

ISSN 2188-3858

宗教学研究

第 88 卷 別冊

第 73 回学術大会紀要特集

日本宗教学会

2015年3月

日本宗教学会役員

会長

氣多 雅子

常務理事

芦名 定道

市川 裕

井上 順孝

宇都宮輝夫

小田 淑子

川村 邦光

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

井上まどか

大谷 栄一

岡田 正彦

菊地 達也

久保田 浩

清水 邦彦

ポール・スワンソン

伊達 聖伸

寺田 喜朗

外川 昌彦

長谷千代子

西村 明

平藤喜久子

美濃部 仁

守屋 友江

矢内 義顕

矢野 秀武

宗教学研究 第八八巻別冊 目次

公開シンポジウム

宗教と対話

シンポジウムの趣旨と記録……………小原 克博…三
 国際政治から見た宗教学研究への期待……………村田 晃嗣…三
 国際生命倫理から見た宗教学研究の課題……………位田 隆一…四
 社会福祉とスピリチュアリティ……………木原 活信…六
 公共空間と宗教という視角からの応答……………島藺 進…二〇

研究報告

パネル

宗教学誕生期の再検討

ミューラー宗教論の再検討……………久保田 浩…二四
 タイラー『原始文化』における……………堀 雅彦…二五
 ビリーフ／プラクティス問題……………堀 雅彦…二五
 アンドルー・ランゲの宗教論……………江川 純一…二六
 デュルケーム『宗教生活の基本形態』における……………江川 純一…二六
 「信念」と「実践」……………山崎 亮…二七
 コメント……………松村 一男…二八
 パネルの主旨とまとめ……………江川 純一…三〇

内村鑑三における「二元論」問題再考
 土肥昭夫『内村鑑三』における

二元論的分析パラダイムの再検討……………渡部 和隆…三
 内村鑑三の聖書解釈における……………渡部 和隆…三
 総合性と多層性の問題……………岩野 祐介…三

「Japan」と「Jesus」の緊張……………赤江 達也…三

内村における二つの価値基準……………柴田真希都…三
 コメント……………芦名 定道…三
 パネルの主旨とまとめ……………岩野 祐介…三

真理・政治・普遍性

分離・区別・一致……………佐藤 啓介…三
 マルティン・ハイデッガーにおける……………佐藤 啓介…三
 /を巡る哲学と神学の関係性……………上原 潔…三

チャールズ・テイラーの政治哲学における

超越性とは何か……………鬼頭 葉子…三
 神学者ジョン・ミルバンクによる……………鬼頭 葉子…三
 普遍的真理への挑戦……………加藤 喜之…三

コメント……………深井 智朗…三

パネルの主旨とまとめ……………佐藤 啓介…三

ローマ帝国における諸民族と宗教……………市川 裕…三

祭司的ユダヤ教からラビ・ユダヤ教へ……………小堀 馨子…三
 共和政ローマの宗教……………葛西 康徳…三
 ローマ法と宗教……………岡 晃…三

初期キリスト教とローマ帝国	土居 由美	五〇
ユリアヌスとキリスト教ローマ帝国	中西 恭子	五二
パネルの主旨とまとめ	市川 裕	五三
新たなキリシタン史構築を目指して		
長崎における「聖なる空間」の変遷	カルラ・トロヌ	五五
イエズス会士の仏教語理解と		
きりしたん民衆の宗教観	狭間 芳樹	五五
信教の自由とキリシタンの信仰	内藤 幹生	五七
キリシタン神学の可能性	長谷川(間瀬) 恵美	五七
コメント	日沖 直子	五八
パネルの主旨とまとめ	狭間 芳樹	五九
変革期の社会における他宗教理解		
トルコにおける宗教多元主義と		
イスラーム運動	アドナン・アスラン	六〇
中国における回族の立場とイスラーム研究	哈 宝玉	六三
戦前日本におけるイスラーム受容	四戸 潤弥	六三
イスラーム社会における		
宗教的マイノリティ	岩崎 真紀	六四
宗教間対話運動と日本のイスラーム理解	塩尻 和子	六六
パネルの主旨とまとめ	塩尻 和子	六七
宗教における「自由」「平等」		
理想のリーダー像にみる		
ユダヤ教の「自由」「平等」	勝又 悦子	六九
マイモニデスの「自由」「平等」観	神田 愛子	七〇
中世ユダヤ思想における「民主主義」	平岡光太郎	七〇
ウンマの統治と「自由」「平等」	森山 央明	七三
パネルの主旨とまとめ	勝又 悦子	七四
人口減少社会における寺院仏教の役割		
北海道の過疎地域における真宗大谷派寺院	櫻井 義秀	七五
複数寺院がかかわる講組織の現況	川又 俊則	七五
真宗高田派住職の兼業	藤喜 一樹	七六
寺院がつくる地域	猪瀬 優理	七六
滋賀の本願寺派寺院と地域社会	那須 公昭	七八
パネルの主旨とまとめ	櫻井 義秀	七八
仏教から見た宗教間対話の可能性		
仏教チャプレンと牧師との連携	打本 未来	七九
宗教間の対話	藤 能成	八〇
野々村直太郎の浄土教批判の本質について	原田 哲了	八二
日本仏教をキリスト教徒にどう教えるか	寺本 知正	八二
コメント	高田 信良	八六
パネルの主旨とまとめ	藤 能成	八六

井筒俊彦の「東洋哲学」への宗教学的視座	氣多 雅子…… 七〇	コメント	吉永 進一…… 二〇〇
井筒「東洋哲学」の哲学的視座	井筒「東洋哲学」における	パネルの主旨とまとめ	吉永 進一…… 二二
言語とその意味……………ファン・ホセ・ロベス・パソス…… 九	井筒の思索における華嚴的な世界……………安藤 礼二…… 三	宗教研究として「身心変容技法」研究が問いかけるもの	身心変容技法研究が問いかけるもの……………鎌田 東二…… 二二
井筒のイスラーム理解と流出論……………鎌田 繁…… 五	コメント……………澤井 義次…… 五	身心変容技法としての祈り……………棚次 正和…… 二四	身心変容技法を心霊研究圏内から考える……………津城 寛文…… 二五
パネルの主旨とまとめ……………澤井 義次…… 六	日本のカトリック教会の在日外国人支援にみる「多文化共生」	身心変容技法とキリスト教神秘主義……………鶴岡 賀雄…… 二六	身心変容技法とマインドフルネス……………井上ウィマラ…… 二七
カトリックによる在日外国人支援活動の	カトリックによる在日外国人支援活動の	パネルの主旨とまとめ……………鎌田 東二…… 二八	欧州におけるホスピス・緩和ケアの展開と宗教のかかわり
歴史と現状……………白波瀬達也…… 九	日本におけるインドシナ難民の	欧州におけるホスピス・緩和ケアの展開を	どう読み解くか……………竹之内裕文…… 三〇
受入・定住化とカトリック教会……………高橋 典史…… 九	カトリックを基盤とする	「ホスピスの世俗化」言説とその背景……………諸岡 了介…… 三三	フランスの看取りにおける
カトリック教会とデカセギたち……………星野 壮…… 一〇	コメント……………板井 正斉…… 一三	ライシテとスピリチュアリティの拮抗……………伊達 聖伸…… 三三	スピリチュアルケアと宗教……………坂井さゆり…… 三三
パネルの主旨とまとめ……………高橋 典史…… 一四	近代日本の修養・精神療法・新宗教における身体論と国家論	パネルの主旨とまとめ……………竹之内裕文…… 三四	宗教性／スピリチュアリティと精神的健康の関連
江戸儒学における政治と身体……………野村 英登…… 一五	忠義を行ずる……………栗田 英彦…… 一六	研究プロジェクトの概要……………松島 公望…… 三六	宗教的自然観と精神的健康との関連……………西脇 良…… 三七
霊術と国家観……………塚田 穂高…… 一八	民衆宗教の政治性とはなにか……………永岡 崇…… 二〇	スピリチュアル現象と精神的健康との関連……………具志堅伸隆…… 三六	写経の実験的研究の試み……………中尾 将大…… 三九

コメント	森岡 正芳	三〇
パネルの主旨とまとめ	松島 公望	三三
聖地における「聖性」の多元化とその葛藤をめぐって	山中 弘	三三
「聖性」の多元化と葛藤をめぐって	岡本 亮輔	三五
逆転する表舞台と舞台裏	天田 顕徳	三五
聖地とロッククライミング	門田 岳久	三六
二〇〇円の聖地	山中 弘	三六
パネルの主旨とまとめ		
宗教多元時代における宗教間教育の実践とその課題	小原 克博	三九
宗教間教育とは何か	安永 祖堂	四〇
宗教間教育の可能性を考える	那須 英勝	四二
宗教間教育の実践とその評価	井上 順孝	四三
コメント	那須 英勝	四四
パネルの主旨とまとめ		
宗教メディアの近代	引野 亨輔	四六
活版印刷術の普及と仏教系出版社	大谷 栄一	四七
宗教メディアとしての雑誌・結社・演説	江島 尚俊	四八
宗教学研究の情報発信	藤本 頼生	四九
東京府神職会会報にみる近代の神社と神職	櫻井 治男	五〇
コメント	大谷 栄一	五三
パネルの主旨とまとめ		

被災地における心霊体験とその意味について
 質問紙調査からうかがわれる

被災地支援と宗教者の現況	相澤 出	五五
宗教者による心のケアと心霊現象	高橋 原	五五
被災地における霊的体験と継続する絆	堀江 宗正	五五
祟る？それとも護る？	大村 哲夫	五五
コメント	谷山 洋三	五五
パネルの主旨とまとめ	相澤 出	五五

新しい宗教研究の地平を拓く

宗教性と学術研究との連関を考え直す	島蘭 進	五六
世代間交流と被災地支援が産み出す		
スピリチュアリティの教育	弓山 達也	五八
宗教者と研究者の複眼で現場に立つ	小川 有閑	五九
宗教間対話から現代宗教を見直す	武藤 亮飛	六〇
宗教研究における実践的転回の可能性	樫尾 直樹	六〇
パネルの主旨とまとめ	弓山 達也	六〇

第一部会

「渴仰の貴賤」の時代と如来教	石原 和	六九
宗教学と仏教史	岡田 正彦	七〇
『喪記集』における唱衣法	金子 奈央	七一
浄土真宗における		
教理史研究に関する一考察	溪 英俊	七三

姉崎正治の日蓮論……………寺田 喜朗…七三

靖国問題の諸相……………丹羽 泉…七五

宗教学における仏教研究……………山本榮美子…七六

神および聖書の世界における
即非の論理、入不二法門……………鳥居 興彦…七七

欧米の禅と東西靈性交流……………峯岸 正典…七八

多元主義における宗教とは何か……………松野 智章…七九

多元主義的宗教理解と宗教学……………宮嶋 俊一…八〇

宗教多元主義の行方……………山梨有希子…八一

戦間期ルーマニア右翼思想における
政治と宗教……………大谷 崇…八二

ルーマニア保安警察の供述調書における
シオランとエリアーデ……………奥山 史亮…八四

魔女と驚異と好奇心……………黒川 正剛…八五

『魔女への鉄槌』にみる神義論……………田島 篤史…八六

映画の宗教学……………近藤 光博…八七

現代科学と宗教学……………中野 毅…八八

科学的宗教理論の構造の解明……………藤井 修平…九〇

第二部会

プロクロスの祈りにおける諸段階について……………土井 裕人…九五

『ニユンペーの洞窟』における
オデュッセウスの象徴……………小野 隆一…九三

西欧「経済神学」の発展……………清水 俊毅…九三

神と金……………福嶋 揚…九五

マックス・ヴェーバーにおける
神義論問題と『儒教と道教』……………荒川 敏彦…一〇六

ウィリアム・ジェイムズとユニテリアン
ルドルフ・オットーにおける
『宗教的アプリアリ』……………藁科 智恵…一〇九

一九世紀の豊穡神研究と
二〇世紀の欧州文化……………横道 誠…一〇九

エックハルトの「突破」(Durchbruch)
モテーフの神学的根拠……………田島 照久…一〇二

偽エックハルト文書「姉妹カトライ」における
女性の靈性について……………阿部 善彦…一〇三

眼差しの神秘……………鳥田 勝巳…一〇三

晩期クサスの可能自体から
万有の第一原因原理縁起空の根原法へ……………工藤 亨…一〇四

ミシェル・ド・セルトーの
神秘主義研究と「神学」……………渡辺 優…一〇五

沖繩における
末日聖徒イエス・キリスト教会……………竹村 一男…一〇七

日本の
末日聖徒イエス・キリスト教会の展開……………杉内 寛幸…一〇八

古くて新しい問いをいかに問うか……………関 一敏…一〇九

遊戯論の系譜……………田口 博子…一一〇

予言者的「壁観」のルーツとダルマ伝承……………宮村 重徳…一一一

ジェイムズの「聖徳」と
ヤージジュニャヴァルキヤ……………古泉 浩平…一一三

ハーバード大学時代の

岸本能武太と小崎成章について……………星野 靖二…三三

第三部会

F・ペイコンの知をめぐる倫理の構築……………下野 葉月…三五
 スピノザ『エチカ』第四部定理六八備考に

おけるキリストの霊……………大野 岳史…三六
 カントにおける信仰概念の変容……………南 翔一朗…三七
 シェリングとフイヒテにおける

自然的宗教について……………諸岡道比古…三八
 ルドルフ・シュタイナーの霊性論……………西井 美穂…三九
 シモーヌ・ヴェイユの科学論……………脇坂 真弥…三二
 レヴィナスのヴェイユ批判は正当か?……………伊原木大祐…三三
 P・L・バーガーの多元主義論と

「宗教的ミドルポジション」……………渡邊 頼陽…三三
 ロシア哲学文化における……………元春 智裕…三四
 仏教思想の受容について……………網島梁川における諸宗教との対話から

「日本の宗教哲学」へ……………古荘 匡義…三五
 西田哲学における悲哀について……………秋富 克哉…三七
 西谷啓治における体験の立場について……………長岡 徹郎…三八
 押田成人における自然……………寺尾 寿芳…三九
 キルケゴールにおける……………後藤 英樹…三〇
 信仰と理性との関係……………須藤 孝也…三三
 キルケゴールとH・N・クラウゼン……………須藤 孝也…三三

キルケゴール思想と聖愚者……………中里 巧…三三

ハイデッガーの言語論……………谷口 静浩…三三
 ハイデッガー『存在と時間』における

死と失命の区別について……………松本 直樹…三五
 ウイトゲンシュタイン「確実性の問題」に

おける「世界像」の問題……………神尾 和寿…三六
 太陽とウイトゲンシュタインの宗教体験……………星川 啓慈…三六

第四部会

Q資料の位置づけと担い手……………松岡由香子…三六
 近年のヨハネ福音書研究と宗教学……………佐々木 啓…三六
 翻訳理論における等価概念……………金 香花…三六
 ニュッサのグレゴリオスにおける魂の志向……………武富 香織…三六
 アウグスティヌスにおける祈りの弁証法……………岡壽 隆哲…三六
 アンセルムスにおける

experientiaについて……………矢内 義顕…三六
 フライベルクのデイトトリヒにおける

能動知性解釈……………西村 雄太…三六
 キリスト教における「十字」のシンボルの

歴史と意義をめぐって……………リアナ・トルファシユ…三六
 ジョン・デリーの自然哲学と魔術……………武内 大…三六
 初期ハイデッガーとキリスト教……………南部千代里…三六
 シュヴァイツァー思想における

献身の諸問題……………岩井謙太郎…三六
 世への伝道……………南 裕貴子…三六

テイリツヒの四一神論について……………近藤 剛…二五五
 ジョン・ヒックとリライアビリズム……………橋田 直樹…二五五
 チャールズ・テイラーの「希望」について……………坪光 生雄…二五五
 リューサーのフェミニスト神学……………張 旋…二五七
 「エコ神学」の今日的課題……………藤原佐和子…二五八

第五部会

古代エジプトの新年祭……………深谷 雅嗣…二六〇
 忠誠の誓約文書と契約宗教としての一神教……………渡辺 和子…二六一
 ラキシユ再検討……………高橋 優子…二六三
 「エン・ドルの霊媒物語」再考……………高井 啓介…二六三
 日本人女性ムスリムの信仰形成過程における……………川崎のぞみ…二六四
 「第二の改宗」……………佐島 隆…二六五
 トルコの「聖所」と「参詣」……………堀 彩子…二六六
 ドイツにおけるイスラーム神学の制度化……………八木久美子…二六八
 法解釈における脱文脈化と再文脈化……………細田あや子…二六九
 古代末期のユダヤ美術……………櫻井 丈…二七〇
 創られた出自としての……………ユダヤ・アイデンティティ……………嶋田 英晴…二七一
 ユダヤ教徒の危機の時代における……………マイモニデス……………青木 良華…二七三
 十九世紀前半のドイツにおける……………丸山 空大…二七三
 「ユダヤ教」改革運動……………奥堀亜紀子…二七四
 共生と離脱……………二七五
 ジャンケレヴィッチの形而上学……………二七六

A・J・ヘシエル演説における

宗教間対話の構想……………新免 貢…二七六

第六部会

鈴木大拙『禅思想史研究』における……………飯島 孝良…二七七
 初期禅宗の問題……………嶋本 浩子…二七八
 鈴木大拙の菩薩観……………杉岡 信行…二八〇
 支配 (yasa) について……………望月 海慧…二八二
 アシユヴァゴーシヤに帰される……………内藤 善之…二八三
 密教文献について……………立正大学図書館に所蔵されていた……………庄司 史生…二八三
 中国南北朝時代における光背表現の一考察……………河口慧海旧蔵の和装本について……………釋氏 真澄…二八四
 英語礼拝聖典『Vade Mecum』讃仏歌にみる……………現代中国における仏教の社会参加……………何 燕生…二八六
 日蓮の仏教観の特色……………北川 前肇…二八七
 法華経における諸菩薩の行者守護の誓いと……………如來寿命品の関係……………関戸 堯海…二八八
 日蓮遺文における説話の活用……………芹澤 寛隆…二八九
 近世日蓮伝記本『高祖累歳録』……………『本化高祖紀年録』の挿絵について……………望月 真澄…二九〇
 長松日扇における教化活動の研究……………武田 悟一…二九二
 『無量寿経』四十八願の「聞名」について……………緒方 義英…二九三
 康永本に見る親鸞の表象とその意義……………大澤 絢子…二九四

近角常観の信仰運動の特色	岩田	文昭	二五五
佐々木月樵における			
「親鸞教」の研究及び再構築	陳	敏齡	二五六
世界から見た親鸞の信仰	加藤	智見	二五七
浄土真宗聖典の英語翻訳に関する基礎研究	桑原	昭信	二五九
鈴木大拙の妙好人への傾倒	菊藤	明道	二六〇
第七部会			
「阿毘曇心論」業品における特色	智谷	公和	二六一
「撰大乘論」の法身	田口	恵敬	二六二
葛洪撰述とされる医書とその伝播	多田	伊織	二六四
「鷲峰開山法燈円明国師行実年譜」の一考察	龍口	恭子	二六五
「聖財集」にみる無住の兼修観	高柳	さつき	二六六
釈迦牟尼の譬喩	筒井	奈々	二六七
「楞伽経」の外教批判と多文化の共生	堀内	俊郎	二六八
「一念三千の観心」についての一考察	三輪	是法	二六九
智顛と吉蔵	林	瑞蘭	二七一
近代日本における反宗教運動と仏教の論争	近藤	俊太郎	二七二
近代仏教と科学	島田	雄一郎	二七三
真田増丸の国家観	菊川	一道	二七四
仏教教団による戦死者慰霊の展開	小林	惇道	二七五
山崎良順による平和観音像寄贈活動	君島	彩子	二七七
「選択集」における			
「往生要集」の受容について	那須	一雄	二七八
親鸞「教行信証」における			
「菩薩戒経」引用への一考察	藤原	智	二八九
「教行信証」の書写における改編について	富島	信海	二九〇
親鸞における、二重化する信と表現	内記	洗	二九二
真宗と西山義の相違	永原	智行	二九三
「精神主義」の思想的背景	名和	達宣	二九四
人生の意義とは何か	鈴木	朋子	二九五
「信卷」「悲哉」の			
真宗伝道学的視点からの考察	藤原	ワンドラ睦	二九六
第八部会			
前近代韓国における			
地震災害に対する宗教的認識と実践	朴	炳道	二九八
台北「西本願寺広場」について	柴田	幹夫	二九九
チベット仏教の中台交流と			
中国共産党の宗教政策	川田	進	三〇〇
ブータンの民話にみる宗教世界観	本林	靖久	三〇二
独立後インドネシアの			
宗教制度と宗教的マイノリティ	相澤	里沙	三〇三
タイにおける政教関係研究の特質	矢野	秀武	三〇四
アユタヤー期折本紙写本の特相	茨田	通俊	三〇五
現代ゾロアスター教徒の世界大会	香月	法子	三〇六
古代インドの魔女サダーヌヴァー	土山	泰弘	三〇七
地上の神の奇矯な振る舞い	井田	克征	三〇八

インドから見る

一八世紀末西洋近代墓地の出現と受容……………富澤 かな…三二五
仏教とヒンドゥー教との共生……………佐久間留理子…三二一
ヴィヴェーカーナンドアにとつてのブッダ……………平野久仁子…三二一
ヒンドゥー教の世界化と寺院司祭……………山下 博司…三二三
M・K・ガーンデーの……………

共同体思想における性的問題……………間 永次郎…三二四
現代インドにおけるサティ―観念の再解釈……………相川 愛美…三二五

第九部会

忌部の祭祀について……………竹内 雅之…三二七
徳川思想における……………

「家礼」受容に関する一考察……………松川 雅信…三二八
禍津日神論争再考……………三ツ松 誠…三二九
中江藤樹『捷徑医筈』に見えたる……………

「鬱症」について……………鈴木 保實…三三〇
国学者の古典理解……………松本 久史…三三一
本田親徳の産土神観……………並木 英子…三三一

排仏論の諸類型……………森 和也…三三二
久米邦武の聖徳太子研究……………西田みどり…三三三
戦前戦後を通じて見た……………

葦津珍彦の「明津御神」観……………東郷 茂彦…三三六
近世修験の葬祭……………中村 琢…三三七
近世日本における儒者の儀礼論……………井関 大介…三三八

神になった歌聖と俳聖……………井上 智勝…三三九

目次

日本の祭りにおける共食儀礼……………吉野 亨…三三〇
玄智『考信録』の一考察……………榊月 即勝…三三三
手島堵庵の死生観……………澤井 努…三三三
吉川惟足による秘伝解釈の一考察……………徳橋 達典…三三六
初期日蓮教団と富士山信仰……………長倉 信祐…三三五
寛克彦「日本体操」の理論と実践……………中道 豪一…三三七
大正期における寛克彦の神社崇敬論……………西田 彰一…三三八
吉見幸和と紀典学……………鈴木 一彦…三三九
『御書用語式』について……………堀部 正円…三三〇

第十部会

宗教団体と「公」の関係性……………竹内 喜生…三三七
文部省と財団法人大日本戦時宗教報国会……………大澤 広嗣…三三七
植民地朝鮮における……………

天道教の「対日協力」の論理……………川瀬 貴也…三三七
韓国人信者による日系新宗教の受容……………陳 宗炫…三三六
天理教原典Iにおける「みち」……………澤井 治郎…三三七

金光教における教祖理解の変遷について……………長崎 誠人…三三七
明治末期の国家政策と金光教……………藤井 麻太…三三七
近代火葬論再考……………土居 浩…三三九

「巫女」と水子……………高棹 健太…三三〇
イタコ寺大和宗の歴史を再考する……………原 英子…三六一
流行神の誕生と展開……………黄 緑萍…三六三

個人生活史にみる……………

「元祖女みこし」の街の変容と神田祭……………秋野 淳一…三六四

東海地方に探る隠れキリシタンの痕跡……………春日井真英…三六	ツルティム・アリオオーネの
教理・絶望・救済……………ステイグ・リンドバーグ…三六	施餓鬼の心理療法……………葛西賢太…四〇
再臨運動とホーリネス・リバイバルの比較……………黒川知文…三七	名目における宗教心理学的展開……………太田俊明…四七
ペンテコスタリズムへの回心……………野口生也…三八	宗教観がアイデンティティ確立と
クリスチャンになる過程……………中西尋子…三九	適応に及ぼす影響……………山崎洋史…四八
比日児童の居場所造り……………アレック・ラメイ…四〇	人間関係の色イメージについての
在日ブラジル人の	男女の相関性……………久保田力…四〇
流動的な宗教コミュニティ……………山田政信…四一	C・G・ユングにおける思考と感情……………杉岡正敏…四一
第十一部会	フランクルの「超意味」について……………宮下聡子…四三
ゼールゾルゲ（魂のケア）と	第十二部会
スピリチュアルケアの間……………浅見洋…三三	開拓民の定住と墓……………間芝志保…四四
終末期における医療とスピリチュアルケア……………半田栄一…三五	恐山参詣の近代化……………大道晴香…四五
看取りの文化考……………井藤美由紀…三五	巫者の指示を実践に移すまで……………村上晶…四六
尊厳ある死とは何か……………沖永隆子…三六	新潟市の女性シャーマンについて……………佐藤憲昭…四七
ホリスティック医療と信仰治療……………坂本進…三八	磯（磯）部族についての一考察……………新田佳恵子…四八
宗教組織の伝統医療プロジェクトの	英彦山における神前読経の復興……………亀崎敦司…四九
運営に見られる母体組織の構造……………岡光信子…三九	他界観における境界の研究……………辻信行…四〇
医学の発達が宗教に与える影響……………杉岡良彦…四〇	ポスト九学会連合の奄美調査の可能性……………西村明…四三
生命概念と創発性……………沖永宜司…四一	ハワイ日系人宗教調査から見えるもの……………富田隆元…四三
生命の発生と進化に	能の大臣について……………今泉隆裕…四四
倫理の意味は存在するのか？……………十津守宏…四二	擬人化装置としての能……………永原順子…四五
浄土真宗とカウンセリング……………友久久雄…四四	星野元豊の呪術論……………阿部友紀…四六
カール・ロジャーズにおける	生きとし生けるものと日本宗教……………濱田陽…四七
キリスト教的側面……………今野啓介…四五	近世刊本に描かれた仏壇のかたち……………徳野崇行…四九

朝鮮半島北東部・在家僧の村における

山神について……………川上 新一…四〇

現代韓国におけるナショナルな死者の

「安住の地」について……………田中 悟…四三

産婆をめぐる習俗……………工藤さくら…四三

キューバにおけるサンテリア信仰をめぐる

文化人類学的実践……………井上 大介…四三

シヨナ社会における音楽的宗教空間……………松平 勇二…四四

「三世相」の形成……………小池 淳一…四六

民俗学において信仰の語りの場に立つこと……………田中久美子…四七

第十三部会

経営者と宗教的情操……………川上 恒雄…四六

真宗障害者福祉再考……………頼尊 恒信…四六

宗教教育の諸課題……………小山 一乗…四九

ポスト多文化主義とポスト世俗主義の接合……………藤原 聖子…四九

公立学校における

「宗教的情操教育」の可能性への一考察……………森 一郎…四九

理系は非宗教的か？……………寺沢 重法…四九

「臨床宗教師」研修修了者の

アイデンティティ……………森田 敬史…四九

アイデンティティと神学……………朝香 知己…四七

天理教の救い……………堀内みどり…四八

韓国キリスト教界のプロライフ運動……………潮上 恭子…四九

『新女界』の思想……………村山 由美…四〇

聖公会における女性の聖職叙任……………三木 メイ…四七

オリシヤ崇拜と「性別」……………小池 郁子…四七

共苦について……………宮本要太郎…四七

第十四部会

発生九〇年後の

東京下町地域大正関東大震災慰霊状況……………出野 尚紀…四七

宗教施設と自治体の災害時協力……………稲場 主信…四八

被災地支援と子ども……………魚尾 和瑛…四七

福島県川内村住民対象の法話・瞑想活用による

スピリチュアルケア……………大下 大圓…四九

災害支援と記憶継承における

情報ネットワークの役割と宗教……………黒崎 浩行…四〇

相馬真宗門徒が問う震災復興……………御手洗隆明…四六

仏教教団の社会活動に関する一考察……………加茂 順成…四六

寺院過去帳の「現在」性……………工藤 英勝…四六

なぜまつるか……………浅野 章…四六

「デジタルの形見」と供養儀礼のデザイン……………瓜生 大輔…四六

代替的な食の文化の現代的展開……………黒田純一郎…四七

マンガラとマリア十五玄義図の類似性……………高橋 勝幸…四六

ロベール・ブレッソン

『田舎司祭の日記』における聖性の表象……………斎藤 喬…四九

児童文学における死生観……………大澤千恵子…四七

死と異世界文学……………北沢 裕…四七

迷宮と渦……………中島和歌子…四七

公開シンポジウム

宗教と対話——多文化共生社会の中で——

シンポジウムの趣旨と記録

小原 克博

「宗教と対話——多文化共生社会の中で」を共通のテーマとして、国政政治、国際生命倫理、社会福祉の専門的視点から、宗教研究に対する提言をしていたくシンポジウムを企画した。細分化が進み、時として専門領域間の交流が不足しがちな宗教研究にとって、宗教（研究）間の対話や、宗教と世俗社会との対話は、研究のあり方に対する、新鮮な問いかけとなる。また、宗教研究が社会の状況から孤立しないためには、隣接する諸学問との学際的な対話も不可欠である。

上記各分野からの提言内容については続く要旨を見ていただきたいが、各発表を受けた後になされたディスカッションでは、いくつかの共通課題が浮かび上がってきた。国際政治では、宗教に対して関心を向けることは久しくなかったが、一九七〇年代以降、宗教の国際政治への影響が意識され始め、それは九・一一同時多発テロ事件以降、顕著なものとなって現在に至っている。

社会福祉では、かつてキリスト教をはじめとする宗教が社会福祉を推進する原動力となっていたが、戦後、政教分離のもと

に、宗教的要素は排除されてきた。しかし近年、スピリチュアリティへの注目と共に、（制度的ではない）宗教に対する新たな関心と期待が高まってきている。このように社会における宗教の位置づけは変遷してきたが、その歴史的背景に共通してあるのは近代化であり、世俗化である。

そのプロセスの副産物として宗教の多元化や価値観の多様化がある。生命倫理において規範を考える際、国や地域によっては宗教の影響力を無視することはできない。しかし、日本のように様々な宗教が混在する社会において、宗教は普遍的な価値規範の形成にどのように関わることができるのだろうか。これは宗教の公共性を問う課題でもある。

宗教研究に隣接する学問分野からの関心と期待に対し、宗教研究は、今後どのように応答することができるのか。その論点を垣間見ることのできたシンポジウムであったと言える。

（第七三回学術大会実行委員会）

パネリスト

村田晃嗣（同志社大学学長）

位田隆一（同志社大学特別客員教授）

木原活信（同志社大学教授）

島菌 進（上智大学教授）

小原克博（同志社大学教授）

司会

開催日 二〇一四年九月二二日（金）

会場 同志社大学今出川キャンパス 良心館 RY地2教室

国際政治から見た宗教研究への期待

村田 晃嗣

西洋にとつての近代は、政治と宗教を分離するプロセスであった。

そして、政治を分析対象とする政治学の中でも、国際政治学は第一次世界大戦後に確立した。ヨーロッパ文明を破壊するほどの未曾有の大戦争を経験して、「戦争はなぜ起こるのか」、「戦争はいかにして防げるのか」という問いが原点だったのである。

さらに、第二次大戦を経て米ソの冷戦の時代になると、国際政治学は主としてアメリカで精緻化・体系化されていった。その主流はリアリズムと呼ばれた。国内政治と異なり国際政治は無政府状態（アナキー）であり、一極か二極か多極かといった力の分布による構造的要因が各国の行動を拘束している。そうした拘束の中で各国は利益の最大化と生存を図る——これがリアリズムの基本的な考え方である。当然、近代合理主義の系譜にある。

ところが、一九七〇年代から、国際政治の構造は米ソの二極化から多極化へと変容し、そして、宗教が再び国際政治に大きな影響を及ぼすようになった。ヨーロッパ（カトリック）、アメリカ（キリスト教原理主義）、中東（イスラム教）、イスラエル（ユダヤ教）で、政治に対する宗教の巻き返し、「宗教の復讐」（G・ケベル）が始まったのである。やがて、国際政治学でも、合理主義的リアリズムや（程度の差こそあれ）リベラ

リズムへの懐疑が強まり、間主体的な関係性や認識を重視するコンストラクティヴィズム（構成主義）が台頭する。経済や情報の急速なグローバル化が、国家中心のリアリズムの限界を示しもした。時を同じくして、思想の世界ではポストモダン、社会学や人類学の分野では「カルチュラル・ターン」が語られるようになった。

さらに、冷戦が終焉し、二〇〇一年九月一日の同時多発テロ以降の「テロとの戦い」が始まると、国際政治における宗教や文化の役割がますます大きなものになっていった。「ソフト・パワー」（ジョセフ・ナイ）や「パブリック・ディプロマシー」（広報文化外交）についての議論も増大した。リアリズムが宗教的観点を捨象していた反動として、今度は宗教のみで国際政治やアメリカ政治を説明しようとする傾向も、時として見られた。

もとより、国家中心のリアリズムが合理的で、宗教が非合理的だというわけではない。また、宗教抜きに国際政治を語ることはできないが、宗教のみで国際政治を語ることもできない。国際政治学と宗教学の双方が、二分法的な視点を越えて対話することが、ますます重要になっている。あるいは、コンストラクティヴィズムや地域研究は、両者を架橋する手がかりになるかもしれない。

国際政治学が宗教学に期待する知見としては、宗教の合理的側面への分析、ごく一般的な人々にとつての宗教の意義、宗教と経済や統治構造との関係、宗教とグローバル化の関係などが指摘できよう。こうしたテーマでの理解が深まれば、単なる戦

略論や政策論を越えて、国際政治学と宗教学との連携が強化されるであろう。

国際生命倫理から見た宗教研究の課題

位田 隆一

はじめに…本報告の立ち位置

位田は、元来が国際法の専攻者であり、生命倫理もその立場からとらえてきた。即ち、生命倫理とは、医学・生命科学の研究とその成果の応用が、社会の理解と支持を得て、展開し進展するための社会規範であるとの立場である。そこで「社会規範」とは必ずしも法的拘束力があることを意味するものではない。ある規範が当該社会の中で醸成され、存在し、その構成員により尊重・遵守されていけば、それはその社会の規範である。それゆえ、法も倫理も社会の行動規範である。

また、ここで生命倫理という時は、個々人の倫理観をいうのではない。医学・生命科学の研究やその成果の応用が行われるコミュニケーション全体の倫理をいう。そしてとりわけ国家における倫理規範を中心に考える。この意味での倫理規範は、その社会の中で省察・議論し、醸成していくものであって、したがってその社会全体の価値観を基盤視したものと考える。ここで宗教が社会的価値観の重要な一部をなすものである。本報告は以上の立場から行う。

なお、「宗教研究の課題」としたが、位田はこれまで宗教「研

究」に就いて深く考えてきたわけではない。上に述べた社会規範としての生命倫理の立場から、宗教が社会規範の形成や適用にどのようにかかわるかを考える機会があったが、宗教研究そのものについて考える機会はなかった。本報告の題名は必ずしも正しくないかもしれない。私としては、むしろ、これまでの生命倫理に関しての考察や実務の中で、宗教に関して感じたこと、考えたことについて、宗教研究者の側がどのように考えるかを問うてみたい。

一 生命倫理と宗教の違い

ある社会の生命倫理は宗教が基盤になるという。それはどの程度基盤になるのか。この点が第一の質問である。

一国の生命倫理は、その国で特定の宗教のみが人々の生活の中心に置かれている場合、その宗教がすなわちその国の生命倫理規範であるといつてもよい場合がある。一般にイスラム系の諸国にはこれが該当するであろう。しかしながら、国際生命倫理の立場からすれば、確かに宗教が生命倫理または倫理に及ぼす影響は大きい。①多民族国家における多宗教の状況においては特定の宗教を国家生活の基盤とすることが容易でなく、したがって、倫理規範もそうした宗教の多様性を考慮せざるを得ない。場合によっては、宗教を基盤にすること自体が許容されない場合がありうる。その場合の宗教の役割はいかなるものだろうか。

さらに、世俗国家の場合に、国家生活自体が宗教と切り離されて成り立つ国家においては、宗教の教義に基礎を置くこと自

体が憲法違反となることも考えられる。その場合に、この世俗国家における宗教の役割は生命倫理に影響するであろうか。

二 宗教の境界

生命倫理のみでなく、社会の倫理規範を考えると、前項に挙げた多宗教の場合も含めて、一神教と多神教の併存する日本のような社会では、宗教の果たす役割の境界が不確かである。いわゆる「Tolerance」が倫理規範にいかなる影響を及ぼすであろうか。特に生命倫理は人の生命にかかわる問題を中心に据えているから、多宗教国における宗教間の境界と宗教と世俗との境界はいかなるものとなるのか。

場合によって、宗教間の相違を超える共通性があるのであるうか。とりわけ人間の尊厳や人権のような普遍的な価値といわれるものを前にして生命倫理を論じる場合には、宗教間の相違と共通性を考えざるを得ないのが現実の社会状況であろう。その場合に、異なる宗教を超えた共通の普遍的価値観は存在するのであるうか。また、もし存在するとすれば、それはいかなるものであるうか。たとえば「人間の尊厳」はそのような共通の価値観となるのであるうか。

三 生命倫理規範と宗教規範の衝突

宗教が、何らかの程度や形で生命倫理規範の基盤になる、又は生命倫理規範の一部をなすとしても、場合によっては国家における倫理規範と宗教的規範とが衝突する場合があります。たとえば、ローマ・カトリック教を中核としたイタリアのような

国家における生命倫理規範は宗教規範と同一であるかもしれないが、国によっては国家が国内の科学技術を振興しようとして宗教的規範と衝突することがありうる。その場合、国が策定する生命倫理規範と人々が信仰する宗教規範が衝突する。その最も典型的な例が人の受精卵の研究であろう。カトリックにおいては人の生命は受精の瞬間から始まるとされるが、その場合には受精卵を研究に用いることや研究の中で滅失（破壊）すること自体が宗教規範に反することとなる。この場合に国家が医学・生命科学の進展のためにヒト受精卵の研究を許容することが考えられ、宗教規範と生命倫理規範が衝突する。これは宗教の側からどのように解決するのか。

四 多宗教国家における生命倫理規範の適用関係

上記三の問題はさらに多宗教（多民族）国家の場合により顕著となる。国が策定するある生命倫理規範がその国の一部の国民の信仰する宗教規範と衝突する場合であって、その一部国民集団にとって生活に対するその宗教の拘束性が極めて高い時には、当該宗教規範は生命倫理規範とどのような適用関係になるのか。たとえばシンガポールにおいては、特定の宗教を信仰する民族は法の規定の適用から除外される旨の規定がある。他方で、こうした「opting-out」的な適用除外を認めない国も少なくない。このような場合に、国家の政策・立法と国民の日常生活の基盤となる宗教信仰をどう調和させるのか。こうした国家政策・立法と一部国民の宗教信仰の衝突が国内の騒擾を引き起こす例は歴史的にも少なくない。宗教の側からは、こうした個人

の所属国家の規範と所属宗教の規範の適用関係をどのように解決し、またその理由をどう説明するのであるうか。

五 宗教と科学の関係

上に述べたいくつかの質問は、生命倫理に関する限り、宗教と科学の関係に帰着するであろう。ガリレオの例を引くのは極端であろうが、宗教的教義と科学的事実（真実）とは時に異なる。その場合、宗教は科学的手法によって証明された事実をどのようにその教義と調整するのか。いうまでもなく、現代に生まれた宗教でなければ、キリスト教にせよ、仏教にせよ、またイスラム教にせよ、多くの宗教にとってそれが誕生した時点での教義は現代の科学技術が知られていない時期のものであり、その経典に現在のような、例えば受精卵やES細胞についての具体的な記述があるわけではない。その場合に宗教はどのように科学を受け入れ、それゆえに生命倫理と関わっていくのか。

六 宗教と普適的生命倫理 (universal bioethics) の関係

これらの質問は、さらに国際生命倫理の観点からすれば、宗教が普適的生命倫理の妨げとなるか、という質問に行き着く。世界には多くの宗教や精神信仰がある。しばしば世界における文化の多様性が論じられるが、それは宗教についても同じであり、それに対応する形で生命倫理規範の多様性が語られる。しかし他方で生命倫理については普適的生命倫理の存在が主張される。ユネスコが一九九七年と二〇〇五年にそれぞれ採択した「ヒトゲノムと人権に関する世界宣言」と「生命倫理と人権に

関する世界宣言」は、いずれも“Universal Declaration”であり、「普適的」な原則を宣明したとされる。これらは文化や宗教の違いを超えて、普遍的に、かつ一人一人の人に適用されるべき倫理原則である。とりわけ後者の宣言は文化多様性の尊重を謳いつつ、それが宣言に定める規範を侵害・制限するために用いられてはならない旨を定める。この場合、この宣言に定められた原則は宗教と常に両立するのか。また宗教と両立しない場合に、この宣言が優先するとは、宗教の立場からはどのように説明することができるのであろうか。

むすびにかえて

これらの質問は、ある意味で循環的であって、生命倫理と宗教の関係は何か、をめぐるものである。わが国では生命倫理に関する議論が仏教や神道の宗教者の側から提起されることは少ない。このような状況の中で宗教学者は生命倫理規範をどのように捉え、議論していこうとしているのか、それが基本的な問いかけということになる。

社会福祉とスピリチュアリティ

木原 活信

本報告では、「宗教と対話」を考えるにあたって、宗教と社会、国家の関係（対話）を基底にしつつ、具体的には社会福祉の領域と宗教の関係について議論する。その上で、その議論の

延長線上にある「社会福祉とスピリチュアリティ」の課題に着目し、欧米の文献、特に Edward Canda (Edward Canda & L. D. Furman, *Spiritual Diversity in Social Work Practice: The Heart of Helping*, Oxford Univ. Press, 2009) の理論を踏まえつつ報告する。

一 問題提起

カナダのある公立の精神病院を訪問したときのことである。そこでは、スピリチュアリティを尊重する方針から、入院患者それぞれの宗教、信仰を尊重し、院内でもそれぞれの礼拝などの宗教行事参加の機会を保証していた。そこにはユダヤ教、イスラム教、キリスト教、仏教等のサービスがあり、各自のニーズに合わせて院内礼拝・宗教儀式に参加している姿が新鮮であった。これは日本の公立の精神病院、福祉施設ではありえない。日本は、憲法に定める政教分離、公私分離の観点から、宗教を公的な場面で混在させることに取り分け敏感な国であると言える。しかし、日本の政教分離、公私分離は、その本来意図した公(国)が特定の宗教と癒着したりすることを分離するという本来の意図を離れて、一般の人々(世間)に信仰や宗教を表明することを「分離」することになっているようにすらみえる。山折哲雄の「われわれは政教分離の原則をあまりに忠実に、あまりに教科書通りに守ろうとしてきたために、いつのまにか宗教にたいする侮蔑の念を自分たちのうちに養い育ててきたのではないかということである。」「いわば人間観の世俗化が行きつくところまで行ってしまったのである」(山折哲雄「政教分

離」再考)「世界「宗教」総覧」新人物往来社、一九九三年、三一頁)の指摘の通りである。この流れが戦後の社会福祉の領域にも色濃く影響されているといえる。

それではこれらの問題意識をもとに日本において宗教と社会福祉の対話を可能にさせるためにどうすべきか。

二 社会福祉と宗教の関係の変遷史

歴史的にみると、学問領域としての社会福祉学は別として、実践、政策としての社会福祉は、宗教とりわけキリスト教と不可分であった。本シンポジウムの全体的テーマに即するならば、宗教との対話が密接になされていたと表現できる。しかし、戦後、福祉国家成立以降は、「世俗化」の流れは福祉領域にも典型的にみられ、この対話には微妙な亀裂が生じる。しかし、今日、宗教と社会福祉には新たな関係が生じている。すなわち、目下、欧米各国等でスピリチュアリティの台頭がはじまり、いわゆる島蘭らが指摘する「再聖化」現象の胎動が福祉界にもみられる。

1 その起源と変遷 対話による創生

社会福祉の歴史形成過程全体は通説によれば、概ね以下のような流れとなる。それは、「宗教的慈善→博愛→社会事業→厚生事業」→「社会福祉」という変遷を辿るが、その原形態は宗教的な「慈善」charityと呼ばれるものである。特に欧米ではアガペー的な愛他行為に源流をもつキリスト教的慈善 charity がその起源にあり、それが変遷して今日に至っている(木原活信「J・アダムズの社会福祉実践思想の研究——ソーシャルワ

「クの源流」川島書店、一九九八年）。

日本も仏教等の影響があったとはいえ、基本的に社会福祉の発展は近代化と軌を一にして欧米の影響を受け、明治期にキリスト教的慈善を起点に、急速に発展していく。社会福祉の施設・機関をみても、それらは宗教的基盤に立脚した施設が多い。特に近代以降多くの先駆的な働きをなした施設等はキリスト教系が圧倒的に多い。つまり、社会福祉においては、その成立過程の実践場面において、宗教が社会と密接にかかわり、相互に強く関与（対話）していたと言える。とりわけ、明治から昭和初期にかけての日本の福祉実践、研究の創始者の大半が熱心なプロテスタントであったことは注目される。例示すれば、石井十次、留岡幸助、山室重平、石井亮一、矢島楯子、賀川豊彦、竹中勝男、嶋田啓一郎、竹内愛二……である。「同志社派」といわれる人脈も見逃せない。

2 福祉国家をめぐる宗教の位置づけの変化 対話の断絶

しかし、戦後になって、福祉国家体制がはじまり、「措置の時代」（国家による弱者の庇護というコンセプトで各施設等へ国からの補助金を分配する運営）では、憲法に定める「政教分離」が強調されることになり、宗教を中心に運営していた社会福祉施設は、後退、あるいはそれが微妙（宙吊り）な位置に置かれることになった（余儀なくされた）。たとえば日本では、戦前は、宗教団体によつてはじまった民間運営の福祉施設等も、法制度によつて整備され民間の社会福祉法人となった。こうして社会福祉法人として国の庇護を受けることになった施設は、経営的には安定し、拡大される。しかしそれは、宗教系に

ルーツをもつ社会福祉法人にとつて、その設立時の宗教理念の位置づけは、必然的に大きく変化（後退）、あるいは世俗化させられることになり、その基盤としてのアイデンティティの拡散に苛まれる施設が多くなっている。創設者の理念は形式上保持するが、実際の運営資金の大半が、国の補助金であり、それゆえに国の厳格な規定、指示、の下で運営することを余儀なくされ、結果的に宗教的色彩は弱まっていくことになる。

3 現代の新しい位置づけ 対話の再開

ところが、二一世紀に入り、財政難による福祉国家の曲がり角により、政府自体が掲げた方針転換による二〇〇〇年の社会福祉基礎構造改革以降の変化は、社会福祉界にとつて大変革となったが、福祉領域での宗教の位置においても重要かつ新しい歴史の流れが到来しようとしている。それは国家の庇護という措置制度から、市民的契約に基づく新しい社会福祉制度へと大きく方針転換したことによる「公から公共へ」という市民的公共圏の出現あるいは拡大である。好むと好まざるとを問わず、福祉実践においてもかつてのように国家主導の福祉ではなく、市民的公共圏という文脈のなかで新しい公共的福祉空間が期待され、またプライベートーション（民営化）の波と合わせて、国家の責任や役割が大きく後退した。その分、民の力や、企業の参入とともに、宗教それ自体の役割にも改めてスポットが当てられるようになった。

三 対話の方法としてのスピリチュアリティ

今日、社会福祉と宗教の関係で新しい社会福祉基礎構造改革

の時代に再び、宗教の重要性が浮上したことは先述したとおりであるが、だからといってそれだけで対話がすぐに「再開」されるほど、ことは単純ではないし、乗り越えなければならぬ幾つかの難題がある。一つ目は先述した政教分離の課題、二つ目は宗教者（団体）のパッシヨンの課題、三つ目は市民の宗教への嫌悪感、である。しかし、政教分離の国家の問題（憲法解釈）や宗教者のパッシヨンの課題はさることながら、実は、それ以前に市民感覚としての宗教への嫌悪は根深く、宗教それ自体とはなお相当の距離感があることは否めない。

このような今日の宗教と社会福祉の対話の微妙な亀裂に対して、カギとなるのがその代替としてのスピリチュアリティという概念である。欧米でも、この傾向は様々な領域で顕著である。「宗教の私事化」としてのスピリチュアリティの台頭の議論等踏まえても、「宗教的ではないがスピリチュアルである」（林貴啓『問いとしてのスピリチュアリティ——「宗教なき時代」に生死を語る』京都大学学術出版会、二〇一一年）であるという流れは如実に多くの市民社会の世相となりつつある。スピリチュアリティは、宗教と密接に絡みながらも、宗教教団等の組織という枠やシステムをもたない自由な個人個人の側面から「広い意味での宗教を人間の側の特性に即して捉えようとする言葉」（島蘭進『現代社会とスピリチュアリティ』弘文堂、二〇一二年、五頁）であると解すると、確かに、組織としての宗教よりも、スピリチュアリティのほうが、現代の社会や国家により身近に接近し、そして両者が対話可能な形態となりやすい。社会福祉の領域においても、専門性、科学性という近代化

が一層進行し、確実に世俗化の流れが形成されている一方で、欧米では、ポストモダンリズム、ナラティブ論の出現、そしてスピリチュアリティが台頭してきている。

ただし、スピリチュアリティの定義の仕方如何では、幾つかの難題もある。それがあまりに個人化し、表層的な宗教意識に囚われて、新興宗教等のカルトの問題の温床になっているのではないかという懸念。あるいは、既存の宗教の側からは、「宗教の乗っ取り」(silent takeover of religion) (J. Carrette & R. King, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, Routledge, 2005) という厳しい見方もある。しかしここでは、宗教とスピリチュアリティを独立した別物ではなく、密接なつながりある同じ根にあるものと位置づけ、そして組織、システムとしてのハード面としての宗教、その精神性や意味内容という面でのスピリチュアリティという共存的な理解にたれば、福祉実践においては相補的な関係として両者がともに活かされてくるであろう。

四 社会福祉におけるスピリチュアリティ

これまで議論してきたように、社会福祉と宗教の対話には、今日、大きな壁と溝があり、その対話を実現させるものとしてのスピリチュアリティが有効であると考えられる。

福祉実践の場合における福祉と宗教との対話とは、スピリチュアルな視点を介在させれば具体的には、援助者、施設機関の福祉利用者への様々な支援に直接かかわってくる。実際には、Canda も指摘するとおり、世俗化した現代では福祉利用者の

ほうがむしろ宗教的であるのに対して、援助者のほうがあまりに宗教に無関心（価値中立であろうとする場合）であるという点が多く見受けられ、それがそもそもの問題でもある。

具体的な社会福祉実践におけるスピリチュアリティの実際の場面は様々なものが想定されるが、報告者が主要な課題としてとりあげるのは以下のとおりの実践例である。これらのうち幾つかはすでに報告者含めて検証され、欧米ではかなりの先行的蓄積もある。なお、その傾向や特徴は、これまでターミナルケアなどの「死」を問題にした課題は、スピリチュアリティが強みを発揮して認知されてきたところであるが、以下にあげるとおり、必ずしも、それに限定されるものではなく、社会福祉全般を覆い多岐にわたってきている。それゆえに今後、このスピリチュアリティを介在させた社会福祉と宗教の対話が進みます。広がっていく可能性がある。社会福祉界や宗教界はそれにどう応えるのであろうか。

貧困・無縁・ホームレス支援

①無縁社会への希望の支援（奥田牧師の例）

児童・家族福祉

②児童虐待の親子の家族再統合、和解

③里親や養子縁組の児童への実告知

障害者福祉

④中途障害者への障害の受容、障害の意味づけ

高齢者福祉

⑤介護施設等での高齢者の看取りをめぐるケア

⑥認知症高齢者へのケア、当事者への尊厳への意識
精神保健福祉

⑦統合失調症者への世界への理解

⑧アルコール臨床、依存症治療（A AなどのSHG）

死生臨床ケア

⑨自殺予防と遺族ケア、グリーフケア、ターミナルケア

福祉教育

⑩援助者であるソーシャルワーカー等の自己覚知（スーパ
ビジョン）

公共空間と宗教という視角からの応答

島 進

三人の関連領域の専門家の方々から大変豊かな宗教研究に対する期待、問いかけをいただいて、頭がいっぱいになって破裂しそうな感じがしているが、ふだん我々宗教研究者が考えていることとつながる点は非常に多い。おそらくここにおいての方々も、そう感じられているのではないだろうか。

「宗教と対話」という題が掲げられているが、二つの対話と意識した。普通は宗教の話で対話というと、宗教間対話がすぐ浮かんでくるが、今日の対話にもそういう意味は含まれているだろう。確かに宗教の相違、宗教文化の相違が諸領域で大きな問題になって、グローバル社会の中で目立つようになっていく。一つの国民国家の中でもそういうことが問題になってく

る。国民国家、さらには国際的な、またグローバルな問題にもなってくる。宗教間対話というより、文明間の対話や文化間の対話と見た方がよいかもれない。

もう一つはディシプリン相互の対話で、宗教研究、宗教学と、異なる分野の対話になるかと思う。宗教学はさまざまな隣接科学領域と対話をする機会が多い。宗教学固有の領域は大事だと主張する方もあるが、諸領域との対話によってこそ宗教学の意義が出てくると私などは感じている。その点で、今回はディシプリン間の対話で多くを学ぶ機会になるだろう。

ただ対話の相手として宗教研究は多くの領域に隣接している。今日の話は、やや我田引水になるが、「公共空間における宗教」というテーマに関わる対話と受け止めたい。八月に『宗教と公共空間——見直される宗教の役割』（東京大学出版会、磯前順一氏と共編）という本を出したが、宗教と公共空間という領域で深めなければならない議論が次々に出てきたと感じている。しかしそうでない側面も宗教研究にはある。個人にとつての宗教のあり方、それぞれの伝統の中での宗教の深みを探る試みの領域もある。ここにおいての皆さんは、宗教と公共空間、宗教の社会性に関心が深い方が多いかもしれないと思う。

そういう観点からご質問をさせていただきます。

村田先生のお話ではケベルの「宗教の復讐」という考えに触れておられた。「再聖化」という言葉を木原先生が示されたが、そう言い換えてもよい。私が宗教研究を始めた一九七〇年頃と比べたい。その当時は世俗化論の時代だったが、やがて世俗化

が疑われ、そうではなく「宗教の復興」、公共空間の「再聖化」が大きな流れとして見えて来た。国際政治の領域でもそういう論点がある。国際紛争が宗教絡みであることが多く見られるようになった。とくに冷戦崩壊後にあらわになってきている。論そのものが上等かどうかは別として、サミュエル・ハンチントンの「文明の衝突」という概念が一九九〇年代に提示され、それは宗教、あるいは宗教をベースとした文明の間でコンフリクトが起こる。それが国内政治にも反映してくるということが強調されたのだった。その見方がある妥当性をもつということをも、最先端の国際政治学の視点から村田先生にご説明いただいたと思う。

そこで宗教研究で「世俗化論」とか「再聖化」を考える時、日本ではどうか、日本文明論、あるいは東アジアではどうかという問いにかかわってくる。このことは宗教学の現今の大きな論題の一つである「宗教」概念、レリジョンというコンセプトの妥当性ということに関わってくる。東アジアをこういふパースペクティブでみていくと、宗教という言葉で料理しようとするに困る。ハンチントンのおかしいところの一つは、韓国と中国は儒教文明だ、日本は西洋風の自由民主主義だという区分になつていたことだ。この数年、特に安倍政権以後の状況は、いかにも日本と東アジアとの共通性が浮かび上がってきているのではないか。それは国家レベルでの体制の強調、国家主義的な団結が強調される、それは儒教文明、皇帝中心の文明が枠をなしているという、そういう体制と関わりがあると私は考えている。

この問題は「儒教は宗教か？」という議論にも関わり、文明の基礎を成している、文明がもっている政治的な力、国際政治的な統合力とか、ソフト・パワーについても、東アジアではどうなっているか考えていく必要がある。昨今の日本の状況、安倍政権になって非常に顕著になってきた国家主義の興隆、あるいは靖国参拝問題が大きな焦点になるような状況をどう見ているかというあたりを、村田先生に、ぜひ伺いたい。

位田先生からはたくさん質問をいただいた。村田先生には「文明」というコンセプトと「宗教」というコンセプトに関連する事柄を伺いたいと述べたが、位田先生には「文化」について伺いたいと考える。宗教という問題を提示されると個別の宗教が念頭に浮かぶわけだが、生命倫理の議論は国単位でなされることが多く、そして文化の違いが出る。欧米諸国でも英米仏独はそれぞれであり、イタリアはまた違う。日本と韓国は似ているところもあるが、違うところもある。その違いを探っていくと一部は宗教的なものに行きあたる。儒教、仏教がそれぞれの国でどういうふうに配置されてきたかという問題に行きあたるのでないか。「生命倫理と宗教」という問いを立てる時には宗教文化、国民文化的なもの、歴史的形成、宗教がそれぞれにどう作用したかが問題になるのではなからうか。

位田先生からたくさん質問をいただいたので、これに答えていると守勢になってしまうので、こちらから質問させていただきたい。位田先生の生命倫理の定義をみると、「科学技術が進歩するのは当然で、それをどう国民が納得していくかというところ

に生命倫理の機能がある」とされている。現在、かなり大きな問題として生命科学の発展の制御、文化の基礎を掘崩す可能性のある生命科学の展開・発展に、どのような歯止めが可能かという問題がある。その場合に宗教が大きな役割を果たしている。少なくとも西欧社会では「キリスト教」対「科学」という論点があり、そこに価値観のない科学と価値観を提供しようとする宗教という構造があるのではないかと思う。そのあたりのことを伺いたい。

普遍的生命倫理は可能かとお尋ねいただいている。私も難しいと思うのだが、これと関係してそれぞれの文化の中で形成される倫理は規範に縮約できるかと問いたい。位田先生は法律の方から考えておられるので規範としての倫理が前面に出る。最初の村田先生から出たご質問と重なるかもしれないが、「合理的な論理構成の中で生命倫理の規範の構成もできる」、そういうものを生命倫理とみておられると受け止めた。私の立場では「生命倫理というのは合理性を超えた文化の中から形成される。生活形式の中から出てくるので、生き方に伴う価値判断が生命倫理を構成している」と捉える。

これは文化を超えて共通の次元にすべてが到達できることはない。異なる文化、考え、その背景には宗教があったりする、そういうものをどう共通の地平に載せていくかという問題の立て方が必要ではないか。これについては、最近のマイケル・サnderルとか、ユージン・ハバースマスなど、生命倫理の究極的な問題は「宗教がいつてきたことを、いかに世俗的な、合理的な言葉に翻訳するか」という捉え方をしている。そういう倫理の

捉え方を考える必要があるのではないか。これは対話の困難な部分をどう超えていくかということの中で、「文化間の翻訳」といわれているものの役割、それを倫理に関わる学術が担う。お互いに異なるものをどういうふうに、相違をなくしてしまうのではなく、相違を認めあいながら共通の知恵をつくっていくか、このような問題意識が必要ではないか。質問に答えているかどうか、実は答えをさぼって質問らしきものをしていくことになるかと思うがご容赦いただきたい。

本原先生のお話は、教えられるところ多くありがたい。とくに Carda 先生の本は一日も早く読みたいと思う。とりわけ私は現在、スピリチュアルケアの領域、とくにグリーンフケア研究所長を務めているので関心が強い。少し流れが変わってきたと理解している。キリスト教がこの領域のトップランナーであった日本だが、これまでも仏教等もそれなりにやってきたのだが、いよいよ諸宗教が連携しながらこの領域を考え直していく時代になってきたのではないか。

ホスピス運動以来の世界的なスピリチュアル・ケアの流れの中で、これまでも医療はそのように動いてきたし、宗教界もその方向で動いている。その中で、たとえば東北大学で実践宗教学の講座ができて臨床宗教師の養成をやっている。一つの理念として宗教間の違いを超えていく、そういうプラットフォームを設けることによって政教分離の問題を超えていこうとする。行政側は特定宗教は認めにくい、宗教宗派を超えて協力する枠組みでの支援活動、福祉活動であるならば、それを受け入れ

ていけるのではないかという議論をしている。そのあたりを本原先生はどういうふうにお考えになっているか。

実は仏教界とカトリックの間に連携が始まっている。上智大学では大学院での新しい臨床宗教育を構想していて、東北大学とともに仏教系の大学との協力を考えている。プロテスタントがあまりにも先を走ってしまったというところかもしれない。今日、同志社大学はいかに重要かという話をうかがったが、他派はそこにはちよつと追いつかないので、その間に壁ができてしまったのではないかと感じた。先程の北米の例は確かに先進的だが、ここは文化の違いもあって日本が北米にすぐ追いつくわけにいかない。

北米の影響が強い日本のキリスト教だが、たとえばヨーロッパは少し違うかもしれない。仏教圏の諸地域もある。宗教の社会的配置は、それぞれの社会の中で違う。その中で「公共空間における宗教のあり方」を比較しながら、共通の理論枠をつくっていく必要があると思う。政教分離、フランス語でいうライシテだが、これこそが近代というふうには、わりとわかりやすく見られてきた。ところがどの社会でも見直さないといけない時期にきている。その時に共通の理論、知見をどうつくっていくかという課題がある。宗教学はそこに貢献できるのではない。まことに勝手な、わがままな整理で、ご質問を返した形にはなっていないが、これで終わらせていただきたい。

パネル

宗教学誕生期の再検討

——ミュラーからデュルケームまで——

代表者・司会 江川純一
 コメンテータ 松村一男

ミュラー宗教論の再検討

——原初的「名づけ」とその凋落を巡って——

久保田 浩

〈比較宗教学の祖〉F・M・ミュラーの宗教論は学説史・学問史的に、啓蒙主義、ロマン主義、自由プロテスタンティズムという文脈の中に位置づけられてきた。また彼の「アリア」概念を人種主義イデオロギーとの連関で説明する試みも行われてきた。本発表はより微視的に当時の〈科学〉言説との連関で彼の宗教論を学問的に再検討するものである。

彼の「宗教の科学」は「言語の科学」を雛形に構想されている。彼の「科学」とは、「人間の思想の起源とその初期の成長の痕跡を辿る」ことであり、原初期の言語活動の中に人間の最初期の思想及び宗教の痕跡が残されていると言う。彼は、痕跡を辿るといふ作業を地質学に対応した営為であるとし、時系列的に新たな要素が結合しあつて地層が生み出されていく過程に見られるようなある種の規則性の認識が彼の科学性の根底にある。

一方、彼の言語への着目は、彼が活躍していた時期が、新たに確立してきた植物学、地質学（古生物学を含む）、生物学（比較解剖学、比較発生学）等が人文諸科学に多大の概念的影響を与えた時期であったことと関連している。当時の言語研究もその例外ではなく、〈自然科学〉を自負する所謂比較言語学は、言語を有機体として捉え、先史時代の〈起源的言語〉（祖語）に到達しようとするものであった。それは、比較発生学的生物研究が、分化の結果生み出されてきた様々な種（species）から出発して、〈種の起源〉へと遡及していくのと同様の思考枠組みであった。

こうした知的文脈におけるミュラーの特異性は以下の点に見出される。彼は他の比較言語学者とは異なり、「言語の成長」を有機体としての言語の進化ではなく、原初的発話からの凋落の過程と捉え、凋落以前の先史時代の原初的発話の最古層へと到達しようとした。宗教そして神話がミュラーの「言語の科学」において論じられることになるのは何よりも、言語の地層のこの最古層（「語根」との関連である。この点が彼をして他の比較言語学者と袂を分かつたことになり、同時に「宗教の科学」を構想させることになるのである）。

彼の「神話体系は言語の疾病である」というテーゼの「神話体系」は、人間の言語活動一般の特徴―神々の物語はその典型的な例である―を指している。彼は「音の腐敗」と隠喩の性格を指摘することでその病因を説明する。それは、原初的発話が不可解な音へと変化し、隠喩が隠喩であることが忘却され、そして語根が有していた明瞭な意味が失われ、必然的に誤解が生

じ、物質化・人格化・具象化された意味が生じてしまうことである。

けれども彼は、この病に罹患していない言語活動の存在を想定している（言語の地層の最古層の語根の形成）。彼によれば語根は事実に原初期に使用されていた語であり、人間の原初的発話、一般的な観念の名づけであり、指示対象の属性の一部を表している。既に病に侵されていたとしても古代の諸神話が神的存在について語っているとすれば、その遙か以前に大胆にもそれに名を与えようとした、その原初的名づけの行為こそが「言語の科学」が最終的に問うべき問いとなる。故にミュラーの「宗教の科学」は実質的に神的存在の語根の分析となつていく。こうした原初的名づけをミュラーは、「ヌーメンの感覚(sensus numinis)」に基づいて原初的発話であると特徴づけている。

このように比較言語学という文脈の中で生まれ、同時にそれを超えていったミュラーの宗教研究の構想の新機軸を内容的に詳細に再検討することは、ミュラーが「宗教の科学」という名称に込めた意図並びに期待と、後にミュラーを「比較宗教学の祖」と仰ぐこととなった（宗教学）の自己理解との関連、とりわけその差異・恐らくは齟齬を改めて検討することに通じることになろう。

タイラー『原始文化』におけるピリーフ／プラクティス問題

堀 雅彦

E・B・タイラーの名著『原始文化』（長谷千代子氏、奥山

史亮氏、堀による共訳にて刊行予定）について、本パネルの主題に即して所見を述べる。

タイラーがこの書物で扱っているのは「原始的」状態から高度の発展を遂げるに至る文化の歩みである。文化とはタイラーによれば、「知識、信念、道徳、法、慣習など、社会の成員としての人間が習得する諸々の能力と習慣からなる複合的な全体」である。他方、文化の一部と目される宗教に、彼は「霊的存在への信念」という「ミニマムな定義」を与える。良く知られるとおり、これは彼の言うアニミズムの定義でもある。

ここで留意すべきは、アニミズムが広狭二つの意味を持つことである。すなわち、タイラーにとってアニミズムは、一方では極めて「原始的」な形態の宗教を指すが、他方、それは「野蛮」から「文明」まで、形を変えつつも「貫して宗教史の底流をなすものをも意味する。後者、つまり広義のアニミズムは時にアニミズムの哲学と呼ばれ、文脈によっては「魂の理論」や広義のスピリチュアリズムとも言い換えられている。

彼が狭義のアニミズムから多神教へ、多神教から一神教へとという進化の歩みを論じたことは良く知られるとおりだが、そのような進化に対する彼の信念の根底には、地理的・歴史的な隔たりを越えて同一である「人間本性」へのいっそう強い信念がある。その種の信念を多くの民族誌の実例によって論じる姿勢は、すでにタイラーの登場以前から十九世紀イギリス民族学の主流をなす傾向であった。それをもたらした人々の多くはクエーカー教徒であり、タイラーもまた、同様の伝統の中で育っている。いかなる時代の宗教も、その内部に「人間理性によって

考え出された神学体系」、すなわち「宗教哲学」を含むと彼は言う。あらゆる形式の宗教哲学の原型をなす「原始的アニミズム」には、靈魂とは目に見えない「生命」の原理でありながら、様々な「すがた」で立ち現れるものである、という見方があると彼は言う。このような靈魂観を彼は *apparitional soul* や *ghost soul* と呼ぶが、彼の思考はここで、当時イギリスで台頭しつつあった近代スピリチュアリズムに（彼自身は距離を置こうとしているが）接近しているように見える。

生と死、見えるものと見えないものの境界を様々な仕方で越境し、壊乱する何かへの驚きが、「野蛮人」と「文明人」の双方においてさして変わらぬ靈魂観の根源にあることを示したことは、今なおこの書物の瞳目すべき部分と思える。しかしながら、彼の立論には根深いピリーフ（セオリー）先行主義がある。それはタイラーが、人間本性の同一性を宗教の領域において証明するものを、地域や時代によって異なるプラクティス（儀礼や慣習）の中にはなく、より普遍的な理性の所産と目されるピリーフやセオリーの領域にこそ求めるからである。霊的存在へのピリーフであり、魂のセオリーでもあるアニミズムを論じる彼の熱意も、根本的にはそのような普遍性の渴望に由来する。

このような彼の思考の枠組みを、今日無批判に受け入れることは難しい。むしろ彼のアニミズム論を、彼自身の文化の定義に立ち返って捉えなおす必要がある。すなわち、「魂の理論」としてのアニミズムを理性による創造に帰するのではなく、社会の成員としての人間によって「習得」される能力と習慣の一

部として捉えるということである。この場合、セオリーやピリーフの形成はプラクティスの前提というよりはむしろその結果、ないしその一部と見なされる。タイラーが広義のアニミズムの名のもとに描出したものは、なかば物的でありなれば霊的でもある世界で人が人らしく振舞うことを可能にするプラクティス（練習ないし慣習）のことだったのではないかと、私は考えている。

アンドルー・ラングの宗教論

江川 純一

アンドルー・ラングの宗教学は二期に分けられる。一八七三—一八九七年の「神話期」、そして一八九七—一九二二年の「宗教期」である。まず「神話期」においてラングはタイラーのアニミズム説に追従し、ミュラーの神話論を批判した。その批判は、①ミュラーの神話論では非合理性、とくに恐怖に関わる部分を説明できないこと、②インド・ヨーロッパ語族・「アーリア」という枠組を外し、原初の人間に共通した心理的条件を探す必要があること、③神話作成時代に至る時代区分の恣意性、の三点に要約することができる。つまりラングは、ミュラーが神話を「言語」の問題としてのみ処理した点を批判している。儀礼・慣習といった「プラクティス」の問題として神話を考察すべきではないか、太古の野蛮な儀礼・慣習を映しだしているものが神話なのではないか、これこそが「神話期」のラングの主張である。ラングは、神話研究を通じて神話を受容している集団の慣習、行動、観念、社会制度を明らかにすることができ

るとし、エスノロジーの資料を参照することを求めた。この時期の宗教研究の特徴として挙げられる、文献学的アプローチから人類学的アプローチへの転換は、このような形でラングによって推し進められた。

次に、「宗教期」においてラングは、オーストラリアやアンダマン諸島や北アメリカなどの資料に基づき、「未開社会」にも創造性・永遠性を有す一神教的な存在がみられることを主張した。彼はアニミズム理論からは神観念が出てこないとして、最高存在をアニミズム以前に置き、今度はタイラーを批判したのである。宗教起源論はこうして再燃する。最高存在論の進展と同時にラングのなかで神話の価値は下がっていく。アニミズムの強い影響を受け、最高存在への原初の信仰は忘却されていくのだが、その宗教的墮落の証拠が神話であると考えたためである。ラングは神話を低級なものだと捉えていたが、研究する価値がないと言っているわけではない点は重要である。宗教の研究のみで、神話の研究が欠けていると、宗教史の一部が明らかににならないとラングは指摘している。

ラングの宗教研究はさらに、心靈主義研究とトーテミズム研究にも及ぶ。幽霊、幻覚、テレパシー、水晶占い、火渡り、ポルターガイストといった現象にラングは強く惹かれ、一八八二年にはフレデリック・マイヤーらとともに心靈現象研究協会を設立する。ラングは「未開社会」の説明原理にアニミズムを用いるのであれば、近代西欧における諸現象もアニミズムとの関連で考察してみるべきだと主張したが、これは非常に「宗教学的」な問題意識だと言えよう。一方、トーテミズム論におい

て、ラングはトーテミズムを宗教ではないとする。トーテムの名称 (nomina) としての機能機能に着目し、隣接する集団との区分のために動植物種が用いられたと考えるのである。さらに、トーテムと人間集団との関係を説明するものが神話であるとする。このようにラングは、より限定的に「宗教」を考えるようになっていった。

彼は宗教期に入っても、アニミズムの考え方を捨て去らなかつた。人は、贈り物に関心を示さず性欲や過失も否定する道德的な創造主よりも、食物や血を要求し呪文やまじないを恐れる靈的存在のほうを、實際的に有益だと考え、親しみを持って身近に置くという具合に、人間はプラクティスのなかで靈的存在のほうを求めることを、ラングは指摘している。靈魂論からスタートしたラングの宗教論は、最高存在論と靈魂論の共存へと変化した。それでもラングにおいては最高存在、神への信仰こそが宗教であり、「ヌーメンの感覚 (sensus numinis)」こそがその基礎であった。これはプラクティスよりもヒリーフを重視する宗教観であり、かつてあれほど批判したミュラーへの回帰に他ならない。

デュルケーム『宗教生活の基本形態』における

「信念」と「実践」

山崎 亮

冒頭で、上梓されたばかりの新訳『宗教生活の基本形態』（ちくま学芸文庫）の特徴を紹介した。一つは、構造的なデュルケームの意図に即して現代の日本語に移し替えた点、今一

つは、原著の版による異同等についての最新の研究成果が反映されている点である。

本発表では、『宗教生活』（一九二二年）におけるデュルケームの宗教概念を一瞥した上で、タイラー、マックス・ミュラー、ラングの宗教論に対する批判を俯瞰することを通じて、デュルケーム自身による「信念」と「実践」との二分法の含意を検討する。

『宗教生活』の第一の目的は宗教一般の本質の解明にあり、それはさしあたって、すべての宗教に共通する本質的要素Ⅱ宗教生活の基本形態の確定にあった。具体的にはそれは、宗教的信念としての聖・霊魂・精霊・神の諸概念と、宗教的实践としての禁忌・禁欲主義・供儀・擬態的儀礼・表象的儀礼・償いの儀礼であった。デュルケームはさらに、それらの本質的要素の根源に非人格的な宗教的力（マナ）を見出す。信念が表わす宗教的力は、社会が個人に及ぼす集合的力に同定され、強制的であると同時に好意的な両義的性格をもつものとして、神と社会との同一性が強調される。他方で実践においては、積極的祭祀における諸個人意識の合一が社会と個人を活性化し、その頂点において集合的沸騰という形で、新たな集合的理想を生み出す、とされる。すなわちデュルケームによれば、宗教的信念は「社会を表わす」のであり、宗教的实践は「社会を作り直す」のである。

ラング、ミュラー、タイラーへのデュルケームの批判は、宗教に関わる実在として、社会を導出する過程で行なわれる。ラングは「聖なるものの感覚、直観」を認め、至上神の説明に

「原始的な啓示」を持ち込むという、非合理的な「神学的解釈」の故に、合理主義者デュルケームによって、あらかじめ議論から排除される。ミュラーのナチュリスム説は、自然現象の説明のための擬人化が神観念を生み出したとみなし、タイラーのアニミスム説は、夢という心理現象の説明のために霊魂観念が生み出され、さらに死を契機に精霊観念へと変じた、ととらえるが、デュルケームによれば、自然現象や心理現象それ自体は、聖俗間の絶対的な異質性・超越性の契機とはなりえない。ナチュリスム説もアニミスム説も、それぞれの実在を説明するために宗教的思考が成立したとみなす主知主義的立場に立つが、それはともに、宗教を幻想に還元せざるをえない。言いかえれば、宗教の真理性を確保するには、現実には聖観念の契機となる第三の実在が存在しなければならず、それこそは、個人に対する超越性を現実に保持している社会に外ならぬ、とされるのである。

他方でデュルケームは、宗教を強制的な信念と実践の結合とみなす「宗教現象の定義について」（二八九九年）に見られるように、ごく早い時期から、信念と実践の二分法を採用していた。それは人間の活動を思考と行為に分かつ、より一般的な区分に由来するものであった。ただ、信念が表わす実在としての社会が実際に超越性を包含するかぎりにおいて、ナチュリスム説やアニミスム説のように、宗教は純然たる幻想に還元されないが、しかし社会の非合理的な象徴として、やがて科学によって取って代わられる運命にある。所詮、宗教的信念の存立を確保しえない主知主義的な宗教観の圏内にとどまる外はないのであ

る。こうしてデュルケームは、実在としての「社会を作り直す」「共通の行為」としての実践に力点を置くことになる。祭祀のもつ「活力発生的」効力が強調され、ミュラーやタイラー流の「主知主義的理論」との最終的な訣別が計られるのである。現象面では信念が儀礼の対象を規定し、「原則として祭祀が信念から生まれた」とされるのであるが、デュルケームは最終的に、信念に対する実践の原理的優位性を主張するのである。

コメント

松村 一男

どの分野の研究においてもそうであろうが、宗教研究においても次々と新しい理論が紹介されている。しかしそれとは対照的に、古典とそこで提示された概念の再吟味は近年あまり行われていないのではないだろうか。パネリストたちはそうした事態を憂いて、『宗教学名著選』シリーズ（国書刊行会）の企画を推進してきた（ミュラーとタイラーの巻が出版予定）。そしてその過程において、宗教学発生時の諸概念の相互の再検討の必要性を強く感じたことがこのパネルとなった。

取り上げた四人の研究者はいずれも宗教の最も根源的・原初的形態の解明を目指している。ミュラーにとって言語・神話・宗教の根源は一つであったから、ヴェーグ文献学と印欧比較言語学から出発した彼は、そこで得られた方法論を神話と宗教の研究にも適用し、三分野における科学の樹立を試みた。その結果、彼は言語の科学、神話の科学、そして宗教の科学の創始者として記憶されることとなった。しかしその言語理論が独自で

あったため、その後、いずれの分野においても理論的影響は弱い。タイラーは霊的存在への信念をアニミズムと呼んで、これが宗教のミニマムな定義とした。理知的・個人的な理論といった批判はあるが、現在においても理論的有効性は認められている。ラングはこれまでの宗教学史ではあまり取り上げられていないが、タイラーの弟子として、前期にはミュラーの批判者として師を支えたが、後期になると最高存在の観念に注目して、そのアニミズム以前からの存在を主張し、師タイラーの批判者となった。この考え方は後にシュミットの原始一神教説やベッタツォーニの最高神の理論を生み出すこととなったものだ。今回、ラングの学説史的重要性が指摘されたことは貴重である。デュルケームはミュラーのナチュリスム説、タイラーのアニミズム説、ラングの最高存在説のいずれもの学説を退け、非人格的力マナこそが本質的要素であると主張した。メラネシア起源のマナという概念や北米生まれのトーテムという概念を活用し、最も原初的と思われたオーストラリア先住民の宗教をデュルケームは分析した。パネリストの山崎による『宗教生活の基本形態』（ちくま学芸文庫）によって更なる研究進展が期待される。彼らの理論には宗教進化、アニミズム、宗教と呪術、最高存在、マナ、トーテムイズム、聖と俗、社会と個人といった宗教学上の重要な観念が多く見られ、それらは相互に強い関連を示す。しかし今回は四人をつなぐ理論的存在として重要なマレットとロバートソン・スミスについては残念ながら取り上げられなかった。今後の課題であろう。今回のパネルを通じて強く感じられたのは、個人の理論が生まれてくる時代的・文化的背景

である。ミュラーがドイツからイギリスに移り住んで、保守的なオックスフォードで宗派の違いを感じたこと、タイラーが自由主義思想の色濃いクエーカー教徒の家庭の出であること、ラングがスコットランド出身であること、デュルケムがユダヤ人でラビの家庭に生まれたことなどは、彼らに共通するマージナリティ・境界性を感じさせ、宗教学という新しい分野での開拓者となった要因とも考えられる。勿論、事象の背景にある根源の解明を目指すという思考・嗜好は、心理学のフロイトやユング、そして古代史家のバハーフエンにも共通するから、十九世紀全般の特色なのだろうが、その中でも特に四人には境界性が強い。今後はマンハルト、マレット、ロバートソン・スミス、フレイザー、ハリソン、シュミット、伝播主義（フロベニス、ペリー、エリオット・スミス）、モース、ベッタツォーニ、エリアーデらとの理論的つながりも検討される必要があるだろう。次回の学会においても、次の時期の宗教学・宗教概念を検討するパネルを設けてほしい。

パネルの主旨とまとめ

江川 純一

現在、我が国において、宗教学誕生期（一九世紀半ばから二〇世紀前半）の著作の翻訳・新訳が進行しつつある。筆者はたまにまいくつかの企画に携わっているが、作業を進めるなかで痛感したのは、各種事典の記述や宗教学関連の講義のなかで、宗教学の存在を自明視したステレオタイプの学説史を再生産してしまっていることへの反省である。また近年、認知科学、進

化心理学といった分野の研究者が、宗教の「起源」や「本質」について語る際、宗教学誕生期の学説を取り上げることが多くなっている。われわれ宗教学に携わる研究者がいま行うべきことは、いちどテクストに立ち返り、「宗教学誕生期の研究者たちは何を行おうとしたのか?」、そして「彼らはいかなる問いに直面していたのか?」を明らかにすることでであろう。このような問題意識から当パネルを企画した。

今回取り上げたのは、宗教の発生や本質について独自の理論を提出した、フリードリヒ・マックス・ミュラー（一八三二—一九〇〇）、エドワード・バーネット・タイラー（一八三二—一九一七）、アンドルー・ラング（一八四四—一九二二）、エミール・デュルケム（一八五八—一九一七）の四人である。彼らが先行研究をどのように批判・継承したかを踏まえつつ、ピリーフとプラクティスの相関という観点からそれぞれの宗教理論を再考した。

まず、久保田が「比較宗教学の祖」マックス・ミュラーの「宗教学」の構想をその学問史的・宗教史的文脈において検討した。ミュラーのなかに最後まで存在していたのは「言語の科学」という問題意識であったこと、そして、ミュラーが追い求めたのはヌーメンの感覚に基づく、神的存在の語根（すなわち、原初的発話）であったことが指摘された。

次に、堀がイギリスの人類学者タイラーの『原始文化』を取り上げた。タイラーはピリーフを中心に宗教を考えていること、さらにアニミズムには、宗教の原始のかたちという意味と、すべての宗教の根底にあるものという意味の二通りの意味

があることが明らかにされた。

続いて、江川がスコットランドの文筆家・民俗・民族学者ラングの宗教論を「神話期」、「宗教期」の二区分とともに紹介した。神話期においてラングはタイラーのアニミズムの立場からミユラーの太陽神話論を批判したが、宗教期では一転、最高存在論の立場からタイラーのアニミズムを批判した。ラングのなかには靈魂論と最高存在論が共存していること、また、宗教期のラングには、神話期で批判したミユラーへの回帰（ピリーフの優位）が見られることが述べられた。

最後に、山崎がデュルケム『宗教生活の基本形態』を取り上げ、その宗教論を詳細に論じた。デュルケムがミユラーのナチュリズム、タイラーのアニミズム、ラングの宗教論やトーマティズム論を批判しながら「社会」を導き出したこと、デュルケムのなかでは「社会を作り直す」行為として、ピリーフにたいするプラクティスの優位がみられることが分析された。

コメントータの松村からは、宗教学誕生期の著作を、生物学、心理学、地質学などの諸学や、アーリア対セム、クエーカーといった、より広いコンテクストに位置づけて考察する必要があるのではないかという建設的な提案がなされた。その提案に甘えるわけではないが、本パネルを研究の終着点ではなく出発点とした。ピリーフ優位からプラクティス優位への転換にはロバートソン・スミスが大きく関わっているであろう。さらには、宗教学誕生期の宗教理論と心霊主義（spiritualism）との交わりを明らかにする必要がある。そうすることによって、今回取り上げた四人の相関がより立体的になるように思われる。

内村鑑三における「二元論」問題再考

——矛盾と並存をめぐって——

代表者・司会 岩野祐介

コメントータ 芦名定道

土肥昭夫『内村鑑三』における

二元論的分析パラダイムの再検討

渡部 和隆

土肥昭夫は内村の二元論的な思考法を指摘し、特にキリスト教信仰と日本との関係が問題となる場面ではそれが顕著であるとしている。内村は両者を完全に分離しており、正しい対決はないというわけである。このような土肥の内村解釈に対しては異議も提出されてきた。そして、土肥批判が暗示していることは、内村のキリスト教思想の分析に土肥が用いている枠組みが内村の分析には実は不適切なものだということである。本論は以上の考察に基づき、土肥の分析パラダイムを内村のテクストから再検討した。

まずは土肥の分析の分析である。土肥の分析はひとつの正しい「信仰」の類型を理想として前提した上で議論を組み立てている。土肥にとって正しい「信仰」の理想はキリスト教と文化の二元論的な分離ではなく、むしろ両者を適切に関係づけることであった。この正しい「信仰」の理想が規範として機能することで土肥の内村批判は展開されている。この正しい「信仰」は、文化的な事象に対立的もしくは批判的に関わって正しい位

置づけをなすものであり、またカール・バルトをはじめとするドイツ・プロテスタント神学の枠組みの中で考えられている。土肥はこの理想と比べることによって、内村のキリスト教思想はキリスト教信仰と日本との関係づけが不十分であり、二元論に陥っていると批判した。

次に問われるべきことは、この土肥の分析が内村解釈として適切なものであるかどうかである。まずは「心霊の奥殿」という言葉に注目する。内村において「心霊の奥殿」は内村と神との関係と内村の読者との関係との二つの関係のうちで働き、神と自分、自分と他者、それぞれを結び付けるものだとされている。内村においては、信仰の単独性に加えて、信仰の共同性もまた初期から重要なものとして想定されていた。これは後に雑誌メディアによって媒介される共同性すなわち「紙上の教会」へ拡大されていった。次に、内村の三位一体の議論を参照する。内村の三位一体論の特徴は、共同性や関係性や社会性の観点から論じられていることである。内村は愛を関係性として捉えた上で、愛が愛する者と愛される者との間にのみ成立する以上、自己以外の他者を必要とするが、神においても同様に他者が必要とされる。内村はここでアメリカの神学者ジョン・サン・エドワーズを引きつつ、三位一体の神の内部に「聖なる社会」を認めている。かくして、内村は、神は愛であるという命題から三位一体を社会として理解し、神自体が社会として、共同性として把握していたのである。

以上より、内村のキリスト教信仰においては、単独者モデルで捉えてよい側面のみならず、信仰の共同性を重視する思索も

また存在すること、さらに神自体が三位一体と愛という観点から「聖なる社会」として把握されていることが明らかとなった。神自体が「聖なる社会」という共同性として把握されている以上、内村における愛や共同性は単独者モデルに対して副次的なものにすぎなかったとは考えにくい。内村のキリスト教信仰を単独者モデルで捉えた土肥の結論に対し、モデル自体の変更改が要請されるべきである。おそらく、単独者モデルに加えて共同性をも同時に可能にするようなモデルが必要である。土肥が二元論と断じたキリスト教と信仰の問題に関しても、この観点からの再検討がなされるべきである。

内村鑑三の聖書解釈における総合性と多層性の問題

岩野 祐介

本発表では、内村における二元論的思考と彼のキリスト教理解との関連を確認するため、内村が聖書における多層性をいかにとらえているか、という問題を内村の聖書解釈テキストに即して分析する。聖書はそれ自体、一つの書物でありながら、多層的・多声的要素をもつものである。内村による聖書読解を通して、総合的・統合的であることに對しての内村の見解を確認すると同時に、「神のこと」を「人が記した」書、という聖書自体の二元論性についての内村の理解を明らかにすることを試みたい。

内村自身は、「二元論」という言葉を大きく分けて善悪二元論を指す文脈と、物心二元論を指す文脈とで用いているが、ここでは人間論・救済論との関連から後者について主に扱う。内

村は「人には肉体の外に霊魂がある、そして神の霊（氣息と云ふは是れである）人の霊に臨んで之に聡明を与ふ」（内村『私の基督教』、『内村鑑三全集三三』、一九八三、岩波書店、一〇九頁）と、人間のあり方が二元論的であり、その解決は、「信仰に由りて」「来世を待つて明示せらるゝのであらう」から、「今は二元説の奥底に完全なる調和の在るを信じて進む。然り信じて進む」のだ、と述べ、その聖書の典拠として第一コリント一三・一二「彼の時には面を對せて相見ん」を挙げる。

キリスト教の世界観において、人間は、神に似せて創造されたものでありながら、神に背くものである。しかし内村によれば、人間は樂園を開放された当初から、神との関係を取り戻すことを切望している。そのためには、人間の自然性・肉の部分としての罪、自己中心・人間中心性と、神に似せられた部分としての霊あるいは良心との調和が必要となるのである。この物心二元論的「二重人格」が、内村においてはその逆転的な発想により救済へと至る鍵となっており、たとえばそれは「接木」と表現される。一九二六年の「接木の理」で内村は、台木としての罪の人に神の子キリストが接がれ、神の子の善き果が実ると記している。この人間にキリストが接がれるという事態は、人間の側から見ると、信仰を通して「義と愛との調和をキリストの十字架に於て認むる」（内村『楕円形の話』、『全集三二』、二一〇頁）ということになる。義の神が罪人を罰せず、赦すために、キリストの十字架が必要だったのである。

義なる神と、罪なる人間とは、両者の関係が二元論的であることがどうしても避けられない。しかし異なるものであつて

も、（あるいは異なるものであるからこそ）その関係性は相互的なものとなるのである。霊的であることと物質的であることが、相反するというように理解されているのではない。たとえば内村は「神（霊）が天地（物質）をつくつた」と述べるのである。

むしろ、異なるがゆえに二元的であるものどうしを一元的にまとめようとすれば、そこに内村の言うような「二元論に：又霊を物に引下ぐるの害ある」（『私の基督教』、一一〇頁）という問題が生ずることもあり得る。また、安直な一元化を拒絶しようとする態度は、「善と悪との間に無限の距離あり」（同前）と「二元説」的に捉える発想と合わさつて、現実と安直に妥協せず、理想としての善をあきらめない内村の態度へとつながつたという側面もあるのではないだろうか。

ということは、土肥昭夫が「無縁」とした内村の「はげしい意識」「情熱的表現」と「二元論的思考法」（土肥『内村鑑三』日本基督教団出版局、一九六二、二七六頁）とが、この「あきらめない」という点において、つながっているとも考えられるように思われるのである。

‘Japan’ と ‘Jesus’ の緊張

——キリスト教ナショナリズムと内村鑑三——

赤江 達也

本報告では、内村鑑三における「二元論」について、「キリスト教ナショナリズム（Christian nationalism）」という観点から検討した。

内村は「二つのJ」(two J's)という標語を唱えたことで知られる。これは、イエス (Jesus) と日本 (Japan) を共に掲げる標語である。この「二つのJ」に注目するならば、内村は「キリスト教ナシヨナリスト」であり、その思想は一種の「二元論」であるということになる。

土肥昭夫はその著書『内村鑑三』（日本基督教団出版部、一九六二年）において、内村鑑三の思想を「二元論」の観点から検討している。土肥は、内村における〈愛国心とキリスト教信仰の緊張〉について次のように一定の評価を示している。「……内村の中には極端な愛国心と厳格なキリスト教信仰が相互に矛盾することなく共存している。彼は両者を簡単に分離してしまうことも、また無造作に混同してしまうこともできず、相互に緊張しつつも共存する関係としてとらえつつ、歴史の中に生きてゆこうとした」（八三頁）。

ところが、同書の結論部では、内村のキリスト教ナシヨナリズムは「素朴」なものとして批判される。土肥は内村の「二元論的思考方法」を厳しく批判した上で、内村のキリスト教ナシヨナリズムは「日本人たることとキリスト者たることの二重性格」の表現に過ぎず、思想や神学としての「二元論」にすら達していない「素朴な自然の発露」だといっているのである（二七六頁）。だが、こうした土肥の結論は、彼自身の神学的立場を強く前提とした外在的な評価であるように思われる。むしろ土肥が指摘している〈愛国心とキリスト教信仰の緊張〉のような要素それ自体を、内村の思想として評価したほうがよい。

このような問題関心から、本報告では、内村のキリスト教ナ

シヨナリズムを三つの標語——「キリスト愛国」「二つのJ」「日本的キリスト教」——を手がかりとして検討した。

内村のキリスト教ナシヨナリズムは「素朴」のものであると論じられてきた（土肥昭夫・前掲書、鈴木範久『内村鑑三の人と思想』岩波書店、二〇一二年）。たしかに不敬事件（一八九一年）以前の内村には、皇室の称揚に見られるように「素朴」な一面がある。本報告では、そうしたキリスト教ナシヨナリズムを「キリスト愛国 (Christo-national)」と呼んだ。

だが、内村の素朴なナシヨナリズムは、不敬事件においてキリスト教信仰と皇室に関わる儀式とが抵触するという経験を通して、独特の屈折が見られるようになる。その屈折は「二つのJ」におけるJapanとJesusの間の断絶、すなわち〈JapanとJesusの緊張〉として顕在化する。内村は、JapanとJesusとが未来において「同一のもの」となる、という希望を語る。しかし、その実現は「千度びの生涯」の未来におかれる。その未来の理想に照らすことで、内村は日本社会のさまざまな「罪悪」を批判していく。

しかし、第一次世界大戦以後、一九二〇年代の内村は、「日本的キリスト教 (Japanese Christianity)」という思想を積極的に語るようになる。これは、欧米諸国ではなく、日本こそが真のキリスト教国たりうるという思想である。だが、ここでは〈JapanとJesusの緊張〉が失われ、両者の綜合が語られている。さらに本報告では、内村の唱えた「日本的キリスト教」が、戦時下の日本キリスト教界で盛んに語られた「日本的キリスト教」と連続的である可能性についても検討する必要がある

ことを指摘した。

本報告の主張は、不敬事件以後（一八九〇年代以降）における「二つのJ」という思想が〈JapanとJesusの緊張〉ゆえに固有の批判力をもっていたことを指摘する点にある。内村におけるキリスト教ナシヨナリズムは、それが「二元論」であることにおいて批判的な意義をもっていたのである。

内村における二つの価値基準

——humanityとdivinityをめぐる——

柴田真希都

本発表は、内村鑑三をめぐるテキスト解釈のための一つの作業仮説を設定することにより、内村の公的な諸言動、とくに従来「矛盾」あるいは「言行不一致」などと論評されてきた類の言動のよりよい解釈を補助する、一定の理解枠組みの構築を試みるものである。

内村鑑三はこれまでの研究史において、よく彼の「矛盾」が取り沙汰されてきたことでも顕著な思想家だといえる。その「矛盾」なる現象の抽出や分析は研究史上のトピックとも言えるものであつて、事実、説得的な理解枠組みがいくつか提出されてきた。その代表的なものには、亀井俊介「内村鑑三」（中公新書、一九七七年）や、隅谷三喜男「内村鑑三と現代——座標軸をもつ思想」『世界』四二二号、岩波書店、一八九一年）の議論がある。

本稿は内村を宗教家である一方、明治の知識人でもあるという視角からその思考の原理的な構造に注目する。「矛盾」に関

しては、ある知見が表現に結実した際、それが他の時空間でなされた言動と相互に「矛盾」していると読者に実感される、各言動が導かれたところの思考様態の原理的な違いにまで遡って理解するという見通しをたてる。発表者はこの内村の思考原理について、仮説的かつ模式的に二つの主要な方面に分けて考えることを提案する。その方面とはhumanityの方面とdivinityの方面とでも名づける。humanityとdivinityという一組の概念は、後期内村の代表作『羅馬書之研究』（一九二二—二三年）において、「人に欠くべからざる」「両方面」として区別され対比されつつも、人一般に共に備わるべきもの、共同して相互に高めあうものとして内村に把握されていたものである。本発表ではhumanityとdivinityの二つの内村における一組の概念を転用し、彼自身の思考の原理に働く価値判断の基準として、彼の言論の種類を弁別していく作業に応用する。

以上の道具立てを用いて、従来「矛盾」と形容されてきた事例を解説してみる。例えば、内村が日露戦争開戦以前に非戦論を積極的に掲げつつも、開戦後はそれを積極的に唱えなくなつたことは次のように解析されよう。内村の非戦論は彼の聖書研究のみならず、日常的な議論や人々との交流の中から多層的に生成されてきたものと見られるが、基底部分はよりdivinityの方面に根ざしており、神のみがもつ究極の和解の権利概念に保証を得たものといえる。そこでは人間による生命の毀損を不可避とする武力闘争を否定する論調（原理論）が構築されており、これを聖書・福音主義的な価値言説と見ることが出来る。

一方、日露開戦後はどうかといえば、内村の言論において、戦

争は仮定のものではなく、具体的な現実の相において扱われることが前提となっており、戦時下における一市民としての最大の責務としては、早期の停戦の提唱と、そこに至るまでに実際的な効果をもつだろう兵士家族や戦没遺族への援助や慰問などが提起された。これらは主として *humanity* の方面により根ざすところからくる、近代西欧由来の普遍主義的な倫理価値に支えられた言説だったと見てよい。この種の価値言説においては、内村における鋭い現実認識（社会的リアリズム）や、ある程度の期間を見込んで実際の効用をもつ選択をよしとする *practical* な感性も含んでいると想定される。このように開戦前と開戦後の立論において、*humanity* と *divinity*、主としてどちらの価値方面により依拠して立論しているかによって、また両方面の組み方の様態の違いにおいて、構成される論調の境位に異同が見られると理解されよう。

その他、内村の教会批判の厳しさと他宗教への寛容さの並立といった現象、あるいは弟子に対する一面の親しみやすさと破門をも辞さない厳格さの両立といった事柄も、単に彼の性格や感情の問題として処理する対象でない、その時々々の事柄に即した二種の価値言説の複合的展開とみれば、当の個々の局面に關する新たな理解の仕方が可能になるかと考える。

コメント

荻名 定道

本パネルは、内村鑑三専門研究の深化発展（内村における二元論に対する否定的評価を修正することを通して）と、内村鑑

三研究を超えた宗教研究全般への寄与（ナシヨナリズムや日本的キリスト教とはこうした論点に関わる）という二つの意図を有している。四人の発表者はこれら二つを意識しつつ議論を展開しているが、渡部、岩野では前者に、赤江、柴田では後者に比重が置かれている。パネルのキーワードである「二元論」は、内村研究を前提とした問題設定であって、多岐にわたる錯綜した問題領域を形成しているが、しかし、本パネルで先行研究として批判的に論じられたのは主に土肥昭夫の内村研究（しかも特定の著作）に限定されており、より包括的な内村研究の検討が望まれる。

問題領域・対象を二項区分するという意味での二元論は内村にも多様な仕方で見出すことができるが、本パネルの争点は、この二項区別としての二元論は二項の分離に陥っていないか、むしろ二項の区別に立った二項の関係論の存在を積極的に評価すべきではないか、ということになる。以下、本パネルの成果と課題を発表者に即してまとめてみよう。

一 渡部は、内村のテキストから先行研究の枠組みの再検討をおこなうという仕方で議論を進めており、堅実である。また、土肥の内村論が土肥のキリスト教理解（あるべき関係）「正しい関係」理解に規定されたものであって、そこに問題があることも了解できる。しかし、「あるべき関係」「正しい関係」の意味内容については、土肥の他の著作・論文にまで分析対象を広げたより明晰な分析が求められる。また内村において二元論的に対比される単独性と共同性との関係を三位一体へ遡及して論じることは興味深いが、神内部の「聖なる社会」と人

間相互の社会性との関連づけについては問題が残る。

二 岩野によって、内村における二元論の展開、特に人間のあり方が霊肉（物心）二元論において捉えられていることがテキストに即して明晰に示された。内村の二元論が「グノーシス的なもの」と異なるとの指摘は、内村の天然・自然理解へ、さらには環境論として展開する可能性を感じさせる。また、内村の二元論の楕円の図式は、たとえばバルト的な円（同心円）の図式との対比によりキリスト教思想一般へ拡張できるかもしれない。「接ぎ木」論との関連（二元的であるからこそ接ぎ木が可能になる）や霊肉二元が「同じレベルで相反する」というように理解されるのではない」との指摘も今後更に追求すべきである。

三 赤江は、キリスト教的ナシヨナリズム、二つのJ、日本的キリスト教という問題連関を検討することにより、内村の二元論が社会的現実に対する批判的意義を有していたことを明らかにした。土肥の内村論の批判的な吟味はこうした問題連関でなされるべきであろう。二項が「未来において「同一なもの」となる」との指摘は二元論の終末論的解決とでもいうべき事態（二元論の時間軸）であり興味深い、もちろん、時間の関係で展開しきれなかった問題は残る。たとえば、再臨運動期の内村における自民族中心主義的な世界史認識が義戦論段階のそれと連続しているのかについてなど、今後の説明を待ちたい。

四 柴田は、内村の思想を分析する仮説的枠組みとして、humanityとdivinityという思维構造を提示した。これは、キリスト教思想（キリスト論）に源泉を有しているが、必ずし

も宗教的な仕方でのみ表れるわけではなく、divinityが背後に隠れhumanityが前面に現れる場合に注目すべきであることが論じられた（近代日本の「知識人」としての内村）。この枠組みの有効性は具体的な事例（たとえば、非戦論）において検証されるべきである。この関連で、内村をキリスト教的ヒューマニズムの文脈に位置づけることは可能か、それと世俗的ヒューマニズムとの差違はどこにあるのか、についても、追求したい。

パネルの主旨とまとめ

岩野 祐介

内村鑑三のキリスト教思想は非常に幅広く多面的であり、ある文章における主張とまた別の文章における主張とを比較したときに矛盾しているように見えることがある。JesusとJapanなど、一般的には二者択一的であるとみなされることの両方を、内村は追求しているのである。果たして、内村の思想は矛盾しているのか。あるいは、読者に合わせて態度を使い分けているのであろうか。

土肥昭夫は、内村に「二元論的な思考方法」を見出し、「彼のこの立場に立つたがゆえに峻烈きわまる抵抗と拒絶的態度をもつて歴史の動向に対して挑戦していった」一方で、内村が二元論的な立場にとどまる限り、「歴史を生き、歴史の中にあるキリスト者の日本を含めて世界に対する正しい対決の方法や責任ある行動は信仰的にも思想的にも不可能であると言えないだろうか」と批判した。（土肥『内村鑑三』日本基督教団出版局、

二七五―六頁）土肥は、人間の次元と神の次元とを区別する二元論的なあり方が、結果として現実の社会に対する無責任、無関心を生み出し、日本キリスト教が国策に取り込まれる結果を導いた、と考えているように思われる。

しかし、二元論的な思考法から土肥が「歴史の動向への挑戦」と評した姿勢が導かれていることも確かであろう。そこで本パネルでは、内村の二元論的思考を積極的に捉え直し、社会に対して無関心・無責任になるのでも、取り込まれ利用されてしまうのでもなく、社会と並走し続ける強靱な思想をそこから導き出す可能性をさぐることを試みた。具体的な、各パネリストの報告概要は以下の通りである。

渡部は、土肥の分析の枠組み自体を検討し、土肥の枠組みでは取りこぼされている交通という概念により、内村の二元論的思想は個人的・主観的だけでなく、外側へも開かれた構造になっていることを示した。

岩野は、聖書において人間が霊と肉の二元論的存在とされており、罪なる肉に神の霊が「接木」され得ること等、二元論的であることが内村自身の思想においては積極的な意味があり、信仰を強めることにつながっていることを明らかにした。

赤江は、「ふたつのJ」の間に緊張関係が保たれていた不敏事件以後の時期と、「日本のキリスト教」として両者の総合を試みる時期とを比較し、前者の時期の内村が二元論的な「pan と Jesus の緊張」ゆえに固有の批判力を持ち得ていたと指摘した。

柴田は、内村の文章においては、humanity と divinity と

う二つの価値基準が区別して用いられていることを提示し、宗教家と、近代的諸価値の世俗社会における熱心な普及者・知識人という「文学者」内村の二つの社会的役割を提示した。

芦名から与えられたコメントは、内村の思想の二元論的構造において、二項の区別に立った二項の関係論の存在を積極的に評価すべきではないかという主張、と本パネルをまとめたうえで、土肥の指摘する二元論の枠への応答を超え、それぞれの関係論をさらに深めることを求めるものであった。

またフロアとの討論では、この世の国と神の国とを分けようとする二元論的な思想をもちながら世俗の社会に対して関わろうとする際の、共同体への意識が問題となるのではないかということ、ふたつのJを焦点とした楕円が同心円になるためには何が問題になるかということ、内村のナシヨナリズムが日本統治下朝鮮の青年たちによる民族主義運動に少なからぬ感化を与えたこと、それと関連して、内村における「国家」や「民族」の観念は未だ検討の余地あること、などが話題に上がった。

真理・政治・普遍性

——ポスト世俗化時代における神学の真理性——

代表者・司会 佐藤啓介

コメンテータ 深井智朗

分離・区別・一致

——キリスト教哲学論争にみる真理の諸相——

佐藤 啓介

本発表では、一九三〇年代に起こったキリスト教哲学論争を取り上げ、哲学と神学（ないしキリスト教）の間でどのように「真理」概念が論じられたのかを明らかにしたい。

キリスト教哲学の存在を否定する哲学史家ブレイエは、手続的な方法による理性の行使を哲学の根幹とみなし、トマスらもキリスト教的方法によって哲学を遂行しているのではなく、アリストテレスの方法に依拠しているにすぎず、またそこで解明される事柄も存在やロゴスなど哲学一般の真理にかかわるものだと結論づけた。同じ否定派であっても、ブランシュヴィクは異なる立場にたつ。ブランシュヴィクは、宗教的真理は、純粹に理論的な哲学によって包摂し昇華しようと考えていた。

他方、キリスト教哲学の存在を主張したのがトマス主義に立つジルソンとマリタンである。ジルソンの主張は大別すると三つの論点がある。第一に、歴史的事実として、西欧の哲学史においてキリスト教が大きな役割を果たしたこと。第二に、そうした歴史的事実が可能になる条件として、キリスト教の啓示

は、一人の哲学者の内面において、必然的に哲学的な真理探求の遂行を促し、哲学者に哲学を完成させること。第三に、アリストテレスの存在論と同内容のことが、『出エジプト記』において語られている、ゆえに啓示が哲学的理性を触発することができること。興味深いことに、ブレイエもジルソンもともに「哲学とキリスト教は同じ主題を考えてきた」と認める点では一致している。両者が異なるのは、その真理を扱う方法の理解である。

また、マリタンは、問われるべきは哲学の本性ではなく、哲学のない哲学者の状態であるとする。哲学が理性的に自立して自由に営まれるという本性は決して揺るがすべきではない。だが、キリスト者がそうした主題について考察するとき、「信仰は、哲学の自律性を損なうことなく哲学を導き方向づける」。啓示の働きは、第一に、哲学がそれまで明確に概念化できなかった事柄に形象を与え、第二に、知性に対して真理への確信を与え、第三に、真理へと向かおうとするインスピレーションを知性に与える、という多様な仕方では信仰は哲学を導くというのである。そしてマリタンは、そのように啓示への信仰によって「状態が変えられた」哲学をキリスト教哲学と呼ぶ。

こうしてマリタンとジルソンは、哲学とキリスト教が真理の内実という点では一致することを認めつつ、その真理を思惟する方法と、思惟する者の状態という点で、両者を「分離」ではなく「区別」しその両者の間にインスピレーションという関係を確保しようとしたのである。したがって、キリスト教哲学論争では、1、真理の内容、2、真理探究の方法、3、探究者の

実存的状态という三つの争点が分節化されていたことが分かる。

こうしてみるならば、ジルソンやマリタンの主張は、フランスコトリック世界において、理性を称揚する近代知に対し、その本性において逆らうことなく同調しつつ、かつ同時に状態という実存の事実性に着目することで、キリスト教的思维方法の独自性を確保しようという戦略を示している。こうした戦略は、リベラルなライシテ原則が成立したフランスにおいて、知識人層が社会的文脈に左右されずに純粹な哲学と神学双方の本性があるという自律的な本質論にコミットでき、しかも、理性の堅固さへの信念が共有されえた「近代」という時代の末期を、良くも悪くも飾るものであった。

だが、彼らの論争の意義はこうした思想史的意義に尽きるものではない。この論争は、真理概念をめぐって哲学と神学とが拮抗する際、真理の内容、真理探究の方法、探究者の実存的状态という、立体的な三つの軸の存在を示唆しているのである。

マルティン・ハイデッガーにおける

／を巡る哲学と神学の関係性

上原 潔

本発表の目的は、M・ハイデッガー (Martin Heidegger, 1889-1976) の思索における哲学と神学の関係性を巡る立場を概観し、彼の思索がキリスト教神学に与えた影響を紹介する。具体的には、ハイデッガーの思索の途上で、哲学と神学、ないしはキリスト教の関係がどのように変化していったのかを概括

的に確認し、ドイツ語圏の神学界で、ハイデッガー哲学がどのように受容されたのかを紹介する。

ハイデッガーの研究生活は、神学から始まった。神学研究を開始した当初、カトリック界で起こっていた「近代主義論争」においては、明確に保守的立場を取っており、一連の書評を保守陣営の発刊する雑誌にも投稿している。しかし、こうした保守的な姿勢は、「生きた信仰」と「伝統的な教理」との軋轢のなかで変化してゆく。それはやがて「カトリックのシステム」からの離反を招き、プロテスタント神学への接近へと繋がっていった。一九二〇／二一年冬学期講義では、当時集中的に取り組んでいたルター研究をもとに、「存在と時間」の「現存在分析」の雛型となる「事実性の解釈学」を展開している。その後、ハイデッガーは「哲学は原則的に無神論である」として、宗教的な事柄を彼の思索に持ち込むことを禁じたが、それは、当時の神学や宗教哲学への不満の表明を意味していた。「存在と時間」出版の数年後には「神の死の基礎経験」に襲われ、「逃げ去った神」と「見捨てられた世界」というニヒリズムを実感することになる。しかし、『哲学への寄与』における「最後の神」や「四方域」における「神的なもの」に見られるように、終生、ハイデッガーは神の問題を捨て去ることはなく、かつて神の到来を予感していたのであった。

ハイデッガーのキリスト教批判は、神を存在的な次元で語り、特に、存在者の根拠として措定する「存在神論」に向けられる。それにより、神は本来の神には程遠くなるからであり、また、形而上学と創造信仰の結合によって、存在の「問い」が

それ以上問われなくなるからである(存在忘却)。哲学における「問い」の重視から、ハイデッガーは「答え」を与えるキリスト教神学を批判し、キリスト教哲学とは矛盾した概念だと判断した。

しかし、ハイデッガーの哲学は神学界に大きな影響を与えた。カトリック神学においては目立たない形で需要となったが、『存在と時間』発刊直後から、それに対する論評がなされ、フライブルク大学を中心に、ハイデッガー哲学の受容が起こった。例えば、K・ラーナーは、独自の形式でハイデッガー哲学を受容し、個人的に交際のあつたB・ヴェルテは、ハイデッガーの「自然」概念解釈を通じて、キリスト論の刷新を図った。カトリックのハイデッガー哲学受容は、K・レーマンの学位取得論文にも見て取れる。

プロテスタント神学におけるハイデッガー哲学の影響は顕著である。P・ティリヒをはじめとして、多くの神学者が彼の哲学から大きな示唆を得ている。特に、R・ブルトマンと、ブルトマン学派のE・フックス、G・エーベリンク、さらには彼らの「解釈学的神学」を継承するE・ユンゲルに至る神学潮流は、ハイデッガー哲学を最も神学内に取り入れたと言える。その際、ブルトマンが「存在と時間」の現存在分析を中心にハイデッガー哲学を受容したのに対して、後の世代は後期の思索、特に、その言語哲学的側面を受容して、信仰と言葉との関係に焦点を当てた。

神学におけるハイデッガー哲学受容には二つの傾向がある。ひとつは、人間学を中心にした受容形態であり、それは啓示や

超越から出発することが困難な世俗化時代における神学に諸宗との共通の土台を与えた。もうひとつは、形而上学批判の受容であり、それは神学の基礎となるギリシアの形而上学の解体とそれによる神学の刷新を動機としている。

チャールズ・テイラーの政治哲学における超越性とは何か

鬼頭 葉子

ポスト世俗化の時代において、宗教と政治はいかなる関連を持ちうるだろうか。チャールズ・テイラーは、「超越」概念をもとに世俗化の限界を打開しようと試みている。テイラーの分析によれば、宗教改革以後、近代人は「排他的人間主義」に基づく思考・行動様式を取るようになった。すなわち人間の生を超えたものに全く価値を見出さない内在主義であり、社会と個人にとって、人間の生を超えるものは想定されない。近年では初期ロールズのリベラリズムにおいて、個人の宗教的基盤は捨象すべきものと捉えられていたが、テイラーは「宗教的に中立なりべラル」に限界を見ている。排他的人間主義は、個人の内的枠組みにとどまることによって、他者の他者性だけでなく、自己における他者性や新たな可能性にも気づくことができな。他なるものへの排除的姿勢は、自己の中に閉じられた悲劇性を持つと同時に、近代政治における暴力の構造にもつながっている。近代ヒューマニズムおよびデモクラシーには、他者に対する自己開示という視点を欠くことにおいて、構造的な限界と暴力性が伴う。テイラーの提唱する「超越」および「アガペー」の概念は、カトリシズムにおける文化的差異を横断する統

合性、そして共同体の境界を超える「よきサマリア人」に体现されている。テイラーの定義によれば、「超越」とは死や永遠も含む生を超えた次元である。個人の現在の生を「超える」ものは、生が善いものとして創造されたことを肯定する力、また生を道徳的かつ精神的に方向づけるもの（＝善の源泉）として、生における価値や意味の問いに対して俯瞰的に捉える視点を人間に提供する。テイラーにとって「超越」と「アガペー」概念に、多様性と普遍性を共持されることが重要なポイントとなる。

さらにテイラーの言う「超越」は、公的領域／私的領域を切り離すことなく、他者との連帯を可能にするものとして想定されている。テイラーもホセ・カサノヴァによる公共宗教の類型と同様、本来、宗教性は私事化し内面的規範にとどまるものではないと捉える。シャンタル・ムフやタラル・アサドが指摘するように、公／私を明別できると断言する社会的想像そのものに、排他的人間主義の限界や他者の排除原理が潜んでいる。ムフによれば「あらゆる状況において公私は遭遇」し、ある特定の範疇の人々を「合理的で透明な存在」とみなして不変のアイデンティティを付与するような思考方法は、リベラルな世俗主義の硬直性を示す。すなわち特定の価値や善から中立な自律的個人を想定することは、公的領域において、個人の信条や文化背景などの私的領域を全く持ち込むことがないことを前提とする。しかし私的領域を捨象した個人が、公共領域に関与するという設定は、初期リベラリズムに批判を受けたロールズが自身で刷新している。後期ロールズが提示した「リベラリズム」

は、世界解釈としての信念や価値をそれ自体としては提供しない「限定的リベラリズム」である。後期ロールズにとって、「宗教」もまた包括的教義の一つであり、多元的な善の一つである。競合する諸善の中で、「重なり合う合意」を形成する場が必要となるが、テイラーのいう「地平の融合」に合意形成のヒントが隠されている。個々人は、公／私の領域を分けることなく架橋すること、すなわち特定の信条や文化を公的領域に持ち込みつつも、「地平の融合」へと超越することによって、他者の自由および共同体の多様性が承認される。テイラーの立場は、宗教を私的領域に囲い込もうとするリベラルな世俗主義者の限界を超えて、政治における多様性と普遍性の源泉としての超越を提示しようと試みたものである。テイラーの想定するカトリシズムを背景とした「超越」概念において、宗教的真理にも文化的な解釈の多様性が入り込む余地が想定されているとも考えられる。

神学者ジョン・ミルバンクによる普遍的真理への挑戦

加藤 喜之

ポスト世俗化時代において普遍的な合理性が否定されるにつれ、哲学と政治の領域での真理概念が神学化される傾向にある。これまで自明であった近代の科学的な合理性に疑問を抱かれ、啓蒙思想があたかも起きなかつたような思想が生まれている。政治の分野においても、公共の場における宗教の役割や有用性はいうまでもなく、国家の神学化さえも求める思想が台頭してきた。このような文脈をふまえて本発表では、英国聖公会

の神学者であるジョン・ミルバンクの哲学と政治の理解を通して、「ポスト世俗化時代」における「真理」概念の神学化の一つのモデルの提示とその批判を試みたい。

ミルバンクは冷戦構造の終焉とともに、キリスト教思想におけるポスト世俗主義の嚆矢とも呼べる『神学と社会理論——世俗的理性を超えて』を発表する。この著作以来一貫して近現代の哲学・政治思想が前提にする中世後期の神学の伝統を反駁することによって、社会思想としての神学の復興をミルバンクは試みてきた。現代の思想家たちとの議論も活動的に行っており、二〇〇九年に刊行されたスロヴェニアの思想家スラヴォイ・ジジエクとの共著は大きな反響を呼んだ。またミルバンクは、ケンブリッジ大学の若手を中心とした「ラディカル・オーソドクシー」という哲学、神学、教会論、芸術、政治という包括的な分野にわたって展開される思想的な運動の指導者でもある。政治的にも英国教会の教区システムを活用した社会活動や新しい保守思想の提言を保守・労働の両党に行っている。

近代理性を批判するにあたってミルバンクは、近現代思想が前提とする四つの根本概念がいずれも中世後期の異端的なキリスト教思想に起因していると主張する。それらは存在の一義性(univocity)、事物の表象(representation)としての観念、現実態論(actualism)ではなく可能態論(possibilism)の重視、因果的な同時性(concurrence)である。それゆえ「神学」としての近代合理性に構築された「真理」概念を、被造物への神の「参与」(participatio)を前提とするより「正統的」な神学をもってミルバンクは乗り越えていこうとする。

政治思想においても、近現代の多くの社会思想の通奏低音には異端的な神学の系譜に属する暴力の存在論が流れているとミルバンクは主張する。暴力の存在論とは社会を構成する個人はつねに利己的であり、他者との闘争の中に存在しているというものである。この暴力の存在論を代替する思想として、キリストの復活を根底におく調和と愛の存在論が提示される。近代の「神学的」な社会思想が生み出してきたのは、戦争という資源を巡った血を血で洗う闘争や強制収容所のような主権者と迫害者の関係である。それゆえ有徳で理性的な少数に率いられた多数が、超越的な善と最終的な神の認識を目指す愛と徳に満ちた混合政体を目指すことは不合理ではないとされる。

これらの議論を深めていくために本論では最初に、ミルバンクの思想の歴史的な文脈を簡単に述べた後、彼がいかに哲学における真理概念を神学化していくのかを説明する。次に、ミルバンクの神学的な真理概念が提示する社会・政治的なプロジェクトに言及する。結論として、中世後期における神学的な分岐点をもって哲学と政治思想を包括的に語るミルバンクの野心的な試みを肯定的に評価する。しかし「真理」概念を神学化することによって、実践的には価値の多様性の否定と思想の強制を推し進めるミルバンクのプロジェクトを異なった「哲学」理解をもって批判していく。

コメント

深井 智朗

1 前世紀フランス哲学界での「キリスト教哲学論争」の射程の解明（佐藤）、ハイデガーの哲学における神学という隠し味の解説（上原）、テラーが主張した世俗主義の限界をカトリシズムの「多元化を保証する普遍性」によって打開しようとする試みに注目した政治哲学における超越の次元の諸問題（鬼頭）、ミルバンクの大胆な試みというべき「哲学の神学化」の主張の分析と批判（加藤）は、それぞれに異なった、幅広いパースペクティヴにおいて論じられているにもかかわらず、ポスト世俗化の時代における神学的思惟をめぐる諸問題を鮮やかに描き出した。

2 前世紀終わりから今世紀にかけての神学本体における「神学と真理性」をめぐる議論の中で注目すべきはこのパネルの一〇日前になくなったパネンベルクの議論であろう。神学における「真理性」の問題は、神学それ自体の歴史においては、常に「終末論」との関係で論じられてきた。イエスにおける切迫した終末意識は、現世を相対化するだけではなく、否定もしたので、そもそもそこでは学としての「神学」は意味を持たなかった。また終末意識は神学的議論における真理性をラディカルに相対化させる。パウロによれば今は「鏡に映すようにおぼろげに」しか見ることができないが、終末においては「顔と顔とを合わせてみるように」はつきり見ることができるといふ。そこから神学それ自体においては真理についての二つの論じ方が生まれた。ひとつは、神学は真理性の主張に関与する必要は

ないという終末論的現世否定論に基づく極端な考えである。そう考えるなら神学は成立しないし、不要となり、政治や宗教、文化や学問とキリスト教が無関係であることこそ「もつともキリスト教的だ」ということになる。ハイデガー、レーヴィット、メルロ・ポンティエーへと向かう思索の系譜の根底はこのような見方が存在している。もうひとつは、キリスト教的な認識は元來終末以前の知識であるから相対的で、未決定だということである。その場合には神学は常に自己認識としては、真理についての「仮説」であることを自覚し、隣にいた哲学を採用し、現世における支配の正当性の問題と折衝し、あらゆる学問体系や認識モデルに対してチャレンジし、自らを脱構築することをめざしてきた。このような神学における終末論的真理論は個々の発題の事例からどのように考えられるか。

3 レーヴィットは「キリスト教的ジェントルマン」は存在するかという問いを提起したことがある。本来のキリスト教は現世否定的であり、ジェントルマンというのは現世の美德である。両者が結びつくことはあり得ないという考えである。同じようなことはオーファーベックやバルト、ハイデガーの思惟構造の中にもある。しかしそれに対して、こう問うことができるのか。愛し合って結婚した二人を切り離すことができるのか。あるいは二人の間に生まれた子供（学的成果）はもはや再び二つに分けられないのではないか。いや分けてもその子供を理解することにはならないのではないだろうか。

4 世俗化とポスト世俗化の問題は次のようにたとえられるのではないだろうか。宗教を盲腸と考えてみよう。盲腸はあつ

でもなくてもよいので既に手術で取ってしまった。もう身体で盲腸はない。しかしそれで不都合はない。これが世俗化である。残っているのは傷跡である。ところが身体の総合的な不調が生じた時に、かつてあった宗教のことを思い出し、その切除の傷跡を見つめ、かつてそこにあった宗教のことを思い出して、今はないけれど、あったことにしてもう一度私の身体について考えてみようというのがポスト世俗化の議論ではないだろうか。しかしそれは不可能の可能性を問うようなことになってしまいうか。危険性はないだろうか。

パネルの主旨とまとめ

佐藤 啓介

「ポスト世俗化時代」といわれる現代において、キリスト教神学は「公共宗教」や政治神学を通して、その公共性が再評価されるようになった。しかし政治のなかでの有用性で神学が召喚される一方、その「真理性」はますます語りにくくなっていく。神学は、共同体内部の公共善を構築してくためのみ存在しているのだろうか。また、ラディカルな思想家たちは、リベラル・デモクラシーを超越する普遍性のモデルを、パウロやキリスト教神学から読み取る。しかしここでも神学は、真理性ではなく、その表象が生み出す普遍性のモデルを供給することに留まっている。現代における神学の世界を見回しても、宗教的な言語ゲームや伝統的な信仰共同体のなかで自己完結する神学が少なくない。

このような状況にあつて、キリスト教神学の真理性を問うと

いうことは、いったい何を意味するのだろうか。政治によって与えられた所与の条件を超えていく可能性を、神学は提示することができのだろうか。あるいは、そうした普遍性を自ら解体し、固有の条件下においてのみ成立する真理を目指す点にこそ、現代の神学の意義があるのだろうか。近現代の神学史を紐解いてみると、幾度となく神学は、真理性を構築した哲学と対峙することによって自己の真理性を打ち立ててきた。神学は、時に哲学と同じ真理を語っていると主張し、また時に、哲学とは異なる真理を独自の仕方ですべて語っていると主張し、自らの真理の普遍性あるいは独自性を構築してきたのである。

それゆえ本パネルでは、四名の発表を通して、二〇世紀における哲学と神学の相克を鑑み、また神学の政治性を射程に入れながら、神学の真理性への志向を再考した。佐藤は、ポスト世俗化時代を理解するための助走として、二〇世紀前半のフランスにおいて起こった「キリスト教哲学論争」を取り上げ、キリスト教哲学が語る真理が近代末期のフランスにおいてどのような捉えられていたのかを明らかにした。また上原は、世俗化時代の無神論の一事例として、ハイデッガーの思索における哲学と神学の関係性を巡る問題を概観し、そのうえで、神学側からのハイデッガーの思索に対する応答を瞥見した。鬼頭は、ポスト世俗化時代における宗教回帰を念頭におきつつ、テイラーの思想において生の多様性を担保すると位置づけられるカトリシズムの超越性について、その特性を論じた。加藤は、冷戦後の世界において起こったラディカル・オーソドクシー運動の主導者であるミルバンクの思想に注目し、政治思想をも包括した彼

の神学思想の核を哲学的真理の神学化として捉え、普遍的な真理を提唱する神学の問題を明らかにした。以上の発表に対し、コメンテータの深井が、プロテスタント神学史の立場から、神学の真理がもつ終末論的性格を考慮に入れるべきではないかという指摘をおこない、また、世俗化ならびにポスト世俗化時代において、かつて有意義に存在しえた神学の存在を再び想起して思索すること自体の意味（とそのリスク）をめぐる本質的なコメントが投げかけられた。

こうした意図をもったパネルであったが、神学の真理性を問おうというパネル主旨以上に、フロアとのやり取りは、ポスト世俗化時代という規定そのもの、そしてそこにおける宗教と政治の危うい関係に争点が集中した。また、こうした問題設定を日本において考えるならばどのような議論が展開されるか、という問題にも発展し、企画者ならびにパネリストは、「ポスト世俗化時代」という枠組み自体の妥当性の再考をする必要を痛感した。当初の意図とは異なる面もあったが、フロアとのやり取りに多くの時間を割くことができた結果、パネルが内包する問題系への関心の高さと、今後問うべき課題が浮き彫りになったように思われる。

ローマ帝国における諸民族と宗教

代表者・司会 市川 裕

祭司的ユダヤ教からラビ・ユダヤ教へ

市川 裕

本研究の発端は、ユダヤ教とイスラームの理解に関するある事実に起因する。それは、ユダヤ教の専門用語を使ってイスラームが説明できてしまうことの驚きである。イスラームはユダヤ教と同じく啓示法の宗教であり、ユダヤ教ではこれをハラハ、イスラームではシャリイアと呼ぶ。神の啓示はユダヤ教では、成文トーラーと口伝トーラーと概念づけられ、イスラームでは前者がコーランと、後者がハディースと対応する。そして、両者とも、その後に法学が発展し、レスボンサ文学が発展する、という具合である。

ここから見えてくるのは、一神教の世界史には、キリスト教ローマから中世の西欧カトリック世界への流れとは別の流れ、即ち、ラビ・ユダヤ教からイスラームへの発展が存在することである。この二つの流れは、法と宗教の関係に注目すると、異なる社会関係を制度化した。西欧では、皇帝とローマ教皇が併存し、世俗と宗教を分離するローマ法が継承されたのに対して、イスラーム世界では、啓示法による宗教共同体（ウンマ）が普及し、ウンマの制度はイスラーム世界内部の他の一神教集団にも等しく適用された。

ラビ・ユダヤ教からイスラームへの啓示法体制の展開が認め

られるとすれば、日本の高校世界史の教科書で見られるユダヤに関する記述の偏りは、修正が必要であろう。ナザレのイエスが登場する時代のユダヤは、ユダヤ教をめぐって多様な意見が闘わされた時代であり、閉鎖的な律法主義で枯渇した社会というよりは、日常生活を自覚的に律法に則って統御する方向性が強まる時代であったという理解が可能である。そしてその先に、口伝トラー「ミシユナ」の編纂に代表されるラビ・ユダヤ教が形成されるのである。

このような一神教の二つのタイプの原型が、いずれもローマ帝政期のユダヤに淵源していることから、ローマ帝政期における諸宗教の特徴は、ユダヤ教をも含めて考察できる。古代末期の社会的背景に注目すると、同時代の西アジア地域も含めて、都市の商業ネットワークの発展と貧富の差の顕在化の中で、普遍主義的宗教が拡散したというJ・パーキーの説が参考になる。ここに社会的救済を唱えて宣教する自己定義型の宗教が成立した。この傾向はササン朝ペルシアでも促進され、イスラームへと展開する。ユダヤ教は諸宗教の形成の母体として貢献し、キリスト教は、宗教の自己定義を促す最大の貢献をしたと捉えられる。筆者は、ヘレニズムの普及がそのすべての背景にあるという点を追加したい。

そうした理解を前提した上で、ローマとユダヤの関係を見直すとき、国家と宗教の関係において考えられる論点は以下の如くである。ユダヤ社会は、ローマとの二度の苛烈な戦争を経て啓示法体制を成立させた。神殿と祭儀を中心とする祭司的ユダヤ教から啓示法に立脚したラビ・ユダヤ教への決定的な転換で

ある。この変化は劇的であるが、ユダヤ教が自己定義を確立したとも理解できる。しかし、これをユダヤ教の内在的变化のみで説明できるか。帝国各地の都市化とユダヤ人の帝国全土への拡散は、二度も戦争を起こすほどの敵対関係とは異なる利害関係を生じ、ローマの対ユダヤ教政策に影響しなかったか。ローマは、ユダヤ賢者の政治的無関心という傾向を知ってユダヤ自治の承認を与えたと想定できるか。ユダヤ賢者の中でヒレル家に民族筆頭者の称号を与えたとしても、明確な承認はいつだれがだれに与えたのか。カラカラ帝による帝国全土の自由人へのローマ市民権賦与が西暦二一二年とすれば、普遍法とミシユナというエトノス法の共存があり得たのか。

その中で法に関する逆の発想に注目したい。プラトンの法律篇を当時の法思想の代表と見れば、ポリスの実定法である成文法と不文律との関係では後者が普遍法であるのに対して、ラビの思考ではモーセの律法という成文法が普遍法で、口伝律法は可変となる。

共和政ローマの宗教

小堀 馨子

本パネルの趣旨であるラビ・ユダヤ教とキリスト教という二つの一神教が生じた場を宗教史的に考察するに当たり、当時のローマ帝国の状況の考察が必要である。この二つの宗教が生じたのは帝政期であるが、ローマの帝国化は前二世紀から進行しており、また宗教面では共和政と帝政の間にさほど大きな断絶は存在せず、共和政期との連続性は固い。そこで、本発表は口

ローマ共和政期のローマ民族のあり方とその宗教に焦点を絞って論じる。

まず、ローマ法にも宗教的起源の痕跡は見いだせるものの、法の歴史の比較的早い段階で、神官団による法の独占状態が解消したため、私法を中心に法学が発展した。ローマ市民法はローマ市民のみを対象とする法で煩瑣な手続きが特徴であった。前三世紀以降属州が拡大して、ローマ市民権やそれにやや劣るラテン市民権を有さない外国人の存在が大きくなると、私法の領域においては、煩瑣な手続きが簡略化された万民法が発達する。しかし、宗教規定の領域では、そのような変化は顕著には認められず、煩瑣な手続きが存続していた。法 (*ius*) は早くに神官団の独占から離れたが、宗教規定 (*ius*) は神官団の扱う領域であり続けた。

ローマの神官団の特徴は、世襲制でもなければ、専門職能集団からの選抜でもない。官職の一つとして、貴族層や後には富裕平民層がその職に就き、しかも大半の神官職は世俗官職との兼任が可能であった。ただ通常の官職が任期一年であるのに対して、神官職は一部の例外を除き、大半が終身職であった。死亡により資格喪失で空席が生じると、神官団の成員による推薦と互選により人員を補充した。しかし定数が複数である官職には一族から就けるのは一名に限られ、また、一人の人物が主要な神官職を兼任することも許されない、という規定があり、貴族・富裕平民層による寡占が生じて、独占が決して生じない仕組みになっていた。

この神官の任務は、元老院が執り行う国事に関して元老院か

ら諮問があると解答を出すことであった。卜占や犠牲式は、法律制定・外交・軍事といった国家的事案の決定の際に必要な不可欠の儀礼であったが、それを執り行う主体は元老院であった。

神官の任務はあくまで補佐役であった。ローマでは外国の神々を勧請してローマの神として祀ることが度々生じた。その決定の主導権は元老院にあり、神官団は導入に際して、それが適切かどうか調べて解答するのみであった。このようにローマの祭祀は、他の神々の祭祀を受容れ易い制度であった。国家の祭祀としない外国の神崇拝であっても、ローマ人の公序良俗を乱さない限りにおいて許可した。ローマ市民は、国家の定めた祭祀に参加すればよいのであり、他の折に密儀宗教の秘義などに参加することはローマ市民たることに抵触しなかった。ユダヤ教のような唯一神信仰を有して、ローマ的な宗教実践を拒む宗教であっても、民族固有の慣習として、ローマ側は容認した。

ローマ人の宗教の特質は、宗教規定の手順を厳格に守って儀礼を正しく遂行すること (*religio*) である。これこそが神々を敬う方法であった。一方、ローマ人が大切にしたのは祖先の遺風 (*mos maiorum*) であった。両者はローマ人が通常生活で旨としていた実利的合理主義と矛盾するように見えるかもしれない。しかし、これが両輪のようにバランスを取っていたのが、ローマ人の宗教性の特質であった。

ローマ法と宗教

葛西 康徳

本報告は、ローマ法と宗教の関係を、最近の研究成果を紹介しながら、具体的な事件と法律家の判決及び立法を分析することを通じて、実証的に明らかにすることを目的とする。

従来、このテーマはローマ法研究においても古代史研究においても、必ずしも十分に関心を払われなかった。一方で、ローマ法は「世俗法」であり、宗教とは一線を画していたと考えられ、他方で、古代史研究ではキリスト教迫害史が中心テーマであったからである。

しかし、最近、学界状況は一変した。ローマ法における一種の事例研究は、宗教事件を法的視点から分析する視座を提供し、また、法律家の個人（学問的個性）研究を促進した。他方、西洋古典学ないしギリシア・ローマ史研究の中心は、戦後、宗教史研究に完全にシフトした。後者の影響は漸くわが国でも現れてきたが、前者の影響は見られない。そこで、以下では、個別事例研究ないし個別法律家研究に新时期軸を打ち出した、オクスフォード大学教授トニー・オノレの業績を紹介することから始めたい。

オノレは、その著『人権法の先駆者としてのウルピアーヌス』（第二版、二〇〇二年）の中で、紀元後三世紀初頭に活躍したウルピアーヌスという古典ローマ法学の最後を飾る法律家を、西洋において人権概念を意識した最初の学者兼実務家として高く評価する。この主張は、一見するとアナクロニスティックな感を否めないが、教授の長年の研究とストア哲学をはじめ

とする該博な知識に支えられて、無視しがたい影響を海外では有している。本報告との関連で最も重要な点を一つだけ述べ

る。紀元後二二二年のカラカラ帝の勅令の結果、万民法と自然法の概念的区別が無用となり、ローマ法は論理的にはすべて自然法となる。ところで、奴隸制は万民法によれば承認されるが、自然法から判断すると、違法となる。この問題をどう処理するかが、ウルピアーヌスにとっては重要課題となった。その一つの方法が「不法損害」訴訟の奴隸への適用可能性の模索である。キリスト教者はじめその他のマイノリティの場合については、推測の域を出ないが、少なくともウルピアーヌスは、異宗教ないし他宗教の者に対して、その宗教に従った宣誓の効力を否定していない。尚、ユダヤ人とローマ人との間で紛争が生じた場合、いかなる法が適用されるのかについて、報告者との面談の際、オノレ教授は仲裁の可能性を示唆した。

次に、ローマの法律家ないし皇帝が、キリスト教徒及びユダヤ教徒に対していかなる対応をしたかについて具体的に検討したい。第一事例は、小ブリニウスのキリスト教徒裁判である。フライブルク大学のデイトレフ・リース教授によれば、小ブリニウスの『書簡集第一〇巻』の分析から、小ブリニウスは裁判官として被告人たるキリスト教徒に、詳細な尋問と同時に改宗の説得に努めて、冷静な対応をしている。その努力が報われたとは言い難いが、少なくとも行政的処理ではなく正式起訴手続（私人訴追）に乗せて事件を処理する原則を維持しようとした。第二事例は、『新勅法集』第一四六法文（表題「ユダヤ人

についてである。分析途中であるが、この中でユダヤ人がシユナゴークに集まり集会（勉強会）を行うことを承認している。但し、翻訳による布教活動については慎重な態度を留保しているが、『七〇人訳』については例外的取扱（承認）をしている。尚、この法文についてはチューリヒ大学のヴォルフガング・エルンスト教授の教示を得た。

今後の課題として、このような事例研究と、法律家の知的世界の総合的研究を、積み重ねたいと考えている。

初期キリスト教とローマ帝国

土居 由美

一神教の三宗教（ユダヤ教・キリスト教・イスラーム）について、「啓示と法」に着目すると、成立年代順及び成立社会状況の遠近にも関わらず、ユダヤ教とイスラームには、ユダヤ教とキリスト教よりも一層の類似性が認められる。

このことは、キリスト教がユダヤ（教）内部の運動に端を発し成立したことを勘案すると意外にも見え、また、一神教三宗教についての理解をわかり難いものとしていえるように。

このような認識に基づいて、本パネルにおけるこの発表では、基本に立ち返り、「初期キリスト教とローマ帝国」という枠組みを指定したうえで、キリスト教がユダヤ（教）内部において発祥しながらも、また一神教という原点を保持し、共有しながらも、ユダヤ（教）ともイスラームとも異なる宗教へと発展していく状況を改めて概観し、冒頭の関心に対して今後さらに立ち入って探究していくための足掛かりとしたい。

一般に、キリスト教はヘブライズムとヘレニズムが融合し成立した世界宗教であるとの表現を目にすることは珍しくないが、そもそもヘレニズムという概念はヘブライズムという概念に対応するものとして、十九世紀になってから提唱されるようになったものである。このようなことも踏まえて、ここでは、曖昧なかつ後の時代に成立した概念に拠って立つよりも、大局的また個別の事例の一つ一つに改めて着目していく方法を探りたい。

キリスト教の発祥地域はいうまでもなくユダヤ（教）の本拠地であるイスラエルだが、キリスト教はほどなくこの地域を超えて、地中海全域へと伝搬していった。イスラエルをも含む同地域は、紀元前四世紀以降ヘレニズム化し、紀元前一世紀よりローマ化された場所である。このヘレニズム化とローマ化の過程を経て、同地域全域には、様々な崇拜対象や儀礼、会堂や劇場などのいわば公共施設と共同体が存在していた。これらを基盤として、キリスト教はユダヤ（教）内部の運動から、より広範囲の人々を含む宗教へと展開していった。

この過程において、キリスト教はごく初期の段階で多民族の人々よりなる共同体を形成し、その中で、ユダヤ教の律法を日常生活の次元において、新たな自己理解と社会適応との立場から根本的に捉え直し、その本質のみを保持したうえで、廃止していった。しかしながら、日常の社会生活においては、様々な法規範に基づいて市民生活が営まれる必然性が存在する。このような大前提から、今日に至るまでの後のキリスト教世界においては、宗教法とローマ法といったような二重の法に基づく行

動様式が成立した。

しかし、これらは、初めて初期のキリスト教徒の共同体が創出したものと言いつけることができないように思われる。というのは、従来より、例えばディアスポラのユダヤ人共同体は多かれ少なかれ、二重の法規範を保持して社会生活を営んでいたであろうことが推測されるからである。この他に、地中海全域のヘレニズム化、ローマ化が、キリスト教成立に極めて特徴的な土壌を提供し、そのなかにあつて、キリスト教という宗教が成立し得たという点を明らかにしてゆく方向性を更に認識したい。

ユリアヌスとキリスト教ローマ帝国

中西 恭子

紀元後四世紀のローマ皇帝ユリアヌス（三三一／二—三六三、在位三六一—三六三）は幼児洗礼を受けた最初のローマ皇帝であるが、単独帝となるに及んでコンスタンティヌス一世以来の帝国の親キリスト教政策を放棄し、「父祖の遺風 (patris ethos)」への回帰を求めて祭祀と祭場の整備を求めた。

『ガリラヤ人駁論』においてユリアヌスが言及する帝国領内の諸文明の起源と序列に関する議論は、その宗教政策における祭祀振興の意図を明らかにする。彼は文明の起源をもたらし「エジプト人」「フェニキア人」「バビロニア人」「ギリシア人（ヘレネス）」を対置し、帝国領内の各民族にはそれぞれにふさわしい天賦の文化と祭祀の手段があると主張する。ユリアヌスはギリシア的教養と自由学芸の地中海世界における享受を根拠

に、ギリシア的教養を培い、オリエンポスの神々をいただく「ギリシア人」の文化と宗教を至上のものとして位置づける。

彼は「ユダヤ人」を帝国領内の多様な民族の一種とみなすが、アブラハムをイアンブリコス派新プラトン主義の宗教地誌上に位置づけ、神働術の故郷であるバビロニア出身の「カルデア人」と見做している。キリスト教徒は自発的に「ユダイオイ」の怒れる旧約の神の暴力性と「ギリシア人」の欠点である享楽性を肯定した集団とみなされ、「ガリラヤ人」の名の下に想像上の辺境の民として矮小化される。辺境の民は質実剛健であることで高く評価される。「ひげざらい」にみられる享楽的なヘレニズム都市の住民の生活に對置させてガリア人の質朴を讃える傾向はローマ人の奢侈を戒めるタキトゥス『ゲルマニア』の民族描写類型にも通ずるものであろう。

ユリアヌスは「ローマ人」を「ギリシア人」の友邦の民として位置づける。コンスタンティノポリス生まれで第一言語をギリシア語とした皇帝の宗教地誌観の反映であろう。しかし、この「ギリシア人」は現実のギリシア本土の住民を意味しない。ギリシア的教養を一種の信仰の規範を与える価値体系として修め、ギリシア語に親しむことでその一員へと招かれる一種の「文藝共和国の市民」としての地位の意である。

ユリアヌスは「ギリシア人の宗教」の普及を阻む要因を、祝祭の宴席や演劇や競技会を娯楽とする民衆の享楽性や、新プラトン主義を介して再解釈されたヘレニズムローマ神話理解を阻む人々の存在のうちに見た。キリスト教徒と通俗哲学者もその一部となる。「教育に関する勅令」を公布して良質の教員を

採用する意欲を見せながら、実際には欽定講座の修辞学・哲学の教育の場からキリスト教徒の教員を排除しようと試みた悪名高い教育政策はこのような論理のもとに正当化される。

ユリアヌス自身の宗教政策は、従兄コンスタンティウス二世の親アレリオス派政策へのアンチテーゼでもある。しかし、彼は実際にはコンスタンティウスの宗教政策の負の遺産である激化する教派間対立の仲裁に追われた。その措置は対処療法にとどまった。彼はギリシア語を共通言語とする地域の都市住民に「ギリシア人としての誇り」を取り戻して暴力を避けよと説くが、ナジアンゾスのグレゴリオスが『ユリアヌス駁論』第一弁論で指摘したように、ユリアヌスの「ギリシア人の宗教」観は帝国のギリシア語話者の祭祀の実態を無視した理想化に基づいており、宗教的帰属を超えた共有の文化遺産であり思索と表現のツールとしての修辞学・哲学の精神的影響を過大に見積もるものであったため、説得力を持たなかった。

ユリアヌスの宗教政策は在位中から臣民を当惑させたため、その死後ただちに廃止され、ローマ帝国の宗教政策には大きな影響を与えることがなかった。ユリアヌスの母系の遠縁である篡奪者プロコピオスの蜂起に対するウァレンティニアヌス帝とその共治帝ウァレンス帝による徹底的な弾圧（三六五年）もユリアヌスの再来への危機感への表れであったともいえる。

パネルの主旨とまとめ

市川 裕

本パネルは、発表者全員が目下取り組んでいる共同研究の一

端を紹介することにより、古代末期の環地中海地域における宗教史の全体像を理解するという目的に近づけることを目指したものである。全体像を結ぶために、ここでは二つの文脈を想定している。一つは、従来から論じられてきた通り、ローマ帝国がキリスト教化する過程で、宗教と国家との関係が大きく変化することにかかわる。その中で、本パネルの特徴を挙げれば、それは宗教的共同体性に着目した点であり、ローマの伝統宗教、ユダヤ教、キリスト教がどのように自己の共同体性を理解しているか、そしてさらに、比較法学的視点を導入して、ローマ法とユダヤ法の宗教共同体に対する捉え方をも視野に収めようとしたことである。

しかし、本パネルではもう一つの文脈をも想定した。それは、ユダヤ・イスラーム的な啓示法の発展が、同時期に淵源しているという視点である。本パネルのテーマを論ずる場合、ともするとキリスト教対ローマ帝国という単純な構図で論じられやすいところを、我々は、ラビ・ユダヤ教からイスラームへの啓示法体制の展開が認められることを想定し、一神教の世界史において、キリスト教ローマから中世の西欧カトリック世界及び、ビザンツ帝国への流れとは別に、ラビ・ユダヤ教からイスラームへの流れをローマ帝政期に宗教史的に位置づけることを構想している。

こうした二つの文脈において五名の研究発表を行った結果として、四つの論点が浮かび上がった。第一は、キリスト教とユダヤ教を神学的な対立関係において見るだけではなく、ローマ社会にインパクトを与えた一神教的生活倫理としての共通性に

も着目すべきことを痛感した点である。これは、ローマ帝政期における新宗教の特徴を把握するとき、ユダヤ教を加えた時になにが言えるのかという点に関わっている。都市の商業網の高度な発達を社会的背景として貧民救済を掲げた普遍主義的宗教、あるいは個人を改宗させる自己定義的宗教として指摘できることにつながる。この傾向はササン朝ペルシアでも促進され、イスラームへと展開する点が重要である。

第二は、ローマ社会の公的宗教をどう理解すればよいかにかかわる点である。ローマ神官団が決して職業的な世襲集団ではなく元老院議員などからの任命に拠ったということは、制度的側面で見れば、キリスト教の聖職者が国教化の際に公的権威を奪取しやすかった最大の要因といえるかもしれないが、ユリアヌスの改革に見られるような伝統的祭儀としての犠牲祭への根強い宗教意識に対して、十分な研究上の配慮が必要である。またそもそもキリスト教の国教化とはどういう事態を指すのかを概念的に明確にすることも課題である。

第三は、試みとして法と宗教の関係に注目すると比較が容易になるのではないかという点である。法制度の違いは、近現代のイスラーム社会にまで及んでいるとすれば、宗教文化の特徴を理解するうえで不可欠の要素ではないだろうか。世俗法と宗教法が分離するローマ法とは異なり、啓示法による宗教共同体を形成するユダヤ法が、ローマ帝国内で並行して発展することの意義をさらに精緻にしていきたい。

そして第四点であるが、今回はヘレニズムが大いに栄えた帝国東部地域、後のビザンツ帝国へと発展する地域を、それとし

て個別に特徴づける余裕がなかったが、東方キリスト教の諸派が発展する地域であり、その傾向はササン朝にまで及んだとすれば、イスラームへの継承という観点からも、さらなる十分な考察が待たれる。帝国西部との違いを言語的文化的社会的に識別することも興味ある課題である。

新たなキリシタン史構築を目指して

—— 通史的視座からの試み ——

代表者・司会 狭間芳樹

コメンテーター 日沖直子

長崎における「聖なる空間」の変遷

—— キリシタン時代を中心に ——

カルラ・トロウ

聖なる空間は、共同体の象徴的中心の役割として機能する。『宗教百科事典』において「聖なる空間」は、俗空間に対して限定された空間を示す概念であり、その空間内で、もしくはその空間を対象にして儀礼が行われる。それは、様々な形態をもち、聖堂のような宗教的な目的をもつて建設されたものと、山や川などのように宗教的に解釈されたものもある。本発表では、前者の例である教会および寺社を、空間について詳細に分析した社会学者、ルフエーヴルのいう「社会空間」として捉える。著書『空間の生産』において、ルフエーヴルは「社会空間」を、人間がそれに生きている経験の空間であり、人々の行動、つまり「空間的実践」によって作られた空間として論じた。社会空間は、生産者の目的によって生産されたからこそ、その思想が反映されていると考えられる。「聖なる空間」を社会空間としてとらえるならば、生産者の信仰やイデオロギーなどを明らかにすることができよう。本発表では、十六・十七世紀の長崎において聖なる空間がキリスト教化および、禁教令後

の非キリスト教化の重要な手段であったことを明らかにする。

一五六九年、長崎村にイエズス会士ヴィレラによってトドス・オス・サントス教会が建てられた。一五七一年には、長崎港町が作られ、岬に教会が建設された。一五七〇年以降、長崎町はポルトガルとの貿易拠点となったことで繁栄をきわめた。長崎町とその聖なる空間の発展において、四つの決定的な転換期がみられた。第一は、一五八〇年に大村純忠がイエズス会に長崎町を寄進し教会領になり教会が増築された時期である。一五八三年には、「ミゼリコルデア」と呼ばれる、キリシタン講が組織され、共同体によって本部と教会が建設、運営された。第二は、長崎町が天下領となった時期である。一五八七年、豊臣秀吉は伴天連追放令を發布し、その結果、岬の教会は一時的に閉鎖された。しかし三年後、イエズス会はポルトガル商人とともに交渉し、長崎の教会の再開が許された。第三は、一六〇〇年から長崎で教会が急増した時期である。一六〇一年、イエズス会は、徳川家康から長崎の滞在許可を与えられた。セルケイラ司教は、司教座を長崎町に定め、岬の教会を大聖堂へと改築した。以降、長崎では教会の数は増え、司教によって教区制度が準備された。一六〇三年には、毎週、主日ミサが捧げられる小教区のような教会が、五堂、存在していた。最後は、一六〇六年の教区制度が導入された時期である。司教は、六年間に十一の小教区を公表した。町人はそれぞれの小教区ごとにキリシタン講を組織し、典礼に参加した。長崎町は、時間も空間もキリスト教化されたと考えられる。

しかし、一六一四年、徳川幕府は日本全土でキリスト教を禁

止した。長崎では、すべての教会を破壊するだけでなく、寺として流用したところもあった。さらに徳川幕府と大村家によって、一六四四年までに仏閣四十四堂、神社十五社が建設された。これらの新しく生産された聖なる空間は、非キリスト教化過程だけではなく、反キリスト教的政策にも大きな役割を果たした。長崎で一六一六年に初めて行われた宗門改めは寺への参拝や宗派ごとの祭礼の遵守などが定められ、日本中の組織的な寺請制度が発展した。長崎町では教区制度が寺請制度に差し替えられ、キリシタン町から神仏町へ転換したのだと考えられる。長崎の聖なる空間の変遷として町のキリスト教化と非キリスト教化を検討すると、宣教師や日本の権力者だけではなく、民衆もまた、儀礼の参加や、教区制度あるいは寺請制度への経済的な支援などを通して、聖なる空間の生産に重要な役割を果たしたことが明らかになった。

イエズス会士の仏教語理解ときりしたん民衆の宗教観

狭間 芳樹

イエズス会は、デウス（神）を「大日」と訳した宣教初期の反省から「害になりうる五十以上の語」（一五五五年九月二十日付、バルタザール・ガゴ書簡）を選定するなど、仏教語の使用にはきわめて慎重な態度をとった。また、巡察師ヴァリニヤノの決裁により、キリスト教の教義に関わる語については原語主義を採り、たとえばデウスの「意志」という語にはポルトガル語の「おんたあで *Vontade*」をあてた。それにもかかわらず「コンテムツスムンヂ」（以下「ムンヂ」）をはじめ、と

りわけ一五九〇年代後半以降に出版されたキリシタン版には、「おんたあで」ではなく「内証」という日本語へと置き換えられた箇所が少なくない。さらに一五九六年刊のローマ字本「ムンヂ」では「内証」となっていた箇所が、一六一〇年刊の国字本「こんてむつすむん地」になると削除されたり、他の語に訳し直されるに至っている。

そのほか、キリシタン版には、単に仏教語だけでなく、仏僧の教説をそのまま転用した例も確認できる。たとえば『ぎやどべかどる』には蓮如の「御文」の一文を彷彿とさせるくだりがあり、両者が類似していることは先行研究において指摘されている（真宗海外資料研究会『キリシタンが見た真宗』）。「ムンヂ」にも同様な箇所が確認でき、たとえば「死するの観念の事」との章に見られる「朝には夕に至らんと思ふこと勿れ、又夕には朝を見んと思ふこと勿れ」との箇所は「白骨の御文」を想起させる。ただしここで留意すべきは、この箇所が「ムンヂ」の原本である「イミタティオ・クリステイ」の「死についての黙想」という章において、文体はいささか異なるものの、同じ内容が確認できることである。したがって、単に両者が類似しているという見方ではなく、「イミタティオ・クリステイ」で説かれた内容に近い教えが浄土真宗の教えのうちに確認できることをイエズス会が発見したという可能性も考慮する必要がある。

「白骨の御文」で説かれているのは、生まれてから死ぬまでの人生があたかも幻のようなものであり、死に際しては白骨のみが残るという人間の命の儚さ「無常」についてである。応仁

の乱から戦国時代に至る当時の人々にとって死は非常に現実的なものであった。そもそも「コンテムツスムンデ」とは「この世のあらゆる空しいものを厭う」という意味である。いうまでもなく「無常」は仏教的来世観であり、キリスト教のそれとは全く異なるが、イエズス会は「白骨の御文」で説かれる浄土観、無常からの脱却を説く仏教に多くの民衆が惹かれる姿を目の当たりにした際、当時の人々が来世に求めるものを的確に汲み取った結果、民衆向けのキリシタン版として『ムンデ』を出版したのではないか。

「死するの観念の事」では「ゼズキリシトに對し奉りて……これら皆臨終正念にして死すべき為に、頼もしき心を作る題目なり」と説かれているが、ここでの「臨終正念」も仏教語である。こうした仏教語の頻用について橋本進吉が「新来の宗教がその教義を説明する場合……日本人の耳に親しい仏教上の言葉を取り用いた」（『文禄元年天草版 吉利支丹教義の研究』）と推察するなど、従来はその背景として、仏教語としての意味が希薄になっていたことが指摘されてきた。確かに『日葡辞書』には「臨終正念」が「立派に果てること」、「思慮分別が完全で惑乱することなく死ぬこと」と説明されており、仏教語であると注記されていない。しかし、この語がすでに一般語に変転していたとしても、一心に念仏するという仏教的色彩を完全に超克していたとまでは考え難い。したがって当時の人々の間に広く共有されていた死生観を援用するとの企図からイエズス会が仏教語を用いたと考えるべきである。

信教の自由とキリシタンの信仰

内藤 幹生

江戸幕府確立期より継続されていたキリシタン禁制政策は、明治六年（一八七三）禁教高札が撤去されたことにより終結した。そして、以後、段階的に信仰に関する規制は解除となり、キリシタンは国家権力による規制からは解放されていくのである。しかし、それは条件付きの解放であったため、完全に自由ではなかった。様々な問題が起きつつも、しだいに解放されるのであった。本発表では、禁教高札撤去以降、キリシタンはどの程度権力側から解放され、どのような問題が起きていったのかを見ていき、その時代的意義を検討する。

安政五年（一八五八）に江戸幕府は、欧米五ヶ国と修好通商条約を締結したが、この時に居留地内において外国人に限定した信教の自由が認められた。これにより、宣教師が来日するようになり、長崎の居留地にも教会が建設されるなどして、鎖国政策とともに厳重化させたキリシタン禁制政策の効力は大きく後退した。しかし、キリシタン禁制政策は開国後も継続され、維新政府も踏襲した。信仰表明をした長崎浦上村のキリシタンは総流刑となり、浦上四番崩れという迫害事件起こるのであるが、欧米列強の抗議と流配先でのキリシタンの抵抗により、政策の軌道修正せざるをえなくなった。維新政府は明治六年（一八七三）に禁教高札撤去を布告し、同時に配流されたキリシタンは浦上村に帰村となり、事件は終結した。ここで、キリシタン禁制も終結したが、前年の明治五年（一八七二）に太政官布告により自葬が禁止され、キリシタンは自葬をすることができ

なかった。禁教高札撤去後、しばらくキリシタンは信仰するごとと迫害されることはなかったが、葬送方法は制限されていた。その後、明治七年（一八七四）に教導職による葬儀が許可され、明治十七年（一八八四）には教導職が廃止され、自葬も解禁となった。このように、キリシタンの信仰は禁教高札撤去されたことにより、一定程度は自由となったが、いくつかの条件付きであり、その後も何らかの制限があった。それらは段階的に廃止され、次第に解放されるのであった。

そして、条件付きの解放であったため、村社会におけるキリシタンをめぐる問題に権力側が関与することもあった。天草大江村では、禁教高札撤去後に自葬したキリシタンが裁判になる事件が起り、地域によっては深刻な問題に発展することもあった。

また、信仰表明後、急変した状況に戸惑うキリシタンも現れた。浦上村では、キリシタンの教え（キリスト教）に入信しなければ、村中での交際もできなくなることから、仕方なく入信する者や入信者が多数であったため、やむを得ず入信した者がいたと庄屋が奉行に報告したり、キリシタンの教えが間違った宗門であると認識し、改心し、仏教を信仰し、且那寺への復縁願いを申し出て、農業に専念すると庄屋に宣言する者が現れた。そして、禁教高札撤去後、馬込村（現長崎市伊王島町）では、潜伏時代の信仰形態のままだったキリシタンが、葬儀の際に僧侶か宣教師かを選択しなければならなくなり、仕方なしに宣教師を選ぶ出来事があった。キリシタンの信仰意識の変化と村内の状況変化はキリシタン自身の信仰問題にもなっ

た。このような状況を経て、キリシタンは新たな信仰秩序の模索を始めるのであった。

近世から近代への移行期であったこの時期には、様々な宗教がそれまでの信仰秩序を解体させ、紆余曲折し、新しい秩序を再構築して、近代社会に組み込まれていったが、キリシタンはこのような動向を示したのであった。

キリシタン神学の可能性——『天地始之事』を巡って——

長谷川(間瀬)恵美

『天地始之事』は、キリスト教が日本の大地に実生化される過程において内発的に語り伝えられた記録として、また潜伏キリシタン民衆の生活に浸透した信仰と希望の物語として、思想的に大きな意義を持つ（民衆の神学）と考える。そこで私は『天地始之事』（以下『天地』）を教義書と位置付けて、神学的に分析することを試みた。

『天地』を信仰の物語として継承した潜伏キリシタン民衆は、信仰と生活の共同体を育み、自分達が生きている外海の大地を「地上のエデン」、つまり神から与えられた世界と理解し、常に神の愛が自分達に注がれているという確信を持って生き抜いた。弾圧時代を生きのびて育まれた潜伏キリシタン民衆の共同体は、『天地』に記された救済の物語が自分達にとって説得力をもち、正当性を備え、キリシタンという組織の存在に意義を持たせていたからこそ、これを継承したのであろう。またキリシタン弾圧の時代であったからこそ、潜伏を余儀なくされたキリシタン民衆は相互依存、相互扶助の強力な関係を形成し、維

持したのであろう。そして、先祖の伝える『天地』によって、現世から来世に続く救いの希望をキリシタンの子孫へと伝承したのであろう。幸いなことに、私は数回の現地調査の際に、キリシタンの子孫の語りにも直接耳を傾ける機会を与えられ、信仰者の体験や信仰内容、並びに価値観までも共有させていただいだ。この得難い経験から、『天地』が彼らの実体験に基づくものであることを理解することができた。

『天地』を巡る神学の主題、すなわち潜伏キリシタン民衆にとつての「神」とは、「在りて在ります」神デウス、創造神であり、彼らの間に啓示され、信仰された「一なる神」であった。この信仰の確信において伝承された『天地』の立場を正しく理解するために、この研究では、特に救いに関わる中心問題を神学的に考察した。

キリスト教の救いの教義は、唯一神への信仰、神の啓示と救済を真理として信仰する立場であるとされるが、キリシタンによつて語り紡がれ、『天地』に書き留められた神デウスの天地創造、先祖に与えられた外海の大地、母丸やと御子の誕生、救世主としての受肉、救い主の受難、復活、救済、オラシヨ（祈り）によつて支えられたコンフラリア（宗教共同体）の形成等を綿密に考察すると、これらはすべて信仰体系としての包括性と一貫性を「キリシタン」時代以来堅持し、継承しているものと判断されうる。『天地』を、自分達に与えられた大地を舞台とする自らの救いの物語であると捉えたキリシタン民衆の確信は、自らの揺るぎない信仰と、さらには神と信仰共同体の堅い絆のこともも伝えている。『天地』はまさにキリシタン民衆が

命を懸けて伝承した信仰の物語であり、神探求の書でもあることから、キリシタン神学の可能性をここに十分に認めることができるかと私は判断している。

ただ残念なことながら、カクレキリシタンの間に『天地』は継承されていないし、この聖書物語も彼らの間に再生されることなく、また潜伏キリシタンの宗教心（霊性）も継承されていない。そこで、私は、キリシタンの末裔たちの行方を危惧しつつも、彼らの大いなる遺産を評価し、見守り、これを伝え続けることが一研究者の使命ではなからうか、と考えている。

コメント

日沖 直子

従来の第一期（ザビエル来日から江戸幕府による禁教まで）、第二期（潜伏時代）、第三期（明治政府による「高札撤廃」以降）というキリシタン研究の時代区分を超え、キリシタンの信仰世界を通史的視座からとらえようとしたこのパネルでは、四つの発表がそれぞれ異なった方法で、ザビエル来日から現在にいたる、日本におけるキリスト教の思想、信仰と共同体に時代を超えて存在する諸問題があつかっている。

カルラ・トロヌの「長崎における「聖なる空間」の変遷―キリシタン時代を中心に―」は、港町からイエズス会領、秀吉と徳川幕府の直轄領、と移り変わった長崎の「聖なる空間」の変遷をたどり、考察を加えている。特に、キリスト教会の教に注目すると、教区制度が導入された一六〇〇年代に、伴天連追放令と直轄領への移行にもかかわらず、教会数が最大となり、短

い期間ではあったが、長崎の「聖なる空間」が最もキリスト教化されていたという指摘は、伴天連追放令をもって教会領長崎の衰退がはじまったとする通説を覆すものである。通史という意味では、長崎の中国人居留区における宗教活動や明治、さらには原爆を経た現在に至る長崎の「聖なる空間」研究に繋がることを期待する。

狭間芳樹の「イエズス会士の仏教語理解とキリシタン民衆の宗教観」は、キリシタン版「コンテムツスムンデ」のローマ字本（一五九六）と国字本（一六一〇）をとりあげ、特に国字本に頻繁に登場する仏教語の転用事例を考察し、日本の民衆の宗教観と、「デヴォチオ・モデルナ」運動との歩み寄りを論じた発表である。また、狭間氏は、発表後の討論で、キリスト教翻訳史研究における「仏教語」という概念自体の再検証の必要性を指摘された。今まで、明治以降に注目が集まりがちだった日本キリスト教翻訳史の空白を埋めてゆく画期的な研究となることが、今後期待される。

内藤幹生の「信教の自由とキリシタンの信仰」は、明治初年の長崎浦上村のキリシタンの動向に注目し、禁制と潜伏という枠の中で長年、なんとか調和が保たれていた村社会のキリシタンと非キリシタンの間の確執が、「信教の自由」が認められることにより表面化し、キリシタンの中でも、カトリック教徒となるものと、潜伏時代の信仰形態を守ろうとするものが分裂、村方一統から村内分裂へと至った経緯を明らかにしており、共同体と個人の信仰の問題という観点からも興味深い研究である。また、明治政府下の〈信教の自由〉という新たな枠組みの

中での、民間信仰としてのキリシタンの動向についても、研究の進展が見られることを望む。

長谷川(間瀬)恵美の「キリシタン神学の可能性―『天地始之事』を巡って―」は、長崎・五島地方のキリシタンに伝わる天地創造伝承、「天地始之事」を民衆の信仰共同体から生まれた教理書と位置づけて分析し、キリスト教の教理の骨組みに現地の民衆の物語がからむことよって、キリスト教教理が、人々の生活に根ざした信仰のよりどころとして生まれかわっていることを明らかにしている。長谷川氏の問題意識は神学的なものであり、今回は、複雑な物語のあらすじを、教理書として整理することに重点を置いているように感じたが、今後、さらなる研究を通して、日本人の信仰世界を語る上でいづゆる Multiple Religious Belonging 概念の有効性や、『天地始之事』の Narrative Theology としての側面についても論考を深められることを期待する。

以上、四名の研究者による発表は、近年、キリシタン研究で注目を集めている分野を網羅しており、各分野における研究者の最新の研究成果をさらにもう一歩先にすすめる方向性を具体的に示したという点で、意義のあるパネルであったと考える。

パネルの主旨とまとめ

日本キリシタン史はこれまで第一期「キリシタン」、第二期「潜伏キリシタン」、第三期「かくれキリシタン」という三つの時代区分による研究が重ねられてきた。しかし、それらはそれ

狭間 芳樹

それに異なる歴史観や研究方法に依拠してきたため、必ずしも各々の研究成果が互いに有機的に連関しておらず、さらにいえば、そうした時代区分が、ともすればキリシタン史を分断してしまうのではないかとすら思われる。そこで本パネルにおいてはキリシタンの意味世界を単に宣教師が伝えようとした西洋のカトリック信仰としてだけではなく、むしろ日本の宗教文化内でそれを受容した日本人信仰者の独自の宗教世界として捉えることを目指すと同時に通史的視座からの新たなキリシタン史の構築を試みた。

まず、第一報告でトロヌ氏は、「聖なる空間」をテーマに掲げ、十七世紀初頭に確立されたカトリック教区制度に注目するなかでキリスト教化や禁教令後の非キリスト教化過程における「聖なる空間」の役割について詳らかにした。つづく第二報告で狭間は、日本宣教初期に仏教語を使用したことで生じた弊害をイエズス会が危惧していたにもかかわらず一五九〇年代以降の出版物では仏教語を援用するに至ったことについて、キリシタン版を手がかりにその理由を探り、明らかにした。また、内藤氏による第三報告は、禁教高札撤去前後におけるキリシタンたちの信仰をめぐる動向を、記録史料から検証することで、キリシタンに対しての信教の自由の意味を考察し、明らかにするものであった。そして第四報告で長谷川氏は、潜伏キリシタンによって口伝された「天地始之事」をとりあげ、民衆の間に根付いた表象的テキストにおいてキリシタンたちが西洋キリスト教をどのように捉え、意味づけたのかを探り、その上で彼らがキリシタン独自の「神学」を構築したのかという斬新な切り口

から論を展開させた。

以上の報告を受け、コメンテータの日沖直子氏から、まずパネルの全体テーマについて、次いで各報告者へのコメントと質問がおこなわれた。ここではその後のフロア全体での質疑応答の際に寄せられた質問やコメントの関心とも重なるいくつかを挙げることにする。第一報告に対して日沖氏は、トロヌ氏が「聖なる空間」を分析する上で用いたルフェーブル Henri Lefebvre による社会空間の考え方を、より明瞭にする必要性があると指摘し、さらなる概念説明を求めた。また第二報告に対しては、キリスト教の翻訳事業において仏教用語を用いないことと自身が難しかったのではないかとの見解を提示するとともにイエズス会の翻訳事業におけるヨーロッパ人宣教師の役割に関する質問がなされた。そして第三報告に対しては、日本の「民衆宗教」とよっての共同体 Identity と信仰 Identity の相関を示す事例として興味深いとの評価を与えらるとともに、自葬問題に関してキリシタンが教会でのカトリックの葬儀に抵抗を示した事例があるのかといった質問がなされた。

また、第四報告については、キリシタンの末裔の行方を危惧する長谷川氏に対し、「かくれ」信仰がほぼ絶えたとされる長崎市北部地域において近年、枯松神社祭などの新しい動きが見られることについて、また、生月に残る神棚などとの並立を「神学的」に否定することなく捉えることは可能であるのかといった問いかけがあり、それらのコメントに対して各報告者が回答をおこなった。さらにその後、フロアからもさまざま示唆深いコメントが寄せられ、短い時間ながらも活発な議論をお

こなうことができた。

なお、本パネルは二〇一四年十月十一、十二日、トロヌ氏と天理大学教授・東馬場郁生氏によって開催される「天理きりしたんワークショップ」（日本学術振興会・外国人特別研究員事業）に向けた事前報告という位置づけのもと企画されたことを申し添えたい。

変革期の社会における他宗教理解

代表者・司会 塩尻和子
国際パネル・英語使用

トルコにおける宗教多元主義とイスラーム運動

アドナン・アスラン

イスラーム社会において、宗教的挑戦の要因と変化の要因は同じである。それは近代性である。私見では、近代性はイスラーム社会を劇的に変化させた。これらの挑戦や変化は、多くの次元で発生した。信仰という次元では、神と来世への信仰は弱まった。まだ微弱であるが、無神論がイスラーム社会の一つの現象となっている。

例えば、近代的な国民国家は、イスラーム法の施行という夢を無効にした。包括的システムとしてのイスラームは、教育と法律を含む人生のあらゆる側面を扱っている。いまや、文化勢力としての近代性は国家や社会を劇的に変化させた。これらは、近代性がイスラームに押し付けた主要な挑戦であるが、イスラームは、グローバル化した世界の環境の中で、問題が多い中東地域で、平和的な環境を構築する工夫をすることができているだろうか？

多元的な解決方法への期待や、イスラームにおける宗教間対話への期待は、寛容で平和的な宗教的環境を作る要因となるような、新しい理解を形成することができるかもしれない。ここで私は、イスラームにおける多元主義的思想への潜在力と、

世俗社会であるトルコから出発した宗教運動の可能性に、焦点を当ててみたい。

イスラームは、明白に神の啓示の普遍性を認めているが、それは、イスラームが他宗教を理解するために重要な役割を演じるものである。クルアーンは次のように述べている。「宗教に強制があつてはならない」。これは、イスラーム信仰の自由を規定するために導かれたクルアーン独特の原則のひとつである。この節は、イスラーム史を通して、宗教信仰の自由を保護するための、一つの法律として機能してきた。宗教的寛容性に理論的根拠を与えてきたクルアーンの法規制は、こうして、イスラーム史に独自の性格を与えてきた。

トルコ出身のフェトフッラー・ギュレン（一九三八年―）によって主導され、大切に育成されている今日のヒズメット運動は、世俗社会の中で、新しい神学的な取り組みを表現する一つの形である。ギュレンは、より開放的で寛容な話し方を用いるが、私は、そのような立場を、イスラームの潜在能力の実現化として理解する。宗教間対話に関連して、彼が提唱する第一の原則は、寛容と許しの原則である。第二の原則は、「共通の言葉での出会い」である。たとえこれらの人びとがユダヤ教徒やキリスト教徒であっても、共通の関心と共通の言葉が出会いの要点となるであろう。ギュレンによれば、ムスリムと「啓典の民」との間の共通の言葉とは、神への信仰である。この思想は、宗教間対話を前進させるための新しい一步と考えられる。彼は、政治とは一線を画しながら、ユダヤ教徒やキリスト教徒だけでなく、他宗教の人びとを取り込むために対話の地平を広

げようとする。

第三の原則は、「諸宗教は、「文明の衝突」の道具として用いられてはならず、それらは、世界の平和と寛容の手段として用いられるべきである」ということである。ギュレンは、今日の世界は環境的にも教育面でも哲学的にも、深い危機に陥っていると主張する。彼は、特にイスラームの宗教は、紛争や戦争の原因とはならないが、むしろ、平和と統一の基盤をなすと主張する。他者と交流をしたり理解したりするために今や、私達は以前とは異なった時間と空間に住んでいる。今日のグローバル世界の、近代的环境下では、私達には、近代的条件に適切な新しい宗教的言語が必要である。

イスラームの学者でありスーフィーであり、活動家でもあるフェトフッラー・ギュレンは、新たな学問的言語の土台を敷いた。寛容、愛、同情、許しは、この新たな論説の中の実質を構成する。しかし、最も重要なことは、彼が提案したことを聞き、実行に移す用意のある共同体の存在である。

中国における回族の立場とイスラーム研究

哈 宝玉

中国イスラーム文献学教育は、伝統的イスラーム教育の一つの部門である。これは中国の特徴と特性をもって、つねに伝統を主張してきた。正統的イスラーム教育とは、伝統的知識、信仰、解説、実践である。中国イスラーム文献学教育とその形式は、伝統的イスラーム文献教育の継承と発展である。中国のイスラーム教育は、中国の特徴と特性をもって、つねに正統的伝

統性を主張してきた。それは地域性と国民性の両方の性質を持つているが、本来の要点を失うことがなく、伝統的イスラームから離脱するのでもなく、そのままを受け継ぐのでもない。

イスラームの伝統と中国の伝統的な文化との間でおこった相互の対立、学習、交流、影響から形成されたために、中国イスラーム文献学教育は独自の特徴を示している。同時に中国のイスラームは、人類の文明交流に創造的で先進的な献身をなしている。したがって、今日の中国イスラーム教育の価値体系の思想の上に、さらなる探究と発展をすることが、肯定的な活力を前進させるために重要である。

イスラームは絹の道を通じてアラブ、ペルシア、中央アジア、その他の地域にもたらされたのちに、中国にも広く流布した。イスラームの受容が深まり拡大するに伴って、宗教教育も継承され発展した。中国のイスラーム文献学は、伝統的なイスラーム学からだけ継承するだけでなく、その実態に応じて、新しく開発をし、発展させてきた。中国人ムスリムは、中国イスラーム建設の担い手であるだけでなく広報役でもあった。

このようにして、中国イスラーム教育の学習は、聖典解釈学、伝承学、神学、法学、哲学（神秘主義）、それに言語学などを含んでいた。中国の学者たちは、モスクでの教科書として、イスラーム古典文献を選んだ。古典文献には公正で客観的な考えが記されていたが、さらに重要な点は、文献から得られる思想は、とくに教義学やイスラーム法学や哲学的著作は、機能的で、中国の伝統文化の「中庸思想」と一致していたが、このことは驚くべきことである。それは、深淵な知識であり、包

括的な精神、開放的な視野であり、学者たちに異国から来た滋養のある知識を吸収させ、膨大なイスラーム古典文献の中から傑作を選ばせ、それらを中国へと導入させた。さもないければ、中国イスラーム文献学教育は、今日まで継統されることもなく、今後に残り残っていくことはできなかったであろう。また、イスラームのオリジナルな思想を、中国の儒教思想と結びつけ、「イスラーム古典学の儒教による解釈」といった研究や著作スタイルを形成することに影響力を与えることなどできなかったであろう。

中国では、イスラーム教育と伝統的な中国思想との間に対立と交流、また相互の影響を通じて、独自のイスラーム教育が成立した。その特徴は、国境や文化・伝統を超える交流、多言語教育、多様な学習方法、独自の地域的特徴、強力な民族的性格、多民族間の調和と統合、イスラームと儒教との融合、世俗的性格、独創的発展的、個人的才能の評価という項目に集約される。中国のイスラーム教育は、イスラーム文化に貢献するだけでなく、中国社会にも貢献することが求められる。その点では、中国のイスラーム文化は、イスラーム世界のどこにも見られない、イスラームと中国の双方の文化を混合した独自の宗教文化となるであろう。

戦前日本におけるイスラーム受容

四戸 潤弥

日本の外来宗教には仏教、キリスト教、イスラームなどを挙げることができるが、そこには伝来（あるいは公伝）という基

準、つまり公的権力による承認がある。それは日本人の信仰する一つの宗教としての受容という基準でもある。その後の布教拡大という現実的側面よりも、日本人が信仰の対象とする宗教としての認知の心的側面により大きく影響しているのである。

明治以後、日本で二番目にイスラーム教徒となったアフマド有賀のケースは、日本人の信仰する宗教としての外来宗教の受容の系譜の中に位置づけることができるが、同時に、その影響を受けない場合の信仰の有様が明らかになるものである。

アフマド有賀は一九六八年に生まれた。彼は幕藩体制が崩壊した後、旧高田藩の飛び領地福島県西白河に生まれた。教員となった彼が経験したのは幕藩体制の倫理、道徳の基盤であった儒教、あるいは仏教に対する村民の無関心と、明治に再び入った西欧キリスト教への強い関心であった。彼はキリスト教の倫理、道徳が「時代の最も適当なる宗教」との確信を得た。教員を辞職し上京してキリスト教に入信、東京、横浜で宣教活動を行っていたキリスト牧師と起居を共にして布教活動の案内を務めた。同時に英語を学んだ彼は貿易商社に勤め始めインドのボンベイへ出張を命じられた。それは信仰が公的権力と独立してあること、愛国、あるいは郷土愛と信仰が対立概念として提示されることがないことを知る機会となった。彼は英国の植民地支配下にあっても信仰を捨てないインド人イスラーム教徒の姿を目撃した。彼が日本で経験した体制の崩壊、その反動として起こった体制を支えた倫理、道徳の崩壊がないイスラームという宗教の発見であった。また彼が発見したのは、日本人の外来宗教に対する態度が伝来（公伝）という基準を前提とした日本

人の外来宗教に対する心的態度であった。公的権力による日本人の信仰する宗教としての承認、つまり何らかの「公的承認」によって、初めて日本の宗教となるという事実であったが、そのような基準がインドのイスラーム教徒には見いだせなかったのだ。信仰が支配体制とは独立してあり、人の一生と不可分の形で結びついていったのだった。彼は滞在中、モスクに通い、イスラームへ入信した。二十五歳の時であった。帰国した彼がイスラーム布教伝道を直ぐに行うことはなかった。イスラーム信仰を抱きながら、六十歳になるまで三五年間、実業家として働き成功を収め、東京代々木に邸宅を構えるまでになった。彼はまた北一輝などと親交を結び、孫文の秘書であった宋教仁を通じて中国革命への財政支援を行ったという愛国的側面があったが、彼のイスラーム信仰と対立することはなかった。

六十歳となった彼は実業界を引退し、イスラーム布教活動を開始した。実業家であり英語が堪能であった彼の布教活動は、イスラームに関する諸著作と布教団体の設立、組織化という学者であると同時に実践活動家のそれであった。クルアーンの翻訳、出版に係り、一九三五年東方書院刊の『日本宗教講座』には「日本に於けるイスラーム教」を執筆しているが、学者、あるいは研究者として認知されることがなかったのは、イスラームが日本人の信仰する宗教として日本人が意識するまでに至っていないかった当時のそして今の日本社会と関係している。

彼は二度の秩序崩壊、一つは幕藩体制の崩壊、そして二つ目は太平洋戦争における敗戦を経験した。最初の体制崩壊は彼をキリスト教徒にした。しかしインドでの経験は彼をキリスト教

からイスラーム教徒へと改宗させた。そして二度目の体制崩壊は彼を改宗させることはなかった。イスラーム教徒でありながら、日本の復活を信じ続けた。外来宗教の信徒でありながら愛国者であり続けた。敗戦を契機に多くの日本人が経験した良心と愛国の対立とは無縁であった。それはまたイスラーム諸国のイスラーム受容の伝統と共通するものであった。

イスラーム社会における宗教的マイノリティ

岩崎 真紀

イスラーム社会は元来、ユダヤ教徒やキリスト教徒を包含する宗教的多元性を持つ社会として発展しており、エジプトも例外ではない。エジプトは、総人口の約八五から九〇%をスンニ派ムスリムが占める一方、一〇―一五%はコプト正教徒（以下コプト）を中心とした非ムスリムである。エジプト先住民であったコプトと外来者のムスリムの共存の歴史は、七世紀にアラビア半島からイスラームが到来して以来の長きにわたり、その民族的出自の違いは、近現代においては皆無に等しい。しかし、一九五〇年代から始まるエジプトにおける海外移民の増加と欧米のコプト・ディアスポラ共同体のめざましい発展は、その共存状態に変化をもたらすものであるといえよう。そこで、本発表では、コプト・ディアスポラの全体像を概観するとともに、カナダ（モントリオール）とフランス（パリ郊外）のコプト正教会での調査に基づいた個別具体的なコプト・ディアスポラ共同体の異文化適応の実態の解明を目指した。

エジプトにおける海外移民はナセル政権下の五〇年代に

徐々に始まり、七〇年代のサーダット政権下の門戸開放政策により、爆発的に増加し、二〇〇六年時点では、約一%のエジプト人が欧州永住者であるという調査結果が出ている。これに対して、コプトの海外移住は、歴史的にはエジプト全体のそれと変わらないが、コプト総人口に占める海外移住者の割合は約一五―二五%とはるかに高い。二〇〇六年時点で、北米、欧州、豪州に二一〇教会、四修道院、三神学校が設立されており、西洋社会においてコプト共同体が確立され、発展していることがうかがえる。海外移住の理由が収入や職業、宗教的自由等とするコプト・ディアスポラは、コーエンのディアスポラの分類にしたがえば、「労働ディアスポラ」、「被害者ディアスポラ」とみなすことができるだろう。

本発表が対象としたコプト・ディアスポラが住むのはカナダであるが、一九七一年に世界で初めて多文化主義を公認した国である。カナダが移民先として選ばれる理由として、一般的に以下の五点が挙げられる。(一)高い教育・福祉レベル、(二)治安の良さ、(三)マイノリティに配慮した政策、(四)明確な移民手続き、(五)簡便な市民権取得方法。そもそも、カナダが移民を歓迎するのは、(一)総人口増加のため、(二)IT、医療、工学などの熟練技術者数の安定化のためという理由が挙げられる。

二〇一四年現在、カナダには二つのコプト正教会の教区があり、そのなかに三八教会、一修道院が存在する。なかでも信徒数が多いのは、オンタリオ州とケベック州で、全体の約七割の教会がこの地域に集中している。発表者は二〇一三年八月以

降、ケベック州モンリオールのGJ教会を対象として、礼拝やユースグループのミーティングの参与観察やコプト家庭への訪問・滞在、質問票に基づいたインタビューなどを行った。また、本発表ではごく簡単にしか触れられなかったが、二〇一一年二月よりフランス、パリ郊外のMG教会でも同様の調査を行っている。

これら調査から明らかになったのは、カナダのコプト・ディアスポラは大きな共同体ではないが、世代を問わず、高い社会階層に属する者が多く、コプト的アイデンティティや紐帯を残しつつ、ホスト社会に順応している傾向が強いという点である。他方で、フランスのコプト・ディアスポラ（第一世代）は周縁化傾向にある。また、エジプトのコプトにとつてはイスラーム／ムスリムとの関係や共生が自明なものだったのに対し、本事例から見ると、カナダのコプト・ディアスポラにとつてはイスラーム／ムスリムとのつながりは非常に少なく、他のキリスト教宗派とのつながりの方がより深く、民族的紐帯よりも宗教的紐帯の方が重視されている姿が明らかとなった。

宗教間対話運動と日本のイスラーム理解

塩尻 和子

イスラームは日本人にとつて最も疎遠な宗教であるといわれるが、実はイスラームの教えのなかには、日本古来の伝統的な道徳や社会倫理と同様の教えが多くみられる。またイスラームの掲げる一神教は、ある側面では、日本の多神教と、表現の方法が異なるだけで、同じことを象徴していると思われる。最近

では、他宗教を、とくにイスラームを知るための「宗教間対話セミナー」は効果がないと批判されるが、他者を知り、他者の文化を学び、相互理解を深めることはやめてはいけない。世界中に近代主義の行き詰まりが蔓延しつつある今日、他者との共存を進めるためには、目覚ましい効果が期待できなくとも、宗教間対話は継続されることが重要であると思われる。しかし、日本人のイスラーム理解を進めるためには、新しい視点から構成される、相互に効果的な対話の試みを実施されることが重要である。単にイスラームについて学ぶだけでなく、日本の神道文化や仏教思想との間の比較研究、対話や相互理解、さらに共存へと進むべきである。

日本では、一神教と多神教の相克という意識も強いものの、日本神道の神観念には、単に多神教や偶像崇拜とは括れない独自の様相がある。たとえば、日本で最も高位の神社として知られる伊勢市の神宮は、日本神道の神観念の独自性をよく表している。日本の伝統宗教と一神教、とくにイスラームとの相互理解も共存も不可能ではないように思える。

今日の日本の仏教学者の中には、イスラームに対して厳しい目を向ける人も少なくない。人間との間に絶対的な断絶があるイスラームは慈悲のない冷酷な宗教であると批判される。

一神教の側では、この絶対的断絶をさまざまな工夫によって乗り越えようとしてきた。このような工夫は、仏教の天地自然の法則「ダルマ」の考えと似ているようにみえる。「法」（ダルマ）は宗教的な解脱にいたる道へと人びとを導く正しい教え、あるいは「真理」を意味するといわれるが、これを一神教の神

の導きや神の教えと同様に考えることはできないであろうか。イスラームの神に従う者も仏教の法に目覚める者も、どちらの魂も信仰によって救済されると考えるなら、一神教の神が無慈悲で、仏教の仏こそが慈悲深い、と断言することはできない。

「存在の苦しみ」はダルマのもとにある仏教徒にも平等に降りかかる。一神教の神の「愛」と仏教の「慈悲」との相違点については、さまざまな立場があるが、私は、どちらも同じく究極の理想であり、宗教を支える原動力ではないかと思う。

群馬県にある曹洞宗長楽寺の住職である峯岸正典は、一九八五年に宗教間対話研究所を開設し、精力的に対話セミナーを重部哲学科に学び、ベネディクト派の修道院で修行を体験している。この経験から、「東西霊性交流」を掲げ、各界各宗派から知識人を招聘して、共に学び意見を戦わせている。彼の魂を込めた活動によって、長楽寺は世界中から多くの宗教家が訪れる「対話の場」となっている。峯岸の経歴と活動は、仏教界ではユニークなものであるかもしれないが、今後の日本の宗教間対話の促進の鍵となる重要な提案を行っている。

同一の社会の中でのよりよい共存のためには、宗教の教義などあまり知らなくても人格的な交わりが基本であるとする立場も重要であるが、それぞれの思想を、偏見を排して客観的に学ぶことはさらに重要なことであると考えられる。特に日本人は知識欲が旺盛であり、歴史を生き延びて世界中に大きな影響を与えている異文化や他宗教を理解することの重要性を学ぶことができる。世界中で多くの紛争が絶え間なく発生し、各地で貧富の

格差が大きくなり、命の価値の差異が拡大する今日、よりよい対話と共存のために、今、日本人である私たちにできることはなにか。いまこそ、真剣に考える必要があると思われる。

パネルの主旨とまとめ

塩尻 和子

どの宗教も社会との関係性を保ちながら、社会の変動や近代化、グローバル化に対応して多様な様相を示している。とくに、精神性と日常性が不可分の形態をもつイスラームでは、信仰生活は社会生活そのものであることから、イスラームは社会の多様性にあわせて変化をしてきた。ここ二、三〇年間のイスラーム復興運動による政治的宗教運動の激化によって、イスラーム研究では政治的視点が強調されてきた。その傾向と重要性は、未だ止むことはないが、最近の民衆運動の経過に依じて、これまで十分に研究されなかった「市民宗教」としてのイスラームが担う新たな役割と課題が注目され始めた。本パネルでは、近代的な国際関係の矛盾が至る所に噴出し始めた今の時代において、変わりゆく社会における他宗教理解の要点を議論したい、他者と他文化を理解するだけでなく、相互に共存が実現できるための提言を期待するものである。そこで、世俗主義を国是とするトルコからアドナン・アスラン教授と、イスラーム教徒が回族と呼ばれ、少数民族の一翼を担う中国から哈宝玉（ハー・バオユー）教授を招聘して、「変革期の社会における他宗教理解」をテーマとして、研究発表を行った。さらに、本学会員三名による研究発表が続いた。

アドナン・アスラン教授は、宗教多元主義の専門家の立場から、トルコにおける民衆的な宗教帰帰運動と、世界的に拡大したヒズメット運動との関連と、将来像について、研究成果を発表した。中国の哈宝玉教授は、現代中国のイスラーム古典学教育について、基本的な立場を紹介し、中国イスラームが、儒教思想や現代のイデオロギーとの調和を図りつつ、発展してきた経過を説明した。

四戸潤弥は、日本のイスラーム理解の先駆けとなった研究者を取り上げて、今日にいたる日本のイスラーム理解の原点について発表した。これまで日本におけるイスラーム理解は、明治から今日まで非イスラーム教徒の日本人学者、研究者、ジャーナリストの著作、翻訳書を通じてなされてきたとして、アフマド有賀を日本人イスラーム教徒の研究者、学者の系譜的先駆者として捉え、彼の著作活動の評価を通じて、現代の日本人イスラーム教徒たちの知的研究活動のあり方を提示し、今後の対話の方向性に言及した。

岩崎真紀は、エジプトを中心とするイスラーム社会でのマイノリティの置かれた諸問題とコプト教徒の移民問題についての調査の成果を発表した。イスラーム社会は元来、ユダヤ教徒やキリスト教徒を包含する宗教的多元性を持つ社会として発展しており、エジプトも例外ではない。したがって、近年の海外移住コプトの増加はエジプト社会の構成を揺るがしかねない大きな変化であるといえる。本発表では、モントリオールとパリのコプト・ディアスポラへの調査をもとに、彼らの異文化適応の現状について論じた。

塩尻和子は、国際的な宗教間対話の観点と日本の宗教環境のもとで続けられるイスラームとの対話の進展の可能性を取り上げる。効果がないとして批判される宗教間対話活動であるが、その目的とその意義を再検討しつつ、一宗教を批判的に把握する傾向のある日本独自の一宗教観を検討し、神道思想と仏教思想との対比を試みながら、イスラームについての誤解の原因となるものを検証する。また、ある仏教法の手によるユニークな宗教間対話活動とイスラームとの対話の試みを検討し、日本における多文化共生社会の構築へむかう研究への提言を行った。

本パネルは、学会にとつて初めての国際パネルであり、トルコのアドナン・アスラン教授と中国の哈宝玉教授からは、それぞれの国の現今の複雑な社会問題と宗教との相克に関する発表を期待していた。しかし、母国の政治的事情もあり、概して無難な発表内容となったが、それこそが、変革期の社会における宗教の深刻な在り方を、如実に示している。

宗教における「自由」「平等」

—— 宗教の学際的研究に向けて ——

代表者・司会 勝又悦子

理想のリーダー像にみるユダヤ教の「自由」「平等」

勝又 悦子

本発表は、同志社大学C I S M O R（一神教学際研究センター）での主としてユダヤ学部門の研究に関わる筆者が、C I S M O Rでの活動を通して必要性が実感される一神教間の基本概念の再検討の第一歩に向けたものである。特に、昨今の中東の政治状況より、宗教と現代の政治原理の暗黙の了解である「民主主義」の両立の可能性について議論されるが、それぞれの宗教での「民主主義」の理念の相互理解は十分ではない。ここでは、民主主義の暗黙の原則である「自由」「平等」についてヘブライ語聖書・ラビ・ユダヤ教文献で変遷をたどる。

現代ヘブライ語の「自由」にあたる語の語根として、H-PH-Sh（ホフシー）とHR（ホール）が挙げられる。これらの語の聖書での用語法を追跡すると、H-Ph-Shの用法は、ほぼ、全てにおいて、奴隷、隷属状態の対極の状態の用語であることが分かる。「同胞のヘブライ人の男あるいは女が、あなたのごとく売られてきて、六年間奴隷として仕えたならば、七年目には自由の身としてあなたのもとを去らせねばならない」（申一五・一二）（他、レビ一九・二〇、エレ三三・一四、ヨブ三・一九他）。この用法は、五書、預言書、諸書であっても一貫し

ている。これより、ホフシーとは、「奴隷状態」の対義語であり、「解放」としてとらえるべきであり社会的地位に関する用語であることが分かる。同時に、用例としては限定されているが、詩編九五・八に「放置されている（遺体）」という用法がある。また、皮膚病を隔離する建物ベイト・ホフシーも、この延長上にあると考えられる。またホールの用法も、ホリーム—国の長老と並列されている「貴族」と邦訳される地位—として散見されるが、これも社会的地位の用語である。

これらの用語の意味合いは、ラビ・ユダヤ教文献になっても基本的に変わらず、多くの場合、奴隷に関する議論の中で、聖書の引用の中で言及される。特に、ホリームを受け継ぐ用語であるうベン・フリンは、奴隷状態からの解放状態を表す述語「自由人」となる。つまり、ラビ・ユダヤ教においても、「自由」は「解放」状態にあることを示す。

同時に、聖書での先述の例外的な用法であった詩編九五・八への関心が強まる。この句が引用される箇所では、ナアセー・ホフシー・ミ・ミツヴォートという表現が多々散見される。これは、（人間が死んだら）戒律からホフシーになるという意味である。ここでは、社会的地位ではなく個人の次元での「ホフシー」が想定されている。しかし、文脈を加味すると、死後、戒律から「解放」されることは、神をたたえる手段を失うことであり、否定的概念であり、「等閑にする」というニュアンスが強い。更に、レビ記ラツバ二六・七では、サウルが王国を蔑ろにしたという意味で、ナアセー・ホフシー・レ・マルフトという表現がある。「ホフシー」のニュアンスは決して肯定的

なものではないことが分かる。

加えて、ラビ・ユダヤ教文献になって新たに散見される概念が、ヘルートである。出三二・一六「その板は神御自身が作られ、筆跡も神御自身のものであり、板に彫りこまれていた」に端を発しており、「彫りこまれるヒルト」ではなく、「解放されたヘルート」と読むことによって生まれた術語であり、「死の天使」「諸国の支配」からの解放が示唆されているが、ここでも、ヘルートは、あくまで律法に依拠している上での「自由」である。

「平等観」については、弱者層への様々な配慮はみられるが、多々見られる指導者層へのしかるべき服装を求める言説、ゲニザ文書での指導者層への服装のこだわりなどから類推すると、少なくとも外見上の平等は想定されていない。

以上の考察をもつて、えてして「自由」を肯定的なものとしてとらえる、特に日本語的「自由」観の見直し、また一神教世界での「自由」「平等」観再検討への布石としたい。

マイモニデスの「自由」「平等」観

神田 愛子

マイモニデス（一一三八―一二〇四）の生きた時代の中世ヨーロッパや地中海沿岸地域における「自由」「平等」概念は、必ずしも現代人が捉える意味とは合致しない。「自由」は、むしろ古代ギリシアの「自由」(eutheria) 概念、すなわち「奴隷状態にないこと、外国や専制君主の支配下でない状態」の方が近いと思われる。このため、本発表で扱う「自由」は「束縛

されていない状態」とし、英語の liberation と同義とした。また「平等」に関しては、「最低限の生活に必要な物資がすべての人に等しく行き渡っている状態」と解し、ヘブライ語の shiyon（平等、等しごと）と同義とした。

マイモニデスは、初期の著作『論理学』(Miqqat ha-shetar al-munhaq) 第十四章の中で、自然学や神学を扱う「理論哲学」と並び、個人から国までをいかに正しく統治するかという、倫理面を重視した「実践哲学」に言及している。『迷える者の手引き』(Dallat al-hayim 以下「手引き」とする) 第三部五十四章では、人の完成には所有、身体、倫理的徳、真の人間性の四つの完成が必要であると述べているが、神に関する正しい知識に到達するには、生活に必要な物を所有し、健康を確保し、その上で弱者に施すという、倫理的徳の完成が必要であるという。また、『手引き』第三部三十九章では「貧者への施し」(matnot anyyim) と「安息年とヨベルの年」(shemita ve-yovel) について言及している。本発表ではこれらの問題を扱った『ミシュネー・トラー』(Mishneh Torah 以下「MT」とする) 第七巻「種子の書」(Zeraim) を中心に論じることとした。

【MT】第七巻「種子の書」は、次の聖書箇所「あなたは六年の間、自分の土地に種を蒔き、産物を取り入れなさい。しかし、七年目には、それを休ませて、休閑地としなければならぬ。あなたの民の乏しい者が食べ、残りを野の獣に食べさせよう。ぶどう畑、オリーブ畑の場合も同じようにしなければならぬ」(出エ二三・十―十一) に焦点を当てている。注目

すべき点は、ここで「安息年」、すなわち自由にされ束縛から解放された状態と、貧者が等しく配分を受け取る「平等」の、両方の概念に言及していることである。「自由」と「平等」の概念は、切り離して考えられるものではないということであろう。

「種子の書」は、義捐箱 (kuppah) と義捐物資 (tanchnuy) についても言及しているが、これらは貧困者のために必要な資金や食糧を集め、分配するための仕組みである。この点は、ゴイテインの『地中海世界』(A Mediterranean Society) の中でも言及されており、パレスチナの方法に倣い、アレクサンドリアで行われた公的慈善活動 kuppah (義捐箱) の原義はアラビア語の *quffa* (籠) であり、毎週金曜日に安息日用のパンと、一週間分の固いビスケットが集められたと書かれている。さらに「種子の書」は捕虜の贖いに言及し、「捕虜の贖いより重要な法はない」と断言している。事実、ゴイテインが記しているように、イスラーム王朝下のユダヤ人にとって移民税の支払いは必須であったが、支払いに応じられない場合、投獄され、死んでしまう者が多かったのである。

トワースキーは「ミシュネー・トラー入門」(Introduction to the Code of Maimonides) の中で「[MJ] の執筆動機と目的に言及している。それらは(一)当時の個別問題に対処するという外在的・歴史的動機、(二)法学固有の要求に回答するという内在的・類型的動機、(三)教育的必要を満たし、哲学的観念を分岐した法体系に統合するという理性的・霊的動機である。マイモニデスは、哲学者としては確かに知性を重視したが、法

学者としては、苦難の渦中にある者に対して救いの手を差し伸べるといふ、倫理的・実践的行動を重視した。彼が目指したの

中世ユダヤ思想における「民主主義」

—— アバルヴァネルを中心に ——

平岡光太郎

本発表では、イツハク・アバルヴァネル (Isaac Abarbanel 一四三七—一五〇八) による「民主主義的」な主張、人間の「平等」に関する主張を明らかにすることを目的とする。彼の書物には、「民主主義」(Democracy) の表現は登場しない。このアバルヴァネルという人物を、いわゆる「民主主義者」として提示する意図はなく、あくまで彼の聖書注解における「民主主義的」に見える主張を指摘するにとどまる。

イツハク・アバルヴァネルは一四三七年にポルトガルのリスボンで生まれた。彼は、ポルトガル王の宮廷におけるユダヤ人の代表者の一人として知られ、ユダヤ人コミュニティに奉仕をした。アバルヴァネルは若い頃に、セネカの『道徳書簡集』にある全ての人間の平等についての厳格な言葉を読んでいる。そして貴族である友人の父の死に際し、当時の人文主義者たちのように、アリストテレス、キケロ、セネカの作品から道徳、哀悼、和解の言葉などを送った。一四九二年にユダヤ人はイベリア半島を追放され、彼が最晩年にたどり着いたのはヴェネツィアであった。当時、地中海における香辛料貿易を一手に担っていたヴェネツィアは、ポルトガルがアフリカを回るインド航路

を発見したことに大きな衝撃を受けた。同年、このような状況下にアバルヴァネルはヴェネツィアとポルトガルの外交交渉の仲介役に立った。このように彼は当時の政治状況にも関わりをもった人物であった。

アバルヴァネルの申命記注解には、裁判人の任命権が誰の手にあるかという文脈で、「民主主義的な」主張が見つかる。まず、その権限が王にあるヨーロッパの国々、また民が小裁判所の裁判人を任命する国々について言及する。そして聖書から導き出される結論として、王ではなく、民が裁判人を任命することが主張される。この箇所と同様に、彼のサムエル記注解には、古代ローマやイタリア諸国の例を挙げつつ、単独者による政体（王制）より複数の指導者からなる政体を優先する統治をより好ましいとする理解が見られる。アバルヴァネルはその生涯において、王制より様々な迫害を受けてきた。私の理解では、王制からの数々の迫害は、アバルヴァネルが王制に権限を認めない見解を提出させる要因となった。

創世記は人類の歴史として理解され、ニムロド以前はすべての人々が平等であったことをアバルヴァネルは主張する。つまり、アバルヴァネルの理解では、ニムロド以降に人々のあいだに差が生じ、平等な世界でなくなつたのである。このニムロド以前の時代を「無政府状態」(Anarchism)、「平等主義」(Egalitarianism)と呼び、アバルヴァネルの理想だった、と指摘する研究者もいる。

本発表で、民に裁判人の任命権があるという「民主主義」な見解、ニムロド以前の時代にすべての人々が平等であったとい

う見解を明らかにした。裁判人の任命権の議論は、当時の王制との権限の問題という文脈で展開されたこと、人間のあいだに平等が存在したのは、古代の「人類史」だったことは、中世に生きたアバルヴァネルの思想として注意すべき点である。またアバルヴァネルの注解書の特徴として、彼が引用する資料は、必ずしも聖書などのユダヤ伝統だけでなく、中世ヨーロッパの政治状況やプラトン、アリストテレス、セネカなどの古典も含むことを指摘できる。

現代ユダヤ思想の文脈において、「紀元七〇〇年の離散以来、二〇世紀に至るまで国土と一体型の統治機構を持たなかったユダヤ人が統治についての思想をいかに展開したのであるか」と問われる際、このアバルヴァネルは一つの参照軸として言及される人物である。

ウンマの統治と「自由」「平等」

—— 奴隷エリートと権威主義体制 ——

森山 央朗

イスラームが、神の前での人の平等を強調していることは、よく知られている。その一方で、イスラームは長い奴隷制の伝統を持ち、ムスリム（イスラーム教徒）社会の様々な分野で奴隷、および、奴隷出身者が活躍してきた。特定の人々の自由を制限し、他者の財産・商品として扱う奴隷という制度は、イスラームにおいてどのように規定されてきたのであろうか。また、奴隷の活用は、前近代のウンマ（イスラーム共同体）の統治をどのように規定し、現在のムスリム社会にどのような影響

を残しているのであろうか。

イスラームにおける奴隸制は、イスラームの最初期（七世紀）に遡る。「クルアーン」では奴隸が自明の存在として言及され、預言者ムハンマドは、当然のこととして奴隸を所有・使役していた。イスラームは、その初期の歴史の舞台となったアラビア半島・西アジア・地中海地域で既に長く根付いていた奴隸制を当たり前に受け入れたのである。その後、九世紀にかけてイスラーム法学が整備されていく中で、ムスリムが他の自由身分のムスリムを奴隸とすることは禁止され、奴隸の供給は、異教徒の親によって売却された異教徒の子供を購入することによって主に担われることとなった。

そうして購入された奴隸であっても、ムスリムになることはできたし、奴隸身分から解放されて自由身分に移行することも推奨された。奴隸身分から解放された元奴隸が、法的・制度的に差別されることもなく、奴隸が特定の人種や民族と結びつけられることもなかった。イスラームにおいて、奴隸制は、固定的な身分制度ではなく、隷属と支配と保護扶養によって人と人を随意に結びつける、可変的なパトロン・クライアント関係の一種と規定されていたのである。

一八世紀までのイスラームの前近代史を通して、様々な人種・民族の人々が奴隸として購入され、性や家内労働から、農業・商業・学芸など、様々な分野で活躍した。中でも大きな影響を残したのが、異教徒の優秀な少年を、将来の軍事と統治の中核を担うエリートにするべく奴隸として購入したことである。奴隸はムスリムの指導者とはなれないため、彼らは、奴隸

身分から解放された後に軍事・政治の要職に就くことになったものの、自分たちの共同体の軍事と政治のエリートを、内部から育て上げるのではなく、外部から大量に購入し続けたことは、イスラームの歴史的特徴と言えるだろう。イスラームの統治論において、軍人・政治指導者の出自的資格を問わなかったこともあつてか、外部から購入された元異教徒の元奴隸たちが、代々の自由身分のムスリムを統治することに対して深刻な異論が表明されることもなかった。彼ら、奴隸出身エリートたちは、九世紀から一八世紀まで、ウンマの軍事と統治の主要な一角を占め続けたのである。

しかし、一九世紀に入つて、西欧列強の価値観の世界的拡散の一部として、欧米近代の黒人奴隸問題に根ざした「奴隸制Ⅱ野蠻」「奴隸解放Ⅱ文明」という図式がイスラーム世界にも押しつけられるに及んで、ムスリム社会においても奴隸制は二〇世紀にかけて順次廃止されていった。同時に、奴隸出身エリートに代わって、西欧的近代的な技術や価値観を学んだ新興エリートが台頭した。こうして、イスラーム世界にも、世俗的国民国家体制が移植されたものの、「国民意識」の醸成と「国民統合」の安定的確立に苦慮し、多くの国が、独裁的な王政・首長制、または、権威主義体制の許におかれることとなった。その背景の一つとして、九世紀から一八世紀に至るまで、軍事と統治を外からアウトソーシングされた奴隸出身エリートに依存してきた歴史があるとも考えることができるだろう。

パネルの主旨とまとめ

勝又 悦子

宗教間の基本概念、諸理念の定義・整理・相違の検討の必要性は、本パネルの参加者がかかわってきたC I S M O R（同志社大学一神教学際研究センター）での種々の研究会、講演会においてもしばしば意識されているところであり、文献資料を中心とする基礎研究が、現実世界が直面している問題に対して資することのできる領域でもあろう。本パネルでは、ユダヤ教、イスラームにおける「自由」「平等」等の基本概念の再検討を図った。これらの概念は、「民主主義」の前提であるとも考えられ、昨今の宗教と政治、国際紛争と政治を巡って浮上する「民主主義」と「宗教」の両立の可否を理解する一助にもなるだろう。

勝又の発表では、ヘブライ語聖書、その後のラビ文献における自由 *Hor* と *Hophsha* の概念変遷を追った。その結果、聖書においてもラビ文献においても「自由」と邦訳される右記の用語は、「隷属」「奴隷」の対概念であり、「解放」の状態であり、社会的地位に関わる用語であることが確認された。「放置される」という語感の用法もあり、「自由」は必ずしも肯定的な状態とはされていない。神田の発表では、中世ユダヤ哲学者マイモニデスの著作に見られる弱者への配慮から「自由」と「平等」が一体視されていることが指摘された。また、貧困者への義捐箱の規定の中で、貧者への配慮を見せるマイモニデスの倫理実践的側面が指摘された。平岡の発表では、中世時代ポルトガルの宮廷で活躍したイツハク・アバルヴァネルの聖

書注解の中での「民主主義」的な解釈の存在を指摘する。特に、「民が裁判官を選出すべき」という多数決原理につながる思想、ニムロド以前の無政府状態を「平等」の実現した時代と評価した点を取り上げられた。森山の発表では、歴史研究の視点から、「自由」の対極と考えられがちな「奴隷」に関して、イスラーム前近代史における奴隷制度の内実と影響が考察された。政治的・軍事的エリートを異教徒奴隷の出身者、つまり外部から供給してきた歴史が、世俗的国民国家理念が導入されて以来のイスラーム世界が独裁的・権威主義的体制へと傾く傾向の背景にあることが示唆された。

本パネルの中では、発表者が扱う概念―「自由」「平等」「奴隷・隷属」「多数決」―が共通しつつも少しずつずれていた。しかし、これらの概念が、「民主主義」の前提を考える要素として存在すること、また、各自の発表において欠けていた部分を今後補うことで、より重層的な検討が可能なのではないかと思われた。また、とかく理念研究に傾きがちな文献基礎研究において、森山発表のような具体的光景が想像できるような史的視座を導入することも重要と思われる。

発表に時間がかかり、デイスカッションの時間を取れなかったのが最大の反省点であるが、パネル終了後の個人的なデイスカッションの中で有意義な意見交換がなされた。「自由」を肯定的に捉えること自体、見直す必要があり、古代・中世においては「自由」に価値観を置いていなかったという前提に立つことも可能ではないかという指摘があった。これについては、勝

又発表での「自由」の否定的側面をラビたちが意識している点、「自由」を無条件に評価しているわけではないことが、一つの回答になるだろう。また、前近代のイスラームの奴隷制度が、必ずしも「野蛮」なものではなかったことも重要である。中世においては、民主的統治システムと奴隷制度は両立しうるものであったかもしれない。また、日本語の「自由」の曖昧さも浮き彫りになった。我々が無意識にも肯定的な価値を与えてしまいがちな、「自由」「平等」「民主主義」といった理念を今後も地道に検討し続ける必要を感じた。

人口減少社会における寺院仏教の役割

——浄土真宗寺院を事例に——

代表者・司会 櫻井義秀

北海道の過疎地域における真宗大谷派寺院

櫻井 義秀

一 北海道調査の概要

二〇〇八年に真宗大谷派北海道教務所に調査協力の依頼を行い、二〇〇九年から同教区の過疎問題対策特別委員会に出席して学習し、二〇一〇—二〇一二年にかけて寺院の調査を行った。北海道教区は二〇組に分かれ、各組は一〇—一五〇ヶ寺で構成され、北海道は全四六四ヶ寺ある。調査上の知見を要約しているよう。

①札幌市近郊の長沼・栗山・南幌町の農村部寺院は、農家経営が比較的安定し農家の跡継ぎを確保できる地域であることから檀家を農村部で維持し、札幌へ他出した家族への法務も二時間程度の出張により可能なことから檀家数をむしろ増やし、安定的な寺院運営を行っている。

②他方、夕張・穂別といった旧炭鉱地区では高齢化・過疎化が著しく、檀家数は減少の一途をたどり、寺院は存続のめどが立っていない。

③檜山・江差といった道南の漁村・農村地域は、近世末期から拓殖の歴史があり、コミュニティ意識も堅固である。漁業・農業共に徐々に衰退するもののそのスピードが遅いことか

ら、寺院の運営基盤は安定しており、次世代に継承を考えている寺院が半数を超えていた。

また、筆者自身が教務所員と一三組の礼文・利尻島、一九組の標津・根室に出かけ、住職へのグループインタビューを行い、過疎化の寺務への影響を調査した。人口数千の利尻・礼文に各宗派寺院の総数は二九ヶ寺あり、そのうち大谷派寺院が六ヶ寺である。檀家数は高齢者世帯が五〇軒前後であり、寺院を取り巻く環境は厳しい。根室、釧路も人口減に悩み、地域を離れる人の数が増え続けている。このような厳しい状況にありながらも、壮年世代の住職は都市での布教所開設を含めた寺院運営の方策を腐心しており、初代が苦勞して開教した地域の寺院を自分の代で終わらせるわけにはいかないと奮闘している。

他方、三組の札幌地区六ヶ寺の調査から次のような知見を得た。

①寺院の檀家数は数百軒と多く、住職・副住職以外に役僧を置く寺院もある。寺院と檀家・信徒との関わりは、葬儀・年忌法要等の法務に限定され、月忌参りを受けない檀家も少なくない。寺院と檀家のつながりは地域にあるというよりも、寺院と檀家との契約関係にあるため、住職の個性や寺院運営次第でその圏域は大きくも小さくもなる。

②都市型寺院は、育児サークルや地域住民に本堂や施設を貸したり、住職独自の学習会の企画を行ったりするなど、寺院側からの仕掛けが功を奏している事例が見受けられた。

都市における寺院運営は過疎地域よりも恵まれているとはいえず、決して安泰というわけではない。人口増の恩恵を受けてい

るために特段の工夫をせずとも檀家増、寺院運営が成り立つ時代が終わった時、現代の都市住民に対応する教化の方法を実践してきたかどうか明らかになる。

二 教区の過疎対策

北海道教区では二〇〇五年に過疎問題に関する専門委員会を設け、三期にわたる特別委員会を設置して短期・中長期的な対策を提案してきた。短期的な施策として、①二〇一〇年に法務代行を制度化した。②広報活動では、寺院の情報を明記したパンフレットを作成して子孫に渡すよう依頼した。中長期的な対策は構想中であるが、北海道の人口減少の速度が速く、本州よりも影響の度合いが深刻化することが予想される。住職自身のイニシアチブで動ける寺院は既に動いており、法務代行や法人の合併を宗門・教務所単位で進めていかないことにはいたずらに門徒の不安がつるだけであると考える。

複数寺院がかかわる講組織の現況——七里講を事例に——

川又 俊則

鈴鹿市には七里講という宗教組織がある。真宗高田派中興の第十世真慧上人を崇敬する人びとの集まりだが、具体的には鈴鹿川中流左岸を中心とした七里一ニカ寺の門徒たちを指している。長年、毎月の行事を続けたとされている。現在も、毎月四日に輪番で、各寺院で法要を実施し、同月十五日にその参加者たちは本山参詣も行っている。発表者は、住職および門徒たちの語り、毎月四日に開催される講の参与観察、および関連資料などから、地方都市における寺院とコミュニティの歴史的関係

および現況を考えたい。

真宗十派（真宗教団連合）のうち、浄土真宗本願寺派と真宗大谷派は寺院数・檀家数ともに他派を大きく離れているが、それらに続くのが真宗高田派である。六百余の寺院数があり、とくに本山である専修寺が位置する三重県津市や隣接する鈴鹿市では、各市の寺院の四分の一から半数近くの数がある。三重県全体でもっとも数が多い曹洞宗と同程度の寺院が所在する。本山専修寺には、かつて講組織が多数あり、建造物の建築で動員奉仕がなされ、遠忌報恩大法会・などの機会に多額の浄財が寄進された。日常でも奉仕作業が行われていた。他の講の活動と比べても、七里講はこれまで、継続して大きな働きをなしている。この講の現況について次のように考察した。

まず、五百年以上前、本山警固のため本山へ馳せ参じた先達たちにこの組織の成り立ちがつながるということで、現在、講で世話方を務める人びとは、この講組織の存在と継続してきたことをたいへん誇りに感じて、毎月の活動を熱心に行っている。毎月の行事開始前および終了後に、講長から同講や行事参加に関してそれらが繰り返して話されている。また、真宗高田派ではまれではないが、住職たちは他職業を持つ場合とそれを退職して住職となった場合が多かった。そしてこの七里講に関わっていることは、新しく住職になった人がこの講の住職から諸事を学ぶなど、行事が毎月あることで住職同士のヨコのつながりをより強くしている様子も見られた。

鈴鹿市は製造業が活発で、商業施設等もあり、この二十年間

高い市である。七里講の存する地域は、鈴鹿市内で有数の農業

地域である。現在は兼業農家となっている檀家が多い。毎月交替で参加する各寺院の講員たちは、会社員・公務員等を定年退職した人か、農家、高齢主婦などである。行事は定例日の四日や十五日に行われるが、平日も多い。現参加者には対応可能でも、交替して現役サラリーマン等が担当することになったとき、定例日の維持が可能だろうか。そもそも、四日に行われる法要の日程自体、農繁期の変化等に伴い、休みの時期を九月から十一月（同時期は専修寺で納骨堂会を開催。他に五月も休み）に変更された。かつては毎回実施していたお非事（による手作り昼食の会食）も中止し、年に一度の報恩講のときだけとなった。この状況適合的な変更は、他地域・他宗派・他行事等でも見られるが、それをきっかけに中身が大きく変化することもあるだろう。もう一つ、この講で着目すべき点として、檀家次世代の居住地がある。農村社会学の見地から、過疎農村地域の実態を分析し、周辺地域に在住しつつ過疎地域世帯と関係を持つ「修正拡大集落構造」と見なすことの重要性が指摘されている。同地域は過疎地域ではなく、むしろ人口維持ができていてる地方都市の一地域であるが、若い世代が鈴鹿市以外の大都市へ移動しているケースもあり、それが、現在の講組織メンバーの高齢化の一因でもある。

このように地域住民や住職たち、あるいは宗派全体にとっても大きな存在意義があると思われる七里講だが、今後の継続にはやや不安な点も見られる。

真宗高田派住職の兼業——寺院の維持と移行期の問題——

藤喜 一樹

本発表では、平成二十二年度の総務省統計局「国勢調査」で、人口五一〇二三人である三重県亀山市の高田派寺院を対象としたい。地域社会が変動している現在、寺院の維持の問題を、住職の兼業から専住へというライフスタイルから得られるメリットと、寺院維持を考えていく上での課題を抽出していきたい。分析方法としては、聞き取り調査にもとづくデータと、寺院が作成した文書等を分析した。実際、真宗高田派十五組の二十カ寺の寺院（亀山市内十九カ寺、一カ寺のみ津市）のうち、半数の十カ寺の檀家戸数は五十軒未満で、兼業期を経ず、住職に就任している専業寺院は一カ寺のみである。

地域社会の風習が、寺院の維持にどのような影響を及ぼしているのかを、ここでは見ていくが、そのさい亀山市内の地域を、A街中の中心部の地域、B郊外の農村部の地域、C奥地の山村部の地域に分ける。まずAの地域では、一般的に共通する事として、若い世代が高齢者と同居しておらず、真宗特有の亡くなった故人の家に檀家衆が参りに行く、同行参りは既に無くなっている。もちろん葬儀では、喪主が施設、病院から遺体を、直接斎場に運び、故人がお世話になった地域社会の人には、喪主が知らせず、家族葬を執り行なうのが一般的になっている。次にBの地域では、⑮の寺院檀家で見られるように、村人の中でりん取りができる人がおり、同行参りの残っている地域、お七夜の念仏講が残っている地域などがある。⑰の寺院では、真宗高田派の年間の主要行事に、村の四割を占める天台宗

寺院の檀家も参加する。檀家の垣根を越えた村としての共有意識がある。続いてCの地域では、⑦の寺院檀家で見られるように、お通夜・告別式が葬儀会館で行われても、拝送、初七日は自宅で行われ、自宅で親戚の人、組の人は食事を呼ばれ、地域の念仏講も存在する。しかしながら、⑬の寺院で見られるように、真宗の主要行事である春、秋の永代経が実施されていない寺院もある。このことから世代間で風習の継承が上手くいっていない事例も存在する。したがって、社会の変動から、Aの地域やCの地域の一部では、すでに寺院維持に支障がでてきているのである。

亀山市内は檀家衆が真宗高田派住職に「御院さん」と呼ぶ伝統的な地域だが、⑭の住職は、人生でカトリック系の大学・大学院に通った経験、四十歳代の時、胃がんで苦しんだ経験や、県庁で部長級までいった経験、全ての経験が、人間は目に見えない力で生かされている、大きな力の働きがあることに気付かされたという。⑮の住職は、若い時は跡を継ぐのが嫌だと思っていたが、五十歳代以降、しみじみ有難さを感じる。なぜなら、同行（檀家衆）とは、お互いに理解しあえる関係になったからだという。⑯の住職は、感謝する心が、三十歳代後半以降に生まれてきた。若い時には感謝するという気持ちにならなかった。今では、先祖のおかげだと感謝する。寺はこれでもっていいと感じるという。これらの事例から宗教者としてアイデンティティを形成するのは、専住期に入る前の兼業期である。したがって、真宗高田派の住職が兼業から専住に至るライフスタイルは、⑭、⑮、⑯の事例に限らず、他の宗派の住職とく

らべて、社会をみてきたことのある宗教者が多いこと、これが住職と檀家との人間関係相互に良い影響を及ぼしているものと考えられる。だが、先代から受け継いできた風習が、親と同居しない情勢が多数を占める地域では、現在、受け継がれていかないという事態に直面している。これを今後どのように解決していくのかは、今後の課題とされる。

寺院がつくる地域——仏教婦人会の活動を中心に——

猪瀬 優理

本発表の目的は、第一に、地域社会の維持・形成に関する寺院の役割について、広島・福井・滋賀における浄土真宗本願寺派寺院を対象とした調査によって得られた事例から考察すること、第二に、仏教婦人会や坊守、女性住職など、寺院における女性の活動、取り組みに着目し、ジェンダーの観点に留意して考察することである。以上について、社会関係資本（ソーシャル・キャピタル）概念を用いて検討する。

社会関係資本の捉え方には大きく分けて二つの潮流があり、宗教と社会関係資本を結びつけて論じた研究には、パットナムによる「社会的ネットワーク、およびそこから生じる互酬性の規範と信頼」という定義に基づいた議論が多かった。しかし、「資本」化という側面に結びつかねば社会関係資本を用いる意義はない。そこで、本発表では、社会関係資本を「社会関係からもたらされる行為者に利益を生み出すような資源とその蓄積」と定義する。社会関係資本概念を導入する一つの意義としては、社会関係から生み出される利益を個人と集合体の両方の

側面から検討できる点である。社会関係資本論では、「地域活性化」「地域社会の形成」に対する効果が期待されているが、社会関係資本にはプラスの効果だけでなく、それらを阻害するようなマイナスの効果も持ちうることも指摘されている。この点を考慮するには、従来の権力構造や不平等分配への批判的視点を持つことが重要である。社会関係資本論には様々な批判が出されているが、ジェンダー論からもその前提が保守的であるなど、権力構造や不平等分配への視線が弱いことが指摘されている。宗教と社会関係資本を結びつける議論にも、この点は是正する視点を取り入れる必要があるだろう。

本発表では、関係基盤（三隅一人「社会関係資本——理論統合の挑戦」ミネルヴァ書房、二〇一三）という概念を導入することと、ジェンダーの視点を意識することにより、宗教と社会関係資本論の問題点の修正の導入としたい。

関係基盤とはつながりやネットワークを形成する拠点であり、そこから得られる利益を期待して、人びとがその形成・維持に経済的・社会的・心理的資源を投入する場である。仏教寺院を事例とする本発表において焦点を当てるべき関係基盤は「お寺」というつながりである。この「お寺」を拠点として作られる関係や生み出される行為について、特にこの場に関わる女性たちの活動に着目して検討する。

具体的には、二〇一二年から二〇一三年に実施した広島、福井、滋賀の過疎地域を中心とした地域における浄土真宗本願寺派寺院に対する寺院活動調査から得られた事例を紹介する。ここでは、広島の仏教婦人会による二〇年以上も継続している組

を越えたビハーラ活動、福井の後継者のいなかった寺院を継いだ女性住職による合唱・寸劇サークルの取り組み、滋賀の坊主主導で行われる仏教婦人会の行事を取り上げた。

「お寺」における女性の活動は、従来の女性役割から派生した活動内容を多く含むものであるが、寺の外（海外も含む）の人びととのつながりを生み出したり、人口減少が進み住民が減少する地域の中で頑張っている高齢者に生きがいを生み出したり、料理やおしゃべりを通じた交流の場を生み出すことによって、新たなつながりや活動を生み出す可能性を作り出している。これらの「投資」に対する個人的「リターン」としては主に、「生きがい」や「安らぎ」といった精神的充足をもたらすものが認識されている。人口減少社会においても「お寺」はこのような社会関係資本を引き出す関係基盤としての役割を果たしているものと考えられる。

滋賀の本願寺派寺院と地域社会

——「信頼」はいかに醸成されるか——

那須 公昭

本発表は、滋賀県農山村地域に所在する浄土真宗本願寺派寺院の護持運営、特に住職（寺族）の「兼業」について焦点を当てて報告する。浄土真宗本願寺派滋賀教区は、全教区中、一ヶ寺あたりの平均門徒戸数が最も少なく、寺院としての年間収入も最も少ない。それに加えて、住職の兼業率が極めて高いという事情がある。こうした状況にも関わらず、二〇年後の護持を可能とする寺院は全国平均に近い。その理由として、門徒による一

軒あたりの寺院護持費用の捻出が高額であることがわかった（第9回宗勢基本調査報告書参照）。では、なぜ高額な護持費用を負担してまでお寺を維持しようとするのか。寺院に対する信頼はどこから生まれるのか。信頼について、山岸は「社会的不確実性の存在する社会」でその意味が発揮することを示している。兼業せざるを得ない寺院の状況は「社会的不確実性」の存在する状況といえる。またパットナムは社会関係資本が示すのは「共にする」行為であると示す。誰かの「ためにする」行為ではなく、「共にする」行為こそがソーシヤル・キャピタル（社会関係資本）であると示すのである。地域と寺院との間で醸成される「信頼」について、二〇一三年に実施した調査結果をもとに、ソーシヤル・キャピタルの観点から三つの事例を取り上げる。

第一に、門徒主導による護持運営についてである。調査したほとんどの寺院で、その護持会計が門徒に委ねられ、支出も門徒が管理するようになっていた。この事例から、護持会計が門徒に「見える化」されていること、地域のお寺もしくは自分のお寺としての認識が強い傾向にあることが確認できる。

第二に、この地域独自の護持システムについてである。いくつかの地域で、一年ごとに寺院の世話役をする年番制度が存在している。年番を担当することとなった門徒は、法要の準備や案内状の送付など、寺院運営の実務について、一年間従事する。そこでは、門徒同士の信頼関係が促進されていた。この事例から、門徒による労働面での投資が確認できる。また寺院と門徒との関係がより緊密に構築されている。さらに、パットナ

ムが示すように「共にする」行為によって、寺院と門徒、門徒同士の信頼が生まれている。

第三に、「兼業」寺院の特色についてである。寺族の財政状態については、ある程度門徒がどういった状況なのか把握していることが伺えた。また、第二の職場で培った経験をもとに、新たな活動を寺院で行っている住職もいた。これらの事例から、兼業することが必須である滋賀教区の寺院にとって、他の職場での「兼業」はある種当然のことと受け止められており、ソーシヤル・キャピタルの弊害にはなっていないと考えられる。さらに兼業で培った経験は寺院活動に還元され、信頼を醸成するきっかけともなる。

以上三つの事例から、「信頼」を生み出す要素とは何であろうか。まず、門徒主導による寺院運営から寺院護持会計の「見える化」が挙げられる。次に、寺院が地域コミュニケーションの場として開かれ、あるいは寺族が地域に貢献することにより、門徒による労働や金銭面での奉仕がなされ、その循環が相互作用としてはたらいっている。さらに、住職の社会性や経験に対する信頼も、寺院と地域の信頼を生み出す要素となっている。

「しがらみ」などソーシヤル・キャピタルの負の側面、地域の後継者や「兼業」しづらい職場環境など、課題も多くある。「兼業」で培った社会性や経験を活かした活動は、少なからず社会的不確実性のあるこれらの課題を減少させるはたらきがあると考ええる。「橋渡し型」の要素として、「兼業」寺院のあり方を再評価する必要があるのではないかと考える。

パネルの主旨とまとめ

櫻井 義秀

一 社会変動・寺院仏教の問題

日本は二〇〇四年から人口減少社会に移行し、二〇六〇年には八六四七万人となり、六五歳以上の高齢者が全人口の約三九%を占めることが予測される。そして、日本人口の約六割弱が三大都市圏に移動し、全国の自治体の約半数が消滅することまで予測されている。

どうするのか。日本創成会議・人口減少問題検討分科会では「ストップ少子化・地方元気戦略」として国民の希望出生率Ⅱ一・八実現を目指すべく、若者が子供を産み育てやすい環境作りを地方中核都市に資源を集中・強化して三大都市圏とバランスを取ると提言しているが、マクロ的な施策に比べて地域社会や社会保障を維持する具体案に乏しい。

日本では家族・地域社会において個人化（単身世帯の増加、付き合いの減少）が進行しており、自殺者・孤独死共に年間二万五千人に及ぶ。絆の回復、ソーシヤル・キャピタルの醸成・活性化は官民挙げて政策課題とされているが、人口減少が足かせとなっている。

このような社会変動下で、特に地方の寺院仏教は各宗派共に檀家数減少・後継者不足・墓や寺に固執しない葬礼の登場に存続の危機を迎えつつある。

二 社会・宗教理論上の問題

パネル提案者の櫻井は、稲場圭信との責任編集で「叢書 宗教とソーシヤル・キャピタル」全四巻（第一巻『アジアの宗教

とソーシャル・キャピタル』第二巻『地域社会をつくる宗教』第三巻『ケアとしての宗教』第四巻『震災復興と宗教』明石書店、二〇一二年）を出版した。そのなかで葬式仏教と挪揄された伝統仏教は地域密着型であるがゆえに、地域社会に信頼、互恵の社会関係を取り戻すネットワーク作りという新たな課題を担っていかねるのではないかと考えてみた。

本パネルでは、仏教寺院が地域社会形成に果たす役割を過疎地域（限界集落）／中間地域（地方都市）において明らかにし、宗教施設が今後の日本社会におけるソーシャル・キャピタル形成に果たす潜在的可能性を議論するための基礎的な資料提供を目的とする。

本研究は、二〇一二年から一四年まで継続された科学研究費基盤研究（C）「寺院仏教とソーシャル・キャピタル―過疎・中間・過密地域の比較」の研究成果発表である。研究代表者は櫻井義秀、研究分担者は川又俊則、大谷栄一、猪瀬優理である。浄土真宗寺院を対象に選ぶ理由は、研究代表者の櫻井が北海道における大谷派の過疎地域対応を調査したことから、寺檀関係が強い北陸・関西・中国地方の同教団寺院と比較対照しながら、過疎地域・中間地域における仏教寺院の過疎化対応や社会的機能を調査できると考えたことによる。

具体的には、各地域における寺院の過疎化や高齢化への対応に加えて、檀徒・信徒（門徒）のメンバーシップと行事参加（信仰の深まり）が、寺檀関係や門徒同士の同朋意識を強化するだけでなく、地域社会への参加、他者への信頼、社会倫理の獲得に結びついていくというソーシャル・キャピタル論にま

でつながるような調査研究の報告としたい。

三 今後の研究課題

宗教がソーシャル・キャピタルを醸成し、それが人口減少社会における社会的リスクを低減するのではないかとという予測のもと寺院仏教の地域活動を調査してきたが、今後は仏教民俗的な死生観、寺院仏教の行事・儀礼が地域の人々にとって「よく生き、よく死ぬ」ことに関わっているのかも考察に含めようと考えている。宗教はウェルビーイングを実現することによつたような役割を果たすのか、宗教と幸福感、健康、福利厚生との制度との関連を問うことが、現代宗教のより積極的な社会貢献を明らかにすることになるからである。

仏教から見た宗教間対話の可能性

代表者・司会 藤 能成
コメンテータ 高田信良

仏教チャプレンと牧師との連携

——病院臨床の現場での一事例——

打本 未来

《はじめに》病院チャプレンは、カウンセリング技術や医療チームの一員としての知識をもつて、スピリチュアルケアの専門職として働いている。患者からの要望により、宗教的ケア（儀式・教義を説くなど）を提供することもできるが、病院は、寺社・教会のようにある特定の宗教活動を目的とした施設ではない。このため、病院チャプレンのケア対象との信仰が異なるケアは、一般に「インターフェイスケア」と呼ばれる。（小西達也「臨床現場での宗教的ケアの可能性とスピリチュアルケア」『緩和ケア』二二―三、二〇―二二）著者も、病院チャプレンとしてインターフェイスケアを行っており、宗教的ケアを行うことは少ない。著者が、チャプレンとして、地域の教会の牧師と連携し、終末期がん患者とその家族をサポートした事例を提示する。

《事例概要》患者A氏二〇代男性。初診時、原因不明癌にて多発肺転移を認め、即日入院となる。入院後、S字状結腸癌、肝臓・腎臓・リンパ節転移と診断された。Y十二月患者は臨終を迎えられた。

家族背景・初診時、家族（父・継母・弟）は海外在住であり、姉は遠方の他県で暮らしていた。交際している女性も遠方で暮らしていた。日本に滞在中、家族は医療ソーシャルワーカーの紹介により、地域の教会が運営する家族のための宿泊施設を利用した。Y十一月より、付き合っている女性も仕事の休暇をとり、家族と同じ宿泊施設を利用した。

チャプレンの支援経過・Y十一月、チャプレンが本人、家族と付き合っている女性への支援を開始した。面談で、二人の最期の時間の過ごし方についての希望を聞くと、女性は、外出して指輪を買いに行くことや宿泊している教会での結婚式がしたいと語った。X年Y十二月（臨終の二週間前）、宿泊利用している教会の牧師の協力を求め、患者と女性が結婚式をあげた。結婚式には、家族・友人・病院職員が参加した。

《考察》山梨有希子（「転機にある宗教間対話」『現代世界と宗教の課題』二〇〇五）は、宗教間対話をその形態から次の三つに分類している。①対話（言葉を用いた相互理解）、②協力（共通する実践的目標の実現のための協働）、③靈性交流（体験を重視した相互理解）である。本事例で、仏教僧侶である病院チャプレンと地域のキリスト教の教会の牧師が、「家族が最期の時を家族そろって穏やかに過ごすことができるように支援する」という共通の目標のために協働したことは、山梨の分類の②にあたる。

医療界においては、「スピリチュアルケアは宗教的ケアと近い関係にあるが、別物であるとの考えは一般的である。」（窪寺俊之「スピリチュアルケアへの宗教の貢献」『宗教研究』八四

一、二、二〇一〇）

しかし、島蘭進（「救済からスピリチュアリティへ」『宗教研究』八四―二、二〇一〇）は、「宗教とスピリチュアリティが別々のものであるわけではない」とし、次のように述べている。

「宗教」はシステムの側面から、「スピリチュアリティ」は個人の経験や資質や特性の側面からみているが、ともに「聖なるものとの関わり」をめぐる用語である。…中略…新しいスピリチュアリティも宗教の新たな形態の現れと見なすのがよい。

スピリチュアリティが宗教の新たな形態という定義に立てば、チャプレンのスピリチュアルケア（インターフェイスケア）は、対象者と専門家の宗教間対話として、③の靈性交流であると言いつるのではないか。チャプレンのケアは、靈性交流として対象者のケアであるだけではなく、チャプレンの信仰を問い直し、自宗教を見直す契機となっている。

宗教間対話——韓国での取り組み事例を通して——

藤 能成

韓国は多宗教社会である。朝鮮時代に始まる儒教の伝統、また古来よりの巫堂をはじめとする民間信仰を基底として、仏教、プロテスタント、カトリックの三大宗教の人口が拮抗しており、宗教間の摩擦・対立が起こりやすい状況にある。二〇〇五年の韓国宗教人口統計では、各宗教人口は（総人口四七、〇四一、四三四人比で）仏教二二・八％、プロテスタント一八・三

％、カトリック一〇・九％、儒教〇・二％、円仏教〇・三％であった。天主教は一九八五年には四・六％だったので二〇年間では二倍強となり、二〇〇万人以上が増加した。このことの影響には、聖職者への信頼度の高さや葬儀への手厚い支援等が挙げられる。さらに二〇一四年のローマ教皇の韓国訪問は、社会に大きな影響を与えた。日本人と較べて韓国人は、宗教への帰属意識が高く、宗教的行動も活発で、日常生活にも現われやすい。また布教活動が盛んなためか、個人が宗教を変更する事例も多く、家族の中で宗教が異なることも少なくない。改新教には、仏教に対して排他的な意識を持つ聖職者・信徒も少なからずおり、宗教間の軋轢を高める要因となっている。

このように異なる宗教の人々が共存する韓国社会では、宗教間の軋轢を避け、社会の和合を実現していくために、宗教間相互の理解や尊重が切に求められており、各地で様々な宗教間対話の場が持たれてきた。「現代宗教文化研究所」（韓国宗教文化研究財団付設・大邱広域市）では、一九七六年より毎年、異なるテーマを設定し、プロテスタント、カトリック、仏教、儒教のそれぞれの立場から見解を発表し、対話を進めるセミナーを開催してきた。セミナーは公開され、各主題発表と個別の論評の後、総合討論が行われる。発表者とコメントーターを異なる宗教から選ぶことによって、より具体的な対話の機会を作る工夫がなされてきた。一九九二年のセミナーでは「宗教間対話」がテーマとされ、それぞれの宗教において、自身の教義の絶対性に固執することなく、他の宗教の真理性を認め包容し得る論理を探り、相互理解と自己省察を深めようとする態度が見られ

た。また各宗教が相互に尊重し合い、共通する社会問題の解決に向けて協力し合う中で、和合していくことができるという認識が共有された。

韓国において、発表者が仏教の僧侶として行なった、カトリックの修道女たちとの対話は、教義ではなく体験を語ることによって深い共感（すなわち相互理解）を得ることができた。このことは、宗教の教義は異なっても、個人の体験や感性のレベルでは共通していることを示唆するものである。また発表者は、韓国のキリスト教神学院の依頼により「パウロと親鸞の比較」に関する講義を行った。発表者は、これを契機としてパウロと親鸞の比較研究を進めてきた。両者共に時代と社会からの要請に応えて教えを説いたと言える。パウロが「信仰によって義とされる」教説によって、人々を審判への恐怖から解放したのに対し、親鸞は「信心によって往生が定まる」と説くことによって、人々を臨終の恐怖から救った。そして両者は、歴史観や人間観においては大きく異なるが、救済思想の構造においては一致する点が多い。このことは、キリスト教と仏教とで、教義の言葉は異なっているも、個人の体験レベルにおいては、同一の事態が起こっていることを示唆するものではないだろうか。すなわち、個人を超えた働きであるところの「霊あるいは信心（仏心・智慧）」の働きに導かれて生きるところに、人間のあるべき生き方が実現するという構造である。このことから、宗教体験が、宗教の違いを超えて普遍的なものであることが窺われ、体験としての共通性に根差すことによって宗教間の相互理解を進めることができる可能性を見ることができるのである。

野々村直太郎の浄土教批判の本質について

原田 哲了

野々村直太郎（一八七一—一九四六）は、いわゆる大正デモクラシー期において、浄土教批判を行った。そこには、当時の大学の学問的独立性と教団の関係、巻き起こる教学論争など様々な問題が含まれている。今回は教学論争としての側面ではなく、野々村の批判の根底にある、背景としての近代日本の思想状況、宗教学としての視点、あるいはヒューマニズムの問題等もふまえつつ、「宗教間対話」に示唆を与える要素について考察した。

野々村は明治三十九年（一九〇六）に仏教大學（後の龍谷大學）教授となる。大正十一年（一九二二）『宗教学要論』を出版し、中で彼の宗教学的な基本姿勢が示される。翌大正十二年（一九二三）『中外日報』に「浄土教革新論」を連載、同年それを『浄土教批判』として出版し、ここにその浄土教批判が見える。この浄土教批判に対して様々な反論・批判がなされるが、翌大正十三年（一九二四）、その反論等をふまえた「余が宗教学に於ける浄土教の地位」が出版（同年八月の京都市会堂における講演の筆録がベース）される。

これらの時代背景として、明治以降のキリスト教の影響、仏教内部にあった革新的空気、学問的科学性（明治三八年東京帝國大学文科大学に宗教学講座開設、自由性の問題。宗教間対話的方向性（明治二十六年シカゴ万国宗教大会開催）、全体主義的なものとの関係（個の内面の「宗教」と「国家道德」が両立し得る形。宗教と道德の相互補充関係）、といった様々なこと

が考えられる。

野々村は科学的・合理的思考に立ち、宗教学の目的を「宗教の本質を究明すべきところにある」としているといえ、その方法論を宗教科学的態度とする。そしてその浄土教批判とは、前記の宗教学的立場に基づき、浄土教の本質を信心（信仰）という人間の心の問題に見たものである。ここでは神話的要素・往生思想等是否定され、その信心とは二種深信という反論理的形式によってしか語り得ないとした。これらの思考には、大正デモクラシー期までの日本の思想・社会状況と合致したものがあると思われる。合理的・科学的に述べられ、中でもヒューマニズムという視点を強調し、人間中心的に浄土教を問い直したものともしえるのである。

さらに「余が宗教学に於ける浄土教の地位」においては「宗教の本質と表現」という考え方が示されることにより、時代環境等の相違による表現の受け取られ方の相違にも意味を認めてはおり、だからこそ「現代における浄土教表現」を批判的に考察したということになるであろう。

このよう野々村の浄土教批判においては、不十分な側面もあったであろうが、特定教義や時代性を越えて宗教を考察するという姿勢が示されていたのであり、現在も求められている「宗教間対話」に資する方向性を持っていたといえるであろう。

野々村の時代には背景においても「宗教間対話」を行おうという空気は存在した。しかし実際には、それが全体主義に巻き込まれていったという失敗があった。自由に追求されたはずの個の内面の問題が、併存する外部の問題に飲み込まれたのであ

る。

現代の我々が「宗教間対話」について考える際に、留意すべきことは何か。この野々村の問題を踏まえて考えるならば、「本質と個別の具体性」のバランスが問題となるのではないか。対話の為には必ず本質にさかのぼる考察がなさなければならぬ。その上で個別の具体性の意味をあらためて問うことも考慮される必要があるのではないのだろうか。このような点が留意されれば、野々村の浄土教批判においても、単なる教義論争ではなく現代的意義を汲み取ることができるとはならないだろうか。

日本仏教をキリスト教徒にどう教えるか

寺本 知正

日本キリスト教協議会宗教学研究所は、ヨーロッパの神学生を毎年数名受入れて、「日本の諸宗教―対話と研修―」プログラムを開講している。キリスト教を含む日本の諸宗教を、それぞれの宗教の実践者―研究者が1〇週間講義し、またそれぞれの本部・本山で学生が研修を受けるプログラムである。ここでは、このプログラムにおける仏教テキスト講読の経験を取り上げ、他宗教者（キリスト者）に仏教を教えることを論じたい。このプログラムは、仏教徒（仏教を實踐する研究者）がキリスト者に仏教を教えることを、相互理解を求めるものと位置づけられている。よって、このことは従来の布教伝道学の延長線上に位置づけるものではなく、同時に学ぶキリスト者にとっては従来の宣教学の延長線上の「宗教学」には位置づけられていないこ

とである。ここでは、仏教徒がキリスト者に仏教を教えることを、宗教間対話と密接に関連させつつ進めることが必要とされている。

当初に、宗教間対話の糸口として、仏教の図式の中（真偽、二諦、方便など）にキリスト教を位置づけ、同様に、キリスト教の図式の中（包括主義、多元主義の神学）に仏教を位置づけながら、容易に早急にそれらの図式の中に互いを収めてしまわないように注意を喚起することが、キリスト者の持つ仏教への予見を停止するにあたって有効である。

仏教テキスト講読では、「歎異抄」をテキストとして用いている。クローズドなテキストとして読み進めることを基本とするが、キリスト教にとっても共通のテーマとなりうる要素を取り上げ、宗教間対話の端緒とする。教員にとって、その場合に必要なことは、予期される当初の予見に対して、その予見を保留する仮説を設定することである。例えば、第二条の、東国から訪ねてきた者たちに対して、「念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんとも、面々の御はからひなり」と親鸞が示す態度を、宗教の伝道というテーマとして取り上げる。仏教では他者との関係を重要視しないなどの、当初の仏教に対する予見が予期される。ここで、「犀の角のようにただ独り歩め」「この世で自らを鳥とし、自らをたよりとして、他人をたよりとせず」といった仏教の基本的な文脈を紹介しながらも、次に、言葉による伝道を第二条のこの場面では親鸞が拒否したことに焦点を当て、仏教とキリスト教にとっての言葉の持つ役割をテーマとして取り上げる。仏教では「指月の指」「字によらず義に

よれ」として言葉を仮のものとして捉えるのに対して、キリスト教では「神はこれらすべての言葉を告げられた」として言葉は啓示されたものであり、言葉を重視する、という仮説を提示する。仏教では、言葉説法と同時に身業説法という言葉によらない伝道も重視することを示すことで、当初の仏教に対する予見が停止される。

この講義では、仏教を学ぶ仏教徒の学生も受講する。同一のテキストをキリスト教徒と仏教徒が読み進めることで宗教間対話が生じ、また、キリスト教徒の学生は、プロテスタント諸派およびカトリックの学生も受講していることよって、教派間対話も生じる。第二条で親鸞が、真理の主張を僧から僧への相続として語ることについて、宗教者・教団の果たす役割をもう一つのテーマとすると、キリスト教徒の学生にとっては教派間対話を通じて自己理解の枠組みの幅が広がる。このことは、宗教間対話・相互理解にとっても、段階が進むこととなる。他宗教にみえていた異質性が自己伝統の中にも見出せることで、逆に、他宗教が自己伝統と同様に持つ豊富な背景に関心を進めることになる。また、キリスト者が仏教に向けていた問いが、キリスト教にも向けられることになる。

このような宗教間対話の方法を、他宗教者に仏教を教えることと関連させることで、キリスト者である学生は仏教をより深い次元から理解していくことになる。

コメント

高田 信良

宗教間対話とは、趣旨説明にあるように、「異なる宗教／信仰を持つ人々が、相互に相手の立場や信仰を認め共存していくこと」がその理念であり、理想形態であろう。

宗教／信仰は、いずれも、自身の宗教は普遍的真理をもっているとの自己理解がなされている（いずれの宗教も自宗教の絶対性要求、つまり、普遍性要求をもっている）ので、宗教間対話において目指されることは、相手の真理主張をそれとして確認するだけではなく、自身の宗教も相手の宗教も、特殊で独自なものであるということとを相互に理解する（発見する、経験する）ことであろう。そのような理解は、容易には生じないかもしれないが、自宗教の真理性理解と他宗教における真理性理解の、いずれもが、矛盾しないで共存できる／共存している、というようなパラドクシカルな真理性理解の可能性を求めることが宗教間対話の根本的な関心といえるだろう。

ところで、現代は宗教多元状況であり、さまざまな宗教のみならず、宗教に無関心な人、あるいは、無宗教と自認する人も少なくないであろう。このような状況において、自身の宗教を自覚的に生きる者と、宗教的無関心者あるいは無宗教者との間の「対話」も、いわば、広義の意味での宗教間対話とみなすことができるだろう。宗教的無関心者あるいは無宗教者と、自身の宗教を自覚している者との間でなされる「対話」においては、宗教の意義に対する問題意識が自覚化されるからである。そこでは、双方に、(ア)自身にとって自明な考え方を再確認す

る（相手の考え方には同意せず、関心を示さない）。(イ)自身にとって自明な考え方は異なる新たな見方を発見する。そのような可能性があるからである。

四名の発表で、それぞれの具体的状況のなかでの、宗教間対話というパラドクシカルな真理性理解の在り方について語って頂いた。それぞれの、さらなる理解への可能性を見いだして頂くために、それぞれへの質問という仕方でのコメントをさせていただきます。

○ 打本未来さんへ。当該の患者が宗教への関心が強くないようなスピリチュアリティの持ち主であるという場合にも、同じように、「インターフェイスケアは宗教間対話としての靈性交流と理解できる」ということが期待出来るのでしょうか。それとも、違った理解がなされるのでしょうか。

○ 藤能成さんへ。韓国の宗教人口で儒教の割合は少ないが、宗教間対話において、儒教はどのような役割を果たしているのでしょうか。仏教・改新教・天主教、それぞれ相互の宗教間対話というのは「設定の仕方、相互の対話などについて」わかりやすいかと思いますが、儒教との宗教間対話というのはどのようなのでしょうか。あるいは、各々が儒教的精神を共有しながらの対話という仕方で儒教は関わってくるのでしょうか。

○ 原田哲了さんへ。野々村の、科学的合理的思考に立つて「宗教の本質を究明する」という宗教研究における姿勢、つまり、特定教義や時代性を越えて宗教を考察するという姿勢と、宗教間対話における他宗教・自宗教の「宗教の本質と表現」に対する姿勢は、同じようなものとみなせるのでしょうか、それ

とも、両者は異なるところがあるのでしようか。

○寺本知正さんへ。仏教では、言葉説法と同時に身業説法という言葉によらない伝道も重視するということを学び聞いたキリスト者である学生は、仏教をより深い次元から理解する、とのことですが、他方、キリスト教では「神はこれらすべての言葉を告げられた」として言葉は啓示されたものである、ということ学び聞いた仏教徒学生は、どのように理解していくのでしょうか。

パネルの主旨とまとめ

藤 能成

私達が暮らす社会には様々な宗教があり、それぞれに異なる価値観、人間観、世界観、歴史観等を有するため、人々の間で葛藤、対立、不信任等が起こり得る。平和で安全な社会を実現するためには、異なる宗教を持つ人々が相互に相手の立場や信仰を認め合う態度が求められる。本パネルでは、仏教の立場から、キリスト教とどのように理解し合い、共存できるのか、諸事例を通してその可能性を考え、対話や相互理解の方策を検討した。

打本は、病院チャプレンが、カウンセリング技術や医療チームの一員としての知識をもって、スピリチュアルケアの専門職として働いていること、そしてチャプレンとケア対象者との信仰が異なる場合はインターフェイスケアと呼ばれること、またスピリチュアリティを、宗教の新たな形態と定義するならば、インターフェイスケアは、宗教間対話としての靈性交流でもあ

り、チャプレンのケアは、靈性交流としてのケアであるだけではなく、チャプレンの信仰を問い直し、自宗教を見直す契機となることを、指摘した。

藤は、韓国では三大宗教の人口が拮抗しており、宗教間の摩擦・対立が起こりやすいため、宗教者達が対話を通じた相互理解の機会を作ってきたこと、また自身が仏教僧侶として行ったカトリック修道女達との対話を通して、両者には体験のレベルにおいて共通するものがあること、パウロと親鸞の比較研究を通して、仏教とキリスト教は教義は異なっても、救済の本質や体験のレベルで深い共通性があることを指摘した。

原田は、大正デモクラシー期において、野々村直太郎が、科学的・合理的思考により浄土教批判を行う中で、浄土教を人間中心的に問い直し、その本質を信心（信仰）という心の問題に見たこと、それにより神話の要素・往生思想等は否定され、信心は二種深信という反論理的形式によってしか語り得ないとしたこと、さらにそれらが「宗教の本質と表現」という視点において「現代における浄土教表現」を批判的に考察するものであり、不十分ながら現代における「宗教間対話」にも資する方向性があることを、指摘した。

寺本は、日本キリスト教協議会宗教研究所が毎年、ヨーロッパの神学生を数名受入れ、「日本の諸宗教」対話と研修プログラムを開講しており、そこでの仏教テキスト講読において、宗教間対話の方法を、他宗教者に仏教を教えることに関連させることで、キリスト者である学生が、仏教をより深い次元から理解していくことになることを指摘した。

高田コメンテーターからの質問に対し、打本は、宗教嫌いの相手であつても、スピリチュアリティに関する対話が可能であると答えた。藤は、韓国で、儒教が成均館を中心とする全国組織を持ち、宗教としての立場を確立しようとする努力が払われてきたこと、また宗教間対話の席には必ず儒教の代表が参加している、と解答した。原田は、宗教間対話において、各宗教は「宗教の本質を究明する」態度を取るが、その際、本質において共通する面と異なる面とがあり、超越者と人間との関係性については、それぞれの宗教において語るのであり、本質を踏まえた上で宗教間対話に臨むのだと、答えた。寺本は、仏教徒の学生がキリスト教を学ぶ場合、言葉の位置づけの違いについて深く考えることになると、答えた。会場からの質問を踏まえて各発表者から、宗教者間対話が宗教間対話を促進する基盤となること、医療倫理の判断には諸宗教からの多角的な視点が求められること、無宗教者との対話も宗教間対話であること等の意見が述べられた。最後に藤は、他宗教との出会いを通して宗教教義や宗教者の自己理解が深められること、他の宗教の真理も受け入れる教学が望まれること、さらに共通する社会問題に対して、各宗教が協力して対応する姿勢が宗教間の対話を進める機会となるであろうことを指摘し、全体を締めくくった。

井筒俊彦の「東洋哲学」への宗教学的視座

代表者・コメンテーター・司会 澤井義次
日本宗教学研究学会連合後援パネル

井筒「東洋哲学」の哲学的視座

氣多 雅子

井筒の哲学的視座を要約して表わすものは、「東洋哲学の共時（論）的構造化」という言葉であり、「東洋哲学全体を、その諸伝統にまつわる複雑な歴史的聯関から引き離して、共時的思考の次元に移し、そこであたらしく構造化しなおして」みることだと説明されている。このことは、哲学一般においてどのような方法的立場を意味しているのだろうか。

井筒は「神秘哲学」で、哲学が神秘的体験を前提として成立するものだという考え方を明確に提示している。この考え方は、『意識の形而上学』での、言葉による形而上学的思维は絶対無分節的な「形而上学的なるもの」を分節することであるという考え方に直結している。「形而上学的なるもの」とは論理以前の「究極的眞实在」、「超越的一者」であり、形而上学が成立するためには、この超越的一者がまず哲学する主体に直証されなければならない。直証された後に初めて、これをロゴス化しようとする思维活動が始まることになる。

井筒が依拠する神秘体験は超越的一者を直証する体験とされるが、特定のタイプの体験として、すべての人が共有できるものではない。ただし、神秘体験は単に個人的なものではない。

深い段階の神秘体験は個人的人間の意識現象や心理状態ではなく、知性の極限において知性を越え出たところに顕現する絶対的超越者の自覚であるということをも、井筒は強調する。このことに基づいて、井筒の哲学は成立する。この哲学を哲学として承認できるのは、思惟する者自身が何らかの程度、神秘体験を有する場合であるという問題を、井筒の哲学は孕むことになる。井筒の哲学の意義はこの体験の妥当性にかかってくる。

井筒の哲学は、個人的な神秘体験の反省的自己理解という側面をもつことになる。その体験は個人的状況や文化的土壌、宗教的伝統などによって規定されたものであり、井筒はその規定されたあり方においてそれらを主体的に思惟しようとする。

「共時的思考」ということは、単に、コラーンやカッパラーや禅のテキストやユングの思想などを歴史的聯関から切り離して考察するというのではなく、思惟する者の主体性を考察の場とするということであると解される。同じ私が「コラーン」を読み『バガヴァド・ギーター』を読み『大乘起信論』を読むということが、それらのテキストが私の実存に働きかけてくるということが、共時的思考の次元を要求するのである。そこで取り出されてくるのは「論理」ではなく、「範型（モデル）」と多くの範型に共通する「図式（パターン）」である。「東洋哲学」という言い方はこの「図式（パターン）」に対する名称であった、それ故にこの言い方は妥当性をもつ。

この井筒の思惟の特質を知るために、西田幾多郎の思惟と比較してみよう。西田は決して疑い得ない本となる知識を求め、その知識に基づいて知の体系を構築しようとする意図をもち、

その構築の核となる「論理」を追究する。もつともこれは現代では基礎付け主義として厳しく批判される思索の仕方であるが、西田は強靱な思索によって基礎付け主義を突破する。基礎付け主義の破綻を「論理」として取り出したものが「無の場所」だということができる。それに対して井筒の場合、彼が思惟する対象である神秘体験そのものが基礎付け主義を突破している。神秘体験には合理主義的な世界理解や社会的秩序を決定的に打ち破るような力がある。井筒の突破は西田のそれよりいっそう徹底的であり、彼の思惟はこの点では西田より先へ行っていると言つてよいであろう。西田の場合、思惟によって到達できる限界があり、それを西田は自覚しているからである。他方西田の場合、哲学する現場においては、哲学する者の個人的状況は勿論、文化的土壌や宗教的伝統も越えられている。その意味で、西田の哲学的視座は井筒の哲学的視座よりも普遍的である。

井筒「東洋哲学」における言語とその意味

ファン・ホセ・ロベス・パソス
井筒俊彦の「東洋哲学」を理解するには、彼の研究し続けた言語とその意味に焦点を合わせなければならない。井筒哲学の名言でもある「存在はコトバ」、「神はコトバ」などに見られるように、言語は井筒哲学の中心に聳え立つと言つても過言ではない。井筒が示した言葉の意味分節機能は、存在するもの全てを創り出す。存在そのものは言葉（コトバ）にほかならないのである。井筒にとって、コトバは一般言語学でいう「言語」

や「言葉」の概念とは相違しつつ超越的である。井筒の哲学は、現代の言語哲学にも東洋思想の分野にも大きな影響を与えている。そこで今回の発表では、井筒哲学における言語の意味を明らかにし、今後の井筒「東洋哲学」研究における言語の意味理解の意義について考察したい。

ここではまず、井筒俊彦の言語理解を深めるために、彼の生涯に言及する必要がある。ここでは三つのエピソードを取り上げてみたい。それはまず、禪の体験である。井筒は幼少の頃から、父親に公案集を読まされたり、漢字を書かされたり、坐禪をさせられたりする中で、禪の修行や教えを学んだ。この修業の厳しさが次第に彼の心を西洋哲学へと向かわせたともいわれる。そのあいだに、井筒は言葉に関する禅思想の一端を理解した。第二には、聖書との出会いである。彼は中学校時代に、初めて聖書を読んで大きなショックを受けた。特に新約聖書の「ヨハネによる福音書」の冒頭部分、すなわち「コトバは神であった」が衝撃的であった。第三に、西脇順三郎との出会いである。慶應義塾大学の経済学部に入学した井筒は、西脇健三郎との出会いによって文学部に編入し、その後、英文学を学ぶようになった。この時期から、外国語の習得および西洋哲学の研究を積極的に始めた。これら三つの体験から、井筒の言語への理解がどこから始まり、どのように進んでいったのかをほぼ理解することができる。彼は三十カ国語を自分のものにしたといわれているが、こうした彼の外国語習得は、その後の彼の言語理解にも影響を与えた。

井筒の著書を読むと、彼の研究方法には井筒独特の言語理解

が見られる。井筒の研究方法には、次の三つの特徴がある。まずは意味論である。それは言葉あるいはテクストの意味を対象とするが、一般的な言語学の方法とは異なり、そこには彼独自の視座がみられる。第二に、比較論的な視座である。外国語の幅広い知識を活かしながら、コトバとその意味の比較考察をおこなった。さらに第三に共時論的構造化である。この方法的視座は、前述した二つの方法論を取り込みながらも、彼独特の方法論を構築したと言えるであろう。

井筒が意味論的方法を用いたのは、彼自身の言語哲学への関心ばかりではなく、言語の特徴をよく理解していたからである。井筒によれば、コトバには意味分節機能が含まれており、その意味分節作用によってリアリティが創られる。この概念は最近の西洋哲学にも見られるが、東洋思想では古くから伝えられてきた。たとえば、井筒は代表的著書『意識と本質』の中で言う。「天地の始」、一切存在者がものとして現れてくる以前の「道」すなわち根源的「存在」には名前がない。それは言語以前であり、分節以前である。それを老子は天地分節以前という。ところが名の出現とともに天と地は互いに分かれて「道」は「万物の母」となる。言語によって無分節の「存在」が分節されて、存在者の世界が経験的に成立するという。

こうした言語論を踏まえて、井筒は私たちの意識を「表層意識」に限定しなかった。それは東洋思想には、古来、表層意識に対して「深層意識」の概念が体験知として伝承されてきたからである。この深層意識は「無分節世界」・「存在そのもの」の意識であり、言語以前の世界へと導くものである。言い換えれば

ば、井筒の「東洋哲学」では、コトバは単なる記号ではなく、「存在そのもの」にはかならないのである。

井筒の思索における華嚴的な世界

安藤 礼二

井筒俊彦は、「私の無垢なる原点」と記す『神秘哲学』（一九四九年）から『大乘起信論』の哲学」とサブタイトルが付された遺作『意識の形而上学』（一九九三年）に至るまで、一貫して、ギリシアの哲学者プロティノスの「光」の哲学を参照し続けている。しかしながら、その方向性は、両者では正反對になる。『神秘哲学』の段階では、プロティノスの「光」の哲学は、中世のキリスト教神秘主義として完成する、いわば西洋哲学の基盤であり、ユングとオットーによって創出されたエラノス会議に招かれた後では、東洋哲学全体に及ぶ「共時論的構造化」を理解し、実現していくための貴重な試み、華嚴的な世界の本質を過不足なく説明してくれる特権的なテクストになる。

井筒のエラノスでの成果は、『意識と本質』（一九八三年）として結晶化する。『意識と本質』では、全一二章のうち三章を使って論じられる「禪」の方法と、四章を使って論じられる広義の「密教」的な方法、意識における「本質」の否定と肯定、あるいは道元と空海が、二つの大きな対立軸をなしていた。井筒にとつて華嚴は「禪」と「密教」を一つに結び合わせてくれるものだった。さらに「禪」から「密教」へと論点が以降する際、『意識と本質』では、シヤマニズムの再検討がなされていた。シヤマニズム、すなわち「憑依」の体験もまた、井筒が

『神秘哲学』以降一貫して関心を持ち続けた主題である。井筒は、ギリシアの神秘哲学の起源にディオニュソスの「憑依」を位置づける。それだけではない。全三巻の文庫として刊行が開された『コーラン』の邦訳、その上巻（一九五七年）の解説に、井筒は、こう記していた——「神憑りの言葉。そうだが、『コーラン』は神憑りの状態に入った一人の霊的な人間が、恍惚状態において口走った言葉の集大成なのである」。

井筒にとつて、哲学のみならず宗教もまた「憑依」の体験からはじまっていたのである。『神秘哲学』で、井筒は、「憑依」が人間にもたらしてくれる体験を理論化してゆく。ディオニュソスに「憑依」された女たちは自我が跡形もなく破壊され、自己の外、制度の外へと逃れ出る（脱自Ⅱエクスタシス）。女たちはディオニュソスの化身である聖なる犠牲獣を八つ裂きにし、生のまま喰らう。その熱狂の最中、神と人間と獣の差異もまた消滅する。森羅万象あらゆるものが神的な要素に充ち溢れる（神充Ⅱエントゥシアスマス）。「脱自」と「神充」は表裏一体の関係にあった。「脱自」からは霊魂不滅の原理にもとづいた密儀宗教が生まれ、「神充」からは宇宙全体を動的に捉える「全即Ⅰ」の原理にもとづいた自然哲学が生まれる。密儀宗教からは「Ⅰ」なるものを静的に探究したパルメニデスを経てプラトンのイデア論が生まれ、自然哲学からは宇宙を流動的に捉えたヘラクレイトスを経てアリストテレスの能動知性を中心に据えた「全」的な宇宙生成論が生まれる。

プロティノスは、プラトンとアリストテレスを、「脱自」と「神充」を、「Ⅰ」と「全」をひとつに総合したのだ。井筒は、

エラノスでなされた報告にもとづいた「事事無礙・理理無礙」（一九八五年）の冒頭で、プロテイノスがその眼に見た光景に、華嚴的な世界の核心を位置づける——「あちらでは、すべてが透明で、暗い翳りはどこにもなく、遮るものは何一つない。あらゆるものが互いに底の底まですっかり透き透しだ。光が光を貫流する。ひとつ一つのものが、どれも己の内部に一切のものを包蔵しており、同時に一切のものを、他者のひとつ一つの中に見る」。一即多にして多即一。井筒の思索における華嚴的な世界の探究は、「憑依」が生きている呪術的な「未開」社会と哲学や宗教が発生してくる「文明」社会を、人間の意識の闇と光を、西洋哲学と東洋哲学を、ユーラシアの極西であるギリシアから極東である列島までを、連続性のもとで考えていくことを可能にしてくれる。

井筒のイスラーム理解と流出論

鎌田 繁

イスラームの基本は人間がその全体性、体、心、知性のすべて、で神の意思に従うことであり、宗教的な学知は、理性と伝承というふたつの柱に基づいて、伝統的に聖典解釈学（クルアーン、ハディース）、法学（フィクフ）、神学（カラム、ウスール・ツディーン）、哲学（ファルサフア）、神秘主義（タサツウフ）などの営為を含む。このなかでは宗教的实践に関わる度合いが高いためすべての信仰者に関わるという意味で、一般的には法学が重視される傾向がある。井筒俊彦はシャーフィイー法学の解説を早い時期に書いており、ここで記載した五領域の

すべてに研究は及んでいる。しかし、井筒のイスラームについての仕事を時系列的に俯瞰すると、聖典解釈学、神学の順に主立った著作が著されるが、一九六五年に神学についての論考を出版した後は、法学、聖典解釈学、神学の分野の著作はなく、イスラームの哲学や神秘主義の領域の研究に限定されていく。

井筒はイスラーム思想史の概観を述べた書物を一九四一年、四八年、七五年に著している。これらに施された記述の追加、削除を追っていくと井筒の理解するイスラーム思想の流れがある程度明らかになる。すなわち、形而上学的傾向の少ないミスカワイヒのような道徳哲学者の記述を削除し、混濁的であるが流出論的枠組みをもつ純正同胞会の教書を加えるという、流出論的な形而上学を重視する方向性である。流出論的枠組みを中心に置く思想的営為を重視するという、井筒の関心の持ち方は後年になるほど明確に示されてくる。神秘主義的哲学者イブン・アラビーに早くから関心をよせていたことは事実であるが、イスラーム研究の初期の段階ではとくに哲学や神秘主義に限定することなく、ひろくイスラームの思想的営為全般に井筒は関心をもっていた。イスラームの知的営為の拡がりのなかで、井筒は徐々に自らの主体的関心にあう領域の仕事に進んで行ったといえるだろう。

古代ギリシアの神秘思想の研究のなかで流出論といわれる思索を展開したプロテイノスを代表とする新プラトン主義を、「全ギリシア思想史の創造的綜合であり、総決算である」（『神秘哲学 第二部』人文書院、一九七八、二〇七頁）と井筒は高く評価している。すべての対立を越え、すべてを包摂する「一

者」から段階的に現実の世界が現れるとする洞察は、ひとりの神が多様な世界を創造するとする一神教と形式的には親和性があり、イスラームの文化が受容したギリシア哲学（フアルサフア）、すなわちアリストテレスの哲学も、この新プラトン主義の変容を伴っていたために、受容が容易になった面がある。無限定の实在が分節化されて多様な現実の存在世界が現れるという井筒の直観的世界観、これに通じる新プラトン主義的流出論を受けたイスラーム哲学に彼が強い関心をもったのも了解できる。イスラームにおける神秘主義の流れには人間的な形象を通して神への愛を語るような素朴な神秘家もいるが、時代が進むにつれ、イブン・アラビーを代表とするような流出論的哲学を背景にもつ神秘思想が顕著になる。このようなイスラームの学知の様態を考えれば、井筒が哲学と神秘主義の領域を自らの思索の場としたのも当然といえるだろう。

井筒のイスラーム哲学、神秘主義の研究は、彼のイスラーム以外の領域での研究、後に「東洋哲学」と彼が名づけた思索、と連動する。しかし、クルアーン研究などは必ずしも連動せず、おそらく、彼の意味論研究の方法論の具体的適用として行った、彼にとつては「習作」とでもいう仕事だったのではないかと考える。

コメント

澤井 義次

井筒哲学を理解するためには、井筒「東洋哲学」を支える哲学的視座の特質を把握することが求められる。氣多が指摘した

ように、井筒哲学の鍵は「共時的思考の次元」であり、彼の方法的立場は、言葉による形而上学的思惟が絶対無分節的な「形而上学的なるもの」を分節するという考え方に直結している。さらに氣多は井筒哲学を西田哲学と比較しながら、井筒哲学は「西田の出立点からはみ出たところをこそ自らのテリトリーとする」と論じた。筆者が「直接経験」を出立点とする西田も、井筒と同様、禅体験を基盤にした思索を展開したのではないかと問いを提示したところ、氣多は西田哲学では、井筒哲学と違って論理が強調される点で、両者の哲学の構造は異なると述べた。次にロベス・パソスは井筒哲学の言語論において、彼の生涯における三つの経験（幼少時の禅体験、聖書との出会い、恩師との出会い）が、その言語理解と密接に関連していると分析した。またロベス・パソスが指摘したように、井筒哲学は意味論・比較論、「共時的構造化」論という三つの特徴を内包している。さらに井筒は言語の意味分節作用にもとづくリアリティの構造論、あるいは意識の表層・深層から成る意識構造論を展開した、とロベスは論じた。それに対して、筆者が井筒「東洋哲学」における意識論と言語論の連関性を問うたところ、ロベスは彼の哲学では、意識論と言語論が対応構造をなしている」と述べた。

に、井筒は『神秘哲学』から遺著『意識の形而上学』に至るまで、ギリシアの哲学者プロティノスの「光」の哲学を参照し続けた。井筒は華嚴的な世界を論じる際、「私の無垢なる原点」と位置づけた『神秘哲学』の結論部分で論じたプロティノスのヴィジョンを重ね合わせた。そのことで井筒は西洋哲学と東洋哲学を連続性の中で捉えることができた。それでは、井筒『東洋哲学』の中で、プロティノス哲学と華嚴の世界観は構造論的に、どのような意味連関をなしていたのだろうか。筆者のこの問いに対して、安藤は井筒のプロティノス解釈の方向性が、エラノス会議を契機として、次第に西洋から東洋へと移っていったと述べた。最後に鎌田は、井筒の流出論的思索への関心を取り上げた。井筒はイスラーム研究の初期の段階から、イブン・アラビーに早くから関心を寄せていたが、それと同時にプロティノスを代表とする新プラトン主義を高く評価した。彼は新プラトン主義的な流出論を受けたイスラーム哲学に強い関心をもった。特に後年になるほど、流出論的枠組みを中心に置く思想を重視するようになった。『神秘哲学』に代表される初期の著書から『意識と本質』という晩年の代表的著書に至るまで、井筒哲学は流出論的思索によって貫かれていた。鎌田によれば、井筒のクルアーン研究は、井筒の意味論的方法論の具体的な適用としておこなった「習作」であったという。それでは、流出論的視座からの井筒のクルアーン理解は、クルアーンの内容とずれる箇所もあったのではなからうか。筆者のこの問いに対して鎌田は、そうした箇所も見られるが、イスラーム文化圏では、井筒のクルアーン研究が高く評価されるのは、彼がクルア

ーンに沿って丁寧な研究した彼の学問的態度にもあったと言えらるだろうと述べた。

ともあれ、井筒の生誕百年を迎えた今年（二〇一四年）、井筒「東洋哲学」はこれまで以上に関心を集めている。そうした中、今回のパネルで、井筒哲学の特質を探究した四氏の研究発表がおこなわれ、活発な討議がなされたことは大変意義深いことであった。

パネルの主旨とまとめ

澤井 義次

東洋思想・イスラーム哲学研究で知られる井筒俊彦は、世界の諸宗教思想に精通したうえで、独自の「東洋哲学」を構想した。彼は東洋の主要な思想テキストを意味論的に読むことによつて、「東洋哲学」という思想空間を創出しようと試みたのである。本パネルでは、井筒のそうした哲学的思惟の特徴を明らかにするとともに、井筒の「東洋哲学」が抱える諸課題について、宗教学的視座から検討した。

まず、氣多は本パネルにおいて、井筒「東洋哲学」を検討するために、井筒の哲学的視座の特質を明らかにした。彼がめざしたのは「東洋哲学全体に通底する共時的論的構造の把握」であった。伝統的思想のテキストを創造的かつ未来志向的に読み解いて、そこに含まれている哲学思想的可能性を追究するという態度をとった。井筒のこの態度には、いくつかの特徴がある。まず、テキストが伝統的思想のテキストであることが常に意識され、そのうえで、現代の視点からそのテキストが読み解かれ

た。また、他の伝統的思想のテクストと比較する中から、読解し比較する井筒自身が躍り出る。氣多は井筒の思索の仕方が「東洋」の思想伝統における体験と思索のあり方に呼応するものであったと論じた。

氣多の議論を踏まえて、ロベス・パソスは井筒「東洋哲学」を理解するうえで不可欠な側面、すなわち、彼の言語哲学に注目した。井筒哲学の名言にもなっている「存在はコトバ」とか「神はコトバ」などの表現が示唆するように、言語は井筒哲学の中心的位置を占める。井筒によれば、言語の意味分節機能は存在するものの全てを創り出す。さらに、存在そのものは言語（コトバ）にはかならない。このようにロベス・パソスは井筒の言語哲学をめぐって、井筒「東洋哲学」における言語の意味理解を明らかにした。

次に安藤は井筒「東洋哲学」の核心、華嚴的な世界の諸相を浮かび上がらせようとした。井筒はエラノス会議を通じて、徐々に「私の東洋」を発見していった。その成果は井筒の代表作『意識と本質』として結晶した。その著書では、「本質」を徹底的に否定する禪と「本質」をイマジユとして肯定する密教が磨き上げてきた二つの対照的な意識探究の方法が論じられる。井筒にとつて禪と密教、道元の無彩色の教えと空海の極彩色の教えは、華嚴的な光の世界の顕現として一つに重なり合うはずのものであった。彼はその華嚴的な世界を描出するにあたり、「私の無垢なる原点」と位置づけた『神秘哲学』の結論部分で論じられたプロティノスのヴィジョンを引く。安藤は井筒が『神秘哲学』から『意識と本質』を経て、最晩年の論考や対

談に至るまで凝視し続けた華嚴的な世界の諸相を明らかにした。

最後に鎌田は、井筒の流出論的思索への関心を取り上げた。井筒のイスラーム研究は、クルアーンの意味論的研究と哲学や神秘思想の研究とに大きく分けることができる。このうち哲学・神秘思想の研究は『神秘哲学』に代表される初期の著作や『意識と本質』に結果する晩年の仕事とひとつながりに見ることの可能な仕事であり、広い意味での流出論的思索への強い関心を共有する。しかしクルアーンの意味論的研究はこの文脈には入らないように思え、この二つの研究方向をどのように理解するかは、井筒のイスラーム理解全体を考える上で一つの鍵になると論じた。

引き続きいて、以上の四氏の研究発表の内容について、澤井が若干のコメントをおこなった。そのコメントに対して、各研究発表者が簡潔に返答した後、会場の聴衆も交えて、井筒哲学の意義および特徴をめぐって活発な討議がおこなわれた。このパネルでは、井筒「東洋哲学」を宗教学的視座から掘り下げて研究することの重要性とともに、その研究成果を国の内外へ発信していくことの学的意義があらためて確認された。

日本のカトリック教会の 在日外国人支援にみる「多文化共生」

代表者・司会 高橋典史
コメンテーター 板井正斉

カトリックによる在日外国人支援活動の歴史と現状

白波瀬達也

本稿は、挑戦的萌芽研究「日本のカトリック教会による移民・移動者支援の実証的研究」（研究代表者 白波瀬達也）の一環としておこなうパネル発表「日本のカトリック教会の在日外国人支援にみる『多文化共生』」の一部を構成するものである。本パネル発表は日本のカトリック教会における在日外国人との関わりを「支援」という観点から捉えることを目的としている。

一九九〇年代以降、日本社会が多民族・多文化的であることが急速に可視化してきたことは周知の通りである。こうしたなか、日本人と異なる言語や文化をもつ人々との「多文化共生」をめぐる課題がクローズアップされるようになった（塩原二〇一二）。日本人の大半が宗教への所属意識が乏しいことから、教会や寺院が多文化共生の担い手として社会的に認知されることは少ない。しかし、現実には目を向ける等多文化共生がダイナミックに展開されている宗教もある。それがカトリック教会である。

今日の日本のカトリック教会は信者の約半数が在日外国人で

占められており、多文化状況が著しい（谷二〇〇八）。カトリック教会の在日外国人との関わりを「支援」という観点から捉えることは、「文化差異や共生を単に抽象的な次元で理論的に理解するのではなく、矛盾を抱えながらも他者と共に暮らすことを受け入れていく日常の共生の実践」（岩淵編二〇一〇…一七）を把握することに他ならないと筆者は考えている。

日本を対象にした宗教研究において在日外国人を扱うことは近年増えつつあるが、多文化共生という観点から論じたものはほとんど類例がない。また、宗教の社会貢献活動に関する研究においても多文化共生は主要なテーマとはなっていない。

一方、日本の社会福祉研究においても宗教組織のなかにみられる多文化共生に着目した研究がない。社会福祉学では、近年「多文化ソーシャルワーク」という概念を用いて多文化共生社会を実現するためのソーシャルワークの必要性をうったえている。多文化ソーシャルワーカーの養成テキストでは「教会など宗教に関連する組織」が「地域のNPO・ボランティア団体」「同国人の協会・ネットワーク」などと並んで支援の際に有効な「インフォーマルサービス」として位置づけられている（社団法人日本社会福祉士会編二〇一二）。しかし、現状では社会福祉分野と「教会など宗教に関連する組織」の連携は微弱であり、必要性だけが一人歩きしているといっても過言ではない。

カトリックは他宗教と比較して在日外国人との関わりについて明確な指針をもっており、多文化共生のアクターとしての自負も大きい。一九九〇年代以降は外国籍信徒に配慮したミサの実施だけでなく、教区ごとの相談窓口を設置するなどして、在

日外国人を物心両面において支えている。また、個別のケース対応にとどまらず、在日外国人の権利擁護のためのソーシャルアクションを他の外国人支援NGOなどと連携しながら実施している。

このようにカトリック教会は外国人信徒の急増に伴って多文化共生の担い手として歩みを着実に進めているが、前述した通り社会福祉分野との連携が弱いこともあり、実際の支援体制は各教区・教会の文脈に大きく依存するものとなっている。そのため地域ごとの支援の質のばらつきは大きい。今後、多文化共生社会を推進していくためには「インフォーマルサービス」として位置づけられる「教会など宗教に関連する組織」を多文化ソーシャルワークの担い手として育成していくことも重要であると考えられる。本年度から始まった挑戦的萌芽研究「日本のカトリック教会による移住・移動者支援の実証的研究」はこうした実践上の課題に向き合うためのデータ収集としての役割も大きいといえるだろう。

日本におけるインドシナ難民の

受入・定住化とカトリック教会

高橋 典史

日本においてはカトリックが、宗教組織として最も大規模にインドシナ難民（とりわけベトナム難民）の受入事業を行い、かつ信者として多くのベトナム難民たちを抱えてきた。本研究では、日本のカトリックによるインドシナ難民の受入事業と、その後の彼ら／彼女らの日本の地域社会における定住化の過程

において、カトリックの教会が果たしてきた役割について取り上げた。

そして、本発表では日本のカトリックによる「①組織ぐるみの受入事業」と「②各地域（各教会）レベルにおける定住の過程」という二つの問題に着目し、さらには宗教と「多文化共生」との関わりとして、異なるエスニシティの信者たちとの共生に向けて、宗教組織内の諸制度や諸実践を変化させていくことを意味するものと、宗教組織や信者（人的資源）などをベースにして、社会の公的領域における「多文化共生」に関与する活動を行うものの二つのあり方を提起して議論を進めていった。

さて、一九七五年のサイゴン陥落によるベトナム戦争の終結後、多数の難民たちがインドシナ半島から流出した。日本でもポートビープルに代表される難民の受け入れが行われ、当初は第三国定住に向けた一時庇護の事業が進められていった。こうした庇護は民間の一時滞在施設で担われ、日本においてはカトリック関連の施設が最多であった。難民の受け入れ活動は、一九七〇年代から八〇年代にかけて最も活発に行われたが、一部の施設では九〇年代前半まで事業が続けられた。なお、一九八〇年代になると難民への支援の力点は、第三国定住から日本への定住支援へとシフトしていく。

そうした経緯のなかで、ベトナム難民たちの定住化が進められていったのであるが、そこでもカトリック教会が一定の役割を果たしてきた。本発表では東海地方にあるA市を事例として取り上げて、どのようにして当該地域にベトナム難民が移住

し、集住地域となっていたのかについて、川上郁雄や戸田佳子らの先行研究の成果も参照しながら考察を試みた。

発表者らの調査によれば、A市は、①大企業の下請け等の中小企業が多く雇用環境が良好、②雇用促進住宅のような安価な住宅の存在、③宗教組織およびエスニック・アソシエーションの存在、④難民の定住支援の手厚さ（難民相談員の活躍）といった諸要因により、多くのベトナム難民が国内の他地域から「再移住」してきた地域であるといえる。

とくにエスニック・アソシエーションの拠点が、当地のカトリックのX教会に置かれ、篤信の信者である難民男性が同組織のリーダーとして長年活躍してきたことは、ベトナム難民の「再移住」と地域社会における定住化に大きな影響を与えてきた。リーダーのベトナム人男性は、難民相談員のケースワーカーと密に連携しつつ、難民たちの抱えるさまざまな問題に対処してきたのである（現在では、行政と協働して教会という場を言語学習の教室として活用することも行われている）。こうした教会をベースにした「多文化共生」に関わる諸活動が可能になった背景には、X教会が、信徒委員会の共同運営、ミサや各種行事の協働、ベトナム語の聖歌・主の祈り・聖書朗読などを導入してベトナム人信者を受け入れる努力をしてきたこともあった。

以上のように本発表では、インドシナ難民（ベトナム難民）との関わりという面で、日本のカトリックが果たしてきた二種類の「多文化共生」のありようを明らかにした。ただし、A市の事例は共生が比較的スムーズに進行した稀有な事例とも考え

られるため、今後は他地域の事例との比較が不可欠の課題である。

カトリックを基盤とするフィリピンコミュニティの関係拡大

永田 貴聖

本報告では、K市にある、結成して二十年以上になるカトリック教会を基盤として活動するフィリピンコミュニティに焦点を当て、次の点を検討する。①コミュニティがカトリックを基盤とする移民共同体・社会関係・ネットワークを形成すること、②フィリピン人たちが、ホスト社会のマジョリティ、研究者などを包摂するという視点から移民ネットワークを作ることである。

一九八〇年代以降、日本において、多くのフィリピン人女性が、歌手、ダンサー、ホステスなど、契約芸能労働者として、合法的に来日した。その一部が日本人男性と結婚し、日本において長年暮らしている。日本に住む約七割のフィリピン人が国際結婚のために移動してきた人びとである。日本に定住しているフィリピン人女性たちは、信仰の機会として、同胞たちの相互扶助、助け合いの場として、日本全国に多くのフィリピン人コミュニティを結成した。フィリピンでは、人口の約九割がカトリックを信仰していることから、その多くがカトリック教会を基盤として活動している。

本報告において取り上げるK市を拠点とするフィリピン人Pコミュニティは、一九八五年頃、結成された。K教区のカテドラル教会に隣接するカトリック系の幼稚園において、フィリピ

ン人向けの英語ミサが行われるようになったことをきっかけに始まったと考えられている。K市は、人口約一五〇万人の都市であるが、他の都市、都道府県と比較して、フィリピン人の割合は多くない。また、在住するフィリピン人の大多数が国際結婚移住女性である。言わば、日本の地方都市におけるフィリピン人の状況の典型的な側面を備えている。しかし、他の地域にはみられない特徴もいくつかある。K市には多くの大学があり、他地域のフィリピン人コミュニティと比較し、フィリピン人留学生が多くいること、フィリピン人の就業先にもなる古くからの歓楽街が存在すること、また、近年、増加しつつある、「新日系」のフィリピン人母子や、「旧日系」を対象に日本での在留資格の手配から就業斡旋までを行う国際人材派遣業者を通じて、介護施設などで働く新規来日フィリピン人も存在することなどである。

この様な状況の中で、Pコミュニティには、既婚、離婚のフィリピン人女性、歓楽街で働く女性、日本人配偶者、日本で生まれた日比国際結婚の二世たちが集まっている。また、教会や教区の信徒委員会などには所属していないものの、カトリック教会とは深くかかわっており、外国人神父を中心として英語ミサを支えている。また、フィリピン人シスターが教区内に在住している。

Pコミュニティでは、信仰だけではなく、独立記念日などの国家行事を開催するなどフィリピン人同胞が海外において「フィリピン人」であることを共有できる場を作っている。また、一つの地域に限定されず、総領事館を中心とする地域間のフィ

リピン人コミュニティのネットワーク形成、カトリック教会の教区内におけるフィリピン人コミュニティの連携など、「フィリピン人」と「カトリック」を軸とした関係拡大を実践している。そして、フィリピン人だけではなく、地域にある国際交流団体やNGO団体が行う文化イベントに参加すること、他の外国人支援団体と協働し、生活上の様々な困難に直面したフィリピン人たちを支援するなど、社会のマジオリティである日本人とも強く関係を構築している。

本報告では、フィリピン人コミュニティが日本社会において、信仰としての共同体でありつつ、フィリピン人同胞のための移民共同体であることを明らかにしたい。また、その関係には多くの日本人が含まれていることにも焦点を当てる。

カトリック教会とデカセギたち——「共振」の諸相——

星野 壮

本論は、在日ブラジル人（以後デカセギ）と日本のカトリック教会の関係について、一九九〇年の入管法改正から、リーマンショック・東日本大震災を経た現在に至るまでを、主に日本において司牧を担当してきた者の視線から観察し、考察を加えたものである。

九〇年代において当初デカセギに対して行われた行為は、まづ種々の支援といったことになる。たとえばデカセギ達への場所作りの意味が込められたフェスタと相談会、日本語習得のためのクラス、物資支援や相談室、デカセギの急増に対して行われた日本人信徒に向けたシンポジウム、また入国者収容所に収

容された人びとへの接見などの支援などが、『カトリック新聞』（以後『新聞』）やインタビューなどによって確認された。つまりデカセギ初期の時期から支援は行われており、そこにはインドシナ難民への支援経験の継承や、熱心な聖職者・信徒達の姿が確認される。そして規模としては教区・中央協議会全体という広い範囲で共有されて行われる支援ではなく、あくまで教会（小教区）レベルにて行われるものであった。もちろん教区や中央協議会においても断続的に協議され、ポルトガル語による司牧・教区レベルでの支援団体の設置といった措置も執られていく。

二〇〇〇年代以降は、『新聞』の記事数が急増することからも、デカセギ信徒の認知度が飛躍的に高まった時期といえる。九〇年代からの支援の数々は、継続、もしくは新規に各地教会にて行われるようになり、教区レベルでの支援団体の認知度も高まっていった。結果としてポルトガル語ミサの増加、司牧者の増加といった変化が現れた。これは各地におけるデカセギ信徒グループの増加・増大といった結果に繋がっていく。またデカセギ司牧の必要性から教会が新設される事もあった。また司牧者達もさまざまな手段にて「日本にある教会」（谷大二『移住者と生きる教会』女子パウロ会、二〇〇八年）へ適応させようと試みる。たとえばデカセギ信徒子弟を中心とした長崎への巡礼、日本からのブラジルへの移住一〇〇周年を記念した一〇〇周年記念祭でのミサ挙行などである。このような事例は、デカセギ自らのルーツを確認すること、ホスト社会におけるカトリックの歴史を知ること、ひいては今現在通っている「日本に

ある教会」での多文化共生への布石として行われた。

同時にこの時期になると、デカセギ信徒グループの成熟化が、自立性と排他性という要素を伴いつつ見られるようになる。たとえば、ブラジル由来の大規模なフェスタの挙行や、カリスマ刷新運動の活発化などである。特にカリスマ刷新運動は、グループの自立性を高め、ペンテコスタリズムの伸張に對抗する意味があったものの、活発化しすぎることによって多くの分断がもたらされる事にも繋がる。司牧者達はその必要性和危険性を認識しながら、きわめて細やかな配慮が要求されることとなった。

二〇〇八年は移民一〇〇周年であるとともに、リーマンショックの年としても記憶される。雇用調整の対象とされたデカセギの日本での生活は困難をきわめたことは周知の事実である。先行研究でも触れられているように、たとえば浜松ではデカセギ信徒子弟に対する大規模な教育支援が行われたし、各地教会でも物資支援などが行われ、中には行政や市民団体と協働して「多文化共生」施策と接合する事例もあった。

リーマンショック、二〇一一年の東日本大震災、さらには母国ブラジルの経済成長などにより、デカセギ達は帰国フェーズに入った。ミサ、フェスタ共に減少傾向にある。司牧者達もその現状を冷静に見つめながら、デカセギ達が今後も「日本にある教会」に適応できるように、種々の支援を行っているのが現状といえるだろう。

コメント

板井 正吉

まず、コメンテータの立ち位置は、宗教と社会貢献研究の問題意識から、地域の伝統的な神道文化が、具体的な地域課題の解決に果たす役割を考察してきた。その延長線上に、地域福祉論や福祉文化論との問題意識の接合を試みており、三重県内を中心に、地域福祉計画等の行政施策にも携わってきた。そのような個人的な興味関心を踏まえて、本パネルでは、「多文化共生」を議論のプラットフォームとして、従来、別々に研究されてきた印象を持つ、宗教社会学あるいは文化人類学等の知見と、社会福祉学を中心とした福祉領域との接合を意識してコメントをする。

そこで、パリエーションに富んだ各報告を全体的にプロットすると、二つの軸を設定できる。一つは、高橋が整理に用いた「宗教内」と「宗教外」という軸である。もう一つは、白波瀬が指摘した福祉領域における「ソーシャルワーク（SW）」の関心の強弱である。この二軸で構成される四象限に、各報告で取り上げられた事例を置くと、星野の在日ブラジル人を対象にした教会や教区目線の活動は、第三象限（宗教内・SW関心弱い）を中心としながら、第四象限（宗教外・SW関心弱い）への展開をうかがえる。その逆に永田の取り上げたフィリピン人コミュニティは、教会や教区に組織的な所属をしない点で、第一象限（宗教外・SW関心強い）に位置づけられる。また、白波瀬のカトリック東京国際センターCTICは、教団による設立ではあるものの、活動内容は、第一象限（宗教外・SW関心

強い）と第二象限（宗教内・SW関心強い）にまたがりつつ、SW関心の強さが強調される。最後に、高橋のベトナム難民のएसニックアソシエーションは、第三象限から第一象限への動向に特徴を見てとれる。便宜的な俯瞰ではあるものの、各事例が、第三象限を起点としながら、条件や状況に応じて、宗教外、あるいはSWの関心の強い象限へとそのベクトルを向けているといえる。以上を踏まえて、二軸の有効性を検証するためにも、全体を通じたコメントを次の四つにまとめたい。

①対象のボリュームをどうとらえるか。日本国内を事例とする場合、今回対象としたカトリック信者の人口に占める割合は総じて小さい。「多文化共生」を社会課題として考える時に、相対的なボリュームの小ささを、どのようにとらえるべきだろうか。例えば、ボリュームは小さいものの、見逃せない社会的な影響が想定できるのか。あるいは、日本国内に留まらないグローバルな影響力を見出せるのだろうか。

②教会の果たす役割の最適値をどう見るか。限られた先行調査を見ると、相談機能としての宗教（教会）関係者の役割は、六・三％（三本松「複合的多問題地域にみる社会的排除の構造」とその生活福祉支援に関する比較地域研究」二〇〇八）から、一〇％（ブラジル友の会「多文化共生コミュニティの形成を目指して」二〇一二）である。また、団体・組織への参加として教会を選択する者は、三二・一％（三本松二〇〇八）で、選択肢中、最多という結果もある。これまで社会福祉領域で完全に欠落してきた社会資源の有効性について、その最適値をどのように見るのが良いだろうか。

③ 社会福祉領域との接合。①②を含めた議論をより現実的に深めるためにも、積極的な接合の持つ意味は大きいと考えるがどうだろうか。宗教と社会貢献研究としても新たなテーマを創出できないか。

④ 「多文化共生」の棚上げは可能か。接合に期待しつつも、「多文化共生」の定義が未確立であることには注意を要する。そこで、一度「多文化共生」という概念を棚上げすることで、より具体的なトピックによる超領域研究は可能だろうか。

パネルの主旨とまとめ

高橋 典史

いわゆる「ニューカマー」と呼ばれる人びとが日本に到来するようになって久しい。日本社会が徐々に多民族ないし多文化を進めてきたなかで「多文化共生」というコンセプトが広まり、とくに各地の行政施策において頻繁に取り上げられるものとなってきたことは周知の通りである。ただし、欧米諸国のような移民国家とは異なり、日本における外国人の受け入れや定住支援における公的なサポートはかなり限定されたものであるため、十分に制度が整えられてきたとはいえない。言語や文化の相違といった問題だけではなく、不安定な雇用・経済状況や法的立場等が原因となって社会的排除にさらされ続けている在日外国人たちの数は決して少なくないにもかかわらず、である。そうした文脈において「多文化共生」という言葉は、いまだ実現されていない未完のスローガンの域を越えていない。日本においてこのような「多文化共生」の制度的な不備の隙

間を埋めてきた有力な民間組織の一つが宗教組織であり、わけでもカトリック教会が他からは群を抜く実績を有している。そうしたカトリック教会による在日外国人支援の展開の要因としては、大きく分けて二つの点を挙げる事ができる。すなわち、第一にニューカマーたちの到来以前からカリタスジャパンのような国際的な支援活動の蓄積があった点、第二に国内における既存の日本人信者の高齢化や減少の一方で、ニューカマーの到来にともなう一部の地域においては教会に集う外国人信者が急増した点である。とはいえ、全国の教会が一九となってシステムチックに大規模な在日外国人支援に取り組んできたとははいえず、実際には各地の教会がそれぞれの抱える問題状況に対応するために試行錯誤しつつさまざまな支援を行ってきたというのが実情である。

こうした宗教組織による在日外国人支援に関しては、一般的にはあまり知られていないばかりか、研究の蓄積もごくわずかである。本パネルでは当該の研究領域の開拓のためにも、外国人集住地域のカトリック教会による在日外国人支援の取り組みに焦点を当てて、各地域においてそれらが果たしてきた役割と課題を明らかにすることを目的とした。それと同時に、「多文化共生」に関わる諸実践における、宗教組織による活動の有効性と限界を浮かび上がらせることにもつながっていきたいと考えた。

本パネルの具体的な発表内容は次の通りであった。第一発表者の白波瀬達也が、総論として日本のカトリック教会による在日外国人支援に関わる活動の経緯と社会的意義について、「多

文化共生」論や社会福祉学等の視点から解説した。第二発表者の高橋典史は、ニューカマーのなかでは初期に来日し始めたベトナム人を中心とするインドシナ難民の受け入れと定住化の過程へのカトリック教会の関わりについて報告した。つづく第三発表者の永田貴聖は、ある都市におけるフィリピン人コミュニティのネットワークの拡大とカトリック教会との関わりについて論じ、第四発表者の星野杜は、一九九〇年代以降のカトリック教会による「デカセギ」の南米系住民への支援や司牧の展開を示した。

四人による発表後、コメンテータの板井正斉が、高橋の提起した「宗教組織内（多文化共生）」と「宗教組織外（多文化共生）」という分類と、「ソーシャルワークの関心」の強弱という視点をクロスさせて、高橋、永田、星野報告の三つの事例の特徴を析出し、そのうえで研究対象のポリウム（数）の捉え方、社会福祉領域において教会の果たす役割の最適値やそうした研究領域との接合、マジックワード化している「多文化共生」概念の今後の研究における棚上げの可能性といった諸問題を投げかけた。さらにフロアからは、教会内の「共生」の実態は棲み分けではないかという意見が出た。また、共通文化をもつカトリックに「多文化共生」概念を導入することの問題性や行政側の同概念の共通理解および運用実態を考察することの必要性等が指摘された。

近代日本の修養・精神療法・新宗教における

身体論と国家論

代表者・コメンテータ・司会 吉永進一

江戸儒学における政治と身体

野村 英登

明治期の陽明学は、欧米圏のキリスト教やスピリチュアリズムのリセプターの役割を果たす一方で、禅と共に煩悶青年のための「修養」として機能することも期待され、多くの啓蒙書が書かれた（鈴木貞美『生命観の探求——重層する危機のなかで』作品社、二〇〇七年）。当時の陽明学理解の基本的枠組みを提供したもつとも有力な一人が井上哲次郎である。井上は、カント・武士道・陽明学を結びつけ、徳川体制を維持する朱子学に対抗した、在野の学としての陽明学が明治維新を導いたという言説を立ち上げた。国体護持の思想として陽明学を構築したのである（小島毅『近代日本の陽明学』講談社選書メチエ、二〇〇六年）。ここでは井上の著作『日本陽明学派之哲学』（富山房、一九〇〇年）題材に、近代化の作業によって、江戸儒学に何を期待し何を排除したかを探ってみたい。

さて、井上はその序において、陽明学の思想が、「現今に於ける社会的病根を医」し、「我邦に於ける国民的道德心のいかに知らんと欲せば、其国民の心性を鍛鑄陶冶し來たる徳教の精神を領悟するを要す」るに資するものだとしている。「宗教の将来に関する意見」（哲学雑誌十四卷一五四号、一八九九

年）で井上自身指摘するように、陽明学には本来日本に負けた「弱国の教」という欠点があるものの、「一たび日本に入りてより忽ち日本化し、自ら日本的の性質を帯ぶるに至れり、若し其顯著なる事実を挙げれば、神道と合一するの傾向あり、補充して之れを言へば、国家的精神を本とするの趨勢あり」（六二五—六二六頁）と結論し、また西洋の倫理学による「学理の研究」と、日本の陽明学による「心徳の錬磨」を結合させる必要性を訴えている。ただし井上は、陽明学の迷信的要素の排除も必要であると考えていた。例えば日本の陽明学の祖とされる中江藤樹の良知説に関して、世界の本体としての一個の「世界的良知」がいかんにして各個人が有する数多くの「個体的良知」として分有されるか、また逆に同一化しうるのかという両者の相互関係について全く説明していないと論難している。また「藤樹は幾多の迷信ありて、殆ど宗教家の如し」として、道徳上の因果関係と自然界の因果関係を混同していると批判している（一五七—一五八頁）。これらの批判が対象としているのは、例えば井上が引く『大学解』の「明德は方寸に備はると雖も、太虚寥廓と一貫にして、天地万物を包括し、其大外なく其尊对なし」といった良知（明德）が個人の心中にありながら天地の外にある太虚と繋がっているとする思想（七二頁）、あるいは『孝經心法』の「孝は天地未画の前に在る太虚の神道なり。天地人万物皆孝より生ぜり。」と孝という人間社会の倫理の根拠を太虚に求め、自然の摂理と根本的に異なることがないという思想（六六頁）などであろう。

しかし、中江藤樹は「浩然の真氣、太虚に在りては則ち天道

に配し、人身に在りては則ち仁義に配す。本と呼吸の氣機に乗じて而して出入合同し間無き者」と、「真氣」の呼吸により太虚と人間が接続し、心が「恬澹虚無なれば、則ち義と氣と相通融合同」するといった、素問靈樞にもとづく中国医学的身体観と（藤樹先生全集卷一「経解」）、「良知の実体」を現前させ「寂然不動の本体を存養する工夫」（同巻十九「答田中氏」二）である静坐法が実はその実践性を担保していたのである。

以上みてきたように、井上は江戸儒学の中でも陽明学の自己修養の実践に対して、近代的な「道徳」を補強する「修養」としての役割を求め、その天人合一の思想を支える身体技法に関わる静坐などの「行」的要素を排除した。してみると、明治から大正にかけての静坐法の流行が健康法として実践されながらさらに「修養」として政治性を帯びるようになったのは、江戸儒学の本来の姿に戻ろうとしたと見立てることもできよう。

忠義を行ずる

—— 寛克彦から佐藤通次にみる身体Ⅱ国家論の系譜 ——

栗田 英彦

身体と国家の問題領域では、ミシエル・フーコーの規律権力論に代表されるように、学校・軍隊・監獄・病院などを通じた身体管理の機構が分析されてきた。日本の場合、ここに天皇を中心とした公的儀礼の問題が重なる。しかしながら、身体を国家に動員する実践は、公共空間の規律訓練や公的儀礼だけではない。公私の区分とは位相を異にし、大衆文化として展開した

心身修養においても身体Ⅱ国家観が見出され、身体技法（呼吸法・坐法・ある種の体操など）を通じて身体と国家が結びつけられた。身体Ⅱ国家観は、国家有機体論や大正生命主義の潮流にも見られるが、身体技法との関連で論じられることは少ない。また、心身修養のゆくえは、儀礼や修行の近代的展開の一つとしても論じられるべきである。本発表では、心身修養の誕生に触れたのち、寛克彦（法学者・一八七二—一九六一）と佐藤通次（独文学者・一九〇一—一九九〇）の身体Ⅱ国家論と身体技法論を取り上げた。

一九〇〇年前後、教育からの宗教の排除が決定的になっていく一方で、革新派宗教者・哲学者・宗教学者のあいだで、「新しい宗教」を求める機運が高まってくる。代表的なものに井上哲次郎の倫理的宗教論があった。これは、諸宗教の共通点を抽出して考案された「宗教」で、非人格的倫理の実在（「大我」とも呼ばれる）を本質として持ち、倫理実践の内なる根柢として実在との合一を説くものであった。倫理的宗教論は、具体的な倫理規範に乏しく抽象的であることから国家主義者や宗教者から批判されたが、このなかで、その抽象性を身体技法によって補充するべく生まれたのが、坐禅修養論や心身修養論であった。寛は、代表的な心身修養法である岡田式静坐法を三年ほど実践しており、佐藤は岡田式静坐法の実践者グループ「静坐社」に関わり、その機関誌「静坐」に寄稿していた。

大正期に入ると、寛は憲法学説を超えて、「古神道論」を主張するようになる。国家とは「普遍我」であり、すべての国民は「普遍我」を通じた「本来の一心同体」である。これを「か

みのみち」とする寛の古神道論は、倫理的宗教の「神道」を通じた具体化ともいうべきものであった。民族国家に具体化された倫理的宗教は、国民統合の手段となる。古神道は当初、独自の行法を持たず、日常の生活習慣や道徳実践をポジティブに言うことを「実修」としていたが、のちに「皇国運動（やまとはたらしき）」なる心身鍛錬法―その一挙手一投足は、「かみのみち」の表現であるとされる―が提唱されることになった。

一方、佐藤の中心的関心は「主体」の問題であった。真に主体的に生きるとは、自己がおのずから生まれたもの（客体）であることを自覚して、その自己をみずから生かしていくことである。こうして階序の相を主体的に実現するとき、それは「道徳的体験」であると同時に、主客一如の「宗教的体験」であるとされた。主体性は、道徳だけではなく生存の基底である呼吸や姿勢にも求められ、その主体的統御法が「丹田呼吸」であった。心身一如に統御された身体は、君民一体の「神国日本」と重ねられ、それゆえ、丹田呼吸とは、「忠道の行」であり、神（「主体の座」）を内観する「宗教的体験」なのであった。「自覚」の哲学を展開する佐藤は、寛のように国民統合を主題とはしていないかった。しかし、身体的理想が国家と重ね合わされたとき、国家の現実はそのままだ理想化されることになった。

以上のように、寛と佐藤の身体Ⅱ国家論は、倫理的宗教の具体化であり、同じく倫理的宗教の具体化である心身修養とは親和性を持っていた。具体的な行的実践が加えられることによって、通常の道徳実践に回収しきれない生の意味づけと救済を生み出したが、一方で社会的・道徳的理想と現実の国家との矛盾

から目を逸らすことにもなった。身体技法と身体Ⅱ国家論との接続は、可能性と危険性を孕んだものだったのである。

霊術と国家観——三井甲之の手のひら療治——

塚田 穂高

本報告は、近代日本の民間精神療法の展開のなかで、霊術・療術と国家観とが色濃く結びついた事例として、歌人であり戦前の代表的な右翼思想家とされる三井甲之（一八八三—一九五三）の「手のひら療治」を取り上げ、霊術・療術の系譜上における位置づけと、その実践・思想の論理構造とを明らかにすることを目的とする。

「手のひら療治」は、霊術・療術のなかの手当て・手かざし技法であり、それについての研究は、近年では特に平野直子らによってレイキ・ヒーリング研究として展開されている。だが、そこではルーツへの注目とグローバルな展開とに主眼があり、三井の位置づけは必ずしも明瞭ではない。

他方、思想家としての三井に関する研究の蓄積は重ねられており、三井の思想を丹念に追い、手のひら療治への傾倒を一種の宗教的な「大衆思想運動」として論じた米田利昭の研究や、近代日本の右翼が現状肯定・思考停止して「身体」に没入した例だと論じた片山杜秀の近年の研究などがある。片山の研究のインパクトは大きいですが、手のひら療治への傾倒を右翼思想の行き着いた先とだけ見るのではなく、片面的ではないかと思われる。本報告では、以上のレイキ研究・三井研究の双方の流れを踏まえながら、三井の手のひら療治を、近代日本の民間精神療法

の展開史研究の文脈から論じることにも主眼がある。

三井の手のひら療治を論じるにあたっては、まずそれが三井の創始したものではなく、白井薨男―江口俊博―三井甲之の系譜が存在することを理解する必要がある。

白井薨男（一八六五―一九二六）は、レイキレイキ白井式靈氣療法レイキの創始者である。むろん彼以前にも手かざし技法の系譜はあるが、大正期に彼はそれを、通俗道徳的な「五戒」の重視と儀礼前の明治天皇御製の拝誦とともに、ある程度体系化した。彼の思想と実践とは、どちらかといえば閉じられた集団による秘伝という性格を有していた。

そうした秘儀を白井に学びつつ、より開かれた形で発信しようとしたのが、甲府中学校長の江口俊博（一八七三―一九四六）だった。彼は一九二七年、「手のひられうぢ」の伝道を始め、基本路線は白井の靈氣療法を下敷きとしながら、明治天皇御製を重視するとともに、手のひら療治による国民生活の向上・修養を実践面から説いた。

この江口と健康問題への関心等から出会ってその療術を学び、共同して同時並行的に実践を開始し、広布に努めたのが、三井甲之であった。一九二九年、『日本及日本人』誌が「手のひら療治特集」の臨時増刊号を刊行し、翌年には、江口・三井共編『手のひら療治入門』、三井著『手のひら療治』が刊行され、その実践が広く知られることとなった。

そこにおいては、江口が実践と体験とを主に説いたのに対し、三井は手のひら療治の理論構築と説明に特に努めた。いわゆるそれは「国民宗教礼拝儀式」であり、「人と人との挨拶の儀

式」かつ「神と人との交通の儀式」である。そして自らの短歌研究をもとに、それは「シキシマノミチ」（短歌）の「分派」であり、明治天皇御集は「手のひら療治」の読誦経典」だとした。その拝誦によって「神の心に通う」ことで、「病気を治す力も強く発動する」のであり、「精神教化」「病氣治療」「生活浄化」が同時に行われると論じた。

三井は、手のひら療治に御製を持ち込んだのではなく、従来の組み合わせに彼なりの思想を読み込むことで、すなわち三井という特異なイデオログが媒介することで、「手のひら療治」を単なる「療法」から「宗教」「原理」へと転回／展開させたのである。その過程において、近代日本の民間精神療法史の文脈から言うならば、「だれでもできる」はずの普遍性を持つ霊術・療術は、その領域を超えて特殊な国家観と連結されたのであり、他の精神療法や新宗教運動との比較検討を可能にする貴重な事例となっているのである。

民衆宗教の政治性とはなにか

永岡 崇

近代日本の新宗教（民衆宗教）と政治という問題は、どちらかといえばお馴染みのテーマである。一九六〇年代以降に展開した民衆史は、民衆を自立的な思想主体として語りなおし、そのなかで民衆宗教は重要な位置を占めた。しかし、民衆史の問題構成のもとでは、民衆宗教と政治との関係を問うていくなかで、身体をふくめた「宗教性」は濾過されてしまう。これを逆にいえば、身体性・神秘性・幻想性などを射程に入れて考え

ることで、民衆史研究が語った「政治」の概念を問い直すことができるのではないだろうか。この点について、本報告では、大正期から昭和初期にかけて、「政治」的活動を行いつつ独自の身体技法を展開させた大本を中心として考えてみる。

よく知られているように、近代日本において大きく教勢を伸ばした民衆宗教の多くは、病氣治しによって発展の基礎を築いてきた。しかし同時に、民衆宗教の思想文献では、病氣治しはしばしば非本質的な要素として否定的に言及され、心直し／病氣治し、精神／肉体、社会／個人という階層的二項対立の語りが形成されている。民衆宗教の教祖たちはそのことによって自らを他の民間巫者や療法家から差異化していったのだといえるが、身体性や病氣治しは、民衆宗教の基体として存在し続けた。心直しや精神性への志向は、つねにそれらと対抗して語られることで意味をもち、機能することができたのである。

このことをふまえつつ、大正期の大本へと視線を移してみよう。出口王仁三郎と浅野和三郎を中心として組織化された当時の大本は、立替立直の予言と鎮魂婦神法の実修によって注目を集めていた。異端性をはらんだ国家主義的神道説というべき王仁三郎の思想に対応して、鎮魂婦神法を通じて不可視の霊魂と交流することができるとする大本の立場は、「迷信」を排除し、脱呪術化された「近代神学」（折口信夫）を説く近代国家とは対照的なものだったといえる。だがその鎮魂婦神法は、霊魂を統御し、「忠孝両全ノ人物」へと水路づけるという志向性を、近代天皇制と共有していた部分もある。鎮魂婦神法によって活性化された霊魂は、しかし、審神者に統御されるままではないな

かった。機関誌『神霊界』には、統制を離れて「自由行動」をする霊魂の動向が伝えられている。王仁三郎や浅野の意図する秩序は越境する霊魂と過剰な欲望によって裏切られていったのだ。

その後、一九二〇年代に各国諸宗教との提携を通じた平和主義を掲げていた大本は、満洲事変を契機として愛国主義運動さらに民間ファシズム運動へと転換していく。運動の中核を担った昭和青年会や昭和神聖会といった外郭団体では、軍服を思わせる制服を着用した会員に軍隊の規律を身に付けさせ、王仁三郎も、大元帥としての天皇を想起させる姿で会員たちの前に登場した。軍隊をモデルとした臣民的主体は、鎮魂帰神法のような「自由行動」のリスクは低いですが、そこに天皇の「代理」を演じる王仁三郎のカリスマ的身体が媒介することで、天皇への忠誠は阻害されてしまう。さらに、王仁三郎の天皇スタイル自体も、彼が得意とした多様な扮装の一環であり、マッチョな身体性として固定化されることはないのである。

こうして、民衆宗教における身体は、運動の起点であり、規律化の対象であると同時にその規律化の基盤を掘り崩す可能性を宿す器でもある。身体性を排除することのできない民衆宗教は、既存の「政治」の領域に接近しつつも、そこに還元しえない過剰さを抱えこむ。おそらく民衆宗教の政治性とは、支配者や歴史家が立てる「政治」の形式を越境し、再編を要求する過剰さにこそあり、その政治のアーリーナとなるのが、身体という場なのである。

コメント

吉永 進一

今回の発表は、身体論として括られているが、細かくは三種類にわけられる。第一には自己修養、健康法の類であり、第二に手のひら療治のような霊術や精神療法と呼ばれる他者治療、そして第三に大本教の鎮魂帰神法がある。方法論的にみれば、最後の永岡氏のものを除いて、他の三名は身体技法の実践者自身の言葉を手掛かりとしつつ、思想に内在する国家と身体の関係を系譜論として構築したものであった。

野村と栗田の議論は、第一の身体技法に関するものであり、野村によれば、身体技法の実践と、実践を意味づけする理論体系の例は、江戸の陽明学者、中江藤樹においてみられるという。中江においては、個人、社会、自然の連続性は、太虚と呼吸によって実践的に理解されていた。これに対して、井上哲次郎が国体護持の思想として陽明学を称揚しながら、中江を道徳上の因果と自然の因果を混同しているとして批判し、その身体技法と呼吸にまつわる理論を排除した。その点が儒学近代化の重要な変更であり、その失われた身体性回復の作業として、近代修養論が出現したということになる。栗田の発表ではさらに、井上の構想した倫理的宗教論から心身修養への発展過程の分析、そして岡田式静坐法を実践した算克彦と佐藤通次の身体Ⅱ国家論への展開が論じられる。つまり、両氏の発表を総合すれば、江戸から近代へ、井上の倫理思想における身体論の不在を補う形で、身体論を含んだ体系が案出され、岡田式静坐法がその新たな身体文化の供給源となっていたということである。

両名の分析は、岡田式などの健康法の置かれた位置を、中江と井上の新宗教構想という二点をつないで、近世から近代への修養法の歴史を明らかにしたと言えよう。ただ、ここで井上の近代儒教は、中江の自然観を捨象することで自然哲学との棲み分けを行ったわけだが、それでは逆に自然科学的に儒教的自然観を復活したものはいなかったのかという疑問が出てくる。また、個人の自発性を重視していたはずの岡田虎二郎自身の思想の中に、佐藤につながるような国家論の萌芽はなかったのかという疑問も生じる。

次に、塚田の発表では、片山杜秀によって右翼思想の最終到着点とされた三井甲之による「手のひら療治」実践が、国家論を内包した心身論の新たな展開として読み直される。霊気療法、江口俊博、三井による変容という点を追い、江口の実践中心の手のひら療治論を、三井が理論的、思想的に補完したものの、三井はそこに新たな要素を付け加えたわけではなく、すでに手のひら療治が持っていた要素を新たに位置づけただけに過ぎないという。塚田の議論は過去の研究をほぼ網羅した周到なものであり、レイキヒーリングとの関係を視野に入れたグローバルな方向性も持った研究であったといえる。ひとつ、三井は「心が自由になる」と言うが、国家からの抑圧の構造に組み込まれているのではないか。これは東洋武術での型を通して自由になるといった言説や、あるいは佐藤通次の「おのずから」という言い回しにも共通するが、その「自由」とは何なのか。永岡発表は、前半で大正期大本教における鎮魂帰神の法を論じ、一見すると身体の野放図な発現が許されるように見えて、

実は巧妙に身体管理化がビルトインされていること、そして昭和期大本では、出口王仁三郎にカリスマ的身体が集中したが、その身体性は天皇のカリカチュアとしての抑圧性だけでなく、ある種のアンビバレンツさを持っていたことを論じている。この鎮魂帰神における身体管理化という視点は興味深く、新たな知見を開く可能性があるということを確認しつつ、それでは鎮魂帰神などの実践において管理がない場合を想定できるのか、という問題も考えられよう。つまり、発表全体について「身体管理と自発性」という大きな問題を想定できるのではないか。

パネルの主旨とまとめ

吉永 進一

本パネル「近代日本の修養・精神療法・新宗教における身体論と国家論」は、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・吉永進一)と連動して企画されたものであり、二〇一三年に行ったパネル「近現代日本の民間精神療法の展開」の延長線上にある。そこでの「精神療法」「霊術」といった用語法と研究領域をめぐる基礎的作業では、「宗教と医学の周辺・残余カテゴリー」ではなく、宗教と医学に対置されるべき第三の極を構成してきた点が確認されたが、そこから出発して、今回は「国家」なるものと「精神療法」との関係を問うパネルとなる。

身体と国家をめぐる問題群は、身体概念を論じる哲学的考究

から、国家による身体の管理という医学史や教育史の議論まで、さまざまな議論がなされてきているが、本パネルのテーマは、より素朴で限定されたもの、つまり、戦前の精神療法家はなぜ国家主義に向かうのか、あるいは逆になぜ国家主義者は健康法や代替療法を好むのかという、両者の親和性についてである。両者のつながりは歴史事実としては明白なものながら、片山杜秀の『近代日本の右翼思想』などの論が出るまでは、ほとんど主題化されることはなかった。片山の三井甲之論は、その思想面の分析だけでなく、手のひら療治への傾倒を評価した点で突破口となった。しかし、そこで残された問題点は、三井の手のひら療治への傾倒が戦前右翼の思想的進化の極北として位置づけられた点にある。手のひら療治自体、白井式靈氣療法の系譜をひくものであり、白井を含む大正期の精神療法家たちは国家論への傾斜が顕著であったことからすれば、治療法の側面、思想性も問われてしかるべきではないか。本パネルの目的は、修養や健康法などの心身技法の思想と国家論との内在的関係性を論じること、そして類似の宗教技法と対比することによって、片山によって明快にされた問題を再考察することにある。

本パネルでは、最初の三名の発表で江戸から昭和までの流れを俯瞰する。野村の発表では、中江藤樹などの静坐説と、井上哲次郎による陽明学批判を対比することによって、井上哲次郎による儒学の再構築によって、身体技法にかかわる要素がいかに排除されたかを明らかにする。栗田の発表は、心身技法の実践者でもあった寛克彦や佐藤通次が、その思索の中で、どのようにして身体的なものと国家を結びつけたかを論じる。塚田の

発表は、技法の源流となった白井甕男の靈氣療法から論じて、それがどのように三井において「シキシマノミチのタナスエノミチ」という国民宗教礼拝儀式と化したのかを論じていく。永岡の発表では、こうした精神療法と多くを共有しながらも鋭く対立した大本教の鎮魂婦神の法がとりあげられ、民衆の欲望への規律化を伴うものであることが指摘される。

発表に対してはコメントからいくつかの質問があり、その中で、自然科学における儒教的世界観の回復はなかったかという質問に対して、農学者・玉利喜造の靈氣概念がそれにあたり、それはさらにその後の靈術、精神療法や靈氣療法に影響を及ぼしたのではないかと回答があった。また、フロアからは、永岡の仮想敵とする民衆宗教史がすでに時代遅れとなっているのではないか、むしろ近年の民衆宗教史は神秘的なるものを積極的に認めているのではないかといった質問が寄せられた。さらにフロアからは、世界救世教の岡田茂吉のように、精神療法と靈学のあいだを進んでいった例もあり、社会との関係の中で療法と宗教の立場を決定した例もあるのではないかといった意見もあった。最後に司会より、このパネルのプログラムには知識人宗教研究と民衆宗教研究の垣根をとりはらって、近代宗教史を見ていきたいという意図があったとの説明があった。

宗教研究として「身心変容技法」研究が問いかけるもの

代表者 鎌田東二
司会 棚次正和

身心変容技法研究が問いかけるもの

鎌田 東二

「身心変容技法」とは身体と心の状態を当事者にとってよりよいと考えられる理想的な状態に切り替え変容・転換させる諸技法をいう。古来、宗教・芸術・芸能・武道・スポーツ・教育などの諸領域で様々な「技法」が編み出され、伝承され、実践されてきた。本パネルでは、そうした「身心変容技法」の研究が「宗教研究」に何を問いかけるかを、総論と各論を通して検討する。

まずその問いは、研究方法（手法）と研究対象（内容）に分けられる。研究方法としては、「身心変容技法」に関する文献研究・フィールド研究・臨床研究・実験研究がある。とりわけオウム真理教事件後の宗教研究にとって、本研究はフィールド研究と臨床研究において現代的意義と批判的応用的価値を持つものである。また、昨今隆盛の脳神経科学的な実験研究と関連する問題としても可能性と批判的反省の意義を持つ。

研究対象としては、祈り・祭り・元服・洗礼・灌頂などの伝統的宗教儀礼、種々の瞑想・イニシエーションや武道・武術・体術などの修行やスポーツのトレーニング、歌・合唱・舞踊などの芸術や芸能、治療・セラピー・ケア、教育プログラムなど

の諸領域があり、またその起源・諸相・構造・本質・意義・応用性・未来性を問うことができる。宗教研究としては、身体論や身体技法論、修行論、変性意識状態・神秘体験（宗教体験）・回心・心直し研究などに総合的な知見と基準をもたらすものと期待できる。

そこで鍵となるもつとも一般的な身心変容技法は、「調身・調息・調心」という言い方に見られるように「呼吸法」である。また日本の芸能や芸道・武道においては「重心」（腹や腰の入れ方・あり方）も重要となる。それとの関連において、スーフィードダンスのような回転やジャンプ（跳躍）、足踏み・首振りなども問題となる。

可視化できる身体の領域から、目には見えないが感受できる心の領域、そして目にも見えず感受も不確かではあるが種々の宗教体験や宗教思想の中でリアリティを持つ霊の領域までをつなぐ「ワザ」として諸種の「身心変容技法」を挙げることができ、日本における最初の「身心変容技法」の文献記述として、『古事記』におけるアメノウズメノミコトの「神懸り」を取り上げてみたい。この「神懸り」は、『日本書紀』では「俳優（ワザヤギ）」と言い換えられているが、それは単に演劇的な変身という意味以上に、「人に非ず優れたるモノと成る（化す）超越のワザ」である。それが神楽・鎮魂などの日本の芸能の起源伝承の一つであり、能や歌舞伎や各種の民俗芸能とも連なっていく。

人が神と成り、動物や植物や鉱物や物と成り、身心変容していく超越ないし変態（変身）のワザ。こうして、宗教研究にと

つて、もつとも重要な課題の一つとしての自己変容や関係変容の問題をこの「身心変容技法研究」は総合的・総体的・方法的に追求することのできる領域となる。同時に今後、霊長類研究や進化生物学にとつても、「乱世」おける身心再生の方策としても、未来的な示唆を含み与える課題となるであろう。

「体は嘘をつかないが、心は嘘をつく。そして、魂（霊性）は嘘をつけない」というのが、「身心霊」三層関係に対するわが持論である。それゆえにこそ、「心」に対する洞察と方法的対峙が重要となる。その課題に「身心変容技法研究」は真つ直ぐに応えるものである。

身心変容技法としての祈り

棚次 正和

祈りを誤解する典型は、祈りを「願い」や「呪い・念力」や「心の内なる出来事」などと同一視するものである。しかし、語源に着目すれば、日本語の「いのり」の語構成は、「い+のり」であり、「い」は息（生命力）あるいは斎（神聖な霊威）、「のり」は祝詞や詔から推察できるように「の（宣）り」、すなわち宣言と見られる。つまり、「いのり」の語源とは、「生命の宣言」であり、生命の根源的な響きを（言葉に乗せて）宣り出すことなのである。このように語源から根本義に迫るとき、「いのり」は人間の自然本性に由来する行為であり、また宗教経験の核心をなすとされた「いのり」が日常生活の只中で生まれるものと解される地平が開かれる。「いのり」ことは、「生きることの自覚態に他ならない。

身心変容技法の観点から「祈り」を捉える場合、身心（あるいは心身）の総体を総体として捉えつつ、なおそこに複数の分節を想定することが可能であろう。たとえば、仏教の「五蘊」の用語を借りて、色受想行識を認識様態と同時に存在様態を示すものと考えるならば、色（感覚）、受（感受）、想（感情想念）、行（意志の潜在的形成力）、識（了別認識）は、それぞれ固有の世界に於いて有効に働く固有の身体を纏うものと想定することができ。身心の総体とは、この五重の身心のことであり、その身心の重層構造が祈りにおいて変容すると見られるのである。祈りの言葉が現るとき、感覚や感受性は祈りの言葉のよりいっそう微細で直截な響きに同化し、感情想念は非選択的な襲来をやめて意識の制御の下に置かれ、意志の半ば自動的な因果的連鎖は断ち切られて自由の因果性が発動し、概念内容はよりいっそう明晰判明さを増すはずである。こうして、祈りの言葉は身心の総体（身心の重層構造）を垂直方向と水平方向に縦横無尽に貫き、自己や他者のみならず、それらが於いてある世界に響きわたる。注意すべきは、祈りは身心変容の手段というよりも、身心変容それ自体の成就であるということである。祈りによって身心変容が結果として生じるのではない。祈り自体が身心変容の端的な実現に他ならない。祈りの「言葉」が、身心変容の際に絶対と相対を繋ぐ枢軸の役割を果たすのである。

この祈りによる身心変容を自我の視座から眺めるとき、我執の捨離、絶対への帰一、相対への展開という三重の運動の同時実現として捉えることができる。祈りの言葉が現るとき、そ

の言葉の中へと我執が捨離されるとともに、その祈りの言葉として絶対へ帰一する。しかも、その求心運動は、祈りの言葉としてそこから相對へと自由自在に展開する遠心運動と不可分に成立すると見られるのである。

上述したような祈りの現象の動態を観察するとき、「自我を超えたもの」と「自我」との協働という不思議な関係があることに気づくはずである。じつは、こうした三重の運動が成立する祈りにおいて、徹頭徹尾、隠れているものがある。この隠れているものを考察の視野に収めない限り、人間の存在構造や存在振幅の全体像はけっして把握されえないだろう。この隠れているものを存在論的に見失ってしまった一種の視野狭窄が、人間に関する一切の学問の矮小化と皮相性を招いているように思われる。とすれば、何よりも求められているのは、人間自身による自己理解の抜本的刷新である。そして、この実践においても最も注目されるのは、身心変容技法としての祈りや瞑想なのである。

身心変容技法を心靈研究圏内から考える

津城 寛文

一九世紀末以来の心靈研究の対象には、「身心変容」と呼ぶべきメンタルな現象や、フィジカルな現象が満ちていた。これらはずべて「靈媒」の周辺で起こったが、彼女らの何からの特殊な能力・資質（があったとしても、それ）は先天的・突発的なものであり、起こったことに関しても非自発的・受動的であったので、そこでは当事者（靈媒と研究者のどちらにとつて

も）の目立った「技法」が前景化することはなかった。他方、「死者」が重要な作用者として、見え隠れしている。本論では、ジェイムズの心靈研究とその周辺から、ジェイムズの語り直しても読める現代のアーヴィン・ラズロの議論まで、死後存続の論じられ方を検討する。浮き彫りにしたいのは、死後存続の個（人）性を考える際に見え隠れする、「センター」という捉え方である。

死者には生者と同様の個（人）性を保持する基盤があるのか、それとも、生者に寄生して人格化するだけなのか、これは、ジェイムズが最後まで問いつけた問いであり、その可能性は精粗に考えられた。死者の記憶や連想のセンターに、明確に限定された意志がある、という想定は、死後存続問題の急所である。死者は、「意志のセンター」として、生者と同程度の自律性とリアリティを持っている、というのが、ジェイムズの「思弁的生物学」と思われる。「有限性」を持つ不死性の想像には、肉体や脳なしに、アイデンティティを維持する器官や組織、システムがなければならぬ。この仮説をわかりやすい比喩にして語ると、生体の脳神経系に対応する霊体の器官系があり、系統的活動習慣は対応する、となるだろう。まさにそのように端的に表現しているのが、「マイヤーズ通信」である。

仮説や結論、またそれに先立つ方法論も、プラグマティズム的に選択されるが、それは決断主義ではなく、準備の度合いに応じて、自他にとつての信憑性や納得性が増す、ということである。したがって、材料や反省、その並べ方が少し変わっただけで、一人の中で判断が変わることもある。ラズロという、現

代の重要な思想家を例に、そのプラグマティックな変化を示す。理由は二つあり、一つは、ラズロがニューサイエンス的世界観の表現者として高く評価されていること、もう一つは、ラズロが結論をしばしばジェイムズからの引用でまとめていること、である。ラズロの死者観は、二〇〇四年までは、死者は記憶や記録のまとまりとして存在し続ける、という説明で一貫し、二〇〇六年からは、「自律的」な「別の個人」として「リアリティの別の次元に生きている」という説明になる。変わり目はそのあいだのどこかである。

パネルの共通テーマである身心変容技法を考える際、変容をいかに導くかという「技法」の問題は、実践家においては瞑想や呼吸のさまざまな工夫となり、理論家においては「瞑想や祈りによって」「変性意識において」としてスキップされる。ここで注目した心靈研究は、受動的「他力的」な実践を対象としており、それらはいわば「無技法の技法」といった特徴を示しており、「技法」の概念を洗練する一助となることが期待される。

宗教研究との関連では、死角を少なくするという最も広義の意味で、心靈研究は重要である。最も狭義には、宗教学の課題としてトップグループに属するジェイムズ研究の要の位置にあったのが心靈研究であり、ここに光を当てなければ、ジェイムズ研究にも大きな死角が残るという意味で、決定的に重要である。

身心変容技法とキリスト教神秘主義

鶴岡 賀雄

「神秘主義」ということにはこだわらず、広くキリスト教の伝統から見た「身心変容技法」という問題系を巡る基本的論点を、若干の事例を交えて検討する。以て、本パネルのテーマに対する比較宗教学の観点からの考察の一助としたい。

キリスト教の思想および実践の基点が「人となった神」イエス・キリストにある以上、キリスト教の人間論は身体を本質的に重視する。「人となる」とは、「受肉・託身」と言われるように、霊的なロゴスが身体と「成る」こと、すなわち「身心」への変容である。であれば、キリスト教は身心変容ということを中心に行い、キリストの事績自体が一連の身心変容過程をなすとも言える。受肉成立の出来事としての「受胎」から始まり、「幼子イエス」「苦行と誘惑」「受洗」等、いわゆる私生涯における身心性は「一人称の身心」の事柄とも言えようが、公生涯におけるイエスの身心は、人々の前に現れ、見られ、説きかけ、問答し、語りかけ、(ときに体に触れて)病を癒す等、信徒たちとの身体による関わりを結ぶ「二人称の身心」性が際立つ。「主の変容」(マタイ一七章等)は「人となった神」の一つの可視化だろう。受難物語は、苦しむ身心、死に、葬られる「人としての身心変容」の鮮烈な形象化である。変容はさらに続く。「復活」し、再び身を以て信徒と交わり、衆人環視の中「昇天」する。その後は、「神秘の身体」(食べられる「聖体」ないし働く「教会」)へとさらに変容しつつその身体は地上に現存し続ける。そして再臨するキリストの「栄光の身体」。こ

のキリストの身心変容過程は、どこに力点を置くかは様々だが、全体としてキリスト教徒がつねに見つめ関わりつつ生きる範型であり、做すべきものとなっている。信徒の行う多くの瞑想はこの変容の要所を対象とする。いわゆる神秘主義的伝統における神との合一は、キリストとの合一、すなわち自身がキリストの身心と重なることを目指すものと見てよい。

では身心変容「技法」はどうなっているか。断食、徹夜、粗衣、鞭打等、苦行の方法は古来豊富で、これらは神秘思想の構造に準えれば身体上の否定神学に相当しよう。神秘思想はこの世の地平の徹底否定の彼方に神秘の現前を想定するが、それに対応する身心ないし身体上の異象にも事欠かない。それでも、身体技法として整備されたもの（東方教会のヘシカズムに一部見られようが）の乏しさがキリスト教の一特徴とも見える。ロヨラの霊操は上記キリストの変容次第の瞑想を重視するが、その際の身体操作は主題化されない。十字架のヨハネの説く霊的階梯論は身体レベルの否定修練と精神（霊）レベルのそれに分けて構想され、決定的に重要な後者には身体はほとんど関与しない。事柄としては存在する身心変容が「技法」として探求されない重要な理由として、以下の二点指摘したい。一つは、行為の主語＝主体を明示して能動／受動を峻別するギリシア哲学以来の二肢的思考法が、心（精神）と区別された体（身体）に人（身心）としての主体性を「委ねる」発想をとらせにくかったこと。第二に、より本質的だが、キリスト教において本来追求すべき身心変容とは、上述のように、この世に身体として生まれ、人々と身心を以て関わり、肉体の死という最大の身

心変容を経て、終末における栄光の身心の獲得に到る長い時間過程全体を言うがゆえに、局所的な身体技法を開発する要請が比較的小さかったと思われること、である。

身心変容技法とマインドフルネス

井上ウイマラ

マインドフルネスは仏教瞑想に起源をもち、Mindfulness Based Stress Reduction program（以下MBSRと略称）によって医療や心理療法のメインストリームへと導入されるきっかけが作られた。現在ではAcceptance & Commitment Therapyに代表される第三世代の認知療法の中核技法としても広く取り入れられている。うつの再発予防における効果が実証されたMindfulness Based Cognitive Therapy（以下MBCTと略称）の開発者たちは、MBSRに実際に参加して、そのインストラクターたちのメタスキルとも呼ぶる姿勢に注目した。それは、患者の抱える問題を解決しようとするのではなく、それをありのままに受けとめながらただ呼吸していることを存在全体で伝えるような「生きる姿勢あるいは構え」とでもいうべきものであった。

また最近の脳科学的研究においては、マインドフルネス瞑想の実践によって脳の右前島皮質とブロードマンの九番十番の領域が厚みを増すという神経可塑性に関するデータが提出されてきた。マインドフルネス瞑想を実践することによって実際に脳の物理的構造が変化することが検証されたのである。PTSDに関する脳科学的研究からもマインドフルネスがPTSDの治

療にとつて中核的な働きを担うものであることが報告されている。

さて、こうして医療や心理療法の領域において臨床的応用が進められているマインドフルネスは伝統的な仏教経典の中でのどのように記述され、古代の修行コミュニティにおいてはどのような形で実践されていたのであろうか。本発表は、伝統的文献に読み取れるマインドフルネスに関する説明形式と実践形態を概観することを主な目的とする。

ビルマ、スリランカ、タイなどを中心とする上座部仏教に伝えられる中部経典の *Saṃpañña-sutta*（以下「念処経」という漢訳で略称）がリス・デイビット夫妻によって一九一〇年に「*Fourfold setting up of mindfulness*」¹と訳された時からマインドフルネスという英訳が定着したという。念処経では、呼吸はコントロールせず、その長短などの変化をありのままに見つめるよう説かれている。また、それぞれの対象は内・外・内外という三つの視点から繰り返し見つめられるべきであるとされる。このように観察を繰り返すうちに、実践者の「私が呼吸している」という言語的自我意識から「私」という主語観念が脱落して、ただ呼吸の生起と消滅を実感しているだけの状態に入つてゆき、そこで無常や無我に関する洞察が獲得される。これが心理学的な脱中心化をもたらす。

また、律蔵には病気になる出家修行者たちが看取りを含めてお互いに看病しあうことが説かれており、そこには看護しにくい患者の五条件やよき看護者の五条件などが記されている。こうした記述から、マインドフルネスは互惠的ケアの実践とし

てコミュニティ全体で取り組むように教えられていたことが推測され、ミラーニューロンや社会脳の観点からマインドフルネスを吟味する必要性のあることが読み取れる。

パネルの主旨とまとめ

鎌田 東二

本パネルは、科研「身心変容技法の比較宗教学—心と体とモノをつなぐワザの総合的研究」（基盤A、二〇一一年—二〇一五年）の研究成果の一端を問うものであり、その一部はすでに『身心変容技法研究』（通算3号）に発表している。本パネルでは、「身心変容技法研究」が「宗教研究」に何を問いかけるかを問題とした。

最初に、本パネルのコーディネーターの鎌田東二が総論として「身心変容技法」を定義しつつ、こうした研究が問いかける宗教学的意味や意義を描出し、続いて、司会を担当した柗次正和が、本質論でもありかつ事例研究でもある「身心変容技法としての祈り」を取り上げた。鎌田は「体は嘘をつかないが、心は嘘をつく。そして魂（霊性）は嘘をつけない」という体と心と魂との三層構造・関係を示しつつ、それゆえに「心」を変動させる諸技法（ワザ）の重要性と可能性を訴えた。柗次は、「祈りは身心変容の単なる手段ではなく、身心変容そのものである。それは世界を変える優れて現実的なものである」と指摘した。

続く津城寛文の「身心変容技法を心霊研究圏内から考える」はW・ジェームズ研究にとつても新視点をもたらすもので、心

霊研究やジェームズのセンター論・宇宙的貯水池論などを分析し、身心変容技法研究からすれば心靈研究は受動的・他力的な「無技法の技法」といえる」と指摘した。

続く鶴岡賀雄の「身心変容技法とキリスト教神秘主義」も、津城の指摘とも一脈通じるもので、キリスト教で身心変容「技法」が発達してこなかった歴史と理由は、イエス・キリストと母マリアの「身心変容」があまりにも大きく神秘（奇跡）なものであることに帰着すると指摘した。つまり、それは「技法」化できるような事態でも経験でもない一回的な出来事であるということだ。このキリスト教におけるイエスやマリアの「身心変容」の重要性と、その「技法」化への無関心とも断念ともいえる事態が大変興味深い問題点だ。

最後の井上ウイマラの「身心変容技法とマインドフルネス」は、津城や鶴岡のような技法化できない「身心変容」ではなく、誰もが習得でき体験できる注意と集中力を高める技法としての「マインドフルネス瞑想」を取り上げ、神経可塑性や呼吸・感情と気づきのプロセスについて問題提起し「スピリチュアルな器としてのマインドフルネス」やケアの循環（チャイルド・ケア／ターミナル・ケア／グリーフ・ケア）の全体的連環の必要性を指摘した。キリスト教的伝統の「脱技法化」と仏教的伝統などの「徹底技法化」との対照性。

質疑応答では、身心変容技法とジェンダーとの関係についての質問が出、鎌田が仏教や修験道を例に出すまでもなく、多くの技法や修行が男性主導で行われてきた歴史があると答えた。また、マリアの受胎と身心変容の関係性について質問がなさ

れ、キリスト教の理想はマリアであると鶴岡が答えたが、この点についてはさらに質問が相次いだ。

また最後に、このような比較研究は「都合の良い所のつまみ食い」ではないかという批判的な質問が出たが、これについてはパネル代表の鎌田が、身心変容技法研究概念図を示しながら、背景となった科研の趣旨や方法論を説明し、オウム真理教事件で問題となったが宗教学的に研究されてこなかった「身心変容技法」研究を総合的に行ない、その全体構造を描き、基準を設けることの重要性とその意義を説明し、本パネルの意義を再確認した。

欧州における

ホスピス・緩和ケアの展開と宗教のかかわり

代表者・司会 竹之内裕文

欧州におけるホスピス・緩和ケアの展開をどう読み解くか

竹之内裕文

パネル冒頭の報告として、本報告は、まず日本のホスピス・緩和ケアの現状について問題を指摘し、なぜ欧州のホスピス・緩和ケアに着目するのか明らかにした。

看取りは、①死 (death) と死にゆくこと (dying) に直接かわるケアであり、②死にゆく者と遺される者との共同行為と特徴づけられよう。②の特徴に応じて、終末期ケアにおいては、死にゆく者、看取る者、両者を支えるケア専門職の「関係性」が大きな位置を占める。他方で①の側面を踏まえれば、看取りという共同行為に与る者の死生観がクローズアップされる。日本の終末期ケアの実践と理論においては、しかし、看取りの関係性とその社会的・経済的基盤が注目を集めてきたのは対照的に、死生観とその文化的・宗教的背景という問題が軽視ないし敬遠されてきた。

ホスピス・緩和ケアの領域でも、死生観とその文化的・宗教的背景が不問に付され、いわば脱宗教化・医療化されたスピリチュアルケアが医療専門職によって提供されてきた。それに応じて看取りの文化的・宗教的背景についての理解は深まらず、日本社会に固有な文化的・宗教的背景をめぐる本格的な研

究も進められてこなかった。

こうした傾向は、高度成長期以降の社会変動に根ざした「死生観の空洞化」とともに、各種ケア理論・技法の国外からの移入により補完された。米国をはじめ、文化的・宗教的背景を異にする社会から、当の背景を捨象するかたちで、各種の実践と理論が「輸入」されることにより、包括的枠組みを欠落したまま、断片的・対処療法的なケア実践が続けられてきたのである。

以上の現状は、たんなる「輸入」を超えて、当該国・地域の文化的・宗教的背景にまで踏み込み、終末期ケアの実践的基盤を明らかにする研究を要請する。なかでも欧州諸国は、それぞれの文化的・宗教的な多様性に応じて、終末期ケアが多元的な様相を呈しており、米国スタイルに一元的に定位する現状を検証し、改善する足がかりを与えてくれるという見通しが立つ。

こうした視角から、欧州におけるホスピス・緩和ケアの展開を読み解くにあたって、本報告は、近代ホスピスケアの創始者C・ソングダースの取り組みに糸口を求めた。それを通して明らかにしたことは、第一に、ホスピスの宗教的アイデンティティとコミュニティとしての性格にかかわる問題は、未決のまま残されているということである。また第二、コミュニティとして出発したホスピス運動は、ヘルスケアシステムへの統合を契機に、理念の「一般化」を要請され、当初の価値・理念を手放したと考えられる。これがホスピスケアの変質を意味するとしたら、ホスピス運動の変質はソングダースその人の取り組みに内在していたことになる。

この観点から、D・クラークの指摘する「スピリチュアルな転回 (spiritual turn)」が注目される。クラークによれば、変転する社会状況に対する意識的な応答、ヘルスケアの変転する環境に対する適応の結果として、宗教的・非宗教的見方をともに承認しようとする、より包括的・融合的な「スピリチュアリテイ」概念が登場した。これを土台に緩和ケア現場では、患者・家族に対して、あからさまに宗教的なアプローチではなく、苦しみや人生の意味や人格間のつながりなどにより広く関心を向けるアプローチが採用されているというのである。では「スピリチュアルな転回」の端緒はどこに求められるのか。前述したホスピス運動の変質と同様、それはソングラスまで遡るのか。この問題については、別の機会に論じることにした。

「ホスピスの世俗化」言説とその背景

諸岡 了介

イギリスは、一九六七年のセント・クリストファーズ・ホスピス開設を皮切りに、世界に先駆けて近代ホスピスケアを普及させてきた国である。ホスピスケアが医療制度の主流へと組み込まれるにつれ、一九九〇年代以降にはルーチン化・医療化あるいは世俗化という用語の下にその変容が盛んに語られるようになってきた。

宗教社会学一般における世俗化論の文脈では、欧州と北米の宗教状況の對象が鋭く意識されるようになり、議論の分解にまでいたったが、「ホスピスの世俗化」をめぐる議論ではあまりそうした文化的・宗教的土壌の差異は意識されていない。むしろ

共通して生起している現象と認識されているホスピスの現代の変容をどのように価値づけるかが主題となっている。

そうしたホスピスの変容の価値づけに関する齟齬の構造を見にくくしているのは、K・ガーセー・フォーリーも指摘しているところの、スピリチュアリテイ概念を単純に宗教概念と対置させる従来からの二分法的枠組みである。現代イギリスのホスピス・緩和ケアの文脈における用法を整理すると、(一)キリスト教的概念としてのスピリチュアリテイ概念、(二)個人的な意味の探究としてのスピリチュアリテイ概念、(三)諸宗教伝統を包括する概念としてのスピリチュアリテイ概念の三者に区別される。これらの用法はそれぞれ、(一)伝統的なキリスト教的共同体を形成している人々、(二)特定の宗教にコミットしていない人々、(三)移民をはじめとするキリスト教以外の諸宗教伝統にコミットしている人々という、具体的な対象に向けたケアの実践的必要から生じている。

「ホスピスの世俗化」という形で表明されてきた懸念とは、(一)の立場から、社会状況の一般的变化に加えて、ホスピスの公的な医療制度への組み込みに伴って生じる(二)や(三)の台頭に対して向けられたものと見なされる。他方で(二)の用法では心理的ケアへのスピリチュアルケアの吸収、(三)の用法では各宗教伝統の教義や儀礼の不適切な標準化・項目化という事態が生じることがありうる(T・ウォルター)。

いずれにしても、(二)や(三)の用法の台頭と併存は、宗教の多元化や脱キリスト教国化というイギリスの社会状況に現実的な基礎を持つとともに、ケアの標準化という医療制度の普遍主

義的な要請に応じた現象と考えられる。すなわちスピリチュアル概念の多義性は、それ自身が現在の医療体制において機能的に働いており、したがってこの概念の意味を容易に一元化できるものとは考えにくい。

また宗教研究の側でも、スピリチュアルケアに対する対応を通じて、ケアの標準化の要請に合う研究と適わない研究とのあいだに分断が拡がっていく可能性があり、そうである以上こうした制度的配置に無自覚ではいられないのではないだろうか。

フランスの看取りにおける

ライシテとスピリチュアリティの拮抗

伊達 聖伸

ライシテの国フランスの緩和ケアおよび看取りの場面において、スピリチュアリティはどのような位置を占めているのだろうか。

このことを理解するために、まずフランスにおける緩和ケアの発展の様子を概観する。フランスで最初の緩和ケアチームが設立されたのは一九八七年、英国のシシリー・ソングダースが聖クリストファー病院にホスピス病棟を開設した一九六七年から二〇年後のことである。この「遅れ」の要因には「痛みとの闘い」に対する宗教文化的な考え方の違いがある。一九九〇年代には、緩和ケアの制度化が進む一方で、なかなか理念と現状の差が埋まらないことが判明してくる。二〇〇一年にオランダ、翌年にベルギーで安楽死法が成立したこともあり、二〇〇〇年代から老年学や緩和ケアへの社会的関心が高まってきた。

次に、フランスの医療文化における緩和ケアの位置づけの特徴を確認する。緩和ケアを支える理念には、医療の世界で支配的な規範に逆行する面がある。フランスにおける緩和ケアは、一般の人びとたちからよりも、むしろ医療の世界からの抵抗に直面する傾向がある。「緩和」という語には、病気を根治する「真の治療」ではないという侮蔑的なニュアンスがついて回ることがある。緩和ケアは、歴史的には終末期の状況に対する「倫理的な反抗」としてはじまったが、今日では「緩和ケアの医療化」という逆説も見られる。

このような状況において、スピリチュアリティという言葉はどのように使われているのか。一九八六年のラロック通達には、「看取りのケアは〔……〕痛み予防と痛みに対する闘いの技術、患者および家族の心理的な負担の引き受け、個人的・社会的・スピリチュアルな諸問題の考慮の全体を含む」という文言が見られる。これは、シシリー・ソングダースの「トータル・ペイン」の概念と枠組みを、ほぼ直輸入で受け入れたものだが、これによってライシテの国のフランスの公式文書に「スピリチュアル・ペイン」の概念が登場することになった。ところで、終末期の緩和ケアと看取りに関する一九九九年の法律では、緩和ケアの「目的は、痛みを軽減し、精神的な苦しみを和らげ、患者の尊厳を保護し、周囲の人びとを支えることにある」とされている。「スピリチュアル」(spiritual)という語が「精神的」(psychique)という言葉に置き換えられており、「スピリチュアリティ」が「ライシテ」の枠組みにおいて抵抗感を生む言葉である様子が窺える。

現代フランスの緩和ケアや看取りの現場において、「スピリチュアリティ」という語と「宗教」という語が結びつくイメー
 ジは強い。そのことは、いわゆる既存の宗教の側も、看取りや
 スピリチュアルケアを支援する立場を取っていることとも関係
 している。そのため、緩和ケアにおいて「スピリチュアル」
 な側面を強調すると、ライシテに抗して宗教的な伝統を持ち込
 むようとしているのではないかと疑念を抱かれることも珍しくな
 い。「スピリチュアルな欲求」よりも「意味の探求」という概
 念のほうが、緩和ケアの現場における患者の生のリアリティを
 適切にとらえていると指摘する研究もある。

その一方で、「宗教」と「スピリチュアリティ」を区別する
 試みもある。看取りのボランティアの実践経験を持つ宗教社会
 学者タンギー・シャテルは、スピリチュアルな次元は体系化や
 一般化が困難で、一定のカテゴリーやモデルに還元するのは不
 適切だと指摘し、終末期のスピリチュアリティを「質」をとも
 なう「関係」である「出会い」の観点から考察することを提案
 する。死が迫る時間のなかで、より濃密な現在を生きたとき、
 かつての宗教が説いた来世としての「向こう」とは異なる、
 「今ここ」に根ざしたもうひとつの「向こう」が現前するとい
 う。これが看取りのスピリチュアリティとして提示されてい
 る。

スピリチュアルケアと宗教

—— 欧州・日本の緩和ケア実践から ——

坂井さゆり

筆者らは、二〇〇八年、欧州におけるホスピス・緩和ケアの
 概念と倫理的問題を、概念、システム、対象、看取りの場、時
 期、告知等について考察した。その中で、対象の拡大、場と時
 期の拡充、システム・連携の制度化、文化的背景への配慮とし
 てスピリチュアルな痛みへの対応と宗教的側面からの検討の必
 要性を論じた。さらに、制度や社会背景により、緩和ケアが医
 療化・世俗化し、ホスピスの基本的な理念が損なわれていくこ
 とへの危惧も述べた。二〇〇七年の「がん対策基本法」以来、
 急速に緩和ケアの普及が推進され、緩和医療の医学的進歩は目
 覚ましい。しかし「死を思わさる人」のスピリチュアリティや
 そのケアは、ホスピスが医療的なケアにシフトしたとしても、
 議論し続けることが重要である。本稿では、緩和ケアにおける
 スピリチュアルケアと宗教に焦点を置き、英国、スウェーデン、
 日本のケア実践を、文献、インタビュー、臨床事例から分析し、
 日本における緩和ケアへの示唆を得ることを目的とする。な
 ぜ、ホスピスは医療化していったのか。シシリーソングダースの
 言説から、そのヒントを探るため、ホスピス理念を再考する。
 ソングダースは日本での講演で、自らに示唆を与えた聖ルカ・ホ
 ームでの経験を語った。その施設では、「貧しい者」「死にゆく
 人々」についてではなく、「一人ひとり」を、鮮やかに描く報
 告書を多く書いたという。ここにソングダースが死よりも尊敬あ
 る生に希求するまなざしが伺えた。また、聖ルカ・ホームでの

最期まで口から食べるという経験から、終末期の人工栄養は害であることを、また痛みやその他の症状を調整する可能性を探るために、客観的なデータによる証明の必要性も語られた。スピリチュアルな問題については、最期に何にかまわっているかを決めることができるのは患者である。それは自然であるかも、宗教であるかもしれないとした。スウェーデンのスピリチュアルケアもまた世俗化し、「existential care」という捉え方が支配的であるという。あるホスピス医は、特に自然について「Spiritual places」として重要な場とし、スピリチュアルケアでは「Interrelationship between human-beings」「Respect for humankind」について語った。大下は、自己の内証的な縁である「自縁」、衆生縁や他者縁である「他縁」、自己を超えた意識（大自然、宇宙的意識、神、仏など）との出会いや統合意識である「法縁」の二つの縁について述べている。また、End-of-life careの領域では「Intrapersonal」「Interpersonal」「Transpersonal」な「connection」が言われている。医療化・世俗化における緩和ケア従事者への示唆として以下のことを述べる。一つ目は、つなかりに気づく環境への視点である。患者さんが何と出会うのか、看護師である者に語ることで、宗教者である者に語るものは「場」が変わる（宗教者であれば宗教ケアになるのだろうか）。つなかりに視座を置き、その上で、クリニカルパスを活用する、身の回りのことができなくなっていく苦悩に対し丁寧に排泄ケアなどの日々のケアを行うことが重要である。二つ目は、他者性への視点である。日本の臨床倫理は、自律尊重、無加害、与益原則、正義という米国型の

倫理原則による検討が支配的である。これらの視点をもちつても、欧州型の倫理原則である自律 autonomy、尊厳 dignity、不可侵 integrity、弱さ vulnerability による検討も、連続性の中にある他者であるその人のあり様から現象をとらえることができるかと考える。また、中真生は、苦しみと希望において、レヴィナスの「無限に他なるもの」から考察している。希望とは、苦しみのさなかに吹き込まれる他なるものの息吹きであり、それは苦しみを終わらせはしないが、自分自身に釘付けにされた閉塞の孤独から苦しみを解き放つという。死にゆく人は、身体の自立性が奪われていく。次第に閉じていく空間において、医療者が他者性への視点をもつことの重要性が示唆された。

パネルの主旨とまとめ

竹之内裕文

よく知られているように、終末期ケアのあり方は、前世紀後半に大きく変化した。十九世紀半ばのアイルランドに蒔かれたホスピス運動の種子は、英国のC・ソングラスによって育てられ、やがて同じ種子が「緩和ケア palliative care」として成長し、ホスピス・緩和ケアは今や、世界中で豊かな実りをみせている。ホスピス・緩和ケアは、終末期ケアの改善に貢献しただけでなく、標準的なケアプログラムにも波及的な効果を与え、ヘルスケアの質的向上に広く影響を及ぼしてきた。

しかしホスピス・緩和ケアの確立と普及とともに、当初のホスピス運動を主導してきた宗教的な問題意識が後退していく。

こうした事態を、私たちは宗教とのかかわりにおいて、どのように読み解いたらよいか。本パネルでは、欧州諸国におけるスピリチュアルケアの近年の動向に着目し、これを足がかりにホスピス・緩和ケアと宗教の関係に迫った。

なるほど「スピリチュアリティの興隆」については、本学会でも、個人・社会レベルでの意識の変化という視角から宗教的・社会的な検討が加えられてきた。しかし「スピリチュアルケアの興隆」については、その宗教的背景や宗教学的の含意を含めて、十分な討議が進められてきたとはいえない。ホスピス・緩和ケアの専門領域に目を転じて、ここでは米国を中心に、海外からスピリチュアルケアの実践と理論が移入されてきたが、その際、スピリチュアルケアの実践と理論が当該国・地域の社会的・文化的背景から切除され、とりわけ宗教的背景が素通りされたまま、専ら「技法」として紹介されてきた感を否めない。「スピリチュアリティ」と「スピリチュアルケア」をめぐる考察は、相互に照らし合うことも、そこから統合的な像を結ぶこともなかったのである。

以上の展望のもと、本パネルでは、ホスピスケア発祥の地である欧州におけるホスピス・緩和ケアの展開を浮かび上げられ、宗教とのかかわりに光を投げかけた。

四名の発表者のうち竹之内裕文は、EAPC (European Association of Palliative Care) の調査研究等に基き、ホスピス・緩和ケアに関する欧州の最新動向を紹介したうえで、欧州の研究者たちとの対話を踏まえて、スピリチュアルケアの興隆を読み解く糸口を試論的に提起した。諸岡了介は、英語圏に

おいて近年見られる「ホスピスケアの世俗化」言説を主題として、こうした言説が生み出される背景となっている英国のホスピス・緩和ケアの現状を確かめながら、その言説の構造について考察を加えた。その結果、ホスピス・緩和ケア実践においてスピリチュアリティ概念が宗教概念に対してもつ関係が一義的ではないこと、そしてこうした多義性が医療と宗教に関わる英米の社会的状況に社会的な根拠を持っている点を明らかにした。伊達聖伸は、ライシテの国フランスにおいて、緩和ケアがどのような医療文化のなかに置かれているのかについて論じ、「スピリチュアル」という言葉がどのような位置を占めているのかを分析した。その結果、「宗教」と「スピリチュアリティ」が結びつけられる傾向が強い反面、「宗教」と区別されるものとしての「スピリチュアリティ」概念が鍛えられつつある動向も見られることがわかった。坂井さゆりは、スピリチュアルケアの実践に照準を合わせつつ、英国やスウェーデンにおけるホスピス・緩和ケアの現状と課題を、日本のそれとの対比において分析した。そのうえで看護学という立脚点から、ホスピス・緩和ケアが孕む宗教的・宗教学的な課題について問題提起した。

宗教性／スピリチュアリティと精神的健康の関連

代表者・司会 松島公望
 コメンテータ 森岡正芳

研究プロジェクトの概要

松島 公望

研究プロジェクト（科学研究費補助金・基盤研究B）、課題番号・二四三三〇一八五、研究代表者・松島公望（二〇一二年度宗教性／スピリチュアリティと精神的健康の関連―苦難への対処に関する実証的研究―）では、宗教性およびスピリチュアリティと精神的健康との関連について実証的に検討することを目的としている。その目的を達成するために、本プロジェクトでは、数量的研究班、質的研究班の二つの班を設置した。数量的研究班では、質問紙調査を行い、質的研究班では、フィールドワーク、面接調査および文獻レビューを行った。

数量的研究班における質問紙調査では、二〇一三年一月～二月に予備調査を実施し、二〇一三年一月～二〇一四年三月に本調査を実施した。

本調査における研究対象（調査対象者）は、特定の信仰を有しない日本人（一般日本人）および宗教教団に關係する日本人（宗教指導者、信者、関係者）とした（予備調査における調査対象者は、大学生および浄土宗寺院に通う中高年であった）。

特定の信仰を有しない日本人（一般日本人）については、①公立中学校の生徒、②公立高校の生徒、③国立大学の学生、

④カルチャーセンターに通う成人を対象に調査を実施した。

宗教教団に關係する日本人（宗教指導者、信者、関係者）については、①曹洞宗（教師、檀信徒）、②立正佼成会（教会長、会員）、③神道（出雲大社教（布教師、信徒）、④カトリック（司祭修道者・修道女、信徒）、⑤プロテスタント（牧師、信徒）、⑥カトリック系学校（中学生、高校生、大学生）、⑦プロテスタント系学校（中学生、高校生、大学生）、⑧仏教系学校（大学生）、⑨浄土真宗本願寺派（僧侶）を対象に調査を実施した。

これらの研究対象を基に、①宗教的自然観と精神的健康、②スピリチュアル現象と主観的幸福感、③宗教―スピリチュアリティの実態把握、④キリスト教宗教意識、⑤浄土真宗における精神的健康／死観との五つの研究テーマを取り上げ、分析、検討を行う（今回のパネルでは、①宗教的自然観と精神的健康、②スピリチュアル現象と主観的幸福感における予備調査の結果を報告する）。

さらに、数量的研究班では、写経の実験的研究についての試みを行っている。実証的宗教心理学の研究では実験的研究の難しさも論じられているが、本プロジェクトにおいてどのような取り組みがなされているのかについて本パネルにて報告する。質的研究班については、主として関西地区（阪神淡路大震災）におけるフィールドワーク、面接調査を実施している。

神戸市長田区におけるロウソク法要の関係者に対しての面接調査、一月一七日に開催されるロウソク法要のフィールドワークを実施した。

また、震災による喪失と宗教およびスピリチュアリティの関連についての文献レビューのマトリックスを作成している。

以上のように、本プロジェクトでは、数量的研究班および質的研究班における活動を通して、これまでほとんど実証的に明らかにならなかった日本人の宗教性／スピリチュアリティと精神的健康との関連について様々な観点から検討し、新たな知見を提供したいと考えている。

宗教的自然観と精神的健康との関連

西脇 良

日本人の宗教性という、「無関心」「希薄さ」が浮き彫りにされがちであるが、その中において宗教的自然観は、日本文化に生きる人々の宗教性をよりの確に捉えるための有効な指標の一つに数えられるだろう。宗教的自然観には、自然の偉大さを感じるといった対自然認識の側面に加え、壮大な自然にふれて己れの存在の小ささを思い知るといった対自己認識の側面があるが、うち後者の対自己認識において、精神的健康との関連が示唆されている（西脇良『日本人の宗教的自然観』ミネルヴァ書房、二〇〇四年）。本発表では、宗教性の一指標としての宗教的自然観と、精神的健康との関連に注目し、予備調査の結果を通して見えてきたことを報告したい。

予備調査は、二〇一三年一月および二月に、千葉県と大阪府で実施された。（一）千葉県内にある大学に通う大学生一三名、（二）浄土宗寺院に通う中高年一七名、を対象とした自由記述式の質問紙調査を実施した。

宗教的自然観については、対自然認識（海に沈む夕日を見て「何か大いなるもの存在」を感じる、等）と対自己認識（登山で周囲の壮大な景色を見て「本当に自分は小さな存在なのだなあ」と感じる、等）を示す二つのエピソードに対して「似たような体験」があればそれぞれ記述するよう求めた。他方、精神的健康については、「精神的に健康な人」とはどのような人か、「精神的に健康な状態」とは何か、「精神的健康を得るには」どうすればよいかを問う三項目への回答を求めた。

宗教的自然観と精神的健康との関連を見るために、精神的健康を訊ねる設問への回答に見られた自然（体験）への言及、また宗教的自然観を訊ねる設問への回答に見られた精神的健康への言及に、それぞれ注目した。その結果、前者については三名のうち四名に、後者については同じく三名のうち二〜五名に、それぞれ記述が見られ、両者の関連性が記述レベルで確認された。

さらに、今回の結果から、宗教的自然観と精神的健康という二つのテーマを結ぶ「ブリッジ」なるものも見出された。すなわち、中高年が精神的健康について記述する際、キーワードとして見出された「感謝」「ゆるし」「つながり」の認識が、自然体験の中で喚起される感情や認識（感謝、ゆるし、共生、「親」の想起）と、少なくとも記述レベルで類似している、という点である。これら三つのキーワードは、文化の基層にある普遍的な価値観とも想定され、今後、宗教性指標の一つである宗教的自然観と、精神的健康とを繋ぐ橋渡し役、ないし説明概念となり得るのか、注目される点である。

スピリチュアル現象と精神的健康との関連

具志堅伸隆

筆者は過去の研究において（具志堅・下家、二〇一一）、「スピリチュアルブーム」の中で多く語られている言説・事柄を一般人向けの書物の内容を分析することによって抽出し、「スピリチュアリティ的信念尺度」を作成した。

今回の研究では、「スピリチュアリティ的信念尺度」の下位尺度のうち、精神的健康との関係が強い「心象の現実化（項目例：「こうなつたらいやだな」という不安感を強くいだくと、その思いは現実化してしまいます。心で思ったことは、実際の出来事を引き寄せる力があるのです）」、「人生の意味（項目例：人生で起こる出来事や、人との出会いは、あなたが人間として必要なことを学び、成長するために、見えない縁によってやってきます。単なる偶然ではないのです）」、「因果応報（項目例：良いことも悪いことも、何かしたことにはいつかどこかで、それに見合った結果が現れます。他人に与えた親切は、思いがけないところで好運となって戻ってくるものなのです）」の三カテゴリー十四項目を抽出し、「スピリチュアル現象尺度」を構成した。

調査は二〇一三年一月に実施した。調査対象者は大学生一九九名（男性一一五名、女性八四名）であった。質問紙では、宗教性／スピリチュアリティに関する尺度として「スピリチュアル現象尺度」の他、「宗教観尺度（金児、一九九七）」、「精神的健康に関する尺度として「主観的幸福感尺度（伊藤ら、二〇〇三）」、「日本語版WHO-5健康状態指標」を用いた。

宗教性／スピリチュアリティの指標と精神的健康の指標との相関を検討したところ、スピリチュアル現象尺度の三因子（心象の現実化）、「人生の意味」、「因果応報」は「主観的幸福感尺度」、「WHO-5健康状態指標」と有意な正の相関を示したのに対し、宗教観尺度ではいずれの因子においても相関が認められなかった。ただし、男女別に分析したところ、男性では上記と同じ結果が見られたものの、女性ではスピリチュアル現象尺度と健康度指標との相関が認められなかった。

さらに、「主観的幸福感尺度」および「WHO-5健康状態指標」の得点を目的変数、「スピリチュアル現象尺度」および「宗教観尺度」の各因子得点を説明変数とする重回帰分析を実施したところ、「スピリチュアル現象尺度」の「人生の意味」が有意な正の効果を示した。ただし、これも男女別に分析した場合、男性では上記と同じ結果が見られたものの、女性では有意な効果は認められなかった。

さらに、「スピリチュアル現象尺度」の各因子得点を目的変数、「宗教観尺度」の各因子得点を説明変数とする重回帰分析を行ったところ、「心象の現実化」、「人生の意味」、「因果応報」、いずれの因子においても、「霊魂観念」が有意な正の効果を示した。

総合すると、まず「霊魂観念」の高さが、スピリチュアル現象に対する信奉に繋がっている。そして、男性の場合には、スピリチュアル現象の因子のうち、「人生の意味」の信奉が精神的健康に繋がっていると言える。すなわち、人生で直面する出来事が、単なる偶然ではなく、何らかの意味や必要性があつて

生じていると考えることが、精神的健康と結びついていると考えられる。

写経の実験的研究の試み

中尾 将大

わが国は六世紀に朝鮮半島の百濟、聖明王より仏教が伝来した。以来、今日まで日本の文化や思想、生活習慣に至るまで、仏教は影響を与えている。仏教信仰は鎌倉時代以降、一般大衆にまで広まり、各宗派は在家信徒を獲得した。在家信徒は生業を営みながら、仏教信仰を続けた。平安末期から鎌倉初期にかけて、戦乱が続き、疫病が流行し、加えて末法思想が広まる社会情勢であった。そのような中で、権力もなく、社会的に虐げられていた一般大衆にとって、仏教は救いの光となったことだろう。

現代においても仏教信仰は様々な形態を取りながら受け継がれている。その一つに仏教の経典を書写する写経がある。写経は古くからおこなわれており、例えば平安時代末に奉納された広島県厳島神社の「平家納経」などが有名である。さらに、写経は現代まで存続している多くの仏教宗派においても実施されている。そのことは、多くの宗派が写経の功德や効果を認めているということを示しているのかもしれない。

発表者は二〇〇七年より、日本人における在家信徒の信仰生活に関心を示し、特に各宗派に共通してみられる写経に注目した。そして、心理学的観点から、写経が実施されるメカニズムについて、調査や文献による研究をおこなってきた。それは写

経をおこなうことにより、生活のストレスや悩みが多い現代人に精神的健康をもたらす可能性があると考えたからである。これまでの研究から写経を始めたきっかけは肉親との死別で代表される人生に伴う苦難が挙げられた。そして、継続して写経を行うことにより、参加者が精神的な落ち着きを獲得していることも明らかにされた。

その他、中尾（二〇一〇）では、某観光地にある寺院において写経を行う人々の分布や願い事の実験をおこない、加えて住職への聞き取り調査を実施した。その結果、主に都市部からの参拝客が多く、若い世代も含めて寺院参拝後に写経をおこなう人が多いことが明らかとなった。また、願い事も「心願成就」が最も多く、参拝客が思うにままたまならない事象が好転することを願って写経をおこなっていることが伺い知れる。以上から都会生活のストレスから離れて山野にある寺院を訪れ、写経をおこない、人生の好転を願う現代人の姿が見えてきた。科学が進歩し、現代人は便利で物理的に豊かな生活を手に入れた。しかし、生・老・病・死に代表される、自己の意志で統制が困難な事象を前にして、現代人も苦悩していると考えられる。中尾（二〇一四）ではそれまでの研究を踏まえて、写経を行う行動の発生と維持についてのモデルや仮説を提案している。

本発表ではこれまでの研究を踏まえ、写経によってもたらされる不安の低減効果やリラクゼーション効果について実験的手法による検証の試みについて提案する。計画一では写経による状態不安の低減の観察を目論み、悩みを想起した時の不安度とその後に実施する写経後の不安度について、質問紙（日本語版

STAI)を用いて比較する。次に計画二、三では写経によってもたらされるリラクゼーション効果を観察するため、それぞれ、心拍数、脳波の測定を試みる。もし、被験者に写経によってリラクゼーションがもたらされるならば、不安を想起した後の写経の実施により、被験者において心拍や脳波の安定が観察されると考える。以上から本研究は発表者によって提案された仮説やモデルを科学的に検証することが目的である。もし、写経が現代人の精神的健康に寄与できることが確認できれば、将来は写経によるセルフセラピーの可能性も模索していきたいと考える。それは宗教的行動や宗教的事象との関わりが、現代人が生きてゆく上で恩恵をもたらし、宗教が科学と同様、現代社会において重要な役割を担うことを示唆できることになるだろう。

コメント

森岡 正芳

同志社大学にて、日本心理学会と日本宗教学会が偶然であるうが、連続して行われるという僥倖に接した。前者が第七十八回、後者が第七十三回の学術大会となる。同じ会場で、宗教学と心理学の専門家たちを前に、研究会の成果を伝え、新たな交流を生むことができた。

日本宗教学会のパネルでは、「宗教性／スピリチュアリティと精神的健康の関連」のテーマについて三題の発表があり、それにもとづいて議論が交わされた。このテーマは、普遍的であると同時に在地的(indigenous)そして実践現場的である。

コメントータは以下の二点について、各発表者と議論を交わした。

一、宗教性／スピリチュアリティと精神的健康を結ぶ媒介項と論理が何なのか。

二、精神的健康が問われるときは、主体のどのような状態を指すのか。人は苦しみ、煩い、病みの渦中にいる。健康概念を再検討することが求められるのではないか。

西脇良氏の調査から、宗教的自然観を導入する問いが、「感謝」や「ゆるし」人との「つながり」との密接な関連を生むことが明確になった。記述資料の分析から、宗教的自然観と精神的健康両概念が類似する点について議論が交わされた。「情探」の体験は対自然対自己双方に関わる複合的なものであり、今後の研究の発展が期待される。

具志堅伸隆氏の発表は、心理学の尺度構成という基本的な調査をもとに、スピリチュアリティのテーマに迫るものであった。欧米のものの翻訳では日本での調査に使えない。新たな質問紙調査のプロセスを丹念に紹介され、大規模調査を現在も継続中である。各因子の文化的背景が議論された。スピリチュアリティが内包する意味は、人生の意味や霊魂観念に関わって、時代を超えて恒常的なものがある。

中尾将大氏の発表は「写経」の心理学的な効果を測定し、検証するもので、宗教的事象への「実験」的アプローチとして興味深い。写経訓練群と、統制群を用意し、群間比較を行う。多要因を絞り生理的指標をベースに、仮説検証の枠組みにのせるものである。写経は「状態不安の低減」や「リラクゼーション

ン」においてたしかに効果がみこまれるものである。人々が写経に至る動機の意味深さも合わせて議論された。

今回の一連の発表によって、あらためて宗教心理学独自の課題が確認された。宗教の諸事象に、調査実験データをもとにした検証によって何をどこまで迫れるか。宗教心理学はこれに応えていくことが求められている。一方で宗教心理学が扱うテーマは、心理学の限界に挑戦する試みである。なぜならば、宗教的概念の究極的課題にふれるときに、事実の世界と価値、意味の世界の差異に直面し、それは科学的方法の持つ可能性と限界に直結するからである。この課題は宗教心理学において避けられない。

事実と価値の力動関係の中で、宗教的事象を扱うには、それを課題として探求し、つなぐ研究者の生きざま、人生が深くかわる。研究者の生の歴史 (biography) が問われる。一人一人の人生における出会いや転機、体験の深まりの中で研究することが求められる。

心理学と宗教学の各分野との対話がさらに可能性の領野を開くことを期待したい。

パネルの主旨とまとめ

松島 公望

一九九八年にWHOにて健康の定義のなかのスピリチュアルに関する議論がなされたことを受けて、日本においても、宗教性／スピリチュアリティと精神的健康への関心は高まっている。欧米を中心に海外では、宗教性／スピリチュアリティが精

神的健康に与える影響の大きさについて様々な研究で報告されているが、日本ではほとんど行われていないのが現状である。そのような現状を受けて、二〇一二年度より、「宗教性／スピリチュアリティと精神的健康の関連」の研究プロジェクト（科学研究費補助金・基盤研究(B)、課題番号：二四三三〇一八五、研究代表者：松島公望）が始動した。

本パネルは、現在行われている研究プロジェクトの取り組みについて中間報告を行うことを目的とした。今回は、本プロジェクトの概要およびプロジェクトにて行われている研究、さらに新たに試みようとする準備を進めている研究について報告した。

プロジェクトにて行われている研究に関しては、(一)宗教的自然観と精神的健康との関連、(二)スピリチュアル現象と精神的健康との関連について、新たに試みようとする準備を進めている研究に関しては、(三)写経の実験的研究の試みについて報告した。これらの報告に基づき、森岡正芳氏よりそれぞれの報告に対してコメントがなされた。

報告者とコメントータとの質疑応答が、『宗教研究』に掲載される各研究報告を補い、かつ各研究報告の重要な点を浮き彫りにするものであったことから、これらの概要をパネルのまとめとする。

(一) 宗教的自然観と精神的健康との関連 (西脇良氏)

森岡氏からのコメントに対して、①宗教的自然観という「自然」は、道端の草花から星空まで、多様な自然を意味していること (西脇、二〇一四)、②宗教性／スピリチュアリティと精神的健康を繋ぐ媒介項については、予備調査から高齢者群にお

いて見出された「感謝」「ゆるし」「つながり」が、両者の媒介項になり得る可能性があること、③宗教的自然観を考える際には、「宗教的情操」の切り口だけでなく「文化」の視点も重要であると考えている、との応答がなされた。

(二) スピリチュアル現象と精神的健康との関連（具志堅伸隆氏）

森岡氏からのコメントに対して、①スピリチュアリティ的信念（スピリチュアル現象）尺度の意味内容は、現代日本特有の在地的（indigenous）な言説ではなく、古くから世界で広く信じられてきた言説（普遍的・グローバルな性質の強い信念）であり、今回の研究は、そういった信念と精神的健康との関係を見出したものであること、②スピリチュアリティ的信念（スピリチュアル現象）は、一般人向けの書籍に書かれている内容を基に抽出したものであり、宗教やスピリチュアリティに関する深い知識や関心を持っている人々だけではなく、ごく一般人々に受け入れられている考え方である、との応答がなされた。

(三) 写経の実験的研究の試み（中尾将大氏）

森岡氏が問われた「報告者がこれまで積み上げてきた先行研究から、写経に伴う心理的効果について既に説明できている可能性があるのに、なぜ、あえて構成要因が多く、検討が難しいと思われる写経の実験的研究を行おうとするのか」については、「真理の理解のためには理論と科学的アプローチが必要である」との考えに立っているからである。この文章は、内村鑑三の言葉をなぞらえたものである。理論と科学は「車の両輪」

ではないかと思う。したがって、報告者はこれまでの理論的研究に加えて、科学的アプローチである実験的研究（実証的宗教心理学的研究）にも取り組んでいきたいと考えているのである。

聖地における「聖性」の多元化とその葛藤をめぐって

代表者・司会 山中 弘

「聖性」の多元化と葛藤をめぐって

——長崎教会群を事例にして——

山中 弘

本発表は、長崎の教会群に関する個別的な事例報告ではなく、「聖地における聖性の多元化と葛藤」とはどのような事態を指しており、それは、現代宗教論の文脈においていかなる意味をもつものなのかを、グラストンベリー、セドナといった新しい聖地や長崎の教会群の世界遺産化などの事例を参照することで、主にマクロ的な視点から検討しようというものである。周知のように、聖地研究では、一九七〇年代以降、V・ターナーによって聖地や巡礼のもつコミュニケーションの性格が強調され、聖地の一元的な統合が自明視されてきた。しかし、九〇年代には、J・イードなどが、ターナーの視点を批判し、ルルドのような伝統的聖地にも様々な「競合」が存在することを指摘した。

一元的な聖性の下での対立という議論とは別に、グラストンベリーやセドナといった新しい聖地では、アーサー王とアヴァロン伝説、ポルトテックスや超常現象など、新旧の実に様々な聖性が重層化しながら語られている。こうした聖性の多元化は、聖地を統合する支配的な言説の欠如を背景にして、両聖地に共通する自然（景観）のユニークさが喚起する多様なイメージや

感情が、そこに流布する伝説や語りと結合した結果とみることができよう。そして、こうした言説の再生産に大きく関与しているのがツーリズムやメディアの存在だと思われる。というのも、これらの聖地の聖性は、伝統的宗教とは異なり、神話、神秘主義、オカルトなどと深く関係しており、そのため、文学やジャーナリズムなどでもこれまでもたびたび論じられているからである。しかも、好奇心を刺激するこれらの語りはツーリズムの対象としても利用されやすく、聖地を訪れる数多くのツアーが実施されている。こうした事態をもう少しマクロ的に俯瞰すれば、ツーリズムやメディアによって新しい聖地に使われる聖性の表象の内容は、個別的な地域的、歴史的な文脈から切断され、明確な実体を欠いた記号と捉えることができるだろう。その意味で、これらの新しい聖地は、数多くの記号を身にまとった「アウラ」なき聖地とも見ることができ、その延長線上に、ツーリズムを介した実体のないフェイクな聖地の族生も予想できらるだろう。

新しい聖地の聖性だけが多元化しているわけではない。伝統的な聖地の世界遺産指定は、聖地が宗教文化「遺産」という新たなまなざしを向けられることで、聖地の多元化への道を開いている。この世界遺産化によって、聖地はツーリズムを含めて様々なまなざしに触れるとともに、聖地の聖性が文化遺産というカテゴリーで外部の権威から価値づけられることにもなってくる。「信仰」が「文化」に置き換えられることで、公共空間に宗教が文化「遺産」として位置づけられ、その観点から宗教（聖地）が管理されることになる。

聖性の多元性は同時に、これまで存在していた聖性との間に様々な葛藤を生じさせることになっている。とりわけ、自然の、もつ聖性の自由な体験や演出は、滝や大地などの聖性を崇拜してきた神道やネイティブ・アメリカンの伝統的な聖性との間に対立を生み出しており、こうした自然の聖性への共鳴は、欧米の支配的宗教であるキリスト教の一神教的な聖性理解とも鋭い緊張関係をもたらししている。さらに聖地が文化的、審美的まなざしにさらされることで、自然保護や遺産の保全、また宗教を審美的に評価する「宗教的ロマン主義」が、現実には営まれている信仰生活に介入するという事態も生じてきている。このように、現代の聖地における多元的聖性とそれをめぐる葛藤という主題は、特定の信仰への深いコミットメントよりも、断片的で表面的、自分流の宗教的実践を志向する現代人の「軽い」宗教意識を反映しており、現代社会の聖性の在り方を検討するための重要な事例を提供しているように思われるのである。

逆転する表舞台と舞台裏

——青森県新郷村の聖地観光をめぐる語り——

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、表舞台と舞台裏という真正性をめぐる視座からの考察を試みる。

新郷村のキリスト伝説は、時に薄説と呼ばれることから分かる通り、一九三五年に明確な起源を有する。竹内巨磨をはじめとする村の外部からの来訪者たちによって、日本盟主論的な

欲望を満たすために、大石神ピラミッドとともに発見された。そして、当時から現代に至るまで、村の人々はそれが自分たちの固有の伝承ではないことを認識し、しばしばゲストに対してもそれを明言することが特徴だと言える。墓の発見は今でも「黒塗りの車」に乗った良くわからない人々がもたらした出来事として語られ、キリストの墓が外部由来のツーリズム・アトラクションであることが強調される。

このように、キリストの墓の歴史的・考古学的真正性は表舞台ではホストによって否定されるが、他方、舞台裏においてはまた別の真正性が示唆される。そこで主張されるのは墓や『竹内文書』にもとづく真正性ではなく、自分たちの地域の独自性や固有性に資するものとしての真正性である。

たとえばナニヤドヤラの歌詞の独自性、幼児の額に墨で十字を書く慣習、十字の形に組む盆提灯などである。それらがキリスト伝承とは無関係であることは認めつつも、近隣の地域とは異なる習俗が残存していることが強調される。そして、キリストの墓（一九三五年）と祭（一九六四年）自体が既に数十年以上の歴史をもつ村の伝統であり、伝承の学術的真正性とは別に村のアイデンティティであることが語られるのである。

こうした舞台裏でのみ語られる真正性は他にも存在する。たとえばキリストの墓に先立って発見された大石神ピラミッドである。発見当時は広島でもピラミッドが発見され、それが新聞報道されたことで刺激されたものと思われるが、村人にとっては、大石神ピラミッドはその周辺の集落で信仰されてきたイシガミサマと呼ばれる神社である。高齢者のなかには遍路を案内

して小遣いを貰ったというエピソードを語る人がいたり、二〇〇〇年代になってからも雨乞いが行われたという話もある。つまり、『竹内文書』が語るピラミッドではないが、何か特別な宗教施設であると主張されるのである。

キリスト祭を主催する神職の戸来三嶽神社神主は、表舞台では「八百万の神を祀る神道にキリストが加わっても問題ない」と語ったり、キリスト慰霊のための祝詞など伝奇観光に即したサービスを提供している。その一方で、舞台裏においては、修験に由来する神社の歴史を強調して語り、ホスト社会において一種の権威者として扱われる。

また、キリスト湧説とは異なる伝承として、長慶天皇陵だとされる場所が村内にいくつかある。キリストの墓が長慶天皇陵だとする説もあるが、村内の別集落の個人所有の敷地にも存在している。興味深いのは、いずれも戦前に政府への申請を行い失敗したというエピソードも伝えられていることである。個人所有の敷地内にあるものは、現在は後継者によって整備されている。

以上の事例からは、観光の表舞台と舞台裏の逆転と多層化が指摘できるだろう。より個人的な伝承やローカルな伝統が語られる時、外向き用のアトラクションであるキリストの墓は、その都度、本物になったり偽物になったりするのである。E・コーエンらの冷たい真正化／熱い真正化という枠組みから考えれば、一見は熱い真正化をなされたと思われるキリストの墓も、より実存的に語られる慣習や聖所が真正化される際には、公共性をはらんだ冷たい聖地として語られているのである。その意

味で、新郷村の事例は、聖地の成立の背景にある諸要素の相関関係に注目し、それらをめぐる語りの相関関係を総体的にとらえ返す必要性を示していると言える。

聖地とロッククライミング

——岩を守る人々と登る人々の論理——

天田 顕徳

二〇一二年、世界的に著名なロッククライマーら三人が警察に連行された。和歌山県の熊野那智大社別宮・飛瀧神社の「那智の滝」を登ったためである。那智の滝は同神社の御神体であり、那智大社の宮司は、彼らの行為を「宗教への侮辱」であるとした。本報告では、この那智の滝への登攀事件を議論の糸口として、「山」や「岩」にまつわる聖性の多元化と、多元化が導く葛藤についての事例紹介を試みる。

山や岩などの自然景観が、時に崇拜の対象や信仰の舞台になる事実は周知の通りである。また宗教学では、特異な景観の持つある種の「喚起力」が人間に与える特別な感情について論じてきたこともあり、山や岩が聖性を持ち得るという事態については、論を待たないだろう。事例の舞台となる那智の滝は、熊野の山塊より一三三メートルの落差をもって流れ落ちる日本一の名瀑であり、古来より神社の御神体＝神そのものとして、神社が守り、伝え、人々から篤い信仰を集めてきた。那智の瀧への登攀に対し、宮司が怒りを込めて「宗教への侮辱」と語ったことはこうした背景による。

では、一方の当事者であるクライマー達は何故、那智の滝へ

の登攀を試みたのだろうか。それは那智の滝が「前人未踏の難ルート」の一つだったためである。彼らの行動の背景を知るには登山史を振り返る必要がある。十九世紀初頭、産業革命を経て豊かになったイギリス「紳士」の間で、アルプスへの遊覧がブームとなった。とりわけ、一八五四年にA・ウエルスがヴェッターホルンを初登頂したことをきっかけに、アルプスの未踏峰を目指す登山の黄金時代が始まったと言われている。ここで注意しておきたいのは、ここでいう「登山」が、従来の信仰や生活の糧を得る為の登山とは全く性質を異にするものであるという点である。十九世紀のイギリスにおいて生まれた登山は、「近代登山（アルピニズム）」と呼ばれ、登山そのものに楽しみや価値を見いだす新しいスタイルの登山であった。「より高く、より険しく」を一つの標語とする近代登山は、「冒険性」を重視することを特徴の一つとするが、那智の滝への「冒険性」を試みたクライマーの行為は、こうした近代登山と同一の線上に動機付けられたものとして理解可能である。これは登攀行為の冒険性を重視する彼ら自身の声や、彼らの行為に対する周囲のクライマーの意見や反応を見ても明らかである。神社にとって信仰の対象であった那智の滝は、クライマーにとってみれば未知なる冒険の舞台だったのである。

こうした整理の仕方は、ともすれば近代的なレクリエーションが、従来聖地とされてきた「場所」を侵犯している様子としても捉えられようが、その実、問題はそれに止まらない。冒険性の強調とともに、近代登山が持つ顕著な特徴の一つに、登山を通じた人格の陶冶など、「精神性」の重視があげられる。

様々なクライマーへの聞き書きを試みた際、彼らの口から語られたのは、身体的な経験に裏打ちされた山や岩に対する独特な畏敬の念と、場所を管理する宗教者への「同じく岩を大切にしているもの同士なのに、何故、彼らのやり方だけが正しいのか」という疑問の声だった。こうした声は、自然景観の持つ喚起力や聖性の「翻訳」の仕方や接し方、それ自体を問題とするもので、宗教者による一義的な聖性の理解や管理に相対化を迫る語りが生じていることを示唆している。報告では、クライマーと聖地が折り合いをつけ共存している事例も取り上げながら、現代における山や岩をめぐる聖性の多元化と交渉の様子に注目することで、現代社会の聖性のあり方それぞれ自体に検討を加えた。

二〇〇円の聖地

—— 観光化に伴う齋場御嶽の入場管理と公共性 ——

門田 岳久

本発表は沖縄県南部に位置する「齋場御嶽」における観光地化と「聖性」の維持という相克を論じたものである。二〇〇〇年に世界文化遺産登録された同御嶽は、近年急激な訪問者の増加と、域内の荒廃や「神聖な雰囲気」の阻害（文化庁）が指摘されており、それを受けて「休息日」や車の乗り入れ禁止策が導入された。「人類共通の遺産」を謳う世界遺産制度は、文化遺産をできるだけパブリックな状態（社会に開かれた公共空間）に置くことでその維持・保存を目指してきたが、入場制限や管理強化の進む齋場御嶽では、「聖性」を保全しつつ、文化

遺産としての公共性を維持することの可否が問われている。

文化遺産の管理に公共性が問われるようになる背景には、コモンズ論などの影響を受け、遺産を社会やコミュニティ全体の持続と発展に資する共有資源として捉える論調がある。そこでは住民参加による遺産の共同管理や、ローカルに埋め込まれた伝統的な遺産管理システムの再評価が盛り込まれ、国家や行政と地域社会との対立軸の融和が図られている。しかし世界遺産登録前に明確な管理主体が存在しなかった齋場御嶽では、管理する側とされる側との対立図式には回取しづらいだけでなく、以下のような関係主体の増加により、どのような立場から御嶽を意味づけ管理していくのか、極めて錯綜した現場状況が見いだせる。

第一には管理者側の多元化である。御嶽の行政上の管理は市の文化財担当部局であるが、現場では関連施設（御嶽に関する学習施設や駐車場など）の指定管理を受けた観光協会と、有料ガイドや掃除を行うボランティア組織が関わるようになり、地域住民の参画はそれらを介してのみ可能となっている。第二には訪問客の多元化である。門中や地域住民、依頼を受けたユタなど以前から訪れる人に加え、近年では国内外観光客、修学旅行客、「パワースポット巡り」の人、「スピリチュアルな人」などと多様化している。ここからは、単に「観光か信仰か」を腑分けすることが困難となり、それぞれがそれぞれの仕方ですべてを経験する、まさに多元化状況が見てとれる。

こうした多元化状況によって引き起こされる入場管理の困難さが最も現れているのが、御嶽の入場に係る料金である。二〇

〇七年、御嶽の前に「緑の館セーファ」という学習施設が作られ、そこで二〇〇円を支払い通過することで入域が許可されるようになった。同時に「拝みの人」は申請に基づいて半額にする策が採られた。しかし祭祀道具を持参した明らかな「拝みの人」はともかく、近年本土から増加している「スピリチュアルな人」を「拝みの人」でないと判断することもできず、判断基準の不明瞭さがつきまとっている。

発表ではこの二〇〇円という金額が何に対する対価なのかをめぐって考察を行った。行政は学習施設への「入館料」と記すものの、現場では聖域全体への「入場料」と理解されており、この双方の見解にはそれぞれ、学習に対する対価、聖地という場所（及びそこでもたらされる経験）への対価との認識を読み取ることができる。行政の思惑とは別に現場や訪問者においては、この料金の存在が逆に「二〇〇円で入れる聖なる場所」という、他の観光地とも代替可能なポジジョンへと齋場御嶽をいざなっていたとも言える。そのことは近年の急速な訪問者増加や保存状態の悪化と決して無関係ではない。

そして齋場御嶽では、この状況を打開しうる、コモンズ論が理想とするようなローカルで培ってきた伝統的な管理手法があるわけではない。そのことがかえって、かつての琉球王国時代の「男子禁制」を再導入しようという一足飛びの議論を引き起こすことにもなる。そこに至って世界遺産となった齋場御嶽の公共性は、真の意味で挑戦を受けることになる。

パネルの主旨とまとめ

山中 弘

本パネルの目的は、今日の聖地における聖性の多元化と葛藤とはどのような事態を指し、それが現代宗教論の文脈においてどのような意味をもっているのかを、いくつかの聖地に即して具体的に検討するというものであった。こうした問題系に類似した先行研究としては、「聖性の競合」という論点からターナーのコミュニケーション論を批判したJ・イードの業績が想起されるが、聖性の多元化という点からの議論はほとんど未開拓の研究領域といえるだろう。

パネルでは、グラストンベリー、セドナ、カクレキリシタンの聖地、キリストの墓、那智の滝、斎場御獄まで様々な聖地が参照されたが、これら多様な聖地にはほぼ共通してみられる特徴として次の三点が指摘できるだろう。(一)人々の想像力や感受性を刺激する独特の自然景観や神秘的な雰囲気が存在し、それが多様に語られる聖地の聖性や力の源泉の一つになっている。(二)那智の滝を除いて、その聖性を支配、管理する一元的な宗教的権威や言説が存在しない曖昧である。(三)世界遺産指定などツーリズムやメディアとの関係が深い。これらの特徴を考慮すると、これらの聖地を訪れる人びとの多くは、明確な特定の信仰を持つ巡礼者であるよりも、ツーリズムを介しながら自分なりの仕方で行く場所の「軽い」宗教性を感じる宗教ツーリストということになるだろう。

さて、聖地をめぐるやり取りを考える場合、巡礼者（ゲスト）側、地元（ホスト）側、聖地を演出するプロデューサー側

という三つの主要なアクターを想定する必要がある。キリストの墓の聖性を儀礼的に管理する地元の人々の舞台裏で垣間見られた墓の真正性の逆転を扱ったのが岡本発表であった。発表では、コーエンの「熱い」「冷たい」という二つの「真正性」の議論が援用されたが、村の重要な観光スポットであるキリストの墓に対して地元の人々が示す真正性の逆転や揺らぎは、その場所をめぐる彼らのアイデンティティ・ポリティクスという観点からも考慮される必要があるのかもしれない。門田発表は、世界遺産指定を背景にメディアを介して自律化した聖性のイメージに吸引されるツーリストたちの増加と、ローカルな宗教伝統に配慮しつつ聖地の歴史の学習と保全を試みる地元行政のせめぎ合いを、聖地で徴収される二〇〇円という料金を手がかりに論じたものであった。斎場御獄の人気の背景にパワースポットブームと呼ばれるトレンドがあるとすれば、地元の行政の苦慮は、単に聖地を侵犯する世俗的ツーリストの増加に由来するというよりも、御獄に多様な聖性を感じる人々と、聖地を「文化的」に管理しようとする地元行政との間の葛藤とも捉えることができるだろう。天田発表は、キリストの墓や斎場御獄と違い、場所の聖性が管理されている那智の滝へのクライマーの登攀事件を議論の糸口として、神社側とクライマー側との「山」や「岩」にまつわる聖性の多元化と葛藤を論じたものであった。聖性の管理主体や解釈コードが明確な場合、自分流の解釈から自然のご神体にアプローチすることは不敬な行為として糾弾されることになるが、天田の調査によれば、様々なクライマーたちの意識には山や岩に対する独特な畏敬の念が存在してお

り、岩に登る行為そのものには一概に世俗的なレジャーと呼べない宗教性が潜んでいる。とすれば、聖なる滝への登攀は聖性への侵犯という問題だけでなく、場所の聖性の独占をめぐる多元的な聖性のポリテクスの問題としても理解できるように思われる。

このように、現代の聖地の在り方を自分流の聖性の体感や実践を試みる現代人の持つ「軽い」宗教意識との関連で眺めてみることは、現代社会の「聖」と「俗」の「液状化」現象を検討するための重要な事例を提供することになるように思われる。

宗教多元時代における宗教間教育の実践とその課題

代表者・司会 那須英勝
コメンテータ 井上順孝

宗教間教育とは何か——その必要性と課題——

小原 克博

宗教間教育 (interfaith education) は、広い意味での宗教教育 (religious education) の一部であるが、両者の間には対象 (宗教) との距離に関して違いがある。一般的に宗教教育が、信仰の有無にかかわらず、客観的な宗教知識教育を提供しようとする、あるいは、特定の宗教の内部教育 (宗派・宗門教育 confessional education) であると考えられるのに対し、宗教間教育は信仰を前提としながら、それとは異なる信仰との関係に関心を向ける。つまり、宗教間教育は、宗教知識教育と宗派教育との間に位置すると言いうことができる。

宗教間教育と表裏一体の関係にあるのが宗教間対話 (interfaith dialogue) である。宗教間対話では、特定宗教の優位性を否定する多元主義モデルが理想とされることが多い。しかし、宗教間教育は排他主義を克服しようとする包括主義の立場に近いと言える。

ドイツをはじめ、ヨーロッパ諸国では、ホロコーストの反省を踏まえたユダヤ教とキリスト教の宗教間教育、急増するムスリム移民を視野に入れたイスラームとキリスト教の宗教間教育が進められてきた。それに対し、日本では緊張感を伴った宗教

間の対立は存在していない。では、日本には宗教間教育の必要性はないのだろうか。その問いに答えるために、京都・宗教学大学院連合（KIGURS）を事例として取りあげる。

KIGURSは二〇〇五年に設立され、七つの宗教学大学院（九つの研究科）が、教育と研究に関わる様々な事業に取り組んできた（二〇一四年、皇學館大学が加盟）。以前は、加盟校の間での交流はほとんどなされていなかった。つまり、将来の僧侶や牧師は自校の宗派的・宗門的伝統の中でのみ教育を受け、自らの伝統を相対化して見る機会が乏しかった。こうした状況に対する危機意識がKIGURS設立の動機付けの一つにあった。

日本宗教に関心のある海外の学生や研究者から、KIGURSでの受け入れに関する問い合わせが時々来るが、こうしたニーズにKIGURSとして応える仕組みは備えておらず、国際化に関しては課題が多い。こうした点を含め、KIGURSは米国の神学大学院連合（GTCU）とは、組織運営の仕組みがかなり異なる。米国、とりわけ西海岸・東海岸では宗教の多元化が進んでおり、宗教間教育に対するニーズは高いと言える。このような社会背景の違いがあるとはいえ、GTCUと比較することによって、KIGURSが目指すべき地平と確認すべき限界も、より明らかになってくると思われる（那須英勝・発表を参照）。

KIGURS加盟各校は、それぞれが属する伝統の中で宗門・宗派の聖職者（研究者）を養成してきており、その専門性は今後も維持されていく。しかし、他の宗門・宗派と交流し、

共通の課題を発見し、共有することによって、自らの伝統の輪郭をより広い社会的コンテキストの中で描き出し、社会とのインターフェイス（interface）を拡充することができるとある。言い換えるなら、宗教間教育は専門性を汎用性や（真理性の）普遍性へと接続していく試みでもある。実際、そうした事例を単位互換科目における院生同士の交流の中に見ることができ（安永祖堂・発表を参照）。

九・一一以降、イスラーム主導の宗教間対話が増えている。イスラームから見れば、実質的に仏教や神道は「宗教」ではなく「文化」のカテゴリーの中で扱われることが多い。これはイスラームの宗教観や仏教・神道に対する理解不足を反映したものであるが、同時に、仏教や神道の関係者がこうした場で、自らの考えを適切に表明していないことも理由としては大きい。もしKIGURSの宗教間教育を通じて、仏教諸派や神道に連なる大学院生が一神教世界の現実に触れ、対話の作法について理解を深めることができれば、将来的には、京都でなされた宗教間教育が国際舞台における宗教間対話へと結実する可能性もある。

宗教間教育の可能性を考える

—— 単位互換科目の現場から ——

安永 祖堂

二〇〇五年七月に設立されたKIGURSは加盟大学院生に向けてさまざまなプログラムを提供しているが、その設立精神を最も具現化しているものが「単位互換制度」であるといつて

もよいであろう。各加盟校が「自らが帰属する宗教的伝統だけでなく、他の宗派や宗教についても認識を深めることのできるプログラム」の必要性を互いに認識して、各々の伝統を踏まえた特色ある科目の履修機会を学生に提供している。ここでは他宗派から、さらに他宗教からの受講者を受け入れた具体的事例を紹介させていただく。そして、それらに若干の私見を加えて宗教間教育の将来的な可能性を論じ、諸賢のご教示を仰ぎたい。

二〇一〇年度に大谷大学院修士課程真宗学専攻課程在籍のイタリア人留学生一名と日本人大学院生一名を本務校での「禅思想特論」という講義に迎え入れた。この講義では禅の理解を他宗教との比較を通じて深めるという手法も採用しているので、二名の受講を契機に自力聖道門と他力浄土門に於ける念仏観の差異と共通項というテーマで相互のディスカッションを提案した。言うまでもないことだが、上掲のようなケースでは仮に教員個人が特定の宗教的伝統に属しているとしても、あくまで公平な立場に立脚すべき点が必要の要件であろう。また単位互換科目を提供するということは、単純に自己の専門分野を開陳するというだけではないはずだ。学生は異なった宗派や宗教について学んで視野を広めると同時に、自己の属する伝統を捉えなおすための視座を深めているケースもある。さらには「比較」という作業を方法的に学ぼうという履修の動機もあるだろう。それゆえに教場にあつては、他校からの受講生、そして彼らと席を共にして学ぶ自校の受講生の反応に留意しつつ、多角的な視座の提供と柔軟な対応が必要であることは言を

俟たない。

次に、二〇一一年度以降、同志社大学院神学研究科より一名の受講生を継続的に受け入れられている。これは、一九八三年以来実施されている「東西靈性交交流プログラム」に参加し、さまざまなキリスト者との交流の場に臨んでいる筆者としてもキリスト教を共に学ぶ機会を得られて、大変に有意義なことで感謝にたえない。およそ各大学院に在籍する学生はそこでなければ学べない、あるいは自己の研究分野に関して人的及び物的に最適な環境が整えられているとして選択した大学院に学ぶのである。それがあえて他大学院で受講するのは、それなりの理由があると心得ておくべきかもしれない。

また仏教学大学院間の受講ならば、宗学ではなく仏教学の特定分野の研究者を求めて学ぶという動機づけがあるだろうが、それが他宗教間となると独自の対応も配慮されるべきかもしれない。

それでは、上述の具体例から抽出可能と思われる論点を整理しておこう。第一に、単位互換科目を提供する教員は単に自らの専門分野の知識の提供に止まっているはならない。あえて言うならば、特定の事前研修さえ望まれるかもしれない。第二に、より細やかな対応のために、あらかじめ受講生に関する情報（研究テーマ、受講動機など）の提供があつてもよいのではないか。第三に、当然ながら特定の宗教伝統に属する教員は、あくまで宗教的中立性を保持しなければならないだろう。また時に自己の信仰が問われ、さらには変容することも心得ておかねばならない。第四に、互換科目担当として受講生を受け入れ

る側、あるいは送り出す側の双方の教員間での意見交換や結果報告の場を設ける必要はないか。第五に、制度開始以来の受講生の反応や感想を調査するアンケートの類いは実施されたのだろうか。以上、「単位互換制度」が有意義なプログラムであると評価し、さらなる可能性を内包することを確信する故に、あえて拙文を笑覧に供した次第である。

宗教間教育の実践とその評価

—— 海外の事例との比較を通じて ——

那須 英勝

宗教間教育の実践は世界の諸地域で様々な試みがなされているが高等教育機関において組織的な取り組みがされているのは西欧と北米地域である。西欧では主としてカトリックとプロテスタントの相互理解、反ユダヤ主義への反省に加え、移民の増加によるイスラム教との共存という三つの視座からの取り組みがある。北米では従来の宗教間協力の立場から進んで高等教育機関において宗教者同士が積極的相互理解を進めようとするハーバード大の The Pluralism Project などの取り組みもある。北米でさらに宗教多文化が高度化した太平洋岸地域に所在する Graduate Theological Union（神学大学院連合、以下 GTU）では大学院教育のレベルでの宗教間教育の実践が行われている。

一九六二年に創設された GTU はサンフランシスコ・ベイエリアの学研都市バークレーに本部を置く神学大学院連合で、ユダヤ教、仏教、正教会、イスラム教の研究センターを含む世界

最大規模（在籍学生数約一三〇〇名）の大学院大学である。GTU の特徴はその教育課程全体が宗教間教育の理念に基づいて運営されている点にある。GTU の院生は原則として大学院連合内のすべての科目を受講でき、卒業に必要な一四科目のうち二科目以上を他の大学院で受講する。また開講される講義はシラバス作成段階から、多様な宗教的背景を持つ院生の受講を前提に準備される。特に入門レベルの講座は修士課程の初年度生を中心に様々な宗教・宗派の院生が学び合う「入口での宗教間教育」の実践の場である。さらに GTU では「出口での宗教間教育」の実践として修士論文の副審は原則として所属大学院以外の専任教員が担当する。院生は自らの宗教的伝統に関わる論文の審査を、異なる宗教的伝統の教員から評価されることになる。

GTU の学生は入学から卒業まで一貫した宗教間教育の環境の中で学修するが、このような教育課程の運営が可能となる背景には宗教多文化が共存のための対話というレベルを超えた太平洋岸地域に独特の宗教的ニーズがある。この地域では異教徒同士の結婚も普通で、一つの家族で複数の宗教が共存することも珍しくない。そういった環境の中で宗教家として活動するには、複数の宗教が共存する環境で互いの伝統を尊敬しつつ自らの信仰を維持できるのかという問いに答える能力は必ず身に付けておかなければいけない。そのような認識が宗教実践の場で共有される中で GTU のプログラムが創設され運営されているのだ。

最後に KIGURS における宗教間教育の課題と可能性につ

いて考えてみたい。まず宗教間教育とは諸宗教の融和と統一などという高邁な理想を目指すのではなく、宗教多元化が進む現代社会の宗教活動の場で生じる具体的な課題に対応するために必要な実践的なものである。したがって宗教間教育はそれが実践される現場の文化・社会・歴史的背景に対応して初めて意味を持つてくる。宗教多元化は確かに世界の諸地域において進行している現象だが、世界の諸地域の宗教多元化と日本におけるそれとは性格を異にするものであり、日本の宗教間教育の実践は日本の宗教的状况に対応して実践すべきものである。現在、日本の宗教間教育の実践はキリスト教と仏教、カトリックと禅など、東西の二つの異なる宗教的伝統の間の対話を前提とした取り組みが多い。しかし日本の宗教文化の歴史と現実の中で宗教間教育を実践する場合に神道という宗教的伝統に関わりを持たずにそれを行うことは、現実離れたものになってしまうのではないだろうか。この視点からKIGURUSにおける宗教間教育の課題と可能性を考えると、二〇一四年度に神道系の皇学館大学大学院が加盟したことはKIGURUSの宗教間教育の幅が広がると同時に、日本の宗教的現実を反映した宗教間教育の実践として国際的な評価に耐え得るものになることが大いに期待される。

コメント

井上 順孝

宗教間教育の一環として二〇〇五年にスタートしたKIGURUSは、二〇一二年に開始された宗教文化士の制度と対比させ

ると、その性格がより明確になる。宗教文化士の制度は、宗教文化教育の推進を目指して構築されたもので、基本的に信仰の有無に関わりなく、宗教文化についての基礎的素養を深めてもらうことを目指している。研究者を志す人、一般の企業等に就職する人、宗教家を志す人など、対象は広く想定されている。それゆえ、宗教文化士に求められるのは世界や日本の主だった宗教に対する基礎的な知識や素養であり、グローバル化が進行する現代において、宗教文化を理解することの重要性を認識することである。

これに対し、KIGURUSは、参加している大学が関西の仏教系、キリスト教系、神道系の大学であり、主たる対象が宗教家となる人たちである。異なった宗教に属する人たちの間で相互の理解を深めることに主眼が置かれている。内容もかなり高度なものを提供し、自分が信じる宗教とは異なる宗教についての理解と学びを積極的にに行おうとする人を想定している。ところが、発題者が述べたように、それぞれの宗教を扱う演習・講義においては、学問的な中立性を守れるようにとの配慮もしている。これは大変高度な目標を掲げていると言える。また現状では参加者はそれほど多くないということであった。

宗教文化士の場合には教える側も教わる側も、特定の宗教とのつながりを前提としていないから、学問的な中立性とか、複数の宗教をできるだけ公平に扱うといった目標は、どの大学で関連した教育を行っても、何かの矛盾が生じることはあまり考えられない。これに対しKIGURUSは、たいていは教える側も教わる側も特定の宗教に属している。そうすると教育そのもの

のなかに、将来の布教や教化活動のための準備をするという要素が関わりやすい。このことをどの程度重視するかによって、場合によっては学問的な中立性と両立しがたい場合が想定される。

またそれぞれが専門的な教育を目指しているので、自身の専攻とは異なる宗教についての演習・講義を受ける学生側にはかなりの基礎力が求められることになる。これは非常に負担になる可能性も孕んでいる。

宗教文化教育も宗教間教育も、広い意味での宗教教育に含められる。その対象とする学生の違いが大きいのは明らかであるが、それでも連続する面は確かにある。それは宗教文化教育が宗教間教育の導入部分の役割を果たしうるという側面である。

宗教文化教育は一般社会で働く人を中心に考えているが、宗教家になる人を排除しているわけではないし、むしろそのような人にもある程度必要な知識を供与するものと考えている。

他方、KIGURSはその本来の目的である宗教間の深い理解に専念しようとするなら、そのための基礎的訓練は別箇に考えた方が機能的である。宗教文化教育は、その基礎的訓練としては、少なくとも現時点でもっとも適切なものの一つと考えられる。宗教文化士に求められている程度の知識や素養を学部教育において習得すれば、KIGURSの大学院教育は、よりやりやすくなると考えられる。これは「宗教間の連携」ではないが、「宗教教育間の連携」という位置づけができる。

パネルの主旨とまとめ

那須 英勝

京都・宗教系大学院連合（KIGURS）は、京都を中心とした宗教系大学の大学院および大学（大谷大、高野山大、種智院大、同志社大、花園大、佛教大、龍谷大、皇學館大）によって運営され、宗教に関する次世代のプロフェッショナルの育成と研究上の相互交流が図られている。本パネルではKIGURS設立の目的の一つである宗教間教育の取り組みの事例をもとに、学術的・実践的な立場から、その意義と課題そして将来の展望を検討した。

小原克博は宗教間教育を宗教知識教育と宗派教育との間に位置するとし、宗教をめぐる内外の事情やKIGURSの実践事例をもとにその必要性と課題を論じた。KIGURSが他宗教・宗派との対話と交流のため設立された背景には、社会の宗教多元化の中で宗教間対話の具体的な展開が必要だとの認識があった。宗教間教育は特定の宗教・宗派の聖職者・研究者養成という専門性を維持しつつ、他と共通の課題を発見・共有し、自らの伝統を広い社会的コンテキストで実践する汎用性や普遍性に接続する試みである。KIGURSの宗教間教育を通して対話の作法を身につけ、国際的な宗教間対話の舞台で自らの考えを適切に表明する能力を持つ宗教者を世界に送り出すことへの希望も語られた。

安永祖堂は単位互換科目の講義での禪と浄土教の対話や、カトリック修道士と禅僧の討論などの体験をもとに教育の場での課題を論じた。自らの宗教的伝統だけでなく、他宗派・宗教へ

の認識を深める教育を提供するというKIGURS設立の精神に則り加盟大学院間で単位互換制度が実施されているが、さらなる発展のためには担当教員が専門知識の一方的な提供でなく、異なる信仰を持つ受講生のニーズを汲み上げるための配慮が必要であり、そのために制度の中に受け入れ側、送り出し側の双方の意見交換・結果報告の場を設け教員と院生の間の双方の交流を深める制度をさらに充実させる必要性を指摘した。

那須英勝は海外の事例との比較を通じ大学院レベルの宗教間教育のあり方を論じた。宗教多文化はグローバルに進行する現象だが、宗教間対話の基盤である宗教間教育は、実践される現場の文化・社会・歴史的背景に対応して初めて意味を持つ。日本の宗教間教育の実践は日本の宗教的状况に対応して実践すべきであり、日本の宗教文化の現実の中でそれを実践する場合には神道への関わりが不可欠である。KIGURSの宗教間教育の将来を考えると、神道系の皇学館大学の連合加盟は宗教間教育の幅を広げ、日本の宗教的現実を反映した教育的実践として国際的な評価に耐え得るものになることへの期待が述べられた。

コメンテータの井上順孝は、宗派教育と明確に区別される宗教知識教育としての宗教文化学と比較し、宗派教育と共存して実践される宗教間教育は、その客観的評価基準の設定と、宗教的中立性を保持する事の困難さがある。宗教間教育では、教員と学生の間で常に自己の信仰が問われ、信仰が変容することもありうるが、その場合にどのように対応するのかについても検討の必要がある事等が指摘された。井上は、その上で宗教間教

育の実践は、教員・学生ともに、まず宗教知識教育の基盤を充実させた上で実践される事が望ましいのではないかという提言をおこなった。

会場からはKIGURSの宗教間教育に対し、宗派教育の流れを汲む宗教系大学院の枠組みを一步踏み出す先進的試みとしての評価とともに、多元的宗教環境において明確な信仰を持つ者の間での対話が成り立つかという疑問も呈されたが、対話のためには多元的な宗教教育・研究の環境が望ましいが、対話に参加するためには多元主義者になる必要はなく、むしろ真摯に主張すべき信仰者としての立場があつてはじめて対話が成り立つのであるとの立場が示され、それを可能にするのがKIGURSの宗教間教育の目的である事も確認された。

宗教メディアの近代

活版印刷術の普及と仏教系出版社

代表者・司会 大谷栄一
 コメンテータ 櫻井治男

引野 亨輔

近代出版史の概要を語る際、一大トピックとなるのが「活版印刷の父」一本木昌造の活躍である。ローテクな木版印刷からハイテクな活版印刷への移行を、出版の近代化と捉えるならば、こうした焦点の当て方は一見妥当なように思われる。しかし、書物が文字データのみで構成されているわけではなく、紙・文字の大きさや装幀の違いによって全く異質なものへ変化してしまふことを考慮に入れると、西洋流の大量生産技術導入によって日本の伝統がたちまち駆逐されるという図式はあまりに短絡的であろう。右のような問題意識に基づき、本報告では、明治時代における西洋技術の導入が、江戸時代以来の伝統を色濃く残す仏教書出版にどのような変容をもたらしていくのか、その一端に迫ってみた。

明治期の仏教書は、江戸時代からその商品を独占的に取り扱っていた京都と、出版業の新たな中心となった東京という二つの拠点で盛んに出版されていった。そして、いずれにおいても、活版印刷・洋装仕立てがいち早く主流となることはなく、木版印刷・和装仕立てが根強く生き残った。もともと、両者を比較するならば、東京の方がよりスムーズに洋装仕立てという新

しいスタイルを取り入れたようである。その背景には、明治期に東京で新たに創業された二つの仏教系出版社、鴻盟社と哲学書院の存在があった。

鴻盟社は、大内青巒が明治一五年（一八八二）頃に創業したもので、青巒やその同志たちの啓蒙思想を普及させる上で大きな役割を果たした。また、哲学書院は、井上円了が明治二〇年（一八八七）に創業したもので、円了の著作や哲学館の講義録を盛んに出版した。つまり、明治期を代表する仏教系啓蒙思想家によって創業され、革新的思想の流布に努めたのが鴻盟社と哲学書院だったのである。宗派の枠組みを越えて新しい思想を発信するには、活版印刷・洋装仕立てという新しい形状がふさわしい。そこで東京では、これらの新興勢力によって、積極的に西洋流の印刷技術が導入されていった。もともと、江戸時代以来の日常的な法務も僧侶にとつて重要なつとめであったから、基礎經典や説教台本も千鍾房や大村屋などの老舗書林から木版・和装という旧来のスタイルを維持して出版された。

以上、自然発生的な分業体制によって、和装本と洋装本が併存した東京に対し、京都の場合、護法館や法蔵館といった老舗書林の力がより強固に幅をきかせていた。それでは、旧勢力が頑なに新たな技術の導入を拒否したため、京都では和装本が多く出版され続けたのだろうか。京都老舗書林の一つである法蔵館に注目すると、二代目の店主西村七平は先進的な考えの持ち主だったようで、積極的に活版印刷の導入を図り、明治二〇年代になると自社内に活版工場まで設置している。しかし、法蔵館が取り扱う仏教書は、青巒や円了らの啓蒙思想ばかりで

はなく、むしろ占部観順や吉谷寛寿といった教団内部の教学指導者によって著されたものが多かった。当然そのような書物は、買い手を僧侶に絞った商品であるため、伝統的なスタイルで出版されることが好まれた。事実、法蔵館や護法館は、活版で紙面を印刷しつつ、伝統的な形状を堅守し、和装仕立てで多くの仏教書を出版している。和装本による出版は、古い技術への固執だけを意味するのではなく、買い手の要望に巧みに応えた老舗書林の積極的戦略という側面も持っていた。

このように、少なくとも明治期の仏教系出版社にとって、活版印刷や洋装仕立ての導入は、遅れば他の出版社に追い落とされるといった死活問題ではなかった。個々の書物には、活版か木版か、和装か洋装か、よりふさわしい形があり、出版社は戦略的にそれを選択していたのである。そうして出版された仏教書一つ一つに、当時の仏教知識人や新たな読者層の性格が鮮明に刻印されているといえる。

宗教メディアとしての雑誌・結社・演説

大谷 栄一

本報告の目的は近代仏教のメディア史研究の可能性を示し、近代仏教研究の新たな視座を提示することである。大内青巒、『明教新誌』、和敬会の事例をもとに、明治初期から十年代の仏教界における「新聞」「雑誌」「結社」「演説」の動向とその関連性を分析する。

近代仏教のメディア史のキーパーソンが、大内青巒（一八七四—一九一八）である。著名な「啓蒙思想家」とであると同時

に、ジャーナリスト、編集者、経営者、出版業者、印刷業者等としても活躍した。『明教新誌』は『官准教会新聞』の後続誌として、大内らによって、明治八（一八七五）年七月に刊行された。通宗派の立場に立ち、広く仏教界の情報と言論を掲載するメディアとして、仏教界情報・言論空間を実現した。

報告者たちの調査によれば、明治〇年代から明治十年代にかけて、計一一紙・誌の仏教新聞・雑誌が創刊されている。これらを創刊した発行母体として、教会・結社の存在を想定してみたい。池田英俊によれば、結社運動は、明治八（一八七五）年の大寺院廃止と明治一〇（一八七七）年の教部省廃止を境に開始され、明治一七（一八八四）年の教導職制の廃止前後に最盛期を迎える。明治一〇年代に四〇〇余りの仏教各宗派と諸宗派共同の結社数（後者は二三三社）を数えた（明治仏教教会・結社史の研究）一九九四年）。

明治初期の諸宗派共同の仏教結社運動を創始し、牽引したのも大内である。とくに、大内を発起人代表として、明治一二（一八七九）年に東京で結成された「和敬会」が仏教結社運動を領導していくことになる。和敬会の活動は「明教新誌」で逐一、報道され、和敬会が諸宗派共同の結社のモデルとなり、結社の数は飛躍的に増加した。

『明教新誌』では、明治十年代半ば以降、「仏教演説」の告知や報告が掲載されるようになる。仏教演説の流行によって、その演説録を求める人が増え、和敬会の「干河岸貫」と大内が「仏教演説集誌」という雑誌を刊行するほどだった。星野靖二が指摘するように、仏教演説の筆記録は『仏教演説集誌』や『明教

新誌」、あるいは多くの仏教演説本によって流通し、また逆に新聞や雑誌上に掲載された宗教論が演説本に転載されることもあった（「仏教」を「演説」する）『宗教研究』三六三号、二〇一〇年）。

以上から、明治〇―十年代の新聞・雑誌・結社・演説の関連について、以下のことが明らかとなった。仏教新聞・雑誌の創刊、仏教教会・結社の創立は明治〇年代に始まるが、明治十年代にそうした動向が活発化する。仏教新聞・雑誌の刊行、仏教教会・結社の結成を牽引したのが、大内である。和敬会の存在は、仏教教会や結社のロールモデルとして機能し、和敬会の活動の情報が『明教新誌』上の仏教界情報・言論空間に流通し、全国の僧俗仏教者たちに受容されたと推測できる。また、明治十年代半ばの仏教演説の流行は、仏教教会・結社の結成と発展に運動していたと思われる。全国各地の仏教教会・結社が仏教演説会や仏教講演会を主催し、その演説筆記が『仏教演説集誌』や『明教新誌』、仏教演説本によって、不特定多数の読者たちに受容され、それがまた、仏教教会・結社の創立（と仏教新聞・雑誌の創刊）につながるといふ循環を見て取ることができるとはならないか。つまり、仏教教会・結社→仏教演説会や仏教講演会→演説筆記の活字化とその流通→仏教教会・結社という結びつきが、明治十年代半ばの新聞・雑誌・結社・演説の関連である。

新聞・雑誌・結社・演説という新しいメディアの活用は、仏教の教説や思想、メッセージ等を伝える者（発信者）と伝えられる者（受信者）の間の従来のコミュニケーションのあり方を

変えるとともに、その発信者や受容者、さらには仏教のあり方も変えたのではないか。その実証的な検証は、今後の課題である。

宗学研究室の情報発信——仏教系学術雑誌の歴史と実態——

江島 尚俊

本発表においては、仏教系高等教育機関において設置されていた宗学研究室およびその関係者が発行していた仏教系学術雑誌に焦点を当てて、その歴史と実態について報告するものである。

本研究は、近代日本におけるメディア研究に位置づけることができる。メディア研究そのものは第二次世界大戦以前に遡ることができ、一九九〇年代以降は研究の視点や関心が大きく変化した。ここでその変化を全て列挙することは叶わないが、本研究の関心にひきつけて述べるならば、近代化・近代国民国家という枠組みの中でメディアの役割や機能により強く着眼するようになったという点であろう。たとえば、永嶺重敏『読書国民』の誕生——明治三〇年代の活字メディアと読書文化（日本エディタースクール出版部、二〇〇四）においては、近世的読書文化から近代的読書文化の変化として、読書形態が音読から黙読へ、出版流通形態が〈速度〉と〈量〉へという図式を示して、近代的読書文化がそれ以前と大きく異なっていることを指摘し、〈読書国民〉という極めて近代的な現象が生じたと述べている。

また、大谷栄一は「（仏教）に関する知識や学知が大学制度

を通じて普及していったことは確かであり、〈大学〉は、〈仏教〉の社会的普及の役割を果たしたのである。いわば、〈大学〉も〈仏教〉の社会的普及の重要なメディアのひとつだったのである。「高嶋米峰と丙午出版」新佛教研究会編『近代日本における知識人宗教運動の言説空間——『新佛教』の思想史・文化史的研究』二〇一二と指摘している。大学という高等教育機関が、近代的な〈仏教〉概念の流通に大きな役割を担ったというのである。発表者も基本的には同様の立場であるが、具体的にどのような役割を果たしたのかは検証を要する。つまり、近代的な〈仏教〉が大学を通じてどのように流布していったのか実証的な研究が求められるのである。

そこで本発表では、宗学研究室と仏教系学術雑誌に焦点を絞り、①宗学研究室を擁する高等教育機関発行か、②高等教育機関所属の人物たちが中心となって発行した雑誌について一覽資料の作成を試みた。そこで得られた知見をまとめると、以下のようになる。

一、明治三〇年代において、おおよその仏教系学術雑誌が創刊されている。

二、高等教育機関昇格以前において、すでに同窓会・同友会組織が結成されている場合は、その組織が母体となつて、同窓会誌や校友会誌を発行していた。例：高野山真言宗『三密』→『密教文化』、日蓮宗『双椀学報』→『大崎学報』

三、大正中期頃になると、学術論文の形式や質が向上し、論考への本名記名、引用典拠の明示などが一般化するようになっていた。

四、仏教系学術雑誌とはいうものの、学術論文や新刊紹介以外にも、卒業生一覽および動向（『宗教界』、『仏教研究』など）、卒業生連絡先一覽（『宗教界』、『叡山学報』など）などの掲載もあつたことから、宗学研究室OBとの人的ネットワーク構築の役割を果たしていたと考えられる。

五、宗門系大学（宗門系専門学校）の公的な機関誌としての機能も果たしていた雑誌もあつた。例：『六条学報』、『智山学報』、『天台学報』、『大崎学報』など

六、ほとんど全ての雑誌において、巻末には種々の広告が掲載されていた。しかし、戦後発刊の雑誌には一切そのような広告は見られなくなつていた。例：『宗密学報』：加持祈禱の仏具、『叡山学報』：天台諸祖師の書籍

東京府神職会会報にみる近代の神社と神職

藤本 頼生

近代における神社・神職の活動を窺う際に、これまで先行研究の少なかった分野として、地方の神職による結社的な動きとその活動の基礎をなす雑誌メディアの発刊がある。昨年学術大会のパネル発表「雑誌メディアからみた近代宗教学史」においても「地方神職会会報からみる近代神道史」と題して発表を行い、各県神職会会報のおおまかな発行状況を示して、『全国神職会会報』や『皇国』誌など全国神職会と地方神職会の会報との記事内容の連関性などについて指摘し、地方神職会会報の記事内容の研究、地方神職会で出された雑誌メディア以外の様々な冊子媒体の刊行物の内容の分析が今後、近代、とくに大正・

昭和初期の神職や神社の活動を窺う上で必須となってくることを指摘したが、本発表では、明治二十二年後半から、四十年代にかけて発足した各県神職会の成立概要に触れた上で、とくにモデルケースとして、『東京府神職会公報』および、その後雑誌である『東神』の記事内容を分類し、また、同誌に登場する神職を中心とした人物を取り上げ、より細かな視点から近代の神社・神職の様相について考えてみたい。なお、発表タイトルは各県神職会会報との共通性から「公報」の部分を「会報」とした点を付言しておきたい。

地方神職会の記事内容を用いた問題を述べる前に、そもそも地方神職会の設立過程について少し触れておかなければならない。明治三十一年に正式に発足する全国神職会との関係も当初は、本支の関係にはなく、地方神職会の前身たる神職取締所の成立については、明治二十四年七月六日に出される府県郷村社神官奉務規則の改正と同時期（同年七月十日）に出された社甲第十四号（内務省）通牒にて、各府県にて適宜神官取締規則を設けて神職管理の方法を依頼したが、各県の神職取締所の発足とつながる。各県の神職取締所はその後、神職会へと移行していくが、これと前後して相俟って明治十五年八月三十日の内務省乙第四十六号達（皇典講究所設置につき、府県社以下の神官に皇典講究所本分所の試験を受けさせて、皇典講究所の卒業証書、試験済証書をもってして神職に撰挙するという意の達）が神職の資格とその管理に影響しているものと考えられ、各県の神職取締所は各県の皇典講究分所に事務所を設けたことからその影響を窺い知ることができる。

『東京府神職会公報』は『全国神職会公報』や『皇国』誌とはほぼ同形式の記事内容の構成で編集されており、さらには戦前・戦後の運動性や、中央と地方という関係性、雑誌の発行期間の長さなどからも記事の分析に適しているものと考えられる。とくに内容について分類してみると、皇室、神社制度、戦争、社会事業、神職、時局など、大きく六つに分類できるが、戦争へ出征した神職、戦歿した神職の事細かに頁を割いている点や公園化された神社境内地の返還問題など東京府独自の問題もあり、興味深い記事も多い。また、人物に着目して記事をもてみると、大物神職として全国的にも著名であった宮西惟助（官幣大社日枝神社宮司、府社根津神社社司）や国学者久保季茲の子息であった官幣大社日枝神社宮司の久保憲郷や、郷社牛嶋神社社司で『東京府神職会公報』の編集に長年携わり、のちに全国神職会専任理事となった春田宣徳、同じく民社の社司で全国神職会専任理事となる吉田光長など、東京府神職会ならではの人物が登場する。地方神職会の会報の分析によって明らかにできる点、出来ない点もあるが、いわゆる「国家神道」の問題を問い直す上でも、民衆との実際の仲取りもちにあった地方の神職の動きを見る上でも、今後も引き続き各県神職会の機関誌を分析することは必要な作業であると考ええる。

コメント

櫻井 治男

パネルは、「近代宗教のアーカイヴ構築のための基礎研究」という共同研究に基づく発題であり、その成果の一端を「宗教

メディアの近代」という統一テーマでパネルが構成された。コメントとして、(1)本研究が有している意義と役割の全体像について思うところと、(2)個別発表から受けたことへの感想・質問を中心に行いたい。まず、「近代宗教のアーカイヴ構築」という取り組みは、今後の宗教史・宗教研究にとって、研究上の情報共有、近代以降における個別宗教の相互関連性、前近代との連続・非連続性の諸問題を明らかにし、検証して行く上でも重要な基礎テーマと言える。そのためにはアーカイヴの対象とどのように構築するかを含めた研究として、全体像を示しつつ、リードされるように期待したい。この点では、NDC分類とは違った宗教研究情報体系として、また例として突飛かもしれないが、アーカイヴ群の分類には、国歌大観番号や昔話の類型に番号（A-T番号）が付されているようなことも参考にしていいのではないかと思う。

パネルの発題内容を窺うと、発信者と受信者の双方のコミュニケーションのあり方と、手段としてのメディアへの観点がおかれている。これは重要な点で、換言すれば、発信主体と受信主体、そして両者をつなぐ媒体・媒介項としてのメディアであり、三者の動きが近代日本宗教の世界をどのように形成したのかというダイナミズムの問題を検証することにつながる可能性があるのではなからうか。そのことについて、各発題は、①メディアの種類、②出版文化、③内容、④海外メディアの影響、⑤メディアによるコミュニケーション、⑥受信者の活用・波及、⑦受信者の立場、⑧内容の評価・チェックの八点から見ることができよう。①②③④は主に発信側にかかり、⑤⑥⑦は

受信者側に、⑧は両者に関係する問題として措置してみたい。

大谷発表は、①の新聞・雑誌・結社・演説の関係に着目し、大内青巒に焦点をあて論じたが、④との関係、仏教系以外のキリスト教や神道系等メディアとの比較、政治や思想を発信するメディアとの関係などは如何であろうか。引野発表は、書籍・雑誌の刊行に関して和装本から洋装本への移行の重要性、近世における江戸と京都の出版事情などを視野にいれた内容で、これまで見逃されて来た近代宗教書を②出版文化という観点から捉え返そうという点で興味深い。ここで海外刊行物の影響なども伺いたい点である。江島発表は仏教系雑誌を教団及び教育・学術機関からの発刊情報を精査し整理されており、今後、内容的な問題へと研究展開が図られる基礎的な研究として貴重である。これについて⑥⑦をどのように説明して行くか、また⑤の点から、雑誌の内容構成、主張・論説とは異なり、例えば投稿やQ&A的な記事が果たした役割などに関心が持たれる。藤本発表は、地方神職の動向や現代に続く神社メディアの問題として、他宗教メディア等との比較研究の基礎を固める内容で注目される。今回の発表はその一端であるが、明治八年の大教院解散後の神道系メディアの動向なども踏まえての研究展開の見通しに関心も寄せておきたい。

近代の宗教メディアの研究については、国内だけではなく、例えば明治期に活躍した海外の日本学者の動向、資料の問題として海外図書館等のコレクションなどへ関心を広げる必要はないであろうか。④について、参考とされた海外メディアと日本生まれのメディアの関係、また⑧の問題として、内容の評価・

チェックが受信者（特定・一般）にどうなされたか、さらに明治二年の出版条例による官許の問題などの検討も要しよう。いずれの発表も、資料に基づく地道な研究の過程で新たな研究課題の生起やテーマの広がりを持ってきていると想定され、今後へ期待しコメントとしたい。

パネルの主旨とまとめ

大谷 栄一

発表者たち（江島、引野、藤本、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、本パネルはその最終報告である。仏教系出版社、仏教系新聞・雑誌・結社・演説、仏教系学術雑誌、神職会会報を対象として、近代日本宗教史における宗教メディアの役割を分析するとともに、宗教メディアと近代の関係について考察することを目的とした。

引野発表では、明治時代における印刷の西洋技術の導入が、江戸時代以来の伝統を色濃く残す仏教書出版にどのような変容をもたらしたのかを問い直し、個々の書物には活版か木版か、和装か洋装か、よりふさわしい形があり、出版社は戦略的にそれを選択していたことを明らかにした。大谷発表では、大内青巒、『明教新誌』、和教会の事例をもとに、明治初期から十年代の仏教界の新聞・雑誌・結社・演説の動向を分析した結果、仏教教会・結社の創立↓仏教演説会や仏教講談会の開催↓演説筆記の活字化とその流通↓仏教教会・結社の創立という関連性を

示した。江島発表では、仏教系高等教育機関で設置されていた宗学研究室およびその関係者が発行していた仏教系学術雑誌に焦点を当て、その歴史と実態について考察を行い、雑誌の創刊時期、雑誌の発行母体、雑誌を通じてのネットワークの構築、宗門系大学の公的な機関誌という機能、巻末の広告掲載に関する知見が提示された。藤本発表では、地方神職会会報のうち、とくに東京府神職会から発行されていた『東京府神職会公報』およびその後継誌である『東神』の記事内容を分類し、近代の神社・神職の活動を窺うもので、併せてこれまでほとんど先行研究のなかつた各県神職会の設立の経緯についても論及した。

コメントータの櫻井治男氏からは、各発表者に以下のようなコメントが寄せられた。

引野発表に対しては単なる「出版」を論じたものでなく、「出版文化」を論じたものであるとの位置付けがなされた上で、さらに以下のような疑問が呈された。まず紙の切断方法などに注目すると、明治期の和装本と洋装本には共通点も多いのではないかとということ。引野もこれに同意を示し、確かに明治期の人々が両者の違いをそこまで意識していなかった可能性は高いと回答した。また、仮名文字の多用など、明治期の書物に字体の新しさはないかという疑問も出された。引野は、字体の変化も見逃せない要素であることを肯定した上で、実は木版を用いる江戸時代の書物にこそ、振り仮名が積極的に付される側面を指摘した。大谷発表には、仏教結社と当時の政治結社との関係について質問が投げかけられた。大谷は、自由民権運動におい

る政治結社の影響を仏教結社が受けていたこと、大内青巒が学術団体・共存同衆（明治七年創立）に参加したり、国家主義団体・尊皇奉仏大同団を明治二三年に結成するなど、当時の政治状況と密接に関連していたことを示した。江島発表には、明治期における読書方法の変化について指摘がなされた。それに対し、江島は発表の中で引用した永嶺重敏が提示した図式（音読から黙読への移行）はあくまで理念型であり、現実はもっと複雑であったと述べた。たとえば、經典や釈疏は音読で読まれることが求められたし、また身体性を伴わない黙読のみによる教義理解は批判の対象となることもあったことを具体的な事例として回答した。藤本発表には、明治初期の神職・国学者による冊子刊行の状況との比較について質問がなされたことから、明治初期の神道事務局を中心に刊行されていた『開智新聞』などの内容にも少し触れて、同新聞との比較など、明治初期の神道系雑誌メディアの分析の必要性についても述べた。

近代日本宗教史における宗教メディア研究の重要性と課題を認識したパネルとなった。

被災地における心霊体験とその意味について

代表者 相澤 出

コメンテータ 谷山洋三

司会 高橋 原

質問紙調査からうかがわれる被災地支援と宗教者の現況

相澤 出

本報告のもとになった調査研究の背景となったのは、東日本大震災の発生直後から被災地において行われた救援、支援活動の現場での経験と、それに基づいた問題提起であった。周知のように、津波の被害によって、宮城県内では沿岸部の市町村で多くの犠牲者がでた。津波被災地での支援活動に参加した岡部健医師は、被災者と接した経験から、家族、親族、友人を失った人々の苦悩に対するスピリチュアルケア、宗教的ケア、およびその担い手となるケアラーとしての宗教者の必要性を訴えていた。それと同時に注意を喚起したのが、被災地の住民の精神的な苦悩のひとつとなっていた、「幽霊」などの心霊体験に由来する問題であった。岡部によれば、これらの苦悩は社会的には顕在化しにくいものであったが、被災者の間では厳然として存在するものであり、そのケアは急務であった。しかし、その存在自体が社会的に認知されず、看過される恐れがあった。そこで岡部は、被災者の苦悩としての心霊体験に関する調査の必要性を主張した。これをうけ、本報告のもとになった調査研究が企画され、試行錯誤のなか着手された。この調査は、宮城県

内の宗教施設で職務に従事する宗教者を対象としたものである。自記式（無記名）の質問紙郵送調査であり、郵送総数は一四二七件であった。調査期間は二〇一三年七月から九月である。その結果、二七七件の質問紙が回収された（回収率は一九・四％）。前例がない調査研究であったため、パイロット調査としての性格を有する。質問紙には、自由記述など質的なデータをを得るための質問も複数置いた。調査対象者である宗教者自身が被災者である場合もあることや、立場によっては回答に困難を感じる場合も想定されたため、できるかぎり調査対象者の負担にならないように配慮した。本報告では、本調査から得られた量的な面での調査結果の概要、およびそこから推察される被災地における心霊体験に関する苦悩と、それへの地域の宗教者の対応の概況を示した。まず回答者（ $n=277$ ）のうちの四割が、所属する宗教施設の所在地域で、震災による犠牲者（震災関連死も含まれる）がでていたと回答していた（ $n=111$ ）（四三・七％）。自分の属する宗教施設の近隣に限らず、被災者と会う機会がこれまでであった、との答えたのは二一六人（七八・〇％）であり、多くの宗教者が身近に震災被害に直面し、被災者とも接している状況がうかがわれた。震災以降、心霊体験をしたという人と接触する機会があったかどうかをきいたところ、「はい」が七〇人（二五・三％）であり、回答者の四人に一人が、心霊体験をした人と出会っていた。こうした心霊体験に関する相談を、これまで受けたことがあるかどうか、という問いには、一一一人（四〇・一％）があったと回答した。心霊体験に関する相談をうけたとの回答者（ $n=111$ ）に

は、続けて心霊体験に関する相談への対応の増減を、震災以前とそれ以降についてたずねた。これに対して「震災前はあった」が九四人（八四・七％）であった。震災以降の増減については、増加したと回答した人は三一人（二七・九％）であった。最も多かったのは、震災以前と比べて特に増えたわけではない、との回答であった（七一人、六四・〇％）。ここから、以前から心霊体験に関する相談が一定数地域内に存在し、地域の宗教者もこれに対応していた様子がうかがわれた。こうした地域のなかで震災以降、心霊体験に関する相談の増加傾向が生じているのが現状である。こうした心霊体験への対応の仕方として最も多かったのは相談相手の話の傾聴（複数回答可、八四人（七五・七％）（ $n=111$ ））で、次いで多かったのが「供養や除霊、お祓い」の（七二人（六四・九％））であった。今回の調査結果から、宮城県内の被災地において、少なからぬ宗教者が心霊体験の持ち主と出会い、相談等の対応を担っている状況の一端を明らかにすることができたといえよう。

宗教者による心のケアと心霊現象——聴き取り調査から——

高橋 原

本発表では、宮城県内の東日本大震災の被災地で、心霊現象の悩みに対応している宗教者を対象として行った聴き取り調査の内容を紹介し、考察を行なう。ここでの心霊現象とは、いわゆる幽霊話や幽霊目撃譚の他、死者の霊が引き起こしたと当人が感じている心身の不調や様々な生活上の出来事を意味する。

今回は調査対象のうち、仏教僧侶の事例を取り上げ、いわゆる心霊現象の悩みに対する彼らの対応が、(一)受容、(二)儀礼的対応、(三)教育、(四)自己解決(自然治癒)の了解、という四点によって特徴づけられることを指摘し、それが全体として依頼者のセルフケアを支えるものとなっていることを示す。

「受容」とは、依頼者の「霊に取り憑かれている」といった感覚に基づく主張を否定しないで受け入れる態度を表わす。宗教者達(仏教僧侶)は心霊現象の多くが心理的ストレスや、依頼者の気の持ちようによって生じていると感じているが、靈魂観を含む依頼者の宗教的世界観に寄り添う態度をとることが多い。自分では幽霊を見ることも信じることもないが、多数の死者が出た震災の後では、幽霊を見たという人がいるのも無理はないという考え、まずは時間をかけて依頼者の切実な思いに耳を傾けるという態度が見受けられた。

「儀礼的対応」とは、心霊現象の明確な原因はわからないながら、依頼者が納得する形で、とりあえず、読経やお祓い等を行なうことを表わす。対応の基準や方法は宗派で一定の決まりがあるわけではなく、地域の習慣や個人的経験的により、各宗教者が身につけ、選択したものとなることが特徴である。

「教育」とは、依頼者の訴えをまず受容した上で、仏教の教えに相応しい考え方を教える態度である。「霊による祟り」といった観念を否定し、先祖供養の意味と大切さを教えることが多い。

「自己解決(自然治癒)の了解」とは、心霊現象に関する依頼者の悩みの解消は、宗教者による読経等の儀礼的対応、ある

いは神仏の力によって依頼者の悩みが解決すると考えるのではなく、むしろ、依頼者の自己解決(自然治癒)によるものであるという了解を表わす。心霊現象の悩みは、もともと依頼者の自己感覚に基づく相談なので、解決も同じ基準による。読経等に効果があったかどうかは、宗教者が判定するのではなく、依頼者から解決の報告を聞くことで分かることになる。

心霊現象にまつわる相談の依頼者は「死者が祟る」といった民俗的な感覚、世界観を抱いており、これは「拝み屋」などの民間宗教者によって一定の説得力を持たされている。僧侶はその感覚を否定しないものの、仏教の考え方に相応しい靈魂観に基づいて死者供養に関する教育を行なうという微妙な立ち回りを演じている。彼らが行なう儀礼的対応もそのバランスのもとで成り立っている。

宗教者は、その儀礼が心霊現象の悩みに対して直接的な効果を有する確信は持たないものの、人々が死者の霊という表象を通して向かい合っているさまざまな心理的ストレスや不安を、仏教的な世界観の中でも受け止める、やがて、問題が解消されたという報告を聞くことを期待しているのである。ここで生じていることは、宗教者の直接的介入による治療、問題解決ではなく、むしろ依頼者による自己解決(自然治癒)である。したがって、上に指摘した四つの特徴は全体として、心霊現象に悩む人々のセルフケアをサポートし、自己治癒のプロセスが穏やかに進んでいく器を支える営みであると評価することができるのである。

被災地における霊的体験と継続する絆

—— 身内の霊と未知の霊 ——

堀江 宗正

本発表は、故人との継続する絆について東日本大震災の被災者にたずねたアンケート調査の報告である。「継続する絆」は悲嘆研究で重視されている概念で、亡くなった人の内的表象との持続的な結びつきを指す。被調査者には「こころの絆」という言葉を用いた。

被災地での霊的体験には、未知の霊との遭遇にまつわる恐怖体験がある一方、身内の霊を主観的に感じるより自然な体験がある。本調査は後者に焦点を当てている。

調査被害を避けるため、事前に交流のある宗教者と被災者にアンケート用紙を見せ、問題がないかどうかを確認した。また、調査者ないし紹介者が被災者の様子を把握している集会所、寺院、仮設住宅などで調査を実施した。回答者は現段階で八四名、平均年齢六六歳である。五四％は調査者による質問読み上げと回答記入を希望し、半構造化インタビューに近いやり取りとなった。期間は二〇一四年七月末から八月にかけてで、なお続行中である。質問項目は、故人との絆、夢、故人を察知した体験および故人に対する宗教的行為の有無、宗教・死後生、他者との話題の共有などに関するものである。

絆を感じさせるものとして多くあげられたのは「思い出」「写真」であり、「お墓」「仏壇」「位牌」を凌駕した。それら記憶の媒体に対して、「悲しい」と同時に「懐かしい」気持ちが生じ喚起された。癒される気持ちは少なかつたが、七六％が「こ

ころの絆」を大切にすることで気持ちが前向きになる」と回答した。悲嘆そのものは癒しにつながらないが、過去の故人を懐かしみ、内的表象として強化するならば、気持ちは前向きになると解釈できる。

故人は「心のなかで生きている」（七二％）、故人から「見守られている」（六三％）などと感じられている。六六％が「仏壇や墓の前で会話」をし、四一％は「答えが返ってくる」ように感じている。「気配」「メッセージを受け取った」と感じた人は、いずれも二六％である。死者は身近な交流の相手であり、自然な霊的体験の対象であることが分かる。

質問された事柄を他者と話題にする人は七六％である。「亡き人の気配や声についての体験談」を聞いたことがある人は五九％いた。犠牲者を核とする悲嘆の共同体が背景にあると思われる。逆に、家族間ですらタブーであり、この調査で初めて人に語ったという人もいた。なお、自分で心の健康が良好だと思ふ人ほど、この種の話をもと語り合っている。

今回の調査対象者の七六％は死後生を肯定し、五九％は宗教を「信じている」。一般的な日本人、震災前の岩手・宮城県民より高い。しかし宗教者に相談したいという人は二九％だけである。故人との会話が多くの報告されたことと比べると、被災者は宗教者より死者と日常的に向きあっており、宗教者にあらためて相談する必要性を感じていないようだ。

未知の霊になくて身内の霊にあるのは生前の懐かしい思い出、記憶である。過去の故人は被災しておらず、愛あふれる存在だった。夢で被災時の状況を推測すると、回答者は「苦しか

「もう見たくない」と落ち込む。だが震災前と変わらぬ故人を想起し、現在も見守っている、生き続けていると思うと気持ちが前向きになる。（こころの絆）は心理的と心霊的が重なる領域、震災直後をのぞく過去と現在が直結する領域で構築されている。

身内の霊と未知の霊の違いは記憶に依拠するため、イエを基準とする祖霊・幽霊の区別と対応しない。数十年の付き合いのある友人や隣人との絆も生き生きと語られた。その延長上か、地域にたゞよう未知の霊にまつわる「怪談」も同情をもつて語られている。

それとは別に被災地外から来たタクシー運転手や工事関係者やボランティアが未知の霊に遭遇するのが被災地怪談の典型である。しかし、彼らがネットなどで話を拡散している様子は見られない。自粛の可能性と、存在自体が物語の要素である可能性があるだろう。

崇る？それとも護る？

—— カウンセリングにおける霊出現の意味 ——

大村 哲夫

発表者は、宗教心理学の立場で自他の死の受容について研究しているが、一方、臨床心理士として被災地の教育委員会の依頼を受け、教育研究所や学校でカウンセリング（心理面接）を行ってきた。本発表では、心理臨床の現場で語られた被災地に関わる「霊」の出現事例について報告し、その意味について考察する。面接対象は、小学生から大学生までの児童生徒学生、

保護者等家族、教育委員会職員、教員である。また研究目的の事例使用の許諾を得、個人が特定できないよう個人情報の詳細を控えるなど倫理的配慮を行った。

さて心理臨床とは、端的に言えば不適応を起している来談者に対し心理アセスメントを行い、臨床心理的技法を用いて、再び適応できるよう援助を行うことである。この作業は、治療者による助言や指導ではなく、来談者が自発的に「気付き」を得るよう援助することに特徴がある。パネル発表では三事例を挙げた。

事例一。小学生が、行方不明の祖父母の夢を見て不登校となつたが、解消したケース。

事例二。中学校が宿泊研修を行ったところ、女子生徒に「六歳の男の子」が見え、彼女に憑依し、集団ヒステリー状態を呈したが、教員の対応によって沈静化したケース。

事例三。不登校の小学生を持つ母が、被災者の霊に妨げられ、家庭における日常生活等に支障を来したケース。

これらのケースの詳細な経過については他の機会に譲るが、次のような考察を行った。

心理臨床の場において、「霊」は語られにくいだが、来談者が不適応を起している原因に「霊」が隠れていることは少なくない。そうした場合、「霊」について掘り下げることなく表面的な主訴への対処を行っても、改善は困難であり症状は再燃しやすい。心霊現象は第三者にとっては証明不能だが、体験した来談者にとっては「心的現実」である。現実同様、むしろ「霊」なるが故にそれ以上の影響力を持つ（大村二〇一三）。ま

た「霊」に対しては、現実には不適応を起こしているためネガティブな印象を抱いている。しかし心理療法の過程で、「霊」出現の意味について吟味し、来談者がより適応的で腑に落ちる意味づけを見出した時、「霊」は一転してポジティブな意味をもつ。誰かわからない第三人称の霊ではなく、親しい死者などの第二人称の霊の場合はこの転換が起きやすい。このことは「崇る」霊を祀ることによって、「守護する」霊とした天神信仰や御霊信仰などと比較できる。すなわちカウンセリングの中で、治療者と来談者の協働作業によって「霊」出現の意味を転換していく過程と、宗教者が崇る霊を「供養」することによって、依頼主を「施主」とする関係に再構築し、無害化し有益化（成仏）させることは一定の類似点がある。しかし本質的な違いは、心理療法では来談者の自発的気付きを重視することである。

また「霊」の存在が不適応を起こす困った存在であることに、実は適応的な意味があることがある。家庭不和や不登校、非行、病気などの解決困難な問題が存在する時、来談者が個人的な努力で対処を試みるには、あまりにも荷が重く多くは不毛となる。そうした時、「霊」の障りによって不幸がもたらされているとするならば、来談者や家族の責任が問われることなく問題を「霊」に預けることができる。換言すれば問題と直面することなく、関係者を追及することも、構造改善のための努力の必要もなく、表面的な安定を得ることができる。こうした心理は、大橋英寿（一九九八）が沖縄のユタについて報告しているが、同様なことは東北地方でも言える。現実には解決困難な

問題を、解決するのではなく「受容」することが、「霊」の出現によって可能となるのである。震災後の混乱によって生じた様々な問題や葛藤が、「心霊現象」の要因となっている場合も少なくないだろう。

コメント

谷山 洋三

本研究は、東日本大震災後の心霊現象、霊的現象に、宗教者を中心に日本人がどのような対応したのかを確認するための、実践に即した研究である。未知なるものに対して宗教的な知見や知恵を駆使して対処しようとする姿を浮かび上がらせる重要な資料となる。なお、幽霊の有無を議論するには evidence が必要であるが、本研究はそれを目的としているのではなく、心霊現象についての語り narrative に焦点を当てている。

相澤の発表では、当該被災地において、心霊現象についてオガミヤを含む宗教者が相談を受けるといったことは何ら特殊なことではないが、犠牲者が出た地域では心霊現象の相談が増加したと報告された。宗教者の対応は、まずは傾聴、そして場合によっては儀礼ということが明らかになった。

高橋は、当該被災地の宗教者（仏教僧侶）は相談者の話を受容し、セルフケアをサポートするとして、宗教的ケアの四つの特徴を整理した。教団の指針が定まっているわけではなく、自分なりの方法で対応することが明らかにされた。

堀江は、未知の霊は怖い存在であり、逆に身内の霊（友人、近所を含む）には親しみを感じると分析した。親しい死者は身

近な交流の相手であり、自然な霊的体験の対象とも言える。さらに、死者について話す人は心の健康が良好で、必ずしも宗教者と相談する必要を感じていないようだ。

大村は、第三人称の死者は不安を与え、第二人称の死者は守護的な存在に替えることができると分析した。後者は不安を与えることもあるが、関係修復することによって、無害もしくは守護する存在に変化可能だという。また、家庭問題を霊の仕業にする可能性も指摘された。

オガミヤなど民間宗教者が心霊現象を体的に捉えて、霊視などを駆使して具体的な説明をするのに対して、僧侶など成立宗教の宗教者は、必ずしも心霊現象を体的視せず、儀礼の効果も明示しないという姿勢が明らかにされた。堀江の「身内の霊と未知の霊」、大村の「第二人称の死者と第三人称の死者」といった二分法的分析は有効だと思われる。死者の存在が、必ずしも恐怖や不安だけを与えるわけではないという現実が確認されたことにも意義がある。ただし、何が親近感の分水嶺になるのか検討することも必要になるだろう。これらのことは、いずれも霊魂観や、生者と死者との関係性といった、宗教学の古典的なテーマに関することであるが、このような観念が歴史的にどのような変遷をしてきたのか、といったことも気になる。

臨床死生学の視点からは、高橋が提示したような宗教的ケアのアプローチの整理は有用である。また生者と死者との関係性が、どのように宗教的ケアやグリーフケアに役立つのかについても検討していく必要がある。堀江の「宗教者よりも死者の方がケア提供者として強力な存在だ」とする示唆も重要である。

以上のような調査結果は、臨床宗教師などのケア提供者の活動にも有益であり、応用が期待される。

パネルの主旨とまとめ

相澤 出

本パネルは、日本学術振興会科学研究費の助成を受けた共同研究「東北被災地域における心霊体験の語りと宗教者による対応に関する宗教学的研究」(挑戦的萌芽研究、研究代表者…高橋原)による宮城県内の宗教者を対象とする調査をベースに、東日本大震災の被災地におけるいわゆる「心霊現象」の意味について、宗教者が果たす役割、被災者と故人との継続する絆という観点から考察するものである。

各発表の内容は以下の通りである。質問紙調査の結果から、少なからぬ宗教者が心霊体験の持ち主と出会い、相談に対応している状況を数字的に裏付けた(相澤)。聴き取り調査の結果、宗教者は被災者のセルフケアを支えるような対応をしている(高橋)。被災者は宗教者よりもむしろ、身近な交流の相手として死者と日常的に向きあっており、死者が自然な霊的体験の対象となっている(堀江)。心理臨床の場において「霊」の表象が不適応の原因と関わっていることもあるが、祟る霊を守護する霊へと転換することが適応への契機となり得る(大村)。

コメントータの谷山は臨床死生学の視点から、堀江の「身内の霊と未知の霊」、大村の「第二人称の死者と第三人称の死者」といった二分法的分析の有効性、生者と死者との関係性が宗教的ケアやグリーフケアに役立つ可能性などを指摘し、この研究

内容が臨床宗教師などのケア提供者の活動への応用が期待されると述べた。発表者の応答は次のようなものであった。かつて魂降ろしなどの習慣があった地域であり、心霊体験を語りやすい文化的背景がある（相澤）。宗教者の対応がマイルドで無難に行なわれている事例を報告したが、これは複数の選択肢がある中で仏教僧侶を相談相手に選ぶことができるという地域事情が背景となっている（高橋）。イエ・血縁によらず、親近感を感じている対象を「身内の霊」であると感ずることが、共同体の中で悲嘆軽減のプロセスを進める効果を持っているのではないか（堀江）。「霊」に悩まされている人は、本人が直面したくない問題があり、カウンセラーを渡り歩いていることが多い。これは宗教者でも対応困難であり、そういう人を切り捨てずに気長に待つ姿勢が心のケアには重要である（大村）。

フロアとの質疑応答を以下に示す。【カウンセラーと宗教者との関係はどのようなものか】。来談者は様々な相談相手を使い分けているがそれが自然である（大村）。多様な専門職が連携し、ネットワークを作って情報共有するのが理想である（谷山）。宗教者・臨床宗教師も選択肢の一つという位置づけである（高橋）。【調査対象の属性と、単純集計以外の分析結果について】。回答者には曹洞宗と神社本庁の宗教者が多く、九割が男性で、量的データの解析の途上である（相澤）。「継続する絆」の調査対象は宗教者ではなく被災者で、男女半々で、体験の内容に性差は見られない（堀江）。【質問紙による調査地域は津波被災地なのか】。被災地域の特定が難しい。また被災者・支援者ともに被災地域以外に存在するので、県内全域を対象と

した。【三人称から二人称への転換が重要であるが、宗教は儀礼等の仕掛けを持っている。カウンセリングでは、リメンバリングの作業と共通性があるが、何か工夫はあるか】。学校の現場では、無宗教的な対応としての献花や死者への卒業証書の授与がある。心理臨床としては隔靴搔痒だが、行為の意味付け、気づきを促している（大村）。公共的追悼儀礼では死者の個性が捨象されがちで、逆に個人的記憶に内閉すると悲嘆の重みに耐えられなくなる。だが、これが理想だと被災者に押しつけることはできない。調査を通して悲嘆がやわらぐプロセスを提示することが重要だ（堀江）。

新しい宗教研究の地平を拓く

——「実践」という場から——

代表者・司会 弓山達也

宗教性と学術研究との連関を考え直す

島園 進

二〇一一年三月一日の東日本大震災後、災害支援と原発・放射能問題に取り組むことになり、学術活動のかんりの部分がそれと関わるようになった。四月一日は宗教者災害支援連絡会（宗援連）が立ち上がり、その代表を務めることになった。この宗援連はあらゆる宗教・宗派の災害支援活動の連絡をとりあい、より有効な支援活動ができるように助け合うための集いである。宗教者と宗教研究者が協力し、主に東京で情報交換会を開き、支援の情報を出し合い、応援していこうというものだ。同じ頃、仙台で心の相談室が立ち上がった。まずは葬祭場での儀礼に備えるということから始まり、やがて傾聴活動や共同行動等にも広がっていった。これは宗教・宗派を超えて災害支援活動を行うことが求められており、力になることを察知してのことだった。行政側もそれならば受けいれられるという反応が見られた。国政レベルでも県や市町村のレベルでもそういう認識が表明されるようになった。

このように宗教の公共的関与が求められ、ポジティブに受け入れられやすいという状況で、宗教研究者側もそこに関わっていきこうとした。それはこれまでそれぞれの研究者が行ってきた

宗教研究の成果と関わっている場合が多い。私の場合は、私事化していく宗教の社会への関与、多面的な宗教状況において公共空間の精神的空洞化をどう克服するかという問題意識があった。災害支援活動はそうした問題意識に関わるものだった。

しかし、東日本大震災後のこうした実践現場への関与は、二〇〇〇年頃から始めていた死生学への関与と地続きのこともあった。死生学はライフサイクルの危機の場で、医療やケアの現場に関わりながら宗教やスピリチュアリティの意義を考えようとするものだ。スピリチュアルケアに取り組むことと死生学を学ぶことは密接に関わっている。死生学には実習的な面と座学的な面があり、私は座学的な面から死生学に関わっていくようになった。

そもそもスピリチュアリティや死生観とは宗教とは別もののだろうか。もちろんそうではない。時代の変化に伴い、「宗教からスピリチュアリティへ」という変化が生じているというのが、一九九〇年代の私の主要な研究テーマの一つだった。この場合、現代において「スピリチュアリティ」とよばれているものは、新たな宗教性の形態として捉える必要があるとの前提がある。「スピリチュアリティ」の領域はたいへん広くさまざまな分野に広がっているが、死生学的な領域がスピリチュアリティの重要な一領域であることは明らかだった。

他方、大状況的な方面からも宗教研究の実践性が高まらざるをえない事情がある。一九九〇年代以降、人類社会はポスト冷戦時代に入った。そこでは、イデオロギーの対立にかわって、

文明・宗教・民族等が国際紛争の大きな要素となつて浮上した。この問題を日本において、どう取り組むかという課題がにわかには実践性を帯びるようになってきた。東アジアにおける国家や民族の対立において、宗教がどのように関わっているかを考えることが急務となっている。ここに宗教学が貢献できる領域があることは明らかだ。そしてそれは現今の政治的論議と密接に関わつて実践性をもたざるをえないものでもある。

私の個人的な関与から、現代の宗教性の学術研究が実践性をもたざるをえない事情について述べた。個人的な関与に基づく論という狭さは自覚しているつもりである。

世代間交流と被災地支援が産み出すスピリチュアリティの教育

弓山 達也

報告者はコミュニティスペースに常駐し、また地域の生涯教育との連携をはかつて世代間交流をサポートし、同時に被災地におけるボランティアやステディツアアのプロگرام作りと引率を行つてきた。そこでの参加者の価値観や感情に触れる体験が、生きる力や希望を見つけ出そうとするスピリチュアリティの教育となつていることを示し、宗教研究の拡がりを示唆していく。

【スピリチュアリティの教育】 中川吉晴は「スピリチュアリティの教育」として「①世界のさまざまな宗教についての知的教育、②生きる意味にかかわる魂の教育、③瞑想の実践」の三つの形態（段階）があるという。特に②については窪寺俊之らが「生きる力」「希望」「生きる意味や目的」との関わりからス

ピリチュアリティを定義することから考えても、スピリチュアリティの教育の根幹をなすものと考えられる。また中川は「生きる意味の教育」が「魂の教育」に属するものであるとしているが、後者の提唱者であるムーアやミラーが自らの実践や教師のスピリチュアリティに言及していることも示唆的である。

【実践が育む「つながり」「自分探し」体験】 世代間交流のコーナーネットや被災地支援のプログラム作りと引率を行っていると、参加者の価値観や感情の起伏に触れ、彼／彼女らの生きる意味の探求に立ち会うことがある。ここでは判りやすい例を被災地支援プログラムの参加者の体験談から見たいが、キーワードとして①「現状把握」②「語り合う場」③「打ち込める体験」④「驚きと感動」⑤「自分の将来への想い」があげられる。こうした反応の中には、現地視察に「最も印象に残つた」「かなり衝撃だった」とし「輝くものを見つけた」や、共同作業を「リーダーになれるように頑張りたい」「みんなと何かを完成させるのが楽しく」と振り、「忘れられない」「またここに来たい！」と現地の人たちと心通わせるなど、感情が大きく揺さぶられて今後の価値観の形成に影響を与えたことを感じさせるものも散見される。いわば「つながり」と「自分探し」でもいうべき体験が、活動やプログラムに再登録する動機づけにもなっている。

【共有体験と自尊感情】 近藤卓は、同じものを見て、同じ作業に従事し、心を通させる共有体験が人の自尊感情を育むことを指摘している。しかし全ての共有体験が自尊感情を促すのではなく、ここで取り上げた活動には、①遠藤由美が自尊感情の

源泉としてあげられている通り、ボランティアという公共の領域に自分が位置づけられているという感覚の共有、②震災支援という、いのちのやりとりの現場にいるという場の共有、③多くの方が亡くなったという厳粛さを体験する中で感情の共有が極めて重要となる。ここにおいて初めて、共有体験が「つながり」と「自分探し」の体験となり、さらには自尊感情を育み、生きる意味を探索するスピリチュアリティの教育につながっていくのである。

【実践と宗教研究の拡がり】 こうした活動に関わり、観察し、体験談を分析する実践によって①かかる研究はまず宗教研究の対象の拡大することに寄与することは疑いもない。一般に上記のような教育活動における価値観や感情に関わるレベルは研究として扱いつらいものであった。これを世俗の宗教体験（スピリチュアリティ）と考えたとき、宗教研究のすそ野は今以上に拡大する。②スピリチュアリティ（の教育）の研究者の多くは自らのスピリチュアルな体験から調査を行っている。自身を含む小集団における信念や態度の変容の研究はアクションリサーチとしての宗教研究の可能性を拡げるに違いない。③そしてそのことが教団の社会貢献を研究することはあっても宗教研究（者）自体の社会貢献については言及の少なかつた斯界の意義を高めることにつながると考えられる。

宗教者と研究者の複眼で現場に立つ

報告者は「自死・自殺に向き合う僧侶の会」に所属し、僧侶

小川 有閑

として自殺予防、自死遺族支援の実践に取り組みつつ、一般NPO等でも電話相談員、自死遺族の分かち合いのスタッフなどをつとめてきた。本報告は、僧侶の自殺対策の実践の場を研究对象とすることを通して、宗教研究の可能性を検討することを目的とする。

自死・自殺に向き合う僧侶の会の活動は主に手紙相談、自死遺族の分かち合いの会、追悼法要となっている。手紙相談は、他のカウンセリング手法と同じく、傾聴が基本にあるが、往復を重ねていく中で、僧侶の信仰や感情、思想を開示する場面も出て来るであろうし、相談者の多くは僧侶としての応答を期待して手紙を投函するわけで、僧侶も時に応じて仏教を用いた返信を書くことになる。

分かち合いの会は、管見では、他の集いと比べて、参加者が多い集いである。僧侶の会の集いと一般の集いの違い、また、参加者・リピーターの多さを考えてみると、一、空間・時間の違い、二、スタッフ数の違い、三、僧侶という異次元の存在があげられる。

追悼法要には毎年一五〇人前後の参加者がある。寺院という非日常的空間で、自死による死別という体験をした人たちだけが集まるという安心感があるであろうし、やりきれない思いや自責の念が強い遺族には、それに比例して、供養したいという願いも強いと考えられる。一連の宗教儀礼を通じて、抱えている思いを一時的にせよ昇華させていることがうかがわれる。

実践の現場では、たとえば、手紙相談では、仏教の教えが生きる苦しみを和らげる智慧となり、あるいは浄土の信仰や儀礼

によって死別の悲嘆が和らぐ瞬間に立ち会うなど、宗教が生きる人々に有益であることをあらためて認識することができる。

他方、相談者・遺族を調査対象としてエビデンスを取ることには課題も多い。「調査」「研究」されるということに嫌悪感を持つ遺族は現実にいるし、分ち合いや追悼法要は、参加者の「安全・安心な場」の確保が最優先されるため、「調査」「研究」は慎重にならざるを得ない。実践の現場で関わる相談者・自殺遺族を調査対象とすることには、倫理的な問題とともに信頼関係を崩すリスクがともなってくる。

自殺対策の実践において、僧侶が果たし得る役割、仏教の持つ有用性は、ある部分では、通数や参加者などの数値で示すことが可能であろう。より具体的に、なにか効果的であるのかという点については、相談者や遺族に聞き取りをして、エビデンスを得ることは活動継続上の困難が生じる。だが、その点については、活動に従事する僧侶に聞き取り調査を行い、相談者との関わりの中で感じる有用性、反応（好悪問わず）を収集、かつまた、報告者自身の経験も参照し、分析をしていくことでクリアできるものと思慮する。もちろん、我田引水にならぬような、慎重さと客観性を保つ努力、プライバシーに配慮したある程度抽象化した記述が必要になっていくことは言うまでもない。そうして得られた結果が自殺対策の現場で活用されることは、宗教および宗教者・宗教学者の社会貢献という文脈に連なるものであり、宗教研究の地平を拓く一助ともなると思慮する。

また、実践のなかで僧侶が葛藤し、信仰を深めたり、仏教観

が変わるなどの変容をしていくことがある。これは、相談活動という社会実践のなかで、僧侶が宗教体験をしているとみなすことができる。僧侶による自殺対策というと、社会にとっての有用性が目が行きがちであるが、僧侶が僧侶であることにおいても、重要な意味を持つという側面を提示することができれば、宗教研究に大きく寄与することにもなると考えられる。

宗教間対話から現代宗教を見直す

武藤 亮飛

「世界平和」や「相互理解」を目指してなされる宗教間対話はしばしば、「慰霊」、「供養」、「弔い」や「祈願」（以下、「慰霊」と「祈り」と総称する）に結びつく。日本各地で、諸宗教が集まり、宗派の枠を超えた慰霊や祈りが行われている。では、その慰霊や祈りは、どのような理由で、どのような形式で行われているのか。宗教宗派を超えた祈りを行う意義はどこにあるのか。

実際、共に行う「慰霊」や「祈り」は、日本の例では三つに分けることができる。一つ目は、一つの式典内で、参加教団毎のそれぞれの形式で行うもの。二つ目は、一つの教団が自らの形式で代表して行うもの。三つ目は、黙禱や共同の「祈願文」を作成するなど、共通の、あるいは独自の形式で行うものである。

形式によって、他宗教への配慮などの差異は見出されるが、総じて議論とならないのは、「宗教」とは何か、という宗教学にとって大きな問いである。まずは抽象的な、あるいは表層的

な共通性から出発する。それは現実的な課題であったり、「平和」という理想であったり、宗教者としての使命であったり、様々である。そこで漠然とした「宗教」（宗教性）が仮定され、宗教団体の相互交流は始まる。その大文字の「宗教」に自らを接続さえすれば、宗教間対話に参加することができ、儀礼に参加することすら、可能となる。「宗教」定義は疑問とされず、他宗教は「見たまま」受け入れることができる。極論を言えば、他宗教を理解しなくとも、「宗教」というカテゴリーに入るという理由だけで、共存・協力は可能ということである。

では、慰霊や祈りを共同で行う意義はどこにあるのか。一つには、「共に祈ること」そのものの意義である。諸宗教を横断する課題を前に、諸宗教が協力を迫られた、ということである。また、「共に祈ること」で平和に寄与する」との思いも見られる。諸宗教間がまず平和でなければ、世界は平和にならない、との認識のもと、「対立」するはずの諸宗教が集まることで、その意義を示そうとしている。

それ以外にも副次的な意義が考えられる。宗教間対話に参加することで「宗教」として承認されることが挙げられるだろう。他方で、宗教間対話により、公共領域への進出も可能となる。交流や対話によって「公共的なメッセージ」の発信や公開性、宗教の協力などを示し、公共性を獲得する可能性があると考えられる。

更に諸宗教が合同することで、「宗教的なもの」の公共領域への進出が容易になるということも確認される。これは、様々な論者が論じるように、宗教が「公共空間」への参与という自

覚」を持つようになったことを裏付けることでもある。それが一教団ではなく、「諸宗教」合同でなされている点は注目に値するだろう。

「新しい宗教研究の地平を拓く」というパネルのテーマに則して言えば、宗教間対話の実態を研究すること自体、あまり行われてこなかったことを省みれば、対象としての新しさを主張できるかもしれない。特に、諸宗教合同による公共領域の進出については、あまり議論がなされていない。その作業によって、たとえば「公共宗教」論の再考など、現代宗教の新たな側面を見ることができないのではないだろうか。また、ますます諸宗教間の交流が活発化していくことを考えると、宗教学においても諸宗教の単なる比較ではなく、諸宗教の関係性の中でこそ、それぞれの宗教をより動態的に理解できるようにになると思われる。

宗教研究における実践論的転回の可能性

——自己・身体・瞑想——

櫻尾 直樹

二十世紀後半以降の宗教研究の世界的な主流的潮流であるポストモダン・ニズムの思想圏では、言語を仔細に点検することが、言語論的転回以降の不可逆的な研究の方向性となった。たしかに、言語論的転回以降のポストモダン・ニズムは、言説の被文脈的な成立とそれによる現象の意味づけという意味論的な問い込みによるリアリティの構築とその理解という点では妥当であり、それまでの言語道具観に基づいた言語への素朴な信頼感を払拭

した。

しかし、それによって、宗教の核心とも言える宗教体験と言葉との関係性は、1、言語を媒介として宗教体験は理解できない、2、宗教体験は言語でしかない、という相矛盾する命題によって隘路へと落とし込まれてしまった。宗教体験や宗教現象の心身的社会的なりアリティは厳然としてあるのだから、記述のみが宗教を構築するわけではないことは自明なことだし、日常言語で、現時点で「宗教」と呼ばれる現象の存在を無視できない。またたしかに「宗教」という言葉自体が近代の産物であるから、社会文化的歴史的な文脈被拘束性とそれゆえの恣意性を孕んでいることは否定できない事実だが、一方で、「宗教」と呼んできたかなりの対象に共通した特徴があることもまた否定できない。この意味で、原則的に構築的で文脈被拘束的で恣意的だからと言って、「宗教」という言葉の使用が不可能であるとか、権利問題的に意味がないという主張は全面的に受け入れられない。

そこで、この研究上の難問を解決するために「実践論的転回」の可能性を提起したい。

まだ言語化されないままに自分の内面で、何かもやもやした曖昧なままの身心状態として、「宗教体験」がそこにある、という状況がある。その身心状態がいったいどういふものなのか、自分で認識しようとするために／他者に伝達しようとするために、その前言語的なある身心状態に意識を向けようとしただけで、そこにはある種の言語化活動が生じる。

しかし、体験の自己認識的な構成・構築や他者へ自己の体験

を伝達しようとする意思が発動する以前には、語りだされて同時に構成されていく意味での体験ではない、いわば原Ⅱ体験がある。その原Ⅱ体験は、体験したときの身体的な体感や感覚、あるいはそのときに発した情動として自己の内面に前言語的に刻印されたものである。こうした前言語的な具体的な体感や、超越的存在者や力の臨在性としてみなされる圧倒的な感覚に捉えられることによって生じる体感を、ただ単に言語による実体化、あるいは言語による幻想の現前化とのみ把握するだけでは不十分である。

体験の言語化による構成的な体験以前にある原Ⅱ体験は、言語的宗教構成主義によっては決して捉えられない。こうした原Ⅱ体験は、祈りや瞑想といった宗教のある固有の身体実践によって生起しているという点がきわめて重要である。このような宗教的身体実践が原Ⅱ体験を生み出し、宗教者の内面にある固有の身心（意識）状態を創造するのである。この過程に着目すると同時に、より十全な理解のために研究者自身も宗教的身体実践を行なうという、実践に関する双面的な方法論的態度を、筆者は「実践論」と呼び、その方法論的態度へと宗教研究の舵を取るドライブを、「実践論的転回」と名付けた。

言語の点検の前にしなければならぬのは、原Ⅱ体験の仔細な点検である。最終的帰着点であるとみなされる、体験を言語化したものの成立の背後にある、前言語的身体的意識的体験に着目すること。この点がクリアされていないと、逆に原Ⅱ体験がその元になっている語りやテキストをよりよく理解することはできない。体験と言葉が螺旋的に相互作用して、実践論的に

「宗教」は創出されていく。それゆえ、その過程は、単なる構築主義でも単なる体験主義でも捉えることはできないのである。

パネルの主旨とまとめ

弓山 達也

一 パネルの主旨と意義

一九九五年のオウム真理教による地下鉄サリン事件以降、研究対象へのデータツッチメントが主流となった宗教研究において、近年、コミュニティや被災地等における活動を足がかりとして、対象関与型の研究が見られるようになってきた。人文学の一般的な傾向、あるいは大学が地域連携や社会貢献に乗り出す風潮と軌を一にしているのかもしれないが、宗教研究者が、宗教者や地域活動家との協働を通して現場と向き合い、自らの研究を模索しているともいえよう。このことは福祉学や教育学などで用いられるアクションリサーチの手法が斯界にも広がりつつあるとも考えられる。

一方で教団活動に身を置き、あるいは宗教者との対話や己の身体を通して、宗教や霊性の理解の途を探ろうとする潮流も現れつつある。先のオウム事件以前には身体的理解と呼ばれ、その後、霊性交流の場では重きが置かれているもの、アカデミズムでは洗練されることなくうち捨てられた感のあるアプローチ法の再評価と見ることができるとも考えられる。

いずれにせよ、かかる広い意味での「実践」を前提・基盤とした接近方法や立場は、必ずしも自覚的に検討されておらず、

本学会において議論の俎上にあげることが意義のあることと考えられる。そこで本テーマセッションでは、詳細は別記に譲るが、(一)島菌進が東日本震災後の全体社会との関わりから宗教の公共的関与にともなう宗教性の学術研究の実践性について述べ、(二)弓山達也が自らコーディネータとして関わる被災地支援を通してスピリチュアリティの教育の展望を示し、(三)小川有閑は研究者であり実践者であるという立場から自殺・自死予防や遺族ケアについて議論を展開する。さらに(四)武藤亮飛は新日本宗教団体連合会等での経験を踏まえ教団間の宗教間対話について、(五)椋尾直樹が比較行法を通じて自己・身体との関わりから、この問題を検討し、新しい宗教研究の地平を拓く作業に着手したいと考えている。

二 質疑応答

本パネルはコメントを置かなかつたため、各報告が全て終わった後に司会の弓山から発題者に、(一)それぞれの報告が自身の立場や実践とどう関わるのか、(二)報告の宗教研究に対する学的貢献、(三)実践に根ざした対象関与型の研究の課題・問題点についての質問が行われた。応答は多岐に渡ったが、内在的理解と対象関与型アプローチの連続性、またデータツッチメントの限界とともに対象関与型の研究の危うさとして客観性や独善性(「魔境」という語で語られた)の問題等が挙げられた。

続いてフロアからは三名の手が挙げられた。一人目は武藤報告に関して宗教間対話が、対靖国法案が念頭に置かれていた経緯に鑑みるに、対話が実は特定の宗教的立場の排除に機能しているのではないかというもの。二人目は括弧付き「実践」の含意

や実践対象がどのように選ばれているのか（古典を読む読書実践は、ここでなぜ「実践」とならないのか）というもの。三人目は対象関与型の研究と研究者や協働者の生き方との関わりを問うものであった。紙幅の関係上、応答については割愛するが、「実践」に基づく対象関与型のアプローチの可能性と課題を問う第一回目のパネルとして十分な成果があり、今後の議論の継続と精緻化が求められているという手応えがあったと確信している。

第一部份

「渴仰の貴賤」の時代と如来教

石原 和

本報告では、尾張藩士高力種信の日記にある「渴仰の貴賤」と総称される人々に注目する。この「渴仰」という言葉の選択から、神仏に祈らざるを得ない人々の、鬼気迫る力強いものが描かれていることがひしひしと伝わってくる。この「渴仰の貴賤」の群像を読み解くことにより、一八〇〇年前後に生きる人々を、そしてその群像から民衆宗教の先駆とされる如来教の開教とその意義を宗教社会の課題から考えることが本報告の目的である。

当時の人々と宗教の様子を窺えるものひとつに開帳がある。そこで「渴仰の貴賤」たちは何を求めたのか。特に注目すべき行動として靈宝弘通への参加がある。ここでは単に靈宝を眺めるのではなく、寺僧が指棒を持って絵解・物解をしている。「渴仰の貴賤」たちはこれを通して、開帳の靈験に与るうとしており、靈宝それ自体よりも、その靈験にまつわる物語を求めていた。つまり、そこには安心の問題があり、それこそが「渴仰の貴賤」の求めたものだった。では、この安心と参詣はいかに関連していたのか。

この課題を解決するため、民衆の間に広まり、その積善の思想が大きな影響力をもったいわゆる善書は興味深い素材である。そのひとつである『善事訓』では念仏、誦経、講釈・説法

への参加、追善が作善の行為として指摘されている。また、『善悪種時鏡和讃』という書物では、在家生活の中での実践を通しての救済が述べられていることが窺えよう。これらの書物と、寺社への参集やそこでの行動と民衆的なレベルで語られている善の基準との間に相関関係を見出すことができる。それは当時の社会とそこに生きる人々の意識を反映したものでしょう。つまり、この時期には問題として作善があり、人々は無意識にその機会を願い、寺社もその要求に応えていた。そして、その先に救済＝安心の問題があった。

作善問題を抱えた「渴仰の貴賤」たちに対して、如来教と教祖喜之はどう応えたのか。「渴仰の貴賤」たちは、善の基準を求め、それに拠った作善実践により、救済に与ろうとした。如来教は彼らを前にして、当時の宗教社会の救済と同じ積善による救済を説く。しかし、善書のような善悪の教値化、差し引きによる善の積立という可視的な実践ではない。如来教では、善悪が救済の是非を問う基準とされず、救済の問題は心のあり方の問題とされる。つまり、善／悪を作すかではなく、心を善く／悪くするかが重視される。この善心とは、苦しむ人を憐れむ心であり、可愛がる心であり、人を憎まず、許し、我よりも先に人のことを思う心であるという。この善心を得て、この世界に難渋するものを善心の力をもつて救うことよって初めて、作善が成り立つのだという。如来教は心が定まっていなければ、「作善」は全く意味を持たないものとし、それは実践よりもその行動を起こす心のあり方に救いの本質をみたということになる。

ほぼ同時期に、真宗では三業惑乱をはじめとする異安心事件が頻発し、そこでは心のあり方に重きをおく傾向がみられた。如來教もこの傾向に近い。心に注目する立場は作善を欲する社会で、それに同調できなかった立場だといえよう。では、作善を欲する社会を批判しようとする立場の人々が直面した現実とはどのようなものだったのか。それは、作善が金銭の喜捨を伴う行為でもあったことに関係がある。貧しいものには、作善の機会、つまり救済の機会は与えられなかったのである。ましてや、時は化政期。一般に飢饉を経験し、農村は疲弊し、貧富の差が拡がっていく社会であったとされる。ゆえに教祖喜之の「錢や金をいれるには及ぬぞや」という救済が「渴仰の貴賤」たちに響いたのであった。

宗教学と仏教史

——村上專精の「五種の研究眼」をめぐる——

岡田 正彦

明治三四年（一九〇一）、村上專精は『仏教統一論 第一編 大綱論』を刊行し、大乘仏教は非仏説であること、釈迦は人間であること、仏陀は釈迦一仏であること、といった刺激的な主張を表明して衆目を集めた。こうした村上の議論は、所属する真宗大谷派においても問題となり、同年に村上は「予が真宗大谷派の僧籍を脱するの告白書」を発表し、一時僧籍を離脱することになる。

当時、村上の「仏教統一論」については多くの批評や論説が発表され、同年末には主な批評をまとめた『佛教統一論 第一

編大綱論批評集（附村上博士僧籍返還願末）』（金港堂）が刊行されている。しかし、多彩な研究者や宗教家のバラエティに富んだ批評のなかに、「大乘非仏説」や「釈迦人間説」を批判する論説はほとんど見られない。むしろ批評の中心は、村上が仏教統一論の基盤とした「五種の研究眼（とくに、歴史眼と比較眼）」をめぐる議論であった。

村上の仏教統一論の新しさは、五種の研究眼のような新しい「眼」を通して古い文献を再読したことから生まれた。この新しい眼を形成する主要な要素は、西洋近代との出会いとともに紹介された「比較宗教学・宗教史」の方法論である。しかし、村上の仏教統一論が、当時流行していた宗教学・宗教史の手法をかなり安直に仏教史へ適用した理論であることは、かなり早い時期から指摘されていた。

このため、村上の仏教統一論への批評には、宗教学的な立場からその科学理論としての曖昧さを指摘する批判と、村上の仏教史理解や経典理解の浅薄さを指摘する批判の二つが混在している。これらの批判を融合し、この曖昧さと浅薄さこそが、仏教統一論の「新仏教」としての可能性であると主張したのが境界野黄洋であった。

村上の仏教統一論は、日本で最初の宗教学の研究会とされる比較宗教学会のメンバーであった、吉田賢龍や加藤玄智などから、その研究の曖昧さについてかなり厳しい批判を受ける。さらには、虎石惠實のような新時代の新しい信仰のかたちを求める信仰者の立場からも、そのままでは新信仰の確立にも旧信仰の取捨選択にも役立たない観念の遊戯に過ぎないと、議論の中

途半端さを指摘されている。

こうした厳しい批評に基本的には同意しながら、村上の仏教統一論に「新仏教」の可能性を求めているのが、境野黄洋の批評である。境野は虎石と同じように、仏教統一論に新しい仏教思想の可能性を見ているが、新しい統一的宗派を形成するのではなく、従来の成立宗派とは次元の異なる信仰を論じるべきだと主張する。境野は、世界の宗教を皆同一原理に帰着するものと見做し、仏教統一論を世界宗教統一論へ導くような議論を明確に否定しながら、一方で新しい宗派を形成するような信仰論とも異なる村上の仏教統一論こそが「新仏教の唱導」であると称揚する。

つまり、比較宗教学的な万教帰一論でも、教相判釈的な仏教の統合論でもない、どっちつかずの中途半端さのうちに、仏教統一論の「新仏教」としての可能性を見いだしているのである。学問にも信仰にも偏向しない仏教統一論の曖昧さは、境野を中心とする人々が同時期に創刊した『新仏教』（一九〇〇）の言説に共通する側面がある。

この共通性をさらに掘り下げることによって、信仰にも学問にも偏向せずに、言論や教養としての新しい仏教論を展開した『新仏教徒』たちや加藤咄堂のような修養論者たちの言説の登場場について考えていきたい。このことは、近代日本における知識人宗教運動の展開について、新たな視点から議論することにもつながるのではなからうか。

『喪記集』における唱衣法

金子 奈央

本発表は、十四世紀を中心とする初期日本曹洞宗の禪師たちの葬送の記録である『喪記集』（『続曹洞宗全書巻二』に合本の上収録される）を対象として、中国撰述の禪宗清規に記載される唱衣法―住持や僧侶の遺品を競売にかける儀礼―の日本への移入と展開の一端を考察することを目的とする。

中国撰述の諸清規に記載される唱衣実施の流れは、①住持・僧侶の危篤・死亡時に、私有財産を封鎖・確認（抄割）、②競売にかける遺品の価格の決定、③一次葬以降に唱衣を実施（決定された価格を基準として競売と落札を行う）、④収入による送葬費用の精算、と読み取れる。また、唱衣の収入からは叢林・一般僧侶への配分もあることが記される。

そもそも禅清規は中世において宋朝禅の移入とともに日本にもたらされ、以後、道元撰述の清規をはじめとして日本において撰述された清規も多い。十四世紀前後までに成立した日本撰述の諸清規において、唱衣法が記載される清規も存在するが、その唱衣法の記載は、定式となっている念誦や回向を中心としている。これに対して『喪記集』は葬送の記録であるという点から、記載される唱衣関連の記述についても、葬送費用の金額や返済先が明記されるなど、ある程度の具体性があるといえる。

中国撰述の諸清規における唱衣関連の記述と、『喪記集』における唱衣関連の記述を比較することにより、下記の通り、日本における唱衣法の移入と展開につき、幾つかの点が確認でき

た。

(1) 葬送における唱衣の位置付け
中国撰述の諸清規の記述によれば、唱衣は住持や僧侶の遺体が適切に処理された後（火葬の際は骨化した後）——一次葬の完了後、二次葬の開始以前というタイミングで行われる。『喪記集』でも記載のあった喪記においては、中国撰述の清規類と同様に、一次葬と二次葬との間、少なくとも一次葬以降に唱衣が位置づけられていた。

(2) 「提衣」・「抄劄」の意味の変化

「提衣」・「抄劄」の用例比較から、『喪記集』においては、住持・尊宿死亡の際には、嗣法の弟子への遺品の伝授に重きが置かれていると読み取れる。

(3) 葬送費用の返済等、唱衣の経済的側面

中国撰述の諸清規では、唱衣実施にもなつて葬送を担った叢林・僧侶への見返りが記されていた。「三分得一」・「抽分錢」・「分俵・俵散」として、叢林・一般僧侶に現金収入がもたらされるのである。また、競売品となる遺品の基準価格の設定は新旧など遺品の品質に基づくとともに、競売の際にも品質に基づいた落札が推奨されたと読み取れる。

一方、『喪記集』に収録される「徹通義介禪師喪記」と「通幻寂靈禪師喪記」の記述からは、唱衣による収入額や葬送の支出状況が記載されるとともに、葬送実施および寺院の公金からの借入返済は必須ではあるものの、死亡した禪師の財政状況や唱衣の収入状況から、僧侶への現金の配分が出来ない場合も多し、古びた遺品であっても高く買い取ることが勧められて

いると読み取れる。ここからは、遺品の品質ではなく、遺品の帯びる意味に対して価値を認めて高額の落札を勧めていることとなる。

中国撰述の諸清規において想定されていた叢林規模との差や、叢林生活・儀礼の大きな枠組みを提示するという性格を持つ清規と、実際の葬送の記録という性格の差はあるが、『喪記集』は日本における唱衣法の移入と変容の一端を示しているといえよう。

浄土真宗における教理史研究に関する一考察

溪 英俊

小論は、龍谷大学の浄土真宗に関する研究の歴史的展開を通じて、教理史研究のありかたについて私見を述べることとする。

浄土真宗に関する研究は、親鸞没後、曾孫の覚如や、時代が下つて蓮如などの子孫（本願寺門主）によつておこなわれていく。特に玄孫の存覚による『六要鈔』は、親鸞の主著『顕浄土真実教行証文類』の註釈の嚆矢である。江戸時代に入り、末学による著述が著されるようになる。江戸幕府は、石山戦争などの反省から、宗教集団の力を学問に向けさせることにより、政治的安定を図つた。それに応じ各宗派で、学寮などと称される学問機関が設置された。本願寺派でも他宗に先駆けて、寛永一六年に学寮が設置された。ただし、ここで学ぶのは派内の僧侶である。この時期、浄土真宗についての学問は「宗乗」と呼ばれた。全体として訓詁・註釈的な解釈方法が中心であり、親鸞

以前の浄土三部経や七祖の考え方、親鸞以後の寛如・蓮如などの解釈を、最終的には親鸞と同一視（会通）するという方法を採る。幕末から明治維新においては、儒学者や国学者によって廃仏思想が盛んに主張されるようになり、さらにキリスト教禁止令が解除される。それに対応するため、学林でも曆学・国学・儒学・破邪学などの学科が設置される。同時に制度自体の改革も進められ、明治八年には「宗乘」「余乗」以外に「普通学」と呼ばれる科目が設置され、学校制度が導入されるようになる。明治三年に仏教大学（現龍谷大学の前身）が設置されると、講座名として「宗乘」に代わって「宗学」が、「余乗」に代わって「余宗学」の名称が採用される。その後、さらに近代の学問形態への脱皮が進むにつれ、「宗学」に代わって「真宗学」、「余宗学」に代わって「仏教学」という名称が用いられるようになる。大正十一年に大学令によって仏教大学が龍谷大学となった際に、講座名として「真宗学」「仏教学」の名称が用いられるようになった。「宗乘」「宗学」は本願寺派の僧侶が学ぶべきものであったが、「真宗学」は一般の学問として、僧侶以外も学ぶものとなる。ただし、「学」としての普遍性と同時に、設立背景にある浄土真宗本願寺派僧侶の養成という役割や、個人の信仰を深めていくという特殊性が併存する。いわゆる宗派教育として、自己の信仰を深めることが目的であれば、最終結論としての親鸞思想に帰着させるように解釈していけばよい。しかし、そのような方法は客観性を持たず、視野狭窄に陥る危険性がある。

また時代・社会を隔てた人物の思想が全同であるということ

はない。教理史的研究においては、教理の歴史的展開を考慮しなければならない。そのためには、まず龍樹なら龍樹、曇鸞なら曇鸞の思想を、その立場において検討することが必要となる。「真宗学」が一般の学となった以上、学際的な議論も生じることになる。その応答の際の共通地盤となるもののひとつとして、教理史は重要な役割を有しているといえる。

教理史の研究対象は、先に見たように浄土三部経、七祖、浄土異流であるが、これらは仏教学でも研究対象とされる。研究方法も、同様の手続きがとられるのが望ましい。しかし、「真宗学」における教理史研究の場合、浄土三部経・七祖・浄土異流そのものを対象とした研究で留まるわけにはいかない。「真宗学」である以上、最終的には親鸞思想との関わりの中で論じる必然性を有する。

「宗乘」「宗学」においては、最終的な結論的命題（親鸞思想）が前提とされ、それに帰着するように浄土三部経や七祖が理解されていった。「真宗学」においては、最終的な結論的命題を前提とせず、歴史的展開を検討していくことによって、親鸞思想を止揚していくことが、教理史研究のありかただと考える。

姉崎正治の日蓮論

寺田 喜朗

本稿は、姉崎正治（一八七三—一九四九）の日蓮論を検討し、その特徴を明らかにすることを目的とする。「親鸞・道元と比較したとき」知識人と呼ばれる人々の間で、日蓮への関心を示した人はまれ」（丸山照雄）とされるが、姉崎は、日蓮へ

強い関心を抱き、大部の日蓮伝を執筆した稀少な宗教学者である。しかし、圧倒的な知名度とは対照的に「内村鑑三や高山樗牛と比べたとき」姉崎の日蓮論は検討される機会が少ない。

姉崎は、一九〇〇―一九〇三年の洋行中、日蓮へ傾倒していく高山樗牛（一八七二―一九〇二）へ宛てた書簡において自らが抱く日蓮像を直截に語っている。このとき姉崎は、日蓮の国家観に異議を発し、（樗牛が日蓮とイエスを比較するのに対し）ムハンマドやサヴォナローラとの類似を指摘し、「憤怒の私情」に駆られた排斥的・独善的な思考・信念の持ち主だと痛烈に揶揄している。

帰国後の姉崎は、樗牛の遺稿整理を進める過程で田中智学と山川智応の知遇を得、一九一〇年頃から本格的に日蓮研究に着手することになる。一九二二―一九二五年のハーバード滞在を経て一九一六年に *Nichiren, the Buddhist Prophet* および『法華経の行者日蓮』を公刊する。なお、同年に生まれた三男は金吾と命名され、この頃から（生家の仏光寺派のそれとは別に）法華経の勤行を開始すると共に日蓮への「親炙」が語られるようになる。

『法華経の行者日蓮』は、一、法華経・天台教学の解説に多くの頁が割かれ（一九〇四年に公刊した『現身仏と法身仏』では、「仏陀中心の信仰を忘れ…空閣の如き仏教」に堕した大乘仏教を痛烈に批判していたが、同書では「事実上仏教の中心を占めてきた」「根本聖典」と法華経を賞揚している）、二、日蓮の一生と思想は「遺文四百篇だけで十分これを知りうる」と述べ、神話的伝説・逸話を検討の俎上から外している（日蓮伝の

定番であった「内村等の日蓮論の下敷きになっている」小川泰堂『日蓮大士真実伝』に記載された出自の系譜や蒙古撃退の逸話を度外視し、煩悶を抱く一人間として叙述している）、三、日蓮と弟子との交流・教化指導に多くの頁を割き、「強烈な感化力」と「門人に対する親切の慈悲」が「教育の効果」をあげたと論じ、懇切で情に厚い人物として叙述している）、四、身延隠棲の動機等（三度諫めて用いられずば去る」という「常套の説明」は誤りであり、キリストと同様の「一切衆生の眼を開き、彼らの罪を滅す」「代表的滅罪」が企図された「志願配流」であったと解説される）について、既出の日蓮論には見られない独自の解釈が採られていることに大きな特徴が認められる。

この姉崎の日蓮論の核には、「凡夫としての罪の意識」（謗法を犯す他者を責めるベクトルから自らの宿業を反省するベクトルへの転換）と「聖者としての使命に関する自覚」（滅罪の行者としての自覚―上行菩薩よりむしろ不軽菩薩―から試練を積極的に受け入れる覚悟が醸成される）の「密着融合」こそ、独自の思想と行動の基盤をなしている、という理解がある。そして、この理解の背景には、教祖の内面へ、人間一般の感情・本能から迫ろうとする自然主義の立場、倫理的な教えにのみ信仰の本質を認める自由神学の立場、教祖・教会の権威を無批判に信頼する伝統的立場のいずれをも拒否する姉崎独自の視座があった。姉崎は、権威（法華経・天台教学）への信頼を媒介に、研究者と信仰者としての眼差しを往還させることによって、教祖（日蓮）の「奥の奥」にある「神霊の閃き」に接近

できると考えていた。すなわち姉崎の日蓮論は、「帰納的研究に沿った経験的組立」による客観的・実証的な教祖像（日蓮）を土台としつつも、神秘主義的な領域に踏みだすユニークな理解が展開されているのである。

靖国問題の諸相——日本における政教分離の視点から——

丹羽 泉

「政教分離 the separation of church and state」の原則については、米国やフランス、トルコ等と並んで、日本もこの原則が比較的厳密に適用されている国として言及される。しかしこの適用にあたっては、国家によってさまざまにバリエーションがあり、それらは当事国の歴史的・文化的なコンテクストに深く依存している。たとえば国家の教会への介入を禁ずるといふ側面が強い米国のようなケースや教会の国家への介入を禁ずるといふ側面が強いフランスなどのケースもある。一方で、国家が私的な信仰教育を公的な教育制度の中で保障するというドイツなどのケースも存在する。いずれにせよ、公的な領域と私的な領域の分離を特徴とする近代以降に現れてきたこの潮流は、今日「世俗化」という語で表現されている（ピーター・バーガー）が、このような政教関係をめぐっては、公的な領域と宗教領域との関係の取り方のバリエーションとして捉えることができる。

近年、チュニジアにおける事件をきっかけにアラブ諸国に広がった反政府運動は、「アラブの春 Arab Spring」と呼ばれ、チュニジア、リビア、エジプト、シリアの政権の崩壊や動揺を

もたらしたが、これらの一連の事態には、民主化の要求という政治的な側面だけではなく、世俗化された公的な領域と宗教領域（イスラム）との極めて緊張をはらんだ対立の構図も見え隠れしている。これらの諸国は、ムスリムの割合が高いだけに、世俗主義の原則をめぐる問題がとりわけ先鋭化するという共通した特徴がみられる。この点は、ムスリムが多数派を占めるトルコやチュニジアなどの国々やカトリックが多数派を占めるフランスにおいて「ライシテ laïcité」と呼ばれる政教分離原則が適用されていることとパラレルである。

政教関係をめぐるこれら一連の問題領域は、宗教社会学的な観点からは、支配秩序の正当性をめぐって発生する価値緊張であり、きわめて興味深い論点を含んでいる。

本発表では、靖国問題を取り上げることを通して、これを国際的な比較の俎上に載せて考察するための視座の設定を念頭に置きつつ考察を行う。その際、近代以降に多くの国家で採用されている「政教分離」原則の適用の様態がさまざまである、ということ、欧米においても、歴史的文化的コンテクストに大きく依存しているということ等に留意しつつ、これらの「歴史的個体」（H・リッケルト）という側面と合わせて、これを捉えるために、「世俗化」というバーガー以来の議論を再検討し、「歴史的個体」を比較可能な土俵に載せていくことが企図される。論者は、ドイツの「G・イエリネク・M・ウェーバー」の議論を出発点にして、これまでの「世俗化」の議論を組み立てなおす必要を感じている。

本発表は、以上のような問題関心から、日本における政教関

係を、靖国神社参拝をめぐる論議に焦点をあて、これを日本における政教分離問題の一事例として考察しようとするものである。

宗教学における仏教学研究

——死生学的知見につなげるために——

山本栄美子

高齢社会にある一般の人々も、生死の知見を深めようとする傾向が見られる昨今において、死生学に期待される宗教学の一つの役割として、世紀的な単位で浸透してきたともされる伝統的な宗教世界観や文化的死生観の思想知を分析・整理することにもあると言える。日本の諸宗教のうち、全宗教家の約三分の一と全宗教施設の約三分の一を仏教の僧侶と寺院が占めているという統計的数値にも見られるように、自覚的な仏教徒の減少傾向にも関わらず、仏教は日本において未だに最大の宗教勢力を保っており、末木文美士の主張通り「仏教は日本思想全体を見ていくときの基軸となる」と言ってよい。しかし、仏教が思想的あるいは社会倫理的にどのように基軸となってきたかに迫る多方面によるアプローチは、未だ「今後の課題」として先延ばしされてきた印象が否めない。「仏教の死生観とは何か？」を包括的に語ることは困難極まりない作業となる。近代的な言説として仏教が認知されることを目指した表層的な側面とそれを支える葬式仏教といった近代仏教のあり方が孕む二重性が、仏教研究を展開する足枷になってきたともいえる。仏教を一宗教として包括可能な立場にある宗教学においての仏教研究の稀

少性は、直接的には印度哲学・仏教学科の整備に伴い、宗教学科に仏教研究を専門とする教官が置かれなくなったことが大きい。日本宗教史の一部として仏教史が語られ、新宗教や在家仏教を扱う宗教社会学的研究において仏教教義との関連が指摘され、特定の仏教者の思想研究において仏教思想が言及されることはあっても、歴史的・社会的発展の流れに即した統一な通史としての日本仏教史についての理解、あるいは現在に至るまで存在している仏教諸宗派の成立事情・発展の過程・諸系統の分岐の解明とあわせた宗派の教学的立場の思想的な検証についての詳述された研究は宗教学内においてほとんどされてこなかった。磯前順一らによる近年の宗教概念を批判的に検討する試み以前に、中村元は「仏教という「宗教」と、西洋のレリジョンとは必ずしも一致しない」として、宗教の語義の不確定に伴う問題について触れ、「宗教」という語は「今日まだこの視点からはあまり論議されていない」ことを指摘してはいるものの、仏教でいう「宗教」や「法」とレリジョンについての相違点を詳述しないままであった。さらに遡って明治初期の原坦山は、レリジョンという語を仏教に用いることは妥当ではないとした、アメリカの神智協会設立者であるオルコットの影響を受け、仏教を印度哲学と呼ぶことに、むしろ積極的であった。そもそも、仏教・宗教・哲学・倫理といった相互関係性自体が、明治以降未だ明確になっていないのである。姉崎正治以降、これまでの宗教学に通底する唯一の特徴として、「神学・宗学との格別を強調するスタンスで、規範的な価値判断から一線を隔する」が挙げられる一方、「日本の宗教史は包括融合の歴史な

り」と述べ、日本宗教史を貫く特色を提示した姉崎の見解は後の宗教学において継承されず、以降の宗教研究においては、宗教（信仰）者と宗教学者の分離とともに規範性と経験性との方法的分離が強く意識されるようになっていった。各宗教・宗派にとつては、伝統的な教義や信条は核を占める思想と言つてもよい。特に仏教の「宗」の成り立ちからしても、核なるもの捉え方の違いから異なる価値基準や規範性が生ずるのは必然である。あえてそこから距離をとつて通仏教的な各派の共通性に目を向けるだけではなく、かつての宗教的特徴が形を変えて生き残り人々の世俗的な日常生活のなかに浸透していくと見なす宗教学的な世俗化論に照らして、教義や信条に反映された規範性の源泉やそこからの派生を諸宗教の「雑居性」や「重層性」とともに探究する研究の方向性も可能であると考ええる。

禅および聖書の世界における即非の論理、入不二法門

鳥居 興彦

鈴木大拙の言葉に従つて論を進めると、この世には靈性的直覚の世界と知性・分別的世界の二つの世界がある。両者は一真実の世界として本当は一つの世界であるが、知性分別的に見ると、それらは相矛盾した正反対の世界に映る。このギャップを修正するために交通整理が必要となる。つまり、知性・分別的世界のものとして映っている現実を、一旦すべて否定する。そのことよつて靈性的直覚の世界での表現になったと考える。何故ならば、靈性的直覚の世界は知性・分別的世界と正反対であるからである。そこから再び知性・分別的世界の表現に戻す

ために、それをさらに否定して逆転させる。この場合、俗諦（知性分別的世界）を一旦、真義諦（靈性的直覚の世界）に交換したことによつて、俗諦が真義諦になったと考える。つまり、知性・分別的世界に属するこの世での現実、靈性的直覚の洗礼を授けて真義諦とする考え方であると筆者は理解する。

聖書には、「あなた方の中で偉くなりたい者は、皆に仕える者となり、一番上になりたい者は、すべての人の僕になりなさい。人の子（イエス）は仕えられるためではなく仕えるため、又多くの人の身代金として自分の命を献_てげるために来たのである。」（マルコ一〇・四二―四五）とある。この言葉はまず、偉くなりたい人に対して権力を持つことを否定する。その後、神（イエス）は、多くの人に仕えるために来たのだから、あなた方も、神に見習つて人に仕える者となりなさい、これが本当の「偉い人」である、と言っている。つまり一旦否定した「偉い人」を今度は肯定している。これは即非の論理である。別な表現をすると、「（本当の意味での）偉い人と言うのは、（世間一般で言うところの）偉い人ではない。従つて（本当の意味での偉い人を）偉い人と言う」となる。括弧を外すと、まさしく即非の論理となる。

次に、「不二」とは相対的二元論の否定である。ローグス発生以前の、天地未分、兆未働の状態を背景とし、靈性的直覚の世界から見ると、この世の有限の物と事とが円融無礙に錯綜することを言う。一即多であり多即一であり、一と多、多と多は円融無礙に錯綜する。この考え方は、各人の心の中には神が住み、その働きによつて各人は動かされると考えるキリスト教の

精神と共通性を持つ。あるいは、森羅万象は神によって創られ、神の息吹の元にすべてが働くとする考えと共通する。「体のすべての部分の数は多くても体は一つであるように、キリストの場合も同様である。一つの霊によって私たちは……皆一つの体となるように洗礼を受け、一つの霊を飲ませてもらうのです」（一コリ二二・二二―二三）。つまり各人は、別々に分かれているように見えても、全体としてキリストを頭とした一つの体を形成し、「一」（キリスト）と「多」、また「多」どうしも円融無礙に錯綜する。聖書にはこのような個所が数多く存在する（エフエソ一、同二・一四―一六、同四・一二、同四・一六等）。ここに入不二法門の思想を見ることが出来る。

欧米の禪と東西靈性交流

峯岸 正典

本論では、欧米における仏教の主流の一つである禪系統の団体、三宝教団を視野に入れながら、禪の修行道場とカトリック観想修道院の間での「東西靈性交流」という枠組みのなかで、カトリック側において目指されてきた事柄について探求してみたい。三宝教団とは日本では無名に近く、歴史も新しくはあるが、ケネス・タナカ（『アメリカ仏教』）や佐藤研（『禪キリスト教の誕生』）が言及しているように、欧米では強い影響力を持つ禪系の教団である。一九五四年に安谷白雲が開祖となり、曹洞宗の宗風を基盤としながらも曹洞宗ではあまり用いられることのない公案を併用している。二祖の山田耕雲が「坐禪はキリスト教が宗教であるという同じ意味では宗教ではない」（『禪

の正門』）という立場に立ち、多くのカトリック、プロテスタントの聖職者が山田のもとに参集した。なかでも山田門下のイエズス会士、フーゴー愛宮ラサールは一九六七年ごろから禪の紹介と普及をドイツを中心に始めたと言われており、先述の佐藤研をはじめ、影響を受けたキリスト者が数多く存在する。ヴイリギス・イエーガー（ベネディクト会士）もその一人である。ヴイリギスは日本で一九七五年から八一年まで山田のもとで修行し、一九八三年、所属しているドイツのミュンスタール・シユヴァルツザッハ修道院で坐禪をする「ベネディクトの家」を設立している。ちなみに同修道院は聖オットーリエン大修道院の末院で、イエーガーは東西靈性交流の中心となってきた聖オットーリエン大修道院派に属する修道士である。第一回東西靈性交流のおり、イエーガーは聖オットーリエン大修道院で仏教側に対して自ら希望して講話を行った。その際、「マイスターエックハルトが言う神性（Gottheit）と仏教の仏性は全く同じである」と言い切り、日本側から強い抗議が出た。その後、東西靈性交流に関わることはなかった。ミュンスタール・シユヴァルツザッハ修道院からも修道士が来日することもなく、また日本側僧侶を受け入れることもなかった。二〇〇一年、イエーガーがバチカンから禪に関わる活動を一時期、禁止されたということもあり、イエーガーの存在は禪との交流に当たって、ベネディクト会全体にとっては難問の一つであったと考えられる。しかるに直近の第十三回東西靈性交流（二〇一三年）においては、イエーガーがしばらく前から別の地区で活動を始めたこともあつてか、ミュンスタール・シユヴァルツザッハ修道院に雲水が受け入れ

られ、和やかな雰囲気の中で（『禪文化』二三一―号）交流が進められたという。ドイツ語圏での今回の交流を促進したヨゼフ・ゲッツ（聖オットーレン大修道院の修道士）は論者からの問い合わせに対して「ミュンスターシユヴァルトツァッハの修道士は交流が充実していたことで喜んで」と証言している。イエーガーとはまた別の側面を持つ「禪」が提示されたことに起因するところもあると推定される。なぜなら、イエーガー問題に多くのベネディクト会士が心をいたためきたからである。

日本の修行道場から派遣された雲水たちは、公案参究も含めて、集団で修行する道のなかにこそ宗教的な落ち着きがあるという伝統に属しており、日常のなかでのその顕現が、ある種の安堵を観想修道院側に与えていたのではないかと推測される。東西霊性交渉が開始された一九七九年以前から欧米キリスト教界においても禪が喧伝され、そのなかには三宝教団に連なる人たちもいて、禪は宗教ではないからキリスト者が受け入れることは可能であるという立場もあった。他方、東西霊性交渉においては、禪は宗教であるという立場に立つ曹洞宗、臨済宗、黄檗宗との交流が積極的に求められてきた。つまり東西霊性交渉においては坐禅をする個々の「見性体験、覚り」よりも、個々の修道士の修道生活と、宗教共同体としての修道生活全体が深まる方向においての禪が求められてきたと言えよう。

多元主義における宗教とは何か——諸理論の検証と考察——

松野 智章

宗教と世俗の関係に関する考察は、宗教学の存在意義と言え

るような主要な問題である。本発表は、多元主義における宗教の位置付けについての確認と世俗の領域の考察を試みる。まず、多元主義は集団か個人かという区分で二つに分けられる。

集団の多元主義が「多文化主義」であり、代表的論者がテイラーとキムリッカである。二人には大きな差異があり、それはリベラルとの関係で表れリベラリズムの二元的な強要を否定し、多文化を肯定するテイラーとリベラリズムを前提としリベラリズムの中で多文化を擁護しようとするキムリッカとの違いである。しかし、キムリッカの議論は、文化多元主義と銘打ちながらもリベラリズムの枠の中で許される限定された括弧つきの文化の許容であり、テイラーが想定した相対主義といえる多元主義の射程を著しく削ぐものとなっている。

個人の多元主義とはポストモダン系の思想である。ポストモダンが政治哲学に提供した議論は、基礎づけ主義に対する批判と個（主体）に対する絶対視への批判である。ポストモダン系に位置づけられるコノリーは多元主義が一つのイデオロギー的な立場として誤解されることを恐れ、「深い多元主義」と自ら表現している。コノリーはリベラリズムの枠を超えて政治の在り方を模索する点において、テイラーと近い位置にいる。テイラーとの差異は、アイデンティティーの捉え方にある。それは、自己の絶対化を否定することが「忍耐」と「寛容」につながるとし、テイラーが個々人の「ほんもの」という感覚の背後に文化を基礎づけただけに対して、コノリーはその基礎づけを否定する。では、コノリーとリベラルの関係はどうか。コノリーは文化を絶対化しないだけであり、テイラー同様にリベラ

ズムという枠組みに与しない。それぞれの立場のエートスを政治に関与させることこそが重要だからである。ただし、コノリは「古典的な世俗主義と袂を分かつ」としながらも、意外にもロールズに同調し歩み寄りを見せている。これにはロールズの理論的転換にも要因があると思われ、その重要な鍵概念が「重なり合う合意」である。つまり、ロールズのリベラリズムは古典的な世俗主義とは一線を画す。それは、哲学的宗教的形而上学的な違いを認め最小限の一致を目指すもので、リベラリズムが文化の多配列を包括するのではなく、単配列としての多元主義に配慮したリベラリズムなのである。

ロールズのリベラリズムにおける理論的転換は、宗教の問題を強く意識したと言われる。これまでの議論は、「文化」が「宗教」と同義に、そして「リベラル」が「世俗」に対応しており、「リベラリズム」の変化は「世俗」の変化を意味すると理解することが可能である。そして、古典的世俗主義とは「強い」世俗主義であり、重なり合う合意のもとに形成される世俗は「弱い」世俗主義と言い換えることができる。そして、この「弱い」世俗主義は、消極的に形成される。なぜなら、その領域は「何が世俗か」という議論ではなく「何が宗教的ではないのか」という問いの形式を持つからである。これは、多元的な社会においては、何が正義なのかと問うよりも「不正義」を問うことの方が有用なのと同様である。そして、これらの議論は、国民国家における世俗主義の再考を促すことになる。

多元主義的宗教理解と宗教学

宮嶋 俊一

宗教多元主義 (religious pluralism) は、宗教多元論、宗教多元現象なども訳される。使用者によってその意味は異なるため一義的に定義することは難しいが、「宗教が複数存在する」という考え方、およびこのような状況に対し「いずれか一つの宗教を絶対的とするのではなく、宗教の多様性をそれとして尊重していこうとの立場」や「自分が信仰する、あるいはコミットする宗教以外の宗教にもそれ独自の真理と救いを認めようとする態度」が表明される点で共通する。このような宗教多元主義は、主としてキリスト教神学、およびそれと深く結びついた宗教哲学の領域で主張され、とりわけ、現代イギリスの宗教哲学者であるジョン・ヒックの考え方として紹介されることが多い。

他方、哲学的神学や宗教哲学から区別される宗教学もまた、宗教が複数存在するという考え方から出発している。宗教多元主義神学・宗教哲学と宗教学は、多宗教的・他文化的な状況を前提としつつ、時に重なり合いながら営まれてきた。論者によっては、宗教学は信仰という主体的コミットメントを括弧に入れた営みであるという点において、宗教多元主義と一線を画すとされるが、管見では、宗教学の中でも、とりわけ古典的宗教現象学の成果は宗教多元主義の主張と重なるところが多い。

まず宗教多元主義の代表者と言えるジョン・ヒックに則して考えてみると、ヒックは、神秘主義に代表されるような宗教の経験的認識においては、人びとは同一の実在 (the Real) ない

し神性 (the Divine) を、それぞれの宗教伝統に応じた仕方方で経験し、認識していると考ええる。つまり、異なる宗教伝統に属する者たちであっても、彼らは同一で唯一無限の「神の実在」に出会っているのであるが、ただしその現れ方はそれぞれの文化伝統に応じて多様である。これがヒックの考えの核心であると言えるだろう。ヒックはこれをカント哲学を援用して説明する。カントは、物自体とその人間的な表象を分け、前者の認識不可能性を説いた。この二分法をヒックは宗教的な認識に応用した。

こうした二元論は、ハイラーの宗教現象学にも見られるものである。ハイラーは、諸宗教現象の多様性を強調する一方で、その本質の一元性を主張した。多様な諸宗教 (Religionen) の背後には、本質的な宗教 (the Religion) が存在するとハイラーは考えたが、こうした二元論的思考はヒックの宗教多元主義と共通している。ただし、「客観的」であることを目指す宗教学の領域において、そのキリスト教中心主義が批判されてきた。宗教多元主義の用語を用いれば、それが「包括主義」的であると見なされたとと言える。さらには、その实在主義も批判されてきた。そうした批判に対し、晩年のハイラーは、「神、啓示、永遠の生は宗教的人間にとって現実的であり、そのような彼岸的なりアリテーの問題に関する限りあらゆる宗教学は神学である」と述べるに至った。

古典的宗教現象学になされたのと同様、ヒックに対しても、その主張が一元論なのではないか、またなぜ多様な現象が实在 (the Real) の現れであると言えるのか、といった批判が加え

られている。本発表では、その問題については触れない。岸根敏幸はそうしたヒックの宗教多元論を「通約的宗教多元主義」と呼び、他方、それに対し批判的なカブやパニカーの説を「非通約的宗教多元主義」と呼ぶが、後者は今日の宗教学の立場に近いと言えるのかも知れない。ただしそれが、文化的多様性の比較にすぎないということになってしまえば、「宗教」にことさらこだわらなくてもよくなってしまおうだろう。よって、「实在」と「文化的多様性」のあいだにある「構造」としての「宗教」について考えていくことが、宗教学の課題となるのではないだろうか。

宗教多元主義の行方

—— グローバル化かコスモポリタン化か? ——

山梨有希子

本発表はウルリッヒ・ベックの『《私》だけの神——平和と暴力のはざまにある宗教』を下地に論を展開していく。

ベックは「宗教には平和を創造する力と潜在的な暴力性と同時に備わっている。どちらが優越性をもつかは人類の存続を左右する」と述べた。「イスラム国」という現象がまさにこの「潜在的な暴力性」の表出に他ならないだろう。この「宗教に潜在的に備わっている暴力性」をいかに抑制できるか、これが現在喫緊の課題となっている。

この事態に対して実際に行われている対応はと言えば、一言でいえば「アメリカによる空爆」となるだろう。しかし、このアメリカによる空爆という手段は宗教のもつ暴力的ポテンシャル

ルを抑制できるのだろうか。一つの国の法秩序で原理主義という現象をおさめようとする発想は通用しないのではないか？

イスラム国という「国」とは称しているけれども従来の「国」とは異なる存在にたいして、「国」で対応しようとするこの対応は、とりわけ現在よくみられるような原理主義がコスモポリタンの存在であることを見逃しているのではないか。現在、宗教はトランスナショナル、トランスエスニックな次元で展開している。それに対して「ナショナル」を単位として対応することには限界があると考えられるのである。

では、「人類の存続を左右する」ともいわれる宗教の潜在的暴力性を抑制するにはどうすればよいのか。これは宗教が主体となつて考えなければならぬ問題であろう。

ベックは人類の未来を左右するこの問題について、宗教は解決策を示しうるといふ。「数多くの唯一神たちの諸宗教が自らを文明化し、布教の手段としての暴力性を放棄するのみならず、宗教間の寛容原則のために自らを開き、積極的に努力するときにのみ、世界は平和へのチャンスを手にするだろう」。

諸宗教が自らを文明化するとは「合意されたルールに従つて暴力的なポテンシャルを抑制し、平和創造力を高めていくこと」とを意味する。そこでポイントとなるのが「コスモポリタン化」という概念である。

コスモポリタン化は「どこか外部のマクロ領域の中で進行するのではなく、人間の内面のもっとも奥深くですなわち神、世界、自分自身との関係の中で進行する」という特徴をもつ。グローバル化が「外」で起きていることだとすれば、人間の「内

側」で起きているのがコスモポリタン化である。これは、宗教の観点で言えば「信仰の個人化」と言い換えられる。世俗化により宗教は「宗教以外の何物でもないものになることを強いられた」。これにより、「スピリチュアルな文化」つまり「主体的な信仰」が進み、現代人は「自分自身がほんものだと思えるような組み合わせを探し出す」。

これはイスラム国のような宗教の暴力性を生み出すと同時に「主体的な信仰」は真理要求をして互いに対立するよりも平和を想像するほうへ、つまり宗教を「文明化」するほうへと向かわせる力をも持つとベックは言う。

このようにみえてくると、宗教多元主義はグローバル化の中で構築されたものだということがわかる。コスモポリタン化の中で、宗教の在り方が変容している中で起きている新たな宗教の対立、暴力性の発露に宗教多元主義はどのように対応できるのか。こういった視点はこれまでの宗教多元主義の議論においては顧みられてこなかったように思う。宗教が備える平和を創造する力を暴力性よりも強いものにするために、コスモポリタン化した宗教多元主義が必要になっていくのではないだろうか。

戦間期ルーマニア右翼思想における政治と宗教

大谷 崇

ナエ・イオネスク (Nae Ionescu 一八九〇—一九四〇) は、ブカレスト大学哲学教授であり、エミール・シオランならびにミルチャ・エリアーデの師匠にあたる存在である。彼は一九三三年以降ルーマニア・ファシズム組織・鉄衛団 (Garda de

[Pier]のイデオログとなったことから、シオランやエリアーデらが極右に参加する点で大きな影響力をもったとされる。以下、ナエ・イオネスクの正教観が、どのように政治に結びついていくのかを検討することを通して、彼の「正教主義」(Orthodoxy)と呼ばれる思想を見ていく。

正教を論ずるにあたり、ナエ・イオネスクはカトリックと正教を鋭く対立させる。彼が正教の重要な特性として挙げるのは、①改宗熱の欠如と、②彼岸と此岸の峻別である。①正教は特定の民族集団において信仰されるが、その外に出て行こうとしない。正教は「全人類を正教徒にする必要性を感じない」。

②カトリック教会は地上において神の国を実現しようとするのに対して、正教においては、救済は彼岸においてのみなされると強調される。この根拠として彼は双方における修道院の性格の違いを挙げる。

以上の二点から政治との関係に関して導き出されてくるのは、ルーマニアにおいては、宗教と国家は分離されなければならぬというものである。分離には、教会の国家による支配からの解放も含まれる。ナエ・イオネスクは、教会の自律を擁護するとともに、国家の支援を求める教会に対してはこれに反対した。彼は、ルーマニアを正教国家とし、正教と教会を政治に巻き込もうとする教会関係者や知識人を繰り返し批判している。

しかし、この考えは一九三七年において変化が見られる。一九三三年以降彼はますます鉄衛団に接近していく。彼は聖職者の鉄衛団参加の禁止を求めた国家の要請を拒否する教会を支持

する。いまや彼は教会の政治への関与を認めるようになる。この変化の要因は、彼のますます深まる鉄衛団への接近にあると言える。しかし、あのカトリックと異なる正教の特質はどうなったのか。非世俗・非社会的な禁欲主義こそ正教の本質ではなかったか。

この自己破壊を推進させる契機が同じく彼の思想のなかに存在する。それが歴史における神の計画という概念である。神の言葉は絶対的であるが、神の言葉を「生きる」ことは歴史に属し、相対的である。歴史においては民族しか存在しないために、神の言葉を生きる主体は個人ではなく民族である。歴史は神の計画によって進展するがゆえに、民族というカテゴリーや生の形式を無視することは神の意向に逆らうことである。

このことから分かるのは、ナエ・イオネスクのいわばアブリオリズムとも言うべきものである。歴史は神によってアブリオリに決定されており、それゆえ当時の時代の潮流、すなわち全体主義の時勢に従うことが要請される。さらにルーマニア人といった民族のカテゴリーも、アブリオリに決定されている。すなわち、正教徒でないルーマニア人はルーマニア人ではなく、自由主義等、ルーマニアの伝統に反するイデオロギーの持ち主も、たとえ正教徒であってもルーマニア人ではない。ここにおいてナエ・イオネスクは戦間期ルーマニアにおいてもつともラディカルな民族概念を提示したと言える。彼はルーマニアを正教国家とするという鉄衛団の方針にイデオロギー的に道筋をつけたが、しかし彼のアブリオリズムは鉄衛団への接近以前から見受けられ、それ自体としては、鉄衛団と無関係に成立したも

のである。それゆえ、彼を独自の思想家として見ていくことが重要である。また彼の「正教主義」は、彼の弟子たちにはほとんど受け継がれなかった。彼ら弟子たちが師であるナエ・イオネスクの思想をどのように吸収し、どの部分を捨て、どの部分を生かそうと試みたのかを知るうえで、ナエ・イオネスクは重要な位置を占めていると考える。

ルーマニア保安警察の供述調書におけるシオランとエリアーデ

奥山 史亮

本発表では、ルーマニアの保安警察が国内の反体制派を取り調べた際に作成した供述調書から、ミルチア・エリアーデとエミール・シオランに関する記述を抽出し、その特徴を整理する。そのことにより、国内の反体制派と保安警察、および亡命者組織の関係性にエリアーデとシオランの言論を再定位することを目的とする。反体制運動とは、体制に抗する人間だけでなく、その体制にしたがって生きている数多くの人間の生活基盤を揺るがすものであるゆえに、現地に生きる人間の存在に対して無自覚であってはならない。エリアーデやシオランが学界のみを活動の場とする学者の枠を踏み出し、反体制運動のイデオログとして活動したならば、その活動を上記の点に照らし合わせ、倫理的に評価する作業が不可欠となる。本稿はこのような問題に取り組むために、一九五九―六〇年に保安警察がコンスタンティン・ノイカとコンスタンティン・ピラトを中心とする反体制派を逮捕した際に作成した供述調書を整理し、エリアーデ、シオランとルーマニア国内の反体制派、保安警察の関係

性を明らかにする。

エリアーデと共にブカレスト大学文学部のナエ・イオネスク (Nae Ionescu) のもとで哲学を学んだノイカは、戦後、刊行が禁止されていた哲学や文学作品に関する研究会を開催していた。ノイカがレジオナルを中心とする反体制運動を組織しているという疑いをかけられ、投獄される契機となった出来事のひとつは、ルーマニア演劇団の女優を務めたアクテリアン・サドヴァ・マリア (Acterian Sadova Maria) をめぐる事件である。彼女はエリアーデやシオラン等に、帰国すること、あるいはせめて共産主義政権に敵対しないように説得するという命令を保安警察から受け、一九五六年にパリを訪れた。マリアの説得が失敗すると、保安警察は彼女がエリアーデの長編小説「禁じられた森 (Pădurea interzisă)」(邦訳「妖精たちの夜」)とシオランの『実存の誘惑 (Spîta de a există)』を持ち帰って、それをノイカたちに渡し、国内と国外の反体制派の連帯を強めた疑いをかけて逮捕した。

その取り調べで作成された供述調書を読解すると、エリアーデとシオランがルーマニア国内の反体制派の知識人とかかわることを望み、彼・彼女らの言論活動を支援したり、みずからの言論を伝えようとしたりしていたことがわかる。国内の反体制派知識人たちも、レジオナルやフォークロアなどを描く彼らの文学や論説を反体制運動に資するものと理解し、積極的に受け入れていたと考えられる。しかし、一九五九年一月九日付けの供述調書に描かれたエリアーデとサドヴァ・マリアの対話を読解する限り、エリアーデはルーマニア国内の状況をあまり

把握せずに、共産党の文化を完全に否定しており、反体制派に協力しつつも共産党の文化のなかで生きていくサドヴァ・マリアとは意見が食い違う部分もあったように思われる。さらに、亡命者が反体制運動を主導すべきというエリアーデに対して、共産党の取り締まりの厳しさを訴えるサドヴァ・マリアの言葉は、エリアーデが国内の状況に無理解であることを批判しているように解釈できる。

国内の反体制派にとって、エリアーデやシオランのように西欧社会で名を馳せた人物からの協力を得ることは、西側との接触を維持するためにも必要であった。しかし保安警察に逮捕され、収容所に送られる心配の少ないフランスから送られる亡命者の言葉は、必ずしも共産党支配下で生活する人々の状況にふまえたものではなく、ときには国内の反体制運動の足かせになることもあったと考えられる。

魔女と驚異と好奇心

黒川 正剛

「好奇心」は現代社会において知を駆り立てる心的状態として称賛されている。しかし、西洋キリスト教社会におけるその評価を歴史の流れのなかで確認するとき、それは誹謗に満ちたものであったことがわかる。「誹謗の対象としての好奇心」から「称賛の対象としての好奇心」への変化をもたらした原因は何であったのか。本発表は、この問題を魔女信仰・驚異・好奇心の関係から明らかにしようとするものである。

古代ギリシアにおいて知の原動力とみなされていたのは驚異

であった（アリストテレス）。古代ローマでは、好奇心が知の原動力としてみなされる一方で、節制なく過剰になった場合は悪徳とみなされた（キケロ）。「悪徳としての好奇心」は中世キリスト教社会に受け継がれる。そもそも『聖書』には好奇心批判が散見される。たとえば、エデンの園で悪魔に誘惑され禁断の善悪を知る木の実を食べたアダムとイヴの行為は好奇心によるものと解釈された。まとまった形で好奇心批判を行い、後世の好奇心観に大きな影響を与えたのがアウグスティヌスであった。アウグスティヌスによれば、好奇心は情欲にもとづくものであった。教父たちは、人間の能力を超える知・禁じられた知・無益な知を目指すもの、神のようにありたいという欲望によって促進されるもの、また虚栄として好奇心を位置づけた。中世において好奇心は占星術、異端、魔術、肉欲、富や名声と結びつけられ断罪された。このような傾向は十七世紀初めになっても続いたが、同じ頃から「好奇心の復権」が見られ始める。

怪物、奇形、異形の異種族、天変地異、珍奇な動植物などを内容とする驚異は古代以来、西洋人の想像界の重要な一領域を占めていた。アウグスティヌスは驚異を神の全能を示すものとして称賛し、驚異の感情を有益なものとみなした。驚異の感情には、見たい、知りたいという好奇心に関わる態度が貼り合わせになっているはずだが、両者を截然と分けるのがアウグスティヌスである。同様の傾向は中世全般に見られた。

宗教改革に伴う社会的混乱、新大陸アメリカの発見などを背景に驚異に対する西洋人の関心が高揚した十六・七世紀は魔女

狩りの時代でもあった。当時の魔女について論じた書には、魔女・魔術師・魔術と好奇心を関連づけているものが散見される。たとえばフランスの大知識人ジャン・ボダンは『魔術師の悪魔狂』（一五八〇年）で魔女の空中飛行に関して「軟膏の力を知りたいという好奇心から」実際に軟膏を塗ってサバトに赴いた例を挙げている。『悪魔学』（一五九七年）を著したイングリッド国王ジェイムズ一世は悪魔が人間を魔術に引き寄せる手段の一つとして「好奇心」を挙げている。またイングリッドのピューリタン説教師ウィリアム・パーキンズは好奇心が人をして「呪術と魔術の呪われた業を試みる気にさせる」と述べている（『魔術という忌まわしき術についての論述』一六〇八年）。

魔女狩りが一七世紀第二四半期以降衰退していくなかで、好奇心は魔女の圏域から次第に離脱し、自然科学研究の駆動力として捉えなおされていく。一方、中世末期から悪魔や魔女との結びつきを深めていった驚異は、近世に至ると益々その傾向を深めつつも、やがて自然科学の研究対象として扱われるようになる。十七世紀中頃から十八世紀中頃、好奇心と驚異の束の間の癒着（ニュートン）が起こったあと、両者は再び分離し、驚異は無知と野蛮、好奇心は称賛の対象として位置づけなおされ、近現代に至るのである。

こうしてみると、「近現代の〈好奇心〉復権」に対して、近世の魔女信仰は大きな役割を果たしたと言えるだろう。魔女と好奇心の結びつきが強固であったからこそ、魔女狩りの終焉とともにその反動として好奇心が称賛の対象として浮上することになったからである。

『魔女への鉄槌』にみる神義論

——「神の許可」をめぐる諸問題——

田島 篤史

中世末から近世にかけてヨーロッパ諸国および新大陸で猛威をふるった魔女狩りであるが、一五世紀中葉から魔女は学問的に論じられるようになり、次第に魔女迫害に対して理論的根拠が与えられていった。こうした知識体系は後に悪魔学と呼ばれ、魔女狩りの原動力の一つとなった。悪魔学を扱った書物の中で最も有名なものが、本報告で取りあげた『魔女への鉄槌』（以下『鉄槌』）である。著者はヘンリクス・インステイトリスというドミニコ会に所属する神学博士で、彼自身も魔女撲滅のため教皇直属の異端審問官として活動していた。『鉄槌』は一四八六年の初版刊行以来、一六六九年までの約二世紀間、断続的にはあるが、計二九版が出版された。巻頭には教皇インノケンティウス八世による大勅書やケルン大学神学部教授たちによる認可書が付され、また後の神聖ローマ皇帝マクシミリアン一世によって本書の推薦状がされたためられた。さらに後代の悪魔学者たちがこぞって引用したこともあり、最も権威ある悪魔学文献として広範に普及した。このような状況から『鉄槌』の出版が魔女狩りを激化させた、としばしばいわれてきた。

『鉄槌』は魔女研究において頻繁に言及されるが、そのためこれまでは、主としてテクスト内の魔女に関する記述が問題とされてきた。このような魔女言説の分析が、当該分野において重要なものはいうまでもないが、テクストを注意深く読めば、『鉄槌』の理論的根幹が、悪魔学ではなく、神学議論の中にあ

ることに気づく。インステイトーリスは魔女たちの悪業を論じることあたり、常に神との関係を考慮しており、その際、魔女たちの犯罪行為によって生じる悪が、いかにして神の正義と矛盾しないのかということ論点とし、これら諸悪の責任が神に帰せられるか否かを問うたのである。これは、長いキリスト教の歴史の中で、『ヨブ記』以来しばしば論じられてきた「神義論」に関わる問題意識だといえよう。『鉄槌』の第一部問題一・二から問題一八では、「神の許可」概念とそれをめぐる諸問題が論じられている。とりわけ本報告では、当該概念が詳述されている問題一・二および問題一三を検討し、インステイトーリスによる神義論の全体像を提示することで、いかなる論理でもって魔女迫害が正当化されると考えられたのかを明らかにした。

テクスト分析により得られたインステイトーリスの神義論とは以下のようなものである。この世のすべての事物は神の摂理に属しており、それは神の義にかなっている。その摂理のうちでは悪が起こりもするが、この世に悪が存在するのは、個別特殊な悪から普遍的な善を引き出すことができる神が、悪が為されることを許しているためである。そうすることで神は全宇宙を完全にする。つまり個々の悪は普遍的な善のために必要不可欠なのである。また、理性的被造物である人間および天使が罪を犯すのは、神より与えられた自由意志による自らの選択の結果であるため、神にはその責任は一切ない。なぜなら神は自身の「罪を犯さぬ能力」を被造物に分け与えるのだが、被造物は不完全ゆえにそれを受け取ることができないからだ。それゆえインステイトーリスは、被造物が罪を犯さぬように神の恩寵に

浴することを奨めるのである。魔女たちが犯す罪も神が許しているからこそ生じるのだが、自由意志による選択の結果として罪があるため、もちろん神にはその責任は一切ない。この罪に対して、罰が与えられることで宇宙の美は保たれるので、魔女が処刑されるのは神の摂理の一部であるといえよう。

一六世紀後半から一七世紀にかけて魔女狩りが最盛期を迎えるが、当時の悪魔学者たちが『鉄槌』を頻繁に引用し、その魔女像を受け入れたのは、インステイトーリスの展開する魔女論がこうした神議論に支えられていたことが大きな要因であるといえるだろう。

映画の宗教学——映画の層構造と《底》あるいは《魔》——

近藤 光博

《世俗》の宗教学の確立は、ポスト宗教概念批判の宗教学の課題のひとつである。映画は《世俗》の制度であり、その《世俗性》の稠密な解明は《世俗》そのものの解明という課題に貢献するだろう。本発表は予備的な考察として、観客の感想から映画の成り立ちを解明し、「えも言われぬ体験」「表しえないもの」への着目が必要であることを指摘した。

制作と興業と宣伝、作家と表現者と技術者集団、作品と観客と批評など、映画という制度/現象の成り立ちをきわめて複雑だ。本発表は《観客の感想》を手がかりに、観客の内面（さらに言表と行為）において構成的に現れる映画のあり方を明らかにした。観客の感想は四つに区分できる。すなわち、①娯楽性への反応（感情惹起、視聴覚的刺激、宣伝効果などの次元、

②社会性への反応（社会、政治、国際関係、経済などの次元）、③哲学性への反応（「世界」や「人間」など抽象度がより高い問題の次元）、④えも言われぬ体験（言語の臨界を垣見する体験、哲学の突端において脱哲学的な語りとして示される境地）。

制作者の努力と技術によるものであれ、その無意識的な表出であれ、映画作品にはこれらの感想に対応する仕掛けがそなわっている。さらに、①から④の感想はその順に出現頻度が低下し、衝撃の強度が上昇する。ここから、客体（作品）と主観（感想）のはざまにおける構成体として《映画の四層構造》を措定しうる。すなわち、①娯楽的なもの（脚本、演出、撮影、編集、美術、音楽、衣装、役者などにおけるアピール）、②社会的なもの（政治問題、経済問題、社会問題へのスタンスもしくは主張）、③哲学的なもの（「世界」「人間」などの理解もしくは観念）。そして④表しえないもの、なのだが、「えも言われぬ体験」は映画制作の努力と成果に対応しておらず、偶然性かなり高い。そのため「表しえないもの」は、空無／可能性の「層」として措定するしかない。

重要なのは第四の感想「えも言われぬ体験」とそれに対応するはずの第四層「表しえないもの」である。この感想は説明がきわめて困難だ。特定の作品がそうした体験を恒常的、あるいは一般的に約束するわけでもなく、偶然性の高さから解明と技術化がほぼ不可能だと見込まれる。しかし、その体験自体の証言はいくつもある。その多くは、映画の「深み」「底」へと潜り込むかのようなイメージを伝える。例えば、映画監督の高橋洋は「映画の魔」といった表現を用いている。

これらの証言に対し、宗教研究者は、宗教現象学（例えばR・オットーの「戦慄と魅惑」）や神秘主義研究などとの関連を見出そうとするかもしれない。実際、ファン・デル・レーウ、エリアーデラの「宗教と藝術」についての議論はそうした行き方をとっていた（成果はまったく未開発のままのこざれている）。しかし本発表は、映画についてそうしないことを要求した。これは映画論を《世俗》の宗教学への足がかりとするためである。《宗教》の圏域ではなく《世俗》の圏域にある用語法で、映画の《底》《魔》に肉迫することが求められているはずなのだ。

問われるべきは、《世俗》の制度／現象であり、なおかつ「第四層」という説明困難な次元をふくむものとしての映画に、作り手と受け手はどのような再帰的構築をおこなってきたか、である。すなわち、映画そのもの、映画という制度／現象、および映画をふくむ総体的連関における、近代人のエイジェンシーや如何、とくに《世俗》との関連において如何、という問いなのである。これについては、映画ジャンル論からの応答が可能だと思われるが、今後の課題である。

現代科学と宗教学——進化心理学の宗教説明をめぐる——

中野 毅

【実証性の担保を如何にするか】

進化心理学の研究を人文社会科学の宗教学者が直接検証するのは、一般には難しい。ペラーの近年の試みから学べることは、進化生物学、人類学、動物学など現代科学における最先端

の成果を、批判的に吟味しながら摂取し、それを自分の個人主義的リベラリズムの立場からの宗教論、社会論へと再構成している点である。しかし、ドーキンスの遺伝子決定論を機械論的であるとか科学主義であると拒絶している。私は、ドーキンスのような研究は今後も増えるし、それらの成果と正面から向きあわざるを得ないと考える。また遺伝子レベルの変化を超えて、人間が自律的に文化的機能を発展させている身体的メカニズムの解明も、人類学・考古学等の研究結果から類推するか、脳科学・認知科学などの成果に依拠するしかない。そこで考えられる事は、以下の諸点である。

一、それら進化心理学（進化生物学や認知科学）、考古学、人類学等と宗教学、宗教者との学際研究による解明が必要。二、可能ならば宗教学者自身が認知心理学をもとにした認知宗教学を展開することもよい。三、最終的には、研究者の思想的立場、学問的方法、宗教観などのメタ理論、価値観による解釈が入り込まざるを得ないので、自らのそれを開示して、他者からの批判的検討を待つしかない。ベラーも、彼の個人主義的リベラリズム、公共性への関心、全体主義批判から進化心理学の諸成果を選別し、彼なりの宗教理解を展開している。その際、彼は生い立ちからマッカーシーの赤狩りに追われたことなどを改めて明らかにして、自分の立場を明示した。四、人文社会科学には、自然科学が目指す「客観的真理」「包括的理論化」はありえず、ある解釈による説得力がポイント。つまり「適切と思える物語」を書くしかない。五、宗教学が科学として経験科学をめざすのか、神学・宗学・哲学として展開するのか、各自

が明確にすべきである。前者であるなら、神や超越者、スピリチュアルなもの、宗教的なるもの等の存在や重要性を大前提とした主張はすべきではない。それらへの経験科学的批判を常に遂行すべきである。

【進化心理学による宗教論から学べること】

全ての宗教は平等、極端な宗教的発想、原理主義は止揚されるべきことが理解できる。二〇〇一年に人間の全遺伝子構造を解析するヒトゲノム計画の第一段階が完了し、多くの成果がでている。ある特定遺伝子上にダーウィン流自然選択（淘汰）の統計学的指紋、つまり痕跡をさがす技術も画期的に進歩し、心的機能に影響を与える発話・言語障害を生じさせる遺伝子が自然淘汰によって形成された過程が明らかになった。ピンカーによれば、この延長に「心は自然淘汰された複数の演算器官からなる系である」という彼の理論も実験的に検証することが可能になるかもしれないという。またヒトの遺伝子は二万年前までの長い狩猟採集生活時代に大きく変化したが、その後の農耕生活時代にも変化した痕跡が確認されている。つまりヒトの心のメカニズムにも影響を及ぼす遺伝子などの生物的基盤が変化し続けている可能性もある（ピンカー、二〇一三）。とすれば、宗教心や宗教体験のあり方にも影響を与えている可能性もあり、かの枢軸の時代に巨大な一神教が生まれたのも生物学的適応の結果かもしれない、その遺伝子上の痕跡も発見できる可能性すらある。

宗教の誕生や宗教体験などの生物学的、または人間学的基盤を明らかにすることは、人間が宗教の無用の桎梏、極端な選民

思想や排他主義、独善主義、狂信や盲信から解放され、超えていく新たな地平を開き、多様性の中で、人々に生きる勇氣と希望、智慧を提供して、自然・宇宙と共栄させる宗教的世界を生み出す可能性がある。

科学的宗教理論の構造の解明

—— 既存理論との比較による考察 ——

藤井 修平

本発表では、認知科学や進化生物学の成果の下で生まれた宗教認知科学（Cognitive Science of Religion：CSR）における宗教理論を包括的に提示し、既存の宗教理論との比較を行うことよって、CSRを宗教学理論史上に位置づけることを試みる。CSRの登場によって、十九世紀から二十世紀前半にかけての宗教学において行われていた議論が再び活発になっているという観点が、本発表がもたらす結論である。

まず、国際宗教認知科学会（IACSR）の主要メンバーであるイルッカ・ピュシアイン、ジャスティン・バレット、ロバート・マコーリーの著作および論文から、CSRが用いる宗教についての理論を提示する。CSRでは、その母体となる認知科学の知見を用いて人間の認知的傾向を明らかにしており、これが宗教を生む原因になるとしている。人の思考様式は素早く感情的、関係的な「直観的」思考と論理的、説明的、階層的な「反省的」思考に分けられ、前者は文化による影響を受けることなく習得されるために、通文化的ないし普遍的なものだとされている。日常的な思考である直観が形成する事物の諸特性

についての認識は「直観的存在論」と呼ばれており、諸特性は場所性、物体性、生物性、動物性、精神性などに分類されている。言葉を話す木といった直観的存在論に違反するものが「反直観的観念」であり、宗教的観念もその一例とされる。反直観的観念は予想を裏切るゆえに記憶に残りやすく、他者へ伝達もされやすい。神のような超自然的能力を持った存在への信仰の広まりも、この観点から説明される。また反直観的観念は「過活動行為者検知（HAD）」「過活動志向性理解（HUI）」「過活動目的—機能的合理化（HTR）」という心的機構の過剰活動が生み出すと考えられている。宗教的観念は人類共通の認知的傾向がもたらすものであるために、世界中で「通文化的反復パターン」として見出される。この反復される宗教現象を比較することが、CSRの主な研究手法である。

次に、CSRとこれまでの宗教学の理論とを比較することに より、CSRによる理論の特色を明らかにする。宗教学の学説史を見渡すならば、CSRは二十世紀後半の学説よりも、比較宗教学ないし宗教現象学と呼ばれた十九世紀から二十世紀前半にかけての諸言説と多くの共通点を有しているように思われる。第一に理論面において、人間の思考様式を合理的なものとする非合理的なものに分け、後者が宗教的思考の特色であるとすると観点は、レヴィブルルールやカッシーラーなどによって度々議論されてきたものである。第二に、人間の心的構造は時代や場所を問わず一定であるとする「心的統一性」は、タイラーやエリアーデが前提として用いていた。第三に宗教現象を通文化的に比較し、その共通点を類型化するという手法は、宗教現象学

のそれと一致する。最後に、CSRは人類学や歴史学の個別研究を統合し、宗教についての一般理論を提供する役割を持つとしている点は、エリアードが実践していた「総合的解釈学」における宗教学の役割と共通性が見られる。

以上からCSRは宗教現象学的な研究姿勢を有しているとみなせるが、人間精神の普遍性に関する前提をCSRの基盤である認知科学が支持しているために、CSRは単なる宗教現象学の再来に留まらないものである。加えて、人間本性論や宗教進化論、自然宗教といったかつての主題も再び回帰している。このことは、宗教学の歴史においてはすでに時代遅れとされてきたこうした言説や理論に対する再考が促されているものと考えられる。現代の認知科学や進化生物学が宗教研究に対して有している意義を明らかにするためには、今後さらなる議論が必要となるだろう。

第二部会

プロクロスの祈りに関する諸段階について

土井 裕人

古代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』において、祈りについて五つの諸段階が語られることに關しては既に発表を行った。今回は、プラトンに起源を持つ「神に似ること」がこの祈りの諸段階とどのように關連しているかを検討することとした。というのも、祈りと「神に似ること」とは、プラトン『ティマイオス』では直接關連づけられて述べられてはいないものの、プロクロス『ティマイオス註解』では關連づけられていると見られるためである。とりわけ、どのようにプロクロスがプラトンのテキストに立脚して、祈りと「神に似ること」を結びつけようとしているのかは焦点となる。

『ティマイオス』において、祈りは序論が終わって宇宙論の本論に入る際に行われ、「神に似ること」は神的魂を世話し神を模倣する者は特別に幸福な者となることとして最終盤に述べられている。プロクロスにおける祈りと「神に似ること」の關連づけは、宇宙万有および「幸福」という論点から行われており、常に幸福な宇宙万有に似ること、人間自身もその原因の側へと導き上げられ幸福な者になると『ティマイオス註解』では述べられる。この直後に引用されるのが『ティマイオス』の最終盤に登場する「神に似ること」への言及である。また、プロクロスは祈りが「神に似ること」と同様の構造にあること

を、プラトン『ティマイオス』の最終盤と共通した構造で言及し、哲学的側面の色濃かった「神に似ること」への宗教思想的側面の強化・統合が示唆されている。

さて、プロクロスにおける真なる祈りの諸段階は五つが挙げられ、①神的な諸段階全ての認識②神的なものに対して似ることによる親近化③神の実体に魂の最上部で触れる接触④神々とのより大きな共同をもたらす接近⑤魂の一を神々の一にうち立てる合一とされているが、「神に似ること」とはどのように関連するのだろうか。順に見ていくと、①の「認識」は最初に位置づけられ、(宗教的な実践や体験の側面を見せる)後の段階への前提とされるという特徴を持っていると考えられる。これは、「神に似ること」の前段階としての位置づけにあるものと推測されよう。焦点となるのが②の「神的なものに対して似ることによる親近化」である。ここでの『ティマイオス註解』における言及からは、似ることが神々との関係においてどのような過程なのか、その方向について言及されていることが注目される。「神に似ること」は上に自らよじ登るかのようにイメージされがちかもしれないが、その内実について、神々の側に自らを向け善意志を引き出す、いわば自力だけでなく神々に自らを従わせ委ねるいわば他力の様相も共に見出されよう。これは、⑤において我々がもはや我々に属するのではなく神々に属すると語られることにも対応すると思われる。③以降は②に関連した「神に似ること」のいわばその先として記されていると考えられる。③の「接触」は名詞の用語としてはプラトンにおいて用いられず、プロクロスにおいても一般的な用法が多い。し

かし、そうでない用例もあり、先行するイアンブリコスの影響が垣間見える。④の「接近」は「カルデア神託」から秘儀的文脈で引かれたと思われる用語で、プロクロスにおける用例は極めて少ない。⑤の「合一」は新プラトン主義における一大タームであるが、プロクロスは他との段階の相違として、③の接触は魂に対応するが、合一は知性に対応すると述べる。

このように、プロクロスにおいて「神に似ること」は祈りの過程のうちで哲学的認識から宗教的体験へ、「自力」から「他力」へというターニングポイントになっているとも考えられる。これは、プラトンの宗教思想の具体化という側面とともに、「火による浄化」など複雑化、「迷信」への変化という批判を受ける要素も抱え込むことになったと考えられる。

『ニウンペーの洞窟』におけるオデュッセウスの象徴

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』において行っているギリシア神話の英雄オデュッセウスの象徴的・寓意的解釈について、その意義を解き明かすことである。

この『ニウンペーの洞窟』という著作は、英雄オデュッセウスを主人公としたホメロス作の叙事詩『オデュッセイア』の第一三歌に登場する謎めいた洞窟について、著者ボルビュリオスが新プラトン主義思想のみならずピュタゴラス、エンペドクレス、ヘラクレイトスといった他学派の哲学者の学説や、天文学、地理学や当時の習俗など様々な論拠を用いて象徴的に解釈

するといふものである。

表題のとおり、この著作は『オデユッセイア』に登場する謎めいた洞窟の解釈を中心に据えて展開する。ポルピュリオスは「ナイイアス」「石の混酒器や甕」「蜜」は生命や魂を表すものと考え、「石でできた巨大な機」で織られる「海紫の布」とは骨と肉、すなわち魂がこの世でまとう肉体であるとし、北と南にある二つの「出入口」は魂が誕生の際にこの世に入り死の際にこの世から出ていくための通り道であると同時に、人間が神の如き存在となり神々のもとへと上昇するために通る道を示すものである、などといった解釈を行っている。

ポルピュリオスはこうした洞窟の解釈を一通り語り終えた後、オデユッセウスについての解釈についても附随的に行っている。

ポルピュリオスによれば、オデユッセウスの苦難に満ちた旅路は人間が神々に近い存在へと上昇するための過程を象徴したものであるという。ポルピュリオスはプラトンが海を質料の象徴であると考えていたことを示し、オデユッセウスの旅路は質料の世界を段階的に踏み越えていくことを表しているとした。

ここには質料の世界から魂の世界、知性の世界を経て最終的に一者へと上昇しようという新プラトン主義思想が反映されている。

また、オデユッセウスはポリュペーモスという怪物に襲われた際、この怪物の眼を潰すことで逃れたが、そのため怪物の父である海の神ポセイドーンから恨まれ、帰路を妨害されたが、このことについてもポルピュリオスは解釈を行っている。

ポリュペーモスは父だけではなく、母トオーサも母の父ポルキュヌスも海の神であり、海との密接な関係を持ち、前述したように海は質料の象徴である。すなわちオデユッセウスがこの怪物の眼を潰したことは、質料の世界における生を蔑ろにする行為に等しく、上昇は段階的に行われるべきであるという新プラトン主義的思想に反するものであり、それゆえにオデユッセウスは彷徨うことになったとポルピュリオスは解釈した。

以上の考察から、『ニユンペーの洞窟』におけるオデユッセウスの象徴的解釈は、人間が神々のごとき存在へと上昇するための方法について述べられた重要な意義を持つ箇所であることが明らかとなった。

『ニユンペーの洞窟』における洞窟の解釈においては人間の上昇についての話題が幾度か登場し、これはこの著作において重要な主題の一つとなっているものの、その方策については十分に説明されていないかった。

この点を補填するオデユッセウスの象徴的解釈は、そこに割かれた紙幅は決して多くはないとはいえ、この著作の他の箇所にも劣らず重要な役割を担っていると言えよう。

西欧「経済神学」の発展

—— ウェスレーと近世イギリスに注目して ——

清水 俊毅

いわゆるウェーバー・テーゼは、毀誉褒貶がありつつも広大な研究領域を拓いてきた。ウェーバーは、十八世紀英国最大の宗教家ジョン・ウェスレーの論述を「プロテスタンティズムの

倫理と、運動指導者によるその自覚」を象徴する標語として引用した。岸田紀はこれを批判し、労働でなく慈善を「善き業」とし宗教的価値を与えるローマ・カトリック以来の伝統をウエスレーは継ぐ、と系譜分析し、ウエバーが定立した「労働の倫理」に、「慈善の倫理」を対置させた。だが両者は必ずしも対立項に終わるものではなく、前者は財の宗教的な獲得の倫理、後者は使用の倫理、と読み替えて統合することができる。岸田の批判はただの論点批判として以上に、財の使用段階におけるウエバーの不足を補正した、と読み替えることができる。ウエスレーはただの慈善の倫理のエビゴーンでなく、両倫理の歴史的結合を代表する人物なのである。

この歴史的結合過程を捉えるために、「財の獲得から使用に至る過程」の枠組みを構築し、「経済神学」と仮称する。①財の獲得への見方（職業観・労働観）、②財その物への見方（財観・金銭観）、③財の保持への見方（蓄財観）、④財の放棄への見方（清貧観）、⑤財の使用への見方（慈善観）を機軸とし、この実践的諸論点の基盤となる⑥関連諸論点・前提・総括、も付加的に注視する。論理的には、①～③で価値が称揚されるほど、財の獲得が増大し、③に留保があり④に価値を置かないと、非世俗的に使用され得る「余剰」が増大し、⑤で価値が称揚されるほどに、財の宗教的使用（慈善）が増大する筈である。

史的比較を行う上で、大きく二つの流れが看取される。前宗教改革的な伝統倫理と宗教改革・プロテスタンティズムの倫理である。それぞれ、大成者のテキストが教職者育成の教育機関と説教・出版を通じて再生産されていたが、大成者思想から独

自に発展し、互いの要素を合わせ持つ有力思想がイギリスに現れた。伝統主義の流れにおける最有力量がウエスレーであつて、彼に絶大な影響を与えたジェレミー・テイラーとウィリアム・ロー（両者とも国教会内の最右翼として伝統倫理を引き継ぎ、ウエスレーにつながる経路となつた）とともに比較の俎上に乗せることで、史的発展をよく可視化できる。伝統倫理は①②③で宗教的に低い評価を与え、④⑤で高い評価を与える。一方で、改革倫理は逆に①②③で宗教的に高い評価を行い、④⑤で低評価である。テイラーは前者の路線に沿うものの、①で職業労働の召命性という観点を受け入れた。そしてローは一步進んで勤労における救いの確証という論を行つて①の評価で改革倫理に近接し、②でも、善行のための優れた道具としての金銭、という積極評価に踏み出し、また④で貧乏がもたらす徳性に留保を示すという消極化を見せた。そしてウエスレーはローの路線の上で、③で職業召命遂行へ神が与える財という論を為してさらに改革思想に近接し、④でも財放棄を通じた清貧の空虚性を論じている。このように、伝統主義倫理（慈善の倫理）が宗教改革倫理（労働の倫理）を学び取り入れる流れが存在した。

そしてこの流れの上で、財の宗教的使用（慈善）の規模を増大させるような性質が発達していつている。また改革思想の流れからも、有力指導者リチャード・バクスターが、同じく二大潮流の中間的立場で、慈善規模を増大させるような思想を流布・再生産させている（彼もウエスレーに影響を及ぼしている）。

宗教改革の時代たる近世。その時期に、最も豊饒な思想的百花繚乱があつたのがイギリスである。そこで宗教社会的に広

く、財の慈善的使用の規模を増大させるような思想的発展があった。これが本土並びに広大な植民地に、近代の文化的基盤を提供することになり、現代に至る世界の重要な構成要素になっただけではないか。そのような展望を持っている。

神と金——キリスト教と資本主義をめぐって——

福嶋 揚

現代世界を支配する資本主義経済に対して、宗教とりわけキリスト教はどのように関わり、どのように対峙することが可能か。資本主義をさしあたり、利潤の獲得を至上目的とする経済活動と定義する。言い換えれば、資本の増殖を至上目的とする経済活動である。このような広義の資本主義は、キリスト教よりも歴史的に古く、しかも地理的にも広い。

資本主義の一種の宗教性や、資本主義とキリスト教との共存関係については、すでに多く語られてきた。しかし現代において、キリスト教的な視点から改めて、資本主義を対象化しそれを超克する道を探ることはできないであろうか。

そのような探求の手掛かりとして、ドイツの叢書「聖書神学年鑑」の中の『神と金』と題された一巻に注目したい。これは、組織神学者ミヒヤエル・ヴェルカーと新約聖書学者ミヒヤエル・ヴォルターの共編著であり、欧州の歴史学者や神学者による論集である。この論集から、神と金の関係をめぐる幾つかの重要な論点を学び取ることができる。

金を十戒が崇拜を禁ずる偶像と見なして批判してきた、キリスト教史の流れが存在する。それとは正反対に、金を人格化、

物神化する見方も存在する。だがこうした見方は、神学的に十分にしか考えられていない「神と偶像」という位置関係に固定化され、金の力に対して宗教的なアウラを進んで与えている。キリスト教がグローバル化のもたらす諸問題と対峙しつつ、同時に社会的市場経済の自由と福利を評価すべきであるならば、単なる宗教的・道徳的な金の悪魔化よりも、より繊細で、持続的により効力がある、市場の諸力との対決が必要である。

論集『神と金』の編者は、金銭的で経済的な事柄との、聖書的な取り組みの広さと強度に注目する。カノン化された聖書には、金の使用、リスク、チャンス、問題をめぐる膨大な内容が含まれている。聖書時代は現物経済から金の経済への移行期に属するからである。

神像はあらゆる生活領域から採用され得る。生活の経済的領域も、神とその行為をめぐる象徴的な語り用いられる。例えば「救贖者」というキリスト教における代表的な神表象の一つも、経済的な語彙である。イスラエルの神は、比喩的な水準において、奴隷売買へと積極的に参入し、奴隷化された者たちを解き放つ。

新約聖書においても、神表象と金銭的経済的な觀念の結びつきは顕著である。福音書のイエスは、神人関係およびそれに相応しい生についての質問に対して、繰り返し財産獲得をめぐる比喩をもつて答える。パウロも、救済の出来事については経済的な比喩を用いて語る。それが可能であるのは、神人関係が商品や財の交換と同様に「関係性の出来事」だからである。パウロにおいては、霊的な富と物質的な富とは通約可能である。

ただし、比喩提供者である金銭的事象と、比喩の受け取り手である神人関係とは区別される。比喩は自らを通して、比喩自身を超えるものを指し示す。神人の関係は、金を媒介とした経済的諸関係、交換に先立つ原・贈与である。資本化しえない存在の原贈与が、資本化可能な事物に先立つ。「神かマモンか」という二元論に固執するのではなく、売却し得ない賜物と金銭化可能な所有物の区別を習得し実践すべきである。

論集『神と金』は、その聖書神学的な考察の全体を通して、金を単に排除すべき偶像と見なす、つまり神と金を単に対置する二元論には与さない。また金を単に神格化する、つまり金と神を混同する一元論にも与さない。むしろ旧新約聖書の多声的なテクニストに基づいて、神と金をダイナミックに関係づけ、金の交換原理には還元できない神の贈与の原理を指し示している。それは資本主義経済の交換原理とは異なる、贈与と互恵の論理である。

マックス・ヴェーバーにおける神義論問題と『儒教と道教』

荒川 敏彦

マックス・ヴェーバーは、神義論の問題に「体系的に熟慮された解決」を示したものとして、善悪二元論、予定説、業輪廻の教説をあげた。これら「合理的」神義論の陰に隠れて、『儒教と道教』における神義論問題はこれまで注目されてこなかった。しかし、『儒教と道教』では「神義論という永遠の問題は、ここ中国においても発生しないわけにはいかなかった」と述べられ、現世の不正を問う神義論問題はしっかりと見据

えられている。問題は、行為者の主観的意味に注目して理解社会学の方法を鍛え上げたヴェーバーが、『儒教と道教』という経験的研究のなかで、不条理に直面した人びとにいかに着目し、神義論問題へとつなげたのである。

まず、善行は幸福を、悪行は不幸を招くという応報の論理について見ると、神義論問題は彼岸と関わることで増大するとヴェーバーは考えており、現世内で善行に霊が報いるとする儒教的な現世的思考では、神義論問題の「解決」にはつながらにくい。だが、応報説に天の観念を導入すると、現世の不正を人間（とくに為政者）の不徳に対する天からの譴告として捉える「天譴説」となる。ヴェーバーもまた、天譴説を中国における神義論問題の発生の現場とみなした。けれども、司馬遷が「伯夷叔斉伝」で天への疑念を語ったように、儒教の現世主義に立った場合、最終的な神義論問題の解決はなかなか困難だった。そこに祖先信仰を付け加えて、現時点で善人にその果実が、悪人にその報いがないのは、祖先の功績が影響しているからだと説明を展開しても、困難さは変わらない。

それに対し、業と輪廻の神義論を展開する仏教が伝来した影響は、神義論問題の解決という点で大きかった。しかし「怪力乱神を語らず」「焉んぞ死を知らん」という孔子の言にあるように、現世主義の儒教は、現世を超えた彼岸の論理を組み込む仏教の論理とは相容れず、儒教の支配的地位の前で業の神義論が最終的な優位を得るには到らなかった。

かくしてヴェーバーは、儒教の内部（『論語』）に、摂理信仰と、摂理を拒否する英雄精神としての宿命論という、相反する

二つの精神の並立を見出す。すなわち、一方で、孔子が自らの使命を摂理に秩序立てられたものと解した点に注目し、他方で、「命を知らざれば、以て君子たること無きなり」という一節に「高等な人間のみが運命 (Schicksal) を知っている」という運命論的見地を見出したのである。そして運命に耐えよと要求する予定信仰が、変更しえないものを冷静に受けとめる騎士的心術 (Gesinnung) を確認するのに役立つ、予定信仰の非合理性が高貴さの支柱となったと述べた。

ここに到って、儒教における非合理的な予定信仰は、ピューリタニズムと同じく非合理的な予定信仰と比較されることとなる。儒教もピューリタニズムも、ともに予定信仰を有するが、しかし、ピューリタニズムが彼岸に目を向けたのに対して、儒教では彼岸のことは問題にならなかった。君子の死後の唯一の関心は「名の榮譽」であって、そのためには死ぬ覚悟が求められた。この特殊な名誉感情 (Ehrgefühl) が、家柄でなく個人の行為に結合したということこそ、儒教における高度に緊張感を伴った生活態度形成の「最強の動機」であったと論じている。

それは何を意味したのか。儒教の形成する生活態度の身分的性格である。そこには巨大な教育格差や社会的格差があり、教養層の「大衆」への影響には限界があった。『儒教と道教』での神義論問題の考察は、儒教的合理主義が現世の不正を超克する際の困難さを示している。現世の問題を解決するにあたり、合理的な現世主義ではなく、むしろ経験を超えた非合理的な論理こそが解決の糸口となる逆説が提示されているのである。

ウィリアム・ジェイムズとユニテリアン

林 研

ウィリアム・ジェイムズは宗教を強く求めながらも既存の宗教を選ぶことはなく、自らの宗教的ヴィジョンを確固として保持していた。このジェイムズの宗教観がどこから生じ、どのような形を取ったのかを考察するには、ニューイングランドの宗教的土壌、なかでも当時勢力を広げていたユニテリアンに注目して検討することが有効と思われる。ニューイングランド地方はアメリカ合衆国建国の礎となった地域であり、当初ここに住む人々の大半は厳格な信仰で知られるカルヴァン派プロテスタントであった。しかし一九世紀には、理性に基づく合理主義的なユニテリアニズムが知識人層に大いに受け入れられた。

アメリカのユニテリアンとして決定的な影響力を持ったのは、W・E・チャニングである。彼の思想は「人間の理性を信ずる明るい啓蒙思想」であり、原罪を重く見るカルヴァン主義とは逆に、人間の内なる神性を強調するものであった。また、「超越主義」を主導したR・W・エマソンもユニテリアンの牧師を出自としている。エマソンはユニテリアン教会を批判して彼らと決別したが、その批判対象は厳密にはユニテリアニズムそのものではなく、教会の形式主義であった。エマソンはチャニングを高く評価しており、道徳という形で人間の内に現れる神を愛すること、それゆえに人間の善性を信じることは、両者に共通する特徴であって、エマソンも思想内容としてはユニテリアンの範疇に入りうる。

さて、ユニテリアンもジェイムズも宗教的にリベラル側の立

場があり、特に個人が直接神と交流できると考えるエマソンの思想はかなりジェイムズに接近して見えるが、その相違点はどこにあるだろうか。まずひとつ思い起こされるのは、ジェイムズが「健康な心」と「病める魂」の二つのタイプの宗教を対比的に論じていることである。ここでジェイムズはユニテリアン、とりわけエマソンを健康な心の例として挙げている。しかし、ジェイムズは「病的な心の方が経験のより広い領域に及んでおり、その眺望が拡張されている」と理解して「病める魂」の方に重点を置く。二つのタイプの宗教に優劣はつけられないものの、常に経験のより豊かな側面を求めるジェイムズ哲学においては、より広い視野を含みうる立場がやはり重視されることになる。また、もうひとつの相違点として、エマソンは唯一の神の絶対性を信じるが、ジェイムズは経験論を徹底するなかで、神の唯一性・絶対性を否定する。ジェイムズのプラグマティックな宇宙観では、人間の行為が現実を変えていくのであって、神が絶対的であると考えることは整合的でないのである。

したがって歴史的経緯をまとめると以下のようなになる。ユニテリアニズムはカルヴァン主義の抑圧的な罪悪感から人間を解放しようとしたが、その理性主義は冷たい形式化に向かい、エマソンはそこから個人と神との直接の交わりを取り戻そうとした。そしてジェイムズは、病める魂あるいは有限の神という見地から、より広く多様な宗教生活の現実を捕捉しようとしたのである。このように見れば、ジェイムズの宗教論は先行する宗教思想の批判的克服の連鎖のなから、歴史的文脈を背負って

生まれたと言いうこともできるだろう。

また、ジェイムズはユニテリアンに向けての講演を数回行っており、なかでもユニテリアン牧師協会での講演「反射作用と有神論」では、彼らに向かって「科学的神学をリードするのに成功してきたのと同じように有神論的科学的をリードする」ことを求めている。つまりここでは、ユニテリアン特有の「合理性」が「科学的」という文脈で受け取られている。ジェイムズはユニテリアンの経験的・科学的な側面に、自身の構想する「宗教の科学」と近いものを見たのであろう。そういう意味で、ジェイムズがユニテリアンを、語るに足る相手として見ており、期待をこめて関わっていたと推察することはできる。

ルドルフ・オットーにおける「宗教的アプリオリ」

藁科 智恵

「宗教的アプリオリ」という術語には、現在エルンスト・トレルチとルドルフ・オットーの概念規定による二つの説明が与えられている。トレルチによって、カントのアプリオリ概念との類比において特徴付けられたものとする説明、そしてもう一つの形として、オットーによって展開された哲学者ヤーコブ・フリードリヒ・フリースに依拠したものとしての説明である。現在はこのように整理されているものの、二〇世紀初頭のドイツにおけるこの概念をめぐる議論は、非常に混乱をきわめる展開を見せた。この議論はトレルチとオットーとの間の対立をめぐめるものである一方で、実際に雑誌上で議論を行っていたのは、トレルチから学んだカール・ボルンハウゼンと、オットー

に近い立場を取るヴィルヘルム・ブーセットであったということも、この議論が收拾のつかない事態に発展したことと関係しているだろう。しかし、この收拾のつかなさ、上記の理由もさることながら、トレルチとオットーの取った態度の原理的、決定的な相違から起こっているように思われる。この両者における相違を明らかにするために、本発表においては、この議論においてオットーが取った態度について確認し、考察を加える。また、この議論においてオットーが依拠するフリースの哲学は、オットーの名著『聖なるもの』での議論の展開の基礎となるものでもあり、オットーがこの時代に取った、オットー自身の問題への対処法の独自性をより立体的に捉えることにもつながるだろう。

オットーは「宗教的アブリオリ」をめぐる議論が盛んに行われている中で、フリースの哲学がそれに寄与しようと考えた。この議論に関わったトレルチと同様、カントの認識論において捉えることのできない宗教的現象をいかに捉えようようにするかという点に、彼の関心は向けられている。その際にオットーは、フリースの哲学に依拠し、感情における「感得」が自然的現象と観念的世界をつなぐものとすることによって、宗教的現象を認識の下に置こうとしていたと捉えることができる。「感得」には、感性的なものを超感性的なものとの断絶、つまり、知識と信仰の断絶を架橋する役割が与えられている。また、このようにフリースを理解した上で、オットーは、宗教哲学と宗教学の違いを強調し、学問における宗教の場所を確保することが宗教哲学に求められていることであるとす。宗教哲学は、

宗教が人間の精神においていかに可能であるかを示すものであり、それ自体は空虚であるという。オットーはフリースの宗教哲学を単なる形式、枠組みとして捉えている。それによって宗教を規定する、定義するのが目的なのではなく、その枠組みを通じて、学問の領域において宗教をいかに扱おうようにするか、という点が重要となるのである。オットーにおいては、「宗教的アブリオリ」は、その上に宗教に関する学問を築くことが可能となるための基礎として考えられていたと捉えることができる。つまり、オットーは人間における精神の素質としての予覚、感得という機能を示すことを通じて、価値に関わる現象、つまり宗教現象を学問的な領域において示しうるものとして提示しようとしているのである。

このオットーの議論の持つ構造は、当時の生、認識をめぐる緊張関係を如実に表わしている。というのも、この議論は神学、哲学内部だけで完結していた議論ではなく、これは、当時の学問全体を襲っていた生の問題を背景としているからである。オットー、トレルチ等によってなされた「宗教的アブリオリ」をめぐる議論の分析を通じて、このような当時の精神的状況をより明らかにすることができるだろう。

一九世紀の豊穡神研究と二〇世紀の欧州文化

———クルツイウスの場合———

横道 誠

一九世紀ドイツのヤーコプ・グリムの豊穡神研究はその教え子ヴィルヘルム・マンハルトによって発展し、それが英国のフ

レイザーに受け継がれ、さらに後継者を得た。それらの研究は空想的な要素が多く、裏付けによって証明されない主張があまりに多かったため、二〇世紀前半から厳しい批判に晒されてきた。現在の宗教史研究・文化人類学・民俗学などでは彼らの学説はほとんど支持されていない。しかし、その影響範囲は広く、英米モダニズム文学に多大な影響を与えたことが知られており、その代表的な例がT・S・エリオットの画期的な詩集『荒地』（一九二二年）である。本発表でとりあげるエルンスト・ローベルト・クルツイウス（一八八六—一八五六）は、この詩集を翻訳し、同時に発表したエリオット論では、エリオットの考えが補強されて、一九世紀の豊穡神研究が『荒地』理解の鍵であると強調される。二〇世紀ドイツのロマンス語文学研究者・欧州文学史家だったクルツイウス——先行研究が多いとは言えない——にとつて、古代の豊穡神崇拜は欧州の重要な伝統の一部として積極的に評価されるべきものだった。

そのようなクルツイウスは、宗教に対していかなる立場を取っていたのか。『危機に立つドイツ精神』（一九三一年）では「ドイツが人文主義とキリスト教を放棄するならば、やがてエックハルトもルターもゲーテもモーツァルトもゲオルゲも理解できなくなるだろう」と述べられる。これはキリスト教が欧州の文化的土台のひとつとして支持されているということである。ゲオルゲ論（一九五〇年）では、キリスト教徒への自認を表明し、ゲオルゲらの異教趣味を半ば拒絶しつつも、異教的な詩世界の魅力を再確認している。同時に、クルツイウスは疑似宗教的なユングの心理学にも傾倒していた。『危機に立つドイツ

精神』ではユングが「現代において魂の問題に関して最も聡明な人物」として紹介され、大著『欧州文学とラテン中世』（初版一九四八）でもみずからの文学理論であるトポス論がユングの思想と重なるものであると解説する。

宗教問題に対して寛容の精神に通じる態度をもち、過去の豊穡神研究にも興味をもっていたクルツイウスだが、一九世紀末からナチスの時代までドイツで流行していた熱狂的な自然理解には否定的だった。しばしば指摘されることだが、当時のドイツでは、自然との交流をうながす運動体がつぎつぎに組織され、その神秘主義的傾向がナチズムの土壌を耕していった。グリム、マンハルト、フレイザーの豊穡神研究もこのような潮流のなかで関心を集めていた。『危機に立つドイツ精神』で、欧州文化に対する保守的な態度を鮮明にしつつ、青年たちの狂信や政治による文化破壊を非難したクルツイウスにとつて、自然への熱狂も不快だったことは容易に想像できよう。

クルツイウスの自然愛は狂信的なものではない。『フランス文化』（一九三〇）では、ゲルマン系の人間は自然の根源的な諸力・破壊力を肯定的に捉えることを好むが、フランスでは畑仕事や庭仕事に敬虔な思いが寄せられ、耕地や果樹園や杜が整理されていることが宗教的な愛の対象になると述べられる。妥当か不当かは措くとして、クルツイウスの共感がどちらに寄せられているかは自明である。『欧州文学とラテン中世』では、「女神としての自然」という伝統的な観念や、「理想的景観」の植物描写についての文学的伝統が、欧州の文化的・一体性を体现するものとして礼賛される。人間を植物になぞらえることを好

んだブルーリストの魅力は、『二〇世紀のフランス精神』（一九五二）で愛情豊かに解説された。豊穡神研究に知的関心を抱いたとしても、それに結びついて宗教的熱狂に対して、クルツィウスはついに関わりをもたなかった。

エックハルトの「突破」(Durchbruch) モティーフの

神学的根拠

田島 照久

中高ドイツ語によって説かれた、「神性への突破」の教説に関して、エックハルト自身がまとめた、ラテン語による「聖人・博士たちの説く神への信仰についての伝統的な八つの教え」の中の第七番目の事柄を手がかりにしてその神学的根拠を検討したい。

エックハルトは「主よ、わたしたちに父を示してください。そうすれば満足できます」(ヨハ一四・八)を義解して、人間の究極的な目的である永遠の生命に与り、至福の満足を得るのは「父性的神性の認識のうちに」(in cognitione dei trinitatis patris) 存するとし、「子以外のだれも父を知る者はいない」(マター一・二七)を典拠として、「わたしたちが至福でありうるのは、神が遣わした子、イエス・キリスト自身が神を認識するように、わたしたちが子らのように神を認識する以外にはない」と語る。子の立場となつて父を知る、これが父性的神性の認識、父の認識の第一の在り方として、ここから「魂の内における神の子の誕生」教説が展開されてくる。「伝統的な八つの教え」の中の第七番目は、被造物にも神にも互換可能な述語つ

け概念である「存在するもの」(ens)、「一なるもの」(unum)、「真なるもの」(verum)、「善なるもの」(bonum)という四つの超範疇的なもの(transcendentia)に関してであるが、神については、「実体は一性を保持し、しかし関係は三性を展開する」というポエティウスの『三位一体論』の言葉に依拠して、父には存在するものが、言葉である子には真なるものが、そして聖霊の賜物といわれるように、聖霊には善なるものが帰属せしめられてきた。しかしこのことは、アウグスティヌスによつて、一性(unitas)が父に帰されているということとは対立しないとされる。エックハルトによれば、存在(esse)は、内奥と本質に関わるものであり、無限定なものであるので、その本質からすれば、いかなる産出の始原(principium)でもないことになる。すなわち、区別がなく無限定なものからは、何ものも発出しないことになるため、父に存在だけを帰属せしめるのでは、子の誕生や聖霊の発出を説明することができないことになるという。それに対して一なるものは、真なるもの、善なるものよりも、最も直接的に存在に関わるのであり、最初に、かつ最小限度において存在を規定するものであるとされ、その根拠を『形而上学』第十卷の「ひとりの人間ということによつても人間ということ以外の何事をも余計に言い表すことにはならない」というアリストテレスの言葉に仰いでいる。しかしながら「存在するものが諸々の色であれば、一つのものとはある限定された色、例えば白を指すことになる」とするアリストテレスの言葉を踏まえ、一なるものは最初に限定されるものとしてあり、多なるもの(multum)に対して存在を規定するもの

であるという概念内容を持つとされ、一なるものそのものには、その本質と固有性から最初の産出するもの（*primum productivum*）であること、ならびにすべての神性と被造物の父であることが適合するのであり、このことから、アウグスティヌスをはじめとして聖人たちや博士たちは、父のペルソナに「一性（*unitas*）」を帰属せしめているのであると語られる。

さてエックハルトは、至福者たちの喜び（*gaudium*）と報い（*praemium*）には本質的なもの（*essentiale*）と付帯的なもの（*accidentale*）の区別があると語る。付帯的な報いは、イエス・キリストを介して父を知ること、父と子のペルソナの関係性において父を知る「魂の内における神の（子の）誕生」段階であり、本質的な報いとは、「父性的神性の認識」「一性（*unitas*）」の認識を意味することになる。そしてこの神の一性である「神性の認識」の段階こそがドイツ語著作において縦横に展開されている「突破の教説」であると解釈される。「神性への突破」はボエティウスとアウグスティヌスの理解に依拠しているのである。

偽エックハルト文書「姉妹カトライ」における

女性の靈性について

阿部 善彦

『姉妹カトライ』（以下「カトライ」と表記）は、一四世紀頃に中世高地ドイツ語で書かれた神秘主義的著作である。対話を通じて進行するドラマ的な物語り形式をもち、靈的完全性の求道者である女性と、この女性を指導する聴罪司祭の二人がこの

物語りの主要な登場人物である。なお「偽エックハルト文書」に関する研究状況と「カトライ」については次の拙論を参照されたい。「エックハルト研究におけるテキスト問題について——Pseudo-Eckhartian texts（偽エックハルト文書）の研究意義」（『日本カトリック神学会誌』第二三号、二〇一三年、八七—一〇六頁）、『マイスター・エックハルトの靈的姉妹カトライ——研究と試訳』（エクフラシス 別冊）第一号、早稲田大学中世・ルネサンス研究所、二〇一四年、七—一九三頁）。以下、「カトライ」からの引用は右の拙訳に基づく。

ここでは「カトライ」の前半部分のテキストの一部を取り上げる。女性は、最初から、「永遠の救いのために」、「私に最も近い道」の熱心な求道者であり、司祭にその道の照らしを求めてきた。女性と司祭の間に最初から緊張関係があるのではなく、女性は司祭に忠実に従い実践してゆく。以下に取り上げる箇所の前では、女性はすでに司祭が十分と認めるほどに靈的修練を積み上げている。だが女性は満足しない。司祭はそうした女性の靈的希望を行き過ぎたものとして戒める。だが女性は司祭の戒めを受け付けない。司祭が適当とする限度を遥かに凌駕する女性の靈的熱意を巡って緊張感に満ちたやり取りが続く。やがて女性は「私はここから苦しんでいます。私がこれまで、かくも長き時にわたって、人間の助言に従い、そして、聖靈の助言には抗ってしまったことを」と述べ、司祭を靈的求道の妨げとみなし、苦痛を訴える。

しかし女性がさらに「私は、神が私の魂の中で、絶えずご自身を生み出されることを望みます」と「魂における神の誕生」

への希望を述べた時、司祭は「魂における神の誕生」への彼女の希望自体を否定せず、その道筋のみを問いただす。ここで、それまで、両者がそれぞれの立場から最善のものを求めて激しくぶつかり合っていた状態に揺らぎが生じる。続けて司祭が「次のことを知りなさい。もしあなたが真理に触れられていたのであれば、あなたは、私のゆえに、行うことも、放ちずけることもなかったはずです。次のことをよく認識してください。私は一つの被造物です……ですから、あなたは「被造物に過ぎない」私のせいにしてはいけません。あなたは次のことを知りなさい。真理に触れた人は、聖霊をその人の師とする人です。……」と述べると、女性は「あなたは真実を語っておられます」と応じる。

両者のやり取りは、一方的に女性が司祭をやり込めるのも、ただ司祭が女性に無理解であるのでもない。「真理」を目指すもの同士の間話には確かにここに成立している。司祭の最後の言葉は、確実に、その前の女性の「人間の助言に従い、そして、聖霊の助言には抗ってしまった」という言葉を受けている。司祭はここでそれまでの女性が気付かずにいた「聖霊」にしたがうことの重大さに気付かせ、彼女の霊的成熟を深める役目を果たしている。しかし、彼女の霊的希望が大きく、それまでの司祭の言葉に決して満足しなかったからこそ、司祭も、そこまでたどり着くことができたのである。詳細にテキストに立ち入る余裕はないが、物語りの中で展開するこの緊張感をはらんだ男性と女性の対話的關係、真理の共同的探求こそがこの物語りの醍醐味であり、読者である女性たちの霊性に最も

渴望されていたものであったと推察できる。

眼差しへの神秘——クザールヌスの所論をめぐって——

島田 勝巳

N・クザールヌスは「神を観ることに ついて」(De visione dei, 1453)において、「神のイコン」を用いた思考実験を提示する。これは他の著書の中で彼が用いている思考実験とは異なり、図像を用いた実践的・体験的な教示であった。

クザールヌスにとって、神に対する人間の眼差しは、神から贈られる眼差しによって初めて可能となる。注目すべきは、この「贈り物」としての神の眼差しが、ここでは彼が修道僧への贈り物とした「神のイコン」によって具体化されていることの意味である。それが被造物であると同時に神、有限であると同時に無限であるというパラドクシカルな事態をめぐる思索に、修道僧は誘われる。本書の冒頭に置かれたこの思考実験の意義は、終盤におけるキリスト論的考察の展開によって再び強化されることになる。

クザールヌスが描く神秘神学の体験的行程の内実は、「楽園の城壁」の比喻によって豊かな描写が与えられている。それは「対立の一致」の契機の比喻として捉えることができる。そこではこの城壁を前にした理性の挫折という否定神学的な基調があることは明らかである。だが、そこからさらにこの城壁の通り抜けるべく、知性が闇の中に置かれる（「知ある無知」）ことで、人は神を「何らかの精神的引き上げにおいて」観ることができるとされる。

一方でクザーヌスは、神が人間を「引き寄せる」(attrahere)という契機についても語る。ここで鍵となるのが、イエス・キリストの存在である。なぜなら、クザーヌスにとってイエスとは、「同時に創造者にして被造物であり、引き寄せる者にして引き寄せられる者であり、有限なる者にして無限なる者だから」である。イエスにおいて神性と人間性は合一している。そしてイエスの人間性との結合を介して、初めて人間に神を「観る」。可能性が開かれる。クザーヌスがイエスに対して「媒介」という表現を用いる場合、こうした複合的な構造で捉えられているのである。

イエスの「媒介性」をめぐるこうしたロジックは、神と人間の関係性についてのみならず、神と被造世界全般の関係性についても当てはまる。人間は神を知るための手助けとしてこの感覚的世界の総体を所有しているのだが、それは神からの「贈り物」としてのイエス・キリストの存在によって初めて可能となるのである。クザーヌスにとつて、被造世界は比喩的にはまさに神の自画像として把握し得るような性格を持つものであった。その意味では、「神のイコン」の思考実験は、イエスの肖像画を通してより体験的・実践的に神の御業の神秘を「観る」ことに修道僧を導くための、一つの象徴的な仕掛けであったとも言えよう。いずれにせよ「神のイコン」をめぐる議論は、キリスト論的省察に繋がる論理的必然性を持っていたのである。

『神を観ることについて』におけるイエスの媒介性の主張に関しては、『知ある無知』において既にその基本的な視座が提起されていたと捉えることもできる。一方で、被造世界の理解

については、『知ある無知』では特に神と被造物との懸隔が強調された結果、被造物の存在論的根拠づけが十分ではなかったとする思想的な立場からの古典的な解釈がある。その見方に従えば、『知ある無知』に続く体系的著作である『推測論』において、人間の精神および被造物全般の存在論的基礎づけが積極的に図られるようになった。

クザーヌスのこうした思想的展開を視野に取れば、『神を観ることについて』における「神のイコン」の思考実験や、それを背後から支えていたキリスト論的知見も、当時の彼の思想的傾向の一端を示すものとして捉えることができるのではないだろうか。

晩期クザーヌスの可能自体から

万有の第一原因原理縁起空の根原法へ

工藤 亨

クザーヌスは最初期に、(これは何故か従来、世界のクザーヌス関係者の間で認められていないか気づかれていないことなのでしょう)で、目下只今は、仮説として申し上げるのですが、)アリストテレスの「第一の原因・原理」を、「それよりも大きなものは何も存在し得ないもの」「端的にかつ絶対的に最大なもの」、そして単に「最大者」などと呼んで、大著『知ある無知』を著しました。そして最晩年には、『観神の頂点』と『神学綱要』を著して、キリスト教の根本命題「無からの創造」と、根本原理「三位一体の神」のとりわけ「全能(神性)」を大前提に、所謂被造物と三一神および同「三位一体」自体について、

論述しました。

その論述の具体的説明は、紙数の関係で省略いたします。只便宜上、初期のバートランド・ラッセルの、数理哲学・形而上学での用語 *term*（項。以下、*t*）を借用して、ごく簡単に約言いたしますと、次の如くです。すなわち、存在・非存在を問わず、考えうる・語りうる凡てのコト・モノドモ *t* について、（一）まず、それらが現にあるように在るそのことに關して、そのために必要な条件・前提として、「可能」*posse*（以下、*p*）を要請します。（二）そして次に、当該の「可能」*p*に關して、上と同様に、「可能自体」*posse ipsum*（以下、*pi*すなわち *p* の *p*）を要請します。

それで、上の *t* から *p*、*p* から *pi* への *t*—*p*—*pi* の体系は、上記の如く、*t* が *p* を必要として前提し、次に当該 *t*—*p* の *p* が、*pi* を必要として前提して、將に「これあれば、かれあり。……これなければ、かれなし。……」で、縁起に他なりません。そして同体系は、晩期クサヌスによって、宇宙・万物・万人が住する理法—円界の第一界時空界の所謂被造物から、第二界永遠界の三一の創造神の根本命題「三位一体」自体にまで適用されて、同体系の妥当が確認できます。その結果今や、万人本有の自然理性上の、三二神をも含む文字通りの万有について、縁起の实在が容認されて、縁起の事理—「これあれば、かれあり。これが生ずることによって、かれが生ずる。これがなければ、かれなし。これが滅することによって、かれが滅する。」の真であることが、クサヌスの上記 *t*—*p*—*pi* の体系によって、殆ど確認された、と認めます。

只しかしその間、クサヌスが上の二著書の中で、第一の「根源」について、「それ」「それ」「これ」を多用して、*p* と *pi* を用いて行った論説では、説明が、総じて「根源」については曖昧、真意が不明で、肝心のアリストテレスの「第一の原因・原理」と、クサヌスの「第一根源」との、端的には *p* ならびに *pi* との、関係・同異についての言説が、最後まで見い出せません。

しかし幸いなことに、上の懸案はクサヌスの死の四ヶ月前に著された前記二書の更に四年前に著された「可能現実存在についての三者対談」の中で解明できます。すなわち同書の大出哲・八巻和彦訳『可能現実存在』（国文社刊）の底本、ハイデルベルク版全集での一連番号 n.49 で、「訳」者が別の件で附した同註（6）の中で、クサヌスが、恐らく一般信徒に向けてというよりは、多分キリスト教徒の学者や聖職者集団に向けて「三位一体」に關して行った説教の中で、事実上アリストテレスの名を明かして確言した言述によつてです。

それで発表では、出来るだけ資料を配布して、同上 n.47・48・49 で、当該個所について、上記確認の可能性について説述して確認し、併せて、冒頭の仮説について、少なくともその成立可能を確認して、以つて、表題の帰結に到るべく期しております。

ミシエル・ド・セルトーの神秘主義研究と「神学」

渡辺 優

二〇世紀後半の西欧思想家たち、概して領域横断的な性格をもつ「ポストモダン」の思想家たちのなかでも、ミシエル・

ド・セルトー（一九二五—一九八六）ほど「知の航海者」という形容にふさわしい人物は少ないだろう。じつさい彼は、早くからカトリック司祭になることを志し、イエズス会士となる道を選びながら、歴史学、人類学、精神分析学をはじめ、「五月革命」以後新しいうねりを巻き起こした西欧の人文社会諸科学の知の最前線を飽くことなき探究心をもって涉猟し、「他者」をめぐる強靱かつしなやかな思考を独自のやり方で展開していた。この世を去って三〇年が経過しようという今も、彼が諸領域にのこした足跡はその現代性をますます際立たせている。

およそ一個のデイシプリンに閉じ込めることはできないセルトーの思想だが、発表者は彼を「神学者」として論じることでそれに一つの輪郭を与えたとともに、彼の「神学」思想の現代性とラディカルズムを浮かび上がらせたいと思う。

彼の「神学」思想の原点は、近世西欧神秘主義研究、なかでも初期のイエズス会神秘主義の研究に求められる。ピエール・ファーヴル、そしてジャン・ジョゼフ・スラン——セルトーが自分の「守護者」であり「影」と呼んだ神秘家——らのテクストに沈潜することからすべては始まった。終生イエズス会士であった彼は、みずからの霊的祖先たちがそうしたように、変転する時のなかにある日常の生、「共通の生」の経験に根ざした言語活動に、神との関係を別様に生きる可能性を見出した。それは、信仰の言葉と信仰の実践がますます乖離し、教会そして宗教そのものの言葉が空疎なものとなってゆくようにみえる現代にあって、望ましい未来を開こうとする試みでもあったと思われる。

「言つ (dire)」と「行つ (faire)」の乖離。近代西欧キリスト教、あるいは現代文化の克服すべき問題の要諦を、セルトーはそのように捉えている。今日、信仰の言葉は人びとの実践から切り離され、教会という固有の場でのみ通じる命題と化し、その生命を失ってしまっている。この鋭利な現状認識の上に、人びとに共通の社会的実践・日常的経験と不可分の信仰の言葉のあり方を探求することが、セルトーの「神学」であった。ところで、それはまさに近世神秘主義の言語的实践が或る形で実現したあり方だった。神秘主義の言語活動——「話し方 (modus loquendi)」——の精髓は、既知の言語活動を生成の場としながらも、それが言葉に向けている他者を既知の体系に還元するのではなく、不在、断絶、沈黙を言語活動のなかに招き入れつつ、けっして把持し得ない他者との関係を生き続けることにある。そして、この他者との関係は、特定の場（教会）を自己に固有の場とするような特定の言語活動（神学的言説）においてではなく、或る時間的・歴史的な位相において捉えられる。波打つ時間のなか、現れては消えてゆく、はかなくも閃く言葉——そのような言葉の性格をセルトーは「ものがたり (table)」と呼ぶ——の境位を、セルトーは「大海のなかの一滴」という神秘家たちの表現になぞらえて語っている。

「ポスト近代」の神学者セルトーは、西欧社会の脱キリスト教化を目の当たりにしながら、現代における「神学」の言葉はなおいかにして可能かを問うなか、教会を一元的な価値の中心とする時代の終わり、「ポスト中世」を生きた近世神秘家たちと邂逅した。そして、あたかも現代にその歩みを歩みなおすよ

うにして、他者に欲待され、他者を欲待する言語活動のあり方を探求していった。そのような言語活動の歴史的・時間的境位についてはさらなる考察を要するが、セルトーの神秘主義理解および「神学」思想の核心が、或る歴史性・時間性の捉え方（とそれに基づく言語論）にあることは確かだと思われる。

沖縄における末日聖徒イエス・キリスト教会

竹村 一男

沖縄県における末日聖徒イエス・キリスト教会の受容の地域的特性について、那覇都市圏と宮古島の当教会事例を中心に考察した。現在、日本における当教会の立地総数は二七九となっている。各都道府県における立地分布、教会数の概略は、都道府県別の人口にはほぼ伴っており、一部を除いて大きな偏りは見られない。ただし、当教会の立地が一カ所のみ山梨県や高知県、一・二カ所（調査開始時）と多数の当教会が立地する沖縄県や、八カ所の北海道札幌市などの例外も認められる。そこで本報告では沖縄県を事例に、なぜ当教会の立地や教会員数が多いのかの考察を試みた。その際、二〇〇七年に行った現地調査で以下の作業仮説をたて、本年にアンケート調査により検証した。なお、アンケートの回収結果は現時点で当教会那覇第二ワード五八通、宮古支部八通である。

(一) 沖縄における米軍基地の軍人・軍属教会員の影響や、かつての米国統治の影響がある。

(二) 祖先祭祀などの沖縄の民俗宗教と、当教会の教義がマッチすることがある。

(三) 門中組織など親族関係がかたく、模範的な人物が教会員になるとその影響が広がる。

(四) 那覇市などの本島部は復帰後から人口増が続き、自然人口増も高く、改宗者や第二世代の教会員の増加があった。

(五) 県民性や個人のアイデンティティ、宗教的霊性の問題など。

まず、(一)については、アンケート結果と聞き取りにより、一九六〇年代までは影響がかなりあったことが窺える。しかし、現在においては影響がないと回答する教会員が多い。(二)は教勢の伸びの大きな要因と考えられる。教会教義と民俗宗教に関するアンケートの質問項目への回答結果からも判断できる。(三)は本土の当教会に比しての傾向はみられる。(四)は那覇第二ワードの回答者の多くが那覇都市圏内の出身で、第二世代も回答者の半数を占めることから、教勢拡大の要因として考えられる。ただし、人口減が続く宮古島は若い教会員の転出なども考えられ苦労している。(五)は聞き取り調査や教会員の口述史などから窺えるが、アンケート結果分析からは結論に至らない。ただし、各作業仮説には妥当性が認められる。

以上、沖縄県における末日聖徒イエス・キリスト教会は米軍関係の教会員を中心として始動され、その後、日本人教会員数は主に(二)～(五)の要因が交わり教勢の伸びを示したと思われる。なお、宗教受容の地域的特性は地域比較により考察されるべきものであり、今後は鹿児島県の当教会における調査と本報告との比較考察を進めたい。

日本の末日聖徒イエス・キリスト教会の展開

——機関紙の分析から——

杉内 寛幸

末日聖徒イエス・キリスト教会（以下、モルモン教会）は、世界で信徒数が千五百万人を超える大教団であり、世界各地に宣教師を送り、活発な伝道活動を行っている。日本への伝道は一九〇一年に始まっており、四人の宣教師が来日した当初、政府（内務省）や新聞などのメディア、他のキリスト教会から注目を受けている。日米関係の悪化などで中断した時期もあったが、戦後の活動再開以降は日本での組織化が行われ、現在では約十二万六千人以上の信徒がいる。

日本におけるモルモン教の歴史展開を、機関紙を中心に分析を行った。機関紙が発刊されるのは、一九二三年の伝道部閉鎖以降のことであるが、先行研究においてこの時期の日本人信徒の動向は、主に教会から出版されている書籍を資料としない。そこで、本報告はこの時代に日本人信徒の手で出版された「棕櫚」「發達」といった機関紙の分析を行い、この二誌がどのような役割をはたしていたのか、その後の日本人信徒にどう影響を与えたかを時系列と共に実態を明らかにすることを目的とした。

一九二三年、伝道部が閉鎖されることとなる。宣教師は撤退し、日本人信徒には実質的指導者がいなくなった。そこで、信徒の一人である奈良富士哉を中心として「信者並びに求道者間の相互の親睦と發達を目的として」相互發達協会（MIA）を組織していくこととなる。翌一九二四年に「棕櫚」が発行され

る。同機関紙はおもに奈良による鉄筆でのガリ版刷で、ほぼ一人によって作成された。一部一〇銭で、全一四回発行されたとしているが、現在ではいくつかが散逸している。「棕櫚」は、主に「聖書の研究（主に奈良富士哉が担当）、聖句、哲学的意見（トルストイの話など）、詩、雑感？（トマトの栽培や旅の感想など）、会員の消息及び新入会者、編集室より」といった構成になっている。信条、文学論、哲学的な意見などが見出されるが、モルモンズムについての記述が見えず、会員同士の近況報告や詳細報告が中心となっていたことが伺える。一九二六年、戦前に『モルモン経』の日本語翻訳の中心人物であり、伝道部長を務めたA・O・テイラーから会員の消息や現状について報告をするように通信が入る。一九二七年には報告書を元に奈良が管理長老となるが、一九二九年に「棕櫚」が廃刊となり、奈良は満洲へと転動となった。一九三四年、米国教会本部が、ブリガムヤング大学留学経験者である藤原武夫を日本の管理長老及び特別宣教師に任命する。藤原は日本へ帰国後、全国の元伝道部をまわり、各地に散った信徒を探し出した。一九三五年には、札幌支部を組織し、伝道部閉鎖後初のパブレスマを行うなど積極的な再組織化を図っていた。一九三五年、藤原を中心とした信徒は「發達」を刊行。当時の大管長であるヒーパー・J・グラントやテイラーらの指令書、藤原宛ての手紙を翻訳し掲載する。「發達」の中で教会の現状について危惧しており、次の三つの目的を設定した。

- 一、日本教会に資金を作ることに努力すること
- 二、日本に教会堂建築又は維持に努力すること

三、最後に日本伝道部再開される様に努力すること

〔發達〕一九三五年五月三頁

しかし、同年に藤原は病氣により死去し、再建計画は頓挫し、
「發達」は以降発刊しなかった。

以上をまとめると、実質的に二つの機関紙はその役割を十分に果たしておらず、信徒は減少し、戦後の再開期までほとんど目立った活動が行われなくなったのが実態と考えられる。再開後に信徒が再集結をしていくまでが、今後の研究の課題となるだろう。

古くて新しい問いをいかに問うか

——あるいは信仰の書を読む方法——

関 一敏

「怠け者の理屈」あるいは「怠惰な理由」とよばれる主題群がある。古典的な例としてキケロ「運命について」に、病気になる運命なら薬をのんでも病気になる、そういう運命でなければ薬をのまなくとも元気になる、とある。

宗教的な場面では、浄土教の造悪論・本願はこりや、道元十五歳の大疑団にこの論理が出てくる。すなわち、前者は弥陀の本願による往生が必然ならば、悪をなすことを妨げない、さらには悪人正機説を文字どおりに受けて、あえて悪をなすとする立場である。法然も親鸞も、薬があるからといってあえて毒をのむことはないとしてこれを斥けている。また、後者は、「顕密二教トモニ本來本法性、天然自性身ヲ談ズ。若シ此ノ如クナラバ則チ三世ノ諸仏ナニ依ツテカ更ニ発心シテ菩提ヲ求ムル

ヤ」に要約される。天台本覚の立場（一切衆生悉有仏性）が正しいとするなら、なぜこれまでの仏たちは修行してきたのか、なぜわたしは修行せねばならないのか。伝記上は問題含みのこの逸話の深意をくむと、悟って初めて仏性が生起するという不思議な同時性である（『正法眼蔵』「仏性」）。すなわち、悉有仏性とは動かぬ公理なのではなく、そのつど生起する動きのある生きた事実である。よって悟後の修行についても、悟ることが修行しつづけることである（修証一如）。

この理路は自明のことではない。矛盾にみちた勘どころの場面が宗教にはあり、それは恰も刃の上になつぎりぎりの状態であるにもかかわらず、コトバにすると一見してあたりまえの形を帯びることがある。道元の逸話を先に延ばすと、研究者たちは「理」と「事」とのダイナミズムにふれている（大久保道舟、鏡島元隆ら）。仏性という理は遠くの理念あるいは伝聞の理想にすぎず、これを足下の現実へと事実化するのが修行だと云うのである。この視角と語彙を黙照禪の公案のしくみにもちこんでみる。その結果だけを述べると、①表象をほぐす（心、涅槃、悟り等々の鍵語の実体化をのがれる）こと、②発問者に問いをもとす（当事者性Ⅱ「わがこと」性をもたらす）こと、の双方ともに理を事へと変換する工夫である。そこでの問いは野放図には問われない（これが成り立つのは学校の平板な語彙空間だけである）。悟りとは何か、と問うと、お前は誰だと返ってくる。そのように問うお前はどこから発話するのか、と問い返すことで足下へと発問を入れ込む操作である（M・ポライイの indwelling）。もし問うわたしが本気で悟りを求めるならこ

の問いは出てこない。もしそのように生きていないなら、これを問うことに意味はない。ここで入れ込むとは、遠くの「理」を生きたられた「事」へと送り込む作業であり②、これ則ち「理」の表象を足下の「事」へとほぐす仕事にほかならない。

宗教者の発話の動きとその記録としての宗教書には、かくして起伏に富んだ語彙と話法が見られる。ある体験をへて一定の境涯に到達する瞬時の発話は、「一切衆生悉有仏性」のように向こうがわかるのコトバであり、遠くの理にほかならない。理として正しいとしても、これを凡夫がそのまま事実として語ることはできない。さらに眺鳥敏は「正しくあらわさんとする真実本意とするところ」と「その本意に導く誘引の語」を分けている（『歎異抄講話』）。素性の異なる、動きのあるこれらの話法は、宗教的な人生の境涯に応じた実践性をもって行為へと誘い、生き方を変えるためのものである。均質化した語彙と話法を旨とする学術話法がはたしていかにこれを把握できるか、という大問題はタナにあげる。いまは冒頭の「怠惰な理由」のもうひとつの事例としての予定説（J・カルヴァン）を「本願と宿業」にたいする眺鳥敏のばやきに似たコメント（楽しみがない、希望がない）に照らして考えるみちすじをたどってみた。

遊戯論の系譜

——シラーとヴィニコットにおける人間と遊びの関連——

田口 博子

ドイツ古典主義の詩人であり劇作家であるフリードリッヒ・

シラーは「遊んでいる時にこそ、人間は全き人間である」と述べる。また現代の英国の小児科医で精神分析家であるドナルド・W・ヴィニコットも遊んでいるときにのみ人間は創造的であると見なす。今回の発表では時代も思想背景もことなる両者の考察を取り上げることにより、遊ぶことが有するユートピア性について考察したい。

シラーは「美的教育書簡」において人間は「人格」と「状態」という二つの異なる構成要素からなると指摘する。人格は永続するもので、通常自己と呼ばれる。それに対して状態は絶えず変転するもので、自己をさまざまに規定する。また人間の感性的本性に由来する第一の衝動は「感性的衝動」あるいは「素材衝動」。理性的本性に由来する第二の衝動は「形式衝動」である。各々の衝動が自らの本性を超えて、他方の衝動の領域を侵犯するとき、人間には混乱が生じる。陶冶の最大の課題とはそれを防ぐことである。

ふたつの衝動の「相互作用」は新しい衝動を覚醒させる。この衝動をシラーは「遊戯衝動（Spieltrieb）」と呼ぶ。両者が結合して作用している遊戯衝動は、あらゆる強制を廃棄するので、人間を自然的にも道德的にも自由にする。遊戯衝動が対象とするのは「美」であり、遊ぶことが人間の理想となる。そして個的と同時に類的存在として、つまり類的存在の代表として人間は美を享受する。「遊戯と仮象の喜ばしき第三の国」で人々には自由と平等が実現される。

他方ヴィニコットは最初期における環境としての養育者の機能を強調する。この時期母親は乳児の欲求に対してほぼ完全に

適応することにより、呪術的な万能感を乳児は得る。つまり内的現実と外的現実の一致という錯覚が与えられ、対象との分離に気付くことから保護される。養育者の次なる課題は、「錯覚から脱すること」である。このような課題を自然に果たす母親のありかたをヴィニコットは「ほどよい母親」と呼ぶ。

原初の錯覚から抜け出る過程が進行し、要求が充たされず万能感を得られないとき、乳児は自ら発見すると同時に創造した「移行対象 (transitional object)」により慰められる。移行対象は幼い子どもがつねに持ち歩くぬいぐるみなどを指す。また喃語なども同じ機能を果たすので「移行現象 (transitional phenomena)」と呼ばれる。移行対象の本質は自己と他者認識の間に横たわる矛盾であり、乳児の内部でもなく外部でもないという意味で潜在的であり、「人間にとってリアルなものが生まれる可能性」を有する「可能性空間」である。この空間は「遊ぶこと」によって表象され、生涯にわたり人間の精神生活の重要な場所を占めるという。

理想の共同体の建設をも目的とするシラーの場合、遊戯衝動のなかに社会批判としてのユートピアを見ることは容易い。ヴィニコットは創造的に生きることが時代的な制約に影響されやすいことははっきりと声明している。この点においては遊びや移行対象に批判の契機を見ることは可能なのではないか。

予言者的「壁観」のルーツとダルマ伝承

壁のモチーフはインドに珍しくないが、瞑想法として壁と積

宮村 重徳

極的に取り組んだ例は皆無。「壁観」となるとダルマの他に該当がない。通説・サンスクリット語を含め、漢語以外の言語に、「壁観」の二字熟語に相当する語彙は見当たらず。唯一ダルマの『二人四行論』に、曇林の「序」と合わせ二か所。『大正新修大藏経』に五十一回言及。インドに「壁観」に相当する言葉がなかった。中国にもダルマの「壁観」を偲ばせるものは何一つない。「壁観」の由来、印欧語族以外の言語圏にルーツ参照の必要あり。

「壁観」成立に三つの条件。①四面を壁で囲まれた生活環境。叢林や修道院の壁・監獄の壁など。②壁が本質的意味を構成する宗教形態。神を岩・磐・道とする一神教の理解に負っていること。壁を道とするアイデアは自然宗教や否定神学にならない、「積極宗教」の特徴。③「壁観」は比喩や方便でなく、個人的「壁体験」に基づいていた可能性。「九年壁観」の九、「二種入」の二等の実数、リアルな体験を予想させる。出自に係わること。ダルマの実存を解明する鍵は、沖本克己の理解と異なり、中国にないインドにもない。インド以前にある。「壁観」のルーツ探しは、否が応でも「斯波国胡僧」の祖師と向き合うことに。「壁観」(Dikung)の語源。心を澄み静まらせ安らわせる「止行」のシャマタ (samatha) と「観」相当のヴィパシユアナ (vipassana) を組み合わせ「止観」(智顛) としても示唆の域を出ず。スワンソンの「梵漢合成語説」(vipassana + quang) は斬新な着想だが使用例ない。ヴィパシユアナは「観行」「正しい知識」に基づいて瞑想すること。音訳+意味の説明では「壁観」解明に至らず。b/p と d/t には静止音同土

の互換性があるが、摩擦音の h 、 p との互換性なく子音交換は不可能、スワンソン説は不成立。『洛陽伽藍記』永寧寺の章に「斯波国胡僧」、字義通り「ベルシヤ系外国人僧」、ゾクド語を話す商人の介入を前提、「壁観」の語源は国際通商用語のシリヤ語であった可能性が高い。梵語以外、シリヤ語と中国語の合成語 (*bikkuang*) 説が無難で妥当。シリヤ語でビルトゥ (*birhu*) は「石壁」「頭文字 *bi*」と「観」(*Kuang*) y 、*bi*、*kuang*。音韻的に一番近い。シリヤ語のビクア (*biqua*) 一語で「岩の裂け目」 y 「観」(*kuang*) の音を重ねて *bikkuang* 一語は「波斯国胡僧」を無視した「予断」の疑い。古代ユダヤ教、

「カースト制度無きパリーヤ民族の隔離体験」の要素（ヴェーバー）。パリーヤ (*Paria*) はタミール語 (*Parayan*)、元はヘブライ語パールア (*paria*)、原意：「避ける」。隔離生活を余儀なくされたか自らあえて引き受けた最下層の「賤民」。ゲットローヤ「嘆きの壁」、壁はユダヤ人居住地区の特性、瞑想手段や生活態度、芸術作品に顕著。インドはカーストの隔離体験から「壁観」相当のコンセプトを生まず。ダルマの「壁観」は予言者的「壁観」を前提に成立。「石壁皆な過ぐ」インド習禪者の「自在な分身や飛行」、神異やカリスマ的能力とは無縁。「壁観」は石井公成のいう壁画観でない観仏行でもない。壁は譬喩に過ぎないのでない。壁に描かれるものは何もない。目を凝らし無となって働くモノを観る、後は「安心無為」で空け開く道を

行くのみ。「壁観」史を三つの局面に分け考察。「壁観」相当の語彙が漢語以外にないという通説を覆しヘブライ語伝承に存在することを立証する。列王記下二〇・二、イザヤ三八・二に「面壁する」、イザヤ五一・一に「壁観する」事例、ハッピトウ・エル・ツール (*habbitu' el-sur*)。ハッピトウは「目を凝らして見る」、エル・ツールと連語で「壁観する」。

ジェイムズの「聖徳」とヤージュニャヴァルキヤ

古泉 浩平

本発表の主眼は、ウイリアム・ジェイムズの『宗教的経験の諸相』（以下、『諸相』）に見られる聖徳の諸価値と「プリハッド・アーラヌヤカ・ウパニシャッド」（以下、BU）におけるヤージュニャヴァルキヤの言動とを比較検討することを通じて、神秘主義への視座をその結果へと移すことにある。

『諸相』はこれまでの神秘主義研究において常に参照されてきた文献であるが、注目は宗教的経験の内容や特徴にあり、聖徳 (*saintiness*) は注目されることが少なかった。しかし、ジェイムズは、一連の講演の最後に「私は宗教をプラグマティックに解する方が、いっそう深い見方だと信じている。」と説明している。もちろん、ジェイムズものこの「いっそう深い見方」を採用していると言えるだろう。そして、プラグマティズムの見方からすると「ふくよかな宗教の果実」つまり結果であるところの「聖徳」に重点が置かれていると言うことができる。『諸相』ではその「聖徳」について四つの特徴とその基本的な心の状態がもたらす四つの実結果が述べられている。

そこでジェイムズはその四つの特徴と四つの結果を様々に述べているが、それらを手細に見ていくと、そこには「利己的な自己の殻が破れ、拡大者のより理想的な力を感じし自らも高められて、感情の中心が移動する」という動きがあることが確認される。

聖徳には右のような動きがあることを確認した上で、議論はヤージュニャヴァルキヤへと移る。ここで取り上げるのはBUにおいてヤージュニャヴァルキヤが妻マイトレーイーに家を出て遊行遍歴する (*pravraja*) 決心をしたことを告げる場面である。そこで彼が妻に家を出るにあたって財産分与を行いたいとの旨を述べると、妻は「私はそれによつて不死になれましょうか」と疑義を訴える (BU 4.5.3)。これを聞いて彼は「もちろんお前は愛する妻 (*pryā*) なのだが、愛しさが (*priyam*) 増大した」と述べる (BU 4.5.5)。この「愛」とは何かについて、彼は続けて述べる、「ああ、妻への愛情 (*kāma*) があるために妻が愛しいのではない。そうではなくて、自身 (*ātman*) を愛するがゆえに妻が愛しいのだ」と (BU 4.5.6)。この自身とは何かについて彼は続けて言う、「バラモンであり、王権であり、これらの世間の人々であり、これらの諸ヴェーダであり、これらの存在するものどもであり、この一切であるところのもの、それがこの自身 (*ātman*) である」と (BU 4.5.7)。このようにここでの「自身」は単なる自己ではなく一切をも包含するものである。この通常の自己ではないところのものが、ここでの「愛する」という感情の中心にはある。

この点において議論はジェイムズの聖徳とつながる。聖徳に

ある動きにおいては「利己的な自己の殻が破れ」る。ヤージュニャヴァルキヤの「自身」が「利己的な自己」でないことは明らかだ。そして、「愛する」という感情も利己的なものから非利己的なものへと変容している。こうして「利己的な自己の殻が破れ」て一切を我とする者の状態についてヤージュニャヴァルキヤは他の場所でも次のように言う、「このように知る者は平静で制御され落ち着いており忍耐強く心の統一した者となり、自己において自己を視、一切を自己と視るのです」 (BU 4.1.3) と。このように一切を自己と見る者は、結果としてこれらの積極的な価値を有した者となる。したがって、ヤージュニャヴァルキヤは、その有名な「否、否 (*neti neti*)」と云うしかない体験のゆえではなく、その結果としてある彼の人間としての在り方のゆえに「神秘家」と呼べるのかもしれない。

ハーバード大学時代の岸本能武太と小崎成章について

星野 靖二

本発表では、一九世紀末にハーバード大学神学部 (Harvard Divinity School 以下HDS) に学んだ日本人留学生、特に岸本能武太と小崎成章について取り上げて論じた。

日本における近代的な宗教学の創始者の一人である岸本能武太 (一八六五—一九二八) について、その宗教理解の転機となったのがハーバード大学への留学 (一八九〇—一九四) であることは指摘されてきているが、現地での活動については未だ十分に明らかにされていない。これをハーバード大学アーカイブの資料などを用いて検討した。

まずHDSの日本人学生について調査した結果、岸本と同時期に小崎成章、広津友信、北島亘の三名が在学していたことが分かった。このうち小崎成章（一八六四—一九五〇）、在学一八九〇—一九三三）は新島襄の没後に同志社二代社長となった小崎弘道の実弟であり、一八八四年に同志社の神学科を卒業してからすぐに渡米し、西海岸で学んだ後にHDSに転入して、最初の日本人卒業生となった。なお、小崎は帰国後同志社で比較宗教教授となるが、ごく短期間で辞任し、最終的には旧制七高の英語教授となって鹿児島で没している。

次に、これら日本人学生の受講科目について、HDSの当時の開講講義の一覧を作成して示した。日本人留学生全員が受講していた講義として「比較宗教」・「組織神学一、宗教的信仰の心理学的基盤」・「組織神学二、キリスト教信仰の内実」があった。いずれも当時学部長であったチャールズ・エヴェレット（一八二九—一九〇〇）による講義であった。

ユニテリアンの牧師でもあったエヴェレットはドイツへの留学経験を持ち、一八六九年にHDSの教員となってから一八七二年に東洋宗教を取り扱う講義を開講している。これは北米における学問的な比較宗教の講義としては最も早い時期のものであった（James Turner, 2012 Religion Enters the Academy: The Origins of the Scholarly Study of Religion in America University of Georgia Press）。北米の自由主義的な宗教者は、特に一九世紀に入ってから既存のキリスト教の権威を問い直すという問題意識において宗教の普遍的要素を模索しており、その文脈において比較宗教・東洋宗教に関心を向けていた。エヴ

レットと、そしてHDS周辺の知識人もその系譜につらなっていたのである。

それでは日本人留学生達は単に受動的な存在であったのだろうか。岸本が一八九三年にシカゴで開催された万国宗教者会議で「日本における将来の宗教」という発表を行ったことは知られているが、これに先だって小崎は一八九一年のハーバード大学の卒業式において、HDSより選出されて「日本においてキリスト教思想を形作るもの」という演説を行っていた。岸本・小崎共にキリスト教の教派主義や教条主義を否定してキリスト教の本質の重要性を訴えており、またそれは来日宣教師の従来の宣教姿勢への批判を含むものでもあった。これはキリスト教の権威を問い直そうとしていた北米の自由主義的な宗教者の見解と親和的であったとひとまずはいうことができる。

他方で、両者共にキリスト教の宗教としての本質は日本の精神的土壌——小崎はそれを神儒仏のより上位にある「民族精神」と呼んでいた——においてより良く行われるとして、日本の土着伝統を再評価する文脈において「日本のキリスト教」について論じていた。

比較宗教・東洋宗教への着目は、北米においては主流・多数派のキリスト教理解に対する対抗として出されたものであったが、翻って日本の文脈においては、土着伝統——「日本」なるもの——の再評価というむしろ主流の潮流に棹さすものであったという違いがある。北米において東洋宗教が「発見」されるのと同時に、日本人留学生達も土着伝統を「発見」したが、両者は必ずしも同じものを見ていたわけではなかったのである。

第三部会

F・ベイコンの知をめぐる倫理の構築

下野 葉月

本発表は、初期近代に至るまで西欧にて認められていた自然の知に対するタブーの歴史を概観し、初期近代を特徴づける思想家フランシス・ベイコン（一五六一—一六二六）がいかにしてそのタブーを克服する倫理を構築したかを考察する。具体的には、彼の代表作『学問の進歩』（一六〇五）の冒頭において練り広げられる議論を扱う。それは、彼の学問観を築くための土台となる。ベイコンはそこで人々の知に対する意識、とりわけ自然をめぐる知の獲得に関する意識に変革を促す必要があると考え、それに寄与する言説を構築する。その言説は、自然についての知の増加を促し、それを救済という宗教的課題に収斂させるものであった。知の獲得と救済がどのように関連しているのか、また救済というキリスト教的な命題がどのような価値のもとでユートピア思想へと転換されるかを検討する。

はじめに、西欧の古代から中世を経て初期近代に至るまで「知る」ということに対して一定の制限が設けられ、好奇心に代表される知識欲を牽制する文化が機能していたという歴史を視野に入れねばならない。好奇心をタブー視した初めの人物として挙げられるのはアウグスティヌスで、彼は人間の内面に重点を置いたため、自然や天空の謎に迫る行為はあえて避けるべき禁忌であるとされた。タブー視された知の中でも、とりわけ自

然や天界についての探求は人を傲慢にするし、救済とは関係ないため無意味とされた。このような価値観は中世の修道院文化に深く根付き、ルネサンス期に数多く出版された寓意の書の中でも「我々の上にあるものには関与すべきではない」という格言に集約された。

ベイコンもこのような知を制限する文化があることを認める。彼によれば神学者は過度の知識に対する熱望が原因で人間が墮落したと考え、知の獲得をタブー視する。他方、ベイコンは原罪の原因は人間が自分の法を創り神の掟に頼るまいとした誤った善悪の知識であるとし、自然についての知とは無関係だとする。また神学者は知識が人の中に入ると人を膨れあげ、つまり傲慢になると言うが、ベイコンはこれを否定する。知識が量的に膨れ上り増加することはあっても精神が膨れ上がり傲慢になるようなことはない。なぜなら神は人間の精神を鏡かレンズのように創ったため、人間は無制限に全世界を映し出し探求することができる。そのため、知の量的な増加は何の倫理的な問題もない。実際のところ、彼にとって個々の事物の観察から得られる自然誌の蒐集は、新たな自然哲学の基盤として不可欠なのだ。こうしてベイコンは傲慢さを表していた「膨れ上り」という聖書の表現を、知の量的な増加を意味するものとして再解釈し、知の増進を勧める倫理を構築する。

知の倫理的枠組みとして、ベイコンは自然の知の増大という命題を人間の墮落からの救済と結びつける。人間が墮落する前に樂園で行っていた他の被造物に名前をつけるという行為は、原初において人間が被造物についての知識を持っていたことの

証であり、墮落する前の楽園の状態へと戻るとは自然の知を復権させることと結びついている。つまり自然の知の復権によって人類は救済され、それは神によって予定された事柄だといふのだ。

このようにしてベイコンはタブー視されていた自然探求による知の獲得をキリスト教の救済と予定のプログラムにあてはめ、学における無限の進歩と上達を訴えるのと同時に新たに得られた知は「愛のため」に用いられねばならないとして条件付ける。しかし、ここで想定された愛は、魂の救いといった内的なものではなく、人類がよりよく生きるためのユートピア的指針として、具体的にはより善い統治や宗派間の和平、健康や衛生状態、食物供給の改善等の物理的な次元に還元されてゆく。そのため彼の提言の宗教的な次元は容易に忘れ去られてしまうように思われる。

スピノザ『エチカ』第四部定理六八備考におけるキリストの霊

大野 岳史

本発表は、十七世紀オランダのユダヤ人であるスピノザの哲学的名著『エチカ』の第四部定理六八備考において、「キリストの霊」がどのような役割を担っているのかを明らかにすることを目的とする。まず、第四部定理六八との関連では、人間の自由は「理性のみに導かれる」ことであり、また受動感情はこの自由の妨げになることが、理解されなければならない。そして定理六八備考では、このことが「最初の人間の物語」において表示されていることが説明される。「神は自由な人間に、善

悪の認識の木の実を食すことを禁じた」のだが、人間はそれを食べてしまい、生きることへの欲求よりも死への恐怖にとらわれるようになった。また、人間は自分が獣と類似していると考えようになると、たちまち獣の感情を模倣しはじめ、自己の自由を失いはじめた。しかし、「キリストの霊、すなわち神の観念」による導きのもと、族長たちが失われた自由を取り戻す。

スピノザによれば、自由の現実化は能動感情を通して果される。そしてこの能動感情の活動は、勇氣に属するものと寛仁に属するものとに分けられる。このことを、第四部定理六八備考に読み込むことができる。勇氣は「各々が理性の指図だけから自己の存在を維持することに努める欲望」であり、これによって個人が自由であることを維持しようとする。そして寛仁は「各々が理性の指図だけから他の人々を援助し、また自己と友情で結ぼうと努める欲望」であり、これによって他者との関わりを維持しようとする。族長は寛仁から、人々の自由を取り戻したということになるだろう。

また感情の議論とは関わりなく、神の観念（＝キリストの霊）は神の無限知性であると考えられることもできる。そして『エチカ』第二部定理三二により、「すべての観念は神に關係するかぎりにおいて真である」、言いかえれば、「神において在るすべての観念はその観念されたものとまったく一致する」ため、神の観念において在るものはすべて真であると帰結する。スピノザが第四部定理六八備考で提示していない第二部定理三二を挙げることで、キリストの霊による導きと真理認識がつけられ

ることになる。つまり族長は真理を認識するに至り、真理に基づいて善悪を判断し人々を導いた、ということになるだろう。

以上のように、「キリストの霊」に関わる二つの観点が提示された。一つは、「エチカ」第四部の文脈に倣い、「キリストの霊」を受動感情から脱却させ自由を取り戻すよう導くもの、あるいは獣の感情の模倣から解放し、理性の指図のみに従うよう向かわせるものとして捉えるものである。他方、「エチカ」第二部における真なる観念についての議論と結びつけ、自由の獲得としての真理認識を見出すこともできる。感情に焦点を当てるか、真理認識に焦点を当てるのかで異なるが、事柄として区別されるわけではない。受動感情から能動感情への移行と、非完全な認識ではなく完全な認識を得ることは、同じ「自由になる」ことを意味するのである。

しかし、「キリストの霊」という表現の役割は、自由と感情あるいは認識の関連を提示することではないだろう。むしろ、キリストの霊が神の観念であることによって、スピノザが強調しようとしたことは、神の認識の増大に応じて、人々のためにも善を求めるようになる、ということであった。そして、そのための最も重要な前提は、人間が神を認識できるということである。自己の自由の実現という個人倫理と、自由な人間たちの共同体の成立という共同体の倫理は、ともに神の認識を基礎とする。そして「キリストの霊」は、理性の指図にのみ従う人間たちの共同体が成立するために、必要不可欠なものとして提示されるのである。

カントにおける信仰概念の変容

南 翔一朗

『実践理性批判』（一七八八年）における自由、不死、神の「要請」および「信仰」によって、カントは伝統的形而上学の三つの問題に一応の回答を与えたと見られることもできる。しかし、自由、不死、神の問題はその後、『判断力批判』（一七九〇年）において、『実践理性批判』の構図とは異なった仕方で見られることによって、カントの理性的信仰は微妙な変容を遂げることとなる。

『実践理性批判』において、不死と神を「信仰」の対象として、また自由、不死、神を「要請」の対象として明確に規定したカントであったが、その際、この不死と神を導出するための要となった概念である徳と福の一致としての最高善がどのようにして人間に把握されるのかを明確にはしていない。したがって、最高善が知の対象であるのか、信仰の対象であるのか、あるいはそれ以外の何らかの形態で把握されるのかということについて、カントは明確な答えを与えていないのである。また、自由についても不死や神と同列に扱われる傾向が強く、道徳法則の存在根拠という自由独自の特別な位置づけが、『実践理性批判』では不明瞭なままにとどまっている。

これに対して、二年後に出版された『判断力批判』において、カントは人間的実践的な（真とみなすこと）を臆見、事実、信仰の三つに区分した上で、自由を「事実」へと区分する（V 488）。『実践理性批判』においては、道徳法則とその意識が「理性の事実」と言われていたが、『判断力批判』では、そ

の理性の事実としての道徳法則の存在根拠である自由もまた、道徳法則と同じように事実の事柄とされるのである。またそれに加えて、『判断力批判』では、『実践理性批判』の記述と同様に不死と神を信仰へと区分しつつも、あらたに最高善を信仰の対象とみなしている（V 469）。こうして、『判断力批判』に至って、カントの理性宗教の信仰対象は、最高善、不死、神の三つに特定されることとなる。

このようにして『判断力批判』のカントは、一方で自由を事実の事柄とすることで、それを不死や神から引き離し、他方であらたに最高善を不死や神とともに信仰の対象にすることに よって、『実践理性批判』の構図を一部修正し、『実践理性批判』では不明確なままにとどまっていた最高善と自由の位置づけに関する問題を明確に規定することとなった。これによって、カントの理性宗教における信仰の対象は微妙に変化し、最高善自体が信じる対象となる。

しかし、信仰の対象としての最高善は、不死や神という信仰対象とは、やはり別の側面を持っているように思われる。すなわち、『実践理性批判』で言われているように、不死や神を信じることは人間にとって義務ではなく、不死や神を信じるように命じられることは不可能であるが、これに対して、最高善は、『実践理性批判』で潜在的に、そして『宗教論』（一七九三年）でよりはっきりと宣言されるように、道徳法則それ自体とは異なる一種の義務であり、人間はこの世界（社会共同体）において、最高善を可能な限り実現するように促されているのである。こうして、カントの理性宗教は最高善を信仰対象とした

ことによって、人間の側に社会変革の努力を課するものとなっており、最高善は最終的には神によって実現されるもの、なおも人間はその実現に参与するようかりたてられているのである。しがたって、『実践理性批判』においては、最高善を可能にするために単に理論的な前提条件として不死と神が信仰対象とされていたが、『判断力批判』において、カントは義務や命令でもある実践的原理としての最高善を信仰対象に含め、それによって、カントの信仰概念はさらに神の働きへの人間の参与という意味を持つこととなったのである。

シェリングとフィヒテ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フィヒテにおける自然的宗教思想を比較検討するものである。

フィヒテは「啓示批判」において宗教一般を「自然的宗教」と「啓示に基づく宗教」とに分類する。その分類は人間本性に内在あるいは外在する「超感性的なものという原理」、つまり理性が啓示かに基づく。この分類のもと、フィヒテは人間の道徳的存在様態を三種類に分ける。それは道徳法則を遵守する人間、道徳法則を意識するも感性的衝動を優先する人間、道徳法則を意識すらない人間の三種である。前二者には自然的宗教が、後一者には啓示に基づく宗教が存在する。道徳法則を遵守する者には意志規定を容易にするために神は必要ではない。この意味で自然的宗教の特殊形態である「純粹な理性宗教」がこの者には相応しい。道徳的弱さを持つ者は道徳法則による意志

規定を容易にし、法則への尊敬を強めるため、例えば、不道徳な行為を軽蔑するのは不完全な存在者である自分ばかりではなく、最高に完全な存在者も軽蔑する、というような世界創造者である神の表象が必要である。この意味で「自然」というものの概念一般を利用する「自然的宗教が道徳的弱みを持つ人間に有用である。道徳法則を意識しない人間には法則による意志規定が可能であるために、自然の主にして人間の主である神が自らの偉大さを示し、この権威に基づいて神に対する驚嘆や畏敬を人間に引き起こすとともに、この神がすべきでないと言わぬら、……すべきでない、と人間に考えさせるようにし、次第に道徳法則に気がつかせる必要がある。そして神が他律的に命令するのではなく、人間が道徳的存在者として自律的に意志規定できるようにしなければならぬ。人間が道徳法則に気づくようになると、啓示に基づく宗教の役目は終わり、自然的宗教の段階へと人間は赴くことになる。

一方、シェリングは宗教一般を学問的宗教と非学問的宗教に分ける。非学問的宗教のもとに、学問によつては生じない「神話の宗教」と「啓示に基づく宗教」とを配置する。学問的宗教のもとには「自由な哲学的認識の宗教」つまり非学問的宗教に属する二つの宗教を媒介する「哲学的宗教」を定立する。この分類をシェリングは神を定立する「人間のなかにある自然な宗教的原理」で説明する。この宗教的原理により神と人間とは根源的に結びつけられているが、最初の人間によつて根源的關係が破棄される。根源的關係を回復しようとしてこの原理が修復の過程を意識のなかに発生させる。こうして自然に生じる

宗教が神話の宗教であり、この意味で神話の宗教は自然的宗教である。自然的宗教を前提にした上で、啓示によつて、神と人間との意志を和解させ、自然的宗教の構成要素の配置を変更し真の宗教を生み出すものが啓示に基づく宗教である。このような二つの非学問的宗教を歴史的に叙述し媒介することで、それらの意味を明らかにするのが哲学的宗教である。

シェリングは神話の宗教を自然的宗教と呼ぶが、彼は哲学的宗教をあらゆる宗教の根底にあり人類に共通した真の宗教として提示する。この意味で哲学的宗教は自然的宗教である。フィヒテの自然的宗教も、諸宗教の抽出物としてのそれではない。両者の自然的宗教は啓蒙期以来のいわゆる「自然的宗教」ではないが、両者にとつてはあるべき真の宗教である。しかも啓示に基づく宗教そのものを認め、自然的宗教の実現を考えている点で、フィヒテとシェリングは、啓示に基づく宗教を人類の教育手段として認め、それにより自然的宗教の実現を考えるレッティング的な自然的宗教観を持っている、と言える。カントの宗教論と間違われたフィヒテの宗教論は、自然的宗教という点から見ると、歴史的諸宗教から抽出されたものが自然的宗教であり道徳的宗教とするカントの考え方とは対立し、むしろシェリングに近い自然的宗教観を示している。

ルドルフ・シュタイナーの靈性論

西井 美穂

本発表は、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教育家ルドルフ・シュタイナー

(Rudolf Steiner 一八六一—一九二五)の靈性に繋がる「自己認識」を取り上げ、日本の仏教学者鈴木大拙（一八七〇—一九六六）の靈性論における「靈性的自覚」との共通性について検討するものである。

六十四年の生涯の中で、シュタイナーが遺した膨大な講演録と著作の中でひととき異彩を放っている文学作品に『神秘劇四部作』がある。これは四巻からなる戯曲で、様々な人間が過去のカルマ（前世における因果関係から生ずる今生の人生の課題）を、それぞれの認識する度合いや勇氣により「靈的人間」に成長する様が描かれている。生と死が、それぞれの個としての人間の固有の一続きのライフサイクルと考えられているところに特徴がある。

シュタイナーおよび鈴木大拙の靈性論では、「自己疎外」あるいは「自己否定」が重要な役割を担っているように思われる。「自己疎外」や「自己否定」を通過することでしか、人間は「靈性」に繋がる、あるいは「靈性的自覚」に達することができないからである。

大拙は、見えないものも含めた万物の根源に、「靈的な力」が働くことを見なし、「精神と物質」が「互譲し交歓し相即相入する」一つの働きが「靈性」であると述べた。その「靈性」は、宗教意識であり、無分別智だという。「靈性的自覚」は、「分別意識に即して而もそれと同一体をなさぬ」もの、「個己が超個との接触・融合によりてみずからの存在の根源に目覚め」ることだという。「定立（肯定）されてはいる概念をいったん否定し、この否定を経てもういっぺん肯定に戻ったときにはじめて、そ

の概念に対応するところの物が真実にとらえられる」とした「即非の論理」を通して、日本人に靈性的自覚を促そうとしたのである。

このような「靈性的自覚」は、自然と人間が無邪気に和合している中からは生まれえない。そこで、「一人性」が強調される。「一人性」は「否定の苦杯」を嘗め、そこから生まれ出た孤独性をもつ。「靈性」に開かれるために我々は、一人ひとり、「現世の事相に対しての深い反省」をし、業の重圧を感じなければならぬ。人間は、「一人性」をもつことではじめて、個から普遍へと至ることができるとした。

一方シュタイナーの靈性論は、人間が苦悩を経て成長し、靈性になるという魂の成長論である。ここでは「靈性」は、大拙のように「精神と物質」の奥に働く統一の力とは捉えられておらず、人間がめざす理想的方向として描かれている。しかし、自らの「悪」を認識するという苦悩（自己認識）を経て、人間と「靈性」の間にある閥門を「突破」する点においては、大拙の「否定の苦杯」を嘗め「一人性」をもつことで普遍へと開かれる、という理路と共通性がある。

しかし、この「突破」により、人間はその後どのような生き方をするのだろうか。換言すれば、「靈性」に開かれることで、人間はその後、人間としての成長に向けた努力をする必要があるのか、という疑問がわいてくる。これが第一の疑問である。また、第二の疑問としてシュタイナーの、個が「靈性」に開かれた世界は、鈴木大拙の「靈性的自覚」により開かれる「個即超個」「超個即個」、すなわち「二つでなくて一つであり、

また一つであってそのまま「二つ」という世界と同じであるのか。こうした点については、機会を改めて論じたい。

シモーヌ・ヴェイユの科学論

脇坂 真弥

シモーヌ・ヴェイユの科学に対する強い関心は、彼女の思想が人間と世界のあり方すべてを包括する途方もない《全体》を希求するものであったことから理解されねばならない。彼女にとって「愛と芸術と科学は、善へと向かう魂の同じひとつの運動の、ほとんど異なるところのない三つの側面」だった。本発表は、このような《全体》に近づくための手がかりとして、彼女が指摘している「直角三角形の忠実さ（Fidélité）」と「人間の忠実さ」との関係を取り上げて考察する。

外周円を決して越えない直角三角形の「忠実さ」と不正行為を控える人間の「忠実さ」とは類比の関係にある、と彼女は指摘する。ある種の完全性に達した人間は、直角三角形がその外周円を越え出ることができないのと同じように、悪をなすことができない。だが、そうであるとすれば、不忠な状態の人間は直角三角形がその外周円を越え出るとすれれば、不忠な状態の人間ということになるのだろうか。彼女はそう考えてはいない。あらゆる行いは神が定めた乗り越えることのできない限界の中に収められており、悪をなすこともまたその例外ではない。問題は、その収まり方にある。不忠な人間の状態とは、この包含においてその人間と神との間が通常の仕方では通約不可能である状態——神との間に自然的な媒介が存在しない人間の現状——を

意味するのである。

このような人間の現状は「平方数ではない数」として説明される。一と「平方数ではない数」との比例中項は整数では表現できない。罪の中にある人間は、このように一（神）との自然な媒介（比例中項）が存在しない状態にある。整数を用いて表現できない、この存在しない「数」を発見したのは、よく知られているようにピュタゴラス派である（無理数の発見）。ヴェイユが彼らに強い共感を抱くのは、彼らがこのありえない媒介（無理数）を作図の中で「線分の長さ」として見出し、一（神）と「平方数でない数」（人間）との間をつなぐ可能性を示したからである。合理的・知的な把握をどこまでも拒み続けるものは、幾何学において現実に存在する量として私たちの目の前に現れる。それゆえ、ヴェイユによれば、罪の中にある人間もまた神と結ばれうる。人間は神から逸脱しているわけではなく、どこまでも神の中にあるが、その包含を約束してくれる媒介を自然的に把握することが不可能なのである。だとすれば、神によるこの包含の中で、人間の悪はどのように位置づけられるのだろうか。

現実の悪やそれを行う人間の能力に関して、ヴェイユはしばしば《Imaginaire》（想像上の・架空の）という語を用いる。悪が現実存在すると同時に《Imaginaire》でもあること——ここには《全体》を希求するヴェイユの思想のもっとも困難な問題のひとつが現れている。この問題について、彼女は想像力（*imagination*）が対象から実在性を奪い、対象を《Imaginaire》なものに変えて自分の支配下に置くこととする作用であることに

着目している。それとともに、彼女はこうした想像力の作用そのものがまさに《imagine》である、すなわち想像上のものであると考えているようにも思える。この場合、それ自体《imagine》であるような作用によって生み出されるもの（悪）もまた同様に《imagine》なものととなり、悪そのものの架空性（非現実性）が再び際立ってくる。「悪はそれが実際に行われた時でさえ、非現実という性質を保っている」というヴェイユの主張をこの世の現実の悪との関係からどのように解釈するのが、先の《全体》をめぐる根本的な問題となるだろう。

レヴィナスのヴェイユ批判は正当か？

伊原木大祐

ユダヤ教信仰を終生保持した哲学者エマニュエル・レヴィナスは、アメリカ・ユダヤ委員会がかつて発行していた雑誌『証し』の中で、シモーン・ヴェイユの宗教思想に対する辛辣な批評文を発表している。その論考「聖書に抗するシモーン・ヴェイユ」は、異なる信仰をもつ相手との「対話」（たとえそれが哲学的解釈の形を取るにしても）がいかに困難であるかを示唆している点で貴重なテクストである。ここで槍玉に挙げられたヴェイユの主張は主として二つある。一つは神ヤハウェの悪性という問題提起であり、もう一つは神的な善性の純粹さという仮説である。そもそもヴェイユの聖書批判の核心には、ヤハウェがイスラエルに命じたという他民族殲滅（「聖絶」）の残酷さに対する反発があった。善なる神が残虐行為を命じうると考え

ること自体、ヴェイユから見れば最大の冒瀆なのである。しかし、レヴィナスは反論する。逆に暴力を禁じ、愛を命じるというキリスト教の神——悪人にも善人にも太陽を昇らせる神（マタイ五章）——は、この二千年の間、どうしてユダヤ人に対するキリスト教徒の暴力を食い止めることができなかったのか。こうして示唆されるのは、悪に対する処罰の必要性という峻厳な教えである。ユダヤ教の視点をとるならば、悪に対する無限の慈愛よりも、律法の諸原理に基づく厳格さの方が、最悪の暴力を防ぐ歯止めとなりうる。神の善性はヴェイユが考えるほど単純なものではありえない。レヴィナスからすると、ヴェイユ的な愛の思想は内面への退行なのである。「正義」なき慈愛の内面性は「普遍」たりえないし、この世で純粹さを実現するには、内的観想を超えた義なる「行動」がなくてはならない。

しかしながら、ヴェイユの思想と生涯はそのままこうした非難への反証になっている。そのかぎりではレヴィナスの批判は明らかに妥当性を欠いたものであった。ヴェイユ思想に対するレヴィナスの無理解ぶりは、ユダヤ教聖書に対するヴェイユの無理解ぶりにほぼ匹敵する。上記の論考には、社会正義について語るヴェイユ最晩年のテクスト群を真剣に読み込んだ形跡が見られないのだ。ロンドン時代のヴェイユは、むしろ正義としての「罰」を霊的な次元で評価し、そこに「体の苦しみを通して罪人の魂に正義を入りこませる方法」を看取する。処罰の真義は、復讐や威嚇ではなく、罪人を善へと連れ戻し、そこから社会復帰を可能にする点にある。また、レヴィナスの見立てに反

し、彼女の後期思想には「無行為の行為」という顕著な行動概念がある。これによりヴェイユは、内的観想にとどまることなく、どこまでも他へと差し向けられた自己忘却的活動を組上に載せた。この善への従順に基づく脱自的行為は、キリストを範とするものだが、実はレヴィナスが上記論考や後のタルムード読解で提起する行動概念と奇妙にも重なり合うところがある。さらに言うと、世界の諸宗教から複数の救済経路を探り当てる

ヴェイユの多元的見地は、レヴィナスが恐れた「根づき」の排他的特殊性とはまるで正反対のものである。レヴィナスは、ヴェイユが称揚する「根づき」に異教の心性を嗅ぎ取り、それを素朴で残酷な「ナシヨナリズム」の暴力と同一視したが、これは誤解も甚だしい。「根づき〔根をもつこと〕」を通読すれば分かるように、ヴェイユによる「根づき」の称揚はむしろマルチカルチュラリズムの肯定を意味する。そのため「根づき」の理念は、靈性を備えた多様な宗教文化の保護に繋がるものであり、だからこそ、これに対置された「根こぎ」とは、ヴェイユの言葉によると「〔征服者の〕誰もが使える安易な同化法」なのである。一九四二年にロンドンで亡くなったヴェイユは知る由もなかったが、こうした「根こぎ」の究極形態こそが「ホロコースト」の惨事だったのではないかと考えることもできるだろう。

P・L・バーガーの多元主義論と「宗教的ミドルポジション」

本発表はP・L・バーガーの多元主義についての議論の変遷

渡邊 頼陽

と、その過程で提案された「宗教的ミドルポジション」というアイデアについて論じるものである。

バーガーにおいて多元主義の概念は、世俗化により「聖なる天蓋」が取り払われた状態から始まる状況を指して用いられた。多元主義的状况とは、日常生活の包括的な意味の正当化を巡る競争が、聖俗を問わない様々な制度間に存在する状況なのである。

バーガーは現代の多元化の基礎として大規模な都市化を挙げ、それに資本主義市場の普遍化、民主主義政治による政治的レベルでの寛容の制度化といった要素が加わり、その傾向が著しくなると指摘する。この状況は人々にあらゆる場面での選択肢の増加を示すのであり、現代人は、〈宿命〉の世界でなく、〈選択〉の世界を生きるようになる。バーガーは異端 *heresy* の語源が〈選択〉を意味したことから、現代を〈異端の時代〉であると説く。

〈異端の時代〉における自由な選択は、解放の感覚を人々にもたらしもするが、一方では寄る辺無い不安をもたらしもする。〈確かさ〉の動揺は広く社会に及び、そこには道徳に関する問題も含まれる。宗教は多くの文化で道徳の〈確かさ〉を正当化してきたので、従来の世俗化論の見込みに反し、現代もその役割を要請される事が少なくないのである。

バーガーは、今日の原理主義的な宗教運動を、この状況への極端な反応の典型として考える。原理主義者は往々にして選択の自由を放棄し、他者との対話を拒み、自他に確信を誇示することで、信ずる真理の動揺を覆い隠そうとするので、社会的

対立を招きがちである。彼(女)らは、(伝統)を自称するが、それは誠に今日的な反応なのである。

もう一方で多元主義的状況のもたらす不安は、この状況への過剰な適応の態度に人々を導きもする。それは相対主義の立場である。相対主義者は、既存のあらゆる(確かさ)の動揺を解放として歓迎し、事実や真実を探索する努力を冷笑する。彼(女)らは、自身の立つ相対主義の立場だけは現代的動揺を免れると信じるが、それは誤りである。そして、その広まりは政治的ニヒリズムやデカダンスを招きかねないので危険なのである。

では現代において、望ましい(信じる)姿はどのようなものであるか。バーガーは「宗教的ミドルポジション」のアイデアでそれを説く。この(ミドルポジション)という語は、信じすぎる原理主義者と、疑うことを信じすぎない相対主義者の中間を意味する。バーガーはプロテスタント神学が、近代科学等の様々な領域における新たな(真理)の発見をもたらす信仰の動揺と取り組んできた伝統を論じ、エルンスト・トレルチの「柔らかな確かさ」、ルター(の「信頼としての信仰」といったアイデア)を利用すれば、絶対的でない(確かさ)の経験に基づく、信仰と懐疑のバランスのとれた信仰者のあり方が可能であることを説く。こうした可能性を見出すことで、「宗教的ミドルポジション」において信じるものは、極端を避けた立場から、更なる(確かさ)の探究に向かえるのである。また、バーガーはこのアイデアが現代の道徳の動揺に対処する場合でも参考となる可能性を説いている。

宗教的原理主義運動が広く問題とされる現代において、世俗主義者が予想した公的領域の世俗化の想定は見直されざるを得ないだろう。世俗主義への(信仰)を同じくしない人々と対話せざるを得ない局面で、彼(女)に世俗主義への回心を求め、その主張の(翻訳)を請うことが困難であるなら、むしろ、彼(女)らの関連する宗教伝統の中から、異なる信じ方を示すようなアイデアが見出される可能性を説く方が、原理主義的な姿勢の軟化のためには有意義であろう。そして、宗教信仰にも中立を志向することが可能であることの提案は、世俗主義者の(信仰)のあり方と、その姿勢への問いかけともなるであろう。

ロシア哲学文化における仏教思想の受容について

元春 智裕

本発表では、十九世紀から二十世紀のロシア哲学文化における仏教思想の受容について取り上げたいと思う。二〇世紀末期のソ連崩壊後のロシア哲学史研究のロシア国内における動向は、まずソビエト体制下において禁制されていた亡命哲学者の復権、革命以前のロシア哲学文化の伝統の再興から始まった。そうしたロシア哲学史研究の動向を前提とした場合、ロシア哲学文化における仏教思想の受容というテーマは、ロシア哲学文化の多様な側面を照らしだす研究として注目すべきテーマである。

近年の研究成果の一つとして、ザバイカル国立大学教授タチアーナ・ヴラジミールヴナ・ベルニクエーヴィッチによる『ロシア哲学文化における仏教―《他者》と《自己》』(二〇〇九

年、モスクワ刊）があげられる。ウラジミール・ソロヴヨフ、B・A・コジェブニコフ、S・N・ブルガーコフ、N・A・ベルジャーエフ、N・O・ロスキイ、S・フランク、S・N・トルベツコイ、B・B・レセーヴィチ、I・I・ラブシン、B・ベルナツキイ、K・E・ツオルコフスキイ、さらに神智学のプラヴァツカヤ。アグニ・ヨガのリョーリフ、ネオ仏教のダンダロンなど、それぞれのロシア哲学者たちの個性に応じた仏教思想の受容の態度はさまざまである。《他者》としての仏教と出会い、仏教思想の諸概念を自らの哲学体系に積極的に導入しようとしたロシア哲学者たちの試みは非常に興味深い。

ロシア哲学文化の歩みは、西欧哲学の受容により、十九世紀後半から二十世紀初頭に独自の哲学文化を開花させはじめた。ロシア哲学者が、西欧哲学の批判的受容をもとにして独自の哲学体系を形成することが可能となったのもこの時期である。ウラジミール・ソロヴヨフの哲学的思索はその典型である。ソロヴヨフおよびその後継者たちが残したロシア哲学文化の精華は、ロシア革命後には国外の亡命哲学者や知識人グループにより継承されてきた。現在ではロシア国内においてロシア哲学文化の創造を担った彼らの遺産は正當に評価され、研究がすすめられている。

ロシア哲学文化の形成は、西欧哲学の批判的受容とロシア文化、特にロシア正教の伝統に根ざしたものである。ロシアと西欧という図式は十九世紀以来のスラヴ派と西欧派の対立にみられる。その一方で、タタールのくびきといわれるモンゴル帝国によるスラヴ民族の支配を経て、のちにロシア帝国のウラル

以东への版図拡張により、常にアジア地域との文化接触が不可避となったことは、ロシア知識人のアジア認識を豊かにし、彼らの歴史哲学の分野に当然影響を与えてきたといえる。ロシアは西欧と東洋のはざまに位置する。常にユーラシア大陸の地政学的変動にさらされてきた外的環境は内的な精神文化にも当然影響を与えてきたことが予想される。

西欧における東洋学的发展和仏教に関する知識の普及にともない、ショーベンハウエルやニーチエのような哲学者たちが仏教思想を評価する動きと、ロシア哲学文化における仏教思想の受容ということは対応しているともいえよう。ただし、ロシアの場合は帝国の版図で実際の仏教徒と接触することがあり、その点、西欧社会とは異なる。ロシア帝国内における東洋学の発展はサンクトペテルスブルクを中心に独自の学派を形成し、今日までその伝統が継承されている。こうした西欧およびロシアの東洋学の発展に促されるように、十九世紀から二十世紀のロシア哲学文化に仏教思想が受容されたことは至極当然のことであり驚くべきことではないのかもしれない。

網島梁川における諸宗教との対話から「日本の宗教哲学」へ

古荘 匡義

本発表では、「日本の宗教哲学」を捉え直すための作業仮説、すなわち、『網島梁川らの思想を「西田以降の宗教哲学」の「前史」に位置づけることで、「日本の宗教哲学」という思想潮流を、その実践性を強調した形で捉え直すことができる』という仮説を提示した。

日本における宗教哲学の系譜が考察されるとき、西田幾多郎から西谷啓治に至る京都学派の思想展開がしばしば考察の中心となる。これらの思想は、①多くの宗教の叡智を参照し、②宗教体験や宗教的要求を抱える「自己」の根源的な解明を通して宗教について哲学的に考える、という特質を有する。そしてこのような特質を共有する先駆者として、石田慶和や長谷正當は植村正久や内村鑑三、清沢満之を挙げている。

しかし、私見では、「日本の宗教哲学」という思想潮流は、西田以前と以後の個々の思想家たちの影響関係によっては捉えられない。それはむしろ、明治三十年代の《宗教的「自己」の探究》という思想潮流とのつながりから捉え直されるべきであると思われる。

明治三十年代には、多くの知識人や若者のうちで内面的で実存的な煩悶が高まり、この煩悶の解決を「宗教」に求める動きが顕在化した。このとき、キリスト教や禅、浄土教など、複数の宗教思想を受容しながら、自らの宗教体験を繰り返し言説化することを通して、個人を超えた宗教的な「自己」を確立し、個の煩悶を克服しようとする動きが生じた。

この明治三十年代の思想を「日本の宗教哲学」の流れの中に置き入れる際に、特に清沢満之と綱島梁川に着目したい。なぜなら、彼らの思想は「西田以降の宗教哲学」の特質を共有する《哲学的》思想だからである。すなわち、この二人は、①自分の信仰する宗教以外の叡智を積極的に摂取しており、②自らの体験や修養を、各自が大学時代に習得した西洋哲学を背景に言説化しているため、ある程度理論的に宗教的「自己」を解明し

ている。

綱島を例にすれば、彼は、三度の神秘体験（「見神の実験」）を繰り返し言説化していくなかで、宗教的「自己」のあり方を徐々に体得していく。禅や浄土教なども参照しながら彼の言説化が最終的に到達する「神と偕に楽しみ、神と偕に働く」という定式は、「神の子」として神とともにあるという事実を「楽しむ」と、人間の意識において「未だ在らずして当さに在るべき理想」としての神を追究すること、すなわち「神と偕に働く」ことを区別し、「神の子」としての人間の倫理がこの「神と偕に働く」ことのうちに存することを明確にした。興味深いのは、綱島の最終的な言説が、彼の卒業論文「道德的理想論」で詳述されたT・H・グリーン理想主義的な自己実現論の発展形になっているということである。したがって、綱島は、宗教体験の言説化という実践を繰り返すことで、宗教体験と自らの哲学とを融合していったと捉えることができる。

綱島に代表される、明治三十年代の宗教体験の言説化は、それ自体個人の切迫した実存的・宗教的要求から生じる実践であり、この実践を通して、諸宗教の叡智や哲学思想を貪欲に摂取しつつ、宗教的「自己」をある程度理論的に解明していった。それに対し、「西田以降の宗教哲学」は実践の側面を削ぎ落とし、綱島が解明しきれなかった点も含めて、宗教的「自己」を徹底的に哲学的・論理的に分析した。したがって、「日本の宗教哲学」の思想潮流は、それ自体実践の側面をもつ明治三十年代の思想における宗教的「自己」の探究を、西田以降に哲学として洗練し、純化していく過程として捉えることができる。

う。また反対に、実践的な思想の哲学化・論理化として「西田以降の宗教哲学」を位置づけることで、哲学的に研ぎ澄まされた結果見えにくくなっている「西田以降の宗教哲学」の実践的な側面に光を当てることができるようと思われる。

西田哲学における悲哀について

秋富 克哉

西田幾多郎は、『無の自覚的限定』（一九三二）所収の「場所の自己限定としての意識作用」の締め括りに、「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」と記した。ここには、哲学に対する西田自身の根本洞察が表わされている。しかし、「悲哀」について西田は、『善の研究』（一九一〇）以前、後に『思索と体験』（一九一五）に収められる「『国文学史講話』の序」（一九〇八）のなかで、肉親の死の経験や幼い愛児を失った親の心境をこの語で繰り返し語っていた。この心情が『善の研究』に向かう西田を包み込んでいたことも想像に難くないが、哲学的展開のなかで悲哀が主題的に語られることはなかった。しかし、二十年余の歩みを経て哲学論文の締め括りに悲哀が語られたことをどのように受け止めるべきか。直接の言及が見出せない状況のもと、悲哀の所在と意味を追求するうえで有効と思われるのが、悲哀をいったん情ないし情意として受け止め、その哲学的位置づけを探ることである。『善の研究』において知情意の語は、唯一実在である意識現象を説明する過程で繰り返し使われるが、注目すべきは、知に対する

情意の優位が一貫していること、そして意志に対して数少ない感情の記述が、宗教に関係する箇所であとの連関のもとになされることである。

『善の研究』後、『自覚に於ける直観と反省』（一九一七）において提出された「自覚」の立場は、論考「場所」（一九二六）において「場所」の立場へ展開する。そして有の場所、絶対無の場所、絶対無の場所に分けられた「場所」は、「一般者の自覚的体系」（一九三〇）において、判断的一般者、自覚的一般者、睿智的一般者に対応的に分類され、相互の連関から成る一般者の自己限定によってあらゆる知の様態が基礎づけられることになる。

西田は、自覚的一般者における意識的自己を、知的自己、感情的自己、意志的自己に区別し、睿智的一般者との関係から自覚的一般者の限定によって意識的自己の「喜」と「悲」を説明する。我々の自己が自己自身の底にノエシ的に自己自身を見ようとするとき自愛が生じ、この自愛的自己が、自己の発展的方向を見るとときに「喜」、その方向が阻止され、自己が睿智のノエマから限定されるときに「悲」となる。自己はノエシ的にはどこまでも見ることのできないものであるがゆえに、自己が自己を見ようとするかぎり、自己はノエマ化されざるを得ない。それは真の自己ではないが、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、つまり真の自己に向かうことも叶わない。ここに、自己成立に本質的に含まれる自己矛盾が認められる。西田は、自覚的自己が、ノエマ的制約の否定を受け止めつつ自己を限定していく事態を「悲哀を通し

て」と表現する。最終的に「自己を無にして見る」、「無にして有を限定する」と言われるに至る自己の自己限定は、自己否定を通して自己肯定へ向かう無限の運動に他ならず、哲学的知は、この運動にどこまでも付き従うことよって成立するかぎり、その根底には悲哀が認められるのである。

ところで、本発表で特に留意したいのが、悲哀と愛の関係である。悲哀は、生の自己否定的本質契機として捉えられるが、妨害的否定的な側面だけを取り出すのは不十分であるように思われる。ここで注目したいのが、自覚と自愛との結びつきである。知と愛の結びつきは、『善の研究』の第四編「宗教」の最終第五章「知と愛」で既に取り上げられていた。しかも、この第五章が最初に書かれたのは、亡児に対する痛切な「悲哀」の情を書き連ねた直後であった。このことは、愛と悲哀が情意として深く通底することを示すように思われる。だとすれば、個人的心情として経験された悲哀は、おそらくは約二十年の年月を経て、愛との繋がりをも含め哲学的に深化され洗練されていたとは言えないだろうか。

西谷啓治における体験の立場について

長岡 徹郎

西谷啓治はニヒリズムの超克を試みた宗教哲学者であるといわれている。しかし、西谷の問題関心がニヒリズムへと収斂したのは『ニヒリズム』（一九四九）を発表して以降である。それまでの西谷はニヒリズムというよりはむしろ、宗教と文化の対立克服という問題に取り組んでいた。

宗教と文化は人間存在の本質に関係しており、両者は否定し合いながら同時に他を前提し合っている、と西谷は考えている。宗教と文化が対立している現代状況を、西谷は看過することができない。よって西谷の宗教理解は、一般的な宗教理解と異なるといえる。というのも、現代の状況を踏まえながら既存の宗教を問い直した宗教だからである。本発表においては、その西谷の宗教理解を「序論」における体験の立場の自己論から捉えてみた。

西谷は宗教を「絶対的に他なるもの」との関係として捉える。そしてその関わりの方として「信仰・認識・体験」の三つの態度を挙げる。信仰の態度が信仰の救済を信じる態度である一方において、認識の態度は宗教にありながらも信仰内容を普遍的な真理として理解し、概念化しようとする。認識の立場は理性の自覚をもたらし、次第に信仰の態度を批判する側へと回った。現在において人間学、神学、哲学が三竦みともいえるべき状態にある。体験の立場はこのような信仰と認識との断絶した関係を回復する立場である。

西谷の体験の立場は一般的な理解と異なる。認識や信仰の態度における体験とは基礎となるべき体験や追体験があるが、西谷は「初めにして終である如き態度」という。また体験とは主観的であるといわれるが、西谷は体験こそが非主観的であるというのである。このように西谷が考える理由を、西谷の自己論から探る。

体験に対する一般的な誤解とは、体験において体験する「自己」を考えているからである、と西谷はいう。これはどうい

ことか。そもそも生きるといふことに主観も客観もなく、生命という客観的なものがあるわけでもない。生きていくという現在があるだけであり、それ自体は無記といえる。しかし人間が自らを意識し、その自意識における反省によって「自己」が成り立つのである。我々は通常この自意識的な自己を生きている。しかし、その反省が自己の内へと徹底される時、その底に生そのものの自己否定があると西谷はいう。自己の底、つまり自意識的な自己の限界において、人は人間的な生から断絶し、自己否定をへて新たな生をえるという脱自構造がある。

この自己否定による生の獲得という脱自のあり方が、宗教体験のみならず、全ての体験に極小でも含まれていると西谷はいう。「自己以前」において生とは既に自己自身の生でありながらも、我々が体験の本当の意味を知るのには、自意識的な自己を脱して生を獲得した「自己以後」においてなのである。つまり体験とは、「自己の以前又は以後」ともいべき脱自構造において成立している。そして宗教とは脱自を徹底することによって、「自己」における絶対的に他なるような生を獲得することを目指すものであるとされる。

以上のような体験理解にそうと、西谷の宗教哲学においては宗教体験が出発点にあるわけではなく、「生」を出発点としていることがわかるだろう。宗教哲学は体験の立場における自己論を、宗教を探索する基盤とすることで、主観的ではないより深い体験のうちに根ざすことができたのである。このように体験の立場は、西谷の宗教についての基本的理解と、その後の思索の基礎となるという意義付けを与えることができるのである。

押田成人における自然

寺尾 寿芳

独自の靈性に満ちた生活共同体である高森草庵の創立者、カトリック司祭の押田成人にとつて、存在の根源は神から来る響きであり、意識・理念以前の「コトことば」でのみ表現されるものであつて、アウグスティヌスの戒律やドミニコ会の公憲は規則づくめで、過剰に西洋的だとして排斥された。しかし教会からは離脱せず、存在の根源が「人類の地下流」を、キリスト教をはじめとする諸宗教に見て取ろうとする。(「からだひとつ」)の、再生としての都会離脱という点で「田舎暮らし」の先駆者だったと言えよう。

野良着姿の押田が水田の畔際で佇む姿を撮影した写真には鋭角な畔切り、水面の明と周囲の暗との鋭い対比が露わであり、押田の身体も緊張感を秘めて屈曲し、次の瞬間には水田に飛び込むように崩れ落ちるのではないかと思わせる。実際、新しい生活共同体に規則を導入せず、人間悪が極大化する事態に陥った。写真には崩落感覚を孕む緊張が満ちる。

しかし当初の高森草庵での生き方を持続可能とした特筆すべき要因は、自然ことに土と一体化した縄文時代の遺物との出会であった。縄文式土器は、「日本の文化の根」を示す「世俗の敬虔なる信仰の世界との区別のない世界、靈的なものと物質的なものとの区別のない世界」、理念や意識を超える「存在感覚で生きている世界」の顕現であり、キリスト教や仏教など歴史的世界での既定性を支える表層的な理念の戯れではなかつた。理念化されていない脚下の土そのものから出現することへ

の驚きと喜びに他ならなかったのである。しかも、この縄文的様態を押田は世界各地の一見素朴な古層文化に広く見て取る。〈縄文〉という具体的抽象は無縁遠点であり、無限に遠くに発するがゆえに、有限の世界での異他性さらには差別性を極小化し超克する。「土における超越」のリアリティが根拠づけられる。

押田によれば、人間の生きていく神秘はすべて穴によっている。穴は本来無自性ゆえ遍在しうるのであり、かつ存在の奥底での響きはその穴を通じて意識を排した形で聴取できる。縄文式土器から受ける感動はそうした穴からの無の響きである。その穴に同化するように横臥する無抵抗な姿を露わとする押田からは、大地の耕作を通じて反作用的に鍛錬された身体と精神が新たな構築物を作成しようとする意志の類は感じられず、むしろ「莊子」則陽篇における弱きものへの共感に満ちた「陸沈の者」が連想される。文明志向の同調圧力を強く秘める伝統的カトリシズムにとつては違和感が強い異人だが、〈弱い〉〈悪魔の代理人〉として、「何をなしてはならないのか」を教会に示唆する象徴的存在たりえている。

さらに押田は自然破壊を手掛かりに思考を深める。縄文の昔より維持共有してきた水源の泉の開発計画に発する混乱において押田は、村人の言動に注意深く観察し、その識別力で「私たち自身」のなかに絆を破壊するものが出現する事情をも正確に把握する。正統イデオロギーに乗託した演繹的な「敵か味方か」の政治神学的二分法は慎重に避けられる。ここには人間存在の深み、あるいは機微への成熟したまなざしがある。身近

で、飼いならされた、しかし陰湿な差別を予覚させる、言挙げしたい悪が本来的に存在するが、根源的自然の喪失によって、その微妙な均衡が決定的に崩れる機序を押田は指摘する。

しかし、押田は反対運動の指導者ではない。魔性を自覚し回取すべく、自身が自然そのものへと過剰なまでに相即し、コトことばを自らの全身体に浸透させ、かつ協働者として村人へと媒介しようとする。思想の身体化は、伝統的な農民像に同化するまで泥臭く降下する。相克しあう呪詛の力を自らが自然との通路つまりは穴となって無化する、純粹への〈痴愚〉が見えてくる。このような押田像はその魔性からして無垢にこだわることなく、多様な宗教、霊性、精神とのあいだで感応道交を喚起し、新しい地平を切り開くだろう。

キエルケゴールにおける信仰と理性との関係

後藤 英樹

キエルケゴールによれば、信仰とは「永遠なもの」に対する人間の実存的関係をあらわしたものである。人間の自己にはいつでも永遠なものが住みついており、それを投げ捨てることのできないため、永遠なものを通じて神と結びついている。自由な自己は孤立した自己によって実現されるものでなく、「神の前に立つ」という、神との関わり合いの中ではじめて成立するものである。だが、神と人のあいだには埋めようもない深淵があり、キエルケゴールはこの跳躍を可能にするものとして用意した推進力が「信仰」であって、信仰と理性の関係について、次の三つの立場のみが可能とされる。

(一) パウロ…わたしは自分が信じているかたを知っている。

(テモテへの手紙二一・十二)

(二) 理解するために信じる (Credo ut intelligam)。

(三) 信仰は自発的である。

キエルケゴールのキリスト教信仰のうちにも、たとえば『死に至る病』における絶望の論理は(三)と同じ立場に置かれる。絶望は罪であり、罪は絶望の霧の指数として表される。だが、罪という概念は人を神の前に想定しなければ成立しない概念であり、罪意識こそが人と神を結びつける。したがって、死として絶望が訪れたとき、自己は無限に強くなるとともに、罪は無限にその度を強める。それにもかかわらず、神を意識できることは、信仰に与ることを意味するとは言えないだろうか。絶望の自覚には絶望からの解放という意味が含まれているのであって、絶望の論理はそのまま救済の論理となる。キエルケゴールは「神に近づくには、遠く神から離れなければならない」という逆説的な思弁的議論を用いて、信仰を自発的に図ろうとした。だが、抽象的なものは具体的な人間存在を基礎付けるものではない。キエルケゴールにとってその人間存在を基礎付ける具体的なものが、「信仰」なのである。

パウロはいかにして(一)のような信仰を獲得することができたのか。キエルケゴールは講話「内なる人を強くする」において、「パウロがみずから一つの証言を持っていた。神の御霊によって強力に内なる人を強くされていたからである」と述べている。証言とは、理性によって知り得るものではない、というのが(二)の立場である。ただ選択することによって、以前には

存在しなかった自己自身が覚醒させることである。内なる人を強くする者は試練や苦難は人生の一部だと考え、世界のいかなる他の場所にいることよりも、むしろ試練のもとにとどまっていることを選び、このとき証言は信仰という完全な確実さのうちに現れるのである。

古くからキリスト教思想家たちは、信仰と理性との関係の問題を、単に思惟の対象としてではなく人生の全体的な見地から手掛けてきた。彼らは、信仰の内容を激しく生きていたからこそ、思弁の一層高度な形態にまで到達したのである。信仰の優位性は理性に固有の探求と対立するものではない。理性が認識の固有の対象に整合性をもって到達し、そのすべてのものが意味を獲得する秩序を位置づける限りにおいて、信仰は理性を解放する。理性の使命は、すべての人間が信仰の内容を理解するための可能な意味を見出し、その理由を明らかにすることである。その前提には、信仰によって清められた正しい精神が、より高い段階にまで高められ、被造物や神を知るための堅固な基礎を提供することにある。信仰は、その対象が理性の助けによって理解されることを要求し、理性は、その探求の頂点において信仰が示すすべてのものが必然的であることを認める。両者の関係は互いに矛盾することに重点が置かれるべきではなく、共に相補的關係にあるとは言えないだろうか。

キルケゴールとH・N・クラウゼン

——聖書の真理性について——

須藤 孝也

クラウゼンの神学研究は、批判的歴史学を方法として採用していた。聖書の収められた諸テクストがどのようにして書かれ、編集されたのか。しばしば互いに食い違う諸テクストのうち、信憑性のあるものはどれか。そこに書かれたイエスと、実際のイエスはどの程度合致するのか。そこに書かれた奇跡の記述をどのように理解したらよいのか。クラウゼンは、超自然的な前提を安易に持ち込まずに、人間理性に理解することが可能な範囲で神学研究を行うよう努めた。また、宗教と政治の関連についてもクラウゼンは啓蒙に多くを学んでいた。クラウゼンは国家教会に属しながらも、教会の墮落を批判的理性を用いて厳しく批判し、政治的にもリベリズムに積極的にコミットした。

キルケゴールがコペンハーゲン大学に入学したのは、そのような立論をもってクラウゼンが活躍していた一八三三年であった。入学当時、兄のペーダーと同様に、神学試験に合格することを目標にしていたキルケゴールは、試験に備えて大学での勉学に勤しんだ。キルケゴールが受講した講義のうち、最も多く受講したのは、神学史や聖書解釈に関するクラウゼンの講義であった。大谷愛人が指摘するように、キルケゴールはクラウゼンのもとで、専門的な神学を学んだのであり、そうした知識は後に著作を著す際にしばしば活用された。テルトゥリアヌス、クリュソストモス、アウグスティヌスといった教父たちに関す

る知識はクラウゼンの講義から得られたものであったし、『不安の概念』では、クラウゼンが講じたアクイナス理解を活用している。キルケゴールは、クラウゼンの講義を受け、その著作も読んでいた。しかし結局は、「無数の解釈者はすべて、新約聖書の理解に資するよりはこれを害する」と結論する。

キルケゴールが関心を向けているのは、キリスト教の教義ではない。「全体として言えば、教えられる教義は全く正当なものである。だから私が争っているのはそれではないのだ。それをもって何がなされなければならない、というのが私の主張である」と言うように、キルケゴールは教義の真理性を疑っていない。キルケゴールは、新約聖書に信仰の基礎づけを求められない。キリスト教の教義の成立過程を精査することには重要性を見出していなかったのである。キルケゴールにしてみれば、教義は明らかなのであり、自身はむしろ、どのように日常生活を生きるべきか、何を実践すべきか、ということに思考を集中させていた。客観性ではなく、主観性のうちに自身の問題を見出していたと言うこともできよう。

キルケゴールが聖書を理解するのは、クラウゼンによるような理性を用いる方法によってではない。クラウゼンは理性と啓示の両方を把持しようとしたが、そのように二つの原理を同時に満たすことは、キルケゴールにしてみれば、不可能なことである。キルケゴールは、クラウゼンについて日誌に、「合理主義とキリスト教が聖書に関して一致している時は聖書を根拠として用い、そうでないときはそうしない。そんな風にそれらが二つの異質な地点に立っている、というところに誤りがあるの

ではないか」と書きとめていた。

以上の考察からわかるのは、キルケゴールは、啓蒙宗教論とは無関係に実存の信仰論を語ったのではなく、むしろそれに触れることで自らの思想を構築していったということである。自己生成を行う人間の能力を重視したという点では、啓蒙の子であるとも言える。ただし、聖書が編集され、解釈され、伝達されてきた人類史のプロセスについては、キルケゴールがほとんど考察を深めることがなかったことも付け加えなければならぬ。キルケゴールは、史的イエスに関する研究や教義の確定といった神学の作業は神学者たちに任せただけで、自らは、そうして確定された聖書や教義を自由に解釈し、キリスト教を信仰する者の実存について思索を深めたのであった。

キルケゴール思想と聖愚者

—— 単独者概念の端緒を求めて ——

中里 巧

本発表において取り上げる「聖愚者」という概念は、狭義には、キリスト教正教とりわけロシア正教をおして顕在化するロシア文化の土壤に深く根を張った伝統的観念である。本発表では、キルケゴール思想との関連で「聖愚者」という概念をあつかい、この「聖愚者」概念がキルケゴール思想において「単独者」概念に相当するのではないかと、という仮説を提示する。キルケゴール思想は、我が国の受容史という視点から述べると、一九三〇年代に実存思想との関連で解釈する研究論文が現れていることがわかる。一般に第二次世界大戦敗戦後の荒廃し

た日本社会においてはじめて、実存思想という衣裳をまとわせたキルケゴール思想が興隆し流行したかのように考えられているが、それには誤解がある。たしかに、実存思想的な解釈を施したキルケゴール思想研究は、第二次世界大戦敗戦後に始まったわけではなくて、すでに戦時下において我が国において始まっていた。ただし、第二次世界大戦後、いわゆる戦後民主主義思想の台頭や学生運動の活発化にともなって、実存思想全般に関心が高まり、キルケゴール思想もまたそうした思想潮流のなかで流行したことは事実である。しかし、我が国において一九七〇年代後半における実存思想流行の退潮とともに、とりわけキルケゴール思想への関心は一般読者層のなかで薄らいでき、現在にいたっているように思う。ミヒャエル・エンデは、戦後じきにキルケゴールの仮名著作『死にいたる病』を読んでいる、自分はキルケゴール狂になりたいといった思いを友人に吐露している。エンデはその後、影響を受けた思想のひとつとしてキルケゴール思想を掲げると同時に、キルケゴールの他の仮名著作である『あれかーこれか』を高く評価して、キルケゴールの理解する美的段階について深く共鳴している。エンデが美的段階に共鳴しているのは、キルケゴールの美的段階の世界のなかに、エンデ特有のファンタジーを巧妙に嗅ぎ取っているからである。

代表的エンデ作品である『モモ』は『はてしない物語』およびこれらに先行する未完の『誰でもない庭』は、現代社会のなかで虐げられているが、それに無自覚ないしは半ば自覚しつつも無抵抗な多数の人々と現代社会の非人間性にこうして対抗する

けれども、その対抗する仕方は、失敗・愚かさ・無力さ・優しさ・存在そのものといったような武器ならぬ武器を用いて対抗する少数の人々が登場する。エンデ作品においては、善と悪の弁証法的文脈や魔術に貶められている知恵が繰り返し使用されている。こうしたエンデ作品をフィルターとして用いて濾過することをとおして、キルケゴール思想は、賦活すると思われる。キルケゴール思想における「単独者」概念は、端的には実存するひとりの人間を指し示しているのであるが、この「単独者」概念は、北欧北方精神史の観点から理解するかぎり、アウトローの変容であろうと推定する。アウトローというのは元来、アイスランド古法『グラウガス』に記述されている法の治安の外に置かれた者のことであり、スカンジナビアや北ドイツ地域においては処罰のひとつであった。法の治安の外に置かれた者を殺しても処罰されないものであり、アウトローは死刑に相当する苛酷な刑罰であった。キルケゴール思想の射程は、人間存在の余白や無意味さないし是非在性に向けられていると思う。単独者概念は、人間存在の本質が既存の社会的価値尺度によると、まさに無意味・無価値・無駄・非在性に存することを示唆している。こうした単独者概念は、エンデ作品のなかでは愚者として登場しており、新約聖書にある「神の知恵はこの世の愚かさ」という言葉を体現した人物群であるが、神性を帯びたままに聖愚者という形容が相応しい。

ハイデッガーの言語論

谷口 静浩

ハイデッガーはその後期の思惟において、言語そのものを徹底して問うことから人間存在の根源的言語性、人間と世界との関わりの根源的言語性を思索し抜き、この思索を通して人間の宗教性へと問いを向けている。とりわけ晩年の論文集『言語への途上』の最終論文「言語への道」において、彼の思惟の根本語 *Ereignis* との連関で言語の根源的事態を思索している。ハイデッガーはこの論文のなかで「話すことがみずからのために *Sage* を *sagen* せしめる」(「話すことが *Sage* を *sagen* してやらう」(GA12, 244)とどう言ふ方をするが、*sein* の行為者は *Sage* そのものであると考えられ、そもそも言語を用いて話すという事は *Sage* によって *sagen* してもらおうという仕方ではなされるのであり、このとき私たちは *Sage* のうちで言語の語りに聴き入っているのである(なお *Sage* とは言語の根源的なあり方をハイデッガーが仮に名づけた語)。さらにハイデッガーは、言語の本質を *Ereignis* との連関で論じ、「*Ereignis* は「…」死すべき者たちを *ereignen* するが、それは *Sage* においていたるところから人間に対して秘蔵されたものへ向けてみずからを語るもの、そのようなものへと *Ereignis* が死すべき者たちを *vereignen* する(委ねる)ことによつてである」(GA12, 249)と言ふ。ここで *Sage* が「人間に対して、秘蔵されたものへ向けてみずからを語る」(傍点筆者)ことに注目したい。すなわち人間にみずからを語る *Sage* の語りは、つねに人間を(秘蔵されたもの)に向ける、つねに人間に

〈秘蔵されたもの〉を示すという仕方でなされる。しかしながらこのように語るものへと人間を委譲することが真理の生起としての Ereignis の出来事であることから、その語りは人間に〈秘蔵されたもの〉を示しつつも、そのように語るものへと委ねる Ereignis は人間に「非―秘蔵性」としての真理を示すことになるはずである。そもそも秘蔵性と非―秘蔵性との相即として「真理」は、Ereignis と Entgegnis との相即としての「Ereignis」という事態に重なり合うのであり、Sage の語りは言語「真理」人間という連関の根源において捉えられているのである。Sage の語りのこの根源的な事態は、「人間と Sage との呼応 (enteignen)」と言い表され、この事態によって人間が本来のものへと解き放たれるとされる。ハイデッガーは同書の他の論考のなかで、「言語は、静寂の鳴り響きとして語る」(GA12, 27) と述べているが、この発言と重ね合わせるとき、「秘蔵されたもの」へと人間のまなざしを向ける言の語りは、静寂の鳴り響きにも似た〈隠れ〉からの呼びかけであると理解することができる。人間に対して〈秘蔵されたもの〉から〈秘蔵されたもの〉へと呼びかけるこの言語の語りの「秘蔵性」こそが、ハイデッガーが言語の本質として見いだしたものの相貌ではないだろうか。そしてこの呼びかけの「秘蔵性」のゆえに、ハイデッガーが見いだす言語の本質とは、まさに宗教的言語の本質、言語の宗教性ということになると思われる。

このように、人間と言語との関わりは、人間が Sage に sagen してもらうという仕方、言語の語りを聴くという仕方、でなされるのであり、この言語の語りは〈秘蔵されたもの〉か

ら〈秘蔵されたもの〉へと呼びかけとして、Ereignis が人間を Sage に委ねるといふ仕方になされるとハイデッガーは考えている、ということが明らかになった。言語を巡るこのような思索は、宗教的言語の構造を明らかにする優れた試みとして評価することができると思われる。

ハイデッガー『存在と時間』における死と失命の区別について

松本 直樹

この発表では、『存在と時間』におけるハイデッガーの考察を手がかりに、私たちが死について、それを覆い隠すことなく語る可能性を考えていく。

私たちが死について語るとき、そこにはたいてい、伝統的な言い方をするなら「老少不定」、ハイデッガー的には「死がいつであるかは不定 (unbestimmt) である」という観念が含まれている。これをハイデッガーは「死はどの瞬間にも (jeden Augenblick) 可能である」と言い換えているが、ここには決して些細とは言えない、私たちの通常の理解との食い違いがある。私たちはふつう、「老少不定」といった言葉に一定のリアリティを認めながらも、死が文字どおりに「どの瞬間にも」起こりうるなどとは考えていない。

このようなズレが生じるのは、ハイデッガーによれば、私たちが死を現実的に生じる出来事として理解しているからである。この意味での死は、広義の因果的秩序に服するものとして、決して文字どおりに「どの瞬間にも」生じるものではない。それに対し、ハイデッガーは、死を生の端的な否定として、したがっ

て生にとって現実化されるべき何ものも含まない純粋な可能性として理解する。ハイデガーの用語法では、前者のように理解された死は *Ableben* と、また後者のように理解された死は *Sterben* と呼ばれる。タイトルでは仮に *Sterben* に「死」、*Ableben* に「失命」という訳語をあてておいたが、ここではむしろ、「死ぬこと」「死んでしまうこと」という訳語をあてることにする。

以上の議論をふまえて、本発表では以下の事柄を主張する。

一、純粋な可能性は現実性との距離を測りえないために、総じて「遠近」というものをもたない。それゆえ、ふつうは遠いこと、先のことには関心をもてない私たちも、死については他のあらゆるものごとを差し置いて優先的に関心をもつことを要求される。私たちはときに、とくに生命の危険にさらされているわけでもないのに、どのような現実的な諸条件とも全く無関係に自らの死を思う奇妙な生きものである。

二、死に「遠近」がない以上、死の本来的な感受においては、死に至るまでの時間の「長さ」といったことは全く問題にならない。そのようなとき、私たちはひたすら「死ぬ」という単純な事実を衝撃を受けているだけであって、そこで「死んでしまう」までにあとどれだけあるかとか、残された時間をどのように生きるかとかいったことが問題になってくるなら、すでに視線は死そのものから逸れてしまっているのである。

三、「死ぬ」ことのこのような経験は決して絵空事ではなく、事実、可能であるのでなくてはならない。というのも、そうでなくては、私たちは「死んでしまう」ことと、たんに不在にす

ることや眠ることを区別することができなくなってしまいうからである。私たちは「死ぬ」かぎりでのみ「死んでしまう」ことができる。その意味で、「死ぬ」ことは「死んでしまう」ことの可能性の制約である。

四、死が「不定」であるとは、現実的に「死んでしまう」ことがいつでも生じうるということではない。そうではなく、「死ぬ」という事実を端的に見ることは、つまり「死ぬ」ことが生そのものとして生起することはいつでも可能、ということである。「老少不定」という言葉に私たちが感じるリアリティは、それがこの事態の実存論的 (existenzial) には不十分な、とはいえ実存的 (existenziell) には確かな表現であることに由来する。

五(結論)、「死ぬ」という事実は、そのあまりの単純さのゆえに、固着し続けることがきわめて困難であるが、上述のようにリアリティを正確に聞きとることのうちには、死を正しく語る可能性はない。

ウイトゲンシュタイン「確実性の問題」における

「世界像」の問題

神尾 和寿

遺稿『確実性の問題』(Über Gewissheit) では、「言語ゲーム」(Sprachspiel) の礎を成す「世界像」(Weltbild) が論究されている。本発表では、まずは「世界像」とはどのようなもののかを追跡し、さらに「世界像」の多様性の問題を考えていく。

この遺稿では、ムーアのテーゼの奇矯さに対する批判を通して議論が展開されていく。「言語ゲーム」内に現われる諸命題は、元来、真か偽かの可能性にさらされている。しかし、ムーアが論文「常識の擁護」(A Defence of Common Sense)等で挙げるような（ここに一つの手がある、ということ）を、私は知っている」というテーゼの場合、知られている事柄も知り方も特殊であるが故に、その副文命題にも正文にも偽の可能性はない。それらの命題は、「言語ゲーム」上に登場する機会や必要はなく、逆に、「言語ゲーム」を織り成すあらゆる諸命題の真偽を最終的に判定するものとして働いている。「言語ゲーム」の基底には、こうした自明な事柄を語る一連の諸命題が連なっており、そこでひとつの「世界像」が形成されているのである。こうした別格な命題に関しては、その根拠(Grund)は、もはや求められ得ないし、必要ともされない。「われわれ」の〈分別〉をもって承認される「信念」(Glaube)である。「言語ゲーム」の営みへの参入とは、その「信念」を共有して〈私〉がそのゲーム参加者である〈われわれ〉の一員となる、ということである。

かくして、「世界像」は、次のような特徴点をもってまとめられよう。すなわち、第一点として、特殊な諸命題には根拠がないので、「世界像」はこの世界での言語生活の礎でありつつそれ自身は深淵を漂っている。第二点として、特殊な諸命題は「言語ゲーム」内の基層として「言語ゲーム」の体系全体に浸透して働いている。第三点として、「われわれ」の〈分別〉が特殊な諸命題を承認する。第四点として、「言語ゲーム」は、時

とともに変わる」(UG 236)と断言されているように、「われわれ」にとつては信念をもって組成されている「世界像」は時代的ならびに文化的制約を受けている。その意味で、現代の文明人である〈われわれ〉にとつての「世界像」は、科学的「世界像」と呼べよう。

ところで、特別な状況では、特殊な諸命題が発せられる機会や必要が生じ得る。それは、異なる別の「言語ゲーム」に遭遇して、自身の「言語ゲーム」全体がどのような「世界像」を礎としているゲームであるのかを示さねばならなくなる場合である。この遺稿では、二つのタイプの「世界像」と遭遇するケースが想定されている。一つには、科学に代わって呪術を有効とする非文明人の「世界像」であり、二つには、文明人でありながらも、何よりもまず啓示を信ずる者（たとえばカトリック信者）の「世界像」である。本発表では、前者のタイプを宗教的「世界像」A、後者のタイプを宗教的「世界像」Bと呼んでみる。このように異なる「世界像」を礎とする「言語ゲーム」の間では、どのようなことが起こり得るのか、または、起こるべきなのだろうか。

前者の遭遇の場合には、「われわれ」の〈分別〉の広がりや深さに期待したい。つまり、今や科学を「信念」としてここまで生きてきた〈われわれ〉が、かつてのように呪術を「信念」とする〈彼ら〉をも包含し得るかだろうか。それによって、一方的な「攻撃」ではなく、実りある「説得」の道が開けてくるのではないか。後者の遭遇の場合には、どのような「言語ゲーム」であれ、〈私〉が〈われわれ〉となつてゲームに参入する、そ

のつどの実存状況に注目したい。根柢のないままに信念を抱かざるを得ないという葛藤に加えて、それ以外の信念を抱かずに或る特定の信念を抱かざるを得ないという葛藤をめぐる（私）自身の自己対話においてこそ、両「世界像」の実質的な関わり合いが見られるのではない。

太陽とワイトゲンシュタインの宗教体験

——シヨルデンの小屋にて——

星川 啓慈

ワイトゲンシュタインが『哲学宗教日記』の一九三七年三月に書いた部分には、「太陽」という言葉が頻出し、太陽の状態が克明に記録されている。また、神への語りかけや私的・宗教的体験の記述が頻繁に見られる。太陽と彼の（広い意味での）宗教体験の関係を探るべく、筆者はノルウエーのシヨルデンにある、彼の小屋の跡を訪れた（筆者出演の動画「ワイトゲンシュタインのノルウエー（二五分版）」（松野智草撮影・編集、YouTubeを参照）。

ワイトゲンシュタインは『論理哲学論考』（論考）の終わり、神について「語りえないものについては沈黙しなければならぬ」と「沈黙」を命じておきながら、「私的な」生活では、神に向かって饒舌なまでに語りかけている。この矛盾を解く鍵が、『哲学宗教日記』のこの言葉である——「神に（向かって自分が直接に）語ることに、神について他人に語ることは違う」（二月二六日）。ワイトゲンシュタインが「論考」で禁じているのは、語りえない「神」に「ついで」（von）語ることに

であり、「単独者」として神に対峙した人が「神に向かつて直接語りかけること」を禁じているのではないのだ。それゆえ、従軍中に書かれた『秘密の日記』と『哲学宗教日記』において、神への語りかけが溢れんばかりに見られることは、不思議ではない。

筆者がワイトゲンシュタインの小屋の跡に立ったのは、二〇一四年三月四日の午後一時頃から二時頃である。気温は六―七度で、天候は曇り（ときどき小雨）。風も少し吹いていた。太陽は直接には見えなかった。日記で太陽についての言及が頻繁になるのは、偶然にもこの三月四日からである。七七年前のその日には、暗号文で「ああ主よ、自分が〔あなたの〕奴隷だということさえ分かればよいのですが！ 今、太陽が私の家にとっても近づいている。ずっと元気に感じる！ 身に余るほど調子が良い」と、神に対して語りかけている。

この三月四日の書付は、きわめて示唆的である。なぜならば、「ワイトゲンシュタイン」「神」「太陽」という三項が端的に現れているからだ。この日以降、日記の論述はこれらの三項を軸として展開されている。一言でいうと、神と彼とは、早春の太陽を媒介にして結ばれているのだ。

日記のハイライトとなるのは「三月二六日」の書付である。そこには「私は、自分があるがままにおいて、自分があるがままに照らされ、啓かれている。私が言いたいのは、私の宗教は、そのあるがままにおいて、そのあるがままに照らされ、啓かれている、ということだ」と書かれている。この宗教体験ないし宗教的境地は、当日の太陽の状態——やわらかい太陽の陽

射しが彼に降り注いだと推測しうる——と深い関係をもつ。

『秘密の日記』にある「光」や「照明」の記述を踏まえて、『哲学宗教日記』を読み、一九三六年の冬から翌年の春先にかけてのワイトゲンシュタインが置かれた状況の諸要素（体調不良、孤独に追い込む自然環境、日照時間の短さ、太陽の状態、三月二六日前後の太陽の記述など）を、現地に足を運んで考慮したうえでの細やかな結論は、以下のようなものである。

病める魂の持ち主であるワイトゲンシュタインは、早春で太陽が現れる機会が少ないシオルデンの小屋において、「単独者」として神に向かい、頻繁に神に祈りを捧げたり神に語りかけたりした。そのさい、これらの行為が光や太陽と結びつくことがかなりあり、一九三七年三月二六日の日記に見られる宗教体験ないし宗教的境地の場合には、太陽の光がこれをもたらすことに作用した。

第四部会

Q資料の位置づけと担い手

松岡由香子

福音書研究の常道である様式史、編集史、文学類型などとは違う角度から考察したい。

一 Q文書の位置づけ

Q文書には、話者がない語録(Qノート)とイエスを話者とする(主として)物語がある。口伝承の記述や編集書であれば、話者指示句があるはずだ。例えば『トマス』には記者の序があり、話者指示句がほとんどの句にある。それが無いQノートは話者をいう必要がない直弟子の筆記録ではあるまいか。

Qノートには『マタイ』と『ルカ』の語句一致が非常に多い。筆記録は数個のコデックスとして伝持され、それにQグループの物語伝承などが付加されて複数のQ文書ができ、それぞれ『ルカ』『マタイ』に用いられたと想定される。筆記録であれば、文学類型の問題はイエスの説教の多様性に帰する。

そうであれば、Q文書は民間伝承を集めた『マルコ』よりも古く、もつとも信頼性の高いイエスの資料として位置づけられる。

二 ではQ文書の担い手は、どのような人々か。

①洗礼者ヨハネの弟子でその思想を保持 Q文書には人名として旧約の人物以外には洗礼者ヨハネしか存在しない。『トマス』ですら、五人の弟子の他に二人に言及している。いっば

うQ文書には洗礼者ヨハネの物語が三つ、言及される句が二つあるが、いずれもたんに「ヨハネ」と記す。これは筆者がヨハネの弟子だからではなかるうか。彼らがイエスの弟子になったことは「ヨハネ」に記されている。また直弟子以外のグループがイエスの名によって活動していたことも「マルコ」には記されている。かれらが洗礼者ヨハネの思想をなおも保持していたことを立証するのはQ文書におけるヨハネとイエスの優劣関係である。「マルコ」「ヨハネ」は終始一貫してイエスの方が優れているとする。それは、ヨハネを師としたイエス受洗の事実に対するキリスト教側の弁明である。ところがQ文書の洗礼者ヨハネの説教にはイエスの優位を示す言葉はない。また、もしQの担い手にイエスの優位が前提されていれば、イエスについての洗礼者ヨハネの問いはあり得ない。ヨハネの問いでは、イザヤの預言をイエスの口から語らせて、イエスではなくヨハネを讃えている。しかもそこでヨハネより優れるとされるのは、イエスではなく神の国に属する者である。終りの時の記述が多いのも、洗礼者ヨハネが終末時の預言者として説教したからである。

②非主流派 では、Q文書の担い手は、イエスをメシアとする十二弟子など主流派とどのような関係にあるのか。「マルコ」とQ文書との多くの並行記事は、両者が同時に同じイエス体験をしたことを示す。だが「十二使徒」に言及せず、派遣の説教をより厳しいものとし、イエスと一緒に飲み食いして「主よ、主よ」というだけの者への批判があることから、より行爲に厳格な非主流派といえよう。

③知識人 Q文書にはイエスの言葉が圧倒的に多いが、振舞描写はなく、奇跡は一つしかない。言葉に鋭い関心を持ち、旧約の人名や出来事にも詳しいので、知識人であろう。

④ガリラヤ以外の者 Q文書の「ガリラヤの町への災いの言葉」は「マルコ」とはまったく矛盾する。コラジンは他に出不地名であり、ベトサイダは、ペテロ、アンデレ、フィリポの故郷で、「マルコ」ではイエスがしばしば訪れた地であり、カファルナウムは、イエスの活動の根拠地の町である。主流派はガリラヤの民衆であるが、Qグループはガリラヤで受け入れられなかった異郷の者たちで、エルサレムを嘆き、イスラエルや十二部族に言及するからユダヤ出身ではあるまいか。

近年のヨハネ福音書研究と宗教学

佐々木 啓

日本を代表する新約聖書学者の一人、田川建三が、新約聖書全体の個人訳と註の第五巻として、「ヨハネ福音書」の「訳と註」を昨（二〇一三）年に出版した。この著作は、ヨハネ福音書全二一章の翻訳が六五頁であるのに対して、注釈が六七八頁、さらに解説等を加えて全体が七九四頁にのぼる大部なものである。

本書では、本文批評のレベルからはじめて、今日新約聖書のギリシャ語原典の決定版とされる Nestle-Aland 版の読み、あるいは、古典とされ権威ある辞書や文法書の記述までも鵜呑みにせず、徹底して調べ上げ、論じ尽くそうとしている。そこにはハッとさせられるいくつもの斬新な知見や問題提起がある。

特に田川は、一貫して新約聖書の厳密な日本語訳を示そうと厲心しており、そういった姿勢は、聖書研究の出発点であると同時に到達点でもある。その意味において、この田川の註解書は、聖書に関するきわめてオーソドックスな「歴史的・批判的」方法による研究成果の一つと言える。

この註解書で提示（提示というより呈示）される（歴史的）「事実」（田川のこの著作においては、この「事実」という言葉こそがもっとも重要なキーワードと言ってよく、大量に出てくる）なるものはきわめて明快である。イエスに関してであれ、初期のキリスト教会に関してであれ、彼の提示する（歴史的）「事実」というのは、ある意味で非常に明快なストーリーとなっている。そして、それらは今日のヨハネ福音書研究のみならず、新約聖書学一般の通説に対してもしばしば非常に挑戦的である。

さらに、本書におけるヨハネ福音書に関する「文献批判」上の結論もまた、新奇なものである。「結論。今日我々が手にしているヨハネ福音書は、原著者の、さまざまな意味で非常に独創的な著作に、それとはまるで質も、向いている方向も、考えている中身も、そしてギリシャ語能力、文章力も異にする（異にするだけでなく、ひどく水準が低い）編集者（たち）が、あちこちに文章を挿入して、教会ドグマ、教会的典礼の主張等々をまぶし、その色を塗りたくった、そういう産物なのである。一口で言えば、月並みな教会的神学化がほどこされてしまった」（田川『新約聖書 訳と註 5 ヨハネ福音書』、七六〇頁）。

そうだとするならば、ごく素朴に考えて、なぜ正統教会の編集者（たち）は、それほど自分たちと違う思想内容の文書を、かくも不様で杜撰な仕方ですら「換骨奪胎」して自分たちのためにいわば「正典」とする必要があるのだろうか、といった疑問がわいてくる。そこまでするより、「正統派」は、自分たちとそれほど考えの異なる文書など、たんに無視すればよかっただけではないのか？

このような疑問が生じるのは、田川のヨハネ福音書についての「文献批判」の結論が明快でありすぎることによるように思われる。すなわち、「今でもそのあちこちの頁に非情に独創的で、かつ鋭い批判精神が顔を出している文書」（七五六頁）であるヨハネ福音書の「元来の著者」であるヨハネ、「古代世界に、初期キリスト教の、急速に宗教化、教会的正統主義化、ドグマ化が進んでいく状況の中で、このように批判的に独創的な著者が存在した」とまで言われるヨハネと、全くその逆である、すなわち「急速に宗教化、教会的正統主義化、ドグマ化」した「教会的編集者（たち）」を、同一文書内において、明快ではあるが、そうであるがゆえに単純な二項対立において、快からだと思われる。この点で、田川はむしろ、（新約聖書正典内で自己完結的に弁証しようという意味において）いわば「正典批判」の視野狭窄に陥っていると私は思う。

翻訳理論における等価概念——聖書翻訳との関連で——

金 香花

翻訳の研究が学術分野に発展したのは、二〇世紀後半になってからのことであるが、その前にすでに翻訳の実践が長く定着してきた。その中で、宗教聖典の翻訳がかなりの比重を占めている。また、「聖書翻訳」を考えることは、キリスト教の中で重要な意味を持つ。翻訳された聖書が正典として認められるからである。聖書翻訳は、キリスト教の中でも、翻訳一般理論においても、非常に重要な位置を占める。

聖書翻訳とかわかる翻訳理論への考察を通して、「聖書翻訳とは何か」という問いへの接近を試みるのが、本発表の目的である。

翻訳理論において、「等価」概念は非常に重要である。等価概念をどのように扱うかについては立場がそれぞれ異なるが、その中でも、アンソニー・ピムは等価を「自然的等価」と「方向的等価」という表現を通して理解する。

ピムによると、等価は、言語そのものが同じということではなく、価値（形式、機能、あるいはそのほかのレベル）が同じでありうるということである。自然的等価は、翻訳行為以前に等しい価値のものが存在することを前提にする。そのため、一方の側での一般的な表現が、他方の側での一般的な表現に対応する。それに対して、方向的等価は、両方向（起点言語と目標言語）で機能する等価関係を前提としない。翻訳は一方の側から他方の側へという動きを示すが、その逆方向に戻るものではない。

ピムによると、翻訳における「等価」の本当の性質は「方向的」であり、自然的等価は「有効な」翻訳を実際に保証することはできない。しかし自然的等価は、概念としては強力である。精巧さを有する等価理論は、この二つの概念が密接に関連しあって出来上がっている。それだけでなく、そのほかすべてのパラダイムに属する翻訳理論を等価に対する応答として捉えることも可能になる。

一九七〇年代に東アジア（日中韓）の聖書翻訳でも使用された「動的等価」理論と、今行われつつある日本聖書協会による新しい日本語訳聖書で使用されている「スコポス理論」の中で、自然的等価と方向的等価がどのように作用するかをみる。

「翻訳とは、起点言語のメッセージに最も近い自然的等価を受容言語にて再現することである」（『翻訳・理論と実際』一四頁）というナイダの翻訳に対する定義に対し、ピムは「この思考様式は、自然的であると同時に方向的である」（『翻訳理論の探求』四五頁）と言っている。ナイダは、意味内容は必ずあらゆる言語に伝えられるはずだと思い、その根拠を生成文法の核文に求めた。しかしながら、実際の翻訳においては方向的（原文から訳文へ）にならざるを得なかった。

スコポス理論は、等価に反論する立場の翻訳理論である。この理論において、翻訳は「情報提供」行為としてみられ、目標側の目的（スコポス）が、翻訳プロジェクトにおける支配的要因である。この理論は、起点テキストから「権威を奪い、起点側に縛られた等価理論を超越することを主張したのだ。この

理論は、不可逆性、(訳文の)読者の理解、というような「方向的等価」の特徴を極端に拡大したものである、と理解することができ。しかし、順位を一番下には置いたものの、原文との関係を完全に捨てたわけではない。

「動的等価理論」と「スコボス理論」を通して、ピムの「自然的等価」と「方向的等価」が翻訳理論の中でどのように作用するかを見た。等価の実際の性質は「方向的」である。「自然的等価」は概念としてしか存在しないかもしれない。しかし翻訳文がオリジナル作品ではなく翻訳文であるためには、自然的等価が必要になるだろう。

ニユッサのグレゴリオスにおける魂の志向

武富 香織

完成を目指し、掲げた目標へ可能な限り上昇しようとする人間観は、古来より様々な宗教・思想において見出されるものであるが、ニユッサのグレゴリオス(三三五―三九五頃)もまた、キリスト教信仰の内で「人間本性の完成」を模索し、自らの言葉で語り続けた人物である。初代教会成立後、急速に増加した改宗者への対応や護教的効果などの理由から、キリスト教は次第に哲学という異教由来の文化の内自らの信仰を表現する糧を見出していく。初期教父らの信仰と知的遺産を受け継ぎ、迫害を生き抜いたキリスト教は、四世紀に至るとギリシャ的教養を備えた教父による教理化と理論化の努力によって、自らの教えの確固たる基盤を築くことになった。本稿では、その代表的な一人でもあったグレゴリオスが、教養の根幹をギリシ

ヤの古典から学びつつも、真にキリスト教的な人間観を打ち立てたということを見極めることを目指したい。

グレゴリオスの擁した人間観を「魂の志向」という観点から理解するにあたり、彼の思索を支える思想的背景を考慮するならば、存在の生成に関するギリシャ思想とヘブライ思想の了解の根本的差異を無視することはできない。普遍的でより抽象度が高いものの内に真理を見定め、それこそを希求することが必要だと説くプラトンのなギリシャの知の伝統に対して、キリスト教の母体であるヘブライの精神は個や特殊なものに着目し、選びだし、具体的な事物の内に真理を見出そうとする傾向を有する。

キリスト教信仰の内に生きたグレゴリオスにおいて、世界の具体的事物についてのこうしたヘブライ的洞察は、とりわけ人間本性における変化や生成について論じた多くの箇所において息づいている。古来ギリシャより伝統的に論じられてきた変化や生成の概念を踏まえつつも、これらについて論じるグレゴリオスの念頭にあるのは、無から有への変化を通して被造物の生成(創造)であり、創造が神の意志の実現として必然的に肯定されるという聖書的な視点である。また、グレゴリオスにおいて生成とは、単に生命の産出のような端的な意味での誕生のみに関わるのではなく、人間の善への運動・漸進をも表す。こうした善への運動は、人間本性が自らの存在の充実度を増し「大なる者となる」と共に、持続的に(δύς)善の階梯を昇ってゆくことを意味している。さらにより重要だと思われるのは、右記のような人間本性のつねなる漸進を生起させる先なる根拠と

して、人間を善の内、「不断に創造する」という、神の永続的な関わりが洞察されているということである。

人間本性における生成という事態、すなわち「より善きものに成る」ことは、根底においては神の創造の働きと不可分であり、それだけを切り出すことはできない。被造世界（とりわけ人間の本性）の善への漸進と、それを根源的に生起させている神の不断の働きの二つが、緊張を帯びつてもいわく言い難き一体性において捉え得るものであるということは、グレゴリオスにあって、イエス・キリストという人格的存在者に結びついてこそ真に意味を持つてくる。なぜならば、神でありながら人間本性を纏いこの世に生きたキリストの存在を通してこそ、「神の働き・愛」と「人間の愛」の二つは方向を違える別々の志向であることを超えて、神と人の協働 (*synergia*) へと向けられていると考えられるからである。ニュッサのグレゴリオスにとって魂の志向とは、「人間への愛 (*philia thopia*)」を自らの名とする存在、受肉という人間に贈られた神の究極の愛への信に支えられているのではないだろうか。

アウグステイヌスにおける祈りの弁証法

岡崎 隆哲

ソクラテスⅡプラトンの対話・問答法（ディアレクティケⅠ）では、対話者たちによる自由な対話・問答をとおして、それぞれが独断的見解をこえた、客観的・普遍的な真理の共有へと至ることが目標とされた。しかるにアウグステイヌスは初期著作『ソリロキア (*Soliloquia*)』において、そうした外的他者

との対話による問答法の限界を指摘し、自己の理性を相手にした純粹な自己内対話のみによる探求の用途を試みる。自他の情念に攪乱される外的対話では、論者たちが自己の無知と誤りを他者に暴露されることに堪ええず、その結果ソクラテスⅡプラトンのようなディアレクティケⅠが成立する前提、すなわち対話者各人が自己に対し正直であるとする基本原則が成り立たないからである。そうした自己内対話のスタイルは中期著作『告白 (*Confessiones*)』において、神への祈り、および神の言葉に起源する問答法の道行きとして、より深められた仕方では弁証法的に展開されることになる。

「神と魂 (自己自身)」の知を根本の探求目標とするアウグステイヌスにとって、祈りの弁証法が特別な可能性を発揮するのは、悪と罪を孕んだ深淵の自己の問題においてである。自己の深淵は「私が私にとって謎 (*quaestio*) となる」ところの闇であり、たんなる理性的な自己内対話では達しえない。われわれは外的対話をとおして自己の無知と誤りを他者に晒されることを好まない。しかしながらそれ以前に、ないしはそれ以上に、自己自身がそうした自己の闇への対峙に堪ええないのである。アウグステイヌスにとって自己の深淵は直接には語りえず、神へのたえざる祈りの下、神による照明と浄化の約束において、神と自己自身とに告白され、開示される。かくして『告白』の対話的探求において切り拓かれるのは、直接の人間とその自発性によつては遂に問題にしえない自己の深淵の問題であり、それを介してこそ展開される全人格的な（＝知情意による）ディアレクティケⅠとそのドラマであった。自己自身の更

新に至る深淵よりの情意（パトス）の開示は、神の面前において自己を語るといふ告白の言葉（ロゴス）として可能とされるのである。

ソフィストたちが操る弁論・修辭の術（レトリケー）に抗して、ソクラテスが自身の対話の術（ディアレクティケー）において駆使したのは、一問一答形式を基本とする理性的問答の方途であった。アウグスティヌスが初期著作『ソリロキア』において内的対話への集中を試みたのも、自他の情念による攪乱を排し、純粹な理性能力による探求に専念するためである。しかしながら一般に、ソクラテスが武器とするところの「論理の強制力」のみでは人の心は開かれず、深奥より動かされることは届かない。とりわけそうした理性の光は、自己の深層の問題にまは、人格的な神の面前で自己と問答し、物語る『告白』の道行きこそは、「神と自己」についての知の探求の唯一の方途であったと言えよう。もともとアウグスティヌスにとって、外的対話の意味や可能性がそれ自体として軽視されるのではない。むしろ、祈りをとおした神との関係により、各自が垂直次元における支えを確保し、自己の弱さを受け入れられるようになっていてこそ、人間同士の水平関係における対話・問答法も、本来のソクラテス⇨プラトンのディアレクティケーの道として実りある展開を約束されるのである。アウグスティヌスはかくして、ソクラテス⇨プラトン以来の古代哲学におけるディアレクティケーの伝統をヘブライズムの宗教的次元を介して受けとめ、以降の西洋思想史に新たな可能性をもたらしたのである。

アンセルムスにおける *experientia* (経験)

矢内 義顕

カンタベリーのアンセルムスにとって、「経験」(*experientia*)とは、いかなる意味をもつか。その概略を述べることにする。

一、論証と経験 アンセルムスの神学的な方法は、『モノロギオン』、『神はなぜ人間となったか』で明言されているように、聖書の權威を用いず、「理性のみによって」論証を展開することである。論証が理性の必然性に基づく以上、経験的な所与は、論証の出発点となることはできても、その過程において、経験が介入する余地はない。確かに、個々の論証において経験的な所与が、例証として取り上げられ、検討されることはあるが、優先されるのは、理性の必然性に基づく論証である。しかし、彼にとって、経験とはそれだけの意味しかもたないのだろうか。

二、『言葉の受肉に関する書簡』 アンセルムスは本書の第一章で、イザヤ書七章九節を解説し、「信じなければ、経験せず、経験しなければ、理解しない」と述べる。ひとは、「信仰の奥義」を論じる前に、信仰によって心が浄化され、神の命令・掟を「謙遜な従順をとおして」遵守することによって心が照明されねばならないと言う。それは彼にとって、パウロの言う「霊に従って生きること」(「コリニ・一四」、すなわち「聖霊」の導きに従う「霊的な人」として、「神の霊に属する事柄」を求めて生きることである。これは、具体的には、修道院共同体において聖務日課を中心とした祈りと瞑想の生活に専心すること

を意味した。アンセルムスにとって、信仰から出発する霊的な生活（経験）と神学（理解）とは、神を求めることの二つの側面なのである。さらに、この神を求めることは、より高次の経験・神の観想を目指す。それを典型的に示すのが『プロスロギオン』である。

三、『プロスロギオン』本書は、第一章の祈りに続いて、第二章から第三章まで、「それより大なるものは何も考えられない何か」を論拠として、神に関する一連の論証を行なう。そして第四章において、これまでの思索をまとめた上で、「なぜ神を経験しないのか」と問う。この問いに対する彼の答えは、神が「それより大なるものが何も考えられないもの、であるばかりでなく、考えられるよりも大なる何かである」（第一章）ということである。このことを理解するために、アンセルムスは精神の眼が神によって浄化・照明されることを祈り求め、諸部分から合成された被造的世界との鋭い対比において、永遠の一性、自己同一性という神の理解を語る（第一章）。さらにアンセルムスは、この理解を出エジプト記三章一四節の神の名と結びつける。「それゆえ、主よ、あなたのみが、あるところのものであり、あるところの方です」（第二章）。あらゆる意味で、いかなる部分もたず、分割を受け容れない一性、自己同一性、あるいは単純性を、人間の知性は直観することができず、むしろ対象の部分にしか関わるのでできない感覚的な経験が感知することは不可能である。つまり、神を観ることはできない。それゆえ、『プロスロギオン』の最後の第二章で、アンセルムスは、来世における究極的な神の経験、享

受、観想の喜びについて、修道院神学に特徴的な感覚的言語を用いて語ることになる。彼が本書において目指したのはこの観想であり、そのことは、本書の序文で、「精神を努めて神の観想に傾け、また信じる事柄の理解を求めている者として」本書を執筆した、と述べていることからも明らかである。

アンセルムスは、隠修士フーゴーに宛てた修道生活に関する「書簡一二二」の結びで、永遠の至福の充溢について知りたいのならば、『プロスロギオン』の最後を読んでほしい、と述べる。修道生活のすべては、永遠の至福、神の観想という経験を目的とするのである。

フライベルクのデイトリヒにおける能動知性解釈

西村 雄太

本発表は中世ドイツ・ドミニコ会士フライベルクのデイトリヒ (Dietrich von Freiberg 一二四〇頃—一三二〇頃) の能動知性論について論じたものである。

トマス・アキナス (一二二五頃—一二七四) は知性を魂の能力 (potentia animae) として身体に結び付けられているとしたが、これは知性が外的自然から完全に分離されたものであるとするアヴェロエス以来の伝統に反するものであり、知性を一自然物である魂に従属化させるものであった。デイトリヒはこのようなトマスによる知性の矮小化に断固として反対する。だが、アヴェロエスのように知性を万人に唯一の分離実体であるとすることはできない。仮にそうだとすると、我々は知性的に生きているのではなくなくなってしまっただろう。これを論じ

ることはキリスト教神学者としては不都合である。それゆえ、デイトリヒは分離されたものである知性がどのようにして我々の内に内在化され、各々の人間に個々の知性認識を生じさせているのかを説明しなければならない。

デイトリヒはアリストテレス解釈の伝統に基づいて知性を能動知性と可能知性とに区別する。能動知性は万物のイデアである神そのものの理念規定（ratio）を認識することがその本質であり、常に神の認識という同一の働きの内にとまっているものである。それは認識すること神の像（imago dei）として神から発出する。対して可能知性は、知解する以前には純粹な可能性に過ぎないものである。

能動知性は、可能知性に対して知性的認識像である知解可能な形象（species intelligibilis）を生み出すことで可能知性を現実化させる。この形象と可能知性とは認識像と認識器官という二つの実在物としてあるのではなく、同一のものであり、概念的に区別されているにすぎない。これらは能動知性が魂の内に生み出した様相なのである。

このような様相が生じるためには、基体が必要であり、それが表象像（phantasma）である。これは魂の能力である思考力（vis cogitativa）が事物をその付帯性から引き剥がすことによって生じさせるものであり、したがって思考力は一種の弁別力（vis distinctiva）である。つまり、魂が思考力を用いて適切に事物の何性を考察することで、我々の魂に一種の様相としての知性認識が生じることになるのである。それは様相にすぎないのであるから、可能知性は霊的器官のような何か積極的

な本性を有するものではないのである。

デイトリヒは能動知性もまた我々にとって内在化されていると主張する。しかしそれは如何にして可能であろうか。彼は能動知性が原因として魂の本質を構成しているという。そのようなことが可能であるのは、能動知性と魂の実体とが異なる存在性において存在しているからである。つまり、前者が知性性において、後者が自然という外的本性において存在しているからである。このように、知性とはデイトリヒにとって内的なものであり、この自然界には直接顕現することのない神的能力なのである。

つまるところ、能動知性は魂に内在する力として我々に知性認識を齎すことで認識理論上のアプオリとして機能することになるのである。

デイトリヒにとって、知性認識とは「感覚的事物から抽象された普遍的概念」ではなく、神のロゴスとしての理念規定をそのまま直視している能動知性が我々の内に生み出すものなのである。したがって、人間は能動知性を有していることにおいてこそ真に神の像であることになるだろう。

キリスト教における「十字」のシンボルの

歴史と意義をめぐって

リアナ・トルファシュ

キリスト教が生まれたのは、十字架が最も恥辱に満ちた苦痛の道具であるような世界だった。そこでは、磔にされた神であるキリストを説くことなど、思いもよらなかった。その結果、

最初の世代のキリスト教徒たちは概して、磔刑が行われている限り、また三三七年頃に廃止された後も、それについての記憶が色濃く残り続けている限り、少なくとも磔刑像を表象しないようにしたらしい。確かなのは、簡単な十字形やその置き換えの表象は、最大でも二世紀の半ばほどまでしか起源を遡れないということである。

一方で、十字を切るジェスチャーが十字を表象することに先行し、その歴史は非常に古い。というのも、三七五年頃に聖バシレイオスが、洗礼の中で（額に）切られる十字について語る際、その習慣は使徒たちの書かれていない伝統にまで遡ると述べているからである。つまり、十字を切る習慣の起源は、キリスト教の起源自体に求められることになる。

では、十字の表象の中で最古のものは、一体どのような形を取って現れたのだろうか？ 旧約聖書の中に新約聖書の前触れとなるもの、その「予型」を見出そうとする運動の中で、弁論者や教会の神父たちなどは、旧約聖書の中にキリスト教的な十字の「予型」を常に見つけ出してきた。たとえば楽園の樹やヤコブの梯子、両腕を広げたモーセの祈りの姿勢、またモーセによって掲げられた青銅の蛇などのように。また、一五〇年頃にユステイノスは、その形に基づいた十字のイメージとして、航行している帆船のマストや犁、両刃の斧、両腕を広げて直立した人間の姿などを挙げている。また、同じ二世紀の終わりに、アレクサンドリアのクレメンスが許している印璽の模様の中で、鳩、魚、船、竖琴などといったイメージを列挙している。興味深いことに、最も古い十字の表象は概して、上に述べた

ような文献の記述と一致している。実際のところ、三世紀ないし二世紀にまで遡る、ローマのカタコンベ内部に描かれた表象の中には、十字そのものに加え、平穏無事な帰港を思わせる十字形の碇や、帆の張られたマスト、青銅の蛇、犁、両刃の斧、両腕を高く掲げて広げた、祈っている人の姿などの表象も見出される。

三一三年にコンスタンティヌス大帝がキリスト教を公認したことにより、また、三三〇年頃の聖なる十字架発見の影響で、四世紀の初めに一大変化が起こった。つまり、三一三年以降、十字の表象が——とりわけ、十字そのものと十字からなるキリストのモノグラムが——文字通り至る所を覆い尽くした。礼拝堂や石棺、墓碑、旗、盾、王冠、王杖、日用品、宝石、護符、聖遺物箱、首飾りなど、ありとあらゆるものを。

しかし、磔刑像が登場するのは五世紀になってからであるが、この五世紀の中で知られている例は、たった二つだけである。六世紀には、キリストの受難に先立つ一連の出来事についての表象が数多く存在するが、その中にキリストの磔刑像を描いたものは見当たらない。六世紀の終わりには、幾つかの威厳に満ちたキリストの磔刑像があるものの、いずれも小物である。七世紀以降に登場するビザンティン様式の磔刑像では、キリストが長い衣を身に纏い、眼を大きく見開いて、溢れんばかりの威厳と落ち着きを湛えている。

このように、キリスト教美術は何百年もの間、威厳に満ちた生き活きとした、自らの死に勝利したキリストを好んで描き続けてきたのである。しかし、時代が進むに連れて、肉体

的な苦しみや荊の冠、死に至る激痛に苛まれることへと、よりアクセントが置かれるようになった。そして十五世紀以降、とりわけ西洋においては、古くからの威厳に満ちた表象に代わり、痛ましいキリストの磔刑像が顕著なものとなっていくのである。

ジョン・デীরの自然哲学と魔術

武内 大

ジョン・デীরは、自然哲学者として科学技術の発展に多大な寄与を果たし、エリザベス朝随一の碩学と称揚される一方で、後年に手がけた天使召喚魔術で悪評を買ったこととなった。しかしデীরの自然哲学は、はじめから魔術と深く結びついており、これら二つの側面は、F・A・イエイツも言うように、全体として捉えられるべきであろう。本発表では、デীরの初期自然哲学三部作の中から魔術的なモチーフを別抉し、後の天使召喚魔術との連関を見据えながら、その意義を、とりわけ現実存在への間、即ち創造論という観点から照らし出すことにしたい。

デীরの処女作『アフォリズム的予備教示』（一五五八／一五六八年）は、天文学及び占星術の書である。ここで展開されている占星術は、いわゆる判断占星術のことではなく、むしろ星辰の影響を操作すると言う点で、フィチーノ的な星辰魔術の性格を有している。しかしながら、フィチーノが氣息を媒体として想像力によって星辰の力を操作したのに対して、デীরは星辰からの輻射線を、光学の幾何学的法則に則って操作する。

後に『ユークリッド幾何学原論』英語訳の「数学的序文」（一五七〇年）においてデীরは、占星術のみならず、地理学、航海術、建築術等々、様々な技芸を数学によって基礎づけ、体系化した。しかしこのような実用数学が単に「数えられた数」を扱っているのに対して、デীরは「数える数」の重要性を強調する。あらゆる存在者は神が数えることによって創造され、現実に存在する。したがって「数える数」への間は、現実存在の創造論という形而上学的問題として提起されることになる。

『聖刻文字の单子』（一五六四年）の序文的役割を果たしているマクシミリアン王への献辞の中では、伝統的カバラに対して、「存在のカバラ」というデীর独自の方法論が打ち出されている。それは現実の存在に関わり、創造の際に世界に記録された神聖な言語の解説を課題とする。デীরはそれをヘブライ語という特定の言語ではなく、单子という幾何学的象徴によって表現した。他方、存在のカバラは錬金術として具体化される。錬金術は、言わば「神の世界創造の再現」を目指すものである。デীরは、錬金術に数的比例の原理を適用することによって、金属の錬金術的変成と神の創造作用とのあいだにある基礎的な照応関係を見出し、さらに錬金術的作業と相関的に起こる術師自身の魂の上昇についても語っている。そしてこれら二つの次元を統一的に表現するものこそ単子に他ならない。

しかし錬金術によって可能となるのは天空の世界、「時間地平」までの上昇である。超天空の世界、「永遠の地平」への上昇、つまり「完全なる変容」に至るには後年の天使召喚魔術を待たねばならない。「数学的序文」においてデীরは、あらゆ

る数学的技法や自然哲学の帰結を「実際に感覚可能な経験」によって検証する「至高の技法」という学問について触れている。興味深いことに、この技法に熟達する者の仕事を助ける附加的学問として、天使召喚に必要なスクライニングの技術が挙げられている。デイーからすれば、諸々の数学的技法の正当性は、単に現実存在の感覚経験のみならず、錬金術、さらにはスクライニングといった現実存在の創造に関わる経験、したがって変容した魂によって開かれてくる経験からも養分を汲み取っているのである。

人間は、数学の力によって、自然を自由に操作し、魔術的な効果を生み出すことができる。しかし自然的世界へと降下するだけではなく、同時に現実存在の創造の根拠に向けて飛翔し、更にそこで得られた秘儀を携えつつ、再び下降して自然的世界の捉え方を改変しようとするデイーの姿こそ真に魔術師(magus)と呼ぶに相応しいと言えよう。

初期ハイデガーとキリスト教

南部千代里

本発表の目的は、初期ハイデガー、すなわち『存在と時間』に至る前の、「宗教現象学入門」における『パウロ書簡』釈義のもと、現代的意義を明らかにすることである。

ハイデガーは、パウロの「テサロニケ第一書簡」第五章——三節を取りあげ、原始キリスト教団におけるキリスト者の生の基盤である再臨信仰が「事実的な生経験」に基づいていると釈義する。パウロは、再臨に関して時間予告を行なっておらず、

それが「突如、夜中の盗人のようにやって来る」ことのみを述べている。これをハイデガーは、クロノス（時間 Zeit）的ではなく、カイロス（瞬間 Augenblick）的であると釈義する。

カイロスの時間においての再臨は、可視的現象ではなく、例えば刃を突き付けて決断を迫るような、生死を分かたず状況に吾々を立たせる。だからハイデガーは、再臨は期待ではなく、逆にキリスト者が担う苦痛であると言う。この苦痛こそが、キリスト者の生の基本的特性であり、絶対的な憂慮であると言うのである。更に、「コリント第一書簡」第七章二十九—三十二節を取りあげて、パウロの「妻を持つ者は、妻を持たない者のように」との言葉は、倫理的に理解されていない、「〜である者は〜ではない者のように」という表現は、他者や物との関係を断つようにと説いておらず、むしろ「〜のように生きる」という表現によって、日常的な生を否定的に表現しているとハイデガーは釈義する。ハイデガーは、原始キリスト教団のキリスト者は、再臨まで少しの時間しか残っていないという切迫した中でいつも生きていた、それは差当り今日ではないといった態度ではなく、常に、来たるべき「一瞬」に向かって生きていたと言う。キリスト者には再臨を先延ばしにする時間は残っていない、という張りつめた時間経験の中で生きていたことから、ハイデガーは「キリスト教的宗教性は、時間性 (Zeitlichkeit) を生きている」（全集第六十巻八〇頁）と定位するのである。

パウロが、生を否定的に捉えるような表現を用いていることから「〜である者は〜ではない者のように」キリスト者は生きて生きている。生を肯定を通して、自己の生を理解していくという意味

で、後にハイデガーが重要視する「死」の契機を、初期ハイデガーに見てとることができる。ハイデガーは「哲学が神に至り得ないことを強調し、哲学が神と呼んでいるのは、一つの崇高化された世俗概念であり、それはキリスト教の神とは似てもつかないものだ」と言う。ここに「在りて在るもの」という名のパウロの神を「存在者」と表象した原始キリスト教団以降の、神を最高者として人間の理性によって把握できるものとした、教父神学が批判されている。これに反して、再臨は理性では把握できないものであることから、原始キリスト教団の事象的な生経験は拒否されていく。本来的キリスト信仰と形而上学的思想との混同に対する拒否の態度は、既に、初期ハイデガーに存していたのである。

ハイデガーの『パウロ書簡』釈義を通して、私たちは本来存する事象的な生経験を把握し、それを顕在化しなければならぬことを知らされる。具体的には、「平和だ。安全だ」と言っていて、日常に埋もれるままの、そのような生を否定させていたことである。パウロが、再臨までに時間がないことを実感していたことから、原始キリスト教団のキリスト者の事象的な生経験は、何時か分らないが、確実に、近づいている自らの「死」に臨む態度に反映される。決定であるのだが無規定な「私の死」に臨む態度は、丁度、原始キリスト教団のキリスト者が、再臨に臨む態度に通ずる。「平和だ。安全だ」と言っている内に、その一瞬が来る。その時、すなわち自らの死を直視する時、如何なる態度をとるのか、という課題をハイデガーは提示する。人間が有限であることを、改めて、自覚させられるのである。この

意味において、初期ハイデガーの思惟は、現代的意義を示唆していると言える。

シュヴァイツァー思想における献身の諸問題

岩井謙太郎

本発表においては、シュヴァイツァー (Albert Schweitzer) の献身の倫理思想を自己と他者との関係性から論じる。その際、従来の既刊著作『文化と倫理』(Kultur und Ethik) だけでなく、遺稿『生への畏敬の世界観』(Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben kulturphilosophie) 等も併せて考察する。具体的には、一章で、シュヴァイツァーが考察する幸福論を概観し、そこにおける問題の所在を確認し、幸福と倫理の関係性の問題を、シュヴァイツァーが人間観として論じていることを検討する。次いで、二章では、一章で展開された問題から、シュヴァイツァーの倫理的視座について考察する。具体的には、まず、彼の倫理的原理の成立の可能根拠を考察し、次いで、自己の生の肯定が、生への畏敬の神秘主義にもとづいて生じうること、自己の生の否定が、自己の罪責の反省的自覚とも言うべき自己自身に対する「誠実性」への努力(自己の内的完成的要素)から生じうることを検討し、それらが他者献身と不即不離であることを論じる。最後に、生への畏敬の媒介において倫理と幸福の両者が共に分かちがたく結びついていることを明確化したい。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、幸福と倫理の関係性を、エゴイズムと非エゴイズムの問題として展開し、この問題から倫理的視座

について考察する。彼によれば、倫理とは、公共の福利を増進し共同体の成員が相互に尊敬の念を払うような社会が構築されることにあるとされる。ただし、このような倫理を実現するためには、外面的な制度改革を遂行するだけでは不十分であり、自己の内的な生への意志を洞察し、そこを起点に倫理的原理を構想することを彼は要求する。まず、彼は自己の生の肯定の視点から倫理を考察する。ただし、倫理を実現するためには、自己の生の肯定だけではなく、他者の生をも肯定する必要があるとされる。彼によれば、自己が他者を肯定し、他者への献身へと至るためには、単に他者肯定を自己が徒に企図するだけでなく、自己に対する正しい関係性を洞察することが要求される。すなわち、シュヴァイツァーにとって倫理とは自己関係と他者関係の二重性に存するのであり、正しい自己関係は自己の内面的完成への要求から生じるとされる。そこで、自己の内面的な完成への要求を促進せしめる原動力がいかなるものであるかが問題になる。この原動力こそが「生への畏敬」であるが、シュヴァイツァーは、何らかの仕方において自己を超越したものに對する「生への畏敬」の体験が、自己の生への畏敬の体験と結びつくような「生への畏敬」の神秘主義を論じている。すなわち、「生への畏敬」の体験は、自己の生が自己だけで孤立して存在しているのではなく、自己が他の生と連带的に関係していることを感得することに存するのである。この体験によってこそ自己の生が真に肯定されるのである。そして、逆説的にも、自己の生が真に肯定されることによって、自己の悪（罪責）への反省的思惟が生ずるとされる。このように、彼は、生

命相互間（人間相互間）において常に生じている罪責の反省的自覚を指摘するのであるが、自己の罪責の反省的自覚の内実こそが、自己自身に対する「誠実性」（*Wahrhaftigkeit*）への努力—先述した自己の内面的な完成—なのである。そして、この努力によって世界（自己を含めた悪に満ちた現実）から自己が内面的に自由になり、他者肯定（他者への献身的行為）が生じうるとされる。シュヴァイツァーにとって倫理とは、単に他者肯定（他者献身）だけに属する事柄ではなく、自己の罪責（悪）の認識、そこから脱却することへの努力にも属する事象でもある。他者献身と自己の罪責の克服への努力はまさに表裏一体なのである。生への畏敬に基づく自己の内面的完成への努力にこそ、他者肯定と結びつきうる真の自己否定的契機ともいえるべき真の自己肯定が存すると言えよう。

世への伝道

——フライタークの「伝道の神学」を手掛かりに——

南 裕貴子

キリスト教の伝道を考えるあたって決定的な事柄である「この世」についてフライターク（*Walter Freytag* 一八九九—一九五九）の「伝道の神学」を通して見ていく。「伝道の神学」は一九世紀の世界伝道を背景に二十世紀以降展開された伝道の神学的根拠を本質論的に取り上げようとする試みであり、ドイツの伝道者で伝道神学者であったフライタークはその「伝道の神学」の最初期を支え多大な影響を与えた人物である。

フライタークは、伝道を終末論的歴史理解の枠組みにおいて

解明する。神は歴史を通して人間の救済のために働いておられ、伝道は救済史のうちイエス・キリストの新しい救いの始まりと成就との間に位置付けられ、終末における救いの業の完遂を目指す。伝道は、歴史全体に内在する神が人間を救いに招いておられる、そのような神の働きである。伝道の根源は神であり、伝道は「神の終末論的行為」と定義される。またフライタークによれば伝道は同時に教会の「任務」でもある。なぜなら終末とは「イエスの共同体」がすべての種族から集められ一つにまとめられる神の統治であるからであり、神は伝道によって各地に「イエスの共同体」としての教会を呼び起こし救済を実現するからである。そして建てられた教会はその神の行為の「一部」に加えられ、そのことの証明として各地に神の民を集め「イエスの共同体」を建設する。伝道は教会の存在意味であり中心的な任務である。(W. Freytag, "Mission im Blick auf Ende," *Reden und Aufsätze II*, München, 1961, S. 186)

伝道は歴史を通して働かれる神の行為であるが、歴史はただ一直線に神による救いの成就としての終末に向かっていく訳ではないという。歴史にはもう一つの面がある。ここにフライタークの「この世」理解が示される。伝道の間となる「この世」には、神の救いの業とともにその反対勢力「デモニーシユなもの」(Dämonischen)の働きがあるという。「デモニーシユなもの」は人間の生を硬直させ悪循環へ陥らせることによって、神の働きを妨げ伝道における「イエスの共同体」の顕在化を阻もうとする。「デモニーシユなもの」は人間を占拠し聞く耳を奪い人間からあらゆる可能性を奪い人間を縛り付ける。

また「デモニーシユなもの」において善の知識が罪を覆い隠し続けるために用いられる。伝道は「この世」の中での事柄として、このような「デモニーシユなもの」と戦うこととなる。しかし人間の営みであるキリスト教会自身も善なるものと悪なるものの両義性という「緊張状態」(Spannung)のもとにあり、「この世」において神の業の「一部」「未完成」としてしか存在しえない。キリスト教もまた曖昧性の中にある一つの宗教であり、その伝道の働きは神の働きから離脱し神に敵対する「デモニーシユなもの」になりうる。キリスト教にもまた「デモニーシユなもの」の働きは現存し、教会もまた神に敵対する誘惑にさらされ、「この世」の中における伝道はそのような危険の中にある。キリスト教の典礼が単なる生の固定化となり得、神の言葉が悔い改めから免れるために用いられうる。(“Ein vergessener Faktor in der Diskussion über die Religionen,” *ibid.*, S. 13-21)

では「デモニーシユなもの」が働く「この世」においてキリスト教はどのように神の救済の働きを証しすることができどのような伝道が可能であろうか。フライタークは伝道において、絶えることのない人間の真理への問いの提出とそれに対する神の聖なる答えが提示されると考える。「キリストを思う」人間の問いに、現にそこにおられ働いておられる神が応答し「デモニーシユなもの」からの解放をもたらす。このことがフライタークの「伝道の神学」において具体的にどのようなことであるかは今後の課題としたい。

テイリツヒの四一神論について

近藤 剛

三一神論 (Trinity) の再考は、後期テイリツヒの思想展開における興味深い論点の一つであると考えられる。それには、現代キリスト教の自己理解に対して「三位一体の象徴」を回復させようとする意図があるのみならず、「教会的権威主義の武器」ないしは「不条理の賛美」と化した三一神に対するテイリツヒの批判も含まれている。三一神論に対する批判的検討の中で、テイリツヒは「第四項」の可能性を示唆している。それは、具体的には女神、母性、女性のことである。こうした示唆には、サリー・マクフェイグのエコロジ―神学に見られるような正義なる「母」としての神、ローズマリー・リニューサーのフェミニスト神学に見られるような「両性具有キリスト論」などが提起する問題にも対応することができるヒントが含まれているように思われる。

テイリツヒは『組織神学』第三巻で、「四一神論」(quaternity) の可能性について次のように言及している。「この傾向〔神学思想における四一神論・引用者補足〕への理由の一つは、神性 (divinity) を三つの位格の上に置くか、父を三つの位格の一つであると同時に神性に共通する源泉として考えることによって、三つの位格に共通する神的性質 (divine nature) を三つの位格それ自体から区別する可能性である」。実例としては、カトリックのマリア崇拜 (Holy Virgin の表象) が挙げられている。

「問われ得る唯一のことは、真正にプロテスタント的な象徴

の中に、男性か女性かの二者択一を超越して、一方的に男性的に決定された象徴に対抗して展開され得るような要素があるかどうかということである」。ここには、神的なものの象徴化における男性的要素の優越性を減少させる意図が認められるのではないか。一般に認知されないまま失われてしまった神的生における「第四項」、それはキリスト教の神秘経験の歴史における「母なるもの」に他ならない。それは浸礼 (immersion) の経験に由来する「子宮への回帰」、「女神の抱擁」といったイメージに裏付けられており、神性に共通する源泉、神性の最深奥、存在自体の真の根底なども表現される。テイリツヒによれば、「根底」の象徴は母性的であり、「それ〔存在の根底という概念〕は産出し、支え、抱擁し、そして同時に、被造物の独立性を抑制して呼び戻し、それを飲み込むという母の資質を示している」。「根底」の経験とは、女神に抱擁される感覚であり、テイリツヒによれば、神的生の深奥に達することは、人類が抱く女神 (グレート・マザー) の感覚と共鳴して叙述されると考えられる。この点に、カール・グスタフ・ユングとの問題連関を指摘することもできる。

女神とは、あらゆる両極性と形式を孕む「多産的な無」 (fecund nothingness) であり、神性の根底として人間性の深みに住まうものと考えられる。「女神の子宮」に再び回帰していくサイクルは、あらゆる生きた宗教における根本的な要素の明白な描写であり、死と復活の象徴の基本的な意味として解釈できる。例えば、ジョン・デュアリーは現代において女神の宗教的意味の回復のために重要となる源泉として、ベギン会、エッ

クハルト、ペーメを挙げ、それらが及ぼしたテイリツヒに対する影響について論じている。

我々はここに、「宗教的戦略」としての「女神の復権」を主張したいと思う。すなわち「誕生・完成・回帰」の母性的プロセスに見る安心感、女神の内に無尽蔵に充滿するものを歴史において向上的に現実化していこうとする要求は、人間の意識改革をもたらすものとなる。さらに、このことはキリスト教における神論の刷新につながると言えるのではないだろうか。

ジョン・ヒックとリライアビリズム

—— 宗教解釈の方法論 ——

橋田 直樹

英語圏における宗教の哲学、特に宗教の多様性の問題を扱った哲学の一つの典型的な立場として、ジョン・ヒックの哲学を捉えることができる。ヒックの哲学は近年、批判されることが多く、時代遅れなものとして理解されることも少なくない。本発表は、近年のヒックに対する批判が前提としている哲学的方法を明らかにし、ヒックの哲学の現代性を理解する上でより適切なな、もう一つの哲学的方法を提起する。

例えば、ヒックに対する典型的な批判として、ガヴィン・デコスタの『諸宗教の出会いと三位一体』（二〇〇〇）がある。デコスタによれば、宗教に関する一般的な理論を作ることとはそもそも不可能である。なぜなら、一般的な理論は、様々な諸宗教が自らの立場について持っている独自の解釈を抽象化し、諸宗教にとって受け入れがたいものに還元しなければ成立しない

からである。このような立場は、より影響力があったジョージ・リンドベックの『教理の本質』（一九八四）にも共有されている。リンドベックによれば、宗教は必ずその文化的、言語的な文脈に従ったシステムとして作られている。そして、文化的、言語的な文脈はそれぞれ異なる文法にもとづいているので、多様な文脈を無視して宗教一般に関する理論を作ろうとしても、それはそもそも無理な話だ、ということになる。

この一般的な理論に対する批判は、哲学的には整合性主義（コヒアランティズム）から基礎付け主義（フアウンデイションアリズム）への批判として理解できる。しかし、整合性主義からの批判は、ヒックの哲学を基礎付け主義と理解する点で間違っている。そうではなく、ヒックの哲学は信頼性主義（リライアビリズム）として理解する必要がある。

アーネスト・ソーザは『統合的知識』（一九九一）において、知識の哲学における三つの典型的な立場として、基礎付け主義、整合性主義、信頼性主義をあげている。基礎付け主義から宗教を解釈すると、一方には、具体的な諸宗教があり、もう一方には、具体的な諸宗教からある基準を取り出すことによって作られた抽象的な理論がある。前者の具体的な諸宗教は、後者の抽象的な理論によって基礎付けられることによって始めて意味を持つことが出来る。このように考えると、宗教に関する一般的な理論は、実はある宗教にだけ当てはまる特異な基準というものを誤って他の諸宗教にも適用してしまった、間違った理論だという整合性主義からの批判が当てはまる。

信頼性主義から宗教を解釈すると、一方で、具体的な諸宗教

は文化的、言語的な文脈に従った、つまり多様な整合性にもとづくシステムとして理解され、もう一方で、それらのシステムは全体としてみると実は相互にバランスを取り合っており、長い歴史によって培われた伝統や習慣によって互いに影響を及ぼし合っているものとしてみることが出来る。つまり、信頼性主義は、整合性主義を前提にしたうえで、整合性だけでは説明がでない全体的なバランスや歴史的な蓄積を付け加えたものとして理解することが出来る。

この信頼性主義の理解はソーザに特有のものであり、アルヴァン・ゴルドマンやアルヴァン・プランティンガの信頼性主義と区別しなくてはならない。ゴルドマンは『認識論と認知』（一九八六）において、信頼性主義を経験的な認知科学と結びつけ、他の研究分野を統合する規範的学問とした。プランティンガは、『キリスト教信仰の正当化』（二〇〇〇）において、信頼性主義をキリスト教信仰と結びつけ、他の種類の知識と切り離してもキリスト教信仰の固有性は正当化されうとした。ヒツクの哲学は、全体的なバランスや歴史的な蓄積を重視するソーザの信頼性主義としてでなければ、理解することが出来ない。

チャールズ・テイラーの「希望」について

坪光 生雄

チャールズ・テイラーは『自我の源泉』の終わりに、近代が抱える解決困難なジレンマを洞察し、また同時にその克服へと向けられた彼自身の希望について述べている。問題とされたの

は、高次の精神的理念と大望が往々にして人間的なものの犠牲を要求するという「一般的真理」に含まれるジレンマである。テイラーは、その克服をユダヤ・キリスト教的有神論の中核をなす約束、すなわち「神による、人間性のより十全な肯定」という約束のうちに見出そうとする。本発表はこの有神論的希望について理解を深めようとするものである。しかし、その詳細は『自我の源泉』では語られない。テイラーの希望の内容を詳しく検討するためには、彼のもう一つの名著『世俗の時代』の議論をひもとく必要がある。

『世俗の時代』では、ジレンマは次の二つに整理される。①超越と人間的充足との間にある緊張と、②人間本性に暴力的／攻撃的な次元が含まれていることの否みがたさの二つである。①では、『自我の源泉』におけるジレンマが、ほとんど表現を変えず再び問題となっている。だが、②の暴力を巡る問題もこれと無関係ではなく、二つのジレンマは互いに深く関わりあう。これらを巡る議論からは、著者の「希望」にとつて重要なものとして次の二つの批判性を取り出すことができる。すなわち、第一に「コード・フェティシズム」と呼ばれるもの、また第二に「脱肉」と呼ばれるものへと向かう批判である。

まず、コード・フェティシズムとは生の精神的な次元のすべてが単一の道徳的なコードによって捕捉されることである。テイラーにとつて問題なのは、それが諸対立を和解に導くための「垂直的な次元」を閉ざしてしまう点である。たとえばテイラーは人間本性に内在するメタ生物学的な性格を持つ暴力について、一般的な処方箋は存在しないとしながらも、それが「赦

し」によって克服される可能性を示唆する。赦しは必然的に「動機の上での回心」を伴うため、もっぱら行為の基準として置かれたコードによっては導かれえない。この赦しの垂直的次元は、別の箇所では終末論的次元とも言われるように、キリスト教信仰との関わりにおいて理解される。テイラーにとって、キリスト教とは決してコードに移し入れられぬものである。そしてこのコード化はまた、身体的からの離脱と並行的に理解される。テイラーは西欧の宗教的生の歴史を、受肉のなものからの「脱肉」、「頭の中」のものへの移行として特徴づけている。改革以降、キリスト教は意味深い身体的な形式からますます遠ざかっていった。この移行は、多様な諸部分からなる教会の位階秩序の拒絶と、単一の原理による生の均質化を招来する。受肉に基礎を置く本来的なキリスト教的生にとって、この脱肉および均質化とともに、自らする「切断」として経験されているという。

以上のような批判からは、テイラーの希望が向かうところを伺い知ることができる。本発表では、その中核をなすものを「受肉」として特徴付けた。テイラーにとって受肉は、いわば超越と内在の和解のしるしであり、前者が後者を必ずしも破壊しないことの約束であるだろう。実際、シャルル・ペギーの思想に学びながら、テイラーがキリスト教のうちにとりわけ意味深く見出すのは肉なるものの観念、つまり「霊的なものは常に受肉しており、また時間を横断する鎖の中に存するという観念」であった。目指されるのは「聖徒の交わり」であり、それは罪人と聖人とが手を与え合いながら「集められた時間」とし

ての永遠性へと昇りつめる、この鎖に他ならない。テイラーの希望に力を与え、それを方向付けているのは、肉なるものの交わりを生きたこととして理解されたカトリシズムである。この受肉のキリスト教という希望は、テイラーの過去の仕事の多くを新たな一貫性の下に捉えるための重要な手がかりともなるであろう。

リユースターのフェミニスト神学

——現代中国における受容と展開——

張 旋

一九八〇年代以来、中国のフェミニズム研究には以下の三つの特徴がある。一、欧米フェミニズム理論を利用する。二、ジエンダーの視点から「反男権主義」の批判的立場を確立する。三、フェミニズムの視点で主流文化から抑圧された女性の文化伝統を反省する。

ローズマリー・ラトフォード・リユースター(Rosemary Radford Ruether)は、そうした欧米フェミニスト思想家の一人として、中国で紹介された。現代中国において、リユースターは、「女性主義神学家」、「カトリック女性主義神学家」、「基督教女性主義思想家」、「女権主義カトリック神学家」、「女性主義論理学家」、「生態女性主義者」、「女性主義聖書学者」、「女性主義聖書解釈学者」と呼ばれている。本発表では、中国におけるフェミニスト神学の概括的な理解と、そこにおけるリユースター的位置付けを確認する。

中国語では、フェミニスト神学は、「女性主義」「女性神学」

「女権主義」「女権神学」「婦女神学」などと表現される。「女性神学」は、キリスト教神学に属している。「女権神学」は「婦女解放神学」とも呼ばれる。「婦女神学」は仏教、キリスト教、ユダヤ教などを含めて、「女性主義」の視点から宗教の伝統、経文、神学などを反省する。「キリスト教女性主義」はこの「婦女神学」の一部である。中国のフェミニスト神学への理解は多種多様である。

リユースァーは「改良主義フェミニスト神学者」の代表として、中国におけるフェミニスト神学研究界に登場した。例えば、賀璋は、キリスト教伝統の批判についてリユースァーの二つの見解を参考にしている。一つ目は、聖書全体の神に関する比喩は、その大部分がすべて男性の形象をなしていることであり、もう一つは、女性主義神学がキリスト教の伝統を批判するときに、「神学の二元論」、つまり「伝統的な神学が霊と肉、精神と肉体を分離するという原則」を批判するということである。

キリスト教信仰の再構築について、リユースァーは、聖書の「陰性伝統」を発見する上で、神が男性であり、また女性でもあり、そして男性ではなく、また女性でもないと考え、それゆえに、神を論じるとき、両性の言い方が必要であると指摘した。そして、リユースァーはP・ティリツヒの「神がすべての生霊の根幹」という観点を利用して、それを「根本基型」と表現する。リユースァーにとって、この「根本基型」は超越的生霊の根幹（基型）であり、われわれの存在、また将来われわれが新しい存在になるという可能性を生み出し、それを担保するもの

なのである。

中国女性たちの努力は概して「人↓女性↓個人」へと向かう傾向にある。つまり、「男性と同じ↓男性と違う↓独立的な特別な存在」と変化してゆくのである。

現代の中国のフェミニスト神学は二つの特性がある。まず、急進的ではなく、女性自身に由来するものではないという特徴である。新時代の中国にも、様々な問題が生じた。誕生権（计划生育政策からの問題）、教育権、就職問題、婚姻家庭（剩女）、仕事などである。フェミニスト神学は、単に教会のためではなく、社会や世界のためにも存在している。したがって、フェミニスト神学は現実の問題に対処できなければならないだろう。リユースァーの思想は、その点で、中国で発展可能性を持つていと言えらる。

「エコ神学」の今日的課題

——世界教会協議会（WCC）の事例から——

藤原佐和子

昨年十一月に開催された世界教会協議会（World Council of Churches、以下WCC）の釜山総会で「エコ神学と気候的正義」（eco-theology and climate justice）が最優先課題の一つに挙げられたことを背景として、「気候変動」を軸にその重要性が認識されつつあるエコ神学の研究を、アジア、日本においても取り組んでいくことを目的として、第一に、WCCがエコロジカルな諸課題にどのように取り組んできたのかを概観する。第二に、担当部署「気候変動プログラム」の働きについて

紹介する。第三に、WCCの事例に見る今日的課題とその解決方策について考察する。その上で、WCCに見る「エコ神学とは何か」についても改めて考えてみたい。

WCCがエコロジカルな諸課題に取り組み始めたのは、(教会と社会)部会が一九七一年にネミ(イタリア)で「人間と環境に関する会議」を開いたことに始まる。一九八三年のバンクーバー総会では「正義、平和、被造物の保全(Justice, Peace and the Integrity of Creation J P I C)」が提唱された。

一九九〇年代になると、WCCはグローバルな気候変動に特に注目するようになる。気候変動枠組条約(UNFCCC)が採択された一九九二年の地球サミットに先んじて、一九八八年に「気候変動プログラム」を設置したことは、WCCの自負とするところとなっている。一九九〇年、ソウルで開催された世界会議「正義、平和、被造物の保全(J P I C)」以降、同プログラムは本格的な活動を始める。UNFCCC採択以降、毎年開催される締約国会議(COP)にWCCは代表団を派遣し、その動きをモニタリングするようになった。

同プログラムの活動内容は多岐に亘るが、現在、特に力が注がれているのは国連に対する働きかけである。現責任者のギレルモ・ケールバーは、気候変動の問題に取り組むことを「社会正義の問題であり、国際的で、世代を超えた正義の問題」と確信しているが、今日、課題となっているのは具体的実践のための「ネットワークの形成」と「相互育成」である。

ネットワークの形成のために開催されるセミナーでは、参加者たちが、そこで交わされたさまざまな実践のアイデアを「ど

のように自身の信仰共同体に持ち帰ることができるか」という点について特に議論された。参加者がそこで得た知見をそれぞれの信仰共同体に還元していく努力を怠るならば、WCCによる取り組みは十分な効果を発揮できなくなってしまう。このような構造もまた、WCCの特性に由来している。

WCCの特性に関する最重要文書「トロント声明」によれば、WCCは「世界教会(the world church)や「スーパーチャーチ」(a superchurch)ではなく、加盟教会が持つている働きを奪ったり、コントロールしたり、規制をかけたたりするものではなく、議論を促進したり、取り決めるを行うことを勧めたり、一致の促進のための補佐的な役割を負うのみである」とされる。加盟教会はキリストの体を形作り、「教会の命」(the life of the Church)を継続的に新たなものとしていくために、互いに助け合うべきであるとされ、その方法として提示されているのが、学びを重視することによる「思想と経験の相互交流」なのである。

したがって、エコ神学の今日的課題を乗り越える努力はWCCだけでなく、これにかかわる者たち全員によって集合的になされるべきものだということになる。ここから考察できるのは、エコ神学が、「神学研究の一分野」であるというよりはむしろ、エキユメニカルなネットワークと実践を伴う「信仰運動の一つ」なのだということである。

第五部会

古代エジプトの新年祭

深谷 雅嗣

エジプトの新年祭は、古王国時代から途切れることなく記録されたが、プトレマイオス朝以前の詳細は、長い間、不明であった。これは、古い時代の神殿遺構の保存状態が良好でないことに起因する。新しい年を祝うことは、殆どの文化に共通するが、そのあり方は、神話や宗教儀礼だけでなく、自然・風土と暦の運用に深く関わっている。

エジプトの祭礼暦の運用は矛盾を内包していた。というのも、閏年を設けなかったために、新年が正反対の季節に位置するような乖離現象が、三千年の王朝時代の殆どを支配していたからである。ところが、新王国時代には、季節循環と暦が再び一致し、新年祭は祝うべき季節に開催することができた。そして、自然現象と連動した故事に則り、宗教行事は刷新、新設され、教義の発展や神殿造営がこれまでになく進んだ。

プトレマイオス朝以降の新年祭にもっとも特徴的な儀礼は、Xunm-in「太陽円盤との融合」である。長い歴史を持つエジプトの宗教儀礼は、時代とともに大きく変容したため、概ねに説明することは甚だ難しいが、千年前の新王国時代にも同様の儀礼が認められ、その継続性は明らかである。「太陽円盤との融合」は、神殿の屋上で神像を太陽光に晒して、命を吹き込み、聖別する儀礼である。理念的には、神殿自体とその資産は全

て、このプロセスを経て浄化、再生され、新年に備えることになっていった。このため、神殿上部に至る階段、宝物庫、大量の儀礼装備・供物を一度に積み上げる空間などが必要であった。カルナク神殿のトトメス三世祝祭殿は、大きく損壊しているものの、これと同様の構造を持つ可能性が極めて高い新王国時代唯一の例であろう。該当する北の区域は、殆どが未刊行、かつ研究がなされていない(B. Porter and R. Moss, *Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, relief, and paintings. II: Theban temples*, 2nd ed., 1972, Oxford, p. 123 [432, II] and [426-7])。このため、レリーフの図像的特徴を解釈するだけでなく、付随する断片的な碑文を手がかりに、語源、使用頻度や文脈を同時代やそれ以前の史料に求め、語彙の説明を試みた。

結論から言うと、トトメスのレリーフとその周辺には、(一)カルナク神殿の主神アメン・ラーが、「口開けの儀礼」を経て、浄化、変容、聖化する様子が描かれることから、(二)階段と露天構造が存在することから、(三)Halt-rpnt「年の前部」と碑文にあることから、(四)大量の供物を捧げる儀礼と宝物庫の存在が確認できることから、(五)同時代の関連遺構もまた、神殿北部に集中することから、新年祭との関連は明白である。

「太陽円盤との融合」や「口開けの儀礼」、あるいは、それに関連する新年祭の聖化儀礼は、少なくとも、中王国時代まで遡る可能性がある。また、古王国時代後期から発展した太陽神信仰やヘリオポリス神話との関連も興味深い。加えて、新年の王権更新に関わるイデオロギーを理解する上で、メソポタミアの

新年祭との比較も多いに役立つであろう。

忠誠の誓約文書と契約宗教としての一神教

渡辺 和子

「エサルハドン王位継承誓約文書」(Esarhaddon's Succession Oath Documents = ES)は、エサルハドンがアッシリア王位をアッシシルバニバルに、バビロニア王位をシヤマシユ・シユム・ウキンに継がせる決定をし、それを守ることをアッシリア内外の要人に誓わせる前六七二年の誓約儀礼で手渡したアデー(Adê)文書である。アデーは「誓約を伴う取り決め」を指すが、アデー文書の内容はそれぞれの目的によって異なっている。

ES(ニムルド版の九部の粘土板)は新アッシリア時代の法的文書の形式に従って印章の説明と印影が冒頭部にくる。すべてが調印された誓約文書であるが、誓約者ではなく、最高神アッシシルが調印することで「天命の書板」となっている。最高神が定めた神々と人間の天命を「天命の書板」に記させ、それに調印すると天命が確定するという考えはメソポタミアの古い神話伝統に遡るが、アッシリアにも前二十世紀頃には導入されていたと考えられる。前十三世紀のアッシリア王トウクルティ・ニヌルタ一世は、アッシシルの「天命の書板」を礼拝する自らの姿を台座に刻ませている。メソポタミアの伝統では「天命の書板」は毎年の新年祭で更新されるのに対して、ESは永久に有効とされた点が異なる。

二〇〇九年、テル・タイナト(トルコ)の神殿遺構からES

の一部(タイナト版)が発見され、二〇一二年に暫定的出版がなされたことにより、ESの粘土板がエサルハドン治世下のアッシリア最大版図全域に実際に配布されたこと、そしてESの本文が要求するように、その粘土板を神として守ることも実践されていたことが裏付けられた。親アッシリア政策を進めたユダ王マナセ(在位前六八七―六四三年頃)がESの粘土板をエルサレム神殿に祀ったことは想像に難くない。その後ヨシヤ(在位前六四〇―六〇九年頃)が行った宗教改革のきっかけとされる「神殿で発見された律法書」(列王下二二・八)または「契約の書」(列王下二三・二)は、神殿に祀られたESから着想を得ているであろう。

ESの内容は、メソポタミア文明二五〇〇年間の集大成でありながら、未曾有の大帝国に組み込まれた多様な人々に向けて「普遍化」されている。その核心は、要約すると「未来永劫、アッシシルはあなた方の神、アッシシルバニバルはあなた方の主人。アッシシルが調印したこの粘土板をあなた方の神のように守れ。アッシシルバニバルをあなた方自身の命のように心のすべてで愛せ。家庭内で世代を越えてこのアデーの教えを伝えよ」という個々人が理解し、実践できるものである。ESの粘土板の大量発行と広域配布は人類史上初のマス・メディア(粘土)による政治プロパガンダであり、アッシリアの統治権を可視化しただけでなく、血縁、地縁を越える普遍的原理としての愛、家庭教育、全身全霊での誓いの遵守などを最善とするエトスを創出した。ES本文のアッシシルとアッシシルバニバルをヤハウェに入れ替えるかたちで「あなたの神ヤハウェは一つ

である。あなたの心のすべて、魂のすべて、力のすべてであな
たの神ヤハウエを愛せ」（申六・四一五、参照、列王下二三・
三）の言葉も生まれたと考えられる。すべての人々が契約に加
わること（列王下二三・一一三）だけでなく、契約違反が災い
を招くという歴史の説明原理も取り入れられた。このようにア
ッシリアが用意した基盤の上に契約宗教としての一神教が整え
られていった。ヨシヤ改革の記事には他にもメソポタミアの伝
統が採用されている。女預言者フルダが神託何いによって「契
約の書」の正統性を保証したこと（列王下二二・一四―二〇）
は、たとえばアルバイルの女神イシユタルがエサルハドンを守
ることを（女）預言者たちが伝えたことを想起させる。また、王
が涙を流せば神に許されて契約が更新される（列王下二二・一
九）ことは、バビロニアの新年祭の伝統に由来している。

ラキシユ再検討——「ヨシヤの改革」理解に向けて——

高橋 優子

ヘブライ語聖書に記述のあるユダ王国の城塞都市ラキシユ
（歴代誌下二一章九節、列王記一八章一七節、エレミヤ書三四
章七節）は、現在の Tell ed-Dweir と同定されている。新石
器時代からヘレニズム時代まで長く使用されたこの場所から
は、イスラエル史について貴重な情報が多く得られる。ラキシ
ユの遺跡からは当然ヨシヤ改革時代（おそらく前六二二―六〇
九年）の理解について何らかの示唆を得ることができると期待
される。ここではラキシユについて概観した後、とくに第三層
と第二層からの情報についてヨシヤ改革との関連を探っていく

ことにしたい。

ラキシユ第三層は分裂王国時代のものだが、前七二二年に北
イスラエル王国は滅亡し、前七〇一年頃アッシリアのセナケリ
ブが火によって破壊したと考えられる。そして第二層はユダ王
国時代に、ヨシヤによって再建されたと思われるが、人口も規
模も以前より縮小された城塞都市となっており、おそらく前五
八九年初夏のものであるラキシユ書簡が発見されている。前五
八七／八六年頃バビロニアのネブカドネツアルが火によって破
壊したと考えられる。

ヨシヤ改革の時代は前七〇一年のラキシユ攻略と前五八六／
八七年のラキシユ破壊の間にあたる。ラキシユからは直接ヨシ
ヤを指示する碑文などは出ていないが、ヨシヤ改革の前後の状
況は、おそらくヨシヤ改革の時代と大きく異なることはない
と思われる。そこから得られる主たる情報は、再建されたラキシ
ユが以前より小規模で人口も少ないこと、そしてユダ王国末期
には情報伝達システムが存在し、少なくとも砦の司令官たちには
読み書き能力があったこと、さらにエレミヤを思わせる親バ
ビロニア派の預言者の存在である。これらの情報からヨシヤ改
革の歴史性については積極的な評価を下すことが可能になる
が、他方その改革が及んだ範囲については、アラドやメツァ
ド・ハシヤブヤフを含まずラキシユを西の境界と考えるべきか
もしれない。ラキシユが前七〇一年に破壊された後一〇〇年を
経ずに再建されたことをもって、ヨシヤ時代のユダ王国の勢力
をより広く見積もることは可能ではあるが、しかし再建された
ラキシユは以前のものより小さく人口もまばらであったことを

考えると、ヨシヤの勢力が非常に盛んだったようには見ええない。むしろユダ王国の、事実上の勢力の境界をなす地点のひとつであったのではないか。

またラメレク印影、同心円状刻印、ロゼット印影を持つ壺の把手の分布から得られる知見によると、前八世紀のインデックスである初期ラメレク印影がラキシユから大量に発見され、前七世紀のインデックスである後期ラメレク印影および同心円状刻印がラキシユからごく少量しか発見されないこと、そして前七世紀後半のインデックスであるロゼット印影が再びラキシユで比較的多く（エルサレム、ラマト・ラヘルに次いで第三の量）発見されていることが、ユダ王国の行政システムにおけるラキシユの地位の変遷を示していると考えられる。前七〇一年のセナケリブによる侵攻以前、ラキシユは王国の主要行政センターであったが、攻略以降はしばらく再建されずに放置され、その行政上の意義もほとんどなくなっていた。しかしおそらくアッシリアの撤退に伴って、ヨシヤ時代に再建される。元の重要性には及ばないまでも、行政センターとしての意義を回復していったと解釈することが許されるだろう。ラキシユは、書簡の転送共有システムの存在といった間接的な証拠からも、ヨシヤ改革の頃に行政的重要性をある程度回復した証拠を提供しているといえる。

「エン・ドルの霊媒物語」再考

高井 啓介
アムステルダム国立美術館に一枚の繪がある。ヤーコブ・コ

ルネリス・ファン・オーストサーネンというオランダ人の画家が描いた不思議な繪である。『サウルとエンドルの魔女 (Saul and the Witch of Endor)』という表題がその繪に付されている。そうであるとするならば、この繪は旧約聖書サムエル記上二八章三―五節の記事を題材としていることになる。一人の霊媒の女がサウル王の依頼に承えて霊媒行為を行ったところ、預言者サムエルの霊が出現してサウルに神のことは告げたという記事である。聖書テクストにおいて霊媒として登場する女性（エシエト・バアラト・オーヴ）がいかにして魔女として描写されるに至ったのか。今回の発表においては、彼女が活躍する物語の分析を通してその媒介者（ミディアム）としての性格を探ると同時に、女性霊媒とその行為に対する解釈史をたどることによって、彼女の霊媒のイメージが魔女へと変容していく方向性を見定めておきたい。

ヘブライ語で死者の（先祖の）霊のことをオーヴという。したがって、エシエト・バアラト・オーヴとは字義的には死者の（先祖の）霊を操作する女性という意味であり、死者の先祖の霊によって占い（サムエル記上二八・八）をする。彼女の技術によって、死霊は霊媒師によって地下冥界から「上げ」られる（二八・八）と考えられ、実際に「上げ」られた（二八・一二）ようである。ただし、テクストにおいては、霊媒行為の具体的な手続きは曖昧にされている（二八・一一と二八・一二のあいだ）。

ユダヤ教のラビ文献に眼を転じれば、ミドラシユのレビ記ラッバー二六章は、「彼女は彼女が行ったことを行い、言ったこ

とを言った。すると彼（サムエル）が上がってきた。」と述べ、テキストの原意を敷衍して霊媒の技術の細部を究明していこうとする方向性が見られる。

このことは、おそらく聖書の他言語の翻訳においては不可能であったように思われる。ギリシア語訳（セプチュアギンタ）は、エシエト・バアラト・オーヴを「エンガストリムートス」という言葉に置き換える。この言葉は、腹話術（師）を意味するが、アテーナイのエウリクレス（紀元前五世紀）はこの術を駆使し、唇の動きをある程度抑制しながら声を拡散させて喋ることで、自己の内部に霊を所有するように見せていたと言われている。一方でヴルガタは、エシエト・バアラト・オーヴを「ピュートーンをその内部に所有する女性」と訳出する。ピュートーンとはデルフォイのアポロン神殿の巫女であったピューティアと関連するが、ピューティアは狂乱状態によって不安定かつ不明瞭な神託を告げ、それを祭司が理解可能な詩へと作り替えたと言われる。のちに、このピュートーンも腹話術の一つのタイプを指して使われるようになる。

腹話術は予言や神託を伝える宗教的パフォーマンスであったから、キリスト教世界においては、魔術的であるとして槍玉に挙げられることは想像に難くない。旧約聖書においては、魔術（witchcraft）・魔術師（witch）は、霊媒行為（necromancy）・霊媒師（necromancer）とは明確に区別されるものであり、前者は外国の様々な呪術に対して用いられるものであった。非イスラエルのな腹話術を自らの新たな性格として付与されたとき、エシエト・バアラト・オーヴ（一人の霊媒に過ぎない女

性）が、エン・ドルの魔女（witch of Endor）と称される道筋がまずは開かれたとはいえないか。その道筋をユダヤ教のラビ文献およびキリスト教の聖書注解のなかに辿ることを今後の研究課題としたい。

日本人女性ムスリムの信仰形成過程における「第二の改宗」

川崎のぞみ

本発表の目的は、日本人のムスリム女性（日本人ムスリマ）の語りから、信仰形成過程において、妻・母・娘といった女性の家族内における役割による経験がムスリムとしての自覚を深化させる際にもたらす影響を考察することである。以下では、日本人ムスリマの信仰の変容過程を「第一の改宗」「第二の改宗」ととらえ、その変化を検討する。

現在、日本人のムスリムの大半を占めるのは結婚を機に改宗した女性であるが、彼女らが結婚により便宜的にムスリムとなった改宗を「第一の改宗」としたい。そのきっかけとしては、パキスタン人男性と交友関係や仕事などで英語を話す機会を通じて知り合ったケースがみられる。彼女らにとつての結婚は当初、あくまでも「英語を話す外国人との国際結婚」として意識されており、結婚に際して改宗が必要であるということも、国際結婚に必要な手続きの一環であり、夫がムスリムであることと自分との結婚が連関するものとは必ずしも意識されていない。

このような状況は、女性たちのライフサイクルが進展するにつれ、家族の中で彼女らが引き受ける役割とともに変化する。

その際の信仰心の深化を「第二の改宗」としてみていきたい。彼女らの家庭内での役割は子供の成長によって母としての役割に比重が置かれるようになる。しかし、子供の大病、死産などの困難に直面することがある。その際に、夫によって身近なものになつていたイスラームあるいは「神様」が「すつと入つて来」たことで「本当に信じるようになった」との語りが聞かれるようになる。母としての役割において経験した困難が、彼女らの信仰を自覚されたものにするのである。家族内での役割の変化とそれがもたらす経験は、自分が娘であった家族との関係についても起こりうる。自らが子を産み、あるいは親が死ぬことによつて、実家との関係が変化することも、「第二の改宗」の重要な契機となりうる。もちろん、すべての女性たちがこのような経験をしないわけではないが、結婚による改宗を第一の改宗とした場合、イスラームを自分の信仰として受け入れる回心体験を第二の改宗としてみたとき、ライフサイクルが進展する中で変化する妻・母・娘としての役割と経験を語る女性は少なくないのである。彼女たちは家庭という私的領域の責任者であり、中でも母親としての役割は重視されている。家庭こそ女性の領域とされているために、彼女らのムスリムとしての体験も、必然的にジェンダーによつて規定される家族との関係がかわってくる。

結婚によつて家庭が彼女たちの領域となり、ライフサイクルとともに家族に対する役割は変化する。そしてそれによつて様々な困難に直面する中で、既に身近にあったイスラームを改めて「自分のもの」として受容し、自覚的にムスリムとして考

え、振舞うようになる。それは単に家庭内でのジェンダー的役割を再確認させるだけではない。自らのイスラームへの理解を深めるために、モスクの勉強会やイベント、友人同士での交流を通じて、自覚的な信仰を持った日本人ムスリマとしてのコミュニティを形成する方向へつながっていく。それは家庭を超えてモスクでの教育や葬儀などの共同の場への女性の役割拡大を後押しし、また自らが属してきた日本社会の一員であり続けながらもまたムスリムでもあることに折り合いをつけていくためのエンパワメントとして働いているといえるのである。

トルコの「聖所」と「参詣」

佐島 隆

聖地、メッカ（マッカ）やメディナへの巡礼や小巡礼（ウムラ）などは、イスラームの文脈で考えることが出来る。それと関連する、あるいは異なるとも考えられる「聖所」への参詣、訪問は、別の文脈も関係しているとも出来る。様々な文脈の交錯する場として「聖所」を考える必要がある。ここでは観察された「聖所」として霊廟（türbe）（それに類似したマカーム、ヤトゥル、エルミシユを含む）への訪問について、そこに見られる様々な諸文脈について見てみたい。霊廟は、遺体安置の場所であるが、それを含む施設、建物全体をさす場合もある。遺体を安置する建物がありながらも、その遺体がないことがある。それをマカームとも言う。同様の遺体を安置している、あるいは埋めてある所（つまり墓）のことをヤトゥルというが、埋葬されている人物のことを指す場合もある。

また時間がたち、埋葬されているかどうか、あるいはその人物のこともわからないようになってきているのに、ヤトウルと言う場合もある。ヤトウルは人物を指す場合と特定の場所を指す場合とがある。同様のものをエルミシユと言うのをチュルクメンの人々から聞くことがあった。

ところで、イスタンブル県バクルキョイにはババ・スルタン廟がある。二〇一三年三月三日付けの Radikal 紙には「高等教育資格試験前日は神頼み！霊廟はどこも人でいっぱい」という見出しの記事が載っている。霊廟やモスクは「受験者とその家族で溢れかえった」とあり、トルコでも、受験の時に霊廟などで願かけ (arda) が行われていることがわかる。

コジャエリ県ギョルジュクにはババ・スルタン廟がある。丘の上であり、地域の人々には祈願の場所とされ、特に割礼の時に訪問される。この入り口には願かけの禁止とナマズ（イスラーム式の一日五回の礼拝）の場所について書かれている。さらにナマズは、霊廟ではなく、霊廟の後ろにあるメスジットでしなさいという掲示もある。入り口の掲示はミュフトゥ（宗務庁の地域統括宗教行政官）からの文言であり、願かけの禁止や（宗務庁の）イスラーム関連のことに霊廟でのことの区別、分離の方向性を見て取ることができる。

中央アナトリア、ハジュベクタシ町の霊廟の周辺には、よく願かけがなされる樹が立っている。ハジュベクタシ関連の霊廟を含む施設群の中には、一隅にテツケ・ジャーミー（モスク）がある。ベクタシの人々はほとんどモスクに行かないが、このジャーミーの中に、宗務庁からの文書が貼ってあり、その中に

は十箇の禁止する願かけの仕方が書いてあることに二〇一二年に気がついた。そうしたところ二〇一三年には、霊廟前の願かけに使われる樹の所に参詣者の整理のために活動していたヴォランティアの青年が、願かけを止めさせる監視行動にできるようになっていた。記念祭の三日間で、多いときには三〇万人にもなる参詣者、訪問者の大部分は、この地に願かけのためというよりも、ハジュベクタシ・ヴェリヤバルム・スルタンの霊廟に参詣に来る。そして、ついでに願かけをもっていくのであるが、非常に多くの人々が願かけをしている。樹の保護のためという理由を言う場合もあるが、宗務庁の指導のある願かけの禁止は、実際にその方向の行動に向かっていることに気づくのである。

宗務庁の指導であれば、宗教行政や政府や政治の文脈で考える必要があるが、宗教教団などの宗教的な活動の動向、人々の間で語られる評判や、霊廟に関する「夢」などの個人的宗教的事柄、伝統など歴史的な影響、自然環境や経済的なことなど様々なことを考慮する必要がある。

ドイツにおけるイスラーム神学の制度化

堀 彩子

ドイツでは、移民の統合政策と宗教の多様化を背景として、新たにイスラーム神学が国立大学へ導入されようとしている。本報告では、国家がどのような展望をもって、イスラーム神学の制度化を進めているのか、そしてイスラームをめぐることでの研究のあり方がそれによってどのような影響を受けるのか

か、という問いについて検討を行う。

イスラームの制度化の試金石となったドイツ・イスラーム会議が、その主要課題として早くから力を入れてきたのが、イマームや公立学校で宗教の授業を担当する教員など、イスラームの教えを人々に伝える役割を担う人物の養成である。高等教育機関へのイスラーム神学の設置は、この文脈において提案された。

ドイツ・イスラーム会議の提案は、その後ドイツ學術審議会において具体化を見た。同審議会は、二〇一〇年に『ドイツ高等教育機関における神学および宗教に関する学問の発展に関する提言』を出し、この中でドイツの国立大学に神学に重心をおいた「イスラーム研究 (Islamische Studien)」の拠点を二から三設立させるという方針が示した。この提言を見る上で、まず注目すべき点は、新たに導入される専門の名称に「イスラーム神学 (Islamische Theologie)」ではなく「イスラーム研究 (Islamische Studien)」という語が用いられた点、そして、この新たに導入される専門の所属先が、神学部ではなく、哲学ないし文学部となることなどがぞまじいとされた点である。これまでドイツでは、イスラームに関する研究は、価値中立的な姿勢をむねとする「イスラーム学 (Islamwissenschaft)」でも行われてきた。この既存の学問も、哲学ないし文学部に属していることから、二つの関係性をどのように定義づけていくのかという問いが生じた。

學術審議会が示した提言に関してもう一点本報告との関連で重要なのは、同審議会がボン基本法の規定および神学部の教授

の配置換えの合憲性に関する二〇〇八年の連邦憲法裁判所の判決を下に、「イスラーム研究」の設置とその後の運営に際して、ムスリムが協働権を行使できるよう、ムスリムの代表で構成される諮問委員会を設置するよう提案している点である。しかし、実際にそのような委員会を設ける場合、誰またはどの団体がイスラームの代表となるのかということをめぐる困難が生じるのではないかと、当初から懸念されていた。法律上、世俗の国家は、宗教の真理への問いに判断を下すことが許されない。つまり、何が正しいイスラームで何が間違っているのかという判断は、国の権能に含まれていない。こうした法的な条件を背負いながら、特定の人物、ないし団体を選別し、他を排除することの正当性は、「憲法との両立性 (Verfassungskompatibilität)」に求められる。ミュンスター大学の「イスラーム神学センター」(センターの名称には「イスラーム研究」ではなく「イスラーム神学」という語が用いられた)では、その除幕の段になって諮問委員会の構成をめぐる問題が生じた。当時の連邦教育内相であったアネッテ・シャヴァーンが、諮問委員の候補者の一人を拒否するという事態になったのである。この判断の根拠は、問題となっている候補者が、憲法に敵対的な傾向をもつとされている組織の構成員であり、そのような人物を諮問委員会の席につかせることは民主主義を危険にさらすことになるというものであった。

こうしたイスラーム神学の導入をめぐる選別と排除の過程には、国家がどのような展望をもってこのプロジェクトを進めているのかが浮かび上がる。それは、この新設の学科を拠点とし

て、ヨーロッパの価値規範と一致するイスラームの教えを国内のムスリムへと普及させていくことなのである。

法解釈における脱文脈化と再文脈化

——イスラームの再普遍化の試み——

八木久美子

この発表では、イスラム教徒を囲む環境が多様化し変化を続けるなかでなお、イスラム法が人々の日常生活のレベルで力を持ち続けることを可能にしているものとして、ファトゥワーのありようについて見ていく。ファトゥワーとは、一般信徒の求めに応じてイスラム法学者が出す回答である。最近のファトゥワーについて説明しておく、印刷メディアからインターネットまで、さまざまなメディアが発達するなかで、個人宛てに出されるといふ意味で元来きわめてパーソナルなものであったファトゥワーが公的空間に投じられるという状況が拡大している。それが、教育水準が上がり、文字情報を使いこなすようになった一般信徒の要請に応えたものであることは言うまでもない。

公的空間に投じられることにより、ファトゥワーのありようには変化が生まれる。そのひとつは、問いを寄せた人物の置かれた状況や、問いが発せられるに至った背景といったコンテクストが大幅に、ときには完全に排除されるということである。イスラム法は行為規範であり、誰がどのような状況でその行為をなすかによってそれが許されるか否かの判断が変わるのが当然であり、基本的にはコンテクストの存在しない法的判断はな

いはずである。しかし見方を変えれば、このようにコンテクストがない形に加工されているからこそ、そのファトゥワーはより多くの人々にとって意味あるものとなり、一般的な法的見解の概要を知るためのルートとなつていけると言える。

もうひとつはこれとは一見反対に見える展開、つまり問いを発する人物の置かれたコンテクストをできるだけ残し、それを踏まえた形で、判断に至るまでのプロセスまでを含め、丁寧な解説を含めた回答を提示するというものである。

その好例として、ユースフ・カラダーウィーのファトゥワーがあるが、これは日本に暮らす（アラブ人の）イスラム教徒が日本人に酒の席に招かれた際、それを受けることが是か非かを相談し、それに回答したものである。問いの部分には、日本で仕事をしている相談者の置かれた状況、日本人と友好関係を築いてイスラムについて理解を得る場としたいというこの人物の意志などの詳細な情報が載せられている。

回答では、イスラム法の考え方がかなり詳細に説明されたあと、日本人と友好関係を作ること、それを基にイスラムへの理解や共感を呼びおこす機会を増やすことの重要性に鑑み、この人物が招待を受けることが是とされている。重要なのは、この人物がこうした状況のなかで酒の席に着くことがよしとされているのであって、その意味ではコンテクストを抜いたファトゥワーとは異なり、いわゆる汎用性は低いということになる。

しかしそれと同時に、コンテクストを取り入れることによつて初めて、最終的な結論だけでなく、なぜそのような法学的な判断をするに至ったか、イスラム法学の思想や方法論について

もかなり詳細に解き明かすことが可能になっている点は重要である。

以上のことから明らかなのは、公的な空間に投じられたファトゥワーは、そのままの形で、個々の一般信徒にとつての指針となるわけではなく、それをもとに一般信徒が自ら判断するための拠り所となっているという点である。

最初に触れたとおり、次々と新しい状況が生まれるなかで、イスラムの規範に従って生きようとすればするほど、判断を追られる局面は増すことになる。そのなかでファトゥワーがパーソナルなものという従来のあり方を超えて開かれた場に置き直されることにより、人々はどうのような状況に遭遇しても、イスラム法のなかに何らかの手がかりを見つけることができるような状況が生まれているのではないかと考えられる。

古代末期のユダヤ美術

細田あや子

現在も発掘調査が行われ新しい発見がなされているが、古代末期のユダヤ教地域で制作されたと考えられる遺構、造形物などをみると、ユダヤ教とは異なる宗教文化の画像モチーフや表現が見いだされるものがある（Nabratein, Khibbet Hamam, Beit Shearim ほか）。同様のことは、古代末期のシナゴークの床モザイクに見出される黄道十二星座のモチーフにもあてはまる。ハマト・テイベリアスやベート・アルファ、セフォリスなどのシナゴークに認められる大きな黄道十二星座の画像、さらにその中央には太陽神ヘリオスが描かれている作例もあり、

なぜシナゴークにこのような異教の図像が設置されたのかという点については、さまざまな解釈がある。しかし、これらのモチーフを当時のユダヤ教徒たちは、異教のものとして理解していたかどうかははっきりしない。今日の私たちの目からみると、ギリシアやローマ文化などユダヤ教とは異なる文化圏のモチーフであることは明確だが、当時のユダヤ教徒たちの教養やリテラシーをよく調べる必要があるだろう。

このように折衷的で、他の文化地域の美術を取り入れた画像、造形物が多かった一方で、古代末期に新しいタイプのユダヤ美術、つまりユダヤ教という独特の性質を示すような美術が創造されたとみなされている。その特徴的な要素のひとつが、過去とのつながり、ユダヤ教徒の有する記憶を強調したものである。ユダヤの過去の記憶は、①メノーラーをはじめとするユダヤ教のシンボル（さらに角笛、なつめやし、の枝、シトロンなど）、②アブラハム、イサク、ダヴィデなどのヘブライ語聖書に登場する人物、③イサクの燔祭などの聖書の物語場面といった三つのテーマによって視覚化されている。そしてこれらのユダヤ教の表象イメージが、二次元的な立体的造形物ではなく、ほとんどが二次元的な平面的絵画であることに注目しよう。彫像のような立体的な像は認められなかった。さらにイメージは、崇拜、礼拝という目的のために作られたイメージ（いわゆる「偶像」）か、あるいは純粹に装飾のためにつくられたイメージかという違いも重要である。

これらのことをふまえると、シナゴークに描かれる平面的な絵画は、崇拜の対象とはならなかったといえる（崇拜の対象と

なることは禁止されていた）。装飾という目的でなら、シナゴークにも画像（ユダヤ教の過去を想起させるようなもの、あるいは神による救済の歴史を示したもの）が描かれたのであろう。そしてそれらの画像は、聖書の物語やユダヤ教の歴史を教える、記憶として刻印させるといふ機能もあつたと考えられる。

さまざまな宗教のイメージ、造形物の意義や働きは多岐にわたるが、ユダヤ教においては礼拝像というものはなく、像の聖化のための儀礼もなされなかつたことが、たとえばメソポタミアやローマ、あるいはインドなどで行われた聖化の儀礼と比較すると特徴的である。メソポタミアの口洗い（ミース・ビー）や口開け（ビート・ビー）の儀礼、ヒンドゥー教のプーリジャーという儀礼などと比較すると、神や超越的存在とものとしての神像との区別をはっきりと意識していたことが認められる。それが、十戒の第二の掟にもとづくことも理解されよう。造形物や画像を身体的に把握、信仰して神とのコミュニケーションをとるといふよりも、シナゴークに描かれたメノラーなどのシンボルや聖書の場面、そして祈りやトーラーの朗読を通して、ユダヤ教徒たちはユダヤ民族に属するといふアイデンティティを強めていったことができる。シナゴークの建築、画像の生成や意味については、制作当時の社会的状況（パトリアルク制度、ラビたちの態度、ビュートなどとの関係、各地の上層階級や経済状況、キリスト教の拡大など）をより詳しく考察しながらさらに検討する必要がある。

創られた出自としてのユダヤ・アイデンティティ

櫻井 文

ラビ・ユダヤ教を定義する枠組みにおいて、啓示の法規範体系（ハラハー）はその共同体を築く重要な要素な礎である事は間違いない。と同時にラビ・ユダヤ教共同体の基礎を形作るのは、言うまでもなく、父祖アブラハム以来、連続と継承されてきたと言われる血縁である。その意味で、「ユダヤ教徒」は「ユダヤ人」であるのか、それとも別の異なる概念的区分として理解されるのか、という問題が浮上する。しかし、ハラハーによれば、異邦人が改宗して、「ユダヤ人になる」ことが可能である。そもそもユダヤ教に改宗した異邦人は「ユダヤ教徒」であるのか、或は「ユダヤ人」になるのか。もし両者の区別がないとすれば、それはどのような枠組みで可能となり、理解されるのか。

本発表では、紀元三世紀に編纂された口伝トーラーの法典ミシュナ及び五〜六世紀において編纂された註解であるタルムードを初めとするタンナーム及びアモライーム文献におけるレビラート婚を初めとする親族法の議論において、改宗者のユダヤ・アイデンティティ及びその血縁がどのように擬似的に創出されていくのかを提示していく。ラビ達はレビラート婚及び兄妹婚の規定の定義及びその適用において、二つの法的概念「改宗者は新生児と見做される」及び「改宗する異邦人には父方の親族との血のつながりはない」を用いることで、改宗者の血縁をイスラエルのそれとして再定義し、それを民族共同体内の血縁関係に組み込んでいく。これは血縁・出自は生物学的に定義

されるだけのものではなく、むしろ社会的構築物として、ある一定の社会的条件下で変容が可能であるという事を示すものである。したがって、改宗とは、イスラエルの血縁を創出する行為であると言えるだろう。

ユダヤ教徒の危機の時代におけるマイモニデス

嶋田 英晴

十二世紀のイスラーム世界はユダヤ教徒にとって政治的宗教的「危機」であった。本発表では、イエメンにおいてユダヤ教徒の間でメシア運動へと発展した、ムスリム当局によるユダヤ教徒の迫害（強制改宗）に際して、マイモニデスがイエメンの同胞に対してこうした迫害をどう捉え、どのように対処するよう諭したかについて、彼の『イエメンへの書簡（Tigari Teman）』から明らかにする。

まず、マイモニデスは、イエメンにおいて同胞が置かれた状況を、かつて自分がアンダルスやマグリップのムワッヒド朝下で味わった体験と同様に深刻なものとして捉えている。そして、このような苦難こそ、賢者達が体験しなくて済むようにと神に祈り、預言者達が恐れおののいたメシアの産みの苦しみであると認識している。ここでは、この当時西のムワッヒド朝と東のイエメンにおいてユダヤ教徒に対する迫害が高まった事実を、マイモニデスは『聖書』の預言の成就として述べている。そして、マイモニデスはユダヤ教について、「確かにこれは真実の真正な宗教である。」と主張しており、そもそもこのような迫害が生じるのは、神による選びに対する、異教徒によるイスラ

エルの宗教への妬みがその原因であると断定している。そして、後に、ユダヤ教にとって非常に危険な存在であるキリスト教とイスラームが台頭するが、マイモニデスはユダヤ教の不滅性を確信している。

メシア運動に関しては、「終末」にメシアが到来することは確かであるが、それがいつであるか算出することは誰にも出来ない。ましてや占星術によってこれを成し遂げることが出来るはずはないと論じている。イスラームに関しては、「イスラエルに対してこれ程の害を行った国民はかつて無い。我々を貶め屈辱を与えることにおいてこれに匹敵するものは無い。彼らはどう我々を抑え付ける事ができたものは無い。」と述べている。

また、偽メシアに関してはさらに、「これらは、預言者達が我々に警告した事例の一種である。あなたに告げたように、救世主の到来が近付くと、偽救世主らが大勢現れると預言者達は警告している。偽救世主達の主張は偽りであることが明らかとなる。彼らは消え去り、多くの者が彼らと共に滅ぼされる。」と繰り返し警告している。

これまで見てきたように、『イエメンへの書簡』で最も強調されていることは、迫害は神による試みであり、救世主到来の前兆であるから、くれぐれも偽救世主に惑わされることなく、真の宗教であるユダヤ教に踏み止まるよう鼓舞している点である。イシユマエル（ムスリム）による迫害はこれまでになく厳しく、強制改宗か追放かを迫られた場合は移住を選択すべきであり、改宗か死かを迫られた場合には、やむを得ず改宗することも認めただのである。そして、強制改宗を頑なに拒んで死んで

しまつては元も子もないので、マイモニデスは、「イスラームに強制改宗させられたユダヤ教徒もユダヤ教徒である」という柔軟さも持ち合わせていた。これも、最終的により多くのユダヤ教徒が「残りの者」として救済されて欲しいという、マイモニデスの切なる願いの表明であつたと言える。しかし、この『イエメンへの書簡』がイエメンのユダヤ教徒のイスラームへの改宗を必ずしも有効に防げなかつた点などの反省もあり、マイモニデスは、これ以降イエメンに進出したアイユープ朝宮廷との関係を深めることにも腐心するのである。

十九世紀前半のドイツにおける「ユダヤ教」改革運動

青木 良華

「ユダヤ人解放」によつて、それまで伝統的なラビ・ユダヤ教の枠組みの中で生活していたユダヤ人が世俗国家へ統合されることになり、周囲の社会や文化に同化する必要性が生じた。その結果、伝統的なユダヤ教に対する彼らの考え方や態度は大きく変化した。本発表では、以上のような背景から十九世紀前半のドイツで起こつたユダヤ教改革運動の論者の一人であるアブラハム・ガイガー（一八一〇—一七四）の思想に焦点を当てることによつて、当時のユダヤ知識人がどのように「ユダヤ教」を捉えていたかについて考察する。

ユダヤ教とは本来、ユダヤ人の日常生活全体を規定する「法の宗教」であり、神と人との関係を律する「宗教」の領域と、人と人との関係を律する「法」の領域双方を包摂するものであつた。しかし解放によつて国家に統合される際に、国家におけ

る法とユダヤ教における「法」は矛盾を来すことになる。モーゼス・メンデルスゾーンは、「ユダヤ教は「宗教」である」という考えを表明することによつて、つまりユダヤ教を国家や政治とは矛盾しない、個人の私的な領域としての「宗教」と定義することによつてこの問題を解決しようとした。そして次世代のユダヤ教改革運動の担い手たちは、この「ユダヤ教Ⅱ[宗教]」という考えを継承し、さらに発展させることで、かつてのラビ・ユダヤ教の枠組みから逸脱していく。

そのうちの一人であるガイガーは、大学教育を受けたことによりラビでありながらユダヤ教を相対化できる視点を身につけた人物であつたが、ユダヤ教の改革は批判的な歴史学によつて基礎づけられるべきだと主張した。彼は歴史学をユダヤ教に適用することによつて、聖書を含めたユダヤ教のあらゆる聖典を歴史化・相対化し、それらの神的權威を否定した。つまりユダヤ教の聖典はすべて特定の時代の産物であつて、その起源となる時代を反映したものであり、歴史的な文脈を超越した無謬の規範とみなすことは不可能だと主張した。しかしその反面、あらゆる伝統はユダヤ教の発展における特定の時代のイスラエル共同体の宗教的意識の表れでもあるため、相対的な妥当性を有することになる。このように彼にとつてユダヤ教の聖典に歴史的相対主義を認めることは、その宗教的な重要性を否定することではなく、ユダヤ教の伝統に内的発展のプロセスが存在していること、ユダヤ教は歴史的状況に応じて変化してきたことを証明するものであつた。そしてユダヤ教を、歴史を通して常に進歩・発展してきた宗教だと捉えることによつてユダヤ教の改

革を正当化し、近代におけるユダヤ教の存在意義を主張するためにその内的再生を目指した。

そしてメンデルスゾーンと同様に、ガイガーもユダヤ教を非政治的な意味での「宗教」として定義しようとしていた。ユダヤ教は神殿崩壊によって国家が失われた後もなお今日まで存続してきたのだから、その本質は土地や国家に縛られるものではなく、国家や政治とは矛盾しない。従ってユダヤ人とは民族ではなく、信仰に基づく宗教的共同体であると捉えることにより、彼はドイツ国民国家へのユダヤ人の統合の可能性を主張した。

しかしユダヤ教に歴史的発展を認める一方で、ガイガーは「預言者のユダヤ教」にその変らぬ本質を見出していった。預言者の倫理的な理想とそれを基礎づける唯一神への信仰こそが、歴史の変化によっても損なわれることのないユダヤ教の普遍的な根本原理であり、この倫理的な一神教のメッセージを保持し、人類全体に向けて伝えていくことが、「啓示の民」としてのイスラエルの使命だと彼は考えていた。このように、ガイガーはユダヤ教の普遍性・精神性を強調する一方で、特殊性・民族性といったものも重視し続けていた。こうした彼の思想における「矛盾」は当時の他のユダヤ知識人たちにも共有されていたものであり、今後はこうした矛盾に焦点を当てて研究を進めていきたいと考えている。

共生と離脱

——ドイツの正統派ユダヤ人 I. Breuer の場合——

丸山 空大

イザーク・プロイアーは、二十世紀前半に活躍したドイツの分離正統派の論客である。分離正統派とは、十九世紀の後半フランクフルトでラビ・ザムソン・ラファエル・ヒルシュが起した運動である。この時期ドイツでは、ユダヤ教の旧習や煩瑣な戒律を合理化し近代化しようとする改革運動が進展した。ヒルシュも改革派のラビ同様ドイツの大学で近代的な教育を修めたが、改革運動には強く反対した。さらに彼は、改革派が力を増してくるフランクフルトのユダヤ人共同体を嫌い、一八七六年に支持者を率いて既存の共同体を離脱し、新たに独自の共同体を形成した。元来、ユダヤ教において共同体は、社会的にはキリスト教の教会のように一部の行政機能を担い、神学的には神の啓示の受け手そのものであった。共同体は原則的に単一であり、これを離脱するということは、改宗する場合や大罪を犯して追放されるような場合を除いて、考えられないことであった。このため、神の掟に従う純粹な共同体を標榜してヒルシュが共同体を離れたことは、ユダヤ教の歴史の中で大きな事件であった。プロイアーは一八八三年にこのヒルシュの孫として生まれた。彼は幼少から伝統的な教育を受け、また、ヒルシュや彼のその他の兄弟もそうしたようにドイツの大学に通った。一時はラビになることも考えたが、以下に見るような問題意識から、職業としては法律家をえらび、正統派の中での文筆活動を通して分離正統派としての主張を展開する道を選んだ。プロ

イアーの主張はこのような出自に初めから強く規定されていた。彼は分離を必要事とみた祖父の立場に加え、さらに父ゾロモン・プロイアーに倣い、主流派共同体に残った保守的な陣営との協調を断固として拒否した。この第二の論点のために、プロイアーは同じ分離派内でさらに論争を巻き起こした。

しかしプロイアーは、ただ父や祖父の立場を引き継いだというわけではない。彼は、この両者よりもより深刻な水準で現代社会と古来の律法というジレンマと向き合った。すなわち、聖書の神性に対する信仰を失ってしまい、自らの実践に確信を持ってなくなった同時代の正統派の若者が、いかにして再び素直な心から聖書に服することができるようになるのか、という問題に取り組んだのである。彼は、この問題に、個人的な確信や信仰が実践を導くのではなく、むしろ後者こそが前者を齎すという仕方でも答えようとした。そして、改革派がユダヤ教に与えた打撃を宗教的個人主義に見定め、これがドイツの正統派の多くの部分にも巢食い、実践を形骸化し空虚なものにしてしまっていると論じた。

これに加えて彼はシオニズムから強い影響をうけた。そもそも分離正統派の多くのメンバーは、シオニズムを救済の実現を人間の力で果たそうとする瀆神の企てであると見做した。これに対しプロイアーは、シオニズムが依拠したユダヤ・ナシヨナリズムに大いに感化された。彼はこの中に、宗教的個人主義に對抗し、ユダヤ人を実践と信念の乖離から救い出し、心から聖書に服するユダヤ人の共同体を回復するための理論的核を見出したのだ。彼のユダヤ・ナシヨナリズムは、一九一七年のバル

フォア宣言を期に、パレスチナへの帰還をその中心におくようになる。そして彼は世俗的、宗教的シオニズムとは距離を置きつつ、パレスチナへの帰還を核とする独自の宗教的なナシヨナリズムを展開した。

このように、プロイアーは少数派であった分離派の中で、孤立を恐れることなくさらに独自の議論を展開した。彼は、宗教的個人主義を批判しユダヤ人の宗教的共同体の純粹性を確保しようとする立場から、いわば栄光ある孤立を選んだ。彼のラディカルな思想のより詳しい解明は、当時様々な仕方でもドイツ社会との軋轢やユダヤ人社会内の様々な対立を克服し共生を目指した様々な試みの実相を捉えるための有力な手掛かりとなるだろう。

ジャンケレヴィツチの形而上学

—— 時効になりえぬものに抗して ——

奥堀亜紀子

「赦すう」（一九六五—一九七二）において、ジャンケレヴィツチは「ドイツの諸々の罪が、人間本質に対する罪」であるとし、この罪を「時効になりえぬもの (imprescriptible)」と呼んでいる。この論文で中心となっている問題は、戦後に哲学が意識し始めた問題の一つ、赦しの問題だ。たしかに彼も赦しについて言及している。だが、彼が語っているのは、赦しが可能かどうかというよりも、赦しが可能となる前提に置かれる条件のようなものである。

その議論は、第一に「何に対しての罪なのか」、第二に「誰

に対して赦しを乞うのか」で構成されている。まず「何に対しての罪なのか」だが、彼の形而上学に従えば、「本質性の事実」が「本質のなかの存在」を無限によりみがえらせるため、人間の存在が死によって消滅させられるとしても人間の本質とされるものに関しては誰も危害を加えることができない。『第一哲学』（一九五三）を筆頭として、「事実 (Fait)」とは「神」や「死」が判別されるクオオドの次元として用いられ、形而上学的なものであるとみなされている。だが、クオオドの次元は人間に対しても用いられており、例としては「誰かが生きていた事実 (pomb) (クオオド)」や「誰かが何かを為したという事実」が挙げられる。また『第一哲学』では、独自性 (ipséité) が判別される唯一の次元としてクオオドが用いられている。

では、ここで再び彼の赦し論に戻ろう。人間の本質とみなされているそれぞれの人間の独自性を絶滅させようとしたドイツが、誰に対して赦しを乞うべきなのか。議論を先取りして言うならば、ドイツが犯した罪が人間の本質に対する罪ならば、赦しを乞う対象は人間の本質に対してである。さらに掘り下げるならば、ジャンケレヴィッチが赦しを乞うべきだとみなしている具体的な対象は、生き延びた者たちではなく死んだ犠牲者たちである。彼は、犠牲者たちを総じて「過去」と呼び、赦しを乞う者が過去をすっかり忘れていると非難する。残された人間は、唯一のものである過去を忘れていく無関心な人に対して「おぞましさ」を感じる。彼によれば、おぞましさを感じることであがなえない事柄が新たによみがえり、強烈にそれが生きられるようになる。それがルサンチマンであり、残された人間

の「過去を清算することに対する無能さ」である。

しかし、ここで使われている無能さとは決して消極的な意味ではない。むしろ、ジャンケレヴィッチは過去を清算できず向き合い続けている態度を積極的だとみなし、「記憶喪失ではない倫理観」とは異なった目指すべき倫理観を構想している。この目指すべき倫理観こそが、赦しが可能となるための条件のようなものとしてジャンケレヴィッチが考え、その議論で取り上げようとしていた問題なのではないだろうか。

そして、ここで赦しの議論は、人間の本質が消滅させられないという主張から、赦しを乞う者と赦しを乞われる対象とのあいだに成立する「あるべき関係」という倫理的な問題へと焦点が移っていることが分かる。ジャンケレヴィッチが徳論で論じている「意向の真剣さ (le sérieux de l'intention)」によれば、意向とはそのうちに倫理の真剣さをそのまま要約している。意向・倫理の不真摯さとは過去を忘れて将来を意向する態度であり、その態度が時間に対する人間の無関心さを物語っている。逆に過去を清算できない者たちの倫理観は、彼の形而上学におけるクイドとクオオドの対立と同様に、「私たちは、何をすべきか (pomb) (クイド) を知る前にしなければならぬこと」「《まったく他の秩序》、善の法が属する愛の秩序へ移行することでもある。こうした考察によって得られるジャンケレヴィッチの哲学体系が、赦しの問題の議論で彼が記憶喪失の倫理に抗して打ち立てようと試みた倫理観となるのではないだろうか。

A・J・ヘシエル演説における宗教間対話の構想

新免 貢

アブラハム・ヨシユア・ヘシエル（一九〇七—一九七二）は、公民権運動やベトナム反戦運動に積極的に参加した行動派ユダヤ教ラビとして知られ、彼の一連の主要著作は日本語にも訳されている。ヘシエルと親交があり、ユダヤ教聖書（旧約聖書）の倫理的価値を高く評価していたアメリカ合衆国の神学者ライオンホルド・ニーバー（一九九二—一九七二）は、独自のユダヤ教哲学を構築したヘシエルの著作（*Man Is Not Alone: A Philosophy of Religion*, New York: Farrar, Straus & Giroux 1951）に関連して、「迫害がヨーロッパで弱まらず、偶然にもわれわれのアメリカ文化を質的に向上させた知性と勇気を兼ね備えた貴重な存在の一人で……」。彼はユダヤ教世界のみならず、アメリカの宗教生活においても、圧倒的に人を引きつけ、権威ある代弁者になると推測しても差し支えない」と賛辞を述べている。ワルシヤワ生まれ、ラビ家系、ナチス迫害、安息日における死に至るまでのその波乱万丈の生涯は、『倫理的な偉大さと霊的な大胆さ——評論集』の序論において、編集作業に当たった娘のスザンナ・ヘシエルが詳しく紹介している。ヘシエルは一九三五年、ベルリン大学から学位を取得し、フランクフルトのユダヤ人成人教育センター所長マルティン・ブーバー（一八七八—一九六五）は彼を後任に指名した。しかし、ヘシエルはユダヤ人排斥を逃れてロンドンに移り、一九四〇年春米国に渡った。その後、ヘシエルは、シンシナチのヘブライ・ユニオン・カレッジ講師を務め、精力的に研究活動を続けた。

ケネディ暗殺から三年後の一九六六年十一月二〇—二二日、「諸教派間協力を目指す改革と宗教教育」（*The Ecumenical Revolution and Religious Education*）を主題とする全米宗教教育協会シカゴ大会において、ヘシエルは、「われわれが一緒に実践してもよさそうなの」と（*What We Might Do Together*）と題する演説を行った。演説の随所で長年の宗教的敬虔に満ちた思索を凝縮させながら展開し、ヘシエルは、自分の生きている時代を「黙示文学的な怪物がこの世界に降りてきている」と評し、人類存亡の危機に立ち向かう行動を宗教間協力の課題として促す。そこには、神に対する畏敬の念と共に、「苦難にある人間を神が探し求めている」という信念が強く働いている。ユダヤ教聖書に基礎づけられたこの信念と畏敬の念がユダヤ教とキリスト教とを結び合わせるだけでなく、それ以外の異なる諸宗教を奉じる者たちをつなぐ絆でもある。ヘシエルにとつて、見せかけの賛辞や論駁は、宗教間対話の所期の目的ではない。ヘシエルはまた、「宗教は、アウシユビッツと広島の後も同じということはありえない。宗教の教えは、学問に取り組み建物内だけではなく、絶滅収容所に収容されている者たちの面前において、また、核爆発のきのこ雲を目にしながら、熟考されねばならない」と熱烈に訴える。彼の主張は、現在のシリアやパレスチナ、「水俣」「福島」を加え、いかようにもこれを現代の過酷な状況に拡大適用できよう。ユダヤ教とキリスト教が共有している普遍的価値は、社会的弱者を顧みない強者の傲慢や不正義を神に対する根本的侮辱として認識している点にある。ヘシエルはそういう観点で、学問的水準における大学教

育の領域においても両宗教間の協力を期待する。これは宗教間教育の実践の可能性を示唆しており、わが国のキリスト教教育において布教型教育から課題共有型教育への転換をもたらす可能性を秘めている。ヘシエルが構想した宗教間対話は、人類全体の危機を視野に入れている点で通常のエキュメニカル運動の水準をはるかに超えており、これを取り上げ、再評価する今日の意義は大きいであろう。

第六部会

鈴木大拙『禅思想史研究』における初期禅宗の問題

飯島 孝良

鈴木大拙『禅思想史研究』（一九四三—五一）において大拙は、「禅思想は東洋における最も偉大なる精神運動の一つで、これからは全世界の精神的文化にも大いに寄与すべき運命をもつて居る。その思想を近代的思维の方法で闡明する」ことが「日本の学者の使命の一つ」と論じている（『鈴木大拙全集』第一巻）（一九六八）三頁）。大拙が「禅思想史」を構想するきっかけには、自らが近代に受容した禅（臨済宗の公案禅）の成立経緯を問うところがある。そもそも禅宗史においては、「問答」という生き生きとした思索のやり取りで「本来無事」が提示されていたが、意味を脇に置いて自己意識を一切差し挟み得ぬ「鉄饅頭」のごとき「公案」とされていった経緯がある。大拙が受容したのはこの公案禅であるが、こうした行法の成立過程を遡るためにも、当時盛んであった初期禅宗研究―「公案禅以前」を伝える敦煌文献の読解に向かったことは想像に難くない。例えば、神秀が「時時勤拂拭」（修禅して客塵煩惱を拭い去ることで本来清浄心を悟るべし）と偈にしたのに対し、慧能が「本来無一物」（本来清浄心というならば、何も余計な所作は要らぬ）と偈で反論した点について、大拙は「是等両偈の対立には深い意義がある」とし、「身は是れ菩提樹、心は明鏡の臺の如し」と云ひ得るほどに、修禅の実地が進んで居ないと、

『菩提もなし明鏡もなし』と云ひ得ることにはならない」（慧能示寂直後の禅思想）（『前掲書「第三巻」一三八頁）と捉える。この神秀と慧能の如き対立は、「漸修」（修行を経て段階的に悟る）か「頓悟」（「即心是仏」という「性」を直に「見」「知」る）かという立場として相互扶助的に成立していくこととなる。こうした過程に大拙が注目するのも、行住坐臥「そのまま」でいることが仏心円満だと悟ること（「そのまま禅」）がふたつの立場の相互扶助を経て常に意識されてきた思想史的経緯を、文献分析から描出しようとする試みだったといえる。

その一方で西谷啓治や久松真一などのいう「禅思想」は、近代以降の日本が西欧思想の受容の果てに直面する問題に対して「己事究明」を即応させて解決しようとする企図する。西谷は「禅の立場」（一九八六）などで文明や科学の進歩がもたらした「人間疎外」を、「自己自身をその本来の、ありのままのあり方に於いて知らうとする」ようなニヒリズムの徹底的究明によって打破しようと考ええる。久松は「人類の誓い」（一九五一）などにおいて、FAS（形なき自己にめざめ、全人類の立場で、歴史を越えて歴史をつくる）という立場を提唱し、人類と文明の歴史における様々な矛盾を乗り越えるために、普遍的思想としての禅を構想するに到る。但し、彼らの禅思想は多く公案禅を通して「体験」に端を発する上、禅籍のことはや概念に西欧思想に比肩するような普遍性を求めるもののため、「自己」の問題や歴史観も、教理学などとは異なる観念論的な立場から論じられる傾向にある。

大拙も「自己」の根本を問う禅思想を国際的規模で伝えるも

のだが、その基礎に禅籍への真摯な対峙がある。大拙によれば、初期禅宗の文献に記される慧能や神会の「頓悟」や「見性」は、禅の「体験」（または「体」「定」とも）を如何に「意識」（または「用」「慧」とも）するかを表すものであり、自己本来の仏性を「体験」したという「意識こそ「靈性的自覚」なのだとする。大拙はこれを旧来の禅宗史的な変遷（達磨―神秀と慧能―神会―馬祖や石頭など）に沿って描出しようとはするが、とくに重視すべき概念を中心にした分析のため、祖師それぞれの特質や時代状況の差異はあまり詳述されない。これが禅宗史的・高僧伝的記述―忽滑谷快天『禅学思想史』（一九二二）や宇井伯寿『禅宗史研究』（一九三九）など―と異なる点ではあるが、抽象的に論述されがちな「禅思想」とはまた一線を画し、様々な禅籍の伝えてきた思想の核心と系譜について再考を促すものとなっている。

鈴木大拙の菩薩観

嶋本 浩子

鈴木大拙（一八七〇―一九六六）は、欧米社会に対して、西洋的二元論の限界と、東洋的不二思想によるその超克とを常に提唱し続けてきた。本発表は、こうした大拙の発信活動そのものが、彼の菩薩観の発露であることについて、晩年における講演の数々（『鈴木大拙全集（増補新版）』（岩波書店）第二八巻・第二巻所収）を基に論じるものである。

大拙は九七年の生涯にわたり、海外、なかでも西洋社会に対して、禅や浄土教を含む東洋思想を紹介した。特に大拙の最晩

年の考え方は、彼がその生涯において到達した禅観や浄土観を包括した集大成となっている。大拙は、『東洋的見方』で、「これからの世界文化を構築するためには、西洋の二元性を補う思想として、東洋思想を紹介しなければならぬ」と述べている。欧米的な二元論では、対立が活発化して戦争に至りやすい。大拙は、戦争のない平和な世界を築くには、東洋の人間観である菩薩思想の重要性を説いた。

菩薩とは、大乘仏教における重要な人間のあり方である。菩薩は、般若智をもって超越的な目を持ち、慈悲を通じて高みの境地から降りてくる存在である。大拙は、自利利他を標榜する菩薩であっても、単に自らの徳を他者へ廻向する菩薩ではなく、自らが悟りを得ることで如来となり、如来となった次元よりおのずから生ずる大悲の「はたらき」に立った菩薩像を志向した。つまり、悟りを得た上で、その「はたらき」をもって現実に戻ってくるのが肝要なのである。さらに、大拙は般若智・慈悲と述べるのではなく、大智・大悲と呼んだ。彼は「大」は「絶対」とみなし、菩薩は大智と大悲が不二となって、自利利他のはたらきがあると述べた。大拙は、この「はたらき」を「真空妙用」「無分別の分別」とも言った。さらに、彼の菩薩観は、自利の原理には禅による個の確立を説き、利他の原理には、華厳教の事事無碍法界の具現化を標榜した。慈悲は、大乘仏教で菩薩が果たす役割そのものである。事事無碍法界が示す事と事のありかたを、教理的解釈にとどまらず、個々人が自在でありながら、責任をもつという円満な人間社会、すなわち、ユートピアの世界として紹介した。これが、鈴木大拙の基本的な菩薩

観であると考えられる。

一例をあげると、一九六二年の秋に、キューバ危機が勃発した。それ以前の緊迫した状況下、同年一月一日付の読売新聞英語版には、大拙の英文記事が掲載されている。読売新聞がアメリカとソ連（当時）の両首脳に対して平和を希求する趣旨で、大拙は公開書簡を依頼されたのである。大拙は、原水爆を使うことや実験することの無意味さ、世界の二大国が互いに相手を責め、自国だけを守ろうとして「我に執着すること」の愚かさに対し、警鐘を鳴らした。彼は、米ソ対立の解決法としても、大悲の重要性を述べたのだ。

大拙は、菩薩の大悲を、相手の心に光を投げかけるものだと考えていた。菩薩として他人を助けるためには、相当な力量がいる。菩薩は、正しく相手を見て、その人物が成道できるようになることを支えねばならない。そうした菩薩行の実践から生じる誤解を甘受する覚悟も必要である。菩薩行とは、大変な忍耐がある行動である。当時のアメリカは、ヒッピー的風潮が蔓延した時代であった。そうした風潮と禅との関わりは、大拙が説く禅を誤解される要因であった。しかし、大拙は世界に仏教を伝えるために、東洋の理想の人間像である自利利他の菩薩のありかたを説き、自らも生涯を通じて実践したと考えられる。大拙は彼自身が「灰頭土面となり世の中のために働くこと」を貫いた一生であったのだ。つまり、大拙の活動そのものが、彼の大慈であり大悲であって、菩薩行としての実践と考えられよう。

支配 (vasa) について——初期仏教における——

杉岡 信行

この研究は、杉岡信行・古代インドにおける支配について—
vasa と vasa (『宗教研究』三七二号、二〇一二年三月) を引
き継ぐものである。初期仏教とはパーリ語仏典のテキストの内
容のことである。検討を加える用語は、vasa (支配)、vasin
(支配者)、vasa-vatin (支配者)、issara (支配者) などであ
る。初期仏典に見られる支配について、まず、神の支配につ
いて述べる。次に、王の支配と転輪聖王の支配について。さらに、
仏教における支配の位置づけについて述べよう。／神による支
配については『梵網経』等に見える。／Aham asmi Brahmā
Mahābrahmā abhibhū anabhibhūto aññad-athu-daso vasa-
vati issaro katta nimmitā seṭhō sanjīta vasi pīta bhūta-
bhavyānam (雲井昭善訳は三七二号)／以上は梵天自らが、
神性の創造性、自在性、全能性を主張する一節である。この中
の vasa-vati と issaro と vasi の三語は「支配者」と訳し得
る用語であり、梵天が支配者としての位置を主張しているとい
える。／次に、王の支配と転輪聖王の支配について述べよう。
王 (rajan) と転輪聖王 (cakravartin) については、初期仏典
に散見されるところであるが、ここでは『スッタニパータ』
(以下 Sn.) から引用する。セーラというバラモンの行者が、
仏陀を讃嘆しながら近づいて言った。／あなたは転輪王(世界
を支配する帝王)となつて、戦車兵となり、四方を制服し、ジ
ヤンプ州(全インド)の支配者となるべきです。(Sn. 五五二
偈)／セーラは仏陀にたいして、全インドを制服し (vijitvā)

て、支配者 (issara) になつて下さいという。このセーラの考
えは、四徳をもち正法でもつて世を治める転輪王のことをいっ
ているのではなく、世俗の王権のあり方を言っているものと思
われる。次の Sn. 五五三偈でもセーラは「王の中の王として、
人類の帝王として統治なさつてくださる (rājāṃ kareṭhi)」と
懇願するのである。／これに対して仏陀はつぎのように応じる
のである。／師 (ブッダ) は答えた、「セーラよ。わたくしは
王ではありませんが、無上の真理の王です。真理によつて輪を
まわすのです。—(だれも) 反転しえない輪を。」(Sn. 五五四
偈、以上は中村元訳)／仏陀は、転輪王に成るとも成らぬとも
答えずに転輪王 (cakravartin) から輪と転ずるといふ語を引
き受けて、真理によつて (dhammena) 輪 (cakkam) をまわ
す (vattemi) のです、と仏教の立場を宣揚するのである。こ
こには世俗の王の支配の有様がうかがえるのである。／仏教が支
配をどのように考えていたかを述べる前に、時間の支配につ
いて少しふれてみよう。古代インドの「アタルヴァ・ヴェーダ」
などでは時間 (kāla) は神々の中の一柱であり、創造と破壊を
司っていた(杉岡信行、二〇一〇)。「テラガーター」に時間
の支配が見える。／時間のうちにあつて時間に支配され、有
(存在) と非有(非存在)に屈伏した人びとは、苦を受ける。か
れら若者はこの世で悲しむ。(六六一偈、雲井昭善訳)／人び
とは時間の支配 (kāla-vasa) になすすべもない。／前回の論
考では kilesa-vasa (煩惱の支配) という複合語が散見される
と述べただけで具体例を示さなかつた。まずそれを示す。『ジ
ヤータカ』第五二七の冒頭では、女に恋いこがれて出家生活が

いやになっている修行僧に、仲間の修行僧が忠告をした。次はその一部分を取り上げる。／…：信仰心をもって出家したてはないか。どうして煩惱の虜になろうというんだ。煩惱なんてものは、ミミズのようなちっけなものから始まって、愚かな人間に至るまでみんなに共通してあつて…：（片山一良訳）／上記の煩惱の虜の原文は *Kliskarasan* で煩惱の支配のことである。仏陀の仏教は、その生き方として、神の支配や王の支配は受けない。また、他者を支配することもない。支配は、自身の内面にある煩惱とその働きが主体を束縛することであろう。

アシユヴァアゴーシャに帰される密教文献について

望月 海慧

アシユヴァアゴーシャ（馬鳴）は『ブツダチャリタ』を著した仏教詩人として知られているが、彼に帰される著作の中には後代に著されたと思われるものが多数ある。ここでは、仏教詩人とは異なる著者による著作の伝承に見られる諸問題を提示する。

彼に帰される密教文献としては『大黒忿怒尊タントラ』に対する大部の注釈書（東北一七五三）があるが、本稿ではその他の小部のテキストを対象とする。すなわち、『事師法五十頌』（レヴィ一九二九、東北三七二一、大正一六八七）『金剛乘根本過集』（レヴィ同、東北二四七八）『大過失』（レヴィ同、東北二四七九）『十不善業道説示』（レヴィ同、東北四一七八、四五〇三、大正七二七）『六趣輪廻経』（ムス一九三九、東北四一七九、四五〇二、大正七二五、七二六）『尼乾子問無我義経』（レ

ヴィ一九二八、東北一七三三、大正一六四三）『世俗諦菩提心修習論』（東北三九一一、四五一九）『勝義諦菩提心修習論』（東北三九一二、四五二八）『八難譚』（東北四一六七、四五二〇）『除優論』（東北四一七七、四五〇五）である。これらを伝承により分類すると、シルヴァン・レヴィにより校訂されたサンスクリット写本が存在するもの、リンチェンサンポによるチベット語訳、シャーキヤーウーによるチベット語訳、日称による漢訳に分類できる。

『事師法五十頌』には、チベットのサキヤ派のロドゥ・ゲンツェンによる注釈書があり、ここではその著者をバヴィデーヴァとする。この名称は『金剛乘根本過集』に対するアティシャの注釈書の後書きにも見られ、ここでは彼を後者の著者とする。同注は前者を多く引用しており、この二つの著書が同一著者によるもので、アシユヴァアゴーシャのものではないと認識されていたことになる。また、『金剛乘根本過集』と『大過失』は、アティシャと同時代のアドヴァアヤヴァジュラの著作集にも収録されている。

『十不善業道説示』は、チベット語訳のみが韻文で翻訳されている。散文の漢訳とサンスクリット版は、アティシャに帰される同名タイトルのチベット語訳と一致しており、意図的に韻文で翻訳されたように思える。

『六趣輪廻経』は、チベット語訳ではダールミカスブーティゴーシャの『正法念処頌』として翻訳されており、アティシャも彼の著作として『開宝篋論』で引用する。また『六趣輪廻経』と『尼乾子問無我義経』には、経としての漢訳の異訳もあ

り、前者はそのパリー語版も伝承されている。

『勝義諦菩提心修習論』は、チベットのタクツァン翻訳師の注釈書ではシェーラの著作とされる。ただし、この名前はアシユヴァゴーシヤの異名と認識されていた可能性もある。

鳩摩羅什による漢訳がある『大莊嚴論』（リユーターズ一九二六、東北四一九六、大正二〇二）は、リンチェンサンポが改訂をしたチベット語訳には著者情報はないが、サンスクリット写本ではクマララータに帰されている。しかし、アティシヤの師であるラトナーカラシャーンテイの『経集釈』やアティシヤの伝記ではアシユヴァゴーシヤのテキストとして言及され、チベットのカダム派では重要なテキストの一つになっている。

日称による漢訳には「馬鳴集」と記されていることから、漢訳者には「これらのテキストはアシユヴァゴーシヤの著述ではない」という認識があつた可能性がある。チベットの伝承についてはアシユヴァゴーシヤの異名の問題も存在しているものの、同時代者であるアティシヤ、リンチェンサンポ、アドヴァヤヴァジュラの間にテキストの著者情報に対する認識の相違があることが確認できる。このように、アティシヤ周辺において、アシユヴァゴーシヤに帰されるテキスト伝承の問題を確認できる。

中国南北朝時代における光背表現の一考察

内藤 善之

火焰光背成立の関連も含めて、本論では五胡十六国期以降の造像に着目し、古式金銅仏を含め中国初期金銅仏の光背を取り

上げる。そこで改めて代表的な違例を挙げ古式金銅仏も含めて六世紀頃までの南北朝における初期金銅仏の火焰光背に着目して若干の検討を加えていく。

南北朝期の造像活動について

北魏が華北を統一後、漢化を目指した孝文帝のもと当初の西方伝来の仏教美術に胡族文化、漢文化が混在する多元的造形から脱却し一層の中国化を進めたのが北朝の造像活動の流れである。金銅仏には太平真君や太和などの紀年を持った像があり、紀年の基準とされている。南朝では隋が南北朝を統一するまで劉宋、齊、梁、陳といった漢族の王朝が興った。南朝の仏教の盛況は豊富な文献資料から読み取ることが出来るが、具体的な様式については謎が残る。南北朝の仏教造像について、南朝に萌芽が現れ、それが影響を及ぼしたのか、議論の多々あるところだが、目下のところ現存する遺跡も含め南朝の遺例の少なさにより明確な結論を見出す事が難しい。

火焰光背について

中国における火焰光背の厳密な成立時期は未だ明確に論証出来ないが、西秦建弘五年（四二四）炳靈寺石窟第一六九窟佛像や雲岡石窟第二十窟主尊佛（四六〇頃）、前述した宋元嘉十四年（四三七）金銅佛、元嘉二十八年（四五二）金銅佛、太和元年銘（四七七）金銅佛坐像、太和十三年銘（四八九）金銅二佛並座像などがその典型で、現存する中で早期の遺例として知られる。

初期に簡略に表現されていた火焰文様は時代が降ると弾力性のある瘤節を伴う巻き込みを取り込み、流麗な表現形式に変化

する。火焰の揺らめきや燃え盛る描写が可能となったことにより、表現の強調のため周縁部を充実するといった形式的変化が生じた。

南朝の金銅仏の光背装飾について言及するならば、この像と対比する適切な北朝造像を求めたいのが南北朝初期の大きな問題ではあるが、火焰装飾は北魏の五世紀末の金銅仏と比較しても特に大きく異なる点はない。つまり劉宋の二像は、五胡仏に淵源を持つものであり着衣の表現および印相、光背の形式も北魏太和期の金銅仏に近似している。現存している金銅仏に限れば南北朝初期の金銅仏にはさほど様式上の差異は見出せない。

南北朝初期金銅仏では雲岡開鑿以前より巨大な拳身光に火焰を顕し、造像活動が隆盛を極める太和仏を経て細緻で華麗な光背装飾を伴う北魏正光期の火焰光背に一つの完成を見る。石彫仏等の遺例をみると初期には身光部の圈帯を装飾する数ある光背装飾の一つに過ぎなかった火焰文ではあるが、五胡十六国を経て南北両王朝も各々違いはあるが漢文化を至上とした。この種の王朝の文化的背景も相まって古来の伝統的装飾文との融合により光背の変化が見られるようになったのではなからうか。河北、陝西、河西、隴西、遼寧、江南等の諸地域には膨大な遺例があり考察としてはまだまだ不十分ではあるが、南北朝初期に於いて漢族の伝統的文様表現を基とする火焰の装飾が光背に取り込まれたと考えるならば、従来、西方で表されてきた謂わば、文様による部分的装飾とは異なり、それまで見る事が無かった光背と火焰が同化した動的表現を伴う新たな形式が南北朝

期に生み出されと考えるのが妥当ではないだろうか。今後さらに詳細な比較検討を行いたい。

立正大学図書館に所蔵されていた

河口慧海旧蔵の和装本について

庄司 史生

本稿は、立正大学品川図書館（旧大崎図書館）が所蔵する河口慧海（一八六六一—一九四五）旧蔵文献の中、和装本資料に関する整理・調査の経過報告である。

同館所蔵の河口慧海旧蔵文献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 河口慧海請来資料 解題目録』（二〇一三年発行、以下『目録』）にその概要が示されており、また洋装本資料については、本誌第八七巻別冊（二〇一四年）掲載の拙稿「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―」にその概要を報告した。立正大学図書館への河口慧海旧蔵書寄贈の流れや、河口旧蔵書とする根拠については、既に示しているのでここでは省略する（先述の拙稿参照）。

さて、同図書館が所蔵する河口旧蔵和装本には写本と版本が含まれ、暫定的な和装本全体のタイトルの数は約一四〇点、冊数は約四二〇冊ほどである。それらの殆どは仏教書である。詳細については現在も調査中であるが、一部のタイトルを示すと次のとおりである。仏教書の写本には『般若心経異本』、『華嚴

五教章玄譚、『五教章聴講録』、『宝篋印陀羅尼功德集』、『分別六合釋辨義』、『胎藏界口伝抄』、『俱舍論講要義林』、『僧徒官位並衣服之事』といったものがある。また版本には黄檗版大藏經のいくつかの他に『親鸞聖人絵詞伝』、『科註妙法蓮華經』、『註法華經』、『南本大般涅槃經会疏』などがある。また仏教書以外には、『古事記』、『神代正語』、『和泉名所図会』などがある。

ところで、これら和装本にはいくつかの書入れが確認される。それには①本人による書入れと、②他者による書入れとがあり、このことは洋装本資料にも同様の例が見られた。まず①については『天台小止観』の表紙右手に「釋興然」とあり、表紙中心には「印度仏陀伽耶ニテスマンガラ僧ヨリ得シモノナリ慧海誌」とある。このことは、河口慧海は同書をスマンガラから受け取ったこと、スマンガラの前の所有者が釋興然であったことを示唆するものである。釋興然は河口慧海にとって、パリ語の先生である。さらに『梵網経菩薩戒本』の本文冒頭には「佛陀伽耶摩訶菩提会ヨリ借読す其后スマンガラ僧ヨリ受く明治四十二年十月十三日」とあり、先の『天台小止観』とともに同書を手したのであろうか。この他に『梵網経盧舍那佛説菩薩心地法門品第十』には、「慧海受持」と記されている。次に②については、例えば『普賢行願品宗通略疏』では「贈呈 河口慧海師 厘石 明治四十四年十月吉旦」とあり、他にも同様の寄贈の旨を記すものがある。

なお、河口旧蔵文献には「は五、1、1」などのラベルが添付されている。このラベルは和装本だけではなく、洋装本や貝葉写本の経板などにも付されている。同様の例は、東洋文庫所

蔵河口将来文献にも確認することができる。このラベルをたどることで、彼の蔵書を再構成することができるかもしれない。

以上のように、立正大学図書館所蔵河口慧海旧蔵文献は、全体として少数ながらも、「貝葉型（梵・巴・藏）」「洋装本」「和装本」というように、さまざまな形態の文献が収められている点に特徴があるといえる。河口旧蔵の和装本は現在のところ他の機関への所蔵は確認されていない。なお同館所蔵の和装本の殆どは仏教書であり、その中に彼の事績、他者との交流を示す書入れを見出すことができる。それらの情報は、近代仏教史研究において、有益な資料に成りうるのではなからうか。

英語礼拝聖典『Vade Mecum』讃仏歌にみる

アメリカ仏教の一考察

釋氏 真澄

明治時代よりアメリカ本土・ハワイ等に渡った日本人移民たちとその子供の日系二世たちは、寺院での日曜礼拝で讃仏歌（Gatha）を歌い、戦時中の苦難の時も乗り越えたという歴史がある。英語讃仏歌を初めて創作したのは、ドイツ系アメリカ人のポール・ケラスであると言われているが、ケラスの歌詞は本願寺派ハワイ教団が出版した初めての英語礼拝聖典『Vade Mecum』に多く収録され、編集したハント夫婦の讃仏歌の創作に大きな影響を与えたのは確かであろう。ハント夫妻はこの『Vade Mecum』に新しい儀礼形式とそこで使用される拝読文と讃仏歌を創作し、これらはハワイのみならず西本願寺、そして北米・カナダ教団の英語聖典にそのまま引用され

た。本書には計五版(第一版一九二四年―第五版一九三二年)の刊行が確認されており、曲数を比較すると、一版では六八曲であったが、三版では編集者にゾーンも加え一三八曲となり、五版で一四曲となる。またすべての『Vade Mecum』には譜面も作曲者名も記されていないが、一九三九年に西本願寺が出版した『Standard Buddhist Gathas and Services』に『Vade Mecum』の五七曲の英語讃仏歌がはじめて譜面と作曲者名、曲のタイトルも入って収録された。中でも作曲数が多かったのはセントアンドリュース大聖堂のオルガニストで、当時ハワイ別院の聖歌隊の指導もしていたボウドであった。『Vade Mecum』の讃仏歌は、キリスト教讃美歌の単語や表現を多く用い、ハント夫妻が超宗派仏教の伝道を理想としていたため、真宗的な曲は僅かしか創作されなかった。本研究で英語讃仏歌の変遷を概観し、浄土真宗のアメリカ化の現象、つまりいかに戦前のアメリカで浄土真宗がプロテスタント化・超宗派化したかという事例を紹介したが、アメリカ化を目指した日本人や日系移民の側からもキリスト教的な英語讃仏歌は当時好まれ、ハントとともに活動していたハワイ教団の今村や、北米教団の園田にも超宗派的な新しい仏教の国際伝道という理想があったという点にも留意すべきであろう。

その後の英語讃仏歌の発展は、『Standard Buddhist Gathas and Services』のあと、北米教団は一九四八年に『Young Buddhist Companion』を刊行し、『Standard』の譜面付き讃仏歌に加え、日系二世の開教使たちの妻が、『Vade Mecum』やケラスの歌詞に新たに曲やアレンジを加え、英語讃仏歌は七〇

曲となった。しかし一九九四年に刊行された最新の礼拝聖典『Shin Buddhist Service Book』を編纂するにあたり委員会は、一九八九年に北米教団の全寺院にアンケート調査を行ったが、結果は英語讃仏歌に対して「キリスト教に似すぎている」という批判が多く出た。そこでこれらのアンケートを参考に『Vade Mecum』からは、たった四曲が残される形となった。ハワイ教団は一九四九年に『Praises of the Buddha』を刊行し版を重ね、一九九〇年刊行の四版では、七六曲の英語讃仏歌のうち『Vade Mecum』からは二八曲が収録された。さて、現在海外では五種類の英語讃仏歌が歌われており、その変遷には三段階あると言えるであろう。【第一段階】開教当初からのスタイルとして、ローマナイズされた「恩徳讃」等の日本語讃仏歌が英語聖典に収録され、それとほぼ同時に、ハワイのハントが創作した超宗派的・キリスト教的初期讃仏歌が、長期間多くの日系二世や三世に親しまれた。【第二段階】戦後、北米教団で日系二世の開教使の妻たちによって子供向け英語讃仏歌が創作された。【第三段階】ハワイ教団や北米教団が現在二つの新しい英語讃仏歌の創作に取り組んでいる。一つは、「日本の浄土真宗的」な歌への要望から翻訳委員が、近年西本願寺で創作された日本語讃仏歌を英訳していくプロジェクトで、もう一つは、英語の歌を現地ですくすく作るプロジェクトである。「歌の力」を持つ可能性は今後も注目に値するものであり、讃仏歌のさらなる研究が必要であろう。

現代中国における仏教の社会参加——生活禪を中心に——

何 燕生

生活禪は中国仏教協会前副会長、河北省仏教協会前会長、故浄慧法師（一九三三—二〇一三）によって提唱された新しい実践的な仏教思想であり、現代中国の大学生や知識層の間で注目を浴びている中国版の「社会参加仏教」である。例えば、「禪を人間の日用の中で実行し、運用する」、「生活の中で修行し、修行の中で生活をする」とか、また、「日常生活の中で最も重要なのは「当下（ただ今、この時、即時）の一念を把握すること」などから知られるように、「生活禪」とは、禪を日常生活の中に溶け込ませようとする主張である。

生活禪の提唱は一九九一年に始まり、一九九三年に河北省の柏林寺で開催された第一回「生活禪・サマーキャンプ」で正式に発表された。当初は比較的慎重な姿勢を採り、控えめだったにもかかわらず、その理念は次第に仏教内外の人々に認められて多くの共感と支持を得るようになり、それにつれて、毎年、生活禪をテーマにしたサマーキャンプを実施し、その理念を本格的に唱えるようになった。柏林寺は浄慧法師の力によって本格的に復興され、立派な伽藍が再建されているが、この柏林寺を本拠地に、生活禪の理念が毎年開催されるサマーキャンプを中心に宣伝され、実行されている。現在、中国各地の寺院で各種のサマーキャンプが開催されているが、浄慧法師が手がけた生活禪サマーキャンプの影響によるところが大きい。ちなみに、これらのキャンプには日本の禪宗団体から若い僧侶が派遣され、中国在住の外国人留学生も参加しているという。柏林寺

は生活禪を提唱したことで、現在、中国の仏教聖地として国内外から大きな注目を集めている。

著者の活動に対して、政府はもちろん支持する姿勢を採り、毎回のサマーキャンプには地方政府の役人が出席し政府の宗教政策を伝達したりしている。学界でも、生活禪を扱う論文が研究誌に盛んに登場しており、近年公表された宗教学分野の博士論文題目を見ると、生活禪サマーキャンプを扱った論文は数本もあり、研究者の間で生活禪を重要な研究課題とする認識が広まっていることが分かる。

ここで特に指摘したいのは、提唱者浄慧法師の日本に対する深い理解についてである。氏はこれまで何度も日本を訪れ、奈良や京都、東京、仙台などの寺院を訪問している。氏が日本訪問時の思いを詠った数々の詩は、『経窓禪韻』（百花文芸出版社、二〇〇八年）に収録されている。一つ永平寺を訪れたときの詩を挙げてみよう。「再訪蓬萊地、承陽仰古風（蓬萊地を再び訪れ、承陽に古風を仰ぐ）青松長不老、祖徳讚無窮（青松長きにして老いず、祖徳讃えて極まり無し）」と、宋の地で如浄禪師の教えを受け継いだ道元の禪風が讃えられており、提唱者の日本仏教に対する深い理解の一端が窺える。加えて、その数々の著書の中で白隠禪師の禪に言及し、また鈴木正三や鈴木大拙の考えについても盛んに取り上げ、それらを積極的に評価し、応用までしていることを知れば、浄慧法師が唱える「生活禪」には日本禪宗もそれなりの影を落としていることが窺われよう。

改革開放政策の実施に伴い、二十世紀八〇年代以降、中国仏教の復興と発展には目を見張らせるものがある。破壊された多

くの寺院が次々と復興されたほか、一定の制限を受けつつも宗教活動が活発に展開され、今日、どこのお寺に行っても、各種の法要が順番待ちだという話をよく耳にする。変革の時代を迎えた現代中国において、仏教も激しい変化を遂げつつある。こうした「ハデ」な盛況ぶりの中であって、禅を中心にした生活禅の動向こそが注目に値すべきであり、生活禅とそのサマーカーンプは現代中国仏教を知る重要な手がかりとして、今後ますます関心を集めるであろう。

日蓮の仏教観の特色

北川 前肇

一 はじめに

日蓮（一二二一—一二八二）の仏教観の特色は何であるかを、あらためて問うとき、その宗教活動の軌跡に注目する必要がある。日蓮の宗教活動は、日蓮の内包する宗教的課題と深い関わりをもっていると思定できる。もちろん、宗教活動は、その宗教者の世俗的価値観を超えたものからのうながしであり、また宗教的回心が生涯を決定づけている。

二 日蓮における宗教活動の特色

このような関心から日蓮の宗教活動に注目してみると、日蓮は第一に、公的活動の側面と、第二には日蓮の教説に帰依する信徒たちの苦悩からの脱却を示唆する極めて個的な活動の側面、両面を具有している。

第一の公的活動の面は、日蓮みずから「三度の高名」として回顧している（撰時抄・昭和定本一〇五三頁）。それは、(1)文

応元年七月十六日、前執権北条時頼に「立正安国論」を奏進の折に、幕府の宗教的姿勢に対して諫言したこと。(2)文永八年九月十二日の平左衛門尉に対する諫言。(3)文永十一年四月八日、鎌倉幕府に招かれた折、同じく平左衛門尉に対する諫言。これらの三度の諫言は、日蓮が真の仏弟子（智者）として、国土・国主への恩、一切衆生の恩に対する報恩の行為にほかならなかった。

第二に、日蓮の信徒に対する具体的な教導のあり方は、信徒が直面する生・老・病・死等の四苦であり、また八苦に収斂できる。なかでも、信徒たちの夫婦の死別、親子の死別、あるいは人間関係の葛藤として、縦社会における親と子の問題、主人と家臣の問題、また朋輩間の葛藤などが見られる。

では、これらの信徒たちが、「死」をいかに超克しようとしたかを、時系列的にたずねてみると、①南条兵衛七郎に対する病気の見舞いと法華経信仰に基づく死後の導きがあげられる。しかも、この南条氏は死を迎えるが、その際日蓮は墓参と同時に、直接遺族への弔慰を表したことがうかがえる。②また、南条氏の忘れ形見の七郎五郎が十六歳で突然死去するが、日蓮は母親に対して、情愛を込めた弔慰の手紙をしたためている。

さらに、③曾谷入道法蓮の亡父に対する宗教的追善供養を称賛し、④富木常忍の老母の死去に対しては、富木氏が身延山の日蓮のもとに遺骨をたずさえて参詣したことに対し、丁寧な追善の仏事と、生前の母親への思い出を語り合うことで、死別の悲嘆から、宗教的法悦へと導いていることが知られる。また、夫婦の死別に当たっては、⑤高橋六郎入道の病氣に対して、日

蓮は細やかな心遣いを示し、死去に当たっては、弟子を慕参させて追善の仏事とし、また、未亡人の持妙尼へ心の届いた慰めの手紙をしたためている。同様に⑥岡宮在住の妙法尼、⑦佐渡在住の千日尼に対しては、夫の死別をとおして、生前の法華経信仰を称賛しつつ、成仏の確かなことを記した書簡を届けている。

三 おわりに

以上のように、日蓮の「法華経の行者」としての宗教活動は、公的側面と、信徒たちの直面する個々の課題に対する対応の、両面が知られる。しかも、この両面は、一つには日蓮が真の智者となつて国土までも救いたいという念願に裏づけられ、また個々人の死の問題は、幼少年期の日蓮が目指した「臨終正念」に基づく救済の道であつた。しかもこの両面の活動は、大恩教主釈尊の一代聖教に直参（依法不依人）し、わけても随自意の教えである法華経を最勝の經典として仰ぐところにその基盤があることが知られる。つまり、ここに日蓮の仏教観の特色があらためて確認できるのである。

法華経における諸菩薩の行者守護の誓いと如来寿命品の関係

関戸 堯海

法華経の薬王品から勧発品で諸菩薩や諸尊が修行者を守護することを誓っている。日蓮における、この守護の誓いと方便品・寿命品との関連について考察したい。智顛は序品から安樂行品を迹門、從地涌出品から勧発品を本門とし、それぞれ序分・正宗分・流通分の三段に分けたが（二経六段）、本門につ

いては涌出品前半が序分、涌出品後半と寿命品、および分別功德品前半を正宗分、分別功德品の後半から勧発品までを流通分とした。この流通分のうち如来神力品と嘱累品を嘱累流通として付嘱流通の要とし、薬王品から妙莊嚴王品までを化他の流通、勧発品を自行の流通とする（田村芳朗・藤井教公『仏典講座七・法華経』大蔵出版）。日蓮は智顛の科文を継承して二処三会の説相・虚空会十二品に着目した。そして、末法の衆生救済という観点から、宝塔品に滅後の弘通者が募られ、涌出品・寿命品に地涌の菩薩を召出して本仏を開顕し、神力品・嘱累品にすべての菩薩たちに滅後の弘通を付託したことに注目している。また、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り、薬王品へと説相は移る。

《薬王菩薩本事品第二十三》薬王菩薩の焼身供養が説かれ、薬王菩薩の過去世における苦行の功德を説いて、修行者の法華経の実践を勧奨する。十喻によって、法華経が諸経中に最第一であることを説き、この経が衆生のあらゆる苦を抜き、後の五百歳の中に閻浮提に広宣流布し、聞法の功德によって命終の後に女性が極楽世界に往生すると説かれる。

《妙音菩薩品第二十四》東方の浄華徇王智仏の国にいた妙音菩薩は、釈迦如来の娑婆世界に出現して三十四身を現じて衆生を救う。

《観世音菩薩普門品第二十五》観世音菩薩は三十三身を示現して衆生を救済する。観音の名を称えれば火難・水難・羅刹難・王難・鬼難・枷鎖難・怨賊難の七難をのがれ、貪・瞋・癡の三毒を離れ、男子を望めば立派な男子が、女子を望めば端正な女

子が得られるという。

《陀羅尼品第二十六》薬王菩薩と勇施菩薩（二聖）・毘沙門天と持国天（二天）・鬼子母神と十羅刹女が、仏滅後の時代の説法者に陀羅尼呪を与えて守護しようと誓う。

《妙莊嚴王品第二十七》母の浄徳夫人と浄蔵・浄眼の二人の王子が善知識となつて、父の妙莊嚴王を導く。浄蔵・浄眼という修行者の事跡を説いて、この経の流布をすすめる。浄蔵は今の薬王菩薩（浄眼は薬上菩薩）であると、薬王菩薩の本事と誓願が明らかにされる。

《普賢菩薩勸発品第二十八》末世（後の五百歳）に法華経を一心に精進して三七日の行を成就する人があれば、普賢菩薩は六牙の白象の王に乗つて現れ、その人を守護すると誓う。

薬王品以下の六品には妙音菩薩・観世音菩薩・普賢菩薩や鬼子母神・十羅刹女などの諸尊が法華経の修行者を守護することを誓っている。また、薬王品・勸発品には後五百歳の末世に法華経が広宣流布することが強調されている。末世の衆生救済という観点から、日蓮がこれらの説示に注目していたことが知られている。一方で日蓮は「薬王品已下、乃至、涅槃経等は、地涌の菩薩去り了つて、迹化の衆・他方の菩薩等のために、重ねてこれを付嘱したもう。拮拾遺属これなり」（観心本尊抄）、「薬王古已下の六品得道のもの自我偈の余残なり」（法蓮鈔）と述べている。法華経の中心思想は迹門の二乗作仏と本門の久遠実成とみて、ことに寿命品に久遠実成が明説されたことによつて、二乗作仏・一念三千の理念の根本となる仏陀の概念が明確になったという。今回の考察によつて、日蓮が寿命品の久遠実

成を最重要視していたことが再確認できたと思われる。なお、阿弥陀如来については迹門の化城喻品では大通智勝如来の第九王子、法華修行・法華成仏・法華化導の弥陀、本門の薬王品の弥陀は釈尊の分身（下山御消息）という表現も見える。

日蓮遺文における説話の活用

芹澤 寛隆

日蓮（一一二二—一一八二）の著作類は日蓮遺文として収集整理されているがその文献には非常に多くの中国人名や中国説話が引用されている。本発表では、その中の陳子説話（破鏡説話・徐徳言説話）を用いた。立正大学日蓮教学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』にその箇所を確認すると真蹟現存の遺文中にはないが、直弟である日興写本中に二度『持妙尼御前御返事』と『妙心尼御前御返事』の中に示されている。この説話を日蓮がどのように受容したのか、それを確認するうちに、この説話が原典と比較した際に日蓮の用いた説話の内容と大きく異なることを見出すことができた。

これまでの日蓮における説話の研究について概観すると、いずれも原典と考えられる文献を挙げているが、実際に確認してみると、原典とされる『太平廣記』や『神異経』と日蓮の説話では内容が大きく異なる。これは、これまでの研究が故事成語辞典等の孫引きであったためであり、その意味では、片手落ちと言わざるを得ない。

実際にいくつかの文献を確認したが、日蓮以前に日蓮と同一の意味合いを持たせている内容で陳子説話を述べた例は見当た

らない。特に『今昔物語集』等に見られるように、この説話は妻の不義を夫が知るといふ内容であつて、日蓮のように追善、もしくは夫婦が互いに想い合うといふ内容のもと大きく異なる。

その中で、日蓮の用いた陳子説話と内容、意味合い共に最も近いと思われるのは、源光行撰とされる歌道書である『百詠和歌』である。そこには徐徳言と曹文といふ、主人公の名は違えども、ほぼ同一の内容が示されていた。

この『百詠和歌』を日蓮が受容して説話を完成させたとする、いくつかの問題点が生じる。

・日蓮が歌道書を受容した経緯

・日蓮遺文中に見られる歌道書の活用

・陳子説話を『百詠和歌』のようにそれまでの説話と内容を変えた理由

などが挙げられよう。こうした点についても今後検討したい。

本発表では少なくとも、現段階における日蓮遺文における注釈の問題を見つけることが出来た。今後は、これまで確認されてこなかった文献を中心にさらに日蓮の学問受容について見ていきたい。そのうえで、説話を通じて、その遺文の真偽まで検討できればと考えている。『持妙尼御前御返事』と『妙心尼御前御返事』については、蘇武談が他の真蹟遺文と異なることや、出典として日蓮の思想と全く異なる系統の唱導資料などが挙げられることを踏まえ、その真偽について考察すべきであると考えている。陳子説話は日蓮遺文中、この二通のみに示される説話である。さらにこの説話について精査していきたい。

近世日蓮伝記本『高祖累歳録』『本化高祖紀年録』の

挿絵について

望月 真澄

近世後期から明治初期にかけて多くの日蓮伝記が刊行されるが、その代表的なものとして、中村経年『日蓮上人一代図会』、深見要言『高祖累歳録』、同『本化高祖紀年録』、小川泰堂『日蓮大士真実伝』がある。これらの伝記本には多くの挿絵が入っているが、これは日蓮伝記の内容に彩りを添えるとともに伝記内容を庶民に分かり易く伝える役目を担っている。本発表で検討する『高祖累歳録』と『本化高祖紀年録』であるが、前者は寛政五年（一七九三）、後者は同七年（一七九五）と僅か二年の間隔で刊行している。そこで、両書の特徴や相違点を検討していくことが必要とされるが、『本化高祖紀年録』の挿絵の内容に関しては、別の機会に公表したので、ここでは『累歳録』を中心に画かれる挿絵の特徴をみていき、『本化高祖紀年録』の挿絵と比較することにより、著者の両伝記本の編集意図を明らかにしてみたい。

『高祖累歳録』挿絵は、諸本によつて違いがあるが、その多くは上巻四十一點、下巻三十三點、計七十四點である。挿絵の作者は一点毎に異なっているが、中には同じ絵師による挿絵が何度か登場することもある。後の『本化高祖紀年録』と比較すると、身延山絵図が巻末に付され、さらに日像の伝記が加えられており、延宝九年（一六八一）刊『日蓮大聖人御伝記』の記載内容を踏襲したことが考えられる。

次に、挿絵の種類について分類してみた。

①新たな日蓮伝記の場面を示したものと、46 越後毘沙門尊天、59 浅草観音別当改宗、68 高祖日朗江御讓状、②奇瑞を表現した場面として、63 旛曼荼羅破蒙古、64 呂洞賓ト云仙人西ノ方ヨリ来ル（弘安四年）、65・66 蒙古退治旛曼荼羅、③既出の出来事に付随した内容として、1 従二八幡御手洗井得小児、53 石和河経石、74 日法作之高祖像安置於身延山、70 高祖経一磨御遺言、があげられる。

これらのことより、著者の要言は、『高祖累歳録』の編纂を通じて日蓮伝記本を体系化し、後に編纂される『本化高祖紀年録』に同場面の挿絵を収録していく傾向がみられた。

その他、『高祖累歳録』の挿絵には次の四つの特徴があることがわかった。

①上越高田毘沙門天像、浅草寺僧侶改宗にみられるように、従前の伝記に新たな場面が登場している。②蒙古退治旛曼荼羅を主とする日蓮の奇瑞場面が強調されている。③既出の出来事に付随して、日蓮誕生以前の状況、日蓮滅後の教団の状況といった日蓮の生前・滅後の様子が描かれている。④伝記の場面で、祈禱の効験や地域における伝説の箇所が随所に登場し、伝記場面の比重を占めていく。

以上、『高祖累歳録』挿絵は、従来の挿絵同様に本文が主、挿絵が従という関係を持ちながら、多くの挿絵が盛り込まれることよって庶民の本文理解が容易となった。重ねて著名な画家に挿絵を描かせ、挿絵に注目させたことは伝記流布の上で有意義なことであった。近世中期に版本『日蓮聖人註画讀』の和文体の登場により、日蓮の生涯が庶民層に普及していくわけ

あるが、これを受けて近世後期の『高祖累歳録』と『本化高祖紀年録』は、中村経年『日蓮上人一代図会』とともに挿絵をふんだんに使用する伝記本の形態を踏襲した。しかし、『日蓮聖人註画讀』とは異なり、あくまで本文が主で挿絵は本文を補う目的で使われ、文章主体の伝記本の域を出ることはなかった。しかしながら、日蓮伝記を分かり易く伝えるための挿絵は重視され、後の小川泰堂『日蓮大士真実伝』では挿絵の量は増えていった。幕末期に至ると、絵が主体の板額絵や錦絵による日蓮伝記が流布し、これが明治以降の日蓮伝記を知る主な手法となっていくのである。

長松日扇における教化活動の研究

—— 釈教歌を視点として ——

武田 悟一

安政四年一月二日、京都において「華洛本門佛立講」を開講している長松日扇（清風）（一八一七—九〇）は、久遠本仏の悟りの世界である法華経、それを顕揚している日蓮の本化別頭教学、さらには八品門流の祖慶林房日隆の本門八品教学を継承している在家者である。その教えに立脚する日扇は、いかなる教化活動をしているのであろうか。

ところで、日扇の安政四年の開講から明治二三年の日扇死去に至る三四年の教化活動に注目してみると、日扇は五・七音を基調とした定型詩である和歌を作っている。その数五六二四首、中でも仏教に関するものを詠じている釈教歌は三七七首にのぼる（『佛立事典』第三巻）。日扇は、釈教歌を作って仏教

の教説や信仰に対する心得、苦悩を解決するための手段や導き等を歌に表現し、弟子信徒に対して教導している事実を見逃さない。

そもそも釈教歌とは、仏菩薩、經典教義、仏教行事信仰体験等を表現した和歌をいい、その淵源は万葉集にみられ、八代集・十三代集の勅撰和歌集、私家集等に知られる。

そこで、日扇の釈教歌を教化活動の一側面から問うとき、先行研究は管見の限り馬養清督・坂輪宣敬・舛田日誓・松田薫光・大野昌観・吉田淳崇・小川立恵・野崎日丞の各氏によって研究がなされている。が、歌集の刊行についての考察は坂輪氏のみであり、検討の余地が存する。この小稿では以下、一・日扇によって編集された歌集の存在の確認、二・日扇の歌集刊行についての確認、三・日扇が教化活動に釈教歌を用いる理由と、釈教歌にみる教化活動の一例をあげて少しく検討してみた。

一の日扇による歌集は、管見の限り現段階では①『てこのかたま』（嘉永七―明治二年）②『直達法門歌』（慶応元年）③『百座法門』（明治一八年）の三書確認できる。

二の歌集の刊行は、管見の限り二一書確認でき、A歌集B注釈・解説書C辞典・索引等に分類できる。Aは①『長松教歌集』（明治二九年）②『てこのかたま』（同四五年・前述の『てこのかたま』とは別書）③『和国陀羅尼』（大正一年）④『佛立教歌集』（同十五年）⑤『日扇大徳御教歌集』（昭和三年）⑥『佛立教歌集』（同二七年）⑦『佛立教歌集続集』（同三三年）⑧『定本仏立教歌集』（同四八年）⑨『佛立開導日扇聖人御遺

墨集』（平成一年）⑩『類別御教歌集』（同二年）、最新の歌集として⑪『佛立事典』第三卷（同二〇年）が刊行され、その収録数は前述のとおりである。Bは、①『佛立開導日扇聖人御教歌拝見―文法による』（昭和五九年）②『佛立開導日扇聖人「四季の和歌」』（平成二二年）③『佛立開導日扇聖人「花の和歌」』（同一年）④『長松清風歌集』上下巻（同一年）⑤『佛立開導日扇聖人御教歌現代語訳集』上（同二六年）の刊行がある。Cは、①『佛立教歌集下之句索引』（昭和三〇年）②『御教歌事典』（同一年）③『佛立教歌集―品詞別索引』（同五九年）④『佛立御教歌早見事典』（同六二年）⑤『御教歌・御教句語彙略解説』（『佛立事典第三卷所収・平成二〇年）の刊行がある。

三の教化活動に釈教歌を用いる理由として、日扇は『開化要談 宗』において「歌にして教へておけぱいつまでも 御法門をハわすれさりけり」（『日扇聖人全集』第十三卷三六六頁）として、教義を歌に表現することで平易に示すことができるとしている。また、釈教歌にみる教化活動の一例として、『百座法門 参』には「おのが身を君に任ずを忠といひ 法にまかすを信といふ也」（『前掲書』第十二卷二三三頁）とて、み仏への絶対なる信の貫徹を歌に表現し、その教導が見られる。

以上小稿では、釈教歌の視点に置く前段階としての資料等の確認と、教化活動の一例を確認した。三千余首にのぼる他の釈教歌の検討は今後の課題としたい。

『無量寿経』四十八願の「聞名」について

緒方 義英

『無量寿経』に開顕される法藏菩薩の四十八願は、十方衆生の円満な救済を実現するべく、救済に必要な諸々の浄行を、段階的かつ組織的に具現化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、体系的に救済のシステムを構築していくのである。そこで本論は、四十八願中に示される菩薩の「聞名」に着眼し、それが無量寿仏の衆生済度にとどのような役割を果たしているのか、諸仏・菩薩・衆生の関係性を中心に考察するものである。

四十八願中に見られる菩薩利益は、例外なく「他利他の原理」に基づく必然であり、菩薩の衆生利益に必要な功德を順次円満に成就させていくものである。すべての菩薩は、弥陀の大願業力を増上縁としながら正覚へと進趣し（他利）、その一切の功德を衆生利益へと回転趣向するのである（利他）。

そこで、四十八願における菩薩の願を概観すると、おおよそ國中菩薩、十方菩薩、他方菩薩の順で、そのすべてが第二十二願文以降に配列されていることが分かる。第二十二願文は、他方国土の菩薩が浄土に往生し、還來穢國して衆生を利益する、いわゆる還相摂化を誓うものであり、その「還相の菩薩」の具体的な功德が、以下九つの「國中菩薩の願」において成就するのである。國中菩薩は、自身の「普賢の徳」を示現するべく、十方の諸仏如来を供養し、巧みな弁才をもって衆生を教化するのであり、その衆生利益が「十方衆生の聞名」に具現されてくるのである。

すなわち、十方衆生は、諸仏によって称讃される無量寿仏の名号を聞き、その名号功德によって菩薩の無生法忍を得るが、國中の菩薩は、常にその諸仏を供養しながら離れることなく、諸仏の脇侍として衆生を教化するのである。そうであるから、諸仏の称名が到る「十方衆生の聞名」のところに、國中菩薩の神通力も現れ、無量寿仏の名号功德、諸仏の称名功德、國中菩薩の神通功德が円かに成一し、そこに本願力回向が成就されるのである。

一方、無生法忍を得た衆生は、聞名を因縁として菩薩となり、利他行を修して人天の尊敬を受けるまでになるが、國中菩薩との決定的な自業の相違から「他方国土の菩薩」と呼ばれるようになる。先の、第二十二願文における他方国土の菩薩がそうである。

「他方国土」とは、無量寿仏の国土から見て他方、すなわち無量寿仏の国土とは分別される世界をいう。なぜ自他の分別が生じるかと言えば、無量寿仏の国土が如来の清浄なる願心によって莊嚴される「浄土」であるのに対し、他方の国土は、衆生の不浄なる業によって現じる「穢土」であるからである。浄土の菩薩は、その行業すべてが清浄であるのに対し、穢土の菩薩は、どこまでもその行業が不浄で、決して煩惱を離れることがない。この「業の浄穢」こそ、菩薩を自他に分別せざるを得ない要因なのである。

十方に遍在する他方の国土においては、未だ清浄の業を得ずに利他行を修する菩薩（未証浄心の菩薩）を認めるが、彼に「聞名」以外の具体的実践はなく、聞によって享受される名号

功德の独用によって利他行を成立させているのである。実に、「他方の菩薩」と呼ばれながらも、自らを「煩惱具足の凡夫」と相知し、ただひたすらに「聞名」する他ないのである。

ここに明らかなことは、四十八願中に示される菩薩の「聞名」が、他方菩薩の利益を目的に用意され、それがそのまま他方菩薩の衆生利益へと展開する、ということである。衆生と直接的な関わりを持つ他方菩薩だからこそ、その衆生利益に重要な意義があり、「聞名」を通して到る名号功德に、無量寿仏の智慧と慈悲を見るのである。

康永本に見る親鸞の表象とその意義

——『伝絵』の絵相比較から——

大澤 絢子

『親鸞伝絵』（以下『伝絵』）は、親鸞（一一七三—一二六三）の行状を描いた絵巻で、本願寺第三世覚如（一二七〇—一三五二）の在世中に少なくとも五本の『伝絵』が制作されている。そのうち琳阿本・高田本から康永本の成立までには、約五十年の隔りがある。

そこで本報告では琳阿本・高田本から康永本の成立までの間になされた覚如の主張に注目し、それが康永本の絵相にいかん反映されているのかの検証を試みた。

これは、『伝絵』に描かれた親鸞の表象に投影された覚如の意図を明らかにすることでもある。琳阿本の奥書に、「右縁起画面之志偏為知恩報徳」とあるように、『伝絵』は親鸞の徳を知り、恩に報いるという明確な意図を背景に制作されている。

したがって康永本も親鸞の単なる一代記ではなく、その根底には親鸞を讃仰しようとする強い意志が働いていると考えられ、そうした性質を持つ『伝絵』へ覚如がいかん自らの主張を組み込ませたのが重要なポイントとなる。

琳阿本・高田本から康永本の成立までの間になされた覚如の主張として本報告で注目したのは、覚如による『執持鈔』（一三三六年）、『口伝鈔』（一三三二年）、『改邪鈔』（一三三七年）の三作である。そこでみられた覚如の主張とは主に、法脈とその教義の立場の明確化、如信（一二三五—一三〇〇）を媒介とした法脈の正当化、教義の統制と本願寺を中心とした親鸞への帰依という信仰形成である。

それに対して具体的に検討した絵相は、『伝絵』十五段のうち、琳阿本・高田本・康永本に共通する「選択付属」、「信行而坐」、「六角夢想」、「廟堂創立」の四段である。『伝絵』の中でも特にこれらの段は、親鸞の法脈とその正統性、教義的立場、そして本願寺と親鸞の結びつきを描いた場面であり、琳阿本・高田本との比較にはこれらの段を比較することが有効であると考えたからである。

比較の結果、康永本では、法然から親鸞への法脈を描く「選択付属」のエピソードを場面の二分割と上下関係を示す描写によって強調し、『選択集』と真影の授与という行為をさらに誇張する場面構成となっていることが明らかとなった。また「信行而坐」の段では、整理された画面によって信行の立場を対比的に描写し、親鸞の教義的立場の正当性をより強調した表現となっており、「六角夢想」においては、余計なモチーフの省略

によってこの段の主題が明示され、さらに丁寧な描き分けによって、戒律に拠らない教義をよりの確に表現した画風となっていた。そして最終段の「廟堂創立」では、留守職と思われる僧一人のみを描くことで、廟堂と留守職とを強く結びつけた画面構成となっているのである。

康永本には、覚如の著作において主張されていた如信を媒介とした法脈については描かれていない。しかし『伝絵』は、あくまで親鸞の徳を偲び、親鸞を讃仰することを目的として制作された絵巻であり、康永本も同様に、親鸞を顕彰することに重点が置かれている。したがってここで如信からの法脈を特別に強調することは不自然であり、覚如は著作を通して如信を媒介とした法脈の正統性を明示し、康永本においては如信の系譜以外の部分を強化して表現したとは考えられないだろうか。

琳阿本・高田本に対し康永本は、一方では丁寧な線描と整理された画面構成、また一方では主題とは関係のないモチーフの省略によって『伝絵』のエピソードを描き分けることで、親鸞の一代記としての性質を保ちつつも、覚如による主張をより効果的に表現する絵相描写となっている。康永本に描かれた親鸞のエピソードには、覚如による主張が巧みに投影されていると言えよう。

近角常観の信仰運動の特色

大正期を中心に多くの青年知識人に影響を与えた真宗大谷派の僧・近角常観（一八七〇—一九四一）の信仰運動の特色を

岩田 文昭

「近代化」と「伝統の再編」という観点から明らかにする。

「求道」は、常観の信仰活動の代名詞であるがそこに二面性が認められる。第一は、それを「精神修養」に結びつける面である。常観は、仏果を求めると言う「求道」の伝統的な仏教的意味を押えた上で、それを学生の自己形成と関わる用語と結びつけ、広い領域に拡大させた。しかし、これとは別の第二の面がある。「求道」の真の意味は、絶対者である阿弥陀仏の働きにその根拠を有すると常観は強調する。たしかに「求道」は、自己実現を自らの努力により成し遂げる印象を与えるが、道を求めて精進したのは如来であり、衆生はその如来の精進にもとづいた恵みによって救われるのとするのである。すると、「求道」には、特定の相対的な歴史社会の中で人間が自己実現をはかろうとする面と、絶対に関わる信仰の面があることになる。「求道」は、救済の絶対性を前提としながら、同時に人間の行為を否定しない語感を有した実践的宗教概念なのであった。

常観が繰り返し説いた「慈悲」にもこの二面性に対応する点がある。常観は、たしかに絶対者の働きを強調し、慈悲により衆生の心が「とろかさされる」という独特の表現を用いた。相対の心を絶対である如来の慈悲がとろかさするのである。しかし、その絶対の慈悲には、相対的善悪の規範が内包されていたのである。

常観の信仰活動の大きな特徴は、真宗を近代的に伝えると同時に、真宗の伝統を掴み直した点にある。つまり、近代化と伝統の再編成が相伴う仕方である。日本の宗教的「伝統」が実体として不変的に存在してきたように考え、

「伝統」の存在を自明視している視点からは、常観の存在の重要性が目に入りにくい。逆に、日本の仏教伝統を常観が再編したことに思いを巡らすとき、常観のもとに多くの知識人青年が集まった所以も理解できる。常観の布教の代名詞となった、歎異抄の流布においても伝統の再編成と近代性が相伴っている。歎異抄は、近代仏教の象徴的書物とされてきた。しかし、常観にとつてそれは故郷である琵琶湖湖畔で、父常随から受け継いだ伝統の書なのであった。ただし、常随は、琵琶湖近在に住む同行たちと歎異抄とともに読んでいたのに対し、常観は近代的な布教方法をとり、それを青年知識人へと語りかけたという違いがある。そもそも、歎異抄が近代的だといわれるのは、個々の実存に訴えかける内容を有している書物だからである。しかし、このような宗教的実存のあり方は、近代になって急に登場したわけではない。真宗の伝統の中にかねてから内在していたあり方なのであった。多くの知識人青年が常観の説教に心を動かされたのは、青年たちの生育した土壌に存在していた前近代的なものも近代的な形をとつて提示されたからであろう。

珍しい新奇な思想ではなく、前近代の真宗を近代的に再編成した常観の活動は、多くの青年知識人の中に違和感なく血肉化された。それゆえ、その痕跡は、注意深く見ないと見過ごされるほどである。そのように血肉化されたものを見つめ直すことこそ、日本の近代、さらにはその近代を継承している現代の精神状況の理解を深めることにつながると思われる。

佐々木月樵における「親鸞教」の研究及び再構築

陳 敏齡

日本の近代仏教は明治元年（一八六八）の神仏分離、廃仏毀釈などを背景として発展してきた。佐々木月樵（一八七五—一九二六）によって提起された「親鸞教」も、そのような激しい時代のもとで現れて来た。この親鸞教とは、狭義的に佐々木の『親鸞教序説』の内容を指すものであるが、広義的に氏の諸著作で見られる「親鸞の宗教」（あるいは親鸞の教え）に対する見方である。本論文では特に広義的角度から、佐々木のいわゆる親鸞教の本質を「総合的」に探究し、その近代真宗史における位置付けを考えてみたい。

まず、『親鸞教序説』において、佐々木は主に次の四つのテーマより親鸞の宗教を説明する。これは即ち（一）布施と廻向、（二）智慧と信仰、（三）信仰の四超越性、（四）罪悪救済の宗教である。佐々木はとくに善導『観経疏』の「二河喻」を軸として「信仰の四超越性」を分析する。氏によれば、善導がいう二河喻の原型は「苦楽相对」、「空有相对」、「善悪相对」、「淨穢相对」という次第に当てはめられるから、親鸞教の信も世のあらゆる实在觀念、享楽觀念、道德觀念、神聖觀念を超越した。また、佐々木は上述の四種相對の上にさらに信疑相對の概念を設けて、親鸞の宗教的信念を、その信疑相對を超えた所で「信の他力廻向の宗教」と名付ける。故に、大乘菩薩道の「布施原理」を前提とする親鸞の宗教も一層普遍救済の宗教になった。

次に、『真宗概論』において、佐々木は「二河喻」の喻相を

説明した上、更に「涅槃經」における阿闍世の救済を軸にして、信に基づいて親鸞の宗教を分析する。彼は『涅槃經』の雪山童子本生譚、阿闍世王入道談、四篋毒蛇喩など三つの物語に見られる苦楽、善悪、淨穢という三種相對の分析を通して、親鸞の信理を涅槃經の上に立て直す。そのみならず、彼はまた、涅槃經の信が華嚴經のそれに合致していることによつて、親鸞の宗教を大乘の全体に還元するようになった。つまり、阿闍世の救済が信の一念によるから、この信こそ、涅槃經という仏性そのものであるし、華嚴經という信滿成仏にも合致する。佐々木は、「二代仏教の終始たる華嚴經と涅槃經の二大法輪は、それぞれ『如来淨土の因果』と『衆生往生の因果』とを説く所の大經―即ち靈鷲山上の根本法輪に帰結さるる」と言つ。

信の超越性を強調することは、親鸞教の本質に関わることであると思われるが、ところで、維新時代の嵐のためか、佐々木は、『真宗概論』の最後の第七講で「真俗」のテーマをもつてその結論とする。彼は基本的に親鸞の真俗之弁がこの仮土を捨てることはできないということを前提に、真俗二諦説における即ち離かの問題を「即」の立場をもつて統一する。これは彼の師匠・清澤滿之の「道徳不可能説」と異なるように見えるが、信仰の絶対性及び主体性の再確立によつて倫理と宗教との両立を調和しようとする意図も窺える。

佐々木における親鸞教研究の特色は、信をもつて苦楽・善悪・淨穢などの対立概念を超える親鸞の根本精神を高揚することである。こうした信仰の主觀主義に基づいて宗教の本質形態を示そうという点には、彼は清澤を師とする「精神主義」の流

れを汲む姿勢が鮮明である。しかし、彼の親鸞研究の最大な特徴と言え、何よりも近代の学術的方法をもつて、親鸞思想の精神を大乘仏教の源底までに掘り下げようということである。特に一代仏教の終始である華嚴經と涅槃經とを「大經の宗教」に収める再構築によつて、親鸞の絶対他力の宗教を闡明する点で、これは誰も嘗て明言していなかった佐々木の創見とも言える。その上、親鸞教が円頓一乘の仏教であり、親鸞教こそ仏教の根本精神であるから、彼はまた親鸞教を積尊の「真宗」と名付けた。佐々木の親鸞教研究は、学術方法に基づき仏教の根本精神を開顯しようとする明治時代の精神的風貌をなほ脈々と伝えていと思う。

世界から見た親鸞の信仰

加藤 智見

世界の宗教の諸信仰において、親鸞の信仰は宗教学的にいかなる特徴をもち、どのように位置づけられるべきかを、親鸞の阿弥陀仏觀、人間觀、信仰觀の三側面を軸に、一神教系および多神教系の宗教と比較しつつ検討してみたい。

まず親鸞の阿弥陀仏觀であるが、たとえば「一如宝海よりかたちをあらわして、法藏菩薩となりのたまいて、無碍のちかいをおこしたまうをたねとして、阿弥陀仏となりたもう」とされるように、非人格的な一如の世界から人格的な世界に現われ誓いをおこしたという点で、非人格性と人格性の両面をもつと思え、ここに阿弥陀仏の二重性が考えられる。

次に人間觀を見ると、宿業に縛られ地獄は一定であると告白

する面には濃厚な人格性が考えられるが、信心によって仏性が開顕され如来と等しくせしめられるとされる点では非人格性をもった存在と考えられ、この人間観も二重性の上に立っていると考えられる。

さらに信仰観を見ると、一面で信心は「如来よりたまわたりたる信心」とされ、それを感謝して頂戴するというような面には強い人格性が考えられるが、同時に自然法爾のような信心においては人格性が消去、昇華され、もはや非人格的な信仰になっているとも考えられる。このように親鸞においては三側面のいずれにおいても二重性が考えられる。

さてこの三側面を世界の諸宗教と比較したいが、まず一神教（ゾロアスター教・ユダヤ教・キリスト教・イスラム教を視野に入れる）の神観については、たとえばゾロアスター教の神はあらゆるものの創造者であり人間を支配し悪を見抜き裁くという圧倒的に人格的な神であり、非人格性は希薄である。この点では他の三宗教においても基本的に共通する。

次に人間観についてであるが、たとえばユダヤ教においては人間は神を信じ、定められた律法を守ることがすべてであって、神の契約の意志に反抗すれば罪人となるほかない。神との人格的な契約の世界に生きることがすべてであって、非人格的な世界は考えられないのである。他の三宗教にもほぼこの点は共通する。

さらに信仰観であるが、たとえばキリスト教においては、信仰は人間の中で働く神のわざとして受け入れられ、圧倒的に人格的な性格をもち、信じようとする意識を消去し昇華する親鸞

のような非人格的な側面は見られない。神の意志を受け入れ信仰を徹するところに信仰のすべてがあると考えられるのである。この点も他の三宗教と共通すると考えられる。以上の点から、一神教には親鸞のような二重性は希薄であると考えられる。

次に多神教（古代ギリシアの宗教・ヒンドゥー教・道教・神道を視野に入れる）と比較してみたいが、まず神観について、たとえばこれらの宗教においては神が人間の種子になっている等の理由で神と人間は何らかの連続性をもち、神が超越的な存在として圧倒的な力をもって人格的に迫るという面は薄い。したがって二重性はあまり見られない。

次に人間観についても、人間の姿は神の姿と根本的には異ならず、「人間は神の現われ」「人間には神としての道がゆきわたっている」「人間は本来神の霊をもっている」等とされ、人間と神の間には連続性があり、一方的に神に支配されるといった人格性は希薄である。

したがって信仰観も、「供え物をし」「歎願し」「幼児のように素直に信じれば」「神と合一し一体となり得る」とされるように、自己否定なく神に近づき得る連続性に立ち、強烈な契約的信仰を迫られといった信仰観ではない。それゆえ人格的な信仰というより自然で非人格的な信仰と考える方が妥当であり、二重性をもった信仰観ではないと考えられる。

以上の諸点から、二重性をもつ親鸞の信仰は、両面をもつ点で一神教の信仰と多神教の信仰の中間的な特徴をもち、したがってその中間に位置づけられるべきであると思う。

浄土真宗聖典の英語翻訳に関する基礎研究

桑原 昭信

浄土真宗聖典の英語への翻訳は、その教えが海を渡り始めた頃、その各自において進められていた。しかし、今は本願寺派の英語翻訳委員会が宗門の公式なものとしてその大部分を成し遂げている。一九七八年出版の親鸞の御消息集を始めとし、一九九七年出版の *The Collected Works of Shinran* をもって、その主要なる著述が英語へ翻訳されている。その後は正依の三部経が翻訳され、現在は七高僧の著述の翻訳が進められている。

今日、教義の要は「信心正因」であり、衆生の往生・成仏のまなしき因はただ信心一つにきわまるとされる。この出拠は『教行信証』所説の「正定の因はただ信心なり」や、「涅槃の真因はただ信心をもつてす」という文等である。そもそも、この「信心」とは康僧鎧訳の『無量寿経』のなかの言葉であり、いくつかの英訳本からその訳語を挙げたい。

- ・ Luis O. Gomez
Land of Bliss (1996): 「trusting mind」
- ・ H. Inagaki
The Three Pure Land Sutras (2003): 「faith」
- ・ Shin Buddhism Translation Series
The Larger Sutra (2009): 「entrusting heart」
- ・ Jodo Shu Translation Series
The Three Pure Land Sutras (2014): 「faith」

訳者それぞれの訳語があり統一しなく。特に「faith」には

「信頼」「信仰」という意味の他に、明確に「キリスト教（への信仰）」という意味も持つからである。今は仏への信心、阿弥陀仏への信心であるが、この場合において「faith」を用いることが相応しいかどうか、訳者によってその解釈が分かれるところである。そこで現在、本願寺派の英語翻訳委員会は教義理解に順じ、阿弥陀仏が衆生に廻向する本願所誓の名号を、信受・領受するという意味を表現し得る「entrusting heart」をその訳語と定めるのである。

また、日本印度学仏教学会の第六五回学術大会（二〇一四年）において、田中ケネス氏は「親鸞思想における信心の智慧の性質―体験的視点」と題し、既説とは異なる信心の英語訳を説示された。田中氏は欧米の浄土教の印象について「仰心的 (devotional)」でキリスト教との類似性が指摘されるとし、信心の訳語として「entrusting」（委託、依頼、委ねる）が採用されることにより、一層「仰心的」な印象を強めてしまうと述べる。そこで、親鸞の『教行信証』所説の「信樂（＝信心）」の訓釈に依り、真実であるという規範的叙述と体験的叙述との二つに大別する。さらに体験的叙述を委託、歓喜、無疑、智慧の四つに分け、「信知」という表現に基づき、智慧が重要な要素であると考察を進める。智慧は無疑を伴って信心の仰心性を覆し、本願や自分の凡夫性を信知した上で委託することが可能となり、そこには歓喜が伴うとし、これら四つが相互に深まり互いに刺激する関係とまでとめている。以上のことより、智慧の意味を含む「realization」「awareness」「awaking」が、信心の訳語として「entrusting」よりも妥当であると結論付けるの

である。

筆者は田中氏の説示に対して疑問を持つ。これら三つの語は浄土真宗の証果に類する訳語として既に親しまれ、例えば「証書類」の「Chapter on Realization」である。すなわち、信心は往生・成仏のまさしき因であり、因を果の意を持ち得る訳語で表現する点である。また、信心の上においてこれら三つの訳語を用いれば、一念覚知のようなあらぬ誤解をまねく可能性があるとも考えるのである。

本願寺派の聖典の英語翻訳における基本的な姿勢はその教義理解に順じ、時代・言葉の変化に応じながらのものと確認することができる。

鈴木大拙の妙好人への傾倒

—— 柳宗悦・楠恭との関わりの中で ——

菊藤 明道

二〇一六年に鈴木大拙没後五十年を迎える。近年鎌倉の松ヶ岡文庫から鈴木大拙博士（以下、敬称略）の妙好人・浅原才市に関する論文「A Study of Saichi the Myōkōnin」の直筆原稿が発見された。本論文は昭和二十六年（一九五二）十月より、ロサンジェルズ東本願寺 Y・B・A（Young Buddhist Association）の機関誌「The Way」に翌年十月まで四回にわたって掲載されたもので、在米の真宗信徒や宗教に関心をもつ若者を対象としたものであった。終戦から三年目の昭和二十三年（一九四八）に、妙好人・浅原才市の念仏詩を中心に妙好人の宗教意識を論じた『妙好人』（大谷出版社、のちに法蔵館）を

出版したが、本論文はその三年後に発表されている。松ヶ岡文庫の依頼で酒井懋氏によって邦訳され、「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（二〇一三年三月発行）に掲載された。大拙が提示した妙好人の宗教心の内なる宗教的真理は、現代の喫緊の課題である世界の抗争・紛争を乗り越える平和への道を示すものであり、物質文明・科学技術文明への警鐘でもある。大拙は二十六歳で見性し、『般若経』、『楞伽経』、『金剛経』、『華嚴経』などを研究、靈性的自覚（直覚・即非の論理・妙・妙用・自由・自然・大地性・大智大悲を説いた。西洋に Zen を伝えた禅学者と見られているが、宗教・宗派を超えた学者であり実践者であった。昭和十四年（一九三九）六十九歳でピアトリス夫人を亡くしたのを機に、大智から大悲へと思想・信仰の深まりを遂げたともいわれる（幡谷明「鈴木大拙先生と大悲行」、『追想―没後四十年記念寄稿集』財団法人松ヶ岡文庫、二〇〇六年）。大拙も「仏教の大意」の末尾に、「今後の世界を救うものはこの大悲心なのです。そうして大悲はまた大智でなくてはなりません」と仏教者の世界的使命を記している。「浄土三部経」や曇鸞の『往生論註』、親鸞の諸書を読み、妙好人の宗教心に注目し、そこに宗教的究竟の真理が見られるとして思想化・体系化し世界に紹介した。大拙が浄土真宗に関心を寄せるに至ったのは、真宗門徒の多い北陸金沢に生まれたこと、篤信の念仏者であった母・増の影響を受けたこと、大谷大学学長・佐々木月樵の懇請と親友西田幾多郎の奨めで大谷大学教授に就任し、曾我量深・金子大榮ら真宗の学者と交流を持ったことが考えられる。昭和十四年（一九

三九)に「A Miscellany on the Shin Teaching of Buddhism」を「イースタン・ブディスト」(第七巻、第三号・第四号)に掲載した。昭和十七年(一九四二)に大谷大学の杉平顕智教授が邦訳し、「真宗管見」の標題で『大谷学報』(第二十三巻、第一号・第二号)、『浄土系思想論』法藏館、『全集』六巻、所収)に掲載されたが、これに讃岐の庄松の記述が見える。昭和十八年(一九四三)に『宗教経験の事実』(大東出版社)を、昭和十九年に『日本の靈性』(同)を、昭和二十二年に『仏教の大意』(法藏館)を、昭和二十三年に『妙好人』(大谷出版社)を出版した。最晩年の大拙に師事した佐藤平(元ロンドン大学客員教授、ロンドン佛教協会理事)は「師は才市について話したり書いたりすること頻繁にして日々才市三昧の観があった」という。才市の念仏詩に依存他力ではない宗教的自覚を読み取ったからであろう。大拙の妙好人への傾倒を知るには、二人の愛弟子、日本民芸運動を創始し、如・無対辞・複合の美の平和思想を説き、妙好人に関する多くの論考(寿岳文章編『柳宗悦妙好人論集』岩波文庫)を発表した柳宗悦(編著『妙好人因幡の源左』(大谷出版社、のちに百華苑)と大谷大宗教学科学在学中から大拙に師事し、生涯妙好人の研究と紹介に尽力した楠恭(編著『定本・妙好人浅原才市の歌』法藏館)との関連を説明することが必要である。今後妙好人を生み出した親鸞の思想(大拙は『日本の靈性』で親鸞を流罪による民との交わりの中で大地性を獲得した日本の靈性の発現者としている)に照らしつつ大拙の思想の今日的意義を明らかにしたい。

第七部会

『阿毘曇心論』業品における特色

—— 壊僧の大罪について ——

智谷 公和

『阿毘曇心論』(Abhidharma-hrdaya-sāstra、大正藏経No. 1550、以下「心論」と略す)業品(Karma-nirdeśa)における壊僧の罪が説かれている偈とその長行は、六四偈とその長行である(大正二八・八一五・上二七一中・二)。それに相応する『阿毘曇心論経』(Abhidharma-hrdaya-sūtra、大正藏経No. 1551、以下「心論経」と略す)は業品六三偈とその長行である(大正二八・八四三・下八一―一八)。「心論経」は「心論」と対比すれば業品で説かれる世間生成や業思想の進展が時に見られるとされているので注目したい。

『心論』と『心論経』の偈と長行を取り上げることによって、壊僧の大罪について論述し併せて『心論』の特色を述べていきたい。論述方法は『心論』「心論経」と『雑心論』(大正藏経No. 1552)を対比し、玄奘訳『俱舍論』(大正藏経No. 1559)の漢本に相応するブラダンの梵文(略してP. Pradhān (ed.), AK, Patna, 1967)を参照し、梵文『称友疏』(略してU. Wogihara (ed.), AKV, Tokyo, 1934)等を対照させて、また『順正理論』も参考にしながら、壊僧の大罪と『心論』の特色について述べていくものである。

『心論』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。」また『心論経』六三偈は、妄語をもって僧を破壊するは、當に知るべし極悪の過なり。」と。『心論』六四偈とその長行、『心論経』六三偈とその長行を対比参照して解釈してみれば、「三障についてどれが大罪でしょうか。お答えします。無間業・業障の中の破和合僧・僧壊（saṃgha-bheda）は妄語（mṛśavāda）によって僧が仏教教団を破壊する。このことが三障におつて最「大」の罪（mahāsāvadya）である」とされる。このように壊僧は妄語によって異師異説を起すため仏の教えである法を破壊する。この理由によって壊僧は全の業の中で最「大」の罪となすのである（『心論経』「亦破壊見法想破僧起異道故破壊法輪。是故此業一切業中最為極悪」大正二八・八四三・下一五—一六）。ここで注意することは壊僧は聖道の法輪の生起を障えるから破法輪僧（dharma-cakra-bheda）とも名づけられている（『俱舍論』「瞻部州なり、九等なり。方に法輪僧を破す。」大正二九・九三・下二）。cakrabhedah sa ca mano jānūdvīpe navādhīh. AK, p. 262. ナネット訳 hkhor lohi dbyen）。この法について壊僧はタイバのように仏の正法を非法となし、壊僧の非法を正法としている（『心論経』「彼法非法想、非法法想」大正二八・八四三・下一四）。このように法について述べられているので「法（Dharma）」について考察したい。

法という真理の原語は「保持つ」との意味の語根 dhṛ から作られ「保持つもの」であつて「絶対」と言う意味ではない。即ち各々が真理の一端を持つことであり、しばしば矛盾した要素をも合せ保持しているという意味である。業を中核として法

を覗いていくならば、壊僧の大罪を論じる中で『心論』等に述べられる善悪も罪も業も共に創られていくものであろう。又業だけについて解釈すれば業は流動するエネルギーであるということである。善悪も罪も業と同じ基盤に立つことによって言えう。仏教は業を外から制限するもの（Controller）を認めないが、業を内から創造するもの（Creator）を説いている。以上前述のごとく『心論』は偈と長行の釈を加えた論書形態であり、例えば三障内の業障のみを取り上げ、その業障の中の壊僧の行為として、妄語が最大の罪と論述しているように、法の組織体系を完備し要約して論述していることに特色があると考えられる。

『撰大乘論』の法身

田口 恵敬

本稿は『撰大乘論』（*Mahāvāna-saṃgraha*）蔵訳を *Theg pa chen po bodus pa*）においてならなる深まりを見せた法身（*dharma-kāya*）の彼果智分の漢訳四本の出現例を網羅的に比較検討し、特にその中でもいくつかの特徴的な問題を有すると考えられる仏陀扇多訳『撰大乘論』を中心とし、考察し、『撰大乘論』研究におけるいくつかの問題点を整理することを目的とする。

仏陀扇多による『撰大乘論』（以下にMSB）は現存する漢訳四本の中でも最古のものである。漢訳の『撰大乘論』にはMSB以外に、真諦による『撰大乘論』（以下にMSP）、玄奘による『撰大乘論本』（以下にMSH）の三訳に加え、達摩笈

多・行矩等による「撰大乘論釈論」から抽出した本論の箇所（以下にMSDh）を含めると、実に四訳の漢訳が現存することとなる。成立年代ごとに整理すると、MSB・MSP・MSDh・MSHの順となる。それぞれの本論部分についての法身の出現回数は、MSBが二十二例、MSPが二十五例、MSDhが二十二例、MSHが二十五例と確認された。四訳の中ではMSPとMSHの出現回数が多いが、文脈から推察するに全ての出現例を網羅しているものではなく、いずれかのみに存在するもの、またいずれかのみが欠くものなどがあることから、四訳全ての出現回数としては二十九例を数える。

つとMSBの特徴的な例として十一例目の「意身法身」と二十一例目の「義法身」の例が挙げられる。「意身法身」という表現自体は『大正新脩大藏經』には、MSBの当該箇所以外に例がない。また「意身 (manas kāya?)」の語については他の仏陀扇多訳出典籍には出現例がなく、仏陀扇多がどのような意図でこの語を用いていたかについては知り得ない。他の三訳と蔵訳の当該箇所には「意」に当たる語 (manas・citta・abhidhya など) を想定した²がない。また「身」にあたる「kāya」も法身のみしかないと考えられる。

つとに「義法身 (artha dharmakāya?)」の「義」に当たる語も他の漢訳・蔵訳には確認できず、他の仏陀扇多訳出典籍にも用例がない。いずれも特徴的であるが、本論の意味内容に影響はないと考えられる。また他の仏陀扇多訳の典籍には、法身の出現例が二例しかなく、現在確認できる出現例の大半をMSBが占めている点を鑑みると、他の典籍との比較によつて、

彼の「法身」という用語の理解を知ることにも困難であると言える。

仏陀扇多の漢訳資料を研究するにはいくつかの問題がある。まず漢訳した数が少ないことや、仏陀扇多が瑜伽行派にどの程度の見識を有していたのか知られないこと（この点が菩提流支や真諦などの訳経僧と大きく異なる点である）が挙げられる。

さらに本発表で取り上げた「意身法身」や「義法身」の例は、他の三訳に該当する字句がないことから、

①古い梵本（仏陀扇多訳の原典）にのみ存在し、のちに脱落したものの

②仏陀扇多によつて（なんらかの意図の有無にせよ）挿入されたものの

③梵本が、現在知られる漢訳三本と蔵本とは別系統のものである、またはその原始的な特徴を彼果智分については有していること

などが考えられようが、その語が本文の中でことさら意味を成していないことを考えると仏陀扇多の強い意図があった可能性は否定され得よう。すなわち①であれば、仏陀扇多訳の原典には存在していた、または②であれば誤訳であったと推測される。③を結論づけるには、その論拠として十分なものであると言いが難しいが、本稿はその一助となろう。

葛洪撰述とされる医書とその伝播

多田 伊織

『医心方』は丹波康頼が九八四（永観二）年に円融上皇に進上し、中国を中心に朝鮮・日本の医書からも引用し編集した医書だが、「葛氏方」の引用が目立つ。「葛氏方」とは、東晋・葛洪（稚川・抱朴子 二八二頃―三四一年頃）撰の医書とこれまで考えられてきた。

葛洪は、左慈から始まり従祖父葛玄が受け継いだ道教の一派、所謂「葛氏道」を継承し発展させた。四世紀初頭に葛洪が完成させた『肘後備急方』三巻は応急医療の書である。別名『肘后救卒方』『肘后急要方』『肘后要急方』等と称し、略して『肘后方』と呼ばれる。

葛洪は、『抱朴子』雑心篇で次のように述べる。

余 撰する所の百卷、名づけて玉函方と曰ふ、皆 病名を分別し、類を以て相ひ続け、相ひ雑錯せしめず。其の救卒参卷、皆単行 径易にして、約にして易験。籛陌之間、顧眄するもの皆 薬、衆急之病、畢（す）て備はざるること無し。家に此方有れば、医を用ゐざる可し。（わたしの撰述した書は百卷、『玉函方』と名付けた。みな病名を区別し、似かよったものを分類し、混じり合わないようにした。その『救卒方』という書物三巻は、すべて単独で容易に利用できる、簡潔で効果を得やすい。垣根や道路にあつて、目に入るものは皆薬であり、各種急病すべてに対応している。）ここにいう「其の救卒 参卷」が所謂『肘后方』である。葛洪の医学に対する態度は、自らの名を冠した書『抱朴子』内・外

篇に散見され、相当大部の医書を編纂していた。

『晋書』卷七二の葛洪本伝が挙げる葛洪撰述で医学に関係する著作は、自号の「抱朴子」を冠した「抱朴子」内・外篇、『方技雑事』三百十卷、『金置薬方』百卷、『肘后要急方』四卷である。「抱朴子」雑心篇と比較すると、『金置薬方』が「玉函方」、『肘后要急方』が「救卒方」に相当し、後者は一卷多い。この内、『肘后備急方』以外は現在散逸している。「抱朴子」の医学的記述は、方名を挙げるものに至って簡略で、相補う医書が存在を示唆する。

『肘后備急方』は、その後二百年程で八六首あったものが七九首に減り、梁・陶弘景が二二首増補して『補闕肘后百一方』とした。そこから六百年後に、金の楊用道が増補する。

『晋書』以降の史書では、『肘后方』または『肘后救卒方』は六巻ないし四巻、陶弘景補「補闕肘后百一方」は「隋書」では九巻とされるが、『舊唐書』以降は六巻と著録されている。一方で、大部の医書であつた『玉函方』は姿を消す。

今本の『肘后備急方』は金の楊用道が北宋末・唐慎微の『經史証類備急本草』から記述を附方として加え整理した『附廣肘后方』である。葛洪の原著に陶弘景が増補した部分が区別されておらず、叙述は混乱した状況になっている。

丹波康頼よりやや年長に当たる藤原佐世の編んだ『日本国見在書目録』三七医方家には「葛氏肘后方十、葛氏肘后方三 陶弘景撰、葛氏百方九、葛氏方九」の四種が著録されている。丹波康頼が『医心方』編纂に利用した「葛氏方」がいずれであるかは不明だ。

そこで楊用道より古い時代に成立した『医心方』から葛氏方や葛洪に関係した処方抜き出し、現行の医書と比較すること、『医心方』所引の「葛氏方」の性格を洗い出した。

『医心方』所引の葛洪関係医書と引用回数「抱朴子」を除いて、「葛氏方」四九四回「葛稚川」一回「玉稍方」八回「玉稍要録」四回「玉箸稍方」一回である。「葛氏方」には華陽隱居補闕肘後百一方序が含まれるので、丹波康頼は陶弘景増補の『補闕肘後百一方』を見ていたことがわかる。更に、今本『肘後備急方』にも他医書にも明文のない処方も少なくない。また、玉稍は玉函に通じるので、亡逸した「玉函方」佚文の可能性もある。「葛氏方」の出自は、『外台秘要方』所引「葛氏方」と総合して考察する必要がある。

『鷲峰開山法燈円明国師行実年譜』の一考察

龍口 恭子

祖師の実像や思想を明らかにしようとする場合、通常、その著作が手掛かりとなるのであるが、法燈国師心地覚心（一二〇七—一二九一）に関しては、九十二年という永い生涯を求道の旅、修行と教化活動に明け暮れ、自らが書き残したものは少ない。またその弟子達も師について多くを語らず、かえって伝説的なものが数多く存在する。

幸い覚心の法孫、自南聖薫によって『鷲峰開山法燈円明国師行実年譜』が遺されており、今日私達が法燈国師について知る場合、これが最も信頼できる史料の一つになっている。本稿はこの『行実年譜』の分析によって、編者聖薫の法燈国師像を伺

って行きたい。『行実年譜』の叙述の特徴として、従来指摘されていることは、禅僧としての覚心が前面に打ち出され、覚心の多面的な宗教活動が十分に述べられていないという点である。しかし概略ながら本書には覚心の行動の肝要が述べられている。

『行実年譜』「師二十一歳」の条には、紀伊の地において嘉禄三年（一二二六）十月十五日に西方寺草創のことを詳しく述べている。この条には多くの人名が示されているが、これらの人物の事跡の確認が必要である。まずこれらの人物が実在するか否か、またその記述は事実か否かも確かめる必要がある。その結果、本文中に見られる願性・松葉入道行円・榮西・道元・明恵・明禪・西蓮等については、実在し、その行動についてもここに記されていることは確実であろうと思われる。

就中、松葉入道については、『吾妻鏡』『平賀氏系譜』等に、実朝の家中でも特に勝れた武将であり、実朝亡き後も、鎌倉幕府を支え、実朝の意志を推進した一人であることがわかる。その松葉入道の夢に現れた告げが西方寺開創のきっかけとなったことが考えられる。実朝は生前、榮西から玄奘三蔵の再誕と言われたという。自らは為政者でありながら、実朝自身が渡宋するという壮大な夢を持ち、実現に向けて励んだ。この目論見は挫折したが、多くの家臣の心を捕らえたのである。興国寺の前身である西方寺は源実朝の後生菩提を弔うためにその母北条政子の発願により創建されたものであるが、この寺に住職として招かれた心地覚心は、実朝の悲願であった渡宋を果たし、帰国の後にも仏教の興隆に尽くしたということが、『行実年譜』

中で明らかにになった。

さらに開創の折の本尊阿弥陀如来の開眼供養には当時の仏教界の錚々たるメンバー（宋西・明恵・道元・明禪・西運）がこれに参与したことがわかる。このことは実朝の信仰の具体的な内容でもある。即ち禪・密・浄等の混然となった仏教であり、その後、覚心の中心思想である禪仏教が興国寺では行われて行くが、その中でもやはり戒律や浄土思想を根柢にした宗派であることは疑えない。

『法燈行実年譜』と言いながら、法燈二十一歳の時は未だ修行中であり、西方寺で活動を開始する時、覚心は五十歳を過ぎていた。この二十一歳の項の詳説は何を意味しているのだろうか。

覚心の伝記としては、他に『法燈国師縁起』『法燈行状』『元亨釈書』『本朝高僧伝』『延宝伝燈録』があり、それらには、松葉入道の話や嘉祿三年の西方寺草創の話は取り上げられていない。とすれば、草創の話を詳説した『行実年譜』の編者、自南聖薫の、興国寺の存在理由をこの点に表していると言える。即ち、興国寺住持として覚心の志向したところは、まずは源実朝への熱い思いであり、実朝の後生菩提を弔うためであると。この原稿を為すにあたり、紀伊由良の興国寺の文物の伝統を伝えるために、永年力を尽くして来られた大野治氏に多くの御教示を賜ったことを記し、御礼の言葉に代えたい。

『聖財集』にみる無住の兼修観

高柳さつき

黒田俊雄により顕密体制論が提示される以前は、日本の禪宗は（道元の）純粹禪が鎌倉時代の禪宗の主流で、兼修禪（諸宗兼修）はその過渡期にあったにすぎない」という認識が一般的であったが、その後の研究により、禪のみを専修するのではなく、他の教・宗も兼ねて修める中で、日本の禪宗が発展していったというのがわかってきている（鎌倉仏教全般が専修ではなく、より総合的なあり方で発展していったことが明かされつつある）。そういう禪宗のあり方の中心的な禅僧として円爾及び聖一派が注目されつつあるが、円爾の法嗣である無住道暁が、『聖財集』の中で禪と他教・他宗との関係をどのように考えていたかを述べたい。

本テクストは上中下の三巻からなり、一信、二戒、三・四慚愧、五多聞、六智慧、七捨離の七聖財をあげ七聖財を具現化するための十の四句（分別）を語る。一今世後世（身心業）四句、二外典内典（権実）の四句、三神明仏陀の四句、四多聞智慧の四句、五福德智慧（悲智）の四句、六解行の四句、七乘戒の四句、八根遮の四句、九染浄の四句、十禅教（顕密、聖道浄土）の四句である。

中でも無住の諸宗観を知ることができる十禅教の四句は、下巻全てがあてられ、無住が特に力を入れていたことが見取れる。これらの内容を見ていき、無住の諸宗観を探る。

禅教四句は、禪を知って教を知らないのと教を知って禪を知らないのを両單中品、禅教俱に学ぶのを俱の句上品、禅教俱に

学ばないのを非の句下品と評価づけている。

そして、おおよそ禅、密教、念仏の三つの関係について、それぞれを比較するなどし、方便的には密教の優位性を認めながらすべての教えが同じであるとし、それらを包摂的な方向へ導こうとする。

無住はその諸宗観のもとで、他宗に対して偏見をもつことなく、末世にある者の機根は低いので縁のあるただ一つの仏や菩薩を信じて、縁のある一つの宗や行に取りかかるべきであるという。その際、ものごとへ執着をせず七つの聖財を大切にしながら自身が選り取った一つの行に励むべきであるというのである。

無住が様々な教えを学び修行に励む姿はいつからか無住曼荼羅と表現されたが、その無住曼荼羅がひたすら修行に励むという表面的な姿に留まることではなく、無住なりの諸宗観の論理に基づいて行われていたことを『聖財集』は教えてくれる。無住は真言密教をベースにしながらか、他教・他宗を包摂するように考えていたと思われる。無住は遁世僧として様々な修行に励むものの修学者として成功したとは言えず、また尾張の貧乏な荒れ寺を復興して終わる生涯は挫折の連続であったが、そういう自身の背景が弱者に対する温かい眼差しや諸教・諸行を包摂するのだという思いにつながったとも言えよう。

全ての機根の衆生にあらゆる教や行への門を開き、偏執の気持ちや捨て去り、世俗的な欲望をも悟りへ向かう心に振り向けて、選んだ一つの修行へ邁進するように導くことが、最晩年の無住が最後に願ったことであり、行きついた思想的な極みであ

ったのではないだろうか。

釈迦牟尼の譬喩

筒井 奈々

釈迦族の姓を瞿曇と称す。巴利語で「最上の牛」の意味がある。『妙法蓮華経』の「譬喩品」は、一仏乗を大白牛車に譬え、諸牛は神聖な家畜となる。諸天に護られ、美しく頼もしい白牛が、眠っている間に、法華経で賜る宝や花で飾られた乗物を、振動せず、風のように速く引っぱって行く。地球が自転し、太陽を周回するからか。確かに眠っている間は、意識がないが、脳が活性化し、心地良さが残る。夜明けに希望を見出し、未来は善にちがいない。そうすると法華経は、大乘ながら個々人に對する教えでもある。

中国の解釈は、白牛は衆の根本の最上の牛。心は果の修習を極めるゆえ乗物に譬え、真の無漏は白牛のようであり、無明の黒闇を断つことができるので、白に譬える。光のような存在である。菩薩の譬喩は、因は象、果は牛車のように。大乘を象に譬え、余の三乗などを、馬牛羊に譬えたりもする。おおらかに見えて、疾風の如く動き、鷹揚としている。さらに、仏より経が出でることを、乳搾りに譬え、牛乳は、醍醐の譬えの教相判釈に出る。

美しさは二諦の理（苦集）、頼もしさは無明を除き（滅諦）、振動がなく速いのは、二諦理の路（道諦）と、涅槃の楽。一乗は四諦と涅槃の楽のことであり、ゆえに諸方便がある。涅槃の楽に至るには、道諦を修するのみではなく、人生の辛酸を嘗め

ることもある。ここで、戒は食器、米は智慧、麵は禪定、苦は酔の味、無常は塩味のようと言う。

「化城喻品」との比較で、三百由旬を過ぎた所に化城を作ることは、尽智・無生智の本は、三界の外に出ると解釈し、三乘の拠点を示す。現実世界の距離にしておよそ、地球の周囲の五から十一分である。この三乗を、希少価値の高い玩具で、取らなければ必ず後悔すると強調され、聖の称嘆する所と云う。非日常の修行の機会への気付きを教えてくれる。

この時、四義あり。疲れてよれよれの心が大喜する、或いは心が勇ましく鋭いのは、十信の外凡夫の位。悪道を離れる、互いに前進させ排除するのは、十住、十行、十回向の内凡夫の修行。前進し、競争するのは、見諦・思惟・治道に入ること。明かす。そして、化城に入る、火宅から争い出るのは、無学果を得ることである。已度想を生じるのは自然の因を尽くし、安穩想を生じるのは自然果の亡ぶことを云う。阿羅漢になり、六通と、妙なるよき縁を得たのである。

雪の上を走るソリは小型の動物にもできるが、羊鹿牛を、車にあてがうのは、珍しい譬である。子供が戯れに、羊や鹿などの背中に、直接乗るよりは、遊具の車を引く方が、負担が少ないのであろうが、悉く見たことがない。父親が直接、子供たちを担ぎ上げて、火災から逃れようとした気持ち、羊車・鹿車・牛車として表現されている。和風に火事場の諺が合うが、より効率の高く美しい動物と車に化けようとしたと考えられる。このことは、如来の十号の「天人師」を顕している。

我々人間も、忍辱や母性を修するとき、家畜のような釈迦牟

尼仏の心を、受け止めたものである。阿修羅王の実子舎脂も、家畜のような字が当てられる。天帝釈妃となり、目立たないが、人々の信仰を集める女神であり、仏陀のような素晴らしい悟りがあるのだろう。阿修羅王は、順風満帆ならぬ条件を補う、婚礼に熱心な創造神としての一面がある。野生鳥獣と若干異なるが、畜生道の前に、餓鬼道。飢えや渇きを癒すのは、畜生であり、三毒と闘う闘争心は修羅界。平和な世を目指すのは人間の心である。人間界は、畜生道と修羅道という乗物の上に乗り、神仏のご利益があつて存在している。そこで飢えや渇きがなくなり、苦諦集諦の阿修羅王の説法が終り不安や執着心が消え、善行を積み、修行すれば、いずれ天にも仏にもなれると云う。

『楞伽經』の外教批判と多文化の共生

堀内 俊郎

『楞伽經』七〇段（師鍊の『仏語心論』の分段による。南条梵本では一八二―一八七頁）は、外教の涅槃觀を列挙し批判している。本稿ではその外教批判に多文化共生への智慧を見出したい。

本段は、外教の涅槃觀として二二個を紹介している（それぞれ一―二と番号づける）。たとえば、自在神や時を世界の作者と理解することにより涅槃・解脱があるとする説などが挙げられている（一一、一八）。その中では、「蘊・界・処を滅ずることにより対象境界に対する貪欲を離れることにより無常なることを見ることから心・心所の集まりが起らないことが涅槃

である」とする説もある(一)。さて、これは智金剛の注釈(デ
ルゲ版四〇一九番)によれば、声聞・縁覚による涅槃に対する
見解であるとされる。(六)も、自相・共相の理解により般涅槃
するという見解であるが、これについても智金剛は仏教内部の
「ヴァイバーシカ」説とする。この解釈は同経三一段(南条梵
本九八―九九頁)の記述に照らしてみても妥当であろう。すな
わち、仏教内部の涅槃観が、ここで外教説として批判されてい
るのである。他方、本経の涅槃に対する正説としては、自心現
量であること(すべては心の現わし出したものに過ぎないとい
うこと)を理解することにより、(中略)心・意・意識が排除
されたことにより、涅槃がある、という説である(三一段にも
類似説が見られる)。

以上、本段のいくつかの涅槃観を取り上げた。では、ここか
ら外教に対するいかなる態度を見いだすことができるか。ま
ず、大乘ではないが自部である声聞・縁覚による涅槃観も、こ
こでは「外教」として批判されていることに着目したい。とす
れば、これは様々な涅槃観を挙げ、そのなかで大乘の正しい涅
槃観を位置づけることが目的とされているのではないか。

さらにまた、その際、外教の見解に対しては、智者は「捨て
去り」「避けるべきである」とされている。さらに別の箇所では、
ローカーヤタ(順世外道)という外教徒の説が取り上げられ
ているが、その際も、「仕え、尊敬し、尊崇すべきではない」と
とされている。ところで、外教に対する類同の態度は初期仏教
よりみられる。すなわち、『スッタニパータ』は、論争の結果
は「勝った場合の」称賛と「負けた場合の」非難の二つだけで

あるといい(八九六偈)、また、唯一の真実を知った人は論争
しないといい(八八四偈)、論争の超越を勧める。また、律に
よれば、元外教徒であった者が仏教のサンガに入団する際には
四ヶ月間、観察期間がおかれる(外道別住)。日本仏教では法
然も、「諍論之處ニハ諸ノ煩惱起ル、智者ハ之ヲ遠離スルコト
百由旬也」(法然上人全集「七八七頁」という)。

このように、抑圧や征服ではなく、さらには妥協や融和でも
なく、それぞれがそれぞれの場所を保ちながら他に干渉しない
ことによる共存、今西錦司のいう「棲み分け」―例として、魚
が上流や中流に棲み分けていることが挙げられているが―の、
思想的バージョン、「思想的棲み分け」、また、ゴールドデンル
ル(黄金律)とシルパールの対比で言えば後者のシルパ
ールルこそが、本経の本段から学びうる多文化・多宗教の共生
の智慧として提示できるのではないか。(詳細は『国際哲学研
究』(東洋大学国際哲学研究センター編)四号掲載予定の論文
を参照されたい)。

「一念三千の観心」についての一考察

三輪 是法

本発表は、天台大師智顛(五三八―五九七)によって提唱さ
れ、日蓮(一一二二―一一八二)が成仏原理として重視した一
念三千の観心門に関して心理学的考察を加えようとするもので
ある。一念三千論は、『摩訶止観』巻第五第七正修章で展開さ
れている。十境十乘観法で十種の対境が示されるなかで、第一
の観不思議境があげられ、それに対して十乘観法が顕かにされ

るところで一念三千が説かれる。この説の少し前に、智顗は心を思議境として説明するところで空・仮・中の三諦に基づいて十界の差異を説明している。六道はすべて心を有と観じるが、心も六道の世界も無常であり、因縁によって生ずると観じるのが空を知る二乗である。有と空の対立にとらわれず、大いなる慈悲の心を観じて仮に入つて衆生教化するのが菩薩であり、空と仮をかりに説く。そして、善悪などの相対を越え、諸法を真相に観る、つまり中であるのが仏であるという。この違いをもとに、十界の陰入境界について違いが説明され、陰入界が同じでないことよつて五陰世間に差異が生じ、それを根拠として衆生世間、国土世間にも違いがあることが述べられる。続けて、十界の五陰が十如是を具えており、そこに違いがあることが説明されていく。こうした解説の総括として述べられるのが一念三千論である。この『摩訶止観』の理論を重視し、妙楽大師湛然（七一―七八二）の解釈を基としながら唱題行に結実させていったのが日蓮である。

日蓮は『如来滅後五百歳始観心本尊抄』でこの一念三千論を、十界互具を中心として展開する。日蓮の一念三千論の特徴は順序があり、十界互具、百界千如、一念三千と乗数が進んで行く。一念三千論の出発点を十界互具に設定し、徹底的に証明していくのが『観心本尊抄』である。十界がそれぞれ十界を具していることを法華経经文によつて証明し、さらに文証だけではなく、現証として日常に見られる人々の様相についてあげていく。日蓮があげる現証は、まさに智顗が触れた十界と十如是が相関している部分と類似し、十界に十如是が具足しているこ

とを具体的に示しながら、十界互具を立証していく理論が看取できる。その他の遺文では、心が周囲の環境や全現象を生み出すと説く他の經典に対して、法華経は「心はずなはち大地、大地則草木なり」と心がそのまま草木大地であり、全現象が心そのものとする教説だとしている。特に、世法と仏法の関係を説くところでは、「世間の法が仏法の全体と釈せられて候」と、心の変化によつて世法の解釈がかわることを示していること、つまり、心が具えている人界が仏界に変化できることを示唆している。つまり日蓮は、心に三種世間が具足していることを踏まえてこの説を展開したのであり、これが一念三千論における人間の心と世界との関係である。

『摩訶止観』に基づきながら独自の禪法を確立したのが、白隠慧鶴（一六八六―一七六九）である。白隠は自らの禪法を「内観法」と呼んだが、その根幹は養生論である。身体的要所である丹田に気を集中させることよつて心を外界の何物にもとらわれない状態に安定させ、邪念を断ち切り、翻つて身体を構成している五根の働きを整えるという、色心不二の修行論である。結果として諸法を真相と観ずることができるということになるが、これは一念三千論のように、自らの心を観察して自己を知るといふ観心門ではなく、心のあり方を座禪によつて変化させるといふ方法といえるであろう。

こうした日本仏教における一念三千論の展開を踏まえ、現代における心理療法に目を移すと、一念三千論と類似するものが確認できる。それが吉本伊信（一九一六―一九八八）によつて開発された「内観法」と、マーク・エプスタインによつて提唱

された「ブッダのサイコセラピー」である。この詳細については、いずれ論文に述べたい。

智顛と吉蔵——經典觀を中心とした兩者の比較——

林 瑞蘭

天台は実践的、三論は学解的といわれている。しかし実際には天台は教觀双流であるし、三論の学系中にも習禪を重んじて定慧双修する者もあり、天台と三論の両学派について、智顛と吉蔵の經典に対するそれぞれの理解の共通点と異質性とを検証したい。

智顛が鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』の奥深い意義を総論した『法華玄義』、經文を独自の教義で解釈した『法華文句』、及び法華經の精神に基づき全仏教の修証と禪觀を『摩訶止觀』の称で体系化したのが三大部であった。天台教義の大綱の五時八教の教判と觀心（実践修行）の要略を知るため、注釈書も多い。智顛は『涅槃經』に説く十二因縁を重視し、またそれを不思議解脱ともいい、すべて真性は即ち是れ常楽我淨なり、常楽我淨は即ち是れ不可思議真性解脱なり、不可思議真性解脱は即ち是れ此の經の正体なりという。智顛の三觀について論ずれば二有り。(一)は別相三觀—はじめに真諦の理を觀じて、見思惑を破し、俗諦の理を觀じて、塵沙無知の惑を破し、後に因縁中道の理を觀じて、正しく無明住地の惑を破す。是れ則ち三觀の理を照らすに同じからず。惑を断ずるに異なり有る故に別相と名づく。(二)は一心三觀とは、此の觀は是れ深行利根の菩薩の修習する所なり。不思議因縁の理は甚深微妙にして、其觀慧の門は難

解難入なり。智顛はそのような修証論を別教（別相三觀）、次第三觀に配して、円教の一心三觀は「一心の三觀三智」であるから、三智相即する空智（一切智）・仮智（道種智）・中智（一切種智）を一心に証得することである、と論じている。吉蔵の教判に対する理解は智顛のものとは異なっており、吉蔵は自らが盛んに依用する大乘經典はあるにしても、經典間に価値的な序列を認めてはいない。この点は兩者の大きく異なる点であろう。天台著作における吉蔵の著作からの援用・引用部分については、すでに平井博士が従来指摘されていた。

また觀という場合には、具体的に従仮入空觀、従空入仮觀、中道第一義の三觀のことである。教についてはどうかというと、四教および一切の經教が四悉檀によって起けると説いている。その意味は、仏の説法はすべて四悉檀に依拠し、根拠づけられているということにほかならない。智顛が四悉檀を仏の内において「觀」や「教」に先立つ、より根源的なところにあるものと考えていることを示している。このようなことから、智顛にあっては四悉檀は人師の經典解釈法の一つではなく、仏の衆生化の際に働く奥深い方便であったといえよう。四悉檀においてすべての仏の教説が通貫し、矛盾なく一切の經を講説することができる、それによって一切の心病を治療することができる、というものである。ここでは四悉檀は經典間の矛盾や教説の違背を会通する手だてとして捉えられていることがわかる。別な文例によってみてもこの吉蔵の理解は変わらず、四悉檀のうち三悉檀は方便、第一義悉檀は究極の真実とされている。經典解釈法としての『大智度論』の四悉檀の意味を的確に

捉えたものといえよう。総じて言えば『般若経疏』に「不可説言語滅即是第一義悉檀」という。三悉檀即是世諦、第一義悉檀即是第一義諦と述べている。智顗と吉蔵の異質性について想起されるのは、智顗の三諦円融説と吉蔵の二諦説である。最終的に境と智に対する或いは一切諸法に対する両者の関わり方、見方態度の相違に帰着することになるであろう。両者の解釈の相違が現れていると思われる。

以上両者異質性に対するイメージは、前者が実践的、後者が学解的あるいは講学的という印象があった。実際にはそうではなく三論にも実践的側面があった。教学上の『法華経』の解釈、『涅槃経』の受容などの点でかなり類似点があり、両者の仏性説も般若空観と仏性説との融合が図られているという一致する点が見られるのである。

近代日本における反宗教運動と仏教の論争

近藤俊太郎

一九三〇年代前半の日本では、ソヴェエトからの理論輸入を契機として、マルクス主義者による反宗教運動が活発化した。一九三一年に結成された反宗教闘争同盟準備会（のち日本戦闘的無神論者同盟）、日本反宗教同盟などはいずれも短命ではあったけれども、これらの反宗教運動は日本の宗教界に大きな衝撃を与えた。それは、一九二七年の金融恐慌や一九二九年の世界恐慌によって経済的打撃を受けていた日本社会には、寺院の社会的・経済的優位性に対する不満が広汎に存していたからである。反宗教運動は、こうした背景のもとで反寺院・反教団運

動としての性格を濃厚に持ちつつ展開していった。

反宗教運動の目的は、勤労大衆をあらゆる形態の宗教的観念から解放し、マルクスレーニン主義的世界観を確立させ、階級闘争の戦士へと変容させることだった。そのため、反宗教運動は、既成宗教教団による経済的搾取の実態暴露や宗教阿片論にもとづくイデオロギー批判を徹底し、宗教がいかに支配階級に奉仕するかを論断していった。反宗教運動はその排他的でエリート主義的な立場からして、他の運動との連帯や大衆化が困難となる宿命を背負いながら運動を展開したが、やがてマルクス主義に対する弾圧と十五年戦争への突入によって、大きな成果を上げることなく終息した。

反宗教運動の攻勢に対して、宗教界（特に仏教界）からは種々の興味深い応答がなされた。マルクス主義の宗教批判に共感的態度を示したのは、赤松克麿や高津正道、三浦参玄洞、北沢新次郎、妹尾義郎といった社会運動に親和的な人びとであった。彼らは教団のありようを批判的に捉える点で反宗教運動と共通の立場を有していたが、宗教（仏教）の本来性に教団批判、さらには資本主義批判の根拠を求めた点で、宗教一般を阿片として認識するマルクス主義者とは相違した理解に立っていた。こうした論法の背後には、宗教の社会的機能への重視という前提と、深刻な現実に対して宗教が果たしうる役割への期待があったが、宗教の本来性の内実については、踏み込んだ議論を展開しえないことが多かった。

反宗教運動が本格的に出発すると、それに対抗的な性格を持つ組織が結成された。愛国団体である建国会が組織した全国宗

教擁護同盟は、反宗教運動の背後に政治革命を想定し、それを人間性に立脚した宗教の権威のもとに批判すべきだと主張した。また、大乘会が組織した反宗教思想折伏連盟は、ソヴィエトを祖国視するマルクス主義者による亡国の政治革命に対抗する愛国的運動として連盟を位置づけ、既成宗教の腐敗を克服し、宗教的信念によって祖国日本に貢献するための運動を推進しようとした。

他にも、反宗教運動への反論を試みた倉田百三が、反宗教運動の批判が宗教の社会的制度や機能にのみ向けられており、人間の精神の最深部に届いていないことを指摘し、宗教的課題が存する以上、宗教を否定しきることはできないと論じた。また、内田吡融は、あらゆる宗教を一括し、迷信として理解・否定し去る反宗教運動の議論が不十分だと批判を加えた。反宗教運動に反論した他の事例も、マルクス主義の宗教理解の平板さを論拠とするものが多く、宗教を社会的機能よりも内面的・精神的次元で把握しようとする傾向が強い。ただし多くの場合、その内面性が現実状況とどういった関係を構築しようのかについては立ち入って論じなかった。

マルクス主義の衝撃を受けて、宗教（仏教）界の共通の問題として浮上したのは、「宗教（仏教）とは何か」ということだった。大勢は国家的性格の確認に終始したが、なかには宗教（仏教）の自己変革を課題とする者もあった。ただし、その課題が深められるだけの議論の場は残されておらず、議論が本格化するのには戦後を俟たねばならなかった。

近代仏教と科学——富士川游を中心に——

島田雄一郎

近代日本の「宗教」言説は、世界的な趨勢に従って、「科学」に対する様々な見解を表明してきた。そのような動向は、明治期以降に「宗教」概念の成立と連動して形成されていったとされる「近代仏教」の言説空間においても、同様に確認できる。

本発表では、主に富士川游の宗教論を検討する。そこで問題になるのは、富士川が「宗教」と「科学」を如何に捉え、「宗教」の固有性をいかに表現したかということである。

富士川游（一八六五—一九〇〇）は、何よりもまず医学者として、とりわけその医史学の業績によって知られている。一方で、富士川には、後半生において浄土真宗の信仰に基づき積極的に自説を展開した宗教論者としての一面がある。

富士川の宗教論には、「自然科学」に対して、「宗教」の本質と意義を語り伝えるという目的があった。また、富士川に師事していた哲学者の三枝博音は、「宗教」と「科学」のあいだで思索した人物として富士川を捉えている。こうした点に、「近代仏教」と「科学」との関係性をめぐる問題を考察するために、富士川游を取り上げる理由がある。

富士川は、「宗教」と呼ばれる種々の現象の中から、他とは厳密に区別することで、「宗教」の本質として「宗教の心」を抽出した。この「宗教の心」とは、「自我」の価値の否定と阿弥陀仏の感知を体験することで発現する「感情」のはたらきであり、「智能」のはたらきである「科学」とは対立することな

く独立している。さらに、その「宗教」と「科学」は、「哲学」「芸術」とともに、人間の「文化」として、「生活」する上で必要不可欠なはたらきとして位置づけられる。

富士川は、「科学」と「宗教」を相互に独立してはたらくものとして捉えていたが、初期の宗教論では、むしろ、富士川自身が批判する「宗教」を「科学」に相応するものとして論じようとする意図があった。具体的には、エルンスト・ヘッケルやヴェイルヘルム・オストワルドが主張する「一元論」(Monismus)の思想と親鸞の教えが調和するという指摘である。論文への批判を介して、富士川の宗教論は、より厳密に「宗教」の固有性を論じる方向へと展開していくが、これは何を意味しているのか。

富士川が宗教論を展開し始めた頃、彼に意識されていたのは、加藤弘之や井上哲次郎など「宗教外」の立場から「宗教」を論じる言説であった。彼らに共通しているのは、「科学」を尺度に「宗教」を論じる姿勢であり、「科学」がもたらす「真理」の自明性であった。この時期の日本においては、進化論やエネルギー保存則など、「自然科学」の学説に基づいて示される科学的世界観の衝撃は多大なものだった。

そうした言説に対して、「宗教」の意義を語る戦略として、富士川が採ったのが「宗教」を「科学」に相応するものとして提示する試みである。

富士川が「宗教の心」に「宗教」の本質を見出し、「科学」に対する「宗教」の固有性を主張し、交渉関係よりも独立関係を強調する言説を展開する時期においては、他方の「自然科学

学」が提供する知の枠組みそれ自体が、相対性理論や量子論の登場によって相対化された時期に当たるとする。この時期において、富士川は改めて、人間の「生活」において、必要不可欠なはたらきとして「宗教」と「科学」を捉え直し、人間の「生活」を全般にわたって支えるはたらきとして「宗教」の意義を主張することになる。

「近代仏教」の言説空間が時代とともに生きていくように、「自然科学」の言説空間もまた同様である。両者の関係性をめぐる問題は、両者を総体として捉えることではじめて明らかになるだろう。

真田増丸の国家観

菊川 一道

本研究は、「大日本仏教済世軍」(以下、済世軍)を創設し、布教伝道に加えて貧窮者救済・免因保護・罹災者支援などの社会活動に取り組んだ、明治から大正期にかけての真宗僧侶・真田増丸(一八七七一―一九二六)を取り上げるものである。真田と済世軍に関しては、日隈威徳や藤井健志などの研究によって、その事跡については詳しく知ることができる。しかし、真田の実践の思想背景についてはいまだ考察の余地がある。

近年、大谷栄一は当時の仏教運動を類型化する中で、田中智学(一八六一―一九三六)の日蓮主義運動や妹尾義郎(一八八九―一九六一)の新興仏教青年同盟などととも、真田の済世軍を「国家社会志向型」と位置づけている。しかし、田中や妹尾らが公的(政治的)領域に対して積極的にアプローチしたの

に対して、真田の濟世軍は極めて私的領域での活動が目立つ。ともに社会的問題に関心を抱きながら、真田はなぜ公的領域へ積極的に関与しなかったのか。

従来、吉田久一や柏原祐泉などにみられるように、真田に対する評価は「国家主義」「天皇中心主義」の立場から社会活動に取り組んだが、その活動は社会矛盾自体を是正する機能を持ち得なかったという点で一致している。確かに、濟世軍の「宣言」をみても、「天照大神ヲ敬シ奉ル事」「歴代天皇ノ御遺訓ヲ遵守スル事」「忠君愛國ノ精神ヲ發揮スル事」など、文字通り「愛國」の精神が列挙されており、真田の「国家主義者」「天皇主義者」としての評価の正しさをみてとることが出来る。この点に関して本研究では、さらに踏み込んで、これまで参照されることのなかった真田直筆の論考「理想の国家と理想の宗教」（信念の叫び）（一九五八年、初版一九二六年）非売品）をもとに、真田の「国家観」と実践の関係について検証した。「理想の国家と理想の宗教」において真田はまず、「平等差別」の論理を用いて、中道を歩む国家が理想の国家だと指摘する。その上で、古来より天皇を通して中道の精神があらわれる日本を理想の国家と位置づけた。しかし、そのような理想の国家の中に、近頃「不祥事」がみられると述べられる。「不祥事」とは、大正期の労働ストライキや小作争議などを意図したものと考えられるが、国家を円満なものとする真田は、これらの不祥事の原因を国家に求めるのではなく、どこまでも個々人の課題として捉えている。そこでは、個人の修養が家庭の改良となり、それが町村の発展につながり、ついには国家の改良につながる

がと考えられている。人間が正しく宗教（真宗）を通じて正しい中道の精神をもつことで、不祥事等の諸問題を解決すべきだと真田は主張する。このように、国家システムの欠陥を一切認めない真田と濟世軍の活動が、公的（政治的）アプローチをもたなかったことは当然の結果であったといえよう。個人一人ひとりを物心両面から救済することをもって国家に貢献することこそ、彼の実践の目的であった。

田中智学や妹尾義郎が目指すべき理想の国家観（世界観）を未来に志向するのは対照的に、真田の理想の国家とは中道を歩む国家、すなわち現状の天皇制国家であったのである。この国家観（世界観）の違いが、彼らとの実践の方向性の相違をもたらした。真田と仏教濟世軍の活動は、確かに弱者救済に貢献したといえよう。しかし、それが結果的に「思想善導」にみられる国家に適應する人間を育成する役割を担ったという意味において、天皇制国家体制の補完的役割を果たしたということは否定できない事実である。

仏教教団による戦死者慰霊の展開

—— 忠魂祠堂を事例として ——

小林 悳道

近代の仏教教団は、国家による教化政策の一翼を担う動きをみせてきたことが知られるが、これまでその対象は慈善活動や海外布教、戦時期の活動では軍人布教が扱われることが多く、戦死者慰霊が検討されることは少なかった。本発表では、日清戦争期に浄土宗が教団組織をあげて各地の師団・軍港所在地に

建立した戦死者慰霊施設である忠魂祠堂を対象とし、教団による戦死者慰霊の位置づけとその特徴を考察する。

忠魂祠堂は日清戦争による戦死者の忠魂を祀るために全国十五か所に計画された仏堂で、本尊に阿弥陀如来、その前面に戦死者、北白川宮、有栖川宮の各位牌が祀られ、戦死者の名録が奉納され、国家護持の中心として愛国心を奮い立たせることが意図された。

明治後期は軍人布教が宗派を問わず広く行われ、宗門の発展に貢献し国民の信頼を勝ち取るものであったとその意義が強調されてきたが、戦死者への慰霊はそうした軍人布教との関係を深くしていた。

東京での忠魂祠堂の計画時に申請された「仏教忠魂祠堂設立願」には、その設立趣旨が述べられる。そこには、戦死者を追弔しその家族の「安慰」を行い国民奉公の意味を強固にするためのものとして忠魂祠堂の建立、また、軍人に「安心立命」を説き軍人教化を行うために軍人会館の建立が計画されたが、その申請に対しての内務省からの質問とその応答をみることによって忠魂祠堂の位置づけが分かる。内務省からの戦死者の追弔は特別な施設を設けずとも本山や寺院で実施可能ではないかとする指摘に対して、忠魂祠堂建設発起人は、常に専ら追善供養を行うには専用の仏堂が必要であるとその意義を訴え、その後許可を得ている。一方で、申請時にあった軍人会館は詳細な計画書がなかったため許可が下りなかった。そのために軍人会館で計画された軍人布教が忠魂祠堂において実施されることとなる。浄土宗執綱の黒田真洞は「十五か所の忠魂祠堂は軍隊布教

の為必要也之に先立ち軍隊追弔を盛にするの要あり之を端緒として進んで布教に入らんとす」とし、戦死者追弔を糸口に軍人布教を実施することを想定していた。

一方で、宗門が組織をあげて推進した忠魂祠堂の計画に対して教団内部から懸念や憂慮が表明された。「浄土教報」に投稿された意見では、教育財源の不足の中では忠魂祠堂は「無謀の戦時経営」であり人物養成を優先すべきとされた。ここでの意見では、「精神的事業」「信仰的仏教」への転向が意図された。また、「浄土教報」社説では、「一宗公共の事業なり」としつつも、「佛教自家の閉事業」として国家からの感謝がなされないことを懸念し、「髮爪歯骨若くは遺骨」といった「遺形」を納めることの必要性が訴えられた。

まとめとして、戦死者慰霊は常に実施可能な専用の仏堂で行うことが必要であるとされ、ここから戦時、平時を問わず戦死者慰霊を重視する姿勢が見てとれる。また、宗門にとつては「公共の事業」であり、軍や国への貢献、社会的な有用性を獲得することが意図されていた。さらに、明治中後期の仏教界の布教体制の形成期とも関わり、戦死者慰霊は布教・教化とセットで考えられていた。つまり、戦死者慰霊は教化の手段として想定されており、個を教化するための慰霊祭祀として、国民・軍人教化の性格を有するものであった。

一方、忠魂祠堂に対する懸念では、人物養成を重視する論者からは慰霊施設はその意義が認められず、本尊や位牌では不充分とする者からは「遺形」を納めることの必要性が語られた。このように、近代的思想をもつ意見と、伝統的な靈魂観をもつ

意見が見られることは、近代の中で模索する教団を反映しているといえよう。

山崎良順による平和観音像寄贈活動

君島 彩子

山崎良順（一九〇六一—一九九六）は、自らの従軍経験から、戦死者慰霊と世界平和のため「平和観音」を発願し、約五十体の観音像を国内外に贈った人物である。天台真盛宗の寺院で出家し、『南伝大蔵経』の翻訳を行なうなど、仏教研究者であった山崎は、三十五歳で山砲兵中隊の中隊長として中国で従軍した。殺生罪が一番の重罪であるにもかかわらず、僧侶である自分の号令により罪もない人々を殺生せねばならないことに悩み、戦時中から戦死者慰霊を強く願うようになった。また観音廟に詣でた際に中国の観音信仰を知り、日中両国で信仰されている観音こそ日中友好のしるしに相応しいと考えた。復員後、還俗し会社経営を行なうが、仏教研究で得た人脈がその後の山崎の活動を支えていくことになった。

最初の観音像は、戦友会の仲間と共に日中友好と戦死者慰霊のために発願し、中国の寺院に贈られた。その後、多くの仏教者から助言、協力を受け、旧激戦地を中心に世界各地へ観音像が贈られることになった。平和観音像を、ベトナム戦争に抗議するメッセージと共にアメリカ大統領に贈るなど、山崎は平和観音像寄贈を行なう活動を、世界平和実現のための行動と捉えていく。

六十歳で再び僧侶となった山崎は、大阪万博の会場内に三メ

ートルの平和観音像を建立した。万博終了後、ラオスのパビロンを譲り受け長野県へ移築し、平和観音像を本尊に、戦死者慰霊と世界平和祈願を行なう超宗派寺院「昭和寺」を建立した。活動の中心となる寺院を得た山崎は、平和観音像を寄贈するだけでなく、平和観音を中心に自らが理想とする仏教の姿を模索した。晩年、山崎は、スリランカ大使夫妻から贈られた仏舎利を納めた国際大霊塔を建立し、戦死者、一般、国、宗教の別もなく皆仏の子として合祀したいと願ったが、実現することなく亡くなっている。

山崎が三十年以上にわたり、平和観音像寄贈活動を行なうことができたのは、多くの賛同者、協力者を得たからである。親平等のお盆まつりを開催した中山理々、仏教者の国会議員としてアジア諸国を歴訪した大谷よし雄、南太平洋や東南アジアで遺骨収集を行った山田無文、聖徳太子の思想で平和活動を行った江頭法輪、仏教を伝道するために起業した沼田恵範など、個々の「仏教思想による世界平和」と山崎の戦死者慰霊・平和祈願が、平和観音像を寄贈することによって繋がったのである。

そして住職を務める昭和寺を建立した山崎は、聖徳太子の思想を平和観音で表し、宗派を超えた神仏習合の日本仏教を具体的に表現した。さらに、南伝仏教の研究者であった山崎は、インドブッダガヤに平和観音像を納めるなど、原始仏教や上座仏教を意識しながら活動を行なった。昭和寺には、平和観音像を本尊に、聖徳太子像とラオスの釈迦像を脇侍とする独自の三尊像が祀られた。この三尊に表象されるように、山崎は、日本仏

教と世界の仏教を結ぶ中心的存在として平和観音像を捉えていたのである。仏舍利を納めた国際大霊塔を建立し、伊勢神官・諏訪大社・御射山社の三社合祀の神社、ラオスバビリオンなど、日本と世界の仏教をあわせた昭和寺の伽藍が、山崎の理想とする仏教の完成形であった。

最終的に山崎は、全ての仏教をつないだ、国際仏教による世界平和の実現を思い描くようになった。山崎にとって、宗派や国を超えた「仏教による平和」のシンボルこそ平和観音像であったのである。

『選択集』における『往生要集』の受容について

那須 一雄

『選択集』における『往生要集』（以下『要集』）の受容について見る場合、まず注目しなければならないのは、『要集』との関わりの中で、往生行が示されているということである。則ち『選択集』の構造を検討すると、『要集』を承けて、『往生礼讃』の安心起行作業論を受容し、源信が『要集』で『浄土論』の五念門を起行としてあげたのと同じ意味で、『散善義』の就行立信積を示しているといえる。さてこの就行立信積には、正定業である称名念仏と共に、助業や雑行も説かれるので、示されている行業は何かという問題が生じる。このうち雑行については、一、二行章冒頭に「雑行を捨てて正行に帰する文」と述べていること、二、三輩章私釈の中の問答で「何ぞ余行を捨てて念仏と云ふや」と述べていること、三、三輩章末において、念仏と諸行についての自分の根本的立場は「廃立義」にあると

述べていること、四、所謂「三選の文」の中の「且く雑行を抛て」の「且く」は、法然述作全般における「且く」の用法から見て、「暫時」や「仮に」ではなく、「まず」という意味であると考えられること等より、廃すべき行業と見ていたと言える。

五正行中の助業については、雑行より容認度は高いであろうが、「一向念仏の為の所以なり」（三輩章）と言われるような、あくまでも称名念仏を顕揚するための行業として認識されていたと考えられる。いずれにせよ、『選択集』には、『要集』に説かれる観想行中心の往生行を、すべての衆生に開かれた称名念仏中心の往生行に転換したということを論理的に示そうという意図を見て取ることができる。『選択集』における『要集』の受容について考える場合、一番留意しなければならないのはこの点である。

『選択集』における、『要集』の引文は、一、冒頭の「往生之業念仏為本」の文（真宗聖教全書第一巻九二九頁（以下頁数のみ記す）。二、本願章で念仏易修を説く中での『要集』第八・念仏証捩門の冒頭の文の引用（九四四頁）。三、三輩章で助正義について述べる中で、『要集』第五・助念方法門の「方処供具」に触れる記述（九五〇頁）。四、三輩章で、傍正義について述べる中で、「正」の例文として第八・念仏証捩門の文を、「傍」の例文として第九・諸行往生門の文をあげている箇所（九五〇頁）。五、三輩章で、『観經』九品段のすべてに称名念仏が説かれていることを示す際に、『要集』第十・問答料簡の中の問答を引用している所（九五二頁）。六、讚嘆念仏章で、上記五で引用した問答料簡中の文について触れる箇所（九七二頁）。

以上の六箇所である。

以上の引文について検討すると、上記のような「起行理解の転換」をした法然の立場がよく反映されている。則ち「念仏」については、『要集』の原文では、観想念仏と称名念仏の両者を含めて述べている文を、『選択集』では称名念仏に意味を限定して引用している。(一、二、四) また『要集』原文では、諸行を積極的に肯定する立場から述べられていた文についても、『選択集』では、念仏と諸行とを対比する中で、称名念仏一行を顕揚するにあつての引用である。(三、四) さらに『要集』においては、『観無量寿経』九品段のすべてに念仏が説かれていると述べる際に、九品による念仏の差異(観念と称名等)を認識しつつ述べられていた文を、『選択集』では九品共に同様な称名但念仏が説かれているのであり、九品の凡夫は、称名念仏行により皆平等に救われていくという主張の根拠として引用されている点も注意される。(四、五、六)

以上のような点には、『要集』に説かれる「起行」理解の転換をして、『要集』を乗り越える形で成立した『選択集』の立場が窺われる。今後は、法然の著作全般において、『要集』がどのように受容されているかについて検討する必要がある。

親鸞『教行信証』における『菩薩戒経』引用への一考察

藤原 智

親鸞の名著『教行信証』、特に「化身土巻」は『興福寺奏状』や『停止一向専修記』といった聖道門からの批判を契機として執筆されたと先学指摘されている。そしてその親鸞の批判精

神を示すものとして『菩薩戒経』は度々注目されている。本考察は、この経文が「化身土巻」の如何なる展開において引かれているのか明らかにするものである。

「化身土巻」は三願転入以降から後序に至るまで、「聖道の諸教」と「浄土の真宗」を枠組みとして、「教誡」をテーマに展開していく。そこで親鸞が見据えていたものは何であったのか。そこで法然教団への批判を見ると、「時機観」と「神祇不拝」との二つが論点とされていたことが分かる。そこで親鸞はまず、今が末法無戒の時であり聖道は時機不相応だと確かめる。そして「神祇不拝」を批判する態度こそ、正に虚偽の姿なのだと論じていく。

『涅槃経』の「仏に帰依せば、終にまたその余の諸天神に帰依せざれ」(『定親全』一・三二七頁)との経文に始まる第二の教誡は、そこから最後の『菩薩戒経』へと集約していく。そこで注目すべきは「月蔵経」引用の冒頭に「邪見を遠離する」とことと、その功德として「天神を信ぜ」ざることを得るのだと確かめられることである。この邪見とは、後の「起信論」に説かれる「世間の名利恭敬に貪着する」(『定親全』一・三六〇頁)心である。仏に帰依するとは、その名利の心は邪見を自覚し、そこから離れることであつて、その結果として諸天神に帰依しないという態度を得るのだと親鸞は言おうとしているのである。

そこで我々の為すべきことが、『地蔵十輪経』第二文目の親鸞の読み方に示される。

また言わく、あるいは種種に、も少しは少も少しは多、吉凶の

相を執して、鬼神を祭りて、乃至極重大罪悪業を生じ、無罪に近づく。是の如きの人、もし未だ是の如きの大罪悪業を懺悔し除滅せずば、出家しておよび具戒を受けしめざらんも、もしは出家してあるいは具戒を受けしめんも、すなわち罪を得ん、と。

（『定親全』一・三五七頁）

親鸞は、まず「吉凶の相を執して、鬼神を祭」という行為が極重大罪悪業を生じることを述べる経文を引用していく。そして「もし罪を懺悔除滅しないならば、受戒させなくても、受戒させても罪を得ることになる」と読み込んでいく。ここで親鸞は、受戒に価値を置かず、問題は「吉凶の相を執して、鬼神を祭」ることによって生じた罪を懺悔するかしらないかにあるのだ、と言っているのである。

親鸞の一連の記述が専修念仏への批判を契機とすると考えた時、この点は重要である。『興福寺奏状』の批判では、「末法無戒は仕方がないけれど慚愧は生ずるべきだ」と述べると同時に「神祇不拝」を批判していたが、この『地藏十輪経』の引用と合わせた時、親鸞の言いたいことは「仏の教えの精神を忘れて無慚愧であるのはどちらであるのか」ということだと考えられる。

ここまで来て親鸞は、仏弟子は「国王・父母・六親・鬼神」に礼拝しないという「菩薩戒経」を引用する。この文は、道宣の『広弘明集』や道世の『法苑珠林』や『諸経要集』で、『菩薩戒経』の文脈とは無関係に、僧の尊厳性を示すものとして引かれていた。恐らく親鸞はこの文を「戒」としてではなく、仏弟子はたとえ戒を持たずともこの尊厳性に生きるものなのだ、

という意味で最後に引用したのではないか。だからこの文だけは命令形ではないのである。

種々に引かれた教誡の言葉は、最後の『菩薩戒経』の一文に顕れる仏弟子の尊厳性を示すものであったと言えよう。そしてその精神を見失い名利に貪着し、外道におもねっている聖道の諸教を批判し、そのことに対する懺悔を親鸞は願ったと言えるのではなからうか。

『教行信証』の書写における改編について

——西本願寺本を中心に——

富島 信海

古くは親鸞真蹟と伝えられ「清書本」とも呼ばれてきた『教行信証』西本願寺本は、現在では文永十二年（一二七五）に坂東本を臨写したものと推定されている。ただ坂東本との相異も多くあり、改行を多用して本文を整備する点が特徴である。この本の書誌的特徴を分解・整理し、書写の意義について総合的に捉えることで、坂東本からの継承と後続諸本・諸註釈への影響、さらに書写の目的を知ることができる。西本願寺本の主な問題としては、奥書の問題、写本としての問題、伝承の問題があるが、今回は写本としての問題に関して、書写時における改編の実際、つまり情報収集と独自の編集について考察する。

書誌的事項を外的形状・内的形状・内容の三項目に分けて坂東本と対比すると、西本願寺本は、坂東本に依りつつ、改行やスペースを多用するなど独自の書写形式で本文整備したことが見て取れる。その書写方針は、本文整備という目標を軸に、そ

れに付随して諸本の情報を集め、そして独自に書き入れや編集をすることといえよう。

この方針が如実に現れているのが訓点・句切り点の補いである。西本願寺本の訓点については、吉澤義則氏が「本願寺本教行信証点注の筆者について（下）」（『龍谷大学論叢』二五九、一九二四）において坂東本・専修寺本からの移点・補校と、自身の書き入れの三点があることを指摘している。しかし今もなお坂東本にない書き入れや編集が西本願寺本の創出なのか、あるいは何かの前例に基づいてなされたのかは不明である。そこで、西本願寺本の本文随所に附された朱による句切り点（中点）の有無に着目し、各巻冒頭などに引用される願文・願成就文を中心に『無量寿経』を比較対照した。

西本願寺本では、第二十・三十三・三十四願文や第二十願・道場樹・講堂願成就文など多くの引用箇所句切り点はないが、第十一・十二・十三・十七・十八・十九願文や第十一・十二・十三・十七願成就文などには句切り点があり、さらに第十八願成就文などを偈文形式にしている。真実五願や願成就文への意識の高さがうかがえる。

次に、関連典籍との比較をすると、『教行信証』坂東本・専修寺本の引用部にはほぼ句切り点はないが、第十二願文や第十二・十三願成就文の句切り点が一致する。その他の真筆では、『四十八願文』断簡のうち第十一・十二・十三・十八願文、『尊号真像銘文』正嘉本の第十八願文が一致した。また、親鸞の朱点が保存されているとされる『無量寿経』古本のうち龍谷大学図書館蔵南北朝期存覚加點本と西本願寺本の句切り点箇所を比

較するとほぼ一致した。以上のことから、願文・願成就文部分を中心に、句切り点の有無は親鸞真筆に由来する加點の有無に対応しており、さらに本来は偈頌でない第十八願成就文などを偈文形式にして示すのが西本願寺本独自の編集であることがわかる。

西本願寺本はその書写にあたって、坂東本の情報を継承し、『教行信証』諸本や真筆諸本などから親鸞由来の情報を収集し書き込みつつ、偈文形式も用いることで、情報や形式の整った本として成立していった。その特性は、『教行信証』諸本や真筆諸本などからの情報収集であり、さらに西本願寺本独自の記入や書法であって、こうしたことは『無量寿経』引用部の真実五願や願成就文における句切り点あるいは偈文形式などから垣間見ることができるといえる。そしてこのことが親鸞没後もなく行われたことが重要である。

西本願寺本が親鸞から受け継いだ要素の第一は勿論『教行信証』の本文であるが、それは坂東本の字形を模して写すことにも現れている。さらに親鸞による加筆や書写形式などを取り入れた独自の編集を加えたのが西本願寺本書写の実態である。これこそがオリジナルである坂東本からの改編といえよう。

親鸞における、二重化する信と表現

内記 泷

唯円は『歎異抄』末尾に、親鸞と他の法然門下との間に為されたとされる、「信心」についての問答を紹介している。自らの信心が師である法然の信心と何ら異なるものではない、とい

う親鸞の発言をめぐって為されたこのやりとりに対し、法然は以下のように答えたという。「現空（法然）が信心も、如来よりたまたわりたる信心なり。善信房（親鸞）の信心も如来よりたまたわりたる信心なり。されば、ただひとつなり。別の信心にておわしまさんひとは、現空がまいらんずる浄土へは、よもまいらせたまひそうらわじ。」『歎異抄』において唯円が訴えんとする一番の焦点は、まさにこの「如来よりたまたわりたる信心」にある。しかしその一方で、阿弥陀如来の本願に誓われたものとして、個を破って普遍化するこの信心は、現実に戻せばどこまでも「源空が信心」であり「善信房の信心」である。「如来」の心であると表明されつつ、かつ同時に個々の「我」の心でもあるこの信心とは一体何であり、我々に何を語っているのか。

法然の「ただ念仏」という教えが親鸞において「信心」の問題として先鋭化したのは、「念仏」という行について、それが如来の本願が選択した行であることを「深く知る」ことが課題となったからである。我々の目に、「行」というものはどうしても自らが行ずるものと映ってしまう。したがって、「ただ念仏」という言葉の前に、その言葉には直接に表現されていない、「如来よりたまたわりたる」ことの真実性を深く見つめていく視座が改めて要請されねばならない。そしてそこにはまた、念仏という行を前に、その行に関わる主体自身の根本的な意味での問い直し——「罪悪生死の凡夫」と言われるような罪の自覚——が畳み込まれることになる。

しかし問題は、罪悪の自覚そのものにあるのではなく、我が

身についてのその罪悪の自覚が如来の本願の真実性を前に成り立つものであり、したがってそこでは、本願における救いと我が身の救いのなさとが同時に表現されている、という点にある。語られているのは、弥陀の本願が「たすけんとおぼしめしたちける」親鸞一人であると同時に、「そくばくの業をもちける身にてありける」出離の縁なき身」としての親鸞一人である。「我」として成り立つ、罪と救いのこの二重性は、先に確認した、信心における如来と我の二重性に対応するものである。罪において救いがあり、救いにおいて罪があるという矛盾した関係が、信心を「如来よりたまたわりたる」「善信が」心（我一心）と矛盾的に表現するのである。信という関係のもと、如来と我は相互に矛盾的に成り立っている。

関係のこの二重性はまた、親鸞の表現それ自体の二重性でもある。『教行信証』の重要な箇所何度々、「愚禿釈の親鸞、慶ばしいかな…」や「悲しきかなや、愚禿鸞…」とあるように、親鸞の語りの根底には「慶（よろこび）」と「悲（かなしみ）」という、互いに相矛盾する二つの感情を見て取ることができる。そもそも真如が「かたち」も「いろ」もなく、「ことば」も及ばないものである以上、それについて語ることで自体が一つの矛盾であるとも言えよう。しかしその一方で、主体の内に内面化した信は、行為という直接的な外形に代わって、何らかの仕方で再び表現し直されねばならず、実際、信の思想は親鸞以前も親鸞以後も脈々と伝えられてきたのである。本来語り得ないはずのものが語られてきた、この歴史の必然性は、二重性において成り立っている信そのもの内にあるのではないか。矛盾で

ある関係は常に揺れ動いている。固定的でないがゆえに、それはそのつど受け取りなおされ、表現し直されねばならない。二重化した信においては、単なる「我」でもなく「如来」でもなく、「如来よりたまたわりたる信心」が語られるのである。

真宗と西山義の相違

永原 智行

西山浄土宗の証空と浄土真宗の親鸞は、法然を師としながらも信心論に相違がある。その相違を二種深信・機法一体を証空、親鸞、存覚、覚如、蓮如において詳らかにしてみる。証空の二種深信は『五段鈔』に、「深心とは言ふは即ちこれ深く信ずるの心なり。」（『短篇鈔』一五九頁）と善導・法然をそのまま受容している。証空は、『観経玄義要義釈観門義鈔』や『観経散善要義釈観門義鈔』に「初の信は機を信ず。次の信は法を信ず。」（『大日本仏教全書』五五卷三三三頁下）と法然を受容して、信機を先とし、信法を次としている。その順を論じる法然・証空と、初後一貫して二種一具とする親鸞とは相違がある。

機法一体の説は『安心決定鈔』の中心思想である。西山義にその源流をみる。善導の六字釈をうけ、弘願に帰した願行具足を機法一体とした。『西山善慧上人御法語』で迷いの衆生が南無と仏を憑む心と、衆生を救おうとする心が南無阿弥陀仏にあるとした。

『安心決定鈔』の機法一体は、法体成就の機法一体、機相領受の機法一体がある。法体成就の機法一体は、機は衆生の往生

であり、法は仏の正覚である。衆生のために仏は、十劫の前に願行を成就している。衆生の往生と仏の正覚は同時に成立している。

機相領受の機法一体は、念仏を称える衆生側のことをいう。機相領受の機法一体は、色心功德の機法一体と彼此三業の機法一体の二種がある。色心功德の機法一体は、衆生の身心に、仏の身心功德が満ちることをいう。仏凡一体である。彼此三業の機法一体は、仏の正覚は衆生の往生によつてなり、衆生の往生は仏の正覚からなりたつ。仏の三業から成り立つ正覚の果体は名号となり、本願に帰した衆生は、信後相続行として三業は阿弥陀仏と離れない。

覚如・存覚は、安養寺の阿日房彰空から西山義を学んだ。『願願鈔』は、『安心決定鈔』をうけて、機を信心とし、法を遍照の光明としている。この機は凡夫であり、凡夫が仏の光明遍照をうけて信心歓喜する。信心歓喜が機法一体能照所照不二である。覚如の機法一体は、仏心が凡心と一つになる仏凡一体で、信の法徳として一体となる。ただし、覚如は、信心歓喜の時に機法一体を説くが、往生正覚を説く『安心決定鈔』からは軌を一にしていない。ここにその違いを見ることができると。

存覚は、往生正覚を説く『安心決定鈔』と軌を一にしている。『六要鈔』では、「玄義分」の六字釈を引き、機は第十八願の信、法は第十七願の行としている。行信不離の機法一体をいう。『六要鈔』と『存覚法語』の機法一体に違いを見る。覚如・存覚は仏凡一体とされる機法一体であった。

蓮如の機法一体は、二字四字分釈・六字皆機皆法がある。二

字四字分釈は、四帖目第八通に、阿弥陀仏の四字はたすくろ法、撰取の願力である。二字の南無の機と四字の阿弥陀仏の法とが一体に成就されているのが機法一体の南無阿弥陀仏である。

六字皆機皆法は、一帖目第十五通に、南無阿弥陀仏の六字全体がたすくろ法であり、また六字全体がたのむ信である。阿弥陀仏のたすくろ法は、衆生に南無の信をおこさせて、これを撰取する法である。南無を抜きにした阿弥陀仏でない。南無阿弥陀仏の六字全体がたすくろ法である。

蓮如の機法一体は、機は南無帰命の信心であり、法は撰取の法である。衆生の上における信心と阿弥陀仏の撰取の願力は一体である。行信不二である。仏からいえば、衆生を南無せしめ撰取したのが南無阿弥陀仏である。衆生領受からいえば、南無の信心は阿弥陀仏が届いたことをいう。

「精神主義」の思想的背景——清沢満之と雑誌『無尽灯』——

名和 達宣

明治期を生きた宗教者・清沢満之（一八六三—一九〇三以下、清沢）は、その晩年、病軀を押して東京へ赴き、公私（真宗大学・浩々洞）にわたって青年の教育に力を尽くした。そこで語られた言説は、雑誌『精神界』（一九〇一年一月創刊）を舞台に「精神主義」という名のもとに公表された。それゆえ、人生の終盤に花開いた「精神主義」こそが、その思想の「到達点」、あるいは「代名詞」と見なされ、現代にまで語り継がれている。このような共通理解を、同時期に多くの論稿が発表さ

れた雑誌『無尽灯』を手がかりに問い直したい。

『無尽灯』は「真宗大学寮等の有志者」によって一八九五年十一月に創刊された。仏教の「大衆化・民衆化」を目指した『精神界』や、教団の「実際の方面」の革新を趣旨とする『教界時言』とは異なり、「教学（教化・学事）の振策」を目的とした研究誌であり、寄稿者は各々の専門的な研究内容を論じ、巻末には教育や社会問題に関する評論も多く見られる。そして清沢は、創刊時より指導的立場として哲学論稿を寄稿していた。

また、「大学寮に於いて一種の安全弁として許可せられたる雑誌」と評されるように、時代思潮として浸透しつつあった「自由討究」を積極的に受容し、誌上では積極的な批判・応答が展開された。（西田幾多郎の批評論文や、曾我量深の「精神主義」批判など）

最も熱気のあったのは、「信仰中心時代」とも呼ばれる第二期（一八九八—一九〇〇年）であり、この時代の編集を担ったのは、暁烏敏・佐々木月樵・多田鼎をはじめ、後に『精神界』を創刊する面々であった。それゆえ「精神界、家庭は、諸同人により本誌より分化」したとも言われる。（『無尽灯変遷史』参照）また、この時代の号を開けば、「精神」「修養」「安慰」「宗教的信念」といった、後に『精神界』誌上をにぎわす用語が際立つ。そして、その「教学の新気運」を携えて、暁烏・佐々木・多田の三人は東京の清沢宅に移って浩々洞を開き、『精神界』は誕生した。しかし、この事実は暁烏等の語る「浩々洞の物語」において触れられることはなかったため、歴史のなかに埋もれてしまったのである。

さらに注目すべきは、『無尽灯』には、清沢の思索がリアルタイムで反映されているという点である。なかでも、一八九八年の九月から連続四回掲載された「仏教者の記録を綴ったか」は、東上前の清沢が、自坊での内観省察の記録を綴った『臘扇記』と同時期に執筆した論稿である。その第三回（十一月）は、『臘扇記』のなかで最も著名な「自己とは他なし、絶対無限の妙用に乗託して、任運に、法爾に、此境遇に落在せるもの即ち是なり」という断想（十月二十四日）が記されて約一週間後に脱稿されたものであるが、その冒頭は「吾人は現在に相対有限の境界に落在せるものなり」である。

また、清沢は「落在／乗託」の自覚に立脚して「有限」から「無限」へと進む道を「修養」と呼んだが、青年教育の実践をする際にこの言葉を多用した。一九〇〇年一月（一九〇二年六月）、『無尽灯』誌上で真宗大学の学生を対象に「心霊の修養」と題した連載が始まる。そして、真宗大学が東京へ移転し、新たな門出を迎えた月（一九〇一年十月）、その月の号で選ばれたテーマは「精神主義」であった。

精神主義は（中略）ただ光明の導きのまにまに活動するの主義なり。（中略）精神主義は社会と自己以上の或者に頼りて動く主義なり。精神主義は時に服従することあり、而も其裡に自由あり。

（岩波『清沢満之全集』第七巻、二五八頁）
ここで「精神主義」とは「光明の導きのまにまに活動するの主義」と言い表される。今後は、このような言説が、学生や門弟たちがいかに聞き取られ、展開されたかを——いまだ語られ

ざる「物語」を掘り起こしつつ——確かめていかなければならないであろう。

人生の意義とは何か——清沢満之の思索——

鈴木 朋子

本研究の目的は、浄土真宗の仏教者である清沢満之（一八六三—一九〇三）の言説を通じて、結核を発病した清沢が、スピリチュアルペインといかに向き合い、人生の意義をいかなる点に見出したのか、その際、信仰はどのような役割を果たしたのかを明らかにし、日本仏教思想におけるスピリチュアルケアの可能性を探ることにある。

清沢は、得度して以来、真宗大谷派教団、そして仏教界の発展のために力を尽くし、それを自らの人生の意義としていた。しかし、結核の発病を機に「略ぼ自力の迷情を翻転し得たり」（明治三五年当用日記抄）大谷大学編『清沢満之全集』第八巻、岩波書店、二〇〇三年、四四一頁）と述べている。つまり、自力ではいかんともし難い死という壁に直面したことで、これまでの自分は、自らの力を過信し、望み通りの結果、見返りを求めていたのだという思いが湧き上がってきたのだろう。とはいえ、教学の不振、門末の疲弊という大谷派の現状を見過ごすことができなかつた清沢は、病身にも関わらず、教団改革運動を起した。しかし、この運動は思うような成果を挙げられないうまま、終結されることになる。

その後、清沢は、妻の実家である西方寺に引き上げるが、病を抱えた清沢は、別段、寺の役に立つわけでもなく、肩身の狭

い思いで過ごさざるを得なかった。清沢は、そうした苦しみから解放されるためには、絶対無限というはたらきに乗托し、運ばれてく、それが自己であり、人生であると認め、そのはたらきに身を委ねることであると、述べている。病に伏し、社会のために役立つことができず、近い将来、死を迎えなければならぬという現状も、絶対無限のはたらきによって、おのずからもたらされたものであると受け容れることで、人生の最後に対する安心が得られるというのである。

さらに、清沢は、このようにして安心を得た病人は、一種の意義をもって生存し得ると述べている。その意義とは何かを探る手がかりとなるのが、「たれも燈をもたずば、室は暗からむ。されど其一人だに、燈を点じなば、他の人も亦明かにならむ」

（『清沢先生言行録第二集』福嶋寛隆・赤松徹真編『資料 清沢満之（資料篇）』同朋舎出版、一九九一年、三七四頁）という言葉である。社会的役割を喪失し、死を目前としている自分は、絶対無限というはたらきの中にあるのだと認め、その境遇を受け容れている姿は、同じ立場にある者や、いづれ同じ状況に立たされることになる者たちを感化し、苦しみから安心へと導く可能性をもっているのである。清沢はこうした点に、今、生きていることの意義を見出したものと考えられる。

一方、清沢は、人生の意義は不可解であるというところに到達して、如来を信じる心が生じたとも述べている。しかし、人生の意義は不可解であるという発言と、病人が意義をもって生きているという発言は、矛盾するものでない。なぜなら、人生の意義が不可解であるという結論に達したことで、如来、すな

わち絶対無限のはたらきの中に、自己が生かされているのだと信じる心が生じ、安心が与えられ、その結果、他人を苦しみから救う燈となりうるからである。

このように、清沢は、無限なるはたらきに身を委ねて生きることに、人生の意義を見出した。しかしながら、彼はスピリチュアルペインから完全に解放されたわけではなく、晩年の日記には、苦しい心情が綴られている。つまり、清沢において、自己を超えたはたらきに身を委ねるといふ他力の信仰は、揺れ動く心の軸となり、スピリチュアルペインと向き合いながら、最後まで生き抜く力を与えたのである。

『信巻』「悲哉」の真宗伝道学的視点からの考察

藤原ワンドラ睦

本発表では、『教行信証』「信巻」にある「悲哉」の親鸞の自釈を取り上げて、救済伝道の対象となる人間存在のありようを意味する「仏願の生起」と、本願力の救済活動を意味する「仏願の本末」の視点から考察し、真宗伝道学における意義を明らかにすることを試みる。深川宣暢は「真宗伝道学方法論の考察」〔『真宗学』一一九・一二〇号、二四五頁〕において、真宗教義において、「仏願の生起」とは、阿弥陀如来の本願が起こされた理由を示すものであり、それは救済の対象となる世界（器世間）とそこに存在する人間（衆生世間）のありさまを意味し、また、「仏願の本末」とは、如来の救済の因果・始終を意味し、その救済の法である名号のはたらきを内容としている」と示している。

親鸞による「悲哉」の自釈「誠知悲哉愚禿鸞、沈没於愛欲
 広海、迷惑於名利太山、不喜入定聚之教、不快近真証
 之証、可恥可傷矣。」は、「信巻」において、信心の人を「真
 の仏弟子」、「善き親友」、「人中の分陀利華」、また「便同弥勒」
 と讃えた後、救われ難い「難化の三機」の前に示される。その
 意味で、本文は、信心獲得した理想的人間観と現実的人間観の
 あいだに位置することになる。存覚は『六要鈔』において、
 「悲喜交流」の表現であるとしている。また、先哲（勝解院僧
 叡、願海院義山、快楽院柔遠、勞謙院善讓、大江淳誠、星野元
 豊、普賢見寿）の理解を総合すると、「悲哉」の自釈には、救
 済の対象である自己を煩惱具足、無有出離之縁な存在であるこ
 との告知は本願力のはたらきによって明かにされたものであ
 り、「悲哉」のなかには救われる喜びがあるとされている。

悲喜の内実を考えると、救済の対象となる人間（衆生世間）
 の本来のすがたである二種深信の機の深信を信知することが
 「仏願の生起を聞く」という内容であり、また、「仏願の本末を
 聞く」とは法蔵因位の修行と本願成就の果を意味することから
 願力摂受の法を信知するところの法の深信を意味するものとい
 えよう。

従来、親鸞における人間観には世間的立場と出世間立場の二
 つがあるとされているが、出世間の立場から阿弥陀仏の救済を
 論じる親鸞が、世間的立場の表現を取った意図は何であるか。
 また、そのことは、「悲哉」と如何に関係付けられるかを真宗
 伝道学的視点から考察すると、世間的・相対的立場による人間
 観は、未だ本願に気付いていない未信者の一般的理解、あるいは

は常識と同一視点にあるといえよう。しかしながら、そのよう
 な世間的・相対的な判断基準で日々を送っている者が、「仏願
 の生起」に気付いたとき、それまでの常識が根底から覆される
 ことになる。すなわち、法の深信に支えられた機の深信の告知
 によって、出世間立場から真我に目覚め、仏道実践の道が開か
 れていくことになる。

しかしながら、親鸞は阿弥陀仏の救いのうちにあるにも関わ
 らず、「悲哉」とあるように、無明煩惱性や罪悪性を悲嘆する
 のである。『歎異抄』第九条には、「しかるに仏かねてしるしめ
 して、煩惱具足の凡夫と仰せられたることなれば、他力の悲願
 はかくのごとし、われらがためなりと知られて、いよいよたの
 もしくおほゆるなり。」とあるように、法の深信と機の深信の
 相互・比例関係が展開されている。救いに値しない存在が救い
 を受けることができるというパラドクシカルな現象を、二種深
 信の深まりを示す「悲哉」の表現を通して、救済の喜びとして
 伝えることは真宗伝道の究極的目的のひとつと言えよう。「仏
 願の生起本末」を信知することは、真宗教義の救済構造を表す
 二種深信と表裏一体する。親鸞の「悲哉」において「恥づべし
 傷むべし」といわれる意図は、自己の無明煩惱性を省みながら
 の慚愧と悲嘆の深い表現ではあるが、同時に阿弥陀如来の光明
 に摂取されていることへの安堵と歓喜がある。

第八部会

前近代韓国における地震災害に対する宗教的認識と実践

朴 炳道

韓国は環太平洋地震帯から離れているため、日本よりは地震の規模は小さいが、世界中から見れば持続的に地震が起こっている地震帯に属している地域である。韓国古代の代表的な史料である『三国史記』と『三国遺事』には百回ほどの地震の記事が記されており、その後の『高麗史』や『朝鮮王朝実録』においても、地震は欠かさず記録される重要な事件であった。早い時期に中国から儒教文化を受け入れ、三国時代において地震は洪水・旱魃などのような災害とともに、儒教的な災異論と陰陽五行思想に基づいて解釈された。とくに、為政者の不徳と正しくない政治行為に対する天の譴責という「天譴論」の立場から王の死や外敵の侵入、戦争の始まりの前兆として記録されたのである。ところが、韓国での地震認識には、地震の神のような特定の災害の神に関する認識が見出されない。そして、地震を起こすと考えられた動物や化け物の話もなかなか見当たらない。むしろ、『三国史記』の資料に見られるような、儒教的な災異論の観点が朝鮮時代の末期まで強く保持されていることが、韓国での地震認識の大きな特徴であると指摘できる。

地震に関する儀礼的な側面としては、高麗時代から地震に対する国家儀礼次元の実践が史料の中から発見される。「醮祭」という道教的な儀式と仏教儀礼、巫俗儀礼を通して、他の災害

とともに地震に対処したのである。しかし、高麗時代にも地震自体のための独立した儀礼があったとは言い難い。こうした状況が変わり始めるのは朝鮮時代初期以降であった。所謂「解怪祭」という地震祭、すなわち、地震が起こった際に行う独立した儀礼が登場したのである。文献上では『高麗史』において初めて言及されているが、『高麗史』ではそれ以上解怪祭への言及はなく、朝鮮時代に入ってから本格的に登場する。朝鮮時代には、太祖の時から解怪祭が頻繁に行われ、端宗（一四五〇年代）の時期を起点に解怪祭は地震現象を中心とする儀礼として次第に固定化されるようになった。すなわち、「地震解怪祭」になったのである。

解怪祭は、仁祖十六年から肅宗十九年（一六三八—一六九三年）まで行われた解怪祭に関して記録されている『解怪祭贈録』という独自の儀礼文献を通して、その様相が具体的にうかがえる。まず、地震解怪祭の祭神は「社稷」である。国家社稷と各州県の社稷は各々国家と州県の土地の神として、その地域の安寧と豊作を担当する。高麗時代には怪異現象に対して、道教・仏教・巫俗の儀礼がともに行われたのに対して、朝鮮時代に入ってからはずべての国家儀礼が儒教式に統一され、土地との関連では社稷が唯一の祭神になったのである。次に、祭場に関しては、地震解怪祭は地震が起こった地域で行われた。もし多くの地域にわたって地震が起こった場合は中央の役所がその真ん中の地域を指定し、一緒に祭祀が行われるように命令したのである。最後に、齋官と儀礼の手順、供え物に関しては、一般的な儒教儀礼とほとんど同じである。解怪祭の供え物は、

稲・キビ・シカの乾肉・塩魚・栗・筆・墨・香・絹などであり、その中で香・祝・幣は国家から下した。齋官においては、文宗元年（一四一四年）までは天文・災祥・暦日を担当する書雲觀の官員が来て解怪祭を主管したが、それ以降は各地方の代表官吏が担当した。また儀礼の手順は中央の社釋祭に準じて行われた。結局、韓国において地震は怪異のひとつとして認識され始め、人々は解怪祭などの儀礼によって地震の被害を防ごうとしたが、朝鮮時代に入り、巫俗・道教・仏教的な儀礼が「淫祀」として規定され、儒教によって儀礼的な統一がなされてから地震の儀礼として解怪祭が成り立ったのである。

台北「西本願寺広場」について

柴田 幹夫

一 台湾と西本願寺

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いこう。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にある。『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。西本願寺の台湾開教は、日清戦争を契機として、従軍、慰問、そして現地の人々を宣撫するという国家的、軍事的色彩を色濃く帯びた開教であった。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。「明治四二年十月、総督府官制の改革には、警察本署に代うる

に（蕃務）本署を以てし、大津麟平氏を（蕃務）総長とされた。大津総長は深く考うる所あつて、今一応宗教方面よりの慰撫教化を試むため、予て紫雲輪番（台北別院輪番）に諮り、又本山の同意をも得て、同年布教使を（蕃務）事務嘱託として、別記の通り本派より十名（臨濟宗より数名）採用せらるることになった」（『台湾開教史』）とあり、ここに本願寺と（蕃人）布教の関わりを見ることが出来る。本項では本島人とか蕃務、蕃人といったような差別的用語を使っているが、歴史的用語であるので（ ）をつけることにする。

二 西本願寺台湾別院

従軍布教を嚆矢とした台湾開教であったが、一八九六（明治二九）年一月に前述の紫雲玄範等を台湾に派遣した。彼らは台北市北門外至道宮を借り入れ、台北教会と称し布教を始めた。翌三十年には現在の「西本願寺広場」の地に土地を求め、明治三四年に台北別院と改称した。明治三九年には大谷光尊前法主（明如上人）尊骨奉迎法要が行われ、明如廟が作られた。明治四二年には、台北別院を台湾別院と改めた。昭和七年に新しい台湾別院が新起町に再建された。別院は台湾布教の中心となるばかりではなく、青少年教化、婦人教化に力を入れ、幼稚園や学校、それに婦人会組織をも作りあげた。

西本願寺の勢力は、昭和七年の総督府統計では廟宇・布教所二十カ所、布教使十六名、信徒総数一七四〇二名（本島人一五六〇七名）で、日本仏教教団の中で最大であった。

三 西本願寺広場

戦争の終結とともに、西本願寺関係者は日本に引き揚げる

が、残された建物は、二二八事件後の警備本部となり、政治犯の収容所となった。また台湾警備総司令部の交響楽団の本部ともなった。その後大陸から渡ってきた軍眷が移り住んで「中華新村」を形成した。

本堂は、「中華理教」という新興宗教の本部となったが、一九七五年四月に火災に遭い本堂、庫裏、御廟所（明如上人廟）など灰燼に帰した。幸い類焼を免れた輪番所、参道、御廟所（礎石のみ）、鐘樓、そして樹心会館は、その後台北市の歴史建築に認定されたが、二〇〇五年八月に樹心会館から出火し、管理者の責任問題に発展したので、台北市文化局はこの辺りにあった違法建築物を次々と整理し、住民は立ち退きを余儀なくされた。

二〇〇九年になり、文化局は公園として緑化を図り、地下に駐車場を作るという計画を示したが、種種の原因により地下駐車場は作られなくなった。二〇一〇年より鐘樓、樹心会館及び輪番所の復元工事が始まり、二〇一三年六月には工事が竣工した。

二〇一四年三月から五月にかけて、台北市文獻委員会が、「西本願寺広場」完成を祝い、「西本願寺広場の今昔」と題する展示会を樹心会館で行った。輪番所は喫茶店に変わり、新たな若者のスポットとなっている。今後は台北市民の憩いの場となることであろう。

チベット仏教の中台交流と中国共産党の宗教政策

川田 進

ペユル（白玉）寺は、一六七五年にチベットのカム地方に開設されたチベット仏教ニンマ派の有力寺院である（所在地は現在の中国四川省甘孜チベット族自治州白玉県）。中華人民共和国建国後、座主のペーノ三世（一九三二—二〇〇九）は一九五九年にインドへ亡命し、一九六〇年代にインドでペユル寺を再建した。そして一九八〇年代以降、東チベットへ一時帰還し、白玉県での僧院再建を資金面で支援した。

ペーノ三世亡命後、東チベットのペユル寺を管理したのはトゥゾン法王（一九三六—）である。一九五〇年代から七〇年代にかけて、中国共産党の宗教政策により僧院は破壊されたが、トゥゾン法王は一九八〇年代以降、精力的に僧院の再建に努力した。

筆者は二〇〇三年と二〇〇七年に東チベットのペユル寺を訪問し、トゥゾン法王から僧院の復興状況、インドとの交流、中国当局との関係について聞き取り調査を行った。そして、二〇一四年に台湾高雄の活動センター（中華民国寧瑪巴白玉祥蓮達吉林仏学会）で、代表のメチュン・タイエから活発化する中台交流の実状を確認した。本報告の目的はチベット仏教ニンマ派を代表するペユル寺の中台交流を中国共産党の宗教政策から読み解くことである。先行研究には台湾におけるチベット仏教の布教を論じた「姚麗香二〇〇七」（『藏傳佛教——在臺灣』東大圖書公司）、台湾在住のチベット人の動向を分析した「大川謙作二〇〇三」（『台湾チベット人の歴史と現状』『中国研究月報』

五七(七)がある。その他、「川田進二〇〇四」は二〇〇三年ペウル寺訪問の報告を掲載した(「ヤチェン修行地を覆う神秘的ペール」『火鍋子』六二)。

一九八〇年代以降、インドや香港のニンマ派高僧が台湾を訪問し、複数の活動センターを台北や高雄に開設した。高雄の活動センターは毎月法会を開催し、漢人信徒への指導や仏具の販売を行っている。信徒の特徴は若い高学歴の者が多い。筆者は高雄でペウル寺の中台交流を裏付ける二つの事実を確認した。

一つはトゥゾン法王の台湾弘法活動である(二〇一三年一月二日・二〇一四年一月二四日、台北市・高雄市・新北市・基隆市・桃園市等)。もう一つはメチユン・タイエ代表が二〇一四年九月に東チベットのペウル寺訪問を予定していることであった。五十三日間に及ぶトゥゾン法王の訪台の目的は布教活動と活動資金の獲得であり、メチユン・タイエ代表の訪中はペール四世就任の祝福と僧院運営資金の援助であると考えられる。

ペルユ寺の精力的な中台交流を支えているのは、中国共産党の宗教政策「独立自主自営」(二〇〇二年江沢民が提唱した「四原則」の一つ)である。具体的には、「僧院は運営資金を自ら確保する」「運営資金の額に応じた僧の定員制を敷く」「外国の宗教組織から影響や支援を受けてはならない」ことが定められている。ただし、台湾信徒からの資金提供は、党中央の通達「十九号文件」(一九八二年)と四川省甘孜州の寺廟条例(一九八八年)に合致した宗教行為である。亡命中のダライ・ラマ十四世が属するチベット仏教ゲルク派の主要僧院は、中国共産党の厳しい監視下に置かれている。その一方で、ニンマ派は宗派

の組織化が弱く中国当局へ抵抗姿勢を示さなため、概ね一九九〇年代以降、多くの漢人や華人信徒を獲得し、国内外において積極的な宗教活動を展開している点が注目される。

ブータンの民話にみる宗教世界観

本林 靖久

ブータンは、世界の屋根といわれるヒマラヤ山脈の東端に位置する小さな仏教王国である。この国では国民総幸福(Gross National Happiness)というスローガンを打ち立て、農民が過去から代々にわたって受け継いできた文化(伝統的価値観)を最大限に生かしながら国民全体の開発を推進している。

こうしたブータン人の伝統文化を支えるうえで、宗教世界観の継承は重要である。ブータン人にとって、善因善果、悪因悪果という因果律は、連続と繰り返される輪廻の永遠なる時間のなかで生じ、あくまでも世界を「つながり(関係性)」のなかで捉えている。これは「個」を重視し、「合理主義」を求める近代化とは対照的であり、自分の存在は、他者の存在との関係性のなかにあり、他人の不幸を置き去りにして、自分だけの幸福を追求しようとはしなかったたのである。このようなブータン人の生き方を民話から考察してみたい。

日本の民話には、主人公が次々と「有利な交換」によって、現世で幸福になる話がある。例えば、『わらしべ長者』では、男が一本の藁を次々と交換して立身出世する。ところがブータンでは、『ヘレヘレじいさん』という「不利な交換」の民話が伝わっている。

むかし、ある村にヘレヘレじいさんというおもしろいおじいさんがいた。村の人気者で、ここ数年はあまり働いていなかったが、村人達が面倒をみてくれていた。

そのヘレヘレじいさんがそば畑で働いていると切り株に当たった。それを掘り出すと大きなトルコ石を見つけた。喜んだヘレヘレじいさんは、これを売れば金持ちになれると思い、すぐに市場へ向かった。しかし、その途中で次々と村人に出会い、持っていたトルコ石を交換してしまった。

三度目の交換の後、ヘレヘレじいさんは、男が楽しそうに心の思いを歌にしながらやってくるのに出会った。その男がどこへ行くのかを尋ねると、ヘレヘレじいさんは嬉しそうに語った。

「聞きておくれよ。畑で切り株を掘り起こしたら、トルコ石が出てきたんだよ。それが立派な馬になり、その馬が老牛となり、その牛が羊になり、そして、羊が鶏になったんだよ。そこで、あなたの歌をこの鶏と交換してくれないかい。」

そう言うと、ヘレヘレじいさんは驚いている男に鶏を渡し、自分は幸せな心のうちを歌にした男の歌詞を口ずさみながら遠ざかっていった。

このような一見すると「不利な交換」を、「ヘレヘレじいさんのようだ」と言う。実は、この民話は、その後、ヘレヘレじいさんは家へ帰る途中で、道で転んで歌も忘れてしまったという。しかし、この民話をプータン人は親しみをこめて語り、このような生き方に共感を覚える人が多いと言う。

このようなプータン人の生き方には、大乘仏教の「自利利

他」の精神がいきづいているように思われる。この民話は、「忘己利他」とも言える内容で、こうした大乘仏教の観点からすると、プータン人にとっては自分にとっての利益が幸福なのではなく、他者にとつての利益をも自らの幸福にする価値観が根付いていると言える。つまり、プータン人は人と人のつながりのなかで生きていくことが何よりも大切だと思っている。そして、実直な生き方のなかで他人に惜しみなく施すことが幸せなことだと考えている。

このようなプータンの民話を読み解くと、幸福のカタチが日本人と違うように思えるのである。また、何をもって有利・不利な交換というのか、その基準そのものが実は明確でないことを気づかせてくれるのである。

独立後インドネシアの宗教制度と宗教的マイノリティ

相澤 里沙

本発表は、独立後インドネシアの宗教制度を背景に、宗教的マイノリティである「カハリンガン」による地位確立の試みを明らかにするものである。インドネシアは世俗国家であるが、国民の生活に宗教制度が大きな影響を与えてきた。特に共産党が非合法化されたスハルト体制以降、国民は「アガマ」（公認宗教）―イスラーム、プロテスタント、カトリック、バリ・ヒンドゥー、仏教、儒教（二〇〇六年以降）―の二つに属することで、無神論者ではないことを示す必要に迫られるようになった。このような状況で困難に直面したのが、「アダット」（慣習、伝統）ともいわれる部族固有の宗教を信仰してきた人々で

ある。彼らの多くはアガマの一つに改宗したが、自分たちの宗教の地位の確立を試みる人々もいた。ジャワの「クバティナン」による「信仰」という地位の獲得や、中央カリマンタン州ダヤク族の「カハリンガン」による既存のアガマとの統合という戦略がその例である。スハルト体制における宗教および文化政策と、以上のようなマイノリティの運動によって、アガマとアダットは全く異なる領域に属すものとして認識されるようになった。

ダヤク族による「カハリンガン」の地位確立運動は中央カリマンタン州の独立と密接な関係がある。一九五〇年に結成された政党インドネシア・カハリンガン・ダヤク同盟（SKDI）は、ムスリムが多数派である南カリマンタン州からの中央カリマンタン州の独立と、自らの宗教の公認化を目指した。一九五七年に中央カリマンタン州の独立が達成されたが、宗教の公認には至らなかった。公認化をめざす動きが活発化するのにはスハルト体制になってからである。

先述の通り、共産党が非合法化されたスハルト体制下では、多くの人々がアガマの一つに改宗した。しかし、SKDIの一部のメンバーはそれに満足せず、インドネシア・カハリンガン宗教教師最高評議会（MAUKI）を結成して自身の宗教の公認化を目指したのである。その際、彼らはバリ・ヒンドゥーとの統合という戦術をとった。一九八〇年に宗教省によって統合が認められ、カハリンガンはヒンドゥーの一派として公認されたのである。MAUKIはカハリンガン・ヒンドゥー教大評議会（MBAHK）と改称して、宗教団体として認められた。公

認化の後、MBAHKはヒンドゥー・カハリンガン教育の促進を行い、教師の育成にも力を入れた。現在MBAHKのメンバーは自身の宗教がヒンドゥーであるとの認識を有している。しかしメンバーの中には、カハリンガンがアダットであると言われることに反発を覚える一方で、カハリンガンとダヤク人のアダットはほぼ一つのものであると考える者もいる。

中央カリマンタン州のダヤク族の間に「ヒンドゥーとしてのカハリンガン」という認識が浸透する一方で、近年ヒンドゥーからの「解放」とカハリンガン自体の公認化を目指す動きも生じている。二〇〇一年に結成されたインドネシア共和国カハリンガン教評議会（MAKRI）がその運動を牽引している。メンバーの身分証（KTP）に記載されるアガマは様々だが、皆自身のアガマはカハリンガンであると語っている。このような運動の背景には、民主化以降の宗教をめぐる状況の変化がある。特に二〇〇六年の儒教の公認が彼らの運動に刺激を与えた。

ダヤク族のカハリンガンは、国家の定める「宗教」に沿うように地位の確立を目指した。しかしながら、国家によるアガマとアダットの枠組みと、彼らによるそれらの認識は必ずしも一致しているわけではない。国家の枠組みに沿いつつも、彼らの間ではアガマおよびアダット概念の再形成が行われていると言えるのではないだろうか。

タイにおける政教関係研究の特質

矢野 秀武

本発表の目的は、在家者と僧侶を含む、現代タイ人の研究者や知識人が、タイの政教関係をどのように論じているのかを明らかにすることにある。政教関係の中でも、とりわけ仏教ないしはサンガと国家との関係がその中心をなす。その議論においては彼らが前提としている事象や思考枠組みを明らかにする。この試みは、次のような三つの問いへの回答ともなる。まず第一に、タイのサンガはなぜ国家の介入を許し、国家から独立しようとしなかったのか。第二に、タイではなぜ信教の自由の議論があまりなされなかったのか。そして第三に、タイ人研究者の宗教研究において、なぜ欧米の宗教学の議論、特に世俗化論があまり見られないのか。

本発表で使用する資料は、タイで著名な論者を中心に、政教関係について、その制度・国家体制や文化的特質等の大枠を扱っているもので、二〇〇四年までのものとなっている。とはいえ、著名な論者の全ての論考に目を通すことはできないので、本発表ではタイ人知識人たちの政教関係の捉え方の概要を捉えるにとどめる。

本発表で明らかになった点は、以下の四点にまとめられる。第一に、多くの論者が前提としていることは、タイの仏教やサンガは、国家や社会と密接な関係を持っているという点である。そこで論じられている仏教は、「苦滅・涅槃の仏教」や「功德の仏教」ではなく、また村落レベルの仏教でもない、国家レベルの社会秩序に関わる仏教である。

第二に、そのような社会秩序を担う仏教において特に重要視されているのが、サンガと国家の関係である。国家は国家統治のためや行政資源としての利用のために、サンガ統治法を持つてサンガを組織化し、またこれに介入する。他方、タイのサンガは、古来より問題ある僧侶の排除など内部浄化に際し、国家権力の介入を求め、また現代ではサンガ組織の分裂を阻止するために国家の介入を認めている。一方で全国的なサンガ組織は、非効率な中央集権化など様々な問題も抱えており、多くの人々から改革を求められている。しかし、自律的でないサンガという組織を、自律的に改革することに大きな困難がある。そのため、タイ人の研究者や知識人は、サンガを支える母体として、国家ではない独立した集団、これまでにない国家レベルの集団の形成が必要と考えその方途を探っている。そこに、エンゲージド・ブレイズムなどの市民社会形成の議論が接点を持つこととなる。

第三に、このようなタイの政教関係の大枠の中で、さらに、サンガと国家の役割の区分についての議論もなされている。この点について、行政プロジェクト（国策）へのサンガの協力という点では、批判はあるものの現状では許容されている。しかし僧侶が選挙支援やデモに参加するなど政治活動をする点については、反対意見や禁止が色濃く見られる。この点に、タイ独自の政教分離のラインがあるといえるかもしれない。

そして最後に、タイにおいて信教の自由の議論があまりなされない、世俗化の議論が見られないといった背景には、以上の議論が大きく関わっていることが推察される。タイにおいて

は、その歴史的・社会的経緯への対応の中で、宗教とりわけ上座仏教は、個人の信仰とはみなされないものとなった。それゆえに、宗教研究の中心は、仏教理念に基づく近代的な政教関係、宗教（仏教）の政治社会学が重要な位置を占めるようになった。しかし、この点は、イスラームやキリスト教など少数派宗教への考察や政策において、大きな問題となる恐れもある。

アユタヤー期折本紙写本の特相

タイ中部地域には貝葉写本の他に、アコーディオン型の折本紙写本が存在する。ここで取り上げる折本紙写本は、経文の両脇に絵が施される形の絵付の写本で、アユタヤー期後期からバンコク期にかけて作製されたものである。これらは、葬儀の際の読誦經典として用いられたとされる。

タイに現存する絵付折本紙写本は少なく、特にアユタヤー期のものは、ビルマ軍の侵攻による王朝滅亡の際にほとんどが失われている。その中でバンコクのワット・ファクラパー（Wat Hua Krabue）寺院所蔵写本と、バンコク南方のペップリー地区に存するワット・ラット（Wat Lat）寺院の所蔵写本は、アユタヤー期の成立と確定できる貴重資料である。後者は一部欠損しているが、前者の内容から欠損部の内容を補うことは可能である。以上二写本を中心に諸資料を比較することにより、この時代の折本紙写本の特相を明らかにすることができる。

経文は、クメール文字のパーリ語あるいはタイ語で表記されている。最も注目すべきは、mahabuddhagunavannana（偉

茨田 通俊

大なる仏徳の讃嘆 bra という尊称を意味するタイ語が冠せられる場合がある）と呼ばれる一群の経文が、写本のかなりの部分を占めていることである。上記二写本では、阿羅漢、正等覚者、明行具足、善逝、世間解（行世間、有情世間、器世間に区別）、無上士、調御丈夫、天人師、仏、世尊の十徳が順に、アビダンマ文献の用語を中心に類似語、対応語を羅列する形で示され（ワット・ラット所蔵写本は、世間解の途中から欠損）、各徳の最後に帰敬偈を伴って讃嘆されている。

また十徳の各々について、*Visuddhimagga*（清浄道論）第七品の仏随念に関する記述と合致する表現が見られ、mahabuddhagunavannanaの内容が*Visuddhimagga*の仏随念と関連することが考えられる（田辺和子「タイの折本紙写本にみられる bra mahabuddhagunaの内容」〔パーリ学仏教文化学〕第二十七号、二〇一三、一〇三—一〇六頁）。

先の二写本の後半には、アビダンマ七論の記述が見られる。Dhammasangani, Vibhanga, Dhātukathā, Puggalapañatti, Kathāvatthu, Yanaka, Patihānaの順に、ほぼパーリ聖典の冒頭箇所を踏襲する形で記されている。二写本の最後には、Dhammasanganiからの断片的な引用であるSahasaneyyaも示され、全体を通してアビダンマを基軸とする構成になっていると言える。

絵が挿入される箇所では、葉の中央に経文が書かれ、左右両側に絵が描かれている。絵と経文の間に関係性は見られないが、挿絵は基本的に仏教に関連したものであり、教義の深遠な解釈の適用もあり得る。

アユタヤー期の後期には、仏徳の讃嘆やアビダンマ七論が重要なものと考えられていたことは疑いない。また、ワット・フアクラプー所蔵写本には、mahābuddhagunāvananaの後に、ワット・ラット所蔵写本に存在しない Vinaya と Digha-nikāya の *Brahmajāla-sūtra* からの引用が見られ、フランス極東学院が有する別の写本(EFE04)には、二写本に存在しない経文が含まれる(田辺和子「水牛寺所蔵絵付折本紙写本全容の構成と内容」『パリー学仏教文化学』第二十五号、二〇一一、六六―七〇頁)。今後各写本をさらに丁寧に比較検討することで、当時の死者供養の階梯を明らかにすることが期待できる。

現代ゾロアスター教徒の世界大会

——現地調査報告と大会の課題——

香月 法子

ここで述べるゾロアスター教徒とは、ササン朝滅亡後、イランに残った一群とインドへ渡った一群つまりパールシー、および彼らの子孫を指す。現在では主に世界各地の経済中心都市に、約十二万人のゾロアスター教徒が分散、移住していると考えられる。

彼らが一同に会する機会が四、五年に一度開かれている世界ゾロアスター教徒大会、World Zoroastrian Congress である。一九六〇年に第一回が、イランの建国二五〇〇年祭を見据えてテヘランで開催され、二〇一三年までにゾロアスター教徒が多く居住するムンバイ、テヘラン、ヒューストン、ロンドン、ド

バイで合計一〇回開催されてきた。各大会にはテーマがあり、主に世界各地に分散するゾロアスター教徒同士の団結、そしてゾロアスター教徒としてのアイデンティティ保持、そのための伝統保持を謳っている。大会参加者は平均約千名で、主に年末の四日間に行われ、各地域代表のスピーチや、世俗的な関心の高い内容のレクチャーなどで構成されている。初日には開催地の知事や、その国の政治家が招かれ、挨拶をもらうことが常例となっている。二〇一三年の第一〇回ムンバイ大会では、当時のインド大統領が出席し、パールシーのインドへの貢献を称えるスピーチを行った。その返礼として彼らも、インド国歌をコーラスによって斉唱した。

どの大会も参加費を取っている。このため参加者の満足度も重要である。特に食事の内容は大会の成功を左右するといっても過言ではない。またこれまでの大会の具体的な成果として、二〇〇〇年の第七回大会において、世界のゾロアスター教徒のビジネスチャンスを活性化させるため、World Zarathushtri Chamber of Commerce が設立されたことが挙げられる。

むろん大会には問題もある。コミュニティ内の対立関係が大会にも持ち込まれ、結局、何の問題解決もはかられないことは、多くの参加者が批判するところである。その他、参加費だけでなく旅費もかかることから、参加できない人々も多い。経済的に参加可能でも、開催地によってはビザ取得に際し困難を伴う人々もいる。

このような問題がありながらも一〇回まで継続したことは、様々な隔たりを取り払って、一カ所に集まり、共に楽しむとい

う習慣——かつてはこれをガハンパールと呼び、年六回季節祭として行われていた——が大会にも表れていると考えられる。これはレクチャーやスピーチよりも、食事時やエンターテイメント時に多くの人々が集まることから伺える。

第一回から一〇回を通して見えてくることは、その趣旨が大会を取り巻く出来事によって、変更を余儀なくされてきた故に、曖昧になりつつあるということがある。初期においてはイランとのつながりを、イギリスに変わる新たな精神的拠り所として強化する目的があったことが伺われる。しかしこれはイラン・イスラーム革命によって頓挫してしまった。その後、大会では、いつ再び国を追われるかもしれない新たな不安から、ゾロアスター教徒のための世界組織設立を模索するが、人間関係のこじれによる議論の泥沼化によって、うやむやのうちに、この設立案は大会の議論から姿を消した。それ以降、当大会の内容は当たり障りのない、議論を呼ばないものとなっており、世界のゾロアスター教徒が集う機会を、必ずしも活かし切れているとはいえない。さらに世界中に分散、移住したことで多様化してしまっただけで、ゾロアスター教徒としてのアイデンティティの統合についても、大会は対策の糸口すら見出せていない。以上から、テーマとしても頻繁に取り上げられるゾロアスター教徒として団結するといった、最大の課題に対して、World Zoroastrian Congress は、いまだその役割を果たせずにいるという¹⁾ことがわかる。

古代インドの魔女サダーヌヴァー

土山 泰弘

祭祀儀礼に重きをおくヴェーダの宗教の中で、魔は神々や人間に対立する勢力として重要な位置を占める。ただし、魔の世界は全体として不明瞭であり、それぞれの個性が際立つことは少ない。多くは Rakas (羅刹・悪魔)、Yatuhāna (邪術師) などの類として登場し、相互に性格を共有する。魔の特徴の一つとして、魔女の役割が顕著であるということがある。例えばニルリティ (Nirriti 破滅の女神) は、慰撫と排除の対象として、儀礼において慎重な扱いが要求される。ここに扱うサダーヌヴァー (Sadānva) は、そのような魔女群のひとつであるが、文献に言及されることがきわめて少なく、あまり注目されてこなかった。ところが近年校訂が進められている Atharvaveda-Paipalādasamhitā (PS) には Sadānva の排除を主題とする幾つかの讃歌が見いだされる。ここではそのなかの PS 101 を中心にして Sadānva の性格を検討し、従来の魔類の知識に対してどのような新しい知見を提供するかを明らかにする。

PS 101 は二三の詩節から成り、Sadānva の及ぼす害から防衛することを主題とする。Sadānva は他の魔類と同じく、その姿は変幻自在であり、荷車、車廂、牛舎に棲み、悪夢をもたらす (101.7)。また家の土台、牛、寝床に憑き、胎児を捕らえる (51.4, 5)。この Sadānva がいかなる害を及ぼすかという²⁾、端的に「喰らう (ghas-)」(101.1)「食ら尽くす (pari-ad-)」(101.4) という語によって表現される。Sadānva を排除する方法は、他の魔類を排除するときと同じである。すなわ

ち祭火を持ち、あるいは牝牛を導いて周りを歩くこと(101.12, 13) 呪符や呪具(真珠貝 425.5、櫛の歯、鋤など) 591.2) および薬草や毒を使用することなどである(4132, 517, 8)。

Sadānvaの排除において注目されるのは、Sadānvaに同族を食わせることである。Sadānvaには Nissala などの同族があり(241) 、「また息子や娘などの家族がくる(689, 1012)。

この家族たちに「従順になれ (samana bhava)」(101.2) と言って祭官の制御のもとにおき、「おまえ (Sadānva) はその息子たちと兄弟たちを食え」(101.5) と命じて、いわば魔の自滅を図るのである。これに関連してもう一つ注目されるのは、Sadānvaの髻髪 (stupa) を断つという排除の方法である。

「人々よ、醜い髻髪の女にむかって行く者は、そのものの醜い髻髪を断ち、それからそのものをどこか一番遠いところへ追い払え。」(101.9) 「おまえたちは去れ。(そうすれば) 私は醜い髻髪を再びおまえたちに与えよう。」(101.4)

髻髪は重要な意味を持ち、特に古代インドの祭官にあつては、その家系ごとに異なる髪型が規定されていた。髪型は自分が何者であるかを表示するしるしであり、これを失うことは家系のメンバーから外れることを意味する。Sadānvaにおいても髻髪の喪失は魔としての力を失うことを意味したのである。

この Sadānvaの背後には、この魔を遣わす敵対する祭官(呪術師)の存在を見いだすことができる。Ps 24.2 は Sadānvaの出自を三種あげて、病魔、人間から遣わされたもの(同じアーリア人の呪術)、そして土着の民から遣わされたもの(異類の呪術)とする。カヌヴァー (Kanvā) は Sadānvaと関わり

の深い魔女で、両者はしばしば同置されるが、そのような讃歌に、魔を遣わす祭官を念頭に置いた内容の詩節がある。「おまえの(牛乳) 攪拌棒は毀れ散った。おまえの乳桶は壊れた、今日おまえの牝牛がおまえに与えたところの、カヌヴァーよ。おまえは離れ行け。私はおまえを粉砕して下す。」(39.5)

地上の神の奇矯な振る舞い

—— 中世ヒンドゥー教の聖者伝から ——

井田 克征

はじめに

インド西部に位置する現在のマハーラーシュトラ州北部において、十三世紀にチャクラダル・スワームィが創始したマハーヌバールヴ派は、最高神およびその地上における「五つの化身」を信仰の対象とする、民衆的な帰依の宗教として知られている。クリシュナ神を筆頭とする「五つの化身」の第五番目は開祖チャクラダル自身、そして彼の師とされるグンダム・ラーウルが第四の化身として、それぞれ崇拜を集めている。本報告では、十三世紀後半に成立した聖者伝『リッディブル・チャリトラ』にもとづいて、第四の化身であるグンダム・ラーウルにまつわる伝承を考察の対象とする。

一 グンダム・ラーウルの奇矯な振る舞い

聖者伝は、彼が日常生活のあらゆる局面において、勝手気儘に振る舞う様を伝えている。例えば村人や信徒を罵り、子供っぽい遊びやいたずらに興じる一方で、身の回りに女性信徒を置いて、彼女らに食べ物をせがみ、気に入らないと腹を立てる。

そうした幼児性は、自己節制を旨とする出家者としては極めて異例のものと言えよう。

そしてさらに、グンダム・ラーウルは出家者であるにも関わらず、マニングなどの不可触民をはじめとする「不浄な」者たちと積極的に関わる。そして殴る、盗む、家畜を解き放つなどといった彼のいささか乱暴な振る舞いが、信徒や村人を悩ます。

そして彼は、他の神性を侵犯する。たとえば村の司祭が執り行う「正統的な」儀礼を好まず、邪魔をする。そして寺院では神像に手を触れ、神のための供物を勝手に食べる。村人は彼に對して怒りや困惑を見せる。

その一方で、死んだロバを生き返らせたり、人の未来を予言するなど、多くの不可思議な力や全知生を示してもいる。ただしそうした行為が、必ずしも人を助けるとは限らない。

二 地上の神としてのグンダム・ラーウル

ある種の聖者や、行者たちが「聖なる狂気」をばらむということとは、よく知られている。グンダム・ラーウルの場合、彼は地上に現れた神そのものであると理解されているため、彼の行動の奇矯さ、狂気もまた、彼の「神性」の本質と深く関わるものと理解される。神は、あらゆる制約から自由であり、また社会規範や浄性の觀念に縛られない。そして神のあらゆる行動は、その意味も、その意図も計り知ることができない。つまり狂気とは、人間には理解することの困難な、神性のあり方そのものなのである。

三 まとめ…この聖なる狂気が示すもの

彼の「聖なる狂気」を伝える物語は、単に神の不可解さを示

すのみならず、より重要な意味を担っていたのではないか。

まず、この派には多くの低カースト／不可触民や寡婦が含まれており、彼らにとつてグンダム・ラーウルの存在は、バラモンを中心とするヒンドゥー教的な宗教倫理を相対化する役割を持つていたかもしれない。既製の倫理的枠組みとそれにもとづく村落社会に対する異議申し立てとして、彼の存在が教団の結束を高めていく上で一つの核となったのではないだろうか。

そして次に、開祖チャクラダルとこのグンダム・ラーウルという二人の實在した聖者が、それぞれに愛と狂気という神性の二つの側面を具現化していたとも言えるだろう。人びとはチャクラダルから教えと恩寵を受ける一方で、グンダム・ラーウルに對してはただ奉仕する。これは帰依という宗教の二つの側面に他ならない。

インドから見る一八世紀末西洋近代墓地の出現と受容

富澤 かな

近代西洋に一般化している墓石の意匠にオベリスクの形状がある。この意匠の普及には、ナポレオンのエジプト遠征（一七九八―九九）以後のエジプト研究の進展と、そこから生じたエジプト意匠の流行、いわゆる「エジプシャン・リバイバル」が関わっているとされる。また、教会と密着していた埋葬の仕組みが変容し近代的共同墓地が成り立ったこと自体、一九世紀初頭とされる。しかし、インドに目を向けると、一九世紀以前にイギリス人らによって教会外にセメタリーが形成されており、そしてそこに数多くのオベリスク型の墓石が残っているこ

とがわかる。その好例であるコルカタのサウス・パーク・ストリート・セメタリー（一七六七年開設）に現存する約千四百の墓石の意匠を調査した結果、ナポレオンのエジプト遠征以前に相当数のオベリスク型墓石がつくられていることが確認された。インドには他にも一九世紀より前につくられたと思われるオベリスク型墓石が見られる。つまりこれらはエジプト遠征の影響以前に別の動機の下に造られたと考えられる。

一方で、一八世紀以前の西洋でのオベリスク意匠の受容のあり方を検討すると、多様な受容の歴史がありながら、墓石として単体の自立型オベリスクの意匠を用いている例は現在のところほとんど確認できていない。ただし、パリの墓地の大部分がかりな処分と移動が検討、実行された一八世紀のフランスでは様々な墓地デザインが試みられ、そこにはピラミッドおよびオベリスクの意匠もたびたび見られる。一六世紀のセルリオや一八世紀前半に活躍したフィツシャーらの建築デザイン研究の系譜上に、啓蒙の時代の新たな意匠を加えた極めて興味深い例であるが、しかしそれらはほとんどと実現されることなく終わっている。

やはり自立型オベリスク形状の墓石の普及は、ヨーロッパより先にインドで生じていたと考えられる。一八世紀以前の西洋のオベリスク意匠利用の長い歴史を見ると、追悼・慰霊との結びつきも確かにあるが、ほとんどが装飾の利用に留まり、埋葬箇所自立型オベリスクを立てるといった様式は現時点では筆者はほとんど見つけていない。ではこの様式が一八世紀後半のインドで一般化したのはどのような理由が考え得るだろうか。

ここで考えられるのが、この時代のインドのオベリスク状の意匠が、ピラミッド、ローマの記念柱、マウソロス霊廟などの別の歴史的建築物との混同の上に成り立っていたという可能性である。一八世紀後半のインドのオベリスク的建築物の形状はかなり曖昧であり、ピラミッドとの境も曖昧であり、また四角錐状ではない柱状建築物もオベリスクと呼ばれている。ヒエログリフが解読されていない段階では、慰霊と結びつくオベリスクの含意は不明であったはずだが、一方でピラミッドと慰霊の結びつきは長く語られてきたものであった。そして実際の形状の不明なマウソロス霊廟にフィツシャーが与えたオベリスクのイメージもまた大きな影響を与えたと考えられる。また、記念柱との混同を示す好例が、パトナのイギリス人墓地に立つパトナ虐殺記念柱である。それはしばしば「オベリスク」と称されるが、実際は円柱状であり、トラヤヌス記念柱などのローマの記念柱と類似している。トラヤヌス記念柱は戦勝記念碑であるとともに、トラヤヌス帝の遺骨を基壇に納めており、墓石・慰霊碑の意味も持つ。もちろん、柱状建築物、そして特にオベリスクが持つ、強い求心力、つまり中心を確定し、空間を整序するランドマークとしての力も重要であろう。それがヨーロッパより先にインドで形をとった理由には、死亡率の高さや教会の不足といった植民地の事情とともに、おそらくインドの建築史と技術が深く関わるはずであるが、それは今後の課題である。西洋近代宗教学におけるインドの影響は様々な面にわたるが、それが西洋近代墓地にも及んでいることは今後さらに検討されるべきであろう。

仏教とヒンドゥー教との共生

——マハーカーラ信仰の調査報告——

佐久間留理子

インドでは、仏教とヒンドゥー（H）教は、十三世紀初頭に前者が滅亡するまで、平和的に共存・共生していた。現在のネパールでは、そのような宗教的状況が残されており、この地域は、両者の共生的関係の実際を知る上で注目される。他方インドの仏教は、諸尊の組織体である仏教パンテオン（仏、菩薩、明王、女神、護法尊等）を生み出したが、これに含まれるマハーカーラ（略・MK）や大自在天等は、元来H教に由来するものであり、それらは仏教とH教との間の緩衝地帯を形成する。現在のネパール・カトマンズ（KTM）盆地でも、MKは仏教やH教の人々に人気が高く、その信仰の興隆は、少なくとも十六世紀のマツラ王朝時代にまで遡る。今回の発表は、KTM盆地におけるネワール仏教（ネパールの伝統仏教）の護法尊としてのMKに焦点を当て、宗教的空間におけるその位置付け及び画像や性格について報告する。宗教的空間におけるMKの位置付けという視点から見れば、仏教に取り込まれたMK信仰には、少なくとも次の三つの類型（①②③）がみとめられる。①MKを仏教寺院の本尊とする場合。KTM市のトゥンディケルに、MKを本尊として祀るヴァジュラヴィーラ・マハーカーラ（VMK）寺院がある。マツラ王朝時代、この寺院は旧市街を囲む壁の直ぐ外に位置し、本尊は都市の門衛の役割を果たしていた（J. Lock, *Buddhist Monasteries of Nepal*, 1985）。現在寺院はネワール仏教の僧侶ヴァジュラアーチャーリヤによって

管理、運営される。本尊は、仏教徒には護法尊として、またH教徒にはシヴァの畏怖相バイラヴァの一側面として崇拜され、両宗教を宥和的に結びつける役割を果たす。一面二臂の立像で、死体を踏みつけ、右手に肉切り包丁、左手に髑髏杯を持ち、左脇で髑髏杖を抱える。毎週土曜日にMKが降臨すると言われ、寺院では供養が行われる。なお血を伴う供養は行われない。②MKを仏塔や仏教寺院の周縁部に配置する場合。事例一・KTM盆地を代表する仏教聖地スヴァヤンブー仏塔の境内には、MK像が少なくとも六例見出される。年代が確認される中で最古の像には、一六六一年の銘文がある。二臂像、四臂像があり、いずれも死体を踏みつけ、右手に肉切り包丁、左手に髑髏杯を持ち、髑髏の輪を首に掛ける。また燃燈仏の前に置かれたMK像もある。これらは仏塔や仏陀像を守護する役割を有する。事例二・KTMから東へ約二〇キロに位置するサンクの丘陵部に、ヴァジュラヨーギー寺院がある。この仏教寺院は、碑文によれば、プラターバ・マツラ王によって一六五五年に建立された（J. Lock 前掲書）。寺院に至る参道の途中に、MKを象徴する三角形の石がある。調査中に偶然、カカニ（KTMから北へ約二三キロの村）から来た人々がこの石の前で鶏の首を刎ね血を捧げるのを観察した。この場合のMK信仰は、H教のバイラヴァ信仰で盛んな血を伴う供養の要素を取り込む。③仏教僧が祭壇を設置しMKを本尊として供養する場合。平成二六年三月二〇日、ネワール仏教僧サルヴァジュニヤ師を導師とするMK供養法を觀察した。場所は、KTM市内の同師宅の屋上である（ここは寺院ではない）。二段の祭壇が設けら

れ、上段に阿闍仏が、下段に二枚のMKの画像が置かれる。画像の一枚は上述のVMK寺院の本尊の写真、もう一枚はMKの図絵である。この祭壇は、特に前者の写真を紹介してH教と結びつく。祭壇の前には、煮た水牛の肉、水牛の乳、凝乳、牛の五つの産出物の混合物、卵、焼き魚、黒豆、生姜、大根、花、米等が、容器や皿に入れられて捧げられる。導師は祭壇の前で印を結び呪文を唱え、瞑想も行う。なお血を伴う供犠は行われない。この供養法によって八成就が得られるとされる。

*本稿は、科研費・基盤研究(A)(25244003)「インドの共生思想の総合的研究」(研究代表者・釈悟震、研究分担者・佐久間留理子他)による成果の一部。

ヴィヴェーカーナンダにとつてのブッダ

——彼の講演等をもとに——

平野久仁子

インドの宗教家スワミー・ヴィヴェーカーナンダ(一八六三—一九〇二)は、昨年、生誕一五〇周年を迎え、様々な祝賀行事がコルカタ近郊のラーマクリシュナ・ミッション本部をはじめ、インド内外で開催された。彼は講演や手紙の中で、度々ブッダ、すなわちゴータマ・シッダールタについて言及していたわけだが、彼がブッダについて、どのように語り、考えていたのかを明らかにし、哲学的には不二元論に立っていたとされる彼にとつてのブッダについて、主に全集*The Complete Works of Swami Vivekananda*(全九巻) *Advaita Ashrama*刊)における講演録や書簡をもとに考察した。ブッダに関して

書かれた*The Light of Asia*によつて、英語圏においてブッダへの関心が高まっていたこと、また、インドではブッダガヤーの大寺院の修復事業が遂行されていたこと等の社会背景の影響もある中、ヴィヴェーカーナンダ自身が西洋で伝道していく過程で、ブッダや仏教について、どのように考えを深めたのかを考察することは、ヴィヴェーカーナンダの一連のヒンドゥー教復興運動における理念の特色を明らかにする上でも意味あることであろう。

ヴィヴェーカーナンダは、修行時代にブッダガヤーを巡礼し、また、一八九〇年二月付の兄弟弟子スワミー・アカンダーナンダ宛ての書簡に、「主ブッダは私のイシュタ(理想神)、すなわち私の神です」(全集第六巻)と、はっきりブッダへの想いを記しており、とりわけ、ブッダの慈しみ、憐れみに対して深い尊敬の念を表明している。仏伝や原始仏教および大乘仏教の経典も読んでいたことが伺われる。さらに、渡米する際、スリランカや中国、日本に立ち寄つたヴィヴェーカーナンダは、多くの寺院を見て、極東にも及んだ仏教の影響力の大きさを認識し、ブッダ及びその弟子たちの感化力・伝道力といったものを深く感じたであろう。しかし、彼は仏教の融和性に着目しつつも、ブッダの精神や教えとして捉えているものと、仏教教団の教義については一線を画す姿勢も見られる。

ヴィヴェーカーナンダはブッダについて、実践者、改革者、自己の確立を推進、カルマ・ヨーガ行者、慈しみの権化、と捉えており、彼にとって、ブッダは靜的な姿ではなく、慈しみの心をもって、衆生に働きかけた理想の姿そのものであったと思

われ、旅の中で認識した大乘仏教の影響によって一層、深化したと考えられる。

また、シヤンカラにも言及しつつ、理想的な哲学について、「我々は今日、愛と慈悲にみちた驚くべき無限の心、つまりブツダの心と結びついた知性の輝く太陽が欲しい。この結合が私たちに最高の哲学を与えるだろう」（全集第二巻）と述べており、他者の幸せを祈る、慈しみの心ともいべきものを、ヴィヴェーカーナンダはブツダの「心」（ハート）と表現し、そうした心がインドに再び帰ってくるまでは、我々に希望はない（全集第三巻）、とインドで語っている。ヴィヴェーカーナンダによれば、こうしたブツダの心は「働き」を介して、あらわされるものだが、シヤンカラの説く不二元論と同質のスピリットに則って行なわれるときに、理解が可能となるものであり、そのときにこそ、よりよく実践できるものであったと思われる。

そして、彼はこうしたブツダの精神及び実践をもって、ヒンドゥー教に一層の「活力」をもたらしただけでは足りないだろうか。ヴィヴェーカーナンダにとってのブツダは、彼のヴェエダーンタ思想に抱合されていたものであるが、理念的にも実践的にも、彼のヒンドゥー教復興運動において、実に重要な意味を持っていたと考える。

ヒンドゥー教の世界化と寺院司祭

—— アーガマ化の概念にも触れて ——

近現代におけるインド人の世界進出は、このところの世界経

山下 博司

済のグローバル化によって一段と活発化している。これにともないヒンドゥー教も、布教活動によってではなく、主として移民活動を通じて顕著な世界的拡大を果たしつつある。本発表は、故地の文脈から切り離された環境において、さまざまな制約や条件のもと、寺院を中心に信仰と宗教的実践を維持しようとする際に、ヒンドゥー教の内部にどのような変化・変容が生起するののかについて、寺院、儀礼、司祭等の問題を柱に考察するものである。

インド国外のヒンドゥー寺院で儀礼行為が営まれる場合、聖典の記述に寸分の違いもなく、あるいはインド本土で行われるのとまったく同一のやり方で執行されることは事実上皆無に等しい。インドとは異なる環境のもとで宗教儀礼を行う際に、大なり小なり何らかの妥協を迫られ、儀礼の詳細にも変更や取捨選択が加えられるのはきわめて自然なことである。状況の変化に合わせて、何らかの要素を付加するなどの必要も生じることであろう。どこまで変更や改変を許容するかは、当事者たる移民たちに課された難しい問題でもある。

しかし、これは国外のヒンドゥー教においてのみ現前している現象であろうか。実際には、インドにおけるヒンドゥー教の発展にも、同様の問題が付随していたであろうことは想像に難くない。歴史的展開にも、あるいは地理的拡大にも、同様の問題が常につきまといていたはずである。ヒンドゥー教が新しい時代的的局面を迎えた際や新しい環境と出会った時に、それに合わせて操作や改変が為されてきたであろうことは、バラモン教からヒンドゥー教へ、およびヒンドゥー教自体の変遷の足跡を

通時的に辿ってみれば必ず明らかである。第一、ヴェーゲダは神像の崇拜を説かないにもかかわらず、ヒンドゥー教のアーガマ文献は、神像を用いた崇拜様式や儀礼体系を前提に存立している。もとより寺院や聖地そのものの存在すら、ヴェーゲダでは例証されないのである。このように、アーガマに基づく実践は、先行する規範や慣例を逸脱したところに成立しているが、ヴェーゲダの権威性を否認することはないのである。ヒンドゥー教が、本国において時代の変遷を経ながらも今日まで命脈を保ち、かつ国外的にも顕著な世界的拡大を見せている事実について、ヒンドゥー教のアーガマ的な伝統が有する上述の性格に帰するものと見なすことができる。

ヒンドゥー儀礼が、インドの国内外を問わず、常に変容を被って現在に至っていることに鑑みれば、こうしたことは決して特異な現象ではなく、ヒンドゥー教の展開の背後に一貫して働き、それを新たな環境に順応させ、次なる段階に移行させていく動態的なメカニズムであると言えることができる。もちろん、ディアスポラ的環境が劇的あるいは独特の改変を時として生じさせることは確かであり、それを実見できる機会を提供してくれるという意味で実に貴重なフィールドであって、数年来集中的に調査を重ねてきた由来でもある。

「アーガマ化」という用語は、未だ概念として定着しているとは言い難く、したがって必ずしも定義が確定しないまま、さまざまな意味合いに用いられている。ここでは、もともとヒンドゥー教の正統的な伝統の外にあったものが、正統な儀礼体系の中で意味づけられ存立の場を与えられていく現象あるいはそ

のプロセスを指すものとする。「アーガマ化」は、とくにインド国外のヒンドゥー教現象に特化して用いられてきた傾きがあるが、それがインドにおけるそれにも等しく適用し得る概念であることは、上記の通りである。アーガマ化のプロセスに関する重要なエージェントの一つが司祭の存在である。ここでは、南インド・タミル地方の村落で篤い信仰を集める非ブラーフマン的な神経・ムニスワランなどの例示を交えながら、ディアスポラで被る変容の様態を考察する。

M・K・ガンディーの共同体思想における性的問題

問 永次郎

二〇一一年に出版されたピューリッツァー賞受賞者である Joseph Lelyveld の著作をきっかけに、著名なガンディー研究者である James D. Hunt による未刊の研究報告書の次の言葉が俄かに知れ渡った。すなわち、Hunt は、その報告書において、ガンディーと彼のアーシユラム (Tolstoy Farm) の同居人であるドイツ系ユダヤ人のヘルマン・カレンバッハとの間の「ホモセクシュアル」ではないが、「明らかにホモエロティック」な関係があったことを指摘した [Hunt 1995]。もう一人の著名なガンディー研究者である Fridip Suhrid も、ガンディーとカレンバッハとの間には「現代において恋人と考えられるような」親密な関係が築かれていたことを述べている [Suhrid 2011]。両者の関係については慎重な検討が必要であるが、そこにおいて、新プラトン主義的でホモエロティックな側面が少なからず見出されるといふ点は、現在のガンディー

一研究で、もはや疑いようのないものとなっている。[CWJMG XCVI: x-iv; Lal 2000; Gandhi 2006; Hunt and Bhana 2007; Kumar 2006, 2011]。両者の間における交流は、トルストイの禁欲思想やラージヤンドラのジャイナ教思想の影響下に形成されたと言われる男性中心主義的で、性的に抑制的なガンディーのプラフマチャルヤ思想という従来支配的であった解釈を問い直すものである。ガンディーとカレンバツハとの間に行われたプラフマチャルヤの実践においては、禁欲自体が目的とされていたのではなく、むしろ、自己陶冶の (ascetic) 実践を通して、性を活用した能動的で非暴力的な政治運動を醸成することが目指されていた。それでは、こうしたガンディーのプラフマチャルヤは、如何なる思想的背景から生み出されたのであろうか。

本発表では、この問いを、一九世紀後半のイギリスで活動した同性愛権利論者であるエドワード・カーペンターからの思想的影響に着目しながら探究する。著名なクイア理論家の「Sedgwick」が指摘しているところによると、カーペンターの思想は、半世紀の間、ロンドンのサブカルチャー以外ではほとんど知られなかったが、二〇世紀後半に興隆した同性愛権利運動を期に、その思想が再評価されるようになった [Sedgwick, 1986]。ガンディーはこの人物を半世紀前に、すでに「先進的な思想家」として注目していたのであった。

ガンディーがどれほどカーペンターの著作を読んでいたかは定かではないが、少なくとも彼の *Civilization, Its Cause and Cure* (1889, 以下、CCC) は確実に読んでいた。本発表で

はこの CCC の中で論じられている「新たな(道徳性) (new Morality)」という概念に着目し、ガンディーのプラフマチャルヤ思想に影響を与えたと考えられる次の四点について検討を加える。①資本主義と一夫一婦制の構造的関係とその批判。

②「大文字の」(「性」(Sex))の解放…すなわち、人間だけでなく、動物を含む全生類、親族に流れているとされる「偉大な生命」(「性」)の解放。③近代の性概念の系譜的分析…「文明」によって、如何に「生命」や「自然」との「一体」が損なわれ、「断絶」が生じたか。これによって、如何に(「性」において、「愛(善・魂)」としての「霊的實在」と、「欲望(悪・身体)」としての「身体的充足」という存在論的三元論が生じたか。④こうした三元論的分裂の解決としての「生理学的道徳性 (physiological morality)」概念³⁾。

本発表では、こうしたカーペンターの(「性」)理解が、自己陶冶から共同体構築、さらにナシヨナリズム運動へと自己を媒介するガンディーのプラフマチャルヤ思想の重要な淵源の一つであったことを明らかにする。

現代インドにおけるサティイ観念の再解釈

——寺院縁起譚を中心に——

相川 愛美

インドにおいてサティイ (sati) とは一般に、夫が亡くなった際に夫の遺体とともに妻も一緒に荼毘にされることを意味する。そして、サティイになった女性は夫に貞節な妻、パティヴラター (pativrata) と考えられ、理想の妻でありこのような

女性は女神として崇められた。サティイーの観念の解釈はヒンドゥー教諸文献にも記述されており、その見解は時代的傾向と特色、また著述家の立場や地域によって異なっている。本稿は時代やその背景とともに変遷するサティイーの観念が現代においてどのように解釈されているのかを实地調査の結果も採用し探ることを目的とする。

現代インドにおいて、ラージャスターン州ジュンジュヌー県にサティイーになった女性を女神として祀るラーニー・サティイー寺院がある。ラーニー・サティイーは凡ヒンドゥー教的な女神ドゥルガーの化身としてみなされ、主に商人カーストであるマールワリー（マールワール地方出身者）のアグルワール・コミユニティー（特にバーンサル・ゴートラ）の氏族の女神として崇拜され、歴史的背景から特にコルカタ在住のアグルワール集団が中心となつて寺院運営を行っている。この寺院で毎年開催される恒例祭にはインド各地から十万人を超える信者が参拝する。現在、この女神崇拜は信奉者ラマーカーント・シャルマーによってつくられた韻文体の行伝をキールタン (*Kirtan*) 宗教歌) によって普及する方法が主であり、この行伝は、この女神（俗名ナーラーヤニー・デーヴィー）の生涯の物語を歌っている。そして、二〇〇一年にハールゴヴィンド・ムラールカーがこの行伝をヒンディー語の散文体にした小冊子『不死の幸福な女性 不死の勇敢な女性 サティイーの第一人者 シュリー・ラーニー・サティイー・ダーティイー・ジーの不滅の生涯の物語』 (*Amara Subhāgana, Amara Vīrangana, Satī Sīromani: Śrī Rānī Satī Dādī ī Amara Jīvana Kathā*) を出版し、この出

版によってより多くの信者にナーラーヤニーの物語が知れ渡ることとなった。筆者はこの物語に着目し現代におけるサティイーの観念の解釈の一考察を試みた。

ナーラーヤニー物語は他のサティイーの物語に比べて以下の点で特徴的であるといえる。彼女の前世は『マハーバータ』に登場するウッターであり、夫のアビマンニユが戦死した時、サティイーになろうとしたが妊娠していたためクリシユナに引きとめられる。そのかわりに現世でサティイーになり、人々から恩恵を授かることが約束される。その後彼女は現世で生まれ変わりサティイーとなる。通常パティヴラターであることでサット (*sat*, 善行) を積みそのサットの力でサティイーになることができると考えられているが、彼女の場合彼女が前世で積んだサットによって現世でサティイーになったと解釈される。そして目的成就するために彼女は自分自身が生まれ変わるだけでなく、夫さえも現世の夫タンダン・ダースとして生まれ変わらせるのである。また、彼女が前世にすでにサットを積んでいることを証明するために彼女は幼少期からサットの力で多くの奇跡を周囲に示してきた。この物語において彼女が引き起こす奇跡はヒンドゥー教の神話と類似するものが多く、それらは彼女の神聖さを強調させる役割を果たす。この寺院はパティヴラターの重要性を示し、その理想がナーラーヤニーで、女性はそのようであるべきであると教示する。妻は夫に従順で献身的であるべきという家父長制的なこの守旧的な観念は目的成就のためにサットの力を自由に発揮するナーラーヤニーの自律性とは対象的で皮肉であると示している。

第九部会

忌部の祭祀について

竹内 雅之

本発表では、忌部（斎部）氏が神祭りにおいて、衣・住に関する祭具弁備を職掌としていたことを改めて確認する。忌部氏に関する研究の考察範囲は、従来、およそ『古事記』『日本書紀』『古語拾遺』『延喜式祝詞』等の神道古典に限られていた。本発表では、忌部氏が本領を発揮する祭りの場として、神宮祭祀・大嘗祭に注目し考察範囲を拡大する。

忌部氏の研究はおよそ三つの分野に集約できよう。すなわち、①斎部広成撰『古語拾遺』成立の背景、②祭祀族忌部氏の職掌、③忌部氏所有の祝詞の性格・特徴、である。①に関して、日下部勝皐と本居宣長の論争が有名である。すなわち勝皐は正史に基づかないとして古語拾遺を批判するが（『疑斎』）宣長は広成に同情を寄せつつ正史に漏れた古伝の重要性を指摘する（『疑斎弁』）。②に関しては高階成章の論考「古語拾遺と忌部氏の本領」が的を得ている。高階は、忌部の職掌を幣帛調進、神璽奉獻および宮殿造営とする。その上で、それらの職掌は大嘗祭において統合され、忌部の祭祀族としての力を遺憾なく発揮していると指摘する。③に関しては西角井正慶が「古語拾遺と祝詞」で大嘗祭が鎮詞であると分析している。また青木紀元は古語拾遺にあらわれる「天つ御量」という言葉の意味を考察している（『斎部氏の「天つ御量」」）。

神宮式年遷宮の心御柱立てに忌部は奉仕していた。西河原行忠の『心御柱記』に従い、主な職掌人の役割りを確認する。木本祭に続いて、切出した料木を「奉持荷」のは忌部である。料木に飾り付けをするのは普栽物忌である。色節の職掌人が飾り付けた心御柱を寸分違わず本の位置に戻す。その前で祝詞を奏上するのは御巫内人である。以上のように朝廷から派遣された忌部は、在地の物忌・内人を監督しながら、心御柱立てという神事全体を統轄しているようである。心御柱立ては殿舎造営に先立ち行われる予祝の意味もある。『心御柱記』には「忌部頭工等者木本祭之外無供奉」と註記されている。一方、古語拾遺によると、神宮式年遷宮の造替も忌部氏の職掌であった。広成は「凡て、神殿・帝殿を造り奉らむことは、皆、神代の職に依るべし（中略）而るに、伊勢の官、及、大嘗の由紀・主基の宮を造るときに、皆、斎部に預からしめず」（『古語拾遺』を讀む）と歎いている。

忌部が中臣と奉幣使を巡る争いをしたことは夙に有名である。さて今日いうところの「幣帛」は幣帛料としての現金だったり、御幣と称して木の串に挟んだ布だったりする。また勅祭には五色絹・曝布・絹糸・木綿・麻等が奉獻される。神祇令に孟夏・季秋の常典と規定される神宮神御衣祭では神服部の和妙と麻績連の荒妙の他に、縫糸・刀子・錐・針等の裁縫具も奉獻される。これらは全て衣服を縫製するための材料と道具である。一方、広成は素戔嗚の神の天つ罪につき「新嘗の日に当たりて、尿を以ちて戸に塗る。織室にます時に当たりて、生ける駒を逆剥にして、室の内に投る。此の天つ罪は、今の中臣の祓

詞なり。蚕し織る源は、神代に起これり」（『古語拾遺』を讀む）と指摘している。これを素直に解釈すれば、住居の汚損、紡績の妨碍も、農耕妨碍と同じく、天つ罪であると言えよう。

以上、神宮神御衣祭と記紀神話・古語拾遺を関連付ければ、神前の幣帛は天上の機織りを円滑に進めるための捧げ物であったのかもしれない。神御衣祭の荒妙は麻績氏が奉獻するが、大嘗祭の鹿布は阿波の忌部が奉獻する。広成は養蚕・紡績が天上に由来する神聖な労働であることを認識していた。天照大神は率先して機織りに励み、神服部、麻績、阿波忌部の人人は大神をお手本に日日の労働に励んだのであろう。

本発表では、中央の忌部（斎部）氏が民生の基本となる衣・住の祭りを職掌としたことを示した。また地方忌部を代表して、阿波忌部の三木氏に注目していることを付け加えた。

徳川思想における『家礼』受容に関する一考察

松川 雅信

既往の徳川儒教に対する通説的な理解をさしずめ以下のように示すことは、およそ衆目の一致するところであろう。徳川儒教とは、制度的側面を本格的には受容し得なかつた儒教であり、ゆえに明清王朝・朝鮮王朝等とは異なる思想的に多様な展開を経ることができた。かような理解は無論、徳川思想史の顛末を一瞥してみれば概ね首肯されようし、またかつての丸山眞男による「朱子学的思惟様式」なる前提を喝破した点において、卓見といえる。しかし昨今の研究が披歴しているように、例えば『家礼』のごとき儒教儀礼をめぐるのは、徳川儒家によ

る江湖な言説が当該期に存在しており、それは神道・公家の世界にも少なからず波紋をよぶようなものであった。もはや、徳川儒教を（否定形）によってのみ描写することは許されまい。

そこで本報告が扱うのは、十八世紀中期の蟹養斎という、闡斎学派に属する徳川儒家による儒教儀礼へのとり組みである。彼は「崎門三傑」ら一流の闡斎学派の儒家に比せば、見劣りする凡庸な知識人であるものの、尾張藩儒として教学活動にも従事した彼の議論からは、『家礼』の学説的理解に止まらない儒教儀礼へのとり組みが看取される。養斎が堂主を務めた巾下学問所においては、「二学四座」の制という門弟の学問レベルに応じた階梯を設定する方針がとられていた。うち「新学」と呼ばれる初学者に対して、専ら習熟が要求されたのは、『小学』『家礼』の二書であり、殊に『家礼』の喪祭については、その「文義」の理解のみならず実践が要求されていた。かくなる実践に際し、養斎はその手引書として『居家大事記』を上梓している。『居家大事記』には、門弟が『家礼』に範をとった喪祭を実践する折に注意すべき「心得」が示されている。かかる注意点のうち、概ね以下の二点が特筆される。一つは火葬批判であり、養斎は門弟に対し火葬を決して行つてはならないとする。徳川儒家が『家礼』へと言及する際、火葬批判が登場すること自体は論を俟たないところであるが、養斎にあつて注視されるのは、火葬を排仏論との関わりで説かない点にある。養斎は、火葬それ自体は本来釈迦の教に悖理するものであり、むしろ寺檀制を基盤とする徳川社会にあつては、『家礼』と仏教との融和を図るべきとする。いま一つは、鬼神祭祀の必要性である。

養斎にあつては当今、死した祖先の靈魂を等閑にし、「ゆかりうすき神」に絶るといった種々の信仰現象があると認識されている。さりとて、こうした「淫祀」的信仰からは一時的な「現世利益」を得ることができても、却つてそれ以上の災いを生ずるとされ、諸般の効用を得るためには祖先を祀る鬼神祭祀こそが必要であると説かれている。

『居大事記』よりうかがえるのは、単に儒家の解釈の問題として『家礼』が位置づいているのではなく、より実践的な言説としてかかる喪祭が説かれているということである。こうした養斎の背後には勿論、「学問」の地位的向上が図られた当該期の徳川社会の事情がある。だが何らの制度的基盤を有さないにも拘わらず、尾張武士に対して儒教儀礼実践の必要性が説かれていることは、徳川時代にあつての儒教の役割に再考を迫るものである。また、徳川時代に儒教による一定の「教学化」の試みが見られるのは、「内憂外患」を遠因とする寛政期前後のことであるが、養斎のような「中間的知識人」を媒介としながら儒教実践が説かれる点は、後の徳川儒教の展開を遠望してみても閑却できないだろう。

禍津日神論争再考

三ツ松 誠

禍津日神論争とは、広義には、けがれとの関わりで神典上に立ち現れる「禍津日神」を如何に位置付けるかという神道神学上の論議全般を指すものとなるが、狭義には、かつて『國學院大學日本文化研究所報』誌上で神道学者たちが交わした一連

の論争——果たして禍津日神は悪神であるか否か——を念頭に置いてゐる。禍津日神の問題には「悪の実在と神の関係は如何なるものなのか」という神義論が神道に即して集約されており、誌上では明白な結論を見ないままの印象を受けるが、あらためて検討するに値しよう。

では、『所報』誌上における論争はいつ始まるのであろうか。一九六四年の六号に要旨が掲載された研究会報告、西田長男「神道に於ける罪の問題」の時点でその萌芽は現れていたが、本格的な論争は、一九六六年の一八号の論壇特集「禍津日神論」、上田賢治「禍津日」善神論への疑義」と沼部春友「禍津日神は悪神に非ず」との二論考に始まる。それ以後、一九六八年に至るまで、論争が交わされることになった。

議論の出発点は、本居宣長と平田篤胤の禍津日神説の対立に在る。周知の通り宣長は、あらゆる事柄は神の行いによるのであつて、善人が禍に遭い、悪人が栄えるという理不尽なことも多いが、これもけがれから生まれた禍津日神の爲せるところであり、どうしようもない悲しいことである、とする禍津日神説を唱えた。理不尽な不幸・悪神の荒びに対する人間の主体的な努力の無力さを説いており、この議論は道徳的基礎付けとして弱すぎる。篤胤はこれを批判して、文献学の粹をはみ出た独自の神学を構築し、禍津日神をけがれを憎む神として位置付け直し、人々の悪を憎む心の本源とする。かくして人は悪を排除する存在として積極的に位置付けられ、宣長が強調した、運命に対する随順・人の無力さが否定されるとともに、禍津日神も悪神ではないとされる。

『所報』における禍津日神論争では、折口信夫の影響を受けた西田や沼部らが、諸書や平田篤胤にはじまる国学者の議論を援用して、禍津日神は悪神ではなく、誤りをただす神なのだとする禍津日神非悪神説を積極的に展開し、ここでは直日神と禍津日神との表裏一体の性格が強調されることになる。

これに対し様々な批判が提起された。上田賢治は悪神の否定を人間中心主義的な神解釈として退けるとともに、悪神が存在しないならば悪は全て人間に起因するの、などと、禍津日神非悪神説に数々の疑問を提起する。中村啓信は禍津日神善神説の論拠が文献学的に見て成り立たないことを指摘し、折口説に寄り掛かった諸論者を批判した。白井永二による祝詞の諸用例の検討は、禍津日神と凶事の発生が関連付けられているのは事実であること、禍津日神非悪神派がそれを説明できていないこと、を明らかにした。

総じて、西田をはじめとした禍津日神非悪神派は、積極的に禍津日神非悪神説を打ち出そうとした結果、その史料操作の方法と関わる議論の脆弱性を衝かれ、多くの問題点を指摘されるなど、客観的な検証に堪えなかった印象を受ける。しかし禍津日神悪神説派は、反対説の破壊に論争の主眼があつて、積極的な神道神学を展開しえなかつたようだ。つまり、篤胤と宣長の禍津日神論が抱えていたそれぞれの長所と弱点とが、昭和の禍津日神論争におけるそれぞれの後継者の間で、そのまま再現されていると見ることが出来るのである。

右の如く論じた上で、その後の展開可能性について付言した。

中江藤樹「捷徑医筌」に見えたる「鬱症」について

鈴木 保實

「鬱症」とは、現代医学でいう「鬱病」で、「ふさぎやまい」のことである（矢数道明著「漢方後世要方解説二四三頁」）。藤樹（一六〇八―一六四八）がこの鬱症についてどうとらえていたか、藤樹の書いた医書は四つある。捷徑医筌（一六三三）、神方奇術（一六四四）、小医南針（一六四三）、日用要方である。その内現存するのは、捷徑医筌全六巻、神方奇術一編、小医南針抄録で、本稿ではその内の捷徑医筌の鬱症の項からみてみたい。

捷徑医筌が寛永十五年、大野了佐一人のために精魂を尽くして書かれた書であり、また書くにあたって参考にした内外の医書の数はゆうに百数十冊を超えると言われる。鬱症については、中江藤樹全集第四冊医学成書解題作者の寥温仁によれば、元の朱丹溪（金元四大家の一人）の「丹溪纂要」及び日本の曲直瀬道三（一五〇七―一五九五）の「啓迪集」「雲陣夜話」「道三切紙」等を主に参考にして作ったとある。

近代医学では、原則として、まず病名を定め、ついでこれにもとづいて治療法をきめる。ところが、東洋医学では、病名よりも、治療の目標となる病的状態（傾向）を判定することに重きがおかれ、これにしたがって医療を行う。このことを「証に随つて治療する」という。…証（證）という字は、後世になつて症という字を用い、証と症とは混用されるようになった（長濱善夫、東洋医学概説一〇三頁）。藤樹の捷徑医筌の鬱症も混用例とみてよいであろう。藤樹が参考とした道三は鬱証として

証を使用している。この証とは患者の五臓六腑や気・血・津液、あるいは経絡の状態などを判断し、得られた総合評価となる。この証が決まれば、治療法が自然と決定される。患者の状態を診る方法は四診（望診・聞診・問診・切診）による。

藤樹の鬱症の項は四つに分けて書いてある。これは他の症においても同様の書式である。

1 脈 2 論 3 治法 4 散鬱湯、加味越鞠丸である。

最初に脈を見、次に症そのものを論じ、ついでその症の治し方を述べ、最後に症に応じた具体的な薬の処方のかきかきを述べる。ここでは二種類示している。

1の脈については、脈は証の重要な部分を構成するので漢方においては重要であるが、藤樹は鬱の種類を六種に分類（血・気・湿・熱・痰・食）し、それらの脈はすべて沈脈とする。鬱の六種の分類は、朱丹溪の丹溪纂要、道三の啓迪集に共にあり、藤樹はこれらの書籍の分類に依っているとされる。

2の論では、鬱とは結びて散ぜざるの謂で、気血が中和していると百病は起らない。一つでも佛鬱が有ると色々な病が生まれてくる。病の根本が久しく解けず、服薬の雑亂により佛鬱する。又願欲が遂げられない寡婦の類、名利が遂げられず、或いは先に富み后ちに貧しくなった類は、皆佛鬱して病が生ずると述べ、鬱症の原因を挙げている。

3の治法では、散鬱湯、加味越鞠丸がこの症を治め、六鬱にはそれぞれ加薬があるとし、ついで散鬱湯、加味越鞠丸の具体的な処方を示している。

藤樹の医学知識はどのようにして学ばれたのか。藤樹の宿病

は気管支喘息で、寛永九年二十五才の春哮喘を患って以来、生涯病み、それにより死ぬ。藤樹の学びは自身の病と弟子の求めからか。三十一才の時作った医筈は、渡来の最新の書籍、また当代一流の曲直瀬道三の書籍等、京の書肆から大半は借り受けて写し取り、自己の解釈を加味して作ったものとみてよいのではなからうか。

国学者の古典理解——古語拾遺を中心に——

松本 久史

現在、『古語拾遺』は『古事記』・『日本書紀』に次ぐ神道の古典（神典）として広く理解されている。成立は平安時代初期の大同二年（八〇七）であり、記紀には見えない独自の伝承が記述されるなど、古典としての要件を十分に満たしているように思われる。しかし、あるテキストが古典としての価値を有しているか否かは所与のものではない。本発表では、先人の学的営為を顧みることににより、古典として『古語拾遺』が位置づけられていった歴史を探りたい。

明治前半期、『古語拾遺』が盛んに出版されるという現象が見られる。その要因の一つとして、平田篤胤が『古史徵開題記』で同書を称揚したためであろうという指摘は、既に先学によつてなされているが、その具体的な影響関係については十分に解明されていない。そこで、特に近世後期から明治前半期にかけて、平田派国学者を中心とした『古語拾遺』に対する評価、およびそれに伴う出版活動とその受容に焦点を当てて検討し、古典としての受容過程の実像を明らかにする。

近代において古語拾遺が受容されていく前提としては、平田篤胤の称揚があるとの指摘に対し、さらに付け加えるならば、『毎朝神拝詞記』・『ただだすき』・『古道学神号』などの著述により、篤胤が齋部広成およびその祖神、天太玉命を「古道学神」と規定したことが大きく影響していると考えられる。

その影響下で、古語拾遺は明治前半期において、平田派国学者を中心として、学問の根幹たる国学の「神典」の一つとして位置けられていく。明治三年には渡辺重石丸によって、京都「仮大学校」における講義、ならびに平田篤胤に委嘱された本文テキスト作成が行われた。国学を根幹とした学校設立構想が挫折した後、大教宣布運動における神官・教導職の教養（国民教化）として、『古語拾遺』は引き続き受容され、この時期には後の実行教開祖である柴田花守が刊行するなど、出版活動が継続された。また、神官・教導職の養成施設であった神道事務局生徒寮においても古語拾遺は教授された。神官・教導職分離に伴う、明治十五年の皇典講究所成立以降においても、同所で「修身」を担当した久保季茲・木野戸勝隆により講義録やテキスト本文が出版された。さらには神職学階試験科目としての位置づけがなされ、皇典講究所同窓会の「水穂会」から佐伯有義による講義録が出版されるなど、神職の修得すべき必須の古典教養として『古語拾遺』は広く受容されるようになった。

以上のように、近世後期以降の古語拾遺の研究・出版は、明治十年代までは一貫して国学者（特に平田派）の影響下であり、明治後半期以降に成立する国文学・歴史学等の近代人文学的なアプローチとは異質ではあり、そのためもあって、現在の

研究史からは等閑視されている。しかし、それが『古語拾遺』というテキストに「古典」としての光を当てて普及を促し、皇典講究所設立以降は、制度化された神職養成課程に組み込まれたこともあいまって、現在につながる研究・受容の起点となつたと理解できるであろう。

本田親徳の産土神観——平田派国学との関係において——

並木 英子

『産土神徳講義』は、鎮魂・帰神法の実践者として知られている本田親徳（文政五年—明治二十二年）による講義を静岡県駿東郡清水村の八幡神社の神職であった岩崎元巧が筆記したものである。この講義は明治十八年に同県の三島大社において地元の氏子に対しておこなわれたといわれている。『産土神徳講義』において親徳は平田派国学の主題の一つであった「死後の魂の行方」について自らの考えを「産土神論」と共に語っている。

『産土神徳講義』には、おおまかに言えば、以下の七つの項目についての言及がある。

- (一) 産土神の神徳 (二) 仏教・キリスト教・イスラム教批判
- (三) 心(靈魂)の浄化法 (四) 身体の浄化法 (五) 靈魂の不滅
- (六) 産土神による連行と大国主神による審判
- (七) 上天と天津神による位階

平田門人の六人部是香（寛政十年もしくは、文化三年—文久三年）は『産須那社古傳抄廣義』の中で平田篤胤（安永五年—天保十四年）の「頭幽論」を継承しつつも自らの「産須那神

論」を発展させた。是香の考える産須那神は自らの生きる「産子」を昼夜守護しつつも、その行状をつぶさに注目し、産子が死んだ後は、産須那の社において生前の行いに対する裁きをおこなう。そして産子の靈魂はこの審判の結果、神靈としての位階をうけ、産須那神の社領内で産須那神の配下として働くことになる。つまり、現世に生きている間にいかに靈魂の品性および清浄性を保つことができたかが、神靈となった際に重要となるとした。しかしながら、是香は神靈の位階を生前の言動、そして「心持ち」によって決まると言い、産須那社への参詣と日拝以外、特別な靈魂の修養法を説くことはしなかった。

親徳の『産土神徳講義』では、神より心魂を賜った人間が、この心魂を「顕世」において、いかに清め、神の愛する心を保持できるか、という問いに対応する修養法として、「気海・丹田に心を沈める内観法」の重要性を説いている。これは「閉目拱手」の型をとり、心を公平無私に努め、心魂を気海・丹田、すなわち腎臓と臍の周りに鎮める。この黙想を実践し、心（魂）が鏡のように磨かれていくように努めていると自らの靈魂が見え透くようになるという。そして病を含めた肉体の穢れは「棄・避・棄・拒・洗」の五法を実践することによって清浄化できるとした。

死後審判の過程についても親徳は、是香の『産須那社古傳抄廣義』をそのまま踏襲せず、篤胤の『本教外編』にあるように人は死後、産土神に伴われて大國主神による審判を受けるとした。そして『古史伝』と同じく、神靈となった後に人は大國主神の和魂である大物主神の引率により上天するとした。

このことから明らかなように親徳は篤胤の『古史伝』および、『本教外編』、そして是香の『産須那社古傳抄廣義』の靈魂観に影響を受けつつ、『産土神徳講義』における神道思想を生み出していったと考えられる。

排仏論の諸類型——神儒仏をどのように位置づけるか——

森 和也

近世日本における排仏論の諸類型について、排仏論者を立場によって儒学者、国学者、キリスト者、蘭学者に大きく分類し、その上で儒学者ならば儒学者を、世俗倫理、神儒一致、經世論、科学的、歴史学的などの特徴によって細かく分類することが一般的だが、「排仏」という大きな括りでまとめているため、儒教、神道、仏教の相互の関係が視野に入っていない。そこで、儒教、神道、仏教の三教間の関係に注意して排仏論の差異について検討してみたい。三教間の関係を検討するにあたって、宗教多元主義で使用される他宗教理解の三類型（排他主義・包括主義・多元主義）を用語として援用して、三つの類型に分類する。むしろ、宗教多元主義の議論は諸宗教の共存を指向するものであるので、排仏論とは本来ベクトルを異にすることは留意して欲しい。

第Ⅰ類型として、多元主義的な関係がある。石田梅岩の思想に見られるような三教一致論であり、排仏論には含められない。三教の関係はそれぞれ対等であり、共存可能である。

第Ⅱ類型として、排他主義的な関係がある。三教の共存は不可能であるが、相互に排除し合うという関係から見ると、三教

はそれぞれに対等であり、この点については多元主義と同じである。多くの儒学者、国学者等の排仏論に見られる主張であり、本居宣長の神道という名称は古くは存在せず、儒教・仏教が渡ってきて、区別するため神道と名付けたとする所説（『直毘靈』）は、神と儒仏とを互いに排除し合う対等のものと認識していることを言外に示している。対等であることから儒仏を「其時の神道」として許容する（『鈴屋答問録』）論理操作が可能になるが、これを可能にするのが「神のしわざ」という神儒仏の上位にある存在である。

第Ⅲ類型として、包括主義的な関係がある。三教の関係は対等ではなく、ある一教が他よりも上位にあつて、他を包括している。包括されている限りにおいて三教の共存は可能であるため、厳密には排仏論ではないが、対等の価値を認めない点においては排他的である。熊沢蕃山は、仏教を「小道」として、「王道」であり「大道」である儒教に匹敵しないものと主張（『集義外書』）し、荻生徂徠は、仏教は「鬼神の道」であるがゆえに、天下を統治する儒教の下位にあると断じ、排仏論を説く儒者に対し、儒仏を対等に扱う者として批判している（『対問』『徂徠集』巻之十七）。蕃山は寺請制度の廃止を「仏法の再興」と称し（『大学或問』）、徂徠は寺院による寺領の直接統治を否定する（『政談』）など、政教を分離し、仏教の宗教としての純粹化を主張しているが、両者が儒教の政治思想としての面を強調していることから、政治に従属するものとしての宗教という認識がうかがえる。徂徠の門人太宰春台の『弁道書』は、徂徠の三教観を祖述して整理したもので、仏教、神道・国学両方か

らの批判を引き起こしたが、平田篤胤『呵妄書』のように、第Ⅱ類型の立場から、神儒仏を対等のものとして、春台の説の批判を行うものがある一方、同様の批判を生国魂神社僧として神仏習合という第Ⅰ類型の立場に立つ聖応も行っており（『胡蝶庵隨筆』）、このことから批判の核心が上下関係のもとの条件付き共存ではなく、対等の関係における排除なり共存なりを求めることにあると考えられる。

春台とその批判者の言説から宗教の共存の可否に線を引く、第Ⅰ・第Ⅲ類型と第Ⅱ類型との二分とは別に、宗教間の関係が対等か上下かに線を引く、第Ⅰ・第Ⅱ類型と第Ⅲ類型との二分が可能ではないだろうか。第Ⅲ類型は、近代日本の天皇制における政教分離の先駆的形態として継承されるが（西周『百一新論』など）、排仏論の諸類型の近代への継承については今後の課題としたい。

久米邦武の聖徳太子研究

西田みどり

なぜ久米邦武は聖徳太子を研究したのか。これが本研究で明らかにしたいことである。久米の代表作は、岩倉使節団の公式見聞記録『特命全權大使米欧回覽実記』（全五巻）である。同書では欧米の先進的な文明が比較文化的視点から克明に記されている。中でも宗教に対する記載は詳細で、宗教が人々の行動規範の根底にあることが、久米自身が実際に観察した彼らの生活を通して描かれている。それは「宗教取調べ掛り」が使節団での久米のもうひとつの使命であったためだ。しかし、久米は

個人的には宗教には関心がなく、岩倉具視から「宗教取調べ掛り」を命じられたとき、迷惑だと思つたがしかたがないと思つたと後年の論文で述懐し、また仏教については「淫祠」だと認識していたとも述べている。その久米が、明治三十七年から聖徳太子についての論文を発表し始める。聖徳太子はいうまでもなく日本に仏教を取り入れ定着させた人物だ。つまりきわめて宗教的な人物である。本稿では、聖徳太子についての最初の論文「聖徳太子の対外硬」（明治三七）に焦点を絞り、実記との関係を含頭において、久米がなぜ聖徳太子を研究したのかを追究していく。

同論文は三つの要素に分けられる。一・太子にまつわる伝説的な事柄について、二・崇峻天皇弑殺にまつわる太子への批判について、三・任那再建問題の解決についてだ。一と二は太子批判への反論として書かれているのに対し、三は太子の行った外交政策についてで、それが時代の空気を把握した適切なものであったことを、外来宗教・仏教の導入と絡めて論じている。当時の日本の基盤であった神道を土台として外交政策を立てるのは無理で、新しい外国の宗教である仏教を取り入れる必要があり、太子はそれを大胆に実行することで任那再建を成し遂げたというのだ。「神道にて外交談判をなすといはば、今の人は抱腹するならん。然るに太子以前においては、実に神道政治の残夢にて……」と述べている。

そして当時の状況は、現在の日本に生じている外交問題と同じであるとして、具体的に比較していく。明治三十七年の外交問題といえは日露戦争である。「古今の情勢に相違ありと雖も、

大綱の条理には変りなし。任那再建の事を近き国際に比較すれば、今の日露戦争に同比例を得る点多し」とし、以下のように比較対比している。一部を紹介する。

・外交の姿勢

太子の時代↓昔の神道政治で大陸文明をふさいでいた。／明治三十七年当時↓江戸幕府の鎖国で世界の文明を拒んでいた。

・偏武の気習にて、勇を尊び、智を疎んじる

太子の時代↓新羅が任那侵略を始めて興復問題を喚起してから太子まで百年が経過。それまで解決しようとしなかった。

／明治三十七年当時↓ロシアの使節レソノツト（久米の表記のまま）が長崎に闖入したのは文化の初め、それから日露戦争まで百年が経過。「蝦夷地方を侵暴」「攘夷とは露と戦ふ禁言」等あったのを智をもって解決しなかった。

このように、一見異質に見えることに共通点を見出し、現在生じている問題の解決の糸口を探るもの見方は、実記で西洋と日本の比較によって日本の生き延びる道を模索した方法と同じである。実記では、西洋のキリスト教に代わる国民共通の宗教的基盤を模索しているが、その同じ見方が聖徳太子の仏教採択に充てられている。聖徳太子研究と実記は一見異質な研究に見えるが、久米の方法論は同じといつてよい。

したがって、久米が聖徳太子を研究したのはその宗教性に注目したのではなく宗教の活用方法、つまり仏教という外来宗教に国の生き延びる政策を賭けたと見る視点にある。方法論が同様であることから、久米の太子研究の根底には実記があったということである。

戦前戦後を通じて見た葦津珍彦の「明津御神」観

東郷 茂彦

葦津珍彦は、先の大戦で社会状況の激変したわが国の神道界再発足に当たり、決定的な役割を果たした神道人である。神社本庁、神社新報、伊勢の神宮のあり方、紀元節や剣璽御座復活、元号法制化等々にその足跡を残している。

葦津は、福岡・宮崎宮の神職耕次郎の子に生まれる。十代後半に、その正義感から、左翼思想に傾倒、父と激しく対立した。しかし、育った環境や、愛国主義的右翼行動家の動き等の影響もあり、二十四歳で左翼思想と決別し、以後神道人として生きる。

フィリッピン独立運動に共感し、上海戦線の視察では戦争の惨禍を体験する等を通じ、文章と行動で己の信ずる所を世に訴える生涯の生き方を確立。「別天神論争」等で東条内閣の統制に反対し、ペンネームも含め、戦時への提言、批判等の活動を行った。

そのなかで、白旗四郎、土郎名による、「日本民族の世界観」「永遠の神話——立論的方法的序想」を、昭和十六年七月〜八月に、神職向けの『皇國時報』に発表した。「日本は明津御神（天皇）が知ろしめす国であるからこそ、天皇を中心に安定と発展が可能となり、構造的な対立がない」と論じる。そして、明津御神の属性は「血と靈（ヒ）」の伝承であるとし、この白旗二論中、二十九箇所にわたって言及している。

大戦の終結以降、昭和二十一年元旦の「所謂現御神否定の詔書」、それを受けた形の折口信夫の「天子非即神論」、あるいは

は、柳田国男の論を、葦津は、当時は非公開の手紙等で、激しく批判する。ただし、國學院大學の阪本是丸教授は、この四月から五月に神社新報紙上で三回、葦津と折口を論じ、神社界と折口の深い繋がりに言及している。

爾後、葦津は、社会の変化に対応する形で、現御神と天皇論を三段階に分けて明らかにし、可能な形で順次、世に問うた。

第一は、昭和二十六年、マッカーサーの日本離任のころ、GHQの要人に、「大御心（天皇の意志）は、日本民族の一般意志とも云うべきもの。時代時代で変化し易い民衆の多数意志より遙かに高い高貴なもので、世襲の天皇のみによって象徴され、天皇を現御神と申し上げる根拠はここにある」と論じた、「民族の一般意志論」。

第二は、昭和三十六年から翌年にかけての「嶋中事件」を契機とした『思想の科学』（三十七年四月号）掲載の「国民統合の象徴」論。米英仏等の大統領制や君主制の分析の後、「日本の天皇制は、政治・宗教道徳・文学芸術すべてに複雑な根を持ち、日本人の心理に深く根ざしている」とし、その国体意識や天皇崇敬の根について論じた。

第三が、「祭り主論」。昭和四十六年発表の「祭祀と統治の間」で、「天皇の存在が、日本人の神聖をもとめる心を保ってきた。この天皇を、日本人は現御神（アキミノカミ、ウレヒトノミ）といふ」とした。主論点は、①天皇は祭神ではなく、祭り主。祭りによって皇祖神を相通じ、地上において皇祖神の神意を表現される ②天皇は、高天原の神ではなく、地上の神であり、高天原の神意を顕現される、といった点と思量する。

戦前の白旗二論における、「天皇を中心とすればこそ、国が安定して発展する」としたうえで、明津御神の「血と靈（ヒ）」の継承は、突き詰めれば、生物学的な皇統一系と、皇祖皇宗に対する信仰の継承ということになる。葦津の思想の根底において、その点は変わらないうちでも、社会の変化に応じて、より広く、より深く思索をし、より平明に表現する力量、人間性、論理性にあらためて圧倒された思いである。

近世修験の葬祭——英彦山派を事例に——

中村 琢

近世の修験の葬祭についての見解は二つに分かれていた。一方は、近世の修験は葬祭に関わらなかつたとする近世史学や民俗学における見解。もう一方は、葬祭に関わつたとする見解で、自身引導だが近世にも葬祭に関わつたとする五来重、葬祭仏教化はしなかつたが葬祭へ関与したとする宮家準の見解があり、また宇高良哲により自身引導が行われていたことや、その対象が家族にまで広がっていたことが実証的に示されもした。

さて、本報告で取り上げる英彦山派は、以下に示すように近世後期には葬祭を行っていたとみられる。ここでは、その葬祭のあり方と拡がりについて検討する。

まず、英彦山派の葬祭は、明和八年（一七七二）の「無常導師作法」〔『修験道章疏』二〕に見える。ここでは、闍維所に向かう行列から、導師による床堅作法、六太の印と真言、靈供、回向、下炬、退座と葬祭の手順が記されていた。この中で、修験ならではの特徴としては、床堅作法が行われることと回向文

についてであろう。回向文は、衆生が、生まれながらに阿字にて象徴される大日如来と一体であるとするものであった。これは、室町時代末期である大永年間（一五二二—一五二八）成立の「阿字門回向」〔同〕とほぼ共通している。一方で、この「阿字門回向」と「無常導師作法」に見られる回向文には違いも見られた。この違いは、「無常導師作法」において、一部を読み分けて未入峰の者や在俗の者と山伏とを区別して葬祭を行うことを可能にするものであった。

「無常導師作法」は、唐津藩の末派山伏にも伝法されていた。末派山伏への「無常導師作法」の伝法は、末派山伏から英彦山の宿坊に願書を提出し、年番役所で役僧らの審議を経て大越家から末派山伏へ伝法するという過程を経た。もともと、英彦山と末派山伏との間の連絡において宿坊を窓口にすることは、その他の事項においてもなされていた。

唐津の英彦山派の末派山伏は、法頭を筆頭に末派組織を形成した。その組織の中に、英彦山から任じられる法務方目附役という役職が存在した。「無常導師作法」は、例外が見られるものの、基本的にこの法務方目附役に伝法されることになっていた。英彦山派の末派山伏の自身引導の仕組みを明らかにすることは、史料の制約から現段階では難しいが、宇高の武蔵越生の事例を参照することで推測を行った。武蔵越生では、天保十年（一八三九）よりも前には先達山本坊の院代が、天保十年以降は先達山本坊から派遣された検僧の承認のもとで、隣寺や法類之内から年臘帰依の者が回向導師を務めることになった。つまり、ここでの回向導師は、山伏を支配する立場により権限を付

与された者が務めていた。こうした事例から考えると、英彦山派においては、英彦山により「無常導師作法」を伝法された法務方を中心とした山伏が回向導師を務めたものとみられる。

唐津の末派山伏の葬祭の対象を見てみると、唐津の名護屋村の宝泉坊は、家族全てが英彦山派の檀家になっていた。こうしたことから、宗門人別改帳の宗判寺壇関係を見る限りでは、家族を含む自葬祭を行っていた可能性を想定することができる。

一方で、呼子村を見てみると、男性が英彦山派の檀家、女性が真言宗の西之坊の檀家といった複檀家になっていた。複檀家には寺院間の利害調節といった意義があるとされており、山伏の葬式寺院の立場を優先する一定の配慮の表れとも考えられる。因みに、唐津藩内での山伏の立場は、当山派も含め年始や慶事に大名への謁見が許される御目見の者が多数存在し、他の寺社にも比肩しうる格式の者も多かった。

今後は、さらに調査を進め、末派組織の側の史料から、山伏の葬祭の具体的な形を明らかにできたらと考えている。

近世日本における儒者の儀礼論

井関 大介

「宗教／世俗」という西欧近代的概念の相対化は、宗教史叙述の問題でもある。「宗教」概念の存在しない前近代日本の「宗教」史を、どう語り直すべきであろうか。それは近代人の「信」を前近代の人々に適用できるのかという問題でもある。フィールドワークを行なう文化人類学者は、何かを「信じている」と語る人々の、その「信」の内容とは矛盾するような言動をし

れば目にし、近代的主体による「信」とは重ならない、「信の多様性」「信の多義性」として議論してきた。本発表では逆に、熊沢蕃山（二六一九—九一）という一人の儒者の儀礼論を通して、近世日本における「不信」について再考したことになる。

儒教は日本宗教史において、専ら他界や輪廻、神仏の存在を否定する世俗化・合理化の旗手として語られてきた。しかし、近代人が自明的に「宗教」と見なす仏教・神道との対立・論争に引きずられ、「宗教／世俗」という二項対立図式に回収される形で、過度に儒教の世俗性・合理性が強調されてきたというのが実態であろう。

蕃山は確かに、朱子学の理気論によって「鬼神の自然化」（三浦国雄「朱子と気と身体」平凡社、一九九七年）と呼ばれるような議論を展開し、「鬼神」を人格神的に捉えない。しかし、朱子のそれは「自然の鬼神化」でもあると三浦が指摘するように、蕃山の論も天地自然全てが「鬼神」のあらわれであるといった汎神論的性質を帯びている。そして、蕃山は欲心から「鬼神」に祈ることを批判する一方で、「不信者」に対しても批判的であった。「鬼神」の有無について問われた際、祀る者の心理という主観に還元する論や社会的意味を持たない自然現象に還元する論を退け、有無をきわめず「不測」とのみ捉えるのが聖人の真意であると答えている。祭祀儀礼は古代の聖人が倫理的社會を形成するために制作した「礼」（ふるまいの型）の重要な一部であり、そのままでは社會を破壊してしまう「情」「欲」を無害化し、むしろ社會の倫理化へと方向づけるための装置であると、蕃山は理解していた。「鬼神」をめぐる民の言

語ゲームの外部から祭祀儀礼の社会的機能を観察し、適切な儀礼を制作しつつ、その認識論的断絶を隠して民と共に儀礼を実践したのが聖人（そしてその「礼」を学ぶ儒者）の正しいあり方なのである。

それは必ずしも「宗教」を「政治」に利用する詐術ではない。祭祀儀礼は蕃山自身の無意識を「道」に適うものへ統御する装置でもある。「鬼神」が確かにいる（と「信じる」）から祀るというのではなく、祀る者の心理や周囲の人々に及ぼす影響など、「鬼神」を祀るといふ身体的・社会的な行為の多義性（多元的な機能）を生かすため、有・無を明らかにすることを避けるのである。それは「鬼神」を「礼」という人間・社会の儀礼実践の対象としてのみ、いわば「礼」内存在としてのみ肯定する「鬼神の礼化」であるが、「真の神通妙用は春夏秋冬、風雨露雷、人道の礼楽なり」（『中庸小解』）とあるように、かつての「鬼神」の神秘性が「礼」の神秘性へと転写される「礼の鬼神化」であったとも言えよう。

蕃山の儀礼論は確かに経書の文言に基づくものであるが、多くの儒者は「鬼神」を形而上学的につきつめ実体化したり、懐徳堂の無鬼論者のように「鬼神」を主観に還元して、儀礼実践を一義的なことばに従属させてしまう。儒者の鬼神論を批判し、神話の「かみ」を字義通りに信じよと主張する国学者のように、首尾一貫した「信」を選び取ることも同様であり、それは古代人の「信の多義性」から最も遠いことなのかもしれない。「信」の純粹さを賛美する内在的理解と社会的機能や功利的戦略を暴くイデオロギー分析という、「宗教」をめぐる近代

知識人の両極端の態度に回収されることなく、非西欧近代の側から「宗教」概念を逆照射する研究の可能性を、蕃山の儀礼論に見出すことができる。

神になった歌聖と俳聖

——日本近世における人神祭祀の展開——

井上 智勝

日本において、人を神に祭る行為は、土佐の「ミコ神」のような祖霊祭祀の文脈において、あるいは御霊信仰の系譜上に和霊・生き神を位置付けたり、また祖先の顕彰に伴う人格化などの文脈上で説明されてきた。だが、人を神として祭る行為の契機を、如上の文脈だけで説明することは適切ではない。本報告では、俳聖松尾芭蕉と歌聖柿本人麻呂の人格化を題材に、日本の人神祭祀研究には儒教祭祀の視点を盛り込む必要性があることを提示する。

俳聖芭蕉の人格化は、寛政三年（一七九一）、筑後国久留米の俳諧愛好者によってなされた。彼らによって芭蕉の霊は白川家から「桃青霊神」の神号を受け、一宮が鎮座する高良山の一面に石祠が設けられた。それは「俳諧の太祖はせをの翁ハあまねく世の人しる処なり、その業隠に遊へる好士のすさひとして」（石祠銘）なされたものであった。芭蕉の人格化は生前の事蹟顕彰の典型的なものであるが、人を神に祭ることが「すさひ」として行われるところに、近世日本の神霊観を看取することができる。また、芭蕉が「俳諧の太祖」とされていることには、近世日本における儒教核文化の浸透を認めてもよいかもしれ

れない。

歌聖人麻呂は、和歌三神の一として、住吉・玉津島（衣通姫）と並ぶ歌の神として広く認知されている。人麻呂は既に平安末期には人麻呂影供において画像の前に供物を供えられ、神としての待遇を受けていた。かかる人麻呂の神格化は、御霊から和霊へという従来型の論理では説明できない。如上の人麻呂の神格化は、積奠から派生したことが指摘されている（山田昭全「柿本人麿影供の成立と展開」『大正大学研究紀要 文学部・佛教学部』五一、一九六六）。積奠においては、孔子や高弟の画像を掛け、これに神供を具えて礼拝する。従来強調されなかつたが、人が神に転化する契機として積奠は念頭に置かれてよい。

享保八年（一七二三）、人麻呂を祭る石見国美濃郡高津村の柿本神社に中御門天皇より正一位の神階が贈られた。この年が人麻呂千年忌の年と考えられていたこと、人麻呂が和歌の道を聞き極めた人物でありながら、位階が低いことを天皇が憐れんだことが理由であった。だが、実は靈元上皇の強い意向を受けたものであった。靈元上皇は、歌道に熱心で、これを守護し技能の上達を助けると信じられた神々を篤く信仰していた。上皇は人麻呂のみならず、歌壇に名を残す歌仙たちをも信仰の対象としていた。元禄六年（二六九三）以降、宝永六年（一七〇九）を除いて毎年元日に人麻呂と藤原定家の画像を掲げ、その前で志を籠めた歌を詠じ、享保九年（一七二四）以降は古今伝授の継承に重要な役割を果たした三条西実隆の画像も加えている（近藤啓吾「靈元天皇の御聖徳」『神道史研究』三六一四、一九八八年）。人麻呂影供の盛行は彼以外の歌聖の神格化をも

促したという〔前掲山田〕が、上皇の行動もまさにそれで、積奠に遡及しうる。儒教核文化が広く社会に共有される近世日本においては、人神祭祀も儒教祭祀との関連を視野に検討される必要がある。

人麻呂はその功績に比べて位階が卑しいことを理由に神階昇叙に与つたが、この論理は嘉永四年（一八五二）、明治維新时期以降盛んになる功臣祭祀の嚆矢である和氣清麻呂の神階昇叙・称号授与と同様である。人麻呂への贈位は、功臣の顕彰と祭祀の先蹤であつた。功臣祭祀は、従来の日本には認められなかつた新たな人神祭祀の在り方であるが、大陸諸国の儒教祭祀では国家祭祀の一環を成す。儒教核文化の浸透した近世日本において、対外危機の深化を契機に現れた清麻呂の祭祀は、意識裡に多分に儒教祭祀の影響を受けたものと理解したほうがよい。儒教祭祀である積奠を一つの契機に神となつた人麻呂への贈位は、功臣祭祀という儒教由来の祭祀を日本において行う道をも開いたのであつた。

本報告は科研費（課題番号二四五二〇〇八一）の成果の一部である。

日本の祭りにおける共食儀礼

吉野 亨

日本の祭りは神々を迎えるの饗宴である、と言われている。これは、祭りを行う人々が祭場を設け、神を迎え、神饌や幣帛を供え、歌舞を奉じることが、祭りの基本とされている為であり、特に神饌は祭りの必須要素として欠かせないものであり、

この神饌を撤下して神人共食すること、直会とよばれる共食儀礼を行うことが、日本の祭りの特徴であると考えられている。ただ、祭り後に行われる直会以外にも、祭りの前や最中に共食を行うことが多々見られこれまでの研究で指摘されてきた。

この直会について、本居宣長はその本義を「なほりあい」つまり解斎であるとしている（『続紀歴朝詔詞解』）。一方、小野祖教はまず一つ目に神人共食、二つ目に解斎饗膳を意義として掲げ、二つ目の意義を今日のな意義であり、直会の本義は神人共食であると唱えている（『神道の基礎知識と基礎問題』）。また、直会以外の共食がある点について春日祭と賀茂祭の事例を考察した沼部春友は、祭り前に行われる饗膳について考察をしつつ、祭り前の饗膳と祭り後の直会があることが祭りの本来的な形式である可能性を指摘している（『神社祭祀における饗膳』）。その他、祭りにおける饗膳について指摘した山野善郎は、大阪の住吉大社の中世期における饗膳の「場」について考察を行い（『中世住吉社における饗膳の「場」について』）、中西正幸は伊勢神宮の両宮で行われていた直会と饗膳について仔細に考察を行っている（『神宮古儀に見る直会と饗膳』）。このように、直会以外にも祭りで行われる饗膳、共食について指摘されており、多くの民俗行事調査などでも共食儀礼は取り上げられている。ただし、直会を含めた共食儀礼について、多くの事例が集積されていること、また様々な目的で共食が行われていることが予測されるが、未整理の状態である。よって発表では、共食儀礼の事例の分類と分析点の抽出を試みた。

共食儀礼の分類を行うに際して、分類の基準となるのが、共

食が何時行われているのか、と言う点である。既に示したように、祭りの後に行われる直会の他、祭りの前や祭りの最中に共食が行われていることが確認されている。よって分類の基準として共食が行われている時間を設定した。分類一として祭りの前に行われる共食は、気多大社の八神式、春日祭の御神酒式、彌彦神社の大御膳献饌前の共食が挙げられる。これら共食の目的は御神酒をいただくことによる祓い清めの為の共食と考えられる。次に分類二として祭りのさなかに行われる共食は、香取神宮賀詞祭、御上神社若宮相撲神事、春日大社春日祭、彌彦神社の小御膳が挙げられる。これらの共食は献饌された神饌または神饌と同等品の饗膳が共食されており、神人共食を目的としている。また祭りの終わる直前に共食が行われていることから、祭りを終える為の解斎を目的としていると考えられる。分類三としては一般的に言われる祭りの後の共食、一般的な直会である。この場合、祭り後の共食として特別な作法などが無い場合が多い点が祭り前、最中の共食と大きく異なる。

このように共食儀礼について、時間を基準として分類すると、共食の場や飲食物、作法に違いが見え、これらを分析点として設定することにより、各事例における共食儀礼の目的について分析が可能となる。また共食儀礼が行われる目的は、祓い清めの為の共食、饗膳のための共食、解斎の為の共食、解斎後の共食などの目的があると想定される。今後はこれらの分類及び分析点についてさらなる検討を加える為にも、これまで蓄積されている共食儀礼の事例についての再検討と分析を加える必要があると考えられる。

玄智『考信録』の一考察——神祇観をめぐって——

桐月 即勝

江戸期の学匠 玄智（一七三四—一七九四）の『考信録』にみられる神祇観を考察し、玄智の新たな実像を探りたい。

『考信録』は『真宗史料集成』九（底本は本願寺所蔵の写本）と『真宗全書』六四（底本は明治の刊本で写本を用いて校合・改訂済）に収められているが、両書は底本の相違により巻数と項目数が異なっている。『考信録』の項目名のうち神祇にかかわるものとしては「神棚祓」「拝神」（二巻）、「有縁諸尊」「伊勢神祠」（四巻）、「大黒天木像安置（大御仲居大黒天）」「神祠詣否」（五巻）などが挙げられる。

親鸞は念仏の人々宛書簡（『親鸞聖人御消息集』広本・第九通、略本・第四通）に「神祇護持」「神祇不軽」、『教行信証』外教釈では「神祇不拝」の立場を示している。存覚は『六要鈔』第六（末下）で諸神を権社（仏・菩薩を本地とする神）と邪神に区別して、権社は「神祇不軽」、邪神は「神祇不拝」と釈する。玄智も『考信録』「拝神」で正神と邪神に分けて、正神は拝すべきで邪神は拝すべきではないと、大まかな道筋を提示している。正神は権社と同義といえるが、頭註で毘沙門天を拝するのさえ非難していることに注意すべきである（これは観世音菩薩の普門示現のごとき権類ではなく実類としての毘沙門天であろう）。外教釈を見れば明らかとなるが、存覚の『諸神本懐集』でも実社（仏・菩薩の垂迹ではない神）の範疇は不明瞭であるため、玄智が毘沙門天を正神に属さないと明示したことは評価できるだろう。さらに、正神か邪神か分けられないと

きは、そのときの状況に応じて行い、そしり嫌うことは避けるべきであると、蓮如の教示も引証している。諸神を浄土真宗の家内で奉らないのは勿論だが、軽んじてはいけないと、仏の教説である「不奉不侮」に遵うよう勧めている。また、『六要鈔』『諸神本懐集』や蓮如『御文章』にも、日本の諸大明神が権社であると示されていることから、玄智は「有縁諸尊」に、神前で仏名を称えることに妨げはなく、むしろ分相応の法施とも言えるのではないかと論じている。すなわち、親鸞・存覚・蓮如の「神祇不軽」を承けて、正神は拝すべきで神前の称名にも妨げはないと、実践の場での威儀について提示したことは、現代の真宗伝道の在り方に資するものがあるのではないだろうか。

なお、「神棚祓」には、浄土真宗が神棚・御祓等を禁ずるのは専修の宗風に妨げがあるという理由だけではなく、神は仏菩薩とは異なり禁忌が最も厳しく清浄に奉事するからであって、汚れた民家に安置することは礼儀に背き汚したという過失を招くだろうと、神を家内にまつる状況に警鐘を鳴らしている。「伊勢神祠」では、伊勢神宮へ滔々と参詣されることは、もともと日本は神国であり、殊に伊勢神宮の祭神は宗廟の神であるため当然であると述べ、親鸞も参詣したことを記している。内宮・外宮は尊崇すべきだが、それ以外の天岩戸をはじめ種々の小社を構えて人の金銭を乞おうとすることは最もいやしく悪いと批判している。「大黒天木像安置（大御仲居大黒天）」には、本願寺の香積の戸口上に三面大黒天が安置されていることに對して、バラモン教徒の作法にならっているのかと、問いを立て、義浄の『南海寄帰内法伝』には西方の諸大寺が食厨の柱

側・大庫門前に大黒天の像をまつることが出ており、いつも油で拭き清めて色を黒くするので「マハー（大）カーラ（黒）」と呼ぶと答えている。「神祠詣否」では、当時の真宗僧侶の中に神体をまつる祠や社へ参詣することはないとする人がいるが、親鸞の平太郎熊野参詣説話を見るのがよいと勧める。親鸞は伊勢神宮に参詣し、覚如は北野社・春日社・玉津島明神に参じて和歌を詠み、当今の宗主も諸神祠に参詣していることを指摘している。よって、神祠参詣を募ることは当然、専修の軌則を乱す過失となるが、ひたすら拒絶するのは逆に新たな過失を招くこととなり、恐らく不可であろうとして、中道を執るべきではないかと結論付けている。

手島堵庵の死生観

澤井 努

本発表表において、江戸時代中期の思想家、石田梅岩（一六八五—一七四四）の弟子である手島堵庵（一七一八—一七八六）の思想に注目し、彼が生と死をめぐる実存的な問いにいかに向き合ったのかを明らかにした。本発表表で用いる史料、すなわち、堵庵の著書は、柴田実編『増補手島堵庵全集』（清文堂出版、一九七三年増補版）に拠る。ここでは左記のとおり、著書名、頁数のみを記した。

堵庵が師と仰いだ梅岩は、自らを「儒者」と称して教えを説いた。しばしば儒教は死を語らないと言われるが、拙稿（「石田梅岩の死生観——開悟体験と儒者としての自覚をめぐる」、『宗教研究』三七八号、二〇一三年、五三—七五頁）において、

梅岩が自らの「性」「心」を知るといふ体験を通して宇宙論的に生と死の意味を捉えなおし、死の問題に真摯に向き合ったことを明らかにした。梅岩が開悟に至った境地とそこから紡ぎだされた言説を抜きにして、彼がいかに生と死に向き合ったのかを理解することはできない。

堵庵の死生観においても同様のことが言える。堵庵は「我儒門は先大体生を説て死をとかず」（『安楽問弁』、二二三頁）として、自ら（延いては梅岩教学）を儒教の流れに位置づけ、儒教の生と死に対する基本的な態度を確認している。だが、「生に明らかかなれば、死もまたあきらかなりと知るべし」（『同行』）と明言するように、死を理會できないと考えたわけではなかった。堵庵は「本心」「性」「心」とも言い換え可能）を知る修行の重要性、そしてその修行を通して開悟（「本心発明」とも言われる）に至ることを重視した。つまり、堵庵の死生観を理解するうえで、彼自身の「本心」を知るといふ開悟体験とそこから紡ぎだされた言説に注目しなくてはならない。堵庵が強調する「本心」を知るといふ開悟体験は、堵庵自身の体験から導き出されたものであった。堵庵は「赤子の時は無智の聖人」（『手島先生口授話』、四四六頁）と述べるように、「無智の聖人」である赤子は、成長するにつれて知恵や理性を獲得し、自我意識を確立し、地位名譽、私利私欲を抱くようになる。個の成長、アイデンティティの確立を通して、「私案」（『思案』）や「我」が「本心」（『無智』）を覆い隠してしまうとし、堵庵はそれらを反省の対象にするのである。それ故、各々が「本心」を知ることによって、「私案」「我」をなくし、「無智」に至るこ

と求めた。この「私案」「我」なく「天」を自らの「心」にして在ることが、「人の道」を尽くすということでもあった。

「天」さらに「地」という概念は、堵庵の死生観を理解するうえで重要な意味を持つ。本発表において、まず堵庵が用いた「天」や「地」に注目しながら、彼の宇宙観および人間観——例えば、「天」、「地」、さらに「人」、「心」とは何か、またそれらはお互いに関係にあるかなど——を整理して論じた。堵庵の著作からは、「天」「地」によって説明される宇宙観が、人に限らず、万物の生と死の根元的理解に深遠に関わることを読み取ることができる。堵庵にとって「本心」を知ることの意義は、開悟体験を通して生と死を宇宙論的に捉えなおすことによつて、青年期に自らが経験した死への不安を解消し、真に生と死に向き合うことができた点にあった（『手島堵庵先生遺稿答問集』、四八三頁）。故に、堵庵のようにいったん「本心」を知った者にとつて、君子と小人の違いは決定的であった。君子は「人の道を全く尽して死するゆへ、其死を終」と言うのに対して、小人は「道にくらく、只生を貪り身命のつくるを哀しむゆへ、末期を死」と言う（『為学玉箒』、二七一頁）。右記の「天」や「地」をめぐるさまざまな説明を基に、葬儀の在り方、亡き父母への孝行や追善供養の意味、位牌や墓の捉え方などにも注目し、堵庵が生と死をいかに捉え、いかに向き合ったのかについても明らかにした。

吉川惟足による秘伝解釈の一考察

—— 神籬磐境の伝における廢位論 ——

徳橋 達典

吉田神道の最高奥秘・神籬磐境の伝とは、『日本書紀』神代卷の天孫降臨章第二の一書に記された神勅に依拠する秘伝である。天上の高皇産靈尊自らが神籬・磐境を起こし立て、皇孫のために奉斎し、さらに同様の祈りの継続を葦原中國へ降る天児屋命と太玉命へ言依ざすという内容である。吉川惟足の講談筆記『神代卷惟足講説』には、「此神籬ノ正印ヲ以テ天下太平ヲ祈ル、天下太平ノ祈禱、吉田ニカギルコトトソ、」と記され、惟足が皇孫奉斎に基づく天下太平の祈りをこの秘伝の要諦とし、この祈りを継承すべき吉田家の正統性を主張したといえる。この秘伝（『神籬磐境伝口訣』）は漢文体で記された口訣の伝文と、和文体で記された伝文の解説で構成され、その伝文の解説からは秘伝の枢要が忠君に基づく君臣の道の理解にあり、天下の安泰が減私奉公を旨とする職掌の分別にあることなど、皇孫を守護する臣の道を重んじた吉川神道の姿勢が了解される。

しかし秘伝の解説によれば、天児屋命は不徳の君主による天下の困窮を憂慮したとされ、天照大神に叡慮を伺う。大神は天命に背き「日ノ徳」を失った君主の皇位を否定し、親王諸王の皇胤から有徳者を君主と仰ぐべき旨を示したとされる。つまり天下を乱し、民の恵みを阻害する不徳の天皇廢位は手段としては認されている。確かに後継を皇胤に尋ねる方法は万世一系を担保する。しかし君主廢位の基準は恣意であり、天命に従い有

徳者に君位を譲る発想は禪讓、一方的な君主廢位は放伐に他ならない。平重道氏は「吉川惟足の神道思想」で、これら伝文解説を「儒教的有徳者君主説の影響と解するよりは、神道的君主道を徹底させた時到達した惟足の、君位の尊貴性厳肅性に対する心意の発現」というが、忠君と天皇廢位の是認は如何にして整合し得るのか。伝文解説には「日ヲ守ルノ用ハ民ヲ恵ム」と記され、民に対する至情や共感が記されている。「君をあがめ民を憐む心こそよろづの道のもととなりけり」と道を説く惟足の詠歌も、忠君に特化せず、君を支えることにより民が恵を受し得る天下の太平を祈る惟足の思いを窺わせる。

田尻祐一郎氏は「徳橋達典著『吉川神道思想の研究―吉川惟足の神代巻解釈をめぐって―』（拙著書評）で、天皇廢位の是認について「『忠』とは何か」とする視点で捉え、その対象が「そこにいる天皇への忠誠なのか、『日嗣』の連続という原理への忠誠なのかという分裂が自覚」された点に注目し、皇孫奉斎に基づく天下太平の祈りとした神籬磐境の伝の要諦について「『皇孫奉斎』と言ってもそこに深刻な分裂があることが、『神籬磐境の伝』を『天下太平の祈り』と捉えることではつきりと提示された」と指摘した。

万治三（一六六〇）年、惟足は萩原兼従から吉田神道の道統を継承した。「吉川祝吾堂先生行状」によれば、兼従は「天下の道なれば広く其器を尋ねて譲るところ即ち道なり」と、有徳者に天下の道を継承する禪讓を発想していた。兼従は道統護持を優先し、継承者の血筋には拘らない。しかしこの継承は後水尾院の逆鱗に触れ、惟足隠岐流罪驍動（後に不問）に及ぶ。院

も道統を私家の一家伝ではなく天下の道とした。故に兼従から惟足への継承が天下の道を妄りに私物化する行為と誤解されたのである。彼らが護持した道統は永続すべき天下の道である。その姿勢は皇位における「日嗣」の連続と同様である。惟足はこの自覚において、民を苦しめ天下太平に背く不徳の君主廢位に言及できた。『倭姫命世記』の言葉「依神明之加被」で得国家之安全。依国家之尊崇天。増神明之靈威須」は、人々の尊崇に依る神々の神威を表し、相互に依存する双務的關係を窺わせる。廢位言及の背後にはこうした中世以来の命脈が保たれている。その他、理学神道の確立を促す保科正之ら幕府の思惑や、山崎闇斎との確執が問題の本質をより鮮明にする。

初期日蓮教団と富士山信仰

長倉 信祐

序言 初期日蓮教団の思想形成の問題点の一つに、本門戒壇建立の「勝地」をめぐる議論がある。小稿は、宗祖の富士山に対する教説を再考し、富士戒壇論への基礎的考察を試みた。

宗祖と富士山信仰 宗祖が「富士山」に言及した御書は、富士門流の相伝書を除くと三書（『聖愚問答抄』『日女御前御返事』『妙法比丘尼御返事』）が存在するが、一部の研究者はこれらの御書を参照し「宗祖には富士山に対する特別な位置づけも感慨も認められない」（『興風』二五取意）と断定した。だが、三書の文脈を子細に繙くと宗祖が富士山信仰に関する口伝法門を見聞した様相が窺える。例えば文永五年の『聖愚問答抄』（御筆御書註文）の「法華経を大日経に劣ると云ふ人は、富士山は

須弥山より大なりと云はん人なり」（新編三九二）は、富士山を大日如来の御山と仰いだ当時の密教の教主観・經典観に対して『葉王古卮』の十喻を踏まえ、『法華経』を須弥山に見立てた破折に当たる。特筆すべき御書は、『日女御前御返事』（弘安元年・真蹟断簡）の「囑累品の御心は、仏虚空に立ち給ひて、四百万億那由佗の世界にむさしのすすきのごとく、富士山の木のごとく、ぞくぞくとひざをつめよせて」（同一二二〇）である。この文脈は光宗撰『溪嵐拾葉集』の「富士は金界の曼荼羅也。故に豎に高く秀で云々。武蔵野は胎藏界の曼荼羅也。横に平等なり（中略）傳に云く。武蔵野の峯は皆富士に集り、富士の谷は皆武蔵野に集まる」（大正七六一八六七b）を示唆し、また宗祖は「断簡三〇二」（校定三一二七五一）、「一代五時継図」（新編一六二二）に「溪嵐拾葉集」（『両界要事集』）の「内宮者胎藏界七百餘尊。外宮者金剛界五百餘尊也」（同六九三b）という内容を引かれた。この事実は、宗祖が富士山信仰と周辺の先行思想を熟知されたことを雄弁に物語っている。宗祖は、日女御前に大漫荼羅を授与し、それが密教の金胎両部曼荼羅を超越した未曾有の大御本尊と教示すると共に、富士山を大日如来の御山と仰いだ当時の密教思想を評破されたのだろう。事実、宗祖は金胎両部の大日如来を文永九年から建治元年の御本尊三幅に釈尊の所従として認められた。このように見てくると、宗祖が弘安元年の『妙法比丘尼御返事』（日祐目錄）に「富士の御山に對したり」（同一二二六四）と、身延で五箇年を経過した心情を吐露し、富士山を周囲の諸山（鷹取山、七面山、天子ヶ岳）と比べ「御山」と別格視した教説は、平安中期の『新猿樂

記』に「伊豆ノ走湯（略）富士ノ御岳」（『群書類従』九一三四八）とある文言と無関係では無からう。

富士浅間大菩薩と千眼天王 宗祖は日興上人に陣頭指揮を命じた熱原法難を前後し、駿河在住の有力檀越に「千眼天王」と認めた大曼荼羅御本尊七幅（曾存倉）を授与され、弘安三年の『上野殿母尼御前御返事』に「此の経をたもつ人をば、いかでか天照太神・八幡大菩薩・富士浅間大菩薩すてさせ給ふべきとたのもしき事なり」（新編一五一二）と説示した。おそらく宗祖は既に走湯山修験が平安末期に開いた駿河村山寺（興法寺）の『富士山略縁起』に「諸仏出世の本懷衆生成仏の直道たる即妙法蓮華経の総体なる釈迦一仏の大日如来、仮に千眼大天女と顯れて此山に鎮座し玉ふ」（村山五合日本）とあるような教説を指弾し、天照・八幡と共に法華本門信仰を守護する諸天善神として開会する為、須弥山に住む帝釈天（千眼天）を富士浅間大菩薩と重ね合わせ、弟子檀越の教化に依用したのだろう。結語 かくして宗祖の富士山信仰に関する広汎な理解を確認する限り、宗祖に「富士山に対する特別な位置付けや感慨」が明らかに認められる。この周辺から富士上人末代の師僧智印を開山と仰ぐ岩本実相寺有縁の日興上人を始め、七覚山円楽寺、歙沢蓮華寺前任侶の寂日坊日華師や走湯山円藏坊出身の目目上人等、密教や修験の立場を改め宗祖に帰依した日興上人とその門弟が、初期教団の思想形成に中心的な役割を果たす宗教的機縁が窺える。

寛克彦「日本体操」の理論と実践

中道 豪一

本発表は寛克彦が考案したといわれる「日本体操」の理論と実践について考察を加えたものである。刊行・未刊行史料の記述を基に日本体操経験者から実態の聞き取り調査を行い、そこから得た結果に対し、寛の神道論を絡めて分析を行った点に本発表の特長がある。

日本体操は皇国運動とも記載されるが、「にほんたいそう」「こうくうんどう」ではなく共に「やまとばたらき」と読む。『古事記』『日本書紀』『古語拾遺』等の古典の内容を十六の動作で表現した体操であり、皇国精神・随神らの精神の実修と健康増進等を目的に大正初期から官民各方面で行われた。学校方面では愛知県立農林学校、山形県自治講習所、茨城県の日本国民高等学校・満蒙開拓青少年義勇軍訓練所をはじめ広く行われ、朝鮮・台湾の総督府や満洲でも実施された記録が残されている。また宮家でも実践されたことが確認されている。

しかしながらこの日本体操は、昭和二〇年以降、考案したとされる寛克彦の思想・業績ともども、文献や近代神道の状況把握に立脚した詳しい調査・研究の対象となることは極めて稀であった。日本体操に至っては、寛本人が晩年まで改良を加え、娘婿である三瀧信吾が継承し続けたものの、その実態や経緯をまとめた業績は存在しない。そして平成二六年現在、全国各地で日本体操を修めた人物が生存しているものの、大々的な実施の場がないことから、その内容は次第に忘却の彼方に押し去られようとしているのが現状である。そしてなにより日本体操を

含む寛克彦研究において、文献史料に依拠しない分析、近代神道の研究成果を無視する研究が発表されており、混乱している観が否めない。そこで本発表は、日本体操の理論と実践を明らかにすることを目標に考察を展開した。

まずは日本体操の動作について、大正九年に博文館から出版された『皇国運動』、大正一三年に蘆田書店より出版された『神あそびやまとばたらき』、昭和四年に春陽堂から出版された『日本体操』を紐解いた上で、未公刊史料や日本体操経験者からの証言を踏まえて状況を整理。「正式」「略式」の他、今まで注目されにくかった「日本体操の歌」を伴うバージョン、神典奉読を伴うバージョン、女性バージョン等の存在と実践を指摘した。

そして日本体操の「他人にやっても効果がある」という性質に注目した上で、「精神体操」という用語を嚆矢に、その思想へ踏みこんだ。そのうえで寛の言説をはじめ三瀧信吾や中西旭の評価を参考にしながら、日本体操が自他共の根源的存在である生命にアプローチする方向性を有していること、そして日本神話がその生命の流れを端的に表現した事績であり、日本体操はそれを体験できるような配慮が存在していることなどを指摘。さらに日本体操を実践した人間の言説「森本繁（満蒙開拓青少年義勇軍訓練所）や伯爵二荒芳徳などを挙げ、さらにはこれまで注目されなかった全国の実践施設・事例を紹介した。

※日本体操は以下の一六挙動によって構成されている。「一 立て」「二 みたましづめ」「三 をろがめ」「四 投げ棄て」

「五 吹き棄て」「六 いざ進め」「七 いざ漕げ」「八 参る上
れ」「九 気吹き」「十 神楽び ①小竹葉 ②真さき ③日か
げ ④五百津真栄木」「十一 ひと笑ひ」「十二 出まし」「十
三 天晴れ、おけ」「十四 みことのり」「十五 あまくだり」
「十六 いやさか」

大正期における寛克彦の神社崇敬論

西田 彰一

寛克彦（一八七二—一九六一）は戦前の東京帝国大学の憲法学者であるが、主に大正期から昭和戦前期にかけて、宗教としての神道の信仰が天皇崇拜及び皇国の護持に結びつくという「古神道」「神ながらの道」を唱えたことで著名である。寛は近年皇室との関係や神社行政への影響、身体論や植民地との関係から近年研究が進みつつある。だが、本来憲法学者である寛が、なぜ神道の信仰を重視していたのか、また、それが天皇主権説/天皇機関説をめぐる当時の国体の位置づけの変化とどのように関わるのかについては、これまで正面から取り上げられてこなかった。そこで報告者は、そもそも寛はなぜ神道を信仰すべきとしていたのか。まずはこれを明らかにした。そして、次に寛の神道の信仰の啓発がどのように彼の国体像（拡張可能な国体）と結びついていたのかを検討した。

結論から述べると、寛は普遍的で包括的な宗教として神道を説き、そこから神道を信仰すべきと主張することで、神道を日本だけでなく、世界に拡大できる宗教とした。これは、同じ憲法学者でも天皇主権説を唱えた穂積八束の国体論と異なり、普

遍主義的な立場から、穂積の「祖先教」の特殊主義を脱するものであった。また、構成としては、天皇と国民の一体性を重視する美濃部達吉の天皇機関説と似ているが、積極的に人心の信仰心に重点を置いている点で、天皇機関説よりも国民の内発性をより重視している。

寛は普遍的な宗教として神道を説き、その信仰を主張することで、神道を日本民族にのみ適応されるのではない、世界に通用するより包括的な宗教とした。そして、個々人の内面に宗教的な信仰心が内在しており、この心を育めば、必ず普遍的な神道信仰に行き着くことができるとした。このように、神道を普遍宗教に拡大したことによって、信仰実践として、国体精神の涵養をより内発的に活発化させる論理を形成した。これは、下からの実践を積極的に呼び込むというよりは、上の主導を主とする構図をもつ。だが、帝国化による領土の拡大や政情の不安定化によって、従来の「祖先教」に基づく国体が成立しにくくなったところに、特殊主義ではない、普遍主義に基づく国体の展開を可能にした点は画期的である。もちろんこの普遍主義とは手放しに評価できるものではないが、寛の神道への信仰の主張と、それに基づく国体の拡大・普遍化の論理を追うことは、大正時代の問題に、当時の憲法学者として寛がどのように対応したのかを分析する手がかりとなることを指摘できるであろう。

吉見幸和と紀典学

鈴木 一彦

吉見幸和（一六七三—一七六一）は、名古屋東照宮（当時の所在地は三の丸）神主・吉見家二世吉見恒幸の第三子として生まれ、二十四歳の時、吉見家三世として家督を相続。上京して垂加神道の創唱者山崎齋（一六一八—一八二二）の高弟浅見綱齋（一六五二—一七一一）や、闇齋から垂加神道の正脈を継承した正親町公通（一六五三—一七三三）等に修学し、垂加神道の道統継承者の一人となった。

やがて、幸和は『五部書説弁』『増益弁ト鈔俗解』等を著し、伊勢神道や吉田神道の中世的な神道論を国史官牒主義（文献実証主義）によって批判した。しかし、それは同時に、伊勢神道や吉田神道の影響を受けて形成された垂加神道をも批判することになり、晩年の著述に、その葛藤が現れている。

そこで、吉見幸和と河村秀根（一七二三—一九二二）の師弟によって国史官牒主義による史料批判がなされる中で、偽書とされた『先代旧事本紀』が、どのように取り扱われ評価されていったのかに焦点を当てつつ、名古屋東照宮祠官として活躍した幸和の背景にあった思想状況についての究明も試みた。

まず、紀典学とは、河村秀根・益根（一七五六一—一八一九）父子が自らの家学を指して称したものであり、師である吉見幸和の国史官牒主義を継承発展させたものであった。

その秀根の初期の成果に『先代旧事本紀』に対する史料批判があった。

これは、偽書と考えられていた『先代旧事本紀』の中に採用

すべき史料があることを幸和に気付かせたというもので、この成果を反映するかたちで、紀典学において『先代旧事本紀』は、正史である「六国史」と共に学ぶべき書として『古事記』『古語拾遺』『万葉集』『延喜式』などと共に主要な典籍の一つとして位置付けられ、河村氏の家学として継承されていった。次に、幸和の活躍の背景にあった思想状況について究明を試みた。

まず、名古屋第一の祭礼とされた名古屋東照宮の祭礼について、天野信景（一六六三—一七三三）は『塩尻』において、天皇の即位式に準じるかたちで行われていたと記している。また、名古屋東照宮の創建に際し、宮作奉行であった成瀬正成は二条良基の子孫にあたるが、その成瀬氏の出自や二条家と歴代將軍家との関わりについて、信景は『塩尻』において詳細に調べあげている。この成瀬氏は徳川家康の命により尾張國中島郡にあった大須真福寺を名古屋城下へ移転もさせている。

『吉見家蔵秘書写本目録』によれば、幸和はその大須真福寺所蔵の写本を密かに書写しており、幸和と親交の深かった信景も、元禄年間に大須真福寺の蔵書調査を行っているが、所蔵される数多くの写本の中で、幸和も信景も求める写本の書目がほぼ一致している。

そして、その書目から両者の関心事が、伊勢神道や両部神道といった中世における神仏習合の世界の実態把握であったことを読み取ることができる。

幸和は正親町公通の猶子となつていますが、その正親町家は大嘗会の奉行としての責務を担うなど大嘗会と深く関わっていた

こと。さらに、本発表では、山王一実神道が、思想的潮流の変化に対応しきれなくなる中で、東照神君を祀る上で時代社会の変化に堪え得る新たな教義教学の構築が求められていたことなどが、以上のような幸和の学究の背景となっていたことについて触れた。そして、徳川家康を祀る名古屋東照宮の祠官であった吉見幸和の国史官牒主義は、家康の諸法度制定の精神を、古典の考察の上に發揮したのもとも言えることを指摘した。

『御書と語式』について——書誌学的視座からの検討——

堀部 正円

『御書と語式』は、延宝七（一六七九）年、久成院日相によって著された。全五巻からなり、『録内御書』の注釈書として知られるが、これまで本書に対しては、御書系年の推定からの言及や辞典類での解説など短文にして簡潔な解説には接するが、体系的な研究は寡聞にして知らない。『録内御書』の大部の注釈書として著名な安国院日講の『録内啓蒙』より先行する著作として注目される。和語式の題名からは、大和言葉に関する注釈書という印象を受ける。ところが、その内容は日相所持本の『録内御書』をもとに、日相が確認したと思われる『録内御書』諸本の表記の相違を指摘することにその殆どを費やしている。恐らくは『録内御書』の詳細な校合を明示した嚆矢と位置づけられ、『録内御書』の書誌学研究を行う上で極めて重要な著作といえる。

凡例によると、日相は、「世流布之本」には誤りが多く真蹟と校合する必要性を感じたという。とりわけ、五大部に至って

は日相当時、既に稀有となっていた通称百部刷本を入手して校合したと述べている。本文には、「御直書」「世流布之本」「或本」「異本」「或印本」「世流布之印本」「校合之本」「御正本」「予が本」「此本」「他本」等々の呼称を用いて異表記を明示しており、その分量は夥しい。委細に確認すると、「展転書寫ノ誤ナルヘシ」「此御抄ハ御真筆第二転之本を以テ之ヲ改ム」「惣シテ世流布ノ印本ニハ誤リ多シ校合無シハ校合用ヒ難シ」等という文言があり、世流布の（印）本一恐らくはそれまで出版されていた刊本を指すと思われる一や写本類の表記の誤りを指摘し、校合してから用いていくべきと提唱している。真蹟現存御書については、現在写真等で容易に表記内容を確認できる。一方、真蹟が現存しない写本による伝承の場合、本書が近世初期のものということも鑑みても、多数の異本表記の明示は極めて注目すべき記録といえよう。

このような事情を背景として、筆者は巻一『立正安国論』について、異本表記を取り上げてみた。一覧表として提示したが、異本表記は九十四点に及んだ。それを詳細に検討すると、様々な事実が明るみとなった。一例を挙げると、日相は「中山本国寺ノ御正本ハ知ズ。身延ノ御直書ニハ……」と述べており、身延所蔵の『立正安国論』を確認していたことが判明する。本国寺所蔵の広本を確認していないことから、略本から加増されている経文などに対して真蹟にはないと指摘している箇所が多い。裏を返せば、日相は広本系の写本を入手していたことになる。また、身延本は明治の大火で焼失してしまったが、日相の指摘によって中山本とは相違する文言があることも判明した。

また、日相によって誤りが多いと指摘される「世流布之（印）本」の記述が、必ずしも現在伝わる寛永十九年版系及び寛永二十年版系『録内御書』ではないものも確認される。もしくは未発見の古活字版『録内御書』の記述かもしれない。

以上の『立正安国論』における九十四点に及ぶ異本表記の指摘は、本書が単に読み方や注釈書とするよりも、多くの書写本、刊本の相違に言及した書と位置付けられよう。したがって、御書の書誌学研究をする上で欠くことのできない一書と提言しておきたい。『立正安国論』では「世流布之（印）本」が現在確認できる整版にない記述も存在したことから、今後は、別の巻の校合を通じて改めてその内容を検討していきたい。

なお、本発表の詳細をまとめた拙稿が『日蓮正宗教学研究鑽所紀要』二号に掲載を予定しているので、併せてご参照いただければ幸いである。

第十部会

宗教団体と「公」の関係性

竹内 喜生

日本における「公」に対するイメージは、「少なからずごく普通の人々の意識のなかでは、「公」とはおそらく依然として国家ないしそれに準じる機関―御上―の事柄」と平井亮輔が指摘するように、現代でも「公」すなわち国家、という感覚があるだろう。日本の「公」概念は、西洋のそれとは培われ方が異なる。溝口雄三（『公私』）によると、中国から「公」が入ってきたとき、その漢字にあてはめようとした日本の「オホヤケ」概念には、首長性・共同性が含有されていた。その後平安時代となり、朝廷の日常語と化した「公」は、朝廷・国家を共同体とする宮仕え人にとって、天皇・朝廷がおおやけの場となった。さらに明治初頭には、家の闕の外はすべて公であり、その公は国家・天皇をその最大・最高領域にまで拡大された。このような「公」の拡大と、やはり国家を終着点とする、公と私の入れ子構造で観念された公私の重層性があったことの帰結は、第二次大戦期に日本国民がその名のもとに駆り立てられた「滅私奉公」の悲劇であった。

大戦期までの、宗教団体と「公」との関係性も、まさにそれに則っているといえよう。昭和二（一九二七）年に貴族院に提出された第二次宗教法案の提出理由（岡田良平文部大臣）は、「各宗教教化ノ発揚ト云フモノハ、国家社会ノ為メ必要デゴザ

イマスル」と述べており、そこに表出されているものは「(宗教を) 国家の目標に貢献するもの」(古賀和則)であり、まさに「公」に仕えさせるための関係性の構築を目的とするものであった。この法案は結局は廃案になったものの、時局が進んだ昭和一五(一九四〇)年に施行された宗教団体法では、「宗教団体」と「宗教結社」が区別され、前者は認可が必要とされたが、その代わりに税の賦課減免などの特典および国家からの「公的認可」があったが、後者は戦時中に規制や取り調べを受けており、「国家との間にパイプがないことの不利は痛感されていた」(島蘭進)。つまり、「公」と関係性をもつことは、宗教団体にもメリットがあったということである。戦後となっても、岸本英夫に「既成教団の指導者層は、今日この時代においてすら、はなはだしく官尊民卑である。政府の企画に参与することを光榮とし、政府の意を迎えるのに汲々としている」といわしめていた。このように、宗教団体が「公」との関係性を希求する状況に陥った要因の一つは、磯前順一が「市民社会が未発達な日本では、民主的な共同体を国家と対峙するかたちで想定することが難しく、社会への帰属感もつばら国家へと回収されてしまったためであろう」と指摘していることにもある。

現在では「東日本大震災と続いて起こった福島第一原発事故による災害は、公共領域での宗教教団・宗教者の働きをいっそう顕在化させている」(島蘭進)ものの、当時の日本では、公共哲学で言及されることの多い「公」「公共」「私」の三元論のうち「公共」空間・領域が未発達であったためであるといえよう。しかし、以上述べてきたような、宗教団体と「公」との関係

係性の一番の要因は、日本における「公」のありかたのゆえである、といえるのではないだろうか。

文部省と財団法人大日本戦時宗教報国会

大澤 広嗣

本報告の目的は、昭和一九(一九四四)年に設立された、財団法人大日本戦時宗教報国会について、主務官庁である文部省側から論じる。報国会とは、文部省の主導で設立した公益法人である。同会を構成する神道局、仏教局、基督教局では、宗教団体法に基づき設立認可を受けた教派神道、仏教宗派、キリスト教団を統制した。

報国会をめぐって、従来の研究では、政府から統制を受けた宗教界側で論じられてきた。報国会の設立は、戦時下の宗教政策の最終段階であった。報国会の特質を把握するには、宗教団体法の制定過程とその後宗教団体に対する施策を踏まえる必要がある。宗教法案は、明治以降、四度の廃案ないしは審議未了となったが、宗教団体法として昭和一四年四月に公布、昭和一五年五月に施行された。従前の宗教団体は、あらためて同法に基づく宗教団体として設立の認可を受けることになったが、文部省は整理、統合の方針を示した。その結果、昭和一六年三月から昭和一七年三月にかけて、教派神道一三、仏教宗派二八、キリスト教団二が認可された。各宗教系統には、連絡組織が置かれていた。神道教派連合会(明治二八年に神道同志会として結成)、大日本仏教会(大正元年仏教各宗派懇話会として結成、昭和一三年財団法人化)、日本基督教連合会(昭和一八

年結成）である。

宗教団体の統合については、大政翼賛会の主導で、昭和一六年五月に大日本宗教報国会が結成され、右記の神仏キ三団体が賛助団体となった。同会が発展解消され、昭和一七年四月には、三団体にイスラームを加えて、興亜宗教同盟が発足した。一方、文部省の主導で、昭和一六年一二月には、宗教団体戦時中央委員会が発足した。同会は、文部省と諸官庁が宗教界との相互連絡を行うことを目的に設置されたのである。

このように戦時期には、宗教界の連絡組織が、複数存在した。官製の国民統合団体である大政翼賛会、宗教団体を所管する文部省というそれぞれの立場と思惑から設立したのである。このため政府内や有識者から、総力戦下における宗教政策の効率が議論された。かつて宗教団体法案の審議のため、宗教者・有識者、政治家を集めた文部大臣の監督下の宗教制度調査会があったが、昭和一五年四月の同法施行に際して廃止された。その後は、法令に基づいて設置された宗教行政の諮問機関はなく、必要に応じて懇談会を開催して聴取していたが、そこでの決定には、法的な拘束力はなかった。

文部省は、宗教行政の諮問機関の設置を昭和一八年初頭から検討を始めた。政府内での調整に時間がかかり、ようやく昭和一九年一月に宗教教化方策委員会官制が公布施行され、同会が設置された。同年五月の答申を経て、同年八月に「戦時宗教教化活動教化方策要綱」が閣議諒解事項となった。これらの施策を受けて、昭和一九年九月二九日に財団法人大日本戦時宗教報国会が設立登記された。前記した神仏キの連絡組織である三団

体、宗教団体戦時中央委員会等を解散した再編であった。会長は文部大臣、事務所は文部省内、補助金が国庫から出るなど、文部省と宗教界が一体となった組織であった。

敗戦の前年に設立されたが、文部省の対応が遅延した理由として、宗教団体法の施行から数年余り、同法に基づく運用の徹底が優先され、宗教界の統合は後手となったからである。更に言えば、政府では、統一の大東亜共栄圏の宗教政策の樹立が議論されていたが、まず内地の宗教制度の整備を優先すべきことが主張されていたのであった。

報国会は、敗戦後の昭和二〇年一〇月に、日本宗教会と改称後、昭和二二年二月に日本宗教連盟と改称して体制を改め、文部省の影響下から脱した。現在、宗教界の自主自立を目指す公益財団法人日本宗教連盟として活動を行っている。

植民地朝鮮における天道教の「対日協力」の論理

川瀬 貴也

本発表では、朝鮮半島における新宗教の嚆矢であり、後世にも大きな影響力を持った東学（天道教）の思想と活動の流れを追う、特に植民地期における活動に着目し、その活動を支えた「論理」を見ていく。東学（天道教）は朝鮮王朝末期から植民地時代にかけて最大の動員数を保った集団であり、彼らの足跡は植民地期の朝鮮人が、日本の帝国主義とそれにとまなう「近代化」という一種の「暴力」にどのように対応し、生き方を模索したかということ考察する手がかりになるだろう。

天道教は、創唱当時や甲午農民戦争時にはパトリオティズム

や排外的なスローガンを唱えていたが、日露戦争期から親日活動を行っていた。しかし一九一九年の「三・一独立運動」でその運動の中心であった「民族代表」に幹部が参加するなど、その「親日・反日」の揺れ動きは注目されてきた。

天道教は一九一〇年代から留学生派遣、学校運営、教理講習所の設立など、教育活動を通して文化啓蒙運動を行ってきた経緯があった。このような「近代主義的」活動が天道教の活動の基調であった。この頃から若手幹部により教理研究、宣伝、文化の向上を標榜する各種運動が展開され、彼らを中心に教団内改革の気運が高まった。彼らは自らの運動を「新文化運動」と呼んだが、これは彼らの現実改革志向、すなわち新しい社会（地上天国）を建設するためには精神教化はもろろんのこと、物質的制度改革も必要であり、宗教と政治を一体化させるべきとする「性身双全・教政一致」論に基づくものであった。

一九二〇年代から三〇年代にかけて、天道教は「内紛」を繰り返したが、日本留学経験もあり、「民族代表」の一人であった崔麟を中心としたグループ「天道教新派」が実権を握り、このグループが「天道教青年党」「朝鮮農民社」などの結社を運営する。彼ら天道教新派の思想の特徴として「理想主義」「人類主義」が指摘できる。これは民族主義を一種の「利己主義」と見なし、抵抗的民族主義は人道や平和を妨げるものとして否定的に捉える傾向である。つまり民族の上の「人類」という価値に重きを置き、その理想世界に向けて邁進する、という論理構造である。このような論理展開は想像がつくように、目の前の社会矛盾や民族問題を一旦棚上げにし、ナシヨナリズムその

ものを雲散霧消させてしまい、彼らの「対日協力」を支える論理ともなったであろう。また彼らは一九三〇年代にいわゆる「自治運動」を展開したが、それは現在日本に対する抵抗は非現実的として、民族発展・世界一家建設の「準備」として「自治」を実現させるというものであった。

天道教では一九三三年に「本願修道」という「宗教生活優先」のスローガンを出し、続けて、天道教の教えの一部を一種のアジア主義的傾向に読み替えた「大東方主義」を唱えた。ここに内的には本願修道主義、外的には大東方主義という、宗教の教えから対日協力を支える論理が完成した。

私は天道教の対日協力のような動きの原因を天道教の個別特殊性だけに求めるのではなく、近代においていくつかの教団が陥った陥穽、すなわち「公共宗教」となることを欲望した教団の一悲劇として捉え、問題の射程を拡げてみたいと思つていく。

韓国人信者にみる日系新宗教の受容

——天理教韓国教団を中心に——

陳 宗炫

韓国は日本に植民地支配を受けた史実より、反日感情が形成されている。にもかかわらず、韓国内日系新宗教は、一八教団、約一九二万人という信者を獲得しており、韓国社会に及ぼす影響も大きくなってきた。その一八教団の中、戦前から教勢を拡大し、戦後日本人が強制退去される厳しい状況下で韓国人によって復興した天理教を対象に、韓国における日系新宗教の

受容をみることに発表者の問題意識がある。

天理教は一八九二年、里見治太郎の釜山布教によって韓国教がはじまり、百年以上の布教歴史をもっている。それは、韓国における最初の日系新宗教進出であり、天理教にとつてもはじめての海外布教として位置づけられる。終戦後、日本人が強制退去され、その財産が没収されることによって天理教は韓国内の基盤を失ったが、韓国人によって復興された。

天理教の韓国内展開は三つの時期に大別できる。まず、布教師個人や教会の意志によって非組織的布教が行われた日韓併合以前の進出初期（一八九二―一九一〇）、日韓併合とともに教団主導の組織的布教が行われた日韓併合期（一九一〇―一九四五）、終戦後、日本人が強制退去された後に行われた韓国人による復興期（一九四五―現在）がそれである。独立後、韓国は国家的アイデンティティを確立するために反日・反共を基盤とした政策を展開する。反日政策の影響により、日本の教団本部と密接な関係があること、儀礼の最中に日本語を用いることなどが問題となり、天理教は韓国政府から反民族的宗教であることみなされ、教義、儀礼方法、祭具の是正を命じられる。その結果、韓国の天理教は、民族主義を中心とした自主教団を志向する大韓天理教と日本の教団本部との連携を保つ天理教韓国教団に分裂する。

発表者は二〇一二年八月から二〇一三年三月にかけて二回韓国を訪問し、天理教韓国教団の信者（以下韓国人信者と表記）一人一人を対象に、入信動機や信仰生活を主な内容としたインタビュー調査を行った。今回取り上げるのは、一人一人の話者の中

で教会長をつとめている四人である。教会の中で中心的な役割を果たす彼らの生活より、韓国人信者の特徴をみることでできると判断したからである。

韓国において、天理教が日本宗教と認識されることに對して、話者は全員否定していた。天理教の神は人類全体を救済するという教義を根拠に、天理教は日本という特定の国の宗教ではないというのである。しかし、儀礼方法、祭具などにおいては日本文化を感じており、抵抗感をもっていた。天理教と韓国文化との類似点においては、祖先崇拜を重視し、目上の人を敬う文化があるという点で共通していた。先祖供養の方法としては、一人の話者が天理教式で行っており、他の三人は儒教式で行うか、儒教式と天理教式の両方で行っていた。儒教式で行う理由としては、親戚との関係が重要な問題であった。親戚の中で儒教式祭祀を拒否するのは伝統に反することを意味し、親戚との関係が維持できないという。上記の事実は、イエスの宗教である儒教と個人の宗教である天理教が衝突しながらも共存していることを意味する。以上のことは、天理教を含む日系新宗教全般によくみられる「和合倫理」と儒教社会の道徳規範にみられる家族を基盤とした社会組織を重視する文化が共通していることをあらわすと考えられる。これは儒教文化が強く根づいている韓国で、天理教が受容された一つの要因とみることができらるだろう。

天理教原典Ⅰにおける「みち」

澤井 治郎

天理教においては、しばしば「お道」や「この道」などといった表現がなされる。これらは天理教あるいはその信仰を指しているもので、天理教の教会や信仰者の会話においては頻繁に聞かれる。たとえば、「お道の信仰」「お道の者」「道の子」などといった表現であり、「道」が天理教を表す言葉として定着しているといえる。

本発表は、天理教における「道」という表現がそもそもなにを指すものであるのかを問題にしようとするものである。こうした問題を取り上げる背景には、「天理教」あるいは「金光教」と「お道」という表現とは意味が異なるのではないかと指摘する研究がある（福嶋信吉「『お道』として語られる〈宗教〉世界」、島蘭進・鶴岡賀雄編『〈宗教〉再考』ペリカン社、二〇〇四年）。したがって、天理教における「お道」の意味内容は何かという大きな問題関心のもとに、ここでは、まず天理教の教義展開において「道」がどのような位置にあるかを整理し、そして、天理教原典「おふでさき」において「みち」が指し示す内容を概観することにする。

天理教教義の言語的展開は、三原典「おふでさき」「みかぐらうた」「おさしづ」、それに「こふき話」を加えた四つの形態にあらわれている。今回おもに取り上げる「おふでさき」は「天理教の教義原典の中で最も重要なものであり、根幹をなすもの」とされ、それに先立って、つとめの歌が「みかぐらうた」として信仰生活の中心をなし、こふき話によってつとめの

神秘的な所以が語られ、「おさしづ」によって現実的指示が与えられた。ただし、天理教教義は言語的にのみ展開したのではなく、むしろ言語的な展開は教祖中山みきの身を以ってなされた非言語的な「ひながたの道」によって「生命づけ」られている。そして、その教義の言語的展開と行為的展開を合わせた全体を教祖は「道」と呼んだとされる（中山正善「天理教教義における言語的展開の諸形態」『みちのとも』七〇（一一）、一九六〇年）。

では教祖が「道」と呼んだものの内容はどういうものか、「おふでさき」において確認する。第一号では、「道にたとえて話す」と宣言されて、山坂から大道（本道）へという「みち」の順序が一連の歌によって明示される。それは当時、教祖が貧のどん底に落ち切ることを理解出来にくかったであろう中山家の人々に、先を樂しみにせよとの励ましであり、同時に、その教えを聴くようになる人々に対する励ましと生き方のモデルともなっている。この一連の歌が、原典においてはじめて「みち」が登場する箇所であり、さらに、「おふでさき」全十七号を通して「みち」のたとえを用いて教えが説かれており、この「おふでさき」の用例が、現在、天理教を「お道」と呼ぶことに大きな影響を及ぼしたと考えられる。その「みち」の順序をベースとして、「つとめ」によって世界たすけを目指す教祖の教えが、号数が進むにつれて、細道（手ぶり―身体的実践）から本道・往還道（つとめの意味を理解し、心を澄まし、人をたすける心になってつとめをする―身体的・精神的な実践）へと展開しながら説かれている。したがって、「おふでさき」の

「みち」が指し示す内容は、「つとめ」と、その所以を説く「元初り」や「八つのほこり」の話である。また、「おふでさき」には、「天理」や「宗教」という言葉はなく、全十七号にわたって「みち」という言葉が説かれている。それが、人間が本来通るべき「みち」を歩む、という「お道」の信仰のイメージを形成しているといえるだろう。

金光教における教祖理解の変遷について

長崎 誠人

金光教は、「開明的」、「迷信打破」等の諸特徴をもって、その近代性においてきわだつていと評価されてきた。その特徴は赤沢文治の信仰形成過程にも見られるとされ、日柄方位の俗信と結びついた金神信仰に深くとらわれていた文治が、四二歳の大病を境に天地金乃神の内面的信仰へ入ってゆく過程（以下、「迷信打破」と理解されてきた。さらに、金光教の主要な特徴の一つを「迷信打破」に見ようとするのは金光教教義の一貫した立場であるともされてきた。要するに、金光教を自他とも認める迷信を打破した「近代宗教」とする見方である。

本発表の目的は、このような金光教の自己理解についての見方を、文治の信仰形成過程、とりわけ四二歳の大病の際の出来事についての理解を焦点として再検討することである。

すでに『金光教学』で明らかにされているように、「迷信打破」教義は明治末期に教政主導で宣布された。それは、一派独立を目指す運動において内務省から要求されたことにくわえ、教祖出現の意義は神と人との正しい関係を取り戻すための「迷

信打破」にあるという考えからであり、必ずしも近代性に即応するためばかりではなかった。

その後いわゆる「昭和九年一〇年事件」において、管長制度を通じた国家による宗教統制のあり方に即応してきた教団運営に対して、教祖の教えを歪めているとの批判が起り、「近代的」教団組織が目指されるとともに教祖回帰の潮流が起り、それは昭和一六年の「立教神伝」の教典への掲載につながる。そのことにより、その後の教祖の独自性の追求は四二歳の大病を中心な焦点として行われてゆくことになる。

昭和一六年の『金光教学』の発刊後、教祖伝（金光教本部教庁『金光大神』昭和二九年）発刊まで、そして発刊後の昭和三〇年代後半までは、教祖の独自性が「迷信打破」教義に見出されるとともに、戦後の信教の自由への高い期待を背景として、「合理的」、「近代的」という金光教の自己認識が形作られてゆく。

しかし、昭和四〇年前後から、それまでの教祖理解を批判し、新たな教祖理解が試みられるようになる。そこでは、人間の限界の強調と唯一絶対の真理、そして教祖の特殊視という「救済宗教」としての自己理解を超え、教祖の尊さをそのありのままの生き方に、また「いかに生きるべきか」ばかりでなく「いかにしたら生きられるか」を問題にしたところに見ようとするものである。

また、新たな「迷信」概念の模索もなされている。それは、「迷信打破」教義が宣布された明治末期に行われた差別問題への取り組みのなかに、「迷信打破」の試みを見ようとするもの

で、そこから「迷信」とは神と人間との関係を隠蔽するもの、物質文明がもたらす心の抑圧とされる。それは、人間の行為や世界の事物について二元論的に迷信とそうでないものとのに分けるような「迷信」理解を超え出ようとするものである。

ここまでの限定的な検討の範囲内では、「迷信打破」という教祖像を決定的に打ち破るような教祖理解はまだ表れてきていないように思われる。その意味では、金光教の特徴の一つを「迷信打破」に見ようとするのが、金光教教義の一貫した立場であったと言えるかもしれない。しかし、教義から教学研究にまで視野を広げることが許されるのならば、ここまでの限られた検討によっても、教祖による「迷信打破」という事態が含意する唯一絶対の真理を闡明した教祖、また「迷信打破」の意味について、時期による変遷があるとともに、新たな理解の試みも現れている。自他ともに認める「近代宗教」と理解されてきた金光教について、再検討する必要があるのではないか。

明治末期の国家政策と金光教

藤井 麻央

明治末期の日本は、日露戦争により帝国主義列強意識を高め、一方では増税による農村の疲弊といった諸課題を抱えていた。戦後経営として地方改良運動と感化救済事業を二柱とする政策が内務省主導で行われ、明治四一年には戊申詔書が渙発された。これらの国家政策を背景として、金光教では、戊申詔書普及講演や社会事業などが行われることになった。当該期に金光教教監兼金光中学校校長の立場にあった佐藤範雄の諸活動

は、当時の社会的文脈、特に宗教や神道教派を取り巻く社会環境においてどのように位置づけられるであろうか。

諸政策のうち地方改良運動において、宗教への期待がいかなるものであったかについては、地方局による手引書や各種講習会での内務官僚の発言から次の点が浮かび上がる。官僚らの想定する宗教は基本的には寺院であったこと、現状の宗教は消極的とみて広く社会に出て活動を期待したこと、地方自治体での犯罪対策・農事改良・公共心や愛郷心の養成などの指導を求め、感化救済事業の地方的展開を求めている面もあり、感化救済では物質的救済よりも精神的救済を宗教者の役割として期待していたことが宗教局関係者の発言からうかがえる。

このように宗教に一定の役割が期待される中、教団と社会との接触面を担っていた佐藤範雄にとつては、神道教派の者として、地方での立ち位置を築く必要があったと推察され、特に佐藤が文部省認定の金光中学校校長であったことは、その動機や実際の活動において重要な意味を持ったと考えられる。戊申詔書渙発直後は教団の巡教の一環として、一般聴衆にも向けた講演を行ったが、次第に外部団体（教育会、郡町村、警察、報徳会など）が主催となる講演を行うようになる。明治四一年末から四三年五月までの講演は、戊申詔書講演、警察を対象とする精神修養講演、遊郭改善講演、「特殊部落」改善講演の四種に大別される。講演場所は、主に岡山県と広島県を中心とする中国地方で、教育関係と警察を軸に派生・展開しており、地方において佐藤のような人物を要請する場が形成されていたことが

うかがえる。警察との協力関係についてはいえば、宗教家や教育家と警察が協力するよう警察署長宛に岡山県訓令が出ており、一方で、佐藤としては既に取り組んでいた不良少年の感化などと内務省の求める「宗教家」像を勘案しての活動だったとみることができ、警察と佐藤の考えが一定の一致をみて展開された活動であったと考えられる。

また、佐藤が対社会活動を積極的に行った背景には、宗教の「社会公共主義」という考えが存在する。この考えにより、佐藤が公共的発言として説く社会改善＝救済は、特定の教義、すなわち金光教の教えを説くこととは一線を画すことになり、道德的要素や国民の自覚といったことが強調され、そこには当時の国民道德的要素が内包されることになる。

佐藤の諸活動は『斯民』や『地方改良実例』などの行政関連刊行物でも取り上げられたが、以上のような社会環境との関係で析出される特徴は次の三点となる。第一に、特に地方改良運動の文脈において内務官僚らが「宗教家」と想定していたのは寺院の僧侶であり、佐藤としては地方の神道教派の教師としての役割を自ら構築する必要がある、そこで、地方の「宗教家」兼「教育家」という立場を礎石としたことが挙げられる。第二に、結果的に佐藤の活動は、内務官僚らが求める「宗教家」像を体現しており、地方における地方改良と感化救済の交差点の一事例とみなしうることで、さらに第三として、（住友陽文氏という）「篤志家」像も重なるということである。佐藤の社会改善＝救済は、このような社会的順応性の高さゆえに、宗教的救済と国民道德的要素を連接させるものとなりえた。

近代火葬論再考

土居 浩

チエコのラジスラフ・フクスによる小説『火葬人』（阿部賢一訳）では、一九三〇年代のプラハで火葬場に勤める実直な主人公が火葬を語るに際し、「死の時刻表」に従い運営される文明的な火葬場の「オートマチックでメカニック」な側面が強調される一方、チベット仏教（およびグライ・ラマ）が言及される。ここで確認すべきは、近代における火葬が、文明的装置としての側面とともに、仏教的理念を実現する作法としても語られる点であり、その点、近代日本にも類似の現象が観察しうる事実は、今後の火葬文化研究において見過ごせない論点であろう。この問題について触れた郷堀ヨゼフ・土居「比較近代死生観研究の前哨」（『比較日本文化研究』十五）では、日本における火葬文化の先行研究として、浅香勝輔・八木澤荘一「火葬場」を嚆矢とし、火葬研究叢書として刊行された火葬研究協会立地部会編『火葬場の立地』と日本葬送文化学会編『火葬後拾骨の東と西』、そして日本建築学会編『甲う建築』へと引き継がれる、主に建築計画・建築史的興味関心からする研究史を示し、それとは別の流れとして鯖田豊之『火葬の文化』に言及した。しかし、鯖田と同じく一九九〇年に刊行された牧原憲夫『明治七年の大論争』に始まる民衆史研究における火葬文化の論点については、棚上げした状態であった。本報告では、牧原がその著作中で取り上げた明治初頭における二つの「火葬便益論」を再検討し、今後の火葬文化研究のための端緒としたい。

一つ目の「火葬便益論」は、明治六年七月一八日に太政官布

告で火葬が禁止された直後、同月二七日に千住南組と砂村新田の火葬寺および今里村芝増上寺火葬所預り人から開業再開を願った文書に添えた「別冊」のことである。すでに八木澤（浅香・八木澤「火葬場」）が取り上げており、八木澤はこれを東京都公文書館蔵「火葬一件」所収とするが、管見の限り同館蔵の同名簿冊（明治八・九年）には見当たらず、おそらくは同館蔵の明治六年「講社、配符、教院、遷座、遙拜所、私祭、祠堂、葬儀（社寺掛）」に収録されている「千住南組新寺町十四ヶ寺惣代安楽院外式ヶ寺より火葬所御廢相成候処見込書を以御免許相成度願」と思われる。末尾には「荼毘場某等謹述」とあり、執筆者は特定できない。

二つ目の「火葬便益論」は、『郵便報知新聞』明治七年七月九日と十日に分けて掲載された、佐竹慧昭による文章である。火葬の「便益」を五条に分けて論じるこの文章の総論部で佐竹は、火は万物を清め、汚臭まみれの肉体も「骨珠」へと変わる、と言う。ここに世俗的な「便益」のみならず「一つの価値観がはつきり提示されている」とする牧原は、しかしながら二つの「火葬便益論」が、相互にどう関係するのか・しないのかについて、全く触れない。後に牧原自身が「文明国をめざして」で再び言及するのは、佐竹の文章のみである。

じつはこの二つの「火葬便益論」は、ほぼ同じ文面である。考えられるのは、A両者ともに佐竹慧昭が執筆した。Bすでに書かれた文書を佐竹が引き写した。のいずれかであるが、現時点で関係資料未発見のため結論は出せない。しかし佐竹が真宗大谷派の寺院住職であり博覧で知られたこと（宮武外骨「明治

奇聞）・明治九年には新聞紙上で真宗誹謗を行ったとして処分されたこと（『近代大谷派年表』・明治十五年には仏教講談で壇上に立ったこと（『佛教演説集誌』四）などから併せ考えるに、清浄な「骨珠」と化すために火葬する、すなわち仏教的理念を実現する作法という論点を、真宗大谷派の僧侶（佐竹自身のオリジナルな思想かどうかはともかく）が新聞に寄稿し提示した事実、見過ごせない歴史的経緯であろう。

「巫女」と水子——大和教団の教勢展開——

高棹 健太

大和教団とは、宮城県仙台市青葉区に教団本部を置く、一九五七年開祖保積史子への大國主大神の啓示を契機とし設立された新宗教教団である。大和教団の設立は史子自身が夫の保積謙光とともに一九四六年に設立した大和教からの分離によってなされたものである。史子は、その身に死者の霊を降ろす霊媒、神仏を降ろす神託を行なうことにより東北地方を中心に信者を獲得し、教会を設立していった。二〇一四年現在、開祖の息子である保積秀胤が二代目教主を務めている。大和教団では、信者の中から、教団職員であり霊媒・神託の職能を持つ「巫女」を養成し、各地の教会に派遣している。本発表では、大和教団における「巫女」の活動、そして一九七〇年より大和教団で開始された水子供養を事例として、大和教団の教勢展開、水子供養における宗教的職能者のあり方について考察することを主眼とする。

大和教団における水子供養は、一九七〇年に始まる。この

年、教団主要施設である大市山（現在の大國神社）において水子地藏大祭が催される。大和教団が、日本最大規模の水子供養寺院である紫雲山地蔵寺が水子供養を開始した一九七一年に先立ち、水子供養を教団の祭礼として取り入れ、各地の教会にて水子の霊媒を「巫女」が依頼者や信者に対して行なっていたことは、特筆すべきことであるだろう。大和教団の主な布教方法が「口コミ」であり、多くの信者が教会を訪れ、「巫女」への依頼を経て教団に入ることから、「巫女」の職能が教団運営において大きな役割を担っている。大和教団の教団本部及び大市山の教団施設の設立、信者集団の組織化、新たな教会設立が集団する一九七〇年代から一九八〇年代において、水子供養が教勢展開の大きな要因となったと考えられる。

大和教団における水子の供養儀礼は、前述の「巫女」による霊媒や毎年三月に開催される水子地藏大祭のほかに、毎月行なわれる大和地藏講祭がある。「巫女」による水子の霊媒では、依頼者個人の中絶、流産した胎児の霊魂だけではなく、自身の悩みの解決を目的として「巫女」に神託を依頼した場合においても、依頼者自身、家族におこった不幸等が水子の霊障によるものであると告げられ、依頼者と直接的に関係のない水子の場合も供養を行なう。また、地藏講祭、水子地藏大祭では、「○家先祖之水子」のように、先祖にまで遡り水子供養を行なう依頼者も見られる。この「イエ」レベルの供養は、親族関係だけでなく、姻族関係をも供養の対象となる。このように、大和教団の水子供養の対象範囲は非常に広く、儀礼参加者には男性の姿も多い。水子地藏大祭では、大祭参加者が他の依頼者の水

子の冥福を祈る様子も見られる。

こうした大和教団の水子供養は、個人の中絶・流産経験から水子供養を行なうのみならず、中絶・流産という個人的経験をともなわない水子供養のあり方を表わしているものである。この個人的経験をともなわない水子供養を可能とするのは、自身の経験を越え、水子との関わりを説く教団の教え、そして宗教的職能者である「巫女」の存在が重要となる。また、水子が供養されるべき対象として社会的認識を受けたこともその要因となるだろう。この社会的認識を作り出すのも、また、雑誌、テレビを用いて水子供養の必要性を説く宗教的職能者であるといえる。水子供養は、一九七〇年代から急速に広がりを見せた。大和教団においては、すでに四〇年以上が経過している。水子供養における施主の高齢化、死亡といった問題に対応するには、水子供養を如何に継承していくかが課題となる。本発表で扱った中絶・流産経験をともなわない水子供養のあり方は、かかる問題にたいする重要な知見となるものであると考えられる。

イタコ寺大和宗の歴史を再考する

原 英子

岩手県一関市にある大和宗聖徳山大乗寺。ただし女性巫者は、地域によってイタコとかオカミサマなどといわれているのでイタコ寺と呼ぶのは正確ではないが、この名称は、この寺の特徴をよく表しているので、今回、題名に使用した。

このイタコ寺という名称に表されているように、従来大和宗の研究は、女性で視覚障がいがあり、口寄せをおこなう巫者へ

の関心が大きく、イタコやシャーマニズム研究の流れの中で取り上げられてきた。大和宗の組織化については、川村邦光が平泉で得度を受けた者へのインタビューを混ぜながらその歴史的背景について記している（『盲人結社とネットワーク』『巫女の民俗学 〈女の力〉の近代』青弓社、二〇〇六年）。

今回注目したのは、大和宗では男性盲僧がおこなう儀礼と女性巫者がおこなう儀礼が異なっているにもかかわらず、大和宗として統一化できたのはなぜだろうかという点である。

男女の違いは仕事面では、男性は祈禱、占い、八卦、マツサージをおこなうが、女性は祈禱、占い、口寄せ、オシラサマに関する儀礼をおこなう。女性は占いや八卦を男性師匠から習っていたが実際にはあまり使っていないという。女性の弟子は女性の師匠からしか修得できない儀礼として口寄せやオシラサマアソバセを習うが、男性は習わない。男女で修業内容が異なるため、修業期間も異なっていたという。このような男女の弟子による違いを超えて大和宗として統一がたもたれた背景に、盲僧と女性巫者の婚姻関係とそれぞれの弟子たちをとりこんで形成される擬制的家族関係が注目される。

これまで大和宗の組織の長である管長になった者は四人いる。この四人とも妻は巫者オカミサンとして活躍していた。以前は、師匠である夫婦にはそれぞれに弟子がいて、住み込みで修行していた。大和宗の第一世管長の米倉如山は、男性の師匠として、男性の弟子に八卦などを教えていた。如山の妻は、オカミサンとして女性の弟子をもち口寄せなどの依頼に応じ、弟子たちに教えていた。米倉如山の弟子のひとりであった千田賢

竜は、第二世管長になった。妻もオカミサンとして弟子をもっていた。米倉如山の時代、戦後大和宗を法人化しようとした時期、大船渡の金野銀蔵は、責任役員としてその混乱期に活躍していた。その妻もオカミサンをしていた。それぞれに弟子をもっていたが、銀蔵の弟子、山本法麟が第三世管長となった。第四世管長は、第二世千田賢竜管長の弟子、小野寺泰賢がなった。現管長である。泰賢の妻もオカミサンとして活躍した。

盲僧と女性巫者の夫婦がそれぞれもつ弟子たちは、擬制的家族関係を築き、男性師匠を父、女性師匠を母、先に弟子入りのものを兄や姉と呼んでいる。堀一郎は盲僧と巫者が夫婦となるのは、岩手県南部で広くみられた風習だと指摘している（堀一郎『日本のシャーマニズム』講談社現代新書、一九七一年、一七二頁）。大和宗の組織化には、管長を中心に、弟子たちとの間に擬制的家族関係が築かれていたのである。現在も少数ながら大和宗で活動を続けているメンバーには、管長に関係する擬制的家族関係で結ばれた者が多い。

中里和子は盲巫女のほうが盲僧より尊ばれたと記している（『盲僧・盲巫女集団大和宗の実態』『仏教と民俗』一六号、一九八〇年、四四頁）。これは一般に女性巫者への儀礼依頼が多かったことと関係があると思われるが、そうした女性巫者の師弟関係とは別に大和宗としての組織の管長は、管長や役員の男性師弟の中から選ばれてきた。ジェンダーによる役割分担がある中で、組織として統一するためには、男女の師匠の婚姻とそれぞれの男女の弟子たちによってつくられた擬制的家族関係が大きく作用してきたことが注目される。

流行神の誕生と展開

——長野県飯田市貧乏神社を事例に——

黄 緑萍

貧乏神社とは、一九九八年（平成一〇）に櫻井鉄扇により建立された質素な神社である。櫻井鉄扇は、事業の失敗など多くの辛酸を嘗め、一九九八年（平成一〇）「自分には貧乏神がとりついている」と一念発起し、貧乏神社を創建した。その翌年から、独特な参拝方法により続々と新聞やテレビに取り上げられ、広く名を知られるようになり、個人の参拝者や観光バスが殺到した。

本研究は、この貧乏神社を「現代の流行神」の一例として取り上げ、その誕生と展開の過程を考察したものである。宮田登により提唱された流行神の定義に則り（宮田登「流行神」、大塚民俗学会編『日本民俗事典』一九七二、五八四）、先行研究によって指摘された従来の流行神現象と比較しながら、貧乏神社に見られる新たな特徴を分析した。また、貧乏神社の流行には、観光業者の関与が大きな推進力となり、ツーリズムと緊密に関連しているため、貧乏神社がいかに建立され、人氣を集めたのかを分析した上で、更にツーリズムとの関連性を論じた。

具体的には貧乏神社の建立経緯、発展過程、マスメディアの報道や観光業者の関与などを明らかにした。貧乏神社は、従来の流行神と比較すると、いくつかの特徴が顕著に見られる。（①俗人による創立と運営）貧乏神社は神社と言うものの、宗教法人でもなければ、祭主夫婦は特定の宗教に所属する

宗教者でもない。にもかかわらず貧乏神社は紛れもなく参拝者やマスコミによって宗教施設とみなされ、参拝者がそこで祈願をしたり、ご利益を受けたりしているのである。（②信仰対象の複雑性）貧乏神社における信仰対象は二つあると考えられる。一つは貧乏神という抽象的な神であるが、一方、祭主夫婦のパワーにより病氣治療のご利益を受けた参拝者が多くいることから、祭主夫婦にはカリスマ性があり、教祖的な存在であると考えられる。その意味で、祭主夫婦はもう一つの信仰対象と言えよう。（③特殊な地域性）観光会社とバス会社の所在地と参拝者の出身地を見れば、地元の長野県ではなく、周辺の愛知県、静岡県や岐阜県により強く影響を及ぼしている。地域性については、貧乏神社は特殊な例と思われ、地元根ざしたほかの流行神の事例と異なっている。

ツーリズム研究の中で、巡礼ツーリズムに関する研究が特に多く、巡礼の商品化については、門田岳久は「巡礼ツーリズムにみる商品化過程は、巡礼習俗の知識と規範を占有していた寺院などの宗教組織や地域組織による働きかけではなく、それらの「外部」からやってきた産業セクターの主導によるものであった」（門田岳久「巡礼ツーリズムの民族誌——消費される宗教経験」二〇一三、九九）と述べている。貧乏神社の商品化過程においても、同じく「外部」からの働きかけが一番大きな推進力であるが、神社経営者の櫻井夫婦による営業活動は「内部」からの働きかけとして、無視できないと考えられる。また、貧乏神社は宗教ツーリズムの対象とされる際、ツーリストは「聖」としての宗教的な行動を執り行うと同時に、「俗」

としての娯楽も求めている。佐藤久光（佐藤久光『遍路と巡礼の社会学』二〇〇四）による四国巡礼の研究においても、このように信仰とツーリズムが矛盾なく共存していることが示されている。これまでの宗教とツーリズムに関する研究では、巡礼あるいは伝統的な聖地に焦点を当てるものが多かったが、現代における宗教とツーリズムの関連性を究明するには、貧乏神のような新たに作られた「聖地」も射程に入れ考察する必要があると思われる。

個人生活史にみる「元祖女みこし」の街の変容と神田祭

秋野 淳一

近年、大都市部の都市祭礼が多くの観客を集めて行われている。平成二五（二〇一三）年の東京の神田祭では、神田神社への宮入の際、多くの観客を動員して実施された。戦後の都市祭礼を対象とした先行研究では、都市化に伴う地域社会の変容と祭りの担い手の変化や祭りの場における「見る／見られる」の関係が指摘されている。しかしながら、同一の都市祭礼を継続的に調査し、その経年的変化を追った研究が少ない。また、祭りへの女性の参加は指摘されているが、地域社会の変容との関係で、女性の参加の意味・役割はほとんど検討されていない。

神田祭は蘭田稔の研究、松平誠の研究、清水純の研究など、複数の研究が周期的になされている数少ない事例であり、実証的な比較検討が可能である。そこで、町会の神輿を女みこし一基にして宮入も実施する神田祭の「元祖女みこし」（須田町中部町会の女みこし）に注目して、地域社会の変容と都市祭礼の関

係を考察し、現代日本人の伝統的な宗教に対する新しい意味や役割を明らかにしたい。

須田町中部町会は、東京都千代田区神田須田町一丁目二〜一四の偶数番地が町会のエリアである。町内には「神田青果市場発祥之地」の碑が建てられ、神田市場発祥の地としての伝統を意識する町会で、かつては神田市場関係の商店が多かった。

「元祖女みこし」の参加者については、拙稿「元祖女みこし」の変遷にみる地域社会の変容と神田祭」（國學院大學大学院紀要）第四五輯）で分析を行った。平成二年の松平誠の調査と、論者が実施した平成二五年の調査を比較すると参加者数は増加した。金融機関（銀行）の参加者数の割合が減少し、代わって担ぎ手の募集を一括で管理する「女みこし担ぎ手募集係」の友人・知人や町会に全く縁のない「一般」の参加者が増加するなど「社縁」（会社社縁）から「選択縁」への移行がみられた。本発表では、地域社会の変容と神田祭の関係を詳細に明らかにするため、町内に居住し、神田祭をはじめとした町会活動に参加する三名の個人生活史に注目する。インタビュー内容の詳細をここで提示することはできないが、概要から「元祖女みこし」の街の変容と神田祭の関係を明らかにしたい。既に、松平誠は、「神田と祭りに生きる人々―神田祭女御輿町内の古老談―」と日本生活学会の『生活学 1992』に所収された「神田の地上げと生活集団」で合計六名の須田町中部町会に住む人たちの個人の生活史を明らかにしている。松平の調査結果についても個人生活史から検証した。

その結果、須田町中部町会の「元祖女みこし」は、地上げが

加速した一九八〇年代半ばに誕生したとする松平誠の分析よりも遡り、四階以上の建物が出来始めた昭和五〇～五二年頃であったことが窺える。そして、女みこしの誕生の背景には、見る要素を意識した町会に関わる人たちの豊かで文化的な生活があったことがわかる。しかしながら、ビル化に伴う生活世界の変容は、人口流出を加速させ、ビル化によってテナント収入が入るようになった半面で、客先が減り商店を廃業し貸しビル業へシフトした。同時に、神田祭では神酒所の場所の確保が困難になり、奉納金も減少した。女みこしに変化することによって、町内で生まれた若年女性は結婚を機に町外へ出て、戻って来るのは祭りの機会などに限定されるようになる。現在、女性の担ぎ手の募集を担当する「女みこし担ぎ手募集係」は、結婚して町外へ出た町内の女性たちに代わり、町内の事務所の仕事をしているため、募集の管理を任せられた。つまり、松平誠が平成四年の神田祭全体の調査から町会が地域祭礼の実施機関としての役割を確実に果たしつつあるとしているが、「確実に果たしつつある」とは言い切りにくい現状が生じていることが個人生活史からも窺える。

東海地方に探る隠れキリシタンの痕跡

春日井眞英

「隠れキリシタン」と言うテーマに、発表者はこれまでとくに関心を持っていたわけではない。これまでの研究テーマは天竜水系に残る「霜月神楽」及びその地域の文化的特徴に眼を向けていたのである。とくに愛知県北設楽に伝わる「花祭」には

祭礼の構造の中に「生まれ浄まり」の意識があり、その理論的背景から仏教思想と民俗芸能という観点から興味を持ち、調べていた。だが、本来の調査研究の過程でいくつもの石仏に触れる中で「子供を抱く地藏」（以後「子供抱き地藏」）そして「子安観音」に眼を向けるようになった。とくに、「子供抱き地藏」（「子安地藏」と言うべきかも知れないが）、その分布が気になりましたのである。地域的特性があるのではないかと仮定しながら調査してみても、その背景を見つけることができなかった。

民俗学的には「子供抱き地藏」、「子安観音」は子供の健やかな成長を願って祀られ、幼児死亡率の高かった頃には一般的であったとされているのだが、東三河から北設楽地方ではその分布が、特に多いように見受けられた。しかし、神道的な側面を持つ木花開耶姫を祀るところを見ることはなかった。そのような中で長野県松本市の牛伏寺の「子安地藏」が「ピエタ」を想起させ、また同じく木曾の大桑にある妙覚寺の「マリア観音」から石仏に対する視点が大きく変化したのである。妙覚寺の観音は三十三観音の第十番とされてはいるが、そこには検討すべき課題はいくつも残る。少なくとも「十」番目を意味する「十」の彫り方にはクルスとしての意図も覗えた。つまり、石仏が単なる石仏ではなく、何らかの特別な意味を秘めた存在として見ることができたと言っている。これまでのような微笑みだけの石仏ではなく、主張する石仏達として意識できるようになったのかも知れない。

木曾路では奈良井、大桑、伊那などにいくつかの事例が存在していることが知られている。また名古屋市では栄国寺の資料

館に弾圧されたキリシタンの遺物を見ることができ、大府、笠寺、小牧でもキリシタン灯籠などを見ることができ。だが、道ばたの石仏、共同墓地などの隅に見る石仏などは、見過ごされているようだ。少なくとも手にする仏具、その石仏の周辺全体に眼を向ける必要があると考える。そうすれば、石仏の違う側面が顕れることになるだろう。たとえば、その（一）が東三河の新城市の本長篠、富栄から鳳来寺に向かう道ばたの地蔵である。地蔵の胴体には、四角の図形を四つ組み合わせた十字架がある。その（二）は同じく新城市の四谷から旧伊那街道が伸びた方瀬の石仏群の一つ、光の向き加減で顔に十字架が浮かぶ双体仏。見るものの位置で石仏の顔に十字架が浮かび上がるように見える等、石工の腕は巧みである。また、キリスト教的要素の表現は何も十字架だけに拘っていないことは浜松市細江の魚を持つ羅漢像などに注目すれば明白である。隠れキリシタンの問題は、街道筋に注目しながら東海道と、木曾路を結ぶ伊那街道、別所街道それに姫街道などを考えるべきかも知れない。

教理・絶望・救済——賀川豊彦と「無」——

ステイグ・リンドバーク

本発表は賀川豊彦（一八八八—一九六〇）の思想における「無」という観念を検討するものである。キリスト教の聖職者であった賀川は、その宗教的な所属、つまりキリスト教の立場もあって、基本的に、存在論的な「無」や「空」を徹底的に否認した。しかし、賀川は「存在論的に「無」を否認する」とはいえ、一方で、「無」は「宗教」や「価値」、更に「神」を消極

的な意味において表象し得ると述べている。時代の思潮の一つであった「無」ないし「虚無」（ニヒリズム、虚無主義）は青年期の賀川の注意を引いたのである。それは、賀川の青少年期が不幸に満ち満ちたものであり、彼はしばしば絶望感に陥り、人生の意義・無意義という難問に取り組まざるを得なかったからである。こうした人生における無、絶望を経験しつつ、成人以後の人生において聖職者となった賀川は、どのようにして時代の語る「無・虚無」という観念に応答したのだろうか。

人生の不幸は、賀川を「無」に対する研究へ導いた主なるきっかけと解すべきものであるが、「無」についての研究を進める中で、賀川はニーチェ、スペンサー、ベルクソンなどの、いわゆる代表的な西洋哲学者に注目し、また近代日本の代表的哲学者西田幾多郎にも言及することになる。しかしさらに留意すべきは、賀川が、日本宗教文化の土台の一つであった「法華経」における「無」の観念に焦点をあて、その観念の短長所を論じている点である。以上のようにして、賀川はやや自己流ではあるが「無」の哲学（見地によって「神学」とでも言うべき思索を展開していくのである。賀川の無の哲学を説明するには、西洋思想との関連のみならず、特に、賀川の近代日本の思想史における位置づけに留意すべきであろう。明治期・大正期・昭和期において「無」を学術的に立論した少数の思想家の中に、賀川が存在していたという事実を忘れるべきではない。

賀川の「無」をめぐる哲学の内容を明確に理解するには、発表タイトルに掲げた三つの点（教理・絶望・救済）を理解の枠組みとして、「有と無との対峙」、「過程と無」、「絶対と無」、

「実在と無」、「価値と無」、「絶望と無」、「日本仏教」とりわけ「法華経」と無、「神学と無」という項を検討しなければならぬ。こうした分析を通じて、賀川の「無の哲学」が宗教界・非宗教界をとわず、注目すべき思想的営みであったことを明示することが本発表の目的にはかならない。

再臨運動とホーリネス・リバイバルの比較

黒川 知文

再臨運動とホーリネス・リバイバルは、なぜ大衆を巻き込む運動として展開したのか、また両者の相違点は何であろうか。

再臨運動は、第一次世界大戦が終結しようとする時代に進展した。聖書翻訳の進展、バルフォア宣言とエルサレムの解放、第一次世界大戦、ロシア革命、米騒動、炭鉱騒動、静岡付近地震、択捉島沖地震、米騒動、スペイン風邪等、この時代に世界各地で生じた事件や天災地変は、聖書の終末における再臨のしるしである①世界宣教、②ユダヤ人の救い、③苦難、④背教、⑤反キリスト、⑥戦争、⑦地震、⑧飢饉、⑨疫病、⑩天変地異の十項目のうち九項目が歴史的に成就したものと考えられる。したがって、歴史状況が、欧米や日本において再臨運動が展開する背景にあつたと十分考えられる。第一世界大戦後、平和状態が回復されるにつれて、再臨運動は衰退し、「聖くなること」を求めるホーリネス・リバイバル運動に代わっていった。

再臨運動は、内村鑑三と中田重治が指導し、超教派的ではほかに展開したが、大戦終息後に衰退した。再臨運動反対活動も終息した原因にある。再臨運動の性格は、主に信仰者の覚醒

と宣教にあつた。

大正期ホーリネス・リバイバルは、中田重治と教職者が指導し、東京のアルミニウス神学のホーリネス教会等を中心に関東地方に展開した。運動の性格は、聖化とイスラエルへの祈りであり、宗教的恍惚状態も見られ、教職者の信仰の覚醒と宣教を結果とした。

両者は、再臨を前提とする前千年王国論にもとづく説教運動であつたことが共通するが、指導者、運動の範囲においていくらかの違いがあつた。両者の大きな違いは、聖化と宗教的恍惚状態の有無にある。また、再臨運動の結果は信仰者の覚醒であるが、大正期ホーリネス・リバイバルの結果は、主に教職者の覚醒であつた。

今後の研究の課題として、第一に、大正期と昭和期のホーリネス・リバイバルを比較することが挙げられる。

第二に、欧米における再臨運動と比較する必要がある。同時に欧米において展開した再臨運動だけでなく、過去において後千年王国論に基づいて展開された英国ピューリタン革命と米国の第一次信仰復興運動と第二次信仰復興運動、前千年王国論に基づく第三次信仰復興運動と、比較考察することである。

第三に、他宗教における再臨運動や千年王国的運動と比較することも研究課題になる。イスラームシリア派におけるマフデイの再臨、イラン仏教における弥勒下生信仰、中国における赤眉軍団信仰と太平道信仰、東南アジアにおけるサン・ホセ信徒団の反乱等、全世界的に生じた類似した宗教運動と比較することにより、普遍的要素が特定されるであろう。

ペンテコスタリズムへの回心

——日本における韓国系教会の場合——

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。世界的に見て日本のキリスト教は小規模であり、成長は停滞しているが、中でもペンテコスタリズムの占める割合は高まっている。特にニューカマー移民の教会の多くがペンテコスタリズムの流れをくみ、布教対象として移民のみならず日本人を視野に入れている。今日のペンテコスタリズムの世界的な伸展を説明するには、人々がどのようにペンテコスタリズムへ回心するかを理解しなければならない。本稿では、ペンテコスタリズムの伝統における回心物語の特徴を概観し、それらを参考に、日本における韓国系ペンテコステ派教会の信者の事例について若干の考察を試みたい。

宗教的回心の研究については、欧米では既にかなりの蓄積があり、日本においても多くの議論がなされてきた。しかし、ペンテコスタリズムの回心物語について、その宗教史的伝統から説明し、回心過程モデルの提示を試みた研究は非常に少ない。その中で参考になるのは、宗教学者ヘンリー・ゴーレンの研究である。ゴーレンは、キリスト教一般の回心概念の起源は、新約聖書の使徒行伝のパウロの回心にあるとしながらも、今日のペンテコスタリズムの回心物語は十九世紀のホーリネス運動から大きな影響を受けているとしている。ゴーレンはペンテコスタリズムの回心物語の特徴として四つを挙げている。そ

れらは、(一)「身近な」救い主としてのキリストの受け入れ、(二)洗礼(全浸礼)の重要性の認識低下、(三)瞬時的な聖化の実現(過去との断絶)、(四)聖霊を受けた「しるし」としての異言で神をたたえることである。ゴーレンは完全には合致しないとしながらも、これらの特徴を、彼自身が提示する回心過程五段階に当てはめて次のように説明している。第一段階の「入会前」では、人々は何かしらの危機もしくは後悔の念を経験しており、人間関係もしくはマスメディアを通して信者または教会に接近する。人々は十分にペンテコスタリズムの世界観に浸った後、キリストを身近な救い主として受け入れる必要性を感じ(特徴一)、公の場すなわち教会でそれを表現する。それは既に第二段階の「入会」の始まりであり、たいてい全浸礼の洗礼が象徴的な契機であるが、人々の回心物語においては重要視されていない(特徴二)。第三段階の「狭義の回心」においては、人々はアイデンティティと世界観の変化を経験し、それらはペンテコスタリズムの伝統に従って再構成されるライフヒストリーの中で表現される。ここでは「聖化」(特徴三)が重要なテーマであり、罪深い過去と断絶し、新しく造り変えられたと感じる。その実現は、聖書の理解ではなく聖霊の働きによるものだと考えている。限られた人だけが、第四段階の「献身」、すなわち教会の主要会員となり、非会員に対して熱心に布教するようになる。この段階の人々は、必ずしも全員ではないが、異言を語ったり、定期的に異言でお祈りしたりする(特徴四)。教会組織に関与しなくなった会員のみが第五段階の「脱会」に至る。

日本で成長している韓国系教会にはペンテコステ派が多い。それらはエスニシテイを超えた戦略的な布教で日本人信者を増やしている。韓国人信者の回心物語は、ゴーレンの説明から大きく外れることはない。ただし本國韓国において既にクリスチャンであったがペンテコスタリズムに触れるのは日本に来て初めてという場合が多い。それには海外生活に起因する危機の存在が大きい。他教会から移動してきた日本人信者の場合、聖霊あるいは異言についての理解の違いにより元の教会を離れている。その他の日本人信者は、過去に大きな不安の中にあり、人間関係が希薄だった場合が少なくない。信者である韓国人知人の誘いにより初めて教会に接近し、教会内での人との繋がりに喜びを感じ、比較的短期間で回心過程を経る。

クリスチャンになる過程

—— 韓国系キリスト教会における教化方法 ——

中西 尋子

本報告の目的は、習慣による信仰獲得というブルデューの指摘を韓国系キリスト教会に見られる教化過程において確認することである。韓国系キリスト教会にはある程度システム化された教化過程がある。日本人の newcomers は神やイエスを、確信もって信じて信者になるというよりもこの教化過程に乗ることによってクリスチャン的なもの見方・考え方、行動様式を身につけ、クリスチャンに仕立てあげられるのではないかと考えられる。

大阪オンヌリ教会を事例として取り上げる。大阪オンヌリ教

会は二〇〇〇年にソウルにあるオンヌリ教会の支教会として設立された。信者はおよそ三〇〇人（子どもを除く）である。内訳はニューカマーの韓国人二〇〇名、在日韓国人五〇名、日本人五〇名である。三分の二はニューカマーの韓国人だが、日本人信者がこれだけまとまっている韓国系キリスト教会を大阪ではこれまでのところ確認していない。

オンヌリ教会には七週の学び、筈（スン）、QT（Quiet Time）、弟子訓練という学びの課程や機会があり、これらは一連の教化過程としてとらえられる。第一段階が新来者受け入れの態勢としての七週の学び、第二段階が筈への参加、第三段階（あるいは第二段階と並行）がQTの習慣化、第四段階が弟子訓練である。オンヌリ教会に思い始めた新来者はこの過程をたどることによってクリスチャンになっていくと考えられる。

七週の学びは新来者必修であり、キリスト教の基礎的な知識およびオンヌリ教会とはどのような教会なのかを学ぶ。修了するとオンヌリ教会の信徒として登録される。筈は一般には小グループやセルグループと呼ばれるものであり、日本の新宗教にみられる座談会のようなものである。大阪オンヌリ教会では筈は週一回、主日礼拝後に行われる。礼拝に出席して帰るだけなら深い交わりができないが、少数で集まり信者がお互いに一週間にあつたできごとや神の恵みについて語り合うことによって親密な人間関係を築き、教会への帰属意識を高めることができる。同時に新来者はキリスト教信仰とはどのようなものなのかを先輩信者との交わりを通して学んでいく。QTは毎日信者が月刊のデポジション誌『リビングライフ』を用いて各自自主

的に行う。『リビングライフ』の「本文」は聖書の本文そのま
まを引用したもので、聖書を読み、「主の御声」を聞くこ
とが習慣化され、新来者に「主の導き」によって毎日を生きる
というクリスチャン的な生活態度を形成させる。弟子訓練は基
本的にはテキストにそって神やイエス、聖書、信仰について改
めて学び直すというのだが、信仰の先輩・後輩関係にあたる
信者が一対一で行うことにより筈以上に人格的交わりがともな
い、より緊密な人間関係が形成される。

弟子訓練では伝道についても学ぶ。「あなたがたは行って、
あらゆる国の人々を弟子としなさい」などの聖句が引用され、
伝道することが使命だと教えられる。弟子訓練を終えると今度
は訓練をする側の養育者になることが勧められる。伝道をした
り養育者になったりすると神やキリストについて相手に語らな
ければならない。一般にもよくいわれるように、人に教えるこ
とによつて自分の知識や理解がいつそう深まる。曖昧だった知
識や信念はそれによつてより強化され、クリスチャンになつた
ばかりの新来者でもそれを積み重ねることによつてより篤信の
クリスチャンになっていく。

オンヌリ教会の教化過程に乗れば、救いや真理を求めて教会
に足を踏み入れた新来者であれば、クリスチャン的な生活態
度、見方や考え方を身につけてクリスチャンになっていくと考
えられる。

比日児童の居場所造り

—— 教会が直面する多文化と宗教継承の問題 ——

アレック・ラメイ

本発表は、東京カトリック大司教区における松田教会（仮
名）を事例として、教会学校が形成される過程にみられる問題
を論じるものである。近年東京大司教区は外国人の司牧に力を
注ぎ、外国人と日本人は平等の関係において開かれた教会の宣
言を掲げてきた。しかしながら、カトリック教会の多様化が進
む中、多文化共生を実現するためには、日本人だけでなく、移
民とその子どもたちが歩調を揃えなければならない。本発表は
どのように比日児童（本発表では、日本に暮らすフィリピン系
日本人を指している）の宗教継承に挑んでいるのかを三つのパ
ートに渡って検討する。まず、教会学校が直面した問題を紹介
する。その後、この問題に対してどのような対応をとったのか
を説明する。最後に、本発表の内容を整理し、今後の課題につ
いて述べる。

松田教会の日曜日ミサは、一〇時（日本語）と一四時（英
語）がある。それぞれのミサに参加する人数はおよそ一五〇人
と三五〇人である。日本語のミサに参加する人の半数は日本人
であり、英語のミサに参加する人は主にフィリピン人である。
そして、日本語と英語のミサに股がっているグループは教会学
校である。教会学校に参加する子どもは多数の問題を抱いてい
る。まず、比日児童のフィリピン人の母親は断片的にミサに参
加する。これによつて、子どもの継続性が悪化する。また、教
会に通う習慣が日本社会に定着されていないため、教会への参加

は学校教育や部活動に安易に外される。

以上の問題に対して、松田教会は三つの解決策を始めた。第一の解決策として、二〇一一年から月に一回日曜学校を始めた。フィリピン人の母親がミサに参加している間、子どもはミサから抜け出して教会学校に参加する。ミサが半分終わつたら、子ども全員がミサに戻り、祭壇前の席に座る。第二の解決策は、朝ミサに來ないフィリピン人の母親のため、年二回お泊まり会を始めた。土曜日に教会のホールに泊まり、翌朝子どもたちが日本語のミサに参加する。そして、第三の解決策は教会の季節に伴うイベントである。復活祭の卵隠しや四旬説のスーベキッテンなどの活動により、キリスト教の「ローカル」と「グローバル」な視点を涵養することにより、キリスト教のアイデンティティが形成される。

松田教会の試行錯誤により、教会学校に参加する子どもが五人から二〇人増えた。この「成功」があるとしても、いまだに子どもの継続性は欠けているに違いない。子どもの教会学校の継続的参加をみると、特に初等教育から中等教育に移行する中で教会との距離が遠くなり、教会から姿を消すようになる。こうした影響により、教会が比日児童に力を注いでも、宗教継承に繋がる宗教教育がなりたない。

現状では、中学生や高校生の第二世代移民の教会離れに歯止めをかけることはできないだろう。できることといえば、小学生がフィリピン人と日本両方の文化を自由に折衷的に取り入れ、自分らしいキリスト教徒としてのアイデンティティを形成できるようにできる「居場所」を確保することだと考える。こう

すれば、教会外の活動に対する魅力が薄まったころ、再び教会に「戻ってくる」可能性も残されている。これが、日本のカトリック教会における、移民をとりまく宗教継承の現実の一面である。

在日ブラジル人の流動的な宗教コミュニティ

一九九〇年に改正された「出入国管理及び難民認定法」によって、南米から多くの人々が来日した。その圧倒的多数は国内の労働市場に翻弄されて頻繁に移動する。そのため、信頼と互酬性に基づくかれらのコミュニティが生まれることは難しい。こうしたなか、ブラジル系プロテスタント教会が新しいコミュニティとして創造されている。ミッシェン・アポイオ教会

山田 政信

は、在日ブラジル人が宗教的欲求に駆り立てられて設立した新しい宗教コミュニティであり、ブラジルや日本の特定教団の経済的援助や宗教的権威の支援を受けていない。信者の多くはブラジルで経済的利益を十分に享受できなかった人々で、宗教的メッセージや共感をもとに入信して、ネットワークを広げている。

本稿の目的は、在日ブラジル人のエスニック・チャーチとして生まれたミッシェン・アポイオ教会を流動的なコミュニティとしてとらえ、これを社会関係資本の観点から考察することである。主要な結論は、ミッシェン・アポイオ教会は一見すると親密性があり結束力の強いコミュニティのような印象を与えるが、実は橋渡し型社会関係資本をもとに信者が自由に教会を移

動する脱伝統的なコミュニティだといふものである。

在日ブラジル人は、日本の労働市場で正規から非正規へ雇用代替が進み、非正規労働者が増加した時期に来日し始めた。一九九〇年代の長期不況以降、雇用・社会保険・公的扶助という三つのセーフティネットから漏れ落ちる非正規労働者が目立つようになったが、ブラジル人の多くはそのような労働環境に構造的に組み込まれていった。

ミッション・アポイオ教会は、デカセギとして来日した二人の非日系ブラジル人が、一九九三年に日本で新たに設立した。プロテスタント教会のペンテコステ派に属する。精神的に苦悩する在日ブラジル人を宗教的に救済し、信者間に連携や連帯を形成することを目的とする。その組織的な特徴は脱集権性であり、教会や信者は、分散的なネットワークによって緩やかに繋がる。そのような組織形態のために、コミュニティ内の脱集権化が起こりやすく、これまでも教団から離れた牧師や信者が何人かいる。信者は、職場や住居が変われば、教会を離れて移動することが多いため、信者間の結束力は必ずしも高くない。

信者の結束力をもたらすものは、①エスニシティ、②聖書による説教と宗教的実践の共有、③苦しみの分かち合いにある。それらが教団の結束型社会関係資本として「排他的なアイデンティティと等質な集団を強化」し、「コミュニティの中の比較的恵まれていないメンバーにとって、決定的に重要な精神的、社会的支え」となる（Putnam 2000）。

同教団には橋渡し型の社会関係資本も確認できる。それは、①教団発行のフリーペーパー、②マーチ・フォー・ジーザスと

呼ばれるエスニシティを超えた教会間活動、③宣教活動によるネットワークであり、「さまざまな社会的亀裂をまたいで人々を包含」し、「外部資源との連携や、情報伝播に」優れた特徴を持つ（Putnam 2000）。

信者らは五年も経てば半数が入れ替わり、教会に留まることではないため、教会は信者にとって確固たる準拠点を与えるものではない。しかし、教会の橋渡し型社会関係資本は、新たなメンバーを獲得させ、メンバーが他の教会に移動することをも可能にする。信者らは国境を超え、諸教会の間をもいとも簡単に移動する。ミッション・アポイオ教会は、テランティが言うようなポストモダンな流動性に富む特徴を持っている（Delanty 2003）。

本稿は、平成二六年科学研究費補助金（基盤研究（C））研究課題名「日本産ブラジル系プロテスタント教会のトランスナショナルな宗教実践に関する研究」の研究成果の一部である。

第十一部会

ゼールゾルゲ（魂のケア）とスピリチュアルケアの間

浅見 洋

ドイツ語圏の宗教ケアはゼールゾルゲ (Seelsorge・魂のケア) という呼称で受け継がれてきており、現在、ドイツの医療現場でスピリチュアルケアを担う専門職は、主にキリスト教聖職者であるゼールゾルガー (Seelsorger・魂をケアする人) である。

C・メララー『魂のケアの歴史』によれば、ゼールゾルゲの起源は古代ギリシア哲学以来、西洋思想史を貫く基本的概念である。キリスト教思想史の文脈では、四世紀から西方教会を中心にラテン語のクーラ・アニマルム (cura animarum・諸々の魂への配慮) という用語が使用され始め、M・ルターではドイツ語の複数形ゼールレンゾルゲ (Seelensorge) が使用された。牧会概念がゼールレンゾルゲからゼールゾルゲへと回帰し始めた最大の転換点は、アメリカを中心とした牧会カウンセリングの発達、特にA・T・ポイセンによって基礎づけられた臨床パストラル教育 (CPE) である。今日のドイツ臨床ゼールゾルガー養成コース (KSA) はCPEをモデルとして形成された。そのため、KSAでは病院での臨床研修を通して学ぶ実践的プログラムが組み込まれている。

ゼールゾルゲの最大の特徴は、一九四九年制定のドイツ連邦共和国基本法において、公的施設での礼拝とゼールゾルゲの活

動が二つの宗派—カトリック教会とドイツ福音主義教会 (EKD) —に承認されているということである。それに基づき、大きな医療施設では専従で、小規模施設では定期的に地域の聖職者 (Hinsseelsorger) による訪問が実施されている。

専従のゼールゾルガーであっても、雇用契約上は教会の管理下にあり、病院の管理者には指示権限がない。そのため、ゼールゾルゲの内容には守秘義務があり、諸施設のどこで、どのようなケアを行うかという判断も教会に任されている。

近年、病院ゼールゾルゲは教会税の減少によって、教会としてはその数を削減せざるを得ない状況がある。しかし、近年、病院が教会に人件費を支払う形で専従のゼールゾルゲを雇用するケースが増加している。その最大の背景として、WHOによるスピリチュアルな次元を含めた新たな健康の定義や緩和ケアのコンセプトの提示がある。スピリチュアルケアへの関心の高まりは、特定の宗教、思想に動機づけられたものではなく、医療保健分野におけるホリスティックな患者へのケアの関心から生まれたものである。

スピリチュアリティは宗教的ではあるが、それをも含むより広い人間学的概念である。それゆえ、スピリチュアルケアの提供者は必ずしも聖職者に限定されない。むしろ、現代のチーム医療においては、ゼールゾルガーも含めて「死の臨床」に携わるすべての人たちがスピリチュアルケアワーカーになり得ると解される。ゼールゾルガーと医師が共同で、緩和病棟の患者のスピリチュアルな求めとそのリソースを診断するために開発した質問表「SPIR」やV・フランクルの医療的ゼールゾルゲ

(Ärztliche Seelsorge) = ロゴセラピー (Logotherapie) などとは、スピリチュアルケアが宗教者と医療者のチームケアであるべきことを示唆している。

しかし、死に逝く人々や死別の悲嘆の中にある人々に寄り添い、その痛みや問題に対処する最もよき援助者となり得るのは、信条として死を理解し、それを儀礼化してきた宗教者であり、スピリチュアルケアの専門職に最も相応しい存在である。とはいえ、公共の場から宗教を排除してしまった現代日本においては、独米のようなスピリチュアルケアシステムを構築するのは極めて困難である。それゆえ、近年二つの大学で開始された「臨床宗教師研修」を日本の「死の臨床」におけるスピリチュアルケアの欠落を見据えた勇敢で、大胆な試みとして評価したい。

終末期における医療とスピリチュアルケア

半田 栄一

スピリチュアルケアは、現代医学において治癒の可能性がなく、「不治」と「死期」が宣告された場合、終末期の患者として身体的痛みを和らげる緩和医療と共に、一般病院やホスピス等で行われる。身体的苦痛の他に、病や死に対する不安、恐怖、絶望、生きる意味の喪失等の精神的、霊的な痛み（スピリチュアルペイン）に対するケアがある。病苦や死の受容と乗り越え、残された時間をいかに充実して過ごし、QOLを維持し高めるかということが中心となり、精神科医、臨床心理士、看護師等により行われ、その内容は実存的なものといえる。「が

ん哲学外来」が行われている病院もある。宗教的支援を含むスピリチュアルケアは、特定宗教・信仰を持つ者に対して行なわれるが、特定宗教・信仰を持たない多くの患者に対しては、哲学的、心理学的なケアに限定されてよいであろうか。この点に関して、補充・代替医療、統合医療によるスピリチュアルケアの可能性が問われなくてはならない。

二十世紀後半、心身二元論と機械論に基づく唯物論的性格を持つ医学からの脱却の傾向が現れるが、この流れに心身医学や全人的医療が目指され、やがて統合医療やホリスティック医学が出てくる。この中には、宗教的に行に基礎を置く伝統医学も含まれる。ヨーガやアーユル・ベータ、気功、太極拳、禅等における呼吸や気の流れのコントロール、坐法や体位による瞑想などによって心身全体のバランスを保ち、同時に自然・宇宙との一体調和を求める。また、宗教や信仰による治療、宗教者による祈り（取次ぎ）による治療、ヒーラーによる手当てや遠隔祈念などの「スピリチュアルヒーリング」といわれる治療もある。これは、「奇跡」ではなく「気」の働きや、信ずることによる心身の活性化、免疫力の高まりが考えられる。自律訓練法は、自己催眠による心身の弛緩法で、心身症、神経症等の治療の他、種々の活動における集中力や創造性を高め、さらに瞑想として行われれば、スピリチュアリティを高めていくことができる。イメージ療法であるサイモントン療法は、身体上部から下部へとリラクセスさせていき、がん細胞が破壊されていく視覚的イメージにより免疫力を高め治療につながる。治療のみでなく、心身の一体性や本来的な生命力の回復、賦活をめざして

いる。

江戸時代中期の白隠は、禪病と結核を、「白幽子」に教えられた「内観」と「軟酥の法」により克服する。「治禪病秘要法」「摩訶止観」に基づく丹田呼吸、神仙道や道教から学んだ気の捉え方や瞑想法による。丹田呼吸により下腹部に「気」を充実させ、心身と宇宙の一体性を自覚する。観念や思惟からの解放によりリラックスして瞑想し、身体下部が本来の面目（仏）であることを自覚する。「軟酥の法」は頭上に載せた軟酥から流れる気をイメージし意識・無意識の調和統一により癒しを得る。白隠の内観や軟酥の法は治療法・癒しとしてだけでなく、禪そのものであった。「但だ病を癒すのみにあらず、大いに禪観を助く。」「……道家者流に類するを以て、大いに禪に異なるものとするか、これ禪なり。」ただの習合でなく、諸思想、行的実践、医学思想に禪と通底するところを捉え、自らの治病体験を通して偏った禪を正し本来的な禪を自らの禪として創造した。これは終末期のスピリチュアルケアに示唆的である。身心一如、自他一如そして生死一如の禪の生命観は、心身の一体性、個を超えた他者、宇宙との一体性におけるスピリチュアルティに通ずる。禪、氣功、ヨーガ等は、宗教を超えたスピリチュアルケアにおいて、また終末期以前のあらゆる人生の時期（生老病死）における健康・癒しと「生死」の学びとなりうる。統合医療、ホリスティック医学としてのスピリチュアルケアの可能性を考えたい。

看取りの文化考——死に逝く者の作法——

井藤美由紀

アンジェラ・コウル等（二〇一〇）は、ハワイで末期がんの高齢者の家族介護者五六名を出身地（中国、欧米、日本、ネイティブ）別に分けて実施した、ストレスと悲嘆に関する比較文化的調査研究の成果を発表している。それによると、日本出身の家族介護者達には、老親の介護は、長男長女、長男が結婚している場合は「長男の嫁」がするものだと考えられており、介護負担感は、大変であってもそう言えず（社会的に容認されていない）、他の人から、自分が「よくやっている」と思われるかどうかを非常に気にするといった特徴がある。一方、欧米出身者達には、「介護はまさにストレスフルなもの」との共通認識があり、家族の中の誰が介護をするかは合理的理由によるとし、介護ストレスに対する公共サービスも整っており、他の家族をあてにしないという特徴があることが明らかにされた。

確かに、臨終の場が病院に移行してしまう前の日本には、ハワイの日系人コミュニティの中に今も息づいている、イエ制度の影響下にある「看取りの文化」があった。しかし、臨終の場が病院に移行して四〇年。核家族化が進み、若い世代ほど高齢者と暮らしたことがなく、大半の人が家族を看取った経験を持たない現在の日本では、かつての「看取りの文化」は、良くも悪くも忘れさられかけているように思われる。

政府の発表している高齢者に関する各種調査を見ると、現在、日本の高齢者の四分の一は独居で、三割は夫婦二人暮らし。三世帯世代は一六％に過ぎない。過半数の高齢者が、治る

見込みのない病気になった場合は自宅で最期を迎えたいと望んでいるが、それが実現可能だと考えている人は一割に満たない。「最期まで自宅で過ごせない」と考える理由として最も多くの人が挙げた理由は、「介護してくれる家族に負担がかかる」ということであった。これは、今や日本でも、高齢者の終末期介護は「まさにストレスフルなもの」と考えられている、つまり共通認識が欧米化したことを示しているのであるか。実際に家族を看取った人達も、「まさにストレスフルなもの」だったとしか思っていないのだろうか。

筆者等が二〇〇八年度に実施した、がん患者遺族へのインタビュー調査の結果は、それとは異なる見解を示唆した。初めて家族を看取った人達に共通して見られた特徴は、余命告知が、患者との関係性・自分の生き方・暮らし方に、それまでの日常の延長線上では予期できない変化をもたらし、突き動かされるようにして患者のために奔走したということだった。看取ってから二、三年を経たインタビュー調査時に当手を振り返り、出て来た言葉は、「もうがむしやら」「嫌々やってたわけじゃない」「苦にならなかつた」「充実していた」「ずっと一緒にいたかつた」等で、「まさにストレスフル」とは少し違っていた。何度も近親者を看取った経験がある人の中には、「長子・長男の嫁」の務めを果たしてきた人が多数含まれていた。後藤富美子さん（仮名）もその内の一人で、姑から「気に入らない嫁」であることを思い知らされてきたにも関わらず、姑が頼りにして来た義姉達は家庭の事情で主介護者にはなれないという現実を泣く泣く受け入れ、姑を介護し看取った経験があった。がん

性疼痛に苦しむ姑の終末期介護は、予想どおり、「まさにストレスフルな」ものとなったが、結果的に富美子さんの数々の苦勞は達成感へと昇華した。姑が死の二週間前に、「啓司とあんなに死に水を取ってもらいたい」と伝えたことや、姑の死後に開封された遺書に「富美子さんにはお世話になった」と認められていたことで、姑が最後には富美子さんを「後藤家の嫁」として認めていたことが親族に公認され、富美子さんの苦勞が報われたからである。このように、死を覚悟した人が、人生を清算して旅立つことを可能にした「死に逝く者の作法」も、「看取りの文化」の産物だったのではないかと思われる。

尊厳ある死とは何か

冲永 隆子

近年の医療技術の進歩により、人の寿命は飛躍的に伸びたが、現代人は、人生の最期をどのような形で迎えるか、さまざまな問題を抱えるようになった。終末期医療における治療の差し控えや中止について、胃瘻などの経管栄養や人工呼吸器による延命治療の対応はいかにあるべきか、増加する医療費にどう対応すべきかなど、問題は山積している。超高齢社会は個人にも国家にも切実な課題をつきつけている。延命医療を受けず自然な形で死を迎えることを尊厳死とする考えが出てきた。ここ数年、死期が近づき、回復の見込みのない患者に、そうした尊厳死を認めようとする立場の人々と、それに反対する人々との間で、議論が高まってきた。二年前より、国会では尊厳死を可能とする法律を定めようと、超党派の国会議員でつくる、「尊

厳死法制度化を考える議員連盟（議連）¹が、「終末期の医療における患者の意思の尊重に関する法律案（仮称）」を公表し、いわゆる「尊厳死法」の制定をめざし準備をすすめている。本発表では、尊厳死法をめぐる国内の動向および議論にあたり、真の「尊厳ある死」とは何かについての検討を行った。現在いままお混迷を深める尊厳死議論を通して、人生の最期をいかにして迎えるか、終末期の意思決定を支えるための今後の課題を探った。最初に、尊厳死概念のあいまいさ、「尊厳」概念の混乱についての確認を行った。清水哲郎によれば、日本では、「尊厳死」徒な延命治療をせずに、死ぬことを許容する²もしくは「尊厳死＝消極的安楽死」という図式で語られる。尊厳死の元となった英語表現「death with dignity」は、アメリカのオレゴン州（尊厳死法）の「医師による幫助自殺」（physician-assisted suicide：PAS）を差し、一般に理解される「尊厳死」の定義とは異なる。「dying with dignity」は、死に向かいつある人に提供しようとするケアの在り方、「尊厳ある最後の生」を意味しているという。清水は、そもそも死自体には尊厳が伴うことも伴わないこともなく、人に尊厳が伴う・伴わないものであるから、「尊厳死」という表現そのものに問題がある³と指摘。「尊厳死」が、徒な延命治療をしないこと、ないし中止することによって到るような死を指す用語となっているのは、日本の事情によるところが大きいとする。そのことを表すかのごとく、富山県の射水市民病院での外科部長による七人の終末期患者からの人工呼吸器取り外し事件（二〇〇六年三月に発覚）が起こった。それは、曖昧で捉えどころのない言葉によ

って美化された「尊厳死」事件であった。その影響があつて、議連による「尊厳死の法制化に関する要綱骨子案」が提出された。二〇一二年三月には、議連による「終末期の医療における患者の意思の尊重に関する法律案」が提出されたが、関係団体、識者から、「命の軽視」につながる、「患者の意思を尊重すべきだ」との賛否両論の声が挙がった。とくに慎重派からは、重い障害を抱えた当事者本人が、家族や周囲を慮って、死ぬ意思を表明する危険性があるとの指摘がなされた。推進派からは、回復の見込みのない終末期患者本人の意思を尊重し、延命だけの医療措置を行わない場合の医師の免責保障をする法整備の必要性が叫ばれた。発表者の立場は、法制化は、社会における死への誘導につながるが、社会における「いのちの対話」やケアの視点を奪うということから、慎重姿勢である。今後の課題として、「尊厳をもって死に到るまで生きること」を支えるケアの在り方と、個々人が「尊厳ある人生の終結としての死を迎える」ために、尊厳ある生の充実を図ること、他者との関係性の中で育まれる「いのちの尊厳」という視点が必要となる。「死ぬための意思の尊重」、「いかに死ぬか（死なせるか）」ではなく「終末期医療はいかにあるべきか」の議論が必要である。真の「尊厳ある死」とは、本人が周囲に支えられながら、尊厳をもって死に到るまで生きることであろう。

ホリスティック医療と信仰治療

坂本 進

ホリスティック医療とは、(一)自然治療を重視し、(二)心身・魂(霊的なもの)を含め人間を全体的(ホリス)に捉え、統合的に治療していく医療である。

「養生訓」を著した日本に於けるホリスティック医師・貝原益軒(一六三〇—一七一四)は「気が閉じられ、どこおると、身体の器官に障害が起こる」と指摘している。「それゆえ、養生(病氣治療)の道は、気を調整することにある」。つまり、血液の循環をよくし、新陳代謝をとどこおらせない工夫をする、ということである。ホリスティック的看護を目指したナイチンゲールは、「病気の治療は、自然の現象を通して神が定めた神の法則のプロセスに、協力していくことである」と述べている。医学の父・祖と呼ばれたギリシャのヒポクラテス(紀元前四六〇年頃)の医学は、ホリスティック医学であった。

ベネディクト会修道院長であり、医師、神学者、神秘家(幻視者)、音楽家、薬草(ハーブ)療法家であった聖ヒルデガルド(一〇九八—一一七九)修道女は、キリスト教信仰に基づいた医療とハーブ(薬草)治療法を実践し、心身霊を統合したホリスティック医療の先駆をなした医学療法家として知られている。

彼女は、がんの治療を、こう述べている。四元素(火・空気・水・土)により体内を調和させ、活性化させる。即ち、太陽の光(火)を浴び、清浄な空気(大気)を呼吸し、新鮮な水分を摂取し、血液の循環を活性化させる。ハーブと食物(土)

を適度に調和させ摂取する。運動、入浴、睡眠、活動などにより、適度の刺激を与え、免疫組織をつくる。瀉血により、体内の毒素を排出させ、浄化させる。食事の順序は、まずスープを飲み、次に野菜・果物を他の食物と一緒に食べる。ワインとパセリを同時に取る。ウナギの肝の温かいモノと苦みのある酸は、ウイルスを弱らせる。がんになる人は、善意と責任感のある、人と協力出来る人でありながら、人生の危機に遭遇して危機を克服できない人である。ゆえに、がんの克服法は、人生の危機を克服し、挫折感、欲求不満、ストレス、空虚感に充たされそうになる思いを、乗り越える精神面の増強体験を得るところにある。ヒルデガルドの「人生の功德の書」には、悲しみ、怖れ、長期に渡る絶望、自暴自棄、疑い・不信、厭世感、悲観的見方が、がんを誘発すると、書かれている。

ヒルデガルドは、六つの健康保持の処方箋(養生法, *diata*)を、述べている。光と空気と水の摂取、飲食の調整、労働と休息のバランスを取ること、眠りと目覚めを均衡させること、排泄を整合させること、心のあり方を活性化・積極化させ、身体の治療だけでなく真の心の救いを志向させること、である。

亦、七つの「苦しみを和らげる薬」を、提示している。喜びを持つこと。涙を流すこと。入浴。睡眠。共に寄り添い慰めてくれる人を持つこと。現実を直視し、真実・真理を発見すること。祈りの時を持つこと(聖トマスが、要約している)。

さらに彼女は、病気の「癒し」とは、もとの姿に戻る、秩序を回復する(*restitio*) ことではなく、これから達成すべきこと、与えられる救いに向かうことである、と述べている。新

しい命に向けて押し出されること。病気の癒し (Cure, heal) だけではなく、救い (salus) に向かうものである (Liber vitae meritorium「人生の功德の書」) と。

宗教組織の伝統医療プロジェクトの運営に見られる

母体組織の構造

岡光 信子

一九七三年、フランスに本部をもつ国際的女子修道会 Sisters of Divine Saviour (以下SDS) は、ヨーロッパで養成したインド人修道女のうち一名をインドに戻し、南インド・タミルナードウ州にインド管区を創設し、内陸部にある交通の便が悪い貧しい村落で活動を始めた。

インド管区は、劣悪な衛生環境による住民の健康被害を目的の当たりし、修道院内に診療院と助産院を開設し、医療行為と保健・衛生情報を提供した。医療活動に従事するなかで、修道女たちはインドにおける医療の諸問題を認識するようになる。特に大きな問題は、薬害があるために欧米で禁止されている薬 (科学薬) が注意書きもなくインド国内で販売されていること、ヨーロッパの水準と比べるとインド国内に突出している薬の値段が非常に高いことであった。

一九七〇年代中ごろ、科学薬による弊害を軽減する策として、この地方で古くから用いられていたナットゥ・マルンドゥと呼ばれる民間医療を活かし、地域住民に対するプライマリ・ヘルス・ケアを充実させるといふプロジェクトを開始した。ナットゥ・マルンドゥは、身近にあるスパイスなどの材

料を用いて、病気や怪我を治療する民間医療で、副作用が少なく安価で安易というメリットがあった。このプロジェクトは、当初、伝統医療に対する偏見ゆえに難航したが、村落における医療へのアクセシビリティを確保するという観点から一定の成果を得た。しかし九〇年代後半、プロジェクトは休止になる。

プロジェクトが立ち行かなくなった最大の原因は、インド管区が村を取り巻く諸変化に対応せず、従来のままの認識でプロジェクトに携わっていたことにある。プロジェクトの開始時、安価で安易な伝統医療は歓迎された。しかし、二〇年近い歳月を経るなか、村の衛生状態が改善し、村人の経済状況が向上すると、多少費用がかかっても即効性のある科学薬を好む傾向が強くなってきたのである。

プロジェクトの休止の原因には、プロジェクトの母体であるインド管区の構造も無関係ではない。インド管区は、管区内に運営費を捻出する諸機関を持たず、フランス本部からの潤沢な送金で活動を維持していた。こうしたフランス本部とインド管区との関係は、インド管区の自立を阻害し依存体質を育み出した。さらに、中核的役割を担う修道女たちは、組織や事業の管理・運営の訓練を受けずにヨーロッパから帰国した者たちで構成されていた。決められた業務を忠実にこなせばよかったヨーロッパと異なり、インド管区では、施設や事業の管理・運営を責任ある立場で牽引しなくてはならなかった。ノウハウも経験もない者が責任ある立場を任されたことから、インド管区の運営は、全体の位置づけや長期的ビジョンを欠き、場当たりの

なものになる傾向を孕んでいた。インド管区では、プロジェクトの休止という事態は珍しくない現象である。インド管区は、本部への依存体質と管理・運営能力のある人材を欠くという構造的な問題を内在しているがゆえに、プロジェクトの運営が場当たり的で、一度機能不全に陥るとそれを打破することができないというサイクルを繰り返すことになるのである。

ナットトゥ・マルンドゥ・プロジェクトは、伝統医療の復興を先取りしたプロジェクトであり、医療へのアクセシビリティに課題がある地域では有用性が認められる。伝統医療プロジェクトの休止には、インド管区のもつ構造的欠陥が露呈しているのである。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、宗教組織が新しい事態に柔軟に対応する戦略を構築して対処していくことが必要であろう。

医学の発達が宗教に与える影響

杉岡 良彦

はじめに…近年宗教と医学の関係の見直しが模索されている。本発表では、医学概論の立場から過去数十年の医学における変化を振り返り、現代医学の全体像を示す。この観点から、今後宗教と医学の関係がどのように理解可能であるのかを考察したい。

過去数十年の医学の進展…この数十年の間に、医学には三つの点で大きな変化が生じたと言える。一点目は方法論の観点である。かつては基礎科学（分子生物学）的手法が最も科学的方法であると考えられる傾向にあった。しかし、一九九〇年代

初めにEBMが提唱されて以降、実験室で有効な方法ではなく、実際に人を対象としてその効果を評価する臨床疫学的方法の重要性が広く理解されるようになった。二点目は、人間観の観点である。かつて医学は人間を生物学的観点から理解しようとしてきた。しかし、Engelの生物心理社会モデル(Bio-psychosocial model)の提唱(一九七七年)以降、人間を生物学的だけではなく、心理的にも社会的にも理解することが重要であるとみなされてきた。さらに近年、「全人的苦痛」という概念とともに、患者のスピリチュアルペインを含めた配慮が重要であるとされてきた。三点目は医療倫理的な観点(とりわけ患者医療者関係の変化)である。どのような治療が最適であるのかは、科学的・客観的に自明ではなく、個々の患者の人生観や価値観によっても影響されると理解されてきた。

医学の発達も宗教に与える二つの影響…ここでは以下の二点に注目したい。一点目は、過去数十年の医学におけるこうした三つの変化は、いずれも宗教と医学のより強い関係を促すものであるという点である。過去の医学が「生物医学」という言葉で代表されるとするならば、生物医学においては分子生物学が最も重視され、病気はその分子レベルから説明することが最も重要であるとされる。しかし人間を生物心理社会さらにスピリチュアルな存在であると考えるのであれば、それぞれの次元からのアプローチが可能であり、またその治療・予防・健康増進への効果は、臨床疫学的方法によって、科学的に評価することが可能となるのである。生物学的メカニズムが不明でも、効果のある方法は正しく評価されることが可能となっている。例え

ば、デューク大学のコーニツクらによる宗教と健康に関する多くの研究やそのレビューは、現代の医学がこうした問題の解明に正しく関与できることを医学界に、さらに広く社会に示しづけた (Koenig et al., *Handbook of Religion and Health*, 2012)。また、患者の人生観や価値観に宗教は大きな影響を与えており、医学が最適な治療を提供するためには患者の宗教的背景も配慮する必要性が増えてくるであろう。一方で、二点目として、医学の発達による宗教の不適切な評価の危険性を無視できない。臨床疫学によって、いくつかの宗教的実践がその科学的評価にさらされることになる。例えば、祈りに関する臨床疫学的研究はいくつか行われているが、一致した結論が得られているとは言えない。祈りに効果はないのだろうか。祈ることに意味がないのだろうか。われわれは、実験室レベルの研究（その代表としての分子生物学）ではなく、人を対象とした科学研究（その代表としての臨床疫学）が行われる時代に生きている。しかし、科学研究で示されるのはあくまでも測定可能な現象の平均値である点には注意が必要である。

結論・現代医学の発達（本発表では三点に着目した）は、宗教を排除するのではなく、逆に宗教が関与する余地を医療の中に広げつつあるといえる。今後、よりよい医療のために、あるいは救済という目標のために、宗教と医学のさらなる協力と対話が必要であるが、その際に、医学あるいは宗教学全体の中で両者の関係がそれぞれの学問にとつてどのような意義を有するかを常に配慮することが必要であろう。

生命概念と創発性

—— 生命と物理主義との連続と断絶とをめぐって ——

沖永 宣司

創発とは基本的な存在物の複合、相互関係によって、そこになかった新たな性質が生じることである。化学物質の自己組織化による生命の発生、神経細胞の有機的複合からの精神の発生などはここに含まれる。生命や精神が物質にはない新たな性質を獲得することで、生命の自発性、精神による因果連関の創出などが、物質に還元されない仕方での独自の領域を確保すると創発説は考える。こうした独自性は、純粹な新しさの意義、生命や精神固有の尊厳の確保にもつながってくるものである。

創発という考えの特徴は、世界が原子などの基本的な「存在」に「依存」しながら、各々の原子やその単純な相互作用から「区別」された「性質」が生み出されるといって、「存在」と「性質」とのギャップにある。このギャップに関して、創発された「性質」が、独自の「因果作用」を生み出すと見なす「強い創発説」と、見なさない「弱い創発説」との違いが生じる。「強い創発説」の見解は、原子論的な部分の集合には見られない全体としての秩序が、「ある先行状態についての完全な知識」を私たちが所持したとしても、「予測不可能」な形で、「下方因果」を生み出すとする。こうしたラプラス的予測にも反する見解は、個別分子同士の相互作用の範囲より長い距離まで、一瞬にしてつながる秩序体系の存在などを論拠とする。また、物質の因果とは異なった心的因果も、「強い創発」にあたる。そして物理的因果への還元に対しては、心が因果的な役割を持たな

いならば、心が進化した必要性を説明できないと答える。他にも、量子レベルのランダム性のような上方向への因果作用、宇宙創成に見られる機械的因果性不成立の次元などが、物的因果の例外として挙げられる。こう見ると、機械的因果の方が、実在ではなく創発された一階層の出来事になり得る。

こうした創発説の主張に対して、近年生命の発生を物理主義的に批判し直す、「実用主義的」な議論がある。それは、物質からの創発として漠然と考えられていた生命現象を、厳密な分析対象として、類似した命題のクラスから区別することによって特定化し、さらにこの生命の創発現象を数段階に分けられた前生物的化学進化過程、自己組織化過程の中に位置づけようとする。それは生命の創発に関し、現在において化学的過程として未解決な箇所を明確化し、そこを将来経験的に説明される箇所と見なし、化学的過程から生命への進化の中で、科学的な経験知とは無関係な箇所を残さない立場である。しかしこの立場は、まず分析対象となる生命現象を「化学過程のシステム」の中に置き、それをより「下位の階層」の化学過程に還元するため、この還元操作の全体から生命の志向性などの主観的側面を予め捨象することを条件としている。また「将来経験的に説明される」という主張は、「経験知とは無関係な箇所の非存在」の証明にはなっていないと考えられる。

創発説の中には、この「経験知とは無関係な箇所」は、物質から精神がいかに創発されるのか、客観から主観はどのように創発されるか、という問題として顕著に現れている。そして、創発説は「性質」を創発として主張しながら、そこで原子のよ

うな基本的な「存在」だけは創発されないという矛盾も抱えている。創発説におけるこれらの問題点を、違った方向から説明し直すのが、物質と精神、客観と主観を同じ実在の二側面と見なし、創発説における基本的な「存在」をも実在の限定の結果と見なす、中立一元論の立場である。創発説はこの一元論を、物心の相互作用についての説明をせず、自然的進化過程の中で心が要求されてきた理由を説明できない立場として批判する。しかし一元論の側からすれば、創発説は心を物質から不必要に断絶させたために却って二者の相互作用を困難にさせ、また心の創発という回答不能な問題を引き起こしたことになる。

生命の発生と進化に倫理的意思是存在するのか？

—— 神義論的考察 ——

十津 守宏

今日に至るまでの生命科学が明らかにしてきたことは、生命の発生と進化という現象に目的論的な意味付けは不可能であること、ましてや倫理的な意味付けなどは存在しないということである。そもそも生命科学とは、どのように生命が発生し進化したのかを問うものであって、なぜ生命が生じたのかを問うものではないとされている。確かに、遺伝子に機能付けられている遺伝的浮動と地球史のうえで繰り返されてきた大量絶滅とその後の生命の適応放散などの現象を鑑みる限りは、今日、我々人類が繁栄を享受するまで進化したことは、倫理的意志による世界の創造の結果や目的ではなく、R・ドーキンスが言う「盲

目の時計職人」の手による偶然の作為の積み重ねの結果であると理解することが妥当であろう。加えて、その進化という現象を生じさせる構造や意志の有無について議論することは、自然科学ではなく宗教的直観に委ねられざるを得ないとされているのである。

一方で、古生物学者のサイモン・コンウェイ・モリスは、数々の収斂進化の具体例を検証しつつ、生命は必ず「知性」にたどり着くと主張する。そして、その「知性」は必然として世界の目的意識と自らの道徳責任について自問自答することになると主張している。また、モリスは彼自身の進化理論は創造主としての「神」の存在を排除するものではないとも敢えて述べている。しかし、自然科学の領域ではかかるモリスの主張は、進化という現象が方向性をもたないとされる遺傳的浮動や生態系の攪乱などの偶発的な外的要因に依拠していることを論拠として、受け入れられているとは言い難い状況にある。それでは、生命そのものの由来や我々の知性の由来・世界の目的因について語ることは、やはり自然科学ではなく宗教的直観や形而上学の領域へと相対主義的に分離されてしまうべきものなのだろうか？

他方で、これまでは中立的とされていた遺伝子の突然変異には、実は環境への適応性が認められる余地があることが今日では指摘されている。この指摘が正しいとすれば、遺伝子の突然変異による進化と地球史における生命の流れには、よりよく環境に適應していかうとする傾向性が存在していることになる。

即ち、自然選択とは進化の原因ではなく、結果なのである。実

際に生命というものは周囲の環境に対して極めて適応的であり、機能美に溢れた優れたデザインへと導かれている。数々の収斂進化の例の検証から推察され得るように、最終的に「知性」にたどり着くかの当否はさておいても、モリスが指摘する生命が辿り着くべきオメガポイントは現実存在しているのである。即ち、進化には目標があり、その究極目標とは自然と環境による明らかなデザインの所産なのである。その結果を、偶然の作為の積み重なりと解釈するのか、または創造主による導きと解釈するのが、依然として個人の価値判断に委ねられるのである。

加えてその一方で、生命には奇しくも地上を生命で満たすという旧約聖書の唯一神による戒命が、遺伝子レベルでア・ブリーオリに刻み込まれていることが今日では分かっている。生命はこの地球上に誕生した時点で、既に「見よ、それは極めて良かった」のである。従って、生命という存在の進化的目的とその存在意義は、それ自体として単に自然主義的に解釈するだけでなく、神や超自然的存在、形而上学的な議論を持ち出すまでもなく、生命とその進化というその現象の本質をありのままに省察することによって、結論を導き出し得るものなのである。表現型の変化は、単なる環境に対する適応に過ぎない。生命は「生き続ける」という自己目的的行為としての目標を与えられており、産まれ出た時点で既に自己完結した存在として、明確な回答をその存在の中に内包しているものなのである。

浄土真宗とカウンセリング

友久 久雄

人間は悩みを持つ動物である。そしてこの悩みを如何に解決するかが、その人の人間性を表わすとともに、人格形成にも大きく影響を与えると考えられる。

仏教の一派である浄土真宗も、心理療法の一派であるカウンセリングも、ともにその対象や方法は異なるが、人間の悩みを解決するという意味では、同じ機能を有するものである。そこで本稿では、その両者の対象と方法の相違点を比較検討することを目的とする。

浄土真宗が対象とする人間の悩みは、人間として生まれてきたことにより、誰しも持っている逃れられることのできない悩みといえる。具体的に言えば、生老病死など釈迦が四苦八苦として述べた内容であり、そのうち「死」の悩みが中心であることはいまでもない。これは、全ての人が持つ人類共通の悩みであり、時代や場所（時と所）による変化はない。それに対してカウンセリングが対象とする悩みは、人々が日常生活を営む上で支障となる悩みである。それ故、それぞれの人によりその悩みの内容も異なり、多くの場合は個人的な悩みが多い。また、時代や地域、すなわち環境による差異が著しいという特徴がある。そして、この両者における決定的な違いは、浄土真宗が対象とする悩みは、人間が生来性を持つ悩みで、その解決は人間の能力では不可能であるということであり、それに対してカウンセリングが対象とする悩みは、人間社会で生活することにより生じた悩みであり、多くは人間の能力で解決できるとい

うことである。

それでは、人間の能力で解決できない悩みを、浄土真宗ではどのように解決しようとするのか考えてみたい。まず、大きな特徴は、浄土真宗は、宗祖である親鸞の個人的な実体験をもとにした教えということである。

親鸞は幼くして両親と死別し、「死ぬとはどういうことか。死んだらどうなるのか。次は自分の番ではないか」と死に対する強い不安と恐怖に襲われ、九才にして仏門に入る決意をした。そして当時仏教界の中心であった比叡山に登り、自身の死の問題を解決すべく厳しい修行を続けた。しかし修行を始めて二十年、死の問題は、その解決の糸口さえ見つからなかった。絶望した親鸞は修行を止め山を降り、法然のもとを訪れた。法然の説いていた話の内容は、阿弥陀仏の本願すなわち阿弥陀如来の「如何なる人でも必ず救う」という仏の誓いについてであった。これを熱心に聴聞した親鸞は、ついに阿弥陀仏に救われるという体験とともに、同時に、不安と恐怖におのいていた死の問題も解決したのである。浄土真宗は、この親鸞の、人間を超越した阿弥陀仏との出会いにより、全ての不安や悩みが解決されたという体験をもとにした教えである。

これに対して、カウンセリングは、クライアントがカウンセラーに相談し、カウンセラーがクライアントの話を積極的に傾聴することから始まる。その結果、クライアントは自己の内面を解放し自己洞察力が深まり、仮面を被った自己に気づくことから自己を見直し、真実の自己に気づくようになる。同時に自己の内なる可能性にも気づき、前向きな人生が歩めるようにな

る。

このように浄土真宗においては、人間の能力で解決できない悩みに対して、悩みを持つ信者と人間の能力を超えた阿弥陀仏との関係において悩みを解決するのである。そして話を聞くことを聴聞というが、これは悩みを持つ側の仕事である。

これに対して、カウンセリングでは、だれもが持つ日常生活での悩みの解決であり、人と人すなわちカウンセラーとクライアントの関係であるといえる。そして積極的傾聴は、悩みを持つクライアントではなく、カウンセラーの仕事であるといえる。

カール・ロジャーズにおけるキリスト教的側面

今野 啓介

本発表では「来談者中心療法」の創始者として有名なカール・ロジャーズを扱い、その生い立ちと一連の理論から、とりわけキリスト教に関連性のある要素を抽出し、彼の心理学理論との相互関係を検討した。彼の生い立ちに関して注目すべきは、厳格なプロテスタントの両親を持ち、自身も牧師になるべく自由主義・新正統主義の強かったユニオン神学校へ進んだことである。しかし彼が神学生となる直前、世界キリスト教学生連合会議のアメリカ代表として中国に赴いた際、異質な宗派に理解を示す他の学生たちに感銘を受け、神学生となった後も、特定の思想や教義に左右されない学問への志向を抱いていた。その際に、ユニオン神学校やその向かい側にあるコロンビア大学で受講した精神医学の講義をきっかけとして、ロジャーズは臨床

心理学に興味を持ち、自身の職業として選択したのである。このように一見キリスト教との決別を図ったように感じられるロジャーズだが、彼の理論はしばしば聖書や神学者の見解との類似性が指摘される。ロジャーズの心理学法において特徴的な点では、個人の内的な自己像と現実との統合状態を理想とすることである。セラピストは、「非指示的アプローチ (non directive approach)」をとり、自身がクライアントの意思を映し出す鏡となることで自身に対する否定的感情を意識し受容させることを促し、人格的な一致 (congruence) を達成させる。こうした特徴に関して、例えば Vitz (1994) は「ロジャーズが「一致」と呼ぶ内的調和がとれた状態は、一九二二年に出版された自由主義神学の文脈において有名な H. E. Fosdick の *Christianity and Progress* の中で、人間の理想像として強調されていると指摘する。また Goodman (1991) は、セラピストのクライアントに対する「共感 (empathy)」を強調するロジャーズのサイコセラピーは、聖書中でキリストが説いた「隣人愛」やヨハネ八章における「姦淫の女」の話と親和性があると述べる。もちろんロジャーズ自身がこうした要素を自覚的に援用したかどうかを立証することは困難であり、用いられる語彙の類似性などの表面的な記述からは小さな推測をもたらすにすぎない。しかし、それまでの指示的行為を行う心理学法や、フロイト流の精神分析が勢力を持っていた当時、右記の研究で取り上げられているような「一致」や「統合 (integration)」を強調するロジャーズの心理学法は、彼自身はカウンセリングの現場経験から生み出されたとは言うものの、心理学分野の内側においては

特異な様相を呈していると言える。そしてロジャーズに近似した概念を強調する人物として、前述の Fosdick の他には神学者パウル・ティリッヒや、彼に師事した心理学者ロロ・メイがいる。彼らの文脈においては、神経症や実存的な不安は万人に内在する有限性である「非存在 (Non-Being)」や「デーモンのなもの (the daemonic)」の克服や統合によってなされる。ティリッヒの場合、それは神的存在を表す「究極的な関心 (ultimate concern)」の前においてのみ可能とされる。このように「統合」「一致」といった概念は、神学的素養を反映している可能性があるのである。興味深いことに、彼らは同時代に皆ユニオン神学校で学び、あるいは教鞭をとっていた。そして人間性心理学が元来心理学のみならずティリッヒなどの神学者をも取り込んだ学術的運動であった点を加味すると、ロジャーズの一連の理論も、人間性心理学が立ち上げられる前段階の学問横断的な気風の高まりの中で形成されたものと言え、現代においてなお影響力を持つロジャーズの一連の理論は、神学と心理学のグラデーションの中の、区分の困難な位置にプロットされるという仮説が立つ。この仮説は時代的背景やより多くの文献をまとめ、当時の神学と心理学の中におけるロジャーズの位置づけを明確化していくことによって立証されるだろう。

ツルティム・アリオオーネの施餓鬼の心理療法

葛西 賢太

ツルティム・アリオオーネ（一九四七—）は、本名 Joan Rousmaniere Ewing¹、米国コロラド州にタラ・マンダラとい

う瞑想施設を設立した、チベット仏教の尼僧である。彼女はひとたび出家するが、還俗して結婚。彼女の幼い子供が突然死し結婚生活が破綻するなかで味わった悲痛から、アリオオーネは、チベット仏教において女性や母親はどう位置づけられるのかと問う。チベット仏教史において卓越した尼僧たちをわずかではあるが見出し、その伝記を蒐集して英訳 (*Women of Wisdom, 一九八四年*)、その中でマチク・ラブドゥン Matig Labdron (一〇五五—一五三) という尼僧と出会う。マチクは前世においてインドの賢者 (男性) であり、チベット人救済のためあえて女性に転生したと伝えられる。

アリオオーネは、マチクが体系化したチュー chöd という儀式に注目する。チューにおいては、鐘と太鼓を持ち、詠唱しながら自らの心身を鬼神や死者霊に捧げる。「(煩惱の) 切断」という意味をもつこの儀式を体得したチュー行者は、何ものも怖れずに死者の弔いに関わり、また、疫病に罹患することなく患者の手当てをすることができるという。マチクが結婚し子をなし、そして優れた行力をもっていたことに印象づけられ、アリオオーネは、チューの儀式を現代風に読み換えた心理療法 (*Feeding your Demon*、²「はげものに食事をもてなす」、依存症やトラウマなどと闘うのではなく「なかまにしてゆく」方法を提案する。デーモンとは、語源的にはさまざまな精神作用 (daemon をさす) を指摘しつつ、アリオオーネは魔という意も含み、自己嫌悪や完璧主義、怒りや嫉妬、あるいは幻滅させたり滅入らせたりするもの、依存症やトラウマ、人間関係の問題やそれにともなう強い罪責感であると説明する。アリオオーネ

の提唱するのは、欲望や不安や苦痛（デーモン）を抑圧ではなく饗応（供養）することによって、逆説的に欲望や不安や苦痛が受け入れ可能になる、そのような心理療法なのである。施・餓鬼（餓鬼のために施す、餓鬼を供養する）という仏教儀式に比されるものであるが、興味深いのは、饗応の材料が自分自身であることだ。

アリオネが体系化した心理療法は、以下の五つのステップを踏む。深い腹式呼吸をし、身体、感情、精神の緊張をほぐす。(一)自分が取り組みたいデーモン（課題）を確認し、それが身体のどこにいるかを探り当て、その様子を詳細に観察する。(二)存在受容が難しいデーモンに人の形を与えて、他者として交渉可能な存在にする。よく観察し、必要としているものはなにか、それが得られたらどんな気持ちになるかを、デーモンに尋ねる。(三)デーモンになった自分自身をイメージする。(四)デーモンの必要物からなる飲み物の中に自分自身を溶かして、デーモンに与える（トイメージする）。食事を与えられた（供養された）デーモンはなまかになる。(五)気づきのなかで少しずつ心を休める。

心理療法・精神医学の諸概念や諸経験が彼女にインスピレーションを与えている。自分がデーモンに成り代わりその課題を知るとはサイコドラマのようだ。いっぽう、自分をネクターに溶かしてデーモンに与えるというイマジネーション（瞑想）は、他人の悪や病や苦痛を自分のなかに吞み込んでしまう瞑想法トン・レンを思い起こす。自分が怖れていた不安を抱いたりにしている対象であるデーモンに、自分の身体を与えるという

のは、度を越した自己献身にも思える。だが、デーモンはいわゆるインナーチャイルドのようなものと見れば、内なるデーモンをもてなして力つけてやることは、貧弱にされてきた自分の中の「影」を手当てしてやることであり、自分自身に施す（自分自身に供養することなのだ。内なる他者とう向き合うか、（外の）他者とう関わるか、死者や自分の「影」のようなデーモンを相手にそれらを考える自己発見的な意義もある。

名目における宗教心理学的展開

太田 俊明

【発表の背景】近年の宗教心理学の勃興。特に仏教においてその傾向は顕著である（宗教心理学研究会及び日本仏教心理学会の発足・発展）。また、教団内部の名目は社会的組織として形式化したものである。そこで、各名目群の意味を「可能な限り」構造化し、一教団の教学を一ケースとして捉える。更にはそれらを組み合わせることで仏教・ひいては宗教の意識構造の進展を相対的に捉えなおす必要があるのではないか。

【方法と考察】発表者はこの数年名目と心理学との関わりを考察し続けている。そこから得られたこととして以下の三点が挙げられる。

一、元来名目とは心身・霊性的次元の変化のプロセスを指す。そしてそれは実体験に基づき、言葉にならないところを敢えて言語化し、暫定的に定めたものである。

二、また、宗派学における専門用語としての名目は祖師始めその系統の者が「特殊名目」と称するように、体験を通じてだ

けでなく知的に名目間で駆使されて成立すると考えられる。しかしそれらは内向きかつ難解であるものが多く、本来の姿からかけ離れたのではないか。

三、そこから名目を構造化。特にK・ウィルバー氏が提唱した「スペクトル」論に基づく事で他の心理学との基盤が生じ、人間の意識の進展に貢献するのではないか（K・ウィルバー〔吉福・菅訳〕『意識のスペクトル』春秋社、一九八五）。

これらを踏まえ、証空上人の講義メモである『他筆鈔』で取り上げられている名目において意識、特に宗教的廻心に関する構造的展開を考察した。

【西山教義における名目群の分類】 圓慈『希聞鈔』によると証空上人の教学体系は行聞・観門・弘願を導入とし、三重六義をまとめとする。そこで今回は両者の中間である顕行、示観、正因・正行の関係について発表した。

一、顕行とは：『観無量寿経』序分の散善顕行縁に基づき、行門（自力）他力に気づかされず、自力に執着している意識状況。

二、示観とは：『観無量寿経』序分の定善示観縁に基づかされる観門（法）・（弘願）（他力領解）であり、他力に対し心身的・意識的・靈性的に気づかされる意識状況。法が開示されることを通じて本願である弘願が開示される状況。

この示観を通じて正因・正行が開示され、両者は離れないものとされる。

三、正因とは、究極的には弘願であり、弘願に基づく因。以下のように

正因トハ示観ノ観ナリ。（『西叢』巻六、八十五上）

「正因＝示観」であり、それは三福に基づく。弘願開発により万機は往生する縁を得ると考えられる。また正行とは、正因に基づく行である。本発表ではこれらを図示化した。

【まとめ】 一、名目間の比較考察を通して、過去の考察と鑑み、名目群の流れはK・ウィルバー『意識のスペクトル』における意識展開とほぼ同一構造である。

二、顕行から示観に移った段階で意識の転換が生じ正因・正行が開示される。ここで廻心とされるが、（従来の宗派学的な）同一構造の文献化の繰り返しては説明に限界があり、事例的な見解が必要と考えられる。

井上・葛西・加藤編『仏教心理学キーワード事典』春秋社、二〇一二、上田良準・大橋俊雄共著『浄土仏教の思想 十一 証空・一遍』講談社、一九九二、太田俊明『三重六義に関する心理学的考察—『意識のスペクトル』との対比を通して—』（『日本仏教心理学会誌』五号、二〇一四）を参照。

宗教観がアイデンティティ確立と適応に及ぼす影響

山崎 洋史

【はじめに】 宗教観が青年期の適応にどのような影響を与えているか同時にアイデンティティ確立との関係を明らかにする。

【方法】 質問紙法…都内大学生二二九名男性四八名女性一七九名。授業終了後質問紙配布、即時回収。質問紙の構成は、一、フェイスシート、年齢と性別、二、信仰の有無に関する質

間、ア、宗教団体所属・信仰している・理由、イ、宗教団体未所属・信仰している・理由、ウ、宗教団体所属・信仰していない・理由、エ、宗教団体未所属・信仰していない・理由、オ、その他・理由。三、宗教観尺度は四十項目四件法。四、適応感尺度は二九項目四件法、五、アイデンティティ確立尺度は十項目四件法、六、自由記述。

【結果と考察】各尺度の因子分析を行った。宗教観尺度の因子構造は「宗教肯定感因子」、「宗教否定感因子」、「拡散宗教性因子」の三因子構造確認。適応感尺度の因子構造は「被信頼・受容感因子」、「居心地の良さ因子」、「拒絶感の無さ因子」、「課題・目的の存在因子」の四因子構造。アイデンティティ確立尺度の因子構造は一因子構造。被験者を、宗教団体に所属しているあるいは未所属であっても、信仰していると答えた群を「信仰している群」二四名、また信仰していないと答えた群を「信仰していない群」一九一名の二群に分けて各因子との相関を検討。t検定の結果、信仰の有無別にみた各尺度の因子得点の平均値と標準偏差から、「宗教肯定感因子」と「拡散宗教性因子」は「信仰している群」が「信仰していない群」よりも有意に高く、宗教否定感因子は、有意に低かった。これは宗教団体に所属しているか否かにかかわらず宗教を「信仰している」と自己申告している群の行動と認知を正に裏付けていることを意味している。

さらに男女比較では、「宗教否定感因子」は男子が女子よりも有意に高く、「拡散宗教性因子」はその逆であった。これは男子がネガティブな側面、「信仰のために、他に迷惑をかけて

も気づかなくなる。」「宗教によって、思想が偏り物事を客観的、科学的、論理的に見ることが出来なくなる。」など客観性に関する項目がより強く、「守護霊・守護神に守られていると思う。」等の主観性に関する項目は女子がより強い傾向を示している。

次に、宗教観尺度各因子が「適応」と「アイデンティティ確立」に及ぼす影響を検討するために、「信仰している群」と「信仰していない群」の各群別に、宗教観尺度と各因子を基準変数とした重回帰分析を行った。その結果、「信仰している群」においては全く有意な影響が見られなかった。一方、「信仰していない群」においては有意な影響がいくつか見いだされ、「拡散宗教性因子」が「被信頼・受容感因子」にプラスの影響を、また「宗教否定感因子」が「拒絶感のなさ因子」にマイナスの影響を及ぼしていた。これは、「いつも神や仏に見守られていると思う」等の意識が、「必要とされていると感じる」や「他人から頼られていると感じる」などの環境への適応感を高めていることを意味している。さらに拡散宗教性はアイデンティティの確立にプラスの影響を及ぼしていることが明らかになった。これは、J・E・マーシャのアイデンティティ確立のステータスにおける Foreclosure（権威受容）として親の勧めや期待などの他者の決めた基準に副う形で早々と決めてしまう（早期完了・権威受容）状態、すなわち、自らの求めや、葛藤の末の信仰の選択ではなく、不全感が残りやすいアイデンティティ状態に在ることを意味している。探索試行や自己投入の結果、拡

散宗教性のコミットメントをしている事が、影響を与えるものとして重要であることを意味しているといえよう。

人間関係の色イメージについての男女の相関性

——質問紙調査から——

久保田 力

東北芸術工科大学学生を中心に実施した我々の三度目の質問紙調査となる「色・五感・心理等に関するイメージ調査」から、問二八と問二九における、母と父それぞれを例える色のイメージについての回答結果とその分析の要点を報告する。詳細は「印度学宗教学会 論集」第四一号（二〇一五年）に掲載予定の拙稿を参照されたい。

男子学生は母に対しては、多い順に「ピンク」「クリーム」「赤」「オレンジ」の四色が一〇%を超えた選択比率である。また、父に対しては、「ダルブルー」「青」「空色」「こげ茶」「紺」「深緑」「黒」と、青色系統中心の寒色系の色が選択されている。一方、女子学生は、母の色が、多い順に「クリーム」「ピンク」「オレンジ」「ラベンダー」「赤」「えんじ」とつづく。また、彼女たちの父の色は「青」「ダルブルー」「紺」「深緑」「空色」「黒」「こげ茶」とつづく。このように、母の色は赤系統が多く見られ、父の色には青系統が多いのは一般的な傾向である。しかし、母のイメージに「クリーム」色が最上位層に登場するのは今回の調査結果に特有な傾向であると指摘することができ。さらに、母への選色帯グラフは、父のそれとほぼ補色残像 (complementary afterimage) 関係、広義の反対色関係にあ

ることに気付いた。補色たる「黄色⇩青紫」「黄緑⇩紫」「赤⇩青緑」などといった対応性が少なくとも上位四位までの色に見出すことができた。大胆に言うくと、父の残像が母の色であり、母の残像が父の色である。これにより、息子や娘たちの目には、色を視点にすれば、父と母を相互補完的な関係として映っていると推察できる。

回答分布状況を見ると、男子学生・女子学生はともに母と父に対して抱く色のイメージには共通した、緩やかな正の相関性があることが認められた。男女・全体それぞれの回答分布を子細にみると、大きく二種類のグループの存在が三つの領域にわたって分布していることが看取できる。第一のグループは四種の色相（ヒュー）派である。母の色を「オレンジ」を基調にし、父の色を補色的な青をあてがう色相派純色群。一方、「オレンジ」を母の基調色としながら「紺」を中心とした反対色と組み合わせる色相派明暗群。彼らにとつての両親は、明快にくつきりとしたコントラストを成していることが特徴である。さらに、「オレンジ」を母の基調としつともその柔らかい反対色である「空色」や「ダルブルー」との組み合わせなどが目立つ淡い関係性で示されるグループ。これらは、「明るい母・淡い父」をイメージしている色相派父性穏健群である。また、母に「えんじ」や「ワイン」といった濃い色を選び、かつ、父に「紺」「黒」という濃い色を選ぶ色相派重厚群もいる。つまり、「濃い母・濃い父」である。次に、もう一つのグループ。これもさらに三種の集団に分かれる。まず、母の色を「ピンク」「クリーム」等によって選び、父に「えんじ」「黒」等の色調を組み合

わせる色調（トーン）派と言えるグループ中、特に明暗を際立たせた組み合わせをする色調派明暗群Ⅱ（淡い母・濃い父）。そして、母の色は明るく淡い色合いを選びながらも、父を鮮やかな色で組み合わせる色調派強弱群Ⅱ（やさしく穏やかな母・明るく鮮やかな父）。最後に、母の色は「ピンク」「クリーム」「ラベンダー」等の淡い色を選びつつ、父にも「ミントブルー」「ライトグレー」等の淡い色を組み合わせる（淡い母・淡い父）の色調派柔和群。ここにはソフトでマイルド、穏やかな性格の夫婦像が浮かぶ。男子学生よりも女子学生のほうに広範囲に確認できた組合せだ。

以上のように、色相派と色調派という二種類の集団が七つのグループに分かれて三つの領域に分布していることが散布図で確認され、それぞれに応じた夫婦像をイメージできる。このような分析が、新たな自己発見や家族観につながることを期待したい。

C・G・ユングにおける思考と感情

杉岡 正敏

ユングにおいては、思考は必ずしも意識の中心的な働きではなく、感情や感覚、直観と相対化されてしまっている。また感情は自我と対象の結びつきに関わる働きとされ、思考の前提でもある。この発表では思考と感情の働きが無意識や宗教を論ずる場合にどのように絡むのか、それを考えてみたい。そこでまずユングが大きく負っているR・オットーのヌミノーズ体験論について大まかに見ておく。オットーの狙いは非合理的で不可

解なものでもある神に対して信仰という理性的態度を確立し、また超自然的な基準によらず宗教の妥当性を我々の日常の認識において確保すること、そのための宗教的アプリアオリの確立である。その思索の手がかりとなるのが「ある対象がヌーメンの対象である」と見受けられる場合にかかわらず生じてくる、あるヌーメン的な状況」としてのヌミノーズ感情である。オットーのヌミノーズ感情の体験論は「戦慄すべきもの」や「魅するもの」という粗野なヌーメンの様相から、信仰の対象となる「崇高さ」や「高貴さ」というヌーメンの様相へと収束していく。これらの様相はヌーメンの図式化された様相である。オットーはカントやフリースの哲学に基づいて考えるのだが、図式がときには変化し、誤った図式化も起るという点でカントの図式論の枠組みを外れているとも言える。ヌーメン（神の霊）は多様に図式化されつつもそれ自体としては不可解なものに留まり、また不可解ながらも絶大な価値体験とともに受入れられ信仰される。そのように展開し始める転回点はヌーメン自体がある。実体」として、つまりその意味で積極的に現われてくる事態であり、その最初は「この場所には何か出る」といった不気味さであったりもする。撥ねつけるように緊張関係を強いながらも、その緊張関係の中でヌーメンへ向かう者自身の实在性が開示される事態が明かになっていく。それではオットーの思索はユングの思索にどのように絡むのか。ユングにおいてそもそも価値という事象は謎めいた事象でもあった。ユングがフロイトとアドラーを批判するのも、その価値という事象の不可解さを看過している点にある。客観に主観的な価値が現われるという

事態はそれだけでいわば自我意識を超えて出ているとユングには考えられたのである。ユングはフロイトと袂を分かたず時期でも、フロイトの現実検討や昇華という考え方は高く評価していた。ユングにとって欲求の昇華とは当初の目的を果たせなかつたためにと取られる単なる迂回路ではなく、あらゆる出来事に対処していく現実検討的な態度である。むしろ現実に向かい合う意味で昇華が評価される。そして現実とはありとあらゆる出来事の体験が起る現実である。出来事の体験もまたユングにとっては不可解な事柄であり、現実のなかで、価値や出来事の体験において、ユングは意識を超え出る異質さとしての無意識との接点を見ていた。そこにヌミノーズ体験論が引き受けられていく。人間離れたイメージが医者に投影されるような転移現象はまたヌミノーズ体験でもある。ヌミノーズ感情や医者に投影される人間離れた価値は意識にとつて異質なものである無意識に面して体験されるものであり、意識固有の構造的な問題であることをユングは患者に理解させようとする。すなわちユングにおいて、自我意識が無意識に現実において触れているという構造の理解と問題の対処にヌミノーズ体験論が組み込まれる。この際価値や価値に向かう感情の動きもまた固有の意味をもつと理解されているだろう。すなわちそれは多様な感情の振る舞いを理解する（つまり思考がかかわる）視点ともなるのではないか。たとえばユングの神経症の理解の変化には、この視点からの思考が関わっているのかもしれない。

フランクルの「超意味」について

宮下 聡子

フランクルは「人間の生には、常に、どのような状況のもとでも、意味がある」と確信し、人々にも自らの生に意味を見出すことを説いた思想家、ロゴセラピーを創始した精神科医として知られているが、「意味」への彼の確信を支えていたのは「超意味」への信仰であった。「超意味」への言及は彼の諸著作に散見されるが、断片的で、必ずしも明快でもない。本発表では、「意味」から論じ起こして「超意味」へと論じ進めるが、「超意味」の内容を解明した上で、彼が「超意味」への信仰を説いた意図を見定めるところまで行きたい。

どのような生には意味があるというのが真実だとしても、実際には、自らの生の無意味さを訴える人も多く、フランクルは彼らの状態を「実存的真空」と呼ぶ。「実存的真空」を埋めようとしてLSDを摂取する者もいるが、快楽に満ちた恍惚状態の中で得られるのは、主観的な「意味感」であつて「意味」ではない。

フランクルによれば、「意味はなにか客観的なもの」、「意味は発明されるものではなく、発見されるもの」である。意味の発見に際して、人間にはある構えの転回が求められる。それが「コペルニクスの転回」である。「コペルニクスの転回」とは、「私たちは生に何を期待できるか」という観点から「生は私たちに何を期待しているか」という観点への転回、端的に「自分のために」から「他者のために」への転回である。この転回によって感じ取った他者の求めが、「実存的真空」をも埋め得る

「意味」ということになる。

この、他者の求めが「意味」であるという考えは、一見、滅私や他律の要求のように見えるかもしれない。しかし、フランクルの趣意はそういうことではない。というのも、フランクルによれば、人間の本来のありようは自己を超えて他者へ向かい、他者に献身する「自己超越」にあり、他者の求めに応じることは、自分を真に生かすことだからである。

ところが、人間は、苛酷な運命の圧迫により、あるいは利己心がまさって、自分のことしか眼中になくなり、本来のありようである自己超越を見失うことが往々にしてある。だからこそ、自らの生を無意味に思う「実存的真空」にも陥るのであるし、意味の発見のために「コペルニクスの転回」を図ることが必要にもなるのである。人間のそのような限界を見据えて、フランクルはあえて「超意味」を開示する。

「超意味」とは端的に「究極の意味」のことである。フランクルによれば、超意味は「思考の問題」ではなく「信仰の問題」である。人間には超意味を理解することはできず、超意味の内容を知ることすら不可能であり、「超意味への信仰」があり得るのみなのである。では、超意味への信仰はどのようにして可能なのか。それは「神への信頼」によって可能になる。とはいえ、行為の瞬間には「超意味への信仰を遮蔽しなければならぬ」のであり、「行為の瞬間によりどころにしてよいのは、そのつど私の念頭に浮かぶ意味だけであって、常に貫徹される超意味ではない」。「超意味は「結果において」はじめて与えられる」。

フランクルは超意味についての人間の不可知を主張するが、彼自身は超意味の内容について考えるところがあったように思える。彼の論から、超意味とは、意味を発見し、実現することによって神に嘉されることであるとの考えが透けて見える。フランクルは、彼自身も持っていた超意味への信仰を説くことで、必ずしも自己超越し得ず、したがって意味を正しく発見し、適切に実現できるとも限らない現実の人間を励まして意味へと向かわせようとしたのではないだろうか。また、行為の瞬間には超意味への信仰を遮蔽しなければならないとしたのは、ご利益を期待する心を戒め、純粹に他者に献身し得た時をはじめ超意味にあずかることができるとのメッセージを伝えようとしたのではないか。

第十二部会

開拓民の定住と墓——札幌市の事例——

問芝 志保

日本の墓を対象とする宗教社会学的研究では、家の宗教性である先祖祭祀の実修装置としての墓、といったイメージにとどまらない新たな近代墓制研究が模索されている。本報告では、明治初期の札幌における墓地の状況を、衛生施設関連の行政資料、および地域史等の一次・二次資料を用いて明らかにし、加えて当該期の墓をめぐる言説について考察を加える。人工的かつ急速に建設された都市である札幌を対象とすることで、近代都市社会における墓地の状況を直接的に捉えることができよう。

明治四年、開拓使による札幌本府の経営が始まったが、当初からの政策的課題の一つに移住民の定着があった。墓地のようすを見ると、開拓初期の札幌区には定められた墓地が無く、人々は勝手に埋葬地を設けていた。そこに公式の共葬墓地として、朱引外の原野に眺野墓地が設けられた。開拓使は神葬祭普及に努めており、同墓地の門前には、移住民の氏神である祖霊神を祀り神葬祭用の斎場をも兼ねる札幌祖霊社が設置された。しかし、移動や遺体運搬の手段も限られた環境で、市街地の外側に立地する墓地は不便であり、人々は、区の手締りにも拘らず、東本願寺境内や空地に違法な埋葬を続けた。明治十年、明治政府による神葬祭推進の終焉と、墓地関連予算不足により、

開拓使は墓地政策の転換を余儀なくされ、墓地管理を寺院に委託した。明治十五年以降、札幌区も政府政策に従い、「共葬墓地」として、行旅死亡人や伝染病の埋葬地の別、等級の別はあっても、誰もが同じ墓地に葬られることとなった。

明治中期、庶民層においては、墓地の荒廃、墓の打ち捨てが頻発し、数百、数千単位の無縁墓が生まれていた。このように相当数の被葬者が短期間のうちに無縁化するというのは、もともと身元不明の遺体が多かったか、あるいは家族や仲間によって葬られたとしても墓の継続的な管理が必ずしもなされなかったことを示す。行政による管理も行き届いていなかったことや、必ずしも墓地の保持、管理、永続使用という觀念が浸透していないことが理解されよう。こうした状況を嘆き、明治十八年、北海道を巡視した金子堅太郎大書記官は、移住民を北海道に定着させるためには英米植民地に倣ってすぐに墓地を整備すべきと主張、実際に墓の整備が進められた。庶民層の墓地の状況は、同じ墓地に埋葬される上層の知識人たちにとっても無関係でなく、社会状況とも重ねられながら問題化され、理想的な墓地像が徐々に規範化されたといえる。また移住民側からも、我が身を埋める地である墓地環境の改善が求められるようになった。もちろん、墓地開設が定住のための十分条件だったわけではない。しかし、墓地整備が進んだ明治三十年代後半以降は、道庁官吏や富裕層は巨大な墓を建てるなど、永住の意思と建墓とが結び付けられていったといえる。

札幌において求められたのは、単なる遺体処理でも、公共、衛生、都市景観といった論理のみによるのではなく、死者の場

所にふさわしい安らかな墓地であった。遺骨の保存・祭祀と墓の相続を定めた明治政府の法整備のもとでこそ、こうした墓地像は定着しえたといえる。今後さらに事例を蓄積し、近代における墓觀念の形成過程を明らかにしたい。

恐山参詣の近代化——大正期の「観光化」をめぐる——

大道 晴香

青森県の下北半島に位置する「霊場恐山」（以下、恐山と略記）は、吉祥山円通寺が管理する寺院境内地であると同時に「死者の靈魂が集まる山」として名高い民間信仰の場でもあり、特に大祭時にみられる「イタコの口寄せ」はマス・メディアを通じて全国に知られている。論者の調査に基づけば、当地のイタコは一九五〇年代頃よりマス・メディアの注目を集め出し、一九六〇年代には既に一定の知名度を得ていたことが分かっている。そして「恐山のイタコ」という表象の普及は、これを受容する多くの人々の参入を介し、恐山の在り様を大きく変化させた。しかしながら、そもそも特定の場をめぐる表象の普及が来訪者数の増加に直結していくためには、輸送手段や宿泊施設の確保など、場に関してツーリズムの素地がある程度出来上がっている必要がある。ここでは、恐山が近代的ツーリズムの俎上に載せられたのは、一体いつ頃のことなのか。

恐山の通時的変遷については、これまでも様々な研究者が考察を試みており、とりわけ史学の宮崎ふみ子が詳細な検討を行っている。だが、宮崎が対象としているのは近世期までの動態であり、近代期の変遷はその射程に収められていない。また、

近代の状況が論じられている場合でも、その多くは信仰的的局面を同時代的な文脈から切り離した、断片的な記述に止まっている。そうした中で示唆に富むのは、池上良正の指摘である。新聞記事から近代期における恐山の変遷を跡付ける池上は、交通手段の発達やホテル建設等の例を挙げ、大正期に恐山の「観光化」が生じたことを指摘している。ただし、池上の関心は「霊性の管理」という点にあり、よって「観光化」の背景や内実を問う試みは、残念ながら十分にはなされていない。そこで本発表では、近代化に伴う恐山参詣の変化というマクロな問題を念頭に置きつつ、大正期に生じた「観光化」に焦点を当て、その検討を行った。

まず、前史として「観光化」以前の近代化の状況に言及すれば、下北半島が海運の要所として栄えたことで、近世末には既に遠方から人を集める有名参詣地の仲間入りを果たしていた恐山であったが、近代の訪れと共に鉄道輸送が普及すると、下北半島は一転して僻地となり、「秘境」の色合いを帯びることとなった。これは明治二四年に上野―青森間が全通した日本鉄道の路線（後の東北本線）が採ったルートに起因するものであり、近代交通網から漏れることで、恐山は近代化の進展と共に遠隔地からの参詣が困難な秘境と化していった。ただし、遠方からの参詣を拒む反面、汽船の発達によって近隣地域からの参詣が活発化していた状況を踏まえれば、近代化の初波がもたらした恐山の秘境化とは、一九世紀以前の地方的霊場への逆行であったと言いきださる。大正期に生じた「観光化」は、そうした近代化の過程で産出された。「秘境恐山」を、近代の文脈の

中で再度全国へと開いていくような試みであった。

「観光化」の端緒となったのは、大正一〇年に完成した大湊鉄道（後の大湊線）の敷設である。東北本線・野辺地駅と大湊とを結ぶ鉄道の開通は、恐山参詣の容易化のみならず、遠隔地からの集客を視野に入れた「恐山開発」論の興隆を招き、実際、宇曾利湖の畔には「恐山ホテル」が建設される運びとなった。近代的交通手段や宿泊施設が確保されたという点で、前掲の動きが当地における近代的ツーリズムの夜明けであったことは間違いない。しかしながら、その内実を目を向けた場合、一連の「観光化」は近隣地域における従来型の参詣を促進したに止まり、当地を地域的霊場から日本有数の霊場に昇格させるまでには至らなかったものとみられる。恐山が実質的に観光の祖上に入ったのは、マス・メディアによって（恐山のイタコ）ブームが生じた一九六〇年代以降のことと考えるべきだろう。

巫者の指示を実践に移すまで——津軽地方を事例として——

村上 晶

これまでの巫者研究では巫者個人に研究の重点が置かれていたために、地域の人々と巫者との関わりという点には、さらなる調査・研究の余地が残されているように思われる。そこで本発表では巫者の指示が人々にどのように受け取られ、実践へと結びつき、またその後、その実践がどのように解釈されているのかに注目する。事例となるのは、津軽地方の田舎館村S集落で二〇〇一年に建てられたオシラサマのお堂である。お堂建立についての記録（由緒として残されている書面上の記録）と、

人々の記憶（お堂建立の主体となった老婦人会のメンバーの語り）を比較することで、まず、巫者の言葉の成就を可能にした現実的な条件を明らかにし、そのうえで、実践が行われることは人々にとってどのような意味があったのかという点について考察する。

S集落では、巫者を集落に招いて託宣を請う「イタコ遊ばせ」が毎年行われているが、この機会に集落で祀る村のオシラサマが巫者の口を借りて「神社に祀ってほしい」との要求を何年にもわたって述べていた。当時村のオシラサマは、預かり手がいなくなり、集会所の物置に置かれていた。最初に要求が出されて少なくとも四年間がたった二〇〇一年、巫者はオシラサマの託宣として、村出身の元政治家K氏を名指して、「お堂を建ててくれなければ八月九月大難の月になる」との言葉を伝えた。当時K氏は癌を患い療養中であった。老婦人会（集落の信仰行事を担う女性たちの組織）の当時の会長は、この託宣の内容をK氏の夫人に伝え、お堂建立に必要な予算の約四分の三の寄進を受けることに成功する。その後、老婦人会会長のリーダーシップにより、集落の氏神である神社の崇敬会と自治会をも巻き込んだ「お堂建築委員会」が組織され、お堂建立が実現した。四年以上催促されても実現にいたらなかったお堂の建立は、直接的にはK氏の多額の寄進によって、また男性たちの組織との連携を通して巫者の託宣が村全体で共有されたことよって可能になった。

しかし現在、老婦人会のメンバーがオシラサマのお堂について語る際、こうした事実関係が言及されることはない。会話を

分析すると、その語りには以下のような特徴があることがわかる。①四年間もオシラサマの願いが実現されなかったこと↓理由は語られることなく、長い間オシラサマを押し込めていたことへの反省へとすり替わる。②オシラサマがK氏を名指しでお堂を建ててくれるように頼み、事業の大半がK氏の寄付でまかなわれたこと↓K氏の関与は語られず、村の人々が一致団結してお堂を建てたという面が強調される。③オシラサマのお堂が建つてまもなくK氏が亡くなったこと↓そもそも経緯の時点でK氏の関与が忘れ去られているので、関連性が語られることはない。

これらをまとめて、何が忘れられて、忘れられてしまった部分はどういう物語で埋め合わせされているのかという点に着目すると、忘れられているもの、ないしは語られないものの側に、集落内での広い意味での政治的な問題、金の問題、K氏の病死という不幸があり、それらを覆うように、村の人々の努力と、その行為に対するオシラサマの喜びという物語があることがわかる。この物語の比較的単純な筋書きは、地域のオシラサマに対する一般的な理解を超え出るものではない。しかし、これらは単なる物語ではなくお堂建立の過程を通して集落の人々に体験された現実として共有されている。お堂の建立は、オシラサマの霊験譚を経験譚として受容する素地を強化する機会であったといえる。

これらの議論を通して、現実的な諸条件がクリアされ、巫者の言葉が実践へと結びついた場合、その結果のみならず過程全体が、さも巫者の託宣にはじめから即していたかのような忘却

と物語の再構成がなされる、その具体的な過程を明らかにすることができた。

新潟市の女性シャーマンについて

佐藤 憲昭

筆者は、かつて新潟市在住の女性シャーマン、桜井綾子（仮名）の調査をしていた時、桜井はみずから見た夢を「絵画」と「文字」とで記録し、さらに「日記」も書いていることを知り、それらの一部を借用して、インタビューの欠を補い、桜井のシャーマニック・イニシエーションと夢について若干の考察を試みたことがある。

それから一五年が経過した昨年（平成二五年）の九月九日の夜のこと、桜井の信者から筆者に、次のような内容の電話が入った。「お久しぶりです。実は、桜井先生は血液の癌になり、現在入院中ですが、余命三ヶ月と言われます。桜井先生は、死ぬ前に、『日記』と「託宣」を録音したカセットテープとをすべて佐藤先生（筆者）にお渡ししたいと仰っています。桜井先生のご希望をかなえてくれませんか。」筆者が快諾したことは言うまでもない。その三日後、筆者は新潟市へ赴き、桜井に病院でお会いし、一時帰宅を許された彼女と共に桜井宅に行き、昭和四〇年から平成二四年までの『日記』を四八冊と、「託宣」を録音した片面三〇分、両面で六〇分のカセットテープを七九五本、借用してきたのである。大変残念なことに桜井は、その年の二月一九日、満八六歳で逝去された。

カセットテープを何本か聞いてみると、これまでの調査では

よく理解できなかった桜井のホトケオロシの実態が分かるようになった。そうした経緯から、本稿では、新潟市の女性シャーマン、桜井綾子に焦点を合わせ、『日記』については別の機会に取り上げることにして、今回は、桜井が録音したカセットテープの資料から、桜井のホトケオロシについて若干の報告を行うものである。

通常、いわゆる口寄せ巫女が執行しているホトケオロシは、巫女がみずからの身体にホトケを憑入し、憑入したホトケが巫女の口を借りて語っていくという方法がとられている。ところが、桜井の場合はこれと大きく異なっている。桜井は、まず自己の身体に阿弥陀如来を憑入し、次に憑入した阿弥陀如来が手配をしてホトケを呼び出し、呼び出されたホトケが桜井の口を借りて語っていく、という形式がとられているからである。こうした、通常とは異なる手順を踏んでホトケオロシを執行しているシャーマンが、わが国にどれくらい存在しているのか、現在のところ不明であるが、桜井の方法と同じ構図で展開しているホトケオロシの儀礼は、岩手県でも見ることが出来る。岩手県の場合には、まず巫女の身体に宇迦御魂を憑入し、次に憑入した宇迦御魂がホトケを探し出して連れて来るので、連れて来られたホトケが巫女の口を借りて語っていく、という方法でホトケオロシが行われている。現段階では、このようなホトケオロシを執行しているシャーマンの存在がほとんど知られていないため、これを一般化して述べることは危険であるが、これを承知の上で、あえて指摘するとすれば、わが国におけるホトケオロシには、二つの系統があると言える。一つは、いわゆる

口寄せ巫女が執行しているように、ホトケを自己の身体に直接憑入して語るホトケオロシと、もう一つは、本稿で取り上げたように、まず神霊を自己の身体に憑入し、次に憑入した神霊の導きによってホトケが語る、あるいは神霊が連れて来たホトケが巫女の口を借りて語る、というホトケオロシとの二つの系統である。これはあくまでも仮説的見通しであるが、こうした視点から、ホトケオロシについて接近していくことは、日本の宗教文化を解読していく上で意義あることと思われる。

磯（磯）部族についての一考察

——『延暦儀式帳』を中心として——

新田佳恵子

磯（磯）部族は、倭姫内親王が度会国に来られた時から、天照大神の奉仕をしてきた。その居住地は、伊勢を中心に諸国に分布している。『延暦儀式帳』（八〇三年）において磯部であるが、磯部ではない。「イソベ」は現在では海辺のみを指す為、磯部族は、海部部民、海人という見解が多い。しかし、『時代別国語辞典』では、「イソ」は石と巖、岩石の多い波打ち際のことであり、石の意味のみの万葉集の用例もある。また、中村修氏は、『海民と古代国家』の中で、地名、神社について分析され、海岸部に「磯部」地名がほとんど無く内陸部の「磯部」地名はそのほとんどが『岩場』を語源とするものと結論されている。古代の磯部族においては、石、巖という概念が必要である。そのようなことから、磯部族が、磯という漢字を使用したのは、そこに石、巖に対するこだわりがあったと考えられる。

夫婦岩は、岩の間から太陽を見ることから、太陽信仰が古くからあったかのように思われている。しかし、『伊勢参宮名所図会』の時代でさえ、興玉石を神として拝していたのであり、磯部族の祭祀ではあっても、太陽信仰はない。櫻井勝之進氏は、『伊勢神宮の祖型と展開』において、上古の日本には太陽神信仰、祭祀が存在したという仮説から出発する為に恣意による資料解釈が見られると言及されている。現在、内宮の宇治橋から見える冬至の太陽も、古代に同じ位置、角度で橋があったかどうかの検証が必要である。何故なら、『儀式帳』に三節祭の時に鯨を調理する神事を行う御贄調査は川の中州にあって、橋は黒木で架け三節祭の他は人の往来を禁じていた、とあるからである。また、二見から近い松下社では、社殿とは関係なく、神巻という石に神と紙垂（木綿の代用）を信仰の対象としている。『儀式帳』にある太玉串行事でも八重神、太玉串（四尺の神と木綿をつけたもの）、八重重（石）を使用している。磯部族の信仰、また、この地域の信仰の中には、石、神、木綿（ユフ）が重要な要素として見えてくる。

『儀式帳』の中には、小朝熊神社をはじめとして、石を御神体とする神社が数多く記載されている。小朝熊神社の神名である櫛玉命は、伊勢津彦とも言い（『風土記』伊勢国逸文）、この神は、昔、石で城を造っていたことが書かれている。この地には石にまつわる伝承が多い。また、『儀式帳』にも記載されている石井神社（現、津長大水神社）は、宇治郷の岩井田山にあり、岩社ともいい、大巖を神体とする。そして、『大神宮儀式解』には、「氏神祭、石部氏ハ岩井田ノ山口ニテ祭、といふも

皆こゝをいふなり。」また、「当社昔より社は無く、社地なる大巖を神ノ御形と拝つるなり。」とあり、磯部族にとつて大巖が信仰の対象であったことがわかる。

中西氏は、『神宮祭祀の研究』において、はやくから伊勢湾岸に蟠踞した石部氏は両宮にひろく奉仕しながら、氏神祭を維持しがたいまでに抑圧された歳月があったにちがいない、と言及されている。『儀式帳』は、神祇官へ上申する解文であっても、天照大神に奉仕し、世襲によって守り伝えてきたものを詳細に表現している。『儀式帳』の磯部の「磯」という漢字には石への想いや祈りと、そこにつながる部族の誇りが込められていると考えられる。

英彦山における神前読経の復興

亀崎 敦司

本発表では、二〇一四年から福岡県の英彦山神宮で行われるようになった神前読経を主な事例として、神仏習合の「現在」へと注目する。すなわち、明治以降の宗教史の流れであったはずの神仏分離とは異なる動きとして認められる神仏習合の復興という現象をめぐって、その背景には何を読み込むことができるのかについて分析・考察を進めていく。より具体的には、そのような神仏習合へと向かう動きがどのような領域で進行中であり、その主体は誰であるかについて整理を試みる。

英彦山は、福岡・大分両県の県境に位置し、標高千二百メートルほどの山である。一般には修験道の霊山として知られ、近世末の文久三年（一八九六）の段階では二百数十戸の坊家を数

えていたとされる。明治初年の神仏分離以後に山内組織は解体され、英彦山神社を名乗る。かつての多くの山伏のうち、英彦山神社の神職として残ったのは全体のごく一部であり、その他は還俗した。

二〇一四年二月、英彦山神宮を主導とする神前読経がはじめられた。現地では、「経読みのみ」と呼ばれ、毎月十八日に下宮にて行われている。導師役を禰宜が担い、神前に向かつて前方に座り、その後方にはおおよそ一〇名前後の参加者が座る。唱えられるのは般若心経や複数の真言であり、時間にして約一時間少々である。

英彦山にて神前読経が行われるようになった動機を英彦山神宮側への聞き書きや英彦山をとりまく近年の状況から読み解いていくと、まず英彦山を霊場とする各宗教団体と神宮との一種の緊張関係を挙げることができる。英彦山には現在、多くの宗教団体が峰入や護摩焚きなどの行を行っている。神宮の立場に立つと、明治期の上知令以降の土地制度に端を発する問題が、山内に位置する神宮の摂社・末社や窟に代表される大小の聖地での祭祀の正統性や管理をめぐって生じているといえる。次に、「霊峰英彦山」の変化が挙げられる。かつては福岡県筑後地方や佐賀県佐賀地方などの北部九州を中心として英彦山への参詣講である「権現講」が組織され多くの参詣者でにぎわっていた英彦山だが、現在では広範の地域で講が消滅しつつあり、地域的な習俗としての英彦山詣りも行われなくなりつつある。もちろん、英彦山詣りには「信仰」としての側面だけではなく、人生儀礼としてであったり、遊興的な面があったりするこ

とが認められ、それらも時代の変遷にしたがってさまざまに変化してきたことが考えられるが、近年ではまた英彦山に対して新たなイメージが生じるなど変化の最中にある。ここでは、最近のエピソードを交えて、事例を紹介する。

このように、英彦山神宮側は諸問題に対して危機感を抱いていると言えるが、ここではそうした問題に対して「信仰の山を復活する」（英彦山神宮宮司）ために、なぜ神前読経を復興させるという手段をとるのかという点を明らかにしていく必要がある。神宮にとっては「英彦山修験道を自らの手で復興する」という目標があるが、なぜ「信仰の復活」のために修験道が選ばれるのかという点を修験がもつ「求心力としての行」という面から考察する。

このほか、本発表では近畿地方での「神仏霊場会」の発足など、神道会や仏教界の全国的な動向と対比しつつ、英彦山における神前読経の復興を考察していく。

他界観における境界の研究

——奄美諸島・喜界島を事例として——

辻 信行

本発表は、奄美諸島・喜界島を事例に、他界観における境界を考察する。発表者は次の三点から境界としての喜界島に関心を寄せている。一点目は、喜界島が古代からヤマトにとって地理的な境界であり、観念上もこの世とあの世の境界とみなされてきたためである。二点目は、喜界島が琉球にとって、ノロを輩出する聖なる島であったためである。三点目は、喜界島が近

代以降、大本教や世界平和教団などの宗教教団から特別視されてきたためである。このような喜界島において、島の内部から島民の意識する境界を論じた研究は少ない。外部から境界とみなされてきた島で、島民は一体どこに境界を見出すか。境界の中の境界を明らかにすることが、本発表の目的である。調査方法は、アンケート調査と聞き取り調査に拠る。アンケート調査は、心理学者のやまだようこの研究（やまだようこ編『この世とあの世のイメージ 描画のフォーク心理学』新曜社、二〇一〇年）を参照した。やまだは、フォーク心理学の視点から、四カ国の大学生を対象に、この世とあの世のイメージ画の描写を含む独自のアンケート調査を行い、従来の境界論に一石を投じた。

発表者が喜界島島民のうち八五〇人（有効回答数・五九六）に対して行った「他界観のアンケート」では、回答者の四八％が「墓」を境界と回答し、二一％が「神社」を、一八％が「その他」（主に「空」を、以下、「川」、「教会」、「山」を境界と回答している。そして、この世とあの世の境界のイメージ画の結果には、年齢層による差異が認められた。特に、この世とあの世を「分離あり」で描く若年層が六八％なのに対し、中年層は二四％、高齢層では二八％であった。更に分離した上で境界を描いているかどうかに関しても、各年齢層で同様の傾向が認められた。ここには、分離・境界を描く若年層と、描かない中高年層というコントラストが存在している。インタビュー調査は十一人に対して行い、そのうち特に有効な回答があったのは四人である。Aさん（男性 七〇歳代）は、他界の場所を「時に

は神棚、時にはお墓、時には宇宙」とし、境界は死そのものと回答している。Bさん（女性 八〇歳代）は、敬虔なキリスト教徒で、天神山を特別な場所と感じている。Cさん（女性 八〇歳代）は、居住する集落唯一の浄土真宗の家であるが、境界をめぐる話のなかで、「着物洗い」の葬送儀礼を想起している。Dさん（男性 九〇歳代）は、「ネインヤ」と呼ばれる島固有の他界観を知っており、土葬時代の墓を境界として語っている。

しかしながら、喜界島における伝統的な他界観は薄らぎ、それに伴い境界も変化していることが総合的に見て取れる。例えば「ネインヤ」（海上他界）との境界である「渚」は境界としての認識が薄い。けれど、同じように「ゲシユ」（地下他界）が消滅しつつあるなかで、その境界である「墓」に対する意識は薄らいでいない。これは、墓の下に他界があるからというより、「墓」が「死」そのものの象徴であるからとみなすべきだろう。アンケートでは、境界のイメージが、本土と重なっている部分も大きい。が、「墓」を境界とみなす傾向の強さ、また「天上他界」を想定する傾向の強さは喜界島に特有のものであった。宗教人口では神道が最も多いので、高天原のような「天上他界」のイメージが強いとの仮説も成り立つ。現在の喜界島における神社信仰は近代化の過程で民俗信仰を殺しながら成立し、それ自身が再編成され独自化を遂げている。本発表でも、そのような喜界島の神社信仰の強さを伺うことができる。境界を見出す若年層と見出さない中高年層というギャップの原因について示唆的に感じるのは、発表者が喜界島の年中行事をフィールドワークしていると、島の伝承世界について大人達は信じ

ていなくても、それを子供達に伝え、子供達は純粹に信じているということである。そのことが今回の調査にも反映していると考えられる。

ポスト九学会連合の奄美調査の可能性

西村 明

奄美群島域をフィールドとした宗教研究の今日的可能性を考えるとき、その背景として九学会連合による二度の奄美調査を踏まえる必要がある。九学会連合の共同調査は、戦後直後から民俗学など関連諸学とともに四〇年間行われたが、近年その意義を再検証する動きも始まっている（坂野徹二〇一二）。対馬や能登などで行われた八回の共同調査のうち、二度調査されたのは奄美群島だけであり（一九五〇年代後半と七〇年代後半）、唯一定点観察の性格を持っていると言える。しかしながら、宗教学分野にとつて、九学会連合調査とは何であったのかについてはほとんど取り上げられることはなかったといつてよい。今日の学問史的視点からも、とらえ返す必要性はあるだろう。

九学会連合調査において宗教学がなした貢献は、五〇年代の調査では、小口偉一や高木宏夫が参加し、ノロやユタのシャーマンの実態解明であった。とくに琉球王朝から派遣された女性神官であるノロの祭祀については、その後消滅に向かつて行った経緯があり、芳賀日出男を中心に編集された写真集も含めて、貴重な史料であると言える。

七〇年代には、安斎伸、藤井正雄、藪田稔、中牧弘允、井上順孝ほか、現在では大御所の研究者が参加し、直前に行われた

沖繩調査の延長上で外来宗教の移入の影響をテーマとした調査を行った。

二〇一三年は奄美の日本復帰六〇周年であり、復帰直後に行われた五〇年代の調査から二世代後の動向を捉えることができると好機となっている。五〇年代調査が奄美社会の靜態的宗教世界の把握であったとすれば、七〇年代調査は外来宗教の影響という動態的調査であったが、外部から島内へという二元的単方向研究にとどまった。

しかし、奄美社会の現状を見れば、近代以降見られる群島内から都市部への移住に加え、近年ではU・Iターンなど、群島内への移住者もあり、活発な人口移動が見られる。世界自然遺産化を目指す奄美の自然や文化伝承に注目した国内外のツーリストが増えているばかりではなく、福島原発事故を受け放射線被害を懸念する移住者が奄美地域にも見られる。

それ以前からエコロジーやスピリチュアリティの思想的背景を持って、あえて地方の農山漁村や離島を生活の拠点として選択し、その環境に沿ったライフスタイルを築こうとしている人々もいたが、その解明は、十分とは言えない。スピリチュアリティ研究の分野では、個人に注目することで教団調査では得られない現代人の宗教性の多様な展開が視野に取められるようになったが（島藪進二〇〇七、堀江宗正二〇一一など）、都市生活者に焦点が置かれているため、こうした動態性の把握にまでは至っていない現状にある。また、宗教心理学における宗教的人格研究や、近年の民俗学などで注目される「人となり」を見据えた研究姿勢なども参考になる。

もちろん、こうした個人の宗教性・スピリチュアリティへの注目に加え、九学会調査を踏まえつつ、民間信仰や神社神道、仏教、カトリック、プロテスタント、新宗教など、七〇年代調査のフォローアップも欠かせない。現代のダイナミックな社会状況下での奄美住民の宗教性と信仰実践、それに環境に対する意識も含めた価値意識の見取り図を、主にインタビュー調査と観察調査から明らかにしたい。

最終的課題は、こうした具体的作業を踏まえ、九学会連合調査という他分野との共同調査の学問史的意義の検討と、今日的視点から宗教学分野におけるフィールドワークという研究方法について反省的に考察するところにある。

ハワイ日系人宗教調査から見えるもの

富田 隆元

ハワイに日本人が移民を開始（一八六八年・明治元年）してから、やがて百五十年にもなろうとしている。国策によって海を渡った人々が、文化や習慣の異なる地でいかに生き、子孫に伝承させていったのかなどについては、多大の関心が寄せられる問題である。

さて、今を去る三十七年前の一八七七年（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。この素晴らしい学術研究の成果と功績は、ハワイ日系宗教の研究に金字塔を立てたものであった。

それから、三十余年が経過した。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。また、学術調査団が、日系宗教教団・教会に属する日系人信徒を対象として行った「信徒へのクエスチョネア調査」に、当時、未回収であった教団のことも、私自身大変気に掛かった。

私は、「信徒へのクエスチョネア調査」の再現を図れば、ハワイ日系宗教の現地調査の内容等に、その後、変化が起きている状況を若干なりとも確認できるかもしれないと考え、今回、ハワイ曹洞宗寺院及び教団メンバーにご協力をいただき、前回の宗教調査を基本・原点にして、アンケート調査を実施した。

そして、ハワイ日系宗教の現地調査の結果を通して見ると、現在さまざま問題に直面していることを理解できるが、それを要約すると次のようになると考える。

一 日本語の理解できない世代への真剣な対応を怠らないようにする

世代交代と価値観の変化に直面している日系人社会にあつて、定着したとみられる日系宗教教団とりわけ仏教教団は、日本語の理解できない世代への真剣な対応を怠ると、根底からその存立基盤を損ねることも想定される。

二 日系社会における文化の変化を正しく理解する

最初の日本人移民が、ハワイの土を踏んで百四十余年を経過している。現在、ハワイの地で活躍する四世と五世にあつて

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。

三 日系社会における宗教文化とその変遷について認識する
ハワイへの移民者は、いまやその土地に根付き、独自の文化を育み始めている。心の文化といわれている宗教は、日系宗教としてハワイに定着したかに見えるが、日本語の理解や日系文化に変化を生じている現実を素直に認識し、日系教団関係者はその対応を怠ると、根底から基盤が崩されるであろう。

近年、「アジア系米国人」に関する情報がマスメディアで取り上げられる機会が増えて、米国では、中国系、韓国系、インド系の米国人は、日系人より多いと聞く。それらの人々は移民したての一世の割合が高く、出身国とのつながりの意識が強いとも伝えられている。

一方、日系人は五世、六世、あるいは七世もいる。このことから、日系社会は結束力が弱いという見方もあるが、私は、つながりの性質が異なるためによるものだと考える。

歴史的に、日系人と日本のつながりは、ほかのアジア系米国人と出身国の関係とは異なっている。その理由を、私たちは正しく理解と認識をすることが必要である。

能の大臣について——協能のワキ考——

今泉 隆裕

能楽には神をシテとして仕組む協能（神能とも）がある。元来、協能は根本芸とされる（翁）につづく儀礼的なものとして

能役者たちに位置づけられてきた。いくつかの例外を除いてこの能はかなり類型化されている。多くは神が来臨して国土を祝福する、あるいは五穀豊穡を予祝し、寺社の縁起や由緒を物語るのを主たる内容とする。

今回はその協能の機能、とくに協能で類型化されるワキ大臣ワキについて折口信夫の「みこともち」の思想を介在させて考察し、さらに室町時代に確立された能楽にあらわれた宗観（神祇観念）の一端を垣間見みることにする。

協能の構成・展開は次のようなものである。

「訪問者（ワキ）の登場」「道行」「化身（シテ）の出現」「問答」「その退場」（前場）、「所の人の呼出」「問答（問）」「神（シテ）の本体の出現と舞」（後場）となり、そこでシテの神が祝言を述べて消えていく。

じつは協能におけるこの祝言性は単純な五穀豊穡・加齢延年・寿福増長にとどまらない。

協能の祝言は「御代を言祝ぐ」ことを盛り込むもので一定の恣意的傾向を有する。それは五穀豊穡などの即物的な現世利益とは無関係な尊皇愛国といった内容と結び付いている。しかも協能に登場する神（シテ）は、大臣ワキが訪問した先の在所神が大半で、これはシテの多くが国津神（地祇）であると言い換えることができるだろう（能では末社神が多く登場する）。シテの多くが低級な在地の神であり、ワキが天皇の使いであることは何を意味するのか。

そこでヒントを与えてくれるのが折口信夫の「みこともち」の思想である。

折口は「みこともち」とは、お言葉を傳達するもの、意味であるが、其お言葉とは、畢竟、初めて其宣を發した神のお言葉、即「神言」で、神言の傳達者、即みこともちなのである（中略）最高位のみこともちは、天皇陛下であらせられる。即、天皇陛下は、天神のみこともちでおいであそばすのである」（「神道にあらわれた民族論理」『全集（二三）』。さらにミコトモチは「後世に於いても尚さうであつた様に、尠くとも、其詞を發してゐる間は、最初の發言者と同格の、尊い傳達者と同じ資格を持つてゐる事になるのだ」（『日本文学の發生―その基礎論』『全集（七）』と述べている。

協能における大臣ワキは勅使または神職である。大臣ワキを「みこともち」と想定すれば、天皇と同格に扱われる存在であると考えることができるだろう（ワキが神職の場合、もう少し検討を要するが）。大臣ワキは「天神」につらなるとすれば、シテの神の多くは国津神である以上、ワキはシテより優位な立場で登場していることになる。つまりシテがワキを饗応欲待し、言祝ぐのが協能の深層にある構造だとわかる。

協能の構造は（在地神の勅使欲待）（国津神の天津神への服属）という構図がみえてくるのではないか。前述した祝言の恣意性や、シテとワキの優劣関係を見ると、協能には王法による地方神の包摂、神々の統合・序列化の色合いが濃厚であり、一定の政治性をおびていることがわかるだろう。

今回の検討の仕方は粗雑であり、一曲ずつの検討をなお必要とすることは言うまでもない。覚書の域をでないが、大筋において協能における基本的な構造については述べたと考える。

擬人化装置としての能——靈魂観再考——

永原 順子

以前、擬人化について、「物語Ⅱものがかたる」というキーワードで解明を試みた。様々な擬人化には、共感と安堵を得ようとする人間の情動、あるいは娯楽として擬人化を楽しむ姿、等々が見て取れる。

能「杜若」のシテは、業平の初冠、高子の衣服を身にまとして旅僧の前に現れる。つまり、舞台に立っているのは、単なる「杜若の花の精」ではなく、業平の恋物語を中心とした、雅な『伊勢物語』の世界を凝集した存在なのである。確かに、「杜若の精」という着想は、後撰集にある歌「いひ初めし昔の宿の杜若色ばかりこそ形見なりけれ」に対する返歌を評して「杜若の精の歌なり、これより女を杜若といふ」とあることに影響を受けたかもしれない。しかし、能の杜若の精は、花、女性、以外の様々な要素をふんだんに含んでいる。

これらの能を生み出した要因は、三つある。

一つは、「演劇」の持つ力である。能は、文字や絵巻や語りではできない表現を可能にした。それは、舞台装置、装束、小道具といった、視覚的なものに、謡いや囃子のような聴覚的要素をあわせもつたものであり、人々の想像力を刺激する。先述の「杜若」のシテが身にまとう装束と冠は、これらの演出方法を効果的に使っているといえよう。

次に、能が二次的創造物であることである。能はそのほとんどが文学作品を下敷きにして作られている。それらの作品を本説という。能にしかない題材のものもあるが、それらは文字で

こそ残っていないが、人々に語り継がれてきた逸話であり、それ故能に取り入れられたのである。能は、数多くの文字を取り入れるという手法によって、その当時の人口に膾炙された物語、歌、逸話などを俯瞰的に眺めることができる。もちろん、ほぼ本説通りに書かれた能もあるが、「杜若」のように複数のエピソードや歌をまとめてあるものも少なくない。たとえば「杜若」では「初冠」「東下り」の一節が取り入れられたり、「人待つ女」「物病み」「玉簾」など、『伊勢物語』の様々な話を連想させるキーワードがちりばめられたりする。それによって我々は物語の世界を概観できる。同様に「東北」のシテである梅の精は和泉式部の世界観を、「西行桜」の老木桜の精は西行の世界観を、それぞれその身に集約しているのである。

最後に、能のシテ第一主義を挙げたい。能に登場する脇役や端役は限りなく省略される。通常は、シテとワキが一对一であり、能の物語はその二者の間答の中で語られる。「物語」に現れるそのほかの人物の言動は、シテが話しや身振りで表現することが多い（仕草語り）。このシテ第一主義もまた、ある物語がシテに集約されていくことの要因であるだろう。

これら三つの要因により、能は新たな擬人化のかたちをその演出方法として編み出すこととなった。

植物が擬人化する人のかたちをとることによって、その植物は直接語ることができ存在となる。しかも、単なる擬人化ではなく、一つの世界そのものを背負う存在としてそれは立ち現れるのである。ものに仮託して思いを述べることから一歩踏み出し、思いを仮託したものが語り始めるともいえよう。

「杜若」における、合体型ともいえる擬人化のかたちは、能にかぎったものではない。各国、各時代の伝説や絵巻等で描かれ、語られている。それらに共通することは、見えないものを見ようとする人間の思想である。靈魂観と書いたが、観ることを通り越し、魂を創り出すことを可能にした人間の想像力がかがえる。それは、人間をとりまく存在である森羅万象への崇拜か、興味か、恐怖か。今後も擬人化のゆくえを探っていく。

星野元豊の呪術論

阿部 友紀

昭和三四年に、宗教情報誌である『中外日報』紙上で念仏と呪術をめぐる論争があった。古代・中世仏教思想家として、すでに高名であった家永三郎によって論争の口火を切られ、主に浄土真宗教団の仏教学者を中心に、約三ヶ月間、間欠的に『中外日報』紙上において論争が続けられた。翌年には、龍谷大学教授であった星野元豊によって氏独自の見地から『念仏と呪術』が上梓され、またその翌年には峰島旭雄によって、論争の全体を総括する論文「念仏と呪術 念仏と呪術論争をめぐって」が発表され、この論文をもって一応の論争の終結とみられている。一連の論争を総括するにおいて、星野元豊の論争手段の特徴は「呪術をいかにとらえるか」に着目し、その点から念仏を考察する点にある。本発表は、その星野の呪術論の言説に着目し、仏教者における呪術観について考察した。

星野は念仏と呪術論争を踏まえた上で、「観念的には浄土真

宗の念仏が呪術的にあつてはならないことが明白であつても、現実的にはそれほど簡単に割り切つてしまふことはできないところの問題がひそんでいる」として、純粹念仏の伝持がそう簡単ではないとしている。その呪術性は妙好人のような念仏者や説教本のなかにも見受けられることを指摘し、そのような念仏の呪術性は「教行信証」などにも見いだすことができ、さらに遡求すれば「観無量寿経」まで到達すると述べている。

以上のように念仏の呪術性を確認したうえで、星野は「念仏が呪術であると断定するためには、呪術とは何であるかということを明らかにしなければいけない」として、呪術の意味内容を考察する必要を指摘している。さらには、「念仏が呪術であれば、なぜいけないのか」という点も論究しなければならないとしている。

呪術の定義に関して星野は、フレイザーらの西洋における宗教の呪術の区別を紹介しながら、その結論として宗教と呪術とは親近したものでありながら、その本質から区別できるとしている。著書において「宗教と呪術がいかなる点で類似しているか」という点を論点にしており、「宗教と呪術とが共に世俗とは異なつたものとして神聖ともいふべき領域に属するものであることは、殆んどの著名なる宗教学者の一致した見解である」として、世俗と対比した神聖性にその共通点をみている。ただし、星野がいう神聖性は、ロバートソン・スミスやデュルケムによる神聖性の概念が影響しており、「隔離されたもの」、「分離され禁止されたもの」を神聖性の本質とした。その結果、宗教と呪術も超自然的であり、非合理的であり、そして神秘的

であるとし、両者がそのような性質をもつのは、俗なるものと隔離された聖なるものに属するとみている。

このように共通項をまとめてから、差異点を指摘している。その際に星野が参考とするのは、フレイザーの呪術論である。そのフレイザーの呪術論が呪術と科学の共通性を指摘している点から、「呪術と科学の共通点こそ呪術と宗教との相異点でもある」としている。その点をヒントに星野は呪術と宗教との態度の違いが、宗教と呪術の本質的な相異点であるとみている。その態度の違いとは、「宗教が随順帰依の態度であるのに反して、呪術の態度が強制的であるという点に、根本的な両者の相異がみられる」としている。このように両者の本質を、神中心か自我（自己）中心なのかにみた。

以上のように星野元豊の呪術論をみたとき、単に護教論的に呪術を否定しているのではなく、呪術とは何かから論証を始め、それを念仏の実際に照らし合わせながら展開しているとみることができる。またその点を逆説的にとらえるならば、真宗教学からみた呪術論ともいうべき様相をみせているのではないだろうか。

生きとし生けるものと日本宗教

濱田 陽

「生きとし生けるもの」という言葉は、古今和歌集仮名序に用いられているように、千年の伝統をもっている。生きとし生けるものと日本宗教の関係を考える上で、十二支文化象徴はきわめて興味深い手がかりであると考える。十二支は、近代化、

新暦の導入までは広く東アジアの人々の空間、時間把握に影響を与えてきた。方位も時間も十二支との関連で観念された。十二支には、南方熊楠『十二支考』、吉野裕子『十二支』、諸橋轍次『十二支物語』をはじめ豊富な先行研究がある。南方は文化人類学的・博物学的視点から、吉野は民俗学的立場から、諸橋は漢籍に関する知識に依拠しつつ、特色ある考察を展開している。これらに対して、筆者は、文化のなかにおける生きた動物と人間の関わりに注目する立場から、日本神話、日本宗教、日本の現代文化の三つの視点から改めて日本の十二支文化象徴の分析を行い、三十六の考察としてまとめた。

こうしたアプローチがいかなる学問的立場といえるのか試行錯誤の段階であるが、(財)韓中日比較文化研究所(ソウル、理事長李御寧初代文化大臣)による三国文化比較プロジェクトの一貫として『十二支神』シリーズに論考を発表し、また、韓国国立民俗博物館における国際シンポジウムにおいて、蛇、馬をめぐる日本の文化象徴について、学際的分野横断的な考察を発表してきた。十二支の文化が、近代化において、いかなる変容を被ったのか、十二方位、および、不定時法がそれまでの日本人の空間時間認識に及ぼしていた作用がいかなるもので、近代的な均質的時間空間把握によって何が失われたのかについては、今後の研究課題と考えている。しかしながら、研究過程において、人間中心主義的で、近代的分析的な思考から距離を取ることで、生きとし生けるものと人間の関係性を再考察する立場から日本宗教についても重要な研究視角を得られるのではと思うようになった。

本年が午年でもあり、午と日本宗教について若干の問題点を指摘しておきたい。まず重要なことは、日本在来馬が生きた文化遺産、さらには東アジア共有文化遺産でもあるということである。日本在来馬はモンゴル草原、朝鮮半島をへて古墳時代に列島に渡り、千六百年以上の間、日本の山岳で環境適応し、神霊や先祖の霊の乗り物として、多様な信仰が展開されてきた。その特徴は、西洋・中東由来のサラブレッドと大きく異なり、急峻な地形の多い日本に適した体躯をしており、小型で短肢という近代主義的比較によっては本質を捉えることはできない。また、日本においては、蹄鉄をはかせず、去勢もしなかったために、独特の人と馬の文化が成立している。『遠野物語』に収録されたオシラサマのような民間信仰、葵祭の神迎えとして行われる御蔭祭、上賀茂神社の競馬、お盆における藁馬、精霊場、仏教における馬頭観音、平安時代中期にさかのぼる絵馬習俗のいずれもが、この日本在来馬をめぐって展開されてきたことに注目したい。近代化により、富国強兵目的で西洋種と交配され、昭和初期までに在来馬のほとんどが消滅してしまったために、いかなる生命体が神霊や先祖の霊との関わりをもってきたのか、その核心が見えにくい状況が生じてしまっている。

今日、千七百頭余り八種が現存するが、北海道和種が千百頭余りで大半を占め、東北地方では消滅している。民俗や神道の多くの伝統行事も在来馬で行われていない。しかし、生きた文化遺産としての日本在来馬に焦点をあてることで、人間中心主義的思考を相対化し、民間信仰、神道、仏教、記紀神話などの多様な豊かな有り様を浮かび上がらせる重要な手がかりが得られ

るのではないだろうか。

以上は一例であるが、十二支文化再考は、日本の宗教文化理解および伝統文化の涵養において欠くことのできない課題であると考えている。

近世刊本に描かれた仏壇のかたち

徳野 崇行

印刷技術が発達し、それと商業資本とが結びついた近世、様々な物語が木版印刷によって刊行された。これらの中には読者が物語の世界をよりイメージしやすくするために挿絵が描かれている。本発表は近世に刊行された山東京伝の合巻などの挿絵を画像資料として扱うことで仏壇の形態を考察する。

本発表の試みは中世絵巻を画像資料として日本人の生活、民俗、宗教文化を考察した宮本常一『絵巻物に見る日本庶民生活誌』、黒田日出男『姿としぐさの中世史』などの研究手法を近世に援用したものである。

中世絵巻は日本の宗教文化を考える上で重要な資料とされ、頻繁に取り上げられるのに対し、管見の限り宗教学や民俗学において近世刊本の挿絵は幽霊研究などで用いられる程度で限定される。とはいえ中世絵巻をしのぐ数の書籍が現存する近世刊本には、幽霊や妖怪、墓石、位牌、仏壇、民間宗教者、葬儀、埋葬、葬列、施食会など近世の民俗や宗教文化を考える上で重要な画像が数多く掲載されている。幽霊や妖怪といった超自然的存在は別として、墓石や位牌、仏壇といったモノについては当時の世相を反映して写實的に描かれたと考えられる。

本発表では『女人愛執怪異録』『新説百物語』『昔語成田之開帳』『敵討衛玉川』『於六櫛木曾仇討』『撰州有馬於藤之伝一妬湯仇討話』『白藤源太談』『絞染五郎強勢談』『若戸神楽剣威徳』『八重霞かしくの仇討』『暁傘時雨古手屋』『桜姫筆再咲』『八百屋於七伝一松梅竹取談』『双蝶記』『敵討天竺徳兵衛』『糸車九尾狐』『岩井櫛条野仇討』『お夏満十郎一風流伽三味線』『於房徳兵衛一累井筒紅葉打敷』『敵討岡崎女郎衆』『女達三日月於徳』『俊寛僧都嶋物語』『播州皿屋敷物語』に掲載された位牌・仏画・仏像に関する挿絵二十六点を取り上げた。

それらを類型化すれば①仏画を壁に貼つてその下に位牌を置く「壁仏壇」、②押板に位牌のみ、③押板に位牌と仏像・仏画（または祖師像）という三つとなり、「壁仏壇」は長屋に生活するような人々の、③は裕福な士族や商人、豪農の祭祀形態であったのではないかの考えを示す一方、日蓮聖人像を押板に祀る挿絵が「松梅竹取談」にみられるものの「祖師像」を祀ることは稀であったことを指摘する。

そして『糸車九尾狐』や『松梅竹取談』などの挿絵にみられる紙位牌に着目し、近世において寺請制度が成立していくなかで人びとの葬儀・追善供養を担っていたのは菩提寺であるものの、加賀の大乗寺の「懺法札」のように「霊場」と呼ばれるような霊験あらたかさを強調する寺院の供養儀礼においては、参拝者に「回向証」が配付されていたことをあげ、挿絵に描かれた紙位牌が檀家制度だけにはおさまらない近世供養文化のひろがり示し、人びとが死者の追善菩提を様々な寺院を介して祈る姿を示している可能性を指摘する。こうした供養を求めて

列をなす人びとの姿は『東都歳事記』の本所羅漢寺施食会図に描かれており、供養儀礼によって死者が成仏する様子は滝沢馬琴の『皿皿郷談』に描かれている。

朝鮮半島北東部・在家僧の村における山神について

川上 新一

朝鮮半島北東部・咸鏡北道の山間には、在家僧とよばれる人々の村が散在していたことが知られている。しかし、そのような村は、現在の北朝鮮内に分布していたため、また現在では消滅して存在しないとされることもあり、我が国の研究者にとって現状では在家僧に関する詳細な調査は非常に困難であるといえる。一方、北朝鮮の研究者によっても、在家僧に関する調査研究が実施され、ホアン・チョルサン（曹烈山）によって『咸鏡北道北部山間部落（在家僧）部落』の起源に関する研究（『民俗学論文集』科学院出版社、平壤、一九五九）と、『咸鏡北道北部山間部落（在家僧）部落』の文化と風習（科学院出版社、平壤、一九六〇）が刊行されている。本発表では、ホアンが右論考で報告する在家僧の村で行われる祭儀を検討し、そこでまつられる山神の觀念について考察を試みる。

ホアンは在家僧の村での村祭りとして山致誠を紹介し、それは山神に豊作と安寧を祈るものであり、他の地方で府君致誠もしくは厲神祭といわれているものであると報告している。村山智順の報告（『部落祭』朝鮮総督府、京城、一九三七）によれば、府君致誠は村の守護や豊穰を願って山神をまつり、厲神祭は悪疫を防ぐために厲神をまつるものであり、咸鏡北道および

南道の在家僧以外の村では、この二つの祭儀が、対象となる神の異なる別々の祭儀とみなされていた、という。一方、在家僧の村で行われる山致誠は他の地方では府君致誠や厲神祭といわれているというホアンの報告から、在家僧の村では山神への祭儀が、村の守護や豊穰を願うとともに、悪疫などを防ぐ性格も有するとみなされていたのではなからうか、と推測される。すなわち山神が、守護や豊穰をもたらす神であるとともに、厲神の役割を担う存在ともみなされていたのではなからうか、と考えられるのである。

これに関連して興味深いのは、ホアンは在家僧の村での村祭りとして大山鬼という祭儀も紹介し、村内に病人が発生し、それが山致誠でまつられる鬼神の禍であるとみなされた場合に実施される、と報告していることである。このことから、山致誠の対象となる山神は、村人に豊穰や安寧を授ける神でありながら、一方では禍を与える恐ろしい存在でもあるという、幸禍両面の性格をもった神とみなされていたことがうかがわれる。

さらにホアンは、在家僧の村の各家で行われる上山祭という祭儀も報告している。ホアンによれば、上山祭は咸鏡北道の各地で一般的に行われたもので、まつる神は明瞭ではないが、最も恐れて、あらゆる注意を尽くすものであったという。村山（『釈奠・祈雨・安宅』朝鮮総督府、京城、一九三八）によれば、上山祭は檀君をまつるものであるという。檀君は朝鮮民族の祖とされ、紀元前二三三三年に朝鮮という国を建て、後に山神になったと伝えられている。上山祭が檀君をまつるものであったとしても、檀君は山神とも伝えられているため、上山祭は

その名称の通り、山や山神と関係する祭儀であった可能性が推測される。しかも在家僧の村での上山祭は、最も恐れて、あらゆる注意を尽くすものであったというのであり、ここでも、山神は恐ろしい存在とみなされていたことが推測される。

従来の研究では、韓国の山神を守護神としての善なる存在とする見方が強かったと思われる。しかし在家僧の村で行われていた祭儀からみると、在家僧の村では山神は、守護神と悪鬼（もしくは恐ろしい存在）という善悪両面を具えた存在とみなされていたと推測される。山の中で暮らす在家僧とよばれる人々が山神に対して、平地で暮らす人々と異なる観念をもっていったのか、朝鮮半島の人々全般が元来、山神に対して善悪両面の考えをもっていたのか、判断は現時点では困難である。ただ、本発表で検討したことは、山神に対する韓国の人々の観念を今一度考えてみるきっかけになるのではなからうかと思われる。

現代韓国におけるナショナルな死者の「安住の地」について

田中 悟

軍人墓地にルーツを持つ国立墓地である顕忠院・護国院に眠る死者たちに対して、民主化を経た後に設置された国立民主墓地を嚆矢とする「民主化に連なるナショナルな死者」とは、現代韓国においていかなる存在であるのだろうか。本論では、一つの可能性として、国立墓地における安葬対象者と、民主化補償審議委員会によって認定された「民主化運動関連者」との関係に注目する。そのことを通じて、国立民主墓地の安葬者も含む「民主化に連なる死者」の、韓国における位置づけに対する

考察を試みる。

まず、「国立墓地の設置および運営に関する法律」第五条が規定する安葬対象者は、顕忠院（およびそれを補完する護国院）のそれが網羅的であるのに対し、国立民主墓地については当該事件の関係者に限られている。朝鮮戦争の戦死者を埋葬する軍人墓地から始まって機能の拡張を続け、包括性をまとった顕忠院・護国院と、民主化のメルクマールと定義された象徴的事件——一九六〇年の「四・一九革命」と一九八〇年の光州事件——をフォーカスする限定性を帯びた国立民主墓地、という対比が、そこには見られる。しかし、それらの事件と、その他の数多くの民主化運動との間に、（たまたま有名で、国家から公認されている、という以外に）いかなる質的な違いがあるのだろうか。後者に属する死者のための「国立墓地」がいまだ未整備であることへの対応をどうするか、という観点から導き出されたのが、「民主化運動関連者名譽回復および補償等に関する法律」第二三条に基づく、「民主化運動記念事業の一環としての民主公園造成事業」という答えであった。

けれども、紆余曲折の末に選定された利川市暮加面於農里における民主公園の造成事業は、その安葬対象者である民主化運動の犠牲となった人々の遺族からは、必ずしも歓迎されたとはいえなかった。光州事件を民主化運動と規定し、その延長線上に自らの文民政権を位置つけた金泳三政権によって設置が進められた光州の国立墓地が、五・一八旧墓域に眠る死者を分断する結果を招いたのと同様、利川民主公園もまた、その対象となる死者たちに分断をもたらす結果を招いている。つまり、「民

主化に殉じた死者たちの公認と、その結果として引き起こされた死者たちの分断」という問題は、一九九〇年代に光州で起きたあと、二〇〇〇年代に入って利川民主公園をめぐって再び顕在化したのである。

公認され、国立墓地の安葬対象者となった者たちの影で、依然として国立墓地の枠外に取り残される人々、すなわち、光州事件以降に民主化運動に関連して亡くなったと認定された者は、その後も増え続けた。利川民主公園が二〇一四年に開場しようとしているにもかかわらず、彼らの存在は依然として国家的な問題であり続けている。

利川民主公園をめぐる現在の状況は、「民主化」が同時代の熱い課題であったかつての時代と、過去の事績をいかに記念するかという形で「民主化」が論点となっている現代との間の落差を、示しているように思われる。この時代の狭間の中で、国民国家の成り立ちに関わる「ナショナルな死者」たちは、いかに扱われるべきなのか。

言い換えればその問いは、彼ら「民主化の死者」の存在が政権の正統性を揺るがした全斗煥・盧泰愚政権の時代と、彼らが政権の正統性を担保した金泳三・金大中の時代を経て到達した今は、どのような時代なのか、という問いでもある。その時々々の政権が目指す「国立化の手」からこぼれていく「動員されざる死者」の存在を今後、どう評価し、どう位置付けていくのか。

ネイションにおける「死者の分断と統合」をめぐって論ずべきことは、利川民主公園の評価如何といった個別の論点を超えて、まだ少なからず残っているように思われる。

産婆をめぐる習俗

——カトマンズのアジマ神との関連において——

工藤さくら

本発表の目的は、ネパールのネワール族社会にみる産婆 (mid) が、病院出産時代を迎え、かつての技術者としての存在から呪医としての役割が強調されるようになった状況を報告するものである。ネパールは、一九九〇年の民主化以降、マオイストとの人民戦争を経て、二〇〇八年王制が廃止され、大きな変化の時代を迎えている。ネパール首都カトマンズとその近郊に多く居住するネワール族の人々は、さまざまな変化の波を受けながら自らの伝統社会の変化に向き合わざるを得ない環境にある。宗教的文脈では、一九八〇年代にインドから波及したテラヴァーダ仏教運動が起こって以降、特にネワール農民カーストの間で関心が高まっている「ヴィハーラ仏教」や、日本の新宗教等への改宗の高まりが見られ、従来の信仰観や慣習に反するかたちでの変化の兆しが見受けられる。発表者の関心は、このような現象の原動力となる事象がいかなるものかを分析するところにある。

発表者は、二〇一三年八月から二〇一四年八月までの一年間、カトマンズ旧市街地での出産経験者・未経験を含む六十名ほどのネワール族の女性を対象に、伝統的産婆 (アジ) に関するインタビュー調査を行った。特に、アジは農民カーストの女性になるとされるため、「農民カースト三二地区」と慣習的に呼ばれる地域を調査地として選択した。この調査から、現在、十六名のアジが「産婆」としての仕事をしているという事が

分かり、このうち三名に話を聞く事が出来た。

ネワール社会で一九八〇年代まで行われていた自宅出産の現場では、実際に、へその緒を切るのは肉売りカーストの女性、産後の浄化儀礼の前に爪を切るのは床屋カーストの女性など分業が行われており、カースト職業としての色彩が強かった。農民カースト出身のアジは助産へその緒処理（儀礼的捨て場）へその緒を納め、アジマ神への儀礼・新生児と産婦の浄め儀礼 (*malun*) の際に重要な役割を負っており、お産自体が終わった一ヶ月先まで、その新生児に関わる全ての儀礼や宴会に参加し、ジャジマニ・システムに見られる報酬を受け取らなければならなかった。また、これら一連の儀礼が終わった後も新生児や産婦の病気の際には、その病気の原因となる神々や道辻の靈魂等に対する儀礼の指示、そしてジャーファー (*Jhapa*) と呼ばれる息を吹きかける方法で治療を行っていた。

病院出産が当たり前となった現在では、助産やへその緒の処理の必要がなくなつたため、産後の儀礼である浄め儀礼とジャーファーと呼ばれる病気治療が目立つようになる。注目すべき点は、アジへの十分な報酬と施しをしない限り、病気が治らなかつたり、悪化したりするという語りである。本来は、子供や疫病を司るアジマ神が悪さをしないように供物を与え、なだめるのがアジの役割であったが、あたかもアジ自体が神であるかのように「アジを満足させてなだめる」という文脈にすり替えが起こっているのである。本発表では、このようなアジに対する呪医または宗教職能者としての語りに注目し、アジの役割の変化について、いくつかの事例を取り上げ説明する。

キューバにおけるサンテリア信仰をめぐる文化人類学的実践

井上 大介

本発表は、科研費基盤研究Cに基づき、キューバにおけるサンテリア信仰の諸相について一、二十世紀初頭から今日に至るまでの人類学的研究の系譜、二、現在のハバナ市における信仰実践の現況、三、組織化とその背景、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。信者はオロフィーという至高神を中心とする種々の神々を崇拜するとともに、特定の個人と師弟関係を結びながら（師匠はバドリノと呼ばれ、弟子はアイハードとよばれる）、入信儀礼を通じて特定の守護神を授かり、師匠によるヤシの実や貝殻による託宣をもとにした個人の行動規範を遵守していくといった宗教実践を展開している。従来信仰形態は、カトリックの下部組織であるカビルドという集団をベースに発展してきたが、本質的には個人の自宅において種々の宗教実践がおこなわれてきた。しかし近年では、サンテリア信仰の組織化が顕著となり、これまでの宗教実践の性質が変容しつつある。

発表では、そのような内容を踏まえつつ、前半では、サンテリア研究が、二十世紀初頭にキューバの民族学者フェルナンド・オルティスのアフロ・キューバ研究に端を発し、以降、キューバにおける国民文化創出過程において、政治・経済状況と密接な関わりをもちながら発展した経緯について論ずる。その

際、キューバの近代化にとつて、サンテリーア信仰をはじめとするアフリカ起源の宗教実践を「ブルヘリーア」（呪術）とカテゴライズし、社会から排除するべきである論が展開されたとともに、キューバにおけるアフリカ系宗教の中でも、サンテリーア信仰とそれ以外の信仰を分離し、前者をよりポジティブな習俗として理解しようとした傾向が存在していた、といった学的傾向を紹介した。また近年に至っては、グローバル化社会の中で、キューバをサンテリーア信仰の中心地として正当化する流れに沿った研究や、宗教実践者による内的視点を踏まえた研究業績などが蓄積されつつあるなどといった特徴について言及した。

後半では、サンテリーア信仰における神々や儀礼の諸特徴について紹介した後、現在のハバナ市におけるサンテリーア信仰実践者約三十名を対象とした現地調査をもとに、彼らの信仰実践、信仰解釈、信仰の変容等に関する見解を紹介した。具体的には、彼ら（女）らにおける宗教と科学の関係、ジェンダー意識、組織化、権威化、その他のアフリカ系宗教に関する態度、および正当化をめぐる見解について整理するとともに、その特徴をグローバル化と連動するローカル現象の現在性という角度から分析した。また組織化の流れに関しては、一九九一年に設立されたキューバ・ヨルバ文化協会を題材に、そこでの宗教的権威、社会的正統性をめぐる諸動向を紹介しながら、その影響について考察した。

結論として、歴史的に隠蔽されてきたアフロ・キューバ宗教の実践が政府の政治的、経済的、文化的方向性の変化により顕

在化するとともに、そのような流れがサンテリーア信仰の組織化を促しており、そのような傾向が、信者による芸術運動の強調や社会貢献、学術的言説や学術研究者との連携を促進しているという点を明示した。

サンテリーア信仰の実践者は、同宗教の個人的信仰や家族的環境を重視する一方で、組織化を図る人々はサンテリーア信仰の普遍性を標榜する。そのような過程では科学的言説が各人の信仰実践の正統性として利用されると共に、社会貢献や公益事業への参加といった政治的動向が流用されつつある。キューバ国家はそのような動向を戦略的に活用しつつあるが、このような動向は近年の特徴であり、今後の動向が注目される点である。

シヨナ社会における音楽的宗教空間

松平 勇二

宗教儀礼における音楽とは何か。アフリカ南部の内陸国ジンバブエ共和国では音楽が祖霊信仰と密接に関係する。本発表では、農耕民シヨナの雨乞い儀礼を事例に、音楽、祖霊信仰、憑依の関係を分析する。そして儀礼空間の構成要素としての音楽について考察する。

シヨナの人々は「ンピラ」と呼ばれる楽器を演奏する。楽器の構造は三部分からなる。鋼鉄製の鍵盤、木製の共鳴板、擦音具である。鍵盤が指ではじかれて演奏されることから、ンピラは日本では「指ピアノ」と呼ばれることもある。この種類の楽器はアフリカ各地に分布する。本発表で検討するンピラは、ジ

ンバプエ北東部を中心に分布する楽器で、特に「祖先のンピラ」と呼ばれている。楽曲のほとんどは大昔から変わらずに伝承されてきたといわれる。楽器の名が示すように、祖先のンピラはシヨナの祖先崇拜と密接に結びつく楽器である。

シヨナの祖霊信仰とはいかなるものか。シヨナ社会では全能かつ唯一の霊が信じられている。この霊は「創造者」（ムシカワヌ）と呼ばれる。創造者は世の中すべての幸と不幸を支配する。しかし、人々が崇拜するのは創造者ではない。直接の崇拜対象は、祖霊と精霊である。祖霊と精霊は創造者と人間の中間的存在として、人々のいのりを創造者へ伝達する。また、これらの霊は全能ではないが、憑依を通じて人々を直接に救済する。霊媒師は助言者、あるいは、治療者として人々の崇拜を集める。人々は危機に陥ったとき、あるいは、幸福を祈願するとき、憑依儀礼を開催する。憑依儀礼では酒が振舞われ、音楽が演奏される。「祖先のンピラ」は憑依儀礼における重要な楽器である。ジンバプエ中部のマササ村で開催される雨乞い儀礼は、ンピラの演奏と憑依が結びつく事例のひとつである。

雨乞い儀礼が開催される時期は毎年九月（雨季の直前）である。儀礼期間は一週間である。儀礼開催の目的は二つある。ひとつはよい雨季の訪れと豊作祈願である。もうひとつの目的は、地域における問題解決である。二〇一一年の雨乞い儀礼では邪術問題と親族内対立についての議論がおこなわれた。儀礼期間中におこなわれる中心的な儀礼内容は四種類に分類できる。その四分類とは、（一）憑依、（二）マタレ、（三）祖先との踊り、（四）離脱、である。儀礼初日に霊媒師に憑依が起こる。霊

媒師は儀礼最終日に霊が離脱するまで、現人神として生活する。マタレとは、人間と霊との議論または祈りの場である。マタレは霊媒師が人々を救済する場である。儀礼期間中のほとんどの時間はマタレに費やされる。「祖先との踊り」は儀礼期間中、毎晩開催される。音楽が演奏され、参加者は一同に踊りを楽しむ。

儀礼期間には、盛んにンピラが演奏される。ただし、儀礼の進行にしたがって、その演奏形式が変化する。ンピラの演奏形式は三形式に分かれる。一つ目は「ンピラ＋民謡」形式である。この形式は、憑依、離脱のときに見られる。ンピラ奏者がンピラを演奏する中で、一般参加者は民謡を歌う。民謡とンピラの音楽形式はまったく異なる。ふたつの音楽が混奏されるなかで霊媒師に憑依が起こる。二つ目の形式は「ンピラ＋ことば」形式である。この形式は、マタレに見られる。儀礼会場ではンピラが演奏され、その音楽を背景に議論や祈りがおこなわれる。最後の形式は「ンピラ集中」形式である。この形式が見られるのは毎晩の踊りの時間である。参加者はンピラの音に合わせて踊り、歌う。

雨乞い儀礼におけるンピラの音は、儀礼空間の土台のような役割を果たす。たいていの場合、ンピラの音楽は、儀礼の中心的行為の背景音である。議論、祈り、霊の送迎などは、ンピラの音が創出する空間のなかでおこなわれる。シヨナの人々は、ンピラの演奏によって、人と霊とが接触する儀礼空間を創出する。

『三世相』の形成

小池 淳一

『三世相』については既に拙稿「陰陽道から大雑書へ」（林・小池編『陰陽道の講義』二〇〇二年）や「三世相小考」（『呪術・呪法の系譜と実践に関する総合的調査研究』（科研報告書）二〇〇七年）などにおいて考察を加えてきた。ここでは陰陽道系知識の近世における展開やいわゆる大雑書類との関係を視座として分析をおこなった。ここでは民俗的な生活世界における『三世相』と呼ばれる存在の形成について考えたい。

書物としての『三世相』は唐の袁天綱が書いたものとされ、明の嘉靖十九年（一五四〇）に出版された（大藤時彦「三世相」『国史大辞典』（6）一九八五年）。日本では慶長三年（一五九八）の上梓が確認できる。中国で出版されて僅か五十年ほどで、和刻本の出版をみたのである。その構成を『三世相小鏡』（錦森堂森屋治兵衛版、近世後期刊）で確認すると、『三世相十二支生年善惡之事』『生れ月ぜんあく（善惡）の事』『うまれ日よしあしの事』『うまれどきぜんあくの事』『十干しやうねん吉凶の事』『四季皇帝之占』『十二うん吉凶の事』の七項目からなり、生まれた年や月、日、時刻によってその人の運命をあらかじめ知ることができるという暦と占いが結合した書物ということが出来る。暦日の知識との親和性は大雑書類のなかに『三世相』の記事が取り込まれていったことからうかがえる。さらに『三世相』が挿絵入りであったことも普及を助けたのではないかと、と思われ、挿絵のない初期の大雑書との差異として留意しておくべきであろう。

民俗次元で興味深いのは、沖縄各地において、サンジンソー（三世相）、シユムチ（書物）と呼ばれる存在が占いはじめとする活動をおこなっていたことである。近年、媒介者という概念を用いて、こうしたサンジンソーが東アジアの文化を考える際に重要な存在であるとされ、その歳書や活動の記録に注目が集まっている（三浦國雄『風水・暦・陰陽師―中国文化の辺縁としての沖繩―』二〇〇五年）。一方、近世以降の日本本土でも、十返舎一九の『三世相婦女手鑑』（文化八年・一八一）や歌舞伎の世話狂言『三世相錦繡文章』（安政四年・一八五六初演）など『三世相』を用いた作品が創作されている。近代においては島崎藤村が明治四十五年（一九一二）に発表した『千曲川のスケッチ』（その十一）「小作人の家」で信州小諸の老農が『三世相』をはじめとするさまざまな書物の知を貪欲に吸収し、また実践もしていた姿を描いている。

これらの背景には、書物の知、文字文化への希求があり、それを生活世界のなかでとらえようとする共通した感覚があったといえよう。日本本土では沖繩と異なり人に冠されることになかったのは、それだけ書物としての印象が強く、広範に受容されたためかもしれない。書物『三世相』の印象が人物化した沖繩と内容・文体が広く知られていた日本とは『三世相』という語が包含するものがやや異なり、『三世相』という語のイメージ形成に差異が生じている。このことを意識して今後さらに奄美地方などで調査を進めていく必要があるだろう。

民俗学において信仰の語りの場に立つこと

田中久美子

民俗学における信仰・宗教研究が、民間信仰論から民俗宗教論へとパラダイム転換を遂げたことは、かなり以前に真野俊和（『民間信仰論から民俗宗教論へ』『日本民俗の伝統と創造』・池上良正（『民俗宗教の複合性と霊威の次元』『民俗宗教を学ぶ人のために』）らによって指摘されている。

民俗学における信仰・宗教研究が対象としてきたものには、その地域社会で暮らす人々によって担われてきた、神社の祭り、講、小祠・小堂に祀られる神仏等をめぐる習俗、宗教者等に関するものがあるが、そうした対象へ向けるまなざしは今でもあまり変わっていないように思える。ここでは、いまだ報告されていない習俗を、歴史性をふまえた上で丹念に掘り起こしていく（記録していく）ことも期待されている。

このような対象への視線をふまえると、「民俗」という言葉の問題にたどりつく。香月洋一郎によれば、宮本常一が考える「民俗」には「自分はそれで生きてきた」という条件がついたという（記憶すること・記録すること）。民間信仰研究においては、どのように人々によって信仰されてきたのかを考えることはなかった。しかし、民俗宗教研究にいたって、人々の宗教的な心みや感覚までもが入ってくるようになってきたことで、あらためてこうした「民俗」の捉え方の問題について考える必要がある。

宗教社会学者は新宗教研究において、信者の体験談を重視してきた。このような視点は、宗教学者が民俗学も好んで取り上

げてきた対象を研究する際にも取り入れられている。星野英紀の『四国遍路研究（『四国遍路の宗教学的的研究』）では、歩き遍路の体験談を扱い、その中に宗教性を見出そうとするが、そこに、民俗学者とは異なる姿勢を見ることができている。

このような状況に対して民俗学者の島村恭則は、「民俗学者の場合は、『民俗宗教』を生活の総体の中で扱うスタンスに立つべきである」と主張する（『民俗宗教』『新しい民俗学へ』）。発表者はかつて佐賀県唐津市一帯に濃厚に分布する「岸岳末孫」と呼ばれる神を扱った際に、岸岳末孫がどのようにして生きられているのかをみようとするとするならば、祭祀（儀礼）の遂行、宗教者による岸岳末孫の創造をみるだけでは不十分であると考えた。人々は田畑を耕しながらよその所有地にある岸岳末孫をみて、「あー（岸岳末孫の）花が枯れちよらすね」と独り言を言ってみる。よその家の岸岳末孫の前を通った時に、その石塔が傾いていれば「いやー、あんた傾いていかんね」と声をかけながら直してあげるといった風に、所有者でもなかったのに日常生活の中でそれと関わり、岸岳末孫とのつながりをつくり出していく（「神と対話する人々」『日本民俗学』二四三）。民俗学が「聞き書き」によって得ようとしたことは、このように素朴でありながらも、人々にとって大切なことだったのでないか。

こうした人々の日常への接続は民俗学だからこそできるのだと考える。そのためには、調査項目に依拠したり、調査内容をせざるを得なく、多くの民俗学者がそうであるように、一人の人間を知ろうとするような聞き書きをすることである。し

第十三部会

経営者と宗教的情操

——「期待される人間像」の松下幸之助——

川上 恒雄

かし、信仰や宗教に関する経験や感覚を語ることは、誰にとっても難しいことである。だからこそ、あえてフィールドワークで出会った人々に対して、考えさせるような質問を投げかけてみる。そうしたやりとりの中に、それまで言葉にならなかった気づきや経験がみえてくるのではないだろうか。

一九六六年に中央教育審議会（会長・森戸辰男）が答申した「後期中等教育の拡充整備について」の別記「期待される人間像」は、「すべての宗教的情操は生命の根源に対する畏敬の念に由来する」「生命の根源すなわち聖なるものに対する畏敬の念が真の宗教的情操であり」といった表現にみられるように、宗教的情操の涵養を明確に打ち出していることから、戦後日本の宗教教育の研究において言及されるのが一般的である。

ただ、その宗教教育史上の重要な位置づけにもかかわらず、「期待される人間像」を担当した第十九特別委員会（主査・高坂正顕）の議事録をみると、宗教についてはそれほど白熱した議論が交わされていない一方、教育機関関係者よりもむしろ企業経営者の久留島秀三郎、出光佐三、松下幸之助が熱心に発言しているのがわかる。とくに松下は、道徳の根本を「大義」であるとし、それは「真理に順応することである」と委員会の席上で述べた。松下のいう「真理」とは、「宇宙の法則」を意味する。「宇宙根源の力」から「生命力」を与えられた人間は、その「法則」を解明し、それに順応することで繁栄・平和・幸福を実現できると松下は訴えた。そのためには、生命力の根源に対する感謝と敬意と祈念が大切であり、それこそが「宗教」

なのだと考えていたのである（一九五〇年五月発表の「PH Pのことは その二九 礼の本義」など）。

議事録からは、松下の右の発言が採用された様子は見当たらないが、奇妙にも、答申の「生命の根源に対する畏敬の念」は、松下の「生命力の根源に対する感謝と敬意と祈念」という宗教（的情操）観と表現上は類似した。むしろ「期待される人間像」の執筆者である哲学者の高坂正顕は、松下とは異なる観点から「生命の根源に対する畏敬の念」と表現したのだが、少なくとも委員会内部では草案段階から特段の異論は出なかったのである。「期待される人間像」は、一九六五年の中間草案発表段階では大きな話題を呼んだが、翌年の答申後は、学校教育の現場に浸透することもなかった。ただ、「後期中等教育」に関する答申とはいえ、当時は勤労者も対象に含めていたことに留意すべきだ。岩井龍也「産業社会の人間像」（岩井龍也・松原治郎編著『産業と教育』第一法規出版、所収）によると、産業界では「期待される人間像」を契機に人間像が問われるようになったという。

実際、技術革新に対応した経済志向の知識や技能を重視してきた反省から、「生きがい」を求める風潮が出てくる。たとえば、松下の創設したPH P研究所の月刊誌「PH P」（その内容は「道徳の指導資料集」にも採用）の発行部数は一〇万部にも満たなかったが、一九六六年から六九年にかけて急伸し、一〇〇万部を突破した。当時は若い勤労者が主要読者であったようだが、その急激な部数の伸びから、週刊誌等で宗教ではないかとよく指摘されたものである。一方、一九六八年には、財界

諸団体が協賛して設立された日本経済調査協議会が、経営者の土光敏夫を委員長に、人間形成に関する専門委員会を設置している。七二年にその成果を『新しい産業社会における人間形成』と題して出版。短いながら宗教教育の軽視を批判し、宗教的情操の涵養が重要であることを訴えた。

松下の有名な言葉に「道徳は実利に結びつく」というのがある。一般に経営は目的（利益の追求など）に対する手段を考えるものだが、道徳的实践が結果的にその個人・組織だけでなく全体の繁栄をもたらすことを含意している。そして、そのようなことを主張できる背景には、宗教的ともいえる人間観がある。もともと、日本では以前から宗教的理念志向の経営者はみられたが、松下の場合、「期待される人間像」に関与したことを含め、メディア上で熱心に道徳教育について発言したことから、その考えが多くの経営者のあいだに広まり、今日でも宗教性を帯びた道徳重視の経営者が少なからずいるのだと思われる。

真宗障害者福祉再考

—— 宗教的实践と社会的実践をつなぐもの ——

頼尊 恒信

本研究は、真宗障害者福祉における社会的実践と宗教的实践（信心）の関係性について考えたい。そもそも真宗の信心は、「教行信証」という宗教的实践道であるといえる。つまり、如来の一切衆生への「本願のよびかけ」である大行の働きをうけて、衆生に「大信」が生じてくるのである。それは、衆生と如

来との対話にほかならない。一方、真宗障害者福祉をはじめとする社会的実践は、障害者に関する社会的諸問題に関して実践者自身が何らかの問題を感じ、その社会的問題の解決を目指して何らかの形を持って実践していく実践大系であると言える。それは、自身と社会との対話にほかならない。

このように、宗教的実践の大系と社会的実践の大系は、一方は如来と衆生との対話であり、一方は自信と社会との対話であると考えられるように、真宗の宗教的な実践大系と真宗障害者福祉をはじめとする社会的な実践大系とは全く対話の軸が異なると言える。対話の軸が異なるということは、二者間の行為の間に本来的な共通性を見いだそうとすると相当困難な作業が必要になってくる。強いていうならば、仏道という宗教的実践と真宗障害者福祉という社会的実践を行うという「私」という一人（いちにん）においてのみ成り立つ関係性であると言える。しかしながら、多くの真宗寺院や真宗僧侶が様々な社会的実践に関わってきている。その中で、宗教的実践と社会的実践をつなぐ実践者としての「一人」という思想的裏付けが不明確になっているところが少なくない。その不明確さが、真宗者の社会的実践のいびつな現状を生み出していると考えられる。

そのような中で、社会的実践の問題に焦点を当てた上で、その一例としての「尊厳死」の諸問題について考察したい。この問題は、二〇一二年に超党派の「尊厳死法制化を考える議員連盟」によって「終末期における患者の意思に関する法律案」（仮称）が作成された。近年、同法案が国会に上程、成立を目指す動きが加速しつつある。それに対し、障害当事者らが、反

対の意を表明している。その主な理由は、①患者の意思に基づく「医師」の責務と免責が法の趣旨であること、②障害者の「尊厳」の定義が不明確なこと、③症状の発症または、進行後の患者の意思の撤回はどのように確認するのか、など多くの理由がある。それを考慮すると、たんに法律として、患者の意思決定権の確保としての尊厳死法案がある訳ではない。つまり、診療報酬の改訂（増減）とセットで考えると、先に、医師法との関係の対策として、医師の免責について法制化し、次に診療報酬に何らかの検討を加えることにより、医療費の抑制につながるというシナリオになりかねない。このように尊厳死法案の問題は、尊厳死の是非論ではなく、法制化によって、現に医療を中止せざるを得ない人々が出てくるという問題なのである。つまり、尊厳死法案は、政治問題であり、経済問題であり、人権問題である。

現代の障害者運動は、「自己選択・自己決定」という精神を主軸として運動展開してきたといえる。しかしながら、尊厳死法案で述べられるところの「終末期における患者の意思」とは、「死」に関する自己決定のみが法律上保障されたことになる。つまり、「生」に関する自己決定を保障する法律は本邦には存在しないと見える。欧米のように、「尊厳死」や「安楽死」というもとに多くの障害者が死の自己決定をせざるを得ない環境になるのも時間の問題とも言われてきている。そのなかで、一切衆生の救済をその根本精神とする大乘仏教において、同法案は、その大乘精神にはそぐわないことは、言うまでもないことである。

仏教福祉は、共生社会の形成に大きく寄与してきた。その中において、同法案に対して真剣に考え、行動することが、二つの実践をつないでいくひとつの手段であるのである。

宗教教育の諸課題

小山 一乘

いわゆる宗教教育の論いは、用語としての宗教教育を起点として、法的思考・教育的思考からの多視点が想定される。(一)憲法二十条の「三 国及びその機関は、宗教教育その他いかなる宗教的活動もしてはならぬ。」(The State and its organs shall refrain from religious education or any other religious activity.)は周知事。文言「してはならぬ」として、禁止・抑制(当然「促進」もある)の命令者の正体の検証に迂闊は許されない。助動詞 shall の「Illocutionary force」の用法を巧妙に活用した構文であり、命令者は「隠れた話者の米国人」との解析への傾注が要る。(Kyoko INOUE (University of Illinois at Chicago), *MacArthur's Japanese Constitution: A Linguistic and Cultural Study of its Making*)。(二)対日戦諜報資料一環の『菊と刀』情報を踏まえた対日米国占領施策(日本人の精神改造)と、大日本帝国憲法第七十三条を改正手続論の根拠とした日本国憲法全一〇三箇条特にその第二十条規定の用語「宗教教育」不備改正の念入りな曖昧さが後世へ遺した混乱・後遺症の検証が課題(岸本英夫)。さらに(三)日本の戦後教育改革に理論的影響を与えた J. Dewey のいう用語「religion」と、「訳語としての宗教」を検証した中村元の析出する用語

「religion」との差異への傾注は論議錯綜回避上必須課題。(四)法改正の際には文言「宗教教育」を「宗派教育」に改正すべきという岸本英夫(GHQ顧問で宗教施策の紆余曲折を熟知)の提言(『岸本英夫集』五巻)が有るにもかかわらず、五十九年ぶりの初めての肝腎な改正教育基本法でも改正なしの旧態依然の憾みが遺った。この事態の検証が課題。次に、(五)教育の場面で、家庭教育・学校教育・地域社会の教育(改正教育基本法第十三条)の三場面検討、(六)教育の場面を構成する「陶冶・教化・形成の基本構造」(海後宗臣「教育原理」)への傾注は、(七)生涯学習(胎児の教育学・子供教育学・成人教育学・お年寄り教育学)論との摺り合わせが課題となる。(八)I・シエフラーの指摘がある。つまり、「宗教教育」という概念は教授者により、先入観で、一を選取し、他を捨棄するという思い込み現象の非がある、と。その上で、告げる・教えるをめぐる教授上の、事実に言明・規範的言明に関する教授概念分析は、とくに、規範的言明の教授の学習評価を、(イ)規範的權威の知的承認・知識だけの習得で可とするか、(ロ)知的承認だけでなく、態度まで徹頭徹尾一貫してこそ可とするか、両義的解釈が生じる。その整理は、混迷・迷走する宗教教育教授概念論整理には不可欠課題、と思量される。(九)次いで、宗教教育で取り扱う宗教と、宗教科教育(教育職員免許法・同施行令・同施行規則)で取り扱う宗教との異同点の検討が課題。国語教育と国語科教育とで類比するのが、理解に便宜的である。加えて、免許は「教科 宗教」とあるが、学習指導要領には教科「宗教」の例示はない。免許状には「教科 宗教」と記載される。外国

語は、例えば「教科 外国語（英語）」と記載される。科目相当の領域の「英語」の記がある。「教科 宗教」には科目相当の「教科 宗教（仏教）」ともなく、「教科（仏教―禅宗―曹洞宗）」等の宗派的記載はない。「教科 宗教」は多宗教（含他宗派）を俯瞰する教科を意味すると思量される。（十）私立の小中学校においては、「宗教を加えることができる」または「宗教をもって前項の道徳に代えることができる」と規定する。道徳の全ては宗教に含まれる。国公私立の児童生徒が学ぶ道徳規範は全て共通で、私学の児童生徒だけ、交通信号の赤の横断を可とする規範はない。禁止（抑制）・促進規範は、国公私立全て同値（一致）である。私学の児童生徒は、宗教が用意するプラットフォームが身に付く。（十二）教育界汎用の『広辞苑』各版定義の推移検討は喫緊課題である。

ポスト多文化主義とポスト世俗主義の接合

—— 英国宗教教育の現在 ——

藤原 聖子

本発表は、イギリス（イングランド）の宗教教育を現代宗教現象の一部とみなしこれを社会学的に分析するものである。この観点から、二〇〇〇年代以降の状況を公共宗教論（公共圏と宗教の関係に関する議論）に関連づけるならば、宗教教育研究の新たな意義を見出すことができる。広義の公共宗教論には、社会的紐帯の強化に宗教団体・者の役割を認めるソーシャル・キャピタル論、公共の討議において宗教団体・宗教者が伝統知に基づく意見を表明するような市民社会を築こうとする公共哲

学という二つの主要な系譜があるが、現在のイギリスの宗教教育では、この両者が合流し、かつその理念を実践に移しているのである。すなわち、二〇世紀後半は宗教現象学型の宗教教育が推進されていたのに対して、目標に社会統合（community cohesion）を掲げ、方法としては社会的争点に対する諸宗教の見解を討議シミュレーションの形で学ぶという学習形態が広がっている。この変化に伴い、各宗教、あるいは「宗教」に関する記述内容・方法がどのように変化しているのかを、本発表は公立校で使用される宗教科の教科書を資料として明らかにする。

二〇〇〇年代以降のこの新展開は、社会的文脈としては、①ポスト多文化主義と②ポスト世俗主義の双方に結びつけることができる。ポスト世俗主義は世俗的な立場以外を認めるものであり、ポスト多文化主義よりも多文化主義に近いという位置づけ方も理論上はあるのだが、宗教教育の現状は①と②の両方に対して整合的に分析することができる。

①ポスト多文化主義的文脈 キャメロン首相が多文化主義の失敗を公式に宣言したのは二〇一一年だが、その半年後にロンドン暴動が勃発した。教育政策上は、二〇〇五年のロンドン同時爆破事件を受けて、既に二〇〇六―七年の改革により、宗教教育を通じて社会統合を推進することが義務づけられていたが、二〇一一年後はロンドン暴動と社会統合を主題化した教科書が作られている。一九七〇年代以降確立した、イギリス宗教教育の特徴である、多宗教的―非宗派教育的（multi-faith, non-confessional）アプローチ自体は変化していないが、異文

化理解を終着点とせず、「宗教と暴力」などのセンシティブなトピックを積極的にとりあげ、レジリエンスのある社会の形成に貢献する宗教教育を推進する動きが、垂直方向にも水平方向にも見られるようになった。宗教の多様性を表す語として pluralism よりも diversity が多く使われるようになった変化はこれに連動している。

②ポスト世俗主義的文脈 イギリスは国教制であり、公立校にも宗教系の学校が多く存在し、宗教科が必修科目であるというように、もともと政教分離社会ではないのだから、ポスト世俗主義という概念は該当しないという見方もある。しかし、教科書の記述は、カサノヴァやハーバースマスが論じるような、公共圏における宗教の役割を、イギリス国内の主要六宗教すべてが果たしている・しうることを強調するものに変化している。具体的には、経済格差、生命・医療倫理、同性愛者や他のマイノリティの人権、動物の権利、環境保護などの問題について、各宗教がどのような見解（ただし、内部でも多様な見解）をもつのかを知り、生徒自身の意見と比較する、あるいは信者と無宗教者間の対話をロール・プレイ形式で行う（探求の共同体）を形成する」といった内容である。

さらに興味深いのは、①と②が合流することにより、公共宗教論言説にはない展開も見られるということがある。たとえば、公共宗教論では、世俗的な市場原理・科学主義の立場と見なされがちな医療技術肯定の立場が、宗教側にも存在するという記述がある。大英帝国の植民地支配問題の扱いについても、学術上のポストコロニアル／ポスト世俗主義論の展開とは異なる

動因による変化が見てとれる。

公立学校における「宗教的情操教育」の可能性への一考察

森 一郎

一点目の課題は、「宗教的情操」の定義に関してである。複数の研究者の定義を検討してみると、共通のキーワードが存在する。こうしたキーワードを集約すると「主体（人間）」に関するもの、「対象」に関するもの、「志向性」に関するもの、三つにまとめることができる。「主体」では、有限な存在、生かされている存在などであり「対象」では、人間の力を超えたもの、生命の根源、ご先祖様などで、「志向性」では、畏敬の念、感謝の念などが考えられる。しかし悪魔という対象に畏敬の念をもつことは許されない訳であり、ここで教育的・道徳的な視点が必要となる。つまり何のために宗教的情操に関する教育が必要であるかという「教育的必要性」の観点である。ここでは、教育基本法の第一条（教育の目的）、と第二条（教育の目標）を一つの基準にすると、人格の完成、豊かな情操と道徳心を培う、伝統と文化の尊重などが教育の必要性の前提となる。こうしたいわば「宗教的情操教育の四要素」が教育内容を決める一つの基準となる。

二点目の課題は、公立学校で「宗教的情操教育」が可能か否かの検討である。本稿では詳述する余裕はないが、結論的には、宗教的情操には特定の宗派・宗教を通してしか育成できない部分もあるが、反面、特定の宗派・宗教に囚われない一般的な宗教的情操もあり、この部分に関しては公立学校でも授業で

の実施は可能と考えられる。一つの教材例として、日本人の宗教心を取り上げた場合、どの宗教にも囚われない宗教的情操については、日本人の自然観と、死生観が関係してくる。日本人の自然観に関しては、①人間は、自然という大きなはたらきのお世話になっており、生かされている存在だとみている。②ものにも「いのち」や「精神（魂）」が宿っていると考えられており、そうしたものに感謝する気持ちをもっている、の二点に集約できる。このような例として、針供養、豊供養、鯨供養など、モノ、生物を問わず畏敬や感謝の気持を表す文化が存在する。こうした教材を宗教的情操の四要素と関連させると、生かされている命（存在）、人間の力を超えたもの、自然、宇宙、我が国と郷土を愛する、豊かな情操と道徳心を培う、畏敬、感謝、謙虚さなどの四要素から構成させることができる。日本人の宗教心の二点目の死生観に関しては、①ご先祖様から連続と続いている与えられた命に感謝する。②死者は常に我々を見守っている、の二点に集約できる。このような例として、小泉八雲や柳田國男の文章の中に、さらには『万葉集』の挽歌にもみることができ。日本人の自然観と同様に死生観を宗教的情操の四要素からみてみると、いのちを受け継ぐ命（存在）、ご先祖様、自他の敬愛と協力、伝統と文化の尊重、感謝、畏敬などから構成されている。公立学校で宗教的情操教育を行う場合、断片的な教材を集めただけでは、種々の批判に耐えることはできないわけで、何らかの基準を設け、それに沿った体系的な教材が求められる。本稿の宗教的情操教育の四要素に沿った教材開発は、一つの試みである。

最後に課題としては、宗教的情操教育の実施に關してであるが、早急に実施することは実際問題としては難しい。なぜなら、道徳教育においても実施（一九五八年）から五十年以上経てから、ようやく今日において「特別の教科」に格上げされようとしている。道徳教育よりもさらにハードルが高い宗教教育は尚更、難しい。実施をすすめるためには、公立学校でも可能な教材を作成し、場合によっては市販し、それに対する批判があれば、謙虚に耳を傾け、一歩一歩、改良を重ねていくことによって、学校現場で使用可能なものを作り上げていく——このことしか、方法がないのでは。

理系は非宗教的か？——JGSS-I-2002の分析——

寺沢 重法

【課題】「理系出身者は文系出身者に比べて非宗教的である」という通説の妥当性を全国規模のサンプリングデータの計量分析で検証することが課題である。【背景】宗教事件に理系出身の信者が関与していたことが明らかになると、「なぜ理系の人々が宗教に走るのだろうか？」といった疑問が抱かれることがしばしばある。こうした疑問の前提には「大学で自然科学を学んだ理系の人は非宗教的であるはずだ」という社会通念が存在している可能性がある。アメリカでは研究者を対象に専門領域と宗教性の関連を検証した実証研究に長い歴史がある。自然科学者は人文社会科学者より非宗教的という知見、社会科学者の方が自然科学者より非宗教的であるという知見もある。近年は両者性の関連はほとんど見られなくなったという知見が得られて

いる。一方、日本での種の議論は「宗教と科学」といったテーマで行われてきたが、水野・辻（一九九六）の東京都内の大学生を対象とした研究を除き実証研究は行われていない。本発表は代表性の高い社会調査データの分析でこうした社会通念の妥当性の検証を目指す。【方法】JGSS-2000-2を使用した。分析対象者は大学在籍以上の回答者である。従属変数は（一）宗教属性（個人の宗教／家の宗教／無宗教）、（二）信仰度、（三）宗教団体への信頼、独立変数は「理系／文系」の違いである。その他に、年齢、性別、職業、出身階層などの本人の社会人口学的属性ならびに国公私立の違い、大学院進学状況、中学時代の成績などの学校に関する変数を統制変数とした。（一）クロス集計で宗教性と「理系／文系」の単相関を確認し、（二）多変量解析分析（多項ロジット分析等）を行った。また（一）全体サンプル、（二）非教団所属者サンプル（クリスチャンと新宗教信者を除く）を分析した。【結果】（一）クロス集計ではわずかに理系の方が文系より非宗教的な傾向が見られたが、統計的有意差は確認できなかった。多変量回帰分析で統制変数を用いた場合でも、従属変数に対する「理系／文系」に統計的に有意な関連は確認できなかった。以上の結果は（一）全体サンプル、（二）非教団所属者サンプルともに同じだった。なお年齢が高い人や専門・管理職の回答者が宗教的である傾向が伺われた（特に全体サンプル）。【結論】「理系出身者は文系出身者に比べて非宗教的である」とは言い切れない分析結果が得られた。現代日本では理系が文系より非宗教的というよりも、そもそも大学における理系・文系の違い自体が宗教性とはあまり明確に関連しな

い可能性がある。ただし専門・管理職者が宗教的な傾向にあるという補足的知見は、理系技術者が宗教的である可能性を若干示唆するものであり今後の検討課題だと思われる。【限界】（一）宗教変数が限られている、（二）ケース数の少ないカテゴリがある。【意義】（一）「理系出身者は文系出身者に比べて非宗教的である」という通説を部分的に反証した、（二）非キリスト教文化圏における専門領域と宗教性の関係を実証した。【謝辞】データの分析にあたり、東京大学社会科学研究所附属日本社会科学研究センターSSJデータアーカイブから、データセットの提供を受けた。日本版 General Social Surveys (JGSS) は、大阪商業大学比較地域研究所が、文部科学省から学術フロンティア推進拠点としての指定を受けて（一九九一—二〇〇三年度）、東京大学社会科学研究所と共同で実施している研究プロジェクトである（研究代表：谷岡一郎・仁田道夫、代表幹事：佐藤博樹・岩井紀子、事務局長：大澤美苗。東京大学社会科学研究所附属社会調査・データアーカイブ研究センターがデータの作成と配布を行っている。

「臨床宗教師」研修修了者のアイデンティティ

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。その「臨床宗教師」を養成する研修の目的は、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」を学ぶことである。

本研究の目的は、「臨床宗教師」研修前後の変化を踏まえて、宗教者としてのアイデンティティや役割意識から、次世代を担う宗教者が、宗教者としての自分をどのように捉えているかを明らかにすることである。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、「宗教者としての自分は何者だろうと考えるか?」、「改めて、宗教者としての自分が与えられている役割をどう考えるか?」、「宗教者が公共的な役割をめざすには、所属教団の教義からはずれたり、あるいは教団内の役割を捨てなければならなかったりする時もあると思うが、それについてどう考えるか?」である。

聞き取りの結果、〈宗教者としての自分〉について、「父親であり夫であり、そういう人生の役回りがありますよね。そういうものと同レベルで宗教者というものがありませんが…一つやはり、宗教者というものが大きくなりつつあります。臨床宗教師を受けた仲間と先生方との御縁を頂いた喜びというものがそういうことを目覚めさせてくれた。」「それは広く社会的な部分なんですけど、そっちにも何かできないのかなというような目がやはり向くようになりましたね。」「自分はツトメとして宗教者をやっています。…（得度して）少し自信がもてた。後ろ盾ができた。」「俺は（個人名）なんだよっという部分だ

し、あんまり皆さんと変わらないんだよ。ただ、志をもって、この道に入ったということなんですけども、それは、みんな関係なくて、そういうこう立場として見られるので、非常に構える時があるんですよ。」などが挙げられ、それぞれの教団内での自身の立ち位置、特に在家出身であるが故に、苦悩している宗教者の姿が垣間見られる一方で、研修後に宗教者としての自分をさらに強く意識して、さらなる可能性を広げていこうとする姿も見られた。（与えられている役割）については、「やはり死というものの純粹さというか、本来さというか、そういうのを利害関係なしで言えるというのは強みだと思いますけどね。」、そして〈公共的な役割をめざすためには…〉については、「お寺の、一つは従業員ですので、ですから従業員という中で、制約されるわけですけども、活動が。」「自分の前に居る人がどうしたらいいんだというふうになったときに、この人にとつて教義からはずれた方がいいんであればというふうなことが大前提になる。…ただ、戻るべきところがないといけないと思うんで。」「教義・教学が無力と言うよりも、こんな状態（未曾有の大災害や突然起こってしまった交通事故で幼い娘を亡くされた家族を前にお申いをする場など）では、使えないのかなっつと。…人によっては、立場的には言えない、そういうことを考えると、動きやすい立場の和尚さんや宗教者がやはりいますよね。」などと回答し、〈死〉というものに向き合える強みをどの範囲で何を頼りに活かしていくことができるかは、その教団のスタンスや教団内のポジションに影響を受けることが明らかにされた。他教団に所属している宗教者と関わる機会

をもつたために、宗教者としてのアイデンティティ形成に寄与している自教団、あるいはそこに所属する自分をみつめる貴重な機会となったようである。

アイデンティティと神学

——セクシュアリティをめぐって——

朝香 知己

現在、人間のセクシュアリティをめぐって様々な課題が論じられているが、その一つとして同性愛の問題がある。一九六九年のストーンウォール暴動を端緒とし、世界各地で展開されている解放運動の文脈においては、アイデンティティとしてのレズビアン／ゲイという理解がこの問題を考察する上で重要な位置を占めている。

アメリカ合衆国のキリスト教諸教派において同性愛をめぐる議論が活発化するの是一九七〇年代以降であるが、これはストーンウォール暴動を準備した社会的状況と暴動によって社会にもたらされた影響を受けてのことであると考えられる。つまり社会一般においてと共に、まさにそれと連動した教会内部における解放運動、すなわちレズビアン／ゲイであることとキリスト教徒であることの両立可能性に応答する必要があるということである。このことからキリスト教の同性愛議論がアイデンティティとの関係において展開されているということが推察される。

西洋キリスト教の歴史において長らく同性間の性的活動はその行為に焦点が合わせられてきたとすれば、ここにはキリスト

教における同性愛の認識の一つの転換がある。今なお同性愛に強く反対する教派ではそれを権利主体ではなく実践の問題として、同性愛者が異性愛者に変えられ得るとするなど、それをアイデンティティとすることを否定するのに見えるのに対して、より積極的に肯定する教派はレズビアンやゲイの権利を擁護し、アイデンティティとしてのレズビアン／ゲイを議論の前提としていると言える。さらにローマ・カトリック教会の同性愛に対する公式見解「同性愛者への司牧的配慮に関するカトリック教会司教への書簡」（一九八六年）では、同性愛が傾向性とその実践に区別された上で、傾向性それ自体は罪ではないと認めながらも、それが道徳上、内在的悪へと向かう強い傾向性であるために、その実践は道徳的に是認されず、求められる生き方として「貞潔」が推奨される。つまりその帰結は異なるとしても、ここでも同性愛者の存在すなわちアイデンティティとしての同性愛を前提とした上で議論が展開されていると考えられる。

しかし合衆国における解放運動の進展において、「アイデンティティの政治」が問題にされる状況が現われる。それは合衆国ではアイデンティティが「自己主張のための手段としてしか機能しておらず」、「自らの属するカテゴリーの問題しか関心を示さないという状況」、「自己主張が目的化されるあまり、ゲイ・アイデンティティを固定かつ自明のものとしてみえず傾向」を生みだしているという批判であった。

そこに登場したのがクイア理論とクイア・アクティヴィズムであった。一九九〇年に「クイア理論」の語を最初に用いたと

されるデ・ラウレティスによれば、それはレズビアンとゲイの間の差異や、人種とセクシュアリティの関係について考えるための概念として構想されたものであった。他方、同じ時期に解放運動においてクイアの名を冠した団体による活発な活動が見られ、この運動においてクイアとは「主流社会の価値観とは異なる意識を持つ人」達の「連帯政治」を志向していくための基盤を形成する枠組であるとされる。つまりこれらはそれぞれ先アイデンティティの政治の問題点への応答となつている。そしてそのようなクイア理論への応答として、キリスト教においても「クイア神学」が現われており、世俗的なクイアの用法に違いがあるように、クイア神学にもそれらに応じた多様な議論が見られる。このようにキリスト教の同性愛議論はアイデンティティをめぐる世俗的な議論の動向に影響を受けており、それらの議論とキリスト教神学との架橋が積極的に試みられていると言えるのである。

天理教の救い——教祖と「安産の神様」——

堀内みどり

中山みきが「月日のやしろ」と定まって以後、まず、物を施すということが行われた。自分が実家から持ってきたものだけでなく、中山家の財産もことごとく整理して施す行為は、近所の人々や親類縁者の理解を超えるものであって、みきが「神」であることを信じるものはいなかったと言つてよい。そうした物施の日々、「狐憑き」と言われる日々が続き、二十数年の後、みきに教えを乞い、みきを「教祖」と慕う人々がみきの周辺に

集まるようになる。そのきっかけとなったのが「をびや許し」である。

「をびや許し」による安産が近隣に評判となり、みきは「安産の神様」として知られ、その後、安産だけではなく、様々な「たすけ」が実現されていくと、「庄屋敷村の生神様」とも呼ばれた。こうして、「をびや許し」は天理教が人々に認識されるきっかけとなった。

一般に「安産の神様」には子授けと安産を願う。天理教の「をびや許し」はそのはじめが教祖自身の七カ月での流産後の健やかさを示すものであった。その後、教祖は初産を実家で迎えるために帰ってきた三女おはるに、初めて「をびや許し」を授けられた。息を吹きかけ、お腹を三度撫でるといふ所作でそれは示された。おはるの出産は、大地震の最中であつたにもかかわらず、不安になることもなく、また、慌てることもない安産だった。そして寝込むこともなく、産後を健やかに過ごした。お産が「常の通り」の生活の中で実現されることを示したものである。いつの時代でも、お産は女の大役であり、殊にその頃はお産に対する不安が、根強く人の心を支配して居たであろうから、おはるの様子は近所で話題になったであろう。実際におはるの安産の話聞いて、その後近所の妊婦が「私にも」と「をびや許し」を願い出してきた。

天理教では、「をびや許し」は、人間宿仕込みの親里である元のやしきから出す安産の許しであるから、胎内へ宿るのも生れ出るのも、皆親神の守護によると教え、「をびや一切常の通り、腹帯いらず、毒忌みいらず、凭れ物いらず、七十五日の身

のけがれも無し」と説かれる。また、「女は不浄やと、世上で言うけれども、何も、不浄なことありやせんて。男も女も、寸分違わぬ神の子や。女というものは、子を宿さにゃならん、一つの骨折りがあつて。女の月のものはな、花やで」という教祖の語りは、女性そのものの存在を全面的に肯定するものとなっている。それは、安産の守護が、単に子どもが無事に生まれることだけでなく、子を産んだ母が出産後に心身ともに健康で「常の通り」に過ごせるものであることを意味する。また、「をびや許し」が妊娠六ヵ月以降に頂くものであるから、「をびや許し」は「元はじまりの話」（人間創造の話）との関連で理解しやすい。

出産環境が著しく変化し、また、出産が病院で行われる現代にあつてもなお「安産」は人々の祈りである。生殖医療の技術の進展のなかでこそ、「いのちの原点」である妊娠・出産、その役割を担う女性の「いのち」について直視すべきであろう。出産にかかわる様々な習俗は、無事に子どもを産むということだけでなく、そのいのちの誕生が人間だけで為されるのではないことを知らしめ、妊産婦のいのちの安全や健全を願ひ祈ることから原点ではなかつたのか。出産を血の汚れとして家族や家事から遠ざけた風習でさえ、それは産後女性の休息を保障するものであつたとも考えられている。

いのちの原点を示そうとする「をびや許し」は、現代社会におけるいのちのあり様を考えさせるものである。

韓国キリスト教界のプロライフ運動

—— 中絶の代案と子棄ての是非 ——

淵上 恭子

二〇〇九年二月、大韓イエス教長老会主サラン共同体教会（ソウル市冠岳区）の李鐘樂牧師が、未婚母の産んだ子や障害のある乳児等を匿名で預けることのできる「ベビー・ボックス」を設置した。ここに連れて来られた子は、二〇一〇年は四人、二〇一一年は三七人であつた。ところが、二〇一二年に「入養（養子）特例法」が施行されて以降、「ベビー・ボックス」に遺棄される嬰兒が急増した（同年七九人、二〇一三年二五〇人）。同法は、産みの親が出生届を出せば子供の養子縁組ができることを定めたものであるが、未婚母に対する差別が残存する中、事実を隠そうとする女性達が「ベビー・ボックス」に嬰兒を遺棄している。また「ベビー・ボックス」への障害児の遺棄も多く、二〇一三年現在、二日に一人の割合で嬰兒が遺棄されている。「ベビー・ボックス」は、中絶の危機に瀕した子供の生命を救っている一方で、子棄てを助長しているという批判を免れないでいる。

「ベビー・ボックス」への嬰兒遺棄が急増した背景として、キリスト教界の中絶反対運動や政府による中絶取締りの強化によつて、中絶がやりにくくなったことが考えられる。かつての韓国では、未婚母の子や障害胎児の中絶は容認されていたが、近年のキリスト教団体のプロライフ運動や、人口問題を憂うる政府の思惑によりそれが困難になつた。その結果、中国に行つて中絶する者が増えた一方で、経済力のない者は中絶ができな

くなり、生まれた子を「ベビー・ボックス」に遺棄するようになった。また医師の間からは、中絶取締の強化によって「先天性奇形児」の出産が急増したとの声が上がっている。

「入養特例法」は未婚母の妊娠中絶を防止し、養子縁組を推進するための施策であるが、今日に至って韓国政府が未婚母保護策を打ち出した理由として、出生率が世界最低に落ち込んでいく「低出産問題」が挙げられる。近年の韓国で出生率が低下の一途を辿る中、韓国政府は、高学歴の既婚女性がもっと多くの子供を産んで、出生率が回復することを期待している。だが、晩婚・晩産化傾向にある高学歴夫婦は、七組に一組が不妊とされるほど出産力が低下している。そのような状況下で、未婚母の産む子が「低出産問題」解決の一助と認識されるようになった。また、近年韓国で国際結婚が増え「混血児」が増加する中、未婚母の子でも父母が韓国人であれば、韓民族の人口維持に貢献すると期待される。そうした今日の人口問題との関わりにおいて、未婚母保護策が講じられる一方で、政府の国益優先策を担うプロテスタントの児童福祉機関では、キリスト教宣教の名を借りて、国策の下に障害児の海外入養を続けているのが現状である。

「ベビー・ボックス」の是非をめぐる白熱した議論が続く中で、二〇一四年五月、同教会に続いて、大韓イエス教長老会セガナン教会（京畿道軍浦市）が「ベビー・ボックス」を設置し、同年八月までに一四人を受け入れている。韓国社会において「ベビー・ボックス」の法的・倫理的問題を問う声が絶えないものの、今日の韓国が抱えている「低出産問題」との関わり

において、「ベビー・ボックス」が、中絶反対と胎児の生命守護を唱える韓国のキリスト教界のプロライフ運動の、新たな争点として浮上してきていると考えられる。

『新女界』の思想——イデオロギーと残滓——

村山 由美

文化を担う主体としての民衆／国家の二項対立はすでに批判されており、構造主義・文化主義双方の視点においても、文化形成の過程にはさらに複雑な要素が関わってくることを前提とした理論形成がなされるようになった。宗教文化が構築されていく上でも、国家、権威としての教会、聖書、伝統、そして日本という場における民衆性など、多くの要素が複雑にかかわりあつて折衝している。そして、その舞台として、年齢や性別が異なる人びとが共に集うローカルな教会は独特な場を提供している。今日、近代日本におけるキリスト教の思想史、精神史などの歴史記述は、男性知識人の名前で満ちている。男性と同様に教会を支えたであろうクリスチャンの女性が、どのように生きてきたのか紐解く方法は、一つは、実際に生きたクリスチャン女性の生涯に寄り添って思想と行動を読み解くライフヒストリーという可能性が考えられるが、もう一つの可能性は雑誌、あるいは教会誌を史料とした歴史記述による、女性の生活と思想の再構築という方法がある。本研究は後者の方法によって、キリスト教精神史の中に同時代の女性たちを位置づけることが課題である。

弓町本郷教会は、一八八六年の創立にかかわり一八九七年、

一九二〇年まで主任牧師をつとめた海老名弾正の教会であるという認識が深い。海老名弾正と言えばいわゆる「新神学」の積極的受容や「キリスト教的国家主義」で知られる人物であるが、植民地政策に対しても日本の方針を支持した。その本郷教会には一九〇五年の時点で三八〇人の会員がおり、そのうち一〇四人が女性であった。教壇、あるいは執筆の場を与えられた本郷教会の知識人男性たちと、家庭・教会という場から自らの経験をもとにした意見を発信した機関誌の『新女界』の記者たちの立場性は当然異なっており、『新女界』の特異性はそうした異なる立場の人びとによる意見が混在したところであるということが出来る。いわば、『新女界』というキリスト教婦人雑誌は、明治大正期のキリスト教という宗教文化構築の場所として、宗教と世俗、国家と家庭、あるいは個人、西洋化と日本の伝統、権威と解放のアリーナであった。『新女界』の記者たちの思想を紐解くときに、それは単に「近代キリスト教」というイデオロギーに還元することは出来ない。植民地主義、国家主義にしても同様である。家庭での経験や日常生活に基づいた彼女たちの記述は、イデオロギーからこぼれ落ちる残滓である。しかし、その残滓が編み合わされることで、明治大正期のキリスト教徒である女性たち、あるいは教会の生きた姿があらわれてくる。

本郷教会の女性記者たちは戦争や植民地政策に就いて直接的に述べることはほとんどない。しかし、彼女たちの使用する言語は一見して海老名のそれと似ている。『新女界』の記者たちは海老名弾正の主戦論や植民地主義と語彙的な類似を見せなが

らも、その意味したところは、海老名の主張を顛覆していたと言えることができる。これと同様な事が、『新女界』で展開される結婚観、恋愛観にも見ることが出来る。彼女たちの主張をキリスト教、日本の伝統、国家主義、「新しい女」に対する単純な反発などのイデオロギーに還元することなく、婦人問題、植民地主義、帝国主義の問題についての当時の状況をどのように反映しているのかを分析する事を通して、女性たちの生き方と、生きた時代についてさらに踏み込んでいく必要がある。

聖公会における女性の聖職叙任

—— 実現までとその後の諸問題 ——

三木 メイ

日本聖公会が女性の司祭叙任を実現するまでの過程を歴史と神学の両面から研究、分析し、そこから見えてくる女性司祭叙任問題の本質的意義、その過程を生み出した要因と背景を考察し、実現後の諸問題、および今後の課題を明確にする必要性について述べたい。

世界の聖公会のなかで最初に先進的な行動をとったのは、一九四四年の香港教区であった。叙任された最初の女性司祭は、英国教会の主教らによって否認され辞職を余儀なくされ、ランベス会議（全聖公会主教会議）においても否認された。六十年代後半からフェミニズム運動が世界的な潮流となり、教会女性に影響を及ぼし、フェミニスト神学も登場し始めた。アメリカ聖公会は、六八年のランベス会議に女性の司祭叙任問題の研究を勧告し、当会議はそれに応じて各管区に研究を促した。そし

て女性の執事職を容認し各管区で女性の執事按手を開始。七一年全聖公会中央協議会（ACC）が各管区での承認に基づく女性司祭叙任の容認を宣言し、同年香港で、その後アメリカ、カナダでも司祭按手が行われた。

日本聖公会では、七八年に初の女性の執事按手を実施。が、八六年総会に初めて提出された女性司祭叙任関連議案が否決。八八年でも否決。この状況のなか同年に信徒有志のグループ「女性が教会を考える会」が発足し、男性と女性の対等なパートナーシップによる福音宣教のために女性の司祭叙任を求める活動を開始した。九十年総会で「女性の司祭按手を検討する委員会」設置議案が可決。公的な調査、検討、意見聴取を開始。

九八年女性司祭按手実現のための議案および分裂回避のためのガイドラインが可決された。（参考資料・三木メイ「新しい扉を開く―聖公会における女性の聖職叙任問題」『キリスト教会問題研究』同志社大学人文科学研究所、第五八号、二〇一〇年）

女性司祭問題は、本質的には単なる女権拡張問題ではなく、教会の福音宣教問題である。社会や教会において周縁化されている女性の存在、ジェンダー問題の意識化により、男性中心的、聖職中心的な教会の構造的差別の意識化が促され、これまでの教会、神学、宣教の根本の見直しにつながる。その変革を促す理論的後ろ盾となったのはフェミニスト神学であり、教会の真の福音宣教のために女性司祭叙任が求められたのである。また、この実現を促進したのは以下の四つの要素の相互的影響と考えられる。一、聖公会の草の根の教会女性たちの運動。

二、教団の公的機関による調査、研究、問題提起およびその成果に基づく意志決定機関での協議、検討、決議。三、世界の聖公会の先進的決断の影響。四、社会のジェンダー平等意識の高揚である。残された深刻な課題は、女性の司祭叙任反対派との間の深い溝である。彼らの主な意見は、司祭が男性に限定されているのは「神の啓示による」という思想を前提とした「伝統主義」である。社会がどう変化しようと教会の職制は不変であるべきという基本姿勢だが、それは家長制的価値観の絶対化でしかない。（参考資料・三木メイ「女性司祭否認論における家長制的価値観の絶対化」『キリスト教論』神戸松蔭女子学院大学、第三四号、二〇〇三年）

実現前に懸念されていた諸問題の論議の多くは消失した。その背景には女性たちが忍耐を強いられる諸問題が存在している。女性司祭否認を容認するガイドラインのため、現在も二つの教区は否認のままであり、議論のない膠着状態が継続している。

その他、セクハラ、パワハラ防止の課題。同性愛者、トランスジェンダーの人々に対する差別問題、意思決定機関における女性の周縁化の改善の課題がある。

聖公会の基盤となる「多様性における一致」と、福音（人間の尊厳の回復）としての「ジェンダー平等」実現を、今後どう両立していくのか。その道はまだ見えてこない。

オリシヤ崇拜と「性別」

—— アメリカ黒人の宗教運動の変容 ——

小池 郁子

本発表の目的は、アメリカ合衆国の黒人運動における性（ジェンダー、セクシュアリティ）のあり方を考えることである。具体的には、オリシヤ崇拜運動の「家族」にまつわることがらと、それに関わる領域を取り上げ、運動における性のあり方と、運動の主義主張や実践形態とがどのように関わっているのかを検討する。

米国における家族とは、人種、階級、性が複雑に交錯する社会空間である。家族という側面からアフリカ系アメリカ人を捉えると、二つの型が浮かんでくる。一つは、ひとり（single）にまつわる現象、いま一つは、過剰な家族形成とも形容できる現象である。

これらの型と対照をなすものとして、婚姻関係にもつづいた男／父と女／母（とその子）からなる家族構成があげられる。たとえば、一九六五年の通称「モイニハン・レポート（The Moynihan Report）」は、アフリカ系アメリカ人の家族は病理のもつれによって特徴づけられていると評し、彼らの地域社会にみられる問題は不安定な家族に起因すると分析した（Men 1965）。つまり、アフリカ系アメリカ人の家族のあり方を規範的家族からの逸脱と捉え、社会問題が生じる要因の一つとみなすのである。

こうした議論に従うと、規範的家族からの逸脱は貧困を招き、社会保障の拡大を引き起こす。そのため、国民の権利はさ

ておき、国家として規範的家族を構成することを国民に要請することになる。ところが、米国の場合、例として奴隷制度や、人種隔離政策を基盤にした人種主義的差別制度という歴史をふまえるだけで、家族という制度に人種的、階級的差異が生じるのは自明である。したがって、そのような社会的背景を無視して、主流（覇権）の規範的家族の構造を踏襲するようアフリカ系アメリカ人に求めることは問題の取り違えともいえる。

このような米国における規範的家族のあり方について二つ指摘できよう。一つは、家族をめぐる人種と階級の交錯、いま一つは、家族をめぐる人種と性の交錯である。発表では後者に注目する。米国の規範的家族を構成するには、特定の性規範がともなう。そこには、男らしさ（manhood, manliness）、より具体的には、白人中産階級男性の男らしさ（以下白人中産階級の男らしさ）という要素が欠かせない。白人男性は、奴隷制度時代をはじめ、人種主義的差別制度時代、それ以降現在に至るまで、「性的に野蛮な」黒人男性から白人女性を表象的、身体的に保護することで、男らしさ、ひいては規範的な家族を形成しようとしてきた側面がある（Wendt 2007）。これは、黒人男性を表象的、身体的に他者化することである。このため、アフリカ系アメリカ人男性がこうした男らしさを体現するには矛盾をはらむ。彼が獲得すべき男らしさには、彼自身の野蛮性が欠かせないからである。

以上をふまえ、本発表は次のことを示す。運動における性のあり方と、運動の主義主張や実践形態との間には密接な関係があり、相互に影響を与えながら運動が変化している。「反白

人・反キリスト教」主義のもと、国家内国家を建設しようと試みることは、白人中産階級の男らしさを必要とし、結果として女性成員の従属化を促すことにつながった。その後、運動は、成員個人の組織を軸に展開され、男らしさからの解放や、「ひとり」に認められる価値などがみられるようになった。こうして、国家内国家建設だけに限定されない視点から、非集合的な運動が実践されている。女性成員の従属化を解くことは、男性成員を白人中産階級の男らしさから解放することでもあった。つまり、彼女や彼という既存の性の境界線で分類され、価値づけられることを拒んだひとびとの実践こそが、運動に変化をもたらしつつ、運動を創造しているのである。

共苦について

——「無縁社会」における宗教者の観点から——

宮本要太郎

近年、欧米を中心にコンパッション (compassion) をめぐる議論が盛んになってきているようである。コンパッションについてはすでにキリスト教神学をはじめ、哲学や倫理学、心理学や医学などにおいて、それぞれに研究の蓄積がなされてきているようだが、とりわけ二〇〇一年の同時多発テロ事件以降は、グローバル化の普遍的意味が問い直されている。コンパッションの普遍的意味が問い直されている。

一方、日本における宗教研究では、このコンパッションについての議論が十分なされていないようには見えない。その理由の一つとして、この議論と切り離せない宗教対立という現実に対

する危機感が、日本ではまだまだ希薄であり、宗教界においてもつばら対岸の火事と決め込んで、場合によってはこの現状が一神教の伝統を暗に非難する口実に使われることすらあるということが指摘される。

もう一つの理由としては、このコンパッションという概念にびつたり対応する日本語の言葉がなかなか見出しにくいという点が挙げられる。そこには、この概念に対応する日本語訳として使われてきた用語、すなわち、「同情」、「哀れみ」、「思いやり」といった言葉には、コンパッションという概念のラテン語の語源に本来含まれていた「一緒に苦しむ」という意味が十分に反映されていないという問題がある。本来の語義からすれば、コンパッションは「共苦」ないし「共感共苦」の訳がもっとも近いと思われるが、いまだそのような訳語は一般的にはなっていない。

他方、日本では「共生」という言葉があちこちで用いられるようになっており、先ほどの宗教対立に対しても「共生」という理想が示されることが多いが、そこに「共苦」についての配慮がどれほどなされているのか疑わしい場合が多いのではないだろうか。

発表者はもともと数年前から、「無縁社会」における宗教の可能性について研究を進め、その過程で、さまざまな宗教者たちの活動を見聞してきた。その宗教者たちは、通常の範囲を超えて、すなわち信仰を共有するグループや、地縁・血縁などを基盤とした宗教集団、いかえれば信者、檀家、氏子といった、閉じた共同体の中での宗教実践ではなく、それを越えて広

く苦難にあえぐ人たちの中に、言い換えれば苦の現場に自らを置き、そのような人たちを相手に活動している人たちである。

事例として取り上げた大河内大博（ビハラ21、「ともしび」）、いのち臨床仏教者の会、浄土宗僧侶、中下大樹（寺ネット・サンガ、真宗大谷派僧侶）、秋田光彦（大蓮寺、應典院、浄土宗僧侶）、本田哲郎（ふるさとの家、釜ヶ崎反失業連絡会、フランシスコ会神父）の四人に共通しているのは、悲しんだり苦しんだりする経験に正面から向き合い、そこから何かを学び取ろうとする姿勢であり、通常はネガティブにしか受け取られない弱さや悲しみというものをそれ自体に何らかの力を見出す洞察力である。

フランクフルも指摘しているように、人間は本質的に「苦悩する存在」である。「意味がないと思われる苦悩だけが人間を絶望に至らしめる」のであり、その意味はあくまで自分自身で見つけなければならぬ。しかし、苦悩する人間の傍らで、共に苦悩することにも意味がある。その事実を宗教的に受け止め、共に苦悩することに意味を見出せる能力、それがコンパッションであろう。苦しむ者に寄り添うことは、それ自体苦痛を伴う行為である。そこにどのような意味を見出せるのか、そこにおいて宗教性がどのように働くのか、その体験が宗教者をしてどのような覚醒に導くのか、そしてその結果、共に苦しむ者同士の間で連帯や共同性（苦縁）がいかなる形で生みだされるのか、これからさらに考察していきたい。

第十四部会

発生九〇年後の東京下町地域大正関東大震災慰霊状況

出野 尚紀

一九二三年九月一日に、相模湾を震源とする地震が発生し、十万人を超える人びとが亡くなった。二〇一三年九月一日は、それから九十年が経過するという一つの節目の日であった。この九十年という歳月の積み重ねは、少数ながらも震災の実体験を語ることができるという節目の最後の機会であると思われる。二〇一一年三月十一日に発生した地震とそれに伴う災害に對して、先例ともいえる大地震については九十年たつてもなお、「防災の日」として、防災訓練とともに地震を想起させる報道がなされる。そして、東京都慰霊堂では毎年九月一日に秋季慰霊大法要が行われており、そのことも報道されている。しかし、一般報道からだけでは、東京都内で九十年後でも慰霊を行っているのは、東京都慰霊堂の「か所だけなのだろうか、それとも、慰霊の日として、町のあちこちで慰霊祭が行われているのだろうか、ということを確認することは難しい。

そのため、本稿では、地震発生から九十年の二〇一三年九月一日の多数の死者が発見された地点などと二〇一四年四月十三日の同じ地点の様子を比較し、それをもとに「記憶の継続」ということについて考える。

対象とする地点には、現在の墨田区で百体以上の遺体を確認された地点を選んだ。その地点は、確認された遺体が多い順

に、東京都立横網町公園（陸軍被服廠跡）、横川橋付近、伊予橋付近、枕橋付近、吾妻橋付近、厩橋付近、堅川橋付近である。なお、伊予橋は深川区と本所区の間掛かっていた橋であり、北東方向のみが本所区であったため、遺体は深川区として計上されているが、区界ということで取り上げた。また、墨田区内の著名な慰霊碑や慰霊行事が行われていると思われる場所として、朝鮮人虐殺の入れ碑である荒川土手、様々な無縁仏を慰める回向院、震災時に設けられた託児所を始まりとし本尊阿弥陀如来に骨粉を塗り込めたという慈光院、本所で一番古い寺である法恩寺、殉職者を出した本所警察署と墨田電話局、そして、亀戸事件の慰霊碑がある江東区の浄心寺、園内の花園池で四百九十体の遺体が確認された吉原公園の跡地である台東区の吉原弁財天、中華民国留学生癸亥地震遭難招魂碑と大正大震災災横死者の碑がある文京区の麟祥院である。

調査の結果、日常的に慰霊が行われている地点、九月一日を特別な日として慰霊行事を行っている地点、そして、九月一日であっても通常の日と同じように慰霊行事が行われていない地点という三種類に分類できた。

震災慰霊のために都立公園としてある都立横網町公園のほか、吾妻橋付近、厩橋付近、荒川土手、回向院、墨田電話局、本所警察署では、彼岸など九月一日以外でも慰霊行為が行われていることが確認できた。

横川橋付近、法恩寺、吉原弁財天では、九月一日に慰霊祭が行われていたが、四月の再訪時には、慰霊行為の形跡は見られなかった。横川橋付近の慰霊祭は、法恩寺が執り行ったもので

あった。また、吉原弁財天には震災の記事が展示されていた。

伊予橋付近、枕橋付近、堅川橋付近、慈光院、浄心寺、麟祥院では、九月一日に慰霊行事が行われていなかった。これらのなかで、慈光院のホームページでは、九月一日に慰霊行事を行っているところがあるが、それは見られなかった。浄心寺では、亀戸事件の発生日の九月四日を中心に慰霊行事行われている。伊予橋付近、堅川橋付近には震災を示すものは見られず、枕橋付近は、墨田公園入り口付近に俳人富田木歩終焉の地の碑が立っている。

以上の結果から、継続的な慰霊には、事象を記録したモニユメントの存在だけでなく、そのモニユメントを常に心に留めさせるシステムの存在が必要であると考ええる。

宗教施設と自治体の災害時協力

稲場 圭信

報告者は、「宗教施設を地域資源とした地域防災のアクションリサーチ」（科学研究費基盤A、代表稲場圭信）の研究の一環として、「全国の自治体と宗教施設の災害協定」の実態調査（第二回）を、大阪大学大学院人間科学研究科（稲場研究室）と朝日新聞大阪本社と共同で二〇一四年七月に実施した（全国一九一六（政令指定都市の区も含めた数）の市町村に質問票配布し、回答数一一八四、回答率六二％）。

本調査で、二四八の自治体が二一〇三の神社教会等宗教施設を避難所指定していることがわかった（収容避難所として六七八箇所、一時避難所として一四二五箇所）。災害協定を締結し

ている自治体は九五（三九九宗教施設、うち避難所指定は二七二宗教施設）、協定非締結だが協力関係がある自治体は二〇八（二〇〇二宗教施設、うち避難所指定は一八三一宗教施設）であった。災害協定を締結している三九九宗教施設のうち、一六七宗教施設が東日本大震災後の協定締結（東北地方太平洋沖地震発災後の二〇一一年に一七施設、二〇一二年に二九施設、二〇一三年に八二施設、二〇一四年に三九施設）であった。災害協定締結の具体的宗教施設名が判明している二四八施設の内訳は、寺院が一八九、新宗教施設が二七、神社が二六、キリスト教施設が六であった。

宗教施設との災害協定を検討していないと回答のあった自治体は合計八七一件であった。主な理由として、「施設の構造面や立地条件などから避難場所となりうる宗教施設が無い」という自治体が最も多かった（一五五）。ついで、「現在の避難場所が被災想定人数を収容可能なため」（一三九）であった。また、「自治会や自主防災組織が宗教施設と協力関係を構築している」ため、自治体としては関与していない（一九）という回答も見られた。「政教分離の観点から」という回答は五自治体にとどまった。

今回の調査で、自治体と宗教施設の災害協定締結、災害時協力の動きが進んでいることがわかった。災害対策基本法が改正され、二〇一四年四月から、各市町村において避難所を指定・更新することが定められた。市町村による地域防災計画に加えて、地域住民が取り組む地区防災の動きでも、寺社教会等の宗教施設に目が向けられ、自治体および地域住民と宗教施設の連

携の動きは、今後も広がっていくだろう。しかし、課題も多い。二〇一四年四月一日施行の「地区防災計画」（内閣府）には、市町村内の一定の地区における自発的な防災活動の担い手として、宗教施設への言及は一切ない。東日本大震災では、多くの寺社教会等の宗教施設が緊急避難所や救援活動拠点となった。一方で、公設の仮遺体安置所や火葬場に宗教者が入れなかったケースも存在する。緊急避難所となった寺社教会等宗教施設に、指定避難所ではないという理由で、行政の支援物資の配布が遅延する事態もおきた。防災計画に宗教施設についての言及がなく、現場の自治体職員も、宗教者、宗教団体に対して、政教分離を名目に連携を断ってしまったケースがあった。今、宗教施設を地区防災計画の中に取り込まないのは日本社会にとって、大きな社会的損失であろう。一方で、宗教施設、宗教者も地域社会の一員として、平常時からの関わりが求められる。目に見える関係性が問われている。

被災地支援と子ども

——「おてつきごとも奉仕団」を事例に——

魚尾 和瑛

東日本大震災以降、被災地の子どもや家族を対象に保養プログラムが様々に行われている。主催は、行政やNPOなど様々であり、宗教団体も開催している。宗教団体による保養プログラムは、本山本部レベルから地方レベルとその規模も様々である。本発表では、その実態を把握する為に、浄土宗災害復興福島事務所内のプロジェクト、ふくしまっ子スマイルプロジェクト

トが開催した、ふくしまっ子スマイルキャンペーンの行程内にある、浄土宗の教化事業である「おてつきこども奉仕団」（以下、奉仕団と略）を対象として、参加した子どもと家族へ質問紙調査を行った。そして、①宗教団体による保養プログラムが参加した子ども達にとつてどのようなものであったのか、②参加させた家族は、宗教団体の保養プログラムや諸活動をどう思っているのか、という二点に絞り、参加した子どもへの宗教的影響と、活動を行う宗教団体や宗教者への評価を明らかにし、宗教団体の保養プログラムの持つ特異性を考察した。質問内容は、①奉仕団について、②宗教団体による災害支援について、③自由記述、と大きく分けて設定した。子どもには①についてのみを質問した。

子どもへの調査では、奉仕団中の行事で記憶に残っているもの、寺院生活で得たもので帰宅後も続けようと思ったことはあるか、という事を質問した。子ども達は、奉仕団の中でも最中心の宗教行事である「ともし火のつどい（帰敬式）」を一番記憶に残していた。また、続けたいことがあると約八割の子どもが回答した。具体的には、十念や合掌、おつとめなどの宗教行事の作法についてや、食べ物を粗末にしない、いただきますごちそうさまをするといった食事に関するもの、挨拶や掃除といった生活規範に関するものが挙げられた。このような結果を見ると、子ども達は、保養プログラム内の宗教行事を記憶に特に残し、更に帰宅後も作法や儀礼を実践しようとする子どもが一定数いることが判り、宗教団体が行う保養プログラムに参加すると、何らかの宗教的影響を受けたと言える。

また、家族への調査では、奉仕団への入行に抵抗があったかどうかを質問し、半数の家族が積極的に入行させたいと回答した。残りもプログラム中にあるから何も感じなかった、と回答している。理由としては、寺院生活の体験や心の成長を望んで入行させたかったが多く、望まれていたことが判る。次に、帰宅後の子どもの変化について質問した所、六割に変化が見られたと回答し、残食をしなくなった、挨拶や返事をするようになった、念仏や食事作法をするようになった、といった回答が見られ、寺院生活で身についたものを子ども達が実践していることが確認された。

家族へは、災害支援についても質問し、東日本大震災で宗教団体が活動した主要な八項目を挙げ、担うべき活動について回答して貰った。宗教者が担うべき活動に関しては、慰霊祭が一番多く、以下心のケア、祈願祭が選ばれ、宗教的な支援を担うべきと回答があった。しかし、仏教・僧侶が担うべき活動を問うと、判らないという回答が三割を占め、以下心のケア、慰霊祭となり、仏教がこれまで担ってきた役割よりも心のケアの方が求められる傾向が見られた。

以上の質問紙調査から見ると、宗教的影響が子どもに及ぼされること、寺院という普段の生活では体験できない場が求められることが、宗教団体による保養プログラムの特異性である。今後、他教団などの保養プログラムでも、同様の調査を行っていくことによって比較検討が出来、より宗教団体による保養プログラムがどのように被災者に貢献、影響しているのかが明らかになっていくであろう。

福島県川内村住民対象の法話・瞑想活用による

スピリチュアルケア

大下 大圓

一、研究の目的と実施期間…東日本大震災で被災した福島県川内村住民に対して、呼吸法を中心とする瞑想療法を取り入れたりラクゼーションプログラムの有効性を検証することを目的とする。期間は平成二十五年七月三日から平成二十六年三月三十一日。（研究主任者 京都大学大学院医学研究科医学コミュニケーション学准教授岩隈美穂）

二、研究の方法…アンケート調査、脈拍・血圧測定…A・前向きデザイン、B・対照群のある前後比較研究。

三、実施内容・成果…川内村の保健師と協働して、大学講師である仏教の僧侶がコーディネーターとなつて、講演、瞑想、座談会を三回実施。プログラムの前後で脈拍・血圧測定、アンケートを実施した。年齢 N=42、参加者の平均年齢は七十四歳。七十歳代、八十歳代のお元気な方たちの参加が多く九十歳以上も三人いて女性の参加者が七〇%近くいた。

四、検定結果…一〜三回を通じての結果としては、緊張、活気、脈で、有意差が見られた（有意水準〇・〇五）。つまり、瞑想をすることで、瞑想前と比べて緊張が和らぎ、活気が出て、脈拍数が下がった、といえる。男性は、混乱、脈、上血圧に有意差がみられた。つまり男性の場合、瞑想による効果は、瞑想前と比べると混乱が和らぎ、脈拍は下がり、上血圧の低下があった。また下血圧は若干の低下傾向が見られた（ $p=0.057$ ）。女性の場合、活気、脈において有意差が出た。つまり女

性の場合、瞑想の効果は瞑想前に比べると、活気が出てきて脈拍が下がった。混乱には、有意差は出なかったが、若干の傾向が見られた（ $p=0.054$ ）。男性のほうが、瞑想による効果が若干広範囲にわたると言える可能性がある。

五、考察とまとめ…今回の事業は、自然災害者に対する効果や瞑想の長期に渡る効果についての調査を行った。アンケートの結果は限定的ではあるが、瞑想の効果は女性より男性、初回より複数回参加者への効果の大きさが調査から示唆された。瞑想によるリラクゼーションは一定の効果が見られたが、サンプルサイズの小ささからその有用性に関しては限定的な言及にとどまる。一方でこの三回の川内村での調査以前に行った二回の予備調査（ケアマネージャー、大学院生対象）と比べると、川内での参加者に対しては、「活気」の項目で頻繁に有意に変化が見られた。瞑想は川内の参加者たちの特性である「自然災害者」や「高齢者」に対しては「活気」を与える、という効果の可能性が考えられる。自由記載の感想では「気分が晴れやかになった。これからも先生のお話をききたいです。ありがとうございます。」「大変良かったと思います。」「気分が晴れやかになった。」「川内に生まれた事 健康で暮らしたい事を思いました」「少し前へ行けそうです」「解き放たれた感じも味わえました。」「毎回みんなでお茶を飲みながらおしゃべりを楽しむ「お茶っこ」もいい、そこでは日常の悩みや毎日の生活の様子などが語られた。瞑想リラクゼーションを通じた村民の交流もこのプログラムの一つの成果だったと考えている。村内にある宗教は神道と仏教

が主であり仏教の僧侶が行う法話や瞑想は役場職員や住民に受け入れられたものといえよう。平成二十五年から二年間は川内村役場が提供する復興予算の枠内で、法話や瞑想などの事業が実施されたことは、今後の災害支援の在り方に一考を促すものであるといえよう。

災害支援と記憶継承における情報ネットワークの役割と宗教

黒崎 浩行

東日本大震災の発生から三年半が経つ。津波被害を受けた地域では、災害公営住宅の建設が進む一方、沿岸のかさ上げ工事はまだ始まったばかりで、仮設住宅での生活がまだまだ続いており、人口流出が止まらない。原発事故による避難も長期化している。災害発生時だけでなく、災害の中長期的な影響を見すえた復興施策や活動のあり方が今あらためて問われている。

宗教文化、宗教的關係、宗教組織を、社会関係資本（社会的ネットワーク、互恵性の倫理、信頼）を形成するものの一つとしてとらえるさいにも、この短期的な関わりと中長期的な関わりそれぞれについて見ていく必要があるだろう。

本発表では、多くの人が低コストで広範囲に発信が可能であるという特質をもつ情報通信技術を利用した支援活動に焦点を当て、災害発生時および中長期におけるその役割と、そこでの宗教の関わり方を振り返り、予備的な考察を試みる。

天野徹によれば、今日の災害支援と復旧・復興過程においては、「新しい公共」の考え方と高度情報ネットワーク環境とに支えられ、従来の行政組織や住民自治組織の枠を超えて、個

人、NPO、企業などのボーダーレスで広域的なネットワークを通じた資源動員と協働が、効果的・効率的な支援に結びついている。

宗教者の支援活動においても、地域自治組織や社会福祉協議会の災害ボランティアセンターだけでなく、NPO、ボランティアなどの他団体、また宗教間の連携・協力が図られたことが知られている。そのさいに情報通信技術を利用した試みもあったが、まだ十分に機能したとは言えない。

東日本大震災を受けて進められている自治体と宗教施設との災害協定締結の動きをもふまえて、災害救援のための新たなマップ構築（「未来共生災害救援マップ」）が稲場によって現在進められている。

また、中央集権型の教団本部が公式に活動を終了した後も、フェイスブック等でボランティアを募り、教会系統を超えたグループが立ち上がり、救援活動を継続した事例もある。このような、広域的な情報ネットワークの利用による、従来の組織にとられない、現場のニーズに適応した活動がどの程度展開したか、さらに把握を進める必要がある。

社会学的災害研究では、災害の中長期的な影響をもたらす「脆弱性」と、地域や集団が内部から回復していく「復元力」(レジリエンス)の概念が着目されてきた。神社の境内整備と祭りの復活に関してもその視点からの分析が滝澤克彦によって行われている。

こうした長期的な観点からは、インターネットを通じた祭礼・民俗芸能復活の支援要請だけでなく、震災の経験および、

震災以前からも変化しつづけてきた生活空間とそこにおける宗教文化が風化するのこないよう後世に伝える試みに注目する必要がある。

この動きのなかでの情報ネットワークの役割を考えた場合、それは川村清志が祭りのメディア表象について、「外部」からの眼差しの内在化として指摘した論点と重なるだろう。川村は、祭礼のテレビ映像による表象と、地元の青年会によるインターネットでの表象との違いを詳細に分析し、後者がより柔軟に現在の祭りを実践的かつダイナミックに表象していることを指摘している。宗教文化の記憶継承のためのさまざまな動きが地域のレジリアンスにどのように寄与するか、またそのなかでの情報通信技術を利用した活動のあり方に注目したい。

相馬真宗門徒が問う震災復興

御手洗隆明

東日本大震災において、地震と津波、東京電力原発事故という多重的災禍に遭った地域は、三年半を経過した現在も深刻な状況が続く。原因の一つは放射能についての「わからなさ」であり、何が正しい情報でどの科学者の見解が正しいのか（日本学術会議第一部「福島原発災害後の科学と社会のあり方を問う分科会提言」参照）、現地の人々や自主避難を続ける人々は「それぞれ」で判断するしかなく、そこに「分断」が生じる。これらが「絶えず形や度合いを変えながら続いている」という実情がある。人々の「先が見えない」という苦痛は続き、それが自死に追い詰めていることもようやく報道されるようになって

た。しかし、原発問題のような全国報道に関心が集まれば集まるほど、被災した人々は置き去りにされていく。被災地に住み続ける人、帰還をためらう人、それぞれに様々な事情や考え方があることを忘れた無機質な「フクシマ」像がそこに横たわる。もはや、被災者・支援者と一括りにできる時期は過ぎ、「それぞれ」の関係性において身近にいる人々に個別に対応する時期になっているのかもしれない。このような情況のなか、福島県浜通り地方の浄土真宗（真宗大谷派仙台教区浜組）による復興への動きの一端とその背景について報告しておきたい。

原発から三〇キロ圏内にある相馬地方（相馬市・南相馬市・相馬郡・双葉郡）一帯は、鎌倉時代より明治の廃藩まで一貫して奥州相馬氏（相馬中村藩）の領地であり、江戸時代後期には藩の政策として主に北陸真宗門徒（真宗移民）を多く受け入れた地域である。天明の大飢饉で荒廃した相馬領復興のために藩に協力した東本願寺（大谷派）僧闍教が、文化七年（一八一〇）に現相馬市内に道場（後の大谷派相馬正西寺）を構え、加賀藩領越中国砺波より最初の移民を導いたとされ、以降、門徒の移住と真宗寺院建立が続いた。領内では幕府が公認していない「浄土真宗」の宗名の使用が許され、明治の廃藩時には領内総戸数の三割を移民門徒が占めていたという。この教勢は廃藩以降も失われることはなく、明治三十五年（一九〇二）には大谷派原町別院が建立された。現在、この地方には本願寺派東北教区相馬組の十ヶ寺、大谷派仙台教区浜組の六ヶ寺があり、多くが江戸時代後期以降に歴史の上に出現した真宗移民ゆかりの寺院であり、二度に渡る大飢饉からの復興を支えた相馬真宗門

徒の拠り所であった。

震災直後、移民門徒の子孫でもある相馬地方の人々が、自分たちの先祖のことを知ろうとしたことが、仙台教区浜組が移民の歴史を学ぶ場（相馬親鸞教室）を地元寺院を会場として設けた背景となった。寺院は出世間の場合であり、互いの信仰心に限らず、世間で語りづらいつい話題を語り合い、相互吟味を行える道場であることの意味が、改めて問い直されている。この講座は、教区が復興教化事業として各地の被災寺院で開催するもの一つである。講師は、震災直後から支援を続けるなかで移民研究を行い、その成果（「相馬移民と「一宮尊徳」真宗移民とは何か」）を被災門徒に送り続けた大谷派僧侶が勤める。参加者は、浜通りの門徒、また中通りからも訪れる。

この講座は、開催ごとに地元門徒衆より新史料や証言が集まり、この講座が浄土真宗八〇〇年の歴史を掘り起こし、郷土の歴史への学びを通して「物語」を共有し、未来を、そして震災復興が実現する世界を共に考える場になろうとしている。真宗移民の学術的な考証は今後の課題であるが、この問題に限らず、今回の震災で我々は何を見出し、何を学んだのか。過去を知り、未来を考えるために、これまでの出来事、現在の状況を記録し、後世に伝えることが必要であろう。

仏教団体の社会活動に関する一考察

宗教団体の社会貢献活動を考えたとき、オウム真理教等の一部の宗教団体による事件や、ネガティブな宗教記事を発信する

加茂 順成

マスコミ報道の影響があり、活動の主体である宗教団体や宗教者の信頼度が厳しく問われている現状がある。そこで、信頼を損なわない、あるいは信頼を獲得する社会貢献活動とはいかなる特徴をもつものか、活動事例の報告を通して考察したい。具体的には浄土真宗本願寺派の新しい傾聴活動「グチコレ」を紹介する。

グチコレとは「グチコレクション」の略称である。龍谷大学や京都女子大学など京都で仏教を学ぶ学生を中心とした有志の活動者が、路上や飲食店など様々な場所の人々のグチ（愚痴）を無料で聴き、集め、それらを本願寺派のホームページ「他力本願」に匿名で公開して社会に共有していく活動である。愚痴を聴く動機は仏教的である。活動者の多くが真宗僧侶、仏教を学ぶ学生であり、精神的支柱として仏教があるためである。阿弥陀如来の救いを喜び、報謝の思いから、人々の苦悩や孤独に寄り添うのである。いわば「仏の心を聞く人が人の心を聴こうとする活動」といえる。また、活動の場で専門的な仏教用語などは用いないが、活動者の仏徳讃嘆の思いは、表情や雰囲気などを通じて身体的・空間的に来談者に伝わる可能性がある。少なくとも仏教の認知度向上や僧侶への興味喚起の効果は見込める。これは仏教に関心が薄い現代人に伝えるための、ある種の「翻訳」ともいえる。

次に、グチコレの信頼度を考える。石井研士氏によれば信頼度が低いとされる新宗教団体に対する代表的なイメージは以下のようなものがあるという。【一】超能力の強調【二】怖い・不気味【三】教祖の強い個性【四】金もうけ主義【五】強引な勧誘【六】内部抗争・分

【裂】その点、グチコレの活動はこれらの印象をもたれにくい（むしろ相反する）特徴をもつ。それは【一】聴くだけという素朴な活動であり、特別なスキルは不要。【二】活動の目的・動機がシンプルかつ明瞭である。路上や飲食店、公共施設などのオープンな場で活動している。ホームページが存在し、責任の所在が明確。【三】個人の資質を問わず心意気ひとつで誰でもできるため、カリスマは不要。【四】参加費無料で愚痴聞きを行う。【五】客引きは行わず、待ちの姿勢で愚痴聞きを行う。【六】特定の宗派色は薄く、学生を中心とした利害関係のない組織である。】といった特徴である。また、信頼度の獲得にあたっては、マスコミの報道によるイメージ形成の影響も大きい。宗教のニュース・バリューは、江田昭道氏によれば以下のような条件で決まるといえる。【一】社会にとつて『悪い出来事』（事件）【二】対立・論争【三】社会的に影響力のある人物・団体の動き【四】継続・規則性のあること【五】公共に関わること【六】近年のトレンドなど、流行に関すること】である。この中でグチコレは主に【五】【六】に該当すると思われる。【五】に関していえばグチコレはいわゆる無縁社会において日常的に孤独に寄り添う仏教者の利他的活動という意味で、社会問題の解決に寄与する公共性を認められているといえよう。【六】については、グチコレは現在進行形の仏教を模索しており、その問題意識や手法が時代を反映した活動であると評価され、積極的に報道されていると思われる。

以上のように、グチコレは宗教的動機を内面にたくわえている。また、宗教のネガティブなイメージを喚起させない活動の特徴をもち、マスコミにとつてのニュース・バリューをもつこ

などから信頼を勝ち得ていることが確認できた。これらの特徴は今後、信頼度の高い宗教教団の社会貢献活動を考える上でモデルとなるのではないだろうか。

寺院過去帳の「現在」性——情報開示問題から——

工藤 英勝

寺院「過去帳」はなぜ「過去」帳と呼ばれるのか？「過去帳」はたんなる過去の古文書ではなく、なぜ「現在性」を帯びているのか？

過去帳とは「寺院で檀家の死者の戒名・俗名・年齢・死亡年月日などを記載した帳簿。鬼籍、鬼簿、霊簿、冥帳ともいう……起源は鎌倉時代と考えられ、江戸時代には檀家制度の普及により一般化した」（総合仏教大辞典）と説明されるが、過去帳の「過去」の由来およびその記載事項内容の「現在性」については指摘されることはほとんどなかった。

伝統仏教教団・寺院では、昨今、寺院過去帳利用にかかわる社会的な問題が続発している。すなわち過去帳記載情報の開示問題である。

曹洞宗では、寺院過去帳の部外者への閲覧・開示のみならず現物展示の事実が発覚している。地方公共団体が実質運営する歴史博物館が、曹洞宗に所属する寺院が管理する「過去帳」原本を展示し、さらにその展示会のカラー版図録が、その後二〇年にわたって一般に頒布されていたというものであった。

さらに他の伝統仏教教団の事例を挙げれば、浄土真宗本願寺派に所属する寺院が、二〇一二年五月に放映されたNHKのバ

ラエティー番組の中で、過去帳に類似する門徒の記録簿冊情報を開示していた。二〇一三年七月から八月にかけて、地方新聞の別個の記事の中で、浄土宗の三寺院の過去帳記録内容が写真つきで掲載されていた。いずれも教団・宗派では禁止されていたはずの過去帳の閲覧・開示等の事例である。

仏教寺院で汎用されている「過去帳」は、教義・信仰上の直接的な根拠からというよりも、寺院・僧侶と檀信徒との関わり合いの過程で、その必要性と需要から発生したものである。付与された戒名、法名の特徴を除けば、教団・宗派やそれぞれが依拠する宗旨・教義によって、その書式や利用形態が異なっているというわけではない。

寺院過去帳の第三者にたいする閲覧・開示には、どのような問題があるのだろうか？

それは寺院過去帳は、たんなる過去の帳簿ではないということに起因している。

曹洞宗は教団本部から宗内寺院にたいして、一九八一年時点で「過去帳」等の管理についての指示文書が公けに通達されている。教団・宗派・寺院とそれととりまく村落共同体の歴史や社会が集積している寺院過去帳記録が、現在の檀信徒や住民の出自や社会階層にもつらなる精度の高い個人情報である。戒名等に附属する位階（信士・信女・居士・大姉）や院号の有無によって、当時の血縁や家柄等の序列が反映されている場合もあり、俗名以上に戒名・法名が「現在性」「世俗性」を内包している。

伝統仏教教団・宗派寺院の現場では一向に過去帳等の閲覧・

開示の禁止が徹底されているとは言いがたい現状である。その一因としては、寺院の窓口でいかに閲覧や開示を規制しようとしても、社会的にはいまだ「寺院にいけば過去帳記録を見せてもらえる」という通念があり、民間の調査会社のみならず公共機関そのものが寺院過去帳の調査を推奨しているという問題がある。

いつまでも、寺院過去帳の利用のあり方については、曖昧なグレーゾーンが残されていることをむしろ自覚的に認識しつつ、運用するという方が現実的ではなからうか。

そのためには、教団・宗派横断的に作成・利用されている寺院過去帳の歴史的・社会的沿革とその性質を実証的に研究し、その知見をさまざまなケースワークへとフィードバックさせる取り組みが必要である。寺院過去帳の現在性と世俗性が実証的に問われなければならない。

なぜまつるか

浅野 章

なぜまつるか。この問いの意味は広く深い。国際的には政治外交問題として、個人的にはいわゆる直葬として近ごろ話題となっている。類似した現象として自然葬がある。散骨である。

こちらは法的に可否が争われている問題でもある（刑法一九〇条）。死の形態はかりか死後について、おそらく古今東西稀である日本の近年の例として『With ペット墓』と呼んで、家族ではなくペットといっしょに墓に入ることを希望している人もふえていくという（中村生雄『日本人の宗教と動物観』吉川弘

文館、二〇一〇年刊、二頁参照）。

まつることは、宗教心の現れであり、内なるものが形あるものとして、外に現れたものであり、外に現れたものによりさらに内なるものが強化されて存続していく。なぜまつるか。宗教学特に宗教哲学において看過すべきでないこの内と外との関わりについて、宗教哲学の重要性を強調する田辺元において完全に無視されていることは、これまでの宗教哲学の傾向を示していると言つて過言ではないであらう。宗教哲学は宗教的体験の理論的反省であるという立場からすると、田辺の宗教観とその実践が、まつることに無視というより無関心に赴かせたものと見える。近代の宗教哲学の一つの典型を窺うことができよう。

まつることを近年の民俗学的見地から宗教的事象について見ていくことにしたい。まつることは宗教心、それは感謝の発露として重要な意義をもっている。つまりまつることは、慰霊、追悼とともに、報恩感謝の念が形として現れたものである。これがある場合には尊敬、というよりむしろ崇敬としてみることに適切である（北里柴三郎がコッホをまつつたのは好例、北里神社は北里大学構内にある）。

まつること、すなわち、祭りという語は宗教との関わりについてではもとより、宗教と全く関係のない行事、会合などにも用いられている。まつつてある場所は、聖なる空間として、墓所・霊廟など特別の意味をもっており、政治外交上の儀礼として訪問されている。個人の信仰を離れた一つの文化現象である。

二〇世紀の終わり近く一九八〇年代から論議を巻き起こした環境問題は、日本人の宗教意識を反省させるとともに、まつる

ことについても新たな視点を提供した。日本人の宗教の反省とは改めて言うまでもなく、日本人の自然観の持つ宗教性についてである。

万物に霊が宿るといふ見方は、アニミズムと呼ばれている。タイラーのアニミズム論は未開社会の呪術的宗教現象と解しているが、日本の思想家の多くは日本独自の自然観、日本文化の基調をなすものにとらえている。一例を梅原猛の述懐の中に聞くことができる。

草木塔というのが山形県にたくさんあることを聞いて、私は一種の感動を禁じ得なかった。……まさにそれは日本仏教の「山川草木悉皆成仏」という思想を具現化したものである。……山形にこのような草木塔が多いのは、そこには多分に一木一草の中に神性を見る土着思想が強く残っていたからであらう。……（千歳栄『山の形をした魂』青土社、中村生雄『祭祀と供養』法蔵館、二〇〇一年刊、二三七—八頁参照）

日本では動植物のみに限らず、職業上の道具や器具など日用品に至るまで供養の対象となっている例もある（上野不忍池の弁天島は好例）。

なぜ、日本人はこのようにまつるのか。供養の主体は家元、業界にありとして、供養されるものの死後において願主（供養の主体）の痛苦、悔恨を供養という「事後処理システム」により解消し循環せしめる葉歯止めなき自然の篡奪の心情的文化的装置と供養を解する、見解は、一片の感謝もない。感謝論の立場からは取引と呼ぶにふさわしい見方である。

「デジタルの形見」と供養儀礼のデザイン

瓜生 大輔

誰かの死後、コンピューターの中に残された文書や写真、映像などはいわば「デジタルの形見」として遺族のもとに残される。ソーシャルネットワーク（SNS）上に残される情報もまたデジタルの形見の一形態と言えよう。米国 Facebook 社では、遺族からの要望を受けて故人の Facebook アカウントを「追悼ページ」として切り替える措置を取っている。デジタルカメラやスマートフォン の普及にともない、誰もがより手軽に高品質なデジタル写真記録を行えるようになったことは、ひとりひとりの一生に残される写真の量が35mmフィルム時代とは比べ物にならないほど膨大になることを示唆する。私は、デジタルの形見、とりわけ大量に残されるデジタル写真を、遺族が故人を偲ぶ行為や、死者供養・先祖供養のための儀礼に活用できないかと考え、コンピューターに関わる諸技術を駆使した供養儀礼のデザインに取り組んでいる。

Fenestra（読み＝フェネストラ、ラテン語で「窓」という意味）と名づけられた家庭用の祭壇（写真や映像などは <http://fenestra.jp> を参照されたい）は横長のフォトフレームと円形の鏡そして球体のキャンドルホルダー（蠟燭立て）の三点から構成され、普段はごく普通の写真立てや鏡として使用可能だ。使用者が故人を偲ぶあるいは供養の儀礼を行いたいときには、「鏡をじつこのぞきこむ」か「ロウソクに火を灯す」。鏡をじつこのぞきこむと一時的に故人の面影（遺影）が現れる。ロウソクに火を灯すとフォトフレームの画面上には故人が健在だった

頃の写真が、鏡には故人の面影が現れ、ロウソクの炎の動きにしたがってそれぞれの写真がゆらゆらと揺らめいたり、別の写真に切り替わったりする。Fenestra にはロウソクの炎や人の動きを検知する各種センサーや、専用のソフトウェアがプログラムされたコンピューターが内蔵されており、このような変化を実現する。普段はごく普通の日用品として生活空間に溶けこむが、「鏡をじつこのぞきこむ」か「ロウソクに火を灯す」ことにより、故人と「逢える」特別な道具へと変化する。

既存の汎用型のコンピューターは故人を偲ぶためには味気ない。ネットショッピングや友人とのメール交換を行う装置が死者供養や先祖供養の行為を担うのには抵抗感があるだろう。従来、死者供養・先祖供養の代名詞であった伝統的な仏壇の売上は下降の一途であり、小型のものやモダンな意匠を持ったものなどが販売されるようになった。昨今は、仏教に依存した葬送や供養に関わる行事について批判的な議論もあり、墓や仏壇を所有せず、手元供養などを選択する現象も現れてきた。Fenestra をデザインするにあたり、宗教や宗派を気にすることなく使用できること、現代的な日常生活空間に導入しても違和感のない意匠、そして故人を偲ぶ、供養の儀礼を行う時とそうでない時（通常時）を「明かりを灯す」という行為で切り替えられることに重点を置いた。ロウソクを使うアイデアは、仏教やキリスト教などといった既存の宗教空間で用いられていることを参考としたが、特定の宗教儀礼や作法をデザインに取り入れたものではない。むしろ特定の宗教・宗派を持つ人もそうでない人も分け隔てなく使用してもらいたいと考えている。炎を灯

すという行為と「故人と逢う」という感覚がつかないという感じがするように、コンピュータを操作するという意識なく使えるように配慮した。

「Fenestra」がもたらす経験を明らかにし、実用化等も視野に入れた際の問題点の是正を行うために、昨年末、数年以内に身内を亡くした経験を持つ三名に依頼し、それぞれの家庭に「Fenestra」を貸し出し、偲ぶ対象となる故人の写真を格納した状態で試用してもらった。使用者と故人の関係性（続柄や親密さ）や亡くなってからの経過時間、現在の生活環境などに応じた、「Fenestra」のデザインや機能に対する多様なフィードバックを得た。これらの様子については、私の博士論文の中でまとめたが、機会を改めて詳しく報告したい。

代替的な食文化の現代的展開

—— マクロビオティックを中心に ——

黒田純一郎

マクロビオティックとは、万物が陰陽二極の複合によって構成されているとする陰陽論を理論的基盤とする食事法である。この食事法は、在野の日本人活動家である桜沢如一によって、一九三〇年前後に創始された。しかし、国内よりもむしろ海外で人気を博し、一九六〇—一九七〇年代頃の対抗文化・ニューエイジ運動と連動しながら北米において普及することとなった。二〇〇〇年代以降は、海外セレブが実践する健康法として、米国から逆輸入されるかたちで日本に紹介され、知名度を増しつつある。

本発表では、これまで十分に検討されてこなかった、マクロビオティックのナシヨナリスティックな側面に着目し、現代マクロビオティックのオピニオン・リーダーとして精力的な執筆・講演活動を行っている久司道夫に即してマクロビオティックにおける「日本」の理解を紹介する。その上で、これを現代社会における文化的ナシヨナリズムの一形態として位置づけ、その特徴を考察する。

久司は、様々な著作において日本の優秀性を主張しているが、その論理は次のように整理することができる。まず、久司は、陰陽論の観点からみて日本の伝統的食文化は理想的であり、この食文化に基づいた食生活を送ることによって、身体的・精神的・霊的に優れた性質を獲得することができる、と主張する。具体的には、愛と尊敬に満ちあふれた社会関係を築く、自然に対する限らない畏敬の念を抱く、平和的志向性を有する、といった性質が得られるとする。これに対して、欧米圏の肉食文化は、暴力的かつ残虐、他者や自然に対して支配的な志向性を有するなどの性質をもたらしものとして否定的に捉えらる。

この食文化における優秀性は、さらに、特定の食文化が特定の民族の性質を規定するという論理を媒介として、日本人の民族的優秀性へと接合される。さらに、この民族的優秀性を補強するために、人類の起源は日本にあるとする神話的起源説が主張され、日本人は人類史上において卓越した立場にあるという特殊性が付与される。

以上のように述べた上で、久司は、こうした日本人の優秀性

は、現代社会における食の欧米化によって損なわれつつあり、日本人は身体的精神的な退化の途上にあると主張する。こうした現状認識に立った上で、久司は、日本人がかつての伝統的食生活を取り戻すとともに、西欧諸国に対して日本の伝統的食文化を伝達することによって西欧人を文化的・民族的・人種的に変革する必要があるという。久司は、このような普及活動を行うことによって、民族間、国家間、思想間の差異を超越した平和的世界が実現すると主張し、日本人は、こうした世界の実現に向けて努力するという「崇高な使命」があると鼓舞する。

以上の論理構造は、一九八〇から一九九〇年代に発生した一連のナショナリズム的な霊性開発運動と軌を一にするものであり、二〇〇〇年代以降のスピリチュアリティとナショナリズムの結合を示すものである。マクロピオティック独自の特徴としては、神道・天皇といったナショナリズムの文脈で伝統的に重視されてきた資源ではなく日本伝統食という資源に依拠していること、食という身体的実践を基盤としたナショナリズムであるが故に他地域に対する批判的・対抗的視座が文化的次元だけではなく身体的・人種の次元にまで関与していることなどが挙げられよう。

現在のマクロピオティックは、国際的な運動として普及し、非正統医療・美容法・自然保護など様々な文脈において展開されている。こうした状況下において、文化的ナショナリズムの言説が実践者の次元でどのように受容され、具体化されているのかについては、今後の課題である。

マンダラとマリア十五玄義図の類似性

—— ユングの元型論を基底に ——

高橋 勝幸

仏教のマンダラとキリスト教のマリア十五玄義図は、歴史的経緯は異なるにも拘らず、その形状において非常に類似している。また数珠もロザリオも、見えない仏・神の世界を簡単・明瞭に黙想する信心行として広く民衆の中に普及してきた。これらの個別の研究は、辞書や豊富な資料があり、新たな説明を必要としない。これらの類似性の根源をユングに求めるのが本論である。エジプト、インダス、メソポタミア、黄河等の文明のように非常に歴史が古く相互交流も、宗教学での影響も考えられるがその交流過程を証明出来る資料は乏しい。ロザリオの折りとマリア十五玄義図も念仏とマンダラも諸説はあるが、ユングの鳥々論を用いることによって、その類似性の根源を明確にすることが出来る。

現代のユングの分析心理学の共時性・元型論を範とすると、その意識の領域と無意識の領域、無意識の領域も個人的無意識の段階と集合的（普遍的）無意識の次元に分けられる。この集合的無意識をマンダラ、マリア十五玄義図を当てはめて行くと、その原初的な次元（共時性・元型論）においては変わらず、秘儀の部分、冥の世界は誰にも分らないが、密教ではマンダラで示し、キリスト教ではロザリオの十五玄義図で示すことになる。ユングの元型論（鳥々論）、共時性を基底に置いて諸宗教間対話の共通項を探求して行くと、一休宗純の道歌とされる「分け登る 麓の道は多けれど 同じ高嶺の 月を見るかな」

の逆バージョンであることが分かる。これまで、ヨーロッパ思想・キリスト教が絶対普遍なものとして論じられ、東洋的なものは非科学的、非論理的なもの、迷信・呪術・淫祀邪教として無視され軽蔑されてきたが、ユングの分析心理学を宗教学に当てはめることによって、原初的な宗教世界にも陽の目が当たることになる。仏教ばかりでなく、日本の神道、神話や伝統行事も同列に扱われ、数千年の歴史の中に生きてきた真理が見直されてくる。

キリスト教に於いては、新教皇フランシスコのメッセージ「教会は野戦病院であれ」（『中央公論』二〇一四年一月号）にあるように、新教皇は祈りによって神の意志を忠実に読み取り、適応主義を現代に生かすことを目指している。進んで人々の中に入り、「生活の宗教」として悩める人々と共にあることを言う。その方針は第二ヴァチカン公会議の「開かれた教会」として歩み始めていた諸宗教間対話の再確認でもあった。これまでの古い皮袋を脱ぎ棄て、新しい時代の新しい皮袋が要請され、教会の取るべき方針が明らかにされた。西田哲学の絶対無の場所も、ユングの集合的無意識も脈々と時代・社会を超えて働くエネルギー、見えない世界の「元型」を捉えることに意義があるが、適応主義もその求める真理は同じところにある。マングラとマリア十五玄義図の類似性を捉えることによって、最も深い見えない世界に於いて、諸宗教は原初から時代・社会を超えて繋がっていたことが見えてくる。

ロベール・ブレッソン『田舎司祭の日記』における聖性の表象

斎藤 喬

本発表は、西欧近代の映画作品の中で、伝統的な宗教文化に根差した「聖なるもの」がどのように表現されているかを調査することによって、近代社会において独特なあり方をしていように見える「聖性」について考察することを目的としている。そのためには、映画鑑賞における「聖なるもの」との接触が、その受け手である観客における「聖性」の体験（あるいは、受け手自身が映画において見聞きした出来事を現実に体験しているわけではないという意味での疑似体験）になる可能性があるかどうかを、具体的な映画作品を取り上げて検証することが必要になるだろう。

本発表では、具体的な対象としてフランスの映画作家ロベール・ブレッソンの『田舎司祭の日記』（一九五〇）を取り上げる。ブレッソンは、キリスト教のモチーフを作品のテーマとしてしばしば取り上げることから「宗教作家」として知られており、この『田舎司祭の日記』の原作は、同じくフランスのカトリック文学者ジュールジュ・ベルナノスの小説（一九三六）である。また、この他にも、ブレッソンには「少女ムシエット」（一九六七）というベルナノスの小説を原作とした映画作品がある。ブレッソンには映画の制作を通して、彼の観客が宗教的なものに接触できるようにする意図があるのだと言われている。

アメリカの映画製作者であり映画研究者でもあるポール・シユレイダーは、その著作『聖なる映画』においてブレッソンを

取り上げ、彼の作品がいかにして観客を「超越的なもの」と接触させようとしているかについて、撮影技法に注目しながら説明しようとしている。ただ、シュレイダーは、例えばブレッソンの作品の観客に、なぜそのような撮影の仕方での「超越的なもの」との接触が可能となるのかについては、これまで説明されたことのない問題だとして、それについての説明を棚上げしているが、宗教研究のテーマとしてこれは看過することのできない問題である。

『田舎司祭の日記』には、初めて自分の教区を持つことになった若き司祭が、一歳半で息子を亡くしたために心を閉ざしてしまった伯爵夫人を対話によって救済する場面が出てくる。その後、夫人の娘は、傲慢な母親がそのような穏やかな表情をして心の平安を取り戻したのは「奇蹟」だと断言する場面も出てくる。フランスの映画批評家であるアンドレ・バザンは、ブレッソンの映画において、このような恩寵によってもたらされる救済の場面で美を形成しているのは、台詞の意味などではなく、俳優同士による演技を抜かれた音声のみの対話や、原作を一語もおろそかにしないように凝縮された映像の表現なのであり、そのような映画言語の構築に成功していることによつて、彼の作品は独特なリアリズムを獲得しているのだと指摘している。また、ブレッソンの演技指導に関連して、アメリカの批評家であるスーザン・ソングは、彼が、自分の作品に基本的には演技経験のない素人を採用し、台詞に抑揚がなくなつて、まるで自動人形のように語る訓練をしていたことに触れ、このようにして俳優と役柄との間にできた距離こそが観客を映画に巻

き込み、ブレッソンの作品における聖性の表象を支持しているのではないかと指摘している。

ところで、ベルナノスの原作にあつてブレッソンが採用しなかつた対話の中に、主人公の司祭とトルシーの司祭との聖性に関するやりとりがある。「聖性」は「崇高なもの」ではないというそこでの指摘は、ベルナノスとブレッソンにおける、日常性に依拠した聖性の表象を考察する上でたいへん示唆に富むものである。このことを念頭に、凝縮されたブレッソンの映像をベルナノスの原作に基づいて精緻に検証し直すことが今後の課題となるだろう。

児童文学における死生観

はじめに

児童文学には、死をもつて生命が終わるのではなく、ファンタスティックな作風によつて、この世の生とつながりを持った死後の世界が描かれることが少なくない。この分野は「ファンタジー」と呼ばれるが、古今東西の文化の中で語り継がれてきた「他界」のイメージと深い関わりを持つものだ。児童文学が積極的に行ってきた他界についての語りは、近代西欧における他界観の喪失と呼応する。

イギリス児童文学における別世界創造の伝統

『ナルニア国シリーズ』の作者C・S・ルイスは、ナルニアにはつきりと死後の永生という意味を持たせた。敬虔なクリスチャンであつた彼にとつて、子どものためのファンタジーこそ

大澤千恵子

が、自分の宗教的な世界観と文学的な感性を合致させようものだったという。

児童文学の作家たちは、決して答えの出ない謎である「我々はどこから来て、どこへ行くのか」という問いに対して、卓越した想像力と自分なりの他界観を持って、何らかの答えを提示しようとしてきた。彼らは別世界を創造することで、命の不思議を解き明かそうとしているのだ。

空想的児童文学の死生観の宗教性

人間の生と死というものを見つめる際に、例えば死に直面した患者の闘病生活を描くようになりアリティによる向き合い方とは異なり、別世界の提示によって現実を多重化している点において宗教的なのだ。つまり、宗教が古来、天国や極楽あるいは地獄といういわば別世界をその教義の中で説いてきたのと同様だ。ただ、そのありようは、むしろ今日では中世から近代にかけて主要な宗教が形成してきた死のイメージや原罪観へのアンチテーゼのような形になっている。

空想的児童文学で描き出されたものは、現実の世界では死んだけれども、本当には死んでおらず、別の世界で生きているという死生観だ。空想的な作家たちの探求の原点は、罪なき子供を中心とした死者の永続性の希求だ。ファンタジーの創作を通して生命の謎という命題に一つの答えを確立しようとする試みであった。

写実的児童文学の死生観

—— 現実を生きる人間のグリーフケアとして

児童文学には、空想的な物語と並んで、学校小説や家庭物語

といった写実的な物語群が双壁をなしている。前者が豊かな想像力によって死後の生を語ろうとするのに対して、後者は現実の死と向き合おうとするものである。ただし、大人向けの小説と異なっているのは、「子ども」の持つ生きる力に重点が置かれていた点において特徴的だといえよう。

モンゴメリ作「赤毛のアン」をみてみよう。孤児院育ちの主人公の少女がグリーンゲイブルズのアンになっていく過程が描かれているのだが、物語の終盤で、初めて自分にとって大切な家族の死を経験する。非常に深い悲しみに暮れるアンだが、時間が経つにつれ、自然とその悲しみが癒されている自分がいることに気づき後ろめたさを感じる。すなわち日常が戻ってくる、花や木といった自然の美しさに感動したり、友達と過ごすひとときに楽しさを感じたりしてしまうのだ。これらに励まされるように自分の生きる道を再び歩み始める。このような自然の治癒力は子供の生きる力と深く関わっているように思われる。

死と異世界文学

—— 他界訪問譚、児童文学、SFの系譜の考察 ——

北沢 裕

異世界探訪の説話モチーフは世界各地の説話類型の中に広汎に確認される一般的なものであり、それ自体は特異なものではない。しかしながら盛期中世から近代初頭にかけて、ヨーロッパで広範に読まれた三つの異世界探訪物語が全てイギリス、アイルランドに縁のものであったことは注目に値する。『聖パト

リキウスの煉獄伝』、『聖ブレンドン航海』、『マンデヴィルの旅』のうち、前二者とともにアイルランドとその海を舞台とする物語であり、主人公もアイルランド人であり、ケルト伝承文学の強い影響が確認されるが、特に『聖ブレンドンの航海』はケルトの他界航海説話「イムラマ」がキリスト教的に変成した物語である。『マンデヴィルの旅』はイギリス人を自称するサー・ジョン・マンデヴィルによるエジプト、エルサレム、カタイ（中国）、インドを巡る東方世界の旅の記録であり、クリストファー・コロンブスに直接的影響を与えた旅行記として知られる。

これらの物語は異世界への旅であるという共通点だけでなく、もうひとつの重要な共通点を持っている。それぞれの旅の目的地、あるいは最終到達地は生と死から超越した楽園なのである。しかし、これらの様々な怪異に満ち、生死を超越した異世界を旅する物語は、大航海時代の幕開けとともに現実世界の旅行記や航海記に取って代わられていったが、古代から人々を引きつけてやまなかった異世界は消失したのではなかった。

生死を超越した異世界の存在は、超自然的な高みの存在（神の恩寵や魔法によってのみ到達可能）から、現実の地平上の存在へと変化し、さらには人間の内面的な、すなわち理性と想像力によって生み出される存在へと変化していった。古来、異世界探求の強い志向性を持ち、近代以降多くの植民地を獲得していく中で、現実の異世界を数多く包摂してきたイギリスの物語において、異世界旅行記、ゴシック小説、ロマン主義、さらには現代のSF、ファンタジーという一連の系譜のなかに異世界

性が強く確認されるのは、いわば必然の運びであった。それは存在の場を変えた異世界探訪譚の系譜といえる。

『ナルニア国物語』はこのことをよく示している。年代記の最終段階『最後の戦い』において描かれるのは真のナルニア国と海の果ての楽園との一体化であるが、これは天上のエルサレムと地上の楽園の終末時の一体化に他ならない。「*さら*に高く、さらにおくへ」真のナルニアへと進んでいった人々は親しい者たちと再会していく。ここでは地上の楽園とさらにその上部に位置する真の楽園という中世の異世界旅行記に描かれていた伝統的トポグラフィも物語のなかで踏襲されている。

近代以降、生死を超越した異世界の存在は、このような物語のなかにかかわらず、強く求められてきたともいうことができ。それは人間の普遍的願望を強く認識させるものであるとともに、生死を超越した異世界の存在が現実の生を支えるということの意味の再考を促していると考えられる。

迷宮と渦——岡本太郎を手がかりとして——

中島和歌子

現代においては、迷宮の内部の通路を歩く瞑想（ラビリンス・ウォーク）がアメリカを中心に流行を見せしており、また渦的なモチーフが新興教主義団体のシンボルとして活用されるなど、宗教学的な観点から迷宮・渦というテーマを今一度検討しなおすことが求められる。迷宮・渦を考察する一環として、既存の様々な迷宮・渦言説の調査を行い、迷宮や渦といったものがなぜ人々を惹きつけているのか、迷宮や渦はこれまでいかに

語られてきたか、その際にどのような現象が発生しているのかを明らかにする必要があるだろう。

岡本太郎（一九二一—一九九六）はその著作『美の呪力』（一九七二）のあとがきにおいて、今後書き続けたいモチーフとして「死」「エロス」などと並んで「迷宮」を挙げているものの、その時点ではまだ迷宮を中心に据えた議論は行われていない。

なお、「岡本太郎のシャーマニズム」展（川崎市岡本太郎美術館、二〇一三年）図録所収の資料「岡本太郎旧蔵フランス語書籍詳細」によれば、エリアーデ『イメージとシンボル』中の、曼荼羅の迷宮的な性格について言及された箇所は二重傍線が引かれているとされており、該当箇所は岡本の迷宮というテーマへの関心の一端を示している可能性がある。

一九七〇年代は、日本において、迷宮や渦という題材を扱った書籍の翻訳が活発に紹介された時代であったといえる。そして一九八一年、岡本は「遊びの百科全書」という十冊のシリーズの最終巻『迷宮幻想』の編者として、「迷宮（ラビリンス）のなかを行く」と題された文章を巻頭に寄稿している。のちに岡本のこの文章のみが抜粋され、岡本敏子らのあとがきを加えて新たに編集されたうえで、二〇〇四年に『迷宮の人生』と題を改めて発行された。

ここで岡本は「私は生きている瞬間瞬間、迷宮のなかをくぐり抜けている思いだ」と語り始め、「強烈に生きようとすればするほど、迷宮は渦を巻くのだ。それは日常の痛切な実感ではないか」などと述べている。

岡本太郎と迷宮・渦の関わりについて更に考えるためには、岡本が『美の呪力』で述べた「アクシオンと思索——私のなかで、その二つが異様な彩りで交錯している」という箇所が参考となる。これに従うならば「迷宮（ラビリンス）のなかを行く」は迷宮・渦についての岡本の「思索」の領域にあるといえよう。では、岡本の「アクシオン」すなわち造形の行為と、迷宮および渦とはいかなる関係にあるのだろうか。

この問題を繙くために注目すべきもののひとつは、岡本の描き残した数々の「眼」である。岡本の作品には、晩年になるにつれて頻繁に眼が出現していた。「岡本太郎の目玉」展（岡本太郎記念館、二〇一四年）のチラシには、展示の動機として「なぜ太郎は、芸術家人生の総仕上げのときに、まるでこどものような絵を描きつづけたのか、しかもなぜそれは眼でなければならなかったのか。宇宙と合体する穴に囲まれながら、それを考えてみたい」とある。

「岡本太郎の目玉」展が端的に示している通り、眼を描くためには渦的な動きが必要であり、岡本が描いた眼に残された筆跡によって自然と渦が浮かび上がってくる。岡本太郎の「渦を巻く」迷宮は、その著作のみならず、描かれた画面のなかに、岡本太郎その人のポートレートとして存在し、視る者の理解を一方で拒みながらも、同時に求心性を有し続けているのではないだろうか。

従って、眼を描くことは岡本にとって、自らを巻き込むようにして渦を巻く迷宮の、「神秘に通ずる回路」を進み続ける営みそのものだったのではないかと考えられる。

本別冊は、第七三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

高山山暦の構造と現代の天文から見た整合性(前田禮子)、現代平和研究における仏教哲学の貢献についての考察(田辺寿一郎)

第二部会

シャーマニズムという観点からのクマリ(南アジアの乙女神)(杉木恒彦)

第三部会

唯識思想における認知意味論(横井滋子)

第五部会

「エデンの園物語」と「カインとアベル物語」の間テクスト的影響(能勢岳史)

第六部会

日本中世の禪と念仏―心地覚心―(常磐井慈裕)、親鸞における無明について(紅椽英顕)

第九部会

高松西方寺のミニチュア法然上人二十五霊場(山本博子)

第十部会

国体概念を巡る宗教社会学的考察―(血の聖性)を尺度として―(富澤宣太郎)、金光大神『お知らせ事覚帳』『覚』研究史―民衆宗教史再考―(水内勇太)、在米モンゴル人の民族的アイデンティティとキリスト教(滝澤克彦)

第十三部会

ドイツの宗教科における「他者」の問題(シュルター智子)

第十四部会

ジャワ島ムラピ山噴火災害と宗教(木村敏明)

発表を取り消したものは以下の通り。第三部会 ニーチェとリルケ(小野真)、第五部会 現代イスラエルにおけるスピリチュアリテイの諸相(竹倉史人)、第八部会 アンダイ儀礼(アルタンジョラー)、第十三部会 優生思想の拡散と定着(金律里)

Public Symposium

Religion and Dialogue in Multicultural Symbiotic Societies

KOHARA Katsuhiko, Summary and Record of Symposium	12
MURATA Kōji, Expectations for Religious Studies from the View of International Politics	13
IDA Ryuichi, Issues for Religious Studies from the Perspective of International Bioethics	14
KIHARA Katsunobu, Social Welfare and Spirituality	16
SHIMAZONO Susumu, Response from the Perspective of Religions in the Public Sphere	20

Research Reports

Panels

Reexamination of the Dawning of the Science of Religion

KUBOTA Hiroshi, Reconsidering F. M. Müller's Religion Theory: On the Primitive "Naming" and Its Degeneration	24
HORI Masahiko, The Belief-practice Problem in E. B. Tylor's <i>Primitive Culture</i>	25
EGAWA Jun'ichi, Andrew Lang's Reflections on Religion	26
YAMAZAKI Makoto, Croyances et pratiques dans <i>Les formes élémentaires de la vie religieuse</i>	27
MATSUMURA Kazuo (Commentator), Comments	29
EGAWA Jun'ichi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	30

A Reconsideration of the "Dualism" of Uchimura Kanzō:

Contradiction and Coexistence

WATANABE Kazutaka, An Examination of Dohi Akio's Dualistic Analyses in His <i>Uchimura Kanzō</i>	31
IWANO Yūsuke, Synthesis and Diversity of Uchimura Kanzō's Interpretation of the Bible	32
AKAE Tatsuya, Tension between "Japan" and "Jesus": Christian Nationalism and Uchimura Kanzō	33
SHIBATA Makito, Two Value Standards of Uchimura Kanzō: Humanity and Divinity	35
ASHINA Sadamichi (Commentator), Comments	36
IWANO Yūsuke (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	37

Truth, Politics, Universality: The Truth of Theology in a Post-secular Age

SATŌ Keisuke, Separation, Distinction, Union:

Some Aspects of Truth in the Debate on Christian Philosophy	39
UEHARA Kiyoshi, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie in/um Denken Martin Heideggers.	40
KITŌ Yōko, Transcendence in the Political Philosophy of Charles Taylor	41
KATŌ Yoshiyuki, The Quest for Universal Truth by Theologian John Milbank	42
FUKAI Tomoaki (Commentator), Comments	44
SATŌ Keisuke (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	45

Religions of the People under the Roman Empire

ICHIKAWA Hiroshi, From Priestly Judaism to Rabbinic Judaism	46
KOBORI Keiko, Ancient Roman Religion in the Republican Period	47
KASAI Yasunori, Religion and Roman Law	49
DOI Yumi, Early Christianity and the Roman Empire	50
NAKANISHI Kyōko, Julian and the Christian Roman Empire.	51
ICHIKAWA Hiroshi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	52

Toward a Reconstruction of Comprehensive *Kirishitan* History:

From the Sixteenth Century to the Present

Carla TRONU, The Transformation of “Sacred Space” in Nagasaki during the Christian Century in Japan.	54
HAZAMA Yoshiki, The Jesuits’ Understanding of Japanese Buddhist Terms and Religious Needs of the <i>Kirishitan</i> Laity	55
NAITŌ Mikio, Freedom of Religious Belief and the <i>Kirishitan’s</i> Faith	56
MASE-HASEGAWA Emi, The Theological Mind of Nagasaki Hidden Christians: A Study of Their Biblical Stories	57
HIOKI Naoko (Commentator), Comments	58
HAZAMA Yoshiki (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	59

Understanding of Other Religions in Changing Societies

Adnan ASLAN, Religious Pluralism and New Challenges of Islam in Turkey	61
HA Baoyu, The Chinese Islamic Classics Education and Its Ideological Characteristics	62
SHINOHE Jun’ya, Acceptance of Islam as a Japanese Religion Before World War II	63
IWASAKI Maki, Religious Minorities in Islamic Society.	65
SHIOJIRI Kazuko, Interfaith Dialogue and the Japanese Understanding of Islam	66

SHIOJIRI Kazuko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations 67

Freedom and Equality in the Religions:

Towards Interdisciplinary Study of Religions

KATSUMATA Etsuko, Freedom and Equality in Judaism, as Seen in the Image of
an Ideal Leader. 69

KANDA Aiko, “Liberation” and “Equality” in the Perspective of Maimonides 70

HIRAOKA Kōtarō, “Democracy” in Medieval Jewish Thought:
Abarbanel’s Understanding of “Democracy” 71

MORIYAMA Teruaki, Freedom and Equality in the Rule of *Umma*:
The Slave Elite and Authoritarianism. 72

KATSUMATA Etsuko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations 74

The Role of Buddhist Temples in Depopulated Society:

Case Studies of Jōdo Shinshū Temples in Japan

SAKURAI Yoshihide, The Jōdo Shinshū Ōtani Sect in Depopulated Areas of
Hokkaido. 75

KAWAMATA Toshinori, The Present Situation of Religious Associations with
Plural Related Temples: The Case of Nanasato Kō 76

FUJIKI Kazuki, Side Jobs by Shinshū Takada Sect Priests:
The Problem of Transition and Maintenance of the Temple 78

INOSE Yuri, Buddhist Temples and the Recreation of Local Community:
The Activities of Buddhist Women’s Associations 79

NASU Kimiaki, Shin Buddhist Temples in Shiga Prefecture and Its Local
Communities: How is Trust towards Temples Created? 80

SAKURAI Yoshihide (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations 81

The Possibility of Interreligious Dialogue from Buddhist Perspectives

UCHIMOTO Mikuru, Cooperation between a Christian Pastor and a Buddhist
Chaplain: A Clinical Case in Hospital Practice 83

FUJI Yoshinari, Conversations among Religions:
Learning from Korean Approaches 84

HARADA Tetsuryō, On the Essence of Nonomura Naotarō’s Criticism of Pure
Land Buddhism 85

TERAMOTO Tomomasa, Teaching Japanese Buddhism to Christians. 86

TAKADA Shinryō (Commentator), Comments 88

FUJI Yoshinari (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations 89

The Perspectives of Religious Studies on Izutsu Toshihiko’s “Oriental Philosophy”

KETA Masako, The Philosophical Perspectives of Izutsu’s “Oriental Philosophy” . . . 90
Juan José LÓPEZ PAZOS, Language and Its Meaning in Izutsu’s “Oriental Philosophy” 91
ANDŌ Reiji, The Hua Yen World in Izutsu’s Thought 93
KAMADA Shigeru, Izutsu’s Understanding of Islam and Emanationism 94
SAWAI Yoshitsugu (Commentator), Comments 95
SAWAI Yoshitsugu (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations. 96

“Tabunka-Kyōsei” (Multicultural Coexistence) and Support Activities for Foreign Residents by Catholic Churches in Contemporary Japan

SHIRAHASE Tatsuya, History and the Present Situation of Immigrant Support by Roman Catholics in Japan 98
TAKAHASHI Norihito, The Catholic Church and Its Support for Indochinese Refugees and their Settlement in Contemporary Japan. 99
NAGATA Atsumasa, The Social Relationship of a Filipino Community Based at Catholic Churches in Japan. 100
HOSHINO Sō, *Decasséguis* and Catholic Churches in Japan. 101
ITAI Masanari (Commentator), Comments 103
TAKAHASHI Norihito (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations. . . . 104

The Theories of Body and Nation Seen in the Self-cultures, Mind Cures, and New Religions in Modern Japan

NOMURA Hideto, Politics and Body in Edo Period Confucianism 105
KURITA Hidehiko, The Genealogies of Identifying a Personal Body with Nation State in Modern Japan: Kakei Katsuhiko and Satō Tsūji. 106
TSUKADA Hotaka, *Reijutsu* (Spiritual Technique) and National Vision: Mitsui Kōshi’s Hand Healing 108
NAGAOKA Takashi, Politics of Popular Religions 109
YOSHINAGA Shin’ichi (Commentator), Comments 110
YOSHINAGA Shin’ichi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations. . . . 111

Investigation of “Arts and Principles of Body-Mind Transformation” as Religious Studies

KAMATA Tōji, What Questions are Raised by Research on Arts and Principles of Body-Mind Transformation? 113

TAKATSUGU Masakazu (Chair), Prayer as Arts and Principles of Body-Mind Transformation.....	114
TSUSHIRO Hirofumi, Considering Arts and Principles of Body-Mind Transformation from the Sphere of Psychical Research	115
TSURUOKA Yoshio, Arts and Principles of Body-Mind Transformation and Christian Mysticism	116
Vimala INOUE, Arts and Principles of Body-Mind Transformation from the Viewpoint of Mindfulness	117
KAMATA Tōji (Convener), Summary of Panel Presentations	118

On the Interrelation between Religion and the Development of Hospice Palliative Care

TAKENOUCI Hirobumi, On the Development of Hospice Palliative Care in European Societies	120
MOROOKA Ryōsuke, Discourses on the “Secularization of Hospices” and Its Background	121
DATE Kiyonobu, La laïcité et la spiritualité sont-elles compatibles dans les soins palliatifs et l’accompagnement en France?.....	122
SAKAI Sayuri, Spiritual Care and Religion: Palliative Care in UK, Sweden, and Japan	123
TAKENOUCI Hirobumi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations ..	124

Religiosity, Spirituality, and Mental Health

MATSUSHIMA Kōbō, Outline of the Research Project	126
NISHIWAKI Ryō, The Relation between Mental Health and a Religious View of Nature	127
GUSHIKEN Nobutaka, The Relationship between Spiritual Phenomenon and Mental Health	128
NAKAO Masahiro, Introduction of an Experimental Method of Sutra Copying (Shakyō)	129
MORIOKA Masayoshi (Commentator), Comments	130
MATSUSHIMA Kōbō (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	131

Pluralization and Conflicts concerning “Sacredness” at Holy Sites

YAMANAKA Hiroshi, Pluralization and Conflicts concerning “Sacredness”: A Case of the Nagasaki Church Group	133
OKAMOTO Ryōsuke, Cool and Hot Authentication: The Case of the “Tomb of Christ” in Shingō Village.....	134

AMADA Akinori, Rock Climbing at a Sacred Place: Conflicts Over the Sacredness of Rocks or Mountains	135
KADOTA Takehisa, A Sacred Place for 200 Yen: Tourism, Publicness, and Entrance Control in Sefa-Utaki	136
YAMANAKA Hiroshi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	138

Practices and Challenges for Interfaith Education in a Religiously Pluralistic Age

KOHARA Katsuhiko, What is Interfaith Education?: Its Necessity and Challenges	139
YASUNAGA Sodō, Contemplating the Possibility of Interfaith Education: A View from the Classroom for Mutual Credits Recognition	140
NASU Eishō, Conducting and Evaluating Interfaith Education: Understanding Its Significance from an International Perspective	142
INOUE Nobutaka (Commentator), Comments	143
NASU Eishō (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	144

Religious Media and Modernity

HIKINO Kyōsuke, Buddhist Publishers and the Spread of Typography	146
ŌTANI Eiichi, Magazines, Associations, and Lectures as Religious Media	147
EJIMA Naotoshi, The History and Condition of Academic Buddhist Journals Published by Sectarian Research Centers	148
FUJIMOTO Yorio, Modern Shrines and Shinto Priests in the Bulletin of the Tokyo Shinto Priesthood Association	149
SAKURAI Haruo (Commentator), Comments	150
ŌTANI Eiichi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	152

The Meaning of Spiritual Experiences in Areas affected by the Great East Japan Earthquake

AIZAWA Izuru, Action and Support by Religious Professionals in the Earthquake Disaster Stricken Area of Miyagi Prefecture	153
TAKAHASHI Hara (Chair), Spiritual Care by Religious Ministers on Occult Phenomena	154
HORIE Norichika, Spiritual Experiences and Continuing Bonds in the Disaster Area: Familiar and Unfamiliar Ghosts	156
OHMURA Tetsuo, Haunt or Protect?: The Meaning of the Spirit in Psychological Counseling	157
TANIYAMA Yōzō (Commentator), Comments	158

AIZAWA Izuru (Convener), Summary of Panel Presentations.	159
--	-----

Exploring a New Frontier of Religious Studies: Focusing on “Engagement”

SHIMAZONO Susumu, Rethinking Religiosity and Academic Study.	161
YUMIYAMA Tatsuya, Spiritual Education Based on Intergenerational Exchange and Support Service Activities at the Disaster Area	162
OGAWA Yūkan, Studying as a Priest and Practicing as a Researcher.	163
MUTŌ Akihi, Reconsidering Modern Religion through Inter-religious Dialogue. . . .	164
KASHIO Naoki, The Possibility of a Practical Turn on Religious Studies: Self, Body, and Meditation.	165
YUMIYAMA Tatsuya (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	167

Section I

ISHIHARA Yamato, Nyoraikyō in the Age of the People Who Desire Salvation. . . .	169
OKADA Masahiko, Religious Studies and the History of Buddhism: On the Five Visions for the Study of Buddhism Composed by Murakami Senshō	170
KANEKO Nao, Shōe-hō (Robe Selling Ritual) in the <i>Sōkishū</i>	171
TANI Hidetoshi, A Study about the History of Pure Land Doctrine in Shin Buddhism Studies	172
TERADA Yoshirō, Anezaki Masaharu’s Views of Nichiren	173
NIWA Izumi, The Yasukuni Controversy: From the Perspective of the Separation of Church and State	175
YAMAMOTO Emiko, The Study of Buddhism in the Field of Religious Studies. . . .	176
TORII Okihiko, “Sokuhi no Ronri” and “Nyūfunihōmon” in Zen Sayings and the Bible.	177
MINEGISHI Shōten, Zen in the West and the East-West Spiritual Exchange	178
MATSUNO Tomoaki, What Does Pluralism Say about Religion?: A Review and Consideration of Some Theories.	179
MIJAJIMA Shun’ichi, Religious Pluralism and Religious Studies	180
YAMANASHI Yukiko, The Future of Religious Pluralism	181
ŌTANI Takashi, Politics and Religion among the Right-wing in Interwar Romania	182
OKUYAMA Fumiaki, Cioran and Eliade’s Political Thought as Informed by Confession Statements of Security	184
KUROKAWA Masatake, Witches, Wonder, and Curiosity.	185
TAJIMA Atsushi, Theodicy in the <i>Malleus Maleficarum</i> : The Problems of “Divina Permissio”	186

KONDŌ Mitsuhiro, Film and Religion: The Layer Structure of Film and Its <i>Bottom</i> or <i>Fanatic</i>	187
NAKANO Tsuyoshi, Contemporary Science and Religious Studies: Theories of Evolutionary Psychology of Religion	188
FUJII Shūhei, The Structure of Scientific Theories about Religion, Compared with Classical Religious Studies	190

Section 2

DOI Hiroto, On Five Stages in Proclus's Prayer	191
ONO Ryūichi, The Symbolism of Odysseus in Porphyry's <i>The Cave of the Nymphs</i>	192
SHIMIZU Toshiki, Development of "Economic Theology" in Western Europe: John Wesley and Early Modern Britain	193
FUKUSHIMA Yō, God and Money: On Christianity and Capitalism	195
ARAKAWA Toshihiko, The Problem of Theodicy and "The Religion of China (Confucianism and Taoism)" in Max Weber	196
HAYASHI Ken, William James and Unitarians	197
WARASHINA Chie, "Religious A priori" in Rudolf Otto	198
YOKOMICHI Makoto, Fertility Deity Studies in the 19th Century and European Culture in the 20th Century: The Case of E. R. Curtius	199
TAJIMA Teruhisa, Die Theologische Begründung zur Lehre des Durchbruchs bei Meister Eckhart	201
ABE Yoshihiko, Mediaeval Female Spirituality in the Pseudo-Eckhartian Text <i>Sister Catherine</i>	202
SHIMADA Katsumi, The Mystery of Gaze in Nicholas of Cusa's <i>De visione dei</i>	203
KUDŌ Tōru, From <i>Posse Ipsum</i> of Cusanus to the Fundamental Dharma of All Entities as the Conditioned Arising and Emptiness of the Primary Cause and Primary Principle	204
WATANABE Yū, La « théologie » et les recherches sur la mystique chez Michel de Certeau	205
TAKEMURA Kazuo, The Mission of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints in Okinawa	207
SUGIURA Hiroyuki, The Development of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints in Japan as Seen in Bulletin Papers	208
SEKI Kazutoshi, How to Ask Classical Questions in a New Way: Looking for a Way of Reading Religious Books	209
TAGUCHI Hiroko, Die Genealogie der Spieltheorie: Das Verhältnis zwischen dem Menschen und dem Spielen bei Friedrich Schiller und D. W. Winnicott	210

MIYAMURA Shigenori, Die Route der Prophetischen „Wandanstarrung“ und die Dharma-Überlieferungen	211
KOIZUMI Kōhei, James’s “Saintliness” and Yājñavalkya	212
HOSHINO Seiji, Kishimoto Nobuta and Kozaki Nariaki at Harvard Divinity School	213

Section 3

SHIMONO Hazuki, Francis Bacon, Knowledge, and the Renewal of Ethics	215
ŌNO Takeshi, The Spirit of Christ in Spinoza’s <i>Ethics</i> IV, Scholium of Proposition 68	216
MINAMI Shōichirō, The Transformation Concept of Belief in Kant	217
MOROOKA Michihiko, Über die natürliche Religion bei Schelling und Fichte	218
NISHII Miho, Rudolf Steiner’s Spirituality	219
WAKISAKA Maya, Simone Weil’s Views on Science	221
IBARAGI Daisuke, Is Levinas Justified in His Criticism of S. Weil?	222
WATANABE Raihi, Peter L. Berger’s Theory as to Pluralism and the “Religious Middle Position”	223
MOTOHARU Tomohiro, A Study of the Acceptance of Buddhist Thought into Russian Philosophical Culture	224
FURUSŌ Tadayoshi, Japanese Philosophy of Religion from the Viewpoint of Tsunashima Ryōsen’s Thought	225
AKITOMI Katsuya, “Sorrow” in Nishida Philosophy	227
NAGAOKA Tetsurō, The Standpoint of Experience in Nishitani Keiji	228
TERAO Kazuyoshi, The Vision of Nature in Oshida Shigeto’s Thought	229
GOTŌ Hideki, The Relationship between Faith and Knowledge in Kierkegaard	230
SUTŌ Takaya, Kierkegaard and H. N. Clausen: On the Veridicality of the Bible	232
NAKAZATO Satoshi, Kierkegaard’s Thought and the Holy Fool: Searching for a Clue to a Concept of the Single Individual	233
TANIGUCHI Shizuhiko, Heidegger’s Theory of Language	234
MATSUMOTO Naoki, Vom Unterschied zwischen den Begriffen „Sterben“ und „Ableben“ in Heideggers <i>Sein und Zeit</i>	235
KAMIO Kazutoshi, On “Das Weltbild” in L. Wittgensteins’ <i>Über Gewißheit</i>	236
HOSHIKAWA Keiji, The Correlation between the Sun and Wittgenstein’s Religious Experiences: An Analysis of His Diaries	238

Section 4

MATSUOKA Yukako, The Evaluation and the Bearer of Q	239
---	-----

SASAKI Kei, Current Johannine Studies and Religious Studies	240
JIN Xianghua, Bible Translation and the Concept of Equivalence in Translation Theories	242
TAKEDOMI Kaori, The Intention of the Soul in Gregory of Nyssa	243
OKAZAKI Takaaki, Augustine's Inner Dialogue in Prayer	244
YAUCHI Yoshiaki, St. Anselm and Experience	245
NISHIMURA Yūta, The Interpretation of the Active Intellect in Dietrich of Freiberg	246
Liana TRUFAS, Sur l'histoire et la signification du symbole de la croix dans le christianisme	247
TAKEUCHI Dai, John Dee on Natural Philosophy and Magic	249
NAMBU Chiyori, Early Heidegger and Christianity	250
IWAI Kentarō, Problems of Dedication in Albert Schweitzer's Thought	251
MINAMI Yukiko, Mission toward the World: The Freytag "Theology of Mission"	252
KONDŌ Gō, The Theological Concept of Quaternity in the Thought of Paul Tillich	254
KITTA Naoki, John Hick and Reliabilism: A Methodology for the Hermeneutics of Religion	255
TSUBOKO Ikuo, On Charles Taylor's "Hope"	256
ZHANG Xuan, Rosemary Radford Ruether's Feminist Theology: Its Reception and Development in Present-day China	257
FUJIWARA Sawako, Current Issues in Eco-theology: A Case Study of the World Council of Churches (WCC)	258

Section 5

FUKAYA Masashi, Ancient Egyptian New Year Festival	260
WATANABE Kazuko, Loyalty Oath Documents and Monotheism as Covenant- Based Religion	261
TAKAHASHI Yūko, Reconsidering Lachish: Toward an Understanding of "Josiah's Reform"	262
TAKAI Keisuke, Revisiting the Biblical Account of "the Witch of Endor" (I Sam 28: 3-25)	263
KAWASAKI Nozomi, The Second Conversion of Japanese Women in the Formative Process as Muslims	264
SASHIMA Takashi, On Diverse Contexts of "Sacred" Places and Visiting "Sacred" Sites in Turkey	265
HORI Ayako, The Institutionalization of Islamic Theology in Germany	266

YAGI Kumiko, Contextualization and Decontextualization in Islamic Jurisprudence: Reuniversalizing Islam	268
HOSODA Ayako, Jewish Art in Late Antiquity	269
SAKURAI Jō, Rabbinic Conversion as the Invention of Fictive Descent	270
SHIMADA Hideharu, Maimonides in the Jewish Years	271
AOKI Ryōka, The Reform Movement of “Judaism” in the First Half of the 19th Century in Germany	272
MARUYAMA Takao, Coexistence or Separatism: The Case of Isaac Breuer	273
OKUBORI Akiko, Sur la métaphysique chez Jankélévitch: contre l’imprescriptible	274
SHINMEN Mitsugu, A Vision for Interreligious Dialogue in A. J. Heschel’s Speech	276

Section 6

IJIMA Takayoshi, The Question of Proto Zen in the <i>Study on Zen Intellectual History</i> by D. T. Suzuki	277
SHIMAMOTO Hiroko, D. T. Suzuki’s View of Bodhisattvas	278
SUGIOKA Nobuyuki, Domination (<i>vasa</i>) and Ruler (<i>issara</i>) in Early Buddhism	280
MOCHIZUKI Kaie, Tantric Works Attributed to Aśvaghōṣa	281
NAITŌ Yoshiyuki, A Study of the Halo of Gilt-bronze Buddha Statues in the Chinese Northern and Southern Dynasties Period	282
SHŌJI Fumio, Eastern-style Books Formerly Kept by Kawaguchi Ekai Preserved in the Rissho University Library	283
KIKUCHI Masumi, American Buddhism as Seen in the Buddhist Hymns Found in the “Vade Macum” English Language Buddhist Service Book	284
HE Yansheng, Buddhist Social Participation in Contemporary China: A Case Study of Chan in Daily Life	286
KITAGAWA Zenchō, Characteristics of Nichiren’s Buddhism	287
SEKIDO Gyōkai, The Relationship between Chapter 16 and Chapters 23–28 (the Bodhisattvas Vow to Protect All of Its Practitioners) of the <i>Lotus Sutra</i>	288
SERIZAWA Hiroataka, Practical Use of the Tale in Nichiren’s Letters	289
MOCHIZUKI Shinchō, Illustrations in the Early Modern Nichiren Biographies <i>Kōsoruisairoku</i> and <i>Hongekōsokinero</i>	290
TAKEDA Goichi, The Proclamation of Buddhism by Nagamatsu Nissen and Classical Buddhist Waka Poetry	291
OGATA Yoshihide, “Listening to the Name” of Amida Buddha in the <i>Larger Sutra Immeasurable Life</i>	293

ŌSAWA Ayako, The Representation of Shinran and Its Significance: Pictorial Depictions in <i>Denne</i>	294
IWATA Fumiaki, Chikazumi Jōkan's Religious Movement	295
CHEN Miin-Ling, Sasaki Gesshō's Study and Reconstruction Concerning the "Shinran Sect"	296
KATŌ Chiken, Shinran's Faith in the World	297
KUWAHARA Akinobu, Fundamental Research about the English Translation of the Sacred Texts of Shin Buddhism	299
KIKUFUJI Akimichi, D. T. Suzuki's Commitment to Myōkōnin: Yanagi Muneyoshi and Kusunoki Kyō	300

Section 7

CHITANI Kimikazu, The Dharma-cakra-bheda in the <i>Abhidharma-hṛdaya-śāstra</i> . . .	301
TAGUCHI Yoshitaka, The Problems of Studying Dharmakāya in the <i>Mahāyāna- saṃgraha</i>	302
TADA Iori, Medical Works Assignable to Ge Hong and Their Diffusion in Ancient China and Japan	304
TATSUGUCHI Kyōko, A Study of <i>Jubukaisanhottō enmyōkokushigyōjitsunenpu</i>	305
TAKANAYAGI Satsuki, Mujū's Thought of Mixed Practice in <i>Shōzai-shū</i>	306
TSUTSUI Nana, Parables of Śākyamuni	307
HORIUCHI Toshio, Criticism of Heretics in the <i>Laṅkāvatārasūtra</i> and Multicultural Coexistence	308
MIWA Zehō, A Study on "the Practice of <i>Ichinen-Sanzen</i> "	309
LIN Jui-lan, A Comparison of Chih-i and Chi-tsang Centered on Their Views of the Sutra	311
KONDŌ Shuntarō, Buddhism and the Anti-religious Movements of the Early 1930's in Japan	312
SHIMADA Yūichirō, Modern Buddhism and Modern Science: With a Focus on Fujikawa Yū	313
KIKUKAWA Ichidō, Masumaru Sanada's View on the Nation	314
KOBAYASHI Atsumichi, The Memorial Service for the War Dead in Modern Japanese Buddhism	315
KIMIJIMA Ayako, Yamazaki Ryōjun's Gifts of Kannon Statues as Symbols of Peace	317
NASU Kazuo, Hōnen's Usage of the <i>Ōjōyōshū</i> in the <i>Senjakushū</i>	318
FUJIWARA Satoru, On a Quotation from the <i>Fanwang jing</i> in the <i>Kyōgyōshinshō</i>	319

TOMISHIMA Nobumi, Reorganization in Copying the <i>Kyōgyōshinshō</i> Nishihongwanji Edition	320
NAIKI Takeshi, The Dual Character of Shinran’s Faith and Its Expression	321
NAGAHARA Tomoyuki, The Difference between the True Pure Land School and the Seizan Pure Land School	323
NAWA Tatsunori, The Intellectual Background of <i>Seishin-shugi</i> : Kiyozawa Manshi and <i>Mujintō</i> Magazine.	324
SUZUKI Tomoko, What is the Significance of Life?: The Contemplation of Kiyozawa Manshi	325
WONDRA FUJIWARA Mutsumi, Shin Buddhist Propagation of Shinran’s Comment “How Grievous It is” in the True Shinjin Chapter of the <i>Kyōgyōshinshō</i>	326

Section 8

PARK Byoungdo, Religious Belief and Practice with regard to Earthquakes in Premodern Korea.	328
SHIBATA Mikio, A Study of Taipei’s “Nishihongwanji Park”.	329
KAWATA Susumu, China-Taiwan Tibetan Buddhist Religious Exchanges and Religious Policies of the Chinese Communist Party.	330
MOTOBAYASHI Yasuhisa, The Religious View of the World in the Folktales of Bhutan.	331
AIZAWA Risa, The Religious System and Religious Minority Groups in Post-independence Indonesia	332
YANO Hidetake, Some Features of Researches on Religion and State in Contemporary Thailand.	334
MANDA Michitoshi, Characteristics of Folding Books from the Ayutthaya Period.	335
KATSUKI Noriko, World Zoroastrian Congress: Reports on Field Work and Its Challenges	336
TSUCHIYAMA Yasuhiro, Sadānvā, Female Demon of Ancient India	337
IDA Katsuyuki, The Eccentricities of God on Earth: A Study on the Hagiography of Medieval India.	338
TOMIZAWA Kana, The Obelisk-shaped Tombs in India and the Appearance and Development of Modern Cemeteries in the Late 18th Century.	339
SAKUMA Ruriko, Symbiosis between Buddhism and Hinduism: A Report on Religious Belief of Mahākāla	341
HIRANO Kuniko, What the Buddha Meant for Vivekananda, Based on His Lectures	342
YAMASHITA Hiroshi, The Globalization of Hinduism and Temple Priests, with Reference to the Concept of “Agamization”.	343

HAZAMA Eijirō, Gandhi's <i>Brahmacarya</i> and His Experiments with Affective Communities	344
AIKAWA Emi, The Reinterpretation of the Idea of <i>Satī</i> in Contemporary India: Centering on the Temple Narratives.	345

Section 9

TAKEUCHI Masayuki, On the Imbe Ritual	347
MATSUKAWA Masanobu, A Study of the Acceptance of <i>Karei</i> in Tokugawa Thought	348
MITSUMATSU Makoto, Beyond the Polemics on Magatsuhi.	349
SUZUKI Yasumi, "Depression" in Nakae Tōju's <i>Shōkeiisen</i>	350
MATSUMOTO Hisashi, The Classic Understanding of Kokugaku Scholars, Focusing on <i>Kogoshūi</i>	351
NAMIKI Eiko, Honda Chikaatsu's Theories on the Ubusuna-gami and Their Relationship to the National Learning of the Hirata School	352
MORI Kazuya, Types of Anti-Buddhism: Its Place within Shintoism, Confucianism, and Buddhism	353
NISHIDA Midori, Kume Kunitake's Study of Shōtoku Taishi.	354
TŌGŌ Shigehiko, The Japanese Shintoist Ashizu Uzuhiko's Comparative View of <i>Akitsu-Mikami</i> in Pre and Post World War II.	356
NAKAMURA Taku, The <i>Shugen</i> Funeral Ceremony in Early Modern Times: The Case of the Hikosan Sect	357
ISEKI Daisuke, Confucian Rituals in Early Modern Japan	358
INOUE Tomokatsu, The Influence of Confucian Rituals on Japanese God-man Rituals	359
YOSHINO Tōru, The Co-eating Ritual in Japanese Festivals	360
KIKUZUKI Sokushō, A Study of Genchi's <i>Kōshinroku</i> , and Its Views of Deities	362
SAWAI Tsutomu, Tejima Toan's Views of Life and Death	363
TOKUHASHI Tatsunori, A Study of the Secret Interpretation by Yoshikawa Koretari: Dethronement in Himorogi-iwasaka.	364
NAGAKURA Shin'yū, Early Nichiren Sect Relations with Mt. Fuji Worship	365
NAKAMICHI Gōichi, Theory and Practice of "Yamato-Bataraki" by Kakei Katsuhiko	367
NISHIDA Shōichi, Kakei Katsuhiko's Theory on Shinto Shrine Reverence in the Taishō Period	368
SUZUKI Kazuhiko, Yoshimi Yoshikazu and <i>Kiten no gaku</i>	369
HORIBE Shōen, <i>Gosho Wagoshiki</i> , from the Viewpoint of Bibliographical Study.	370

Section 10

TAKEUCHI Yoshio, The Relationship between Religious Groups and the Public State.	371
ŌSAWA Kōji, The Ministry of Education and the Greater Japan Wartime Patriotic Association of Religions	372
KAWASE Takaya, The Logic of Cheondogyo for Collaboration with Japanese Imperial Rule in Colonial Korea.	373
JIN Jonghyun, Korean Believer's Acceptance of Japanese New Religion: The Korean Tenrikyō Religious Organization	374
SAWAI Jirō, The Meaning of "Michi" (Way) in Tenrikyō's Scripture I.	376
NAGASAKI Shigeto, Changes in the Understanding of the Founder in Konkōkyō	377
FUJII Mao, National Policies and Konkōkyō at the End of Meiji Period	378
DOI Hiroshi, Reconsidering the Discourses of Modern Cremation	379
TAKASAO Kenta, <i>Miko</i> and <i>Mizuko</i> : The Development of Taiwa Kyōdan	380
HARA Eiko, Rethinking a History of the Tendai Daiwa School as Practiced in Folkloristic <i>Itako</i> Temples.	381
HUANG Lyping, Birth and Development of Fashionable Gods: The Case of Binbōgami Shrine	383
AKINO Jun'ichi, Transformation of a Community in the Shrine Festival of Kanda Myōjin	384
KASUGAI Shin'ei, Looking for Some Signs of Hidden Christians in the Tōkai-area	385
Stig LINDBERG, Doctrine, Despair, Deliverance: Kagawa Toyohiko and His Philosophy of "Nothingness"	386
KUROKAWA Tomobumi, Comparative Study of the Second Coming Movement of Christ and Holiness Revival.	387
NOGUCHI Ikuya, Conversion to Pentecostalism: The Case of Korean Churches in Japan	388
NAKANISHI Hiroko, The Process of Being a Christian: Religious Education in the Korean Church in Japan.	389
Alec R. LEMAY, Constructing a Filipino-Japanese Space: Considering Church Problems of Multicultural Dialogue and Religious Transition	390
YAMADA Masanobu, The Unsettled Brazilian Religious Community in Japan	391

Section 11

ASAMI Hiroshi, <i>Seelsorge</i> and Spiritual Care	393
HANDA Eiichi, Spiritual Care and Terminal Care.	394

ITŌ Miyuki, Japanese Culture and End-of-Life Care:	
Manners of a Person Who Prepared for Death.	395
OKINAGA Takako, What Does It Mean to Die with Dignity?	396
SAKAMOTO Susumu, Holistic Medical Treatment and Divine Healing.	398
OKAMITSU Nobuko, Structural Problems of Religious Organizations in	
Implementing a Traditional Medical Project.	399
SUGIOKA Yoshihiko, The Effect of Medical Development on Religion	400
OKINAGA Takashi, The Concept of Life and Emergence:	
Continuity and Rupture between Life and Physical Phenomena.	401
TOZU Morihiro, Is There an Ethical Aspect to Evolution and the Development of	
Life?	402
TOMOHISA Hisao, Jōdoshinshū and Counseling	404
KONNO Keisuke, Christian Aspects of Carl Rogers	405
KASAI Kenta, “Feeding Your Demon,” the Psychotherapy of Tsultrim Allione . . .	406
ŌTA Shunmyō, The Development of Religious Psychology in Name.	407
YAMAZAKI Hirofumi, The Influence of a Religious Outlook on Psychological	
Adaptation and Identity Achievement	408
KUBOTA Chikara, Mutual Relationship between Both Sexes on the Color-Image	
of Parents: On the Basis of Our Questionnaire	410
SUGIOKA Masatoshi, Feeling and Thinking in the Thought of C. G. Jung.	411
MIYASHITA Satoko, Über Franks „Übersinn“	412

Section 12

TOISHIBA Shiho, Permanent Residence and Graves for Settlers:	
A Case Study in Sapporo City	414
ŌMACHI Haruka, The Modernization of Pilgrimage to Osorezan	415
MURAKAMI Aki, A Religious Practice Induced by Shaman’s Words:	
A Case in the Tsugaru Area	416
SATŌ Noriaki, On a Female Shaman in Niigata City.	417
NITTA Kaeko, A Study of the <i>Isobe</i> Tribe and the <i>Enryaku-Gishikichō</i>	418
KAMEZAKI Atsushi, The Revival of Chanting Sutras in Front of Deities on	
Mt. Hiko	419
TSUJI Nobuyuki, The World View of Boundary between Worlds:	
The Case of Kikaijima in the Amami Islands	420
NISHIMURA Akira, On the Possibility of Field Reseach in the Amami Islands as	
a Post Association for Nine Academic Societies.	422
TOMITA Ryūgen, The Findings of an Investigation into the Religion of Japanese	
Descended Citizens of Hawaii	423

IMAIZUMI Takahiro, The Royal Messengers and Local Gods in the Noh Dramas . . .	424
NAGAHARA Junko, <i>Noh</i> as Anthropomorphic Devices:	
A Reconsideration of the Soul	425
ABE Tomonori, The Concept of Magic in Hoshino Genpō	426
HAMADA Yō, Japanese Religion and All Living Things	427
TOKUNO Takayuki, Forms of the Family Buddhist Altar in Books of the Edo	
Era	429
KAWAKAMI Shinji, The Mountain God of a Village of Lay Priests in Northeast	
Korea	430
TANAKA Satoru, The Status of the Dead as a National Symbol in Contemporary	
Korea	431
KUDŌ Sakura, The Customs of a Local Midwife:	
The Ajima Goddess among the Newar in Kathmandu	432
INOUE Daisuke, Anthropological Practices of the Cult of Santería in Cuba	433
MATSUHIRA Yūji, Music and Ritual Space in the Shona Society	434
KOIKE Jun'ichi, The Formation of "Sanzesō"	436
TANAKA Kumiko, Sharing Narratives of Religious Experiences in Folklore	
Studies	437

Section 13

KAWAKAMI Tsuneo, Business Leaders and the Issue of Religious Sentiment:	
Matsushita Kōnosuke and "the Ideal Image of the Japanese"	438
YORITAKA Tsunenobu, A Reconsideration of the Shin Buddhist Theory of	
Welfare for Disabled People: The Relationship of Religious Practice and	
Social Practice	439
KOYAMA Kazunori, Problems and Controversies in Religious Education	441
FUJIWARA Satoko, The Interface/faith of Post-multiculturalism and	
Post-secularism: New Developments of RE in England	442
MORI Ichirō, The Potential of "Religious Sentiment Education" in Public Schools	443
TERAZAWA Shigenori, Are the Respondents Majoring in Science Non-Religious?:	
An Analyses of JGSS-2002	444
MORITA Takafumi, The Identities of Graduates of Interfaith Chaplain Training	445
ASAKA Tomoki, Sexual Identity and Theology	447
HORIUCHI Midori, Salvation in Tenrikyō:	
Nakayama Miki, the Foundress of Tenrikyō and Deity of Birth	448
FUCHIGAMI Kyōko, The Pro-life Movement in the Korean Christian World:	
Can the "Baby-box" Prevent Abortions?	449
MURAYAMA Yumi, <i>Shinjokai</i> : Ideology and Heterogeneity	450

MIKI Mei, The Ordination of a Woman Priest in Nippon Sei Kō Kai: The Process of Acceptance and Subsequent Problems	451
KOIKE Ikuko, The Orisa Worship Movement in Transition: How “Manhood” Has Subjugated African American Male Activists as Well as Female Activists	453
MIYAMOTO Yōtarō, On Compassion: From the Viewpoint of Religious People in <i>Muen Shakai</i>	454

Section 14

IDENO Naoki, The Taisho Great Kanto Earthquake Memorial in Downtown Tokyo after 90 Years	455
INABA Keishin, Disaster Management Cooperation between Local Government and Religious Facilities	456
UOO Takaaki, The Disaster Victim Assistance Program for Children: The Case of Otetsugi Kodomo Hōshidan	457
ŌSHITA Daien, Spiritual Care through Sermons and Meditation for Fukushima Kawauchi-mura Residents	459
KUROSAKI Hiroyuki, Religion and the Role of an Information Network in Disaster Relief and Memory Transference	460
MITARAI Takaaki, Reconstruction from East Japan Calamities Proposed by Shinshū Followers of Sōma District in Fukushima	461
KAMO Junjō, Socially Contributive Activities in the Buddhist Samgha	462
KUDŌ Eishō, The Current Situation with Family Death Registers: The Information Disclosure Issue	463
ASANO Akira, Why Do Japanese Hold Memorial Ceremonies?	464
URIU Daisuke, Designing Memorial Services with “Digital Remains”	466
KURODA Jun’ichirō, Alternative Diets in Modern Society: The Case of Macrobiotics	467
TAKAHASHI Katsuyuki, The Similarity between a Mandala and Fifteen Scenes from the Life of Mary: Based on Jung’s Idea of Archetypes	468
SAITŌ Takashi, Les représentations de la sainteté chez Robert Bresson	469
ŌSAWA Chieko, A View of Death and Life in Children’s Literature	470
KITAZAWA Yutaka, Death and the Stories of the Other World	471
NAKAJIMA Wakako, Labyrinth and Spiral: Okamoto Tarō, as Ariadne’s Thread . . .	472

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

President KETA Masako

Directors

ASHINA Sadamichi
ICHIKAWA Hiroshi
MATSUMURA Kazuo
ODA Yoshiko
SAKURAI Yoshihide
SEKI Kazutoshi
SHIMODA Masahiro
SUZUKI Masataka
TAKADA Shinryō
UTSUNOMIYA Teruo
YAMANAKA Hiroshi

FUKASAWA Hidetaka
INOUE Nobutaka
MITOMO Kenyo
SAKAMOTO Koremaru
SATŌ Noriaki
SHIMADA Yoshihito
SUEKI Fumihiko
SWANSON, Paul L.
TSUKIMOTO Akio
WATANABE Kazuko

HAYASHI Makoto
KAWAMURA Kunimitsu
MURAKAMI Kōkyō
SAKURAI Haruo
SAWAI Yoshitsugu
SHIMAZONO Susumu
SUZUKI Iwayumi
TAJIMA Teruhisa
TSURUOKA Yoshio
WATANABE Masako

Editors

ANDŌ Yasunori
INOUE Madoka
MINOBE Hitoshi
NISHIMURA Akira
SHIMIZU Kunihiko
TOGAWA Masahiko

DATE Kiyonobu
KIKUCHI Tatsuya
MORIYA Tomoe
OKADA Masahiko
SWANSON, Paul L.
YANO Hidetake

HIRAFUJI Kikuko
KUBOTA Hiroshi
NAGATANI Chiyoko
ŌTANI Eiichi
TERADA Yoshirō
YAUCHI Yoshiaki

宗 教 研 究 第八八卷別冊

二〇一五年三月三〇日 発行

編 行 集 日 本 宗 教 学 会

代 表 氣 多 雅 子
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://jpar.org/>
振 替 〇〇一三〇一五四―一七二七

JOURNAL
OF
RELIGIOUS STUDIES

Vol. LXXXVIII Supplement

THE PROCEEDINGS OF THE SEVENTY-THIRD
ANNUAL CONVENTION
OF
THE JAPANESE ASSOCIATION
FOR RELIGIOUS STUDIES

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

March 2015