

ISSN 2188-3858

# 宗教学研究

第 89 卷 別冊

第 74 回学術大会紀要特集

日本宗教学会

2016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

宗教研究 第八九巻別冊 目次

公開シンポジウム

宗教の未来 宗教学の未来

シンポジウムの趣旨と記録……………中野 毅…三  
 グローバルな世俗化とグローバルな宗教諸派の共生、  
 絡み合う二つの道……………ホセ・カサノヴァ…一五  
 グローバル化時代における宗教と宗教学研究の社会学的  
 パースペクティブ……………ジェイムズ・ベックフォード…一九  
 コメントと質問……………伊達 聖伸…三三  
 コメントと質問……………櫻井 義秀…三五

研究報告

パネル

〈考える「倫理」〉の授業における宗教学の役割  
 サンデルが宗教の授業をするとどうなるか…藤原 聖子…二九  
 デンマークの宗教教育における  
 仏教とイスラームの表象……………ヨーン・ボルプ…三〇  
 私たちは誰を愛するのか……………土井 健司…三三  
 コメント……………林田 康順…三三  
 コメント……………小田 淑子…三六  
 パネルの主旨とまとめ……………藤原 聖子…三五

近代日本における公共宗教と宗教の公的役割

広義の公共宗教の理解のために……………津城 寛文…三〇  
 宗教の「公」への関わり……………星野 靖二…三三  
 宗教の社会貢献を問い直す……………白波瀬達也…三六  
 近現代日本における  
 公共宗教と宗教教団の社会的役割……………島蘭 進…四〇  
 パネルの主旨とまとめ……………星野 靖二…四二

近代アジアの世俗主義と国家

日本の宗教社会学における世俗化論……………山中 弘…四四  
 世俗化ではなくライシゼーション……………林 淳…四四  
 タイのモダニティと仏教の役割……………櫻井 義秀…四六  
 近現代インドにみる「世俗国家」の姿……………舟橋 健太…四八  
 コメント……………ジェイムズ・ベックフォード…四八  
 パネルの主旨とまとめ……………山中 弘…四九

戦場のワイトゲンシュタイン

第一次世界大戦における東部戦線……………石神 郁馬…五〇  
 ウイトゲンシュタインの『秘密の日記』……………丸山 空大…五二  
 意味との合一、問いの消滅……………冲永 宣司…五五  
 「宗教者ワイトゲンシュタイン」の  
 原点としての『秘密の日記』……………星川 啓慈…五五  
 パネルの主旨とまとめ……………松野 智章…五五

|                               |     |     |   |
|-------------------------------|-----|-----|---|
| 観る・坐る・祈る                      | 呉   | 根友  | 三 |
| 道家・道教の身体論                     | 秦   | 平   | 五 |
| 身体感覚を超えて                      | 栗田  | 英彦  | 五 |
| 国民文化と坐                        | 何   | 燕生  | 六 |
| 現代中国における「少林寺」現象               | 何   | 敏明  | 三 |
| カトリック信仰と伝統武術                  | 木村  | 燕生  | 三 |
| パネルの主旨とまとめ                    | 何   | 燕生  | 三 |
| <b>宗教・ヒューマニズム・医療</b>          |     |     |   |
| 医学教育と人文学教育                    | 安藤  | 泰至  | 六 |
| 医学教育における宗教の立ち位置               | 杉岡  | 良彦  | 五 |
| 医療における宗教専門職の考え方               | 柴田  | 実   | 七 |
| 医療現場で「その人らしく」を支えるケア           | 大河内 | 大博  | 六 |
| コメント                          | 加藤  | 真三  | 六 |
| パネルの主旨とまとめ                    | 安藤  | 泰至  | 七 |
| <b>新発見大須文庫資料による日本中世禅宗史の転換</b> |     |     |   |
| 栄西と密教                         | 米田  | 真理子 | 三 |
| もう一つの禅宗                       | 和田  | 有希子 | 三 |
| 禅と諸宗融合                        | 高柳  | さつき | 五 |
| 禅と密教・神道                       | 伊藤  | 聡   | 五 |
| コメント                          | 末木  | 文美士 | 七 |
| パネルの主旨とまとめ                    | 末木  | 文美士 | 七 |
| <b>日蓮研究の現状と課題</b>             |     |     |   |
| 日蓮文書のデジタル化                    | 小林  | 正博  | 七 |
| 日蓮の「三大秘法」思想について               | 前川  | 健一  | 八 |
| 日蓮正宗教学の特質                     | 花野  | 充道  | 八 |
| 学問的研究と教団の教義                   | 宮田  | 幸一  | 三 |
| パネルの主旨とまとめ                    | 小林  | 正博  | 六 |
| <b>東アジア仏教と『法華経』</b>           |     |     |   |
| 中国における『法華経』の思想の受容             | 菅野  | 博史  | 六 |
| 古蔵の法華経観                       | 奥野  | 光賢  | 六 |
| 韓国における『法華経』研究史                | 金   | 炳坤  | 七 |
| 日本仏教における『法華経』の思想              | 袁輪  | 顕量  | 六 |
| コメント                          | 斎藤  | 明   | 七 |
| パネルの主旨とまとめ                    | 菅野  | 博史  | 七 |
| <b>震災と記憶</b>                  |     |     |   |
| 被災地における死者の記憶                  | 鈴木  | 岩弓  | 七 |
| 死者の記憶と向き合う人々と                 | 高橋  | 原   | 三 |
| 宗教者の対応について                    | 高橋  | 原   | 三 |
| いわゆる「傾聴」という行為が                | 金沢  | 豊   | 五 |
| 形づくるもの                        | 佐藤  | 弘夫  | 七 |
| 記憶される死者の系譜                    | 磯前  | 順一  | 七 |
| コメント                          | 高橋  | 原   | 七 |
| パネルの主旨とまとめ                    | 高橋  | 原   | 七 |



東洋の宗教思想と井筒俊彦の哲学的思惟

西洋における metapsychisches Wesen S

探究と記憶術

河東 仁…九

井筒俊彦と道家思想

池澤 優…〇〇

井筒俊彦における禪解釈とその枠組み

金子 奈央…〇一

井筒俊彦の仏教思想理解の特質

下田 正弘…〇三

パネルの主旨とまとめ

鎌田 繁…〇四

SGIの欧米における受容とその発展

SGIUSAの五十五年

秋庭 裕…〇五

ヨーロッパにおけるSGI

川端 亮…〇六

世俗社会におけるSGI

稲場 圭信…〇七

創価学会運動と海外への展開

中野 毅…〇九

パネルの主旨とまとめ

秋庭 裕…二〇

新宗教論の再検討

教団がバナンスの変遷と変容

大西 克明…二一

教団ライフサイクル・コース論の検討

猪瀬 優理…二三

新宗教の教導システムの比較研究

寺田 喜朗…二四

運動の発生と展開の現在

塚田 穂高…二五

コメント

弓山 達也…二六

パネルの主旨とまとめ

大西 克明…二七

漢字文化圏における聖書翻訳と信仰の表現

中国人キリスト者の「訳語論争」への参加…金 香花…二九

高橋五郎訳『聖福音書』と

日沖 直子…三〇

明治のカトリック教会

長澤 志穂…三三

日本正教会訳聖書における漢語

洪 伊杓…三三

朝鮮半島での聖書翻訳再考察

岩野 祐介…三三

コメント

長澤 志穂…三四

パネルの主旨とまとめ

高楠順次郎とその時代

高楠順次郎の同時代的評価

春近 敬…三六

高楠順次郎と伊東忠太

河津 優司…三七

高楠順次郎の伝道活動

岩田 真美…三八

高楠日記を読み解く

石上 和敬…三九

コメント

大谷 栄一…三三

パネルの主旨とまとめ

石上 和敬…三三

東と西における神

折口信夫の靈魂論

安藤 礼二…三四

折口信夫における中世・大嘗祭・花祭

斎藤 英喜…三五

ベッタツツォーニの最高存在論

江川 純一…三六

エリアーデの宗教学と文学における

木村 武史…三六

靈魂観と最高存在者

安藤 礼二…三六

パネルの主旨とまとめ

安藤 礼二…三六



P・テイリツヒにおける「受容」について……今野 啓介……七六  
初期テイリツヒと初期プロッホの

シェリング受容……宮崎 直美……七九

チャールズ・テイラーと公共宗論の周辺……坪光 生雄……八〇

価値判断をめぐる有神論と無神論……鬼頭 葉子……八二

社会主義とキリスト教……福嶋 揚……八三

バルト神名論と親鸞本願名号論……高田 信良……八四

塚本虎二におけるキルケゴールの理解……渡部 和隆……八五

キエルケゴールにおける

予感と気分の構造について……後藤 英樹……八六

日記を資料としたキエルケゴール研究と

その展覧……鈴木 祐丞……八八

キルケゴールとキリスト教正教……中里 巧……八九

### 第三部会

マルブランシュにおける

「在りて在るもの」……大野 岳史……九〇

神秘家の「願い *desir*」……渡辺 優……九一

ハイデッガー「黒ノート」における

神について……田鍋 良臣……九三

「美的状態」を通しての社会変革……田口 博子……九四

シェリングとヘーゲルにおける

自然的宗教について……諸岡道比古……九五

エックハルトにおける

人間知性の様態について……西村 雄太……九五

エックハルトの人間本性理解……田島 照久……九六  
ニュッサのグレゴリオスにおける

徳について……武富 香織……九九

ボルビュリオス『ニウンペーの洞窟』

における寓意的解釈の手法……小野 隆一……一〇〇

アウグステイヌス『未完のユリアヌス駁論』

における自由意志……平野和歌子……一〇一

「十字の切り方」……リアナ・トルファシユ……一〇三

苦しむことと被ること……佐藤 啓介……一〇三

西谷啓治における悪の問題について……長岡 徹郎……一〇五

妙好人とは誰のことか……谷口 愛沙……一〇六

西田幾多郎と『教行信証』……名和 達宣……一〇七

田邊哲字における感謝……浅野 章……一〇八

悟りと大拙の「即非の論理」……岡 廣二……一〇九

### 第四部会

過疎地域における

氏神信仰の実態とその継承……冬月 律……一一一

現代における人生儀礼の捉え方と

日本人の宗教性……田口 祐子……一一三

沖縄の村獅子の配置について……鈴木 一馨……一一三

祭りにおける共同飲食に関する一考察……吉野 亨……一一四

新潟市の女性シャーマンと

その依頼者について……佐藤 憲昭……一一五

ヒトiPS細胞研究における倫理的問題……澤井 努……一一七

|                    |       |    |
|--------------------|-------|----|
| ヒト組織移植からみる身体と生命    | 金 律里  | 三六 |
| 開会における意識展開について     | 太田 俊明 | 三九 |
| 理論論と進化論との間に        |       |    |
| 調和の余地は存在するのか?      | 十津 守宏 | 三〇 |
| 宗教観が青年期適応に及ぼす影響    | 山崎 洋史 | 三二 |
| 死のヴィジョンと宗教性        | 大村 哲夫 | 三三 |
| 霊的医療における瞑想と信仰      | 半田 栄一 | 三五 |
| 家族関係の色イメージ(調査結果から) | 久保田 力 | 三五 |
| <b>第五部会</b>        |       |    |
| R・ニーバーと内村鑑三        | 柴田真希都 | 三六 |
| 西欧「宗教的世俗生活」の発展     | 清水 俊毅 | 三七 |
| 金子白夢牧師の禅思想         | 菅原 研州 | 三九 |
| 住谷天来と秩父のキリスト者      | 村松 晋  | 三〇 |
| 明治初期における           |       |    |
| キリシタンの信仰認識と宣教師の布教  | 内藤 幹生 | 三三 |
| ドイツ宗教間対話における       |       |    |
| ユダヤ人の位置づけ          | 堀 彩子  | 三三 |
| 東西霊性交渉における欧州側の意向   | 峯岸 正典 | 三五 |
| 二十一世紀に開かれた教会       | 高橋 勝幸 | 三五 |
| コモンズとしての           |       |    |
| 宗教文化(共有宗教文化)と宗教間対話 | 濱田 陽  | 三六 |
| モーセ像から見る           |       |    |
| 古代ユダヤ教とシリア・キリスト教   | 大澤 耕史 | 三七 |
| ノアとアブラハムの属性        | 堀川 敏寛 | 三六 |

|                      |              |    |
|----------------------|--------------|----|
| ゲートの生命論的宗教観          | エヴェリン・ツグラッゲン | 三三 |
| シユヴァイツァー思想における       |              |    |
| 生命観と人間観の諸問題          | 岩井謙太郎        | 四〇 |
| ユングにおける神             | 宮下 聡子        | 四三 |
| 族長物語における             |              |    |
| 創世記二二章の位置と機能         | 岩濤 大悟        | 四三 |
| 近代東欧の「ユダヤ教改革者」       |              |    |
| イスラエル・サランター          | 青木 良華        | 四四 |
| エレミヤ書における悔いの問題       | 田島 卓         | 四四 |
| ナフマニデスの聖書解釈における      |              |    |
| キリスト教                | 志田 雅宏        | 四四 |
| ドイツにおけるユダヤ教研究と制度     | 佐藤 貴子        | 四四 |
| ユダヤ教改革者の出自を巡る        |              |    |
| 「父祖」アブラハムの言説         | 櫻井 丈         | 四四 |
| 『エサルハドン王位継承誓約文書』にみる  |              |    |
| 「普遍的」倫理と呪詛           | 渡辺 和子        | 四四 |
| 一神教の歴史における           |              |    |
| ユダヤ啓示法成立の意義          | 市川 裕         | 四五 |
| 人が魔女になる?             | 田島 篤史        | 四五 |
| 主の祈りの「epistola」にたいする |              |    |
| グルジェフの解釈             | 宇野 功一        | 四五 |
| エディット・シュタインの         |              |    |
| 『十字架の学問』への道          | 釘宮 明美        | 四六 |
| 古代末期の宗教史叙述における       |              |    |
| 「背教者」と災厄のイメージ        | 中西 恭子        | 四六 |

『ヨハネ福音書』の

「イエスの愛しておられた弟子」とは誰か……松岡由香子……三七

第六部会

シリア派聖典『雄弁の道』にみる倫理……佐野 東生……五九

預言者の時代のイスラーム宣教……四戸 潤弥……五九

セコビアのフアンとイスラーム……矢内 義顕……六一

イスラーム思想史における

アーザル・カイヴァーン学派……青木 健……六一

シヨナ社会における神聖王としての靈媒師……松平 勇二……六三

古代エジプトの祭礼暦の復元……深谷 雅嗣……六四

コプト・ディアスポラにおける

ユースグループの役割……岩崎 真紀……六五

現象と実在をめぐる議論と島地大等……川元 恵史……六六

真田増丸の実践論……菊川 一道……六六

龍温（一八〇〇—一八八五）の活動と

近代日本仏教の形成……オリオン・クラウタウ……六九

神智学ネットワークと仏教……吉永 進……七〇

親鸞における「即是の道理」……東 真行……七一

『無量寿経』四十八願の配列にみる

救済の論理……緒方 義英……七三

東西本願寺への勅額下賜を問う……御手洗隆明……七四

平安後期浄土教の逆誘観……永原 智行……七五

専修念仏批判への応答……藤原 智……七六

浄土教による仏堂空間組成と和様……神居 文彰……七七

『歎異抄』における対話表現……林 智康……二六

帰依仏に至る過程……龍口 明生……二八

近代日本に将来された

チベット語訳『八千頌般若』について……庄司 史生……二八

『モークシヤダルマ篇』第三二六章における

ヴェーハ説……三澤 祐嗣……三三

ダイゲナガとバルトリハリの

時間論比較研究……那須 円照……三三

アティシヤとバラ王……望月 海慧……三四

第七部会

近代部落史における真宗信仰の一断面……青山 智耶……三五

浄土三部経の撰定をめぐる……川野 寛……三六

親鸞における造形美術の意味……安藤 章仁……三八

戦時下仏教思想史研究の一断面……近藤俊太郎……三九

近代における真宗と女性……本林 靖久……三九

人権思想と僧侶・寺院・教団の位相論……工藤 英勝……四一

親鸞における社会観……頼尊 恒信……四三

真宗門徒の信仰生活とスピリチュアリテイ……藤 能成……四四

円珍『法華論記』における

四種声聞授記の解釈について……浅野 学……四五

『華嚴五教章』に於ける行位論……佐藤 海音……四六

吉蔵の經典観……林 瑞蘭……四七

中世の白毫寺における経供養儀礼について……松田 淳一……四九

仏伝受容の物語論的視座からの一考察……采翠 晃……五〇

玄智『考信録』の一考察…………… 掬月 即勝……………三二  
 法燈国師と後鳥羽院…………… 龍口 恭子……………三二  
 心地覚心・信仰の多様性…………… 常磐井慈裕……………三三  
 徂徠学派による

仏典漢訳の修辭学的批判の精神…………… 森 和也……………三五  
 見佛と見神…………… 土田 友章……………三六

第八部会

明治期における

日蓮著『立正安国論』注釈をめぐる…………… 矢吹 康英……………三七  
 日蓮における名字即・観行即…………… 中村 宣悠……………三八  
 北原白秋と法華信仰…………… 長倉 信祐……………三〇  
 近世加賀藩における大石寺信仰の展開…………… 横山 雄玉……………三一  
 日隆教学にみる一仏二名について…………… 米澤晋之助……………三二  
 日蓮聖人における富木尼教化の一側面…………… 奥野 本勇……………三三  
 日蓮聖人遺文刊行史に関する一考察…………… 木村 中一……………三四  
 千箇寺詣の信仰習俗に関する新資料…………… 望月 真澄……………三六  
 『近現代の法華運動と在家教団』から見える  
 日蓮教学の可能性…………… 笠井 正弘……………三七  
 流行神の靈験と寺院…………… 阿部 友紀……………三八  
 近世における禪宗行法書の出版について…………… 徳野 崇行……………三九  
 円通の須弥山世界…………… 清水 浩子……………四〇  
 吉谷覺寿における学問と宗教…………… 鈴木 朋子……………四二  
 日本近世における不殺生思想の展開…………… 西村 玲……………四三  
 仏教研究の国際的ネットワーク…………… ユリア・ブレニナ……………四四

ハワイで活躍した一〇七名の僧侶たち…………… 富田 信隆……………三五  
 排仏から求法へ…………… 岡田 正彦……………三六

第九部会

保養プログラムの教団の社会活動…………… 魚尾 和英……………三八  
 本願寺派の仮設住宅居室訪問活動からみた  
 対人支援の方法論…………… 安部 智海……………三九  
 福島市で円空仏展を催す意味と  
 参観者の意識分析…………… 大下 大圓……………四〇  
 現代に於ける怪異の表象について…………… 古山 美佳……………四二  
 信仰者の語る被災地の霊的体験…………… 小川 有閑……………四三  
 信仰者の語る被災地の霊的体験…………… 堀江 宗正……………四三  
 コミュニティ復興の課題と神社…………… 黒崎 浩行……………四五  
 樹木葬申込者における  
 自然観あるいは死生観…………… 内田 安紀……………四六  
 戦後札幌市における  
 墓地移転と「開拓の祖」顕彰…………… 間芝 志保……………四七  
 現代における新しい葬送のあり方…………… 大菅 俊幸……………四八  
 変わりゆく遺影の意義とデザイン…………… 瓜生 大輔……………四九  
 死者を「ほとけ」と呼ぶことについて…………… 清水 邦彦……………五〇  
 埋葬をめぐる論争…………… 土居 浩……………五二  
 沖縄墓地行政の転換と地域的偏差の拡大…………… 村上 興匡……………五三  
 災害復興と宗教…………… 山西 弘朗……………五四  
 近世日本の災害見聞記から読む  
 災害除けの呪いと終末観…………… 朴 炳道……………五五

ホームレス支援と宗教者……………高瀬 顕功…二六八  
 浄土真宗とビハーラ活動に関する一考察……………桑原 昭信…二六八  
 被災寺院のソーシヤル・キャピタル……………那須 公昭…二六九  
 トルコ・ポスト震災社会の遺体処理……………佐島 隆…二七〇

第十部会

平安貴族社会における陰陽道と災禍……………馬場真理子…二七一  
 人神祭祀をめぐる近世学者の立論……………松永 優子…二七三  
 近世名古屋における祭礼と神学……………鈴木 一彦…二七四  
 富士講の紋とその諸相……………大谷 正幸…二七五  
 神秘哲学としての山崎闇斎……………久保 隆司…二七六

「天人唯一」思想の可能性を探る……………小池 淳一…二七八  
 近世古い本の組み立て……………野村 誠…二七九  
 山岳地帯の再興……………小林 一葵…二八〇  
 白山……………白川 琢磨…二八一  
 蔵王権現と蛇王権現……………原田 雄斗…二八二

世紀転換期における神道解釈の展開……………下村 育世…二八四  
 明治中期の新暦の浸透状況……………竹内 雅之…二八五  
 神宮神御衣祭における伝統と信仰……………坂本 進…二八六  
 大西郷の悟りへの道……………小野 真…二八六

明治期の近代化と雅楽の宗教性……………齋藤 公太…二八八  
 前期水戸学における神器論争……………西田 彰一…二八九  
 寛克彦の初期の思想について……………中道 豪一…二九〇  
 寛克彦の溥儀皇帝への御進講……………アダム・ライオンズ…二九一

日本における宗教教誨と世俗化……………アダム・ライオンズ…二九一

どこが宗教を所管するのか……………江島 尚俊…二七三  
 旧外地法と宗教制度……………大澤 広嗣…二七三

第十一部会

モノと女性のスピリチュアリティ……………橋迫 瑞穂…二七五  
 再考する宗教者像……………日高 悠登…二七六  
 夭折者と遺族の救済……………川本 佳苗…二七七  
 看取りの文化考……………井藤美由紀…二七八  
 日本社会で……………葛西 賢太…二七九

〈スピリチュアルケア〉を試みる……………輪倉 一広…二八二  
 患者日記にみる熊本回春病院の処遇傾向……………古田 富建…二八三  
 韓国新宗教の先祖供養（解怨）……………田中 悟…二八三  
 納骨堂における死者との「出会い」……………測上 恭子…二八四  
 現代韓国を終末期医療……………田島 忠篤…二八五  
 日本における……………水内 勇太…二八七

第十二部会

「宗教的自叙伝」再考……………石原 和…二八八  
 地域の信仰集団と如来教……………谷口 智子…二八九  
 現代日本における……………斎藤 寛幸…二九一  
 前世記憶・胎内記憶の研究……………リイサ・ペレズキン…二九〇  
 真如苑の国際信者……………杉内 寛幸…二九一  
 外来系新宗教の日本人信徒……………山口 瑞穂…二九三  
 戦後日本におけるエホバの証人の展開……………

五井昌久の信仰における

谷口雅春の「影響」……………吉田 尚文…四〇

天理教原典の公刊と復元……………澤井 治郎…五五

天理教の海外布教についての一考察……………堀内みどり…五六

キリシタン文化の観光資源化……………池田 拓朗…五七

江戸期二十四輩遺跡における

ツリズムの考察……………南條 了瑛…五八

文化遺産としての修験道考……………天田 顕徳…六〇

現代日本のポピュラーカルチャーにおける

死生観……………高橋 優子…六一

宗教的聖地とアニメ聖地……………由谷 裕哉…六二

復旧復興期の震災モニュメント……………小林 惇道…六三

現代のマリア観音と戦争死者慰霊……………君島 彩子…六五

戦後における

戦跡巡拝と仏跡巡拝の重なりについて……………西村 明…六六

第十三部会

宗教教育としてのロールモデル考……………溪 英俊…六七

明治二〇年代の教育言説と「宗教的情操」……………齋藤 知明…六八

『実業之日本』と修養……………森上 優子…七〇

去るから戻る教会学校へ……………アレック・ラメイ…七二

田中治吾平「国体背反の大祓詞」の

評価に関する一考察……………東郷 茂彦…七三

神道文化を活用した体験的学習

(ワークショップ)の可能性と課題……………板井 正斉…七三

国語科の中の神話教育……………大澤千恵子…四四

宗教系義務教育学校における

いわゆる道徳と宗教の包含関係……………小山 一乘…四五

現代中国におけるリユースターの

エコ・フェミニスト神学研究……………張 旋…四七

キリスト教会における

ハラスメント防止対策の諸問題……………三木 メイ…四八

キリシタン書におけるマリアの位相……………小野 久志…四九

カトリック教会の社会福祉事業と

女性のエンパワーメント……………岡光 信子…五〇

第十四部会

光背の火炎表現について……………内藤 善之…五三

スーチーのノーベル平和賞受賞講演に見る

「四諦の社会化と平和」……………田崎 國彦…五三

中国布努ヤオ族の

銅鼓文化と民族アイデンティティ……………覃 建恩…五四

ダライ・ラマ十四世の思想における

富の位置づけについて……………辻村 優英…五五

チベットの聖湖・ツォゴンボの表象空間と

移動による信仰圏の形成……………別所 裕介…五六

シンガポールにおける火葬の受容……………高棹 健太…五八

カンボジアにおける仏教の社会参加……………大坪加奈子…五九

パールシー・コミュニティの

人口減少と高齢化問題……………香月 法子…五〇



|                                    |      |    |
|------------------------------------|------|----|
| ジャカルタ首都圏のインド系移民の<br>宗教実践とヒンドゥー寺院   | 山下博司 | 四三 |
| 現代インドにおける<br>ISKCON寺院の台所空間とその変容    | 山岸伸夫 | 四三 |
| インド医学書における治療と宗教の関係                 | 森口真衣 | 四四 |
| 生家と婚家の氏族女神の間で生きる<br>ヒンドゥー教女性とその関係性 | 相川愛美 | 四五 |
| ヴァラナシイのガートにおける信仰                   | 宮崎智絵 | 四六 |
| 近代インドのブッダガヤ復興運動                    | 外川昌彦 | 四七 |

公開シンポジウム

中野 毅

宗教の未来 宗教学の未来

趣旨説明

中野 毅(創価大学教授)

講演

ホセ・カサノヴァ(ジョージタウン大学教授)

ジェイムズ・ベックフォード(ウオーリック大

学名誉教授)

コメンテータ

伊達聖伸(上智大学准教授)

櫻井義秀(北海道大学教授)

司会

平良 直(八洲学園大学准教授)

開催日 二〇一五年九月四日(金)

会場 創価大学 デイスカバリーホール(A B 一〇二)

主催 日本宗教学会第七四回学術大会実行委員会

後援 「連合国のアジア戦後処理と宗教」研究会(科研基盤

研究(B)、代表者:中野毅、課題番号二六二八四〇一

二)。創価大学社会学会

シンポジウムの趣旨と記録

第七四回学術大会の公開シンポジウムは「宗教の未来 宗教学の未来」と題し、講演者として、イギリスからジェイムズ・ベックフォード・ウオーリック大学名誉教授、アメリカからホセ・カサノヴァ・ジョージタウン大学教授にお越しいただいた。またコメンテータとして櫻井義秀・北海道大学教授、伊達聖伸・上智大学准教授にお願いしました。諸先生ならびにお集まりいただいた多数の皆様深く感謝申し上げます。

本シンポジウムにおいて、このテーマを選んだ趣旨は、まず二一世紀に入り、それまで合理化やグローバル化が進展し、ますます世俗化していくと考えられてきた現代世界が、大きな変動に見舞われていると考えるからです。

近代社会の成立と進展により、宗教は個人の内心の問題として捉えられる傾向が強まり、それを宗教の個人化、他方での社会全体の合理化・世俗化として論じられてきました。しかし、近年、宗教が単に個人の内面の問題ではなく、人々の社会生活、公共生活における重要な役割を担っていることが様々な局面で明らかになってきました。二〇一一年三月に起こった東日本大震災は未だ癒し得ない傷跡を日本に残しましたが、そうした災害時における諸宗教による救援救済活動は宗教の社会的貢献に対する従来の考えを再考させることになりました。また政治や教育における宗教の影響、宗教的要素の重要性も見直されています。さらに、宗教と結びついたナショナルイズムの台頭、

イスラム世界のグローバルな舞台への登場などを通して、その傾向は予想を超えて顕著になってきたといえるでしょう。宗教が公的領域または公共圏で果たす役割、存在意義の再検討が必要となってきたのです。

二〇〇一年八月、メキシコで開催された国際宗教社会学会で、私は冷戦の終結で世界は平和になると期待したが、どうもそうではない。グローバル化、そしてグローバル化によってナショナリズムが台頭し、それが宗教、特に伝統宗教と結合することで、世界の対立が激しくなると警告しました。誰も注目してくれませんでした（笑）、帰国直後の九月一日に、あの同時多発テロが起こりました。この事件は私にとって大きな衝撃でした。その最大の理由は、これらテロの背景が私の予想を遙かに越えた規模と背景から生じていたからです。それまで宗教とナショナリズムの再結合を日本でも観察し、仲間たちと研究成果を出版もしました<sup>①</sup>。しかし九・一一以降、この事件の経過と背景をつぶさに調べたことで、一国家と結びついた宗教的ナショナリズムの台頭の背景に、よりグローバルな宗教復興のうねりがあることに気づきました<sup>②</sup>。本シンポジウムを企画した背景には、このような個人の体験と問題意識もありました。

これらの動向を背景に、宗教研究においては脱世俗化論やポスト世俗主義、脱個人化などの論議が、世界的にも展開してきました。加えて、宗教研究に多大な影響を及ぼし始めている自然科学の展開があります。それは遺伝子学や脳科学、進化生物学の驚異的な発展を背景に誕生した進化心理学等による人間の文化・宗教活動の解明です<sup>③</sup>。宗教研究が理念や教義、思想だ

けを対象としていては、宗教現象のごく一部しか見ていないことが明らかになり、われわれの宗教研究も大きく変革することが求められていると痛感しています。

グローバル化の中で宗教が大きく変容していく過程の先には、どのような未来が待っているのか、その変化に宗教研究は如何に対応すべきなのか、欧米の研究者二名の基調講演をもとに議論しました。カサノヴァ教授は、世界の脱世俗化、宗教の脱個人化という主張を精力的に展開されている代表的研究者です。他方、宗教研究のあり方に、社会構築主義という視座から宗教の社会的側面に焦点を当てた、「大きな物語」ではない、緻密で実証的な研究が必要であることを提唱しているのがベックフォード教授です。

この対照的な二名の基調講演に、コメントータ二名が、それぞれの研究視点から批判的なコメントと質問を投げかけました。それぞれの発表の内容は次の要約をお読みいただきたいと思えます（全文は配付資料および大会ホームページに掲載されていますのでご参照ください）。コメントータの文章は、まずベックフォード氏へのコメントと質問、次にカサノヴァ氏へのコメントと質問という順序で書かれており、講演の順序と逆になっています。これはカサノヴァ氏の原稿到着が不慮の事態で遅れたため、早く届いた方から準備をお願いした結果です。

当日のシンポジウムでは、これらのコメントと質問への応答が両講演者から為された後、短時間ではありましたが、論者相互の討論が行われました。本稿では、討論の詳細まで収録することはできませんが、コメントへの応答の要点を記しておきま

す。

【ベックフォード教授】

伊達氏への応答 ①初期の実証主義的社会学の創始者たち、特にデュルケームに顕著ですが、「社会的なるもの」が他の全ての社会生活を支配するかのとき誇張をし過ぎたと思います。社会学的帝国主義とも言えるものでした。私が主張したいのは、宗教を個人の信仰と捉える考え方が生まれた社会的文脈に、宗教学者は十分な注意を向けてこなかったという批判です。②社会構築主義が何らかの規範的メッセージを含むとしたら、宗教的であれ世俗的であれ、これが絶対的真理だと主張する全てに疑いを向けよということでしょう。それはピーター・バーガーのいう「ヒューマニスティック社会学」に近い立場です。③私の社会学的兴趣は、実存的なカテゴリーが社会生活や文化生活の中で実際にどのように語られ、実践されているかということであって、個人人の人生に対する実存的、または存在論的な回答はそぐわないので、哲学者に委ねます。

櫻井氏への応答 ①今日の研究では、国家と宗教の関係は実に多様な形態を取っていることが明らかなので、宗教と政治、または国家との分離が、宗教の「法による統制」として不可欠の条件ではないと考えます。②両者には共通点もあります。現代における大きな相違は、多くの宗教団体が社会福祉や社会統合を推進する新自由主義的な国家のパートナーとなることを期待されている点であり、イギリスや北欧の国々では信仰に基づく社会福祉団体が国家から基金や補助金を受けています。

【カサノヴァ教授】

伊達氏への応答 ①世俗化とライシテ化の区別と相違は確かに重要ですが、ラテン・カトリック諸国と北欧・ルター派諸国では状況が異なり、ライシックが意味する聖職者と俗人、教会と国家との裂け目は、前者は大きく、後者はさほど重要ではありません。ルター派神学では「見ゆる教会」は世俗国家の一部であり、ノルウェーでは政治的統治がノルウェー国教会の教会組織のみでなく教会教義そのものを決定します。本日の私の講演のテーマは「宗教の多元化」に重心を置いたものですが、多元化を促進したのは、世俗化やライシテ化ではなく、むしろ近年の移民の増加であると考えます。②ポルトガルやスペインによるラテン・アメリカやフィリピン等の植民地化には確かに構造的暴力が伴った事は事実です。しかし他の日本や中国等のアジア諸国の宣教の際には軍事力は不在でした。この三年ほど「イエズス会とグローバル化」というプロジェクトを推進していますが、そのグローバル化は単純ではなく、また近世と近代、そして現代における宗教のグローバル化のパターンの違いも重要であると考えています。③グローバルなデノミネーション化が対立なしに進むとは私も考えていません。また宗教が世俗的なものに取って代わったり、世俗的なものが宗教を一掃するとも思いません。宗教と世俗がともに離れつつ、かつ相互の新しい関係を築くこと、これが「ポスト・セキユラー」という主張なのです。

櫻井氏への応答 ①一国家内または国際的なデノミネーションリズムが出現するには、キリスト教など特定宗教を越えたあ

る種の文化宗教、市民宗教か、宗教的自由を保障する国際的な法体系が必要だと考えます。私は世俗的な価値や制度、国家が宗教的対立を克服できるとは思わないので、世俗的なものに優先権を与えたくはありません。重要なのは人権が最も優先され、その上で異なった宗教的価値の実現に理解を示す、グローバルなコンセンサスを形成することです。②現代の諸宗教が市民的公共圏の形成や、「平和や社会的正義、連帯、環境の保全、人権に基礎をおいた根本的平等の確立」等の全てのグローバルな課題に文化的相違を越えた共通の認識・合意を形成する上で、如何なる貢献ができるかという問いですが、グローバルに展開したカトリックだけでなく、他のキリスト教諸派、仏教やヒンドゥー教、ユダヤ教やイスラムにも、また近年にグローバルな展開をみせた創価学会やバハイ教などにも、私はその可能性を見ています。

## 注

- (1) 中野毅・飯田剛史・山中弘編『宗教とナショナリズム』世界思想社、一九九七年。
- (2) 中野毅「グローバルバリエーション論の再検討と宗教問題」（『ソシオロジカ』第三〇巻、創価大学社会学会、二〇〇六年）。同「九・一一同時多発テロとグローバル化」（『ソシオロジカ』第三二巻、二〇〇七年）。
- (3) 中野毅「宗教の起源再考」（『現代宗教二〇一四』二〇一四年）、二五一―二八五頁。

（第七四回学術大会実行委員会）

## グローバルな世俗化とグローバルな宗教諸派の共生、絡み合う二つの道

ホセ・カサノヴァ

『近代世界の公共宗教』で提示された世俗化の一般理論は、西洋社会の事象の分析のみに基づいていた。この講演では、グローバルな視座の下でこの理論を修正する必要があるのかどうかを、世俗化の三つの次元それぞれについて検討する。第一に、世俗の領域と宗教の領域の分化、第二に、宗教の衰退、第三に宗教の私事化と脱私事化について論じる。

### 一 宗教の領域と世俗の領域の分化としての世俗化

近代化は社会科学において、社会的領域の機能分化の過程として捉えられてきた。世俗化はその過程の一部とみなされ、近代化という一般的で普遍的な発展過程が進行するに伴って、社会は世俗の領域と宗教の領域に分化すると考えられた。また、非西洋社会は皆、西洋と同様の近代化過程を辿るとされてきた。しかし、西洋の近代化は一般的でも普遍的でもない、特殊な歴史的過程であり、宗教と世俗という二項対立的なカテゴリーも歴史的に育まれた特殊なものである。

宗教と世俗はラテン・キリスト教世界に特殊な神学用語として誕生して発展した。アウグスティヌスは *saeculum* と *religio* というラテン語をキリスト教神学に取り込んだが、両者を二項対立的には捉えていなかった。だが、彼の宗教と世俗の概念には、一元的なコスモスを前提とした軸の時代以前の宗教と

は異なる、超越的なものを前提とした軸の時代の宗教概念が既に含まれていた。宗教と世俗はその後、修道院の内外を区別するために使用され、中世ラテン・キリスト教世界の時間と空間は全て、宗教と世俗の二分類によって構造化されるようになった。世俗化という言葉はこの二分類の下で生まれ、もともとは宗教の領域から世俗の領域への移譲や移動を意味した。やがて世俗化は比喩的な意味で使用されるようになり、神がいなくてもあらゆる秩序が機能する「世界内在的枠組み」（チャールズ・テイラー）が形成されて、現代の私たちが生きる世俗の時代へと至った。

宗教／世俗による現実分類のシステムは、確かに近代西洋キリスト教社会に特殊なものではあるが、西洋の植民地拡張とそれにもなう異文明間の出会いを通じてグローバル化された。つまりこの宗教／世俗のグローバル化も、近代化に伴う機能分化の結果として必然的に起こったのではなく、歴史的過程の結果として起こったのである。また、植民地拡張は西洋社会自体にも影響を与えたのであり、それを無視しては西洋の世俗化も理解できない。グローバルな規模の世俗化を議論する上では、宗教／世俗という現実の二分類こそがグローバル化したのだという再帰的な認識が必要だ。宗教というカテゴリーが、今では文化や文明、立場の違いを越えて浸透したことは、宗教／世俗の現実分類システムが、グローバルな規模で社会的現実を構成するようになったことを証明している。

## 二 グローバルな規模の宗教的、世俗的変動過程

—— 内的な世俗化と外的な植民地での出会いという

ヨーロッパの二つの道 ——

ヨーロッパでは、宗教と世俗の分化、宗教の私事化、宗教の衰退が歴史上一致して発生したため、三つ全てが世俗化と近代化という単一の過程の一部として捉えられてしまった。一方、アメリカ合衆国では他の非西洋社会同様、宗教と世俗の分化は発生したが、宗教の私事化や衰退は見られず、むしろ宗教は多元化 (pluralization) した。

ピーター・バーガーは、グローバルな規模で宗教と世俗を研究するためには、宗教／世俗の多元主義と、複数の宗教という意味での多元主義（グローバルなデノミネーションリズム）という二つのタイプの多元主義を考慮に入れる必要があると指摘し、双方をともに近代化の帰結と捉えた。しかし、西洋の近代化は確かに宗教／世俗の多元主義をもたらしたが、複数の宗教という意味での多元主義はもたらさなかった。後者は西洋の世俗的近代が成立する以前の近世に、西洋の植民地拡張とグローバル化の結果発生したものだ。二つのタイプの多元主義をもとに理解するために必要なのは、ヨーロッパ内での世俗化と、ヨーロッパ外へのグローバルな植民地拡張という、互いに交錯する二つの道を包括する理論だ。近代化は世俗化をもたらすが、宗教の多元化を必ずもたらすわけではない。グローバル化は宗教の多元化をもたらすが、世俗化を必ずもたらすわけではない。二つの過程が互いに交錯することで、二つのタイプの多元主義が同時に発生するのだ。

一四九二年は、ヨーロッパ外への植民地拡張とグローバル化の過程、そして、ヨーロッパ内の宗派的均質化に端を発する宗教の衰退の過程がともに始まった、象徴的な年である。宗教改革後のヨーロッパの諸宗派は、国家の支援の下に宗派体制化を行ない、領域内を宗派的に均質化した。大陸ヨーロッパにおける領域内の均質性はその後とも変わらずに維持され、均質な宗教から均質な世俗へと移行した。脱宗派体制化に伴う変化は、複数の宗教という意味での多元主義ではなくて、宗教／世俗の多元主義が増大したことだった。宗教の個人化（トーマス・ルツクマン）という見えにくい変化は起こったが、目立った宗教の多元化はなかった。さらにヨーロッパ人は、時間が経つにつれて宗教は世俗に取って代わられ、人々は宗教から解放されるといって、発展段階意識に基づいて世俗化を理解した。これらの過程によって、ヨーロッパに特殊な多元化なしの世俗化が発生した。

ヨーロッパ以外では宗派体制化も、脱宗派体制化も、発展段階意識も存在せず、もっと緩やかな世俗化を伴う宗教の多元化と宗教／世俗の多元化が広く起こった。そしてその決定的な要因となったのは近代化ではなく、ヨーロッパの植民地拡張に伴うグローバル化だった。例えばアメリカ合衆国はヨーロッパの内的な近代化と外的な植民地拡張の双方の産物であり、宗教／世俗という多元主義と、複数の宗教の多元主義という、二つのタイプの多元主義が同時に進展した。

近代におけるグローバルな宗教的デノミネーションナリズムの成立を理解するためには、近世におけるカトリック宣教師と非

西洋との出会いを検討しなくてはならない。例えばイエズス会士はグローバルな宣教を行う上で「土着文化の受容」と呼べるような「適応」を行ない、普遍的なものとして想定されたローマ・カトリックの宗教を一方的に押し付けるのではなく、特殊な文化との融合を図った。また、イエズス会士たちは、アジアの諸宗教とそれぞれが持つ宗教の分類法に触れることで、真の宗教か邪教かという伝統的な宗教の分類を再考した。彼らは後の「世界宗教」概念につながるような諸宗教の把握を行ない、信仰を離れた見地から諸宗教を評価した。これらは、宗教／世俗の多元主義と、複数の宗教という意味での多元主義の双方の萌芽と見なすことができる。

つまり、グローバルな宗教の多元化の過程は、近世の植民地化と宣教活動がもたらした出会いにまで遡り、西洋の世俗的近代や一九世紀西洋の植民地的資本主義的膨張以前に始まっていた。その結果として発生しつつあるのは、グローバルな規模の想像の共同体から成る、グローバルなデノミネーションナリズムである。その中には、いわゆる世界宗教や新たな混成宗教などの宗教的デノミネーションだけでなく、世俗的な想像の共同体や近代ナシヨナリズムといった世俗的なデノミネーションも包含される。デノミネーションナリズムとは、集団が互いを自発的に承認し合うシステムである。西洋キリスト教世界が辿った内的な世俗化の過程は、外的な植民地拡張によってグローバル化されたが、それと並行して、グローバルな宗教的デノミネーションナリズムの過程が進行し、各宗教はそれぞれに特殊でありながら普遍的な宗教として自らを認識するとともに、他者をも



宗教として承認するようになった。発生しつつあるグローバルなデノミネーションリズムとは、グローバルな市民社会において、多元的な宗教集団が相互に承認を与える自律的システムである。

世俗的な世界内在的枠組みの内部は実は多様であり、脱呪術化は様々な形態の再呪術化と両立可能だ。実際グローバル化は、古今東西の様々な宗教が個人や集団によって流用され、隣り合って共存するという状況をもたらした。宗教／世俗の分類は問題含みであり、宗教というカテゴリーはあまりにも多くのものを意味するために使用されている。しかしこの分類システムはなくならないう。今までも西洋中心ではない新たな社会学や宗教学の課題は、何らかの規範的な立場から新たな宗教理論を押しつけることではない。取り組むべき課題は第一に、宗教という言説上のカテゴリーを分析し、解釈学的理解を進めること。第二に、異文化間、異宗教間の翻訳を促進すること。第三に、経験的、解釈学的な見地の双方から、グローバル化の中で起こる宗教の変容や再構成を、文化横断的、歴史的に分析することである。

### 三 公共宗教をグローバルな比較の視座から再考する

宗教の脱私事化の理論が提示されて二十年以上が経ち、グローバルな規模での趨勢であることが実際に確かめられた。だが脱私事化が事実となったこと以上に重要なのは、近代の民主主義にとって宗教の私事化が必要不可欠だという政治理論に対して、脱私事化の理論が異議申し立てを行なったことだった。そ

の妥当性は、世俗化の中心地である西欧において、公共領域における宗教の役割が活発に議論されるようになったことによっても確かめられる。

かつての脱私事化の議論は、私自身の近代西洋的、世俗的な偏見のために、公共宗教が政治や国家の領域に進出することはないと想定するものだった。だが、グローバルな視座に立てば、宗教の脱私事化が市民社会の公共領域内部や、国民国家の領域内部や、政教分離原則の内部に留まらないことは明らかだ。私は民主主義や自由主義が、公共領域から宗教を原則的に排除するための十分な理由とは思わない。政教分離は必要かもしれないが、完全な政教分離が民主主義の条件だとも思わない。厳格すぎる政教分離によって「宗教の自由な実践」それ自体を制限することは、宗教的な市民が市民権や政治的権利を自由に行使することを制限することになり、結局は民主的な市民社会の活力を削ぐだろう。特定の好ましくない宗教的言説や実践を法的に禁止することはできても、それが「宗教的」だというだけの理由で禁止することはできない。

脱私事化は宗教／世俗の現実分類システムに対する異議申し立てにおいても見られる。宗教／世俗の二分類はグローバル化したしたが、その間の境界線をどう引くかという問題は、世界中で未だに熱い議論の対象となっている。つまり境界線の引き方の異なる複数の世俗主義が競合しているのであり、それぞれの境界線の引き方に対して、様々な宗教的原理主義による対抗が行われている。宗教的原理主義は互いに類似しているが、グローバルな規模の世俗化という単一の過程が存在し、それに対する



宗教的原理主義者の反発という単一の過程が存在していると考えられるのは誤りだ。宗教的原理主義は、それぞれが内部的に多様であるとともに、それぞれが、宗教と世俗の間の特殊な境界線の引き方に対する、ある特殊な反応なのだ。また、これらの反応は反動的なだけではなく、グローバル化に応じて境界線を引き直そうとする先進的な面をもつ。宗教と世俗は常に相互的に形成されるものであり、何らかの特殊なパターンの世俗化を、普遍的で目的論的な模範として押し付けようという試みに対しては、あらゆる場所において、多様な抵抗が行われているのである。

（文責 第七四回学術大会実行委員会）

## グローバル化時代における宗教と宗教研究の 社会学的パースペクティブ

ジエイムズ・ベックフオード

はじめに

本講演では、シンポジウムのテーマを三つに分けてお話しします。一番目には、宗教研究において社会学的パースペクティブ（＝社会学的視座）が重要な役割を担っていることについて論じ、それを踏まえた上で宗教社会学に寄せられる批判に 대응します。二番目には、グローバル化する状況の中で、宗教に生じている二つの側面について述べ、それを検証するにあたり社会的な知見が有益であることについて述べます。そして三番目

には、宗教の現状と未来を理解するのにどういった方法が有益になるかについて述べます。

### 一 宗教社会学と宗教研究

社会学では、宗教の社会的次元の理解を目指し、宗教が信念、感情、組織、礼拝、コミュニケーション、政治的影響、社会福祉事業への関与といった場面で、どのように自己を表現しているかを探求します。宗教の社会的次元の重要性については宗教学者の間でも了解が得られていると思いますが、中には宗教社会学を手厳しく批判する者もあり、その中でも特に二つの批判的立場については真摯に受け止めて慎重に考察する必要があります。一つ目は「社会的なもの」という概念を批判するもの、二つ目は「宗教」という概念を批判するものです。

#### （a）ジョン・ミルバンクの『神学と社会理論』

宗教社会学に対する批判の一つ目については、ジョン・ミルバンクの『神学と社会理論』（二〇〇六年）が大きく関係しています。ミルバンクは、社会学の唱える「社会的なもの」は、社会的現実に関する客観的な論述ではなくむしろ「神学的な発明」であるとし、自立的な現実性がないと主張しています。したがって、宗教を社会的な事物として理解するようなことがあつてはならないと論じています。

#### （b）批判的宗教研究

宗教社会学に対する二つ目の大きな挑戦は「批判的宗教研究」と呼ばれるものです。一番良く知られている論者はティモシー・フィッツジェラルドとラッセル・マッカチオンです。

フイツージェラルド（二〇〇八年）は、全ての人間社会に存在しているそれ固有の独自性（*sui generis*）を持つものとしての宗教概念はイデオロギー的構築物であるとし、それは、「西洋の帝国主義、植民地主義、そして新植民地主義といった大きな歴史的過程の一部」として生まれたとしています（二〇〇七年）。同様に、ラッセル・マツカチオンは「還元不可能で固有なものとしての宗教」（*sui generis religion*）というものが、政治などと異なったカテゴリーとしてはつきりと区別される普遍的で抽象的な本質としてとらえられるという見解を否定しており、「固有なものとしての宗教」という考え方を「イデオロギー的構築物」（一九九七年）であるとし、それによって宗教がもつ歴史や物質的な背景が隠蔽されていると論じています。

宗教社会学に対するこの二つの批判はとても厳しいものです。しかし、それによって宗教社会学の存在意義がなくなるわけではありません。まず、ミルバンクは宗教というカテゴリーが日常生活における人と人との相互行為や諸制度において広く「使われて」いるという明白な事実を無視しています。この意味では、宗教は一つの社会的事実であり、それを無視したり神学に還元したりすることは出来ないのです。これは批判的宗教研究者たちの主張についても同様です。「宗教」というカテゴリーの起源がイデオロギーであるという議論自体は重要なことですが、宗教というカテゴリーが社会的・文化的の生活において今も継続して使われている以上、それを研究しない理由はありません。実のところ、宗教は社会的な関係から理解する必要がある、私はそれを「社会構築主義」という視点からとらえ、宗

教というカテゴリーが社会生活の中でどのように「構築」され「使われ」ているのかを研究しています。

次に、「社会的なもの」と「宗教」という概念が、グローバル化時代における宗教の社会学的意味を明らかにする上でいかに役立つかについてお話しします。

二 グローバル化、グローバル化、トランスナショナルリズム  
 グローバル化について広く見解が一致しているのは、コミュニケーションや人、物、金、アイデアの流れの速度と密度が増加し、それが宗教にも大きな影響を及ぼすことになったということです。特にグローバル化が宗教に与えた影響としては、①地球規模の通信メディアの発達によって、宗教的な考え、実践、そして組織的形態の広がりが加速されたこと、②世界全体で移動する移民、労働者、亡命希望者、難民、そして巡礼者や観光者によって、それぞれの国における宗教的多様性が広がったこと、③「オンライン宗教」や「ネット上での宗教」の登場によって、宗教が一国家の規制に縛られずに国際的に展開することが可能になったこと、④宗教にとつての機会が広がったことで、宗教が新しい形態をとったり、お互いに協力もしくは対抗し合ったりすることが可能になり、また宗教運動が出自国の制約から自由になれるようになったこと、等が挙げられます。以上を踏まえた上で、以下ではグローバル化状況の中で宗教を理解するのに社会的なアプローチが必要であるということを示す二つの特徴について触れたいと思います。一つは信教の自由に関すること、もう一つは宗教運動についてです。

## (a) 信教の自由と「法の戦い」(lawfare)

グローバル化の力によって時間と空間が圧縮されるにつれ、宗教が公共生活の中で今までよりも可視化されるようになり、同時に様々な面で社会問題化されるようになりました。グローバル化は、宗教的なものへの関心や、信教の自由が人権であるとする信条とが広まる機会を大幅に増加させました。しかし逆にそれが、宗教一般や特定の宗教の諸活動に対する議論や論争を刺激したと同時に、宗教に関する「法による統制 (judicialization)」を促したように思えます。ジョン・コマロフ(二〇一〇年)はこういった状況を戦争 (warfare) に語呂を合わせた「法の戦い (lawfare)」という皮肉な言葉で呼んでいます。宗教社会学者にとつての重要な仕事は、これからグローバルに展開しようとしている宗教が、異なった裁判権下において、その自由と法的規制の限界の線引きをどのように変化するかを検証することです。グローバル化によって、宗教の自由と宗教の規制の両方を研究する必要性が生じてきたのです。

## (b) グローバル時代における宗教的な社会運動

グローバル状況における宗教についての新しい社会学的知見の二つ目の例は、宗教的な社会運動についてです。グローバル化、グローバル化、そしてトランスナショナルリズムの影響によって、社会運動や宗教運動が、人や理念、資源の移動を変革を求めて動員する機会が増えました。そういった運動は今や世界規模の通信メディアを用いて理解者、支持者、そして活動家のネットワークを広く構築出来るようになり、そのスピードもとても速くなっています。それには、社会的つながりが緩

やかになったことで、人々が様々な度合いでグローバルな運動の流れに加わることが可能になったことが関係しています。私は社会学者として、トランスナショナルやグローバルに展開している宗教運動の中でも、社会福祉、ソーシャルワーク、教育、社会経済的發展などに関わっている宗教に特に関心を持っています。こういった運動が「社会に入り込む」方法には、その運動が自身の持つ構成員や資源を動員する能力だけでなく、社会福祉、教育、雇用、医療、政治といった社会の主要な諸制度の内部で、またはそれに並ぶ形で展開していく能力ということも含まれます。グローバル化によって生まれた新しい機会に対して、宗教運動がどのように応答するのかを理解するのに、社会学的な研究は必要不可欠です。

## 三 社会学が宗教研究に果たす貢献

最後に、グローバルな状況における宗教を理解するために、社会学がどのような貢献をできるかについて考えを述べます。

まず一点目は、現代における宗教の社会的表現の複雑性や変化を前にした時、これからすべきなのは一つの「大きな」物語や理論を考えることではないということです。私は、一つの概念、メタファー、物語に全ての展開を還元しようとするには価値がないと考えており、たとえ参照するにしても、経験的な証拠に照らし合わせて検証されなければならないと考えています。

二点目は、宗教研究者は宗教における変化と継続性を考える時に、物事の軽重を現実、に即してバランスよく捉える感覚 (a)

sense of balance and proportion) を持ち続けたいといけないということですが、これはつまり、宗教は実際には必ずしも古今東西の社会生活において重要ではないかも知れないということ、を認めた上で、宗教の様々な表現形態が特定の社会制度、過程、環境や出来事の中で、実際にどの程度展開しているかを正確に検証することです。

三点目は、宗教が活動をする社会的、法的、政治的、文化的な文脈というものが、多くの社会学者にとっての中心的な関心事であるということです。そういった文脈には、国家、法的枠組み、教育制度、政治文化、マスメディア、家族構造、ジェンダーによる社会関係の様式といった要素と宗教がどのように関係しているかということが含まれます。

#### 結論

社会的次元や社会的文脈において宗教を研究することは、宗教研究において必用不可欠です。グローバルな力の台頭によって、社会において宗教がどのように用いられているかを理解するためには、こうした社会学的研究がますます重要かつ急務となりました。宗教が地域レベルや世界レベルで、どのように生き、行動し、用いられているかを分析して把握することは、平和や人権、そして正義に関わる公共政策の枠組みを作りそれを実行に移していくにあたり、価値ある貢献が出来ると考えています。

（文責 第七四回学術大会実行委員会）

#### コメントと質問

—— ライシテ研究の視点から ——

伊達 聖伸

ベックフォード先生、カサノヴァ先生の目配りの利いた、そして射程の広いご講演に、感銘を受けています。

ベックフォード先生は、宗教社会学に寄せられている批判を紹介し、その批判を再批判する形で宗教社会学を擁護しました。議論の手續きが興味深く思われたのは、日本の宗教学では、ミルバンクのような神学的ファンダメンタリズムの立場から宗教社会学を否定するような議論はまず見かけないためです。逆に、フィッツジェラルドやマツカチオン、タラル・アサドらによる独自の (sui generis) カテゴリーとしての「宗教」概念批判は、非常に重要なものと受けとめられています。このことは、日本の宗教学が神学に対抗しながら成立したというより、欧米の学問の輸入として成立した事情が関係しているでしょう。日本の宗教学の祖である姉崎正治は、日本にも欧米に匹敵する宗教があるという語り方をしています。姉崎の娘婿で戦後の宗教学を経験科学として方向づけた岸本英夫は、欧米由来の「宗教」概念は日本の宗教文化をとらえ損ねているという感覚を抱いていたと思われます。このような「日本の宗教学のナショナルリズム」は、ある意味で今日まで続いているかも知れません。以上を踏まえ、私の最初の質問ですが、神学的ファンダメンタリズムと批判的宗教学から挟撃される英米系の宗教社会学の歴史的条件を説明していただけないでしょうか。

ベックフォード先生はまた、グローバル化というテーマを扱い、宗教的自由と法的闘争 (Lawfare) の問題を論じました。この問題は、共生という課題にもかかわるだけに、社会的規範の観点からも非常に重要ですが、ここでの宗教をどうとらえればよいのかという、学問的な認識論にとっても興味深いものです。実際、グローバル化の時代には、人や物の移動にともない宗教的なものが変容し、非宗教との境界が曖昧になります。たとえば、欧米のヨーガはどこまで宗教的なのかという問いは、なかなかの難問です。宗教の規則のために何かを食べることを禁じられている信者と、従来型の宗教に所属することなくベジタリアンになった者の信念は、どう質的に違うのでしょうか。ユダヤ人やムスリムのディアスポラ・ナシヨナリズムは、宗教抜きに語ることはできませんが、それを宗教のみに還元するのは正しい診断ではないでしょう。ライシテとイスラームは相容れないといった語りが頻繁になされますが、フランスのムスリムの大部分はライシテの原則を受け入れています。宗教の要素よりも、社会経済的な要素のほうがずっと大きいとも指摘されています。フランスのムスリムが法の戦いに訴えるときには、みづからを宗教の信者として法の主体となるほうがよいのか、それとも宗教を括弧に入れたほうがよいのか。私の第二の質問は、社会構築主義はこのような局面において、いかなる規範的な態度を取ることができるのかということです。社会構築主義は、宗教をめぐる社会的な言説の整理において効果を発揮すると思われませんが、たとえばマスメディアのように影響力の大きな言説の担い手が、共生を指すよりも対立を煽るようなと

き、社会構築主義はどのような規範的なメッセージを発しようか。

三番目の質問は、手短にします。グローバル化の時代において、宗教は消費の対象にもなっています。流通が高まるぶん変容にもさらされ、いわば宗教としての真正さが薄れてきているというのが、多くの人の実感ではないかと思いますが、それと同時に真正さを求める動きも出てくるという、両義的なものであるようです。現在は、信者と非信者のあいだにきっぱりと線を引くことが難しく、むしろ信者も非信者もしばしば迷いながら生きることを余儀なくされている時代だと思われまます。社会構築主義がそのような時代診断を下すことは十分に可能でしょうが、では社会構築主義はどのような時代を生きる個々人の実存的な生のあり方に対してどのような態度を取れるのでしょうか。

カサノヴァ先生は、『近代世界の公共宗教』において、従来 of 世俗化論が混同していた「世俗と宗教の領域の分化」、「宗教の衰退」、「宗教の私事化」を区別し、宗教の衰退と私事化が近代の構造的趨勢ではないことを明らかにしました。二〇〇八年の論文「公共宗教を論じなす」では、それまでご自身のなかにもあったという西洋中心主義に鋭い批判を向ける一方、公共宗教が必ずしも近代市民社会における枠組みには収まらず、トランスナショナルな射程を持つと論じました。今回はさらに、ヨーロッパ内部の世俗化と外部に向けた植民地的拡大の相關的な関係を論じました。近代西洋の世俗的体制と比較宗教研究の生成のメカニズムに光を当てた大変内容の濃いものです。

三つ質問をします。最初の質問は、近代西洋の世俗体制の生成に関するものです。近代西欧の世俗化は、中世キリスト教的な世界秩序に対する対抗的な応答としてしか理解できないというものは、その通りだと思えます。そしてカサノヴァ先生は、ヨーロッパの内的多様性に注意も促していますが、私の疑問は、その際に世俗化（secularization）とライシテ化（laicization）の区別を用いないのかということです。私の理解では、カール・ドベラーレはカサノヴァ先生に先立ち世俗化の諸相の区別を提唱しました。ドベラーレは、制度の機能分化、社会の宗教変動、個人の宗教への関与を世俗化の三つの位相とし、制度の機能分化にかかわる世俗化をライシゼーションと呼びました。フランス系の宗教社会学では、世俗化とライシテ化の区別が重視されています。近代国民国家を支える諸制度を法律によって脱宗教化するのがライシテ化だとすれば、世俗化は社会や文化の領域における緩慢な変化を指します。ライシテ化は、フランスが典型ですが、王権とカトリックが結びついた国に見られ、変化はしばしば急激で、宗教的価値と近代的価値が正面衝突する傾向があるのに対し、世俗化はプロテスタント系の国と親和的で、宗教的価値と近代的価値は割と調和的です。脱私事化と公共宗教を論じるカサノヴァ先生にとって、このような世俗化とライシテ化の区別はあまり重視されていない印象を受けるのですが、それには理由があるのでしょうか。一六世紀の「領主の宗教が領民の宗教」（*cuius regio eius religio*）の原則が、ヨーロッパでは二〇世紀まで確認されるという見解には大筋で同意しますが、フランス革命はやはり相当に大きな変化だったの

ではないでしょうか。たしかに、トクヴィルがしたように、革命前後の連続性を見出すことは可能ですし、絶対王政下における宗教的一元化は、宗教を支援しつつ管理するナポレオンのコンコordat体制に引き継がれ、ライシテ体制においても宗教は内務省の管轄におかれています。それでも、フランス革命を経て、良心の自由、信教の自由が保障されたことは、世俗体制の枠組みにおける宗教的多元主義の確立を意味していたはずで、その意味で、「ヨーロッパの近代は世俗化を導くものだが、必ずしも宗教的多元主義を導くものではない」というのは、「必ずしも」という留保は付いていますが、相当に大胆な言明で、言い過ぎとも私には思われます。もう少し真意をお聞かせ願えないでしょうか。

二番目の論点は、宗教研究の生成に関するものです。カサノヴァ先生は、近世の宣教と植民地化が「宗教」というカテゴリーをグローバル化するようになったと論じています。その最初の起点が一四九二年ということですが、アメリカ大陸を「発見」したコロンブスは、ツヴェタン・トドロフによれば、「キリスト教の福音を広める入植者」を示唆する「クリストバル・コロン」の署名を好んでいたといえます。コロンブスの目に、インディオは「宗教」を持たないと映りましたが、彼らは善良だから改宗させることができるとも考えました。ここにあるのは、差異を意識した同化主義の態度です。ところで、聖書に書かれていることが真実であるとされていた時代に、聖書に記されていない「他者」の存在をどう理解するかは大問題でした。イエズス会士ジョゼフ・フランソワ・ラフィットは、野生



人も原初の啓示を受けたがその後墮落した、だから彼らに福音をもたらすことは正しいとしました。ラフイトーにとって、北米の野生人の宗教は「本来の宗教」からの逸脱でしたが、シャルル・ド・ブロスにとってフェティシズムは「宗教」以前のものでした。ラフイトーとド・ブロスのあいだには「宗教」の起源をめぐる「顛倒」があり、この延長線上に一九世紀的な宗教学の姿も見えてきます。駆け足の議論で恐縮ですが、指摘したいのは次のことです。比較宗教学は一九世紀にはじまるとされますが、一四九二年まで遡ることも重要だということ。ところで、最初のグローバル化における他者理解には、コロンブスにせよ、ラフイトーにせよ、やはりラベリングによる構造的な暴力があったと言えるでしょう。カサノヴァ先生は、植民地拡張とともに「宗教」というカテゴリーがグローバル化されたことにともなう構造的暴力の問題をどうお考えでしょうか。

三つ目にお聞きしたいのは、今日のグローバルな宗教的デノミネーションナリズムが持つ可能性と危険性に関するものです。カサノヴァ先生が公共宗教を論じるときは、宗教が世俗に取って代わることを期待しているのでしょうか、別の言い方をすると、先生はポスト・セキユラーの立場に立つのでしょうか。私にはむしろ、先生はリベラル・デモクラシーの立場から、それを補完するものとしての公共宗教に期待をかけているように見えます。ところで、今日のトランスナショナルな射程を持つ公共宗教には、むしろリベラル・デモクラシーの規範的価値を破壊しかねないものも少なくないようです。そのようなものは、どう対処すべきだとお考えでしょうか。

## コメントと質問

—— 宗教多元主義と葛藤の視点から ——

櫻井 義秀

このたび、世界的に著名なジェイムズ・ベックフォード先生、ホセ・カサノヴァ先生のご講演に対してコメントさせていただくことになり、大変光栄に存じております。紙幅の関係で先生方の御著作<sup>1</sup>への言及や当日の予稿集に記載した内容の一部を省略しています。

ベックフォード先生の発表は、「社会」「宗教」という概念批判への応答から話を始められました。実のところ、明治の日本人にとっても英語の *society* を社会、*religion* を宗教と翻訳した後、その言葉が何を具体的に指し示すのかについては、言論人による著述と市民による読書という行為、あるいは政府による宗教カテゴリー創出によって社会構造的に自身が定まったり、揺れたり、多様化してきたわけです。近代日本の宗教概念の成立と変遷については多くの研究者が精力的に研究に取り組み、政治・宗教・教育という制度が複雑に絡み合って「宗教」と「宗教ではないもの」の境界を生み出してきた様相が明らかにされています。

日本型政教関係と言われるものは、「日本」という近代的国民創出のために試みた神道国教化政策が挫折した後、教育勅語を通して「国体」崇拜を公教育で教え、天皇家を氏神とする疑似家族的国家観で擬制された、いわゆる国家神道を軸に形成されました。国家神道は宗教ではなく国民道徳とされたために全

国民に強制することが可能となり、政府は信教の自由を承認して、既成仏教・教派神道・キリスト教については教団の自治を認める「宗教」とし、新宗教や民俗宗教を類似宗教として抑圧の対象にしました。

このような宗教カテゴリーのヒエラルキーが取り払われるのは、第二次世界大戦後「宗教法人令」によって「非宗教」とされた神道も宗教のカテゴリーに含まれ、全ての宗教に平等に法人格を与えられてからのことです。

現在の宗教法人法は一九九五年のオウム真理教事件を契機に改正され、宗教法人の活動に関して報告義務を課しますが、所轄官庁による行政的指導という強い監督権限が法律に盛り込まれることはありませんでした。唯一の例外が、一九九九年に施行されたオウム真理教と後継団体の「アレフ」、「ひかりの輪」に対して観察処分を行うことを定めた「無差別大量殺人行為を行った団体の規制に関する法律」です。

さて、ここからベックフォード先生が話されたグローバル化と宗教のトランスナショナルリズムの問題、特に信教の自由と「法廷闘争 (Lawfare)」の問題に移ります。私自身は日本のカルト問題、カルト団体に対する規制法や反カルト運動の国際比較を研究してきたので<sup>2</sup>、社会構築主義的視座から「宗教の境界」が形成されるというベックフォード先生の議論は納得できるものでした。

宗教のトランスナショナルリズムが一九八〇年代以降の日本にどのような形で現れてきたのか。ここで二つの宗教類型を見い出しました。ニューカマーの移民達が、自分たちの宗教文化・

施設として持ち込んだエスニック宗教です。韓国系キリスト教会、ビルマ難民のキリスト教会、南米移民の二、三世で戻った人々のカトリック教会やプロテスタント教会、心靈主義やウンバンダ。タイの上座仏教寺院や中東・東南アジアから来た人々のイスラーム・モスク。もう一つの類型は布教を目的に来日した韓国・欧米の福音派・聖霊派の宣教型教会、そして数多くの新宗教、ニューエイジ、異端視されるキリスト教系新宗教です<sup>3</sup>。ホスト社会との関係で言えば、エスニック宗教は日本人を布教対象にしないので日本人は安心して多文化主義的な交流が行えますが、布教目的の宗教の中には既成宗教や一般市民との間で軋轢や対立を起すものが少なくありません<sup>4</sup>。

私は韓国出自のキリスト教系新宗教である統一教会（現在、世界平和統一家庭連合と名称変更）の実証的研究を二〇年近くおこなってきました<sup>5</sup>。日本の裁判所では、一九八七年より、統一教会による正体を隠した伝道と、姓名判断や家系図診断によって市民を畏怖・困惑させた上で霊感商品を販売する行為を不法行為として、統一教会に元信者や市民に対して損害賠償金を支払うように命じる判決が多数出ております。日本の大学でもこれらの団体や正体を隠し、強引な布教を行う宗教団体が問題化し、二〇〇九年に全国大学カルト対策ネットワークが立ち上げられました<sup>6</sup>。

信教の自由、宗教的寛容、少数派の宗教を差別しないことなどは当然ですが、他者の信教の自由や生活を侵害し、宗教的真理の名の下で違法行為を行う宗教団体に対しては批判が必要であると考えます。信教の自由は抽象的な概念ではなく、現実の



裁判の中で判例として確立され、個人の信教の自由と教団の信教の自由のバランス、宗教活動の自由と諸制度・規範とのバランスとして明らかになっていきます。このような法律の外郭を形成する法律戦こそ、公共性の確立に役立つものと私は考えます。

現在、非常に気がかりなことは、ベックフォード先生が指摘されたように、海外の少なからぬ研究者が大きな概念によって個別の社会現象や宗教現象を観察してしまい、個々のケースや国ごとの差異をあまり顧慮しないことです。海外において日本の統一教会やオウム真理教に対する行政的対応や市民の対応は必ずしも理解されていません。むしろ、アメリカが発行する「信教の自由レポート International Religious Freedom Report」などには統一教会やサイレントロジエのロビイング活動の成果が盛り込まれ、宗教的マイノリティとして抑圧されているというのです。

私がベックフォード先生に質問したいことは次の二点です。

第一に、宗教の法化 (Juridification) や *lawfare* が生じるのはグローバル化の一般的な動向ではなく、宗教と政治が分化している政教関係の諸国に限定されるのではないかとということ。一つは政教分離、宗教的多元主義、信教の自由が人権として制度化されている西欧型の国家です。もう一つは、中国のように世俗化を政治的に進めたポストソシヤリズムの国家であり、宗教活動は国家による法の支配の下にあります。この理解でよろしいでしょうか。

第二に、ベックフォード先生が注目している社会福祉に積極

的に関わる現代の社会参加型宗教です。近代の東アジア、東南アジアにおいてキリスト教の宣教は、医療・教育・福祉の社会事業を同時に進め、福祉が行政によって社会化される前に福祉の制度化に貢献しました。このような約一〇〇年前の宣教活動と、現代の社会参加型宗教の相違は何なのでしょう。

ここからホセ・カサノヴァ先生へのコメントに移らせていただきます。

本日のご発表では、世俗化の概念がヨーロッパのキリスト教、聖俗の分離と政治的制度化という歴史に由来すること、次いで、世俗化論における二つの課題、すなわち、①世俗と宗教が並立する多元主義と、②宗教間の多元主義が、歴史的に成立してきたグローバルな長期変動を展望していただきました。特に宗教間の多元主義をグローバル・デノミネーションナリズムと概念化され、これは告白型教会が国家により庇護されてきたヨーロッパでは達成されていないが、国家が特定の宗教を優遇しないアメリカにおいて達成されているとご紹介いただきました。

ここから質問になるのですが、グローバル・デノミネーションナリズムは何によって成立するのかということです。ロバート・ペラーによれば市民宗教とは民主的國家、市民社会を成立させる神話、物語ですので、グローバルなレベルで市民宗教が存在しているとは言えません。グローバルな宗教活動を展開する諸宗教が、必ずしも宗教間対話も可能な穏健で社会との協調を大事にする宗教とは限りません。既に述べたホスト国でカル

ト視される教団もあれば、グローバル・ジハードを展開する原理主義的な過激派も存在します。

私の考えでは、グローバルイズムは宗教的多様性 (religious diversity) を拡大しますが、それは宗教や文化を豊かにする反面、衝突や葛藤を生み出します。イスラム過激主義はイスラム社会を代表するものではありません。カルト化する教団も新宗教のごくごく一部です。しかし、市民社会にはこうした宗教に対応する価値と制度が必要です。

ここから第二の質問に移るのですが、グローバル・デノミニーションナリズムにおける世俗主義と公共宗教の役割です。宗教的多元主義を可能にする世俗主義の例は、基本的には人権と民主主義価値を実現する法の支配ということになるのだらうと思います。私が質問したいのは、むしろ、公共宗教の役割です。

グローバル・デノミニーションナリズムを大きな宗教的趨勢として認めた上で、では、具体的にどのような宗教的価値、宗教的組織、宗教的活動が平和と人権の確立につながる活動を担えるのでしょうか。これはあまりにも大きすぎる問いです。私たち自身がこうした問いを共有しながら東アジアにおける宗教と政治のあり方、宗教的多元主義を可能とする宗教のあり方を模索し、私たちの知見をグローバルな学問の共同体や宗教の共同体で生かしていくことこそ、グローバル・デノミニーションナリズムの一つの運動なのかなとも思いますが、カサノヴァ先生の公共宗教論における公共性は現代宗教によってどのように実現されるだろうかという質問を最後にさせていただきます。

注

- (1) James A. Beckett, *Social Theory and Religion*, Cambridge University Press, 2003. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, 1994. ホセ・カサノヴァ (津城寛文訳) 『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、一九九七年。
- (2) 櫻井義秀『カルト問題と公共性——裁判・メディア・宗教研究はどう論じたか』北海道大学出版会、二〇一四年。
- (3) 櫻井義秀・三木英編『日本に生きる移民たちの宗教生活——ニューカマーのもたらす宗教多元化』ミネルヴァ書房、二〇一二年。
- (4) 櫻井義秀・李元範編『越境する日韓宗教文化——韓国の日系宗教 日本の韓流キリスト教』北海道大学出版会、二〇一一年。
- (5) 櫻井義秀・中西尋子『統一教会——日本宣教の戦略と韓日祝福』北海道大学出版会、二〇一〇年。
- (6) 櫻井義秀・大畑昇編『大学のカルト対策』北海道大学出版会、二〇一二年。
- (7) 日本政治学会編『宗教と政治』木鐸社、二〇一三年。

## パネル

## 〈考える「倫理」〉の授業における宗教学の役割

代表者・司会 藤原聖子

コメンテータ 林田康順・小田淑子

日本学術会議後援、日本宗教学研究諸学会連合・日本哲学系  
諸学会連合共催、日本哲学会・日本倫理学会との合同企画

サンデルが宗教の授業をするとどうなるか

——英国宗教科の新展開——

藤原 聖子

宗教学は、「考える倫理」教育（特に「市民性教育 *citizenship education*」の中等・高等教育での実践）にどのような役割を果たせるのかを具体的に検討する際、イギリスの宗教科は参考になる。初等から中等教育まで公立校でも必修のこの教科は、発端はキリスト教宗派教育だったが、現在では非宗派化し、公民教育に近い内容になっている。特定宗教へのコミットメントが弱い、「無宗教」的なイギリスの子どもたちが、国内外で出会う様々な宗教について学ぶ授業という点でも、グローバル化対応の宗教文化教育に期待がかかる日本に通じるところがある。しかも、二〇〇〇年代末に「共同体団結 *community cohesion*」を推進することが義務づけられてからは、急速に市民性教育化している。

その市民性教育化の背景にあるのは、多文化主義教育の限界

（への認識）である。一九八〇～九〇年代の多文化主義政策の下、宗教教育界も移民・エスニック集団の各宗教を尊重し理解することを目指し、異文化教育的な授業を展開した。ところが、それにもかかわらず、二〇〇〇年代に入ってから国内で暴動やホーム・グロウン・テロが相次ぎ、二〇一一年には首相が「多文化主義は失敗だった」と宣言するに至った。もとより、共生社会が実現しなかった原因に、教育はどの程度関与しているかは議論・検証の余地がある。しかし教育省は、それまでの教育を不十分と見て、「共同体団結」の推進を義務づけ、さらに二〇一四年には、移民二世の若者が続々とISに向かうという現象を前に、「英国の価値」を教えることも義務づけた。これと教育現場の危機意識が相俟って、宗教教育の市民性教育的転換をもたらしたのである。互いの宗教文化を理解し認め合うだけでは社会の分断は修復されないものであり、共通の問題を解決するために、社会に主体的に参加し、議論し、協力しあうような実践的教育が必要だと言われるようになった。

日本の現在の市民性教育論では、その中に異文化理解教育や国際理解教育が含まれるとされていることが多い。しかし、イギリスの宗教科での実践を見る限り、市民性教育としての宗教（*宗*）の授業と異文化理解教育としての宗教（*宗*）の授業は必ずしも包摂関係にはない。というのも、基づく理論的枠組が、後者はC・ギアーツ的な解釈学的人類学（N・スマートの宗教現象学の発展形）、前者はM・サンデル的な（*コミュニタリアン*）政治哲学・道徳哲学、と異なっているためである。

すなわち、授業形態としては、市民性教育型の代表的なもの

は、①各宗教の信者がイギリス社会で直面する問題を発見し、その解決のために信者を支援する ②宗教を社会的な問題の解決に役立たせる ③社会的・倫理的問題に関し、宗教者・界の意見を入れた討議をシミュレーションする、である。その中で生徒は、信者に積極的に働きかけ、さらに他者の宗教に対し評価を下す（かつての人類学では考えられない）ことがしばしば求められる。授業内容としては、異文化理解教育の段階では避けていた、デリケートなテーマ（「宗教と暴力」など）が積極的にとりあげられるようになる。さらに宗教学的観点からは、宗教観・概念にも大きな変化が見てとれる。目立つのは「公共の福利に役立つ」宗教の側面が強調される傾向だが、より根本的には、異文化理解教育型では宗教者は「信仰を様々な象徴で表現する」人だったのに対し、市民性教育型では「聖典・教会等々の権威を根拠に、自ら適切な倫理的判断を下し、それを行うに移す」人になっている。これは、表現的個人主義（R・ベラー）の時代の後に公共宗教の時代が到来していることを、教室で実演していることになるが、そのようなコミュニケーション的宗教観を公教育が広めることの社会的意味をも反省的に考えつつ、日本での適用・課題例を示すことが役割になるのではないか。

#### デンマークの宗教教育における仏教とイスラームの表象

ヨーン・ボルブ

デンマークはデンマーク・ルター派教会を国教とし、公立学校でも宗教教育を実施しているが、国民の多くは「無宗教（ル

ター派に所属していても日常的な信仰・実践からは離れている）」であり、日本に通じるところがある。二〇〇五年にデンマークの日報に掲載されたムハンマドの風刺画をめぐる問題は、日本でも大きく報道されたが、本発表では、デンマークの学校・大学ではイスラームや仏教といった「他者」の宗教をどのように教えているのかについて説明する。

小・中学校の宗教教育は、当初はキリスト教（ルター派）宗派教育だったが、一九七五年に非宗派教育的な宗教知識教育（科目名「キリスト教知識、人生の哲学、シテイズンシップ（市民性）」が示すように、依然としてキリスト教が中心ではあったが）に変更された。またこの時、全ての教員に、（実際に宗教科を担当するかどうかは別として）宗教科基礎コースを受講することが義務づけられた。その後、移民の増加・グローバル化とともにキリスト教以外の宗教についても理解する必要があるが生じたが、そのような宗教について学ぶのは、現在でも第九学年以上となっている。しかも、ほとんどの場合、イスラームのみがとりあげられるのだが、これは、イスラームが歴史的にキリスト教や西洋社会に近いこと、また、現代社会において摩擦が起きていることにより、早くから学ぶことが適切と見なされているためである。しかし、教えかたを見ると、過激派や移民といった現代的トピックを扱ってはいないものの、それをキリスト教と比較する場合は、教義上の比較に終始する場合が多い。これは中学の宗教科指導法を担当する教員が神学者であることが一因である。宗教を理解するための資料として用いられるのは聖典などの古典的テキストであり、現代社会の現実の宗教は、本

来の宗教から逸脱した形態と見なされる傾向があるのである。

高校の宗教科は大学の宗教学の授業に近く、コア部分ではおもにキリスト教とイスラームが優先されるが、他の世界の諸宗教、宗教学の理論・方法論も教えられている。最近では、他教科との連携が進み、グローバル化、移民、紛争、多文化主義、進化論などのトピックが宗教科にもとりこまれ、文化的・歴史的現象としての宗教を理解するための枠組みを広げている。同じ「他者」の宗教でも、メディア表象ではイスラームと仏教は対照的であり、前者が社会問題と結びつけられがちなのに対して、後者には *Zen* 「クル」というプラスイメージが与えられ、それは生徒にも影響を及ぼしている。

発表者の専門である仏教を高校・大学レベルで教える上での最大の課題は、哲学的・歴史的仏教と「生きられた宗教(生活の中の宗教)」である民衆仏教、「大伝統」と「小伝統」、文献(聖典)と実践(儀礼)の相互関係に注目し、バランス良く教えることである。これは、人文的・古典学的方法・理論と社会科学的方法・理論を統合し、宗教学の多様性を確保するということにも繋がっている。この観点からは、生徒・学生が予め持っている「スピリチュアルな仏教」像も、間違っていると最初から否定するのではなく、なぜデナムマークのポップカルチャーでは仏教はどのように表象されているのか、仏教は「宗教」なのかそうではないのかを考えるための材料とすれば、良い導入となる。また、本質主義的還元は避けなくてはならないが、教育上は類型化も一定の有効性をもつ。たとえば仏教を「人間主義的な(＝神を措定しない)」軸の時代の宗教、と呼ぶことは還

元主義的である。しかし、比較の観点、また進化論的観点(Bellah, *Religion in Human Evolution*, 2011)は、デナムマークの宗教学界で評価が高く、学校でも教えられている)からは、ヒンドゥー教やイスラームに比べれば、ある程度そう言えるということもまた本当である。

私たちは誰を愛するのか

—— 生命倫理におけるキリスト教的視点 ——

土井 健司

生命倫理学者の香川知晶によると、医療人類学者の山崎吾郎は脳死・臓器移植の場にあつて臓器提供を申し出た家族の意識調査をした結果、脳死・臓器移植において論点となつた「脳死は人の死かどうか」といったことがほとんど問題とされていなかったことを報告した。ひとたび法律として成立してしまえば、本来の問題点はスキップされ、問題化しなくなる。もちろん問題が解決されたわけではない。山崎はこうした事態を目的の当たりし、「知識のパッケージ化」という言葉を編み出した。例えば脳死について様々な事柄が全部まとめてパッケージ化され、一を知るだけでその他の問題をもはや考えなくともよいとする現象である。生命倫理の場でこのような「知識のパッケージ化」が起こり、思考停止が蔓延しているという。香川もこの点を突き、正面から問題に取り組みる必要を述べていた。とは言え、これは何も生命倫理の場に限らない。様々な領域で思考停止、あるいはある程度以上考えなくてもよいとする現象が見られるように思う。

他方、高校の学習課程でさまざまに「考える」試みがなされている。おもしろいのは英語の教科書である。生命倫理学者の大谷いづみによると、ある英語の教科書には次のような設問があるという。一・二歳まで生かすことのできる生命維持装置ができた未来世界で、ある老夫婦が一〇五歳になる夫の母親につけた生命維持装置を外すかどうかを悩んだ挙句、経済的な理由から外してしまう。このようなリード文を読まされ、設問でこの決断をした老夫婦を慰める英文を書くことが求められるのである。

さて、私が勤める関西学院はキリスト教系の大学だが、関西学院高等部において倫理を教える古田晴彦教諭は「高校生のための「いのち」の授業」という文庫を著している。テーマの多様性、わかりやすい解説、自分で考えるための白紙ページが特徴的な良書だと言える。とくに白紙ページは大抵テーマのはじめにあつて、まず高校生にテーマについての意見を書かせ、そのうえで解説をしてさらに考えさせるという構造になっている。授業は生ものであつて、実際の授業での使い方は別なのだろうが、本だけを見ると、どのタイミングで考えさせるのがあるのか、また何のために考えさせるのか、その目的意識について検討の余地が残るように思えた。また散見されるキリスト教的価値観、例えば友のために命を捨てることを高評価する聖句なども見られるが、宗教的視点から各テーマをどのように考えるのか、あるいはどのように考えるのが宗教的かは検討しておく必要があるう。

私は、大学で「応用倫理とキリスト教B」を担当するが、毎

回生命倫理の議論において「キリスト教的」とは何かを問題とする。宗教者が発言すればすべて宗教的であるわけではないからである。さらに「知識のパッケージ化」が進む現代社会のなかで生命倫理の問題はブラックボックス化し、よく考えられないまま決定がなされてしまう。その中で「考える」訓練の必要を感じる。宗教はときに極端な意見を述べるのでそのナイーブさに慎重でなければならぬが、二点重要と思われるものを指摘したい。一、そもそも生命倫理は、医療の場にあつて忘却された存在—例えば人体実験における被験者、妊娠中絶における胎児あるいは母、脳死・臓器移植における脳死者等に人間としての眼差しを回復することが根本であつた。イエスの説く福音の基本のひとつは、社会の中で見えなくなった存在、分からなくなつた者（しばしば「貧者」と言われる）に目を向けさせることにあり、この点を「考える」よう促す必要がある。二、たとえば「愛」という宗教的価値が語られるが、パッケージ化された愛ではなく、「愛」とは何か、果たして臓器提供は愛であるのかを含め、「誰を」愛するのかを考えねばならない。

#### コメント

林田 康順

日本学術会議 哲学・倫理・宗教教育分科会がとりまとめた「提言 未来を見すえた高校公民科倫理教育の創生—（考える「倫理」の実現に向けて—）」は、「倫理」を学んでいる生徒は、全体の三分の一程度かそれ以下」（四頁）、「東京都のように二十数年にわたつて「倫理」を専門とする教員の採用が行わ



れてこなかった」（五頁）などといった「倫理」が置かれて  
 いる厳しい現状と課題を浮き彫りにしつつ、国内外において「考  
 える倫理」の実践に取り組み豊富な事例を紹介し、今後の「倫  
 理」の再興に大いに期待できるものであった。「倫理」が置か  
 れている厳しい現状は、中等教育において「倫理」と最も近接  
 する宗教・宗教学の危機であり、すべての宗教者・宗教学者が  
 共有すべき課題でもあらう。

①藤原聖子氏「サンデルが宗教の授業をすることでどうなるか—  
 英国宗教科の新展開—」

前述した分科会の幹事を務められ、本パネルの司会も担われ  
 た藤原氏は、英国宗教科における、宗派教育↓異文化理解教育  
 ↓市民性教育という変遷を追い、その現状と課題について報告  
 された。英国では、いじめ・死刑制度・安楽死などの社会問題  
 を取り上げ、各宗教はいかにそれらを捉えるかを生徒に考えさ  
 せ、英国の価値の共有に主眼を置いて授業を進めるといふ。わ  
 が国「倫理」教育の遙か先をいく英国の現状に感嘆すると共  
 に、宗教や信仰についての知識そのものが圧倒的に不足してい  
 るわが国の現状と、英国の価値に比すべき日本の価値を措定す  
 ることの困難さが予想され、それらの克服が喫緊の課題となろ  
 う。

②ヨーン・ボルプ氏「デンマークの宗教教育における仏教と  
 イスラームの表象」

デンマークの宗教教科書の執筆も担当されているボルプ氏  
 は、デンマーク宗教科において、一九七五年を境にして、ルー  
 ー派の教義に一致したキリスト教宗派教育から知識・哲学・市

民性教育の融合体へ移行したこと、あわせて、自身が実践して  
 いるユニークな仏教教育の実践例を報告された。氏の発表を通  
 じ、多くのデンマーク人のキリスト教信仰が薄れ、教会に通う  
 人々の数が減っているという現状を知り、改めて近代社会と信  
 仰との協調の困難さを知らされる一方、デンマークでは、大学  
 において宗教学を専攻した者が宗教科を担当する教諭となり、  
 あるいは、全教諭が宗教科基礎コースの受講を義務付けられて  
 いるという宗教・宗教科への国家による丁寧で手厚い姿勢に驚  
 かされた。その一方、多様な宗教・宗派が併存するわが国への  
 そうした制度の導入には多くの困難が予想されよう。

③土井健司氏「私たちは誰を愛するのか—生命倫理における  
 キリスト教的視点—」

命と宗教の問題を広く取り上げ、キリスト教信仰に基づいて  
 発言を重ねている土井氏は、公民科において取り上げられてき  
 たさまざまな命を巡る教材とその実践例を広く紹介された。

「宗教者が発言すれば何でも宗教的というわけではない」「宗教  
 的生命観はときに極端な境地を語る。これをそのまま生命倫理  
 に応用することは危険」「宗教者が宗教との関わりにおいて発  
 言するからこそ、宗教的と言えるようになる」という氏の言葉  
 は、私自身が多くの場面で目の当たりにしてきた憂うべき現状  
 に対する真摯な警鐘であり、ともすると特定宗教・宗派の「宗  
 我」に固執してしまう宗教者は常に自戒しなければならぬ姿  
 勢である。牧師でもある土井氏の言葉には重みがあり、私自身  
 も、同様の視点でこれまで発言を重ねてきた者である。今後、  
 宗教・宗教学ともっとも近接する「倫理」の再興を目指すにあ

たり、宗教者自身が互いの信仰や思想信条を尊重し合う姿勢を維持することは不可欠であり、そうした手続きを齟齬なく進めていくフレームワークの作成が急務となろう。

以上、三氏の貴重な発表に対するレスポンスに代えたい。どこまでも「倫理」の再興と宗教学の発展を念頭に置いたものであり、先生方には、失礼の段、ご海容いただきたい。

コメント

小田 淑子

最初に、本パネルのテーマに関する私の主要な関心と、その問題意識の由来を簡単に紹介した後、各発表者へのコメントと質問を述べたい。

私の専門分野はイスラームだが、イスラームとの比較から日本的宗教について考察している。シャリーアが儀礼規範、婚姻などの法的規範、食物規範などを包摂するように、イスラームは信仰者の社会生活を統合する宗教である。日本の宗教はそれとは対照的で、神道と仏教、儒教が共存し、J・M・キタガワはその関係を「宗教の分業」と説明した。本パネルの発表でも神道への言及は少ない。仏教の研究者はほとんど神道に言及せず、神道研究者も仏教に触れないのが日本の宗教研究の現状である。グローバル時代を迎えて、日本人が素朴に「自分は無宗教」とする自己理解は不適切で、いかに日本の宗教を他者に説明できるかが日本の宗教教育の差迫った課題である。とりわけ伝統的に教義体系のない神道を説明する工夫が必要だろう。第二に、私は日本にムスリム移民が増加すれば、日本社会との軋

轢を生み、排除されかねないとの危惧を抱いている。これらの観点から以下の質問をしたい。

藤原聖子氏はイギリスの宗教教育について、異文化共生の知識教育だけでは社会の分断を阻止できず、宗教の価値への踏み込みや、行動する信仰者を視野にいたれたコミュニティアンティックな宗教観に基づく教育への転換を説明した。相当数のヒンドゥー教徒やムスリムが暮すイギリス社会では、多宗教、多民族の相違（分断）が見えるが、移民や難民の受け入れに消極的な日本では、異質な人々との相違が見えにくい。このような日本社会でコミュニティアンの宗教観は日本人に理解されるのか、どのように教えられるのが私の第一の質問である。それと関連するが、日本人は自分の生活様式に潜む宗教を宗教とは意識していない。この問題をどのように扱い、教えることができるのか知りたい。イギリスから学んだ適用例や、日本社会を前提とした宗教教育の事例があれば紹介してほしい。

土井健司氏は脳死問題が今では「知のパッケージ化」されて、考えなくなっている危険性を指摘し、考えることの重要性を訴えた。だが、「知のパッケージ化」は一面では、時間の経過とともに脳死問題に一定の合意が形成されたことを意味しないか。日本社会では、このように一度、合意された考え方や生活様式は根強く、それに異を唱え、別行動をとる人々を抑圧し、ときに排除しがちである。「知のパッケージ化」は脳死問題に限らず、日本的な考え方や、生活様式に潜む他の問題にも一般化できるのではないか。日本の生活様式に異を唱える者を抑圧し排除することは、合意された生活様式が一種の規範性を帯びる



ようにも思える。第二に、キリスト教系の学校でのキリスト教という宗教を考える教育に言及したが、公立学校でどのように宗教や宗教の立場を考えることが可能か。この点についてどう考えるかを尋ねたい。

最後にヨーン・ボルプ氏には、デンマークでイスラームがどのように教えられているのかを尋ねたい。最近ではイスラームへの偏見がないわけではないとすれば、それをなくすために、イスラームの教え方にどのような工夫がなされているのかを聞きたい。近代以後、とりわけ二一世紀前後からはイスラーム過激派がテロや紛争をおこなっているが、ヨーロッパ列強が侵入する以前の中東イスラーム社会はユダヤ教徒やキリスト教徒に寛容だった。オスマン帝国はイベリア半島を追放されたユダヤ人を受け入れ、土地と住居さえ与え、その子孫がまだイスラムブールに残っている。アルメニアの司教座教会はスルタンによって建設された教会だという。イスラームの寛容な一面、そういう時代があったことを積極的に教えているかどうかを知りたい。

## パネルの主旨とまとめ

### 一 背景

本パネルは、二〇一五年五月に日本学術会議・哲学委員会から発表された、提言「未来を見ずえた高校公民科倫理教育の創生—（考える「倫理」）の実現に向けて—」を受けた、日本哲学会・倫理学会との合同企画である。提言は、同じく学術会議

藤原 聖子

で作成途中の、大学教育の質保証のための（宗教研究を含む）「哲学分野の参照基準」にも共通する方向性を持っている。それは、暗記中心の知識教育、受動的な講義中心の教育を、主体的に「考える」学習（知識の運用力・思考力の育成）へと転換すること、また、社会・教育界からの市民性教育（民主的共同体の実現を目指し社会に主体的に参加するための実践的教育）という要請に応えることである。どちらも中等・高等教育の課題として急速に共有されつつある。

学術会議・哲学委員会では、五年前にも宗教教育について宗教学会のパネルや学術会議のシンポジウムで議論を行ったが、宗教学の教育を哲学・倫理に結びつけると宗教的情操教育に接近し、公教育で広く実践できるものにならないという壁に直面した。今回は、市民性教育への連結により、政教分離に抵触することなく、宗教知識教育と哲学・倫理教育の溝を埋められるのではないかとという構想のもと、企画に至った。

### 二 目的

以上の経緯があるため、「（考える）倫理」としての宗教に関する授業は、どのようなものかを具体的に描きだすことを第一の目的とした。宗教教育の三類型があまりにも浸透しているがゆえに、まず、知識偏重ではないといっても宗教的情操的教育や道徳教育とは違うのだという点について理解を共有することが肝要だからである。これを第一の目的としたため、中等教育・高等教育を厳密に区別することなく、三人の発表は、対象が中等教育から高等教育へと、さらに海外から日本へと順に移行するように配した。

## 三 討議

発表が具体的だったため、登壇者間では「考える」授業とはどういうものが速やかに理解され、結果として、討議は実現可能性に集中した。コメントータからは海外と日本での宗教的・社会的コンテキストの違い、宗教立校と公立校の違い、教員養成の問題などが指摘された。ボルプ氏は、現代デンマークではキリスト教は「宗教」というより伝統「文化」と見なされ、日本と実際にはそれほど違わないと返答した。土井氏は、公立でもSGH採択校ではグローバル教育の視点から諸宗教を学ぶ事例があると述べた。藤原は日本の大学での市民性教育型の宗教学の授業の実践例を紹介した。

## 四 成果と今後の課題

可能な限りの授業課題例、アクティヴ・ラーニング例を示したため、宗教学から提案する「考える」授業」を具体的に描くという目的は果たせたと考える。宗教学会には「哲学系四学会高校公民科教育連絡会」に類する中等教育とのパイプは存在せず、直接的に高校教員と協働することは難しい。しかし、大学で宗教学会会員が自らこれを実践するならば、そのような教育（とその意義）への認知が少しずつでも確実に社会に広まるであろう。

他方、市民性教育は教育界や哲学・倫理学会ではもてはやされているが、宗教が対象となると、宗教の政治利用という危険性につきまとう（市民性教育の理念には賛同できても、その導入には新自由主義政策との両義的關係があることも留意すべきである）。しかし、だからこそこの動きを等閑視するのではな

く、日本で今後宗教がどう教えられていくのか、宗教学から注視し、あるいはさらに積極的に関与する必要がある。

## 近代日本における公共宗教と宗教の公的役割

代表者 星野靖二

コメンテータ ホセ・カサノヴァ  
開催校特別企画 英語パネル

## 広義の公共宗教の理解のために

——とくに「深層文化」との関連で——

津城 寛文

ホセ・カサノヴァ『近代世界の公共宗教』(Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 1994) が開いたクリアな見通しを受け、その「巨人の肩」に乗ることで、中心的・枢軸的なものから周辺の・拡散的なものまで、公共宗教の多様な表現を網羅的に整理することを試みたい。日本オリジナルのキーワードである「深層文化としての宗教」(井門) はそのための戦略的な焦点となる。

政教関係論は、現代日本でもホットなテーマであり、公共宗教もその文脈で論じられることがある。マルクス主義、(文化) ナシヨナリズムなどが、宗教の機能的等価物として説明され、説得力あるものとして受け止められている。他方、「深層文化としての宗教」は、「市民宗教」「公共宗教」「聖なる天蓋」などをゆるやかにとりまとめつつ、民俗学、文化人類学との接点を浮き彫りにするために、「深層文化」というキーワード(これも日本オリジナル)を組み合わせ込んだものである。このような領域を強調することで、コンフェッションナルな政教関係に偏りが

ちな公共宗教論は、無意識的な民俗信仰や神話的思惟といった扱い難い領域を扱う端緒を手にする。デヴィッド・マーティンの言う「シビック・レリジョン」は、この意味で再考すべき議論を含んでいる。

公共宗教と呼び得るさまざまな現象を整理するプロセスで、私は政治と宗教の関係に加え、宗教と文化の関係を重視することを思い付き、宗教(R)・政治(P)・文化(C)という三つのセクターが関与するトライアングル・スキームを考ええた。このトライアングル・スキームは、それぞれの二者関係でどちらが主導権を採るか考えると、機械的に六つのタイプがあり得ることがわかる。よく知られた例で言えば、政教関係のなかに政治優位のタイプと宗教優位のタイプがあるように、宗教と文化の関係でも、政治と文化の関係でも、どちらかが主導権を採り、かつその主導権の在り処は、力学の揺らぎによって、移動することがある(津城『公共宗教の光と影』二〇〇五年)。

「深層文化(としての宗教)」は、このトライアングル・スキームの文化領域に接して考えられるもので、宗教や政治領域の諸アクターによって、エネルギーとなるべき資源が動員される。歴史的な記憶や認識、文化心理的要素、ノスタルジックな感傷など、さまざまであり、私はそれを、歴史的な深層、文化心理的な深層、民俗主義的な深層に三区分してみた(津城『日本の深層文化序説——三つの深層と宗教』一九九五年)。価値研究が明らかにしたように、それぞれの文化で価値の序列は異なるが、その理由の一つは、価値を作り上げる資源が異なるからである。

このように周辺の理解を重視し、広義の公共宗教を考えるのは、それによって、中心部の配置がより際立ち、枢軸的な現象、狭義の公共宗教が何を理想とするか、理解が深まると思われるからである。

宗教の「公」への関わり

——近代日本における回路の歴史的検討——

星野 靖二

*Power of Religion in the Public Sphere* という本が二〇一一年に出版されたが、これが二〇一四年に日本語に翻訳されて出版される際に、「公共圏に挑戦する宗教」という題を与えられた。この「挑戦」という訳語の選択の背後に、宗教は公共圏に関わらない——関わるべきではない——という前提を想定することができる。

しかし、それは宗教が「公」に関わってこなかったということの意味しない。むしろ指摘されるべきは、宗教は「公」には関わるべきではないという規範的な言説の存在であろう。そしてそれは、「宗教」概念がそうであるように、歴史的に構築された——そしてまた宗教者の自己理解に反省的に組み込まれていく——言説なのである。

例として、日本のプロテスタント・キリスト教について考えてみたい。近代的な宗教概念に、個人の信仰の強調といった形でプロテスタント・キリスト教の負荷がかかっていることは既に指摘されてきている。しかし、近代日本の歴史を振り返るならば、教育・社会事業、言論活動、あるいは国家への協力など

の形でプロテスタント・キリスト教が宗教による「公」への関わりの重要な担い手であったことも疑い得ない事実である。

しかし宗教をめぐる言説を見るならば、宗教は宗教という独自の領域に関わるものであるという領域の縮減、すなわち「後退戦」（星野靖二「近代日本の宗教概念」二〇一二年）が行われ、実存との関わりで個人の内面により焦点を合わせるような語りがなされるようになる（これはもちろん政治的状況と無関係になされたものではない。小川原正道「政治」による「宗教」利用・排除：近代日本における宗教団体の法人化をめぐる」二〇一三年、参照）。

このように、戦前について見れば、一方では幾つかの道筋において「公」への関わりが行われており、大まかに言えばそれは国家による承認を得られる方向へと収斂していった。他方で、宗教について内面や実存を強調するような語りがあり、またそれは宗教者による自己理解に再帰的に組み込まれていく。

戦後になって、宗教による社会運動は福祉国家や政教分離といった新しい理念の下で新たな困難を迎えることになるが、言説の次元では、近代化という視座が少なくとも一九七〇年代頃までプロテスタント・キリスト教、そして宗教そのものを語る際に影響を持つことになる。すなわち、大塚久雄らのウェーバー理解に基づく形で、内面的・倫理的な個人の信仰が社会の近代化に帰結するというような理路が語られるようになり、近代日本のキリスト教の歴史も、そのようなものとして投影的に描かれた。そこで宗教と社会との関わりは近代化という視座から

捉えられることになり、かつそうした語りは、特定の宗教に関わらない例えば丸山眞男のような知識人にも何らか共有されたのであった。

しかし、一九七〇年代以降、近代化という視座そのものが魅力を失っていったのに伴って、近代化を推進するものとしての宗教という語りも行われなくなっていく。その後、確かに宗教と社会との関わりを別の形で語り直そうとする試みが無かったわけではないが、それが広く参照される言説となる事はなかった。他方で、内面化された個人的な信仰として宗教を捉える言説は、むしろ強化されて引き続き行われていくことになるのである。

こうした状況に対して、最後に展望として、宗教的な言葉において宗教の「公」への関わりを基礎付けることの必要性和、そのような基礎付けの言説を単に特定の宗教の信者集団の内部においてのみ流通させるのではなく、それを他の言説と同じ場に置いて相互に交渉させていくことの必要性について述べた。

宗教の社会貢献を問い直す

——ホームレス支援の現場から——

白波瀬達也

本発表は宗教の社会参加、とりわけ福祉領域における展開を Faith-Related Organization (FRO) という概念を用いて論じるものである。報告者は Faith-Related Organization を「宗教と結びつきのある組織」と広く定義し、信仰を組織の中心に据えるものから、背景的なものととまるものまで包含す

る概念として提示した。

Faith-Related Organization をダイナミックに理解するために、報告者は「宗教活動への関与」と「公的機関との協働」の二つの軸から構成される四象限モデルを考案した。第一グループは公的な資金を得ながら宗教活動をおこなうものである。このグループは第二次世界大戦以前の宗教と福祉の関係において広くみられたのだが、政教分離の原則が強く適用されるようになった第二次世界大戦以降は日本において基本的にみられなくなった。第二グループは公的な資金を得ずに布教活動に重視するものである。このグループは公的機関をはじめ、他機関との協働が希薄であり、自組織の拡張を志向することから社会貢献の担い手とみなされにくい。第三グループは公的な資金から独立しており、かつ布教活動もおこなわないものである。

このグループは社会運動の担い手となる他の Faith-Related Organization や世俗的な組織との協働が積極的に展開されやすい。一方で、公的機関に対しても対抗的な運動を展開することもある。第四グループは公的な資金を得て活動するものの、布教活動を伴わないものである。日本においては社会福祉法人や NPO 法人の一部がこのグループに位置付けられる。

Faith-Related Organization の四象限モデルは現代日本のホームレス支援の現場にあてはめると、その特徴が非常によくつかめる。第二グループと第四グループはホームレス支援をおこなう Faith-Related Organization の主要なグループで、いずれも物心両面の支援をおこなう。また、ホームレスに対して疑似家族的な場をつくる。一方で、両者には相違点もある。第

二グループはホームレスへの支援を積極的に起こすもの、脱ホームレスのノウハウを十分にもつておらず、公的機関との協働も希薄だ。そのため、ホームレスという社会問題を解決する担い手として社会的に認知されることは少ない。対して、第四グループはホームレスの入信より脱ホームレスを志向する。公的機関をはじめ、他機関との協働を積極的に進めるなかでソーシャルワークをおこなうことから、社会的に公認された Faith-Related Organization とみなされやすい。

以上のことから、第四グループは「社会貢献する宗教」あるいは公共宗教としてみなすことができるかもしれないが、課題も抱えている。たとえば、公的な資金を得てソーシャルワークをおこなう場合、とりわけ、そのウエイトが大きい場合、政府の意向を強く引き受けざるをえない。そのなかで、信仰に基づくミッションと実際のソーシャルワークとの間にコンフリクトが発生することがしばしばある。福祉国家の見直しが進む小さな政府の下、Faith-Related Organization が社会に参画する機会は高まってきている。特に公民協働モデルのなかで Faith-Related Organization の社会貢献に対する期待は小さくない。このような公共領域への関与の仕方が、宗教を再活性化させるのか、それとも、より世俗性を強める方向に進むのか、今後の研究において確認していく必要があるといえよう。

## 近現代日本における公共宗教と宗教教団の社会的役割

島 蘭 進

(1) 二〇世紀の終わり頃から、世界的に新自由主義による格差拡大を正当化し、民主主義と経済的効率性の両立困難に直面するのを避ける政治動向が目立つ。その際、排他的な言説を活用し権力の専横を押し通そうとする政治が、宗教的な排他性を利用する、あるいはそれと歩調を合わせるという現象も広がっている。

東アジアでは排外性と国家主義との関連が深い。日本では国家神道の地位向上を求める運動が戦後長く続いてきたが、二一世紀に入り、とりわけ安倍晋三首相の影響下でその勢いが増している。伊勢神宮や靖国神社に国家的な地位を付与しようとする動きが強まっている一方、国民の伊勢神宮への崇敬心も高まっているかに見える。

こうした動きを加速させようとする日本会議や神道政治連盟のような政治組織があり、神社本庁や一部の新宗教がこれを後押ししている。これは現代日本の公共空間における宗教の役割の増大の一つの動向だ。だが、これは一九四六年に制定された日本国憲法の立憲主義や人権の理念を後退させようとするもので、一九四五年までの近代日本の政教関係の枠組みである国家神道体制に近づけようとするものだ。

(2) 他方、日本の仏教界や新宗教の中には、異なった公共空間におけるプレゼンスを増大させていこうとする動きがある。これも長い歴史があるが、二〇一一年の東日本大震災と福島原発災害の後に目立つようになってきている。宗教や宗派の



枠を超えて、被災者のための支援活動に力を合わせる動きが進み、新たに「臨床宗教師」という資格が設けられた。また、二〇一一年二月一日には、全日本仏教会が「原子力発電によらない生き方を求めて」という宣言文を公表し、大いに注目を集めた。そこには、政財官界が利権と軍事的な潜在力を保持しようとして、原発を手放そうとしないことへの批判が含まれている。平和・環境・いのちを尊ぶ立場からの公共空間への参与の方向であり、広い意味で平和主義的な公共宗教の動向と見ることができるといえる。

(3) 現代日本の公共空間において、(1)(2)で見たような、国家主義的な宗教性と平和主義的な宗教性とがせめぎあう領域がある。それは、靖国神社への首相の公式参拝や脱原発か原発推進かをめぐる問題だ。靖国神社に公的地位を付与するかどうかは、一九六〇年代以来争われ続けてきた問題だが、二〇一〇年代になって原発問題がそこに加わったことは近現代日本における「公共空間と宗教」について考える上で、興味深い現象だ。二〇一四年から一五年にかけては、憲法の平和主義を後退させる安全保障法案をめぐって新たな争点が生じたが、これは長期的な論題である憲法改正問題が国を二分させるような争点になってきていることの現れと見ることもできる。

(4) 現代日本における公共空間における宗教のあり方を以上のように捉えた上で、これを東アジアの文明史に即して捉え返すという課題にも言及したい。東アジアでは近代西洋に発するナショナリズムとは独立して、神聖な国家の秩序を尊ぶ国家主義の伝統が強く存在し、儒教と深い関わりをもつてきたとい

う文明史的展望に関わる。一例をあげれば、国歌を学校で強制的に歌わせるのは東アジア諸国に顕著な傾向だ。国家主義的なエリートが儒教・神道・共産主義などを掲げて一元的な思想統合を目指してきた近代史の共通性にも注目すべきだ。現代日本では、近代西洋の立憲政治と世俗主義というモデルがやや遠ざかり、かわって国家主義的な宗教性と平和主義的な公共宗教のブレゼンスが増ってきている。これは、ポスト世俗主義の時代における軸の時代の文明の復興という世界的な動向の日本的情形と見てよいだろう。

パネルの主旨とまとめ

星野 靖二

本パネルは、ホセ・カサノヴァが、かつて自らの著作で提示し、その後も展開させてきている「公共宗教」という概念について、これを日本という場に即して検討しようとしたものである。四つの報告を受けた上でのコメントにおいて、カサノヴァは何が「公共宗教」であるべきかについて、均質的な国民文化を規範的に掲げる唯一の「公共宗教」があるのではなく、宗教的でも非宗教的でもありうる多様な立場からの主張に開かれ、公共圏における共通善に関する合意形成に参与し続けることが可能であるようなものが「公共宗教」であるべきこと——必然的にそれは複数でありうる——を強調した。

以下、各報告の概要と討議についてまとめる。津城は、カサノヴァの「公共宗教」論を受けた上で、それを「深層文化」・「深層文化としての宗教」といった日本オリジナルのキーワード

ドとすり合わせ、公共宗教の多様な表現を網羅的に整理した。カサノヴァから津城に対して、深層文化が再解釈され、変容する側面について質問があり、これに対して津城は、深層文化は変化し得るものであること、とくに公共善の合意にとって有害な要素は変化すべきであるとした。フロアから、宗教に共感的な発表が多いが、宗教が公共善を損なうことについてどう思うかと質問があり、津城は、合意を目指す対話を拒否する排他的な宗教は、善の連合によって抑え込まれる必要があると答えた。

星野は、宗教を「公」と切り離すような言説の歴史的な展開について、特にプロテスタント・キリスト教に焦点を合わせ、歴史的に見れば「公」に関わってきているにも関わらず、理念としてのプロテスタンティズムが私事化された宗教として理想化され、投影されていることについて述べた。カサノヴァはコメントで、これは日本の「公共宗教」の両義性の一端を示すものであるとした。フロアから、知識層のキリスト教に偏っているのではないかという質問があり、星野は知識層のキリスト教を重視するようまなざしが歴史的に形成されたということを書べようとしたが、そこに留まらない多様なキリスト教のあり方についても触れるべきであったとした。

白波瀬は、福祉領域における宗教の社会参加を Faith-Related Organization (FRO) という概念を用いて論じ、「宗教活動への関与」と「公的機関との協働」の二軸から構成される四象限モデルを提示して各々の特徴を論じた。この FRO という概念に関連してカサノヴァは日米の政教分離概念のズレを

指摘し、また米国ではネオリベラルな政体との関係で FBO (Faith-Based Organization) が公共的役割を担うに至ったことに触れた。フロアからは、社会的弱者を支援する FRO の教派的な背景について質問があり、白波瀬は一般にメインライン教会を背景とするものが「社会貢献する宗教」とみなされやすいが、それらは共同体形成において不十分な面があるとし、他方福音派・ペンテコステ派を背景とするものは新たな階級社会に対応した宗教文化・共同体を形成する可能性があるとした。

高蘭は、神聖な皇帝とエリート官僚による精神文化国家という、東アジアの軸の時代の文明秩序の近代的、日本の現れとして国家神道を捉える視点を示した。また仏教や新宗教はそれとは異なる公共宗教として現出する可能性をもつとした。これに対するカサノヴァのコメントからは、東アジアの文明秩序の複雑さを踏まえたポスト世俗化時代の宗教復興理解の重要性について同意を得たように思われる。また、カサノヴァが描き出す「公共宗教」や「グローバルな宗教共存」という、開かれた宗教共存のビジョンと、宗教的ナシヨナリズムやファンダメンタリズムの興隆という現実との関係をどう捉えるかが共有すべき課題として自覚された。



## 近代アジアの世俗主義と国家

——ポスト世俗化論に向けて——

代表者・司会 山中 弘

コメンテータ ジェイムズ・ベックフォード

開催校特別企画 英語パネル

## 日本の宗教社会学における世俗化論

山中 弘

欧米の学界において、世俗化論は今日の宗教状況を考える際に基本的な理論的な枠組みとなっている。しかし、日本では、この理論が時代の遅れの役に立たないものであると思っている研究者も少なくない。世俗化論をめぐる両者の態度の違いはどこに由来するのだろうか。本発表は、日本における世俗化論の受容の歴史を検討することで、「ポスト世俗化論」をめぐる本パネルの議論の共通の土台を形作りたいと考えている。そこで、ここでは一九七〇年代から二〇〇〇年代までに『宗教研究』や『宗教と社会』など代表的な学会誌に掲載された論文数の検索を手がかりに、その理論の日本における受容の特徴とその理由を明らかにし、その上で、この理論を批判的に継承できる方途を探りたいと考えている。

世俗化論を扱った掲載論文はこの四〇年間で五五を数えるが、やはり、一九七〇年代が受容のピークであることがわかる。そこで、七〇年代に限定して、その受容の様子を少し論じてみたい。この時代に最も目を引く出来事は、一九七八年に国

際宗教社会学会の東京大会が開催され、B・ウィルソン、T・ルックマンなど、当時の世俗化論を牽引していた研究者たちが来日し、世俗化論をめぐる日本の研究者と意見を交換したということであろう。しかし、この大会では、島蘭進、西山茂など当時の若手の研究者たちが、日本の新宗教の救済観を論じた「生命主義的救済観」を発表し、キリスト教中心の救済概念に疑義を呈したことも重要であろう。全体として、その受容は、J・スウィングドー、阿部美哉、井門富二夫など、年長の世代が積極的であるのに対して、新宗教研究を中心とした若い世代の間では消極的ないし否定的であることがわかる。

次に、日本において世俗化論が批判的に受容された理由について、ここでは次の六点を箇条書きにしてみたいと思う。(一)受容当初から、世俗化論が日本の宗教状況に適合してないことが意識され、日本の研究者にとって理論そのものあまり魅力を感じなかった。(二)七〇年代に日本の新宗教研究を積極的に担った若い研究者にとって、当時の新宗教の活況は世俗化論の誤りの証拠と考えられた。(三)西欧の理論に頼らない日本独自の理論を構築しようとする西欧への対抗意識が、世俗化論をめぐる議論に対して冷淡な態度を醸成した。(四)日本では社会学そのものが宗教を研究対象とすることに消極的であり、その研究方法の主流は限定された領域で実証的な調査を行うというものであり、世俗化論のようなマクロな一般理論に対しては不信感がもともと強かった。(五)社会学者が宗教に対してあまり関心を示さなかったのに対して、宗教学者が社会学の理論である世俗化論の主要な担い手になった。つまり、その理論はヨーロッパ

ツパやアメリカと違つて宗教学の中で主に受容されることになった。そのため、世俗化論が理論的に混迷を深めると、社会学理論としてそれを発展させよとする動機を欠いてしまい、むしろ、宗教学者は、「再聖化」といった議論に魅力を感じるようになった。(二〇七〇年代に世俗化論の紹介を担った世代が一線から退くにつれて、西欧の理論的動向を熱心に紹介する世代が姿を消してしまつた。

現代宗教を分析するための理論として世俗化論を再検討するためには、この理論と不可分の関係にある近代化を、西欧以外の国々との比較を視野に入れて論じてみる必要があるだろう。そのためには、世俗化論を経験的な理論としてよりも、西欧の近代化における社会と宗教の変動をめぐる「歴史的ナラティブ」として捉え、それを西欧とは異なつたナラティブとなりうるアジア諸国の国家形成と近代化と比較することで、近代社会における宗教の布置という問題系をより広い視野から再検討することが可能になると考えている。

世俗化ではなくライシゼイション

—— 近代日本の信教の自由 ——

林 淳

宗教社会学の世俗化概念には、宗教の影響力の縮小、宗教の個人化などが意味されてきた。しかし一九八〇年代以降、イスラムの復興、福音主義キリスト教の隆盛、宗教の公的役割が強調されるなかで世俗化概念は、説得力を失いつつある。世俗化概念に対する私の違和感は、近代化に付随して社会の内部か

ら自動的に起こる宗教の変化と理解されることが通例であり、近代国家の強制力が無視される点にある。フランスのライシテは、共和制勢力とカトリック勢力との対立や交渉の過程のなかで形成された政教分離の理念であるが、私は、国家の強制力によつて外部からライシテが推進されてきたことを重視する。この発表では、近代国家の強制力によつて起こる国家と宗教の関係を、世俗化ではなくライシゼイションと呼びたい。

江戸時代と比較しながら明治維新以降の権力と宗教の関係を考えてみる。身分制度があり、武士、農民、町人、宗教者はみな身分制度に属していた。なかでも仏教の僧侶は、重要な社会的な役割をはたしていた。僧侶は、宗門人別帳の作成に関わり、檀家の人々がキリシタンではないことを保証し、江戸幕府の末端の役人をつとめた。僧侶は、檀家の人々の旅行や結婚に際しても書類を作成した。また地域社会では僧侶は、寺において子供たちに文字や書物の読み方を教える教師の仕事をもはたしていた。

新政府は、つぎつぎに法令を出して、江戸幕府の制度を廃止した。一八六八年には、神仏判然令が出されて、仏教と神道を分離しようとした。その結果、廃仏毀釈という仏教を破壊する運動が各地でおこつた。江戸幕府は身分制度を社会の根幹に置いていたが、新政府は身分制度を解体し、平民を創出しようとした。一八七一年に上知令が出されて、寺院、神社が保有していた土地は、国有地化されることになった。寺院、神社は法令上、土地の保有者ではなくなった。一八七二年の僧侶の肉食妻帯を容認する法令が出て、僧侶は特別な人ではなく、普通の平

民になった。僧侶は、納税も兵役の義務も負うことになる。このように新政府は、伝統仏教が持ってきた公的役割や身分的な特権を廃止し、公共空間から伝統仏教の影響を排除しようとしていた。

いままでの議論をまとめてみよう。一八六八年以降、政府は伝統仏教の公的役割を剥奪し、伝統仏教が持ってきた経済基盤を削減しようとした。キリスト教は、帝国憲法における信教の自由の条文によって社会的に認知された。しかし一八九〇年の教育勅語、一八九九年の文部省による宗教教育禁止の訓令によって、キリスト教が教育制度に進出することには制約が加えられた。こうした政府による脱伝統仏教、脱キリスト教の政策の上に立って、天皇の大権を中核にした帝国憲法が構想され制定された。国教に代わるものとして、天皇制の登場が期待された。天皇制ナショナリズムは、帝国憲法制定を転機にして醸成されて、社会に広がっていった。学校、軍隊、神社が、天皇制ナショナリズムを広めるエージェントであった。日本の近代国家の場合は、脱伝統宗教化、脱キリスト教化をはたした世俗的国家であったというのが、私の基本的認識である。私が、世俗化ではなくライシゼーションという用語を使いたいのは、日本の場合、近代国家の強制力によって脱伝統宗教化が押しすすめられ、その結果として世俗的国家が実現した面を重んじるからである。世俗的国家になったために、天皇制ナショナリズムが公共空間のなかで醸成されやすい条件が整い、国民統合の求心力として機能した。

## タイのモダンティと仏教の役割

櫻井 義秀

本発表では、宗教社会学の立場からタイを事例にしてモダンティと宗教の世俗化は地域ごとにユニークで複合的であることを示す。タイは日本同様に近代国家の形成を国民の想像、中央集権体制の構築、宗教政策による近代仏教の創出からはじめ、一九六〇年代のサリット軍事体制以降に「民族・仏教・王権」を中核とした開発主義を進めてきた。中進国となったタイにおいて上座仏教は公定宗教から文化宗教に変わりつつある。上座仏教の社会的役割を「開発僧」研究から説明し、タイ独特の政教関係を描出する。

開発僧とは地域開発に従事する僧侶の意味であり、社会参加仏教の典型例として西欧、タイ、日本の研究者やNGOの活動家によってしばしば言及されてきた。ここではピニット・ラーパターナーノンの研究を参照しよう。開発僧の活動と社会状況を五つの時代に区分した。①一九六一年以前に僧侶が指導した開発の先進事例、②一九六二―七〇年頃の政府の開発政策の影響を受けた僧団による開発事例、③一九七―一八〇年頃の住民の自助組織形成を支援した開発事例、④一九八一―九〇年頃までのNGOとの共同開発の事例、⑤一九九一年から現在までの環境破壊や消費文化・薬物に依存する生活の克服を目指した開発事例として、僧侶と地域住民、行政やNGOとの関係の変化を描いている。

筆者は一九九四年から九八年にかけて、僧侶、寺院、村落社会が築いてきた社会関係資本を生かした地域開発を、一〇〇名

を超える開発に従事した僧侶達の実践例から分析した。具体的な調査法としては、既存の開発僧の事例、櫻井が蒐集した開発僧の事例、参照として郡部の一般僧侶の事例を比較しながら、共通点と相違点を描出した。ここでは、僧侶が開発を行う場合に、①文化的資源（僧侶の信用・宗教的守護力）の利用があること、②歴史・政治的正当性（社会開発という国家の政策に比しながらも節制や徳というところの開発を説くという僧侶の主体性を維持し、時に行政に批判的な開発実践も志向、特に森林行政をめぐる政府と先住権を主張する農民との葛藤に身を投じるプラチャック僧の事例）があること、③社会関係資本（東北タイの僧侶たちは頭陀行によりタイ全国を行脚し、村人達によって情報の伝達者・媒介者となっており、僧の師弟関係や寺院のネットワークを通じて便宜を図るルートを保持）の利用があることを述べた。そして、④一九九〇年代中盤においては、NGOと協働する開発が一段落し、僧侶個人のカリスマ（森林でなした苦行・瞑想実践により悟りの高みに到達し、それゆえの霊験を獲得して呪術的占いや治癒能力を保持すると信じられることなど）が広く人々の帰依を集め、地域社会を超えた積徳行のコミュニケーションが形成され、喜捨された浄財が寺院を通して社会的に還元される事例が増えていることを示した。多くの例は、バンコクに移住した人々が故郷の僧侶や寺院のパトロントなることであるが、政治家や企業家として成功した人々が寺院建築を請け負ったりして自身の権力や財力を徳や名声に転換する例も見られた。

このような開発僧の研究から明らかになるタイにおける政治

と宗教との関係は、タイの社会開発史の独特の脈絡で理解されるものである。ここに宗教社会学的な聖俗関係で想定されてきたキリスト教的世俗化モデルには当てはまらないし、タイ王国の近代化し中進国化するプロセスにおいて二度ほど政治がタイサンガと僧侶の世界に介入したケースを世俗主義によるタイ仏教の近代化と大きく捉えても、直接タイ研究における進展にはつながらないだろう。宗教社会学的な世俗化論・近代化論は比較社会学的な事例から大きく歴史的な拘束性を捉え直されるべきであり、近代主義（モダニティ）と世俗主義の関わりも地域社会・地域文化の観点から理解されるべきだろうと思われる。

#### 近現代インドにみる「世俗国家」の姿

—— 仏教改宗運動の事例から ——

舟橋 健太

インドは、その憲法前文において、「社会主義・世俗主義に基づいた民主共和国」を、目指すべき国の姿として宣している。また同時に、信教の自由についても明記がなされている。しかし、イギリスの植民地統治を経た、同国の宗教と政治、社会の関わりは、近代西欧社会にいう「世俗国家」とは異なる様相を呈している。本発表では、インド独立期における二人の傑出したリーダー、すなわちガンディーとアンベードカルに焦点を当てて、社会と宗教の関係のありようを考察し、世俗主義理論の再考を試みたい。

インドが、一九世紀から二〇世紀中葉にかけて、大英帝国の統治下にあったことは周知の事実である。植民地状況の影響で

特筆すべきは、インドの人びとを範疇化したことにある。範疇化の基準となったのは、とりわけ、宗教的属性、ならびにカースト的属性である。ここにおいて、人びとのカテゴリが、固定化・本質化され、人びとにおいても、時に排外的に内面化されることになった。

このような植民地状況からの離脱を志向したリーダーの一人が、「インド独立の父」といわれるM・K・ガンディー（一八六九—一九四八）である。ガンディーが目指したものは、第一義的に、ヒンドゥーとムスリムが融和したかたちでの「ひとつのインド」の独立であった。そのガンディーにとって、不可触民も含めたヒンドゥー教徒内での統一は大前提であり、不可触民問題を政治課題とすることは避けるべきことであった。ガンディーがとった不可触民解放を目指す運動は、主に精神的・「宗教的」方法によった。不可触民への「ハリジャン」(神の子を意味する)との呼称の付与や、ハリジャン奉仕者団の設立、そこにおけるカースト・ヒンドゥーの「改心」を求めの方針などにみることができるとともに、また、ガンディーにとってのヒンドゥー教は、正統なヴァルナの法に基づくものであって、先祖からの職を正しく受け継いで、生活の糧を得ることが説かれた。

こうしたガンディーの理解や対応に強く反発したのが、自身も不可触民の出自をもつB・R・アンベードカル（一八九一—一九五六）であった。アンベードカルにとって不可触民問題とは、宗教的問題であると同時に、権力、政治、経済的課題でもあった。彼は特に、カースト差別・不可触民差別を階級の間

題と捉えて、被抑圧者階級による連帯を模索した。また不可触民の地位向上のためにはイギリス当局に働きかけることも厭わず、分離選挙権の要求など、ある意味で植民地状況の活用を図った。アンベードカルにとって、不可触民の解放を伴わないインドの独立など無意味であった。不可触民差別、カースト差別の元凶にヒンドゥー教をみたアンベードカルは、平等主義に基づく仏教への改宗の道をとった。インド発祥の宗教である仏教への改宗は、アンベードカルが、ヒンドゥー教徒であることは拒絶したが、インド人であることは重視していたことの証左として考えられよう。

近現代インドにおける仏教改宗運動は、その発端から、不可触民解放運動として開始・展開された。ゆえに、宗教的、すなわち、神や教義に関わる側面にとどまらない、社会経済政治的要請を必然的にはらむものであった。インド社会は、宗教と政治、社会が、深くかつ密接に絡み合っている。ゆえに、宗教の要素を考慮せずに、政治や社会について論じることはできないし、政治性や社会性を抜きにした宗教の姿もまた考えられない。その姿は、西欧諸国にいう世俗国家とはまた異なるものである。インドにおける世俗主義は、反宗教や非宗教、宗教と政治の区分といったものではなく、多様な宗教の共存に価値をおく、宗教的多元主義の姿としてみることができよう。インドの人びとにとって、宗教は人生の一部などではない。宗教は、かれらの生活世界そのものといえるだろう。

## コメント

ジエイムズ・ベックフォード

これらの興味深い発表は、私が長い間にわたって関心を持ってきた問題を扱っており、そのいくつかは宗教の社会学的研究の根本に密接に関わっている。ただ、副題の「ポスト世俗化」という言葉には留保をつけたいと思っている。多分、「世俗化を越えて」(Beyond secularisation)の方がまだ少し良いかもしれない。

私は、発表すべてが、それぞれの問題を歴史の文脈のなかで論じているのは大変良いことだと思っている。歴史的に宗教の継続性と変化に注目せずに、宗教が意味を持つことは不可能なのである。私の著作をお読みいただければ、私が、近代国家のエイジェンシーがどのように宗教を統制し、宗教がどのようにその統制に応答するかを理解することの大切さを強調してきたことがわかるだろう。世俗化論をめぐるこれまでの議論はこの現象を無視しがちだが、今回の発表はすべてこの点を注意深く扱っている。さらに、日本では、「世俗主義」「ライシテ」といったテーマに強い関心があることがわかり非常に面白いと思った。これは、イギリスでは「非宗教」(non-religion)と呼ばれるものだが、フランスの研究者は、日本でのこうした関心の増加に興味を持つだろう。日本、タイ、インドを事例に選ぶのはすばらしい。ただ、世俗化論への反駁には、将来的にさらにトルコの事例を加えるのは価値があるように思われる。

山中発表については、日本の宗教社会学者にとって、新宗教研究が特別な意味を持っていたという指摘は興味深い。また、

日本の社会学者が宗教に関心を持っていないのもおもしろく、これはフランスでもイギリスでも変わらないが、アメリカでは異なっている。多分、日本の宗教社会学の状況は、イギリスとそれほど変わらないように思われる。世俗化論を強力に主張する研究者は実際には少なく、多くのイギリスの宗教社会学者は、世俗化論よりも、スピリチュアリティ、宗教的多様性、宗教の法的文脈、ジェンダーと宗教に関心を持っている。林発表は明治期の近代国家機構の強制的要求を強調したが、これは重要で新鮮だった。世俗化は自動的なものではなく、社会の統合を生み出すために必要な政治的な戦略の帰結なのであり、発表の焦点は何が宗教なのかを規定する宗教と法律との関係を扱っているが、これは私自身の問題意識とも一致している。この状況が、特に信教の自由の法律的枠組みという点で、戦後どのように発展したのか尋ねてみたい。また、日本の初期の鉄道敷設に欧米の企業の熾烈な競争があったが、同じことは、世俗主義の国家の強制にもいえるだろうか。櫻井発表の *engaged Buddhism* という概念は、「彼岸の僧侶」という西欧のステレオタイプと対比しても非常に興味深い。この発表は、世俗主義の文脈における世俗化理論の限界を示す好事例である。イギリスでも、タイの僧院が刑務所のチャプレンを組織しており、政府との関係も良好である。しかし、国内の様々な仏教集団との間に競争があり、ときには対立を生じることもある。この点について東アジアや東南アジアではどうなのだろうか。また、軍隊と宗教の関係という問題も面白いかもしれない。舟橋発表については、インドの独立に大きな役割を果たしたガンディーとア



ンベードカルの対照的な人生はつねに興味をそそられるが、彼らが今のインドをどのように見ているのだろうか。また、彼らが思想や実践を通じて狭いヒンドゥー教や仏教の概念に挑戦したが、それがどの程度宗教学研究に影響を与えたのだろうか。舟橋氏は、インドにおける世俗主義は反宗教ではなく宗教的多様性となる種の平等主義を重視するとしているが、私の質問は、世俗主義はどの宗教も相互に平等だと主張することで、むしろ宗教集団間の権力に対する競争を促進していないだろうかというものである。

パネルの主旨とまとめ

山中 弘

一九六〇年代の西欧の宗教学の支配的な理論であった世俗化論争の迷走の中で、宗教学の理論的パラダイムの不在が意識されて久しい。今日でも、世俗化論争は続いているが、全体としてヨーロッパとアメリカという地域的争いという様相を呈しており、こうした状況の中で、欧米の学界内部からも、理論内部に埋め込まれた西欧的近代化や宗教キリスト教といった前提から離れるべきだという主張が聞かれる。欧米のこうした学問状況を鑑みるに、西欧に偏らない宗教学の新たな理論的パラダイムの構築に向けて、非西欧世界を研究のフィールドとする日本の研究者の果たすべき役割は非常に大きいように思われる。日本の宗教学の展開は欧米の理論を積極的に摂取しながらも、日本独自のイエ・同族団、先祖祭祀、新宗教などの優れた実証研究を積み上げてきており、新たな宗教学

学に向けて欧米の宗教学との間で創造的な対話を行う格好の位置を占めているからである。

そこで、本パネルは、ヨーロッパの宗教学を長い間牽引してきたジェイムズ・ベックフォード教授をコメントータに迎えて、世俗化論を共通の議論の土俵にしながら、日本、タイ、インドの三つの国の事例を取り上げながら議論を行った。もちろん、日本では世俗化論は否定的にしか受容されておらず、体系的な一般理論としての世俗化論の破綻は明らかであるので、ここでは、世俗化論という理論よりも、この理論の骨格をなす、近代化における宗教の布置の変化という問題系を議論の軸に据えることにした。そこで、西欧近代における宗教の変動という世俗化論の理論的前提を対象化するために、比較という視点から、植民地主義や帝国主義的な侵略の脅威といった外発的なインパクトによって国民国家の建設の道を歩まざるを得なかった三つの国における宗教の布置を検討することにした。その場合、世俗化という観点よりも「世俗主義」という論点に注目した方がいいように思われる。というのも、ここでは共通して、国民国家建設の過程で宗教を管理しようとする政治的意図によって宗教の位置が大きく規定されていることが看取できるように思われるからである。そのため、ここでは世俗主義を反宗教という意味でなく、国家統合などの政治的目的のために、宗教を意図的に利用したり排除したりする政治的志向性ないし態度として、便宜的に定義しておきたいと考えている。

以上のようなパネルの趣旨の説明に続いて以下の四つの発表が行われた。まず、山中が日本の宗教学における世俗化論



との受容を一九七〇年代に絞って整理し、その受容がなぜ否定的なものであったのかを明らかにし、本パネルの理論的方向性を示唆した。次いで、林が宗教史の立場から、日本の近代国家の形成における宗教の位置は国家権力による強制力によって生じたものであり、近代国家の強制力によって起る国家と宗教の関係を「ライシゼイション」と呼ぶべきだとした。櫻井は、宗教学の立場から、タイの開発僧に焦点を当てながら、タイの事例はキリスト教的世俗化モデルには当てはまらないとし、モダンティと世俗主義の関わりも地域社会・地域文化の観点から理解されるべきだとした。最後に、舟橋は人類学的視点から、インドが世俗国家をその憲法前文に謳っているが、近代西欧社会にいう「世俗国家」とは異なっていることを指摘し、インド独立期における二人のリーダー、ガンディーとアンベードカルに焦点を当てて、インドにおける宗教の意味について論じた。これらの発表に対してベックフォード教授からそれぞれコメントが加えられ、それらに対して発表者との間で短い応答があった。フロアからは、フランスのライシテを念頭において、人権との関わりを含めて日本における世俗主義と世俗化との関係に関するコメントや *engaged Buddhism* 概念についても質問があった。

## 戦場のワイトゲンシュタイン——神への祈り——

代表者・司会 松野智章

### 第一次世界大戦における東部戦線

——ブルシーロフ攻勢を中心に——

石神 郁馬

ワイトゲンシュタインの『論理哲学論考』は、第一次世界大戦の前線で書かれたものである。本発表ではワイトゲンシュタインがどのような状況下にしたのかを確認すべく、第一次世界大戦の東部戦線や彼が所属したオーストリア・ハンガリー二重帝国軍の特徴、また、彼が参加した激戦であるブルシーロフ攻勢がどういったものであったのか明らかにしたい。

第一次世界大戦で重要なのは「世界戦争」だったことではなく、「総力戦」であったことである。戦争における全死者数は諸説あるが、最大で二六〇〇万人といわれる膨大なものであった。それまで最大の戦争であったナポレオン戦争の三倍から五倍の死者数にあたる。この理由は工業力の増大によるところが大きい。機関銃や飛躍的に性能が向上した大砲、そして、それらを極めて大量に戦場に投入させたのが「総力戦」体制というものであった。「総力戦」体制下では国家が有するあらゆる人・物・金を戦争遂行のために動員し、戦場だけでなく銃後と呼ばれた本国との一体化がなされたのである。

映画「西部戦線異状無し」に代表されるように比較的知られたエピソードはいずれも「西部戦線」であり、「東部戦線」の

認知度は一般的に低い。東部戦線は、両軍が対峙した前線の長さは西部戦線の約二倍で、しかも「東部戦線」はロシアに近くにつれ末広がりになっていった。この大きさの違いは両軍の密度の濃淡に直結し、「東部戦線」の戦闘は「西部戦線」と比較して穏やかに感じられたのである。「東部戦線」では膠着した戦いとならず、「機動戦」「運動戦」が展開される傾向が強かった。またドイツ軍はロシア軍に対し、常に優位に戦いを進めていた。「東部戦線」において最も成功した作戦の一つ「ゴルリッツ突破戦」では、ドイツ軍は最大四〇〇キロも前進するなど顕著な成功を収めている。

一方でオーストリア＝ハンガリー二重帝国軍はロシア軍と単独で戦う場合は、概ね分が悪かった。二重帝国は他民族国家であったので、当然のことながら国民の徴兵により成り立つ同国軍も複数の民族により構成されていた。しかし、軍を指揮する将校の約八割がドイツ系で占められており、人口比率と比較して著しく偏っていた。また、民族だけでなく用いられる言語も多かったことは軍内部の協調と連携に悪影響を及ぼし、二重帝国軍を悩ませた。戦争を通して二重帝国軍の攻勢で失敗が多かったのもこのことが大きな要因の一つである。

そうした環境の中でウイトゲンシュタインが体験したもつとも大きな戦闘がブルシーロフ攻勢である。一九一六年六月にロシア軍により行われた攻勢で、ロシア軍にとっては、この戦争を通じての最大の勝利となった。作戦を立案したブルシーロフ将軍は、綿密かつ、巧妙な準備と指揮により二重帝国軍に回復不能な損失を与えた。ただし、ロシアの受けた損失もかなりあ

り、その結果が皮肉なことに、ロシア革命を引き起こすきっかけとなったのである。この激戦の真っ直中にいたウイトゲンシュタインの日記の記述は暫くの間止まっていた。戦いが小康状態に入った頃、記述は再開されるが、一九一九年七月七日付の日記には、あの有名な「論理哲学論考」の七番「語り得ないものについては、沈黙しなければならない」という一節の原点と思わせる「言われえないことは、言われえないのだ！」との記述を確認することができるのだ。

この一例に代表させるように、「論理哲学論考」の書かれた背景である戦史研究は、ウイトゲンシュタインの思想を理解する上で、想像以上に重要なものであるといえるだろう。

#### ウイトゲンシュタインの『秘密の日記』

—— テクストとその内容 ——

丸山 空太

『秘密の日記』は、ウイトゲンシュタインが第一次世界大戦従軍中に戦場でたたためた私的な日記である。彼は戦争中、常に小さなノートを携帯した。そして時間を見つけては、ノートの見開き左側には簡単な暗号を用いて私的な日記を、右側には通常の文字で哲学的な思索の成果を書き入っていた。このうち、哲学的なメモについてはウイトゲンシュタインの死後、全集に収録された（邦訳版全集にも『草稿一九一四—一九一六』として収録されている）。しかし、私的な日記の存在は遺稿管理者によって隠蔽された。この、当初公開を見送られた部分こそ『秘密の日記』である。このテクストの出版をめぐるのは

様々な混乱があった。そもそも、遺稿管理者が嚴重に管理したために、一九七〇年代後半に至るまで、このテクストの存在は数少ない研究者を除いて全く知られていなかったのだ。それが公になった背景には、ヴィルヘルム・パウムという在野の学者のスタンドプレーがあった。パウムは遺稿管理者の許可を得て、当該の日記帳を複写すると、それを独自に翻刻して出版したのである。パウムの行動は遺稿管理者らによって妨害を受けたが、一九八五年にスペインの学術雑誌にこれを掲載することに成功した。現在では、判読などの点でより完全なテクストを電子版の遺稿集で読むことができるが、パウムの行動がなければ、このような「公式版」が公刊されることもなかったかもしれない。

遺稿管理者がこの日記を隠蔽しようとした理由は、ワイトゲンシュタイン自身の遺志の他に、この日記の内容にもある（ちなみに、ワイトゲンシュタインは生前、哲学的なメモも含めて日記帳の全体を破棄するよう望んでいた）。そこには、戦友に対する罵倒の言葉や自慰行為の頻度、ケンブリッジ時代の友人への憧憬などが赤裸々に書きこまれていたのだ。しかし、ワイトゲンシュタインの生と思想との関係を考える際にこれほど興味深い史料はない。事実、ブライアン・マクギネスやレイ・モンクなど権威ある研究者によって書かれた伝記においても、この史料は縦横に活用されている。また、ワイトゲンシュタインが、自分が戦死したらこの日記帳を母親に送るよう頼んでいたこと、彼には——とりわけ一九二九年以降——自らの恥部を罪として告白し赦しを得なければならぬという強迫的な衝動が

あったことなどを踏まえるとき、彼が、どのような動機から、あえてこうした事柄を書き残したのかと問い直してみることが重要である。彼は、自分が激しい情動にとらわれ我を忘れてしまいがちだということを自覚していた。そうした悪感情や性欲の増減を手帳に克明に記録し、自らに対し露わにすることで、彼は自己を制御しようとしているように見える。

また、日記に見られるのは、こうした自身の感情や行動の記録だけではない。折々の読書についての感想や、哲学的な仕事の進捗に関する書き込みもある。とりわけ、この時期に読んだトルストイの『要約福音書』は印象的だったようで、彼はその影響のもと、神と聖霊とあるべき自己との関係を繰り返し考察している。ワイトゲンシュタインは、野卑な戦友の間で、ともすれば自己自身を失いそうになるという危機感を強く抱いていた。このため、そうした野蠻さから身を護り、自己自身を保持していくことが、彼の実存にとつて大きな課題となっていたのだ。さらに、これと関連して、頻繁に登場する神や聖霊に対する祈りも興味深い。彼は危機に際して心を込めて祈っている。つまりそうした言葉の使用に意味や重要性を認めているのだ。

『秘密の日記』は専門家の外ではほとんど知られていないテクストであるが、初期ワイトゲンシュタインの思想を理解するうえで極めて重要な史料であることがわかるだろう。

意味との合一、問いの消滅

——『要約福音書』が語りかけたこと——

冲永 宜司

ワイトゲンシュタインは『論考』において論理と徹底的に格闘しつつも、(六・四)以降その限界が述べられ、最終的にそれを捨て、「語り得ぬもの」を示すに到る。この「語り得ぬもの」、論理が扱う「事実」の中に記述され得ないものとは何なのか。この問題を、戦場でワイトゲンシュタインが携帯していた、トルストイ『要約福音書』を導きの糸とし、「事実」を『福音書における』「肉」、「語り得ぬもの」を同書の「霊」として考えてみたい。そこで「肉」は無条件に「霊」に移行できるのではなく、「霊」に至るためには、「肉」との徹底した闘いを経ることが要求される。それが「悟り」(Ekkentnis)という独特の認識形態であり、しかもこの認識は何か新たな対象的認識を獲得するのではなく、反対に形而上学的対象への問いの無意味を私たちに気づかせる、という点に特徴がある。

『論考』の「語り得ぬもの」は、「論理」で扱えるものの限界に着目することで、逆説的に明らかにする。実際『論考』は、「論理哲学」の書でありながら、論理の役割の限定にその特徴がある。たとえばどんな命題も、その命題の中の具体物については語り得るが、その命題自身については何も語れない(三・三三三)。また関数は、「入力項」を自らの外に必ず持たねばならない(三・三三三)。しかしそれがなくては、関数は何も機能しない。つまり、「関数」を「世界の中」とすれば、「関数」を機能させるものは、その関数の「世界の中」には入

り得ない。このように、論理は自らの根拠となるものを、自らの内に含むことができない。また、論理学の中には、驚きも存在しない(六・一二五)。このように事実の世界は、存在や世界全体の意味から見れば「どうでもよいこと」(六・四三三)とまで言われる。

また「語り得ぬもの」は論理の外に存在する実体ではなく、論理によって作られた仮象が、こちらが論理の外に出ることで消滅する出来事を意味する側面もある。形而上学の問題、自我の非存在(五・六三一)、「生の問題」(六・五二二)などがこの消滅課題にあたる。つまり存在するように見える問題は、「語り得ぬもの」を、論理によって語り得るかのように扱うことで生じ、むしろこうした問題が消滅する事態こそを「語り得ぬもの」と見なすことに『論考』の特徴が見られる。それは「肉」において生じていた問題が、私たちが「霊」の次元に至ることで、問題自体が不成立になることでもある。

この形而上学の問題の消滅は、「霊」において、自我や時間といった「肉」における世界把握の基本的な形式が、成り立たなくなることと条件とする。「霊」の次元は、死後の生や形而上学的な「謎」といった、「肉」における論理の形式によって構築されるものを無効にし、その結果こうした「謎」の根拠を根こそぎ消滅させることで、「肉」から隔たっている。反対に、死後生を「肉」の論理で導こうとしても、それが「時間の中」にある限り、死後生のさらに先がどこまでも問題化し続ける。反対に、死後生の先を問う時間形式が無効になれば、問題自体が生じ得ない。この解決は時間形式の内部からは理解できず、

この意味で、「肉」から「霊」は「語り得ない」のである。『論考』において、最終的に「梯子」が外されるのも、問題の出所としての論理の撤去として理解できる。

このように、形而上学の問題の出所としての「肉」は、問題の出所であり、また生に執着する苦悩の出所でもあった。この「肉」を無効化するのが、無時間性、無主体性の獲得であり、この闘いが、ワイトゲンシュタインが戦地で現実実践した、「肉」と「霊」との断絶の乗り越えの試みであった。そしてこの消滅させるべき自らの「肉」こそが、ワイトゲンシュタインが戦場の限界状況の中で闘った本当の相手だったと考えられる。

「宗教者ワイトゲンシュタイン」の原点としての

### 『秘密の日記』

星川 啓慈

本稿では、「宗教者ワイトゲンシュタイン」の二つの側面に焦点をあてる。(1)現在の自分を超えて「より善い人間」を目指すという、彼が終生持ち続けた宗教的／実践的態度。(2)神や宗教をめぐる深淵な事柄など「高次の絶対的な価値」に関わるものについては「語ることはできない」という、彼の理論的／否定神学的思索傾向。この二つの点を『秘密の日記』に読み込むことができる。

(1)はワイトゲンシュタインの生涯に一貫して見られる。例えば、四七歳の時には「正しく生きるためには、私は自分に心地よい生き方とはまったく違ったように生きなければならぬだろう。つまり、生きるとは表面で見えているよりずっと真剣な

ものだというのである。生きるとは恐ろしいほど真剣なことなのだ」(『哲学宗教日記』)と述べ、五七歳の時には「キリスト教は、とりわけ次のようなことを言っているように思われる。：〈君たちは暮らしぶりを変えなければならぬ〉(あるいは〈暮らしの方向を〉)。：キリスト教の場合、私たちは、何かに心を捕まえられ、方向転換しなければならぬ。：方向転換したなら、そのままの方向をとり続けなければならない」(『反哲学的断章』)と述べている。こうした内容の書付は、二〇歳代後半に書かれた『秘密の日記』にすでに見られる——「もし、今、〔戦闘で〕死んでしまうのなら、どうか、自分自身を忘れずに、良い死に方をしたい。どうか僕が、自分を自分自身を失うことがありませんように！」(二五歳)、「善く生きるということとは困難だ!! しかし、善き生というものは美しい」(二六歳)、「自分自身を失わないことが、恐ろしいほど困難だ。というのも、僕は確かに弱い人間なのだ」(から)「(二七歳)。

(2)に関して重要なのは、次の書付である——「先月は、大変な辛苦(ブルシローフ攻勢)があった。僕は〔軍隊生活でおこる〕あらゆる可能な事態についてたくさん考えた。しかし、奇妙なことに、自分の数学的な思考過程と繋がりをつけることができな(一九一六年七月六日)、「しかし、繋がりはつけられるだろう! 言われえないことは、言われえないのだ!」(同七日)。これと同時期の『草稿一九一四—一九一六』には、「生」「生の意義」「幸福」「神」「死」「永遠」など、生の問題(「語りえないもの」)についてかなりの分量が書かれている。

さらに、この時期の「草稿」では「対象」「要素命題」「一般命題」など論理学的な事柄をめぐって思索が展開されており、「対象」は「語りうるもの／語られうるもの」である。これら二つを念頭におけば、「言われえないことは、言われえない」というのは、「論理学的に語りえないものは、語りえない」という主張になる。そうすると、ワイトゲンシュタイン自身の戦闘体験と密接な関係にある宗教的事柄と、論理学的思考過程とは繋がりをつけることができない。その理由は、前者は神・宗教・人生など「価値」と緊密に関わる事柄であり、言語は「事実」について述べること／世界の状態を記述することはできて「価値」に関わる事柄については述べられない／記述できないからである。しかしながら、彼は「繋がりはつけられる」と述べてから、「言われえないことは、言われえない」と述べている。これが意味することは、次のようなことではないか。すなわち、彼の戦闘体験と繋がる宗教的事柄と論理学的思考過程とは「繋がらない」けれども、「繋がらない」という形で「繋がる」。この着想が『論考』の結論（語りえないものについては、沈黙しなければならない）に彼の意識の奥底で結びついていったのである。

パネルの主旨とまとめ

松野 智章

世界中で読まれているワイトゲンシュタインの『草稿一九一四―一九一六』はノートの右側に書かれているが、そのノートの左側に並行して暗号で書かれたものが『秘密の日記』であ

る。英訳も邦訳もなく、独語の原書も絶版である。この日記のなかには、神、霊、祈り、恐怖、安堵、戦闘の模様、生理現象、兵士たちとの関係など、彼の従軍中の私的な生活が赤裸々に書かれている。とりわけ、激戦のなかでの神への祈りは、『戦争と宗教』というテーマを考えるさいの一事例として、貴重である。以下、発表内容を紹介する。

まず、第一発表者である石神郁馬氏は、ワイトゲンシュタインが従軍した第一次世界大戦並びに、「ブルシーロフ攻勢」がいかなるものであったのかを解説した。石神氏は、第一次世界大戦を「総力戦」と位置づけ、それまでの戦争とまったく性質が異なるものだと指摘する。総力戦とは、戦場で戦う兵士だけでなく、国民が丸となって戦争に取り組むものであり、その結果、膨大な兵器・砲弾の補給を可能とさせ、人類が経験したことのない熾烈極まる戦場を誕生させたという。そして、ワイトゲンシュタインが参戦したロシア軍のブルシーロフ攻勢は、第一次世界大戦の中でも有数の激戦であり、この戦闘を境にワイトゲンシュタインの日記の記述の内容に大きな変化が見受けられたことを指摘した。

第二発表者である丸山空大氏は、具体的に『秘密の日記』がどういったものであったのか説明した。まず、第一にこの日記の刊行までの特異さについて言及がなされた。というのもワイトゲンシュタインの遺稿管理者は、この日記を秘匿したからである。それを一九八〇年代の半ばオーストリアの無名の教師ヴェイルヘルム・パウムが、遺稿管理者の意向を拡大解釈し、つまり、半ば無視して翻刻し刊行したのである。その内容は、かな

り個人的なことにまで及び、大きな衝撃をもたらしたという。また、丸山氏は、この日記において重要な哲学的な仕事がなされていることも指摘した。特に、トルストイの『要約福音書』に関する記述は多く、その影響のもと、神と聖霊とあるべき自己との関係をワイトゲンシュタインが繰り返し考察していることを紹介した。

第三発表者である沖永宣司氏は、『要約福音書』を重視し、この観点から『論理哲学論考』を読み解くことができる可能性を示した。『論考』でいう「事実」と「語り得ぬもの」の対応関係を『福音書』の「肉」と「霊」の対応関係に同位相で捉えることができるという。したがって、ワイトゲンシュタインの『論考』は「霊」に至るまでの「肉」との徹底的な戦いが述べられているものとなる。この戦いの実践の場が、ワイトゲンシュタインにとつての現実の戦場だったという。つまり、ワイトゲンシュタインはロシア軍と戦いながらも、本当に向き合っていた真の敵は、「肉」であり、その戦いであつたと理解するのである。

第四発表者である星川啓慈氏は、沖永氏とは別の角度から「語り得ぬもの」について言及した。ワイトゲンシュタインを否定神学者として捉える見方である。それは、「事実」に関する事柄はすべて「語り得るもの」であるのに対し、神・宗教・人生などは「語り得ない」ものに属するという。言語は事実について記述することが出来ても、価値については無力である。そして、この思索は、『秘密の日記』を取り上げながら言語に絶する戦争体験を通して形成されたと指摘した。

本パネルでは、最大の激戦である「ブルシーロフ攻勢」を中心に、『秘密の日記』を通して、文字通り、「生と死の境界」にたつたワイトゲンシュタインの姿を浮き彫りにした。最後に、フロアからの質疑を通して活発な議論が為されたことも、ここに報告しておきたい。



観る・坐る・祈る

——「身体」をめぐる思想と宗教文化——

代表者 何 燕生

司会 木村敏明

道家・道教の身体論——「坐忘」について——

吳 根友

『莊子・大宗師』篇に見える「坐忘」という言葉が、崔譔や成玄英によって「端坐而忘」（端坐して忘れる）と解釈されて以来、多くの注釈者はこのような解釈を受け継いできており、わずかな学者が崔、成両氏の注と疏に対して、疑いを呈しているのである。近年、王叔岷『莊子校詮』の中に引用されている曾国藩の新注によると、「坐忘」とは、「無故而忘」だという。王氏は曾国藩の注の出処を明らかにしておらず、その注釈も認めていない。錢穆も曾国藩のそうした注釈を引用しているが、その注釈の出処を同様に明らかにしていない。最近、我々は、「坐」という文字が論及される曾氏の出処を見付けることができたが、彼は読書雑記である『経部・詰訓雑記』の中で、「千」「白」「素」「坐」等の字の意味を論じて、これらの字はすべて「無故」の意味だと述べているのである。曾氏の「坐」に対する注釈に拠って、もし、『莊子・大宗師』篇の「坐忘」を解釈すれば、「坐忘」という言葉の理解に、新しい意味をもたらす可能性がある。先秦時代において、「坐」には多くの意味があるといわれるが、概括すれば、一つは身体の姿勢に直接もしくは

は間接的に関係するものであり、今ひとつは身体の姿勢とは無関係のものである。身体の姿勢や坐り方と関係しているものは、危坐、安坐、夷坐、箕坐、跪坐などがある。清代の惲敬『困説』には、「古者危坐任膝、安坐任足、夷坐任臀」とある。先秦時代の古い漢語の中で、「坐」字は体の姿勢から四つの新しい意味が導かれるようになった。一つ目は「守る」という意味である。例えば『左伝・桓公七年』には「楚人、其の北門を坐り、諸を山下に覆そう」とあり、『鄭注』では「坐、猶お守なり」という。二つ目は「乗る」という意味である。例えば『呉子・治兵』には、「漏船の中に坐るが如し」とある。これは漏船に乗るという意味である。三つ目は「因る」の意味である。例えば『管子・君臣上』には、「是以為人君者、坐万物之原、而官諸生之職者也」とあり、万物の本源（道）に因って官職を設けるという意味である。そこから、「……のために、……だ」という解釈になったのである。四つ目はリラックスすること、自然のままという意味である。例えば『管子・君臣上』には、「坐而収其福」とあり、『孟子・離婁下』には「可坐而致也」とある。その意味するところは、行動しなくても、獲るものがあり、ある事物に到達できるというものである。つまり、リラックスしている状態のまま、自然のままにして起ることを指す意味である。「坐」という字の四つ目の意味から、曾国藩が「坐忘」を「無故而忘」と訓読したのは根拠があったことが分かる。では崔譔や成玄英が「坐忘」を「端坐而忘」と解釈したのはなぜであろうか。実は、それは中国へ伝えられた初期禅学における「打坐」という思想の影響による結果だと我々は考え

る。しかしながら、習禅者の宗教生活においては、「端坐」という言葉の本身は変化しており、僧侶が坐禅する際の坐り方を意味するようになっていたのである。崔譔や成玄英が「坐忘」を「端坐而忘」と解釈したのは、まさしく仏教の坐禅文化の影響を長い間受けてきた結果によるものである。より具体的に言えば、崔氏の解釈の方がより直接に坐禅文化の影響を受けていたと思われる。成氏の方は道教の静座の修養工夫の影響によるものだと思う。要するに、「坐忘」の本来の意味は「端坐而忘」というのではなく、「無故而忘」というものであり、自然のままに忘れる、という意味だった。それは人間が「忘れる」という精神レベルにおいて、ある種の高い境地に到達するものであり、最高の境地と言っても良からう。「坐忘」とは、今日の道教研究者が認めているような、一種の精神的修練の方法でもない。「坐忘」は中国古代の士大夫が言う「静坐」や今日の道教徒や仏教、および在家信者たちが言う「静座」とは本来無関係なのである。

### 身体感覚を超えて——老子の「恍惚」という思想——

秦 平

視覚的「恍惚」の基本的な特徴は、両目をリラックスさせ、ある種の焦点をぼやかした状態のことである。このように「観る」ことは、細かく観たり、全てを現すのではないが、ぼんやりとか朦朧とした色彩を持つ状態の中で、普段は見逃されてしまふような情報を把握できたり、場合によっては奇妙な感じを与えられさえるのである。視覚的「恍惚」は「目明（目では

つきりと判別すること）」を求めるのではなく、（逆に）目で「観る」働きに対する、ある種の解消もしくは矯正であり、そのような「恍惚」に「観ること」は、集中力を高度に、全神経を傾注して「観る」のとは全く対照的な関係をなしているのである。後者のような意味での「観る」は「得るものもあれば、失うものもある」というものであり、これに対して、視覚的に「恍惚」な「観る」は「得るものも無ければ、失われるものも無い」というものであって、たとい、ある特定の対象物を精確に識別しないとしても、視野に入っているすべての情報を捉えることができるのである。

視覚的「恍惚」という考え方に問題がなければ、同じ理屈で聴覚、触覚などその他の感覚、知覚の領域における「恍惚」という考え方を導くことができる。これらの感官の知覚レベルの「恍惚」状態は、老子哲学で説かれる「恍惚」と関連すると考えられる。従来、学界ではしばしば「道体（道はあらゆるものの本体である）」という立場から「恍惚」を論じる『老子』の二つの章を解釈してきており、例えば「道」は独立的で、その他のいかなる物にも頼らず、超越性や日常的な経験を超えた絶対性をもつもので、その点からすれば、「恍惚」は「道」を前にしては限界性と無力感を呈するものになり、「道」に対して、我々はいつまでも正確に、明瞭に、はっきりと「観る」ことができないのである。

「恍惚」を論じる『老子』の二つの章は、また「体道」（道を体現する）という立場から解釈することができる。人間は限りある存在ではあるが、人間は「道」を源にして出てきたもので

あるため、人間は「体道」（道を体験）することができるとい  
うのである。「恍惚」は「道」によって人々の前に顕わされた  
在り方であると同時に、また、そうで在ることによって「体  
道」する方法であり方向でもあるというのである。人々が「体  
道」するとき、聴覚や視覚などの感覚的執着を捨て去り、いわ  
ゆる「耳聡目明（はつきりと耳で聞き分けはつきりと目で見分  
ける）」という世俗レベルでの知覚基準を改め、「恍惚」という  
奇妙な状態を通して「道」に接近し、「道」にたどり着き、最  
後は「道」に溶け込むのである。感官の知覚レベルでの「恍  
惚」は、そうであることを通して、更に精神レベルでの「恍  
惚」へと向かうことができるというのである。「恍惚」なる在  
り方は、人間という存在物に完全に混沌なる状態を回復させ、  
「道」の本性と一致させるのである。そこにおいて、人間は、  
「道」と出会い、それに共鳴するのである。「老子」第一〇章に  
曰く、「天門開闔して、能く雌（めづ）らん乎」と。老子によれば、  
人間は外界の情報に触れるとき、感官が「雌」の状態を保つべ  
きだという。つまり、耳や目レベルの極端な追求を捨て、ある  
種の雌の受け身の、柔順な状態を保つべきで、それこそ道に順  
つて為すべき態度である。老子は、「体道（道を体現）」する過  
程において、耳や目などの感覚的器官に対して、ある種の警戒  
と回避を示し、つまり「耳聡目明」であることを捨て、耳目を  
「恍惚」にすることから精神の「恍惚」状態に到達するという  
ことを説くのである。精神の「恍惚」とは、「之れを損し又た  
損す」という後に到達した「虚静」の状態のことである。「恍  
惚」を通して到達した精神の「虚静」なる在り方こそが、本当

の意味での「凝神」なのである。その意味で「恍惚」は道家の  
身体や精神の修養実践における一つの特質を現しているかも知  
れない。

#### 国民文化と坐

——岡田式静坐法にみる「自己」のありかた——

栗田 英彦

岡田式静坐法とは、岡田虎二郎（一八七二—一九二〇）によ  
って創始された坐法と呼吸法からなる身体技法である。体位向  
上と徳性涵養を兼ねた「心身修養法」として、明治末から大正  
期にかけて非常な人気を誇っていた。岡田のもとには、木下尚  
江（一八六九—一九三七）や田中正造（一八四一—一九一三）  
といった著名な社会運動家から、政治家・軍人・教師・学生・  
実業家・華族まで、さまざまな人々が集って毎週のように静坐  
会を開いており、一種の運動体を形成していた。

岡田式静坐法のムーブメントを思想運動としていち早く注目  
したのが、鶴見俊輔である。鶴見は、自己の体験記述から生活  
改善にまで及んだ生活綴り方運動に刺激を与えた思想運動とし  
て、「日本思想史上に特筆大書されてよい」（『現代日本の思想』  
一九五六年）と岡田式静坐法を評価した。小松幸蔵「岡田虎二  
郎——その時代と思想」（二〇〇〇年）は、岡田の思想を「大  
愛の精神」にもとづく自由や平等や人権に繋がるものであった  
と論じた。一方、小堀哲郎「坐——岡田虎二郎と岡田式静坐  
法」（『癒しを生きた人々』一九九九年）や田中聡「なぜ太鼓腹  
は嫌われるようになったのか？」（一九九三年）といった著作

では、近代的学知や近代的身体観のオルタナティブやカウンターとして岡田式静坐法が紹介された。総じていえば、近代主義的、あるいはポスト近代的な観点から評価されてきたといえよう。こうした従来の研究に対して、本発表では、岡田の思想をできる限り同時代の思想的・文化的潮流のなかに置き直して把握しようとする。こうした作業を通じてこそ、当時の思想的布置における岡田式静坐法の独自性を明らかにすることができ、近代日本の精神史を見直す端緒にもなりうると考えるためである。

岡田の思想でまず注目すべき点は、「自己」の理解である。岡田にとつての「自己」とは行為や思惟の基点ではない。さらなる基底として「靈妙不可思議なる実在」（「大我」）が想定され、これが道徳心の根拠となる。同時に、この「実在」は「万象」の基底でもある。それは、客観的な科学主義からも主観的な観念からも把握できるものでもなく、「ゼロ」（「無我」）の立場に立つことで接触できる。その方法が、「自然法」に従った、岡田の提示した静坐法なのであった。岡田は、あらゆる宗教はみな静坐を基礎にしていると主張した。

しかし、岡田の目的は単なる自己探求にとどまるものではない。「実在」へのアクセスによって「日本人の品性を高めて体格を改良すること、すなわち「靈性の開発」を目的としていた。この心身の発達は個人的なものにとどまらず、世代を超えて受け継がれて「人種」をも改良する。こうして靈的に開発された指導者と国民による「新文化」の創造と「理想の国」の実現こそが、岡田の目指したものであった。

以上のような岡田の思想は、いかに同時代の思潮にプロットできるだろうか。まず、「自己」と「万象」の基底となる「実在」（「大我」）が道徳的根拠となるというのは、「宗教と教育の衝突」論争を経て、井上哲次郎（一八五五—一九四四）が倫理的宗教論（一八九九年）で示した見解であった。つづいて、新仏教同志会の主要メンバー・加藤咄堂（一八七〇—一九四九）は、「大我の声」を聴く方法として坐禅静坐を論じた。加藤の主張は、道徳教育を巡ってせめぎあう国家と宗教のはざままで生じた宗教実践の再提示であると同時に、海外のフィジカルカルチャーやニューソートムーブメントとの交錯でもあった。こうした流れを継承しつつ、岡田は一切の著述と固定した文脈化を拒否して、静坐を仏教から脱文脈化するとともに強制的な国民道徳のドクトリンにも抵抗した。それは、「ゼロ」の実践から新たな国民文化を創出し、内発的な国民統合を目指した運動だったのである。

#### 現代中国における「少林寺」現象

—— 禅の脱文脈化をめぐる ——

何 燕生

歴史上の少林寺はインドから来た達磨が面壁坐禅し、インドの禅を中国人に初めて伝えた中国禅の発祥地だったが、現在の少林寺は武術の聖地という顔も同時に持っている。

少林寺がいつ頃から武術と結合するようになったか、諸説があり、詳細は不明だが、現在のような少林寺のイメージを作ったのは、一九八二年に放映されたカンフー映画『少林寺』がき

っかけだったと言える。この映画では禪寺としての少林寺の文脈が薄められ、カンフー、つまりその超絶の武術の方が強調されたため、禪の発祥地である少林寺は一気に「武術の聖地」として広く知られるようになったのである。ここで言う「少林寺現象」は、そのようなカンフー映画『少林寺』の放映をきっかけに、知名度が一段と高まるとともに、一九八〇年代以来、中国社会全体の市場経済化過程の中で少林寺が行ってきた様々な大胆な取り組みをめぐる中国のマスメディアや学界およびSNS世界の反応を指すものである。それらの反応の焦点は、言うまでもなく住職の寺院経営の手法に集中されているのである。

人気の地方紙『新京報』（二〇〇六年八月三〇日付き）で「釈永信…『少林CEO』の経営の道」と題された記事がマスメディアの反応の代表例と言えよう。記事のタイトルからも分かるように、現住職の釈永信氏がCEOとして扱われ、経営の理念に基づいた少林寺カンフーのブランド化および産業化、例えばカンフー映画の製作、カンフー舞台劇の公演、カンフー観光の推進、カンフー文化の実業化と国際戦略などに対して、インタビューの形で詳細に報道されると共に、禪からの逸脱がないのかと問題を投げかけている。その後も、そのような記事が数多く出ているが、内容は同様に批判的なものが多い。

学界の反応については、『河南社会科学』（二〇〇七年第三期）では「少林寺現象」というテーマに関する筆談の特集が企画され、それによれば宗教社会学の観点から、少林寺の取り組みを宗教の「世俗化」と捉え、時代の趨勢だと指摘したり、或いは「仏教の変化」と「変化する仏教」とのカテゴリーを導入

して、少林寺の取り組みを「変化する仏教」の現代版の事例だと捉えたりして、おおむね好意的に捉えられていることが分かる。それらの論評に対して、他方、少林寺の様々な取り組みを近代以来の中国仏教における「人間仏教」の流れとの関連において捉えるべきだと主張する研究者もいる。それによれば、少林寺の様々な取り組みは仏教の「世俗化」ではなく、仏教の「社会化」であり、仏教が現代中国社会で生き残るために必要なことだとし、少林寺の取り組みに対して、むしろ「理解」する視点が必要ではないかと反論している（黄夏年「少林寺三題」、『仏教在線』より）。

SNS界の反応は「微信（WeChat）」（日本のLINEに当たる）や「微博」（中国版のtwitter）などの言説空間に見られる。しかし、今年の夏に起こった住職のスキャンダルとされる一連の報道からも分かるように、比較的自由なことが書かれてはいるが、どれだけ信憑性があるか疑問である。現段階のSNSならではの事情であろう。

そうした様々な報道に対して、少林寺側の反応は比較的冷静である。「少林寺は千五百年の歴史を持つ禪刹であり、禪宗の祖庭である。現在の少林寺が取り組んでいる『少林カンフー』は、あくまでも寺を守るような小技であり、少林寺という大木の上の一本の枝に過ぎない。本務は禪にあり、禪武一致が少林寺の禪の特徴だ」というのがその説明である。要するに、寺側は、カンフーを禪からの逸脱、つまり禪の脱文脈化ではなく、あくまでも禪の文脈化の一環と見ているのである。寺側のそうした主張がむしろ重要であり、寺側が言う「禪武一致」という

文脈化の試みにもっと耳を傾け、禅思想という文脈の中に位置づけつつ、「身体」をめぐる思想の一つのとして考えていく必要があるということである。

### カトリック信仰と伝統武術

——インドネシア、THS/Mの事例から——

木村 敏明

本発表では、インドネシアのカトリックにおいて一九八〇年代に生まれた伝統武術学修練運動トゥンガル・ハティ・セミナリ（THS）、トゥンガル・ハティ・マリア（THM）運動をとりあげる。

インドネシアでは六つの公認宗教（イスラーム、プロテスタント、カトリック、仏教、ヒンドゥー、儒教）が定められ、それ以外の団体の「宗教的」な活動や権利は大きく制限されている。中でも、「クジャウエン（ジャワのもの）」と総称されるジャワ人の伝統的な世界観と実践の立場については、政府が宗教ならぬ「文化」団体として一定の権利を認めた後も、その「宗教」としての権利をめくって長年にわたり争論が続いている。

一方、インドネシア独立直後の一九四八年、インドネシア・ブンチャツ・シラツ協会が設立され、各地で伝承されてきた伝統武術がひとつの「国民武術ブンチャツ・シラツ」という名前の下に統合され、その学修が推進された。しかし実際には、その訓練や教えの体系にはそれぞれの地域の世界観・価値観が強く反映されたもので、多様な流派が林立している。とりわけそ

の最大の流派のひとつであるムルパティ・プティ派は、ジャワ神秘主義との連関がしばしば指摘されている。

同派は一九六三年、中部ジャワのジョグジャカルタに設立され、一九九三年の時点で国内に八五、海外に四つの支部を持っている。ムルパティ・プティとは、文字通りには「白い鳩」の意味であるが、ジャワの格言「真理と平安を最後まで追及せよ」の頭文字をとって命名されたもので、ここからも分かるように単なる武術団体というより、それらの修得を通して真理やそれに根ざした生き方を追及するという側面をもっている。とりわけ、「呼吸法」の修得を通して人間の内面に宿り、日常は外部に現れない「内的力トゥナガ・ダラム」を発生、集中、操作することは、武術修得の究極的な目標として重要視されている。また、呼吸法を極めることよって、人間の体内のみならず大地や古木、太陽や月などのエネルギーをも取り入れて操作することができるようになるともいわれる。

一九八〇年代の半ばになって、このムルパティ・プティ派の武術をカトリック教会において学修しようという運動がおこる。このグループは一九八五年にトゥンガル・ハティ・セミナリ（THS）すなわち「カトリック神学校一心会」として認可された。また翌年には女性向けの団体としてトゥンガル・ハティ・マリア（THM）すなわち「マリア一心会」の設立が認められた。THS・THMは基本的にムルパティ・プティの武術体系を継承しつつ、そこに独自の解釈や要素を加えて体系のカトリック化をおこなっている。例えば、いくつかの基本的動作を組み合わせた「THS・THM連続技」を二六種類定め、そ



それぞれにAからZまでのアルファベットを割り当て、この組み合わせによって神への祈りや信仰の告白を演舞の形で表現することができるようになっている。

THS・THMの意義について中心メンバーのルフル・ブリハディは、「文化に対する宣教」という概念を提示している。すなわち、文化的現象としてのブンチャツ・シラツに深いカトリック的な意味を与えることができるという。本発表では、訓練を通して足、手、身体、感覚を最大限に働かせること、あるいは呼吸法を学び内的力を身につけることが、THS・THM運動において如何にカトリック的な文脈で再解釈され、とりこまれていくかを検討し、現代インドネシアの文脈の中におけるその意義について考察することにする。

パネルの主旨とまとめ

何 燕生

「身体」をめぐる思想と宗教文化を考える本パネルは、「観る」「坐る」「祈る」などの身体的行為に着目し、特に道家・道教思想、仏教、キリスト教、国民道徳教育といった領域に焦点を当てて、それぞれ中国、インドネシアおよび日本の立場から国際的・学際的に考察することを課題とした。このような取り組みにより、「身体」をめぐる問題が個別的ではなく、より多角的に解明されることを目指した。中では、「身体」をめぐるそれぞれの思想や宗教文化に見られる文脈化と脱文脈化の問題がとくに議論の中心に据えられることとなった。

「道家・道教の身体論——「坐忘」について——」と題する呉根

友の発表は、「莊子」における「坐忘」の概念を取り上げ、「端座して忘れる」と解釈した唐代の成玄英の説を批判的に検討した。先秦時代以来の「坐」の多様な意味とその変遷のあり方を文献に基づいて明らかにした上、崔譔や成玄英の解釈が仏教や道教の影響によるものであるとし、「無故にして忘れる」「自然のままに忘れる」ことこそが本来の意味だとの見解が示された。秦平は「身体感覚を超えて——老子の「恍惚」という思想——」という題で、老子哲学の重要概念である「恍惚」を「老子」における「道体」と結びつけて検討した。それによれば、視覚などの感官のレベルの「恍惚」の状態は、「虚静」の状態のことであり、「恍惚」を通して到達した精神の「虚静」なる在り方こそが、本当の意味での「凝神」なのであり、それは実は道家の身体や精神修養実践における一つの特徴を現すものであると指摘した。栗田英彦は「国民文化と坐——岡田式静坐法にみる「自己」のありかた——」との題で、坐法と呼吸法からなる身体技法である「岡田式静坐法」とその文化的意味について、同時代の思想的・文化的潮流の中に位置づけつつ検討した。氏によれば、岡田は「静坐」を仏教から脱文脈化すると共に、新たな国民文化や国民統合を目指す運動だという。何燕生は「現代中国における「少林寺」現象——禅の脱文脈化をめぐる——」との題で、禅寺である少林寺をめぐる現代中国の言説空間（主にマスメディア）から「少林寺現象」を紹介し、禅と武術の結合や禅の脱文脈化などの言説について考察した。氏によれば、あらゆる現象の背後に観念や思想が潜んでいるとするならば、「少林寺」現象を思想レベルから探ることも必要ではないかとい



う。木村敏明は「カトリック信仰と伝統武術―インドネシア、THS/Mの事例から―」との題で、一九八〇年代にインドネシア、ジョグジャカルタのカトリック教会で始まり全国へと広がった伝統武術学修運動トウンガル・ハティ・セミナリ／マリア運動について考察した。この運動は、伝統武術ブンチャツ・シラツの多様な動作にカトリックの意味を読み込み信仰の表現としてそれを学修することを目的としたものである。氏は、この運動の経過と概要を提示した後、その意義を、教義と身体技法のダイナミズムという観点から分析した。

それぞれの発表に対して、会場からいろいろな質問が出された。例えば、「中国式の座法と神道の蹲踞との違いや影響関係はどうか」「道家の恍惚の考えと仏教の無我との違いはどこか」「岡田静坐法と現代心理学の関係はどうか」「少林寺現象を思想的に捉えるより社会学的に捉えた方がよいのではないか」「インドネシアのカトリック協会における伝統武術の呼吸法に大陸の影響があったかどうか」などである。質疑応答および発表は学会の規定に従い、英語と通訳を交えて行われた。「身体」をめぐる考えの多様性を互いに確認できた点はとても良かったと考える。

## 宗教・ヒューマニズム・医療

### ――臨床と教育における架橋――

代表者・司会 安藤泰至

コメンテータ 加藤眞三

### 医学教育と人文学教育

――医学者・秋元寿恵夫の生涯を手がかりに――

安藤 泰至

今世紀に入ってから、日本の医学教育（広義の医療者養成教育）における生命倫理学や医療倫理学の必修化が進んでいる。他方、医学教育において人文系教養教育はますます軽視されるようになってきており、倫理教育は人文学（ヒューマニティーズ）や人間形成として教養とのつながりを欠いたまま、単に生命倫理をめぐる法やガイドラインについての知識の習得や、臨床倫理問題解決のためのマニュアルの対処法の習得だけを重視するような傾向も見られる。さらに、医学部における生命倫理・医療倫理教育が抱える問題と、学問としての生命倫理学が抱える問題は大きく重なっている。それは次の三点にまとめられる。第一に医学・医療に特有な枠組み、物の見方の批判的対象化が十分でないこと、第二に「医学とはなにか？」「医療とはなにか？」という根本的な問いが欠如していることである（この二つの要素は医学者・医療者だけではなく、たとえば生命倫理問題を論じる際に宗教者や人文学研究者がとる態度、すなわち医学・医療を「向こう側」においてその内実を問おうと

しない態度にも見られる。また第三に日本の場合、医療倫理の主体となるべき医療プロフェッション（専門職集団）そのものが未成熟なことが挙げられる。たとえば「インフォームド・コンセント」という言葉の主客逆転用法（本来は患者が「する」もの）などに見られる通り、「患者の権利」という考え方が日本に根づいているとは言えない。こうした問題の背景としては、七三一部隊における非道な人体実験をはじめとする第二次大戦中の日本の医学者たちの戦争犯罪が隠蔽され、反省、総括されてこなかったことが大きい。

本発表では、七三一部隊に血清班班長として加わったことに對する罪の意識から、戦後研究者としての道を捨てた秋元寿恵夫（一九〇八—一九九四）の生涯と著作を手がかりに、こうした現状を突破するための手がかりを模索する。部隊長・石井四郎と米國との取り引き（人体実験のデータの引き渡しと部隊員の戦犯免責）によりその罪を問われることのなかった七三一の医学者たちの多くは、戦後日本医学界に復帰し、大学や研究所で要職を占めるとともに、七三一でのことについては口をつぐんだ。そんななか、研究生活をやめ、翻訳業や著述業、検査技師養成の教育などに携わっていた秋元は、一九八三年、部隊での体験を公に告白した著書『医の倫理を問う——第七三一部隊での体験から』を出版する。

しかしこの書の内容は、特にその副題から想像されるものとはかなり異なっており、七三一部隊での実際の体験については、あまり多くは語られていない。むしろ、無類の本好きで、一高時代は文芸部で活躍し、一時は英文学者を目指した秋元の

少年・青年時代の書物との出会いについての甘美な回想（第一部）とともに、医学とヒューマニズム、解剖実習などの医学教育についての考察など、七三一部隊での自身の体験を下敷きにした上での医学・医療とはなにかについての考察（第二部、タイトルは「戦争がそうさせたというが」）、医学教育における歴史（医学史）理解の重要性や医学における「言葉」の問題などについてのエッセイ（第三部）から同書は構成されている。

秋元の生涯と彼が遺した言葉を大きくとりあげたテレビ番組「知ってるつもり」（日本テレビ、二〇〇〇年）でも言及されていたように、秋元が七三一部隊での生活のなかでも人間の心を失うことがなかったのは、幼いころから文学に親しみ、それを通して人間を見る眼を養っていたことと無関係ではあるまい。また、同書第二部、第三部における秋元の諸考察は、まさしく今日の医学教育に何が欠けているかを鋭く言い当てており、これからの医学教育と人文学教育の連携について考える際にも大きなヒントとなるだろう。

#### 医学教育における宗教の立ち位置

—— 科学論と人間観の視点から ——

杉岡 良彦

はじめに、現代の医学教育において、宗教の重要性はほとんど考慮されることはないといつてよい。ここではその理由を医学の哲学としての医学概論的立場から考察し、医学教育における宗教の立ち位置を考察する。

医学教育を規定するもの…「医学教育モデル・コア・カリキュラム」が平成十三年に出され、現在では二十二年改訂版が用いられている。それは、「著しく膨大となった医学教育の内容を精選し、卒業時（一部は臨床実習開始前）までに学生が身につけておくべき必須の実践的能力（知能・技能・態度）の到達目標を分かりやすく提示したもの」（一頁）である。また、教養教育のモデルとして、「準備教育モデル・コア・カリキュラム」（平成十三年）が出されているが、どちらのカリキュラムにも「宗教」の文字は見当たらない。

医学教育に宗教は不要であるのか…西洋医学やキリスト教の歴史を振り返れば、イエス自身が病氣治しを行い、中世の修道会は病院の基礎を確立し、病める人の世話をした。しかし、近代医学の発達以降、医学は人間を生物学的視点から研究することと特化し、また「宗教を神経症である」とするフロイトの影響などもあり、医学と宗教の関係は疎遠となった。だが、昨今ではこうした医学と宗教の関係に変化が生じてきている。その理由は二つの観点から整理できるであろう。一つは、「医学における方法論の変化」である。かつての病態生理を重視する生物医学に対する批判から、一九九〇年代には人を対象とした臨床研究の結果を重視するEBMが台頭したことがあげられる。これによって、医学研究には分子生物学的手法だけではなく、臨床疫学的手法の重要性が認識され、宗教の健康影響が科学的に研究されるようになった。その結果、教会出席と死亡率の関係や、宗教（スピリチュアリティ）が心身の健康にポジティブな影響を与えることが明らかにされてきた。もう一つの観点は、

は、医学における人間観の変化である。かつての生物医学が依拠する人間観から、エンゲルの生物心理社会モデルの提唱（一九七七年）以降、人間を多元的に理解する重要性が広まった。さらに、現在では「全人的苦痛」という概念とともに、患者のスピリチュアル・ニーズにも応えるケアが必要とされている。この事實は、スピリチュアルな次元を含む人間観の理解が医学生にも必要であることを示している。

医学概論的視点からみた医学教育と宗教…医学部で学ぶべきことはおそらく指数関数的に増えている。しかし医学概論の創始者である澤瀉久敬が指摘したように「学生たちは医学とは何かを知らずに医学部を卒業」（『医学の哲学』八頁）していく。医学は科学である。それゆえ科学論の基本的理解が不可欠であり、また人間を対象とするがゆえに人間をどのように考えるのかという人間観の理解も不可欠である。しかし、医学部ではこうした領域が体系的に教えられることは必要とされていない。それは科学論や人間観を論じる医学概論が、そもそも医学部では重要視されていないからである。科学論や人間観を正しく理解するならば、医学生が宗教に関する理解を深めることの必要性はおのずから明らかであろう。それは、臨床的にも宗教と健康に関する科学的データが集積されているからであり、またこうした研究結果を解釈するためにもスピリチュアルな次元を含めた人間観を理解する必要があると考えられるからである。もちろん、医学教育では、文学部と同じような宗教学を講義すればよいというのではない。宗教が病氣や病む人をどのように理解し、また宗教が現在においてどのように医療との関係を構築

しながら病む人を支援しうるのかを医学生に教えることは、これからのよりよい医学を建設するために不可欠である。さらにこのことは、宗教学の現代的課題のさらなる発展を刺激する点からも重要ではなからうか。

### 医療における宗教専門職の考え方

#### ——キリスト教チャブレンの視点——

柴田 実

本発表では、大学病院におけるスピリチュアルケアの問題について、キリスト教チャブレンの立場から論じる。二つのスピリチュアルケア事例における医療の環境（組織、専門職、患者）との関わりにおいて、チャブレンが、医療者との専門性の違いにおいて忍耐と配慮を必要とする問題を考察する（個人情報保護のため、事例の具体的な内容は省略する）。

一つ目は、ある末期がん患者の行動について、医療者とチャブレンの理解が異なったケースである。このケースにおいて組織、専門職、患者との関係で考察したことは、まず組織との関係については、医療組織は医師が看護師に指示を出し、看護師がそれに従う指示系統で成り立っているため、宗教者であるチャブレンによるケース分析が、どの程度理解されているのか常に不安を覚えるということである。医療者との関係については、医療者は精神的に不安定で感情表出が激しく、強い苦悩を表出する患者に対して「精神疾患の有無」に注目する傾向があり、それらをスピリチュアルペイン（生きる意味や価値に関する痛み）として捉えてみる視点が弱く、チャブレンとして患者

の苦しみの評価をおこなう際に葛藤を覚える。患者との関係については、チャブレンのスピリチュアルケアにおいては精神疾患の可能性や有無に関係なく、患者の「生きる意味」「価値」「目的」について丁寧に分析し傾聴をおこなうサポートを最初から行うが、最初から精神疾患の有無について診断する医療者の考え方と、緩和ケアのアプローチとしてとても対照的である。

二つ目は、人工妊娠中絶の意思決定を支える問題について、医療者においてチャブレンのスピリチュアルケア介入が十分に理解されなかったケースである。組織、専門職、患者との関係で考察したことは、組織との関係については、チャブレンの役割について情報や知識が医療者間で普及されにくいということである。専門職との関係については、チャブレンの援助方法が十分に認知されていないために、ケース介入のタイミングを逃すことが多く、医療現場でスピリチュアルケアを行う宗教者は介入の方法を医療者サイドに理解、認知してもらう必要がある。患者との関係については、患者の死生観の自己洞察を深く促し、キリスト教の生と死の意味を提示するというような深い次元での介入のためには、関係構築に要する十分な時間が必要である。

結論として、チャブレンが医療者との専門性の違いにおいて忍耐と配慮を必要とするのは、単に客観的に専門性の相違があるという理由だけでなく、患者の捉え方において人間観が異なることに要因があると言える。その人間観の相違とは、医療者は患者のパーソナルな問題に対して「疾患」「病氣」という医

療化、医療モデルの視点で捉える傾向があり、患者個人の考え方や価値観を捉える視点が弱く、一方宗教者は個人の考え方や価値観を中心に捉える傾向があるということである。それゆえ医療者と宗教者の関係においては、臨床現場において患者の問題を評価する際に視点の取り方の難しさが生じている。

また、スピリチュアルケアの専門性が認知されにくいという問題から、ケースの深刻さに対して患者との信頼関係を構築するための日数や時間数が少ないことは、十分なスピリチュアルケアを実施することの困難を生み出す。患者の死生観の自己洞察をおこなう場合や、患者に対して宗教的な知識や視点を提示する場合、信頼関係の形成が基礎となっていなければ難しく、そのためにコミュニケーションの質と量が重要となる。

このような、医療者との専門性の相違に関わる「人間観の相違」により、医療環境におけるスピリチュアルケアにおいて患者の心の問題に対する評価の難しさ、時間を要する関係構築の認知の難しさがあり、忍耐と配慮を覚えざるを得ない状況があると言えるだろう。

### 医療現場で「その人らしく」を支えるケア

—— 仏教の立場から ——

大河内大博

医療現場、殊にホスピス・緩和ケアの現場においては、全人的アプローチによって、「痛み」を取り除くことを目指し、その結果、患者の尊厳を保ち、「その人らしい」最期を実現できるとする。筆者はそのような現場において、スピリチュアルケ

アを担当し、カンファレンス参加などのチーム医療に参画してきたのだが、ある違和感を持つようになった。その違和感とは、患者の「痛み」を取り除くための医学知識・技術が優先され、そもそも「痛み」と共にある人間への深い洞察やその存在を受け止める死生観・人間観が育まれていないのではないか、というものである。ここでは、その違和感に関わる二つの危惧を示す。

一つには、告知の問題である。病状・予後を知る権利は、常に保障されている必要がある。だが、病状・予後について、特に患者本人にとって望ましくないであろう情報の場合、家族が拒否するケースが多く、医療従事者も積極的ではない。ここには、「本当のことを知ればショックを受ける」ということが固定した神話になっていて、本当のことを伝えることで、新たな「痛み」が生じることを回避する傾向が非常に強い印象を受けている。

しかし、患者が自分の「いのち」を生きている主体的な存在であり、「その人らしく」を支えるためには、バッドニュースを伝えることも必要となるケースは存在する。家族の意向を無視することはできないが、現在の医療現場には、このバッドニュースを伝えるべきかどうかに向き合う以前に、結論ありきで回避される傾向が強いと感じている。

二つ目に、「痛み」と共にある力の欠如という視点である。医療書のスピリチュアルケアの解説などではスピリチュアルペインの具体例として、「なんで自分がこんな病気になったんだ」「早く死なせてくれ」といった訴えが挙げられている。これら

は、投薬ではどうすることもできず、かといって、第三者が簡単に答えを提示できるものではない。しかし、これらもまた、取り除く必要のある「痛み」として、解決されることが目指され、傾聴や寄り添いによって、発言が変化していくことが目指されていく。

しかし、そもそもこうした魂の叫びともいえるような実存的苦しみに対して、取り除くことを目的とした関わりで、支えきれるのであろうか。むしろ、これらの痛みそのものにこそ、生きる力が込められており、表現された「死なせてくれ」のなかに、幾重にも積み重なった想いが隠されているのではないか。求められているのは、「死なせてくれ」の発言がなくなることで、ただではなく、「死なせてくれ」のままであっても、居続けようとするのではないかと考えている。

以上の二点に向き合う時、医療従事者は、患者の力を信じる強さと何もできない無力感とに向き合うこととなる。そこには、「痛み」を取り除くことやニーズに応えることといった目に見えた成果は得られないかもしれない。それでも、関わりきることでは、「その人らしく」を支えられない領域がある。その領域に向き合い、患者の側に居続けるためには、医療従事者の死生観・人間観の涵養が重要になってくる。

一僧侶として垣間見た医療現場において、医療従事者の死生観・人間観涵養の参考になるものとして次の三点を考えた。善し悪しのジャッジではなく、「あるがままを見つめる（諦らかに見つめる）」ということ。法然仏教では、念仏の利益も、「苦しみをすべて取り除けるものではない」というこの世の限界と

それでも「最期には救われるという」宗教体験を重要視するのだが、それは、人間の限界を知り、どうにもならない苦しみに共にあることを目指す人間観と捉えられる。これらのような宗教的死生観に照らして、自らの死生観・人間観を問う作業が、医療従事者の教育に必要なのではないだろうか。

#### コメント

加藤 眞三

安藤泰至氏と杉岡良彦氏の発表は、医学教育に人文科学や宗教を導入することの必要性に関するものであり、お二人の意見に全面的に同意する。ただし、現実には、その方向に進むに当たって次のような多くの問題点を抱えている。①医学部受験生はますます理科系志向となってきたこと、入学時の選考の時点から人文科学系の思考が疎んじられ、その様な学生が入学しがたくなっている。②誰がその教育にあたるのかの問題があること。それは、宗教者なのか、宗教学者なのか、人文科学者なのか、そしてその様な人をどうやって確保するのか。あるいは、患者の声を反映させることが大事なのかもしれない。③医学部のカリキュラムの中で教養課程の授業は、ますます時間が圧縮される方向にある。その中で、どのように時間を確保するのか。④医師の集団では、今後ますます科学技術志向になっていく傾向にある。そして、医師の評価は医師の集団の中での評価が大切とされてきた。そのような専門家集団の中の評価だけでなく、患者や市民からの評価をどのように反映させるかの仕組み作りが必要である。



柴田実氏は、総合病院でのチャブレンという点で開拓的な活動をされており、臨床例二つを發表された。事例1では、医療者が自律的な患者、発信力のある患者に、違和感や不安感を持つことを理解してほしい。医療者にとって慣れていない患者を、病氣と判断し、専門家に任せたり、薬で治療しようとする思考をもつ。チャブレンとしての患者の分析が、医療者に理解され信頼されるためにも、対話の積み重ねが必要なのではないか。事例2では、チャブレン介入について、医療者とチャブレンの対話と合意の必要性が感じられた。医師は他の専門医に依頼すると、専門医はその専門分野の必要性に応じて次回診察日を指定する。そのような慣習を理解すると仕事がいやすくなるだろう。グリーフケアもチャブレン活動の一つととらえて、手術直後からの介入も可能ではなかったか。また、もっと早くからの介入が必要と考えるのであれば、そのことを医療者にも伝えて話し合っておきたい。お互いに遠慮している可能性がある。また、スピリチュアルケアは時間がない中でも行われる必要性がある場合があるだろう。病院内での若手の医師の回転は速いが、チャブレンの活動を知った医師がその後全国各地にひろがっていくよい機会でもある。結論として、人間観が異なるからこそ、医療の中で協働する意味があるのであり、共通の目標をもって対話をすすめる必要がある。

大河内大博氏は、東日本大震災を機会に、医療チームの中の宗教者の活動を進められており、その様な活動に敬意を表したい。明治以来、医療から宗教が排斥されてきた歴史があり、新しい医療の文化が創られることを期待している。医療者と臨

床宗教師の間に、違和感があるからこそ協働する意味がある。全人的な医療は一般診療・日常医療においてはまだ普及していない。指摘されたようにバッドニュースをさける問題もあるが、むしろ、現在はバッドニュースを不用意に平気で伝えてその後のフォローをしない問題もある。医師の側には、多忙な診療の中で、自分が役に立つことのできる患者に時間を割きたいという視点もある。それは、自己効力感が発揮できる対象を選びたいということだ。痛みを取ってもらいたい、諦めることを許そうとしない患者側の要望も大切にされなければならないだろう。患者、医療者、市民に対して、四苦はとれないということを教えることこそ本来の宗教者の役割ではないだろうか。また最後の最後に仏が救いとってくれるという宗教体験と信仰を振り所を持たないものは、どうすればよいのかについての回答も必要とされている。

パネルの主旨とまとめ

安藤 泰至

本学会では最近、宗教と精神医療や心理療法をめぐる問題、先端医療技術をめぐる生命倫理問題、死にゆく人々の看取りや悲嘆ケアをめぐる問題など、宗教と医療の両方に関わるテーマが取り上げられることが増えてきた。また、終末期患者へのスピリチュアルケアや、大災害などで大切な人を亡くした遺族へのグリーフケアをはじめ、実際に宗教者と医療専門職の協働が求められるような場面も少なくなない。元来、宗教と医療はともに「今ここで悩み苦しみつづける人」に向き合い、手を差し



延べる営みとして、深い関係をもって発展してきたが、近代医学における自然科学的側面の強調や専門家至上主義によって、「病む人」ではなく「病氣」だけを見るような医学・医療が、人間の生と死における宗教的な次元へのまなざしや宗教との関わりを排除してきたのも事実である。実際には、医療者との協働が必要とされる現場で宗教者が活動するには大きな壁があり、医学教育においては宗教は言うに及ばず人文学教育や教養教育すら役に立たないものとして軽視されている。本パネルは、宗教と医療の間に「ヒューマニズム」という媒介項を設けることで、両者をめぐる今日の全体的状況を把握し、両者のあいだにある溝に橋を架けることを目的とし、宗教と医療が交差する諸領域のうち、医学教育およびスピリチュアルケアの実践の二つの問題に焦点を当てた。前者については大学医学部の教員である安藤泰至と杉岡良彦が、後者については医療現場においてスピリチュアルケアを行う宗教者である柴田実と大河内大博が発表、問題提起を行った。安藤は、生物化学兵器開発と非道な人体実験で知られる七三一部隊に加わった罪の意識から、戦後医学研究の道を捨て、医学者として唯一その事実を告白した秋元寿恵夫の生涯をとりあげ、青年期には文学者を目指した秋元の医学とヒューマニズムについての考察が、医学教育における人文学の意義について現代的な問題提起となっていることを解明した。杉岡は、医学教育において宗教がほとんど考慮されない現状の理由を考察し、それを打開するためには、医学がどのような学問であるのかという医学概論的研究が重要であること、科学論と人間観双方の視点からの考察が必要であること

を論じた。柴田はキリスト教チャプレンの立場から、自らが関わった二つの事例をもとに、病院におけるスピリチュアルケアが抱えている問題、医療者とチャプレン（牧師）の専門性、視点や人間観の違いがどのような葛藤を引き起こすのかを具体的に論じた。大河内は同じくスピリチュアルケアに携わる仏教僧侶として、ホスピスや緩和ケアにおいて標榜される全人的ケアや「その人らしく」を支えるケアの実質について、とりわけ医療者側には「痛みを取り除く」という観点が強すぎ、人間そのものでもある「痛み」が痛みのままにある状態に沿いきれなかったりする傾向があることを批判的に考察した。こうした四人の発表について、「患者学」を旗印に患者自身が主人公になれるような医療のあり方を探究しつつ、大本の信者として脳死臓器移植問題にも積極的に発言してきた医師・加藤真三は、発表者全員の問題意識や考察に大きな共感を示しつつも、実際の医学教育や臨床現場において、何が可能であり何が可能でないのかについて、具体的な提言を行った。フロアからは、チャプレンなどの宗教者が医療に取り込まれ、ある種の「言いわけ」化してしまうことへの危惧、取り除くことができる（誰もが基本的にそれを望む）痛みや苦しみと、大河内が問題にしたようなそうでない痛みや苦しみ（人間の本質に関わるもの）との間の関係などについて、多彩な質問が出され、深い議論が展開された。登壇者全員が互いに共感し合っていて「一枚岩」であるという批判もあったものの、現代の宗教と医療をめぐる問題意識の共有に向けて大きな一歩を踏み出すことができたと確信している。

## 新発見大須文庫資料による日本中世禅宗史の転換

代表者・コメンテーター・司会 末木文美士

## 栄西と密教——新発見著作を中心として——

米田真理子

栄西は天台僧であるが、後世に日本の禅宗の祖師とみなされるようになる。それは、栄西が入宋中に虚庵懷敞から禅の印可を受けたことと、帰朝後に『興禅護国論』を執筆したことに基づき、虎関師錬が『元亨釈書』で「今之学者推<sub>レ</sub>西<sub>ヲ</sub>為<sub>ス</sub>始祖」と、栄西を「始祖」に位置づけたことに端を発する。栄西を禅の祖師とするこの見方は、栄西の思想が密教から禅へ転換したとする理解を導き、また、仏教史においては、鎌倉時代に栄西によって禅宗が中国から日本へもたらされたとする認識を生じさせた。しかし、栄西の事跡を概観すると、生涯を通じて天台僧として密教を修したことは明白である。また、『興禅護国論』では、叡山での禅の復興に主眼があったことも早くから指摘されてきた。それでもなお、栄西を始発に据える禅宗史観が根強いのは、栄西の禅の受容を位置づけるときに、『元亨釈書』以外の同時代評価が考慮されていなかったことに要因があると考えられる。

『元亨釈書』と同時代の『溪嵐拾葉集』には、栄西が大陸で禅を受容したことを、「真言（密教）」との関係を示しつつ説き、「禅宗天台<sub>上</sub>真言<sub>下</sub>可<sub>レ</sub>置之由思召給」との教判をあげて、栄西が真言（密教）・禅宗（禅）・天台（顕教）の順で評価して

いたことを書きとめている。ここで言う「禅宗」とは、天台教学において四宗兼学のひとつとされた禅である。つまり、栄西における禅とは、天台教学内部における受容であり、興隆だったと評価できる。栄西は『興禅護国論』巻中「第四古徳誠証門」で、「二祖已下、至<sub>レ</sub>今二十五代、天下行之」と、禅宗二祖の慧可より二十五代の「今」に至る禅の修行の実践を示した上で、行表以来の伝教・慈覚・智証・安然に続く天台教学（台密）での禅の受容を列挙している。また、『聖財集』や『元亨釈書』では、虚庵懷敞が栄西の密教に対して「我宗ト同也」と言ったということも伝えている。このように栄西が受けた禅は、栄西がそれまで実践していた天台教学（台密）との関係から位置づけ得るものであったといえよう。

栄西の大陸での禅の受容には偶発的な事情があったが、歴史的な必然でもあったと思われる。栄西が受けた禅は、当時の大陸で行われていた「禅宗」であり、栄西以後に、入宋僧や来日僧たちによって日本にもたらされることになるものである。また、円爾やその弟子の癡兀大慧をはじめとする鎌倉期の密教僧たちが禅教の関係を論じていくことになるが、栄西はそうした禅密兼修の先駆者でもあった。すなわち、栄西の禅の受容が、この時代の画期の一つであったことに間違いはない。ただし、それは、栄西以前から行われ、栄西以後も続く台密の系譜に位置づけるべきものである。しかし、『元亨釈書』は、それを独立した宗派であるところの所謂「禅宗」の「祖師（開祖）」に読み替えたのである。そして、これまでの研究では、その『元亨釈書』が提示した歴史観に基づいて栄西を位置づけてきたと

考えられる。

近年、栄西の著作の発見が相次ぎ、その読解を通して栄西の思想の展開の様相が明らかになりつつある。栄西の禪の受容もその中に位置づけ直す必要がある。改めて栄西の事跡を確認すると、栄西は、自身の一門を二度目の入宋以前より形成しつつあった（『改偏教主決』）。栄西は帰朝後も師の基好から密教を受け、それを弟子へ伝えていった。このような密教僧としての活動の中で、『興禪護国論』は執筆されたのである。また、そうした活動の中で栄西の一門は成長し、栄朝や退耕行勇が育ち、円爾や大慧へと繋いでいった。中世以降の禪は、密教僧が受容した禪と来日僧がもたらした禪が徐々に定着していき、やがて「禪宗」の確立へと結実するものと考えられる。そうした過程の一端は、栄西の活動とその法脈、すなわち葉上流の系譜を辿ることで明確にすることができ、それと同時に、栄西その人に對する史的立場づけも改めることができると考える。

もう一つの禪宗——達磨宗の新発見資料——

和田有希子

二〇〇四年から二〇一一年にかけて真福寺大須文庫より断簡として発見され、再構成を完了した仮称『禪家説』（一二七二年以降一三世紀内には成立）は、栄西より前に禪をもたらしたとされる大日房能忍（以下能忍）の奥書を有することから大きな注目をあびた。能忍一門といえ、栄西や道元のような後代まで続く禪の一派ではなく、修行不要を説いたことで諸方面から様々に批判され、一部は道元下に吸収されてしまうというの

が周知されているところである。しかし、『禪家説』の能忍の奥書の発見により、能忍が黄檗希運の『伝心法要』の出版を行っていたこと、またその出版に、尼無求という女性による経済的援助があったこと、そして能忍が「金剛阿闍梨」という密教的な自称を有しながら禪籍を出版していたことなど、従来知られてこなかった能忍とその周辺の実態が明確になってきた。また、能忍の出版事業はこの他複数の中国禪籍に及ぶものであることも判明した。

このことに加えて、『禪家説』は、そのほぼ三分の二に様々な中国禪籍を取録している。この中で特筆すべきは、具体的な坐禪法を説く著作が複数収録されていること、また達磨から大慧宗杲系に至る流れの著作が選出されていること、能忍一門が宋の仏照禪師から授かった『伝心法要』を重視していたことである。これらのことから、従来個別に能忍一門のものかと指摘されてきたものを含む称名寺蔵の諸文献との共通性、連関も浮かび上がってきた。

また、『禪家説』から読み取れる様々な情報から、従来知られてこなかった能忍一門の実態も明らかになってきた。まず、初期の能忍一門の宗の認識である。『正法寺文書』（旧『三宝寺文書』）には、二三世紀初頭、仏照禪師から能忍に伝授された禪宗六祖の舍利を「禪宗重宝」として保持していたことが記され、そこに登場する心蓮なる僧は、「（能忍一門）和田補」禪師門「資」でありながら、「心蓮得業、三位闍梨」（『聖光上人伝』）とされるのと同じ人物と考えられる。ここで能忍が密教的な自称と禪籍出版を併存していたことも想起すれば、初期能忍一門に

は、密教的要素と禪の継承とが矛盾なく併存し得た状況が窺えるのである。

そして、一三世紀後半〜一四世紀初頭には、能忍一門に、達磨直系の教えの継承をアイデンティティとする集団化（宗派化）があったことも確認できる。しかしその一方で、段階的な悟りへの階梯の提示など、密教等、教宗側も問題にしたところを禪の側から説く姿勢が『禪家説』には窺える。これは、従来のように禪を兼修禪―純粹禪という括りで明確化することの限界を示している。また『仮名法語』では、『禪家説』所収の如々居士（大慧宗杲の弟子）の『如々居士語録』とも通じる坐禪の推奨や、悟りに至る具体的な方法の提示を通じた、機根の低い者への禪の説き方が示されている。従来、能力の低い者への禪の説き方は、密教化や浄土教化によって説明されることが多かった。しかし、『仮名法語』からは、それらを借りることのない禪の民衆教化の実態が窺えるのである。

以上のように、能忍一門は、複数の禪籍の出版を行っており、従来のような修行不要論による孤立の印象では語り切れない存在だったことが明らかになってきた。また、初期の能忍一門に確認される密教と禪との整合や、一三世紀末以降の、達磨直系の教えを継承する一門としての宗派化の中では、密教等が問題にしたところを禪の側から説く方法が看取できる。このことは、従来いわれるような、禪の民衆化は、密教化や浄土教化によるといふ説明や、それとも関わる兼修禪―純粹禪という禪の二項対立的な見方の限界を示している。『禪家説』の発見は、従来十分に知られてこなかった能忍一門の実態と同時に、当時

の有機的な宗の実態をも明確に示すものといえるのである。

#### 禪と諸宗融合——新発見資料とその周辺——

高柳さつき

七十年代に歴史学の分野から黒田俊雄により顕密体制論が提示されたことにより、仏教思想の分野も鎌倉仏教の思想構造を再構成する必要性に迫られた。

禪宗に関しては、顕密体制論以前は、栄西により臨済宗、道元により曹洞宗が導入されたが、栄西の場合は禪一宗のみではなく密教や天台教学とも併修する兼修的な禪であり、それが禪のみを掲げる純粹な禪に発展していった、という鎌倉新仏教の特徴とされる一宗専修的な発展を遂げたとされていたが、顕密体制論以後は、密教や他宗の教義と並行して行う兼修的な禪（特に禪と密教の関係が密接である）が禪宗発展の中心的なあり方であったことが明らかにされることになった（道元の勢力は実際は小さく、曹洞宗が大規模化していくのは登山紹瑾による兼修的な禪により地方展開を遂げてからである）。近年ではその兼修的な禪宗のあり方をより詳細に研究することから、さらに中世仏教思想全体を捉えていく方向に進めることを目指して研究が進められている。

ここで上述を踏まえてごく簡単に中世禪宗の系譜を述べる。栄西以前に摂津を中心に天台僧である大日房能忍（達磨宗）による活動があり、栄西と共に風紀を乱すものとして天台宗が訴えたため朝廷より禪宗停止の宣下が下された。その後、栄西は『興禪護国論』で天台宗の四宗（円・密・戒・禪）相承の一つ

としての禪を掲げ天台宗の復興をはかろうとした。鎌倉時代の禪宗が発展していくのは栄西の弟子の栄朝や行勇に禪を学び入宋して臨済宗楊岐派の法を嗣いだ円爾（聖一派）の活動からである。円爾は栄西が果たせなかった京都への進出（禪・真言・天台の兼修道場である東福寺。栄西開山の建仁寺は天台宗の末寺扱いであった）を成し遂げ、公家・幕府の帰依を受け、他宗から多くの参禅者を得、円爾門下より無住道暁、癡兀大慧、白雲慧暁等が出て聖一派は一大禪門となった。

真福寺聖教調査の新資料発見により、第一回の入宋前の栄西の密教僧としての姿がより明らかになり、また従来栄西の勢力拡大により勢力を失っていたとされた能忍（達磨宗）の活動規模や影響が広範囲に渡っていたことがわかってきた。

円爾は『十宗要道記』（成立年不詳）の中で、「一仏心（禪宗）、二密教、三天台、四華嚴、五法相及び三論、六俱舎及び成実」という教判を立てているが、現在、円爾（聖一派）の『大日経疏見聞』、『大日経義釈見聞』等の新資料の調査が進められており、円爾の諸宗兼修（特に禪密関係）がより詳細に解明されつつある。

また、円爾の法嗣の癡兀大慧は主著の『十牛訣』（成立年不詳。『十牛図』の註釈）では、第一から第七までを教門、第八以降を禪とし、第七から第八にかけて教から禪に転じるとしている。基本的には天台の止観と禪を対比しており、密教との直接的な比較は出てこない。仮名法語である『枯木集』（一二八三年）の中では「俱舎等（俱舎・律・成実）の三は、浅きが中にも浅し。浄土・法相・三論の三は、浅きが中に深き也。華

嚴、法華は、深きが中に浅き也。真言、禪宗は、深きが中にも深き也」という教判を行い禪密の勝劣は述べられない。しかし、真福寺新資料である『菩提心論随文正決』（一三〇三年）では、禪密、諸宗の関係について、禪門は無覚門であるが、禪は方寸肉団、密は八弁肉団であり、禪は顕教の中では最頂の教えとしながらも未だ密教には及ばないとし、密勝禪劣を述べる。以上より、大慧は禪密及び諸宗関係の勝劣について、禪密勝諸宗劣という前提のもとで、禪密関係に関しては、ある部分同等で、ある部分は密勝禪劣、またある部分は禪密勝劣と捉えていたのではないかと推察される。こうした禪密間の緊張関係があつて禪思想は広がっていったのであろう。

#### 禪と密教・神道——聖一派の新発見資料から——

伊藤 聡

近年、両部神道・伊勢神道などの中世神道説が、単に前代からの本地垂迹思想の単なる発展形ではなく、中国からの新しい思想の影響をも受けて生み出されたことが、次第に明らかになりつつある。特に、平安末から鎌倉にかけてもたらされた禪文献が、中世神道の宇宙論・起源論及び神觀念の革新に大きな役割を果たしたことが分かってきた。その中核とされるのが禪密兼修を特徴とする円爾の門流聖一派である。

聖一派のなかでも伊勢神宮との関係が深いと目されているのは、伊勢国多気郡上野の安養寺を本拠とした癡兀大慧（一二二九—一三二二）に始まる安養寺流である。安養寺流が注目されるのは、場所的な近さからだけでなく、中世神道文献の製作当

初の本を数多く残す真福寺を開いた能信は、大慧の弟子寂雲を師としており、爾來根本法流に安養寺流を掲げているからである。

近世より、真福寺の神道文献と安養寺流とを結びつける風説があり、近代以後もそのような見解が踏襲された。それに対し、近年の真福寺聖教調査の進展により、所蔵の神道書や安養寺流聖教の性格について、多くのことが明らかになってきた。

安養寺流は禅密兼修といわれる。ところが、真福寺の安養寺流関係の伝書を探索しても同流を経由した禅籍は出てこない。あるのは、三宝院流実賢方（金剛王院流）密教聖教ばかりである。安養寺にも密教の印信が残るが、これらは谷流の印信である（栄朝―円爾―大慧）。いっぽう真福寺には、谷流は伝わっていない。この理由については、次のように考えられよう。すなわち、大慧以後、安養寺流は東密・台密・禅兼修から変わりつつあり、寂雲は東密のみを分与され、それが能信に伝えられたのではないかということである。

東密系印信とともに真福寺伝来の安養寺流関係の聖教のなかで、大きな部分を占めるのが、円爾・大慧・寂雲・能信四代に互る『大日経（疏）』等の講義聞書類である。円爾は東福寺において、文永年間に『大日経義釈』『大日経疏』『瑜祇経』の講義を行っている。筆録者は大慧である。これに倣って彼は『疏』『義釈』の講義を正安・嘉元年中に行っている。筆録者が寂雲である。特に正安四年の講義については、出席者の間で講ぜられた内容を口外しない旨の誓状をしたため、名前、出身、年齢を連署している。

その後、正中から嘉暦にかけて寂雲の命により、能信等が円爾や大慧の講義録を書写した。これらはそのまま真福寺にもたらされ、さらに嘉元・正安の講義は当時の聞書原本が寂雲から能信に譲られている。これらをもとに、能信らは建武四・五年に真福寺等において『大日経疏』講義を行っている。内容は正安の大慧の講義録を読み上げるように行い、また正安のときに倣った誓状を交わしている。つまり、真福寺に伝わった安養寺流は、事相面では三宝院流実賢方を相承し、教相としては円爾―大慧の『大日経疏』講義を継承しようとしていたと考えられる。

安養寺流と神道との関係については、従来推測されていたように、安養寺流を回路として、直接的な神道聖教の移動や秘事伝授があつたとは認め難い。ただし、文保年中になつた神宮の禁忌をまとめた『文保記』には、伊勢神道の度会家行が安養寺僧と交流があつたことを示唆する記述がある。伊勢にあつた大慧が両部神道・伊勢神道の動きを全く知らなかつたはずはない。この問題については、更に追究していく必要がある。

#### コメント

末木文美士

本パネルは、真福寺大須文庫の調査により新たに発見された文献を中心に、中世禅宗史の見直しを目的としている。従来の禅宗史の枠に収まり切れないこれらの文献をどのように位置づけたらよいか、それは今後の検討に委ねられる面が大きい、とりあえず調査研究に当つた研究者の方に、現段階での知見を



発表して頂いた。以下、それぞれの発表に即して、多少の補足的なコメントを付することにする。

最初に米田真理子氏は、栄西の著作を取り上げた。真福寺からこれまで知られていなかった栄西の著作が四つも見えられた。とりわけ『改偏教主決』は、密教の教主に関する興味深い論争を伝えている。これらの密教の著作が栄西の二回目の入宋の前であったので、私は二回目の入宋で栄西はかなり大きく轉換したと考えてきたが、米田氏はそれに対して、栄西の思想は入宋前後で必ずしも大きく変わっていないと見ている。また、栄西の立場が後の禪にどう繋がるかについて、従来必ずしも適切な見通しがなかったが、米田氏はその影響を人的系譜において跡付けた。これらは、禪宗史全体に関わる重要な指摘である。

次に、和田有希子氏は、達磨宗に関係する新出資料『禪家説』を取り上げた。天台僧であった能忍は、無師独悟によって達磨宗を開き、それが日本の禪の最初の運動だと考えられてきたが、近年、能忍と達磨宗の関係について、新たに疑問が呈されている。和田氏は本書の分析から、能忍が密教的な面を持ちつつも、新しい禪書を出版するという二面を持っていたことを明らかにした。また、本書に引用された文献の性格から、禪の民衆教化のあり方を解明している。さらにそこに禪の宗派化の問題をも読み取っている。達磨宗は道元一派にも深く関わり、日本禪を解く鍵となる。さらに検討が必要とされる。

このように、初期の日本禪が密教と深く関わることは明らかになったが、その点の解明の上で欠かせないのが、東福寺の円爾の聖一派である。聖一派関係の著作も真福寺に多数存する

が、その整理は未だ不十分である。高柳さつき氏は、研究史の整理から中世禪宗史の見通しを付けた上で、聖一派における禪と諸宗の関係を、真福寺以外の資料も用いて解明する。円爾においては、禪を密教より上に立てる見方が主であるが、弟子の癡兀大慧になると、禪と密との関係は複雑で、著作によって上下関係が異なる。大慧が中世禪密関係のキーパーソンとして、今日新たに注目されつつある。

伊藤氏の発表は、この大慧を中心として、真福寺に伝わる安養寺流の密教書を精査し、それと禪や神道との関係を論ずる。大慧は円爾の弟子であるが、真福寺には大慧の東密系の事相書と教相書のみが残されている。ところが、安養寺には、大慧の台密系の印信のみが現存する。伊藤氏はこのことから、大慧が弟子たちに伝授する際に、相手によって内容を分けた可能性を指摘する。このことは、一四世紀における仏教の変質を示唆する。また、大慧は伊勢神宮と関係が深いと考えられているが、真福寺所蔵の神道書はその系譜とは無関係で、二代目の信縁が東大寺東南院からもたらしたものである。この点も興味深い。

以上の四氏の発表により、禪密関係を中心とする真福寺の禪書が、中世禪を考える上で、大きな意味を持つことが明らかにされた。ここでは、二、三のことを補足しておきたい。第一に、一三世紀には、蘭溪道隆らによって鎌倉にも禪が伝えられたが、その流れと、西日本を中心とする禪の流れがどう関係するか、という問題がなお未解明である。第二に、それと関係するが、称名寺（横浜市金沢区）所蔵（金沢文庫管理）の禪籍と真福寺本の性質が近いことが分かってきている。その理由もこ



れからの検討課題である。第三に、一三世紀末頃禪の宗派化が進み、変質が起るようである。これは中世仏教全般に関わる問題として、さらに考える必要がある。

#### パネルの主旨とまとめ

末木文美士

死海文書・敦煌文書・ギルギット写本など、長い間埋もれていた原資料の発見・研究は、歴史を大きく塗り替えるだけの衝撃を与える。日本中世禪に関する大須文庫（真福寺）所蔵写本の発見もまた、それらに類する大きな意味を持つ。大須観音として知られる真言宗智山派別格本山北野山真福寺寶生院（名古屋市中区）は、一三三三年頃、能信によって創建されたが、能信は大須三流（慈恩寺方・安養寺方・高幡方）と呼ばれる密教の流れを受けている。また、二代目の信諭は東大寺東南院聖珍法親王から受法し、東南院の典籍を多量に導入した。このような経緯から、所蔵典籍は密教聖教、南都教学関係を中心に一万五千巻にのぼり、国宝『古事記』をはじめ、内典・外典の中世写本を多数蔵することでも有名である。その主要なものは『真福寺善本叢刊』第一期十二冊、第二期十三冊（臨川書店）として出版された。しかし、それ以外にも貴重な写本が多数残されている。その中で、禪に関係する写本の調査が数十年間続けられてきた。『六祖壇経』など中国禪関係の古形を伝える写本の他、栄西、達磨宗、聖一派などの諸派と関連する写本が発見され、『中世禅籍叢刊』全十一巻（臨川書店）に収録されて刊行中である。本パネルは、この新発見資料によって、従来の禅宗史が

どのように書き換えられるかを、いくつかの観点から検討する。

まず、栄西関係資料の発見は、その後の禪関係資料の調査の出発点となるもので、『無名集』『隠語集』などの密教関係の著作が発見された。特に『改偏教主決』は、完全に断簡化して分散していたものを、数年かけて復元されたが、栄西の密教関係の主著とも言うべきものであることが判明した。今回、それに關して、米田真理子氏が発表する。

次に達磨宗関係の著作が、これも完全に断簡化していたが、『禪家説』という名称では完全に復元された。達磨宗は、栄西に先立ち能忍が開創したとされてきたが、今日、能忍と達磨宗に關しては新たな疑問が提出されている。本書はその議論に一石を投ずる重要な資料である。これに關しては、和田有希子氏が発表する。

さらに、現在研究が進められているのは、聖一派関係の資料である。聖一派は東福寺の円爾に始まるが、禅密一致的な立場で知られ、弟子の癡兀大慧は安養寺流を開いた。それが安養寺方として真福寺の密教の重要な潮流となつている。今回はまず、高柳さつき氏が聖一派における禪と諸宗の関係を論じ、さらに伊藤聡氏が神道との関係まで含めて、中世における聖一派・安養寺流の問題の広がりについて取り上げる。

従来の常識として、禪は念仏と並んで「鎌倉新仏教」の代表とされ、宋から移入されたもので、「旧仏教」と一線を画すると考えられた。ただ、日本の状況の中で、直ちに「純粹禪」の普及に至らず、密教などの「旧仏教」と習合した「兼修禪」と

いう不純な形態を取ったと考えられた。それに対して近年、「純粋禪」対「兼修禪」という二項対立によって、後者を否定的に見るのは間違っているという問題提起がなされているが、十分な資料的な裏付けがなく、議論が深められなかった。大須文庫資料は、まさしく当時の状況の中で、禪がどのように位置づけられていたかを知る生の同時代資料である。そこから知られる禪のあり方は、密教をはじめとする諸宗と密接に関係しながら独自の展開を示している。それ故、消極的な「兼修禪」ではなく、むしろその融合性に豊かな思想展開が見られる。そもそも従来の仏教史は宗派史を前提にして、「禪宗」なる宗派がはじめからあったかのように考えてきたが、それは誤りで、少なくとも中世前期においては、宗派化されず、もつと自由に思想交流がなされていた。（本パネルは、平成二六―三〇年度科学研究費助成金（基盤研究(S)）「宗教テキスト遺産の探査と総合的研究―人文学アーカイブス・ネットワークの構築（研究番号：26320401）」（代表・阿部泰郎）の研究成果の一部である。）

## 日蓮研究の現状と課題

代表者 小林正博

司会 前川健一

### 日蓮文書のデジタル化

——日蓮諸教団共有の聖典づくりのために——

小林 正博

従来の日蓮研究は、学術的に最も定評のある『昭和定本日蓮聖人遺文』（以下「昭定」）の活字化された文章をもとにした著述・論考が大半を占める。しかし活字から出発する研究方法では、誤った結論につながりかねない。それは「昭定」の文章そのものが、必ずしも日蓮の真蹟原文をそのまま表記しているわけではないからである。

現状、私たちが目にしている活字の日蓮遺文の本文は、主に以下のような三種類の表記が混在している。1、現存する御真蹟を翻刻した文章 2、用字習癖による書写の文章 3、かなの漢字化が進んだ文章

問題点を具体的に述べれば、1については博論「日蓮遺文の基礎的研究―文献学と古文書学からのアプローチ」（立正大学提出、二〇〇八年）や「日蓮の真筆文書をよむ」（第三文明社、二〇一四年）などで百箇所を超える誤読例を指摘してきた。真蹟の翻刻にも改正の余地がある。2については一転本・二転本の古写本でさえ、書写した者の用字習癖に従って真蹟表記を書き換えている。顕著な例としては真蹟の「を」を「お」にして写したため、昭定の文章に多数の「お」が残存していることが

挙げられる。日蓮の真蹟では「お」は四箇所しか現れないかなのである。3の「かなの漢字化」は、多くの先学がすでに指摘したところである。特に刊本録内・録外の文章はそれが顕著に現れている。読者の理解に資するため、かなの漢字化を進めたのだろうか、日蓮は門下の理解に資するためにひらがなを多用したのである。所詮、仮名の漢字化は、日蓮の門下に対する心遣いを踏みにじる改竄行為といわざるを得ないのである。

1から3により、今望まれるのは真蹟表記に近い最も適切な写本を選定することである。「昭定」はその作業を編集当時としては精力的に行なった跡が窺えるが、はたして「昭定」各遺文の底本選定は適切なのだろうか。「昭定」は正編、図録、続編で五三五編を収めているが、このうち真蹟非現存は三二二編を数える。基本的に「昭定」各遺文の底本は「縮冊遺文」であり、その数は二五九編である。しかし、「縮冊遺文」の底本を遡っていくとどの写本あるいは刊本にたどり着くのが不明である。また録内では、平賀本・日朝本の両方の写本が伝わるものが八三編あるが「昭定」脚注に両方注記されるのは三編しかなく、あとは平賀本か日朝本のいずれかであり、その選択の基準も不明である。また録外では、本満寺・三宝寺・他受用いずれも伝わるものが五一編あるが、うち「縮冊遺文」と対照させ脚注に反映したのはほとんど「本満寺録外」であり、「他受用御書」はわずかに二編、「三宝寺録外」は皆無である。なぜ本満寺本を適切な写本として採用したのか、その基準もわからない。

以上のような現状を鑑み日蓮教団共通の聖典づくりを提案し

たい。具体的には①真蹟表記基準の確立 真蹟非現存書の文章を真蹟表記基準に照らし、真蹟原文に近づける作業を行なう  
②画像データの公開 日朝本・平賀本を始めとし、上古写本、身延臨写本、岡山妙覚寺蔵録外等の画像電子データの公開 ③正確な解読文テキストデータの整備 教団の枠を超えて古文書解読に長けた研究者が編集し写本のテキストデータを作成していく。

これによって現代語訳・真偽判定・対告衆、述作年代の確定など多岐に亘る遺文研究の質が今まで以上に向上することが期待できるからである。

### 日蓮の「三大秘法」思想について

前川 健一

日蓮は佐渡に配流された後、本門の本尊・本門の戒壇・本門の題目を、末法において流布されるべき「秘法」「正法」であると説いた。これが、一般に「三大秘法」と称されるものである。

「三大秘法」は、日蓮の重要な思想とされ、従来、日蓮系諸宗派において種々議論が重ねられてきた。特に大きな論点となつたのは戒壇にかかわる問題であるが、本尊の内容をめぐるも種々の議論がある。

宗派的・宗学的な観点を離れた学問的アプローチも積み重ねられてはいるが、こうした問題の明快な解決はほぼ絶望的であるというのが現状である。

その最大の理由は、日蓮自身の発言が極めて僅かしかないこ

とにある。これは特に戒壇論について著しい。明示的に「本尊・戒壇・題目」の三項目について触れる遺文は、「法華取要抄」「法華行者逢難事」「報恩抄」くらいであり、その場合も「本門の戒壇」については名称が挙げられるだけである。「戒壇」という以上、一般的には僧侶になるための授戒が行われると考えられるし、日蓮の「戒壇」という用語の使用例もこの想定を支持しているが、では具体的にどのような授戒が行われるのかは記載されていない。「下山御消息」や「治病大小権実蓮目」によって、日蓮が本門の円戒というものを考えていたことは分かるが、それがいかなるものかは語られていない。

「三大秘法」を主題とする「三大秘法稟承事（三大秘法抄）」を真作と認めたとしても、授戒の内容は不明である。「教行証御書」では、妙法蓮華経の五字を「金剛宝器戒」としているので、これを授戒の内容としても考えられるが、この遺文に対しては真偽を疑う声もあるので、決定的なものとは言い切れない。

このように、現存の遺文だけから、戒壇の内容を明らかにするのは不可能に近い。花野充道氏は、戒壇問題にからめて、日蓮研究において単に真筆遺文にだけ依拠するのではなく、仮説を立てて議論を行う必要性を強調しているが、このように限られた資料しかない場合、現存資料に明白に反しない範囲でとりあえず仮説を立ててみるということは重要であろう。たとい結果として間違っていたと判明するにしても、新たな事実の発掘や既存資料の再検討が起る可能性があるからである。

そのような観点から、いくつかの論点を提示するなら、そも

そも日蓮は自分自身が本門の戒壇を建立するつもりでいたのかという問題が挙げられる。というのは、「観心本尊抄」の前巻では、戒壇について触れず本尊・題目のみの流布を述べる文が散見する一方、「三大秘法」を述べる文の幾つかでは、地涌の菩薩の上首（リーダー）である四菩薩の出現を待望することが述べられているからである。ここから、本門の戒壇は、四菩薩によって建立されるもので、当然、そこで授与される戒も、四菩薩によって明らかにされると考えることは不可能ではない。もちろん、日蓮が四菩薩の代表である上行菩薩としての自覚を有していたという点からは、こうした表現は当時の状況に配慮した謙遜に過ぎないということになるが、学問的手続きとしては先に述べたような仮説も検討の必要がある。

もう一つ考えておくべきなのは、戒壇が一般的に考えられているように出家希望者に授戒する場であるとすると、在家者には直接の関係はないのではないかと一点である。少なくともそう考えると、日蓮遺文のかなりの部分を占める在家者宛ての書簡で戒壇論が触れられないことの理由は説明がつく。日蓮がどのような教団の在り方を構想していたのかという問題ともからめて、こうした観点からの検討も必要と思われる。

#### 日蓮正宗教学の特質

##### —— 正信会と創価学会の新教学創作の試み ——

花野 充道

日蓮正宗教学の特質は、「唯一絶対の正法」を特定の教団（日蓮正宗）に限定する強い独善性・排他性にある。他の日蓮教団

においては、日蓮自筆の大曼荼羅を本尊として拝むことは当然として、一尊四士や一塔両尊四士の仏像も本尊として拝み、さらには鬼子母神や大黒天、帝釈天などを拝む教団もある。そのような現状に対して、「本尊雑乱」と厳しく糾弾したのが、日蓮正宗教学を信奉する創価学会であった。

日蓮正宗教学（大石寺二十六世日寛の教学）は、本門戒壇の大御本尊（大石寺所蔵の板曼荼羅）を一大秘法と称し、そこから三大秘法と六大秘法の開合を論じている。いずれの教団であれ、日蓮を宗祖と仰ぐ以上、日蓮が図顕した本尊を拝むのは当然であるのに、日蓮正宗だけは日蓮図顕の本尊ではなく、大石寺の歴代法主が書写した本尊を拝んでいる。日蓮の本尊より歴代法主の本尊をありがたがって拝む理由は、（一）本門戒壇のために個々に図顕された本尊であるから、現在のわれわれには御利益がない、（二）戒壇本尊は「一閻浮提総与の本尊」（日蓮が末法の一切衆生のために図顕された本尊）であるから、この本尊の力用によってのみ成仏が叶う、という教義に基づいている。しかし現実には、この本尊は大石寺に参詣しなければ拝めないで、日常的には歴代の法主がこの本尊を書写して信徒に授与し、信徒は歴代法主の本尊を通して、その「本体」である戒壇本尊を拝むという論理構造となっている。創価学会ではこのことを「本体」に対する「分身散体の義」と称していた。したがって、日蓮正宗から分派した正信会や創価学会にとって、最大の悩みはこの本尊問題であった。

正信会では、川澄教学（川澄勲氏の日蓮正宗教学理解）に基

づいて、「師弟子の法門」とか、「流転門と還滅門」「宗旨分と宗教分」などの新奇な論理を提示し、これこそが日蓮正宗の正統義であると主張した。それは、戒壇本尊といえども「モノ」である以上、無常を免れることはできないから、眼に見えない「内証」こそ本尊の実体であるとして、不滅の「己心」を重視する教学である。しかし正信会において、日蓮が図顕した「モノ」としての本尊は一体どのような意義を持つのか、また戒壇本尊と自分たちが拝んでいる歴代法主の本尊とはどのような関係にあるのか、このことについての深い考究はなされていない。

日蓮正宗から分派した以上、日寛教学を否定せざるをえない事情は同じであるが、正信会の新教学が「日蓮正宗の伝統義に立ち還る」という大義を掲げたのに対して、創価学会の新教学は、「宗祖日蓮自身の教説に基づき、世界宗教としての論理を構築する」という方向性を示している。「御書（日蓮遺文）」には、弘安二年の本尊（戒壇本尊）が出世の本懐であるとか、この本尊を根本とせよ、とかの示唆はない」という創価学会の論理は、他の日蓮教団の主張と全く同じである。それでは御書（報恩抄）に、「本門の教主積尊を本尊とすべし」という説示がある以上、日寛教学の日蓮本仏論を捨棄して、本門の積尊を本仏＝本尊とする新教義に移行するのか、という問題が生ずるのであろう。また日蓮自身の教学と、弟子日興の教学と、二十六世日寛の教学とを立て分けて考えようと、あらゆる文献の真偽考証が重要な課題となることは言うまでもない。しかしそのような考察は、所詮、各人の主観（主體的な研究）を出でないから、

正信会の場合と同じように、「ただ今、各人が教団教義を研究中（創作中）」ということになってしまふ。私はこれを「教団教義の液化化」と称しているが、創価学会ではかつて日蓮宗に対して「宗教として最も大事な教義と本尊が確定していない」と攻撃していただけに、今度はその批判が我が身に降りかかってくることを覚悟しなければならないだろう。

#### 学問的研究と教団の教義——創価学会の場合——

宮田 幸一

昨年創価学会は、会則の教義条項を変更した。創価学会は永年日蓮正宗の信徒団体として日蓮正宗の教義を信奉してきたが、日蓮正宗から分離した後、どのように独自の教義を形成していくのか不明であった。

今回の改正では表面的には、単に「一閻浮提総与の大御本尊」を受持の対象から外しただけで、日蓮本仏論を継承しているという点で、まだ日蓮正宗の影響が残っていると一般には思われているようだ。

だが会則改正と共に発表された原田会長の趣旨説明において、信仰の対象は三大秘法すなわち「本門の本尊・題目・戒壇」であり、従来信仰の対象としていた「戒壇の大御本尊」については、受持の対象とはしないとしている。また創価学会教育学部の解説では、『聖人御難事』の「出世の本懐」の記述により、出世の本懐とは、熱原の農民信徒が「不惜身命の信仰を示したことによって証明された民衆仏法の確立」であると示した。また「戒壇の大御本尊」を「一大秘法の本門の本尊」「三大秘

法惣在の本尊」とした日寛教学に対しても、そのような解釈は御書にないとして否定した。

以上のような創価学会の今回の教義改正は単に日本の内棲型の新宗教教団の母教団からの自立というプライベートルな意味しか持たないように見える。しかしその教義改正のロジックという観点から見ると別の意味が見えてくる。

教義改正への歴史的背景を検討すると、創価学会は、牧口常三郎の価値論、戸田城聖の生命論的解釈、池田大作の人間主義的な教義解釈というように新しい教義解釈をしてきた。しかしながら創価学会は日蓮仏法に関する教義解釈と宗教的儀礼に関しては日蓮正宗を継承してきた。

だが日蓮正宗の日蓮仏法解釈は、鎌倉時代の日蓮、室町時代の日有、江戸時代の日寛の教義解釈を基礎としたものであり、明治以降の仏教の学問的研究の成果に対してまともに対応したものではなかった。梅原猛の「創価学会の哲学的宗教的批判」はその点を批判した論文であった。

創価学会がこの教義問題に本格的に着手したのは言論問題以後の『私の積尊観』以後の仏教史シリーズの刊行であった。その成果を発表したのが池田の『「仏教史観」を語る』という講演である。海外布教においては、「ハワイレポート」で述べられているように、日本型の宗教の輸出ではうまくいかないという認識も生じていた。

五二年路線といわれる創価学会自立への新しい方針は、失敗したが、第二次宗創問題を契機に分離に成功した後は、主に儀礼面で自立化への改革を遂行し、会則からも日蓮正宗との関係



を除去したが、教義面では、戒壇本尊との関係を維持するなど、大きな改革は見送られてきた。

教義改正のロジックとしては、学問的研究に依存して、日蓮正宗、日寛教学を批判するという手法が採用された。しかし日蓮正宗のもう一つの重要な教義である日蓮自身が日蓮本仏論を持っていたということに関しても学問的には否定されるしかないので、創価学会が日蓮本仏論を維持するためには、新しい日蓮本仏論の構築が必要となる。

パネルの主旨とまとめ

小林 正博

現存する日蓮自筆の遺文は約二七〇〇紙（含断簡）、本尊は約一三〇幅にも及んでいる。鎌倉時代の歴史上の人物の中で、これほど大量の自筆文書が今に伝わっているのはまさに驚異的といえよう。文献学的な第一次資料が豊富であることは特筆すべきことであるが、同時に第二次資料も大量に伝存している。これらの遺文・本尊をどう位置づけるかで、教義解釈論議は多様化、複雑化し、特に近年、日蓮諸教団の間での激しい論争さえ惹起するに至っている。

本パネルでは、日蓮遺文の文献学的研究と日蓮の教義の骨格の一つとされる「三大秘法」（本門の本尊・本門の戒壇・本門の題目）の中の本尊論や戒壇論について言及していく。そして解釈論や論争の内容を紹介しつつ、今後の日蓮研究のあるべき姿を提示していきたい。四人のパネラーは、以下の発表題目と要旨に沿って、「日蓮研究の現状と課題」を論じていく。

【小林正博】日蓮文書のデジタル化―日蓮諸教団共有の聖典づくりのために―

これまで真蹟と対照させて『昭和定本日蓮聖人遺文』（立正大学教学研究所）の誤読を多く指摘してきた。さらに真蹟が現存しない遺文の文章ももう一度本格的に見直す必要があると痛感した。そのためには日蓮の直・孫弟子写本と日朝本・平賀本など、古写本画像の公開が強く望まれる。教団の枠を越えて日蓮研究者がこの画像データを活用し、共同研究することで日蓮諸教団共有の聖典づくりも視野に入ろう。

【前川健一】日蓮の「三大秘法」思想について

日蓮が晩年にと考えた、いわゆる「三大秘法」（本門の本尊・戒壇・題目）は、特にその中に含まれる「本門戒壇」の扱いをめぐって、日蓮系諸教団の中で大きな問題になってきた。しかし、日蓮が「三大秘法」に相当するものに言及した箇所は必ずしも多くなく、しかも時期的にはかなり限定されている。果たして「三大秘法」が日蓮の根本思想の一つであるのかと問うことも意味のないことは言えない。「三大秘法」にかかわる遺文について改めて検討し、日蓮の意図を検討していく。

【花野充道】日蓮正宗教学の特質―正信会と創価学会の新教学創作の試み―

近年、日蓮正宗から正信会と創価学会が分裂するに至った。正信会はさらに宗教法人派と任意団体派に分裂して教義論争が続いている。他の日蓮諸教団に対する日蓮正宗教学（日寛教学）の特質は、本門戒壇の大御本尊（富士大石寺所蔵のいわゆる板曼荼羅）以外の日蓮自筆本尊の宗教的権威を認めない点に



ある。日蓮正宗と正信会の教義論争、正信会内部の教義論争を紹介し、それらをふまえて今後、創価学会がどのような新教義を創作していくか、その現状と問題点を論じていく。

【宮田幸二】学問的研究と教団の教義—創価学会の場合—

昨年創価学会は、会則の教義条項を変更した。創価学会は長年日蓮正宗の信徒団体として日蓮正宗の教義を信奉してきたが、日蓮正宗から分離した後、どのように独自の教義を形成していくのか不明であった。今回の改正では、戒壇本尊論が日蓮遺文の中では正当化できないという論法で、その議論を否定した。この論法は日蓮思想研究における学問的成果を受け入れた上で、教義形成を進めるといふ創価学会の方向性を示したということができよう。この方向性にはさまざまな困難が伴うが、その困難のいくつかについて論じていく。

## 東アジア仏教と『法華経』

代表者・司会 菅野博史  
コメンテータ 斎藤 明

### 中国における『法華経』の思想の受容

菅野 博史

本発表は、「中国法華経疏に見られる『法華経』の思想の受容」と『法華経』の民衆的信仰の二部から構成されている。

第一部は、道生、法雲、智顛、吉蔵、基の法華経疏を通じて、『法華経』の三つの中心思想、つまり、「一仏乗の思想」、「久遠の積尊の思想」、「地涌の菩薩の思想」が中国においてどのように解釈、受容されたかを考察した。

「一仏乗の思想」をめぐっては、第一の「教判思想の基準」においては、一仏乗の思想は、中国においては教判形成の基準を提供するものとして受容され、『法華経』の「久遠の積尊の思想」、「地涌の菩薩の思想」に対する関心とは比較にならないほど、大きな関心を受けたことを指摘した。第二の「『法華経』の開三顕一と法相宗の特殊な解釈」においては、法相宗の五性各別説に基づく三乘真実・一乘方便説について紹介した。法相宗によれば、『法華経』は不定性のために説かれた方便説と規定された。第三の「智顛の種熟脱の三益」においては、積尊と衆生との宗教的絆を重視する「一大事因縁」を的確に解釈した例として、智顛の三益の理論を取りあげた。智顛は、化城喻品に説かれる大通智勝仏の物語が、化導の始終・不始終を説くも

のと捉え、釈尊が衆生に与える三種の利益として、下種益・熟益・脱益を考えたことを指摘した。第四の『法華経』における仏性の説・不説』においては、慧観の五時教判において『法華経』が仏性を説いていないと規定したのに対して、智顛、吉蔵は『法華経』にも仏性が説かれていることを論証しようと努力したことを指摘した。

「久遠の釈尊の思想」をめぐっては、仏身の常住を端的に説く『涅槃経』に比べて、中国における関心は比較的稀薄であったこと、五時教判を採用した法雲は『法華経』に説かれる久遠の釈尊を無常の存在であると解釈したこと、これに対して智顛、吉蔵は常住の存在であることを論証しようと努力したことを指摘した。

「地涌の菩薩の思想」をめぐっては、中国においては、地涌の菩薩は經典に登場する神話的人物と捉えられたためか、歴史的世界に現実に出現する菩薩とは解釈されなかったことを指摘した。この点、日本の日蓮が、自身を地涌の菩薩のなかの上行菩薩の再誕であるという宗教的自覚を持ったことは、法華思想史においてもきわめて珍しい事実であった。

第二部の『法華経』の民衆的信仰』においては、『法華経』の観世音菩薩普門品を別行した『観音経』に基づく観音菩薩の信仰を取りあげ、観音菩薩の人気をもたらしした諸經典、観音菩薩を主人公とする疑經を紹介し、さらに観音菩薩の応驗記の編纂について紹介した。

さらに、『法華経』に説かれるさまざまな修行、たとえば聞法、読誦、書写、講義などの具体的な功德の体験を強調する

『弘誓法華伝』『法華伝記』を取りあげた。

これらの『法華経』の民衆的信仰は、經典注釈書に見られる『法華経』に対する理論的関心とは大いにその実態が相違する。中国における『法華経』の受容全体の歴史的な研究にとつては、いずれも重要な研究分野である。高僧による『法華経』の思想的な研究も、その内容を理解することのできない民衆から大いに尊敬され、『法華経』の弘通に大いに助けとなったであろうが、民衆レベルでの体験談はより多くの民衆の関心を引いたはずである。

#### 吉蔵の法華経観

奥野 光賢

本発表は、菅野博史教授の発表「中国における『法華経』の思想の受容」を受けて、中国仏教者の中でも博学多識の最右翼として知られる嘉祥大師吉蔵の法華経観を考察した。

吉蔵は鳩摩羅什訳中観系論書（中論）『十二門論』『百論』に基づいて三論宗を大成したことで著名であるが、またその生涯を通じて法華経研究に心血を注いだことでも知られている。

智顛や吉蔵当時はいわゆる梁の三大法師に代表される成実学派の教学が席卷しており、法華学に関しては光宅寺法雲がその頂点にあった。法雲の法華経解釈の最大の特徴は、菅野教授も指摘しているように頓漸五時教判によつて、『涅槃経』は「仏身の常住」と「仏性」を明かしているが、『法華経』にはまだそれらが説かれていないので、『法華経』は『涅槃経』と比較すると価値的に劣ると結論した点にある。これに対して智顛

や吉蔵は、『法華経』にも『涅槃経』と同様に「仏身の常住」と「仏性」が説かれていることを主張して痛烈に法雲を批判し、法雲を批判・超克することによって、自らの法華経観を開陳したのである。この点は普野教授の発表でも確認されているところである。

本発表は、前・後半の二部よりなる。まず、発表前半では前代の頓漸五時教判に対して、吉蔵が示した経典観が「諸大乘経顕道無異」であったことを先行業績にもとづいて確認し、「無所得正観」「不二正観」を標榜する吉蔵にあって、さまざまな経典はどのように位置づけられるのかということをも「三論玄義」を中心に考察した。また、わずかな文例ではあるものの「顕道無異」の立場は小乗経、さらには一切論までに及んでいたことを指摘した。

「顕道無異」を標榜し、諸大乘経を平等視する吉蔵ではあるが、諸大乘経の中でも『法華経』を最勝の教えと考え、とりわけその教説の中心を「二乗作仏」に見出していたことを指摘した。つまり、端的に言えば、諸大乘経を平等視する吉蔵にあって最も好ましい経典はあったのであり、それが『法華経』だったということである。

ところで、吉蔵のこうした「顕道無異」の考えは、突き詰めてゆくと「仏教の立地そのものを突き崩していく」ものとなりかねないという批判的見解があることを紹介し、吉蔵の思想に対する批判的研究にも言及した。

次に発表後半では、近時、吉蔵の法華関係著作が智顛や慈恩大師基、さらには新羅の元暉やわが国の聖徳太子の法華疏に影

響を与えていることが指摘されているところから、これに関して論及した。天台三大部の一つである『法華文句』が吉蔵の法華疏を大幅に依用して成立していることを文献学的に論証された平井俊榮博士の研究（『法華文句の成立に関する研究』春秋社、一九八五年）は大きな成果であったが、思想的には吉蔵にはのちの五姓各別思想の先蹤となる説が認められ、基がその影響を受けていると主張されたことがより重要であったと思われる。なぜなら、これまでの研究史において吉蔵は法相宗の五姓各別説に基づく三乘真実・一乘方便説とは対極にある仏教者として捉えられてきたからである。この点をめぐって筆者自身も関わった論争の経緯を主として「四種声聞授記」の問題を中心にやや詳しく紹介した。

最後に、従来、吉蔵はいわゆる三車家の代表と言われてきたが、近年の研究によれば、三車家または四車家のいずれにもとられない自由な立場をとり、衆生の悟りこそが最も重要であったという学説を紹介し、かかる説と前に言及した吉蔵の批判的研究の関係について再説して論を締め括った。

#### 韓国における『法華経』研究史

金 炳坤

韓半島（海東）における『法華経』の初伝については、書かれた歴史の中にはそれが明記されていないために判然としない。ただ、天監年中に梁に渡り三十余年後に帰国した百濟発正が伝える、本経の靈驗譚がその伝来に関わる初出と目されている。加えて、法興大王即位十四年より靈鷲山（慶南蔚山）に住

して「常講法華」し、智通・元暉と交わりをもつ新羅朗智。推古三年に時の皇太子の師となり、それに応じて「明開法華三車権実二智之趣」するに至らせた高句麗慧慈。そして修徳寺（思南礼山）・達摩山（全南靈巖）にて「以誦法華為業」した百濟慧顕（又は恵現）などの諸師の行状を総合すれば、すでに六世紀を待たずして、研鑽されていたとしても不思議ではない。

こと天台法華に關していえば、太建五年に慧思のもとで法華安樂行門を授かり法華三昧を証して、帰国後は熊州翁山（忠南公州）において師の教えを敷揚し、後世に「為海東諸国伝教之始」と評される百濟玄光。智顕に師事して禪法を授かり、天台山華頂峰における十六年間の行道の末、帰国することなく、大業九年に国清寺に没した高句麗波若。隋の仁寿年間に渡海し智者に從つて妙典を修め、天台別院で妙觀を増修して、帰国後は「每弘慈典」した新羅縁光。それに玄明か湛然の門人といわれ、開元十八年に伝教帰国した新羅法融・理応・純英の三師までが海東の地に天台法華をもたらした草創期の人師らである。

新羅の三国統一前後より、張保皋によって国内外に法華院が創建される九世紀頃までは、海東法華の最盛期に位置づけられる。八世紀から十九世紀までの経録に基づいて、この時期に著された法華章疏を総括すると、生国・成立・異名同本など議論の余地はあるものの、元暉『宗要』、『要略』、『略述』、『疏』、『方便品料簡』、『綱要集』、『略記』、『義寂』、『料簡』、『論述記』、『験記』、『綱目』、『義一』、『疏』、『玄一』、『疏』、『円弘』、『論子注』、『順憬』、『料簡』、『音義』、『恵雲』、『料簡』、『憬興』、『疏』、『通倫』、『疏』、『太賢』、『古迹記』、『神雄』、『論集解鈔』と十一師の二十一部が教ええられる。今に伝わ

るものは、元暉撰『法華宗要』（完本、仁和寺）、義寂釈・義一撰『法華經論述記』（欠本、京大図・聖語蔵）、義寂撰『法華經集験記』（欠本、東大図）、そして近年注目を集めている円弘注『妙法蓮華經論子注』（三卷中二卷存、聖語蔵・金沢文庫）の四部のみで、いずれも日本に在り、韓国での伝本は報告されていない。その他、日本の章疏には順憬撰『法華音義』や憬興撰『法華經疏』など逸書からの引用がみられるが、中国の章疏からは確認できない。これら残された資料によって指摘できる、この時期の思想的特徴は、天台教学の影響は全くみられず、是非を問わずして中国唯識思想の影響が顕著である、との二点である。

会三帰一になぞらえられる高麗の後三国統一前後は、中国天台宗の第十六祖義通、『天台四教儀』で名高い諦觀、大覚国師碑にその名を刻む智宗ら留学僧の活躍が目立つが、国清寺の開創（黄北開城）に伴い、義天が海東天台宗の祖となり、教雄が台宗大選に及第し、本宗が国家公認の二宗に加わってからは、海東法華は海東天台宗が、主にその任を担っていくことになる。以降、万徳山白蓮社（全南康津）の了世、『法華經讚』の天因、『海東伝弘録』（引文存）の天頌、『釈迦如来行蹟頌』『天台末学雲默和尚警策』の雲默、妙蓮寺（黄北開城）の無畏、『法華靈験伝』の了円らに相承せられるが、次第に衰退し朝鮮の世宗六年には禪宗に統合されてしまう。

朝鮮での本経研究は、刮目すべき成果がさほどないためにその代表的な現存書のみを列記しておく。雪岑『蓮経別讚』、世祖刊『法華經諺解』、水月居士書『実相妙法蓮華經』。

管見ながら以上が六世紀頃から十九世紀頃までの韓国における『法華經』研究史である。

日本仏教における『法華經』の思想

荻輪 顕量

『法華經』が初めて日本に將來されたのは『扶桑略記』に引用される葉恒の『法華驗記』によれば五七七年のことであったという。古代においては滅罪と護国の經典とされた。滅罪と結びつたのは、法師功德品に説かれる眼耳鼻舌身意の六根清淨が説かれること、觀世音菩薩普門品にあらゆる災厄から逃れることが説かれることに由来する。護国と結びついた直接の理由は明瞭にはしたがたいが、六世紀以降、滅罪と護国の經典として広く受容されることになったが、その具体的な姿は、經典の講説という形を取った。

經典講説の記事は『日本書紀』の中にしぼしばしば登場するが、その最初は推古天皇一四年（六〇六）である。この時、聖徳太子が岡本宮に『法華經』を講説したという。飛鳥時代にさかのぼる写本が残る『法華義疏』が存在することからも、講説という形で受容されたことが確認される。

天平六年（七三四）には得度の試験に『法華經』の暗誦が義務づけられた。創建間もない東大寺においても『法華經』の講説は始められ、それは桜会と呼ばれた。東大寺の桜会は連綿と続き、院政期頃からは東大寺の僧侶に限定されて執行されることになった。興福寺の法華經講説は弘仁八年（八一七）に始められた。それは藤原冬嗣が父の内廬のために始めたものであつ

た。このように南都の寺院にも多く講説されたのである。

『法華經』一部八巻を四日間で講じる法華八講や開結二巻を合わせた一〇巻を五日間で講ずる法華十講が盛んに開催されるようになったのは八世紀末以降である。その最初に岩淵寺の勤操が存在する。やがて法会に伴う豎義論義が僧侶の試験を兼ね、僧綱への昇進の道を約束する制度が桓武天皇によって整備されると、法会は僧侶世界において社会的な役割を担うようになった。なお、平安時代以降の『法華經』の講説の隆盛の理由の一つに、本經を中心にする天台宗の隆盛があつたことも忘れてはならない。当時は密教も盛んになる時であつたが、天台宗では『法華經』と密教の関係が課題となり、基本的には円密一致の解釈が主流となった。十世紀以降では貴族と僧侶とが共に集まつて行つた勸学会が注目される。これは比叡の麓に開催されたが、朝には『法華經』を講じ夕べには念仏をし、夜通し『法華經』を讃嘆する詩文を作つたという。また同じ頃、藤原道長が私邸に開催した法華三千講も重要な意味を持つた。『栄華物語』によれば、貴族に招聘されて法会に出仕することが僧侶の名譽と考えられていたことがわかる。やがて千日間に渡つて講説を続ける千日講なども開催された。院政期以降では、法勝寺で開催された御八講が最も格式の高い講として位置づけられたが、その説法に関わる資料が、唱導の資料として現在に残る。

また、八世紀以降、經典の暗誦が僧侶の資格となつたことが背景となり、經典を受持することを正面に出す受容も登場した。彼らは持経者と呼ばれたが、『法華經』の暗誦を義務とし

山に住み、力を付けると化他のために里に下りて活躍したという。

このような受容とは一線を画して登場するのが日蓮である。日蓮は經典に書かれている通りを体験するという色説という受容を行った。經典の内容を自らの身に体験するという新たな信仰受容が生み出された。それは經典を未来を示す未来記として考えるものであった。このように『法華経』は講説から暗誦へ、そして暗誦を中心とする靈力を持つ存在へ、そして經典に書かれている通りに体験する未来記へと、その思想的な内容を変える変遷を歩んだのである。

## コメント

齋藤 明

近年、『法華経』の成立や内容分析、新出の写本研究や訳注研究、同経の特色をめぐる諸研究とならび、(1)インド仏教史に見る『法華経』の痕跡と受容、(2)東アジア仏教における『法華経』の受容と同経が果たした役割、(3)あるいはまたチベット仏教史上の諸師が引用する『法華経』を扱う研究も目を惹くようになった。本パネルが焦点を当てるのは、最新の研究成果を踏まえた上での(2)のトピックである。

仏典の二大翻訳に、漢訳とチベット語訳とがある。それらの翻訳仏典の受容や変容という視点から經典を見ると、翻訳の信頼度とともに、翻訳者自身の意図や思想、經典を受容した地域における文化伝統や価値観、さらにはまた宗教思想史上の背景なども無視できない。この点は、総じて優れた訳本として知

られ、東アジア仏教において広く受容されてきた羅什訳の『法華経』も例外ではない。ヴァイプルーヤ（方広）に対する「大乘」の訳例、三車火宅の喩えにおける「羊車」と「鹿車」の訳語置換、羅什が好んで採用した「諸法実相」の訳語、思想的な意図をうかがわせる「如是」の訳例、「観世音」の訳語を裏づけるかのような一文の挿入、等々である。これらの変容を経てはじめて、*Saddharmanpudgala*（白蓮華のような正しい法）という法門（經典）は、東アジア仏教において『妙法蓮華経』として根づき、大きな影響を与えることになる。

このような背景を念頭に置いたうえで、インド仏教史において同経が果たした役割と対比するとき、東アジア仏教における『法華経』の解釈と受容には、いくつかの興味深い特色がうかがえる。一乗・三乗のいずれが真実か方便かの論争は、つとにインドの瑜伽行派と中観派の間でも争点となり、中国や日本の天台宗と法相宗にも継承され、深められた。三車家・四車家論争については、『法華経』の中の方便品や譬喩品を重視するか、あるいは化城喩品の二乗方便的な説明を重んじるかによっても結論は微妙に異なるが、この問題も原典と翻訳本にほぼ共通する。ただし、菩薩と仏の連続性を強調することになるインドの大乗仏教史において、このテーマは大きな争点とはならなかった。関連してまた、「久遠の釈尊」の問題についても、如来は無量の寿命をもって常にこの世で菩薩行をなすという「如来の寿命の長さ」の章（如来寿量品）の文脈に照らすなら、如来常住説との間に大きな隔たりは見られない。この問題はしかし、中国仏教において法雲と智顛・吉蔵との間で大きな争点と



なった。一方また、如来蔵・仏性説は、『法華経』の現行の原典に直接説かれることはないが、すべての衆生が仏の子であるという同経の思想は、『宝性論』に見る「如来の胎児」解釈の第一義（法身の遍満性を根拠とする、「如来の胎児」解釈）に連なる。

インドと中国における以上のような論点の異同を念頭に置き、とくに中国仏教で大きな争点となった三車家・四車家論争の背景、および「久遠の釈尊」を説く『法華経』と如来常住・仏性説を説く『涅槃経』との勝劣問題の背景、さらには日本仏教において『法華経』が護国經典と見なされた理由と背景について、発表者との間で質疑応答を行った。

#### パネルの主旨とまとめ

#### 菅野 博史

『法華経』は、インドで成立した初期大乘經典の一つである。中国では、鳩摩羅什の『妙法蓮華経』の訳出後、信仰と研究の対象として大いに流行した。

菅野博史「中国における『法華経』の思想の受容」は、第一の「中国法華経疏に見られる『法華経』の思想の受容」において、一仏乗、久遠釈尊、地涌菩薩という『法華経』の中心思想が中国においてどのように受容されたかを全体的に考察した。とくに、一仏乗をめぐる、教判思想の基準、『法華経』の開三顯一と法相宗の特殊な解釈、智顛の種熟脱の三益、『法華経』における仏性の説・不説について詳しく考察した。第二の『法華経』の民衆的信仰」においては、観音菩薩の信仰を取り

あげ、疑経や応驗記の編纂について紹介した。さらに、『弘贊法華伝』『法華伝記』を取りあげた。

奥野光賢「吉蔵の法華経観」は、中国三論宗の吉蔵の法華経観を考察した。第一に、南北朝時代の頓漸五時教判に対して、吉蔵が示した経典観「諸大乘経道無異」について、一定の合理性を認めながら、一方、経典の位置づけは平準化されることとなり、宗教的力強さを欠くことよって、三論宗の衰退を招いたかもしれないことを示唆した。第二に、吉蔵の法華関係著作が智顛、基、元暁、聖徳太子の法華疏に影響を与えているとする近年の研究を紹介した。とくに、三車家と四車家の問題、吉蔵に五性各別の思想があつたのかどうかという問題に対する研究を紹介した。

金炳坤「韓国における『法華経』研究史」は、六世紀頃から十九世紀頃までの韓国における『法華経』研究の歴史を辿り、その全体像を明らかにした。六世紀から七世紀にかけて活躍した発正、朗智、慧慈、慧顛の『法華経』に関する事績を紹介し、さらに六世紀から八世紀までに天台宗を韓国に伝えた玄光、波若、緑光、法融、理庇、純英を紹介した。次に、経録に基づいて、八世紀から十九世紀までの十二師の二十一部の法華経疏を紹介した。そのなかで、現存するものは、元暁撰『法華宗要』、義寂撰・義一撰『法華経論述記』、義寂撰『法華経集験記』、円弘注『妙法蓮華経論子注』の四部である。さらに、海東天台宗の興隆と衰退、ついには禪宗へと統合されていく歴史を考察した。さらに現代の韓国の学者による『法華経』研究の目録を資料として提示した。



「義輪顕量「日本仏教における『法華経』の思想」は、日本において『法華経』がどのように受容されたのかを考察した。とくに、奈良時代における得度の試験に『法華経』の暗誦が求められるようになり、また平安時代にかけて、法華八講、法華十講などさまざまな『法華経』講説の儀式が盛んになった歴史を詳しく紹介した。さらに、鎌倉時代の日蓮は色説という、経典の内容を自らの身に体験するという新たな信仰受容を生み出したことを指摘した。『法華経』は講説から暗誦へ、そして暗誦を中心とする霊力を持つ存在へ、そして経典に書かれている通りに体験する未来記へと思想的な内実を変える変遷を辿った。コメンテータの斎藤明氏は、インド仏教の専門家の立場から、インド仏教史において『法華経』の果たした役割と対比して、本パネルの各発表の問題意識を捉え直したうえで、とくに中国仏教で大きな争点となった三車家・四車家論争の背景、および「久遠の釈尊」を説く『法華経』と如来常住・仏性説を説く『涅槃経』との勝劣問題の背景、さらには日本仏教において『法華経』が護国経典と見なされた理由と背景について質問し、発表者との間で討議を行った。

## 震災と記憶——声にならない声を聴く——

代表者・司会 高橋 原  
コメンテータ 磯前順一

### 被災地における死者の記憶

鈴木 岩弓

人の間と書く人間は、生者と生者のみならず、死者と生者との関係の中でも生きていく。東日本大震災の被災地における死者には、〈震災以前からの死者〉と、震災で新たに生じた〈被災死者〉の二種見られ、生者はこの二種の死者と関わりを結びつつ生活している。

前者にはさらに、個性が薄れて「先祖」といった集合名詞の死者と、具体的な個性をもった固有名詞の死者との二種みられる。これらの死者は、震災時、それまで家や寺に安置されて関わりをもたれていた位牌・過去帳・遺影が流出し、場合によると墓石も破壊されてカロートの中に入っていた焼骨も流出してしまい、震災前に既にあつた死者のシンボルの喪失に遭遇した人々が多々生じた。かかる人々の対処行動としては、僧侶が配付した腕輪念珠や「手のひら地蔵」を身近において、死者の新たなシンボルを創出する例も見られる。そうした中、死者の戒名・俗名の記憶が断たれてしまった場合には、「弔い上げ」の時期を早くすませ、まとめて「〇家先祖代々」として祀るという方法も選択されている。

また後者では、遺体の有無により遅速はあるものの、大筋で

は通常時の死と同様の対応がなされることが多かった。しかし特記すべきは、かかる震災死亡者の記憶については、それらに対する血縁中心の対応とは別に、震災犠牲者の名前を刻んだ慰霊碑が作られることがしばしば見られる点である。慰霊碑を作る主体は地域や行政、宗教施設、そして企業などで、生活圏の公共空間に石碑・石像などの形態をとって建立されている。慰霊碑、とりわけそこに彫り込まれるなどした震災犠牲者の氏名は、新たな死者のシンボルと見なされ、これを通じて死者と対峙する生者も少なくない。

こうした被災地における死者と生者の接点からは、わが国における「死者の記憶」の構造が浮上してくる。これまで行った仙台市から南相馬市にかけての地域での発表者の調査からは、震災前の死者と生者の関係は、死後経過時間、及び対峙する社会関係により変化することが確認されていた。前者は「弔い上げ」前後の変化で、これを経ることで死者は個性をもった法事となされることはなくなり、「死者の記憶」は「先祖」という抽象化された呼称を媒介に語られることになる。「弔い上げ」習俗は、死後時間の経過と共に、生者のグリーフケアが進むことで薄くなる「死者の記憶」が、その死者に対する呼称を「先祖」という集合名詞に変更することで忘却から免れる巧みなシステムとして機能している。

また「死者の記憶」が確認される現場に見られる死者と生者の関係は、〈個の死者⇄個の生者〉〈個の死者⇄群の生者〉〈群の死者⇄個の生者〉〈群の死者⇄群の生者〉の、四つの場面が想定される。このうち対象が〈個の死者〉となる場合は、個性

をもった「二人称の死者」として対峙される。これに対して〈群の死者〉には、個性ある死者のみならず、親近感はありながら個性の希薄な死者群も含まれることから、いわば「二・五人称の死者」が対象となる。被災地の事例から窺える〈群の死者〉は、これまでもあつたイエの「先祖」の他に、慰霊碑に書かれた「犠牲者」のような大量死による死者群が該当する。

以上より生者のもつ「死者の記憶」は、死後経過時間と生者との関係により次のように整理される。死者はまず、〈個の死者〉として生者からは俗名・戒名で呼ばれる個性ある「二人称の死者」として対峙される。それが時間経過と共に個性を喪失すると、「先祖」という〈群の死者〉、即ち「二・五人称の死者」として対峙されるが、とりわけ大量死の場合、併せて犠牲者・英霊といった「二・五人称の死者」としても対峙される。「死者の記憶」は通常、「二人称の死者」から「二・五人称の死者」へと移行しつつ、脱個性化の進展と共に保持されているのである。

#### 死者の記憶と向き合う人々と宗教者の対応について

高橋 原

昨年度の本学会において仏教僧侶による心霊現象にまつわる相談への対応の特徴として、(一)受容、(二)儀礼的対応、(三)教育、(四)自己解決(自然治癒)の了解という四つの特徴を指摘した。これらから、彼らが行なっていることは、依頼者の宗教的世界観に寄り添いながら、依頼者自身が心身のストレスと向き合うことを援助するセルフケア・サポートであり、いわ

ば、自己治癒のプロセスが穏やかに進んでいく器を支える役割であると考えられる。

本発表では、この研究に、磯前順一が「死者のざわめき」において表現した問題提起を重ね合わせて考察を行う。すなわち、「絆」「復興」といったスローガンによって、被災者、死者達の歴史、彼らの記憶が塗りつぶされ、失われていく。被災地の痛み、想いを適切な言葉へと翻訳して受け止めていくことが、生き残った者たちの課題ではないだろうか、というものである。本発表では宗教者による心霊現象等への対応を、被災者が死者の記憶と向き合うことを支える営みとして考察する。

「死者の記憶」とは、生き残った人々が抱いている特定、不特定の死者にまつわる記憶、それに絡み合う感情である。それはしばしば得体のしれない不安となり言語化されないで、他者に向かって表出されることができず、「心霊現象」などの形で表現されることがある。このような表現は宗教者とのコミュニケーションや儀礼の中で意味付けられる（声として聴き取られる）。

昨年度までに取り上げた事例においては、漠然とした原因のわからない心身の不調を不特定（多数）の、匿名の死者の霊の影響に帰して、僧侶に対応を依頼するというケースが多かった。一方、今回取り上げる事例においては、いずれも、特定の故人に対する罪悪感の入り混じった感情を僧侶に対して打ち明け、心の安定を得る方策を求めている。依頼者なりにその罪悪感の原因は理解している。

それぞれの故人は、それぞれの遺族によって、またはさまざま

まな慰霊祭等によって供養の対象となり、「ご先祖様」の側に加えられていくのだろうが、今回紹介した依頼者達の想い、「死者の記憶」は表の儀礼によっては掬い取られることなく漏れ落ちてしまうものである。そのような「死者の記憶」を受け止め、意味付けることを助ける役割を僧侶や、拝み屋さんなどの宗教者達が担っていると考えられる。

このような「死者の記憶」は、かつて故人の親族や近隣の人々を集めて行われたクチヨセの場合は、さまざまに私的な恨み辛みも合わせて一定の範囲で共有され、受け止められ、それを聞く者たちを癒し、動かす力を持っていた。しかし今日、それは宗教者に対する私的な相談の場を離れて共有されることなく、個性的なものとして保存されることもない。ただ相談者の心の中にのみ残り続けるのかもしれないが、むしろこのような場合、死者が名前を失って忘却されるために相談が行われているとも言える。宗教者が提供しているのはそのような忘却のための器であると言える。

震災から四年以上経ち、被災地に幽霊が出るという話は最近では聞かないね、という声もある。「復興」「再生」が進み、その象徴（であったはずの）東京オリンピックの開催準備も動き出している。しかし、一方で、今回取り上げた事例の中にはごく最近の出来事もある。言うに言われぬ被災地の想いは残り続け、それを受け止める役割の一端を宗教者が果たしている。

いわゆる「傾聴」という行為が形づくるもの

金沢 豊

報告者は、宗教者独自の「宗教的ケア」成果公表の役割は担わない。むしろ、対人支援の場において、あらゆる立場を越えたメンバーがチームを組むがゆえに形づくられてきたものがあることを発表の目的とする。

岩手県陸前高田市、大船渡市で、地元の方々と共にいわゆる傾聴活動を続けている。仮設住宅や公営住宅の居室といったプライベート空間を一軒ずつ二人一組で訪問する活動である。このチームは同じ研修を受講したうえで共通の姿勢を持ち活動をする。自分が苦悩を抱えているとき、どのような態度で接してもらいたいかを事前に考え、想像力をもって相手と関わることを活動の肝に据えている。

いわゆる「傾聴」は行為であり、目的達成の一手段である。その目的は「被災された方の死にたいほどの苦悩を和らげるため」である。仮設内で行政のサポートからこぼれ落ちる人、本音に蓋をして過ごしている人の存在が見えたため、活動チーム内のコアメンバーが会議を重ねるための手段を明文化した。

手段は、傾聴という言葉を離れて表現すると「気持ちを受け取ること」「そばに居続けること」の二点である。一点目は、相手の気持ちを受け取ることである。受け取って湧き起こる気持ちを言葉や態度で相手に表現をする。同じ支援者から「こういう場合はどうすればいいのですか」と聞かれることもある。しかし、私たちは決まり文句を持ち合わせていない。目の前の

方と向き合い気持ちが近づくことによって、双方に生じる温かさが苦悩の和らぎに繋がるということが、私の経験から言えるせめてもの答えである。したがって「傾聴」をどのように理解するかによるが、私たちの活動は「聴く」行為に留まらない。対等な人間関係を大切にし、一時間でも一五分であっても、他人の人生の一部分に関わることだと考えている。

二点目「そばに居続けること」はチームで関わることである。同じ態度で関われる人材を養成し、訪問先の方に同じ方向を向いてくれる人たちがいると認識してもらおうことをねらいとしている。同じ経験をしていないのでわかり合えないというのは自明のことである。しかし、同じでないからこそ分かったいと思ってくれる人たちの存在を提供する。目的を共有し常に相手の立場を中心に考えて訪問するチームは、「被災された方のために」から、「被災された方とともに」活動し「被災された方によって」運営されている。

いわゆる「傾聴」／「気持ちを受け取ること」「そばに居続けること」が形づくるものは、双方向の温かい関係性の構築である。それは、被災者／支援者の関係を越えた「わたし」と「あなた」の関係性である。「被災された方の死にたいほどの苦悩を和らげるため」という目的は宗教者であるなしに関係なく共通した活動の目的になり、東日本大震災の事例として特殊化されることはないだろう。誰にも打ち明けられない苦悩を抱えた人にとって、一人目の温かい存在になることは宗教者に限定された役割ではない。

## 記憶される死者の系譜——葬祭形態の過去と現在——

佐藤 弘夫

死者の記憶が保持される期間は、地域と時代によって同じではなかった。地球上に存在するさまざまな社会には、ひとつたび実在した人物の痕跡を自然な忘却のプロセスに委ねるものと、その摂理に背いてまでも永遠に記憶に留めようとするものという、異なったタイプの死の捉え方が看取される。日本列島では、通常の忘却の過程に抗って、一般の人々が死者を記録に残すための人為的な装置を作り出すようになるのは、近世といわれる時代のことだった。

死後浄土に生まれ変わることが理想とされた中世では、死者は基本的に匿名化した存在だった。中世の墓地では、埋葬者の名前を記した墓碑が建立されることはなかった。それに対し、死者の名を刻んだ墓碑が十六世紀ごろに出現し、江戸後期には庶民層にまで広がっていく。死者がこの世にいてはならない時代（中世）から、いつまでも身近に留まって生者と交流を続ける時代（近世）への転換が起こるのである。

遠い浄土に実在する絶対的な救済者に対する信頼が薄れた近世社会では、この世に留まる死者が子孫による世代を超えたケアを通じて、欲望や怨念などの俗世の垢を少しずつ削ぎ落としながら、神としてのご先祖様へと上昇していくことがあるべき姿と考えられた。人間こそが幸福な死者を作り出す主役であり、浄土の仏たちはその脇役にすぎなかった。「ホトケ」になるとは生死を超えた悟りに到達することではなく、折々に子孫たちと交流を重ねながら、草葉の陰で安らかに眠り続けること

だったのである。

折しも、親から子孫へと安定的に継承される「家」の觀念が社会に定着する時代である。農業生産が不安定で、人口の流動も日常的だった中世では、死者に対する世代を超えた供養など望むべくもなかった。安定した家制度が確立して初めて、死者に対する長期的な記憶とケアが可能となったのである。

日本の近世では、死者は生者との長い交流を通じて望ましい存在へと上り詰めていくと考えられるようになったため、長期にわたる「ご先祖」への変身の途上で、死者が忘却されたり、供養が中断されたりすることがあつてはならなかった。永続する記憶がその人物の生きた証であり、死後の命運と不可分の関係をもつと信じられる時代が到来した。死者供養に果たす記憶の重要性ゆえに、近世社会では、祀り手をもたない死者は「無縁仏」とよばれて恐れられることになった。記憶の浮上が、その対極に忘却への恐怖感を増幅させていくのである。

近代に入って流行する「ムカサリ絵馬」「供養絵馬」「花嫁人形」などは、いずれも記憶を留め、死者との交流を継続するための装置として捉えることができるが、江戸時代と違って、そこに描かれた死後世界は現実世界の延長そのものだった。

こうしたプロセスを経て作り上げられた記憶装置が、近年大きな転換期を迎えているようにみえる。家制度の変質や継続的な祀り手のいない大量の人々の出現によって、自然葬、樹木葬、手元供養などとよばれる新たな供養の形が生み出されている。生者と死者の関係は、家と墓を媒介とした社会的な関係から、なんらかの繋がりをもつ個人同士の一対一の関係へと変化

しつつある。死者は骨や墓といった形あるものから解放され、バーチャルな空間に棲んで、自身を想起する人物がいればどこにでも自在に出現できるようになった。

短時間の間に大量の犠牲者を生み出した3・11の東日本大震災は、歴史的に形成されたこうした死の觀念の地層を攪拌し、埋もれかけていた遺体・遺品・骨、幽霊などの要素を、リアルな問題として改めて供養の現場に引き戻すことになった。

## コメント

### 磯前 順一

問われるべき議論は、東北の被災地と宗教をめぐる議論をアカデミックな世界での内輪話にすることなく、その向こう側に一般社会の人びとの顔が見えるような開かれた討論にしておくことである。しかし実践だけでなく、学問的な成果として言葉に表現していくことも研究者の態度として不可欠である。学問を通して実践活動にどのように貢献するかも模索されていかなければならない。佐藤氏の報告は、死者際における生者の役割が大きく前面に押し出される点に近代宗教の特徴を捉えた点で、近年内閉化する宗教概念の議論にも大きな刺激を与えるものである。そして、死者を記憶する行為は近世・近代の家制度と密接に絡み合う問題であり、死者を個人として永劫に記憶にとどめようとする願望自体に再考を促す。

高橋氏の報告は被災地の幽霊譚は受け止める生者が脆弱になるときに現れることを指摘した点で、やはり佐藤氏と同じく死者祭祀における生者の問題に着目する。ただし、その生者が心

の傷をおのずから治癒しようという心理主義的な理解を取らば、やはり近代主義的な主体論の範疇を乗り越えることが出来ず、大量死などの圧倒的な現実の前に近代的自我が躓く可能性が高いと考える。金沢氏の報告は、そうした主体の問題を傾聴活動について宗教者である存在を引き受けた上で、宗教者としての立場や経験を特権化することなく、非宗教者や非被災地などへどのように普遍化していくかを論じたものである。そこには、宗教者を含めた近代的主体の問題をどのように克服していくかの方向が示唆されている。宗教学において隠蔽されてきた信仰と学問の関係も再考を促されざるを得ないと考える。

鈴木氏の報告は、こうした死者祭祀における生者と死者のかわり方が、身近な者としての特権化された死としての受け止めを一方の軸としながらも、それが「甲い上げ」などの儀礼を通して、近代的な主体としての個人の意味を再編していくような脱個人化していく方向を模索したものである。それは個人としての記憶の忘却を含みつつも、単なる忘却ではない、眼前の個人と、脱個性化された集団との再接合をおこなう試みとして「一・五人称」への語りかけとして理解しようものである。それは宗教概念論から展開した公共宗教論を、単なる近代的な個人の並立する領域としての公共性として誤認するのではなく、近代的な個人を成り立たせる前提としての非個人的な謎めいた他者とのかわりの中で再定位する野心的試みとしても受け取ることができる。だとすれば、宗教概念論を単なる「創られた言説」として制度化された近年の日本近代宗教史の傾向に対して、そこに回収されない思考すべき余白を導入する試みとなる



はずである。

そうした余白の思考こそが、歴史学や社会学に還元されない「宗教」史固有の、人文学及び社会への貢献であると考えている。「死者のざわめき」があるかないかといったことが問題ではなく、それが聞こえたとする人々の存在を前に、宗教者と同様に学者もまた自らの言葉の質が問われている。学者が学者であるということとは、近代的自我という既に崩壊した象牙の塔に閉じこもるのではなく、自己の主体そのものを成り立たせしめている謎めいた他者の声に言表活動を通して応答していくことである。東日本大震災の津波はあの日で収まったかのように見える。しかし精神的な津波はまだ止まることなく、東北の被災地に関わる者たちを多く飲み込み、中途半端な信仰や学問をあざ笑うかのように、魂を失った亡霊へと変えていく。惨禍はいまだ続いているのだ。

パネルの主旨とまとめ

高橋 原

東日本大震災以来、宗教者たちが多くの被災者の心に耳を傾けてきた。苦しみを抱えた他者の声に耳を傾けるとはどのような行為なのか、本パネルでは、被災地の記憶の保持とともに、宗教的装置による記憶と忘却の意味を問い直す。東日本大震災の経験を東北地方に特化させることなく、近代の災害や戦争の記憶も視野に、広く世界に対して開かれたものとして普遍化する試みの第一歩としたい。

個々の発表内容は以下の通りである。鈴木岩弓は「甲い上

げ」の習俗を踏まえて、東日本大震災のような大量死における「死者の記憶」も、慰霊碑に名前が刻まれることよって「二人称の死者」が「二・五人称の死者」へと親近感を残しつつ脱個性化していくと論じた。高橋原は、罪悪感などが絡みあい胸に秘められ、共有される物語から常に漏れ落ちていく死者の記憶を受け止める役割を宗教者が果たしていることを指摘した。金沢豊は、被災地での仮設住宅訪問活動の経験から、「傾聴」という行為において、双方方向の温かい関係性の構築を目指すことにおいては、宗教者であるか否かは問題とならず、東日本大震災の経験に特殊化されるべきものでもない」と論じた。佐藤弘夫は、日本列島では名前を持った死者を記憶する装置が現れたのは近世以降であると指摘した上で、東日本大震災を近年の生者と死者の関係の大転換期に起きた事件として日本宗教史の背景のもとに位置づけた。磯前順一は、東北の被災地と宗教をめぐる議論を、アカデミズムを超えて一般社会に開かれたものになければならないが、実践に向かうだけではなく学問的な成果として言葉に表現していくことが不可欠な課題であるという観点からコメントを行なった。

フロアからの（質問）と「応答」を下記に示す。（フロイトや小此木啓吾の理論を踏まえれば、近代社会の人間関係のネガティブな部分の反映として『二・五人称の死者』を捉えることもできるのではないか。『心理学的な含意はなく、世代を経て変わる近しさの段階を示す言葉として用いているが、より適切な言葉があれば検討したい。』（死者の安定が生者の安定につながるので、現実の実践に還元していくべき議論だ）と思う。）「学



間に踏みとどまりつつ、実践との二重性を引き受けないと、学問のための学問になってしまうことを自覚しなければならぬ。」（被災者、支援者だけでなく、その中間にある行政の意見をどう反映するか。一対一でないとしてこない内面世界があり、支援者二人組での傾聴は圧力になるのではないか。）「二人で行くことによって振り返りを行ない、言語化できるというメリットがある。傾聴ボランティア団体、各宗派が行政と連携をはかりながら活動を行なっている。」（死者を記憶しなければならぬという義務についてどう考えるか。）「死後の経過時間や誰が言うかによってまったく異なるが、弔い上げは死者の個性が忘却されても、それらが融合した先祖としての記憶は継続していく絶妙な装置である。」「死者が安寧な状態にあると確認し、生者も安定するというのが目的であるが、その方法は地域や時代によって異なる。それがあがる特殊な意図を持って死者を記憶するようなシステムが作られる時に注意して見守る必要がある。」「尊厳を損なわれた死者や、トラウマ的な感情も含む記憶は、それを聴く者も飲み込んでしまう。踏みとどまってそれを聴き、記述することの難しさについて。」「絆、復興といった言葉には取まりきれないストーリーが必ず残り続けることを銘記しなければならぬ。」

### 東洋の宗教思想と井筒俊彦の哲学的思惟

代表者・司会 鎌田 繁

#### 西洋における *metapsychisches Wesen* の探究と記憶術

河東 仁

本発表の主目的は次の通りである。一、井筒俊彦が指摘する、「言語アラヤ識」の領域からM領域へ発現してくる元型的表象 (*Vorstellung, image and concept*) と深層意識との邂逅、これがもたらしうる事態について論究する。

二、そのためにまずは、C・G・ユングによる、修道士クラウス (*Klaus (Niklaus) von Flüe 一四一七—一四八九*) が感得した、「三位一体のヴィジョン」をめぐる分析を取り上げる。

三、次いでイエズス会創始者イグナチウス (*Ignatius de Loyola 一四九一—一五五六*) がマンレーサの洞窟にて感得した「美しい蛇」のヴィジョン、およびカルドナ河畔における照明体験を取り上げる。ここでは、M領域へ沈潜 (上昇) することによって生ずる、主として危険な様相について論ずることにする。

四、こうして最後に、ヨーロッパ中世、ことに十四—五世紀に興隆した「記憶術」について触れたい。概念さらにはコンテクトと、特定のイメージとを連鎖させて記憶に留めてゆく技法である。

という流れのなかで本年度の発表は、元型的表象の「アレンジメント」(*Bearbeitung*) の必要性という問題が中心的なテー

マとなる。たとえば三位一体ヴィジョンの元となったクラウスのヴィジョン体験をめぐって、ユングはこう論じている。「その怖ろしい生き生きとしたイメージ（原イメージ）は、三位一体の理念を具象化する美しいイメージに変えられ、彼にとつての救いとなった。……彼は元型的なイメージの致命的な襲来を受け止めながら、しかしそのために彼自身が崩壊してしまうことから免れることができたのである」（GWIL, S. 2D）。つまりいわゆる三位一体のヴィジョンとして描かれた画像と、「彼の原体験はまったく別のものであった。すなわち彼が心を奪われた……ものはあまりに怖ろしく、彼の持ち前の容貌は一変してしまうほどのものであった」（GWIL, S. 1G）。すなわちM領域に発現してきた魅惑的だが、把握しきれず、それゆえ危険な元型的イメージを、キリスト教の「三位一体」という概念の枠で「アレンジメント」したのが、今に残る画像ということになる。

同じような機制は、イグナティウスをめぐっても指摘される。一五二二年、彼はカタルーニャ州のマンレーサにて様々な苦行、洞窟内での黙禱に専念していた。するとついに、「目ではないが目のように輝くものをたくさん持った、美しい蛇のような」ものが空中に幾度も顕れるようになった。ところがこのヴィジョンは、初めこそは、慰めと平穏な状況をもたらしたが、やがて荒んだ気持ちをもたせられるようになった。そうしたなか、カルドネ河畔にて休息しているとき、ヴィジョンではなく、魂の眼が開くような「照明体験」を感得した。そこでこうした自らの経験をもとに、神からの示現と、サタンからの示現とを「霊動弁別」し、M領域に発現してくるさまざまなイメー

ジのうち、イエスの生涯に則したもののだけに「水路付け」、則さないものは退けるプログラム、「霊操」を拵えた。

このようにM領域における元型的イメージについて研究を進めることは極めて危険であり、井筒のごとく深い宗教経験をもとに研究する者以外、対象が西洋のものであれ東洋のものであれ、近づくべきでないのかもしれない。そして最後に、クラウスやイグナティウスの示現の一つのルーツが、西洋中世に隆盛した「記憶術」にあるとはいえ、一般にこれらはM領域に沈潜（上昇）するものではなかったとみなすことができよう。

#### 井筒俊彦と道家思想

—— 郭店楚簡『老子』『太一生水』から考える ——

池澤 優

井筒俊彦は『老子』の「道」を深層的な無分節を表しており、それは儒家の「正名」論と対立すると理解していた。それは大局的には正しいが、最近の出土資料の増加によつて『老子』はやや複雑な歴史を持つことが知られるようになっていく。本発表では郭店楚簡の『老子』丙篇と『太一生水』を用いて、道家の「道」には二面性があったこと、及びそれが井筒の思想に如何なる意味を持つのかをさぐることを目的とする。

郭店楚簡とは一九九三年に湖北省荊門市の郭店一号楚墓で発掘された一群の竹簡のことで（下葬年代は戦国中期偏晩、紀元前三〇〇年より少し前）、その中に三つの『老子』（甲・乙・丙篇）と『太一生水』が含まれていた。それは最も古い『老子』テキストであり、また『老子』丙篇と『太一生水』は、元来は

一つのテキストであったと推測されている。

郭店『老子』と現行『老子』の関係については、二つの見解が存在する。一つは、郭店『老子』は『老子』完本からの抄写であると考えるもので、その場合は紀元前四世紀の時点で現行『老子』が既に存在したことになる。もう一つは紀元前四世紀の段階で『老子』には異なる何種類かのテキストが存在しており、その中には『太一生水』も含まれていたが、現行『老子』の編集過程の中で削除されたとするものである。『老子』丙篇と『太一生水』が一つのテキストであったことは、そのようなテキストが紀元前四世紀に存在していたこと、そしてそのようなテキストとして理解する必要があることを示している。

『太一生水』は一種の生成論であり、万物の根源は太一であり、太一が水を生み、以下、順次、天地、陰陽、四季、寒暑、乾湿、一年を生成していくとする。水を生じた後、太一はその中に蔵せられることで、万物の中に内在していく。太一とは反復の宇宙法則に他ならず、それに対して、水は物質的な根源である（「氣」に相当）。法則性としての太一が物質としての「水」に内包されることで、万物は誕生、成長、老衰、死、そして再生という反復が可能になる。この生成論は『老子』甲篇の「天下の物は有に生じ、有は無に生ず」を発展させたものと考え得る。『老子』甲篇では道が有/無のどちらであるのかわからないのに対し、『太一生水』では、宇宙法則（太一＝無）と物質の根源（水＝有）を明瞭に区別した。その上で、宇宙法則（道の「名」）に則って生きること、具体的には為政者が無為により統治することで、事物に内在する法則性が自然に実現

することを期したのである。

この考え方の下では、個別の事物には法則性（太一）が内在しているから、直ちに否定的に捉えられるわけではない。重要なのは、事物の本質を表す正しい「名」を用いること、「名」に固執しないことである。換言するならば、『老子』の「道」は、本質＝不存在（無＝太一）と本質＝無分節の二者（有＝水）の両面にわたる性格を持っており、故に無分節と分節は対立するのではなく、連続する。このことは井筒の所論とは矛盾しないが、彼は無分節を経由した分節を「無「本質」的存在分節」と述べているのであって、それは『老子』の言うところとは多少異なると言える。道家は形而上的な法則性（無）こそが本質であり、それは万物（有）に遍在していると考えた。よって道家と儒家も本質があるか否かではなく、何が本質であるのかで対立したのである。儒家が秩序的な社会的役割を本質であるとした（正名）のに対し、道家はそのような規範は事物の自然のあり方（本質）に反すると考えた。道家は、確かに事物の固定的な本質を否定したが、「全てはどうでも良い」という立場に立つのではなく、あるがままの自然、あるがままの人間をそのままで尊厳であるとする考えだったのである。それは自然と人間の弱さ、純粹さを強調する現代の考え方と共鳴するものであると言える。

井筒俊彦における禅解釈とその枠組み

金子 奈央

言語学者、イスラーム研究者である井筒俊彦が、その晩年に「東洋思想・東洋哲学」に関わる論考を発表したことはよく知

られている。それは東洋の思想・哲学の諸伝統の「共時的構造化」を通して、「西洋哲学」との止揚において「新しい哲学を世界的コンテクストにおいて生み出していく」という構想を背景に持つものであった。本発表では、井筒の「東洋思想・東洋哲学」に関わる論考の中から禅に関するものを中心に、井筒の思想世界におけるその禅解釈の意義を追い、若干の考察を加えることを目的とする。

井筒と禅との関わりは、その幼少期の家庭環境に遡る。だが、学問的に禅と関わる契機となったのは、一九六七年から一九八二年にかけて講師をつとめたエラノス会議であった。講師としての就任にあたり、「哲学的意味論」の研究者として、かつて講師をつとめた鈴木大拙の講演の核心を分かりやすく解き明かしてほしいという要請もあったという。

井筒の禅解釈の特長として挙げられるのが、禅の「無分節的／無「本質」的分節」という世界認識への志向であり、そこには常に「言語／コトバ」の分節機能、「意識・存在」というキーワードが伴う。禅的修行に基づいた全人的な実在体験のプロセスとして井筒が構造化した「分節（Ⅰ）↓無分節↓分節（Ⅱ）」に基づく、意識の深化に伴い、根本的な世界認識の変容がもたらされる。分節（Ⅰ）は、言語の持つ分節機能によって、経験的世界の事物が、独立した「本質を持つもの」として固定化されている、表層意識的な段階である。大乘仏教的な「妄念」に基づいた世界認識にあたる。無分節の段階では、修行による深層意識の開拓によって、事物の無「本質」性を実存的かつ全人的に体得し、意識の根本的な次元転換が起こる。

但し、ここで体得される「無」（意識・存在のゼロポイント）は、虚無でもなく静的でもなく、創造的エネルギーの充溢として解釈されている。体得された「無」によって、存在の「無「本質」的分節」が可能となるのが、分節（Ⅱ）の段階にあたる。「無」の持つ創造的エネルギーによって、あらゆる事物は「無分節・無心の全体顕現」として現出する。しかし、分節（Ⅰ）と（Ⅱ）とは、無分節を経ない目で見れば、一見同じ世界の風景となる。ここで、井筒が導入するのが「禅的意識のフィールド」という概念である。これは、「臨済四料簡」をモデルとして、「無心」または「無分節の究極的リアリティ」が経験世界にどのように現出するかを構造化した概念である。これにより「無心」が経験的世界における主・客または主客双方へと現出するあり方が示され、分節（Ⅱ）の段階における存在認識がより詳細に考察されたと言える。この他、禅問答や公案修行を考察した論考もある。そこにおいても、言語の分節機能によって本質化・固定化された枠組みからの脱却として、また、無分節的フィールドの言語的現出である、一見無意味な、だが禅的には有意味な「対話を超えた対話」として禅的言語が解釈される。

井筒の禅解釈は、禅修行による個人の意識変容による世界認識の根本的転換に焦点が当てられており、分節（Ⅱ）以降に禅叢林における共同体秩序に関する指摘がないという点では、個人的内面性が重視される傾向のある近代仏教の枠組みの中に位置づけられるのかもしれない。しかし、晩年の論考「コスモスとアンチコスモス」においては、存在秩序体としてのコスモスの基底に、禅などのアンチコスモスのエネルギー（無分節の境位

における存在リアリティ）を置くことにより、「限りなく柔軟なコスモス、内的組み替えが可能なダイナミックな秩序構造」の展開が想定されていることから、無分節的エネルギーそのものがコスモスの秩序・規範として現出する在り様に関する思索は、井筒の「東洋思想・東洋哲学」の構想に存在していたのかもしれない。

### 井筒俊彦の仏教思想理解の特質

下田 正弘

イスラム思想研究の泰斗、井筒俊彦は、英語、独語、仏語で記された現代思想書はもとより、ギリシヤ語、ラテン語、ヘブライ語、アラビア語、ペルシヤ語、サンスクリット語、漢語等の、古典一次文献の精読を根拠として得られた、驚くべき広く深い知見をもって、東西思想の比較研究を晩年に進めた。その結果、「東洋思想」、あるいはむしろ非西洋近代思想に、共時論的構造があることを看取し、その代表的事例として大乘仏教思想を位置づけた。遺作となった『意識の形而上学』における『大乘起信論』理解には、言語を媒介としつつ意識と存在を照らし出す思想の構造がみごとに示されている。

井筒の思想構築の特質は、あくまでテキスト内の言説の展開に忠実にしたがいつつ、限られた数の鍵概念に考察の焦点を合わせ、それらが相互に反発、融合しながら、思想体系のダイナミズムを構成してゆくさまを再現する手法にある。ミクロなレベルの精緻な読みから開始され、語の意味の微妙な震動をとらえつつ、それらがしだいに螺旋的に次元を上昇し、やがて大き

な安定的思想構造に帰着する運動を辿る思索は、余人の追隨を許さぬ鋭敏な言語感覚によって支えられている。

井筒が明かす「東洋思想」には、「西洋思想」の歴史において一貫した課題でありつづけた「時間」の問題が表立っては登場せず、存在をめぐる思索の運動があくまで「空間」的に表出されている点が目をひく。この空間は、だが、もとより外的空間ではなく言語空間であり、井筒自身はそうした表現は取っていないものの、言語の存在自体を可能ならしめる「場」を隠喩的に表現したものにほかならない。

ここでもっとも注目すべき点は、こうした特性をもつ「東洋思想」を理解する井筒には、言語が仮象であることが自覚され、したがってここにいう言語空間あるいは場は、仮象の空間であり場であると、明瞭に意識されている点である。「形而上学の究極において言語はその機能を失う」のである。だが、じつは言語の機能のこの限界点が照射されるからこそ、その限界領域において意識と存在の問題が言語によって生産的に構成されている瞬間が浮き彫りとなる。限界点はたんなる終点ではなく、未知の可能性出現の起点であり、両者の起滅が同時に明らかになる地点である。

仏教にいうところの「空性」そのものであるこの言語の性質を、客観的に示す研究者はかず多くあるが、自身の言語をとおしてこれほどみごとに体現しつつ表出した思想家は、すくなくとも近年においては、井筒をおいてほかにないだろう。井筒によるこの仏教思想解釈の独自性は、じつさいには膨大な一次資料と二次資料の読解によって支えられながらも、いつさい註を

付さない単層の文体によって表出されている点に象徴されている。二層、ときに三層に分断されたアカデミズムの文体では、断片的な情報や知識の集約はなしていても、思想の運動は表現しにくい。

概念の卓越した分析をなす井筒の研究に足りないものがあるとするれば、分析が概念を超えて、文やテキスト全体への広がり、にまで及ばない点にある。そのため、著者性や読者性といったテキスト論は「東洋思想」の射程に入っていない。それは言語のもつ行為遂行論的側面への配慮の不足であり、場合によっては社会性、歴史性、倫理性の欠如につながる可能性もある。ポール・リクール、キャンントウエル・スミスらのテキスト論、聖典論を視野に入れ、それと対峙させるなら、東洋思想の共時論的構造はさらに盤石なものとなってゆくであろう。

#### パネルの主旨とまとめ

鎌田 繁

イスラーム研究の先駆者と知られる井筒俊彦（一九一四—一九三三）は、若いころから世界の伝統的思想に関心をもち続け、晩年には「東洋」の宗教的諸伝統の個々の哲学的営為の構造論的特質の探求に基づいて、「東洋哲学」と名付けた独自の意味論的哲学を構想するに至った。宗教研究にあっても狭い領域に籠るような研究が多いなか、井筒のようにひとつに焦点を結びながら極めて幅の広い領域を覆う研究は稀であり、彼の思索を正しく評価することは現在において極めて意義深いといえるだろう。井筒の思索の土台となったテキストを読み直し、井筒の読

みの意義や問題点を明らかにすることは、彼の思索の根幹を明らかにすることであり、井筒の思想的な位置づけや、彼の思索を継ぎ発展的に将来につなぐ方向性を考える上で、大きな意味をもつであろう。このパネルでは仏教（起信論・禪）、道家思想、それに中世ヨーロッパの思想から井筒の思索を考察した。

存在を階層的にとらえ、それに対応するかたちで意識もまた階層的な構造をもつと井筒は考え、このような基本的な洞察を受け入れるような哲学的営為は東洋の「知」でひろく見られるという観点で「東洋哲学」と名付けている。これは地理的な「東洋」（これ自体もかなり伸び縮みがあり得るが）に限定されることなく、ある種の神秘主義的思索を指すともいえ、地理的「西洋」に生起することを否定しない。河東仁氏の発表はユングの研究を引きながら修道士クラウスやイグナティウス・ロウラが意識の深層から湧き出る「危険な」元型的イメージをいかに制御（アレンジメント）して表現しているかを説く。この元型的イメージの出現は井筒がいう「言語アラヤ識」の機能と対置できるものであるが、これらの事例ではいかにそれを制御するかという点が強調されていると指摘する。

池澤優氏は、近年発見された最古の老子テキストの存在から現在の老子テキストの成立にはいくつかの層が想定されることを指摘し、古いテキストの読みと井筒の老子理解を対照する。井筒は道家の道無し「本質」と表現するが、本質が無いというのではなく、むしろ、儒家が本質を見出している社会的役割、それ以前のあり方に本質を見出すことであると考える。どのような本質を人間がもとうと、それ以前から道に適っている



と言う意味で、それは現代的な普遍的な人間の尊厳の考え方に通じるものがあるという。

金子奈央氏は、道家と同じような構造をもっている井筒の理解する禪は、個人の肉面的な意識変容にのみ注目するという意味で仏教の近代的理解の枠組に入ると指摘する。この彼の議論のなかでは触れられていない共同体的局面については、虚無ではない、創造的エネルギーの充満である無から、すべてものが顕現するという彼の論点を展開していくことで、なんらかの接点が見出されるのではないかと指摘する。

下田正弘氏は井筒の『大乘起信論』理解をとりあげ、言語の空性であることをこれほど明確に提示したものは見当たらないと高く評価する。同時に、分析が概念を越えて文やテキストにまで拡がっていないために、テキスト論的探求に至らず、さらには社会や歴史を視野に取り込むことが難しくなっているのではないかと指摘する。

四人の論者はそれぞれの視点から井筒の思索にアプローチしており、ここからひとつの結論を引き出すことはできないが、井筒のメタ哲学的論点を吟味するだけでなく、それを各人各様の理解で社会性や歴史性へと拡張する試みや視点を示している点で興味ある議論を提供したと思われる。ただ社会や歴史への考慮は井筒のメタ哲学的方向とは原理的に相容れないのではないかという疑問も残り、今後の研究の課題を示したともいえるよう。

## SGIの欧米における受容とその発展

代表者・司会 秋庭 裕

### SGI・USAの五十五年——Phase II: 再考——

秋庭 裕

創価学会は、早くから海外布教に注力してきた。礎が置かれたのはアメリカ合衆国で、すでに五十五年の歴史を刻んでいる。ヨーロッパにおいてもほとんど同時に布教が開始され、今日では世界一九二カ国・地域に広まり、千二百万人以上の会員を擁し、海外においてその信仰は現地の人々に広く受容されている。海外布教を行っている他の日本宗教の信者の多くが日本人・日系人であることと対照すると、これはSGIの顕著な特徴である。

SGI・USAの会員数は、十一万人強であり、そのうち日本人比率は、二〇%ほどと推測される。このようにSGI・USAは、日本人・日系人の枠を越えて現地に「適応」した数少ない新宗教の一つといえる。

SGI・USAは、六〇年代半ばハワイやロサンゼルスを中心とする西海岸において、日本人と日系人の間に定着する。この時代は中心となって教線を担った「戦争花嫁」と日系人の活躍が特筆できる。当時、海を渡った女性たちによって、日蓮仏法は、最初家庭において、国境・民族・宗教を越えたことが重要である。

六〇年代半ばから七〇年代半ばにかけて、アメリカ合衆国は

怒れる若者たちの「反乱」の季節を迎える。ベトナム戦争反対、公民権運動、カウンター・カルチャーの嵐、学生運動の高揚などが全米を覆った。このような社会状況の中で、「広宣布」は、その歩みをさらに本格化させる。「反乱」の中心地の一つであった西海岸で、SGIはアメリカの若者世代と出会う。それは、戦争花嫁や日本人とアメリカの若者たちとの、直接の出会いを意味した。この時代、個人主義的で、多文化・多民族状況を常態とする社会において、生まれをまったく異にする日本出自の新宗教の本格的な布教が始まった。

七〇年代半ば、SGIUSAは、Phase IIとよばれる時期を迎える。Phase IIは、たんなる偶然によってもたらされた、停滞や後退と理解するべきでないだろう。

Phase IIは、SGIUSAの初代理事長であったG・ウィリアムス（貞永昌靖）時代の達成の功績とともに、その限界を示しているのではないだろうか。一言でいえば、ウィリアムス時代の布教は、過度に「日本的」であったと表現できるかもしれない。たしかに経典や書籍などの翻訳は、布教開始以来一貫してさまざまな媒体で積極的に進められていた。しかし、会合などに見られる団体行動志向的な様式や、壮年部・婦人部・男子部・女子部などの年齢階梯的でジェンダー別の組織原理などは、アメリカ合衆国の人びとのエートスとは懸隔が非常に大きかった。

それが、Phase IIという「民主化」要求となつて噴出したと解することができるのではないだろうか。当時のアメリカの会員たちは、「私たちの欲しいのは日蓮仏法であつて、日本人

の伝統文化ではない」という表現をしばしば用いたという。

このように振り返ると、Phase IIは、個人主義と民主主義をベースとする社会において、SGIが根付くために乗り越えることを課せられた試練であつたと理解すべきだろう。

さまざまな困難な課題に遭遇しながら、なぜSGIはアメリカ合衆国に定着できたのだろうか。それは、日本宗教の特徴である現世肯定的救済観という点から考えて、日蓮仏法はきわめてストレートな教義をもっている。つまり「煩惱即菩提」「生死即涅槃」という「一生成仏」の思想である。おそらく、この思想こそ、ユダヤキリスト教的世界観に立脚する社会に生きる人びとに、大きな魅力を与えていることが一つの大きな理由であるだろう。

ヨーロッパにおけるSGI

—— リーダーシップと現地での受容 ——

川端 亮

本報告は、イタリアでのSGI（創価学会インタナショナル）の発展の過程を、主としてアメリカと、一部にはイギリスと比較し、その共通点とイタリアの特徴を明らかにするものである。

日本の新宗教が海外で受け入れられるためには、現地の言語に教えを翻訳することや正座をやめて椅子席にするなど儀礼の細部を現地の生活様式に合わせることで、現地人を役職へ登用することなどが指摘されてきた。しかしながらアメリカでは、これらの条件を満たした後にフェーズIIが生じ、発展は停滞す

る。一九九〇年代から組織の改革とさらなる現地化によってアメリカのSGIは、再び発展に転じているのである。以上のことから本報告では、SGIの発展においては、先行研究が指摘する現地化の後に、その現地化が不十分なために停滞期を迎え、さらなる現地化が行われることで再発展するという「二段階の現地化」仮説をたて、イタリアでの事例を中心に分析する。

イタリアSGIは、ヨーロッパでは最大規模で、六万人を超える会員が活動する。その歴史は、アメリカやイギリスとほぼ同じ一九六一年に池田大作が訪問して始まるが、一九七〇年代半ばまではあまり発展が見られなかった。もちろん、会合ではイタリア語が使われ、英語の印刷物なども入ってくるが、規模は拡大しなかった。一九七〇年代後半のアメリカ人の布教により若者が多く入会する。一九八〇年代にかけてフィレンツェ、ローマ、ミラノで拠点が設けられ、日本人の初代理事長がリーダーシップを発揮し、創価学会の教え、組織、やり方をイタリアに導入していく。その後、一九九〇年代は、そのリーダーシップとイタリア人会員との葛藤が表面化していく時期であり、日本文化ではない創価学会の教えの見極め、リーダーを含めた組織の非民主的な側面が問題となってくる。そして二〇〇二年に日本人の二代目理事長に交代し、組織の現地化が進められ、イタリア語の御書も出版され、主要な拠点の会館が新しくなり、会員数も増えるのである。

なぜイタリアがヨーロッパ随一の発展をしたのか、というのは興味ある問いであり、英語文献のいくつかでも検討されているが、そこでは座談会の機能や人権展などの行事が果たす機能

など、どこの国のSGIにでもあてはまる特徴が挙げられており、イタリア特有の理由に触れたものは見られない。その理由はまだ調査の途上であり、暫定的な結論しか示せないが、一つにはイタリアには、強力なカトリックのベースがあって、人々に基層的な宗教心が身についている一方で、カトリックの無力さや日常生活で習慣化されていないこと、聖職者の腐敗があること、二つ目にイタリアは地域による違いが大きいことが、北部（ミラノ）、中部（フィレンツェ）、南部（ローマ）の三地域に優れたリーダーがいたこと、三つ目に家族主義的なイタリアにおいて、家族の問題からSGIに入会し、親密な家族関係の中で人間革命が目に見え、家族に理解されることがあげられる。

なお、本報告は、平成二〇一十二年度科研基盤B「日本型新宗教のアメリカ合衆国における受容—グローバルイノベーション下のSGIの展開」、平成二十三—二十七年度科研基盤B「欧米多民族社会における日本型新宗教の受容と発展—新たな共同性と宗教の役割」（いずれも研究代表の大阪府立大学秋庭裕、分担者の大阪大学稲場圭信と報告者の共同研究）の成果の一部である。

世俗社会におけるSGI——イギリスを事例として——

稲場 圭信

本報告は、SGI（創価学会インタナショナル）—UKの先行研究である。 Bryan Wilson and Karel Dobbelare. *A Time to Chant: The Soka Gokai Buddhists in Britain*. 1994. 〇考

察を踏まえ、イギリス社会の変化とSGIUKの発展の関連性を分析する。

*A Time to Chant*では、SGIの理念と活動が、救済のために要求される禁欲的倫理の拒否、楽しみを追及することへの肯定、罪の意識の拒否と個人の自律と責任意識の必要性、といった新たな価値規範を提供し、今日の若者の性向の多くに正当性を与えていると結論づけている。*A Time to Chant*は、SGIUKの運動を信者の典型的な社会応答パターンとの関連で考察している。しかし、二一世紀に入ってからSGIUKの発展が顕著となっている実態の解明には、年代順及び、歴史的な分析の観点から、社会構造の変化と合わせて分析することが重要である。

SGIUKの活動は、第一期（六五―七三年）、日本からの広宣流布として始まる。第二期第一ステージ（七四―七九年）には、英語化、現地化が進展する。そして、第二期第二ステージ（七九―八五年）には折伏キャンペーンが活発化し、会員数千人規模に成長する。しかし、第三期第一ステージ（八六―八九年）は、停滞期となる。第三期第二ステージ（九〇―九五）は、活動疲れが顕著化し、活動と組織のありかたの検討（Reassessment）の時代となる。上記の第二期、第三期はコーストン初代理事長がリーダーシップをとった時代であり、組織の土台作りの時期であった。英語テキストの充実、組織・人材育成といった成果があったが、日本的あり方や強いリーダーシップに疑問も生じた。

Reassessmentを経、第四期（九六―〇二年）は、組織の

民主化が進められ、若手人材が幹部に登用される。二一世紀に入り、第五期（〇三―一三年）には会員数が三倍となり、発展期に入る。第六期（一四―）の現在は、継続発展の時代といえよう。このような組織の時代ごとの変化と社会のエートスとも関連付けて、二一世紀に堅調な発展を見せるSGIUKの吸引力を幹部職員、会員二五名のインタビュアーから検討した。

暫定的な結論として、以下を記しておく。多くのメンバーが入会前に「貧、病、争」の問題に直面していた。問題解決に至る方途として題目をみだし、唱題の利益、実証に魅力を感じて信仰を継続している。キリスト教的世界観、罪の意識とは正反対のSGIの現世における楽しみや幸福の肯定、願望の成就、人間革命、生命哲学に惹きつけられる。世俗化が進むUKにおいて、SGIUKの組織の土台が整った二〇世紀末から、資本主義社会・新自由主義社会への不信、UK社会が目指す包摂社会という理想との現実のギャップ、文化多元主義の試練などを内包する時代に自らの人生と社会に対する不安を抱える彼ら、彼女らの心にSGIの人間革命、生命哲学が響いたのではない。

なお、本報告は、科研基盤B「欧米多民族社会における日本型新宗教の受容と発展」、科研基盤C「グローバル化による状況における日本型新宗教の可能性についての比較社会的検討」（研究代表の大阪府立大学秋庭裕、分担者の大阪大学川端亮と報告者の共同研究）の成果の一部である。

## 創価学会運動と海外への展開

——その理念と歴史の変遷の考察——

中野 毅

中野がこれまで携わったSGI研究は、①東京大学宗教学研究室による「ハワイ日系人宗教意識調査」一九七七、一九七八年夏。②文部省科学研究費補助金「米国とメキシコにおける現代民衆宗教の世界観と救済観に関する比較宗学的研究」（一九九三年、一九九四年度）による調査。③ウィルソン、ドベラーレのイギリスSGI運動の社会学的研究の翻訳、その他である。

①で確認できた知見は、(1)多くの日系宗教と異なり、SGIは比較的初期から現地化をめざし、会員も現地の人々が増えていった。(2)入信動機も日本での調査と比較的類似している傾向を示し、生活上の悩みの解消、知人に勧められて等が多かった。これらの点は今回の諸報告でも確認できた。

②では、発展途上国であるメキシコと、発展し脱工業化社会と言われたアメリカでは会員の階層、また入信動機で若干異なることである。(1)階層ではアメリカが比較的高く、メキシコは低い。(2)入信動機ではメキシコは経済的困難、健康、人間関係の悩みなどの解消を求めているが多い。他方、アメリカでは精神的悩み、漠然とした不安などが高いことが判明した。このことから、当時のメキシコは戦後日本の高度成長期直前と似た状況であり、経済成長とともにSGIも更に発展する可能性があると考えられた。他方、アメリカでの発展は頭打ちで、今後、「アメリカ仏教」のような日本と距離をもった運動として展開

する可能性を見た。階層の相違はイギリスでもある特徴を示しており、③の分析でも会員の階層は決して高くないが貧困でもなく、むしろ下層中流階級の青年層が多く、職業としては、演劇者、アートディレクター等の新分野、教師などが多かった。今回、階層分析に関する進展は、あまり見られなかった。

今回の諸報告から、新たな知見を幾つか学ぶことができた。日本での四者組織が当初は男女差別の日本文化の輸出と批判されたが、近年は民族の差異を消していく有効な方法と評価されている点は、その代表例である。これらのことからSGI運動の受容は文化や社会によって異なり、かつ社会の変化にも関連している事が明らかとなった。SGI運動の比較研究の重要性が確認できた。

中野が従来から解明しなかった最も重要な点は、宗教文化、世界観がこれほど異なっている人々に、なぜSGIが受け入れられているかという点である。入信が生活上の課題を解決したという願望からであっても、その課題が解決できてもできなくても信仰を維持しているケースの分析からある程度の解釈ができるかもしれない。その際にヒントとなるのは特にイギリスやイタリアの会員間での「本尊」「教義」についての高い関心である。超越神への信仰が「本尊」中心となることで、信仰の中心的原理が各自に内在化されることになり、諸個人の自律、自尊を強める結果になる。そうなれば自由主義、民主主義社会の前提となる内在的原理として機能することになる。こうした点も、海外におけるSGI運動の受容と維持に有効だと理解することができる。

このようにして受容されていることから、本尊を外在的權威の源ととらえる日蓮正宗の本尊論とは一線を画して受容されていることになり、日本国内での対立は結果としてそれほど大きな影響は受けないといえるであろう。

パネルの主旨とまとめ

秋庭 裕

創価学会は、S G I (Soka Gakkai International) として戦後早くから海外布教に注力してきた。最初に礎が置かれたのはアメリカ合衆国です。五十五年の歴史を刻んでいる。またヨーロッパにおいてもほとんど同時期に布教が開始された。今日 S G I は、世界一九二カ国・地域に広まり、千二百万人以上の会員を擁し、海外においてはその信仰は現地の人々に広く受容されている。海外布教を行っている他の日本宗教の信者の多くが日本人・日系人であることと対照すると、これは S G I の顕著な特徴である。

本パネル「S G I の欧米における受容とその発展」は、ユダヤキリスト教圏である欧米各国において、日本仏教に基づく創価学会の信仰が、なぜ世界の少なからぬ人々に受容されたのか、その歴史を欧米において振り返りながら分析し考察する。本パネルで取り上げる国々は、海外への広宣流布のさきがけとなったアメリカ合衆国の他、ヨーロッパで最も多くの会員を擁するイタリア、当初からヨーロッパ布教の拠点であったイギリスである。伊・英の両国は、かたや篤いキリスト教信仰ニカトリシズムを基盤とし、もう一方は国教会を戴くが世俗化の進捗

が著しいという点も対照的である。

なお、本報告は、科学研究費補助金・基盤研究(B)「欧米多民族社会における日本型新宗教の受容と発展」(研究代表・秋庭裕)による成果の一部である。

第一報告(秋庭)は、アメリカが舞台である。布教開始から十五年ほど経過した時期、S G I U S A は大きな転機を迎える。それが「Phase II」である。Phase II以降、組織に大きな混乱が生じ停滞と後退が目立った。それまでの順調な発展は頓挫したかのような様相を呈した。結局、教勢を回復するプロセスに復帰するのは九〇年代に入ってからであるのだが、S G I U S A の「あたかも失われた二十年」を吟味することで、日本宗教が多文化多民族社会へ適応するための諸条件を考察する。

第二報告(川端)は、イギリスとイタリアの S G I を加えアメリカの S G I と組織論的に比較する。ヒッピー文化の影響、日本文化の継承と現地の宗教・文化との摩擦などを取り上げ、アメリカとの共通性とイギリスとイタリアの独自性を指摘する。S G I の現地での受容にとって重要な要因として、イタリアの場合であればカトリシズムの基層信仰と日蓮仏法との交錯を、イギリスについては世俗化社会において宗教が再発見される契機を考察する。さらには、現地の理事長のリーダーシップの類型を考察し、その重要性について指摘する。

第三報告(稲場)は、イギリスを基調に、S G I U K の先行研究である *A Time to Chant* の考察を踏まえ、その後のイギリス社会の変化と S G I U K の発展の関連性を分析する。世俗化が進み、多文化主義に舵を切ったイギリスにおいて、新



宗教の規模はアメリカや日本と比較して概して小さい。そのような宗教状況において、SGI・UKは新宗教運動として、半世紀以上の歴史の中で比較的成功的なNRMの事例である。その特質を考察する。

第四報告（中野）は、日本の創価学会運動と海外への展開の関連性、その展開過程における宗門との関係の影響などについて整理し、考察する。また自身がSGI運動の学問的研究を初めて行った一九七七年の東京大学宗教学研究室によるハワイ日系人宗教調査、九三―九四年のアメリカとメキシコのSGI調査によって得た学問的知見と、上記三報告に見られる類似点と変化についてコメントする。

### 新宗教論の再検討

——後期近代社会における展開を踏まえて——

代表者・司会 大西克明

コメンテータ 弓山達也

### 教団ガバナンスの変遷と変容

——信者の高齢化の観点から——

大西 克明

日本における新宗教教団は、社会の諸変動（近代化）に呼応して発生・展開したが、高度経済成長期（一九六〇年代）以降の後期近代社会において、その教団も低成長長期（教勢伸張の鈍化）に突入した。このような認識は、わが国の新宗教研究の研究論点に反映され、例えば、「教団規模の拡大と時間的推移によって、脱呪術化・合理化・制度化を招き、原初的なエネルギーが停滞してきた」（『新宗教事典』）と指摘されるに至った。だが、このような研究上の論点の提出以降も、新宗教教団は事実として存続している。それらが、どのような課題に直面し、いかなる戦略でそれを克服しようとしているのかについて、今日の段階で検討するのは新宗教研究の進展という観点から重要な意義がある。本報告では、その後も着実に活動を続けている新宗教教団の消長を分ける指標として、信者の高齢化の問題を取り上げる。教団を自己組織化する運動体と考えた場合、「少子高齢化」は教団外の「環境」として把握できる。その外的要因に対し、どのように自己組織化するかについて、「教団ガバ

ナンス（教団の組織と宗教様式の面に関する統治のあり方）」という視点から検討する。

少子高齢化を契機とした新宗教教団の課題は、①信者の高齢化のために教団自体が消滅してしまうことを指摘した研究（アイリーン・バーカー）や、②社会全体の少子高齢化現象や過疎化が教団にいかなる影響を及ぼすのかについての研究（渡辺雅子）がある。前者は新規の信者を獲得できなくなった「セクト的性格」の濃厚な教団を対象としている。一方後者は、少子高齢化現象によって、どのような教団ガバナンスが有効に対処できるかといった視角を持つ（分権的か集権的かの差異）。概して集権的体制の方が、高齢化による担い手の減少に対し、官僚制的な対応が可能であることから有効であると考えられる（立正佼成会の場合）。では、立正佼成会と同様の「なかま」官僚制連結モデル」を採用している創価学会はどうであろうか。本報告では調査結果を用いて検討し、以下の結論を導いた。

まず、現代日本における少子高齢化現象は、教団規模拡大が安定化した新宗教教団においては、教団運営担い手の縮小化を生じさせ、既存の教団統治モデルの変容をもたらす因子として考えることができる。次に、教団統治の分権度に応じて、教団運営の担い手がいない組織への対応は異なりをみせる。集権的であるほうが、合理的・効率的に対応できるが、集権的統治を取る場合においても、独自の組織課題がある。例えば、「なかま」官僚制連結モデル」を採用した教団に関しては、教団規模の縮小化の趨勢の中で、「なかま」集団の機能不全が観察される。これらの課題へは、官僚制統治の利点から、「なかま」集

団の改編・再編（テコ入れ）が比較的容易である。だが、本来、「おやこ関係」原理を極小化したデメリットを補うはずの「なかま」集団においてさえも、少子高齢化の影響から、古い信者層中心の教えが残り、多様化した第二世代以降の信者層との同志的結合をどのように担保するかといった課題が発生する。その上で、現状では「なかま」官僚制連結モデル」を抜本的に改編することはせずに、そのモデルに留まりながら、少子高齢化社会への対処療法的な対応をしている。

最後に今後の課題として、異なるガバナンスを採用する新宗教諸教団（分権的、あるいは系統的、さらには「なかま」集団をも排除した二元的な官僚制）に対しても、少子高齢化を変数とし、教団ガバナンスの比較制度分析を行う必要が指摘された。

#### 教団ライフサイクル・コース論の検討

—— 教団再生産の観点から ——

猪瀬 優理

本報告の目的は、教団ライフサイクル論と教団ライフコース論について、教団再生産の観点から検討することであった。教団ライフサイクル論は、森岡清美（『教団ライフサイクル論開拓のために』山岡栄市教授古稀記念論文編集委員会『地域社会学の問題点』晃洋書房、一九七九年）により宗教社会学体系の有力な軸となることを期待されていたアブローチであるが、後に西山茂（『運動展開のパターン』井上順孝ほか編『新宗教事典』弘文堂、一九九〇年）によってその限界と弱点、す

なわち、多様な経路をたどる教団の発展過程を捉えきれないことを指摘され、それを乗り越えるアプローチとして、教団ライフコース論が提案されるに至っている。この流れは、ライフサイクルという概念を家族に適用して家族の典型的発達段階モデルを明らかにすることを課題とした家族ライフサイクル論が、家族の発達過程が多様性を増すようになってきたがために、典型的経路以外の多様な発達経路を捉えるための理論枠組みを必要とし、そのための理論として家族ライフコース論が採用されるにいたる経過と同様のものである。

そのため、本報告では、まず家族ライフサイクル論と家族ライフコース論の理論的違いとその含意を確認した上で、その展開を教団ライフコース論の構築に向けてどのように応用できるのかということについて検討した。家族ライフサイクル論が家族を半閉鎖的な集団として取り扱い、家族の典型的な構造モデルを描こうとしていたのに対して、家族ライフコース論は基本的には個人に焦点をあて、その個人同士の相互作用とその背景にある社会的・歴史的環境条件の影響という観点から、一定のパターンを見出そうとするアプローチであった。個人を一つのまとまりとして捉える方法として、出生コーホートなどを用いるコーホート分析が重要であった。

対して、教団ライフサイクル論は宗教集団に典型的・一般的な発達段階を見出そうとするアプローチだが、教団には非常に多様なタイプが存在するのであって、単一のサイクルだけを見出すことでは足りないことは明らかであった。また、ライフサイクル論は歴史的影響を考慮しない点に特徴があるが、教団の

発展段階に歴史的影響を見出す必要性があることも確かである（教団自体の自己決定の影響も考慮することが必要である）。

この点を西山（『内棲宗教の自立化と宗教様式の革新―戦後第二期の創価学会の場合―沼義昭博士古稀記念論文集編集委員会』『宗教と社会生活の諸相』隆文館、一九九八年）は、教団の多様性（生得的条件）を前提としながら、その一般的発達段階（教団の生得的条件によって設定されるべき一般的発達課題は異なる。サイクルは必ずしも想定しなくてよい）と特殊的状态課題（各教団独自の課題や歴史的出来事など）の相互作用の結果として教団の発達段階を見る枠組みを提示している。教団ライフコース論を構築するには、これらの条件を複数の教団に適用して比較検討するという作業が必要となる。

教団においては布教と教化、すなわち信者（幹部含む）の獲得と指導が再生産にとつて最も重要な要素といえる。この点を課題にとり、複数のタイプの教団を比較検討することは、教団ライフコース論構築の第一歩となると思われる。この時には、『新宗教事典』またそれ以降の既存の類型論、調査記録を有効活用することが必要不可欠である。この点で、教団ライフコース論は宗教社会学の諸課題を統合する機能を持ちうる理論であると考えられる。

## 新宗教の教導システムの比較研究

——後期近代社会を視野に——

寺田 喜朗

本論は、布教・教化（教導システム）の観点から、新宗教研究の成果と代表的な新宗教教団の現状を確認し、今後の研究課題を探ることを目的とする。停滞トレンドにある多くの新宗教運動の動態を分析する上で有効な研究視点の位置を企図するものである。

新宗教の教勢は、運動内発的要因と時代社会的な外的要因に規定される。教勢の維持・拡大の鍵は、教団外他者への布教・教化および家庭内信仰継承の成否によるが、多くの新宗教運動はポスト高度経済成長期（この時期以降を後期近代社会と区分する）に教勢を停滞・鈍化させている。

高度経済成長期に教勢拡大を遂げた多くの教団は、家族や親戚、友人知人同僚等の既存の人間関係を辿って布教を進め、真摯かつ懇切な信仰指導、法座・座談会などのセルグループ・システム、勧誘実績によるインセンティブを活用して布教・教化を進めてきた。これらの布教・教化の装置群（教導システム）が順調に作動している時、アクティヴな信者⇨布教者が再生産され、教勢は拡大を遂げるのである。

停滞トレンドを惹起する（日本社会の成熟に伴う）外的要因には、一、女性の社会進出・共働き世帯の増加による新宗教の中核的な活動主体（主婦）のアクティヴィティの低減。二、絶対的な生活苦（貧病争）の相対的減少とバラレルに生じる人材登用の変化（現場の叩き上げ）から信仰体験が稀薄な二世

へ）。三、都市化、団地化・マンション化等により、プライバシーの問題が浮上し、縁側での雑談や家庭訪問の機会（フェイス・トゥ・フェイスの交流）が持ちにくくなったこと等が挙げられる。換言すれば、高度成長期までの家族モデル・性別役割分業モデル（ないし布教モデル）からの脱却が図られていない現状を指摘することができる。

教団の成熟化による内的要因としては、一、教義の洗練（脱呪術化）が進み、方便・現世利益が強調されなくなっていくこと。二、（世襲）官僚制が固定化すると、緊密でパーソナルな人間関係がうすれていくこと。三、専従のプロ布教者が増加し、生活実感を伴わない教義理解・感動を与えられない信仰指導が増えていくこと。四、教団活動が多角化し（社会活動・政治活動等）、非宗教的活動に費やされる時間と労力が増加していくこと。五、教団資源としての布教・教化財（導き・手取り・折伏、法座・つどい・座談会等）が有名無実化し、信仰の喜び・ありがたさを実感する機会が減少していくこと。すなわち、布教・教化への積極性・主体性が失われ、創意工夫がなされず、与えられた業務をこなすだけの布教者が再生産されていく。これは家庭内信仰継承を困難にする要因にもなる。

新宗教教団に求められていることは、トータルな視点からの組織・業務の再検討ないしプライオリティの再確認である。換言すれば、教団の指導・行事・儀礼に血が通っているか、教導システムの再点検を行うことである。そして、ここで注意すべきは、新宗教教団の教勢は、全国・全世界で一律に停滞しているわけではない、ということである。支部活動が活性化し、教

線が拡大しているケースから有効なノウハウは得られる。

教導システムの比較研究とは、教団ごとの教理やジャーゴン、儀礼や実践、行事や組織体制の比較研究を意味するだけでなく、同一教団の過去と現在、国内と国外、支部・布教者間の比較研究を含意している。新宗教への動員メカニズム（布教・教化の装置群の作動状況）をミクロないしメゾ的な視点からトレースしていくことが、今後の新宗教運動の動向を見極める重要な鍵になると思われる。

### 運動の発生と展開の現在

——〈新宗教〉論の再検討を通じて——

塚田 穂高

日本の新宗教研究の一九九〇年時点での集大成である『新宗教事典』の「新宗教の展開」の節には、その通史的記述と云える「時代ごとの特徴」の項があるが、それは「新宗教」などの流行についてで終わっている。それから四半世紀が経った現在、その通史の「その後」は、どのように記述しうるだろうか。それには、①従来の「旧」新宗教がその後どう展開したか、②「新宗教」とされた運動群がその後どう展開したか、③その後、どのような新たな運動が発生・伸張したか、を腑分けして見ていく必要がある。本報告では、主に②への着目を通じて〈新宗教〉論を再検討しつつ、補足的に③の問題に触れることで、日本の新宗教運動とその研究の現在と今後の展開について考察しようというものである。

「新宗教」とは、西山茂が「大教団化した新宗教が社会的

適応をとげるさいに、重荷に感じて棄て去った遺物をあえてひるいあげることによって、小規模ながら最近急速に教勢を伸ばさせている新宗教」（『新宗教の現況』、一九七九年）として提出し、メディアなどを通じてある程度人口に膾炙したチームと言える。その後、島蘭進の『新宗教と宗教ブーム』（一九九二年）などで検討が進み、そのなかのいくつかの教団個別の研究は進んだと言えるが、他方で今日ではそれほど積極的にこのチームが用いられるわけではない。

島蘭は、「一九七〇年代半ば以降に発展した教団」である「新宗教の主なもの」として、二七教団ほどを挙げた。それらを「個人参加型」「隔離型」「中間型」と分類するとともに、「神秘現象と心身変容への関心の増大」など「旧」新宗教との相違点を七点挙げた。

これらの運動群の「現在」に目を移すとまずは、真如苑・靈波之光教会・真光などは、全国化、家族での信仰化、教え・儀礼・施設の整備などが進み、「旧」新宗教とあまり変わらない中堅教団に展開し平準化していることを指摘できる。かつて指摘されたような、若者中心、霊的な興味本位志向、といった顕著な質的差異を認めることはやや難しい。また、「新宗教」全体としては、「旧」新宗教と同様に停滞・衰退傾向も認められる。

次に、シンクレティックな新しい世界観の創造などと捉えられた面についてである。これについては、多くの運動は「旧」新宗教と同様に、既成宗教・民俗宗教を基盤としつつ、先行する新宗教運動などからの影響を色濃く受けている。オウム真理

教や幸福の科学などいくつかは確かにグローバル化の潮流を受けた「ハイパー性」をそなえているが、そうした運動群が急速に教勢を伸張させたり、質量ともに目立っているとは言えない。

また、「隔離型」とされたものを中心に、複数教団がいわゆる「カルト問題」化したという事実も指摘できる。その要因は複合的だが、後発の新宗教であることが、社会問題化を惹起するような布教・運動形態の形成・採用に影響を与えている点は指摘できるだろう。

続いて、③その後の新たな運動の発生・伸張については、そのデータの蓄積は乏しいと言わざるをえない。そうした状況には、そもそも新たな新宗教と言える運動が発生しているのかどうか、その拡散性や運動形態上、それらを「宗教運動」と捉えることができないのではないか、研究者やメディアなどがそうした新たな運動を把握しようというモチベーションが低下しているのではないか、といった諸要因が絡んでいると言える。以上のような検討を行うことで、〈新新宗教〉論には、時を経たことによる部分的解体と再構築とが必要なることがわかる。

「旧」新宗教や「新新宗教」とされた運動群の今後の展開を広くフォローし、また新たな動向に目を配りつつも、近代化への民衆的宗教世界からの応答形態とされてきた「新宗教運動」の「結尾」も踏まえた歴史的意思を問い、概念・モデルの精緻化に取り組み段階に至っていることが言えよう。

## コメント

弓山 達也

本パネルは、『新宗教事典』（弘文堂）が刊行された一九九〇年以降、一時期の勢いを失った感のある新宗教研究の研究課題を明らかにし、新宗教の現状や今も続く新しい宗教運動の発生・展開にどう切り込むかを問いかける意欲的なものであった。大会事務局の労をとりつつ、本パネルを企画した大西氏に敬意を表するとともに、詳細なレファレンスのついた配布資料・発表準備をされた各報告者にお礼を申し述べたい。コメントータは、かなり情報量の多い各報告を整理し、全体の議論の道筋をつけるべく各報告とあわせてパネル全体に対して下記の質問を行った。

まずパネルを発表者ごとではなく、触れられた項目ごとに整理してみよう。①研究課題としては、なかま―官僚制連結モデル（大西）、教団ライフサイクル／コース論（猪瀬、教導シテム（寺田）、新新宗教論（塚田）が扱われた。また今回の報告のために新たに示された②宗教状況として創価学会と立正佼成会の現状と新新宗教に後続する宗教運動が取り上げられた。このほか③社会状況としては高齢化、都市化、家族状況の変化が、また④新宗教の課題も提示された。

報告者個別への質問としては、新宗教論の更新なり必要性なりに関して、大西報告には新しい組織モデルの構想を、今回、日本宗教学会賞受賞者の塚田氏には停滞・衰退・拡散しつつある新宗教を議論の週上に乗せる意義についてうかがった。また新宗教自体に関する質問として、猪瀬氏には「研究の主眼」と



される「後期近代社会」という社会変動へどのような戦略や価値観、「志向性」を教団は有しているのか、寺田氏には原点回帰と教導システムの再点検を「うまくいつている」教団を事例にお話しいただくことを（会場において準会員ゆえに質問できない教団関係者になり代わって）お願いした。

コメントータはパネル全体として「何のために新宗教論を再検討するのか」という点が最大の疑問であった。もちろんアカデミズムであるから「議論のための議論」「理論のための理論」もありうるだろう。しかし新宗教研究の意義をコメントータは次のように理解している。すなわち第一に新奇に見える新宗教の宗教伝統との連続性や断絶面を明らかにすることで、これを宗教史の中に位置づけことができる。第二にかかる運動を海外の運動と比較することで、ともに生起する同時代性が解明できる。第三に反映論の観点から新宗教に注目することで、個人や家族や集団、さらには社会や時代の何らかの側面にスポットを当てることができる。宗教現象を丹念に追う、研究課題を詳らかにする、理論を精緻化するということは、「新」を冠する宗教運動を歴史（縦線）や世界（横線）に位置づけて説明できるようになることであり、また新宗教を通して時代や社会を描き出せるようになることに他ならないと考えている。

その意味で本セッションが標榜する「新宗教論の再検討」で、どのような「後期近代」という時代や「社会」が明らかになったのであろうか。明らかにする途上であるにしても、各報告者はどのようなビジョンを持っているのだろうか。（以下はコメントしなかったが）村上重良や高木宏夫が民衆／大衆運動

としての新宗教に注目した時、宗社研世代が新宗教の教祖なり運動なり教えなりに着目した時、そこにはあぶりだしたい「世界」があったに違いない。本パネルは『新宗教事典』後の新宗教研究のまとまった論考を成し遂げることをも射程に入れて組まれたと思う。そうだとすると私たちは、こうした先人の姿勢に学び共有しつつ、「新宗教論の再検討」を行わなければならないのだろう。

パネルの主旨とまとめ

大西 克明

『新宗教事典』（一九九〇年）の公刊から四半世紀が経過する。その後の新宗教研究はどのように展開してきたのであろうか。一九九〇年代以降、非制度的な宗教現象に関心が集まったにせよ、新宗教は教団ごとの差はあるものの着実に活動を続けている。

高度経済成長期に急成長を遂げた新宗教教団や、いわゆる「新宗教」は、現在、どのような壁に直面しているのか。また、後期近代社会にどのような対応をみせ、いかなるドメイン戦略に基づき、運動を再生産させようとしているのであるうか。本パネルは、ポスト『新宗教事典』における研究実践の総括、並びに、これからの新宗教研究において問われるべき課題を検討する意図を持って企画され、四領域に特化した形でその課題を検討した。

一、大西克明は、信者の高齢化の急速な進展が教団の統治モデルの変更を余儀なくさせる因子であることを指摘し、「なか

ま—官僚制連結モデル」の行方を議論した。

二、猪瀬優理は、「教団ライフサイクル／コース論」を再検討し、それが新宗教研究の諸課題を統合する理論である可能性を問うた。

三、寺田喜朗は、後期近代社会における新宗教教団の動員メカニズムを教導システムの比較を通して検討した。

四、塚田穂高は、新新宗教の展開、さらには、新たな発生や伸張について検証し、新新宗教論の解体と再構築の必要性を論じた。

コメントータの弓山達也氏からは、各報告者への質問とパネル全体として何が問えるのかについてコメントを頂戴した（コメント文を参照）。

その後、フロアからの質疑は、多岐に渡ったが、小島伸之氏（上越教育大学）、山中弘氏（筑波大学）、村上興匡氏（大正大学）、對馬路人氏（関西学院大学）からは共通して、パネル全体として、新宗教論の再検討が、「後期近代」という時代の質を捉えられているのかどうかについて質問がなされた。本パネルの個別議論を踏まえつつ、さらに、再検討の結果として見えてくる「時代・社会」の特質に踏み込むことへの要望ともいえるよう。

これらの質問は、既存の新宗教研究が時代社会（近代のそれを炙り出すことに「成功」した地平からの問いでもある。さらには、後期近代（ポスト高度経済成長期）という時期区分を与件として議論を組立てる前提が成り立つのかどうかについての問いも、これらと同様の問題圏に属している。このような

活発な議論からは、本パネルにおける個別の議論（実証的な把握や理論検討）が、やや内向きな印象を与えたにせよ、改めて新宗教論が、時代社会を別決する参照点となりうる予感を感じさせるものであった。社会全体における個人化の質的変容や消費社会との連関への質問もその直観を感じさせた。

ポスト「新宗教事典」の新宗教研究実践の課題は、その後も活動を続けている新宗教教団（ないしは新新宗教の運動群）の現状を直視しながら進めるべきものであると同時に、新宗教研究が、果たして後期近代の鏡像となり得るかどうかという根源的な問いを内包したものであるとの確認ができた点は、本パネルの重要な意義であったといえるだろう。

## 漢字文化圏における聖書翻訳と信仰の表現

代表者・司会 長澤志穂

コメンテータ 岩野祐介

## 中国人キリスト者の「訳語論争」への参加

金 香花

一九世紀プロテスタント宣教初期、聖書の中国語訳の中で起きた「訳語論争」は、一九一九年に「官話和合本」が「神」版と「上帝」版に同時に出版されるまで、半世紀間続いた。

程小娟によると、訳語論争の歴史は、明末清初カトリックでの論争（争点は、*Deus* を「天」「上帝」に翻訳するかそれとも「天主」で翻訳するかであった）、初期プロテスタントにおける論争（マシーヌマン訳と『神天聖書』では「神」が使用されたのに対し、『神天聖書』の旧約改訳である『旧遺詔圣书』では、*God* を「上帝」に翻訳した。一八三四年中国のプロテスタント宣教師会議から、「上帝」と「神」の訳語への分裂が大きく始まり、「中国丛报」で論争が展開した。一八四七年、第二回の聖書翻訳会議で、論争は頂点に達したが、イギリス聖書公会は「上帝」を、アメリカ聖書公会は「神」を使用することを各自に主張した）、一八七七年中国でのプロテスタント宣教師大会前後の論争（プロジェクトが訳語論争は宣教師大会で避けようと呼びかけたことが、訳語論争をもう一度思い出させることになり、『教务杂志』で一八七五年から一八七七年まで激しい論争が行われたが、解決ができず、強制的に停止され

た）と、一八九〇年中国プロテスタント宣教師大会前後の論争（論争の場は『教务杂志』であったが、今回の論争の着目点は、今まで多様に存在してきた訳語を統一することであり、論争が最も多かったのは訳本の注釈問題であった。宣教師大会の後の文章の焦点は問題の是非ではなく問題に取り組む態度の調和に当てられた。一九一九年以降は、『教务杂志』で訳語論争に関する文章を見ることがほとんどできなくなった）に分けられる。

訳語論争は宣教師たちが主導していたが、一八七七年から一八七八年の間に『万国公報』で中国人キリスト者たち呼びかけ、この論争への意見を集めていた。

この論争は宣教師である陸佩 (*J. S. Roberts*) と中国人キリスト者たちに陣営が分けられるが、両者には議論の初めから問題への接近が異なっていた。前者はどのような訳語が原文の意味を正しく伝えるかだけに焦点を置いていたのに対して、後者は、その訳語を通して原文に接近できるのかどうかに関心が置いてあった。

中国人キリスト者たちの文章には、「上帝」を主張するものが絶対部分を占める。その理由として、「最高者」「独一无二の存在」というキリスト教の神の特徴を儒教古典の「上帝」が表現しているということである。陸佩はこのような観点を厳しく批判している。しかし、*God* が表現しているキリスト教の神全体を知ることができない当時の中国人たちにとって、その一つの特徴から接近するしかなく、また自分が知っている中国語から接近するしかなかった。彼らによると、六経での「上帝」

は、後にその元来の正しい意味が失われたため、真の神（キリスト教の神）を知らなくなったが、その元来の意味からすると、儒教の上帝とキリスト教が語る神（上帝）は同じである、という論拠である。当時の中国語（書き言葉）は儒教思想がその意味に反映されていたため、儒教の「上帝」が彼らにとってはおもっても受け入れやすい訳語であった。このような中国語は言葉の意味を超えて、自己アイデンティティーにかかわる大事なものであったため、簡単に切り捨てることはできなかった。受容者とその受容言語は訳語論争、また聖書翻訳を考える際に非常に重要な要素だと思われる。

#### 高橋五郎訳『聖福音書』と明治のカトリック教会

日沖 直子

一八六五年、禁教下の横浜で地下出版されたカトリック教理書『聖教要理問答』には、漢文原本にならない日本ではそれまでほとんど使われることのなかった「天主」という語が使われ、「てんしゅ」とルビが振られた。潜伏キリシタン用語を一部採用し、長崎で刊行された『聖教初学要理』には「天帝」に「でうす」というルビがあり「天主と同じ」という註が加えられた。その後、プロテスタント訳聖書で採用された「神」という訳語が、一九五〇年代にカトリック信者の間に定着し、「天主」と「神」とってかわったと言われているが、実は、「天主」と「神」の混用は、プロテスタント明治元訳の刊行直後から進行していた。「神」がカトリック教会に浸透した過程においては、バリエーションの Michael Steichen (1857-1929) の口述、プロテス

タント聖書翻訳の協力者高橋五郎（一八五六—一九三五）の日本語訳により、一八九五年（下巻は一八九七年）に刊行された『聖福音書』の役割を見逃すことはできない。「神」をデウスの訳語として採用した『聖福音書』は、キリシタン時代にかさねるカトリック聖書翻訳の長い歴史において、初めて大司教の認可をうけ出版された四福音書完訳であり、一九一〇年、福音書のさらなる改訳に使徒書簡と黙示録を加えたラゲ訳 (Emile Raguey 1854-1929) でも「神」はそのまま引き継がれた。

『聖福音書』はギリシャ語原文ではなく、カトリックで伝統的に使用されていたラテン語聖書からの訳だが、翻訳者の高橋五郎のプロテスタント翻訳における経験と反省、ならびに高橋独自の聖書研究の成果が反映されている。たとえば、ヨハネによる福音書の冒頭では、*In principio erat Verbum* が、元始「げんし」に言霊「ことだま」ありき、と訳されており、一八七二年のヘボン訳でのみ使われ、プロテスタント訳ではその後一切使われることのなかった「言霊」という幕末、明治期の国学との関連が深い語をあえて取り入れ、さらに本文に添えられた註で、「霊在りて活ける言語と云ふ意味ある」「言霊」は、「神の活ける知識」であるロゴスの適切な訳である、と説明している。一方、ヨハネ一章一節の助動詞の時制は、明治元訳の「あり」ではなく、過去を示唆する「ありき」が大正改訳以前にここで使われている。

高橋が欧米の注釈書を読み、独自の聖書研究を本格的に開始したのは、新約全書完成後、翻訳常置委員会の旧約翻訳事業から委員会側との軋轢により離れたことがきっかけだったと考え

られる。彼は一八八七年に完成した明治元訳の出来栄を雑誌『国民の友』で痛烈に批判、翌年には自身の筆による創世記の註釈書を競うように刊行し、ヘブライ語やユダヤの歴史・文化だけでなく、古代文明からカバラにおよぶ広範な知識を披露、また、創世記一章三節の神の言葉とヨハネ一章のロゴスを関連づけている。このような経緯に加え、高橋がいわゆる「内村鑑三不敬事件」にからみ、井上哲次郎に派手な論戦を挑んでいたことも、パリ外国宣教会の宣教師たちが彼の業績に注目した要因であろう。

戦前、カトリックの定訳とされていたラゲ訳以前に刊行された『聖福音書』が聖書翻訳史の中で語られることは少ない。しかし、信徒の雑誌『聲』に掲載された記事を調査すると『聖福音書』からラゲ訳刊行までの十五年間に「神」と「天主」の混用が進んだことが見て取れ、さらに「真神」のようなプロテスタント系の語彙にも新たな解釈が提案されていることがわかる。高橋の訳業は、明治元訳から大正改訳にいたるまでの過程にあったさまざまな試みの一つとして、また、日本人が、ただ外国人宣教師の指導下にあるだけではなく、独自の聖書研究の成果をそれなりに反映させた業績の中では最も初期の一例であり、特筆に値するものである。

#### 日本正教会訳聖書における漢語

—— 中井木菟麻呂の思想と信仰 ——

長澤 志穂

ニコライとともに日本正教会の聖書翻訳に携わったパウエル

中井木菟麻呂（一八五五—一九四三）は、大阪懐徳堂学主を排出してきた中井家の末裔でもあった。儒教を中心に漢学を学んだ中井は、二十三才のとき正教会の洗礼を受けたが、儒教への肯定的評価は生涯変わらなかった。従来、ニコライ訳がギリシヤ語や教会スラヴ語に忠実であるために漢語の使用を工夫していたことは指摘されてきた。これら正教会訳中の漢語は漢籍を典拠とする意味の奥行きをもつが、それらについては必ずしも掘り下げて研究されてこなかった。中井においてキリスト教信仰と儒教はどのような関係にあるのか。また、日本正教会訳、とくに「神」という漢語の使用に中井の信仰、儒教観および漢学の知識がどのように反映されているのか。本発表ではこれらの問いについて、大阪大学所蔵『中井木菟麻呂キリスト教関係草稿類』や正教会機関誌掲載の文章など、中井自身の著述を手がかりに考察する。

中井によれば、本来、孔子など古聖賢の儒教における「天（上帝）」は意思・人格を持った唯一神であり、キリスト教の神と同一である。後世の儒家たちは「天」を意思・人格を持たない宇宙法則「理」と解するが、それは誤りである。ただし、古聖賢の天理解は人智をもつて推量したものにすぎず、天人関係を理解するには神自身の言葉（天啓）による教示が必要であり、儒教はキリスト教による補充をまつものとされたのであった。

「天（上帝）」はキリスト教の神と同一視されているにもかかわらず、正教会訳は「神」という訳語を用いるが、そこには既存の漢訳・和訳聖書からの影響のほかに理由があるように思われる。中井によれば、神に関する人間の認識には二種ある。第

一に、自然現象の観察から直感的に唯一にして人格をもつ超越者がいることを知るといふもの。第二に、造物主とはなにか、造物主と人間の関係、人間はいかに生きるべきか、死後はどうなるのかなど人智の及ばぬことについて、天啓によって理解するといふものである。そのうえで、儒教の古聖賢は第一の素朴な「天」崇拜にとどまっており、「天」への儒教的「敬」には、人間が神の愛を知り、それにかなう行為をするという側面が欠けているとする。すなわち中井にとって「天（上帝）」は、超越的存在への一方的で距離をおいた「敬」を強く想起させるものであり、「敬」は中井の信仰とは異なるがゆえに、「天（上帝）」は神の訳語として不適當であったのだと考えられる。

訳語「神」について、日本では多神教的「カミ」との意味のずれがしばしば問題となってきたが、中井はそのことにあまり触れず、「神」を日本語の「カミ」としてよりも漢語の「神」としてとらえていたようである。日本正教会訳独特の訳語の一つに「神（spirit）」があるが、the Holy Spirit, soul, heartとの訳し分けについて中井が他教派の訳と比較研究したことを示す手書きのメモが残っており、他教派では文脈により「心」や「霊」に置き換えられるところをあえて「神」に統一していることがわかる。漢籍における「神」という語には以下の複数の意味がある。第一に、礼拝の対象となる神聖な存在。第二に、万物の運動変化の神秘性。第三に、人間に内在する宇宙秩序の一部としての本性である。この「神」の意味の重層性は、中井が考える神と万物、人の関係に重なるものである。人間の内に神のはたらきを感じし行為につなげていくことが、中井の信仰

において決定的に重要であった。「神」という漢語は神聖な存在を指すとともに、人間における神のはたらきを表現するにもふさわしい語であり、この語の多面的な意味を知悉していた中井は、それを生かして「神」およびそのはたらきとしての「神」という訳語を選択していったと考えられるのである。

#### 朝鮮半島での聖書翻訳再考察

——キリスト教受容者の立場を中心に——

洪 伊杓

ヨーロッパにおいてラテン語が国家と民族をつなぐ共通言語であったように、東アジアでは漢字が広域共通語であった。漢字に象徴される「中華文化圏」からの離脱と自立を意味する近代国語形成は、近代の必須課題として認識された。そこで、日本は伝統的な訓読法を近代的な「今体文」（普通文）に発展させたが、より遅く着手された朝鮮での聖書翻訳にどのような影響を及ぼしたのだろうか。

朝鮮半島における聖書翻訳史には、(一)半島から満州に至るまでイギリスの宣教師と接した商人出身の改宗者によって、最初のハンゲル聖書『蘇聖教路加福音全書』（一八八二）などが出版された、(二)日本に留学した李樹廷がヘボン、ルミスなど宣教師と接し、漢文聖書に「吐」を付けた『縣吐漢韓新約聖書』（一八八四）とハンゲル漢字混用文体の『馬可傳福音書諺解』（一八八五）などを横浜で翻訳、出版した経緯がある。現在まで朝鮮半島における聖書翻訳史は、主に宣教師の立場と論争に焦点が当てられてきたが、漢字文化圏での受容者の立場



から再評価することができる。本発表は、朝鮮半島の北部や満州で活動した翻訳者が庶民であったことに対し、日本で活動した李樹廷などは両班（貴族）であったという立場の相違に着目し、同時に漢字文化圏における朝鮮語への聖書翻訳過程についてその関連性を再考察する。

韓国の国語学界では、近代の文体発達過程を一般的に「漢文体→ハングル漢字混用文体→ハングル専用文」と移行したと把握する。しかし、聖書翻訳の場合は「満州でのハングル専用文→日本での漢文体→日本でのハングル漢字混用文体→朝鮮でのハングル専用文」の順になる。先駆的に中国でハングルのみで翻訳されたが、そこには限界があった。「漢字・平仮名混用文体」を使っていた近代日本の翻訳文化を経験した李樹廷は、満州でのハングル専用文の時代的な限界を批判し、まずハングル漢字混用文体が求められていると考えた。漢字の重要性を尊重しつつ、女性や子どもなど庶民が外来の新しい概念を最初から理解するためにも漢字を諦めなかった。しかし同時に、庶民に配慮してハングルも共に使用することを試みた。李のこのような考えは、中国と日本で蓄積されて来た聖書翻訳の経験を生かして、朝鮮での伝道活動も考えた結果であった。

朝鮮での最初の聖書翻訳は、「中国と日本」という外国で、「庶民（民衆）と両班（貴族）」という異なる受容者によって行われた。その結果、「ハングルと漢文（漢字）」という対立的な翻訳成果が生まれ、その後妥協的な「ハングル漢字混用文体」の翻訳と新しい「用語論争」の過程を経た。しかし、結果的にはハングル聖書翻訳（一九〇六年公認訳『新約全書』）に帰結

され、知識人（両班）はもちろん庶民（民衆）も易しく接することができるとして完成されて行った。これは、数十年先に中国と日本で成り立った多様な聖書翻訳の試行錯誤を参考にしつつ、宣教師よりは受容者の立場を重要視して翻訳した結果であると評価できる。

#### コメント

岩野 祐介

翻訳というに関わる根本的な問題は、元の言葉の意味を伝えることを優先するか、訳した後のわかりやすさを優先するか、ということではないかと思われるが、しかし聖書翻訳の場合、「元の言葉の意味」が実は意外と自明ではないことがさらに問題を複雑にする。たとえば今回のパネルにおいて焦点の当てられた神の訳語についても、それぞれの翻訳者が、神とすることを十全に理解し、最適な漢字表現に置き換える、ということが可能であると考えているならば、それは人間の側の傲慢ということになるであろう。人間が神を完全に理解することはできないからである。

また、聖書は教会、キリスト教共同体においてその信仰の典拠となる正典である。当然、それは共通性のあるものでなければならぬし、その共通性、「普遍性」は言語文化の違いを超えるものである、とされる。一方、聖書を典拠とした信仰の表現は個人的な、個別性を含む多様なものとなる。しかし、だからこそ多様性を含む信仰表現が共同体で共有されるために、誰でも読むこと、解釈することができて、共に参加する儀礼を根

拠つづけるテキスト、正典が重要であるということになる。そして、原典の意味内容をできるかぎり正確に理解しつつ、信徒の生活感覚に合わせた形で語ることが、説教者・牧会者の重要な役割であるということにもなるように思われる。

福音書が複数存在することからも明らかのように、聖書自体、多様性を含む証言からなりたつものである。その背景には、ある信仰共同体で信仰理解が形成され、それが他の文化背景をもつ信仰共同体にもたらされて受容されていく過程での、変化やすり合わせが想定できる。筆者はそういった多様性が、キリスト教の表現をより豊かにしていくと考える立場であり、また多様性のうちに共通するものをキリスト教の「骨組み」として捉えなおすことも可能ではないかと考えている。その意味で、本パネルは単なる宗教言語比較ではなく、神学的な意味をもつものである。

一方で、視点を訳語の相違へと移すと、中・日・韓それぞれの特徴的な状況が見えてくるようであり、興味深い。「上帝」か「神」か「天主」か「ハナニム」か、といった訳語の相違は、それぞれの文化において人々が神のどのような性質を大事に思ったか、ということを反映しているようにも思われる。至高的存在、生かすもの、創造性、天にある（常に見ている、ともにある）神、といったニュアンスの違いが、どのような神にどのような救いを人々が求めたのか、ということを推測する手掛かりとなるように思われるのである。またそういった訳語が、どのような典礼や祈りの中でどのように用いられたか、信徒に解釈の余地が残されていたのか、といったことも、今後の

研究の展開としてあり得るのではないだろうか。さらに訳語ということでは、救い主、贖い主、助け主、といったイエスに与えられる称号のあり方について調査してみるのも意義深いのではないだろうか。

以下はコメントというよりもパネル構成員としての反省となるが、中日韓それぞれの事例において、どこが共通しどこが相違しているのかという点について、聴衆に対してより明確に示すことができるよう、準備段階で丁寧な整理が必要であったかもしれない。加えて今回改めて痛感させられたのは、「漢字文化圏」と言いながら、漢文表現の土台とされる儒学についての理解が現代日本のキリスト教研究においては極めて弱いということである。たとえば「主」という言葉が、幕末から江戸期の武士層に与えたであろう感覚を、筆者はうつすらと想像することしかできない。その点で、今回中国・韓国のキリスト教研究者とともに考える機会が与えられたことは非常に貴重であった。

#### パネルの主旨とまとめ

長澤 志穂

未知の文化としてのキリスト教に出会ったとき、人は自文化にすでにある概念や言葉を通じて、あるいはそれらと比較することによって、キリスト教を理解することとなる。その際の葛藤や努力、工夫が最も端的にあらわれる場面の一つが、聖書翻訳作業である。

聖書翻訳に関する研究は、宣教師の主導的役割を中心になさ

れる場合が多い。しかし本パネル発表においては、現地の受容者がわに光をあてることをめざした。私たちが注目した地域は、中国・朝鮮半島・日本である。これらの地域はいずれも、長い歴史の中で漢字・漢語という共通の文字・語彙を用いて思想を表現してきた伝統をもつ。これを漢字文化圏としてくくり、近代における各地域の聖書翻訳事情を比較対照することとした。浮かび上がってきたのは以下のような問いである。それぞれの地域において漢字・漢語はどのように聖書翻訳に用いられたのか。訳語選択に際してどのような議論があったのか。漢語を用いるか用いないかという議論はあったのか、用いないとすればどのような方針がとられたのか。読者として想定されたのはどのような人々か。とくに本パネルにおいては、「神」の訳語選択と、知識人を対象とするか庶民を対象とするか、あるいは書き言葉を用いるか話し言葉を用いるかという翻訳スタイルの選択が、四人の発表者に共通の関心となった。

まず漢字文化圏全体に関わる問題として、金の報告により中国における「神」の訳語論争の概要を確認し、中国人受容者において重視された「神」の属性と、その儒教用語による理解を取り上げた。次に日本の事例として、日沖の報告はカトリックでの「神」の使用における高橋五郎訳福音書の影響を指摘し、長澤の報告は日本正教会訳聖書における「神」という語の用法に中井木菟麻呂の儒学理解が影響している可能性を指摘した。日本の聖書翻訳に関する研究はプロテスタント翻訳委員社中の事業を対象とするものが多いが、ここではあえてカトリックと正教会を取り上げることとしたものである。また、朝鮮半島の

事例として、洪の報告は、はじめハンゲルのみで作成された翻訳が、漢訳・和訳聖書を参照して、より受容者の理解に寄与するハンゲル漢字混用体へと遷移したことを指摘した。

以上のような発表に対し、フロアからは、神と真神との訳し分けや、東アジアの聖書翻訳における米英以外の宣教師の活動について質問が提示された。また、漢字文化圏のみならず欧米をも含む翻訳聖書間の影響関係の整理が必要ではないかとの指摘がなされた。

本パネルによって明らかとなったのは、漢字文化圏の人々がいずれも、キリスト教の神について、「神」「上帝」「天帝」など複数の既存の漢語が表す意味を重ね合わせて理解を試みていたということである。そのうえで、漢語を用いる場合、いずれの漢語の意味を神の特徴として重視するかによって訳語が選択された。さらに日本や朝鮮半島においては、これらの漢語と自文化の「カミ」「ハナム」などの語との異同も意識され、ときに漢語を用いないという選択もなされた。これらの選択には、翻訳者各自の信仰において神はどのような存在であったのかが表示されているといえる。また、そうした神を誰にどのよう伝えたいのかという姿勢が、訳語および文体の選択に影響を及ぼしている。こうして漢字文化圏においては、聖書翻訳にまつわる共通の問題意識がありつつ、一方で、多様な聖書翻訳が展開されることとなったのである。

## 高楠順次郎とその時代

——新出資料の紹介を中心に——

代表者・司会 石上和敬

コメンテーター 大谷栄一

## 高楠順次郎の同時代的評価

春近 敬

高楠順次郎をめぐる研究や議論は、これまで高楠の帝大時代の教え子や、彼の創設による武蔵野女子学院（現・武蔵野大学）の関係者にその多くが担われてきた。その内容はともすれば「高僧伝的」（オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』二〇一二）であり、「彼を顕彰的に評価する性格のもの」（同前）と指摘される。高楠のまとまった評伝の嚆矢は一九二九年の『現代仏教』第五十七号・五十九号に二回に分けて掲載された雪山浩一「高楠博士小伝」である。端書きには、「先生は往時を語ることを殊に厭はれる」のだが、大正新脩大藏経の完成を機に書いたとある。それでは、そのような評伝が出る以前は、特に同時代人にとって高楠はどのように評価されていたのか。

まず、高楠が英独留学より帰国した一八九七年以降の宗教雑誌を見ると、他の同時代の仏教者に比べて言及自体がその知名度のわりにきわめて少ない。例えば数多くの仏教者や研究者の名が登場する『新仏教』誌においても、刊行された一九〇〇年一月から一九一五年六月まで、高楠執筆による記事を除けば高

楠の名が現れる記事は全号を通じて二十本程度である。それも、動静や報道欄で名前が記されているのみというケースも多く、高楠の思想や言動が議論の俎上に上がることはほぼなかった。

この、動静が語られるほどの存在感はあるにもかかわらず、思想にはあまり触れられないということが高楠評の一つの特徴である。これは、高楠が近代仏教学の開拓者の一人として位置づけられながらも、帝大教授時代は仏教学者というよりもむしろ言語学者に近い扱いで、ために当時の仏教者たちの議論の埒外に置かれていたのではないかと考えられる。思想に対する数少ない言及は多くは仏教界の外から為され、それは自らの信念の主張のために学術的な根拠が希薄になっている問題を指摘する批判であった。

高楠の個人面については、高楠と直接出会った人々がエピソードとともにその性格を語ることはあるものの、その範囲を超えて彼の人となりや広く流布することは、門下生による師としての「高楠先生」像が成立する以前は稀であった。当時の著名人の逸話を誇張して紹介する、所謂ゴシップ本においても、名士であるがゆえに名前こそ登場するが、高楠自身のパーソナリティに触れていない。一方で、学者よりも「政治家」「仕事師」としての手腕に長けた人物との評判は、褒貶の両面から一貫して存在していた。高楠に対して肯定的な文章であっても「決して博士を仕事師とは、誰れも思はぬ」というような表現の記述がある事実が、むしろそのような評判が当時から多かつたことを表している。

『大正新脩大藏經』の刊行が開始され、帝大を定年退職する一九二〇年代中葉以降、高楠は学界の「大御所」として扱われるようになる。この頃から高楠は一般向けに自分の思想を積極的に開陳していくのであるが、それらに対する批評は少ない。雑誌の新聞紹介においても、高楠の著書に現れた彼の思想の当否を「今更言うまでもない」と内容に踏み込まずに肯定する記述が目立つことも注目される。これは、『大正新脩大藏經』刊行をはじめとする多大な業績を背景に既に揺るぎない地位にあった高楠に対して安易な批判が憚られるようになっていたことが考えられる。帝大教授時代は言語学の人物であるがゆえに仏教界からは批評されず、その後は仏教界の「大御所」であるがゆえに批評されなかったのである。

なお、本願寺派門徒であり生涯を通じて西本願寺との関係も非常に強かった高楠であるが、高楠の存命中は、大谷派や高田派といった真宗他派の関係者から特に強い宗派性をもって見られていたとするような記述は、現時点では確認できていない。

高楠順次郎と伊東忠太

河津 優司

武蔵野大学管財課に、一九二七（昭和二）年の年記の入った『武蔵野女子大學建築設計圖』（青図）が一枚遺されている。青図には「顧問 工學博士伊東忠太 設計者 建築家菅原栄蔵」と記名されているが、東京帝大建築学科教授伊東忠太の作品記録にも、建築家菅原栄蔵の自筆略歴書（菅原定三『美術建築師・菅原栄蔵』住まいの図書館出版局、一九九四）にも一切触

れられておらず、従来全く知られていないものだった。そこでこの設計図が描かれた背景、経緯を探ってみることにした。

高楠順次郎は、仏教精神を身につけた婦人を育成する学校として、関東大震災の救護施設として築地本願寺境内に建設された日本赤十字社の臨時病棟を借り受け、大正一三（一九二四）年三月、「武蔵野女子学院」を設立する。これは北多摩郡保谷村上保谷（大谷光明所有）現武蔵野大学武蔵野キャンパス）に設立する総合女子大学構想のもとに創設されたものであった（二月一五日付東京朝日、読売新聞記事）。昭和二（一九二七）年、設立者大谷尊由名で文部大臣宛「武蔵野女子大学設立認可申請書」案文が三月二九日付で作成される。この案文掲載の「事項」のうちに「六、校舎の図面及び建築の設計（別紙）」とあるが、青図の記年より、当該青図はそのときに用意されたものと推測される。

ではどのような経緯で伊東忠太と菅原栄蔵が設計にかかわることになったのか。

高楠順次郎と伊東忠太の年譜を並べてみると、両者の生年は一年違いで、まったくの同時代を、ともに東京帝大教授という立場を背負って生きてきたことがわかる。そのような背景から設計依頼されたものかと類推したが、期待したような資料は得られなかった。

一方、伊東忠太には西本願寺関連の設計が多い。明治四二（一九〇九）年、西本願寺第二世大谷光瑞の別邸二楽荘では設計顧問として参画する。また「大連別院（明治四三年）」「大里鎮西別院（明治四四年）」「香港布教所」（明治四四年と推

定)の設計図も残されている(倉方俊輔「伊東忠太の西本願寺関連の計画について」『日本建築学会計画系論文集』第五六六号、二〇〇三年四月)。また、明治四五年には真宗信徒生命保険会社(京都・現伝道院)が伊東の設計で竣工する。これら一連の設計活動は、昭和九年竣工の築地本願寺に結実する。このように伊東忠太は西本願寺とのつながりが大きかった。

また、伊東と菅原の関係については、菅原栄蔵の代表作、大正一四年三月竣工の新橋演舞場(東京)で、「顧問 伊東忠太、顧問 小倉強、設計 菅原栄蔵」と、ともに仕事をしている(菅原栄蔵『新橋演舞場』洪洋社、大正一五年)。また菅原は、大正一三年駒澤大学図書館(東京、現耕雲館)を設計するが、『美術建築師・菅原栄蔵』(前掲書)によれば、当時駒澤大学の漢籍仏典の管理は高楠順次郎の手に委ねられており、「すでに仏教建築の権威としても著名であった伊東忠太が、高楠博士の需めによって栄蔵を推薦した」としているが、これもまた確証は得られていない。あるいは、可睡斎護国塔(静岡、明治四四年)や日蓮寺舍利奉安塔(愛知、大正七年)などで曹洞宗関連の仕事をした伊東忠太に直接設計依頼が来て、新橋演舞場で一緒に仕事をした菅原を紹介したのかもしれない。

「武蔵野女子大學建築設計圖」に關しても、駒澤大學の場合と同様に、武蔵野女子大學設立に絶大な支援をした西本願寺より伊東に設計依頼がなされ、伊東はその実務設計を菅原栄蔵に託したのかもしれない。しかしその確証はない。高楠順次郎の遺した昭和二年の日報には「一月二日 伊東君と建築の件ニ付相談 武蔵野工務所所長 高楠順次郎 顧問 伊東忠太 技

師 菅原」と記されている。しかし、女子大設立を認めない当時の「大学令」と、折からの経済不況とでその建築計画は実現することなく、青図だけが遺されることとなった。

#### 高楠順次郎の伝道活動——教育・メディア——

岩田 真美

高楠順次郎の伝道活動について、教育とメディアという側面から考察を進める。

高楠の教育観については主として武蔵野大学を中心に研究が進められてきた。一方で、従来の研究には高楠を顕彰的に評価する性格があり、彼の思想を「時代状況のなかでとらえる」必要性も指摘されている。また宗教の社会や民衆への広がりを検討する上でメディアとの関係は切り離せない。高楠のメディアとの関わりは、西本願寺が創設した僧俗教学の普通教員の学生有志らと「反省会」を組織し、明治二〇年(一八八七)、機関誌『反省会雑誌』を発行したことに始まる。これら明治期のメディアとの関係については先行研究があるため、本報告では高楠の大正期以降の出版事業および、教育活動を中心に検討する。

大正期以降、高楠は三大刊行事業として『大正新脩大藏経』『南伝大藏経』『ウパニシャッド全書』を刊行している。ここでは『大正新脩大藏経』を中心に取り上げる。高楠は「聖教の大衆化」を計るため、大正一二年(一九一三)、大正一切経刊行会を組織して渡辺海旭と共に都監となり、大藏経の出版事業に乗り出した。その編集・校合には東京帝国大学をはじめ、各宗



門大学の仏教研究者を動員し、従事者は完成までに二四〇名にも及んだ。同年中には第一巻を刊行する予定であったが、関東大震災に見舞われ、関係者からは出版事業の中止を迫られた。しかし、高楠は莫大な負債を背負い、事業完遂のために大雄閣や大蔵出版株式会社などの出版社を設立している。また高楠順次郎の日記によれば、西本願寺や政財界からも支援を受けていたことがわかる。他方で、高楠は『大正新脩大藏經』の出版が始まった大正一三年（一九二四）に雑誌『現代仏教』を創刊している。『現代仏教』は大正末期から昭和前期を代表する総合仏教雑誌であるが、当初は大藏経の出版を宣伝するために企画されたものであった。本誌は通仏教的なネットワークづくりにも寄与していた。この壮大な出版事業の背景には、西洋の仏教学者の大乘非仏説論に対して、漢訳仏典の学術的価値を高めることで、大乘仏教、日本仏教を復権したいという意図があったのではないだろうか。さらに高楠は、大正一四年（一九二五）から英文仏教雑誌『ヤングイースト』*Young East*を創刊し、日本仏教を海外へ発信するためのメディアの整備を進めていた。海外への仏教伝道のためにも力を入れていた事業であったが、すぐに深刻な資金不足に陥ったようである。高楠の日記によると、一時期は外務省から支援を受けており、他にも三菱財閥の岩崎小弥太を紹介してもらうなど、資金集めに奔走していたことがわかる。

また大正一三年、高楠は仏教主義に基づく武蔵野女子学院を創設している。彼は当初より「女子大学」を創設するつもりであったが、「大学令」に絡む問題によって私立学校令に基づく

武蔵野女子学院という形でスタートすることになった。仏教女子大学の創設を念願していた高楠は当時の「大学令」が女性を除外していたことに抗議し、働きかけを行っていた。高楠の日記からは、同じく宗門の女子大学設立を目指していた九条武子、大谷尊由など西本願寺関係者とも協議を重ね、一方では文部大臣の岡田良平と談合をするなど政財界の人脈を活かして、女子大学の創設を目指していたことがわかる。高楠は女子校の創設と併せて、同年には仏教女子青年会を興して自ら会長となり、機関誌『アカツキ』を創刊している。本誌のなかで、高楠は仏教者の主張が一般社会から乖離しないように「高遠に失した仏教を近易に」伝道する必要を説くとともに、女子教育の重要性を主張している。出版文化の大衆化が進行する大正期以降、高楠は教化の対象として男性知識人ではなく、とくに女性の存在を重視していたようである。また、この点については高楠順次郎の仏教論と当時議論されていた「家族主義」との関係から検討することも今後の課題である。

高楠日記を読み解く

——高楠順次郎と本願寺との関係について——

石上 和敬

戦前を代表する仏教学者・教育者である高楠順次郎（一八六六一—一九四五）が創設した武蔵野大学には、高楠の自筆日記（以下、「高楠日記」）がのこされている。本稿では、「高楠日記」の概要の紹介と、日記から読み取れる高楠と西本願寺との関係について、簡単に報告したい。

「高楠日記」は、一年一冊ごとの市販と思われる日記冊子に、高楠自身が自筆で記した日記であり、合計十三年分（大正九、十四、昭和二、三、六、八―十五の各年）が現存している。大正九年は高楠が五十五歳を迎える歳であり、日記は高楠の後半生、すなわち、多くの要職を務め、多方面で活躍する人生の円熟期のものであり、当該期の高楠の人間関係などを把握するためにも極めて有益な史料である。「高楠日記」については、二〇一一年に武蔵野大学出版会の編集・制作で翻刻が行われたが、プライベートな事項等も含んでおり、現時点では、あくまで内部資料と位置付け、一般には公開されていない。また、同翻刻には修正すべき箇所も散見されるため、石上はその修正一覧を作成中である。

さて、本稿では、「高楠日記」を活用した研究の一例として、高楠と西本願寺との関係に焦点を当てることにする。高楠と西本願寺とが深い関係にあったことは、たとえば、高楠が西本願寺の設立した普通教校を卒業したこと、また、武蔵野大学の創設には西本願寺の多大な援助があったことなどを想起するだけで十分であろう。しかし、日記を読み解くことによつて、両者の親密な関係がより一層、具体性を帯びて浮かび上がってくる。日記を通過した印象では、高楠と西本願寺との関係は双方が相手方の利点を利用し合う、一種の互惠関係に近いものと見ることができ、本稿では、主に、西本願寺側が高楠に相談していた案件について、日記の記述を通して確認してみたい。西本願寺では大谷探検隊で有名な大谷光瑞が大正三年に住職・管長職を辞して後、しばらく管長代理の時代が続くが、よ

うやく昭和二年十月に、光瑞の弟・光明の長男・光照が後継住職・管長に就任する（本願寺史料研究所編『本願寺史 第三巻』第七章・第八章）。さて、「高楠日記」からは、高楠が西本願寺側からの相談を受け、住職・管長職の継職問題について、政府要人に西本願寺側の意向を取り次ぐなどしていたことが伺える。たとえば、昭和元年の年末（昭和二年の「高楠日記」に補記）、高楠は継職問題を含めて、本願寺の重要案件について岡田良平文部大臣を訪ねて相談している。また、昭和二年の四月には、当該問題の相談のため、宮内庁の宗秩寮（華族等の事務を所掌）総裁にも面会している。

この他、昭和二年春に西本願寺の大法要として予定されていた光瑞らの父・大谷光尊（明如）の二十五回忌法要の執行について、おそらく大正天皇崩御との関係からであろうか、予定通り執行することの適否を、高楠は昭和二年一月に、本願寺側からの依頼を受けて、速やかに宮内庁の関谷次官を訪ねて相談している。

また、関東大震災で焼失した築地本願寺の再建についても、高楠は要人との仲介役を果たしている。震災後、築地本願寺は別所で再建する計画であったが、昭和二年秋から昭和三年春にかけて、有力移転先であった島津公爵邸の購入にあたって、高楠は島津家側の要人とかなり頻繁に折衝を行った。（結局、諸般の事情から築地の現在地に再建となった）。

以上、昭和二年、三年の「高楠日記」からは、西本願寺の重要案件について高楠が政府要人や在京関係者との折衝役、仲介役を果たしていた事実が浮かび上がる。一方、本稿では詳述で

きないが、これとは反対に、高楠からも本願寺側に、大正新編大藏経や武蔵野女子学院などの件で、種々、相談をもちかけていたことが日記から確認できる。

#### コメント

大谷 栄一

本パネルは、共同研究プロジェクト「武蔵野大学高楠研究会」の貴重な一成果である。今回のパネルを通じて、高楠順次郎の多面性の新たな諸側面が明らかになった。全報告者が新たな資料を用いて報告している点に大きな特徴があり、そのことが新たな発見をもたらしたといえよう。また、四名の報告者の専門領域はそれぞれ異なり、領域横断的な視点から、高楠の思想や活動にアプローチしている点にも本パネルの魅力と強みがある。

では、四名の報告を通じて、高楠のどのような新たな実像が明らかになったのだろうか。近代仏教研究における高楠研究の成果を紹介しつつ、コメントを試みたい。

二〇〇〇年代以降の近代仏教研究では、中西直樹、高山秀嗣、林淳、小川原正道、オリオン・クラウタウ、岩田真美によつて、高楠の思想や活動が研究されてきた。クラウタウによれば、従来の高楠研究の「多くの成果はやや「高僧伝的」とも言うべき文脈において叙述され、高楠を時代状況のなかでとらえるのではなく、彼を顕彰的に評価する性格のものであると言わざるを得ない」（『近代日本思想としての仏教史学』法蔵館、一二五頁）という。

それに対して、とくにクラウタウと小川原の研究は、高楠の思想や活動を「時代状況のなかでとらえ」たうえで、批判的に検証し直したものである。つまり、近代仏教研究における高楠研究を踏まえると、（高楠が一般社会に向けて積極的に発言を始める）日露戦後から大正期を経て、アジア・太平洋戦争に至る高楠の思想の変遷をどのように評価し、そうした思想の変遷と高楠の多面的な活動の関連性をどのように分析するかが、高楠研究の重要な課題であるといえる。

春近報告は、高楠への「同時代的評価」の資料を博捜し、知名度に比べて、仏教・宗教メディアでの言及が少ないことを明らかにした。大きな成果であろう。今後、一九二〇年代以降の評価や海外の評価も伺うことができらばと思う。また、河津報告での「武蔵野女子大学建築設計図」の紹介は意義深い。また、「高楠と伊東忠太」の関係は近代仏教研究にとっても興味深い。高楠と伊東を媒介するキーパーソンとして、大谷光瑞の存在が挙げられるであろう。「設計図」での建物の意匠に伊東や高楠の思想性が表明されているのが気になるところである。続く岩田報告は、高楠の「仏教精神の普及」の手段として、出版活動や学校創設に着目し、メディア論的視点から、大正期以降の高楠の出版や教育活動を分析した重要な成果である。大正期以降、高楠は教化の対象として女性の存在を重視したとのことだが、大正期の高楠の女性観（とくに良妻賢母思想への評価）の特徴はどのようなものだったのか。くわえて、高輪仏教大学や『ヤングイースト』によって、実際にどのような「国際的ネットワーク」が実現したのだろうか。最後の石上報告は、未公開

の日記にもとづき、「高楠と西本願寺」の関係を探查したこと  
で、両者の知られざる関係の一端が具体的に明らかになったと  
いえよう。高楠と政府の関係ではどの省庁との結びつきが強か  
ったのか、武蔵野女子学院設立に際して、高楠の方針と本願寺  
の意図は合致していたのかどうか、また、高楠と本願寺の関係  
の時代的な変遷も気になるところである。

今回の四名の報告は、高楠への他者評価、高楠と伊東忠太の  
関係、大正期以降の高楠の出版や教育活動、昭和元年以降の高  
楠と本願寺の関係を「時代状況のなかで」捉え返し、「高楠の  
思想や活動に新たな光を当て直す」ものであった。今後は、高  
楠の「思想上の矛盾」（石上智康）の問題も再検討してほしい。  
そのことで、プロジェクトの調査・研究と近代仏教研究がより  
密接にリンクすることになるであろう。共同研究プロジェクト  
「武蔵野大学高楠研究会」の益々の進展とその成果の刊行を心  
より願う。

パネルの主旨とまとめ

石上 和敬

高楠順次郎（一八六六一—一九四五）は、欧州留学の経験を踏  
まえ、日本のアカデミズムに本格的な欧米由来の仏教文献学が  
根付く礎を築いた人物として仏教学の分野で高く評価される。  
このような高楠の功績は、近代仏教を歴史的に検証する上で重  
要であるだけでなく、今日につながる仏教学の流れや、さらには  
近現代の仏教を取り巻く諸事象を読み解く上でも無視するこ  
とはできないものであろう。しかしながら高楠は、仏教学者と

しての側面だけではなく、複数の学校設立や運営に関わり、  
「大正新脩大藏経」はじめ重要、かつ大規模な出版事業を複数  
主導し、また、政財界要人とも親しく交流するなど、一学者の  
範疇には収まらない、実に広範な活動を展開した人物としても  
知られている。

本パネル代表者の石上が所属する武蔵野大学は一九二四年に  
高楠が創設した大学であり、高楠関係の史資料を数多く収蔵し  
ており、これまでも、一九七九年に『雪頂・高楠順次郎の研  
究』を公刊するなど、高楠研究に一定程度の貢献を成してきた。  
これらの研究の蓄積を踏まえつつ、数年前から、武蔵野大  
学の仏教文化研究所の研究員が中心となり、高楠の実像に多面  
的に迫る共同研究をスタートさせた（武蔵野大学高楠研究会）。  
同研究会は高楠の活動が多方面にわたることもあり、専門分野  
を異にする多彩な研究者が参画していることが大きな特徴であ  
る。本パネルは、その研究成果の中間報告の一部である。

【パネルのまとめ】当日、四人の報告者が発表し、それに対し  
て佛教学の大谷栄一からコメント・質問が寄せられ、報告者  
が個別に応答した。続けて、フロアも交えて関連な質疑・応答  
が展開された。各報告者の報告内容、及び、それに対するコメ  
ントについては、前掲のレジュメ等を参照されたいが、代表者  
として簡単に全体の流れをまとめてみたい。

これまでの高楠研究の多くは高楠を顕彰する性格が強く、批  
判的な視点に欠けるのでは、という一部研究者の指摘が、我々  
の研究活動の一つの出発点であり、常に顧みられるべき原点で  
もあった。そのため、我々は護教的に高楠を顕彰する立場から

距離をおき、食欲に史資料を収集し、それらに依拠しつつ、客観的に考察を加えるという方針を堅持してきた。

その意味で、春近の報告は、高楠の教え子や関係者による評価ではなく、同時代人による高楠への一般的な評価がいかなるものであったのか、という高楠を「時代状況のなかに」位置づけるための基礎資料を提示したものと見え、我々の研究活動全体の意図を代弁する報告でもあった。河津の報告は、幻に終わった武蔵野大学の創立当初の校舎等の設計図に記載の伊東忠太と菅原栄蔵に注目したもので、それ自体極めて興味深い報告であるが、設計顧問としてかかわった伊東忠太にはアジアに着想を得た建築も多く、この点から、設計図を通して、高楠のアジア観を読み解く一つのヒントが得られる可能性も議論された。岩田報告は、主に大正期以降の高楠の出版事業と教育活動に焦点を当てたものだが、事業内容の表面的な紹介にとどまらず、各事業の支援者・外護者にも着目したことは、その事業の性格を考察する上で、重要な要素であることを認識させた。石上報告は、未公開の高楠日記を活用し、高楠と本願寺との関係を分析したものである。高楠の活動や著述内容を「時代状況のなかに」正しく位置づけるためには、高楠の人間関係を中心とした生活圏を明らかにすることも重要であるとの認識から、高楠日記活用の意義を指摘した。

以上四名の報告に対して、大谷から極めて有意義で懇篤なるコメントと質問が示された。詳細は省くが、それは、専門分野を異にする四名の報告を、近代仏教研究のなかに適切に位置づけ、加えて、本パネルの意義と今後の課題をも明示したもの

で、パネル代表者として感謝の念を禁じえない。大谷コメントを、今後の高楠研究の燈炬としなくてはならない。

## 東と西における神——靈魂論と最高存在論——

代表者・司会 安藤礼二

## 折口信夫の靈魂論

安藤 礼二

日本列島古来の神とは「たま」（靈魂）である。「たま」は森羅万象あらゆるものに生命を發生させるともに外からやって来る。「外来魂」が附着してはじめて、人は神として再生することができる。折口信夫は、繰り返しそう説いていた。さらに折口は、外来魂を身体に附着させる技術を「鎮魂」と形容し、その総体を広義の憑依現象と考えていた。『古代研究』を構成する重要な柱の一つである「国文学の發生」の第一稿にこう記している。「一人称式に発想する叙事詩は、神の独り言である。神、人に憑つて、自身の来歴を述べ、種族の歴史・土地の由緒などを陳べる」。これが折口古代学の基本構造である。従来、折口古代学は柳田國男の民俗学の一つのヴァリエーションに過ぎないと考えられてきた。しかし憑依を中核に据えた折口古代学は、柳田民俗学より理論的であり、実践的である。

折口古代学の眞の起源は柳田との出会い以前に存在している。特に折口自身がほとんど何も語らない大学時代に。折口が残したわずかな記録によれば、大学入学とともに藤無染という「新仏道家」と暮らし、大学在学中は比較言語学者である金沢庄三郎の刺激のもとにアイヌ語・朝鮮語・モンゴル語を学んでいたという。藤無染はマックス・ミュラーに由来する比較宗教

学の基礎を教授し、金沢庄三郎はそのフィールドを北東アジアに絞ることを示唆したと推定される。宗教学であれ言語学であれ、当時の「比較」は起源を求めるための方法だった。仏教とキリスト教を東西の二つの極とし、日本列島・朝鮮半島・中国大陸東北部に共有されている基層信仰を探ること。それが折口古代学の初発の意図であったはずだ。おそらく折口は、その基層信仰の核を「神憑り」と捉えていた。だからこそ、その神憑りが現在でも生々しく生きて「神道」を生涯の課題として選んだのである。

しかも折口が選んだ神道は、明治期に国民を統合する道徳として形が整えられた神社神道、つまりは国家神道ではなかった。国家神道の枠をはみ出してしまふ、神憑りによって教祖が生まれ教義が整えられた神道の分派たる「教派神道」だった。折口は、大学時代のほとんどを費やして、同級生たちが驚くほどの熱心さで「神風会」という結社の活動にのめり込んでいった。神風会は、平田派の神道家たち、当時国家神道から脱離して教派神道となった出雲大社教の関係者たち、大正と昭和の大嘗祭を取り仕切ることになる掌典たちが顧問や協力者として名を連ねていた。神風会のこの時期最大の問題は、天理教が「教派」として認められるか否かである。そのため、折口とほぼ同時期に、やはり神風会と密接な関係を持つとしていた一人の人物が現れる。後に大本という巨大教団を率いることになる出口王仁三郎である。折口も王仁三郎も「鎮魂」をほぼ同じ意味で使っていた。

折口は神憑りを外側から研究し、王仁三郎は神憑りを内側か



ら生きた。折口は柳田との出会いによってその探究のフィールドを日本に限ったが、王仁三郎は神憑りの起源を求めて大陸に渡っていった。折口古代学を持つ真の射程を見極めるために参照しなければならぬのは柳田の方向ではなく、王仁三郎の方向である。幸いなことに、王仁三郎のような実践ではなく、朝鮮半島から中国大陸東北部に至る「神憑り」、北東アジアにおけるシャーマニズムの諸相を深く研究した人物がいる。折口とは同年代に生まれた赤松智城である。赤松は、秋葉隆との共著『満蒙の民族と宗教』（一九四一年）の「総説」の中でこう述べている。アジアのあらゆる地域に「薩満教的文化の波動」が見出される。満洲族のシャーマニズムは漢族の道教と習合し、モンゴル族の仏教（チベット密教）と習合し、「著しく多面的包容的」なそのシンクレティズムは現在でもその力を拡大し続けている。赤松が最後に取り上げる「道院・紅卍字会」は、王仁三郎の大本が提携を求めた大陸の団体である。

#### 折口信夫における中世・大嘗祭・花祭

齋藤 英喜

折口信夫の「中世」は、否定的なニュアンスで語られることが多い。たとえば「ホカヒビト」論は、中世の遊行する芸能者からイメージされたもので、「古代」ではない、と。「中世」とは、二次的なものであり、古代の衰退したものでしかない、という認識である。

一方、一九七〇年代以降の、中世をめぐる新しい研究動向、とりわけ「中世日本紀」「中世神話」の研究は、偽作や牽強付

会説とされた中世の『日本書紀』注釈学、神道説を再評価したが、そこで浮上したのは、中世の神仏習合から作り出された「神」「至上神」、「天地創成神」をめぐる神学的知の世界である（小川豊生『中世日本の神話・文学・身体』森話社、二〇一四年）。さらには、中世の「神」認識は、近世国学の本居宣長、とくに平田篤胤を経由して、折口の「古代研究」へと展開していることが考えられる。

たとえば折口の有名な「一人称式に発想する叙事詩は、神の独り言である」（『国文学の発生』第一稿）という文学発生論は、民俗学的なシャーマニズム論で議論されてきたが、篤胤の「御国の古の伝へは、かしこくも、天地をすら造り坐し、神魯企神魯美命の、大御口づから、伝賜へる天詔事なること」（『靈能真柱』）と、天地創造の神が自ら口頭で伝えた神話であった、という説とも呼応することは明らかだ。この「神魯企神魯美命」は『延喜式』祝詞に登場する神格だが、篤胤はこれを天地創造神、タカミムスヒ・カムムスヒに読み替えていく。

篤胤の解釈学は、中世後期、吉田兼俱『唯一神道名法要集』の「高天原トハ、神明の直語、一気発動の初言也」へと遡及する。「高天原」は、始元の神が直接語った言葉であり、それは同時に「一気」＝天地万物を作り出す原因そのものである。なお「一気」の発想は中世伊勢神道の『宝基本記』に見られるもの。吉田兼俱は、始元の「神明」を『日本書紀』の国常立神とし、さらにそれを「虚無大元尊神」とみなす（兼俱『神書聞書』など）。中世神道のなかに、天地を創造した神＝最高存在がまた最初の神話を語り伝えたという宗教知が見られるのだ

〔斎藤英喜「異貌の古事記」青土社、二〇一四年〕。

一方、折口が注目した奥三河の花祭、あるいは天皇即位の大嘗祭もまた、中世神道、中世神話の世界と深く繋がっている。とくに花祭論では、「山の霜月舞」の加筆部分を含む「跋——一つの解説」（全集未収録、早川「花祭」後編・解説）には、中世の「浄土神楽」との接点、とくに「扇笠」の次第への注目には、共同体祭祀とは異なる個人的な立願<sup>11</sup>神人合一への注目が見られる。また即位大嘗祭をめぐる「天皇霊」「真床覆衾」の説も、中世日本紀の注釈学、さらに吉田神道の「霊」「神人合一」論とも呼応していく。

以上、中世の「宗教知」の世界が、大正末期から昭和初期の折口の花祭論、大嘗祭論を支えていることが見えてくる。それは近代的な霊学、宗教知、とくに西欧のそれとの「共振」関係を探究するテーマへと展開するだろう。

### ペッタツツォーニの最高存在論

江川 純一

ペッタツツォーニの宗教史学の中心を占めるのは、最高存在をめぐる研究であった。そして、彼の出发点は日本宗教の研究であった。両者はどのように関わるのだろうか。

ペッタツツォーニは一九〇四年の「日本の宗教」において、チェンバレンによる英訳版「古事記」のなかの訳語、「the Deity Master-of-the-August-Centre-of-Heaven」にしたがって、「dio signore del centro del cielo」と訳した上で、天空存在としての天之御中主神に着目している。ペッタツツォーニはこと

あるごとに神道に触れたが、それは以下のような理由による。すなわち、多神教的で自然崇拜的な国家宗教は、エジプト、バビロニア、インド、ギリシア、ローマといった古代宗教の典型であり、西洋世界ではすべて消滅している。現在、オシリスやインドラやアポロンやミネルヴァやイシュタルやアルテミスの実在を信じる者はいないだろう。しかし、アマテラスは現在もなお日本人の信仰や崇拜の対象である。しかも、日本人は文明人なのである。そのような訳で、宗教学や宗教史学にとって神道は極めて興味深い対象である、と。

こうして日本宗教の考察から始まったペッタツツォーニの最高存在研究は、一九一〇年代、二十年代の天空存在の分析を経て、一九五〇年代の「天の父」／「地の母」／狩猟民の「動物の主」の三類型化へと至る。まずペッタツツォーニは、雨・虹・雷鳴・稲妻・稲光・雪といった自然現象を取り上げ、「神話的起源の法則」による空の擬人化を最高存在の契機とする。一九一二年の『サルデーニヤの原始宗教』においては、古代サルデーニヤの最高存在サルドウス・パテルが、一九二二年の『神』においては「原始社会」全般が考察の対象となっている。彼の天空存在論の特徴として二点を指摘することができる。一点目は、慣習の管理者、部族の法の制定者、人間の行動の裁定者、違反にたいする厳密な復讐者といった、天空存在の倫理的側面を強調する点。二点目は、天の超越性を重視している点である。両者は「すべてを見通す力」という属性として概念化され、一九五〇年代の『神の全知』へと繋がる。

では、このペッタツツォーニの最高存在論はどこから来たの

か。マックス・ミュラーの自然神話説からでも、アンドルー・ラングの全父論からでもなく、実は、ジャンバッティスタ・ヴィーコの『新しい学』からである。ペッタツツォーニは、ヴィーコと同様、人間の創造力を重視し、ヴィーコから神観念発生のメカニズムを受け継いだ。擬人化された自然現象を恐れることから宗教は始まったというのである。さらにペッタツツォーニは、想像と思维の区分の原理を継承し、これを最高存在と一神教的神との差異化に用いた。宗教史学 (Storia delle religioni) の発生を一八世紀のヴィーコまで遡って考察する必要がある。

最後に、ペッタツツォーニの最高存在論は、誰によって、いかに、受け継がれたのであろうか。それは、エリアーデと折口信夫によってである。エリアーデは、ペッタツツォーニが天空存在を空の擬人化で済ませてしまっており、人間宇宙的構造を考察していないことを批判しながらも、その最高存在論を「閑な神 (Deus otiosus)」論へと展開し、さらにシャーマニズムと結合した。一方、折口は、最高存在論を「既存者・至上者」概念として受け継いでいる。折口の既存者・至上者が、ペッタツツォーニに由来すると考えられる理由として以下が挙げられる。①天の御中主神への着目。②創造を最重要の要素としてみない点。③既存者・至上者を一神教的神と同一視せずに、古代中国の天帝やヤハウエなども包含する概念とする点。④自然現象との関連に着目し、既存者・至上者を道徳を司る存在として捉える点である。

#### エリアーデの宗教学と文学における靈魂観と最高存在者

木村 武史

本発表では、エリアーデの宗教学的著作と文学作品における靈魂観と最高存在者についての考察を試みた。まず、『回想』や『自伝断片』などを読んで気付くのは、宗教学的の研究と小説執筆とが絶え間なく同時並行で進んでいたということ、宗教学的の研究の調査、資料収集、執筆も幾つかのテーマが同時に進められていたということ、極々当たり前のことである。

さて、エリアーデの学問的著作と小説との関係については、エリアーデが昼と夜の経験に相応すると述べたことはよく知られている。また、『幻想』小説創作の中で転機ともなったと言える小説『蛇』を執筆した経験から学んだ点として、「理論的活動は意識的かつ意図的に文学執筆活動には影響できない」、「自由な文学的創作は、他方、ある理論的意味を明らかにすることができ」の二点が挙げられている。『蛇』は、全くの「想像力」の産物であったという。リケットがいうように、無意識的な文学創作活動が理論的・知的な研究に先行した経験であるといえる。この経験から後に良く知られることとなる聖なるものと俗なるものとの弁証法や世俗における聖なるものカモフラージュといったエリアーデ独自の観点が生まれてきたという。他方、『ホーニヒベルガー博士の秘密』においては、作家の創造性の自由のおかげで、厳密に学問的なテキストにまさって、いっそう正確に内容を示唆することが出来たと述べている。ユージン・シミオンが『ホーニヒベルガー博士の秘密』については、「ヨーガの実践の小説形式」と述べているように、

エリアーデのインド経験、ヨーガの実践なくしては描けなかった。もし、小説で描いたことの方がより「いっそう正確」であったというならば、一方では、学問的著作の制約を意識していたことになるし、他方では、作家としての「創造（想像）」の自由のお蔭で、宗教的文献が差し示めている境地を描くことができたということを表明している。そこでは、ヨーガの実践によって「不死」あるいは「肉体（身体）」の超克が描かれている。だが、最後に、それは別の時空間での夢か幻の中の出来事であったかのようにも描き出されている。ここでは、この世的・身体的存在以外の靈魂としての存在は、示唆されていない。

『宗教学概論』には、ヒエロファニーの概念の説明がなされている。『回想』によれば、このヒエロファニーという宗教現象を綜合する視点を得たのは、一九四〇年の戦時下、死の恐怖に耐えていた防空壕においてであったという。その少し前には、戦時下における集団死、無意味な死といった問題を考察していたことが分かる。通常、エリアーデの立場は非歴史的和言われるが、エリアーデ自身の解釈学上のカテゴリーを用いるならば、歴史的存在者として負わねばならぬ歴史の恐怖（存在の無意味化、集団死）の只中、「防空壕で」空襲の恐怖に耐えている時に、それこそエピファニーとして、ヒエロファニーという概念が直観的に把握されたといえる。エリアーデは、世界を非聖化しようとした近代の究極の戦争・技術による殺戮という歴史的经验をしたといえる。第二次世界大戦と「防空壕」での歴史的经验そのものには、『永遠回帰の神話』で論じたような

歴史の出来事に介入する神的存在による「救済」の可能性は見取れない。それゆえ、ヒエロファニーという概念は、近代知識人が近代の暴力を問近に経験した時に見出した「聖」の徴を読み取る可能性を示唆した理性的な概念であるといえる。『永遠回帰の神話』や『宗教学概論』における「天空神」と至高存在者の議論を考慮するならば、近代世界においては神は「暇な神」になってしまった、それゆえ近代人にとっては救いを求める神は「遠い疎遠な」神であり、人間の運命には無頓着な神である。

#### パネルの主旨とまとめ

安藤 礼二

本パネルは、相互に密接な関係を持つて発展していったと思われるヨーロッパの宗教学と日本の民俗学、固有名を挙げればラッファエーレ・ペッタッツォーニ（イタリア）、ミルチャ・エリアーデ（ルーマニア）、折口信夫（日本）の営為、特に原初の「神」の探究を比較検討し、そこに新たな展望をひらくことを意図して企画された。世界が一元化された「近代」という時代、それぞれの地域に限定された宗教の固有性ではなく、地域の限定を乗り越えた宗教の持つある種の普遍性が探究されることになった。

エリアーデも折口も、西洋と東洋という分割を無化してしまいうような原初の「神」の姿を、理論的かつ実践的に追い求めていった。その過程で両者の歩みは複雑な共振現象、共鳴現象を引き起こすことになった。エリアーデがヒエロファニーを説明

する際に繰り返し参照する日本の事例は、岡正雄を經由してヨーロッパに伝えられた折口のマレビト論（靈魂論）に他ならない。エリアーデと折口の双方が主張する、アルカイック（古代的）な宗教の核に存在する「至上神」というヴィジョンは、ともにペッタツツォーニが提唱した最高存在論に源泉がある。シヤマニズム（神憑り）への関心も共有されている。ペッタツツォーニの最高存在論は、そもそも最初期の日本宗教研究、特に『古事記』研究から導き出されたものだった。影響は一方的なものではなく双方向的であり、重層的なものである。

安藤は、原初の神とは「たま」（靈魂）であると主張した折口古代学がはじまる地点を柳田國男との出会、い以前に位置づけ、出口王仁三郎による霊学的な実践や赤松智城による北東アジアのシヤマニズムの理論化と比較することによって、折口学の射程を空間的に拡大することを目指した。そのエッセンスはさまざまな「習合」を可能にする神憑りにある。しかしながら、そうした折口学の可能性をあらためて検討し直すためには、同時代的な比較研究だけでは充分ではない。斎藤は、折口古代学の真の起源を平田篤胤の聖典解釈学に、さらには篤胤に大きな影響を与えた中世の吉田神道にまで遡ってゆく。中世後期の吉田兼俱の言説の中にすでに天地を創造した根源神<sup>11</sup>最高存在というヴィジョンが見出されるのだ。しかも、折口の大嘗祭論も、その重要なモデルとなった花祭論も、中世神道のシンクレティズムを抜きにしては、とうてい理解することなどでき

狭義の「近代」を根底から相対化してしまう空間的かつ時間

的なパースペクティヴの拡大が、日本の民俗学のみならずヨーロッパの宗教学を刷新するためにも切実に求められている。江川は、ペッタツツォーニの最高存在論のはじまりに位置する日本宗教研究を詳細に検討し、折口とエリアーデへの甚大な影響を綿密に跡づけ、しかもその宗教史学の真の起源が一八世紀のジャンバツテイスター・ヴィーコの『新しい学』にまで遡ることを明らかにした。宗教史学もまた「近代」という枠に収めることは不可能だった。木村は、エリアーデがつねに宗教学的な著作と文学的な著作を同時並行するような形で書き進めていたこと、さらには小説作品の方が学問的な著作にある意味では先行し、聖と俗との関係などエリアーデ宗教学の基本構造やその宗教的な実践の真実を、きわめて想像力豊かに描き出していることを明らかにした。この点は、折口にも共通する。そして、ヒエロファニーという概念を把握した時期を、第二世界大戦による大量死の恐怖の中に位置づけ直した。

会場からは多くの生産的なコメントが寄せられた。慎重に検討しなければならぬ課題も多く残されている。しかし、それでも、近代を条件としながら空間的にも時間的にも近代を乗り越えていこうとする創造的な宗教研究が今後いかにあるべきか、その方向性だけは指し示せたと思う。さまざまな異分野の研究者たちと、さらなる討議を重ねていきたい。

## アジアにおける聖者信仰の諸相

代表者・司会 井田克征

## 政治利用される聖者——満洲国における活仏転生工作——

高本 康子

本発表で取り上げる「活仏」とは、「喇嘛教」、すなわちチベット仏教における高位の転生ラマを指して、主に明治以降使用されてきた表現である。「活仏転生工作」とは、第二次世界大戦期の満洲国および蒙古連合自治政府の治下地域とその周辺において、高位の「活仏」の転生、つまり代替わりの一連の過程に日本人が何らかの働きかけを試みたものである。その中には、日本人側の意向をそのまま押しつける形となったと言わざるを得ないものも見られる。その背後に、チベット仏教に対する理解の決定的な不足があることは言うまでもない。しかし、日本人側においてそのような行為が、なぜ是とされたのか。本発表はこれについて、当時における、「喇嘛教」および「活仏」に対する日本人の認識という点から考察を試み、近代日本が自文化ではなく、他文化に属する「聖者」をどのように捉えてきたのか、その一端を明らかにしようとするものである。

日本人と「喇嘛教」との直接接触が、記録上確認できるその最初は、明治初年である。以後「喇嘛教」は、「大陸」をみはるかす日本人の視界において、登場する文脈や存在感の濃淡を変えつつも、常にそのどこかに姿を現し続けていた。「喇嘛教」に最初に注目したのは、仏教者たちであり、彼等にとって「喇

嘛教」は、その膨大な仏典の中に日本仏教の危機を救う可能性を秘めているという意味で、際立つ存在であった。一方、彼等と踵を接して「喇嘛教」に接触したのは、中国各地での情報収集活動と政治的工作に奔走した、後に「大陸浪人」と呼称される民間人たちであったが、彼等が見た「喇嘛教」とは、「大陸経綸」のツールの一つとして、有用である可能性を大いに見込める存在であった。すなわち、広大な地域に強大な教勢を誇る宗教であり、実際に清朝のモンゴル統治において非常に効力を発揮した、というものであった。いずれにしても「活仏」は、そこに君臨し「転生」という日本人には不可解と言わざるをえない方法でその地位が継承される存在として記述された。大正期には、このような「活仏」像に、出家者でありながら、豪奢な住居に美女を擁し、王侯のように俗世の榮華を享楽する存在、という側面が加わる。

昭和期に入ると、大陸世界が日本を中心とする「大東亜」に再編成されていくにあたって、「喇嘛教」は「大東亜」世界を構成する遅滞のヴァラエティの単なる一例となり、明治期の「喇嘛教」像が帯びていたような唯一性は褪色した。「喇嘛教」の遅滞は、具体的にはその墮落と腐敗として語られ、それは日本が「喇嘛教」救済に乗り出す、その正当性を支える根拠として繰り返し提示された。「活仏」は、その否定的な側面の象徴としての役割を担った。例えば「活仏」転生を「迷妄」に由来する習慣に過ぎないとする見解は明治期から見られるが、「大東亜」世界においてはそれが、現地で「喇嘛教」を信奉する人々に対する日本人の知的優越を示す例として、頻繁に召喚さ



れるようになる。

「活仏転生工作」は、残された資料からそれが、現地行政当局や軍部上部からの指示というよりは、むしろ末端に近い実務担当者が状況に直面した結果生まれたものであったと考えられる。つまり現場において、「喇嘛教」当局との連絡系統、端的には日本側の統制が効力を持つ形で連絡系統の、迅速な構築が望まれていたからだと推測される。しかし、「活仏」の後継者を、特定の寺院から選出するように日本側から指示するといった行為は、現地の人々の「活仏」への崇敬や「喇嘛教」の持つ伝統等に対し、十分な顧慮がなされた上のものであるとは言い難い。そのような行為を、それでもなお適切なものとして得た、当事者のその選択を支えたものは、上述のような「喇嘛教」「活仏」認識ではなかったかと、筆者は考えるのである。

#### インドにおける聖者信仰の形成とチベットへの教誠の伝達

菊谷 竜太

インド密教の教説が、ヴィクラマシーラ寺が破壊された前後にインド周辺地域にどのように伝播し、そして現在につながっているのかという点について、シャシブジャン・ダスグプタ（一九一一年—一九六四）の *Obscure Religious Cults*（一九四六年刊）は一つの手掛りを与えてくれる。ダスグプタは、パウロと呼ばれるベンガル地方における聖者像の実態と教義的背景を明らかにする上で、「チャルヤーパダ」と名付けられた宗教修行歌ならびに「シッダ」と呼称される聖者の重要性を指摘した。「シッダ (siddha)」とは、タントリズムの流行によって

登場した聖者の一種で、「成就（シッテイ）を得たもの・成就者」という意味である。「チャルヤーパダ (caryapada)」は、新規インド・アールヤ語東部方言群の祖形と考えられ、ハラプラサッド・シャーストリ（一八五三—一九三二）によるその先駆的な研究は、バッタチャルヤのサンスクリット原典の刊行と共に近現代における「インド密教」の再認識とその原典研究が高まる一つの大きな契機となった。

一方、いわゆるチベット仏教文化圏には、とくに仏教後任期の時代になって、その教誠「アームナーヤ (amnyay)」を中心としたシッダの伝記・教理が組織的に伝えられた。例えば、ベンガルの出身で、ヴィクラマシーラを拠点に活動し、チベット各地を錫巡したアティシヤ（九八二—一〇五四）は、学問と実践を兼ね備えたケートゥブ・タイプ（注）の聖者として、アバヤール（注）と並んで、特に注目される人物の一人である。

このように、インド密教の聖者像に関する研究は、ネパール・チベットから齎されたサンスクリット原典とチベット資料からの情報が重要な役割を果たしてきた。しかしながら、インドならびにその周辺地域、さらにチベットにつながる教誠の伝承過程を歴史的に追跡する調査は、近年、フィールドワークを視野に入れた調査と共に大きな進展がみられるもの、とりわけ密教聖典の形成過程と聖者との関わりを考えた場合、未だ考察する余地は残されているものと思われる。本発表ではチョナン派に属する学僧ターラナータ（一五七五—一六三四）の『七教勅』、『仏教史』両書の記述を中心として、ターラナータが伝える教誠の内容と聖典の伝承過程に注目した。

インド密教における聖典の成立過程として、従来は知られていなかった聖典（タントラ）の教えが、異界に赴いた聖者達によって記憶によりのおのおの異界から齎されたという、いわゆる「埋蔵」の論理を用いる場合がある。すなわち、新たな教説を聖典として受容するにはこのことは一つの有効な手段であり、ここでは聖典としての権威が聖者の聖性によって保証されていると考えられる。つまり、埋蔵の論理にみられるように、聖典の開示者がブツダあるいは特定の仏・尊格から、聖典の担い手である聖者へと移ったことで、聖典と聖者とのつながりをその伝承過程と共に、正しく辿り説明することが、チベット仏教徒にとって自らがインドに由来する密教の正当な継承者を保証することでもあった。

こうした背景によって、ターラナータは、過去にチベットに伝えられた伝承過程に加えて、自身が直接師事したインド僧のブツダグブタナータなどから得た新たな情報に基づき、インドからチベットに伝えられた教説の伝達過程を再構築したと考えられる。このことは、アドヴァヤヴァジラ伝などの記述においてターラナータ以前のチベット歴史書とは合致しない情報がある『七教勅』中には見出される一方、ターラナータと同じ記述内容が他のサンスクリット原典から確かめられることから支持される。そして、このような伝承過程の再構築はチベットにおける密教の受容の一つの特徴であると言える。

聖者が生まれるとき——大衆ヒンドゥー教のサント崇拜——

井田 克征

インド西部のマハーラーシュトラ州では、バラモン司祭およびヴェーダ、プラーナなどの聖典に権威を見出して全インド的に展開する正統的（サンスクリットの）ヒンドゥー教と、地域言語のマラーティー語を用いて、低カーストをも巻き込んで展開するワールカリー派という二つの有力な伝統が共存している。本報告では、この地域において発展したワールカリー派において見出される、宗教詩人（サント）の崇拜に関して考察する。

ヴィツタル神に対する熱情的な帰依を特徴とするワールカリー派は、一なる神への帰依による救済を目指すという点では一神論的であり、そしてバラモン司祭による儀礼を重視せず、マラーティー語の宗教歌を集団で歌う、民衆的な信仰である。十三世紀以降、多くの宗教詩人（サント）たちは、すぐれた宗教歌を残してこの派を牽引してきた。神への愛を歌うサントたちは、単なる詩人というよりは神学者であり、指導者であり、そして理想的な帰依者であった。現代では、彼らサントたちへの崇拜が極めて盛んとなっている。

本来ヴィツタル神のみを信仰の対象とするワールカリー派の中で、このようにサント崇拜が拡大することになったきっかけは、十八世紀後半にマヒパティが著した一連の聖者伝にあると思われる。彼は、それまで断片的に伝えられてきたサントたちの行状を収集し、それを大いに脚色することで、神に熱烈に帰依し、寵愛を受けるサントたちの奇蹟と神秘に満ちた物語をま

とめあげた。彼が残した一連の聖者伝は大いに広まり、サントたちは神に近い存在として、人びとの崇拜を受けるようになったのである。

さらにイギリス統治下の十九世紀インドでは、伝統的なヒンドゥー社会の後進性が問題化する。多神教的で、カースト差別や寡婦殉死などといった「野蛮な」風習を抱え込むヒンドゥー教を改革しなければならないと考える「近代主義者」たちは、サントたちが示した平等と博愛の精神や、一なる神への帰依と奉仕は、新しいインド社会を導く宗教倫理として注目を集めた。M・G・ラナーデーは、墮落しきったヒンドゥー教がカースト差別のような深刻な問題を生み出したのに対して、サントたちの示す理念はそれを中和する可能性を持っていると考えた。またサントたちが残した宗教詩は、この地域のマラーティー語文学史の最初期を彩るものであることも相俟って、彼らの存在は、宗教的文脈を離れても近代以降のマハーラーシュトラ・アイデンティティの形成において大きな役割を果たしたと言えるだろう。このような傾向は現代に至るまで続いており、サントたちが残した宗教詩は様々な文脈で引用され、また彼らをモチーフとするドラマや映画も作られている。

しかしながら、マヒパティの聖者伝を丹念に読むと、もう少し異なった風景が見えてくる。彼の『パクターラーラムルタ』では、ジュニヤンデーヴをはじめとするサントたちが、正統的ヒンドゥー教の中で重要視される、ヴァישヌ神などの諸々の神格の化身 (avatara) として説明されているのである。これはいわば一神教的傾向の強いワールカリーを、正統的ヒンドゥー

ー教の多神教世界へと引き戻そうとする試みと言えるだろう。こうして正統的ヒンドゥー教とワールカリーが齟齬なく共存する基盤が用意されると、当然のこととしてサント崇拜も拡大することとなった。この聖者伝が近代において「誤読」されたことで、近代以降のワールカリーの隆盛を支えることになったというのは皮肉な話といえよう。

#### イスラームにおける聖者

——イブン・アラビーの完全人間論から——

澤井 真

ワリー (wali) というアラビア語は、「近くにいる者」を原義とする。しかしながら、預言者ムハンマド、預言者家族、そして教友たち、さらにはスーフィーら神秘家のように、「神の近くにいる者」という意味から転じて、「聖者」の意味が付与されるようになった。彼らが聖なるものに近接しているかとはなく、聖者とは大きく次の二つの仕方で聖者とみなされる。すなわち、第一に「彼(彼女)は聖者である」と第三者から認められることによって、第二に「私は聖者である」と自称することによってである。

ワリーの語を聖者と翻訳する背景としては、西洋キリスト教世界における「聖者 (saint) と対応させるかたちで登場した。その後、イスラーム教の聖者研究はフィールド研究による聖者を取り巻く社会構造や、聖者に関するイスラーム教の思想家たちによる理論的枠組みの考察を中心に進められてきた。これらの研究に加えて、聖者列伝などの歴史史料を用いた研究や、ス

「フィーと聖者の複合性についての研究も行われている。

それに対して、本発表では統治（カリフ制）論としての聖者論をイブン・アラビーの思想から考察することにした。存在一性論（wāhidat al-wujūd）の主唱者として名高いイブン・アラビーは、神性が世界（被造物）のなかに顕れた者としての完全人間（al-insān al-kāmil）について論じた思想家である。彼の完全人間論において、聖者は預言者の後継者となり、神と接点を保ちながら宇宙の秩序を維持する存在として理解される。それゆえに、完全人間の欠如は宇宙を崩壊へと導く。それは、マクロコスモスに対するマイクロコスモス、すなわち完全人間が地上の代理者として、神の神秘知を知る存在だからである。

イブン・アラビーの考えるところによれば、アダム以降の全ての預言者たちは、ムハンマドが存在論的に最初に顕れた際に発した「ムハンマド的実在」（al-haqīqah al-Muhammadiyah）を享受しているがゆえに、完全人間として神秘知を共有することができるといえる。このとき、時間的には最後の預言者として登場したムハンマドは、預言者の終わりに位置しているにもかかわらず、存在論的にはアダムに先行する始まりに位置づけられる。このように、使徒や預言者たちもまた完全人間として神の神秘知を保持する存在である。しかしながら、最後の預言者であるムハンマドの死は神秘知の保持者の終わりを意味し、宇宙の崩壊の危機となる。この意味では、存在論的にあらゆるものの始まりと終わりを司るムハンマドの死は、アダムからムハンマドへとという円環が閉じたことを意味する。

この円環の完結というコスモスの崩壊の危機を論理的に乗り

越える試みが、イブン・アラビーの聖者論であった。すなわち、神の神秘知の獲得を神の使徒（立法的預言者性）に限定するのではなく、聖者（普遍的預言者性）へ開くことによって、全ての人間に聖者性としての神秘知を獲得する可能性が与えられる。それによって、一般の人間であっても、精神的修養を通して、預言者ムハンマドやアダムのような預言者が保持してきた神秘知を共有し、完全人間となることができる。

このようなイブン・アラビーの聖者論は、為政者による政治的統治論ではなく、聖者による精神的統治論であったという点で特徴的である。預言者ムハンマドの政治と宗教の両面を備えた理想的統治のあり方を考慮するとき、イブン・アラビーの精神的統治論は、統治論全体に対する痛烈なアンチテーゼとしての地平を拓く可能性を帯びている。

#### パネルの主旨とまとめ

井田 克征

本パネルは、アジアの諸地域における聖者信仰の諸相を、社会の近代化との関わりという視点から考察した。聖者に対する信仰／崇拜は、洋の東西を問わず広く見出される。「聖者」たちは多くの場合、超越者や聖性と、個人ないし社会を媒介するものとして理解され、救済者、癒し手などの役割を果たしてきた。しかしそうした聖者は、ヨーロッパに始まる近代化の中で、次第に公共空間から撤退していくことになったとされている。近代的理性が隔々まで行き渡った社会において、宗教や聖性は、個人の趣味の領域に押し込められていくのだという議論

は、一時期主流をなしていた。一方で、近年ではそうした「脱宗教化」の果てに、社会は今ふたたび宗教化しているという議論もなされている。しかしそうした世俗化論や、宗教の復権に関する議論は、いずれにせよヨーロッパの近代社会を念頭においたものであり、非ヨーロッパ世界にそのまま適用できる議論ではないだろう、というのが本パネルの出発点である。異なった歴史的・社会的コンテクストのもとで、聖者が担う意味や社会的な機能もまた異なるはずであり、ならばアジアの聖者と近代化を問うことは、これまでの聖者論に新しい視座を提供するものとなるのではないか。ゆえに本パネルは、アジアの諸地域における聖者信仰を、現地の社会・文化的枠組みの中から再検討し、そうした聖者たちと「近代」との出会いを考察する。これによって、今までの聖者研究では見られなかったような包括的かつ多様な聖者像を提起することを目指している。

高本報告では、第二次大戦期の中国大陸において日本側が行ったチベット仏教（喇嘛教）の活仏転生に対する工作活動が紹介された。高本によれば明治期に喇嘛教に接した日本人たちは、仏教者であれ、民間人であれそこにある種の強大さ、不可思議さを見出したのに対し、昭和期に入ると喇嘛教はまさに停滞するアジアに他ならず、活仏の転生もまた迷妄に過ぎないと考えられた。近代日本は、喇嘛教を教化すべき対象として見出したのである。

菊谷報告は、インドからチベットへと伝承される密教の系譜の中で、聖者たちが異界から、もしくはは仏典の開示者（仏陀、もしくはは特定の仏、尊格）からもたらされた聖典の伝承者であ

るということが重視されたことを明らかにした。こうした状況では、聖者と聖典とは相補的にお互いの聖性を保障しあう関係を取り結ぶことになる。

井田報告は、マハーラーシュトラ州の民衆宗教における宗教詩人の崇拜が取り扱われた。多神教的なヒンドゥー教社会の中では異例となる一神教的なワールカリー派において、聖者伝の中に示された宗教詩人たちの姿は、近代インドにおいて新しい宗教倫理を提示するものと理解された。しかしそうした理解は聖者伝の本来の文脈を誤読した結果であり、実際には聖者伝は詩人たちを神格化し、ワールカリー派を多神教化している。

澤井報告では、イブン・アラビの思想において、聖者（ワリー）の存在がいかに根拠付けられたかを解明している。神の神秘知を有する預言者が死んだ後、世界はその完全性を失うという危機にさらされる。こうした事態を乗り越えるために、彼らは精神修養を行った聖者がそうした完全知を得るのだと考えた。これを澤井は「聖者による精神統治論」と位置付ける。

喇嘛教に対する近代的目線が主題となる高本報告から、イブン・アラビの教理の中にイスラーム的な聖者性の新しい可能性を探る澤井報告まで視点も素材も大きく異なる四つの報告を通じて、各地域／宗教における多様な「聖者」のあり方と、そうした聖者性と近代との関わりもまた複雑であることが浮き彫りとなった。これをより深化させて、新しい聖者像を提起するのは今後の課題である。

## 第一部会

「宗教」概念なしの宗教現象——「宗教」の対象とは何か——

高山 善光

われわれが「宗教」を研究するためには、この「宗教」という用語の定義をどこかの地点で試みるのが不可欠である。しかし現在、宗教学において「定義」という試み自体に疑問符が付けられ、さらにそのことによって、宗教学という領域の枠組み自体が危機に晒されている。「宗教の普遍的な定義はありえない」という、T. Asadの議論は、現在に至るまで結論を与えられていない問題である。日本においても以上の問題に基づいて、磯前順一が「宗教概念あるいは宗教学の死」という著作を出している。

定義に関する批判の中でもっとも注目されるべき問題は、おそらく、或る仕方によって「宗教」を定義すると、必ずそれに当てはまらない「宗教」現象が存在するという問題である。例えば、古典的な定義のうち、R. OttoやW. Jamesなどに代表される、我々の感情にその本質を置く宗教の定義は、柳川啓一が日本の宗教を考察して述べた「信仰なき宗教」という宗教の形態を含んでいない。また、E. Taylorのような神に基づく定義は、往々にして仏教を排除している。すなわち従来の価値観に基づいて「宗教」概念を理解している限り、漠然と捉えられている抽象的な「宗教」概念と、具体的な個々の現象との齟齬が発生するという問題がここに存在しているのである。

本研究の獨創性は、このような問題を乗り越えるために、まずこの近代的な価値観を持つ漠然とした概念と、その概念が指し示すこの用語以前にも存在する現象、すなわち具体的な行為者の活動とを分けて考察するといった方法を用いていることにある。このことによって、「宗教」という概念がもっぱらわれわれ近代以降の人々へのみ共有されているものであり、その現象はこの概念抜きに存在することが可能であるということが明示的に示される。この概念と現象との混同、すなわち同一視は従来の宗教学において致命的なものだと考えられるが、しかし実際には、「宗教」概念がなくとも、その現象自体は存在することができるとのである。また、見る人によって同じ現象が「宗教」だとされたり「非宗教」だとされたりといった事例が多々あり、このことからその概念と現象の結びつきが必然的なものだと言うことはできない。所謂伝統的な宗教も、見る人によっては古くから続く単なる生活様式でしかないといった事例は、「宗教」概念が本質的に張り付かねばならない（現象）など存在しないことを示しているだろう。

そしてこのような視点から、この「宗教」を定義するという試みの対象は、「宗教」と名付けられる現象に共通するものは何かという現象を中心とした問いから、われわれは何を「宗教」と認識しているのかという素朴な問いへと移行する必要があるように思える。本発表ではこれを或る特殊な認識の形式だとした。すなわち、例えば建材にもなりうる単なる樹木を聖なるものと見るような、或る意味非科学的な認識の形式が人々の間に認めることができればそれは「宗教」だと名付けられ、例



え同じ現象でさえも、それを見つけれなければ「非宗教」に分類されると考えたのである。ここに、人によって宗教現象の範囲が異なるという問題の解決と、「宗教」の対象とに対する一つの仮説が示されたように思う。

ルーマニア期エリアーデにおける「精神の革命」

大谷 崇

ミルチャ・エリアーデの一九四〇年のロンドン出発までの時期をルーマニア期とするなら、彼はこの期間に「精神の革命」(Revolutia spirituala)と呼びうる一連の問題系をさまざまテクストのなかで論じていた。本発表はこの「精神の革命」がいかなるものであるのかを明らかにすることを試みる。「精神の革命」という言葉はエリアーデも使っているが、彼がキーマンとして頻繁に強調するのは「精神的なものの優位」(Primatul spiritualului)である。「精神的なものの優位」のもとにおける革命が「精神の革命」と呼ばれる。「精神的なものの優位」と対立的に考えられたのは「政治的優位」であった。

精神の革命は「ルネサンス」とも言われるが、革命なりルネサンスがそうである所以は、「新しい人間」(om nou)を生み出すことにある。古代ギリシャ・ルネサンス等は、各々の時点において「新しい人間」を産出してきた。重要なのは、「いかなる大革命も、精神的なものの優位から始まり」、事前に革命を精神的に準備するということである。エリアーデが特に強調するのはルネサンスを準備したフィオーレのヨアキムである。

このヨアキムをルーマニア民族は反復しなければならぬと彼

は述べる。このようにして、彼はルーマニアの歴史的・政治的辺境性を文化によって挽回しようとする。

ルーマニアの歴史のなさは、輝かしい中世を持たなかったことに由来する。反対にそれを持っていた西欧は一九世紀において文書史料を重視する「歴史主義」を生み、この観点の下ではルーマニアは低く評価されるのみである。しかし今やフォークロアや民俗文化に関心が払われるようになり、趨勢は変わりつつあるとエリアーデは述べる。ルーマニアはこの「チャンス」を活用し、その過去の文化的価値と精神的価値を高めなければならぬ。フォークロアの源泉である農民文化を知識が価値化し、創造することによって、一九世紀以来の物質主義を乗り越える「新しい人間」を生み出すことができる。それに成功すれば、「われわれは歴史の力、ヨーロッパの運命になるだろう」。

しかし、ここでエリアーデが考えている歴史は非常に直線的であるように思われる。エリアーデは、精神革命の舞台となる歴史をどのように構想していたのか。そもそも創造とは生の聖化であり、それは人間の「永遠への渴望」を表している。永遠へと参入する創造のみが政治を克服できると彼は言う。創造と永遠に対立するのは政治である。ここでは、後の「永遠回帰の神話」での「歴史の恐怖」の歴史に相当するものは政治になっている。

たしかに、この時期のエリアーデにも「歴史の彼方」、歴史からの脱出といった考えは存在する。しかし、歴史からの脱出は同時に歴史的实现を意味する。それは彼がもつとも低く評価

する領域である政治の舞台が「消費される歴史」と呼ばれ、精神と創造の舞台が「生成する歴史」と呼ばれるところによく表れている。「消費される歴史」において人間は、いま・ここに縛り付けられ、日常的・政治的生を営むが、精神的行為によって所与の世界から離脱し、「生成する歴史」に参入する。知識人が創造するたびに「歴史は前進していく」。

このような歴史の概念と、後年の『永遠回帰の神話』以降における歴史の概念は顕著な差異を示す。Florin Turcanuによれば、そもそも戦前のテクストには、恐怖の源泉としての歴史という問題は出て来ない。俗的時間からの脱出といったテーマは、歴史への抵抗として統一的に解釈されるまでには至っていない。むしろルーマニア・メシアニズムが歴史を構想するうえで主要な原動力となつている。それは革命的な未来への直線的イメージが支配的な歴史である。このような「精神の革命」の問題系を、後年のエリアーデにおいて、また当時のヨーロッパのコンテクストにおいて位置づけるのが次なる課題である。

エルンスト・トレルチにおける

「歴史化」概念の再帰構造について

塩濱 健児

エルンスト・トレルチは晩年に歴史主義の問題の解決に取り組み、「歴史主義とその諸問題——第一巻 歴史哲学の論理的問題」を著わした。この《歴史主義》とはトレルチにとつていかなるものであったのか。トレルチの《歴史主義》というと、次の定式がほぼ決まり文句のように引用される——「人間とそ

の文化や諸価値に関するわれわれの思惟の根本的歴史化」、または「精神世界についてのわれわれのすべての知識と感覚の歴史化」。つまり、トレルチは《歴史主義》を「歴史化」(Historisierung)という概念によって言ひ表そうとする。この「歴史化」概念を検討することにより、『歴史主義』概念の一端を明らかにすることが、本発表の目的である。

トレルチの「歴史化」概念を詳細に分析すると、この概念がそう単純なものではなく、「歴史化」には過去への眼差しと同時に、知られざる将来をも見据えた二つの方向を有していることがわかる。トレルチにとつて、一方的に過去へと向かう「単なる歴史化」は避けるべきものであり、それと同時に過去と現在を結び、「未来形成」を担う基準の形成をも含む「歴史化」の必要性を説く。現在という視点から過去を振り返ると同時に、そこから翻つて現在を逆照射し、さらに未来を展望するという再帰的構造、あるいは反省的・循環的な構造を有しているということができよう。《歴史主義》を「歴史化」概念によって捉えることが正当だとするならば、同様の構造が《歴史主義》そのものにもみられるといえる。とりわけ、「単なる歴史化」に対する反転の局面としての「歴史化」は、トレルチが「脱歴史化」(Enthistorisierung)と呼ぶ契機に相当すると思われる。

トレルチの講義を収録した遺稿「信仰論」に見られる言葉からは、彼が「脱歴史化」をレッシング以降非常に先鋭化する問題である、「歴史と信仰」の問題に対する一つの解答として考えていた様子が窺える。「歴史的なものを脱ぎ捨てる」ことによって「脱歴史化」された事柄は「歴史を超えた」ものとして

認識されうるといふ。とはいえ、この「脱歴史化」を遂行するために、トレルチは超自然主義の立場に戻らうとしたり、まして《歴史主義》の立場を放棄したりはしない。あくまでトレルチは《歴史主義》を軸とすることによって、ある意味《歴史主義》を超えていこうとするのである。トレルチは《歴史主義》の克服を意識的に望んでいたわけではないにせよ、《歴史主義》を徹することにより、結果的に《歴史主義》を超えた立場が臆げに見えていたのかもしれない。この問題を考える際に示唆的なのが、「脱歴史化」する主体の存在である。ここで注目したいのが、トレルチはあえて「歴史によって、歴史を克服する」と表現したことである。トレルチはここで、克服するわれわれ人間主体の関与を示した。この主体こそ、「脱歴史化」の契機における主体と同一なのではないだろうか。

#### オランダにおけるクリアーヌの宗教研究

奥山 史亮

本発表は、ヨアン・ペトル・クリアーヌがオランダのフローニンゲン大学に勤めた時期を中心に彼の研究活動を整理し、宗教学・宗教史学上におけるクリアーヌの位置づけについて再考する。クリアーヌはイタリア宗教学派のウーゴ・ピアンキの指導のもと、グノーシス主義研究の学位申請論文によって文学博士号を取得した後、一九七六年にルーマニア文学の講師としてフローニンゲン大学に着任した。このフローニンゲン大学着任から一九八六年にシカゴ大学神学部招聘されるまでの期間は、『ルネサンスのエロスと魔術』や『脱魂の経験——ヘレニ

ズムから中世までの脱魂、上昇、幻視物語』などの主著を刊行するほか、ハンス・キッペンベルクやファン・バーレン、ジャン・ジャック・ワールデンブルク、マールテン・フェルマゼレン、ハンス・ヴェイツテといったオランダの宗教学・宗教現象学の研究者と交流し、研究活動領域を広げた時期であった。オランダにおけるクリアーヌの活動を整理することは、彼の宗教研究を理解するうえできわめて重要であると考えられる。

フローニンゲン大学においてクリアーヌは、上記の研究者たちと、学術雑誌『可視の宗教——宗教図像学年報』の編集を行なっていた。また、ニューヨークのマクミラン社から刊行されることになる『宗教百科事典』の項目執筆者についてエリアーデから相談を受けた際に、クリアーヌは、ファン・バーレンやワールデンブルクをはじめとするオランダ人研究者たちを紹介していた。さらに、フローニンゲン大学で西アフリカの芸術と宗教について教えていたハンス・ヴェイツテとはとりわけ親しく交遊し、当時、構想の途上にあつたエリアーデ原案『世界宗教史』第四巻の寄稿者としてヴェイツテを紹介していた。

キッペンベルクらが編集をつとめた『可視の宗教』は、記述資料ではなく、図像やシンボル、絵画といった視覚的な資料によって宗教を研究することを目的とする。本誌創刊号の序文では、ファン・デル・レーウが視覚的資料を研究対象にすることで、オランダの宗教学がキリスト教神学から独立したと述べられている。ファン・デル・レーウによれば、聖なるもの、力を表現することは宗教における根源的な営みであり、その営みは美を表現する芸術でもある。聖なるものを表現しようとする試

みは、根源的な欲求であるゆえに、あらゆる時代や地域の宗教においてみられる。クリアーヌは、本誌の第二巻に「ルーマニアにおける図像とフォークロアの相互的影響」という論文を掲載した。この論文は、旧約聖書「列王記下」二章におけるエリヤの昇天に関する伝承と気象現象を司る神的存在に関するルーマニアのフォークロアが、東方正教会のイコンにおいて混合して描かれていることを論じたものである。昇天に関する伝承は、クリアーヌが生涯にわたって研究を継続したテーマであり、『脱魂の経験』などにおいて論じられている。本論文は、オランダ人研究者たちと活動をともにするなかで、クリアーヌが自身の研究テーマについて、視覚的資料を用いて、異なる視点から論じたものであるといえる。

本発表によって、オランダ人研究者たちとの交遊がクリアーヌの研究にどのような影響を及ぼしたのか、具体的に示せたわけではない。しかし、イタリアを去り、アメリカに移住するまでの十年におよぶクリアーヌの研究活動は、オランダの宗教学・宗教現象学者たちとの交遊を背景とするものであったことが本発表によって明らかとなった。イタリア宗教学派とオランダ宗教学・宗教現象学という異なる伝統において研究する機会を得たクリアーヌは、両者の方法論を取り入れながら自身の研究を継続し、その成果をアメリカにおいて示した可能性が想定される。本発表は、クリアーヌとオランダ宗教学、イタリア宗教学派との関係性を研究するための予備的作業として位置づけられる。

ヴィルヘルム期ドイツの

民族主義的宗教観における「科学」と信仰

齋藤 正樹

本報告でいう民族主義的とはドイツ語で「フェルキツシュ（volksisch）」と呼ばれる急進的な民族主義を指し、一般的な理解では、この潮流はナチズムの先駆者とみなされ、人種主義、とりわけ政治的な反セム主義が注目されてきた。歴史学における民族主義運動に対する本格的な研究は、一九九〇年代まで待たねばならなかった。それ以降、日独において学際的な共同研究が行われており、宗教の重要性も指摘されている。しかし、依然として実証的な研究は少なく、宗教的潮流に関してもさらに研究が行われる必要があるだろう。

民族主義的宗教の種類はいくつかの分類があるが、民族主義的キリスト教を主張したドイツのキリスト派、キリスト教を否定しようとしたドイツの信仰派、さらに神智学的オカルティズムと結びついたアリオゾフィーに分けることができる。本報告では最初の潮流が対象となる。その一例として、一八九七年に発行された雑誌『民族教育者（Der Volkserzieher）』の発行人ヴィルヘルム・シュヴァーナー（Wilhelm Schwane）と彼に影響を与えたヒューストン・スチュワート・チェンバレン（Houston Stewart Chamberlain）の言説を取りあげ、科学と信仰の関係に検討を加えた。『民族教育者』は一八九七年にベリンにて創刊された。この雑誌は、教育改革を志向する雑誌から、次第に宗教色の強い雑誌へと変貌していく。この雑誌からのちにゲルマン信仰共同体のような民族主義的宗教団体も生

まれてきた。このように『民族教育者』は民族主義的運動にとつて極めて重要な基盤であったとことができよう。

なぜ、この雑誌の支持者が民族主義的宗教に魅了されたのだろうか。そのひとつの理由として、小学校教員と聖職者の間の相克を挙げることができる。彼らは、人種を純粹にし、保つことによつてドイツ人が神からの啓示を受け取ることができる、優れた人物が生まれ、民族は繁栄することができる、と考えた。

そこに「科学」と宗教が結びつく場が生まれてくると考えることができるだろう。そうした考えを主張した人物がチェンバレンであった。彼の主張の特色は、人種論に基づいた世界史、とりわけプロテスタントを重視したキリスト教的ヨーロッパの発展の歴史で、とりわけ反ユダヤ主義を基調とする世界観であった。こうしたチェンバレンの世界観を「科学的真理」として受容し、「伝達者」として出版物による啓蒙活動を通じて広めていこうとしたのがシュヴァアーナーたちであった。シュヴァアーナーは、一九〇四年に『ゲルマン人の聖書 (Germanen-Bibel)』という名のアンソロジーを出版する。この本はドイツの作家の作品や政治家の発言からの抜粋をまとめたものであった。彼らはゲルマン人としての宗教的心性が、詩人や作家をはじめとする芸術家、そして政治家の発言に現れていると考えた。そうして出版したのが『ゲルマン人の聖書』だったのである。

ドイツの民族主義的宗教では、人種という概念が重要な役割を果たしていた。しかし、この人種という概念は、精神的な要素との結びつきがかなり強く、ナチズムに主に受け入れられた

形質人類学的な人種理解とは異なるものであった。この精神という要素は、チェンバレンやシュヴァアーナーらの著作を見る限りでは、各民族がその時代時代で持っている人種の力に依存しており、人種の力が強いときには優れた思想家が生まれ、文化等は発展し、逆にそうした時期を過ぎると文化は衰退するという文明観であった。そうして重要な事は、こうした各民族における人種が教育を通じて操作可能であると考えられたことである。それは「科学的」な見地に從つて、優れた信仰を生み出し、既成教会の聖職者に対して優位に立とうという意識の現れと見ることができよう。

#### 宗教をめぐる明治の論争における綱島梁川の位置

古荘 匡義

東京専門学校で哲学を修めた綱島梁川（一八七三—一九〇七）は、晩年に三度の決定的な宗教体験、「見神の実験」を得て、その後この「見神」の言説化を通して思索を深めた。この思索は当時の知識人の間で大論争を巻き起こしたが、本発表では、「見神」に対する当時の批判との比較で、綱島の体験の意義を解明するとともに、「見神」以後の思索だけに注目するのではなく、綱島思想全体を「哲学」として捉え直す可能性を示した。

まず、井上哲次郎らの批判から、綱島の「見神の実験」に対する当時の捉え方をあぶりだした。①まず、綱島の「見神」体験の内実が、当時多くの人が告白していた神人合一の体験と近かったため、綱島の言説化も他の多くの体験告白と同類のもの

として括られた。②そして、批判者たちは、綱島の言説化を各人の見神観・宗教観で判定し、綱島の思想や見神観を理解した上で批判しなかった。③さらに、「見神の実験」だけが「見神」前後の思想と切り離されて批判された。しかし、私見では、綱島にとって「見神の実験」が「十年來の経験の発展の結果として最も強く鋭く発現した一頂点」であり、さらに見神以後の綱島が体験を反省的に考察することを通して思索を深めている以上、綱島の体験を適切に評価するには、「見神」の前後も含めた思想全体を捉えなければならない。

そこで、本発表では、綱島の卒業論文「道徳的理想論」と、「見神」以降の「神子の自覚」の内容とが同型的な哲学的枠組みで構成されていることを示した。

「道徳的理想論」によれば、生命や社会、道徳性などの深化発展は、人間や世界のうちに内在している「絶対的理想」が「自家実現」していく過程である。それに対し、人間は、自身に内在する「或究竟目的に達せんとするの根本衝動」をもとにして「究竟目的の一段階」、すなわち「相対的理想」を実現しようとする。そして、綱島は、この「無限の煩悶」それ自身が絶対的理想の自己実現の一部であり、逆に人間にとって煩悶は個々人の自己の進化発展であると同時に絶対的理想の自家実現への参与でもあると捉えることで、絶対的理想の自家実現に完全には吸収されない個の煩悶の意義を認める。

ところで、綱島はこの「自家実現論」が二つの理想の間のギャップを埋められないことに苦しんだが、このギャップを埋めたのが「見神」だった。そして、この「見神」の言説化を通し

て、彼は神人合一のうちでもなお「個人我の確立」を実現する「神の子」のあり方を「見神」前よりも明確にした。このあり方は、「実相之神（法身佛）」と偕に悦樂し、理想之神（報身佛）と偕に勞謙す」などと定式化される。「実相之神」が「久遠劫の太初より既に在るの事実」であり、人間を「神の子」としつつ自らも実在しているのに対し、「理想之神」は人間の意識における「未だ存在せずして当に在るべき理想」である。そして、「神の子」として「神と偕に働く」者は、個人我を消失させて神の働きに自らを委ねることなく、「理想之神」を「迷はず、疑はず」に追い求め、「今の一念」を充実させることを通して、自己を実現させると同時に「神の事業に分け入る」のである。

このように、「見神」の前と後の思想は同型的である。絶対的理想／相対的理想という枠組みが実相之神／理想之神という形で維持されているだけでなく、絶対者と個人我の自己実現が二重化されることで、絶対者に完全に同一化されない個人我が確立されている。

このことから、しばしば宗教的とされる「見神」後の思想も含めて、綱島の思想全体を哲学的議論として捉え直すことができると主張した。そして、この捉え直しによって、綱島の「見神の実験」が、自身の哲学的議論への真の確信や、思考枠組みの再構築・精密化を彼に促した、という意義を有していることを示した。



## ミュラー宗教学の哲学的背景

後藤 正英

マックス・ミュラーは、科学的な宗教研究を確立した人物として広く知られているが、一方で彼は最期まで宗教哲学的な思索に強い関心を抱いていた。ここでは、伝記的事実を中心に、彼の宗教学の哲学的背景を明らかにするための準備的考察を行いたい。

ミュラーと哲学の関わりについては、大枠として、若き日の哲学への関心と晩年のギフォード講義という二つの時期を中心に見ていく必要があるだろう。一八四一年にライプチヒ大学に入学したミュラーは言語学（文献学）と哲学を主たる専攻分野として選択することになった。哲学において影響を受けたのは、ヴァイセ、ロツツェ、ドゥロービツシュといった人物である。ミュラーが特に関心を抱いたのはヴァイセである。ヴァイセはヘーゲルの弟子であったが、ヘーゲルの単なるエピソードではなかった。彼はヘーゲルが現実の歴史の全てを自らの論理学に基づいて思弁的に再構成しようとする点には批判的であり、この点はミュラーに深い印象を残した。

ミュラーは一八四四年にライプチヒ大学を卒業するにあたって、スピノザの『エチカ』第三部に関する学位論文を提出している。学位論文の中で展開された汎神論的な考察は晩年のギフォード講義の中に再登場することになった。その後、ミュラーはシェリングやボップの教えを受けるためにベルリンへと移動した。ベルリン行きの背景には神話の哲学的解釈への強い関心があった。ミュラーはシェリングに対してウパニシャッドの文

献の翻訳を提供し、シェリングの方も神話の講義草稿をミュラーに貸与した。シェリングは最古の宗教に関する情報を古代インドの宗教の中に見出させないものかと考えていたようだが、ミュラーによって提供された『ヴェーダ』の翻訳の断片を見たときに大いに失望したようである。ミュラーは当時の人々の『ヴェーダ』に対する過剰な期待については批判的なコメントを残している。

ミュラー宗教学の哲学的背景について考えるうえで、カントにも言及しないわけにはいかないだろう。ミュラーは、若き日からカント哲学に対して深い関心を寄せており、彼の宗教学の理論的基礎づけを行う際に、カントの認識論を援用している。ミュラーは一八八一年にカントの『純粹理性批判』の翻訳を刊行しており、その翻訳者による序文の中で彼の見解を開陳している。翻訳の序文では、自身のヴェーダ研究とカント研究の関係について次のように述べている。「リグ・ヴェーダ」とカントの『純粹理性批判』という、私の二人の友人は、まったく違うもののように見えるかもしれないが、どちらが欠けても私の人生は不完全なものになってしまおうだろう。」

ミュラーは、幾つかの点でカントの認識論を一步先へと進める必要性を語っている。第一には、言語の問題であり、『純粹理性批判』の序文では、ミュラーは、ハーマンによるカント批判を紹介しながら、カントの理性批判を言語批判へと深める方向性を示唆している。第二には、信仰の能力であり、カントが人間の知性に無限なものへ近づくための能力を否定したことを批判して、感覚や悟性と区別したうえで、有限なものを超越す

る能力として信仰の意義を強調している。

ミュラーは、一八七〇年代には王立研究所での一連の講義を通して、比較言語学の方法に基づいた科学的宗教学を提唱することになった。その後、一八八八年から九二年には定期的にグラスゴーを訪れ、自然的宗教に関する連続講義（いわゆるギフォード講義）を行った。この講義では、比較宗教学を基盤にしたうえで、彼の宗教哲学思想が総合的な観点から展開されることになった。

### ジェイムズにおけるダーウィン主義と宗教

林 研

一般的にダーウィン主義には、非宗教的で唯物論的、あるいは「強者の論理」のイメージが伴う。ウィリアム・ジェイムズがダーウィンから多大な影響を受けていることはよく知られているが、このイメージはジェイムズの思想とは重ならない。では、ジェイムズはダーウィンの理論をどのように受容したのだろうか。

ジェイムズは、ダーウィンが進化現象を、「自発的変異」の出現と、変異を持つ個体の「自然選択」による保存という二点に区分した上で、変異の原因を求めず後者にのみ注目したことを評価する。そして彼はアナロジーによって社会進化を語るのだが、ここで進化のきつかけとなる「変種」は傑出した個人に見立てられる。偉人は自発的に発生し、社会から選択を受けるのである。さらにここでは選択の後、「偉人が酵母として働き、環境の構造を変える」ことが注目される。変種が発端となり新

しい生態系が生じると同様、偉人は社会に新しい価値を生みだしつつ社会を変化させるというのである。ではこの構図と宗教との関係はどうなるだろうか。

『宗教的経験の諸相』（以下、『諸相』）冒頭では、本性や起源を問う「存在判断」と、価値や意義を問う「精神的判断」との区別が提示され、宗教は原因ではなく価値で判断されるべきだとされるが、この二つの判断はダーウィンの二つの原理、「自発的変異」と「自然選択」に相当すると言える。また、『諸相』は「宗教的天才」の手記から宗教現象を分析しているが、これは偉人に関するダーウィンの理解を反映している。つまりこの著作は、ジェイムズのダーウィンの社会進化論が宗教現象に適用されたものと言えるのである。

『諸相』では「聖者」たちが社会進化のきつかけになることが強調されるが、そのためにはまず環境に選択される必要がある。世俗的な価値が少ないように見える聖者は、選択されるような生存への有利さを持っているだろうか。ここでジェイムズは、聖者が、考えうる最も高い社会に適応した存在であって、強者よりも高い型の間人だと述べ、現実への不適応を理想への適応へと転回させる。一見強い者が、最もよく適応した存在とは限らない。ここでは、適応、価値、そして生存というものも問い直されていくことになる。

ジェイムズによれば、人間にとって生存は多くの関心の中のひとつにすぎず、特殊な能力で他の関心に応える人々は、他の点で不適応であっても周囲の人々によって守られ、生存が可能になる。つまり人間社会においては、選択の基準は多様なので

あり、聖者の傑出した特性は、ただそれだけで保存されるに値する。また、社会においては「生存」の意味も多義的である。

ジェイムズは、死罪となったパウロも、「より広大な歴史の環境にすばらしく適応した」と言う。個人が生存に失敗しても、彼の影響が社会を変えるなら、その新しい特性は生存しているのである。ここでは生物進化の原理との不一致が見えるかもしれないが、これはアナロジーであって、ジェイムズは生物進化をそのまま社会に当てはめているのではない。ジェイムズが多くのダーウィン主義者と異なるのは、生物の進化現象を規範的に捉えてはいないことである。ダーウィン理論の論理的骨格のみを取り出すなら、「生存」は長い時間存在し続けることだけを意味し、聖者たちの示した宗教性が長く存在し続けることは、それが社会環境に適しているということなのである。

ジェイムズは、冷たい論理に見られがちなダーウィン主義に個人の重要性、ひとりひとりの生を大切にすることを導き入れた。聖者は弱い存在に見えても、選択の多様な基準の中では生き延び、宗教的に社会を進化させる。ダーウィン主義が強者の論理となり宗教と馴染まないのは、生物の生存闘争を規範とするためであって、ダーウィンの論理自体は宗教と相容れないものではないことを、ジェイムズはその哲学によって例示していると言える。

### 井筒俊彦のオットー理解とその特徴

澤井 義次

本発表では、東洋の宗教思想を意味論的に捉え直そうとした東洋哲学の世界的碩学の井筒俊彦が、宗教学の古典的名著『聖なるもの』の著者として知られるルードルフ・オットーの宗教論をどのように理解していたのかについて考察したい。ここでは、特に井筒の神秘主義と言語構造に関する議論を踏まえながら論じたい。

まず、井筒が初めて具体的にオットーに言及したのは、一九四九年に出版された『神秘哲学』においてであった。彼がその著書の中で論じた思想的な中核は、晩年の主著『意識と本質』に至るまで本質的に変わることとはなかった。井筒は『神秘哲学』の中で、オットーが神秘主義一般の基本的形態として、「神を魂の深奥に求める『魂・神秘主義』と「神を絶対超越者として無限の彼方に尋ねる『神・神秘主義』」を区別したことに注目した。神秘主義の具体的な形態としては、両者は全く対蹠的な性格を示すが、井筒によれば、オットーの言う区別は「本質的には同一事態を目指す精神発展の二側面」にすぎない。つまり、「魂・神秘主義」も「神・神秘主義」も、本質的に「同じもの」であって、「ならん優劣の差違は存しない」し、「いずれの道を選ぶかは個々の神秘家の性格傾向の如何によるのみであり、いずれの道を進んでも、必ず最後には同一処に到達するのである」と結論づける。

井筒のこうしたオットー理解の背景を成す井筒「東洋哲学」の特徴は、それが形而上学的体験あるいは神秘主義的体験にも

とづく哲学的思惟であるという点にある。東洋の各地に展開した哲学的思惟の伝統には、根源的理念のうえで、こうした共通した流れが見られる。井筒「東洋哲学」は、存在世界の多層的構造を説くとともに、存在の多層的構造に対応して、主観的意識も表層から深層に至る多層的構造を成している。

ところでオットーは、人類には「共通の宗教感情」が存在しており、東洋と西洋の宗教に類似性があることを説いた。そうした点で、オットーは宗教史的な視座をもっていたが、それと同時に、彼はルター派神学者であった。そのために彼の宗教論は、インドなどの宗教思想を理解するうえでも、絶対超越者（神）と有限な人間存在の関係という有神論的な概念的枠組みに依拠したものであった。オットーは東洋と西洋の宗教のあいだに類似点を認めながらも、キリスト教の優越性を認識していた。たとえば、キリスト教におけるキリストが、ヒンドゥー教のクリシュナや仏教の阿弥陀仏と「根本において同じもの」ではないと彼は言う。神秘主義についても、東洋と西洋では「根本的に同じ」ではないことを強調した。このように「魂・神秘主義」と「神・神秘主義」をめぐる、井筒とオットーの議論の特徴は根本的に異なる。このことは、井筒がオットーの神秘主義論を自らの哲学的な枠組みに引き寄せて解釈しようとしたと言えるであろう。

さらに井筒は、独自の「東洋哲学」を展開する中で、オットーの宗教論の中でも、特に「ヌミノーズ」にしばしば言及した。このことは結論を先取りすれば、井筒が「東洋哲学」の言語構造の中に、オットーの「ヌミノーズ」の概念を彼なりに取

り込むことができたことを示す。そのことは、井筒の言語構造論が本質的にオットーの「聖なるもの」の構造論に対応していたことを意味するとも言えるだろう。オットーが強調したように、ヌミノーズ体験は、それについて論じることは可能であるが、言葉による定義は不可能であるという特徴をもつ。ここで注目すべき点は、コトバのシニフィアンとシニフィエのあいだに、著しい不均衡性が見られることである。既成のコトバには、社会的に既成の意味が結びついているが、オットーの言う「ヌミノーズ」は、井筒の言う言語的に未だ意味分節されおらず、既成の意味のようなものが一つもない言語意識の深層を見事に示唆している。

#### 世紀転換期ドイツにおける宗教と政治

—— オットーとF・ナウマン ——

フリードリヒ・ナウマン（一八六〇—一九一九）は、ライプツィヒ、エランゲンで神学を学び、牧師、政治家として活動し、キリスト教社会運動、後には国民社会的運動においても中心的な役割を果たした人物である。

ルドルフ・オットー（一八六九—一九三七）は、ナウマンの政治的な活動に感動し、さらに彼の著作『宗教についての手紙』の書評を雑誌『キリスト教世界』に発表している。本発表では、ナウマンのこの著作と、それへのオットーの反応から、この時代のドイツにおいて宗教と政治という関係がどのように緊張を孕んだものとして現れていたかを明らかにする。

『宗教についての手紙』は、ナウマンにおけるキリスト教社会的から国民社会的立場への移行期に、自覚的に宗教の捉え方が語られた著作である。この著作が書かれた時期は、ナウマンがキリスト教倫理という枠内における社会運動の限界を感じ、国民社会協会を設立した時期であった。ここでは、現代のキリスト者が、新たな世界観と自らの信仰を調停させるためには、キリスト教の倫理では対処できない領域があることを認めることが重要であるだけでなく、それだけが可能であると述べられる。ナウマンは、資本主義的経済の中で生き抜いていかなければならない現代において、キリスト者としてどのように生きることができるとかを問うた結果、キリスト者として信じることを行い、結果を神に委ねる「心情倫理」に従った行為と、あくまでも自らの行為の結果を鑑みて、その結果に責任を持つという「責任倫理」に従った行為とを対比させる。その上で、ナウマンにとって宗教は魂の問題だとされる。つまり、自らにおける心情倫理と責任倫理の対立に直面したナウマンが、社会的に自らの立場を示していた「牧師」を辞め、それ以降、一見すると宗教的とは見えない「政治家」という世俗的活動に自らを徹底的に従事させるというこの行為において、ナウマンが考えた「近代においてありうる敬虔さ」、外形的には表しようがない信仰のあり方を読み取ることができよう。

このようなナウマンの行き方と対比した際、オットーの行き方の固有性が明らかとなる。オットーは、ナウマンを語ることに駆り立てた問い、「いかにして同時に、キリスト者であり、ダーウィン主義者であり、艦隊熱狂者でありうるか」に対し

て、ナウマンが出した答えを、非常な敬虔さを持つ者の信仰告白として評価するもの、学問的には答えとなっていないと指摘する。しかし、このことを別の視点から見れば、ナウマンは「故郷のない感情」という問題のある宗教的情况に対し、政治的に解決を与えることを決断したのであり、オットーは、形式を失ってしまった感情に対し、形式、それを完全に概念的に捉えることはできないとしても、少なくとも指し示すことのできる形式を与えることを、学問という領域に定位して行ったというように捉えることができるだろう。

オットーのナウマンの著作『宗教についての手紙』に対する批判、評価は、その後のオットーの活動を全体として理解するための重要な一礎石となるだろう。

機械は魂を持ち得るか

——からくり人形に見る擬人化のかたち——

永原 順子

室町時代頃、海外から伝わってきた時計機構を応用して、からくり人形が作られるようになった。祭りの山車や緑日の見世物などで普及し、十七世紀の中頃には、人形師の竹田近江が大坂で興業したことで、民衆にも広く知れ渡ることになる。十八世紀に、土佐藩出身の細川半蔵が『機巧図彙』（きこうずい）を出版し、その茶運び人形や和時計の機構を解説した。これは日本初の工学書と評価され、からくりの機構は現代の技術にも応用されている。

このからくり人形を始めとして、人は自らと同じように動く

物を作り続けてきた。駆動力こそ、ぜんまいから燃料、電気、などへと変遷を遂げているが、自動人形（オートマタ）に対する挑戦はつきることがない。そしてロボットが人間の労働を代替するような時代が訪れている。模倣・代替するものは動きだけではない。頭脳でさえ人はその代替物を作り上げ、技術的特異点、つまりAI（人工知能）が人を凌駕し、暴走するXデーが来るとか、人間の脳をそのままコンピュータへ移す試みだとか、SFのような話が真剣に取り上げられている。仮にそれが実現されたとして、人工知能やロボットは魂を持ったと言えるのか、生前の記憶とともに故人がコンピュータで永遠の命をもちうるのか。

からくり人形やロボット、AIに対して、我々は夢や希望を感じるのと同時に、どこか違和感、空恐ろしさを感じる。それは、将来的にロボットが人間を支配してしまうという想像からみくるものではないだろう。一方、人ではない、「機械」然としたものを、我々は擬人化する。人に感動すら与えた探査機「はやぶさ」しかり、車や機関車など、親しみをもったまなざしでそれらを捉えていることがわかる。

この極端な感情の差はどこから来るのだろうか。

「機械は魂を持ち得るか」という、いささか挑発的な問いを投げかけてみたが、実はこれは学生たちがよく尋ねてくる「妖怪は本当にいるのか」という問いに等しいのではない。

重要なのは、妖怪がいるいない、ではなく、妖怪を想定する人間の思想である。同じく「機械は魂を持ち得るか」という問いに答えはないが、なぜ機械に魂を見出してしまう（可能性を

考える）のか、そこに人間のどのような思想が見て取れるかということを慎重に取り扱う必要がある。

さて、さきほどの問いに対する答えであるが、一つは、外見であろう。まったく人ではないものを人として捉える場合、発想の転換とともに異世界を想定できる。妖怪の九十九神とはやぶさはその点では共通していると言える。人のかたちを取っていると、外見は自分たちの世界に属するものなのに、その実は違う。そのどっちつかずの中途半端さが気味悪さを誘う。彼らは我々の世界に片足を突っ込んでいるので、客観視できないのである。

もう一つは、いま目の前にある世界だけではなく、それがまだ見ぬ未来の世界に属する問題をはらんでいるからだ。我々は、自らをとりまく世界の「？」に、擬人化、妖怪、などを通して解決してきた。その視点で、来たるべき未来に対して、正常な反応をしているのだが、不確定な要素が多すぎて、足下が崩れそうな感覚に襲われることになる。

科学の限界が叫ばれて久しい。技術的特異点まで残された時間は僅かなのかもしれない。科学的興味とともに、魂への興味も尽きない。クローンやiPS細胞など生命科学が孕む生命倫理に関する課題と、人工知能がもたらす影響への恐れとは、一様に魂の問題を取り扱っている。今後も注意深く見守り、それらと向き合っていきたい。



ロベール・ブレッソン『少女ムシエット』における

唾棄すべきもの

斎藤 喬

本発表は、フランスの映画作家ロベール・ブレッソン（一九〇一—一九九九）の『少女ムシエット』を取り上げ、「宗教作家」あるいは「カトリック作家」などと言われるブレッソンの作品において、「宗教性」や「聖性」がそこでどのように開示することになるのかを考察する。ブレッソンは自分がカトリックであることを公言しており、先行研究においてはキリスト教思想との関連性が指摘されることも多い。しかし、ブレッソンの作品の多くは、あからさまにキリスト教的なだけの主題を取り上げているわけではない。ブレッソン自身が、映画における宗教的な尊厳や気高さは、宗教的な主題を取り上げたからといってもたらされるものではないという発言をしてさえもいる。そのため、ここではブレッソンの映画に対する思想が綴られた『シネマトグラフィ覚書』（一九七五）と二〇〇〇年代に活発になつたブレッソン研究の動向を踏まえた上で、『少女ムシエット』における「宗教性」や「聖性」を調査するためにはさらにとどのような視座があるのかを検討することを目的としている。

フランス映画批評の大家であるアンドレ・バザンが、ベルナース原作のブレッソン作品『田舎司祭の日記』（一九五一）を「救済と恩寵の現象学」と絶賛して以来、それ以降の彼の作品についても「カトリック作家」としての表現を読み込もうとする研究が続いたように見える。だが、ここでまず問題にすべきなのは、ブレッソンが「カトリック作家」だから同じくベルナ

ース原作の『少女ムシエット』（一九六七）が「恩寵」による「救済」の物語になるわけではない、ということである。先ほど紹介したブレッソン自身の言葉を援用すれば事態はむしろ逆であり、「少女ムシエット」という映画が映像と音声によって宗教的な主題を明確に提示できているからこそ、観衆はそこに「恩寵」による「救済」の物語を読み込むよう強力に暗示されているのである。

本発表ではここで、ジュリア・クリステヴァがジョルジュ・バタイユの思想的影響の下に『ホラーの諸力』（一九八〇）で提示した「唾棄すべきもの」の概念を、ブレッソンの作品の「宗教性」や「聖性」を考察するための「補助線」として援用することを提案したい。この概念は、現代における「ホラー作品」が聖性を帯びる構造を、記号論的視座から分析するためにクリステヴァが提案したものである。ここで、クリステヴァの言う意味での「ホラー作家」としてブレッソンを位置づけるのは、彼の作品がたとえ「宗教的な主題」を提示することで「聖性」を帯びるのだとしても、結果としてもたらされる「恩寵」による「救済」の物語の背景において、常に強力に作用している「おぞましき」に着目することなしに「聖性」を分析するのは困難だろうと考えるからである。『少女ムシエット』はそうした典型例なのだが、ブレッソン作品のなかで最終的に「恩寵」によって「救済」されることになる登場人物の多くは、貧困にあえぎ、悲惨な状況の下にあって、殺人を犯したり、自殺したりするのである。そうだとすれば、「聖性」の前提に必ずあるこうした「貧しさ」や「悲惨さ」のような要素を正確に取

り出すことなしに、彼の作品の「宗教性」を明確にすることはできないのではないだろうか。

例えば、ジャン・リュイ・プロヴォワイユールは「ロベール・ブレッソンの映画」（二〇〇三）において、オットーの「聖なるもの」とバタイユの「文学と悪」を参照しながら、ブレッソン作品における「聖性の表象」と呼ぶべき事態を詳細に分析している。しかし、そこから「畏れ」や「悪」の概念が提示する事態をさらに根本的に突き詰めるためには、「唾棄すべきもの」についての視座を導入する必要があるだろう。

#### 映画の宗教学——映画体験からみる《世俗》の成り立ち——

近藤 光博

映画と宗教との類似性、連続性に注目する研究は、これまで数多くある。しかし、映画を《世俗》との関係から考究する試みは、いまだほとんどなされていない。映画は宗教そのものではないばかりか、むしろ世俗的なものだから、「映画の宗教学」は、いまだほとんどなされないままの《世俗》の解明という課題に貢献しうらうだろう。

まず、映画作品は、歴史的な《世俗》の構成の過程と達成を反映する。映画は、物語や登場人物において、「懐疑的理性的の優先」「偶然性の是認」「現世利益の大肯定」などをつねに描いてきた。これらは、近代化を推進する中心的な原理であり、西欧においては、キリスト教会の権力と知識と感性とに挑戦するという意味で、世俗化の原理ともなっている（非西欧地域の事情は、これとはかなり異なっており、今後の研究の進展がのぞ

まれる）。

この原則から西欧の近代文明はいくつかの普遍的範疇を成立させた。そして映画もまた、それらによって構成される。すなわち、神に対する「人間」、集団に対する「個人」、信仰・感性・感情に対する「理性」、そして、人間に対する「社会」「自然」、永遠に対する「歴史」などの範疇である。

さらに、これらの哲学の次元に対応して、複数の権力的秩序構成がなされてきた。すなわち、自然科学を筆頭に、一九世紀以降は資本主義と社会主義、二〇世紀には国民国家システムなどである。映画においては、物語と登場人物の造形のみならず、制作体制そのものが、こうした秩序構成を、「ビジネス」「宣伝」「芸術」「文化」、あるいは「サブカルチャー」「娯楽」といった複数の制度のなかでなってきた。

しかし、以上のことだけで、映画と《世俗》との関係はつくせない。というのも、映画は《世俗》の歴史的展開を受動的に反映するだけでなく、みずから《世俗》を展開、深化させるという能動的なはたらきを有してきたからだ。

西欧から発した近代化／世俗化／植民地化／グローバル化という総合的な歴史過程のなかで、各時代、各地域における人びとの不定形な欲望や知識を、《世俗》という方向へと導きうなぐす役目を、映画はこなしてきた。まずは、「人間」や「社会」や「歴史」に対して誠実に対応しようとする制作者の意図がある。この意図は、映画において、不特定多数の観客の問題意識や関心事（それは定義上、つねに不定形で流動的である）を、メディアと情報技術革新にそうかたちで成立した、作品の鑑

賞と消費という習慣にあわせて表現されてきた。こうして、時代拘束的な言説Ⅱ制度、想像力と欲望の次元が、『世俗』へとチューニングされてきたのである。

最後に、映画は『世俗』の重力圏のなかに、『外部』へと通じる回路を保ってきた。物語、登場人物のみならず、映像、音響、芝居、美術、さらには、より映画的な表現技法としてはモニタージュエなど、表現の複数の形式と領域の重ね合わせにおいて、『外部』はいつもほめかされてきた。

このことが意味するのは、近代社会Ⅱ世俗社会におけるヒトの経験が、上述のような『世俗』の構成原理に回収されきらないことである。こうしたはたらきは、映画のみならず、『芸術』『文化』あるいは「サブカルチャー」「娯楽」全般に備わっている。とくに映画においては、そうした『外部』は、表象や想像というヒトに生得的な能力を通じて発現する。これは、かつて西欧の近代文明が宗教概念によって把握しようとした現実の重要な一部である。『世俗』という歴史的構築は、こうした『外部』への回路を抹消させることはできず、むしろその中心部に置きつつけているのである。

## イメージと儀礼

細田あや子

宗教儀礼のなかで造形物がどのようにとらえられ、用いられるのか、機能するのかをみるために、古代メソポタミアの神像に関する儀礼文書を取り上げる。

ミス・ピー（口洗い）と呼ばれる儀礼がある。これは、神

像が制作されたとき、あるいは破損した神像を修復する際（除去する場合もある）、神像の口を洗うという所作を中心とする一連の儀礼である。洗う行為は浄化、聖化に結びつくが、口洗いと並びピート・ピーという口開けも行われた。これは、ものとしての像に生命力、生の機能を与える機能を強調するが、口洗いと口開けの儀礼をあわせてミス・ピーといわれる。

このような儀礼は、儀礼執行者（アーシブ）に対する儀礼の指示書から知ることができる。儀礼そのものは紀元前三千年紀の頃までさかのぼると考えられるが、現在まで伝承されている粘土板は紀元前八一五世紀のものであり、儀礼文書（儀礼の作法や順序などの指示について書かれた文書。ニネヴェエ版とバビロニア版）と祈禱・唱えごと文書により、ミス・ピー儀礼の再構成がなされている。

これらの資料によると儀礼では、はじめに神像を制作した職人たちの工房から川岸へ、川岸から庭へ、庭から神殿、至聖所へ、至聖所からアプスーの埠頭へ、というように神像は場所を移動し、そのたびごとに行列がなされる。供物や犠牲、水や儀礼で用いるものの浄化所作のあいだには、さまざま祈禱や呪文が唱えられる。バビロニア版によると、二日間にわたる儀礼において口洗いは一四回繰り返されたと考えられる。

儀礼執行者が唱える種々の祈りのなかで、「手を挙げる祈り」（シユイフ）は、ミス・ピー儀礼のなかでも重要な場面、すなわち神像の口洗いと口開けの場面に結びついて唱えられた。そこから神像の口開けがどのようにとらえられていたか、神像がどのように理解されていたかがわかる。ニネヴェエ版、

バビロニア版ともに五回、この「手を挙げる祈り」を唱えるよう指示があるが、四回目の文言はまだ発見されていない。

「手を挙げる祈り」のテクストでは、神像がどこで制作されたか、誰の手によって、どのような材料と道具で作られたか、ということが繰り返し述べられる。はじめに人間（職人）と職人の神々、そして知恵と真水の神であるエアが制作者としてあげられ、新しい神像はこれらによる共同作業で作られたと伝えられている。それから口洗い、口開けのほか、目を開ける、香の香りをかがせる、耳に祈りささやくといった所作により、像には生きた人間のように諸感覚が付与される。さらに王冠や豪華な衣装が装備され、「メ」が与えられる。このような過程において、最初に述べられていた制作者のうち、職人と職人の神々による製造の刻印は取り除かれ、像はエアによるものと理解されてゆく。そして最終的には作られた神像から生きていく神として、天上の神々の一員と認められ、神殿に即位する。儀礼像、神像、神というイメージの変容が、郊外一町一神殿、地上―天上―アプスといった諸空間と境界を移動しながらの一連の儀礼のなかで進んでゆくのである。

二日間かけて行われる途中で、神像の置かれる方向が西（日没）から東（日の出）へと移行することは、太陽神シャマシユの前で変容が起ること、シャマシユと神像との密接な関連も強調する。儀礼文書と祈禱文書を総合的に分析するなら、ファン・ヘネップが指摘した分離・過渡・統合の過程をたどる通過儀礼の特徴も見出せるだろう。

### 宗教研究における「自・他」の問題

—— R・オルシを読む ——

東馬場郁生

オルシは、彼の著書 *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them* (Princeton University Press, 2005) <sup>1)</sup> 宗教研究がアメリカにおいて成立発展した歴史的背景を振り返りつつ、プロテスタントリベラル派の圧倒的影響下にあった宗教研究が「宗教的他者」を創り出してきた経緯を明らかにしている。

オルシは、近代の宗教研究にその初期から政治性が含まれていたと指摘する。この政治的、歴史的枠組みの中で、宗教研究はある道徳的判断・価値の影響下に形成されてきた。宗教の「理論化」はこの組み込まれた道徳的前提に沿ってなされてきた。そして、「良い／悪い」宗教という道徳的区別が、「我ら／彼ら」つまり「自・他」の区別を生み出した。

オルシによれば、近代的でリベラルな信条がアメリカの学術文化に長年存在してきた「本当の宗教」 true religion であり、それは学術的に研究されるべき「宗教」となった。「宗教」という名において意味されたのは、まさに、二十世紀初頭の宗教研究に深く押し付けられたリベラル派のプロテスタントで、宗教研究に暗に含められたこの道徳的で文化的な前提はこれまで疑問視されることなく守られてきた。この「本当の宗教」のエートスは、大学の科学的で批判的研究志向と符合し、「宗教」の研究は批判的で、分析的で、客観的であることが求められた。

アメリカの宗教研究では、「宗教」は「他者」に対峙する形で作り出された。背景に宗教的違いは民族や人種の他者性と重なり、他者の宗教は非アメリカ的で国民生活に害を及ぼすのではないかとの不安があった。「本当の宗教」Ⅱ「宗教」は他者（他宗教）とは明確に区別されただけでなく、他宗教に対する予防薬になると想定された。

オルシはこのような宗教研究の在り方を批判する。彼は、今日の宗教研究に求められるのは、宗教研究に隠されている規範的キリスト教を捨て去ることであり、そして「何かを『他者化』」することを超えていくことだ」という。彼によれば、研究者は研究対象である宗教者と共有する共通の人間性を覆い隠してはならず、彼らの研究が「私たちが彼らとは違う」ことを再確認することになつてはならない。

他者性を乗り越えるために、自らの世界観に関連させて他者を位置づけることを方法的に止めるべきだとオルシは言う。彼は研究者の立ち位置として「中間的方向性」in-between orientationを提案する。研究者が立つこの中間場所は、研究者自身にも他者にも属さず、両者の間に存在し、両者が出会う場所である。この場は研究者とその研究対象のいずれにも所有さず、お互いが、それまで当然と考えていた世界が脆いもので、それが秩序を失い、別の世界として再統合されるのを経験するという。

宗教研究に暗黙の宗教的価値や道徳性を認めてきたのは西洋だけではないであろう。宗教研究における「本当の宗教」は日本でも存在していたのか。また、日本の宗教研究でも「他者」

が作り出されてきたのか。オルシの主張を物差しにしてみると、今日我々が自明としている宗教研究の在り方に新たな検討の光を当てることができるともかもしれない。

カマラ大司教の暴力論に関する再評価の試み

新免 貢

長年絶版となつていたカマラ大司教（一九〇九—一九九九）の挑発的な小論『暴力の螺旋』が、数十名にも及ぶ子供たちが犠牲となつたイスラエルのレバノン侵攻（二〇〇六年七月三十日）に危機感を覚えた一人の行動する研究者によってウェブ上で公開された。共産主義者呼ばわりされたカマラ大司教は暗殺の危険にさらされていたが、ノーベル平和賞受賞の候補に推薦されたこともあった。わが国では「第一回庭野平和賞」を受賞している。

「人類に対する脅威」「有効な解決策」「正義と平和を求める行動」の三部から構成される『暴力の螺旋』は、発展途上諸国においてであれ、先進諸国においてであれ、圧倒的大多数の人々を人間以下の状況に閉じこめている貧困という暴力、そこから生み出される反抗の暴力、反抗を叩き潰す弾圧の暴力といった三段階の暴力状態を「暴力の螺旋」と評し、先進国の一部に利益が流れる世界の経済システムを正面から批判している点で、経済的格差が拡大しつつある今日の状況にも適合するメッセージを含んでいる。この暴力の螺旋状態から逃れるためには正義をもたらしつかないとするカマラ大司教は、すべての人間の良心に対して訴え、具体的な証拠に基づく仕方です実を突き

付ける倫理的圧力を加え、先進諸国と発展途上諸国との経済格差の軽減、並びに、富める国々の中にも存在する特権階級と非特権階級との間の克服がたい社会的・経済的不公平の是正を求める連帯を提唱している。

諸大学は貧困にまつわる諸問題と取り組む普遍的な責任を有するが、権力と結託した学問はその責任を果たす方法をまだ見出していない。途轍もない力を有するマスメディアは国家によって操作される弱点を持った巨人である。影響力があるはずの諸宗教は、資本主義陣営の諸地域では制度の中に巻き込まれ、立派な信条を遂行するだけの行動力がなく、搾取的な社会システムに取り込まれ、現実から人々を疎外する異質の力に変形されている。

カマラ大司教は、「望みに反して望む」ことを示したアブラハムの模範的信仰を解説した『ローマの信徒への手紙』四章十八節を援用し、構造的矛盾の是正と転換を求める「正義と平和を求める行動」を採用する能力ある少数派を「アラハム少数派」と呼ぶ。これに連なる者たちは、近隣・軍隊・職場を問わず、世界のどの組織にも存在しうる。カマラ大司教は、これ以外にも数多くの言葉をレトリックとして聖書から採用し、聖書の言葉の意味を時代の状況の文脈の中で捉え直している。特に、『創世記』一章において描写されている神の創造の秩序に絶大な信頼を寄せ、カマラ大司教は、これを自らの行動理念の霊的源泉として深い洞察を随所で開陳している。そこには、世界に不正義がまかり通ることが神の創造の秩序の破綻であるという確信が込められ、『暴力の螺旋』の説得力を高めている。

カマラ大司教は、マルクス主義や科学技術を批判しつつ、大衆を巻き込むことを有効な戦術として訴える。第二次世界大戦後のポストコロナアルの状況に即してキリスト教の在り方を文脈化した点で、カマラ大司教は他の状況神学の主唱者たちと類似している。しかし、彼の視点自体は世界の経済構造の根本的転換に向けられている。さらに、彼は大衆の言葉で語り、彼らの考え方で考えようということの重要性を強調する。ギリシア・ラテン文学の教養や神学的知識などは、大衆の頭を素通りする。そういう大衆の賛同を得ない運動は失敗に終わる。グローバル化がより複雑化する中で、社会の構造的転換を意図したカマラ大司教の暴力論は、聖書に触発され、キリスト教界の内外において輝きを失っていない。宗教の社会的貢献をめぐる今日の議論の文脈においてカマラの暴力論は再評価されてもいいであろう。

ファシズム期は古代宗教史研究をどのように変えたか

松村 一男

ファシズム期が宗教学研究にどのような影響を与えたかという問題について、今回は、イタリアとドイツの代表的な宗教学研究の研究誌を取り上げて、ファシズム期以前、ファシズム期、そして戦後という異なる時期において、古代宗教研究に大きな変化が認められるかを検討する。古代宗教に限定する理由は、近代化が遅れたファシズム国家においては、過去の栄光を語ることによって自民族の優秀性を誇示し、併せて近隣諸国への侵略や植民地化の根拠としようと図った時に主に古代宗教を活用し



たからである。イタリアの研究誌としては、*Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (SMSR) を取り上げる。同誌は一九二五年に創刊され、第四二巻（一九七三／七六年）が最終巻である。イタリアの宗教学をほとんど単独で樹立したラファエロ・ベッタツォーニがこれまた単独で始めた研究誌であり、当初は彼個人の研究も多い。ただ彼の幅広い国際的な人脈によって、海外からの論文も多く掲載され、当初から個人誌的傾向と国際的傾向という二つの特徴を示していた。イタリアの宗教学講座は一九二四年、ファシズム政権のもとで始められた。しかし SMSR の論文の内容を検討する限り、ファシズムが研究に影響を与えたとはつきりとした痕跡は認めがたい。次にドイツの代表的研究誌としては *Archiv für Religionswissenschaft* (ARW) を取り上げる。同誌は一九世紀末に創刊され、ドイツ語圏のみならず、英語圏からも多くの論考を集め、フランスの *Revue de l'histoire des religions* (RHR) と並ぶ国際的研究誌となっていたが、何度か大きな変化を蒙ることになった。最初のそれは、第二二巻（一九二〇／二一年）からの、ストックホルム宗教学会の研究誌との合併であろう。その理由は第一次大戦での敗北であって、敗戦後の経済的貧窮と国際的孤立の中にあって、この合併によって ARW は存続し復活することができた。そして第二三巻（一九三二―三四年）からは、スウェーデン側の編者が加わり、共同編集が一九三五年まで続く。しかしこの体制にも変化が起った。一九三三年にヒットラーが総統になり、一九四五年の第三帝国崩壊までその地位にあったからである。その結果、全体主義の理念が次第に強制されてい

った。その最初の段階が一九三六年のナチス寄りの第三の編者の参加である。そしてさらなる変化も起った。一九三九年の巻とそれに続く最終巻（一九四一／四二年）ではナチスの学術機関であるアーネンエルベの長官ヴァルター・ヴェスト自ら編者となったのである。ヴェストはミュンヘン大学教授でインド学者であったが、親衛隊の指導者ハインリヒ・ヒムラーに気に入られ、ミュンヘン大学の総長に、そしてアーネンエルベの長官になった人物で、ナチスによるドイツの学問の衰退を招いた張本人と目されている。まず三人の編集体制になった時点で、古代ゲルマン宗教の論考が急増した。次にヴェストが編者になるとこの傾向は沈静化した。ヴェストは古代インド宗教が専門であり、今度はインド宗教、イラン宗教、そしてインド・ゲルマン（あるいはアリア）宗教についての論考が増加したのである。ヴェストはゲルマンとインドはインド・ゲルマン民族（アリア民族）として共通性があり、その偉大な民族の両端に位置すると考えていたから、インド・ゲルマン宗教というテーマもナチス的と見なしていたと考えられる。イタリアの SMSR とドイツの ARW とどう代表的な宗教学研究誌をファシズム期以前とファシズム期以降の編者や掲載論文の変化を中心に検討してみると、イタリアではファシズムによる思想的締め付けが表面的にはあまりはつきりは認められない一方で、ドイツではそれが非常にはつきりとしているという対照的な結果となる。次の課題は同時期の日本での傾向を知るために、戦前、戦中、そして戦後の『宗教研究』掲載の諸論文の比較検討ということになるだろう。

## 認知科学・進化生物学が宗教研究に提起する論点の分析

藤井 修平

本発表では、宗教認知科学あるいは認知宗教学と訳される cognitive science of religion (CSR) の観点を用的理論や研究を分析し、その特徴を描写するとともに、個々の研究を取り上げて、CSRの全体像を把握することを目的とする。本発表で扱うCSRとは、主に国際宗教認知科学会 (IACSR) および北米宗教学会 (NAASR) のメンバーが推進している、認知科学と進化生物学の見地を宗教研究に適用する研究を指す。

まずは、CSRの研究が共通して示している特性を抽出する。その特性とは、「理論志向」「普遍主義」「ナチュラリズム」「古典理論との関連性」の四つである。第一の理論志向とは、CSRが宗教に関する一般理論の構築を目指しているということである。一般理論のもつ対象の均質化・普遍化の要素を疑問視して理論を論じるのを控える傾向にある現状の宗教研究にとっては、これは顕著な特徴といえる。第二の普遍主義は、CSRの母体である認知科学と進化生物学においても共有されている前提で、人間の物理的条件は共通しているがゆえに、その精神面においても一定の心的傾向が存在していると考えられている。宗教もまた、この傾向が生み出す人類普遍の現象とみなされている。第三のナチュラリズムはCSRの特性としてしばしば言及されるもので、論者によってその意味するものは様々であるが、その内容は「人間の本性に宗教の根源を求めめる本性主義的姿勢」「宗教を非合理的な用語を用いずに理解する合理主

義的姿勢」「宗教は他の一般的現象の一種であるとする還元主義的姿勢」に分類できる。これらの特性を宗教研究の歴史の文脈から検討することによって、第四の特徴である古典理論との関連性が導かれる。古典理論とは一九世紀後半から二〇世紀半ばにかけて提唱された宗教や神話、儀礼についての一般理論のことを指しており、CSRはこれらの理論と多くの共通点を有している。

以上はCSRの方法論の面に関する分析であり、本発表ではさらに二〇一五年のIAHRエアフルト大会において行われたCSRに関する研究発表の内容を分析し、CSRの現状をより詳細に把握する。当大会では四十名ほどの研究者がCSRに属する研究を発表しており、九つのパネルないしセッションがCSRを中心に扱っている。それぞれの研究はその対象、手法ともに多様であり、心理学的実験や人類学的フィールドワーク、また聖書を扱った文献研究も見られた。それらの研究は実験や現地調査から得られたデータをもとにCSRの提起する仮説の正しさを検証するものと、CSRの概念を用いて既存の宗教資料に再解釈を加えるものとに大別することができる。このように諸研究がCSRの視点の下に包括されている状況を鑑みると、CSRは既存の研究と競合するものではなく、それらに方向付ける枠組みを提供する役割を担っていると理解することができる。

以上の考察を踏まえて導き出される結論は、現状においてCSRは単なる理論の集合でもなく、定められた研究方法でもない、一つの宗教研究のパラダイムとして現れているということ

である。CSRはあらゆる形の研究を包括することができ、それらの研究に検証すべき理論を提供している。CSRに含まれる諸研究はその用語と理論、また「あらゆる人間には特定の心的傾向がある」という前提を共有し、首尾一貫した体系をなしている。一方でCSRのパラダイムの外の研究、とりわけ系譜学的・イデオロギー批判的研究との間には通約不可能性が見られる。すなわち、これらの研究はCSRとはその前提や視点、用いる概念が大いに異なっているために、両者の相互理解が困難になっているということである。このような断絶を解消するためには、CSRと多くの共通点を有する、一九世紀後半から二〇世紀半ばにかけての古典理論の見直しを進めるべきである。

フィクションから生まれた宗教、無神論、科学

——分析哲学から——

谷内 悠

発表者はこれまで、元来フィクションとしてつくられたものが確固たる信仰を獲得する過程を記述するための理論を、分析哲学を元に構築することを目指してきた。

今回の発表では、フィクションから信仰へ転換した現代的な（主に欧米の）事例についての研究を採り上げる。それらのうちもっとも代表的なものはJedismだ。これは映画「スター・ウォーズ」シリーズを元にしてできた宗教で、作中の「フォース」という力を信じ、それを含むジェダイの騎士の思想や生き方を理想とする。主にウェブサイトで活動しているが、

二〇〇一年のJedi Census Phenomenonでは、グローバルなEmailキャンペーンを展開し、一例としてイギリスでは三十九万人が国勢調査でJedi Knightを名乗った。このような類の信仰を表す学術的な用語として、近年、以下の三つが提案されている。

一つ目は、Adam Posnaniの「ハイパーリアルな宗教」である。これはジャン・ボードリヤールのハイパーリアル概念——起源も現実性もない実在のモデルで形づくられたもの——から来ており、「隠喩的レベルでインスピレーションを供給し、そして／あるいは日常生活のための信念の源になる、商品化されたポピュラーカルチャーから創られた、あるいはそれと共生する宗教のシミュラクル」と定義される。ポピュラーカルチャーが元になっていることに注目した概念で、もっともよく使われているものと言える。

二つ目は、Carole M. Cusackの「つくられた宗教」で、「新しいだけでなく、人間の想像による産物であることが認められている教え」とされる。Cusackは物語の魅力に注目しており、宗教はもはや真理の基準ではなく、個人に意味を与えるものだという。

三つ目は、Markus Ahena Davidsenの「フィクションに基づいた宗教」だ。これは、「虚構のテキストが権威のあるテキストとして使われる宗教のこと」で、現実世界に言及していると主張するテキストを権威とする、伝統的な「歴史に基づいた宗教」と対比される。ここで重要なのは、フィクションと歴史の区別を作者の意図に帰すところだ。一方でDavidsenは、

フィクションに基づいた宗教とファンダムを区別するために、宗教とは「超自然的な行為者、世界、そして／あるいはプロセスの存在を事実だとする、信念、実践、経験、言説」である、という存在論的な宗教理解を打ち出す。

発表者は、Davidson が潜在的に二つの軸——テキストがフィクションに基づくか（+）歴史に基づくか（-）／人がそこに描かれた超自然的対象を実在すると信じるか（+）否か（-）——を提示していることに着目し、これらをX軸Y軸とした図の上で、三つの概念がどのように位置づけられるかを検討する。そして第一象限が、三つの概念の交わる、もっとも注目されている領域であることを示す。代表的な事例の Jeditism はここに属する。

さらに、他のいくつかの事例について、同図の上での位置づけやそれぞれの性質を検討する。空飛ぶスパゲッティモンスター教は創造論運動に抵抗するためにつくられたパロディ宗教で、ファンダム同様、第四象限と言える。ドーキンスらの著作にはじまった新無神論は、原理主義と同様に、真实性や権威を追求することから、これらとともに第二象限に位置する。新無神論に影響を受けつつも、科学の魅力的なイメージを奉ずる大衆的運動としての現代無神論は、第一象限に属すると考えられる。

最後に、発表者の最大の関心はフィクションが確固たる信を獲得する過程、すなわち、第四象限から第一象限、第三象限から第二象限へという転換にある（例：ファンダムから [D.F. Jeditism]）。今後は上述の図式化を受け、これらのような存在論的

転回について、発表者の従来の研究である分析哲学的理論に基づく考察を進めていきたい。

### 宗教的「信念」の位相

——ネオ・プラグマティズムの視角から——

飯田 篤司

近代世界では「事実との対応」に基づく自然科学的な真理の前に、宗教はその真理性の再定式化を余儀なくされてきた。その際、自然科学を超える「高次の真理性」や、象徴や宗教言語に仮託されるような、自然科学とは別種の「宗教独自の真」といった諸理念が語られてきた。ただし、そこで語られてきた「真」とは、単なる主観性以上のいかなる事態であるかについては、必ずしも対自化されてきたとは言えない。また、命題としての近代的な宗教観を批判し、真理性をめぐる問題設定からは切り離された相に宗教を位置付ける試みもなされてきたが、果たして真理という理念を捨象した宗教像を描けるかは自明ではない。

こうした事態に反省的に対峙していくとき、主客二元論に基づく真理の対応説に対して異議を唱え、「概念の現実的帰結」という観点から真理を捉え返してきたプラグマティズムは大きな示唆を与えよう。例えばW・ジェイムズは、その現実的効用性から宗教の限定的な真理性をも担保してきた。しかし、プラグマティズムにおいても古典期以来、その真理論については効用説と収斂説とが交錯し、内実においては多義的であり、さらには真理の理論化自体を捨象しようとする傾向性を内包するも

のではあった。そして今日のネオ・プラグマティズムにおいては、「真理」には引用解除や推奨、警告といった修辭的意義以上を求めないR・ローティをはじめ、「真理のデフレ主義」的傾向も顕著に見て取れる。

しかしながら、「真理」とは「それなしではわれわれが何の概念ももたえなくなる」(D・デイヴィッドソン)のような基本的概念の一つであり、「真なる」信念という理念を宗教が捨象することが果たして正当であり、現実的に可能であるかはなお問われよう。こうした観点から再考するとき、プラグマティズムの科学主義的な対応的真理観批判を継承しつつも、なお「真である」と語ることで自体にある意味を求めることも不可能ではあるまい。

例えばネオ・プラグマティズムの体系化を進めつつあるR・ブランダムの「規範主義的プラグマティズム」の構想では、「理由を与え、求める推論ゲーム」という社会的実践の本質的な先行性が説かれ、やはり「真」と語ることは説明的意義は認められない。それゆえに古典的なプラグマティックな「限定的真理」さえも、必然的に信念間のネットワークの整合性という「審級」の前に晒されることとなる。

ただブランダム自身が認める通り、そうした推論ゲームの先行性を継承しつつも、たとえ信念のネットワークの中で相応の理由を付与しえずとも、その信念を抱くことに不都合が生じないような事例は確かに存在しており、そこでは特に「情報提供者」としての他者への「信頼性の推論」が本質的な役割を担っている。こうした「エンタイトルメントの主張なしのコミット

メント」とは、宗教をはじめとする「信仰 faith」の存立様相に他ならない。

ブランダムは、こうした「信仰」をあくまでも例外的とするが、しかし実際にはむしろ日常的であるという事実を鑑みる時、その意義がさらに問われよう。翻つて信念ネットワークの中である信念を「真である」と主張するとき、必然的に他者、そして他の諸信念体系と関連を有することを意味し、そして不可避的に疑念や承認、否定といった諸々の心的態度との連関において、われわれの経験に「実際の帰結」をもたらしことが認められよう。こうした本質的媒介となる他者を前にした「真理」の主張には、時には他者との連帯を希求したり、また時には他者を参照としたアイデンティティの物語へと差し向けるような、ブランダムの構想ではあえて捨象されてきた内的な「心理」的契機としての意義も指摘できよう。ただし、こうした「心理的」意義もまた、無条件的なA・プリオリとしてではなく、本質的に可塑的なものであることは留意が要されよう。

#### 生命倫理の議論における公共的理性と非制度的宗教性

藤枝 真

世俗的であると通常考えられている医療問題に関する発言において、宗教的信念はどのような位置にあるのか。ここでは特に、生命倫理が展開するにつれて、その位置づけが少しずつ変化していることに注目したい。その変化の実例として、日本における諸宗教教団の言説スタイルをとりあげる。宗派によってもちろん見解は異なるが、総じて教団が発言する場合に、例え

ば脳死・臓器移植の問題については懐疑的な姿勢をとることが多い。しかし、二〇一〇年の改正臓器移植法以後の情勢をみるならば、日本社会は臓器移植を推進する方向に動いており、仏教界の基本的姿勢と社会との間のギャップは広がりつつある。

現代社会の中で個人化された非制度的（非宗派的）宗教性が人々に浸透していく中で、既存の制度的宗教はその求心力の低下をみずから認めているように見える。そしてそのような社会状況に合わせるようなかたちで、教団独自の語彙をもちいた発言を控え、世俗的な言葉で発信をしている例が見られる。ロールズとしてハーバーマスが問題化する「公共的理性」に照らして考えるとき、このような言説スタイルの変化はどのような意味をもつのだろうか。

日本の仏教教団は、旧法成立前後はそれぞれの宗教的言説を用いてこの問題について公的な発言・声明を出すことが散見されたが、二〇一〇年の法改正時には、宗教教団ですら「非宗教的な生命倫理」の語法の中で語るスタイルが多く見られたことは興味深い事実である。

その理由として、一つには、瓜田一寿の指摘にもあるように、「仏教者、特に教団には仏教の生命観を前面に押し出して、医学・医療に対峙することが「時代遅れ」との批判を受けることを恐れる心性がある」（瓜田一寿「死から生への転回 仏教者の生命倫理への関わり」香川知晶・小松美彦編『生命倫理の源流 戦後日本社会とバイオエシックス』岩波書店、二〇一四年、一三四頁）ということがいえよう。その一方で、その「遅れ方」はさらにもう一つの要素によって影響されていると考え

られる。それこそが、宗教教団みずからによるアメリカ流の非宗教的バイオエシックスへの過剰適応であるといえる。「世俗的市民が、宗教的伝統と宗教共同体は近代以前の社会から連続と続いてきてはいるが、いわば古代の遺物のようなものに過ぎないと思いついでいる限り、彼らは、信教の自由を、絶滅危惧種の保護と同じような文化的自然保護としてしか理解できないであろう」（ハーバーマス「公共圏における宗教 宗教的市民と世俗的市民の「公共的理性使用」のための認知的諸前提」庄司信・日暮雅夫・池田成一・福山隆夫訳『自然主義と宗教の間』法政大学出版局、二〇一四年、一五九頁）というハーバーマスの指摘は、現時点での宗教教団の姿勢に当てはまるものであると理解することができる。

アメリカにおける脳死からの臓器提供数は年間二〇〇件台であるが、それが遺族の確信した自由意志からの選択によるものばかりではないことも、この問題を考える際の一助となるだろう。つまり、脳死状態になって一日長く人工呼吸器をつけながら入院すれば、それだけの実費負担が増えるという事実である。そのような状況下では、多くの保険未加入者の家族が臓器提供に同意せざるをえないことも理解できよう。日本においては、アメリカとは異なり金銭的切迫状況による提供が少ない状況であるからこそ、個人個人の死生観に基づく決定が本当の意味で可能になるのであり、移植医療の背景を豊かなものとするべく、仏教教団は中立的なバイオエシックスを意識しつつ宗教的な言葉の豊かさを失わないようにしながら、自らの声明を発することがこれから求められる。



## 呪術と日常

## 関 一敏

呪術が宗教から見て、解説不能のプラクティス群の命名であったことは、西欧キリスト教史の検討から明らかになっている（拙稿「呪術とは何か」）。瘦せたカテゴリー論に終わらないためには、プラクティス群の層をなす広大な生活世界のしくみのなかで、日常生活と呪術との方法的な差異化を図ることである。この作業には、呪術と呼ばれてきたものなかみの整理と分類がともなう。これまでのところみをかりに二つに大別したい。

①呪術を観念連合の法則の誤った使用とみる視角は、タイラー『未開文化』（一八七二）からフレイザー『金枝篇』初版（一八九〇）第二版（一九〇〇）の呪術観に特徴的である。とくにフレイザーは、明示しないままに、ロッキーヒュームの観念連合三態のうち、類似と接触が呪術に、因果関係が科学へと展開したと考えて、呪術を擬似科学とした。類似・模倣の法則と、接触・感染の法則とをあわせて共感の法則とよび、これが呪術的思考の要にある。モース『呪術の一般理論素描』（一九〇四）はこれを批判して、共感の法則は呪術の一部にしか妥当しないとした。「いわゆる悪霊が介在する呪文や儀礼という、これを実践している者も観察した者も、すべての者たちがつねに呪術だと認めている実践の彫大なひとかたまりが顧みられていない」。たしかにフレイザーの宗教進化図式は、悪霊や神々の時代の前に純粹な「呪術の時代」を想定し、そこでは機械的な共感の法則が思考を支配していたという。学説史的には細か

い追跡を必要とする箇所だが、他方でフレイザーはモース流に「ポジティブな儀礼」と「ネガティブな儀礼」の対比を設け、そこにマレット流のポジ（邪術）ネガ（禁忌）というふりわけを提案している。ただし、そのいずれも理論レベルの共感（類似と接触）の法則が実践レベルに特殊化した形にすぎない、とする。

②日常と呪術をめぐる厚い民族誌は、まずマリノフスキーによって実現した。『遠洋航海者』（一九二二）『野蛮人たちの性生活』（一九二九）『コーラル・ガーデンとその呪術』（一九三五）は、それぞれ、カヌー建造、性愛、農耕を具体的に描いている。その主張は、(一)労働のリズムをつくる句読点としての呪術、(二)オプティミズムの表明としての呪術、(三)不可解な世界との橋渡しとしての呪術、の三点である。これを要するに、生活世界を「分節」し「輪郭」づける役割といえよいか。ただし、この鋭敏な民族誌家ですら、ポジティブな呪術のうらがわに常にある（とかがれが断言する）ネガティブな呪術については、事例と知識の不足をかこっている。畑を荒らす野ブタの呪い（農耕）が同時に被害者の記憶をうばう呪い（性愛）ともなり、それぞれに対抗呪術があると註記するのだが、これはii iiiのいずれの役割にあたるのか。カヌー建造とクラの航海、農耕、さらには恋愛の技法といった日常的な「知識と技術」に加えられた、呪術の付加的な協働関係というところさえ魅力的だが、悪しき局面の民族誌的記述と分析は不十分である。さらにもうひとつの民族誌をあげるなら、M・ロサルド『知識と情熱』（一九八〇）は、炎にくべる鼻紙のエピソードを

例に、異文化世界の「常識」にふれることが禁忌とも見える危うさにふれている。異文化の日常はおうおうにして呪術的に映るのである。

呪術をひとくくりの概念として用いるかぎり、残余カテゴリーとしての「日常」と微妙に異なりながら相互にirikundみえる。文化によってそのirikundみ方は異なる、という民族誌的な発言は圧倒的に正しいが、それをふまえてなお一般化しうることは何か。呪術という実体化されやすい入り方でなく、呪術者の肖像（阿部年晴、小松和彦）に的をしぼることの可能性を考えてみたい。モースもまた、一般理論の傍らで同年のモノグラフでは「呪術者になる」と「半分のみじめさ」の主題を測深していた（『呪力の起源』一九〇四）。

#### 宗教のグローカル化現象に対するニッチ概念の適用

井上 順孝

グローバル化が進行する中に注目される宗教現象の一つが、新しい教団が短期間にグローバルに展開する現象である。グローバルに展開する宗教教団が、それぞれの地域に定着する現象は、「宗教のグローカル化」の事例として捉えられる。すでに世界的に広がっている宗教、あるいは近代にある国で起こった宗教が、別の国、地域でどのように受容されたかという問題は、いくつかの視点から議論されてきているが、もともと代表的なもの一つは土着化という視点である。これはキリスト教の世界的広がり際に際してよく用いられてきた。どちらかという受け入れる側の地域の条件を重視した視点であり、受容に際

してどうい影響を及ぼしたか、またその際どのような変容が生じたかなどを論じる。

また越境という概念によって、ある宗教が他の地域へと広がる過程を見ていく視点もある。これはどちらかといえば宗教を伝えていく側を中心をおいた視点となる。これについてはどのような越境のパターンがあるかを論じたことがあるが、その際五つのパターンを提起した。すなわち、①近隣への越境、②布教による越境、③植民地化に伴う越境、④移民に伴う越境、⑤ボーダレス時代の越境である（拙論「越境する宗教」『宗教の事典』朝倉書店、二〇一二年所収）。新しい教団のグローカル化という視点は、土着化の視点とほぼ重なり、またここに示した越境パターンでは、とりわけ五番目に相当する問題を扱うことになる。そして、グローバル化が進行するようになった時代には、ある宗教が全体としてもっている傾向が、それぞれの地域に展開していくときに、どのような特殊な形態をとり、またそれはどのような環境要因に関わるのかという議論になる。

ニッチ概念は生物学や経済学でよく用いられる。生物学では生態系において環境への適応に関する問題を扱うときに広く適用されるようになっていく。宗教において、ある宗教が各地に展開する過程でその形態は大なり小なり変容をこうむる。またグローバルに展開する宗教であっても、ある地域では広く受け入れられても、他の地域ではほとんど受け入れられないという現象が観察される。こうした違いが生じる要因を考察していくとうとするとき、ニッチという概念を適用することの有効性は高いと考える。一定程度受け入れられた場合は、その教団にとっ

て新しい環境がそれなりのニッチであったとみなせる。ニッチとなる条件がどのようなものであるかについては、本来多くの事例を集めて議論すべきである。しかし事例は数限りなくあり、それらを網羅していくのは事実上無理なので、事例の収集に努めつつも、いわばヒューリスティックに一定のモデルによつてそれを理解していくという方法も必要になる。

その一つの試みとして、遺伝子研究において注目されているエビジェネティクスをモデルとして応用してみる。エビジェネティクスというのは、DNAの配列変化によらない遺伝子発現を制御・伝達する仕組みのことである。同じDNAの配列であっても、ある環境のもとでのDNAメチル化などによって、転写に関わるスイッチのON・OFFが起こつて、遺伝子の発現が活性化したり不活性化したりする。エビジェネティクスは個体内次世代細胞に伝達され、さらに世代を超えて遺伝することがあるとされる。つまりラマルク説と部分的に似た結果を生む。ここから、ある宗教が新しい環境の中で展開する場合に、その環境と適合したような側面にスイッチがはいると、広く受け入れられやすくなり、また環境が大きく変わらなければ世代を超えてその形態が継承されるのではないかとという仮説に應用してみる。ニッチ概念にそのようなモデルを取り込んでいくと、どのような新しい環境要因が宗教の変容を促すかの発見にもつながると考へる。

## 第二部会

H・G・ガダマーと宗教の接点——伝記的事実を中心に——

岡田 勇督

【一 はじめに】本発表で取り扱われるのは、伝記的な側面から見た哲学者ハンス・ゲオルク・ガダマー（一九〇〇—二〇〇二）と宗教の関係である。西洋の思想家たちがキリスト教的伝統において生き、思索をしてきた以上、その思想家が宗教に對していかなる関係をもち、それが思想の形成に對していかなる影響を及ぼしたのかを探ることは、思想研究にとつて重要な始まりの一步であると言へるであろう。

【二 家族・環境・生い立ち】ガダマーが少年時代を過ごしたのはプレスラウ（現ポーランド領ヴロツワフ）であり、そこでは多くのユダヤ人を始めとして都会の多文化的な状況が彼をとりまいていた。また家族の宗教性に関していうと、ガダマー一家の中では父と母兄の間で明瞭なコントラストを描くことができる。父は薬学の研究者であり、自然科学的な理性に信頼を寄せて人文学すらも蔑視した。一方で、早くに亡くなった母や頼癪に悩む子供だった兄はとても敬虔であった。当のガダマー自身は、自分は自覚的な信仰を持っておらず、不可知論者であると語る。しかし同時に、そのことについては残念であるといつて自らが信仰を持っていないことを悔やみ、神を信じることできたらどんなに素晴らしいか、と語っている。

【三 ハイデガーとの出会い——キリスト教神学者から言葉の

探求者へ」プレスラウを離れたガダマーはマールブルク大学での学びを始めるが、そこで彼は生涯の師であるハイデガーと出会うことになる。いわゆる『ナトルプ報告』はガダマーの生涯に決定的な影響を与えるが、そこに彼が見出したのは宗教的な思索家としてのハイデガーであった。またハイデガー追悼講演の「存在・精神・神」においても、ハイデガーのことを神について語ることを探し求めた人として描きだしている。

【四 プルトマンとの出会い——情熱的な人文主義者？】ハイデガーとの関係が危機に陥ったガダマーに居場所を与えたのがプルトマンの主催するギリシャ古典の読書会である「グレイカ」であった。ガダマーはライプツィヒに移るまで十五年の間この読書会に参加するが、ここで古典作品を読むまで十五年の間と思われる。またガダマーが主著の『真理と方法』をまとめる際に、プルトマンの論文「解釈学の問題」が影響を与えたのではないか（巻田悦郎）という指摘からも、ガダマーにとつてのプルトマンの影響は多大なものであると推測できる。

【五 晩年期——超越への問い】ガダマーは晩年の対話などで「超越」という概念を取りあげる。超越とは有限な存在者である人間の及ぶ範囲の外にある何か、であって、彼はこの概念が世界的な宗教間対話を可能にすると考えていた。世界中に広がる環境や倫理、そして宗教原理主義の台頭などについて、これを解決するためには諸宗教が一致団結をするほかないと彼は言う。時は折しも二〇〇一年の九・一一同時多発テロの前後であり、ガダマーはこの超越概念に人類の〈希望〉を託すことになる。

【六 むすび】以上、一〇〇年を超えるガダマーの生涯を、宗教という観点から概観した。ここで得られた多様なイメージから統一的な結論を導き出すのは難しいが、ガダマー研究の予備作業としての意義はある程度果たしたのではないかと思われる。ここで見出した興味深い事実からガダマーの思想を逆照射してみるもよし、ここに登場した別の思想家との関連を探ってみることもできる。いずれにしても、このようなコンテクスト研究は解釈学的循環によって思想研究と媒介されなければならない、本発表はそのための第一歩に過ぎないことを自覚するべきであろう。

#### カント目的論的判断力と道徳的目的論

##### ——道徳神学への道程——

山形 泰之

本発表は、「判断力批判」目的論的判断力の働きに着目する。『判断力批判』目的論的判断力の「分析論」と「弁証論」は、それらに対する着眼点の違いから大きく分けて自然神学的解釈と道徳神学的解釈が現れるものと考えられる。筆者は、「分析論」「弁証論」が一貫して、道徳的目的論を主張し、「方法論」に見られる道徳神学に結実するものと見ている訳であるが、その件につき、先行研究を踏まえながら考察していく。また、検証の上でのキーワードを体系的性と直観悟性とし、議論を展開していきたい。

ザミーター（John H. Zammito）は、「弁証論」の議論が、私たちが形而上学へ導くものとして捉えている。彼は、自然神

学的なアプローチを以って、「弁証論」を解釈し、外界の把握方法としての機械論と目的論、そしてそのアンチノミーに着目する。

本当の興味深い問題は、カントが如何にして有機体を表そうとしていたのではない。その問題は如何にしてカントが、経験的現実と全体としてのカントの認識と哲学の体系を和解しようとしたのかにある。

(*The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, p. 219)

彼の議論を確認する限り、カントはその哲学の体系性を維持しようとしたが故に、超越者を導出しようとしたことが見てとれる。つまり、体系性をキーワードにした「分析論」「弁証論」へのアプローチは、私たちを自然神学に導くものと彼は考える訳である。

石浜弘道は、アナログアの論理を目的論にあてはめる。とりわけ直観悟性の働きに着目する。

アナログアとは、AとBという比例項とCとXという比例項との関係において、この関係から未知なる項Xとの関係を類推するものである。

『カント宗教思想の研究——神とアナログア』、七二頁）  
論証的悟性…部分（直観）に全体が依存⇨直観悟性…全体に部分が依存（部分を生産）（前掲書、七九頁）

彼は、機械論と目的論のアンチノミーに着目し、それぞれを司る論証的（論弁的）悟性と直観悟性に言及する。認識が成立するためには、概念に対応する悟性と感性的直観が必要である（論弁的悟性の働き）が、直観悟性は自発性の能力であり、概

念も感性的直観も必要としない。つまり、私たち人間の内側にあるものでありながら、感性界の影響を受けない存在として両義的な立ち位置にあるものと考えられる。彼は、そうした直観悟性の性質に留意しながら、自然界統一の可能性と統一者としての超越者を、自然神学的に展望するのである。

田辺元は、「分析論」「目的論」の中心は、自然神学にあるのではなく、道徳的目的論にあるものとしている。彼は直観悟性の働きに着目し、合目的性を現実化するために、私たち人間自身の目的へと議論を進める。そこから立ち現われてくる自覚的合目的性に基づく諸相は、道徳的存在としての私たち人間を中心に外界が把握され、構築されるとするのである。

一切をそれ自身を目的とするものと見る内面的合目的性に移り、再び我に復帰して、一切がそれ自身を目的としながら、同時にそれは具体的立場に於いて我の目的に適用することによって、却って初めてそれ自身を目的にすることができるのであると見るのが自覚的合目的性である。

『カントの目的論』、一〇九頁）

しかし、右記三者の依拠している体系性と直観悟性の焦点化は、カント自身に因って消極的に捉えられていると言わざるを得ない。筆者はカントの批判哲学に基づいた道徳的目的論を検証していく。

J・ヒックの宗教多元主義再考

長谷川(間瀬)恵美

今日「多元主義」は、社会多元主義、文化多元主義、言語多元主義、福祉多元主義、政治多元主義など、様々な文脈において使用されている。これらは現代における多様性をそのまま容認し、肯定しようという時代の趨勢でもある。また、世界経済に見られるグローバル化・普遍化・全体化が優先される中において、新たな価値観の構築が要請されている傾向をも表すと考えられる。近代的知は、実験やデータが提示する確実な証拠、実証性を求める。「宗教の多元性」を科学的法則に照らして論証する自然主義(科学主義)の立場に対して、宗教多元主義(Religious Pluralism)はいかにして実証性を確保し得るのか。私が参加させていただいている、大正大学の星川啓慈教授が代表する科学研究費助成事業研究「生命主義と普遍宗教性による多元主義の展開―国際データによる理論と実証の接合―」(基盤研究A)では、宗教の多元性、また普遍性を理論的・実証的の両側面から研究する共同研究が進められている。そこで私は、自分の研究の原点であるJ・ヒックの宗教多元主義を再考する必要性を感じた。

神学におけるヒックの宗教多元主義 (religious pluralism) は、世界の宗教多元性を理解する上での一つの仮説として提示され、多方面にわたって研究されているが、本発表では取り扱わない。ちなみに言えば、ヒックの宗教多元主義モデルを踏襲した宗教多元主義研究には John Cobb, Jr. (1925-)、Rainold Panikker (1918-)、Paul Knitter (1939-)、Perry

Schmidt-Leukel (1954-) 等があるが、ヒック自身は、著書 *The New Frontier of Religion and Science* の十四章や Peter Byrne の multiple aspect pluralism (多面的多元主義)、『Stephen Kaplan』や Mark Heim の polycentric pluralism (多極的多元主義) を取り上げている。

多様な形態をとっている諸宗教やその中で人々が体験する宗教経験、そこから要請され、導き出されたものに、「虚焦点」という考え方があろう。このものは「一」として表象されるが、これは要請されたものであって、そのものについては語り得ない。この限界性を認めた上で、それでもその顕現が多面的に存在することについては否定することはできない。そこで、このものについての現象界における帰納的探求が始まる。そして虚焦点「一」への応答、神学が対象とする啓示に基づく知や宗教経験、霊的实践について論じ合うこと、またその多元性、曖昧性を論じるという試みがなされてきた。それを論証、実証する試みもまた然りである。

そこで今発表では、私が立脚するヒックの宗教多元主義 (religious pluralism) について、ねじれた議論(事実と真実)を整理しつつ、西洋キリスト教社会におけるヒックの宗教多元主義を再考する。その上で、ヒックの宗教多元主義の特徴の一つでもある楽観的宇宙論に基づく救済構造を前提とした救済のモデル(一)富士山型モデル、(二)群首モデル、(三)『深い河』モデル、(四)共通の基盤としての霊性モデルを紹介する。

これらのモデルを通して、宗教多元主義の役割、また語り得ない実在そのもの・カテゴリーを超えた実在そのものを探求し



続けるという宗教多元主義研究の姿勢が何を意味するののかを再考する。ヒック自身は「私たちにとって意味を持つもの」として体験されるとき、私たちは全体的な解釈をしている」と断言することで、言表不可能な究極的実在を人間が「体験すること」（宗教体験）について、全面的に肯定している。ちなみに二〇一二年二月、ヒックは「キリスト教信仰者」としての九十年の尊い生涯を終えている。

### トマス・ジェファソンと米国宗教法制

庄司 一平

トマス・ジェファソンは、米国における宗教に関する法理念——とりわけ合衆国憲法修正一条に表明される国教樹立の禁止と宗教の自由——の形成にとつてきわめて重要な貢献をしたと見なされてきた。確かに、独立宣言（一七七六年）とヴァージニア邦における信教自由法（一七八六年）において、自然権としての良心の自由の不可侵性を唱えたその意義は、誰しもが認めるところである。しかしながら、こうした人権思想上の功績は必ずしもすべて、彼個人の手柄ではなかったはずであり、こうした評価自体を一面的と見なすこともまた可能である。本発表は、信教自由と政教分離の父というその先行イメージに対して、二つの政治的・社会的コンテクストとの照合から、より立体的な歴史的な位置づけを試みる。

「理神論者ジェファソン」という烙印は、独立宣言冒頭の「自然の神」の語句や、ユニテリアン主義こそ原始キリスト教の復興である、といった表現の如く、キリスト教の合理化・道徳化

への志向に起因する側面が確かにある。個人の内面的自由の極致に理性的探究を据えたことで、一八〇〇年の大統領選挙では反米的無神論者という悪評を買った。また晩年には、独自の福音書の解釈と編集を行ない、道徳教師としての人間イエスを作成していたことが没後判明し、ユニテリアン主義者としてのジェファソン像が一層強化された。

ところで、ジェファソンの地元のヴァージニアは、教会の多様化に直面していた。監督派教会（英国教会）が邦の公定宗教とされていたが、独立革命期には非国教徒が住民の過半数を超えた。ペンシルヴァニアやニューヨークのような宗教自由邦とは違い、多数派の市民的権利が阻害される状況が続いていた。結婚式を執り行うにも、革命戦争による戦死者を弔おうにも、バプティストの牧師にはその資格がなかった。そこで議会は、早くも革命期に宗教関連諸法の改定に着手した。公定宗教廃止派は、宗教税の廃止をはじめ非国教徒の市民権拡大—信教の自由の擁護—へと向かったが、存続派は新たな課税法や監督派教会の法人化の実現を目指した。その最中、ジェファソンが双方の立場と重複する、一見矛盾するような法案を同時期に画策していたことは注目すべきである。すなわち、あらゆる宗教上の負担や強制を免れるための信教自由法と、科料を伴う牧師の職務規定や安息日の遵守を定めた法案（これらはいずれも不成功）が同一人物による原案だったことである。

ジェファソンは大統領任期中、感謝祭などの宗教的祝日の決定を拒否したことがあったが、これは修正一条の不介入原則を守るという職務上の判断の結果であり、彼個人の理神論者とし

ての資質とは一応区別しておく必要がある。ともあれ、その「教会と国家のあいだを分離する壁」という譬えを根拠に、ジェファソンを米国における政教分離原則の生みの親とする評価は、半分正しい。個々の市民の内面生活を政府の介入から保護するという政教分離のあり方は、自由権を守るための確実な手段の一つだからである。その一方で、政府の支援と協力によって宗教上の自由な活動が促進され、それによって社会正義や公共善が実現されるのであれば、それもまた、自由権を守る積極的手段となり得る。中央集権的な連邦主義と対立していたジェファソンには、宗教政策及び宗教法制においても各邦各州の実情に合った宗教自治を模索していた節がある。ヴァージニアの政治家として、彼は宗教と政治のあいだの相互干渉や戦略的互恵関係もまた、社会的現実にも即した政教関係のあり方ではないかと想像していたと考えられるのである。以上のような、ジェファソンの有していた大統領とヴァージニアの政治家という二面性は、米国市民における神論的側面とキリスト教的側面、個人主義と共同体主義の使い分け、それぞれの歴史的系譜と相互規定関係といった課題にも拡大し接続することが可能であろう。

P・ティリッヒにおける「受容」について

—— 神学と心理学の境界 ——

今野 啓介

本発表では、二十世紀を代表する神学者パウル・ティリッヒにおける「受容」の概念を、同じく二十世紀中葉に活躍した人

間性心理学者たち、とりわけカール・ロジャーズの理論と比較することによって、受容概念の出自を検討した。カウンセリング理論の一つである「来談者中心療法」において「受容」は現在もなお重要な役割を担っており、その重要性が謳われ始めた一九四〇～一九六〇年代はロジャーズのみならずマズローやフロム、メイといった多くの人間性心理学者が活躍した時代であった。一方で、ティリッヒもまた神学領域においてその用語を用いて理論を展開し、マズローら多くの心理学者から共感を得、ロジャーズら心理学者たちと親和的な対談を行っていた。当時の人間性心理学および自由主義神学は互いに汎学問的な姿勢を持ち、相互依存的な関係を築いていたのである。ここに当時の時代状況の特性が見て取れる。

しかし、「受容」という側面からティリッヒ・ロジャーズ両者の理論を比較してみると、埋まり得ない相違点が浮かび上がる。ロジャーズのサイコセラピーにおける受容とは、セラピストがクライアントを受容し、すなわちクライアントの内的照合枠となり、クライアントの内的不一致の顕在化を促すことと、クライアント自身の内部における、理想的自己像と齟齬を起こしていた側面を受容することの二つの文脈において用いられる用語である。この一つ目の文脈においてセラピストは傾聴を行う牧師や、神との個人的な関係と比較して神学との類似性を指摘されてきた。だがティリッヒにおける受容は、死や無意味性、罪責感に起因する実存的な不安を前提とする受容であり、個別的事例に基づくものではない。また、受容に際して人間は超越的存在を表す「存在それ自体」という象徴化されない存在を必

要とする。いかなる不安に直面しても、人は存在それ自体によってすでに受容されており、「受容されていることを受容」によって「存在への勇氣」とティリッヒが呼ぶ、生きるための力を得るのである。ティリッヒは、心理学は病的不安を扱うものであるが、それだけでは不十分であり、実存そのものに由来する存在論的不安を克服しなからざる限り根本的な解決は不可能で、それゆえ神学者の役割が必要であると述べる。このように、「受容」という語を用いる文脈には両者の間で隔たりがあり、両者を同根と見なすのは困難である。

しかし、ティリッヒは自身の神学論を構築する際に心理学を積極的に援用し、両者の相互依存的な関係を主張している。ロジャーズも基本的に人間の潜在的な成長能力を信じ、外的存在への依存を認めないものの、クライアントの内的照合枠に達したセラピストの、宇宙の諸力との調和体験を認めている。この言説は科学的見地を越えた、むしろティリッヒの「存在の根底」(Ground of Being)に近いものである。そもそもロジャーズは心理学者となる以前はティリッヒも教鞭を執ったユニオン神学校に在籍し、神学と決別した上で心理学を選んだのである。そうした経緯を顧みて双方の理論を照らし合わせると、「受容」という概念もそれぞれが独特の過程を歩んで構築したと考える方が不自然である。Cooper (2006) は、セラピストは神学との対話者としての自覚を持って活動し、彼らの心理学的世界観の中にもある種の「信仰」が含まれていると述べ、そしてロジャーズ自身も純粹な経験主義の範疇を越えた理論を展開していたことを自覚していたのではないかと推論している。

両者は現在よりもはるかに未分化で、接触の機会が持たれていたのである。受容理論は急激な世俗化を経験した二十世紀アメリカにおいて、神学から心理学への移行という社会的変動においてこそ生まれえた、アメリカ特有の概念なのではないか。

### 初期ティリッヒと初期プロッホのシェリング受容

宮崎 直美

#### 一 ふたりのルカーチ受容の動機の相違について

ティリッヒとプロッホは後期シェリングを思想の根底に据えながら、二人ともルカーチの『歴史と階級意識』からのインパクトを受けた点で共通している。両者のルカーチ受容を、彼らの思想的基盤であるシェリング受容に立ち返ってとらえなおし、彼らの哲学体系におけるルカーチ理論の位置づけを明らかにすることを目的とする。

#### 二 ルカーチ思想について

一九二三年に刊行されたルカーチの『歴史と階級意識』の意義は、彼が物象化概念を認識論の問題圏に適用した点にある。ルカーチは伝統的観念論の問題、すなわち最終的には物自体の問題へと収斂する主体と客体の分離の問題に取り組んだ。物象化した意識に基づく主体・客体の分離という問題の解決を、ルカーチはプロレタリアートに見出し、プロレタリアートの社会的存在の意識化によって主体と客体の一致を目指そうとした。

#### 三 プロッホにおけるルカーチ受容

一九〇九年に提出した博士論文『リッケルトと現代認識論の問題に関する批判的論考』で、プロッホはリッケルトと対決す

る中で、自身の哲学の根柢を築く「今における存在の非合理性」、すなわちまだ意識によって対象化されていない存在するところ（*Dasein*）を扱った。この問題は後期シェリングの影響を受けたハルトマン経由でのシェリング受容によって深化した。プロットホはハルトマンの *Dasein/Was* の二面的カテゴリー論を受容し、非合理的なもの（*Dasein*）が合理化する（*Was*）プロセスに着目するようになった。

プロットホは、「歴史と階級意識」から影響を受け、マルクスの理論である上部構造・下部構造の関係を自身の思想体系の根柢に据えた。これと連動し、ルカーチが取り組んだ物自体の問題を、「自己を実存において理解する形而上学」、つまり主体・客体がまだ未分化な状態である「生きられた瞬間の暗闇」のアポリエとして解釈し、まだ対象化されていない意識にプロレタリアートの意識を結びつけることで、プロットホの存在論と社会思想は理論的に結びついた。

#### 四 テイリツヒにおけるルカーチ受容

博士論文「シェリングの積極哲学における宗教史の構造、その前提と原理」（一九一〇年）におけるテイリツヒの関心は、「宗教原理」と、いかにして歴史にアクチュアルで具体的な宗教が実現するか、というものであった。この「宗教原理」と「現実の宗教」の関係は、テイリツヒの思想的発展とともに、「宗教」と「文化」の関係としてとらえられるようになり、『社会主義的決断』でそれは「真の起源」と「現実の起源」の関係として引き継がれている。「宗教原理」のことを、テイリツヒは精神の自己関係における統合機能として描き、「アクチュア

ルな精神機能」である思惟、感情、行為といった精神の活動によってのみ、統一機能として描かれた宗教原理は現実化するこ

とができると規定した。彼はルカーチ的マルクス主義理解を展開し、物象化を自律意識の弁証法の必然的帰結であると考えた。テイリツヒは、プロレタリアートの闘争の中に、真の起源と自律意識の断絶の回復を見出し、人間の意識の統合機能と自律意識（理性の働き）の関係の修復を目指した。

以上より、社会的存在と意識、主体と客体の分離をプロレタリアートにおいて統一するというルカーチのテーゼをテイリツヒもプロットホも受容したが、両者の思想体系におけるルカーチの位置づけは異なり、それはシェリング受容に由来すると言える。

#### チャールズ・テイラーと公共宗教論の周辺

近年、公共宗教や世俗主義を巡る議論が活発に交わされている。そのうちでも、本発表ではとりわけチャールズ・テイラーの世俗主義論を取り上げ、大きく次の二つを明確にしようとした。第一に、テイラーの世俗主義論は、彼自身の信仰であるカトリシズムの宗教性との関連において把握することができる。このことから、テイラーの社会科学的不いし政治理論的な主張それ自体が、「公共的」で「宗教的」な性質を帯びていることが確認される。しかしそれと同時に、第二に、テイラーの議論がカトリシズムという個別的な文脈を越えた射程を持ちう

坪光 生雄

る可能性が検討された。テイラーの世俗主義論の構成は、いわば「カトリックによるカトリックのための」政治の実現を企図したものではない。

本発表では、テイラーの世俗主義論を巡るこれら二つの論点に、ユルゲン・ハーバーマスおよびジュディス・バトラーとの対比を通じて接近した。テイラーは、この両者との直接の対話に臨んで、自身の立場を鮮明にしている。まず、テイラーとハーバーマスとの対話において問題となるのは、両者のあいだで「世俗」概念の内実が異なるという事実である。「宗教的理性」と「世俗的理性」との区別にこだわるハーバーマスとは対照的に、テイラーはそうにして宗教を「特別扱い」する傾向に批判的な態度をとる。テイラーにとって世俗主義とは、特殊「宗教」ではなく、今日の「多様性」一般に適切に対応するためのものなのだ。このとき「世俗性」は、宗教的か非宗教的かを問わず、今日の多元的状况を生きる人々の現象学的な生の経験を規定する包括的な枠組を意味している。本発表は、このような概念化が、テイラー自身の宗教的な信仰と響きあっていることを見た。テイラーが世俗主義の名において国家に求める中立性は、「差異を横断する一致」と理解されたカトリックの宗教性の追求が可能になるための「条件」としても要請されている。

バトラーとの対話から明らかになるのも、この「差異を横断する一致」に向けられたテイラーの宗教的な希望である。バトラーは自身のユダヤ的宗教性を背景に、宗教的な言語が中立的な言語へと「翻訳」されることの現実性に疑義を呈する。テイ

ラーはこれに対し、「境界を飛び越える」こととしての「トランスレーション」という新たな可能性を示唆し、中立的な言語への翻訳の義務的な必要を認めない。テイラーによれば、固有の言語的差異によって本来の了解可能性を限界づけられた言説が、中立的な第三の媒介的言語に訴えずとも、それに対して他者である行為者との解釈的な相互作用を通じ、あらゆる境界を越えて伝播することがある。このような越境的なトランスレーションは、前述のカトリック的な一致を目指す実践が取りうる形態の一つであるに違いない。ただし、こうした一致への努力によって、多様性や差異が切り詰められることをテイラーはよしとはしない。それらを犠牲にして目指される「同一性を通じて一致」は、テイラーのカトリシズムの目標とするところではなかった。このことは、現実のカトリック教会に対し、テイラーが示す一定の批判的態度のうちにも反映されている。そこではたとえば、現代の宗教的な「探求者たち」に向けて語りかける教会は、彼らの多様な声に有効に耳を傾けるべきであって、単一的な権威に訴えるたんなるヒエラルキーであってはならないと言われるのである。

テイラーの世俗主義論は、政治理論上の意義を有する点で疑う余地なく「公共的」であると同時に、その動機をなすカトリシズムの信仰と切り離しては容易に理解しえないという点で「宗教的」でもある。そしてこの宗教性がそれ自体、普遍的な一致の理想を指し示すと同時に、世俗主義がより以上に多様性に向けて開かれることを要請するのだった。

## 価値判断をめぐる有神論と無神論

—— Ch・テイラーを中心に ——

鬼頭 葉子

カナダの政治哲学・倫理学者チャールズ・テイラーによれば、人は政治や社会制度等の是非を客観的に問う場合であっても、何らかの事柄について正しいか否か、その正義を問う時、すでに人間が生全体の意味づけを見出す特定の「枠組み」の中で、「善」についての価値判断を行っている。特にテイラーは、人間を善いものとして肯定する枠組みを「アガペー」とし、価値判断における自身の有神論的背景を明確に示している。テイラーは近代的アイデンティティの内在的な「枠組み」が、人間の理性や自然主義的人間観に依拠することによって、生の多様性を容認できず、倫理的行為を要請する源泉としては不十分となることを指摘する。よってテイラーは全ての人が肯定されたアガペーとしての善を、「博愛や正義への広範な道徳的コミットメントを支えうる源泉」として積極的提唱を行っている。

他方、特定の「善」から中立な「正義」を追求するリベリズムを提唱する政治学者ロナルド・ドゥオーキンは、遺作となつた『神なき宗教』において、人格神への信仰を前提としない「宗教的無神論」について論じ、生に「本来的な」意味や、自然に本来的に固有な美など、客観的価値に対する信念を「宗教的態度」とみなしている。有神論を背景とし、道徳的源泉としての善の構想を想定するテイラーの思想は、無神論を擁護するドゥオーキンとの比較によって、明確化される。テイラーはリベリズムのみに基づく政治社会や共同体が、互いの差異を認

めつつ連帯しうる可能性については批判的である。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、政治や社会といった公的領域に参与する際、その個人が「枠組み」を捨象することを意味する。テイラーは、リベラルなデモクラシーについて、自らが依つて立つ枠組みへの意識と他者に対する自己開示という視点を欠くことにおいて、構造的な限界が伴うことを指摘している。テイラーの有神論あるいはカトリシズムの「アガペー」は、彼自ら依拠する「善」を明確化するものであり、競合する異なる善の多元性を保持しつつ、倫理的行動への共通の地平を見出す可能性として捉えられている。

一方ドゥオーキンによれば、宗教的無神論者は価値や美の実在に基づいて「よく生きる」意志をもち、有神論者は価値の実在および神からの促しによってよく生きようとするため、価値の実在という点において両者は共通することになる。しかしドゥオーキンはリベリズムに徹するため、「倫理的独立」を主張し、有神論的宗教を基盤とする価値がその他の価値より優遇される事態を回避しようとする結果、人間の人格や、自然の美についての価値実在論に踏みこんでいる。価値実在論は、多様な人々にその価値を共有することを要求する排除性となり、価値の「宗教性」が個人の経験にとどまり、他者に対する道徳的配慮へと向かう倫理的動機を欠く要因ともなる。宗教的無神論には、テイラーが目指すような、自らが変容し異質なものと他者に開かれる余地はない。倫理的行為が、他者の多元性に対しても開かれたものであるならば、その行為者自身に変容をせまらずにはおかぬであろう。テイラーによれば、近代の排他的



人間中心主義は、宗教と非宗教とに分裂した文化を作り出し、宗教を社会の公共空間から撤退させた。その結果、無神論者や不可知論者をはじめ、非人格的なものへの信仰を自覚する事例等、人々の「信仰」の多様化は明白な事態である。キリスト教信仰は、これらの事態に対応し、多様な仕方でも自らを再定義し、再構成する途上にある。テイラーの有神論的立場は、「善の源泉」が多元化する時代状況に応えようとする、有神論の側からの応答の試みである。

### 社会主義とキリスト教——カール・バルトの場合——

福嶋 揚

ポスト資本主義社会の構想は、現代において喫緊の難題である。そのためには、資本主義の超克を試みて挫折した、近現代の「社会主義」の限界と可能性を問い直すことが不可欠であった。西欧キリスト教は、資本主義経済に対して両義的な存在だった。つまりキリスト教は、「自由、平等、財産、ベンサム」（マルクス）を天賦人権として肯定することで産業資本主義の随伴者となることもあれば、それとは逆に資本主義経済への対抗運動である社会主義運動を基礎づけることもあった。例えばカール・バルトは、スイスの工場労働者の村ザーフェンヴィルで牧師として勤務した時代、キリスト教と社会主義を橋渡ししようとした。

「社会主義 (socialism)」概念は、「親交的」「社会的」「同胞的」等の意味を持つラテン語の *socius* に由来する。ロシア革命より以前に、「社会主義」概念は既存の不正な社会体制に対

する批判的概念として西欧に広がっていた。バルト自身「社会主義」とは「人間の利己と人間への蔑視に基づく社会秩序を、連帯と公正に基づく新しい社会秩序へと取り換えることを目指す、大いなる現代の運動」、「個人が自由と尊厳を取り戻すために、共同体 (*gemeinschaft*) が経済的自治を行う」ことを目指す運動だと述べている。バルトはまた、同時代の社会主義運動の多様性を認識しつつ、それらを「社会主義的政党の諸限界をはるかに超えてゆく一つの運動」として捉えている。

当時バルトが行ったスピーチの一つに『イエス・キリストと社会運動』がある。この講演においてバルトは、キリスト教と産業資本主義の癒着、それに対抗する社会主義運動、さらにそのいづれとも接しつつ相容れないイエス像という三重の視点を提供している。バルトの講演においてイエスは、私的所有論と物心二元論に支配されたキリスト教市民社会に相対して、また人間の根本的で内的な変革をなし得ない社会主義運動に相対して、そのいづれとも妥協しえない存在として立ち現れる。

ザーフェンヴィル時代、バルトは二重の意味で現実の社会主義運動に躍いた。一つは第一次大戦、もう一つはロシア革命である。大戦勃発と同時に、多くの社会主義者は国際的連携を捨ててナショナルな戦争支持へと転じた。バルトは大戦の原因として、「平和を欲するならば戦争に備えよ」という古代ローマ以来の軍事主義、ナショナルリズム、少数の権力者による外交の支配、さらに無秩序な利潤追求としての資本主義を挙げる。これらに対してキリスト教、社会主義・諸学問の三者は屈服したとバルトは考える。さらにロシア革命を観察するバルトは、そ

れが暴力的かつ形式的な転覆に過ぎないこと、少数者による支配という民主主義の過ちが、たとえ民主主義を廃棄しても克服できないことを見抜く。

バルトは、イエスが体現する「社会主義以上の社会主義」を「言い表し得ないもの」、定義できないものと見ている。それはバルトによれば「現実との妥協へと追いつまれているあらゆる道徳と政治と倫理の彼岸にある何ものか」である。「社会主義以上の社会主義」とはネーション・国家・資本の支配を超克する、人間の「自由と尊厳」の成就である。それは目指す未来であると同時に到来する未来、「待つことと急ぐこと」の彼方にある終末論的地平である。

社会主義が貧困や不正という欠乏の現実から出発するのに対して、キリスト教信仰は福音による人間の変革から出発する。社会運動とキリスト教が異なつた出発点を持ちつつ協同し得るということ、さらにまた憎悪や体制の転覆によつてではなく、人間の内的変革によつてのみ新しい社会を建設することは可能であることを、青年時代のバルトは洞察している。

#### バルト神名論と親鸞本願名号論

——〈根元語・世界〉の差異? ——

高田 信良

○バルトは「源空・親鸞の浄土教」のなかに「真の宗教」（神の摂理による驚くべき並行事象）を見るが、「神の名」がそこには無いことだけが唯一異なると言う（『教会教義学』二章一七節3まことの宗教、二六一頁）。（論者は）バルトが自身の依

拠する文脈で理解する「神の名」は見いだされないと指摘し共感するが、同時に言わねばならない。バルト「神の名」論のなかには、親鸞が依拠する文脈で理解する「本願の名号」は見いだされないと。いずれにあつても、「名」と表現されるのは、〈神〉あるいは〈弥陀の大悲〉みずからの〈名のり〉（顕現）に他ならないからであるが、〈神の啓示〉と〈弥陀大悲のはたらしき〉は、全く異質である。プーバーの〈根元語〉思索（我↓汝、我↓それ）を介して両者の異質性と応答性を考える。

○プーバー『我と汝』「世界は人間にとつて、人間の二重の態度に応じて二重である。人間の態度は、人間が語り得る根元語（Grundwort）が二つであることに応じて二重である。この根元語とは、単一語ではなくて対偶語（Wortpaar）である。根元語のうちのひとつは対偶語・我↓汝（Ich-Du）である。もうひとつの根元語は対偶語・我↓それ（Ich-Es）であり、この場合には、それを彼（Er）あるいは彼女（Sie）のいずれかで置きかえても、その意味するところは変わりがない。」（プーバー著作集Ⅰ、みすず書房、昭和四二年、五頁）

○バルトは、「我↓汝、我↓それ」〈根元語〉二重世界「人間は神のもとに生きている、諸物は神の被造物である」に生きている。そのなかで、〈イエスの言行において〉出あわれる〈神の現実性〉が「神の名（啓示）」であり、それは（使徒信条）「神への信、キリストへの信、聖霊への信」に分節されて表現されるキリスト教の「宗教の真実」に他ならない。

○親鸞は、（プーバーの〈根元語〉思索の表現になぞらえると）「我↓汝それ／我↓それ↓汝」〈根元語〉一重世界「すべては生

死輪廻している」に生きている。（生死輪廻の世界）に現れたブッダ（釈尊）の説法（経典）を聞くところで出あわれる（本願名号の現実性）が仏教の「宗教の真実」に他ならない。親鸞は、それを（釈尊の説法）〔『大無量寿経』第十八願〕から（聞き取った）のである。そして、「他力といふは如来の本願力なり」（一九〇頁）、「信心といふは、すなはち本願力回向の信心なり」（二五一頁）等と分節化して表現する。（頁数は「浄土真宗聖典」註釈版）

○バルト「信仰というものは、自発性という点でも、さらに根源的な自由という意味でも、比べるものがないような人間の活動である。……信仰は、主體的な現実化である。すなわち、信仰は、人間の活動として、客體的な事体（*res*）の主体化である。」（一四章六三節聖霊とキリスト教信仰一八二頁）

○親鸞は「生死いづべき道」を求めるなかで（念仏による浄土往生を求める）浄土門仏教の教え（本願を信じ念仏もうさば仏に成る）に出遇う。親鸞における「信心」は、（本願の力）に出遇って、阿弥陀仏の名を称えるありさまのことである。法（本願力回向、本願のはたらき）が凡夫に受けとられた姿であり、称名としてあらわれる姿である。凡夫の称える念仏「行」と本願のはたらき「大行」とが信心において相即一体的に理解されるので、（本願力回向という根源的事体（*res*）の主体化「凡夫の行為として現れるもの」と言える。

○バルトが言う「客體的な事体（*res*）の主体化」（神の言葉が人間「被造存在」のなかに現れること）は、（二重の世界）（神「創造主」と人間「被造存在」との間に（存在の差異性）がある）

におけるできごとである。他方、親鸞が言う「本願力回向の信心」は、（二重の世界）（仏と衆生との間に（迷悟の差異性）がある）におけるできごとであるので、両者には差異性があると同時に（根源的事態の主体化）との構造が同質という意味での応答性も観取される。

#### 塚本虎二におけるキルケゴールの理解

渡部 和隆

本発表は内村鑑三の弟子の塚本虎二に対するキルケゴールの影響を論じる。キルケゴールの引用はまず「弟子はその師に勝らず——基督教会最初の誤謬」というテキストの中で「瞬間」の「天才——クリスチャン」から二回もされている。塚本はキルケゴールを無教会の先駆者と見る内村の図式を継承し、キルケゴールの晩年の教会攻撃を重視している。塚本はキルケゴールの主張を教会主義と無教会主義との闘争という自分の図式に変換し、キリストの福音に対する教会主義の混入を指摘するものだと解釈した。塚本がキルケゴールから引き出したのは、神やキリストとの直接性が教会主義の混入によって失われ、代わりに信仰の特権階級による教会の形成がなされたというキリスト教史の見方であった。塚本はキルケゴールのキリスト教史の見方を高く評価していた。

次に、塚本は万人救済説を論じる時にキルケゴールを引用する。塚本にとって、神と個人との間に何らかの仲介を設ける教会主義は特定の民族、宗教、教派、団体のみに神の恩寵と救済が与えられるという発想の産物であるため、その教会批判は論

理的には万人救済説につながっていくものであった。万人救済説におけるキルケゴールの引用は「私は罪人の首である」と「人類は悉く救はるるか」との二つのテクストの中にある。

「私は罪人の首である」でのキルケゴールの引用は塚本が自分を「罪人の首」として告白する場面であり、「あれかこれか」のデアブサルマタの断片が引用されている。塚本はキルケゴールの言葉を、「罪人の首」という自覚に到達した時の自分の悲惨な状態を描写するのに用いている。塚本は続いて万人救済説に簡単に言及する。「罪人の首」の自覚から、自分ほどの罪人が救われるならば、神が救うことのできない人間はいないと塚本は論じる。「罪人の首」の自覚は万人救済説につながっている。これは内村が万人救済説を唱える時に用いる論法である。塚本は内村の万人救済説を忠実に継承している。キルケゴールの言葉は、このような「罪人の首」の自覚を述べるために使われているのである。

「人類は悉く救はるるか」では、塚本は一方では、聖書解釈の観点からは万人救済説の是非は判断できないという立場にたちつつも、他方では万人救済説を「私の信仰告白」として展開するという分裂した記述をしている。塚本によれば、その原因は神の義と神の愛との矛盾である。塚本においては神の義と神の愛とは人間の理性を超えた形で一致するものであるが、現代のクリスチャンは神の義を放棄し、神の愛のみを強調している。塚本はこの点を批判する。その際、キルケゴールの引用が登場する。この引用は『瞬間』「われわれはみなキリスト者である——キリスト教とは何であるかをすこしも知らずに」から

である。塚本はキルケゴールを引用し、神の愛ばかりを求めて神の義を蔑ろにする「現代クリスチャン」を強く批判するのである。しかし、神の義と神の愛との双方を信ずるのは論理的に考えれば矛盾であり、したがって塚本の万人救済説は理性を超越した一種神秘的な雰囲気すら帯びる。それを支えるのは神の主権の絶対性である。塚本は神の意志を理性や道徳よりも上位に置いている。塚本は、たとえ万人救済説という「信仰告白」が神によって否定されることになっても、神の御意に従うという極端な主義を唱えている。塚本にとって、神の御意は、一方で理性を超えるため、神の義と神の愛との矛盾を抱え込むような形で万人救済説の展開を可能にし、他方、神の主権の絶対性のゆえに、万人救済説の「信仰告白」を捨てても神の御意に従うという極端な主義を可能にした。

キルケゴールにおける予感と気分の構造について

後藤 英樹

キルケゴールによれば、歴史の推進力のうちに取り込まれた人間に生起する「歴史的な予感」と呼ばれる能力があらわれることがしばしばあり、予感は知識に限りなく近いものでありながら、知性による予感への無限の接近、つまり可能性を見抜く能力によって、通常の論理的帰結では記述され得ない高次の認識能力によって未来は看取される。だが予感は未来を俯瞰する眼の方向性とは連結しておらず、逆に過去を見つめることによって、過去からの反射を受けて未来にあるものが登場してくる。つまり、予感は過去のもとにある可能性の概念と深く結び

ついでおり、可能性を見抜くためには、可能性の予感を顕在化する能力、つまり人間の想像力によって予感を釘づけにしなればならない。予感は想像力と連関しおり、想像力は永遠なものを志向する能力であると同時に、時間的な認識を基底するものである。キエルケゴールにとって予感と呼ばれる人間の意識に根差した能力は、生存する営みにおいて個人にそのつど自由の行使あるいは決断を迫るものであり、そこから憂鬱、諦め、イロニー、不安、恐れや絶望などのさまざまな気分が生まれる。

気分とは人間精神がさまざまな実存状況に応じてあらわれる心的現象のことである。個々の特定の実存状況には特定の気分が存在し、呼応する気分を自らの内面で吟味することによって、その内容を解釈することができる。キエルケゴールの場合、父ミカエルの憂鬱に対する暗い気分は、息子が父の厳しい信仰の態度の奥に罪の影が深く隠されていることを気づかせるほどであった。父は子に自分の姿を見、子は父の中に自分の罪の姿を覗き見るようにして、暗い気分は父子の間に憂鬱を伝搬させるようなつながりをもたらしたのである。キエルケゴールがこの世で幸せになろうとするには余りにも憂鬱であり、そして余りにも宗教的であった。彼自身の秘密のうちには、憂鬱が宗教的範疇として、彼自身のみならず、父ミカエルと婚約者レギーネとに結びつき、重要な気分として彼の罪責意識と彼の特別な神関係の間に密かな内なる葛藤として横たわっていた。それだけに、密かな神関係が特別な召命感と結びつき、「特別な十字架」を彼に背負わせたのである。そこにはキエルケゴール

が特別な恩寵体験を受容し、恩寵にふさわしく、神の前で誠実であろうとする厳しいまでの真摯な姿勢がみられる。彼は特別な恩寵に与つたために、余りにも神から隔てていると痛感し、無限なまでに隔たる深遠を埋めようとさまざまな予感が登場し、恐ろしい病的なまでの気分に変えおののいたのである。病的なまでの憂鬱となって自己を釘づけにし、自己を壊滅するばかりの罪責意識のゆえに、罪のゆるしの恩寵を必死に求めたのだが、罪のゆるしの信仰ほど困難なものはない。それは生涯にわたる修煉となり、死の床に臥してなおも罪のゆるしを願いつけたのである。

キエルケゴールにおける予感と気分の構造は吸血鬼（*Vampir*）的である。彼は生きながらにして死ななければならなかった。それはロマン派の精神と家族が抱えていた呪詛観が混じり合った産物である。キエルケゴールにおける予感と気分の解釈は家族の呪詛観が中核をなしており、それを血族の運命的必然性に対応させた。キエルケゴールのように感受性の強い人間においては、ロマンティックの憧憬とリアリズムの絶望の繰り返しは、とりわけ強烈であったにちがいない。その精神の激動において、キエルケゴールの予感は絶えず呪詛から解放される道を模索しながら、それが不可能であるという気分を獲得し、闘い続ける真摯な姿であるとはいえないだろうか。

## 日記を資料としたキエルケゴール研究とその展望

鈴木 祐丞

キエルケゴールは、著作活動のかたわら、最晩年まで日記を書き続けた。彼の日記は、これまで、彼の伝記の作成の資料として活用されることはあっても、それが有するいくつかの問題点から、彼の思想の研究の資料としてはほとんど活用されてこなかった。二〇〇〇年前後から、日記は、ようやく研究資料としてのそのあるべき地位を回復しつつある。

キエルケゴールが書き残したものをほぼすべて集めてみると、新版原典全集(SKS)にして二八巻分(一一五八五頁)に及ぶ。そのうち著作は一六巻分(一六〇五三頁)である。そして、日記は、九巻分(三八六五頁)であり、SKSのおよそ三分の一を占める。日記の内容は多岐にわたり、日々の出来事等の記録、著作と関連したアイデアのスケッチ、さらには彼自身の信仰のあり方をめぐる思索などが書きつけられている。

このように量的・内容的に豊かなキエルケゴールの日記は、著作の内容の理解の手助けになりうるので、彼の思想の研究において重要である。本稿では、さらに一歩進めて、次のことを主張する。すなわち、キエルケゴールの日記は著作には還元しえない思想的内容をもち、そして著作と日記とを重ね合わせるところにキエルケゴールの思想の全貌がはじめて姿を現しうるがゆえに、彼の思想の研究にあたって日記は必要なのである。その論拠を示すと次のようになる。『非学問的あとがき』を手がかりにして言えるのは、キエルケゴールは、「二重の内省」という仕方でもキリスト教と向き合い、「間接的伝達」によって

読者と向き合ったということである。すなわち、彼は、キリスト教という宗教的真理に対して、「この思考のただなかに身を置いて生き、これを自己の内面性にかけて獲得しようとする」仕方でも思考し、向き合った(二重の内省)。そして、彼は、著作家として、こうした自分の二重の内省を読者に伝えようとしたのではなく、読者各人にそれぞれの生の現場における二重の内省を促したのである(間接的伝達)。なお、このように「：実存に生きる者として自己自身の思考に本質的に関与する。つまりその思考のただなかに身を置いて生きる」思想家のことを、キエルケゴールは、同書において、「主体的思想家」と呼んでいる。かくして、主体的思想家キエルケゴールにとって、著作は、間接的伝達の手段なのである。そして、主体的思想家キエルケゴールにとって、日記は、二重の内省の表現のための媒体であると言えるはずである。以上から、キエルケゴールの思想の研究のために、日記は(重要であるというより)必要だ、と結論付けることができるだろう。著作だけを窓口としてキエルケゴールの思想を眺めたとしても、そこで垣間見られる彼の思想とは、あくまで主体的思想家キエルケゴールが著作家として読者向けに述べた思想にすぎず、主体的思想家キエルケゴールの思想の全貌を理解するためには、著作のみならず日記も活用することが必要なのである。

この本稿の主張は、彼が一八四八年ごろに執筆した『キリスト教の修練』から例証することができる。キエルケゴールは、『キリスト教の修練』を通じて、キリストとの同時性という理想的な信仰のあり方を高々と掲げ、読者各人に、それと自分の



姿を対比することで自省を促すという仕方、間接的伝達を行った。そして、彼の日記からは、こうした著作活動と密接にかかわる彼の二重の内省を読み取ることができる。すなわち、彼にとつては、国教会からの迫害などを覚悟の上で『キリスト教の修練』を執筆・刊行することが、彼自身に向けられた神意への応答だったのであり、信仰の表現だったのである。『キリスト教の修練』と日記から得られるこれら二つの理解を重ね合わせるところに、主体的思想家キルケゴールの思想の全貌が姿を現していることが知られるだろう。

キルケゴールとキリスト教正教——靈性をめぐって——

中里 巧

キルケゴールは日記のなかで、聖霊（聖神）について、「聖霊とは、私と第三者とともに抱擁する聖なる我々：実存の場所である」と述べるとともに、聖霊は、キリストを模範とする人生（実存）を実際に生きていくとき不可避免的に直面する苦悩を慰めるものであり、人生を導くいわば長老である、と述べている。キルケゴールは、実存の領域である二項の紐帯として働くものとして、聖霊（聖神）を理解していたのであり、正教の「共働」概念ときわめて類似すると云つてよい。キルケゴールの日記にある正教に対する理解は、正教キリスト教が必然性のうちのみ真実を見出そうとしているといった、まことに表層的——面的理解にとどまっていることが明白であろう。しかし、キルケゴールの日記に綴られている正教批判は、キルケゴールが存在拘束されていた当時の有意義性体系から離れて、精

神史的に見直してみると、むしろ正教擁護として理解できるのである。キルケゴールは、最初期キリスト教界からの儀礼伝統にもつばらこだわり続けるだけであつて、総じて教会伝承をひたすら儀礼として無意味に継承してきたのが正教の姿である、と考えている。正教が正当なキリスト教であるなら、つねに教会伝承をそのつど新たに意味を取り直して、たんなる過去の事象を伝承するのではなくて、過去の事象に伴っていた意味内容を、そのつど新たに刷新して生きた意味として主体的にまた実存的に継承しなければならないというのが、キルケゴールによる正教批判の骨子である。キルケゴールは、アウグスティヌスを評価しているが、正教のアウグスティヌスに対する評価は、ペラギウス論争において明白である。ペラギウスは、信仰に依拠しなくても、徳が十分にあり十全に行いが道徳的であるばあいには、その人は義人とされるのであつて、信仰は必要ではない、と主張した。他方アウグスティヌスは、人は行いによつてはいかなるばあいであっても義人とされることはなく、信仰によつてのみ義人とされるのであると主張した。ニュッサのグレゴリオスは、恩寵と人間の自由意志はひとつの事柄の二つの側面であり、信仰と行いは分ちがたくひとつに結びついていると考えている。二つないしは三つの本質的に異質な事象が分ちがたくひとつに結びつくという考えは、正教において「共働」という言葉で概念化されている。ペラギウスもアウグスティヌスも共に、不二であり一体的関係にある信仰と行いの結びつきを、分断したというのが正教の主張である。キルケゴール思想を支える論理構造の骨格は、よく知られているよう

に、十八世紀末から十九世紀前半のドイツ観念論に特徴的な主観―客観（客体）概念に依拠した弁証法であって、キルケゴール思想のばあい、第一項に「主観」概念、第二項に「客観」概念があるとすると、第三項として「主観」と「客観」を結びつける働きをする概念があり、この紐帯としての第三項が、キルケゴール思想における思索の要でありいわば発生源として重要な意味をもっている。キルケゴールは、ルターが藁の書と呼んで非難した「ヤコブの手紙」を好んで引用している。「ヤコブの手紙」には、「アブラハムにおいては、信仰が行いと共に働きの、その行いによって信仰が全うされた」「人が義とされるのは、行いによるのであって、信仰だけによるのではない」と書かれている。第三項もしくは隠された第一項は、キルケゴールにとっては直接に表現することが不可能であって沈黙して静寂を保つ以外にはない靈性の局面に他ならない。キルケゴール思想においては、この靈性の局面を堅持しつつ靈性の本質を我々の言葉の視界へもたらすという論理的には明白な矛盾を公然と犯すとき、第三項もしくは隠された第一項は、二つの相互に乖離しつつも相補的である二つの言葉や意味内容や概念という仕方、表出されるのであり、これは正教の「共働」ときわめて類似している。

### 第三部会

マルブランシュにおける「在りて在るもの」

大野 岳史

ニコラ・マルブランシュは十七世紀合理主義の哲学者であり、またアウグスティヌス主義者でもある。同時代の哲学者であるデカルトが神学や当時のスコラ哲学から距離をとうとうとしているのに対して、マルブランシュはデカルトと類似した議論を展開しながらも、神学の権威を念頭に置き続けている。そのため、マルブランシュはデカルト哲学にはないものを持ち込むことになったはずで、おそらくその一つが「出エジプト記」第三章一四節に由来する「在りて在るもの」である。

マルブランシュの主要著作において、「在りて在るもの」は五箇所 で用いられている。まず『真理の探究』第三部第二卷第五章では、存在するものすべてを含む神に対して、「普遍的存在、あるいは神自身がそう名乗ったように、在りて在るものと呼ばれる」と補足される。『真理の探究』第三部第二卷第九章では、被造的精神を超えている神の名として、マルブランシュは「在りて在るもの」を提示し、それを「制限なき存在」、「まったく存在」、そして「無限で普遍的な存在」と言いかえる。『形而上学と宗教についての対話』第二対話でマルブランシュの代弁者たるテオドールは、個別の存在とは明確に区別すべき普遍的存在を提示し、アリストはこうした存在が「在りて在るもの」だと考える。『形而上学と宗教についての対話』第八対

話では、神は常に一であり、常に無限であり、また完全に単純で、あらゆる完全性から複合された存在であること、そして神が天使を通してモーセに語ったように、存在（そのもの）であつてかくかくの存在ではないことが語られている。最後に『キリスト教の哲学者と中国の哲学者の対話』冒頭で、キリスト教の哲学者は「在りて在るもの」を「その本質のうちに、あらゆる存在のうちに在るレアリテと完全性のすべてを包含する存在、あらゆる意味で無限な存在、要するに存在（そのもの）」と言い換える。

体系的な名著と考えられている『形而上学と宗教についての対話』に関して、神についての言説は「存在そのものとしての神」、「無限性」、そして「一性」の三つの観点から成るものに纏めることができる。これらのうち、「存在そのものとしての神」はまさに「在りて在るもの」と言える。しかし『形而上学と宗教についての対話』第八対話に基づけば、無限性や一性は「在りて在るもの」から帰結する特性に過ぎないか、あるいはそれらを総括して「存在（そのもの）」と言えるように思われる。どちらにせよ、「存在」は一性や無限性よりも特権的な意味をもつと考えるべきである。また「普遍的存在」については、「在りて在るもの」と言いかえになっている箇所があり、無限性よりもいっそう「在りて在るもの」に近いように思われる。「存在」、「無限性」、そして「一性」などは、「哲学者の神」にも見出せるだろう。このことは、「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神であつて、哲学者の神、学者の神ではない」というパスカルの見解を拒んでいるように思われる。確かに、

マルブランシュの「神」認識において、「御言葉」という神学的概念は非常に重要な意味をもつが、「在りて在るもの」を提示するときには、「三位一体」や「御言葉」といったキリスト教神学の中心概念を用いている箇所はなく、「在りて在るもの」とキリスト教神学に固有な概念が直接結びつくとは考え難い。また「在りて在るもの」が「普遍的存在」を直接表示していると考えることができるならば、そこから「制限なき存在」や「無限な存在」へといったる途が開けるだろう。つまり、マルブランシュにおける「在りて在るもの」を「哲学者の神」とする理路が「普遍的存在」という概念を媒介に確立するのである。

#### 神秘家の「願ひ desir」

—— ミシェル・ド・セルトーに寄せて ——

渡辺 優

近代以降の「神秘主義」論には、概して「現前の体験」中心主義的傾向が認められる。神・絶対者との「合一」融合という「現前の体験」を神秘主義の核心とみなす思想的傾向の陰で、いまだ現前しない神・不在の絶対者を求めている「願ひ・焦がれ [desir]」——実はこれこそ神秘家たち（とりわけ近世の神秘家たち）の主題なのだが——は、現前の体験に比べて何か劣つたもの、最終的には乗り越えられるべき否定的なものともなされがちであった。本発表は、神秘家の「願ひ」を主題化することで従来の思想的傾向を根本的に転換し、新たな「神秘主義」論の糸口を探る試みである。

我々の研究の導きの星は、フランスのイエズス会士ミシエ

ル・ド・セルトー（一九二五—八六）である。『神秘のものがたり』（一九八二年）に至る彼の神秘主義論の真価は、没後三〇年が経とうとする今も汲み尽くされてはいない。同書の最後、セルトーは、神秘家とは「他者≠神」より到来する或る根源的な「願い」に打たれ、他者に焦がれ他者を求めての歩みを止めることができない者である、と定義した。彼にとって神秘家を読むとは、神秘家の「願い」を読むことであつた。このような「願い」へのまなざし—ラカンの精神分析から受けた影響も見逃せない—は、つねに神秘家の「言語活動」に注がれていた。

セルトーによる神秘家の「願い」論の原点をなすと思しきは、イグナチオ・デ・ロヨラの『霊操』についての小論「願いの空間、あるいは『霊操』の礎」（一九七三年）である。セルトーによれば、『霊操』というテキストは、書かれたテキストの「外」にあつて未だ現前していない経験、霊操を手ほどきする指導者と霊躁者とのあいだの、神を軸とした対話的経験に開かれていゝ。ところで、両者の応答を起動するのは、他者≠神から到来して霊躁者を襲い、その他者を希求せしめる根源的「願い」である。この「他者（へ）の願い」こそ『霊操』の生命であり、このテキスト全体が証し立てているものである。議論の焦点は『霊躁』第一週冒頭のテキスト「源と礎 [Principio y fundamento]」に置かれ、このテキストが「何をしているのか」をセルトーは問う。その第一のはたらきは、神以外の何のものにもとられない根源の願望の起動・解放である。彼はまた、このテキストがひとつの「境界領域」—霊躁者がそこから出て来た場と、霊躁の場の「あいだ」—にあることを指摘する。

曰く「断絶は、既存の言語活動の中に、そこに願いが覗く空間を拓く」。言語活動の切れ目こそ、そこに願いが到来する場である。ところで、こうしたテキストの動的構造は『霊操』全体のものである。そこには、新たな「場の想設 [compositio]」を繰り返すことで「願いの空間」を拓く切れ目を生み出し続ける、テキストの運動が認められるのである。

我々はセルトーの読みを受け継ぎつつ、彼の終生の研究対象でもあつた十七世紀フランスの神秘家ジャン・ジョゼフ・スユラン（一六〇〇—六五）のテキストを読んでみたい。ここで扱うのは、いずれも彼の自伝的著作『経験の学知』（一六六三年）に記された、テキストの創発と断絶という二つのシーンである。前者は、ルダンの悪魔憑き事件後、およそ二〇年にわたり書くことから遠ざかつたスユランが再び書き出すシーン。後者は、『経験の学知』の中でも最も異様な体験描写に満ちた第三部の最終章において、あらゆる超常の体験を去つた境地である「信仰の状態」—スユランの神秘主義の真の主題—を彼が語るシーンである。我々はそこに、スユランに取りつく根源的「願い」を読む。

神秘家とは、何らかの特権的な体験 (expérience extraordinaire) の所有者であるというより、果てなき願望 (desir extraordinaire) に打たれ、駆られる者ではないだろうか。少なくともそう考える方が、神秘家のテキストのより創造的な読みは可能になると思われ。

ハイデッガー「黒ノート」における神について

田鍋 良臣

ハイデッガーは一九三〇年代の中盤以降、講義や講演のなかでヘルダーリンの「神々」やニーチェの「神の死」の問題に取り組んでおり、また『哲学への寄与論稿』では「最後の神」について語っている。ほぼ同時期に語られたこれらの神（あるいは神々）は、ハイデッガーのいわゆる存在史的思索において、いったいどのような意味をもち、またいかなる関係にあるか。この問題は、当時の資料がほぼ出揃った今日においても、いままなお十分に解明されていない問題のひとつである。昨年刊行された始めたいわゆる「黒ノート」の最初の「考察Ⅱ―Ⅵ」（黒ノート一九三二―一九三八）ハイデッガー全集第九四巻）は、この問題を考える上で重要なテクストである。なぜなら、そこに収録された八年におよぶ思索の記録は、まさに当該の年代をカバーするのみならず、これまで知られていなかったような神についての独特な思想が語られており、この問題に新しい光を投げかけうるものと期待できるからである。本発表では、とくに一九三四年から一九三八年ごろに書かれた「考察Ⅳ―Ⅵ」に注目することにより、一九三〇年代中盤以降のハイデッガーの神をめぐる思索を、統一的な視座のもとで捉えることを目指す。

この問題を見ていくうえでまず注目すべきは、「神はどこにいるか」という問いが提起される「考察Ⅳ」である。ハイデッガーは、神の所在を問い求めるのにふさわしい場所を「現の異郷」なるものうちに見出すのだが、それはまた存在の真理が生起するのに不可欠な「現―存在」でもある。この異様な現―

存在はさらに、「世界」が開け「大地」が閉じ、「神々」が逃走し「来るものたち」を待望する困窮の場所ともみなされる。現―存在をめぐるこのような性格づけは、同時期の『芸術作品の根源』やヘルダーリン講義と通じるものである。これらにおいてハイデッガーは、芸術の本質に位置する詩作こそが現―存在の場を開き創設すると語っていたが、「黒ノート」においても同様の思想が述べられている。

現―存在はまた「黒ノート」のなかで「最後の神」と連関づけられている。しかし、「別の始源」への移行や最後の神の「傍過」に定位したそこでの記述も、同時期の『哲学への寄与論考』と多くの部分で重なるものである。ここで問題とすべきは、将来的な最後の神と既存する神々との関係性であろう。「黒ノート」と『哲学への寄与論考』を照らし合わせることで、前者が後者の動向（逃走か到来）の「最終決定」を担うことが明らかになった。ハイデッガーはそこに、すべてを追い越す最後の神の比類なき卓越性を見ている。

以上のように、「黒ノート」での神（ないし神々）に関する議論は、同時期の他のテクストと本質的に共通している。けれども、「黒ノート」には従来あまり見かけることがなかったもうひとつの神に関する思想が見受けられる。それはキリスト教の神である。「考察Ⅵ」のなかで「無制約的な平均」あるいは「あてにできるもの」と特徴づけられるこの神は、合理的な近代世界にふさわしい神であると言われる。そのためこの神は、別の始源にかかわる最後の神や神々の対抗者とみなされるが、そのことは同時に、この神が「巨大なもの」としての近代的な

工作機構の一翼に位置づけられていることを含意する。「神の死」を語るニーチエの神理解も、基本的にはこうした近代キリスト教的な神を前提にしたものとされる。さらにハイデッガーは、存在の問いを避けるものとして、キリスト教自体を批判しており、「考察Ⅵ」の最後の箇所では、近代キリスト教の諸形態のうちに本来的な「神喪失」を指摘している。だがその一方で、キリスト教的な「全知神」の喪失にこそ存在忘却を克服し存在の真理を探究しうる思索の可能性が認められる。この文脈で問うべきは、形而上学とキリスト教の存在史的な関係であるが、これについては別の機会に論じたい。

### 「美的状態」を通しての社会変革——シラーの批判理論——

田口 博子

「人間の美的教育についての書簡」において、力に依拠する「自然国家」を「道徳的原理に即して」「道徳的国家」に改造しようという試みが生じるとフリードリッヒ・シラーは主張する。改造の試みの一つであるフランス革命は旧き社会を解体したが、いまだ新しき社会を創りだしていない。この混乱状態を解消する鍵をかれは「美」に求める。今回の発表では美的状態に取り組む第二十二書簡を中心にこの問題を考察して行く。

第二十書簡で心は「感性と理性が同時に活動しているような一種の中間的な気分」を通じて感覚から思想へ移行するとシラーは述べる。この状態で「心は自然的にも道徳的にも強制されないが、にもかかわらず双方の方法で活動して」いて、自由な気分である。

人間が感覚する場合受動的規定を受け、思考する場合は能動的な規定を受ける。それに対して美的状態は規定に制限がない「美的規定可能性」の状態である。特定の作用がどのように心に影響を与えているかということの問題にする場合、美的状態あるいは美的気分は「無」(NIE)である。しかしながら「その気分のみで一緒に働いている諸力の総和に注目するかぎり、心情における美的気分はふたたび最高の実在の状態」である。「この人間性の全体を含んでいる心情のあり方は、あらゆる機能の働きの可能性の根柢なので……それゆえにいかなる個別の機能をとりわけ優遇することはない。」

さて美的状態以外の状態では人間の自己は自律していなくて、緊張をなくすために他の状態に移行する。この連鎖のなか、すなわち時間の枠内に自己は存在する。それに対して「美的状態だけが、自らの裡で全きものなのです。というのは美的状態の根源であり、それを継続させる諸条件はそれの中で統合されているからである。」そして「ここでのみ、われわれは時間から切り離されているかのように感じる。……あたかもわれわれの人間性が外的な諸力の作用によっていかなる中断を蒙ったことはないかのように。」ここではカイロスとの類似性を指摘できるであろう。

それから美的状態と感覚あるいは感性と思考の関連をシラーは論じて行く。外界の印象を受感する場合、心は柔軟になるが緊張を欠くことになる。他方われわれの思考力を緊張させ、それを抽象的な諸概念にする過程では、精神は感覚の魅力に対して抵抗を行うが、その代償として精神の柔軟性がなくなる。



「それに対して真正なる美の享受に身を任せたならば、まさにそのような瞬間において、われわれは感受する受動的な力と能動的な力を同程度にわがものとするのです。」この種の享受を求め、その後には特別の感覚や行為に方向づけられたり、逆にそれとは別の感覚や行為が不適切で不愉快に感じられたりした場合、それは純粹な美的作用を体験してはいないことの証左である。しかしながら現実で純粹な美的作用を見出すことは決してできないのも事実である。

第二十三書簡の冒頭に「……一言で言えば、感覚に基づいて行動する人間を理性的にする道は、そのような人間をまず美的にする以外は存在しないのです」とある。成員がみな十分な道徳性を有する理想的な国家の建設を至上の命題とすれば、美あるいは美的状態は所詮その手段にしか過ぎなくなる。しかし第二十六、二十七書簡では道徳に基づいた倫理的な国家は国家の形態としては第二段階で、その最終形態は美的状態あるいは遊戯に基づいた美的国家である。また美的状態は道徳性を促進することのみに有利なだけではなく、他のものを促進するのにも同様に有利である。ただしそれは間接的であるのだが、この現実を超越するもの、現実や実在性から自由である、なにもものにも規定されていない状態に注視すれば、否定神学との関連性が視野に入ってくるのではないか。

シェリングとヘーゲルにおける自然的宗教について

諸岡道比古

本論は、シェリングの哲学的宗教とヘーゲルの絶対的宗教とがいわゆる自然的宗教とどのような関係にあるか、を検討するものである。

自然的宗教は、近世ヨーロッパの思想家たちが地理的視野の拡大や宗教の判断基準の多元化等を経験し、世界各地に存在する多種多様な宗教と呼ばれるものの原型や本質を合理的に探究することから得られた宗教概念である。自然的宗教は山川草木を神として崇拜する自然宗教とは異なり、思想家たちが主張する理性宗教や道徳的宗教等で示される合理的宗教である。その淵源は理神論に求められるが、この思潮とは異なる自然的宗教探究の流れを、レッシングやシュライエルマッハーのように積極的宗教の存在意義を認めながら、積極的宗教の内在的真理として人間本性に内在する自然的宗教の実現を求めめる考え方にみることができよう。

啓示に基づく宗教を自然的宗教に對置する啓蒙期以来の宗教分類に対し、シェリングは宗教一般を非学問的宗教と学問的宗教に分ける分類法を提示する。非学問的宗教には神話から生じる神話の宗教と啓示から生じる啓示に基づく宗教とを配する。学問的宗教には理性認識とは同一ではないが自由な哲学的認識の宗教として哲学的宗教を定立する。この分類の正当性をシェリングは人間本性に内在する「自然的な宗教的原理つまり神を定立する根源的原理」から説明する。それによれば、人間は根源的に神と結びつけられているが、最初の人間によりこの

根源的關係が破棄される。そこでこの宗教的原理は根源的關係を回復しようとして意識の中に修復の過程を発生させる。これが神話において生じる神話の宗教である。神話の宗教により關係の修復がなされたとしても、人間が神の意志を無視したのであるから、真の關係回復には、神の意志との和解が必要である。それを行うのが神の意志を啓示する啓示に基づく宗教である。神話の宗教と啓示に基づく宗教とを、このような神との根源的關係回復の歴史と解釈する学問的宗教が哲学的宗教である。シエリングは神話の宗教こそ自然的な宗教原理から発する自然的宗教とする。しかし哲学的宗教を彼は、二つの非学問的宗教を媒介する宗教であり、人類が実現すべき宗教としている点からして、積極的宗教の存在意義を認めた上で人間本性に内在する宗教の実現を考える思潮に属している。

ヘーゲルは宗教の概念を「意識の中に自らを実現した精神」と規定した後、精神の自己展開として宗教を具体的に規定していく。それによると宗教一般が「規定された宗教」と「完成された宗教」とに分類される。規定された宗教には直接的宗教としての自然宗教、ギリシア人とユダヤ人の宗教として美と崇高の宗教、ローマ人の宗教として合目的性の宗教が配置される。これらの宗教が区別されるのは精神がどれだけ有限性から解放され自己展開しているかに基づくが、完全に解放された段階が完成された宗教である。完成された宗教はヘーゲルにとってキリスト教であり、精神が自己展開し自己回帰した絶対的宗教である。とはいえ、キリスト教は「啓示された積極的宗教」であり、啓示という外在的媒介を持っている。しかし啓示が人間に

宗教をもたらすのではなく、意識のうちに宗教を呼び起こすだけである。積極的宗教としてのキリスト教は表象という形式で絶対的精神である神を表すが、この内容を概念形式で思惟する哲学が明らかする。このようにヘーゲルは精神の自己展開として積極的宗教を認めながら、人間精神に内在する絶対的宗教を主張する。

シエリングもヘーゲルもいわゆる自然的宗教を否定しながらも、積極的宗教に通底する哲学的宗教や絶対的宗教を提示する点からして、積極的宗教の存在意義を認めながら人間本性に内在する自然的宗教を考える思潮に属している、とすることができるとであろう。

エックハルトにおける人間知性の様態について

西村 雄太

中世ドイツの神学者、マイスター・エックハルト（一二二〇頃—一三二八）は、『ラテン語説教』第二九番において「知性認識は非被造的である」と述べている。その際に、彼が根拠としているのは、「存在」と「知性認識」との峻別である。知性認識は非被造的であり、それ以外の存在は被造的であるとされる。だが、グラープマンが「存在欠如」(Seinslosigkeit)と名付けた神に対する存在否定は、『パリ討論集』において、人間の認識作用としての知性認識にもまた適用されている。そうすると、認識作用としての知性認識もまた非被造的ということになってしまわないだろうか。そこで本発表では『パリ討論集』の「存在欠如」について詳細に検討を加え、「存在欠如」がど

のような意図を持って主張されているかについて考察した。

『パリ討論集』「第一問題」では、「存在者としての規定」を有していないという点で、「知性認識」と「知性に関係するもの」との一致が語られる。前者は神そのものであるところの知性認識であり、後者は我々の知性的な認識作用に関係するもののことを差している。だが、前者が存在より崇高であるとされるのに対して、後者は単に存在とは別の条件のもとに属するとされるにすぎない。神の知性認識が万物の原因であるのに対して、我々の認識作用が存在者によって原因されると言われるように、両者は決定的に相違しているのである。

それでは、我々の認識作用に関係するものの「存在欠如」が強調された意図は如何なるものであったのだろうか。エックハルトは、志向的に存在する「魂の内なる存在者」とカテゴリーに限定されて「ここ」や「今」の内に存在する「実在的存在者」とを混同してはならないと主張する。つまり、認識の秩序と自然的事物の秩序は決して混同されてはならないのである。したがって、「知性はそれ自体としてはここにないので今あるのもこのものであるものでもないが、魂の本性的能力としては或るものである」という言明は、矛盾を含むものではない。知性は、認識の秩序においてある限りは、如何なるカテゴリーの限定からも自由であるが、それが「ここ」と「今」において存在する魂の能力である限りにおいては、或る何かとして存在しているのである。

このことはまた、魂と知性的認識作用に関係するものとの関係性が、基体と付帯性の概念で捉えることが出来ないこととされて

いることも適合する。それらはむしろ認識能力と認識対象との関係にあるのである。それは、知識が、基体と付帯性との関係において、つまりあれこれの知識を有する魂として理解されるのとは根本的に異なっている。そのような理解のもので、認識能力は、それが認識能力である限りにおいては、認識対象からのみその存在を得るとされるのである。

それでは、我々の知性的認識作用の対象は何であろうか。エックハルトは、知性が認識対象の事物をその根源において把握すると主張する。その根源において、知性は神の内に存在する事物の理念的規定を把握する。その限りにおいて、知性は非被造性に与っているのである。言い換えるならば、たとえ知性認識が、個々の人間の魂において自然に実在する事物よりも時間的に後に生じるとしても、知性があらゆる個々の事物に先んじた普遍的な概念を有している限りにおいては、神の非被造的な知性認識を我々の知性が分有していると言うことができるであろう。知性認識それ自体は、神そのものとして、あくまでも非被造的なものである。

#### エックハルトの人間本性理解

—— インマヌエルという観点から ——

田島 照久

ドイツ語説教では「神は神の全ての神性を携えて魂の根底にいる」と語られる。人間の魂は「内在的超越としての神」を宿す存在であると受け取るこうしたエックハルトの特異な人間理解はキリスト教信仰の一体どのような伝統を継承しているもの

なのであろうか。

キリスト教における人間存在理解の出発点は「我々にかたどり (ad imaginem)、我々に似せて (similitudinem)、人を造るう」(創一・二六)と「旧約箇所にある。「神の像」(imago dei)とはトマスによれば、すべての人間に固有な、それゆえたとえ人がどんな罪を犯したとしても取り去られることのけつしてない知性 (intellectus) と自由意志 (liberum arbitrium) という魂の有する能力として理解されてきた。一方「神の似姿」(similitudo dei) はギリシア教父の間では人間が最終的に到達すべき理想的な姿として理解され、所謂「人間神化」(テオシス) 思想」が展開されてきた。エックハルトの imago dei 理解はどうであらうか。人間は一なる神の全実体の像にしたがつて、端的に神自身に、神である一切のものに、神の本性に、神の存在に、神のわざに、神が神自身のもとにある神の根底にかたどつて創造されていると理解する。すなわち「神は神の全ての神性をたずさえて魂の根底にいる」といういわば「内在的超越としての神」を宿す存在としての人間理解は、エックハルトの以上のような imago dei 解釈を前提としているものであるといえるのである。

その上で新約における救済論的な事態が次のように受け取られる。「ヨハネ福音書一・一四」をウルガータ訳聖書に従つて「言は肉となつて、わたしたちの内に住んだ」と受け取り、「われわれは神の子である。しかしそのことはまだ明らかになつていない」(一ヨハ三・二) という無知にある事態の聖書箇所が引かれ、芸術家が木材や石から何も変化させることなく、像を

彫り出すことになぞらえて、こうした無知からの解放が浄化と目覚めによつてもたらされる事が説かれる。そして「それゆえに、われわれが神に祈るのは、本性によつてわれわれがそれであるところのものが『像にしたがつて』(ad imaginem)、『恩恵によつて (per gratiam)、『似姿にしたがつて』(ad similitudinem) (創一・二六) 現れることである」と語られるのである (In Joh. n. 575)。

エックハルトは、神の子 (ロゴス) の受肉は、神の養子とされるという恩恵を各々の人間にもたらしたのであり、この恩恵を通じて、人間はキリストと似たものとなり、その似姿によつて「われわれは神の子らである」ということが生起することになると説くのである。そして「言が」ただ単に「肉になつた」だけではなく、「肉になつた言がわれわれの内に住んだ」ということは、「恩恵の上の恩恵」、「恩恵に次ぐ恩恵」であるとする。ドイツ語説教ではこうした理解がさらに先鋭化し、あなたの人性(人間的本性)とキリストの人性との間にはいかなる区別もなく、それはひとつの同じ人性であると語られるにいたる。それ故に、「イザヤ書」七・一四は次のように解釈される。

「乙女が身(こ)もつて、子を生むであらう」とは、キリストについて言われており、「そして彼の名はインマヌエルと呼ばれるであらう」、すなわち「神はわれらとともにある」とは、われわれひとりひとりについて言われており、人間の子が神の子になるということである、と。「インマヌエル、神はわれらとともにある」という事態こそが人間の本質的、本来的在り方であるとエックハルトは捉えていると理解できる。その意味では、

エックハルトの人間本性理解は彼の独自の *imago dei* 論に基づき、さらに受肉論、キリスト論に依拠して構築されたある意味徹底したキリスト中心主義の様相を呈していると思われることができるのではないであろうか。

## ニユッサのグレゴリオスにおける徳について

武富 香織

キリスト教のヘレニズム化が進んだと言われる古代末期に生きたニユッサのグレゴリオス（三三五―三九五頃）は、晩年の作品である『モーセの生涯』及び『雅歌講話』の中で、人間の完成を徳（アレテー）によって特徴づけており、ギリシャ以来主要テーマとして受け継がれてきた徳について、その内実をキリスト教的文脈の中で論じている。グレゴリオス自身の論ずる「敬虔・宗教に即した徳」は、神について知ることと、行為・習性に関わるもの（倫理的正しさ）の二つの側面を含んでいる。およそ前者は認識に、後者は実践や道徳にそれぞれ相当すると考えられるが、徳という一つの概念の中にこれら二つの異なる領域が含まれこまれている点からは、プラトンやアリストテレスなど古代ギリシャ哲学における学問的体系づけとは一線を画するグレゴリオスの徳理解が窺われる。

しかし、グレゴリオスは、徳が愛智（フィロソフィア、全一的な知の営み）によって始められること、およびその愛智はまず自分自身を知ることにあるという見解を継承しており、その記述の中にはソクラテスの無知の知の精神と相通ずる点も少なくない。ここでは、「自分に属するにすぎないもの」と

「自分自身」とを見分け、両者を切り離す知を獲得することが、世俗的な価値をそれ自体として追求することから永遠不変なる真理へと人間靈魂が向け変えられる契機として捉えられている。その一方で、神による世界創造を念頭に置くキリスト教的観点から、グレゴリオスは悪の起源を事物そのものではなく人間の知の在り方と意志的な作用に帰しており、いかなる対象を、いかなる志のもとに欲し愛するべきか（愛の秩序）を知ること、及びそのような知の獲得と実行へと自らの意志の力を差し向けることこそを、徳ある生を形成する重要な点として強調している。

キリスト教における知とギリシヤ的な知の相違がより明らかとなるのは、神の顕現形態の変化に関するグレゴリオスの神秘的主義的理解を通してである。彼は『モーセの生涯』の中で、自己と神との出逢いの発展過程を光から暗闇への経過として描き、暗闇の内なる神の捉えがたさについて論じている中で、善や美が通常の人間知性によつては把握し得ぬものであることを論じている。知性によつて思惟された限りのものは、「神の偶像」ではあっても決して神そのものではないとし、究極的に神は暗闇において「把握し得ないものとして」顕現するものであるという理解は、知りたい相手を見られる明るみに出し、知的認識の対象として形相化してきた伝統的なギリシヤ的知の方式とは異なる知の在り方の可能性を指し示している。このような境地に達した人物は、善美を希求する道程において、人間的把握があくまでも有限かつ不完全に留まるとの自覚に基づく「敬虔に即した徳」を形成するが、この悟りを通した知は、人間知性の

絶対化や、知の倒錯に基づいて生ずる情念による精神の分裂などを抑制する働きを有したと思われる。

このように、人間知性に対する神の超越性が徳を形成する知の側面において論じられる一方で、神の臨在性が徳のもう一方である倫理的側面に見出されている。グレゴリオスにあつて、神は人間の精神や肉体によつて担われ、人の働きを通して見えるものとして現れると考えられており、冒頭の徳の定義に見られたように、神的事柄と倫理的事柄は、区別はされても分離されてはしないのである。徳を通して人間が神を宿し変化してゆくこと（神化）は個人的なレベルに留まらず、人々が善美への希求の基に一同に集い、一体となつて神へと与つてゆくことこそが神の十全な顕れを可能にするとの見地からは、自ずと自己と他者との関係（倫理）が不可欠なものとして関わってくる。グレゴリオスの擁した徳概念からは、善美の普遍的具現化への展望を見出すことができるだろう。

ボルビュリオス『ニウンペーの洞窟』における

### 寓意的解釈の手法

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』において行つてゐる象徴的・寓意的解釈の手法について明らかにすることである。

この『ニウンペーの洞窟』という著作は、トロイア戦争を勝利に導いた英雄オデュッセウスが戦争終結後に故郷に辿り着くまでの苦難に満ちた旅路を描いたホメロス作の叙事詩『オデュ

ッセイア』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様々な論拠を用いて象徴的・寓意的に解釈を行つていくというものである。

この著作においてボルビュリオスが用いている論拠は、プラトンあるいは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、さらにはエジプトの宗教やキリスト教の旧約聖書など極めて多岐にわたる。

ボルビュリオスはこれらの様々な論拠を用い、洞窟の謎めいた描写がこの世に生まれ来た魂とそれがまとう肉体を示すことや、洞窟の出入り口が魂の上昇と下降の道筋を示すものであることなどを示した。

しかし、多種多様な論拠を用いるこの『ニウンペーの洞窟』はしばしば、雑多な要素の寄せ集めでありまとまりを欠く著作であるとの批判を受けることがある。

しかし、ボルビュリオスはこの著作の締め括りの箇所において、この著作で行つてきた様々な解釈に一貫性を持たせるような、寓意的・象徴的解釈の手法あるいは原理といったようなものを提示していることは注目に値する。

本発表では、ボルビュリオスがいかにしてこのような解釈を行うに至つたのかに焦点を当て、『ニウンペーの洞窟』における当該箇所を考察することを通じて、その寓意的・象徴的解釈の手法を明らかにすることを試みたい。

ボルビュリオスは、著作の締め括りの箇所をはじめとし、数回にわたつて彼の解釈の手法・原理を提示している。それらの



箇所を考察し、総合すると彼の考えは以下のようになる。

すなわちポルピュリオスは、ホメロスが行った洞窟の謎めいた描写や、古来より受け継がれている様々な思想、宗教、習俗、神話などは、想像の産物や迷信では決してなく、真理が様々な形で表現されているものだと考えた。そして、彼にとっての寓意的・象徴的解釈とは、それらの様々な古の知恵を繋ぎ合わせ、そのもとになった真理の姿を再構築しようとするものであると言える。

本発表の考察より、ポルピュリオスは、寓意的・象徴的解釈は古来より受け継がれてきた様々な思想、宗教、習俗を総合することによってなされるものであると考えていたということが明らかとなった。

このような解釈の手法を用いたために、雑多な要素の寄せ集めであると批判されることもある『ニユンペーの洞窟』であるが、ポルピュリオスはそれらの雑多な要素を、形は多様であるが、真理を表現する叡智の一部であるとして尊重していたとも言えるのではないだろうか。またそれと同時にこのことは、ポルピュリオスが真理は様々な形をとって人々の間に受け継がれていると考えていたことの証左でもあるとも言えるだろう。

アウグスティヌス『未完のユリアヌス駁論』における自由意志

平野和歌子

アウグスティヌス（三五四―四三〇）はペラギウス論争を通して、原罪を負う人間が救済されるためには神の恩寵が不可欠であるという西方教会の根本的教理を確立させた。ペラギウス

の見解は四一八年に開催されたカルタゴ教会会議で最終的に排斥されたが、アウグスティヌスはその後もペラギウス派との論争に関与し続けなければならなかった。その最大の論敵が、エクラヌムの司教ユリアヌス（三八六頃―四五四）である。一般的に、ペラギウス論争では恩寵と自由意志との関係や原罪について論議され、ペラギウス派は自由意志の自然本性的な働きを過度に信頼し、原罪を否定したために異端と判断されたと言われる。本論が扱う『未完のユリアヌス駁論（*Contra secundum Juliani responsionem imperfectum opus*）』もその潮流から外れてはいないが、より正確に言えば当該の書では主たる論争点であった恩寵論や原罪論が「自然本性」と「意志」との関係を問うことを通して吟味されている。そこで本論では『未完のユリアヌス駁論』をもとに、恩寵論や原罪論への態度を左右する「自由意志（*liberum arbitrium*）」についての議論を検討する。

ユリアヌスは、自由意志には善悪の様々な選択肢に対して開かれた可能性が存するため、意志は他からの強制を受けず独自に選択できると考える。そのため、意志選択における可能性は「自由」と同義であり、自由であるはずの意志に原罪の影響は認められない。それはつまり、アダムの意志選択による罪が人間本性に影響を与えないと考えることであり、自然本性の必然性と意志の可能性との間に確固たる区別が定められている。それに対してアウグスティヌスは、ユリアヌスと同様に意志が本質的に選択の可能性を有することを否定しないが、その一方で「ロマ書」第七章第十九節を権威として、欲望に意志の可能性

を妨げる必然的な拘束力を認めている。この欲望による意志の拘束がアダムの罪に対する罰の状態、すなわち第二の自然本性であり、そしてこの状態の措置によりそれからの解放者としてキリストが要請される。つまりアウグスティヌスの見解では、原罪への罰の状態は、楽園追放に象徴されるようにアダムの中立的な自由意志の状態からの墮落であり、さらにキリストの恩寵の働きによって神の国へと向かう解放を望む状態である。すなわち、アダムの中立的な自由意志と欲望に制限された自由意志、さらに罰から解放された完全な意志という三段階が措置され、各段階ごとに自然本性と意志との関係が問題にされている。

さらにアダムとキリストに着目すれば、ユリアヌスはアダムの罪を人間が犯す諸々の罪の一つに過ぎないと考え、人間たちはアダムの模倣によって罪を犯すと主張する。他方アウグスティヌスは、アダムの原罪の時に全人類も罪を犯したと考え、その根柢は全人類が出生に関してアダムの種子に連結するからだと説明する。唯一キリストだけが聖霊を原因として処女マリヤから誕生したため、罪なき身体的実体と完全な自由意志を備えている。要するに、アウグスティヌスは神の被造物である限りで自然本性と意志に善性を認める一方で、墮落と救済の起源としてアダムとキリストを措定する。そしてアダムからの身体的遺伝に第二の自然本性の原因を帰し、キリストの恩寵的働きにその本性からの解放の原因を帰す。これにより、原罪の普遍性と恩寵の必要性が確保でき、アダムとキリストを基点とした三段階が論証される。その結果、第二の自然本性においては裁量

の自由は制限されているが、恩寵による救済後に自然本性と意志との間に対立がないような自由が存することになる。

このように、アウグスティヌスはユリアヌスとの論争に際して、使徒パウロの権威に対する尊重を強めながら、人間が抱える内的葛藤の深淵について考察を深めている。そしてそれによって、自然本性と意志との関係が人間救済の歴史的過程の中でより明敏に捉えられるようになったと考えられる。

### 「十字の切り方」

——その初期歴史と象徴的意義をめぐって——

リアナ・トルファシユ

十字を切ること——成聖、祝別あるいは厄除けのため、自身や他人に、あるいは何らかの対象物に対して行われるその仕草は、使徒たちの時代に起源を持つと考えられている。その始まりからすでに、教会および一般の信徒たちは、この仕草にとっても重大な効果を認めていた。だからこそ、時代と場所により十字の切り方や解釈がかなり異なっていたにもかかわらず、彼らは信仰と畏敬の念を込めて、ありとあらゆる場合にこの仕草を実践した。

しかしながら、初期キリスト教における信徒たち、とりわけ聖職者が、十字を切る仕草に一体どのような意味を与えていたかについては、現在十分に知られていないように思われる。したがって、こうした意味をめぐる文献をごく一部でも、よりよく知ることは、十字を切る仕草それ自体のみならず初期キリスト教についても、私たちの知識をより豊かにしてくれるだろう。

というのも、十字の印を切る仕草とは、キリスト教徒としてのアイデンティティの証であり、キリスト教における本質的な教えの総括であり、諸秘跡における儀礼の効果を保証するもの、日常生活における信者の友であるからである。キリスト教の刻印そのものとさえ言えるからである。

十字の印を切る仕草には、豊富な諸側面がある。例えば、

(ア)機能―成聖・聖別・祝別する（聖体のパンと葡萄酒、洗礼の水などを成聖する、教会堂、鐘、イコンなどを聖別する、人などを祝別する）、讚美する・あがめる（三位一体（典礼ではその名が唱えられる時）、聖書、イコンなど）、入信を確認・承認する（洗礼志願者、洗礼者、堅信者、司祭、司教など）、尊敬をもって挨拶する（教会へ）入る、そこから出る、その前を通る時など）信仰告白をする（キリスト教徒であることを示す）、聖なる助けや祝福を求めて祈願する（何らかの祈りや、日常生活における何らかの行為の前など）、感謝する（日常生活における何らかの行為の後など）、自分の過ちなどを認める（告白する前など）浄化する（人、動物、建物、場所など）、治す・癒す（病気など）、悪霊の攻撃に対する保護・悪霊追放（悪払い）

(イ)形態―秘跡執行者（主教、司祭など）によって信徒の上に切られる十字の印、秘跡執行者によってありとあらゆる物の上に切られる（あるいは具体的に付けられる）十字の印、自身自身の上に切られる十字の印

(ウ)観点―規模（小十字形と大十字形）、縦の方向（つねに上から下の方へ）、横の方向（右から左へ、あるいは左から右

へ）、十字が切られる体の部分（額、口、心、腕、など）、指の数とその形（位置）、十字を切りつつ行われる、他の仕草（上体を軽く、あるいは深くかがめることなど）あるいは唱えられる言葉（声に出すかあるいは内的に）、秘跡執行者が、十字の印を切る際に用いる手段（手、祝別用の手持ち式の十字架、聖杯、イコン、聖遺物箱など）

以上のリストは完全なものとは言えないが、こうして概観してみただけでも、十字の印を切る仕草がいかに複雑であるかが判る。本発表の目的は、以下の二点について考察し、明らかにすることである。

(一) 初期キリスト教における、十字を切る仕草の解釈。  
(二) 初期キリスト教における、十字を切る仕草の個人的使用。

苦しむことと被ること――不幸をめぐる宗教哲学的考察――

佐藤 啓介

現代、創造論や神の存在論証に立脚して神を悪の存在から弁護する神義論は役割を終えたかに思われる。他方で、今なお私たちは、悪や不幸を被り、それに苦しみ、なぜ私がこんな目にあうのかという問い未満の叫びをあげつつづけている。筆者は、神の弁護から切り離された、悪や不幸に対する「なぜ」を受け止めるような思索を、広い意味での神義論と呼び、その「なぜ」と叫ぶしかない経験を、現代における宗教的な思考が発生する地点の一つだと考えている。そこで、三人の哲学者の議論を手がかりに、苦しみへの叫びのうちに、どのような宗教哲学的な思索の可能性が胚胎しているのかを明らかにしたい。

レヴィナスによれば、苦しみは、意味を与えられて何らかの総合へともたらされることに抵抗する。彼は、苦しみが私にとっての意味秩序に取まらないゆえに、苦しみは私にとって「無用」で「無動機で無目的」だとする。だからこそ、私たちは苦しむなかでうめき声をあげ、誰かに助けを求める。こうしてレヴィナスは、苦しみのうちに、他者への展望が開けていることに着目し、他者の苦しみを前にしたとき生じる、他者との非対称的な倫理的関係を重視した。ところが、伝統的な神義論は、この他者の無用な苦しみに対して意味を与え、それを有用なものに変換してきたと批判した。私たちはレヴィナスの議論を辿ることで、苦しみに意味を与え、それを正当化する苦痛効用論の危険性を確認できる。

これに対しアンリは、無用で無目的なはずの苦しみがなぜ私たちに起こるのかを問うた。アンリが注意するのは、私に苦しみをもたらす「出来事」と、私の内的な「苦しむ能力」の区別である。アンリによれば、刺激を与える出来事は外部からもたらされるかもしれないが、苦しみを被り感じる受動的な働きは、人間に内的に備わっている。だが、そもそも、何かを被り感じるというのは、味覚や触覚など、あらゆる感覚に当てはまることである。つまり、苦しむとは、「被る」という生の大きな働きの一部をなしており、被ることは、生の条件なのだと考えた。つまり、人はなぜ苦しまねばならないのかといえば、アンリに従えば、「何かを被ることが生の構造だから」ということになる。

しかし、レヴィナスとアンリに従うと、苦しみから生じる叫

び声は、一層悲劇的なものとなる。一方で、人は苦しみの目的や意味のなさに一層苦しみ、他方で、生ある限り苦しみが不可避であることは人を一層絶望にしかねない。さらに、苦しみに意味を与える誘惑も禁止されている。「なぜ」という叫びを、苦しみの正当化と、苦しみの必然性への諦めの両端に落とし込まずに受け止め、考える道はあるのだろうか。

リクールは、苦しみに対する「なぜ」の叫びが何を求めているのかを測深しようとした。彼は、苦しみが人を二種類の疎外に追い込むという。第一に、他者との分離である。苦しみの代理不可能性、伝達不可能性、解消不可能性のため、苦しむ人は孤独に陥る。第二に、苦しむは自己から様々な能力を剥奪する。発話能力、一般的な行為能力、物語る能力、そして自身自身を肯定し尊敬する能力が奪われる。その結果、苦しむ自己は、何か自分に落ち度があったから苦しんでいるのではないか、という罪責感情に陥る。そのため、苦しむ人の「なぜ」という叫びは、苦しみの説明ではなく、正当化／義認の要求を求めているとリクールはいう。それは、苦しみに理由や根拠を与え、苦しみの存在を肯定することではなく、自己が他者との回復不可能な断絶やいわれなき罪責を背負う必要はなく、自己を自己として尊敬し、自己が存在してもよいのだと認められることである。

この自己を根底から肯定する要求の叫びに応える地点に、現代でもなお、宗教的なものに人が出会う可能性と、宗教哲学とよびうる思索が考えるべき課題が残されている。

## 西谷啓治における悪の問題について

長岡 徹郎

西谷にとって悪の問題は、西谷哲学の課題がニヒリズムとして明確になるまで最も重要な関心事であった。西谷がこのように悪の問題と対峙することによって、西谷の思索は必然的に宗教哲学という形を取るようになる。本稿では「悪の問題」に着目して、西谷の悪の問題について考察したい。「悪の問題」が注目される理由は、自愛の構造がカントを引き合いにしつつ詳細に論じられているからである。本発表においては、悪の問題に対する西谷の立場を明らかにする。この試みによって西谷がどのような深度において悪の問題を見ていたかを考察したい。

まず、西谷がなぜカントの根源悪論に注目したのかを、西谷の悪の問題に対する歴史理解から明らかにする。悪の本質や起源の問題は、神との関係において考えられてきた。現代に至るまで最も有力な思想になっているアウグスティヌスは「罪」の概念に基づき、神の意志とそれに反逆する「意志の逆倒」から悪の問題を捉えた。近世になり理性の自主性が回復することで、道徳は独自の基礎付けを与えられた。特にカントは道徳の基礎を宗教に求めることを退け、自愛を否定する実践理性の自律において道徳の立場を確立しようとした。

感性や傾向性は理性以下の非主體的で自然的なものであるがゆえに、実践理性の事実へと目覚めることで自らの意志を立て直すことができるという、理性への直接的な信頼においてカントの立場は成り立っている。しかし、このような理性の直線的な働きにおいて深い矛盾が含まれていると言う。その矛盾は良

心において反映されている。人間が実践理性の力を發揮して操守する良心を西谷は「直接態に於ける良心」と呼ぶ。ここには、我意を否定した理性の自立には道徳法を守ることに執着するといふ意味において自己自身に執着するといふ意味が隠れていると言え、その高ぶりにおいて反道徳と化す。この自己矛盾を脱するためには、良心の偽善性を良心自身が反省しなければならぬ。西谷はこのような立場を「反省態に於ける良心」と呼ぶ。西谷における真の「反省態に於ける良心」とは、傾向性の根底に主體的な我意を認識すると同時に、道徳的な自己義認の根底に偽善を認識する態度である。つまり根源悪を中心としての全自己の統一が考えられ、「直接態に於ける良心」から「反省態に於ける良心」への弁証法的発展を西谷は考えていた。ここに西谷とカントとの決定的な違いがある。カントは宗教の領域においても第二批判の実践理性の立場をそのまま持ち越したゆえに、根源悪は理性と道徳性の反対の原理として付加されているにすぎない。こうして、カントは理性の立場を超えた宗教独自の立場を開く可能性を失ったのである。

西谷がカントを問題としたのは、カントによって確立された近代の人間の境位の中に、「高ぶり」が潜んでいたからである。しかし西谷はカントを否定しているわけではない。西谷はカントの根源悪論の積極的側面を生かしつつ、カントが到達しえなかつた悪の問題の先へと踏み入ろうとしたと言える。そのため、西谷は我意や自愛といった悪がそもそも成立してくるような根源を徹底的に考察する。西谷において悪の問題とは、理性の限界、つまりは哲学の限界を根本から問い直す思索である

言えるだろう。西谷は、カントのように道徳性を確立するのではなく、自己があらゆる面で悪であると徹底的に認めるという根源悪を中心に統一された全自己の展開、つまりは理性の立場を超えた新たな宗教の立場を開くことに議論を集中させていく。西谷によって宗教から、歴史的境位が孕む問題を乗り越える新たな可能性が見出されるのである。

妙好人とは誰のことか——仰誓と鈴木大拙の視点から——

谷口 愛沙

これまでの妙好人研究は、『妙好人伝』をもとに様々な方法で行われてきた。しかしそもそも、そこで議論されている妙好人とはどのような性質をもつ人物を指すのか。本発表では、妙好人の言行録を最初に撰述し編纂した仰誓と、妙好人を広く世に紹介した鈴木大拙の著述をもとに妙好人がどのような人物であるかを考察する。仰誓に関しては「和州清九郎」を、鈴木に関しては浅原才市を主として取り上げる。

仰誓は清九郎と実際に面談して「マコトニ希有ノ信者也」と評価している。仰誓は清九郎の生活を「貧シク」「ワビシキ有様」と記し、また清九郎の性格については「親ニ孝行ヲツクシ」とし、彼の母や奉公先の主人に対する孝行深さを記している。したがって、仰誓の妙好人観の第一の特徴として〈貧困〉が挙げられ、第二の特徴として〈礼節〉を挙げることができるだろう。鈴木大拙は『日本の靈性』の第四篇「妙好人」において浅原才市の歌を多く引用する。鈴木によれば、才市の歌は「表現の文字が如何にも素朴で、連結詞が欠けて」おり、また

才市は「学問に秀でて、教理をあげつらふがわの人」ではない。実際、裕福ではなかった才市は十分な教育を受ける機会を得られなかった。よって、鈴木の妙好人観の特徴として〈貧困〉と、また貧困に伴う〈識字能力の低さ〉を挙げてよいだろう。仰誓と鈴木の妙好人観の特徴は共通して妙好人の貧困さであるが、それぞれの差異は仰誓が妙好人の礼節を挙げ、鈴木が貧困に伴う識字能力の低さを挙げたところにある。

安丸良夫は「勤勉や儉約や孝行」の考え方が生活規範として民衆の間に展開し始めたのは、仰誓が生きたほぼ元禄期や享保期であるとしている。例えば、仰誓は妙好人伝とは別に、僧侶や門徒に対する仏事に関わる規則を主たる内容とする『自警』を記しており、この内容に関して朝枝善照は「本山崇敬、就中善知識尊崇、法度あるいは寺法遵守、信心涵養、宗風宣揚」であると指摘する。仰誓が妙好人を語る際に重視したのは妙好人の貧困という現実的な不幸というより、むしろそういった環境にもかかわらず生じた礼節的態度であったのではないだろうか。

一九四〇年代以降の鈴木思想の基調となるのは靈性概念である。鈴木によれば靈性は一元的であるが、二つの側面もっているもので、それらは「知性方面に顕現した」と「情性方面に顕現した」とある。その後者は主に浄土系思想にみられるという。鈴木は「浄土系的経験」の説明として、「日本の靈性的直覚が純粹の形で顕はれて居る」と評し、才市の歌を用いて靈性概念の展開を試みる。鈴木の日本の靈性概念には「愚痴文盲」の要素がある。「愚痴」とは宗教教義に関する知識



や学問に関して無知であるということ、また「文言」とは一切読み書きができないという意味で使用される。鈴木がこれを妙好人の特徴であるとするのは、「愚痴で無学と云はれる人々の靈性への途は割合に直接であるが、知性人の場合になると、その知性が中々妨げとなつて、彼らの靈性は容易に目覚めない」からである。それゆえ、鈴木は日本靈性史において「愚鈍で蒙昧で一文不通と云はれる民衆」の出現が重要であつたと考えており、学問に秀でていたとは言えない人物の代表例として才市を挙げるのである。

清九郎と浅原才市を対比するなら、それぞれが貧しい生活環境にいたことに違いはない。しかし、清九郎や才市を扱う仰誓と鈴木の妙好人観の差異は、仰誓が近世以降の生活規範に影響されて浄土真宗の篤信者としての妙好人に礼節の要素を見いだしたのに対し、鈴木は日本の靈性という思考様式に則つて浄土真宗の篤信者としての妙好人に愚痴文言の要素を見いだしたとである。

### 西田幾多郎と『教行信証』

名和 達宣

哲学者・西田幾多郎と親鸞思想との関わりをめぐつては、従来、門弟の編んだ語録である『歎異抄』を中心に論究されてきた。一方、親鸞の名著『教行信証』に関しては、晩年になって『教行信証』などよみにくくてまだよくよみませぬ』（一九四三年五月）という感想を述べているため、それほど読み込まれてはいないと見なされるのが大勢であつた。しかし、西田は先

の感想を述べた直後に、鈴木大拙の『浄土系思想論』を通じて山辺習学・赤沼智善著『教行信証講義』（全三巻、以下『講義』）のを知り、大拙から借り受けた後、自らも購入している。この書は現在、晩年の西田が過ごした遺邸・寸心荘（学習院西田幾多郎博士記念館）の蔵書として現存するが、さらに注目すべきは同様に所蔵されている『聖典 浄土真宗』（明治書院、以下『聖典』）の存在である。西田自身が日常的に読み開いていた様子が窺われ、外装の使用感が甚だしいばかりか、内部の至る所に書き入れや傍線など、読み込まれた跡を確認することができ、その数は六十ヶ所以上にのぼる。そして、それらの痕跡が集中して見られるのが、実は『教行信証』部分、特に「信巻」の前半なのである。また、そこに書き込まれた内容は『講義』の解説内容とほぼ重なるため、西田がこの書を参照しつつ読書を進めていたことがわかる。

西田最後の完成論文「場所的論理と宗教的世界観」（一九四五年、以下「宗教論」）は、太平洋戦争のさなか「浄土真宗の世界観」というものを書いて見たい」と思案するなかで書き始められたものである。西田が「宗教論」の構想を立て始めたのは、一九四四年十二月頭に務台から「場所的論理学」が届けられたことが直接のきっかけになつたと考えられる。そして、同書の「場所的対応」から着想を得て、最後の「宗教論」の中心概念たる「逆対応」が導き出されたのだが、それと同時に、西田は浄土真宗における名号論を血肉化していったのではないかと考える。現にその後、西田は務台と頻りに書簡を交わして対話を重ねていくが、そこにおいて田辺元への反感や大拙への

共感を通じて常に想起されるのは名号であった。西田は特に、務台宛の書簡のなかで大拙の名号の論理を称賛しているが、それが詳しく論じられているのは『浄土系思想論』である。そして西田は、同書を手引きとして改めて『教行信証』（特に「信巻」）における親鸞の思索世界に沈潜し、自らの論理として名号論を構築していったのである。それゆえ、寸心莊藏書『聖典』所収の『教行信証』に残された書き入れには、名号に関連するものが多く見られた。

最も注目すべきは、「信巻」の中核をなす「三心一心問答」の「至心釈」における「至心則是至徳尊号為其体」に傍線を引き、さらには「六字名号」と記している点である。西田は、阿弥陀如来が一切衆生を悲憫して与えたという真実の心（至心）が、具体的には「南無阿弥陀仏」の名号として表現されているという親鸞の了解に着目したのである。また、同じ問答中の「欲生釈」における「如来、諸有の群生を招喚したまう之勅命」にも傍線が引かれている。おそらく、親鸞が名号の根底に一切の迷える衆生を救わんとする如来の呼声（本願招喚の勅命）を聞き取ったことに共鳴したのであろう。そのような思索は「宗教論」中の「此の世界は何処までも業の世界である、無明生死の世界である。唯、仏の悲願によって、名号不思議を信ずることによって救われると云う。それは絶対者の呼声に応ずると云うことに他ならない」や、「仏の絶対悲願を表すものは、名号の外にないのである」といった論述に少なからず反映されていると考えられる。若き日の西田が随想「愚禿親鸞」（一九一一年）を著し、「愚禿」という名のりに「宗教の真髓」を見出し

たことはよく知られるが、「愚禿親鸞」という名のもとに著された書——それこそが『教行信証』であった。

#### 田邊哲学における感謝

浅野 章

はじめに

感謝が学術論文のテーマとしてはもとより本文中に見出されるということはありません。一般人を無知な人と呼ぶスピノザ（一六三二—一七七）は、一般的には感謝を感謝（gratia）謝恩（gratitudo）というより取引あるいは計略（auccipium）とみなしている（『エチカ』第四部定理七二備考参照）。感謝が宗教界において重要視されていることは縷説を要しない。哲学ならぬ哲学と称する田邊哲学は宗教によって練り上げられている。

#### 一 田邊哲学について

田邊元（一八八五—一九六二）は、東京帝国大学在学中数学科から哲学科へ転科した経歴に見られるように数理哲学から出発した。この点が西田幾多郎（一八七〇—一九四五）に注目され京都帝国大学に招かれ、西田の跡を継いで文学部教授（一九二七—四五）を務めた。西田哲学の影響を強く受けたが、田邊独自の立場を種の論理に想到展開することにより確立し、西田哲学をはじめとして先行哲学を厳しく批判するに至った。支那事変（一九三七）から太平洋戦争（一九四一—四五）へと傾斜していく時代的背景のもと、哲学者田邊元は苦悶のうちに思索を深め、田邊自身をして自らの哲学と言わしめた懺悔道を説く（一九四四）境地に到達した（『懺悔道としての哲学』岩波書

店、一九四七）。

## 二 感謝について

「感謝は他者によって自分に示される好意に対する承認の情」（『哲学事典』平凡社）であるが、純粹であるほど、承認は自己を貫く絶対者への愛の承認となり、宗教的感恩に至る。スピノザは感情に隷属されない知性の人・自由の人々のみで感謝的であると説く。しかし、啓蒙主義者福澤諭吉（一八三五—一九〇一）のように「謝恩の一念發揮すべきや否や」という問いも発せられる。感謝と知についてハイデガー（一八八九—一九七六）は思索を巡らしているが、哲学者としては稀である。田邊はハイデガー哲学と深く関わる。

## 三 田邊哲学における感謝

田邊は田邊自身の哲学を愚者の哲学という。まさに田邊哲学の核心を突く述懐である。

…懺悔に身を委ねるとき、感謝すべき不思議は、もはや右の如き私の慚愧すべき不純悪行を無力ならしめる。

（藤田正勝編『懺悔道としての哲学』岩波文庫、五六頁）

田邊にとって感謝は不思議である。それは対象化すべきものではなく、効用を有する人間の性情として利用価値のあるとみなしているものでもない。否定を媒介とする体験として感得され自然に生起してきたものである。ハイデガーの感謝観を思わせる。Im Opfer vereignet sich der verborgene Dank (WM, Nachwort). 懺悔道 Metanoetik の術語につき田邊はその創始者としての反省を「右の如き…」で述べている。絶対無の媒介による否定的転換、往相から還相に転ずるその瞬間に田邊は

不思議な感謝を体験した。

## 結びに代えて

田邊哲学の説くのは哲学者の宗教である（高山岩男）。賢者・理観の宗教を否定するが田邊の知の窮極における体験、死復活において感得される感謝には哲学者の宗教が窺える。

## 悟りと大拙の「即非の論理」

岡 廣二

大拙・鈴木貞太郎は明治二八年渡米前の臘八接心の時、山門を下ろうとして月明の中の松の巨木と己との区別をまったく忘じ尽くした自己を自覚したという。これがいわゆる悟りとしての「靈性的自覚」である。この見性体験を踏まえた上のことであろう、大拙は悟りを以って「今まで論理的に、二元的に見ていたものが、その対立の相、矛盾の相が消えて、矛盾でありながら矛盾でない境界が開かれてくる」こと、とする。この悟りの体験が「金剛經」においての「即非の論理」発見につながったことは言うまでもない。実際、彼は悟りと「即非の論理」との関係を、「悟りの端的は無分別の分別である。普通の論理では分別だけを見て無分別を見ない。悟りでは無分別を見る、そして無分別のうちに分別を容れる。分別と無分別と別ならずして、一つになる。ここに：即非の論理が建立される」と明言している。この論理の具体例はこうである——「山を見れば山といい、川に向かえば川という。これがわれわれの常識である。ところが般若系の思想では、山は山でない、川は川でない、それゆえに山は山で、川は川である、とこういうことになるので

ある。…すべてわれわれの言葉、観念、または概念というものは、そういうふうには、否定を媒介として初めて肯定に入るのが、本物の物の方だというのが、般若論理の性格である」。

この般若即非の論理を定式化したものが、「AはAだ」というのは、AはAでない、ゆえに、AはAである」という命題で、約言すれば、「Aは非AであるがゆえにAである」となる。ところで、我々の常識からなる形式論理は「AはAである」という自同律の上に展開されており、その第二の法則たる矛盾律もAのAたる自己同一性を強固たらしめるべく、「Aは同時に非Aたることをえない」というものである。しかしながら、大拙の「即非の論理」はこの矛盾律を破るものであって、「Aは同時に非Aである」と断言する。これが悟りに基づくとしても、肝腎な問題は、この思惟法がなぜに可能なのか、である。般若の論理成立の根柢はいったい悟りの如何なる事態にあるのだろうか。その鍵は、「二元的に見ていたものが、その対立の相が消え」る主観客観合一の境地にあるであろう。大拙のいう「無分別の分別」にあるであろう。なぜなら、客観の肯定面「A」のみならず、その否定面「非A」をも同時に認得するためには、主観が客観それ自体に就き、その背後・その裏面にも認識的視線を照破しなければならぬからである。つまり、我々が客観的对象をA=Aの一義的自同律にしか把握しえないということは、主観が他ならぬ自我意識に束縛されて客観をその外側からしか観察しえないということであって、それは主客対立という二元的認識構造の必然的な制約なのである。よって、否定面の論理を得るためには主客の合一によって客観それ自体に定位

し、その背後面の「非A」を判読しなければならぬ。これ、大拙のいう「非」の局面である。曰く——「（非）とは根本の矛盾をいう。…（即）とはこの絶対相容れぬものが、そのまま同一性という場面に働いているとの義である。同一性というもの・（即）が別にあつて、それが相容れぬもの・（非）を包むというのではない。（非）がそのまま（即）、即ち絶対相（非）すること、それがただちに（即）なのである」。結局、悟りとは主客対立の二元的分別の世界から脱却して、「A・非A」が表裏一体をなす即非の次元に超越することである。客観との対立を克服すべく「有」としての自己自身を否定して「無」となし、「見る者と見られる者とが同一」である無分別の世界を建立することである。禅は己事究明を旨とするが、それは物一般を自己の外にあると捉える自執的自我の在り方を突破し、物そのものに越境潜入してその根柢から物の存在性を与えることである。仏教のいう解脱とは自我からの解脱であつて、これによつて始めて有情・非情の同時成道が現成する。

## 第四部会

過疎地域における氏神信仰の実態とその継承

——高知県下の一事例——

冬月 律

戦後の日本の高度経済成長、都市化、工業化、農業の近代化などに伴う大きな社会変革の波に、神社界も晒されることを余儀なくされた。とりわけ、過疎化の影響は、従来の生活様式のみならず、宗教的伝統文化にまで及んだ。これまでに過疎をめぐって、国や宗教界では様々な対策が講じられてきた。一九七〇年、国によって「過疎地域対策緊急措置法」（過疎法）が制定されて以来、改訂を重ねながらさまざまな対策が構築されて実施されてきた。一方、神社界においては、「神社運営法」（第一輯一九六三年、第二輯一九六四年）、「都市団地と神社」（一九三六年）を刊行、さらに続いて高度経済成長の歪みによって引き起こされた過密・過疎問題に対して、一九五九年以来、調査対策（「過密と過疎地帯の神社の実態調査」（一九六九年）、「過疎地帯神社実態調査報告」（一九七七年））が講ぜられてきた経緯がある。それらの調査をもとに、具体的な対策として設けられ、現在も実施されているのが「神社振興対策指定神社制度」（モデル神社制度）なのである。そして、時代の様相を的確に捉え、今後に備えての対策樹立が神社人に求められていることを前提に、小規模神社、あるいは過疎地帯の町村の実態等について、一九七五年度より各都道府県に指定神社を指定し、

その神社の活動を報告してもらい、成果を報告書としてまとめている。しかし、これまで様々な対策がなされたにも関わらず、現状と言うと、過疎の進行は取まらず、さらに深刻化している。とくに、過疎地域の多くを占める中山間地域の小規模集落においては、社殿の老朽化をはじめ、少子高齢化の進行による氏子の減少等が顕著にみられ、そのような護持運営が困難な神社に対しては合祀を勧めるも、古くから自分たちで守ってきた氏神様を他所に任せられないといった氏子の反対は根強いままのところも多い。さらに、これまでになされてきた各種の対策も、小規模神社の護持運営に対しては目立った成果は少なく、依然として困難な状況下にあると考える。

そのような状況を踏まえ、筆者は過疎地域の神社が抱える問題を究明するために、二〇一一年から断続的に高知県下の過疎地域の神社を対象に実態調査を実施している。

調査では、まずは従来の実態調査で明らかになった過疎地域神社が抱える諸問題を再確認し、追跡調査を試みてきたが、事情はすべて異なることが判明した。同じ過疎地域・限界集落などは一つもない。これまでの調査研究だけではまだまだ全国の過疎地帯の実態を把握するには不十分であり、統計結果による予測が精一杯なのが現状である。調査はそれぞれ個別に行われる必要があることを再確認した。

本報告では、過疎地域における氏神信仰の現状と継承方法を把握するために行った実態調査を取り上げる。具体的には、窪川町立西地区の八集落のうち、隣接する川口と桧生原を取り上げ、それぞれの集落における異なる氏神信仰の継承の様相を探

る。

川口集落の事例では、担い手不足による伝統芸能の衰退、例祭りを厳守することで継承される氏神信仰、祭りによって地域を超えてつながる地域住民との交流、当屋制度の変遷から生まれた新たな神社教化活動、の四つに分けて祭りの運営維持にどのように関わっているのかを概観した。

一方で、松生原集落の事例では、人口の自然減少率の増加が可視的に現れる次の転換期（二〇年後と予想）までに、いかにして担い手を確保し、育成していくか、といった大きな課題が残されているものの、集落の信仰に対する住民の取り組みが安定的かつ長期的に続けられている様子が窺えた。

現代における人生儀礼の捉え方と日本人の宗教性

田口 祐子

現在盛んに実施されている人生儀礼の中には、一般的な定義などからみて儀礼と呼ぶことを躊躇させるほどの場合も多々みられる。しかし、現代の日本において多くの人がこれらを人生の節目に行う儀礼として捉え、実施している。このような現状を踏まえ、発表者は現代の儀礼を取り扱う際に、雑多にみえることもある儀礼を総称して同じ範疇に入れ込む人々の心性に注目し、重要な視点を得ることを試みてきた。方法として儀礼参加者、社寺へのインタビューを多く実施してきた。本発表では、特に七五三を取り上げ、かつての意義からの変容に注目しながら、調査結果より知ることのできる現代日本人の人生儀礼の捉え方とそこにみられる宗教性について述べた。なお七五

三については、研究者間で定義に違いがみられるが、現在の儀礼参加者たちが七五三を古くから続くものとして捉えている点から、七五三の原型ともされるいくつかの幼児儀礼を比較対象としてみていく。

従来の「七五三」にみられる特徴として、人生儀礼全般にもみられる重要な意義である「社会的承認」、さらに七五三に特徴的なものとして「成長段階の確認・認知」がある。後者は「大人」を基準として子どもを社会の中に位置づけて把握する重要な意義であったといえる。そして、大変高かった乳幼児死亡率による「生存への願い」も挙げられる。

現在の七五三の実施率は、昨今の調査で九〇%以上という高さを示しており、盛んといえる。調査結果を整理すると、現在七五三は「一〇・一月の土日祝日に三・五・七歳の男女児が着物などを着て、父母・祖父母と社寺参拝する」といった形が一般的である。

そのような現在の七五三を把握する上で重要な特徴として、従来の「成長段階の確認・認知」から「記念に残す」への変化がある。子ども時代が「かけがえのないもの」と考えられるようになり、子ども写真館の隆盛につながっている。また「社会的承認」の意義は、見出されにくくなっており、社会を大幅に縮小したともいえる「家族」に向けられ実施されている。しかし、社会に向けた動きがなくなっていることが、この儀礼の社会との関連のなさを意味してはいない。後述のように個人は七五三を通じて社会との接点、つながりをもとうとしているともいえる。他の特徴として従来の七五三では社寺参拝は必ずしも



重要でなかったが、現在では七五三の中で最も重要なこととして挙げる人が多くなっている。

また現在メディアを通じて、人々は儀礼について知るようになってきている。七五三でいえば、子ども写真館が親達のニーズに応じるとともに、けん引役にもなっている現状がある。

しかし儀礼産業の存在は大きながら、インタビュアーから参加者にとって重要なことは社寺参拝であり、参拝した場合には社殿などに上がって神仏と関わりをもつことを願い、宗教的行動を積極的に取ろうという様子を知らることができる。一方で社寺参拝の理由を尋ねると、消極的な回答が多く、儀礼における積極的な行動との間に矛盾がみられる。

本発表で取り上げた七五三が普遍的なものとして、古い時代より今に至るまで長く続いてきたものであるとすることは難しい。それは、現在の儀礼の方法が従来とは大きく異なる場合があることなどからいえる。しかし、ここで重要なのは七五三やその他の儀礼を古い時代から存在したものとして人々が捉えていることであり、そのように儀礼のもつ時代を超えた普遍性を感じさせる要素が、変化し続け実態を捉えにくい現代において、強い信頼感と安心感をうみだしていることである。そして、現在主要な儀礼の場となっている社寺に対して、人々は同様のイメージをもっているのである。現代人は、人生儀礼にみられる宗教的要素に、他では得にくい自分と社会をつなぐもの、また過去や未来へとつながる確かな要素を見出しているといえる。

#### 沖繩の村獅子の配置について

鈴木 一馨

沖繩の村落の形成に風水が関係していることはしばしば指摘されているが、それがどのように関係しているのかの具体的な言及はそう多くない。ここには沖繩が今なお風水の強い影響下にあるという漠然とした認識が住民・研究者の双方にあるものの、具体的な言説を喪失していることが垣間見られる。そこから、実は風水とは関係していない事柄も、「風水」という言説に取込まれているのではないかとという疑念が生ずる。

その代表的なものに、村落（生産域を含めた範囲）の周囲を囲う「抱護」と、集落（村落内の居住域）の外周部に置かれる「村獅子」がある。

村獅子の網羅的な調査は、長嶺操が「沖繩の魔除け獅子」（一九八二）にまとめているが、ここでは集落における村獅子の数によって一体型・二体型・多数型の三種に分け、本島南部においてそれぞれがあるまとまった分布域を持つているとしている。しかしながら、ここには見落とされた村獅子があることが調査により判明しており、これらの類型が意味を持つものなのか、また明瞭な分布域を持つものかは疑問のあるところである。

ただし、「多数型」とされるものの中に明らかに集落を囲う配置となっているものがあり、特に四体ものものでは集落に対する二つの配置パターンを明瞭に分けることができる。そのひとつが集落の四方に配置するパターンであり（糸満市照屋・与那原町与那原など）、これは集落の中軸線となる道と外周の交点

に獅子を配置するもので、集落の内外を結ぶ「道」を中心とした意識がはたらいっているものと見られる。またもう一つのパターンは、集落の四隅に配置されるパターンで（うるま市勝連南風原・八重瀬町宜次など）、いわゆる「角」を意識したものと見える。この二つのパターンの間に先行型と後発型の時間的序列があるのはまだ不明だが、もともと村獅子は特定の排除対象を持って設置されたもので、集落の四方や四隅など、規則的な配置をされる性質のものではない。

興味深いことに、この四体の村獅子を持つ集落のいくつかは、本島中南部で抱護を擁する村落でもある。ここに、村獅子を四方・四隅に置くことと、抱護との関係を見出すことはできないだろうか。つまり、村獅子を集落の四方・四隅に配置するというのは抱護が村落を圍繞するのに做つたもので、四体の村獅子全てが特定の排除対象を持っていたわけではなく、まず特定の排除目標を持った村獅子が置かれた後、集落を囲うべく他の獅子が置かれたと考えられる。これは、同じ四体の村獅子を持ちながらも、集落の周囲に配置されているのではない場合がある（南城市當山など）ことを踏まえると、より明らかであるように思われる。

であるならば、集落の四隅に配置された村獅子は、その発端となった一体ないし数体については風水の判断を踏まえていたとしても、残りの数体については単に集落域を示す指標としてだけの機能を持ったものであつたのではないかと考えられる。

なお、本発表は平成二十一―二十三年度科学研究費補助金基盤研究(B)「沖縄の集落空間における伝統的人工林『抱護』の

形態と機能に関する研究」(課題番号二一三六〇三〇〇。研究代表者、浦山隆一)、平成二十二―二十四年度科学研究費補助金基盤研究(B)「沖縄の固有文化が持つ環境観と空間形成技術から見る集住環境の構成原理に関する研究」(課題番号二二三六〇二五七。研究代表者、鎌田誠史)、平成二十五―二十七年科学研究費助成事業基盤研究(B)「琉球の近世計画村落形成に伝統的祭祀施設と村抱護が果たした役割と意味に関する研究」(課題番号二五二八九二二二。研究代表者、浦山隆一)による研究成果の一部である。

#### 祭りにおける共同飲食に関する一考察

吉野 亨

発表では、祭りにおける共同飲食に関する一考察として、明治前期まで彌彦神社(新潟県弥彦村鎮座)で行われていた「御当」と呼ばれる共同飲食について取り上げ考察を行った。御当とは、「御当(御当屋)」と呼ばれる社家が、特定の祭祀において、小御膳と呼ばれる神饌と饗膳を兼ねた料理を調理し、神前にて社家一同で共同飲食を行う行事を言う。

彌彦神社の御当については、小野祖教が座制の問題として彌彦神社の神職制度と当番制度について考察をしているほか(小野祖教「弥彦神社神職の座制と御当」)、沼部春友も燈籠神事を考察する中で直会の古儀を伝える例として、小御膳について紹介している(沼部春友「弥彦神社の燈籠神事」)。

さて、直会をはじめとした祭りにおける共同飲食についての研究は、祭りの場で飲食を行うことの意味や出される料理の特

徴についてなど、様々な視点から論じられている。この共同飲食について、発表者自身の関心・疑問としては、共同飲食を祭りのどのタイミングで行っているかによって、奉仕者や参加者が共同飲食を行う目的や意図が異なっているのでは、と考えている。そのような点を踏まえ、様々な事例を収集・分類・整理し分析を積み重ねていくことで、祭りにおける共同飲食の目的と意味について解明をしたいと考え、彌彦神社の御当について取り上げ考察を行った。

まず、御当行事では、御当を担当する神主・社家衆のみが参加する形式が通例であったと推察される（「社式大概並家例」）。また、御当行事において、病気などのやむを得ない事情で欠席した社家には「送り膳」として小御膳が届けられ、汚穢などで欠席の場合は料理相当分の食材が届けられていることから、御当を担当する義務を担う社家は参加・不参加に関わらず小御膳及び相当分の食材を得る権利が発生している、と指摘出来る。

つぎに、御当行事で用意される小御膳は常典御饌と饗膳を兼ねた料理であった。祭祀の一連の行事が終わると、御神前への小御膳献上を行い、御当が亭主役として進行を取り仕切り、給仕役によって御酒が配られながら、共同飲食が進められていたことが確認出来る。なお一般的な直会は、祭りが終わった後に場所や装束などを改めた上で、祭りの奉仕者やそれ以外の参加者などを含めて行う会食で、「解斎後の飲食」つまり「祭りの忌み」を解いた状態で行われる共同飲食と考えられている。

一方、彌彦神社の御当は、祭りの終わりに際して装束を着装したまま御神前で行われていた行事であり、御神前に小御膳

を献上したまま社家が共食を行っている点、従来は神主はじめ社家衆のみが参与する共同飲食であったことなどが、一般的な直会の在り方とは異なっていると考えられる。

以上の分析から、御当行事での共同飲食は、「祭りの忌み」を解くために行われていた、という仮説を提示したい。その理由は、装束を解かないままで拝殿に列座し、小御膳を献上した後、共同飲食を行っている点である。これは、祭祀がまだ終わりを迎えていない、「祭りの忌み」が解かれていない状態にあったと推察される。

ただ、御当行事についての詳細についてはいささか不明瞭な点があり、発表では仮説を提示するにとどめた。喫緊の課題としては、御当行事の詳細な次第について史料のさらなる精読と分析を行う必要があると考えている。

#### 新潟市の女性シャーマンとその依頼者について

佐藤 憲昭

前回に続いて、新潟市の女性シャーマン、桜井綾子（仮名）を取り上げ、彼女が自己の託宣儀礼を録音した七九五本のカセットテープを主な資料として、桜井とその依頼者の実態の一部について報告するものである。

前回指摘したように、桜井のホトケオロシは、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。こうした形式は、桜井の託宣儀礼の中で、ホトケオロシ以外にも見ることができ

のか、という点について取り上げてみたい。

さて、桜井は依頼者・信者との親睦を深めるために参詣の旅を実施している。定期的に行っている寺社参拝の一つに、山形県鶴岡市に所在する善宝寺の二月立春のお水とりがある。このお水とりは、善宝寺の守護神である龍道大龍王と戒道大龍女の二龍神が身を隠したとされる「貝喰の池」に赴き、住職、仏僧、信者などが池の水源で、一人一勺ずつ水を汲んで樽に入れ、大本堂に運んで大祈禱を執り行うという行事である。こうした善宝寺で実施されているお水とりの行事とは別に、熱心な信者たちは、同じ二月立春の日の深夜に、夜中参りと称して、午前零時に貝喰の池に赴き、各自がそれぞれお水とりを行い、この水を一年間大切に保管して病の時に利用するという者がすこぶる多いと言われる。桜井とその依頼者・信者は、善宝寺側のお水とりの行事と、夜中参りのお水とりの双方に参加しているが、彼（彼女）らは後日、お水とりの御礼参りに桜井宅を訪ね、託宣儀礼を依頼するのが習わしである。平成二五年の場合は、次の通りであった。

桜井の身体に、まず阿弥陀如来が憑入して、「本日、お越し下さるのをお待ち申し上げておりました。龍王尊も、先日、お水とりに参加されたことを大変に喜ばれておりました」と伝えられた後に、依頼者・信者の個人的な相談に具体的に応え終わると、次に龍王尊が桜井の口を借りて、「先日は、お水とりに来てくれて本当に嬉しい。来年も、お待ち申し上げます」と伝えると元の座に戻り、再び阿弥陀如来が桜井の口を借りて、「龍王尊はお戻りなされました。龍王尊がわざわざお出で

下されたことを阿弥陀如来もありがたく思っております」と言い終えて、桜井の身体から去っていった、という形式がとられていた。これはホトケオロシとまったく同じ形式である。とするならば、お水とりの御礼参りで執行されている託宣儀礼は、阿弥陀如来が手配をして龍王尊を招いているために、阿弥陀如来の語りに続いて龍王尊の語りとなり、しかも、阿弥陀如来は自らが手配をして招いている関係から、龍王尊の語りが終わるまで元の座には戻らず、龍王尊が戻ると、再び阿弥陀如来は語った後に去っていると見えよう。したがって、この託宣においては、阿弥陀如来と龍王尊の両者が、掛け合いのような形で展開しているのである。

このように見ると、桜井の託宣儀礼の中には、ホトケオロシだけでなく、お水とりの御礼参りの託宣儀礼においてもまた、阿弥陀如来が手配をして龍王尊を招いており、招かれた龍王尊が語り終えて元の座に戻ると、再び阿弥陀如来が語り出す、という形式が見られるのである。このような形式で託宣儀を執行することができるのは、桜井の神人交流の型が、単なる「霊媒型」ではなく、「霊媒型と予言者型との複合型」を示しているからであると考えられる。さらなる追究は今後の課題と見えよう。

## ヒトiPS細胞研究における倫理的問題

——宗教学的な視座から——

澤井 努

二〇〇七年十一月、京都大学の山中伸弥らはヒトiPS細胞（人工多能性幹細胞）の樹立に成功した。それ以降、現在に至るまで、日本のヒトiPS細胞研究は、ヒトES細胞（胚性幹細胞）研究が抱える「倫理的問題」を解決したという前提のもとに積極的に推し進められてきた。ここでいう倫理的問題とは、「ヒト胚の破壊」、すなわち、受精後五、六日目の胚盤胞の内部細胞塊を培養し、ヒトES細胞を樹立するという作製方法に伴う問題である。この方法が、ヒト胚を「人の生命の萌芽」として尊重する日本において、倫理的に問題視されてきたのである。一方、ヒトES細胞と類似もしくは同等の機能を有するヒトiPS細胞は、ヒト胚を破壊することなく、体細胞に複数の遺伝子を導入して樹立される。このヒトiPS細胞技術は、日本はもとより世界的にも高く評価されることになった。ただし、英米圏の哲学・倫理学では、ヒトiPS細胞研究それ自体を問い直す議論も展開されている。

改めて述べるまでもなく、ヒトiPS細胞研究には大きな期待が寄せられている。二〇〇七年に、山中らによるヒトiPS細胞の作製がメディアで報じられて以降、「iPS細胞研究」はとりわけ「再生医療」——ヒトiPS細胞からさまざまな細胞に分化誘導し、それらを移植治療に用いるもの——とセットで語られることが多かった。ただし、どちらかと言えば、疾患患者からiPS細胞（疾患特異的iPS細胞）を作製して行わ

れる病態の解明、創薬、さらに治療法の開発の方が有望視されている（この点にあまり理解されない）。ともあれ、いずれの研究も臨床応用されるまでには多くの倫理的課題をクリアしなければならぬ。たとえば、ファースト・イン・ヒューマン試験、偶発的所見、インフォームド・コンセント（その際、「治療との誤解」を回避する必要性）などの問題である。

ヒトiPS細胞研究の臨床応用に向けた倫理的課題に対して、当該研究は人間存在に関わる宗教的・倫理的問題を少なくとも二つ引き起こす。一つは、動物の胚にヒトiPS細胞などを導入する「キメラ」研究の是非である。この研究は、最終的に動物体内でヒト臓器を作製することを目標としており、いったん技術が確立されれば、腎不全や各種心臓疾患など臓器不全症を根本的に解決するかもしれない。もう一つは、ヒトiPS細胞由来の生殖細胞を作製し、それを受精させる（さらに、女性の子宮に移植する）ことの是非である。この研究は、不妊症や遺伝病の発症機序を解明することを目指しており、将来的に、たとえば不妊症が治療可能な病気になるかもしれない。いずれの研究も従来の人間観、家族観、さらには病气観を大きく変えてしまう可能性があり、しばしば「自然ではない」、「神を演じる」などと宗教感情に訴えるような批判がなされることがある。しかしながら、患者の視点に立てば、両研究によって得られる利益は大きく、厳しく規制するだけの十分な理由はないという批判もあるだろう。

それでは、こうしたヒトiPS細胞研究における倫理的問題——動物体内でのヒト臓器作製やヒトiPS細胞由来の生殖細胞

胞の受精などの倫理的問題だけでなく、ヒトiPS細胞研究それ自体が孕む問題性——に対して、宗教(学)はいかに関わりうるのだろうか。言い換えれば、ヒトiPS細胞研究における倫理の問題に対して、宗教(学)はいかなる役割を果たしうるのか、という問いである。近年、宗教学において、宗教(学)と生命倫理(学)の関わり方、宗教(学)の生命倫理(学)への役割などが論じられている。本発表では、そうした宗教学の領域で展開されている議論も参照しながら、宗教学の視座からヒトiPS細胞研究における倫理的問題を考えることについて検討を行った。

#### ヒト組織移植からみる身体と生命

金 律里

人間の身体は様々な物質で構成されている。それらは、血液、皮膚、骨、臓器など人体を構成する物質と、毛髪、爪、唾液など人体から作り出される物質に分けられる。または、血液など再生が可能なものと、臓器のように再生可能性が低いものとを区分することもできる。再生可能性が低いものは損傷を受けると、身体が持たなくなる。いのちにかかわる問題となる。ある人が身体の一部に激しい損傷を被り生命を保持することが難しいとき、他人の身体からそれを探取し取り替えることでのちを助けることが、いわゆる移植医療である。ここでは、死体から身体の一部を採って他の人に移植する「身体の利用」から見出せる身体観や生命観に関して考察する。

心停止後の身体から本人の生前の意思や家族の同意のもと、

皮膚、骨や韌帯、血管、心臓弁、腓骨などのヒト組織が摘出され移植に用いられる。ヒト組織は臓器と同様に人の体から摘出されるが、①脳死概念なしでも摘出して移植に利用可能、②長期保存が可能、③人工的な代替材がある、④移植に使用しなかったものは研究用として転用可能、などの特徴から、臓器とは多少性質が異なると考える。

人体から由来した物質あるいは身体の様相のうち、モノ扱いすることに抵抗が比較的低いものを「モノ性」と称し、その反対を「いのち性」と称しておく。これは、例えば、切った髪を売ることと摘出した臓器を売買すること、あるいは、切った爪を捨てることと中絶された胎児を捨てることについて、一般的に感じる不愉快さの強度の差異による区分である。また、いのち性が強いほど、それを損壊する行為に対して法的規制が存在し、その喪失に対して行われる宗教的儀礼もある。だが、これは任意的な区分であるゆえ、時代や文化、そしてそれが用いられる場面によって流動的である。

ドナー・ドナー家族の崇高な精神によって贈与され、患者に生命を与える移植医療システムにおいては、身体から分離された身体の一部が管理・取引の対象となることから、身体の物化という側面もあることを否定できない。特に提供と供給は件数として表示され、需給の不均衡が問題視される場合には、臓器と組織は資源として、その資源源である脳死者の身体は他の人を救える治療剤として見なされるさらいがある。

他方、モノ性が強い身体の一部が身体から分離された時も、身体との連続性として考えられる場合も少なくない。身体から



分離されたものと、分離前の全身体あるいは身体の持ち主が、連続的に考えらえることは臓器移植においても見られる。臓器提供者の家族がしばしば、提供した臓器が死者「ドナー」の代わりはどこかで生きてるように感じると語ることから、身体の一部が元の持ち主と同一化されていると言いが、象徴しているとはいえるだろう。

移植医療システムから読み取れるように、移植医療にはモノ性への拡張という側面がある。しかし、死者の身体（いのち性）は一部がその体から分離され（モノ性の強化）、生者の身体に移植されることで、象徴としての生命にとどまらず、生者の身体へ統合され、いのち性の強化になる側面も同時に有している。それに加え、近年における再生医療や遺伝子工学の試みから、現在の医療と科学の、モノ性からいのち性への指向もうかがえると考えられる。

#### 開会における意識展開について

太田 俊明

（開会とは）開会思想とは天台において『法華経』を選択するために五つの時を立て、最後の「法華涅槃の時」にそれまでの諸々の教えを展開・収斂させることで選び取らせる思想である。證空上人は開会思想の構造を浄土思想に応用させ『観無量寿経』を中心に教判を立て念仏信仰に誘引させている。その背景に観の『選択本願念仏集私記』に

山法師事略頌師法然房切諸行頸弟子善慧房生取諸行申也

〔浄土宗全書〕八卷、三五九

とある。ゆえに西山教義は開会思想の影響を受けると言われる。そしてその影響は行門・観門・弘願の三門だけでなく教学全体にわたっている。また開会思想を通じて「観門」法となり仏と衆生の関係も切り離されたのではなく意識的にも繋がりのある感覚が育みあっているのではないだろうか。したがって開会思想は単に教学的な方便だけでなく儀軌・布教等に繋がりを持つだけでなく、現代においても仏教心理学をはじめとして様々な学問・場面にも応用可能であると考えられる。そこで前段階として少し前の大正期から昭和初期にかけての雑誌記事を中心に開会思想の構造を見出し試考するものである（嶋本弘英「証空の浄土教」佐藤哲英編著『叡山浄土教の研究』百華苑、一九七九年、五十嵐隆幸『西山浄土教の基盤と展開』思文閣出版、二〇一〇年、参考・引用文献）。

#### （方法）開会思想は

諸経↓法華経に帰入↓法華経のもとで方便として再生のプロセスが挙げられる。また同様の構造が『法華経』ではなく『観無量寿経』に置き換えられれば西山教義の構造とほぼ一致する。この枠組みを単に經典のみに拘らず一般社会の事例に試論していきたい。その際社会的行為から信仰に展開されるプロセスに関して

社会的事例↓信仰との出逢い↓信仰の獲得↓信仰の元に生かされる人

と言う構造が成立するのではないか。そこで大正から昭和にかけての文献（浄土宗西山光明寺派編『信仰の友』信仰の友社、事例は省略）を中心に展開を行った。

「信仰の友」とは浄土宗西山光明寺派（現在の西山浄土宗）で発行されていた雑誌であり宗門内部の官報的役割という一面を持ちつつも、論文や布教報告さらには信仰体験に関する記事が掲載されていた。その中に記録されている事例を元に展開を試みていきたい。

（まとめ）展開に関しては以下の二点に纏められる。  
一、心理的展開については宗教的体験を通じた直接的表現であること。

二、現実的展開に関しては  
社会的事例↓信仰との出逢い↓信仰の獲得↓信仰の元にかされる人

と言う構造が成立するのではないか。また、一切が信仰に繋がると考えられるものの、論理的枠組みの拡大解釈により

天下和順日月清明風雨以時災厲不起國豊民安兵戈無用崇徳  
興仁務修禮讓（『大正』十二、二七七頁下）

の趣意が崩れかねないのではないか。また「戒」の検討により拡大解釈の防止に繋がるとも考えられる。これらより現実的場面においては「開会＝観門」と「戒」を併用することにより、意識構造に転換させる方向性。また心理的側面においても意識構造の展開がより重要になるものと考えられる。

理論論と進化論との間に調和の余地は存在するのか？

十津 守宏

生命科学は周知のように、生命の発生と進化に超自然的存在の介在の余地を認めていない。今日までの地質学や古生物学・

遺伝学等の研究成果を鑑みると、ネオダーウィニズムの教義が正しいか否かさておいても、「進化」という現象は紛れもない科学的真理である。しかし、世界の第一原因を「不動の動者」としての神に求める理論論と進化論との間には対話や調停の余地は存在しないのであろうか。いみじくも古生物学者のS・J・グールドが主張しているように、理論論と進化論は相対主義的に分離されるべきなのであろうか？

生命の発生と進化の原点に、奇しくも地上を生命で満たすという旧約聖書創世記の神による唯一の戒命が遺伝子レベルで刻み込まれていることは厳然たる事実である。このことは様々な生物の行動様式や進化の過程を観察することにより、経験論的に裏付けられており、辿り着いたデザインには、ア・プリオリに美的と感じられるものが宿っているのである。そのデザインには、グールドやR・ドーキンスがいみじくも述べているように、驚異の念を禁じえない。ここには、種の存続と繁栄と環境への適応のためにあまりにも洗練されたが故に、我々の知性がア・プリオリに「美」と感じる価値と進化の到達点が存在しているのである。

地球の生命史の中ではビッグ・ファイブと呼ばれる五回の大量絶滅があったと考えられている。しかし、現在この地球という惑星は生命で満たされている。「生めよ、ふえよ、地に満ちよ」という旧約聖書の精神は、疑う余地なくこの世界に宿っているのである。加えて、自らを保存し、その分身を増やしていくために、周囲の環境の変化によりよく自律的に適応するという驚くべき機能を所与のものとして刻み込まれている遺伝子そ

のものの機能によってである。この遺伝子の持つ機能そのものが、よく指摘されているような「眼」の誕生以上に、ダーウィンの進化論を根底から破壊する要素として指摘した、「還元不能な複雑性」を構造として備えているといえるものではないのであろうか。この所与のものとして備わっている遺伝情報の保存・次世代への伝達を第一義とした、環境への適応と進化を統御するメカニズムはそれ全体が一つの構造として、生命個々に備わっているあらゆる個々の器官の構造を遥かに超越した「還元不可能な複雑性」を備えているものなのである。この構造はこの世界に生命が誕生したその瞬間から機能しているものなのである。そして、この構造の存在そのものが、理論にかかる議論に対する介入の余地を与えるものなのではないのだろうか。

生命や宇宙の起源について語ろうとする時、我々は未だに形而上学的議論を避けて通ることは出来ない。なぜなら、生命の存在が許されるような構造の宇宙が誕生する確率は、所謂天文学的確率であると計算されているからである。そして、ひとつたびその奇蹟の中から発生した生命の流れそのものは、この世の終わりに至るまで、聖書が語っているような超自然的存在の導きや奇蹟としての歴史的現実への介入なくしても、自律的に存続し続けるであろう。しかし、この現象そのものをこの世界を支える構造として成立させた「最初の第一撃」「不動の動者としての神観念」を、最先端の科学の領域でも未だに完全に否定し捨て去ることが出来ないという厳然たる現実、我々の世界に対する自然主義的解釈の限界を表象しているものなのであ

る。我々の世界と生命が産み出されたプロセスではなく、起源について語ろうとする時に、我々は学問としての自然科学の限界と、理論論の持つ価値について改めて再考しなければならぬのである。

#### 宗教観が青年期適応に及ぼす影響

山崎 洋史

【はじめに】 目的は、今日の青年期大学生における宗教観の認知構造を明らかにし、構造因子の何が適応とアイデンティティの確立に影響を与えているか把握することである。

【方法】 質問紙法・平成二十七年六月、都内大学生二百六十名（男百四十八名・女百十二名）に実施。質問紙構成、フェイシート、信仰の有無、宗教観尺度四十項目四件法、適応感尺度二九項目四件法、アイデンティティ確立尺度十項目四件法、自由記述。現在継続調査中。

【結果と考察】 各尺度の構造確認を行った。宗教観尺度の因子構造は「安らぎ・心の拠所因子」、「守護・見守られ因子」、「強制・排他因子」、「愛情・感謝因子」、「現実逃避・他力依存因子」、「超越・崇高因子」六因子構造。適応感尺度の因子構造は「拒絶・孤立因子」、「受容・共感因子」、「役割・評価因子」三因子構造。アイデンティティ確立尺度の因子構造は一因子構造。以上確認された。次に「信仰している群」二十名、「信仰していない群」百七名の二群で各因子との相関を検討。分散分析の結果、信仰の有無別各尺度の因子得点比較において、「安らぎ・心の拠所因子」・「守護・見守られ因子」・「愛情・感謝因

子・「超越・崇高因子」・「アイデンティティの確立因子」は、「信仰している群」が「信仰していない群」より有意に高かった。さらに男女比較では、「宗教観尺度・強制・排他的因子」は、男子が有意に高く、「適応感尺度・拒絶・孤立因子」は、女子が有意に高かった。宗教観尺度の「宗教組織は、強制的である。」「宗教活動は、金銭に結びつき、営利に陥りやすい」などの項目は男子が高く、適応感尺度の「その状況で嫌われていると感じる。」「無視されている」等の項目は女子が高い。

次に、宗教観尺度各因子が「適応」及び「アイデンティティ確立」に及ぼす影響を検討するために、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」においてのみ有意な影響が見られた。具体的には、「宗教観尺度因子・超越・崇高因子」が「適応感尺度因子・拒絶・孤立因子」にマイナスの影響がみられ、「人間の力を超えたものが存在する」等の意識が、「環境」から「阻害されていると感じる」等の認知行動的な不適応感を抑制する影響があることを示唆している。また、「宗教観尺度因子・安らぎ・心の拠所因子、強制・排他因子、超越・崇高因子」が「適応感尺度因子・受容・共感因子」に及ぼす影響として、「超越・崇高因子」が、適応感尺度の全因子にプラスの影響。さらに「信仰心によって心が洗われる。」「信仰心によって人の手に余る悲しみを和らげ、救いとなる。」「信仰によって、自己を内省し反省することが出来る」等で構成される「宗教観因子・安らぎ・心の拠所因子」が、「適応感因子・受容・共感因子」にプラスの影響があった。次に「宗教観尺度因子・安らぎ・心の拠所因

子、守護・見守られ因子、強制・排他因子、超越・崇高因子」が「適応感尺度・役割・評価因子」に及ぼす影響として、「超越・崇高因子」が、適応感尺度の全因子にプラスの影響。さらに「神や仏は存在する」「いつも神や仏に見守られていると思う」等の項目からなる「宗教観尺度・守護・見守られ因子」、「信仰とは感謝する気持ちを学ぶことである」、「宗教心とは、自分を愛し、信じるものを救い、重んじることである。」等の項目からなる「宗教観尺度愛情・感謝因子」が、「必要とされていると感じる」「一定の役割がある」「やるべき目的がある」等の項目からなる「役割・評価因子」にプラスの影響が見られた。最後に、「宗教観尺度・強制・排他因子」が「アイデンティティの確立因子」にマイナスの影響を及ぼしており、これは、宗教観に於ける主體的・愛他的な認知がアイデンティティの確立へ影響を及ぼすことを意味している。

#### 死のヴィジョンと宗教性

—— 認知症高齢者の世界と死の受容 ——

大村 哲夫

「認知症」は、人格の変化と介護の困難さのため忌み嫌われている疾患である。全国に分布する「ボケ封じ」や「ぼっくり祈願」などの民間信仰の存在は、こうした症状になることなく健康な状態を維持したいという人びとの願望を反映していると言える。しかし「認知症の人又はその予備軍」は六五歳以上で四人に一人、今後大幅に増加する（厚労省、二〇一五）とされ、多くの人が死を迎える前に通過する一般的な症状である。

死へのプロセスとしての認知症を思うことに、何らかの意味を見出すことができるのだろうか。

筆者は臨床心理士として認知症高齢者へ、軽症時から死に至るまで数年に亘る継続的心理面接を行い、その言動を観察・分析した。

その結果、一、本人にとって大切な記憶は保持されていること。二、症状の進行と共に意識水準が低下し、死者や神仏が出現したり過去の記憶が「現実」として再現されること。三、こうした不合理な世界は、本人にとって「Psychic reality（心的現実）」であり、本人のもつ心的に健康な合理的解釈と矛盾することなく受容可能であること。などがわかった。またこうした生と死が混在する世界に遊ぶことで、死の不安が軽減し穏やかな死の受容をもたらし、家族にとってもよい看取りとなることなどが示唆された。

今回紹介した八十年代男性の四年にわたる事例では、訪問当初は太平洋戦争当時や戦後の思い出話が語られていた。話には整合性があり合理的で、正確であると推定可能な内容であった。しかし認知症の進行と共に、現実の世界に過去のエピソードが混入するようになり、非合理的な心的世界が展開されるようになった。死者（父母や祖父、兄弟、幼馴染みなど）や不在の人物（息子、「ヒラリーさん」が登場し、「お地藏さん」「仏さま」「幽霊」「お化け」など超自然的な存在も出現するようになった。出現する死者は、本人にとって親しみのある存在であることが多く、恐怖や不安を惹起するものではなかった。超自然的存在の出現に対しても同様で、むしろ死や宗教的存在に対し

て親和性を感じていたと観察された。語りはエピソードとして死と再生を繰り返しながら、大きなストーリーとして徐々に死に近づいていく傾向が見られた。

これらのことから認知症高齢者の世界は、現実と非現実の混在する世界、生と死の共存する境界領域であり、症状の進行と共に徐々に非現実世界・死の世界の領域に移行していくと考えることができる。この緩やかな移行によって死に対する不安が緩和され、親しみのある思い出の世界への帰還として捉えることが可能となり、死の受容につながるものと考えられる。またこうした「親しい死者のいる世界への移行」という捉え方は、認知症高齢者の家族にとっても穏やかで安心できる看取りにつながる。患者死後における遺族のグリーフ・ワークにも効果的であろう。

現代人にとって忌避される「認知症」は、その介護負担の重さや徘徊などの問題が存在するため決して軽視できるものではない。そのための支援策が必要であることは筆者も十分認めるところである。しかし死の受容という点から見れば必ずしも否定的な面だけではない。認知症高齢者の心的世界を死の受容プロセスとして肯定的に見ることで、本人や家族にとって受け入れ易い死の受容につながる一面もある。

霊的医療における瞑想と信仰——統合医療の観点から——

半田 栄一

本発表では、統合医療の観点から霊的医療における「瞑想と信仰」について考察する。今、西洋現代医学の限界や倫理的な

問題が立現われている時に、インドや中国等の非西欧地域に発祥した医学・医療、現代の様々な民間の治療法、宗教的な行における身体的技法特に呼吸法と瞑想法、これらと信仰、そして「霊的」といわれる現象や方法を伴う医療を含む幅広い医学・医療が求められ、実践されつつある。こうした非西洋現代医療と西洋現代医療との統合が志向され、様々なかたちで医療が行われている。同時に、WHOは、身体、精神、社会的存在としての人間の健康の定義を示しているが、さらに霊的な健康が議論の対象となっており、医療における「全人性」が広く求められつつある。近代以降の機械論的、唯物論的医学を脱皮し、霊性も含めた、「ホロス」としての全一的生命の観点から「ホリステイック医学・医療の研究・実践も行われるようになった。

統合医療について考えるとき、江戸時代の中期、臨濟禪を復興させたとされる白隠は、自らの修業の過程で陥った禪病と結核を、白幽子より教えられた「内観法」と「軟酥の法」によって癒したとされる。

「内観法」は、身体の型に偏った黙照禪、思考や思念に偏った看話禪で疲労しきった心身を解放し、横臥して腹式丹田呼吸と、「気」の充実した丹田を仏として瞑想することによる。頭脳ではなく、「気海丹田腰脚足心」即ち、身体の下部こそ「本来の面目」、「仏」であるというイメージ（想念）を繰り返し無意識下にしみ込ませる。丹田呼吸と瞑想により神経症等を癒し、本来の悟りに至らしめる。「軟酥の法」は、頭上の軟酥より薬効成分が身体の下部に潤下し足心に至るイメージにより癒しを得る。内観と同じく丹田呼吸と共に行うのであるが、頭上

に載せた軟酥から流れる気をイメージし、心・身、意識・無意識の調和と統一によって癒しを得る、自己暗示によるイメージ療法であるといえる。これは、呼吸と瞑想による調整・統御によるが同時に信仰がイメージ療法の効果を強めている。

江戸時代後期の平田篤胤は、「軟酥の法」を継承しているが、その後の神道系の鎮魂帰神法に影響を与え、さらに近代以後、大本教に起源をもつ新興宗教における行法や癒しは、大小に問わず、腹式丹田呼吸、瞑想による気の統御と信仰という点において共通する点がある。

これらの中で、霊的実体やその作用を認める霊術型宗教や心霊治療といわれる治療は、呼吸法や瞑想法、気の調整による治療、信仰の他に、修行としての精神統一や霊的瞑想を行うことにより、除霊や浄霊を通じた癒しが行われている。レイキや、現在イギリスの医療機関で行われているスピリチュアル・ヒーリングも形は異なっても生体エネルギーのみならず、霊的実体（霊的エネルギー）の存在を前提とした治療が行われる場合が少なくない。白隠禅師は、道教その他から学んだ気のエネルギーによる癒しの方法をつくり、そこには信仰も含むが、それはあくまで「禪の悟り」に他ならなかった。

ヨガやアーユルベータにおけるプラナ、気、ツボ・経絡は、現代西洋医学とはパラダイムを異とするが、既に東洋医学の原理として認知されており効果も実証しうる。しかし霊的実体については、極めて主観的な体験や語りに基づくものであり、これ自体を実証することはできない。霊的実体やエネルギーを信ずることによる治療効果は十分考えられるのであり、神仏に対



すると同様の信仰を認めうる。問題は信仰が迷信となり医療を否定することによって症状が悪化してしまうこと、治療が霊能者（シャーマン）として崇められ、多額の報酬が求められ、詐欺行為に至ること等である。

#### 家族関係の色イメージ（調査結果から）

##### —— 兄弟姉妹について ——

久保田 力

私たちは、二〇一〇年度以降「芸術的感性とスピリチュアリティ」を主要テーマとして共同研究を行っており、その結果を大小二本の論文によって報告してきた。昨年度は、本学会において、二〇一三年度に東北芸術工科大学にて実施した第三回目の心理・イメージ調査（全学部生二一九五人から二二七二人の回答収集（約五八％））に基づき、人間関係の色としてまず父と母の色イメージ色についての分析を発表した。ここでは、回答優位の半数以上が母の色（反対色）を父の色としている点（逆も同様）、つまり母の残像は父の色だという特徴や、母の色イメージにクリーム色が首位を占めた点、さらに父母の色の組み合わせ方に数種類のパターンが認められたことなどを指摘した。ここでは、兄弟姉妹の色イメージについて報告し、家族関係の色イメージの全体像に迫りたい。

今回は二番目以降の兄弟姉妹の色回答をひとまず除外して、一番目の兄弟姉妹の色に限定して、同性・異性からみた兄弟姉妹の色イメージの典型や諸特徴を探ることにした。そこから縦の序列関係や性別による回答色の特徴は見出されるのかどうか

に注目した。紙数の都合上ここでは赤の大略分析のみ記す。まず、「弟からみた兄」の色と「妹からみた兄」の色について。両者とも青が一位を占める。青と赤は日本では男性色と女性色との刷り込み的象徴色。一般的に青には冷静さ、理性的、頼りがい、知性といった象徴性が予想される。しかし、二位は前者が赤、空色、オレンジ、黄色と続いているのに対して、後者は二位以下がダークブルー、緑、深緑と続いていく大きく異なる。

この場合の赤は「弟からみた兄」の持つパワーや権力、権威性、支配力ではないか。赤が目立つ他のグラフを見ると「弟からみた姉」の一位や「妹からみた姉」の二位を占める。特に「弟からみた姉」の赤には女性性に加えて権威性や支配力を同等に読み取ることができるのではないか。「妹からみた兄」での赤は二・六％と極端に少ない。つまり妹にとつて兄はそれほど権力的、支配的な存在ではない。「兄からみた妹」の赤や「姉からみた妹」の赤はそれほど多くはなく中間的な選択比率。これは、妹という存在が兄や姉からすれば権威性よりも女性性を含む元気さや気の強さと解釈できるのではないか。兄や姉の言うことを頑なに拒んで止まないような妹の頑固さ、意地の強さや気丈さを表す赤ではないか。前に論じたように、息子からみた父には弟からみた兄ほど赤は多く選択されていない（前者が三・七％、一一位、後者が七・二％、二位）ことは、父の権威性の失墜を暗示している可能性がある。

同様にして黄色や緑などの象徴性を推察していくことができる。例えば「緑」は人間の成長（若さ）を軸とする明確な両義性（希望／不安、安全／危険）という象徴性で解釈できうるこ

と。また、特に弟から見た兄の色は、最優位二色の青と赤を除いては他の兄弟姉妹関係の中で最も解釈し難い（回答色が均等に多様に分散することなど、いくつかの新たな発見があった。その他、妹からみた姉と兄からみた妹の両者には、やさしい女らしさ（ピンク）が優先的に認められる傾向があるものの、前者の姉は威圧的（赤）でもあり、後者の妹は中性的で、元気で明るい幼さ（黄色）もやさしさとほぼ同等に認められた。姉からみた妹もまた上記と同様あどけなくて明るく元気なイメージ（黄色）が強い。因みに、兄からみた妹像は、息子からみた母の色イメージに近似していることから、男性が心を委ねることのできる女性像は母と妹に重ねられうること、また、妹からみた姉の色イメージと娘からみた母のそれとは近似することから、同性からみた目上の女性像の典型が看取されうる。このような解釈の可能性は、従来の色彩理論の妥当性への批判的確認作業となる一方、自らの家族関係への気づきや新たな家族像の再構築の契機ともなるだろう。

## 第五部会

### R・ニーバーと内村鑑三

——アモス書解釈とその応用をめぐる——

柴田真希都

本発表はアモス書の解釈とその現実社会への応用という点で注目すべき著作を残した、ラインホルド・ニーバーと内村鑑三を取り上げる。活動の場所と時期を異にした二人に直接の接点はないものの、両者が今に至るまで共に「預言者的」と表象されてきたこと、事実二人ともがアモス書を政治・社会批判の重要局面で何度か引用しており、それが最晩年に至るまで見られるなどの共通点があることがこの比較研究の着想を形作っている。

R・ニーバーはその神学的代表作といわれる *The Nature and Destiny of Man* 第二巻（一九四三年）にて、メシアニズムの三段階とアモスの預言を関連付けて歴史神学的な考察を行った。すなわち、ニーバーは、アモスが自民族中心主義的な視座を超えて倫理的に普遍主義的な政治・社会批判を展開したこと、そのことが「生と歴史についてのヘブライ的解釈における普遍主義的傾向の頂点」であるとみなすも、その理解に留まることはアモスに始まる預言者思想（prophetism）の超倫理的、宗教的深みを逸することになるとの理解を呈した。ニーバーはアモスに「宗教の歴史における啓示の始まり」を見たのであるが、そこでは神の裁きと憐みとの関係は未だ曖昧であり、その

明確な回答は、預言者思想の系譜を引き継ぐイエスの代贖の出来事＝神の憐みを持たなければならぬとした。

そのニバーは最晩年に、ニクソン大統領が時の宗教指導者を大統領府に招いて国教会風の礼拝を始めたことを批判する文章（The King's Chapel and the King's Court, *Christianity and Crisis*, 29, Aug. 4, 1969）を著し、アモス書から多くの言葉と構図を引用しながら、宗教が政治権力に癒着することで、預言者的な批判精神を後退させることを強く危惧した。

一方、内村鑑三は、世界と日本の歴史におけるいくつか重要な局面に対して、その都度、聖書釈義という形式にくるんで、アモス書を用いた先鋭な政治・社会批判を展開している。例えば、日清戦争後間もなく発表された「農夫亜摩士の言」（『国民之友』二五三号、明治二三年六月一三日）において、検閲に配慮しつつ慎重にアモス書を注釈しながら、現今の日本の状態が不正の横行や弱者への侮蔑、傲慢の罪という点でアモス時代のイスラエルに重なること、それゆえ日本も遠からず裁きと亡びを免れえないとの見解を表明した。

また、内村は第一次世界大戦終了後に発表した、「国家的罪悪と神の裁判―亜摩士書一章二章の研究」（一九一九年、『聖書之研究』二二三号、大正八年二月一〇日）にて、欧州にてポーランド分割に関わった三帝国が滅びたことを捉え、アモス書における万国審判の構図を参照してそれを理解するとともに、ポーランドの事例と同様、かつて朝鮮を取り合い、それを勝ち得た日本にも、このままでは遠からず亡びの日が訪れるに違いないとの危機感を言論統制下に巧みに表現した。その他にも内村

は、日露戦争開戦前の時期、欧州大戦開戦直後、最期の新年（昭和五年）などの節目において、アモス書を引き、日本と世界の現状を憂い、社会正義の実現を促し、神の救しや救いの展望を見据える文章を公表した。

ニバーと内村、二人のアモス書を用いた言論活動は、時代状況や発言の文脈が異なるゆえ一律な比較は困難であるが、にもかかわらずそこに相通じる要素を発見することも可能である。一つは両者とも緊急性の意識においてアモス書の言葉と物語を社会に提出した、ということである。またそこでは、古代イスラエルと目前に観察される自国内外の出来事との間に、構造的類比を認める知的感性が働いていることが共通に観察される。アモス書それ自体の解釈をめぐっても、①権力者や富者へと傾斜のかかった社会正義の要求②神の啓示と審判（普遍主義＋選びの特殊責任）③神の憐みと救しによる救済への展望、の三主題が共に展開されており、そうした視座からは両者に共通する職責意識が読み取られる。

#### 西欧「宗教的世俗生活」の発展

——ウエスレー運動と近世の兄弟会——

清水 俊毅

論者は「財の獲得から使用に至る過程」の宗教的な見方・倫理勧告・救済論についての枠組みを「経済神学」と称し構築している。各社会の、時代・状況を超えて再生産されるような支配的な宗教的神学的言説をこの枠組みに整理し、相対的な差異を検討したい。近世西欧を舞台に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の倫理である。前者は清貧と慈善の称揚を旨とし、世俗労働や世俗財に積極的評価は与えない。一方後者は世俗労働や世俗財を神の召命の勘所と重視し、清貧や慈善にその召命に逆行する可能性を見て抑制的に捉える。前者は主に財の使用における宗教性を、後者は獲得におけるそれを評価した。だが、互いの要素を合わせ持つ有力な思想潮流が英国に現れ、召命労働と慈善を共に救済言説に組み込んでいく。この第三の流れを擁した近代形成期の英語圏は、前二者のみを主とする地域に比して、人々が慈善的営為に投じる財の水準の上昇を見込める。実際、その潮流のメルクマールと論者が見込む十八世紀英国最大の宗教家ウエスレーの活動した十八世紀後半から翌世紀にかけ、英国は爆発的なチャリティ文化の拡大を見る。そして現代、寄付文化の規模において英語圏は他の先進国より有意に大きい。

そのような量的な増大のみならず、この潮流で増進されたのが、聖職組織・出家組織を介さず俗人の中でのみ完結する、言わば「世俗内慈善」であったという質的な特徴にも注目したい。身内・共同体内部での素朴な扶助、宗教家・王侯等「特殊」な立場の動員力が可能にするものを超えて、個人や自発的結社が嗜む公益活動が大々的に発達したのだ。ウエバーの『倫理』において修道僧的禁欲主義が世俗生活の中に埋め込まれたごとく、教会や修道院の慈善実践は世俗生活の中に埋め込まれた。俗は聖化され、世俗の一環として宗教生活が営まれるようになり、その中で宗教的な金銭の使用法の実践が拡大したのである。そしてこの聖化も当然、突然の偶発的産物でなく、

歴史的文脈の上に立っている。

紀元千年を折り返す頃、キリスト教は西欧を覆い尽くした。安定と成長の中世盛期に経済的な向上を進める俗人たちは、兄弟会などと呼ばれる地縁・職縁組織における宴会や祝宴などの傍らで祈禱・断食・施しを代表とする「善き業」を協働し、キリスト教的な徳と天的価値につなぎ止められた。一方、積極的な宗教生活を送らんとする者は、「貧しきイエスと使徒たち」に倣った「使徒的生活」を目指して托鉢修道会を形成し、またその在家の枠組みなどにより所有の放棄と清貧徳の実践を図る。あるいは、教会的ヒエラルキーへの忌避によって修道会という枠組みからの離脱を指向し、自主性を重視した共同生活を営んだ。この理念においてはそもそも経済成長など排除され、施しは受ける側である。そして十六世紀、近世と呼ばれる時代。宗教改革と呼ばれる大きな運動と相まって、俗人が都市部エリート層・商工層を中心に俗人であるままに聖書を学び、日常に取り入れるようになる。ヒエラルキーは弱まり、改革派の教区教会での説教の他、自発的な勉強会が各地で組織される。このような舞台で、改革派倫理は再生産される。一方、伝統的な敬虔・修道僧的生活義務を世俗内で行う「聖なる生活」を継ぎ、それに改革倫理の召命労働が合わさった実践神学を受容した十八世紀のウエスレーは、教区という枠を脱し、野外説教と英語圏全国行脚を通じてそれを広く大衆に説いた。さらに、勉強会・相互チェック集団の自己組織化システムと、その全国ネットワークを組み上げ、後の様々な運動の基盤になった。

論者はウエスレーの運動を、中世以来の修道や敬虔の理想

と、世俗社会の経済成長を引き受ける宗教性との大きな結節点として捉えている。世俗の聖化規範の変化過程を、それぞれのファクターの詳細に則した形で明瞭な記述を心がけてきている。

### 金子白夢牧師の禅思想

菅原 研州

本論考は、自身はプロテスタント教会の牧師でありながら、禅思想も学び、複数の著書を残した金子白夢牧師（一八七三—一九五〇）についての研究であり、金子『無門関の「新研究」』（青年通信社・一九四三年）を中心に、その禅思想の解明を行うものである。

金子の主張は、『新研究』「序文」冒頭の一節から伺うことが出来る。

生命に活くる道。そこに我々の生活があらねばならぬ。我々は生活を価値あらしむべく真の我々の踏むべき道を見出さねばならぬ。  
〔「新研究」「序文」一頁〕

この態度は、金子の最初期の著作である『体験の宗教』（京文社・一九二二年）以来、常に同様であった。そして、洋の東西を問わずに自らの魂に慈光を与えた聖者が歩んだ道を讃嘆し、中でも東洋においては禅者こそがその聖者の位置付けであるとされ、『無門関』を研究したのである。

併しながらそれと共に私の宗教生活の過去の辿りに於て我を育て、私を導き、私を教へ、私の魂を深い体験の境地に携へてくれたものは支那に於ける幽玄な宗教上の神秘道を

歩んだ純粋な東洋意識に生きた一群の聖者達の力であった。私はそれを謂ふ所の禅の流れを汲む一団の宗教人の人々のなかに見出した。今茲に私が世に送り出さうとして居る『無門関』の如きがその一つである。

〔「新研究」「序文」一一二頁〕

ここから、『新研究』読解のキーワードとして、「宗教生活」「宗教上の神秘道」を導いて来ることができる。

よって本論では、金子の禅思想における「宗教生活」解明のために『無門関』「七 趙州洗鉢」を中心に検討を行った。金子は我が生命を「此の生」として絶対的に肯定し、神に与えられた無上の賜であるとしている。そして、この生に伴っている「時」に、生命の具体相の実現について、飯を喫し、茶を飲み、仕事をするといった平凡事こそが神への礼讃であるとした。

また、「宗教上の神秘道」解明のため、『無門関』「十九 平常是道」を検討した。本則の「平常心是道」については金子自身、「平素の心が其の儘道だがな」（『新研究』一二三頁）と訳す通り、我々自身の日常的な心が、そのまま道（真理）であることをいう。

しかし、その表現は容易ではない。既に、本則中にも「向はんと擬すれば即ち乖く」とあって、修行を含め、真理の表現を積極的に行おうとすること自体を否定し、また、「道は知にも属せず、不知にも属せず」ともあって、積極性の否定を強調している。

両則ともに共通していえることは、金子は神秘（或いは、悟り・真理）を遠くに置くことなく、自らの人生に表現できるも

のであると考えている。その点で、悟り（真理）を特殊化することがなかった馬祖下の禪風に共鳴したのは、当然であるといえる。

ただし、金子は『無門関』の研究以前から曹洞宗の道元への研究を進めていることもあり、悟り（真理）の特殊化への否定は徹底されつつも、日々の生活の中に、悟りの表現されることを求めている。

また、特殊な修行（坐禅や読経）については、全般的に否定されている。よって、「宗教生活」項で取り上げたのが、「洗鉢（食器を洗うこと）」であったことは、金子自身の立場を突き詰めた結果であったといえる。

他にも見るべき思想的側面はあるが、本発表では以上のことを示して終える。

住谷天来と秩父のキリスト者

——その交流が問いかける世界——

村松 晋

内村鑑三と親しく、また「非戦・平和」の主張で知られた上州・富岡の牧師・住谷天来（明治二一昭和十九）は、昭和二年より月刊伝道誌『聖化』を公刊していたが、その投稿欄の「常連」に、秩父のキリスト者・柿原誠一郎（明治四〇―昭和十八）がいた。天来はこの誠一郎と兄・善三の招きによって、昭和八年九月、初めて秩父を訪ねたが、この時「三十前後の青年」が「三十余名」も柿原善三邸に集まり、「此青年達の熱心さと篤実さ」は天来を驚かせた。彼らの多くはかねて内村鑑三

の著作に親しみ、うち「十二三人」は「内村全集」を「買求めた」もいた。天来いわく「一見旧の如き親しみを感じた」と。

実際、秩父のキリスト者には、内村および彼に連なる人々の著作や伝道誌を購読した例が多く見受けられた。大正八年、妻ハルと共に洗礼を受け、東洋宣教会秩父ホーリネス教会の中核会員となった、三十を出たばかりの薬局店主・新井正三はその一人である。当時秩父では、街の主要産業たる銘仙業界の主導権をめぐり、長らく業界に君臨した買継商の大森・柿原両商店と、中小企業に成長し大正六年「秩父正絹革進会」を結成した有力機業家達とが争いを繰り広げていた（田村均「昭和恐慌下の秩父織物業」、『地理学評論』六〇号、一九八七年）。それは秩父を牽引する業界の刷新を目指すものだけに、関係者間にとどまらず、街全体を揺り動かすものだった。かような気風に連動し、新たな時代に相応しい、新しい生き方への希求を募らせる者が輩出するのは必然だった。新井が織物の染料を仕入れに上京した折、大手町衛生会館での内村の講演に赴いたのは如上の息吹に促されたことだろう。聴き取りによれば、この時新井は「この人の信ずる信仰なら信じられる」と胸奥を吐露し、帰途、手に入るだけの内村の著書を風呂敷に包み秩父に戻ったという。大正十五年、秩父セメント設立から三年を経た春には、新井の招きで畔上賢造が秩父を訪ね、日に二度講演したが、この時も延べ七〇名が集まった（畔上「秩父の春を尋ねて」、『聖書之研究』三一〇号、大正十五年五月）。街の息吹と呼応する秩父の精神史を照射する一齣である。

一方、昭和八年、天来の周りに集まった青年らはどうか。そ



れは上記と重なりつつも、その「熱心さと篤実さ」は、大正期の秩父を覆った「革進」機運と対極の、〈不安〉に彩られてもいた。顧みて世界恐慌に連動した昭和恐慌は、秩父にも波及して、昭和四年六月には約三割の織物業者が休業に追い込まれた。さらに昭和六年十一月、業界の実力者・大森商店が、翌七年六月には業界二位の柿原商店（前述柿原兄弟親戚）が、それぞれ機関銀行の休業共々破産に陥った（前掲田村論文）。それは当時「五大銘仙産地」の一つであった秩父に深刻な打撃をもたらしたことは想像に難くない。実際、先行きへの不安とそれゆえの自棄的傾向の表れか、金銭がらみの犯罪は昭和初頭から増え続けていた。昭和八年度『埼玉県統計書』によると、秩父における同年の窃盗は八一一件で前年比約二倍、詐欺・恐喝は前年から一五〇件以上の増加、賭博に至っては五三件で前年比四倍を超えていた。秩父の「カフェーバー」も昭和八年には前年より十四軒増えて三十九軒に、「女給」の数は五十七名から九十九名に急増している事実も暗示的である。かような情況下、天来を慕った「三十前後の青年」が、若き職業人あるいは家庭人として、生活の場を日本の針路に重ねて憂い、人生への自問に導かれたのは故なしとしない。この点、「聖化」には天来訳のブラウニングやワーズワースの作品ほか、時代人心を問う、戦争へとひた走る祖国を批判する論考が掲載されていただけに、『聖書之研究』無き後の秩父の読者の渇きに対し、強い訴求力を持ったと考えられる。日本プロテスタント史研究に僅かながらも寄与し得れば幸いである。

#### 明治初期におけるキリシタンの信仰認識と宣教師の布教

内藤 幹生

幕末から明治維新期にかけて、キリシタン（キリスト教）と国家・社会の関係、そしてキリシタン自身のあり方は大きく変化した。明治六年（一八七三）にキリシタン禁制の高札が撤去されたことは、宗教政策上の、近世から近代への転換を意味した出来事であった。その原動力は、長く厳しい禁教下で信仰を継承していった潜伏キリシタンの強靱な信仰心であった。そして、幕末・維新期に、その信仰心からキリシタンは様々な動向を示し、事件へと発展した。本発表では、そのような動向はどのような信仰認識から発生したのか検討する。併せて、布教を開始した宣教師のキリシタンへの認識も見ていく。

信仰態度が変化したキリシタンを権力側は再び危険視するようになった。権力側は、キリシタンを、近世前期に発生した島原の乱と結び付けて、一揆的な集団と見なすようになった。江戸幕府は、中心人物を捕縛し、拷問の上に改心させたが、その後も信仰表明者が続出した。江戸幕府はやがて倒れ、事件の対処は明治政府に踏襲された。明治政府は、江戸幕府のキリシタン禁制政策を踏襲し、国家神道政策を推し進め、浦上村のキリシタンを総流罪というさらに過酷な対処をした。

キリシタンは、殉教を覚悟の上で、信仰を表明し、捕らえられて、流罪となったのであるが、この時に来世における救済を強く願望した。そのため、配流先では少なくともキリシタンが殉教した。しかし、この時のキリシタンは、配流先の説諭方との問答の中で、信仰面において天主・デウスへの忠誠を示し、

来世における救済を願望する返答をするのであるが、他方で、天皇への奉公や親への孝行を示す返答もした。また、中心人物の高木仙石衛門は、年貢を納め、役を果たすと述べ、自分たちキリシタンは鳥原の乱で一揆を起こした天草四郎のような危険な存在ではないとも述べたと覚書に記している。このようにキリシタンは、天主・デウスを一義的にとらえた上で、現世の秩序に対しても従順な態度を示したのであった。来世での幸福を中心に望み、現世秩序を肯定し、対比させていたようである。キリシタンの殉教を覚悟した信仰表明は、強靱な信仰心のみによるものではなかったと考えられる。

また、布教した宣教師は、布教開始前からキリシタンの信仰に非キリスト教的な内容が入り込んでいることを認識していたが、布教の効果を期待していた。しかし、入信を頑なに拒むキリシタンと接触すると、態度を変えた。カトリックに入信しないキリシタンをよく思わなくなり、先入観も持ち始めた。宣教師ブテイジャンは、潜伏キリシタンの伝来書「天地始之事」に関して、貴重ではないとし、「ごんちりさんのりやく」は内容を理解していないとしている。カトリックに入信しないキリシタン（カクレキリシタン、史料上では「離れ」と記されている）の子供には特に洗礼をしないことと、洗礼指導書に記している。キリシタン自身のそのような信仰認識によるさまざまな動向は、国家・社会に影響を与えた。国家レベルにおいて、禁教高札が撤去されて、キリシタンは国家による規制から解放された。村社会において、非キリシタンとの間に信仰をめぐる軋轢が生じた。状況は禁制からせめぎあいへと変化したが、その要

因の一つにこのようなキリシタン自身の信仰認識があったと考えられるのである。また、宣教師が、カトリックに入信しないキリシタンをよく思わなくなったことも、キリシタンを取り巻く村社会に影響し、潜伏時代のままでいるカクレキリシタンや仏教徒となった者とカトリックに入信したキリシタンとに分派した原因の一つとなったのである。

#### ドイツ宗教間対話におけるユダヤ人の位置づけ

##### —— ベルリンの事例 ——

堀 彩子

ベルリン・ブランデンブルク州統計局によると、二〇〇四年十二月末日の時点でベルリン市に住む移民の背景を持った人の人口は、約百万人、これは市内の全人口の約二八％に相当する。様々な文化や宗教の背景を持った人々によって日々その多様性を増すベルリン市において、宗教間対話は移民をめぐる社会的な問題との関連を強めている。本報告では、こうした宗教間対話におけるユダヤ人の位置づけについてベルリン市の事例をもとに検討していく。

このテーマについて検討する上でまず考慮すべきは、ドイツ社会が戦後ユダヤ人にとどのような意味付けをしてきたのかという点である。国際政治への復帰を図る西ドイツのアデナウアー政権にとって、過去との対峙と反ユダヤ主義との闘いは、民主主義が同国に根付いていることを世界に示す上での重要な課題であった。こうした中で、集団としてのユダヤ人は、「ドイツ社会に警鐘をならす民主主義の理性」という道義的な役割を

担い、人口的には少ないながらも政治的なプレゼンスを強めていった。

第二の観点は、ユダヤ人の安全に対する関心の高まりである。二〇〇〇年の第二次インティファダ以降、ドイツでは国内のムスリムによる反ユダヤ主義をめぐる問題が認識されはじめるようになった。ベルリン市でも、二〇一二年にユダヤ教のラビがアラブ系とみられる若者数人に暴行を受ける事件が起き、このニュースはムスリムの反ユダヤ主義によって起きた不幸な事件として全国で大きく報道された。この後、二〇一四年夏には、イスラエルによるガザ地区への攻撃に反対する大規模なデモがベルリン市で起こった。翌年に入つてすぐ、フランスでシャルリー・エブドー襲撃事件と並行して、ユダヤ系食品店で人質立てこもり事件が起こり、その後二月にはコペンハーゲンにあるシナゴーグの付近で銃撃事件が起きた。こうした中で、ユダヤ人たちは安全をめぐる問題にとりわけ敏感になっていった。宗教間対話の現場においても、ユダヤ人が安全をめぐる問題に言及する機会が増えてきている。これは、暴行にあつたラビが、事件後ベルリンのユダヤ・ゲマインデの反ユダヤ主義をめぐる問題の担当者となり、さらに宗教間対話の担当も兼任したことからも分かる。

次に、発表者が二〇一四年から参与観察を行っているベルリン市の宗教間対話の団体 *Treffpunkt Religion und Gesellschaft*（以下TRG）のケースから冒頭のテーマについて検討する。TRGは、カトリック、プロテスタント、ユダヤ教、イスラームの団体が軸となって設立した団体であるが、二〇一四

年夏のイスラエルとパレスチナの紛争の激化はこの団体の内部の関係性にも影響を及ぼし、ユダヤ教の団体が実質的に脱退するという展開になった。これを受けて、TRGは団体の代表者会議および会員総会を開いたが、この際宗教間対話にユダヤ人が加わることの必要性が繰り返し語られた。ここから浮かび上がるのは、なぜユダヤ人の参加がそれほどまでに重要視されているのか、という問いである。団体の代表者たちは、「どうしても重要だから」という語りを繰り返すばかりで、その根拠について触れることはなかった。このことから、ユダヤ人の参加の必要性は、代表者たちにとってあまりにも自明なこと、ドクサであったということが分かる。このドクサの中に含まれているものの一つに、上述した戦後ユダヤ人に宛てがわれた「ドイツ社会に警鐘をならす民主主義の理性」としての役割があるのではないか。

#### 東西霊性交流における欧州側の意向

キリスト教では、神のロゴスの受肉、つまり歴史上のナザレのイエズスが救世主、キリストであることを信ずるという点において、他の宗教と一線を画するところがある、と考えられる。他方、大乘仏教においては、全ては関係性でつながれており（縁起）、原因と結果の連関に恣意的なものがくわわることではなく、その構造は「空」とされている。すなわちキリスト教と大乘仏教を教義の次元で単純に比較すれば、整合性に欠けるところが出てくるように思われる。そして、そうした非整合

峯岸 正典

性があるからこそ、キリスト教と仏教の間で対話が試みられているとも考えられる。本論では一九七九年から今日まで日本の「禪宗」と欧州の聖ベネディクト会との間で継続されている「東西霊性交流」に関連して、欧州のカトリック観想修道院側がどのような意向をもってこの交流を継続しようとしているのか、その一因について探求してみたい。欧州側で本交流の推進にとりわけ深く関わっているのはピエール・ド・ベチュヌ神父（Pierre-François de Béthune o.s.b.）であると見えよう。宗教研修道対話委員会の責任者でもあったベチュヌ神父の本交流に関する活動は以下の三点に要約される。①日本側で本交流に長く関与している宝積玄承老師（臨濟宗）を毎年二月、欧州各地の修道院に招請し、摂心の指導を依頼している。②京都の禪文化研究所（本交流の日本側窓口）への公式書簡の多くがベチュヌ神父からのものである。③宝積老師によれば、欧州から日本に来る修道士の推薦はベチュヌ神父を通して行われていると推測されている。本交流において仏教側は絶えず受け身であったが、「カトリックが万人のものになるために対話が必要である」（ハインリッヒ・デュモリン Heinrich Dumoulin, S.J.「仏教とキリスト教との邂逅」一九八一年）という宗教研対話を推進するための言説も、ときによっては対話の相手に、自分たちの宗教の良い所を盗まれてしまうのではないか、という誤解を招く場合がある。例えば、坐禪という信仰の対象が「瞑想の技法」として学ばれ、坐禪がキリスト教のものに換骨奪胎され、その布教手段に使われていくのではないかといった疑念を生み出す場合もあるかもしれない。一九八三年、第二回東西霊性交

流の開始直前、論者はさる韓国の修道士から直接そういった主旨の発言を聞き、ベチュヌ神父に対して霊性交流を推進しようとする意図を尋ねに行ったことがある。そのとき、師は「自分は福音書なしには生きられない」と言っており、しばらく間をおいた後で、「坐禪をして確かに自分は以前と変わった。前は物事をワンサイドからしか見ることができなかったが、坐禪をするようになってから、一つの物事を多方面から見ることができるようになった」と答えた。つまり《坐禪は単なる手段ではなく、自分自身が変わっていく道筋である》と言っているように理解された。その著作において、キリスト教と禪のホスピタリティの中で対話が深まっていくと考えるベチュヌ神父は第十回東西霊性交流（二〇〇五年）で、「この霊性の交流を実施する大きな責任が私たちにはある。このような出会いと対話の展開を何らかの形で継続していかなければならない。それはお互いの伝統のためであり、また、人類全体の為でもある。」（『禪文化』一九八号）と述べている。さらに第十一回目のシンポジウム（二〇〇九年）に関し、次のように纏めている。「ちょうど対話がいくつかの最も重要な問題にさしかかったとき、時間がなくなり、結論は出なかった。その方が良かったかもしれない。というのは、皆がそれ以上を待ち望むこと、それこそが霊性交流を続けてゆく最高の理由だからだ。」（『禪文化』二二五号、三三三頁）と。この総括から本交流の対話自体が一つの「道」であり、その道を歩むことにおいて教義の溝を超え、より深い何か、より新しい何かがあらわれてくるのが待ち望まれていると理解することができるかもしれない。

## 二十一世紀に開かれた教会——教皇フランシスコの挑戦——

高橋 勝幸

教皇フランシスコは、今も教皇に用意されたバチカン宮殿に住まず、外来者用の宿舎サンタ・マルタの家に住む。教皇専用のリムジンに乗らず、一般謁見に際してもサン・ピエトロ広場を普通車で回る。フランシスコの教皇名を選んだように、危機にある教会の改革と貧しい人々と共にある教会の姿勢を示している。伝統に固執し、保守的な官僚的なバチカン内部の改革に入ろうとしている。「第二バチカン公会議の開かれた教会の精神を尊重する」ことを公言し、二十一世紀に相応しい諸宗教間対話も推進されることが期待されている。

宗教は神秘の世界であり、論理化しては本質が掴めない。西田が「宗教は心霊上の事実である」として意識的な「対象論理的」なキリスト教を批判しているが、「行為的直観」（純粹経験）による宗教理解はイグナチオ・ロヨラの『靈操』の目指す精神と変らない。この（隠れた・見えない世界の）「宗教体験・神秘体験」なしに宗教の存続はあり得ない。

キリストの教会は第二バチカン公会議で追認されたキリシタン時代のヴァリニャーノの取った「適応主義」こそ、今日の世界の「諸宗教間対話」に最も必要とされるものであった。さらに教皇フランシスコの選出によって、第二バチカン公会議の精神が再確認され「諸宗教間対話」の道が大きく推進されようとしている。ここにおいて目に見えない、隠れた神の「聖霊の働き」が感じられるようになるであろう。教皇フランシスコは折りに触れてこれまでの諸教皇の文書を引用しながら、第二バチ

カン公会議で「開かれた教会」として出発しながら「フォロアップが十分になされてきませんでした。私は是非これを実現したいという謙遜と野心を持っています」と発言している。

教皇は、決断していき新しい改革をやるうとしているのではなく、既に「聖霊の働き」によって導かれた第二バチカン公会議で決定された諸憲章・教令が実施されて来なかったこと、やるべきことが成されて来なかったことへの反省から始めている。従って歴代の教皇の回勅や教令を引用しながら、保守的・官僚的なバチカン内部に警告を発している。今年六月一八日に出された「ラウダート・シー Laudato si」はその延長線上にある。イグナチオの『靈操』の精神が根底において生きてくるもので、西田哲学との類似性が捉えられることによって、大きく二十一世紀の宗教間対話の道・邂逅の道を開かれてきている。将来に向けての教会のあるべき姿・「靈性」がはっきりと示されていると言える。

現教皇の支持率は七〇%以上で、その「人気抜群」の理由は庶民派教皇で「貧しい人々と共にある教会」を目指し、教会の改革に乗り出したことにある。徐々に教会に戻る者も出て来ている。しかし、二〇〇〇年の歴史と伝統を誇り、厳しい教義に固執する守旧派にとっては穏やかではない。教皇フランシスコが挑戦するものは、ヴァリニャーノの取った「適応主義」と根本は変らない。ヨーロッパ以外の大陸出身の司教たちが厳しいトリエント公会議の教令のままでは困難を感じていたことが、第二バチカン公会議で「開かれた教会」としての門戸を大きく開いたと言えるが、遅々として進んでいなかったのはこの官僚

制によるものと言える。新教皇の誕生は、第二バチカン公会議の「開かれた教会」としての改革路線を進める上で、時代の要請からであった。キリスト教的な言葉を使うなら「聖霊の導き」があったこととなる。この新教皇フランシスコがイグナチオの『霊操』に基づく「霊動弁別」によって、現代社会に合った（神の）正しい導き、聖霊の導きを正確に読み取ることが出来るように、私たちも「祈りの教皇」の下で真理の生き方を間違ひなく捉えられるように「祈りの人」にならなければならぬ。この真の自己・真実の生き方は「わたしは、道であり、真理であり、命です」（ヨハネ十四章六節）の中にある。

#### コモンズとしての宗教文化（共有宗教文化）と宗教間対話

濱田 陽

「共有宗教文化」(common religious culture) は、宗教文化のうち、共存のための緩衝領域となるもの。つまり、人間と人間、人間と自然、人間と未知なるものの接触面(interface)で、それらの共存の維持に貢献している宗教文化のことである。なかでも、人間と人間の接触面で、共存が維持されている状況に着目してみたい。この場合、共有宗教文化とは、無宗教あるいは他宗教でも共有できる宗教文化を意味する。

聖なるものどうしが対立したり、聖と俗の領域が衝突してしまうのを避ける緩衝領域を、共有宗教文化が維持し、新たに提供し得ることを研究対象とし、分析することができるのではないか。多地域・多領域でグローバル化が加速しつづける現代には、こうした緩衝領域が、ますます重要性を増してくるだろう。

もともと、信仰を異にし、あるいは、宗教的立場が異なることで共有が困難な宗教文化があること、むしろそれが、宗教文化の重要な芯の部分を作っていることを確認しておかねばならない。これを専有宗教文化と呼んでおくことにしたい。共有宗教文化と専有宗教文化は、両者相俟って宗教文化をかたちづけている。その関係は、単なる対立を超えており、慎重な検討が必要である。たとえば、神社の境内は共有宗教文化、神が鎮座するとされる神域は、共有困難な専有宗教文化に関わるといえる。また、多くの祭りは共有宗教文化だが、御神楽のような、宮中の賢所で神々だけを前に行われ、一般人の参加できない祭祀は共有が困難な宗教文化であるといえよう。

諸宗教の比較研究や宗教間対話では、異なる宗教文化の芯の部分と比較し、その共通性や差異性を論じようとする。これは、複数の専有宗教文化を同時に取り上げようとする行為であるから、宗教的立場を超えた理解には困難が立ちほだかることが予想される。専有宗教文化の比較研究や対話は、重要な意義をもつ。ただ、共存の観点からは、それに共有宗教文化の理解や研究が加わることが、必要であると思われる。

共有宗教文化の具体事例は、人（宗教者）、もの（文化財）、こと（祭、社会貢献活動、戒律）、場（聖地）、教えの側面に見出すことができよう。広隆寺の弥勒菩薩半跏思惟像のような優れた仏像も、共有宗教文化といえる。宗教の社会貢献活動も、それが布教を目的とするものでなく、災害救援や自死の予防、貧困者の支援、環境保護など、一般社会を支援し、現実に貢献する活動である場合、そうした活動そのものが共有宗教文化と



とらえられ、一般社会からしかるべき評価と共感を得てよい。イスラームのハラルやキリスト教のクリスマスのような戒律や祝祭にも、共有宗教文化としての側面を見出すことができる。仏教の慈悲、儒教の仁、キリスト教の愛も、精神的な共有宗教文化といえよう。

もっとも、ここで重視したい共有の概念は、共同で独占している状態とは、根本的に異なっており、そのことをしっかりと認識しておくことが重要である。つまり、共有（ともにたもつこと、*common*）は、開放性と限定性という二つの原則もっている。これは、一般的な所有権のイメージが、公共の福祉の範囲内であれば排他的で包括的な権利として観念されるのと対照的である。そこで、こうした共有の様態を共有性（ともにたもつあり方）、英語ではコモンシップ（*commons*）と呼ぶことにしたい。

イギリスの共有された牧草地に始まるコモンズ（共有地）の概念は拡大され、サイバー空間や知的財産そのものをコモンズとするレッシグのような法学者も登場し、個人、企業、あるいは国家による所有とは異なる重要な考察対象として、様々な学問分野で研究されている。共有宗教文化の議論も、コモンズ研究に接続できよう。

#### モーセ像から見る古代ユダヤ教とシリア・キリスト教

大澤 耕史

本報告は、アモライム期までのユダヤ教と四世紀末までのシリア・キリスト教の文献に見られるモーセ像を比較し、両者

の類似性と差異、および他地域のキリスト教も含めた相互の位置関係の一端を明らかにすることを目的とする。数多く残されているモーセ伝承の中でも、ユダヤ教にとつては問題が多く、またキリスト教にとつてはユダヤ教を攻撃するための格好の材料となった、出エジプト記三十二章に描かれている金の子牛像事件におけるモーセ像を中心に扱う。モーセ自身は子牛像に対する崇拜行為には直接関与していないが、原因から結末に至るまでの一連の事件の中で果たした役割は小さくない。

まずユダヤ教であるが、対象とする文献はバビロニア・タルムードまでのタナイムとアモライム期の文献とする。バビロニア・タルムードの編纂時期は四世紀よりも後だが、いつ誰が著したのかが比較的明らかでキリスト教の教父の著作と違い、ユダヤ教の伝承は生まれてから文字として記録されるまでにある程度の時間がかかるという点を考慮し、内容については四世紀までに生まれた伝承が多いと判断する。これらの伝承から見てくるのは、先祖たちが大きな罪を犯した際にも神に代わってその許しを述べたり、その責任は神にあると言って責めたりと、神にも物申すことができる存在というモーセ像であり、それと同時に、その不在の深刻さも浮かび上がってくると言える。

続いてギリシア・ラテン教父の解釈からは、モーセをユダヤ人から切り離してキリスト教の枠の中に組み込みたいという意図が見て取れる。

そしてアフラハトとエフライムに代表されるシリア教父では、前二者と同じくモーセを高める伝承が目立つとともに、イ

スラエルの民を悪く描くことよってモーセを彼らから引き離そうとする姿勢も見受けられる。また神とモーセの距離感からは、ユダヤの伝承との類似性も指摘できる。

キリスト教内部の様々な宗派との抗争が当面の問題だったガリシア・ラテン教父に比べ、シリアのキリスト教は、アレリオス派とのキリスト教の「正統」争いに加え、ユダヤ教やマニ教などの非キリスト教が多数派の社会で生きていかねばならなかった。従って、いかに他の宗教を攻撃し、自分たちの仲間のみキリスト教を守り増やしていくというのが彼らの至上命題だったと考えられる。そのため、同じセム語のヘブライ語で残されたユダヤ教の伝承に近いものを活用しながら、同時に彼らを攻撃することにもなったのである。

本報告ではモーセ伝承の一部を取り上げたに過ぎないが、その中でもシリア教父のユダヤ教とのある程度の類似性は見てとれる。さらに、ギリシア・ラテン教父とひとくくりにした中でも、具体的には取り上げなかったが、例えばローマとアンテイオキアでは社会的状況が全く異なる。教義以上に地理的・社会的な要因が宗教的著作に大きな影響を与えたということが、このような特定のテーマについての比較考察からも明らかになるのである。

#### ノアとアブラハムの属性

—— 義人、全き人、神と共に／前を歩む人 ——

堀川 敏寛

ヘブライ語聖書創世記の冒頭で描かれている原初史では、い

わば統一的人類の挫折が語られ、それを経て、召命と約束のアブラハム物語が始まる構成になっている。本発表ではマルティン・ブーバーの『先見者アブラハム』（一九三九年）を主要テクストに、イスラエル民族の生成とその背景との関連性を、ノアとアブラハムの解釈を通して試みる。この対比は、言語上の語態や比喩的な言語表現の中で与えられる手段を使うものである。

聖書はノアについて、彼が登場する最初の場面（創六・九）で、彼の世代の中で、「義しく」（ツァディーク）、「完全で」（タミーム）、神と共に「歩み続けた」（ヒトハレーク）と描写している。「義」の基本形は、法廷における罪なき者の無罪判決であり、それは真の実情（事実問題）と外的な有効性（権利問題）との一致を意味する。次に「完全性」の基本形は、無傷で欠陥のない犠牲の動物を指し、存在の統一性や完璧さを意味する。聖書は「義」を「誠実さを守る義しい民」（イザ二六・二）との対応によって、「完全性」を「完全に神と共にある」（申一八・一三）という戒めによって説明している。第三の表現「神と共に歩む」は、ノアの祖エノクから知ることができ。だが原初史で描かれたこのような宗教的像は、道德的概念の言い換えではない。即ちエノクとノアの下で生じたこの表現は、敬虔で神の意に合った素行を示すメタファーとは言えない。原初時代の人間が、神と共に歩んでいたことは確かであるが、彼らは自らの生活を超越するような使命を持つてはいなかった。むしろただ神の働きの中で、彼らも神に同伴していたイメージで語られている。

一方、アブラハムにおいて、第一に「義」は、彼の信仰によって認められる（創一五・六）。したがって彼はノアとは異なり、彼自身の行いを通して、それが神の目において義とみなされたのである。第二に「完全性」は、命令形「完全であれ」の中で見られ、神はアブラハムに、ノアが元来そうであったようになることを要求する。第三に、神は「私の前を歩め」（創一七・一）とアブラハムに命じた。アブラハムは、主人に先んじて、新たな地へと出向き、未来のイスラエル王である神のために、その居住地を準備する使者であった。その際、彼は「祭壇の建立」と「新たな名づけ」を行っている。したがってイサク奉獻の意図は、後に神が住まうべきエルサレム神殿が建つ予定の場所（イザヤ預言におけるシオンの丘）を占拠する象徴としての祭壇設立と、「ヤハウエは見る」（創二二・一四）という新たな名の宣言である。それは聖書の中で、この箇所以外では、イサクを捧げる場所モリヤが、ただソロモンによる神殿の丘（代下三・一）のみを指示しているからである。

また両者における契約は、九章のノアにおいて全ての生き物と結ばれたのに対して、一七章のアブラハムにおいては将来の民族と結ばれる。ノアでは公共のしるしである虹における普遍的な生命維持である一方、アブラハムでは内輪のしるしである割礼における民族的な生命維持である。ノアでは全地が問題となり、アブラハムではイスラエルの産出が問題となる。ノアに割り当てられた流血の禁止（創九・五）は普遍的な禁止事項であり、アブラハムは世代を超える歴史的任務を引き受け、模範となるべき生き方を子孫に示すことになる。つまりノアはその

存在が、アブラハムはその行いと成長が、神によって見いだされたのである。ノアが民族発生の前段階における統一的人類の世代を背景に現れた一方、アブラハムは一つの民族における子孫全ての世代を背景に現れた。その民族に要求されることは、諸民族がエルサレムで人類の連合を結ぶよう、彼らを神の山へと連れてくること（イザ二・三）である。ノアは「自然」の中で自らの地位を占め、洪水から救出された「農夫」である。アブラハムは「歴史」へと道を歩み、神の到来を宣告する「使者」である。

#### ゲエテの生命論的宗教観

エウエリン・ツグラッゲン

ゲエテは子供のころから様々な人物や思想から影響を受けた上に、宗教的経験も重ねてきた。ハンス・ヨアヒム・シムの『ゲエテと宗教』というゲエテの宗教についての対話と手紙からなる証言集によってゲエテの宗教的経験の諸段階が明らかにされた。シムは「すなわち最初のプロテスタンティズムに対する批判から、汎神論的宗教観を経て、後の人間主義的理想と晩年の神秘主義に至るが、それは彼が一八二三年のヴィーラントの死のときとエッカーマンとの対話の中で、超越と輪廻についての自分の考えを詳しく表現しているときである」（Joachim Simm, *Goethe und die Religion*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 2000, S. 12）と述べている。『詩と真実』の第三部第十四章の中でゲエテは「これほど決定的に私に働きかけ、私の考え方の全体にあればほど大きな影響をあたえたこの人物は、スピ

ノザであった。つまり私は自分の特異な本性を陶冶する手段をあらゆるところに探し求めて得られなかったその果てに、とうとうこの人の『エチカ』にめぐり合ったのである」（ゲーテ、河原忠彦訳・山崎章浦訳『ゲーテ全集十』潮出版社、一九八〇年、一七八―一七九頁）と述べている。スピノザに決定的な影響を受けたゲーテは、スピノザの哲学と自身の中にあつた汎神論的な神理解と世界観と生命論的宗教観の一致を再確認でき、哲学・宗教概念、作品を含めたすべての活動の中に表わされることとなった。マルチン・ボラツハーは『若きゲーテとスピノザ』という著作の中でゲーテの自然哲学、自然の直観、哲学概念はスピノザ主義に基づいていると明言している（Martin Bollacher, *Der junge Goethe und Spinoza*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, S. 116）。

ゲーテは特にスピノザの『エチカ』に出てくる「完全な無私の精神」の概念に感動を受け、実践するにいたつた。この「完全な無私の精神」がゲーテの「最高の願望であり主義であり」そして生きた実践であり、「生命哲学」であつた。すべてのものごとにおける「完全な無私の精神」はゲーテを愛と友情において寛容な人間にし、無限の創造力を持つ詩人にした。これによって彼は自己中心主義を克服することが可能になり、全生命の脈動と結合することができた。

ゲーテの宗教的考察と信仰が、彼の人生と作品の基盤となっている。また、彼の世界観や言葉を決定的といえる。ゲーテは既に若いころから詩と宗教の関連性に気づき、「古代のひとびとや学派において私にもっとも気に入つたのは、詩と宗教と

哲学が完全に一つにとけあつていふということであつた」（ゲーテ、山崎章浦・河原忠彦訳『ゲーテ全集九』潮出版社、一九七九年、一九六頁）と述べている。アレクサンドロ・マンゾーニの讃歌に関連してゲーテは詩歌と宗教の関連性について「時代の様々な出来事のために人々が分裂するとすれば、宗教と詩歌は全世界を厳肅で深遠な奥底の部分で結合する」（*Goethe's sämtliche Werke*, Hrsg. von Hendrik Birus, Bd. 20, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 1999, S. 423）と確認している。全世界を結合する調和的力はあらゆるものを結びつける善なる力であるが、それに反対する力もある。いつの時代でも分離する力が働く中、結合する力が必要であろう。従つて人々を分裂させようとする力に対して、宗教と詩における信仰の力は人々や全生命や全世界を結合する鍵を持つていてのではない。ゲーテは人々を結合する宗教と詩における信仰の力が偉大な可能性を秘めていると確信していた。

#### シュヴァイツァー思想における生命観と人間観の諸問題

岩井謙太郎

本発表においては、アルベルト・シュヴァイツァー（Albert Schweitzer）の「生への畏敬」（*Ehrfurcht vor dem Leben*）の倫理思想が、「生」の問題（生命観）のみならず、「死」の問題をも念頭において構築されたものであることを検討する。そのために以下のことを考察した。具体的に、1では、遺稿『シュトラスブルク講義―歴史的批判的神学と自然科学』（*Strassburger Vorlesungen*）における死の克服の問題について検討

した。その際、シュヴァイツァーが死の問題を、苦悩の問題（不幸の問題）との連関において論じていることを確認し、死（苦悩）を克服しうるストア派の諦念概念と、それに対するシュヴァイツァーの批判的考察を見た。シュヴァイツァーの批判的要諦は、ストアの諦観は、出来事に対するある種のニヒリズムであり（受動的自由）、出来事のもとに服従させられていた運命を運命として甘受しつつも、それを乗り越え、世界（人間）を変革しうるような能動的な自由が存しない点にある。2では、1におけるシュヴァイツァーの死生観（人間観）の詳細な内実を検討するために、シュトラスブルグ説教集『*Straßburger Predigten*』に所収の死生観に関する説教を考察した。シュヴァイツァーによれば、死の問題には、自己の死の問題と他者の死の問題が存し、両者は相互に連関しているとされる。まず、自己の死の克服の問題であるが、それは、自己の生の罪責・執着の問題であり、彼は死を罪責・執着からの解放とみなし、死を必ずしも悪しきものと考えない。むしろ、私たちが「死の思想」について親しむことによって、罪責・執着に絡みとられた死すべき存在である私たちが、逆説的にも、生きることを許されていることへの感得に至りうることを彼は説くのである。すなわち、私たちの生が、私たちを超えた何ものかによって生を贈与されたことを感得し、生への愛（生への畏敬）、すなわち、自己の生のかげがえのなさを実感するに至るのである。このような自己の生への畏敬の受動的体験から、自己以外の他者、動物、植物への配慮、否、生態系全体をも配慮しうる倫理が生じうるとされる。そして、このことと連関して、自己

の死の問題は、他者の死の問題へとつながる射程を有すること  
をシュヴァイツァーは指摘する。他者の死の可能性に直面する  
際に生じる、自己の不安の感得は、自己の生の畏敬の体験に基  
づいて生じうる内面的自由を契機とし、ある種の他者への共感  
（共同体験）の発動であると考えられうるが、それは献身の倫理  
に至るための必要条件に過ぎないのである。それが十分に発揮  
されるためには、他者への共感（共同体験）を契機として、私た  
ちの他者に対するエゴイズムの態度への反省的自覚が生じ、そ  
こを起点に他者献身が生じ、死を克服しうると考えるのであ  
る。換言するならば、①悲観論的認識を突き詰めることから生  
じる、贈与された自己の生の肯定（生への畏敬の神秘主義と連  
関した）の視点、②自己の生への執着を相対化しうる自己の内  
面的自由（諦念の立場と連関した）の視点によってシュヴァイ  
ツァーは死を克服しうると考えるのである。彼が論ずるイン  
ツァーにおいては②は存するが、②が①に立脚していないため  
に、真の他者肯定・他者献身へと至る倫理を構築できないとさ  
れる。シュヴァイツァーの死の克服の思想に即してみようなら  
ば、インドの思惟は自己の死の克服の段階で止まっていると言  
えよう。それに対して、シュヴァイツァーは①に立脚した②か  
ら、他者の死に対する不安（他者との共感・共同体験とも連関し  
た）が生じ、他者に対する自己の罪責が反省的に自覚され、献  
身の倫理へと至ることを洞察していると言いうるのである。以  
上、シュヴァイツァーの倫理は、「生」の視点のみから考察さ  
れたのではなく「死」の問題を念頭において構築された倫理で  
あることを明確化した。

## ユングにおける神

## 宮下 聡子

スイスの精神科医ユング（一八七五—一九六一）は、自らの著作の随所で神に言及しており、生涯神に忠実であった。ユングはスイス改革派教会の牧師の息子であり、自身もスイス改革派教会に属していたが、自ら認めるとおり、その神理解は異端的であり、キリスト教界の不興を買った。本発表では、ユングの神をめぐる諸問題について考える。

ユングはキリスト教界からの非難に、自分は神そのものではなく人間の心における神のイメージについて論じているのだとしてとり合わなかったが、ユングは本当に神そのものについて論じていないのだろうか。まず、その点を、神についてのユングの論を辿るのに好適な彼の著作『ヨブへの答え』によって確かめる。ユングは同書の序文で、神のイメージと神そのものを峻別し、自分は精神科医として、同書での考察を神のイメージに限定し、神そのものには一切触れないと繰り返し宣言する。ところが、本文に入ると一転してユングの口調は神そのものについて語っているとしか解しようのないものとなる。精神科医の立場をいわば隠れ蓑に、ユングは神学者然として神そのものについて論じているのである。この事情は、神に言及のあるユングの他の著作についても同様であると見られる。

次に、ユングの神理解を明らかにする。ユングの神理解の特徴は、自らの神体験や聖書解釈によって、神に善悪両面性、無意識性、人間化への意志を見るところにある。ユングによれば、神は父、子、聖霊、悪魔の四位一体として規定されるべき

であり（「三位一体の教義についての心理学的解釈の試み」、神は善と悪の「二律背反」、あるいは総括的に「対立の一致」（『ヨブへの答え』）、「対立の複合」（『自伝』）である。また、神は「すぐれて無意識な存在者」（『自伝』）である（『ヨブへの答え』）。さらに、「神は全的に人間になろうとする」ため、「キリストにおける神の受肉」に続いて「経験的人間における神の受肉」がなされるはずであるが、後者は神が「人間の魂の中で生まれる」という形をとる（『ヨブへの答え』）。

このようなユングの神理解はキリスト教界に瀆神的と受けとられたが、ユングは神を冒瀆するつもりなどなく、生涯神とともにあり、神を愛した。ユングは、幼少年期に夢と幻で神を見た。青年期には「人間たちとともにいるのではなく、ひとり神とともにいるという感じ」をしばしば持ち、神と親しく会話していた（『自伝』）。晩年、ある聖職者に宛ててこう書いている。「私は私のすべての思考が、太陽の周りを回る惑星のように神の周りを回っていて、太陽としての神に抗いがたく引きつけられているのを見出します」（『書簡集』）。

ユングは、とはいえ、キリスト教界からのバッシングを恐れて、自らの神理解を公にすることは逡巡した（『自伝』）。それでも、ユングには神と人間の関係のあり方についての自らの考えを示したいとの思いがあった。ユングは言う。「彼（神）は我々を善で、また悪で満たす。〔…〕彼は人間になろうとするのであるから、彼の二律背反の統一は人間の中で行われなければならない」（『ヨブへの答え』）。ユングの良心論では、「神の声」としての人間の良心は、神の善悪両面性に応じて「正し



い良心」と「誤った良心」があり、人間の「意識的吟味」を受けてはじめて「倫理的」なものとなると論じられる（「心理学から見た良心」）。つまり、ユングは、善悪両面的で無意識な神による人間の内面への働きかけとそれへの人間の意識的な対応という神と人間の共同を考えているのであり、善と悪の統一および倫理的良心を神と人間の共同の成果ととらえているのである。端的に、神と人間が共同して倫理的な高みにのぼることをユングは思い描いているということである。ユングはそのような神と人間の関係のあり方を説きたかったがために、自らの異端的な神理解をあえて公にしたものと考えられるのである。

#### 族長物語における創世記二二章の位置と機能

岩善 大悟

創世記二二章一一九節（以下、創世記二二章）は、アブラハムの人生最大の試練として、また、アブラハムの生涯のクライマックスとして、これまで数多くの研究がなされてきた。この創世記二二章は、現在、アブラハムを主人公とする物語（アブラハム物語・創一一・二七―二五・一八）、さらにはイスラエルの三族長アブラハム・イサク・ヤコブを主人公とする物語（族長物語・創一一・二七―三六・四二）に位置している。

創世記二二章は、神からの試練、イサクの生命の危機、父子の断絶等、さまざまな主題の物語として理解することが可能であるが、アブラハム物語において創世記二二章は、神的存在とアブラハムとの対話が最後になされる場面であり、アブラハムに対する祝福が総括される場面である。本発表では、創世記二

二章での祝福を確認した後、アブラハムへの最初の祝福（創二二章）、イサクへの祝福（二六章）、ヤコブへの祝福（二八章）の各場面と創世記二二章をそれぞれ拙訳を示し、創世記二二章の祝福との比較することで、創世記二二章が族長物語においていかなる位置にあり、どのような機能を有するのかを議論した。

創世記二二章における祝福は、理由／動機によって囲い込みがなされており、アブラハム物語を中心とする族長物語で祝福を語る多くの箇所と共通する表現や要素を有しており、これまでのアブラハム物語における神的存在の祝福を反復し、確定するものとなっている。また、祝福は、①あなたを祝福する、②あなたの子孫を数多くする、③あなたの子孫が敵の門を所有する、④地のすべての国民があなたの子孫で祝福を願う、という四つの内容から構成されていた。

創世記二二章と二二章との比較の結果、両者の祝福では、①あなたへの祝福、②土地のすべての家族／国民があなたにより祝福されるという点で共通しており、前者は父との別離であり後者は息子との殺人未遂＝別離という要素を有していた。しかも両者の表現は「自ら行きなさい」という特異な表現で関連していた。つまり、この表現により両者の祝福が密接に関連し、しかもアブラハム物語の実質的な冒頭と末尾に存在することで、アブラハム物語を囲い込むことになる。さらに、二二章と二二章は共にアブラハムの行為に対する褒賞として祝福が語られており、イサクへの祝福を語る二六章ではアブラハムの行為が祝福の理由として挙げられている。つまり、この三者はアブラハムの行為に対する祝福という点で共通している。

創世記二二章の祝福は、アブラハム物語における祝福を要約する機能を有する他、一二章、二二六章、二二八章でのアブラハム・イサク・ヤコブそれぞれへの祝福と、多くの共通点を有している。しかも、二二章はモリヤの山、二六章はゲラル、二八章はハラシへの途中と物語で族長たちが住んでいた場所を離れた際に神的存在が現れて語った祝福であり、一二章は他の場所への命令に対する褒賞として語られたものである。つまり、これらの祝福は族長が住んでいる場所を離れた際に／離れることを条件に、与えられたものである。

このように、創世記二二章は現在のアブラハム物語の実質的な末尾に置かれており、神的存在からアブラハムへ与えられてきた祝福を要約している。さらに、イサクやヤコブに与えられた祝福と同一ないし類似した表現が使用されることで、アブラハムへの祝福をアブラハムに続くイサク・ヤコブという二人の族長へ引き継ぐことになり、物語をイサク・ヤコブの世代へと移行する機能を有している。つまり、創世記二二章は、族長物語においてアブラハム物語からイサク・ヤコブ物語への「接続部」に位置しており、両者をつなぐ「結び目」として機能しているのだ。

近代東欧の「ユダヤ教改革者」・イスラエル・サラントー

青木 良華

本発表では、十九世紀の東欧で起こった「ユダヤ教改革」、ムーサル運動の創始者であるイスラエル・サラントー（一八一〇―一八三）がいかなる人物であったかを紹介する。

十七世紀半ばの東欧のユダヤ人は、イディッシュ語という言葉と正統派ラビニズムという宗教を基盤として、文化的に安定した閉鎖的生活を送っていた。しかし十九世紀東欧のユダヤ・コミュニティは、経済状況の悪化やロシア政府による内政干渉といった社会的な問題と、ハシディズムやハスカラといったユダヤ教内部における宗教的な問題を抱えており、その結果ラビの權威や知的水準は低下し、正統派ユダヤ教（Mitnagedim）の影響力が強いリトアニアにおいてさえも、ユダヤ教の宗教的伝統に対する危機が強く感じられ始めた。こうした状況に対して、ラビ・ユダヤ教の再興を伝統の内部から試み、ユダヤ人の精神的・倫理的再生を目指したのが、サラントーによるムーサル運動であった。これは伝統的なユダヤ教に基づいた倫理や道徳を説き、自己認識や自己教育を通して神に仕えるとともに、社会生活においても倫理的な行動をとるように教育する運動であった。

サラントーは少年の頃にサラントという町でラビ・ツンデルという人物に出会い、その人の持つ謙遜や質素といった徳に強く影響を受けた。この人物との出会いはサラントーのその後の人生を強く方向付けるものであった。三十才の時にイエシヴァの学長としてヴィルナに招かれ、そこでムーサルの教えに関する説教を行っていた。しかし八年後、ロシア政府によってヴィルナに創設されたラビ学校の教師の職を断つたため、政府の圧力を逃れてコヴノへ移住する。コヴノではムーサル・イエシヴァを創設し、一般民衆に対するムーサル運動の普及に尽力することでもムーサル運動の展開は頂点を迎えるが、その一方で正統

派からの反発も受けることになった。四十代後半からはプロイセンやパリなど西欧にも赴き、そこに住む東欧出身のユダヤ人たちの宗教生活の再建を目指した。

サラランターは貧しい人々や社会的に弱い立場にいる人々に対して非常に慈悲深かったと言われており、それにまつわるエピソードも数多く存在する。それらのエピソードから、サラランターが他者に対する倫理的責任に基づき、謙遜と自己犠牲という徳を重視し実践していたということ、人々の生命や健康の維持を最優先に考えていたということ等が窺える。彼は従来の学者や聖人のように隠遁するのではなく、社会の中において神に対する倫理的な責任を果たすことを自らの課題としていたのである。従って彼の神に対する愛は、人間に対する愛を抑えるよりもむしろそれを高めるものであったと言える。

サラランターの基本的な考え方のうち、特徴的だと思われるものを二つほど紹介したい。一つ目は、報いと罰の教え、つまり善行に報い悪行を罰する公正な神に対する信仰を、宗教と道德の原動力として重視していたことである。従ってムーサル運動の中心である自己教育の第一段階として、神への畏れ（罪への畏れ）の獲得が設定される。二つ目は、人間の性質の可塑性についてである。サラランターは、人間には悪への衝動（*Yezzer ha-Ra*）が内在しているが、絶え間ない学習と実践によって人間はそれらを善いものへと変えることができると考えていた。この「性格の改善（*Tikkun ha-Middot*）」が、「ムーサル運動における大きな目標とされ、この過程において自己教育が主要なファクターとして機能する。

サラランターを「ユダヤ教改革者」として捉える研究は管見の限りないように思えるが、彼が時代の風潮にとっても敏感であり、それに照らしてユダヤ教の現状に疑問を感じていたこと、また彼の思想や実践が正統派の側から反発を受けることもあったことから、発表者はサラランターを「近代東欧におけるユダヤ教改革者」として位置づけたいと考えている。

#### エレミヤ書における悔いの問題

田島 卓

通常、悔い改めは赦しのための先行条件だと考えられている。その意味で、申命記史家と呼ばれる旧約の歴史書の一部を編集した学派にとっても、また、預言者たちにおいても、悔い改めを説くことはもつとも重要な職務の一つだったと考えられている。エレミヤ書においても、史的エレミヤ自身と、エレミヤ書の申命記史家的編集者は悔い改めという目的について一致していたという見方が広く見られるが、実のところ、両者の間には少なからぬ隔たりがあると本発表は主張する。

申命記史家的な悔い改めの定式は、もつとも原理的にはエレミヤ書十八章七十節に見られる。すなわち、律法を守るなら幸いを、律法を守らないなら災いを、という二者択一的発想がその中心的なものとなる。だが、すでに何人かの研究者が指摘する通り、この箇所は神の絶対性を法則性へと引き下げており、そこでは、却ってドグマティックな合理的体系の中での安心感が生み出されている。言い換えれば、この教義的命題的表現は、現実的な苦しみへの視座を欠いており、また、救済への

誤った安心感を与えることによって、自己無化から人々を遠ざけることになっている。これらの性格は、この教義的命題的表現が悔い改めへの力を持つことへの疑問を生じさせている。

一方、エレミヤ書の真正箇所では、史家の発想とは異なった悔い改めの捉え方がなされていることが確認される。三章十二—十三節では、赦しがあつて初めて悔い改めが可能であるという思考が展開されている。この洞察は三章の元来の構成を再構成してみると、裏付けられる。テイルに従つて三章の史家的部分を取り除くと、エレミヤの預言では、神を侮るものたちに對してそのままで赦し告げられるという構造となっていることが確認される。

さらに、この洞察は、三章十九—二十二節や、三十一章十五—二十二節といった箇所からも確認される。一見これらの箇所は悔い改めから赦し告げられているようにみえるが、分析してみると、むしろ悔い改めと赦しの間に相関がないことを証左する例となっている。三章十九—二十二節は、「哀願の泣き声」が神からの赦しを誘導しているようにみえるが、哀願の泣き声の発せられる「禿げた山々」という表現は、バアル祭儀の行われた場所を指す語彙であり、むしろイスラエルがバアル祭儀に傾倒していたことを示唆する表現である。こうしたイスラエルにもかかわらず、ヤハウェはイスラエルの背信を癒そうとする。

また、三十一章十五—二十二節では、エフライムが悔い改めを述べ、それによつてヤハウェの憐憫が発動しているようにみえるが、二〇節に描かれているヤハウェの自問は、エフライムの悔い改めとヤハウェの憐憫に直接的な関係がないことを示してい

る。ヤハウェからの憐れみの発動はエフライムの悔い改めには依存せず、むしろ自発的なものであるという理解が示されている。

以上のことをまとめると、史的エレミヤには、神の赦しが人間の条件とは関係がないという考えがある一方、申命記史家には、赦しは人間的な条件と関連しており、悔い改めや律法への聴従が必要であるという考えがある。言い換えるなら、史的エレミヤにおける救いは無条件的かつ一方的なものであるが、申命記史家においては、救いは条件的なものであるということになる。この点で、両者の隔たりは非常に大きいと言わざるをえないだろう。

#### ナフマニデスの聖書解釈におけるキリスト教

志田 雅宏

中世ユダヤ教の聖書解釈研究において、ユダヤ人の注釈家たちがキリスト教的な聖書解釈の存在を念頭に置いていたことはしばしば指摘されてきた。宗教論争としての聖書解釈という視点の有効性についてはもはや疑問の余地はなく、見方を変えれば、両宗教の信徒たちが「聖書」という教典に書かれた言葉はすべて真理である」という信念を共有するからこそ、聖書の「正しい」意味をめぐる探求が論争という形をとると言うこともできる。ナフマニデス（十三世紀）を例にすると、彼は聖書の預言についてのキリスト教的な解釈を退けているし、一二六三年のバルセロナ公開討論ではドミニコ会の修道士とメシア論争を繰り広げている。したがって、彼の聖書解釈にも宗教論争の背

景が見られるという指摘には説得力がある。その一方で、主にユダヤ史研究では新たなアプローチが試みられている。それは、聖書の出来事と読者自身の時代の出来事結びつける歴史的な読解、ひいてはそのような営みを通じて形成される歴史認識についての研究にもとづいている。そして、さらにこのアプローチを一般化していくと、教典と知識の関係性という視点につながってくる。宗教とはある世界観を提示する枠組みであり、それを構築するための知識を教典が提供する。それは歴史認識にとどまらず、ありとあらゆる知識におよぶ。特にナフマニデスは聖書が万物の知識の書物であると考えており、上述の新たな視点からの考察にとつて重要な事例となりうる。

本発表では、それまでキリスト教との宗教論争に終始しがちだった「ナフマニデスとキリスト教」というテーマに新たな光をあてる。それは、彼の聖書解釈における「キリスト教世界」の描写に注目し、その時間的・空間的な特徴をとらえようとするものである。

ナフマニデスはキリスト教世界の成立と、ユダヤ人の支配、そしてその最終的な滅亡にいたるまでのすべてが聖書に暗示的に語られているとみなした。ヤコブの祝福の解釈では、彼の兄弟であるエサウの孫がローマの王となったという説話伝承を引用し、ローマ帝国そしてキリスト教世界の起源にエサウ（エドム）を位置づけた。また、レビ記二六章と申命記二八章の「神の祝福と呪い」を比較し、前者がバビロン捕囚と帰還を、後者がキリスト教世界におけるユダヤ民族の離散と終末の救済を預言していると解釈した。また、ここには最後の救済が人間の悔

い改めによつてもたらされるという救済観が表現されている。

空間的には、ナフマニデスは占星術的な枠組みに着想を得て、神は天地創造において天体と土地の間での支配関係を形成したと主張した。地上の各民族には天体や天使によつて力が分け与えられるが、エサウもまたそうであった。聖書では神への祭壇を造るときに切り石を使うことが禁じられているが、その理由はエサウが「剣」と呼ばれる破壊的な力を天（火星）から与えられていたためであった。そして、この「剣」はエルサレムの神殿を破壊する力でもあった。この説明には、聖書的なイメージによつて形成された世界観のなかで、キリスト教世界に根源的な、あるいは聖書によつて運命づけられた役割を与え、イスラエルに敵対する暴力的な存在として位置づける意図がみてとれる。

中世のユダヤ教聖書解釈を宗教論争という視点からとらえる場合、その関心は個別的な注釈内容の論争に集約されがちとなる。それに対し、教典が読者に知識や世界観を与え、またその知識の獲得自体が教典テクストの綿密な解釈を要するという主張は、この研究テーマに対する新しい視座をもたらしうる。ナフマニデスは同時代のキリスト教世界の根源を聖書に見出し、世界創造や族長物語、預言によつて構築された世界観のなかで、まさに聖書の文法によつてそれを語り、描いていたのである。

## ドイツにおけるユダヤ教研究と制度

佐藤 貴史

西山雄二は人文学を取り巻く近年の窮状と個々の研究成果の意義を踏まえながら、「……人文学の専門的価値のみならず、その公共的価値を再確認したり発見したりするためには、個々の能力や成果に依拠するだけでなく、人文学の命脈を保ってきた諸制度をめぐる歴史的背景や社会的状況、その理念や原理を考察する必要がある」（西山雄二「序論 人文学と制度」西山雄二編『人文学と制度』未來社、二〇一三年、八頁）と書いている。このような指摘は、ユダヤ教研究の歴史を考察するときにも妥当であるだろう。とくに十九世紀から二〇世紀に至るドイツのユダヤ教研究は、ユダヤ学（Wissenschaft des Judentums）の誕生から、その動向に批判的だったフランツ・ローゼンツヴァイクとマルティン・ブーバーによるヘブライ語聖書のドイツ語への翻訳に至るまで、多くの研究成果を生み出し、影響力を保持してきた。そして、このような学問運動と並行して、ユダヤ教の内実を解明し、非ユダヤ文化にその成果を伝達しようとする多くの制度（組織）が創設されたのであった。

そのさい、とくに重要なのは二〇世紀初頭に設立されたユダヤ学促進協会とその約二〇年後に創られた自由ユダヤ学院であり、この二つの制度（組織）を念頭におきながら、ドイツにおけるユダヤ教研究の特徴について明らかにする。また、ユダヤ教を研究するために創設された制度（組織）は、十九世紀ドイツに産声を上げたユダヤ学の性格を大きく反映させることになった点にも注目したい。

ユダヤ学には「二つの緊張」すなわち「宗教的アプローチと世俗的アプローチのあいだの緊張」と「ユダヤ的生活に向かって内部へと方向づけられた努力と外部に向けて焦点を合わせた目標のあいだの緊張」があった（Michael A. Meyer, "Two Persistent Tensions within Wissenschaft des Judentums," in *Modern Judaism and Consciousness: Identities, Encounters*, Perspectives, edited by Andreas Gotzmann and Christian Wiese, Leiden: Brill, 2007）。

ユダヤ学促進協会は「自己保存の義務」「われわれの宗教に対する聖なる義務」、そして「学問や普遍的文化に対する義務」という三つの義務をあげているが、これは先に述べたユダヤ学の二つの緊張の観点から見ると、学問研究に限定されない、協会の非常に複雑な性格を反映していることがわかる。また、自由ユダヤ学院ではヘブライ語やユダヤ教の古典文献が教育に用いられていたが、ローゼンツヴァイクや協力者であったブーバーがユダヤ学に批判的であったことから、世俗的アプローチは抑制されたようである。同時に、彼らの教育はユダヤ教を忘れてかかっていたユダヤ人に向けられていたものの、実体的な集団としてのユダヤ教を復興させることにとこまで真剣であったかは判然としない面もある。

ユダヤ学と制度（組織）の関係のなかには、単純にユダヤ教を歴史批判的に研究する学問運動とは言えない、錯綜した活動と性格を確認することができる。十九世紀におけるユダヤ教の歴史化のなかで、反ユダヤ主義への弁証学的応答や大学でのポストの要求、あるいは学問の聖性を強調するような「学問の神



「聖化」が反動的に起こり、自由ユダヤ学院ではどれほどユダヤ教と関係があるのかはつきりしないような活動も行われていたようである。そこにあるのはユダヤ教の歴史批判的研究という理念とは別に、ユダヤ教を世俗的に研究することの過剰な負担によって生み出された緊張状態や学問の変容である。それゆえ、少なくとも十九世紀から二〇世紀にかけてのドイツにおけるユダヤ教研究の歴史は、このような視点を含めて考察されなければならぬだろう。

#### ユダヤ教改宗者の出自を巡る「父祖」アブラハムの言説

櫻井 丈

本発表では、パレスチナ・タルムード、ビクリーム一・四、六四aでの改宗者の出自をめぐる議論において「父祖アブラハム」の言説に注目し、生物学的血縁関係によらずとも、父系出自の原理に基づいたレトリックによって改宗者の出自がいかに恣意的に定義され、ユダヤ民族の共通の祖先であるアブラハムとの擬似的な血縁関係が構築されていくプロセスを検証する。

従って「ユダヤ人となった」改宗者の民族的出自を定義する際、一般的に考えられているような母系出自がユダヤ民族の出自を決定するのではなく、父系出自のレトリックこそが外部の人間であった改宗者をユダヤ民族の成員として取り込むことを可能にする原理であることを提起したい。

実際に「父祖アブラハム」の言説は新約聖書―特にパウロ書簡―においても展開、議論されており、異邦人キリスト者がキリストの信仰義認を通してアブラハムの子孫とされるとい

うことは、パレスチナ・タルムードにおける改宗者の出自に関する議論とは、テキストの成立時期、方向性及び文脈が全く異なるものの、父系出自のレトリックを用いて外部の他者を自集団に取り込んでいくプロセスはタルムードの議論と非常に類似している、ということを指摘する。その際、両テキストにおいて、根柢となる創世記十二章三節及び十七章五節の章句がいかにして父系出自の原理を表すレトリックとして用いられ、解釈されてきたのかを検証する。

又、発表者は Johnson Hodge が提起する「子孫は父系の祖先の血統に含まれている」という「containment」の概念に立脚して、パウロ書簡であるローマ人への手紙四章及びガラテヤ人の手紙三章をパレスチナ・タルムードと比較検証する。この概念がパレスチナ・タルムード、ビクリーム一・四、六四aの文脈においても適用出来ることを提唱し、父系出自のレトリックによって、改宗者がいかに父祖アブラハムの子孫―即ちユダヤ民族の出自を持つ成員―として自己同定されていくのかを論証していく。

#### 『エサルハドン王位継承誓約文書』にみる

##### 「普遍的」倫理と呪詛

渡辺 和子

古代オリエントにも「契約」「誓約」「条約」などと分類される文書群があるが、それらは近代概念による分類であり、当事者のものではない。現在でも宗教と法・政治の関係が歴史的に遡って論じられる場合、ヤスパースの言う「軸の時代」や「モ

「七の宗教」などが漠然と基点とされるが、「軸の時代」よりもさらに二千年ほど前から書かれ続けてきた文書を考慮に入らずにその後の「革新」を論じることはできない。また、かつて支配的であったヘブライ語聖書の資料仮説は根拠を失い、今では確実に年代づけができるヘブライ語聖書の記事は無くなっている。

紀元前七世紀にアッシリアの最大版図を達成したエサルハドンは前六七二年、アッシリア内外の要人を呼び出して自ら定めた王位継承を順守することを誓わせた。その際に発行された『エサルハドン王位継承誓約文書』（ES）は、誓いを立てたすべての者に手渡されたと考えられる。一九五五年にアッシリアのニムルドで発見された九部のニムルド版は、メディア地方の小施政者たちに宛てたものであったため、『エサルハドン宗主権条約』として公刊された。しかし二〇〇九年にトルコのテル・タイナト（古代のクナリア）で出土したESのタイナト版は、その地方（属州）の代官に宛てたものであったことから、ESの大量配布が裏付けられた。当時のアッシリアにあった七〇余の属州のだけでなく、その外側のアッシリアに朝貢する大小の国々にもESが与えられた。ESのすべては「宛先」以外は文面がほぼ同じであり、アッシリアの最高神アッシュルの印章が押された原文書である。本文（約六九〇行）は次の九つの構成要素をもつ。①印章の説明、②表題、③命令、④制定事項、⑤条件節（違約の場合）、⑥関係節（違約の場合）、⑦帰結文（呪い）、⑧第一人称の誓約、⑨奥付。

ESには、アッシリアの支配下にあった様な文化圏の人々に

通用する「普遍的」な行動規範を作り出す意図があり、誰がどこにいても「全身全霊（心のすべて）」でアッシュルバニバルを守り愛すること、自分のために彼のために敵と戦って命を落とすことも辞さないこと、家庭の中でESの誓いの内容を父から子孫孫へ伝えてゆくことを求めている。そしてESの文書自体を各人の神として守ることを要求している。それが実践されたことは、神殿の至聖所で発見されたタイナト版が示している。そのようにESの神殿安置が広く行われたことは、それがグローバルスタンダードを形成したはずである。

セム系言語の誓約ではしばしば「誓いを破った場合の自己呪詛」として「もし私が……をする（しない）ならば、私は呪われよ」と表現されるが、ESの「第一人称の誓約」もそのように構成されている。また誓約には誓約儀礼が伴っていたはずである。王位継承は、王の死後の王権の空白期間になされるため強い拘束力が必要であった。そのため呪いの言葉も人々の生活に根差したものとされた。それぞれの神の属性にふさわしい内容をもちバビロニア様式の呪いだけでなく、アッシリアの西方に分布する、比喩表現や象徴的行為を伴う呪いの言葉、いわば「類感呪術」的なものも多く集められている。ESに伴った誓約儀礼はおそらく、水を飲み、油を皮膚に塗るなどをしながら、誓いの言葉を唱え、それに違反すれば、体に入れたものが呪いの力となって命を脅かすことを覚悟するものであった。

ESはユダ王国のマナセにも与えられ、エルサレム神殿に安置されたことが容易に想定できる。それは後のヨシヤの時代にエルサレム神殿で「発見」される「契約の書」にヒントを与え

たであろう。ESは民族宗教としてのユダヤ教にだけでなく、キリスト教にも、「普遍的」倫理と儀礼の基礎付けを与えるものとなったと考えられる。

### 一神教の歴史におけるユダヤ啓示法成立の意義

市川 裕

一神教を歴史的に通覧すると、中世にイスラームが勃興した時点で、環地中海世界は西アジアから北アフリカ、欧州全域にわたって、広く一神教によって覆い尽くされた感がある。しかし、同じ唯一神を信仰の要としたとはいえ、そこには明確に異なる二つの流れがあった。その違いは、宗教と法との関係に着目したとき顕在化する。西欧キリスト教社会ではローマ法が継受されて法と宗教が分離したのに対して、イスラーム社会においては、啓示法が施行されることで法と宗教は唯一神の権威の下に一元化された。この両文明の違いは、一九〇〇年の万国植民会議において、一回教学者の報告に見取ることができる。

大川周明の『回教概論』（中公新書）の引用によれば、「回教徒に取りては、俗人法と宗教法との間に何の区別もない。何となれば両者等しく古蘭及びマホメットの言行を根本典拠とするが故である。（中略）ローマ法に準拠せるヨーロッパ諸国の法律が、宗俗二法の間に截然たる区別を画することは、回教徒の不可解とするところである」と。このように、イスラーム世界とは、シャリーアというイスラーム法が生活の全領域を覆う規範として施行された共同体を意味していた。これにひきかえ、中世西欧キリスト教社会は、皇帝と教皇という二重の権威を古

代ローマ世界から継承したために、俗人法の領域は宗教の管轄外とした。もし、この中世西欧社会におけるキリスト教を宗教の典型例としてこれを基準に宗教概念を構築すれば、それとは異なるイスラームのようなタイプの宗教は極めて異質なものと誤解される虞がある。宗教のみを取り出して比較することには十分な注意が必要であり、上記の二つの事例においては、社会全体における宗教の位置づけと役割の違いに留意しつつ、社会全体を比較することが肝要である。

では、なぜこのような二つのタイプの一神教が並び立つことになったのか。特にこの場合のキリスト教は、西欧カトリシズムを念頭に置いたものであるが、これとイスラームとの二つの流れは、その源流へと遡ると、イエス時代の古代ユダヤ社会に行き着くのである。

イエス時代のユダヤ教は、この時代の知識を提供する「世界史」の記述を通じて日本である種の通念で捉えられている。ある高校世界史教科書は、イエスの活動についてこう記述する。「ユダヤ教が律法の形式だけを重んじる排他的な宗教になっていく中で、イエスは律法主義と支配層を批判して神の愛を説き、隣人愛を実践したものは天国に入れると説いた」（『詳説世界史』山川出版社）。これは新約聖書というキリスト教正典の公式見解であり、これが世界史の事実となったかのようである。律法主義とは、唯一神の啓示である「律法（トーラー）」に準拠する生活態度を指すとすれば、イスラームのシャリーアのような法体制はまさしく律法主義である。なぜ、イエスに痛烈に批判されたかの啓示法主義がイスラームによって採用されたの

か。そもそもユダヤ教はイエス以後どうなってしまったのか。実際、イエス時代のユダヤ社会で、律法に準拠する思想が様々な集団によって説かれていた。ファリサイ派しかり、エッセネ派しかりであり、イエスもその運動の一翼を担っていた。

そしてユダヤ教は、その後、ローマとの二度の熾烈な戦いの後、国家は滅亡し神殿は破壊されエルサレムを追放されるなかで、律法主義によって蘇生した。その時、ユダヤ教は劇的に変化した。生活規範がすべて神の啓示法に由来する宗教となったユダヤ教は、二つのトーラー（二重の啓示）の理論を発展させ、神殿祭儀ではなく、トーラーの学習と実践を最重要の使命となし、大祭司（聖職者）ではなく、ラビ（法学者）が指導する制度を確立する。この形態こそイスラームに酷似する啓示法ハラハーの宗教だったのである。律法主義は、むしろ一神教の本流となってイスラームをも動かしたかのようなのである。

人が魔女になる？——『魔女への鉄槌』にみる「契約」——

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、『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したためられた。さらに後代の悪魔学者たちがごぞつ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。

かつての魔女狩りの時代には、魔女が実在すると広く信じられていた。しかし実際に迫害にあった人の大部分は、どこにもいるごく普通の人間であったのだが、『鉄槌』では、人間が魔女として悪業を為すためには、それを神が許可し、悪霊と契約を結ぶことによって彼らの助力を得なければならぬ、と考えられていた。そこで発表では『鉄槌』におけるこの「契約」という概念に着目し、契約の種類・手段・目的とはいかなるものであるかを、テキスト分析を通じて明らかにするとともに、人が魔女になる過程を提示する。

『鉄槌』における「契約」は、明示的契約と暗示的契約とに大別される。明示的契約を結ぶにはいくつか手段があるが、一つは悪霊や魔女たちが集まる集会に赴き、悪霊に臣従の誓いを立てることである。魔女はこの世における成功と長寿を約束されるが、信仰を棄て魂も肉体も永遠に悪霊たちに捧げ、以後彼らのために働かなくてはならない。また男夢魔や女夢魔と呼ばれる下位の悪霊と性交することを通じて、明示的契約は結ば

れる。魔女は肉体的快樂を、悪霊たちは人間を墮落させることを求め、この行為に及ぶ。

暗示的契約は、出産に際し結ばれる。誕生したばかりの受洗前の赤子を、産婆あるいは母親が呪いの言葉でもって悪霊に捧げるのである。産婆や母親は嫌々ながらも、すでに悪霊と契約を結んでいるため、その命令に従わざるを得ない。悪霊は終末を先延ばしにするためにこれを強要する。つまり、天国に入る選民の数が満たされた時点で最後の審判がくだされ、悪霊たちはその審判によって永遠の苦しみへと追いやられることを自覚しているため、できる限りゆつくりと終末がおとずれるようにしているのである。未受洗の赤子は原罪のゆえに天国へ入ることがかなわず、そのことを理解している悪魔が受洗前の子供を殺す、あるいは自分たちに捧げるよう魔女たちに強いているのである。

二種類の契約の間には明瞭な差異がある。自らの意志で信仰を放棄し魂も肉体も永遠に悪霊に捧げる明示的契約に対し、暗示的契約は第三者を通じて本人の知らぬ間に結ばされている。それゆえ前者では、神学的には自由意志の誤用の結果としての選択の誤謬を指摘できるだろう。すなわち明示的契約の方が暗示的契約よりも罪が重い。しかしその罪の重さゆえに悪霊の助力がより一層大きくなり、明示的契約を結んだ魔女にしかできない悪業も存在する。こうしたことから、罪の重さと魔女の能力との間には明らかな相関関係がみられるのであり、人は罪を犯すことで魔女となり、魔女となることで罪を犯すといえるだろう。

### 主の祈りの 'epistios' にたいするグルジェフの解釈

宇野 功一

主の祈りとは、イエスが弟子たちに教えた『新約聖書』の二箇所に記載されている祈禱文のことである。そこでの問題は、岩波書店版の『新約聖書』の「マタイによる福音書」では「私たちに必要なパンを、今日私たちにお与え下さい」と、「ルカによる福音書」では「私たちに必要なパンを、日々私たちに与えて下さい」と訳されている文の、「必要な」というギリシア語の単語である。原語は *epistios*（形容詞 *epistios* の男性・単数・対格）である。この語は『新約聖書』ではこの二箇所にしか用例がなく、他の資料にもほとんど用例がなく、意味が不明瞭である。グルジェフはこの語を「神聖なエネルギーとしての」と解したうえで、それは生命エネルギーと精神的エネルギーをなんらかのやり方で上位変換したものであると説いた。なお彼はエネルギーと物質を近似したものとして捉えていた。

グルジェフは、人間は通常の肉体の他に修行の達成の程度に応じて最大で三つまで、肉体の死後も暫くは生き長らえる不可視で高次の体を形成できると述べた。質の低い方から順にアストラル体、メンタル体、コーザル体といい、より高次の体は一つ下の低次の体の中に形成されるという。肉体は地球を構成する物質で出来ており、それゆえに肉体の死とともにその物質は地球に還る。アストラル体は太陽系内の他の惑星群を構成する物質で出来ており、肉体の死後もある程度の時間（具体的な長さは語られていない）は生き延びる。メンタル体は太陽を構成する物質で出来ており、アストラル体の死後もある程度の時間

（これも具体的な長さとは語られていない）は生き延びる。コーザル体は他の恒星群を構成する物質で出来ているため、われわれの太陽系内においては不死となる。ただし、グルジェフはアストラル体を有していない普通の人間でもその関連物質を幾らかは有しているとも説いているので、他の惑星群の物質は地球にも僅かに到達していると考えていたことが分かる。この物質を肉体内に蓄積すればアストラル体を形成できるといふ。彼はまた、肉体の構成物質とアストラル体の関連物質は肉体内で混合しており、それは磁気と呼ばれると述べた。

イエスはアストラル体を有していたとグルジェフは明言している。また、仏教の修行によってアストラル体は形成できるとも述べているので、その開祖たるブッダもアストラル体を有していたと考えていたと判断できる。しかし彼はイエスやブッダがメンタル体とコーザル体を有していたのかどうかについては述べていない。

グルジェフは弟子たちに幾つかの祈りを教えたが、それは磁気に関わる祈り（祈禱者の磁気の量を増やしたり質を高めたりする祈り）と地球外に存在する物質を肉体内に吸収するための祈りに大別できる。ここでは後者の一例について検討する。

グルジェフによれば、太陽と太陽系内の諸惑星は特定の諸物質を放射している（これらがメンタル体やアストラル体の構成物質となるのである）。これらと地球から放射される諸物質は太陽系内の数箇所で接触する。ところで、彼は「絶対」即ち「神」を地球から遙かに離れた所に位置する物質であると考えていたが、地球の大気圏内には逆さまの状態での映像が存在

しているという。さらにそれは「絶対」そのものの映像としてはなく、人間の姿として、しかも実体を持つものとして存在しているという。そして諸物質の接触箇所はこの映像に映し出されるといふ。また、祈りによってこの映像と精神感応的な回線に接触できた人間は諸物質を受け取ることができるといふ。

しかし普通の人間が「絶対」の映像になれるとは考え難い。そこで高次の体を形成できた人間が今なおその体を保っており、それが「絶対」の映像となつている、とグルジェフは考えていたのではないだろうか。ただしこの場合、「絶対」の映像になれる高次の体がどの体からであるのかは明らかでない。

#### エディット・シュタインの「十字架の学問」への道

釘宮 明美

エディット・シュタイン (Edith Stein 一八九一—一九四二) は、フッサールの愛弟子であったユダヤ人の女性哲学者であり、カトリックで受洗してカルメル会修道女となった後、アウシュヴィッツでその生涯を閉じた。本発表では、人間の理性的な真理探究が神へと開かれていき、哲学的思索と霊的生き方とが一つに収斂されていったシュタインの最期の境涯を示す遺作『十字架の学問——十字架のヨハネ研究』を取り上げる。シュタインが、十字架のヨハネの生涯と著作を通じて浮き彫りにしようとした「十字架の学問」とは何であったのか、この言葉が示す彼女にとつての真理の在り処を考察する。

シュタインは、厳密な客観性と徹底性によって「事象そのものへ」と向かう現象学を通じた真理追究の途上で、求道的関心



と宗教的問いを深めていく。二十代後半の精神的危機の時代に、死をも凌駕する「キリストの十字架の神秘」に初めて触れる。そして、超越からの関わりの中に置かれて初めて充溢する「神の内に安らう」宗教体験を経て、アピラのテレサの「自叙伝」を介して、人間の自然的理性だけでは尽くされない、愛することのできる人格化された真理に対して目を開かれるのである。

修道名「十字架に祝せられたテレジア」が象徴するように、シユタインの霊性には「キリストの十字架」が深く刻印されていた。アピラのテレサと並んでカルメル会の改革を行った十字架のヨハネへの共感を長い間温めてきた。「十字架の学問」は、十字架のヨハネの神秘思想を現象学的手法を用いて再構築することを試み、ナチスの席捲する時代の暗夜の中で、十字架の意味とその生きられた真理を默想的思惟によって考察した霊的著作である。

第一部「十字架の知らせ」では十字架のヨハネが生涯においてどのようにして十字架のメッセージに出会い、それを心に刻むようになったかが、ヨハネの「十字架経験——とシユタインが理解したヨハネの「苦難」の体験——を中心に聖人伝風な記述の仕方で描かれる。第二部「十字架の教え」では、ヨハネの諸著作からの多くの引用に基づきながら、ヨハネが「暗夜」と象徴的に表現したものを、まず自然的な「夜」の理解から始め、苦難を通しての「十字架と暗夜」との神秘的結びつきが洞察される。ヨハネのいう「暗夜」が神との一致に至る内的歩みの階梯であるのに対し、シユタインはまず「十字架」との関係

性において捉え、終極的に行き着く地点として理解する。未完の第三部「十字架への追従」——後世の人がつけた見出しである——はごく短く、十字架のヨハネの最期の場面で終わっているが、暗闇の中から昇り始める浄福に満ちた「復活の曙光」を静かな平安のうちに予感させている。

シユタインは十字架のヨハネの生涯とその著作に表れた内的一貫性を「十字架」を主軸に解釈することで、現に生きて人間に働きかける真理である「十字架の学問」を浮き彫りにする。それは魂に神の永遠の命の「刻印を受ける」ことで人間を内的に変え、根底からその人を生かし支えるような真理である。「聖霊によって再生された魂の根源的で内的な受容性」において魂の動力が信仰の真理と一つとなり、「十字架の神秘が魂を内的に形成するもの」となると、十字架への追従という形で具現化される「十字架の学問」となる。神の愛の本質が「自身自身を分かち与え、愛する者と一つになること」であるならば、受難とは、神が愛によって自らを全面的に被造物に譲渡されたことを意味する。ゆえに十字架への追従とは、苦難を自らの十字架として能動的に担いつつ、自己を他者へと譲渡していく愛による「献身」の実践となろう。これが十字架のヨハネに重ねてシユタインが掴んだ、アウシユヴィツへの道行きに連なる霊的生き方だったのである。

古代末期の宗教史叙述における「背教者」と災厄のイメージ

中西 恭子

本報告は「背教者」ユリアヌス像の形成とその受容史研究の試みの一端である。

紀元後三世紀中葉以降の地中海世界では、キリスト教と哲学諸学派、そして「異教的慣習」としての従来型の宗教的慣習の相克のなかで、宗教的慣習の過去への回顧の機運がもたらされた。ローマ帝国によるキリスト教の公認以後、キリスト教徒は自らの宗教の来歴を書くようになる。宗教史に焦点を当てた叙述形式としての教会史の登場である。

紀元後四世紀末から五世紀中葉の教会史家たちにとって、「背教者」ユリアヌスの治世と宗教政策は「迫害帝の再来」としての災厄の時代として記憶されるべきものとなった。ユリアヌス自身の宗教観はイアンブリコス派新プラトン主義の儀礼観・修徳修行観に依拠した「異教的伝統」の再解釈であったが、「異教」の神々の聖域の整備と供儀を命じてキリスト教徒の活動に制限をもたらした宗教政策とあいまって、広い支持を得られなかったが、キリスト教徒による「異教的慣習」への回顧に看過できない影響を与えた。

ユリアヌスを「迫害帝の再来」として描く傾向は、彼の同時代人であって三位一体派の教説の擁護に大きく寄与したナジアンゾスのグレゴリオスによる「ユリアヌス駁論」の議論が嚆矢となった。グレゴリオスは「学識ある古典の擁護者」がキリスト教徒の信仰の核心にある戦陣の追慕の習慣を故意に曲解しつつキリスト教徒に修辞学・哲学の援用を通じた教理の発展を禁

じた動機を考察し、ユリアヌスの宗教観の人工性と「ヘレネスによる不当な学知の独占」を喝破した。このイメージはキリスト教系著作家によって再話され、紀元後五世紀には「供儀を行う背教者」ユリアヌス像とともに定着した。アクイレリアのルフィヌス以後の教会史家は、ユリアヌスの治世を「迫害帝の再来」に対してもたらされた宣教と信仰活動の制限という「人災」に対する華々しい抵抗の時代として描き出す。

キリスト教系の著作家は天変地異の描写に神意の表れを意図的に託す修辞を用いた。三六三年五月一日から一九日にかけてパレスティナ一帯を壊滅させ、ユリアヌスによるエルサレムのユダヤ教神殿再建の試みを途絶させた地震と、三六五年七月二一日にシチリア・アドリア海沿岸から東地中海一帯にかけて壊滅的な影響を与えた地震と津波は、ユリアヌスの事績に対する神の怒りとして描写される。

三六三年五月一日・一九日の地震は、アンミアヌス・マルケリーヌスを除けばキリスト教に依拠する史料にのみ言及される。ナジアンゾスのグレゴリオス『ユリアヌス駁論』は口伝に依拠し、「再建するべきではないものを建ててダニエルとマタイ福音書の預言を覆そうとした」ユリアヌスに対する神の怒りの象徴としてこの地震を描く。当時エルサレム司教であったキュリロス作と伝えられる六世紀のシリア語訳の書簡、ソクラテス・スコラスティコス、ソゾメノス、テオドーレートス、フィロストルギオスもほぼ同意見である。

三六五年七月二一日未明の地震・津波は、ユリアヌスの縁戚であった篡奪帝プロコピオスの蜂起と刑死の予告として描かれ

る。プロコピオスはユリアヌスの導師であった神動術家エフェソスのマクシモスとともに三六五年九月二八日に軍隊の支持を受けて蜂起し、翌三六六年五月二七日にともに捕縛され、処刑された。ヒエロニムスは『年代記』では価値判断を加えることなくプロコピオスの蜂起と並列してこの事件に言及するが、宗教的治療師ヒラリオン生涯を描く『聖ヒラリオン伝』では、この地震をユリアヌスの死後に生じた「原初の洪水の再来」として描く。ソクラテス・スコラスティコスはこの地震とユリアヌスのもたらした災厄と「迫害帝の縁戚」の蜂起を結びつけて描き、「迫害帝のもたらした災厄」と神意の表れとしての地震の連関を強く印象づける叙述を定式化した。

『ヨハネ福音書』の「イエスの愛しておられた弟子」とは誰か

松岡由香子

ヨハネ福音書には「イエスの愛した弟子」という語が五カ所にあるが、いずれも理解しがたい矛盾がある。そこから「イエスの愛した弟子」は誰か、なぜその呼称が用いられたかを考えたい。

第一は、一三・二三で十二弟子の一人と考えられたが、その説は否定された。その女性的描写はダヴィンチをして女性として描かせてもいる。第二は一九・二六で、処刑の場であるが、ここには女性だけがいたと四福音書はいう。降って湧かない限り男弟子がいる可能性はない。第三は二〇・二で、空の墓の場面もペトロと「イエスの愛した弟子」が墓に行くが、彼はなんら特別な役割を果たしていない。さらに伝えに行つたはずのマ

グダラのマリアが、なぜか墓の外にいて復活のイエスに出会い、さらにそれを弟子に告げに行くので二回も行くことになりおかしい。第四第五がある二十一章は後の付加。二一・七でガリラヤ湖畔に現れたイエスが誰か分からなかったペトロに「イエスの愛した弟子」が「主だ」と言うがそっくりなのは復活したイエスを知っている者であり、それはマグダラのマリアアしかない。第五の言及二一・二〇は、ペトロが「この人はどうなるか」と尋ね、イエスは関係ないと答える。もし仲間の弟子なら「この人」とは言わないだろうし、晩餐の女性的描写を入れまい。この弟子は、編集者ヨハネを初めとして様々な人物に比定する説が出されたが、いずれも批判され、創作された人物が定説である。だが、この弟子が「マグダラのマリア」ならば、一番うまく説明がつく。第一は女だから女性的描写。第二は処刑場にいたマグダラのマリアに言つたのである。第三の墓への同行はマリアがペトロと共に墓に戻つたとすれば話は合う。第四は既述。第五について、同じような話が『トマス』一一四にあり、ペトロの「女たちは命に値しないからである」という非難に、イエスは天国に導くと擁護する。

ではなぜ、編集者は「イエスの愛した弟子」という曖昧な表現をとつたか。まず「弟子」が男性形であるのは、主流原始キリスト教では、コリント一十五章にあるように復活のイエスに会つたのは全て男で、弟子は男だけだ。女性形にすれば、それは誰かと詮索される。また「マグダラのマリア」の名を共観福音書と重なる部分以外に隠したのは、ユダヤ原始キリスト教には、ペトロら主流派とマグダラのマリアを一番弟子として擁す

る反主流の一派があったからである。既に『ルカ』で空の墓を確かめたのはペトロ一人で、復活に最初に与ったのはペトロとされ、マグダラのマリアは「七つの悪霊を追い出され」た女と過小評価され、『マルコ』の記事を採録する際、その名が抹殺された。いっぽう、反主流派のグノーシス的外典はマリアの方を評価する。『マリア福音書』では、ペトロが「姉妹よ、救済者が他のすべての女性よりもあなたを深く愛しておられたことをわたしたちは知っています。」といい、最後は「あの方はわたしたちをとりこえて彼女を選んだのか」と拒否している。『フィリポ福音書』ではマリアがイエスの伴侶とみなされて、「主はマリアをすべての弟子たちよりも愛していた。そして彼は彼女の口にしばしば接吻した」と描かれる。『ヨハネ』は光と闇、肉と霊などの二元論、イエスを「知る」ことの重視などグノーシスに近いので、グノーシス派で評価されているマグダラのマリアの名を重要な箇所でも記せば、正統派から正典として認められなくなる。だから、「イエスの愛した弟子」と換えざるを得なかったし、二十一章を加えてペトロもある程度評価せざるを得なかった。それでも、暗黙裡にマグダラのマリアと分かるように女性的描写を入れ、『ヨハネ』で重要な「愛」による関係を、「イエスの愛した」と形容し、その最高の具現者とした。その後の外典での展開は『マグダラのマリア・第一の使徒』八九頁以下に詳しい。

## 第六部会

シリア派聖典『雄弁の道』にみる倫理

——アリーの二通の書簡より——

佐野 東生

本発表は、イスラームの第四代カリフ・アリー（在位・西暦六五六―六六一一年）の言説集である『雄弁の道』(Zabih Balaḥad)のうち、著名な二通の書簡を紹介・分析する。アリーは預言者ムハンマドの従弟、娘婿として預言者に最も近い人物である。イスラームの二大宗派のひとつ、シリア派は多数派の十二イマーム派（以下シリア派）をはじめ、アリーを初代イマーム（無謬の指導者）と仰ぐ。その言説集『雄弁の道』はアラビア語の古典であると共にクルアーンに次ぐ聖典であり、同書は特にシリア派理解のため重要である。

『雄弁の道』は、アリーがカリフ在位期間中の説教・演説二三九、書簡七九、および箴言四七二からなる。編者は西暦十一世紀のシリア派学者ラズイーで、セイエド（預言者の子孫）としてバグダードのシリア派の指導的地位にあった。ラズイーは序文で、まず神と預言者の教えが直接反映し、同書タイトルとなったように、簡潔・美麗で力強いアラビア語表現によってアリーが優れた雄弁の士だったことを示し、禁欲的・訓戒的内容から、全権を握るカリフの言とは思えないと述べる。その信憑性について、スンナ派では賛否両論だが一部の学者はこれを認め、シリア派はラズイーの高い学識、それ以前のアリー

の言説を編集した書からの引用、内容・アラビア語文体の一貫性等から全面的に認めている。

『雄弁の道』の翻訳は、これまでイラン・シリア派の主要言語・ペルシア語への複数の翻訳をはじめ、英語など諸言語に訳されてきた。注釈書も多く、シリア派の他、スンナ派近代の著名な学者ムハンマド・アブドゥフも語彙注釈を付した復刻版を刊行している。写本は、ヒジュラ暦五十世紀（西暦十一—十六世紀）にかけて一三一存在したとされる。特にシリア派の中心地コムのマルアシ・ナジャフイー図書館には、ヒジュラ暦四六九年（西暦一〇七六—七七）の最古の写本など多数が存在し、インドにも複数の写本がある。

次に書簡第三二番を分析する。本書簡はアリーが、シリア総督ムアーウィヤ（後のウマイヤ朝初代カリフ）と戦って勝敗がつかなかったシッフィーンの戦い（西暦六五七年）の直後、長男で第二代イマーム・ハサンに宛てて記した、長文にわたる人生の訓戒の手紙で、シリア派では教育の模範とされる。その内容は、まず敬神の念 (*taqwa*) に発するイスラームの基本倫理・勸善禁悪 (*amr bi'l-ma'ruf wa nahy 'an-i-munkar*) に基づき、行為と言葉で悪行を控えることを勧める。人間は生来無垢だからこそ若いうちに訓戒を与えらるるとの性善説に則り、先人・歴史から教訓を得、同時に叡智 (*hikm*) によるそれらへの理解が重要とする。全編を通し、現世否定・来世重視の価値観が貫かれ、来世のため「死を忘れるな」との訓戒が繰り返される。その上で、生きる上での人間関係について、自己と他者は自由かつ平等であり、他者への行為はすべて自分に帰るとの因

果応報的教えが見られる。

次いで書簡第五三番を分析する。本書簡は、アリーによってエジプト総督に任命されたマールク・アルアシュタルへの、統治者の心得を説いた内容であり、シリア派では法ではなく倫理による統治の模範として尊重されている。アリーはまず、イスラーム的な公正 (*adl*) と寛容の精神で、専制に陥らず、近親者やエリート層よりも一般民衆を助ける統治を行うよう勧める。統治下の民を支配層から商人・下層民までに分類し、各々への対応の仕方を指導している。特に公正な統治を具現する裁判官には裁判の公正を期した配慮が必要とし、徴税においては納税者のため重税を避け、農地開発を優先すべきとする。さらに、下層民に対する配慮を強調し、統治者はその権利擁護のための重責を担うとしている。

以上のように、二通の書簡から、敬神の念と公正・平等の精神による自他への対応、特に弱者への配慮が看取される。ここに仏教など他宗教との共通性も見出しうると思われる。

#### 預言者の時代のイスラーム宣教

—— 慈悲と慈愛の構造分析を通じて ——

#### 四戸 潤弥

ユダヤ教、キリスト教という一神教の承譜として自らを位置づけたイスラームの到来理由は父イブラーヒーム、子イシュマールによってメッカのカーバで確立された一神教の再興であった。その再興を再度失われるような状況にならないために神の使徒を通じて定式化されたと推測できるのが礼拝儀礼におけ

る『クルアーン』第一章の朗唱であった。

信仰実践においては、一日五回の礼拝の中で、クルアーン第一章を十七回朗誦してイスラーム到来理由が信徒の身体に刻まれる。一千四百年余のイスラームの歴史の中で、信徒は一日五回の礼拝を通じてイスラーム到来理由と根本教義を日々確認し、生涯それを繰り返す。これこそが一神教信仰の道を守る保証であった。

また『クルアーン』における激しいユダヤ教信徒批判、キリスト教信徒批判は、アラブ民族自身が再興された唯一神信仰を維持する上での教訓であったことが第一章七節で明確にされている。そこには先行するユダヤ教とキリスト教の信徒たちの間、違いの是正のための行動は一切命じられていない。それゆえに、先行する二つの宗教との関係は最初から共存であり、是正達成のための戦いという宗教戦争は存在せず、イスラームと先行する一神教との関係は共存を前提した平和的關係と規定できる。

さて第一章をイスラームへの招待（宣教）のための啓示であると規定することで、『クルアーン』の構造的な理解は進むことになる。それに続く第二章は冒頭に「慈愛あまねく慈悲深いアッラーの御名において」があるものの、同節は、第二章の構成部分となっていない。従って、第二章は、「一、アリアフ・ラーム・ミーム。二、それこそは、疑いの余地のない啓典である。その中には、主を畏れる者たちへの導きがある。」で始まるが、第一節は文字の羅列という『クルアーン』の用法の一つであり、第二節は預言者ムハンマドの奇跡がアッラーの御言葉（アラビア語）であることを明らかにしているという意味で、第一

章と第二章冒頭は論理的連続性があり、その次の節は、信徒の義務としてアッラーの恵みを施すことが明示されているという点でも根本教義の伝達の連続性は維持されている。イスラームが『クルアーン』を通じて信徒の生活の全てを規制する法をもたらすために到来したのではなく、慈愛と慈悲のアッラーがアラブの民を『クルアーン』を通じて一神教へ招待するために到来したとの視点を忘れないことが『クルアーン』の構造的な理解に重要である。また奇跡の意味が、現世における存在そのものにあり、一神教共通の不可視の神理解と深く関連していることも指摘したい。

預言者の宣教実践から直接信仰を学び取った教友たちは、『クルアーン』の結集の書の順序をイスラーム到来理由と根本教義に深く関係させ、論理的である。一神教再興における「宣教」がイスラームの核心であることは、第一章第一節の「慈愛あまねく、慈悲深い」というこの二つの単語が宣教と深く関係していることから指摘できる。

ところで東アジア儒教圏でのイスラームの理解は儒教の用語を用いて行われている。それは中国の外來宗教である仏教、キリスト教においても事情は同じである。今回の発表では、慈愛、慈悲の日本語訳、および中国語訳での比較も行ったが、中国語訳において「慈愛」が「至仁」となっていることに儒教の影響が指摘できる。

『クルアーン』が一神教再興の宣教の書であり、それを中心に『クルアーン』を理解することが東アジア儒教圏での『クルアーン』訳とイスラーム理解にとって重要である。



## セコビアのフアンとイスラーム

矢内 義顕

一四五三年、トルコの攻撃によるコンスタンティノープル陥落の報せは、西欧世界を混乱に陥れる。当時サヴォワのエトン(Aiton)の修道院で引退生活を送っていたセコビアのフアン(Juan de Segovia 一三九三頃—一四五八)は、長年のイスラーム研究を基に、軍事的遠征(十字軍)によらずにイスラームとの平和を確立するため、大著『サラセン人の心に向けられるべき神的な霊の剣』(De gladio divini spiritus in corda mittendo Saracenorum)、『ニコラウス・クザヌス宛の書簡などを執筆する。さらに一四五五年、彼は、ムスリムを改宗に導くためにイスラーム理解をさらに深める必要から、コーランの新しいラテン語訳を企画する。この翻訳の全文は失われたが、長文の『序文』は残されている。この『序文』をとおしていくつかの点を述べることにする。

フアンの時代、西欧世界には二種類のラテン語訳コーランが存在した。一つは、一二世紀にクリュニー修道院長ペトルス・ウエネラピリスの企画により、ケトンのロベルトゥスを中心としてトレドで完成された翻訳である。これが中世において最も流布した翻訳であり、二五の写本が残されている。二つ目は一三世紀にトレドのマルコスが完成した翻訳である。これは断片も含め七写本が残されている。フアンが知っていたのは前者である。彼がこれを知るに到った経緯はつぎのとおりである。

一四二九年、彼がローマを訪れた際、コンスタンティノープルの総主教にラテン語訳コーランの写本を依頼され、スペイン

から写本を入手する。この一件から彼は、コーランを知るキリスト教徒とそれを蔵書する図書館がいかに少ないかを知る。だが、この時点では彼自身のコーランへの関心はそれほど高くない。さらに一四三七年、彼はドイツで写本を見つけ書き写す。また同年、彼はクザヌスからコーランを含む一連のイスラーム文献を譲り受ける。しかし、彼は、このロベルトゥスのラテン語訳コーランがアラビア語原典から著しく逸脱していると感じた。

こうして彼は、コーランの新たなラテン語訳を計画する。むしろ彼にはアラビア語の知識がない。そこで、彼は翻訳の協力者を故郷スペインに求める。この協力者とは、彼の生まれ故郷セコビアのムスリム共同体の学者・指導者(Raghi) イーサー・ギデルリ(Ysa Gidelli)である。フアンの要望は、コーランをアラビア語からそのテキストに一致するように翻訳すること、註釈・説明等を訳文に挿入せず、語句に関する注記は欄外に記す、ということだった。この作業には四か月を要した。最初に彼はフアンのためにコーランのアラビア語のテキストを作成し、ついでそれに母音点を記す。こうした作業の間にフアン自身もアラビア語の手ほどきを受けることになる。その上でカステイリヤ語に翻訳する。最後の二か月にフアンとイーサーはアラビア語テキストとカステイリヤ語訳コーランを対照しながら翻訳を訂正する。こうしてカステイリヤ語訳コーランが完成すると、イーサーは故郷へと帰っていく。フアンは彼自身の乏しいアラビア語の知識とカステイリヤ語訳を参照しながら、ラテン語訳を完成し、序文を記すことになるのである。

セコビアのファンは、トルコの軍事的脅威におののく西欧世界で、イスラームとの平和的な関係の確立を訴えた。確かに、彼はイスラームを「完全な異端」と見なし、ムスリムの改宗を指す。だが同時に、彼はイスラームをより深く理解するために、コーランの新たなラテン語訳を完成する。彼はこれに基づいて『サラセン人の心に向けられるべき神的な霊の剣』の改訂に取り組むが、すでに彼の体は病に侵されていた。彼は自分の蔵書をサラマンカ大学に寄贈し、一四五八年にエトーンで没する。

#### イスラーム思想史におけるアーザル・カイヴァーン学派

青木 健

「アーザル・カイヴァーン学派 (Azar Kayvān School, Azar Kayvāniyān)」とは、一六世紀後半のイランで、フールス州イスタフル出身と自称し、「アーザル・カイヴァーン (Azar Kayvān, ca. 1533–1618/19)」と名乗った指導者を中心として成立した思想学派である。彼らは、当初はイラン西部のシラーズで活動しており、ゾロアスター教神官 *Mōbed* の称号を自称する弟子たちを中心に、名前が判明しているだけで二〇人前後の集団を形成していた。

アーザル・カイヴァーンは「炎の土星」を意味するが、ゾロアスター教徒名としてもイスラーム教徒名としても、他に例を見ないユニークな名称である。恐らくは、父親の名前ともども、本名とは別に名乗った尊称 (*laqab*) と思われる。また、学派内の讃仰文学によれば、彼は二八年間禱 (*khōr*) の中で

生活する極端な禁欲修行に励む神秘主義者であり、通常のゾロアスター教神官の生活とは全く異なる日常を送っていた。

しかし、一五八〇年代から一六〇〇年代の何れかの時期に、彼らはイラン南部からインド西部のパンジャーブ州ラーホールに拠点を移し、その後、インド東部のビハール州パトナーに再移転した。更に、インドでは積極的に宣教したらしく、ヒンドゥー教徒、ユダヤ教徒、インド西海岸に來航していたヨーロッパ人宣教師なども、陸續とアーザル・カイヴァーンの弟子になったと伝えられている。

アーザル・カイヴァーン終焉の地はパトナーとされる。その後、有力な弟子が相次いで死没するに従って、アーザル・カイヴァーン学派は徐々に解体に向かう。最後に記録が確認されるのは、孫弟子とされる *Mōbed Shah / Dhu al-Fiqar al-Husayni al-Ardistāni* (d. ca. 1670) が、一六五二年にデカン高原のハイデラバードで活躍していたとの記録である。要約すれば、アーザル・カイヴァーン学派とは、一六世紀にイラン西部出身の学祖が始め、イラン西南部とインド北部で活動した後、一七世紀半ばにインド南部で滅びた思想集団である。

アーザル・カイヴァーン学派の文献八タイトルの中で、*Khush Tab, Zar-e Dastgushar, Zayande Rad, Zare-ye Bazarant* の四冊が、哲学的議論に集中している。数量的には、哲学文献が現存アーザル・カイヴァーン学派文献の半数を占める。(但し、哲学文献はいずれも掌編で、分量的にはアーザル・カイヴァーン学派文献の一割程度を占めるに過ぎない。)

しかし、これらアーザル・カイヴァーン学派の四冊の哲学

文献の翻訳としては、Moped Dossabai Sohrabji Munshi によるグジャラート語訳が、一八四八年にボンベイの the Sir Jansetjee Jejeebhoy Translation Fund から出版されたとの情報があるのみである。また、グジャラート語訳がペルシア語原文より流通範囲が広いか否かは微妙で、これを活用した研究は現在まで公表されていない。この状況の故に、アーザル・カイヴァーン学派思想の哲学的側面は見過<sup>3)</sup>され、「二二イマーム・シーア派哲学研究の系譜」のラインに沿った研究は行われてこなかった。これは、一つの大きな欠落である。

シヨナ社会における神聖王としての霊媒師

松平 勇二

本発表は、ジンバブエ共和国東マシヨナランド州ニヤンドーロ地域の、ある女性霊媒師についての調査報告である。この霊媒師はジンバブエ最大の民族集団シヨナ（人口約一千万）の霊媒師である。伝統的にシヨナ霊媒師は、政治（慣習法）、宗教（儀礼）、裁判、医療などの多様な役割を担ってきた。シヨナ社会には、資源管理などの政治的権力を持つ首長（イシエ）がいる。しかし、これらの首長は伝統的には、霊媒師の支配下にある。しかし、これらによって承認される。霊媒師の承認なしには首長は政治的権力を認められない。したがって、ジンバブエの伝統的な政治システムには、霊媒師が深くかかわっている。

しかし、シヨナ霊媒師の社会的立場は、植民地支配、近代行政システム、キリスト教の普及などを通じて変化してきた。現在、首長任命権はジンバブエ政府にあり、地方行政を担うの

は地方行政省とその下部組織である。本発表では、ニヤンドーロ地域の社会背景を分析し、ジンバブエ独立以降の農村部における霊媒師の役割を考察する。

一九世紀末以降、ジンバブエの大きな社会変動には霊媒師が関与してきた。その代表的な事例が、「チムレンガ」とよばれる二度のアフリカ人解放闘争である。第一次チムレンガ（一八九六―一九七）においては、反植民地支配闘争の指導者として、第二次チムレンガ（一九六六―一九八〇）においてはジンバブエ解放軍の強力な支援者として、霊媒師は重要な役割を果たした。霊媒師はジンバブエ解放闘争のシンボルであるといっても過言ではない。解放闘争を指す「チムレンガ」という言葉は、第一次チムレンガを率いた「ムレンガ霊媒師」の名に由来する。

さて、本発表でとりあげるニヤンドーロ地域の霊媒師ピリナガニレが誕生したのは、ジンバブエ独立から三年後の一九八三年であった。ピリナガニレに憑依されたのは、マササ村在住の四〇才代の女性であった。マササ村一帯は、もともとニヤンドーロ氏族の支配地であったが、イギリスの植民地支配によってヨーロッパ人占有地となった。ニヤンドーロ地域の人々は土地を追われ、その周辺地域への移住を余儀なくされた。しかし、ジンバブエ独立から二年後の一九八二年、政府の土地政策によって、ヨーロッパ人占有地の一部が解体され、そこにマササ村、リンガ村、ツンガ村が誕生した。周辺の複数の地域から人々が移住したため、開村当初の住民間の血縁や地縁は比較的希薄であった。

ピリナガニレ霊はこのような再入植地のマササ村の女性に憑依した。マササ村開村から約一年後のある日曜日、村のキリスト教会で礼拝中の女性が、ピリという霊とガニレという霊に憑依され、「ピリナガニレ」（「ピリとガニレ」と呼ばれるようになった。この霊は代々ニヤンドーロ氏族女性に憑依してきた霊である。彼女には雨乞いや病氣治療の能力が備わるとともに、慣習にのっとって裁判や慣習法制定の権限が付与された。彼女のもとには神殿（バーニヤ）が建設され、雨乞い、収穫祭、冬祭などの季節祭（憑依儀礼）のほか、日々訪れる参拝者のための個別の相談がおこなわれた。

マササ村におけるピリナガニレ誕生の意味は、単なる治療者や裁判官の誕生ではなかった。結果的にはあるが、ピリナガニレには、再入植地という新興農村における住民の団結促進の役割をになった。ピリナガニレのもとの神殿建設、儀礼用の酒の醸造、儀礼における歌や踊りや祈りは、マササ村を中心とする再入植地の住民の協働なしには不可能であった。さらに、キリスト教会での憑依という点は、宗教の違いをも乗り越える現象である。ピリナガニレの誕生は、再入植地に住む人々が見知らぬ隣人と協力しあう機会を提供し、住民の結集に貢献したものと考えられる。

### 古代エジプトの祭礼暦の復元

深谷 雅嗣

未だに「太陽暦」と説明される古代エジプトの民衆暦は、閏日が存在しなかったために、季節と少しずつ乖離するのが実体

だった。三千年の王朝時代の間、民衆暦と季節循環が完全に一致したのは、たったの二度しかない。それでも、運用が可能だったのは、太陰暦と農耕暦を組み合わせた経験的知識の蓄積があったからだと言える。

元来、季節と密接な関係があった多くの祭礼は、複雑な経緯を辿った。民衆暦に固定化された例もあれば、自然現象との連動を維持し、民衆暦の中で彷徨った例もある。長い時を経て、典礼書にのみ名を残した一方、名を変えて復興されたものも知られている。

暦と祭礼の変遷を通史的に理解することは、絶対年代が確立していないエジプト史研究にとって欠かさない。特に、日付の残る宗教文書を収集し、時系列に並べることによって、年間を通じた儀礼の進行を明らかにするだけではなく、各王の事績と符合させることは、学問上の貢献度が高い。というのも、パピルスや陶器片などの断片的な史料は、文脈が適切に理解されないまま、世界中の研究機関に膨大に眠っているためだ。とりわけ、日付が残る史料は、それを手掛かりに、既知の歴史的事実との関係性を明らかにできる可能性がある。例えば、ある王の治世中の特定の日、新月祭が記録されていれば、治世全体の月齢の変遷を計算することができる。代々の系譜が明らかなる場合は、王朝の相対年代が確立できるだけでなく、絶対年代確立への布石になるかもしれない。

本発表では、日付を照合するためのデータベースを構築するために、宗教関連史料を中心に収集を試み、祭礼暦の復元可能性とその結果得られる研究成果の事例を提示した。新王国時代

の第十八王朝の終りから第十九王朝の始めに、民衆暦は季節循環と千四百六十一年ぶりに一致した（ソティス周期）。つまり、明け方の東の地平線にシリウスが昇天する日が、暦上の年始と重なったことになる。この前後の二百年は、祭祀を理想とする季節から大きく外れることなく、挙行することができた。

しかし、天体とナイル川の変動に関連する主要な祭祀のうち、播種季第二月二十日に起きたと考えられる冬至だけが、宗教的文脈で記録されることが少ない。データベースでは、この日に行われた儀礼の数は突出しているように見える。この現象を解釈するには、神話的説明がもつともふさわしいようだ。特に、「ウジヤト（女性名詞）の目が南向する」（Papyrus Cairo 86637 + Papyrus Salier IV, 新王国時代）と「う呪術文書の記述は、太陽の南中高度の変移が、旅する女神（ハトホルやセクメト）として象徴化されたことを窺わせる。この他に、『天空の雌牛の書』（中王国時代）を始め、若干の神話学的考察を述べた上で、中王国時代の「大火祭」と「小火祭」や新王国時代の「天空を持ち上げる祭」と「天空に入る祭」との関連を指摘した。冬至を境に、弱い太陽と強い太陽が交代したことを物語化した「南へ旅する神」が、エジプト神話の伝統的なテーマの一つだったと言える。そして、その起源は古王国時代まで遡る可能性もある。

最後に、データベースの完成と公開に向けての自身の取り組みを紹介し、世界各地の暦や関連神話の比較研究を視野に、今後の研究のあり方について抱負を述べた。

コプト・ディアスポラにおけるユースグループの役割

岩崎 真紀

本発表では、カナダのコプト正教会（エジプト総人口の〇～一五％を占める中東最大のキリスト教共同体）ディアスポラの教会組織において、ユースグループ（若者）が果たす役割や機能を描き出し、その重要性や時代的変容を論じた。

エジプトではサード大統領（在任一九七一一～八二）による一九七〇～八〇年代の門戸開放政策により海外移住者が増加した。彼らがこの三〇～四〇年で欧米や豪州といったホスト国に定住化した一方、二〇一一年の「一月二五日革命」にともなうエジプト国内の政治・経済・社会の不安定化により、この四年でニューカマーも大幅に増加した。

Ahmed (二〇〇七:六)の指摘どおり、従来のエジプト系移民研究の問題点のひとつは、対象を「大カイロかエジプト出身」の「若い高学歴の男性や若い不法移民の男性」とする場合が多く、移民の年齢、出身地域、学歴、職業、ジェンダー等の多様性を考慮した研究が少ない点である。また、移民と宗教の関係性について論じる研究も少ない。しかし、一般に、移民は定住化の過程で独自のネットワークや組織を形成し、ホスト社会への適応を目指し、このなかでもっとも重要な組織のひとつとされるのが、宗教組織 (Bealon 一九六四) である。コプト正教徒の海外移住者も、移住後の生活基盤や人間関係の構築において、ホスト国にあるコプト教会に大きく依存する傾向が著しい。エジプト系移民と宗教組織の関係性をクリアに浮かび上がらせるうえで、カナダのコプト・ディアスポラとその教会組

織はよい事例となりうるだろう。

また、エジプト系移民女性に関する先行研究もごくまれで、描かれるとしても（家に置き去りにされた母、主婦、娘）としてのみであることがほとんどである（Ahmed ibid.）。これに対して、発表者の調査のなかでは、一〇〜三〇代のコプト女性たちによるコプト正教会の伝統的ジェンダー秩序へのチャレンジが看取されつつある。したがって、本発表は、エジプト系移民とジェンダーにかかわる研究への新たな視座を提供するものでもある。

移民研究においては、海外移住時の年齢により、言語適応、アイデンティティ形成、ホスト社会への適応の仕方等が異なるため、移民を世代に分けて考える必要性が指摘されている（Rumbaut 二〇〇二）。このことから、コプト・ディアスポラを論じるうえでも、若者／ユースグループの活動に焦点をあてることで、世代間の際が明らかになってくるだろう。他方、コプト研究という観点からみると、コプト総人口の三、四人に一人が海外在住であることから、コプト共同体の全体像把握のためにもディアスポラ研究は不可欠である。

本発表においては、カナダ、モントリオール郊外の聖ジョージ聖ヨセフコプト正教会のユースグループでのフィールドワークを通じて、ユースグループの中心的役割が、初期には教会存続とより若い世代へのコプト的伝統の継承にあったものが、現実では、諸活動を通じた親密な人間関係構築の場、理想的キリスト者となるための活動の場へと変容したことが明らかにされた。教会の大人たちにとっても、ユースグループは当初、副

次的存在であったものが、現在では、教会の活性化の機動源として不可欠な存在となっている。

ユースグループの新たな機能としては、①ゆるやかなエキユメニズムの実践、②コンフリクト調整、③伝統的ジェンダー秩序への穏やかなチャレンジが挙げられた。いずれの機能の場合にも、基層には若い信徒個々人の、弱者への愛や他者への寛容を説いたイエス・キリストの教えを實踐することへの確固たる信念があることは特筆に値する。これらの特徴が生まれた背景には、ケベックという地域が持つ、キリスト教が中心でありつつ多様な宗教、多様な民族・言語の共存状況を指摘することができるだろう。

#### 現象と実在をめぐる議論と島地大等

川元 恵史

本論文では、島地大等（一八七五―一九二七）による本覚思想研究の動機とその時代性を検討する。島地は一九二六年、「日本古天台研究の必要を論ずる」を『思想』に発表する。ここでいう「古天台」とは、教義としては本覚法門にあたるものであり、よって「古天台研究」とは島地の主たる業績とされる本覚思想研究を指すことになる。

ここでは「日本古天台研究の必要」が説明されるが、その主目的は「日本純粹思想史、即ち哲学史」を成立させることだといふ。島地の論は、中江兆民『一年有半』（一九〇一年）の「日本に哲学なし」に対応し、それに反駁するものであった。

「日本の哲学」探求の先駆的存在として、井上哲次郎を挙げ



ることができる。井上はドイツ留学で東洋哲学を世界に知らしめる必要性を痛感するが、留学からの帰国後、自らの哲学的立場を表明した「現象即实在論」を展開する。現象と实在とは、事実上においては決して空間的に分離されているものではなく、現象と实在という対立を超えた真実一元観が現象即实在論である。井上哲次郎の現象即实在論は、仏教、特に「大乘起信論」の真如観からの影響が顕著であり、その意味でも現象即实在論は西洋哲学とは異なる東洋哲学の価値をアピールするものであった。

島地は「日本哲学史」成立のためには本覚思想研究が鍵になると考えていたが、それは「实在観」の解明と密接に関係するとされる。「日本仏教本覚思想の概説」では本覚思想を研究する意義の一つとして、实在観の解明を挙げ、両者の関係の深さを強調している。島地は「实在観の概要」において仏教史上の实在観を批評しているが、その到達点として、現象をそのまま実在と把握する实在観を示す。「日本仏教本覚思想の概説」では、この積極的な实在観と呼応して、本覚思想が発達したことを指摘する。かかる实在観が本覚思想の論理的基盤になっていると島地は結論付けており、その本覚思想が「日本の哲学」を形成するのである。島地は直接に井上哲次郎からの影響を受けたわけではないが、「日本の哲学」を語ろうとした際に現象即实在の論を持ち出している点は、思考の枠組みの共通性として指摘できる。

ただしおそらく島地は当初から「日本の哲学」を志向したのではなく、ある時期から意識するようになったと思われる。著

述を確認する限り、そのタイミングは井上哲次郎よりもはるかに遅れる。これについて推測されるのが、第一次世界大戦が西洋哲学に対する東洋哲学（仏教）という思いを強めさせた可能性である。例えば一九一九年の「仏教とデモクラシー」には、仏教こそ西洋思想の欺瞞を克服できるのだという主張が見られる。

結論に移る。島地大等が取り組んだ本覚思想研究は、仏教的实在観の解明と表裏をなしており、ここでは現象をそのまま実在とする实在観が到達点とされていた。またこれらの研究がある時期から「日本の哲学」成立を志向するようになっており、動機・内容の点で井上哲次郎の現象即实在論と共通性を有することを確認した。加えて島地にとってその大きな契機となったのは第一次世界大戦ではないかという試論を提示した。

島地の本覚思想研究はさまざまな展開を見せつつ現代まで継承されているが、そもそも島地が「日本の哲学」を打ち立てようとしたことについてはあまり触れられない。本覚思想そのものの学術的な研究としては、島地のある種のナショナルリズムはいわば不純なものであって、研究の進展とともに削ぎ落とされていったと考えられる。しかしそこにこそ時代の中で役割を果たそうとした島地の姿が浮かび上がるのであり、それに目を向けることで思想的な位置付けの可能性が開かれると考える。

## 真田増丸の実践論

菊川 一道

本研究は、「大日本仏教済世軍」（以下、済世軍）の創設者・真田増丸（一八七七一—一九二六）の実践論について取り上げるものである。真田に関しては、従来、東京帝国大学を卒業後に入門し、後に教壇にも立った私塾・東陽学寮の信仰やネットワークを基盤として、済世軍を立ち上げ、種々の社会的課題にも取り組んだが、その態度は極めて国家主義・皇国主義的であった、という理解で軌を一にしている。だが、真田の事跡にまつわる研究蓄積に比べ、彼の思想、とりわけ学寮内の信仰との関係や、教団とのつながり等については、課題のままとされてきた。

済世軍が活動した大正期、仏教的精神に則り国家・社会的課題に取り組んだ仏教運動として、日蓮主義運動がしばしば注目される。それに対して、浄土教系の仏教運動の実態解明は遅れていると言わねばならない。その理由は、前者が知識人を巻き込んだ政治運動を展開したのに対し、後者は一般民衆を主たる担い手としたことが大きい。こうした中、浄土教系の仏教運動である済世軍の実態を浮き彫りとすることは、従来、抜け落ちていた大正期の仏教運動の一端を明らかにすることに寄与すると考える。

さて、真田に影響を及ぼしたとされる東陽学寮は、東陽円超によって大分県宇佐郡・西光寺に創建され、その嗣子・東陽円月の代に再興され発展した。中央の宗門校で講師を務めた雲山龍珠や杉紫朗、初期ハワイ開教を支えた暁日蒼龍など、学僧の

みならず国際的、社会的に活動した僧侶を多数輩出した。その背景には、本願寺派の勸学としては稀なほど、「行動する宗教者」として社会的実践に積極的だった円月の思想があったとされる。円月は、「俗諦熏発説」（真俗二諦論）、「用滅相存説」（滅罪論）などの特徴的理解を唱え、獲信者は仏智によって煩惱罪障が断滅され、真諦（信心）の法徳が内より熏ずることで、以前にも増して俗諦（道徳）実践が可能になると強調した。円月の滅罪論をめぐるのは、教団内で異安心の疑いが掛けられることもあったが、学寮内では、塾生たちと共有された。

実際に、円月教学の特色は、後継者の東陽円成などにも明確に継承されている。円成が学寮の教壇に立った明治後期から大正期、世間では「青年層の煩悶」に見られる個人主義が問題視され、それを乗り越える手段として「修養」（人格主義）が人口に膾炙した。円成は、この「修養」という同時代的ニーズを積極的に真宗内に取り入れつつ、仏智による「煩惱罪障」の克服を主眼においた実践論（信後修養論）を主張した。その中の大部分は円月の真俗二諦論、滅罪論を下地とするものであったという意味において、学寮内の伝統が忠実に守られていたと言える。

では、真田の場合はどうであったか。真田においても、信心を獲れば自然に俗諦（修養）が体現することを述べる箇所がしばしば見られ、円月以来の真俗二諦論を引き継いでいる印象を受ける。だが、彼の言説を詳細に分析すると、信仰と実践が語られる際、学寮の最もオリジナルな教学であったはずの「煩惱罪障」の問題が完全に省略され、教団で正当とされる教学と極

めて親和性の高いものになっていることが分かる。それが意図的であったかどうかは定かでないが、結果的に、教団内での済世軍に対する批判を回避し、軍の拡大へと結実したことは間違いない。『本派本願寺社会事業便覧』（本派本願寺社会課、一九二二年）の中に、「済世軍」と「真田」の名が記載され、教団内の運動として認識されていたことが、そのことを裏付けている。「野外戦」と称した路傍伝道（獅子吼説法）など、真田の活動の奇抜さとは対照的に、それを支えた彼の実践論は、教団の正統派とされた教学と一致しており、この点において、学寮の伝統を必ずしも継承したとは言えないのである。

#### 龍温（一八〇〇—一八八五）の活動と近代日本仏教の形成

オリオン・クラウタウ

近年、近代仏教研究は様々な側面において盛んとなってきたが、その枠組での幕末仏教像は、新たな展開を見せていると言いはれない。ただし最近、対象として幕末仏教の可能性を導くような成果も出され、状況は改善していくことが期待できる。本報告は、その研究枠組に貢献すべく、幕末期における真宗東派の僧・龍温（一八〇〇—一八八五）の活動に着目して、その歴史の意義を考えるものである。

龍温は安政五年に、法主嚴如の父親で、前法主の達如にキリスト教研究を命ぜられ、それに従って排耶書を著している。文久二年には「耶蘇防禦掛」を任せられ、薩英戦争も起きるその翌年に、「闢邪護法論」および「急策文」を発表している。後者においては、開港後の時勢を目の当たりにしても無関心な仏教

徒に対して警鐘を鳴らし、仏教の「四方ノ敵」である「儒者・神学者・天文者・耶蘇教徒」からの批判に応える必要性を講じている。当時の日本では、「天文者」によって地球説が広がりつつあったが、それを信じるような儒学者や神道者は、「古の教」からそもそも離れている、と龍温は批判した。そして宗学以外に関心を寄せない僧侶についてもまた批判的であり、仏教的世界観の中心要素たる須弥山を弁護するため、天文や地理をめぐる最新知識の獲得も必要なものとして勧めている。なお龍温は、「四方ノ敵」の中でも、強烈な伝播力を有するとされたキリスト教に特別な注意を払っていることも明らかである。この時期の僧侶の中では、龍温はかなり早い段階でキリスト教の「旧教」と「新教」の相違について指摘しており、それは恐らくプロテスタント系の宣教師自身による漢籍のキリスト教書を踏まえての理解であろう。慶応元年から、龍温はそれまでの研究の成果として『総斥排仏弁』という書物の基礎となる講義を京都、大坂、江戸など、至るところで行っている。本書は、儒学者や国学者など、幕末期の当時において「排仏家」と認識された論者全体に対する総合的護法の書物である。龍温は、大乘が栄えるのに最も相応しい地である日本の仏教徒、そしてその中で末法の時代に最も相応しい「仏法」であるとした浄土真宗を信じる者こそ、場所と時代を自覚して、排仏家に対抗する必要があると主張し、それに役立つ道具として本書を論じた。『総斥排仏弁』の至るところで龍温が強調するのは、史書や洋学など、仏教以外の課題を構成する「外学」の知識を広く深く修めて、「四方ノ敵」に反論することである。龍

温は一八六〇年代を通して外学教育の必要性を訴え続け、本山もやがてそのニーズを認め、明治元年に「国学」「儒学」「天学」「洋教」の四学科を提供する「護法場」なる機関を、学寮の枠外に設けることにした。そして他でもなく龍温が、この機関の最高責任者の一人を任されることは、驚くことでは全くない。

伝統教育を受けながらも幕末のコンテキストで海外の事情を意欲的に学習しようとした龍温のような僧侶は、その知識の枠組において如何に「仏法」を捉えなおしたのか、ということは、重要なポイントである。近代日本における宗教言説の生成と定着をめぐっては、それなりの研究蓄積があり、外交や翻訳、大学制度、キリスト教、法体系の形成、といった様々な側面からアプローチされているものの、幕末期に関しては、外交以外の問題を取り上げるものが少なく、究める余地は多々ある。龍温のような仏教徒は、一八五〇年代後半からすでに、欧米の宣教師などの手による、中国からの書物を読破しており、キリスト教およびイスラム教と並ぶものとしての仏法を構想した。今後、龍温とその周辺の護法僧を中心に、ある程度の蓄積がみられる排耶論研究を、より密接に、宗教言説論との関係において捉え直したい。

### 神智学ネットワークと仏教

——鈴木ビアトリス蔵書から見えるもの——

吉永 進一

鈴木大拙の残した松ヶ岡文庫は、書籍の冊数は三万部を越え、個人図書館の禅籍コレクションとしては屈指のものである

と言われる。それだけでなく、大拙が研究に用いた和洋書を蔵しており、さらに大拙夫妻の所蔵していた、より個人的、趣味的な書籍、雑誌、ノート、メモ、絵葉書の類まで、ほとんど捨てられることなく今に残されている。大拙全集編集者で長きにわたって文庫の整理に当たった、桐田清秀は、論文「松ヶ岡文庫と鈴木大拙研究」（『松ヶ岡文庫年報』十八号、二〇〇四年）で、松ヶ岡文庫の機能を、禅籍のコレクション、禅文化の発信源、鈴木大拙のアーカイブという三つに分類し、なかでもアーカイブとしての機能が今後さらに重要になると予測している。

さらに、それぞれの機能について、所蔵図書目録作り、文庫保存の資料のデジタル化とネットでの発信、大拙資料の収集と整理という作業の必要性を指摘し、特に最後の作業については、全集未収録の邦文、英文の大拙執筆記事の収集、英文日記の翻刻、英文原稿の整理とリスト化、そしてビアトリスの日記、論考、ノートなどの整理と保管を挙げている。桐田の予測通り、その後、松ヶ岡文庫は洋書目録、洋雑誌目録、桐田自身による大拙英文日記の翻刻の完成、禅籍目録の作成など着々と成果をあげている。とはいえ、遺されたものが膨大であるために作業は容易ではなく、未整理で残されたものとして、大量の大拙宛の書簡、メモ類、和書、洋書（とりわけ冊子類）、洋雑誌、そしてビアトリス関係の資料がある。いまだ十分な伝記研究がなされていない大拙夫妻について、今後、研究を進めていくためには、松ヶ岡文庫の悉皆調査が急務である。

それらの残された課題の内、現在、比較的点数の少ない未整理洋書、洋雑誌の悉皆整理が進行中である。『松ヶ岡文庫洋書

目録」に収録された洋書類が大拙所蔵のものであったのに対して、未整理洋書は大半がビアトリスの所蔵である。洋雑誌はすでにウェイン・横山・桐田清秀「松ヶ岡文庫所蔵外国語雑誌目録」に洋雑誌の八割以上は収められている。雑誌はビアトリスが積極的に集めたものか、あるいは雑誌「イースタンブディスト」との交換で集まったものか、いずれの可能性も考えられるが、どちらにしても、それら雑誌、書籍類の中で圧倒的に多いものは、神智学とニューソート、ヨガ関係のものであり、それらによって、ある程度、ビアトリスの思想遍歴をたどることができる。

ビアトリスが来日する以前に入手したと思われる冊子類は、ヨガとニューソート関係が多く、ヨギ・ラマチャラカの通信教育を受講しており、禅への関心の前にヨガ実践があった。ビアトリスの神智学への関心が本格化するのには、一九二〇年に在日外国人中心の「東京国際ロッジ」に参加してからで、一九二四年には京都で「大乘ロッジ」を結成している。大乘ロッジは、大半のメンバーが大谷大、龍谷大の学者（僧侶）であったという点で異色のものであり、中国やインドネシアの神智学徒との交流もあった。当時、神智学協会はクリシユナムルティをメシアとする運動を展開していたが、ビアトリスもクリシユナムルティ信奉者の一人であった。現状では大乘ロッジの活動についての情報は乏しいために、宇野円空や山辺習字などがどれほどコミットしていたかは不明である。ビアトリスが神智学をどう理解していたかという点も含めて、松ヶ岡文庫の今後の調査を待ちたい。ただ、ビアトリスがヨガなどの心身技法に引かれて

いて、それを通じて仏教に接近したという点は、彼女の仏教との関係を考える上で、ひいては大拙の英語の仏教論を考える上で、重要な視点を提供している。

#### 親鸞における「即是の道理」

東 真行

本発表は、金子大栄が構想した親鸞の「文章論」のうち、「即是の道理」といわれる事柄が、親鸞の著作である『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行信証』）において如何に発揮されているかを考察する。第一に、金子における「即是の道理」について概観する。第二に、そこでいわれる事柄が『教行信証』の文言において、どのように機能しているか、またそれが如何なる姿勢において為される営みであるのかを論じる。

金子は論文『教行信証』の研究から『教行信証』を直に読む「直接研究」の姿勢を打ち出していた。金子はそれによって文面に表現される親鸞の人格そのものに直接に対面することがかなうと考えていたのである。この思索の中から、親鸞が『教行信証』において課題にした「顕浄土」という題号にもみられる、「浄土」への考究が派生していると考えられる。もちろん明治以降において「浄土」や「如来」といった仏教における語彙が非合理的であるとして殊に非難を受けていたことも関係するが、第一義的には金子が自身において信念を樹立するにあたって、親鸞の文章にふれ「真説」（『親鸞教の研究』）するという念願から「浄土」が金子自身の課題となったといえる。「浄土」に関する思索は『彼岸の世界』、または『浄土の観念』

等の講演録として発表され、これによって異安心とされ僧籍を返上しながらも書き続けた『教行信証講読』は、「講読」といわれるように、「教行信証」を「読む」とは如何なることかを金子は考究し続けた。だからこそ必然的に親鸞の「文章」を問わざるを得なかつたのである。その一端が「教行信証の研究」に認められる「即是の道理」である。『教行信証』には、金子が指摘するように、「即非の論理」といわれる「AはAだと云ふのは、AはAではない、故にAはAである」といった文章の展開は認められない。金子は例として、信巻中「願成就の一念は、すなわちこれ専心なり」より始まり、十余の「即是」を接ぎながら「この心はすなわちこれ大慈悲心なり」まで展開される箇所を挙げる。「即是」として表現が連ねられていくところに、禪家が否定を媒介として表現を固定させず、その文脈の中で形成される語義の運動において仏教の核心を伝達せんとしたことと対照的に、「表現の連続」によって静的に表現が固定され、その語のもつ生命感や躍動感が絶えることを回避せんとする親鸞の意志を認めることができる。

『教行信証』は「文類」と題にある通り、経論釈の集積を論じ注釈したものである。この注釈は引用と自釈といわれる親鸞の文によって為される。自釈は引文の読むべき点を示す役割を有しつつ、大局的にはそれによって親鸞が顕かにせんとする文脈を形成していく。この自釈に「即是」の語は頻出する。行巻・信巻・証巻の巻頭の自釈には各々「即是」の語を経由して、願を名づけ、その意義を躍動的に見出し、或いは「大信心」の十二功德を列挙し、或いは「必至滅度」の語義を揺り動

かし「一如」にまで牽引するといった親鸞の筆致が認められる。また三問答中「字訓釈」においては一字一字を切り分けて先ず「即是」を以て提示し（例えば願・樂・覺・知）、その後それらを四字一組に「即是」を以て再構成する（願樂覺知）。これは「愚鈍の衆生」の解了のためといわれるが、一字一字を切り分けることで、その語が他の様々な語と結びつき響き合う効果を生み、また一字一字をも漏らさず、そこに仏意を読み聞こうとする親鸞における「読書の根本義」としての「真読」を認め得る。この「即是」の営みは法然の開いた教えを顕かにし思案する「顕教案宗」（『真宗問思録』）の姿勢によって自らの愚の自覚のもとに為される。それは親鸞が「顕真実教」と仰ぐ『仏説無量寿経』に照らせば、窮尽すること能わざる仏智を論理という法の方面からでなく、「道理」として受ける機の方面より表現する営みなのである。

#### 『無量寿経』四十八願の配列にみる救済の論理

緒方 義英

『無量寿経』に示される四十八願は、無量寿仏因位の法蔵菩薩が、無上殊勝の願を超発し、その衆生済度に必要な清浄の行を、四十八の願として表したものである。すなわち、法蔵菩薩は、一切衆生の円満な救済を目的に、究極の清浄仏土（浄土）を莊嚴せんとするのであるが、その莊嚴のために撰取した清浄の行を四十八願として説くのである。

各願文には、「何（誰）をどのように利益するのか」という法蔵菩薩の救済プログラム（利他行の次第）が示されており、



これが相互に関連することで、組織的な救済システムを構築するのである。そこで本論は、『無量寿経』四十八願の構成に着眼し、その配列から導き出される救済の論理について考察するものである。

四十八願を構成する各願は、一切衆生を円満に救済するという共通の命題のもとに組織され、それぞれが浄土の莊嚴功德に必要不可欠なプログラムとして、計画的に配置されている。そこで、各願の救済プログラムに留意しながら、四十八願の構成を見てみると、第一願から第十一願は、浄土の衆生を必至滅度させるためのプログラム群であり、浄土へ迎え入れた衆生をいかに利益し、滅度へと至らせるかが説かれている。次の第十二願から第二十一願は、一切の衆生を往生浄土させるためのプログラム群であり、十方に偏在する他方国土の衆生をいかに利益し、浄土へと往生させるかが説かれている。続く第二十二願から第三十二願は、浄土の衆生を利他教化地（穢土）へと向かわせるためのプログラム群であり、往生浄土の衆生をいかに利益し、穢土へと還来させるかが説かれている。これは、往生浄土した衆生が浄土の菩薩となつて衆生を利益する、いわゆる「還相摂化」に関する内容である。

また第三十三願から第四十願は、十方の衆生を聞名させるためのプログラム群であり、十方の衆生をいかに利益し、浄土へと導くかが説かれている。最後の第四十一願から第四十八願は、他方国土の菩薩を聞名させるためのプログラム群であり、他方国土の菩薩をいかに利益し、利他行を修めさせるかが説かれている。なお、第三十三願から第四十八願までのプログラム

は、「聞名」ということがキーワードとなっており、無量寿仏の名号を聞くところに実現する利益、すなわち無量寿仏の名号功德に関する内容となっている。

ここで、四十八願における救済のメカニズムを整理してみると、無量寿仏は、抜苦与楽と必至滅度を眼目に仏土（浄土）を莊嚴し、そこに衆生を往生させることで救済を完結する。しかし、往生した者は、菩薩となつて穢国に還来し、遊ぶがごとく衆生を教化するのである。還相の菩薩に教化された衆生は、その名号功德に利益され、穢土に居ながらにして菩薩の道を歩むことができるのである。

無論、このような衆生利益のすべてが、無量寿仏の本願力、浄土の功德力によつて回向成就されるものであり、衆生の側に何ら功德を求めることがないのである。もともと無善根の衆生を摂取する悲願なのであるから、衆生に求めるべき功德はなく、そのままに無条件で救いが完結するのである。これが、浄土によつて衆生を摂取する無量寿仏の救済の論理であり、浄土における「利他力」の次第である。

『無量寿経』に示される四十八願は、各願の救済プログラムによつて必然的に配置されており、順次計画的に救済のシステムを構築していくものである。ここに、四十八願の配列の意義と必然性を見ることができるのである。

東西本願寺への勅額下賜を問う

御手洗降明

京都市にある二つの本願寺（浄土真宗本願寺派本願寺Ⅱ〈西〉・真宗大谷派東本願寺Ⅱ〈東〉）の御影堂中央欄間に掲げられた勅額（見真額）は、明治十二年（一八七九）九月二十九日に宮内省より下賜された明治天皇の宸翰「見真」を額装彫刻にしたものである。この勅額下賜は、浄土真宗各派による同五年（一八七二）三月十二日の宗名「真宗」の公称認可、同九年（一八七六）十一月二十八日の宗祖親鸞への大師号「見真」の宣下に続くもので、近代最初の大師号宣下と勅額下賜でもある。ここでは明治初期、東西本願寺が個別に請願した勅額下賜をめぐる動きを、新出の資料等をふまえて復元を試みたい。

〈東〉が勅額下賜を求めた理由は、幕末に焼失した本山両堂の再建事業遅滞とされる。東本願寺厳如が三条実美・岩倉具視両大臣に宛てた明治十二年四月一日付内願書（宮内公文書館蔵）には、両堂再建が孝明天皇の諭旨と明治天皇の「殊恩」により進められ「更に聖上の宸翰を下し賜はり、以て堂宇に掲ぐるを得は、特り敍刹の光栄のみならず、上は先帝の渥恩に奉酬し、下は幾百万門徒の望願を満足し、人心益固結、布教随て普及するに至るや必然に候」と記され、天皇の「恩」により復興気運を高めようという意図が見える。

同時期、〈西〉も勅額下賜に動いており、〈東〉と同じ四月一日に三条・岩倉宛に内願書を提出した。この内容は不明であるが、五月二十一日に重ねて提出した内願書には「宸翰を賜ひ、永く堂宇に扁することを得せしめたまは、皇威の加はるところ

宗門の恢張これより盛ならん」（明如上人伝）と記され、天皇の「皇威」による真宗興隆を目的としているが、この動きは〈東〉の動向を強く意識したものであった。

〈東〉は内願の前年より五代友厚を通して岩倉、大隈重信ら明治政府要人と交渉し、四月中の寺号「大谷本願寺」を築筆文字とする下賜を見込んでいたが、〈西〉の動きを受けた井上馨が東西それぞれへの下賜を提案するなど（伊藤博文関係文書一）、〈東〉への下賜は容易に実現せず、五月に「特別の勅書を以て大堂再建の為に勅額を下し賜ふ旨御沙汰を蒙らせられ候」と下賜決定を披露するに止まった（配紙二「両堂再建に付書立」）。

遅延の理由として、東西共通の古称である「大谷本願寺」を勅額文字とすることに西本願寺が反発したことが推察され、六月になって〈東〉は「弘願真宗」、〈西〉は「真実浄信」とすることで解決するかに見えたが（東本願寺所蔵史料）、実際に下賜が実現したのは九月末であり、その背景には当時の〈西〉の「御混雑」（寺務所東移事件）があり、下賜実現を急ぐ厳如自らこの問題の解決に乗り出すほどであった（東京日日新聞）。

この騒動は八月には収束に向かい、やがて宮内省より東西へ下賜決定が伝えられ、九月二十五日には有栖川宮熾仁親王が文字「見真」を代筆し、二十九日付で宮内省より東西同時に下賜された。勅額の文字が寺号でも法語でもなく、親鸞の諡号「見真」となった理由は不明であるが、中国梁の天子が曇鸞大師を帰敬した故事とも重なる（正信僞）。あるいは、東西本願寺の対立を懸念した政府要人が、真宗各派が共有する宗祖の大師号

を勅額の文字とすることを提案した可能性も考えられる。いずれにしてもこれが先例となり、その後の真宗各派に限らず仏教諸宗への勅額下賜は寺号・山号ではなく大師号となった。

明治初期、廃仏毀釈など危機的状況の記憶が新しいなか、真宗各派は宗名公称・大師号宣下・勅額下賜を天皇の「聖恩」「殊恩」のもとで獲得していった。この動きを国家体制への迎合と批判するに止まらず、国家との厳しい緊張関係のなかで成された事跡を、それ以降の展開を含め多様な視点で検証する必要がある。（この報告は真宗大谷派教学研究「宗門近代史の検証」における「大師号」と「勅額」第二版の編集の成果に拠る。）

### 平安後期浄土教の逆誘観

永原 智行

日本浄土教で逆誘について管見するに、奈良時代に南都の三論宗の元興寺の智光が著した『論釈』は、曇鸞の『論註』を傍らにして天親の『論』を註釈したことから始まる。その後、北嶺の諸師は智顛を基本としている。良源の『九品往生義』は、智顛の『観無量寿経疏』を第一の依拠として、智顛の『維摩経略疏』『法華文句』『摩訶止観』を使い、義寂の『無量寿経疏』・憬興の『無量寿経疏』・『論釈』を引用して、曇鸞や道綽や善導を引用せず、無視している。源信は、師の良源がとらなかつた『安楽集』や善導の説をとってはいるが、『論註』や善導の『観経疏』を引いていない。良源と同時代の千観、良源の弟子の禅瑜には、善導の影響はなく、天台教学に則った聖道門

的浄土教である。『観念法門』以外は正倉院におさめられているが、源信までは善導教学はみられない。また、南都は元興寺から延喜の頃に東大寺にその中心は移り、永観（一〇三三—一一一一）と珍海（一〇九一—一一五二）が現れる。

後三条天皇の即位によって藤原氏の外戚の地位は失った。藤原氏の摂関政治が終焉した頃を平安後期として、この時代の浄土教について考察する。特に、南都と北嶺の中間地点にある宇治の平等院の存在価値は大きい。地勢的に中間地点である平等院の南泉房を源隆国（一〇〇四—一〇七七）が別荘とした。そこで、延久元年に完備した宇治平等院一切経蔵に集められた南都北嶺の豊富な典籍を用いて、延久二年に『往生要集』の輪読会が行われた。翌年に源隆国を中心に念仏の要文を集めた『安養集』を完成させた。『往生要集』以後の浄土教が始まるのである。天台浄土教の義科書となった。

『安養集』は、『往生要集』では全く引用のない智顛の『観経疏』や、曇鸞の『論註』『讚阿弥陀仏偈』『略論安楽浄土義』や善導の『観経疏』等を引用している。『安養集』によって南都北嶺の文献が融合し、法然や親鸞に至るのに重要な書となる。永観は、十念を具足した後に五逆罪を造つた者を除き、一念の称名で五逆罪を犯して後に十念を具足すれば往生できるとしている。珍海は、五逆罪も謗法罪も常没造逆の者でも生じると説く。重悔があれば往生ができるのである。珍海は、大乘には決定業なしという立場から、阿闍世の造罪も罪業不定で仏の摂取に遇えば、煩惱即菩提へ転ずるのである。

念仏に関しては法然と隔てているが、永観と珍海は逆誘除取

については大きく影響を与えた。

珍海は凡夫が臨終正念に達して聖衆来迎に預かり極楽に往生できることを説いた。凡夫の願生心がそのまま菩提心であり、念仏が菩提心であるとした。臨終正念をめざし、現生十念の成就を平生から念仏に励むようにと説いた。逆誘も罪業不定で仏の摂取に遇えば、煩惱即菩提へ転ずる。

澄憲によって、逆誘の解釈に『往生要集』にはなかった善導が用いられたのには、多分に法然の影響もあろうが、『往生要集疑問』に法然の説が用いられていないことからして、法然の説に賛同はしても、天台浄土教の立場から『往生要集』に疑問を持っている。天台教学においても善導教学の受容は当然の流れであった。

法然の『往生要集』の受容は、善導の『観経疏』の本願正定業によるものであり、本願念仏一行である称名念仏による浄土往生を説くことに尽きるのである。

#### 専修念仏批判への応答

##### ——親鸞の『弁正論』引用の側面——

藤原 智

親鸞の名著『教行信証』「化身土巻」の後半に、唐の法琳の『弁正論』が引用されている。この『弁正論』の引用意図は不明瞭と言わざるを得ない。そこで本稿は、貞応三年（元仁元年）に延暦寺大衆が一向専修の停止を求めて朝廷に提出した奏状「延暦寺大衆解」に注目し、当時比叡山が専修念仏に向けた批判内容と親鸞の『弁正論』引用の内容とが、ある面に於いて

対応関係にあるのではないか、ということ論じていく。

『教行信証』と「延暦寺大衆解」の関係は、宮崎円遵をはじめ多くの学者が注目してきた。その中心は、「延暦寺大衆解」が現在を像法とすること、そしてその「延暦寺大衆解」が出された「元仁元年」を親鸞が末法計算の基準にしていることにある。しかし「延暦寺大衆解」は六箇条あるにもかかわらず、その他の問題と『教行信証』との関係には深められていない。この点について、『弁正論』を手掛かりに考究していきたい。

『弁正論』は唐代初期の道教と仏教との対論書である。この論争を日本の鎌倉時代の親鸞が引用するのは、恐らく現に親鸞を含めた専修念仏に向けられた批判が、唐代初期に道士が仏教へ向けた批判と同質のものであると受け止めたからであろう。だからこそ、その批判に答えるという意味をもって、『弁正論』の議論を引いたのだと考えられる。この意味において、まず重要なのは親鸞が選んで引用した道士の主張の内実である。

そこで『弁正論』引用箇所のうち、十喻篇（下）第十喻の議論に注目したい。そこでの道士の批判は、「中国では古くから忠や孝をもって国や家を治める規範としてきた。しかし、出家主義をとる仏教は親を棄てる不孝の教えであり、それをもって世の人々を導けば、悪を増長させるだけである」（取意『定観全』一、三六七―三六八頁）というものである。

この点から「延暦寺大衆解」を見ると、第三条の議論が注目される。そこでは「人倫の行は、孝より大なるはなし」としつつ、称名以外を捨てて専修念仏を「不孝の罪」だと断罪するの

である（『大系真宗史料』文書記録編一、八八頁）。このように、「人倫の行」といった仏教以外の観点から専修念仏は批判されているのである。

この比叡山の主張と、『弁正論』における道士の主張とは、少なくとも具体的に両者が全く同じ「不孝」という言葉で批判をしていることは確認できる。ここに親鸞の問題意識があつたのだと考えたい。そうすると、『弁正論』引用が親鸞にとつて現実の問題に直接答える、非常に重要な位置にあるものということになるのである。

そして『弁正論』の応答は次のようなものである。「三界六道に輪回する間にあらゆる人々が父母となるのであり、「怨」と「親」と分けることなどできないのだ」（取意、『定親全』一、三六九頁）。これは仏教の出家主義が「親を棄てる」という「不孝」だとされることに対するものである。そして結論として「道は清虚を尚ぶ、なんじは恩愛を重くす。法は平等を貴ぶ、なんじは怨親を簡わんや。あに惑にあらざや」（同前）と述べ、仏教者を「不孝」だと批判するのは、目先の恩愛に捉われて、一切の存在の平等性を見失い、「怨」と「親」を選び分けようとする態度であり、それは惑いだと答えていくのである。

この『弁正論』での道士に対する反論を、親鸞は比叡山に向けたのであろう。後序の「法に背き義に違し、忿を成し怨を結ぶ」（『定親全』一、三八〇頁）という言葉は、このような議論と繋がり、『教行信証』撰述自体と深く関わってくることになる。ところで、親鸞にとつてあえて「孝」を言うならば、それは如来や師教に対し「至孝いよいよ重し」（『定親全』一、三八

三頁）と感ずるものであり、それが「不孝」とされるならば「ただ仏恩の深きことを念じて、人倫の嘲りを恥じず」（同前）と言う他なかったのである。

浄土教による仏堂空間組成と和様

神居 文彰

やまと絵や彫刻、建造物、仮名文字などを準用することにより「和様」について検証する場合は一般的であるが、動作性やそれを充用するものを含めた包括的な考察が充分であるかというところではない。すなわち、造形の源泉についての検証である。絵画であるならば絵師の想いを超えた願主の先にある作画動機付けと描画創造の査証である。

和様は、唐様との対比として日本人の感性に沿ったものであるとするが、既に指摘したとおり契丹の造型との類似や翻波式文様の流入の可能性など大陸との相関は、密貿易以上に当時の思想の受容と変容に考慮する必要がある。

紀淑望『古今集』（九〇五）真名序にある「和歌」に関する情意は、四季を取り込んで発句されるが、造作姿勢として鎌倉時代の法然（一一三三—一二二二）の『逆修説法』冒頭、初七日に仏像の新造を契機として仏身論を講じることまで連接する。それは、往生伝に記される沙門「志法」の遺書として「もし浄土を欣求せんものは、必ず形像を造画すべし。臨終にその前に現じて、道路を示し心を撰したもう」という、仏を頼み自身の救済を強く願ひ、浄土を心から願うものは仏像や仏画が救済の道しるべになることがうたわれていることに対する法然

の「この(世)界において造画する所の形像、先達と成りて浄土に送られたもう証拠なり。」と、仏の形像自体が往生の証拠だてになるものであることをいい、「同じ仏像を造らんにば来迎の像を造るべきなり。」に通じるものである。

造作姿勢としては、時代は下るものの「増鏡」浦千鳥にある「一字三礼」的な敬仰が通底していたはずである。その造作対象は、橘俊綱『作庭記』に示唆される「乞はんに従う」といった造型が他からの働きかけで創造されるという視点に注目したい。これらを仏側からの働きかけと考えるなら、聖衆の菩薩像は、来迎と讃嘆という意味以外、造型された時点で、こちらの側からの希求以上に、信仰者の護念や追福を被る場所の創成と認識されたと考えることもできる。

国宝鳳凰堂中堂の板壁画は、日本最古の現存九品来迎図であり、やまと絵風とした風景画として宇治近辺の景観描写であることが指摘されている。近時の論攷では、多く風景画であることを強調し「この風景に目を見張ったであろう」との論述が展開される。

近年の国宝鳳凰堂を中心とした修理に先行する調査研究では、夕陽を拝む女性像が発見され、その方向に網代がある内海と島を望む構図や山からの四条の水流などの発見から、対象を平安時代から多くの歌によまれた景勝・摂津国布引の滝が候補と浮上してきている。境域の景観は立地点からさらに拡張されて浄土まで認識されたのであろう。この点から、当時のやまと絵風仏画に対して、単に風景画を強調する論述には首肯しかねる。風景画的要素と風景論は宗教画では異なる地平にある。お

そらく多くの病床の実態や死別体験を宗教感覚に直結させることなく宗教絵画を論ずるに至ったのではないだろうか。

風景は情調に関係し日常に接続する。平生に敷衍しかつ非日常となりうるのがその描画である。特に鳳凰堂の絵画は観經説示とは異なり九品全てに阿弥陀仏が来迎する宗教絵画である。臨終の時の救済を切実に望んだ表現なのである。仏や浄土、来迎を人がどのように求めたのかを、臨終という時間軸で再考する必要がある。

堂内の纏網彩色は天井に近づくにつれ、段数を変化させ、階調による上方への奥行きを重出している。

堂外に対しては、来迎図を経て四方に解放される扉により庭園を超え自然と一体となる構造を有している。来迎であるからこそ、自身でないものからの働きかけによる空間構成の実現をもとめたのである。

### 『歎異抄』における対話表現

林 智康

『歎異抄』は浄土真宗を開いた親鸞の弟子唯円が師の教えと異なった邪説を歎き、それを糾すために親鸞から聞いた言葉を抄出して書かれたもので、大きく二部に分けられる。漢文の総序の後に続く前十章は、親鸞自身の述べた語録で師訓篇といひ、中序に続く後八章は、唯円が異義を歎き批判する異義篇といひ、そしてその後には信心一異の論争や唯円の述懐を記す「後述」、終わりに流罪記録と蓮如奥書・花押が示されている。『歎異抄』の原本は現在不明である。南北朝時代、本願寺第三代



宗主覚如の著である『親鸞伝絵』（御伝鈔）・『執持鈔』・『口伝鈔』・『改邪鈔』等に、『歎異抄』の文が述べられている。現存する『歎異抄』の書写本の中では、室町中期の蓮如書写本が最も古い。蓮如は『御文章』（御文）の中で『歎異抄』の精神を承け、親鸞の教えと異なる異義について強く批判している。

『歎異抄』の中で師弟の対話表現が見られるのは、師訓篇の第九章と異義篇の第十三章である。この二章のみ唯円の名が出ており、他の章には弟子の名が全く出ていない。したがって『歎異抄』の著者名については覚如説、如信説、唯円説があるが、今日、河和田の唯円説が定説となっている。覚如の次男である従覚著『慕婦絵詞』第三巻に、「正応元年冬のころ、常陸国河和田唯円房と号せし法侶上洛しけると、対面して日来不審の法文をいて善悪二業を決し、今度あまたの問題をあげて、自他数遍の談にをよびけり。かの唯円大徳は鸞聖人の面授なり、鴻才弁説の名誉ありしかば、これに対してもますます当流の気味を添けるとぞ」と述べている。すなわち上洛してきた唯円に覚如は対面して、日頃持っていた疑問である善悪二業の問題を解決し、その他、種々の問題を話し合ったのである。

第九章では、念仏と踊躍歡喜の心境、念仏と欣求浄土の気持ちが直接結びつかないのは、煩惱のしわざである。その煩惱を持った凡夫のために阿弥陀仏の大慈悲の本願がある。それゆえに浄土往生は決定していると述べる。逆説的な表現でもって、煩惱具足の凡夫が本願によって救われていく内容が説かれている。唯円の二つの質問に対して、親鸞は「自らも疑いをもつていて、唯円と同じ心であった」と、唯円と同じ目線に立つ

て答えているところに、第六章「親鸞は弟子一人ももたず候ふ」という師弟関係を越えた「御同朋・御同行」の表現が見られたのである。また『教行信証』信巻の「まことに知んぬ、悲しきかな愚禿鸞、愛欲の広海に沈没し、名利の大山に迷惑して、定聚の数に入ることを喜ばず、真証の証に近づくことを快しまざることを、恥づべし傷むべし」との心境と深く通じる。

第十三章は第三章の文に対応する。すなわち悪人正機の教えを誤解して造悪無碍の異義を批判する専修賢善の異義をまた批判している。すなわち「本願ほこり」には、「邪見に落ちる本願ほこり」と「信心を得ている本願ほこり」に区別され、ここでは後者の本願ほこりを本願にたよるという意味で肯定的に述べている。善悪の宿業について、親鸞は『央掘魔羅經』にあるアングリマールと千人殺害の物語を出して、業因縁の道理を述べる。また「くすりあればとて、毒をこのむべからず」の表現は『末灯鈔』第二十通を承けており、造悪無碍の異義を説いている。次に善導著『觀經疏散善義』至誠心積を引いて内外不相応（不一致）を説める賢善精進の相は自力であると批判し、善悪の宿業をひとえに本願にまかせることが他力であると述べる。続いて聖覚の『唯信鈔』を出して、罪業の身を救う本願をはこる心に言及している。この『唯信鈔』の組織は、前半が一向専修（正義の顕彰）、後半は釈疑勸信（異義の批判）であり、これは『歎異抄』の組織に影響を与えており、内容も関連している。また親鸞はこの『唯信鈔』を尊重して門弟に書き写し、読むことを勧められ、そして後に『唯信鈔文意』を著された。

帰依仏に至る過程——律蔵の叙述を中心に——

龍口 明生

仏教徒になる儀式は一般に受戒と呼ばれる。成道後の積尊に人々が帰依致し、徐々に教団が成立し、それに応じて受戒儀式も数度の変遷を経て、最終的には在家仏教徒の場合には三帰五戒となり、出家仏教徒の場合には十衆具足となった。先ず、「四分律」「受戒捷度之二」の記す教団初期の帰依者について概観する。成道後の仏に最初に布施したのは二人の賈人であり、最初の二帰依の優婆塞となる。次ぎに帰依するのは呵梨勒樹神である。次いで鬱鞞羅村の鬱鞞羅婆羅門が二帰依を受ける。そして鬱鞞羅婦で蘇闍羅大將の女が最初の二帰依の優婆夷となる。更に鬱鞞羅婆羅門の男女が二帰依を受け優婆塞、優婆夷となる。そして文驪龍王が畜生の中で最初の二帰依を受ける。以上は二帰依に関する事項である。ところで彼等にとつて帰依仏にいたる動機は何であったのか。先ず最初の二帰依の優婆塞となった二人の兄弟の賈人は樹神の勧めにより仏に蜜麩を布施するのではあるが、二人が遙かに如来の姿の「顔貌殊異。諸根寂定最上調伏」なるを見て歡喜心を興している。次の呵梨勒樹神の場合は「篤く仏を信す」とあるのみである。鬱鞞羅村の鬱鞞羅婆羅門は如来が婆羅門舎の中庭に「默然而住」するのを見て歡喜心を興す。鬱鞞羅婦で蘇闍羅大將の女も如来の同じ状況に対し歡喜心を興している。更に鬱鞞羅婆羅門の男女も「見如来已發歡喜心」とある。文驪龍王の場合は結加趺坐している如来の身体を大雨極寒等から防護する。その動機は明記されてはいないが、恐らくは如来の姿勢に感銘を受けたが為であ

ろう。上記の如く、帰依仏帰依法に至る動機は法を聞くことに拠つてではなく、如来の姿の清淨さに歡喜し、食物の布施等をしていける点にある。そして彼等が自発的に二帰依をするのではなく、世尊に勧められ、「我（等）今帰依仏帰依法」と帰依している。なおここで「法に帰依す」と言つても、具体的に教えが説かれているわけではない。

「受戒捷度之二」は初転法輪前後の状況の叙述である。梵天の勸請を受け、説法を開始する。説法の相手として共に修行してきた五比丘の居る仙人鹿苑所へと向かう。五比丘に会う前に優陀耶梵志に出会う。彼は世尊に「瞿曇。諸根寂靜顔色怡悅。汝師是誰。為從誰學。為学何法。」と語りかけ質問している。しかしながら世尊の答を理解することが出来ず、帰依するには至らず世尊と別れている。質問する契機は世尊の「諸根寂靜顔色怡悅」なる姿に強く感銘をおぼえたからである。仙人鹿苑に居る五比丘は世尊のやつて来る姿を見て、彼は修行半ばで挫折した者であるから、礼敬し挨拶する必要は無い、と互いに約束していたものの、世尊の到来するや、恭しく迎えるのである。それについての彼等の釈明は無いが、仏が彼等の胸中を察し、「不堪仏威神故」と観じている。次いで最初の説法となる八正道、四聖諦の教えを聞いた阿若憍陳若は仏に「我今欲於如来所修梵行」と願ひ出、仏は「来比丘。於我法中快自娛樂。修梵行尽苦原。」と言ひ、受け容れる。これが比丘にとつて最初の「出家受具足戒」であり、阿若憍陳若が初めて受けたのである。第六人目の比丘となる耶伽伽童子も「遙見如来顔貌端正。生喜悅心」じたことが機縁となり法を聞き、具足戒を受ける。この耶

輸伽童子の父は世尊の説く法を聞き欲喜の心を発し、仏法僧に帰依する。彼が最初の三自帰の優婆塞となったのである。そして耶輸伽の父が世尊及び比丘達を食事に請じた際、彼の妻と出家する以前の耶輸伽の妻の二人は世尊の説く微妙の法に歓喜し、仏法僧に帰依する。そして最初の「受三自帰優婆夷」となる。以上、「四分律」「受戒捷度」の述べる最初期の二帰依者、三帰依者及び比丘について検討した。彼等が仏に帰依する契機は仏陀の端正なる姿に感銘を受け、法を聞き、帰依に至る。或いは法を聞くことが動機となり帰依に至るのである。そして前者の事例が多数であることが知られる。

近代日本に将来されたチベット語訳『八千頌般若』について

庄司 史生

河口慧海（一八六六一—一九四五）、能海寛（一八六八一—一九〇三？）、寺本婉雅（一八七二—一九四〇）、青木文教（一八八六一—一九五六）、多田等観（一八九〇—一九六七）ら近代日本の仏教者たちによって、仏典を中心とした多くの文献がチベットより日本へと将来された。彼らが共通して将来した仏典の中に、チベット語訳『八千頌般若』がある。

筆者はこれまで、仏教学の分野において『八千頌般若』の形成過程について、主としてそのチベット語訳諸本を用いて検討してきた。その中で、カンギユル所収本ではなく、単独本として書写された同經典が数多く現存していること（その多くは紺紙金（銀）泥写本、いわゆる装飾経）、さらにそれらの中には現存する梵本『八千頌般若』よりも古い伝承を残すものが、チ

ベット語訳として残されていることを指摘した。つまり、書写年代がそれほど古くはない装飾経であっても、その内容としては古い伝承を保持し続けている写本が残されていることが判明し、それらは『八千頌般若』の形成過程解明において、資料的に重要なものであることが確認されたのである。

一方、諸氏によって将来された文献群は、当時のチベットにおける仏教の状況を知る上で必要な資料となり、また諸氏のチベット周辺での動向を知る上でも何らかの情報を提供することも期待される。つまり、チベット学、また近代史研究においてもこれらの諸資料は十分活用されるべきであろう。

先述の諸氏が将来したチベット語訳『八千頌般若』は次の通りである。

- A 河口慧海将来本（1 東洋文庫所蔵写本、2 東洋文庫所蔵版本、3 立正大学所蔵版本）
- B 能海寛将来本（1 大谷大学所蔵写本）
- C 寺本婉雅将来本（1 大谷大学所蔵版本①、2 大谷大学所蔵版本②、3 大谷大学所蔵版本③）
- D 青木文教将来本（1 国立民族学博物館所蔵版本）
- E 多田等観将来本（1 東北大学所蔵版本、2 花巻市博物館所蔵写本、3 東京大学インド哲学仏教学研究室所蔵写本）

このように、諸氏によって将来されたチベット語訳『八千頌般若』は全十一本ある。

まず、仏教学の観点によると、諸氏が将来したチベット語訳『八千頌般若』は、バラエティーに富んだものであり、大乘経

典としての『八千頌般若』の形成過程を解明するために、またカンギユルの系統研究においても活用されるべきである。特に花巻市博物館所蔵・多田等観将来写本は『八千頌般若』の形成過程解明において、資料的に貴重な文献となると考えられる。

また、ここでは詳細に立ち入ることはできなかったが、諸氏が文献を入手した時期や場所を明らかにし、諸氏間における同一文献の入手の状況などから、チベット学、近代史の分野においてこれら諸文献が活用されるべきである。

なお、本稿ではチベット語訳『八千頌般若』を例として諸氏による将来文献の比較を行うにすぎなかったが、諸氏が将来した文献についてすでに個別的に目録化が進んでおり、今後は近代日本に将来されたチベット文献の総合的研究もなされるべきであろう。

### 『モークシヤダルマ篇』第三二六章におけるヴェーハ説

三澤 祐嗣

インドの二大叙事詩の一つである『マハーバータ』は、主軸の物語とは別に数々の挿話がなされ、特に二巻中の「モークシヤダルマ篇」においては哲学説がまとまって説かれている。中でも六派哲学の一つに挙げられるサンキヤ思想の体系化以前の段階が説かれ、その体系化したもの―古典サンキヤという―とは異なった説も多く見られる。そのため、『マハーバータ』を中心に説かれたサンキヤ説は、古典サンキヤと区別してエピック・サンキヤと呼ばれる。「モークシヤダルマ篇」の中には、さらに「ナーラーヤニヤ章」と呼ばれる

箇所があり、本発表で取り上げる第三二六章はそこに含まれる。「ナーラーヤニヤ章」では、パーンチャラートラ派について、サンキヤ思想と関係が深いものとして説かれる。

ヴェーハ説とは、「配置」などを意味し、パーンチャラートラ派の創造説の中で最も特徴的なものである。それは、ヴァースデーヴァ、サンカルシヤナ、プラディユムナ、アニルツダ、という四柱の神々の顕現で、ヴェーハの神格は、ヴリシユニ族の英雄が元になっているとされる。パーンチャラートラ派の説では、これらの神が六つの属性の配分によりそれぞれ顕現するとされる。

第三二六章では、ヴェーハ神と原理を同定した説が見られる。その展開は、(一)プルシヤ↓未顕現↓マナス↓虚空↓風↓火↓水↓地、(二)ヴァースデーヴァ↓サンカルシヤナ↓プラディユムナ↓アニルツダ、(三)プルシヤ↓ジーヴァ↓マナス↓アハンカーラ、というパターンが見いだされる。(一)は帰滅のラインを逆にしたものである。プラディユムナとマナスが、サンカルシヤナとジーヴァが同一にみなされていることは明らかであり、そのことから、サンカルシヤナと未顕現を同一とみなすことができるかもしれない。同様に、虚空、アニルツダ、アハンカーラの三つが同一のものとして想定できるかもしれないが、虚空とアハンカーラが同一のものとは考えにくい。もしくは、創造と帰滅のラインは異なるのかもしれない。プラディユムナは万物が帰滅するところとされ、アニルツダは生じるところとされるからである。すなわち、創造に際してはアハンカーラであるアニルツダから虚空が生じ、帰滅に際してはマナスで

あるプラディユムナに虚空が帰滅するのである。また、ヴァースデーヴァとサンカルシヤナを同一とみなすことができる記述が見られ、矛盾する箇所も見られる。

第三二六章では、ヴェーハ神と原理の対応は一定していないようである。おそらく、様々な説を取り入れ折衷したけれども、整合性が取れなくなってしまったのであろう。後代の説とは異なり、六つの属性についても見られず、まだ未体系の段階であることが伺える。しかし、そこにはヴェーハ神とサンキヤ説を融合させ、創造説に組み入れようとしている足跡が見られる。

### ディグナーガとバルトリハリの時間論比較研究

那須 円照

本論致では、ディグナーガの『三時の考察』（二一九）とバルトリハリの『ヴァーキヤパディーヤ』「関係詳解章」（五二一七三）の比較考察を行う。両者はほぼ一致するが微妙に異なる。各偈をヘーラーラージャの註も参考にしつつ比較対照しながら、わずかな違いに見られる思想的に重要なメッセージを読み取りたい。

以下、考察から明らかになったことをまとめておく。

第一偈でディグナーガは、三世の存在の無自性を説き、バルトリハリは、第五二偈から第五八偈までで、対応するディグナーガは第二偈から第七偈までで、言語的認識・感官等による認識の虚妄性とそれらを離れた認識の清浄性について説いている。

続いてバルトリハリは、第五九偈から第七一偈までで、対応するディグナーガは、第八偈から第一九偈までで、存在と非存在の相対的レヴェルでの虚妄性と、それら両者を離れた絶対的存在の真实性について説いている。

そして、バルトリハリは、第七二偈で認識要素の構想からの超越を説き、第七三偈で普遍と特殊の両者の相対性を説く。

ただし、以上の中で、バルトリハリの第五二・六四・七二・七三偈には、対応するディグナーガの偈はない。

以上の偈の比較の中で、以下、ディグナーガとバルトリハリの内容の若干の違いを述べたい。（B…第五三偈∥D…第二偈）バルトリハリが諸要素の付託としているところを、ディグナーガは単に付託としている。（B…第五四偈∥D…第三偈）バルトリハリが共相の認識が不完全としているところを、ディグナーガは共相・自相の認識が不完全としている。（B…第五六偈∥D…第五偈）バルトリハリはすべての形象を知る者は浄であるとするが、ディグナーガは不浄とする。（B…第五七偈∥D…第六偈）バルトリハリは知識が外界対象に混じった無区別から迷乱∥不浄が生じるとするが、ディグナーガは区別から迷乱が生じるとする。（B…第六六偈∥D…第一四偈）バルトリハリが存在と非存在にもとづいて二種性が構想されるというのに対して、ディグナーガは存在と非存在にもとづいて三種の所縁（過去・現在・未来のもの）が構想されるとする。（B…第六七偈∥D…第一五偈）バルトリハリが、非存在が論理的に認められないのに対して、ディグナーガは存在も非存在も論理的に認められないとする。B…第六八偈でバルトリハリも

存在も認められないとするが、それらの構想は、「真には」同一性と別異性を超えているとヘーラーラージャによって解説されている。

以上の考察から分かることは、バルトリハリの立場は、多様な言語的認識、形象のある感官等の認識は虚妄であるという点は、大乘仏教的立場に類似している。相対的な存在・非存在を超えたところに真理があるという点でも仏教的であるが、相対性を超えた究極の存在が他と関係をもたないで独存するという点は、一切法の縁起を説く仏教的立場とは異なる。論理的に考えると、虚妄な存在も、真実なる存在も、存在のレヴェルは異なっている、この世界を構成している何らかの存在であり、何らかの形で縁起的に関係し合っていると考えられるからである。ディグナーガが三世のものは無自性であるという偈を最初に掲げたのは仏教の基本的立場を確認しているのであろう。

#### アティシャとパーラ王

望月 海慧

八世紀後半に東インドを統治したパーラ朝は、歴代王が仏教を保護したことで知られている。ターラナータの仏教史でも、第二代のダルマパーラ（在位七八〇―八一〇）がウィクラマシーラ僧院を建立したとされ、僧院の学僧と歴代王との関係が述べられている。アティシャ（九八二―一〇五四）についても、パーラ王の関係を示す資料が多くはないが残っている。ターラナータによると、彼がチベットに赴いたのはペーヤパーラの息子のネーヤパーラの統治時代であり、途上のネパール

から送った書翰のことも記されている。この書翰は、チベット大蔵経のテンギェルに収録されている『無垢宝書翰 (Tṛimala-ratnakṛta = VR、東北四一八八、四五六六)』である。アティシャがインドを発ったのは、一〇四〇年であり、一年のネパール滞在の後に、一〇四二年にガリに到着したと言われていることから、この書翰はこの間に著されたことになる。彼の伝記にも、この書翰について記されているが (Eimer, 247) 、「もう一箇所」にネーヤパーラと外道の王であるカルナとの戦争の際に比丘らが殺害されたが、彼が敵の軍隊も守ったことで、カルナも彼を信仰するようになったことが記されている (Eimer, 159)。伝記には、その他にゴーパーラ (Eimer, 171, 173) とその息子のダルマパーラ (Eimer, 171, 174, 175, 176) 、「デーヴァパール」とマハーパール (Eimer, 179, 183) のことが記されているが、アティシャとの直接の関係を述べたものではない。また、彼の『中観説示開宝篋論』の末尾には、ウィクラマシーラ僧院がダルマパーラの本願により建立されたことが記されている。ネーヤパーラとアティシャを結びつけるこの書翰は、『菩薩摩尼鬘論 (Bodhisattvamāyāśāstra = BM、東北三九五一、四四七二)』と重複する句が多数存在する。対応関係を後者に基いてパーラで示すと、BM 1-8 = VR 13-20、9-26 = 25-42、34-39 = 43-48、40-43 = 50-53、44 = 56、45-46 = 59-60、47-54 = 73-80、56 = 84、58 = 85、59-61 = 89-91、62-64 = 92-95、66-73 = 98-105、74 = 107、76 = 108、77-88 = 110-122、89 = 125、90-91 = 123-124、92-95 = 131-134、106 = 144、108-110 = 149-151 の八パーラとなり、『無垢宝書翰』に見られない句は、BM 27-



33: 55, 57, 65, 75, 96-105, 107 の二二パーダである。すなわち、全体で一パーダの八〇%が前者に含まれており、一六二パーダの前者の五五%が重複箇所となる。両者の先後関係は不明であるが、伝記資料に基づいて『無垢宝書翰』がネパールで著されたとするならば、チベットで著されたものに先行するものとなる。

『菩薩摩尼鬘論』の奥書には著作情報はなく、さらなる問題を含んでいる。同論は、テンギユルの「中観部」と「カダム派全書 (*bka' sdams glegs bam*)」の二つのテキスト伝承があり、偈の順番に相違がある。すなわち、後者では、11-12の偈が逆であり、19-20が14の後に挿入され、27-33, 100-101が末尾に移動している。『無垢宝書翰』には見られない27, 33に混乱があることから、『無垢宝書翰』から抜き出した句により『菩薩摩尼鬘論』が作られたと考える方が自然に思える。

しかしながら、『無垢宝書翰』においても、ネーヤパーラに直接に結びつく記述は、冒頭の1-12と末尾の音韻数の変わる15, 162 だけである。この間にある本論は、彼の他の著書にも見られる一般的教義であることから、『菩薩摩尼鬘論』の内容を膨らませたものに前後の句を添えた可能性もある。その場合は、アティシヤとネーヤパーラ王との関係を結びつけるために、本論が著された、と言う可能性も排除できない。

## 第七部会

近代部落史における真宗信仰の一断面

——三浦参玄洞を中心に——

青山 智耶

大正期の東西本願寺教団は、被差別部落民のおよそ八割以上を門徒としていた。そうした状況から、全国水平社を含む解放運動や融和運動は、真宗と深い関係をもつ運動として、差別撤廃を志向していくこととなる。これまでの水平(社)運動の思想に関する研究は、運動全体がもつ思想性や、水平社宣言起草した西光万吉が主な対象であった。しかし、西光万吉の思想形成を支えたのは、『中外日報』記者で、西光と同じ掖上村の真宗僧侶である三浦参玄洞であった。全国水平社が創立された一九二二年前後の三浦は、部落解放を真宗・親鸞の社会的実践に引きつけて理解し、いくつかの論説で真宗・親鸞を語っていたが、戦時期には決して語ることをしなかった。本報告では、戦時期に発言した転向・戦争発言と、大正期の彼の真宗・親鸞に関する主張を手がかりに、先行研究よりもさらに踏み込んで、彼の信仰がもつ歴史的性格についてあきらかにする。

佐野学をはじめとするマルクス主義者が大量転向した一九三三年、『中外』の論説のなかで三浦は、転向者だけでなく「転落」者がいると指摘する。三浦は「転落」を、社会的関心を失って「個人」主義的になることだと指摘し、国家社会のよりよき未来のために社会的関心をもつべきだと主張する。さらに三

浦は、転向を、異なった角度から社会を見ることであり、「罪悪」ではないのだと述べた。一九三八年になると三浦は、「戦ひは決定的に勝たなくてはならぬ」と、自身も戦争肯定している。一九四三年に執筆した単著のなかで三浦は、侵略支配のための戦争に反対を示すが、アジア太平洋戦争が侵略支配のための戦争であるのだとは明言できずに、敗戦を待たずしてこの世を去ることとなった。

大正期の三浦は、水平運動に加わるなかで、現実社会のなかでの利他的実践の重要性を主張するようになる。三浦は「真俗二諦」的な真宗理解を否定し、親鸞の信心に立ち返って社会的実践を志向すべきだと主張する。さらに三浦は、親鸞の信仰を、自己の一切を無にすることだとし、大願海に没入すること、すなわち阿弥陀仏の本願に守られる宗教だと説く。そして三浦は、大願海に没入すれば、自己の信じたままに言いたいことを言うのだといい、相手によって話し言葉をかえて、他人におもねるようなことはないのだと述べる。

三浦における親鸞の宗教とは、大願海に没入して、言いたいことを言うというものであった。とするならば、一九三〇年に彼が述べた、仏教徒にとって「戦争は飽く迄罪悪である」という主張を、アジア太平洋戦争期に三浦自身がかつくりと述べることができなかつたということは、三浦の真宗・親鸞理解が変質してしまつたということになるだろう。大正期の三浦における親鸞の宗教とは、自己の一切を無にする宗教であり、自己を大願海に没入させる宗教であつた。換言すれば、三浦は親鸞の宗教を無我だと理解したのである。三浦の信仰の中核には、親

鸞によって導き出された如来同等思想である無我が位置付けられていた。そして水平社同人と同じく、彼自身も親鸞の宗教を社会変革に引きつけて理解し、一九二五年以後、利他的実践として無産運動や反宗教運動に身を投じた。しかし、天皇制国家からの弾圧により、十五年戦争下では無我を国家・社会への奉仕と読み替え、三浦は戦争肯定発言をおこなうこととなった。

三浦の周辺の被差別部落民らは、親鸞を、差別を否定し現実の社会を直視して、御同朋社会を志向した人物だとし、現実社会を変革していく可能性をもつ精神として、真宗・親鸞を理解した。しかし一方で、彼らの志向した平等とは、天皇の下の平等な赤子となることを前提としており、天皇制国家を下支えする性格をも有していた。その天皇の下の平等を獲得するため、真宗・親鸞が利用されたことは看過しえない歴史的事実である。

浄土三部経の撰定をめぐって

はじめに

川野 寛

「浄土三部経」という名目自体は、法然の名著『選択本願念仏集』二門章に、「一者正明往生浄土之教、二者傍明往生浄土之教」と明かされるなか、「正明往生浄土之教」として、三経一論が明かされる。しかし、浄土三部経撰定の明確な所以は明示されていないように感じられる。法然においては、「偏依善導」といわれるように、その教学の影響は多分に善導に依るものである。三部経撰定においても『観経四帖疏』を中心とした

善導著述にその起源を求めるべきものであると考える。しかし法然においては、「往生要集を先達として浄土門に入」といわれるよう、帰浄のきっかけとして『往生要集』の占める位置は大であり、『往生要集』は生涯における指南書であったものであろう。したがって本論では、日本浄土教の祖、源信の『往生要集』を中心に、三部経の位置を窺ってゆきたい。

『往生要集』に見られる浄土正依の經典

(一) 卷上 大文第三 極楽証拠 对十方

ここでは、十方に浄土がある中、なぜ殊に西方極楽浄土を願生するのかという問があり、その答えとして、西方浄土を勧めたる經典群を挙げている。まず源信において智顛撰として依用されている『浄土十疑論』の意として、『無量寿経』・『観経』・『往生論』等挙げられ、次いで迦才の『浄土論』より『無量寿経』・『観経』・『小阿弥陀経』等の十二経七論を挙げている。西方浄土を指授する經典として、真つ先に浄土三部の経が顯されるが、智顛の『浄土十疑論』の意としてである。該当箇所『浄土十疑論』を窺うと、第四疑が挙げられる。第四疑は、十方浄土の中において、何故特に西方の阿弥陀仏のみを念ずるかという疑難に対して、凡夫は無智（機根劣）であるから、釈迦仏の様々な説法には、このような衆生の救いには、弥陀を念じ、西方を願生することを殊に勧められるという答である。そして釈迦一代の説法、すなはち様々な聖教のなか、ただ衆生をして弥陀を念じ、西方後極楽世界を求生せんと慇懃に指授せる經典として、まず『無量寿経』『観経』『往生論』が挙げられ、後に『阿弥陀経』も出されている。師良源同様に、当時天台に

おいて智顛撰として依用されていた『浄土十疑論』の依用は、叡山浄土教の確立に多分に寄与したものであろう。

(二) 卷下 大文第十 問答料簡 助道入法

念仏相應の經典（助道の法）を挙げ、その經典の主眼となる事柄また特徴を列挙されている。三経一論においては、『無量寿経』Ⅱ西方の觀行・九品の行果、『無量寿経』Ⅱ弥陀の本願・極楽の細相、『阿弥陀経』Ⅱ日々の読誦、『往生論』Ⅱ結偈総説と示される。

小結

法然が『選択集』において、「正明往生浄土之教」として撰定される三経一論は、『往生要集』にすでにその萌芽を見るものである。『往生要集』において、西方浄土を指授する經典の撰定は、様々な人師の論釈が用いられるものであるが、本論では殊に天台大師智顛撰として、源信在世当時に重宝されていた『浄土十疑論』の影響の大なることを指摘した。『浄土十疑論』は、学会では天台大師智顛の名に仮託した後の天台学僧による撰述ということが主流になっているが、『浄土十疑論』Ⅱ偽撰としてのみ片付けてしまうのは、拙速に過ぎるだろう。叡山浄土教において『浄土十疑論』の果たした役割は多大である。『往生要集』を窺うかぎりにおいては、『浄土十疑論』の占める位置は多大であり、源信においても、西方を指授する重要な典籍として依用されるものである。

## 親鸞における造形美術の意味

安藤 章仁

鎌倉仏教の礎を築いた僧侶の中で善信房親鸞は、本人が直接関わった文物がたくさん現存することで注目値する。なぜなら第一次資料をもって思想解明のできる限られた人物であるからである。親鸞が関わった文物は、典籍と浄土教美術に大別することができるが、典籍に関する先行研究は枚挙に暇ないが、浄土教美術に関しては美術的価値については論じられるが、造形にみる思想的意義についてはほとんど論じられていない。さらに親鸞の造形美術には、著書には見られない共通する問題点がある。そこで小論では親鸞における造形美術の思想的意義と問題点について解明を試みてみたい。

親鸞が創造した現存する浄土教美術は、①名号本尊四件七点、②寿像二件三点、③三国浄土教相承図（光明本尊）一件三点である。三種に共通する点は、それぞれ尊号や真像をイメージ化するとともに銘文を付したり、複数の名号を用いることによってイメージの本質化を同時に成立させていることである。上下の賛銘は、それらが礼拝の対象であるとともに教えとしての機能も持たせ、視聴覚伝道としての用途も思考されている。また、国内外の先行事例や文化を進取しており、自筆の文字を礼拝の対象とする点は、法然房源空や明恵房高弁の影響を受け、三段の表装形式は宋代の流行を取り入れている。さらに本質化とともに高度な思考により全体が重層的に構成され、寺院化していない初期真宗サンガにおける有用な携帯性と機能性も十全に備えられている。

このように思想的意義を読みとれる一方で疑問点が多々浮上する。名号本尊については、なぜ礼拝の対象である名号と賛銘が墨書される同じ面に実名と年齢を記すのか。寿像については、そもそもなぜ寿像を複数描き、賛銘に自著の文言を用いるのか。三国浄土教相承図についても、なぜ中幅下段の賛銘に「正信偈」の要文を用い、右幅上段に寿像を挿入し、全体の均衡を破りアシンメトリーにするのかといった点である。これらの事象に共通するのは、親鸞の著作内容に読み取れない自己顕示である。親鸞の著書にも実名と年齢が付される事例はあるが、それは奥書であり、礼拝の対象に記されるのとは意味が異なる。

これらの疑問点も含めて親鸞の造形活動については、従来、康元元年（一二五六）に起こった慈信房義絶事件の影響が考えられている。確かに親鸞の真宗美術の制作はこの前後に集中する。混乱する関東の門弟の動揺を收拾することが急務であったことは想像に難くない。しかし、実効性を期して親鸞が礼拝の対象を实体化したとは、親鸞の思想行動からは考えにくい。着想の契機の一つとして十分考え得るが、目的とは言い難い。そこで考えたいのは、前述の三国浄土教相承図におけるアシンメトリーの意味である。親鸞は三国の浄土教者特徴的に描き分けられるが、親鸞像は法然、信空、聖覚の一群とは明らかに色分けられた薄墨の墨衣を纏っている。そして親鸞と対称の位置は空欄となっている。空欄の位置に親鸞と同じカテゴリーの人物が描かれることは容易に想到できる。この構成の意味は、後世では法系が連なって描かれるが、本来は親鸞の教えに連なる一念

仏者が描かれることが意図され、親鸞とともに浄土教の流れにある姿をイメージ化していると言えるのではなからうか。この視点で親鸞の寿像及び名号本尊も見るならば、寿像は弥陀の教えをいただく念仏者親鸞の姿であり、名号本尊は念仏者親鸞が受領する教えの内実と見ることができ、親鸞の造形美術を礼拝の対象とみた場合に自己顕示と思われた疑問点も、教えを受ける「今現在」の「主体」の明示とするならば、親鸞の著述にみる思想とも齟齬しない。したがって親鸞における造形美術の意味は、信仰する礼拝の対象というよりは、弥陀とともに現在する念仏者親鸞の姿を可視化して伝えるところにあると理解することができる。

#### 戦時下仏教思想史研究の一断面——家永三郎の親鸞論——

近藤俊太郎

家永三郎（一九一三—二〇〇二）といえば、教科書裁判を通して国家権力と対決した姿がわれわれには強く印象付けられている。だが、彼の戦時下での思想史研究（親鸞論）を参照してみると、そうした戦後の家永像とはやや異なった姿が浮かび上がってくる。

『日本思想史に於ける否定の論理の発達』（弘文堂書房、一九四〇年。以下、『否定の論理』）は、家永の初の単著にして代表作である。本書はまた、家永自身が回想するように、家永親鸞論の原型かつ到達点のごとき内実を有している。

本書で家永は、「肯定的人生観」と「連続的世界観」を本質的性格としていた古代日本に仏教が伝来し、それによってもた

らされた「否定の論理」が中世に向けて発達していく歴史を躍動感ある筆致で描き出した。本書で家永は、「否定の論理」の本格的受容を聖徳太子に認め、その発達の頂点を親鸞に見定めた。つまり、家永は「否定の論理」の完成者としての親鸞像を形成したのである。家永は、親鸞に即して、自己の煩惱の自覚を徹底することこそが「絶対否定」を開示するのであり、それによって浄土往生が成立すると論じた。そして、親鸞に至った「否定の論理」の発展を「罪悪の絶対不可避性の証証はかへつて撰取不捨の恩徳を媒介する結果となり、絶対否定が其の儘に絶対肯定と相即する輝かしき天地を打開した」とまとめた。ただし、この家永の説明は「否定の論理」の歴史的意義を明確にしていないし、「否定」を「肯定」と同時に語る（否定即肯定の論理）は様々な解釈の余地を残した。

真宗本願寺派の教学者普賢大円は、一九四一年に刊行した『神ながらの道と浄土真宗』（文化時報社出版部）で、家永の『否定の論理』を参照しつつ、それを国体肯定の論拠として利用した。本書で普賢は、神仏の等質性を指摘するとともに、あらゆる文化現象を「日本的性格」へと変質させる機能が「神ながらの道」に存するとし、それに性格づけられた宗教の典型例が親鸞の真宗だと述べた。普賢はまた、宗教を「現実否定」と不可分だと押さえ、「肯定的人生観」「連続的世界観」を根幹とする日本の古代民族の思想および「神ながらの道」には「現実否定の論理」がないと論じ、神道非宗教論に立ったのである。そして普賢は「肯定的人生観」や「連続的世界観」を積極的に評価し、そこに仏教の〈否定即肯定の論理〉を接続することで

国体論を肯定してみせた。

こうした普賢の立場は、家永の『否定の論理』の論旨とは大きく異なるとはいえず、『否定の論理』から十分に引き出せる性格のものであった。（『否定即肯定の論理』という構造的問題のほかに、家永が初の単著の発行日を神武天皇の即位紀元二六〇〇年の祝賀日としたり、聖徳太子に敬語表現を用いたりしたのは、家永が国家神道から自由でなかったことと不可分であろう。『否定の論理』は、そうした家永の思想的立場に相応しい著作だったのである。

家永の『否定の論理』は、戦後も多くの読者を獲得し、新たな親鸞像の形成に影響を及ぼした。佐野学は一九四九年に刊行した『親鸞と蓮如』（丁子屋書店）で、『親鸞の否定の論理』が「人間の生の喜び」を単純に「肯定」するのではなく、「否定を通じてヨリ深い豊かなものにする」と論じた。佐野はまた、『親鸞精神』に「民主革命」との親和性を見出し、それに精神的支柱として機能するだけの価値を認め、本願寺などの「既成の封建的宗教形式」を解体する起点として捉えんとした。他にも親鸞の思想を民主主義や社会主義と等号で結びなど急性な評価が目立つものの、佐野は『否定の論理』から着想を得て、親鸞に近代性や戦後の価値を積極的に読み込むことで、戦後の思想課題に応えようとしていたのである。

『否定の論理』とその受容史は、親鸞の宗教の歴史的意義をどう捉えるか、宗教的立場と社会的立場をどう総合するのか、という課題を改めてわれわれに突きつけている。

近代における真宗と女性

——城端別院善徳寺と門信徒の関わりから——

本林 靖久

富山県南砺市城端にある城端別院（真宗大谷派）善徳寺は、本願寺第八代蓮如を開基（文明三年（一四七二））とし、五〇〇年以上の歴史と伝統を有する古刹である。

現在、この善徳寺を支える大谷婦人会城端支部は、清掃奉仕や仏具磨きなど様々な場面で活動をしている。そのなかで最も重要な意味を持つのが、虫干法会における大谷貞子の遺品展示とその語りである。

大谷貞子は、明治二三年、善徳寺住職の一人娘として誕生し、二二歳で、東本願寺現如の第四子成満院と結婚したが、病弱であったため、大正三年に二四歳で逝去した。貞子は両親が華族の出身であり、あらゆる婦道を身に付け、仏法への信奉も篤いという人となりによって、貞子姫とも呼ばれ、城端の人々のあこがれのまどであった。また、六歳で母を、一三歳で父を亡くし、結婚から一年八ヶ月後に亡くなってしまったという悲劇的な人生も同情を呼び、多くの人々が哀惜の念に堪えない感情を植え付けていった。

一方、夫の成満院は病床の貞子の側にいる事はなく、善徳寺の宝物を持ち出して売っては遊び歩いていたという。また、貞子が東京で治療を受けるようになると、一人、住職として城端に残り、当時もつとも大きな廊へ夜な夜な通っていたという。こうした所業もあって、貞子の死後、成満院は住職を退き京都に戻ってしまった。そして、その後、貞子に出会う前に交際の



あった女性と正式に結婚することになった。

善徳寺の住職が不在となった状況で、大正一三年に成満院の住職復帰問題が本山と門徒総代からもちあがった。しかしながら、女性門信徒は猛反発することになる。その反対勢力の中心になるのが、当時、尼講と呼ばれ、貞子が支部長であった婦人法話会城端支部の主要なメンバーであった。これによって住職復帰問題は、町内を二分する政治的・政策的な対立に発展するとともに、城端別院を支えてきた門信徒と、城端別院の輪番や町の有力者である代表役員などの寺役との対立を深め、また、門信徒と本山との関係を悪化させることにもなった。結局、大正一五年の成満院復帰問題は当時の輪番の追放、さらに町長助役の連袂辞職という事態にまで発展し、その後、一〇年余りも紛糾を続けることになり、昭和一〇年に、成満院が住職を辞退し、大谷派本願寺大谷光暢師が住職を兼務することになった。

翌年の昭和十一年に、大谷派婦人法話会城端支部は休会し、新たに独自の真宗善徳寺婦人会を組織した。そして、昭和三十三年に、大谷派の婦人会組織に再加入して、大谷婦人会城端支部として活動をしている。

このような経緯のなかで、大谷婦人会では、善徳寺の虫干法会期間中（七月二日から二八日まで）に、大谷貞子の遺品についての説明を行っている。新婚生活をおくった新御殿における貞子姫の遺品の語りは、誰に何を問いかけようとしているのか。大谷婦人会では、大谷貞子の遺徳を偲ぶと同時に、これを「縁」として、拝観者にまた善徳寺に足を運んでもらうことが、この新御殿で貞子姫の遺品について語り続けて行く目的だと言

う。

しかし、「場」と「物」で語られるなかに、語り手のリアリティー（実在性）がないと、聞き手に共感を与えないように思われる。貞子姫は薄幸な生涯と言われながらも、その間に育まれてきた真宗の篤き信仰を語り継ぐことが、実は、語り手自らの生きざまを問いかけることにならなければ、貞子姫の遺徳を受け継ぐには難しい。しかしながら、一貫して、女性達は貞子姫を畏敬し、遺徳を偲んできた。貞子姫は死しても、善徳寺と女性門信徒をしっかりと結びつけてきたのである。

人権思想と僧侶・寺院・教団の位相論

——曹洞宗の近現代——

工藤 英勝

日本曹洞宗が、僧侶、寺院、宗派・教団内部の構造的ともいえる部落差別問題について、組織的に自覚せざるを得なかったのは、一九七九（昭和五四）年九月五日、当時の曹洞宗宗務総長・全日本仏教会理事長による「日本に部落差別問題は存在せず」という趣旨の差別発言に対する国際的な非難と問題提起が契機となった。

曹洞宗はこの事件以降、部落差別をはじめとする自らの差別的な教義、慣行、儀礼等を自己批判することを通して、自身の歴史と社会性を相対化し改正していくことになるが、それを推進してきたであろう人権思想（Human rights thought）が、当該教団の僧侶と寺院にどのように受容もしくは反発を受け、現在に至っているのであらうか？

当時の曹洞宗側が運動団体による確認・糾弾会で驚愕したのは、自らの寺院、宗派において歴史的に付与され、墓石に刻印されたり過去帳・位牌等に記載されている「差別戒名」の現実であり、その差別戒名等をする解説書等の「差別図書」の流布であり、被差別民等の葬祭に適用された差別的な儀軌である「差別切紙」の指摘であった。

まさしく曹洞宗の僧侶、寺院そして教団自らが歴史的に蓄積してきた差別問題を通して、人権思想において自身を相対化し、批判的に自己検証する好機になった。

曹洞宗の僧侶、寺院そして教団において、部落差別をはじめとする広範な人権問題を相対化し批判し是正改善する人権思想を基調とする教団施策は、必ずしも好意的に受容されたわけではなかった。

このような人権思想の主作用と並行して、反発や反作用も顕在化していく。たとえば「信仰には差別はない」という信仰第一主義の強調であり、「人権思想は西欧キリスト教文化だ」という異文化論による逃避や、さらには「外部からやらされている」という被害者意識の表出になり、「人権ファシズムだ」というような忌避感・拒絶感が拡大増幅した。

人権思想とその実践のフロンティア（境界線）は、さまざまな障碍や抵抗にかかわらず、不断に拡張し深化していく必然にある。なぜならば人権（human rights 人の諸権利）とは、人であることだけに基づいて、分け隔てなく承認される、あることがらをなし得、または他者に要求し得る基本的資格と能力であるからである。

人権のフロンティアは、当初それを発動させ推進してきたある階層の人々たちの意図にかかわらず、あるいはそれに反しても、不断に拡張し、日々深化していく。人権のフロンティアの伸長と深化によって、部落差別問題だけでなく、多様な人権問題がテーマとして宗内外の研修会や講習に採り上げられ、広範な人権学習が繰り広げられていった。

人権思想の主作用と反作用とは異なったもうひとつの作用——それを副作用と呼ぶが——が徐々に顕在化する。人権があまりにも拡散しつづけると、ともすると抽象的な一般論と化し、人権のインフレーションや空洞化となりかねない。「これも人権。あれも人権」という人権の横溢や、たんなる自身の不平や不満の自己主張を「人権問題」に仮託することが重なる、人権じたいが目の前の差別的関係性を掻き消すノイズ（雑音）となる。

さらに、人権思想とその実践の闘いが、単純に差別の解消・撤廃や恒久的な撲滅にはならないという人権パラドックスに着目しよう。

自由と平等を中核とする人権には、他者も含めての安全と尊厳を守る倫理性が考慮されなければならない。人権思想とその実践の現実における適用には、自身の正当性の主張と並行して、利他的倫理性が不可欠になる。包容性のある人権思想でなければ、社会的承認は得られず、結果として自身の人権状況の改善には結びつかない。

## 親鸞における社会観

——『教行信証』『信巻』を中心として——

頼尊 恒信

本研究は、親鸞の社会観について、『教行信証』『信巻』を中心として考えたい。そもそも親鸞は、近世以降の真宗の伝統のなかで用いられる妙好人伝のような個人の信仰の生活規範にビツクアップし、個人の信仰体験を重要視していたのだろうか。

この「妙好人」という言葉の語源は、善導の『観経疏』散善義にあり、親鸞もその文章を『教行信証』で引用している。また、『一念多念文意』では、「光明時の和尚の御釈には、『念仏のひとつをば、上上人・好人・妙好人・希有人・最勝人』と、ほめたまえり。」と取意し、『愚禿鈔』でも、ほぼ同様の内容で善導の妙好人という語を用いている。しかし、どれも他の語との並列列記にとどまっておらず、親鸞は「妙好人」という語に後世のような特定の信仰姿勢を持つ人を指し示す語としての使用意図はないといえる。

親鸞の社会観について、個人の枠を超えた社会全体の課題を解決するという民衆仏教的視座は、『教行信証』『信巻』の『涅槃経』の王舎城の物語の一連の引文で確認できる。この『涅槃経』の引文群のひとつのクライマックスは、阿闍世の回心であるとされてきた。つまり、「たとえ我当に阿鼻地獄に入るべくとも、冀わくは汝捉持して、我をして墮さしめざれ。何をもつてのゆえに。吾昔かつて聞きき、得道の人は地獄に入らず」と言っていた阿闍世が、「我常に阿鼻地獄に在りて、無量劫の中にもろもろの衆生のために苦悩を受けしむとも、もつて苦とせ

ず。」と述べるのである。そこに親鸞における妙好人伝や往生伝の個人の信仰体験を重視する潮流の祖型をうかがい知ることが出来るかもしれない。

だが、この問題はそう単純な問題ではない。なぜなら、この阿闍世の回心の引文は、『涅槃経』梵行品からの引用文である。だが、次に引かれるのは、『涅槃経』迦葉品の文である。親鸞は、この二つの引文の間に明確な行改めは行っていないが、「乃至」という語を用いず、「以上抄出又言」という形で引文をつないでいる。この点において、迦葉品を別文として引用していると読み解くことができる。この迦葉品の主題は一闍提成仏であるが、親鸞はあえて殺父の動機と出生に隠された秘密を引用する。これら二つの記述は、時系列順に考えるならば阿闍世の回心より前の出来事である。

では、なぜ梵行品の後に迦葉品の阿闍世の殺父の動機と出生に隠された秘密が引用されなければいけなかったのか。そこには、阿闍世の殺父の動機と出生に隠された秘密には、王舎城の「悲劇」を含む王舎城の物語の全容が記されているからである。つまり、王舎城の悲劇は、阿闍世が起こした逆害事件ではなく、阿闍世出生以前からの関係性の中で起こった事件であることが、この迦葉品の該当箇所によっていっそうあきらかになるのである。

旧来、『教行信証』『信巻』の難治の機の『涅槃経』の引文は、現病品と梵行品の引用文に注目されてきた。迦葉品は、現病品に至るまでの補足文のようにとらえられてきた。つまり、阿闍世の回心を中心とみると、本願文で唯除されている罪悪深

重の「われ」がどのように無根の信を得ていくかと読まれてきた。つまり、阿闍世に対するケースワークとして捉えられる傾向があったのである。その一点に、「妙好人・阿闍世」の誕生として考えられてきた。しかし、迦葉品の引用文の位置付けを深く考え、王舎城の悲劇に至る関係性が業因縁として述べられていることに着目すると、阿闍世という妙好人の信仰体験が課題なのではなく、濁世を生きる群萌の「われら」がどのように無根の信を得ていくかという課題になる。つまり、「われ」という個人的宗教体験を重視する平安仏教的視座ではなく、「われら」という個人の枠を超えた社会全体の課題を解決するという民衆仏教的視座がうかがい知れるのである。その一点に、親鸞の社会観をうかがい知れることができるのである。

真宗門徒の信仰生活とスピリチュアリティ

藤 能成

釈尊の根本教説である十二支縁起は、順観（物質の次元）と逆観（精神・智慧）の次元からなる。順観とは、無明を因として煩惱が生まれ苦という結果が生じる縁起を示す。これは五感による身体感覚を基盤とした生き方である。逆観とは、定により身体感覚を超えて、諸法の実相に触れる（慧の獲得）ことにより無明を滅し、苦を滅する歩みを示す。苦を滅する歩みは、三学に集約される。すなわち戒を保つ生活の中で、定（瞑想）に入り、慧を深めていく。慧は、聞慧（教えを聞く）、思慧（教えの内容を繰り返し心に刻む）、修慧（定に入り教えを体得する）の三段階を経て獲得される。定によって慧を獲得で

きるの、釈尊の教えの内容が、定を通して感得された諸法の実相だからである。諸法の実相とは「個は全体の部分であり、個と個が繋がり合う全体があり、全体は一体であり、すべての個は我・我執を持たず、全体の完成のために奉仕する役割を担っている」というあり方である。ここにおいて人は、我・我執を超えた慈悲・利他の生き方に導かれる。

古来、仏教を初めとする諸宗教は、その教義ばかりでなく、宗教的实践（祈り・瞑想・定・念仏等の意識の集中）によって、物質の次元に囚われる人々を精神の次元へ導いてきた。いわゆるスピリチュアリティ（霊性）の覚醒である。しかし近代科学により産業が発展するにつれ、人々は快適な生活環境を実現し、再び物質の次元に囚われるようになった。その主な原因は、近代科学的認識方法にある。近代科学は、測定された数値に基づいてのみものごとを捉える物質主義であるため、人々は科学では証明できない「精神の次元」を説く宗教を等閑視し、宗教的实践をも放棄し、精神の次元を遮断した。さらに関係性の上に成立する「目的や意味」は、科学によっては見出せないもので、意味や目的なしに生きることを余儀なくされ、虚無感に苛まれるようになった。人は精神の次元に繋がらなければ、本来の存在目的を達することができないのである。ここに浮上したのがスピリチュアリティの問題である。スピリチュアリティ（霊性）とは「人間存在の意味性・目的性」を指す。

日本において、親鸞（一一七三―一二六二）が開き、蓮如（一四一五―一四九九）によって広められた浄土真宗の教えは、多くの門徒をしてスピリチュアリティ（霊性）を覚醒させ、ス

ピリチュアル（霊的）な生活へと導いて来た。中村元は「かなり多くの日本人に認められる謙虚で誠実な心情は浄土教と無関係ではないだろう」と指摘している。浄土真宗の仏道とは「阿彌陀仏の誓いを聞いて、信じ、念じ、まかせ、ゆだねる生活」である。このような生活を続ける中で真信心（智慧）が獲得される。これがスピリチュアリティの覚醒である。「信心・念仏」を通して教えの内容を体得できるのは、それらが定（意識の集中）の機能を持つからである。蓮如は、真宗門徒の信仰生活のあり方を整備し、人々を信心（智慧）の獲得へと導いた。すなわち寺院での聴聞、同信の人々と寄り合い・談合の機会を持つ中で、家庭のお内仏での朝・晩の勤行（正信偈和讃）と法語（御文章）の拝読、平素から称名念仏をたしなむという、獲信のためのライフ・スタイルを定着させた。

浄土真宗では、江戸時代以降、篤信の門徒を「妙好人」と呼んで讃えてきた。彼らは、聴聞と念仏に励む生活を送った。妙好人達は、慚愧・歓喜の心で念仏を称え、感謝の思いから勤勉に働いた。自身の人生の意味や目的を知り、心が満たされていた。このように、ありふれた真宗門徒の生活の中に、現代人が求めるスピリチュアルな生活がすでに実現されていたことを、再認識する必要がある。我々は、近代化による便利で快適な生活と引き換えに失った「大切な何か」を取り戻すための歩み始めるべき時を迎えている。

#### 円珍『法華論記』における四種声聞授記の解釈について

浅野 学

『法華論』には声聞の成仏に関する説として有名な「四種声聞授記」の記述がある。唐代より、五性各別思想の法相宗と一切皆成思想の天台宗との間で巻き起こった成仏論争の中で先の記述は取り上げられた。この記述は『法華論』の第四章「三平等」の中にある。『法華論記』（以下、『論記』）では、巻第七末にそれに対する円珍の注釈・引用が展開されている。まず分量的に特に長い注釈・引用であるため、当該部分の構成を整理しておくことようになる。世親『法華論』（二二八上四一九）、円珍の注釈（二二八上二〇一～二二九下二一三）、智顛『文句』（二二八上三一～二二八下一七）、神昉『種性集』（二二八下五一～一七）、円珍の注釈（二二八下一七～二二九下二一）、智顛『文句』（二二九下二一～二二九上二四）、湛然『文句記』（二二九下六一～二三〇上二六）、円珍の注釈（二三〇上二七～下二一三）、智顛『文句』（二三〇下二一～二三二上二四）、湛然『文句記』（二三二上二五～下二七）、円珍の注釈（二三二下二七～二三三上二四）、基『玄贊』（二三三上二四～下八）、湛然『五百問論』（二三三下八一～二三三下五）、円珍の注釈（二三三下五十一～〇）、智顛『文句』（二三三下六一～三四上二）、湛然『文句記』（三四上七一～二一）、智顛『文句』（三四下二一～三五上二〇）、湛然『文句記』（三五上二一～下九）、智度『義續』（三五下九一～二二六上二）、円珍の注釈（二二六上二一～二二七下二）、智度『義續』（二二六上三一～二二六上二一）、円珍の注釈（二二六上二一～二二七下二）（『智証大師全集』上巻）。

奥野博士「二〇〇二」の研究（『仏性思想の展開——吉蔵を中心とした『法華論』受用史』）では、円珍の解釈について「四種声聞すべてが授記されるという立場にあることは明らかにであろう」と結論されており、論拠として「論菩薩授記者下：不合法疑之。」（二二六下）「今按昔日上慢。…具如下文。」（二二七下—二二八上）の二文を挙げられている。奥野博士の論考では、筆者が整理した部分（二二八上—二〇）の注釈・引用について言及がなされていなかったが、「…具如下文。」と記されていることから、円珍の解釈のより具体的なところを明らかにするために、当該部分の検討が必要であるように思われる。

当該部分で円珍は「謂近遠記二種：菩薩与記是遠因記」として、根已熟の退菩提と応化には積尊から「近記」が与えられるが、根未熟の決定と増上慢には、常不輕菩薩から「遠因の記」が与えられると解説している。また「今謂。平等之理：如し檢論文。」として、六即によつて近遠記と「熟」と「未」の分別を解説しており、觀行・相似は根未熟により「近記」されず、名字は已熟により「遠記」されると解説している。また「約今仏世無菩薩記：然則遠為近因近為遠果。」として、「近記」は今日の「如来記」であり、「遠記」は往時の「菩薩記」であつて、「遠記」は「近記の因」となつていて、と解説している。また「大通仏時生疑惑者：須以經旨望檢論文。」として、往時の声聞を決定・増上慢といひ、今日の声聞を退菩提心・応化といひ、と規定している。円珍は「大通仏の時、疑いを持った者は、今日当機となつて「初住」の位に入る」と述べているが、法華経では「初住」と明文化されて説かれてはいな

い。円珍の教説は、恐らく湛然『文句記』に依るところの説であろう。『文句記』では「故三品盡方入初住。爾乃獲記。」と、法華経で「初住」に入ることが明かされているからである。

法相宗では「如来記」を与えられなかった者を永不定仏者であると解釈して『法華論』によつて二乗作仏を否定した。一方、円珍は「如来記」を授けられた者は過去において常不輕菩薩から「菩薩記」を授けられた者であり、今日「菩薩記」を授けられた者は未来に「如来記」を授かる者であると解釈して『法華論』によつて二乗作仏を肯定した。

### 『華嚴五教章』に於ける行位論

佐藤 海音

本稿は、中国華嚴宗の大成者である、法蔵（六四三—七一）の名著たる『華嚴五教章』（以下『五教章』）に於いて展開される行位論について考察したものである。該書の行位論に相当する、第十章「所詮差別」の第三節「行位差別」を、五教すなわち小乗・大乘始教・大乘終教・大乘頓教・大乘円教の順序で俯瞰し分析する。

『五教章』の註釈書は、和漢にわたり多岐に及ぶ。本稿では、それらの先師の主要な諸註釈を参照して論述する。また、『五教章』に連関する諸経論も考量して、「行位差別」に於ける所説を整理し、その組織と構造とを明確にし、また、如何様な行位論を展開しているかを論明するものである。

以下、解明し得た諸説を要約し、特記すべき要点を論及する。



最初に、小乗に於いては、①方便・見道・修道・究竟位の四位②十二住③三界・九地・十一地を説く。

次に、始教廻心に於いては、①方便・見道・修道・究竟位の四位②三界・九地・十一地③資糧位・加行位・見道位・修道位・究竟位の五位を説く。これは、機根の劣る小乗を廻心せしめるために、小乗の位相に倣って説示するものと考えられる。

十地 (daśa-bhūmi) に関しては、始教廻心は④乾慧地 (śuklavipāśyanā-bhūmi) 等の十地を説く。この十地は三乘 (声聞・縁覚・菩薩) 共通の階位であり、仏地を第十地に配当して十地内に位置付けている。これも小乗を誘引するための方便 (upāya) として、小乗に類同させて説示するものと考察する。

また、始教直進に於いても、①見道・修道②種性住等の十二住を説き、小乗・始教廻心の位相に擬って説示する。これは、始教直進の機根が未だ浅薄であるからであろう。しかし、十地に関しては、③歡喜地 (prānuditā-bhūmi) 等の十地、すなわち菩薩の十地を説く。

一方、終教では機根が熟し、見道・修道を説かず、地前に於いては、①十住・十行・十廻向、地上に於いては、始教直進と同様に②歡喜地等の十地を説く。この十地は菩薩の階位であり、始教直進の位にある者が、趣向して終教に到達するための便法として説示するのではないか。

次に、頓教に到って不可説と爲し、言説を超越した教を説き、これまでの説を一旦隔別する。

そして円教同教に於いては、摂前諸教すなわち主たる円教

と、伴たる小乗から頓教までの四教とを統攝し、主伴具足せしめるのである。

最後に円教別教は、盧舍那仏の海印三昧の所現の法門であり、円融無礙にして一即一切であるから、円融門では、「初め十信従り乃至佛果に至るまで六位不同なり。一位を得るに隨ひて一切位を得る」と説くのである。これは「初発心時便成正覺」という、華嚴教学に於いて枢要な概念を含意しているからに相違ない。しかし行布門では、十信・十住・十行・十廻向・十地・仏地の六位を説いており、終教の位相に取撰されない十信も説くのである。これは、華嚴教学に於いて究竟の一乗 (ekavyāna) である円教別教が、爾前教である三乗を導引するために説示するものと考察する。

#### 吉蔵の經典観——天台との比較を通じて——

林 瑞蘭

天台と三論の同異という問題をテーマとして研究を続けているが、今回の発表では吉蔵を中心にして、智顛との比較を通じて両者の經典に対する見方の同異について検討し、吉蔵の經典観の特徴を解明したい。中国天台宗の大成者智顛は、三論宗の大成者吉蔵に十一年先立つが、南北朝末から隋初にかけての時代を共に生き、両者はわずかながらも親交があった。吉蔵の經典に対する態度としてよく知られている言葉は、『法華玄論』卷二の「諸の大乗經の道を顕わすは乃ち当に異なり無かるべし」『大乘玄論』卷四の「諸の大乗經、通じて道を顕すことを爲すも、道既に二無し」の文言である。吉蔵のこの「顕道無

異」の文言は「諸大乘經」が主語になっているように、大乘經典について述べたものである。では小乘經典についてはどうであろうか。また大乘經典について、經典それぞれの説法内容の比較を行っていた。この大小の教を吉蔵は声聞藏と菩薩藏の言葉で表すことが多いが、この二藏について吉蔵がどのように考えているかを見てみよう。吉蔵は上述のように經典間の価値は同じとするのが基本的態度であった。それゆえ、經典間の価値配列や説法の時系列配列を目的とする教相判釈に批判的であったということができよう。

『大品般若經』『法華經』『涅槃經』の三經、『大智度論』『菩薩地持論』『中論』の三論を引いて經と論の証拠とし、教は大小の二種の区別、二藏を立てるべきで、五時を立てるべきではないという。周知のように慧觀の五時判は、説法の仕儀によって頓漸二教を分け、頓教を『華嚴經』とし、漸教を説法の時期と浅深の内容とによって、三乘別教、三乘通教、抑揚教、同帰教、常住教の五種に分けたものである。その大小とは、三經三論の引文では、小輪と大輪、三藏と大乘藏、声聞藏と菩薩藏などと記されるが、内容は大乘教と小乗教とである。そして「傍正二義」と「逗縁不同」は、吉蔵にとっては、理想とは違つて現実の世界では經典間の相違が存在せざるを得ないということについて、それを説明するために考え出された道具ではなかったか。吉蔵の究極的な見方は、經の大小の別なく、「顕道無異」であるというのが本来のものであろう。しかし、智顛の經典全体に対する考え方は、後に五時八教と称される教判をみれば明らかである。智顛は『法華玄義』巻十上の判教において、従来の

南三北七の教判を批判して、自らは『法華經』を最高の經典であるとして、他の經典を教説内容の深淺や説法の時機、説法の仕儀によって価値配列を行った。それが藏・通・別・円の化法四教、頓・漸・秘密・不定の化儀四教、華嚴・鹿苑・方等・般若・法華涅槃の五時である。『涅槃經』は智顛にとつては追加の教であり、四教を説いて、『法華經』説法までに洩れた機根を対象にするという。それに対し『法華經』は、同じ『法華玄義』の巻十上に「且く涅槃は猶三乘の得道を帶す。此の經は純一無雜なり」といって円教の中で、『法華經』を『涅槃經』よりも勝れたものとしているのである。『法華經』の位置づけのためには従来の『涅槃經』、『華嚴經』重視の教判を批判せざるを得なかつたのであるが、しかし、それと同じように従来の五時四宗判を批判した吉蔵とはその意図は異なるものであつたといえよう。

現実における大小の教の区別についてはこれを声聞藏と菩薩藏の二藏としながら、究極的には二藏の区別は存在しないとする教判否定的な態度と一致する。吉蔵の基本的態度は「顕道無異」の語に端的に示されるといってよいだろう。このような考え方は天台智顛の經典觀と比較するときにより一層明瞭となる。声聞藏・菩薩藏の二藏は淨影寺慧遠の影響とされているが、吉蔵は無得正觀の実践的立場に立つて、その二藏の対立をも解消しようとする。これは吉蔵の經典觀の大きな特徴といえるだろう。

## 中世の白毫寺における経供養儀礼について

松田 淳一

従来、宗教史研究において、内面の信心（ビリーフ）の重視に対し、実践（プラクシス）といった問題が軽視される傾向があった。こうしたプロテストメントをある種の「理念型」とする、近代的宗教観を超えるための研究成果が現在、蓄積されてきており、それは「鎌倉新・旧仏教論→顕密体制論→さらにその先へ」という流れを形成している。実践Ⅱ宗教儀礼の研究には、さしずめ（1）信心の具象化としての儀礼、（2）宗教体験と儀礼の問題、（3）思想・教学の形成・発展のモチベーションとしての儀礼、（4）儀礼による教団統制、（5）宗教儀礼による民衆統合、（6）政治権力の正当化としての宗教儀礼、（7）文化生成（唱導文芸や芸能）の基盤としての宗教儀礼などの視座があるだろうが、拙著『神仏と儀礼の中世』（法蔵館、二〇一二年）では、（1）（2）（6）が中心で、それ以外の諸問題については十分に議論を深めていないものの、中世は宗教儀礼が最高度に発達した時代ではないか、という予感／確信を得た。今後、儀礼次第書を基礎に、文書・古記録・縁起・説話など周辺史料で肉付けし、個別の儀礼の具体像を可能な限り動態的に把握してゆく必要がある。また同時に儀礼を対象化し分析するための方法的考察も不可欠である。その先に、「宗教儀礼の世界」を全体的に論じる（『宗教儀礼史』が成り立つものと思う）。

そうした問題意識の下に、目下、中世奈良の白毫寺の儀礼について研究を進めており、西大寺蔵『白毫寺経会式（仮題）』（五九函三七号・近世写本）をここに紹介する。儀礼次第は、

「①開眼②神分③表白④諷誦⑤発願⑥四弘⑦小祈願⑧仏名⑨教化⑩勧請⑪経積⑫讚嘆⑬廻向」である。①開眼は「五輪塔婆一基」を開眼供養する。②神分では「貴賤靈等皆成仏道」を祈り、また「金輪聖皇天長地久、征夷大將軍御武運長久……」のように天皇や幕府の安泰なども祈願する。③表白には「今此道場、信心遺弟、宮一乗妙典之頓写、為供養讚嘆之法式……」とある。予め書写した『法華経』を供養し、五輪塔に納入するのであり、如法経と経塚に類似する儀礼である。そしてここで、白毫寺長老と思われる慶願大徳の菩提が祈られる。その他、⑦小祈願に「過去尊靈等成等正覚」、⑧仏名に「過去尊靈等、証大妙果」、⑨教化に「尊魂ハ早くニ転ノ妙果ニ至リ給ハ」、⑩勧請に「過去尊靈成正覚」、⑪廻向に「奉資過去尊靈之菩提」の詞章がある。慶願の追善が主旨であるが、広く死者供養・救済を祈り、現世利益以上にそれが重視されている。

白毫寺の法華信仰はこの他にも、『大乘院寺社雜事記』寛正二年五月一日・二六日条に、「毎年千部経供養等事」について、経済的援助要請が白毫寺からなされ、尋尊はそれに応えている記事が見える。これは法華千部経会である。明応八年四月五・一四日条にも、勧進による千部経会の発願・結願の記事があり、未だその次第書を見いだせていないが、十日程を要する大規模な儀礼であった。なお「千部経書写勧進」によって、（白毫寺の）漸次復興の業は進展を見た」と、堀池春峰氏は述べている（『大和古寺大鑑』4、六六頁）。千部経供養とは書写ではなく、例えば室町期の北野社万部経会がそうであるように、『法華経』千部を多数の僧侶を動員して説誦するものと思われる。

元興寺には複数の「白毫寺千部法華經」の版本が伝来するが、これが読誦の際の経本であろう。

『白毫寺經会式』の成立期は、現状では慶願大徳の詳細が不明なため確定し難い。中世白毫寺は一切経会でも知られているが、その次第書類や白毫寺の本寺に当たる西大寺で行われた一切経会の次第（五九函三三号『一切経発結（外題）』室町期成立）との同文関係が認められることから、室町期の儀礼と推定して大過ないかと考える。継続して室町期の他の寺社における一切経・法華經信仰に基づく儀礼とも比較しつつ研究を進めたい。

### 仏伝受容の物語論的視座からの一考察

——漢訳仏伝を素材として——

采華 晃

従来、仏教研究は、教義や思想がその対象であった。仏教研究において、こういった作業が基本となることは論を俟たない。

一方で、このような研究からはどうしても漏れてしまう側面がある。

それは、仏教言説が何故人々の心を捉えたのかという側面である。人々の心を捉えたのは、難解な教義ではなかった筈である。仏教が宗教という側面を持っている以上、仏教の何らかの物語が信仰者の共感を呼んだに違いない。仏教の特徴の一つは、説話が極めて豊富に伝えられていることにある。經典に説かれる教説も豊富である。また、これらは絵画・工芸やさまざま

まな文芸作品にも取り入れられている。これらの説話は人々の心を極めて強力に掴んでいると言ってもよい。しかし、もっとも重要な「物語」は、言うまでもなく、釈尊の伝記、仏伝である。

そのような中で注目されるのが、『中本起経』である。この『中本起経』は、最初期に翻訳された仏伝經典としては、きわめて興味深い特徴を持っている。すなわち、成道後五比丘に対する鹿野苑での説法から始まっているのである。前生譚はおろか、成道前の物語すら説かれていない。「本起」という経題からすると、釈尊の前生譚を中心に述べるべきであろうが、内容はそれに従ったものとはなっていない。恐らくは、原典にあつたものからかなりの改変が加えられていると考えるべきであろう。ここには、中国人自身のイメージが関与したと見なくてはならないであろう。

『理惑論』の冒頭に仏伝が収められている。これは、中国人の手によるものとも古い仏伝である可能性が高い。これを見ると、釈尊の前世はほとんど無視されている。この傾向は、その後に至ってもなかなか改められていないことが、僧祐「釈迦譜」の構成にも窺える。

このように、仏伝を今生に限って見ていこうとする態度は、中国においては、「前世」「前生」という概念に馴染みがなかったことに依ると考えられる。

中国に仏教が伝わり始めた頃、西域やインドでは、仏伝には前生譚につきものであった。むしろ、前生譚の方が主体であったと言っても良い。特に、大乘仏教は、前生譚を土台にして菩

薩思想を顕揚していったと考えられている。中国には、そのようなインドや西域の状況が反映された形で經典が翻訳されていた。

しかしながら、中国人の仏伝受容はそれとは異なるものとなった。中国人は、前生譚をほぼ完全に切り離して仏伝を受容する。中国人が捉える釈尊の生涯は、この世界に人として生まれるところから始まるのである。中国で訳出された經典の傾向と、中国人が抱いたイメージとがここまで乖離しているのは注目しなくてはならない。

中国では、インドのような輪廻思想は前提となっていないかった。従って、聖人としてのブッダの物語を受容していく際には、中国独自の受容が不可欠であったはずである。

特に、中国仏教は、伝来はかなり早い時期から「大乘」を志向したと考えられている。それにも拘わらず、その思想基盤の一つであった本生譚に対しては、大きな関心を払っていない。

中国における釈尊観は、大乘思想に向かいながらも、インドや西域とは大きく異なるものとなっていることが、窺えるのである。

### 玄智『考信録』の一考察——追善回向について——

掬月 即勝

江戸中期から後期に活躍した浄土真宗本願寺派の学匠である玄智景耀（一七三四—一七九四）の名著『考信録』の中で、巻三「追善報謝」「回向文」、巻四「救考妣名苦」を中心に追善回向論を考察し、追善回向に対する真宗の立場を再検討したい。

現代の真宗伝道場においても、追善はよく取り上げられる問題であり、看過できない重要案件といえる。

「追善報謝」には、亡者の忌日等に仏事を修することを「追薦」「追修」「追善」といい、浄土真宗では所作の善を亡靈に回向して冥苦を薦拔せんと作意する必要はなく、ただ何事もそれぞれの縁に随い、待ち受ける「仏恩報謝の営み」と心得て修忌するゆえ「報謝」というと、通仏教との心得の相違が劈頭から示されている。亡靈に利益があるか否かも、仏力の計らいに一任するのみと明示されている。当時の回向不回向問答では、獲信の行者が如来回向を用いて回向（追修）しても、本を仏力に譲るうちは少しも妨げはないと、存覚「報恩記」等の証文を引いて「歎異抄」第五章を会通していたことが分かる。その会通する文に対して、玄智は弁析精詳にして道理極成と、最初は評しているが、それを広く勧めたなら、他門の亡靈の名を呼び出して回向し、真宗の軌則を乱すことにつながるであろうし、誰かが人々の信前・信後を調べ正して許否することも出てくるだろうと危惧している。「歎異抄」第五章の会釈について、引証される親鸞「高僧和讃」結讚、性信房宛書簡、覚如「口伝鈔」第六章等は、一機一縁に対する別途のことで、一般に通じる教えとなすことは恐らく不可であろうとして、最後には牽強の説と批判している。俗形の寿像に関する冠註には、通仏法の式でも、追善は仏に供することを本とし、亡靈に供する義はないと釈する。請いに応じて修忌の説経等を行う心得については、すでに施主が報仏の志に住していると、請いに応ずるものは、施主に代わって報仏の志を尽くし、兼ねて自己報謝の旨もあろう

と述べる。また、無慚愧の身ながら仏力に依託していると、法徳自然の妙用より化他度生の冥益が施されるだろうが、僧分ならば、所修の微志を哀愍摂受して撃発の因縁となしたまえ、と念じようとすることもなからうと、掉尾に不向向の義を徹底している。

「回向文」では、若森『正信念仏偈文軌旁通』の意によって、善導『観経疏』『玄義分』の回向文（願以此功德 平等施一切 同發菩提心 往生安樂國）は、仏の発願回向であり、獲信の行者は報謝の営作に、すべて仏の発願回向を用いるため、義を転じて他力回向の文として唱え、終日、回向文を唱えても終日、不向向で、感ぜられなくとも甚深大回向の義を成就することを顕示している。結びに、玄智もすべての作善には必ず回向が伴い、かかる回向文は通式にならっているが、意趣は同じではないと、他力回向義に依拠している。

「救考妣名苦」には、人が「父母の亡霊が現れ、死後、迷いの世界で苦を受けているから、どうか救済せよと告げてきた。どのように方便をなせばよいか」と問うてきた場合、その人自身の得脱は会得しているか、まず反問すべきであり、その人が「浄土の教えを信じて、私は仏力に任せて浄土に生まれる」と答えたなら、そのとき告示すべきであると、具体的な伝道方法を提示している。通仏教で読経称仏の力を用いたとしても、他力の極意は、自己のさとりも衆生済度も、ただ仏の慈悲の救済を願うばかりであると、末尾に親鸞の『正像末和讃』悲歎述懐讃を引証し、如来の大悲回向の利益なることを明かしている。

以上、『考信録』には、忌日等に修する仏事の心得について、

通仏教と真宗の相違、僧と施主の領解、具体的な事例に対する布教伝道の方法なども説示されていた。玄智は終始一貫して、親鸞の他力回向義・不向向義に立脚し、如来の本願力に一任する姿勢を踏襲しており、現代の真宗伝道の実践にも、これらは大いに生かすことができるものと考えられる。

#### 法燈国師と後鳥羽院

龍口 恭子

紀伊由良の興国寺（西方寺）には後鳥羽院（一一八〇—一二三九）が祀られている。もともと源実朝（一一九二—一二一九）の菩提を弔うために創建されたこの寺に、後鳥羽院が祀られたのは何故か。また法燈国師心地覚心（一二〇七—一二九八）とはいかなる関係を有しているのか、を明らかにするのが本発表の目的である。

後鳥羽院は高倉天皇の皇子として生まれ、三歳で踐祚し、二九歳で退位、上皇となるが、承久の変（一二二二年）によって隠岐に配流される。この年、覚心は一四歳、信州で漢文の修学を始めた前年であり、その後出家し、高野山で密教を学ぶ中、紀伊西方寺を開創した願性と出遭う。その後も師を求めて各地を巡り渡宋の悲願も果たす。覚心が西方寺に住持として招かれたのは五十二歳（一二五九）の時であり、後鳥羽院が帰洛の願い叶わず隠岐で崩御したのが延応元年（一二三九）であるから、両者は生涯会うことはなかったのであるが、後鳥羽院と覚心及び西方寺、後の興国寺とは深い関わりがあり、本発表ではその間の事情を考察する。



寛喜三年（一二三二）以来、土御門院（三六歳）・後堀河天皇（二六歳）が天死。後鳥羽院の怨みと噂された。院は未だ在世中であつた。また北条政子・北条時房・大江広元等が相次いで亡くなり、それらもまた院の怨霊とされた。これを鎮めるために覚心は招かれたのである。覚心は密・浄・戒・禪の修法によつて民庶の信望を集め、『法燈国師年譜』には「三帰五戒」「愛染并大法」「消災法」等を行い、覚心に帰依する人は急激に増えて行つた事が記されている。そこには禪宗の僧侶としての覚心の教化活動の実態が伺える。即ち、覚心がそれまで修行を積み、学んだ経験を生かしたものであり、多数の庶民を導く教えであつたと言える。

後鳥羽院は『新古今集』の編集で知られるが、蹴鞠・笛・琵琶・琴等にも優れた才を発揮した。熊野御幸を初め、様々な作善を積んだ。のみならず武芸百般に通じ、政治の世界でも思うままに振る舞い、結果的には承久の変によつて全てが烏有に帰したのである。隠岐での暮らしの中で院は絶えず都の人々と繋がりを保ちつつ、宗教的・文学的に活動を続けた。『無常講式』はその成果とも言えるものである。しかしながら隠岐の島での流罪から都への帰還を熱望しつつ遂に果たすことはできなかった。

院の追善のために西方寺に祀つたのが、その妃、修明門院である。修明門院は院亡き後、天皇の命日に行われた忌日法要が修明門院の主催で行うことができなくなったのを機に、自らが祭主となつて法要を営むことを決意したと考えられる。その

先を西方寺とした。

紀伊の地は女院が深く帰依した明恵上人が住んだ所である。明恵は女院の御所で修明門院に受戒する等したが、もともと後鳥羽院より梶尾の地を下賜され、そこに高山寺を建てる等、後鳥羽院の篤い尊崇を受けていた。承久の乱で院に加担した人を匿つたことはよく知られている。西方寺の開設の折には落慶の導師として明恵が招かれている。「西方寺」という寺号を選んだのも明恵であつた。

『法燈国師年譜』には院と西方寺を結び付ける人物として藤原能茂、出家して西蓮の存在を記している。西蓮は後鳥羽院の寵臣として、隠岐流罪に奉仕した後も、都と島を行き来し、院の消息を伝え、院亡き後はその骨を首に掛け都に持ち帰つた人である。そして「御代官」として、以後願性と同心に由良西方寺を守つたのである。

本発表にあたり、紀伊由良興国寺についてこの地で研究を続けておられる大野治氏に多くの御教示を頂いたことを記し、御礼の言葉に替えたい。

心地覚心・信仰の多様性——神祇との関わりを中心に——

常磐井慈裕

心地覚心は、鎌倉時代を代表する禅僧の一人であるが、その後の臨済宗法燈派の衰微に伴い、現代では忘れられた存在となり、日本中世仏教の主流からは外れた、旧態依然とした存在という評価しかなされていない。しかしながら、道元や親鸞を日本仏教の到達点とし、覚心らの禅密僧を低く見る評価が誤りで

あることは、黒田俊雄氏の提唱された「顕密体制論」で明らかにされ、その見直しが現在も続いている。ここで、心地覚心を日本中世仏教のスタンダードに位置付け、そこから道元や親鸞を見直してみるといった、逆転の発想も必要かつ有効なのではなからうか。

覚心は、禪と密教に念仏、神祇までも併修した多様の・習合的な思想の持ち主として知られるが、神祇との関わりは強さは格別である。そこで、覚心の神祇信仰について再確認し、さらに、「神祇不拝」を貫徹したとされ、その対極にあると見なされて来た親鸞との比較検討を試みた。覚心の神祇との関わりについては、原田正俊氏の研究に詳しく、氏によると、熊野信仰、伊勢信仰、八幡信仰、その他に分類されるといふ。熊野信仰の実例としては、六十歳の時、実母を信州に訪ね、相携えて熊野詣をし、亡くなるまで孝養を尽したとの伝承が知られる。また、七十四歳の時、熊野妙法山に登り奇瑞を得て那智の滝本に奥ノ院を建てたという伝承がある。熊野は、日本における補陀落山と認識されており、観音信仰の聖地でもあった。多様な信仰を習合し、紀伊半島一円に積極的に勢力を伸張させていった法燈派の動向が如実に反映されている。伊勢信仰との関わりでは、四十八歳の時、宋からの帰朝報告のお礼参りをした際、持参した藕糸の袈裟を神明が欲し、対談の上奉納したという伝承があり、さらに、一二九年後に参宮した聖一派の別峯大殊に神託により差し渡されたというものである。覚心の伊勢神宮への尊崇には念仏や法華と共に旧仏教側からの弾圧に遭遇した神の権威付け、保証を神明に期待する意図的なものもあったであ

ろう。八幡信仰との関わりは、七十二歳の時、野上八幡での託宣事件がよく知られている。八幡菩薩と覚心が諸宗教の優劣について、問答を交わしたという内容で、当時の習合的な宗教事情が如実に解る点で極めて貴重な伝承である。

次に、近代的歴史学の観点から日本仏教の到達点ともされ、至上の評価を得て来た親鸞と神祇との関係を比較検討してみた。親鸞の「和讃」には、「かなしきかなや道俗の 良時吉日えらばしめ 天神地祇をあがめつつ 卜占祭祀をつとめとす」のように、当時の神祇信仰の隆盛に苦言を呈しているものも見られる一方で、「天神地祇はことごとく 善鬼神となづけたり これらの善神みなともに 念仏の人をまもるなり」ともあり、専修念仏を志す人のことを天地の神々が守護してくれると考えていたことになろう。また、息男善鸞の義絶に際しては、天地神明に起請する態度を表明している。

このように、検討して来ると、親鸞にも意外に覚心とも相通ずるような習合性、呪術性があり神祇にも相應の敬意を払っていたことが解る。多様な・習合的・呪術的・過渡的と評されて来た親密僧の性格はひとり覚心らに留まるものではなく、親鸞にさえも当てはまるものだと言えよう。原田氏によると、禅僧には勧進聖性格があったというが、それは善光寺の勧進聖であったと思われる親鸞とも共通する性格だと考えられる。

## 徂徠学派による仏典漢訳の修辭学的批判の精神

森 和也

江戸時代の儒学者荻生徂徠とその門下（徂徠学派）を方法論の上から特徴づけるのは古文辞学である。明の文学運動である古文辞派の主張を儒教の上に展開した古文辞学の方法論は、前漢以前を理想とする復古主義的な文章観で知られるが、また、「修辭」（文体）と「達意」（文意）との両立を図ることを至高としながら、前者に偏る傾向を有しており、その文体への関心は、經典が著された時代の社会に立ち戻って理解することを理想とし、具体的な手段として、漢文訓読ではなく、漢文を外国語として直読することを採用した。

徂徠や門人の太宰春台などは僧侶との交際があり、この古文辞の方法論は、儒教と仏教との垣根を超えて共有されていた。徂徠に影響を与えた曹洞宗の独庵玄光は、古文辞派に属するとは厳密には言えないが、仏典がサンスクリット語原典からの漢訳であることを踏まえた上で、漢文の正確な理解が仏典理解の前提であることを主張し（『俗談』巻下）、徂徠の護園塾に出入りしていた黄檗宗の大潮元皓は、古文辞学を受容して、六朝から唐を中心とする漢訳仏典の文体が前漢以前の古文辞に対して劣ることを認識し（『魯寮文集』巻下「答問第一」、釈尊在世時に仏教が伝来したならば、古文辞学の見地からの『正しい』漢訳となったであろうとも述べている（『徂徠集』巻十「送魯子帰海西序」）。

六朝期の仏典漢訳の現場では、漢文としての文体の品格を優先するか、文体を犠牲にして正確に直訳するかの文質論争があ

ったが、古文辞学では、翻訳された時代の特質に制約された文体内に着目する評価軸で評価した。仏典の文体の問題は徂徠学派内部で共有されており、春台とは志向を異にする服部南郭にも、「仏経ハ文章拙シ、モト梵語ヲ漢語ニ直シテ、其ノマ、記スルユヘ文章意アルニ非ズ」（『文会雜記』巻二之下）という発言がある。春台は『修刪阿弥陀経』で、姚秦の鳩摩羅什訳の『仏説阿弥陀経』の文章の添削を実際に試みている。しかし、あくまで既存の漢訳の文章の添削であって、サンスクリット原典から古文辞による訳出でないという限界は自覚されていた。そのため、護園塾に出入りしていた浄土宗の玄海が長崎に帰ることになった際、徂徠（『徂徠集』巻十「送釈玄海帰陽序」）と春台（『春台先生紫芝園稿後稿』巻三「送玄海沙門序」）とは、玄海が長崎でサンスクリット原典を入手して、古文辞によって訳出することに期待を寄せている。

サンスクリット原典からの再訳を真言宗の慈雲が手がけている。慈雲は徂徠学派にこそ属さないが、仏典の解釈について徂徠の方法論を意識しており、「仏教を学者も、翻訳の経のみにて義を取りては、取そこなひ多し」（『普賢行願讚梵本問書』巻一）と、徂徠の方法論を転用して、徂徠が漢文直読を主張したように、サンスクリットを直接理解することを「上根」とした。しかし、慈雲がサンスクリット原典に漢訳を付して天明三年（一七八三）に上梓した『梵籙三本』（普賢菩薩行願讚・般若心経・阿弥陀経）が梵字の本文に並べて適宜に漢字の対訳字を付すという体裁であったように、その漢訳は文意を知るための補助的な役割が与えられているだけで、再訳と呼べるものではな

かった。慈雲は、サンスクリットが読めない者は、「翻訳の経を読んで梵文を以て照し見るべきなり」（『普賢行願讚梵本問書』巻一）と述べるように、再訳への積極的意志は見られない。

慈雲の方法は、徂徠学派の漢訳仏典の文体批判に対し、サンスクリット原典を対置させることで、漢訳の文体に対する問題意識そのものを捨象する結果になっている。この延長線上に明治になると西洋の仏教学の移入と漢文の地位低下とがあいまって、徂徠学派が問題としたことは無意味化されることになるが、近代に忘却された文体と文意との両立という問題設定には、改めて検討してみる価値はないのだろうか。

### 見佛と見神——道元『正法眼蔵見佛』から——

土田 友章

現代の日本人には、見神も見佛も疎いことであるが、それはこの社会の現時点での精神性を物語ってもいよう。「見神」は、綱島梁川（一八七三—一九〇七）の評論「予が見神の実験」に見え、当時の青年知識人たちに議論を呼び起こしたことである。その実際の体験の概略は容易に読むことができる。彼の論文をいくつか読み、彼と交流のあった人々のことばによると、綱島は内向的であり自己の内心の倫理に厳しかったように、「見神の実験」のことは誇張ではなく真率であったことを疑えない。（彼は重篤な結核でひどく苦しんでもいた。むしろ、いわゆる神秘体験として聞くべきであろうし、歴史上では稀ではない体験であると言えよう。彼はしかし、その直観的自証の体験によってのみ人格的実在としての神にまみえる、人格

的な神を感得できるというのだ。そしてそれが宗教の真実を証するということ。しかし、ここに注意したいのは、この神秘体験は彼には崇高この上ないことであったが、彼個人の「実験」に留まることである。

やや唐突ではあるが、「見佛」に関して道元の説を見ておこう（ここでは、浄土教の観佛三昧や口称三昧、さらには般若舟三昧を通しての見佛や、キリスト教の *visio Dei* の伝統にも触れないでおく）。道元の『正法眼蔵』には、『見佛 第五六』があり、集中的に見佛とは何かを論じている。見佛なる語は『正法眼蔵』中に散見され、とくに「見佛聞法」として（さらには「南洲に有る四種の最勝」として見佛聞法出家得道として）、正師のもとで修証することを指している。見佛は決して、単独者が単独で感受する光明や恍惚などではなく、師資の出会いであり、展事投機であり、いわば communion である。

『正法眼蔵 光明 第十五』では、長沙景岑の「尽十方界是自己光明」の語を受けて、「生死去来は 光明の去来なり 超凡越聖は 光明の藍朱なり 作佛作祖は 光明の玄黄なり 修證は なきにあらず 光明の染汙なり 草木牆壁 皮肉骨髓 此れ光明の赤白なり 煙霞水石 鳥道玄路 此れ光明の廻環なり 自己の光明を見聞するは 值佛の證驗なり 見佛の證驗なり」と、光明とは全世界、全存在に及び諸存在を現成させているのである。見佛とは「三十二相」などを見ることではなく、存在の諸相とそれを越えた非相とをともにみることでしかない。現象面を否定して「本質」を観る・措定することではないし、特別の

超常的の光明を期待したり会うことでもないのである。『見佛』の巻では、「見佛聞法」の語を經文で証すためか、法華經から九文を引いて、佛にまみゆることの真実、その多様な道を告げ、時代の風潮であった、經を輕視して、祖師の「兩三語を誦して佛法の全道とおも」う禪師らを批判している。そして、道元の尊敬する趙州從諗がある僧の間に応えたことばを引用しつつこの見佛を主題とする示衆を終える。

「趙州真際大師 因僧問、承聞 和尚親見南泉、是否。師曰……鎮州出大羅蔔頭」（趙州録、碧巖録三十。南泉は趙州の師、鎮州は趙州が当時その住持であった地名、羅蔔はかぶら）。偉大な師に親しくまみえたということは如何なることか、見佛に相当するであろうが、という問である。それに対する趙州の語は、まるで木で鼻を括ったような応えである。しかし、「辨道話」以来、道元がたびたび言及する六祖慧能とその弟子懷讓との応答「六祖問、還仮修證不。大慧（懷讓）云、修證不無、染汙即不得。六祖云、只是不染汙、諸佛之所護念。汝亦如是 吾亦如是 乃至西天祖師亦如是」があり、それに最も忠実に生きたとと言える趙州ならではの応答である。何も特別のことはない、ただ修道生活を続けてゆくことこそ見佛の証だと応えるようである。ここに至って、綱島の称揚した神秘体験との差異は歴然である。この山水、世界にあつて身心學道に生きること自体が見佛をそなえていると道元は言うようだ。

## 第八部会

明治期における日蓮著『立正安国論』注釈をめぐる

天吹 康英

文応元年（一二六〇）七月十六日、日蓮は鎌倉幕府の前執権・北条時頼に『立正安国論』（以下、『安国論』）を進覽した。日蓮の弘教活動における諫暁行動のはじまりであり、これ以降の生涯において「立正安国」という理念を貫いた。日蓮滅後には、『安国論』に説示される理念や精神を継承するべく、日蓮の行動にならった諫暁活動や注釈書の執筆・刊行がなされた。

注釈の初めは、白蓮阿闍梨日興著『安国論問答』である。この後も、多くの『安国論』注釈がなされ、たとえば『安国論私抄（御書見聞）』、『録内啓蒙』、『御書鈔』、『御書註』等である。これらは、『安国論』の積極的受容といえる。一方で、幕末の優陀那院日輝は『庚戌雜答』にて「立正安国論ハ当時既ニ其ノ用ヲ為サズ」（『充治園全集』校訂版四編三七二頁）として『安国論』を否定する思想を明かした。日輝が『安国論』を消極的評価したことは、教学史上においても異質なことでありといえよう。日蓮の宗教観や国家観があらわれた『安国論』を、批判的受容をしたことになる。

日蓮滅後の教学史において、『安国論』の受容は肯定と否定とが入り交じっている。また、それぞれの時代にあわせて異なる受容の形態がとられた。これこそが、『安国論』のみが有する特質ともいえよう。ここでは、明治期の『安国論』注釈書や

教学書を通じて、さまざまな立場にある日蓮門下の『安国論』受容や当時の国家観の一端を確認したい。

考察対象の文献として、以下の七点を取り上げる。①谷海淑註訳『立正安国論和註（和注）』全三巻（明治二十四年・北畠茂兵衛）、②黒澤一郎著『立正安国論活用篇』（明治二十八年・矢島嘉平次）、③河合日辰著『立正安国論宝鑑』（明治二十九年・三倉文林堂）、④森川寛行編輯『立正安国論集註』（明治三十年・森川寛行）、⑤田中巴之助著『宗門之維新』（明治三十年・天業民報社）、⑥田中智学講述『本化妙宗式目講義録』（明治三十七年）、⑦『日蓮聖人の教義』（明治四十三年・師子王文庫）。

国家と『安国論』との関連については、『立正安国論活用篇』に「是（筆者注・『立正安国論』）を以て明治時代の国災を鎮静する、蓋し本然の要策ならんと思惟すればなり」（二頁）と、また『立正安国論宝鑑』に「立正安国論ハ者実ニ是レ経国ノ之大業不朽之盛事矣」（六七丁）とあり、現下の国難は『安国論』をもって解決し、あわせて国を治めることに『安国論』を用いようとした姿勢が確認できる。『安国論』第七問の日蓮の国家観が示された箇所を受けては、『立正安国論集註』にて「宗祖国家と宗教の関係を觀察し玉ふこと夫れ斯の如し」とあり、この理解は今日の私たちと同様である。また、明治期に日蓮門下僧俗に対し大きな影響を及ぼした田中智学の理解は、『本化妙宗式目講義録』にて「立正安国」といふことは宗旨を貫き、法華主義を貫き、天地法界をも貫いたる、唯一の大名分であつて、仏意も、成仏も、この外には無い」（四八頁）と、くわえ

て『立正安国論』の対告衆も末法萬年に通じて近くば日本国の一切衆生、遠くば一閻浮提の一切衆生である（中略）即ち、『立正安国論』は立正安国術の輪廓である」（四九頁）とある。

『安国論』の科段分けについては、『立正安国論活用篇』に「上」天災地変の由来、「中」法然の謗法是れ災由、「下」謗法を禁断せば国家静謐に帰す」（三七頁）とあり、一―三段（序分）、四―六段（正宗分）、七―十段（流通分）の科段分けが明らかとなつている。管見の限り、近現代の『安国論』注釈において、このケースは他に見られず独自といえる。

以上、明治期における注釈書・教学書から『安国論』受容の一端を確認した。今日の日蓮門下が『安国論』を理解するための基礎となる注釈、または明治期における国家的課題を『安国論』をもって解決しようとする先師の姿勢を確認することができた。

#### 日蓮における名字即・観行即

日蓮（一一二二―一一二八二）は天台大師智顛所説の『摩訶止観』に示される一念三千を究極の法門と位置づけ、実践的布教活動の場において実現した。また建治三年（一二七七）述作の『四信五品鈔』では

四信之初、一念信解与滅後五品第一、初随喜、此二処、一同百界千如、一念三千、宝篋一中略、五品之初、二品、弘正、制止、戒定二法、一向限慧、一分、慧又不堪、以信代慧、信一、為詮、不信、一闍提謗法因、信慧因、名字即位也。一中略、

中村 宣悠



一向令ユルツケ称ユルツケ南無妙法蓮華經ニ為ス一念信解初隨喜之氣分ト也。  
 『昭和定本日蓮聖人遺文』(以下『定遺』)一二九六頁)

と示し、四信五品の一念信解と初隨喜を一念三千の宝篋と譬え、さらに「以信代慧」の法門を示し、これを六即の内二番目である名字即の位に位置づけ、口唱題目を一念信解初隨喜と規定する。即ち題目受持を媒介とした、法華經への信仰心を持つ末代凡夫こそ名字即の位であり、日蓮はここに即身成仏を認めた。日蓮のこの説示が基となり、以来「名字即成」の法門として日蓮教学史上重要な位置づけがなされた。

しかし、日蓮遺文中において名字即の次の位である觀行即を重視する例もある。文永八年(一二七二)述作の『転重輕受法門』において「円教の六即位に觀行即と申は所行如所言所言如所行と云云。理即名字の人は円人なれども、言のみありて真なる事かたし。」「定遺」五〇八頁)と示し、『摩訶止観』の「言」と「行」を同一視する觀行即の説示を重視し、理即と名字即の位を「真なることかたし」として認めなかった。

この日蓮の名字即・觀行即解釈の差異について、前提として智顛や上古日本天台における六即と日蓮の六即解釈に異なりがあることを理解しなければならない。『摩訶止観』等によれば名字即とは仏法等の聞法信受、觀行即とは止觀行等の実践が当てはまる。これに対して日蓮における名字即は法華經・題目の聞法信受、觀行即は「所言」に口唱題目・法華經読誦、「所行」に受難を伴う布教・救済の実践が当てはまる。そのため「転重輕受法門」では法華經の受難に関する文を引用し、「過去の不輕菩薩・覺徳比丘などこそ、身にあたりてよみまいらせて候

けるとみへはんべれ。現在には正像二千年はさてをきぬ。末法に入ては此日本国には當時は日蓮一人みへ候か。」と、末法において唯一人、法華經を色説されたとの自覚を示された。また清水龍山・中谷良英著『日蓮聖人遺文全集講義』では、転重輕受の必須条件として法華經の三業受持が必要であると指摘しており首肯できる(八卷一〇五頁)。即ち、口業に即せば名字即、身業に即せば觀行即になり、どちらに重きを置いても信仰にあたる意業も欠かすことはできない。『転重輕受法門』は佐渡流罪直前の述作であり、種々の法難や竜口法難を乗り越え、法華經色説の自覚を強固にし、身業たる觀行即に重点を置かれたと思われ、またその身業・觀行即は「所言如所行」とある様に口唱の題目を基にしている。日蓮においては觀行即の基となる唱題・名字即に重点を置く場合が多く、その為に自身も「名字凡夫」(『定遺』七四〇頁)と称している。

この日蓮独自の六即觀は、日蓮滅後様々な解釈がなされた。『御書口伝』では題目の聞法信受を名字即、事一念三千の本尊觀を觀行即に位置づけている(『定遺』二六六二頁)。日隆(一三八五―一四六四)は本門の六即の名を与え、相続して題目を唱える者を本門の觀行即とし、「所行」に日朗・日像の様な布教活動を当てはめる(『皆久問題資料集』五卷一七六・一九・二〇五頁)。また日健等講述『御書鈔』では日蓮の名字即には觀行即・相似即が撰されると解釈している(本満寺発行『御書鈔』一〇二六頁)。この様に名字即を最要としながら、觀行即や他の即にも価値を見いだしていたことが指摘できる。

## 北原白秋と法華信仰

長倉 信祐

序言 本年（平成二十七年）は、北原白秋の生誕百三十年目に当たる。近代日本文学界を代表する白秋の詩人としての卓越した才能は今日も歌い継がれる多くの童謡や校歌に明らかである。だがその活躍の陰に白秋を物心両面で支え実業家としての手腕を発揮した実弟達の存在が大きい。事実、長弟の鐵雄はアールス出版社、次弟の義雄はアトリエ美術社、従弟の正雄は玄光社を設立創業した。小稿は実弟鐵雄の勸化に導かれ白秋が晩年宗教的回心に至り日蓮正宗に結縁した史実を繙くため「信心」（『世界の日蓮』一―三）の背景を検討した。

北原家の宗教遍歴 北原家は福岡県柳川の浄土宗専念寺を菩提寺としたが、家長の長太郎は度重なる妻子との愛別離苦が重なり黒住教を経て金光教に入信した。だが北原家が白秋の旧居「紫烟草亭」（真間弘法寺末亀井院）有縁の中山法華経寺の本尊を受けていたことや、後にそれらを取り払い日蓮正宗に帰依した事実は知られていない。従来「近代日蓮主義」の観点から国柱会会員の妻菊子や妹家子を介し、白秋が大正末から昭和初年に田中智学と交流した事実を『田中智学略伝』『白秋全集』等の諸史料から指摘していたにすぎない。

北原家と国柱会 白秋は智学の懇請を受け最勝閣（現静岡市清水区曾存）に家族で訪れ、富士山と三保の松原を眺めた景観を多数の長歌に詠んだ。白秋は智学の設立した「国醇會」（旧江戸研究会）に詩人として入会したが、管見の限り白秋が妻や妹のように国柱会会員として活動した様子は確認できず、しか

も国柱会の信仰を表明した詩歌なども残っていない。

北原家と日蓮正宗 一方、樺太真岡布教所（旧開法寺）、小樽教会所（現妙照寺）設立に貢献した西尾喜三郎の教化により、昭和九年三月に白秋の両親や実弟（鐵雄・義雄）は日蓮正宗に入信した。白秋の実父は高齢かつ両目も失明状態だったが、毎日朝昼晩の勤行と一万遍の唱題を続けた。父親の敬虔な姿に心打たれた白秋氏は「信心」（『香蘭』十二―四・昭和九年四月）という長歌反歌を詠み公表した。同年夏に北原家は大石寺に参詣し本門戒壇大御本尊を内拝した。まもなく父親の視力が回復するという宗教体験を通し白秋も宗教的回心に至り、翌年正月に大石寺へ参詣し日蓮正宗に結縁した。その史実は同日鐵雄の撮影した大石寺経蔵と霊峰富士を臨む写真や報道記事（『世界の日蓮』二―一）に確認できる。

西尾喜三郎と京都住本寺 北原家を鴛淵正子氏と共に大石寺信仰に導いた西尾の母（タキ子）は坂本龍馬襲撃事件の舞台京都寺田屋伊助の妻（お登勢）の娘だった。寺田屋が大石寺の信仰に帰依した証左は後年品川妙光寺に西尾が奉納した寺田屋の常住御本尊や『住本寺大過去帳』にお登勢の法号を確認したほか、寺田家五輪供養墓（松林院）に明らかである。

北原鐵雄の信仰深化と目黒妙真寺 白秋の妻子や妹夫婦は日蓮正宗に入信しなかったが、白秋の逝去後、弟の鐵雄は北原家の信仰継承を自任し目黒信行閣（現妙真寺）の寺号公称や法人設立で檀徒総代を務め五代講頭を歴任したほか、両親や自身の菩提を弔うため、生前「妙真寺大過去帳」への永代回向を願った。こうした事実も近年の史料精査で判明した。

結語 最後に白秋ならびに北原家の日蓮正宗帰依に深く関わる今後の課題として、第一に西尾喜三郎等と共に創価学会設立以前の牧口常三郎、戸田城外（聖）が「日蓮正宗護法団」の結成に尽力し、僧俗和合・王仏冥合の信心姿勢を修学研鑽した姿が『世界の日蓮』（一一一）から判明した。第二には、明治十六年の横浜問答以降、西尾の叔父荒木清勇（妻きぬは西尾の母と姉妹）は田中智字や山川智応と「法華」や「国柱新聞」で誌上対論を重ねた。また荒木氏は有元廣賀を支え白秋の縁者で国柱会幹部の保坂智宙らと名古屋で法論を行い国柱会（旧立正安国会）会員が脱会して日蓮正宗に帰依した背景にも再考を要するだろう。

### 近世加賀藩における大石寺信仰の展開

横山 雄玉

加越能三国を領有した、日本最大の雄藩である近世加賀藩に、初めて大石寺信仰が伝播し、いわゆる、金沢講中が誕生した時期は、寛文初年（一六六一）頃と伝えられている。

加賀藩内での大石寺信仰の受容と継承は、およそ半世紀程は平穏であったと考えられる。

大石寺信仰の形態は、外形的な改宗、離檀を伴う刺激的なものではなく、これまでの寺檀関係を継続しながら内心に受持する内得信仰であった。それは、加賀藩領内に大石寺の末寺が存在しないという事実から、必然的に形成されたと思われる。しかし、信仰の純潔性からは大きな葛藤を伴ったことは想像に難くない。

享保前期の中心信者、福原式治の記録である『秘釈独見』によれば、享保三年（一七一八）頃から加賀藩内において、大石寺信仰と、禁制とされた三鳥派を混同された可能性が看取される。以後、布教の進展とともに、各方面と何程かの摩擦も存したと思われる。

加賀藩内の大石寺信仰史をまとめた唯一の著述である『北陸信者伝聞記』に、福原式治とともに「福原次郎左衛門」の存在が挙げられている。享保八年（一七二三）の暮れから享保九年（一七二四）正月頃、福原式治の大石寺信仰が問題となり、宗門奉行からの尋問を受ける事態が生じた。この事態は、福原式治が当事者の史実であるが、記録には「福原次郎左衛門」とされていた。従来、この兩人について、関係者なのか、また、同人が異人かも明確ではなく、子細に検討すると、実在が認められるのは福原式治のみであった。

福原式治の菩提寺である慈雲寺と、本心の信仰である大石寺の過去帳の記述を見ると、福原式治の通称を「次郎右衛門」とする一致点が判明した。さらに、享保八、九年の件につき『秘釈独見』に重要な記述が存し、福原式治に強い当事者感が認められる。

かかる点から、筆者は「福原次郎左衛門」は存在せず、史料では福原式治の通称である次郎右衛門を、次郎左衛門と誤記したことから、二人の福原氏が生じたとする私見を提示した。福原式治は加賀藩に大石寺信仰の禁教令が発令されるに至るキーパーソンであり、この同異問題の解決は禁教令発令の構造を解明するために極めて重要と考えている。

その後、藩内に一末寺も存在していない大石寺の信仰は、宗門改めに極めて不都合であるという理由で、禁教令が出され、加賀藩内の大石寺信仰は国禁となった。これが金沢法難の始まりである。

最初の禁令は、享保十一年（一七二六）に、卯辰慈雲寺（現在、法華宗真門流）の学僧・了妙が大石寺門流に改宗して騒動となり、それをきっかけに同年十二月十三日に発せられた。これを嚆矢に加賀藩内での大石寺信仰に対する禁令は、明和七年（一七七〇）までに都合五本の発令が確認され、最初の禁令を根拠にした取り締まりが継続された。

享保十一年の禁令発布という危急存亡の事態を受けて、大石寺二十八世の日詳上人は、翌享保十二年（一七二七）三月、加賀藩江戸藩邸に末寺建立願を提出した。しかし、直ちに却下となり末寺建立は実現しなかった。

以来、加賀藩による大石寺信仰の禁令、末寺未建立の状況は明治維新を過ぎるまで続き、この間、幾度も信者の処罰が記録されている。

天司山妙喜寺が建立されたのは、大石寺五十二世日露上人の時代（明治十二年）であった。金沢法難は享保十一年から明治十二年（一八七九）という百五十三年に亘って続いた長期の法難である。

金沢法難史の多角的な研究は、近世仏教に対する辻史観への大きな反論の実例になる。

詳細は『日蓮正宗教学研鑽所紀要』第二号所収の拙稿を参照いただければ幸いである。

## 日隆教学にみる一仏二名について

米澤晋之助

慶林坊日隆（一三八五—一四六四）の著述は、法華経本門八品を主軸とし、日蓮遺文を面、天台三大部本末を裏として天台教学と日蓮教学との相違を明確にしようとしたことが知られる。つまり、台当異目が日隆の著述の根底をなしていると考えられる。日隆において教学思想を主張する背景には、日蓮教学の研鑽のみならず、智顛（五三八—五九七）や湛然（七一—七八二）等を始めとして、日本中古天台で活躍した諸師の教学研鑽の姿勢が見逃せない。また日隆教学と天台本覚思想との問題については、本迹論、顕本論をはじめ多方面より論じられている。特に日隆の顕本論については、日隆門下以外の先師を含め研究成果が多数確認できる。なぜなら久遠実成の開顕は、一代諸経中、『法華経』如来寿量品のみに明かした経説であり、重要法門の一つであると考えられる。さらに久遠実成をどう捉えるのかについては、仏陀の永遠性、化導の長さ等、多方面の検討が必要であり、日隆教学と天台本覚思想との関係性を知る上で重要な課題であると言える。これらの課題について考える時、日隆の著述では釈尊の本因本果について概観すると、「一仏二名」という表現を用いて論を展開されていることに気づく。そもそも一仏二名という語は、管見の限り日蓮遺文では確認できない。しかし、天台宗諸師の文献においては、しばしば使用されていることが窺える。では、この一仏二名の語について、日隆と天台宗諸師との解釈の相違があるのか否かということが問題となる。そこで一仏二名を解釈するにあたり、台密教

学を形成したとされる円仁（七九四―八六四）、円珍（八一四―八九二）、安然（八四一―九〇三）にみえる一仏二名の考え方について概観し、次いで、日隆の著述中に確認できる一仏二名について考察することによって、日隆教学の顕本論の一端に迫ることが可能となる。

まず円仁の『法華迹門観心絶待妙釈』では、慧思（五一五―五七七）の『四十二字門』を引用し、報身を等覚、法身を妙覚とすることで一仏異名であると解釈している。次に円珍の書と伝わる『円多羅義集』では、道行寺沙門の書を引用して、三教の三身において本地迹仏と本仏釈尊とを分けている。その中で、本地迹仏は爾前諸経を開顕する等覚、本仏釈尊は『法華経』を開顕する妙覚とし、両者は一仏二名であると定義する。そして安然是『菩提心義抄』において、大日宗は胎藏界の宝幢仏を明し、金剛頂宗では金剛界の不動仏を明すことで、両者は一仏異名であると密教的解釈を施している。

一方、日隆の著述に見える一仏二名の表記は、晩年の著述である『法華宗本門弘経抄』『開迹顕本宗要集』に限られ、その中で日隆は二義を提示している。前者の一仏二名とは天台宗の義として、等覚と妙覚において因果の相違を考慮する必要性があり、従果向因権現出没の等覚は妙覚に合するとして『仁王経』『瓔珞経』等を根拠とした権経の義を用いた解釈をしている。また後者では、菩薩は常修常証にして無始無終、報仏は常満常顕にして無始無終である本有常恒本因本果を提示したものであり、等覚妙覚は一仏二名であると規定する。そして、より精緻な解釈を行うための方法として、日道の口伝を採り上げ、

自身の説の根拠としていったと思われる。それによって日隆が標榜する一仏二名とは、本門八品上行要付の辺をもって本因本果の解釈を試み、釈尊を本果、上行菩薩を本因と規定し、釈尊即上行・上行即釈尊と定義することが一仏二名の意味であると見なしている。この解釈は日隆の独断ではなく、『観心本尊抄』に一品二半と本門八品とを相対して、「彼は脱、此れは種」といい、「題目の五字」という一筋であると結論づけている。

#### 日蓮聖人における富木尼教化の一側面

奥野 本勇

##### 一 はじめに

日蓮聖人（一二三二―一八二）は、教主釈尊の説かれた一代聖教の中で、法華経を最上の教えであるとの確信のもと、法華経の行者として教化活動を展開されている。その実践は法師品に説かれる「五種法師」の中の「解説」に当たるところで、仏教には生存する限り避けられない四苦八苦の苦しみがあるといい、その四苦とは、「生・老・病・死」である。そこで、この「病苦」に視点を置くと、その苦しみを抱える信徒へ、いかに聖人は教導されるのか、ということが問題となる。

聖人の記された著述・書簡中には、病を患った人物の記述が散見する。それらの人物の中、本稿では下総に住する信徒で、富木常忍の妻である富木尼に注目したい。

##### 二 日蓮聖人の富木尼教化について

富木尼の病に対する聖人の教化を、その記述にたずねると、

五遺文に確認できる。すなわち、『可延定業御書』『富木尼御前御書』『富城入道殿御返事』『富城殿女房尼御前御書』『富木殿御返事』である。これらの遺文から教化に関する記述を抽出し整理すると、①「信仰と志に関する教示」が五箇所、②「信仰の勧奨」が一箇所、③「医術面―四条金吾と灸治」が二箇所、④「祈請面」が四箇所、⑤「日頂による祈りと教導」が三箇所となる。このように整理することで、次のことが理解できる。

①では、聖人は富木尼に対し法華信仰と志の財を積むことを教示される。その約一年後富木尼は聖人から「法華經の行者」と呼称されるほど、その信仰や志は増進していること。さらに、聖人は富木尼へ法華經により富木尼が成仏する確証を伝えることとで安心を与えられる。②では、聖人は富木尼へ唱題を勧奨されている。③では、善医である四条金吾に治療の依頼をするよう奨められる。また聖人は富木尼へ灸治を三年ほどは継続するよう指示される。④では、聖人は富木尼の病氣平癒のため、「日天子」「月天子」へ祈請を継続して修されていること。⑤では、富木尼の子息日頂は、身延の聖人のもとで富木尼への病氣平癒の祈請を日天子・月天子に対し自我偈の読誦により修していることや、佐渡において聖人より学問を習い始めてから六年を経た日頂は、「学生」となり富木尼へ聖人の教えを伝道していること、などである。

### 三 富木尼の病に対する経論釈引用について

聖人が富木尼の病に対し引用される経論釈の表記とその出典とを確認すると以下のことが明らかとなる。經典は『法華經』『涅槃經』の二書で、中国の章疏は妙楽大師湛然の『摩訶止観

輔行伝弘決』の一書である。また、『法華經』の品ごとにみると「方便品第二」「見宝塔品第十一」「提婆達多品第十二」「勸持品第十三」「常不輕菩薩品第二十」「如来神力品第二十一」がそれぞれ一箇所、「薬王菩薩本事品第二十三」が三箇所である。『涅槃經』は「梵行品」の一箇所である。それらの引用は、『法華經』は良薬、「法華經は真実の經典」「末法は女人が病にかかると」「法華經や天台大師による寿命長遠」「法華經への信仰・志」「女性の成仏・受記」「法華經による病氣平癒」の典拠であることが、あらためて理解できる。

### 四 おわりに

以上、日蓮聖人の富木尼教化の一側面について、富木尼の病への教化を中心に、それに関する記述を整理することで確認した。このことから聖人は富木尼に対し、「信仰」「医術」「祈り」の面から教示されること。それは法華經の教えに根ざされた救済であることがわかる。以上のことから聖人は、富木尼の直面する「病苦」に対し、『法華經』・教主釈尊を至上とする立場のもと教化活動を展開されていることが、あらためて理解できる。

### 日蓮聖人遺文刊行史に関する一考察

木村 中一

日蓮教団史、特に日蓮聖人遺文出版史において慶長年間的身延での五大部百部刷本や京都本圀寺での『録内御書』の刊行などの印刷事業が行われていたことは周知の事実である。しかし江戸時代、元和・寛永年間の時期になると、民間の書物出版業



者すなわち書肆が京都に次々とあらわれ、出版文化の一大発展期が訪れると同時に寺院にて行われていた印刷事業が民間書肆の手に委ねられていく。その要因は慶長期から寛永期にいたる約半世紀、幕藩体制の政治的安定、経済の発展、文化への関心の増加などが背景となり、民間業者、所謂「書肆」が書籍刊行を行った事を指摘できる。今回、「日蓮聖人遺文刊行史」に関する「考察」と題し、近日刊行された『書物・メディアと社会』にて指摘されている仏教書籍出版について、特に日蓮聖人遺文刊行を中心として、先学の論考を基として日蓮聖人遺文の刊行史を再考察してみたい。

日蓮聖人遺文刊行史をみるに「慶長百部刷本」と「元和本因寺本」以降の遺文刊行は書肆によってなされる。これは慶長期から寛永期にいたる約半世紀、幕藩体制の政治的安定、経済の発展、文化への関心の増加など要因となり、民間業者が「生業となる」と判断し、次々と開業する。またそれは幕府が「生業の統制の名において、それを推奨したからに他ならない。書肆の確立、また様々な条例の制定などによって「許された者」以外の出版は出来なくなっていく。したがって寺院による刊行は事実上不可能となるのである。しかし寛永期に営利を求めるはずの書肆らによって百点以上の日蓮・天台系出版なされる。なぜならばこの出版の多くが檀林の教科書となっていたためであった。

日蓮教団は近世初頭の不受不施問題により不受不施義は禁制となり、不受不施派は江戸幕府の「諸宗寺院法度」（寛文五年）に従うように、その修学を天台教学偏重へと大きく舵を切るよ

うになる。このシフトチェンジは日蓮教学を主張することにより為政者から反乱分子と目されることを回避する目的があり、これ以降、日蓮教学の根幹ともいえるべき日蓮聖人遺文は檀林教学中、最も後に学ばれるものへと変わっていくのである。しかしこのような潮流の中にて、その実は日蓮聖人遺文は個別、集成遺文と幾度となく出版刊行される。これは天台偏重となった当時の教学を憂いた若き檀林の学僧や檀林講師達の教学復興の熱が基となったためであり、一妙院日導の『祖書綱要』や勇猛院日覺の『祖書編輯考』の刊行、さらには現在堀部正円氏などが多くの論考を発表している宝暦年間の『録内御書』の刊行からもそれは理解することができる。また本来営利をもとめる民間書肆も、この潮流を感じ取り、幕府への「出版掛け合い」という手間を惜しまず、書肆らの営為行動も遺文出版史において欠かすことができない要因であったといえよう。

今回、日蓮聖人遺文刊行を中心として日蓮関係書籍出版の刊行史を再考察し、雑ばくではあるがその一端を考察した。先にも指摘したが仏書の刊行史からみると、日蓮系出版、特に日蓮聖人遺文刊行については教団史上において大きなターニングポイントの一部を担っており、出版文化史のみならず教学教団史を学ぶ上で避けては通れない事項であったのだ。それは近世における日蓮聖人遺文刊行が後の日蓮教学へと大きく影響を与えたからであり、この背景には民間書肆の営為もその影響を支える条件であったと指摘できるのである。

## 千箇寺詣の信仰習俗に関する新資料

望月 真澄

千箇寺詣の信仰行動やその習俗に関しては、文献資料や民俗資料が少ないこともあって明らかにされていないことが多い。

浄土真宗の妙好人や日蓮宗の堅法華といった篤信者の信仰行動はその時代の仏教信者の手本とされている。本稿は、日蓮宗の寺院を巡拝する千箇寺詣の信仰行動について、新発見の資料を紹介することによって法華信徒の信仰構造や信仰形態を明らかにしたいと考える。具体的には、滋賀県長浜市内にある妙立寺の千箇寺詣部屋にみられる壁書・柱書を紹介し、千箇寺詣の信仰行動の一端を探ってみたい。

長浜市は、北陸と京阪神を結ぶ琵琶湖に面した位置にあり、中山道から北国街道に至る宿場町として多くの旅人が往来した。そこで、市内の加田地区にある日蓮宗妙立寺には多くの千箇寺詣の巡拝者が立ち寄ったことが想像される。山門横にある千箇寺部屋には、落書きのように壁面の漆喰の白壁や柱に墨書されたものが遺されている。但し、墨書の部分は年代に距たりもあるところから墨書を上書きしている部分のみならず、本発表では文字や絵の内容が判読できるものに限って紹介することにした。

この壁書、柱書等には、参籠日、巡拝者名の他に題目、和歌、そして文字だけではなく石塔や顔の絵までみられる。そこで、この資料から知りうる信仰行動や千箇寺詣の行者に関する情報を提示してみたい。

墨書の中に、「千ヶ寺」「一千カ寺」という記載がみられるこ

とから、法華寺院を千箇寺巡拝する目的を持った人が多く、「一宿仕候」「御こもり」と墨書が見られることから、巡拝途中にこの部屋に参籠（宿泊）していた状況を知り得ることができると考えられる。

千箇寺詣の居住地が判明する壁書・柱書をみると、長浜より西の地域に住む信徒の記載が多く見られる。特に九州地域が顕著であり、千箇寺詣が盛んに行われていたと地域と思われる。全国的にみると、北は秋田県山本郡芦崎村、東は下総国（千葉県）葛飾、西は長崎西彼杵（長崎県）、南は日向国延岡（宮崎県）がそれぞれ確認できるところから全国各地に住む巡拝者が妙立寺に立ち寄ったといえる。年代が判明するものをみると、江戸中期から明治中期までの間に記されたことが判明する。そのうち年月日が判読できる初見は、天保五年（一八三四）三月日付で、新しいものは明治三十二年（一八九九）十月二十六日付となり、おおかた十九世紀の約六十年間の記載となっている。氏名が判明するものをみると、一人が六十八組、二人が三十三組、三人が五組、四人が四組、五人が一組と巡拝人数は圧倒的に一人が多いが、この記載情報だけでは巡拝人数を断定することはできない。それは、「同行二人」という墨書をどう捉えるかによる。これは、四国遍路の巡礼にみられる同行二人と同じ意味かということになるが、壁書に記された同行二人は、巡拝者二名が記載されている場合のみならず、他にも同行三人という記載がみられるからである。法華の千箇寺詣で開祖日蓮と同行かどうかということは、千箇寺詣の信仰意識の違いもあると考えられ、この点は、今後検討を要する。

このように、壁書等の情報から江戸後期から明治中期にかけて千箇寺詣が盛んに行われている状況を知り得ることができた。そして、最終的な参詣目的地は、「身延山参（参詣）」「身延参」と記されるように甲斐国の身延山久遠寺（日蓮宗総本山）であった。その途次に各地の法華霊場を巡拝したが、その信仰の軌跡が御首題帳であり、千箇寺詣成就の折に建立される題目供養塔といった資料である。これらの資料を分析することによって千箇寺詣の巡拝道程や行動内容が明確となるが、この点に関しては稿を改めることにしたい。

『近現代の法華運動と在家教団』から見える日蓮教学の可能性

笠井 正弘

一、はじめに…本発表は『シリーズ日蓮』（二〇一四年、春秋社、全五巻）所収の第四巻『近現代の法華運動と在家教団』に対する『宗教研究』最新号所収の小生の書評に対するコメントである。本巻の編集責任者は、教団所属からは自由な社会学者、西山茂氏であり、それだからこそ可能な、敵対者を含む、広範囲な人選による論文集となっており、近現代における日蓮系法華信仰の大枠を、読者は知ることができるようになっている。

二、『近現代の法華運動と在家教団』の内容紹介…責任編集者を西山茂氏にしている最大の利点は、西山氏が専門領域の家族社会学を通して近現代の日本社会の変質過程を熟知している点にある。本書で西山氏は、明治維新以降の歴史的な社会変質過程を戦前二段階、戦後二段階の四段階に分けて捉えている

が、それぞれの段階での政治体制と日蓮系教団との相互関係を明快に描くことに成功している。

三、所収論文を通して語られていること…所収の各論文は、第一部の西山氏の二つの論文を除いて、第二章から第五章まで各論文が別人による完全に独立した論文であるので、お互いの相互関連が分かりにくい、という点が挙げられよう。特にシリーズ全巻を通して日蓮的なるものの個性を掌握していないと、バラバラの知識の勉強ということになってしまう。

『宗教研究』最新号所収の小生の書評では、この点を補強するために、歴史的に現れた日蓮的個性について言及することにした。日蓮系諸教団の個性は大きく対立する軸の緊張関係として捉えることができる。一つは〈政治指向性〉の極であり、もう一つは〈現世利益的呪術性〉の極である。それは〈日蓮的なるもの〉と〈法華経的なるもの〉との対立とも言え換えられよう。前者を象徴する概念は〈王法冥合〉であり、日蓮系教団を政治行動へと誘う力を発揮してきた。後者は〈現証〉という概念である。それは、日蓮教団では、信仰者の現世利益的願望が〈法華経信仰〉の力で実現されること、を指す。特に後者は、幕末以降、教団が新規信者を獲得する際のキーワードとなった。

本巻のタイトルが在家教団となっていることから分かるように、幕末以降、既成仏教教団が、日蓮宗も含めて実質的な活動停止状態に陥っていたのに対し、政府の宗教統制の弛緩が引き金となって、在家教団が大発展することになった。その背景には日蓮の教義が都市的商工層に強い親和性があることが挙げ

られる。それは明治維新後の文明開化政策、そして戦後の高度産業化政策を通して、巨大な在家信仰教団形成を可能にしたのであった。戦後に急速に拡大した創価学会は、まさにこの日本全体の都市化の賜物である、とも言える。

他方（政治指向性）は、田中智学という個人の（日蓮主義）の提唱で、知識人をも巻き込んだ日蓮ブームを引き起こした。それはしかし諸刃の刃であり、後に昭和維新運動が生じ、政府の国家神道主義による宗教統制が強化されると、それに積極的に迎合する（天皇本尊）といういわば奇形腫をも生み出した。その結果（日蓮主義）という言葉は戦争協力のイメージと繋がり、戦後は忘れられて行った。

四、将来への展望…二〇〇〇年代に入るとインターネットが本格的に誰でも使えるようになり、それを使ったグローバルな布教が可能となった。それは新たな世界規模の教団形成の可能性を孕んでいる。他方、国際協調の必要性が高まる中、（宗教多元主義）をこれからの宗教の基準とするべきだ、という知識人を中心とした呼びかけがある。しかし、日蓮系教団の歴史個性とそれは矛盾する問題があり、日蓮系教団はそれへの対応を見極める必要がある。

### 流行神の靈験と寺院

阿部 友紀

山形県鶴岡市の龍澤山善宝寺は龍神信仰の祈禱寺院として知られている。この寺院が教勢を拡大するにあたって最も重視していたことは信者の祈願成就の願いであり、それは龍神の現世

利益を喧伝することによって知れ渡っていった。その拡大期をみてみると寺院史上、主に以下の五回ほど龍神が間欠的に流行神となったことが考えられる。①江戸後期の宮家の祈願寺化と大阪堺港での土砂退散加持。②明治中期の五重塔建立と龍王講社の設置。③昭和三〇年代の大本堂・信徒会館の建設。④昭和四〇年代の龍王講発足とK講による「お水取り式」の行事化。⑤昭和五二年の龍沢不動尊霊場整備である。

本発表では⑤の龍沢不動尊霊場整備に注目し、一信者の霊夢にもとづく霊場整備が、寺院側にどのように受容されていたのか考察することで流行神を再考した。

不動尊整備の状況を概略すると、不動尊霊場は以前は修行場であり、龍神とならぶ寺院守護の霊場であったという言説が存在した。また寺院門前にあった靈験あらたかな不動尊石造も移築されていた。しかし戦後農地解放により、周辺地域が人手に渡り信者の参拝が不可能となるとともに、不動尊も廃れていったという。昭和五一年北海道釧路市の宗教的職能者であるA氏夫妻が霊夢の導きによって善宝寺を訪れ、夢にあった不動尊の荒廃に驚いた。翌年A氏妻とB氏が霊夢によって不動尊を訪れ、「荒廃した状態の不動尊霊場をこのままにしておけば龍神の威神力が半減する」として、整備を申し出た。その後A氏夫妻の信者が不動尊の清掃と募金による祭壇の設置などの整備をおこなう。整備後A氏夫妻と信者による祭礼が行われるようになり、また寺院では信者とともに龍沢不動尊敬信会をおき、霊場護持とともに祈禱札の焼却場を設けた。しかしA氏夫妻没後、信者の足が遠のきはじめ、祭礼も簡潔なものになり、数年

で元のようなひっそりとした霊場になり現在に至っている。

この一時的な不動尊信仰の高まりは流行神化とすることができるが、その背景として次のように考えられる。まずA氏夫妻は以前から宗教的職能者として活動しており、善宝寺の龍神もその祭祀対象であった。そして夫妻の霊夢は龍沢不動尊のビジョンが浮かぶというようなものであり、それをお告げと直感した夫妻は不動尊を訪問し、霊夢通りの状況に驚く。そして寺院から不動尊の由来を聞き、霊場にふさわしい空間に戻すことを決意し整備・祭祀をはじめた。

このように、不動尊霊場の整備は一信者の霊夢によってはじめられたが、寺院がこの霊夢を霊験として受容した理由として以下のように考えられる。一つには龍神を祀った龍王殿の復興をこの時期信者に呼びかけており、同時期のA氏夫妻による霊場整備は境内整備の一環として受け入れやすかったようである。また信者の霊験による霊場整備には前例があり、この点からも受容しやすかったといえる。昭和四〇年にK講によって始められた「お水取り式」はその水が霊水として信者に受容され、祭礼自体も一講中の行事から寺院の年行事へと拡大していった。その「お水取り」の霊場と本堂を挟んで反対側に位置する不動尊は、「お水取り式」の霊場を意識して流行神化していたと考えられる。不動尊を「霊場」化する信者側と境内整備を推進する寺院側の思惑が一致することで不動尊が認識されていった。しかしながら短期間での不動尊の衰退は、他の信者に不動尊霊場があまり認識されなかったことを意味しており、その点は「お水取り式」の霊水のように霊験言説が再生産されて

いかなかったことと関連すると考えられ、持続的な霊験言説の有無が流行神の持続と衰退に影響したといえる。

近世における禪宗行法書の出版について

—— 施餓鬼・懺法を中心に ——

徳野 崇行

近世に隆盛を極める木版印刷によって知識や物語などの様々な情報が流布するようになったことは、周知の通りである。近世に刊行された書籍の中には仏教書が数多く含まれており、禅宗では祖録のほかは清規や単一の儀礼を詳説した行法書などが刊行された。

本発表の目的は、供養儀礼としての施餓鬼や懺法の分析を通して近世禅宗における死者供養の世界を検討することにある。本発表ではまず、葬送儀礼の典籍七点、施餓鬼の典籍計二十三点、懺法の典籍十一点を刊記順に列記した資料をもとに、近世において各宗派の葬送儀礼の手引書とともに、施餓鬼会や観音懺法といった特定の法会の行法に特化した書籍が数多く刊行されていることを確認する。こうした行法書が刊行される時代背景として、施餓鬼や観音懺法が禅宗の弔いとして主要な追善供養法となっており、寺請制度が形成される中で葬儀や追善仏事を営む菩提寺の禅僧たちにとって行法に関する縁起などの知識が必要なものであったために行法書への受容があったことを指摘する。

次いで、『施餓鬼鈔』や『懺法之起』『円通懺儀鈔』を手がかりとして行法書の内容についても由来や行法から考察する。施

餓鬼の行法書の刊記の古い『施餓鬼鈔』を『大施餓鬼集類分解』と比較しつつ検討し、『大施餓鬼集類分解』は施餓鬼に関する中国典籍だけでなく、『阿含経』『涅槃経』などの様々な經典や『大智度論』などの註釈書、『論語』『礼記』といった儒教典籍を引用して詳説する形式であるのに対し、『施餓鬼鈔』は中国撰述の施餓鬼典籍に基づいて簡略に解説するもので、『大施餓鬼集類分解』が刊行される一六八〇年以前に、『施食要覽』などの中国の施餓鬼に関わる典籍を渉猟し、近世の出版文化を通じていち早く禪家に施餓鬼法に関する知見を膾炙する役割を果たした行法書と位置づける。

一方、懺法の行法書については『懺法因起』と『円通懺儀鈔』の縁起に関する記述から考察する。『懺法因起』の縁起では、唐の悟達国師知玄が懺法によって人面瘡を平癒したという靈験譚に始まり、日本への伝来を東福寺の聖一国師が入唐の際に金山寺にて拝見したことなどが述べられ、巻末に梁の武帝による后妃救済譚が記載されている。それに対し、改刻本が多数ある『円通懺儀鈔』では、『懺法之起』として梁の武帝による后妃救済譚をあげた後、唐の悟達国師の人面瘡平癒、天台宗の遵式が法式を定めたこと、建仁寺の栄西・筑前崇福寺の湛恵、東福寺の聖一国師によって宋国より伝来したという流れになっており、このことは、達摩大師との交流のある梁の武帝に観音懺法の起源を定めることで、懺法を祖師より受け継がれてきた『伝統』をもつ禪宗の行法という性格を付与している点を指摘する。

そして行法書の中で梁の武帝に由来するという共通の縁起を

もつ施餓鬼と観音懺法とが車の両輪の如く、一組のものとして扱われている点を、『施餓鬼鈔』と『懺法之起』とが村上平楽寺より寛文三年三月に同時に刊行されている点や、面山瑞方が『施餓鬼作法』に加えて、宝暦五年に『観音懺摩法』一冊を校訂して刊行している点などから検討する。

最後に数多くの餓鬼という他者を救済する功德を身近な死者へと回向する施餓鬼が「無遮大会」との別名が示すように「供養の広さ」を利益とする供養法であるのに対し、罪業を観音菩薩に懺悔し滅することで死者を救う観音懺法が「供養の深さ」を利益とする供養法といえるのではないかとの見解を示す。

#### 円通の須弥山世界

清水 浩子

円通（一七五四—一八三四）や須弥山儀については語りつくされた感もないわけではないが、私なりに「円通の須弥山儀の意味」を考えてみたい。

須弥山儀とは仏説の須弥山世界を形にしたもので、西洋のオレリを意識して考えられたものと思われる。須弥山説は『俱舍論』人間品などにも語られるもので、仏教者にとっては珍しい宇宙観ではないが、それを形にしたことは画期的なことである。円通が人間の住む世界を須弥山説によって解釈し、形にしようとしたのは時代的なことが大いに影響していると思われる。中国に西洋文明が流入したように、円通の時代には西洋文明がキリスト教とともに日本にも入ってきた。円通は中国で出版された『天経或問』によって西洋の宇宙観を知り、同心円状



に広がる円盤状の世界像は現実には存在しない虚構に過ぎないのではないかと危惧するのである。

その時まで、宇宙観は人間を中心とした天動説によって理解され、特に仏教者にとってはそれを支配するのは仏（釈尊）であると考えられていたのである。それが人間世界は地球といわれ、その地球は太陽の周りを回転しているという理論から仏教の須弥山説を守るためには科学的な説明が必要であった。円通は須弥山世界を危惧しながらも、その説明に梵曆を裏付けにして、須弥山説を考えるのである。

円通はまず、須弥山図を考え、その後、須弥山儀を造って世人に須弥山世界の宇宙を示すのである。現在、龍谷大学図書館に残っている「須弥山儀」をみてもわかるように、須弥山の周りには太陽と月があり、その運行を目の当たりにすることができるのである。これは科学的に正しいかどうかは別にして、分かり易く人々を説得できる宇宙観である。

円通の没後はその弟子たちによって「須弥山儀」は造り続けられる。弟子の環中（二七九〇—一八五八）や孫弟子の見藏（一八七二）の要請で「からくり儀右衛門」として有名な田中久重（一七九九—一八八一、東芝の創始者）によって、寛永三年（一八五〇）に完成したものもある。また、中谷桑南、佐田介石（一八一八—一八八二）の教示で一八七〇年に堺の鍛冶屋が作ったものは「仏教天文学」の正確さを立証するためのものであり、人々の生活・月の満ち欠けを知ったり、太陽の高度によって季節が変わるといったことを知ったりにもかなり役立っていたようである。

しかし、明治以降は西洋文明に押され「仏教の須弥山世界」は忘れられ今日に至っている。

二〇一〇年に岡田正彦氏が『忘れられた仏教天文学』（ブイツーツリビューション）を出版されて以来、宗教学会においては「須弥山世界」について注目されるようになったり、横浜市立大学では松本郁代氏を中心に「仏教天文学」についての研究がなされ、二〇一二年には『横浜市立大学貴重書集成』が編纂され地理学を含む宇宙論の展示などもされている。また、同志社大学理工学研究所では科学的立場から円通の著作である『仏国曆象編』の講読がなされ、その研究成果も報告されている。

以上のことを考えると、円通の「須弥山儀」作成は科学史として、宗教学として十分に価値のあることであつたことが解る。今後の課題としては「梵曆」を考慮して研究を進めていくことが重要なことと考える。

#### 吉谷寛寿における学問と宗教

鈴木 朋子

近年、近代宗教史研究において、高等教育機関という場で、宗教の教育、研究がなされたという点に関心が高まっている。そこで本研究では、明治期の高等教育機関において仏教の教育と研究に従事した真宗大谷派の学僧である吉谷寛寿（一八四三—一九一四）における哲学と仏教、宗学と宗義の位置付けについて考察し、彼の教育目的と研究方法の解明を目指した。

吉谷は、宗門の教育機関である東京教校で教授を務めた後、一八八一（明治十四）年、東京大学文学部哲学科の講師に着任

し、インド哲学の講義を担当している。当時、東京大学では、学科組織の改正を行い、インド哲学を含めた東洋哲学という科目を増設し、それまで選択科目とされていた仏書講義がインド哲学という正式科目になった。このような科目編成は、非合理的とみなされ衰退の危機にあつた仏教を、西洋哲学と同等に位置づけ、復活させる契機になりうると吉谷は考え、みずから教壇に立つたものと思われる。つまり、吉谷は、東京大学という公立の高等教育機関で仏教を教えることにより、宗門外の青年たちに、仏教が西洋哲学に匹敵する理論をもつものであることを示そうとしたのである。

また、吉谷は、宗学と関連する多分野の学問研究を奨励する令知会や、東洋と西洋の哲学を比較検討し、新たな哲学を構築することを目指す哲学会に入会している。そして、仏教の唯識論を心理学や生理学と対比しつつ論じた講演を行っている。これらのことから、吉谷は、宗学のみで専念するのではなく、多分野の学問を学び、それらの理論と仏教を比較するという研究方法に好意的であつたといえる。

しかし、一八九一（明治二四）年に発表された「学問と宗教との関係を論ず」（『哲学会雑誌』第五冊、第五二号）によると、仏教とは真理を悟つた仏の教説を信じ、精神の安定をもたらすものであり、学問とはみずから真理を追究し精神を疲弊させるものであると述べられている。つまり、仏教は、学問の一分野である哲学とは異なり、信仰を主とするものである。ただし、仏教の中にも学理と相応する部分があるため、インド哲学と称しても差支えないのだと、吉谷は述べている。さらに、吉

谷は、仏教と学問を比較するという研究方法にも、批判的な立場を示すようになる。

このような主張をするようになった背景には、仏教を哲学とみなし、哲学としての仏教を重視する傾向が、明治二十年以降、顕著になっていったことが挙げられよう。吉谷は、仏教の理論的側面のみが偏重され、信仰という面がおざなりになることを危惧するようになったのである。

その後、高倉学寮、真宗大谷大学において、仏教の教育、研究にたずさわるようになった吉谷は、宗学と宗義の関係について、宗義を明確に自覚するため宗学が必要であると述べている。そして、真宗における宗義とは、宗制寺法に示されているように、阿弥陀仏への帰依、浄土往生という安心、称名念仏を説く真諦と、天皇を中心とする国家への従属、社会秩序の遵守という俗諦の二法門であるという。したがって、吉谷において、宗門の教育機関で宗学を教えることは、真諦の自覚のみならず、天皇制国家に従順な仏教者の育成を目指すものだったといえる。

また、宗学の研究方法については、新たな学説を打ち立てるのではなく、先学の論釈に忠実に従うべきであると主張している。このような研究方法こそが宗学のありかたであるとすると吉谷の見解は、伝統を重んじる一方、自由な論議を拒み、宗学に新たな光をあてることを不可能にしてしまうものであつた。

## 日本近世における不殺生思想の展開

## ——「三教放生辨惑」について——

西村 玲

日本近世思想史の特徴の一つとして、当時の中国からの影響による三教一致があげられる。通説では、一般の社会生活において、仏教が死（病を含む）、神道が誕生や収穫などの生、儒教は忠孝という世俗倫理を教える形で、三教がそれぞれの役割を担って棲み分けていたとされる。ここでは、仏教の立場から不殺生思想の近世的形態に注目して、その思想的・宗教的な構造はどのようなものであったのか、その宗教的な意義を考察したい。

日本史の原田信男『歴史の中の米と肉』（平凡社、二〇〇五）は、日本における肉食禁止と米志向を史的に追う。原田によれば、古代律令国家の仏教政策に端を発した不殺生の肉食禁止は、古代から中世にかけて仏教と神道が社会に浸透することによって、動物を殺生する罪と穢れが社会全体の前提となる価値観の一つとして定着していった。近世には米を経済的な至上価値とする石高制が社会の基礎となり、肉食禁止と米の絶対視が最高潮となる。五代將軍綱吉によって文治政策が行われた元禄期には、生類憐れみの令が五〇回以上にわたって出された。これは古代国家以来繰り返された殺生禁断令の集大成であり、肉食否定の最終段階とされる。塚本学『生類をめぐる政治』（平凡社、一九九三）は、生類憐れみの令が全国規模での鉄砲規制、捨子や捨牛・馬・犬の禁止などの文治政策の一環であり、慈悲を儒教的な礼の中軸に据えるもの、仏教や儒教を基とする

文治政治への転換として大きな意義を持つことを論じた。

中国史の夫馬進『中国善会善堂史研究』（同朋社出版、一九九七）は、明末の万物一体を説く「生生」思想と為善応報の觀念により、善行を行う結社（善会善堂）が、中国社会に大流行し、その思想が日本へ波及して「生類憐れみの令」となって結実した（同上、二五五頁）という。中国仏教の放生会は、善会運動の一環である。以上をまとめると、日本近世の不殺生思想は、古代からの仏教及び神道における殺生禁断に加えて、十七世紀から本格的に始まった新儒学の輸入と共に明末の生生思想が入ってきたものであり、日本の文治政策転換期の必要に応じて広まったものと思われる。

仏教の不殺生思想の具体的な展開としては、明末からの放生会隆盛の因となった雲棲株宏の著作『戒殺放生文』の日本出版（一六六一年、隠元の跋）に始まる。東アジアの大乗仏教における不殺生の原理は、中国撰述經典である『梵網經』を根拠としており、インド由来の六道輪廻説と中国における孝道が一体化したものである。株宏は、肉食に生理的な嫌悪感を抱いた。人間と動物は同じ地水火風から構成された同等のものであり、動物を食べることは人肉食に等しい、として「人畜平等」を主張する。『戒殺放生文』では「目の前の生命に応じて、慈悲心を発せ。無常の世財である金錢を、放生に使うことによって、来世まで報いがある堅財である福德に換えよ」と放生を勧める。株宏の不殺生思想は、孝と輪廻にもとづく東アジア仏教の生命観であり、当時の生生の思想を背景として新たに活性化したものと言える。

『戒殺放生文』に関する日本の和解本は、その出版直後の一六六四年から十八世紀前半にかけて四種、十八世紀後半から十九世紀前半にかけて六種が出版された。第二次流行の時に真言宗僧侶であった寛潤は、通俗説教書として『三教放生辨惑』（一八〇三年出版）を書いた。「天地の大道は、仏・儒・神のいづれもものを助け憐れむということは共通する道であり、人はもとより鳥獣に至るまで、命を大事にすることは変わりがない、動物に至るまでの惻隠慈愛こそ道である」という。今後の課題として、第一次・第二次にわたる日本近世の放生本の傾向と特徴を明らかにしてゆきたい。

#### 仏教研究の国際的ネットワーク

—— J・B・プラットの資料紹介 ——

ユリア・ブレニナ

James Bissett Pratt (一八七五—一九四四、以下、「プラット」と略)は、出身校であるウイリアムズ大学の教授として、一九〇五年から亡くなる直前まで哲学、心理学、宗教史などを教えた宗教学者である。ハーバード大学博士課程在籍時の指導教員は William James (一八四二—一九一〇、以下、「ジェームズ」と略)であり、アメリカでは宗教学の研究でよく知られている。

プラットは数多くの論文と著書を残しているが、そのうちの二冊『*The Psychology of Religious Belief* (一九〇七)』と『*The Religious Consciousness: A Psychological Study* (一九二〇)』は日本語に訳され、日本の宗教学者や知識人の間で広く読まれ

ることになる。前書は、ジェームズに高く評価されたもので、加藤玄智(一八七三—一九六五)の校正のもとで岡島誘訳『宗教心理講話』(広文堂)として一九一一年に刊行された。後書は、竹園賢了訳『宗教心理学』(富山房)として一九四一年に出版され、宗教学の分野においてジェームズの『宗教的経験の諸相』(一九〇二)につぐ包括的な研究書として評価された。

さて、本題の仏教研究に関して言えば、一九二八年に刊行された『*The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage*』がある。この著書でプラットは仏教と仏教者が歩んだ道に焦点をあて、仏教の歴史や教義はもとより、出家者の活動だけでなく、在家者にも目を向け、インド、スリランカ、ミャンマー、タイ、カンボジア、中国、韓国、日本における仏教の成立史や当時の仏教のおかれた社会状況とそれに対する反応についても詳細に紹介している。こうした研究は現地調査に基づいており、一九三二—三四年にはインド、スリランカ等を、また、一九三二—三四年には中国、韓国、日本等を訪れている。

プラットは日本滞在中、仏教に関する資料を集めるなかで、諸宗派の仏教者を訪問しインタビューを行っていたのは確かである。例えば、日蓮主義の提唱者のひとりである本多日生(一八六七—一九三二)はプラットとの対話について言及し、日蓮教学や日蓮主義について様々な質問をされたと述べている。また、プラットが亡くなるまで親交が続いた鈴木大拙(一八七〇—一九六六)の日記においてもプラットに関する記述がある。

プラット自身も『*The Pilgrimage of Buddhism and a Buddhist Pilgrimage*』の序文において、姉崎正治(一八七三—

九四九）、浄土宗僧侶で大正大学の学長でもあった望月信亨（二八六九—一九四八）、浄土真宗僧侶の島地大等（一八七五—一九二七）等に対し謝辞を述べている。

実際、ウィリアムズ大学図書館で保管されているプラット関係資料（James Bisset Pratt Papers）を調査したところ、加藤玄智、鈴木大拙、曹洞宗僧侶の新井石龍（一八八九—一九八四）や真言宗僧侶の秋月聖憲などからの手紙が見つかることができた。さらに、仏教諸国を回ったプラット宛に、スリランカにおける仏教復興運動を提唱した Anagarika Dharmapala（一八六四—一九三三）やインドの著名な詩人で思想家の Rabindranath Tagore（一八六一—一九四一）の手紙も残されていた。

以上からわかるように、プラットの仏教研究は、仏教が広まった諸国に向き、各地での仏教の実態を直接観察し、さらには、仏教者への聞き取り調査を行う、まさに徹底したフィールドワークに基づいているが、そのために不可欠となったのは広範囲の国際的ネットワークであった。こうした宗教学者と宗教者のネットワークに着目すれば、大正・昭和初期の仏教界が直面していた問題やその活動の一端を知ることができるだけでなく、外国人の目で見えた近代仏教の姿を垣間見られるのである。

ハワイで活躍した一〇七名の僧侶たち

富田 信隆

今、世界的視点でみると、あらゆる面においてグローバル化の波が押し寄せている。

こうした世界的な環境の中で、仏教興隆のために世界を視野にして海外へ雄飛され、異国の地において立派に国際的な布教・伝道等の宗教活動をされた（されておられる）方々のことを、確認しようと調査を開始した。

今回の研究対象は、仏教興隆の取り組みとして、アメリカ・ハワイの地で数々の苦難と戦いながら、立派に宗教活動をされた僧侶の存在を調査することであった。

フィールドワークで赴いた現地において、このテーマに参考となる文献（『ハワイ曹洞宗百年史』曹洞宗ハワイ開教総監部発行、二〇〇二年）を発見した。

早速、編述者に面会を求め、本文献の編集・出版に關しての基本的な方針・編述内容等を確認させていただいた。内容は、二〇〇二年に曹洞宗ハワイ開教一〇〇年の記念すべき年を迎え、先人の辿った足跡を出来る限り正確な記述として残そうという願いで、編述し出版に至ったことが理解できた。

そこで、この文献から、基礎的データを再整理・再編集する作業を開始した。

曹洞宗では、ハワイ開教から一〇〇年の節目を迎えた二〇〇二年までの間に、ハワイで活躍された僧侶は一〇七名であった。氏名、性別、出身地、ハワイ着任時年齢、活動期間、ハワイで活動の後のこと、これらに關しての基本的資料を新たに作成し、検討を試みた。

この主たるまとめの分析内容等は、次のとおりである。

一 性別では、男性が九九人と圧倒的に多く、女性は八人であった。

- 二 出身の国・地は、四か国で三〇の地域であった。新潟、そして、東京、広島が多く、静岡、愛知、山形と続いた。
- 三 着任時の年齢は、二〇歳代から三〇歳代の人が半数以上を占めていた。
- 四 複数回着任している方が八人いた。
- 五 女性の進出は、昭和期に入ってからで、戦前までに五人を数えた。
- 六 ハワイでの活動期間は、五年未満が一番多く、次に多いのが一〇年未満で、両者を合わせると、ほぼ三分の二を占める状況であった。
- 七 反面、三〇年以上の方が一三人存在し、その中で五〇年以上の方が三人いた。
- 八 活動期間の一人当たりの平均年月をみると、一二年四か月であった。
- 九 近年、昭和五〇年代以降は活躍期間が短くなっていた。
- 十 ハワイで活動後の状況は、帰国が過半数で、転出が四分の一であった。
- 十一 昭和四〇年代の人が七五%と高い帰国率を示していた。これ以降、帰国率が三分の二以上と高い率が続いていた。
- 十二 転出先については、約六〇%が米本土であった。
- 十三 さて、今回の研究テーマに関しては、参考文献から各種資料を作成した上で、ひとまず分析・検討を行ったものである。
- 十四 このため、基礎的データのみであって、本来の考察を試みるまでには至っていない。

今後の課題と取り組みに関しては、これまでに現地でも活躍された方々に面談を求め、国際布教に対する想いと取り組みを語っていただき、同時に、ハワイに赴いた動機、現地においての活動・行動状況等、帰国に至った理由等を拝聴し、その後、改めて考察したいと考えている。

排仏から求法へ——歴史的批判主義と「仏教史」——

岡田 正彦

明治三二年、姉崎正治は『仏教聖典史論』を刊行し、歴史的批判精神に欠ける従来の「大乘仏説論」を厳しく批判し、人類の精神的発達の歴史的解明を図る手段の一つとして、仏典の客観的・歴史的研究の必要性を訴えている。同書の冒頭で姉崎は、フェルデナンド・クリスチアン・パウルの『牧者書簡論』（表記ママ）と富永伸基の『出定後語』を併記して、その偉業を称えた。しかし、姉崎と富永の著作の間には一五〇年を超える時間の隔りがある。この間に富永の『出定後語』は、本居宣長や平田篤胤によって、仏教批判の根柢を提示した天才的な業績として評価され、広く排仏論や護法論の議論に取り上げられてきた。最も早い時期の無相文雄『非出定』に代表されるように、仏教側からの反論も少なくない。

当初は、考証学の合理的な文献批判を取り込みながら、仏教批判の基幹的な言説として機能した実証的なテキストクリティークは、どのような経緯を経て、仏典研究の基幹的言説に転化したのだろうか。

考証学的な文献批判が国学者の仏教批判に継承されるなか



で、西洋近代の自然主義的リアリズムが「仏教史」をめぐる言説に混入し、これが歴史的批判から仏教を擁護する護法論者の言説にも、説得力のある議論の前提として採用されることになる。こうしたなかで、ある時期には排仏論の有力な理論的支柱とされた『出定後語』は、新しく西洋から導入された宗教史や宗教学の手法を先取りした、天才的な業績として再評価されることになるのである。

姉崎が富永の天才を称える理由は、基本的には宣長や篤胤と同じであった。しかし、仏説の信憑性を批判する根拠とされた「出定如來」の卓見は、今度は仏教の思想的・文化的な深みを探究し、新時代の宗教として仏教を再生するためのツールと見なされることになる。とはいえ、本邦における比較宗教学の先駆者として、富永の「歴史的批評」を高く評価する姉崎の立場は、少し遅れて展開される村上專精の『仏教統一論』とは、かなり議論の焦点がずれている。

明治一九年に岸本能武太と「比較宗教学研究会」を始めた姉崎は、明治三〇年に最初の著書である『印度宗教史』を刊行。明治三二年に『仏教聖典史論』を刊行する前後には、『比較宗教学』（明治三二年）、『宗教学概論』（明治三三年）などを刊行して、明治三三年からドイツへ留学する。村上專精が『仏教統一論 第一編 大綱編』（明治三四年）や『大乘仏説論批判』（明治三六年）を刊行し、宗派離脱問題などで物議を醸すのは、この留学中のことであった（姉崎は、明治三六年六月に帰国）。姉崎の仏教聖典論と村上の仏教統一論の差異は、ちょうど富永の『出定後語』と服部の『赤保俣』の違いと同じように、仏典

の歴史的批評に対する意識の違いから生じたものとも言えるだろう。

宗教史的な視座にもとづけば、後世の著述である多くの仏典は、釈尊の直接の言葉を書き記したテキストでは無いのは当たり前である。大事なことは、歴史的批評を通して現代における仏教思想の可能性を真摯に問うことであろう。しかし、村上の場合——とくに仏教統一論の批判への反論を通して——「大乘非仏説」を前景化した議論を行なうことになった。

とはいえ、姉崎と村上の議論の背景には、双方とも比較宗教学や宗教学の影響があることは間違いない。一九世紀から二〇世紀に時代が変わる転換期に、西洋近代の新しい宗教研究の手法として導入された比較宗教学・宗教学は、近代日本の宗教論にどのような影響を及ぼしてきたのか。日本におけるマックス・ミュラーの受容史も含めて、さらに考察を深めていきたい。

## 第九部会

## 保養プログラムと教団の社会活動

—— 参加者への調査を事例に ——

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おり、宗教団体や関連団体が主催、共催するものも行われている。しかし、保養プログラムの情報を収集している代表的なホームページ「ほよくん相談会」には、四十一の保養プログラムが掲載されているが、宗教団体や関連団体が主催・共催をしているものはわずか四つに過ぎず、多くの保養プログラム参加者は、宗教団体に関係のない保養プログラムを利用している。また、JGSS2000の調査結果では、宗教団体に対する信頼は、他の組織よりも低く、六割強の人が「ほとんど信頼していない」と答えており、そのような「信頼していない」宗教団体が開催している保養プログラムへと参加する人々は、果たしてなぜ参加しているのであろうか。本発表では、教団による保養プログラムの参加させた家族（本発表では、「参加者」と呼ぶ）はどのような特徴を持っているのか、また、教団の災害支援活動といった社会貢献活動や教化活動、宗教そのものなどに対してどのように思っているのか、浄土宗の教化活動を保養プログラムとして利用した、「ふくしまっ子スマイルキャンプ」の参加者への調査を参考にし、その実態の一端を明らかにした。

参加者は、ほとんどが家の宗教を「なし」と答え、浄土宗の信仰を持つと回答したのは、総回答数十七に対し、三であり、浄土宗に関係のない参加者の方が多い。まず参加者はどのような理由で、申し込みをしてきたのであろうか。参加者の回答を見ると、一番多い回答（六件）は、「寺院での経験をさせたかったから」、「寺院での貴重な体験が出来ると思ったから」であった。次いで、「集団行動を学んで欲しいから」、「親元を離れて成長して欲しい」、「心の成長が出来るから」という、子どもの成長を期待して申し込んだ回答が四件であった。このような結果から、参加者の三分の一は、寺院での生活を子どもに体験させたいから申し込んだことが判った。また、行程内に浄土宗の教化活動、「おてつき」ことも奉仕団があることに關しては、「やや抵抗を感じた」、「やや積極的に入行させたかった」が一件、「積極的に入行させたかった」が五件、「プログラム内にあるので何も感じなかった」が十件と、積極的評価が多い。

次に宗教団体が行っている災害支援活動や社会における役割について質問した。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、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を求めている傾向が見られた。また、「宗教者や宗教が震災支援以外に社会の中で何か役割を担うべきか?」という質問では、「役割を担うべき」が七人、「担うべきではない」が四、「わからな

い」が六であった。半数を超えた人が「担うべきではない」「わからない」という消極的な評価を下した。

以上、質問紙調査を参考に参加者の特徴と参加者による社会活動への評価をみてきた。参加者は、教団の保養プログラムを積極的に評価しているが、震災の保養プログラムとしてではなく、寺院生活を体験するプログラムとして申し込みをした。また、参加者は社会の中で宗教が何か役割を担うべきかと問うと、消極的評価が半数を超え、ある程度、宗教団体に好意的であったとしても、社会の中で宗教が役割を持つことに対しては抵抗がある、という傾向がみえた。今後も継続した調査を行い、宗教の社会貢献や宗教の公益性といった大きなテーマへと接続し、実態の解明に努めたい。

#### 本願寺派の仮設住宅居室訪問活動からみた対人支援の方法論

安部 智海

東日本大震災発生以来、浄土真宗本願寺派（以下、本願寺派）では、現在に至るまで、さまざまな支援活動が展開されている。本発表ではとくに、二〇一一年一〇月より宮城県名取市で行われている応急仮設住宅居室訪問活動（以下、訪問活動）について報告する（活動の基本情報および二〇一一年一〇月～二〇一三年八月までの活動においては『宗教研究』八七巻別冊の拙論参照）。また、この報告を元に、本願寺派の訪問活動の活動実績から見えてきた仮設住宅入居者の心理的变化の特徴を明かにする。

二〇一一年一〇月から二〇一五年三月までの活動で、訪問件

数は五九〇件に上り、自死念慮があると思われる例は全一三九件。そのうち自死念慮の強い表出があった例が一三件（「生きていたくない」「次に津波が来たら逃げないつもりだ」「毎日死ぬことを考える」など）。自死念慮があると強く思われる例が二一件（「どうして自分だけ生き残ってしまったのか」「なんで生きているのだろうか」「あの時流されていれば」など）。自死念慮があると思われる例が一〇五件（自殺するわけにもいかないしね」「一人でふさがさむことが多い」など）であった。

活動時期によって、相談内容には変化が見られたものの、自死念慮の割合には変化が見られなかった（訪問件数から割り出した年度別自死念慮者の割合は、二〇一一年度で一七％、二〇一二年は二六％、二〇一三年度には二四％、二〇一四年度は二八％であった）。

相談内容の変化については、二〇一一年一〇月～二〇一二年上半期では「津波で流された友人が夢に出る」「家の前の雪かきをすることはもうない」「真っ黒い津波に追いかけられた」など津波に対する恐怖や喪失感、避難時の苦勞についての内容が多く見られた。二〇一二年下半期～二〇一三年六月にかけては、「どうせ仮設だから」という声に併せて「雨漏りするようになった」「結露がすぐくてカビが生える」など健康被害にまつわる悩みが多く聞かれた。二〇一三年六月～同年一二月にかけては、「若い者の足手まといになりたくない」「毎日死ぬことを考える」「死ぬようになってるのかもしれない」などの声が公営住宅への移転の目処の立っていない仮設の住民から集中して聞かれた。二〇一四年から現在に到るまで、「いつまで仮設

に「いるのだろうか」「ここで死を迎えるのかもしれない」「津波が来た場所には帰りたくない」など先行きが見えないことに関する内容が多く見られた。

ところがこうした環境の変化にもかかわらず、年度毎に見た自死念慮者の割合に、大きな変化は見られなかったのである。それは、いくばく時間が経過しても自死念慮者の割合は一定数あるということである。だからこそ自死念慮を前提とした一貫した態度での活動の重要さを指摘したい。また、同じ相談者であっても、事象の変化に伴う苦悩は経時的に変化しており、相手の苦悩をこちらで決めつけてしまうことがあってはならない。以上のことから、仮設をとりまく環境が刻々と変化しているとはいえ、自死念慮を前提とする一貫した態度の重要性と、時間の経過、苦悩の変化があるゆえに、変化に対する柔軟な対応とが必要であるという二点を指摘したい。

### 福島市で円空仏展を催す意味と参観者の意識分析

大下 大圓

#### 【はじめに】

平成二十七年一月二十六日より、四月五日まで福島県立美術館において「飛騨の円空―千光寺とその周辺の足跡」と題して、百体に及ぶ円空仏展を開催した。背景には二〇一一年の東北震災に伴う東京電力福島第一原子力発電所の事故によって、多くの福島県民が身体的・社会的・精神的なダメージを被ったことにある。犠牲者の鎮魂と復興を祈念して、福島県民友社創刊百二十年を記念して、同社と福島県立美術館、飛騨千光寺が実行主

催となって開催した。期間中に三万五千三百五人の入場があった。その参観者の動向や意識調査を本稿の主題とする。

#### 【目的】

震災による被害の中で「飛騨の円空―千光寺とその周辺の足跡」展を鑑賞した人が、どのような内的経験をし、どのように心的変容につながったかを探ることを目的とする。

#### 【方法】

展覧会参加者のうち、会場出口に設置したアンケートに回答した一千名の中から特に自由記載部分に記述のあった二六名分の回答について、類似したテキストを集め、定義づけしてカテゴリ化を行い、カテゴリ間の関係を概念図に表わした。

#### 【結果】

アンケートの自由記載部分より、①（会場の雰囲気⇨会場は薄暗く、木の香りがして、森を意識させる。混雑しておらず、展示もゆったりしている）、②（ライブ感⇨本物は迫力がある。暖かさ、優しさ、やわらかさ、力強さをじかに感じる）、③（微笑みの円空仏⇨笑みに癒される。素材で親しみやすい。ダイナミックで元気を与えてくれる）、④（木・自然・素材⇨素材の木彫りに、優しさや慈愛を感じる）、⑤（円空さん⇨円空さんの優しさや祈りが伝わってくる）、⑥（異時間・異空間⇨先に亡くなった両親に会ったような気がする）、⑦（苦しみと癒し⇨東日本大震災だけではなく、さまざまな苦しみや悩みが癒される）、⑧（自分を見つめる⇨心静かに仏像に向かい、自分を見つめ直す）、⑨（伝える⇨仲間、孫に、若い人たちに展覧会の良さを伝えたい）の九つのカテゴリを抽出した。

## 【考察】

ひとは、実物の、木像の、微笑む円空仏を鑑賞することによって、祈りを込め彫った僧円空とその仏像に思いをはせ、四百年の時を行き来する。その間、人々の苦しみに寄り添い続けるひとの存在に思い至り、それが癒しにつながり、さらに自分を見つめ直すことにつながる。そのためには、会場の照明や配置、静かさなどの舞台装置も欠かせない。仲間や家族、次世代に伝えることで、心洗われる経験が完結することが示唆され、仏像拝観などの宗教的資源の活用が被災者の心の癒しに有用であることの可能性をみた。

（謝辞・京都大学大学院研修員の宮本圭子さんにアンケート分析の協力いただきました）

現代に於ける怪異の表象について

古山 美佳

本発表の目的は、現代に於いて怪異がどのような形で表現され、また人々に提供されて居るのか、そして其れが現代社会とどの様に関わって居るのかを考察する事に在る。

抑々発表者は、現代と云う時代に於いて、日本人の宗教的な感情の発露が如何にして表象されるのか、其の一端を掴みたいと考えて居る。現在では其の中でも、怪異の表象と其れに纏わる人々の在り方を、怪談やホラーと云ったものを題材として考察を進めて居る最中で在る。教団宗教や原始的な自然への畏れとは異なる、世俗の中に現れ、また変化して来た様子・変化して行く様子を見る事から、其の目標へ向かいたいと考えて居る。

以上の事から、発表者の基本的な「現代」の括りは、一九七〇年代の高度経済成長長期以降を指すものの、本発表に於いては、携帯電話に表出した怪異の在り方を『着信アリ』シリーズを題材として考察する為、二〇〇〇年前後を現代と表するものとする。

また、題材選出の理由については、発表者自身が、現代を象徴するものの一つは携帯電話で在ると考えて居る事が挙げられる。其れは、二〇〇〇年代に飛躍的に進歩し、同時に現代の個人との関わりが非常に近いツールで在ると考えられる為で在る。其の中で、携帯電話を怪異の表出場所として描く『着信アリ』は、題材として適して居ると考える。更に、メディアミックス展開を積極的に行って居る事から、原作を読んで居なくとも、「携帯電話に怪異が起こる」と云う情報は、広く共有されて居るのでは無いかと予想した為で在る。

更に、丁度同時期で在る二〇〇〇年代には、様々な都市伝説や怖い話の本が発売され、其の書籍の多くに携帯電話に纏わる怪談も内包されて居た。

本発表で携帯電話に着目したのは、高岡弘幸や鈴木潤等が、『リング』や『邪願霊』を題材に、「メディア系」の怪異として、ビデオテープに怪異の表象を見た研究は在るものの、携帯電話と怪異に関する研究は、余り着手されて居ないようで在る点が挙げられる。

携帯電話は、武田徹が「持ち運び可能な個室電話」と称したように、より個人的でより密接なメディアで在ると云える。『着信アリ』本文中でも女子大生が左記の様に述べて居る。

気づくと、携帯電話を手にしてしまうのは、自分たちの世代の習癖だと思っ。

一人暮らしのこの部屋に、電話は引いていない。

里奈と世間を繋いでいるのは、この小さなツールだけだった。

現代は、一人暮らしで固定電話を引いて居ない一方、携帯電話は、電話やメールと云った基本的な連絡ツールとして使用される以外にも、時計やアラーム、スケジュール帳、様々な店のメンバーズ登録等、一個人のプライベートな情報が多く保存されて居る機器でも在る。

併せて、固定電話に比べて遙かに個人との関わりが深く、自己証明の手段の一つで在るとも云えるだろう。

現代に於ける怪異の表象は、怪談やホラーと云った作品群や噂話を通して、世間に浸透して居るものと考えられる。其処で、特に人々の関心をそそるものが、携帯電話を始めとした身近な電子機器（カーナビ等）に、死者が現れる事だと考察される。様々な都市伝説や『リング』『着信アリ』に共通して云えるのは、死者或いは霊が電波等の媒体を通じて電子機器に宿り、其の持ち主を無差別に死に至らしめると云う点で在る。

詰まり、現代に於ける怪異は、目に見えない電波に近いものと考えられ、其の表出に際し電子機器に宿るものと考えられて居るのでは無いかと云う仮説が立つ。勿論、総ての怪異の表象がそうで在ると云うのでは無く、現代の「メディア系」怪異の表象の根本に在るのが、其の思想なのでは無いかと仮定し、今後も考察を続けて行く。

### 信仰者の語る被災地の霊的体験

——東京近郊の仏教者の事例から——

小川 有閑

本発表は東京近郊の信仰者の東北被災地における霊的体験に関する見解についてのインタビュー調査にもとづく発表である。なお、本調査は堀江宗正との共同調査であり、堀江が既成仏教以外の信仰者について、発表者が既成仏教の僧侶について、それぞれ分担して報告をおこなう。調査対象者は、支援活動の経験が複数あることが望ましい、本人・家族・親族が被災者ではない、被災地での霊的体験について聞いたこと、体験したことがあり、話すことを了解している、教団名、個人名は出さないという条件で、比較的自由に個人的見解を話していただける、インタビューの内容について教団からの介入を受けない形で話が聞ける、という条件を満たす者を、縁故法により募ることとなった。協力を得られた仏教者は五名であった。

質問項目は、活動内容、活動歴（現地との関わりの深さ）、被災地での霊的体験（伝聞、体験者と面識あり、自分自身の実体験）、震災についての宗教的な意味づけ、被災地の宗教者・信徒についての印象、震災による信仰・死生観の変化、霊、靈魂についての見解、所属する教団での死生観・靈魂観、霊的体験への対応の仕方である。

二名の僧侶が、実際に霊的体験の相談・読経の依頼を受け、法要をつとめた経験があった。両者に共通する対象者との関わり方は、「特定の地区に限定して訪問を重ねる」+「地元の僧侶・寺院を介さずに直接交流する」というものであった。霊的



体験はうわさ話になるのを避けたい、地元の寺院には相談しにくいといった事情から、外から来た親しくかわっている僧侶なら頼みやすかったのではないかと推測も共通している。これらのことから、直接かつ継続して紡がれた信頼関係のなかで、被災者は霊的体験の相談および供養の依頼をおこなっている可能性が考えられる。

震災の宗教的な意味付けについて尋ねると、誰も宗教的な意味付け、霊的・神的影响は認めていなかった。あくまで自然災害としてうけとめ、そこに生じる苦しみに目が向いているようである。「震災によって苦しむ人のために仏教や僧侶はなにができるのか」、「苦しみの現場で宗教者が鍛えられた」、「忘れられかけていた宗教的な営み、宗教者や寺院のあり方が再確認された」といった回答がみられた。

いわゆる霊的存在については、霊的体験の経験がある僧侶は「ある」と認め、経験がない僧侶も断定はしないが、親しい人が帰って来てくれることはあるだろう、何かしらの死後の世界はあるだろうと回答した。三名の僧侶は、相談があれば、相談者の話に耳を傾け、その世界観に寄り添いながら、僧侶としてのつとめを果たすという姿勢を示した。また、実際に供養をおこなった二名は、一方的に僧侶がおこなうのではなく、住民と一緒におこなう方が良いという認識も一致していた。一方、自然な反応である体の不調や不安を霊的作用と安易に結びつけることや、霊にネガティブなイメージを持つことに懸念を持つ僧侶も複数名いた。

堀江の担当する伝統仏教以外の信仰者と比較すると、僧侶は

自分自身の霊的体験は皆無であり、支援活動のなかでも、「霊」への関心は薄いと思われる。靈魂観においても、積極的に霊的存在・作用を認めるというよりは、その人（相談者）に見えたり、感じられたりするのであれば、その世界観に寄り添おうという態度がうかがえた。これは、意味付けの質問への回答で見られるような、被災者の苦しみに目をむける姿勢と一致するといえる。つまり、その人が霊的体験により苦しんでいるのであれば、そこに向き合い、少しでも楽になるようにつとめるというものである。

#### 信仰者の語る被災地の霊的体験

—— 東京近辺の諸教団の事例から ——

堀江 宗正

本発表は、東京近辺の信仰者（教団に属さない人を含む）の東北被災地における霊的体験に関する見解についておこなったインタビュー調査の結果を報告するものである。調査対象者の選択基準は、被災地での支援活動がある、本人・家族・親族が被災者ではない、被災地での霊的体験について聞いたこと、体験したことがあり、話すことを了解している、組織名、個人名は出さないという条件で比較的自由に個人的見解を話していただけの、の諸点である。本調査は小川有閑との共同調査で、小川は既成仏教に属する調査対象者について報告し、堀江はそれ以外の信仰をもつ調査対象者について報告する。

協力者の募集は調査者の知人・情報網を基盤とする縁故法をとった。結果として非仏教系は、二名が神道系、三名はスピリ

チュアリズム系の教団・非宗教組織と関わりを持つ者となった。死後生や靈魂の存在への関心が堀江の担当する協力者の特徴・バイアスである。

質問項目は、活動内容、活動歴、被災地での靈的体験（伝聞、体験者と面識があるもの、自分自身の実体験）、震災についての宗教的・靈的な意味づけ、被災地の宗教者・信徒についての印象、震災による信仰・信念・死生観の変化、霊、靈魂についての見解、所属する教団・組織での死生観・靈魂観、靈的体験への対応の仕方である。

靈的体験に関する伝聞を尋ねたところ、一般の被災者間で語られる典型的な怪談・幽霊譚は、主要な語りとしては出てこなかった。伝聞であるにもかかわらず「未知の霊」に関する恐ろしい話よりも、「身近な霊」に属する心温まる話、たとえば行方不明の家族が夢で遺体のある場所を知らせてきた、などの話が報告された。典型的幽霊譚は見聞きしているようだが、軽い言及にとどまり、関心をひいていない。スピリチュアリズム団体のメディアム（霊媒）の場合、他者の体験については「思い込みもある」、「（霊ではなく）残存思念の場合もある」という具合に、鵜呑みにせず、自らの体験と距離を取る様子を見せた。

一方、信仰者たちは、面識がある者の靈的体験では仲間の体験をあげ、その内容を疑う様子はない。とくに所属教団が組織化されている場合、仲間の体験が多く語られ、その結論は教義の正当性を示すものとして意味づけられる。

小川の担当する仏教者と異なり、非仏教系の信仰者は靈的信仰を持ち、靈的感覚に開かれており、程度の差はあれ、被災地

で通常と異なる心身の状態に至り、それを靈的なもの、神的なものと結びつけている。しかしながら、恐怖に満ちた語りやせず、不思議と怖くない、感情と関係なく涙が止まらない、生々しい、重い、エネルギーの密集によるものなどと、冷静に観察する態度を見せた。その背景には、死者は生きている人間と変わらず、靈的なものを特別視する必要はないという信念があると思われる。

メディアム二人は、未浄化な霊の存在を認めつつ、家族のもとに來る被災霊はみな靈界で元気であることを伝え、むしろ生きている被災者を心配しているとする。うち一人が聞くところでは、地域の拝み屋は霊が未浄化だから供養するよう熱心に勧めてくるという。

靈的信念は、震災を機に変化したというより、深まったという答えが多い。震災は人間の不調和な波動が招き寄せたという考えは、メディアムに共通していた。靈的、神的存在が、被災霊の救済に関わっているという観念は全員に共通する。こうした言明は被災者を傷つける可能性もあるが、公的に言明されず、私的会話の域にとどまる。被災霊の声を伝える霊媒への要請が被災地で高まっている、「こういふ話」がしにくい風潮を変えられないかという発言もあった。復興世俗主義とも言える風潮のなかで、靈的語りが抑制され、かえって私密的な場面で靈的安心を求める傾向が高まっていると言えよう。

## コミュニティ復興の課題と神社

## ——宮城県気仙沼市の事例から——

黒崎 浩行

東日本震災後の社会空間の再編と祭礼との関わりを考察した滝澤克彦や植田今日子らの論考と問題意識を共有しつつ、二〇一三年十月から二〇一五年八月にかけて現地訪問調査を重ねてきた宮城県気仙沼市の神社を事例として、コミュニティ復興という困難な課題に神社が向き合っている現状について、祭礼のみならず慰霊碑建立や集落移転などの動きも含めて報告し、その関わりのあるようを抽出したい。

気仙沼市中心部の浜見山に鎮座する紫神社には、津波が押し寄せたとき、約一五〇人の住民が避難した。自治会長らを中心に市に要望を重ね、三日後に指定避難所として認定され、援助物資が届くようになった。物資を集約し、各地からの支援を受けて炊き出しを行うなど避難所運営を行うとともに、隣接する施設と連携した。十月三十一日の避難所閉鎖の後も復興まちづくりのための拠点として利用されている。

新町の北野神社は支援物資を多く受け入れられる拠点となった。宮司は古谷館八幡神社の熊谷正之宮司らとともに、周辺地域が被災した神社を訪ねてまわった。三月十一日に慰霊祭を斎行しており、二〇一四年には氏子総代長はじめ十六人の参列者があった。

松岩地区に鎮座する古谷館八幡神社では約八〇名が十日間の避難生活を送った。十月十五日に震災復興祈願祭の斎行と本吉太々法印神楽の奉納、古谷館打囃子の奉納、翌十六日に例祭・

神輿渡御が行われた。二〇一四年三月十一日、神社境内で「東日本震災慰霊碑」の除幕式が行われた。碑には犠牲者一五四名の氏名が刻まれている。遺族が手を合わせることで「慰霊碑」を建てることが、提案した石材店社長と熊谷宮司との共通了解であった。碑文「汝がねむる この海とともに」について宮司は、「遺された者が」海に背を向けて生きるわけにはいかない」という思いを込めたと言った。

早馬神社が鎮座する唐桑町の宿地区は九・九mの防潮堤建設と五mのかさ上げが決定しているが、神社は防潮堤よりも海側に位置することになる。防潮堤より海側となる農地を住民から買い取り、神社の土地とした。氏子区域に人が住めなくなり、沿岸部の人口減少が避けられないなか、多くの人とつながりを持ち、神社を発展させることを目指しているという。

本吉町小泉地区は最大二〇mの津波に襲われ、約七割の家屋が被害を受け、四〇人が死亡した。震災後の四月三十日ごろから、避難所に集まった五十歳代の住民を中心に「小泉地区の明日を考える会」が結成され、防災集団移転計画をとりまとめられた。小泉地区の町区に鎮座する八幡神社の例祭も、宮司が「明日を考える会」メンバーに励まされる形で例年どおりの祭典と神輿渡御を斎行した。

これらを振り返ると、神社・神職を媒介・拠点としたボランティア等の外部支援者と被災地域住民とのネットワークが見られる。また、震災前から進行していた人口減少、産業構成の変容のなかで地域の活性化に努める新しい世代が登場、活躍し、それが祭礼の活性化にも関わるようになった。

三陸沿岸の復興事業に関して巨防防潮堤の問題がとくに指摘されている。防災・減災計画や沿岸の土地利用が自然環境と調和しつつ持続可能となるような話し合いのもたれる公共空間の形成が、この問題に関心を寄せる研究者によって提唱されている。そのさい自然の脅威に向き合い、自然の恵みを受けてきた人々の信仰に焦点が当てられている。神社の保持する自然との関わりをなかでの信仰に触れ、それに学ぶ動きにどうつなげていくかが課題となる。

#### 樹木葬申込者における自然観あるいは死生観

内田 安紀

本発表の目的は、現代日本における樹木葬申込者の死生観が、新しい宗教性を持つものなのかどうかを検証することである。樹木葬申込者の死生観について初めて本格的な分析を行なったのは、人類学者のSebastian Pennellen Boretである。彼は日本で初めて樹木葬墓地を開設した岩手県一関市知勝院の樹木葬墓地における丹念なフィールドワークを行い、樹木葬申込者の死生観を「ecological immortality」と表現した(Boret 二〇一四)。「この語はもともと、神学者・宗教学者であるDouglas J. Davisが、近年のイギリスにおけるnatural burialの流行から、それらの申込者が科学的な知識と環境保護意識をもって「自然に還る」という死生観を意味付けているということを表したものである(Davis 二〇〇五)」。日本における樹木葬は、一九九九年の創始以来全国で急速に広がっているが、Boretの言うように日本でもこのような死生観が見られるならば、それ

は新しい宗教性の発露とも言える可能性があり、今回の発表では樹木葬申込者へのインタビューからこの仮定を検証した。

調査は多様化する樹木葬墓地の現状を踏まえ、知勝院に近い環境の千葉県曹洞宗の寺院墓地と、公園型墓地を持つ東京都の民間霊園の二つで行なった。前者の墓地はいわゆる「里山型」、後者は「公園型」の樹木葬墓地である。これらの墓地をそれぞれ選択した樹木葬申込者にインタビューを行なってみると、まず特徴的だったのが、樹木葬を選択するきっかけとして墓地の継承問題や、複雑な家庭環境を解決する手段として樹木葬が選ばれていたことである。墓地の継承問題を抱えていた被調査者が寺院墓地の申込者八名中六名、民間霊園の申込者八名中六名であったことから、樹木葬墓地の選択には墓の継承という実利的な側面が大きく作用していたことがわかる。例えばインタビューの最初、「人間は自然に還るのが一番だから」と語っていた八十代男性は、もともとは家墓に入るつもりだったが、妻の両親の遺骨の面倒を見るため家に縛られない樹木葬を選んだことを明かした。また、自信の病気をきっかけに五十代で民間霊園の樹木葬墓地を購入した六十代女性は、「自然に還りたい」という希望を持ちつつも、夫の家墓に入ることに違和感や実の両親とともに眠りたいという意志のもとに樹木葬を選択していた。特にこの女性は、婚出していたために入ることを含めていた自分の実家の墓に入ることができるとわかってからは、樹木葬墓地を辞退し実家の墓に入ることを決意した。このように「ecological immortality」の前提となる「自然に還りたい」という希望を持つ人は多くいたが、その希望の背景には、自然

への志向性ではなく、墓に関する自身の複雑な状況を解決する手法としての樹木葬があったと言えることができる。自然への価値付けは、その選択を後押しする要素の一つなのである。

今回、「里山型」「公園型」という墓地環境の違いによる明確な死生観の差異は見いだせなかったが、ecological immortality<sup>1)</sup>を再考する際に、環境ではなく墓地経営者の理念の違いが死生観に影響を与えていたことが考えられる。例えば Boret が調査した岩手県の知勝院では、「美しい雑木林を後世に残す」ことを主眼として自然見学会やワークショップなどを行い、申込者に「里山再生」の理念を教えている。この「里山再生」の理念の中に、ecological immortality を内包する世界観が生まれたのではないかと考えられる。つまり、今回の事例に即して言えば、日本の樹木葬申込者の死生観は、知勝院のような墓地においてはエコロジカルなスピリチュアリティに根ざしたものであったかもしれないが、そうでない墓地の場合は墓の継承問題が選択の重要な契機となり、それは新しい宗教性に裏付けられたものではないのである。

### 戦後札幌市における墓地移転と「開拓の祖」顕彰

問芝 志保

札幌市は、高度成長期以降に急拡大を遂げ、現在は人口二百万人に迫る大都市である。札幌の墓地は戦前より、市街地・住宅地の拡大にしたがい郊外へ郊外へと移転を重ねてきたが、戦後には長期的な都市計画のもと、予算総額六十億、移転総数一萬基に及ぶ大規模な移転改葬が実施された。本研究の調査地で

ある豊平地区は札幌市街地の南東に隣接する。明治四年より和人が入植、当初は原生林を開墾しての畑作が試みられたが、すぐに市街地化・工業化が進められた地域である。地区中心部に明治十九年に開設された「豊平墓地」も戦後に移転改葬された墓地の一つで、札幌市の共同墓地としては当時最大の墓地であった（一九八〇年時点で敷地面積約一万四千坪、墓碑は約五千人基に及んだ）。

豊平墓地移転をめぐる以下のような対立があった。一九六一年（昭和三十六）、豊平連合町内会（戦後の市街地化に伴い流入し、豊平墓地の使用権を得られない墓地周辺住民・事業者）が、土地活用、防犯、衛生面の問題などを理由に、市議会へ「豊平墓地移転に関する請願」を提出した。市議会は即採択し、八カ年計画を策定、墓地移転事業費として四十六億円超を見積もった。それに対し墓主たち（墓地使用者。戦前からの移住者の子孫で「開拓民の子孫」との自意識をもつ）が、後から流入した新規住民が移転を要請するのはおかしい、移転は祖先である開拓者の霊への冒瀆である、墓主の心の拠り所である墓地を移転してはしくない、と反対を表明した。墓主と地域住民間で生じた、墓地への敬愛と忌避という感情の対立は、「開拓者の顕彰」をめぐる対立へと展開したのであった。

そこで札幌市行政は、祖先を祀る聖地として墓を位置づけたうえで、開拓者への崇敬の念があるからこそ、その霊を祀るにふさわしい静寂な地へ改葬すべきだ、それは決して祖先を粗末にすることではなく、むしろ祖先崇拜の道にも「先人の方々の遺志」にもかなうものだとの説明を加えた。さらに、遺骨は

石材業者が素手（手袋をしない）で全て拾い集め丁寧に取扱うこと、市による閉眼・開眼供養の催行、市による移転記念碑の設置などを定めた。結果、墓主の理解を得られ、一九八七年に豊平墓地移転は完了した。

墓主へのインタビュウからは、移転改葬という墓にとつての危機的状况をつうじて、これまでおごなりにしてきた先祖をきちんと供養し、あらためて記念しようという意識が高まったことが理解される。資料を収集し墓碑や墓誌を新設した墓主も少なくない。

重要なのは、行政が、墓に眠る死者を「開拓者」と呼び、その顕彰の仕方（墓碑の文言、遺骨の取り扱いや儀礼、顕彰の場としての墓地・墓の環境など）を示したことである。それにより、墓主は自分の先祖が単なる近親の死者ではなく、祀られるべき札幌の功労者、「開拓者」なのだという意味づけを獲得し、墓で改めて顕彰するに至ったのである。

自らの誇りとなる先祖像は「自己確認」（森岡清美、孝本貢が提示）と結びついたことで積極的を受容されたと考えられる。本事例は、墓が新たに「自己確認」の場として成立していく過程を示しているのではないだろうか。戦後日本における先祖祭祀の形成とその意義について、さらなる個別事例の蓄積が求められよう。

現代における新しい葬送のあり方——GLAの事例から——

大菅 俊幸

時代や社会の大きな変化とともに葬送や葬儀のあり方も転換

を促されている。GLAという宗教団体に新しくできた「人生祈念館」という宗教施設と葬送のあり方に、今後の方向性を考える上でのヒントを探ってみたい。

一 GLAとは

GLAは、一九七三年、宗教法人として成立した宗教団体。創立者は高橋信次、その後、高橋佳子が継承し現在に至っている。「人間は永遠の生命を生きる魂存在であり、人生には目的と使命がある」という人間観に基づく生き方を探究。主な教典は『新・祈りのみち』『生命の余白』『心行』など。会員（信者）数は、三八四、一八八。海外十三拠点でも活動している。

二 「人生祈念館」への奉納——人生記録を遺す新しい葬送

二〇一二年、山梨県北杜市に「人生祈念館」というGLAの施設が開所した。この施設は、納骨施設としてだけでなく、「人生記録」というものを預かる施設でもある。「人生記録」とは、人生の歩みや写真、メッセージなどのことをさす。この施設への奉納を希望する会員は、故人、あるいは自分自身の人生の歩みを記し、それをこの施設に納める。いわば、一人ひとりの信仰の足跡、伝記を残すシステムとも言える。さらに注目すべきと思うのは、この「人生記録」を映像化し、保存して、伝承する、という点である。その映像とは、「人生記録」を朗読したナレーションと写真とBGMによって構成された約一五分程度の映像である。遺族などは法要やお参りに訪れた際、その映像を見ることができ、遺骨は専用の小さな骨壺に入れて三〇年間この施設で預かる。その後、海洋散骨となる。外庭には刻銘碑があり、ここに奉納された人の名前が刻まれる。



## 三 「人生祈念館」奉納の意義

この新しい葬送の意義について考えてみたい。(一)従来の葬送との違い——納骨より「人生記録」の伝承に重きをおくところに特徴がある。(二)「人生記録」に取り組む意義——実際に奉納した会員にインタビューしたが、すべての人が「人生記録」に取り組むことで、故人に対する想いに変化した、と生き直しへの思いを語った。人生の意味を再発見できる可能性がある。(三)「人生記録」を伝え遺すことの意義——従来の伝統仏教の葬儀では、故人と向き合うのは、位牌や遺影やお墓などを通してであるが、生前、本人が直接語った人生の足跡が写真と共に映像構成として遺され、伝承されてゆくことで、故人と次世代のつながりが深まる可能性がある。(四)「人生記録」の奉納はオリジナルか——GLAの担当者に、既存の「自分史」「生活史」などの違いについて質問したが、次のように答えていた。GLAの会員は、「人間を永遠を生きたる魂存在。人生には目的と使命がある」という観点から人生を振り返る。そして、普段のGLAの研鑽が「人生記録」の取り組みにつながり、奉納につながる。そこが違う。(五)今後の課題——多岐にわたるシステムの整備、担当スタッフのスキルアップが課題となっている。(六)今後の葬送を考える上でのヒントとして——GLAの葬送を通して思うのは、「死後の生命」という視座から人生を照らし出すことで、より人生は豊かになるということ。これからの葬送はこのような観点から捉え直してどうか。葬送は何のために行うのか。一人ひとりがよく生き、よく死ぬためではないのか。その原点を問いかけられているように思われる。

## 変わりゆく遺影の意義とデザイン

## —— 絵画、写真、デジタル ——

瓜生 大輔

二〇一五年三月二九日早朝、一人の女性がこの世を去った。その葬儀会場の一角に、彼女の遺影と十年前に亡くなった夫の遺影が並べられていた。その場は、悲しみに包まれるというよりは、天寿を全うし、最愛の夫の元に「旅立った」故人に対する祝福にあふれていた。今日、葬儀や法事の場面において欠かせない遺影写真だが、「遺影」故人の肖像写真」として一般化したのは写真技術が普及したここ百年ほどの間の出来事である。

国立歴史民俗博物館の山田慎也氏の研究（山田慎也「亡き人を想う——遺影の誕生」国立歴史民俗博物館編『異界談義』角川書店、二〇〇二年）によると、遺影の前身は絵画であり、肖像写真としての遺影が一般に普及したのは日露戦争の頃、戦地に赴く前の軍人たちの間で撮影が流行した後と考えられる。岩手県遠野市の寺院に保存されている「供養絵額」と呼ばれる絵画には、明治の初期までは故人の戒名とともに「来世での理想の生活」が描かれていたが、徐々に姿を消し、軍人の肖像画に代わられた。また、江戸時代中期から明治後期にかけて歌舞伎役者の訃報を伝えた浮世絵「死絵」には、死装束を着た「死後の世界に旅立った役者」が描かれていたが、明治期にはすべてプロマイド写真に代わられた。いずれの事例でも、当初のものは肖像を生々しく残す写真とは一線を画していた。多くの庶民が現世の幸福よりも来世への希望を信じていた時代を反映した描写がそこにあつた。しかし、写真技術の普及がその想像力を

排除してしまつたのである。

このように死後の世界を創造的に描いた絵画に代わり、故人のアイコンとして不動の地位を築いた遺影写真だが、今日、ふたたび絵画への回帰とも言える事例が報告されている。近年の終活ブームの中、「しわのない顔で」「病気で痩せ細る前の健康だった自分を」「顔色を明るく」などといった要望に応じながら職人が描く、遺影画ビジネスの需要が高まっている（毎日新聞二〇一四年二月二日）。そして、コンピューターを駆使した最新の画像処理・描画技術の出現が、遺影の意義とデザインをさらに大きく変革しようとしている。

遺影写真制作で業界シェア二七%を抑える株式会社アスカネット（広島市）によると、同社が受注して制作する遺影写真のうち、実に九五%以上が元の写真を加工・修整して作られているという。背景の削除などの一般的な加工に加え、三割以上の事例において衣服の「着せ替え」が行われ、中には「白髪にしてほしい」「病気をする前のように」太らせてほしい」「髭をなくしてほしい」「増毛してほしい」などといった、修整というよりはもはや描画に近い加工依頼があるという。それぞれの遺族が思い描く「理想の故人」の姿を表す「デジタル遺影画」の制作とも言えよう。同社では二〇一一年から、生前に自分や家族の遺影写真を選択して保管するウェブサービス「遺影バンク」を提供している。故人の死後、遺影用の写真を選ばなくてはならない遺族の負担を軽減するとともに、「理想の遺影を自分で選び（撮影し）、後世に残す」という新たな文化を創りだすかもしれない。実際、生前遺影写真撮影サービスも一般化し

つつあり、「最愛のペットと一緒に」「自作の絵をバックに」といった個性溢れるものも存在する（読売新聞二〇一四年二月一八日）。

遺影とデジタル技術の融合は、製作工程のデジタル化のみに留まらない。筆者がデザインしたFenestra（読み＝フェネストラ、ラテン語で「窓」という意味。http://fenestra.jp）は、蠟燭に火を灯すと専用の円鏡に故人の肖像が浮かび上がり、フォトフレームには故人が健在だった頃のスナップ写真が映し出される「祭壇」である。二〇世紀初頭、写真技術の台頭により一度は失われた人々の理想の人物や世界が描かれた「遺影」。さまざまな先端技術の普及が、その意義や意味、デザインをふたたび変えようとしている。

死者を「ほとけ」と呼ぶことについて

清水 邦彦

人が亡くなって神として祀られることに関しては、ここ数年、研究が進んでいるが、人が亡くなると、無条件に「ほとけ」と呼ばれることに関する研究は希薄である。確認しておけば、この場合の「ほとけ」とは、遺体を指す用法と死者の霊を指す用法とがある。「ここにもホトケがあります！」・「このホトケ、脇腹に刺し傷がある」は前者であり、「これでは仏が浮かばれない」は後者の用法である。もう一つ確認しておく、現代日本に於いて、この用法が適用される場合、葬式を行ったか否かは不問である。このことは「無縁仏」「流れ仏」という言葉からも分かる。

私がこの問題に興味を持った契機は、一六〇三年『日葡辞書』にこの意味が記されていないことがあったことである。

Portogue 日本人が救霊をこいねがうイドロ (Idolos 偶像)。また、時にはただ釈迦 (Xaca) だけの意に用いられる。

そこで、『日本国語大辞典 第2版』を引くと、この意味の初出を一七一七年『世間娘気質』としている。『日本国語大辞典』の初出は、『Oxford English Dictionary』ほど当てにならないが、目安にはなる。とは云え、本当に初出は一七一七年なのであるうか？

渡辺喜勝「死者・ホトケ」信仰の形成と意義（『宗教研究』三二七号、二〇〇一年）には、『後撰和歌集』の名が挙がっている。

思ひ出の煙や増さむ 亡き人の仏になれる このみ見ば君確かに死者供養を主題とする歌ではあるが、新日本古典文学大系では、次の歌との関連や当時の思想から、「亡くなった人が成道する。「菩提」を翻訳したものだろ」と註記している。これに従えば死者を無条件で「ほとけ」と呼ぶ用法とは異なるのである。

有賀喜左衛門「ホトケという言葉について」（『一つの日本文化論』未来社、一九七六年）では、『栄花物語』の用例を挙げている。

いかでこれを仏となしたてまつらんと申しける御心ざし  
……

これも、うっそうとした墓地という場面と藤原道長の思想とを

鑑みると、追善供養によってまずは死者の霊を浄土に送りたい、という意と解釈すべきである。

では、中世には用例が無いのか？ 『角川古語大辞典』では西行「山家集」の歌を挙げている。

仏には桜の花をたてまつれ わが後の世を人とぶらはば  
新潮日本古典集成では、仏を死後の自分（西行）と取る。しかし、自分に対して敬意行動を命令しているのは不可解である。西行は地獄絵を見て歌を詠んでいる。当該の歌も「自分が死後、地獄に堕ちないよう、四十九日や一周忌をよろしく頼む」と解釈した方が妥当であろう。

であれば、やはり一七一七年が文献初出であり、当該の意味は一六〇三年から一七一七年にかけて発生・定着したと云える。この時期は檀家制が義務となった時期であり、仏壇（古くは仏壇）が住居内に造られるようになった時期である。住居内の仏壇の、主祭祀対象は位牌であり、死者の霊である。位牌が地域によっては、「ほとけ」と呼ばれること、中世に於いて、位牌の前進的存在である、卒塔婆が仏と扱われていたこと等を鑑みると、仏壇に位牌が祀られる様になった故、位牌に宿る死者の霊も「ほとけ」と呼ばれるようになったと考えられる。さらにそこから、死者の霊・死んでしまった人・遺体という意味に拡大していったと考えられる。

埋葬をめぐる論争

——近代日本におけるいくつかの事例から——

土居 浩

明治五年六月二八日付太政官布告第一九二条（自葬の禁止）をめぐっては、対キリスト教政策史／裏返しのキリスト教徒迫害史、あるいは神葬祭問題など、信教の自由の文脈ひいては政治と宗教との関係において、これまでの宗教史研究で取り上げられてきた論点である。これらの成果に学びつつ、本報告では管見の限りほとんど注目されてこなかった、白河ハリストス正教会での事例を紹介しつつ、近代日本黎明期の埋葬ひいては葬送墓制をめぐる論点について、考察したい。以下、『白河ハリストス正教会治革史』に基づき、事件の概要を検討する。

白河ハリストス正教会で最初の永眠者となった中村タケに対して、河野伝教者により正教会略式の埋葬式が執り行われたのは、一八八一年（明治十四）六月十四日であった。埋葬地は中村家の墓地がある龍蔵寺墓地であったが、後日、龍蔵寺および近隣の寺僧らが集まり、戸長も同席の上で協議した結果、二二日に龍蔵寺住職が墓地を検分し、同日法令違反として警察署に告訴した。二三日にはタケの父である中村佐重に出頭令が届き、翌三四日に出頭すると日中取り調べを受けた後そのまま二七日まで入獄、二八日に釈放となった。三〇日に裁判所へ召喚された佐重は、遺体を傷つけることなどなかったか、との質問を受けて否定、その日は帰宅が許されたものの、埋葬に際し十字架を添えたとの供述が問題視され、後日、遺体を発掘し検分することになった。当時、キリシタンへの邪宗門視による誤解

があったためと伝える。七月二日、佐重は謹慎中のため立ち会いを許されなかったが、妻のタツと親類の中村仲蔵のほか、巡查六名・僧侶六名・医師一名・戸長代理らが立ち会った中、棺を掘り起こし棺内が検分され、遺体の胸に架けられていた十字架は没収、遺体は仲蔵へ引き渡された（ただし遺体はそのまま埋め戻された）。九日に白河区裁判所から判決が申し渡されるが、十字架と墓表とは没収、さらには改めて檀那寺の教導職に依頼し葬儀を執行せよ、との判決を不服として、正教徒信徒らは集会を経て、大審院へ上告することに決めた。一八日に清書され提出された上告文では、十字架と墓表の没収は横暴であること、遺体は十字架没収の後に僧侶たちの眼前で改葬したのだから更なる改めての葬儀は理由なきことを訴えた。十月十日の大審院判決では、十字架と墓表については別に制度として明確化されていないため、没収は不当とされたのである。

この白河での事例は、小澤三郎『日本プロテスタント史研究』が分類した自葬事件の四大分類のうちのD、すなわち、キリスト教信仰に従い自葬の禁を無視し、キリスト教葬儀を執行したものに該当する。小澤はDをさらに処分内容に応じて九分類しているように、自葬事件に対しては様々な処分、裏返せば、自葬ひいては葬送墓制をめぐる解釈の曖昧さを示している。たとえば「改葬」をめぐり白河の事例では、改めて仏式の葬儀を求めた判決に対し、正教徒側は上告する際、遺体は検分後に僧侶らの眼前で埋め戻した（＝葬つた）のであるからすでに改葬は済んでいるのだ、との主張を示した。このような「改葬」についての解釈の幅は、たとえば都倉武之が詳細に論じた

明治十三年の三河国明大寺村における自葬事件では、岡崎警察署による上告と、大審院の判決との間で生じており、太政官布告第一九二条そもその趣旨（妄死に関わるかどうか）が論点となり、いったん埋葬した上は、検死すべき例外を除き、みだりに発掘すべきではない、との遺体尊重の観念がうかがえる。この延長上に、キリスト教式葬儀の解禁だけでなく、葬送墓制習俗と法との葛藤（たとえば前田俊一郎が考察した『例規類纂』集録の府県伺にみる民俗）を置いて考察するためには、より精緻な個別事例の積み重ねが必要となる。

### 沖繩墓地行政の転換と地域的偏差の拡大

村上 興匡

沖繩においては、アメリカカ占領期間を除き、戦前も本土復帰以後も、本土と同じ墓地関連法が施行されていたが、その独特の葬送墓制習俗に配慮して独特の墓地法規の適用が行われてきた。たとえばその施行細則により、個人による墓地所有など沖繩独特の運用が部分的に認められてきた。一九九〇年代後半になって従来の門中墓から独立して家族墓や個人墓を持ちたい人が増え、無許可の個人墓が増加した。個人墓地は一代限りであり、継承する場合には許可を取り直す必要があるが、四〇％近くの人が知らない。墓地の問題は経済的負担が大きく、計画の遅れの原因となっている。特に那覇市においては、狭い市内では公営墓地の確保が厳しく、他市町村に協力を求めないと難しい。

地方分権改革推進法（二〇〇九年）により、墓地の認可など

の事務が県から市町村に移譲されることになり、二〇一〇年以降、各市町村による「市町村墓地基本計画」の策定がすすめられた。「個人墓が無秩序に散在すると、生活環境の悪化や無縁墳墓による都市計画への障害が発生する」が「許可については、県民の宗教的感情に適合し、かつ公衆衛生その他公共の福祉の見地から支障なく行われることが望ましい」ことから「個人墓禁止区域」や「墓禁止区域」を設けることになり、その結果、墓地規制が強化されることとなり、外形的には、本土と近い法の運用がなされるようになる。二〇一〇年には、各市町村が「墓地基本計画」を制定したが、①各市町村に適したお墓の整備、②既存墓地対策、③新規墓地需要への対応、を定めるために、墓地の実態調査や墓地に関する市民意識の調査があわせて行われた結果、各市町村で行われる墓地行政は大きな地域偏差を伴うものとなっている。

「那覇市墓地等に関する基本方針」では、市面積の約六八・八％に当たる約二七平方キロメートルの個人墓地禁止区域を設定したものの、市民に個人墓地を希望する人が多いため条例で禁止することはできていない。市民の意識調査でも、個人墓地を市内に持ちたい人は二三・四％であるのに対して、市外に持ちたい人は四一・一％となっている。「うるま市墓地整備基本計画」では、「法人墓地等に対するルールを参考にしつつ、個人墓地に対しても、距離規定を含む許可基準を設定するなど、ルールを強化し」「条例化による実効性の確保も検討」とされる。那覇市とは逆に、他市町村からうるま市に墓地を購入希望の人が多く、県内の墓地需要が高くないため、墓地による市

街地の蚕食等を防ぐために、本土的に個人墓地を禁止する傾向が強い。「南城市墓地基本計画」では、墓地禁止区域の考え方として、①市民住宅の快適環境維持、②観光客等多くの人が集まる景観地域、道路、③自然環境や斎場御嶽をはじめとする歴史文化遺産地域の保護、を揚げている。観光を中心とした市の行政プランが墓地行政にも影響をしている。糸満市や豊見城市などは、まだ強いつながりが残る門中や地域社会での墓地利用に任せ、特に従来と変わった墓地に関する行政的な配慮、指導を行わない。都市計画がはっきりしている宜野湾市、沖縄市などでは、都市計画として個人墓地禁止区域を設定している一方、宜野湾市や沖縄市の住民は中城村や西原町で、仏教宗派寺院や民間墓地法人が開発を進めている管理型霊園に墓地を求めようになっている。浦添市や南風原町などでは、かつて那覇近接地で墓地に適した土地に個人墓が集中し、周辺住宅地域が蚕食されるという問題があったが、近年、仏教宗派寺院や民間墓地法人による大規模な管理型霊園の開発が進んでいる。

各市町村の墓地行政の実際は地域的な偏差が拡大してきている。一方、近年、本土から入った仏教宗派、寺院により管理型霊園が多く作られるようになり、将来の墓地需要をこうした民間霊園に任せる形で、各市町村の墓地行政が平準化しつつあるように見える。

## 災害復興と宗教

——台湾・八八水害復興における宗教と原住民——

山西 弘朗

本発表の目的は、宗教の現代的課題として公共領域における宗教の役割の事例として災害復興を取り上げる。具体的には、二〇〇九年に台湾中南部に甚大な被害をもたらしたモーラコット台風（以下、八八水害）を取り上げ、被災した台湾原住民の一つであるブヌンによって形成される村落の災害復興のプロセスとそれをめぐる言説を分析する。そのなかでも、とくに、災害後、政府の復興政策の基本となる強制移住を可能とする「モーラコット災害復興特別条例」と、台湾最大の仏教NGOである慈済会がその移住先として政府の要請を受けて恒久住宅を建設したことをめぐって明らかとなった慈済会の課題を、関係するさまざまな組織や専門家らの言説を丁寧に読み解く中で、現代の台湾社会の公共領域における宗教の活動に求められるあり方を提示する。

これまでも、災害と宗教についての研究は、例えば、三木が阪神大震災における宗教による救援活動を取り上げ、災害復興の過程では宗教教団が内向的にならざるを得なかったことを指摘している（三木英編著『復興と宗教——震災後の人と社会を癒すもの』東方出版、二〇一一年）。

今回取り上げる慈済会の災害復興支援についても、金子や村高が研究を積み重ねている。たとえば、金子は、慈済会の災害支援について、「大規模な災害（地震や台風、あるいは飛行機事故のような人災も含む）が起こっても、民間団体としては慈



済会だけがフリーパスで救援に向かうことができる。慈済会は、政府からの信用と市民からの信頼を共に受けている。その徹底したボランティアの姿勢が慈済会の教勢をさらに拡大させ、その結果として慈済会はますます社会奉仕を盛んに行い、そしてまたそのことが同会の信用を一層高めていく、といったプラスの循環が台湾社会において確立しているのである」と指摘している（金子昭「驚異の仏教ボランティア——台湾の社会参画仏教『慈済会』」白馬社、二〇〇五年、五五頁）。また、村島も、一九九九年に台湾で発生した九二一大地震における慈済会の復興支援に関して「当初は炊き出しや被災者の心のケアなどの支援が中心であったにもかかわらず、徐々に大きな額の義援金が集められると、被災者の要望に応えるかたちで、機能不全に陥り被災者への復興政策を提供できなくなった政府に代わって、仮設住宅や公立学校の再建などの大規模な復興支援活動にも従事するようになる」と説明し、これを、台湾型災害復興であると指摘している（村島健司「台湾における震災復興と宗教——仏教慈済基金会による取り組みを事例に」稲場圭信・黒崎浩行編著『震災復興と宗教』明石書店、二〇一三年、二六四頁）。

しかしながら、本発表で取り上げる八八水害の復興支援において、慈済会が政府と協力して建設した杉林大愛恒久住宅については、入居者をはじめ、それを支援する独立系メディアや研究者、専門家から厳しい批判を受けることとなる。これに込めるかたちで、慈済会もさまざまな出版物を刊行し同会の活動を紹介、分析しているが、そこには大きな隔たりがある。

最後に、このような、八八水害復興における慈済会の活動をめぐる多様な言説から、復興支援において宗教である慈済会に求められる社会的責任と自律性を指摘する。政府による復興政策とそれに不満を持つ被災者の両者の間にある慈済会は、もはや政府の復興支援の不足を補ったり請け負う役割だけでなく、宗教系民間団体として、そのようなジレンマを解消する努力を求められている。さらに、災害復興における慈済会の活動が宗教活動であるかどうかを冷静に見つめなおす必要にも迫られていることを明らかにしたい。

近世日本の災害見聞記から読む災害除けの呪いと終末観

朴 炳道

前近代の災害研究において、もつとも重要なことは「資料」の限界を乗り越えることである。本発表では災害体験・見聞の記録を「災害見聞記」と称し、その原型が鴨長明の『方丈記』であることを指摘した。「災害見聞記」としての『方丈記』は、災害の種類、災害への認識と実践を窺える資料である。さらに重要なことは、『方丈記』は近世日本の様々な「災害見聞記」に至大な影響を及ぼしたという点である。その中で今回取り上げる浅井了意は明暦の大火の記録である『むさみあぶみ』と京都地震の記録である『かなめいし』を残した。

『かなめいし』は三巻で構成されており、寛文二年（一六六二）の京都大地震を見聞したことを書いたものである。日本文学研究からは江戸初期の文学ジャンルである「仮名草子」の一つとして、そして報告文学として指摘されてきた。内容的な面

では民俗学者の宮田登の研究（一九七六）があり、彼のミロク研究の一環として「よなおし」・「泥の海」という言葉から、日本の終末思想の一例を表す資料として用いられた。だが災害研究の側面から「かなめいし」を取り上げた研究はいまだない状態であり、そのため、本発表では「災害除けの呪術」と「終末観」という側面から「かなめいし」を分析した。

まず、地震除けの呪術の中でもっとも知られているものが「よなおし」と「万歳楽」という呪文である。柳田國男をはじめ、鯨絵の研究者であるコルネリウス・アウエハント、宮田登、安丸良夫・ひろたまさきなどの民衆宗教・民衆思想の研究者は「よなおし」によく言及してきたが、それがいつから使われはじめたのかに関しては、指摘がなかった。今の段階では「かなめいし」がその初見であると思われる。次に、歌を札に書いて家に貼ったり、地震被害がなかった神社の庭の草葉を家の軒にかけたりした様子も窺われる。こうした実践は、幕末の鯨絵を地震除けのために、家に貼ったことまで残り続ける。地震除けのため、神社などの神子に湯立てをさせ、神の託宣をもらったという内容もある。だが、ほとんどの託宣の内容には、神は地震を予知もできず、止められないということであった。しかし、「かなめいし」の最後の部分では、地震を抑えられる存在とその信仰も指摘しており、それが後に鯨絵のモチーフにもなる「鹿島信仰」である。「かなめいし」では、鯨以前の形の竜が地震を起こす存在として描かれている。「かなめいし」の終末論に関しては、宮田登が指摘した「泥の海」がよく知られている。「泥の海」は富士講・如来教・天

理教・大本教の創造論あるいは終末論のイメージとして語られてもきた。こうした「泥の海」の初見も「かなめいし」であると思われる。「かなめいし」では、「泥の海」という表現とともに、そのイメージの誕生の過程も描いている。地震の際に、地下水位の高い砂地盤が振動により液状化になる現象を「液状化現象」と地震学ではいうが、そうした過程を「かなめいし」でも描いているのである。そうだとすると、「泥の海」という終末のイメージは地震と地震後の現象から来たイメージということも指摘できる。そのほか、「火の玉」・「火の雨」という終末のイメージも出ており、地震に従う火事、あるいは火山噴火のイメージから来たものであると推測できる。

今後の課題としては、「かなめいし」の呪術に関するさらなる考察を通して、日常的な実践と非日常的な実践との関係を考える必要がある。そして「かなめいし」と他の災害での終末観を比較考察することによって、「かなめいし」の資料としての重要性もさらに浮き彫りにされると思われる。「かなめいし」では、簡単にふれているが、他の「災害見聞記」からみえる死者処理と慰霊の問題も重要な課題である。

ホームレス支援と宗教者

——信仰は社会活動の支えとなるか——

高瀬 顕功

宗教性と利他的行動は、これまで宗教社会学や社会福祉学のなかで扱われてきた。とりわけ、利他的行動をボランティア活動への参加と操作的に定義し、教団所属や儀礼参加との相関を

示すような定量的研究がおこなわれてきた。多くの研究が、宗教的要因がボランティア活動と正の相関をもつというデータを提示する一方で、社会心理学では利他的行動は個人の内的要因ではなく環境的要因によって規定されるという研究成果も提示されている。したがって、宗教への参加、所属あるいは信仰を有するという「宗教性」が利他的行動を喚起するか否かという問題は、いまだ議論の余地があるといえよう。そこで本稿では、利他的行動の具体例としてホームレス支援を取り上げ、活動に従事する宗教者のインタビューを通じて、活動動機と信仰の関与についての考察を試みる。

ホームレスに対する支援は、二〇〇二年、ホームレスの自立の支援等に関する特別措置法（通称「ホームレス自立支援法」）の施行以来、行政が積極的に取り組んできた一方で、支援が十分行き届かない「ホームレス」に対しては、一部のNPOや宗教組織（FBO）が包摂してきた。しかしながら、ホームレスに対するステレオタイプな評価と運動して、その支援活動は地域住民から好意的に受け止められていないといえない。しかし、逆にいえば、活動に従事する宗教者たちにとって社会的評価以外の動機がそこにはあるはずである。したがって、社会的評価と切り離されたなかで信仰がどのような作用を及ぼすかをあきらかにするには格好のフィールドといえることができる。本稿では、ホームレス支援活動にたずさわる宗教者二十七名（仏教者十二名、キリスト教者十五名）を対象に半構造化インタビューを行い、得られたデータからホームレス支援活動への参加動機と継続動機を描出した。なお、ここで扱う「宗教者」

とは、僧侶や牧師などの聖職者だけでなく、教義を信仰し、明確な所属を持つ者の意味で広くとらえている。

インタビューの結果、キリスト教者の参加動機としては、「教会の活動だから」というような連帯感・義務感にもとづくケースが多く、継続動機については宗教的倫理観による回答が多くみられた。一方、仏教者は仲間意識による参加動機をあげながらも、継続動機に関しては「自己成長」を回答する者が多くみられた。この自己成長は、人としての（人間的成長）と、信仰を持つ者としての（宗教的成長）にわかれる。とりわけ、活動を通じて教義的理解が促進し、宗教的成長が得られるというケースが多くみられ、信仰が参加動機とはならないまでも継続動機として十分に機能する可能性を有していることがあきらかになった。また、キリスト教者にとって、継続動機に宗教的倫理観をあげる者は、自身が選択的にキリスト教に入信した成人洗礼者であることが多く、キリスト教者の家庭に生まれ幼児洗礼を受けた人は、連帯感による継続動機を語る者が多くみられたことも興味深い。

インタビュー調査を行ったキリスト教会では、毎週日曜日礼拝前に食事提供を行っているが、ホームレス支援活動への参加を協会員へ積極的に呼びかけることはせず、あくまでもボランティアな活動として展開している。ここでは、宗教的倫理観に動機づけられた成人洗礼者が活動をけん引すると同時に、内部結束型のソーシャルキャピタルによって活動が支えられているといえる。一方、仏教者の団体では、友人関係によって活動への参入がうながされる一方、参加者個人が自己成長の場として

活動を認識することで継続動機が醸成されているといえる。今後、この知見をもとに仮説生成を行い、定量的研究によって検証することで、利他的行動に対する宗教的要因の関与がよりあきらかになるだろう。

### 浄土真宗とビハーラ活動に関する一考察

桑原 昭信

一九八七（昭和六二）年、浄土真宗本願寺派は「ビハーラ活動」を開始し、教団として組織だった活動を展開し、間もなく三〇年が経過しようとしている。本発表は浄土真宗のビハーラ活動の特色を改めて確認し、この活動のさらなる可能性を模索するものである。

浄土真宗の教義は臨終時の来迎をあてたりとせず、信心の定まる平生の時に命終後の往生浄土もまた定まることを説示する。これは宗祖である親鸞が初めに言い出したことではなく、師である法然が業成を臨終に固執しないことに基づくものであり、師の説に依って親鸞独自の發揮である現生正定聚の説示が成されたのである。また中世期には、浄土異流においても臨終来迎や臨終行儀が隆盛するなか、一貫して平生業成を説示し、正統に法然の流れをくむ立場を明示したのである。では、この「臨終」理解をもって、ターミナル期（終末・臨終期）をどのように解釈するか、疑問を持ったことがある。ここで改めて考えてみると、「いのち」を巡る「生死」の問題」が痛感される時も、「無常に向きあって真実を求める時」も、どちらも自らの命終の時だけに限定されることではないはずである。例え

ば、ふとしたことをきっかけに、人生の意味への問いや死への恐怖、神仏の存在への追求等によるスピリチュアル的苦痛は発生する。また、家族・友人・知人等の命終に際し、否応なしに世の無常を思い知らされることもある。「生・老・病・死」が他人事ではなく、自分事としていよいよ明確に認識されていく。いつ終わりを迎えるのか自分でもわからない命、しかし、確実に終わりに向かっている命であり、この命を生きていることに気づかされた時、自身が常に一寸先の命終に臨む存在であることに気づかされるのである。

生を受けた時から命を終えるその時まで、常にターミナル期（終末・臨終期）と解釈することにより、時間（終末期）や場所（病院・施設等）にとらわれることのない、ビハーラ活動の展開が可能であると考ええる。正しく仏教の根本課題である「いのち」を巡る「生死」の問題を機縁とし、臨終も包括した平生のなかに、心身の安穩を得ることができる真の依りどころとの出会い、これが浄土真宗のビハーラ活動の特色の一端と考える。

浄土真宗本願寺派の「ビハーラ活動の理念」に重ねて示される不安や苦しみの「共感」。また、龍樹菩薩の『十住毘婆沙論』に一貫して説示される「共利」からうかがい知る、大乘菩薩道の深意。そして、龍谷大学の五次長期計画にある「共生」より、全てのものと共に真の心身の安穩を得ていき、そのなかに共に生きていくということ。これらのことより、ビハーラ活動の在り方について多面より確認することができる。

特定の一宗一派の教義に偏ったものではなく、超宗派の活動であることは大前提ではある。しかし、現代の様々な問題に対

応するべく活動の幅が広がり、理念や方法論についての研究が蓄積されるなか、それぞれの独自性や特色が発揮されてきたと考えることができる。これは「ビハラ」が世の中に受け入れられ、定着していることを物語っている。

上記のように、「共感」「共利」「共生」と常に他者との関わりのなかにあり、このビハラ活動を通して浄土真宗の社会性や公共性というものを見出すことができる。今後はこのような宗教、仏教、そして浄土真宗が有する社会との「つながり」を通し、高齢者や児童に関わる福祉事業を具体例としながら、活動のさらなる可能性を模索していきたい。

#### 被災寺院のソーシャル・キャピタル

—— 阪神淡路大震災の二〇年後 ——

那須 公昭

本報告は、浄土真宗本願寺派総合研究所が二〇一四年七月に神戸地域に所在する寺院一七ヶ寺の住職・坊守・門徒を対象とした聞き取り調査の結果である。この寺院調査は、寺院・僧侶・門徒の持つソーシャル・キャピタルの検証を目的とし、二〇一四年は特に、阪神淡路大震災という未曾有の経験をした寺院と門徒や地域住民との、失われたつながり、変容したつながりの再生プロセスの検証に焦点をあて実施した。

地域性や都市化の程度、歴史などによって、寺院の形態は大きく異なる。まずは、神戸周辺地域寺院の特色を確認しよう。

調査地の寺院は、住職家の専業率が高く、護持会費の管理法や要準備なども住職家が行っているケースが多かった。農村地の

寺院では、門徒が寺院の法要準備や護持会計管理に携わっている姿をよく見る。つまり調査地の門徒は寺院に関与する状況が農村地寺院よりも少ないことがわかる。ある住職が「門徒はお寺ではなく住職についてくる」と語るように、寺院と門徒は、寺院への所属意識の強い農村地の門徒と比べ、契約的な要素が強いといえよう。ここで、いわゆる月忌参りに注目する。関西、特に調査地では月命日に門徒宅にお参りする習慣が根強く残っている。毎日月忌参りを行う住職は「対話型で、相手の話を聞くようにしている」と述べ、月忌参りをコミュニケーションの場として捉え、門徒との「つながり」を意識的に構築しようとして活動している。このように、調査地における住職のほとんどが月忌参りを通して門徒とのコミュニケーションをはかろうと意識的に行っている。それは、寺院と門徒の関係が契約的であることも要因としてあると推察する。

さて、こうした寺院と門徒との関係をふまえ、震災前後における寺院と門徒とのソーシャル・キャピタルの変化を、僧侶の活動・つながりの変容・寺院の役割という三つの項目から確認しよう。大震災発生当初、多くの僧侶が、門徒や住民の相談相手として親身に話しを聞く、遺体安置所に赴き頼まれれば誰でもあるうと読経を行うなど、自身が被災者であるにも関わらずさまざまな活動をしていたことがわかった。「震災後しばらくは、自分の中で一番僧侶らしかった」と語る住職が複数いたことから、宗教性のある活動が多く展開されたことを想定する。調査地の住職は東日本大震災に対する活動に積極的な関わりを持つ人も多い。それはこの時の経験が原動力の一つになっていると

も考えられる。次に寺院と門徒との「つながり」に注目する。ある住職は「寺に親しかった人が亡くなった。つながりはむしろ弱体化」と述べ、また震災により音信不通になり寺から離れた門徒や、遠方に引越したため連絡がとぎれた門徒などがいられることも確認した。これらは「失われたつながり」であり、その再生が困難であることを物語る。つながりに関して「一番にお寺に駆けつけたのは日曜学校の子供達だった」と語る住職もいた。こうした日常の「つながり」が寺院の復興を促進した語りは多い。つまり、復興には日常の「つながり」が欠かせない要素だといえる。最後に、寺院の役割について考える。損壊の少ない寺院は避難所や炊き出し場所として地域に開かれたことはよく知られている。全壊・半壊した寺院の住職から「自宅の修理に高額な費用がかかったことをうけ、寺は大変だといって寄付する門徒がいた」や「（本堂が全壊したので）プレハブで講座をしたところ、門徒から本堂を建てよう」と声があがった」といった語りを確認した。このように、門徒の声がきっかけとなって、再建の第一歩を踏み出した寺院が少なからずある。寺院は、住職のみならず門徒にとっても、「つながり」の拠点として捉えられているといえよう。その「つながり」の拠点が非常時に機能するのは、やはり日常の「つながり」をいかに大切にすることに起因しているのではないか。

## トルコ・ポスト震災社会の遺体処理

—— 集団埋葬を中心にして ——

佐島 隆

ムスリムが多数を占める居住地域（居住空間）における遺体処理の習慣や風習について見てみると、簡潔な葬儀であり、墓地、墓碑などにしてもある一定の形式があるように見える。それはおおよそ一人につき一つといった形であるように見える。しかし大災害が起き、大量の死者が出た場合に、対処の仕方が問題となる。そこでトルコ共和国コジャエリ県ギョルジュク市（震源地）の場合を例にとり、その地のその後の関わり方の変化をも考察しながら、その実態を明らかにすることが本発表の目的である。震災（一九九九年八月十七日）後、大震災の記念行事などから、この地域が、その後どのような変化をしているのかをも考察した。観察対象地のギョルジュク市は、イスタンブルに近く、またスンニー派イスラームのムスリムが多数居住している所でもある。トルコでは災害による死者はシェヒード（*shid*）とされる。その場合にしても民族や部族、宗派の違いによっても埋葬の仕方に違いが出てくると考えられる。旅行途中の人、身元不明者によっては、男女子供、あるいはキリスト教徒などの宗教によっても埋葬や葬儀の習慣に違うものがある。

移動中に被災した遺体、当地域以外の遺体は遺族に連絡をとり引き取ってもらう。引き取り手がない或いは名前の分からない遺体の場合にはまとめて埋葬してしまうことがある。遺体のない場合には、名前の記された碑をつくり、墓碑や記念碑を



つくることがある。ギョルジュクの墓地には、遺体の見つからない遺族のために、名前と出身地が書かれている記念樹が植えられている区画がある。二、三年前まで、遺族がバスを仕立てて記念式典と記念樹への参詣にきていたが、近年は来ていない。震災後、遺体を町の共同墓地などに埋葬するが、処理できず、新たに共同墓地をつくった。その最大規模の墓地は、オンイエディ・アウストス（八月十七日）墓地である。他にイフサニエ墓地などがある。特にシンボルのな八月十七日墓地では、式典が最初に行われる。

震災直後の混乱の中では臓器に関する噂話が流れたこともあった。また復興のために内外からヴォランティアの人々も含め、数多くの援助があり、復興に大きな力があつた。その混乱の中では民族的な亀裂や宗教的な軋轢などが露呈したことがあつた。当時被災した人々の中には精神的に問題を抱える人はいたと考えられるが、もう忘れたという人も多い。トルコ人の中にはトルコ人は忘れやすいと自嘲的に語る人もいれば、明るく語る人もいる。むしろ忘れたという人が多く見受けられる。震災をカデル（運命）だという人も多い。運命として、気持の切り替え、一種の自助・自強に役立てているようにも伺える。この大震災を忘れないようにと、二〇〇〇年から毎年、地震の起きた八月十七日午前三時二秒の海への献花を中心にして様々な記念行事が行われてきた。甚大な被害を受けたギョルジュク市、イズミット市やアタパザル市など各地で行われている。

記念式典の変化については、二〇〇七年にギョルジュク市カヴァクル海岸に震災記念碑がつけられた。二〇一五年までの間

には、イスラームに関連する要素が強くなり、イスラーム関連のシンポジウムが開かれ、二〇一五年にはメヴラーナの旋舞セマー儀礼が加わっている。二〇〇八年に無形遺産となったとはいえ、特定教団のセマーが加わった。八月十七日墓地における開会のスピーチでジェマート（イスラーム関連）集団の増加を喜ばしいとする発言が聞かれたことから、ここ数年の記念式典の傾向にはイスラーム的な意味が見て取れる。（地震後の援助、支援などには、一定のソーシャル・キャピタルを見て取ることもできるが、スピリチュアルの動向も含めさらにデータ収集、調査が必要である。）

\*科研費「ポスト震災社会の社会的多様性と宗教に関する比較研究」（代表者：木村敏明）。

## 第十部会

## 平安貴族社会における陰陽道と災禍

馬場真理子

平安時代中期、「呪術宗教」とされる陰陽道が成立し、「陰陽師」という言葉が指す内容もまた、変化していった。律令制下において、陰陽寮の四つの部門―陰陽・曆・天文・漏刻―のうち、陰陽部門の実務系官人を指していたこの言葉は、陰陽道において一種の特殊能力の持ち主を意味するようになってゆく。それは、神々をはじめとする超自然的存在と人との間を仲介する能力であったと考えられる。新たな祭祀を積極的に導入したこと、また、占術によって怪異の原因が「祟」であるという判断を下すようになったことなどは、陰陽師が超自然的存在と人の媒介者という性格を強めていったことを示している。

本発表では、陰陽師たちがこのような性格を強めていったのと同時期に、日時・方位勘申という活動もまたさかんになったことに着目した。これは、朝廷の年中行事や天皇の行幸、貴族の私的な儀礼などに際して、吉凶や禁忌を勘案・報告するものである。この吉凶・禁忌の判断は主に、方位や曆、天体の神の位置をもとになされた。例えば、方角の忌の理由とされる「大將軍」は、方位を司る暦神の一つである。金星の精であり、三年ごとに方角を変えらるという。凶神であり、大將軍の方角への普請・葬送・出陣などは禁忌とされる。

規則的に運行する神霊の位置から禁忌・吉凶を読み取ろうと

するこのような試みは、古代中国の占いの一つ、択日（日の吉凶による日選び）に淵源するものである。戦国秦漢時代の択日の書には、後世の「神煞」と類似の性格を有する神霊が登場する。この神霊は規則的に運行し、凶たる神霊にあたる日には特定の行動を忌むべきとされた。ただし、これらの神霊が「符号」であったことに注意せねばならない。三浦國雄によれば、「元來これは様々な日者の流派によって競うようにして創造されたカミであって、どこかに神格としておわしまして日々の信仰の対象になるものというより、極論すれば、曆譜の上のみ存在する、いわば符号のカミなのである」（『択日書・通書について』、研究代表者三浦國雄『術数書の基礎的文献学的研究―主要術数文献解題―』、平成一七―一八年度科学研究費補助金基盤研究C研究成果報告書、二〇〇七年）。択日の背後にあるのは、天体の状態や曆の運行にあらわれ、森羅万象を貫く一定不変の自然法則、すなわち陰陽五行の法則に順うべしという発想であり（『敬天順時』、曆や方位の神霊はその一要素に付された「符号」なのである）。

したがって日時・方位勘申は理論上、陰陽五行説を前提とし、一定の法則に基づいて未来を予測、それに応じて行動を定めるという発想によると言える。その場合、日時・方位勘申における陰陽師の役割は、陰陽五行の法則を解説することである。問題は、陰陽師が超自然的存在と人間の媒介者という性格を獲得していったのと同時代に、日時・方位勘申がさかんになったことである。一見して異質なこれら二つの性格をどう捉えるべきか、という問題を提起することが、本発表の主目的であった。

そして仮説として、陰陽道の日時・方位勘申における暦と方位の神々は、単なる「符号」ではなく、「日々の信仰の対象になる」、いわば実体をもつ神を想定したものであったのではないかと、という見方を示した。例えば院政期には、病を大將軍の祟りと解釈したり、大將軍に対して転読をするなど、大將軍が単なる「符号」には留まらない存在となっていた。ただし、これらは大將軍の所在方位を侵せば災禍がある、という前提のものでなされたものである。したがって、ここでの大將軍は、あくまで暦・方位の一要素としての性格を保ちながら、同時に日々の信仰の対象にもなっていたと考えられる。

#### 人神祭祀をめぐる近世学者の立論

松永 優子

人神祭祀研究をめぐる、具体的な人神祭祀の事例分析に留まらず、人神祭祀をめぐる言説の分析を中心とした、思想史の視点からの研究が今後さらに必要とされている。また近年の傾向として靖国神社の英霊のあり方を前提として、近世の人神祭祀のあり方にその源流を探ろうとする研究が登場している（小松和彦『神になった人びと』光文社、二〇〇六年や佐藤弘夫『ヒトカミ信仰の系譜』岩田書院、二〇一二年など）。

これに対して、近世の人神祭祀のあり方を後の時代の靖国神社の英霊のあり方に収斂させてしまうのではなく、近世の人神祭祀の議論の立場から、靖国に繋がらなかつたものを含めて対照させる必要があると思われる。本発表では、このような問題意識のもと、新井白石・本居宣長・平田篤胤ら三人の学者の立

論の、特に正祠と淫祠に関する議論に注目し、人神祭祀をめぐる言説を、そこから排除される祭祀をも含めて検討することを目指した。

新井白石は「諸侯より下卿大夫士庶の類は、そのほどほどにつけて、祭るべきと祭るべからざるとの神ある也」（新井太吉他編『新井白石全集 第六卷』吉川半七刊、一九〇七年、四八二頁）と述べて、祭祀における社会的階層に基づく分限を主張する。また、正祠として国に尽くした忠臣義士の祭祀を挙げる（松村明他編『日本思想大系三五 新井白石』岩波書店、一九七五年、一七六頁）一方、祭祀の対象にふさわしくない、「狐蛇」のような卑しいものを祀るのは淫祀であると主張しており（前掲『日本思想大系三五 新井白石』、一七三頁）、対象によって祭祀のレベルが想定されていることが窺える。

本居宣長は、「其人の位の尊卑き、心の智愚なる強弱きなどに随ひて」死後の靈魂が神になる者もあると述べるが、基本的には死後の靈魂は夜見国へ行くため、あくまで限定的な現象に留まる（『本居宣長全集 第一卷』筑摩書房、一九六八年、三八八頁）。また宣長によれば人は産靈の御霊により「おのおの祖神を齋祭」るよう志向する存在であり、天皇から民衆まで、それぞれの先祖を祭り、善悪の神を祭り、罪穢れがあれば祓い清める祭祀を行うのが、人が当然持つべき性質であるという（『本居宣長全集 第一四卷』筑摩書房、一九七二年、一三二頁）。宣長もまた祭祀に分限を設定していることがわかる。また、宣長は、彼が度々批判を加えてきた儒仏老の道も、全ては悪神のしわざによるものであると記している（『うひ山ふ

み・鈴屋答問録」岩波書店、一九七〇年、九一頁）。宣長の思想が正祠／淫祠構造では括られない、全てを神の働きに包摂するものであると分かる。

平田篤胤は、天津神に授かった性質によって、人は誰でも鬼神を敬うのであるとして、貴賤の別なく、人を祀りという行為の主体として位置付けている（『日本思想大系五〇』岩波書店、一九七三年、一三六頁）。そして神と根本的に結びついた存在である人間は、貴賤の別無く、生きている間は「天皇命の御民」、死後は「その魂やがて神にて」、幽冥界で大国主神のもとで働くことと述べる（前掲『日本思想大系五〇』、一三六頁）。宣長が、人が神になることをごく限定的な現象として捉えたのに対し、篤胤は全ての人に神になる回路を留意した。正祠／淫祠に関わる部分としては、「生とし生るもの」に天照大御神の恩恵を結びつけ、全ての人を祀る主体として位置付けた篤胤は、「淫祠など云ふ筋にてはなし」とのべて、万物に行き渡る天照大御神の御徳のもとに淫祠の概念事態を否定する。

今後の課題として、本発表で取り上げていない儒家神道の学者や、仏教思想との関わりについての検討、淫祠解除に関わった村田清風らに関する分析が挙げられる他、近世のあり方と対照させた際に、靖国神社の英霊に代表される近代以降の人神祭祀から抜け落ちている要素にどのようなものがあるかについての検討がある。

### 近世名古屋における祭礼と神学

鈴木 一彦

東照神君を祀る名古屋東照宮祭礼は、四月十五日から十七日にかけて仕えられた近世名古屋における最大の都市祭礼であった。この祭礼では、青龍、白虎、朱雀、玄武、騰蛇、勾陳という六本の旗が、祭礼時に名古屋東照宮の神前に立てられ、神幸時に三基の神輿の前に、それぞれ二本ずつ掲げられるという特色があった。

この六本の旗のうち、青龍、白虎、朱雀、玄武の四本は天皇の即位式及び元日朝賀儀礼に立てられた旗であり、また、大嘗祭御禊行幸時にのみ天皇を乗せた鳳輦近くに掲げられた旗であった。

このことは、名古屋東照宮の神前での祭礼は天皇の即位式の儀礼的要素を取り入れて仕えられたものであり、神幸は大嘗祭御禊行幸の儀礼的要素を取り入れて実施されたものであったことを意味している。

名古屋東照宮では寛永年間に行われた祭礼時、神前に六本の旗を立てていることから、少なくとも寛永年間には神前に旗が立てられており、『張州雜志』にも描かれている。その寛永年間に、尾張徳川家初代藩主 徳川義直は、堀杏庵に命じて『寛永御即位記略』を編ませているが、その即位図に同様の旗が描かれている。なお、光格天皇の即位式について、名古屋の国学者 神村忠貞が記録した『御即位次第略解』と共に記された『御即位殿庭調度図』にも、これらの旗は描かれており、名古屋東照宮祭礼時に神前に立てる旗と即位式の旗とは共通するも

のであったことが確認できる。

また、前述の通り、名古屋東照宮祭礼の神幸時に三基（東照、山王、日光）の神輿の前に、それぞれ二本ずつ旗を掲げるという特色があった。これは、名古屋東照宮の神前（東照、山王、日光）に立てられた旗に対応している。

この神輿に用いられた鳳輦とは、天皇以外に乗用が許されない乗り物であるが、中世の祭礼図に描かれているように、祭礼では神輿として用いられた。その鳳輦を天皇の権威によって聖別化したのが、近世における名古屋東照宮の祭礼であった。すなわち、天皇の権威を用いることで、全国各地で行われていた祭礼にヒエラルキーを出現させ、その最上位に東照神君を祀る祭礼を位置付けることに成功したのが名古屋東照宮の祭礼であった。また、このように、名古屋東照宮において祭礼を実施するにあたり、即位式や大嘗祭の儀礼の要素が取り入れられているということは、古代律令制や唐制の研究は必須であったということである。ここに、近世名古屋において古代研究や漢籍研究が隆盛を極めた背景の一つをみることができる。

但し、東照宮の祭礼は、完全に即位式や大嘗祭を復元したものであるのではなく、その祭儀の要素を、東照神君を祀るために再構成したものであった。そして、その再構成された祭礼の要素を、古代律令研究や唐制研究などによって精度を高めていったのが、近世名古屋において展開された神学の営みであり、その成果として顕現されたのが、名古屋東照宮祭礼であった。この尾張徳川家初代藩主をはじめ尾張地方の藩士や神官たちによって進められた祭礼に関連する古代研究の成果は、毎年、官民一体

となって自らが祭礼の構成員として奉仕することで祭礼に反映されていくことになる。

このような祭礼を通じた追体験的な実修を伴った学究環境を背景としながら誕生したのが、吉見幸和をはじめとする近世名古屋の神学者であり、この視点から、今後、幸和研究の再考を行うと共に、近世名古屋で展開された神学の日本思想史上における意義を究明していきたい。

#### 富士講の紋とその諸相

大谷 正幸

角行系の富士講では、講紋（講印・笠印とも）と呼ばれるマークを以て自講と他を区別する。講紋は自らが寄進・造立した石造物や奉納物、顧客となっている御師（特に吉田御師）に奉納の形で預けている食器や綿入れの類、登山の際の笠や鉢巻などに用いられ、千社札のモチーフにもなった。これらの例から、講紋には、「その講によって寄進されたり造られたもの」（表示）、「その講専用の品物」（所有）、「作者やその紋がついた物の持ち主がその講に属している」（帰属）の機能が認められる。講紋の最古の用例は、石浜神社（東京都荒川区）境内にある「富士山遥拝碑」（一七五八）である。「い」字を丸くデザインしたこの紋は当社から遠くない浅草にあった富士講のものと考えられる。その次に古い例は人穴（静岡県富士宮市）にある、山吉講による食身身祿（一六七一一七三三）の三十三回忌供養塔（一七六五）である。角行系の富士講が活発に活動し始めるのは、取締令が江戸町奉行所から発せられる寛政年間（最初

の富士講取締令は寛政七年（一七九五）から天保年間にかけてのことである。それまで講紋が見かけられないのは、彼らの活動が単に活発ではなく小規模なものだったからかもしれないが、あるいは当時の宗教政策からして地下的な活動に終始していたことを推測させる。

富士講が（江戸市内では取り締まりを受けつつも）増殖していくにつれて、彼らの講紋を一堂に並べる、いわゆる講紋曼荼羅（惣講印図ともいう）が造られた。これは講紋が百八種配されており、天保十三年（一八四二）に長嶋泰行という行者によって描かれたもの（田端富士三峰講所蔵）が知られているが、他に教点、同様の図がある。また、明治前期に安養寺（東京都大田区）に百味供養碑なる石碑が造られ、趣旨に因んで百種の講紋を表裏に配している。

富士講紋のモチーフは種々あり、講祖の名前、発祥地など縁のある地名、講のリーダーの家紋、食身身祿や教義に関係するもの、富士山の神とされたコノハナサクヤヒメに関するもの（多くは桜）などを挙げることができる。しかし、読み方のわからない講紋も多く、講紋はしばしば講の名前ともなるので、紋はわかっているものの講名はわからないということが起こりうる。便宜的に、山形・違い山形・三つ峰・四つ峰などの富士山を示す装飾が紋の上部に付けられているので、これを以て「ヤマ何々」（ヤマキチ・ヤマタマ・ヤママサヒロなど）と呼べたり、また円（輪で囲う場合と丸く囲い内側を着色する場合がある）で囲われた紋は「マル何々」（マルトウ・マルタキ・マルカなど）と呼ばれる。ただし、これらが当事者による呼び

方として正しいのかまでは保証されない。

おそらく近代に入って、自講の紋の他に、元講本体や枝講を示す紋が別に添えられるようになった。これらを仮に「枝講紋」と呼んでいるが、元々は紋の下に文字で元講を示す「元」字や地名を配していたものが紋になっていったと考えている。枝講紋には「元」字や枝講の地名をかたどったものが用いられることが多い。例外的に村上講社（右回り一つ巴藤を藤の丸と呼んで用いる）のうち、現在の東京都北部地域にあった講は、枝講紋を用いずに藤の丸を少し改変させた紋を用いている。

これらの富士講紋は、富士講が本来的に地縁と無関係な集団であったこと、富士講同士でセクト主義的な自意識を持つていたことを示しているように思う。また、元講・枝講の関係においては、教ある富士講を区別し権威と伝統を付与する一種のブランドと化していたと言えるのではないか。ただし、富士講が普及することでムラやマチの、即ち地縁の民俗として根付くと、講紋に対してもまた異なったとらえ方がなされるだろう。

神秘哲学としての山崎闇斎「天人唯一」思想の可能性を探る

久保 隆司

山崎闇斎（一六一九—一六八二）は、江戸初期を代表する朱子学者・神道家である。闇斎は構造的な観点から、神秘哲学としての普遍性を持つ日本初の統合思想を構想したと考えられる。その端的な根拠は、井筒俊彦（一九一四—一九九三）が提示した神秘哲学の基本構造（上昇過程に始まり、下降過程に至る一連の構造）を、闇斎思想が内在している点である。



井筒は知的に構築された哲学を、「下からの形而上学」として、形骸化した生命力を内在しないものとして退ける一方、神秘哲学を重視する。神秘哲学とは、直接体験、直接的な形而上的体験を前提とし、それを分析する不断の運動としての哲学である。新プラトン主義、イスラーム神秘哲学等に代表される。

神秘哲学の見方では、世界は絶えざる「上昇」と「下降」の大きな二つの流れの交渉によって多層的に成立する。人間はそれと対応する「上昇」と「下降」の意識の多層的運動を体認することで、神人合一と神人離脱を完遂、統合した神秘主義哲学者になれると考える。たとえば、以下のように新プラトン主義と閻斎思想を並置するとその基本構成要素の類似が明らかである。

◎新プラトン主義（二元論）の基本構成…プラトン主義（二元論…イデアとヒューレー、合理主義）+アリストテレス形而上学（合理・理知主義、感覺的個物、エイドスとヒューレー…霊肉一元論…イオニア自然哲学）

◎閻斎思想「天人唯一」（二元論）の基本構成…朱子学（理気二元論、合理・理知主義、聖人への上昇の道）+垂加神道（「心神」の上昇と「慈悲・天御蔭日御蔭」の万物万人への下降…如来藏、仏性、本覚思想…絶対的一元論…神道的自然観）

より具体的には、『倭姫命世記』の「神ハ垂ルルニ祈禱ヲ以テ先トス、冥ハ加フルニ正直ヲ以テ本ト為セリ」からも伺い知れる。この言葉は神秘哲学の本質的構造を的確に示しているがゆえに、閻斎が最重要視した神道五部書と考えられる。すなわち、神秘哲学の構造的文脈から解釈すると、個人的な意思から

の主体的、能動的行為である祈禱を先にすることで、各人内に在する天御中主神の分霊ともいえる「心神」が上昇し、神に直面し一体化する。そして万物万人は常に神から加護、慈悲たる「天御蔭日御蔭」を受動的に得ているが、それは本質的に正直な状態であるからこそ、先の体験（神人一体）を体認でき、その恩恵を日常生活において享受できる。これらは、上昇と下降の統合プロセスとしての「天人唯一」のダイナミズムの象徴と解釈できる。

また、閻斎が垂加神道に至る探究の軌跡そのものが、神秘哲学的統合プロセスといえる。すなわち、幼少期より仏教（天台宗、臨済宗）的修行、教養を体得し、朱子学的合理・理知主義を身につけた閻斎は、「日本書紀神代卷」が理解できないことに苦悶する。そして、忌部正通「神代卷口訣」の「辞は嬰兒に仮り、心は神聖に求む。」の言葉をきっかけに、合理主義の限界を超えた神秘主義的体験を優先させ、その体認を重視するようになる。

閻斎による世界構造の探究は、神秘哲学的手法であった。形而上から形而下まで連なる「天人唯一」が根本原理である。日本には稀有な普遍的、構造的な神秘哲学、永遠の哲学である。今後、改めて神秘哲学として捉え直すことで、一、神道思想の普遍性に注目することを通じて、神道特殊論からの脱却の道が開ける。二、閻斎の世界思想上での再評価により、日本の神秘哲学の探究の道が開ける。三、スピリチュアリティ（身心統合を含む）の探究において、従来の仏教中心の日本の靈性修正の道が開ける等の可能性が考えられる。

## 近世古い本の組み立て——『三世相小鏡』の分析——

小池 淳一

「三世相」は近世以降、広く受け入れられた古い本で、十数丁ほどのものがある一方で、「大雑書」類と結びついて厚冊化したものまで、膨大な種類が出版された。唐の袁天綱が著者であると考え、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（第六卷）』吉川弘文館、一九八五年）。日本では京都大学附属図書館蔵の慶長三年（一五九八）版とされるものが確認できる。ここで取りあげる『三世相小鏡』は近世後期刊、縦一八・〇センチ、横二二・八センチ、全一二丁で、「三世相」を名乗るには最低限の内容を備えているものと思われる。内題はなし。版心題は「三世」、刊記に「地本問屋錦森堂 江戸馬喰町二丁目 森屋治兵衛版」。巻頭に「袁天綱先生」として本と算木を前にして占いをしているとおぼしい挿絵が掲げられている。内容は「三世相十二支生年善悪之事」「生れ月ぜんあく（善悪）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（生年）吉凶の事」「四季皇帝之占」「十二うん吉凶の事」の七項目で、生まれた際の年、月、日、時刻の干支によって前世と現世での運命を述べる形式になっている。

記事は、生まれ年と生まれ月で十二支による組み合わせ、生まれ日は「大陽」「天父」「天帝」「大陰」「天母」「天皇」の六つに分かれ、生まれ時は再び十二支で判断するようになってるので、単純に計算すると一万三百六十八通りの運勢を占うことができることになる。占いに対する需要を十分に満たすもの

といえるだろう。

このなかで十二支による占いは、生まれ年によって、まず、前世の生まれと所業とが記され、今（現）世における運命が述べられる。そして最後に信仰すべき仏菩薩が推奨されて終わるという形式になっている。ここでの基調は前世によって今世の運命は決定しており、それを知ることにより良く生きることができるといふ観念である。そして仏教を信心すべきことが強調される。こうした前世（五帝による運命）—今世（家族、病氣、貧富、命終など）—来世（信仰のすすめ）という組み立てはまさに「三世相」にふさわしい。また「十二支生年善悪之事」においては各生年の終わりに複数の仏菩薩への信仰を推奨している。具体的には、十二支を通して、毘沙門が七回、観音が四回、虚空蔵が四回、阿弥陀が三回登場するほか、二回登場するのは、妙見、弥勒、釈迦、文殊、不動、勢至、一回のみが、普賢、龍樹、地藏、摩利支天である。全体で十四の仏菩薩が登場するなかで、毘沙門天が突出していることが特徴といえよう。そしてそれ以外は十三の仏菩薩がそれほどの偏りもなく配置されている。重要なのはこうした仏菩薩が寿命、智慧、福德といった限られた利益と結びつけられて挙げられていることで、現世での利益を強調し、さらにそうした仏菩薩への帰依が後世を意識することにつながっていくという組み立てになっている。寿命・智慧・福德という現世における利益こそが、信心と後世との接点とされているといえよう。ここでの仏菩薩への言及には何らかの法則性はないように思われ、また特定の經典などが背後にあるわけでもない。こうしたある意味で乱雑な仏

教への接近が、近世の庶民信仰、個人を単位とする信仰の醸成に一定の意味と力を持っていたのではないだろうか。

また全体を通じて豊富な挿絵が載せられ、見る者にとつては、占いの言説のイメージをさらに広げるものとなっていたのではないか、という推測が成り立つ。このことは初期の大雑書が絵を全く持たなかったことと好対照であり、識字能力の低い階層にも「三世相」が開かれていたことを示すものと思われる。こうした書物上の占いが、易をはじめとする実際の占いとどのように関係するのか、また時代による変遷等については今後の課題としたい。

### 山岳地帯の再興——信仰と生活の場として——

野村 誠

一 寺院と地方の消滅  
増田寛也編著『地方消滅』（中央新書、二〇一四年）は、「将来急激な人口減少に遭遇する」と思われる八九六の自治体と、さらに深刻な「消滅可能性が高い」五二三の自治体を公表。このままでは、地方ばかりか日本が消滅しかねないと警鐘を鳴らす。

一方、仏教関係者は、地方都市の消滅に先立つ寺院消滅の問題を指摘。僧侶で経済記者の鵜飼秀徳は、東京一極集中化による地方の過疎化は寺院の存続の危機を招くだけでなく、人間からは墓を奪い、過去との繋がりや奪い、精神性も道徳心も文化も奪っていくと警告する（鵜飼秀徳『寺院消滅』日経B P社、二〇一五年）。つまり、人口減少がもたらす損失は、物質的、

金銭的なものに限らず、精神的、文化的なものにまで及ぶのである。

玄侑宗久は、「寺の跡継ぎ問題」の深刻さは認めつつ、寺が「存続の危機に瀕している」とは考えない。「地域の紐帯」としての寺の役割は、「サービス業」の葬儀屋とは異なり、「檀家や地域との関係性」を築き、「宗教的な叡智」を提示する「交際業」とも言うべきもので、社会や経済の変動に流されるべきではないと言う。が、葬儀屋を頼らざるを得ない社会の現状については、「過疎化、都市化の弊害」と認めている（同、一〇八一—一八頁）。

### 二 東京一極集中化の歯止め

増田寛也は、「概して、大都市圏より地方圏のほうが出生率が高い」ことに注目。日本全体の出生率を引き上げ、人口減少を食い止めるためには、「人口の大都市圏への集中という大きな流れを変えなければならない」と言う。その為に提案された幾つかの国家戦略（『地方消滅』三三—六八頁）のうち、筆者を最も惹きつけたのは、「森林資源の利用」である。

増田氏が解説するその理由、即ち「世界の森林が減少していくなかで、我が国においては戦後宮々と植林してきた森林資源がまさに使いごろになっている」ことも、「国土保全上も大きな効果が出る」ことも重要だが、筆者にとつては、山や森は日本人の心の源流、日本文化の根底だということが、森林資源の利用に賛同する最大の理由である。

### 三 山岳地帯の再興

東京を中心とした中央集権的経済システムには限界が見え始

め、二十一世紀は、多様性が重んじられる時代となった。地域ごとの風土や文化が見直され、大都市に吸い取られる対象としての地域ではなく、お金に依存しないで「水と食料と燃料」を手に入れる、「自己完結型」地産地消の豊かな暮らしを追究できるようになってきた（藻谷浩介、NHK広島取材班著『里山資本主義』角川書店、二〇一四年）。

岡山県の典型的な山村地域、真庭市を古くから支えてきた林業と製材業の挑戦は、その良き実例である。ゴミでしかなかった木くずを活用して「バイオマス発電」を成功させ、次に「木質ペレット」という燃料の製造にも成功した。それにより、産業廃棄物を処理する莫大な経費を削減しつつ利益も生み出し、且つ、地元住民のエネルギー自給の割合を高めて、里山資本主義の二本となっている（同、二八―三八頁）。

安田喜憲は、「山を崇拜することは、森と海の水の循環系を維持し、主要な食料を獲得する上で、最も重要なことだった」と語る（安田喜憲編著『山岳信仰と日本人』N T T出版、二〇〇六年、三五九―三七八頁）。自然に対する対決姿勢を改めて、山を畏れ、その恵みに感謝する時、山岳地帯の再興が始まり、日本消滅の危機も遠ざかる。

## 白山——馬場考——

小林 一葉

西国巡礼は観音、四国礼所は弘法大師空海の霊場で結束している。白山はというと、「白山、立山、富士の御嶽」（謡曲『大江山』）と一括りにされることが多く、慶長四年（一五九九）

に完成したという『謡抄』『鳥頭』の「タテ山ゼンヂヤウ」の語句注に「富士禪定…白山立山ヲ加テ、三禪定ト云ト也」とあり、三山禪定（三禪定）を摘録している。菅江真澄の『華の山口』三月二日条には「不尺参のときは、…蓮上する事ならざるとなむ」と、禪定を蓮上ともあるが、白山、立山、富士山の三山は禪定で連携している。が、この三山を一纏めにして論ずるのは到底無理であるが、「元弘建武之後帝遷南山道路不通、此後熊野参詣絶跡」（『塩尻』巻之四十六）に乗じて、三山は伸張していったと推考するが、その白山修験道の主勢力は本宮であった。

その本宮を白山では馬場といい、『源平盛衰記』『三箇の馬場願書の事』にあるように、所在地の国名を冠して加賀馬場、越前馬場、美濃馬場があり、中宮を包括し白山への禪定口（登嶺口）を称したことがわかる（本宮勢力は四社で構成され、白山、金剣、岩本、三宮をいう）。この本宮四社の「白山」こそ下白山である（勿論登山路は三路だけではない）。因みに中宮から本宮勢力への消長は信仰の順流であろうか。

柳田氏は『白山遊覧図記』を引用し「加賀ノ白山ニ於テモ古来竜馬ヲ生ズト伝ヘ」（『山鳥民譚集』「馬蹄石」）ているように、白山麓に牧がなかったとはいえないが、馬場といえは「桜の馬場」（謡曲『桜川』）とか右近の馬場に北野天満宮が草創され、日吉大社にも馬場はある。白山でも神馬がおり、競馬が行なわれたのは確かなことであるが、なぜ三箇の馬場（『白山記』は「三方馬場」）があるのだろうか。

下白山は信仰的には「神々降臨ノ跡」（『山鳥民譚集』）であ

り、地理的には四達之地であり、経済的にはやがて「山市、はんじやうの里」（『世間胸算用』「神さへ御目違ひ」となっている。越前馬場の場合であるが、「白山三所権現奉崇之、禪頂三所御事也」（『白山記』）と、下白山は白山三所権現が降臨された神さびたる霊地だった。馬場という名称は中宮が二か所なのに對して、下白山が三方ある白山修験道に起因すると推考する。

『百練抄』久安三年（一一四七）五月四日条に「覚宗入滅之後。以白山可為延曆寺末寺之由被仰下事。仁平二九覚宗入滅」と裁可されている。覚宗は「台記」久安三年四月七日条に「衆徒欲領白山（年来、權僧正覚宗、依院宣領之）」（一）は割注」と、「依院宣」っており、その官職は「白山檢校」（『深仙灌頂系譜』）であった。金峯山檢校や熊野三山檢校と同じく、白山も熊野や金峯山と肩を並べる程の霊山となっていたのだろうか。『白山記』に白山頂御在所の宝殿に「安置五尺金銅像、殿前繫一尺八寸鰐口（依末代聖人請禪頂法皇御願也）、又立長一丈錫杖（同前同御願）」（一）は割注」とある禪頂法皇は鳥羽法皇に比定され、覚宗の白山檢校補任はそのためだったと推測する。結果「鳥羽院御時平泉寺を以て可被付園城寺之由有其間山門衆徒忽騒動して捧奏状申す」（『源平盛衰記』「白山神輿登山の事」となっていたのである。『本朝世紀』久安三年四月十三日条に「園城寺長吏僧正覚宗所執行社務也；社領字平清水」が原因で、先の裁可は「平清水」（下白山つまり平泉寺）を「園城寺覚宗之私領」（『園城寺伝記』）にできる「執行社務」する地位に就いていたというのが原因らしい。その地位とは「平泉寺別当」（延慶本『平家物語』「以平泉寺被付山門事」）であつ

た。平泉寺別当職は白山檢校補任の恩賞だったに違いない。

白山神は雪の民俗信仰と相俟って影向、勧請されて下白山のような霊地山に「降臨」していく。

#### 蔵王権現と蛇王権現

—— 四国霊場七一番札所弥谷寺をめぐる ——

白川 琢磨

香川県西部、三豊市と多度津町に跨る標高三八二mの弥谷山の中腹に、四国霊場第七一番札所弥谷寺がある。この弥谷山について、最も有名なのが中・西讃地方一帯に戦前まではあったとされる「弥谷参り」の民俗で、死後間もない死者の霊を背負って弥谷に参るというその強烈な習俗は、「里山に死霊が籠る」という民俗学のテーゼの実証例として重視されてきた。しかしながら、こうした習俗の発火点にあたるかもしれない弥谷寺そのものについては、両墓制など葬制の研究が進展したのに比して研究蓄積は乏しい。弥谷寺の境内に足を踏み入れてまず驚かされるのは、膨大な磨崖仏・磨崖五輪や石仏群である。今回、香川県の、弥谷寺に関する総合調査でその全貌が明らかになりつつあるが、それらは、一二世紀を起点として中世全般にわたる相当数の行者（行人）たちの修行の痕跡であることだ。

弥谷の史料上の初出は、高野山の学僧である道範（一一七八—一二五二）に関連している。道範は仁治四年（一二四三）から建長元年（一二四九）まで讃岐に配流され、その間、善通寺を拠点に周辺の寺を廻って紀行文を残している（『南海流浪記』）。彼が訪れた寺の中に弥谷寺は入っていない。宝治二年

（二二四八）に、善通寺の草庵で真言宗の行法書である『行法肝葉抄』を著すのだが、その後書で本書について「弥谷ノ上人之勸進ニ依テ」記したと書かれている。元来、高野山における政治的対立の中で親・念仏的立場にあった道範が書いていることを考えれば、弥谷の上人及びその行人集団は阿弥陀信仰及び浄土信仰に根ざした念仏聖（自力）の性格を帯びていたであろう。

弥谷寺の山号は、五剣山である。『略縁起』（元文二年一七三七）によれば、唐から帰朝した弘法大師が自ら岩窟を穿つて求聞持の秘法を修していると（求聞持窟＝獅子窟）、「五柄の利剣」が空から降り、金色の光の中から「金剛蔵王大神、忿怒威猛の形を現じ」、大師に千手観音を造仏し、伽藍を再興するなら、自らは常しえに鎮守の守護神となることゝ縁起の中核とされている。この鬼神形像は、既に近世から護摩堂上方の鎮守堂（権現堂）に祀られていたが、それ以前は本堂（観音堂）背面の岩窟の中に本尊と並んで安置されていたとされる。像高一〇一・五センチの倚坐形式の木像であるが、近年では深沙大將像と称されているようにその像容が一般の蔵王権現像とは大いに違うのである。像の上方に掲げられた扁額には「蛇王大権現」と刻まれている。しかも今回の調査で、この蛇王権現像の制作年代が「平安時代中期 十一世紀頃」と推定される弥谷寺最古の仏像の一つと判明したのである。そもそも金峯山の蔵王権現と役小角との結びつきがみられるのは『今昔物語』巻十一の役優婆塞譚であり、時期としては十二世紀以降である。それ以前の蔵王出現は、「道賢上人冥土記」（九四一）にみられる。上田

さち子は、本来山に棲む龍神が寿命を司る神であり、仏教と習合することで蔵王菩薩の機能となったのではないかと述べるが、弥谷寺の蛇王権現の像容の本質も「龍（蛇）形の夜叉神」にあり、製作当初から残る特徴は、「炎髪部から姿をあらわす」七匹の「蛇形」と「蛇の巻き付く」左上腕部であり、残りは深沙大將に似せた後世の修補である可能性が指摘されている。

蛇王権現を奉じたこの弥谷寺の行人集団の活動範囲と想定されるのが、中讃地域では道隆寺を起点として弥谷寺（海岸寺）に到る「七ヶ所参り」の習俗であり、西讃地域では、『讃州七宝山縁起』（徳治二年一三〇七）に記された三十三日にわたる七宿修行（観音寺―稲積二天八王子―経之瀧―興隆寺―岩屋寺―神宮寺―我拝師山）であった。前者はそのほとんどが札所として存続したが、後者は、ほとんどが廃絶してしまった。だが、先述した「弥谷参り」の民俗を色濃く残したのは後者、即ち西讃地域であったのである。

#### 世紀転換期における神道解釈の展開

—— 神道私見論争を手がかりに ——

原田 雄斗

日露戦争（一九〇四―〇五）後の日本社会は、日本の自主独立という目標の「達成」がなされた一方で、「帝国」日本の内実を固めていくために国内の組織化を試みるようになった。その際、地方改良運動（一九〇九―）や三教会同（一九一二）など、宗教の社会的機能に注目した国民教化政策が展開されるようになった。このような状況の中、国民教化政策に動員されて



いく神道がどのように解釈されたのか。本報告では、一九一八年に柳田國男（一八七五—一九六二）と河野省三（一八八二—一九六三）の間で展開された神道私見論争を手がかりにする。ここで、世紀転換期における神道解釈の展開を明らかにする。先行研究において本論争は、柳田民俗学における神道研究の位置づけとの関連の中で捉えられてきた。しかし、柳田の議論にのみ注目が向けられていた点や、この論争で何が問われていたのかという点については、検討の余地がある。よって本報告では、両者の共通点と相違点を整理した後、河野の宗教観から両者の相違点に接近してみたい。

まず神道私見論争の流れであるが、当時貴族院書記官長だった柳田が「神道私見」という文章を『丁酉倫理会倫理講演集』一八五・六号の二回にわたって掲載、これに対して、当時國學院大學講師だった河野が同講演集一八七号に「柳田君の『神道私見』を読む」を、『國學院雜誌』二四卷五号に「柳田法学士の『神道私見』を読む」を掲載し、反論を行った。その後、柳田が同雑誌二四卷七号に「河野省三氏に答ふ」を発表し再批判を行ったことで論争は終結した。本論争に見られる両者の共通点として、神社非宗教論批判を行っていたことが挙げられる。これに対して相違点は、近世国学に対する評価である。柳田は近世国学を消極的に評価していたが、河野は、現実的活動に重きを置き、個性の發揮を促した点を近世国学者たちの成果として挙げ、積極的に評価している。ここからは、在来の神への信仰を重視する柳田の神道解釈とは違い、日常生活からの積極的な意味づけが河野の神道解釈では重視されていたことがわか

る。

同時期の河野の論説を見ると、「神の観念は、人々の意識内に在って、幾度か変移し、常に生きてをる」と神観念の可変性に注目していることがわかる。その観点からすると神社非宗教論は時代に合致しておらず、「吾等はなぜ大胆に神道は宗教であるということが出来ぬのであろうか」と河野は主張する（河野「神社振興の根本問題」）。河野がいう「宗教」とは、「人心の真摯なる要求」であり、この要求が「神」という対象を得ていれば「宗教」であると河野は位置づけた。先に見た神観念の可変性に着目した議論を河野は展開すると同時に、「宗教」という概念を位置づけなおすことで、河野は「神道は宗教だ」と主張するようになったのである。

以上見てきたように、世紀転換期における神道解釈では、神社非宗教論をどのように扱うかという点と、近世国学をどのように評価するかという二点が論点となっていた。これらの内、近世国学の評価が問題となっており、河野は「宗教」概念を位置づけなおすことで、「神道は宗教だ」と主張したり、近世国学に対する積極的な評価を行ったりしていたのである。このような河野の思想は、当時流行していた人格主義的傾向の一つの表出の仕方であったともいえよう。

今後は、神社行政と両者の思想との関係など、具体的な事象との関連から本論争を捉えることが課題だと考えられる。

## 明治中期の新暦の浸透状況

——「明治二十二年両暦使用取調書」から——

下村 育世

明治六年から行われた太陽暦の採用は、人々にとって前触れないもので忌避されがちなものであったことはこれまでも言われてきた。当時の政府も新暦使用が浸透しないことを問題視し、公的な納税の時期区分や公文書の日付といったもののみならず、民間の年中行事のレベルまで旧暦の廃止を徹底させ、新暦で行事や日常生活を遂行させることにこだわり続けた。しかしこれはその後も長らく成功しなかったことも、個別の地域に関する研究においてしばしば言われるところである。とはいえ広範囲にわたって共時的に新暦と旧暦の使用状況を俯瞰するような実証的研究は、史料制約もあったため、これまででなされてきたとは言い難い。

明治二十二年に全国の郡区役所が郡区内の暦の使用状況をまとめた「明治二十二年両暦使用取調書」(以下、「取調書」)は、同年時点での民間の新暦の浸透状況が全国規模で俯瞰できる極めて貴重な歴史史料である。これは、東京天文台の初代台長・寺尾寿が業務の遂行に反映させるために同年二月九日付で全国の郡区役所に依頼して、職務上取得した行政文書群である。北海道から沖縄県まで一道三府四十三県の郡および区における旧暦と新暦の使用状況の調査報告書を綴ったもので、総頁数ゆうに千枚を超え六分冊に綴じられた膨大な報告書群であり、東京天文台旧蔵、現在は国立天文台に所蔵されるが、これまでこの史料にもとづいた研究はほぼ皆無であった。

調査は、郡区役所が六つの設問に回答する形式を採った。設問のうち三問は、「年始の手数」(Ⅱ正月の祝い方)を問う形式であった(第一問「已ニ全ク旧暦ヲ廢シ単ニ新暦一月ヲ以テ年始ノ手数ヲ行フ部落」など)。四問目以下は、新暦の使用が始まった年や旧暦の使用が続いている理由について問う設問である。これらからは、正月の祝い方が旧暦と新暦のいずれを用いているかの重要な指標となることがわかる。調査結果からは、当該期の年始の祝い方には、以下の四つの類型があることがわかった——従来からの慣習を踏襲し、旧暦の正月にのみ年始の祝いをする「旧正月型」、新暦の一月一日に年始の祝いをする「新正月型」、新暦と旧暦の正月に二度年始の祝いをする型で、多くの場合、どちらかに重きを置いている「併用型」、新暦や旧暦の元旦に年始の祝いをせず、新暦二月一日を「月遅れの正月」などといって祝いをせず、「変容型」である。改暦により、人々は生活の改変を余儀なくされていくが、とりわけ農業・漁業関係者にとって新暦はなじみにくいものであった。当時の年始の祝い方からは、人々が単純に新暦を受容するわけではなく、旧暦に愛着を抱きながらも、生活を円滑に営めるように自発的に暦を解釈していく過程なども垣間見えて興味深い。年始を二度祝う、あるいは旧暦正月に近い新暦二月一日を「月遅れの正月」として祝うという、習慣と齟齬をきたさないように工夫した新しい形式の年始の祝い方はその好例といえる。

ところで、なぜ正月の祝い方が指標となったのか。もちろん調査の便宜のため明確な徴表が必要だったであろうが、新暦の普及にとって正月が持った意味にも遠因があると考えられる。

改暦以降、暦の誌面には神武天皇即位日（紀元節）はもちろん、従来はなかった各地の神社の例祭日や皇室行事に由来する祝日などが年々加筆され、国民への浸透が図られた。新暦の普及はすなわち、単に合理性を追求するのではなく、こうした体系と一体的に新たな暦日意識の定着を促すものであった。その際にはまず年始、つまり正月が全国で統一されるということが、象徴の意味も含めて普及のポイントになったのであろう。

### 神宮神御衣祭における伝統と信仰

#### 竹内 雅之

本発表では、神宮神御衣祭の歴史の変遷を追いつつ、神御衣を捧げる、その祭りの意味に迫りたい。また神宮と関りの深い三遠地方の神御衣奉獻の民俗も補足して考察したい。

参考とする古代の年中行事記は延暦二十三年撰進の『皇太神宮儀式帳』（以下『儀式帳』）、延長五年成立の『延喜式』全五十巻中、巻四「大神宮式」と巻五「斎宮式」である。中世の年中行事記として『皇太神宮年中行事』（以下『建久年中行事』）、近世の神宮祭祀を集大成した元文四年の『皇太神宮年中行事當時動行次第』（以下『元文年中行事』）を取り上げる。『建久年中行事』は井面忠伸が建久三年に編纂した年中行事記で、室町時代、藤波氏経の加筆部分はないため神御衣祭の行事内容は、基本的にそのまま、室町時代中期まで一貫していた。右のうち古代の『儀式帳』および「大神宮式」は「神宮の規範定準」とされている。『儀式帳』では神服織女と神麻績織女各々八人が玉串奉奠したこと、宮司が祝詞奏上したこと、神服を東宝殿に

奉納したことなどの他、詳細は不明である。「大神宮式」においては和妙・荒妙の御料の詳細が確認できる。そのなかには、針や刀子といった裁縫道具、そして宮司が奉奠する糸を著けた玉串も含まれる。『建久年中行事』においては祭場の櫛を改めるのが、年中四箇度となっており、神御衣祭が三節祭と並ぶ重儀であることが確認できる。そして『建久年中行事』『元文年中行事』ともに宮司が祝詞を奏上するまで、慎重な手続きを踏んでいることに注意したい。神御衣祭は三節祭と並ぶ重儀であるから、当然のごとく、奉仕者（あるいは奉織者）としての資格も厳しかったに違いない。『儀式帳』においては、各八人の織女が選抜され玉串奉奠している。古代における織女計十六人もしくは八人という定数こそないものの『建久年中行事』では一神主（一禰宜）が、『元文年中行事』では政所が、職数通りの神部が参集しているか、祇承等に声を掛けている。このように、その時々で事前に決った員数の神部を代表するのが両大神部である。両年中行事記では、神部の員数確認に前後して、神部方と神官方が送文をやりとりする。送文は神御衣の員数を確認するための文書である。奉納される神御衣と、奉織・奉納する神部との、両方が揃ってはじめて、内院における一連の行事に移行できるのである。神御衣祭は中世の末葉に中絶し、近世において復興したとはいえ既に形骸化してしまった。しかしながら、式次第を仔細に検討すれば、奉織者が大御神の神恩を仰ぐという伝統にいささかの変わりもない。

『儀式帳』御調荷前供奉行事条によれば「赤引生糸」は五月三十日、神郡の百姓が持参した清浄な御調の糸を大神宮司が卜

食み、御調の御倉に納める。そして六月月次祭当日の朝、月次祭の御料となる赤引の糸は度会・多気の両神郡から奉獻される。ここで注目すべきは、月次祭（三節祭）御料と対比させて神御衣祭御料は神服織神麻績の両神郡が奉獻したという部分である。糸や織物という奉納品は同じであっても料所と料所に關係する奉仕者が異なれば祭りの意味もまた異なる。また同「年中行事并月記事」九月例によれば、御調の御倉から奉下した糸十二紬に対し、伊賀・尾張・三河・遠江の四箇国の神戸からあわせて糸三紬が供進される。三節祭は両神郡に加え諸国の神戸をも料所としたが神御衣祭はもとも両神郡のみを料所とした。神御衣祭を支える基盤は極めて不安定であった。上糸国・三河国には神宮の神戸が置かれていた。九世紀になると早くも神御衣祭の料糸もまた三河国の神戸から調達される。三河国は神戸に続き御園が設置される時代となっても上質な赤引の糸を生産した。近現代の愛知県東部において、神宮神御衣祭の当日、養蚕・紡織従事者が忌み籠り、蚕織神の神徳を仰ぐ風習が確認できる。この日、かかる人々はそれぞれの手を休め、光輝くような糸を紡ぎ立派な機を織ることをひたすらに願うのである。

### 大西郷の悟りへの道——敬天愛人とキリスト教——

坂本 進

西郷隆盛の悟りの道は、陽明学を学んだこと、僧月照と入水自殺を図り西郷だけが蘇生したこと、奄美大島及び沖永良部島で流人生活を送ったこと、キリスト教と出会ったこと、遣韓使節論の拒絶により政府を下野したこと、西南戦争が敗北したこと、

と、これらの経過を通って、完成に至ったのです。それは、キリストと同じように十字架に向かう死への道程でした。

西郷の生き方を示す標語（モットー）として、「敬天愛人」という言葉があります。この言葉は中国の儒教の言葉を清朝の康熙帝が用いた言葉ですが、これを、クリスチャンとなった中村正直が、スマイルズの「自助論」を翻訳した時に、キリスト教を「敬天愛人の教え」と訳したことに由来します。

西郷が、自身の生き方を「敬天愛人」に要約し標語としたことは、彼がクリスチャンであったことを、示しています。

その「敬天愛人」の生き方は、「誠（まこと）の生き方」、そして「覚悟の生き方」と、言い換えることができます。それは、西郷的敬天愛人、日本人的敬天愛人の捉え方と云えましょう。

かかる西郷の「敬天愛人」の生き方を骨格とする西郷のキリスト教信仰のありかたを、明治初期にクリスチャンとなった中村正直、坂本龍馬暗殺の下手人とされている今井信郎、龍馬の一族・坂本直寛、内村鑑三、新渡戸稲造などのクリスチャンと比較対照させながら、本論文は、稿を進めています。そこに共通するもの、それは、「陽明学」「誠」「覚悟（十字架）」の生き方です。

### 明治期の近代化と雅楽の宗教性

小野 真

雅楽は日本の律令国家の成立後、国家によって制度化された現存する唯一の日本伝統音楽である。「雅楽」の概念は、『論語』の礼楽思想に由来し、荀子の『楽論』に示された、民衆を

導くべく為政者が制定する「雅頌の声」の思想を中核とする。その理念は、公的で正統性を有する「雅正」の音楽であり、日本の雅楽は、皇室祭祀及び国家的な宗教行事と結びつくことによつて「雅正」であることを担保されてきた。その皇室祭祀と天皇制は、明治政府の近代化政策に基づき天皇が京都から江戸へ奠都することによつて大きな転換点を迎えた。そしてこの出来事は同時に、雅楽が千年以上にわたつて蓄積してきた多元的な宗教的シンボリズムにも深刻な影響を与えた。

雅楽は皇室祭祀における奏楽を重要な役割の一つとして維持されてきた。明治までの皇室祭祀は、御神楽が特別視されてきたことから、確かに神道的な宗教性を核としてきたが、仏教的行事はもちろん神仏習合的なものも包摂していた。元来、雅楽はまず仏教儀礼と深く結びつき、神仏習合が進むにつれて神道の儀礼にも滲透していった。奈良時代以降、国家的宗教行事や皇室祭祀に神道と仏教の双方が取り入れられたことによつて、雅楽は宮廷でも宗教儀礼音楽としての演奏の場が設けられていく。

また、雅楽は、畿内の大寺社における大きな宗教儀礼において演奏されることによつて宮廷における手厚く伝承されてきた。江戸時代に成立した「三方楽所の制度」が、宮廷にある「大内楽所」の他に、四天王寺を後援者とした「天王寺楽所」、藤原氏ゆかりの興福寺や春日大社を後援者とした「南都楽所」から構成されていたことから、宮廷を中心としつつも、畿内の大寺社を含めた雅楽伝承のネットワークが形成されていた。日本では、皇室をはじめ大寺社において、神仏習合が公認

されていたことに対応して、まさに神仏習合的なシンボリズムを持つ雅楽も「雅正の音楽」でありえたのである。

しかし、神権的天皇制の確立という明治政府の強い意志に基づく近代化によつて、雅楽の「雅正」な有り方に大きな変化が生ぜしめられた。「神武創業の始」に基づく「王政復古」という統治思想に基づき、天皇親政による「祭政一致」と「神祇官の復興」をうたう慶應四年の「祭政一致布告」に始まる宗教政策が、諸々の「神仏判然令」とともに「国家神道」を成立させた。それに付随して、三方楽所が解消され、神祇官を引き継ぐ「神祇局」の許で、新しい雅楽伝承体制が構築された。この体制においては、雅楽が、「雅正」に演奏される局面は、皇室祭祀も含めて神道的なものに一元化された。「雅正」な音楽の領域から、神仏習合を支えた思想が排除され、雅楽はすべて「皇国伝来の音楽」となったのである。この出来事が、それまで多元的であった雅楽の宗教性を硬直化させ、分裂させた。第二次世界大戦後も皇室祭祀や神事の、神仏習合的な思想への否定的な姿勢には、大きな変化はなく、明治の近代化の時期に雅楽の宗教性が受けた分裂性はなお、解消されていない。

しかし、民間において神仏習合的な宗教性が受け継がれてきたことと同様に、民間の雅楽の演奏の場では神道で演奏されるものと同じ楽曲が仏教法会においても問題なく用いられ続けており、かつての多元的な雅楽の宗教性は、事実上いまもお保存され、大寺院の歴史によつて権威づけられている。ただ、神仏習合的な思想を排除している神道側から見ると、このような寺院法会で演奏されている雅楽の宗教性は正統であるとはにわ

かに言い難い点がある。特に、浄土真宗では雅楽は浄土の荘厳ととらえられるので、神道的な雅楽の宗教的意味づけと相容れたいという事態も生じている。現代の雅楽の宗教性においては、明治期の近代化がもたらしたこのような二重化ないし分裂が持続しているのである。

### 前期水戸学における神器論争

齋藤 公太

本発表でいう前期水戸学とは、寛文十二年（一六七二）以降、徳川光圀の主導のもと水戸藩の彰考館で行われた『大日本史』の編纂事業と、それともなう学問営為を指す。いわゆる『大日本史』の三大特筆の一つは南朝正統論であるが、それは神器の在否によって皇統の正閏を決定するという神器正統論に依拠したものであった。神器正統論の導入は、栗山潜鋒、三宅観瀾、安積澹泊といった彰考館の史臣のあいだで議論を引き起こした。その「神器論争」は、先行研究においてしばしば潜鋒によって代表される神道的な神器正統論と、観瀾に代表される儒学的正統論との対立としてとらえられてきた。本発表は神道思想史の観点からこの神器論争を再考するところみである。

そもそも神器正統論にもとづく南朝正統論は光圀の独断により採用されたものであったといわれる。それは南北朝の正統性にもつわるアポリアを解決し、日本史における「大義」の貫徹を示すものであっただろう。しかし三種神器は儒学の中に明確な位置を持たない存在であるがゆえに、神器正統論の導入は「神道」をめぐる問題へ踏み込んでいくことも意味していた。

光圀は基本的に神儒の一致を志向していたと推測されるが、同時に神道に対しては両義的な態度を有していた。また、当時山崎闇斎学派では『倭鑑』を発端として、儒学的な南朝正統論と神器正統論に基づく神道的南朝正統論との間で議論が行われており、そのような闇斎学派の動向が彰考館に持ち込まれることもなった。

栗山潜鋒の神器正統論がもつとも明確な形であらわれているのは『保建大記』（元禄六（一六九三）年成立）である。潜鋒は神器を倫理の象徴とする伝統的神器観に根差しつつ、皇統の正閏を判定するのが困難な場合、神器の在否をもって決定すべきだとし、神器正統論を形式的に適用する。潜鋒の意図は『保建大記』の原型となった『保平綱史』（元禄二（一六八九）年成立）を見ることで明確になる。潜鋒は、朝廷衰退の原因は天皇の失徳にあるとする同時代の儒者の歴史観を共有しつつ、天皇に修養を行わせることで朝廷を復興することを企図していた。潜鋒にとって神器正統論は、天皇の正統性を担保しつつ諫争を行うために必要とされたのである。

他方で儒学派とされる三宅観瀾も、『中興鑑言』（成立年代不明）では神器正統論を大枠として認めている。ただ、観瀾は朝廷が実権を失った状況下では神器による正統性が事実上無効化されると考え、義による正統性を優先すべきだと主張したのであった。このような潜鋒との差異を生み出した要因の一つは政治的文脈の違いであっただろう。また観瀾は、潜鋒ら垂加派の依拠する神器論を文献学的に批判し、垂加神道の妙契論をも批判する。観瀾によれば天皇は神器と日常を共にすることで皇祖



神の霊と一体化し、そこから生成される非言語的な「皇道」が人々に伝達されることで社会秩序が維持されるのだという。

安積澹泊もまた神器正統論を前提として認め、おそらくは観瀾の神器論を参照しつつ立論しているが、「大日本史賛歎」（享保五（一七二〇）年成立）にみられる神器正統論は神器の重要性の変化を「人心」の趨勢によるものとして「天命」の意味合いを込めており、儒学的歴史観への引き戻しを図っていると思われる。

このように前期水戸学の神器論争は儒学と神道の対立という構図だけではとらえられない複雑な言説状況を内包していた。観瀾の提示した神器論・神道思想は、「教訓正俗、言わずして化す」（『新論』、文政八（一八二五）年成立）という会沢正志斎の発想を思い起こさせる。神器正統論が引き起こした議論は、前期水戸学においてすでに後期水戸学の土台となる知の営みが準備されていたことを示している。

### 寛克彦の初期の思想について

西田 彰一

戦前の日本において、神道の思想を日本から世界に拡大しようとして試みた人物として、寛克彦は著名である。その寛の思想研究は、現在批判と肯定の両面から研究が進められている。だがそのいずれにしても、それらの研究は「古神道」「神ながらの道」の思想のみを論じているため、法学者であったはずの寛がなぜ宗教を語るようになったのか、どのような問題意識を持って研究を始めたのかについては殆ど研究がない。そこで、本報

告では寛の一九〇〇年代の思想を明らかにすることで、寛が神道に傾倒する前にどのような学説を説いたのか、また、なぜ宗教を論じるようになったのかについて取り上げた。

本報告で報告者が強調したのは、寛克彦の初期の思想は、主体の自覚的な自由活動（＝寛の言葉で言えば「活動」）を重視していたということである。初期の寛克彦の思想の骨子は、個人の自由と社会や国家の自由は互いに対立するものではなく、むしろ個人が自覚的に自由を発揮できるようになれば、社会や国家への寄与を深めていくようになる」と説いている。寛の思想をどう評価するにしても、この論理を解き明かした上でなければならぬであろう。そこで報告者は、「法ノ本質ヲ論ズ」（一九〇四年）、「法学研究者トシテ太古ノ思潮ヲ論ズ」（一九〇九年）という一九〇〇年代の二本の論文を対象に、寛の思想の分析を行った。この二本の論文から判明した初期の寛の思想とは次のとおりである。

国家や社会の秩序は各個人の秩序の希求から生じる。この「活動」の主体である自我は、所与の様々な条件によって限界を持ちながらも、その制約された自由に責任を持つことで、かえって自覚的に自由を発揮できるようになる。そして、制限された自由を意識したうえで各個人が行動するようになれば、やがてその行動は社会や国家全体の模範となり、人々に自由の限界と可能性を自覚させる力となる。このように所与の自由を掘り下げて、自己の自由を実現することは、それ自体は社会や国家の自由と矛盾せず、むしろ社会や国家に貢献し、その発達を促す（『法ノ本質ヲ論ズ』）。

さらに、寛は社会や国家の意識と個人の意識をより統一的に発達させようとして、生活の各方面に根差した宗教を、人々の意識改良と社会国家の発達に用いようと考えようになる（法学研究者トシテ太古ノ思潮ヲ論ズ）。その過程で、寛は個人と社会国家の関係を最も観念的に論じている。寛は個人を見出し、これを足掛かりに、宗教の研究にのめり込んでゆく。この結果、寛は一九一〇年代に『仏教哲理』『西洋哲理』と『古神道大義』と立て続けに宗教関連の本を出版し、仏教、西洋思想を経て遂に独自の神道思想である「古神道」及び「神ながらの道」を論じ始めるに至ったのである。

#### 寛克彦の溥儀皇帝への御進講

——稀観本『惟神大道』に見る神道論——

中道 豪一

本発表は寛克彦（明治五—昭和三六）の未公開書籍『惟神大道』について考察を加えた。

『惟神大道』は昭和一九年、満洲国新京で行われた寛克彦による満洲康德帝、いわゆる満洲国皇帝愛新覺羅溥儀への御進講（全一〇回）を記録した書物である。そもそもこの御進講の存在は、溥儀の手記『我的前半生』（邦題「わが半生」）を始め広く知られるところだったが、その内容を記録した進講録の存在が脚光を浴びることはなかった。無論、その存在は三瀧信吾（大正五—平成一五）をはじめ、寛の関係者らによって指摘されていたものの、戦後の出版状況を始めとする諸般の事情から公開の機を得ず、御進講内容は長く詳らかにされてこなかった

という事情がある。よって『惟神大道』は長く稀観本・未公開史料としてその名を留めていたといえる。

そうした中、平成一五年一月より、寛克彦・三瀧信吾に縁ある団体三瀧修学院が、その機関紙に『惟神大道』の掲載を開始した。会員限定の媒体における公開ゆえ書籍としての公刊とは言えないものの、少なくとも未公開史料の座を脱したといえよう。しかし平成二七年現在、その内容が広く周知されているとはいえず、実質的に未公開史料としての環境にあるというのが実状である。

本発表はそうした経緯のある『惟神大道』について、三瀧信吾旧蔵の原本と三瀧修学院によって活字化されたテキストを校合した上で、そこに見られる神道論を神道教育研究の立場より吟味することを目的とした。具体的には『惟神大道』の概要を確認した上で、それまでの著作にみられない「五門の喩え」（※発表者の呼称）という「惟神道（神ながらの道）」を修める手順を示した言説と、その手順を踏んだ理解の具体例として、天照大御神と天之御中主神の関係を示した言説に焦点を絞って考察を展開した。

まず「五門の喩え」は「惟神道（神ながらの道）」を修める道程を「門」「道」「路」という概念で喩えたものである。その門が五つ―「天晴門」「昇日門」「家國門」「明道門」「進進門」―存在するので「五門」と名付けたが、各門で修めるべき内容を簡潔に示すと以下の通り。（第一門＝神様について、第二門＝神の光に面わの輝ける人について、第三門＝肇国の根本精神と八紘一字について、第四門＝祭政一致について、第五門＝神様

は元氣をもって進むべきに進まれる本であり、この神様のままに国も人も元氣を以て進んでいかねばならぬことについて）

この「五門の諭え」を読み解くには「心のまこと」という概念を理解する必要がある。これは以下に示す寛の言からも明らかである。「神に達し神に捧げむとする道たる『心のまこと』を鍵として大門（総門）を開きますれば、そこに惟神道には、五つの門（入口）が御座います」（『惟神大道』頁三三）そして「心のまこと」を發揚させる最も早く安全な方法として「神様を拝むこと」が示され、それを徹底させる手段として「二拝 二拍手 天晴レ アナ面白 アナ手伸シ アナ明ケ オケ 二拍手 一拝」という神拝作法が示されている。なお「神様を拝むこと」は、惟神道の手始めであると同時に極致でもあるとも説かれており、これを単に「心のまこと」發揚の一チャートとして認識すると理解が歪んでしまうことを指摘した。

そして五門を経て惟神道を修めたらどうなるか？という実例として天照大御神と天之御中主神の關係認識を指摘した。(1) 天照大御神が生命の根本であり、生命を包括する存在であること (2) その御徳を仰ぎ奉るには「天祖」「皇祖」「国祖」「道祖」「治祖」という六方面があること (3) 「天祖」の方面から仰ぐと天之御中主神という神名になること等)

### 日本における宗教教誨と世俗化

アダム・ライオンズ

現代社会において、宗教に何が求められているのか？ この問いを念頭に置いて本発表では矯正制度における宗教の役割に

ついて考察した。具体的には、教誨師連盟と各宗派の教誨マニュアル、必携、事例集、機関紙などの文字資料の内容を検討し、他に二人の現役の教誨師へのインタビュー、教誨師の研修会と教誨師連盟の教誨マニュアル編纂委員会への参加、また教誨の現場（東京にある矯正施設）の参与観察などを行った。

論点は、教誨が世俗的な救済論として機能しているということである。とはいえ、矯正の現場では、宗教的なものと、そうではないものの区別は難しい。そもそも更生・矯正の論理自体、プロテスタントの内面的な宗教観の論理の系譜を受けて「改心」や「内面的な変化」を目的としており、教誨の世俗的な目的（更生）が宗教的な目的（救済）と絡み合っているのである。次の中尾文策元法務省矯正局長の構造機能主義的な宗教解釈が興味深い。「信者がその信仰をはぐくみ育てることであつて、再犯防止の事実を生じるのであるが、それはどこまでも信仰の結果である」（『刑政』八七・九、一九七六年）。

教誨を一般教誨（義務的な場合もある・特定した教団の教義が出せない）と宗教教誨（希望に基づく教誨・指定された団体の教義をベースにする）に分けることがある。宗教家たる教誨師が両方を担当している。この二つの教誨のあり方の違いは当然憲法に基づいている。参与観察に基づいて一般教誨と宗教教誨について考察を加えた。

浄土真宗（本派）の教誨師の少年刑務所の新人被收容者全員を対象とした一般教誨講話では「コスモロジー」と道徳の話が出たが、「親鸞」や「浄土」のような浄土真宗の教義についての話が出なかった。この意味で一般的な宗教観の内容というこ

とができる。これに対して、拘留所において希望者に対して行われる浄土宗の宗教教誨では、教誨師は「仏様の顔を思い出してみてください」と述べており、仏教色がはっきりしていた。また、刑務所での日本基督教団の教誨師による集合・宗教教誨講話は「天国の鍵」というキリスト教の教義をテーマとし、また師は「皆様、祈っていますか?」と問いかけていた。

矯正の現場では、法務省・矯正局だけではなく、教誨を受ける被収容者も更生のプロセスで教誨師に期待しているということが指摘されている（赤池・石塚『矯正施設における宗教意識・活動に関する研究』二〇一一年）。世俗的空間である刑務所における教誨についても、例えば教誨の手引きに「社会通念上の宗教一般の教化」や「一般常識を基礎として道徳的価値判断をさせ」とあるが（神社本庁『教誨の手引』一九九九年）、現場では両者の区別が難しい時もある。前述したように、そもそも「改心」を目的とする矯正そのものが宗教的な系譜を引き継いでおり、刑務所において宗教家の存在が求められているということは、ある意味で当然でもあるのである。

他方、近代国家における矯正制度の発展が、各教団に教義的な反省をせまった面もある。例えば「犯罪」という社会問題をどう把握するのか? 宗教家は人々の「心」を取り扱い、「ここらなおし」を行うと社会的に承認されている一方で、矯正制度は犯罪の原因を個人の「心」に求める傾向がある。このような状況において、各教団は犯罪と更生に宗教的な意味を見出し、これを悪の問題・神義論として教義解釈に組み込み、かつそれを教誨マニュアルや教材において説くことで宗教家たる教

誨師の育成を試みてきている。このように、各教団において救済と更生を接続させる「教誨論」が行われており、そこでは信仰による内面の変化と道徳的な行動・徳性が結びつけられている。これは翻って現行の矯正制度において宗教的背景を持つ教誨師が要請されていることにつながっているのである。

どこが宗教を所管するのか

—— 宗教学校をめぐる文部省と内務省 ——

江島 尚俊

現代日本において、なぜ宗務課は文化庁の、ひいては文部科学省の組織管轄下に位置づけられているのか。その端緒を明らかにすべく、本発表では文部科学省の前身である文部省に、いつ、どのような条件の中で宗教行政所管のきつかけが生じたのかを明らかにしている。なお、本発表においては国立国会図書館憲政資料室に所蔵されている「牧野伸顕関係文書（書類の部）」を主な資料として用いた。

本発表において最初に焦点をあてたのは明治一〇年代である。幕末期以降の外国人居留地においてキリスト教会における布教活動は着実に成果を上げていった。その成果の一つとして、キリスト教徒となった日本人が居留地の外で教会を運営、かつ教会附置の教育施設を建設していたことが挙げられる。この教育施設が、学校公認申請を出したことが行政上の問題として浮上した。当時の行政ではキリスト教はあくまで黙許であり所管の根拠となる法令が定まっておらず、かつ、聖書を用いた教育施設を学校として認めて良いのか明確な基準がなかった。

また、明治十七年には、徴兵猶予特典獲得を願った東西本願寺によって教団附置の教育施設「大教校」の官立学校認可申請が出された。これにより、宗教立の教育施設は文部省所轄なのか、内務省ではないのかという問題が浮上してきた。内務省とのやりとりを経て、最終的には太政大臣によって内務省所轄と決定し一応の決着をみた。

しかし、明治二〇年代中頃になると社会・外交状況の変化で所轄問題が再燃することとなった。教育勅語渙発と「教育と宗教」第一次論争、さらには日英通商航海条約の締結によって明治三二年から外国人内地雑居の開始が決定すると、明治二七年一月に内務省は宗教学校監督法の確立に向けて、文部省へ意思確認のための通牒を送っている。これを受け、文部省内では宗教立の教育施設に対する本格的な対応策が開始された。当初、文部省は内務省との共同作業で対応策を練っていくことを念頭に置いていたが、省内での事前作業の過程において宗教学校を単独で所轄する論理を構築していった。文部省が言うには、キリスト教が正式に行政対象とされていない以上、そもそも内務省がキリスト教学校に対して関与しようとすることは法的な根拠が無い行為である。学校は文部省が所轄しているため、キリスト教とはいえ学校である以上は文部省が所轄すべきである、という論理が構築された。そして、この論理から文部省の行政事務領域を拡大する宗教行政所管論が発生していく。

宗教行政所管論の特徴としては、内務省による従来の社寺行政から宗教を捉えるのではなく、美術行政と学校・教育行政から宗教を捉えている点である。たとえば、宗教は徳育の一部で

あるため、学校において徳育教育を指導している文部省が宗教を所管したほうが適当である、また、宗教は美術行政に深く関わる内容を持つため美術行政を文部省が所管しそれとともに宗教を所管する、などの論理が展開されたのである。重要なのは、これらの論理が、プロイセンやオーストリア、フランス、イギリスなど欧州各国の諸制度を参照しながら理論武装されていた点であった。宗教概念の導入のみならず、宗教行政およびその制度も欧州諸国を参照しながら形作られていたのである。

明治三〇年前後に理論化が試みられた文部省の宗教行政所轄論であったが、すぐに実現することはなかった。ただし大正二一年に宗教局が内務省から文部省に移管された際、当時の内相原敬と文相奥田義人はここで紹介した宗教行政所管論を下敷きにしたながら、自身が行なった行政機構改革の正当性を訴えていた。つまり、文部省が宗教行政を所管する端緒は、宗教学校所轄問題に発して構築された宗教行政所管論に見出すことができるのである。

### 旧外地法と宗教制度

大澤 広嗣

本報告は、旧外地法と宗教制度に関する見取図について、その必要性を提言するものである。現時点で筆者は、見取図を示すまでには至っていないが、今後の研究に向けた課題を学界で共有したい。「旧外地法」とは、かつて日本内地とは異なる法規が公布施行された地域、すなわち外地の各地域で効力を有していた法体系全般を指す概念である。「植民地」は政治経済の

用語であるため、法令用語である「外地」とした。また法的には外地ではないが、日本の影響下にあった地域も考察の対象となる。

先行研究を見ると、宗教制度の包括的な研究として、文部省文化局宗務課監修『明治以後宗教関係法令類纂』（第一法規出版、一九六八年）、文化庁編『明治以降宗教制度百年史』（文化庁、一九七〇年）がある。前者には外地関係の一部の宗教法令が掲載されるが、後者は日本内地の制度のみで外地の記述はない。個別研究では、朝鮮や台湾での各総督府の宗教政策や現地で施行された法令について、日本側及び現地側の双方から詳細な研究が、これまで蓄積されてきた。

しかしながら、かつての「大日本帝国」の勢力下にあった外地（朝鮮、台湾、樺太、関東州、南洋群島）、関連地域（満洲国）、占領地（中国、南方）について、総合的に宗教制度を鳥瞰した成果は、これまで皆無であったと言つてよい。その理由として、これらの地域が広範にわたり、地域ごとに複数の法令が制定されていたからである。それゆえ、各地域の個別事情を踏まえて、日本外地の宗教制度を体系的に整理することは、困難な作業であったと言えるのである。

今後の旧外地法と宗教制度に関する見取図の構築に向けて、課題を示すと、次の三点に整理できる。第一に各地域の宗教事務主管部局課の変遷、第二に各地域の宗教関係法令の目録作成、第三に日本法の持続と影響である。

第一については、外地の各官公署が発行した公報から、官制・事務規程・分課規程の全てを網羅することである。組織が

変更されるたびに諸規程も改正され、公報に登載されていた。組織の変遷を踏まえることで、当該地域の法体系の中での宗教行政の位置づけの変化を知ることができるのである。

第二については、各官公署が発行した法令集から、宗教関係の法令を全て採録することである。ただし改正した法規が法令集の掲載に追い付いていない場合もあるので、必要に応じて、公報を参照して改正当初に公布された法規を見る必要がある。

第三については、韓国と台湾における過去と現在の宗教制度の比較を想定する。事例を挙げると、韓国では、日本統治下で日本民法に基づいて設立許可された宗教系の社団・財団法人が、現在も許可された当時の日付で法人登記されているものがある。台湾の場合、戦後の中国国民党政府の進駐後、一九二九年制定の「監督寺廟条例」が適用され、現在に至っている。近年、政府の内政部では新たに「宗教団体法」の制定を準備しているが、草案は現行日本の「宗教法人法」をも参考にしている。

以上、旧外地法と宗教制度について見取図を手に入れることで、近現代日本の宗教史研究に厚みが増し、関連領域にも参照されよう。法学分野では、現在の韓国と台湾の法典が日本から影響を受けていることが指摘されている。戦前の宗教制度を踏まえることで、現行の宗教制度との影響関係が可視化されよう。旧外地法と宗教制度の見取図の作成は、単なる懐古の研究ではない。その見取図は、現代東アジア宗教の制度及び団体研究において、日本と現地を比較する際の重要な手掛かりとなる。



## 第十一部会

モノと女性のスピリチュアリティ

——「布ナプキン」の事例から——

橋迫 瑞穂

二〇〇〇年代以降、日本社会に広まった「スピリチュアル市場」では、各種のヒーリングや占いに加えて、ヨガやマクロビオティック、ホメオパシーなどが女性を中心に流行した。「スピリチュアル市場」は商業的な色合いが強いものの、精神世界とも関わり、心の変容や精神的な成長が重視されている点で、島菌進が論じてきた新霊性運動・文化 (New spirituality movements and culture) の一つであると言えるだろう。この「スピリチュアル市場」は、妊娠、出産を中心とした女性の身体観を重視する傾向が見られる。

そうした特徴を示しているのが、「布ナプキン」の広がりである。「布ナプキン」とは、生理用品の一つで、もともと普及している紙ナプキンとその形状の点では変わらない。だが、機能性は紙ナプキンよりも劣り、また、洗濯の手間を要するなど不便な点が多い。それでも、女性の身体やさらには「スピリチュアル」の面で利点があるとして、「癒しフェア」やアースデイといったイベントや、店舗や通販、書籍などを通して広く人気を集めている。本発表はこの「布ナプキン」というモノに注目し、それがどのように広まっているのかを検討し、現代日本社会における女性の身体観とスピリチュアリティの関係を明ら

かにすることを目的とする。

これまで主に民俗学の観点からは、女性の月経は不浄視され、管理されてきたことが論じられてきた。それに対し社会学では、主に明治以降における生理用品の発展に注目し、月経が個人の事柄として処理されるようになった経緯が検討されてきた。このことから、生理用品の発展はいわば月経の「世俗化」を象徴するモノであったと言えるだろう。

一方で、「布ナプキン」は、こうした月経の個人化、「世俗化」に対抗する形で普及してきたことがうかがわれる。「布ナプキン」を巡っては、店舗の経営者や作家によるガイドブック、書籍が刊行されており、そのなかで、選び方や使い方、さらには自作するための手引き、手洗いのしかたなどのトピックが取り上げられている。「布ナプキン」の利点としては、紙ナプキンと異なり「子宮」にやさしいことや、女性としての身体に向き合うことができるなどが挙げられている。そして、妊娠、出産、さらには育児に向かう「母性」を育てることの重要性が強調される。さらに、この利点を強調するために、(一)伝統的な月経観や「榎屋」が肯定的に評価される、(二)女性の身体性を軽視するフェミニズム論が批判される、(三)「スピリチュアル」な事柄との結びつきが強調される、といった傾向が見られる。

このように「布ナプキン」は月経に正対することを通して、妊娠、出産を中心とする女性の身体性に神聖な意味を与えるモノとしてとらえられている。すなわち「布ナプキン」は女性の月経／身体性の再聖化を象徴するモノであり、それを使用する

当事者自身が、意図的に再聖化を図るための拠り所ともなっている。「布ナブキン」の思想的な背景に、妊娠、出産それ自体を問うフェミニズムへの批判が含まれているのも、そのためである。こうしたことから、現代日本社会のスピリチュアリティと女性の関係には、保守的な身体観が見いだされると言えるだろう。今日では、「布ナブキン」の他にも保守的な身体観を示すモノや情報が広まり、人気を集めている。が、しかし、こうした流行の背景には、妊娠、出産、さらには育児をめぐる社会的条件の不備や、身体性そのものに対する不安があることを考慮に入れる必要がある。こうしたことを踏まえ、女性とスピリチュアリティとの関係についてさらに検討を進めていきたい。

## 再考する宗教者像

日高 悠登

本研究の目的は、主に終末期医療等に携わる宗教者への否定的側面を検討した上で、宗教者像を再考することにある。先行研究において宗教者が医療現場に携わった研究報告が行われる中で、宗教者が携わる際の課題が検討された研究は少ない。

まず「キリスト教系の場合」を先行研究から、次に「仏教系の場合」を筆者のフィールドワーク報告から考察した。その結果、宗教者を取り巻く不安要素として、①宗教者が活動する際、周囲のイメージに左右される、②宗教者は患者への関わり方の難しさを認識している、③宗教者は医療者に比べ、「狭間のケア提供者」であるという見解を得た。

歴史的観点も含めれば、狭間のケア提供者とは次の通りであ

る。①我が国では、一八七六（明治九）年に布告された教部省達第二号が、医療と宗教を分離した政策であることが指摘されるが（池田光穂「第九章 非西洋医療」、黒田浩一郎編『現代医療の社会学——日本の現状と課題』世界思想社、一九九六年（第二版、二二三頁）、現在、国は医療現場における宗教行為の禁止について言及していない。次に、②なお厚生労働省において、ホスピス及び終末期医療導入時における宗教者（チャプレン）の位置付けを示した資料は、担当者も把握しておらず存在についても不明である（二〇一五年五月十八日時点）として、導入時から現在まで、少なくとも医療現場に宗教者が携わることが想定されていない点を指摘した。

また、①非医療者という立場では、患者・家族に対して理解を得るのは未だ困難に伴う反面、国から医療的立場が保障されていない「自由」な立場という見方もできる、②死の到来を予感させる否定的なイメージが付き易い反面、スピリチュアルケアとグリーフケアの提供者として欠かせない存在である。

さらに中世は「貴死社会—死の差別化」（拙論「死の差別化から、死の選択化へ」、『メタフシカ』第四十五号、二〇一四年十二月、二二一—二二三頁）として、歴史上の宗教者は看取りにおいて確固たる立場にあったが、現代は「棄死社会—死の選択化」（同右、二二三頁）として、現代の宗教者は看取りにおいて流動的な立場にあるとした。以上の点から、①宗教者の必要性を感じる日本人が少ない、②国から位置付けを得られないまま医療現場に携わるといふ諸点が、宗教者を狭間のケア提供者という状態に招いたと言える。

「狭間」の状態からの脱却には、①従来の宗教者像の払拭（生と死の双方に関わる自発的な活動）、②医療現場における必要性の拡大（在日外国人を含めた患者・家族・医療者の声を汲み取る）が挙げられる。

特に、在日外国人の看取りの課題として、「永住者／特別永住者が合計約一〇三万五千人（法務省「第1表 国籍・地域別 在留資格（在留目的）別 在留外国人（二〇一四年十二月一日公開）」が存在することを踏まえ、日本で最期を迎える際に、宗教者が必要であることを提起した。在日外国人に対する終末期医療研究は僅かである。中でも、医療通訳研究会によれば、医療通訳士によるケアでは十分対応出来ない理由には、①傾聴は専門ではない、②メンタルヘルスの専門職に委ねるべきとの見方を示している（医療通訳研究会『医療通訳研究会（MEDINT）シンポジウム二〇〇九 外国人患者の終末期ケアを理解するために』医療通訳研究会、二〇一〇年、一九頁）。これはスピリチュアルペインの対応に、宗教者と医療通訳士との連携も予想される。

結論として、宗教者像の再考には、①多文化共生社会の到来において新たなケアの構築が必要となる、②宗教者のケアへの姿勢・態度が重視される。

### 夭折者と遺族の救済——小児往生を中心とする仏教観——

川本 佳苗

「夢の世にあだにはかなき身を知れと教えてかえる子は知識なり」和泉式部が詠んだとされるこの和歌は、実際には後世に

真宗の説法において親鸞を称えるために創作された可能性が高い。現在も仏教者が子を亡くした親に法を説く際広く用いられている。それは生命のはかなさを娘の小式部が、死をもって教えてくれたという意に収斂されるが、この和歌が記されている粟津義圭の『御伝鈔演義』によれば、その真意は異なることが分かった。

原始仏教の伝統を残すといわれるパーリ聖典では、短命は悪業の結果であるので、一貫して否定的である。しかし日本仏教では短命は必ずしも悪ではなく、特に真宗では子供の死を親がどのように受けとめるかを「小児往生」という概念の下に教学と実践の立場から議論を続けた歴史がある。本論ではその帰結が真宗でおそらく創作された和泉式部の和歌の真意と奇しくも同一である点、またパーリ聖典における逸話とも共通する点を議論した。

小児往生の議論は真宗においては近世の教団確立期に教義解釈と現場の実践的意義の狭間で大きく揺れた。信心を得ていない小児に往生が可能か、不可能なら弥陀の本願にそむかないかという疑問から、親が子に代わり往生を頼む「名代頼」の儀礼が行われた。この問題について真宗を代表する学匠である法霖は小児往生の可能性は過去世の善業次第であると説き、例えこの度の生では往生がかなわずとも、名代頼は未来生での往生を可能とする縁となるという肯定説を説いた（日溪百問答、小児往生説等）。これに対し、名代頼は自力をたのむ行為であり、真宗では認められないと説く否定説もある（小児往生開疑鈔）。『御伝鈔演義初編』では、和泉式部は娘の小式部の死後、世

の無常を嘆き己の後世菩提を頼もうと播州の性空上人を訪ねる。しかし式部が性空の説法を理解できないので、京都にある因幡堂の薬師如来に頼むように示唆される。そこで式部は女人成仏を可能にさせたという薬師と対話するがここでも成仏を否定され、さらに誓願寺の阿弥陀如来を訪ねるように言われる。

そこで参籠し、七日七夜一心不乱に祈り最後の夜に阿弥陀から他力本願の理を告げられた式部は、往生を安堵した歓喜のあまり、冒頭に挙げた和歌を詠んだとされる。式部の彷徨の理由として性空は薬師でも式部を救えないと知りつつ向かわせ、式部にそこでも救われないと合点させてから阿弥陀に頼みその御恩を喜ばせようとする「御方便」であったと記される。この和歌の真意は子の夭折の意味を自分で探す大切さであり、その先に信心の確立がある。親は子に導かれ自ら信心に出会い救済を得る。教学だけでは議論できない名代頼にしても和泉式部の逸話と同様、畢竟、阿弥陀の導きと受けとめられる。

原始仏教では短命に対して否定的だと説明したが、パーリ聖典にも子を亡くしたキサゴータミーにブツダが「一度も死者を出したことはない家から辛子の実をもらいなさい」と告げ、彼女は家々を回りついに誰もがいつか死すべきであるという真理を自ら悟った、という逸話が存在する。仏教における実践とは、他者が代理で行えないという点で、式部とキサゴータミーの逸話は共通する。真宗においても、名代頼の儀礼自体に功力はないが、子の生死を通して親が仏法を学ぶことで、子の生死は自覚なしに善行となり、それが親にとっては無二の功德となる。大乘では自分の功德のためという自覚をもたない利他こそが苦

薩道の実践となるから、その意味では、小児往生と名代頼の益として、子供は親を導いている。仏教における夭折が過去世における悪業の結果であっても、輪廻の中で過去世は無数で、善行も積んでいた功德もあったからこそ、親を菩提へと導き、自身への救済につながる善行為もできた。真宗では現生における信心の確立が自己の救済となる。遺族である和泉式部は娘に導かれ、数々の寺を訪れ手間をかけ、その意味に自ら気づいたのだ。

### 看取りの文化考——子どもたちへの影響——

井藤美由紀

日本では、昭和五〇年を境に自宅死亡率と病院死亡率が逆転した。それから四〇年、病院死亡率は上昇し続け、下の世代になればなるほど、人が死にゆく過程に触れる機会から急速に遠ざかり、看取りの文化は衰退した。しかし、世界に先駆けて少子高齢化が進み超高齢社会に突入した現在、「住み慣れたところで安心して最期まで暮らせる地域社会づくり」が喫緊の課題となっている。ただし厚生労働省が公開している調査報告によると、高齢者の過半数は、治る見込みのない病気になった場合、「自宅で最期を迎えたい」と思っているものの、介護する家族にかかる負担を考えると、実際には無理だろうと判断している。

確かに、この四〇年間で高齢者を取り巻く環境は大きく変わった。三世代同居は激減し、夫婦二人世帯と独り暮らしが急増した。核家族化と個人化の浸透に加えて、長引く不況やIT革命は、全ての人を取り巻く生活環境を様変わりさせてきた。家

族を中心とした老親扶養規範は希薄化したが、高齢者は、これまでの貯蓄に加えて年金制度によって経済的保障を得ている人が多く、下の世代になるほど余裕のない暮らしを営んでいる割合が高い。実生活で嫁姑の介護役割を担い、苦勞してきた嫁たちには、自分が子どもやその配偶者に、同じような思いを味わせたくないと考える人が多い。親の介護をしてこなかった人たちもまた、自立志向が高い。

しかし、このような高齢者たちや、その考え方を肯定する多くの人たちは、自分が経験するであろうストレスにばかり気を取られ、看取りの文化の別の側面、特に未成年の子どもたちに及ぼしていた影響を、見落としているのではないだろうか。筆者が、がん患者遺族対象のインタビュー調査で出会った上村麻里さん（仮名・当時四〇代）は、同居している家族が次々と重病に倒れ、同時期に三人の終末期患者の介護者となり看取ってきた。しかし、そのことを「普通の人生の、普通の出来事」で「大変だと思っただけ」と言った。確かに上村さんの周囲には、家族を介護し看取ってきた人が少なくなかった。子ども頃から家族や親類縁者のなかで、身近な大人たちが、生老病死の苦悩や葛藤にどう向き合い、対応してきたかを見聞きしてきた。特に子どもの頃、祖母を看取った時の出来事が、彼女の死生観に大きな影響を及ぼしていた。彼女は、周囲の大人たちの死後観や他界観、靈魂観を自然に身につけ、生活を共にした肉親を看取るたびに、自らの死生観を成熟させていっていた。田原開起は、多くの高齢者から話を聴き取り、かつて「死は生々しさをともなって、子どもたちの日常生活の一部を

占めて」いて、「その生々しさが、子どもたちに生きる意味を考えさせて」いたのだと述べている（田原 二〇〇八）。しかし、今では大学生の六割以上が、悲嘆をともなう死別経験がないという。看取りの文化の衰退は、子どもたちが生老病死の苦に触れる機会を激減させた。そのことが、子どもたちの感受性の発達や、倫理観や死生観の形成と成熟に負の影響を及ぼしている可能性もあるようだ。

日本では今後、ますます少子高齢化が進む。今は四人に一人が六五歳以上という社会だが、二〇六〇年には四人に一人が七五歳以上になるといふ。私たちは、現在未成年の子どもたちが高齢者となる時代のことまで考えて、増加し続ける高齢者を、誰がどのようにして支え、看取るのかという問題を考えていかなければならない。家族に迷惑をかけられないという高齢者の思いは、長い目で見て本当に望ましいもののだろうか。日本ではもともと家族や親類縁者とともに支え合い、生老病死のもたらす苦を受けとめてきた。その文化的伝統のなかで継承されてきたものの重要性を今一度よく吟味して、看取りの文化についての認識を新たにしていただければ幸いである。

日本社会で〈スピリチュアルケア〉を試みる

葛西 賢太

上智大学グリーフケア研究所の人材養成講座について報告する。

グリーフとは、*grief*（喪失）の悲嘆をさす。ここでいう「喪失」は、自分自身や家族・友人・同僚・知人の死はもちろんの

こと、名誉や地位の喪失、祖国の喪失、病気や事故による身体の一部や器官・機能など、生命以外の喪失も含まれる。

二〇〇五年四月二十五日、J R西日本の脱線事故は一〇七名が死亡する惨事となった。この事故の償いのために、J R西日本は「J R西日本あんしん社会財団」を設立し、同財団を介して二〇〇八年に、聖トマス大学に日本グリーンケア研究所を設立した。当時、重病の患者や家族への傾聴を続け、遺族のための自助会を設立していた同大学の高木慶子（たかきよしこ、煉獄支援修道会）が所長となったが、同大学の学生募集停止を受け、同研究所は高木とともに同じカトリック系の上智大学に二〇一〇年に移設されることになった（現在の所長は宗教学者の島園進）。このような経緯から、同研究所は、大事故や大災害、あるいは犯罪の被害者あるいは遺族に対するグリーンケアを含む、スピリチュアルケアの担い手を養成する講座を設立した。大阪に加え、東京でも二〇一四年より開始された講座は、日本スピリチュアルケア学会が認定する「スピリチュアルケア師」三つの資格（認定資格、専門資格、指導資格）のうち、認定資格を目指すプログラムを提供している。

同学会の認定資格は、日本国内で活動する九つの同様の諸団体による認定をとりまとめるものである。上智大学では、米国の臨床牧会教育（Clinical Pastoral Education）をモデルにした一六〇〇時間のプログラムを、日本の実情に合わせて水曜夜と土曜日の開講とし、実習と講義とグループワークによる（第一段階が三〇〇時間超の）講座とした。

イエズス会が母胎となる上智大学の講座であり、「キリスト

教人間学」に加え、講義には「哲学」や「死生学」も含まれ超宗派的に展開される。東京では二年間のプログラムにおいて、五〇時間の病院集中実習を二回、二年次には病院などの各種施設に通いながら行われる通年実習、隔週の土曜日に行われる援助演習というグループワークが行われる。発表者は援助演習にてスーパーバイザーをつとめている。

東北大学の実践宗教学寄付講座が主催する臨床宗教師プログラムは、上智のグリーンケア研究所から移籍した谷山洋三が多くを担っているため、両者にはグループワークの方法論など共通する部分が多い。ただし、東北大学のそれが宗教師であることを前提とした宗教師のためのプログラムであること、参加のためには宮城県の宗教学協議会からの推薦を求めていることに對し、上智大学は特定の宗教的背景を問わないことが一つの特徴といえる。なお米国CPEの倫理規定を引き継ぎ、ケア活動は布教活動と切り離すことが求められている。臨床宗教師プログラムは、臨床宗教育ネットワークを形成する複数の大学・機関（東北大と上智大をのぞく多くが仏教系大学・機関である）を通して提供される。

上智の人材育成プログラムの責任者である伊藤高章（二〇一四）は、日本においてケアをめぐる公的な宗教言説が限定されていると指摘する。チャプレンに相当する存在として、日本では更生施設にて活動する教誨師の存在が戦前よりあるが、法務省の管轄下にあつてその活動は一般には公開されず、また教誨師になることが可能な宗教・宗派やその活動範囲も限定されていた。伊藤はケアを二つに大分し、医療者による診断型ケア



（ケア提供者が知識・技術・情報を多くもち問題解決する）に對して、このプログラムは、患者の宗教的・思想的背景に配慮した（しかし同一の宗教的背景を前提しない）「三次元の」對話型のケア（ケア対象者の自己理解深化と問題解決力の成長を促す）を指すと位置づけている。

#### 患者日記にみる熊本回春病院の処遇傾向

輪倉 一広

私立のハンセン病療養所である回春病院を設立したハンナ・リデル (Hannah Riddell) は英国聖公会の宣教団体 C M S (Church Missionary Society) から経済的支給を受けて派遣された宣教師であった。ハンセン病患者の救済に関するリデルのソーシャル・アクションはよく知られるところであるが、それとともに彼女が主張した患者の性分離処遇論は独自のもので、ジュリア・ボイドや猪飼隆明に代表される従来のリデル研究でも中核的な問題として検討されてきた。本発表では回春病院の未信患者であった青山滋の一九三一年の日記をもとにリデルの性分離処遇が患者にもたらした意味を、リデルが影響を受けたと考えられるアングリカンの思想との関連において検討する。

従来、リデルが主張した性分離処遇論は回春病院における処遇の実際にも呼応する一貫した処遇方針であった、と理解されてきた。しかし、こうした評価がリデルの言説をかなり短絡的にとらえたものであることは否めない。リデルが提示した中世英国モデルの性分離処遇論は、中流ないしは上流階級の患者が有する自律心に強い期待をもって、それが一つの望ましい施設

処遇モデルとなるように提案されたと考えられる。つまり、リデルは在院患者の品位の面から第五区九州療養所との完全な差別化を図ろうとしたのである。

ところで、アングリカニズムの特徴は、「聖書、伝統、理性」であるとされる。共同体のとくに「積み重なる知恵と共有された経験」が作り出す共通意識―すなわちコモン・センス (common sense)―がアングリカンの人々の「信念」の形成に影響を与えるといわれている。リデルは英国中世に遡ってつくられたこの「コモン・センス」に性分離処遇を支持する「理性的」信念を見出し、患者の性分離処遇論を主張したものと考えられる。

青山日記から見えてくる患者視点からの性分離処遇の実際は、①男女間の交流がある程度自由になされたが、それはリデルの権威を軽視してのものではなかった、②男性患者たちは女性患者たちを性的欲求の対象としてみるよりも精神的な面で異性への関心を示していた、③青山の場合、恋愛が一線を越えないようにしようとする積極的な自己規制が働いていた、という特徴をもっていた。

まず①の点については、回春病院での方針としての性分離処遇が物的にもまた人的にも男女間の交流機会自体を奪うものではなかった。社会から排除され主体性を奪われてきたハンセン病患者を全幅の信頼で受け入れてくれる唯一の存在がリデルであり、患者たちはリデルからの信頼を熟知するがゆえの「負い目」ともいえる感情を抱いていた。

次に、②の点については、ほとんどの患者たちはとりわけ入

所以降のキリスト教の教化を受けて、回春病院というリデル肝いりの信仰共同体にふさわしい一員として自制心や道徳心を手につけていった。

③の点については、未信者であった青山には、信仰共同体の中で療養を続けていく上では周囲の信者たちの生活姿勢から逸脱し、まいとする意味での同一化（identification）の意思が看取される。また、他の患者との関わりからみて、回春病院のようには院主・リデルと患者との（信頼―負い目）という倫理関係が個々の信仰に先行する信仰共同体においては、その構成員は信者／未信者に拘らず病院の管理者側から向けられた不信感によりリデル―患者の信頼関係が損なわれることを最も気にせざるを得なかった。このことは、個人の信仰にも勝って「共通意識」すなわち（共同体としてのコモン・センス）に価値を置くアングリカンの思想と基底においてつながっていたと考えられる。

### 韓国新宗教の先祖供養（解怨）——統一教を中心に——

古田 富建

統一教では死を肉体を脱ぎ神のもとに帰る喜ばしい事として捉え、死後「霊界」において永世すると考えられている。しかし「霊界」に行く前に生前に「完成人間」になりサタンから神の血統へと転換される「祝福結婚」を受ける必要がある。「原罪」が清算されるといわれる「祝福結婚」は統一教最大の秘跡であり信者であれば誰もがこの儀礼に参加して初めて一人前の信者とみなされるものである。

信者以外の死者、先祖は地獄におり不満や怨念を抱く怨霊となつて子孫に苦痛を与える存在であると考えられているが、死者と生者は自由に交流ができ、生者が「完成人間」になれなかった死者を追善供養し、救済することが可能であると考えられている。

死者の追善供養ができる場所は清平折禱院と呼ばれる教団内施設であり、以前は怨霊の解怨を主に執り行っていた施設であったが二〇〇〇年以降急速にその役割を先祖供養へとシフトさせている。週末に行われる泊りがけの儀礼に参加して左記の手順で先祖は解怨される。①先祖解怨式②霊界百日修練会③先祖祝福式④祝福四十日修練会⑤絶対善霊降臨伝授式⑥絶対善霊降臨家庭礼拝

先祖の解怨はまず地獄にいる先祖を探し出して信者としての教義を学ばせる。そして信者同様に祝福結婚を受けさせ、怨霊から先祖を保護し見守る善霊へと転換させる。⑥の絶対善霊降臨家庭礼拝はまさに怨霊であった先祖が、「祝福結婚」というプロセスを経て儒教的世界観でいう「祀られるべき先祖」へと変わり、家庭に迎え入れて祭祀を執り行うのと類似している。

伝統宗教からこの死者の祝福結婚による弔い直しを考察すれば次のようなことが言える。韓国社会は他の東アジアに比べ厳しい儒教的な伝統が根付いていたが、血統に厳格な儒教では父方の垂直秩序が重視される。この血統概念は神聖なラインとして認識されていたが、統一教においても純潔という性や結婚へのこだわりが教義の核心に位置づけられている。統一教の祖先解怨では子孫がまず原罪のない「聖なる血統」を祝福結婚によ

って作り出し、子孫という出發者から血統をさかのぼって先祖に祝福結婚を受けさせ、神の血統へと「再連結」させている。この「再連結」の儀礼を父方、母方の直径先祖だけでなく、父の母方、母の母方四家系の解怨が必要で、七代を一セットに一八〇代上の先祖まで執り行い、しかるべき感謝献金を支払う。

伝統社会では儒教社会からはみ出してしまった怨みを持つ怨霊を慰霊することを目的とした死霊祭が執り行われてきたり、祭祀を継承させ、血統を再連結させるための儒教式死後結婚が執り行われてきた。しかし怨霊を一手に引き受けて祖霊へと変えていくシステムを持つ統一教の先祖解怨は伝統宗教の儒教と巫俗の死生観を両方取り入れたものといえよう。

現代韓国社会においては儒教と巫俗の世界観が、父系血統原理の低下や巫俗文化の商業化などにより衰退しつつある。しかし統一教ではキリスト教と異なり非信者である死者（先祖）の弔いを積極的に行きながら、血統と結婚の重視という儒教的な世界観と怨みを抱く怨霊を鎮魂する巫俗的なシステム（儒巫の二重構造システム）をより強化させる方向に進んでいる。

納骨堂における死者との「出合い」——韓国の事例から——

田中 悟

韓国における葬礼や墓地のあり方、いわゆる「葬墓文化」は、この二〇年ほどの間に大きな変化を遂げてきた。この変化の背景にあるのは、土葬を前提とした従来型の墓地が国土に占める面積が増加することに伴う「墓地難」という土地問題であり、墓地造成に伴って山林が破壊されるといった環境問題であ

った。こうした問題を解決する策としてまず手を付けられたのは、墳墓の面積や設置期間に関する法的規制であり、また従来土葬から火葬へという葬法の転換であった。火葬について述べれば、二〇〇五年に火葬の件数が土葬を上回って以降も、毎年着実な火葬率の上昇が見られている。

このような法的な規制の導入や火葬の増加は、従来の葬礼のあり方や墓地の形態の変化を招来している。それは、土葬墓の共同化・画一化に始まり、火葬の普及に伴う納骨墓・納骨堂の導入、さらには自然葬へと至るものとして図式化できる。広大な土地を占領し、環境問題ともなっていた墓地は、まず面積を制限され、火葬への転換によってその占有空間をさらに小さくすることが期待された。具体的には、従来の土葬墓に複数人を葬ることを可能にする納骨墓、火葬された遺骨の共同墓地としての納骨堂を経て、石物や人工建造物をほとんど必要としない自然葬へと至ることが、想定されていたのである。

しかし現実には、当初想定されたようにはなっていない。自然葬の実質的な利用率は「三〇％程度に過ぎない」としばしば言われる。本発表は、この点を問題とし、韓国においてこれまで自然葬の普及が進んでこなかった理由について、一定の示唆を得ることを目的とするものである。

郡部を主とした地方の状況を見ると、火葬施設の利用は順調に進んでいるのに対し、納骨堂や自然葬の利用は比較的低調である。他方、都市部では納骨堂の需要が高く、公設納骨堂の供給が追いつかない事例も見られる一方、自然葬に対する需要の圧力はさほど大きくない。政府の方針もあって自然葬地の設置

は各地で進んでいるが、葬法に対する不満を受けて自然葬地の形態を変更する例も見られるなど、試行錯誤の状況が見られる。

ここで、納骨堂の「都市性」に注目してみれば、死者と共にする納骨堂という場合は、都市住民の生活空間を離れたところではなく、むしろその内部に位置づけられる。死者と生者とは、人びとが暮らす都市を離れた遠い異空間ではなく、住環境の面での配慮が行き届き、清潔さや快適さを同じくする空間において、出会うのである。このことを人々が肯定するとき、死者も含めた生活世界は、都市空間、もしくは都市環境の中で完結することとなる。それこそが、伝統的葬墓文化を離れて現代韓国人が到達した、現代的葬墓文化の一つの安定型である。また、「都市性」に注目するとすれば、自然葬の利用促進策として、「都市空間の一部である公園」型の自然葬地造成が行なわれるのは当然の成り行きである。郡部においても、土葬墓域が満場を迎え、既存の納骨堂の需要が本格的に生じる状況になれば、そのようなタイプの自然葬が現実的な選択肢として視野に入ってくると思われる。

現代韓国の葬墓文化を考えるにおいて重要なのは、その「都市性」である。都市生活を前提とするかぎり、伝統的な葬墓スタイルの固守はもはや不可能であり、多くの人々は都市化にともなう葬墓文化の変容を受容する姿勢を示している。訪問者にとって快適な空間で構成された納骨堂が多く設置され、都市部において生者と死者とが出会う標準的な「墓地」として機能するようになった。芝生葬など公園型の自然葬への選好について

も、その「都市性」を指摘することは難しくない。それらのことを総合すれば、韓国の死者をめぐる葬墓の様式は、生者の生活スタイルの変容を反映して変化しているのだと考えられる。

#### 現代韓国の終末期医療——「延命中止」法制化の論点——

淵上 恭子

二〇一五年七月、セヌリ党の金在原議員が、「ホスピス・緩和医療の利用および臨終過程にある患者の延命医療の決定に関する法律案」を提出し、「延命治療中断（尊厳死）関連法案」（ウエルダイイング法案）を発議した。その骨子は、延命治療を望まないという患者の遺言がなくても、患者の家族が「延命医療」の中止を要求すれば、医師がそれを実行できるというものである。「延命医療」の中断の対象となるのは、臨終段階に入っていて治療をしても回復の見込みのない患者で、中断が可能な医療行為は、人工呼吸器の装着、心肺蘇生術、抗癌剤の投与、腎臓透析の四種類とされている。臨終段階に入った患者の多くは、意識不明状態に陥って自身の意思を表明することができない。同法案では、こうした患者に対する「延命医療」の中断を認めるための三つの要件が提示されている。患者の意識がある時に、医師が患者と協議して延命医療計画書を作成しておくか、患者が予め「事前延命治療意向書」を作成し、政府が指定した登録機関に保管しておけば、それが患者の意思と見なされる。それらが作成されていない場合は、二人以上の家族が同意すれば、「延命医療」の中止が認められる。

韓国は今日の世界の中で「死の質」が低い国に位置づけられ

ている。二〇一〇年七月、英国のエコノミスト社の調査部門の Economist Intelligence Unit が、四〇カ国の「死の質」のランキングを発表した。「死の質」は、終末期医療を取り巻く環境、終末期医療の利用状況、終末期医療に要する費用、終末期医療の質という四つのカテゴリーに関する二四の指標（疼痛治療の実施状況、終末期ケアに対する社会的な認知度等）に基づいて評価され、韓国は三二位であった。韓国人の死の様相は、「過剰な延命医療を施され、機械に依存したまま息を引き取って、華麗な葬儀場に行く」と評されている。二〇〇四年以降の韓国における「病院死」の増加や、父母を大型病院に入院させることを親孝行と考える「病院信仰」と相まって、終末期における過剰な「延命医療」が「死の質」を損ねていると考えられる。

韓国の医療関係者の「延命医療」への拘りは、一九九七年の「ボラメ病院事件」（同病院に救急搬送された患者の妻が、入院費が支払えず退院を要求した。退院後、人工呼吸器が取り外されて患者が死亡し、担当医師が殺人補助罪に問われた）に因る。事件前の韓国では、家族の要求による「医師の医学的判断に反する重症患者の退院」が慣行として認められていたため、事件後、病院側が刑事処罰を恐れて「延命医療」に固執するようになったことが大きな社会問題となっていた。二〇〇九年五月、植物人間状態が続いていた七七歳の女性の家族が、病院に対し延命治療の中止を求めていた民事訴訟で、最高裁が「尊厳死」を認める判決を言い渡した。この事件後、「尊厳死」をめぐる議論が本格化し、「無意味な延命治療の中止」の合法化を要求する世論が高まった。両事件を経て先頃発議された「延命

治療中断関連法案」が社会的合意を得ていることは、韓国保健社会研究院や韓国ギャラップによる世論調査の結果からも推察される。これまでの経緯を見る限り、「延命治療中断関連法」の支柱となる、患者本人の意思と家族の同意に基づく「延命医療」中止の法制化は、患者の「自己決定権」よりも、家族の経済的・精神的負担と、医療資源の合理的配分を考慮したものであると考えられる。現在、韓国政府と医学界の主導で推進されている「事前延命治療意向書」の登録キャンペーンは、当面、患者が「延命治療拒否権」を行使することによって、患者の家族の利益を保護するとともに、韓国社会の「死の質」を高めてゆくことを意図するもので、同法の目指す終末期医療における「ウェルダイイング」の実現までには、更なる時間を要するものと思われる。

#### 日本におけるコリアン・ディアスポラと宗教

田島 忠篤

本発表の目的は、現代日本における在日コリアンの宗教施設を媒介とした「移民コミュニティ」を通してコリアン・ディアスポラ形成における重要な要素を探る。具体的には、①ニューカマーが中心に集う「カトリック東京韓人教会（東京韓人天主教）」と②オールドカマーが中心に集う在日コリアン系寺院（朝鮮寺）「国平寺」・「統国寺」を対象とする。ディアスポラ研究は、一九九〇年初頭よりグローバル化を背景に、研究対象を「ホスト国の環境や諸機関に適應する一方で、物質的、情緒的な絆を維持している移住者のコミュニティ」（Estram, 二〇

○九・一四」と定義し、従来の世界各地に散在するユダヤ教集団から、アフリカ、アジア系移民コミュニティにまで拡大してきた。その一方で、移民の集合体全てがディアスポラか、定義が不鮮明となっている。本稿では、宗教を媒介とした新旧のコリアンコミュニティを比較しながらその主要因を探りたい。本稿で扱うオールドカマーは、植民地支配とそれに続く南北分裂前後から日本在住者およびその子孫であり、ニューカマーは、日韓基本条約締結後、特に一九九〇年代以後からグローバル化の波に乗り在住している移住者を指す。

コリアン・ニューカマーのカトリック東京韓人教会（東京韓人天主教）について、その前身は、一九八三年、オールドカマーのいる教会から分離し、*St. Andrea Communion Society* を結成したことに端を発する。一九八四年からはソウル教区より司祭が派遣されるようになり、一九九〇年からは、六本木フランチスカン・センターから東京カテドラルに移り、今日に至る。二〇一四年十二月三日時点で千四百九名の信者数を持つ。二〇一一年三月六日日曜日、参与観察の結果、補助席を入れた四〇〇の座席がほぼ満席であった。その後の集会で話を聴くと、韓国系会社日本駐在員とその家族、貿易や飲食業などの自営業主の家族と留学生であり、在日は民団役員で自営業を営む婦人のみであった。

オールドカマーについては、飯田（飯田、二〇〇二：一四九）が「総連系寺院」と分類した「国平寺（東京都、一九六五創立）」と「統国寺（大阪府、一九七〇年創立）」を対象とした。その理由は、オールドカマーである在日朝鮮人によって開山さ

れた寺院だからである。二〇一一年三月に国平寺、統国寺は、二〇〇九年一月に訪れ、参与観察および住職に面接調査を行った。その結果、故郷の朝鮮半島では、朱子家礼として、個人宅で直系祖先に対する儒教式チエサが寺院で実施されたこと、故郷の土葬から火葬への転換とともに納骨堂も寺院に設けられるようになったことが解った。後者に関して、現在の韓国社会にも観られるが、本来儒教の祭祀が仏教に代わるのはオールドカマーに特有の様式である。

両者の比較から、ニューカマーによるカトリック教会の集合体は、ソウル教区の一部であり、ある意味出自国そのものである。集合体の構成員は転勤による一時滞在者が中心である。しかし、オールドカマーの仏教寺院は、累代の定住者を前提としており、故郷の葬送文化を維持しつつも、ホスト国の文化にも適合させた、仏教寺院における儒教式祖先祭祀という新しい宗教文化を生み出している。従って、ディアスポラ形成には、①累代の定住と、その結果生じた②独自の宗教文化が必要である。



## 第十二部会

## 『宗教的自叙伝』再考

水内 勇太

宗教学者、荒木美智雄は、教祖自身による教祖伝と他者による教祖伝（聖伝）とを厳しく峻別し、信徒・教団によって構築化されない、脱中心的な周縁性を有するものとして、前者を「宗教的自叙伝」という概念によって捉えようとした（荒木「一九八六」）。荒木は教祖の宗教体験の理解は教祖以外誰一人としてなしえないとしているが、荒木自身が指摘しているように、その宗教体験の意味は教祖自身によっても即座に明確に理解されるものではなく、「吟味」によって新たな意味世界が創造されていく。「宗教的自叙伝」はこの教祖自身の「吟味」による「宗教的物語」（島蘭進「一九九二」）の再構築を含みこむものとして再考すべきである。

荒木が「宗教的自叙伝」として捉えようとした金光教教祖、金光大神の手による『お知らせ事覚帳』（以下、『覚帳』）『覚』という二つのテキストは、それぞれ、その執筆過程から、両者ともに「自伝」とも「日記」とも分類しがたい特性を持っている。「自伝」であるとするならば、一つの視点から過去を「物語」化した、教祖自身にとって完結した宗教体験の意味理解を示したものと捉ええるが、「日記」であるとするのであれば、日次の複数の視点から書かれた、「物語」化の過程を示すものであるといえるだろう。

「宗教的自叙伝」は、『覚帳』『覚』の持つ、この日記的性質をフィードバックすることによって、「物語」化の「過程」を描き出すものとして捉えることができる。荒木が示す「宗教的自叙伝」は、教祖と信徒・教団との隔絶を示す、「閉じた」テキスト概念として側面を持つが、教祖自身にとっては、「吟味」を含みこむ、解体・再構築可能な「開かれた」テキスト概念としての側面を持つ。

このような「開かれた」テキスト概念としての「宗教的自叙伝」は、他の宗教者のテキストにも応用することができる。例えば、大本教の聖師、出口王仁三郎は、書籍、機関雑誌をはじめとする大量のテキストを通して自らの体験を繰り返し語っている。その宗教体験の核心、回心体験である「高熊山の修行」について、明治期に執筆されたとされる『本教創世記』での記述と、大正期に執筆されたと言われる『本教創世記』での記述と、大正期に執筆（口述）された『霊界物語』との間で大きな変化が見られる。また、一燈園の西田天香は、『天華香洞録』と称する日記に近い形式を持つ覚書を残しているが、回心体験である「愛染堂参籠」の記述が一般に知られる「懺悔の生活」での記述と異なることが知られている。複数のテキストを介して、それぞれが物語を語り直しているのであり、その物語の成立過程を問う上で、「宗教的自叙伝」として捉えることができよう。ただし、『覚帳』『覚』と比較し、出口王仁三郎の『本教創世記』『霊界物語』、西田天香『懺悔の生活』はいずれも読者を強く意識した記述となっており、読者という他者の欲求を含みこんだものとして、「物語」は考察されねばなるまい。

金光大神、出口王仁三郎、西田天香、そのいずれのテキスト

／史料も、単純に「日記」「自伝」もしくは「小説」「隨筆」などといった既存のカテゴリーに分類できない特異性を（執筆過程も含めて）有している。それぞれの特異性について綿密な精査が必要であるが、いずれも、自らの「物語」を語り、そして語り直そうとする過程を伺う事が出来る。その点をして、「宗教的自叙伝」という視点は、諸形態を持ちうる「宗教的物語」の分節化をはかる一つの楔として、有効性を持ちえるのではないだろうか。

## 地域の信仰集団と如来教

石原 和

本稿で課題とするのは、同時代の他の宗教が提示する救済と如来教がどう向き合ったかである。つまり、名古屋という地域において次々と生まれる利益とそれに熱狂する人々を前にして、如来教はどのように対峙したのか、それが如来教の世界観の中でどのように解釈されたかということである。他宗教との対峙のあり方から、新しく登場した如来教が多くの人の信仰を集めた要因を考えたい。そのため、如来教の登場場所には隆盛を極めた秋葉信仰に焦点をあて、その動向とそれに対する如来教の反応を考察していくこととしたい。

### 一 名古屋城下の秋葉信仰

秋葉信仰は火防の信仰として広く知られる。秋葉信仰は、地誌から確認すると名古屋ではおおよそ一七五〇年からの三〇年の間に登場し始め、その後も増加傾向にあったことが窺える。これに伴って、本山秋葉寺とは別に名古屋における秋葉信仰の

拠点ができていった。それが熱田にある円通寺である。この期間に円通寺では二度の工事が行われ、天明期には大破していた神堂を再造し、文政期には信者の増加に伴う施設拡大再建が行われている。以上から宝暦年間以降に登場して以降増加傾向にあった秋葉社と、天明期から文政期の間に信者数が急激に増加したという名古屋の秋葉信仰の様子が窺えるだろう。

### 二 如来教の説教の中の秋葉

このような秋葉信仰の盛り上がりは如来教の信者たちにも共有され、喜之にとっては直面せざるを得ない問題として立ち回らされた。以下、喜之がそれに応えたかを考察する。

① 貶められる地位・喜之は二つの方法で秋葉を位置づける。如来教の世界観の中で救済を体現する如来との関係である。金毘羅の救済の正統性は如来に救済を託された事に担保されるが、秋葉の救済の正統性はその金毘羅に仰せ付けられたことを根拠としている。② 円通寺の秋葉の別名三尺坊という名に言及する。当時天狗と同格視されていた秋葉を天狗から三尺（段階）下位のものとする。

防火利益の解体、剥奪、吸収・防火の利益はどう解釈されたのか。秋葉は何度も経巡中でたつた一度だけ防火の利益を託されたのであって、防火が本質ではないとされる。それゆえ、最後の救済である如来教の世界観の中では、防火も如来から全ての救済を託された金毘羅に剥奪されてしまうことになった。

吸収された救済・喜之は、火難から遁れるためには、悪心の心で頼んで利益を得ることはできず、善心の心でもって頼まなければならぬ。それは秋葉でも、他の神でも同じである。

と自らの救済の中に秋葉も取り込んだ。いいかえれば、念仏や座禪、たのみ方といった身体的実践よりも、その根本にある心のありよう——善い心か悪い心か——を重視する如来教の救済理論の中に、秋葉の利益も吸収されていたということになる。

### 三 おわりに

本稿では、同時代的に隆盛を極めた秋葉信仰の利益を如来教がその世界観の中に吸収していく様相をみてきた。このような他宗教の利益の取り込みは、依拠する経典を持つ宗教——くしくも、同時代的に仏教諸派は教義の確立期にあり、諸経典の解釈を巡ってさまざまな宗論を経験していた——よりも、柔軟に行われたといえよう。如来教は他の利益に反発するのではなく、世界観の中に取り込んでいくという方法で救済の範囲を広げていくことで、豊富な神々が登場し、真宗の報恩講や日蓮の連夜、無実講などさまざまな宗教活動を行なう人々を包含することができたのではないか。

### 現代日本における前世記憶・胎内記憶の研究

谷口 智子

一九九五年のオウム真理教以降、「宗教」に対する世間一般やマスコミの攻撃が盛んになり、ヨガや各種の瞑想法、スピリチュアリズムなどが「疑似宗教」として攻撃されてきたことは周知の事実であるが、テレビ番組『オーラの泉』などのヒットによって近年「スピリチュアリズム」に対する世間のイメージが変化しているように思われる。既成の宗教団体に対する世間

の否定的イメージはぬぐえないものの、スピリチュアリズムに対する世間のイメージは好感度を増した。特にオウム真理教事件を知らない若い世代にとって、占いやダウジング、フラワーエッセンス、ヒーリング、ヨガ、瞑想、呼吸法、鍼気功を含む代替医療、西洋医学と東洋医学を統合した統合医療とともに、スピリチュアリズムは誰もが気軽に入って行ける窓口になっている。

本発表では、現代日本社会でスピリチュアリズムがブームとして受け入れられるようになった背景に、「輪廻」という古くからある仏教的思想が、現代日本においては全く新しい意味を持つて受け入れられているからではないか、と作業仮説をたて（後者を「生まれ変わり」と定義し、旧来の「輪廻」思想と区別する）、スピリチュアル・ブームと「生まれ変わり」現象の関係について、「生まれ変わり」思想の受容のプロセスを考察したい。

導入部は、平田篤胤の『勝五郎再生紀聞』である。次に、柳田国男の「先祖の話」以来日本民俗学者たちが描いた日本人の死生観に着目し、「生まれ変わり」がどのように語られてきたかを検証した。坪井洋文の死生観の円環図を見ると、「生まれ変わり」は個人が個性を持ったまま、あるいは前世の記憶を持つて生まれ変わるといっても、亡くなった個人が弔い上げを終えて個性を失い、先祖の霊と一緒にたづな霊化することがわかる。これを受けて、石井研士は、「生まれ変わりは、祖霊の一部が、子孫の肉体に入ることによって生じる。我々は、先祖と子孫の中間に位置する者であって、広義の意味で魂の循環

の輪の中のどこかに存在する」と論じた。このような伝統知の死生観は、しかしながら、学校教育の場では非科学的なものとして取り上げられず、教えられてもいない。しかしギヤラップのアンケート調査でも「生まれ変わり」を信じるか、という質問に対し、実に四割以上の日本人が「信じる」と答えているのである。では、現代人はどのように「生まれ変わり」思想に触れているのだろうか。

アメリカでは、一九六〇年代ヴァージニア大学のイアン・ステイブソン博士が約半世紀かけて調査してきた「生まれ変わり」と認められた二六〇〇例以上のデータがあり、その研究の一部が『前世を記憶する子供たち』（日本教文社、一九九〇年）などに纏められ、博士の研究を日本に紹介した精神医学の笠原敏雄氏の研究がある。さらに近年では、前世記憶者が知らないはずの外国語を話す「異言」の例として、催眠状態で習ったことのないネパール語を話す日本人女性の例を調べた中部大学の大門正幸氏（言語学）、稲垣勝巳氏（心理療法師）の研究がある。また近年、前世記憶や胎内記憶を持つ子供たちの研究を始めた産婦人科医の池川明博士は、記憶を持つ子供たちの母親へのアンケートや本人へのインタビューなどのデータ蓄積を、二〇〇〇例以上も行っている。池川氏の研究や子供たちへのインタビューの様子をまとめたドキュメンタリー映画「かみさまとのやくそく」も二〇一三年に製作され、各国で自主放映され、話題になっている。

このように本発表では、現代日本において、仏教や先祖崇拜に見られた「輪廻」の伝統的な考え方が、まったく新しいスビ

リチュアルな現象として、肯定的に受け止められ、各方面で研究が進められている現状とその意味を報告した。

#### 真如苑の国際信者——台湾とタイの比較を通して——

リイサ・ベレスキン

本報告では、国際化している新宗教研究という観点から、アジア地域の真如苑の調査発表を行った。本調査では、真如苑のタイ・バンコクセンターの参与観察の報告及び、アンケート調査とインタビューを中心とし、台湾で行ったアンケート調査の結果との比較を行った。

真如苑の国際化に関しては、これまで以下の四点から研究を行っている。①異文化の中で布教を行うことで、どのような問題が生じるか、②他の日本の新宗教と比較して、真如苑が信者を多く獲得できていないのはなぜか、③布教方法が現地の文化に適応されたものか、④西洋において真如苑は「実践的」な宗教と認識されていることに対し、タイではどのような認識がなされるのか、である。

今回の調査では、大乘仏教系の新宗教である真如苑が、アジア地域のタイ・台湾で、教義のどの面を布教のポイントとしているか、また布教に関してどのような問題が生じているかを中心に行った。調査方法は、タイでは教団施設の参与観察及び、四四枚のアンケート調査を行った。台湾では九八枚のアンケート調査を行った。タイではさらに、五人のインタビューも行った。インタビューによれば、バンコクのセンターでのアクティブメンバー数は約一五〇人であり、その内六〇％はタイ人、四

○%は日本人である。アクティブメンバーの八〇%は女性であった。アンケートの回答者はほぼ全員が二〇〇年以降に入信している。台湾では、アンケート回答者の三〇%が男性、七〇%が女性であった。「自分以外に入信している家族メンバーはいるか」という問いに対し、タイでは「母」と「兄弟姉妹」が最も多かったが、「父」が信者になっているケースは少なかつた。それに対し、台湾では、父も信者になっているとする回答が、約五〇%となっている。また、「家族の中で自分が一番熱心である」と答えた信者は、タイ・台湾共に回答者が最も多かった。タイでは、真如苑への入信の後も、上座部仏教を信じている人が大多数である。台湾では、六割以上の信者が真如苑の前に宗教を持っていなかったが、入信後は一五%の人が「前の宗教を信じている」と回答している。タイ・台湾共に、真如苑を知ったきっかけは「友人」が最も多かった。台湾では、九五%の信者が「真如苑の教えの中で、受け入れにくいところはなかった」と答えているが、同質問は、タイでは約四〇%と大きな開きが出た。

インタビューによれば、タイ人が知人に真如苑を紹介する際、「ボランティア活動をする日本の大乘仏教」として説明されている。また、アクティブメンバーには、「接心」が魅力のポイントとなっている。ボランティア活動を通し、新しい人間関係や良いコミュニケーションができると、「接心」に対する信用も上がるという。ある女性は、「仏教の基盤は「悟り」である」と思っているが、「人間関係が改善されれば、「悟り」が重要ではなくなった」と述べている。男性を教団に誘うことが難しい

という答えも多く見られた。女性でも、積極的にセンターに通う人は少ない。教義の面では、「接心の言葉の起源がわかりづらく、どうして在家宗教家にそのような能力があるか理解困難」という答えが多かった。

バンコクでは、占い師が人気であり、占い師を尋ねる感覚で真如苑にくる人が多いという。新メンバーは、「接心」を、占いの一種として理解しているようだが、教団側はそのような理解を勧めていない。しかし、現在のタイでは、上座部仏教中心の世界観が弱まっており、宗教環境の交雑が見られる。接心へのアクセシビリティが改善されれば、真如苑もより活発に展開できると推測される。

今後は、台湾のセンターの情報収集を目的として、調査研究を行っていく予定である。

外来系新宗教の日本人信徒——モルモン教を事例として——

杉内 寛幸

本報告は、外来系新宗教であるモルモン教（正式名称・末日聖徒イエス・キリスト教会）へのアンケート調査から、日本人教会員の実態を明らかにすることを試みたものである。

アンケートは、アジア北地域広報部に依頼し、協力を得られた全国各地のステーク関係者にデータを送り、返送されたものを集計した。今回報告した地域は、東日本の東京都・千葉県・埼玉県・茨城県・栃木県・北海道で、総回答数は三六六件、有効回答数は三二六件となった。「男女別」では、男性一五二名、女性一七四名、国籍は日本が三一九名、国外が五名（一名は宣

教師のため来日）であった。また、回答者は一九五〇年代と一九六〇年代生まれの教会員が多かった。

次に、アンケートから得られた教会員の特徴について、いくつか興味深いものをピックアップしてみたい。

「バプテスマを受けた年代（回答数三三二二）」は「一九八〇年代（三〇・一％）」が最も多く、次に「一九九〇年代（二三・六％）」となった。「一九六〇年代（四・〇％）」から、「一九七〇年代（一九・三％）」に五倍ほど増えているが、モルモン教会がステーク・ワードといった組織化を採用したことや、大阪府博のモルモンパビリオン建造などがあつた時期と一致しており、伝道体制が整備されたことの結果であると考えられる。また、「子供の人数（回答数二二六）」に関する質問では、二人〜四人いる教会員の割合が五割以上となった。このことから二世教会員が増えたことが推測できる。

「教会に入会したきっかけ（回答数三二二六）」という質問では、「宣教師の勧誘（四二・〇％）」が最も多く、「家族の影響（三九・九％）」と合計して八割を占めた。「家族の影響」は二世教会員がほとんどであったが、妻や娘といった回答も見られた。また、勧誘時に四割ほどの教会員が英会話を学んでおり、有効な伝道手段として機能していたことが窺われる。

「勧誘された時の状況（職種など）（回答数三三二二）」という質問では、職業以外である「学生（三七・一％）」との答えが最も多かった。このことから、宣教師は学生を主な勧誘対象としていたと考えられる。同様に「子供の時から教会員・二世（二二・二％）」と答える回答者も多くいた。さらに、「男女別（男

性一五〇・女性一七一）」で見ると、学生であった割合は「男性（四五・三％）」で、「女性（二九・八％）」より高かった。「最終学歴（回答数三三四）」は「大学・大学院・短期大学（四七・五％）」が最も高く、「高校（三三・九％）」、「専門学校（二五・八％）」となった。

最も特徴的だったのは、「教会のホームページ（回答数三二六）」に関する質問であった。「どのくらいの頻度で見えるか（回答数三一七）」という質問では、「毎日見る」「週に一〜二回程度」「月に二〜三回」の合計が全体の六五・三％となっており、ホームページを使用する教会員の割合が非常に多かった。

「教会を続ける上での困難（複数回答・総回答数二九〇）」という質問では、一世教会員と二世教会員の比較を行った。結果は、一世教会員の方が困難を持つ傾向が高いことがわかった。大きく差が出たのは、「食べ物やアルコールに関する規則」「教会内の人間関係」「他の宗教への魅力」「宗教を信じる心が無くなった」「什一献金」であった。

今回は調査経過を報告した形となった。今後の計画としては、西日本でのアンケートを行う事と、他の項目についてクロス集計を行い、全国的な一世教会員と二世教会員、男女差などの分析を行う予定である。



## 戦後日本におけるエホバの証人の展開

——一九七〇年代半ばまで——

山口 瑞穂

二〇一四年時点における日本のエホバの証人の信者数は二一万五二九四名であり、周知の存在となっている（『エホバの証人の年鑑』）ものみの塔聖書冊子協会、二〇一五年、一八二頁。本研究では教団発行の『ものみの塔』『エホバの証人の年鑑』等、刊行物資料に依拠し、戦後日本におけるエホバの証人の展開過程を整理した。戦後から一九七五年までの期間は、世界本部（アメリカ）との強固な関係性の確立期として説明することができる。この関係性は、換言すると、本部の戦略的側面として理解することもできる。

エホバの証人は一八八〇年代初頭のアメリカ合衆国でチャールズ・T・ラッセル（一八五二—一九一六）によって創設された。ラッセルは前千年王国論に分類される救済観を掲げ、神による地球規模の裁き（ハルマゲドン）の時期等を年代計算によって予測した。予測はしばしば期待はずれとなったが、本部の組織中枢がキリストに選ばれた唯一の代理組織であるとする組織原理によって運動は維持されてきた。この組織原則は「神権組織」と称されることもあり、信者たちにおける本部の権威は正統かつ自明のものとなっている。

日本宣教は一九二六年に明石順三（一八八九—一九六五）によって開始されていたが、終戦後に明石が本部への疑義を表明したため除名となり、本部は新たに外国人宣教者を派遣した。この宣教者たちは、「ギレアデ学校」と呼ばれる教育課程を卒

業しており、信仰心と隣人愛だけでなく、組織原則の習熟度と指導能力において本部からは認められた信者たちでもあった。宣教者の派遣地域や人数などは本部が決定し、効率的・計画的な布教がおこなわれている。東京・神戸などの大都市からスタートし、一九五〇年代後半までには人口百万人未満の都市にも順次宣教が及ぶ。アメリカ発祥の宗教運動にとつては、日本の敗戦とGHQの統治により、戦前に比して活動し易い状況となっていた。海外出身の宣教者たちには言語や慣習の違いなどが課題となったが、反対勢力となる宗教集団として認知されたのはキリスト教のみであり、この点も教勢拡大において有利に働いた。

本部は日本の信者数が数百名に満たない一九五一年の段階から「巡回監督」と呼ばれる指導者を配置し、各地域を指導・監督する策を講じた。早期から「神権組織」における手堅い信者育成が期されていたといえる。こうした組織感覚の醸成にあたり、日本語版『ものみの塔』による画一的な教説流布と、信者が参集する「大会」という場の効用も大きかった。一九六三年に特別な大会（国際大会）が開催された後、日本人信者たちによる日本宣教が活発化する。この背景には、当期待されていたハルマゲドン一九七五年説の影響も関係していた。宣教活動は、人びとへの警告活動として緊急性を高めていたのだ。また、高度成長期を迎えていた当時、人びとの宗教的なニーズは実利的なものから生き甲斐模索的なものへ移行しており、切迫した警告活動は図らずもこの時代状況に適合的であった。

一九七四年に日本支部の運営は日本人信者に委ねられた。同

年の信者数は二万二千人強であったが、これは他国や現在の日本支部と比べて多くはない（『ものみの塔』同、一九七五年、二一七頁）。日本人指導者の任命は伸張の結果というよりも、日本支部の対本部的な忠節さ―および、それを新たな信者に指導する能力―に関する本部の是認の現れであったといえる。一九七五年にハルマゲドンが生じなかった。だが、日本の信者数は減少するどころか着実に増加を続けた。遅くともこの時期には千年王国の救済財や予言の当否にはなく、本部の權威の正統性に依拠した帰依が成立していたと考えられる。この関係性は、日本社会からの評価や反応を度外視した布教活動を導出し、一九九〇年代前半までの大きな伸張を招来することとなる。その経過の検討は今後の課題である。

### 五井昌久の信仰における谷口雅春の「影響」

吉田 尚文

白光真宏会の教祖・五井昌久（一九一六―一九八〇）が、生長の家の初代総裁・谷口雅春（一八九三―一九八五）から受けた「影響」につき、思想面から検討する。

一九五四年二月一日付の「宗教法人五井先生讃仰会設立公告」に記された「教義」には、「人間は本来、神の分霊であって、業生ではなく」「苦悩は、人間の過去（世―吉田註、以下同）から現在に至る誤てる想念が、その運命と現われて消えてゆく時に起る姿」「いかなる苦悩といえど現われれば必ず消え去る」「今からよくなるのであるという善念」（『白光』一九五五年一月号、二六頁）との文言がある。ここに「影響」を見

ることが出来る。

しかし、本発表では、谷口の「（人間は―同註）神の子、完全円満の生命の実相」「汝ら常に『健』を念じて『病』を念ずること勿れ」（谷口雅春『聖經 四部経』光明思想社、二〇一二年）といった「神の子完全円満、光明思想」についてではなく、五井が批判した①「谷口の〈精神分析〉説」、②「谷口の憲法論」から、その「影響」を見ていく。

①において、例えば谷口は「人間神の子で病氣無し」と言いながら、実際の病氣に対して「間違った心の影」と、心の状態に原因を求めた。谷口の「精神分析の話」（光明思想普及会、一九四一年）によると、〈精神分析〉の事例として「他の話を受け付けない↓耳の病」「暗黒側のみを見る↓黒内障」「親を切る心、親不孝↓咯血」等々、因果の形で「心の法則」を説いた。五井は、病氣の原因を心の誤りとする一方で、自分（相手）を責め裁く傾向が信徒のなかに見られた、という。生長の家・地方講師であった五井は、この葛藤を克服するものとして「消えてゆく姿」という教えを前面に出した。つまり、現象として実際に病はあるが、それはその人の「現在の心の誤り」ではなく「過去世からの想念行為の誤り（業）」が現われているのであり、（病として）現われたらその分、業は消えていく、とした。「過去世」を原因とすることで、現在の自分や他人を責め裁かないようにし、これが、前述の「教義」に記されている。五井が谷口の〈精神分析〉を批判して「葛藤克服の道」を見出していったことは、「影響」といえる。谷口の〈精神分析〉があつて、五井の「教義」がある。

②「憲法論」においては、当時の世相を反映して一九七一年一月に日本教文社より発刊された谷口の「占領憲法下の政治批判」を素材とした。同書で谷口は現憲法が「アメリカ作文の憲法」（八六頁）、「占領憲法の失効、明治憲法復元」（一一六・一一八頁）と主張している。また、「交戦権や核持ち込み」（八六・八九頁）を容認、「軍備、海外派兵、徴兵」（一一一・一二二頁）にも言及していた。これに対して、五井は自著「日本の天命」（白光真宏会出版局、一九八四年）で現憲法ができたのは「神がなさしめ給うた」「日本が必然的に世界唯一の平和憲法をつくらされた」「天から定められたこと」（四九一・五一頁）と述べ、「平和憲法を護りぬく」（一九九頁）との立場である。尚、同書は機関誌「白光」に掲載された五井の文章をまとめたもので、「白光」一九七二年三月発表の文は、前掲「占領憲法下の政治批判」の論調をうけての五井の反論であろう。「日本の天命」文中の「宗教者」とは谷口を指す。「神の大愛を信ずる宗教者が、軍事力で世界に対そうということが不思議である」「他人の子供たちを軍隊に送り込む奨励をしていて、てんとして、恥じないような人」（九七―九八頁）と評する。五井が、「武力によらず（「折り」に徹する）」「戦争放棄」（一四七―一五一頁）と表明したのも、谷口の著書の「影響」を受けてのことである。終生、五井は谷口の言動を注視していた。

#### 天理教原典の公刊と復元

今年（一九七〇年）という節目の年である。終戦とそれにと

澤井 治郎

なう日本の政治・社会機構の変容は多くの日本の宗教団体にとって大きな意味を有する出来事であったと考えられるが、天理教にとつて、それは「復元」七〇年ということの意味する。今回の発表では、天理教における「原典」に着目しながら、あらためて、天理教における「復元」の意味を考えてみることにしたい。

天理教には、三つの原典「おふでさき」「みかぐらうた」「おさしづ」がある。原典の中で、最初に公刊されたのは天理教がはじめて政府に認可を受けた明治二一年の「みかぐらうた」である。しかし、そこから他の原典が公刊されるのは、約四〇年後の昭和二年まで時代を経ることになる。このころに、「おさしづ」と「おふでさき」が公刊され、「みかぐらうた」が二代真柱結婚記念版として全教会に下付された。さらに、昭和一一―一二年にかけて、「おふでさき」と「おさしづ」の字句を整理するなどして再度公刊され、全教会に下付された。この時はじめて各教会に「おふでさき」「みかぐらうた」「おさしづ」が揃うことになる。いわば、「復元」の萌芽期といえる。

しかし、その翌年の一月に政府当局による干渉によって、「おふでさき」と「おさしづ」は回収され、「みかぐらうた」は、その一部を削除して「新修御神楽歌」として刊行する「革新」の時代になる。終戦後、天理教会本部は「復元」を提唱し、順次「みかぐらうた」「おふでさき」「おさしづ」が再刊行、各教会に下付（返付）された。

以上のようにみると、「革新」以前に公刊された原典が、戦後の「復元」によって元に戻ったというだけのように見える。

しかし、「革新」の前後では大きな相違がある。それは「おふでさき」「みかぐらうた」「おさしづ」の天理教教義における位置づけである。「復元」の萌芽期と仮に呼んだ時代までは、そもそも完全な形の「おふでさき」や「おさしづ」にアクセスすることは簡単なことではなかった。その重要性は認識されつつも、実際それがどういふものかということとは表立っては規定されていなかったというのである。「おふでさき」や「おさしづ」が公刊されるようになった頃、『天理教綱要』という書物が昭和四一〇年の間に毎年編集発行された。その中には「基本教義書」という項目があり、昭和四年版には（第一節 泥海古記、第二節 みかぐらうた、第三節 おふでさき、第四節 おさしづ）とあり、「革新」時に問題となる「泥海古記」が最初に取り上げられ、それに「みかぐらうた」「おふでさき」「おさしづ」が続いている。昭和五年版以降はそれに、「教典」が加えられる。ここには、天理教教義にとって重要な教義書ではあるが、「原典」という規定はなく、「泥海古記」や「教典」も形の上では同列に扱われている。

戦後の「復元」において、いわゆる『明治教典』が廃止された。あらたな『天理教典』が編纂される。その発行に際して出された「論達第一号」（昭和二年一月二六日）の冒頭で「おふでさき、みかぐらうた、おさしづは、本教教義の源泉である。この原典に基いて、天理教教典を編述し、茲に、これを公布する」と記されている。つまり、これらの書物は天理教の教義（書）あるいはそれに基づく信仰の源泉としてこのときはじめて「原典」として規定されたのである。これ以降、天理教では

「原典」という言葉で、「おふでさき」「みかぐらうた」「おさしづ」を指すようになる。このように、「復元」を通して、天理教の「原典」はその位置と意味が明確に組織化されたということができる。

天理教の海外布教についての一考察

—— 中国へ渡った女性たち ——

堀内みどり

天理教の海外布教は、明治二六年（一八九三）に里見治太郎による釜山での活動が嚆矢であると言われる。二九年には台湾とアメリカに布教師が渡った。中国大陸における布教は、明治三四年に高室清助による厦門に始まり、その後、明治三八年に安東（現、丹東）、四二年に長春と中国東北地方の布教が開始された。日露戦争（明治三七年）前後には、カナダ、フィリピン、ハワイでも布教が展開、韓国での布教が活発になると、明治四二年には釜山に天理教韓国布教管理所が置かれた。

明治四一年に天理教は一派独立し、ロンドンでの布教も試みられ、海外布教は広がりを見せるようになる。統制ある布教活動を行なうために「海外布教規程」が發布された。この規程による海外教会第一号は、明治四四年四月に設立された安東宣教所だった。この頃には樺太や大連、旅順でも布教が始まり、大正期には満州や上海、青島などの華北でも布教は活発になっていく。昭和に入ると、満州伝道庁、上海伝道庁、天津伝道庁（後に華北伝道庁と改称）が設置され、中国大陸での布教活動は活発だったといえる。

教祖四十年祭に提唱された目標の一つに「海外伝道」があり、これに呼応して、大正十四年、天理教青年会によって男女共学の天理外国語学校が設立され、昭和二年（一九二七）二月には専門学校の承認を得たが、法令上共学とすることができないというので、女子学生のために天理女子学院が天理教婦人会によって設立された。初年度に支那語（六言語のうちの一つ）部の学生を募集したが、思ったような反響が現われなかった。「娘に外国語なんか」という親たちに、中山玉恵婦人会長は「道はこれから世界へひろまって、外国から大勢の信者が帰って来るようになる。…これからは、どんな国の人にも満足して貰えるようにたとえ海外へ出ない者でも今から勉強させるのやで」と諭し励ました。また、昭和二年七月には、天理外国語学校第一回女子学生六名に鮮満地方を旅行させている。さらに翌年四月に行なわれた第十六回総会告示で「…今や本教は聖道を益々海外に伝えんとし、昨秋海外伝道部の新設あり、又一方之に伴う女子教学向上のために天理女子学院の整備を見たり。神言に曰く『女松男松のへだてなし』と。此時に当り諸姉は宜しく其天資に鑑み自覚を深うし以て女子自らの力の存する所を愈々明かにし信念の陶冶を図る…」と記している。一方、昭和十三年には、中国大陸向けの伝道班が構想され、その付帯事業として特に「日本語学校」が有効と考えられるようになると、中国語が話せる人材が求められた。昭和十五年には、天理教校に興亜科が新設されている。

本報告は、こうした動きに応じて中国に渡った女性布教師に注目し、特に、中国人への布教を目指した今村せい・ふさ、鈴

木トラを取り上げる。今村せいは天理外国語学校の一期生として、昭和二年四月、支那語第一部（北京語、第二部に広東語があった）に入学、同五年三月卒業、八月末に「海外伝道可」という証明書を持って天津へ向かい、翌年二月に北京で布教を開始した。三二歳のことである。一二歳違いの妹ふさは、せいの一年後に同校を卒業し六月には北京で合流し共に布教生活に入った。鈴木は天理教校興亜科（六カ月）を四四歳で修了し、日本人のいないところで布教したいと杭州に定着した。生活の様式をすっかり中国式にし、特に貧しい人々の中で活動した人である。

#### キリシタン文化の観光資源化

——長崎県外海地方を事例として——

池田 拓朗

長崎県には一三五のカトリック教会と多数のキリスト教聖地が存在するが、聖地を根拠づけているものは「布教」「弾圧・殉教」「信仰堅持（潜伏）」「復帰」の歴史である。この長崎におけるキリスト教の歴史において外海地方は、物語を示す代表的な地域の一つとして存在し、現在では出津教会が世界遺産登録の構成資産となったこともあり、急速な観光化の波に直面している。本発表では長崎市外海地方を事例として、キリシタン文化の観光資源化が地域社会にどのように受け止められているかを考察する。

外海地方は「バスチャン」「ド・ロ神父」「遠藤周作」の三つの視点から物語が描かれる。潜伏時代から長崎のキリシタンに

とって聖地として認識されていた外海では、日本人伝道士「バスチャン」の伝説・伝承が信仰の拠り所となっていた。また、一八七九年に赴任したド・ロ神父は、カトリックに復帰した外海の人々に大きな影響を与え、現在も信者間で語り継がれている。さらに遠藤周作が小説「沈黙」の舞台に外海の黒崎村を設定したことで、多くの人々に外海の歴史や物語が知られていた。これら三つの物語が密接に関連して、外海を「キリシタンの母郷」と呼ばれる重要な場所としてきたのである。

そして現在、「世界遺産」というブランドに惹きつけられた観光客が増加しつつあり、特に人気を集めている出津教会の信者の間では、観光資源化をめぐる内部に対立が生じている。

出津教会では、訪問に際し事前連絡制の導入と教会守の配置により観光客の訪問に対応している。しかし、教会の観光資源化を教会を広く理解してもらおう機会として捉える肯定的意見もある一方、教会はあくまで祈りの場であるとしてそれを否定する信者も多い。また賛否いずれにせよ、信仰の場としての教会を守る事が共通の願望であるため、信者は全体として観光による交流人口の拡大に消極的な態度を示している。それに対してそもそも観光客に対応することを目的に配置された教会守の側は、信仰の有無に関わらず多くの訪問者を積極的に許容し、支障がない限りミサの見学さえも認めているが、建物だけを見に来る観光客が増加し、歴史や信者の思いを伝えることができないうことへのディレンマも抱えている。ここから見えてくるものは、地域社会のマスツーリズムに対する否定的評価であり、祈りの場が崩壊することに対する危機感である。

ところが教会の観光資源化に否定的な意見が多い一方、信者の多数が教会周辺や関連史跡の清掃を実施し、観光客の印象を良くする努力を行っている。これは教会や史跡の保存活動であると同時に、信者の側が観光客に「見られる」ことを意識し、「見せる」意識を持つている表れといえるだろう。しかしながら、地域社会の高齢化や過疎化によって、今後も保存活動を継続していくことを不安視する声が、交流人口の拡大に反対している人々の間にもみられる。教会や関連史跡の保存を実現するために観光による地域振興を模索せざるを得ないという他の宗教的聖地にも共通のディレンマが、外海においても見られるのである。

今後、外海におけるツーリズムの動きはさらに加速していくことが予想され、ツーリズムに依拠せざるを得ない状況が現出すると考えられる。カトリック教会の側は、ヨハネ・パウロ二世の「教会は誰に対しても開かれた場であるべき」という方針のもと、観光客をも巡礼者とみなして積極的に受け入れるという見解を示している。聖地のツーリズム化を単に世俗化として捉えるのではなく、地域の歴史・文化の発信の機会として受け入れることが求められてくる。その中で、信仰の場としての聖性をいかに確保していくかが問われてくると思われる。

#### 江戸期二十四輩遺跡におけるツーリズムの考察

南條 了瑛

本論は、江戸期二十四輩巡拝について、これまで言及されなかった「観光」の要素に注目し、巡拝が「信仰の旅」であると



同時に「観光の旅」でもあったということを考察する。

「二十四輩」とは、東国を中心とする、親鸞（一一七三—一二六二）の有力門弟二十四名、またその由緒を伝える寺院のことを意味する。その成立や異同については諸説あるが、覚如（一二七〇—一三五一）以降とするのが定説とされる。『歎異鈔』に説かれる、「親鸞は弟子一人ももたず候ふ」（『浄土真宗聖典 註釈版』本願寺出版社、八三五頁）という態度とは翻って、現実には門弟集団が形成されたのである。

江戸時代になると、交通事情、経済状況、治安状態、施設整備の有無など、多くの社会環境が整い、民衆の旅が容易になったことで、二十四輩遺跡の巡拝も盛んになる。その様子は、多くの巡拝記・案内記から知ることができる。

また、その各巡拝記からは、巡拝者としての著者の心情が窺える。例えば、巡拝記の初期代表作として知られる真宗僧侶宗誓（一六四五—一七一八）の著した『遺徳法輪集』には、東国で阿弥陀如来を讃嘆する親鸞の苦勞を偲び、その遺徳である二十四輩寺院を巡拝するよるこびが繰り返し述べられている。宗誓の例のように、各巡拝記からは、親鸞、ひいては阿弥陀仏への信仰心を窺うことができ、二十四輩巡拝が「信仰の旅」であったこととして語られ、認知されてきた。

さて、山中弘氏は、宗教との関わりからツーリズムを定義する場合、念頭におくべき要素として、「異郷への旅」、「消費行動」、「特定の場所をめぐる営み」の三点を指摘する（『宗教とツーリズム——聖なるものの変容と持続』世界思想社、二〇一二年）。

以下、江戸期の二十四輩巡拝が、これらの要素を満たしているかどうか検討する。

①異郷への旅……当時、旅の流行により、封建領主の取り締まりが厳しくなった一方で、信仰に基づく旅に対しては「聖なる行為・参拝」として一般に寛容であったことから、多くの人々が、観光・遊楽の口実として宗教的参拝を利用した（新城常三氏「新稿 社寺参詣の社会経済史的研究」塙書房、一九八二年）。

②消費行動……江戸後期の巡拝記である紅玉堂楓司「二十四輩巡拝記」、島屋長次「二十四輩参詣記」には、現代の真宗寺院とは無縁な「拝観料」が存在したという記録がある。

③特定の場所をめぐる営み……巡拝記には、その寺の縁起や宝物に関する内容が多く記される。また、親鸞にまつわる神秘的な伝承が存在する。これは、寺格を高めようとする歴史的背景があり、その寺院関係者のアイデンティティとも深く関わっている。

これらのことから、江戸期の二十四輩巡拝は、山中氏の述べる「ツーリズム」の要素を大いに含んでいると推測する。すなわち、「異郷の旅」であり、欲求を充足させる「消費行動」として拝観料があり、各寺院の神秘的な物語が「訪れるに値する場所」として、特定の意味づけがなされている。よって、江戸期の二十四輩巡拝は、単なる「信仰の旅」ではなく「観光の旅」でもあったと考ええる。

また、信仰と観光は親和しており、巡拝者は、観光から信仰へ志向するという指摘もある。巡拝者の心持が観光から信仰

へ意向することは、観光客が参拝者になるという伝道的展開の可能性を大いに含んでいる。

いずれにせよ、二十四輩巡拝に関する資料からも、それらが純粹に「信仰の旅」であったと言いつけることはできず、信仰の広まりに観光の要素が多分に影響を与えていることが見てとれる。

### 文化遺産としての修験道考

——世界遺産登録と吉野の十年——

天田 顕徳

本報告では二〇一四年七月に「紀伊山地の霊場と参詣道」の一部として世界遺産に登録された吉野を事例として取り上げ、そこで活動する修験道教団に注目した。とりわけ報告では、金峯山寺における教団刊行物や宗教者による書籍、講演、修行者による感想文などを取り上げ、文字通り「文化」の体現者となった教団が現在何を語っているのか、教団のありように何か変化はなかったのか等、遺産化後の教団の様子を確認・整理した。

金峰山寺の教団刊行物や役職者による講演、書籍などにあらわされた教団側からの語りを確認すると、現在の教団の語りには「文化の主体者」としての自覚・自認が看取できる。例えば「世界遺産でもある修験道の大きな価値」や、「我々が一三〇〇年間歩き続け、現在も歩いているからこそ、ここは世界遺産なのである」といった語りがそれである。これは世界遺産登録から十年、その準備段階も入れると十五年以上をかけて内面化さ

れたものであると思われる。「世界遺産」はそのものが、人類にとって顕著で普遍的な価値を持つことが求められるが、文化遺産化を通して、彼らは修験道が人類にとって顕著な価値があるものとして表象するのである。本報告では、こうした語り到现在一步踏み込み、彼らが、修験道の持つ「どの点」を人類にとっての顕著な価値として強調しているかという点を注意深く観察し、昨今の彼らが語る修験道の「価値の根拠」のうち、極めて特徴的な二点を抽出した。修験道の持つ価値の根拠として語られる一つ目の柱は、「修験道が多神教である」という点である。いわゆる「文明の衝突」に見られる不寛容な側面を持つ一神教に対し、世界の平和のためには和の精神を持つ多神教の価値を見直すべきであり、その代表こそが修験道であるというロジックである。続いて二つ目の柱は修験道が持つ自然に対する態度である。これは九十年代においては「エコロジー」という言葉で強調され、とりわけ三・一一の震災以降は「自然への畏れ」という言葉で強調されている。西欧における「支配型」の自然との付き合い方は現在疲弊して、自然との共生・持続可能な生き方こそが今後あるべき生き方であり、それを体現しているのが修験道であるというロジックでこの点は強調される。以上の二点をもとに現在の吉野において主張される修験の持つ価値の根拠を約言するならば、それは近代社会に病理を見出し、それへの処方箋、オルタナティブとしての修験道の価値を打ち出すという仕組みにおいて成り立っている点を報告では指摘した。

続いて報告では、修験道の中心的な儀礼である、山岳にお

る修行に関する語りを整理した。現在の吉野では「なぜ修行をするのか」という問いに対し、「超自然的な力」としての験力を得ることを正面からは強調しない。この点にも先述の近代批判が埋め込まれており「近代生活で崩れかけた心身のバランスを取り戻すため」や、便利すぎる社会では気付けない、「何らかの気付き」を山において得ることを修行の意義として語ることも多いのである。これらはいわば（無論自覚的で、修験道に縁する人を増やすという教団経営上の戦略ではあるが）「宗教性を薄めた語り」ということもできるだろう。そうした状況の中、フィールドワークを通して触れ合った修行への参加者達には、教団側が主張する近代批判を内面化し動機とする参加者はさほど多くないように見受けられる。むしろ人生の悩みや生活苦といった「重い宗教的動機」を抱える参加者も多い。吉野では世界遺産登録後教団が抱える全国の寺院数が右肩あがりが増えてきているものの、教師数は漸減しており、「一見さん」ではない従来型の「行者」たちに対するチャンネルを今後どう維持・充実させるか、という教団経営上の挑戦に現在晒されているのかもしれない。

#### 現代日本のポピュラーカルチャーにおける死生観

高橋 優子

制度的宗教の自覚的メンバーが減少し、「宗教性の拡散」と呼ばれる現象が観察される現在、死生観が主として若者の間でのようなものとなっているかを探るためには、多数の読者・視聴者を得ているポピュラーカルチャー作品（マンガ・アニメ

など）を手がかりとすることが許されよう。人は自分の心理状態に近いものを好むという「同質性の原則」を念頭に置くなら、若い世代が自分たちの感覚に合う作品をより支持すると考えられるからである。本発表では、初出以来今日まで人気のある『DEATH NOTE』と『死神くん』というふたつの作品を取り上げ、テーマは似ているが内容的にはかなり隔たりのある両作品の分析をもとに、死生観について探ることを試みる。

『DEATH NOTE』においては、すべての人が、死ねば生前の行いに関係なく「無」になるとされている。天国も地獄もなく、皆平等に無に飲み込まれるのである。死神というものはないが、死神がたまたま目についた人間を殺すのは、その人間の残りの寿命を自分のものにするためである。それに対して『死神くん』では、輪廻転生が前提されている。天国とか地獄とかいう区別はないようだが、人は死ぬと天界に行くことになっている。魂の緒を切つて天界に死者の魂を送り届けるのが死神の仕事らしい。死神はおおむね人間を対象として仕事をしているが、次に生まれ変わるのが人間である場合には、動物にも死の告知に現れる。作中では犬やライオンがその回の主人公として現れることがある。

このふたつの作品にみられる死生観の関係についてはふたつの解釈がありえる。ひとつは連載開始の時期が二〇〇年ずれている（『死神くん』が一九八三年からで、『DEATH NOTE』が二〇〇三年から）ことに着目して、この二〇〇年間で若者の死生観が、通俗的仏教的なものから世俗的なものに変化したという解釈である。その場合、「若者」を構成する人々が入れ替わっ

ているだろう。二〇年前くらいの若者は、死んだら輪廻転生があると考えていたのだが、現在の若者は、死んだら肉体が朽ちて終わりと考えていることになる。発表者はこの解釈を別の所で書いたことがある。しかし現在では、この解釈に加えてもうひとつの解釈が可能であると考えている。それは、小中学生くらいの「若者」の多くは、輪廻転生を伴う死のイメージを持っているのだが、高校・大学生くらいに成長すると、もはやそのイメージを保持できず、世俗的な「無」に帰するイメージを持つようになるということだ。その場合、同じ「若者」の中で時間の経過にしたがってそのようなシフトが起こることになる。

後者の解釈は、発表者が大学生を対象に行ったアンケートによって示唆されたものである。「死んだらどうなると思いますか」という質問に対して、一番多い回答は「無になる」あるいは「何もなくなる」というものであったが、類似の回答に「無になると思うが生まれ変わりたい」というものが複数あった。二番目に多い回答は「輪廻して生まれ変わる」であったが、これにも類似の回答が複数あり「生まれ変わりたい」という記述であった。つまり、これらのデータが示しているのは、少なくとも大学生においては、輪廻転生が信じられなくなる者が多いのだが、それにもかかわらず、それを信じたいと願っているという状況である。

おそらくふたつの解釈は排除しあうものではなく、同時に生じている現象である。社会全体として、より世俗的な死生観へのシフトが起こりつつあり、さらに個人の中においても、非常に若い頃には輪廻転生を漠然と信じていたものが、成人になる

うという段階にいたると、信じたいけれど信じられない幻想と感じられるようになるかと推定される。

### 宗教的聖地とアニメ聖地

由谷 裕哉

アニメ聖地とは、当事者（ファン）の用語として、主に深夜アニメに描かれた舞台背景や建造物を、ファンが「巡礼」と称して訪れる対象を意味する。こうしたアニメ聖地巡礼に関しては、ゼロ年代半ばから後半にかけて、主に観光学の観点から学術研究が始められたが、その際にアニメの「聖地」は宗教的聖地とは異なることが自明視されていた。なぜなら観光学者は、アニメ聖地巡礼をコンテンツ・ツーリズムの一種と捉えたため、ファンのいう「聖地」は彼らが物語を追体験するための舞台背景に過ぎないと解釈したからである。

しかしながら、今世紀の深夜アニメのいくつかでは、ファンが宗教的聖地である寺社を「聖地」と見なしている。例えば、御袖天満宮（広島県）、白川八幡神社（岐阜県）、鷲宮神社（埼玉県）、定林寺（埼玉県）、神田明神（東京都）などの寺社がそれに当たる。

本発表では、複数の作品のファンに「聖地」と見なされている宗教的聖地として、茨城県大洗町の大洗磯前神社を取り上げた。同神社は、延喜式の名神大社、旧・国幣中社であると共に、アニメ『ガールズ&パンツァー』（公式略称「ガルパン」、二〇一二年―一三年放映）、およびブラウザゲーム『艦隊これくしょん』（公式略称「艦これ」、二〇一三年四月から開始、ア

ニメ版は二〇一五年放映）のファンにとつての「聖地」でもある。

まず本発表では、大洗磯前神社、とくに拝殿・本殿が、『ガルパン』『艦これ』両作で描かれていないことを指摘した。つまり、作品の舞台ではないので、ファンは物語を追体験する舞台背景として同社を訪れる訳ではないことを指摘した。

加えて、大洗町および大洗磯前神社について次の三点の特徴をあげ、奉納されている絵馬を示して考察を加えた。①大洗町がもともと観光地であること、②大洗は三・一一の罹災地であり、大洗磯前神社も罹災していること、③大洗磯前神社が軍艦那珂の艦内神社であり、境内に那珂の忠魂碑があること、である。

①については、大洗町には海水浴場や水族館などの観光資源があり、三・一一以前は毎年二百万人以上の観光客が訪れていた。とくに一月のあんこう祭りと三月の海楽フェスタ（二〇一二年より）は数万人が来訪しており、『ガルパン』とのコラボレーションにより来訪者数が増えた。こうした大洗町の観光行事に来訪したファンの一部が行事と直接関係のない大洗磯前神社をも訪れ、絵馬を奉納している所から、同神社は観光地・大洗を表象する神社と位置づけられるであろう。

②については、架空の「戦車道」の高校生全国大会を描いたアニメ『ガルパン』が、舞台の一である大洗を（暗喩的ではあるが）震災被害を受けつつ立ち直った地として描いていること、それを受けて現地でもこの作品による街おこしが進行しており、ファンの絵馬もそれに対応していた。

③については、旧帝国海軍の軍艦を少女に擬人化した『艦これ』のキャラクター「那珂」のファンが、同社で二月一七日（軍艦那珂が南洋で撃沈された日）に行っている忠魂祭に参列していること、絵馬の内容も戦死者追悼や平和祈念の奉納文が比較的多く（発表直前の計数では五八枚）見られた。さらに、ホスト側である大洗にも、ミリタリー作品に好意的な土壌があることも指摘した。

以上を踏まえて、大洗磯前神社を訪れるファンは、同神社を観光学からの旧来研究が「聖地」について想定したような作品の単なる舞台背景ではなく、本発表でとりあげた三点を含む当地に関わる意味づけと、作品およびそれに関わる言説世界とを再帰的に往来しながら、ここを「聖地」と捉えて「巡礼」してくと考えられることを結論とした。

#### 復旧復興期の震災モニユメント

—— 福島県いわき市の事例から ——

小林 惇道

阪神・淡路大震災では、数多くの震災モニユメントが建立されたことが確認されている。犠牲者数の多さや被災地域の広さでは、歴史的にも最大級となった東日本大震災においても、多くのモニユメントが建立されているものと予想される。一方、東日本大震災での震災モニユメント研究は、宮城県仙台市から福島県南相馬市にかけて建てられた「慰霊施設」を調べた鈴木岩弓（「東日本大震災による被災死者の慰霊施設——南相馬市から仙台市」村上興匡・西村明編『慰霊の系譜』森話社、二〇

一三年）による研究以外にはまとまったものではなく、被災地の全体像が分かっていない。そこで、本発表では、福島県いわき市で行った震災モニュメント調査結果を報告するものである。また、モニュメントにどのような特徴があるかについて見ていく。さらに、これまでのモニュメント研究では記憶という視座から検討がなされる場合が多く、そうしたことも視野に入れて考察を試みる。

調査は、大正大学「震災と宗教」研究会の調査メンバーによるチームで実施した。

そこで判明したモニュメントは十五か所であった。まずその第一の特徴として、個々の団体や個人により、震災の記憶の継承のために建てられたものが多いことがあげられる。一方で、慰霊碑は少なかつた。これは、他の地域に比べ死者数が相対的に少なかつたからといえるのではないだろうか。またその他にも、地元への貢献、過去からのつながり、支援への感謝と友好のしるしなどの特徴があることがわかつた。

また、モニュメントに類するものとして、花や香炉、塔婆などが供えられた祭壇の存在を確認した。祭壇は、置かれているものが増加したり減少したりと、全体的な大きさも変化していた。置かれる場所も復興工事の影響で変化し、久之浜海岸の祭壇は同地区の神社内に、薄磯海岸の祭壇は同地区の寺院境内地に移設された。こうしたことから祭壇は仮設のものであり、徐々に形成されてきたことがわかる。また、塔婆が置かれ、そのことによって宗教的な場所としての意味合いが付与され、死者への供養の場として認識されることにつながったといえるで

あろう。

復興の時間的な流れでは、いわき市において初めてモニュメントがあらわれるのが、震災発生後三か月あまりと、「復旧復興期」あるいは「復旧期」にさしかかる時で、ほとんどのモニュメントは一年半以上経過してから建てられた。ここからは、モニュメントの建立の動きは、生活にいちおうの目途がついた後にあらわれるといえる。

現状では、阪神・淡路大震災でいわれているようなモニュメントが社会全体で震災の記憶を「分有」したり、モニュメントを介してのネットワーキ化は確認されていない。

阪神・淡路大震災の事例を参照すると、復興が完了してからモニュメントが建立される場合も多く、現在は東日本大震災発生から四年あまりと、未だ元の状況に戻るまでには至っていない。このような中では、モニュメントの建立があまり進んでいないと予想される。

本調査では、復興工事等の影響で当初の計画とは別の場所に設置されたもの、工事が終わるまで仮に設置されたもの、恒久的な震災モニュメントとは異なり、復興の工事等で移転を伴う仮設の祭壇が設置されたことを確認した。このことは、恒久的なモニュメントだけでは見えてこない「復旧復興期」における多様な人びとの祈りのかたちといえるものであろう。



## 現代のマリア観音と戦争死者慰霊

君島 彩子

本発表は「マリア観音」と呼ばれる像が太平洋戦争の激戦地に建立されていることに着目し、隠れキリシタンの信仰対象であったマリア観音とは異なる、現代のマリア観音の信仰について考察するものである。一般的にマリア観音とは、隠れキリシタンが聖母マリアに見立て、秘かに崇拜した観音像とされている。しかし近年の研究によって、聖母マリアの代替としての観音像という説は否定され、「母性」に対する普遍的な信仰によって聖母マリアと観音を重ね合わせられたとする説が提出されている。

近代以降の日本においては、聖母マリア、観音を含む「聖なる母性」のイメージが、国民教育や精神統合に用いられたことが先行研究によって明らかになっている。現在、多くの観音像が戦争死者慰霊のために建立されている背景として、「母性」のイメージによって、大量の死の心理的な補完物としての役割をはたしたと予想される。では、聖母マリアと観音の「母性」を併せ持つマリア観音にも同じような役割があるのだろうか。本発表ではグアム島とサイパン島の事例から、聖母マリアと観音が融合した表象であるマリア観音が戦争死者慰霊においてどのような役割を持つものであったか検討をおこなう。

グアム島の南太平洋戦没者慰霊公苑にマリア観音が祀られている。地元チャモロ人神父の働きかけによってグアム島のジゴに日本人兵士の慰霊施設が整備された。慰霊公苑が整備された当初、慰霊塔の中に日本兵の遺骨と共に観音像が埋葬され

た。この観音像は二人の童子とともに表された慈母観音であった。やがて平和寺という慰霊施設が建立されるとその本尊としてマリア観音が祀られた。このマリア観音は、聖母マリアの「愛」と観音の「慈悲心」を表すとされ、すべての戦争犠牲者を平等に慰霊するシンボルであった。

マリア観音を選ばれた背景として当初から仏教とキリスト教の合同の慰霊祭によって日米両軍だけでなく、チャモロ人など現地住民の犠牲者に対する慰霊が行われていたことが考えられる。そして仏教とキリスト教双方に通じる表象として「マリア観音」が選ばれた。その名称は現在「マリア観音フェスティバル」という仏教とキリスト教の合同慰霊祭の名前として引き継がれている。聖母マリアと観音が内包する愛と慈悲心は「母性」を象徴する。さらに仏教とキリスト教の協力や、日本兵、アメリカ兵そしてチャモロ人の住民を「怨親平等」に慰霊するためマリア観音を選ばれたのである。

サイパン島のシュガーキングパーク内に建立された南溟堂の本尊もマリア観音である。サイパンのマリア観音は、グアム平和寺のマリア観音に感銘をうけた曹洞宗の僧侶によって建立されたものである。仏教者が中心となって作られたものであるが、本来の仏教の教義からはずれ、「聖母マリア」を取り入れることで全ての戦争死者の慰霊することを試みた。マリア観音を本尊とすることで超宗派的な慰霊施設を目指したところに、仏教とキリスト教の融合や怨親平等の思想が反映されていると言えるだろう。さらに多くの民間人犠牲者を出したサイパンでは、母の名前を叫びながら亡くなった死者を慰める表象として

「子供を抱く母の姿」が重要視されている。サイパンにおいては戦争死者を平等に慰霊すること以上に、戦争の犠牲者を慰める「母性」のイメージが重要だったのである。

このように隠れキリシタンによるマリア観音の信仰とは異なる、戦争死者を慰霊するマリア観音の信仰があることを明らかにした。これら現代のマリア観音は、聖母マリアと観音のイメージを重ね合わせることで、新たな意味を込めたものであった。グアムとサイパンの事例を検証した結果、「戦争死者を慰める母」と「怨親平等」の象徴として「マリア観音」が選ばれたことが明らかになった。

戦後における戦跡巡拝と仏跡巡拝の重なりについて

西村 明

戦後の戦跡巡拝について、その全体的な動向を把握することには困難が伴う。個々の事象間の関連性ばかりではなく、政府の収骨事業や靖国祭祀など国内の慰霊との関連性も考慮する必要がある。発表者はこれまで戦死者との直接的関係者以外の慰霊への関与に着眼しながら研究し、その一環として宗教者の関与について調査を進めてきた。今回の発表においては、一九六四年の民間人の海外渡航自由化前後の時期における仏教者の役割の重要性に注目する。結論を先取りすれば、仏教者が仏跡巡拝や世界仏教徒会議等への出席の機会に行った戦地での慰霊・供養は、その後の戦跡巡拝の動向に影響を与えている。

中外日報の記事をはじめ関連する資料を検討すると、一九五〇年代後半と一九六〇年代の二つに時期区分が可能である。

一九五〇年代後半は、仏教者個人レベルの慰霊段階と言える。一九五四年にビルマで行われた第三回世界仏教徒会議に際して、日本仏教代表が企画した現地での合同慰霊祭は住民感情を配慮して不許可となったが、翌年のビルマ首相の来日後には、政府の収骨団派遣が決定するなど状況に大きな変化が起こった。

同収骨団で宗教代表として参加した高野山真言宗の上田天瑞は、戦時中宣撫班としてタイ・ビルマに渡航経験があり、その間、一時は上座仏教比丘としてビルマで生活した。また第三回世界仏教徒会議にも参加している。

一九五八年にバンコクで開催された第五回世界仏教徒会議に参加した日蓮宗の鈴木鍊成は、その後引き続きタイ・ビルマの戦跡巡礼を行っているが、戦時期に兵士としてビルマ戦線に従軍した経験を持っていた。鈴木はその後毎年東南アジアや太平洋諸島で戦跡巡拝を行い、さらに海上自衛隊練習艦隊の洋上慰霊祭にも写経や千羽鶴等を託すなど慰霊への関与を継続している。

一九六〇年代に入ると、第五回世界仏教徒会議に参加した日本大菩提会代表者の鈴木錦吾が、一九六一年に東南アジアや沖縄等で戦没者法要を行ったのはじめ、日本仏教文化協会や中外日報などが仏跡巡拝の際に戦地での慰霊を行ったり、戦跡巡拝団を組織するようになっていく。

海外渡航が自由化された一九六四年に中外日報が組織したインド仏跡参拝団は、スリランカのダルマパールの生誕一〇〇年を記念したものでもあり、ルンビニー・サルナート・クシナガ

ーラ・ナールンダ・アジャンタ等仏教史上重要な地を巡拝した後、セイロン、マレーシア、タイ、香港と沖繩を歴訪した。沖繩では、ひめゆりの塔や白梅の塔などに参拝している。中外日報ではこうした仏跡巡拝団や東南アジアの仏教国との親善旅行をその後も継続的に呼びかけ、併せて戦地での慰霊を実施したほか、翌六五年にはサイパン・グアム・比島戦没者慰霊団を組織して、小規模ながら遺族や宗教者の戦跡巡拝の初期的モデルの一つを形作った。

以上の動向から言えることは、まず、政府の収骨事業以外に遺族や戦友が戦地へ赴くことが容易ではなかった一九五〇年代には、戦地に関わりを持った仏教者が世界仏教徒会議の機会などを利用し、そのついでに慰霊を行ったということである。さらに、六〇年代に入り、海外渡航の自由化を踏まえた組織的な対応が登場するが、その際も、個人レベルの動向と同様に、仏跡巡拝の実施と関わって行われているという特徴が見られる。今後の課題として、こうした動向と靖国神社や千鳥ヶ淵戦没者墓苑との関係、仏教界以外の戦跡巡拝の動向把握が挙げられる。

### 第十三部会

#### 宗教教育としてのロールモデル考

深 英俊

ロールモデルとは、ロール(= role)、つまり行動のモデル、規範となる存在である。近年では女性の社会進出や、男女の雇用機会均等の推進により、厚生労働省は女性社員の活躍を推進するための「メンター制度導入・ロールモデル普及マニユアル」などを作製している。マニユアルには、「ロールモデルとは、社員が将来において目指したいと思う、模範となる存在であり、そのスキルや具体的な行動を学んだり模倣をしたりする対象となる人材のこと」と説明されている。また、企業だけでなく、医学教育や看護教育などでも重視され、方法論に関する研究成果も確認できる。拙論では、浄土真宗の伝道方法において、住職・僧侶の在り方が念仏者のロールモデルとなっているという点から、宗教教育におけるロールモデルの可能性を検討してみたい。

浄土真宗における伝道・布教は「自信教人信」といわれ、教化者としての意識を払拭することが肝要とされる。また、実際の寺院運営において、主宰者となる住職は「浄土真宗本願寺派宗法」においても、寺院の管理、門徒の教化育成の任を負うことが定められている(第十七条)。同時に、一人の僧侶として自行化他に努めることが求められている(第二十条第二項)。この姿を、「背中て教化する」といわれてきたが、念仏者の範

（ロールモデル）となることが求められているのである。このように、浄土真宗においては、図らずもロールモデルの構造が成り立っていた。

宗教教育は、家庭や寺院といった私教育の場だけで行われるものではない。公教育の場でも宗教教育は必要と考えられるが、教育基本法によって、公立学校における特定の宗教のための宗教教育は禁止されている。平成十八年度の教育基本法の改正によって、「宗教に関する一般的な教養」の文言が付加された。その点では宗教教育についてより積極性が強まったように感じるが、公立学校でどのような「宗教に関する一般的な教養」が教えられるのが課題となる。

また、私立学校においては「道徳」の時間を「宗教」に当てることが認められている。道徳教育は学習指導要領で、「学校の教育活動全体を通じて行う」ととされている。また「生命や自然、崇高なものとの関わりに関すること」も掲げられており、内容的にも宗教的情操教育と関わるものであるといえよう。道徳に関する学習指導要領では、教師が生徒と共に考える姿勢が重視されている。宗教教育においても、この「共に考える姿勢」を重視することで、生徒に対するロールモデルを提示することが可能ではなからうか。

そこで公教育において生徒の指導を担う教員の位置付けについて、条文の上から変化を確認する。戦前の教員は、教職というよりも、模範的国民として養成しようとしていた。戦後は「全体の奉仕者」と位置付けられていたが、改正後の教育基本法では、「自己の崇高な使命を深く自覚し、絶えず研究と修養

に励み、その職責の遂行に努めなければならない」と示された。このような変化を受けて、平野久美子氏は、ロールモデルとなる教師像を提案している。ロールモデルは自分のキャリアデザインとして具体的に語られるものであるから、教員をロールモデルとするのは教員を目指す児童、生徒・学生のみということになってしまふ。ただし幅広く考えれば、生き方全体の規範としては援用可能であるといえる。教員自身が宗教を学ぶ姿勢を見せることも教育（特に行動規範として）となりうる。この構造は、さきに示した浄土真宗寺院運営の中での住職・僧侶の在り方との類似性が指摘できる。このような浄土真宗の念仏者のロールモデルという構造が、公教育における宗教教育のロールモデルを検討する際の一助となるのではないか。

#### 明治二〇年代の教育言説と「宗教的情操」

—— 能勢栄を中心に ——

明治二〇年代は教育学の黎明期であった。本報告では、その時代の教育学者である能勢栄の教育思想を描写しながら、「宗教的情操」がどのような思想のもとに登場したのかを明らかにする。今回は特に、「情操」という言葉に焦点を当て、この言葉が日本の教育言説で使用される思想背景について検討する。

能勢栄は、明治九年から二〇年まで岡山師範学校および中学校教頭を始め多くの学校長などを歴任した。明治二〇年からは、森有礼文部相のもとで『倫理書』の編纂にも携わり、森文政を支える役割を果たした。明治二二年の森暗殺後は在野で執

齊藤 知明

筆・翻訳活動をつづけ、日本の教育学黎明期に多大な貢献をした。

能勢の教育論は、いわゆるヘルバルト主義の理論にもとづいた教育学を下敷きにしている。ヘルバルト主義教育の特徴は教育の目的を倫理学に、方法は心理学にもとづくとくことが挙げられる。明治二〇年代に翻訳され導入される教育理論は、ヘルバルト主義の影響力の強さを感じ取ることができるが、「情操」の概念もその例に漏れない。

能勢は、多くの著作で「宗教」や「情操」について論じている。そのなかでも能勢の道徳教育論が体系的に示されている『徳育鎮定論』（明治三三年）と『実践道徳学』（明治二六年）を中心に検討した結果、能勢は人類が共通に持つ「善悪、義務、権利、良心、徳不徳等の観念を理解する能力」である「普通心」を道徳教育で用いるべきだと論じる。「普通心」には二種あり、道徳の標準として「良心」、道徳的な行為に人間を働かしめる原動力として「情操」を設定した。

能勢は「情操」を、善を喜び悪を憎む、といった価値判断としての感情と定義する。当時の教育学（心理学）が「知・情・意」と分類して、人間の認識を理解しようとしていたことと同様に、能勢も「良心」＝知、「情操」＝情と分けて、道徳的行為を捉えている。そして、この二つが備わって初めて道徳が備わった行為ができると考えている。ここでは「良心」は「絶対的に道徳上の真理を発見する道理力」と位置付けられ、一方で「情操」は「善行に対して快樂を生じ、悪行に対して苦痛を感じる感情」として語られる。

何を善とし何を悪とするかを分類する基準や、どのような善を尊びどのような悪を憎むかといった感情の振れ幅は国家や文化、歴史によって異なるが、能勢は「良心」を人類普遍的の基準として、さらには「情操」も人類普遍的の感情として考えていた。

それではこの「普通心」とはどのように教育されるべきであろうか。能勢は、この問いに対し、教師による感化が必要であると説く。一方で能勢は、宗教の根源を「普通心」と考え、宗教を道徳教育に用いるという論には与しなかった。能勢は徹底した世俗主義をとっていたのである。

以上のように能勢は、宗教と教育は分離すべきと主張していた。しかし、後世に宗教と教育が接合するための「切り札」として「宗教的情操」は登場する。この時代を検討するにあたってはさらに詳細な検討が必要であるが、解決に導く一つの鍵がこの時代にあったといえる。

つまり、世俗主義的な文脈で「情操」が登場したということである。そして、「宗教」という言葉を持つ「宗教的風味」は、「情操」ということばによって結果的に「無味無臭化」されるということである。日本にその概念が導入されたのが明治二〇年代であり、その一端を担っていたのが能勢（が紹介したヘルバルト主義）の教育論であったと考えられよう。

## 『実業之日本』と修養

森上 優子

本報告では、雑誌『実業之日本』の明治大正期を中心とする修養言説をてがかりとして、近代日本の資本主義を牽引した実業に従事する者や実業を志望する者が要請された理想とするあり方の一端をあきらかにするとともに、言説の思想的意義について考察したい。

『実業之日本』は、『東京経済雑誌』（一八七九年創刊）や『東洋経済新報』（一八九五年創刊）に並ぶ近代日本を代表する経済雑誌のひとつであり、一八九七（明治三十）年に実業之日本社より創刊された。主な読者層は「商店の店員や下級会社員」（E・H・キンモンス）といわれ、実業に従事する者を啓蒙する性格を有した。

報告者は国立国会図書館デジタルコレクションにより、『実業之日本』の修養言説の内容について調査を行った。その結果としてあきらかになったことは以下の点である。修養言説の掲載回数の上位に位置する執筆者として、増田義一（実業之日本社社長）、新渡戸稲造（第一高等学校校長、東京帝国大学教授）、浮田和民（早稲田大学教授）の三名を確認することができた。増田は修養に高い関心を持ち、『実業之日本』に毎号、修養言説を発表している。その増田は新渡戸を実業之日本社の編集顧問として招聘した。一九〇九年から一九一二年まで編集顧問を務めた新渡戸の言説は一九〇九年に急増し、それ以降、継続的に掲載されている。浮田和民は「書生学」や「大正商人道」などの連載を持ち、言説は一九一六年以降に増加の傾向が

みられた。

報告では、三者のうちでも教育者であり、キリスト者である新渡戸と浮田の言説を取り上げ、実業に従事する者に向けた理想とされる生のあり方について考察する。『実業之日本』における両者の言説に注目した先行研究は管見の限り、ほとんど見たたらない。

はじめに、新渡戸の主張をみると、その特徴のひとつに人間の精神的紐帯が挙げられる。「お互いに思ひ遣があればこそ調和も保たれ幸福に生活が出来る」（同情は如何にして修養するか 如何なる人が同情を受くるか）が端的に示すように、言説には「思ひ遣」「親愛」「同情」「親切」ということばが多く見出される。そして、このような人間理解の根底にあると考えられる「ヴァーチカル垂直線的」（青年は如何に志を立つべきか）という宗教的視点も言説中に聖書や古典を引用しているところから見出すことができる。

つぎに、浮田の言説にも人間の精神的紐帯を示すことばとして「協力」「温情」「博愛」などが確認できた。たとえば、浮田は「分業協力」に基づく労働の「神聖」さを説き、職業の平等性を示した。「人間は分業協力して生活する者であるから、人に助けられる、と同時に人を助くる義務がある」（世の中で一番貴き人間）というように、浮田は人間の生における協調性を重視した。ただ、浮田の人間観の根底に予想されるキリスト教や宗教に関する言及は、言説のなかでは積極的に説くことはなかった。

新渡戸と浮田が目指す人間の精神的紐帯を基盤とする社会の



構築には、人間の尊厳という視点が共通する。ここにキリスト者の信仰のあり様が映し出されている。実業を通じて共存こそ二人の目指す日本のあり方だったのだろう。

浮田は一九二二年に設立された婦一協会の幹事に名を連ねた。新渡戸も協会の会員として活動するとともに、一九二〇年には国際連盟事務次長に就任した。『実業之日本』の両者の言説は、人間の尊厳に基づく平和、共存という進路を選択した彼らの行動を裏付ける重要な言説としても注目すべきだろう。

去るから戻る教会学校へ

——比日児童から読み取る現実と未来——

アレック・ラメイ

日本のカトリック教会が、多文化教育に積極的に取り組むようになってからおよそ二五年が経つ。本発表で取り上げる山越教会（仮名）では、毎週、約百名の日本人と約四百名の外国人が教会を訪れる。そのうち、四十人が比日児童（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）である。多くのカトリック教会が直面している問題の一つに、比日児童の教会離れがあるが、山越教会ではどのように対応してきたのだろうか。その点を明らかにするために本発表では、フィリピン人の母親が持つ文化資本と、教会学校で行われている活動に注目する。

教会離れの問題を理解するためには、ブルデューの文化資本というものの見方が役に立つ。比日児童がフィリピン人母親の文化を獲得するためには、言語、習慣や教育などを入手する必

要がある。フィリピン人母親の文化が引き継がれない理由の一つは、日本における、彼女らの社会的立場が低く、フィリピン文化を獲得しても、それは社会の優位な立場に立つことがあるとは言えないことである。一方、社会的イメーজの高い英語は習得されがちである。国際言語として見られる英語のミサは魅力的であると多くのフィリピン人は考える。フィリピン文化を伝えるため母親は比日児童と英語ミサに参加するが、それだけでは教会離れに歯止めはかけられない。

来日したフィリピン人の母親は、その多くが幼少期から教会に行くことが習慣化されている。年に一度でも教会に行けば、フィリピン文化に出会い、出身地の言語を話し、フィリピン人の仲間と交流できる。その一方、比日児童は教会に行くことが習慣化されておらず、たまに教会に行つたとしても、母親のように「懐かしい」感覚やカトリックの文化に対しての親近感を持たない。比日児童は日本で学齢期を過ごしているため、フィリピンよりも日本の文化に親しみを感じており、母親のようにカトリックに関する文化資本が持てず、定期的に訪れなければ教会に対する所属意識が芽生えない。

こういった親子の相違点が見えていないフィリピン人の母親は多い。彼女らの多くは、子どもを英語ミサにさえ連れて行けば、信仰は必然的に継承されると考えている。だが日本において、英語が不得意な場合がほとんどである比日児童に宗教（特にキリスト教）が継承されるには、何よりも日本語によるミサへ参加させることが効果的である。

山越教会の教会学校では、比日児童のカトリック教徒として

の文化資本を増大させるためにユニークなプログラムを組んでいる。聖書と教会教義を教えるため、月に一度英語ミサの最中に宗教講座が行われ、この教会学校内の環境そのものが多文化的になっている。なぜなら、この学校では言語別にクラスが分かれておらず、教会の子どもは英語ミサと日本語ミサの統一したグループに所属し、日本人と外国人のチームティーチングを行うことで、教会学校の多文化性を高めているのである。

以上のように、山越教会の教会学校では、「多文化」がフィリピン人の母親の低い文化資本を補う。一見、日本語で行われている活動はフィリピン文化を軽視しているようにみえるが、教会学校が持つ多文化を通して、実践的な第三スペースを提供し、フィリピンとカトリック文化を伝承している。このような環境下に身を置いた比日児童は、成人後も教会に通い続ける可能性が高いのではないかと考える。

#### 田中治吾平「国体背反の大祓詞」の評価に関する一考察

東郷 茂彦

田中治吾平（一八八六一—一九七三）は、明治の末から昭和期を通じ、独自の神道信仰と修行の道を歩み、戦前期は「国教本院」の長として多くの尊崇を集め、戦後も「練真道教団」の代表として変わらぬ教えを説き、実践した人物である。

大祓詞が、近代から現代にかけての日本で最も勢いのあつた昭和前期の昭和十二年、田中は、神職や神社界向けの雑誌『皇國時報』『神祇』に、大祓詞は国体に反し、神社や国民が奉ずるのは止めよとの要路への献策を中心に、計四本の排撃論を執

筆した。

皇室の皇統は、天照大御神の神勅により定められたもので、八百万神々の合意に基づいてなされたとする大祓詞は、共和政体の発想。大祓の行事でこれを担当した藤原氏の策謀によるとの論である。有史以来例のない論と、管見では思量する。

拙稿「田中治吾平『國體背反の大祓詞』迷信邪教の温床」の検証（『神道宗教』第二二六・二二七号、平成二十四年七月）で大要は記したが、拙稿では、非常時、天皇機関説問題等にゆれる時代の中で、日本精神の中核とされた大祓詞を批判する自由が神道界や社会にあった、という点に立ち位置を置いた。

本発表では、田中の唱える大祓詞排撃論の内容を、神道の立場、神道神学の観点からみてどのように考えることが妥当かを考察した。

神道界からは、まもなく『皇國時報』が、安津素彦（当時、國學院大學道義研究室在勤）の批判論を掲載。八百万神々が、恣意勝手に集い、神議りにより天孫の御降臨を決めたというのは、「穿ちすぎた独断」。八百万神には、天祖や天照大神も含まれており、これを群神群臣による共和政体するのは「得て勝手」とし、五箇条御誓文の「広く会議を起し万機公論」の條も受け入れがたくなる、と論じた。

次に、八百万神々の集いの契機となった「お言葉」を發した「神漏岐神漏美」を考察したが、古語拾遺、延喜式の祈年祭祀詞、中臣の壽詞等の用例をみ、近世から近代初めでは、賀茂真淵、本居宣長、鈴木重胤、飯田武郷ら、近代後半から現代で

は、次田潤、今泉定助、河野省三、岡田米夫らの論を辿った。

概括すれば、神漏岐命・神漏美命は、高皇産靈神皇産靈の神をさしていたのが、次第に広く男女の皇祖神、あるいはそのほか多くの神々を指すようになったようであり、いずれにせよ、高天原という神道の根底の信仰を前提とし、皇統の永続性を願つての論理展開になっていると思量した。

拙稿の田中の大祓詞排撃論の『検証』でも、今泉定助『大祓講義』、河野省三『中臣祓と民族精神』、岡田米夫『大祓詞の解釈と信仰』を取り上げ、大祓詞が、日本独特の国体を前提とした一君万民型の「民主主義」の始原である、との立場を示している。

このように、田中の大祓詞排撃論を、神道の立場から包括的には否定することになったが、その一方、神漏岐神漏美は、氏族の始祖神としての「祖神」であるとの視点や、「中臣の壽詞」の内容、論理展開をみると、大祓詞に対する田中の批判に、どこか心通じるものも感じた。改めて、田中が論を立てたのは、昭和戦前期の昭和十二年という点を抜きには考えられない、と思つた。国難が続き、さらに迫りくる時代の大波の予感のなかで、それぞれが必死に在るべき日本の姿を求めて行動した、という側面は否定できない、と思う。たとえ、今日の視点でそれがどんな批判を受けようとも。

田中の大祓詞排撃論も、このように考えるなら、興味深い点を含んでいるように思われる。神道とは、そうした多岐にわたる考え方を、受け入れてきたと思うのだ。

神道文化を活用した体験的学習（ワークショップ）の

#### 可能性と課題

板井 正斉

さまざまな学習の場で体験的学習（ワークショップ）の手法が注目されている。一部の先進的な神社や団体でも、独自にワークショップ（以下WS）を用いたプログラムが実施されているものの、従来の神道教化との共通点や相違点は十分に説明されていない。そこで本研究は、神道文化を活用したWSの可能性と課題について明らかにする。本発表では、具体的にまず（一）WSと教化をとらえる視点を設定（仮説）する。その上で、（二）先行的な取組事例と、（三）発表者が実験的に開催したWSプログラムから、（一）の仮説を検証する。

（一）は、WSの定義を整理しながら、多様な立場の参加者による相互性と主体性を引き出す手法である点と、アイデアを創出する空間性の特徴を持つことを確認した。その一方で、従来の神道教化とWSの関係については言及が少ないが、大祓詞にある神々が何度も集まり議論を尽くされたことの実現などから現代的な社会課題の解決方法として、相互的な姿勢による新しい教化の可能性を指摘する意見もある。また従来の教化プログラムの名に使用されている語句を分析すると、教化色が積極的に示される語句とともに、教化色が弱くWSの範疇にも入りそうな語句も確認できる。以上から、WSと教化をとらえる視点として、「教化の強弱」と「メンバーシップ（参加対象）の強弱」の二軸を設定する。すると【A型】一般を対象とした、教化色の強い活動。【B型】氏子・崇敬者など特定を対象とした教化

色の強い活動。【C型】氏子・崇敬者など特定を対象とした教化色の弱い活動。【D型】一般を対象とした教化色の弱い活動の四象限が成り立つ。この内、神道文化を活用したWSは、「一般を対象とした、教化色の弱い活動（D型）」に有効な手法であり、これまで神社に関心を持ちながらも、関わる機会を持つてこなかった新たな層（女性・子ども）が対象となるという仮説を設定できる。

次に(二)として、先行的な取組事例を見ると、いずれも神社を会場としていること、教化色の決して強くない内容であること、氏子・崇敬者に限らない一般を対象としていること、共通点がある。また、運営において神社が主体ではなく、一般社団法人や実行委員会といった別組織と共催あるいは協力するスタイルを持つ点にも特徴がある。

最後に(三)として、二年間にわたって実験的に実施したWSの参加者アンケートから(一)を検証する。WSは、東京大神宮での「幸福をもたらす鈴蘭に想いを込めて あなただけのビスケットネットワークをつくらう！」（平成二六年五月一日開催、参加者六〇名。平成二七年五月一日開催、参加者五八名）。結果は、①男性より、女性が圧倒的に多いこと。②三〇歳代が多いこと。③参拝頻度は、「一回〜三回」が九ポイント増えしており、「初めて」と「一回〜三回」で六〜七割を占めていること。④WSは「東京大神宮FB」で知った方が二〇ポイント増えたこと。⑤SNSであるフェイスブックを「ほぼ毎日利用する」方が七割を占め、一一ポイント増えたことなどをあげられる。以上から結論は、WSの手法を用いた教化プログラムが、D型

として有効であると思われる。具体的には、これまで神社に関わってこなかった（けれど親しみを感じている）新しい層（一般の若い女性や子ども）が対象となりやすい。またこの新しい層は、参拝リピーターやイベントの年中行事化へつながる可能性も期待できる（連続参加・お礼まじり）。さらにSNSによる情報共有を中心としているため、今後より幅広いターゲットに拡散できる可能性がある。その一方で、大都市の有名神社であることによる側面も強く、同手法が地方神社でも有効かどうか、今後、検証する必要がある。

#### 国語科の中の神話教育

大澤千恵子

平成二〇年度版学習指導要領において「伝統的な言語文化と国語の特質に関する事項」に「ア 伝統的な言語文化に関する事項」が新しく加えられたことから、平成二三年以降の小学校の低学年の国語の教科書に日本神話が教材として採用された。このことは我が国の戦後教育における大きなターニングポイントであるといえる。過去の歴史をどう乗り越え「神話」を教材とするのか、その上で二一世紀を生きる現代の子どもたちに我が国の伝統的な文化に親しむ態度をどう育成するのか、また、教師としてどのような見解をもつのか等、これまでとは異なる新しい課題が山積しているといえよう。

我が国の国語教育では、明治二〇年代以降、学校教育の中に国家主義的な国民教育・道徳教育が求められるようになり、第二期国定読本では多くの日本神話が採用されたが、それらは次

第にフアナティックな宗教性を帯びた忠君愛国を柱とし、天皇を神とみなす皇国民教育とつながっていた。このような戦前の教育の指向性は、戦後の民主主義・平和主義を基盤とする新教育において批判され、長い間神話が教科書から姿を消していたことは周知のことだ。では、こうした危険性を回避しながら、どのように神話を教材として用い、日本の伝統的な言語文化として親しむ態度を育てていけるだろうか。

その可能性の一つとして注目したいのは、初等国語科の伝統的な言語文化の教材として神話と昔話が併記されていることである。そこで、一つの試みとして、宗教としてというよりも民俗的な文化の継承として国語科教育に伝統的な物語を取り入れている、デンマークの初等教育との比較を試みてみたい。

特に注目しているのは、デンマークにおける国語科の学習で、北欧神話やデンマークが誇る童話作家アンデルセンの物語がどのように用いられているかである。アンデルセン童話には、デンマークの民俗的な文化、キリスト教信仰、北欧神話等が混淆している。現在も子ども大人問わず彼の物語は親しまれており、そうした背景からデンマークにおける国語科教育では、物語の読解と創作に重点を置いているのだ。二〇一五年夏に視察したフンボールのスヴェンボー市の国民学校では、物語を読むことで子どもたちの想像力を育成し、それを基礎として自分でも創作の物語を書いたりするそうだが、まさに新学年が始まったばかりであるので、これから一年の間に家庭と連携しながら、個別に伸ばしていくとのことであった。つまり、デンマークでは、国語科の教材として神話や昔話を用い、伝統的な文化

に特徴的な民俗的な生活や心性に思いを馳せながらも、神という表象の宗教的なモチーフに引き寄せ過ぎず、あくまでも空想的物語として親しみ、想像力の飛翔を楽しむような指導のありようを追求していると考えられる。確かに二一世紀を生きる子どもたちにとつても、それぞれの文化の中で伝統的な神話や物語に登場する男・女神、英雄、巨人や小人、人間の言葉を話す動物や複数の動物を合成した怪物、人間と動物の合成である妖精や天使等多種多様な超自然的存在の活躍する神話に胸をときめかせ、ワクワクしたり、ハラハラしたりする経験は、子どもたちの豊かな想像力の育成につながるだろう。

デンマークにおける国語科教材としての神話や物語の教育は、日本における代表的な国語科教材である宮沢賢治の物語作品とも比較が可能であろう。現時点では、研究の端緒についてこうした伝統的な言語文化につながる物語教材の活用について今後も継続的に調査していきたい。

#### 宗教系義務教育学校におけるいわゆる道徳と宗教の包含関係

小山 一乗

学校教育法で、義務教育の、小学校教育の目標は一八条で、中学校教育の目標は三六条で、久しく個別に定めていたが、一部改正（平成一九年六月二七日）で、「義務教育の目標」として、小中共に学校教育法二二一条に掲げる全十号の目標の達成が規範化された。また小学校と中学校との九年間の義務教育を一貫して行う小中一貫校を制度化する改正学校教育法が平成二七年六月一七日、参院本会議で可決成立した。従来の小学校及び

中学校と並び、同法第一条で学校に位置付き、名称は「義務教育学校」とされた。九年間の弾力的な学校経営が、二〇一六年四月から施行された。学級担任制から教科担任制への接続（articulation）問題、換言すれば、分離・移行・参入をめぐる積年の課題解決の端緒となるかと思量される。思春期にもかかわらず、自己を見つめ、生老病死を繊細に観じる成長・発達段階での生涯学習のためのゆとりある礎が設えられたといえようか。当改正に一環して学校教育法施行規則第五十条「小学校の教育課程は、国語、社会、算数、理科、生活、音楽、図画工作、家庭及び体育の各教科（以下この節において「各教科」という）、特別の教科である道徳、外国語活動、総合的な学習の時間並びに特別活動によつて編成するものとする。二 私立の小学校の教育課程を編成する場合は、前項の規定にかかわらず、宗教を加えることができる。この場合においては、宗教をもつて前項の特別の教科である道徳に代えることができる。」と一部改正された。「特別の教科道徳」（「道徳科」）の設定である。中学校の教育課程も「準用規定」（第七九条）で、同五十条が準用される。文部科学省告示第六十号（平成二十七年三月二十七日 文部科学大臣 下村博文）で、小学校学習指導要領の一部が改正された。道徳を「特別の教科道徳」・「道徳科」とした。道徳科の担当は学級担任である。従前と同様にして、私学では「宗教をもつて前項の特別の教科である道徳に代えることができる」という際の用語「宗教」は、「道徳科」に伴い「宗教科」または「特別の教科宗教」とすべきか否か。当「宗教」担当者、教科「宗教」の教員免許状所持者であるべきか否か。小中

共通の根深い問題が横たわる。

さて、学びの項目について、当然、「特別の教科道徳」は、国公立学校全ての義務教育学校・小学校・中学校の学齢児童・学齢生徒に、必修で共通項目・領域であることは贅言を要さぬ。では、「宗教をもつて前項の特別の教科道徳に代えることができる」という場合、「宗教」と「特別の教科道徳」との形式的論理的包含関係に注目する。たとえる。「D主として生命や自然、崇高なものとの関わりに関すること」の項の（イ）「自然愛護」（第3学年及び第4学年）自然のすばらしさや不思議さを感じ取り、自然や動植物を大切にすること。」と。「不思議さを感じ取る」ことは、国公立共通である。他方、宗教系小学校では、不思議さについては、たとえば、『塵劫記』（吉田光由）に触れ、一・十……恒河沙・阿僧祇・那由他・不可思議・無量大数に至り、人智の限界的・危機的状况を自覚せしめられ、思議不可能、不可思議、果ては無量大数を観相する。ここから、阿弥陀、無量寿、観無量寿経などに際会・自覚するであろう。ここは、宗教・仏教の地平の学びの脈絡にあり、国公立での「特別の教科道徳」の項目「不思議さ」の学びの内容を余すところなく含み尽くして、更に、より、広い・高い・深い内容が達成されているのが見えてくる。端的にいえば、宗教の次元に至って「不思議さ」を感じ取っているなら、単に国公立での不思議さの感じ取りよりも、広く、論理的包含関係つまり大小関係で言えば、道徳よりも宗教の方が大とする推論の論理が惹起する。



## 現代中国におけるリユースターのエコ・フェミニスト神学研究

張旋

本発表では、現代フェミニスト神学の代表的神学者であり、エコフェミニズムの指導的推進者であるローズマリー・ラドフォード・リユースター（Rosemary Radford Ruether）を取り上げ、リユースターのエコ・フェミニスト神学が、現代中国においてどのように研究されているのかを紹介する。

CNKIの過去二〇年間の論文数のデータを利用して、現代中国学界の研究状況を簡単に説明した。そこから、「エコフェミニズム」研究の論文が二〇〇三年、特に二〇〇五年から急増したことから、「フェミニスト神学」、「エコ・フェミニスト神学」に関する論文が「エコフェミニズム」研究に比べて圧倒的に少ないことが分かる。「エコ・フェミニスト神学」の論文はほとんど皆無である。呉琳（ゴ・リン）は、「中国におけるエコフェミニズム研究」と題された論文において、一九九〇年代後半から、中国の学界でエコフェミニズムに注目が集まってきたことを指摘している。その流れは、エコフェミニズムの作品の中国語翻訳から始まっており、ここではレイチエル・カーソンの『沈黙の春』がエコフェミニズムの基礎と見られているという。二〇〇三年からは、文学批判の形式が登場してきて、徐々にエコフェミニズム研究の方法の主流になっていった。中国におけるフェミニスト神学への理解は、多種多様と言える。CNKIに掲載されたエコ・フェミニスト神学の論文は、三点しかない。しかし、その三点すべてが、リユースターのエコ・フェミニスト神学を取り扱ったものである。

この三点しかないエコ・フェミニスト神学の論文の中の二つは、李瑞虹（Li Rui Hong）の論文である。リユースター研究に関しては、二〇〇八年の中国社会科学院での学位論文「ローズマリー・ラドフォード・リユースターのエコ・フェミニスト神学思想研究」、二〇一〇年の「綠色神学——フェミニスト神学者リユースターのエコロジー思想研究」である。本発表では、李瑞虹の論文をリユースター研究の代表として紹介した。

李瑞虹によれば、リユースターのエコロジー思想の出発点は支配思想（輔制思想）への批判である。キリスト教文化の中の女性支配、そしてそれに対応した自然支配に対する批判が、リユースターの思想体系全般の出発点を構成している。リユースターの思想的特徴は、「聖書」に戻ることである。リユースターは『聖書』の中に含まれるエコロジー思想を肯定的に取り上げるように『聖書』を再解釈した。リユースターのエコロジー思想の核心はエコ正義である。ここでも、『聖書』には、エコ正義の観念が含まれている。

李瑞虹は、リユースターのエコ・フェミニスト神学思想の主要な特徴を、次の四点にわたってまとめている。

- ① 二重支配とエコロジー危機の関係
- ② 社会支配とエコロジー危機の関係
- ③ ④ 宗教的および政治実践的視点におけるエコロジー危機に対する解決方法の探求

しかし、李瑞虹の指摘によると、リユースターの思想にも制約がある。例えば、彼女には、キリスト教伝統に関する議論を理想化する傾向があつて、なおも実践的には欠点がある。例えば、

男女平等の獲得、階級的抑圧や人種間のわだかまりの解消、社会正義の実現などにも理想主義的な傾向が存在している。また、リユースターの社会構想の議論からは、ユートピア的傾向が感じられる。

### キリスト教会におけるハラスメント防止対策の諸問題

三木 メイ

日本聖公会が一九九八年に女性の司祭按手を実現した後、教会における性・ジェンダーをめぐる問題のなかで最も重大な課題として浮上してきたのは、セクシユアル・ハラスメント防止対策であった。今回は主に日本聖公会京都教区におけるハラスメント防止対策の諸活動を踏まえて、キリスト教会における防止対策の諸問題について述べたい。

日本聖公会においてセクシユアル・ハラスメント防止対策の必要性が明確に認知されるに至ったのは、ある牧師の女児に対する性的虐待の訴えに対して当該教区が適切な対応をしていなかったことが明らかになったことを契機としている。当時、京都教区に所属していたその牧師は、長年にわたり信徒子弟の女児に対してわいせつ行為を繰り返していた。被害者からの訴えの内容を加害牧師が否認。被害者は裁判所に訴え、二〇〇五年に当該牧師の有罪が確定。だが当時の京都教区主教は加害牧師の否認を信じ、そのため新聞に「裁判（の判決）に遺憾」と報じられた。その後別の被害者からの訴えがあり、ようやく加害の事実を認知した。加害牧師は退職したが、教区関係者の不適切な対応によって被害者および家族に二次的に心理的な深い傷

を負わせてしまった。この報告を受け、日本聖公会主教会は、謝罪を表明した。（そのとき教会が見過ごしてしまったもの）『福音と世界』二〇〇六年一月号、新教出版社）そして二〇〇六年四月に京都教区にセクシユアル・ハラスメント防止委員会が設置され、相談窓口設置の準備が開始された。

京都教区内および外部相談員を選定し、防止委員会の諸活動のための基本方針と諸規程を作成し、なおかつ教区内各教会、諸施設関係者を対象に、講演、研修、パンフレット、ポスター配布、冊子発行、DVD作成などにより啓発活動を行ってきた。（日本聖公会京都教区セクシユアル・ハラスメント防止委員会編『セクシユアル・ハラスメントとは』日本聖公会京都教区、二〇一〇年発行）その後、防止委員会は、パワー・ハラスメントなどすべてのハラスメント防止対策を行うよう職務内容が変更され、さらに教区全体の体質改善の推進が求められるようになった。

このようなハラスメント防止対策は、日本聖公会管区女性デスクおよび正義と平和委員会ジェンダー・プロジェクトのメンバーらによって、他の各教区に防止対策を担当する委員会または担当者設置が提唱され、全国での防止対策への取り組みが進められた。また管区からハラスメント防止のための冊子を発行。ハラスメント防止担当者も設置された。

元牧師事件の二次加害について、なぜ起こってしまったかを分析してみると、一、牧師や聖職者が児童や女性に性的虐待をするはずがないという思い込みが教役者、信徒にあった。二、教区内で強い立場にある者の主張が聞かれ、弱い立場にある者

の声が聞かれなかった。三、信仰共同体における性的虐待の可能性を考慮しにくい傾向がある。ということが主な要因と言えよう。そのため、このようなことが二度と起こらないための防止対策として、一、起こる可能性を考慮した専門の部署（相談窓口、調査、防止委員会）の設置。二、男性聖職者中心の教会の体質改善。信徒・教役者、女性・男性、その他多様な人びととの対等な協働関係の構築。三、信徒も牧師も一人ひとりが必要な人間であり、正しい道を外れて他者を傷つける可能性のある者であることを自覚すること等が必要となろう。

キリスト教会には、何らかの事件が起こってからでないとハラスメント防止対策の必要性が認知され難い状況がある。しかし、教会を含め宗教団体の組織・構造には、ジェンダー・ハラスメントやパワー・ハラスメントが起こりやすい要素が多くある。それを変革、改善していくためには女性およびジェンダーの視点、弱い立場にある者の視点が不可欠である。

### キリスト教会におけるマリアの位相

小野 久志

本稿は、キリスト教会におけるマリアの位相を問うことから、キリスト教会時代を事例として日本におけるキリスト教受容と救済観念の様相を描き、あわせて聖霊についての理解を現代的課題としてのスピリチュアリティ論へと架橋することを目的とする。

ザビエルによる日本へのキリスト教伝来が聖母の祝日であったことに端を発し、日本においてのキリスト教受容とマリア信

心との間には親和性があったと考えられている。そのことの一側面はルイス・フロイスが、災難や災いが生じた際に信者のみならず、異教徒までもがイエスやマリアの名を唱える習慣が広がっていたことを記録していることにもみることができる。そのようなマリアを、教理書である『どちりいな・きりしたん』においては「あべーまりあ」の祈りを、「悪人の為に媒となり玉ふ御母びるぜんーさんたーまりあにもおらしよを申す」と説明するように、マリアを「とりあわせ手」と位置づけ、「さるべーれじいな」の祈りについても、「御母びるぜんーさんたーまりあ」の御とりあわせを頼奉る別のおらしよ、と正統的にとらえているのである。

しかしながら、潜伏キリスト教に伝承された『天地始之事』においては、マリアを「おりべてといふ山より、御上天ぞなされけり」と描く。すなわち、正統信仰では「被昇天」とされるマリアは、イエス同様に昇天した存在として描かれ、更には、「天にて、御母御取次の役、御身は助手の役、御親天帝ばあて、御身は御子ひいりよ、御母はすへるとーさんとなり。天帝三体にならせたもふ。尤三体といへども、本御一体にてましますといふ事」とあるように、三位一体の教義をも変質させた理解の中に位置づけられている。また、浦上三番崩れでの調査には「（キリスト）本尊はハンマルヤ」と記されていることにもみられるように、マリアは救済を担う存在とされている。キリスト教の本質的課題を救済と理解するならば、被造物によつては人間は救済されないというテーマは不干ハビアンンの『妙貞問答』『破提字子』に一貫するテーゼであったように、被造

物として救われるべき存在が、なぜ救う役割を担いうるのかという問題がここにあらわれる。

『天地始之事』においては、正統信仰には存在の無いストーリー展開として、マリアの艱難を描く場面が表現されている。その「さんたー丸や御艱難の事」と題されたくだりは、「親は丸やの懐胎を見出、大きに怒つて」から始まるマリアの放逐（わが家をあとにして、そこにた、ずみ、かしこにまよい）、出産での苦難（寒中ゆへ、御身凍らせたもふを、左右牛馬息をつきかけ、其かげにて御体あた、まり、さむさを凌がせたもふ）、のちには帝王よろうてつによる追手からの逃避行（さんたー丸やもるともに、おちさせたもうぞ、せひもなし）へとつづくものである。このようにマリアの艱難を描くことの根底にあるものは、救済の現実性の実感であると考ええる。即ち、マリアはかかる艱難を経過した故に救済を保証する存在へと考えられていったことが、父なる神・子なる神とともにいて、救済を保証する存在としての聖霊にマリアを結びついていったものである。

聖霊論をマリア的に読み解くことについては更なる検討が必要であるが、潜伏キリシタンたちが「あべーまりあ」や「さるべーれじいな」をロザリオの行として実践していたことを思い合わせるならば、そこには艱難にたえる自身の姿がマリアの位相と重なっていたものと考えられる。

〔ピ〕ちりいな・きりしたん『天地始之事』の引用は『キリシタン書・排耶書』日本思想大系、岩波書店、に拠った。）

カトリック教会の社会福祉事業と女性のエンパワメント

岡光 信子

本発表の目的は、南インドのカトリック教会が母体となる社会福祉事業を取り上げ、カトリック教会という宗教組織に求められている社会的な役割を踏まえ、社会福祉事業を着手するに至った社会的な背景および女性のエンパワメントという観点からその事業の意義について考察を行うものである。

調査対象とした宗教組織は、カトリック教会の東方典礼を奉じるタツカライ教区である。調査は、タツカライ教区のカンニヤークマリ・ソーシャル・サービス・ソサエティー（以下、K K S S S）という社会福祉事業を行う機関が始めたエンジェル・ガーマメント（以下A G）という女性下着を製造するユニットである。

K K S S Sは、「貧しい人に手をさしのべることとエンパワ―」を標語に掲げており、カーストや宗教の如何に関わらず教区に居住する人々の生活が向上する事業を行うことにしている。特に、K K S S Sは、女性のエンパワメントに力を入れている。

A Gの設立背景には、地域の経済的な事情を無視することはできない。多くの女性たちが、貧しい家計を助けるために地元で仕事場がほしいと懇願していた。K K S S Sは、地元の要望に応えるため、下着の製造・販売を行うV-Star Creations Pvt Ltd.（以下V-Star）と提携事業を行う取り決めをした。K K S S Sは、製造機械、作業所として十分な空間、作業を順調に進める責任者を提供し、V-Starは、自己負担で作業員のトレ

ーニングを行う、原材料の提供、品質管理、製品のマーケティングを行う取り決めを交わした。

二〇一一年三月十日、AGは、KKSSSのユニットとして、ユニット・デレクター（小教区の司祭）、担当修道女、二十七人の女性作業従事者で始まった。

AGは、設立されて間もないユニットであるが、非常に品質の高い製品を納品している。二〇一三年、V-StarはAGにBest Performance 賞を授けている。また、二〇一五年二月、作業従事者数は四十四人、担当修道女数は一人から二人になっていた。そして、AGの製品受注も順調に増加している。

AGは、KKSSSのユニットの中で非常に成功している事例のひとつである。同時に、AGは、KKSSSとV-Starという性質の異なる背景をもつ事業体の提携事業であるが、両者の役割分担が非常に上手く機能している事例となっている。

KKSSSは、宗教組織が母体となる社会福祉事業を行う機関であり、宗教者が意志決定の中心を占めており、ビジネスに関するノウハウや経験をもつ人材がいらない。それゆえ、KKSSSは、AGの運営において、ビジネスに関わる分野には一切関与せず、労働者、就労場所、作業に必要な設備のみを提供している。一方、V-Starは、利益を追求する企業であり、ビジネスにおける実績を有する。V-Starは、原材料の供給、製品の品質管理と流通、マーケティングなどビジネスに関わる分野をすべて取り仕切っている。つまり、KKSSSとV-Starの双方は、互いに供出可能な分野を明確に区分し、AGという提携事業を効率的に運営しているのである。

また、女性のエンパワーメントという観点からいえば、AGは、少なくとも作業に従事する女性のエンパワーメントを現実のものにしている。なぜならば、このユニットで働く女性は、毎月一定額の収入を得ているからである。経済力を得た女性は、家計を助けるだけでなく、家庭と社会においても発言権をもつようになる。それによって、女性は自信をもって生きていくことになるというのである。AGは、女性のエンパワーメントを現実のものとする構造を有するユニットと捉えられる。

## 第十四部会

光背の火炎表現について——中国初期石彫仏を中心に——

内藤 善之

光背を端的に述べるならば仏の放光表現を形象化したものである。本論では五胡十六国期以降の特に北魏初期石仏の光背裝飾における火炎文様について、または火炎光背そのものに考察を加える。

北魏初期の石仏について

北朝造像の現存する遺例に目を向けると石仏の資料がみつかるのは、太武帝一統以後の太平真君年間からである。本論では主として雲崗開鑿以前と龍門開鑿以後の光背に注目していきたい。

南北朝期の造像について述べると造像の素材を石に求める石仏は金銅仏より後に見られる。当初その殆どが砂岩であったが龍門石窟開鑿以後時代を経て像種やその材質も多岐に亘るようになる。雲崗石窟のある山西北部は和平安間に造像活動が隆盛を迎える。しかし太和十八孝文帝の洛陽遷都後は衰退し正光年銘を最後に北朝造像銘は姿を消す。一方の洛陽遷都後造像の中心となったのが河南北部であるが、遷都以前の石仏や金銅仏はこの地では見出されない。

竜門開鑿以前と以後の火炎光背の変化

中国における金銅仏や石造仏について、雲岡や龍門の石窟開鑿以前と以後の光背とを比較すると、後者のものは光背に印さ

れる裝飾文が多様化する。

西方から伝来したバルメット文様は、初期の仏教石窟では光背等に用いられてきた。南北朝期の植物文様に関しては、従来はもっぱら西方の影響が強調されてきたが、漢代以来の雲氣表現の伝統との混濁も考慮にいれるのが妥当であり、火炎文もその過程を辿ったと考えられる。太安元年像や承明元年像は光背周縁部を唐草系の文様に次いで内は禪定仏の列像を刻む。またアフガニスタン等の所謂インド・イラン混成文化圏において初めて表現される焰肩の表現がここでも踏襲して用いられる。この焰肩を表す形式は栴曇寺像や皇興五年像も同様である。

石仏で火炎部の増大やその表現方法に強調的特徴が主要に見られ始めるのが龍門開鑿以後である。つまり、龍門以後の石仏の光背は身光部における火炎文の増大が顕著になる傾向が見取れる。

小結

雲崗開鑿期には山西、陝西等の地域ではバルメット唐草文の特徴を持ついわば植物系火炎文が主流であったが、やがて瘤節を伴う巻き込みを取り込み、流麗な表現形式にその姿を変える。石仏等の遺例をみると初期には身光部の圈帯や肩を裝飾する数ある光背裝飾の一つに過ぎなかった火炎文が身光部それ自体の裝飾を兼ねる様に変化していった。火炎光背を考える上で火炎のもつ象徴的意味を文様から光背そのものに変化する経緯を考察してみると、そこには光と火炎が同種の性質として捉えられてきたことも留意せねばならない。

基本的には南北朝初期に於いて漢族の伝統的文様表現を基と



した火炎文から火炎光背が発展したと見做すべきである。

光背における火炎文の増大は金銅仏の方がその変化が早くみられ、おそらく光背装飾は金銅仏の後に石仏にも用いられたと見るのが妥当であろう。石仏に限って述べると山西、陝西等の初期石仏は焰肩の表現に終始していたものに対し龍門石窟開鑿後に至ると火炎文様の充足が光背全体になされ、今日我々が見る火炎光背に変化していった事が理解出来るよう。

スーチーのノーベル平和賞受賞講演に見る

「四諦の社会化と平和」

田崎 國彦

ドオ・アウンサンスーチー（スーチーと略称）は、二〇一二年六月一六日、二二年振りにノーベル平和賞受賞講演（受賞講演と略称）を行った。本稿の目的は、スーチーの著作類、及び彼女の主導するビルマ民主化運動に関する既発表の諸拙稿をもとに、平和を主題とする受賞講演をヨハン・ガルトウングの平和学（暴力の三形態の低減化・不在化による平和の三形態への転換が基本構造）と筆者の主張する（仏教の社会化（内向的実践と外向的実践）の観点から読解し、受賞講演が、上座仏教の四諦説を基本構造とすること、すなわち貧困などに起因する苦しみ（集と苦）が人間から幸福と平和を奪っている世界の現状を、例えば人々が慈悲の心（hospitality）、他者の欲待・迎接に（対応）を共有し手を携えることによって平和（滅）を創り出す道程（道）を語っていることを明らかにする。この営みは（四諦の社会化）であり、同時に（仏教平和学）への道へと開けている。

スーチーは、peace（平和）を *myein-ghan*（ビルマ語）、すなわち *nibbana*（涅槃）の原義「火を消す」に由来する語をもとに「この世の平和を破壊するすべての否定的な要因を取り除くこと」、「暴力、つまりは戦争を終わらせるだけでなく、平和を脅かす戦争以外の他のすべての否定的な要因（集）も、例えば差別・不平等・貧困・他の要因も終わらせること」と定義する。こうした平和は滅に相当する。彼女は、ビルマ第二期軍事政権による第一回自宅拘禁時に瞑想実修（内向的実践）だけでなく、苦しみ（生老病死・愛別離苦・怨憎会苦に対応する六つの大きな苦しみ）といった仏教概念を宗教的コンテキストではなく、私たちが生きる社会的コンテキストにおいて見直し、社会変革に活用する新たな方向（外向的実践）へと自覚的に歩み出している。先の平和の定義はすでに社会的コンテキストにおいて見直されたものであり、必然的に苦・集・道も滅に呼応して社会的意味をもつことになる。

平和に対し、現実には「苦しみと争いの猛火が世界中で猛威をふるっている」。これは苦（*dukkha*・*suffering*）に相当する。受賞講演は、さらに「戦争だけが平和を死に追いやる闘技場ではない。苦しみが無視される所ではどこでも、争いの種は存在し続ける。なぜならば、苦しみは人の心を痛めつけるからである」と言う。この一文は苦と集（苦と苦の原因）を言うが、ガルトウングの平和学によれば、争いの種 [the seeds of conflict] は暴力（直接的・構造的・文化的暴力という暴力の三形態から成る）のことであり、三形態の暴力がある限り、人間社会——家族・地域・学校・組織・国家という社会、国際社会と

グローバル社会——は、戦争がなくても平和ではないのである。苦しみがある所には必ず暴力があると言える。先の引用文中の「苦しみは人の心を」云々は、文化的暴力、すなわち他の二暴力を容認し再生産の温床となる暴力と読解できる。暴力の三形態は融合し連動して人間を苦しめ続け、暴力の連鎖と歴史（苦しみの因果系列）が終わることはない。

スーチーは、この世には「絶対的平和」はないと言う。この見解は悲観的なものではなく、唯一の目的（絶対的平和）を立ててこれに一切を収斂させるのではなく、この世の平和も民主主義も、人々が力をつけて絶えず創造し続けていくものであることを示している。このために、彼女は自宅監禁中に再発見した慈悲（metaとkaruna）順に一切衆生に利益と幸福を与え、不利益と不幸を除こうとする願望——受賞講演では Kinder-kindness の語で表現——を人類が協働して世界を変える原動力として重視し、苦しむ人々が助けられることを、彼・彼女らが人類の一員であることを忘れずに、「平和な世界を創り出すために、私たちは手を携えよう」と呼びかけている。以上は道に相当する。平和への道は不断に創造される開放系の道程である。（注記は省略。本稿の拡大詳細版は別紙に掲載予定）

### 中国布努ヤオ族の銅鼓文化と民族アイデンティティ

覃 建恩

中国の少数民族である布努ヤオ族の伝統的な銅鼓文化は、少数民族居住地域の開発に伴う観光振興の中で、魅力的な観光資源として多くの観光者を惹きつけるようになった。本発表は、

中国広西チワン族自治区河池市の布努ヤオ族の銅鼓文化を取り上げ、それが観光政策との関係の中で変容していくことが、民族アイデンティティにどのような影響を及ぼすかを考察する。

ヤオ族やチワン族など中国南方の少数民族地区で代表的な宗教的祭具である銅鼓は、二七〇〇年の歴史と文化を持っており、現存する最古の銅鼓は紀元前七世紀の春秋時代にまで遡る。銅鼓の用途に関しては鈴木正崇（一九九五）が指摘するように多様であったが、ヤオ族などの少数民族にとっては神に対する崇拜の呪物として重要な意味を有していたのである。銅鼓は、布努ヤオ族の生活と切り離せないものであり、ヤオ族の人々はさまざまな祭祀、結婚・葬送などで銅鼓を演奏している。

かつて「達努節」、「祖娘節」、「二九節」あるいは「瑤年」と呼ばれていた祝著節は、布努ヤオ族が世界を創造した女神密洛陀に感謝し、豊作を祈願する祭りである。一九八六年広西チワン族自治区民族事務委員会は、布努ヤオ族の人たちの希望によって、それまで「達努節」と呼ばれていた祭りの名称を布努ヤオ族の銅鼓文化の典型の一つとして、「祝著節」に変更し、それ以後毎年旧暦の五月二十五日から二十九日の間に各村で定期的に行われるようになった。「祝著節」の最も重要な活動は銅鼓を叩き、踊ることである。布努ヤオ族にとって、祝著節は民族的アイデンティティを確認する契機の一つとして、重要な意味を有してきた。

ところが、二〇〇〇年代に入って西部大開発政策が広西チワン族自治区にも波及してくる中で、布努ヤオ族の歌舞と祭りは、地域の特徴を有する文化観光資源としても認識され、観光

開発の対象として注目されるようになった。そして、各村の伝統的な祭りというあり方から、一つの大規模なイベントへと変質していったのである。特に、政府からバックアップされた「祝著節」は、各村から切り離れて新しい舞台に移り、観光客の目にさらされることによって、その本来の意味は希薄になってきている。また、商品化されることによって、布努ヤオ族にとって伝統的で重要な民族文化財としての地位が低下しており、銅鼓文化そのものが失われてしまう可能性もある。

銅鼓文化に対するツーリズムの影響の認識度を把握するために、アンケート調査を実施した結果、布努ヤオ族の人たちはもはやほとんど銅鼓を所有しておらず、日常生活の中で銅鼓を叩く習慣がないにも関わらず、なおも銅鼓文化を伝統的で重要な文化財として認識していることが分かった。さらに、観光客向けのショーのために伝統的な民族文化が商品化されることによつて、この習慣と意識に変化が生じており、銅鼓の本来の意味は希薄になってきている。しかし同時に、観光開発の推進が銅鼓文化の保護にとつてある程度積極的な効果をもたらし、現時点において銅鼓文化保存の有益な方法であることは間違いない。観光開発推進による市場経済の浸透によつて、銅鼓文化は失われつつあり、そのことが民族アイデンティティの変化にも結びつきつつある。費孝通（一九八九）は、ある共通コミュニティ内で生活する人々は、外界との接触がない限り、アイデンティティの自覚は生まれてないことを指摘しているが、その逆に、布努ヤオ族の場合は、銅鼓文化の観光化によつて他の民族と頻繁に接触することで、アイデンティティの変化が見られ

るようになったのである。

ダライ・ラマ十四世の思想における富の位置づけについて

辻村 優英

「お金や富がなければ幸福になれない」というのがダライ・ラマの見解である。とはいえ、お金や富があればあるほど幸福になれるとダライ・ラマは考えているわけではない。ダライ・ラマは共苦 (snying rje, compassion, 悲) に基づいた「心の富」こそわれわれが追求すべきものだというが、「物質的な富」と「心の富」は対立するものではなく、物質的富の運用次第で心の富を得ることができると考えられている。チベット独自の銀行券には、「四つの素晴らしきものの発展・豊穡・幸福・利益の公の富」という記述がある。「四つの素晴らしきもの」は、ダルマ・富・欲を満たすこと・解脱を指す。このうち解脱を除いた三つを「三つの範疇」といい、『ブツダチャリタ』や、『ジャータカマラー』に現れる。これは、出家者が追及すべきものではなく、王など世俗の人々が追及すべきものと古来考えられていた。ダライ・ラマは幸福を基礎付けるものとして「四つの素晴らしきもの」を肯定し、すべての有情に役立つとすれば、世俗的・一時的なものであるにせよ、貨幣や富が必要だと考えている。『ジャータカマラー』、『ブツダチャリタ』には、財産の蓄積を否定するのではなく、私的に蓄積された財を、共苦にもとづいて分配して有情に役立てることこそが、財産を活かす方法として描かれている。ツォンカパは『菩提道次第略論』において、布施波羅蜜は、自らが所有する財産

「対する吝嗇や貪欲といった執着を破るということによって完成するのであって、施し物を他者に与えたことによって貧窮を無くすことそれ自体とは関係がない」と記している。共苦に基づく財産の分配に際し、苦しみの原因となる自分の財産に対する執着を取り除くことによって、結果的に財産を分配した本人に幸福をもたらすことを意味している。ダライ・ラマによれば、共苦を育むことは他者のためにするというものは表面的な見方にすぎない。共苦にもとづく実践によって、他者への利益は半分かもしれないが、自分へは100%の利益があるのであって、共苦を実践する主たる動機は自己利益にあるという。ダライ・ラマは、他者利益の追求を通して実現される自己利益を「賢明な自己利益」(wise self-interest)と呼んでおり、共苦に基づいた「心の富」は、「賢明な自己利益」に含まれるものと考えられる。しかし、ダライ・ラマは「賢明な自己利益」という考えを「心の富」に限定してはいない。現実の社会的な出来事にもこの考えは妥当すると考えている。彼は、九・一一同時多発テロ事件に言及しつつ、それぞれの共同体が他へ及ぼす影響力が限定されていた過去とは異なり、一地域で起こったことが最終的に多くの他の地域に影響を及ぼすほど緊密に相互依存している現代世界では、自己利益は他者利益の追求の中にあると述べている。『根本説一切有部毘奈耶』には「もしサンガの建物のためであれば、無尽なるものを貸して利潤を得るべきである」と記されている。出家者個人の私的な蓄積を目的とした場合は認められておらず、あくまで出家者共同体の公的な利益に資する場合のみ利子を得ることが許されている。また比丘は

「財から生じる功德」とよばれる行いをするように在家者に言い、在家者は「財から生じる功德」を積むために、比丘に貨幣を預け、比丘はその在家者の「功德の助伴者」として貨幣を用いて、資材を買い、労働者に賃金を払うことで、僧院の浴室を完成させる。こうして在家者は「財から生じる功德」を積むことになる。これは、社会的責任投資に通じるものであることがわかる。ダライ・ラマは僧侶であっても貨幣に触れることができるし、利他のための資産運用もできる。彼は、最期を迎えつつある方や遺言によるお布施はすべて、学校や高齢者のための事業、宗教施設の資金とすると述べ、社会的責任投資に通じる資産運用に言及している。

チベットの聖湖・ツォゴンボの表象空間と

移動による信仰圏の形成

別所 裕介

本論は、巡礼という宗教実践を題材として、中国領有下の現代チベットに再生する民衆的な信仰空間の特性を、西部大開発以降の市場経済体制の急速な浸透という社会背景と照らし合わせつつ、最新の現地調査の結果から具体的に示そうとするものである。

従来、チベットを対象とする聖地研究は、聖地が人々を引き寄せる中心性の根拠(コスモロジー)を文献から抽出し、実地で観察される巡礼者の儀礼行為と照合することで、自然の形象に過ぎない山や湖が密教的な構造物と見なされる文化史的な背景を探ってきた。しかし、中国の国家体制に組み込まれた今日

のチベットにおいて、コスモロジーと巡礼者の関係を特定の聖地内部で完結したものと見なすことは不可能であり、いま現在の社会環境における聖地の存立背景を、より開かれた社会的文脈の下で捉え直す必要がある。

本論では、この状況を包括的に捉える一つの方法として、今日の聖地を取り巻く政治・経済的背景が、実際の信仰現場にどのように入り込んでいるのかを検討する。本論で取り上げる「ツォゴンボ」（青海湖）はチベットの四大聖湖のひとつであり、「ニンデイ」（聖地集会）と呼ばれる未年の干支年巡礼には、東部チベットの幅広い地域から数多くの巡礼者が参集し、湖を時計回りに周回する巡礼行為（全長三六五km）にいそしむ。筆者は二〇一五年の未年巡礼に参与し、聖湖周辺に点在する複数の霊場で行われる巡礼者の宗教行為について調査を行った。以下では、①起源伝承の情報化、②経済開発の浸透、③巡礼者の統制、という近代的な変化の側面に留意しつつ観察結果をまとめたい。

①起源伝承の情報化：筆者は今回、巡礼現場において三種類の新しい聖地文書を購入することができた。このうち二冊はチベット語と漢語の二言語で書かれた写真・イラスト入りの近代的な装丁のものであり、チベット人のみならず、漢民族などの観光客をも意識した作りとなっていた。他方内容的には、聖湖の由来やインドの密教行者・パドマサンバヴァの事績など、十六世紀から継続する神話上の基本線がしっかりと継承され、それらがむしろ写真やイラストなどの視覚表現によって強調的に現場の景観と結び付けられていた。

②経済開発の浸透：未年ではない通年の状況と比較して、二〇一五年の干支年巡礼には、湖の周辺住民による大規模な商業化が観察された。特に、一〇世パンチェン・ラマの祭壇やパドマサンバヴァの修業洞といった巡礼路中の要所は、周辺から出稼ぎにきたチベット人商業民によって占拠されており、簡易テントを用いた宿泊所や食堂のほか、先述の聖地文書を含む様々な商品や供物を売る出店が所狭しと軒を連ねていた。彼らはチベット人巡礼者と観光客双方を相手にし、青海省が力を入れるツォゴンボの観光開発に伴うインフラ拡充と道路網の整備、漢民族の辺境旅行ブームなどに便乗して収益を向上させていた。

③巡礼者の統制：干支年巡礼に伴う新たな要素として、青海湖景区保護利用管理局による巡礼活動全般への取締りが挙げられる。この政府機関は一九九七年、ツォゴンボの国家級自然保護区認定に伴い、「湖の生態環境の持続的保全」を目的として設立されたが、未年に巡礼者が激増することを見越し、「文明的な巡礼」というスローガンを掲げて、湖岸における巡礼者の祭儀活動に制限をかけ、湖に供物を過度に投下することや、個別の礼拝所が大量の供物による汚染を受けないよう、各寺院に通達を廻すなどして対応を試みている。

以上のように本論では、従来ひとつの聖地内部で完結しがちだったこれまでの聖地研究に対し、情報や物資供給の側面から巡礼者の信仰行為に現場で関与する商業民の存在や、観光開発に伴う特定の目的を持った行政システムの介入といった、聖地自体の構成に新たな影響を及ぼす社会的諸要素に目配りすることの必要性を指摘した。

## シンガポールにおける火葬の受容——日本人墓地の役割——

高棟 健太

シンガポールでは、現在八〇%を超える人々が火葬されている。こうした火葬化の流れは、一九六二年に建設された官営の火葬炉によるものである。第二次世界大戦以前より、シンガポール植民地政府は、土地問題や衛生問題の解決のため火葬炉の建設をよびかけていたが、華人系の人々からの理解を得ることが出来ず、火葬炉建設に至るには、一九六二年を待つことになった。こうした政府を主体とした火葬をもとめる動きに先立って、火葬をもとめる人々がいたことに着目したい。

シンガポールの官営火葬炉が設立される以前、個人を対象とした火葬において、日本人墓地火葬炉がその需要に応える場となった。日本人墓地は、一八九一年より政府に許可を得て設立された。この日本人墓地に火葬炉が建設されたのは、一九一〇年代と考えられている。この火葬炉は、日本人のみならず、外国人も利用が可能であったシンガポールで初めての火葬炉とされている。火葬炉の使用料は、日本人十五ドル、外国人五〇ドルと決められていた。こうした日本人墓地火葬炉を利用する人々は、一九三七年には西洋人が六名、日本人が三十三名であった。

日本人墓地での火葬を希望した西洋人の多くが、亡くなった後、キリスト教の教会で葬儀を行ない、その後日本人墓地に遺体を移し火葬を行なっていた。その遺骨の多くは、死者の母国に送られていった。

第二次世界大戦後、日本人が引き揚げた後も、この日本人墓

地火葬炉は、シンガポールにおいて重要な役割を担った。政府は、一九四八年、日本人墓地火葬炉を改修し、火葬を実施することを決定している。この決定には、西洋人の火葬をもとめる声があったことが報道されている。

ここで、注目すべきは、日本人と西洋人のこの火葬炉を通じたつながりであろう。日本人墓地火葬炉は、日本人のみならず火葬をもとめる西洋人の火葬の需要を満たしてきた。この当時、シンガポールには、インド系の人々が火葬を行なっていたが、彼らの火葬場を利用する西洋人は少なかった。これは、西欧における火葬炉の開発と関わるものであると考えられる。火葬炉の開発は、火葬がもつアンビバレントな要素を克服するものであった。十九世紀後半、衛生面の問題から火葬の必要とする声があがる中、問題となったのは、火葬が、西欧にくらべ未開であるはずの「異教の地」において見られる慣習であったことである。そのため、彼らとの違いを見出すための近代的な施設をともなう火葬の開発が必要となった。それが火葬炉であった。このような西欧の火葬化の動きと、日本人墓地が火葬炉の建設は共鳴するものであったと考えられる。

また、こうした火葬を行なう理由として「死後、母国に帰りたい」という人々の願いがあったことも重要である。シンガポールでは、イギリスで火葬の必要性が議論された一八七〇年代、「死後、愛する家族のもとへ帰る方法」として火葬を紹介する記事がみることができる。国際化、植民地支配のすむ社会背景の中で、死者の長距離移動を可能とする火葬の重要性が見出されていったのではないだろうか。



## カンボジアにおける仏教の社会参加

## ——寺院の社会活動を中心に——

大坪加奈子

東南アジア大陸部に位置するカンボジアでは、仏教は国教として位置づけられており、人口の九割以上が上座仏教徒であるとされる。僧侶や寺院を運営する寺委員会は地域社会でさまざまな活動を行ってきたが、一九九〇年代から寺院の活動について「社会参加仏教」や「内発的発展」といった新たな意味が付与されるようになった。活動に従事する僧侶は「開発僧」と称され、タイの事例を参照して思想や活動が紹介されてきたものの、活動とそれらを取り巻く社会構造が接合する具体的な状況は明らかにされてこなかった。カンボジアでは「開発僧」を自称する僧侶はおらず、研究者や開発援助機関からの呼称ではないが、僧侶や寺委員会は幅広い社会活動を行っている。その背景には、開発援助機関の影響を色濃く受けた国家制度の下、カンボジア人民党議員、中央サンガ、一般僧侶、寺委員会、地域住民といったそれぞれの関係性が活動にバリエーションを与えているということがある。そこで本報告では、僧侶や寺委員会を中心に行われている社会活動という実践を結節点として、活動に関与するさまざまな行為者間の関係性に着目しながら活動の仕組みを明らかにする。開発援助機関の影響下にある国家システムに内在しながら、行為者がどのように活動に関与し、活動の目的が達成されていくのかを検証する。

まず国家制度について述べると、国教である仏教は宗教省の下で管理されており、全てに関して最終的な権限は宗教省にあ

る。宗教省は僧侶の社会活動を推奨し、積極的に仏教を社会問題の解決のために活用しようとしている。そして僧侶自身もまた世俗社会との関わりを志向し、社会活動を展開してきた。例えば、一九九四年に宗教省主催で行われた「仏教とクメール社会の開発」と題したセミナーでは、大管僧長や社会活動に従事する僧侶らによつて教育や環境、福祉といった領域に仏教がどのように関与するべきかという議論が行われている。また、二〇一一年には宗教省の組織改変が行われ、「社会参加仏教研究および普及局」が設置されている。このように宗教省や中央サンガ、僧侶が世俗を志向する背景には、寺院の伝統的な社会的役割に加え、ポル・ポト政権崩壊後から現在に至るまでの復興と開発の過程で僧侶や寺委員会が人びとの要請に応じて活動を実施してきたこと、開発援助機関が僧侶や寺委員会を開発プロジェクトの重要なキーパーソンであると見なしてきたこと、これらの開発援助機関の言説を政府が取り込み、利用してきたことがある。

このような国家制度と社会背景の下で、どのように活動が行われているのか。寺院の社会活動は、僧侶、仏教儀礼を取り仕切る寺院アチャヤー、村毎に選出された寺委員会の人びとを中心に行われている。寺院の社会活動を大別すると、①社会サービスを提供する「公共の福利型」、②政府の命令で行われる「国家介入型」、③人民党議員の資金で行われる「政治資金型」、④積徳行を介して実施される「功德型」の四つの類型がある。これらの各活動は明確な領域をもつこともあるが、状況によってはそれぞれが交じり合う形で実施されている。以上の点から

は、カンボジアは寺院の社会活動が推奨される社会構造を有していること、そして寺院の社会活動は国家介入的、市民社会的、宗教的側面が交錯する場で展開されている活動であることがわかる。関与する行為者の意図はそれぞれ異なるものの、結果として活動の目的が達成されていくという錯綜した状況が見られる。しかしながら、寺院の社会活動を取り巻く社会構造は変化の渦中にあるといえる。二〇一三年の国民議会選挙では野党が躍進するという歴史的な出来事が生じた。今後、政教関係がどのように変化していくのかを引き続き考察していく必要があるだろう。

#### パールシー・コミュニティの人口減少と高齢化問題

香月 法子

インドのゾロアスター教徒、パールシーの人口はインド独立以後、減少傾向にある。しかし現在どれくらいのパールシーがいるのか、明確な数字は分かっていない。唯一彼らの人口の情報源となるのは、コミュニティ誌である [Parsiana] の milestones という、出生から死亡まで、読者から寄せられる記事から拾ったものである。ここから推測すると、二〇一四年には六万人を割ったと考えられる。むしろこの記事が、パールシー・コミュニティの人口動向の全てを把握しているわけではない。

それでも年間の死亡者数が凡そ七、八〇〇名であるのに対し、出生者数は百人前後で、圧倒的に死亡者数が出生者数を上回っており、減少傾向にあることは明らかである。現在の六十

代、七十代以降のパールシーは、多数の兄弟がいたのに対し、現在では一人か二人であり、未婚だけでなく、結婚しても子供のない夫婦が少なくない。こうした結果、パールシー・コミュニティは現在、極端な高齢化社会を構成しており、年々減少し続けているのである。この現状にさらに拍車をかけているのが、女性の高学歴化、晩婚化、外婚などといわれている。

なぜパールシー女性による外婚が人口減少につながるのか。それはパールシーの多くが高齢で、コミュニティ内の慈善事業に頼っていることと関わっている。彼らは彼女たちの配偶者、子供たちがコミュニティに入ってくることで、慈善事業の分配にもあやかるだろうと捉えている。そうして頭数が増えれば、取り分が減ると考えているのである。このため外婚をした女性自身にも、コミュニティを出て行くことを求めている。一方の改革的な人々は、彼らを受け入れることで人口減少を抑制できるとしている。

パールシーはインドの平均よりも寿命が長い傾向にあり、パールシー高齢者の多くがコミュニティ内の慈善事業に頼っている。また配偶者に先立たれたり、未婚だったり、子がいないといったりすることなどから身寄りがなく、貧困に陥るケースが少なくない。たとえ生活支援を受けなくても、寺院も住環境保全も、全てがコミュニティ内の慈善事業によって運営されており、慈善事業なくしては、コミュニティは成り立たないのである。このためパールシーの多くが、外婚に伴う部外者の受け入れを快く思わないのである。

またこの慈善事業の多くを管理しているパールシー自治組織

Bombay Parsi Puncyabet は、いまやムンバイでも屈指の不動産所有組織でもある。この理事になることは、コミュニティ内の政治力を得るだけでなく、莫大な財産を管理できることになるため、魅力的な立場でもある。二〇〇六年におこなわれた理事選挙の結果、新たな理事メンバーは保守的な人々で占められ、コミュニティ内の保守化を助長する結果となった。彼ら保守的な人々も期待している人口減少抑制対策が二〇一三年から始まった Jyo Parsi と呼ばれるパールシー出生者数増加計画である。インド政府から資金援助を受け、パールシー夫婦に対する家族計画や不妊治療のアドバイス、治療費負担などの活動をしている。だが現在のところ、思ったほどの効果は出ていない。

保守的な人々にしろ、改革的な人にしろ、彼らはいずれかの方法でパールシーの人口減少を抑制し、増加させようとしている。しかし Jyo Parsi 等の対策は、もはや延命処置でしかない。現在の六十代以上が減った時、殆どが高齢のボランティアに支えられている慈善事業や、莫大なコミュニティ資産をどうやって管理していくのか。いまや増加を論じるときではなく、いかに縮小するかを考える時に来ているが、インドのパールシー・コミュニティにおいて、そのような方向性は未だ見出せない状況にあるのである。

#### ジャカルタ首都圏のインド系移民の宗教実践とヒンドゥー寺院 山下 博司

ディアスポラのヒンドゥー教は一樣なものとは言いがたく、集団の特殊性等に依りて複雑で多元的な様相を帯びて存立している。本発表ではジャカルタのインド移民の宗教実践について考察を加える。インドネシアはインドからさまざまな集団を受け入れてきたが、近年はNRIの進出も目立っており、旧移民と新移民とが混在しかつ相互関係を形作る中で、ジャカルタにおけるヒンドゥー教の実践も現象的に多岐にわたる様相を呈している。

ジャカルタ首都圏の代表的ヒンドゥー寺院は市北部にあるシヴァ寺院である。スインデーが所有するこの寺では、毎月曜の夜、北インド系ヒンドゥー教徒が集まり共同で礼拝行為を行っているが、この同じ寺が、南インドのタミル人たちが参集する場所にもなっている。毎土曜の朝はヴィシシュヌ神を崇拝する人々が、日曜にはアイヤツパンを崇める人々が集まり、各々礼拝を行うのである。土曜と日曜の礼拝はタミルのブラーフマン（ヴィシシュヌ派とスマールタ派）が司祭となつて執り行われる。とはいえ、彼らは世俗の職業に就くNRIであり司祭職を生業とするわけではない。習い覚えた家庭祭祀を敷衍するかたちで聖像へのアーガマ的ヒンドゥー儀礼を行うのである。土日の儀礼に参集する人々は、月曜に訪れる北インド系の人々とは内実が異なり、タミル人NRIとその家族が主体である。

以上のことから、参集する人数に隔たりこそあるものの、北と南のヒンドゥー教徒集団によって、シヴァ寺院が、使用時間

と使用空間を重複させない仕方、運用されている様子がわかる。そこには、北と南という出身地域の違いに加え、旧移民と新移民という相違も同時にオーバーラップしている。以前からジャカルタに定着し地歩を築いているシンディーを中心とする北インド系のグループと、グローバル化やインド経済の活況に伴い進出してきたブラーフマンを中心とする南インドのNR Iとが、儀礼の日時と場所を仕切るかたちで信者を囲い込み、寺院の時空の分割・共用を図っていることになる。

ジャカルタ首都圏において観察されるヒンドゥー教の実践は、インドとはまた別の意味で、重層性と多様性に裏打ちされている。右に見たように、一寺院がより多くの形態や傾向を許容し、多様な要素の混在と併存が図られている。移民集団の人口規模もここに関係してくる。新参者たちが新たに寺院を設けることは事実上不可能な以上、既存の宗教施設を部分的に共用する方策を選ばざるを得ない。寺院使用という便宜供与の背景に「同じヒンドゥー教徒」としての仲間意識・大義名分が働いていることは否定できない。かといって、「ヒンドゥー」という一枚岩的な理念が、出身地域別に形作られた強固な紐帯を解体し、ヒンドゥー教を理念の上でも儀礼を含む実践面でも均質なものに収斂・統合させていく力になり得ているわけではない。宗教的な集まりの単位を決定づけるのに大きく関与しているのは、「ヒンドゥー教徒」という包摂的・包括的な宗教アイデンティティではなく、地域的・言語的帰属をコアとし、相互に差異化のモメントをも孕んだミクロの纏まりであったり、移民活動の経緯や出自・境遇の共有を通じた結合であったりする

のである。

ジャカルタのインド移民が織りなす宗教的パノラマの背後にあるのは、方向性を異にする力の微妙な均衡である。ディアスポラの環境下において、「ヒンドゥー」という包摂的かつ求心的なアイデンティティを楯子にして、他のグループが所有するヒンドゥー寺院の中に自らが収まり得るニッチを確保する。しかしそうして得られた場で展開されるのは汎インド的とは言えない地域的特殊性を帯びた崇拜行為なのである。ジャカルタの例から見える「ヒンドゥー」なるアイデンティティは、地域の別を超えた信徒の糾合を実現するものというより、個別性の存続・維持を正当化するための多分に便宜的な側面を有している。

#### 現代インドにおけるISKCON寺院の台所空間とその変容

山岸 伸夫

インド都市部のクリシュナ意識国際協会（以下、ISKCON）の寺院では、神への供物のお下がりを食べる身体実践とその準備をめぐる、多くの人々が関係づけられるようになった。たとえばデリーの大寺院では、入門者が調理する神像用の台所から、地方出身者が手当をもらって奉仕する献身者用の台所、そして業者や一般献身者が関わるような参拝者用の屋外調理場、シェフが腕を振るうレストラン・キッチンへ、浄の規制が緩和されながら調理空間が多層化し、そこに多くの人々が関わっている。それに合わせて、神の安座する場つまり料理が献供される祭壇も、入門者の献供によって手続きの浄性が保持さ

れつつ多層化している。では、このような都市部の大寺院を中心とした調理・献供空間の多層化とそれをめぐる開かれた関係形成は、一体どのように起こったのであろうか。

チャイタニヤの教えを根本にクリシユナの知識を広げることとを目的として一九六六年にニューヨークで創設されたISKCONは、チャイタニヤ派の代名詞とされる神の名の詠唱に加え、神像への献供と供物のお下がりの共食を、神の愛を味わうための実践として重要視してきた。その調理と献供については、創設者のバクティヴエーダーンタが属していたガウディーヤ・マタの様式が、ISKCON寺院の神像奉仕と僧侶の日常実践のなかに踏襲された。そして、対抗文化運動が台頭していたアメリカで、神像のために調理し献供した供物のお下がりが、僧侶を中心とする共同体の維持だけでなく、インド的趣味に魅了された人々を救済するという、共同体外部に向けた布教の手段として機能したのである。

一方インドでは、一九七〇年代に欧米出身の僧侶を中心にISKCONの運動が展開され、信愛思想が容易に共有される状況のなかでISKCONが受け入れられていった。神像に奉仕する寺院と僧侶の修養所が別になったインド特有の複合的な空間で、供物のお下がりが人々に広くもてなされたことも、組織が評価されるきっかけになったと考えられる。そして一九九〇年代の経済自由化以降、都市部では大寺院を中心に調理が大規模かつ多様に展開され、僧侶や献身者という立場だけに基づかない新たなつながりが創出されるようになった。その背景には、場所に根ざしていた従来の儀礼共同体が脱場所化・脱構造

化し、人々の食をめぐる要望が多様化するという、都市の状況が関係していると考えられる。

インド都市部では、寺院を中心とした社会構造が変容し、その構造を支える食の関係性が分断されていった。そして、豊かさとともに美味しさを求める富裕層・中間層と、明日生きたるための食料を求める貧困層との二極化が進んでいる。つまり、儀礼共同体のなかで共通活動として営まれた食の実践が、食を楽しむような消費や腹を満たすような支援といった個別的な活動にとって代わったのだ。一方で、欲望を満たす消費者が精神的なつながりを求めたり、支え合う関係の希薄化にもなっており、政府が効果的な支援の方途を模索したりするようになった。このような、都市の食と宗教をめぐる変容にもなっており、ISKCONによるもてなしが大規模に展開されるようになったと考えられる。

インド都市部における調理・献供空間の多層化は、運営・調理・共食などに関わる人々のネットワークをさまざまに広げていくというISKCONの戦略に沿ったかたちで行われていく。そして、宗教領域の食をめぐる共通活動の関係が希薄化し、日常的な食生活が劇的に変化している都市の状況に呼応するかたちで、多層化と関係形成が起こっていると考えられる。それは、人々がつながれる場を地域の食の現場から創り出し、祭壇への献供を軸としたもてなしによって支えていくような実践、すなわち人と食（食を通じた人と人）、食と宗教をつなげるという「台所の宗教」実践と言うことができる。

## インド医学書における治療と宗教の関係

森口 眞衣

古典医学と現代医学とを比較する議論では、魔術論と科学論という対立関係が頻繁に登場する。病の原因を悪霊や魔物など超自然的存在の侵襲とみなす場合、その治療には呪術的な儀式が不可欠であろう。また自然物の中に特定の原因を特定し、病を自然現象の結果とみなす場合には、必然的に医学的処置が求められてくる。

医学史において古典医学は呪術の体系と何らかの関係をもつて位置づけられることが多い。シャーマンが治療を担う呪術の一種として経験的医療が発展し、その中で技術や理論が洗練され、病の治療に携わる医療関係者の視点や思考はしだいに科学的なものへと変化した、というベクトルはよく語られている。このように古典医学の歴史で魔術論と科学論が対立的に扱われることについて、古典医学書における「病の位置づけ」を通して考察を試みた。

例えば、「てんかん（癲癇）」という病は西洋医学の疾患観では「神聖病」「悪魔憑き」といった名称から分かるように古くから宗教的な位置づけがなされてきた。しかしそこには医学のもつ科学的な方向性に対立するというニュアンスが含まれているといえよう。入念な観察と経験的判断を基盤に病理・診断・治療を合理的視点で説明すると特徴づけられたギリシアの古典医学書『ヒポクラテス全集』に収録された「てんかん」の専門文献「神聖病について」では、当時の社会がこの病に「神業」という位置づけを与えたことに対する強い反発が見られ

る。脳を病因と主張し、呪術や迷信ではなく薬物治療が有効であることを結論づける態度には確かに科学的視点がうかがえよう。ただしそれは同時に、神のような超自然的存在を病の原因に帰すること、あるいは病が神業のように特別な地位に帰せられることを認めないという対抗的な態度を示すことでもある。超自然的存在の介入を否定し、病の原因をあくまでも自然現象とみなした背景には、医学と宗教における二項対立的な前提が想定される。

いっぽう古典インド医学書は聖仙からの伝授という伝説的系譜をもち、ヴェーダの呪文集『アタルヴァヴェーダ』をルーツとした呪術的性格の強い経験的医療が基盤と位置づけられている。古典医学書は伝統的な八領域で記載されるが、そのひとつプータ・ヴィディヤーは先行研究で「鬼神学」≡精神病を扱うとみなされてきた。二大古典医学書のひとつ『スシュルタサンヒター』『プータ・ヴィディヤー』該当箇所には「グラハ」「アパスマーラ」「ウンマーダ」という、現代の精神障害領域の一部とインド独自の宗教文化が混交した病が扱われている。このうち「てんかん」に相当する「アパスマーラ」の章は、やはり鋭い臨床観察眼をうかがわせる症状記載から科学的視点がうかがえるが、宗教的位置付けが並立しており、「神聖病について」のような二項対立の図式はみられない。また「スシュルタサンヒター」は多くの外科的内容を記載することでも有名であるが、現代にも通じる純医学的内容が並ぶ術式の最後には当然のように宗教的儀式が列挙されている。しかしそれはあくまでも要素的なものであり、排除の対象とはなっていない。



上記の比較から「宗教」がどのように医学の疾患概念や治療構造と絡むかによって、「神聖病について」では医学を阻害するもの、「アパスマール」の章では医学を阻害しないもの、というように、病の位置づけが変化する可能性を想定した。現代の医療では医学を助長あるいは促進するものと位置づけられた宗教関連の治療法も出現しており、今後さらに異なる位置づけの登場が予想される。

生家と婚家の氏族女神の間で生きる

ヒンドゥー教女性とその関係性

相川 愛美

北インド中世の宗教史のなかで有名な、クリシュナ神への恋愛を生涯貫き通したミーラーン・パーイーはラージャヤースターン地方のマールワール地域のラージプート（王族）の家系に生まれた。幼いころからクリシュナ神への信仰が篤かった彼女は、結婚適齢期になりメーワール王国のボージ・ラージ王子と結婚した。婚家で新しい生活が始まると、婚家の家族は新婦にクリシュナ神への信仰をやめ、メーワール王国の王族の守護神であるシヴァ神の化身エーカリンガ・ジーを礼拝することを強いた。しかしながら、彼女はクリシュナ神への信愛を捨てることはなかった。そのことで彼女は、婚家の家族の不興を買ってしまった。その後、彼らによって様々な困難な目にあわされることとなった。この伝承からも見られるようにラージプートの女性が嫁ぐということは、夫の血縁家系の一員となることで、新婦は生家の伝統や習わしを捨てて、婚家のそれに従わなければ

ならないことを意味した。それは自身の氏族の守護神の信仰も例外ではなかった。ラージプート社会では、守護神は、その家系の名譽と繁栄を導く神聖なる神と認識され重要視されている。そのため、新婦が婚家の守護神を礼拝することは当然のこととして求められるのである。ラージプートの社会学者であるリンゼイ・ハーランは、上記のような婚姻時に生じる生家と婚家の守護神に対する緊張関係を花嫁はどのように解消するのかを考察した。そしてそこには、両方の守護神に敬意を払いつつ、彼女たちなりの穏便な守護神の受け入れ方が見られたことを明らかにした。

以上の先行研究をふまえて、本発表では寡婦殉死したとされる女性が神格化されたサティー女神を、生家あるいは婚家の氏族の守護神（クル・デーヴィー）として礼拝する女性の婚姻における関係性に着目する。サティー女神を本尊とする寺院はラージャヤスターン州に多く点在し、それらの本尊は、女神となった女性と同じ出身カースト（ジャヤティ）や氏族集団によって祀られ、その氏族の守護神とみなされている。本発表で扱うラーニー・サティー女神は、伝承によれば一三世紀に寡婦殉死した女性で、商業カーストであるアグルワールのバーンサル氏族に属し、同族の守護神とみなされている。アグルワール集団はカースト内婚、氏族（ゴートラ）外婚を行い、その女性たちは婚姻時に婚家の守護神を受け入れなければならないとされている。そこで、本発表者は生家でラーニー・サティー女神を信仰していた女性、もしくは婚家の守護神がラーニー・サティー女神である女性がどのようにラーニー・サティー女神との関係

を築いているのか参与考察した。これによって明らかになったことは、彼女たちは氏族の守護神を時と場合によって汎インドウー教的なドゥルガー女神と同一視したり、あるいは宇宙の最高の女性原理であるシヤクテイの顕現とみなしたりすること、実際の信仰における緊張関係を緩和していたことである。また、生家と婚家の守護神の両方を同等とみなし、あるいは、彼女自身が信仰の優先順位を決めて信仰している事例も確認することができた。さらには、生家の氏族の守護神を結婚後も継続して優先的に信仰している女性信者もいた。近年このラーニ・サティー女神はバーンサル氏族のみならず、アグルワール全体の守護神のようにみなされるようになり、寺院には多くのアグルワールの人々が参拝している。このように、この女神の普遍性が拡張している背景には、アグルワール間の人々の守護神に対する考え方にかなり柔軟性があることが少なからず影響しているといえる。

#### ヴァラナシイのガートにおける信仰

宮崎 智絵

インドのヴァラナシイは、聖地として非常に有名であり、内外から多くの巡礼者が訪れ、巡礼をするともに死を迎える場所ともなっている。ヴァラナシイはシヴァ神の聖地というだけではなく、シヴァファミリーの聖地でもあり、他の神像も多く祀られている。さらに、インドにおいてガンジス川というのは非常に特別な川であるのは、その地形やシヴァ神の神話からである。このようにヴァラナシイは、インドにおいて宗教機能を

もった特別な都市である。そこで、ヴァラナシイのガンジス川のガートを調査し、ヴァラナシイの宗教構構の一端を分析した。

さて、ヴァラナシイには多くのガートが建設されている。ガートとは沐浴をし、神に祈るところであり、川に向かって階段が設置されている。プラナ神話ではガンジス川沿いの九六ヶ所を聖なる地点とみなしているが、一六世紀には八四ガートに集約された。

本調査は、この地域のガート数は文献では六八ガートとなっているが、実際に確認することができたのは四九ガートであり、神像などがあるのは四四ガートであった。Asi, Dasha-shvamedha, Manikarnika, Pachaganga, Adikeshava は、<sup>1)</sup> とも聖なる場所とされているが五カートのうち Adikeshava は未調査であるが、Pachganga はもともと神像が多く、Dashashvamedha はメインガートとして沐浴する信者が非常に多かった。また、リストにない Shrinisadrji, Babuapandy, Balaji の三ガートを確認した。ガートの統廃合が行われていると考えられる。一方で、ガートはあるが、神像などを確認できなかったガートが五ヶ所あった。ガート本来の意味からすれば、沐浴によってガンジス川で浄化することが目的であるから必ずしも神像などは必要ないが、ヒンドゥー教の関連施設では複数の神像や神を象徴する像、絵画などが設置されているのが通常である。五ガートのうち三ガートは戦争や官僚の記念として名付けられたり建てられたりしたものであり、神に関する神話や伝説がないガートである。また、Duruga Ghat より下流

のガートも調査を行なったが、ガート名が表示されていないところもあり、新しく建設されたり、古くからあったがすてられたため二十世紀になって再建されたガートがいくつあった。神像がなかったガートは三ヶ所あった。

ところで、以前の路地における調査では、シヴァ神は主にリンガの形態で信仰されていた。だが、ガートではリンガとともに神像での信仰も多かった。ヴァラナシイにおいては、路地での信仰は聖地巡礼路の内側、つまりシヴァ神のリンガが現われた場所であるということもありリンガ信仰が強いと考えられるが、これに対してガンジス川はシヴァ神そのものにつながる川であることからシヴァ神像の形態での信仰が強いと考えられる。つまり、シヴァ神を經由して流れ、あらゆる罪障を浄化してくれる女神ガンガーによってヴァラナシイは聖地として特別な都市であり、焼かれた死体はガンジスの水に浸され、死者の魂は天へとのはっていく場所なのである。シヴァ神がガンジス川の浄化力を認め、その力を最大限に讃えているガンジス川のガートでの沐浴は、特別なだけではなく天に通じる場所でもあるのだ。それゆえにガートにはその信仰を表わすものとして特にシヴァ神に関連するリンガや神像を設置しているのである。ガンジス川の信仰は、女神信仰、シヴァ信仰と結びついて生と死、再生を体験する川として聖地を形成しているのである。そして、ヴァラナシイはリンガ信仰に支えられ、ガンジス川の信仰が重層的に重なった宗教都市の構造を形成しているのである。

#### 近代インドのブッダガヤ復興運動

——岡倉天心とタゴールの交流——

外川 昌彦

本報告では、東洋美術史家・岡倉天心（寛三）の一九〇二年の英領インドにおけるブッダガヤ訪問の経緯を検証することで、近代インドの仏教復興運動を背景とした、天心のブッダガヤ問題への関心を浮き彫りにする。

一九〇二年の岡倉天心の渡印については、これまでアジャンター・エローラなどの仏跡探訪への美術史的な関心が指摘され、仏教文化の源流としての仏跡探訪の経験が、天心に奈良の法隆寺から中国の雲崗石窟へと広がる、汎アジア的な仏教文化の結びつきを構想させ、「アジアは一つなり」の言葉で知られる『東洋の理想』など、その後の著述活動にも大きな意味を与えたとされる。

他方、美術史上の観点とは別に、天心のインドでの活動についてインド側の研究者の間では、インド独立運動の先駆けとなった革命運動家としての天心像が取りざたされてきた。とくに、インド滞在中に執筆された『東洋の覚醒』は、「西洋の栄光は東洋の屈辱である！」の言葉で知られ、その西洋の植民地主義への痛烈な批判は、当時のインドの若者に愛国心を鼓舞したとされる。

特に、革命運動家としての天心像が喧伝されてきた背景には、天心がインドでの独立運動に関与したことを示すとされる英領政府の史料が言及され、たとえば最近でも、金子敏也（『宗教としての芸術——岡倉天心と明治近代化の光と影』つな

ん出版、二〇〇七年、二一五頁）は、革命運動への関与を示す歴史家の研究を踏まえ、こと、「イギリスの公文書に実際にインド独立運動へ参加した形跡を示すものがある」と、述べている。

このような天心の九か月に及ぶインド体験については、これまで史料上の制約もあり、その詳細はなお断片的な言及にとどまっていた。そこで本稿では、既存の伝記的研究に加え、ラーマクリシュナ教団やタゴール家の関連史料を通して、天心によるブッダガヤ訪問の意図や背景を検証する。特に、本稿で検討するのは、天心がヴィヴェーカーナンダやタゴールとの交流を通して、仏教復興運動の渦中にあつた当時のブッダガヤへの関わりを深めてゆく経緯である。

特に、本報告で検証されるタゴールの書簡は、天心が、八月に三度目となるブッダガヤ訪問を行った経緯を伝えるものであり、僧院領主であるマハントとの土地取得の交渉の経緯や、ヴィヴェーカーナンダの招聘が実現せず、それに代わる成果として、ブッダガヤでの活動を位置づけようとする、天心の意図を読み取ることが可能である。

当時、ブッダガヤでは、近代インドの仏教復興運動として良く知られる、ダルマパーラの大菩提協会が活動を展開していた。しかし、一八九一年に創立され、一二年が経過したブッダガヤでは、計画されていた寺院の買収や巡礼者の宿泊施設が建設されず、その復興運動は手詰まりの状況となっていた。そのブッダガヤ寺院の状況を打破し、新たな巡礼者のための施設を建設することが、天心がマハントの協力を取り付けて、土地取

得に精力を傾けた背景にあることが指摘される。

その全体像を明らかにするには、しかしながら、なお英領政府などの関連資料の精査が必要と考えられるが、少なくともここから、近代インドの仏教復興運動を背景とした、天心のブッダガヤへの関心を浮き彫りにすることが可能だろう。それは、東洋美術史上の審美的な観点ではなく、人々を革命運動へと鼓舞する天心像でもない、インド知識人との交流を通して、近代インドの仏教復興運動を背景とした、ブッダガヤ問題に関わり深めてゆく天心へと、そのインド体験を、より多様な可能性に開くものと考えられる。

本別冊は、第七四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)

## 第二部会

キルケゴール研究における方法論についての予備的考察(谷塚巖)

## 第三部会

ライムンドウス・ルルスの宗教思想(小藤朋保)

## 第四部会

「風立寺」におけるポックリ信仰の受容(陳甜)

## 第六部会

コンゴとガオーアフリカのキリスト教王国とイスラーム王国(竹沢尚一郎)、フェノロサにおける仏教と哲学(長谷川琢哉)

## 第十部会

一九二〇年代、植民地朝鮮の宗教についての一考察(朴海仙)

## 第十一部会

一九二〇～三〇年代日本の「精神療法」と「メタフィジカル宗教」(平野直子)

## 第十四部会

「筆仙」とは何か―中国の流行現象に注目して―(黄緑萍)、インド・ムンバイの売春街に見る宗教要素あるいはその不在(田中雅一)

発表を取り消したものは以下の通り。第二部会 現代紛争解決論における宗教の役割に関する考察(田辺寿一郎)、第三部会 ニーチェの救済論(中路正恒)、鈴木大拙の「日本的靈性」

の現代的意味(和田真二)、第四部会 近代における伊勢信仰の変化(八幡崇経)、第六部会 ヒッタイトの肝臓占い文書について(山本孟)、チャンドラキールティとシャーンティデーヴァの二諦説(梶原亮大)、ジャイナ教の六生類について(杉岡信行)、第十部会 宗教団体法と金光教(藤井麻央)、第十一部会 スピリチュアル・エコロジーの自然観(黒田純一郎)、第十三部会 教育達成に対する親の宗教の影響(寺沢重法)、ペンテコスタリズムにおけるジェンダー(野口生也)、第十四部会 アステカ人の供儀について(岩崎賢)、Moksadharma-parvanにみる「聖者」の諸々のあり方ないし生きざま(古泉浩平)、祭祀における神―人関係の変容(飯塚真弓)

## Public Symposium

### **The Future of Religion, the Future of Religious Studies**

|   |    |
|---|----|
| NAKANO Tsuyoshi, Summary and Record of Symposium . . . . .  | 12 |
| José V. CASANOVA, The Intertwined Roads of Global Secularization and Global<br>Religious Denominationalism . . . . .    | 15 |
| James A. BECKFORD, Sociological Perspectives on Religion and Religious Studies in<br>the Age of Globalisation . . . . . | 19 |
| DATE Kiyonobu, Comments and Questions:<br>From a Point of View of Studies on <i>laïcité</i> . . . . .                   | 22 |
| SAKURAI Yoshihide, Commentary and Questions:<br>Religious Pluralism and Its Conflict . . . . .                          | 25 |

## Research Reports

### **Panels**

#### **The Role of Religious Studies in Citizenship Education with an Emphasis on the Development of Higher-Order Thinking**

|  |    |
|--|----|
| FUJIWARA Satoko, On the “Communitarian Turn” in English Religious Education . .            | 29 |
| Jørn BORUP, Representing Buddhism and Islam in Danish Religious Education . . .            | 30 |
| DOI Kenji, Whom Do We Love?:<br>Bioethical Problems from the Christian Viewpoint . . . . . | 31 |
| HAYASHIDA Kōjun (Commentator), Comments . . . . .  | 32 |
| ODA Yoshiko (Commentator), Comments . . . . .  | 34 |
| FUJIWARA Satoko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations. . . . .              | 35 |

#### **Public Religion and Public Roles of Religions in Modern Japan**

|   |    |
|---|----|
| TSUSHIRO Hirofumi, Toward a Broader Understanding of Public Religion:<br>With Special Reference to “Deep Culture” . . . . . | 37 |
| HOSHINO Seiji, How Religion Relates Itself to “Public Space” in Modern Japan . . . .  | 38 |
| SHIRAHASE Tatsuya, Rethinking Social Contributions of Religions . . . . .   | 39 |
| SHIMAZONO Susumu, Public Religion and Public Roles of Religions in Modern<br>Japan . . . . .                                | 40 |
| HOSHINO Seiji (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations . . . . .  | 41 |

#### **Secularism and Nation in Modern Asia: Toward a Post-Secularization Theory**

|   |    |
|---|----|
| YAMANAKA Hiroshi, Secularization Theory in the Japanese Sociology of Religion . .                     | 43 |
| HAYASHI Makoto, Not Secularization, but Laicisation:<br>Freedom of Religion in Modern Japan . . . . . | 44 |



|   |    |
|---|----|
| SAKURAI Yoshihide, Buddhism and Modernity in Thailand . . . . .   | 45 |
| FUNAHASHI Kenta, An Aspect of the “Secular-State” in Modern and Contemporary<br>India: From a Case of Buddhist Conversion Movements . . . . . | 46 |
| James A. BECKFORD (Commentator), Comments . . . . .   | 48 |
| YAMANAKA Hiroshi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations . . . . .   | 49 |

**Wittgenstein on the Battlefield: A Prayer to God**

|  |    |
|--|----|
| ISHIGAMI Ikuma, The Eastern Front in World War I:<br>Focusing on the Brusilov Offensive . . . . .                        | 50 |
| MARUYAMA Takao, Wittgenstein’s So-called Secret Diaries:<br>The Text Edition and the Contents . . . . .                  | 51 |
| OKINAGA Takashi, Unifying with Significance, Disappearance of Question:<br>What the “Gospel in Brief” Has Said . . . . . | 53 |
| HOSHIKAWA Keiji, “Secret Diaries” as the Source of Wittgenstein as a “Homo<br>Religiōsus” . . . . .                      | 54 |
| MATSUNO Tomoaki (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations . . . . .   | 55 |

**“Seeing,” “Sitting,” and “Praying”:**

**Religious Culture and Ideas about “the Body”**

|  |    |
|--|----|
| WU Genyou, “Zuo” in “Zuo-wang” in <i>Zhuangzi</i> is not Quiet Sitting . . . . .   | 57 |
| QIN Ping, Beyond the Bodily Senses: On Laotzu’s <i>Huanghu</i> (Ecstasy) . . . . .   | 58 |
| KURITA Hidehiko, National Culture and Meditative Sitting:<br>“Self” in Okada’s Technique of Quiet Sitting ( <i>Okadashikiseizahō</i> ) . . . . . | 59 |
| HE Yansheng, The Phenomenon of the “Shaolin Temple” in Modern China:<br>On Decontextualization of Zen/Chan . . . . .                             | 60 |
| KIMURA Toshiaki (Chair), Catholic Faith and Traditional Martial Arts:<br>THS/M Movement in Indonesian Catholicism . . . . .                      | 62 |
| HE Yansheng (Convener), Summary of Panel Presentations . . . . .   | 63 |

**Religion, Humanism, and Medicine**

|  |    |
|--|----|
| ANDŌ Yasunori, Medical Education and the Humanities:<br>Akimoto Sueo’s Life and Works . . . . .                                      | 64 |
| SUGIOKA Yoshihiko, The Place of Religion in Medical Education:<br>In Terms of Philosophy of Science and a View of Humanity . . . . . | 65 |
| SHIBATA Minoru, How Religious Professionals Think in Medical Settings:<br>The Perspective of a Christian Chaplain . . . . .          | 67 |
| ŌKOUCI Daihaku, Respecting Patients’ Individuality During Medical Care:<br>A Buddhist Viewpoint . . . . .                            | 68 |

|  |    |
|--|----|
| KATŌ Shinzō (Commentator), Comments . . . . .                                | 69 |
| ANDŌ Yasunori (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations . . . . . | 70 |

**Changes in the View of the Japanese Medieval Zen History from  
New Materials Discovered at the Ōsu Library of Shimpukuji**

|   |    |
|---|----|
| YONEDA Mariko, Yōsai and Esoteric Buddhism in Light of His Unknown Works . . . . .                                  | 72 |
| WADA Ukiko, Re-thinking the Zen Sect in Accordance with Unknown Materials<br>of the Daruma-shū . . . . .            | 73 |
| TAKANAYAGI Satsuki, Fusion of Zen and Other Sects:<br>Based on Recently Discovered Manuscripts . . . . .            | 74 |
| ITŌ Satoshi, Zen, Esoteric Buddhism, and Shinto in Medieval Japan:<br>The Materials of the Shōichi School . . . . . | 75 |
| SUEKI Fumihiko (Commentator), Comments . . . . .  | 76 |
| SUEKI Fumihiko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations . . . . .                                       | 78 |

**The Present Conditions and Problem of Nichiren Studies**

|   |    |
|---|----|
| KOBAYASHI Masahiro, Digital Compilation of the Common Scripture for All<br>Nichiren Schools . . . . .   | 79 |
| MAEGAWA Ken'ichi (Chair), Nichiren's Idea of "Three Great Secret Laws" . . . . .  | 80 |
| HANANO Jūdō, Characteristic of the Doctrine of Nichiren Shōshū:<br>The Attempt to Create New Doctrines in Shōshin Kai and Sōka Gakkai . . . . . | 81 |
| MIYATA Kōichi, Academic Research and Doctrines of a Religious Organization:<br>The Case of Sōka Gakkai . . . . .                                | 83 |
| KOBAYASHI Masahiro (Convener), Summary of Panel Presentations . . . . .   | 84 |

**East Asian Buddhism and the *Lotus Sutra***

|  |    |
|--|----|
| KANNO Hiroshi, The Reception of <i>Lotus Sutra</i> Thought in China . . . . .              | 85 |
| OKUNO Mitsuyoshi, Jizang's View of the <i>Lotus Sutra</i> . . . . .                        | 86 |
| KIM Byungkon, Historical Study of the <i>Lotus Sutra</i> in the Korean Peninsula . . . . . | 87 |
| MINOWA Kenryō, <i>Lotus Sutra</i> Thought in Japanese Buddhism . . . . .                   | 89 |
| SAITŌ Akira (Commentator), Comments . . . . .  | 90 |
| KANNO Hiroshi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations . . . . .               | 91 |

**Disaster and Memory: Listening to Unspoken Voices**

|   |    |
|---|----|
| SUZUKI Iwayumi, Memory of the Dead in the Disaster-Affected Areas . . . . .                       | 92 |
| TAKAHASHI Hara, How Religious Professionals Help People in Facing Memory<br>of the Dead . . . . . | 93 |
| KANAZAWA Yutaka, Active Listening and Its Impact . . . . .  | 95 |

|   |    |
|---|----|
| SATŌ Hiroo, Tracing the Descent of the Remembered Dead:<br>The Changing Concept of <i>Shisha Kuyō</i> in the Japanese Islands . . . . . | 96 |
| ISOMAE Jun'ichi (Commentator), Comments . . . . .   | 97 |
| TAKAHASHI Hara (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations . . . . .   | 98 |

**Religious Thought in the East and Izutsu Toshihiko's Philosophical Reflection**

|   |     |
|---|-----|
| KAWATŌ Masashi, Mnemonics and the Search for <i>metapsychisches Wesen</i> in the<br>West . . . . .                  | 99  |
| IKEZAWA Masaru, Izutsu Toshihiko and Taoism:<br>The Guodian <i>Laozi C</i> and the <i>Taiyi Shengshui</i> . . . . . | 100 |
| KANEKO Nao, The Framework of Izutsu Toshihiko's Interpretation of Zen . . . . .                                     | 101 |
| SHIMODA Masahiro, Some Features of Izutsu Toshihiko's Understanding of<br>Buddhist Philosophy . . . . .             | 103 |
| KAMADA Shigeru (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations . . . . .                                       | 104 |

**Acceptance and Development of SGI in USA and Europe**

|  |     |
|--|-----|
| AKIBA Yutaka, 55 Years of SGI-USA: Rethinking "Phase II" . . . . .   | 105 |
| KAWABATA Akira, SGI in Europe:<br>The Relationship between Leadership and Acceptance . . . . .                     | 106 |
| INABA Keishin, SGI in a Secularized Society: With Special Reference to SGI-UK . . . . .                            | 107 |
| NAKANO Tsuyoshi, Sōka Gakkai Movements and Their Expansion Abroad:<br>Their Ideas and Historical Changes . . . . . | 109 |
| AKIBA Yutaka (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations . . . . .  | 110 |

**Reconsideration of the Studies of New Religions:**

**From Development in the Japanese Late Modern Society**

|  |     |
|--|-----|
| ŌNISHI Katsuaki, Transition and Change of Governance of Religious<br>Organizations: From the Viewpoint of the Aging of Believers . . . . .                     | 111 |
| INOSE Yuri, The Perspective of Life Cycle and Life Course for Religious Groups:<br>From the Viewpoint of the Reproduction of Religious Organizations . . . . . | 112 |
| TERADA Yoshirō, A Comparative Analysis on the Supervisory Systems of<br>Japanese New Religions: In Light of Late Modern Society . . . . .                      | 114 |
| TSUKADA Hotaka, The Formation and Development of Japanese New Religions<br>Today: A Reconsideration of the "New-new Religions" Theory . . . . .                | 115 |
| YUMIYAMA Tatsuya (Commentator), Comments . . . . .   | 116 |
| ŌNISHI Katsuaki (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations . . . . .   | 117 |

**Bible Translations and Expressions of Faith in the Hanzi Cultural Sphere**

JIN Xianghua, Chinese Christians and the Debate over Translation ..... 119  
HIOKI Naoko Frances, The Catholic Church in Meiji and Takahashi Gorō's  
    Translation of the Four Gospels ..... 120  
NAGASAWA Shiho, Chinese Words in the Bible Translation of the Orthodox  
    Church in Japan: The Thought and Faith of Nakai Tsugumaro ..... 121  
HONG Yipyo, A Review of Bible Translation in Korea:  
    Focusing on the Stance of Christian Accepters ..... 122  
IWANO Yūsuke (Commentator), Comments ..... 123  
NAGASAWA Shiho (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations ..... 124

**Takakusu Junjirō and His Time: Based on Newly-Discovered Sources**

HARUCHIKA Takashi, Contemporary Evaluation of Takakusu Junjirō ..... 126  
KAWAZU Yūji, A Study on Takakusu Junjirō and Itō Chūta ..... 127  
IWATA Mami, The Missionary Work of Takakusu Junjirō: Education and Media .. 128  
IWAGAMI Kazunori, Takakusu Junjirō's Diaries Preserved at Musashino  
    University ..... 129  
ŌTANI Eiichi (Commentator), Comments ..... 131  
IWAGAMI Kazunori (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations ..... 132

**The God of the East and the God of the West:**

**The Theory of Soul and the Theory of Supreme Being**

ANDŌ Reiji, Orikuchi Shinobu's Theory of Soul ..... 134  
SAITŌ Hideki, The Medieval Period, Daijōsai, and Hanamatsuri in Orikuchi  
    Shinobu ..... 135  
EGAWA Jun'ichi, Studi sugli esseri supremi in Pettazzoni ..... 136  
KIMURA Takeshi, Eliade's Concepts of Soul and Supreme Being in His History  
    of Religions and Literature ..... 137  
ANDŌ Reiji (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations ..... 138

**Saint Worship in Modern Asia**

KOMOTO Yasuko, "Living Buddha" and Wartime Japan: Japanese Activities on  
    the Transmigrational System of Lamaism in Manchuria ..... 140  
KIKUYA Ryūta, The Foundation of the Siddha-Cult in India and the Transmission  
    of Instruction to Tibet ..... 141  
IDA Katsuyuki, Sant Became the Saint: Religious Poets in the Varikari Sect ..... 142  
SAWAI Makoto, Saints in Islam: The Perfect Man in Ibn 'Arabī's Thought ..... 143  
IDA Katsuyuki (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations ..... 144

---

## Section I

---

|   |     |
|---|-----|
| TAKAYAMA Zenkō, Religious Phenomena without the Concept of “Religion”:<br>What is the Object of “Religion”? . . . . .     | 146 |
| ŌTANI Takashi, Mircea Eliades’s Idea of the “Spiritual Revolution” in His<br>Romanian Period . . . . .                    | 147 |
| SHIOHAMA Kenji, Über die Reflexionstruktur der „Historisierung“ bei Ernst<br>Troeltsch . . . . .                          | 148 |
| OKUYAMA Fumiaki, Culianu’s History of Religions in The Netherlands . . . . .  | 149 |
| SAITŌ Masaki, „Wissenschaft“ und Glaube in den völkisch-religiösen<br>Vorstellungen der Wilhelminischen Zeit . . . . .    | 150 |
| FURUSŌ Tadayoshi, Tsunashima Ryōsen and His Critics . . . . .   | 151 |
| GOTŌ Masahide, The Philosophical Background of Müller’s Science of Religion . . .   | 153 |
| HAYASHI Ken, William James’s Darwinism and Religion . . . . .   | 154 |
| SAWAI Yoshitsugu, The Characteristics of Izutsu Toshihiko’s Understanding of<br>Otto . . . . .                            | 155 |
| WARASHINA Chie, Religion and Politics at the Beginning of the 20th Century in<br>Germany: Otto and F. Naumann . . . . .   | 156 |
| NAGAHARA Junko, Can a Machine Have a Soul?:<br>Anthropomorphic Form Seen in <i>Karakuri</i> Dolls . . . . .               | 157 |
| SAITŌ Takashi, L’abjection dans <i>Mouchette</i> de Robert Bresson . . . . .  | 159 |
| KONDŌ Mitsuhiro, Religion and Film:<br>Seeing the Construction of “the Secular” through the Film Experience . . . . .     | 160 |
| HOSODA Ayako, Images and Ritual . . . . .   | 161 |
| HIGASHIBABA Ikuo, Otherness in the Study of Religion:<br>A Critical Reading of R. Orsi . . . . .                          | 162 |
| SHINMEN Mitsugu, An Attempt to Reevaluate Archbishop Camara’s Theory on<br>Violence . . . . .                             | 163 |
| MATSUMURA Kazuo, How Fascism Changed the Study of Ancient Religions . . . . .   | 164 |
| FUJII Shūhei, An Analysis of Biological and Cognitive Theories of Religion . . . . .                                      | 166 |
| YACHI Yū, Religions That Emerged from Fiction, Atheism, and Science:<br>An Analytic Philosophical Point of View . . . . . | 167 |
| IIDA Atsushi, The Position of Religious Belief:<br>From the Viewpoint of Neo-pragmatism . . . . .                         | 168 |
| FUJIEDA Shin, Public Reason and Non-institutional Religiosity in Bioethical<br>Discourse . . . . .                        | 169 |
| SEKI Kazutoshi, Magic and the Everyday World . . . . .  | 171 |

|  |     |
|--|-----|
| INOUE Nobutaka, The Applicability of the Niche Phenomenon Concept to the<br>Glocalization of Religions ..... | 172 |
|--|-----|

## **Section 2**

|  |     |
|--|-----|
| OKADA Yūsuke, Gadamer and Religion: A Biographical Overview .....  | 173 |
| YAMAGATA Yasuyuki, Kant's Teleological Judgment and Moral Teleology:<br>The Pathway to Moral Theology .....    | 174 |
| MASE-HASEGAWA Emi, Reconsidering J. Hick's Religious Pluralism.....  | 176 |
| SHŌJI Ipei, Thomas Jefferson and Religious Legislation.....  | 177 |
| KONNO Keisuke, About "Acceptance" in P. Tillich's Theory:<br>The Border between Theology and Psychology .....  | 178 |
| MIYAZAKI Naomi, The Reception of Schelling in Early Tillich and Early Bloch.....                               | 179 |
| TSUBOKO Ikuo, Charles Taylor and the Arguments over Public Religion .....                                      | 180 |
| KITŌ Yōko, Theism and Atheism in Value Judgments:<br>With a Focus on Charles Taylors Thought .....             | 182 |
| FUKUSHIMA Yō, Sozialismus und Christentum bei Karl Barth.....  | 183 |
| TAKADA Shinryō, „Der Name Gottes“ (K. Barth) und „Hongan-Myogo“ (Shinran):<br>Differenz von „Grundworte“?..... | 184 |
| WATANABE Kazutaka, The Understanding of Kierkegaard in the Thought of<br>Tsukamoto Toraji .....                | 185 |
| GOTŌ Hideki, The Structure between Presentiment and Feelings in Kierkegaard..                                  | 186 |
| SUZUKI Yūsuke, Perspectives on Kierkegaard Studies Employing His Journals<br>and Notebooks .....               | 188 |
| NAKAZATO Satoshi, S. Kierkegaard and Orthodox Christianity:<br>Especially about Spirituality.....              | 189 |

## **Section 3**

|  |     |
|--|-----|
| ŌNO Takeshi, <i>Celui qui est</i> chez Malebranche .....   | 190 |
| WATANABE Yū, Le « désir » des mystiques:<br>Une réflexion avec Michel de Certeau .....                             | 191 |
| TANABE Yoshiomi, Die Gottesfrage der „Schwarzen Hefte“ Heideggers .....  | 193 |
| TAGUCHI Hiroko, Die soziale Reform durch den ästhetischen Zustand:<br>Kritische Theorie Friedrich Schillers.....   | 194 |
| MOROOKA Michihiko, Über die natürliche Religion bei Schelling und Hegel.....                                       | 195 |
| NISHIMURA Yūta, The Mode of the Human Understanding According to Eckhart..   | 196 |
| TAJIMA Teruhisa, Vom Begriff der „natura humana“ bei Meister Eckhart:<br>Aus dem Gesichtspunkt von „Immanuel“..... | 197 |
| TAKEDOMI Kaori, Virtue in Gregory of Nyssa.....  | 199 |



|  |     |
|--|-----|
| ONO Ryūichi, The Method of Allegorical Interpretation in Porphyry's <i>The Cave of the Nymphs</i> .....              | 200 |
| HIRANO Wakako, Augustine's Theory of Free Will in <i>Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus</i> ..... | 201 |
| LIANA TRUFAS, Signum Crucis: Its Early History and Symbolic Significance. ....                                       | 202 |
| SATŌ Keisuke, Moaning and Suffering: Philosophy of Religion on Misfortune ....                                       | 203 |
| NAGAOKA Tetsurō, The Problem of Evil in Nishitani Keiji .....  | 205 |
| TANIGUCHI Aisha, Who are Myōkōnin:<br>From the Viewpoint of Gōsei and Daisetz T. Suzuki .....                        | 206 |
| NAWA Tatsunori, Nishida Kitarō and the <i>Kyōgyōshinshō</i> .....  | 207 |
| ASANO Akira, Gratitude in the Philosophy of Tanabe Hajime .....  | 208 |
| OKA Hiroji, Satori and Daisetsu's "Logic of Sokuhi" .....  | 209 |

#### **Section 4**

|  |     |
|--|-----|
| FUYUTSUKI Ritsu, Present Conditions and Transmission of Ujigami Faith in<br>Depopulated Areas: A Case Study of Kōchi Prefecture .....    | 211 |
| TAGUCHI Yūko, Japanese Religiosity and Contemporary Understandings about<br>Rituals of Life .....  | 212 |
| SUZUKI Ikkei, The Location of the Mura-jishi in Okinawa Villages .....   | 213 |
| YOSHINO Tōru, A Study of the Feast in Ritual .....   | 214 |
| SATŌ Noriaki, A Female Shaman and Her Clients in Niigata City .....  | 215 |
| SAWAI Tsutomu, Religious Perspectives on the Ethical Issues of Human Induced<br>Pluripotent Stem Cell Research .....                     | 217 |
| KIM Yuli, Body and Life in Relation to Human Tissue Transplantation .....  | 218 |
| ŌTA Shunmyō, Consciousness Expansion in "Kaie" .....   | 219 |
| TOZU Morihiko, Is It Possible to Harmonize Evolution and Deism? .....  | 220 |
| YAMAZAKI Hirofumi, The Influence of a Religious Outlook on Psychological<br>Adaptation and Identity Achievement II .....                 | 221 |
| OHMURA Tetsuo, Religiosity and the Vision of Death: A Cognitively Disordered<br>Elderly Person's World and the Acceptance of Death ..... | 222 |
| HANDA Eiichi, Meditation and Faith as Spiritual Medical Care:<br>The Viewpoint of Integrative Medicine .....                             | 223 |
| KUBOTA Chikara, Questionnaire Results on Color Images among Siblings .....   | 225 |

#### **Section 5**

|  |     |
|--|-----|
| SHIBATA Makito, Reinhold Niebuhr and Uchimura Kanzō:<br>Interpretations and Practical Applications of the Book of Amos ..... | 226 |
|--|-----|

|  |     |
|--|-----|
| SHIMIZU Toshiki, Development of “Inner-Worldly Religious Life” in Western Europe: Wesley’s Movement and Confraternities . . . . .      | 227 |
| SUGAWARA Kenshū, The Zen Thought of Rev. Kaneko Hakumu . . . . .   | 229 |
| MURAMATSU Susumu, Sumiya Tenrai and Christians in Modern Chichibu:<br>The Background of Their Communication. . . . .                   | 230 |
| NAITŌ Mikio, The <i>Kirishitan</i> ’s Perception of Faith and the Propagation of<br>Missionaries. . . . .                              | 231 |
| HORI Ayako, The Status of the Jews in Interreligious Dialogue in Germany:<br>The Case of Berlin. . . . .                               | 232 |
| MINEGISHI Shōten, European Intentions about the East-West Spiritual Exchange . .   | 233 |
| TAKAHASHI Katsuyuki, An Open Church in the 21st Century:<br>The Challenge of Pope Francisco . . . . .                                  | 235 |
| HAMADA Yō, Religious Dialogue and Religious Culture as Commons (Common<br>Religious Culture) . . . . .                                 | 236 |
| ŌSAWA Kōji, Ancient Judaism and Syriac Christianity from the Images of<br>Moses. . . . .   | 237 |
| HORIKAWA Toshihiro, Characteristics of Noah and Abraham:<br>Righteous, Whole, and Walking with/before God. . . . .                     | 238 |
| Evelyn ZRAGGEN, Goethes lebensphilosophische Religionsanschauung . . . . .   | 239 |
| IWAI Kentarō, Probleme der Lebensanschauung und Menschenanschauung in<br>Schweitzer dachte . . . . .                                   | 240 |
| MIYASHITA Satoko, Gott bei C. G. Jung. . . . .   | 242 |
| IWASAKI Daigo, The Place and Functions of Genesis 22 in Patriarchal Narrative . .  | 243 |
| AOKI Ryōka, Israel Salanter, “Reformer of Judaism” in Modern Eastern Europe . .  | 244 |
| TAJIMA Takashi, Repentance in the Book of Jeremiah . . . . .   | 245 |
| SHIDA Masahiro, Christianity and Christendom in the Biblical Exegesis of<br>Nahmanides. . . . .  | 246 |
| SATŌ Takashi, Jewish Studies and Institutions in Germany. . . . .  | 248 |
| SAKURAI Joe, Rethinking Patrilineal Descent in the Discourse of Rabbinic<br>Conversion . . . . .                                       | 249 |
| WATANABE Kazuko, Universalized Rules of Behavior and the Variety of<br>Malediction in Esarhaddon’s Succession Oath Documents . . . . . | 249 |
| ICHIKAWA Hiroshi, The Significance of the Establishment of Jewish Divine Law<br>in the History of Monotheism. . . . .                  | 251 |
| TAJIMA Atsushi, People Become Witches: “Pactum” in the <i>Malleus Maleficarum</i> . .  | 252 |
| UNO Kōichi, Gurdjieff’s Interpretation of “epiūsios” in the Lord’s Prayer. . . . .   | 253 |
| KUGIMIYA Akemi, Edith Stein’s Way to the <i>Science of the Cross</i> . . . . .   | 254 |

|  |     |
|--|-----|
| NAKANISHI Kyōko, Julian the Apostate and Disasters in Late Antique<br>Historiography of Religions..... | 256 |
| MATSUOKA Yukako, Who is the Person whom Jesus Loved in the Gospel of<br>John? .....                    | 257 |

## Section 6

|   |     |
|---|-----|
| SANO Tōsei, Ethics Seen in <i>Peak of Eloquence</i> , the Sacred Book of Shia Islam:<br>From Two Letters of Ali.....                                      | 258 |
| SHINOHE Jun'ya, Islamic Missionary in the Era of the Prophet:<br>Structural Analysis of Mercy and Compassion.....   | 259 |
| YAUCHI Yoshiaki, Juan de Segovia and Islam .....  | 261 |
| AOKI Takeshi, The Azar Kayvan School in the Context of Islamic Thought .....  | 262 |
| MATSUHIRA Yūji, The Spirit Medium as a Divine King/Queen in Shona Society ..  | 263 |
| FUKAYA Masashi, Preliminary Study of Reconstructing Ancient Egyptian Festival<br>Calendars .....  | 264 |
| IWASAKI Maki, The Role of Youth Groups in the Coptic Diaspora Community ...   | 265 |
| KAWAMOTO Satoshi, Shimaji Daitō and the Ontology of Phenomenal Reality.....   | 266 |
| KIKUKAWA Ichidō, Thoughts on the Social Activities of Sanada Masumaru.....  | 268 |
| Orion KLAUTAU, The Activities of Ryūon (1800-1885) and the Formation of<br>Modern Buddhism in Japan .....   | 269 |
| YOSHINAGA Shin'ichi, Theosophical Networks and Buddhism:<br>What the Beatrice Suzuki Library Shows .....  | 270 |
| AZUMA Shingyō, "Sokuze no Dōri" in Shinran's Work .....   | 271 |
| OGATA Yoshihide, The Logic of Salvation in the Forty-eight Vows of the <i>Larger<br/>Sutra of Immeasurable Life</i> .....                                 | 272 |
| MITARAI Takaaki, A Study of Imperial Grants of <i>Chokugaku</i> to East and West<br>Honganji .....  | 274 |
| NAGAHARA Tomoyuki, The View of Sin and Slander in Late Heian Period Pure<br>Land Buddhism .....   | 275 |
| FUJIWARA Satoru, A Reply to Criticism to the Sole Utterance of the Nenbutsu:<br>An Aspect of Shinran's Quotations from the <i>Biànzhèng Lùn</i> .....     | 276 |
| KAMII Monshō, The Construction of the Space of a "Buddhist Sanctum" and<br>"Japanese Style" in Pure Land Teachings .....                                  | 277 |
| HAYASHI Tomoyasu, Dialogical Expressions in <i>Tannishō</i> .....   | 278 |
| TATSUGUCHI Myōsei, The Process of Taking Refuge in the Buddha in the<br>Dharmaguptaka-vinaya Accounts.....  | 280 |
| SHŌJI Fumio, On the <i>'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa brgyad stong pa</i><br>Brought to Japan by Japanese Buddhist Monks in Modern Japan..... | 281 |

|   |     |
|---|-----|
| MISAWA Yūji, Vyūha Theory in Mokṣadharmā-Parvan Chapter 326 . . . . .                       | 282 |
| NASU Enshō, A Comparative Study of Dignāga's and Bhartṛhari's Theories of<br>Time . . . . . | 283 |
| MOCHIZUKI Kaie, Atiśa and Kings of the Pāla Dynasty . . . . .                               | 284 |

## **Section 7**

|  |     |
|--|-----|
| AOYAMA Tomoya, A Chapter of Pure Land Buddhism in the History of Modern<br>Japanese Discrimination: A Case Study of Miura Sangendō . . . . .       | 285 |
| KAWANO Hiroshi, On the Selection of Three Pure Land Sutras . . . . .   | 286 |
| ANDŌ Fumihito, Why Did Shinran Create Original Pure Land Buddhist Art? . . . . .   | 288 |
| KONDŌ Shuntarō, Ienaga Saburō's Shinran:<br>A Chapter in the Wartime Study of Buddhist Intellectual History . . . . .                              | 289 |
| MOTOBAYASHI Yasuhisa, The Shinshū Sect and Woman in Modern Ages:<br>Relations between Zentoku-ji Temple and Its Congregation . . . . .             | 290 |
| KUDŌ Eishō, Human Rights and the Monk-Temple-Sect Phase Theory:<br>Modern and Contemporary Sōtōshū . . . . .                                       | 291 |
| YORITAKA Tsunenobu, Shinran's View of Society, Based on the <i>Kyōgyōshinshō</i><br>(Shinnomaki) . . . . .   | 293 |
| FUJI Yoshinari, The Life Style and Spirituality of Believers in Shin Buddhism . . . . .  | 294 |
| ASANO Manabu, The Interpretation of Four Types of Sravaka Certification in<br>Enchin's <i>Hokkeron-ki</i> . . . . .                                | 295 |
| SATŌ Kaion, The Theory of <i>Prayogāvasthā</i> , or the Stages of Buddhist Training,<br>in <i>Facang's Huayan-wujiaozhang</i> . . . . .            | 296 |
| LIN Jui-lan, Jizang's View of Sutras, Compared to that of Tiantai Zhiyi . . . . .  | 297 |
| FUNATA Jun'ichi, Rituals at Byakugōji in Medieval Times . . . . .  | 299 |
| WAKEMI Akira, How the Life of Buddha was Transmitted to China . . . . .  | 300 |
| KIKUZUKI Sokushō, A Study of Genchi's <i>Kōshinroku</i> : A Memorial Service . . . . .   | 301 |
| TATSUGUCHI Kyōko, Hōtōkokushi and Gotoba'in . . . . .  | 302 |
| TOKIWAI Yasuhiro, The Many Aspects of Shinchi Kakushin's Faith:<br>The Relation with the Deities of Heaven and Earth . . . . .                     | 303 |
| MORI Kazuya, The Spirit of the Rhetoric Criticism of the Sorai School with<br>Regard to Translating Sanskrit Buddhist Texts into Chinese . . . . . | 305 |
| TSUCHIDA Tomoaki, Mutual Seeing of Buddha:<br>Based upon Dōgen's <i>Shōbōgenzō Kenbutsu</i> . . . . .  | 306 |

## **Section 8**

|   |     |
|---|-----|
| YABUKI Kōei, A Meiji Period Commentary on Nichiren's <i>Risshōankokuron</i> . . . . . | 307 |
| NAKAMURA Senyū, Nichiren's "Myōjisoku" and "Kangyōsoku" . . . . .                     | 308 |

|  |     |
|--|-----|
| NAGAKURA Shin'yū, A Study of Private Belief in the Lotus Sutra by Kitahara<br>Hakushū and His Family . . . . .   | 310 |
| YOKOYAMA Yūgyoku, The Prohibitionary Edict against Taiseikiji Faith in the<br>Kaga Domain during the Edo Period . . . . .  | 311 |
| YONEZAWA Shinnosuke, The Meaning of <i>Ichibutsunimiyō</i> in Nichiryū Doctrine. . . . .   | 312 |
| OKUNO Hon'yū, A Study on Nichiren Shōnin's Educational Activity for the<br>Believer Tokiama. . . . .   | 313 |
| KIMURA Chūichi, The Publishing History of Nichiren's Literary Remains . . . . .  | 314 |
| MOCHIZUKI Shinchō, New Materials on Faith Customs of the Senkajimōde . . . . .   | 316 |
| KASAI Masahiro, The Possibility of a Nichiren Doctrine in the Paper, "Hokke<br>Movements and Lay-worshipper Religious Orders in Modern and Current<br>Japan" . . . . . | 317 |
| ABE Tomonori, Miracles and Temples of an Epidemic God (Hayarigami) . . . . .   | 318 |
| TOKUNO Takayuki, Technical Books Published by Zen Schools in the Early<br>Modern Period . . . . .  | 319 |
| SHIMIZU Hiroko, The Realm of Mt. Sumeru Imagined by Entsū . . . . .  | 320 |
| SUZUKI Tomoko, Scholarship and Religion in Yoshitani Kakuju . . . . .  | 321 |
| NISHIMURA Ryō, The Development of the Idea of Abstinence from Taking Life<br>in Premodern Japan . . . . .  | 323 |
| Yulia BURENINA, The International Network of Buddhist Scholars:<br>An Introduction to the Archive Materials of J. B. Pratt . . . . .                                   | 324 |
| TOMITA Nobutaka, 107 Priests Who Played an Important Role in Hawaii. . . . .   | 325 |
| OKADA Masahiko, From Criticism to Seeking for Truth:<br>Critical Historicism and the History of Buddhism . . . . .   | 326 |

---

## Section 9

|   |     |
|---|-----|
| UOO Takaaki, Disaster Victim Assistance Programs and Religious Social<br>Activities . . . . .   | 328 |
| ABE Chikai, Jōdo Shinshū Hongwanji-ha's Personal Assistance Methodology<br>through Temporary Housing Visits in Tohoku . . . . .                                 | 329 |
| ŌSHITA Daien, The Meaning of an Enkū Exhibition in Fukushima-shi and an<br>Analysis of Visitors' Awareness . . . . .  | 330 |
| FURUYAMA Mīka, The Representation of Mysterious Apparitions ( <i>kai'i</i> ) in<br>Present Times. . . . .   | 331 |
| OGAWA Yūkan, Believers' Narratives of Spiritual Experiences in Disaster Areas:<br>Cases of Buddhists in Tokyo . . . . .   | 332 |
| HORIE Norichika, Believers' Narratives of Spiritual Experiences in Disaster Areas:<br>Cases of Believers from Religious and Spiritual Groups in Tokyo . . . . . | 333 |

|   |     |
|---|-----|
| KUROSAKI Hiroyuki, Problems of Community Reconstruction and Shinto<br>Shrines in Kesenuma City, Miyagi Prefecture . . . . .                 | 335 |
| UCHIDA Aki, The View of Nature or Life and Death in Japanese Tree Burial . . . . .  | 336 |
| TOISHIBA Shiho, Moving Graveyards and Honoring “Reclamation Pioneers” in<br>Contemporary Sapporo . . . . .                                  | 337 |
| ŌSUGA Toshiyuki, A New Way for Funerals in the Present Age:<br>A Case Study of GLA . . . . .  | 338 |
| URIU Daisuke, The Changing Design and Meaning of <i>Iei</i> (Portraits of the Dead):<br>Painting, Photographs, and Digitalization . . . . . | 339 |
| SHIMIZU Kunihiko, How Did We Come to Call the Dead “Hotoke”? . . . . .  | 340 |
| DOI Hiroshi, The Debate over Burial in Modern Japan . . . . .   | 342 |
| MURAKAMI Kōkyō, Expanding Regional Deviation of Graveyard Administration<br>in Okinawa . . . . .  | 343 |
| YAMANASHI Hiroaki, Disaster Restoration and Religion in Taiwan:<br>Religions and Indigenous People after Typhoon Morakot . . . . .          | 344 |
| PARK Byoungdo, Disaster Incantation and Eschatology in Early Modern Japan . . . . .   | 345 |
| TAKASE Akinori, Supporting the Homeless by Religious People in Japan:<br>Does Faith Motivate One to Help the Needy? . . . . .               | 346 |
| KUWAHARA Akinobu, A Study of Jōdo Shinshū and Vihāra . . . . .  | 348 |
| NASU Kimiaki, Social Capital of Buddhist Temples:<br>20 Years after the Great Hanshin Earthquake . . . . .                                  | 349 |
| SASHIMA Takashi, Dealing with Corpses in Post-earthquake Turkish Societies . . . . .  | 350 |

---

## Section 10

---

|  |     |
|--|-----|
| BABA Mariko, Onmyōdō and Disaster among the Heian Aristocracy . . . . .  | 352 |
| MATSUNAGA Yūko, Discussion of the Worship of Human Gods by Intellectuals<br>in the Edo Period . . . . .                          | 353 |
| SUZUKI Kazuhiko, Festivals and Theology in Early Modern Nagoya . . . . .   | 354 |
| ŌTANI Masayuki, Aspects of the Fujikō Confraternity Crest . . . . .  | 355 |
| KUBO Takashi, Seeking the Mystical Philosophy of Yamazaki Ansai . . . . .  | 356 |
| KOIKE Jun'ichi, The Structure of Fortune-telling Books in the Premodern Age:<br>An Analysis of <i>Sanzesō kokagami</i> . . . . . | 358 |
| NOMURA Makoto, The Restoration of Mountain Areas:<br>A Religious Place to Live . . . . .   | 359 |
| KOBAYASHI Kazushige, <i>Baba</i> and Three Entrances to Mt. Hakusan . . . . .  | 360 |
| SHIRAKAWA Takuma, Zaō Gongen and Jaō Gongen at Iyadani Temple, the 71st<br>Site of the Shikoku Pilgrimage . . . . .              | 361 |



|   |     |
|---|-----|
| HARADA Yūto, The Development of Shinto Interpretation at the Turn of the Century: The <i>Shinto Shiken</i> Controversy. . . . . | 362 |
| SHIMOMURA Ikuyo, The 1889 Tokyo Astronomical Survey on the Spread of the Solar Calendar in Meiji Japan . . . . .                | 364 |
| TAKEUCHI Masayuki, Tradition and Belief in the Kan-miso Sai of Ise Jingū. . . . .   | 365 |
| SAKAMOTO Susumu, Saigō Takamori's Path to Spiritual Awakening: Keiten Aijin and Christianity . . . . .                          | 366 |
| ONO Makoto, Modernization in the Meiji Era and Change in the Religious Character of Gagaku . . . . .                            | 366 |
| SAITŌ Kōta, The Controversy on the "Three Sacred Treasures" in the Early Mito School . . . . .                                  | 368 |
| NISHIDA Shōichi, The Early Thought of Kakei Katsuhiko. . . . .  | 369 |
| NAKAMICHI Gōichi, Lectures for Fugū Emperor by Kakei Katsuhiko: Shinto Theory in the Rare Book <i>Ishin-taidō</i> . . . . .     | 370 |
| Adam LYONS, Prison Chaplaincy and Secularization in Modern Japan. . . . .   | 371 |
| EJIMA Naotoshi, Administration of Religions by the Ministry of Education and Interior in Modern Japan. . . . .                  | 372 |
| ŌSAWA Kōji, The Law of Former Overseas Territories and Religious Legal Systems in Japan . . . . .                               | 373 |

---

## Section II

|  |     |
|--|-----|
| HASHISAKO Mizuho, Objects and the Spirituality of Women: The Case of a "Cloth Sanitary Napkin" . . . . .   | 375 |
| HITAKA Yūto, Reconsidering the Image of a Priest . . . . .   | 376 |
| KAWAMOTO Kanae, The Salvation of the Untimely Dead and the Bereaved from the Perspective of <i>Shōni Ōjō</i> (Children Attaining Birth in the Pure Land) . . . . . | 377 |
| ITŌ Miyuki, Japanese Culture and End-of-Life Care: The Influence on Children . . . . .   | 378 |
| KASAI Kenta, Introducing "Spiritual Care" to Japanese Society . . . . .  | 379 |
| WAKURA Kazuhiro, The Tendency of Treatment at the Kumamoto Kaishun Hospital in Patient Diaries. . . . .  | 381 |
| FURUTA Tomitate, Ancestor Memorial Services of New Religious Movements in Korean Christianity: With a Focus on the Unification Church. . . . .                     | 382 |
| TANAKA Satoru, Encountering the Dead at a Charnel House in Korea . . . . .   | 383 |
| FUCHIGAMI Kyōko, Terminal Care in Contemporary Korea: The Regulation of "Withdrawing Life-Prolonging Treatment". . . . .   | 384 |
| TAJIMA Tadaatsu, Korean Diaspora and Religion in Japan. . . . .  | 385 |

---

**Section 12**

---

|   |     |
|---|-----|
| MIZUUCHI Yūta, A Reconsideration of “Religious Autobiography”   | 387 |
| ISHIHARA Yamato, The Relationship of Nyoraikyō and Regional Belief Groups   | 388 |
| TANIGUCHI Tomoko, The Study of Reincarnation Memory and Before-Birth<br>Memory in Contemporary Japan              | 389 |
| Liisa BEREZKIN, International followers of Shinnyo-en:<br>A Comparison of Taiwan and Thailand                     | 390 |
| SUGIURA Hiroyuki, Japanese Congregation of a Foreign-based New Religion:<br>A Case Study of Mormons               | 391 |
| YAMAGUCHI Mizuho, The Development of Jehovah’s Witnesses in Postwar Japan<br>until the Mid-1970s                  | 393 |
| YOSHIDA Naofumi, The “Influence” of Taniguchi Masaharu in Goi Masahisa’s<br>Religious Beliefs                     | 394 |
| SAWAI Jirō, The Publication and Restoration of Tenrikyō Scriptures  | 395 |
| HORIUCHI Midori, A Study of Tenrikyō Overseas Mission:<br>Female Missionaries in China                            | 396 |
| IKEDA Takurō, Tourism Resources on Kirishitan Culture:<br>A Case Study of the Sotome Region of Nagasaki           | 397 |
| NANJŌ Ryōei, An Examination of Tourism in Terms of the Edo-Period<br>Twenty-Four Disciples of Shinran             | 398 |
| AMADA Akinori, Shugendō as Cultural Heritage:<br>Yoshino as a World Heritage Site                                 | 400 |
| TAKAHASHI Yūko, The View of Life and Death in Current Japanese Popular<br>Culture                                 | 401 |
| YOSHITANI Hiroya, The Anime “Seichi” and Sacred Places  | 402 |
| KOBAYASHI Atsumichi, Earthquake Monuments in Iwaki from the Reconstruction<br>Period                              | 403 |
| KIMIJIMA Ayako, The Modern Maria Kannon and War Memorials   | 405 |
| NISHIMURA Akira, On the Overlap of the Pilgrimages to Battlefields and to<br>Buddhist Holy Sites in Postwar Japan | 406 |

---

**Section 13**

---

|  |     |
|--|-----|
| TANI Hidetoshi, A Concept of the Role Model as Religious Education   | 407 |
| SAITŌ Tomoaki, Nose Sakae and “Religious Sentiment” as a Concept in the<br>Educational Discourse in the Meiji 20’s | 408 |
| MORIKAMI Yūko, <i>Jitsugyō no Nihon</i> and Cultivation  | 410 |

|  |     |
|--|-----|
| Alec LEMAY, From a “Leaving” to a “Returning” Church School:<br>Understanding the Present and Future through Filipino-Japanese Children. . . . . | 411 |
| TŌGŌ Shigehiko, Tanaka Jigohei’s Claim that “the Prayer of the Great Purification<br>Contradicts the Japanese National Polity” . . . . .         | 412 |
| ITAI Masanari, Possibilities and Issues of Workshops Related to Shinto Culture. . . . .  | 413 |
| ŌSAWA Chieko, Myth Education for Japanese Linguistics . . . . .  | 414 |
| KOYAMA Kazunori, The Relationship of Morality and Religion in Religion-based<br>Compulsory Education Schools . . . . .                           | 415 |
| ZHANG Xuan, Eco-Feminist Theology Studies on Rosemary Radford Ruether in<br>Contemporary China . . . . .   | 417 |
| MIKI Mei, The Problems of Preventive Measures on Harassment in Christian<br>Churches. . . . .  | 418 |
| ONO Hisashi, The Meaning of Mary in Japanese Christian Documents . . . . .   | 419 |
| OKAMITSU Nobuko, Women Empowerment and Social Welfare Projects of the<br>Catholic Church . . . . .   | 420 |

---

#### **Section 14**

|   |     |
|---|-----|
| NAITŌ Yoshiyuki, Expressions of the Halo of Flame:<br>Early Chinese Stone Images of Buddha . . . . .                                      | 422 |
| TASAKI Kunihiko, Socialization of the Four Truths in Aung San Suu Kyi’s Nobel<br>Peace Prize Lecture . . . . .                            | 423 |
| TAN Jianen, Bronze Drum Culture and the Ethnic Identity of the Pu Nu Yao in<br>China . . . . .  | 424 |
| TSUJIMURA Masahide, The Place of Wealth in the Thought of the Fourteenth<br>Dalai Lama. . . . .   | 425 |
| BESSHO Yūsuke, The Tibetan Holy Lake <i>mtsho sngon po</i> and the Formation of<br>the Religious Sphere by Broader Mobilization . . . . . | 426 |
| TAKASAO Kenta, The Acceptance of Cremation in Singapore:<br>The Role of the Japanese Cemetery. . . . .                                    | 428 |
| ŌTSUBO Kanako, Socially Engaged Buddhism in Cambodia:<br>The Pagodas’ Social Activities. . . . .  | 429 |
| KATSUKI Noriko, Declining and Aging Population of the Parsi Community . . . . .   | 430 |
| YAMASHITA Hiroshi, Religious Practices at a Hindu Temple of Indian Immigrants<br>in the Greater Jakarta Area, Indonesia. . . . .          | 431 |
| YAMAGISHI Nobuo, Kitchen Space of the ISKCON Temple and Its Transformation<br>in Contemporary India. . . . .                              | 432 |
| MORIGUCHI Mai, The Relation of Medicine and Religion in Ancient Medical<br>Books. . . . .   | 434 |

|  |     |
|--|-----|
| AIKAWA Emi, Which God is a Hindū Woman's <i>Kula-Devī</i> (Family Deity), that<br>of the Natal or Conjugal Family? .....                         | 435 |
| MIYAZAKI Chie, Belief among the Ghats of Varanasi .....  | 436 |
| TOGAWA Masahiko, Buddhist Revival Movements at Bodh Gaya in Modern India:<br>Communications between Okakura Tenshin and Rabindranath Tagore .... | 437 |

# 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 第八九卷別冊

二〇一六年三月三〇日 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://jpars.org/>  
振 替 〇〇一三〇一五四―一七二七

JOURNAL  
OF  
RELIGIOUS STUDIES

---

*Vol. LXXXIX Supplement*

---

THE PROCEEDINGS OF THE SEVENTY-FOURTH  
ANNUAL CONVENTION  
OF  
THE JAPANESE ASSOCIATION  
FOR RELIGIOUS STUDIES

**JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES**

March 2016