Presentations.....	82

The Development of Folk “Psycho-Therapies” in Modern and Contemporary Japan

HIRANO Naoko, Religion, Medicine, and <i>Seishin-Ryōhō</i> : Discourses for Differentiation and Their Difficulties in 1920–30’s Japan.....	84
---	----

NOMURA Hideto, Posture Requirements and Views of the Body in Meditation	85
KURITA Hidehiko, The Transformation of the Theory of Still-sitting Developed by Okada Torajirō from 1927 to 1945	86
TSUKADA Hotaka, “Psycho-Therapies” in the Process of Generation and Development of Japanese New Religions	87
Ioannis GAITANIDIS, The Medicalization of “Psycho-therapies”: Based on an Analysis of Spiritual Therapies	89
TSUKADA Hotaka (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	90

The Non-antithetical Thought of *Myōkōnin* (Wondrous, Excellent Persons)

KIKUFUJI Akimichi, The Non-antithetical Thought of <i>Myōkōnin</i>	91
HAYASHI Tomoyasu, <i>Myōkōnin</i> in the Jōdo Shinshū Tradition: Connections with the Concept of Non-Antithetical Thought	92
FUJI Yoshinari, What Guides <i>Myōkōnin</i> to the Non-antithetical State of Mind?	93
NASU Eishō, A European <i>Myōkōnin</i> and His Non-antithetical Thought	95
NAKAO Masahiro, Cognitive Process of <i>Myōkōnin</i> and Their Worldviews: Non-antithetical Ways to Transcend Suffering	96
AKATSU Tsuneyuki (Convener, Commentator, and Chair), Summary of Panel Presentations	97

Magazine Media and Modern Religious History

ŌTANI Eiichi, Magazines and Associations in the History of Buddhism in the Meiji Period	99
HOSHINO Seiji, Christian Media in Modernity	100
FUJIMOTO Yorio, Modern Shinto History seen in the Local Shinto Priesthood Association Bulletins	101
YOSHINAGA Shin’ichi, A “Dialogue” between the East and the West in English-Language Buddhist Periodicals	102
ŌTANI Eiichi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	103

Social Capital in Shin Buddhism

NAGAOKA Gakuchō, Relationships between the Local Community and the Temple Status Quo	105
YOKOI Momoko, Social Capital and the Role of Temple Families in Jōdo Shin Buddhism	106
ITŌ Hideaki, The Social Capital of Jōdo Shinshū Seen from Psychology	108
KIKUKAWA Ichidō, The Relationships between Shinjin and Social Activities in Shin Buddhism	109

NAGAOKA Gakuchō (Convener) and FUJIMARU Tomoo (Commentator and Chair), Summary of Panel Presentations	110
--	-----

Re-examination of Sacredness Inside and Around Ise Jingū in a Regional Perspective

SASOU Mamoru, The Ancient Rites and Votive Treasures of Ise Jingū from the Viewpoint of Archaeology	111
ITŌ Satoshi, Ise Pilgrimages by Buddhist Monks and the Formation of Shinto Theory in the Kamakura Period	112
SAKURAI Haruo, The Mentality and Consciousness of Sacredness of the Grand Shrines of Ise for the Pilgrims and Hosts at Ise	114
ENDŌ Jun (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	115

Reconsideration about the Study on Representation of Religions

Facundo GARASINO, The Japanese Emperor as Depicted by John Russell Young: The Self-Definition of the Subject who Represents	116
MOTEGI Ken'nosuke, The Enshrining and Deifying of the Royal Family: A Case Study on the Enshrining and Deifying of Chichibu-no-miya in Chichibu Shrine	117
ŌMACHI Haruka, The Construction of "Orthodox Form" in Osorezan	119
NAGAOKA Takashi, What is the Activity of Reading?: Rethinking Collaborative Representation	120
MOTEGI Ken'nosuke (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	121

Medicines of Psyche and Religiosity:

On the Concepts of Compassion vs. Control

SUGIOKA Nobuyuki, Buddhist Confession and Compassion: On Forgiveness	123
SENOO Isamu, Psychological Transformation of Prayer in Shingon Buddhist Rites of Cedar-stick-burning Kitō: Engi and Synchronicity	124
TODA Yūan, The Religiosity of Anti-psychiatry in Scientology	125
ZITUKAWA Mikiro, Supreme One Principle and Mujina Trap: Modern Medicine of the Psyche	126
TODA Yūan (Convener), Summary of Panel Presentations	127

The Turning Point from Ancient to Middle Age in the History of Shinto in Japan

OCHIAI Atsuko, The Transition of Imperial Attitudes toward Ise Saiō in the Middle Ages	129
---	-----

FURUYA Yasushi, The Increasing Number of Priests in Medieval Ise Shrine	130
MATSUMOTO Masako, Annual Events of the Medieval Gion Shrine: The Development of Syncretic Rites	131
MITSUHASHI Tadashi, Historical Meaning of Creating Shinto Arts and Thought in the Middle Age	133
SATŌ Masato (Convener, Commentator, and Chair), Summary of Panel Presentations	134

On the Potentiality of Religion in *Muen-shakai* (Bondless Society):

Problems and Issues found in Kamagasaki

SHIRAHASE Tatsuya, The Historical Situation of Religion in Kamagasaki	135
NAKANISHI Hiroko, The Support Activities of Korean Christian Church in Kamagasaki	136
KANEKO Akira, The Activities of Tenrikyō in Kamagasaki: Its History and Contemporary Situation	138
MIYAMOTO Yōtarō, Life Story as a Contact between <i>Muen-shakai</i> (Bondless Society) and Religious Persons	139
MIYAMOTO Yōtarō (Convener), Summary of Panel Presentations	140

**Education for Religious Leaders Providing Spiritual/Religious Care in the
Public Sphere**

KONISHI Tatsuya, A Leading Chaplaincy Program in the US	142
Waldemar KIPPES, Clinical Pastoral Counselor Education	143
TANIYAMA Yōzō, Education for Interfaith Chaplain	144
TANIYAMA Yōzō (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	145

Feminist Anthropological Interpretations of Women's Religious Practice

KAWAHASHI Noriko, Some Interpretive Problems	147
MINESAKI Hiroko, Religious Practices and the Desire for Recognition as Viewed from the Case of Egyptian Women	148
MATSUO Mizuho, The Politics of Fasting and Self-sacrifice among Indian Women	149
IIKUNI Yukako, Reconsidering "Renunciation": A Case Study on Religious Practices of Burmese Women in Myanmar	150
KAWAHASHI Noriko (Convener) and KOMATSU Kayoko (Chair), Summary of Panel Presentations	151

The Possibility of a Religion Network in a Depopulated Area:

The Case of Mie Prefecture

ISOOKA Tetsuya, Depopulation and Continuity of Religion Network: A Case Study of Mori-chiku in Matsusaka	153
KAWAMATA Toshinori, Encounter with Religion at Welfare Facilities for the Elderly: The Case of Taikichō and Ōdaichō.	154
ITAI Masanari, The Irrationality of Supporting a Festival: The Case of Kami-shima in Toba	155
FUYUTSUKI Ritsu, A Religion Network Formed with Children: A Case Study of Kiwachō	156
KAWAMATA Toshinori (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations . . .	157

Section I

ONO Ryūichi, Orphic Mythology in Porphyry's <i>The Cave of the Nymphs</i>	159
KOBORI Grace Keiko, Le sacrifice des romains dans l'antique	160
NAKANISHI Kyōko, The Description of Dreams and Visions in Late Antiquity . . .	161
NAKAJIMA Wakako, Images and Symbols of Modern Celtic Spirituality	162
KONDŌ Mitsuhiro, Introduction to Religion and Film: Focusing on the Horror and the Secular	163
HOSODA Ayako, Performativity of Religious Art	165
SASAKI Kei, The Real Nature of Eliade's History of Religions from Culianu's Viewpoint	166
KIMURA Takeshi, Secular and Science in Eliade	167
KITŌ Yōko, The Necessity of Catholicism for the Thought of Charles Taylor	168
TSUBOKO Ikuo, Charles Taylor's Catholicism and "a Secular Age"	169
IMAI Nobuharu, Explicating the Concept of "Implicit Religion"	171
WATANABE Raihi, The Relationship of P. L. Berger's Religious Theory and His Theology	172
MIYAJIMA Shun'ichi, A Contemporary Perspective on Heiler's Theory of Prayer .	173
HIGASHIBABA Ikuo, De-Westernizing Orientation of Religious Conceptions: Reading A. Sharma's Works	174
NAKAMURA Kojiro, W. Cantwell Smith on "Religion"	176
TAIRA Sunao, History of Religions and Positionality	177
IKEGAMI Yoshimasa, " <i>Segaki</i> (Buddhist Service for the Benefit of Suffering Ghosts)" as a Subject of Religious Studies	178

Section 2

YAMAMOTO Emiko, A Study of Watsuji Tetsurō's Religious Character	180
ASANO Akira, Faith and Intellect: The Case of Tanabe Hajime	181
AKITOMI Katsuya, "Sorrow" in the Philosophy of Nishida Kitarō	182
OKA Hiroji, Nishida and Heidegger on Time.	183
ONO Makoto, "Gedachtes" and the Sacred: Heidegger's Style of Language in His Later Years	184
GOTŌ Hideki, Kierkegaard with His Prayers.	186
NAKAZATO Satoshi, The Faith of the Orthodox Church and S. Kierkegaard's Thoughts: Especially about Prayer.	187
FUJIEDA Shin, Kierkegaard and the Public in Nineteenth-century Denmark	188
TANIZUKA Iwao, Kierkegaard and Pseudonymity	189
SUTŌ Takaya, On M. Taylor's Criticism of Kierkegaard in <i>After God</i>	190
KOBAYASHI Kei, « Toi » et « l'autrui absolu »: Un essai pour une métaphysique de « Kizuna (lien) »	192
IMADE Toshihiko, The Degree of Validity which Grotius would Accord the Law of Nature in the Divine Commands	193
ŌNO Takeshi, Cognition of Revelation in Spinoza	194
SATŌ Keisuke, Death, Protest, and Theodicy: An Argument from the Philosophy of Religion	195
MINAMI Shōichirō, The Problem of Theology in Kant's Philosophy	196
NAKAJI Masatsune, Der Begriff, „Leben“ von Lou Salomé und Nietzsche	197
NAMBU Chiyori, A Consideration on Bonhoeffer	199
IWAI Kentarō, Über die Problem des Glück und des Recht bei Albert Schweitzer	200
KOYANAGI Atsushi, Die Bedeutung des ersten Weltkriegs für E. Troeltsch und W. Bousset	201
HAYASHI Ken, The Dynamics between Faith and Salvation: William James on Religion.	202
KATŌ Yoshiyuki, Slavoj Žizek on the Representation of the Death of God	203
KAKEGAWA Tomiyasu, Zur Religiositaet des Manierismus.	205
TAGUCHI Hiroko, Die Bildung der Gesellschaft durch den Geschmack und den ästhetischen Schein: Das utopische Moment in Friedrich Schillers Gedanken	206

Section 3

NAITŌ Mikio, Consideration for the Kirishitan's Outlook of Faith at the End of Shogunate and Restoration	207
SHIBATA Makito, Interpreting the Understandings of "Contradiction" as Found among the Japanese Christian Intellectuals in the Modern Era	208
WATANABE Kazutaka, The Idea of "Metaphysics" in the Thought of Uchimura Kanzō	210
TORII Okihiko, The Spiritual World Seen in Daily Life and in the Holy Bible.	211
IWASAKI Daigo, Elohim, Yahweh, and Messenger: Literary Functions of Divine Beings in Genesis 22	212
TAKAHASHI Yūko, Tel Arad and its Relationship to Josiah's Reform	213
TAKAHASHI Hiroatsu, The Image of Jews in Contra Judaeos Literature of Ancient Christianity	214
SHINMEN Mitsugu, A System of Sacrificial Offering Criticized in the Gospel of Judas	215
NOSE Takeshi, "The Tree of Life" and "The Tree of Knowledge": The Influence of Rewording on Reading	217
NOGUCHI Makoto, An Analysis of the Structure of Genesis 1:1-3	218
WATANABE Yū, La « foi » dans la mystique chez Jean-Joseph Surin.	219
FUKAI Tomoaki, Paul Althaus und der Nationalkonservatismus.	220
FUKUSHIMA Yō, Aus Schwertern Pflugscharen machen: Jürgen Moltmanns Hoffnungsethik	221
NAKAYAMA Tsutomu, How the So-called "Providence Civil Compact" was Established.	223
SHŌJI Ipei, Jefferson's Bible and American Natural Religion	224
SATŌ Seiko, Religious Liberty and Anti-Catholicism in the Nineteenth-Century United States.	225
NAKAMURA Chihagi, Nuevo Papa Latinoamericano: Una Influencia del Papa Juan Pablo II en México	226

Section 4

KAWASAKI Nozomi, Overlapping Networks of Muslims in Japan as the Contributor for Adaptation.	228
SHIOJIRI Kazuko, The Understanding of Judaism in Medieval Islamic Theology.	229
KATŌ Mizue, The Relation between Traditions and Asceticism (Zuhd).	230
TOGAWA Masahiko, The Secularism Constitution and Islam in Bangladesh	231
YAGI Kumiko, Food Connects People: Fasting and Commensality in Ramadan	232

KATSUMATA Etsuko, Children in Judaism	234
OKUBORI Akiko, Sur la nostalgie chez Jankélévitch: autour de la “vraie patrie”.....	235
KANDA Aiko, The Theology of Maimonides	236
SHIDA Masahiro, An Introduction to Jewish Polemical Literature against Christianity in the Middle Ages	237
OHKAWA Takeo, Erfahrung: ihrer philosophischer Interpretation und religiöser Interpretation Martin Bubers.	238
TAJIMA Takashi, Martin Buber’s Interpretation of the Book of Jeremiah	240
MARUYAMA Takao, The Debate over the “Wesen des Judentums” in German Jewry in the Early 20th Century	240
MURAKAMI Akiko, La Signification de l’humain: la lecture lévinassienne de Rabbi Haïm de Volozine.....	242
DOI Hiroto, On the Soul’s Motion in Proclus	243
SHIMADA Katsumi, The Development of the Idea of Negative Theology in the Early Thought of Nicholas of Cusa.....	244
YAUCHI Yoshiaki, On <i>The Insipiens</i> of St. Anselm.....	245
TAJIMA Teruhisa, Die Lehre von der wirkenden und möglichen Vernunft bei Eckhart von Gründig	246
MOROOKA Michihiko, Über die natürliche Religion bei Schelling und Schleiermacher	248
OKINAGA Takashi, The Ontology of “Life”: Matter, Spirit, and Purpose	249
HORI Masahiko, The Philosophy of “as if” and the Concept of Spirituality.....	250
KUWANO Moe, Retorno a la unidad cuerpo-mente: Desde la perspectiva de la interrelación entre filosofía y medicina	251

Section 5

FUCHIGAMI Kyōko, <i>Mizuko-kuyō</i> and Korean Women: What Kind of Women are Going to Temples Specializing in Services for Aborted Babies?	253
TANAKA Satoru, The National Status of Victims in the “Dong-eui University Incident”	254
KUDŌ Eishō, Buddhism within Nationalism: A Historical Awareness of Japan and South Korea.....	255
TANIGUCHI Tomoko, Padre Gregorio de Céspedes y la Guerra dentro de Corea y Japón 1592–1598.....	256
NAGASAWA Shiho, Lu Xixing’s Interpretation of the <i>Śūraṅgama Sūtra</i>	257
SHIBATA Mikio, Ōtani Kōzui in Taiwan: A Study of <i>Shōyōen</i> in <i>Kaohsiung</i>	259
NOSE Eisui, Japanese and Chinese Buddhism in Northeast China during the Modern Era	260

MOTOBAYASHI Yasuhisa, Buddhism and Economy Considered from “Gross National Happiness” in Bhutan	261
KOBAYASHI Takerō, <i>Senkyōshi</i> : A Missionary from the Church of England	262
NAKAMICHI Gōichi, The Present Condition of Research on Kakei Katsuhiko	263
KURODA Sōtoku, On the <i>Honchō-shinsen-kiden</i> by Miyachi Izuo	264
NISHIDA Midori, Kume Kunitake’s View of Buddhism	265
TSUSHIRO Hirofumi, The Spiritual Nichirenism of Kita Ikki: Between the Legal and the Illegal	267
FUJITA Hiromasa, Jinja (Shinto Shrine) and Shinto in the Prewar Showa Period: Ideals and Realities of “State Shinto”	268
TŌGŌ Shigehiko, Emperor Showa did not Deny His Divinity: It is not Proper to Call the Imperial Rescript of 1 January 1946 as “the Declaration of Humanity”	269
ANDŌ Reiji, Orikuchi Shinobu’s Vision of Souls: Tama and Musubi	270
KOIKE Jun’ichi, The Religious Character of a Craftman’s Tool: Scrolls and Ritual	272
YONEI Teruyoshi, Disasters in the History of Religion in Japan	273

Section 6

KAWAMOTO Yutaka, A Religious Study on <i>Kazuku</i> in Medieval Diaries: From the Viewpoint of <i>Oku</i> -Mentality	274
IMAZUMI Takahiro, Confessional Vocabulary in Ghost Noh Plays	275
KAZAKI Chie, A Study of Kinri-Oshi	277
YAHATA Takatsune, The Role of Onshi in the Fixed-interval Shrine Reconstruction of Ise-jingū	278
YAMAGUCHI Masahiro, The Shinto of Hikosan Shugendō in the Early Modern Period	279
NOMURA Makoto, Mountain Worship and Japanese Culture: From the perspective of Christianity	280
HAZAMA Yoshiki, Alessandro Valignano’s Religious Perspective in Early Modern Japan	281
HIOKI Naoko, <i>City of God</i> and Momoyama Genre Painting: Reconsidering the Iconography of Momoyama Folding Screens Produced by the Jesuit School of Painting	282
MORIKAMI Yūko, Nitobe Inazō’s Theory of Japanese Culture	284
KOHAMA Ayumu, “Nori-Naoshi” in Relation with the Interpretation of the “Ukei” Legend	285

MIURA Masahiko, Development of the “Four Gratitudes” in Early Modern Japan: The Relation of Confucianism and Buddhism	286
KOBAYASHI Kazushige, Mt. Hakusan and the 18th of March	287
ŌTANI Masayuki, Manuscripts about Faith in Mt. Fuji Held by the Jingū Library	288
KAMIMORI Shōichi, The Prospects of Forest Preservation: An Example of the Jingū Forest	289
SUZUKI Satoko, The Historical Process of Annual Festivals at Shinto Shrines: An Agriculture-related Festival	291
TAKEUCHI Masayuki, A Study of Aofushigaki-shinji of the Miho Shrine	292
INOUE Tomokatsu, Research on the Religio-Historical Meaning of Early Modern Mausoleums of Feudal Lords in Japan	293
ISEKI Daisuke, Shinto as Daidō and Banzan’s Theory of Religions	294
SUZUKI Yasumi, A Difference in the Interpretation by Tōju and Banzan of the Chinese Classics	295
TOKUHASHI Tatsunori, Yoshikawa Koretari’s Interpretation of the “Jindaikan (Kamiyo no maki)”	297
TOMIZAWA Sentarō, The Anti-Buddhism of Yamazaki Ansai: The Relationship between Neo-Confucianism and Buddhism in Tokugawa Japan	298
MORI Kazuya, Reconstitution of Sutras by Dazai Shundai in <i>Shusan-Amida-kyō</i>	299
OCHIAI Naoto, The Outlook on Religion in the <i>Kojiki-den</i>	300
SAITŌ Kōta, The Saisei Icchi Theory of the Late Mito School	301

Section 7

NAGASAKI Shigeto, Deguchi Nao, Founder of Oomoto: From the Viewpoint of Symbolism	303
SAWAI Jirō, A Short Survey of the Beginning of Tenrikyō	304
FUJII Mao, “A Study of Religion” by the Konkōkyō Second-Generation Members	305
SUGA Naoko, “Religion” in the Formation Process of the Japanese Broadcast Act	306
ENOMOTO Kaoru, ’80s “Satellite Art” and Its Spirituality	308
ŌSAWA Chieko, Various Aspects of Religious Viewpoints in Children’s Literature	309
MIURA Hirofumi, A Study of Buddhist Thought in the Japanese TV Drama “Humanoid Monster BEM”	310
HASHISAKO Mizuho, Young Girls and the “Magic and Mystic Boom” in the 1980s	311

YAMAMOTO Shin'ichi, The Makuya of Christ and the Japanese-Jewish Common Ancestry Theory	312
OKAMOTO Ryōsuke, Community Development and Religious Tourism: The Case of the “Tomb of Christ” in Shingō Village	314
Tinka DELAKORDA KAWASHIMA, Churches and Christian Sites in Nagasaki as a World Heritage, and Villages of Hidden Christians	315
SUGIURA Hiroyuki, Propagation Strategy Characteristics of the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints in Modern Japan	316
TAKEI Junsuke, “Disease” from the Perspective of New Religions and Alternative Medicine	317
TAKEKURA Fumito, Rebirth Eschatology in Modern Society	318
MATSUNO Tomoaki, The Acceptance of the Postmodern and the Groundlessness of Traditional Religion in Japan	319
YUMIYAMA Tatsuya, Spirituality in Hungarian Buddhism	321
NOGUCHI Takayuki, Rudolf Steiners Theosophie und „Wissenschaftlichkeit“	322
NISHII Miho, Steiners Selbst-Erkenntnis und Geist	323

Section 8

TATSUGUCHI Myōsei, The First Buddhist Council and the Minor Observances of Discipline	324
NISHI Yasutomo, A Re-evaluation of the term <i>saṃdhābhāṣya</i> in the <i>Saddharma-puṇḍarīka</i>	325
SHIMODA Masahiro, On the Origin(s) of Mahayana Buddhism	327
HIRAGA Yumiko, On <i>Sābhoga</i> and <i>Anābhoga</i> in the <i>Daśabhūmika-sūtra</i>	328
OGATA Yoshihide, The Differences between Men and Bodhisattvas in the Pure Land in the <i>Larger Sutra Immeasurable Life</i>	329
CHITANI Kimikazu, The Mahā-sāvadya of Saṃgha-bheda in the <i>Abhidharma-hṛdaya-śāstra</i>	330
NASU Enshō, Vasubandhu's Establishment of Mind-only Theory	331
HORIUCHI Toshio, Āgamas Cited in the Second Chapter of the <i>Vyākhyāyukti</i> and Some Characteristics of Vasubandhu and Guṇamati's Interpretation	333
HIBI Yuka, The Demonstration of <i>Nirātman</i> in the <i>Karmasiddhi-Prakaraṇa</i>	334
KIMURA Toshihiko, Modifications from the <i>Tathāgatoṣṇīśasitātaptrādhāraṇī</i> to the <i>Ryōgonshu</i> Mantra	335
LIN Jui-lan, A Survey of the Modes of Birth and Death	336
SATAKE Masayuki, A Critic of Buddhism in Indian Philosophy	337
TAGUCHI Yoshitaka, The Meaning of <i>Dhātu</i> in the Early Yogācāra School	338

TANI Hidetoshi, The Relationship of the Pure Land and the Five Gates of Mindful Practices	340
FUJINO Taiji, The Understanding of <i>Buddha-kāya</i> in the Sui and Tang Eras	341
NAITŌ Yoshiyuki, The Formation and the Nature of the Halo	342
YOKOI Shigeiko, A Perspective on the Idea of Emptiness	343
SHŌJI Fumio, The Archives of Kawaguchi Ekai at Rissho University Library: Mainly on Western-style Books	344

Section 9

ITŌ Masahiro, The Three Mindsets in Hōnen's <i>Wago tōroku</i>	346
NAGAHARA Tomoyuki, A Consideration of the <i>Benkenmitsunikyōron</i> Quoted by Hōnen Shōnin	347
HISHIKI Masaharu, On Several Correspondences between the <i>Senjakushū</i> and <i>Kōfukuji-sōjō</i>	348
SHII Noriaki, Shinran's Usage of the Term "Absolute" and the Tendai Doctrine of "Absoluteness"	349
SUGITA Ryō, Shinran on Benefiting Living Things	350
TAKEDA Mikio, The Problem of Shinran's Description of <i>Ōjō</i> : Focusing on <i>Itaru</i>	352
TAMAKI Kōryū, An Elaboration on a Part of <i>Gyakushin-kenkyō-daikyōki</i>	353
NAIKI Takeshi, Where does Shinran "Speak"?	354
ANDŌ Fumihito, Why Shinran Wrote the Buddha's Name on a Hanging Scroll	355
NAGAMUNE Hiroyuki, A Study of Shinran's Conception of Karma in Past Lives	356
FUJIWARA Satoru, Why did Shinran quote <i>Shūshokyō-raisan-gi</i> in the "Faith" section of the <i>Kyōgyōshinshō</i> ?	358
MATSUO Kenji, A Reconsideration of Shinran's Biography: Did Tamahi Exist?	359
YAMAMOTO Hironobu, The Narrative of the "Two Rivers and White Path" Allegory	360
NISHIKAWA Yui, Excerpts from the Banzhouzan in the <i>Kenmonshū</i>	361
WAKI Tomoko, Instruction of a Religious Leader's Indebtedness in Zonkaku's <i>Hōonki</i>	362
MITARAI Takaaki, The Philosophy of Honganji-Kyōnyo	363
NŌMI Junshi, The Features for Understanding of the Doctrine in <i>Shinshū</i> <i>Dangibon</i> (Jōdo Shinshū Text for Preaching)	365
HARUCHIKA Takashi, How the Word <i>Shinnen</i> was Used by Kiyozawa Manshi's Disciples	366
ŌMI Toshihiro, <i>Kyōyōshugi</i> and Buddhism in the Taisho Era	367

KONDŌ Shuntarō, Futaba Kenkō's Shinran: A Chapter of Postwar Buddhist History	368
WONDRA FUJIWARA Mutsumi, Hawaii's Shin Buddhist Haru Matsuda's View as a Person to be Saved	369
UEMURA Takeo, Buddhism and Social Evil	371
SHIMIZU Shusetz, Eastern Silence and Meditation in the Thought of Daisetz Suzuki	372
SHIMAMOTO Hiroko, D. T. Suzuki and Today	373

Section 10

KUWANA Hōkō, Concerning the <i>Shiken honzon</i> and the <i>Kanjinhonzon shō</i>	374
SEKIDO Gyōkai, Prabhūtaratna Buddha Appearing in the Lotus Sutra and Nichiren's Doctrine of "Begining, Revealing, and Completed"	375
SERIZAWA Hirotaka, A Study of Quotation in Nichiren's Letters	377
MAMIYA Keijin, Nichiren's Understanding of the Nāga Princess's Attainment of Buddhahood and Its Historical Sources.	377
HORIBE Shōen, A New Study of <i>Rokunaigoshō</i> Published in the Nineteenth Year of Kannei (1642)	379
NAGAKURA Shin'yū, Kyōdai'in Manhime and the Lotus Sutra Faith: The Rise and Decline of the Edo Hōshōji Temple	380
KASAI Masahiro, Rethinking the Method to Study Nichiren's Religiosity Through a Japanese Christian's Comprehension of Nichiren	381
ŌNISHI Katsuaki, The Buddhist Tradition Related to Lotus Sutra and the Discourse of Life: A Case Study of the Hokkekai.	382
CHIBA Shun'ichi, What is Buddhist Literature?	383
UDŌ Chijō, It was not a Dispute on Excluding or Worshipping Buddhism: Differences in the Soga and Mononobe's Opinions Concerning Religious Services and Divine Concepts	384
TATSUGUCHI Kyōko, The <i>Hōtōhōgo</i> and Shōdō Literature	386
IJIMA Takayoshi, The Zen Text Annotations <i>Missan-roku</i> in <i>Jikaishū</i> of Ikkyū Sōjun	387
TAKANAYAGI Satsuki, The Relation between Zen and Jōdo: From <i>Muchūmondō</i> to <i>Kokkyōshū</i>	388
ISHIKAWA Mie, On <i>sems las byung ba'i chos rnam</i> : In the <i>Chos kyi rnam grangs kyi brJed byang</i>	389
KOBAYASHI Jungen, The Buddhist Teacher Koen and the Folklore of a Lake Ajari at the Zenkōji Temple.	390

SUZUKI Hideyuki, Adoption and Development of <i>Shojō-hōgyō-kyō</i> , an Apocryphal Sutra in Japan	391
NAGAHARA Junko, The Role of Ko'utai in Ceremonial Occasions	393
YAMADA Shin'ya, The Ritualization of the First Bon after a Funeral and the Influence of the Funeral Industry.	394

Section 11

ŌTA Shunmyō, A Consideration of the <i>Ashiya-dōman-ōuchi-kagami</i>	395
KUBOTERA Toshiyuki, The Religiosity of Kaneko Misuzu.	396
KASAI Kenta, The Psychoanalytic Clinic and Buddhist Meditation of Mark Epstein	397
HANDA Eiichi, Psychosomatic Medicine and Religious Exercises: On Breathing and Meditation.	399
KITAZAWA Yutaka, The Significance of the Views of the Afterlife of Medical Staff	400
YACHI Yū, Rethinking Reality: Universalism and Relativism that Conflict over the Concept of Rationality.	401
TOZU Morihiko, The Origin of the Universe	402
TAKADA Shinryō, Religion and Science: What is the Question for Neuroscience and Religious Pluralism?	403
NAKANO Tsuyoshi, Reconsidering the Origin Theories of Religion	405
FUJII Shūhei, An Analysis of Evolutionary Biological Theories about Religion: A Recurrence of Universal Discourses in the Present Day	406
HOSHIKAWA Keiji, Judaism and Christianity Interpreted from the Perspective of Neurophysiology: B. Libet's Interpretation.	407
NAKAMURA Taku, Conflicts in the Resident Organization of the Hikosan School in Karatsu.	408
MIMURA Yasuomi, Yutate Kagura and the "White Cloth".	409
MURAKAMI Aki, Succession in Shamanism: A Case Study on Communal Prayers in Hirosaki City.	411
SUZUKI Ikkei, The Distribution of the Mura-jishi on Okinawa Island	412
SUZUKI Yoshiyuki, Kakura Shrine and Ritual in the Shiromi Community in Saito City, Miyazaki	413
AKINO Jun'ichi, Transformation of a Community in the "Kanda Matsuri" Festival, Focusing on the "Ganso On'na Mikoshi" Troupe	414
TAKAHASHI-KOKUBO Kayo, The Function of a Small Festival Carried Out in the Suburbs: A Case Study in Sendai City	415

TERADA Yoshirō, The Memorial Service for Fish in the Fishing Village of Nayaura	417
MACHI Taiki, Living Oral Histories: The Family History of a Shinto Priest in Yoron Island, Amami Archipelago	418

Section 12

AIZAWA Risa, G. J. Held's Study of Magic	419
IJIMA Shūji, Autoethnography: A Case Study of the Arrernte in Australia.....	420
UNO Kōichi, The Influence of an Already Existing Rite on the Modification of a Newly Transmitted One	422
OKAMITSU Nobuko, Utilization of Traditional Tamil Medicine and Its Problems in India	423
OKAMOTO Keishi, Competing Occult Forces: Christianity and Witchcraft among the Duruma of the Coastal Area of Kenya.....	424
MURAKAMI Tatsuo, Pentecostalism and Neoliberalism: An African Perspective.....	425
KOIKE Ikuko, Orisa Worship and "Slaves": Making the Bridge over <i>Egungun</i> Ancestors, Slaves, and Practitioners in the African American Socio- Religious Movement	427
INOUE Daisuke, The Cult of Santería in Cuba.....	428
KAWANISHI Eriko, The Relation between Spirituality and Social Benefit in the UK	429
FUJINO Yōhei, Christianity and Japanese in Post-Colonial Taiwan: The Case of an International Japanese Church in Taipei	430
HOSHINO Sō, Several Aspects of the Community Transcending Individual Catholic Churches in Japan: A Case of Brazilians in Japan	431
SATŌ Noriaki, Rethinking the <i>Yorigito</i>	433
UOO Takaaki, Religious Influence of a Typhoon Victim: The Case of the Kanogawa Typhoon.....	434
FUKADA Isao, Basinal Change and the Religious Sites of the Senkawa Canal.....	435
TAKIZAWA Katsuhiko, The Reconstruction of Community and the Persistence of Festivals after the Great East Japan Earthquake	436
MORITA Takafumi, Effects of Rinshō Shūkyō-shi (Interfaith Chaplains) Training as Seen in Subsequent Interviews	437
OHMURA Tetsuo, The Diploma of the Dead: Memorial and Therapeutic Practices in Schools after the 2011 Tohoku Earthquake and Tsunami	438
TAKAHASHI Hara, How Religious People Deal with So-Called Occult Phenomena in Disaster Areas after 3.11	440

ABE Chikai, Interpersonal Support by Religious Leaders: Visiting Earthquake Evacuees in Natori City Temporary Housing	441
INABA Keishin, A Disaster Relief Map and Religious Facilities	442
NAKAYAMA Kaoru, Monument and Memorial Deployment of Pilgrimage in the Palau Islands	443
NISHIMURA Akira, Inter-religious Movements on Battlefield Spiritual Commemoration as seen in Articles of the <i>Chūgai Nippō</i>	444

Section 13

KONDŌ Gō, The Theology of Education in the Thought of J. H. Newman and P. Tillich	446
SAITŌ Tomoaki, Theories of Religious Education in the Educational Magazines of the Meiji Period	447
KOYAMA Kazunori, Problems or Controversies of Ambiguity of the Evaluation of Religious Normative Education	448
MORI Ichirō, About the Nature of Teaching Materials for “Religious Sentiment Education” in Public Schools.	449
YORITAKA Tsunenobu, Shin Buddhism and Protecting the Rights of the Handicapped: Construction of Social Capital	451
SUZUKI Tomoko, The Modern Significance of Shinran’s Thought: The Social Pain of Patients	452
ASAKA Tomoki, A Theological Study of the Justification of Procreation	453
HORIUCHI Midori, Teaching on “Parents”: Questions from Commercial Surrogacy and Fertility Tourism, the Case of Baby Manji in Particular	454
OKINAGA Takako, What is “Life” for a Religious Person?	455
TAKEMOTO Ryōgo, A Religious Person’s Role in Support for a Suicidal Person.	457
OGAWA Yūkan, Buddhism and Self-Care in a Priest’s Counseling for Suicidal Persons	458
AIZAWA Izuru, Communication of <i>Omukae</i> in Home Palliative Care	459
MOROOKA Ryōsuke, Emergence of a New Approach to End-of-life Experiences	460
Vimala INOUE, Enlightenment from the View Point of Resilience.	461
KURODA Jun’ichirō, Self-Realization in the Deep Ecology Movement.	463
TAKEUCHI Yoshio, The Birth of “Publicness of Japanese Religious Corporations” Discourse	464
MURAYAMA Yumi, Can Postcolonial Christian Theology Speak?	465

Section 14

YAMANASHI Yukiko, Youth and Pluralism Project: From Dialogue to Action.	466
---	-----

HOMMA Miho, Restorative Justice and Religious Pluralism	467
MUTŌ Akihi, Inter-religious Dialogue in Local Areas	469
IDA Takafumi, "Ethnic Festivals," Its Development and Issues	470
YAMASHITA Hiroshi, Sri Lankan Migrants and Hindu Temples:	
Some Examples from Canada and Germany	471
NOGUCHI Ikuya, Transnational Features of Pentecostalism:	
From South Korea to Japan	472
TOMITA Ryūgen, An Interim Research Report on the Religion of Japanese-	
Descended Citizens of Hawaii	473
BESSHO Yūsuke, Amalgam for Spreading Religion:	
New Deployment of Tibetan Buddhism in the Overseas Chinese Society	475
HAMADA Yō, Common Religious Culture and Australia	476
FURUSŌ Tadayoshi, From Inter-religious Dialogue to Inter-religious Experience:	
A Phenomenological Approach	477
TAKAHASHI Katsuyuki, Nishida Kitarō and the Zen Christian Pastors of His Time,	
as Seen by Akizuki Ryōmin: An Attempt at Inter-religious Dialogue	478
LEE Seunghyun, The Peace Philosophy of Yanagi Muneyoshi:	
Mainly Kant's Theory of the Effect of a Permanent Peace	480
WATANABE Manabu, Interreligious Dialogue and Double Religious Belonging	481
MINEGISHI Shōten, "Resonance" in East-West Spiritual Exchange:	
A Case Study	482
HAZAMA Eijirō, Spirituality and Science:	
Rethinking Gandhi's "Secularism" in His Last Years	483
KATSUKI Noriko, The Present Issues and Challenges for the Zoroastrian Funeral	
System	484
WATANABE Mitsuharu, The Structure of Acceptance of Religious Testimony in	
the US and Japan: Results of Questionnaire Surveys	486
KAWABATA Akira, The Acceptance of Religious Narratives in Japan:	
Results of Questionnaire Surveys	487

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

President INOUE Nobutaka

Directors

ASHINA Sadamichi
ICHIKAWA Hiroshi
KETA Masako
MURAKAMI Kōkyō
SAKURAI Haruo
SAWAI Yoshitsugu
SHIMAZONO Susumu
SUZUKI Iwayumi
TAJIMA Teruhisa
TSURUOKA Yoshio
WATANABE Masako

FUKASAWA Hidetaka
IKEGAMI Yoshimasa
MATSUMURA Kazuo
ODA Yoshiko
SAKURAI Yoshihide
SEKI Kazutoshi
SHIMODA Masahiro
SUZUKI Masataka
TAKADA Shinryō
UTSUNOMIYA Teruo
YAMANAKA Hiroshi

HAYASHI Makoto
KAWAMURA Kunimitsu
MITOMO Kenyo
SAKAMOTO Koremaru
SATŌ Noriaki
SHIMADA Yoshihito
SUEKI Fumihiko
SWANSON, Paul L.
TSUKIMOTO Akio
WATANABE Kazuko

Editors

ANDŌ Yasunori
IJJIMA Shūji
MURAKAMI Kōkyō
SAKUMA Hidenori
SWANSON, Paul L.
TSURUOKA Yoshio

DATE Kiyonobu
KUBOTA Hiroshi
NISHIMURA Akira
SASAKI Kei
TERADA Yoshirō
YANO Hidetake

HIRAFUJI Kikuko
MINOBE Hitoshi
ŌTANI Eiichi
SHIMIZU Kunihiko
TŌNAGA Yasushi
YAUCHI Yoshiaki

宗 教 研 究 第八七卷別冊

二〇一四年三月三〇日 発行

編 行 集 日 本 宗 教 学 会

代 表 井 上 順 孝

制 作 三 美 印 刷 (株)

〒113
-0033 東京都文京区本郷一―二九―七
ルマン本郷二〇五

日 本 宗 教 学 会

電 話 〇三五六八四―五四七三
F A X 〇三五六八四―五四七四
U R L <http://jparc.org/>
振 替 〇〇一三〇―五四一七二七

JOURNAL
OF
RELIGIOUS STUDIES

Vol. LXXXVII Supplement

THE PROCEEDINGS OF THE SEVENTY-SECOND
ANNUAL CONVENTION
OF
THE JAPANESE ASSOCIATION
FOR RELIGIOUS STUDIES

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

March 2014