

ISSN 2188—3858

宗教学研究

第 90 卷 別冊

第 75 回学術大会紀要特集

日本宗教学会

2017年3月

日本宗教学会役員

会長

氣多 雅子

常務理事

荻名 定道

池澤 優

市川 裕

井上 順孝

宇都宮輝夫

岡田真美子

小田 淑子

川村 邦光

木村 敏明

阪本 是丸

櫻井 治男

櫻井 義秀

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 照久

月本 昭男

鶴岡 賀雄

長谷部八朗

林 淳

深澤 英隆

松村 一男

村上 興匡

八木久美子

山中 弘

渡辺 和子

渡辺 雅子

編集委員

井上まどか

岡田 正彦

沖永 宜司

川瀬 貴也

菊地 達也

後藤 正英

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

堀江 宗正

守屋 友江

矢内 義顕

矢野 秀武

宗教学研究 第九〇巻別冊 目次

公開講演会

宗教哲学の根本問題

意味への問い……………クラウス・リーゼンファー…三
 特定質問者の報告……………氣多 雅子…三
 特定質問者の報告……………美濃部 仁…二〇

研究報告

パネル

現代宗教学におけるエリアーデ研究の展望

エリアーデにおける……………奥山 史亮…二六
 宗教学と宗教現象学の受容と批判……………江川 純一…二五
 オランダ宗教現象学派とエリアーデ……………木村 敏明…三〇
 エリアーデ研究の現況と……………藤井 修平…三三
 現代におけるエリアーデの意義……………鶴岡 賀雄…三三
 コメント……………奥山 史亮…三六
 パネルの主旨とまとめ……………井筒俊彦…三五
 井筒俊彦の「東洋哲学」における宗教と言語……………鎌田 繁…三五
 井筒のイスラーム研究と意味論……………

井筒「東洋哲学」とその外部……………島田 勝巳…三
 宗教体験における……………小野 純一…三

井筒・東洋哲学における

インド宗教思想と言語……………澤井 義次…三〇
 コメント……………氣多 雅子…三〇
 パネルの主旨とまとめ……………澤井 義次…三〇

「信教の自由」のパラドクス

「信教の自由」研究動向……………藤原 聖子…三三
 一九世紀合衆国プロテスタントと……………佐藤 清子…三三
 普遍的信教の自由の要求……………日米関係における信教の自由……………ジヨリオン・トーマス…三三
 現代ケベックにおける……………伊達 聖伸…三三
 複数のライシテ観の競合と信教の自由……………千葉 眞…三三
 コメント……………藤原 聖子…三三
 パネルの主旨とまとめ……………

国学者「松山高吉」のキリスト教受容と宗教理解……………岩野 祐介…三六
 コメント……………洪 伊杓…三六
 パネルの主旨とまとめ……………

唯一神教の世界宗教史再考……………市川 裕…三五
 唯一神教の二つの流れとその源流……………

井筒「東洋哲学」における宗教と言語……………鎌田 繁…三五
 井筒のイスラーム研究と意味論……………

原始キリスト教を巡る社会状況と

後の方向性への萌芽	土居 由美	五
「長い古代末期」の宗教史を書く	中西 恭子	五
イスラーム統治下のユダヤ教徒に関する		
通史的視点の考察	嶋田 英晴	五
コメント	葛西 康徳	五
パネルの主旨とまとめ	市川 裕	五

宗教とウエルビーイングの比較宗教学

宗教とウエルビーイング研究の概観	櫻井 義秀	六
神話とウエルビーイング	平藤喜久子	六
過疎地域の神社と若者の地方移住	板井 正斉	六
多世代信者をつなぐ「協働」教会	川又 俊則	六
パネルの主旨とまとめ	櫻井 義秀	六

国を越えた共通の宗教的信念はあるのか？

因子分析による宗教的信念の共通構造	川端 亮	六
確率モデルによる		

宗教的信念の一次元の共通構造

宗教的信念	渡辺 光一	七
国際比較のための用語について	宮嶋 俊一	六
宗教的信念の		
国際比較と日本の特殊性について	島菌 進	七
パネルの主旨とまとめ	川端 亮	七

明治期における宗教体験の語りとその伝播

宗教的「実験」の系譜	長谷川琢哉	七
哲学者・清沢満之と浩浩洞物語	名和 達宣	七
近角常観の実験とその物語	岩田 文昭	七
体験の言説化とその変奏	古荘 匡義	七
コメント	深澤 英隆	七
パネルの主旨とまとめ	長谷川琢哉	七

宗教的ケアとしての読経の効果とその応用

スピリチュアルケアから宗教的ケアへ	谷山 洋三	七
経文聴取による		
悲嘆軽減に関する測定実験の概要	奥井 一幾	八
宗教的ケアの意義	森田 敬史	八
宗教的ケアの意義	今井 洋介	八
コメント	高橋 原	八
パネルの主旨とまとめ	谷山 洋三	八

山岳宗教の再構築

英彦山の修験道復興に関する現状	亀崎 敦司	八
「修験」不在の山岳宗教	須永 敬	七
なぜ松会は等覚寺に残ったのか	中村 琢	八
近現代の英彦山が失ったもの	白川 琢磨	八
コメント	中西 裕二	八
パネルの主旨とまとめ	亀崎 敦司	八

日本・台湾・韓国における「水子供養」の歴史と現状

日本における水子供養の誕生とその展開……………鈴木由利子…三
越境する「水子供養」……………陳 宣聿…五
韓国仏教の「水子供養」……………湖上 恭子…六
コメント……………清水 邦彦…七
コメント……………木村 文輝…九
パネルの主旨とまとめ……………湖上 恭子…九

震災後の宗教とコミュニティ

民俗芸能から見える地域の課題……………弓山 達也…一〇
仮設・復興住宅のコミュニティ再(々)構築に
おける宗教の関与……………齋藤 知明…一〇
被災地から見る外国人と宗教……………星野 壮…一〇
復興におけるエージェンツ間の共生と葛藤……………稲場 圭信…一四
コメント……………山内 明美…一六
パネルの主旨とまとめ……………弓山 達也…一七

宗教研究と地球環境問題

宗教研究から見えてくる……………カール・ベッカー…一八
宗教と地球環境問題……………サラ・E・フレデリックス…一九
環境問題に抱く恥の感情への
宗教的応答について……………馬場 紀寿…二〇
仏教と環境運動……………土屋 昌明…二二
道教にみる人と自然の関わり……………小原 克博…二三
コメント……………

パネルの主旨とまとめ……………木村 武史…二三

人間を魂と受けとめる医療

医師の信仰が患者の自然治癒力を引き出す……………馬淵 茂樹…二五
人間を魂と受けとめる精神科医療……………福島 一成…二六
医療者の信仰心とトータルペインの癒し……………井口 清吾…二七
コメント……………加藤 眞三…二八
パネルの主旨とまとめ……………馬淵 茂樹…三〇

宗教を心理学することの意義と可能性

「宗教性」概念から宗教を心理学する……………松島 公望…三三
心理学的研究という手法の特徴とその成果……………荒川 歩…三三
「卒業証書」と聖人からみる
子どもの死の受容と宗教性……………大村 哲夫…三四
コメント……………寺田 喜朗…三五
パネルの主旨とまとめ……………松島 公望…三六

宗教の時代としての一九三〇年代

反宗教運動から宗教復興へ……………近藤俊太郎…三八
大本教の文書メディア戦略……………對馬 路人…三九
一九三〇年代の大本と博覧会の思想……………永岡 崇…四〇
昭和初期「生長の家」における出版戦略……………栗田 英彦…四一
コメント……………川村 邦光…四三
パネルの主旨とまとめ……………永岡 崇…四四

アフリカ宗教の重層構造と地域的多様性				
西アフリカ内陸社会イスラーム文明の				
歴史的展開	嶋田 義仁	三三		
東アフリカ・スワヒリ海岸キルワ島における				
精霊ジニ信仰	中村 亮	三三		
南部アフリカ・バントウ宗教文化における				
精霊マシヤウイ儀礼	松平 勇二	三七		
西アフリカ・ギニア湾岸の				
植民地都市アクラにおけるガ漁民新年祭	古澤 礼太	三三		
パネルの主旨とまとめ	嶋田 義仁	四〇		
伝統的言語文化としての神話・昔話教育				
国語・日本語教育史における				
神話・昔話教材のイデオロギー	石井 正己	四一		
戦後公教育における				
神話・昔話教育の展開と課題	藤井 健志	四一		
神話・昔話教育実践の現状と課題	大澤千恵子	四四		
伝統的言語文化教育における				
比較神話学からの貢献の可能性	松村 一男	四五		
パネルの主旨とまとめ	大澤千恵子	四五		
「宗教史」の中の「宗教学」	久保田 浩	五〇		
「老人介護文学」からみる				
高齢者の「生」と「死」	陳 甜	五二		
「文化的生命倫理・死生学を				
宗教学でいかに扱いるか」の一考察	山本栄美子	五二		
抗議の神義論は擁護しうるか	佐藤 啓介	五三		
Faith, belief, 信心、発心	土田 友章	五五		
呪者の肖像	関 一敏	五五		
「宗教」の耐えられない軽さ	小田 龍哉	五五		
大祓詞で罪発生に至るまでに詠われた				
日本国家・国体観の一考察	東郷 茂彦	五九		
明治前期宗教メディアの再検討	星野 靖二	六〇		
日露戦争期の戦没者慰霊言説の展開	小林 惇道	六二		
古代エジプトのマアト研究	肥後 時尚	六三		
古代エジプトの宗教人間学	吹田 浩	六三		
古代メソポタミアの神像と儀礼	細田あや子	六四		
『ギルガメシュ叙事詩』新文書にみる				
自然と文明	渡辺 和子	六五		
瞑想とエコビレッジ	谷口 智子	六七		
宗教・スピリチュアリティの				
諸合法(則)性のからみ合い	津城 寛文	六八		
近代国家の宗教	松野 智章	六九		
地下鉄サリン事件後二〇年間における				
学生の宗教意識の変化	井上 順孝	七〇		

第一部会

宗教思想研究における人文情報学の応用……………土井 裕人…二四
 ルドルフ・オットーと宗教心理学……………藁科 智恵…二四

第二部会

井上哲次郎の「实在」の思想について……………	寺田 光之……………	七〇
清沢満之における宗教と哲学の語り出し……………	内記 洸……………	七二
西田幾多郎の見た対象論理のキリスト教……………	高橋 勝幸……………	七四
妙好人となった女性……………	谷口 愛沙……………	七五
田辺元の還相回向理解について……………	浦井 聡……………	七六
西谷啓治における「宗教」理解について……………	長岡 徹郎……………	七七
和辻倫理学における「間柄的存在」の構造……………	松澤 裕樹……………	七九
シユヴァイツァーにおける		
倫理思想と文化観の関係性……………	岩井謙太郎……………	八〇
ジェイムズにおける		
宗教と科学と自然主義の関係……………	林 研……………	八一
シドニー・フックの		
「プラグマティズムと生の悲劇的意味」……………	長谷 瑞光……………	八二
ジョン・ヒックのカント解釈を		
イギリス観念論として読む……………	橘田 直樹……………	八三
チャールズ・テイラーの認識論……………	坪光 生雄……………	八五
ジャンケレヴィッチの道徳形而上学における		
人称性の問題……………	奥堀亜紀子……………	八六
我死なむ！生きむため……………	田口 博子……………	八七

第三部会

コンスタンティヌスとリキニウス……………	平 美和……………	八九
カルキディオスの『テマイオス』解釈……………	土屋 陸廣……………	八九

包括者としての神……………	津田 謙治……………	九二
アペラルドゥスの原罪論……………	矢内 義顕……………	九三
マイスター・エックハルトにおける		
反トマス主義的知性論の伝統……………	若松功一郎……………	九三
クザヌスのイデオロキ思想の		
現代的意義……………	八卷 和彦……………	九四
スピノザ『神学政治論』における		
正義について……………	大野 岳史……………	九五
ドイツ観念論における自然的宗教について……………	諸岡道比古……………	九六
ブーバー研究の方法論……………	堀川 敏寛……………	九六
シモーン・ヴェイユにおける		
「無行為の行為」の概念……………	脇坂 真弥……………	九九
マルキオンの二元論をめぐる所見……………	伊原木大祐……………	一〇〇
ミシエル・ド・セルトーのキリスト教論……………	渡辺 優……………	一〇一
「絆」の概念の基礎付けを問う……………	小林 敬……………	一〇三
ハイデッガーにおける信仰と思索……………	田鍋 良臣……………	一〇四
前期P・テイリッヒにおける		
「突破」について……………	平出 貴大……………	一〇五
K・バルト著『ローマ書』に見る救済観……………	水口 隆司……………	一〇六
ハインリヒ・バルトの「実存の哲学」……………	岡田 聡……………	一〇七
R・ニーバーと南原繁……………	柴田真希都……………	一〇九
プロテスタント神学にとっての		
『西洋の没落』……………	小柳 敦史……………	一一〇

第四部会

インドネシアの「預言者の医学」……………	嶋田 弘之……………	三一
フラートの著作に見る		
初期シリア派のクルアーン解釈……………	平野 貴大……………	三三
アブルバカー著『クツリーヤート』における		
「承認」と「確信」……………	松山 洋平……………	三四
イスラームの「倫理による統治」……………	佐野 東生……………	三五
モロッコのアルガン製油女性協同組合にみる		
宗教と持続可能な発展……………	岩崎 真紀……………	三六
慈愛と慈悲の構造分析を通じて見る		
イスラームの平和……………	四戸 潤弥……………	三七
結婚をめぐるイスラム教徒の語り……………	八木久美子……………	三八
イスハーク・カーンの思想……………	拓 徹……………	三〇
シク教のイスラームとの共生思想の一考察……………	保坂 俊司……………	三二
P・フロレンスキイの宗教思想における		
「単純さ」を考察する……………	イボウ・ブラジミロブ……………	三三
『魔女への鉄槌』にみる夢魔信仰とその起源……………	田島 篤史……………	三三
「太陽の聖母」から「無原罪の宿り」へ……………	福田 淑子……………	三四
東方キリスト教において受肉の目的を表す		
一つの表現について……………	リアナ・トルファシユ……………	三五
キリスト教正教アイコンにおける		
実存的思索の構造……………	中里 巧……………	三六
古代イスラエルにおける書記の伝統……………	高橋 優子……………	三七
ノアの洪水と動物供犠……………	岩寄 大悟……………	三八

ヘブライ語聖書の

女性預言者と降霊術師について……………	高井 啓介……………	三〇
近代ユダヤ・ルネサンスにおける		
ブーバーとアグノン……………	平岡光太郎……………	三三
ユダヤ教と二つの近代……………	後藤 正英……………	三三
ユダヤ教の定義をめぐる諸研究……………	志田 雅宏……………	三三
ユダヤ教研究における「学問」と「生」……………	佐藤 貴史……………	三四

第五部会

アメリカ合衆国の宗教的社会運動における		
女性参加について……………	飯田 陽子……………	三六
宗教組織の女性に対する		
支援プロジェクトに見られる社会的意義……………	岡光 信子……………	三七
ペンテコスタリズムにおけるジェンダー……………	野口 生也……………	三八
ブラジル系ペンテコステ派教会という		
宗教コミュニティ……………	山田 政信……………	三九
ラルシユ共同体運動の		
「公共性」と「宗教性」……………	寺戸 淳子……………	四〇
戦後期における韓国系キリスト教会……………	荻 翔一……………	四一
秩父キリスト教会の形成と展開……………	村松 晋……………	四三
内村鑑三の神学的地理思考……………	竹村 一男……………	四四
宗教は一に帰すか……………	桐原 健真……………	四五
新聞小説のなかの宗祖像……………	大澤 絢子……………	四六
柳宗悦の宗教観……………	浄謙 恵照……………	四七
河口慧海と華嚴經……………	庄司 史生……………	四八

一念三千の心理学的考察……………	三輪	是法…二四九
「精進料理」をめぐる言説の諸相……………	徳野	崇行…二五二
仏教と自殺……………	川本	佳苗…二五二
ガンダーラ仏伝図……………		
「灌水」の場面に關する一考察……………	濱本	彩萌…二五三
日本近世仏教思想研究の課題……………	末木文美士	…二五三
第六部会		
達磨三論と達磨宗……………	高柳さつき	…二五五
大拙と臨濟録……………	岡	廣二…二五七
白隠禪師の門下の女性弟子……………	竹下ルツジエリ・アンナ	…二五六
鈴木大拙『禪の研究』に見られる……………		
一九四〇年代の思索の深まり……………	末村	正代…二五九
清沢満之の明治三一年の東上と……………		
巢鴨監獄教誨師事件……………	藤原	智…二六〇
ハワイ浄土宗寺院における信仰継承の諸相……………	魚尾	和瑛…二六三
覚如教学と真宗倫理……………	釋	大智…二六三
真宗保育の実践に關する一考察……………	緒方	義英…二六四
「四依法」の行方……………	筒井	奈々…二六五
パリー仏典における attan- の用法再考……………	田崎	國彦…二六六
善光寺信仰と女人救済……………	小林	順彦…二六八
白山……………	小林	一葵…二六九
『徹通義介禪師喪記』における提衣について……………	金子	奈央…二七〇
曇鸞の涅槃經観について……………	長宗	博之…二七一
曇鸞の往生観についての一考察……………	溪	英俊…二七三
親鸞と聖覚における……………		
『五念法事讚』の依用態度について……………	西河	唯…二七五
『恵信尼消息』第五通に見られる……………		
親鸞の内省について……………	杉田	了…二七五
親鸞の大蛇濟度譚……………	南條	了瑛…二七五
「浄土三経往生文類」にみる……………		
親鸞浄土教の問名思想……………	山崎	隆弘…二七七
本願寺と『教行信証』……………	富島	信海…二七八
浄土真宗における信前信後について……………	紅棟	英頭…二八〇
第七部会		
法然における「且く」の用法について……………	那須	一雄…二八二
永観における浄土教の受容……………	山崎	真純…二八三
阿弥陀堂の空間構造と基層概念……………	神居	文彰…二八三
真福寺大須文庫本……………		
『阿弥陀経義疏』について……………	曹	勢仁…二八五
『勝鬘経』十受章解釈の比較検討……………	楊	玉飛…二八六
『華嚴五教章』に於ける『華嚴経』の一考察……………	佐藤	海音…二八七
中陰仏事の意義……………	榎屋	達也…二八八
広藏院日辰教学における下種論の一考察……………	神田	大輝…二八九
棲浄斎誓鑑師（一七五三—一八二九）……………		
「解魔弁」考……………	那須	英勝…二九〇
高遠石工と法華信仰……………	長倉	信祐…二九三
「死後法華誦経譚」の意味……………	問宮	啓壬…二九三
古蔵による光宅寺法雲批判……………	林	瑞蘭…二九五

真宗「封建」教学再考……………	菱木 政晴……………
佐賀から見た西川須賀雄……………	三ツ松 誠……………
顕偽録の論理と倫理……………	小野 久志……………
改暦前後の神社祭祀……………	竹内 雅之……………
三教一致論の「一致」の水準……………	森 和也……………
信仰継承における神職の葛藤……………	冬月 律……………
食身身縁に関する新出史料……………	大谷 正幸……………
日本人のイスラーム受容……………	小村 明子……………
大谷光瑞と台湾……………	柴田 幹夫……………

第十部会	
統一教会における自民族中心主義……………	中西 尋子……………
女性と「おかげ」……………	村山 由美……………
教団運営における適応と葛藤……………	梶 龍輔……………
日系新宗教のアジアでの展開……………	リイサ・ベレズキン……………
モルモン教のIT利用による……………	杉内 寛幸……………
布教戦略の変化に関する一考察……………	山口 瑞穂……………
戦後日本におけるエホバの証人の展開……………	村山 保史……………
多田鼎の犠牲観……………	深谷 耕治……………
天理よろづ相談所「憩の家」の……………	堀内みどり……………
理念と事情部……………	日高 悠登……………
「いちれつきょうだい」に見る……………	森口 眞衣……………
天理教の人間観……………	
死生から再考する医療文化……………	
宗教的実践と「癒やし効果」の関係……………	

傷ついた癒し手と法蔵菩薩……………	坂井 祐円……………
終末期医療における……………	
死生観とスピリチュアリティ……………	半田 栄一……………
出版霊性主義……………	ヤニス・ガイタニディス……………
五井昌久が受容した……………	
スピリチュアリズムの思想……………	吉田 尚文……………
新興仏教青年同盟の洞門僧と……………	
斎藤秀一師の反戦事跡……………	別府 良孝……………
「永遠の哲学」と「伝統学派」……………	新田 智通……………

第十一部会	
アルコール依存症者家族の……………	龍野 真愛……………
回復とスピリチュアリティ……………	葛西 賢太……………
薬物依存からの回復……………	沖永 隆子……………
人生の最期をどう迎えるか、どう支えるか……………	高瀬 顕功……………
少年期の宗教性と向社会性……………	山崎 洋史……………
宗教観が青年期適応に及ぼす影響……………	谷内 悠……………
科学的実在論論争と宗教……………	
創発説は決定論と自由意志との対立を……………	沖永 宜司……………
どのように扱ったか……………	朴 炳道……………
近世日本の災害における死・埋葬・慰霊……………	問芝 志保……………
墓地の聖地化……………	西田みどり……………
前世記憶をもつ子供たちの調査研究……………	大菅 俊幸……………
死者を記憶するあり方……………	

自動搬送式納骨堂に宿る	瓜生	大輔	三六
最先端メディアテクノロジ			
樹木葬選択者と檀徒との比較からみる			
現代的死生観の様相	内田	安紀	三七
地域社会における葬儀の合力組織	大場	あや	三九
告別式の普及と宗教性	山田	慎也	三〇
第十二部会			
近世見世物における			
仏の表象化	サランヤ	シューショートケオ	三二
山崎闇斎の精神的葛藤についての			
発達心理学的観点からの一考察	久保	隆司	三二
行者仏教寺院と地域社会の「伝統」	加藤	之晴	三四
講の再編と地域づくり	相澤	出	三五
宗教研討研究所における			
月例研究会とその傾向	峯岸	正典	三六
千箇寺詣の信仰関係資料	望月	真澄	三七
修験寺院における陰陽道	小池	淳一	三八
ブータダーマラントラにおける			
信仰の諸相	藤井	明	四〇
ダルマの壁観伝承と譬喩解釈	宮村	重徳	四一
十二支考諸学の現代的意義と			
日本の宗教文化	濱田	陽	四二
日本における「宗教」と浪漫主義の展開	中村	芳雅	四三
社寺における法定外公共物の			
維持管理をめぐる諸問題	河東	仁	四四
中国ヤオ族における伝統的祭りの混乱	覃	建恩	四五
トルコ・イズミトにおける			
シエヒート(シャヒード)の碑	佐島	隆	四七
ボル・ポト政権後の			
カンボジアにおける政教関係	大坪加奈子		四八
戦後日本の			
公有地上「宗教」施設の分布と特徴	塚田	穂高	四九
民法による			
宗教系社団・財団法人の史的意義	大澤	広嗣	五〇
琉球列島米国民政府(USCAR)の			
「宣撫政策と宗教」の再検討	平良	直	五二
タイ政教関係論の諸相とその展開	矢野	秀武	五三
第十三部会			
現代日本の怪異表象	古山	美佳	五五
セドナのボルテックス	中島和歌子		五六
祭礼としての運動会	今泉	裕隆	五七
ネオペイガニズムにおける死の伝統の創出	河西瑛里子		五八
災害復興における宗教者独自の役割	金沢	豊	五九
心理的瑕疵物件の問題からみる			
日本人の自死イメージ	小川	有閑	六一
ケアの倫理と宗教	宮本要太郎		六三
「青い芝の会」の宗教思想	山崎	亮	六三

広島平和記念公園の	
「平和乃観音像」について……………	君島 彩子…四二
近現代における自然農法の自然観……………	黒田純一郎…四五
現代パウルシーとコミュニティメデア……………	香月 法子…四七
女兒結婚儀礼に代わるリシ・プラバジャ……………	工藤さくら…四八
反転する	
「女性の宗教的主体」言説をめぐって……………	川橋 範子…四九
現代労働社会の倫理と	
宗教性のローカライゼーション……………	清水 俊毅…四〇
現代における厄年の実態と変遷……………	田口 祐子…四三
用語「宗教教育」再考……………	小山 一乗…四三
道徳教育の中の宗教的情操教育……………	宮下 聡子…四四
宗教学校の定義を考える……………	江島 尚俊…四五
長崎の聖地ツーリズムにおける	
まなざしの交錯……………	池田 拓朗…四六
現代宗教論における消費とマーケット……………	山中 弘…四七

公開講演会

宗教哲学の根本問題

講演者

クラウス・リーゼンフォーバー

（上智大学名誉教授）

特定質問者

氣多 雅子（京都大学教授）
美濃部 仁（明治大学教授）

司会

田島 照久（早稲田大学教授）

開催日 二〇一六年九月九日（金）

会場 大隈記念講堂 大講堂

共催 早稲田大学 総合人文科学研究センター

公開講演会の趣旨

人間の宗教的営為を人間理性によって規範的に問題とする宗教哲学は、それぞれ固有の宗教伝統のペースベクトイプの下で人間存在の本質がどのようにとらえられるべきであるのか、あるいは究極的価値に向けて信仰や啓示という問題が理性や認識とどうかかわるべきなのか、あるいは不安、苦悩からの自由、解放がどのような自己理解に基づくべきなのかなどといった事柄を、これまで様々な神学・教義学の通時的伝統を手がかりにしてテーマ化してきました。しかし今日、世俗化が進行し、伝統的な宗教自体が衰退する中で、もちろん逆の現象も起きてはいますが、宗教哲学の存在の意義すら問われるかもしれませ

ん。こうした現代において、あえて宗教の提示する諸メッセージに基づいて宗教哲学が扱うべき事柄を「宗教哲学の根本問題」というテーマの下で共時的に再検討、吟味し、講演者および特定質問者と共に考えていく機会を皆さんと共に持ちたいと思います。

（第七五回学術大会実行委員会）

意味への問い

—— 宗教哲学の根拠づけのために ——

クラウス・リーゼンフォーバー

一 意味「探求」としての問い

宗教への問い、その起源、その課題と可能性への問いは、世界全体ないし自然全体の存在と法則への問いと同じくらい根源的か、あるいはそうした問いよりもはるかに早く、理性的な思惟の最も古い問いの一つに属している。それは、人間の運命、その使命そして成功した人間存在の可能性という点における自己自身への人間の問いである。しかし、問う者は、自らの無知を知っており、その問いの意味、その答えの可能性を知っている。それゆえ、宗教に関する哲学的な熟慮において示されるのは、予備的な知として、宗教が人間の根源的な実践であるかぎり、つぎの点に関する理論的・実践的な理解の試みである。すなわち、真の人間存在、そして聖なるもの、神的なもの、絶対的なもの、一なるもの、あるいは何と呼ばれようと、宗教によって第一の者、根源的な者と呼ばれる者との一致における生という点である。そこで、私としては、主としてまた可能なかぎり包括的に理解されているものとして、キーワードに「超越」(Transzendenz)を採用することにしたが、それによって他の名称を排除するつもりはない。

人間が、非必然的、偶発的な諸事物の場としての空間と時間感覚的な諸形式を見とおすとき、彼は、永続するもの、本質を問うために、存在と人間存在の本質的なものへと突き進

む。ここで、問いつつ承認されること、そして意味のより広い世界内的なあらゆる形式は、それが理論的であれ実践的であれ、その具体的、実質的な形態において、規定され、留まり、たとえこれらが法的ないし教義的に確定されたとしても、文化的に条件づけられており、それゆえ、変化しうるものである。このことは、この形式が、意味の賦与と意味の承認による間人格的な使用において、それらの多様な形態をとつた有限な媒介を貫いているのと同様に、無制約的なものを表現することを妨げることはない。このような意味というものは、多種多様な意味の形態とさまざまな段階において、現前化され、行動に移されるが、しかし、その場合、絶えず、有意味性それ自体がもつ絶対的に拘束的な力が前提とされ「例えは「(人間のな)生の意味」に関して」、そしてその意味の形態とその意味の内容の解釈にしたがって区別される。だが、まさにそのことによつて、意味は、もはや相対化できないその優先権において、人間の側からのあらゆる勝手気ままな使用に対して、確認され守られ、それによつて、根本的には意味それ自体は、それ自体を根拠づける尊厳において承認されるのである。あらゆる特定の宗教に先立って、この無制約性は、「聖なるもの」(ラテン語の sacer) という概念において表わされている。

それゆえ、意味の根拠の探求に関する人間の問いかけが、空間と時間を超えて、本質的なものへ、それゆえ、同時に人間存在の中心へと突き進むとすると、この問いかけは、つぎのような予備理解から出発する。この予備理解は、日常的には「何(…であるか)」「なぜ」「何のために、何を目的として」という

ように表現され、それゆえ、経験的な所与において、かもの、つまり、それによってこの所与が真であり、認識可能であることを示すところのかのものを探求するが、ここから出発する問いかけは、隠されたものないし忘却されたものへと進出する。ただし、これらが、既知のもの、それ自体で明らかかな基礎であることが判明するかぎりのことである。こういうわけで、問うことは、理解可能な意味を探求するが、その意味は、所与をその事実性において、その本質とその根拠を目指して照らし、それゆえまた、意味と根拠において洞察され、信頼に値する生の可能性を、人間に開示する。それゆえ、本質的なものへの問いにおいて、人間は、時間における彼の現存在の偶有的な事実性から、かものへと、すなわち自らの意義深さをとおして、人間にふさわしい仕方、つまり有意義な仕方、所与を生きがいのあるものにするところの、かものへと導かれるのである。

こういうわけで、問うことは、その意味を現実の推測的な先取りにおいて受け取るが、この現実には、必ずしも直接的にそれ自体で明らかではなく、意味の真理と妥当性の要求において、存在についての理解を可能にするものとして、真実であることが確認されるのである。本質的な問いかけは、それゆえ、常に人間の真の自己存在への探求を伴い、それと共に遂行される。したがって、人間が、彼の認識と理解の内的な根拠において、かもの、つまり、そこにおいてあらゆる現実と真理、それゆえ、あらゆる有意義性がそれらの根拠をもつているところのものを先取りするかぎり、この問いは、同時に自己の思惟の

根拠と目標へと立ち還るが、それによって、宗教の哲学を遂行するか、少なくとも含意するのである。

確かに、宗教哲学は、近代的な哲学的分野の組織において、遅くに、つまり自然宗教、理性的宗教の理論という背景に基づく十八世紀後半の啓蒙主義において、特別な学科学目としての地位を固めた。とはいえ、宗教哲学は、哲学である以上、必然的に意味と真理への問いをそれ自身において担っている。人間存在の意味への根本的な問いを、その中心的な問題設定を顧慮して、理性的に主張しなければならぬ。それゆえ、宗教哲学は、宗教芸術、宗教史あるいは宗教社会学などを始めるべきではなく、哲学的な省察において、それ自身の問いと方法を解明するために努力しなければならないと思われる。同様に、宗教哲学は、古代ないし近代の宗教批判のリストアップよりも、例えば現象学によって支持されたように、実存的・哲学的な人間学の概要を得る努力において、宗教の意味を構成的に描くべきものである。というのも、あらゆる批判は、その対象の予備理解を前提とし、その場合、宗教という対象は、根本において肯定的に考えられていたが、しかし、批判の標的となり、批判のために、その根源的な意味において歪曲される危険に置かれているからである。

二 宗教哲学的な問いの意味

ヨーロッパの諸言語において「宗教」に対応する語が由来する、*religio*、というラテン語の語源的な起源は、一義的には説明されず、その諸解釈も宗教の理解に資することは少ない。

可能な解釈には、かなりの広がりがあるとはいえ、しかし、この語によって意味されていることとして、祭儀、個人的な信念や社会的な生活における人間と超越、人間と神的なものないし絶対的なものとの関係がある。そこで、超越とのこの関係は、特別な意味で、人間的な探求と問いかけの対象となるが、しかも以下のような二重の理由からである。すなわち、この超越という概念に含意されている完全性と存在論的な優越性に基づいて、このような関係を受容すること―また同じく拒否すること―は、個々人と社会的な生のあらゆる次元における理解にとって、卓越した意義を有することを要求するということが同時に、この受容は、認識することと意志することによる直接的な把握から遠ざけられており、この隠れていることに基づいて、人間にとって、不可避的に理性的な思惟の対象となる、ということである。

そこで、人間は、彼が自己自身を意識し、また、本能によって決定された動物と異なり、自由において自己自身を引き受け、彼の意味において自己自身を決定しなければならぬかぎり、必然的に、生の意味を全体的に、また彼のどの行為においても問う。この問いは、しかし、日常の多様で多義的な経験をとおして答えられるのではなく、あらゆる自由な行為が自由に選択された意味によって決定されねばならないのだから、むしろ、これらの経験をとおして先鋭化される。それゆえ、問われるのは、先行する包括的な根拠であり、この根拠から偶有的な状況と目的設定のさまざまな可能性が、人生の意味と自己理解の一つの全体へと秩序づけられる。したがって、すべての理解

と意志は、かの一なるものを前提とし、この一なるものが、自覚的な生の根拠において、あらかじめ与えられたものそして課題として、人間の自己規定と彼の世界理解を導くことを要求するのである。まさしく、第一の無制約的な意味へのこの問いは、しかし、宗教において主題化され、しかも、その意味への問いに対する答えが人間存在からのみ生じてくるのではない、という仕方でも主題化される。というのは、人間存在が、彼の世界的な事実性と偶有性それ自体において、すでに先立って意味連関の中に投げ込まれており、この意味連関が、時間と歴史の中で生きる人間にとって、十分に見とおすことができなからである。それゆえ、無制約的で、いずれにしても肯定ないし否定されるべき意味への、人間にとって本質的に課せられた問いは、それが宗教的な努力の中心と起源をなすのと同様に、第一の根拠と目標への問いと共に、一人一人の世界に対して、そのあらゆる次元で、責任を負うことのできる関係を築くという課題をも包含する。というのも、あらゆる生において、陰に陽に、主導的な意味が問われ、その意味がいずれにしても不可避の―決定を可能にし、あるいは命じるからである。

意味の主張と意味の決定は、したがって、それ自体で無制約的な意味をとおしてそれらを正当化させることへの、同時に実践的で、しかも理論的な問いを含んでいる。このような問いは、人間的な認識の制約された視野と意志の限定された力に基づいて、不完全にしか答えられえないのだから、無制約的な意味との関連は、つぎのような期待、希望として願いを包含するのである。すなわち、人間自身の努力が、あらゆる有意義な努

力の第一の意味の根拠と目標である、真の人間存在を担うかの第一のものによって導き、支えてもらいたいという期待、希望そして願いである。意味への信頼に導かれた宗教的な生がもつ、こうした幅広いさまざまな次元については、ここでは示唆するだけに留めるが、つぎのような諸問題を包含している。すなわち、神的な力と人間の自由意志の協働、人格的そして歴史的にのみ把握される超越と人間との関わりの問題、摂理と啓示、第一の意味の根拠の人格性、罪（負い目）と救し・清め、掟、承諾、そして未来に開かれた約束としての超越への信頼、信仰、自己献身、それゆえ祈りと供犠、そして最後に、神との歴史的な出会いと人間の完成への、根本的には希望においてのみ答える願いと問い、こうした諸問題である。これらの問題は、無制約的だが、歴史的に提供された意味それ自体に関する経験と理解に対する深い自覚から考察され、そして人格の本質と間人格的な関わりとの洞察へと達することができるのだが、しかし、超越と人間についての神的存在と人間との競合をおして合理的に対処されることも、自由で有意味な人間の活動を排除することをおして汎神論的に対処されることも、困難であると思われる。

三 精神形而上学と宗教的自己経験

だがまた、いかなる意味において宗教が問われるのか、それにしたがって、宗教哲学においていかなる意味が認識されるのかは、人間の根本的な問いに含意されている事柄から、認識されうるだろう。そこでこの問いは、宗教哲学のテーマと方法

論に関して、洞察可能であることを目標とする。すると、宗教哲学的な思惟が根本的に人間存在の意味への問いと分かちがたく結びついており、他方で人間が自己を有限な自己意識として見いだすので、人間の思惟ないし自覚は、その内的、超越論的な根拠において、根本的で、少なくとも潜在的なかたちで宗教的に規定される。それゆえ、ヨーロッパの思惟の、おそらく最も根本的な流れは、それ自体としての思惟またその根底における思惟の含著への自覚から、超越についての認識を検討するが、このことについては、ここでも示唆するだけに留めておこう。このような思惟の足跡は、ソクラテス以前の哲学者たち、プラトン（前四二七―三四七）の語るソクラテス（前四七〇／六九―三九九）において現れ、明確な超越論的省察は、古代末期の新プラトン主義的伝統の偉大な思想家たち、カンタベリーのアンセルムス（一〇三三／三四―一〇九）からクザヌス（一四〇―一六四）に到る中世のスコラ学と神秘思想において現われ、ついで近世においては、デカルト（一五九六―一六五〇）、ヘーゲル（一七七〇―一八三二）、そしておそらくそれ以上に、フイヒテ（一七六二―一八一四）において、超越論的な「自我」[Ich] ないし有限な精神から出発して、方法的に省察が行なわれ、二十世紀に到ると、フッサール（一八五九―一九三八）からレヴィナス（一九〇六―一九九五）まで省察がなされる。思惟のこうした自己省察は、決して宗教哲学の唯一のアプローチとして主張されるべきではないとはいえ、このような思惟は、その哲学的な厳密さと深さに基づいて、人格的な自己の存在と意味の根拠としての超越についての理解に到ることがで

きると思われる。というのも、意味は、それ自体から自らを根拠づけ、正当化し、それゆえ、絶対的な性格をもっているが、しかし、人間の各々の自覚的な行為において構成的な基盤として現前するからである。したがって、意味は、宗教の本質にふさわしいように、有限な人格や主体と絶対的な超越との結節点を、存在論的また精神形而上学的ないし認識論的に形成するのである。

四 「第一の真理」としての意味の現前

宗教は、実存論的には、無制約的、無限定的な意味を分有するための努力から発生するが、しかし、そうであるから、人間存在を絶対的な存在と純粹な意味それ自体の現前への志向性として根拠づける。そこで、思惟と理解は、さまざまな見解の部分的、暫定的、任意の遊戯において枯渇せず、そうではなく、真理の肯定をとおして人間の自己と世界理解に根拠と目標を整えるかぎり、この思惟と理解には、その起源からして絶対的な真理と完全性への傾向が備わっており、それゆえ、世俗性への開きにも関わらず、根本的には、人間の現存在の正当な根拠づけとしての宗教的な意味をも肯定できるのである。しかし、思惟は、問うことによる意味の探求として、自己自身を意味自体から区別しつつ距離を見定めるから、意味は、その意識内在において、意識と異なり、意識に先行し、意識を担うものとして認識される。それゆえに、意味が、その無制約的な自立と自己による根拠づけにおいて措定され、したがって絶対的であると承認されるのである。

確かに、意味形態は、さまざまな仕方と意味内容において経験され、人間によって展開されるが、しかし、この総体的な精神活動が依拠するのは、あらゆる認識と意志に生命を与える意味固有の光がもつ真理において、根源的な存在それ自体として、自己を根拠づける意味の自己所与性である。意味は、人間によって操作できるものでも、恣意的に決定できるものでもなく、ただ発見されるだけで、理解において十分に展開されるから、人間は、それに対して、彼の存在の根拠において「確かに受動的ではないが、しかし―受容的な関係にある。というのも、意味は、それ自体として、それ自体から、人間の実存全体を要求し、実存の自発的な自己発展として、意味を目指して、実存を呼び起こし、そこから人格的な自己成長を可能にし、完成するからである。というのも、意味を受容するという自由な行為において、個々人は、彼に可能な、彼に提供された意味の分有によって、個々の自己となるからである。それゆえ、人間は、彼の人格的な同一性を、理解において彼に与えられた意味の真理から正当に根拠づける。意味は、理解において、それ自体として現われるので、その先行性のゆえに、あらゆる認識と意志における自存的な真理としての意味の肯定を要求し、それゆえ、人間自身に、根源的な姿における意味、つまり絶対的な善に対して、確かに常に修正可能であっても、しかし、じつと注がれた眼差で、宗教のテーマにあるように、唯一―それ自体で意味な存在を求めようとする。意味なものないし善に進んで合致しようとすることは、しかし、同時に、人間を、意味を受け取る能力のあるあらゆるもの、あるいは意味を感受す

る存在者に対して開かせ、とりわけ、微笑む子供にはじまり、助けを求めてうめく重病人に到るまで、意味の担い手としての人間に対する畏敬と愛を抱くようにさせるのである。

理解と意志に対して妥当性と同意を要求し、同時にそれらを可能にすることは、意味の本質に属する。それゆえ、意味の肯定において、意味は妥当すると承認され、しかし、それによって、各々の意味が持つ意味性を担うものを、それ固有の存在と意味において肯定し、その際、肯定する者は、自分自身が意味の根拠に存在論的かつ人格的に依存していることを共に承認するが、それによって、肯定の遂行中に経験されるこの意味の根拠に基づく無条件の開きにおける自分自身の充実を、自己超越に見いだす。このことは、意味に同意する精神が、自分にとつてどうでもよい対象ないし命令に立ち向かうというのではなく、意味の申し出を、正当で、それ自体有意義で、彼を満たすものとして受容する能力が与えられ、それゆえ、意味の肯定において、彼の本来的な自己に到達する、ということを含んでいる。したがって、意味の肯定において、本来的に、人間精神の一致と志向的な自己実現としての真理が自己を統合する。このように、人間は、意味を認識し、意味に適応し、そして意味の根拠の一つになろうと努めるのである。この宗教的な行為ないし意味の探求者としての人間は、それによって、脱目的な関係に入っていくのだが、この関係は、その実現する力と同様その正しさにおいて、絶対的な意味の根拠への超越のうちから、人間によって常に新たに確認されるのである。それゆえ、先行する意味の根拠への逆行は、根拠づける善の現存に気づきつつ、

信頼に満ちた自己忘却における絶えざる自己超越として、それゆえ、最も独自の可能性の源泉への内在超越する献身として、自己を実現するのである。

その際、意味は、認識をとおして、個人の真中において自己を実現するが、人間のこの中心は、人間性をその内的な原点とする人間そのものの普遍的な根本の本質である。個人としての人間には、意味によって、人間としての本質に従ってすべての人間へと方向づけられ、肯定的に開かれた人間存在の根拠が与えられている。意味を根本的に自らのものとし、受容した者は、普遍的にすべての人間に対して積極的に開かれ、人類愛に向けて整えられる。それゆえ、意味を受容することによって、人間は、少なくとも萌芽的なかたちで、制限のない人間性そのもの、つまりすべての人間に対する愛を、意味の真の有り様として認めるのである。このように受容されていると、意味への主張にあたって、その受容が根源的で、真実であるかどうかということの指標は、それがあらゆる人間に対して、普遍的に開かれ、実行されているか否か、ということである。

それゆえ、無制約的な意味が、その存在論的な真理において、精神の自己関係化をとおして、思惟にもたらされるとしても、だからといって、思惟と言語の諸形式がもつ歴史的に不可避のさまざまな限界および一面性のゆえに、識別不可能なまでに歪曲されることはない。というのも、あらゆる思惟と言語において、意味はそれ自体から、意味の自己現前の出来事としての、その洞察可能性への道を、それ自体と共にもたらし、またそれゆえに、反省、瞑想、対話において捉えられうるからであ

る。宗教、またそれゆえに、宗教哲学的な言説におけるその再構成が意図することは、そこから、先に進むという仕方でも（in vorläufiger）、しかし根本的な仕方でも、絶対的な意味の根源の出来事、単に理性的に、つまり哲学的に基礎づけられた暗示でしかありえないが、この意味は、人間の思惟と意志によって提供されるのではなく、その固有の真理をとおして自らを現わし、それゆえにまた、信仰において意味を受容する人間をも、彼の実存において正当化するものである。このことを示すのが、ディオニュシオス・アレオパギテス（五〇〇年頃）と呼ばれる、古代末期の匿名の著者の言葉であり、中世盛期スコラ学のアキナス（一二二五―一七四）が同意して引用するつぎの言葉である。すなわち、「信仰は、単純で、また常に存在する真理に関わる」(fides est circa simplicem et semper existentem veritatem. デイオニウシオス・アレオパギテス『神名論』第七章：『神学大全』第二二部第一問第一項異論に引用)。さらにアキナスは続けて「ところで、これが第一の真理である。それゆえ、信仰の対象は、第一の真理である」(Haec autem est veritas prima. Ergo obiectum fidei est veritas prima)と述べる。この第一の、不変の真理は、しかし、一方で、生が単純な、常に持続的な意味をもち、他方で、この意味は、人間のおかげで存在するのではなく、それ自体で存在し、人間の現存在と共にあらゆる現実性を存在と生において保持している、ということである。宗教哲学的な思惟の根本的な課題は、明白な論証においてこの理解に導き、そして、そこから自らを展開することになる。

五 意味と根源的な言葉

さて、すべてに先行し、すべてを照らし出すこの第一の真理は、まさしくその単純性のゆえに、多様な仕方で見られ、話題にされるが、あらゆる人間的、また神学的な思惟に先立って、絶対的な超越それ自体の語り、それゆえ、その「言葉」からのみ生じ、かつ人間の言葉をとおして自らを現わす。それが信頼に値するのは、単純かつ無制約の意味が、考え出され、証明されるのではなく、まさしく存在そのものから常に新たに呼び覚まされるがゆえに、注意深い理解には、それ自体をそれ自体から伝えるからである。というのも、「理性」(Ver-nunft)がその根本において関わるのは、あの「言葉」、つまり、あらゆる言葉の初めにあり、あらゆるものを「聞き分け」(Vernehmen)、あらゆる思惟をその理解可能性と人間的な生を保持する力において目覚めさせるあの言葉だからである。「初めに言葉があった。…万物は言葉によってなった。なったもので、言葉によらずになつたものは何一つなかった。言葉の内」に命があった。命は人間を照らす光（＝意味）であった」(ヨハネによる福音書第一章1―4節参照)。宗教哲学的な思惟が直面する課題は、この常に現前する、単純な根源的真理がもつ意味を、忘却と偽装の闇から救い出し、この真理の光の中に現われるようにさせ、そして根拠と目標への問いをとおして、この真理のもつあらゆる思惟と存在にとって構成的な機能において、いわば意味それ自身から述べられようようにすることである。宗教哲学は、それゆえ、一常に不完全で、したがって常に新たに取立てなされるべき一試みであり、この試みは、超越

の自己証言である最初の単純な真理を、世界内的な文脈で、「理性」(ratio)の助けによって、解読し、一字一句判読することなのである。

それゆえ、理性的な意味構築のあらゆる論理に先立って、意味としての存在ないし存在の真理が自己自身を伝達し、啓示する現前性に対する、賜物かつ課題としての理解と思维にとつて、人間における構成的な受容性があるが、さらには、哲学的な言明がもつ、問いつつ真理を確認する自発性は、この存在の真理に依拠する。このようなフッサールの表現を借りるなら――「受動的総合」(Passive Synthesis)は、現れている現実、それゆえ人間の自己意識の自律的な我(Ego)から基礎づけられるのではなく、意味としての存在の自己贈与として精神の根底に備わること、また自らを「言葉」として現前させていることを、述べることができるのである。思维において考えられた存在がもつ、このあらゆる思维と言語をあらかじめ照らす先行性、この存在の言葉の意味における現存化、あらかじめ与えられた意味のモデルの歴史的な想起におけるこの存在の占有は、哲学的な理解それ自体において再現されるが、それは、この理解が自己を、本質的に、「第一の真理」の自律的な創造としてではなく、そうではなく、それ自体では本質を欠いた「白紙」(アリストテレス)であり、「第一の真理」の追遂行(Zachvolzung)として知るかぎりのことである。

その際、宗教は、無制約的な意味からあらかじめ提供された条件そして基準として自らを理解するが、この意味が、把握可能な第一の根源の秘密に信頼して入るように招くのである。

宗教の教えと実行において把握されうることは、しかし、根本的には、第一の真理がその存在と意味において「それより大きなものが何も考えられえない」(アンセルムス『プロスロギオン』第二章)とところのものの、「それより善いものが何も考えられえない」(第五章)とところのものの、「それゆえ「考えられうるすべてのものよりも大である」(第十五章)とところのもののとして考えられるべきだということであり、それゆえ、理解されるよりも、むしろ祈られ、人間によって恐れられるよりは、むしろそれ自体で愛されるべきだ、ということであろう。それゆえ、精神の注意深い眼差しにとつて、あらゆる現実¹は、計り知れない存在の現われ(神現²・エリウゲナ「九世紀」)であり、それに対する肯定は、その不十分さ自体を承認することによって、繰り返し自らを乗り越えることになる。

宗教哲学は、対話に開かれた態度で、いかなる宗教的信条の相違や対立にもかかわらず、共通のロゴスのもとに、しかも、根拠づける一者への恒常的な眼差しにおいて、この意味の次元を熟慮するのである。

付記

本稿は、講演者のドイツ語原稿を矢内が邦訳し、その訳稿を著者と検討した上で作成され、講演会当日に会場で配布されたものである。

矢内義顕

特定質問者の報告

——リーゼンフーバー先生との対話——

氣多 雅子

リーゼンフーバー先生の「意味への問い」は、中世において極限まで突き詰められてきた神の探求に、二十世紀の哲学の状況に対応する表現を与えたものだと思えることができよう。宗教哲学は人間の力と人間を超えた力との働き合いにおいて成り立つものであり、この働き合いが志向的構成として「宗教の意味」をもたらすことになると思われる。

このように考えるに際して、十八世紀の啓蒙主義のなかで確立された宗教哲学が宗教批判を内包していることに対して、先生には根本的な異議申し立てがあるように思われる。近代の宗教批判が最初から宗教という対象をその根源的な意味で歪曲してしまっていることが、指摘されている。したがって、先生が宗教哲学の課題とするものは、古代・中世から連続と追究されてきた哲学の課題そのものとなる。私は、現代の著しく脱宗教化が進化した哲学の状況のなかで、宗教哲学は哲学が本来問うてきた事柄をなお哲学の問いとして引き受けるものであると考えるため、先生の考え方において勇氣づけられた。啓蒙的理性の立場で宗教の事象を説明しようとするような宗教哲学が、すでに通用しなくなったことは明らかであり、さらに、近代の宗教批判が宗教という対象を最初から歪曲された仕方であって、宗教哲学がまさに問うべき問題、宗教哲学にしか問えない問題が

潜んでいるように私には思われる。

そのような一種の歪曲を徹底的にしかも意図的に行なったのは、ニーチエである。ニーチエは言う。「かつて人は、神は存在しないと証明することを求めた。——今日では人は、如何にして神は存在するという信仰が生じ得たか、また何によってこの信仰はその重みと重要性を保持したか、ということを示す。これによって、神は存在しないとという反対証明は不要になる。

——かつて申し立てられた〈神の存在証明〉を人が反駁したとき、いま反駁した証明よりもっとよい証明をまだ発見できるのではないか、という疑いが相変わらず残った。その頃、無神論者たちは問題を一掃する術を心得ていなかったのである。」

カントは、神の現存在の存在論的証明は不可能であるということ論証したが、そこにはまだ別の仕方でも神を考える余地があった。しかし、ニーチエはそのような証明が意味をもつ位相そのものを廃棄する。その廃棄を可能にしたのは、「如何にして神は存在するという信仰が生じ得たか」という問い方である。ニーチエは、真理は生成するもの、発明されたものであると考える故に、これが真理についての問い方となるのである。この問い方には、しばしばニーチエの暴露心理学と呼ばれる考察が結びついており、それが信仰の重みと重要性を冷酷なまでに空無化することになる。

ニーチエは、宗教の思惟を、それまで思惟されてきた位相から、意図的に別の位相に移した。それまで宗教の事象が思惟されてきた位相というのは、一言で言えば、生を支える重さをもつた真理性の地平である。それをニーチエは、真理は発明され

たものだとする位相へ移したのであり、この位相が二十世紀の思想・文化・学問の脱宗教性を準備するものとなった。ここで重要なのは、この二つの位相がそれぞれ自己完結したものだということである。いずれの位相もそれ自体のなかでそれ自体のやり方で他方の位相を始末してしまうために、二つの位相はどこまでもすれ違い、決して統合されることはない。真理を發明されたものとする位相においては、信仰の真理性は常に括弧に入れられ、そうすることでさらに宗教についての新しい見方が發明された。そのような宗教学的考察が宗教という事象のさまざまな新しい面を提示したことは、真理性と真剣さの位相において見れば、現代社会の脱宗教性が強化されたことにはかならない。

先生の講演は、まさにこのような信仰の扱い方に対する根本的な異議申し立てであるように思われる。真理性を括弧に入れたような信仰はそもそも信仰ではないという確信と、その事態をどこまでも知的に提示しなければならぬという強い信念が感じられる。そしてそれに関して、私は心から共感するものである。どれほど宗教の社会的効用が語られようとも、どれほど宗教が個人の心的生活の充実をもたらすことが確認されようとも、それでは宗教の意味の探求にはならない。その一方で、先生は、そのような確信が現代の思想状況のなかではそのまま通用しないことを熟知しておられる。その故に、現代の哲学的思惟において妥当性を持ち得る問い方として、先生は宗教哲学の課題を「意味への問い」と規定されたと解される。先生が意味の探求の哲学的方法を現象学・解釈学に求めるのも、超越との

関係についての伝統的な思考法である形而上学がその理論的な暴力性を指摘され、そのままの形ではほぼ命脈を絶たれたともいえる今日、宗教哲学がなお学であり得るための一つの有効な道であろう。しかし、先生が示された志向性の構造が、人間存在の現象学的分析によって析出されたものかどうかということについては、疑問を感ずる。

現象学はそもそも、フッサールやハイデガーによって、事柄そのものへ向かう方法態度として考え出されたものである。ハイデガーは「現象という様態における存在と諸存在構造との出会いは、現象学の対象からまず最初に勝ち取られなければならない」と述べている。現象学の方法を一様にまとめることはむずかしいが、ここには現象学が哲学であるための基本がある。この方法態度は、所謂宗教的体験や宗教的な啓示などとは異質のものである。現象学の知は対象から贈与されるものではなく、方法的に一步一步対象に迫る歩みのなかで獲得されるものである。先生の宗教哲学の分析の出発点となると思われる「絶対的な存在と純粹な意味それ自体の現前への志向性」という規定は、現象学の方法態度より宗教的確信が先行して導出されているのではないか。その宗教的確信が或る種の本質直観に基づいているとしても、この規定は現象学的分析の出発点にならないように思われる。

これと連関して、「宗教哲学の根拠づけのために」という講演の副題に注目したい。この「根拠づけ」という語は、素朴に言われているのではないはずである。ハイデガーが、根拠の概念および根拠づけという考え方を形而上学的であると批判し、

ローティが、究極的根拠を追求するという発想は人間にはその活動を制限する何かが必要だとする強迫観念によるものだと批判したように、「根拠づけ」という考え方は現代では否定的に評価される傾向にある。とはいえ、根拠づけという考え方は、哲学にとってそれを排除すれば済むような簡単な問題ではない。それは哲学の存在意義に関わるようなものである。根拠づけの思想に対して厳しい批判が向けられる反面で、根拠づけという思想の新たな模索が現在でもなされ続けていると言っている。先生もそういう事情を踏まえて、「宗教哲学の根拠づけ」を企図しておられるのだと思われる。

しかし、先生の「宗教哲学の根拠づけ」の仕方には、宗教哲学を堅固な学として確立しようとする意図があるのではない。志向性の規定がそのような意図をうかがわせる。しかしながらそういう堅固な宗教哲学は現象学というような方法態度をとりきることができず、現代では神学のうちに回収されてしまうように思われる。こういう宗教哲学は、伝統的な形而上学と同様の知の暴力性を内包せざるを得ないのではなからうか。

だからといって、真理を生成するもの、発明されたものとする位相における知の探求ならば、そのような暴力性を免れ得るというわけではない。そこには別の種類の暴力が発生しているように思われる。生成の開かれたダイナミズムがすべての人間の営みを巻き込み、押し流してゆくと、ニーチェがそこに認めたような生の根源性は覆い隠されてゆく。生の根源性が見えなくなつた真理生成のダイナミズムは、そのダイナミズムそのものが暴力的になつてゆく。先生の言われた「意味」の関係性

は見失われ、意味は相対的でしかあり得なくなる。しかし、この暴力性はこの位相のなかにおいては探知することができない。生成する真理の位相は信仰の真理性の位相と根本的に食い違ふが、その食い違ふことの探知という仕方では、現代世界における宗教の哲学的思惟は自己自身を問いに付すことができるのであり、この宗教の思惟が自己自身を問うなかでのみ、生成のダイナミズムの暴力性を探知することができる。このような思惟こそ、宗教哲学の思惟であると私は考える。しかし、堅固な基盤をもつような宗教哲学はこのような探知をすることができないであろう。堅固な基盤をもつた伝統的な宗教の思惟がニーチェによってその基盤を打ち砕かれたということのなかでこそ、二つの位相の行き違ふところを垣間みることができるところである。それ故、宗教哲学の思惟はその打ち砕かれるところに絶えず立ち戻ることができなければならないのであり、宗教という事象の思惟は、非宗教へと開かれた思惟でなければならぬのである。現象学の方法態度に関して抑制的であることも、ここでの隠れと顕われの性格に関係する。

先生の講演は、宗教と宗教哲学の根幹を真っ向から問うものであった。それに向かい合うには、部分的な質問は無効であり、私は自分の考える宗教と宗教哲学を示すよりほかなかった。微力ながら、宗教と宗教哲学をめぐって先生と対話することこそ、この特定質問において私のめざしたものであった。

特定質問者の報告

——意味における絶対性——

美濃部 仁

講演会当日は、リーゼンフーバー先生が予め用意された原稿と、それに対して特定質問者が予め提出した質問を印刷したものが配布されたが、講演は、原稿を読むのではなく、そこで問題にされている中心的な事柄について口頭で講じるという形でおこなわれ、その後の質疑応答も、それに応じる形でおこなわれた。以下には、まず質問者の質問の概要を記し、そのあとに、当日の講演と質疑応答の中で示されたそれについてのリーゼンフーバー先生のお考えを、質問者の理解した範囲で簡単に記す。

【質問の概要】

(一) 宗教哲学とキリスト教について

講演原稿の中で先生は、宗教としてはほぼキリスト教のみを取り上げて宗教性について論じていらっしゃいます。先生が他宗教についても広く深い知識と関心をもっていることを知っている私には、それはたいへん印象的でした。おそらくそれは、先生がカトリックの神父様として生きているということに関係があるのではないかと想像されます。そこには、安易に表面的に他宗教に言及するという態度に対する批判も含まれているかもしれません。まず、今回もつばらキリスト教を問題にされたということについて、お考えをうかがいたいと存じます。

(二) 意味を問うということに含まれる宗教性について

今回のご講演で先生は「意味」に注目されていますが、その基礎には、意味を問うこと自身の中に宗教性があるという先生のお考えがあると私は理解しました。私の理解を簡単に述べますので、誤解があれば指摘していただきたいと存じます。

講演原稿で先生は、まず人間が意味を問う存在であるということに注目し、そこから、意味を問う者は、問いに対する答えとしての意味は知らないけれども、問いに意味があることは知っていると論を進め、さらに、問いに意味があることを知っているとは、問う者に対して、問う者を超えたところから意味が与えられることを知っているということであるから、問う者は、問う者を超えたものが存在を知っていると云える、と論を展開していらっしゃいます。そういう仕方では先生は、人間は意味を問う者であるかぎりにおいて超越に触れていく、すなわち宗教的であると言われます。

このお考えには、たいへん感銘を受けました。世界や自己の意味を問う者は、さしあたっては世界や自己の意味を見出せないという状況に置かれています。その者は、世界や自己の意味のなさに苦しみ、世界や自己を肯定することができないために、その意味を探究します。宗教は、そのような者に対し、世界や自己についての新しい意味を提案するのではなく、意味を問うことにおいて、すでに意味は、問う者を超えた絶対的なものとして与えられているということを教える、すなわち、意味探究の成否にかかわらず、問う者も世界も、絶対的に肯定されていることを教える、というのが先生のお考えであると私は理

解し、なるほどその通りであると納得いたしました。ニーチェはニヒリズムを「何故という問いに対する答えが欠けている」と特徴づけていますが、先生のお考えによれば、答えの欠如に苦しむニヒリストも、問う者である以上、本人は気づいていないかもしれないけれども、すでに絶対的なものとしての意味に触れているということであろうと思います。

以上の私の理解について、先生のお考えをうかがえればと存じます。

（二）意味の絶対性について

先生は、今回のご講演では、意味は実体的であるということと強調なさっています。それは、意味を問うということへの先生の基本的な理解に基づくものであると考えられます。先生は、意味を問うとは時間空間的に制約された偶然性の世界の中でそれを超えた根拠を問うことであるという理解に基づいて、意味を問うことにおいて触れられている、問われている意味の絶対性を、時間空間的制約を超えて自己自身に根拠をもつことを特徴とする自立性、すなわち実体性であるとされています。そしてそれに対応する形で、意味に対する人間の態度は「受容的」という言葉で特徴づけられています。実体的な意味に対する人間の自由は、意味を受け容れる自由である（受け容れる自由にすぎない）ということです。実体的な意味を求め、それを受容すべく努めるところに人間の宗教性が見出されるというのが先生のお考えであろうかと存じます。

しかし、意味の絶対性についてのそのような見方は、唯一の

ものではないように私には思われます。意味への問いは、私の考えでは、必ずしも実体的なものへの問いではありません。もちろん、我々が意味を問う際、意味の最終根拠である実体的なものを見出したいと望むということはあります。しかしその望みは、我々の望み通りに叶えられることはなく、その結果、我々は往々にして望むこと自身を断念せざるをえないと思うようになります。すなわち、絶望の危機に面します。そしてそこに、より深刻な次元での意味への問い、意味を問うことが無意味ではないのかという問いが生じます。もちろん、それも一つの問いである以上、そこでは意味が求められています。しかし、その問いにおいて求められているのは、もはや実体的なものとしての意味ではなく、実体的なものは存在しないのではないかという疑念に対する解決としての意味です。この次元における意味への問いに対して、意味は本来実体的であるという答えは相応しいものではないように思われます。

「意味」を手がかりとすることの利点は、むしろ、意味は実体的なものを前提せずになり立ちうるということにあるのではないかと私は考えます。

一つの意味は、いつも他の意味との関係においてあります。赤は青や黄との関係においてあり、長いものは短いものとの関係においてあります。したがって一つのものの意味を正確に知るためには、他のものとの関係を正確に知る必要があります。しかし、関係の全体を知り尽くすことは我々にはできません。我々は、意味を知り尽くすことなく、しかし意味の中で生きています。

この事態を、意味は我々が知り尽くすことのできない系列を成して、その系列は最終的には自己自身に根拠をもつ実体的なものによって根拠づけられて成り立っている、と見るのは一つの見方です。その見方においては、我々が意味を問うとき、そこには意味が存在することへの信頼がある、つまり我々は実体としての意味を信じていると言うことができます。先生は、今回のご講演では、そのような見方によって論を展開されているかと存じます。

しかし、上の事態に対しては別の見方も可能であるように思われます。たとえば、意味を知り尽くすことはできないという自覚の徹底を重視し、意味の絶対性は、我々の想定した系列に囚われることなく、その都度一切の系列から離れて虚心にもこの意味を明らかにすることを我々に求めていると見ることもできます。この見方によれば、意味の絶対性は意味が実体的であることにはなく、むしろ、意味が実体的であるという想定を乗り越えているところに存すると考えられます。そのとき意味を明らかにするとは、主観的恣意的に意味を捏造することでないことはもちろんですが、すでに客観的に存在している意味を見出すということでもなく、たとえば、自己を無にして意味の形成に参入することに存するというふうにも言えるのではないかと思われます。そしてそこから、意味を問う者としての人間は、その都度自己を無にして他のものとの関係すなわち相対性に自己を開きつつ意味を形成するものである、そこに人間の宗教性が存するという考えも成り立ちます。

このような見方も視野に入れると、先生が提示された「意味

を問う者としての人間」の考察に基づく宗教哲学は、さらに広がりをもつものとなり、超越への信仰のみならず、自己を無にして自己を絶対的に相対性に開くというあり方にも人間の宗教性を認めるものとして展開することができるよう思われます。先生のお考えをうかがえれば有難く存じます。

【リーゼンフーバー先生のお考え】

質問(一)に対しては、先生はキリスト教だけを問題にしていない、「意味」に注目することによって人間そのものを問題にしている、というはつきりしたお答えがあった。宗教哲学においては、さまざまな宗教を視野に入れるのみならず、宗教をもたない人の問題意識も包括した議論をおこなうことが重要であることを先生は強調された。

質問(二)と(三)に関わることとしては、先生から、あらためて意味と超越が切り離せないことについての説明があった。当日の口頭でのご講演では先生は、「意味」にはさまざまな意味があるが、自分としては「こんな話には意味がない」、「果たして人生に意味があるか」、あるいは「人生は意味深いものだ」といった用例で考えられている「意味」を問題にしたいということを最初に言われ、そのような用法においての「意味」は「価値」に近く、また目的性をもっていることを指摘された。そのようなものとしての「意味」は「善」などと同様に概念的に定義するのは難しいが、それについて思いをめぐらせて記述する(＝省察する)ならば、意味は、他のものの手段としてではなくそれ自体で存在し、我々を超えているが、我々に語りか

け、我々を招き、我々に期待を抱かせ、我々の好意と賛意を引き起こす等々と言うことができると先生は話された。そして先生は講演の最後に、我々は意味を信頼し、意味によって希望を与えられ、意味を愛するということを強調された。質疑応答の場では、そのようなものとしての意味は、やはり「超越」という言葉によつて最もよく表現されると自分は思うが、それにごだわるつもりはないので、もしもつとよい言葉があれば提案してほしいと我々に宿題を出された。

パネル

現代宗教学におけるエリアーデ研究の展望

代表者・司会 奥山史亮
 コメンテータ 鶴岡賀雄

エリアーデにおける宗教史学と宗教現象学の受容と批判

奥山 史亮

ミルチャ・エリアーデは、イタリア宗教史学派およびオランダ宗教現象学派の成果を受容しながら、自身の宗教学を体系化していった。とりわけ、エリアーデとラッファエーレ・ベッタツォーニは、双方的、重層的な影響を及ぼしあいながら、学問的デイシプリンを形成した。本報告は、エリアーデとベッタツォーニの関係性を中心に据えながら、両学派の展開を学問史的に再検討するものである。

エリアーデとベッタツォーニは、一九二六年からベッタツォーニの没年である一九五九年まで現存するものだけでも一一八通の書簡を交わし、深い交友をもった。これらの書簡には、一九四九年刊行のエリアーデの著書『宗教学概論』の評価をめぐり、宗教史学と宗教現象学に関する両者の見解が記されている。一九四九年二月四日付のエリアーデ宛書簡は、本書の献本に対する礼状である。本書簡には、『宗教学概論』は「宗教的観点から（*un point de vue religieux*）」執筆されており、ファン・デル・レーウの研究に匹敵する重要性を有すると

記されている。しかし「宗教」を研究対象にする研究者であるならば、「宗教史的観点」あるいは「宗教学的観点」から書かれた著作と表現すべきであるように思える。「宗教的観点」という表現には、本書は宗教を学問的に対象化できておらず、宗教史学的研究とは認められないという批判が込められている可能性が想定される。また、本書がファン・デル・レーウの研究に匹敵する重要性を有するという記述も、宗教史学の観点から本書を評価することはできないという批判であった可能性が想定できる。ベッタツォーニ門下のエルネスト・デ・マルテイーノも、本書に対して否定的評価をくだしていた。彼はとりわけ「祖型」の概念を取り上げ、エリアーデは祖型を歴史的コンテクストの外に独立的に存在するものとして想定した上で、さまざまな宗教現象を祖型に結びつけることでそれらの差異を看過していると批判した。

たしかに『宗教学概論』には、聖なるものの顕現を通文化時代的に叙述することに力点を置いたため、歴史的コンテクストにそくした考察は意図的に避けたと記されている。しかしエリアーデは本書刊行後も、ベッタツォーニの方法論を意識し続け、『世界宗教史』では宗教史学に再接近することを試みたと考えられる。宗教現象学的方法論を保持しつつ、そこに宗教史学的方法論を組み入れ、両学派の方法論が相互補完的に機能する場をつくりだすことがエリアーデの目指したものであったと考えられる。

エリアーデの弟子として知られるヨアン・ペトル・クリアーヌは、『ミルチャ・エリアーデ』（一九七八年）の補遺である

「ミルチャ・エリアーデとイタリア」において、ペッタッツォーニやデ・マルティノに代表されるイタリア宗教史学派とエリアーデの関係を論じている。本論説の後半では、クリアーヌの師であるウーゴ・ピアンキによるエリアーデの評価として、祖型の概念は宗教現象学的であり、宗教史学者として受け入れる訳にはいかないという見解が示されている。しかしピアンキによれば、宗教史学派には宗教現象学的方法論を拒絶すると同時に受け入れたいという両面的な姿勢が認められるという。すなわち宗教現象学は宗教史学派にとっての「他者」であり、宗教史学が独自の学問分野として展開するためには宗教現象学との方法論的差異を意識し、強調する必要があると考えられる。このクリアーヌの論説を踏まえるなら、エリアーデは、両学派が互いに「他者」として対面し、継続的に接触し得る場所をつくり出そうとしたと考えられる。このようなエリアーデの構想を詳細に再検討することは、両学派の学問史的考察にとどまらず、宗教学における祖型的なもの意義をあらためて検討することに通じるだろう。

宗教史学をめぐる差異と反復

—— ペッタッツォーニとエリアーデ ——

江川 純一

イタリアの宗教史学者、ラッファエーレ・ペッタッツォーニの手書きノートから分かるのは、最晩年の彼が読んでいたのは、主としてエリアーデの本だったということである（一九五七年の *Mythes, rites et mystères* 等）。重要なのは一九五八年

二月一九日付の記述である。「エリアーデは（正教会の）隠れキリスト教神学者である。彼のテオファニーは（人間イエスのなかの父なる神のように）顕現する超越的な神を当然のこととして含んでいる。それは完全に反歴史的な姿勢である。歴史主義は、聖の根源、聖の外的投影の根源を人間のなかに置くのである。ダニエルが熱狂するのも無理はない。エリアーデにおける別の側面は、インドの神秘体験の優越である。さらには、異常、病理学的、例外的といった側面において宗教を理解する傾向がある」。これは、ペッタッツォーニによるエリアーデの学問にたいする実質的な拒絶と言える。

この最晩年のノートの中に「*Sacrologia*（サクロロジア）」の語が見られる。当時IAHR会長であったペッタッツォーニは、一九六〇年のマールブルク大会における演説で、新たな学問名を提案しようとしていたが、その前に世を去った。サクロロジアの前例としてペッタッツォーニは、ブリュッセル大学のウジェーヌ・ゴブレ・ダルヴィラによる *ierografia / ierologia / ierosofia* を挙げている（*Goblet d'Alvella, Croymances, rites, institutions* [1911]）。ゴブレ・ダルヴィラの著作によると、*ierografia* とは、聖典の考古学的・文献学的研究、所謂「聖典研究」、*ierologia* とは、宗教についての比較研究、歴史研究、所謂「比較宗教学」、*ierosofia* とは、宗教をめぐる哲学的議論、所謂「宗教哲学」である。ペッタッツォーニはこの三つの総合としてサクロロジアを考えていた。

つまり、一九五〇年代にペッタッツォーニの学問は大きく動いたことになるが、そこには宗教史学をめぐる差異と反復がみ

られる。まず①「宗教史学」があった。これは宗教事象を徹底的に「世俗的 (laico)」に、歴史的コンテクストのなかで研究することを指す。だが、一九五九年に、②宗教史学と所謂「宗教現象学」の架橋が語られる。「展開という歴史的概念を備えた宗教現象学」、「歴史における現象学」という言葉が意味するのは、これまで拒絶してきた「宗教現象学」を彼が受け入れたことを意味する。

そして、③サクロロジアである。ポイントは二点存在する。一つ目は、宗教史学の排除性を取り除くことである。「歴史 (Storia)」を掲げると「非歴史的」な研究が閉め出されることになるため、ペッタツツォーニは学問名の方から Storia の文字を取り払うことを選んだ。二つ目は、宗教研究のジレンマ、つまり、宗教現象学は歴史記述の力を欠くが故に非歴史的研究となる傾向があり、一方、歴史記述は宗教への適切な感覚を欠くが故に、宗教の超越性を捉えられない。この乗り越えをはかることであった。

ここでようやくエリアーデに戻ってくる。ペッタツツォーニはエリアーデの学問を非歴史的であるとして批判し続けたが、エリアーデを読むことはやめなかった。そして、最後の最後で、エリアーデのワード「聖」を採用した。「聖」を学問名に掲げるといふことは、「聖」を「宗教」の単なる言い換えや、漠然とした何かとして済まざずに、オットーやファン・デル・レーウのように「聖」について徹底的に考察しようということであろう。ただし、ペッタツツォーニは歴史を超越する「聖」を予め設定することなく、「超越」をあくまでも人間の問題と

して歴史的コンテクストの中で捉える。このように、最晩年のペッタツツォーニの学の特徴は包含であると言えるが、サクロロジアがペッタツツォーニによって展開されることはなかった。この作業を受け継ぐのは我々である。

オランダ宗教現象学派とエリアーデ

—— 時間論をめぐって ——

木村 敏明

本発表では、オランダ宗教現象学派を代表するファン・デル・レーウとエリアーデの思想的連関について、両者の時間論をとりあげながら考察する。一九五〇年に死去したレーウは、エリアーデの研究について言及する機会をそれほど持たなかった。その数少ない例外が、一九五〇年に ERANOS 誌に発表された「根源の時と終末の時」という論文である。時間論を扱ったこの小文の冒頭でレーウは一九四八年に出版されたエリアーデの『永遠回帰の神話』(当時の仏語表題は「祖型と反復」)に「私が言わねばならないと思っていた多くのことを先取りした書物」であり、論文のもとになった講演の直前にそれを見て「ほとんど途方にくれる思いをした」と告白している。

いうまでもなくエリアーデにとって『永遠回帰の神話』以来、時間論は彼の宗教学体系の要の一つとして欠くことのできないものである。一方、レーウを含むオランダ宗教現象学派も「宗教的時間」に深い関心を寄せてきた伝統をもつ。例えばシヤントビー・ド・ラ・ソーセイの『宗教史教本』(二八八七年)やクリステンセン『宗教の意味』(一九六〇年編)、そしてレー

ウの「宗教現象学」（一九三三年）などでは必ず「宗教的時間」あるいは「聖なる時間」という節が設けられ、それぞれの時間論が展開されているのである。

『永遠回帰の神話』においてエリアーデは、近代的な時間理解とは異なる宗教的時間の諸類型をモデル化するとともに、「歴史の苦難や恐怖をいかに耐え忍ぶか」という神義論的視点からそれらの意味を比較考察している。前近代社会の時間理解を、周期的な「祖型」の「反復」による円環的時間としてモデル化し、歴史を拒否、無視、撥無することでそれを耐え忍ぶ反歴史的神義論をそこに見出した。一方、歴史を神の意志とみるヘブライ人が発見した「一方に流れる時間」あるいは直線的時間の観念についても言及している。しかし、どちらかといえば後者と前者との連続性が強調された。そのような連続性を認める背景には、「歴史の恐怖」に答えることのできない世俗的な「歴史主義」に対する危機感があった。

レーウの「根源の時と終末の時」でも円環的時間と直線的時間の二類型が論じられている。これらの二類型自体は「宗教現象学」にも見られるものだが、ここではエリアーデの円環的時間論が引用され、「根源の時」の反復といった議論の枠組みにもその影響がみられる。一方、レーウは直線的时间と円環的な時間の中に大きな断絶を見る点でエリアーデと異なっている。それは「人類の自己意識における偉大な分離」であるとレーウは述べる。断絶の契機は「終末の時」という観念の導入である。大いなる審判、最終的な救済、最後の闘争という観念が持ち込まれることで時間の循環が破られる。それは「不可能であ

る時の侵入」であり、「循環運行の枠から踏み外れる出来事の勃発」である。

本発表ではこのような違いの背後に、両者の時間、あるいは歴史に対する見方の違いを見出そうとした。エリアーデにとって聖なる時間としての祝祭が必要なのは、時間の流れの前で自分を見失ってしまう人間がその実存を保つために頼る手段としてであった。換言すれば、時間はそれ自体で私たちに意味や価値をもたらしてくれず、その前で私たちは自らを見失ってしまうものである。一方、レーウにとって祝祭は、自らもその一部である生の力が停滞しないよう、一定の時を際立たせ、切り取ることでその力を集中させる試みである。レーウは本来的な「持続」は一瞬一瞬が固有の価値を持った生の力であると見ている。また、そのような「持続」は、私たち自身の生でもあり、時間の把握は自分自身の生の把握、人間の自己理解でもあるという考えをレーウは持っていたといえる。

エリアーデ研究の現況と現代におけるエリアーデの意義

藤井 修平

本発表は、二十一世紀の現在におけるエリアーデ研究の動向を分析し、その結果をもとに、エリアーデの宗教学理論を現代の観点から再度分析することを試みるものである。

エリアーデが一九八六年に没すると「エリアーデ時代の終焉」を主張する声が数多く聞かれるようになり、同時に彼への批判も活発になされた。そうした批判は、(一)「政治的態度」、(二)「個々の事例への反証」、(三)「非還元主義」、(四)「学説

の規範性・宗教性」、(五)「反歴史主義」の五つに類型化することができ、その中でも彼のルーマニア時代の極右活動への関与に対する批判は厳しく、ここから彼の宗教理論の妥当性をも疑問視するものも存在する。この種の批判の背景としては、ルーマニアの共産主義政権の崩壊に伴い初期エリアーデ資料の入手が容易になったことが考えられるが、その結果、エリアーデの個人的な側面に関心が集中し、学問的著述の検討は等閑に付されているのが現状である。

このような状況を鑑みて、以下ではエリアーデの方法論を現代の研究との比較により再検討する。エリアーデは、シカゴ大学に移る以前は自らの研究を「宗教現象学および宗教史」と呼んでおり、後には宗教史の語に宗教現象学を包含させて用いるようになるが、両分野の相補性を主張し続けていた。しかしデ・マルティノやターナーなどによる評価では、彼の実践は宗教現象学であるとされる。自身による認識とは異なりエリアーデが宗教現象学者だとみなされる理由としては、人間の精神性が時間や場所を問わず根本では不変であるとする「心的統一性」を彼が前提としていることが挙げられる。「聖なるもの」は、人間の意識の構造の一要素であって、この意識の歴史の一段階ではない」という主張から読み取れるように、エリアーデ宗教学は人類普遍の精神構造が、世界中に類似の宗教現象を生み出すととらえるために、宗教現象学的だとされるのだ。このことは彼が個々の現象の歴史的コンテキストを無視しているとする「反歴史主義」批判とも対応するものである。

宗教現象学の要素をこのように理解すると、現代においても

宗教現象学的な研究が存在することが見出せる。それは生物学や認知科学の知見を用いた「宗教認知科学（CSR）」によるものである。CSRでは人間の思考を直観的なものと反省的なものに分け、前者は進化的に古いものであるために、時代や場所にかかわらず共通するとしている。そして宗教もこの直観的思考に由来すると考えられており、宗教を生み出す心性が普遍的なゆえに宗教も普遍的な現象だとされる。

このように「心的統一性」から宗教の普遍性を主張するCSRであるが、現状ではそれらが宗教現象学に類するものだと理解されていない。というのも、CSRの推進者は自らの研究が、宗教を「独自のもの」として非還元的に扱わず、世俗的な諸概念と同一に論ずるといって「ナチュラリスティック」観点を有している点が、エリアーデをはじめとする「神学的」な研究とは異なっているとみなしているからである。これは、「神学的」対「ナチュラリスティック」という二分法に基づいているが、これによって宗教現象学的・宗教史的というもう一つの二分法が覆い隠されている。しかし、後者の二分法の下で判断すれば、CSRもまた宗教現象学だとみなせるのである。

CSRの登場により、宗教現象学的手法が現代でも実践されるようになってきているほか、それらとの共通点を有する古典的理論への見直しも行われ始めている。こうした状況において、エリアーデ理論や彼への批判は、宗教現象の解明に寄与しうるだけではなく、個々の宗教理論の性質を判断するための基準を提供しうる点においても、一定の役割を果たすことができると考えられる。

コメント

鶴岡 賀雄

没後三十年を経てエリアーデ評価は大きく変動した。前世紀中葉から後半、世界の宗教学界をリードする感のあったエリアーデ宗教学は、同世紀末葉から一斉に批判に曝され、故国ルーマニアの政治体制の変化とも連動して、今日ではルーマニア時代の諸活動を掘り起こす研究は精密になされているが、エリアーデ宗教学自体についての検討は閉却される傾向にある。これはエリアーデ宗教学が「歴史」の中で被った不幸であろう。

「歴史の不幸」の克服、ひいては歴史の時間からの脱出をこそ、文学活動を含めて生涯の課題としていた——と私には思われる——エリアーデは、没後なお「歴史の囚人」(E. Trucanu)による伝記の表題)であり続けているかのようである。本パネルは、ファン・デル・レーウとベッタツツォーニという、宗教現象学と宗教史学を代表する大家との、とりわけ歴史ないし時間理解をめぐる緊張関係をはらむ対比によって、また近年の認知科学的宗教論とある意味での親和性の指摘によって、エリアーデの「宗教学 (history of religions)」を学問論的に再評価するための重要な論点群を提示した。それらをうけて、エリアーデ宗教学の性格についての私見を以下に述べたい。

エリアーデ宗教学の性格は一貫して両義的なものだった。これがその評価の振幅を大きなものにしていく。エリアーデは自らの研究を歴史上の事実可依拠するものとするが、彼の言う歴史はつねに、「歴史を超えた」——事実上神学や形而上学の語彙で語られる——地平との関わりにおいて捉えられている。

彼の小説の多くが通常の時間意識の攪乱を扱っていることはこのことの証左となる。それは「歴史を超えた聖なるもの」が現れる地平として捉えられた、「俗なる」事実一般の地平であり、従って歴史事象の経時的展開や影響関係等は、それ自体としては関心の対象とならない。経時性としての歴史の時間は、ヒエロファニーの祖型的諸形態が変容しつつ反復する時間と捉えられるにとどまる。「始原」や「回帰」や「終末」といった、近代的学知としての歴史学が依拠する水平的・直線の時間把握自体を拒否する観念群の諸相を、自らは近代的歴史学の学問地平に立つとしつつ叙述する——「聖の隠蔽」といった事態も含めて——ことで、当の近代歴史学の時間理解を克服することを目指すという、矛盾を孕んだ営為がエリアーデの宗教(史)学だった。こうした志向は、神学的言説に自覚的に接続するレーウ的な宗教現象学に実質上近く、ベッタツツォーニがこだわり続けた、「人間の営みの地平」として完結してそれ自体で意義を有する「宗教史 (storia delle religioni)」——「文脈化・歴史化」を強調してエリアーデ的宗教学を批判する動向はこちらに近いだろう——とは、「歴史」ということの捉え方自体が異なるのである。(但しベッタツツォーニ的宗教史学にとつては、人類史の中に「宗教」史を特権的に切り出すことの意義が問われ得るだろう。)一方、認知科学的宗教論は、自然科学としての進化論の時間把握に依拠して、生物種としてのヒトのレベルで宗教を捉えようとする以上、人類成立以降の「人間的」歴史は問題にならない。この限りでは、神学や宗教現象学の非歴史主義的宗教把握に類似する一面があり、ここから一挙に神学的

言説に飛躍する理路も開かれる。

宗教学と称される学知の場は多様な研究方法の複合的共存によって成り立っている。各々の研究方法は、依拠する歴史把握・時間把握の水準でも異なっている。とりわけ「歴史」という言葉は多義的であり、概念整理を要する。エリアーデの「歴史」把握は、右記のように矛盾を孕んだものだが、そこにエリアーデ宗教学の「独特な (*stri genensis*)」性格を見てとり、これを肯定的に評価することもできるだろう。

パネルの主旨とまとめ

奥山 史亮

現代の宗教学・宗教史学は、進化生物学・認知科学に基づいた研究の台頭を受け、個別具体的な宗教的伝統とは異なる「宗教」を研究対象にすることは可能かという問題が改めて突きつけられている。このような研究動向に於いて、宗教学・宗教史学の古典的研究を再評価する必要性が指摘されるようになった。しかし、ミルチャ・エリアーデ（一九〇七—一九八六）に関しては、いまだにポスト・コロニアルに触発された批判が向けられるばかりで、その宗教理論が現代的な視野から詳細に検討されてきたとは言いがたい。本パネルでは、現代の宗教研究が抱える諸課題を整理しながら、エリアーデ宗教理論の捉え直しを試みた。

エリアーデはイタリアの宗教史学、およびオランダの宗教現象学に関する研究に着手することによって、宗教学・宗教史学という学問分野をルーマニアに紹介した。エリアーデと両国の

研究者たちは、宗教研究の方法論について見解を交わしながら、「聖」「時間」「儀礼」といった基礎概念を明確化していった。このような宗教学者たちの交遊は、宗教学・宗教史学の成立史に多大な影響を及ぼし、その内容を原典に基づき再検討することは、「宗教」研究の可能性を問う上で不可欠の知見を提供するものである。しかし現状では、宗教概念批判を経てエリアーデに関する研究が急速に減少したため、未整理のままとなっている。そのため今回は、エリアーデが宗教史学派と宗教現象学派をどのように批判・継承したのかを整理しながら、古典的な宗教学が担い得る現代的役割を示すことに力点を置いた。

まず奥山が、エリアーデが宗教史学派と宗教現象学派を受容・批判した過程を概観した後、クリアーヌの論説を援用しながらイタリア宗教学派とエリアーデの関係性について検討した。それによれば、宗教現象学は宗教史学派にとつての「他者」であり、宗教史学が独自の学問分野として展開するためには宗教現象学との方法的差異を意識し、強調する必要があることが指摘された。次に江川が、ベッタツツォーニの「最後のノート」やフランスの『宗教史雑誌』を分析することで「宗教史学」概念の系譜をたどり、ベッタツツォーニとエリアーデの方法論上の共通点と差異を明らかにした。とりわけベッタツツォーニが最晩年に示した「*Sacriologia* (サクロロジア)」に着目することで聖概念の議論が再検討された。続いて木村が、ファン・デル・レーウとエリアーデの関係性を、「時間」概念を中心に検討した。レーウの「根源の時と終末の時」（一九四九年）には同年発刊の『永遠回帰の神話』への言及があり、ま

た逆に英語版の後者では前者が参照されている。本報告ではこれらのテキストをもとに宗教現象学派とエリアーデ宗教学の連続性と相違、およびその背景が考察された。最後に、藤井がエリアーデ研究の現況とその現代的意義を論じた。現代の進化生物学・認知科学に基づく宗教理論が普遍主義、本質主義の要素を有しており、それがエリアーデ宗教学と重なること、そしてこのような現状の分析は宗教現象の解明に寄与するだけでなく、個々の宗教理論の性質を判断するための基準を提供できることが指摘された。

コメンテータの鶴岡からは、認知科学的宗教論を含めた宗教学と神学における歴史把握・時間把握の水準をあらためて整理し、そのなかでエリアーデ宗教学を再検討するという提案がなされた。とりわけエリアーデの「歴史」把握は矛盾を孕むものであり、それを「祖型」の理解と合わせ再評価する必要がある。フロアとの質疑応答においても神学や科学とのかかわりについて詳細な検討が必要であることが指摘された。これらの指摘を踏まえ、本パネルを宗教学の展開期に関する体系的な学問史研究の出発点とできるよう継続していきたい。

井筒俊彦の「東洋哲学」における宗教と言語

代表者・司会 澤井義次
コメンテータ 氣多雅子

井筒のイスラーム研究と意味論

鎌田 繁

井筒俊彦のイスラーム研究は大きくふたつの領域に分かれる。一つはクルアーンの宗教的倫理的諸概念及びさらにそれらの諸概念の神学における発展・議論の分析、二つ目は神秘家イブン・アラビー（一二四〇年没）やそれに類する思索を進めた思想家の営為の分析である。しかし、ふたつの領域の両方に関心をもつ研究者は必ずしも多いとはいえず、どちらかで井筒を考える場合が多い。どちらかひとりの研究者の営為であり、その二つの領域の研究をどのように結びつけて理解すれば、井筒の思索を整合的にとらえることができるのか、考えたい。

どちらの領域の研究でも意味論的研究という立場を井筒はとっている。与えられたテキストをひとつのまとまりとしてとらえ、そのなかの鍵概念がそのまとまりのなかの諸概念の相互連関のなかでその文脈固有の意味を発していると考え、その意味を捉え、分析する。意味論的研究は基本的に共時的な特性をもつが、異なる時点でのいくつかの共時的な分析を重ねることでそこにはある種の通時的な理解が成立する。井筒のクルアーン・神学研究ではジャーヒリーヤ的文脈で与えられる意味とクルアーン的文脈であたえられる意味、神学的文脈での意味、異

なる文脈での意味をたどることで、概念の意味内容の変化を明らかにでき、ひとつの思想史を描くことができるといえよう。またこの領域ではキースタムとして数えられる語が比較的共通し、連続的な変化をそこに見ることができるといえる。

イブン・アラビーの神秘思想は、存在 (wujūd) 概念を中核に置いている。この存在を中心とする思索は、それまでもイスラームの哲学 (ḥikmah) のなかで育まれていたが、それは古代ギリシア、とくにアリストテレス哲学、に基づく。存在概念を中核にする思索はクルアーンの文脈からは出てこず、むしろギリシアの哲学に結びつく。井筒のクルアーン・神学研究のように通時的な方向性を備えた研究をするのであれば、存在の概念をイスラームの哲学者たちの著作に見て行くという道があったであろうが、その道を選ばず、イブン・アラビーの一著作に限定しそれが発する意味の世界の共時的な提示に専念した。

井筒の意味論的研究は、方法自体は共時的なものであり、クルアーン・神学の研究にも、イブン・アラビーの神秘思想の研究にも適用できる。しかし、その方法をとりながらも、ある種の歴史的研究の方向性をもったのがクルアーン・神学の領域であり、そのような歴史性を拒否したのがイブン・アラビーの思想の研究である。老荘との対比をねらったために、歴史的な方向への展開を避けた、ということかもしれない。

井筒のはやい時期からの神秘主義的なものへの関心、インドや中国など、東洋の思索への関心、これらとイスラームの思想を結びつけるためには、歴史的な連続性をよりどころとする研究方法は十分機能しないと考えることは容易である。この老荘

とイブン・アラビーの対比研究は、この意味で、異なる文化の思想と対比させる上で意味論的方法の有効であることを自他共に理解させた研究になったのではないか。

意味論的手法を採用しているという意味で、井筒のクルアーン・神学研究とイブン・アラビー研究は共通の方法によっている。しかし、歴史性の考慮、時間軸への考慮という点で相違しており、井筒がその後「東洋哲学」として推進した研究の方向性はイブン・アラビー研究で明確にされた方法の発展として位置づけることができる。井筒のクルアーン・神学研究は、方法としては同じであるといえようが、具体的な適用においてはかならずしも、後年の「東洋哲学」に直接つながる方向性をもつものではなかったといえるであろう。

井筒「東洋哲学」とその外部

島田 勝巳

井筒俊彦の初期の代表作『神秘哲学』（一九四九）は当初、それ自体を「ギリシアの部」として、その続編に「ヘブライの部」と「キリスト教の部」が構想されていたが、結局実現を見ることがなかった。また、その構想の一部をなす「神秘主義のエロスの形態―聖ベルナル論」（一九五二）も、井筒にとっ

ては唯一の未完の論考である。それからほぼ三十年を経た一九七八年、『神秘哲学』新版の「前書き」で、井筒は当時の自分自身について、「きわめて偏頗な想念に憑かれて」、「人格神の一神教に傾きすぎていた」と回顧している。七八年といえれば井筒が「東洋哲学」の構築を模索

していた時期であるが、実際にこの「前書き」には、「神秘哲学」構想の中断の宣言と、「東洋哲学の共時的構造化」構想の開始の宣言が、同時になされている点が注目し得る。しかも井筒にとつて、この二つの関心領域は別個のものではなく、根本的には同じものとしてあったことも窺える。

井筒の「東洋哲学」は、仏教、中国、インドはもとより、イスラーム、カッパラー及び中世ユダヤ教、さらにはプラトニズムをも含むものであった。つまりそれは、彼自身の言葉とは裏腹に、ヘレニズムとヘブライズムを柱とする「西洋思想」をその鏡、あるいは外部として構成されたものではなく、その一部をも取り込んだ独自の「東洋」像であった。では、そうしたヴィジョンを可能にしたものは一体何だったのか？

『神秘哲学』において井筒は、プロテイノスがデユナミス（潜勢）―エネルゲイア（現勢）の優劣関係をアリストテレスとは逆に捉え、これを「一者からの流出」として形象化した点に注目する。プロテイノスの流出論におけるこの「潜勢態の現勢化」を、井筒は意味論的に「無分節なるもの分節化」と捉え直した。こうして井筒「東洋哲学」の独自の射程（外延）は、流出論的形象化をモデルとした意味分節理論をその基盤（内包）とすることで初めて可能になったのである。

ここから逆に、井筒が自らの「東洋哲学」の外包と見なしたものが、「人格的一神教」としてのキリスト教であることが浮き彫りになる。井筒によれば、神の人格性の意識を限界まで追求したのはキリスト教の神秘家であり、特に教父らによる「雅歌」註釈の伝統を受け継ぎつつ、「神秘主義のエロスの形態」

を決定的な水準に高めたのがベルナルであった。

井筒はスーフィズムにおける「エロスの形態」にも言及するが、彼の主要な関心はむしろイブン・アラビー系の「存在一性論」にあった。おそらくそれは、人格神（アッラー）よりも一段上（奥）に、神以前の無分節の状態を想定するその立場が既に流出論的であり、それゆえに自身の意味分節理論にも適合的であったからだと考えられる。

一方、人格的一神教における神秘主義の極致が「エロスの形態」であるとすれば、キリスト教神秘主義においては、イブン・アラビーのように神以前の無分節の状態を想定することは極めて困難になる。もちろんそれは、御言葉としてのイエス・キリストの存在ゆえにほかならない。特にベルナル的な「花嫁神秘主義」においては、花嫁たる御言葉と花嫁たる魂との人格的な愛の関係による「結合」の在り様が「婚姻」の比喩によって描かれる。おそらくそれは井筒にとつて、流出論的形象あるいは意味分節理論には決して適合し得ない、ある種の障壁として映ったのではないだろうか。

以上のように、井筒の「東洋哲学」構想は、「神秘哲学」構想から根本的な関心を継承しつつも、そこでは頂点をなすとされた「神秘主義のエロスの形態」を、結果的に外部へと放擲することで可能になったのである。その意味では、井筒の「神秘哲学」構想の挫折は、その「東洋哲学」構想の実現と、いわば「地と図」の関係にあったと言えるのではないか。

宗教体験における根源現象から意味場の生成へ

小野 純一

井筒俊彦の方法は四段階ある。一、諸思想から思想構造を規定する理念を抽出する。二、構造規制要素の連関を特定し、内的機構を構築する。三、思考の多様化・差異化の分岐点である構造規制要素連関がどう設定されるか見極め、最も根源的設定を特定し、初期状態から外在化まで段階ごとに設定値を順序づける。四、潜在化・無意識化されていた思想範型を顕在化・意識化して、共時的構造を再内在化して思考を進め、東洋哲学的視座を設立する。東洋哲学の共時的構造化は、認知機能の基礎である本質指定の初期状態から概念的に外在化するまでの諸段階を提示する。この内的機構で認識原理と言語原理が相關する局面、言語アラヤ識に井筒は言語哲学的可能性を見出した。内的機構の過程を類型化した「意識と本質」をもとに、構造連関を把握できるよう、私は東洋哲学の共時的連関構造を図表化し、井筒が連関と呼んだ諸段階の分岐点を設定値とした。私は設定値分布の考察が、思考の多様化を超え知性の仕組みに迫る井筒の試みを明瞭にすると考える。

本質は実在的か非実在的かという初期設定で本質指定の初期段階で思考方向は二分される。本質否定の後、経験の実在性自体は肯定されるべきか否かという条件設定が来る。経験の実在性を否定すると中観思想が、本質の実在性を否定し経験の実在性を肯定すると禪などが外在化する。本質否定グループのうち、経験を肯定し展開説・媒介説を採用するグループ（存在一性論）は、内的機構の途中で本質を象徴的元型とするグループ

と合流する。この思考類型は、経験の現れを象徴元型的な本質の媒介的展開と捉えるゆえ、本質肯定論と本質否定論の中間にある。元型的本質を指定する類型は、言語原理と認識原理が相關する言語アラヤ識に特有の意味場を生成する。この局面では、意味は概念化し外在化されておらず、外在化の方向性が緩やかに形象化されているに過ぎない。井筒は、この局面と元型的意味のあり方が、本質指定の様々な思考類型の違いを超えて、人間一般に共有される意味論的特性とする。概念的外在化前の意味単位は、認識面では体験の初期状態における根源現象が根源形象へと転換した象徴的元型、言語面では意味形象、類比性・近似性に基づく意味構造の類比的まとめり（意味場）とされる。後者を井筒は、存在一性論的思考類型「存在が花する」として定式化した。

「これ」を認知する際、思考を外在化するため、まず「これ」が志向され、「花」という本質とあらゆる「これ」に共通する「存在」の本質概念を意識は指定する。本質指定が「これ」の属性を決定し、それを述語づけて、主語が実体化される。存在一性論によると、どちらも本質概念であり意味志向性の基盤に過ぎず、認識される実体が個体化する基盤は存在の实在性にある。つまり、初期状態で認知された存在の实在性が本質指定を受けて、各設定値を経て、花や存在のような本質概念により属性づけられる事態が生起するのだ。従って、本質指定と言語的外在化を経る前の認識構造を的確に反映する述語づけは、「存在が花する」ではなく「存在が花する」である。論理的包摂関係に基づく表層構造と異なり、深層構造の述語づけは元型的意

意志向性に基づく意味構造を反映する。深層構造において述語は類比性でまとめられた前概念的意味単位群を含むので、「これ」を認知する際、深層構造では「花」と類比的関係にある別の元型的本質が述語の位置に立ちうる。このように東洋哲学を構造化しつつ、本質を象徴的元型とする存在一性論などの思想類型から、井筒は深層の述語構造を提示する述語論を展開した。

井筒・東洋哲学におけるインド宗教思想と言語

澤井 義次

この研究発表では、井筒俊彦が自ら構想した「東洋哲学」において、インド宗教思想と言語の関わりをいかに考えたのかを考察したい。東洋の哲人たちは「言語と存在の原初的連関」を主体的な関心としていたと井筒は言う。彼はこの点に着目しながら、東洋の哲学的パラダイムを読み解こうとした。

井筒はまず、言語の存在分節の意味機能に注目した。言語の意味分節によって、事物事象が生み出される。つまり、言語が生み出す意味単位が、すべて存在単位として実体化されるのだ。事物事象が言語的意味の実体化であれば、それらは真の存在ではない。この立場を井筒は「存在≡空名」と呼んだ。それはインド宗教思想の存在論を根源的に規定する一つの重要な哲学的パラダイムである。それと同時に、「存在≡空名」の立場の対極をなす立場として、「名≡存在≡実在」という哲学的パラダイムのことも彼は認識していた。それは「コトバと存在との間に、一対一の実在的対応関係」を認める立場である。この

哲学的パラダイムを代表するのは、アビダルマ仏教や、ヒンドゥー教のサーンキヤ思想、ニヤーヤ思想さらにヴァイシエーシカ思想である。それらは物が実在しており、それをコトバすなわち名が実在対応的に指示する。たとえば、ヴァイシエーシカ思想では、事物とか「もの」をパダールタ (padārtha) の語で表現する。その語は「語の意味」という意味であり、語の意味がそのまま「もの」であることを示す。つまり、言語が実在を指示することを明示している。

一方、「存在≡空名」の立場は、語が実在を指示することを否定する。ナールガルジュナ以後の大乗仏教思想や、ヴェーダーンタ哲学者シャンカラの思想がその立場を代表する。シャンカラは日常経験的事実を、最高実在ブラフマンの幻力 (māyā) が織り出すスクリーンに現れる「幻影」に例えた。「存在≡空名」の立場を採る哲人たちは、言語にその究極的な原因があると言う。井筒によれば、言語は「意味分節≡存在分節」をその本源的機能としている。すべての語は、それぞれ特有の意味をもつが、意味の表示する分割線によって、存在が違った形に分別される。井筒は言う、「意味分節を根源的機能とするコトバは、渾然として無差別・無限定な存在の表層に無数の分割線を引いて、そこに〈分別〉的存在風景を描き出す」。井筒はしばしば、ヴェーダーンタ哲学の源泉となったウパニシャッドを具体例として引用して、存在と言語の意味論的な関わりを論じている。『チャンドーギーヤ・ウパニシャッド』によれば、一塊の土が、壺とか皿などの器物に作り変えられる。それらの器物は全く同じ一つの土の「変容」(vikāra) にすぎない。それら

の器物は異なるものとして認識されるが、その差異は「名称」(nama-dheya)の違いにすぎず、「土である」ことだけがリアリティである。「土」とは存在の根源であるブラフマンのこと。ブラフマンそれ自体は絶対無限定的リアリティであつて、それが多種多様に分別(分節)される。分別されたものがそれぞれ「名」を帯びることによって、個別的なものの世界が現象すると井筒は言う。個別的なものそれぞれは、意味の差異に依拠する「名」の差異によって、「仮有」的自己同一性を保つが、それは「コトバの意味的幻影」にすぎない。

インド宗教思想を意味論的に読むなかで、井筒は自らの主体的関心に沿って「存在＝空名」の立場に強い関心を抱いた。存在世界は意味的に分節された無数の事物事象によって構成される。個々の事物事象を分節する境界線は、浮動的な意味凝固性をもつにすぎない。井筒はこのことを彼独自の「東洋哲学」を構築するなかで、意味論的な視座から、言語と存在の原初的な連関性として明らかにしようとしたのである。

コメント

氣多 雅子

鎌田繁は、井筒俊彦のイスラーム研究における歴史性に注目した点が興味深い。イスラーム研究をクルアーン・神学研究とイブン・アラビーの思想研究に大別し、前者は歴史的研究の方向性をもつに対して後者はそのような歴史性を拒否しているというのである。井筒の東洋哲学の方法として有名な「共時的構造化」は、東洋哲学の諸伝統を時間軸からはずして、それら

を範型論的に組み変える方法であり、歴史性は廃去されることになる。それは多様な思想伝統を一緒に扱うためにとられた方法であったが、歴史性の問題は彼の東洋哲学の弱点であると言われることがあり、井筒自身もそれを意識していたようである。イスラームという特定の思想伝統を研究する際にすでに、研究対象によって歴史性の考慮に違いがあるということ、これまで注目されてこなかったと言つてよからう。井筒の研究全体における東洋哲学の意義を理解する上で、たいへん重要な着眼点であると思われる。

島田勝巳は、井筒の「東洋哲学」について「内部」と「外部」という概念で考えることを提案した。「内部」とはプロテイノスの流出論的形象化をモデルとした意味分節理論であり、「外部」とは人格的一神教のもとで究極的に生ずる神秘主義のエロスの形態であるとされる。内部と外部という切り口は、東洋哲学の「東洋」について新しい見方を可能にしたと思われる。この切り口と連動して、島田は初期の「神秘哲学」構想と「東洋哲学の共時的構造化」構想とを重ね合わせて、前者が地、後者が図という「地と図」の関係にあると捉えているが、これも新しい切り口であろう。それらの切り口によって、井筒が多様な神秘主義の展開のなかで何を取り入れ、何を除去したかということが、鮮明に示され得た。ただし、内部と外部の全体がいささか小さく収まっている点に疑問が残る。

小野純一は、井筒のテクストの丁寧な読解により、井筒が東洋哲学の共時的構造化によって示した本質指定の初期状態から概念的外在化までの内的機構を、諸段階の分岐点を設定値とす

ることによって図表化した。図表という仕方では、多くの思考類型とその連関を可視化したことにより、井筒が見ていた壮大な視界が身近なものとなったのは大きな成果である。ひとつづ気になるのは、小野が井筒の共時的構造化による研究を人間知性の仕組みそのものの解明であると理解している点である。共時的構造化は、入り乱れて長短ばらばらな思想潮流を一つの有機的統一体にまとめあげるために、一つの思想連関の空間を「人為的に」作り出そうとする方法だと言われている。小野の図表が表わしているのは、「人為的に」作られた空間であることを忘れてはならないであろう。しかし、小野の論考には、井筒の共時的構造化による考察をさらにその先に発展させる可能性があるであろう。

澤井義次は、井筒の主體的関心がインドの宗教思想における「存在」空名」のパラダイムに向つていたことを指摘した。「存在」空名」の立場を代表するシャンカラの思想の専門家である澤井が、『チャンドーギヤ・ウパニシャッド』の言葉を引きながら、絶対無限定的存在リアリティがさまざまに分節されて、それぞれが名を帯びるという井筒の考え方を詳しく説明することで、井筒東洋哲学の基盤の理解がおおいに深められた。しかしこれは井筒に対する疑問であるが、インドの神秘思想には豊かな身体技法があり、それが形而上学的体験の生起を準備すると考えられる。井筒は存在分節を言葉の意味分節によつてのみなされると考えているが、意味分節の事前に、身体による存在の構造化のようなものがあるのではないか、ということと澤井に質問した。それに対して、澤井がインドの宗教思想

には井筒が切り捨てた側面もあることを明らかにしたことは、井筒研究における大きな収穫であると言えよう。

パネルの主旨とまとめ

澤井 義次

東洋思想・イスラーム哲学研究で知られる井筒俊彦は、独自の「東洋哲学」を構想する中に、主要な宗教思想テクストを創造的かつ未来志向的に読み解くことによつて、「東洋哲学」という思想的可能性を追究した。本パネルでは、井筒の言語論的視座に注目しながら、井筒・東洋哲学における宗教思想テクストの「読み」とその特徴について考察した。本パネルは四つの研究発表、およびそれらの研究発表に関するコメントから構成された。

まず、鎌田繁は井筒のイスラーム研究が大きく二つの研究領域、すなわち、クルアーン・神学研究とイブン・アラビーの思想研究に分かれると論じた。それらの研究において、井筒はともに意味論的手法を採用したが、その手法は基本的に共時的な特性をもっていた。クルアーン・神学研究では、異なる文脈における概念の意味内容の変化が明らかになり、そこに一つの思想史を描くことができる。一方、イブン・アラビーの思想研究の特徴は歴史性を拒否していることにある。これら二つの研究領域における井筒の意味論的研究は、歴史性の考慮という点で相違している。こうした議論を踏まえて鎌田は、イブン・アラビーの思想研究の発展として、井筒・東洋哲学の方向性を位置づけることができると結論づけた。次に島田勝巳は、井筒独自

の「東洋」概念の射程がプロテイノスを結節点としていることを指摘し、そのうえで、それが彼の「東洋哲学」の要諦たる言語の意味分節理論とプロテイノスの流出論との理論的類似性に起因すると論じた。さらに、その「東洋」のヴィジョンにとつて「外部」としてあるものが、初期の井筒が構想しながらも結局頓挫した研究領域、つまり、キリスト教神秘主義、特にその「エロスの形態」であったことを指摘し、その理論内の要因について検討を行なった。

次に小野純一は、井筒の「東洋哲学」探究が史的研究を踏まえた思想類型の構造化を超え、人間知性の構造を根底から見極める企図であったと論じた。井筒によれば、体験の本性性で与えられる「根源現象」は概念化される前段階で、文化・伝統・言語に意味論的に規定され方向づけられている。したがって、世界観の諸類型が生起し、具体的な個々の思想として展開している。小野は、井筒がこうした意味フィールド化の過程において、言語の根底に知の構造の根本原理をいかに類型として探究したのかをめぐって考察した。さらに澤井義次は、井筒が「東洋哲学」の射程において、インド宗教思想を意味論的に読む中で、「名」存在「實在」の立場、すなわち語と存在のあいだに「一対一の実在的対応関係」を認める哲学的パラダイムではなく、彼自らの主体的関心に沿って、シャンカラや大乘仏教思想に見られるように、語が実在を指示することを否定する「存在」空名の哲学的パラダイムに強い関心を抱いたことを指摘した。井筒によれば、存在世界は意味的に分節された無数の事物事象によって構成されるが、個々の事物事象を分節する境界線

は、浮動的な意味凝固性をもつにすぎない。このように澤井は、井筒が特に「存在」空名の立場を言語と存在の原初的連関性において意味論的に明らかにすることを試みたと論じた。

最後に、氣多雅子は各研究発表の主要な論点に絞ってコメントを行なった。それらは井筒の意味論的研究の歴史性、井筒哲学の「内部」と「外部」を構成する全体の枠組み、井筒による思想類型の構造化、さらに井筒・東洋哲学と身体性の関わりに関するものであった。また氣多によって提示された問いに対して、各研究発表者が簡潔に回答した後、フロア討議が行なわれた。その際、預言および啓示の意味についても問いが提示され、井筒はそれをあくまでも言語現象として捉えていたことが確認された。このように本パネルは、井筒の哲学的思惟を「宗教と言語」の視座から捉え直す有意義な試みであったと言える。

「宗教の自由」のパラドクス

——単線的進歩史観を越えて——

代表者・司会 藤原聖子

コメンテータ 千葉 眞

「宗教の自由」研究動向——普遍性・規範性への疑義——

藤原 聖子

S S R C のインターネット・フォーラム「The Immanent Frame」上の議論を集約した W. F. Sullivan, E. S. Hurd, S. Mahmood and P. G. Danchin eds. *Politics of Religious Freedom*, 2015 に代表される「宗教の自由」研究が、「宗教と法」「人権」といったキーワードとともに、このところ学際的・国際的に注目を浴びている。

その社会的背景としては、アメリカ国内のブッシュ大統領政権時の政教問題（Faith-Based Initiatives 支援をめぐる）、一九九三年の宗教の自由回復法（R F R A）制定後、さらに同時多発テロ事件後に加速した宗教をめぐる *lawfare*（法を利用した戦争）、欧州諸国での類似事例、R F R A の国際版である国際宗教自由法（I R F A）・アメリカの人権外交とその国際的影響などが挙げられる。

学術的コンテキストとしては、S・マフムードに代表されるポスト・コロナアル批評からの流れや、W・F・サリヴァンに代表される「宗教と法」の研究領域からの流れがまず認められる。いずれも宗教概念問題を踏まえており、何を宗教とみな

し、何を宗教とみなさないかを政治的行為ととらえ、その社会的作用を批判的に分析しているが、基づく枠組み・構図に違いもある。前者は「宗教の自由」を普遍的理念として各国に受け入れさせようとしてきたアメリカや国連の活動を帝国主義的と批判し、植民地主義下の「宗教の自由」の系譜学を説明しようとする。後者は必ずしもそういった二項対立的対抗図式にはのらずに、宗教と世俗の領域の境界が流動化するなかで宗教に関する法のあり方に原理的な問題が浮上していることを追求している。これらのコンテキストの他、アメリカ史研究において W A S P 男性の視点からのマスター・ナラティブを批判・相対化するという研究動向が重なり、アメリカ人が「宗教の自由」の伝統を作り上げ（その起源を宗教改革・ピューリタニズムまで遡るか、一八・一九世紀に求めるかの差はあっても、啓蒙主義の正の遺産として普遍性をもつ「宗教の自由」思想の形成にアメリカが大きく寄与したとし）、それを他国にも広めてきたといった従来の単線的進歩史観に対する見直しが起こっている。

本パネルの発表者であるトーマスと佐藤、また法学者の A・スーは、いずれも米・日（亜）の「宗教の自由」思想・制度史に関する博士論文を提出したばかりの若手であり、右記のような研究動向を踏まえながらも、できあいの図式には頼らず、大量の資料を丁寧に分析することを通して新たな解釈を提示することに成功している。バランス感覚に富む一方、それぞれの批判的分析が、受容者側の政治的コンテキストの違いにより意図せざる反応に結びつく可能性もあり、規範性に関する世代を越

えた意見交換が必要になってきている。

「信教の自由」のポリテイクスとパラドクスは、司法の他、公教育の場にも顕著に認められる。発表者はこの観点から、アメリカと異なり国教制を維持するイギリス（イングランド）の宗教育の歴史をとらえ直すことを試みている。イギリスでは公教育が制度化される一八七〇年から現在まで宗教科が公立校でも必修科目となっているが、その歴史は、英・欧の宗教学者の間では、神学主導のプロテスタント宗派教育から宗教学主導の多文化主義的教育への変化、言い換えれば近代化・世俗化の現れ、また「信教の自由」という点では「進歩」として評価されてきた。これに対して発表者は、①進化の過程ではなく、時代に即応した社会統合の方法の変化として、②世俗化（宗教性の喪失）ではなく、宗教性の変化として、教育外在的要因を解釈すると同時に、それらと③教育内在的な要因が絡まりあい、イギリスの宗教育のダイナミズムを作り出したととらえる。

一九世紀合衆国プロテスタントと普遍的信教の自由の要求

佐藤 清子

アメリカ合衆国は世界に先駆けて憲法上信教の自由の保護を定め、その事実は自由の国としての合衆国の誇りを支えてきた。しかし近年の諸研究は、合衆国建国とともに普遍・不変の信教の自由の理念が実現したというような「神話」を解体し、合衆国の信教の自由もまた、特有の歴史的文脈の中で漸進的に育まれ、意味内容を変化させてきたことを明らかにしつつある。本発表はこうした研究史を引き継ぎ、一九世紀の合衆国に

存在した宗教的不寛容、とくに多数派プロテスタントの保持した反カトリシズムが、彼らの信教の自由の理解とどのような関係にあったのか、そして彼らがいかに、普遍的信教の自由の言説を形成したのかを検討する。発表ではまず、当時の合衆国プロテスタントのカトリック観と信教の自由理解を概観し、次にカトリックのプロテスタントへの改宗と信教の自由の普及の二つを目標に掲げた伝道団体、内外キリスト教連合（American and Foreign Christian Union）が率いた信教の自由を求める請願運動（一八五三―一八五四）を取り上げ、運動に際して交わされた信教の自由についての議論とその困難をまとめた。

一九世紀の反カトリックのプロテスタントは、多数派の立場から少数派であるカトリックの信教の自由を否定するのではなく、カトリック教会こそが自由一般の敵、とくに信教の自由の敵であると論じた。当時のローマ教皇は広大な教皇領を保持する世俗君主であり、カトリック国の多くはプロテスタントの自由な活動を制限していた。また、聖書の正しい解釈は教会に委ねられているとされるカトリックの神学は、個人が自由に聖書を読むことが信仰の源泉であるというプロテスタントの神学と対比され、信教の自由は教会の権威を否定して個人が自由に聖書を読むことだと理解された。プロテスタントはカトリック教会を自由を否定する専制主義的組織と見なし、その軛を断ち切ることによって、自由とプロテスタントイイズムは相互に支えあいつながら世界に広まるとの展望を抱いたのである。

こうした理解を背景として、信教の自由を世界で実現するべく合衆国政府に対して行われた請願運動は、信教の自由が普遍

的なものであるという主張が負った困難を二つの形で露呈した。第一に、運動推進者たちの普遍的な信教の自由の要求は、ヨーロッパにおけるプロテスタント伝道解禁要求としての側面をもち、また、モルモン教などの新宗教を排除することが当然のこととして共有されていた。彼らにとつての信教の自由は、自由を享受するに値する真の宗教と、値しない偽の宗教の選別を前提したものであったといえる。第二に、人権保護のための国際的枠組みが不在の当時の世界にあつて、普遍的な信教の自由の要求は、合衆国の特殊な制度の他国への押しつけと見なされかねなかつた。運動推進者たちは、信教の自由の普遍性を訴えつつも、具体的には合衆国政府が外国政府との間に条約を結んでアメリカ人の宗教活動を保護することを求め、実質的にはアメリカ人の権利を要求するにとどまつた。第三に、この運動は奴隷の信教の自由という論点を無視したために、自由は普遍的であるという主張を大きく後退させた。

一九世紀末以降、国内の奴隷制問題を解決した合衆国は対外膨張主義に転じ、普遍的な自由の普及という大義を掲げて新たな外交政策を国内外に対して正統化していった。それ以前の時代に行われた普遍的な信教の自由を求める運動の事例は、信教の自由が実は様々な利害関係の下に意味づけられる概念であることを示すとともに、その過程の不可視化と普遍性の言説の構築の過程に目を向ける必要性を示唆するものである。

日米関係における信教の自由——特殊性と普遍性の問題——

ジョリオン・トーマス

日本社会において「信教の自由」制度がいつどのように確立したかについては、従来、二つのとらえかたがあつた。一方では、大日本帝國憲法の二八条は信教の自由を保障したものの、「本当の」信教の自由制度は実現せず、日本の宗教者は国家統制主義に対し適切に「抵抗」することができなかった、と言われてきた。他方、アメリカが率いた占領軍は神道指令や平和憲法を設定することで、「本当の」信教の自由制度を日本にもたらした、とも言われてきた。前者の言説はいわゆる国家神道概念を前提とし、「独特の日本型政教関係」を批判している。後者は「普遍的な人権たる信教の自由」を想定し、この「不変不滅の原理」をアメリカに結びつけている。つまりこれは、日本の近代化は不徹底だつたという観点から、戦前の日本の「信教の自由」のありかたは「特殊」であり、それがアメリカ由来の「普遍的な」信教の自由「思想」により是正されたのだとする歴史観である。しかし、発表者の見るところ、この歴史観は理念がやや先行しており、史実に照らして正確とは言えない。本発表は、戦前・戦時・占領時代を通しての、「信教の自由」概念の多様性、宗教政策の偶然性をはらんだ展開を追究する。

大日本帝國の法令施行は嚴格だったが、だからといって政治家や宗教家が信教の自由の概念・思想を誤解したとは言いが切れない。明治憲法時代（一八九〇—一九四五）にも、日本人の間で信教の自由概念の意味とその保障について活発な議論が行われた。そもそも「宗教」とは何であり、また憲法が言及する

「権利」と「義務」の範囲は誰によって定められるのか。近代にふさわしい「宗教制度」を設定しようとした国会議員や文部大臣がこの様な問題に対する答えを模索していた一方、仏教界の代表者は従来の特権を守ろうとし、教化団体は「迷信」を根絶しようとした。僧侶・政治家・警察官・行政官はある行為を宗教として是認し、ある行為を否認した。要するに、「国家神道」概念が想定しているのは例外的で特殊な宗教政策だが、世俗的法制度の構造という観点からは戦前・戦時の日本を世俗的国家とみなすこともできる。他国の世俗的法制度における場合と同様に、明治憲法管理体制下では宗教・非宗教の区別に基づいて立法と取り締まりが行われていた。

では、占領軍の改革は何を変えたのか。実は、総指令部内には多様な「宗教の自由」解釈が混在していた。マッカーサー等にとつては、「宗教の自由概念」はキリスト教を宣伝する道具に過ぎなかった。他方、総指令部宗教課長バンスのように、「宗教の自由概念」を特定の宗教に偏らない、平等な権利として捉えた人もいた。キリスト教宣教と国教制度はいずれも宗教の自由を侵害するという懸念は、宗教課内で共有された。彼らは戦争プロパガンダに登場した曖昧な「人権」概念を、国境を越えるものとして、すなわち（アメリカのような）特定の国だけが保障できるものではないとしてとらえた。宗教課は日本人の宗教学者と連携し、戦後の世界のために「人権たる宗教の自由」の思想を作りあげた。ここに、つまり占領期の日米関係というコンテキストにおいて「普遍的宗教の自由」の思想が確立したのであり、それは次いでアメリカ本国にも影響を与え、現

在自明視されている基本的人権たる「宗教の自由」概念として定着していった。しかし、この現在の「宗教の自由」概念は真に普遍的なのかと言えば、それを保障するために「宗教」を定義するということが行われる限りは、その定義を行う者の個人的な意見や独特の宗教観がその概念に反映されてしまう。とすれば、戦後であっても「宗教の自由」思想は、その実施にあたっては常に特殊なもの、場合によってそれゆえに抑圧的なものとならざるをえない。

現代ケベックにおける複数のライシテ観の競合と信教の自由

伊達 聖伸

現代ケベックにおける宗教の自由を論じるには、それが客観的な実体を持つようなものではなく、複数のライシテ観の競合のもとに置かれていることを理解しておく必要がある。フランスと異なりケベックでは「ライシテ」は憲法原理ではないが、この言葉は一九九〇年代以降、人口に膾炙するようになった。フランスとの差異を示すために「開かれたライシテ」と特徴付けられることもあるが、普遍主義的な人権に即してマイノリティの権利の保護に力点を置くのか、カトリック的な伝統文化との両立をはかるマジヨリティ寄りのものなのかは、区別しておく必要がある。また近年では、フランス流の厳格なライシテの直輸入を思わせるヴァージョンも影響力を増している。

ケベック（ひいてはカナダ）における「宗教の自由」をめぐる問題構成はどのようになっているのだろうか。カナダはフランスやアメリカや日本とは異なり、憲法で政教分離を規定して

いない。一方、良心および信教の自由は一九八二年憲章第二条で保障されている。フランスのライシテは政教分離と国家的宗教的中立性に力点を置くとするれば、ケベックのライシテは良心の自由と信教の自由および精神的諸価値の平等を重視する（ブシャール・ティラー報告書）。ただし、信教の自由は絶対的なものではなく、自由で民主主義的な社会を保護するために、制限が加えられる（憲章一条）。このせめぎ合いの場において、カナダおよびケベックの信教の自由の特徴が浮き彫りになると考えられる。

このような問題構成は、歴史的にはどのような理解されるものなのか。ケベックの宗教状況は、大局的には、カトリックとプロテスタントというキリスト教の二元性から、二〇世紀半ば以降の宗教的多元性へとシフトしてきたと評価できる。この変化のなかで、諸宗教を平等かつ公平に扱う必要性が高まる一方、歴史的な重みのある宗教が、ときには明示的に、ときには暗黙のうちに、優位に立つこともある。また、社会の世俗化のなかで、宗教と非宗教的な世界観の境界が揺らぎ、両者の並列化が起きている。

このような文脈における信教の自由に、どのような特徴が認められるのかを、いくつかの裁判を事例に見ていこう。第一に、その対象が個人であって、本人の信念の「誠実さ」が評価の重要な対象になることである（アンセレム事件）。これは、裁判所は宗教の教義の問題には立ち入らないということでもある。第二に、信教の自由の行使に当たっては、民主主義の価値や公序などの適切な関係が考慮に入れられなければならない、

他の基本的自由との競合のなかで制限が加えられることもあるという点である（マルコヴィッツ対プリューカー事件）。第三に、宗教的な伝統や慣行は、個人の信教の自由を侵害しうるかという論点を通して、無心論者の信教の自由と、国家の宗教的中立性の妥当なあり方が問われるということである（ケベック・ライシテ運動対サグネー市）。

これらを通して、いかなる信教の自由のパラドクスが見えてくるだろうか。第一に、ライシテの目的のひとつは信教の自由の保障はすなわち（ブシャール・ティラー報告書、伝統的な信仰と両立するライシテが唱えられる一方で（サグネー市長）、ライシテ自身がひとつの信仰と化して、信教の自由の抑圧につながるような様相も呈していることである（ケベック価値憲章）。第二に、これに関連して、宗教のほうが世俗的な世界観よりも優遇されているという感覚を覚える者がいることを指摘したい。宗教的標章の禁止に反対する人びとは、信教の自由を訴えるが、宗教を信じず、宗教的標章の禁止に賛意を示す者もまた、信教の自由を訴える状況が見られる。マイノリティの人権保障の文脈で運用されてきたはずの信教の自由が、マジヨリティの側から回収されようとする様子が見られるのである。

コメント

私是非会員であり、自分の専門とする政治思想史および政治理論の分野から「宗教と政治」のテーマに関心を寄せてきた。

千葉 眞

そのような経緯もあり、由緒ある学会のこのような啓発的なパネルにコメントータとしてお招きいただき光栄である。本パネルの各報告はそれぞれ、現在のイギリス、一九世紀アメリカ、占領期の日本、現在のカナダに関する最新の研究報告であり、筆者にとっても学ぶところ多大であった。これらの報告は、信教の自由に関する近年の研究動向をしつかりと踏まえ、各主題に関して堅実で説得力に富むものであった。

本パネルの副題「単線的進歩史観を越えて」に関しては注意を要する。これは、司会と報告者の役割を双方果たされた藤原聖子会員が説明されたように、とくにアメリカの論壇や評論、政治や外交において、しばしば「民主主義」、「人権」、「信教の自由」といった価値——しばしばプロテスタントイデオロギイと啓蒙主義によって歴史的に実現されたとされる——が絶対化され普遍主義化され、いわば「帝国主義的に」異文化に押しつけられる傾向に関連している。もちろん、この勝利主義的な今日のアメリカの言説には誤謬があり問題がある。というのも、実際の歴史に目を向けるとすれば、信教の自由の発展は、錯雑とした複合的な展開を示しており、各国の特殊事情に大きく左右されており、しかもその理念ないし理想の単純な実現では決してなかったからである。例えば、十七世紀のマサチューセッツ湾植民地の「勝利したピューリタニズム」（アーネスト・バーカー）に見られたように、宗教的多数派の奢り高ぶり、非寛容、少数派迫害と排除の事例がついて回った。このように、宗教的寛容や信教の自由は、前進と後退が交互に繰り返されていく状況下での実際的な解決努力の所産、総じて権力性や政治性を過度に

帯びた決着でしかなかった。こうした逸脱をきわめた錯雑とした状況は、例えばアメリカ植民地時代および建国期の信教の自由に関する古典的研究（ペリー・ミラー、アラン・ハイマート、ゴードン・ウッドほか）において詳細に跡づけられてきた。

こうした信教の自由の歴史的展開に介在した幾多の限界と権力性とは、佐藤報告が説得的に跡づけてくれているように、一九世紀アメリカにおける反カトリシズムやモルモン教などの諸宗教の排除に表されただけでなく、トーマス報告が詳細に論じているように、占領期の日本にも見られたのである。ここにも「信教の自由」が、それを主張するはずの宗教的多数派の横暴と非寛容によって宗教的少数派の排除と弾圧に手を貸すという「パラドクス」を確認することができる。

イギリスの近年の宗教教育が教会を主体とした神学的教育から社会の多宗教化および多文化主義化を反映した宗教学的教育へと変化してきたとの藤原報告は、アングリカン教会の国教制を敷いているイギリスにおいてきわめて興味深い近年の展開である。おそらくこのイギリスの事例は、信教の自由は政教分離の原則と密接不可分であるという議論に一石を投じており、政教一致体制を採用しているほとんどのイスラーム圏諸国の信教の自由および良心の自由の議論にも深く関連してくるであろう。さらに伊達報告において触れられたカナダの開かれたライシテが、宗教的少数者の信教の自由の保障にそもそも含意されていた良心の自由（非宗教者の内心の自由）に力点を移し変えてきている面があるとも理解可能な近年の事例報告は興味深い

ものであった。プシヤール・テイラー委員会報告書の重要性と影響がそこには垣間見られよう。おそらく今日のカナダこそ、固有の宗教的および文化的伝統をも顧慮し、移民社会としての多宗教化や多文化主義の要求にも十全に対応できる将来性に富んだ方向を提示しているのではないかとこの感想をもった。

パネルの主旨とまとめ

藤原 聖子

近年、「宗教の自由」をめぐる新たな研究気運が国内外で高まっている（代表的研究文献として、W. F. Sullivan, E. S. Hurd, S. Mahmood and P. Danchin, *Politics of Religious Freedom*, 2015; E. S. Hurd, *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*, 2015; A. Su, *Exporting Freedom: Religious Liberty and American Power*, 2016. 和田守編著『日米における政教分離と「良心」の自由』二〇一四）。それは一方では、「宗教の自由」や「政教分離」が今まさに脅かされているという危機意識が国境を越えて共有されていることを背景とするが、他方では、「宗教の自由」原則そのものにとらえ方やその成立史に対する根本的な見直しが宗教学・政治学・法学等でそれぞれに着手されていることの表れである。それはすなわち、前者の問題は、従来考えられていたような「西洋近代的リベラリズム」を浸透させれば本来に解決するの、あるいはそもそも「宗教の自由」原則は西洋社会において啓蒙主義とともに生まれ、近代化とともに発展・拡大したという歴史観は正しかったのかといった問題意識に突き動かされているという

ことである。本パネルは、このような最新の国際的研究状況を整理し、そこで提起されている諸問題をクリアにするとともに、これまでの単線的進歩史観によらない「宗教の自由」思想・制度の成立史に関する、若手・中堅の研究者による独自の研究成果を発表することを目的とした。

第一発表者の藤原は近年の研究動向を分析し、「宗教」概念が構築物である以上、「宗教の自由」概念もまた支配と抵抗の駆け引きの中の道具にすぎないとする見方（ポストコロニアル批評の流れ）から、構築されたという歴史的事実は受け入れながらも理念としての「宗教の自由」を要請し、その観点から歴史を評価する見方（リベラリズムの流れ）があり、アメリカでは前者が、日本では後者が強いように見えるのは、両社会の政治的状況に拠るところがあると論じた。若手研究者の試みは、その両極のどちらかに簡単に組せずに歴史を精緻に再構成しようとするものだが、それも発表した途端にその言説が政治に組み込まれていくのであり、そこに世代間対話の意義があることを示唆した。第二発表者の佐藤は、アメリカの「宗教の自由」思想成立史について、宗教の自由が基本的人権でありそれは普遍的なものであるという考え方は、プロテスタントイデオロギと折衷されながら漸進的に浸透し、二〇世紀に入って確立に至ることを、一九世紀宗教史の分析から浮かび上がらせた。第三発表者のトーマスは、日本の宗教の自由原則は、対日戦後政策の一環としてアメリカからもたらされたという一般的理解に異議を唱えた。宗教の自由は普遍的な人権であるという考え方はアメリカにもとからあったのではなく、むしろ占領政策を立て

る中で形成されていったことを明らかにした。第四発表者の伊達は、カナダ・ケベック州を事例に、ライシテという、本来、宗教の自由の制度的保障であるはずの原則が、現在ではむしろ宗教の自由を制限するような事態をもたらしていることを指摘した。

パネル全体のタイトルを宗教の自由の「パラドクス」としたのは、佐藤とトーマスは、「宗教の自由」思想・制度が、通説からすればおよそ「宗教の自由」とは反対のもの、プロテスタントによる反カトリシズムやアメリカの国家神道との対峙の中からその実質的部分が形成されたことを精緻な史料の読解を通して示し、伊達は、現在のライシテ体制と宗教の自由の間の齟齬を、そこから民主主義が内包する矛盾が顕れ出るまでに掘り下げたことによる。コメンテータには、宗教の自由と日米の宗教史の関係について造詣が深く、C. Taylor: *A Secular Age* の翻訳を進めている政治思想史の専門家、千葉真氏を招いた。フロアからの質問では、「宗教」だけでなく、「自由」概念の吟味の必要性が示唆された。

国学者「松山高吉」のキリスト教受容と宗教理解

代表者 洪 伊杓

コメンテータ 岩野祐介

司会 岡田勇督

コメント

岩野 祐介

今回、松山高吉に関して様々な側面から新たな光をあてようとする本パネルに、日本キリスト教史研究の立場からコメンテータとして参加できたことは非常に有意義であった。特に本パネルは、韓国、中国、日本の研究者による国際的研究であり、また思想・思想史、翻訳論、音楽論といった異なる文脈からのパネラーによる共同研究であったことの意義は小さいものではないと思われる。

松山は、聖書の日本語訳において大きな功績があった人物として日本キリスト教史にその名が記録されているものの、そのキリスト教理解について詳しく知られているわけではない。それゆえ、新しく資料が発掘され、その思想を知る手掛かりが増えたことは意義深い。特に日本の伝統と、外来宗教としてのキリスト教とをいかに接続するかという、内村鑑三において「二つのJ」として表現されているような問題について本パネルを通して新たな知見を示したことは重要であると考ええる。

一方で、本パネルは日本キリスト教史研究におけるいくつかの課題を明らかにすることとなった。ひとつは、教派を軸とし

てキリスト教史を追うことにより、抜け落ちる要素があり得るということである。松山は日本組合教会から日本聖公会へと転会しており、そのことは松山に関する研究が遅れている原因のひとつとなっているとも推測される。しかし聖書翻訳事業や基信徒大親睦会等からもわかるように、日本キリスト教史には、教派を超えた人的交流により動いている部分があるはずである。松山に限らず、教派性の視点からは見えにくい人物や組織についての掘り起こしも進められる必要があるだろう。またその際、研究自体がある程度教派性を超えた体制で行われることが望ましいように思われる。

第二の課題は、これまでキリスト教受容の土台として考えられてきた武士道に加えて、国学という要素がクローズアップされたことである。一方で尊王思想、攘夷思想へとつながった国学が、いかにしてキリスト教受容の土台となり得るのか、またそのキリスト教理解（とりわけ、キリスト理解）はいかなるものとなるのか。いずれも、さらに研究を進め解明すべき課題である。

第三の課題は、韻文による表現から思想をくみ取ることの難しさ、あるいはその方法が確立されているとは言い難いことである。今回新たにデータ化された松山の資料には、数多くの和歌が含まれている。本格的な解説はこれからのこととなるが、これらの和歌にはおそらくキリスト教信仰を表現したものが一定数含まれているものと考えられる。限られた文字数、伝統的な技法といった制約をもつこれらと和歌から、キリスト教的な要素を読み解くため、使用される語彙を分類しカウントするとい

った統計的手法が必要となるであろう。

賛美歌の歌詞から松山の思想を分析することに関しても、同様な問題がある。松山は賛美歌表現を内発的・自由な信仰の表現とするが、しかしそれらは教会やミッションスクールの礼拝、儀式などのなかで、教えをわかりやすく伝えるという目的でも用いられるものである。そういう意味では必ずしも自由に歌詞を解釈できるわけではない。また、歌詞において様々な国学的・神道的な語彙が用いられていることが明らかになったが、歌い手、聴き手のなかで、それらの語彙はどのようなニュアンスをもつのであろうか。これは第二の課題とも通ずる課題である。キリスト教受容について考えるのであれば、教師や教会指導者、教師のキリスト教理解だけでなく、教員や信徒、あるいはミッションスクールの生徒がどのように受容していたか、を何らかの形で知らねばならないであろう。

パネルの主旨とまとめ

洪 伊杓

日本の初代キリスト者の一人である松山高吉（一八四六一—九三五）は、日本組合基督教会や同志社の創立、神戸女学院、平安女学院などで教育事業に携わり、聖書翻訳や讚美歌編纂でも多大な貢献を果たした人物である。また国学者出身のキリスト者として、日本の伝統宗教を初めて本格的に評価した。しかし松山の活動や思想に関する研究は殆どされなかった。今回のパネルは新史料に基づいて、松山が日本の伝統宗教をどのように理解したのか、また中心的な活動であった聖書翻訳と讚美歌

編纂での立場と活動の意義を考察する。

まず岡田勇督の発表「松山高吉―その生涯と資料調査の現状―」によると、松山の業績は、その重要性に比してほとんど知られていない。本パネルは松山家の子孫の協力や日本基督教団信濃町教会の助成を得て、未公開だった一次資料の調査・スキャンを行った。今後の展望は、松山を日本キリスト教史に位置づけることである。日記をもとに縦の時間軸を、書簡をもとに横軸の交友関係を読み解く。課題は分野横断的な共同研究の実現である。例えば近世・近代日本史研究（くずし字の読解）、日本宗教史（神道専門家の見識）、日本文学（膨大な和歌草稿の評価と、他の言語活動との関連性）などである。

洪伊杓の発表「松山高吉の伝統宗教理解―『神道・仏教・儒教』三教を中心に―」によると、松山は日本宗教史を七期に区分する。一期はキリスト教の創造神と合致する「無名」の日本固有宗教の神概念が存在していたが、祖先教と多神教（二―三期）の変化過程を経て、儒教（四期）と仏教（五―六期）からの影響により変質し、その固有性を失った「有名」の宗教」としての神道を形成したと見る。儒教は宗教のように見える部分もあるが実は倫理政治であると指摘し、仏教は善悪と来世問題に忠実な宗教であるが両部神道に影響を与え日本固有宗教を変化させたと批判する。松山は日本固有宗教の固有性を回復するためキリスト教の創造神信仰を受容すべきだとするが、この観点からは国学から影響を受けたと考えられる。

金香花の発表「松山高吉の聖書翻訳原則―受容者としての聖書翻訳者―」によると、松山は明治元訳の旧・新約聖書の翻訳

と大正改訳新約聖書の改訳に参加し、「改訳方針」の立案もした。この方針は、その内容を分かりやすくすること、日本語の慣用表現に沿った日本語表現を使用することに二分される。漢文から脱却し、理解しやすい言語表現を使用することは、当時の言文一致運動と共通するが、この方針が松山によるものであるならば、言文一致運動の影響を受けたというより、キリスト教界（特に聖書翻訳者）から新しい日本語表現方法に対して主体的に考察したと考えられる。また日本語の慣用表現に関して、日本固有の語格文法を大切に、聖書翻訳者の最適者としての語学力を有するのは国学者だと松山は言う。国学者であったことから、宣教初期における聖書翻訳者の特徴が現れる。

長畑俊道の発表「松山高吉と日本語聖歌・讚美歌の翻訳―音と詞を中心に―」によると、松山高吉の讚美歌の翻訳―音歌創作、②序文の執筆、③既成歌詞の訂正、④既訳の本案、改訳、⑤英詩からの新訳、⑥讚美歌集の編集などに及ぶ。今回は、①④⑤の中から、『新撰讚美歌 譜付』（明治二十三年）までの約八十編を対象とし、その語彙、詩形の分析を行った。その結果、「みくら」「あまつ」など語彙には万葉集などで用いられる大和言葉が用いられていること、天の国と地上の国の表象には断絶がないこと、「天地の神」の表象が、基督教の神への表象としてスライドしていること、そのため讚美歌にも天皇に用いられる表現が用いられていること、音数律的には短歌形式が詩形創作の要となり、また五音節、七音節の音数律に関わる讚美歌が多いことなど、松山の国学者としての日本の伝統的な言葉と形式への帰依があることを示した。

唯一神教の世界宗教史再考

代表者・司会 市川 裕
コメンテータ 葛西康徳

唯一神教の二つの流れとその源流

市川 裕

日本の高等教育で行われてきた世界史の記述には、ある種の先入観念があるように思われる。それは端的に言うところキリスト教成立までの古代ユダヤ教の歴史的發展を、あたかもキリスト教成立前史として解釈しているように思われるのである。世界史で扱われるキリスト教は、ユダヤ教から離脱してローマ帝国で発展する歴史が主として論じられるが、その場合、ユダヤ教は閉鎖的な民族宗教と見なされ、ナザレのイエスはそうしたユダヤ教の律法主義を批判してその形式主義や排他性を克服し、神への愛を説いて世界宗教へと発展させた、という見方が提示されている。キリスト教が出現した時点で、ユダヤ教はすでに律法主義を確立していたかのようにみなされ、キリスト教の発展によつてユダヤ教は克服されその存在意義は失われたかのようである。

しかし、ユダヤ教は今日まで存続しているばかりか、今日のユダヤ教を構成している精神とは、ローマとの二度の戦争によつて破壊された後に復活を遂げたラビ・ユダヤ教のそれであり、ミシュナ・タルムードを根底に据えた啓示法の宗教として確立を見るのである。敢えて言えば、イエスが批判したとされ

る律法主義のユダヤ教はこの時点で初めて、確固とした姿を歴史上に現すのである。律法主義は否定されるどころか、神と人間とを結びつける宗教的アイデアとして、書物の宗教としてのユダヤ教を特徴づけるものに他ならない。

他方、ユダヤ教とイスラームの理解に関して注目すべきことは、その宗教構造が酷似していることである。イスラームはユダヤ教と同じく啓示法の宗教であり、ユダヤ教ではこれをハラハー Halakha、イスラームではシャリーア Sharia と呼ぶ。神の啓示はユダヤ教では総称してトーラー（教え、律法）と呼ばれ、成文トーラーと口伝トーラーの二要素で構成されるが、イスラームでは前者がコーランに、後者がハディースに対応する。そして、両宗教ともその後には法学が発展する。もし、ラビ・ユダヤ教からイスラームへの啓示法体制の展開を基準に唯一神教の基本構造を考えれば、唯一神教は預言者を介する啓示法の宗教として極めて明確な輪郭を持つ構造として把握することが可能である。この基準からすると、唯一神教のもう一つの流れである異邦人キリスト教は「信仰」を強調するタイプと定義できるが、なぜそういう構造が選ばれたのかという問いが、改めて問われる。

この二つの流れを相互比較し、世界宗教史に位置づけるとき、浮かび上がる論点がいくつかある。個別の宗教史では見えてこない事柄の発見であり、単純に宗教同士の比較では見えてこないものの発見である。イスラームと西洋キリスト教では、宗教がそれぞれの社会で果たす役割が違っている。俗人法の管轄の有無が決定的相違である。王朝交代の歴史としてではな

く、宗教文化の形成という観点から、東西の唯一神教の文化的相違をもたらした歴史的諸要因を把握することが肝要であり、イエス時代のユダヤ社会研究の重要性はここに存する。相互接触という歴史的文脈を考慮する時、なぜイスラームは啓典の民の概念を導入し、既存の一神教諸共同体の存立を承認したか。それと比べ、なぜ古代ローマのキリスト教は「国教化」を定めたか。それは全て多神教だったためなのか。国教化の影に隠れて、既存のギリシア・ローマの異教伝統は信仰としては否定されたとしても、文化的に継承された諸要素があったはずであり、それはどう把握されるのか。一神教史の背後に多神教とは何かという大きな問いが隠れている。

原始キリスト教を巡る社会状況と後の方向性への萌芽

土居 由美

本報告では、三つの唯一神教の中からキリスト教を取り上げ、その発祥および伝搬の状況と背景に焦点を当てながら辿ることにより、本パネル全体のテーマ「唯一神教の世界宗教史再考」の手掛かりとすることを目指す。

キリスト教は紀元一世紀、ユダヤ教内の改革的運動に端を発し、やがてユダヤ教と袂を分かちつつローマ帝国内に普及していった一神教である。しかし、三つの唯一神教の中で、ユダヤ教とイスラームが啓示法体制を保持した宗教と捉えられるのに対し、歴史的に両者の間に成立したキリスト教は、啓示法体制とは異なる形態を構築したと捉えられる。三つの唯一神教の中のこのような相違と共通項を俯瞰し、本邦の世界史における

唯一神教の記述に視点を転ずる時、唯一神教の世界宗教史記述を再考する必要性が認められるのではないかというのが本パネル全体の大きな関心事である。この関心事のために、異なる形態が形成されていったキリスト教の生成状況を辿ることを最初の課題とした。

キリスト教の草創期、その生成の土壌もしくは背景となったローマ帝国は、なおその領土および諸システム拡大の途上であった。帝国は、軍隊のルートとして街道を備え、街道は港と結ばれてやがて物資輸送およびコミュニケーションのための幹線となっていく。同帝国は、水路や浴場またこれに付随する競技場といったインフラをも整備し、域内の諸地域は都市化され、諸民族や宗教が相互に出会う場も一層創出された。ギリシア・ローマの、後のキリスト教の視点からみた所謂異教の寺院や彫像、皇帝崇拜の諸儀礼もまた混在していた。紀元一世紀前後、帝国が属州の強化策を講じる一方で、キリスト教発祥の地でありユダヤ教の母体であった属州ユダヤの地は不穩定化し、暴動や叛乱が頻発していた。法制度に関しては、重要裁判権・執行権や神殿管理権は基本的に帝国の掌中にあり、宗教に関わる事柄・日常の民事・軽微な犯罪は、ユダヤの慣習に委ねられていた。税制もまた、直接税と間接税が課せられる中、ユダヤには多くの日雇い労働者を含む貧困者が存在した。

このような状況下、紀元七十年のエルサレム陥落までのユダヤ教は神殿主義であったが、エルサレム神殿崩壊後のユダヤ教は律法主義へと移行していった。紀元一世紀という過渡期にナザレのイエスは、基本的に反神殿主義の立場から活動し、極刑

に処せられた。その流れを継承して形成された原始キリスト教共同体は、反神殿主義の後に律法主義と信仰主義の両者を共同体成員に含みつつ、全体として信仰主義へと移行していった。この推移の中に後世のキリスト教の方向性の萌芽が確認される。以降、神と人との直接の関係性を最優先とし、かつ普遍主義に立脚して展開していくキリスト教は、ローマ帝国によって

整備された幹線に乗り、様々なインフラや異教の諸施設と接触しながら、さらにそのシステムと神学を構築する。キリスト教はユダヤ教の如くの啓示法体制とは異なる方向へと舵を切り、多くの貧困層を含む成員を受容し、共同体内における平等と愛を説きながらも、帝国の統治システムと共存して社会的基盤を確たるものとし、展開した。

しかし、現在の本邦におけるキリスト教生成の歴史記述において、これらの状況はなお明確に説明されていないように思われる。これらを再度丁寧に辿り直し、記述する在り方を探ることが、唯一信教の世界宗教史再考に際して不可欠であることが改めて確認される。

「長い古代末期」の宗教史を書く

——ローマの遺産と諸宗教の変容——

中西 恭子

キリスト教の受容の源基となった修徳思想が流行した帝政盛期を前史とし、紀元後三世期末から紀元後八世紀に至る「長い古代末期」の宗教史を、教義論争の過程で異端視された分派や消滅した諸宗教を視野に入れながら個別宗教史を架橋しつつ書

くことは、専門分化と研究の精緻化もあいまって決して容易な営為ではない。「ローマ帝国のキリスト教化」と西方の帝国の消滅、ポスト・ローマ期とビザンツ世界の確立期を経てサーサーン朝の滅亡とアラブ・コンクェストに至る時期の地中海世界と周辺地域の宗教は不可逆で複層的な変容を遂げたからである。

この作業にあたっては、まず「ローマ帝国のキリスト教化」の実態を説明する必要がある。「ローマ帝国のキリスト教化」の特色と考えられる事象は、コンスタンティヌス帝以降の親キリスト教政策のもとで展開された世俗と宗教の相互接触である。帝国の宗教政策は国家再建のためにキリスト教の教会と教役者の連絡組織を用いたが、実態は必ずしも静穏ではない。教義論争は「謀反人イエス」像を払拭するキリストとその母マリアの聖性の根拠を争い、世俗内の対立と暴動に飛び火した。各教派は皇帝に好誼と仲裁を求めた。教会法は正統教義の定式に加えて、信徒の生活と教会運営の規定を提供し、帝国の勅法にもまた「異教祭儀の禁令」などキリスト教諸派の存立に大きく配慮した宗教関係立法が含まれる。

ローマ帝国の宗教は、三一三年のミラノ勅令から三九二年のテオドシウス帝による「異教祭儀の禁令」（『テオドシウス法典』第一六巻第一〇章第二二法文）の公布に至る過程で一気にキリスト教に塗り替えられたわけではない。「異教」はキリスト教の生活文化や死生観のなかで換骨奪胎された。慈善観は有産階級の名譽ある義務から、教会の教役者と信徒による相互扶助へ、英雄崇敬の観念は聖人崇敬へ継承された。「異教」文化

によって培われた文法学・修辞学・哲学は宗教的帰属を超えた共通遺産として認識され、学識ある教役者が神学の精緻化の担い手となった。西方の帝国の消滅後は修道院文化が古典的学知の保存を担った。

主教クラスの高位聖職者を助言者に自らを「よきキリスト教徒」として誇示する皇帝たち。聖職者に与えられた免税特権に由来する権益を求めてキリスト教に改宗し、都市の祝祭への高額な出資を放棄する都市参事会員層。キリスト教に改宗する元老院議員の増加。これらは乱世を生きぬく新しい価値観を提供する宗教と世俗が求める利害の一致の現れでもある。より精緻に「キリスト教化」の過程を描くならば、共同体構成の紐帯として想定された「信仰」と「法」の理念を当時の世俗と宗教の接触の事例から再考する必要がある。

しかし、この時代において自覚される「異教」意識の来歴と発生過程は明確ではない。二世紀のブルタルコスやパウサニアスの宗教論は、失われゆく慣習としての在来の「多神教」の祭祀空間と儀礼伝承の記録を試みるものである。紀元後三世紀以降のキリスト教著作家と新プラトン主義者による在来の多神教文化に対する回顧の系譜は、ローマ帝国領における「普遍的多神教 (universal polytheism)」の「神学」への反省の系譜でもある。

「比較一神教史」を試みるならばローマ社会に存在した「異教的一神教 (pagan monotheism)」と呼ばれる現象も看過できない。ここには拝一神教的な傾向をもつ宗教や至高神の存在を想定する哲学諸学派も含まれており、世俗共同体を広く包摂

して成員の行動を規定する神学や戒律を必ずしも提供しない。このような宗教の複層性と多層性を描ききえることは「長い古代末期」の宗教史を描くさいの大きな課題である。

イスラーム統治下のユダヤ教徒に関する通史的視点の考察

嶋田 英晴

本報告では、イスラーム共同体（ウンマ）におけるユダヤ教徒の境遇の変遷を、実際にユダヤ教徒に科せられた税の種類の変化を中心とする観点から考察する。しかし、まずイスラーム圏におけるユダヤ教徒の歴史を扱うにあたって、留意しておかなければならない史料の問題について確認しておきたい。

イスラーム初期から中世までのユダヤ史は、研究者が依拠する史料の性格に応じて大きく三区区分される。

一つ目は、ムハンマドとの接触によりユダヤに関する情報が比較的豊富な七世紀である。ところが、これらは専らイスラーム側の視点から書かれており、しかもムハンマドの死後百五十年あまり経過してから書かれたものであるため、その信憑性に問題がある。

二つ目は、イスラーム側の視点に基づく史料さえ乏しい、ユダヤ史上謎の八・九世紀である。

三つ目は、イスラーム圏におけるユダヤの活躍が顕著になったことを受けて、イスラーム側の視点からユダヤについて書かれた記述が豊富な十世紀である。更に、ユダヤ教徒の残した同時代史料である「ゲニザ文書」の、十九世紀末における発見により、ユダヤに関する研究が盛んな十一世紀から十三世紀半ば

までである。

本報告は、ムハンマドの時代について扱うので、右に示した時代区分の一つ目に該当する。六二二年にメデイナ（ヤスリブ）に聖遷（ヒジュラ）したムハンマドは、メデイナの住民との間に結んだ取り決め（「ウンマ文書」）の中で、ユダヤ教徒に対しても、不正・利敵行為を行わない限り、戦時における戦費支援及び喜捨（ザカート）の支払いを期待したのみであった。つまり、自らをユダヤの伝統に連なる預言者であると自覚していたムハンマドは、ユダヤ教徒に対しても非常に好意的であったのである。

しかし、ムハンマドを預言者として頑なに認めないユダヤ教徒を目的の当たりにして、ムハンマドは従来の礼拝方向（キブラ）をエルサレムからメッカのカーバに改めた。

その後ムハンマドは、メッカ勢との間の「バドルの戦い」、「ウフドの戦い」、「ハンダク（塹壕）の戦い」等を機に、メデイナの三大部族であるユダヤ教徒のカイヌカー部族、ナディール部族、クライザ部族を追放もしくは殺戮して彼らの利敵行為に対して報復した。更にメッカ勢との間の「フダイビヤの和約」締結後、北方のオアシスであるハイバルに移住していたユダヤ教徒のナディール部族を攻撃してこれを屈服させると、ナディール部族に収獲物（ナツメヤシ）の半分を毎年税としてイスラームに貢納することを義務付けた。

当初、好待遇でウンマに迎えられていたユダヤ教徒は、最後までムハンマドを預言者と認めなかったため、はるかに厳しい条件でイスラームの支配に服することになってしまったのであ

る。やがて、これに人頭税を支払うことも加わって、イスラームとユダヤ教徒との関係が、アラブがその後征服することになる各地の住民との間で結んだ関係のモデルとなったのである。

コメント

葛西 康徳

一 多神教とは何か 一神教を見る鏡としての多神教
ギリシア・ローマ世界は伝統的に多神教とされる。したがって、多神教を考えることは一神教の特徴を考えることといわば鏡となる。

1 「無い無い、尽くし」・聖典無し、宗教的専門家無し、教会無し、神学無し
ジョン・グールドによれば、ギリシア宗教の特徴は、聖典、

教会、聖職者など一神教（キリスト教）の基本要件を全て欠いているとされる（ジョン・グールド（葛西康徳訳）「ギリシア宗教の意味をつかむということについて」『思想』九〇一号、一九九九）。これに対して、グールドは、予見不可能な世界に対する反応の体系として宗教を捉えようと努めている。そのようなグールドの見解によると、ギリシア宗教において最も重要な基本要件として神話と儀礼が浮かび上がる。儀礼については Karl Meull と Walter Burkert の業績を評価し、神話については J.-P. Vernant の業績を積極的に評価している。

2 「ギリシア教に改宗することはできるか」

筆者は東京大学文学部公開講座（二〇一五年六月）において、なぜ、ギリシア教は「布教」されないのか、という問題提

起を行った。そして、ギリシア人であることとギリシア教であることは同じではないか、つまり、生活（神々についての思考活動も含む）そのものが、宗教である、という見方を示唆的に示した。

二 法と宗教ローマ（法）の一神教への態度一

1 この問題についての基本文献は、まだに Fritz Schulz の文献であり、「孤立化 [Isolation]」つまり法を宗教、政治などと分離することがローマ法の最大の特徴であるとされる。

2 ユダヤ教に対して 新勅法 *Novellae 146* (553 A.D.)

これに対し、後期ローマ帝国はキリスト教を「国教化」する。帝国（皇帝）のユダヤ教に対する態度を端的に示すのが、この新勅法 146 である。これによれば、皇帝はユダヤ教には「寛容」であり、ギリシア語訳聖書を使う限りでは、シナゴグでの活動を承認した。

3 キリスト教に対して

G. E. M. de Ste. Croix や Detlef Liebs などで分析されているように、キリスト教に対して、皇帝は決して寛容ではなかった。しかし、残存資料はキリスト教徒のものであり、史料批判を通じてあきらかになることは、ローマ法の原則である「弾劾主義」すなわち、国家が検察官を通じて公訴するのではなく、あくまで私人が訴訟を提起するということをキリスト教徒訴訟道に対しても適応したことがあきらかになる。さらに、近時の研究では、キリスト教徒による資料改ざんの例もある。

三 宗教と宗教・Interpretatio. 最後に、宗教対宗教、つまりローマの多神教はキリスト教など一神教とどのように対峙

したかという問題がのこる。Robert Parker の Sather Lecture によれば、先述のちうに一神教に対して決して寛容ではなかったが、多神教同志は「Interpretatio（解釈）」という活動を通じて、宗教間のコミュニケーションを図っていた。そして宗教の相違を理由とする戦争は生じなかった。

四 残された問題

最後に残された問題としては、「国教化」の意味、そして多神教では神話と儀礼だけが問題とされ、いわゆる神学は成立しなかったのか、という問いが残る。国教化という点では、古典期ギリシアはいわゆる「polis religion」である。帝国が一神教になると、この polis religion の伝統の何が変わったのか、今後探求されるべきである。

パネルの主旨とまとめ

市川 裕

本パネルの目論見は、二点あった。第一は、一神教の歴史の中で、セム的一神教の本流ともいべき流れを確認すること、第二は、異教の一神教もあることから、多神教を捉え直すことであった。第一点については、ラビ・ユダヤ教とイスラームがともに、啓示法の宗教を発展、確立させたことに鑑みて、両者の一神教を宗教学における一神教の一タイプとして明確に概念化することの必要性を訴えることを課題としたといつてよい。このタイプの一神教がイスラーム世界を形成したことによって、種々の一神教社会が啓典の民、ズインミーとして、自治社会としての存立が許され、生命・財産が法的に保護されたこと

は、中世から近世にわたって、西アジアの歴史を特徴づけるものとなった。本パネルでは、そのような啓典の民の存在を容認する歴史的因果関係がどのようにして生じたかについて、嶋田氏がムハンマドとメデイナのユダヤ教徒との関係に焦点を当ててその解明を試みた。イスラームとユダヤ教との関係の理解にとって第一次史料の不足が大きな障害となることがわかった。その中で、十一世紀から十三世紀の第一次史料として、カイロのゲネザ文書の意義が改めて確認されたように思われる。

第一の目論見は、従来、一神教といえはキリスト教を念頭に置いてきた宗教学に対して、セム的一神教の啓示法体制を一つの典型としたとき、キリスト教という一神教はどういうタイプの宗教なのかを改めて問い直すことを要請する。これは実は今日の西洋思想にまで射程をもつヘブライズムとヘレニズムの葛藤の問題でもあるが、本パネルにおいてはあくまで宗教史の視点からのアプローチを試みたものである。その中で、コメントータを含む三人の論者により、それぞれに異なる視点からの分析が試みられた。まず、ユダヤ思想から生じたメシア思想がユダヤの枠を超えて異教の多神教世界へ展開する際に、どのような思想的社会的葛藤があったかを、土居氏が初期キリスト教の展開に焦点を当てて考察した。その際、論者は初期キリスト教内部に、戒律重視のグループとそうでないグループの対立が生じていたことを指摘した。トラーの戒律を伴った一神教の展開が、異教世界では困難だったことがすでに当初から判明した形になっているが、それでは、異教世界に進出する一神教は、どうすれば異教世界に浸透できたのか。その際の葛藤とは何だ

つたのか。

この難問に古代ローマ宗教史の観点から取り組んだのが中西氏の論考である。後期ローマ帝国において一つの宗教史を描くことがいかに困難かということがこの論考で明らかになるが、では我々はこれにどう向き合えばよいのか。葛西氏が正にこの問いに、西洋古典学とローマ法研究の立場から提起してくれたのが、多神教概念の再考察という課題であった。しかしここで取り上げられた多神教というのは、狭い意味での宗教学の概念としてではない。ギリシア、ローマというそれぞれに固有の社会と思想を生み出した文化的総体を包括する呼び名としての多神教世界である。特にローマでは、ローマ法の高度な発展によって、法と宗教、世俗と宗教の領域が截然と区分された文化があり、宗教が果たしてきた社会的思想的役割への視点を喚起してくれた。ある種の宗教に対しては、多神教は極めて不寛容であるという指摘は本テママの核心を衝いている感がある。多神教社会同士には、ゼウスとユピテルが同じ神として崇められるような共益可能性が認められるのに対して、それを許さない宗教に対する不寛容である。現実の歴史では、キリスト教寛容令に続いて「国教化」が起こり、異教祭儀の禁止へと発展することの不可避性は、キリスト教の排他性にのみ帰せられない。また、西ローマの滅亡を、西のキリスト教が自らのIDに向き合う歴史的苦難として把握する視点のあることをフロアとのやり取りで教えられた。

宗教とウェルビーイングの比較宗教社会学

代表者・司会 櫻井義秀

宗教とウェルビーイング研究の概観

櫻井 義秀

宗教研究者にとつてこれほど扱いたいテーマはない。人が幸せになろうとして信仰生活を送るべく宗教集団に所属している事実を確認できても、宗教が人を幸せにしているかどうかを観察し、測定しようとするならば、研究者は「幸せ」とは何かという人間学的・宗教的課題を突きつけられる。簡便のために幸福度を主観的生活満足度で代替するならば、性別・年齢・経済階層・配偶者の有無が主要な説明変数になり、信仰の有無はさほどの効果を持たないことになる。社会関係やポジティブな人生観の有無に注目したとしても、宗教団体への所属によつて他の社会集団への所属や涵養される生活態度と質的にどう異なるのかを説明する必要がある。サーベイ型の社会調査によつて宗教と幸せとの関係を示すことは、実際それほど簡単なことではない。

本発表では、近年の宗教研究とウェルビーイング研究を通して「宗教」と「幸せ」の概念を宗教社会学の観点から可能な限り分節化し、「宗教」と「幸せ」の関連を問う適切な問題設定を行うことを目的とする。具体的には、①客観的指標と主観的評価の乖離に着目し、幸福・不協和・適応・剥奪の類型を提示したヴォルフガング・ザップと、②生活の機会と結果、生活の

内的質と外的質の二軸から、生活の環境、生活の効用、個人の生活力と主観的幸福感というふうなウェルビーイングの四つの側面を類型化したルート・ヴィーンホヴェンの研究を参照した。

確かに、キリスト教教会に属し、日曜礼拝を始め教会行事に積極的に参加し、豊かな感情的紐帯と知り合った人々とのソーシャル・キャピタルを生かして生活を送れば、メンタルヘルスを良好に保ち、喪失体験やネガティブな感情に対してもコーピングが可能になる。このため、西欧のウェルビーイング研究では宗教の効果を総合調査でも個別教会の研究でも確認できたのである。それに対してアジア社会で広く見られることだが、邪霊祓除に特化した民間信仰や、開運・現世利益・慰霊に関わる祖先崇拜や守護霊祭祀に関わることで、必ずしも個人のメンタル・キャピタルやソーシャル・キャピタルが豊かになるわけではない。だから日本を含めアジアにおける宗教多元主義的な宗教意識はウェルビーイングとストレートな関連を示さないのだろう。おそらく、日本でもキリスト教信者や新宗教信者に限定して調査を行えば、教会型宗教として救済観の共有・教化、共同体的一体感を持つだけにウェルビーイングとの関連はより明確になるかもしれない。

ただし、凝集性の高い教会型宗教は容易にカルト化の危険性もはらんでおり、宗教集団におけるウェルビーイングは宗教組織における自治や民主的組織運営に支えられることが望ましい。もつとも、宗教組織は常にカリスマ的指導者と癒やしや救いを求める信奉者集団から構成されるために、市民社会的価値

と宗教的価値の葛藤は簡単に回避できないのである。ともあれ、宗教概念のみならずウエルビーイングの内容についても多角的な捉え方を国際比較研究や個別宗教の事例研究から補充されることで宗教とウエルビーイングの研究は進展していくことだけは確かである。

神話とウエルビーイング

平藤喜久子

神話とウエルビーイングという考察は、新しい試みだろう。この課題に取り組むにあたり、これまでの神話研究のなかに、ウエルビーイングという視点と関わるものがなかったか、あらためて考えてみる必要がある。

十九世紀にはじまる神話学は、人類学や考古学、社会学など隣接分野の方法の影響を受けながら展開してきた。その中には精神分析学、分析心理学も含まれる。開拓者であるフロイトは、無意識の問題を解明するために夢を分析することを重視した。象徴的に表現されている夢の隠れた意味をするためには、同じく象徴的な表現に満ちた神話の分析が欠かせないと考えたのだ。フロイトの影響を受けたユングは、無意識の層を個人的な無意識と人類に普遍的に存在する普遍的無意識（集合的無意識）とに分け、また無意識が創造的な働きをすることにも注目した。この集合的無意識は元型によって構成されるとした。この元型とは、生物学でいうところの「行動様式」にあたるもので、夢や神話の中に現れてくるイメージやモチーフを生み出す「機能的な素因」であるという。つまり、神話は人々の無意識

が生み出したものとされたのだ。そのため、現代に生きる個人の見る夢や空想が、はるかに古い時代に成立した神話や、あるいは遠く離れた地域の神話と似ていたりするということが起こり得る。こうして神話や昔話などの物語は、無意識を解明する鍵があると考えられ、心理学では積極的に評価され、研究されるようになった。神話が人々の「心」の問題の解明に役立つ可能性が提示されたのである。

日本では一九七〇年代頃からユング派の研究が盛んに紹介されるようになり、とくに河合隼雄を中心に日本神話についても論じられるようになった。彼は日本人の民族的無意識を日本神話、あるいは日本の昔話から明らかにしようとし、『中空構造日本の深層』（一九八二年）に代表されるような書籍を多く出版した。彼の研究は、日本神話から語る日本人論として人気を得ることになるとともに、心理カウンセリングの場に日本神話が役立てられるという展開をもたらすことになった。

日本神話を治療に役立てようという観点からは、織田尚生や横山博の研究があり、なかでも老松克博は「臨床神話学」を提唱し、「自我、神話、病いを互いに切り離せぬものと見て臨時的な知を探求する」と論じた。彼らの研究は、神話に登場する神々を日本人の元型と見なす。たとえば神話のなかのアマテラスは、日本人女性の生き方のモデルとして捉えられ、問題解決の参考になるものとして位置づけられたりするのだ。

神話がわたしたちの心の健康に資するといえ、神話はウエルビーイングに役立つといえるかもしれない。しかしこの観点、解釈には異論もあるだろう。ここであらためて考えてみた

いのは時代や地域を越えて語られる共通の神話テーマが存在するということである。その一つは英雄の神話だろう。ユングの影響を受けていた神話学者のジョーゼフ・キャンベルは、世界中の英雄の神話を分析し、そこから人間に役立つ教えを導き出すと試みた。その成果はいまも物語制作の一助となっている。なぜ人は英雄神話を必要とするのだろうか。神話の誕生は人間のいわゆる社会脳の誕生と関わりをいわれており、約二十万年前にまで遡るともいわれる。そのころの神話がどのようなものであったかについての記録はもちろん存在しないが、英雄神話が古層にある可能性も指摘されている。ウエルビーイングの観点から神話を考えるということは、神話を持つ社会的な機能、個人への影響をはかることになる。英雄神話の研究は、人類史的な観点からウエルビーイングと神話について考察する一助となる可能性があるのではないだろうか。

過疎地域の神社と若者の地方移住

板井 正音

いわゆる「地方消滅」ショックは、地方の神社存続にも深刻な影響が出ると推測されている。その一方で、地方移住者の増加も見逃せないとする指摘もある。特に若者世代の「田園回帰」は、「地域おこし協力隊」のユニークな活躍にもつながっている。そこで、本発表では、両者の論点として、子育てや就労といったウエルビーイング要素とともに、祭礼をはじめとした宗教ネットワークの資源性もまた地方の人口減少課題に「しあわせ」観を創出できる可能性について、地域おこし協力隊等

の活動事例から考察する。

まず過疎地域の神社と若者の地方移住をめぐる動向を整理する。石井研士は、日本創生会議による全国八九六自治体、全体の四九・八%にあたる「消滅可能性都市」（増田寛也 二〇一四）について、それに該当する宗教法人数を調査し、神社は四割減少すると指摘している（石井 二〇一四）。その一方で、小田切徳美は、地方移住者が〇九年度から四年度間で二・九倍増加していることに注目している（小田切 二〇一五）。そして都市住民の農山漁村への定住願望も〇五年度と一四年度の比較において男女とも一〇%以上増えている点や、子育てに適している地域として、都市より農産漁村を選択する比率も男女とも五〇%を超えている点を指摘している（小田切 同）。このような地方思考を踏まえて、総務省の地域おこし協力隊（自治体が委嘱し、条件不利地域に移住して多様な地域協力活動を行う制度）の増加（約一五〇〇人）と、その約八割が二〇歳代と三〇歳代で占められることに、若者による過疎地域の活性化を期待する見方もある。

以上のような論点を踏まえて地域おこし協力隊と神社との接点を彼らの地域活動から概観すると、いくつか興味深い事例がある。例えば、岡山県美作市上山で棚田再生に取り組む協力隊が棚田のみならず、途絶えていた上山神社の夏祭りを復活させている。また、三重県南伊勢町では、地域力の低下が激しい農村集落における伝統文化の保存・振興などを目的に、神道系大学を卒業した神職を目指す女子が地域おこし協力隊として委嘱されている。

そこで、具体的な事例として、奈良県川上村地域おこし協力隊と、丹生川上神社上社によるワークショップ「いのりのもり」について考察する。WSは、上社の観月祭に合わせて村外からの参加者との交流を目的に協力隊とともに実施された。参加者（二十九名）へのアンケート調査では、満足度も高く、初めて上社に参拝された方が七割を占めた。継続開催を望む村内外者の声とともに、川上村の魅力が高く評価する村外者もいた。また、協力隊と上社宮司へのインタビューでは、隊員が出身地の神社で巫女経験のあったことや、神社を媒介とした交流の可能性について確認できた。川上村の事例からは、協力隊と神社の協働によるWSの開催は、新たな参拝者と、従前の氏子崇敬者との接点を創出できたといえる。また協力隊のミッションに対して、神社の地域資源性は、特に「場」として一定程度有効に機能することを推測でき、他の地域での可能性も想定できる。しかしながら有効性を高めるためには、神社と協力隊の関係が重要になると思われる。そして神社と行政をつなぐ新たな人的資源としても、地域おこし協力隊の存在に可能性を感じることが出来る。

最後に今後の課題をまとめると、過疎地域の神社と地域おこし協力隊との協働の有効性に、具体的にはどのような「しあわせ」観を見出すことができるのか。それを測定することは可能なのか。協働の有効性と「しあわせ」観との関係を全国の事例を踏まえて明らかにしたい。

多世代信者をつなぐ「協働」牧会

—— 複数教会の支えあい ——

川又 俊則

人口減少が続く以上、宗教施設も減少は余儀なくされている。実際、合併もあれば、廃寺という選択をした寺院・住民もある。だが、そのような背景のなかでもウエルビーイングを意識した宗教活動は可能ではないか。教会存続・信仰継承は、信者の幸福の一つだが、軟着陸的な「生存戦略」は可能だろうか。本発表では、日本基督教団で、複数教会の信者たちが約半世紀も続けてきた「共同牧会」の事例を紹介しつつ、「協働」牧会として多世代信者や非信者がつながっていく可能性を考えたい。

一つの事例は北海教区苫小牧地区のものである。同地区は約九三〇〇平方メートルもの範囲を八教会で活動している。同地区に三人の牧師しかいなかった時代もある。一九五〇年、日本基督教会の多数の離脱から、日本基督教団は北海道特別開拓伝道を約十年実施した。だが、この方式には無理があり挫折した青年牧師も多数いた。苫小牧地区では十九世紀後半に設立された元浦河教会以外、この時期に設立し、無牧師教会を周辺の牧師・信者が支えることを一九七〇年の信徒大会で決定し、以後、それは続いている。同じ課題を抱える隣接教会がライン伝道として線につながり、それが全体として面となる。地区牧師会・信徒大会・共同牧会特別会計・教会交流などを行い、他教会のことを思っている。

もう一つの事例は、京都教区丹波新生教会の事例である。二

人の牧師が二地区四会堂を分けて牧会し、各会堂の信者が分担し役員を務めている。この母体の一つは農村伝道のなかで十九世紀後半に設立された丹波基督教会である。順調に信者を増やし、幾つも会堂が建設され、新教会も設立した。もう一つは、日本基督教伝道隊の天幕伝道から二十世紀前半に設立された亀岡イエス・キリスト教会である。一九六二年、日本基督教団「伝道圏伝道」構想がおきると、六五年、丹波教会と亀岡教会の牧師たちが、教会員・役員の手助けを得て、合同役員会、交換講壇、合同礼拝を実施し、やがて、住宅地に新会堂も建て、丹波新生教会として合併し、複数教職による共同牧会体制を確立した。現在は二会堂で日曜礼拝、一会堂で夕拝、もう一つの会堂で月二回別の礼拝をもっている。社会福祉法人への奉仕活動も行っており、百年以上の伝統もあり、各地ですっかり定着している。

常在する牧師がいない教会では、近隣等の牧師による兼務がなされる。そして、その拡大した対応が「共同牧会」である。ただし、これは牧師だけの判断ではなく、信者の全面協力が不可欠である。牧師のいない礼拝での「分かち合い礼拝」など、その教会における信者自身の信仰が強いことも重要だろう。そして、信者数がそれぞれ決して多くないという環境のなか、連帯とは孤立をさせないこと、分かち合いは担い合いとも言われている。

きょうどうは一緒に往うことだが、共同は関係性に同等の意味合いが強く、協同は力を合わせることに、協働は各々できることをすること、漢字で意味の違いもある。そう考えると、個別

教会独立を前提する「共同」牧会として始まった苫小牧地区だが、現在は「協働」牧会的方向かもしれない。合同教会の丹波新生教会は、そもそも「協働」牧会という見方もできよう。

教会間での信者間交流や、教会内の多世代間交流も観察した。信者としてのウェルビーイングは、伝道・継承など信仰の維持拡大以外にも、つながることやささあうことなどがある。「共同牧会」としてこれまで約半世紀、さまざまな困難を克服してきた二つの事例も、いよいよ人口減少が全体規模となるなかで、今後どのように展開するのか、今後も調査研究を続けていきたい。

パネルの主旨とまとめ

櫻井 義秀

二〇一四年の『宗教研究』（八八一―二）では「しあわせと宗教」という特集が組まれたが、宗教研究者のみならず同時代の人たちの危機意識に即したものであったといえる。しかしながら、掲載された論文では歴史宗教や現代宗教、および特定の宗教思想において「しあわせ」がどう認識され、文化的なかたちとして表れてきたのかを論じるものが過半を占めた。これはこれだけ意義深いことだが、現代の人文・社会科学におけるウェルビーイング研究と切り結ぶことなく、現代の日本人が求める「しあわせ」とも交錯しない宗教研究のあり様もまた、日本の公共空間における宗教の位置や、社会問題に直接関わるよりも一歩引いた俯瞰を得意とする宗教研究者のスタンスを示していたのではないか。

本パネルでは、①この十数年の間に進展した国内外のウェルビーイング研究の蓄積を踏まえながら、研究グループ（日本学術振興会科学研究費 基盤研究（B）「人口減少社会日本における宗教とウェルビーイングの地域研究」（櫻井義秀代表 課題番号 15H03160））による研究の進捗状況を報告し、②「宗教研究」特集号の趣旨を引き継ぎながら、宗教研究者にウェルビーイング研究との接点を持ってもらおうと考えている。③なお、その際に本研究が現代、地域社会、特定宗教の事例紹介に留まらないよう、神話学・宗教学、社会学・社会福祉学の観点、神道・仏教・キリスト教の事例をバランスよく配置しようと考えている。

発表者は四名であり、以下に発表の要点と論点を記載する。

①櫻井義秀 まず、心理学・経済学、社会福祉や社会医学で進められてきたウェルビーイング研究を概観し、健康や精神的豊かさという内的条件、仕事や生活と社会保障という外的条件、および主観的生活満足度という幸福感に、宗教意識と宗教活動がどのように関わるのかを簡単に紹介した。そして、ルート・ベンホーベンの類型論に基づいて宗教とウェルビーイングについての宗教研究を概観し、今度どの領域における研究が求められているのかに関して若干の知見をまとめた。

②平藤喜久子 神話の歴史は人類の歴史と同じほど長いといわれ、現在でもさまざまな形で神話はわたしたちの社会のなかにあらわれてくる。二〇世紀初頭に誕生した精神分析学においてフロイトやユングは夢や神話の働きと無意識を関連させて人間の心理を考察した。神話の機能を精神の安定と関連させるこれ

らの研究をウェルビーイングと関連させる観点から、神話をもたらすかを見直し、神話が人間集団あるいは個人に「幸せ」をもたらすのかを考察した。

③板井正斉 「地方消滅」ショックは、地域神社の存続にも深刻な影響が出ると推測されている。その一方で、若者世代を中心とした地方移住者の増加も見逃せないとする指摘もある。両者の論点として、子育てや就労といったウェルビーイング要素とともに、祭礼をはじめとした宗教ネットワークの資源性もまた地方の人口減少課題に「しあわせ」観を創出できる可能性について、地域おこし協力隊等の活動事例から整理した。

④川又俊則 一九五〇年代、北海道特別開拓伝道により創設された日本基督教団北海教区苫小牧地区（八教会を六牧師が担当）と、京都教区の明治期に農村伝道で開拓された教会（一九七〇年、園部、須知、胡麻などの会堂が亀岡教会と合同し、丹波新生教会となり、その後、一教会四会堂で運営）を事例に、信徒と牧師の「協働」による教会運営、教会間での信徒の交流、多世代での交流により信徒のウェルビーイングが維持される状況を考察した。

国を越えた共通の宗教的信念はあるのか？

代表者・司会 川端 亮

因子分析による宗教的信念の共通構造

川端 亮

因子分析による宗教意識の研究は、かなりの蓄積がある。日本の研究では、金児暁嗣の民俗宗教の研究などがあり、アメリカではキリスト教を対象に神観念や神の赦しからスピリチュアリティなど、数多くの尺度が提出されている。近年は、ムスリムの研究が目につき、キリスト教の尺度をイスラム教に適用しようとする試みもみられる。日本やキリスト教やムスリムの人々の宗教意識は、その国の文化や宗教的伝統に影響されて、様々に異なるということは研究されてきているが、共通の尺度で測れるという研究はわずかであり、計量分析によって、共通の尺度や宗教意識が見いだされてはいない。本研究は、共通の因子を抽出しようという試みである。

本報告で用いる調査データは、平成二八年三月にWeb調査で得られたものである。調査対象国は、インド、トルコ、日本、アメリカ、イタリア、台湾、タイ、ロシアの八か国であり、対象者は、二十歳から五十九歳までの男女で、各国の公的統計に基づき、性・年代を人口構成比に合わせて割り当てた。回収目標数を各国五百人以上に設定し、調査会社に依頼したところ、有効回答数は、どこの国も五百人を上回り、合計四二九八の有効回答が得られた。宗教意識のかかわる質問文は、九〇項目で

ある。

質問紙では、宗教伝統、宗教文化によらない一般的用語に置き換えるように努力したが、「神」や「仏」などの超越的あるいは、神聖な対象を指す言葉を置き換えることはできなかったため、以下のような注釈をつけて調査を実施した。

「この調査は国際比較研究の一環として実施しています。そのため、特定の文化や宗教などに偏らないような表現をあえて用いていますので、質問の中には聞きなれない言葉やあいまいな言葉が含まれている場合がございます。ご自分の信仰や考え方に従って、あてはまるものをお答えください。

あなたは、次のそれぞれについて、賛成しますか。あてはまるものを選んでください。

※「神」や「魂」という言葉を含んだ質問がありますが、これは特定の宗教教義の用語ではなくあくまでも一般的な表現です。あなた自身が「神」や「魂」という言葉で考えることに置き換えて、お答えください。」

質問文には、救済観、大生命、人間と自然の関係、先祖の霊、儀礼、祈りから世界平和まで様々な宗教にかかわる質問文をいれたが、八か国のデータの一つにして因子分析してみたところ、非常に大きな第一因子が抽出された（寄与率五五・二%、クロンバッハの α 〇・九九）。八か国に共通する一つの因子が抽出できるといってよい。

さらに共通の因子が二つ抽出できるといえるかどうかを探索するために、九〇項目の中から二五項目程度を選び、確証的因子分析を繰り返した結果、二因子モデルはまずまず良好な

適合度を得た。また同じ項目を用いた一因子モデルの適合度は悪かった。以上のことより、九〇変数すべてではなく、一部の変数を用いて尺度を構成することを目的とする場合、一因子モデルよりも二因子モデルの方がデータに適合的な場合もあることが分かった。

以上のデータ分析から、八か国に共通の因子を抽出できると、またその因子は全分散のうちかなり大きな部分を占めることがわかった。また、データの一部の変数を用いて、第二因子を抽出することも可能であり、一因子構造で何が説明できるか、あるいは二因子モデルを構成して、何が説明できるか、すなわち研究の目的によっては第二因子を抽出することも有効であるかもしれないといえる。

確率モデルによる宗教的信念の一次元の共通構造

渡辺 光一

宗教的な信念は、自分の信じる神や宗教と他の神や宗教との関係に関する信念と、自分の信じる神や宗教を前提とした教義的な内容の信念に分類できる。ここでは仮に、前者を間宗教的信念と呼び、後者を内宗教的信念ないし狭義の宗教的信念と呼ぶことにしよう。多神教国（日本、タイ、台湾、インド）及び啓典宗教国（トルコ、イタリア、ロシア、アメリカ）からなる八か国四千人以上を対象にした社会調査の分析結果を統計学的に分析すると、間宗教的信念は質的な違いのある四次元に分化した構造となり、一方、内宗教的信念は量的な違いのみがあるような共通の一次元の構造となる。

間宗教的信念では、日本の宗教性は非排他的で包摂的であるという特徴がある。「世界には正しい宗教は一つしかない」への賛成確率が八か国で平均二八％であるのに対し、日本はわずか八％である。宗教的寛容という日本の美德の表れかもしれない。日本は、「複数の『神』にはそれぞれに役割がある」、「宗教にはより正しい宗教からより間違った宗教に至る幅がある」などからなる多神教的包摂主義とも呼べる因子のスコアも高い。

一方で、教義的な内宗教的信念では、多様な信念要素が一次元となっている。そこでは、一見して多国間共通となりやすい倫理・超越の融合である「他者に愛を向けると、目に見えない力により、良い結果が自分に返ってくる」(賛成確率六二％)、仏教的に見える「この世のあらゆるものは、目に見えない力により相互に関係しあって存在している」(五六％)、プロテスタント・イゼム的に見える「ある人が救われるかどうかは、あらかじめ個別に決まっている」(三三・六％)、日本的ないしアジア的に見える「先祖や死んだ家族の霊は、それらが幸福なら子孫をまもってくれ、逆に苦しんでいれば子孫に悪影響を与える」(三四％)、前近代的に見える「宗教的儀礼において、食物を食べることで、『神』とつながることができる」(二五％)などが、確率が違うだけで全て同じ方向のベクトルである。大方の予想を裏切る意外な発見である。そして、全九十項目の内宗教的信念への賛成確率は、八か国で平均四六％であるのに対して、日本はわずか一九％と際立って低い。

内宗教的信念は、形而上学的ないし超越的な宗教的教義に係

るものであるから、逆に言えば日本人は教義的なイデオロギーには執着しない傾向にある。日本の宗教的な非排他性は、イデオロギーに拘泥しないしなやかさかもしれない。内宗教的信念は「宗教教団を通じて、救いがもたらされる」（二八％）のように教団コミットメントが前提となる内容も多いことから、島菌が指摘する消費される「宗教」のように、コミットメントを好まない人々の世界的傾向の先駆けとして日本人の宗教性があると解釈することもできるだろう。

興味深いことに、日本に次いで内宗教的信念の賛成確率が低いのはイタリアであり、どちらも第二次世界大戦の敗北により宗教に係る体制が一変している。宗教概念批判は、そのような歴史や政治の重要性を指摘している。過去の歴史事象そのものは統計的に調査することができないため、例えば「一九四五年以前の日本」（島菌）などの思考実験を通じて、歴史を適切に反映した代替指標を設計していくことが、今後の重要な課題である。

今回の分析結果のうち、内宗教的信念が共通の一次元構造であるという点は宗教概念批判にネガティブな社会科学的エビデンスであり、間宗教的信念が質的な違いのある四次元構造であるという点はいわゆる多元主義などの理論にポジティブなエビデンスである。そして、この内宗教的信念と間宗教的信念にどのようなかわりがあるかというメタ構造の研究は、宗教概念批判と多元主義の関係を確率モデルに基づいて一貫したパースペクティブで説明するモデルの研究であるともいえ、今後の大きな学問的チャレンジといえる。

宗教的信念の国際比較のための用語について

宮嶋 俊一

本研究の課題として、社会科学（統計的）アプローチと比較宗教学的（宗教現象学的）アプローチの協働、またそれによる実証研究と理論研究の接合がある。これまで、前者は後者を本質主義的（神学的）であると批判し、後者は前者を還元主義的であると批判してきた。そして今日では後者のアプローチは衰退し、宗教概念批判が展開してきたが、他方で認知科学的宗教研究（進化論・脳科学）の進展から、再び宗教の本質論に目が向けられ、かつての宗教現象学的研究があらためて注目されているという面もある。こうした宗教理論研究の展開と今回の調査結果（共通因子の抽出）とはどのように結合しうるか。そうした課題を探索する上で、発表者は後者（比較宗教学的な理論研究）の立場から本研究に参加してきた。具体的には、アンケート調査の質問項目の作成、および結果の分析である。本発表において、その過程において考えたことを報告した。

川端報告にあるように、本研究の背景として、宗教研究における国際比較調査のための、国際的に共通する基準や尺度、概念の必要性が指摘されていた。その点において、本調査は「一定の」成果を上げたと言えるし、また今回の調査結果を利用してさらなる国際比較研究が展開することも期待される。だが、それはあくまで「一定の」成果であり、限定が加えられるべきである。まず確認しておきたいのは、今回の調査が主として信念の側面についての調査であったという点である。宗教の計量的な調査研究において、信念のような意識的な側面とともに宗

教行動も含めて幅広くとらえることが必要だが、今回の調査はあくまで前者に限定されている。これは一種のバイアスであり、今回明らかにされたのは宗教性の一側面に過ぎない。また、使用言語の問題もある。そのことは、アンケートで用いる用語の選択において大きな課題となった。例えば、アンケートには各国語で「『神』や『魂』」という言葉を含んだ質問がありますが、これは特定の宗教教義の用語ではなくあくまでも一般的な表現です。あなた自身が「神」や「魂」という言葉で考えることに置き換えて、「お答えください」と記されている。自覚的な信仰者はこの注釈に従い、「自身が『神』や『魂』」という言葉で考えることに置き換える、すなわちそれぞれの特定の宗教教義の用語としてそれを理解し、回答することになる。また信仰に自覚的でない者や神に該当する要素を持たない宗教の信仰者は、よくわからないままに（あるいはそれぞれの勝手な理解に基づいて）回答したと考えられる。もちろん、そのような曖昧さを含んだままでの調査によって明らかになることもあるが、少なくともそれにより「神」や「魂」についての普遍的な認識が国際的に共有されていることが明らかになったと主張するのは難しい。さらに、本研究により宗教的「信念」の内実そのものが明らかになったとは言えないだろう。調査は言語によるものであり、宗教的「信念」の内容はすべて言語へと還元される。どこまでいっても、調査しうるのは、「信念」そのものではなく、「信念」に関して表出された言語に過ぎない。「信念」そのものと、その表現との間には、不可避のズレが存在している。さらに言語一般としての問題だけでなく、宗教言

語特有の問題もそこにはある。特定の宗教用語で示されるリアリティと、それを表現した一般的な言語との間には、やはりズレが生じざるを得ない。よって、アンケートにより「信念」そのものが明らかになったとか、共通の「信念」の存在が証明されたなどと主張することは困難である。

上述のような疑問は多々あるものの、「宗教」についての考え方が国際的にある程度共通していることが示された点は、興味深い。共同研究者の島蘭進氏は、その共通性を宗教「常識」の「観念」群と呼んだが、発表者もこの考えには賛同する。

宗教的信念の国際比較と日本の特殊性について

島蘭 進

因子分析のような数理統計的な研究から見えて来るものが、世論調査など、より単純な統計から見えて来るものに対して、何を付加するのか。これは宗教学、宗教社会学等の研究者が大いに関心をもつところである。この度の八カ国調査について、比較的規模の大きな国際比較なので、大いに期待されるころである。

今回、川端亮氏と渡辺光一氏が行っている分析からは、まだ何が見えて来るのかはつきりしない。「共通の宗教的信念の構造がある」というふうにとらめられると、その意味するところがよくのみ込めない。それは、質問文への回答から「宗教的信念」の「構造」が分かると言えるのか」という問いとして要約できるだろう。

たとえば、「神」は「神」それ自身を否定することで、創造

や救済を行う」というのは、たいへん難しい文で、よく理解できない人が多いだろう。「神」と「イ」付きになっているのは、この語がそのままではうまく理解されないことが前提となっているからだ。そして、何度も、「神」や「魂」という言葉を含んだ質問がありますが、これは特定の宗教教義の用語ではなくあくまでも一般的な表現です。あなた自身が「神」や「魂」という言葉で考えることに置き換えて、お答えください」と注意書きを入れてある。

そうなると、肯定的な答えをしなかったのは、質問文の意味がみ込みにくかったという理由がかなり加わっているのではないか。それはまた、肯定的な回答が多い質問文は、宗教に関わる日常言語に近い表現がなされているものが多いということを意味するのもかもしれない。そうだとすると、「宗教的信念」をめぐる常識的な表現は、かなりの数の国々で共通の要素をもっているということになるのだろうか。このあたりの吟味も望まれる。

川端氏の第一因子と第二因子はそれぞれ、「比較的理解しやすい項目群（十六項目）」と「特別な信念を求められ、常識との開きが多い項目群（八項目）」であるように見える。たとえば、「神」の力により、死の不安や恐怖に打ち克つことができるとするのは前者、「人の運命や幸・不幸は、星の動きと深く関連している」というのは後者である。この二因子モデルが示唆するのは、「宗教的常識に近い命題」と「特殊な宗教的信念にそつた命題」とは異なった分布の様態をもつということになるだろう。

日本人の「宗教」度がきわだつて低いことをどう理解すればよいのか。渡辺氏によると「神」の存在や姿を、神秘的な形ではつきりと感じたり見たりすること」という質問文への肯定の答えが日本ではとても低く、それが「宗教」度の引き下げに大きく貢献しているという。では、新たに「目に見えないものの力や働きを感じる」という質問文を入れてみてはどうか。日本人に比較的高い肯定率が出るのではないだろうか。確かに日本人の「宗教」度がきわだつて低い」のだとしたら、それはなぜか。たとえば、台湾との違いはいつ、どのように形成されたのか。興味深い問いが浮上する。

そもそもこの国際比較調査の目的な何なのか。比較調査なのだから、パターンの違いを見出すことに力を入れてはどうか。「国を超えた共通の宗教的信念はあるのか」という問いが理解しにくい。

パネルの主旨とまとめ

川端 亮

本報告は、科研費基盤研究(A)「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―」(研究代表者…星川啓慈、課題番号二五二四〇〇二)の成果についての発表である。この研究では、宗教の、特に信念の側面について、国にかかわらず、共通の要素によって構成される共通の構造を見いだすことができるかどうかについて、質問紙調査によるデータを分析し、その結果を理論的な観点から検討することを目的としている。平成二十五年度には、これまでの

宗教的信念に関する質問文を収集し、その内容を精査検討した。平成二十六年度には、宗教的信念を比較的細かい要素に分解し、それらを幅広く、およそ二百項目とりあげて、八カ国で予備調査を実施した。八カ国は、いわゆる世界的宗教のそれぞれの宗教伝統（主流宗派）を代表し、また実際にWebによる調査が実施可能な国として、インド、トルコ、日本、アメリカ、イタリヤ、台湾、タイ、ロシアを対象とした。その結果を分析し、さらに項目を百項目まで精選した上で、平成二十七年年度には、同じ八カ国の二十五十九歳の男女を対象に本調査を実施し、各国五百人以上、合計四千二百九十八の有効回答を得た。

第一報告（川端亮）では、「因子分析による宗教的信念の共通構造」というタイトルで、平成二十七年年度に実施した宗教的信念に関する意識調査の分析結果を報告する。Web調査の特徴、集計結果に見られる各国の特徴、ならびにこの分野で伝統的に用いられてきた因子分析の手法を用いて、共通の因子構造が見いだせるかどうかを探索する。

第二報告（渡辺光一）では、「確率モデルによる宗教的信念の一次元の共通構造」というタイトルで、それぞれの宗教信念要素への賛成確率から、各国に共通の宗教的要素が多数あり、八国共通の一次元の宗教構造が見い出せること、従来手法は回答者の宗教度（能力）や信念要素の難易度を捨象しているため一次元の共通構造を検出できなかったことを、分かり易い例を用いて報告する。

以上の二つのデータエビデンスに基づく報告に対して、宗教学で用いられる諸概念と照らし合わせて、調査結果からどのよ

うなことが言えるのか、あるいは言えないのかを、その方法から結果にいたるまで、幅広く検討を試みるのが後半の二つの報告である。

第三報告（宮嶋俊一）は、「宗教的信念の国際比較のための用語について」というタイトルで報告する。今回の国際比較調査はかつてなく大規模、かつ詳細なものであり、有意義な成果を生むと思われる。他方、文化依存性の高い宗教用語を、国際比較のためにより平易で翻訳しやすい一般的な表現にパラフレーズする（例えば「終末」を「世界には終わりがある」に、「輪廻転生」を「人は生まれ変わる」に、など）中で、さまざまな課題が浮き彫りとなった。

第四報告（島蘭進）は、「宗教的信念の国際比較と日本の特殊性について」というタイトルで報告する。宗教性の国際比較調査においても、また今回の調査結果においても、日本では宗教性が低いという結果であった。これはそのままに適切な言明として受け取ることができるのだろうか。それとも調査の設計自体に問題があるのだろうか。また、日本の宗教の特殊性を考慮した新たな調査の必要性を示唆するものだろうか。

以上の実証と理論の検討を通して、今までの宗教研究が明らかにしてこなかった、宗教意識の普遍性・特殊性の議論に寄与できるとともに、宗教概念、宗教性、宗教意識の間の相互関係を検討することで、多元主義の研究のための羅針盤ともなることも期待できるだろう。

明治期における宗教体験の語りとその伝播

代表者・司会 長谷川琢哉
 コメンテータ 深澤 英隆

宗教的「実験」の系譜——原坦山の心性実験録——

長谷川琢哉

明治三〇年代、様々な宗教者によって宗教的「実験」（体験）が語られた。しかしそれに先立つ幕末から明治中頃にかけて、「実験」を鍵語に仏教を論じていたのが、臨済宗の僧侶原坦山である。坦山は西洋の解剖学や生理学と禪定体験を重ねあわせるというユニークな試みを行ったが、同時に東大で「仏書講義」を講じるなど、当時の仏教界で一定の存在感を有していた。「心性実験録」等の著作において、坦山は西洋の近代科学の実験（客観的）と、禪定に基づく自身の内的実験（主観的）を重ねあわせるという議論を行っている。明治三〇年代に流行した宗教的「実験」と坦山のそれとは、大きな差異があるが、坦山が直面していた問題は「近代的」なものでもあった。坦山の「実験」を参照項にしつつ、「実験」概念の展開を見ていくことで、近代化が進行していた明治期の日本において、宗教的「実験」論・宗教体験論の諸問題を浮かび上がらせることができるのではないか。

原坦山は『心性実験録』において、知覚や感覚を、脳・神経・脊髄の働きとして分析する西洋の解剖学や生理学の「実験的」・「経験的」学説と、『大乘起信論』における三心（淨覺心・

不覺心・和合心）説を重ねあわせて論じている。こうした坦山の試みの端緒には、幕末の医学者小森宗二との心の所在をめぐる論争があった。坦山はそれによって解剖学等の「実験」的知識の必要性を感じ、西洋の学問と矛盾しない「実験」に基づいた仏教の構築をめざしたのである。そしてその限りにおいて、坦山の「実験」概念は、明六社の啓蒙知識人たちが日本に導入した「実験」概念と重なるものでもある。西洋の実験的知識に学ぶことで、「空理充論」へと堕してしまった旧仏教を批判し、釈迦本来の「実験真証の正法」を回復することがまずは坦山の目指すところとなった。しかしながら、坦山にとって「実験」は、旧仏教に対する批判原理であると同時に、近代科学に対する批判原理でもあった。

『心性実験録』において坦山は「三心説」を、脳髓・脊髄に粘液状に流通する「阿陀那識」が、大脳に存在するとされる「覺心」と結びつき、「和合識」となって体内を循環するという身体論として解釈している。そしてこの「和合心」の停滞が煩悶・病を引き起こすゆえに、「阿陀那識」が脳へと上昇するのを断ち切ることによって、覚り・健康が実現されるとする。坦山はこの「断惑」こそが身体的・主観的に「実験」される禪定体験であると理解し、それに照らして、「唯死屍を解剖して其理を測量」する客観的な西洋科学が批判されることにもなる。生きて働いている身体的・主観的な宗教体験と、客観的な西洋科学の知見を相互批判的に参照し、そうしたプロセス全体を仏典を通して再解釈すること。そしてそれを「実験」という当時としては最先端の用語で語り直すこと。ここに坦山の試みの意

義を見出すことができる。

ところで、明治初頭から中頃までの間、坦山の試みは少なくともひとつの「哲学」として認められていた。しかしその語りはある時期以降、急速に説得力を欠いていく。つまり坦山の語る「実験」は、宗教的真理を保証する言説としての有効性を失っていった。その一方で明治三〇年代には、同じ「実験」という言葉によって宗教体験を語ることが流行現象となった。三〇年代に語られた「実験」にも坦山のそれと同様の二重性を見出すことができる。また三〇年代においても、坦山と同様、宗教体験は盛んに聖典や經典を通して再解釈されていた。そうした共通点がありながらも、両者を隔てるものは何なのか。言い換えれば、三〇年代にはいかなる宗教的「実験」の語りが有効なものとなったのか。原坦山の試みを検討することを通して、このような問いを提出することができるであろう。

哲学者・清沢満之と浩々洞物語

名和 達宣

清沢満之（一八六三—一九〇三）の公表した論文や講話などを見るかぎり、決して宗教体験の回顧的な語りが中心を占めているわけではない。しかし、ときに清沢は、個的・内的な思索をつづった日記中に宗教体験を記録することがあり、例えば「精神主義」の始まる直前に著された『臘扇記』（一八九八—一八九九）では、ストアの哲人・エピクテタスの語録に導かれながら、信念の確立の軌跡が現在進行形で記録されている。また、求道の歷程を回想した晩年の「当用日記」（一九〇二年）

でも、「ほぼ自力の迷情を翻転し得たり」などと、過去の体験が想起された最後に、「今や仏陀は、更に大なる難事を示して、益々佳境に進入せしめたまふが如し」と、現在只今の実感が記録されている。

「実験」という語の用法をめぐっては、初期の宗教哲学を講じていた頃（一八九〇年前後）は、客観的・科学的な研究方法（experiment）の意味合いで多用していたが、晩年の「精神主義」の時代になると、内的な宗教経験（experience）を表す語として積極的に用いるようになり、特に死の直前に著された絶筆「我信念」（一九〇三年）では、「此は私が毎日毎夜に実験しつつあるところの幸福である」などと開陳している。

こうした「実験」の用法に見られるような語り方や志向性的変容は、しばしば「哲学から体験へ」などと指摘される。しかし筆者は、清沢は晩年に至っていないよ、「哲学者」としての生き様を、周囲に指し示していたのではないかと考える。すなわち『臘扇記』では、エピクテタスの語録を手引として、ソクラテスに象徴される「哲学者としての生き方」を追求している。そして、そこで確かめられた生き方の具体的な実践こそが、上京後（一八九九年）に従事した真宗大学（公務）と浩々洞（私塾）での青年教育であったと考える。

それでは、このような清沢の生き様や語りを、浩々洞の門弟たちはどのように受けとめたであろうか。最も代表的な門弟の一人・暁鳥敏は、清沢七回忌の年に出版した「清沢先生の信仰」において、「我信念」を清沢の信仰の「総和」として位置付け、生涯の出来事をもって肉付けをしながら、積極的に物語

化を展開している。また「我信念」を「明治の『歎異抄』として価値付け、親鸞の回心体験や自らの真宗観（特に『歎異抄』とも直結させながら、清沢自身はしなかった「伝統的なもの」による普遍化を試みている。これによって「我信念」および暁鳥の講話は、時代を越えて多くの読者に追体験されるようなものとなった。そして、清沢の言葉はさながら「聖典」のごとく扱われるようにもなり、やがては全集の編纂へと進展した。しかし、このような営為は、結果的に二重（清沢/自身）の権威化へとつながっていった。

一方、暁鳥と同じく創設時の中心的メンバーであった多田鼎は、清沢の没後、信仰上の「動転」を経て伝統的な宗学の立場へと転向した。そして、清沢没後三十年の年に発表した「清沢満之師の生涯及び地位」では、「私は師を離れることができぬ」と断りつつも、「祖聖親鸞の宣示」を根拠に清沢の「精神主義」とりわけ「実験」を厳しく批判した。多田は、清沢が言うところの「実験」は、個人的体験の域を超えてはならず、「正法の実験」ではない、あるいは親鸞のように「真実教（『大無量寿経』）」を重んじてはいないと指摘した。これは浩々洞門流の金子大榮と曾我量深が、教団の伝統的立場から「異安心」の扱いを受けた際の焦点にも通底する視座である。

このように、清沢の思想や生き様が、近代教団史および思想史のなかでいかに語られ、伝播してきたのかを追跡することにより、いまだ見えざる「物語」を発掘することができるのではないかと考える。

近角常観の実験とその物語

岩田 文昭

近角常観は、自らの決定的回心から物語を構築しそれを鼓吹した。そして、回心前にも後にも宗教的体験について学問的反省をしていた。この常観から宗教的体験とその伝播に関する一つの具体的事例を取り出したい。

まず、常観の実験とその物語化の実態を新資料から示す。常観は、一八九七年九月十七日滋賀で決定的回心をした。この回心を、伝統的な浄土教の「大無量寿経の五悪段」・「阿闍世説話」に常観は重ね合わせ、伝統に裏付けられた物語として『懺悔録』に記載した。この物語は人口に膾炙した。常観の信者はその実験物語を自身の回心のモデルとし、さらに伝統的な聖典と自身の心境を重ね合わせていった。ところが、求道会館に残されていた資料には、決定的回心について、ごく簡単に「九月十七日初メテ精神爽快トナルニ至レリ」と記されている。ここから実験直後の常観の心境を推し量ることができる。ただし同時に「大経五悪段ノ文」について常観は触れており、自身の実験を伝統的宗教的言説で捉え直そうとしていたことも伺える。

常観は決定的回心の前にも後に、信仰を核心に捉える論稿を著している。もともと、回心以降は、哲学への批判をより強め、仏教・諸宗教の理解も「実験」を中枢におくべきことを強調している。決定的回心以前の学術論文で、諸宗教に共通する「絶対」を常観は想定していた。そして、絶対を認識するには「信仰」が不可欠とした。哲学は絶対に外面的に関わるだけであるものの、歴史的宗教の「教理」は「絶対」が「相対界」の

人心に応じて表現されたものとして、教理学の学問としての意義を宣揚したのである。これに対して回心後、「実験」を前面に出す。もっとも、仏教の実験は「結局涅槃解脱」にあるとして、諸宗派に共通の前提を想定している点は回心前と変わらない。ただし、信仰についての論究が深められている。一人の間は複数の信仰を抱くことは不可能であると論じ、他宗派については、「推測」をもとに「同情」し、「含有的批判」をすることができると述べている。

ところが、常観はこれ以降、実践的宗教家の道に専念しているとき、学問的反省を追究することはなかった。それゆえ、常観が実験を物語るときには、特定の宗教の教理、すなわち真宗の教理に相応するものとしてその実験を積極的に語るようになる。

常観が綱島梁川の実験に対してもった態度は、研究者としてはなく、宗教者としての立場からのものだったと理解できる。常観は、梁川の「実験」に対して「同情」する。ただし、その「実験」は仏教の教理とは微妙な齟齬があることを認め、仏教の教理にしたがった「信境」が望ましいと論じた。そして最終的に梁川が仏教の「涅槃」に至ったと考えた。思弁的な原理の観点からは、宗教の伝統的言説体系から自由な宗教的体験の可能性を表立っては否定しないものの、実践的な宗教家として、自らの実験を伝統的宗教言説に重ね合わせ、それを人に伝えようとしたのである。

本発表は、JSPS 科研費 16K02181 の助成を受けたものである。

体験の言説化とその変奏——綱島梁川から西田天香へ——

古荘 匡義

綱島梁川（一八七三—一九〇七）が「実験」という語を多用するようになるのは、彼が「見神の実験」と呼ぶ決定的な宗教体験を得て、それを論考「予が見神の実験」（一九〇五）で具体的に語るようになってからだった。このときから彼の言説には方向性を異にする二つの性質が顕在化した。第一に、神を求める者や煩悶青年に自らの体験を伝えて救いをもたらそうという「紙上传道」への志向である。第二に、特定の宗教のみに依拠することのない、宗教体験の具体的な記述と反省的な分析である。綱島は、体験を誇張的に物語化して、宗教的主張の正当化や布教のために利用しない。むしろ彼は、諸宗教の思想や西洋哲学を用いて、自分自身の体験を分析的に言説化していった。

このような二つの性質を兼ね備えていたからこそ、綱島の言説は、煩悶青年だけでなく、当時の多くの人々から論評に値する言説として受けとめられた。つまり、綱島の言説を妄想として切り捨てた者も、宗教的主張を織り交ぜない具体的な体験分析を批判すべき対象として扱った。また、特定の宗教思想に拠らない綱島の言説は、自身の信仰を有する者にとっても自身自身の信仰に基づいて賛同あるいは否定できるものであった。

しかし、このような性質をもつ綱島の言説は、綱島に共感する人にもなかなか「継承」されなかった。たとえば、綱島の宗教体験を真正なものと認め、綱島の思想と一体化していると自認していた西田天香（一八七二—一九六八）でも、綱島の思想とズレた形で自らの言説や宗教実践を構築した。このズレは、

個人我の扱い方において特に顕在化する。見返りを求めずに無私の奉仕を行い、与えられたもので生きる実践を営む西田にあって、見神の実験に必要なのは我をなくすことであつた。それに対し、綱島は、神との合一の悦びのうちで生きつつ、神の子としての理想を実現していくような個人我を積極的に認めた。

さて、西田のように、綱島の言説を深く受容して思想や実践を構築していると自認しつつも、実は綱島の思想を継承し発展させていくよりむしろ自らの体験や実践に基づいて綱島の体験を理解し、綱島とはズレた形で自身の信仰や実践を深めていることを「変奏」と呼ぼう。この「変奏」の分析は、私見では、現代の宗教経験批判を受け入れた上での宗教体験言説の何らかの実証的「評価」となり得るように思われる。

宗教体験言説を評価する際には、宗教体験とその言説の真性をどう扱うかが常に問題となる。問題は、宗教体験が真真正な体験か単なる妄想かを言説から判別できない、ということだけではない。（宗教）体験言説にも、言説の評価にも、体験者や評価者のもつ文化や信仰などに媒介された（宗教）への先入見が必然的に介在するため、「正当な」評価は原理的に不可能である。さらに、宗教体験言説の背後に、真真正な（宗教）や（宗教）の本質を露わにするような純粋な体験を想定すること自体に疑念を差し挟む必要がある。

それに対し、「変奏」関係の分析においては、分析者はメタ的な立場に立ち、たとえば綱島の体験の真真正性についての評価を「西田は真真正だと思つていた」という形で西田に委ね、自らは真真正性の評価を回避することができる。このような「変奏」

関係の分析を、西田だけでなく、綱島の体験やその言説が真真正だと認める人々に拡張することで、綱島の宗教体験やその言説の真真正性の問題に関わることなく、綱島の言説が伝播し「変奏」されていくネットワークを可視化することができる。もちろん、綱島を「変奏」した人数の多寡によって綱島の体験の真真正性を評価することはできないが、このネットワークの可視化それ自体が、近年の宗教概念批判を受け入れた上での宗教体験言説の何らかの実証的「評価」となりうるのではないだろうか。

コメント

深澤 英隆

今日宗教研究の様々なアプローチを通じて宗教体験というテーマが世界で活発に論じられている。一九世紀以来の宗教体験言説がなお再生産されている一方で、宗教体験の概念に対する苛烈なイデオロギー批判も見られる。それ以外の様々なアプローチも並行して存在しており、研究状況はいささか錯綜している。また、宗教体験を語り、論ずることは、さまざまな困難やジレンマを伴わざるをえない。そうした中で、本パネルは明治期における宗教体験言説を主題化した貴重な試みである。基礎作業として、宗教体験やその関連概念がいかなる意味で歴史上用いられ、またいかなる作用を宗教状況に及ぼしたかという問い、すなわち宗教体験概念のセマンティクスとプラグマティクスに関わる諸事実を確認することは、宗教学が宗教体験を考察するうえで最も重要かつ最初になされるべき作業であり、

ここに本パネルの大きな意義があると考えられる。

本パネルでは、時代と宗教・教派を異にする諸事例が取り上げられたが、それらには共通項も認められる。第一に、いずれの事例も、宗教・信仰理解の核として、「実験」の語を用いているが、その際、「実験」には、狭義の科学的実験や経験主義的方法一般を意味する極と、そして宗教的実践や宗教体験や信仰体験を意味する極の両極性が見られた。第二に、いずれの例も、単なる事実性の主張というだけでなく、宗教的・信仰的内在に関わる認識請求・真理請求と実験とを結びつけている。さらに実験は、多かれ少なかれ体験者の生、あるいは宗教的生一般のうちに位置づけられ、物語化されていた。第三に、実験言説は、一般的な宗教的伝達とは多かれ少なかれ異なるものと受け止められた。そこでは受容と反発がしばしば交錯するが、それは実験言説が意図すると否とにかかわらず、個人のカリスマトも結びついた、ある種の「権威」性を帯びることと関わっている。第四に、実験の言説は、あるいは伝播し、継承され、「変奏」されることにより、固有の宗教的生の地平を切り開いてゆく作用を持つに至った。

各発表についてみれば、まず長谷川氏が対象とした原坦山が興味深いのは、坦山が実験の両義を、二重の意味で媒介することを試みている点である。とはいえ、こうした坦山の先駆的実験論が、後の宗教的実験が盛んに語られた時期において顧みられなかったのはなぜかという点は、今後なお説明の必要がある。名和氏の発表は、清沢満之の実験概念の検討とその没後の受容をめぐってなされ、とりわけ清沢の死後における実験概念

の前景化と物語化が指摘された。そのように見ると、また清沢にとつて実験概念や宗教体験の要素はそもそもどれほど中心的なものであったのかという問いが改めて浮かんできることとなる。岩田氏の発表は、近角常観の回心体験と実験概念をめぐってなされたが、興味深いことに、近角においては、宗教体験とその把握や伝達に関わるいわば古典的枠組が明瞭に見出された。なぜ常観が回心後にそれまでの普遍宗教的な立場を離れて、端的に真宗の立場に立つに至ったのかについては、更なる解明が待たれる。古荘氏の発表は、宗教的「実験」の概念が人口に膾炙する上で最も決定的な役割を果たした綱島梁川の実験言説および西田天香によるその「変奏」を論じたものだった。

同時に古荘氏は、宗教体験言説の研究についての方法的視点を示された。古荘氏の影響史的「価値評価」からすると綱島の実験はどのように評価されるのか、またこうした評価は影響史を超えて、宗教体験そのものについてのより踏み込んだ主題化に通じるものなのか。こうした点については、更なる検討が期待されるところである。

パネルの主旨とまとめ

長谷川琢哉

近代においては既存の宗教的権威の弱体化等にともない、宗教的真理を実証する「宗教体験」の重要性が高まったと指摘される。明治期の日本でも、特に明治三〇年代を中心に「宗教的実験（体験）」が盛んに取り沙汰されるようになったが、このことはそうした動きを例証するものである。ところで、今日宗教

体験を論じる場合、体験を言葉による媒介から完全に切り離して論じることは困難である。言語や文化的な解釈の枠組みが体験それ自体の成立に深く関わっているという視点は、宗教体験そのものの強度を考慮する際にも不可欠なものとなっている。

そこで本パネルでは、宗教体験それ自体を直接的に問うのではなく、明治三〇年代の流行語であった宗教的「実験」概念を軸として、明治期において宗教体験がどのような言葉によって語られ、またその語りがどのような影響を与えていったのかという点をいくつかの事例を通して検証した。

長谷川の発表では、幕末から明治中期にかけて「実験」概念を鍵語として仏教を論じた原坦山があつかわれた。坦山における「実験」という語の戦略的な意義について、当時の思想的文脈を踏まえつつ、客観的知識と主観的体験の往復運動という点から分析がなされた。名和の発表では、清沢満之が語る信念確立の「実験」が、弟子たちにどのように受け継がれたのかを検討された。門弟の暁鳥敏は、清沢の実験を積極的に物語化し、「聖典」化する動きを見せ、別の弟子である多田鼎は、經典への依拠の弱い清沢の「実験」を個人的なものであるとして批判した。ここに「実験」と「物語」をめぐるポリテクスが見出された。岩田の発表では、近角常観が自らの宗教的回心をなげ・どのように物語化したのかについて、回心前後のテキストの比較を通して考察がなされた。最終的に近角は自身の回心を真宗の伝統的經典になぞらえて語り、それを他者へと伝達するという実践的な宗教家として振る舞ったことが確認された。古荘の発表では、「見神の実験」として語られる綱島の宗教体

験について、他者の体験内容の真正さは原理的に問うことができないという認識論的問題を踏まえつつ、西田天香がそれをいかに「変奏」したのかという視点から分析がなされた。

以上の発表に対しコメントの深澤から、まずは近年の宗教体験論が抱え込む問題状況に対して、宗教体験（「実験」）概念が歴史上いかなる意味で用いられ、いかなる作用を宗教状況に及ぼしたのかと問う本パネル試みの現代的意義が確認された。その上で、深澤は個々の発表者に対して、体験が言語化・物語化される際の発信者と受信者との間で生じる齟齬について、また宗教体験の語り手が積極的に伝統的枠組みを踏襲しようとする意図はなんであったのか、そして宗教言説の影響史からいかにして宗教体験そのものを主題化するのか、といった質問を提示した。

フロアからは、「客観的」に語られる以前のいわゆる「主観的」な体験が、そもそもどれほど「主観的」と言えるのかという質問がなされ、体験と言説化のより根源的な関わりが改めて問題となった。また、「物語」が信仰を固定化し、かえって阻害する可能性についてはどう考えるのかという質問を契機に、信仰において「物語」の役割は決定的なものであり、むしろ生きた「物語」をいかにして語るのが重要であるといった議論がなされた。

宗教的ケアとしての読経の効果とその応用

代表者・司会 谷山洋三
コメンテータ 高橋 原

スピリチュアルケアから宗教的ケアへ

谷山 洋三

東日本大震災では、宗教者による支援活動が目目され、その後、東北大学で「臨床宗教師」の養成が始まった。『緩和ケア』誌二〇一一年三月号で一八年ぶりに宗教的ケアの特集が組まれ、複数の国公立病院で臨床宗教師が採用されるなど社会実装が進展していること、また二〇一六年二月に日本臨床宗教師会が組織されるなど、宗教性が薄いスピリチュアルケアだけでなく、宗教的ケアを再評価する動きが見られる。このような近年の動きを「スピリチュアルケアから宗教的ケアへ」と表現することができよう。

スピリチュアルケアと宗教的ケアの相違点を確認しよう。スピリチュアルケアは「自分の支えとなるものを(再)確認・(再)発見することで、生きる力を獲得・確認する援助もしくはセルフケア」と定義する。宗教的ケアは、これに「宗教的なものによって」と限定して定義する。両ケアは本質的には同じものだと理解できるが、両ケアを区別する意義は、単なる概念整理だけでなく、現場における混同を避けて押しつけを防止することにある。

次にケアアプローチにおける相違を確認しよう。スピリチュ

アルケアにおいて「傾聴」が基本であり、宗教的ケアでは「教化」が代表的である。その中間に「宗教的資源の活用」を想定すると、傾聴から始まったものが、ケア対象者の希望に応じて読経・折り・祭具の使用などの宗教的資源の活用に展開し、さらに希望がある場合には教化もしくは信者向けの儀式を執行することもあり得る。実際にホスピスで末期患者が洗礼を受けたという報告が多数ある。倫理的なプロセスを経れば問題はないということである。ここにも「スピリチュアルケアから宗教的ケアへ」というプロセスが確認できる。

宗教的資源の活用については、もう少し説明が必要であろう。これは「宗教的なものに関心はあるが、特定の教団の信者にはならない」とするケア対象者の希望に応えるアプローチである。日常生活において諭えるならば、観光が当てはまる。彼らはその場所が宗教施設であることを理解して、何らかの癒しを求めて訪問し、参拝もするが、だからといって信者になる者がいるだろうか。お守りやお札を求めるといった行動も同様である。読経は法事などで唱えられるが、それがすなわち教化活動になるとは限らないだろう。このように、傾聴と教化の間に位置するアプローチが日常的にも見られる。

読経というケアアプローチの例として、被災地（宮城）での電話相談は、牧師・僧侶・神職が協力して震災後三年間実施されたのだが、その応答者一三名のうち、八名が「自教団の折り・読経」を、二名が「他教団の折り・読経」を実施したと（複数）回答した（谷山洋三・森田敬史「電話相談における宗教協力の意義」『論集』四二号、二〇一五）。医療機関で活動す

る臨床宗教師についても読経によるケアが提供されている。他にも、従前から活動が知られる「自死・自殺に向き合う僧侶の会」による自死者・遺族のための合同法要や、全国で戦争遺族が主催する戦没者慰霊祭でも読経が遺族ケアという意味を含めて実施される。その多くは諸宗派の合同で行われるので、教化目的にはなり得ない。

このように、読経は宗教行事として実施されるだけでなく、宗教的資源の活用というべきケア活動にも応用されている。本研究では、様々な宗教的ケアのアプローチの一つとして読経(経文聴取)に注目したに過ぎないが、その効果を計測し、実証することは、臨床宗教師や臨床仏教師、ビハラー僧などの公共空間で活動する宗教者の活動を下支えすることができる。

経文聴取による悲嘆軽減に関する測定実験の概要

奥井 一幾

本実験は、喪失に伴う悲嘆ケアとしての経文聴取効果を、心理的・生化学的に分析・考察し、臨床宗教師の活動や実践に関する証左、知見を得ることを目的として実施された。

実験期間は、二〇一四年十月二十四日から十二月十三日までであった。実験内容は、以下の通りである。まず、本実験への参加協力の同意が得られたA大文学部及び院生三十七名(男性十八名、女性十九名、以下「参加者」と記す)を対象に、事前説明会を実施した。その際、参加者には金魚と飼育セットが手渡され、五十一日間の飼育(約束…①金魚に愛称をつける、②週に一度、金魚の飼育記録をメールで提出する)に取り組んでもら

った。飼育期間終了後、再び参加者に集まってもらい、医師から「実験上の都合による金魚の殺処分のお知らせ(ストレッサー)」がなされ、金魚はその場で回収され、唾液及びアンケートの採取が行われた。その後、実験群(読経・十分間)と対照群(座位安静・十分間)に分かれ、実験群には一般には馴染みがない「舍利札文」が僧侶によって読み上げられた。実験終了後は、参加者全員に実験の真意を説明し、別室で保管しておいた金魚はそのまま返却した。

測定指標は、日本語版自覚ストレス調査票(JPSS)、多次元共感尺度(MES)、不安尺度(STAI)、悲嘆尺度、SIGA、 α -アミラーゼ活性であった。検定は、フィッシャーの正確二項検定、二要因分散分析、ウイルクソンの符号順位検定を行った。分析ソフトは、R ver.3.1.2及びExcel 2010を使用した。

結果、属性で「仏教」及び「お経」に「親しみあり」と回答した者が実験群で有意に多かった(それぞれ $p < 0.01$ 、両側/ $p < 0.05$ 、片側)。各種心理尺度では、すべての尺度で両群の間に有意差は示されなかった。一方で、生化学指標では α -アミラーゼ活性の交互作用で有意差が示され、実験群のストレス低減が確認された($F(1,35) = 5.37$, $p < 0.05$)。また、データの正規性を問わないウイルクソンの符号順位検定においても同様の傾向が得られた($V = 12$, $p = 0.068$)。次に、「SIGAの上昇、 α -アミラーゼ活性の低下 \Rightarrow 生化学指標のポジティブ反応」と定義し、両群で該当者数を確認したところ、十七名(実験群…五名(対照群)で、実験群において生化学指標のポジティブ反応を示した者が多い傾向が示された($p = 0.065$ 、片側)。このう

ち、実験群内の十七名について、「喪失経験あり」と回答した者を男女別に比較したところ、九名（男性）二名（女性）で、喪失経験がある男性の方が、同条件下の女性に比べ、生化学指標のポジティブ反応を示す傾向が明らかになった（ $p=0.003$ ）。最後に、実験群で「お経に親しみあり」と回答した者が有意に多かったことが結果に影響していることが懸念されたため、「お経に親しみが無い」十二名（実験群）と十七名（対照群）を抽出し追加分析を行った。その結果、実験群と対照群の交互作用で有意傾向が示され、「お経に親しみが無い」者同士の比較からも、全体と同様に、読経を聴取したことによるストレス低減の傾向が示され（ $F(1,27)=3.89, 0.05 < p < 0.10$ ）、一般的に馴染みがないお経であっても一定の効果が得られる可能性が示唆された。

本実験結果は、臨床宗教師による宗教的ケアを後支えすると考えられた。しかし、具体的な要因（宗教的心理、経の音調やリズム等）が参加者にどのように影響したのかは検討ができていない。また、特定の大学の限られた参加者によって行われた実験であったことも、考察を行う上で踏みとどまらなければならぬ点であった。検討の余地は多く残されているものの、本研究を契機に、今後さらなる具体的な研究に発展することが期待される。

※本実験は、東北大学大学院文学研究科調査・実験倫理委員会及び、上越教育大学研究倫理審査会の承諾を受けて実施されました。

宗教的ケアの意義——宗教者の立場から——

森田 敬史

宗教者（仏教者）としての立場から、仏教を背景とする緩和ケア病棟である長岡西病院ビハラ（Vihara）病棟の常勤ビハラ僧としての経験、および東日本大震災での宗教者としての経験に基づいて、宗教的ケアの意義について考察することを目的とする。医療現場や被災地における宗教的ケアの実状を報告し、その効果について検討する。わが国の宗教性を考慮すると、公共空間である病院ではあるが、仏教を背景とした病棟という、ある種の特異な枠組みであること、また被災地においては、発表者が個人的に経験してきたものであるため、主観的な思いや考えから、限られた範囲の考察であることを前提とする。

ビハラ病棟では、常勤ビハラ僧がスタッフとして勤務し、地元仏教者の有志がボランティアとして関わりをもっている。一般的には、仏教者が病院に出入りし、病棟内の仏堂において読経が行われることについて、おおよそ「縁起が悪い」や「不吉な存在である」という声が聞かれそうであるが、宗教的ケアとして捉える患者や家族は少なくない。ある女性患者より「（身体の不調が重なり）歳だから仕方ないこと。それでもここ（仏堂）でお参りさせてもらうことが本当に有り難いと思っています」、「仏堂に安置されている仏さまから物理的に一番近くに位置するベッドで過ごされていることから」一番良い部屋においてもらっていることに感謝しています」という声が聴かれた。お参りできることに感謝する患者や家族は多い

が、仏堂の仏さまとの距離感に言及した患者は稀である。また、遺族からビハラー僧に「本人が亡くなって、その後にお経をあげて頂いたことが忘れられない。あのおかげで、今でもはつきり思い出すが、すーっとしたことを感じた。あれがなかったら、あんなに穏やかになれなかったと思います。本当に感謝しています。」という話があった。全員ではないが、遺された家族からこのような言葉を頂くことがある。

一方、東日本大震災発災後、毎月十一日に、遺骨を前にして、宗教者が交代でそれぞれ的方式で慰霊祭・追悼式が行われている身元不明者のお弔いを、宗教者の務めとすること、さらに、相談者の話をしっかり聴き、現在の状態を受容・肯定し支えるスタイルをとる電話相談では、宗教者に対する信頼度が高いことを確認した。曹洞宗僧侶が中心となつて、仮設住宅集会所などで開催される傾聴カフェでは、着物の端切れで作られた布地蔵が宗教者の手渡し（念を込める）によつて宗教性を帯び、祈りの対象になることを経験した。

全ての人が対象者になることはないが、宗教的な雰囲気を感じ出す場や宗教者にニーズを求める対象者であれば、一定の効果が見込め宗教的ケアの意義が生じる。しかし、そのような好意的な対象者であっても、何気ない関わりを通して、そのタイミングを計ることが重要となる。すなわち、対象者それぞれの「心に響くポイント」が違ふということである。それを考慮して、同じ人間であるが故に宗教者であっても「人の関わり」の限界を感じ苦悩するだろうが、神仏などの超越的存在と対象者との仲介者として関わることを求められる。「効果がある」と

いう評価に繋がられるのがベストであるが、即効薬ではないと考える宗教的ケアについては、例えその時点で否定的に捉えられ、後に肯定的な捉え方に変容しない場合も含めて、その関わり自体に意味があると認識できるなら、宗教者ならではの関わりに効力をもつことができる。「宗教的ケアとしての読経」にたどり着くまでの過程において、お互いの関係性や場の設定、ケア対象者の「心に響くポイント」、何よりケア提供者が宗教者（宗教性を感じる存在）であるから成立するという基盤、これらが繋がって初めてストレス低減のような効果的なものになるのではないだろうか。この観点より、臨床宗教師の現場介入には環境作りのための一定の時間を要するものと考ええる。

宗教的ケアの意義——医師の立場から——

今井 洋介

第二次世界大戦直後の日本では、ほとんどの人は、それぞれの家で最後の時を迎えていた。様々な理由で病院での死が急増し、昭和四〇年代後半に病院死の総数は在宅死を越え、現在では、実に日本人の八〇%以上が病院にて終焉の時を迎える時代になった。

医療者は、医療を施す一方、おくりびととしての側面をもつ。しかしながら患者が死の淵に立つときに宗教的、哲学的な問題が発生した場合、意見を求めることのできる専門家は医療の現場にはいない。また、看取りの作法も、医療者それぞれの経験や感性に委ねられるため、亡くなった場所や主治医、担当ナースによつて、看取りの風景は大きく左右される。そして、

遺族ケアの第一歩として不可欠な、患者の経過についての振り返りも、その価値を認めない医療者からは為されない。

人が、最後まで生のプロセスを生き切るために、「外の恐怖を緩和するために必要なものは、家族や友人との「外なるつながり」（温かい心の交流）」と、神仏や自然との「内なるつながり」である。うちなるつながりに気づき、自らのものにするこゝとで、死は、恐怖の対象から還るべきふるさとなる、と小西達也は述べた。愛する人のみならず、地域とのつながり、先祖とのつながり、死を超え、時代を超えた関係性こそが「幸せな死」へと人間を導く鍵になると、郷堀ヨゼフは述べた。

宗教者には、病んで弱っている患者、そして心身ともに疲弊している医療者へ、周囲との「縁」の存在を思い起こさせてくれる存在として医療現場にいて頂きたい。

コメント

高橋 原

宗教者による「こころのケア」が日本社会において近年注目を集めるようになった背景を考える時、ひとつの起点となるのが一九九五年の阪神淡路大震災であった。中井久夫が指摘したように、精神科医に代表される精神保健領域の専門家に限定されないさまざまなボランティアが柔軟に協力しあい、「心的外傷に対するケア」を行った。

二〇一一年の東日本大震災を経てこの流れはさらに顕著なものとなり、傾聴活動を行なう宗教者も「こころのケア」の担い手であるという認識が社会に浸透した。「こころのケア」の概

念自体もより広い文脈からとらえ返され、コミュニティの再生や、緩和ケアなどの医療、福祉分野における患者・利用者のQOLの向上なども視野に、心的外傷からの回復のみならず、人生の意味の発見や生き甲斐の創出といったことにまでつながる、裾野の広い概念となっている。その輪に加わる宗教者として提唱されているのが臨床宗教師である。

本パネルで報告された研究は、読経を聴取することによるストレス低減効果を心理学的・生化学的に分析することによって、喪失悲嘆に対する宗教的ケアの効果を実証的に明らかにする試みであった。葬儀や種々の追悼慰霊行事等において「お経を聴く」という体験が悲嘆を軽減するということは直感的・経験的に知られてきたが、読経という行為の効果を実験的手法で数量化して計測することには様々な方法論的問題を指摘し得るだろう。

たとえば今回奥井氏によって報告された実験では、被験者が「お経に馴染みがあるか」という項目が検討されたが、実際の葬儀では、この他にも、読経を聴く遺族の生育歴における仏教との関わり、導師となる僧侶や会場となる寺院、故人との関係の深さ、さらには僧侶の声の質や経文の種類等々が複合的に影響しあっている。こうした複雑に絡み合う諸要因を個別に取り出し、適切な統制の下でその効果を測定することは非常に困難である。

しかし、より根本的な問題は、実験的手法にまつわる方法論的問題よりもむしろ、読経の「効果」を明らかにすることが、宗教者によるこころのケア（スピリチュアルケア、宗教的ケ

ア)の有効性を実証することにつながり得るのか、という研究の方向性に関する問題であろう。今回の実験で読経によって代表されている宗教的ケアに「効果」があるという場合、その「効果」とはいかなることを意味しているのだろうか。

ケア提供者として宗教者が評価されるときに、宗教者の果たすべき役割としてしばしば指摘されるのは「傾聴」や「寄り添い」であり、それによる「効果」は、ストレス低減よりもむしろ、一人一人の人生に固有な価値や意味の確認や、死後の安心といった宗教的と呼び得る苦悩への対処をサポートすることである。本パネルにおいても、今井氏は、宗教者が不安を抱える患者の間に深いレベルで寄り添うことができるのではないかと医療者からの期待を語り、森田氏は患者と宗教者との「関わり」それ自体の重要性を指摘している。これらは、数量的に計測し、普遍化することができない部分にこそ、宗教的ケアの意義があることを示唆しているのではないだろうか。

もしも、今回報告された実験の結果から、生身の僧侶がその場になくとも録音された読経を聴取するだけでケアの効果があるという主張が導かれ得るとすれば、それは谷山氏が報告した「臨床宗教師の社会実装」に対して、マイナスに作用することも考えられるだろう。宗教的ケアの効果とは何かという問いとともに、宗教的ケアの特定要素の効果を数量化して計測し得るという仮説が持つ実践的含意についても、今後慎重に検討されるべきであろう。

パネルの主旨とまとめ

谷山 洋三

本パネルは、臨床宗教師や臨床仏教師、ビハーラ僧、チャレンなどの宗教者によるスピリチュアルケア、宗教的ケアが拡がりつつあり、なかでも仏教者の割合が多いこと、そして従前より「読経によって癒された」という声が聞かれることから、読経という宗教的資源を活用したケアの効果を、心理尺度や生化学指標を用いて実証データを提示し、病院など公共空間での応用方法を検討することを目的としている。

当該の実証研究は、科研費（喪失と悲嘆に対する宗教的ケアの有用性とその専門職育成についての研究）（基盤研究(B)、研究代表者：谷山洋三、課題番号：二五二八四〇一五）により実施してきた。奥井が本パネルで、発表した内容はすでに論文化されている（谷山洋三・得丸定子・奥井一幾ほか「経文聴取による喪失悲嘆ストレスケア」『仏教看護・ビハーラ』一一号、二〇一六）ほか、その本実験に相当する実験を二〇一六年七月末に実施している。

パネルでは、谷山が主旨説明として、臨床宗教師の社会実装の進展に伴う研究の意義、さらに、スピリチュアルケア・宗教的ケアの定義、ケアアプローチとしての読経の意義を説明した。次に奥井氏は、右記論文の概要に、直近の追加分析結果を交えて解説した。公立病院の勤務医である今井氏は、病院という公共空間においても、単に患者・家族を癒すケアだけでなく、医療スタッフも含めて、より深く宗教性に触れたいというニーズがあると述べた。ビハーラ僧として病院に勤務する森田

氏は、仏教系緩和ケア病棟での臨床経験と、東日本大震災後の支援活動に基づいて、読経という特定のケアアプローチに至るまでの経緯、すなわち、雰囲気作り、環境作り、ケア対象者との信頼関係の構築、読経を実施するタイミングなどがむしろ重要であると述べた。

コメントータの高橋氏からは、中立的な立場から、「読経（経文聴取）の効果」そのものの限界性、その「効果」の範囲の再検討、数量的な計測の可能性と限界、さらには、宗教的ケアとしての経文聴取が一人歩きした場合のマイナス面にも言及された。

質疑応答では、①経文聴取の適応対象および場所の限界について問われ、病院などでは実施困難であることが多いこと、そして仏教以外の信仰者に読経は想定されないと応答した。②読経者が宗教者ではない場合との比較については、例えば俗人やCDによる音声との聴取効果を比較する可能性を検討していると述べた。③臨床宗教師ではない宗教者からのケア概念についての疑問などが提起されたが、これについては、場の設定が異なること、つまり、寺社教会（宗教者のホーム）においてはそもそもケア概念を用いる必要はないはずだが、医療福祉施設などの公共空間（宗教者にはアウェイ）においては、ケアという医療化された言語、その現場の共通言語が不可欠であると回答した。

これらの質問や今井氏、森田氏の発表、高橋氏のコメントでも触れられていることだが、人びとが宗教に求めることの相違（救いか癒しか）、ホーム・アウェイなど場所による限界（宗教

的ケアが実施できるかどうか）、そして研究手法による限界も含めて、多角的な視点と多層的な場面設定を想定する必要性を感じた。また、宗教のもつ神秘性を計測することなど不可能であろう。とはいえ公共空間においては、一定程度のエビデンスを示す必要性もあり、本研究の進展に期待する声も聞かれた。今回のパネルで確認された様々な意見を踏まえて、慎重かつ確実に研究を進めていきたい。

山岳宗教の再構築

——英彦山における修験道復興運動を事例として——

代表者・司会 亀崎敦司

コメンテータ 中西裕二

英彦山の修験道復興に関する現状

亀崎 敦司

本発表は、二〇一四年に神前読経の開始を皮切りにはじめられた英彦山神宮の修験道復興運動に関するその後の経過を報告するものである。その点では、二〇一四年度の第七三回学術大会での発表（「英彦山における神前読経の復興」）に続く、英彦山の現代の宗教的動向に関わる報告になる。

二〇一四年二月にはじめられた神前読経（経読みの会）は、今日までの二年余りの間で大小の変化があった。まず、挙げられるのは、読まれる經典の一部追加や導師役となっている英彦山神宮禰宜の細かな所作の変更など、儀礼的側面に関する微細な変化である。その一方で、参加者たちの大きな入れ替わりと、会の中で特定の集団が占める比率が著しく増えてきたことなど、参加者側に関わる変化が起きてきたことは、特筆すべき大きなことである。英彦山神宮の当初の目論見では、神前読経の参加者たちがその後さまざまな形で展開を予定していた。しかし、開始当時、神宮からの直接の声掛けで集まった個人単位での参加者たちは、若干名を除いて会の固定メンバー

となるには至らなかった。それに対して、徐々に会の中心となってきたのが近隣の市町村に寺院を構えるある修験系の団体である。この団体は英彦山を主な行場としており、女性の行者を師として集まった数十名の人々で組織されているが、今日では神前読経に集まる人の大半が彼女たちによって占められる日も多くなっている。これは、英彦山神宮が当初「担い手」として求めた姿とは少々違っていたものであったが、今では同宮の中心的な建造物である奉幣殿の前での採燈護摩を許されたり、英彦山神宮主催のイベントで団体から人が駆り出されたりするなど、一種の相互的な協力関係が構築されつつある。

同様に、こうした協力関係は、この二年余りの間に英彦山神宮と山内に存する天台寺院との間でも築かれてきた。具体的には、この寺院の住職の仲介によって、総本山である比叡山の僧をはじめとする天台僧数名による英彦山神宮への正式参拝が二〇一四年の一月から実現している。さらにこの寺院との関係は、住職ら寺院関係者による四国石鎚山への登拝に英彦山神宮の禰宜が同行したり、新たな宗教施設の設置に向けた動きが見られたりするなど、ますます深まりつつある。

神前読経が開始されて以降のこうした変化から言えることは、英彦山神宮が当初計画していた単独での修験道復興は困難になってきたということであり、その復興計画の担い手となる相手を近隣の寺院や団体の中から選ぶ必要があったということである。本発表では、こうした英彦山神宮と各寺院・団体との協力関係の構築について具体的な事例を報告し、その背景について復興運動に携わることになった神職、僧、行者といった立

場の異なる組織に所属する人々のねらいに焦点を合わせながら見ていくことにする。加えて、英彦山神宮によるこれよりのちの復興運動の計画についても触れる予定にしている。このとき、「神社」組織である英彦山神宮が復興運動を進める上で抱える葛藤についても触れることができると考えている。

地元テレビ局による英彦山神宮の修験道復興運動に注目した番組の制作や全国ネットで禰宜による修行の様子が放映されたことなどにより、修験道復興運動は次第に一般にも周知されるようになってきている。山岳宗教の長い歴史において展開される現代の英彦山の動向を、その中で活躍する人や組織に注目しつつ、描き出してみたい。

「修験」不在の山岳宗教——韓国・智異山の事例から——

須永 敬

日本の修験道研究には比較研究の視点が欠如している。これはしばしば行われる、「修験道は日本固有の信仰」といった定義づけによるところが大きいのであろう。このようななか、例外的に比較研究が進められてきたのが北部九州の修験道研究であるが、その関心は主として古代に注がれている。本発表では、フィールドワークおよび文献調査を通して得られた智異山における山岳宗教の実態を、「修験」不在の山岳宗教の一例として紹介し、修験廃止後の英彦山の宗教状況を理解するための一助としたい。

智異山およびその山麓には「智異山」の山号を持つ多くの寺院が存在しているが、それぞれの寺院は独立性が高く、寺院の

位置する尾根筋・谷筋ごとに個別の宗教世界を形成している。また、山中の窟では禪行が行われている。禪は単独行であり、他の僧や信者と連れ立っていくことはない。智異山中にはこのような行に適した窟が多くあったが、一九六七年の国定公園指定以降、行が行える窟は教箇所のみとなった。寺院境内には七星閣・山神閣などが祀られたりと、風水・道教と仏教との習合状況も認めることができる。また、山神は後述の民間巫者の祭祀の対象となることもある。

智異山は巫俗の盛んな地としても知られている。巫者たちはクツと呼ばれる巫俗祭祀を行う際のグループを作ることはあっても、基本的にはそれぞれの信者を対象に個別に活動をしており、智異山の巫者としての一体性は有していない。智異山の河原・磐座・窟などは祈禱やクツの祭場となることがあるが、国定公園化に伴い公園内での巫俗行為は公には禁止され、公園外に位置する磐座や窟、あるいは風水の良いとされる場所に設けられた「クツ堂」へと巫俗祭祀の場が移行した。巫者といってもその実態は多様である。たとえば智異山南麓の某寺の女性住職は曹溪宗の僧籍を持っており、自らもまた僧であると認識しているが、その実態はほとんど巫者と変わることはない。このような智異山の宗教者の習合的性格は歴史的なものである。朝鮮時代の「遊山記」の類に見られる記述には、智異山聖母神が、高麗始祖王母・摩耶夫人・巫祖といった多様な神格で語られており、儒・仏・巫の信仰が混在・併存する状況を窺うことができる。今日もなお智異山神は女神・母神と捉えられており、諸宗教者が女神信仰によって接合する様子を窺うことがで

きるが、あくまでも観念上の接合であり、具体的な宗教組織・宗教実態としての一体性は不在と言える。

以上、智異山における山岳宗教の実態を見てみると、修験廃止後の英彦山の置かれた状況（亀崎報告参照）に酷似しているといえる。英彦山霊仙寺という中核を失った結果、英彦山の修験者たちは雲散霧消してしまうが、その修験の一部、あるいは他所から移ってきた宗教者たちによって様々な宗教行為が実践されつづけてきた。その際には彦山四十九窟のような修験聖地が再活用され、女性民間宗教者の活躍を認めることもできる。だが総じてその活動は個別分散的なものであったと言える。このことは同時に、山岳宗教者たちが組織化されていた中・近世の英彦山の状況を歴史的・相対的に理解する視点を与えてくれる。英彦山修験を自明のものとするのではなく、山内で活動していた諸々の宗教者たちが修験の名のもとに結集していたという視点に立てば、英彦山における山伏三派・四十九窟・多様な修験者の姿（たとえば彦一坊など）についての理解も自ら変わってくるのではないだろうか。そのほか、韓国の山岳宗教の視点から日本の山岳宗教を逆照射することにより、「巫者・僧・修験」の関係性と山岳宗教の習合的性格、「女神信仰」「女人禁制」にみる山岳宗教のジェンダー論的性格、「風水・道教」不在の山岳宗教としての日本の修験道、といった大きな問題群が浮かび上がってくるのであるが、その説明は今後の課題である。

なぜ松会は等覚寺に残ったのか

中村 琢

江戸時代以前の、英彦山・求菩提山・松尾山・椋原山・葺持山・等覚寺（普智山）といった九州の豊前地方の主要な霊山にて、松会という田行事や長刀舞などとともに柱松を立てて所作を行う特徴的な儀礼がなされていた。これら松会は、明治時代の神仏分離の影響もあって衰退し、残すところでは、神社の祭礼として田行事などごく一部が伝えられている。こうしたなかで、等覚寺の松会は、田行事や長刀舞、柱松（松柱、以後は松柱とする）における幣切りと多くの所作を残していて、修験の伝統を伝えていいると考えられている。それゆえに、一九九八年には国指定重要無形民俗文化財にもなった。

従来の松会の研究においては、等覚寺の松会や、そのほかでなされる松会の断片を、英彦山の史料をもとに繋ぎ合わせれば復元できると見なされてきた。この見方は、松会の保存や復元を試みる文化財行政にも影響を与えてきた。一方で近年、こうした復元可能とする研究や試みに対し批判もなされている。ただし、これらはいずれにおいても、松会のはじまりのみに注目して、松会がどのように残ってきたかの検討がなされることはなかった。そこで本発表では、ほぼそのままのかたちで残っているとされる等覚寺の松会に注目し、どのように残ってきたのか、なぜ残ってきたのか検討する。

松会は、各地に広めたとされる英彦山や求菩提山では、山内組織における昇進儀礼の機能をもっていた。しかし等覚寺ではそれがなく、一般の宮座のような頭役を交代する頭渡しの儀礼

になっている。この頭渡しにおいて不可解な点を見出すことができる。儀礼として行う御座が、六日を要する松会全体の途中に行なわれるゆえに、松会当日の翌日に、改めて必要な道具の受取り渡しを行わなければならず、頭渡しが二重に行なわれているのである。一方で御座に注目すると、頭渡しのとで松柱に登る幣切りもなされ、一つの儀礼として成り立っているようにみえる。このように、等覚寺の松会は幣切りまで行う御座と、この後の松会当日で二重構造の儀礼になっている。

二重構造になっている理由の一つとして、二段階にわたって再興がなされたことが考えられる。ちなみに等覚寺の松会は、戦国時代に衰微した等覚寺の再興とともに小倉藩の関与によってなされた。一段階目の再興は寛永二年に、今の祭典のような祭会とされる儀礼としてなされた。二段階目の再興は享保二年で、小倉藩の藩内各所の寺社が、藩主導で再興された時期になされた。このときに松会と表記されるようになり、藩の代参や周辺の村役人などが参詣する、郡祭ともいわれる外向きの儀礼として成立した。このように、現在の等覚寺の松会のものかたちは、二段階の再興を経て外向きの儀礼として成立した。

等覚寺の松会は、仏法の祈禱であり、藩の寺社の役を負う機会になっていた。ところが、明治時代に藩はなくなり、神仏分離で仏法の祈禱として維持することもできなくなった。こうした中で、一時の中絶のあと、当時の神官の主導で、新たな神道に通用する意味づけがなされ再生した。戦後になると、等覚寺地区の住人で、修験を続け民間信仰を担ってきた人物の主導によって、「鬼会」という所作が儀礼を拡充するために加えられ

た。最近では、町の文化財担当者の実質的な主導のもとで復元が目指され「復元」された。この「復元」は、松会の再興・復興がなされた歴史のなかにおいてみると、近年の文化財保護といった文脈に通用する形に変化させたということができよう。

等覚寺の松会は、一般的な宮座のような昇進を伴わない頭渡し儀礼で、江戸時代に外向きの儀礼として再興されたということが合わさって、神仏分離を経た近代以降においても、それぞれの時代に通用するかたちに変化し残ってきた。

近現代の英彦山が失ったもの

白川 琢磨

古代から現代まで連続と続く英彦山信仰を一挙に解き明かすことは難しい。大きく二分するとすれば、古代・中世・近世までの第一局面と、近代・現代の第二局面ということになる。明治初期の「神仏分離」が画期となる。これによって、神仏習合の典型ともいえる「彦山信仰」から仏教的要素が剥奪され、組織の中核であった山伏（修験者）が一斉に山を去ったのである。三年間にわたる総合調査では、山内や山麓に残された民俗（祭りや伝承）から、彼らの足跡を探り、民間レベルでの彦山信仰の基本構造を抽出しようと試みた。彦山信仰の中心を「中世」に置くとするれば、その原型にあたるのが、ヒコ／ヒメ／ミコの象徴的対立である。彦山の入口にあたる深倉峡には、男岩（男根石）と女陰岩（姥ガ懐という名の岩窟）があるが、陰陽石と呼ぶには巨大な自然遺跡で、その奥に位置する般若窟（玉屋窟）でその結実である「ミコ」が産まれたとの伝承にも繋がる

のかもしれない。やがて、仏教（密教）との習合でこの三元対立は、南（俗鉢）岳／イザナギ／釈迦・中（女鉢）岳／イザナミ／観音・北（法鉢）岳／アメノオホシホミミ（オオナムチ）／阿弥陀の彦山の基本的三元構造となっていく。この三元を「結んだ」結果に相当するのが、般若窟における法蓮の「如意宝珠」感得伝承である。山麓の祭りの中に「オホシ様」とか「ミホシ」、あるいは「ミト」と呼ばれる藁苺が出現し、神聖視されているが、如意宝珠が民間に転化したものと解釈できる。

神仏習合時代の神祭の基本型は、宇佐六郷山で認められる「二季五節供」であり、彦山でも同一型が確認される。二季とは、旧暦の二月と十一月の祭であり、各々、播種と収穫（税の收取）に関わる律令時代に淵源する重要な祭である。彦山では、前者が本山での「松会」であり、後者が里での「霜月卯の祭」である。五節供とは、一月七日・三月三日・五月五日・七月七日・九月九日であり、彦山周辺を含む北部九州一帯では、第一節供（一月七日）と第五節供（九月九日）が重視され、根強く存続してきた。特に、後者は「おくんち」の呼称で知られ、収穫祭と同等視されているが、本来の収穫祭は霜月祭である。「神家（じんが）」と呼ばれる特定の家だけが参加する宮座制の祭も目立つが、それは神家というのが「徴税の単位」であったことの名残である。おくんちや霜月祭は「神家祭」であることが多いが、彦山周辺では、祭の要素として、「大飯」や「大餅」、そして「大酒」の特徴が際立っている。「神は、印度の仏が日本の衆生を救うために形を変えて現れた」とする「本地垂迹説」は、神仏習合の後期の段階で、それ以前は、神は人

と同じく、性別や寿命をもつ輪廻転生を余儀なくされる「六道」世界の一段階であった。修験の修行形式は、この六道に対応する行法を地獄・業秤、餓鬼・穀断、畜生・水絶、修羅・相撲、人・懺悔、天（神）・延年と位置づけた。第一節供、修正会が「人」としての懺悔、即ち悔過を主題するのに対し、六道の最終段階に該当する延年は、神祭であり、芸能だけでなく、験力の誇示として、飯や酒の過食や過飲が競われたのではないだろうか。

神仏分離後、制度的には、彦山霊仙寺から一切の仏教的要素が剥奪され、英彦山神社（神宮）が残り、一山組織としては、頂点の座主が選俗して宮司となるが、中核であった衆徒・修験・惣方はほとんどが山を去った。何よりも最大の変化は「祈り方」である。彦山三所権現と在家民衆を繋ぐ接点は、願主／施主を通じた「加持祈禱」にあったが、経文や真言が禁止されることで、神道祭式への変更を余儀なくされた。現在の復興の焦点は、加持祈禱にある。そのためには、英彦山神宮（神社本庁所属）とは別法人として「彦山霊仙寺」を樹立し、豊前坊院天宮寺（天台宗）と修験各院がそのエージェントとなりつつある。

コメント

中西 裕二

本パネルは、かつて日本を代表する修験霊山の一つであった、福岡県の英彦山における近年の修験道復興運動を多面的に報告した、極めて興味深い分科会であった。とくに本分科会の

副題にある「修験道復興運動」という言葉は、様々な問題群を内包していると言える。現在の「復興運動」において修験道の何が復興されているのか、それは歴史的にはどのような意味を持つのか、英彦山修験道とは東アジアの山岳宗教とどのような類似と差異をもつか、そして、そもそも復興すべき英彦山修験道とはどのような宗教体系であったのか、等々の主題を列挙することができる。本分科会では、現在の英彦山修験道復興過程の詳細な報告を亀崎が、英彦山周辺における近世の修験道復興という歴史的側面を中村が、韓国の山岳宗教との比較を須永が、そして英彦山修験道とは何かという点については白川がそれぞれ報告をおこなった。

ここで明らかになったのは、現在進行中の「英彦山修験道の復興」とは、英彦山神宮という神道側を主体とした神仏習合的儀礼の復興である、という点である。近隣の密教寺院、修験の院を巻き込み神前読経や採燈護摩が英彦山では復活し、また、比叡山との関係の再構築も進められている。つまり、現在生起している事象としての「修験道復興」とは、神仏習合的な儀礼の復活が中心なのである。しかし、白川の報告で指摘された通り、神仏習合と神仏並立、神仏合同は意味が異なるため、この動きは正確な意味での「修験道」の復興とは言えない。また白川はかつての英彦山の組織を、現在の英彦山神宮宮司につながる「英彦山座主」を中心とした、衆徒（学侶、修験（行人）、惣方（両部神人））からなる集合体と指摘したが、現在の「英彦山修験道の復興」は、組織面でこの体制の復興を目指したものではない。あくまで、英彦山神宮という神道を中心とした神仏

習合的儀礼の復活であるため、これを正確な意味での修験道の復興と見なすことはできない。現在と近世では、英彦山をめぐる宗教的枠組みがそもそも異なるからである。明治の神仏分離、修験道廃止という宗教政策が実施される前は、衆徒・修験・惣方が英彦山という聖地と関係するエージェントであり、英彦山信仰とはこの関係性への信仰を意味するとしたら、この関係の有り様を、現代にそのまま復活させることは不可能である。現在進行中の「英彦山修験道の復興」において、現在のエージェントである英彦山神宮、密教寺院、修験の関係性が今後どのような展開を見せるか、本分科会報告者による息の長い調査が続けられることを期待している。

英彦山においてこの種の運動が起きたきっかけは、英彦山神宮のもつ宗教的吸引力の低下にある。そして現在の神仏習合的儀礼の復活は、さびれる一方の英彦山にかつての輝きを取り戻したい、という意図の元で実施されている。この点は、現在の日本各地で行われている、地域活性化を目指した社会・文化活動の構造と極めて類似しており、観光という問題とも深く関わってくる。分科会の各報告が終了した後、フロアから様々な質問が出されたが、それらは純粹に宗教的な課題ばかりでなく、観光との関係についての指摘もあった。その意味で本分科会のテーマは、日本の一地域における山岳宗教の復興・再構築の研究という枠を超え、現代社会・文化において宗教のもつ意味を再考する素材になり得るものとして、注目に値すると言える。

パネルの主旨とまとめ

龜崎 敦司

本パネル発表では、北部九州を代表する霊山である英彦山において進行中の修験道復興運動を中心的な事例として取り上げることにより、山岳宗教が再構築されつつある現状を報告するとともに、その背景について当事者たちのねらいや彼らを取り巻く山内の状況に注目しながら明らかにしていく。

山岳宗教をめぐる研究は、宗教学・民俗学・歴史学などを中心にこれまでに膨大な研究を重ねてきた。実質的にその中心となっている修験道研究を例にとれば、民間信仰や習俗との関わりから修験道の影響を明らかにしようとする研究や、日本各地の霊山での修験道の組織、および儀礼や思想の解明を行う研究等が進められてきたと言えよう。一方、そうした多岐な対象や地域にわたる研究の多くは、歴史的な過去について言及されてきた。これは山岳宗教が固有信仰や外来の宗教と結びつき修験道として体系化され、近代の神仏分離によって終焉を迎えるという時系列的な山岳宗教史観を反映しているかのようにも見受けられる。

さて、本パネルの四人の発表者は、これまでに英彦山をはじめとする北部九州の山岳宗教について研究を進めてきた。フィールドを緩やかに共有しているというだけで調査の対象や扱う資料は各々異なっているが、発表者らに共通しているのは山岳宗教を過去に行われた実践として限定するのではなく、同時代的に進行しつつある人々の営みに結びつけて捉えようとしたことである。発表者らがこうしたスタンスをとるのは、今ま

さに生起しつつある現象や運動に強い関心を寄せるのと同時に、その復興のプロセスや背景、さらに継承のメカニズムなどを捉えようとするにあたって、山岳宗教研究がこれまで積み上げてきた成果を活かすことがより合理的で充実した理解につながると考えたからであった。このように、本パネルの主眼は専ら過去を対象として扱ってきた山岳宗教研究を現代宗教研究の地平に再定置し、過去と現在をつなぐ研究の可能性を模索することにある。

では、具体的に各発表者の発表内容について触れておく。龜崎は、開始から二年あまりが経過した英彦山の修験道復興に関する現状を報告する。メディアへの露出等により徐々に周知されるようになってきた復興運動であるが、その主体である神宮と「担い手」となる英彦山を活動の拠点とする宗教的職能者たちとの関係に新たな転換点が生じつつある。

須永は、北部九州の山岳宗教を研究する傍ら韓国・智異山での調査を続けることよって得られた成果から、「修験」という求心力を欠き、個別化・多様化をキーワードとして特徴づけられる韓国の山岳宗教を日本との比較検討を通じて描き出す。

中村は、はじめに英彦山六峰の一つとされる修験霊山の等覚寺が、近世社会のなかでどう再興し変容してきたのか、修験の儀礼である松会を手掛かりに検討する。次に、等覚寺の松会は、修験者が還俗した後も子孫によって特徴的な松柱における整切りを含め続けられているが、このように今日なお続けられている理由を考察する。

白川は、まず制度・組織・儀礼といった観点に基づき、近現

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

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

日本・台湾・韓国における「水子供養」の歴史と現状

代表者・司会 測上恭子

コメンテータ 清水邦彦・木村文輝

日本における水子供養の誕生とその展開

鈴木由利子

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

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

一九六五年には、中絶認可条件の厳格化を目指す「いのちを大切にす運動」を背景として、一般からの寄付や街頭募金によって、「子育ていのちの地蔵尊」（東京都清源寺）が建立された。供養の対象は、中絶胎児のみならず不慮の事故で失われた命で、年一回合同供養が開催され、参加者の宗教は問わない。

この供養は、広く周知されるまでには至らなかったが、中絶胎児を供養の対象としたこと、一般の人びとが参加したこと、幼

子を抱く地蔵像が設置されたことなど、現在の水子供養の萌芽ともいえる。

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

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

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

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

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

越境する「水子供養」——台湾における嬰霊慰霊の展開——

陳 宣聿

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

いて考察する。

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

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

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

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

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

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

韓国仏教の「水子供養」——都市化・核家族化への対応——

淵上 恭子

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

一九九三年、住職の智律比丘尼僧侶が、ソウル市廣津区中谷洞の雑居ビルの中に祈り母神を祀って、落胎（中絶）児の薦度を手掛ける瞿曇寺を開設した。当時の瞿曇寺は、智律僧侶と数名の古参信徒等が、毎月陰曆一八日の地藏齋日に集まって「胎中靈駕」のための祈禱を行う小さな布教堂であった。一九九八年に瞿曇寺が京畿道抱川郡に移転し、「ママとパパの懺悔祈禱道場」を開設して「胎児靈駕薦度齋」を挙行すると、その模様がメディアで盛んに取り上げられ、一躍世間の注目を集めるよ

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

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

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

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

コメント

清水 邦彦

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

① 出産直後あまり日を経っていない子。あかこ。

② 流産した胎児

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

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

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

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

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

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

コメント

木村 文輝

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

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

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

仏像を奉納する作法も、江戸時代にさかのぼる。つまり、水子供養の基本構造は、伝統的な仏教信仰のそれを踏襲したものであった。だからこそ、当初はオカルト的に語られたが故に奇異な目で見られた水子供養が、次第に市民権を得ることになった。もつとも、一九八〇年前後には中絶や流産の経験者達が一言に水子供養を行ったため、それは一つの流行となった。けれども、その人達による供養が一段落すると、流行は終焉を迎える。現在、水子供養は仏教寺院における一般的な供養に組み込まれるとともに、それを専門とする寺院は存続の岐路にあると考えてよいだろう。

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

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

信奉する「仏教」は儒仏道の三教が融合した独特のものであり、台湾の水子供養に道教的要素が強いのは当然である。また、台湾で最初に水子供養を行った龍湖宮が日本の影響を受けている以上、他の施設の水子供養でも、間接的には日本の影響を認めざるを得ないだろう。いずれにせよ、台湾でも水子供養の一时的な流行は収まりつつあるようだが、より重要なのは、同地のそれが他国に伝播する可能性をもつことである。と言うのも、現在、アジア各地の大乗仏教には台湾の影響が顕著であり、シンガポールの中華系寺院で、旧曆七月に水子と乳児のための祭壇が祀られている例を筆者自身が確認しているからである。日本発祥の水子供養が諸外国でどのように展開するのかを占うためにも、台湾の動向は注視すべきものである。

パネルの主旨とまとめ

測上 恭子

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

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

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

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

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

震災後の宗教と「コミュニティ

——関与型調査からの再考察——

代表者・司会 弓山達也

コメンテーター 山内明美

民俗芸能から見える地域の課題

弓山 達也

【はじめに】本報告の目的は、東日本大震災後の被災地域における民俗芸能の活性化に注目することによって、コミュニティの復興の一断面、その復興過程に対する宗教文化の順機能/逆機能、そして宗教研究が関わる（関与型調査の）意義を検討することである。

ところで震災後、学術研究だけでなくマスコミも含め、被災地において民俗芸能がポジティブに機能していることが指摘されてきた。そこには「心の支え」「期待」といった励ましの機能、価値観や時間観を取り戻す世界観共有の機能、「コミュニティをつなぐ最大の力」「ワレワレ意識ネットワーク」とまで評せられる共同性再獲得の機能が指摘されよう。以下は福島県いわき市の民俗芸能「じゃんがら念仏踊り」の活性化に関わる三つの地域の担い手を、文献研究や参与観察から一歩踏み込む形（ポランティアや大学の先輩後輩の関係を背景とする挨拶まわり）を通して調査してきた報告である。

【震災一年目と現況】ここで扱うじゃんがらを担う三つの担い手はいずれも震災前後に保存会が再建されたり、県外の団体と

の交流が始まったりして活性化が確認される。また二〇一一年八月の新盆、二〇一二年三月の震災一周年では、地域はもちろん他地域での披露が行われ、その後、A会では文科省後援事業や博物館イベントでの公演、B会では東京や沖縄の団体の共演、C会では海外を含めた日本各地での公演活動が見られた。そこでは震災前の保存会アンケートで示唆された先細りを憂う意識は認められず、むしろ新しい意識、つまり単なる青年会活動（レクレーションや資金集め）から慰霊・追悼の役割を担う意識、「カッコイイ」という言葉に代表される洗練されているという意識、被災地支援への感謝と逆にじゃんがらを打つことで感謝されるという「感謝し感謝される」共同性の意識が確認された。さらに特筆すべきこととして、いずれの団体も地域外とのネットワークが構築されている。各地のポランティア団体やアカデミズムやアーティストとの連携など、地域を越えたつながりが進んでいるのだ。こうした新たなネットワークが先の新しい意識を支えていると言えよう。

【新たな古い葛藤】しかしこうしたじゃんがらの活性化は新たな葛藤をも生みだしている。A会ではじゃんがらがイベント化することに抗して二〇一五年を最後に地元イベントと距離をとるようになり、各地で公演を行うC会には時として反発の目が向けられることもあるという。しかしこうした葛藤は詳細に検討すると新しいものではなく、むしろ震災前は水面下に潜んでいた、例えば居住歴や居住地域や生業の違い、伝統や宗教（じゃんがらは仏教行事の側面が強い）への距離感の違いなど古い葛藤が、震災後の民俗芸能の活性化によって惹起されたものと

見るのが自然であろう。

【参与型調査】今回採用した関与型調査であるが、報告者らは二〇一四年を境に非関与型から関与型へと移行し、聞き取り調査からご挨拶回り、前述の通り大学の先輩後輩としての関わり、地域イベントの準備段階からのボランティアを通して、当事者に近接する形で調査を続けている。そこではある局面で関心・利害（例えば明日の天気や福島産食品を買う買わないなど）を共有することによって共感や信頼関係が生まれ、そうした関係を背景にふと漏らされる立場（調査する／される）を越えた本音や価値観の表明が獲得されることがある。今回の報告はそうした調査によって得られた知見がもととなっている。しかし私たちはどれほど関与しても「よそ者」であることには変わりなく、利害当事者の片方に身を寄せることで他方が見えなくなるかもしれない危険性の自覚が必要なのは言うまでもない。

仮設・復興住宅のコミュニティ再（々）構築における宗教の関与

齋藤 知明

本報告では、岩手県釜石市において、自治体や社会福祉協議会とともに、コミュニティの解体／再構築に関わっている宗教者・宗教団体を事例とし、本パネルのテーマに沿って、①コミュニティの変容の解明、②宗教文化の順機能／逆機能の整理、③宗教研究が関わる関与型調査の意義の検討をおこなった。

釜石市は津波被害が甚大で、市内の約四割の住宅が被災した。そのため仮設住宅は、市内各地に計六十三団地、約三千戸

が建設された。市内広範囲に存在する仮設住宅における住民の様子や課題を全容把握するに際して、二〇一一年より現在まで「お茶っこサロン連絡会」という情報共有会議が、釜石市社会福祉協議会によって実施されている。

震災直後の釜石市において、数多くの宗教団体を母体を持つ団体（宗教関連団体）が避難所や仮設住宅で支援活動を展開した。大多数の団体が被災地のニーズに沿った支援活動を実施するなかで、一部には布教活動をおこなう団体もあり、住民とのトラブルが散見された。お茶っこサロン連絡会は情報共有の他、そのようなトラブルを未然に防ぐ目的もあり開かれた。多くの支援団体がこの連絡会に参加したが、過半数が宗教関連団体であった。

しかし、震災から二年経った二〇一三年から、お茶っこサロン連絡会は情報共有の場から問題解決の場へと変化する。仮設住宅内で起こっている諸問題を事前に情報共有し、それらの問題をどうすれば解決できるかを議論する。復興住宅が各地で造成され始めると、どのようにしてコミュニティ構築が円滑に進むかなども話し合われている。ここでは、行政や社協と支援団体が協働し、震災復興に取り組んでいる様子が見て取れる。

現状では、この連絡会が「仮設住宅・復興住宅における生のコミュニティとつながっている唯一のネットワーク」となり、行政や社協を代表する世俗領域の復興計画・支援活動を支える形で宗教関連団体を含む支援団体が存在している。お茶っこサロン連絡会に出席する宗教者らは、それぞれの宗教伝統を支援活動の理念に据えながらも、「布教はしない」というルールを

常に確認し合っている。

これは「公共の福祉」「被災者支援」「釜石市の復興」といった共通の目的の実現のために、世俗領域のシステムに則りながら、宗教関連団体が活動していると言える。宗教関連団体は時間的・経済的な制限がNPOなどの団体よりも比較的少ないため、長期的な支援が可能となっている。さらには各宗教が持つ「救済」の理念を実現する活動として位置づけているため、教団上層部からの理解が得られやすいという利点を持っている。一方で今後、市民の生活が非日常から日常へと回帰していくなかで、コミュニティ構築にどこまで関わるのか／関わっても良いのかは、世俗領域によって管理されることになる。この体制が今後どのような展開を見せるのか今後も注視したい。

終わりに、冒頭に挙げた三点のパネルテーマに関して言及したい。①コミュニティ構築に、実際に宗教者や宗教団体が関わっている例をみることができた。これにより今後、「コミュニティカフェなどの居場所に集う人々」「檀信徒・氏子」「信仰集団」の各レベルで、宗教が関わるコミュニティの重層化が起る可能性がある（すでに起こっている例もある）。②お茶っこサロン連絡会という世俗領域と宗教団体が連携する新たな「文化」が醸成されている一方で、地元宗教界との関係性について今後検討していかなければならないだろう。③震災被災地における関与型調査は、市民とともに最善解を探索するためのアクシヨナリサーチの一種である。世俗のシステムにおける限定性のなかで、宗教者・宗教団体としてこれまで何ができている／いたのかを、まずは記録していくことが重要であると考える。

被災地から見る外国人と宗教

——カトリック教会を中心として——

星野 壮

カトリック仙台教区は、青森・岩手・宮城・福島・福島の四県の教会を管轄している。二〇一四年時点で教区の信徒数は一万人をこえる程度であり、これは同四県の総人口・七二〇万人超を考えると、相対的に少ない数字と言わざるをえない。そのようなカトリック仙台教区による被災外国人支援の諸相について考察したのが本報告である。

カトリック教会による被災地支援は「オールジャパン」による支援」と言われる。これは、「日本全国の力を結集して」という意味合いとともに、「仙台教区の独力ではこの震災に対峙することが不可能」であるという意味でもあろう。実際に対台教区は早々に義援金などを用いて、四箇所をベースを設けて支援の拠点とした。その後、他教区からの支援参加が相次ぎ、二〇一一年七月に仙台にて行われた全国教区・修道会の会議上で、「管区・教区分担制度」が正式に確立した。つまり、仙台教区独力での支援が難しい場所には、他教区からのヒト・カネ・モノにて支援体制が構築されたのである。仙台教区は各地域での支援代表者が集まるサポーター会議にて支援のマネージメントを行うこととなった。後述する大船渡地区は大阪管区の管轄で、大船渡ベースが設置され、支援活動が展開されることとなった。

震災前の仙台教区では、局所的に外国人支援を行われるのみであった。ところが震災を期にして、他教区から外国人支援の

力がもたらされたことを端緒として、この状況が変化していった。震災直後、被災地から避難してきたフィリピン人へのシエルターを用意したカトリック東京教区国際センター（CTIC）は、東京におけるフィリピン人信徒共同体と密接に結びつきながら、今度は東北の外国人支援へと乗り出していった。二〇一一年四月以降、幾度となくポランティアバスにて遠征しながら、東北の被災フィリピン人とのミーティングやミサを行った。これは被災したフィリピン人にとってみれば、移住先の東北ではじめて母国語のミサに与る機会を得たことを意味する。大船渡地区では大阪管区から派遣された司祭によって、震災以前からミサに通っていたフィリピン人を介して、大船渡近辺のフィリピン人信徒の「発見」が相次いでいく。二〇一一年五月にはCTICによるタガログ語ミサが挙行され、フィリピン人が教会に包摂され、信仰に目覚めていく過程は加速された。受け入れる側の日本人信徒も、信徒有力者が寛大な受け入れを強く訴えることよって、「共生」が進んでいった。さらにこのような大船渡での取り組みが、（日本人から）見えないフィリピン人のネットワーク内で共有され、伝播することで、東北全域で教会を訪れるフィリピン人の増加という現象につながっていった。

一年一〇月に開設された。教区の名前が冠されることから分かるように、大船渡をメインとしつつも、教区全体の外国人司牧・支援に注力する体制がようやく構築されたのである。同センターは震災後短期的には外国人への物資を中心とした支援を行ってきたが、長期的には信仰生活の充実や教会への定着を企図した活動を現在に至るまで展開している。

とはいえ、センター所属のスタッフは同時に複数の役職を兼任しながら、南北に広がった教区の支援・司牧を行うことを余儀なくされている。さらなる外国人支援・司牧体制の充実を、あらゆるアクターが切望している状況にあるといえよう。

復興におけるエージェント間の共生と葛藤

—— 宗教者の関わりから ——

稲場 圭信

本報告では、「復興におけるエージェント間の共生と葛藤」を取り上げる一方で、パネルの趣旨にそって、「コミュニティ」と「関与型調査」に言及した。

フィールドは東日本大震災の被災地であるA市と熊本地震の被災地である。調査方法としてはアクシヨナリサーチで、報告者が関わってきた大阪大学人間科学研究科ヒューマン・サイエンス・プロジェクトによるコミュニティ復興のアクシヨナリサーチ「東日本大震災におけるコミュニティ復興のアクシヨナリサーチ」の調査、宗教者災害支援連絡会の活動をもとにした。被災地では声を上げられない被災者がいる。そこに被災地内

外の支援者が関わる。そのようなエージェンツは、社協、街づくり協議会、市民グループ、NGO・NPO、宗教者、様々なものがある。エージェンツは、それぞれに復興に向けて取り組んでいるが、そこには前提となっている考え方がある。コミュニティの復興である。しかし、元あるコミュニティの維持や従前のコミュニティの復興を金科玉条の如くにしてよいのか。

コミュニティは被災者と行政機関の中間にあり、外部の支援・資源を支援する機能をもつ。しかし、激甚災害では、コミュニティ自体が消滅することもあり、もとの居住地域へ緊急避難所へ仮設住宅へ災害復興住宅といった流れでコミュニティが変化する。生成変化するコミュニティにおいて、エージェンツ間の共生もあれば葛藤状態も生じている。所謂、ソーシヤル・キャピタルのダークサイドとして、内輪主義、部外者の排除、個人の自由の制限、規範の強制などがあるが、被災地でもそのようなことが生じている。復興にむけて進んでいる人、進もうとしている人、立ち止まっている人の間にある心の温度差や防潮堤問題などをめぐっての意見の相違、対立もある。そういつた中で、復興イベントなどを通して、地域の宗教者が、キーパーソンとなり、潤滑油として人のつながりをつくっている。復興の過程で言葉にならない悲しさや悔しさを汲み上げる宗教者もいる。

宗教研究が関わる関与型調査の意義の検討であるが、フィールドにでる宗教研究者の社会的責任と言い換えたい。報告者は、グループ・ダイナミックスの方法論に依拠して被災地で実践をしている。グループ・ダイナミックスとは、組織やコミュニ

ティなどのグループの中に研究者が飛び込み、現場の当事者とともに現場を改善・改革していく実践的な学問である。グループ・ダイナミックスにはアクションリサーチという研究方法がある。この研究方法では、価値観が強く打ち出される。研究者が、よりよき社会の構築につながる可能性のある実践研究を自覚的に行う。被災地では、研究者とその対象者である被災者との関わりは双方向であり、研究者も対象者から観察される。場合によっては現場を混乱させ、被害を生み出す危険性もあることを自覚しながら現場の実践に参画し、たえず自分の関わりを顧みる再帰的な取り組みである。

アクションリサーチは、ディタツチメントという従来の研究姿勢を自覚的に超え、現場に共にある協働実践研究であり、今、そのような研究姿勢が必要とされている。社会現象について記述し、社会を変えていく協働実践も求められる。筆者の場合には、復興イベントや宗教施設と市町村の災害時協定・協力の仕組み作りでの協働実践である。

被災地で「善良なよそ者」という言葉を聞いた。A市長の言葉だ。よそ者はネガティブに捉えられることがあるが、よそ者が入ることで、ソーシヤル・キャピタルのダークサイドを変える、良い意味でかきまわしているということもある。宗教研究者も、他の学術学会と他流試合をしながら、宗教研究における関与型調査を洗練させていく必要があろう。

コメント

山内 明美

本企画報告では、宗教研究に立脚した関与型調査を基軸に①コミュニティ変容の解明②宗教文化の順機能／逆機能の整理③宗教研究が関わる、関与型調査の意義の検討の三点について、四名の報告者より①伝統芸能（弓山氏）、②仮設住宅空間でのお茶っこサロン（齋藤氏）、③カトリック教会を中心としたフイリピン人コミュニティ（星野氏）、④被災地における宗教者の社会的責任としてのエージェンシー（稲場氏）についてそれぞれ報告された。被災地研究が抱える課題について、企画全体へのリプライを行う。

【三陸沿岸地域／コミュニティの多様性】東日本大震災以後、三陸沿岸部のコミュニティ調査に赴いた研究者が最初につづかる困難は、商店街や農漁村といった職業構成のみならず、ひとつの集落内でも、総代会、契約講、祭り・念仏講、行政区、本家・分家筋といった具合に地域の歴史的経緯を引きずって、多様な暮らしのコミュニティが存在し、地域内のリーダーも契約講長、祭り講長、行政区長、漁労長、商店会長といった具合に役割毎に利害や考えが異なっていることである。このため、よそ者の研究者にとつて、地域内での「本音」を把握することは至難の技であり、複雑なコミュニティの重層性の中で、とりわけ地域の意思決定が生じる政治的場面においては、果たして当事者の「本音」や「価値観」というものが存在するのかどうかさえ、疑わしい場面が普通である。その場、その場での会話をとりまく「空気」の中で村が持続してきたのであれば、そうし

た地域性の中での《本音》や《価値観》は生きもののように変転を繰り返し、当事者が多層に人格を持っていることも考慮せねばならない。場合によっては、対研究者用の口をもっていることも、である。あるいは、語義矛盾ではあるが、「曖昧な意思統一」の空間における復興が何を救い、一方どのような危機を招くのかは諸刃の剣である。研究者が論文や研究報告をおこなう際には、そうした当事者の不確実性と流動性を常に勘定に入れる必要が生じるだろう。宗教研究は、そうした役割を担えると思う。重層的な性格を備えたコミュニティ概念のパラダイム転換が、今後必要になるかもしれない。

【関与型研究のアンビヴァレンツ】関与型調査が内抱する二重スパイ性は、客観的記述を求められる研究者自身の課題であり、弓山氏が指摘するように、「どれほど関与しても」「よそ者」である。そこで、関与型調査における戦略として「宗教」がどのように機能するのは、興味深い議論であった。報告者のほとんどが宗教者と研究者としての人格を併せ持っているが、二重スパイとしての人格の使い分けに、どれほど自覚的なのか、本報告では分からなかった。このように表現すれば、「宗教の社会的貢献」を志向する報告者には心外と思われるだろうが、逆に言えば、単なる研究者より、宗教者としての性格を持った方が、今次災害についてはコミュニティ接近に有効だったと思う。とはいえ、報告者がすでに気づいているように、地域への関与度合いが深くなれば、宗教者としての立ち位置が問われ、研究から身を引かねばならなくなるだろう。

【コミュニティとは何か？】裸の人間を真綿のように包み込ん

でくれるシェルターの役割が機能不全を起せば、皮膚は風雨に晒されることになる。その場合のコミュニティとは生存を左右する基盤ということになる。東日本大震災以後の日本社会は高いリスクと課題の引き受けをコミュニティに課すことになった。原発事故以後の処理、ガレキや汚染物質といった廃棄物の受け入れ、エネルギーの検討。この復興事業は、各地域の自治力と将来設計が問われる難しい局面になっているが、当事者と研究者、さらには本報告のテーマとなった宗教といった多様な価値の中で、コミュニティ創出の糸口はみつかるはずである。

パネルの主旨とまとめ

弓山 達也

【パネルの主旨】本パネルの目的は、東日本大震災後の被災地域における宗教教団や宗教者の動きや宗教文化の持つ意味に注目することによって、(一)コミュニティの変容を解明し、(二)そこで宗教文化の順機能／逆機能の整理、(三)あわせてそこに宗教研究が関わる意義も検討するものである。

近年、「無縁社会」や「地方消滅」というキーワードのもと、日本におけるコミュニティは、それまで以上に大きな危機に直面していると認識され、そしてこのことは同時に家族や地域に根ざしてきた日本の宗教が危機に瀕しているともとらえられてきた。

しかし二〇一一年年の東日本大震災後、コミュニティと宗教との関係は新たな段階に入ったともいえる。祭りや芸能がコミ

ュニティ再生のシンボルとなり、非常時に宗教施設の有する資源力が見直されつつある。孤立しがちな高齢者や子どもや外国人のサポートに関して宗教の力が期待され、ソーシャル・キャピタルとしての宗教の可能性に、社会もそして宗教者自身も気づきはじめた。かかる状況に鑑み、私達はパネル発表「震災後の宗教とコミュニティ」の開催を企図した。特にメンバー選定にあたっては、被災地で学術的な調査をするのみならず、学生のボランティアを引率したり、地域住民や行政と協働したりと、何らかの当事者側にたった調査（関与型調査）を行っている研究者に登壇を仰いだ。またコメンテータには、歴史社会学で、とりわけ東北地方をフィールドに研究に従事してこられた山内明美氏を招いた。

【コメンテータから】山内氏からは、じゃんがら念仏踊りの活性化についての弓山報告に関して、今後、外部ネットワークとつながりを持った集落の伝統芸能が、どのようなコミュニティを創出するのか、とりわけ今後の心性の変容にも留意したいとのコメントがあった。行政や社協といった世俗領域を支える宗教団体の役割についての齋藤報告には、被災地支援に入った団体を社協が管理しているという事実を齋藤氏がどのように捉えているかという疑問が呈された。行政側からすれば「布教はさせない」という認識であり、そのような管理状況の中で、実務的な宗教者が何を意味するのか、議論が必要であろう。被災地におけるカトリックを事例とした在日外国人コミュニティについての星野報告においては、三陸沿岸部での外国人花嫁や研修

生の顕在化は九〇年代以降議論されてきたが、在日外国人の孤立や自殺といった地域の未解決課題を紐解くことにもなりうることへの言及があった。被災地域のエージェントとしての宗教者の役割についての稲場報告に関して、山内氏は「復興の過程で言葉にならない悲しさや悔しさをくみ上げる宗教者」の役割は、憑依に近いものであるうとしたうえで、「エージェント」や「ソーシャル・キャピタル」よりも、有効な概念が存在するのはないかとの示唆があった。山内氏は宗教者と研究者の顔を持つ「善良なよそ者」が、人格を切り替えながら生成変化するコミュニケーションの潤滑油になれるかどうか、当事者に伝わるアウトプットも必要かもしれないという。

【フロアから】フロアから日本人信徒数と外国人信徒数が逆転したカトリックの動向が伝えられ、関与型調査に関して人類学のフィールドワークとの違いや重なりについての質問があった。さらに研究を断念して、被災地に通っている「研究者」から「なぜ発表しない／できないのか」とのコメントがあった。山内氏からは学会報告には決して現れない被災地の「研究者」がいることも指摘された。一人からは、現時点で「関与型調査」を標榜する本パネルの性急さを諷める意図もあったのかもしれないが、パネル直後、かかる認識の違いを越えて共同調査の可能性について継続討議がなされたことも付け加えておきたい。

宗教研究と地球環境問題

——国際グローバル理解年のために——

代表者・司会 木村武史

コメンテータ 小原克博

国際委員会企画・日本宗教学研究諸学会連合共催

（英語一部使用）

宗教研究から見えてくる宗教と地球環境問題

カール・ベッカー

諸宗教間には、倫理や規則の面で、表面的には大きな差異があるといえる。しかし、宗教学の観点から考えると、今日まで存続している諸宗教はより深いレベルで、サステイナビリティ（持続可能性）を発展させ、支持してきたという共通性があるといえる。例えば、人口密度の高低によっては、性生活や「間引き」（幼児殺し）に関する掟なども様々であったが、いずれもサステイナビリティ（持続可能性）を目指したものであった。あるいは、公衆衛生についても、宗教によっては、食べて良いものと禁止されるものは全く違うが、結局それらの掟もサステイナビリティ（持続可能性）を目標にしていたと言える。

物を所有するという点については、ほとんどすべての宗教が知恵・慈悲・禁欲・勤勉・儉約・献身の方が、富・所有物・個人的名声よりも限りなく重要であるという点で同意している。世界宗教に見られる共通のテーマは、富や所有物の物質的価値

よりも自己鍛錬や自己超越の精神的価値を称揚することにあるといえる。

重要な点は、ある特定の宗教や社会が永遠に正しいということではなく、これらの世界観のそれぞれがその社会的・環境的状况への応答であるということ、平和とサステイナビリティを約束する方法が常に継続的に探究されるべきである、という点である。

後半には、諸宗教の共通の前提にみられる価値観に基づいて、未来の倫理行動に関する含意を考えてみた。

安定的な平和と人口制限を含むサステイナビリティ、環境保護、物質的価値よりも精神価値をより大切にするという宗教間に見られる共通点は、未来においても極めて重要な視点と言えよう。伝統的な諸宗教においては、不平等はサステイナビリティを危機に晒すことを知られていたし、精神的豊かさより物質的豊かさの方に価値を置くと人々の間に不満が広がることも知っていた。

以上の議論を要約すれば、宗教倫理と実践の研究からサステイナビリティは第一段階であることが明白である。第二に、(アグロ・ビジネスや巨大薬品企業を含め)ビジネスが搾取や汚染をすることは許されない。そして、何よりも物質的所有や消費を価値あるものとする世界観から平等・知恵・精神的価値をより重視する世界観へと転換しなくてはならない。これらの共通する宗教的真理を学び、実践することによってのみ、我々自身の幸福と地球上の人類の未来を見出すことができる。

環境問題に抱く恥の感情への宗教的応答について

サラ・E・フレデリックス

気候変動に関する倫理的な研究は、今までその物理的および経済的不正義に重きが置かれ、感情的・社会的意味合いにはあまり注意が向けられてこなかった。最近、気候変動に恥を感じているために環境問題に取り組もうとしない人でも、環境問題への解決に向けての倫理的コミットメントを培えるようになると論じる人々が出てきている。それゆえ気候変動に抱く道徳的感情、特に恥の感情に取り組むことは、気候変動に対する十全な倫理的応答の重要な一部を構成するといえる。本論では、ジュン・P・タンネイの罪と恥の定義に依拠する。彼女によれば、罪と恥は自分の行為、思想、自己自身に関わる道徳心についての自己意識的な感情であり、関係論的な概念である。罪は通常、特定の行いに関係して感じ、問題を修復しようとするが、恥の感情は痛みの感情を伴い、自らの全体的自己に関わってくる。

環境問題と感情の関係で重要となるのが、地球環境と人間の関係を回復することを目指す「回復の儀礼」である。というのも、儀礼は参加者のアイデンティティを創出し、維持するからである。儀礼に参加する以前の自己とは異なるアイデンティティを作り上げる。共同体は信条と実践において儀礼の参加者を支援するので、個人のアイデンティティは他の儀礼参加者の経験と固く結びついてくる。儀礼の一種である「苦悩の儀礼」は「秩序が乱された状態を正常に戻そうとする」ものであるが、気候変動に抱く恥の感情にとっては特に関連性がある。「苦悩

の儀礼」は人間の限界を認め、限界性に対処する仕方を示し、希望を回復しようと試みる。

地球環境に関わる苦悩の儀礼の幾つかは、ジョーランドン、レヴァーサル、ファン・ヴェーレン、メーシーラーらの研究者や活動家らによって取り上げられている。人々とローカルな環境とグローバルな環境、特定の生物種、そして究極的実在との調和を取り戻そうとするには、気候変動に抱く恥に応答する数多くの種類の苦悩の儀礼が必要とされる。そのような儀礼には、気候変動についてはかなり異なる経験とかなり異なる解決への寄与をしている二つ、あるいは三つ以上の共同体間に意識的な繋がりをもたせようとする試みが求められる。そのような共同体は政治的にも経済的にも、そして宗教的にもかなり異なる背景を持っている。そのようなパートナーシップは、姉妹都市、世俗の共同体や宗教的共同体の中で人気のあるプログラムなどの間の諸関係に基づくことができる。

宗教研究者は、このような儀礼を構築するのに重要な役割を果たすことができる。社会科学の立場の研究者は気候変動に抱く恥のような道德感情の存在とそれが持つ意味合いについて観察し、記録することができる。儀礼研究者は既にある環境儀礼や現在創出されつつある環境儀礼を観察し、修正の方向性について分析することができる。倫理研究者は感情と儀礼がもつ倫理的境界、それらの含意、共同体が行う応答、そのような応答における宗教研究者自身の役割を分析し、判断し、建設的な提言をすることができる。特定の信仰共同体とつながりのある宗教研究者は、新しい儀礼を企画し、実践に移し、洗練させるこ

とができる。宗教研究者は気候変動に抱く恥の感情を含む気候変動の影響についての包括的な視野を形成するのに貢献することができる。そのようにして、気候変動に抱く恥に対応することができ、同時にまた気候変動への対応も可能となる。

仏教と環境運動

馬場 紀寿

仏教と環境保護について、①仏典と②教団の両面から考察する。仏典には仏教信者が守る五戒の一つとして命ある者（人間・動物）を殺すことが戒められ、また、出家者の生活規定をする律に草木の伐採が禁じられるが、仏典自体に自然環境を保護するという理念はない（Tambert Schmithausen, *Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics. Journal of Buddhist Ethics* 4, 1997, pp. 1-74）。むしろ、仏教が自然環境を保護するという評価が高まったのは近代的な現象であり（David L. McMahan, *The Making of Buddhist Modernism*, Oxford: Oxford University Press, 2008, pp. 117-147）、近代の人々によって、古代の仏典の中から環境保全を促す思想や実践が発見されたのである。

それでは、アジア各地で実際に仏教が環境運動に貢献している例は、どのように捉えるべきであろうか。この問題について、奥入瀬川（青森県）の環境保全運動にかかわった自らの経験を通して認識したのは、鬼頭秀一氏の「よそ者理論」と丸山真男氏の「個人析出」類型論の有効性である。鬼頭秀一が調査した環境運動は、地元住民運動が「よそ者」と連携する場合

に成功することを指摘している（鬼頭秀一「自然保護を問わないおすー環境倫理とネットワーク」ちくま新書、一九九六年）。また、丸山真男は、近代化における個人と社会の関係を、①自立化、②民主化、③私化、④原子化という四種に分類し、①が結社を形成し、政治的権威に遠心的であり、地方自治に熱心であることを指摘している（丸山真男「個人析出のさまざまなパターン」『丸山真男集第九巻 一九六一—一九六八』岩波書店、一九九六年）。両者の研究を踏まえると、今後、環境運動において仏教がなしうる貢献は、その思想そのもの以上に、僧伽や寺院を媒介として住民と「よそ者」とが連携するネットワークを提供する点にあると思われる。これと同じことが開発など、環境運動以外にも確認できることが予想される。

道教にみる人と自然の関わり——洞天思想を中心に——

土屋 昌明

「道教」は中国古来の神仙思想や道家思想から成り立った宗教である。「洞天」とは、道教の世界観の一つであり、山中の洞窟内にある神仙世界である。洞天は、地上世界と同じ景観を備え、住居があり、神仙が住んでいる。神仙の食品や神仙になる方法が書かれた書物がある。別の洞天と地下で結びついている。修道した人は洞天に至ることができる。このようなイマジネーションにもとづく思考方法を、本研究では「洞天思想」と称する。

洞天思想は、四世紀半ばの茅山（江蘇省）の道教においてすでに中核的地位にある。『真誥』によれば、茅山には「金壇華

陽洞天」が存在する。この洞天は、巨大な地下石室であり、太陽と月が内部を照らしており、草木や川、鳥や雲や風などがあつた。この洞天は、東は林屋山（江蘇省）、北は泰山（山東省）、西は峨嵋山（四川省）、南は羅浮山（広東省）の洞天につながっている。その他の洞天へも通行できる。ここには茅山の神の宮殿がある。中国には三十六カ所の洞天が存在し、この洞天は、その第八洞天である。

茅山には複数の鍾乳洞が存在し、うち「華陽洞」は現在でも立ち入ることができ、瞑想に利用されている。ここは「金壇華陽洞天」への入口の一つと歴史的に考えられてきた。

天壇華陽洞天と地下でつながる林屋洞は、太湖の島の巨大洞窟であり、道教の「靈宝経」が出現した神話の由来となっている。つまり、洞天思想は特定の教団を超えて共有されていた。

また、教団内だけでなく、一般の人々および知識層にも知られていた。洞天思想は、唐代において司馬承禎（六四三—七三五）が「十大洞天」「三十六小洞天」「七十二福地」を提示し、玄宗皇帝がそれによって国家の道教祭祀をおこなった。

道教では、宇宙には「気」が充満しており、「気」は地上のあらゆる存在の根元であり、生命力の源とされた。天も地も人も「気」から成り、天空に「気」が流れるように、大地にも人の身体にも「気」が流れている。したがって、天空と大地と人間は相互に関連している。洞天は、天空のアナロジーであり、かつ人間の身体と対応している。それゆえ、人間が天地と同じく永遠の生命を獲得するには、優れた「気」を身体に導入し、その流れを良好にしなければならぬ。洞天は、優れた「気」

が集まる場所であるから、「氣」を導入する実践にも適している。司馬承禎によれば、「坐忘」「服氣」によって身体と身体内の「神」を調整し、最終的には「金丹」を服用する。洞天はその実践に必要な条件を完備している。

道教徒は自然環境を「氣」との関係から考える。道教の戒律『老君説一百八十戒』によれば、「野原や山林を焼いてはならない」「みだりに樹木を切ってはならない」「みだりに草花を摘んではならない」「漁撈をおこなって生き物を殺してはならない」「鳥や獣を網で捕獲してはならない」「池や井戸を埋めてはならない」「鳥や獣を驚かせてはならない」などの自然保護的な戒律がある。こうした戒律は、優れた「氣」を備える自然環境の保護のためというより、むしろ自己の修養の問題に結びついている。道教において最も重要なのは、自分の外部の自然環境ではなく、自分と「道」（宇宙の根源）の関係であり、内在世界である。個人は、完全に唯一の「道」への可能性（「道性」）を賦与されている。それゆえ「道」に対して責任がある。戒律にみえる行為は、「道」に対する責任への背反になる。俗人の持つ「氣」は悪質であり、洞天の「氣」を汚すばかりか、洞天に住む神仙を不愉快にさせる。それは、その地で修道する道教徒だけでなく、国家祭祀にとっても不利である。このような宗教的歴史的要因の結果、洞天では現在に至るまで自然環境が比較的保存されている。

コメント

小原 克博

環境問題のような地球規模の大問題の前では個人の力はあまりに非力である。国際機関や各国政府の取り組みが求められるのは言うまでもないが、長期的な視野で見れば、問題解決に向けた宗教研究からの固有の貢献もまた過小評価できない。宗教伝統が持つ豊穡なリソースを現代の文脈に即して再解釈し、問題解決に資する実践的なものにしていくことはチャレンジングな課題である。

ベッカー氏は、宗教の違いにかかわらず、「持続可能性」は、すべての宗教が保持しようとしてきた共通要素であると主張し、現代の諸問題を克服するためには、所有欲や消費主義に基づく生活から、スピリチュアルな価値へと我々の世界観を変えていかなければならないという。しかし、近代化の中で宗教は急速に私事化し、コスモロジカルな次元は急速に失われていった。このような現状の中で、いかに地球環境や未来世代を積極的に視野に入れることのできるスピリチュアリティを提示できるのかを問う必要があるだろう。

フレデリックス氏は、環境問題に向き合うための人間の基本感情として「恥」を取りあげられた。恥という道徳感情をよりポジティブに機能させるために必要な道徳教育や儀礼をいかに設計できるかが課題となるだろう。同氏がキーワードの一つとして用いている「修復的正義（司法）」(restorative justice) は日本社会では、まだ十分に認知されていないだけに、今後、宗教研究の領域においても取りあげていく価値があると言え

る。強者がその正義を一方的に押しつけるのではなく、加害者と犠牲者が共に問題解決にかかわろうとする姿勢は、環境問題において有効に働く可能性がある。

馬場氏は、仏教が潜在的にもつ、環境問題に対する思想的な貢献を指摘しつつも、その実践的な可能性を具体的に示された。寺院が、環境保全が問題となっている地域住民と外部の人間とを連携させる場となれば、それは仏教が取り持つ新しい公共性を開拓することになるだろう。

土屋氏は、道教の世界観を丁寧に説明された後、道教に自然保護的な戒律はあるものの、重要なのは自然保護そのものではなく、むしろ、自己修養を可能にさせる「道」（宇宙の根源）との関係性であることを指摘された。この視点から「道」に対する責任が生じてくるのであり、結果として、道教の影響力が強い地域では自然環境が比較的よく保全されていることも理解できる。

以上の論点を踏まえ、宗教研究と地球環境問題とをとりまく課題を次のようにまとめておきたい。

（一）私事化が進行する宗教世界において地球環境問題を取り扱うためには「大きな物語」を、ポストモダンニズムの言説に抗して回復する必要があるのではないか。それは個別の宗教伝統を関係づける物語として構築される必要があるだろう。

（二）環境問題に取り組むためには、宗教間のネットワークだけでなく、世俗社会との対話や連携を可能とするインターネットワークが必要ではないか。それは、地方における地域共同体や、社会的弱者（環境汚染の被害者）の声をくみあげるものである

べきだろう。

（三）気候変動のようなグローバルな課題を自分たちの課題として認識するためにはローカルな宗教文化を積極的に活用すべきではないか。キリスト教の場合、二〇一五年六月に教皇フランシスコが「環境的回心」を呼びかけた回勅『ラウダート・シ』のようなトップダウン型のメッセージもあるが、その一方で、アジアにおける環境問題への対応は、各地の文化的背景との対話を重視した「文脈化神学」の一環として行われている。

パネルの主旨とまとめ

木村 武史

ユネスコと関連国際学術団体は二〇一六年を「国際グローバル理解年（IYGU）」として位置づけている。その主要なテーマはサステイナビリティであり、このテーマにいかに関心するかが問われるかを問うために本パネルは企画された。地球環境問題は複雑で重層的であり、宗教研究も多様であるので、このようなグローバルな要請に対する応答も多様に展開できる。本パネルでは、日米の宗教研究の最前線の声を聞き、議論を深めた。

ベッカーの発表要旨。世界の宗教を見渡すと、それぞれ正反対に思われる価値観を唱えてきた例が目立つ。しかし表面的には違うように見える価値観や倫理観でも、サステイナビリティを目的としていたという点において、共通している。例えば、人口の安定性、病因を避ける公衆衛生、労働倫理や所有物観念などについて、宗教は表向きには異なる掟を唱えていても、い

ずれの目的も社会や世界の持続性を目指すものであった。状況が激変する現在、各宗教の表面的な文言よりは、その裏に潜む智慧を宗教学的に理解すれば、地球環境に対して取るべき姿勢が見えてくるのである。資本や物質に還元できない精神に人間が価値を置くように導けられるかが、環境問題解決の鍵を握る。

フレデリックスの発表要旨。気候変動に関する従来の倫理的考察では社会的・感情的意味合いについてはあまり注意が向けられてこなかった。気候変動における自分自身の役割について恥を感じる事によって環境への倫理的コミットメントを認め、促すことができるようになると考えられる。それゆえ気候変動に関する倫理的感情、特に恥の問題は倫理的な応答を考察する際に重要である。宗教倫理研究者はこの点で特別な役割を果たせる。というのも人間の限界性を示し、自然の再生の儀式でこれらの理想を示す宗教的な人間性の概念と倫理的理想とを結びつけられるからである。これらの三つの要素は、恥の感情の陰にある否定的な行為と自己の概念に対処するために必要であり、個人と社会にとって新たな方法を見出し、実現することが可能となる。

馬場の発表要旨。環境運動を人々に促す動機、環境運動が成功する条件という視点で、仏教と環境運動について論じた。第一に、環境保全を促す、あるいはその動機づけになる（可能性のある）初期仏典や大乘仏典の思想を検討した。第二に、奥入瀬川の環境保護運動にかかわった自らの経験から、日本の環境運動に広く見られる動機について考察した。第三に、環境運動

が成功する条件をめぐる先行研究を踏まえて、今後の環境運動において仏教の果たしうる役割を指摘した。

土屋の発表要旨。「道教」は中国古来の神仙思想や道家思想から成り立った宗教である。「洞天」とは、道教の世界観のうち、山中の洞窟内にある神仙世界であり、その世界は通路によって別の洞天と結びついているとされる。洞天にもとづく考え方を「洞天思想」という。洞天思想は、洞窟の神秘に対する畏怖に由来する。五世紀半ばの道教では、洞天思想はすでに中核的であった。洞窟だけでなく、洞窟が存在する山岳が宗教的な重視を受け、そこにある植物・動物・鉱物・景観などが特殊な意味を持っていた。このような伝統的な宗教観の結果、今日でも洞天周辺の自然環境は保全されている。

小原によるコメントの趣旨。個々の発表が提示する問題点をさらに展開し、大きな物語の回復の必要性、宗教と世俗社会とのインターフェース構築の重要性、キリスト教界における環境的關心や文脈化神学の動向からの提言がなされた。

人間を魂と受けとめる医療

——医療者が信仰を持つ可能性——

代表者・司会 馬淵茂樹

コメンテーター 加藤眞三

医師の信仰が患者の自然治癒力を引き出す

馬淵 茂樹

本発表はパネルディスカッションにおいて、主旨説明の役割も担った為、当初発表予定の内容に加え、全部で三つの観点からの発表となった。

一、医療者の信仰は、「専門職」を「一人の人間」に戻すことにより、医療・介護の連携を円滑にし、地域包括ケアシステムを全機に導く可能性がある。二、医療者の信仰は、エンドオブライフ・ケアにおいて、QOD（死の質）にプラスの影響を与える可能性がある。三、医療者の信仰は、患者の自然治癒力（自己治癒力）を引き出し、心身の治癒のプロセスを好転に導く可能性がある。それぞれについて、内容を述べる。

まず、一、医療者の信仰は、「専門職」を「一人の人間」に戻すことにより、医療・介護の連携を円滑にし、地域包括ケアシステムを全機に導く可能性がある。二、について述べる。

現在、医療はさまざまに解決困難な問題を抱えている。国はその問題を乗り越えるために大きな枠組みの転換を試みている。それが「治す医療」から「治し支える医療」へのパラダイムシフト。すなわち「地域包括ケアシステム」への移行だ。し

かし、地域包括ケアシステムは、なかなか思うように進展していない。それは現場で、医療と介護の協働（多職種連携）が進まないこと、地域住民を十分に巻き込めないことに象徴される。なぜうまくゆかないのか。それは一言で言えば、古いパラダイムの発想（システム重視）のまま新しいパラダイムへの転換に挑戦しているからだ。本当の原因は、医療者や介護者の目的のズレ、業界毎の常識の違い、権威勾配（上下関係）など意識の次元にある。私たちは、昨年から今年にかけて取り組んだ「地域包括ケアシステム実証開発プロジェクト・「ことよん」チーム（「ことよん」は拠点がある台東区寿四丁目の略称）」の取り組みを通して、専門職が持っている差別心（優位の思い）によって計画が頓挫しかけているところを、「専門職としてではなく、一人の人間として地域に入ろう」との意識変革に挑戦して道を開くことに成功した。訪れた厳しい試練を「呼びかけ」と受けとめ、前向きに挑戦できたことには、三人の信仰（「魂の学」を学ぶGLAの信仰）が大きく影響している。

次に、二、医療者の信仰は、エンドオブライフ・ケアにおいて、QOD（死の質）にプラスの影響を与える可能性がある。について述べる。

Aさん、六四歳男性、食道がん術後、多発骨転移。痛みも強く「早く死なせてくれ」と懇願。内縁の妻へも拒絶的。痛みの管理と共に、在宅主治医が、「永遠の生命観」を伝えたところ、拒絶的な態度は消失、亡き母のお迎え現象を体験しつつ、静かに旅立った。

最後に、三、医療者の信仰は、患者の自然治癒力（自己治癒

力)を引き出し、心身の治癒のプロセスを好転に導く可能性がある、について述べる。

Bさん(六三歳女性)は、息苦しさや咳を訴えて筆者の外來を受診。胸部レントゲン撮影で両側肺の間質性陰影、KL-6(間質性肺炎の時に異常値が出る検査項目)の上昇、肺活量の低下を認めたため「特発性間質性肺炎」と診断。発病前にあった出来事(イベント)と感情を、『新・祈りのみち』(高橋佳子著、三宝出版刊)を用いて意識化する対話を進めた。そうしたところ、知人に対して強い嫌悪感を抱いた出来事が数ヶ月前にあったことを思い出した。その気づきとともに、病状が好転し、KL-6が異常値から正常値に戻り、肺活量も改善した。なお間質性肺炎に対しては特に投薬などはしていない。

この事例以外にもさまざま対話による好転事例が存在している。上記の対話診療は、費用対効果の面でも、医療費、介護費が国の財政を圧迫している状況に鑑みて、意義深いものがあると考えられる。

人間を魂と受けとめる精神科医療

福島 一成

自殺は人類が、いまだ解決の出来ない問題である。日本では、平成二十六年に二万五千人の方々が自殺している。自殺者の九〇%が何らかの精神疾患の状態にあるとWHOは公表している。うつ病をはじめとする主な精神疾患患者の死亡原因の一〇～二〇%が自殺であるが、自閉症スペクトラム障害(autism spectrum disorder = ASD)の場合、その死亡原因のほとんど

どが自殺であると、スエーデンのカロリンスカ研究所のヒルボフスキラが、ASD二万七千人、健康人二百五十万人を調査した結果として、平成二十八年三月、The British Journal of Psychiatry 上で述べている。このように、他の精神疾患に比べて、突出して高い自殺の問題を抱えているASD患者と関わり、自殺を防止する上で、治療者が信仰を持つことの意味と重要性について、症例を提示しつつ考察を加えた。

かつての自分は、精神疾患に意味を感じられず、重症な精神疾患は治らないから、やることをやってダメなら仕方がないと考えていた。その結果として、症状を改善させることも、ASD患者の自殺を防ぐことも出来なかった。患者は厄介な存在としか感じられず、疲れ果てていた。しかし、現在では、病には意味があり、必ず改善の道がある、出来る限りの事をしたと思うようになった。その結果、今まで改善できなかった方々の症状が改善し始め、自殺も防ぐことができ始め、患者を親しい友人のように感じる様になった。

そうなれたのも、自分自身をも信じられなかった人間不信の塊だった自分が、無条件に人を信じたいと願っている自分がいることを発見し、「人間の本体は魂である」、「心と現実はずながつている」ことの確信を持てるようになったことが大きかった。それは、多くの患者との出会いを通じ、深まっていた実感であり、その実感を得るためには、自分自身が信仰を持ち、高橋佳子氏との出会いを通じて、「人間は永遠の時を生きる魂存在である」、「人間は見ず知らずの人々とも絶対に切れることのない強いつながりが存在している」、「あらゆるものとことの

背後に、大いなる存在がおられ、人間はその方と強く結びついている」などの、歓喜と慙愧を伴った直感を通して、自分の作り上げてきたこだわりが氷解し、自らの存在理由を実感するという体験してきたことが大きかった。

自分の心境が深まりゆくのには並行しながら、診察を続けていたのが、ASD、多重人格、先天性愛着障害、摂食障害を持った初診時十七歳、現在三十歳の女性Rだった。幼少の頃から生きづらく、小四の頃から希死念慮を抱いていた。他者と一緒について安心する、という体験をしたことがなかった。自分の気持ち表現できず、他者の感情に共感する力がなかったので、友人の必要性を理解ができなかった。その一方で、自分の中の百人の人格を出し入れすることで、社会適応を果たしていた。加えて、恐怖や嫌悪を感じた体験を忘れることが困難で、一日の中で何回もその時の出来事がフラッシュバックし、大変な苦痛を感じる。ところが、幼少期から続いていた。政府系の金融機関に東京の女子大学卒業後就職したが、やがてそれも破綻。障害者雇用での再就職を果たしたが、希死念慮は強まる一方だった。Rの苦痛を見ると、「とてもこれ以上生きると言えない」という気持ち拭えなかったが、友人で「人間を魂と受けとめる医療」を志している小児科医の「人間は魂だ」という揺るがぬ信念を目の当たりにし、自分の心も定まった。九十日間の連日の面接の中で、Rは初めて人間（主治医）に自分の内面を語り、百人の人格は三人にまで減少した。「主治医の誠意に応えるため、私はあえて生きるという辛い選択をすることにした」と産業医に述べ、Rは職場復帰を果たした。

「人間を魂とみる」眼差しは、深い心の傷を負った方をも癒す力を持つと考えられた。

医療者の信仰心とトータルペインの癒し

井口 清吾

終末期医療に従事して二十五年が経過し、これまで二千人を越える末期癌の患者さんの看取りを経験してきた私は、今の終末期医療は、二つの大きな問題を抱えていると感じている。

一、「いくら頑張ってもどうせ死んでしまう」という諦め、虚無感が心に渦巻いていて、死を受けとめることが出来ず、不安感、淋しさ、孤独感、恐怖心が強くなり、生きる希望を無くしている患者さんの問題。二、もう一つは、癌末期の患者さんの痛みに向き合えない医療者の問題。夢と希望と使命感を抱いて終末期医療に飛び込んだ医療者は、次々やってくる試練を、最初は使命感で乗り越えることも出来るが、いくら尽くしても亡くなられる患者さんたちのケアを続けているうちに、次第にモチベーションが下がってゆく。いつしか、「何の為に、この仕事に従事しているのか」その原点を見失い医療者自身が燃え尽きてしまうことになる。文献では終末期医療に従事する医療者の、日本では約三割、外国では約五割が燃え尽きると報告されている。ここでは、医療者が信仰を持つことよって何が変わるのかを、二人の末期癌患者との出会いを通して紹介する。

Aさん（六十代後半の男性）、前立腺癌、多発性骨転移で下半身麻痺。亡くなる一ヶ月前の「殺してくれ」と大騒ぎした事

件での最初の関わりは失敗。説得していたことに気づき、Aさんの気持ちを受けとめようと心を定めた時、お釈迦様とゴータミの話（釈尊はゴータミが気づく為行動を促した）が心に浮かんだ。二度目の関わりでは、思ってもいなかった断食の話をした。Aさんの顔が一瞬にして明るくなり、断食宣言をされた。

この出来事を契機に、Aさんは劇的に変化した。結果的に断食はせず、最後の一週間は、入院当初は予想も出来なかったご家族との穏やかな交流の時間を過ごし、Aさんは、暖かく静謐な気配に包まれて最期を迎えられた。この出会いで、「人は人生の最期まで輝くことが出来る」「人の中には引き出されることを待っている輝き（個性の光）がある」と確信した。

Bさん（五十代前半の女性）は、卵巣がん。励まそうとする私に、「気持ちがついていかない」というBさんの言葉に、上から目線の関わりに気づき、「医者である前に一人の人間」という気持ちでBさんの前に立つようになった。その結果、私とBさんが共に癒され、それがさらに友人の癒しへと広がっていった。Bさんは、迫りくる死を受容されただけでなく、友人の悩みを解決するという、新たな行いを果たされた。この症例では、「癒しは、双方向でおきる」ということを教えられた。

どうしたら「癒しが起きるのか」と悩んでいた私にとって、高橋佳子氏との出会いは決定的だった。母の死を契機として、生きていく意味を見出せなくなった私を丸ごと受けとめてくれたのは、高橋氏だった。「こんな自分でも生きていて良いのだ」という自己受納へと導かれ、「愛されることによって、人は癒される」ということを実感する瞬間となり、私の人生は大きく

変わった。高橋氏の、「試練は呼びかけ」という人生観、世界観が私の中に深まってゆくにつれて、私の試練の受けとめ方は大きく変わった。以前は、「試練は嫌なもの」としか思えなかったが、今では「試練があったからこそ、今の自分になることが出来た」と思えるようになった。もし、この眼差しが無ければ、私は、試練に押しつぶされてしまい、結果、燃え燃え尽きてしまったと思われる。

私の終末期医療に関わる二十五年の道行きを支えてくれたのは信仰心だ。信仰心によって、患者さんが癒されただけでなく、私自身も癒された。Wounded Healer「傷つき癒された者こそ、最も良き癒し手になれる」という意味の言葉だ。ゴータミがそうしたように、信仰の光によって癒された者として、末期癌患者さんの真の同伴者となってゆきたい。

コメント

加藤 眞三

本パネルディスカッションでは、馬淵氏、井口氏、福島氏の信仰をもつ三人の医療者が、医療を実践する中で信仰をもつことがどのような意味をもつのかについて発表した。GLAという一つの宗教を信仰する三人の発表であったが、それがどのような意味を持つかについて考えてみたい。

まず、馬淵氏が述べたように、医療者が信仰をもつことにより、現代医療の価値観にとらわれることなく、新しい医療を生み出せる可能性がある。それは、大きな転換期を迎えている現在、特に必要とされているものかもしれない。私自身、信仰す

る教団大本が平成三年より脳死臓器移植反対運動を本格的に開始したことに直面し、科学を最優先とする医療観から解き放たれたという経験をもっている。井口氏や福島氏は診療の中で直感があらわれたことを経験談として述べられたが、その直感は信仰によって得やすくなったものかもしれない。なぜなら、現代医療は、知識と技術をベースに論理により考えることが教育されており、直感を重視しようとしなない。したがって、直感に対して鈍感になるよう教育されているのが現代の医学教育であるということもできるからだ。

現代医学教育では、診療は論理ですすめられることが求められる、愛が必要であると教えられることはほとんどない。井口氏や福島氏は、宗教のリーダーやその仲間との対話の中で、愛を感じることを体験し、その重要性に気付かされた。また、魂の存在を感じたのも、このような宗教者との交流の中でこそ得られた経験であった。このように、宗教をもつことにより医師が変わり、そのことが患者に対して愛をもつ対等の立場で接するという新しい医療を生み出すきっかけになったという体験談が本パネルでは紹介されたことになる。

ただし、このようにして信仰をもつ医療者が切り拓いた新しい医療は、信仰をもたない医療者に通用しないというものでもないだろう。また、信仰によってこのような医療が可能になったということは、必ずしも信仰をもたない者にはできないということを意味するものでもないはずだ。

例えば、宗教が育んできた瞑想などの技法による効果は、現在ではひろく医療者にも患者にも有効であることが証明されつ

つあり、臨床の場にマインドフルネスとして採用されつつあるし、井口氏が述べた医師からの質問により患者の気づきを促す面接も、動機づけ面接技法などでは採り入れられている。馬淵氏が述べた、「専門家が上で患者が下ではなく、一人の人間として対等に意見を交換し対話する医療」も、それぞれの個人の人格を尊重して診療するという考え方で、信仰をもたない人にも理解し行うことが可能であろう。

一方で、「人間を魂の存在としてみる」という立場は、現在の多くの医療者にとって理解さえも難しいだろう。表面的には尊厳を持つ人格として患者に接するという言葉に置き換えることができるかもしれないが、「永遠の時を生きる魂という人間観」を現代の科学的な医学の中でどのように折り合いをつけるかは、今後の課題として残されるであろう。

最後に、臨床宗教師の活動が最近注目されはじめてきたが、まだ一般の医療者の間に臨床宗教師の理解が進んでいるとは言えない現状がある。臨床宗教師が活躍する場が医療の現場で広がるためには時間と努力が必要とされるだろう。本年二月、私は「信仰をもつ医療者の連帯のための会」を起ち上げ、世話人会を開催するなど準備状況にある。魂の存在を信じる信仰をもつ医療者と臨床宗教師の連帯や連携が今後望まれるだろうと考えている。今回のパネルや連帯の会の発足などをきっかけに、魂の存在をベースとした新しい医療が創成されることを期待している。

パネルの主旨とまとめ

馬淵 茂樹

現代医療は今、さまざまな解決困難な問題を抱えている。少子化・超高齢化の問題。これによって毎年人口が百万人ずつ減少しつつある。多死社会も、深刻な問題を生んでいる。増え続けるがん。昨年は、一年間でがんに罹患した患者さんがはじめて百万人を越えた。認知症患者は二〇二五年には七百万人に達する。うつ病などの精神疾患も増加している。高額な薬価の問題もある。その結果、社会保障費はどんどん増大している。

これらの難題は、現代医療のパラダイムそのものから派生しているように思われる（後述）。そのパラダイムは、一人一人の医療者の発想と行動の規範として臨床の現場に存在する。よって医療者が自らの発想と行動に向かい合い、転換を果たせば、新しい時代が求める新しい医療の種子が生まれ、それはいずれの日か、新しい潮流を生み出してゆくものと信じている。パネルで登壇する三人は「信仰（魂の字を学ぶGLAの信仰）」を持つことで、自らの医療行為が根本的に転換した共通体験を持つ。すなわち信仰によって、唯物的人間観・世界観が霊的人間観・世界観に転換したのみでなく、唯物的診断観・治療観・病気観が霊的診断観・治療観・病気観に転換し、その結果、治すこと、癒すことにおいて飛躍的な進化がもたらされた体験がある。

具体的には、物理的な次元で完結していた診断が、心理的・社会的・人生的なつながりも診る診断に転換。外的介入（薬物・手術など）に終始していた治療が、人間に内在する自然治

癒力（自己治癒力）を引き出す治療に転換。「病気は、運悪く襲ってきた災厄」との病気観が、「病気は、生き方や人生、意識やライフスタイルと大いに関係があり、『立ち止まって己をよく点検せよ』とのメッセージ」との病気観に転換した。

その転換がどのような現実を切り開いたのか。

馬淵茂樹（東京トータルライフクリニック院長）は、主旨説明の意味合いを含め、医療者の信仰は、一、「専門職」を「一人の人間」に戻すことにより、医療・介護の連携を円滑にし、地域包括ケアシステムを全機に導く可能性がある、二、エンドオブライフ・ケアにおいて、QOD (quality of death) にプラスの影響を与える可能性がある、三、患者の自然治癒力（自己治癒力）を引き出し、心身の治癒のプロセスを好転に導く可能性がある、この三つの観点から、事例をもとに論述する。

井口清吾（上尾甕生病院ホスピス長）は、終末期医療に従事して、二千人を越える末期がん患者の看取りに従事してきた経験を踏まえ、現在の終末期医療が抱える二つの大きな問題（一、諦め、虚無感が心に渦巻いていて、死を受けとめることが出来ず、生きる希望を無くしている患者の問題。二、がん末期の患者の四つの痛みに向かい合ううちに、燃え尽きてしまう医療者の問題）が、井口自身の「信仰」の深まりでどのように解決していきつつあるかを述べる。

また福島一成（藤枝市立総合病院精神科科長）は、かつて「重症な精神疾患は治らないから、やることをやってダメなら仕方がない」と精神疾患に意味を見出せずにいた。しかし現在では、精神疾患には意味があり、必ず改善の道がある、できる

限りの事をしたいと思えるようになった。その結果、今まで改善できなかった重篤な病態が改善し始め、自殺も防ぐことができ始めた。そして今では患者を親しい友人のように感じられるようになった。その転換は、「信仰」によって、福島自身が人間不信の塊だった己の心の深奥に、無条件に人を信じたいと願っている己がいることを発見したことが大きかったことを述べる。

宗教を心理学することの意義と可能性

代表者・司会 松島公望
コメンテータ 寺田喜朗

「宗教性」概念から宗教を心理学する

松島 公望

宗教性は、個人における宗教への関与・傾倒の程度を示す概念である。すなわち、宗教性とは、「個人がどの程度宗教に関与しているのか」を測定する指標であり、個人が宗教についての程度、「信じるのか（認知的成分）、感じるのか（感情的成分）」「宗教意識」「振る舞うのか（行動的成分）」「宗教行動」を表している。つまり、宗教意識と宗教行動を包括する枠組が宗教性といえる。さらに、 Glock (1962) が提示した宗教性に関する五次元（知識、信念、体験、行動、効果〔報酬、責任〕）が重要な指標とされている。以上を踏まえ、宗教性とは、「宗教にまつわる事柄について、知り（知識）、信じ（信念）、感じ・体験し（体験）、行い（行動）、それらの影響を受ける（効果）報酬、責任」ことを意味する言葉なのである。

おそらく多くの日本人は信仰する、信じる、それも「継続的に信じること」を宗教にまつわる事柄に関する指標（特定の宗教集団に対する信仰の有無）としているように思われる。しかし、筆者はここで宗教にまつわる事柄については「信じる」だけを指標としても良いのかと考えるのである。すなわち、宗教にまつわる事柄における人びとの関与・傾倒（宗教性）は、

「信じる（信念）」だけではなく、知ること（知識）、感ずること・体験することも（体験）、行うことも（行動）、それらの効果を受けることも（効果）あるわけである。言い方を変えれば、「信じる（信念）」とは宗教性の一つの次元に過ぎず、それ以外の次元も宗教性の構成要素であり、人はそれぞれの次元について濃淡・高低はあるけれども、宗教にまつわる事柄に関与・傾倒しているのである。このように、「特定の宗教教団に対する信仰の有無」ではなく「宗教性」から捉えてみると、無宗教を自認する人びとの「豊かな宗教性」の内実・様相が見えてくるのではないだろうか。「継続的に信じる」の枷を外し、「知識、信念、体験、行動、効果」の五つの次元からその実態にアプローチすれば、これまで見えてこなかった日本人の宗教性が明らかに思われる。

宗教性は、ユングやエリクソンの発達論に近い自我の精神的な発達を想定した「自己実現としての発達」（堀、一九九一）の立場に相当すると考えられる。ただし、これは決して精神や意識のみを扱うことを意味するのではなく、体験、行動を含めた「人間の営み」としての発達（深まり・質的な変化）を意味するものでもある。

宗教性を発達の捉えることができるということは、社会性や道徳性と同様に人間が有する「特性」として捉えることができるということでもある。すなわち、宗教性は、他の特性と同様に「個人の特性」として誰もが有しているものであり、ゆえに人間の特徴を測る概念として考えることができる。宗教性を「個人の特性」として捉えることにより、「個人による高低」個

人差」が浮き彫りとなり、宗教性は人間の特徴を測る概念として機能するのである。しかし、宗教性も社会性や道徳性と同様に、社会・文化や時代によって変化する相対的で操作的な基準に過ぎない。

宗教性を「個人の特性」個人による高低「個人差」として捉えることができるの前提を示したことにより、「調査データに基づいて論じていく」という心理学としての研究（数量的研究、質的研究）が構築されていく（「宗教を心理学すること」ができるのである）。

ただし、宗教を心理学する際の注意事項としては、①宗教性を「人間の営み」として捉えること、②調査の手續きの厳密さ、③研究法の厳密さ、④研究対象の明確化が挙げられる。さらに、宗教を心理学する際の二つのアプローチとして、①人間そのもの（の特性）に対するアプローチ、②その人間が営む集団・社会・文化に対するアプローチが挙げられる。

心理学的研究という手法の特徴とその成果

荒川 歩

心理学と宗教は古くは非常に近い立場にあった。多くの科学と同様、心理学者も信仰のために心理学を研究していた（たとえば Fechner が心理学の前身の一つである精神物理学を探求したのも、魂を物理的に証明しようとしたためであった）、アメリカで心理学の前身になった Mental philosophy は、本来学長など牧師経験者が教える科目であった。

しかし、この流れは学問としての心理学の誕生によって変化

することになる。心について考える伝統は少なくとも数千年さかのぼることができるのに、心理学の誕生は Wilhelm Wundt が心理学実験室を Leipzig 大学に作った年である一八七九年に結びつけられている。なぜ実験室の設立が心理学の誕生なのかというと、一説には、当時錯覚という現象が問題になり、心がみている世界が物理的世界と異なること、さらにそのように世界をゆがめてみているのであれば、いくら頭の良い人が頭の中で考えたところでゆがんだ知識に基づいていることになるということが問題になり、その主観的世界と客観的世界のずれを正確に理解することが重要であったことが一因ともいわれている。

このような客観的事実への重みづけは将来的には心理学と宗教の別離の端緒となるのだが、その変化はすぐに起こったわけではない。たとえば日本に関しても、東京帝国大学の心理学・倫理学・論理学講座には、宗教者も多く在籍し、当該講座の教授となった元良勇次郎も心理学的な研究として参禅を行っている。しかし、心理学は、先ほど述べたような人間心理に対する不自信感を強調する方向に進んでいく。人間は、自分の都合のいいものを見てしまう存在であるから、実験の方法は、内観から行動主義へと移り、実験の対象者は、心理学草創期のように優れた実験者（大学教員や院生）から、動物、仮説を知らない被験者／実験参加者へ変わったし、また、人間は、自分の都合のいいように解釈してしまう存在であるから、実験計画法によって交絡要因は徹底したキャンセルアウトがなされ、また、心理統計学が発達して有意水準が形成された。

さらに明治期東大助教教授であった福来友吉が超能力者研究を契機に失職したことを背景に、臨床心理学・異常心理学などが心理学の王道から外れ、それとともに宗教は徐々に心理学の対象から外れ（研究対象として）、また、それを研究する手段も喪失し（方法として）、そして、その目的の共通認識も弱まった（目的として）と思われる。

しかし、このような傾向は近年再び変わりつつあるだろう。一つには、特に無意識を測定する Implicit Association Test と呼ばれる技法が開発されるなど、実験手法がさらに洗練されたことによる。同時に、ナラティブターンをうけて、質的に異なる信仰の内的世界をそのまま記述し、研究することも心理学の研究手法として定着した。宗教心理を客観的・主観的に研究する土台が整ったといえる。たとえば、Stell & Farsides (2015) は、七分間の慈悲の瞑想によって、意識下 (IAT) の人種偏見の低下することを報告し、Shariff & Norenzayan (2007) は、神のような概念をプライムすることで、利他的行動が変化することを実験によって示した。さらには、スピリチュアルブームや震災、マインドフルネスなど宗教に関連する事象もあって、宗教に関する研究もタブーではなくなりつつある。洗練された実験手法で、新たな視座を示したり、思い込みと戦ったりする上で、心理学が宗教研究に貢献できる日も近いのではないかと思われる。

「卒業証書」と聖人からみる子どもの死の受容と宗教性

大村 哲夫

現代日本人といえども合理性のみに生きてはいない。ジャンクや占いの、宗教は様々な局面で当事者の決断や行動に影響を与えている。むしろ人が合理的ではない行為を行う時にこそ、そこに深い心理的意味が含蓄されていると言えるだろう。筆者は合理的ではない人間行為に注目しこれを研究することを通して、人間の隠された心性を明らかにしたいと考えている。

東日本大震災では、多くの児童生徒も犠牲となったが、少なからぬ公立学校では死児に卒業証書を授与している。このことは何を意味するのであるのか。卒業証書は法令で定められた公的文書であるため、死亡して学籍を喪失した者に授与することには法的根拠がなく、違法行為の虞れもある。にもかかわらず公立学校で授与されていることには、そこにリスクを超えた意味があると推測される。

筆者は二〇一三年および二〇一六年の二次にわたり、児童生徒に犠牲を出した学校・園九五校に実態調査を行い、全体で七十二・六％の回答を得た。その結果、授与した割合は校種別に、幼稚園六六・七％、小学校三三・三％、中学校五九・一％、高等学校二・九％、特別支援学校〇％と少なからぬ学校で授与されていることが分かった。また死亡した翌年の卒業式だけではないことがわかった。たとえば二〇一一年に小学校一年生であった児童は、二〇一六年三月の卒業式で授与されている。このことから「死児の齢を教える」という諺のように、犠牲となった子

らが生きている児童生徒と同様に進級し、卒業していると見做されていることがうかがわれる。調査票に記された授与理由に、「死んだ生徒も一緒に卒業させてやりたい」という教職員や同級生の願いが最も多く記載されていたことから裏付けられる。

人生半ばで非業の死を遂げた児童生徒への哀惜の念は、大人以上に深いものがあるだろう。実際、死児への供養は、大人への供養と切り離され、地藏信仰と結びつけられた独自の宗教習俗として現代も続けられている。被災地に建てられた地藏はもとより、事故現場に佇む地藏像は全国に見られ、死児供養の普遍性を示している。これらの地藏に学用品や玩具が供えられることも少なくない。「生きていたら」という歳相応の供え物がされ、さらに死児の結婚を願って「花嫁・花婿」人形を奉納する事例も各地で見られる。

公立学校では、憲法・教育基本法によって宗教的活動が禁じられており、慰霊儀礼を有する宗教資源が使えないが、それに代わる慰霊の儀礼として卒業証書授与が行われることになったと筆者は考えている。

また非業の死を遂げた子どもを祀ることによって、特別な力をもつと見做されてきた例も内外に見ることができる。例えば水難除として知られる水天宮は、壇ノ浦で平家と共に入水した少年安徳帝が主神とされている。カトリック信仰においても子どもが殉教し聖人として祀られ、特別な守護聖人となっている例が少なくない。眼球を抉られ殉教した聖ルチアが眼病患者や眼科医の守護聖人となり、乳房を切除される拷問を受け殉教し

た聖アガタは、その切断された乳房の形から鐘作り職人の守護聖人となり、同じく拷問によって歯を抜かれた聖アポロニアは歯科医の守護聖人となっているなどである。非業の死を遂げた子どもは、その死の原因の故に、逆転して災難から守護する権能を有するようになったのである。これらのエピソードは、合理的思考からは理解不能であるが、民間信仰の世界では意味ある物語となっている。そして私たち現代人も、現代の合理的社会に生きながら、同時に非合理の世界に生きているということが言えるだろう。

コメント

寺田 喜朗

本パネルは、七月に公刊された『宗教を心理学する データから見えてくる日本人の宗教性』の執筆メンバーが、収載論文に多少のアレンジ（加筆・修正）を加えた内容をプレゼンする企画だった。同書の筆頭編者であり、パネル企画者でもある松島氏の趣旨説明から荒川氏・大村氏へと興味深いプレゼンが続いた。心理学の立場から宗教を研究するどのようなことが明らかになるのか。これが発表者と会場の最大の関心事だったように思う。

同書及び本パネルにおいて強く打ち出されたのが「実証的宗教心理学」というチームである。人間誰もが有する「一般的特性」として「宗教性」概念が指定され、測定尺度を設定し、そこにおける個人差を数量的に把握する。この手続きを踏まえることによって実証的な心理学的宗教研究（実証的宗教心理学）が可

能になると松島氏は揚言する。

私は、宗教を科学的・実証的に研究するスタンズについては大いに賛同するし、また「研究法の厳密さ」こそが、実証的な研究水準を保つことにつながる、という指摘に関しても大いに首肯する。松島氏は、（社会学の用語で言えば）「調査法の標準化」をめぐる議論を説得的に展開した。これは氏がなした心理学的宗教研究（宗教心理学）への重要な貢献であり、本パネルの大きな成果だと言える。

一方、「研究法の厳密さ」ないし「調査法の標準化」を厳格に突き詰める志向は、当該研究領域への参入障壁を高めてしまふ。本パネルからは、この表裏の関係にやや無頓着な印象を受けた。換言すれば、松島氏が研究を進める日本人クリスチャン（神学生）の分析に適合的な調査法や用語を他の研究対象に機械的に適用すると、看過し得ない齟齬、方法的なゲリマンダリング（恣意的な線引き）が惹起することを等閑視してしまっている。

すわなち、松島氏のマニフェストを忠実・厳格に遵守する立場に立つと、同書・本パネルは、方法的な粗雑さ、厳密に適用されているとは言い難い調査法の不徹底さが目に飛び込む結果となる。サンプルの代表性、記述の妥当性・信頼性（根拠が不明確な記述）等々、数々のゲリマンダリングが散見され、「実証的」な科学的知見とは到底評しえない記述が目立つ。たとえば、限られた事例（サンプル数四二あるいは八二）から「日本人」の「宗教性」や「人類」に「普遍的」に見られる一般的特性を論じることが妥当なのか。統計的に有意とは言えな

いサンプル調査から一足飛びに一般理論を抽出することは、「研究法の厳密さ」の観点から見れば、致命的な違反行為と言うことになるだろう。また数量調査によって得られた知見が、実証的とは言い難いステロタイプに基づいた歴史・文化的説明枠組みに安直に接続されており、ここでは実証データが無理解・偏見を補強するような機能を果たしてしまっている。そもそも論だが、同書・本パネルが目指した「日本人の宗教性」の解明という目標自体、固定的・実体的な「日本人」イメージをアプリアリに措定することは妥当なのか、という根本的な疑義も浮かぶ。加えて、同書の基となった科研調査だが、サンプル数六六二〇と大規模ながら、設問「信仰を寄せている教団」の回答はキリスト教五七・二%、仏教三七・六%、神道三二・二%、他二・一%という結果である。このような調査から「日本人の宗教性」を論じることは妥当なのか、いささか疑問である。

他方、荒川氏と大村氏のプレゼンは、「研究法の厳密さ」を括弧に入れると、大変興味深く、学ぶところも大きかった。荒川氏が紹介した近年の心理実験の成果や大村氏が試みた死者へ卒業論文を授与した学校調査等は、示唆的・仮説的な知見・動向として参考になった。注文をつければ、石神徳門・田中廣吉・西澤頼應・城戸播太郎・堺榮之介・関寛文等「日本人の宗教性」を検討した先行研究との異同について何らかの論及がほしかった。

パネルの主旨とまとめ

松島 公望

「宗教を心理学する」とは、宗教にまつわる事柄を調査データに基づいて論じていくことであり、実証的宗教心理学的研究を指している。実証的宗教心理学的研究は、日本においても百年近い歴史があるが、心理学会、宗教学会共に、今なお学会での地位は獲得していないといえる。そのような状況ではあつたが、二〇〇〇年代以降、変化の兆しが見えてきた。二〇〇三年に宗教心理学研究会が発足したことを契機に、その活動の幅が広がっている。二〇〇五年度、二〇一一年度に実証的宗教心理学的研究をベースとした科研費研究プロジェクトの活動、二〇一一年には『宗教心理学概論』（金児、二〇一一）が、二〇一六年には『宗教を心理学する』（松島・川島・西脇、二〇一六）が刊行された。それと並行する形で心理学会、宗教学会での活動も展開され、少しずつではあるが、近接分野との連携・協働が行われるようにもなってきた。

これら近年の状況を踏まえて、本パネルでは宗教を心理学することの意義と可能性について検討することを目的とした。三つの立場（松島公望、荒川歩氏、大村哲夫氏）からの研究発表を行い、寺田喜朗氏よりそれぞれの研究発表に対するコメントがなされた。さらに、パネル出席者との質疑応答を行った。これらの一連の議論を通して、筆者が示した「宗教を心理学する際の注意事項」における「調査の手続きの厳密さ」「研究法の厳密さ」が問題点として浮き彫りになった。この問題は「宗教を心理学する」の根幹部分の一つであることから、この点につ

いて言及することにより、本パネルのまとめとしたい。

寺田氏の指摘の通り、パネル発表のベースとなった『宗教を心理学する』（松島他、二〇一六）の調査・分析においては、筆者が記したような形での「調査の手続きの厳密さ」「研究方法の厳密さ」とは相容れない箇所が見受けられる。このあたりの違い・ずれについては、『宗教を心理学する』を執筆・編集する段階でも議論となった。

調査の手続き、研究方法を含め研究方法論については、心理学の中でも様々な議論がある。「何をして」「科学性」とするか、何をして「実証性」とするか、何をして「客観性」とするか――その立場については「これだ」といったものがないのが現状のように思われる。実際、本パネルにおいて、荒川氏、大村氏、松島が研究発表を行ったが、この三者においても研究方法論に対する考え、立場は異なっている。心理学の中でも実験心理学、社会心理学、発達心理学、臨床心理学、等々、様々な分野があるが、どの分野に主として関わり、研究を行っていくかで、研究方法論に対する考え方・扱い方も異なってくる。当然のことながら、どの分野が正しくて、どの分野が正しくないといったことではなく、どのフィールドを研究対象としているのか、そのためにはどのような調査を行い、研究方法を選択しているのかといったことが重要であり、その観点から調査研究が構築されていく。

実際の研究の現場（調査フィールド）では、「研究を協力して下さる調査対象者の方々への倫理的配慮」と「調査の手続きの厳密さ・研究方法の厳密さ」とのせめぎ合いの中で調査研究を

進めていくことになる。特に、大村氏の研究については、これらの問題をそれぞれ鑑みながら進めていく必要があり、筆者が示したような提案のみでは位置づけることができない困難さが横たわっている。実証的宗教心理学的研究が、この先、浮上・展開していくためには、寺田氏および出席者からの指摘を真摯に受け止め、それらの修正を行いながら、実際の調査においては、調査対象者への配慮を最大限に行いつつ、調査フィールドに合った研究方法論（調査の手続き、研究方法）を選択し、その精度をどれだけ上げることができているかを検討していく必要があることを、本パネルを通して示されたように思われる。

宗教の時代としての一九三〇年代

——メディア・博覧会・反宗教——

代表者・司会 永岡 崇

コメンテータ 川村邦光

反宗教運動から宗教復興へ

近藤俊太郎

一九二八年六月に御大典記念日本宗教大会が開催され、一九二九年九月から教化総動員運動が推進された。日本の宗教界は、これらの大会や運動に積極的に対応することを通じて、「惟神の大道」を軸とした合同を進め、マルクス主義絶滅に向けた共同戦線を形成していったのである。

この時期、経済的な不安定を抱え込んでいた日本社会では、マルクス主義への関心が高まっていた。一九二〇年代後半、マルクス主義の宗教批判理論が輸入されたが、その理論を整備するにあたって大きな役割を果たしたのが佐野学である。反映論と阿片論を軸にした佐野の宗教理解は、マルクス主義者の宗教批判の基調となっていた。そして、一九三〇年代初頭、『中外日報』を主たる舞台として、「マルクス主義と宗教」論争が活発化するなか、三木清に代わってマルクス主義陣営の理論的指導者となったのが川内唯彦であった。

一九三一年四月、その川内唯彦を中心として反宗教闘争同盟準備会が組織され、反宗教運動が発効した。反宗教闘争同盟準備会は、同年六月に機関誌『反宗教闘争』を創刊し、九月には

日本戦闘的無神論者同盟へと改称してプロレタリア無神論者インターナショナル（I・P・F）に加盟した。理論的深化ではなく大衆化を目指したこの運動は、にもかかわらず、教条主義的性格が強く、エリート主義に立っていたため、社会的孤立を結果することになる。運動は、繰り返された弾圧と満州事変勃発によって急激に失速し、一九三四年五月の委員長・川内唯彦の検挙で終焉を迎えた。

反宗教運動の主たる標的となったのは仏教教団・寺院であった。しかし、仏教界は、反宗教運動に大きな衝撃を受け、対抗する組織をいくつか結成したとはいえ、本格的には応答しなかった。いくら宗教が阿片だと罵られ経済的搾取の実態を攻撃されても、社会的に孤立する反宗教運動に、巨大勢力たる既成仏教教団は応答する必要を感じなかったのである。日本社会は、経済恐慌ゆえに、出発当初の反宗教運動には共感を示していたが、それは経済的優位性に立つ寺院への不満の表出であって、マルクス主義への賛同ではなかった。

一九三四年三月、東京放送局で『聖典講義』の放送が開始され、友松円諦・高神覚昇らのラジオ講義が好評を博した。これを機に、寺院を飛び越えたジャーナリズムの領域で仏教ブーム（「仏教復興」）が生起し、同時期の新興宗教の爆発的増加とあわせて、「宗教復興」現象と評された。この「宗教復興」現象はメディアの発達を機動力としていた。反宗教運動のメンバーだった秋沢修二は、「宗教復興」現象を経済状況の矛盾の反映だと分析し、天台宗の塩入亮忠は、特に「仏教復興」を取り上げ、民族的反省の欠落を指摘した。また三木清は、教団改革不

在で、宗教改革ですらない「復興」を無意味だと断じた。

一九三〇年代には、拡大していく新興宗教に対し、天皇制国家による弾圧が繰り返されたが、一九三五年前後から既成宗教団体による新興宗教批判も活発化した。仏教教団は新興宗教を「邪教」「迷信」だと批判することで仏教の正統性を論証し、既得権益維持をはかったのである。こうした仏教の正統性の主張は、仏教の国家主義への傾斜をさらに強めたが、他方で新興宗教の統制を求める方向にも進んだ。そして、その動向は、新興宗教のみならず、宗教勢力全体の統制への道を開くものともなつたのである。

天皇制国家による戦争遂行とそのもとの宗教勢力の再編は、上からの抑圧的体系と下からの自発的従属との循環によつて成り立っていた。一九三九年には宗教団体が公布され、宗教界の統制はますます強化される一方で、仏教界でも「皇道仏教」の主張や真宗・日蓮宗での聖典削除、軍資献納など、戦時体制への自発的従属がさらに加速していった。

大本教の文書メディア戦略

對馬 路人

大本教はその運動の比較的早い時期から、文書による宣伝・布教に力を入れてきた教団である。しかし、一九三〇年前後から文書宣伝活動は更に著しく活発化し、宗教団体としての社会的な注目度という点で、特に目立つ存在となった。「宗教復興」という点でも、「邪教批判」という点でも、しばしば言及される存在であった。ここでは、この時期の大本の文書宣伝活動が

どのような特徴を持っていたのか、また、それを促した背景はどのようなものであったのかについて考える。

大本の文書宣伝活動は、出口王仁三郎が教団のリーダーシップを握るようになってから活発化した。その背景には、彼の旺盛な文筆力、新しい宣伝・布教手段に対する進取の精神、そして言葉の感化力への信念（言霊思想）などがあつたと考えられる。特に雑誌「神霊界」は広く社会の知識層インパクトを与え、大本の名を全国的なものとするのに大いに役立った。第一次大本事件の前には、日刊紙「大正日日新聞」を買収し、発行するまでになった。

第一次事件後、しばらく教団は雌伏を余儀なくされるが、一九二〇年代中盤になると、王仁三郎は大本の救世活動の新展開に向けて、様々なプロジェクトの企画、展開に乗り出してゆく。そして文書宣伝活動の活発化は、それらの諸プロジェクトの展開と一体の形で進行する。

この時期以降の大本の文書宣伝活動の特徴として以下のような点を指摘できる。①この時期には、「エスペラント普及会」、「人類愛善会」、「昭和青年会（坤生会）」、「昭和神聖会」など、様々な精神運動、社会運動団体が大本の外郭団体・関連団体として次々と設立され、活発に活動を展開していったため、その団体ごとにその主張をアピールする雑誌（定期刊行物）やパンフレットなどが作成されていった。②大本教団内部向けの宣教・教化メディアと上記諸団体の対社会的宣伝メディアが分化するとともに、後者においては大本の宗教性、宗派性の表出が抑えられた。③全体として王仁三郎の著作物の占める割合が大き

く、また、対社会的な雑誌でも常にほぼ巻頭を飾っている。それらを通して、王仁三郎が至る所で救世のリーダーとして暗示されている。④こうした旺盛な出版活動を支える為に「山陰随一」とされる印刷工場が自前で整備された。⑤活発な文書宣伝と並行して、王仁三郎自身による頻繁な全国（台湾など植民地を含む）各地への巡教、関係者による講演会、講座、座談会、弁論会、街頭宣伝、博覧会、王仁三郎の作品展、映画の上映会などが頻繁に実施された。このように、文書宣伝と対面的宣伝が有機的に結び付いた、重層的コミュニケーション活動、デモンストレーション活動が展開された。⑥大本の関連団体はそれぞれのテーマに応じて、戦災・災害時の救援、陸稲の普及活動、軍隊の慰問や慰霊の活動など、ボランティア的に実践活動を行った。しかし、多くのエネルギーは、むしろ書籍・パンフレットや新聞・雑誌の出版・頒布の活動やそれに関する上記の直接的なコミュニケーションの活動に注がれていて、それはいわば「言葉の上の社会運動」とでもいえるような特徴を有していた。

これらの宣伝活動の特徴は、王仁三郎が目指した救世活動の次のような特質と関わっていると考えられる。王仁三郎は一九二八年に救世主みろくとしてこの世界で救世活動に乗り出すことを宣言したが、そのために彼は自分がそれにふさわしい存在であることを、広く社会にアピールする必要がある。また彼は自らの救世の理念は、社会・大衆の意識を覚醒させ、それを幅広く巻き込むことによってそれを達成するべきと考えたのである。

一九三〇年代の大本と博覧会の思想

永岡 崇

本報告は、一九三〇年代前半における博覧会・展覧会と宗教の関係について、当時もつとも積極的に出展を行っていた大本を事例として考察するものである。吉見俊哉が指摘したように、近代博覧会は「帝国」のディスプレイ、「商品」のディスプレイ、「見世物」としての博覧会という三つの側面をあわせもっているが（吉見俊哉『博覧会の政治学』中公新書、一九九二年）、博覧会の世界に参入した「宗教」は、こうしたテーマをどのように変奏したのか、総力戦体制前夜の政治的・社会的状況と関わらせて考えてみたい。具体的には、宗教大博覧会、満蒙に関する博覧会、および大本が自主的に開催した防空展という三種の博覧会・展覧会をとりあげる。

一九三〇年に京都で開催された宗教大博覧会は、広く諸宗教が出展した博覧会として画期的なものだといわれるが、御遠忌法要や出開帳のような近世以来の伝統、内国勸業博覧会などの近代博覧会、また諸宗教の代表が集まる宗教大会といった、いくつかの流れが合流するかたちで構想されたものと思われる。この博覧会の展示において、大本は出口王仁三郎のカリスマと教団の大衆的性格、そして「海外」での活動をアピールして観客の好評を博した。他者と積極的に繋がることによって自己を形成するアクティブな集団としての自己呈示に成功したのである。これに対して仏教の展示では、僧衣や写経などを展示したが、それはもっぱら自教団の伝統への繋がりを呈示するものであり、仏教の自己充足的で静態的なイメージを与えることに

なった。

満洲事変、そして「満洲国」建国といった政治的状況のなか、軍や政府機関の協力のもと、満蒙に関する知識を普及させることを目的とする博覧会が、大阪、京都、東京など各都市で開催された。大本の外邦団体である人類愛善会は、これらの博覧会で主催者の要請に応じて出展した。ここで大本＝人類愛善会は、提携団体である紅卍字会や聖道理善会との関係性を前面に出すとともに、満洲での窮民救助の実績を強調するなど、満蒙との確固たる紐帯を有する組織であることを示そうとした。日本の武力や経済力を誇示する他の展示に「美」「愛善」を対置したが、これはむしろ、「愛善」による宣撫工作を分担するかたちで、軍との密接な協力関係を表象しているといえる。他方、紅卍字会や聖道理善会との繋がりを表現する展示では、植民地的他者との間で、強制的同化とは異なる「提携」というユニークな関係性を表象してもいた。

一九三三年から全国で開催された防空展は、宗教博や満蒙博とは異なり、大本が自主的に開催したイベントである。当時の王仁三郎は皇道主義と結びついた国民運動としての国防、さらに征海・征空の必要性を主張しており、各地の連隊や在郷軍人会、陸海軍当局の援助を受けながら防空思想の普及を目指す展覧会を開催した。亀岡の教団本部の防空展では、軍から提供された資料を、教団内で「美」の殿堂とされた更生館（宗教大博覧会の大本館を移築）で展示した。満蒙博覧会では維持されていた軍との役割分担が、防空展では失効していたのである。

短い期間で行われたこれらの展示の変化は、大本が愛善主義

から国家主義へと変容したということの意味するのだろうか。だが、満蒙に関する博覧会と防空展は同時的な展開であり、時系列的な変化と考えることには無理がある。他者との相異なった、あるいは相矛盾した関係性を共存させる、一九三〇年代大本の特異な存在様態がそこには表現されていると考えるべきではないだろうか。

本研究はJSPS 科研費 26770029、15109301 の助成を受けたものである。

昭和初期「生長の家」における出版戦略

栗田 英彦

新宗教「生長の家」の研究は多くの蓄積があるが、戦前については、特に創始者・谷口雅春（一八九三—一九八五）の思想遍歴が研究されてきた。小野泰博や島蘭進は、大正期からの教養主義・修養主義・靈性思想との関連に触れつつ、その心理療法的救済や万教帰一的な超宗教性の新しさを指摘している。しかし、「新宗教」の枠組みを外すと、そうした特徴は、明治後期以来の民間精神療法（霊術）や心身修養においてありふれたものである。この文脈からは、生長の家の新しさは別の側面に求められる必要がある。また近年、現在にまで及ぶ生長の家とナショナルリズムとの関係が注目されているが、その基盤となる戦前の活動を改めて精査する必要があるだろう。こうした問題意識から、一九三〇年代の「宗教」周辺の動向を視野に入れながら、谷口の出版戦略と宗教運動論を分析してみたい。

一九三〇年代は、「宗教復興」がジャーナリズムで言われた

時代である。発端はメディア上での「仏教復興」であったが、それと並行して「類似宗教」の動きも注目された。特高が大本やひとのみちなどを検挙する一方で、文部省は「類似宗教」を「宗教結社」として管理するために、宗教団体法成立に向けて動いていた。また、一九三〇年に警視庁が出した「療術行為に関する取締規則」は、民間精神療法を「療術」として医療化し、活動の基準を設定した。精神療法系の療術は、従来のような人間や社会の進化・変革を含む大仰な宇宙論の提示よりも、身体観を精緻化する方向に進んだ。

生長の家は、一九三〇年の月刊雑誌「生長の家」創刊に始まる。谷口の理論は、ニューソートを含む民間精神療法の影響が色濃いが、身体観の精緻化よりも、唯心論的な治病論・社会学・宇宙論を展開した。転機となるのが一九三四―五年で、株式会社光明思想社を設立して資本を募り、各新聞に大広告を次々と掲載し、読誦によって病氣や苦悩から解放されるという聖典「生命の實相」の全集版の販売を開始した。ここから生長の家は軌道に乗り、会員数（「生長の家」誌友）を大幅に増やすことになる。ジャーナリストなどからは「出版宗教」「宗教営利会社」と批判されたが、谷口にとって株式会社とは、出資者も販売者も購入者も利益を得る「自己倶富の宗教」の実践であり、非営利的な宗教活動しか認めない狭い意味での「宗教」を超える思想運動に他ならなかった。生長の家の超宗教性を谷口は強く意識しており、宗教団体法施行時（一九四〇年）、文部省から「教化団体（公益法人）」ではなく「宗教結社」として登録を要請された際には、不本意を感じたほどであった。

谷口のアイディアの一つ一つには、同時代の影響を垣間見ることが出来る。聖典読誦による救済は、谷口も筆記に関わった出口王仁三郎の『靈界物語』と共通する。谷口が入り込んだ一燈園では、寄付金をもとに多様な営利事業を展開していた。大宅壮一が記したように、この頃一部の「類似宗教」は「公認」を名乗るため、税金を取られてでも組織を合資会社として登録していた。また『生命の實相』全集版の販売で採用した全巻予約制、総ルビ、毎月配本のシステムは、一九二〇年代にブームとなった円本販売を踏襲したと思われる。円本購入者である新中間層は、生長の家の主なターゲット層でもあったといえよう。

メディア先行の「宗教復興」を逆手に取って、自前の出版社による営利的出版事業そのものを宗教活動として理論化した点に生長の家の独自性があり、「出版宗教」はその後の新宗教運動の一つのタイプとなった。谷口の株式会社論は、営利事業の宗教的な正当化ともいえる。しかし、谷口にとっての生長の家は、「宗教」を超え、政治経済を含む全体的な次元において、人々と社会を治療し修養し変革しようとする運動だったのである。

本研究はJSPS科研費15J12390の助成を受けたものである。

コメント

川村 邦光
一九三〇年代の「宗教復興」を問い直すことは、天皇の「お言葉」放映、いわば『玉像放送』後に端的に現われた天皇翼賛

体制と呼ぶことのできる風潮を批判するうえで極めて意義深い。一九三〇年代の日本主義（運動）は天皇制を核心とした国体観念・イデオロギーを基盤にしていた。敗戦後に制度化された象徴天皇制は戦前・戦中のそれとは様相を異にしているとはいえ、国体イデオロギーが教条的または「顕教」的ではなくとも、隠然と「密教」的に「日本民族宗教」として潜伏していた。それが心情的にもイデオロギー的にも鮮やかに露出してきたのが現在の天皇翼賛体制ということになろう。

一九三〇年代の「宗教復興」をめぐる言説を秋沢修二・永田広志「現代宗教批判講話」（一九三五年）から確認しておく、一「既成諸宗教の著しき国粹主義化、日本主義化の現象」、二「類似宗教」の洪水的氾濫の現象」、三「友松円諦をその先陣としたところの「仏教復興」の現象」、この三つが相互に関連した現象が宗教復興である。少し補うと、戸坂潤は「日本民族宗教が、教育・政治・外交・経済又哲学・文学に於てさへ復興・抬頭しつつあるといふことが、日本の「宗教復興」全般の本質なのだ」（『思想と風俗』一九三六年）と幅広く捉え、皇道大本・ひとのみち・生長の家・友松円諦などの真理運動・天津教を挙げ、やはり日本主義・日本精神主義を指摘している。当時、三五年に起こり、軍民こそって激しい勢いで展開された、美濃部・天皇機関説排撃運動や国体明徴運動が全国を席捲していた。戸坂は「宗教を、社会がもつ社会自身の自己諷刺」と捉え、大本を「今日出でざるを得ずして躍り出た、社会の最も自然な而も痛烈な諷刺」と評している。

近藤俊太郎は、一九三〇年代の宗教言説、特にマルクス主義

的反宗教運動と宗教復興での仏教復興の言説を考察して、やがて戦時体制に即応して、国家主義的・日本主義的な形態へと自己再編していったことを指摘する。對馬路人は、皇道大本の文書宣伝活動におけるメディア戦略について、聖師王仁三郎のリーダーシップと関連させ、特にカリスマをアピールする視聴覚メディアを積極的に活用したところに、他に抜きんでた大きな特徴があることを明らかにする。永岡崇は、大本・王仁三郎の超国家主義的運動との関係を問題視して、宗教大博覧会や満蒙博覧会、防空展について考察し、満洲事変・国際連盟脱退後の大本・王仁三郎の国際関係での宗教・政治的な協同性・敵対性の変容を明かにする。栗田英彦は、生長の家の宗教活動としての出版をテーマとして、生長の家の布教戦略を考察し、出版事業と読書宗教という点で独自性をもって一翼を担っていたと指摘する。

三五年に大本が不敬罪・治安維持法違反で弾圧される。それは、国家とマスメディアが一体化した、日本主義・天皇制ファシズムの領導をめぐる競合であるとともに、類似宗教さらに公認教団の再編・統制政策への転換を示している。類似宗教は国体変革を企図する反国家的・反国体的団体としての邪教イメージを濃厚に帯びていく。公認教団・扶桑教傘下のひとのみちが弾圧され、公認・非公認を問わない類似宗教＝邪教の概念が構築される。三八年の天理教分派・ほんみち弾圧では、天理教に揺さぶりをかけて、教義・儀礼の再編を迫って統制を強化していく。日中戦争後、類似宗教・神道系教団から天皇制国家内の異質な集団へと移り、仏教・キリスト教に対して、国民精神総

動員運動への協力を強要し、宗教団体と国体イデオロギーとの関係での再編・統制を加速化し、宗教復興下でのメディアの政治は日本主義化を促進して、宗教団合法成立の道を切り開いていくことになる。

パネルの主旨とまとめ

永岡 崇

ジャーナリスト・大宅壮一は、皮肉とともに「宗教インフレ時代」の到来を報告している。一九三四年のことである。生長の家やひとのみちを代表格として、多くの新宗教が「大衆の間に産卵し、孵化していく状態は、まったくねずみ算どころの騒ぎではない」と、驚異をもって記した（『大宅壮一全集第四巻』蒼洋社、一九八一年）。第一次大本事件の衝撃から立ち直った大本も、このころさまざまな文化運動や政治運動によって世間を賑わせていた。もちろん天理教や金光教といった先行新宗教団体も、農村・都市部にしっかりと根を張っている。新宗教ばかりでなく、友松円諦の『法句経』講義に代表されるように、ニューメディアとしてのラジオを通じて仏教ブームが出現し、一九三〇年代の日本は「宗教復興」と呼ぶべき状況を呈していたのである。

他方で、三〇年代前半は、新宗教を「インチキ」と断じて攻撃する邪教批判、さらにはマルクス主義に依拠して既成宗教も批判対象にふくめた反宗教運動が展開された時代でもあった。前者では大宅のようなジャーナリストや妹尾義郎のような仏教者らが積極的に発言し、後者については川内唯彦らの日本戦闘

的無神論者同盟や高津正道らの日本反宗教同盟といった組織が結成され、短期間ではあるが階級闘争と明確に結び付いた宗教批判の論陣が張られたのである。

総動員体制前夜の、この「宗教復興」をどのように考えればよいだろうか。資本主義社会の矛盾が顕在化し、日本の国際的孤立が深まっていくなかで、精神的支柱／慰安を求める人々の心情にその原因を求めることはとりあえず可能だろう。しかし、それだけでは十分でない。肯定的であれ、否定的であれ、「宗教」をどのように性格づけ、評価するのか、また「宗教」をどのように表現し、伝達していくのかといったことについて、多様な立場からの語りが錯綜するアリーナが出現したところこそ、大きな意義が認められるのではないだろうか。そして、それが可能となったのは、新しいメディアの活用によるところが大きいといえるだろう。そうした言論状況は明治期の「宗教」概念形成過程にもみられたが、一九三〇年代の「宗教復興」では、新宗教の当事者たちもその表象のアリーナに積極的に加わっていき、むしろいったん形成された「宗教」概念を問い直す試みを行っていた。こうした関心のもと、本パネルでは、メディアという位相に着目しながら、一九三〇年代の日本を宗教の時代としてとらえなおすを試みた。

まず近藤俊太郎は、反宗教運動の出発からその急激な失速、そして宗教復興現象の生起に至る歴史的過程を追跡し、そこで提示された宗教批判／肯定の論理を分析・検討した。対馬路人は、大本を事例に、多面的かつ旺盛な外部向けの文書出版、頒布活動とその社会運動の展開の密接な関連に光を当てた。永岡

崇は、宗教大博覧会、満蒙に関する博覧会、天恩郷防空展という、一九三〇年代の大本が参加・主催した三種の博覧会を取り上げ、その取り組みがもつ宗教的・文化的意味の解説を試みた。最後に栗田英彦は、初期生長の家の出版物を分析し、同時代の読書文化における宗教のあり方や修養文化や靈性文化との関係を踏まえ、そうした文化圏のなかで生長の家が取った戦略の特徴を考察した。

以上の四報告に対して、川村邦光がコメントを行い、メディアを活用した教団や宗教者の活動を満洲事変以降の日本主義、また国体イデオロギーとの関わりでどう考えるのか、またメディア天皇制のような現代的状況に向けて、いかに議論を開いていくのか、といった課題を指摘した。さらにフロアからは、仏教の日本主義化とメディアの関わりについての質問などが出され、有益な意見交換を行うことができた。

アフリカ宗教の重層構造と地域的多様性

—— 宗教学人類学のこころみ ——

代表者・司会 嶋田義仁

西アフリカ内陸社会イスラーム文明の歴史的展開

嶋田 義仁

西アフリカ内陸世界には、サハラ交易の刺激のもと、十世紀頃から、イスラーム的商業文化が発展し、多民族が交流するイスラーム交易都市とイスラーム王国・帝国が発展した。これにより、黒アフリカ文化は、自給自足や部族、裸族、無文字などで特徴づけられる未開文化ではなくなつた。それゆえ、これを、黒アフリカ・イスラーム文明の形成とする。しかしその地理的分布や内的文化時代により著しく変動した。その展開は七段階にわけられる。

第一段階は、サハラ西部を舞台にした十一世紀アルモラヴィッドの聖戦とこれにともなうサーヘル国家ガーナ帝国のイスラーム化。これによりサハラ交易からイバード派ムスリムが排除され、正統イスラーム（マリーキ派）がサハラ西部に広がることになった。主要交易品は金と塩であったが、ガーナ帝国は金産地を掌握していなかった。サハラとサーヘルの一部のイスラーム化であった。

第二段階は、サーヘル南の、金産地であったスーダン地帯におけるマリ帝国の形成（十三世紀―十五世紀）。これにともない、イスラーム化は黒アフリカ内部に及ぶとともに、イスラ

ム交易都市トンブクトウが形成され、ニジェール川水運を利用してトンブクトウに至り、そこからサハラ中央部の大砂漠を横断して、チュニジアに至る交易路が形成された。マリ帝国は自らの主導によってサハラ交易を掌握した。マリ帝国歴代皇帝は大量の金をもつてのメッカ巡礼をくりかえした。

第三段階は、トンブクトウ周辺のニジェール川大彎曲部に位置するソンガイ民族による新たな帝国建設で、それには二段階あった。まず、ソンニ・アリによる、イスラーム文化に対する反動帝国の形成がおこなわれ、トンブクトウのムスリムに対する過酷な弾圧がおこなわれた。

第四段階として、アスキヤ大王による、イスラーム帝国の再形成がおこなわれ、アスキヤ朝ソンガイ帝国が形成された。アスキヤ大王は政権取得とともに二年間メッカに滞在し、西アフリカにおけるカリフの称号を得て帰国し、イスラーム文明の新興につとめた。アスキヤ朝の時代、トンブクトウ、ジェンネという二大イスラーム交易都市も繁栄した。

第五段階は、十六世紀末のモロッコ軍侵入によるソンガイ帝国の滅亡と、それに続く十七、十八世紀にわたるモロッコ支配。この時代、モロッコは金交易の支配と奴隷交易をすすめ、ニジェール川流域のイスラーム文明は疲弊した。

第六段階は、十九世紀初頭における、牧民民フルベ族を中心とするイスラーム宗教改革運動である。フルベ族の聖戦により、イスラーム神権国家マシーナ帝国が形成された。この聖戦はジェンネやトンブクトウの既成イスラーム権威との戦いが中心であり、モロッコ支配を否定し、アフリカの土地生産者が主

体となるイスラーム社会建設がめざされた。

第七段階は、フルベ族の聖戦でトゥクロール帝国が新たに建国された時代。トゥクロール帝国はメッカ巡礼したエルハジ・ウマールによってセネガルで建国され、セネガル川沿いにアフリカ植民地化をすすめていたフランス軍と戦い、内陸のマリに巨大帝国を形成した。その過程で、マシーナ帝国を滅ぼしてしまふ。そのトゥクロール帝国もフランス軍にほろぼされ、植民地時代を迎えた。

東アフリカ・スワヒリ海岸キルワ島における精霊ジニ信仰

中村 亮

イスラーム成立の早い段階から、インド洋交易を通じてイスラーム化された東アフリカ・スワヒリ海岸の海村社会には、アラブ系イスラームのジン *jinn* と、東アフリカ・バントウ文化の精霊概念が融合した、アフロ・アラブ的なジニ *jini* 信仰がみられる。旧海洋イスラーム王国キルワ島（タンザニア南部）のジニ信仰について、イスラームや呪術・邪術との関係もふくめて解明することが本研究の目的である。

ジニは火より創られた。人間は泥より創られた。共にアッラーの創造物である。このようなコラーンの教えがスワヒリ海村社会のジニ理解の基礎となっている。しかしジニの世界は、ムスリムの「海のジニ *jini wa baharini*」とバントウ系部族で非ムスリムの「山のジニ *jini wa mhanini*」両ジニの結婚から生まれた「混血のジニ *jini wa chowani*」が共存する多部族社会だ。これは、多部族・多民族であるスワヒリ海村社会の世界

そのものである。

人はジニの姿を見ることもできないし、会話をすることもできない。しかし、憑依をつうじて人とジニは関係をもつ。ジニが憑依する一番の理由は、その人にたいする「愛 *upendo*」であるという。ジニは好きになった相手に厄災をあたえる。しかし、儀礼をつうじてジニと契約をかわすことで厄災はさる。以降、被憑依者は「ジニの子供 *mwana jini*」となる。ジニは守護霊として、生涯をとおしてジニの子供を庇護する。厄災をあたえはするが、最終的にジニは好きな相手に霊的恩寵をもたらす。憑依は、ジニがむやみに人間に憑き困難をもたらすのではなく、ジニと人間との契約にもとづく秩序ある関係として理解できる。

憑依儀礼を司るのは、特別なジニ（ルハニ族）を守護霊としてもつジニ呪医 *mganga wa jini* である。ジニ呪医はジニの能力によって治療行為や儀礼をおこなう。自分がジニとの契約をとりもつた者をしたがえて儀礼集団 *kinge* を組織する。

ジニ信仰の主体は、キルワ島のバントウ系諸部族の男女である。島のイスラームの指導的立場にあり、シャゼリア教団の中心であるアラブ系男性は、ジニ信仰、とくにジニ呪医の行為を異端視している。しかし、コーランに記載されており、アラブ系女性にも「ジニの子供」がおり、シャゼリア教団の開祖シェヘ・フセインもジニをもっていたことより、ジニの存在については否定しない。島内において、ジニ信仰の受容程度は多様である。

邪術 *uchawi* はこのようなジニ信仰と対抗関係にある。ジニ

呪医は、ジニの力で邪術を発見し退治することができる。イスラーム教師はコーランの力で邪術に対抗できるが、敬虔なイスラーム教師であればあるほど邪術の存在自体を否定する。予防や防衛を目的とした白呪術 *umangu* や護符 *hirizi* もあるが、これらでは邪術を退治できない。したがって、スワヒリ海村社会において邪術に対抗できるもつとも有効な手段は、ジニの力である。

憑依は、そんなジニと同一化しジニの超人的な力に触れることができる「聖なる体験」である。しかしジニ世界は、キルワ島世界に閉ざされていない。なぜなら、ジニ部族のなかには「一九世紀のドイツ軍人 *kamanda*」や「白人 *mzungu*（近年では中国人、日本人も登場）」などもあるからである。ジニ呪医自身も変化する。二〇〇八年には、天使 *malika*（光より創られた神の創造物）を守護霊としてもつ、新しいタイプの呪医（天使呪医）が誕生した。スワヒリ海村社会にとって、イスラームとバントウ文化が出会うなかで形成されたアフロ・アラブ的ジニ信仰の動的な体系が、社会におしよせる時代情勢の変化に対応し、また、理解するための優れた宗教的手段になってきたことが注目される。

南部アフリカ・バントウ宗教文化における精霊マシャウイ儀礼

松平 勇二

マシャウイはジンパブエ共和国のシヨナ族に信仰される精霊である。シヨナの伝統的信仰で最も重要とされる霊的存在は父系氏族の祖霊である。それとは対照的に、マシャウイ霊は異民

族の霊や動物の霊である。本発表では、祖霊信仰に見られる「構造」とその構造とは対照的なマシャウイ信仰について考察する。ここでいう「構造」とは、シヨナの氏族（クランとリネージ）である。シヨナ社会では、全ての人は父親の氏族に属す。婚姻や相続などの慣習はすべて、氏族制度に基づいている。

シヨナはバントウ系農耕民で、ジンバブエ最大の民族集団である。人口は約一千万人（人口の約八〇％）である。ジンバブエは元イギリス植民地であったことから、シヨナ社会ではキリスト教が広く普及している（全世界の九一％）。その一方で土着の信仰も根強く、六六％の世帯で信仰されている。

シヨナの伝統的宗教思想では、霊的存在の世界である「メボ」(空気、風、霊)が認識されている。メボに存在する霊的存在は大きく三分類できる。第一の分類は天空神霊(メボ)である。この分類には人間との血縁関係がない霊として、唯一絶対の天空神と、地域神として信仰される天空霊が含まれる。第二の分類は祖霊(ムズィム)である。天空神は全能の唯一神であるが、人々の直接の崇拜対象ではない。直接の崇拜対象は、祖霊とその上位に位置する天空霊である。人々の祈りは父方の祖霊から歴代氏族長の霊へ、氏族長霊から天空霊へ、そして天空霊から天空神へと伝達される。この信仰はシヨナの氏族制度を反映した、社会構造的な信仰形態だといえる。

そして第三の霊分類が動物霊と異民族霊のマシャウイである。マシャウイの信仰は、人と天空神をつなぐ祈りの経路からは独立している。なぜならマシャウイは異文化社会の霊だから

である。マシャウイが人間に憑依すると、霊媒師はヨーロッパや異民族の言語を話す。異民族語を話す異文化社会の霊は、シヨナ語でおこなわれる天空神への祈りの伝達には不十分である。その代り、マシャウイはシヨナの社会構造を超越した救済者として人々の信仰を集める。

ジンバブエ中北部のある家庭では、死や病といった不幸が続けて起こった。そしてその原因追及のために祖霊憑依儀礼が開催された。儀礼では祖霊が霊媒師に憑依し、祖先による殺人事件を告白した。不幸の原因は、開催者一家の祖先によつて殺害された、ある被害者の霊の怒りであった。彼らは儀礼において、祖先の罪を償おうとしたが、解決には至らなかった。そこでマシャウイ儀礼が開催された。このように、彼らは祖霊憑依儀礼とマシャウイ憑依儀礼を繰り返しながら問題の解決を図る。これら二つの儀礼は同じ場所、同じ手順で行われるが、その内容に対照的な要素がある。霊への供物や霊媒師の言語がその例である。祖霊憑依儀礼では古くから伝えられるとされる、かぎタバコなどの供物や、純粋なシヨナ語がもちいられる。そして諸問題の中心的解決方法は議論である。それに対し、マシャウイ儀礼ではビスケットなど外来の供物や、ヨーロッパの言語などが用いられる。そしてマシャウイ儀礼の中心的内容は水による清めである。

このような特徴から、マシャウイ信仰には、氏族中心の社会構造や、伝達方式の組織化された信仰形態を超越する面がある。マシャウイの重要性は、それらの霊が異人霊、動物霊だという点にある。異文化社会のマシャウイ霊はシヨナの社会構造

を超えた存在である。したがって、社会内では解決しきれない問題の解決法として信仰されている。

西アフリカ・ギニア湾岸の

植民地都市アクラにおけるガ漁民新年祭

古澤 礼太

西アフリカガーナ共和国の首都アクラに居住するガ漁民の新年祭ホモウォ祭りの分析が主題である。

アクラは植民地起源の近代都市である。アクラ海岸部では十六世紀頃から大西洋交易がはじまった。大西洋三角貿易では奴隷交易の「積出港」となった。その後、ガーナ海岸部は一八七一年から英国植民地の黄金海岸となるが、英国はさらに一九〇二年に内陸部のアシャンテ王国を植民地化し、現在のガーナにあたる英領植民地を築き上げた。アクラはその英領植民地政府の所在地として発展した。

アクラ海岸部に居住するガ族は、大西洋交易と関わりあいつつ、ヨーロッパの宗教的影響も受けた。それゆえガ族の多くはキリスト教徒である。しかし、ガ族には伝統的宗教文化も残っている。その代表は、伝統首長を中心におこなわれるガ族新年祭ホモウォ祭りである。

ガ族オス地区は四街区から成る。キンカウエ、アシャンテ、アラタ、アノーホーである。キンカウエ、アシャンテは内陸部にあり、アラタ、アノーホーは海岸部に位置する。

オスの首長制は、首長、副首長、司祭長ウロモによって成り立つ。首長は四街区のうちのキンカウエ区から、副首長はアシ

ヤンテ区から選出される。副首長の役割は、オス首長の病気や死などによる非常時に首長職を代行することである。ウロモは、オス住民が崇拜するラグーンに供物を捧げる儀礼や、穀物（トウジンビエ）の種蒔き儀礼などの祭祀を司る。

ホモウォ祭りで中心となる儀礼はベップレ儀礼である。これは、首長が、トウモロコシを原料とした料理ベップレ (*Kpale*) を撒きながら街中をねり歩く儀礼である。

ベップレ儀礼を司るのはオス首長である。ガの祭司長はこの儀礼にかかわらない。祭司長はトウジンビエというアフリカの伝統作物の種まき儀礼を司るが、ここでは中南米原産のトウモロコシが儀礼食となっている。

ベップレ撒きは、首長が属すりネージの主屋敷 (*ɛm*) における儀礼から始まる。各リネージには中心屋敷がある。主屋敷での儀礼の順序は、①王の出自の父系リネージ長老による地の精霊・祖霊への献酒、②首長によるベップレ混ぜ、③首長によるベップレ撒き（聖なる床几のある祠等の聖なる場所へ）、④首長によるベップレ料理食、⑤首長の従者、親族、地域住民によるベップレ料理（魚を油ヤシの実液で煮込んだもの）を首長が混ぜ合わせ、ベップレ料理をたべる準備である。

その後、首長は、主屋敷を出て、街中ベップレをまきながら行進する。その際、街中の祭祀、特定親族の屋敷を訪れる。特定親族の屋敷では、首長リネージの主屋敷でとおなじように、ベップレ混ぜをおこない、ベップレ料理をたべる。特定親族とは、首長制の役職者の親族、王家の親族、伝統宗教の役職を持

つ親族であった。そして最後には、オス海岸にあるデンマーク人が築いた交易要塞のなかにはいり、その庭にあるガ族神を祭る祭祀場に詣でる。

この新年祭で注目したいのは、アフリカの伝統作物ないトウモロコシが儀礼食物となり、かつ、ガの伝統祭司ウロモがこの儀礼に参加しないことである、漁民ガ族の新年儀礼でありながら、漁民的要素も弱い。

パネルの主旨とまとめ

嶋田 義仁

サハラ以南黒アフリカには、多様かつ重層的な宗教文化が動的に展開された。

アフリカの固有宗教自体が、農耕文化、牧畜文化、狩猟採集民文化などで異なり、地域的多様性も大きい。そのうえアフリカには、サハラ交易とインド洋交易を媒介にしてイスラーム文化が西アフリカ内陸と東アフリカ海岸地域に十世紀頃から広がり、キリスト教文化も十六世紀以降大西洋とインド洋の沿岸地方に広がった。しかし世界宗教は固有宗教を駆逐するのではなく、固有宗教との重層関係の形成に至った。かかる黒アフリカ宗教文化の多様かつ重層的な動的展開を、四発表によって明らかにする。

- ・西アフリカ内陸イスラーム文明の歴史的展開（嶋田義仁）
- ・東アフリカ・スワヒリ海岸に広がるスワヒリ宗教文化（中村亮）

・南部アフリカ・バントゥウ宗教文化（松平勇二）

・西アフリカ・ギニア湾沿岸植民地都市アクラの漁民宗教文化（古澤礼汰）

アフリカの固有宗教が認識しづらくなっている理由のひとつは、一九六〇年のアフリカ諸国の独立以来、アフリカ人の生活の「近代化」が進み、アフリカ文化の「世俗化」が同時にすすめられたからであるが、もうひとつの理由は、イスラームとキリスト教の広がりである。そのためアフリカ宗教は、なお存在するにしても、アフリカ人の意識の上ではイスラームかキリスト教がまず宗教としてあり、その下層に、重層構造の下部構造として存在するという状況にある。

アフリカのすべての町や村に、モスクかキリスト教会がある。あるいはモスクもキリスト教会もある。モスクもキリスト教会もある町や村では、ムスリムの住む街区とキリスト教徒の住む街区にわかれている。町の雰囲気は極端にちがう。

キリスト教徒街区には、音楽がけたましく鳴り響き、酒場があり、けばけばしいお姉さんがねりあるき、極彩色の看板をかかげた商店が立ちならぶ。そのかわり日曜日になると街角に人はいなくなり、店もしまる。皆着飾って教会に行くからである。他方、ムスリム街区は簡素で清潔、静か。しかしムスリムの祝日の金曜日午後の礼拝は、ムスリム全員がひとつの場所に集まり礼拝する。モスクとキリスト教会が共存する場合、キリスト教会は礼拝の時間になると教会の鐘をならし、モスクも礼拝の時間になると礼拝の呼びかけをスピーカーで流すということも起きている。

しかし、キリスト教とイスラーム教の背後には、伝統宗教の

力もある。キリスト教にもイスラーム教にも多数の宗派教派があり、その興隆には伝統宗教との融合も見られるからである。

それゆえ、世界宗教とアフリカ宗教の重層構造は動態的であり、その中で、伝統宗教、キリスト教、イスラーム教など、多様な宗教文化が対話しあい、交流しあっている。本パネルの趣旨はその重層構造の様態をあきらかにする試みにあり、これはアフリカ宗教学研究のこころみとして、国際的にみても独創的であり、アフリカの現実に即した宗教学の新たなアプローチである。このための準備として、日本学術振興会のアジア・アフリカ学術基盤形成事業「伝統的生活様式の崩壊と再宗教化をめぐる現代アフリカにおける宗教動態」をおこない、アフリカの五大学との共同研究をおこない、『*Religious Dynamics in Africa*』という欧文研究書も発刊した。

伝統的言語文化としての神話・昔話教育

代表者・司会 大澤千恵子

国語・日本語教育史における神話・昔話教材のイデオロギー

石井 正己

(1) 『古事記』と近代 明治時代のチリメン本や博文館の「日本昔噺」に、「八頭の大蛇」「因幡の白兔」「玉の井」が入れられ、神話は昔噺として児童文学に組み込まれた。その後、国定国語教科書が編纂され、神話教材は次第に体系的に編成され、天照大神以来の神の国であるとされた。そのため、戦後、西郷信綱は天皇制の根拠を示す力学を明らかにし、吉本隆明は『古事記』以前に柳田国男の『遠野物語』を置いて国家の成立を説いた。柳田自身は口承文芸から神話を再編したが、国文学では中世神話や南島神話に拡大を図った。一方、比較神話学では、天皇制に呪縛されてきた『古事記』を解放してゆく方法が模索された。

(2) 出雲神話と教科書 学習指導要領に「伝統的な言語文化に関する事項」が新設され、二〇一一年度から小学校段階から古典に親しむ教育が始まった。低学年に「神話」が導入され、戦後はタブーだった神話教育が必須になった。二〇一二年は『古事記』編纂一三〇〇年で、多彩なイベントが用意された。『出雲神話と教育』（『山陰中央新報』三月一九日、二〇日）では、国定国語教科書で最も人気のある神話教材が「因幡の白兔」「八岐の大蛇」であり、小学校で使用されはじめた教科書

でも「因幡の白兔」「八岐の大蛇」が採録されたことを指摘した。現在の神話教材は、思わぬところで帝国日本の教科書と連続している。

(3) 「因幡の白兔」の場合 この「因幡の白兔」は国定国語教科書で掲載されただけでなく、帝国日本が台湾・朝鮮・南洋群島（委任統治領）・満州（後に傀儡国家）に領土を拡大してゆく際の教科書にも掲載された。また、ハワイ・カリフォルニア・シアトルといったアメリカやブラジルの移民地の教科書にも掲載された。植民地の場合は支配した地域住民の教化であったが、移民地の場合は日系子弟の教育のためであった。そうした違いはあっても、「因幡の白兔」は第二期以降の国定国語教科書に掲載された教材のコピーだった。そうしたコピーによって、教材は広く深く浸透したのである。

(4) 帝国日本と神話教材 戦後の国語科教育史では無視されたが、国定国語教科書のみならず、アジアの植民地やアメリカの移民地の国語・日本語教科書を視野に入れなければならない。「神話教材一覧」を作成してみると、神話教材の体系化は第四期には確立していて、国民科の成立を測る。こうした現象が植民地にも浸透したことは、台湾の第四期から第五期、朝鮮の第四期から第五期に観察することができる。実は、このような実践はずいぶん早くから自覚されていたらしい。例えば、南洋群島の「鏡ト玉ト剣」（一九二五年）の教授書には、「この教材を歴史として説くと共に、国民精神のよつて起る所にまで説き及ぼしたい」と見える。すでに植民地の国語教科書から国民科への歩みが始まっていたのである。

(5) 現行教科書の神話教材 かつての国定国語教科書では、神話教材はそれだけで独立するものではなく、他の教材と有機的な関連で配置されていた。例えば、第四期と第五期で「天の岩屋」の次に「參宮だより」を置き、神話は現実結び付けられていた。そうした構造によって、教科書は天皇神話の創造と普及に絶大な力を持つことになり、それは植民地や移民地にまで深く広く浸透していった。確かに、現行の国語教科書は神話を断片的な話として採録する程度であり、さすがに神話を天皇に結び付けるような記述は見られない。だが、神話によって国民精神の涵養を図る点では、国定国語教科書と変わるところがない。

戦後公教育における神話・昔話教育の展開と課題

藤井 健志

神話・昔話等を教育に導入する際に、どのような課題があるかを、神話にしほり、考えてみたい。教育の中に神話をもち込もうとすると、そこにあらかじめあるいくつかの枠組みに制約されざるを得ないが、その時に浮かび上がってくる課題を捉えることを目指す。

一 学習指導要領における神話への言及

まず現行の小学校学習指導要領を中心に神話の扱いを見てみよう。神話を取り上げられているのは、小学校国語第一学年・第二学年の「内容」および小学校社会第六学年の「内容」である。国語も社会も最も基本的な方針を示す「目標」では、神話に触れられていない。

国語では「伝統的な言語文化に関する事項」で触れられているがこの事項は、現行の学習指導要領で初めて付け加えられた事項であり、現在の教育行政において「伝統的な言語文化」が重視されていることを表している。

社会では「国家・社会の発展に大きな働きをした先人の業績や優れた文化遺産について興味・関心と理解を深めるようにするとともに、我が国の歴史や伝統を大切に、国を愛する心情を育てるようにする」という「目標」の下に位置づけられている。

二 学習指導要領における神話の扱い方の特徴

国語においては、神話が古典文学のカテゴリーに置かれており、神話を教えることが古典を読むための教育の第一歩と位置づけられていると考えられる。学年が上がるにつれて、「伝統的な言語文化に関する事項」では、短歌や俳句、文語調の文章などを取り上げるように指示が変わっていくからである。神話は初歩的な古典と位置づけられているのである。

一方、社会では神話は日本古代史の歴史的な資料の一つとして位置づけられている。この位置づけであるため小学校では、どうしても言及されるのが高学年にならざるをえない。ただし、その「目標」は小学校の学習指導要領の道徳第五学年・第六学年の「内容」とよく似ており、神話は愛国心の涵養にも関わりされていると考えてよいだろう。

この点で「伝統」を重視する国語での位置づけも、よく似ていると言えるかもしれない。

三 神話を扱う際の課題

以上のような特徴から、次のような課題が浮かび上がってくる。第一に伝統をどのように解釈するかということに関連して、その解釈の妥当性を検証する仕組みが必要である。伝統は「創造」されたり、再解釈されやすいからである。また、「日本の伝統」という枠内で神話に言及しているため、神話のドメスティックな側面に焦点を当てやすくなっており、逆に神話のもっと普遍的な側面に目が行きにくくなっている。

第二に教科書という視点から見ると、児童・生徒に対する神話の提示の仕方が、教科書という形態の影響を受けざるを得ず、神話をどのように理解し、どのように教育するかということも、教科書会社およびその教師用指導書によって左右される可能性が高い。その結果、神話のメッセージをうまく捉えられなくなる可能性がある。的確に神話を理解していない人たちによって捉えられたメッセージが、教育現場で拡がる可能性が低くない。

神話の教育をする場合は、教科書作成の仕組みや、その使われ方にまで踏み込んで考えていかないと、結果的に偏った教育が行われかねない。この点では藤原聖子氏が『教科書の中の宗教―この奇妙な実態―』（岩波書店、二〇一一）において宗教教育に関して述べていることとたいへんよく似ている。

意義のある神話・昔話の教育を実現するためには、神話の研究者と、教育現場における具体的な教育の進行に詳しい教育者との共同作業が不可欠だと考える。

神話・昔話教育実践の現状と課題

大澤千恵子

○新学習指導要領下の教科書における日本神話
 学習指導要領の改訂を受けて各教科書会社は平成二三年以降の教科書に日本神話を収載している。詳細をみると実に様々で、神話の扱い方にもそれぞれ特色がある。どの教科書を採用しているかにより子どもたちの神話との触れあい方も異なってくるだろう。A社は、ほほひらがなとカタカナからなり、ウサギのエピソードが中心である。神話を他の昔話と同じものとして位置付けているが、元の姿に戻ったウサギがオオクニヌシの歩いて行った方に向かい何度も何度もお礼を言い、深く深く頭を下げる結びの文は、神の慈悲に関する大きな感謝がみとれる点は従来の国語科と比較しても画期的といえよう。B社は、神々の物語の中にウサギが登場し、ウサギの語りとしてわに（さめ）とのエピソードが組み込まれている形になっている。『古事記』に載っている物語であること、自分の住んでいる町に昔から伝わっている物語の発表が示唆されており、伝統的な言語文化であることが強調されていると考えられる。C社は、読書活動へつなげていくことが意図されているために、児童の国語的な読解から離れ、神話としての特性が表れている。兄弟間の権力争いや確執、嫁取りも語られており、最後はウサギを治したオオクニヌシの偉大さが世に伝わったと結ばれている。D社は、収載されているのはいくつかの神話のあらすじだけが、「神話」についてははっきりとした解説・記述がある。以上のことから言えることは、学習指導要領に伝統的な言語文化

としての神話が国語教育に取り入れられ、議論が十分でないままに始まってしまっている神話教育は、各学校・教育委員会によってどの教科書が採用されているかによって扱いがかなり異なっているのが現状であろう。

○附属小学校における実践事例

東京学芸大学附属小金井小学校における二〇一三年の実践事例では、教師からの物語の読み聞かせを楽しんだ経験から、神話などの物語に親しみ、読書活動へとつなげることが意図されている。劇発表やお面づくりに伴い、学校図書館に小学生が楽しめる日本神話の絵本が集められ、学級文庫にも神話コーナーが作られた。司書の読み聞かせによる読み比べの中で子どもたちの興味関心が高まったことで、物語の学習意義も深められたという。以上の実践からいえることは、学級担任の神話に関する造詣の深さには当然のことながら個人差が生じるが、学校図書館との連携を図ることで、そうした差異は埋められ、豊かな神話の物語世界に子どもたちが親しむことはある程度可能であると考えられる。ただ実際には、多くの公立小学校は常勤の司書を置いていないので、地域の公立図書館との連携が重要になってくるであろう。さらに、神話教育ということに関しては、昔話とは異なる神話の特性をどこまで生かすかということ、小学校低学年の以降の伝統的な言語文化としての系統的な学習に神話がおかれていないことも大きな課題といえよう。

○今後の課題と展望

伝統的な言語文化としての神話教材について、実際の教育現場では、ほとんど議論がなされていない現状は、憂慮すべきも

のであるが、一つの展望として、教員養成大学における大学生の教育を紹介する。学生達の多くは、神々の名前は聞いたことがあっても日本神話そのものについては知らない場合がほとんどである。しかしながら、大学の講義で取り扱うと、非常に積極的な興味関心を示し、授業に取り入れるための学習指導案を考えたり、諸外国の神話にも自ら進んで親しんだりしている。近い将来、学校現場に新任教師として出ていくわけであるから、そうした経験は、教育実践の中で生かされることが期待できる。

伝統的言語文化教育における比較神話学からの貢献の可能性

松村 一男

いわゆる個人の創作としての「文学」に分類されない、集団の価値体系を表現するものとして口承で伝承されてきた物語群を、学校教育でどのように教えていくことが望ましいかを検討をする。学校教育において、特定の呼び方を使用した場合に想定される混乱、対立を望まないなら、異なる名称の諸カテゴリーに共通する部分だけの名称が望ましい。伝統的物語、口承伝承、口承文芸、伝承文学などの用語では特定のイメージをあらかじめ付与されてしまう。そこで、上記の諸カテゴリーの共通性の側面を表す用語として、伝統的言語文化コーパス (Corpus of Traditional Literary Culture, 以下 CTLC と略) という用語を提案する (実際の学校教育においては、「昔からのお話」くらいが適切か)。昔話についてはこれまでも問題なく学校教育で用いられてきているが、神話についてはイデオロ

ギー性の問題があるし、無理に導入する必要はないとする意見が根強い。しかし現実にはすでに日本神話は小学校で教えられている。それを否定する選択もあるだろうが、神話研究者として、過去の利用のされ方やイデオロギー性から、CTLCとしての重要性を活用しないのは残念に思える。注意深くだが、積極的・発展的に利用すべきと考える。『古事記』と昔話とは共通点も多いが、一点だけ大きく異なっている。昔話には物語の連続性や体系性がない。もちろん、それは存在しないのではなく、断片化しているために見えるのである。CTLCの意味を十分に生かして教育を行うには、体系性を重視する必要がある。体系性の中でこそ個別のCTLC作品のメッセージが生きる。『古事記』は世界のはじまりから自然要素の神々の誕生、さらに神々の人間的な感情や暮らしぶりなど、そして神々の世界から人間の世界への移行が連続的に語られており、個別の神話素が単独での意味の他に全体の中の意味ももつことを示している (他の神話素と意図的に対応させられていて、そのことが意味やメッセージを発している)。また神話を学ぶことにより、昔話が神話と共通の要素から成り立っていることに気づかせることが出来る。つまりこれまで別個のジャンルとして取り扱われてきた神話と昔話がCTLCとして、共通の文化的基盤に根差すものであるという重層的な見方を教えることが出来る。日本のCTLCには周辺諸国のCTLCと共通するものが少なくないので、学童は、両者の共通性が高いことを、例えば総合学習の一環として、彼ら自身の調べものを通して客観的データとしてまとめることも出来るだろう。そしてそこから、周

辺諸国の学童と共通の文化遺産を持つことを意識し、敵対や対立や反発ではなく友好を模索していく可能性が広がることが期待される。また他に、神話に見られる現代にも通じる要素をどう取り扱うかという問題も考慮するべきだろう。死の穢れの観念、水により穢れを払う禊の観念、夫婦関係（イザナキとイザナミ）、親子関係（イザナキとイザナキとスサノオ）、兄弟関係（アマテラスとスサノオ）、成長と発達（スサノオ、オオクニヌシ）などである。もちろん、CTICはルポルタージュやノン・フィクションではないから、現実そのままとはいえないが、しかし、現実についての問題意識をそこから読み取ることが出来るだろう。日本文化の歴史の中で現代の問題を考える役にも立つだろう。現状では、過去の「日本神話」の政治的・イデオロギー的利用に懲りて、教育の場では「神話」への抵抗が依然として強い。そのためせっかくの豊かな文化遺産を十分に教育の場で活用していない。周辺諸国との国際関係もあるもので慎重さと自制は必要だが、現代と過去そして未来を結ぶ文化的要素として日本神話を含むCTICが学校教育においてより積極的に導入されていく可能性はこれからも探っていくべきだろう。

パネルの主旨とまとめ

大澤千恵子

平成二〇年度に改訂された現行の学習指導要領より、国語科教育において「伝統的な言語文化と国語の特質に関する事項」が指導事項に加えられた。その中に「神話」の文言が明記され

たことで、平成二三年度より小学校低学年の国語科の教科書には教材として日本神話「いなばのしろうさぎ」「やまのおろち」が収載され、子どもたちは学校教育の中で他の昔話教材と同様に日本神話に触れることとなった。したがって、日本の公教育を受けた現在の中学一年生から小学二年生までの児童・生徒の多くは、授業の一環として日本神話を読むという経験をもっているということになる。その目的は、我が国の歴史の中で創造され、継承されてきた伝統的な言語文化に親しみ、継承・発展させる態度を育てることである。教育を通して文化遺産を継承していくことは、文化の保持と発展に必須であり、グローバル化する社会に鑑みても日本の神話や昔話を学ぶことは大切であろう。

しかしながら、戦前の教育において神話の活用に問題があったことから、戦後教育において神話はタブー視され、全く教化が行われてこなかったことは周知のとおりである。そのため、現場の教師は自身の学校教育の中で日本神話に触れた経験もなく、教材研究の蓄積もほとんどない状態のまま実践を行っているといえる。また、大学における教員養成の場においても、近い将来教員となる大学生達の神話や昔話に関する知識は非常に乏しく、神話教育の留意点や歴史の経緯以前の基礎的な内容に関する教育体系の確立も急務である。つまり、国語科において神話を教えることは古くからの課題と新しい課題とが入り混じって様々な問題をはらんでいるといっても過言ではない。

本パネルでは、戦前の神話教育のありようを乗り越えて、こ

れからの神話・昔話教育が進むべき方向を考えるために、民話研究・昔話教育、宗教教育、児童文学教育、神話学の観点から多角的な考察を行った。それは、教育界に向けた実践への提言はもちろん、諸外国に対しても神話教育の必要性和妥当性をきちんと説明できるような理論の構築を目指すための第一歩であった。個々の発表内容は以下に示す通りである。

まず、日本文学研究の立場から、戦前・戦後の教育史における神話教育について、石井正己が通史的に考察した。『古事記』の近代における天皇制からの解放や教科書の中の出雲神話、帝国日本の教育における神話教材から現行教科書と神話教材まで、帝国日本が作り上げてきたイデオロギーとして神話教育の歴史的経緯を紹介し、その問題点を指摘した。次に、宗教学の視点から藤井健志が、戦後の公教育における政府の宗教・神話・昔話の扱い方の変遷を再検討してその論点を抽出するとともに、それを踏まえて神話教育を公教育の中で行う際の課題として、神話の研究者と教育現場に詳しい教育学者との共同作業の必要性について言及した。さらに、大澤千恵子が、宗教児童文学の視点から教科書会社毎に異なる神話教材の違いや学芸大学附属小学校における授業実践の報告や読書活動への広がりがありようを検討した。また、神話教材という古くて新しい問題における若い力として教員志望の大学生への期待を述べた。最後に総括として神話学の立場から松村一男が、伝統的言語文化コーパス (Corpus of Traditional Literary Culture, 以下、CTLICと略) とどう用語を提案し、その活用にむけた展望を示した。具体的には、昔話と異なる神話の特性としての体系性

を重視すること、別々の物語として扱われてきた神話と昔話とをCTLICとして、日本文化の基盤に根差すものであるという重層的な見方を教えることを挙げた。これらは、日本学術振興会の科学研究費助成事業における基盤研究(C)に採択された「学校教育における神話教材整備のための予備調査」の初年度の研究活動として位置付けられる。

第一部会

宗教思想研究における人文情報学の応用

——プロクロスを例にして——

土井 裕人

発表者は、これまで古代哲学末期の新プラトン主義者プロクロス(紀元四一―二四八五)による『ティマイオス註解』における宗教思想研究を継続するなかで、テキストが長く内容も複雑であつて宗教思想としての要点を見出しにくいこと、また同書が当時の専門化した新プラトン主義の議論に基づいており宗教学の研究者の間でも論点の共有が難しいことを課題と感じてきた。そのため、人文情報学(デジタル・ヒューマニティーズ)の手法を宗教思想研究に応用することを試みた。人文情報学には様々な手法がありうるが、コーパス言語学など先行事例の多い領域と異なり、宗教思想研究のように「意味」を扱う領域では使用例が少ない。そのため、特に視覚化(あるいは可視化)と可視化により、宗教思想研究を方法的に拡張することを視野に入れて検討を行った。

その起点となるのがテキストのマークアップによる分析であり、ハンブルク大学のヤン・クリストフ・マイスター教授らのチームによって開発されたCATMA (Computer Aided Textual Markup and Analysis) とクラウドウェアに『ティマイオス註解』を読み込ませ、その宗教思想において特徴となる「神に似ること」、「祈り」、「合一」といった語が、「魂」、「知

性」、「生命」といったプロクロスにおける重要概念とどのような関係を持つかを検討した。その結果、ワードリストから活用形を集約してタグ付けしコロケーションを分析できることを確認した。ただ、これはある語と別の語が一定範囲内で用いられているかどうかを機械的にカウントするだけであり、宗教思想研究において意味を持つ連関であるかはわからない。それでも、一定の確度で「関係がありそう」という目星はつけることができるという結果となっている。

しかし、このようにCATMAによって分析するだけでは難解なテキストは理解しにくいままであり、他の研究者と内容を共有することが容易ではないという難点も残ることとなった。そこで、用語(概念)間の関係をわかりやすく表現するため、文学研究では登場人物間の関係などに利用例があるD3js (Data-Driven Documents) を用いて、「力学モデル」による視覚化を試みた。そこからは、『ティマイオス註解』において諸概念が複雑なネットワークを構成しているとは視覚的に示すことはできたが、何が特徴的なのかを見出しにくいという課題があることも判明した。視覚化の方法は数多くあるので他のやり方を検討する必要もあろうし、そもそも思考対象を感覚的に表すこと自体が十全にできないことを考慮する必要もあろう。また、視覚化の結果は新プラトン主義の発想の特徴から予想できる範囲にとどまっただけであるが、それを共有できていない人には視覚化が有用ではあることも確かと言えよう。

そこで、視覚化よりもさらに「わかりやすく共有する」方法として、視覚化したモデルを3Dプリンタによって触ることが

できる形で出力する試みに進むこととした。これは、先に視覚化したデータから用いる概念の数（ノード数）を適宜減らした3Dモデルを用いたもので、見て触るにより感覚的にわかりやすく思考対象を表現することで感覚の領域と試行の領域をつなぐ手法である。この手法を採りうる範囲に概念数を抑える」と宗教思想のごく一部の内容しか伝えることができないという難点はあるが、複数のモデルを作成することで比較研究に応用する可能性もまた見えてきている。特に、可触化によって文献間での力点の違いを容易に見て取ることができることは、専門的な研究よりは領域の異なる研究者間での知見の共有、さらには教育の用途に有用な可能性が見込まれ、宗教学説史の教材作成といった応用がさらに考えられるところである。

ルドルフ・オットーと宗教心理学

藁科 智恵

ドイツの神学者、宗教学者であったルドルフ・オットー（一八六九—一九三七）は、宗教心理学の分野でも言及される。本発表では、経験科学としての心理学の草創期であった一九世紀半ばから後半にかけて、ヴィルヘルム・ヴント（一八三二—一九二〇）が果たした役割を確認した上で、ヴントの心理学による「宗教」の捉え方に対し、オットーがどのような点を批判し、自らの研究にどのように接続させていったのかを明らかにする。これを通じて、一九世紀から二〇世紀にかけて、キリスト教信仰の自明性が揺らぐ中、信仰と学問との断絶を架橋しようとしたオットーの姿が明らかになるとともに、近代における

信仰と学問との関係を解明する一礎石となる。

ヴントは、実験心理学の祖とされる。一八七九年、ライプツィヒに世界初の実験心理学の研究室を設立し、ここはすぐに世界的な実験心理学の中心となる。ただし、ヴントは、実験の方法は、個人的心理過程にのみ限定されており、社会的次元は、観察によつて分析されねばならないと考えていた。その後、一九〇〇年から一九二〇年にかけて十卷からなる、実験的方法によらずに集団的な心理現象を取り扱った、『民族心理学』を出版する。

一九一〇年、オットーは、このヴントの著書『民族心理学』の書評を、雑誌『神学展望』に発表する。オットーは、この全十巻にわたる大著のうちの神話と宗教の巻を書評の対象としている。オットーは、ヴントをそれまでの思弁的ロマン主義の系列ではなく、民族学の流れに位置づけた上で、それまでドイツの宗教史、宗教心理学的な研究に欠けていた部分を提供してくれていると評価する。しかし、オットーは、ヴントによる神話、宗教が展開する際の根源の捉え方、つまり、宗教的表象と感情との関係の捉え方を批判する。ヴントが提出した「空想力」の機能、「目的のヘテロゴニー」という原則に批判を加えた上で、神話的表象をヴントの新方法で説明することの不可能性、ヴントの分析においては視野に入れられていない神話的表象が形成される動因となるような、それ以外からは説明されることができないような感情、つまり、畏れ（Schau）という感情について言及する。そして、この畏れというものが概念的に捉えることのできないものに対する畏れであるということが述

べられ、そこから絶対他者的な要素、人間の外側から働きかけられる契機への示唆が与えられる。

オットーによるヴントへの書評が書かれたのは、ダーウィニズムが生物学以外の領域にまで拡張されており、そしてそのようなダーウィニズムに対してオットー自身も論文、著作を書いていた時期と重なる。自然科学的世界観と宗教的世界観との対立という図式、そして、その中で、宗教的世界観の自律性、妥当性を示すことができなかったという危機感がオットーを動かしていたと捉えることができる。このように考えると、ヴントが宗教的現象に関する経験的データを扱いつつも、神話的・宗教的表象が他の表象とどのように違うかが明確に示されていないということは、その出発点において、その試みが頓挫しているというように、オットーが考えたことは当然であろう。

また、このような宗教独自の源泉としての畏れを示すことは、ヴントへの批判であるとともに、より大きな文脈で捉えるならば、一九世紀の自然科学の勃興、そしてキリスト教信仰の自明性の崩壊という危機的な情況の中で、オットー自身が近代的学問の枠組みの中で、つまり、自然科学との関係から逃避するのではなく、それとの関わりを示した上で、宗教的世界観の自律性、妥当性を、学問的に示そうとしたというように捉えることができるだろう。

「宗教史」の中の「宗教学」

—— オランダ宗教学創成期を中心に ——

久保田 浩

従来、宗教学史は宗教学講座設置に関する制度史的、啓蒙主義やロマン主義等の思想史的及び学説史的観点から叙述されてきた。それは、現状の制度的に確立した宗教学が自己を確認する作業であり、そこに至るある歴史を構築し、同時にある特定の将来的方向性を指し示す戦略でもある。本発表はそうした自己確認の歴史叙述が何を近代宗教学の起源と看做してきたかに着目し、F・M・ミュラーと並んで「近代宗教学の祖」として称揚されてきたC・P・ティールを中心に論じ、そうした「宗教学起源論」の再考を試みる。というのも、宗教学の歴史の起源がこの二人の経験科学的研究にあるという物語が学説史的定説になっており、また本邦においてはティールについての研究が未だ十分になされていないからである。

彼の「宗教学」誕生の文脈は、宗教的・政治的体制であったオランダ・カルヴィニズム内部の「モダニズム神学」（自由主義神学）である。彼自身はオランダ改革派教会と一線を画すレモンストラント兄弟団の神学者であったが、指導的なモダニズム神学者の一人でもあった。モダニズム運動は、あらゆる人間に内在する宗教性とそこから自然に生ずる信仰を説くことで、人間の宗教的アプリオリを弁証する為の近代的な科学として神学を構築する試み、つまり、近代科学に適合した宗教、宗教に適合した科学の構築の試みであった。この文脈で構想されたのが彼の「宗教学（科学的な神学）」である。それは、国立大学神

学部再編という文教政策的過程で、教会によって任命される神学者が教授する「教会的神学」（教義学と実践神学）と、国家によって任命される神学者が教授する「科学的神学」（上記二科目以外）という区分が導入され、「一般宗教史」講座が新設されたことによって具体化する。そしてティール自身がライデン大学神学部教授として任命されることとなる。

彼はシュライエルマツハーの教会中心の神学理解とヘーゲル主義の思弁的神学の非「科学」性を糾弾し、他宗教との比較の観点、ユダヤ・キリスト教以外の諸宗教史に関する知識、実証研究に基づく「宗教学」こそ真の「神学」であるとす。それは「人間学」（心理学）であり、人間の本性（自然）の観察に基づき、単数形の「宗教」の形成・発展法則を発見する「自然科学」であると、彼は特徴付けている。しかし、従来の宗教学史叙述で指摘されてきたのとは異なり、ティール「宗教学」は教義学・実践神学を決して排除していない。彼の謂う「本質」（「宗教」の構成要素）研究は寧ろ、「真の宗教」を同定する為の判断基準を獲得する為のものである。注目すべきは、彼自身、その「宗教学」をモダニズム神学者ヨアンネス・スホルテンの教義学に対応させて理解していることである。更に彼の「宗教学」は、「真の宗教」の成立と涵養の為の、説教学的・宣教的、つまり実践神学的知見の獲得において完成するものとして構想されている。このようにティールは確かに「科学性」を称揚しているものの、この「科学性」は、当時のプロテスタント神学がその上に立てられるべきものと想定された「科学性」であり、何よりも、新たなモダニズム神学的教義学及び実

践神学を担保するものと考えられた「科学性」であった。

以上のように、ティール宗教学を、一九世紀的科学理解と宗教学の狭間にあって、一方で、人間の本性に「起源」を有する単数形の「宗教」（「真の宗教」）を確定しようとするオランダ・モダニズム神学と、他方で大学神学部の「科学的神学」への再編成という文教政策的文脈の中に位置付けて見るならば、「宗教学の祖」ではないティールの相貌、モダニズム的プロテスタンティズム自体を「宗教」の完成形態と看做すレモンストラント派モダニズム神学者ティールの姿が現れてくるのである。

「老人介護文学」からみる高齢者の「生」と「死」

陳 甜

「超高齢社会」と言われる今日、高齢者介護問題を避けて通ることはできないであろう。介護という糸口によって、経済や政治などの社会問題だけではなく、介護に関わる個人の価値観も見出されるのではないかと考えられる。そこで、本発表は「老人介護文学」を考察対象にし、さらに、それを「高齢者介護の場合、高齢者介護をめぐって発生する人間関係を描いた文学」というように定義付けておきたい。

最初に「老人介護文学」という概念を提唱したのが上野千鶴子で、上野氏は「この国には老人文学の伝統があるが、もうひとつ老人介護文学というものもある」（上野、二〇〇〇…五七）と述べており、その誕生に先立つ作品として『恍惚の人』を挙げている（同上…六一）。また、これまでの研究によると、『恍

惚の人」という小説は主に高齢者によって支えられている「ポックリ信仰」の流行のきっかけとされるのが一般的である。ゆえに、その後の「老人介護文学」作品もポックリ信仰に影響を与えたか、さらにいかなる関わりを持つかを探索していきたい。

ポックリ信仰とは、『日本民俗宗教辞典』によると、「臨終まで排便を他人の世話にならない（シモの世話にならない）で健やかに過ごし、病まず寝つかず極楽往生したいという信仰である」（武田、一九九八・五一七）。もつとというと、結果としては安楽往生へ通じる願いであるが、その前提には「健やかに過ごし」、健康な生活が祈られているのである。つまり、ポックリ信仰の内実には、「生」への志向と「死」への志向の両方が込められているわけである。

前述のように、『恍惚の人』はポックリ信仰の流行のきっかけとされているが、それ以降も高齢者介護を内容とした作品が続出したが、今回は『黄昏記』（一九八一）、『老熟家族』（一九八五）、『黄落』（一九九五）という三つの作品を取り上げ、分析を行っていききたい。というのは、この三部作は当時のベストセラーであったり、映画化やドラマ化、舞台化されたりして、社会的に非常に大きな影響力を持つ作品だからである。そこで、「生と死」、「死に方」、「死ぬ場所」という三つの視点から関連箇所を抽出し、分析を行ない、長生きしてきた高齢者たちは、善後死を意識しながら生活していることと、周囲の人に迷惑をかけずポックリと死にたい傾向が読みとれた。一方、（超）高齢社会において、高齢者の増加に伴う要介護の高齢者も急増

し、さらに、一九八〇年代後半から、老親扶養に対して、「当然の義務」、あるいは「よい慣習」という意識が減少し始めた。つまり、そういった時代背景において、高齢者介護を内容とした作品の続出は、人々、とりわけ高齢者に自分自身の高齢期の生き方や死に方について考えさせ、作品が伝える「元気で長生きして死ぬ時はポックリと逝く」という考え方に目を向けさせ、ポックリ信仰に関心が増したのではないかと考えられる。

本発表は「老人介護文学」に注目することで、（超）高齢社会における介護をめぐる高齢者問題を読み取り、その問題を背景にするポックリ信仰との関わりを明らかにしようとした。『恍惚の人』はポックリ信仰の流行のきっかけだとすると、その以降の作品は、要するに拍車をかける役割を果たしたのではないかと考えられる。無論、それらのみならず、他にも、マスメディアや宗教施設など様々な要因が影響しているが、ただ、文学作品は火付け役のように作用しているのではないかと考えられる。

「文化的生命倫理・死生学を宗教学でいかに扱いうるか」の

一考察

山本栄美子

宗教学で倫理を研究するスタンスとしては、池澤優が、「生と死にかかわる倫理について語ることは、不可避的に一定の宗教性を基盤とせざるを得」ず、「生命倫理の言説には広い意味での宗教性（特定の人間観と世界観）が内包されて」おり、「倫理（学）そのものを現代における宗教性の現れとして、宗教

学の対象とする」ことは可能であると提唱している（『中国における生命倫理言説に見る宗教性―人間の尊厳と有徳の共同体―』、『宗教研究』二〇〇九年）。「生命倫理学」や「死生学」という、現代を生きる人のより実存的な領域の課題を扱う分野における倫理観や死生観についても、宗教学の考察対象とみなすことは可能であると思われる。優生学的な発想からの安楽死運動や人体実験などを背景に生命倫理が誕生し、医療技術が発達したことによる延命至上主義の弊害・死の阻害状況などを背景に、ホスピス運動やデスタデイズ（死の準備教育）の潮流がうまれていく。「生命倫理学」・「死生学」ともに、ここ半世紀以上の歴史をもつといった学問的な同時代性を指摘できると共に、近代科学の発達によって分離した医療と宗教が再接近した領域であると位置づけることができるであろう。

本発表では英米圏で、学問としてより体系的な様相を確立してきたといわれる「生命倫理学」に着目し、神学との関わりを考察する。標準的なバイオエシックスとして英米圏で吹聴されていた倫理でさえも、アメリカというもともと「キリスト教を基盤とした社会においてのルールすなわち倫理である以上キリスト教的なものになるのは当然である」と土井健司が指摘している（『忘却されし者へ眼差しを―バイオエシックス・人間愛・キリスト教』『メタ・バイオエシックスの構築へ』二〇一〇年）ように、神学用語が使われていなくとも伝統的な宗教観が倫理としてじみ出てしまったことがアメリカのバイオエシックスの歴史から検証できる。草創期に関わった神学者たちが「神学の脱色」をはかった「人格／自律の尊重」という非宗教化

された言葉が生命倫理の基本論理になっていった経緯がある。世俗的な表現に置き換えただけで、神学的価値観が、倫理原則として過熱的に支持され受け入れられた現象は何を意味するのか？といった観点は、大いに宗教学的分析の対象になり得る。また、特に二一世紀以降、バイオエシックスにおける宗教の役割の再浮上といった現象が起こっている。『バイオエシックス百科事典』では「宗教」に関する項目が版を経るごとに上昇していて、バイオエシックスの中で宗教の果たす役割がきわめて重要になってきていることが指摘されている（田中丹史「バイオエシックスは応用法(学)か」香川知晶・小松美彦編『メタバイオエシックスの構築へ』N T T出版、二〇一〇年）。こうしたバイオエシックスと宗教の関係は、近代的「世俗化」論の推移と近似している現象ともいえる。先進国における単純な宗教消滅論としての世俗化論が変わつての、宗教的価値は世俗的なものにすべて置き換えることができないといった意味で、「宗教の個人化・私生活化」として生活領域の中に宗教的なものや感覚が散りばめられた形で存続していくといった宗教不滅説としての世俗化論にあてはめて分析できるのではないだろうか。

生命倫理の一大ブームが去つたように言われ、発祥地（英米圏）でも「学」としての揺らぎがでていることは確かで、普遍的と標榜された原理原則的な指針に基づく問題解決の限界が指摘されている。近年の輸入学問の象徴ともいえるバイオエシックスの米国モデルを追従するのではなく、宗教と倫理の関係性を批判的にもどう分析・解釈し、より人々の実存に寄り添った学問領域として開展していけるかが重要な課題と考える。

抗議の神義論は擁護しうるか

——死者の宗教哲学から考える——

佐藤 啓介

「なぜ善なる神が創造したこの世界に、悪や不幸があるのか」という神義論的問いは、神の弁護を第一の目的とするかぎり、現代その影響力は大きく後退した。しかし、私たちは不幸に直面したとき、「なぜこんなことが」という声をあげることがある。そうした、宛て先すら分からない嘆きや抗議の声にはじまるような思索の端緒はなお根強く私たちの感情に埋もれている。本発表はそうした思索の一つとして、「抗議の神義論」を取り上げ、「苦しみと死者についての宗教哲学」という視点から一定の評価を試みる。

伝統的に神義論は、神は全能である（全能性テーゼ）、神は完全に善である（善性テーゼ）、にもかかわらず悪が存在する（事実）という三つの命題の一貫性を維持する試みであった。その一つの方法が、ヒックのいうエイレナイオス型神義論であり、この議論は、この世界の悪に教育的効果を認めることで、悪を通して人類全体が成長できるとする。だが、これに対しては、成長に対する苦しみの費用対効果を計算すること自体が反道徳的であるとの批判がなされてきた。他人の苦しみや死をも道徳的に活用する神義論は、他者の人格の手段化、そして他者の死の一種の搾取・篡奪であり、私たちの倫理的直観に反する。

そうした神義論を避けるべく、前世紀後半以降主流となったのが、善性テーゼは維持し、全能性テーゼを放棄することで、

神義論の問題構成自体から脱却しようとする「苦しむ神」の議論である。この神論の意図は、苦しむ人々を放置せず、その苦しみを共に支える存在、そして人とともに正しく悪に対処する存在として、神の役割を変更する点にある。

これと対照的に、全能性テーゼを維持し、善性テーゼを放棄したのが、ロスの抗議の神義論である。ロスは、世界の悲惨な不幸を直視し、それに対する神の責任から目を背けず、抗議しつづければいけないという。その抗議の目的は、人が悪にもかわらず生きるためだとされる。ロスは「私たちは神に抗うことで、神を肯定し、神に従うことができる」という。ロスによれば、神が私たちに命じている隣人愛は、正しい命令であり、私たちが目指すべき善である。だが、神が命じたこの善なる命令に、神自身が反している。そこでロスは、この愛の命令に人間が従い、悪と戦うことは、悪しき神に抗い、神の善なる命令に従うことになるかと考える。その意図は、神を告発し、私たちが神の命令に従いつづけることが、神の心を捉え、神が自身の命令に従う善なる神になることを期待する点にある。

ロスに対しては、神への抗議が唯一の選択肢ではなく、善性テーゼを放棄する必然性がないとの批判がある。だが、苦しむ神論は、苦しむという経験を十分捉えきれない。そこでは、不条理や限界状況に対する絶望や憤りといった不定形の暗い情動が抑止されてしまう。神義論とは、責任を誰かに帰したくなるほどに、受け入れがたい苦しみに起因するものである。また、神に抗議することは、かえって「苦しみを正当化する十分な理由」が存在するなら神に抗議しない、という帰結を導き

かねないという批判もある。しかし、苦しむという働きは、合理的ではなく情動的なものである。苦しみへの抗議を根底から突き動かしているのは、苦しみの十分な理由の欠如でもなければ、神の善化を求める信仰の要求ですらなく、苦しみを受け入れられないという人間存在の有限性である。むしろロスの議論は、不幸にも死んだ死者たちを、正当に「苦しみに憤り抗議する権利を有していた死者」として位置づけ、死を決して正当化しない点で、一定の倫理的意義がある。

ただし、抗議の神義論はより非宗教的に再解釈できる。神へ抗議するのではなく、苦しみのその偶有性をそのままに受け止めることができない私たち自身の感性や、合理化を求める世界自体のあり方に向かって抗議するような議論へと、ロスの議論は接続されうる。

Faith, belief, 信心、発心

土田 友章

「宗教」（本来は宗旨、根本の教え、を意味した。碧巖録第五則垂示など）なる語が欧米の religion に対応する語として幕末に採られ、後者と同様、概念語として近代世俗主義社会の中で或いは国民国家的統治の下で用いられてきた。それに従って、宗教的諸伝統は、仏教、キリスト教、イスラム教などと分類・整理・対立させられてきた。他方、神道を日本固有の習俗としてその範疇から外せうとする勢力もあり、また、この新来の範疇化に馴染まず、自分たちは「無宗教」だと思ふ風潮も、この概念をめぐる近代の思考と無関係ではないだろう。それに

加えて、日本では、faith と belief の区別も十分考えられないまま、「信仰」なる語が使われ、非合理的な、または実証されない、個人的な信念のごとくに、つまり近代の belief の意味に使われることが多いのではないか。この両語の言語的来歴や相互の関係、ならびに religion なる概念化範疇化とその人理解の根幹に関わる近代主義的問題性については、周知のように、Wilfred C. Smith がその幾つもの著書を通じて指摘してきた。ここでは簡単に、faith が人間の普遍的精神的資質である超越への開けを指す一方で、belief は、近代にいたって、信条、信仰箇条や教会など、ある心意対象を保持することとおこう。さて、信仰なる語は、『日本国語大辞典』によれば、古くは「しんこう」で、「①神や佛などを信じようとぶこと、誠心を捧げて信すること」として、十二世紀の『今昔物語』、「色葉字類抄」に現れ、また、「②一般的に信頼して疑わないこと」の意で、道元の『正法眼蔵自証三昧』や『深信因果』、「徒然草」第百五十二段などに用いられている。一七世紀初頭の『日葡辞書』（邦訳）でも、この意味は引き継がれており、「Xinco. シンカウ（信仰） Vyanai. mochijru. (うやまひ、用ぐる) 敬う」と、または、深く心を向けること「Xingo. シンガウ（信仰） Macotoni. auogu. (信に仰ぐ) すなわき、Xinji. vyanu. (信で敬ふ、敬うこと) または、深く心を向けること」と記され、「Xinjū. シンジン（信心）信仰と敬神」Xinjūno moyousu. I. vocosu. (信心を催す、または、発す) 信仰に心がかき立られる、あるいは、心が動かされる…」からは区別されている。ちなみに、信仰の語は浄土三部経には現れない。（観經の

三心、無量寿經の三信などには(こ)では立ち入らない)。そもそも我々の漢字理解に大きな影響を及ぼしたのであろう【論語】では、信は、「与朋友交言而不信乎」(学而一四)、「民無信不立」(顔淵十二七)。信頼、または誠実と解されている)、「好信不好学 其蔽也賊」(陽貨十七八)などと、主として信頼の意味で現れる。道元の『正法眼蔵』は、透脱、証契について説くが、そこで、「信」に関わる語「信ず、信ぜず、信受、信解、証信、信仰(上述の二回)、信心、淨信、正信」などは、それぞれその目的語について用いられている。すなわち belief、trust の系統にある。それに対して、発心(百回超)、発菩提心(三十回超)、菩提心(四十回超)の語が頻りに用いられる。この菩提心とは、無常迅速、生死事大を知って、或いは知識(師)に従い、或いは経巻に従って、感応道交するとき、自未得度先度他、「おのれいまだわたらざるさきに一切衆生をわたさん」と発願し、いとなむことである。これらの語こそ、faithの意味を担うと言えるのではないか。しかも、菩提心をおこすことについては、『正法眼蔵』の「発菩提心」、「道心」(菩提=道)、「新草発菩提心」の三つの巻で主題としている。さらに、これは、正法眼蔵身心学道、行仏威儀、行持などが縷説するように、行(即 work ではない)を伴う、身心を挙げての faith である。現代日本で、信仰の語に覆われて、faith の次元が等閑視され、われわれの宗教的次元の理解が曇らされていないだろうか。(神道の「崇敬」などについては別の機会に譲る)。

呪者の肖像——「呪術・宗教・科学」再考——

関 一敏

フレイザーの『金枝篇』(初版一八九〇、二版一九〇〇)は観念連合の共感的二原理(近接と類似)を、タイラーとハートランドに依拠しつつ巧みに整理したことで、その後の呪術論の出発点となった。民族誌家マリノフスキーの仕事は、農耕や造船の労働の営みに句読点のように随伴する呪術行為の記述と、それが希望の具体化である仕組みを明らかにした点で、さらに次の局面を開いた。しかし、本人が回顧するように(『コラルガーデンとその呪術』一九三五)、ネガティブな呪術である呪詛の資料は十分でなく、呪文の比重があまりに大きすぎて、行為を中心の呪術世界の一端を示したにすぎなかった。

このタイラーからマリノフスキーにいたる初期英国人類学の展開は、調査未満という意味でやはり肘掛椅子にあった同時代のフランス社会学派の批判を受けた。十九世紀末に続々と刊行されたオーストラリア原住民と北アメリカ先住民たちの古典的民族誌を博搜したモースらは、共感の法則が呪術の一部にしか妥当しないと主張した。「いわゆる悪霊が介入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龐大なひとつかたまりが顧みられていない」(『呪術の一般理論素描』一九〇四)。すなわち、この発表で「呪者」とよぶ、呪い(まじないとのろい)を担う人物への関心の欠如、もしくはその資料化の不十分さの指摘である。一九〇四年に発表されたモースの呪術研究は、右にあげた「一般理論素描」と「呪力の起源」の二つである。前者

はユバールとの連名で発表された包括的な呪術論だが、後者は単著でかつフィールドをオーストラリアに限定し、主題も呪者の人物像に限定したモノグラフになっている。前者は後者を全体の文脈に再配置したもので、かさなるところがあるものの、資料と主題の限定性ゆえにモースの関心は後者により鮮明にあらわれている。それによれば、「呪者になる」プロセスと、「半分の真面目さ」の二点が焦点になる。

この二つの点を「呪術・宗教・科学」にかかわるひとつの仮説に照らして考えてみたい。昨年の発表では、日常の生活世界からの離床度で呪術・宗教・科学を測定することの困難さについて、呪術という実体化しやすい（ものの実はなかみが多様多様であるような）入り方でなく、呪者の肖像に焦点をしばって考えることを提案した（『呪術と日常』二〇一五年）。すなわち、日常からの離床のグラデーションでなく、呪術・宗教・科学の三カテゴリーのそれぞれについてこれを担う当の人物 person から離床度を考えること。いいかえれば、呪術の呪者からの離床度（＝代替可能性）がもっとも低く、科学の科学者からの離床度（＝代替可能性）がもっとも高く、科学の科学者からの離床度（＝代替可能性）がもっとも中間である。

この仮説が妥当するなら、呪術が呪者を離れて次世代に再生産されるのは、いかなるしくみによるのか、がまず問題になる（モースの「呪者になる」の項）。モースは、結社的イニシエーションの通過による新たな霊の獲得にその成巫過程を求めているのだが、これほどはつきりと儀礼的に形式化されていない多くの地域では、日常と地続きの「呪者たち」実践共同体への参入を考える必要がある。身の回りの呪者たちの治癒行為

や薬材集めや呪詛の見聞にはじまり、じつさいの薬材集めについてゆく多少とも徒弟的な習得過程をへて、いつか夢を見る・神秘体験をすることを待つ体勢である。また「半分の真面目さ」とは何か。これは、真剣さの不足ではなく、呪術が宗教ほどには教義や儀礼や戒律等々の分化と外化をへていないことにかかわる。分化と対象化未満ゆえの奇妙に宙づりにみえる状態の謂いではないのか。この呪者のありようと照らして、「宗教者になる」（あるいはカリスマの継承）の過程を含めて、いまいちど三者を比較しながら測深したいと考える。

「宗教」の耐えられない軽さ

—— 釋雲照と土宜法龍の近代日本 ——

小田 龍哉

本報告では、真言宗の朝廷儀礼であった後七日御修法の明治期再興運動を事例に、維新直後に廃止された密教儀礼が、国家のための「装飾」として再興された経緯をたどる。そして、その背後には J・S・ミル『宗教三論』を經由した福澤諭吉の「装飾論的転回」とでもいうべき、宗教観の「軽さ」との影響関係があったのではないかと考察する。報告の問題関心は、明治期における「文化」や「伝統」の分節化と「宗教」概念の形成とがいったいどのように交わったのか、という点にある。

後七日御修法再興運動は、一八八二年二月二四日の宗団からの奏上でその修法が宗の核心に据えられ、「秘法」としての側面がことさら強調されるなど、晩年の岩倉具視が主導した「旧慣」保存（高木博志）の文脈から、たびたび逸脱をみせる。運

動を牽引した釋雲照は、同年『大日本国教論』や「密教（宗教 祈禳弁）」を著し、再興運動を仏教の「国教」化運動として位置づけるとともに、山岡鉄舟・香川敬三宛書簡のなかで、「皮相荘飾等之主義に決して無之候」と、御修法が「荘飾」でないことを主張している。この主張には、慶應義塾で学んだ真言僧・土宜法龍を介した、福澤演説「国の裝飾の事」（一八七八・五）からの影響が看取できる。より「文化」に即して運動をとらえていた法龍は、前年まで京都博覧会が開催され「伝統」表象の場でもあった京都御所での開催を訴えたが、これも皇室の聖域化をめざす岩倉の思惑に沿うものではなかった。結局、再興後の御修法は寺門での開催が命じられ、雲照が希望していた天皇の身体への加持も認められず、「旧慣」保存や「国の裝飾」の範囲をおおむね超えることはなかったが、天皇の衣を加持する「御衣加持」の許可を引き出すなど、宗団の交渉は一定の成果をあげたといえる。

Ornament, Decoration, Illumination など、「裝飾」と翻訳される語は英語でも唯一ではない。明治初期の論壇、たとえば『明六雑誌』では、「裝飾」は「虚飾」とほぼ同義でもちいられた。福澤の言論をふりかえると、一八七五年の『文明論之概略』では、「議論の本意」と定義された「重」や「善」といった特性と「軽」や「悪」とが対比され、後者に「虚飾」や「儀札」が関連づけられている。ところが「国の裝飾の事」を期に、「我日本」に「枚挙に遑」のない「城郭」や「伽藍」が「国の裝飾」の役割を担うべきだと論じられると、『通俗国権論』（一八七八・九）では、良い「裝飾」と悪い「虚飾」との分離

が明確化し、「教育の目的」（一八七九）では、「裝飾」の精神への積極的な意義づけがなされた。背景には、当時の万国博覧会の報告書や新聞報道における「裝飾」の存在感アップが指摘できるが、さらに、「国の裝飾の事」の前年と同年に日本語訳が出された、ミル『宗教三論』の影響が考えられる。そこでは、否定的な意味での「虚飾」(Affectation: 当時の日本語訳では「粉飾」)が、かつての福澤『学問のすゝめ』一七編（一八七六）と同様、人間関係における「誠実さ」に對置されている（第一論文「自然論」）。しかし、限定的にはあるが神の実在を認め、「希望の神学」（第三論文「有神論」）。当時日本では刊行されず）を説いたミルと、徹底して功利的だった明治前期の福澤の宗教観とはついに相容れなかった。「裝飾論的転回」は、その両者の分水嶺で描かれた「軽さ」への価値転換ではなかったか。

今回の報告の事例からは、それまで「悪・虚飾」とみなされてきた「プラクティス」が、功利主義的宗教観によって「善・裝飾」へと底上げされた経緯が確認できた。しかも、その「裝飾化」プロセスは単純な「脱呪術化」ではなく、各人があらたに意味を読み込んでいく、交渉・政治の「場」でもあった。ただしそこには、あくまでも「国」のための裝飾という、「主題」との関係性が介在していたことも見逃されてはならない。

大祓詞で罪発生に至るまでに詠われた

日本国家・国体観の一考察

東郷 茂彦

本発表の目的は、神道に於いて、古代より現代に至るまで、きわめて重要とされてきた「大祓詞・中臣祓」に於いて、冒頭「高天原」から、罪の発生の下りの直前、即ち「天の益人」までの間、とくに「天降し依さし奉りき」までに誦えられている詞の、日本国家観、さらには国体観を考察しようとするものである。

膨大な解釈書や註釈書のなかから、各時代を代表すると思われる書籍、本発表の主題関連論旨の明確なもの二十二書・文献を取り上げた。戦前刊行書籍では、『大祓詞註釋大成』の取り上げた計六十五書（内外書籍、昭和十一～十六年）、戦後では、岡田莊司・阪本是丸監修『現代人のための祝詞——大祓詞の読み方』（石文書院、平成十二年初刷）記載の「参考文献」を一つの目安とした。

当然の事だが、取り上げた全文献とも、このくだりは、直接間接を問わず、天孫降臨神話を語っているとの認識があった。その大半は、大祓と大祓詞を、信仰の対象と考えていることが看取された。その上でのことであるが、時代や思想、筆者の立場による特徴が見られた。その特徴に着目し、以下の四点をまとめた。

第一は、神武天皇御即位のおり、天兒屋命の孫、天種子命が、大祓詞を初めて伝えたという「古語拾遺」典拠の記述を取り上げている文献が多かったことである。出口（渡会）延佳、

吉田兼俱、山崎闇斎、高田未白、竹内式部、六人部是香、岡熊臣、脇田宮彦（神理教論客）等で、高天原の神々から大祓詞が伝えられたことを重視する姿勢と言えよう。

第二は、本発表主題部分を、日本の国体に結び付け、その淵源が凝縮されたものとする見解である。竹内、脇田、今泉定助、河野省三、古川護（『皇國時報』昭和十八年六月二十一日号）等の記述に見て取ることが出来る。

第三は、延喜式祝詞全体への視座である。近代以降の諸研究、次田潤、御巫清勇、金子武雄、青木紀元、上田賢治等の著作は、いずれも「延喜式祝詞」全体を論じている。祈年祭、六月月次祭、大殿祭、鎮火祭、大嘗祭（新嘗祭のこと）、鎮御魂齋戸祭、遷却崇神、中臣壽詞の八篇が、「タカマガハラニカムヅマリマス スメムツ カムロギカムロミノミコトモチテ」（または、ごく類似の詞）を始まりとしていることの考究である。

第四は、「カムツドへとカムハカリ」を、現実の日本の政治社会の在り様に比肩して考えようという姿勢である。日本型の合議制の原点とする見方と言えるかもしれない。脇田と、今泉の引用部がそれに当たる。

今回、伝・弘法大師から平成十六年時までの諸文献を通史的に考察した結果、前述四点を骨子とする自覚的な流れと構図を看取し、大祓詞・中臣祓の罪発生に至るまでに誦えられてきた国家観・国体観の特徴の一端を明らかに出来たのではないかと、思う。

神道において、この考察は何を意味するか。河野が、「日常

の民間の神事に際して、佛教や道教などに於けるやうな經典を神道方面に求めるとすれば、大祓詞以外には殆どその適當なものを見出すことが出来ない」（『中臣祓と民族精神』四頁）、今泉が、「大祓を本當に説けば、古事記、日本書紀も皆此の中に入つて來るのであつて、神道の全部も亦こゝで説ける」（『大祓講義』九五頁）と書いたように、大祓詞・中臣祓には、神道の本質が示されているとされる。その理由は、大祓詞・中臣祓には、その本旨である罪の発生と祓による淨めとともに、本発表対象部に、神話、国体、天皇を視座に入れた神道の教義が凝縮されているからではないか。「神道に教義がない」と俗に言われることがあるが、本発表の文献的考証考察により、「大祓詞を觀よ」と、より強く言えるのではないか、と思うものである。

明治前期宗教メディアの再検討

—— 翻訳論説を焦点として ——

星野 靖二

本発表では、明治前期の宗教メディアを再検討する必要性について述べた。

明治前期の宗教思想、あるいはその文化的・社会的位置付けについては既に一定の研究蓄積がある。しかし、一方では「宗教」概念の歴史性を問う研究との、他方で近年著しい発展を見せている近代仏教研究との接続において、それらを捉え直すことができるのではないかと問題提起した。

その際に、当時どのように「宗教」が語られていたのかに目

を向けるならば「宗教メディア」は一つの興味深い回路となる。これについて、当の宗教メディアの所在情報の整理、目次の作成、本文の電子化・公開などの基礎的な作業がなされるべきことをまず述べた。

次に、具体的検討のための視座の例として、本発表では（一）宗教メディア間に見られる相互言及と（二）翻訳論説の位相について取り上げた。

（一）について、明治前期の仏教とキリスト教の関係については、主に排耶論・反キリスト教運動という文脈において捉えられてきた面がある。これは無視しえない重要な点であるが、明治一〇年代中葉の仏教メディアには、現実にキリスト教徒たちの活動を目にして、競合相手として参照せざるをえない対象として言及する文章も見られた。

例えば、曹洞宗の村松良寛は、キリスト教を排撃すべきであるとした上で、キリスト教会における礼拝を傍聴した感想をある種好意的に記し、翻つて仏教も優秀な学生を西洋に留学させて「教法学術」を学ばせ、宣教師として国内外で活動させるべきであると述べていた（『寄書』欄『明教新誌』一三三六号、明治一五年六月四日）。この村松は後に渡韓して自身仏教の布教に携わることになる。

（二）について、そのように相互言及が見られる中で、西洋の学知が宗教メディアにおいて、どのように流通・利用されていたのかという問題意識から、翻訳論説を何点か取り上げた。

既に知られているように、島地黙雷（『復活新話』『報四叢談』七、九、一一号、明治八年）や石川舜台（『耶穌教秘密説』

『報四叢談』一五号附録、明治八年）は聖書の歴史性を指摘する高等批評的な論述をキリスト教批判の文脈で用いているが、明治十年代中葉頃までの『明教新誌』上にはほとんど翻訳論説は見られなかった。小栗栖香平がドレイパーの *History of the conflict between religion and science* の翻訳である『學教史論』一名耶蘇教と実學との争闘を出すのが明治一六年であり、仏教側から翻訳論説を弁証に用いるのが一般化するのはいく少し後のことではないかという見込みが得られた。この点については今後検証していきたい。

他方、『エハ合雑誌』上の翻訳論説については、既に指摘されてきているように、進化論との対抗関係を背景としたものが多かった。そのうち何点かについては原文が確定できたため、内容を比較検討し、翻訳において省略されている部分や訳者によって追加されている部分を示した上で、キリスト教と進化論の調和が翻訳においてより直截的に主張されていることを指摘した。これについて、原文がアメリカの同時代文書であることを鑑み、単に意訳や誤訳とするのではなく、「宗教」の位置付けを見ながら、それらをトランスナショナルかつ同時代的なものとして比較検討することへと今後展開しようとした。

本発表は科研費基盤研究(C)「明治前期の宗教をめぐる言説空間の再検討——宗教メディアの横断的考察」(研究番号・15K20265)の助成を受けたものである。なお、同科研の事業として、現在『明教新誌』の目次を作成中である。

日露戦争期の戦没者慰霊言説の展開

—— 仏教系雑誌・新聞を中心に ——

小林 惇道

日露戦争期において、対外戦争に直面して仏教界は、国家や社会に積極的に対応してきたことが指摘されているが、本発表では数多く行われた仏教界の戦没者追弔が、日露戦争期において仏教界でどのように認識され、社会からいかなる評価にあったか、どのような立ち位置にあったのかについて考察する。ここでは、仏教系雑誌、新聞を資料として、社説、論説を中心に、その言説を見ていく。期間として、日露戦争開戦となる明治三十七年二月八日から明治四十年十二月三十一日までとし、戦中と戦後に分けて考察する。

戦時中においては、祈禱と追弔、戦死者追弔の要求、社会の評価と戦死者追弔といった視点に分類できる。まず祈禱と追弔との関係では、『通俗仏教新聞』(明治三十七年六月一日)において、戦時の第一の急務を祈禱会の執行とし、第二の急務を追弔会とする記事がみられた。次に戦死者追弔の要求に関連して、『通俗仏教新聞』(明治三十七年九月十四日)において、戦況が進み戦没者が増大する中で、追弔会の重要性が増したことが読み取れる社説が出された。また、『六大新報』(明治三十七年六月十九日)では、高野山に忠魂堂を建立することを求める社説が出された。第三に社会の評価と戦死者追弔では、『浄土教報』(明治三十七年四月十日)で戦時中に発表された社説では、僧侶を「全く世外の人」と評し、戦争に対応して戦捷祈願会や追弔会を行うのみをもって良しとするのは妄見であると批

判し、「実義」において、宗教家が真面目を働かせることが、宗教家の天職であるとした。ここでは、社会の中での僧侶の評価と、戦捷祈願会・追弔会を結びつけて論じられた。

明治三十八年九月五日の講和条約後では、宗教心勃興の契機、戦後社会と戦死者追弔、キリスト教の台頭と戦死者追弔、軍隊での仏教排斥といった視点に分類できる。まず宗教心の勃興では、『通俗仏教新聞』（明治三十九年二月七日）において、戦争によって宗教心が勃興しているので、この好機を生かすべきとの記事がみられた。第二に戦後社会と戦死者追弔では、『六大新報』（明治三十八年十月八日）の社説で、軍人遺家族の救護、廃兵の救護といった世間が冷淡に扱った戦後の社会問題への仏教家の従事を求め、戦死者の追弔のみ行うのではなく、「実事」へ対処することが必要であると指摘し、戦後の社会問題に仏教界が応えられていないと批判した。第三にキリスト教の台頭と戦死者追弔では、『浄土教報』（明治三十九年五月七日）において、キリスト教が傷病兵の慰問を積極的に行っているため、軍隊がキリスト教の手に入ってしまうことへの危惧を表明した。これは明治三十年代というキリスト教との摩擦が大きい時代状況を反映している。第四に軍隊での仏教排斥では、『通俗仏教新聞』（明治三十九年六月二十七日）において、軍隊で追弔会から仏教が排除されていると批判した。

まとめとして、戦時中においては、開戦直後に戦死者追弔は戦勝祈禱会に次いで求められていた。そして戦況が経過し戦没者が増大する中で、戦死者追弔の重要性が増していった。また、忠魂堂を求める社説が出るなど戦没者追弔を要求する流れ

であった。一方、開戦から二か月を経過した時点で、『浄土教報』において、戦死者追弔が社会の僧侶評価ととも疑義を投げかけられた。

戦後においては、戦死者追弔を宗教心の勃興と関連付けて一大好機だとする記事がみられた。一方、戦後における大方の論調は、戦死者追弔ばかりを行っている仏教界への内部からの批判であった。それは戦後社会の疲弊といった社会状況、キリスト教の台頭とその動きを意識した状況、軍隊での仏教排斥、といった社会環境に対応したものであった。

古代エジプトのマアト研究——葬祭文書の事例から——

肥後 時尚

古代エジプトには、「マアト」と呼ばれる概念が存在していた。この概念は、「宇宙の秩序」や、「正義」、「真実」、「正義の女神」といった様々な意味や側面を包括する概念であり、三千年以上続くエジプトの歴史のなかで、当時の王権や神話に多大な影響を及ぼしていた。このような重要性和特殊性から、マアトは古代エジプト文化のなかでも特異な概念として今日の研究者らに認識され、十九世紀末から現在にいたるまでマアトに着目した研究が継続されている。本発表では、この特殊な概念の概説を踏まえ、葬祭文書を中心とする文献資料からこの概念を考察した。

ヴィーデマン (Wiedemann 1887) に始まるマアト研究は、その後フランクフォート (Frankfort 1948) やウィルソン (Wilson 1954) によって引き継がれ、「宇宙の秩序」をその意味の

中心とするマアトの基本的理解が確立された。その後の研究では、リヒトハイム（Lichtheim 1992）やティーター（Teeter 1997）の研究に見られるように、マアトの記述を含む膨大な資料や、マアトの持つ複数の側面のなから対象を限定した分析が進められている。しかしながら、マアトには依然として不明な点が多く、そのため今後も個々の文献資料や側面を取り扱う研究の継続が求められる。とりわけ、葬祭文書のような内容に神話的、宗教的な表現を多く含む文献資料に注目したマアト研究は少ない。そこで、本発表では「コフィン・テキスト」や「ピラミッド・テキスト」といった古代エジプトの葬祭文書に目を向け、これらの資料中のマアトの事例からマアトの具体的な内容を検討した。

「コフィン・テキスト」の呪文第四九一章、第一〇六九章、第七八九章の事例からは、マアトを「もたらす」「持ち上げる」「行う」といった死者の動作の目的語としてのマアトの記述が確認された。これらの事例は、マアトが死者の動作の対象となる抽象的な概念として認識されていたことを示している。このような動作の対象となる抽象概念としてのマアトの記述は、「コフィン・テキスト」のその他の呪文中にも数多く見受けられた。

また、マアトが多くの事例において抽象概念としての側面を示す一方で、「コフィン・テキスト」呪文第六六〇番と古王国時代の葬祭文書、「ピラミッド・テキスト」第二二六〇番からは、明らかに女神として表現されたマアトの事例も確認された。女神としてのマアトの姿は、文献資料や画像資料でしばしば見受

けられるが、その多くは、「秩序」や「正義」「真実」のシンボルとして描写されており、自ら動作を行うことはない。しかしながら、これらの事例のなかで、マアトは、明らかに「手を置く」や「聞く」、「命じる」といった動作の主語として表現されていた。この点から、マアト女神が抽象概念のシンボルとしてだけでなく、独立した女神としても認識されていたことが確認された。また、このような独立した女神として登場する場合、本来一柱の女神であるマアト女神が「二柱のマアト」へと姿を変化させることがある。このような特徴も踏まえ、今後も葬祭文書中のマアトの記述に注目した研究の継続が望まれる。

古代エジプトの宗教人間学——霊・魂の多様性と特殊性——

吹田 浩

古代エジプトの三千年にわたる歴史のなかで残されている宗教文書をはじめ、様々な種類の文書には、「魂」とか「霊」と訳されるいくつもの言葉がしばしば現れる。それらの言葉は、種類が多く、また用法も多様であり、テキストを読解するうえで、大きな障害になっている。

古代エジプトで「魂」や「霊」と訳されるものは、代表的なものだけでも、バー、カー、アクなどが挙げられ、さらに陰、セケム、ヘカなどまだいくつもの語があげられる。これらのなかで、カーと呼ばれる言葉の研究は早くから行われ、蓄積も多い。次いで、バーの研究が行われた。アクについては、一点の研究しか行われていない。

いくつもの魂や霊の言葉がしばしばならんでともに使われる

ことがある。このことは、これらの用語の研究が個別におこなわれるべきではなく、総合的に行われるべきことを意味しているが、これらを体系的に結びつけて、研究したものは今まで出ていない。

「魂」や「霊」と訳されるものの概念が何らかの力であることは疑いようがない。それらは名詞として現れることもあれば、動詞としても現れる。問題となるのは、動詞が分詞化されて、名詞として扱われると考えられる場合である。この場合、具体的に何を指しているのかは文脈によらないと判断できないことになる。これには、パー、カー、アクそれぞれの性格によつて、具体的な対象がどのようなものになるかがある程度限定されることになる。カーは、文法上、名詞しかなく、分詞にはならないが、同様の用法が見られる。ちなみに、新王国時代になると、パーのみは人間の頭をした鳥の姿で表されるようになり、独自の意思と形態を持つて、その所有者から独立した行動を取るようになる。古王国時代ではこのような人格化の事例はなく、象形文字で表されているカー、パー、アクはそれぞれ音を表しており、霊や魂としての姿をあらわしていない。

さらに古代エジプトの魂や霊の用法で、属格がついている場合、さらに解釈に混乱をもたらすことになる。例えば、シヌへの物語では、エジプトから逃げ出して長年を過ごしたのちに、エジプト王から許しを得て帰国するシヌヘがエジプト王に対して「汝のカー」と呼びかけている。この場合、シヌへは異国で死ぬのではなく、母国に帰ることになり、エジプト王は、シヌへにとつて生命を与えるものとなるため、通常のエジプト語の

表現である「汝の肉体」にかわつて、このような「汝のカー」という表現を使ったものと思われる。

カーは生命力、パーは圧倒する力、アクは知恵の力という基本的な意味を持ちながら、それらは抽象的な名詞、抽象的な動詞、そして分詞化されて具体的なものを指す用法がある。さらに、属格によつて特有な用法が加わり、これらの用法の混在が文書の読解を難解にしている。

これらは、古代エジプトの宗教人間学を考える枠組みのすべてにはならない。神観念については、一定の研究がなされている一方で、魂や霊になると研究がまだに不十分である。文書理解は、いわゆる魂や霊の理解なしには進まないであろう。

古代メソポタミアの神像と儀礼

細田あや子

現在大英博物館に所蔵され、太陽神（シャマシユ）タブレットとよばれている石板（BM 91000）は、古代メソポタミアにおける神の顕現や神の表現、神殿における儀礼・犠牲、神像の制作についてきわめて興味深い問題を投げかけている（紀元前八五四年頃制作）。この作品についてはすでに多くの議論があるが、ここでは、このタブレットがクドゥル（*Ḫuduru*）という作品ジャンルに属するというをおさえ、クドゥルとしての特徴を検討する。

太陽神タブレットのテクストの内容は、バビロニアの王、ナブー・アブラ・イディナにより、シッパルのエバツバル神殿に仕える *Sangu* 祭司かつ *banu*-卜者（予言者）ナブー・ナデ

イン・シユミへ、彼が失われたシヤマシユの像の復興に貢献したことに對し、食料など報酬が受給されることを承認、保証したものである。だがそれだけではなく、そこへ至るまでの神殿儀礼や神像の意義、捧げものに関する約二〇〇年のあいだの出来事が巧みに物語られている。その物語の主要テーマは、エバツバル神殿儀礼の復興、シヤマシユ神像の復元である。ストウ族の攻撃によりエバツバル神殿は荒廃しシヤマシユ神像は消失してしまう。しかしその後、シヤマシユの恩恵によりその神像の粘土板の模型が発見され、神像が作られ、ふたたび儀礼が行われ、神殿への捧げものが復活した。模型を発見した *swain* 祭司が王から、さまざまな食料の給付を受けたのである。神像の模型が見つかり、それによって古くからの伝統が復活したことなど、テクストはシヤマシユ神崇拜、エバツバル神殿に関する縁起譚とみなすことができる。

レリーフ彫刻の図像からも、古くからの伝統にしたがっていることが読み取れる。この場面は、アッカド王朝時代から古バビロニア時代の末まで約一千年間のあいだ、円筒印章にみられる「謁見図」の構図にもとづいている。さらにハンムラビ法典碑の図像やそれと同様の図像が残っており、それらの比較からも、何世紀にもわたって「謁見図」のモチーフが伝承されてきたことがわかる。神々の象徴表現が多いクドゥル図像学のなかで、人間の姿をした大きなシヤマシユの描写は、その重要性を示す。エバツバル神殿の儀礼においては、シンボルではなく、人間の姿をした神像を祀ることが何より大切だったのである。それは、伝統にしたがって、正統性を権威づけるものと考え

られる。

しかしながら同時に、中央に描かれた太陽の円盤——太陽神のシンボル——というモチーフにより、シンボルへの礼拝、あるいはイメージへの礼拝という営みが読み取れる。人間の姿をした神とシンボルという二つの儀礼像の共存により、神性の表現が重複され強調されている。こうして神聖なるもの、超越的なものの存在が前景に出てくる。謁見図から礼拝図へという移行の過程で、神の顕現という概念が意図的に描写されているのである（ただし、謁見図や礼拝図という用語について再検討する必要があるだろう）。

この太陽神タブレットには、伝統にもとづいた儀礼の重視、神の視覚化の多様な表現、イメージに対する礼拝といった観点も含まれている。神像制作の際の口洗儀礼によって、ものとしての像は生きた神となる。それへの儀礼が神殿存続にも不可欠だったことがうかがわれる。さらにシンボルとしての神はどのようにとらえられるのか、神のイメージについての考察が今後の課題である。

『ギルガメシュ叙事詩』新文書にみる自然と文明

渡辺 和子

『ギルガメシュ叙事詩』（標準版）は前十一世紀に編纂されたと目されている。一八七二年に大英博物館所蔵の粘土板文書のなかに、「創世記」のものと類似する「洪水神話」が発見され、それがこの叙事詩の第十一書板と判明して以来、アッシリア学の発展とともに研究されてきた作品であるが、それが極めて複

雑な内容と構成をもつことについてはまだ十分な議論がなされていない。たとえばM・エリアードが『世界宗教史I』のなかで、『ギルガメシュ叙事詩』は「失敗したイニシエーション」を描いていると論じたように、ギルガメシュの永生を求めた旅が徒勞に終わった話という読後感をもつことは不思議ではない。しかし何度か読み返すうちに、読後感が次第に変わってゆくのは特別な仕掛けがあるせいではないかと思えてくる。最も重要な仕掛けは、第十一書板の最後に置かれた七行が、第一書板冒頭の、標準版の編者による序文の最後にも置かれていることであり、それは隠された「キャッチライン」であると考えられる。本来は、一つの書板の最後に次の書板の第一行を記すものを、現代の研究者が「キャッチライン」と呼んでいるが、『ギルガメシュ叙事詩』の第十一書板の最後の七行は冒頭へ戻って読め、すなわち繰り返し読めという指示を出していることになる。そして冒頭には、苦勞したが知恵と安息を得た人物について語るといふ、標準版編者による主人公の紹介がある。すなわちギルガメシュはイニシエーションの失敗者ではなく、成功者として宣言されているのである。

最近、本発表者が夢とその周辺の事象に着目しながら読むことによって、物語の進展とともに(一)「予知」(二)「夢解き」(三)「冥界幻視」(四)「無意識」と題することができると四段階の構成が見えてきた(『夢と幻視の宗教史』下巻所収拙論、二〇一四)。それはこの作品が、当時すでに二千年の歴史をもっていたメソポタミアの都市文明の中で、自然から切り離された人間の生き難さを主題として強く打ち出しているということである。

もある。たとえばギルガメシュは、都市で生まれ育つたために夢解きができないとされている。そして、近年公刊された新文書(イラクのスレイマニア博物館蔵、Al-Rawi/George 2014)は第五書板に属すが、これまでの欠損部分を埋めて新たに、ギルガメシュとエンキドゥが到着したフンババの森の驚くべき豊かさを描いていることが判明した。それは、前述した四段階の(一)と(二)の間に位置づけられ、「自然讃歌」と題することができる。このような自然を讃える内容はメソポタミア文学にはこれまで全く知られていなかった。公刊されたテクストの読みと解釈にはまだ問題がある。たとえば、ギルガメシュはフンババの森の前で恐怖感に襲われるが、ギルガメシュは「なぜ私たちは震えているのか」と言う。エンキドゥは恐れていないはずであるので「私たち」は誤りとするが、エンキドゥにはフンババを殺害することによって自分が死ぬことになることが予見できるように震えていたと考えられる。古代文学では「言外の意味」はないという先入観によって、登場人物が、虚勢を張って心にもないことを言う、不本意な行動をする、などは想定しにくいかもしれないが、この叙事詩は人間の分裂状態を十分に描いている。新文書が加わったことによって『ギルガメシュ叙事詩』は人間のなかの自然と文明の乖離を一層深刻なものとしてとらえて、都市文明の中に生きる人間の「生き難さ」と同時に「死に難さ」を描き出しながら、さらにそれらを克服した人間の、ある種の悟りを暗に示していることが明らかになった。

瞑想とエコビレッジ——目的共同体の現在——

谷口 智子

目的共同体（血縁関係でなく、共通の価値観や使命によって特徴づけられた共同体。最も具体的な例は、修道会の信仰共同体である修道院）の歴史は、ビル・メトカーフの研究によれば、紀元前五世紀にさかのぼる、という。

近年のエコビレッジ運動は、一九六〇—一九七〇年代にかけて国際的な環境保護運動として起こった。こうした持続可能な生活に基づく（地縁血縁関係のない共通の目的〔環境配慮型社会の構築〕によって結びついている）共同体は、現在、人類が直面しているピークオイル（化石燃料の消費に依存した経済成長型社会の結末）と、地球温暖化の問題に堪えうるヒントを与える。そこで目指されるのは、平和、公平性、持続可能性を目指す環境配慮型社会の構築と、そのための様々な社会実験である。

限られた資源や生命圏とどう向き合うのか。脱成長社会の未来を描き、行動するためのオルタナティブな社会モデル、理念、行動様式の構築のため、様々な社会実験が行なわれている（地域通貨、ギフトエコノミー、リサイクルなど環境保護の取り組みなど）エコを意識した現代的な目的共同体が、エコビレッジ、パーマカルチャーコミュニティ、トランジッションタウンである（ここでは一括りにエコビレッジとする）。

現在、世界にはエコビレッジが約一万あると言われている。自然農や有機農法、パーマカルチャーの実践、スモールコミュニティ、持続可能性の追求をしている。廃材を利用した省エネ

建築、水の循環利用、糞尿分離トイレなどの取り組みなど、地球資源を未来の子孫に残すために「少なくともゆっくり豊かに生きる」[シンブル・スロー・ライフ]が特徴である。

本発表では、数あるエコビレッジのうち、発表者が実際にトリート体験し、関わっている三つのエコビレッジについて紹介し、そこにおいて瞑想がどういう役割を果たしているか、について論じた。三つのエコビレッジとは、フィンドホーン（スコットランド）、プラムビレッジ（フランス、アメリカ、タイ、香港、ドイツ）、相生山徳林寺（愛知県名古屋市区）である。

瞑想とエコに共通する根本的な概念として、ベトナムの禅僧で詩人ティク・ナット・ハンの「インタービーイング（相互存在）」がある。それは、「あるものが存在するためには、それ以外のものとの関わりを通して存在する」という概念、「相互存在」「相互関係」「相互依存」の哲学である。全てが関わり合うつながりの世界、それがインタービーイングである。インド出身の哲学者サティシユ・クマールの言葉によれば、限られた地球資源の範囲内で人々が生きていくためには、エゴ中心の世界観からエゴ中心の世界観へ転換しなければならない。そのためには、エコノミー（住まいを管理するの意）ばかりでなく、エコロジー（住まいとの関係をよく知るための知恵）を学び、人々が「土や自分の心や社会（Soil, Soul, Society）」との健全なつながりを取り戻すことが肝要だ、と述べた。

宗教・スピリチュアリティの諸合法(則)性のからみ合い

津城 寛文

「法(則)」には、「神聖法」「自然法」「永遠の法」「天道」「人道」等と表現される理念的なものから、社会の善悪の「実定法」、地域や時代の「慣習法」、大小集団の私的「掟」、それぞれの人の「内心の法」までがある。また歴史には長期短期の「歴史法則」が、物の世界には「物理法則」があり、歴史法則の中には、ヒューマニズムを超えた超人的な法則が考えられ、物理法則の中にも人間原理を超えた、極大極小スケールの法則が考えられる。

各「法(則)」の内部で、あれこれの条項が破られて事件(事故)化するのには、誰の目にも見えやすく、事後にその「法(則)」体系に従って処理されるプロセスも、わかりやすい。

ところが、それぞれの「法(則)」の射程に収まらない要素がかならずあつて、無視できないほどの度合いになると、他の「法(則)」を考慮せざるを得なくなる。諸「合法(則)性」とそのせめぎ合い、むしろからみ合いという、多次的な視点を組み込むことで、宗教・スピリチュアリティの事件化を見る際の死角を減らすことが、期待される。

「宗教」「スピリチュアリティ」と呼ばれるもののかかわる事件、トラブルに関する研究は、「事件」がおもに「社会」における語彙であるため、もっぱら世界規模、国家規模、市民社会規模、私的領域で、論じられているが、このように区分けするだけでも、「合法(則)」という場合、何の「法(則)」に対して合致するのか、という問題が改めて浮上する。

社会領域の上下には、スケールの極大な世界と、極小の世界が、おそらくは限りなく広がっている。身心論は、狭くは人間の「肉体と精神」の関係を問い、抽象的には「物質と精神」、大きなスケールでは「宇宙と宇宙霊(魂)」といった問いもある。宇宙全体より十の十数乗小さい規模で、ガイアという地球生命体の身心論があり、さらに十の十数乗小さい規模で、国家という政治体とその精神といった、政治的身心論もある。少なくとも明らかなのは、身心問題にも、スケールを異にする諸次元があるということである。

最もポピュラーな意味での身心論は、生理的、心理的な関係をめぐるもので、身体技法、身体知、身心相関などがキーワードとなる。この基準地点から、心理的身体のほうに焦点を移していくと、物理的身体測定では検出されない微細なレベルが想定される。逆に、スケールをやや大きくして、人間集団のほうに焦点を移していくと、対象となる「身」は、小さくは家族という共同体、地域共同体、自治体から、大きくは政体、文化圏、グローバル社会まで広がる。

環境レベルまでスケールを大きくしていくと、生態系、大地、「ガイア」、とくに聖地が、環境倫理、生態学の観点から論じられている。量子論と宇宙論は、「反対の一致」といわれるように、極微と極大の議論が収斂してくる。「物質と精神」といった二分法以前の根源的原理が要請され、極微と極大の統一的な記述が目指される。

それぞれの領域内の行為(者)にとつて、それぞれの法は拘束力を持ち、合法(則)性を問う基準となる。他方、いかなる集団

とその精神（身心）にも、それぞれの限定された境界の上になに、あるいは内に外に、別の領域とその法があり、これらはつねにせめぎ合い、からみ合っている。法実証主義の通弊とされる「悪法も法」という宣言は、社会領域に視野がとらわれる社会人のものであり、別の領域と法を想定することで、視野は限りなく拡がっていかざるを得ない。

近代国家の宗教

—— 宗教信念要素に関する意識調査を踏まえて ——

松野 智章

本発表は、星川啓慈を代表とする科学研究費基盤研究(A)「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——」において実施された二回にわたる八カ国の宗教信念に関するアンケート調査で感じられた問題点を理論研究の立場から指摘するものである。特に、根本的な問題として、アンケートの質問項目自体が近代宗教概念の影響を受けていることから、宗教概念批判の知見から言及したい。

宗教概念批判は、西欧キリスト教（プロテスタント）的なモデルを相対化するという狙いのもとに、世俗と宗教という区分も系譜学的に批判してきた。もちろん、この両者は単純に分けられるものではなく、世俗化といううねりのなか、政教分離問題に象徴されるように絶えず流動的に取り沙汰されてきた。つまり、宗教概念批判の知見は、世俗／宗教の表裏の関係における政治性の指摘であり、その枠組みの中で宗教を考察することは、自らの世俗、つまり近代国家における政治的立場の明確化

を実は要求しているのである。したがって、宗教とは近代国家にとつての「宗教」である。そして、「近代国家」も決して自明なものではなく確固たるものではない。それ故に、その研究者の政治性の自覚が問われる。

国家の権能が強くなるにあたり行政学が誕生した。「近代国家」と一括りにしても行政学の観点においては近代国家と現代国家の時代区分がある。十九世紀末以降、行政の仕事内容が大幅に増えたことが区分の理由である。この時代区分でいうところの近代国家は自由放任主義であった。それが「安上がりの政府（cheap government）」から「職能国家（service state）」へ、「消極国家」から「積極国家」へと変化することで現代国家となった。現代国家になると大幅に国家の職能が拡大し宗教政策も展開されたのである。官僚統制の増大と併せて、個人が集合することで圧力団体が誕生する。このような個別の集団における価値観の対立は「文化戦争（Culture Wars）」となって表出する。文化戦争とは、人工妊娠中絶問題・同性愛者の地位問題・銃規制の問題など広い概念として、武力対立ではなく価値観における対立に対して使われる言葉である。アメリカにおいて宗教は文化戦争に多分に関わっており、政治哲学の分野においてもロールズの「重なり合う合意（overlapping consensus）」論などが展開されるに至った。

井上達夫は、リベラルの立場から後期ロールズを批判したが、そもそも、そのような多元主義を認めなければならないような環境が日本にはない。日本において宗教が深くかかわりをもつ文化戦争は、個々の小さな事件はあったにせよ、大きな問

題で言えば靖国問題をはじめとした国家と神社の関わりくらいではないだろうか。それは、多文化主義の文脈には少なからず人種・民族における区分が関係しており、その点において日本では宗教に纏わる文化戦争は無い、または表面化していないというのが現状であろう。また、スピルチュアリティをはじめとした宗教の個人化は宗教法人法と関係がなく行政上の対象とならないので、世俗／宗教の構造で捉えるような対象でもない。そして、伝統宗教（神道や仏教）や歴史のある新宗教（創価学会等）も税に関する問題がある程度であり、価値観を賭けた文化戦争を巻き起こしているというわけでもない。この文脈において日本における宗教研究（量的調査）は世俗の側面（政治学的立ち位置）を意識する契機がなく、それ故に無批判ないしは無自覚に世俗／宗教の区分を導入している可能性があり注意が必要といえるだろう。

地下鉄サリン事件後二〇年間ににおける学生の宗教意識の変化

井上 順孝

一九九五年から二〇一五年まで一二回にわたり、國學院大学の日本文化研究所の宗教教育プロジェクトと「宗教と社会」学会の意識調査プロジェクトの合同による学生宗教意識調査が行われた。ちょうどオウム真理教による地下鉄サリン事件が起こった年から、その二〇年後まで実施されたことになる。一九九五年四月の調査開始が地下鉄サリン事件の直後であったのはたまたまであるが、この偶然により、事件後二〇年間のオウム真理教に対する学生の意識の変化を探るためのデータが得られるこ

ととなった。調査は通常の二倍ほどの規模で調査を実施した一九九九年を除いて、毎回全国三〇〇〇四〇ほどの大学に在籍する学生を対象とし、平均して数千人の有効回答を得た。

一九九六年の調査では、六割以上の学生が地下鉄サリン事件以前にはオウム真理教には関心がなかったと答えている。しかし事件以後は大半の学生がオウム真理教に強い関心をもつようになったことが分かる。オウム真理教関連の報道では、裁判のなりゆき、今でも信者である人たちのようす、麻原彰晃（松本智津夫）の言動などに強い関心が示されているが、一九九七年と一九九九年を比較すると、それぞれ少し関心の度合いが減っている。時間の経過により、オウム真理教への関心は弱まっていくかにも思えた。

だが、事件後十五年以上が経過しても、オウム真理教に関連する事柄には一定程度の知識を有することも分かった。「サリン事件にかかわった教祖と幹部の何人かは死刑が確定した」「教祖は麻原彰晃（本名松本智津夫）である」については、八割ほどが知っていると回答した。「教祖は修行によって空中浮揚など超能力が得られると主張した」ことについても、五〜六割程度が知っていると回答した。

回答結果を分析してもっとも注目すべきは、事件後二〇年を経ても学生のオウム真理教に対する関心は、当初と比べても一定程度保たれているということである。その後継団体であるAlpha（アレフ）と、そこから分派したひかりの輪については、二〇一五年の方が二〇一二年よりも認知度が高まっている。二〇一二年に指名手配されていた信者が相次いで逮捕され、その

後裁判の報道が続いたことが関係しているだろうが、それだけではないと考えられる。またアレフについては、回答者の五三％、ひかりの輪については四四％の学生が知っており、宗教教団一般に対する知識の度合いを考慮しても高い割合と言え

る。オウム真理教事件以後、社会的にはカルト問題に注目する人が増え、学生たちもしだいにカルトという言葉を知ることになったと考えられる。二〇一〇年以後の調査では、カルトという言葉自体を知らないのは、回答者の二割前後にとどまる。また五・六割は大学におけるカルト対策の必要性について肯定的である。

なお、オウム真理教への関心等に関して、回答者の在籍する大学が宗教系かそうでないかによる差は全体とあまり顕著ではなかった。一部の質問項目においては、むしろ男女差の方が大きいことが特徴的である。麻原彰晃の教えや超能力の標榜への関心度合いなどである。これについては、一連の調査で、超能力やオカルトに対しては、一貫して男子学生の方が関心が高く、女性は占いや癒し問題に関心が高いということとの関連性も考えておくべきであろう。

事件から二〇年以上たち、その間に情報環境も大きく変わってきた。オウム真理教、及びアレフ、ひかりの輪に関する情報は、マスメディアの発信するもの、他、インターネット上で発信されているものが無数にある。今後はむしろインターネット上にある情報が、若い世代の関心の程度とその内容に関わっていくと考えられる。

第二部会

井上哲次郎の「实在」の思想について

寺田 光之

本発表においては、井上哲次郎（一八五五—一九四四）の宗教論である「实在」についての論説の内容を略述し、その構造について整理を行った。井上の著作は、これまでナシヨナリティに関するものという観点から読まれることが多かった。宗教論で言えば、国民道徳の優越性およびそれに対する宗教の劣位を主張する「国家・道徳」対「非国家・宗教」という構造をもつものとして見られてきた。その理由は、井上が教育勅語の公定解説書である「勅語衍義」（一八九一）を著した上、内村鑑三不敬事件に代表されるキリスト教徒の教育勅語関連儀礼拒否事件に対して著書「教育と宗教の衝突」（一八九三）においてキリスト教が教育勅語の規定（ここではおおよそ国家主義を指す）にそぐわない部分は勅語に沿うように修正・「同化」するよう説いたことをもって、井上が国体道徳・臣民の義務を信教の自由に優越させた国家主義・国体論者と見なされたためである。しかし、井上の著作を通時的に眺めると、彼の国家観・国家主義的言説は、条約改正の前後や日清・日露戦争、大正期の国際協調主義など時代の情勢に合わせる形で流動しており、国家主義という立場は井上にとつて必ずしも本質的・一貫したものであるとは言えない。このことから、ナシヨナリティという枠組みに回収しないことに留意して井上の宗教論の分析を行った。

井上の宗教論としては、特に後年繰り返し主張される論旨の原型を提示したものと見える最初期の著作『倫理新説』（一八八三）、およびそこに示されている方向性を引き継いで展開された「宗教の将来に関する意見」（一八九九）、「認識と実在の關係」（一九〇一）を取り上げた。各々の著作の概要は以下のとおりである。『倫理新説』は、明治前期に栄えた功利主義が持つ一種の場当たりの態度（より有用とされる立場へと次々に移り変わっていくあり方を指す）に対抗して時代を超えて妥当する不変的な倫理の存在を主張しようとしたものである。特に、不変の倫理はいかにして成り立つのか、何によって担保されるのかという点に紙幅が割かれており、その結論として井上は人知の及ばない世界の無限性・究極的な原理を意味し「宇宙」「万有成立」等の抽象的な語で表現される超越的次元（後に実在の語で総称される）の存在を主張する。そして、その実在を何らかの形で認知するものとして諸宗教を好意的に評価した上で、今後万人の知的水準がより向上すれば、現在は各宗教が異なる名で呼んで信奉している実在が実際には同一のものであることが了解され、その未来には諸宗教が一致した統一宗教が到来するというビジョンを示している。そして、この「超越的次元の強調」と「将来における統一の宗教の到来」という二つの方向性については、それぞれ「認識と実在の關係」と「宗教の将来に関する意見」においてその目的意識が明示されている。「認識と実在の關係」では実在は認識（ここでは自然科学的手法としての経験論・実証主義のこと）と対照させて描かれており、超越的次元の強調が経験主義に対抗して形而上学的領

域を保持するという意図に出たものであることが示されている。また「宗教の将来に関する意見」では、宗教が持つ実在の諸表象法が類型化され、特に実在を人格神として捉える人格的表象を幼稚として激しく非難し、人間の倫理的行動を喚起する理念そのものを実在と捉える倫理的表象を理想視することを通じて、諸宗教の知的・社会的影響力の水準の向上を訴えた。これら井上の宗教論を要約すれば、伸長しつつある経験主義に対抗して形而上学の領域を確保する目的に資するものとして宗教全般を重視しつつ、現実の諸宗教に対しては対立項の自然科学等に比肩しうるレベルまで知的・社会的影響力の水準の向上を要求したのであり、そこには「経験主義」対「形而上学」という軸が強く意識されていたのを見て取ることができる。

清沢満之における宗教と哲学の語り出し

内記 洗

それぞれに異なった起源と伝統をもつ宗教と哲学は、あるときは結びつき重なり合い、またあるときは相互に激しく対立しつつ、歴史的に深く関わり合ってきた。それは我々日本人にとっても例外ではなく、明治の激動期を生きた一人の宗教者、清沢満之（一八六三—一九〇三）が語り出した言葉のうちに、その葛藤を見て取ることができる。

彼はその絶筆「我信念（我はかくの如く如来を信ず）」において、かつて自身が邁進した哲学的知による真理や善悪の探究を「自力の迷妄」であると断言し、その決着を如来に対する信に帰している。この転換は従来、「人生に関する思想を一変し、

略は自力の迷情を翻転し得たり」との日記（『当用日記』）での回想と相俟って、清沢の思想についての基本的了解として受け取られてきた。しかし実際は、晩年に至ってなお、彼の宗教的信をめぐる言表は哲学的な表現で語り出されることがしばしばであり、この「転換」の前後関係を明瞭に練引きするのは難しい。少なくともそれは、有限不完全な哲学的学知から絶対無限の宗教的信への一方向的な移行として片づけてしまえる性格のものではないのである。

知の有限不完全性を如来という絶対的な無限の前に語り出す宗教的な言説を（A）、逆に、同じく有限と無限との関係を語るものの、それをヘーゲル的な弁証法的な展開として、あるいはギリシヤ的な自己省察からの一連の翻りとして語り出す哲学的知の言説を（B）とするならば、この（A）（B）は信と知、宗教と哲学の関係の問題としてそもそも根本的に異質である。我々は、信と知の間で繰り広げられるこの相矛盾した語り出しを安易にその一方に回収することなく、あくまで先鋭化した矛盾関係そのものに止まらねばならない。

この矛盾的な関係は第一に、清沢の発する言葉の「位置」、つまり彼の言葉が「どこから」発せられたものであるかという点において交差する。清沢はその信（信念）の獲得、有限なる自身と無限なる如来との関係の成立を自己省察の果てに示される事柄として語っているが、この表現の強調点はその流れの客観的論理的な必然性ではなく、何より「私においては」「此順序を経る必要があった」と言われるような、彼の「我信念」としての内面的必然性にこそある。日記『臘扇記』において

「自己とは何ぞや」という問いを一つのかたちに練り上げた清沢にとって、その思索の営みはどこまでも彼自身の主体的な実存を基点としてのみ成り立つものである。彼の探究が「空論空議にあらざる激切なる実学であること」にあった点を念頭に置くならば、彼自身の語り出す言葉の全体が——仮にそれが哲学的知の形式を取るとしても——（A）に見られるような宗教的信念という地点から発せられたものであることは明らかであろう。言葉のみならず、彼の思考、意志、所作等は基本的にすべて信から発せられ、信へと帰るのである。

しかし、だからと言ってこの内面的必然性の意味自体が等閑にされてよいわけではない。したがって第二に、この矛盾関係は再び、当の矛盾内容が際立たせられ、関係として積極的に位置づけられるような仕方を受け取り直されることになる。実際、清沢の信念についての語りは、その「翻転」としての完了的側面とは裏腹に、自らの直面した具体的な煩悶苦悩の現実を常に伴っている。そもそも、彼の信念の獲得について自己省察の要が強調されるのも、自己自身における根本的な有限不完全性の無知こそが苦悩そのものの窮極の根柢と見なされるためであって、この点を清沢満之という一人格のもつ、哲学的知に対する親和性と重ね合わせるなら、清沢にとつての哲学的言表とは彼自身の有限性の最も具体的な現れであり、煩悶苦悩の表出する現実的な場であったと考えられよう。信という焦点は清沢にとつて、無限性と有限性という両極へと始めから分かれゆくものであったのである。

西田幾多郎の見た対象論理のキリスト教

高橋 勝幸

西田幾多郎の最晩年の鈴木大拙宛書簡に「キリスト教は対象論理で」とある。何故、キリスト教を対象論理的と見たのか。しかし、晩年の西田の論文「場所的論理と宗教的世界観」では、キリスト教神秘主義の「祈り・瞑想」のあるキリスト教の域に達していた。従って、西田の接したキリスト教は幕末・維新期に黒船と共に入ってきたもので、東大選科生時代にユニテリアンのフェロロサ等から学んだものでしかなかった。西田は心奥に達する「祈り」のあるキリスト教には接して居らず、西田が認識したのは科学的・合理的な論理を教義に備えたキリスト教であった。即ち、西田のキリスト教解釈は、主語・述語（能動・受動）的論理のギリシア哲学を基礎に置いた神学であり、神秘的な「聖霊」の働きを「祈り」とするキリスト教ではなかった。また、西田の著作中に「ギリシタン」の文字がないことは、この時代のキリスト教知識は皆無に等しい。宗教改革以降の大航海時代や十六世紀のスペイン神秘主義の十字架のヨハネ等は認識の外であった。この時代は神秘主義を曖昧な論理と疎んじ、今日までも「虚無」は信仰の妨げとなるとするものであった。

目に見えない隠れた世界は論理化できないもので、東洋的・仏教的な「無」、「空」の思想を何もない「虚無」と解釈する西欧側も誤った思考であった。对象的に二項対立の思考方法では東洋・仏教思想を理解出来ないし、反対に東洋から西洋を理解しようとしても行き詰まりが生じてくる。この「邂逅の道」を

求めることが今日の大きな課題でもある。

日本に最初にキリスト教を伝えたザビエルは、東洋の端でヨーロッパのどの民族よりも優れた道徳観を持つ日本人に接して、それまでのヨーロッパ絶対の布教方針では通じないことを見て取った。「教会の外に救いはない」として未開地の土人に、優れたヨーロッパの文化・宗教を伝えることが人類の救いであると感じていた西欧人には驚きでしかなかった。その三十年後、イエズス会日本巡察師として来日したヴァリニャーノは、ザビエルの意志を継ぎ初期ギリシタン教会の立て直しに、日本人の中に生きている靈性「神の意志」を尊重して行く「適応主義」布教方針を取った。この「適応主義」の精神は、イエズス会創立者イグナチウス・デ・ロヨラの『靈操』の中にあつた。「神の意志」を読み取る「不偏心」から、「靈動弁別」の「選定」によって最も相応しい有り方を捉えて行く。そこには日本人の中に生きている「靈性」、「神の意志」を正確に読み取り「選定」して尊重して行くことによって、相互に相乗効果がある真理の生き方を追求しようとするものであつたが、明治期にはまだ日本に入っていなかった。

西田が晩年に描いた宗教観は、有（存在論）も無（仏教的）も超えた深奥にある「絶対無の場所」にあつたと言える。西田はエックハルトの「神性」にも言及しているが、西谷が受け継いで「空」も「神性」も有・無を包括したものと捉えている。西田の「絶対無の場所」とイグナチオの『靈操』との類似性を捉えることによって、日本的・仏教的な世界観においても、伝統を重んじる神学においても、「対話的論理」「私と汝」の関係

において、両者の融合点・邂逅の道が見出せる。西田は「祈り。瞑想」のあるキリスト教に接していなかっただけで、内実は「霊操」の精神の域に霊的に達していたと言える。「キリスト教は対象論理」とした解釈は誤解であったとすることが出来る。

欧米の主語・述語の論理では東洋思想理解は難しい。西田の言う「述語となって主語とならないもの」とするのは古代ギリシア語にはあったが、西欧で失われた「中動態」の文法が東洋思想・西田理解に不可欠なことは最近特に言われるようになってきた。合せて「贈与の哲学」と布施（空）の思想、「ケア」も見直され、邂逅の道が開かれてきている。

妙好人となった女性

——薩摩国きぬと千代を手がかりとして——

谷口 愛沙

われわれが妙好人ときいて思い起こすのは、周囲の人々に対して礼節をもって接し、貧しい環境で労働に従事するような浄土真宗の篤信者であろう。「妙好人伝」編纂当時の労働従事者のほとんどは男性であり、妙好人伝最初の編纂者である仰誓や妙好人を世に紹介した鈴木大拙は「大和の清九郎」や「浅原才市」といった数人の妙好人を扱ってはいるものの、二人によって提示された妙好人の例もまた男性例がその大半を占めている。しかし、女性妙好人がいなかったわけではない。本発表では二人の女性妙好人を取り上げ、女性妙好人がもつ性質や女性が妙好人となるとどのような意味をもつのかを考察する。

ところで、鈴木は妙好人の特徴について「最高級の妙好人」の出現は「婦人及び市井寒村」からであると述べる一方で、その特色としては「職業にはげむという方向に著しく傾いている」ことを指摘する。たとえば、近世後期から近代初頭にかけて成立した「女大学」で語られる実際の女性の理想像は三従であった。「職業にはげむ」人物を妙好人の「一特色」とする鈴木は妙好人観に依拠すると、女性妙好人の存在は疑わしいものとなるのであるが、われわれは女性妙好人についてどのように考えることができるであろうか。

以下では「妙好人伝」で女性妙好人として扱われる薩摩国きぬと千代を取り上げる。きぬと千代を取り上げるのは、二人が共通して同じ薩摩の出身であったこと、二人の信仰にはさまざまな制約があったこと、にもかかわらず二人がそれぞれの仕方で信仰を継続したことが主たる理由である。まずは二人の生涯とその背景の概略から確認していこう。

阿弥陀仏に対する信者の一向的な信仰、つまりさまざまな制約に動することなく目的に達しようとする様子ゆえに浄土真宗は一向宗と呼ばれ、周知のとおり一向宗は薩摩藩社会において禁制となっていた。「九州千代」は一向宗の信仰が禁制であることは知りながらも「国禁を恐れていたまた本意を上げ申さず」として寛政五年に同行三人を引き連れて本山へ参詣する。その後、役人によって咎められた千代と男性篤信者を含む四人は国禁に背いたことで死罪となり、千代は二十一年の生涯を閉じている。「薩摩国きぬ女」は「薩州鹿兒島の町」で塗物の商売を営む播磨屋小兵衛のもとに嫁いだ。嫁ぎ先の家は代々真言宗で

あったが、きぬは「深く念仏法門をききわけ、昼夜不斷に称名念仏」を行った。その行動を夫から「いまはしき事」とされ「度々念仏を禁」じられる。一旦はゆるしを請うきぬであったが、次第に「逆もこの家においてと思ふやうに念仏も申されず」として「心のままに念仏勤行」したいと思うようになり、暇を願って尼になる決意をするのである。

そもそも千代には「つみ深き女人の助かるべき教のなきをなげ」いた苦悩があった。よって女人であることは男性篤信者とは異なる千代に特有の制約であった。また、きぬが「心のままに念仏勤行いたし」たいと思うようになった背景には「わが身ハ男にまさりて五障三従罪ふかき浅ましき身」であるとすると女人としての制約があった。だが、きぬの制約はこれだけではなく、きぬには経済的な安定や精神的な支えとなる家族からの念仏禁止という制約があり、離縁によってその制約を克服しなればきぬの信仰は実現されえなかつた。

千代ときぬの信仰は何重にも制約されたものであった。とりわけきぬの場合、配偶者からの多層的な制約を越えて信仰を継続した。こうした多層的な制約の克服は、女性が妙好人となる際に必要なものであったといえ、女性妙好人の信仰はこのように多層的な制約を越えて目標への到達をめざすという意味において「一向的」であるといえるなら、『妙好人伝』にみられる女性妙好人の信仰は、いわゆる男性の典型的な妙好人たちの外的な信仰の表れ方よりも一向的であった、といえはいいすぎであらうか。

田辺元の還相回向理解について

浦井 聡

田辺元の生涯の課題の一つが宗教と倫理との関係である。この関係についての田辺の理解は「宗教の還相面としての倫理」という言葉に集約し得る。田辺は、理性はその本性上二律背反に陥ることが避けられないと考え、理性的倫理が二律背反に陥った後、これを宗教の往相面において突破することで、顛倒された倫理、すなわち宗教の還相面としての倫理が再び立ち現れる、と考える。宗教の還相面としての倫理は「懺悔道としての哲学（以下、懺悔道）」では還相回向において語られる。還相回向とは、田辺が親鸞から借り受けた概念であり、田辺においては、懺悔を通じて死復活を遂げたものが絶対無の媒介となつて絶対無による有の救済に協力することを意味する。本発表ではこの田辺の理解を考察した。

懺悔とは、理性が二律背反に陥つた時に、自己の過ちを慚愧し、絶望の底で自らを抛ち棄てることである。田辺によれば、懺悔は理性の本性上避けられることなく、理性は必然的に懺悔に達することになる。しかし、懺悔はただ理性の限界における理性の自己放棄であるだけでなく、その限界における絶対無による転換復活、いわゆる死復活を可能にする。懺悔の核心が転換と言われる所以である。懺悔を通じて死復活を遂げたものは元あった有に還帰するのではなく、無における有（空有）として絶対無の媒介となる。

田辺における絶対無は、相対の否定・転換、あるいは転換そのものの原理とされ、特定の有ではない。そして『懺悔道』以

降の田辺において絶対無は、如来や神などの絶対者と重ねられることになる。しかし、その定義上、絶対無である如来や神は特定の有として存在できず、直接に有を救済することはできない。従って、絶対無は有を媒介とすることによって有の救済を成就させる。ここで媒介となるのが死復活を遂げた空有である。すなわち、空有が還相回向を行うことで絶対無による有の救済が成就する。還相回向とは、先に述べた通り、空有が絶対無の媒介となつて絶対無による他の有の救済に協力することである。空有が絶対無に協力するといっても、そのはたらき方は自然法爾・無作の作と言われ、行為者の作意がない行為（行）とされる。このような仕方では空有が絶対無の媒介となつて還相回向を行わずに他の有の救済が成就すること、懺悔を通じて死復活を遂げた空有が還相回向を行じること、他の有の救済が成就していくところに、理性的倫理が破れた後に初めて可能となる倫理、すなわち宗教の還相面としての倫理が現われる。

さらに、この宗教の還相面としての倫理は還相回向に止まらず、空有の還相回向が可能とする社会思想を展開する。すなわち、空有の還相回向が有を救済し、この有が空有となつてまた他の有を救い……と還相回向が伝播し空有が次々と生まれるところに、絶対無による転換を媒介し有の救済を可能とする空有の協同態が成立する。ここに、空有から次の空有へ、という先後の秩序を持つ兄弟性が成就する。田辺が還相回向に着目した理由は、この兄弟性を資本主義の自由と社会主義の平等とを媒介するものとして捉え、また、還相回向を自身の社会存在論

「種の論理」に宗教的根拠を与えるものとして捉えたからである。

田辺は空有の協同態が可能になる根源的事態を法蔵菩薩の説話に見る。田辺によれば絶対無である如来は、自己を法蔵菩薩と化した後、再び阿弥陀仏と成つた。この事態を田辺は絶対無と呼び、空有による還相回向（相對還相）と区別する。そして、絶対還相が仏を通じて有に伝わり、諸仏衆生（空有）の協同態を形成し、相對還相を行わずに、他の有の往相が可能になる（還相即往相）。その逆に、空有の協同態形成の道程として、往相を経た空有が絶対無の媒介となつて相對還相を行わず（往相即還相）。ここに還相即往相・往相即還相として往相と還相との交互媒介が成立する。以上が田辺の還相回向理解である。

西谷啓治における「宗教」理解について

長岡 徹郎

『宗教とは何か』において西谷は、「通常とは異なる独特の仕方」で宗教を問う。よって、西谷のいう「宗教」は、「空の立場」のように西谷独自の意味を込めた言葉として理解すべきではないだろうか。本稿では、以上のような西谷の宗教理解の独自の意味を素描した上で、西谷の宗教理解がどのような可能性をもつのかについて考察する。

西谷は「現在における自己の身上」から宗教を問うことが宗教哲学の固有の立場であると考える。西谷の宗教理解は、「自己」との関わりにおいて捉えられた宗教に基づくのである。こ

のような自己から宗教を問う態度は、禪における「己事究明」に通ずるが、西谷の師であった西田から継承したものであった。

では、西田と異なる西谷の独自性はどこにあるのか。西谷は宗教的要求である真の实在を求めた「道程を跡付けるといふ仕方」によって宗教の本質に対する答えを示す。ここで宗教的要求を「求める」という西谷の態度に着目したい。西谷は、西田のように宗教を自明のものとし、議論を始めず、問い求め、その道程によって答えを示すという方法的態度をとるのである。

西谷が西田と異なり宗教を自明のものとして考えない立場をとった理由は、西谷の哲学的出発点であるニヒリズムにある。西谷は宗教の次元にニヒリズムが現れたと考えている。そのことは、従来の宗教的言説に信頼をもつことがもはやできない事態を意味する。よって、従来の宗教的言説が自明の所与とみなしていた事柄がもはや自明ではないという地点から、改めて宗教を問い直すことが西谷に求められる。西谷と西田は「自己」という一続きの問題を追及したが、問題を追及する歴史的な境位は異なるのである。

ニヒリズムを主題としたことは、西谷の宗教理解の形成において決定的な意味をもつ。西谷は「哲学以前」と「哲学以後」という表現をよく用いる。宗教や倫理の次元といった「哲学以前」だけからではなく、哲学へと迂回した上で「哲学以後」へ出る、即ち宗教へと再び戻るといふ方向性が、ニヒリズムを哲学的な出発点とする限り要求されるのである。西谷が宗教では

なく、宗教哲学という学問態度をとった理由には、ニヒリズムという問題関心を鑑みれば必然性があったといえる。「哲学以前」から、哲学を媒介して「哲学以後」へと出ることによって再び「哲学以前」を照らし出すという自覚の道程が西谷の宗教理解における基本図式となる。

以上のように、西谷の宗教理解は、具体的な宗教を分析するのではなく、自己に立脚して考察される。その理由は、西谷の関心が「哲学以前」から抱いていたニヒリズムという問題を克服することにあつたからである。従って西谷のいう宗教理解は、「哲学以前」から出発し、「哲学」という迂回を経て「哲学以後」において宗教に至るまでの自覚の道程によって示される。そのような西谷の思索から生み出された宗教理解は、普遍概念としての宗教を脱し、無宗教や反宗教をも含む包括的かつ根源的な立場から示されることになった。西谷はニヒリズムという人間の本质に関わる深刻な問題と哲学的に対峙することによって、現代世界における新たな宗教的言説の可能性を宗教から展開しようとしたのである。

さらに西谷は、ニヒリズムと連関する科学やテクノロジーなどの宗教と相反する領域へと注意を向け、多くの言説を残した。結果として西谷宗教哲学は、宗教の立場から現代的な問題に応答し得ることを示した。しばしば宗教哲学は現実と遊離した抽象的な議論であると批判されることがあるが、西谷宗教哲学はむしろニヒリズムという宗教が陥った厳しい歴史的現実を直視し、生きた宗教を取り戻すための考察といえるのである。

和辻倫理学における「間柄的存在」の構造

松澤 裕樹

和辻哲郎（一八八九—一九六〇）によれば、倫理学における問いとは、人間存在の根本的構造への問いであり、したがって、彼における倫理学とは人間存在の学、すなわち存在論である。その存在論はしかし、西洋哲学的な存在概念に基づく存在論とは一線を画するものである。その理由として以下の二点が挙げられる。第一に、和辻における存在概念は、客体的な「もの」の実在と本質を言い表す西洋哲学的概念とは異なり、主体的な「人間存在」を言い表す。第二に、彼における人間概念は、西洋哲学的な人間理解に従った「心身を有する個人」を指し示すのではなく、「世の中」であるとともにその世の中における「人」、すなわち、「行為的連関としての主体的な共同存在」でありつつ、しかもその連関において行為するところの個人」を指し示す。すなわち、彼は「存在」を、共同体の中で行為する無数の個人の「間柄」における行為的連関の動性として捉えており、また、静的客体的な存在理解を受け付けないこの動的主体的な存在を、「間柄的存在」と名付けている。本発表では、彼特有の「間柄的存在」の構造を分析し、その内実を明らかにすることを目的とする。

「間柄的存在」においては、差別的にある自と他が「間柄」を形成する一方で、両者が自ら形成する「間柄」によって自らの存在を「規定」されるといふ矛盾的關係が成立する。世の中であると同時に個人である「人間」の二重性を、全体性と個人の二重性として理解するならば、両者の存在は「間柄」によっ

て「規定」されるゆえ、実体的な「対自的存在」ではなく、「全体性（個人）」の否定による個人（全体性）という相互否定的に「規定」された「依他的存在」である。一方で、両者は差別的に存在することによって「間柄」を形成することから、両者の存在は「全体（個人）」に対して否定された個人（全体性）」という否定の対象として独立性を有する「対他的存在」である。つまり、「間柄」における全体性と個人の存在とは、相互否定を媒介とし、対立的統一にある「依他的対他的存在」である。

「間柄的存在」の構造は、統一・分離・結合の動的行為的連関として捉えられる。統一から分離への動性では、全体性の統一が否定され、自己分離によって現れた個人は、全体性に対する「対他的存在」としてその独立性を確立する。しかし同時に、個人は「依他的存在」として全体性によって「規定」されており、その規定性は個人を強制する力として個人において常に働いている。分離から結合への動性では、個人は全体性から強制される力に対して従属的行為をなすことで、行為者としての個別性を保ちつつ、同時にその行為によって自らの個別性を否定し、自らの個別性を超えることで、全体性と自己不二的に結合し、否定された全体性を再び回復させる。「間柄的存在」の構造とはすなわち、全体性の否定として現れた個人が、さらに自己を否定して全体性へと還帰するという二重の否定によって構成された一つの否定的運動なのである。

和辻はさらに、相互否定的にある個人と全体性の根底を両者の否定性に見出し、根底にあって両者を成立せしめるこの否定

性を「絶対的否定性」と名付ける。「絶対的否定性」は自己否定の運動そのものであり、それはその運動を通じて自身の非存在性を否定しつつ、否定的自己展開として有限なる「間柄的存在」を不断に創造し、有限なる存在として己を現す。「絶対的否定性」の否定的自己展開として現れた「間柄的存在」は、有限なる全体性を否定して有限なる個人を確立する一方で、有限なる個人を否定して有限なる全体性へと還帰する。この動性はつまり、「間柄的存在」という有限なる存在に現れた「絶対的否定性」の動性そのものであり、したがって、「間柄的存在」の構造は、「絶対的否定性」の自己否定を通じて自己還帰の運動をその根底に有しているのである。

シュヴァイツァーにおける倫理思想と文化観の関係性

岩井謙太郎

本発表においては、シュヴァイツァーの文化観が彼の倫理思想とどのように関連しているのかについて検討する。そのために、第一章で、彼の文化観の特性を検討し、次いで、第二章では、第一章において展開された文化観から、個人と共同体を媒介する文化国家について考察する。まず、第一章で考察した点を以下に記す。彼は、第一次大戦後にヨーロッパが総体的に衰退した理由を、文化における物質面の過度の発展に見る。物質的財に恵まれること自体は悪いことではないが、その帰結として、文化の物質的要素だけが一方的に発展し、それに伴った文化の精神的要素が停滞していることに、彼は文化の危機的状况を見る。このような状況を脱却し有意義な文化を構築するため

には、人間が相互にエゴイズムを克服しうるような心情に規定されなければならないとされる（精神的要素の重視）。すなわち、個人が、自己の物質的精神的自由のことだけを配慮するのではなく、他者の物質的な豊かさ、人権等の権利の享受に思いを馳せるような心情を有し、そこを起点に、個人が、何らかの仕方で他者に自発的に献身することができるようなあり方を、彼は文化と称するのである。上述の文化の規定から、以下のように、文化を構成する三種の進歩が問題となることを彼は指摘する。すなわち、①知識および能力の進歩、②人間の社会化の進歩、③人間の精神性の進歩である。①は物質的進歩（広義の精神的進歩）に、②と③は狭義の精神的進歩に対応しているのであるが、②と③を実現するためには①が前提になるとされる。その意味では、狭義の精神的進歩も物質的進歩と緩やかに連関していると言えよう。そして、上述の進歩は、以下の四種の理念に鑑みて評価されるのである。すなわち、I. 個人の理念、II. 社会的・政治的・社会化の理念、III. 精神的・宗教的・社会化の理念、IV. 人類の理念、である。Iは個人の倫理的自己完成の理念であり、IVは他者に対する行為的献身の理念であると言いつるが、IとIVを十分実現するために、IIとIIIを要することを彼は論じているのである。彼は、個人が自らの精神的物質的自由を実現すること、及び、個人が他者を配慮するような社会性を身につける態度を表裏一体のものと考えているのであるが、そのような個人の倫理化は、単に個人のみでは実現しえず、いわば共同体的様式（国家、教会）を媒介することによって、実現されうると考えているのである。次に、第二章で明らか

かにしたことを以下に記す。そこでは、文化を構成する四種の理念と連関する、彼の文化国家論について検討した。彼は自説を展開するために、個人の人為的な社会契約から国家を形成する立場（単なる個人主義的立場）、個人を国家に従属させる立場（単なる共同体主義的立場）の両契機を共に批判する。そこから、私たちがエゴイズムを克服する原理を自覚的に思索することで、人為的な国民国家や自然的な民族国家を克服しうる、理念的な文化国家（倫理的な国家）を構築することを彼は構想する。このように、個人が自己だけでなく、他者をも配慮しうる文化国家を形成するためには、個人がそこに属している国家の影響を受容するのみならず、それと同時に、それらに働きかけることが必要であるとされる。ここに文化を構成する四つの理念が、相互作用し、文化へと導く動的連関を見出しうるのである。そして、この四つの理念は人間性の思想において統合されうるとされる。この思想の要点は、人間が相互に自らの欲望を部分的に放棄することであり、この人間性の思想こそが、シュヴァイツァーの倫理思想の中核としての「生への畏敬」の倫理として結実するのである。以上から、シュヴァイツァーが論ずる文化観と倫理思想が密接に連関していることを明確化しえたと思われる。

ジェイムズにおける宗教と科学と自然主義の関係

林 研

宗教と科学の関係を論じる際、「科学」にしばしば「自然主義」が潜んでいることには注意を要する。自然主義は、自然的

なもののみを基盤とした世界の捉え方である。それは多くの場合、唯物論や無神論を伴うが、ミニマルな意味では超自然的な介入の否定だけを意味し、神的存在を否定はしない。ゆえにこの立場によって宗教と科学の調和が可能とする見解もある。しかし、ウィリアム・ジェイムズは宗教と科学の両方に信頼を表明する一方、自然主義を宗教と対立的に見て批判する。ジェイムズは自身を「超自然主義者」に分類するが、それは、「理想的なものとの交流において新しい力が世界に入ってくる」という、自然界外部からの介入を認めるからである。この主張には二つの理由が考えられる。

第一に、ジェイムズは自然主義の提示する世界観には「永遠の意味」が存在しないことに抵抗を示す。物理学的な宇宙論によれば、遠い将来、世界は無となることが推測され、今われわれが営んでいるすべての活動が、終局的に無意味に帰してしまふ、というのである。ジェイムズは一方で、「神の観念は、永久に保たれるべき理想的秩序を保証するという実際のな優位を持つている」と述べる。未来に希望を捨てるヴィジョンは、人間の活動を活性化し、世界の可能性を広げる結果となって表れる。つまり自然主義的な世界解釈は、超自然的な解釈よりも、その効果において劣ると言っているのである。

こうした論理には批判もあるが、そもそも自然主義も根拠の十分な信念ではない。ジェイムズは、科学によって知られていることが、宇宙全体から見ればいまだごくわずかであると考えている。ならば、宇宙の一部を説明する物理学ですべてを説明してしまうのは拡大解釈である。例えば、犬から見た世界の枠組

みの外に人間世界の秩序が同時存在するように、人間世界の枠外に、人間には理解できない別の秩序があるというのは、必ずしも非合理的な考えではないはずである。

超自然主義が主張される第二の理由は、宗教的経験の解釈にある。ジェイムズは回心を、潜在意識的領域で育った宗教的觀念が「意識の場」の中に突発的に侵入するという、ある種自然的なモデルで説明しようとしたが、自らその限界を告白する。このモデルでは、回心に伴う強いエネルギー（＝力）と自己意識の方向づけ（＝意味）の両方を同時に説明できないのである。その結果、ジェイムズのモデルでは、潜在意識領域の向こう側に「より以上のもの」が想定される。つまり、回心のメカニズムを説明する仮説として、外部の力の介入が合理的なのである。「より以上のもの」との交流が宗教的経験であり、これが宗教の核心だと見る限り、宗教を肯定するためには、超自然主義を認める必要がある。

では、超自然主義と科学との間に矛盾はないだろうか。少なくともジェイムズの場合、力の介入は意識世界に限られており、物理法則を乱すような事態は考えられていない。ジェイムズの主張は、科学が示す結論と矛盾しない領域に限定された超自然主義なのである。意識が脳に還元されるかどうかという問題はあがあるが、例えば宗教体験に際して脳が反応しても、それは宗教体験に脳の変化が伴っていることにすぎず、その因果的源泉が神的存在かどうかは、科学には否定も肯定もできない。ジェイムズの想定する超自然的な介入も、現段階では科学の枠内で語りえない問題であり、それゆえ科学と衝突してはいな

い。

現代の宗教研究に超自然主義を持ち込むのは好ましくないかもしれない。しかし超自然主義を宗教と調和させるには、信仰内容にかなりの改変が求められる。その点ジェイムズの主張は、理想的秩序の希求と宗教的経験による救いとを保証しており、宗教の身近さを十分に保つ。そして力の介入は意識世界に限られ、科学と衝突することもない。この立場は、宗教と科学の調和のスタンスとして、ひとつの可能性を示していると言えるだろう。

シドニー・フックの「プラグマティズムと生の悲劇の意味」

長谷 瑞光

プラグマティズムは人間の理想と行為を重視したが、それと同時に総合的な解決などありえないと考えていた。フックによれば、この限界性の自覚こそ、プラグマティズムの批判者が無視してきた点であり、それは「生の悲劇的な意味の認識」に関わってくる。科学には限界がある。フックは言う。「哲学とは知恵の追求 (quest for wisdom) であると私は信じる」。実際、哲学の歴史はそうだった。哲学者は必要に応じて経済も社会学も法律も軍事も何でも学ばなければならない。フックのこうした哲学理解は、彼をプラグマティズムと「生の悲劇の意味」の関連に導く。しかしこれは「ジョン・デューイの仏教」や「誰も知らないデューイ」のようなものではないか？ しかしフックはフックを引き合いに出しながら、次のように示唆する。フックは欲望からの解放や生老病死を探究した。しかしフックの

問題にする「生の悲劇的意味」の中の「悲劇的」(tragic)とは、ブッタの例に示されるような同情 (pitiful) とは異なる。「悲劇的とは一つの道徳的現象なのである」。キェルケゴールやハイデッカーによって見いだされた哲学的課題は、フックにとつて「悲劇的」ではない。「知恵とは生と死の使用の知識 (knowledge) である」。死を望んでも死ねないことこそ、世界を「悲劇的」と呼ぶにはより真であらう。「善 (good) と善の間」に衝突があるばかりでなく、善と正 (right) の間にも衝突はある。「かつて我々自身を含むいかなる革命も誰かへの不正義 (injustice) なしには達成されてこなかった」。善だけでは物事は解決できない。正 (right) は時に悪を含みうるということのように思われる。だから「生 (life)」は「悲劇的」なのである。「死」が問題を解決するわけではない。創造的知性の方法とはデュレイやジェイムズに従う方法である。これは善や正の「悲劇的」衝突と共存する方法であり、「解決を勧める論理学ではなく、問題の分析から生ずる示唆を彷徨する論理学である。その定言命法は、探究することであり、ともに理由づけることであり、あらゆる危機において、生を充足するばかりでなく、悲劇に耐えられるようにする創造的なデバイスや発明を求めることである」。プラグマティズムのアプローチは他のアプローチに比して、深刻であり、英雄的である。それは「実験的活動なしには知的になされえない」。「原子爆弾の使用に応じるのは科学ではなかった」「それは政治であった。真の状況を理解する政治の失敗であった」。プラグマティズムの立場は、このような逃れられない悲劇の厳正なる認識にある。この立場

によれば、「人間世界の最善のものにも悲劇がある」。悲劇のリストを減少させるために規範的で社会的な探究の諸問題の分析がある。これらのことから知性に代わる選択肢はない。しかし知性だけでは不十分であるかもしれない。なぜなら知性だけではパワーコントロールまで至らない。フックが念頭に置いているのは冷戦下のソビエトとアメリカの関係だ。フックは述べる。「私が解釈するところのプラグマティズムは、不安定で悲劇的な世界において、知性的社会的コントロールの諸技術によつて、人間の自由を拡張する理論と実践なのである」。勿論、フックはプラグマティズムの哲学を悲劇的なものを扱うものとして強調しすぎたかも知れないとも言っている。しかし、冷戦構造の中で、そして、かつてはマルクス主義とデュレイの実験主義的哲学を融和させようとしてきたフックにとつて、明日の社会を全て破壊するかも知れない核爆弾を、アメリカ、ソビエトがそれぞれ、装備することは、何にもまして「悲劇的」なことであり、それは、世界の終わりを示唆する問題であるから、彼にとつては、実存主義で扱われるような死の問題を凌駕する大問題であったのである。

ジョン・ヒックのカント解釈をイギリス観念論として読む

橋田 直樹

本報告は、ジョン・ヒック (John Hick, 1922-2012) の哲学の中心にある、「他者を人格として認めること」で、「私」も人格として認められる」という人格の哲学を検討する。

ヒックの人格の哲学の特徴は二つある。第一に、人格という

考え方は、前期から後期まで一貫して擁護されている。常にヒックは、人格を物と区別している。そして、個人を人格として、つまり予測可能な物ではなく、自由意志を持った特別な存在として理解することが、ヒックにとって、宗教の重要な意味として考えられている。

第二に、ヒックの神の理解が、キリスト教信仰から宗教多元主義への発展を導いている。ヒックによれば、「私」は神の存在を直接経験できず、他者との関係を媒介としてしか神の存在を経験できない。「私」のみが人格、つまり自由意志を持った特別な存在であり、他者は人格ではない、という主張は、「私」が他者を予測可能な物として扱うことに帰着する。「私」による他者の人格の否定は、逆に、他者が「私」を物として扱うことを否定できず、結局「私」の人格をも否定することになる。

そのような自他の人格の否定にあらがい、自他の交流において予測可能な他者の人格を信頼することで、はじめて「私」も自らを人格として信頼することができる。この自他の人格の承認が、ヒックにとって、神の存在の経験の前提となっている。

第二の点と第三の点は、相反する主張として構想されている。つまり、第二の点は、個人的自由の擁護であるが、第三の点は、むしろ個人的自由の制限であり、共同体的規範の擁護である。しかしながら、ヒックの意図としては、個人的自由と共同体的規範は矛盾しない。なぜなら、共同体的規範とは、他者とともに行う共通の世界の創造であり、他者とともに創造するという意味で、積極的自由の行使だからである。

より具体的には、ヒックの人格の哲学は、「自然的観点、倫

理的観点、宗教的観点」に関する議論において論じられている。「自然的観点、倫理的観点、宗教的観点」については、「信仰と知識・宗教的知識の問題への現代的序論（第一版）」（一九五七）第3部第6章「信仰の性質」、および「宗教の解釈・超越への人間的応答」（一九八九）第3部において論じられている。

この議論の背景となっているのが、イギリス観念論に影響を受けた神学者であるジョン・オーマンの『自然と超自然』（一九三二）、そして同じくイギリス観念論に影響を受けたスコットランドの哲学者であるノーマン・ケンプ・スミスの『カント「純粹理性批判」註解』（一九一八）、そして『デイヴィッド・ヒュームの哲学・起源と中心的教義の批判的研究』（一九四二）である。

本報告では、まずヒックの『信仰と知識』と『宗教の解釈』における「自然的観点、倫理的観点、宗教的観点」の区別を検討し、次に、その背景にあるカント解釈を、特にノーマン・ケンプ・スミスからの影響を重視して、検討する。

ケンプ・スミスのカント解釈の特徴は、「私」の矛盾性の重視にある。「私」に由来する主観と客観の矛盾は、時間性に従って徐々に解決される。つまり、「私」が世界を探索することによって、徐々に世界の性質が明らかになる。そして、このことは同時に、世界の性質が徐々に人類に対して明らかになる、ということの意味する。ヒックの議論は、ケンプ・スミスの解釈によるカントの議論に対して、他者／人格という点を加えたものとして理解できる。

チャールズ・テイラーの認識論

坪光 生雄

チャールズ・テイラーの思想を宗教学的な関心から読み解こうとするとき、そのひとつの方針を定める問いを、タラル・アカドによる次のような批判から導くことができる。それによれば、テイラーは人間を「自己解釈的動物」と定めるその哲学的人間学に立って、「宗教」を第一に「信念（信仰）」に関わるものとして概念化している。このとき見落とされるのは、儀礼等の場面で前景化する、宗教の解釈なき感覚的・身体的な側面である。儀礼を自律的な主体性の抑圧と同定し、それと区別して宗教をもっぱら私的な「信念」と理解するリベラルな見解は、プロテスタントによるカトリック批判（典礼主義の否認）と響きあう。だが、テイラーにとつての「宗教」とは、実際批判者の言うように、他でもなく「信念」を意味するものなのだろうか。本発表は、「リベラル・プロテスタント的」な宗教理解をテイラーの議論のうちに見出すこうした一連の批判に対し、テイラーの哲学的認識論の読解を通じて、間接的な反論を企てるものである。本発表が提示するのは、テイラーの「宗教」概念が、おそらくは「信仰」と「儀礼」との、あるいは「内」と「外」との画然たる認識論的区別に依り頼むものではないということを示唆する哲学的な傍証である。

ヒューバート・ドレイファスとの共著『实在論を立て直す (Retrieving Realism)』のなかで、テイラーは「内」と「外」との区別に立つ認識論を正面から攻撃している。デカルトに端を発する近代的認識論は、内なる心と外なる世界という二元論

的なトポロジーのうちに「知識」を位置づける。知られるべき实在は心の外にあり、その实在についての知識は心の中にある。そして、こうした外界についての知識は観念を介してのみ得られるとされる。外の世界から明確に区別された主体の内面性を前提するこの認識論は、私たち近代人にとつてはあまりに当然のもの、私たちを捉えて離さない「描像」となつて久しい。テイラーと共著者は、この「介してのみ」構造を持つ認識論的描像を「媒介説」と呼び、その克服を目指す。テイラーがこれに對置するのは「接触説」である。それによれば、知識は観念的表象という媒介ではなく、私たちが世界と直接に接触することに存する。私たちの事物の把握は、世界に抗つてなされるのではない。むしろ、私たちは日常の中で常に既に「世界内存在」という状態で事物と直と関与し、それに対処することを学んでいる。私たちは何よりもまず「関与的な行為者」としての存在である。世界は「信念よりも基本的な関わりあい」において私たちに開示される。实在との日常的・具体的な接触のなかで人々が得るのは、メルロ・ポンティやサミュエル・トールデスが強調したように、何よりもまず「身体化された理解」である。

本発表は、ジョン・マクダウェルとリチャード・ローティに對するテイラーの批判をそれぞれ手がかりとして、彼の認識論のさらなる詳細を追った。その全体を通じて明らかになったのは、「頑強な实在論」を擁護するというテイラーの哲学的立場である。彼の重要な主張は、ある意味で私たちは自らの信念の外側に出ることができるといふものである。「日常的な事物へ

の直接的な対処についての現象学的記述は、私たちが自分の皮膚や心の内側に幽閉されているわけではなく、共有されたひとつの世界に開かれていることを示す」と言われるように（*Re-trieving Realism*, p. 147）、テイラーは、「内と外、心と世界、信念と身体といった一連の二元論的描像を、実在世界への開放性によって乗り越えようとしている。こうした哲学的試みと宗教論とが実際に結び合う仕方についてはなお明らかではないものの、私たちは以上の議論から、テイラーの宗教理解が「信仰」と「儀礼」の二元論的区別を無批判に反映するものではないだろうとの見通しを得ることができる。

ジャンケレヴィッチの道徳形而上学における人称性の問題

奥堀亜紀子

ソルボンヌで倫理学講座担当教授として教鞭をとっていたジャンケレヴィッチは道徳哲学の教師としてその生涯を送った。道徳に関する著作は、『徳論』（初版：1919、改訂版：1968、1970、1972）、『徳論』の要約・結論とみなされている『道徳の逆説』（1981）が出版されている。だが、『死』（1966）、『時効になりえぬもの』（1986）による彼の主張は周知されているものの、道徳論に関する理解は進められていないのが日本におけるジャンケレヴィッチ理解の現状である。例えば、ジェルファニオンは、「ジャンケレヴィッチ自身には道徳形而上学があり、それは形而上学的な道徳である」と解釈している。この解釈が、ジャンケレヴィッチの哲学を〈道徳形而上学〉とみなす研究の始まりとなっている。

①ジェルファニオンの解釈は、人間の生成の問題を扱った『第一哲学』（1954）と『徳論』第一部の行為論に依っている。生成や行為の主体は、もちろん一人称の「わたし」(I)である。『第一哲学』第九章において、ジャンケレヴィッチは、神

が在るものを存在させるが、存在させたものの生成には関与しないと主張している。神が人間の生成に関与しないがゆえに、人間は不十分ながらも自分の力で生成していかなければならない。具体的に言うならば、『徳論』第一部の行為論によれば、自己は、既に規定された「何か (quid)」を善であることとみしているうちは、自らの意志で善について考え、行為することはできない。だが、連続的な持続において断続的な瞬間が生じるとき、自己は「善をしなければならぬコト (quod)」を知り、自らの意志で善を創造し、行為へと向かう。以上の行為の形式をもって、最初に、神によって存在させられる人間は、続いて、自らの力で生成していくようになる。これが一人称的な視点で構成された〈ジャンケレヴィッチの道徳形而上学〉である。

②しかしその反面で、『徳論』第二部におけるジャンケレヴィッチの議論は、行為し生成する一人称の「わたし」ではなく、二人称の「きみ (tu)」を重視している。とりわけ、「愛」に関する彼の議論において、彼の二人称的なものの見方は顕著に現れている。『徳論』第二部第五章において、ジャンケレヴィッチは、「わたし」の徳が発生する場面として、対面の場を設定している。例えば、尊敬の対象である「あなた (Vous)」は「わたし」から遠いものでありつづけるのに対して、対象との距離を近くするのは、「わたし」が「きみ」と対面する場合

である。ジャンケレヴィッチは、「わたし」が「きみ」へと自らを開いていくことを「愛」とみなしている。さらに、『道徳の逆説』第四章第五節において、愛による回心は「二人称と二人称の反転」ともみなされている。

だが、「他」へ向かう動きの原動力に対して、ジャンケレヴィッチは「他を存在させたいという欲求」とも表現している。一方では愛、他方では欲求によって生じる他へ向かう運動であるが、二つの仕方で生じる「他」へ向かう運動は、欲求が他へ向かう運動から自分のところに戻ってくるのに対して、愛は「他」へ向かい自分の存在を否定し、自分のところに戻らない。ジャンケレヴィッチにとって「他」へと向かうことは、神がそうであるように、ただ他を「存在させること (faire-étre)」だけなのである。しかし、ジャンケレヴィッチにとっての「絶対的に他なるもの (absolument-autre)」とは、「きみ」だけでなく「神」もそうである。この「他」の二重性は、二人称を中心とした〈ジャンケレヴィッチの道徳形而上学〉が「きみ」だけでなく「神」も対象としていることを示唆している。

①前者の観点から見れば、ジャンケレヴィッチの道徳形而上学は一人称を中心に構成されているように思われる。だが、②後者の観点から見れば、彼の道徳形而上学は一人称だけではなく二人称を中心とした形而上学とも解すことができる。

我死なむ！生きむため

—— マーラーの第二交響曲における死と復活 ——

田口 博子

グスタフ・マーラー (Gustav Mahler) の交響曲第二番は、『復活交響曲』とも呼ばれる。第五楽章の合唱は「生きるために我死なん！」と歌う。この句に象徴されるマーラーの死と復活についての思想を、歌詞のテクスト分析を中心に明らかにしてみたい。

一八八八年から九四年に渡ってマーラーは『第二交響曲』を手掛けるが、最終楽章に難渋していた。第五楽章のテクストの原典となったのは『復活 (Die Auferstehung)』と題する五連の詩で、宗教詩集に収録されている。マーラーは第二連までを採用した。ちなみに第三連は永き眠りから神が「われ」を甦らせる感謝の日を描く。第四連と第五連では、仲保者たるイエスがわれらを天に導き、そこに住まう喜びが謳われている。

最終楽章のテクストに関して、自らの「感情と思念」を表現するためにさまざまな作品を参照したが、結局「自らの言葉」で表現せざるをえなかったとマーラーは述懐している。しかしながら内容の分析から、音楽学者のコンスタンティン・フロロスはコリント信徒への手紙の一五章との関連性を指摘する。事実、ルター版の聖書において一五章三五―四九節は「復活のからだについて (Die Auferstehungsleib)」と銘打たれている。

テクスト分析において、「塵たるわが身 (mein Staub)」「わが心 (mein Herz)」あるは「苦痛 (Schmerz)」「死 (Tod)」

に「なんじ (Du)」で呼びかけるものと「われ (Ich)」は一致することが明らかになった。ただ「われ」は「塵たるわが身」と「感覚、感情、人格の基盤となるものとしての」心「だけから構成されるのではない。自己を客観視する立場を有し、テクスト全体の語り手の役割も果たしている。これは哲学の伝統でいえば精神、神学の伝統では神的なものへと連なる魂に対応しているのではないか。

最後の審判に関して、コリント信徒への手紙の一五章とクロップシュトックの『復活』において具体的な描写は存在しない。マラーは最後の審判に臨む光景を音で描写する。彼は最終楽章で表現されるすべてを「内面で生起すること (ein inneres Geschehen)」とみなす。最後の審判と劫罰の欠落は、一三世紀以降の復活の表象の伝統から外れている。しかしフィリップ・アリエスによれば、初期キリスト教に共通の終末論では死者たちはキリストの再臨まで憩い、復活の日には天国で目覚めるとされた。マラーによる最後の審判なき復活は、ガブリエル・フォールが《レクイエム》で描いた古代の世界の外界に近しいものであろう。それとともに近代の世俗化とも軌を一にするものであろう。

最後にマラーにとっての死と復活の意味を考えてみたい。仲保者たるイエスの復活は、パウロとクロップシュトックにとって、他の死者たちの復活の先駆けであり、われわれの復活の根拠となる。他方マラーのテクストでは、仲保者たるイエス、復活の根拠となるイエスは出現しない。この作品において彼は最後の審判と復活という概念を、ユダヤ教やキリスト教、

あるいはそれらの宗教芸術の伝統から借り受けてきた。だが特定の信仰を彼が有していたわけではない、という見解が存在する。確かに成人後に洗礼を受けているが、この事実が即キリスト教への篤信を意味するとも言い難い。この辺りの事情は、当時のウィーンのユダヤ人の状況をも鑑みる必要がある。しかしながら、超越的なものとの関連を一切有していなかったと言いつてもできないのではないか。先に第五楽章での復活は、内面で起こるドラマであると述べた。「生きるために我死なん！」とは彼が創作活動において体験する死と再生のことを意味しているのではないか。そして、それを見守る超越者に対して彼は信を置いていたのではないか。それは哲学者の神に比する、芸術家の神ではなかったのか。

第三部会

コンスタンティヌスとリキニウス

平 美和

コンスタンティヌスとリキニウスについての最終決戦についてはコンスタンティヌスの宗教性の補足として語られることが多かったが、本発表では最終決戦時の両者の宗教性に着眼したいと考える。

そこで二つの問いをたてた。一つはコンスタンティヌスがなぜ「英雄」的存在と言えるのか。次にリキニウスはなぜキリスト教の神を恐れていたのか、である。まず初めの問いに関してエウセビオスの『教会史』及び『コンスタンティヌスの生涯』によって称えられるコンスタンティヌス像をそのまま捉えるのでは勿論なく、しかしながら彼が「英雄」的と言いうる根拠を求めて行きたい。

アフリカにおけるドナティズムによる教義論争から始まる「宗教運動」の鎮静化に勤めていたコンスタンティヌスは正統教会による教義の統一を目指すと同時に帝国の統一を模索していたのではないかと考えられる。一人の皇帝によるローマの統一と一つの教会である。戦勝によってコンスタンティヌスのキリスト教への傾倒はますます深まり、また勝利を求め、再びその政治的判断をキリスト教への好意へと展開させていった。まさに勝利のイデオロギーを特に内戦において発揮した。故に皇帝の資質の一つである戦争における勇敢さを体現する存在とし

て「英雄」と呼びうるのである。

ではもう一つの問いについてはどの様に述べるのであろうか。決戦前のリキニウスはエウセビオスによってローマの「伝統的迷信」を駆使する *Pagan* として描かれている。コンスタンティヌスが戦闘の際に使用したとされるキリストを表す象徴に対する得体の知れぬ恐れは、リキニウスに十分な緊張感を与えたであろう。著名な「幻伝説」に現れる象徴は神の啓示としてコンスタンティヌスにある種、キリスト教へ傾倒する動機として扱われるが、この象徴は「戦慄すべきもの」として敵の士気を失わせる役割を果たしたであろう。そしてこの象徴が意味するキリスト教への信仰を持つとみなされていたコンスタンティヌスへの恐れは、即ち彼の信じるキリスト教への恐れとなつてリキニウスをとらえたのである。

カルキディウスの『ティマイオス』解釈

土屋 睦廣

『ティマイオス』は、プラトンの対話篇の中でも、古くからプラトニストたちからとりわけ重視されてきた。古代後期から近世にいたるプラトニズムの伝統は、『ティマイオス』の解釈史であったと言っても過言ではない。とくに中世においては、一二世紀半ばまで、カルキディウス（四世紀前半?）による『ティマイオス』のラテン語訳が、西欧において読むことができたプラトンのほぼ唯一の著作であった。彼はこれに詳細な注解を付した。この注解は古代末期のプラトニズムの様相を伝える貴重な資料であると同時に、古代ギリシアの数学的教養と、

哲学的議論を中世前期に伝えた数少ない文献の一つとしても重要である。本発表では、カルキティウスがこの『注解』において、『テイマイオス』の議論の枠組みとなる主要な概念を、どのように解釈したのかを明らかにした。

まず、『テイマイオス』の宇宙論の枠組みを確認しよう。『テイマイオス』においては、「存在するもの」(イデア)と「生成するもの」(物体的事象)というイデア論の図式に、宇宙論的な「知性(ヌース)」と「必然(アナクテー)」が重ね合わされ、この対立する二項の図式が一貫した議論の枠組みとなっている(cf. 27d-28b, 47e-48a)。そこに、「宇宙の製作者(デミウールゴス)としての神が登場する。しかし、イデアと「知性」とデミウールゴスが、それぞれどのような関係にあるのか、明確なことは何も語られていない。また、神は宇宙の身体の製作に先立って「宇宙の魂」を作るが、これもデミウールゴスと同じく、その正体と位置づけに関して、後世にさまざまな議論を巻き起こした。さらには、物体を説明するために導入される、「生成するもの」の受容者としての「場(コーラー)」も、イデア論解釈の上で難しい問題を提起している。

さて、カルキティウスは、宇宙を支配する階層的な三つの原理として、「至高の神(summus deus)」、「摂理(providentia)」、「運命(fatum)」を立つ(cfs. 176, 177, 188)。これは『注解』全体を通して、彼の基本思想となつてゐる。そこで彼は、デミウールゴスを「至高の神」と同一視(cfs. 137, 201)、「摂理」を「知性」(cfs. 252, 268, 269, 296, 298)、「運命」を「宇宙の魂」(cfs. 144, 152) 解釈してゐる。ま

た、彼はイデアを「神の知性活動(intellectus)」と呼んでいる(この場合の intellectus はヌースではなく、ノエーシスの訳語である。cf. Alcinous, *Didaskalikos*, ch. 9)。自己完結的な神においては、その思惟の対象は自己の思惟活動そのものであるとすれば(cf. *Ar. Metaph.* A9, 1074b33-35)、「神においてはノエーシスとノエーマは一致することになるので、神の思惟活動自体がイデアと考えられているのだらう。さらに、彼は「必然」を質料(silva)と解釈(cfs. 268, 269, 271)、「質料を「場(locus)」と同一視してゐる(cfs. 273, 344, 350)。

カルキティウスの『テイマイオス』解釈の最大の要点は、最高原理である神に対して、宇宙論的な「知性」を「神の意志」とし、イデアを「神の知性活動」と解釈したことである。すなわち、神を頂点として「知性」とイデアを神に従属させ、さらに、「宇宙の魂」を、「摂理」を宇宙に実現する「運命」として「知性」に従属させることで、これら四者の関係を整合的に理解しようとした。彼の解釈はそれなりに首尾一貫しており、一つの世界観を提示するものである。これは後の中世の思想家にも少なからぬ影響を及ぼしている。カルキティウスの『注解』は、しばしばそうみなされているように、既存の著作からの無批判な抜き書きの寄せ集めではない。カルキティウスには、彼なりのプラトン解釈に基づく一貫した哲学があり、彼の『注解』はそれを基調として、一定の意図のもとに構想された著作である。

包括者としての神

—— 初期キリスト教思想の神的場所概念 ——

津田 謙治

神が世界の何処かに場所を占有することはなく、むしろ神がこの世界そのものを包括しているという考え方は、唯独りの神を奉じ、グノーシスを論駁する初期キリスト教の教父たちにとって重要な議論の一部を担っていた。二世紀末に活躍したエイレナイオスは、その著作『異端反駁』第二巻と第四巻の中で、異端者の説く神々やプレローマの存在の矛盾を指摘する過程で、包括者としての神の議論を展開している。彼が議論の根拠の一つとしているのは、使徒教父文書に数えられる『ヘルマスの牧者』（二世紀末から二世紀半ば）の一節である。この一節では、神が万物の包括者であると同時に、何ものによっても包括されない存在であると説かれている。このような神概念は、護教家教父たちにも一定の影響が窺えるものの、伝統的な解釈から出たものか判然とせず、用いられた語彙などを鑑みても、聖典の中に直接的には見出されない特異な表現を含んでいるように見える。本論では、この一節に見られる包括されない包括者としての神概念を、ヘルマス以前のヘレニズム・ユダヤ教的文脈や、ヘルマスに近い時代に著された別の使徒教父文書との比較を通じて、どのような意義を持ちうるかを分析することを試みる。

ヘルマスは、第五の幻の中で、牧者の姿をした悔い改めの天使から、十二の戒めと十の諭えを書き記すように命じられている。その第一の戒めの冒頭では、神への信仰と恐れ、そして節

制の重要性を説くとともに、次のように神について語られている。「まず第一に、次のことを信じなさい。すなわち、神は唯独りであり、この方が万物を創造し、整え、存在しないものから存在するものへと万物を創り、万物を包括しているが（*Ἐπιταχόν*）、この方だけが（何ものによっても）包括されない（*ἄμνος ἀχρητός*）ということ」。人間の悔い改めに主眼を置いたこの著作の中で、ヘルマスは神の唯一性、無からの創造、そして万物の包括者としての神の在り方を示し、それによって神の超越性を説いている。彼が神について語る場合、詩篇の表現を用いることがほとんどであるが、この一節に見られるように、無からの創造と万物の包括者としての神については、詩篇との直接的な関連性が見出しにくいだけでなく、神への恐れや節制などの繋がりが容易には捉えにくい。

ヘレニズム・ユダヤ教の文脈に目を向けるならば、アレクサンドリアのフィロンの著作中に、包括する神について語られている。フィロンは、創世記におけるヤコブの夢をめぐる議論の中で、ヤコブが神と出会った場所について考察し、そこで万物を包括しつつ、何ものによっても包括されない神について述べている。フィロンが展開している議論を精査するならば、何ものにも包括されない万物の包括者としての神という表現は、万物の創造者であると同時に絶対的な支配者であり、その本性が被造物を超えており、被造物には捉え尽くすことが出来ないことを示唆している。

他方、ヘルマスと近い時代に活躍したローマのクレメンスも、包括者としての神について語っている。彼は、神があらゆる

るところに遍在するという詩篇の記述を踏まえて、この神は万物を包括しているために、被造物である人間はその創造者の眼と審きから逃れられないと論じている。クレメンスの語る包括者とその文脈を、そのままヘルマスの議論に当て嵌めることは慎重にならなければならないが、クレメンスの議論は、神への信仰と恐れとともに節制を説くヘルマスの文脈を解釈するにあたって示唆的な側面をもっている。ヘルマスは、著作の全体を通じて、神への疑いとなる二心を持つことなく、一心に神と向き合い、神を信じ、恐れるべきであると論じている。そのために、被造物である人間は、被造物のすべてを包括する神に眼を向ける必要をヘルマスは説いているように見える。

アペラルドゥスの原罪論

矢内 義顕

一二世紀の卓越した神学者ペトルス・アペラルドゥス(Petrus Abelardus 一〇七九—一四二二)は、サント＝ジュヌヴイエーヴの学校時代(一一三四—三八)に執筆された『ローマの信徒への手紙講解』(Expositio epistolam ad Romanos)において、ローマの信徒への手紙第五章一二節に関して「彼(マダム)において(In quo)、他のすべての者たちも罪を犯した、すなわち、罪の罰に遭遇した」と註解した後、「われわれは、人間が原罪を伴って懐胎され、生まれ、そしてまさしくこの原罪を人祖たちから引き継いでいると言うが、この原罪は、魂のとがそして神を侮ることよりも、むしろ罪の罰つまり、この罰に人間はさらされている—に関して言われるべきだと思われ

る」と述べ、さらに「われわれがそれを伴って生まれるところの原罪とは、われわれに課せられている断罪という負債である。というのも、われわれは、われわれの起源のとが、すなわち、われわれの起源となる人祖たちのとがのゆえに、永遠の罰にさらされているからである。つまり、われわれは、使徒が述べたように(ロマ五・一二)、彼(アダム)において罪を犯した、言い換えると、彼の罪のゆえに永遠の断罪を下され、その結果、神的な諸秘跡という治療薬が癒さなければ、永遠に断罪されるからである」と定義する。

アペラルドゥスにとつて原罪とは、人祖たちの「とが・罪責」(culpa)のゆえに、われわれに課せられた「罪に対する罰」(poena peccati)、「断罪とどう負債」(damnationis debitum)である。罪に対する罰に、なぜ「罪」(peccatum)とどう語が用いられるのかを理解するためには、アペラルドゥスによる、この語に関する聖書の用例に従った意味の分類、そして彼が厳密な意味で「罪」と呼ぶものが何であるかを、述べなければならぬ。前者について『講解』では三つが挙げられる。第一に固有の意味での罪とは「魂のとが」つまり「神を侮ること」(contemptus Dei)である。第二が「罪に対する罰」(マタ八・一七、ヨハ一・二九)、第三が「罪に対する犠牲」(hostia) (二コリ五・二二)である。

厳密な意味での「罪」については、『講解』の後に執筆された『汝自身を知れ』(Scito te ipsum)を参照しなければならぬ。本書の冒頭でアペラルドゥスは、倫理的な性格を「われわれを悪い行為または善い行為へと傾けた魂の欠陥ないしは

徳」と定義する。この「魂の欠陥」(animi uicia)が罪なのではない。罪とは、魂の欠陥がもつ「罪の実行」「不適切なことに同意する」傾向への同意 (consensum)、具体的には「神を侮ることに」への「同意」である。「神を侮ることに」とは、「神のためにわれわれによって実行されるべきだと信じることを、神のためにまったく実行しない、あるいは神のためにわれわれによって差し控えるべきであると信じることを、神のためにまったく差し控えないこと」であり、この「魂の」とが「罪責」が「断罪に値し、神の前で有罪とされる」のである。

アベラルドゥスにとって厳密な「罪」とは、神の認識と意志の自由な選択を条件とする。それゆえ、神を認識するための理性そして自由選択を行使できない者は、罪とは無関係となる。もし原罪がこのような意味での「罪」であるとしたら、幼児などは原罪を免れることになる。したがって、彼が原罪を罰としたことには、一応の理由はある。

しかし、それで十分に原罪の本質を説明したことになるだろうか。アベラルドゥスが「魂の欠陥」と呼ぶ、罪ないし悪への傾向をもつ「欠陥」こそが、原罪ということになりはしまいか。彼が原罪について述べるのは、主に「ローマの信徒への手紙講解」だけである。彼の原罪論は十分に展開されたものではない。最後に、この原罪論が彼の救済論と関係することは、指摘しておくべきだろう。しかし、これは今後の課題である。

マイスター・エックハルトにおける

反トマス主義的知性論の伝統

若松功一郎

本発表は、十四世紀ドイツで活躍したドミニコ会の神学者、マイスター・エックハルト (Meister Eckhart, ca.1260-1328) において、神認識の論理的基盤をなしている知性論を扱ったものである。エックハルトは一方でトマス主義的知性論の伝統に則り、感覚に対する知性の依存性と、ア・プリオリな知の否定とを「拭われた板」(tabula rasa) という言葉で定式化している。しかし、この種の知性が存在そのもの (ipsum esse) たる神を把握できないことは明白である。本発表ではこの問題から出発して、ドミニコ会におけるエックハルトの上長であるフライベルクのディートリヒ (Dietrich von Freiberg, 1240-1318) が唱えた反トマス主義的知性論を概観し、この種の知性論がエックハルトの思想に与えた影響を指摘することを試みた。

ディートリヒの知性論において特徴的であるのは能動知性 (intellectus agens) と可能知性 (intellectus possibilis) との関係である。すなわちディートリヒは能動知性が可能知性の本質的始原 (causa essentialis) である、と理解することによって、能動知性が形象 (species) を可能知性に付与することによって、可能知性を実体化させると捉えるのである。さらにディートリヒは「自然に関して見出される実在的存在者」(ens reale re-pertum apud naturam) とは別に、「魂の内なる存在者ないし概念的的存在者」(ens in anima seu conceptionale) という区分を立て、知性はこの概念的的存在者に該当する、と考える。

デイトリヒによれば、概念的存在者はアリストテレスの十の範疇で区分されることがないので、知性は認識の際に対象から規定されることがない。デイトリヒはここから、知性は存在者の総体を対象とする、と結論づける。以上の意味で知性は、デイトリヒにおいて全ての存在者の似像 (*similitudo*) である」と語られるのである。

エックハルトもまた、デイトリヒのこうした考えを引き継ぐかたちで、独自の知性理解を形成する。すなわちエックハルトは「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう」という創世記の言葉を解釈する。それによれば、あらゆる被造物は神の内にもその原因となるイデア的な像を原因として有するが、知性的存在者だけは「むしろ神そのものを似像として持つ」(*ipsium deum similitudinem habere*) とされる。エックハルトは対象と同一化するという知性の可能的性質に着目し、知性が種的な限定を免れていると理解する結果、知性的被造物が何らかの個別的イデアによって規定されているという考えをとらず、それをむしろ神そのものの像と捉えるのである。さらにエックハルトはここから、プラトンのメノン篇を引用し、人間知性の内には「全ての知」(*omnis sapientia*) が「潜在的にして根源的に」(*virtualiter et radicaliter*) 含まれている、とし、人間知性における全ての知のア・プリオリな先在を説いていく。

以上の考察の結果、エックハルトは神と人間知性とを範型 (*exemplar*) と像 (*imago*) の関係として理解し、神の三位一体における父と子との関係に準ずるものとして把握する。すなわち、知性を媒介とした非対象的神認識が成立するのである。

本発表は以上のように、反トマス主義的知性論をとおとして、エックハルトの主張する神認識の一端を指摘したものである。

クザヌスのイデオータ思想の現代的意義

八巻 和彦

ニコラウス・クザヌス (*Nikolaus Cusanus 1401-1464*) が一四五〇年夏に著した *Idiota de Sapientia I, Idiota de Sapientia II, Idiota de mente, Idiota de stultis experimentis* という三著作全四巻では、「イデオータ」(現代語では「白痴、大バカ」の意味であるが、当時は「無学者、素人、ラテン語の読み書きができない人」という意味であった) という存在が、大学で教える哲学者、ならびに白哲で優雅にトーガを着こなす弁論家に対して、真の知恵のありか、真理の探し方を説くという設定がなされている。つまり、当時の真理探究の場において権威とされた存在を、一介の無学な庶民が批判するのみならず、知恵について教えるという、きわめて批判的な場面設定がなされているのである。

このイデオータという人物像の有する特徴を著作から抽出すると以下のようになる。(一) 無知の自覚…書物は、神が自分の指で書かれた本、つまり世界という書物以外は読んでいない、という意味で「無知・無学な者」であることを自覚している。(二) 経済的貧しさ…しがない木さじ職人として地下の小屋に住んで生計をたてている。(三) 謙遜…自分の無知を自覚しているがゆえに、(真理に対して) 謙遜である。(四) 敬虔…無知の知に立っているゆえに、神に対して知恵の開示を請い求め

ている。(五)自立・自分の木さじ作りという手職で生計を立ており、同時に自分の精神も養っている。(六)喜び・自分の仕事に喜んで従事しつつ真理を求めている。

以上の特徴は、いずれも哲学者、弁論家の在り方とは対照的なものであり、この両者の生き方に対する批判であることを雄弁に物語っている。さらにこの両者に加えて、クザーヌス自身は明示していないものの、「聖職者」をもイデオロタの批判対象として想定していたはずだ。なぜならば、イデオロタという語が「資格をもたない素人」という意味をもつことを弁えると、おのずと究極の資格保持者としての聖職者Clericusが浮かびあがるからである。枢機卿として自身もその一人に他ならない教会の聖職者をも批判の対象と想定する所に、クザーヌスという思想家のすごさがあると考えられる。

さて、この思想を現代に適用すればきわめて多様な意義が見出されると思われるが、ここではスペースの関係で一点にだけ絞って若干の指摘をしておきたい。現代社会において、当時の「聖職者」に匹敵する存在は何であろうか。その名声、行使する影響力の大きさ、動かす金銭の巨額さ、そして、「原子力村」というくくりかたに典型的にあらわれられている「専門家集団」という閉鎖性、等を考量すると、(日本特有の用語としての)「科学技術者」であると思われる。その彼らをイデオロタ思想の視点からとらえると以下のようなことが指摘されることになるはずである。(一)無知の自覚・自分の専門分野の限界を自覚するのみならず社会に広く知らせるべきである。(二)経済的貧しさ・成否が不明確な「夢の研究プロジェクト」を素人

に誇示しながら巨額な税金を浪費しない。(三)謙遜・自らの研究費の源である「素人」としての納税者の声に素直に耳を傾けて、「素人は黙っている」などと「専門家」を振り回さない。

(四)敬虔・「科学・技術は無限に進歩する」という現代的「信仰」をふりまきつつ、自らの限界と失敗を糊塗することはせずに、それらを直視すべきである。(五)自立・自分たちの「研究プロジェクト」において真の自立が可能であるかどうかを真剣に考えてみる。そうすれば、上の(二)から(四)のことに真剣に向き合わねばならないことが認識できるはずである。(六)喜び・知的探求の喜びを味わうことを忘れて、いたずらな競争のなかで成果を焦って研究不正に手を染めることをしない。

これらを実践した人物として、私は故高木仁三郎氏の名前を挙げておきたい。

スピノザ『神学政治論』における正義について

大野 岳史

スピノザにおける「正義」について、畠中尚志は、『エチカ』第四部定理三七備考二・『神学政治論』第一六章・『国家論』第二章において同様の仕方で規定されていると主張している。ここで「正義」は、自然状態においては成立せず、国家状態における権利関係の中でのみ成立するという特徴を有する。しかし実際には、『神学政治論』では信仰の基礎として「正義」と「愛」(あるいは「隣人愛」)が提示されており、権利関係とは関係なく「正義」を語ることができるようにも思われる。そのため、少なくとも『神学政治論』における「正義論」について

は、権利関係の中で成立する正義と、信仰の基礎としての正義を比較検討する必要がある。ところで『神学政治論』は、第一章で哲学と神学の分離を結論し、第一章以降は政治論を展開している。したがって権利関係の中で成立する正義は第一章以降で、宗教・神学における正義はそれ以前の箇所で見出される。

まず『神学政治論』第一章までに見出される宗教・神学における正義は、「神の正義」と人間にとつての信仰の基礎である「正義と愛」に分けることができる。前者は「出エジプト記」において神がモーセに揭示した自らの諸属性のうちの一つであり、また神は遍在的であるためその正義は均等でなければならぬ。そして神は正義と愛を重んじる最高の存在者であり、人々は正義と愛を重んじることを通して神を賛美しなければならぬ。ここで神の正義と信仰の基礎としての正義が同じ内容であるかは明らかではない。しかし、『神学政治論』第四章で普遍的宗教の信仰箇条の根本として、「正義と愛を重んじる最高の存在者」の存在と「正義と隣人愛」の実行が挙げられていることから、信仰の基礎としての正義は、正しく理解される限りでは神の正義と同じものであろう。このことは、スピノザが『神学政治論』において奇跡ないし超自然的な事柄を否定していることから明らかである。もし神の正義が信仰の基礎としての正義を超越しているならば、それは超自然的なものになってしまふからである。こうして、既存の宗教における信仰箇条はスピノザにおける信仰としてはそれほど重要ではなく、正義を重んじる人たちがその信仰を持っているということに

なる。

次に『神学政治論』第一章以降で見出される権利関係の中で成立する正義は、ホッブズをはじめとする近代社会思想における「自然状態」や「自然権」といった概念を通して理解しなければならぬ。すなわち、自然状態においてはいかなる正義・不正義もなく、人々が自然権を至高の権力者に委ねることで成立する統治権のもとにおいてのみ、正義は効力をもつ。正義は「無条件的には理性の真なる教え」と言い換えられているように、信仰ではなく理性によって理解されるものであって、したがって、神学ではなく哲学の対象である。しかし権利関係の中で成立する正義が宗教・神学と無関係であるわけではなく。なぜなら、「正義と隣人愛に権利や法令としての効力が備わっている国こそ、神の王国なのである」（第一章）と語られているように、信仰の基礎である「正義と愛」が権利に基づいて効力を発揮することをスピノザは求めているからである。以上のように、スピノザにおける「正義」は、信仰の基礎として理解されるべきものであり、まさにこの正義が国家で実現されるべきものである。『神学政治論』第一章までの正義と第一章以降の正義は内容として同じであり、前者においては聖書が示す信仰の基礎としての側面が表れ、後者においては実際にそれが人間の社会において成立する場面が示されているのである。

ドイツ観念論における自然的宗教について

諸岡道比古

本論は、ドイツ観念論思想に関係する思想家たちが自然的宗教と積極的宗教との関係をどの様に捉えているかを考察し、同思想におけるカントの位置づけを検討するものである。

理神論に淵源を発する自然的宗教探究の潮流は積極的宗教の取り扱い方により二つに分流する。それらは、自然的宗教に儀礼や教義などが人為的に付加されたものを積極的宗教とし、自然的宗教に一致あるいは自然的宗教を含む限りでのみ積極的宗教に価値ありとする潮流と、積極的宗教そのものの存在意義を認めつつ自然的宗教を考える潮流とである。前者の潮流は大航海時代以降ヨーロッパ世界に知られるところとなった多種多様な宗教の根底に宗教の本質や原型として理性宗教を求めるものである。それに対し、後者は現存したあるいは現存する積極的宗教にそれぞれ機能や役割を認め、それら諸宗教を通して自然的宗教の実現を目指すものである。いずれの潮流に思想家たちが属するかが問題である。

ドイツ観念論の父と言われるレッシングによれば、人類には初め自然的宗教が賦与されていたが、理性が未発達のため、自然的宗教を展開することができず、多神論や偶像崇拜を生み出すところとなり、人類再教育のために、キリスト教などの積極的宗教が与えられることになった。これら積極的宗教を介し、善き行為を通して、いずれの日にか自然的宗教を実現すべきとする。この流れはカントが未だ自身の宗教論を著していなかった時、彼の宗教論と取り違えられたフィヒテの宗教論に見るこ

とができる。人間の道徳的存在様態に対応した彼の宗教分類は啓示に基づく宗教に道徳意識を覚醒させる役割を与え、自然的宗教とりわけ純粹な理性宗教の実現を目指す。フィヒテ哲学の進展に伴い神の捉え方に変化は見られるものの、積極的宗教の捉え方は変わらず、認識の道とは別の方法で神のなかで生きる生き方を示すものとしてその存在意義を認めるとともに、純粹思惟による自然的宗教を考える。

これに対し、カントは多種多様な信仰が存在するが、宗教はただ一つと考え、多様な信仰形態である積極的宗教を自然的宗教の乗り物と捉える。しかも唯一真の宗教である道徳的宗教と一致あるいは含む限りでの積極的宗教のみを認め、道徳的宗教そのものの実現を求める。

いわゆる自然的宗教に異議を唱えるシュライエルマツハーは宇宙に対する直観と感情を宗教と考え、それを積極的宗教のなかに求めるべきとする。しかし無限に存在する宗教形態の一つとして人間性に対する直観を求め、人間本性に内在する自然的宗教を考える。感情は宗教原理ではないとするシェリングは神話の宗教と啓示に基づく宗教とを非学問的宗教に分類し、それら両宗教を人類の高次の歴史として解釈する哲学的宗教を学問的宗教とし、非学問的宗教である積極的宗教を通して人類共通の哲学的宗教を実現すべきとする。宗教を精神の自己展開とみなすヘーゲルは具体的に呪術の宗教から美と崇高の宗教等を経て絶対的宗教への途筋を示し、それら積極的宗教に通底する絶対的宗教を絶対的精神の自己展開とするところからして、シェリングが哲学的宗教を唱える場合に類似している。

以上のように、カントのみが理神論系統の自然的宗教探究の潮流に位置している。自然的宗教という観点からすると、ドイツ観念論はカントから始まると言うことはできず、むしろ終わっている。この指摘はしかしながら、カントがドイツ観念論に対してそのテーマや方法論等の手掛かりを与えた、ということとを否定するものではなく、自然的宗教探究の流れから言うと、カントは言及した他の思想家たちとは違う流れのなかにいる、というだけのことである。

ブーバー研究の方法論——宗教、哲学、倫理学——

堀川 敏寛

研究者モルデカイ・カプランは、ブーバーの思索が、ある哲学体系を目指していたのではなく、むしろ現にある生きたリアリティを対話的生として提言したかった、と言及している。実際ブーバーの『かくれた神』『神と人間精神』の中で、哲学とは「その初期において反省が自立した時から始まり、思惟的に神を見放す最終段階という現代の危機へと至る過程」と論じられる。そこから哲学的概念化よりも、哲学以前の生ける神に語りかけていた人間的生に重点を置いてるように見える。それはブーバーにおける哲学が、汝を対象化・客体化する人間の我その行為を基としており、哲学に宗教性を見いだすことができなためである。次の箇所はそれを端的に表現している。「我と汝の二元性は宗教的関わりの中で成就する。哲学はそれが哲学される限り、主体と客体の二元性によって成り立つ」。したがって研究者が「果たしてブーバー思想は、神や宗

教という領域を経ずして語り得ないのか」という問いを立てたとしても、実りのないものとなる。なぜなら、それはブーバー自身が、哲学と宗教との境界線に立ち、そのぎりぎりの境界点の中から宗教哲学を展開するよう試みていないからであり、それは『かくれた神』の冒頭で明確に「哲学は宗教と反対側に立てられる」と言われる通りである。むしろ彼は、我々それによって施行される哲学的営みそのものを打破する汝の宗教的体験を語りたかったように思われる。それは彼の最初の長編単著である『忘我の告白』の中でより良く示されている。彼の思索の出発点は、神秘体験の歴史的事実性を、神無き時代と呼ばれるようになった近代世界において、もしくは「それ化された世界」において示したかったことだからである。

またブーバーは『かくれた神』『倫理的なもの』の停止についての意図に従って停止されうることを、キルケゴール「恐れとおののき」におけるアブラハムへの誘惑を例に述べている。それは神と単独者との人格的関係にのみ基盤を持つものが人間の倫理性の中へと排他的に介入してくる事態である。ここでは普遍的に妥当するはずの倫理的なものが相対化され、その価値と法則が無制約的なものから放逐されることを意味する。というのも倫理的な領域における義務は神への絶対的義務と対決されるや否や妥当性を失うためである。研究者モリス・フリードマンが「倫理学の伝統的接近はギリシア的であるが、ブーバーの倫理学への接近は聖書的である」と述べるように、倫理的要請は、倫理的なものが宗教的なものへと解消してしまう領域、も

しくは倫理的なものと宗教的なものとの区別が止揚されてしまうような領域に人間を高めるものとして、プーバーの思索において告知されるのである。

プーバーの思想は、一見すると「我」が「我」であるという彼独自の概念を通して、人間一般の存在分析が指されるように見える。それは『我と汝』でプーバーが二つの根元語の特徴を比較的に説明し、人間存在が他と関わる際の相違点を浮き彫りにする手法を取っているためである。しかしプーバーは両根元語を哲学思想として基礎づけることを意図してはいない。プーバーはその思索の出発点に、神と現実に対面する実存を基礎とした宗教経験が明白にあり、それを描写するために「我」が「汝」や「出会い」といった独自の概念が用いられたのではなからうか。だからこそプーバー思想を研究していくと、いつの間にかそれはユダヤ神秘主義ハシデイズムやヘブライ語聖書における「神-人間関係」の問題へと行き着くのである。それは彼自身が、ハシデイズムや聖書の中に、その原型があることを示唆しなかったためである。プーバー研究が、普遍性を目指す哲学ではなく、宗教と切り離すことができない人間の具体的状況を方法論の出発点とすべき根拠がここにある。

シモーヌ・ヴェイユにおける「無行為の行為」の概念

脇坂 真弥

シモーヌ・ヴェイユは晩年近くになって「脱創造」という概念について論じるが、この謎めいた概念の中心には『私が』(Je)の破壊(人格の放棄)に自ら同意する人間の参与がある。

本発表で取り上げる「無行為の行為 (action non agissante)」とは「脱創造」を経た人間の行為であり、「脱創造」というあり方を行為の形で体現したものだと考えられる。

「無行為の行為」では動機の源が根本的に変化している。しかし、ヴェイユはこの変化を新たな積極的動機の出現としてではなく、「ほかに為しようがないがゆえに行為する」という受動的強制の意識として語る。この強制はある種の「必然性の働き」を示唆している。ヴェイユによれば、あらゆる行動は「必然性の働き」に還元され、人間はこの働きを「理解したか、しなかつたかのいずれか」である。「無行為の行為」の行為者とはこの働きを理解した人間、人格の放棄に同意し、「選択の自由」はそもそも存在しないことを理解し、必然性に従って受動的に行為する人間である。このような必然性の理解は知的・客観的理解ではなく、「不幸」という極限の主體的体験を通じて個人の魂に叩き込まれる。

では、この「無行為の行為」は善悪とどのように関係しているのか。この時期、彼女は「善」に「悪の対立物」である相対的善と、「神のみが善である」と言われる場合の純粋な絶対的《善》を区別するようになる。この世のあらゆる行為は前者の相対的善悪の混合物である。これに対して後者の純粋な《善》はこの世では決して見出すことができず、私たちが知っているのは「その善という名前だけ」だと彼女は言う。

「無行為の行為」もまたこの世の行為であるかぎり、当然のことながら前者の相対的善悪の混合物でしかない。通常の行為と「無行為の行為」の違いはただ一点——行為者が純粋な

《善》の不在を確信しているか否か——ということにのみある。行為者は不幸を通じた必然性の理解によって、必然性と純粋な《善》が完全に切り離されており、自分の行為に純粋な《善》はまったく不在であることを確信しているのである。純粋な《善》の不在を確信し、それにもかかわらず名前しか知らないこの《善》を求めること、しかしその求めることが積極的探求としてではなく、ほかに為しようもなく「押される」のをひたすら待つという受動的な待機の姿勢となつて現れること——このような人間の体勢から「自動的」に生じるのが「無行為の行為」である。この時、「何を行うか」という行為の具体的内容はまったく先行していない。行為に先立って「何を行うか」を考える時、それはすでに「無行為の行為」ではない。

しかし、ここでひとつのアポリアが生じる。「何を行うか」がまったく問われず、従順のみを本質とする「無行為の行為」において、では「どのようなことでもしてよいということになるか」とヴェイユは問う。この時彼女が念頭に置いているのは『バガヴァッド・ギーター』に見られるような「他者を殺す」という具体的行為である。この問いは相対的な道德的善悪の地平では生じず、その彼方に純粋な《善》が不在として感じ取られる時にはじめて生じる。「殺すこと」に関わる問いを真に呼び起こすのは、ヴェイユにとって道德ではなく、宗教なのである。

「この世に善はないと確信して何かをするならば、それだけが善なる行為である」というヴェイユの言葉は、「信」の核心で生じる、あたかもオセロゲームのような逆転の「秘密」を私

たちに伝えている。もしこの秘密がなければ、「無行為の行為」はありえないだろう。だとすれば、先述のアポリアを解く鍵もまた、おそらくはこの秘密の中にこそ隠されていると思われる。

マルキオンの二元論をめぐる所見

——プーバーとヴェイユ——

伊原木大祐

ユダヤ地方で勃発したバル・コクバの乱をローマ皇帝ハドリアヌスが鎮圧するのは、西暦一三五年のことである。その時期に小アジアからローマにやってきたのが、マルキオンであった。この「キリスト教徒」は、自ら立ち上げた教会からヘブライ語聖書を放逐しつつ、正典たるべき福音書を一冊に限定し、そこからさらにユダヤ的要素を削ぎ落とすことで真正の福音を復元しようと試みた。こうした切斷の背景にあるのは、低劣な創造神に善なる異邦の神を対置するラディカルな二元論（二神論）思想である。

その後、マルキオン主義は教会から異端として葬られたが、一九二〇年に転機が訪れる。自由主義神学を代表するアドルフ・フォン・ハルナツクが画期的なマルキオン研究書を公刊した年である。マルチン・プーバーは、ハルナツクが少しも「反ユダヤ主義者」ではなかったことを理解しつつも、「一九世紀以降、プロテスタントイイズムの中でおも旧約聖書を正典資料として保持することは、ある宗教的・教会的不随症の結果である」という彼の主張を問題視する。そしてプーバーは、この脱

ユダヤ的な発想が、ハルナツクの死後三年経って実行に移されたことを指摘する。その実行はもはや精神ではなく、暴力とテロルに訴えるものであった。ブーバーの見解によれば、マルキオンからハルナツクに継承された精神的レベルでのユダヤ教批判のモメントは、ローマ帝国（ハドリアヌス）から第三帝国（ヒトラー）に継承された政治的レベルでのユダヤ人迫害に対応しているのである。

他方、ブーバーとは逆に、マルキオンを肯定的に評価したユダヤ人哲学者もいる。シモヌ・ヴェイユである。なぜヴェイユはマルキオンに関心をもったのか。注目すべきことに、ヴェイユはマルキオンと同様、旧約の歴史記述に対して寓意的読解を適用せず、逐語的に読んでしまう傾向がある。そのため、両者はいずれも、子どもたちにハゲ頭と罵られた預言者エリシヤがヤハウエの名によって呪いをかけ、二頭の熊に子どもたちを襲わせたという『列王記』の逸話に嫌悪感を示す。マルキオンもヴェイユも、暴力的で残虐な処罰とは無縁であるような善良さや憐れみ深さに、真なる神の属性を見いだすからである。

実際、ヴェイユ思想には、純粹な善でしかありえない「神」（超自然的領域）と、必然のメカニズムに従う「世界」（自然的領域）との明白な二項対立が認められる。ただし、後者の物質世界はそれ自体で低劣なものと思なされているわけではない。反対に、「野のゆり」のごとき自然が必然に従う様子は、同時に神への従順を示すものとして高い価値を有する。こうして自然世界が肯定的に解される以上、それを創造した神もまた、低劣な製作者として嫌忌されることはない。この点でヴェイユ

はマルキオン主義と袂を分かつた。

ブーバーは戦後の講演で、ヴェイユが自然と社会から「脱出しようとした」と言つて、その現実逃避的な性格を非難したが、この見方は間違つている。ナチス・ドイツ占領下のパリを逃れたヴェイユは南仏で複数の宗教的論考を執筆している。その時期の論考に顕著なのが、「力」としての神という観念への批判である。ヴェイユはある論考でナチスと古代ローマとの極端な類似を分析したが、それ以降、ローマと並んでイスラエルが権力崇拜の象徴として用いられているところを見ると、その激しい旧約批判の裏には、拡張政策を繰り返していたナチスに対する政治的批判の意が込められていると考えるべきだろう。つまり、この時期のマルキオンに対する共感は、ブーバーとはまるで逆の政治的ベクトルに向かう可能性がある。ヴェイユにとつてマルキオンの名は、ナチズムの隠喩であるところか、反ナチズムを示す記号となる。そこにヴェイユなりの社会への関与が見られるのであつて、この関心こそが晩年に集中的に書かれた時局的政治論につながつてゆくのである。

ミシエル・ド・セルトリーのキリスト教論

渡辺 優

本年度で没後三〇周年を迎えるイエズス会士、ミシエル・ド・セルトリー（Michel de Certeau）の読み直しが世界的に進んでいる。キリスト教神学者、信仰者による再評価の動きも著しく、教会改革を期待される現教皇フランシスコも彼から受けた影響を明言していることが知られている。だが、生前のセルト

ーは、徹底的な歴史主義の立場から、現代キリスト教に対して仮借ない批判を展開したのだった。『破砕したキリスト教 (*The Christiansime éclaté*)』（一九七四年）などに表れたその舌鋒の鋭さに触れれば、彼がキリスト教を去ったという誤解がまことしやかに伝えられていることにも納得がいく。しかし、そうした彼の批判は、近代以降の西欧のエピステモロジーの根本的な再検討のうえに、なお「思考可能な」キリスト教とはいかなるものでありうるかの探究に発するものだったのである。

本発表では、まず、「宗教」をめぐる今日の西欧のエピステモロジーを、セルトーがどのように捉えようとしたかを概観する。と同時に、現代キリスト教の「思考可能性」を開く端緒を、彼がいかにして「キリスト教的経験」に求めたかを見る。次いで、彼の言う「キリスト教的経験」、すなわち歴史における「絶対的な他者性の経験」の原型が、「イエスの死」に求められることを確認する。さらに、そうした知の枠組みの再検討と、キリスト教的経験論を貫くものとして、「歴史性」そして「沈黙」へのまなざしを浮かびあがらせた。

かつて個人や社会に真理を表明するものとされた「宗教」だが、今日の西欧では、社会学、歴史学、心理学など、それぞれに固有の解釈の規準を有し、それによって対象を分類する学知によって説明されるべきものと化している。この事態をセルトーは「思考可能なものの反転」と呼び、「思考可能なものの世俗化」の結果と捉えた。そのうえで彼は、諸々の学知が学知として成立してきた歴史的な可能条件に目を凝らす。西欧の学知のあり方を根底から問いなおしつつ彼が注目するのは、知の言

説に対する「言われざるもの (non-dit)」の、自己に対する他者の、言語活動に対する沈黙のはたらき (opération) である。

この歴史と沈黙へのまなざしは、キリスト教論においては「イエスの実践」に注がれる。それは、キリスト教という新たな共同体の創設を可能にした「沈黙の実践」であり、セルトーが「キリスト教的経験」と呼ぶものの原型であった。旧約と新約の「あいだ」の「空白」の行為ともされるそれは、自らのものでない場所を自らのものとして生きながら、その場所を越えてゆく実践として捉えられる。セルトーにとって、キリスト教信仰者とは、このイエスの実践を何らか自らの経験として生きようとする者のことだった。ところでそれは、同時代の知の最前線を駆け巡り、他者との関係を軸とする西欧的学知の枠組みを内側から「転回」しようとしたセルトー自身の実践であったと言えるかもしれない。

結局のところ、それは「より大いなる神」に近づく歩みとしてあった。自己の死でもあるような他者との邂逅の経験であり、既存の言語活動の彼方の「沈黙」の到来であるというそれは、具体的には宣教師や神祕家たちの経験に見いだされたのだ。しかし、「他者に場所を譲るための戦い」とも言われる「キリスト教的経験」は、キリスト教を文字通り「破砕 (éprouvé)」させ、もはや「キリスト教」という固有な名を無意味なものとし、世俗社会のなかに「融解」させてしまう危険もあるのではないだろうか。しかし、現代の少なからぬキリスト教徒たちが、彼のキリスト教論に希望を見いだしているのは事実である。彼らにとってのセルトーの魅力は、その危うさと表裏一体

のところから来ている。この点は今後注視していく必要があるが、セルトーのキリスト教論はいま「散りつつ輝くキリスト教 (Le Christianisme éclaté)」論として読みなおされつつあると言えるだろうか。

「絆」の概念の基礎付けを問う

——我汝哲学の継承のための試論——

小林 敬

「汝こそ『絆』の根拠である」、筆者が（客観的な「研究」の枠だけに留まらない）自らの主張として提示したいのは、実にこのことである。

…これは三年前の國學院大學での本会大会における小生の発表についての、別冊要旨の末尾の一文である。

今回の筆者の発表はまさに、「汝によつてこそ、『絆』の概念は基礎づけられ得るのだ」との、小生の主張を示そうとしたものである。そして小生はやはり、先人の思想「にについての」研究・考証に留まるだけでは、この主張の提起が叶わないがゆえに、僭越をも顧みず「ひとつの『小林哲学』の試論」という形で、このことを表そうとするのである。

二〇一一年三月に我が国を襲った未曾有の大惨事である東日本大震災の直後から、打ちひしがれた我が同胞たちに希望をもたらす言葉として、一時は一度も口にならない人がいない程に多く語られたのが、この「絆」という語なのであるが、その後、まだ癒えやらぬ傷跡にもかかわらず、震災の記憶がこの国の多くの部分で風化してゆくにつれ、いつの間にか「絆」という言

葉も、あたかも「流行遅れ」の如く、次第に語られなくなってきたのが、この五年間に我々が経験してきた成り行きであることは、今更改めて言うにも及ばないことであろう。しかし、「絆」という語は、本当に死語に成り果ててしまったのか？そして死語としてしまってもよいのか？あの悲惨な光景の中で一脈の望みをもたらすキーワードでもあったこの語を我々が語っていたとき、そこに込められていた我々の思いは、果たしてこのまま忘れ去られてもよいものなのだろうか？

「絆」の語が次第に語られなくなる影に、この語によって「他者を求める思い」が満たされるメリットとともに、この語を盾として他者が自己の内側に無遠慮に侵入し、自己の自由を束縛する恐怖を余儀なくされるというデメリットが、幾人かの評者による社会的あるいは心理学的な分析によって試みられてもいるのであるが、筆者はまだ寡聞にして、ここに自己と他者のあり方に関わる哲学的な考察が掘り下げられたことを、未だ知るに到っていない。愚考するに、このような「絆」の、概念的な基礎付けの曖昧さこそが、この語の定着を妨げ、また、上記のような「他者に対するアンビヴァレントな自己の感情」を、倫理的な批判を一切介することのないままにむき出しにしてしまった、一つの大きな要因ではないだろうか？

筆者は考える。かつてマルティン・ブーバーやガブリエル・マルセルらが提起した「我と汝」の思想こそ、五年前に我が同胞たちが「絆」という語を介して、苦境の中で求めたものを、満たしうるものではなかったろうか？まさに「汝」との交わりこそ、「絆」を基礎づけることが叶い、かつ「絆」をして、

他者のえり好みというアンビヴァレンスに陥ることを免れしめるものではないだろうか？

実は「汝」の語も、かかる「他者のえり好み」という、本来我汝の交わりとは定義上最も程遠いはずのエゴイステイックな感情と混同されるという大きな誤解を前提として、初期のエマニュエル・レヴィナスによって排斥されて以来、この半世紀近く、次第に語られなくなってきたことは、この五年間の「絆」の語が歩んだ道を、先により大きく辿ったと言えるかもしれない。（実はこのレヴィナス自身は晩年において、自らの過去の誤解を、ひそかに訂正しているのだが、この訂正はあまりよく知られてはいない。）しかし、先人達が「我と汝」という関係性の中に希求してきたものは、未だに過ぎ去ってはいない。「絆」もまた「汝」同様、死語化するにはあまりにも惜しい、と筆者は考えるものなのである。

ハイデッガーにおける信仰と思索

——「黒ノート」を中心に——

田鍋 良臣

二〇一四年から刊行が始まったハイデッガーの遺稿「黒ノート」には、現在までのところ、一九三一年から一九四八年までの思索の記録が収録されている（ハイデッガー全集第九四巻～第九七巻）。このなかには、「存在と時間」の途絶や総長就任と退任の経緯、あるいはナチズムや現在物議を醸しているユダヤに関する言及など、従来は知られていなかった数々の論点が記されている。なかでもキリスト教に対する批判は「黒ノート」

全体にわたって見られる特徴の一つと言える。キリスト教批判は、『哲学への寄与論稿』（一九三六―三八年）などの未公開のテキストは別にして、公の場ではほとんど語られていなかっただけに、「黒ノート」のときに苛烈な語り方は興味深い。その一つの動機として考えられるのは、「信仰」の問題である。ハイデッガーは一九四六年頃の「黒ノート」（『注釈Ⅱ』）のなかで、キリスト教に対する批判を、キリスト者の信仰を擁護する形で展開しており、さらにそこに「思索」の問題を結びつけている。本発表では、「黒ノート」に書かれた信仰をめぐるこれらの問題について、とくに思索との関係に注意しつつ検討する。

まず取り上げるのは、キリスト教（Christentum）とキリスト者性（Christlichkeit）との区別である。ハイデッガーは前者に神学を後者に信仰を振り分けるのだが、その際に注目されるのは、信仰と知の対立を「調停」しようとする、キリスト教神学の近代護教論的な役割である。信仰そのものに「救済の知」を見るハイデッガーにとって、信仰と知の間にはいかなる裂目もない。そのため両者の間に「溝」を案出し、それを学的に埋めようと努める神学者たちは、「本来的な不信仰者たち」と批判される。このようなキリスト教（神学）批判は、そこからキリスト者性（信仰）を区別し、際立たせることを意図したものである。

つぎに本発表は、信仰と知の間には認められなかった裂目が、信仰と思索の間に指摘されている点に注目する。ただし「裂目」といっても、信仰と思索の両者から独立した第三項の

ようなものではなく、ハイデッガーによれば、信仰に対する思索そのものが両者の裂目を担っている。そのため裂目はどこまでも思索の事柄にとどまり、信仰が思索との裂目をつくり出し、気にかけることはない。とはいえこの裂目の本質には、信仰と思索の両者を「その固有な安らぎにおいてそのままにする」という独特な働きが認められる。そしてハイデッガーは、裂目を通じて解放された両者が、互いに「それ自身である」とよって、互いに対して「それ自身であれ」と要求し、そのなかで、信仰と思索は「相互承認」という注目すべき関係を結ぶことができる、と主張する。ここには、信仰に対するハイデッガー自身の思索の立場が重ねられているように思われる。

本発表は最後に、以上の問題系におけるキリスト教、信仰、思索の関係を整理する。「黒ノート」のキリスト教批判は、ハイデッガーの存在の思索からなされたものである。そこにはまた、「間接的に」信仰を擁護する可能性も指摘されている。ハイデッガーによれば、思索はキリスト教批判を通じて、「信仰はキリストからであり、神学からではない」ということを示すことができる。だがそれは、信仰と思索の裂目を通じてのみ可能である。そうであるなら、思索のこの間接伝達は、まさしく信仰と思索の相互承認を構成する一契機として理解することができるだろう。このようにハイデッガーは、キリスト教批判を通じて、信仰と思索それぞれがその本来的なあり方に立つ可能性を模索している。ここにハイデッガーの思索の、いわゆる「宗教・哲学的」な意義を見出すことができる。

前期P・ティリッヒにおける「突破」について

平出 貴大

本発表でとり扱われるのは、前期ティリッヒ（一九二〇年代）における「突破」（Durchbruch）概念である。突破概念は一九一九年に「キリスト教と社会主義」の中で初めて登場し、それ以降前期思想を中心に集中的に使用され、晩年に至るまでその使用が見られる。しかし、シャルフが指摘しているように、突破概念は前期ティリッヒにおける鍵概念であり、後期思想においては芸術論やキリスト論などの特定のテーマを除いてあまり使用されなくなった。それゆえ本発表では前期思想における突破概念に注目し、特に突破概念の「由来」「形成過程」「射程」の三点について考察する。

（一）突破概念の由来。ティリッヒの自伝（「境界に立つて」）から、突破概念がティリッヒの第一次世界大戦中の啓示体験や表現主義絵画との出会いに決定的に影響を受けていることが確認できる。ティリッヒはポツティエリの絵から受けた啓示や表現主義絵画との出会いを通じて、宗教哲学的なカテゴリーである「形式・内実」という概念を導き出した。特に表現主義絵画の持つ「内実が形式を破壊する」という性格（＝つまりその主題の外的特徴を描写するよりもその内的意味や精神的実質の表現を重視する性格）への洞察は「内実が形式を突破する」という定式化への前段階を示している。

（二）突破概念の形成過程。突破概念はその概念形成の初期段階においてはあまり厳密に規定されてはいなかった。例えば『文化の神学の理念について』（一九一九年）においては先に確

認した表現主義絵画からの影響もあり、「突破」よりも「破壊」の方が好んで使用された。しかしその概念のもつ内容から判断して、そこではすでに後に定式化される突破理解が現れていると思われる。一九二二年の『カイロス』や『宗教哲学における宗教概念の克服』においては、その概念規定の不明瞭さはなくなり、明確に突破概念が現れていることが確認できる。また一九二三年のバルト・ゴールテンとの討論を経て、一九二四年の『義認と懐疑』において、テイリツヒは突破を神学の中心的概念として扱うようになる。テイリツヒはこのような過程の中で突破概念を神学的な問題へと深化させるのである。そしてその最終的な定式化が『教義学講義』（一九二五—一九二七）において叙述されるのである。本発表ではこの概念形成の過程を特に一九一九年におけるトレルチとの親近性、一九二二年の弁証法神学との親近性という問題連関のなかで考察する。

(三) 突破概念の射程。クレイトンの分析によるとテイリツヒの突破概念には「三つの異なる意味」が存在している。一つ目は無制約的なものが制約されたものの深みの中から (from within) 突破するという「内在的自己超越」の意味。二つ目は無制約的なものが制約されたものを通して (through) 突破するという「媒介、媒体」の意味（＝象徴論につながるものだが、本発表ではとり扱わない）。三つ目は無制約的なものが人間の事柄（制約されたもの）に外部から (from without) 突破・突入するという「超越的性質」の意味。一つ目の「内在的自己超越」という意味はトレルチが用いた意味（『信仰論』）であり、三つ目の「超越的性質」の意味はバルトが用いた意味で

ある。これらは突破概念における「強調点の変化」「射程の広さ」を示していると言える。しかしこの「射程の広さ」は無制約的なものと制約されたものとの動的関係（＝啓示相関）が成立している限りにおいてのみ許容されるのである。つまり神は世界にとつて異質であるという問題（超越の強調）と神は世界との関係性の中で初めて捉えられるのだという問題（内在の強調）は両者の緊張関係の中で捉えられる限りにおいて許されるが、もし全くの内在や全くの超越が主張されるならば、テイリツヒはそれに対して異議を唱えるのである（『教義学講義』）。

K・バルト著『ローマ書』に見る救済観

——「人間の義」とは——

水口 隆司

筆者は、戒律遵守のユダヤ教からイエスを救世主とするキリスト信仰への、キリスト教揺籃期のダイナミックな変貌に関心を持っており、この度は使徒パウロの救済観の解明を試みる。実際の方法としては、バルト著の『ローマ書』を読み解くことにより、パウロの救済観を明らかにしたい。その際、筆者は日本における宗教理解の有力な手法である、「人間の宗教に対する関わり方」を示す、自力と他力の概念を使用する。峰島旭雄は「自力と他力という概念対は、仏教の中で用いられ、それへ根ざしながら、いま一つの独立した一種の相関概念でもあるということが出来る」という。そして、宗教一般において、この自力と他力の概念対を適用して課題を整理し処理することも可能であり、純粋な学術用語としてではなく、一種の常識的レ

ベルで自力、他力を用いることができるとする。

バルトの生涯における神学的出発は『ローマ書』によってなされた。当時のキリスト教徒は、それまで不動のものと考えていたキリスト教世界の驚くべき激動を経験した。人間との関係において、それまで絶対的主導権を持つと考えられていた神が、人間の批判にさらされるようになり、その様な時にバルトは『ローマ書』（初版一九一八年、第二版一九二一年）を発表したのである。彼は『ローマ書』の第二章を「人間の義」、続いて第三章を「神の義」と名付けて論述している。タイトルは関心の所在であると考えれば、この言葉はバルトの関心の所在を明確にするものといえる。では彼の言う「人間の義」とは、さらに「神の義」とはどのようなものであるか。筆者は、バルトの『ローマ書』を基にして、パウロの救済観の中心をなすといわれている「信仰義認」を、「人間の義」と「神の義」を通して明確にすることを、本論の目標としたい。

ではここで、先に述べた「人間の義」を「人間による義」と理解すればどのようなことが考えられるであろうか。「いかなる人間の義も、人間を神の怒りから免れさせえはしない！」と、バルトは言う。キリスト・イエスへの信仰以外に人間の業を持ち出すとすれば、信仰自体が人間の業と堕してしまい、誇るべき何物をも持たない人間が、誤って自己の信仰という業を「誇つてしまう」ことになる。ここでは、自己の業による救済という考えは完全に否定される。

パウロは、「人間の義は、ただ神からのみ、然り、永久にただ神からのみ与えられる」と人間の義の依って立つ根拠であ

る神の存在について述べる。彼の救済概念の中心課題である「信仰義認」が強調され、「行為義認」、「人間の業による義」が否定される。

さらに、バルトは浄土教に代わって、キリスト教に在るものとして「キリスト・イエス」の存在を挙げる。バルトによれば、法然も親鸞も浄土教の信者が救済を受けるにあたって積極的な役割を全く持たないとする。しかるにキリスト教においては、キリスト・イエスの名を通して、キリスト・イエスを信じる人間が存在するのであり、キリスト・イエスの名なしにはキリスト教は決して存在しないという。

パウロは、神により人間が義と宣せられるのはこの信仰によるのであり、律法の業によるものではないという。

「ただキリスト・イエスによる贖いの業を通して、神の恵みにより無償で義とされるのです（ロマ書三、二四）」。

バルトは、パウロの『ローマ書』の神髄がこの部分に凝縮されていると理解したのであり、筆者も、新約聖書の神髄が『ローマ書』であり、『ローマ書』の神髄がこの三章二四節に凝縮されていると考えるものである。

ハインリヒ・バルトの「実存の哲学」

岡田 聡

「バルト」と聞けば、二〇世紀最大のプロテスタント神学者のひとり、カール・バルト (Karl Barth 一八八六—一九六八) のことだと思ふであろう。だが本論では、カール・バルトの「忘れられた弟」、ハインリヒ・バルト (Heinrich Barth) を

取り上げる。ハインリヒはカールに遅れること四年、一八九〇年にベルリンに生まれ、マールブルク学派のヘルマン・コーエンとパウエル・ナトルプの下で学び、一九五〇年にバーゼル大学の哲学第一講座正教授に就任した。一九六五年、当地にて没。

ハインリヒ・バルトの一九一三年の博士學位論文は『デカルトによる認識の根拠づけ』であり、一九二一年の教授資格論文は『プラトンの哲学における魂』である。それらはいずれも新カント学派的な内容を持っている。ハインリヒ・バルトはマールブルク学派の哲学を土台として、一九二〇年代の後半から実存哲学に近づいたのである。

マールブルク学派の哲学から実存の哲学への移行期、一九一九年のアールハウ講演「神認識」では、「神認識は同時に生認識である」と言われているように、神認識と人間の自己認識の関係が論じられている。ここには改革派教会という彼の出自が見られるが(「神の認識と自己認識は結び合っている」ジャン・カルヴァン)、この講演は同時に、いわゆる弁証法神学の出現と展開に多大な影響を及ぼした。「神的なものをその純粋性において認識したいならば、「自然の」原理的な否定がなされなければならぬ」。カール・バルト自身も「ハイナー」「ハインリヒ」の講演は私にとって、神の国という絶対他者 (totaliter aliter) をもたらに強力に視野に収める動機となりました」(Brief an Eduart Thurneysen vom 13. April 1919) と述べているように、この講演が、「時間と永遠の『無限の質的差異』」を主題とするカール・バルトの『ローマ書』第二版にとって大きな意味を持ったのである。

このようにハインリヒ・バルトは二〇世紀ドイツ語圏のプロテスタント思想史において大きな痕跡を残した。しかし、日本では邦訳のみならず、管見の限り二次文献も皆無である。また、近年の「新カント学派ルネサンス」によって、ドイツ語圏ではハインリヒ・バルトにも注目が集まりつつあるが、彼の実存哲学に関する研究は少ない。

論者は「二〇世紀ドイツ語圏のプロテスタント思想史におけるカール・ヤスパース」を研究課題としており、そのなかでハインリヒ・バルトに出会った。本論では第二節で一九四二年の論文「実存の哲学 (Philosophie der Existenz)」と一九五一—五二年冬学期講義「実存の哲学の概説 (Grundriß einer Philosophie der Existenz)」¹⁾、没後の一九六五年に刊行された大著『実存の認識 (Erkenntnis der Existenz)』を主に用いて、ハインリヒ・バルトにおける「実存の哲学」を検討した。ついで第三節で一九五二年の論文「真正の実存主義と誤った実存主義 (Echter und falscher Existentialismus)」および一九五三年の論文「信仰の真理へと関わる実存の哲学の根本諸性格 (Grundzüge einer Philosophie der Existenz in ihrer Beziehung zur Glaubenswahrheit)」を主に用いて、ハインリヒ・バルトにおける哲学と信仰の関係を考察した。

ハインリヒ・バルトによれば、信仰が「真理においてある (in der Wahrheit sein)」のに対して、哲学はその真理を「追考する (nachdenken)」。聖書の言葉が直接的なりアリティーを持つているのに対して、哲学の概念はその追考にすぎない。「キリストにおける神の現象を哲学は発見しなかつた」。すなわ

ち「直接に語りかけるアクチュアリティの点で、また、投げ掛けられた問いと差し出された答えの徹底的な鋭さの点で」、哲学に対して信仰は優位に立っているのである。

R・ニーバーと南原繁

——キリスト教現実主義と自由主義批判——

柴田真希都

本研究は、いくつかの歴史的接点をもつていながら、それについて従来注目されてこなかった同時代人ラインホルド・ニーバー（一八九二—一九七二）と南原繁（一八八九—一九七四）をめぐる比較研究の一つである。両者はともに目前の労働問題に対する高い関心をきっかけに学問の道へ進み、隆盛を極める自由主義やそれに対抗するマルクス主義とともに批判し、やがてはヨーロッパ文明の破壊者としてのナチスに言論をもって立ちむかった。そうした見識と活動を下地に、戦後は米日のオピニオン・リーダーとして活躍し、専門の分野においてだけでなく、一般大衆に語る言葉が広く影響を与えた。「現実主義」を自称する両者の作品とともに〈政治と人間〉をめぐる豊かな洞察に満ちているが、本研究ではその二人の現実主義者の自由主義への批判がどのような内容を持つものであったか、主としてその戦前における立論を比較検討する。

ニーバーは「キリスト教現実主義」の観点から、聖書のモチーフや古典的教説（被造物としての人間の必然性、罪と自由のもたらす両義性、恩恵により救われた個人の不完全性、歴史の終局における社会正義の成就など）がいかに人間状況やその歴

史的命運を説明するのに適切であるかを論じた。その前期の作品を一貫しているのが自由主義への徹底した批判である。彼は自由主義的政策やその穏健な道徳主義では、産業社会の諸問題に適切に対処できないこと、社会正義をより現実化していくためには力の行使を必要とすることを説いた。国際社会においても同様、奴隷の平和主義を退け、対抗勢力間の力の均衡を追及する姿勢を見せた。そして、以上のような事柄に適切に対処できない自由主義の個人主義、理性への楽観主義、さらにはマルクス主義の階級理解を批判した。

南原はキリスト教的世界観に依拠し、理想社会を歴史の終局に位置するものと位置づけ、その過程において現実をそれに近接させていこうとする点で「イデアル・レアリスト」であった。若き日に自由主義に浸り、そこから抜け出してそれを批判したニーバーとは異なり、南原は自由主義が未発達な日本において、世界史の潮流としての自由主義への批判を、学的キャリアの初期の仕事に据えた（『自由主義の批判的考察』一九二八年）。南原は「自由主義精神の成果」としての「個人人格」の意義の確立、新たな「政治制度の案出と立法の事業」を高く評価し、とくにそれが「思想・言論の自由」を保障したことを強調した。その一方、自由主義的個人主義の自己完結的な精神を取り上げ、それが真の宗教の余地を残さないこと、個人の「経済的幸福を目的」とした社会道徳では「政治的共同体それ自身の客観的な意義と秩序原理は立てられ」ないことを批判した。またニーバーと同じく、自由主義の価値的世界観を継承するとしてマルクス社会主義を批判し、それに代わって「民族社会主

義「『経済的文化国家』といった独自の共同体論を展開した。

両者は労働問題に促され、政治経済上の自由主義を疑問視し、それを支える楽観的な人間観や歴史観（個人主義、自然主義の合理主義、理性の進歩思想など）を批判するに至ったこと、国内・国際の社会正義をより達成するため、聖書の深みに通じる人間理解に依拠した政治的方策によって、共同体内の不平等の是正や安寧秩序を志向したことなど共通点が少なくない。相違点としては、南原が哲学上の立場としての「理想主義」の成果を取り入れるのに対し、ニーバーが「理想主義」を自由主義批判の際、それと自らの立場とを区分するための認識概念として批判的に用いたことが挙げられる。その上で、両者の記述様式やその当座の目的の差も反映して、「現実主義」と「力の行使」とを結び付けて強調する傾向が、ニーバーの著作により濃厚なことも指摘される。

プロテスタント神学にとつての『西洋の没落』

小柳 敦史

O・シュベングレーの書物『西洋の没落』は一般的なベストセラーであると同時に、思想上の事件でもあった。キリスト教神学にとつても、『西洋の没落』は論評すべき対象となり、主としてリベラルなプロテスタントの論壇であった雑誌『キリスト教世界』は複数回にわたり『西洋の没落』についての論評を掲載した。さらにはシュベングレー自身の論考を掲載し、その後、シュベングレーに対する神学者の批判を掲載することにより、直接対決の場を設定した。本発表では、シュベングレー

本人の登場をハイライトとする『キリスト教世界』誌上での議論をたどり、『西洋の没落』という書物が当時のプロテスタント神学にとつてどのような事件であったのかを考察した。

まず注目したいのは学問のありかたをめぐる評価である。『西洋の没落』の記述は非学問的であると断じ、キリスト教に對して有害であると激しく非難したのが、一九二〇年一月に『キリスト教世界』に掲載されたM・ビュルクの論考だった。ビュルクは、シュベングレーの相対主義的な価値観は学問的な基礎づけのあるものではなく、シュベングレーという「現代の病人だ魂」によって表明されている「生の気分」であるとみなす。一方、一九二二年五月に掲載されたH・W・ヘルツベルクの論考は、シュベングレーを好意的に論じる。ヘルツベルクにとつて旧約学が明らかにするべき対象は、旧約聖書に含まれる「生の感情 (Lebensgefühl)」であるが、これは厳密な文献学的考証では明らかにできず、シュベングレーが実践するように詩的直観を歴史研究に導入すべきだと考えるのである。以上のように、『西洋の没落』は当時の神学者の「学問」に対する姿勢の違いを明らかにするものとなった。

続いて検討したいのがシュベングレーの描くイエス像である。一九二二年六月にはシュベングレー自身の論考が『キリスト教世界』に掲載された。この論考においてシュベングレーは、ライツェンシュタインなどの研究に依拠しながら、イエスの運動がマンダ教に由来するものであり、終末への待望に満たされていたと主張する。以上のようなシュベングレーの議論はさしあたり、宗教史学派の終末論的解釈を通俗化したものであ

ると言える。この議論に対してL・ケスラーによる反論が、同年九月に掲載された。ケスラーはマンダ教についての議論は保留し、シュベングララーがイエスの自己理解だけを考察していることを問題視する。キリスト教について考察するならば、むしろ信者にとってイエス＝キリストがどのような存在か、あるいは十字架と復活はどのような意義を持つのかを考えなくてはならないと批判する。

『キリスト教世界』における『西洋の没落』に対する書評はH・クニツターマイアーが一九二三年一月に執筆したものでひとまず終了となった。しかし本発表では、一九二四年六月にフアピウスという偽名でユタヤ系の言語学者H・ヤーコプゾーンが書いた「プロテスタンティズムとドイツの運命」という論考に注目した。文中にシュベングララーの名前が直接挙げられることはないが、「ドイツの運命」というタイトルからは、『西洋の没落』を意識して書かれたものであることがうかがえる。この論考において、「ドイツの運命」がアンチセミティズムと結びつくことへの警戒が明確に表明されていることは注目に値する。これまで見てきたような、神学者たちからシュベングララーへの批判においては、『西洋の没落』に含まれるアンチセミティズムへの傾向が指摘されることはなかった。ヤーコプゾーンという、神学の非専門家による神学への要求には、当時の神学者が『西洋の没落』から察知することのできなかつた危険性を読み取ることができるかもしれない。

第四部会

インドネシアの「預言者の医学」

—— 神の癒しを媒介する技術 ——

嶋田 弘之

イスラームの宗教教典を医学的知識の基礎に持つ「預言者の医学」は、例えば、プハーリーの『ハディース』『治療』章に具体的な技術利用の典拠を見出す。そこに記される主な三つの治療法は、蜂蜜やナツメヤシなどを医薬的に用いる生薬療法、瀉血を伴う吸角法、医学的効果を期待して『クルアーン』を朗誦するルクヤ（インドネシア語 *rukya*）である。インドネシアでは、日常の保健活動としてこれらを利用するムスリム家庭があるだけでなく、二〇〇〇年代以降は、「預言者の医学」関連書籍の出版が増加し、インターネットを活用した「預言者の医学」ビジネスも成立するようになった。

『ハディース』の内容に準拠してそれらの治療法を利用するムスリムの姿を観察する限り、「預言者の医学」とは、宗教教典の記述に従い、預言者が好んだ医療技術を模倣的に用いることだとと言える。とはいえ、そのように教典の記述とそれに基づく技術利用の関係に焦点を絞ることによって、二つの問題が生じる。第一に、「預言者の医学」の知的根拠が宗教教典にあると見なすことで、その「非科学性」が強調される点、第二に、生薬療法と吸角法が「民間療法」であるため、宗教学的には重要性を帯びない技術としてそれらが見過ごされやすくなる点で

ある。

以上の問題に取り組むために、本研究では次のような二元的な観点を取る。すなわち、『ハディース』の記述内容に基づいて、ムスリムが三つの技術（生薬療法、吸角法、ルクヤ）を利用することを【狭義の「預言者の医学」】と仮に名づけ、その背景画像として、医療史を貫く三つの医療観（神霊論的医療観、全体論的医療観、局在論的医療観）から成る【広義の「預言者の医学」】をイメージするのである。これはいわば、「預言者の医学」を医療的多元性の観点から考察することに他ならない。

【広義の「預言者の医学」】の観点を持つことで、明らかにするのは次のことである。第一に、三つの技術の利用に際して、「預言者の医学」の信奉者が近代医学（局在論的医療観）によって病気の性質や治癒の原理を理解し、ギリシア・イスラーム医学の影響を被った全体論的医療観によって、自然治癒力を活かした治癒を理想としていることである。第二に、イスラームの教義に基づく神霊論的医療観、すなわち「病気を癒すのは神である」という信仰（本研究ではこれを「医療的タウヒード」と呼ぶ）がこの医学の中心的医療観であり、蜂蜜スプーン一杯を口を含む行為にも、神の癒しが意識されうることである。

本研究では、三つの医療観が三つの技術の利用を知的に支えていることを事例によって示すために、インドネシアの伝統医療産業に着目する。例えば、「預言者の医学」ビジネスを展開する企業 HPAI は、生薬療法と吸角法を「神的な（*Ilahiah*）」、「科学的（*Ilmiah*）」、「自然な（*Alamiah*）」の三概念によって

説明する。「神的な」のは、「医療的タウヒード」の信仰によって、医療が神の癒しを媒介する技術だと見なされるからである。人体に自然治癒力を与えたのはその神であり、「自然な」生薬はその力の活性化に最適であることになる。病気とそれに対応する治療法は「科学的」に理解され、用いられる医療技術を誰もが理に適っていると納得できる点がイスラームの教義に調和すると考えられる。インドネシアの「預言者の医学」の信奉者にとっては、対照的に、神の癒しではなく自らの治癒力を誇り、非科学的で、超自然的な力を駆使する医療の担い手はドゥクン（呪医）である。彼らの医療文化が流通している現実に対して、「預言者の医学」は「宣教（*takwiah* ダツ）」の役割を担うことにもなる。

フラートの著作に見る初期シーア派のクルアーン解釈

平野 貴大

本発表は、九世紀後半から十世紀初頭にかけてクーファで活動したイマーム派（十二イマーム派）のハディース学者かつクルアーン注釈者であるフラート・イブン・イブラーヒーム・クワフィー（没年不詳）のタフスイル（タルアーン注釈書）を分析する。イマーム派学者とみなされるフラートの著作にはザイド派的ハディースが多く引用されており、それが原因となりフラートは一時期イマーム派内において評価を失っていた。フラートのイマーム派内での評価の変遷と彼のザイド派的側面はフラートを論じる上で非常に重要な点であるにも関わらず、先行研究はこの点をほとんど分析していない。そのため、本発表

では、まずフラートのイマーム派内での評価の変遷の過程を考察する。その次に、イマーム派内での評価を分ける原因となったフラートのザイド派的側面を分析することで、フラートの著作におけるクルアーン解釈の特徴を明らかにすることを目的とする。

フラートのタフスィールはクルアーンの章句に関連するハディースを並べるといふハディース集の形式をとっており、フラート自身の解釈は一切書かれていない。伝承主義の重鎮であるサドウーク（九九一年没）らはフラートをイマーム派学者とみなし、彼のタフスィールからハディースの引用を行っている。

そのため、フラートは十世紀の伝承主義者の間では一定の評価を受けていたと言えよう。サドウーク以降の学者がフラートを引用しなくなることから、合理主義が急激に伸長し伝承主義が衰退した十一世紀初頭に、彼のザイド派的側面などが原因となりフラートはイマーム派内での評価を失ったと考えられる。

一方で、現代のイマーム派学者たちはフラートを自派の学者とみなしている。フラートをイマーム派学者とみなす最も古い人物学書はイスバハーニー（一七七八年没）に遡り、イスバハーニーはマジユリスィー（一六九九年没）のフラートに対する評価を根拠として引用している。そこで、マジユリスィーはフラートにハディース学者としての高い評価を与えている。以上の考察から、伝承主義学派と合理主義学派の両派が認める学者マジユリスィーによってフラートはハディース学者として再評価され、この評価が現代までイマーム派内で継承されているということが明らかとなった。

フラートのイマーム派内での評価を分けた要因は彼のザイド派的側面である。そこで本発表では、次にフラートが引用するザイド・イブン・アリー（ザイド派イマーム）のハディースを考察することで、フラートの引用するハディースにおけるザイド派的解釈の特徴を論じた。二九あるザイドのハディースの多くはクルアーンの章句の内的意味を解釈することでその章句をイマームたちに結び付けるというものであり、これらのハディースの内容はイマーム派にも受け入れられるものである。フラートの引用するハディースの約八割が預言者かイマーム派イマームに遡及されるものであることを考慮すれば、ザイドのハディースを含めたフラートが引用するハディースの大半は内容においてはイマーム派のイマーム論を支持するものであると言える。マジユリスィーによるフラートへの高評価はこの点に起因するものと推察される。

一方で、ザイドのハディースの中には、ザイド派に特有の教義を伝えるものもある。それらの中では、ザイドのイマーム位、蜂起、無謬論などの主題がクルアーンに関連する形で展開されており、これらの教義はイマーム派の教義とは相いれないものである。以上より、イマーム派の教義が確立する以前である十世紀初頭のタフスィールには、後のイマーム派が排除するような他派の伝承が少なからず混入しており、それらの伝承を根拠とした教説がクルアーンを根拠にして展開されていたということが本発表によって明らかとなった。

アブルバカー著『クッリヤーート』における

「承認」と「確信」

松山 洋平

スンナ派には、「信仰」（イーマーン）が増減するの否かかという問題において二つの説、すなわち、増減を認める説（以降、信仰増減説）と、増減を否定する説（以降、信仰非増減説）がある。

多くの先行研究によれば、神学者間のこの見解の相違は、「信仰」の「構成要素」（アルカーン）に「身体による行為」を含めるか否かの違いに基づくものとされる。すなわち、「身体による行為」を「信仰」の構成要素に含める場合は、善行や悪行に応じて「信仰」が増減するが、含めない場合は「信仰」の増減が認められないということである。

しかしながら、信仰増減説を奉じる一部の学者は、「信仰」の構成要素から「身体による行為」を排除したうえで「信仰」の増減を肯定している。たとえば、アシユアリー学派の一部の学者は、各人の「確信」（ヤキーン）の度合いに違いがあることを根拠に、「信仰」の増減を肯定する。

一方、信仰非増減説を奉じる学者は、「確信」が増減することを同様に認めつつも、この概念を「信仰」の範疇から排除することによって、やはり「信仰」は増減しないことを確認する。本発表は、信仰非増減説の主要な支持層であるハナフィー学派最大級の用語集『クッリヤーート』を素材に、この「確信」の概念がどのような論理によって「信仰」の範疇から排除されるのかを考察する。より具体的には、『クッリヤーート』を使い、

「信仰」の核となる構成要素である「心における（真実であるとの）承認」（タステイク）の意味を「確信」の意味と比較し、両概念間の異同を検討することでこれを明らかにする。

『クッリヤーート』によれば、「承認」は、自らの意思で、対象が真実であると認めることを意味する。「承認」は、対象が真実であるとの判断、そしてその判断を好ましいものとして承認することの表明であり、「選択的な「行為」である。したがって、たとえある対象が真実であることを「知っている（マアリファ）」としても、それが真実であることを「承認」しない場合もありえる。

一方「確信」は、「知っていること」「知識（イルム）」の度合いをさらに深めた状態を意味する。したがって、「承認」している（つまり、「信仰」している）にもかかわらず「確信」には至っていない場合もあれば、「確信」しているにもかかわらず「承認」していない（つまり、「信仰」していない）場合もありえる。

「確信」は、知識の強弱を示す軸の上に位置づけられる概念であるが、「承認」は、知識の度合いにかかわらず、対象の真实性を表明する選択的な行為であり、知識の軸上にはない。以上の理由から、アブルバカーにおいては、「確信」の有無、あるいは、「確信」の度合いに強弱が存在するとしても、それによって、「承認」すなわち「信仰」の増減が肯定されることはない。両概念の射程に、重複する部分はないからである。

このように本発表では、「信仰」の構成要素である「承認」と「確信」とを比較し、「信仰」とその隣接概念との関係を考

察することで「信仰」概念の輪郭をより正確に知ることができ
ることを示した。今後の課題は二つある。第一に、本発表で示
した「承認」と「確信」の区別化がいつころから明白に整理さ
れ始めたのかを、神学書ではなく、ハディース注釈書とクルア
ーン注釈書を使って検討したい。第二に、「確信」が「信仰」
と差異化されることで、「確信」の意味が信仰増減説の論客と
信仰非増減説の論客の間でどう異なってくるのかを、神学以外
の分野、特に「確信」が鍵概念のひとつであるタサウワフ（盡
学）の分野で検討したい。

イスラームの「倫理による統治」

——カリフ・アリーの任命状より——

佐野 東生

イスラーム第四代カリフ・アリーは、シア派初代イマーム
でもあり、その言説集『雄弁の道』(Nahj al-Balaghah) はシ
ア派とともにスンナ派の間でも尊重されてきている。本発表
では、このうち手紙第五十三番の、エジプト総督被任命者にア
リーが著した任命状（邦題『統治者の鑑』）として二〇一六年に
佐野らが翻訳・出版）を分析し、その意義を問う。

まず、翻訳の経緯について、イラン・コム『雄弁の道』研
究所との契約に基づいて、昨年度発行の手紙第三十一番に続い
てなされた。また、文献的解題について、十三世紀のスンナ派
学者・イブン・アビー・アルハデードの注釈 (Ibn Abi al-
Hadid *Sharh Nahj al-Balaghah*, 17 vols., Qom, 1959)（以下
「ハデード」）は、数ある注釈書の中で代表作と評価される。

同書は『雄弁の道』の内容の逐一について、シア派が否定す
るウマイヤ朝を含む歴代カリフの逸話などを引用し、史料価値
が高い。特に、現今ではシア派のみが最重要視する傾向に
ある『雄弁の道』について、歴史的にはスンナ派にも重視する
向きがあったことを証明する。本発表では『統治者の鑑』の内
容分析上、この注釈を主に参考とする。

アリーは『統治者の鑑』で、敬神の念に基づくイスラームの
公正 (al-'adl) な統治を強く勧める。その上で、エリート層、軍、
裁判官、役人、書記、商人といった各層に対し深い洞察力を持
って公平に対応し、各々の義務が十分果たせるようにすべきこ
とを説く。特に貧窮層を助け、民を平等に扱えとして、「あな
たの心に民への慈悲、親愛、やさしさを抱かせなさい。なぜな
ら、彼らは次の二種類だからである…あなたにとつて同じ宗教
の同胞であるか、あるいは神によって同じく創られたものでは
あるか。」と述べる。ハデードは、心に慈悲を抱かせよ、とは、
慈悲を印章として、体に密着する服のように心に刻め、との意
で、民はムスリムか、非ムスリムでも慈悲に値する人類である
から、と解説している。

本書の主要部分である社会各層への統治のあり方に関し、ア
リーはまずエリート層よりも民を優遇せよ、と強調し、大臣な
ど支配層の資質を厳しく問い、追従者などを雇わないように戒
める。そして、各層ともに「お互いに欠かせない層である」と
し、神が各々の義務・権利を決めておられるとする。ハデードは、人は本来文明化したもので、衣食住ともに他の集団と相
互依存して暮らさざるをえない、と文明論的解釈を加えてい

る。アリーは続けて、軍司令官、役人、書記らに対して、その資質を問いながらも優遇すべきはして、職務を全うするよう監督せよとする。ハラージュ（土地税）の納税者についても、土地の開墾を優先して生活安定を図った上で徴税すべきことを説く。ハデイドは、イスラーム期にも統治者の模範とされたアヌーシールヴァーン（サーサン朝ホスロー一世）による、「王の富を増すのが民の財貨によつてなら、それは自分の屋根を建物の基礎を引っこ抜くことで強化しようとする人のようである。」との言葉を挙げて苛税を避ける例としている。さらにアリーは、「そして、神を、神を（心にかきなさい）、最底辺の層においては。」と感極まったかの如く語り、貧窮層を国庫による補助など徹底的に助けることを強調する。ハデイドはクルアーン巡礼の章三十六節などを引用してこの言を傍証している。

アリーは最後に統治者自身の義務として、何より故意か未必の故意かにかかわらず、殺害を強く禁止する。現今のIS（イスラーム国）などのテロ行為に対し示唆に富む内容といえる。今後、この「倫理による統治」論の全容について現代に照らした再評価が必要となる。

モロッコのアルガン製油女性協同組合にみる

宗教と持続可能な発展

岩崎 真紀

モロッコ南部にのみ自生する樹木「アルガン」(Argania spinosa (L.)) はこの地域の農村経済の九〇%を占め、用途は薪、

建築木材、家畜飼料等多岐にわたる。とくに、三八キロの実から一リットルしか精製されない希少価値の高いオイルは、近年、抗酸化性の高さ、美白効果、毛髪への栄養補給等の観点から、食用・美容両面において、世界の注目を浴びている。アルガン林は国家所有もしくはおもにアマーズイグ（ベルベル）系住民から成る近隣地域の共同所有で、古来より実の収穫方法には慣習があり、オイル精製は地域女性の手仕事に依っている。

モロッコにおいて、一九九〇年代以降、種々のNGOやマイクロクレジットを利用した諸組織の活動が発展を遂げるなか、アルガンオイル生産をめぐっては、女性協同組合が誕生・発展、一部は連合化し、それまでは各家庭や親族ごとに個別に行われてきた生産にかかわる一連の作業が組織化されることが増加した。そして、こうした変化は、地域女性の経済的・社会的自立にポジティブな影響を与えている。

かかる状況に対して、発表者は、二〇一五年度に日本とモロッコの経済学者と環境学者とともに、イスラームや地域伝統と調和した女性の社会参加に基づく協同組合が生産したアルガンオイルを高付価値製品とし、国内国際市場での規模を大きくすることで、地域振興と女性のエンパワメントの促進を目的とする共同研究グループを立ち上げ、翌年度からは鹿島学術振興財団研究助成を受けた二国間共同・分野複合型研究を行っている。

具体的に、本年度のテーマとしては研究分野別につきの三点を掲げている。①アルガン林の現状と保全への取り組み（環境学）②アルガン実の精製・加工工場の生産状況やオイル需要と

供給に関するミクロ経済学的調査（開発／農業経済学）。③アルガンオイル精製女性協同組合をめぐる、イスラームや地域伝統と女性の社会参加の共存や持続可能な発展におけるその重要性（宗教学・発表者）。

今般の日本宗教学会学術大会においては、発表者は③の立場から、二〇一五年七月下旬にパイロツト調査として実施したUCFA（アルガンオイル生産マーケティング女性協同組合）の活動に対する若干の考察を行った。UCFAは一九九九年GTZ（ドイツ技術協力公社）の支援により、アルガン自生地域の諸共同組合が連合化されたモロッコ初の女性協同組合で、現在、二三組合、一〇〇〇名の組合員を有する。二〇〇六年にはハンドプレスによるアルガンオイルの輸出量第一位を占めている。UCFAは高品質のアルガンオイルの生産と販売を通じて、組合員およびその家庭の収入増加と、それにもなう地域の活性化と持続可能な発展を目的とする。活動はオイル生産を超えて、勉強会等を通じた地域女性への教育の普及や社会進出にも多大な貢献を果たしている。

人類学者の鷹木恵子によれば、マグレブ三国においては、モロッコがもつとも開発NGOやマイクロクレジットが成功しており、その形態は「ボトム・アップ型」、「国際パートナーリア型」が中心であるという。モロッコのフェミニストであるF・メルニツシは、マフザン（中央政府）とシバ（部族社会）が緊張関係を保ってきたモロッコでは、シバが自治や自力更生の伝統、共同体メンバー間の信頼関係等の社会関係資本を長年にわたり育んできたことが、NGOによる地域開発活動のような現

代的で革新的な分野を柔軟に受け入れ、成功させた要因のひとつと指摘している。このことは、NGOではないものの、UCFAに代表されるアルガン製油女性協同組合の成功要因のひとつとしても考えられるだろう。

慈愛と慈悲の構造分析を通じて見るイスラームの平和

四戸 潤弥

イスラームの聖典『クルアーン』において、平和（アッサラーム）（クルアーン）59：23とは、神（アッラー）であり、信仰とは神（平和）へ至る道（スブルッサラーム）を歩み続け、最後の審判の日に神（平和）の御許へと辿り着くことである。また神（平和）の御許であるから、天国は「平和の家」（ダールッサラーム）『クルアーン』（6：127、10：25）となる。天国の住人の挨拶は、サラーム（『クルアーン』7：46）で、「あなたが神（平和）の御許にあります（あり続けます）ように」となる。さてジハードとは「神へ至る道」であるが、「神のための道」ではない。「アッラーは、人間、ジン、天使たちの助力を必要としない。」（『クルアーン』29：6）。当然、イスラームという宗教は「平和の宗教」（ディーンッサラーム）と呼ばれるようになる。ところで、こうした用法は、「クルアーン」の用法というのではなく、先行するユダヤ教、キリスト教の用法、つまり後続するイスラームを加えれば一神教の用法でもある。「見よ、わたしは彼にわたしの平和の契約を授ける。」（民数記25：12）、「主は彼と平和の契約を結び……」（シラ書45：24）。また『クルアーン』における「平和」の対比的概念は、

不信仰、戒律での過ちに対する神の怒りであるが、それはまた聖書でも同じである。「彼らは先祖の神、主の神殿を捨て、アシェラと偶像に仕えた。この罪惡のゆえに、神の怒りがユダとエルサレムに下った。」（歴代誌下24・18）にある通りである。神の怒りは現世での懲罰となって現れる。「神の怒りの日に、洪水が起こり／大水は彼の家をぬぐい去る」（ヨブ記20・28）。イスラームの到来理由は、神の慈愛と慈悲を強調して伝えるためである。慈愛によって入信時に原罪は赦され、問われなくなり、慈悲によって信仰の過ちの悔悟を受け入れ、神（平和）への道を歩ませる。戒律を守らない信徒への怒りとその結果の懲罰、その懲罰を回避するために戒律厳守重視のユダヤ教、キリストの十字架の犠牲によって神の愛を獲得したが故に、信徒の今一度、正しい信仰へ向かえとすキリスト教、ありのままの人間を認め、慈愛を通じて原罪を赦し、慈悲によって戒律の過ちを悔悟し、それを受け入れる、信仰へ立ち帰ることを赦し受け入れる慈悲のイスラームという風に、これら一神教の神と人間との関係は異なっている。系譜的發展の唯一神教としてイスラームを捉え、系譜の後発としてのイスラームから先行する二つの唯一神教を見、そしてこれら三つの唯一神教を全体として見るならば、これら一神教の到来する理由と意義は、神の人間に対する態度の変化にあると言える。イスラームはもとより、一神教における平和と完全なる信仰は天国への入国の成就をめぐる問題である。さてイスラームでは「戦争」に「平和」を対比させず、「条約、協定」を対比させる。イスラーム法学では「戦争の家」に対して、「イスラームの家」を対比させ、法的適

用の問題、つまり現代法での涉外事項、国際私法を展開する。『クルアーン』の中で戦争と対比して使われる用語は「サラム、スィルム」（8・61）で、その意味は「相手を理解し、合意すること」、つまり「条約、あるいは協定」を結び、戦争の状態を終了することである。その意図はムスリムと異教徒間の国際私法の法適用問題処理にある。戦争としてのジハードはその一つである。イスラーム国家樹立、異教徒征服のジハード（戦争）は「クルアーン」にも、教義理解にも根拠を見い出せない。今日、超大国が戦争と平和を対比概念と考え、戦争と破壊を引き起こしている現状を考えると、人が神へ向かう一神教の平和概念は、戦争の破壊と、行き過ぎを抑えるイスラームのスィルム概念と共に重要であると言える。

結婚をめぐるイスラム教徒の語り

—— 現代のアラブ諸国を中心に ——

八木久美子

この発表では、エジプトを中心とするアラブ諸国で大きな議論を呼んでいる「ウルフィー（慣習）婚」と呼ばれる結婚に注目し、これを肯定、否定する立場が、それぞれが用いる用語や論理を分析することで、現代のムスリム社会においてある行為が規範性を獲得あるいは喪失するのは、どのような力が働くことによるのかを明らかにする。

イスラームでは結婚は契約であるが、それにはいくつかの要件がある。二人の証人の立会い、さらに一般には女性には後見人がつくことが求められる。女性へ贈られる婚資の額の決定も必

要とされる。契約が成立すると、夫は庇護者の立場に立ち、妻を扶養する義務を負い、一方、妻は夫に服従する義務を負う。一九世紀末に始まった法の成文化、近代化にもかかわらず、結婚を中心とした家族関係の領域においてはこうしたイスラム法の規定が基本的に残され、「個人の身分法」として成文化されることになった。

法の近代化に関してアラブ世界で先陣を切ったのはエジプトであるが、エジプトでは、この種の法が一九二〇年に制定されている。その後、何度か改正が行なわれたが、夫婦の関係を「扶養と服従」の関係とする点では、現在も基本的に変わりが無い。これと並んで重要なのは、一九三二年に結婚の届け出制度が導入されたという事実である。これによって、国に届け出ない結婚が「ウルフィー婚」と呼ばれるようになる。届け出のない結婚は法律上無効という扱いになったが、これはすなわち国が婚姻の有効性を承認する主体となったことを意味する。この結果誕生するのが、国に届け出た結婚とイスラム法に合った結婚が同一視される傾向である。

「ウルフィー婚」が幅広く注目を集め始めたのは一九九〇年代であるが、それは若い教育のある階層に拡大したためである。家族にすら知らせず、友人などを証人として立会わせて作成した婚姻契約書を自分達で保管し、その後も同居せず、経済的にも独立した状態を継続するという、この「結婚」に対する批判は、イスラム法によって認められた女性の権利、「扶養」の権利を守らないという点に集中する。しかし「ウルフィー婚」の実態は実に多様であり、こうした批判が的外れであるケ

ースも多い。女性の教育水準が高くなっている現在、妻が夫よりもよい収入を得ている例は実は珍しくはない。さらに教育や仕事の継続を望む女性にとつて、「服従」の義務が大きな障害と映ることも当然であろう。

実は「ウルフィー婚」を容認するウラマーは少なくない。二〇一四年に、エジプトの前共和国ムフテイーであるグムア師がウルフィー婚はイスラム法上許された行為であるという見解を出したことは大きな衝撃となった。さらに一九九八年の時点で、エジプト出身で、スンナ派のウラマーとして世界でもっとも著名な人物の一人であるカラダーウィー師も同じようにこうした形態の結婚を容認している。重要なのは、彼が自らの発言について「イスラム法的に許容されることと社会的に受け入れられることは異なる」と言ったうえで、「神が許した行為を禁じることはできない」と断言している点である。

近代化、世俗化を経て、ムスリム社会における「正しい結婚」をめぐる語りは錯綜していったが、ウラマーの発言はそれを解きほぐす。さらにそこから、「ウルフィー婚」という一般には変則的と思われる結婚が実はイスラム的に正しい結婚でありうるものが示される。これによって生まれるのが、合理的な選択としての「ウルフィー婚」という可能性である。イスラムによる承認がもつとも重視され、国家による承認がもつとも軽視された結果が「ウルフィー婚」の選択となっているのである。だとすれば、再び結婚の「正しさ」についての問いなおし作業が行なわれているのだと見ることも可能だろう。

イスハーク・カーンの思想

——現代カシミールにおけるイスラーム——

拓 微

本発表では、現代カシミールを代表する歴史家イスハーク・カーン (Mohammad Ishaq Khan, 1946-2013) のイスラーム思想とその特徴について概観する。

二十世紀のインドでは、とくにオーソドックスなイスラームと結びついた(パキスタンの)ムスリム分離主義と区別/差別化する意味合いから、インドにおけるスーフイズムの伝統が、ヒンドゥー・ムスリム両者の文化要素を併せ持つ平和な混成文化(ひいてはインドの国是セキュラリズム)の象徴として称揚された。また、カシミールという地域は、ムスリムが多数派であるにもかかわらずヒンドゥー多数派のインドに加わった地域ということとで、一九四七年の印パ分離独立後、インド初代首相ネルーによって、やはりインドの国是セキュラリズムを象徴する存在として定義された。中世カシミール社会のイスラーム化にはスーフイズム(とくにヒンドゥー教の諸要素を併せ持つその土着形のリシ運動)が大きな役割を果たしており、また聖者(廟)信仰に代表されるスーフイズムに根差す文化はカシミールに今も生き続けているが、右に述べた諸事情からインドでは、カシミールのスーフイズムはインドの国是セキュラリズムを体现するシンクレティズムの表現であると定義されがちである。イスハーク・カーンはイスラーム分離主義を斥けつつも、カシミールのアイデンティティーがこのようにインドの国是セキュラリズムに同化されてしまう状況に異議を申し立てた思想

家だった。

カーンはまず、神アッラーは歴史的な時空には属さず、永遠に属すると定義する。そして、永遠と歴史的時空のあいだの懸け橋となつているのが、アッラーが歴史的時空に投げかけたコーランと預言者ムハンマドの模範例(スンナ)であり、永遠の側からの働きかけであるがゆえに、コーランと預言者の模範例は意味を持つ(歴史的時空における根本的な「意味」は、永遠の側からの働きかけによってのみ生ずる)とする。その上で、イスラームと政治の関係については次のように定義する。コーランに政治性はなく、特定の地理的環境における政治にコーランを利用するのは、コーランに対する冒瀆である。コーランのメッセージは特定(「歴史的時空」ではなく普遍に属する。コーランはむしろ、「歴史的時空における」地理的・文化的な多様性とその政治的な表現である多様な国家の存在を認めている。イデオロギーは世俗的な世界に属するものであり、セキュラリズム、無神論、理性主義、マルクス主義、資本主義、リベラリズム、ファシズム、「イスラーム国家を求めるイスラーム」原理主義などはすべてイデオロギーである。そしてイスラームはイデオロギーではない。

以上の見地からカーンは、スーフイズムやシンクレティズムをインドと、よりオーソドックスなイスラームや分離主義をパキスタンと結びつける傾向に対して、シンクレティズムも分離主義も歴史的時空に属することがらであり、イスラームとは無縁である(それらは人間の意識をイデオロギーの軛から解き放つというイスラームの根本的役割と矛盾している)と反論し

た。そして「シンクレティズム」的に見えるカシミールの宗教的伝統はそれ自体でステイックな結果なのではなく、あくまでもイスラーム化のプロセスの一部に過ぎず、そこにはイスラームの普遍性が息づいているとした。

カーンの思想は、現代カシミールにおけるイスラーム思想を代表するわけでは必ずしもないが、それが現代カシミールの政治的状况に対峙する中で生み出されたことは確かであり、西欧流の政教分離思想とは異なる仕方ではイスラームと政治を切り離すその考え方は、現在の世界にとっても示唆的であるといえよう。

シク教のイスラームとの共生思想の一考察

—— アマル・ダスの事例 ——

保坂 俊司

発表者は、シク教に関する研究を三〇年以上続けてきたが、残念ながら未だにシク教の研究者は、筆者だけのようである。尤も最近ようやくシク教について、基本的な知識が知られるようになってきていることは、グローバル化時代のゆえであろうか？

シク教は、一六世紀の初頭の北インドにおいて、ヒンドゥー教とイスラム教の一種の融合宗教として、ナーナク（一四六九—一五三九）によって起こされた宗教である。現在、シク教を第四の世界宗教と呼ぶ学者もおり、その宗教人口は三三〇〇万ほどで、その九割がインド、そして七割がインド西北部のパンジャーブ州に集中している。

シク教は、ターバンと髭という特異ないで立ちで日本でも有名であり、また積極的な海外進出と経済活動でも知られている。そのシク教の研究意義については、以下の四つがある。発表者は考える。第一に、シク教それ自体の研究。これはその独自の思想や習俗、そして教団運営の在り方など、シク教独自の研究領域である。第二に、一六世紀以降のシク教を取り巻くインド社会の実態が、豊富なシク教資料によって新しい局面が開かれる。第三に、インドが生み出した他の宗教教団の発生・成立・展開・発展あるいは変化に関して、シク教の研究から、比較研究を通じて、記録の乏しい仏教やヒンドゥー教の成立との比較が可能となる。第四には、現在喫緊のテーマでもあるイスラーム教と非イスラム（特に、多神教）との共生の可能性の研究の極めて重要な歴史的なサンプルであり、その可能性のヒントを我々に提示する、ということである。

このような特徴を持つシク教であるが、これまで発表者の研究は、主に開祖であるナーナクに集中してきた。しかし、シク教が単なる牧歌的な理想主義者の集まりの小さなコロニー状態から、世界規模の宗教として発展するためには、理想主義だけでは立ち行かない。そこには、宗教的なカリスマ性のみならず、実務者としての力を持った指導者の出現が不可欠である。それが、シク教団の第三代グル（教主）アマル・ダス（一四七九—一五七四、在位は一五五二年以降）の存在である。

アマル・ダスは、思想家としても独自の思想を展開し他のみならず、当時としては大変な長命であり、また、シク教団の組織の基礎を築いた実務家でもあった。特に彼は、徹

底した階級差別、性差別を廃止した。インドでは、現在もしかしりであるが、厳しいカースト・バルナ制度という差別構造があり、更に平等を説くイラムでも、男女間の差別、あるいは区別が極めて厳格である。しかし、アマル・ダスは、これらの区別や差別を否定した。例えば、当時盛んであったサティイという寡婦殉死（未亡人が夫の荼毘の炎とともに焼かれる習慣）を禁止し、更に寡婦の再婚を奨励し、女性の宗教指導者を認めるなど、極めて現代的な教団を形成した。それ故に彼は、独自の思想を構築した。

彼は六〇歳までヒンドゥー教のバクティ運動に傾倒し、イスラム神秘主義者との交流も深かった。それゆえに、彼の思想には、その基本にヒンドゥー・イスラムという異なる宗教の超越と融合があった。それは、彼が用いる神の名称においても顕著である。つまり、彼は、ヒンドゥー教の神名であるラームを多用するが、その一方でナーナク以来のフカムというイスラム教徒が、神の命令という意味で用いる言葉をも多用する。

そして、シク教の独自性をこれらの神名の根源的な一者としてのサッチ（真実の存在の意味）と呼び、これらを超越的に統一しようとする。ここに、ナーナク以来のシク教の、そしてアマル・ダスの最大の特徴がある。

本発表は、科学研究費・萌芽的研究の成果の一つである。

P・フロレンスキイの宗教思想における「単純さ」を考察する

イボウ・ブラジミロフ

個人は誰でも元来、その時代の息子であるのなら、フロレン

スキイ・パヴェル神父（一八八二—一九三七）も例外ではない。しかし、その時代の息子はみな、フロレンスキイのように時代における矛盾を多面的に表現することは、なかなかできない。彼は、ロシアの将来を左右する劇的な時代に生きた。そしてその時代は、社会正義、世界の秘密を解き明かす知識、また新たな生き方に対する希望を抱いていた。彼の初の著書『真理の柱と基礎』（一九一四）は、正教と聖師父の教えを具体化し、これらの希望を表したものである。純粋な正教の心は、人間、鳥獣のいずれであっても「すべての被造物を慈しむ心」である。ゲヘナに落ちた人々は、神の愛を受けられないのではなく、地獄それ自体は、神の「愛の鞭」なのである。フロレンスキイも聖師父の考えを受け入れ、被造物への慈しむ心の源は、単純さにあるとしている。単純さとは、教会の修行者たちがこの世についてすべてを忘れる幼子の純粋さである。一方、哲学者ニコライ・ベルジャエフはフロレンスキイの単純さを批判し、その単純さは人格による自由精神の表現ではなく、知識人の高慢であるとしている。従って、このような単純さは「独創性のない人工的に作られたもの」として、非単純さであると、ベルジャエフは指摘している。

本稿では、フロレンスキイにおける聖師父の思想と、それに疑問を呈しているベルジャエフの議論を批判的に分析する。フロレンスキイは博識家であり、当時のロシア知識人運動の主なイデオログであるが、修行の単純さを達成しようとした。ここでは、彼の人格におけるこの矛盾を明らかにすることを目的とする。

『魔女への鉄槌』にみる夢魔信仰とその起源

田島 篤史

中世末から近世にかけてヨーロッパやアメリカ大陸で猛威をふるった魔女狩りであるが、一五世紀中葉から悪魔や悪霊、そして魔女は次第に学問的に論じられるようになり、学者のみならず医師や裁判官などの実務家も、現実が増加する魔女犯罪に呼応して、多くの著作を残した。魔女迫害肯定派・否定派双方の議論を通じて発展していった知識体系は、次第に悪魔学と呼ばれ、魔女迫害の理論的根拠を提供し、魔女狩りの原動力の一つとなった。そうした悪魔学書の中で最も影響力があるとされているのが、本発表で取りあげる『魔女への鉄槌』（以下『鉄槌』）である。著者ヘンリクス・インステイトーリスは、神学の博士号を持つドミニコ会士で、彼自身も教皇直属の異端審問官として魔女撲滅を目指し活動していた。『鉄槌』は一四八六年の初版刊行以来、一六六九年まで約二世紀で計二九版、数万部が出版された。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、またドイツ王（後の神聖ローマ皇帝）マクシミリアン一世は本書の推薦状をしたためた。そのため後代の悪魔学者たちは『鉄槌』を最も権威ある悪魔学書としてこぞって引用し、広く普及した。こうした事実から、本書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のである。

一四世紀に始まる魔女裁判は、一五六〇年代以降増加し、一五九〇年から一六三〇年にかけて各地でピークを迎えるが、この時期の裁判件数の急激な増加は、魔女犯罪の画一化をもたら

した。当時、魔女の罪で重要視されたものの一つに「悪霊との性交」があったが、インステイトーリスはすでに『鉄槌』の中で、悪霊が夢魔となって人間と交わるということを論じていた。夢魔信仰は古来キリスト教世界でみられるが、インステイトーリスは、それを魔女の罪として体系化したのである。そこで本発表では、魔女迫害に多大な影響を与えたとされる彼の夢魔信仰を、テクスト分析を通じて考察する。

『鉄槌』における夢魔信仰とは以下の通りである。霊的存在である悪霊は肉体を身にまとい夢魔となって人間と性交するのだが、こうした悪霊には二種類あり、女性と交わる悪霊は男夢魔、男性と交わる悪霊は女夢魔と呼ばれる。これら浮らな行為におよぶのは下位の悪霊のみであり、上位の悪霊はその自然本性の気高さゆえに行わない。悪霊は人間を墮落させるために性交するのに対し、魔女は様々な理由からこの行為におよぶ。かつての魔女は夢魔の被害者であった場合もあるが、現在（本書執筆当時一四八五年頃）では魔女となったすべての女性は肉体的な快楽を求めて男夢魔と性交し、その結果肉体も魂も悪霊にささげている。なぜならこの性行為が悪霊と明示的契約を結ぶことを意味するからである。このような魔女たちは、異端のみならず背教の罪も犯しているため極刑は免れない。また夢魔から身を守る手段もあり、それは、ゆるしの秘跡、十字を切る、聖母マリアへ呼びかける、悪魔祓い、場所の変更、聖人による破門、主への祈り、聖水散布である。

以上が『鉄槌』にみられる夢魔信仰であるが、その発想の基盤となったのは、アウグスティヌス『神の国』一五巻二三章に

みられる男夢魔に関する曖昧な記述であった。アウグスティヌスが人づてに聞きその存在の信憑性を保留した夢魔の悪業の数々を、インステイターリスは自説に都合がいいように、既知の事実として引用し、それに肉付けする形で夢魔信仰を紡いでいったのである。

魔女裁判において「悪霊との性交」を自白し、火刑台へと送られた人々は、拷問のもとで罪を認めたにすぎないのであるが、そうした「無実の魔女」たちを尋問していた人々とは、『鉄槌』が普及していく過程で、その夢魔信仰を受け入れた人々なのであろう。

「太陽の聖母」から「無原罪の宿り」へ

—— マリア画像の変容 ——

福田 淑子

一五世紀後半にフーホ・ファン・デル・フースの追隨者により制作された「ロザリオの聖母子」画像と Ave Sanctissima Mariaの祈りで構成される三連の祈念画（ロンドン・ナショナル・ギャラリー所蔵）が示唆する問題を、時の教皇シクストゥス四世（以下、教皇）が関わった「贖宥」を介在させて解明する。それにより、教皇が「無原罪の宿り」画像成立に深く関与し、マリア画像に変化が生じた可能性を提示する。

教皇は、「太陽の聖母」のイメージの前で Ave Sanctissima Mariaの祈りを唱えた者に対して、一万二千年の贖宥を与えた。

この文脈から祈念画の解釈を試みると、記された祈りのテキ

ストと画像の関係に齟齬が生じる点に気づく。一方、画像は一九世紀に取り替えられた経緯が最近の調査により明らかとなっており、報告は、失われた画像が「太陽の聖母」であったとの推論を可能とする。

Ave Sanctissima Mariaは、「無原罪の宿り」の教理を強く擁護したフランチェスコ出身の教皇自身が作ったとされ、テキストの内容からも、「無原罪の宿り」の含みをもつと推察できる。従って、祈念画は「無原罪の宿り」を意図して制作されたものであり、「太陽の聖母」が「無原罪の宿り」の視覚化を図る教皇の思惑にかなう画像であったと考えるのが自然であるように思われる。

「太陽の聖母」には、「アウグストゥスの幻視」と『ヨハネ黙示録』に由来する二つの伝統的な画像からの流れがあったと考えられており、光の描出や子を抱く聖母という共通性をもつ。いずれに源泉を求めるにせよ、当時は『箴言』八章に「無原罪の宿り」の聖書根拠が求められていた事実や、教皇が公認したスコトゥスの理論を考慮すれば、マリアが子を伴う点及び坐像か立像かという点に問題意識をおくことは、教皇が意図した「無原罪の宿り」画像を検討する上で大きな意味を持つように思われる。

失われた「太陽の聖母」はどのような画像であったのだろうか。発表者は、教皇が寄進し、聖母に献堂されたヴァティカン・システイナ礼拝堂壁面に建立時描かれていたとされるピエトロ・ベルジーノの《聖母被昇天》のマリアこそが教皇の考える「太陽の聖母」であったと考える。「聖母被昇天」はフラン

チエスコ会において古くから「無原罪の宿り」の結果として考えられており、システイーナ礼拝堂の《聖母被昇天》のマリイア像は「無原罪の宿り」の含みをもたせられたと推察できるからである。残された模写に寄進者である教皇の姿と共に描かれるマリイアは、光に包まれながら胸の前で合掌し祈る立像であり、子を伴わず肩まで髪をおろした処女の姿である。従って、このマリイア像こそが教皇の意図した「太陽の聖母」であり、「無原罪の宿り」の意味をもつと推定するものである。

このように「太陽の聖母」は「無原罪の宿り」となり、聖母子像から処女の単独像へ、坐像から立像へと変容をとげる。その意味は、スコトウスが解釈したように、マリイアが神の下で純粹に罪無くあることはキリストにおいてあつた仕方理解される。すなわち、無原罪のマリアだけが救い主たるキリストの協力者となるのであり、マリイア像の変容からは「神の母」から「とりなしの処女」へのマリイアの役割の変化を読むべきではないだろうか。

東方キリスト教において受肉の目的を表す一つの表現について

リアナ・トルファシユ

受肉の目的は、したがってキリスト教それ自体の目的は、初期キリスト教、とりわけギリシア教父たちにおいて、いわゆる「交換定式」(exchange formula)がその内容を要約する文章によつてたびたび表現された。この「交換定式」とは、「神が人となつたのは、人が神になるためである」(God became man so that man might become god)をこつ。

本発表の目的は、次の通りである。

(1)ギリシア教父を中心とし、初期キリスト教における交換定式の代表的な表現を紹介すること。(2)交換定式は、聖書に基づくことを示すこと。(3)交換定式における「神になる」という概念の解釈に関して若干の指摘を行うこと。

エイレナイオス(二世紀後半)の著作において初めてこの定式が明らかに見出されることは、一般的に認められている。「その無限なる愛のゆえに彼(ロゴス)がわれわれであるものとなつたのは、われわれを自分であるものをするためである」。エイレナイオスの後、教父時代(二世紀―七世紀末)においては、アレクサンドリア、コンスタンティンポリス、アンティオキア、シリア、北アフリカ、ローマなどの教父たちに、交換定式の実例が多い。たとえば、次のような実例がある。

「彼自らが身をへりくだらせ、人性を身に帯び、人間の痛みをすすんで受けたのも、すべて愛のためである。それは、愛の対象であるわれわれの弱さに做つて測られた神が、われわれを自らの力へと測り改めるためであつた」(アレクサンドリアのクレメンヌ)、「ロゴス(神)が人となられたのは、われわれを神とするためである」(アレクサンドリアのアタナシオス)、「神は、自分のすべてをわれわれの内に置くためにわれわれの内に完全に来た」(ナジアンブスのグレゴリオス)、「御言葉が受肉したのは、われわれであるものになることによつてわれわれを自分であるものにするためである」(ニュッサのグレゴリオス)など。

交換定式の起源は、聖パウロのコリントの信徒への手紙(Ⅱ

コリ八・九二)に遡る。「あなたがたは、わたしたちの主イエス・キリストの恵みを知っています。すなわち、主は豊かであったのに、あなたがたのために貧しくなられた。それは、主の貧しさによって、あなたがたが豊かになるためだったのです」。

ここで言う「豊かさ」は神的本性、「貧しさ」は人間的本性を意味していることは明らかであろう。神的ロゴスが(その神的「豊かさ」を保ちながら)受肉によって人間的本性の「貧しさ」を受け入れたのは、人間の本性が神的「豊かさ」に達するためである。言い換えれば、神的ロゴスのケノシス(kenosis) (無化)は、人間のテオシス(theosis) (神化)を可能ならしめるために行われたのである。教父たちが交換定式および神化について語る際、その根拠を聖書にとることが多い。彼らが交換定式の実例において用いている様々な概念、たとえば「神の子」、「神に倣う」、「神的本性への与り」などは、事実、聖書に根付いている。

デオニシオス・アレオパギテース(五世紀末―六世紀初頭)が神化を説明するに当たって次の有名な「定義」を提出する。「救済は、救済された者たちの神化以外にはありえない。そして神化とは、力の及ぶ限り神に同化(類似)することであり、神と合一することである」。ニカイア信条(三二五年)は「主イエス・キリストは、わたしたちの救いのために天からくだり、からだを受け、人となられました」と述べているが、デオニシオスおよび数々の教父たちは、「救い」を「神化」という、特に強い意味において理解した。彼らにとっては事実、「神が人となったのは、人が神となるためである」。

キリスト教正教イコンにおける実存的思索の構造

中里 巧

一 キリスト教における公教と秘教

信心ないし信仰は、主に神学や教義や教会組織からなるいわゆる公教に拠るばかりでは成立せず、我々のなかで心と身体が不可分であるように、公教が我々の身体であるとするなら、我々の心に相当するもの、これを秘教と言えれば、身体としての公教と心としての秘教の双方が同時に、信仰形成にとって必要である。キリスト教における公教の原点は、新約聖書における「主の祈り」であり、秘教の原点はサマリアの女に伝えられた「霊と真による祈り」言い換えれば「呼吸と気づきによる祈り」である。この祈りは、サマリアの女―聖ヨハネ―聖マルコ―砂漠の父祖―聖地アトス―ヘシユカズムという伝承系譜をもち、言い換えれば「黙想」や「内省」の系譜であり、キルケゴール思想における「内省」にいたる。

二 キルケゴールにおける内省―「単独者」と「修道士」―キルケゴール思想において実存的思索の担い手は、「単独者」と呼ばれる。「単独者」は、「修道士」という言葉と親近性をもっている。「修道士」という言葉には、(一)単一・集合・稀少、(二)癒やし・成聖、(三)相互扶助・共働、(四)世捨て・愚かさ、といった要素が含まれており、こうした要素は「単独者」にも該当するものであり、(一)自由・戦う教会・実存性、(二)自己生成、(三)質的弁証法や対話性、(四)例外者・逆説、といった対応関係がある。

三 イコンにおける実存的思索の構造

キルケゴールの著作群は、実名と仮名によるものとはならず、仮名には、ヴィクトル・エレミタ（砂漠・隠修）、ヨハンネス・クリマクス（七世紀のシナイ山の修道士）など、神父や修道士の名前を思い起こさせるものが少なくない。仮名著作の特徴は、（一）仮名著作そのものに真理が論述されているのではなくて、読者が真意を汲み取らなければならない、（二）精神の自由、（三）レトリカルであり、情緒的知性に基づいている、（四）著者主体ではなく読者主体であり、匿名性が担保される、（五）著者も読者ともに、生き方・生き様などを反芻しなければならぬ、（六）人間の実像が描かれるのではなくて、人間のいくつかの典型が描かれる、（七）仮名著作における段階論や気分論は、ヨアンネス・クリマクスの著作『天国の階梯』など初期ギリシア教父（聖師父）からの思索が継承されている、（八）仮名著作の基層は日常性、（九）知識を鵜呑みにすることを強力に拒絶している、（一〇）真理探求に対する謙虚さ（自己否定）をうながす契機をもつ、（一一）自己への気づきと内省へ読者を集中させる働きがある、（一二）キルケゴール思想における人間像は、永遠―時間（神―人）という相互に矛盾し合う二項の総合。こうした特徴を、イコンと信徒との関係に反映させると、イコンにおける実存的思索の構造が明らかになる。（一）「イコンへの崇拜はその原像へ帰す」（聖大バシレイオス）・イコン自体に対しては崇敬、（二）墮罪（陥罪）後、神の像と肖のうち、傷ついた像のみ人間に残存、（三）イコンを記す（内面性）、（四）イコン作者は匿名、（五）イコンは祈りつつ記される、（六）

リアルには描かない、（七）画像様式は、信仰をとおしての継承や伝承保持であり、イコン作者の個性が反映、（八）イコンは日々の祈りのなかで価値がある、（九）イコンは、聖俗を分ける働きがあり、靈性（聖神性）を帯びる、（一〇）イコンを前にして、十字を切り（画き）、右手で触れ接吻し、弓拝ないしは伏拝する、（一一）イコンには信徒を祈りに集中させる眼差しがある、（一二）イコンは、イエス・キリストの受肉（藉身）をあらわしている。

古代イスラエルにおける書記の伝統

――交差的引用と交差的借用――

ヘブライ語聖書テキスト間における引用では、しばしば単語や文や内容の順序が入れ替えられることが知られている。これは inverted quotations（直訳すると「逆にした引用」と呼ばれる現象である。聖書テキストに頻出する「交差構造」あるいは「集中構造」のような構造にちなんで「交差的引用」（同一言語間の場合）あるいは「交差的借用」（異なる言語間の場合）と呼ぶことにする。

最近この現象は、ヘブライ語テキスト間だけでなく、ヘブライ語とアッカド語テキストの間でも起る（こと）（B. M. Levinson が申命記一三章一節とエサルハドン王位継承誓約文書 *sc* について論じた）が指摘された。このレヴィンソンの指摘は二〇一〇年のものであるが、当時出版予定で二〇一二年に出版された J. Lainger のタイナト版エサルハドン王位継承

高橋 優子

誓約文書（発表者は渡辺和子の提案にしたがって当該文書を「エサルハドン王位継承誓約文書」Esrhaddon's Succession Oath Documents = ESOD と呼ぶべきであると考えているが、Vassal-Treaties of Esarhaddon = VTE とか Succession Treaties of Esarhaddon = STE などと呼ぶ研究者も多い）についての論文に刺激を受けたものであった。

これを受けて発表者が ESOD と申命記を比較したところ、レヴィンソンの指摘したものの他にも多くの交差的借用が存在することが明らかとなった。古代イスラエルの書記のこの習慣は、常に出現するものではないが、非常に興味深い。なぜ彼らはそのままの順序で引用せず順序を逆にしたり、部分的に逆にしたりしたのであるか。その理由は明白ではないが、結果としてこの「交差的引（借）用」は、テキスト間の直接的影響関係の指標としての機能を果たすのである。

タイナト版 ESOD（代官クラスに発行されたもの）がニムルド版のようにアッシリアの中心部でなく周辺部で、しかも神殿の至聖所から発見された（ESOD が文中で当該文書を「あなた方の神のように」扱うことを求めている）ことから、ESOD が実際にアッシリアの支配領域全般に配布されていたという想定がより確実となった。そしてその事実、アッシリアの忠実な属王であったユダ王国のマナセが、エルサレム神殿に ESOD を安置していた可能性を非常に高めることになる。もちろんエルサレム版 ESOD は未発見であるが、アッシリアの代官クラスに発行されたものが、属国の王に発行されないはずがない。そうだとすれば、ユダ王国のエリート層（宮廷役人＝書記やエ

ルサレム神殿の祭司）は、ESOD の内容を知っていたと考えられることが可能。

「申命記改革」あるいは「ヨシヤの改革」と呼ばれる出来事は、原申命記を綱領として行われたと想定されているが、その原申命記が ESOD から直接的影響を受けていたということが、ESOD と申命記にみられるいくつもの「交差的借用」によって示唆される。もちろんこれは、申命記が ESOD から排他的に影響を受けたとか、申命記が ESOD から受容した要素自体がアッシリア起源だとかいうことを示唆しているのではない。それらは別の問題である。

しかし現在知られている限りでは、申命記は ESOD からもっとも大きな影響を受けており、しかもその影響は直接的なものであったと考えることが許されるであろう。少なくとも古代イスラエルの書記の伝統であった「交差的引用」および「交差的借用」は、文学的直接的影響関係を検出する指標として機能するのである。

ノアの洪水と動物供犠

——ヤハウエとノアの関係に注目して——

岩崎 大悟

聖書の洪水物語（創六・五―九・一七）において、洪水後に箱舟を出たノアが最初に行った行為は、ヤハウエのために祭壇をつくり、ヤハウエへの供犠をささげることであった。本発表では、創八・二〇―二一における洪水後にノアによってなされた動物犠牲を中心にして、一、動物供犠についてのノアの動機

と自発性、二、動物供犠がヤハウエにもたらした効果という二点から、ノアの動物供犠がヤハウエとノア（や人類）に与えた影響について論じた。

まず、ノアがヤハウエに動物供犠をささげた意図や動機は、テキストでは語られておらず不明である。これまでさまざまな解釈が提示されてきたが、それらがしばしば研究者の物語への解釈に依拠しており、しばしばテキストに根拠を有さないことを確認した。また、聖書の動物供犠の公式の手順を規定したレビ記にもノアが行った供犠形式の「燔祭」をささげる理由・意図について規定されていない。さらに、「燔祭」に言及する聖書物語でもさまざまな目的・意図でささげられている。これらから、聖書での燔祭は様々な意図や機会にささげられており、ノアの動物供犠の意図を一つに決定するのは困難である。このように、ノアによる動物犠牲の動機は不明であり、読者は燔祭をささげた他の聖書記事をもとにしてノアが動物犠牲をささげた意図についてさまざまに想定する必要がある点を指摘した。続いて、ヴェスターマンの「自発的な反応」だと主張について検討した。ノアが洪水物語を通じ、ほぼ一貫して受動的な登場人物であるにも関わらず、ここではヤハウエに命じられることもなく自ら行動し、ヤハウエへの祭壇を建て、ヤハウエへの動物犠牲を行った点を示した。

次に、ノアが行った動物犠牲がヤハウエにもたらした効果を検討した。洪水の前後では、ヤハウエの人間に対する主観的な状況認識に変化は見られず、洪水を経てもなおヤハウエは「人の心の考えは悪い」という主観的な判断を変更していない。こ

のことは、ヤハウエが人間を創ったことを後悔し、人間の悪を一掃するために「洪水」という手段を用いたが、その手段では目的を達成できなかったことを表している。洪水はヤハウエの企図に関わらず、人間の心の悪さを一掃することに効果をもたらさなかった。しかし、ヤハウエは「判断が不変であるにも関わらず、人間に対する態度を改める。これは、ノアの動物犠牲がヤハウエに「効いた」ことが原因だと考えられる。ノアがヤハウエに命じられることもなく行った動物犠牲がヤハウエに積極的・肯定的に受け入れられたのである。

以上を踏まえて、ヤハウエとノアの関係について検討した。ノアが行った動物犠牲に対するヤハウエの直後の反応は、ヤハウエによる一方的で内面的なものである。また、洪水を二度と起こさないとという約束は、九・一五において初めてノアたちに伝えられる。しかし、洪水がヤハウエが企図した目的には失敗であったことや、ノアの動物犠牲がヤハウエに反省を引き出したことには触れていない。そのことにより、読者やヤハウエとノアとの間に物語について知っている内容に差異を生じさせ、「劇的アイロニー」という効果を生むのである。

以上のように、洪水後に箱舟から出たノアが動物犠牲を行ったことで、ヤハウエに洪水を起こしたことを後悔・反省させ、ヤハウエは洪水と動物犠牲によって、「試行錯誤を繰り返す」（石田友雄）しながら人間の心について学習したのである。そして、ヘブライ語聖書はヤハウエが自らの行動を変える原因となり得るほどに、動物犠牲を好む性格であり、効果があることを読者に示したのだ。

ヘブライ語聖書の女性預言者と降霊術師について

高井 啓介

死んだ預言者サムエルの霊を冥界から呼び出すということのゆえに、降霊術師（エシエト・バアラト・オーヴ）はヘブライ語聖書のなかでも特別な位置を占めている。その女性が行った行為は、申命記一八章にある行うべきではない諸行為（「死者に伺いを立てる者」「口寄せ」「霊媒」「呪文を唱える者」）に属するとして、呪術（magic）あるいは魔法の魔術（witchcraft）を実践していると見なされ、それゆえ罪深い者とされてきた。その罪深さはユダヤ・キリスト教の聖書釈義においても強調されているし、近代以降の美術作品（Jacob Kornelisz van Oostsanen や William Sydney Mount など）も邪悪な魔女としてこの女性を描写する。米国のTVシリーズの Bewitched（「奥さまは魔女」）の主人公サマンサの母はエンドラという名であるが、この魔女は降霊術師が拠点としていたエンドルという地名にちなんでいる。女性の呪術者が売春婦のイメージと重ね合わされ（イザヤ五七・三一一三）、性的逸脱と結びつく（ナホム三・四、列王記下九・二二）ことも降霊術師のイメージ形成に少なからず影響を与えていよう。

降霊術師のこのような評価が定着したのは、実のところ、サムエルの霊を呼び出す行為について書かれた聖書のエピソード（サムエル記上二八章）が適切に解釈されてこなかったことに原因がある。通常的手段（夢、ウリム、生きた預言者）では神託を得ることができなかったイスラエルの王サウルは、降霊術師の降霊術によって神に問い、預言者サムエルの死霊を呼び出

して、その霊が語るヤハウエのことを聞こうとしたのである。降霊術師はサウル王に要請されたとおり彼女に期待された役割を実行したに過ぎない。サムエルの霊は神のことは語り、そのことは通りのことがサウルの身に起こる。サウルが切望していた神託へのアクセスを最終的に保障したのが降霊術師の女性であり、降霊術が呼び出した死霊が神のことは取り次ぐということもなしとはされていない。そのような手段に訴えかけたサウルに対する批判のトーンが全体を貫いている一方で、降霊術師に対する非難は行われていないのである。ヘブライ語聖書に登場する五人の女性預言者（ネヴィイアー）の一人であるフルダもまた、王の依頼に際してその職業の役割を果たすことで応答した。ユダの王ヨシヤは神殿で発見された律法の書の内容に関して、フルダは神のことはを預言として伝えた。ユダには裁きが下る一方で、王自身は平和に死ぬというその預言は必ずしも正しくなかったが、申命記史家は預言の誤りを取り繕うことはしていない。

聖書本文は、神に「何う」場合、女性預言者を通してであっても、降霊術師を通してであっても、「ダーラシユ」という同じ言葉遣いをしており、両者の間に差異は認められない。降霊術によって神との間を媒介した降霊術師の行為は批判されず、預言によって神との間を媒介した女性預言者の預言の誤りは調整されることはない。繰り返すが、王が神のことはの取り継ぎを求めた二人の媒介者の機能の間に差異は認められない。

預言（prophecy）と予言・占い（divination）の区別のもとに、両者の間に差異を認める立場は聖書解釈において依然と

して存在する。「預かる」と「予め」の差異が、両者の質的差異として捉えられることもある。降霊術はいうまでもなく後者に位置づけられてきた。しかしながら、聖書のなかには、占いであっても呪術的行為のように見えても、イスラエルで伝統があり、権威があり、効果があるとする例は数多くある。申命記一八章のような批判の一方で、現実的には、神の意思を知る方法も、その際に使われる媒介者の道具も多種多様なのである。神の意思を知らせるという目的のためには、預言者であれ降霊術師であれ、聖書はその機能を積極的に引き出そうとしているのである。

近代ユダヤ・ルネサンスにおけるプーバーとアグノン

平岡光太郎

近代ユダヤ・ナシヨナリズムはどのように形成されたのであろうか。この問いに答えるために、発表者は、二十世紀初頭にドイツを中心起こったユダヤ文芸とその精神の復興を目指す「ユダヤ・ルネサンス」に着目し、政治シオニズムとは別のユダヤ・ナシヨナリズムの在り様を明らかにすることを研究の目的としている。

以上の問いと目的のもとに、本発表では、ユダヤ・ルネサンスにおけるマルティン・プーバー (Martin Buber, 1878-1965) とシムムエル・アグノン (Shmuel Agnon, 1888-1970) に焦点を当て、両者の知的交流を概観する。また十八世紀に東欧で勃興したハシディズム運動に、二人がどのように関わっていくことになったかを明らかにすることを試みる。

一九〇九年より、プラハのユダヤ系学生グループに対して講演した際は、「ハシディズムの要素のないユダヤ・ルネサンスはあり得ないと言いつつ人物」として認識されたプーバーであったが、彼が「ユダヤ・ルネサンス」という表現を使用しはじめた頃は、ハシディズムは肯定的な役割を担わされていない。一九〇一年に『東西』に掲載された「ユダヤ・ルネサンス」を見てみると、「それ(生の感情)は、厚顔さやハシディズムのように、迷い込んで病的な現象へと陥った」とあり、彼のユダヤ・ルネサンス構想において、ハシディズムの占める場所はない。むしろそこに見られるのは、論文掲載の前年に没したフリードリヒ・ニーチェや『イタリア・ルネサンスの文化』の著者、ヤコブ・ブルクハルトの影響である。

ハシディズムに対するプーバーの否定的評価が好転した決定的な契機は、一九〇四年頃に彼がヘブライ語へと回帰する最中、その創始者、『ラビ・イスラエル・バル・シエムの遺言』と題された小さな本に出会ったことである。プーバーはこの本の内容に圧倒され、ハシディズムの魂を感得し、原ユダヤ的なものを理解するようになったと述懐している。このハシディズム理解は、一九〇六年以降、プーバーのシオニズム理解の中核となっていくものであり、テオドル・ヘルツルが目指した政治的シオニズムと比較して、極めてユダヤ教に沿った内容となっている。プーバーの理解において、ハシディズムはそれ単独でユダヤ・ルネサンスを引き起こすことができなかった。同時に代に起きたハスカラー (ユダヤ啓蒙主義) もそれ単独でユダヤ・ルネサンスを引き起こすことができなかったのであり、彼

はこの二つを結合して、ユダヤ・ルネサンスへ導くことを試みた。

一九〇六年以降、プーバーによるハシデイズム関連の著作が若い世代を中心に広く受け入れられるようになり、ドイツ系ユダヤ人には、東方のユダヤ人こそが本物のユダヤ人であると思われた。そのような雰囲気の中、東ガリツィアのプロチャチで生まれ育ったアグノン、一九〇二年代頃から「東方ユダヤの精神的な化身」と見做されるようになり、ゲルシヨム・シヨールム（Gershom Scholem, 1897-1982）とプーバーは共に、そのような化身としてアグノンを高く評価している。この一九二〇年代にプーバーとアグノンはデヴィール出版社から、ハシデイズムの言い伝えや文学に関する四巻の作品を共同で出版する予定だった。しかし、一九二四年、アグノンの家が火災に遭い、四千冊の本とすべての所有物、未出版の原稿の大部分が灰となった。プーバーとの共同作業であり、ほとんど完成していた『ハシデイズム大全』の一卷も焼失し、この計画は頓挫した。その後、プーバーとアグノンはそれぞれハシデイズムの著作を刊行していくが、それらの考察は、発表者の今後の課題である。

ユダヤ教と二つの近代

—— 改革派ユダヤ教とモダンオースドックス ——

後藤 正英

一八世紀後半のベルリンで活躍したモーゼス・メンデルズゾーンは、近代のユダヤ教思想を生み出した代表的人物と見なさ

れている。近代国家と近代の学問に適合するユダヤ教の有り方を模索した点で、メンデルズゾーンは改革派ユダヤ教の先駆者と見なされることが多い人物である。しかし、実際には、モダン・オースドックスないしはネオ・オースドックスの元祖として見なしうる特徴の方が色濃くともいえる。というのも、メンデルズゾーンは、一方では近代人としての思想や生活に順応しながらも、他方ではユダヤ教の戒律を修正ないしは削除しようとはしなかったからである。本報告では、メンデルズゾーンの受容史に連関させる形で、近代のユダヤ人が辿った二つの有り方を、改革派とモダン・オースドックスの事例を通して考えてい。

改革派ユダヤ教とは、ゲットーの中で維持されてきた伝統的ユダヤ教が外部の近代西欧世界と遭遇することで、ユダヤ教を再定義せざるをえなくなった過程で発生してきた宗教運動である。改革派は、律法の総体を神的なものとは考えず、人間による歴史的な形成物と考え、食事規定や安息日を厳守することを時代遅れの産物と見なす傾向があった。改革派の人びとは、その反儀礼主義の結果として、ユダヤ教を道徳的に純粋化する主張を行うことになった。

このような改革派の律法理解を批判したのがモダン・オースドックスと呼ばれる人びとであった。モダン・オースドックスは、改革派へのリアクションとして登場することになったのである。単なるオースドックスではなくて、モダンないしはネオ・オースドックスと呼ばれていることから分かるように、モダン・オースドックスの人々は、近代の世俗社会に対して自

らを閉ざしているわけではなかった。彼らの基本的立場は、律法を順守しつつ、しかも広い世界にもアクセスするという点にある。モダン・オーソドックスの理解では、神に由来する成文律法と口伝律法はユダヤ教徒に対して永遠に妥当する権威であり、時代状況によって変更してよいものではない。彼らは、律法を厳格に遵守しながらも、服装、説教における現地語の導入、ドイツの文学や哲学の積極的吸収などでは、世俗社会との関係も保持しようとした。

改革派ユダヤ教の代表人物であるアブラハム・ガイガーと大衆時代に親交を結びつつも、やがて袂を分かつことになったザムゾン・ラーファエル・ヒルシユは、モダン・オーソドックスが自立した集団として活動するための知的かつ社会的な枠組みを整備した人物である。ヒルシユの主著『一九通の手紙』は、近代社会にユダヤ教が不適合である点に懊悩するベンヤミンと、それに応えるナフタリの往復書簡の形で内容が進行する。

ヒルシユの基本的主張は、ユダヤ教をユダヤ教自身の内側から理解せよ、という点にある。『一九通の手紙』では、ヒルシユは、メンデルスゾーンのユダヤ教理解が内発的というよりは外的契機に促されて形成された点を批判している。しかし、それにとどまらず、ヒルシユは、メンデルスゾーンにはエドゥワートへの理解があつた点に注目している。エドゥワートとは、離散状態にあるユダヤ人が、宗教的真理を記憶し続けるために行う象徴的行為のことを指している。メンデルスゾーンは、『エルサレム』の後半では、宗教的真理を継承していくための不可欠な媒体として儀礼律法の意義を明らかにする議論を展開した。

このような象徴的行為は、ユダヤ教において思想と実践を統合する役割を果たしている。思想と実践が分離する近代のユダヤ人の苦境を救うための一つの道筋として、ヒルシユは、メンデルスゾーンが先鞭をつけたこの問題をさらに発展させたものといえるだろう。

ユダヤ教の定義をめぐる諸研究——方法と課題——

志田 雅宏

ユダヤ教とははたして／いかなる意味で宗教なのか。概説書ではユダヤ教が近代的な「宗教」概念に収まらないものであることがしばしば指摘されるが、近年になってようやくユダヤ教の定義をめぐる研究が本格化してきた。自己定義、すなわちユダヤ人自身によるユダヤ教の定義の試みは中世イスラーム時代に始まり、近現代にいたるまで繰り返しおこなわれてきた。また、アカデミズムの世界でもさまざまな定義が見られる。しかし、アメリカの宗教学者マイケル・L・サトロウによれば、こうした定義の問題自体が自覚化されることはこれまでほとんどなかったという。サトロウや彼が評価するジェイコブ・ニューズナーは、従来のユダヤ教の定義の本質主義的、規範的な傾向を批判する。ニューズナーは「(人の数だけある)無数のユダヤ教」、「単一のユダヤ教」、「普遍的な神学を持つユダヤ教」といったモデルを批判し、資料の分析を軸とする歴史的なアプローチと、「エートス」「エシックス」「エスノス」という三要素で構成される枠組みをもちいて、ラビ・ユダヤ教の「構造」と「体系」を説明する。サトロウはジョン・サン・Z・スミスの

polytheistic definition の理論を使い、ユダヤ教を諸伝統の家族的な集合体にとらえ、「イスラエル」「伝統」「実践」というマップによって複数のユダヤ教のゆるやかな共通の特徴を描き出す。両者に共通するのは、記述と分析のためのカテゴリーによって、普遍性や単一性よりも歴史的な変化や同時代の多様な現れをとらえようとする点である。

さらに、原著がヘブライ語であるため日本では知られていないアブラハム・メラメドの研究 (*Da: From Law to Religion, 2014 in Hebrew*) も注目に値する。メラメドは現代のヘブライ語で「宗教」を意味する「ダト」が、古代(「律法以外の法」、中世「法全般」/「律法以外の法」/「信仰」、近現代(「信仰」/「諸宗教」)において異なる意味で使われてきたことを、豊富な文献資料の分析を通じて明らかにする。中世イスラーム哲学、近代プロテスタンティズム、シオニズムや世俗化は、ユダヤ人によるユダヤ教理解が「法」から「信仰」へ、「民族的な慣習や文化」から「普遍的な宗教」へと変わり、同時にそうした変化への反動が生じる契機となってきた。religio/religion の意味の歴史の変容をめぐるスミスの議論を念頭に置きながら、近代ユダヤ教における「宗教」概念の受容にいたるまでの長い歴史と、「宗教としてのユダヤ教」に対する現代のさまざまな反応を包括的に描くというメラメドの方法論は、きわめて挑戦的かつ示唆的である。

発表では最後に、中世ユダヤ教における反キリスト教論争文学を事例として、主にメラメドの研究に関連づけるかたちで若干の知見を加えた。三位一体や受肉といったキリスト教の教義

に対する批判を展開したのは主にユダヤ人哲学者たちであったが、その批判は両宗教を差異化する、対立的な異なる宗教として定義することによるものであった。たとえば、ヨセフ・アルポは自然法則を超越しながら知性によってその存在を描くことのできる事柄を「奇跡」とし、それと対立する、「本質的に不可能であるがゆえに知性による把握ができない事柄」にキリスト教の教義を位置づけた。他方、やや例外的ではあるが、両宗教を同一化する戦略的な試みも見られた。たとえば、ヤコブ・ベン・エリヤフはタルムードの説話とキリスト教の聖人伝が同じ意味的な構造であると強調することで、ラビたちの説話を非合理的と攻撃していた修道士を牽制した。中世ユダヤ知識人たちのキリスト教文化についての知識の深化は、彼らの「ユダヤ教」や「教典」の概念にどのような影響を与えたのか。そして、それらは実際の論争においてどのように表されたのか。こうした問題についての考察を、さらなる事例研究を通じて深めていくことが今後の課題となる。

ユダヤ教研究における「学問」と「生」

佐藤 貴史

一九世紀ドイツに誕生し、ヒトラーの台頭までの短い期間のなかで展開されたユダヤ教の学問的研究、いわゆるユダヤ学(Wissenschaft des Judentums)をめぐる議論は、学問と生の問題圏から逃れることはできなかった。むしろ、ユダヤ学こそユダヤ教を学問的に研究すること、近代ユダヤ人のアイデンティティを形成すること、そして周囲の非ユダヤ的環境との関

係のなかで生きること——これら三つの現実を軸にして、学問と生の問題を担わざるをえなかった数奇な学問だったのかもしくない。

本発表では、(一)ユダヤ学をめぐる学問と生——言い換えれば、アイデンティティの形成——の関係をこれまでの研究に依拠しながら整理したのちに、(二)マルティン・ブーバーなどのテクストを分析することで、ユダヤ学に対する諸批判とその批判の相違、ユダヤ学という学問が内包しているディレンマについて考えてみたい。

批判的・歴史的方法が学問の名において伝統的なユダヤ教のテクストに適用されることは近代世界のなかで、あるいはヨーロッパ人として生きていくうえでユダヤ人にとっては必要な作業だった。そこにはユダヤ教を学問によって改革していくという意味で知的契機には回収されない、実践的かつ実存的な契機も存在した。しかし、同時に近代の学問を取り入れて成立したユダヤ学はユダヤ教を導くどころか、ユダヤ・アイデンティティを掘り崩すのではという危惧とディレンマを生み出したのである。

このような状況のなかで、ユダヤ学の歴史はのちの世代から見れば、〈衰退の歴史〉として映ったのである。ユダヤ学に対する批判はいくつかの方向からやってきたが、とりわけマルティン・ブーバーやイスマール・エルボーゲンは学問的態度を拒絶することはないが、しかしその学問の中心には——エルボーゲンの言葉を借りれば——「活けるユダヤ教／ユダヤ性」があり、現在に生きる人間はそれとの関係のうえで、ユダヤ学を実

践しなければならぬと考えた。

一九世紀であろうと二〇世紀であろうと、ユダヤ学はユダヤ教を再認識・再定義することで復活させようとする実践的契機とユダヤ教を近代世界のなかでも耐えうる宗教とするためには学問的方法にも服従せざるをえないとする知的契機の二つの方向に引き裂かれるような緊張感を内包していたように思える。それは言い換えれば、ユダヤ学とその担い手のなかには、たとえ実践的方向が強調されたにしても、学問である——あろうとする——限りは、「宗教的・信仰的立場性を反省する神学的「自己」と「文化的・政治的・社会的・歴史の所与の中」にしか存在し得ない学問的立場性をも反省する学問論的「自己」(久保田浩「学問が自己を名付けるといふ営み」(書評・神代真砂実・川島堅二・西原廉太・深井智朗・森本あんり「著」『神学とキリスト教学』「福音と世界」二〇一〇年六月、五一頁。厳密に言えば、この二つの自己はキリスト教神学の文脈で考えられているので、ユダヤ学に当てはめるには修正が必要である)の二重性がつねにつきまとうていることを示唆している。

二〇世紀のユダヤ学がユダヤ学として成立し、その機能を回復させようとするために、「活けるユダヤ教／ユダヤ性」との関係性を強調すればするほど、ユダヤ学はなぜみずからが——他の諸学と同じ意味での——学であると主張しなければならぬのが不明瞭になっていかざるをえないというディレンマに直面する。このことは同時に、学問と生の問題としてのユダヤ学の成立可能性は、ユダヤ教と近代世界の複雑な関係の一端を示しているといえないだろうか。

第五部会

アメリカ合衆国の宗教的社會運動における女性参加について

飯田 陽子

発表者は、「アメリカの社會貢献活動における宗教と女性参加の關係」を主題として、女性の社會参加を促進したとされる禁酒運動に注目してきた。禁酒運動とは、十九世紀中葉から二十世紀初頭の米国において、プロテスタント的道德規範に基づいて展開した社會改革運動である。また、アメリカ女性史の文脈では、女性の社會参加の流れを形成した一源流として位置づけられる。このような、宗教的背景を携え、運動への女性の参加が積極的であった禁酒運動を対象とすることで、運動に参加する女と宗教がどう結びついていたのかを明らかにすることを試みた。

研究の背景として、宗教の社會貢献に関する議論が挙げられる。一九九〇年代のロバート・パットナムによるソーシャル・キャピタル（社會關係資本）の概念提起を受け、宗教研究の分野ではコーウィン・スミット編著 *Religion as Social Capital: Producing the Common Good* (二〇〇三) が論文集としてまとめられた。国内では、『叢書 宗教とソーシャル・キャピタル』（明石書店、二〇二二、二〇二二）、櫻井義秀・稲場圭信編著の『社會貢献する宗教』（世界思想社、二〇〇九）等で「宗教の社會貢献」に関する議論が行われている。

これまでの研究では、主に現代の事例が扱われていたのに対

し、本研究では、禁酒運動を歴史上の社會参加宗教として捉え、「宗教の社會貢献」の歴史的展開に着目する。

禁酒運動、女性参加、宗教性をキーワードとして論じるにあたり、発表では、まず、前提となる部分（禁酒運動の基本知識、禁酒運動研究史・女性史における禁酒運動の位置づけ）をまとめ、次に、一九世紀アメリカの禁酒運動家フランシス・ウィラード（一八三九—一八九八）の一次資料の分析を示した。

具体的には、まず前提部分で、①女性史研究では、禁酒運動における宗教は、プロテスタント社会において、女性が運動に参加することの正当性を示すための都合の良い「口実」として位置づけられてきたこと、②禁酒運動研究史では、女性参加と宗教性はほとんど結びつけて論じられてこなかったこと、を示した。その上で、次に、禁酒運動において宗教が女性の社会進出のための単なる「口実」であったのかどうかを検証するため、運動の指導者であるウィラードの思想において女性の社会参加と宗教がどのようにつながっていたのか、に関する検討を行った。

フランシス・ウィラードは、十九世紀後半の禁酒運動を主導し、女性キリスト教禁酒同盟 (Woman's Christian Temperance Union 以下WCTU) での活動を通じて、禁酒を含む社会問題に対する慈善的、政治的解決策を提案、実行していった。ウィラードの思想、実践をみていくと、敬虔なメソジストであり、「家庭の保護」を活動の大義として掲げ、母親としての女性の役割を強調し、道德改良運動を展開する、という保守的な側面がある一方、女性参政権運動の支持、労働問題への関

与、キリスト教社会主義への傾倒、といった進歩的な側面もある。一見アンビバレントな様相を呈しているかのようにも見えらるが、ウィラードのなかでは、保守的な取り組みも進歩的なそれも、自身の宗教的確信に基づいて展開されたものであると考えられる。禁酒運動家としての自らの役割を「天職 call」として捉え、あらゆる活動領域において神の救済があることをWC TUメンバーに向けて発信するなど、信仰がその活動基盤にあったことが、ウィラードが書いた日記、自伝、冊子などの随所に示されている。したがって、ウィラードにとって宗教は「口実」だったのではなく、自身の社会活動を支える基盤であったとの見方ができると考えられる。

宗教組織の女性に対する

支援プロジェクトに見られる社会的意義

岡光 信子

本発表の目的は、カトリック教会が母体となる社会福祉事業の中で、インドのタツカライ教区が行う女性を支援するエンジェル・ガートメント（AG）というプロジェクトを取り上げ、宗教組織の事業の社会的な意義について、現地事情を踏まえて考察を行うことである。

カトリック教会は、ローマ教皇を頂点とした位階制に基づく世界的な宗教組織である。カトリック教会によれば、教会は、神の救いの計画を実現させ、新しい創造に向かって働きかける義務がある。教会は、この計画を実現するため、特に貧しい人々に仕え、正義に基づく社会を構築することが求められてい

る。それゆえ、キリスト教は「信仰」「希望」「慈善」という三つの美德の中で「慈善」を最も重視している。そして「慈善」の精神は、肉体的にまたは精神的に助けが必要な人に手を差しのべる「慈悲の善行」という具体的な行為の中に現れるとする。

一九七二年、タツカライ教区は、「慈善の善行」を具現化する手段として、教区内に社会福祉事業を行うカンニヤークマリ・ソーシャル・サービス・ソサエティー（KKS S S）を設立した。KKS S Sは、事業の中で女性のエンパワメントに力を入れている。インドは、女性の社会進出が著しいが、男性支配的な社会である。そのため、女性は社会・経済的な弱者になりがちである。こうした社会的背景ゆえに、タツカライ教区は、KKS S Sを設立し、女性を対象にした事業を創出することで女性のエンパワメントを可能にし、公平・公正な社会を目指しているのである。

二〇一一年三月、KKS S Sは、AGを民間企業の女性下着を製造するユニットとして開設した。AGの女性労働者は、そのほとんどが経済的に何らかの困難を抱えており、収入を得ることで経済的な困難を解決する必要があった。十分な教育を受けていない既婚女性にとって、近隣に設立されたAGはまたとない職場であった。

AGは宗教組織が母体となる事業であり、収益性を求めるものではない。KKS S SはAGを社会福祉事業として位置づけ、その運営に司祭と修道女を深く関与させている。実際、AGの労働者は、経済的に貧しいだけでなく、家庭の中で問題を抱え

ていることも多い。労働者が抱える問題に司祭と修道女が対応しなくては、AGの運営は成り立たない。そのため、AGの担当修道女は、労働者の家庭環境から経済状態まで把握し、職場を巡回する時には労働者の変化にも目を配る。担当修道女の範囲を超えるような問題は、修道女からユニット・デレクターである司祭に引き継がれる。インド社会の中で男性の存在は重視される。修道女は女性なので力が及ぶところに限界があり、男性の存在は大きい。司祭は男性でかつ宗教的な権威をもち、女性である労働者はその言葉を重く受け止める。

AGは、女性労働者が就労によって経済的な困難を軽減させる場所だけではない。女性たちはそこで就労を肯定的に捉えている。経済的な自立は、彼女たちに自信を与え、自己回復する機会を与える。さらに、女性たちは、AGで自分と同じ苦しみで悩む同僚と分かち合うことで自己を相対化させ、結果として苦しみを軽減することになる。AGでの就労が女性に肯定的な変化をもたらす要因として、カトリック教会がAGを運営し、司祭と修道女が労働者の抱える問題に積極的に関与していることを指摘できる。

しかし、宗教組織のプロジェクトに宗教者が関与すれば、AGのように成果が出るとは限らない。なぜならば、KKS S Sの他の事業がAGのような成果を出しているわけではないからである。AGの成功は、宗教者の関与が運営にプラスに作用することで生まれた結果である。AGは、宗教組織が母体となる事業として社会的意義が見られる事例である。

ペンテコスタリズムにおけるジェンダー

野口 生也

ペンテコスタリズムとは、二十世紀初頭から世界中で急成長している聖霊主義的なキリスト教運動の総称である。欧米を中心にペンテコスタリズムの研究は相当な蓄積があり、ペンテコスタリズムにおけるジェンダーについての研究も近年増えている。

ベニス・マーチンは、ペンテコスタリズムにおけるジェンダーに関する研究を包括的に吟味し、ペンテコスタリズムにおける「ジェンダー・パラドックス」を指摘している。それはすなわち、ペンテコスタリズムはその教義や実践が女性に抑圧的であるにもかかわらず、男性信者よりも女性信者が多く、また、ペンテコスタリズムの信者の大半が女性であるのに、教会組織においては女性が二次的な役割に甘んじているといった逆説的現象のことである。

南カルフォルニア大学のミラーとヤマモリは、第三世界における社会活動に従事するペンテコスタリズムを四年間にわたって調査し、彼らの著書の中で、ペンテコスタリズムが女性をひきつける理由として次の三点を挙げている。(一)女性性は、教会内における名声と権限をあきらめる代わりに、回心の結果として夫が家庭を顧みることを望んでいる。(二)地方から都市へ移住した女性にとって、ペンテコスタリズムは、日々の家事の合間の気晴らしの手段および自分の才能を活かせる平等主義的な場を提供してくれる解放的な制度である。(三)男性中心主義であるカトリックや主流派プロテスタントに比べ、ペンテコスタリ

ズムは女性が重要な役割につくことに非常に寛容である。これらの考察は、グローバル・ペンテコスタリズム研究における総合的な分析として重要であるが、ジェンダーの視点からペンテコスタリズムを研究する者にとっては不十分に思えるかもしれない。これらの考察において、女性はマージナルな存在であるといった前提があるからである。

ペンテコスタリズムにおけるジェンダーについては、マクロ理論からの総合的な分析だけでなく、個々の文脈のペンテコスタリズムにおける女性の主体性に注目していく必要がある。

ブラジル系ペンテコステ派教会という宗教コミュニティ

山田 政信

移民受け入れ国となったスペインでは、二〇〇〇年以降プロテスタント教会のラテンアメリカ化が進んでいる。スペイン国家統計院によれば、二〇一六年現在のスペインの全人口四千六百万人のうち、外国人は九・五%。エクアドル人が四一万人で最も多く、ブラジル人は一一万人である。しかし、ブラジル系プロテスタント教会は宗教的プレゼンスで他のラテンアメリカ諸国のそれを圧倒している。ブラジル系教会はどのような社会的要因と力学によって生まれ、教会コミュニティを生成しているのだろうか。

中南米は一九八〇年代に経済危機に見舞われ、「失われた一〇年」を経験した。そのころブラジルからの移民が北米を目指すようになり、二〇〇〇年からは不動産ブームに沸くスペインにも向かうようになった。回国では建設業、農業、サービス業

で労働力が不足し、高齢人口の増加と相まってアフリカや中南米から労働者が増加した。中南米出身者は観光目的なら査証を取る必要がない。そのため、なかには観光気分ですぐに帰国するかのようになりあえず行ってみようといった軽い気持ちで渡航し、結果的に長期滞在する者もいる。現在、ブラジル人はカタルニア州、マドリード州、バレンシア州、アンダルシア州、ガリシア州に多い。

一九一〇年創設のコングレガソン・クリスタン教会はブラジルで二番目の信者数を誇るペンテコステ派教会で、ブラジル人移民を中心に国外でも展開している。この教会はオーケストラによる伴奏つきの集会を開き、世界最多の楽器演奏者人口を誇るといふユニークな特徴をもっている。教会数はブラジル国内に約一万七千か所あり、ヨーロッパに二七四カ所（うちスペイン九一カ所）、日本には二三カ所ある。

スペインのコングレガソン教会は、北西部ガリシア州、大西洋カナリア諸島、東部カタルニア州の三つの地方に伸展の系譜がある。しかし、いずれの地域でも二〇〇〇年前後にブラジル人移民の増加によって活動が活発化した。二〇〇八年のリーマンショックで信者数は減少したが、最近ブラジルに帰った人々が再移民するようにもなっている。ガリシア州ピゴ市の教会で、ここ五年間の信者の動向を探ってみると一〇〇〇家族はいたであろう信者のなかから三四家族（一〇〇名）が帰国し、一一家族（三四名）が戻ってきている。こうしてみると彼らの教会は、メンバーの流入と流出が当然のことと理解される流動的なコミュニティになっていることが分かる。

単身での移民、還流移民、夫婦での移民という三つのパターンを眺めてみると、次の四つの点で教会が信頼と互酬性という社会関係資本によって成り立っていることがわかる。

①宿泊場所や仕事を探す際に信者である親戚や友人のネットワーク（教会ネットワーク）が使われる。②先ずは信者同士でルームシェアを行い（定住ストラテジー）、自立できるようにになると同じ地区やアパートに集住することがある。その際、教会が重要な繋留点となる。③困っている信者には教会や信者個人が経済的・物質的支援を行う。④より良い条件を求めてヨーロッパ圏内を移動する場合があるが、その際にも可能な限り教会ネットワークが活用される。以上四つは彼らの宗教コミュニティの主たる特徴といえる。

グローバル社会では、特定のコミュニティに帰属し続けることは難しい。コングレガソン教会というシステムは、人の移動を所与のものとして生まれ、またそれによってコミュニティのメンバーを増やす歴史を刻んできた。この教会は液状化というように形容されるようになった現代（パウマン）を迎えるずっと以前から、ブラジルという国が生得的に内包していたポストモダン的な流動性を原動力として生まれ、持ち続けている。

ラルシユ共同体運動の「公共性」と「宗教性」

寺戸 淳子

〈ラルシユ〉共同体運動とは、知的な障害がある人とアシスタントと共に暮らすグループホーム活動で、一九六四年にジャン・ヴァニエというカナダ出身の男性がフランスのパリ北東に

ある村で始め、現在世界三五カ国に一四七の共同体を数える国際ネットワークを形成している。障害のある者となない者が当たり前の日常を共に暮らすという目的を掲げ、食卓と喜びと祈りを共にすることが重視される。ヴァニエ自身はカトリック信仰を人生の指針としているが、共同体では参加者の宗教宗派は問われない。本発表では、その活動がどのような局面において公共的、宗教的であるかの考察を通し、「宗教の公共性」という主題をめぐる議論の手がかりを得ようとするものである。

ラルシユは元々、知的な障害がある人たちが施設で一生を終えることに心を痛めたヴァニエが、彼らに「家庭」を提供したいと、障害がある男性二人と一軒家で生活を始めたことに端を発し、その後近所の施設の運営を引き継いだことで「ケア・ハウス」（社会福祉法人）として徐々に行政の下で「専門化」していった。現在は、家族とともに暮らしてきた障害のある人が、行政手続きを経て、両親亡き後の生活の場としてラルシユへやってくるケースがほとんどである。これは、当初の「公共施設」（への隔離）から「縁もゆかりもないものの家」（社会関係の中）へという方向から、「家族」（私的空間）から「公共サービス」へという方向への、転換とみることできる。また、かつてはアシスタントも口コミで集まってきたが、現在は「若者の社会貢献活動」支援組織が紹介する受け入れ先の一つとして、「市民教育」の一端を担う役割を果たしており、その意味でも「公共性」を帯びてきている。だが現場では、「家庭」をつくるという創設の精神と、認可された「ケア・ハウス」としてサービスの質を保証する必要性の狭間で揺れている。ラルシ

ユの活動のこの展開の考察を通し、宗教的活動の「公共性」について、「宗教の社会貢献」とは別の角度から考える可能性が見えてくるのではないかと思われる。

ラルシユの「宗教性、スピリチュアリティ」とされうる面は、当事者には「ジャンのメッセージ」として受け止められている。近年その内容は、すべての人の内にある「弱さへの恐れ」とその裏面をなす「力への誘惑」（暴力の問題）、そして「コミュニティへの帰属」によるそれらからの解放を強調するものとなっている。また「受け入れられない弱さに対して暴力をふるう」という主題の中で、人間の生命のどうしようもなさ（病・障害・老い・死）を共に寿ぎ祈ることの重要性が語られる。一方、社会貢献活動として紹介されてやってくる若者や介護・教育職を目指す若者、さらに中・高年の転職者の中には、ジャン・ヴァニエの著書を読んだことがない、あるいはラルシユのことを知らないという人が増えている。そのため「家庭」という語彙に違和感を覚えたり、労働時間（休暇）に関する要望を訴えたりするケースも増えてきたが、アシスタントの多くは、日々の暮らしの中で定期的に開かれる祈りのタバヤジャンのメッセージについての勉強会、巡礼やキリスト教系イベントへの参加などを通して、派遣期間の終わりには「ラルシユのメッセージ」に近いコメントをするようになるという。ここで重要なのは、ラルシユが自他の「受け入れられない弱さ」（特に「障害者」が体現する「よそ者」としての弱さ）と共に生きる場、セイラ・ベンハビブのいう「反復」（アリアシア・ウーレットが問題視する「ネガティブな障害（者）イメージの反

復」に対抗する反復としての、「よそ者」との交渉の反復によって、限られた立場にとつての「正義」を多様な人にとつての「正義」へと改善していく過程）の場となり、そこでの経験が「無関心」な人々の間に拡散していくことだと考えられる。

戦後期における韓国系キリスト教会

——信者と教会活動の特徴——

萩 翔一

本発表の目的は、祖国への帰国や朝鮮半島の南北分裂といった在日コリアンを取り巻く環境が急変した戦後期（特に一九四五—一九六〇年代）において、在日コリアンが中心となり活動するキリスト教会（以下、韓国系キリスト教会）にどのような人々が集い、活動していたのか、その一端を明らかにすることである。韓国系キリスト教会に関する研究は、広義には移民と宗教に関する研究に位置づけられる。当該研究領域の課題の一つとして、エスニック集団とその出自社会における支配的な宗教の結びつきが自明視されてきたため、エスニック集団とは必ずしも密接な関係を持たない「セクト」的な宗教の問題が考慮されていないことがあげられる（藤井、二〇〇一など）。

そこで本発表では、東京都荒川区で活動している大韓イエス教東京福音教会（以下、東京福音教会）を事例に、儒教文化が支配的な在日コリアン社会において周辺の位置にあるキリスト教にみられる活動の特徴を考察することによって、右記課題に取り組んだ。その際、飯田剛史が韓国系キリスト教会の信者の特徴として指摘した次の二点、①伝統宗教的なネットワーク

と距離を置いており、②民族と信仰を基盤としつつ、家族ネットワークによって信者間が結合していること（飯田、二〇〇二）が本事例にも当てはまるのかを確認したうえで、そうした特徴や時代状況が教会活動にいかんにか反映されていたのかを、同教会の文献資料や関係者への聞き取り調査をもとに検討した。

東京福音教会は一九二四年に米国人宣教師によって設立された長老派の流れを汲む単立のプロテスタント教会である。戦時中は、他の韓国系キリスト教会と同様に日本基督教団に加わり、日本語礼拝などが強要され、そのエスニシティが抑制された。一九四五年には礼拝堂が空襲によって焼失したとされる。

戦後、日本基督教団を脱退した東京福音教会は、信者数人による家庭礼拝を経て、宣教師の来日を契機に教会堂を再建し、一九五九年に戦後初の担任牧師を迎えた。この時期は、前述したように在日コリアン人口の激減や同胞内での思想的対立が激化し、ただでさえ周辺の宗教であるキリスト教は、同胞一般への伝道がより難しくなった。そのため、東京福音教会は、そうした儒教文化や隣接する朝鮮学校と対立しながらも、身近な家族や友人を中心に信者を広げ、「家族単位」の教会をつくりあげていった。このことから、飯田が指摘するような信者の特徴が本事例でも確認できた。

次に教会活動をみていくと、エスニシティの保持に関するプログラムが充実していたことがこの時期の教会活動の特徴としてあげられる。その際、しばしば婦人会のメンバーである在日コリアン一世女性がエスニシティの源泉のような役割を果たし

ていた。第二に、青年会のメンバーが中心となり、信仰継承に関するプログラムが充実していたことが指摘できる。そうしたプログラムでは在日コリアン二世のために日本語で行われていることが強調されるとともに同時に日本人も積極的に伝道の対象とすることが言及されていた。

こうしたコリアンとしての自覚を促すと同時に、日本人をも伝道の対象とするプログラム双方の充実化は、一見すると矛盾しているように思われる。だが、在日コリアン社会で周辺の宗教であるキリスト教が、同胞への伝道が一層厳しくなった当時の状況を踏まえれば、東京福音教会の活動形態は、エスニック・チャーチとして存立していくためにそのエスニシティを保ちつつも、同時に日本語プログラムによって子供である二世や同胞以外の日本人といった多様な信者をコミットさせ、教会を維持存続させようとする、状況に合わせた戦略的な適応の形態だと考えられる。

秩父キリスト教会の形成と展開——大正期を中心に——

村松 晋

秩父のキリスト教の特徴として、第一に伝道が本格化するのが明治末期から大正半ばにかけてとやや遅かったこと、第二にその伝道を見たのが都市下層の商工業者や労働者にも一定の浸透を見せた（池上良正『近代日本の民衆キリスト教』東北大学出版会、二〇〇六年）東洋宣教会（初期ホーリネス派）であったことがあげられる。秩父における伝道所設立は明治四十一年であるが、借家を転々とし牧師も巡回に頼るなどした。この

ことは牧師の定住を確保するだけの経済的基盤の無さ、換言すれば初期秩父教会における信者数の不十分さを示しているが、大正七年十一月、若き牧師・奥国二を迎えると、伝道も一層盛んとなり、大正十五年には会堂の建設に至った。蓋し秩父教会の最初のピークと言つてよい。

その高揚の背景に、秩父における大正期ならではの息吹があったことは既に指摘した（村松晋「住谷天来と秩父のキリスト者」、『宗教研究』第七十四回学術大会紀要、二〇一六年三月）。ここでは当時、秩父教会を形成した人々に迫りたい。その解明は、以後の秩父教会の展開を考える上でも枢要であるが、注目されるのが秩父教会会堂建築資金を集める「趣意書」に名を連ねる宮野前貞一郎、矢鳥卯之吉、横田まさ、関口文作、新井正三、斉藤直三、峰岸武平の七名である（掲載順）。牧師と共に並んだこれらの人々は、教会の中心メンバーと言い得るが、その求心力のもとに信徒が集うたと見るならば、これら「幹部」の特質を捉えることにより、「一般」信徒の相貌もある程度は推測できると思われる。

まず矢鳥卯之吉に着目したい。矢鳥は明治二十一年、飯能に生を受け、十七歳の時、八王子で折から宣教を始めたばかりの東洋宣教会の伝道に接し信徒となった。彼は恐らく、ほぼ学歴なく故郷を離れ、若くして店を持つほどには修行を積んでいた。関口文作（明治二十二年生）も小学校を卒業後上京し、苦学して歯科医の資格を取得、秩父で開業しているが、彼がキリスト教に触れたのもこの上京時であった。思うに彼らは如上の経験に培われた眼差しゆえに、大正期、同じく学歴とてなく秩

父郡内から秩父町（大町）に働きに出た若き魂の不如意や渴望に向き合い得たと思われる。換言すれば、この頃矢鳥や関口を経て教会に導かれた者は、かつての彼らと同様の、決して恵まれたとは言い難い境遇の若者たちであった可能性が高い。大正期の秩父教会を形成した人々の一つのタイプと想像される。

次に宮野前貞一郎を取り上げたい。ただしここで注目するのはその妻・登良である。彼女は産婆であった。仕事柄、登良は赤ん坊を取り上げた後も、その母親との関係は途切れることがなかったろう。しかし当時の乳幼児死亡率は極めて高かった。赤子の成育を尋ねる登良の問いかけに、嗚咽をもって答えた若き母親も少なくなかったと思われる。その時、会員・登良の口から、時に聖書に基づく慰めが語られたであろうことは想像に難くない。登良の言葉に後押しされるようにして教会の門をくぐった女性、それに続く夫も多かったのではなからうか。実際、教会八十年誌に掲載の受洗者名簿を見ると、大正六年から同十五年まで三十二名の受洗者を数え、うち二十一名が女性である。教会堂献堂記念写真を眺めても明らかに女性が多い。大正期、秩父教会に集うた人々のもう一つの特徴と言い得るが、そこには洋裁を教えた矢鳥や、産婆の登良の存在が深くかかわっていると思われる。

なお秩父大宮（現秩父市中心部）は、近世以来、近江商人とのつながりがあり、天理教はその線上で秩父に流入し、信者は明治二十年代半ば、秩父郡内に二百有余名を数え、明治二十八年には天理教秩父支教会の神殿が建築されました。そのような特色を持つ秩父という（場）において、大正期、ホーリネスの

キリスト教へ赴いた人々と天理教に惹かれた人々は、いかなる交錯または分岐を見せるのか、この点の解明は今後の課題としたい。

内村鑑三の神学的地理思考

竹村 一男

内村鑑三には、『地理学考』をはじめとする地理や自然（天然）環境に関する著述が多く、内村のキリスト教信仰、思想のバックボーンのおおくを地理思考がなしていると考えられる。その地理思考は、神の創造した宇宙万物の摂理探求が地理学の目的であり、宇宙万物は人間の教育という目的のために神が創造したものであるという、神学的、宗教的地理学によるものである。その内村地理学の特徴として、

一、キリスト教的目的論を前提としてゐる。

二、アーノルド・ギュヨー（Arnold Guyot）、カール・リッター（Carl Ritter）など宗教的思考をとる地理学者の影響が認められる。

三、内村の地理書『地理学考（地人論）』はギュヨーの影響のもとに宗教的地理学の記述と独自の文化論を展開している。

四、「内村の無教会」―「内村が帰する地理的宇宙」の構造が推定される。

五、後年、内村の自然観が聖書的自然観寄りに大きく推移している。

年譜にそって内村の地理思考をみていく。札幌農学校入学（一八七七年）以前から内村には地理学への志があり、受洗以

降、開拓使御用掛時の文書は自然を享受するクリスチャンの立場からの地理的記述が多い。

アメリカ留学時代（一八八四―一八八八年）には大学の所在地アマーストの近郊で多くの野外調査を重ねたことを記している。

当時の日本では入手困難であったギュヨーやリッターの宗教的地理学の文献を熟読してその影響を受けるとともに、自らの宗教科との一致や信仰確認を行ったことも推測できる。特にギュヨー『*The Earth and Man*』による「Inorganic nature is made for organized nature, and the whole globe for man, as both are made for God, the origin and end of all things.」の記述は内村の宗教的地理学思考に大きな影響を与えたと思われる。

また、この時期に内村の回心体験がなされたとされるが、報告者は内村の体験時の筆記メモ（要今後の調査）とされる「[For Japan, Japan for the World, The Word for Christ, And All for God.]」に、ギュヨーの記述との関係性を推定している。この一文は内村生涯の指針とされ、後に内村は和文で「余は日本のため 日本は世界の為め 世界は基督の為め 基督は神の為め也」と多くの色紙に残し、やがて内村の墓標となった。

留学時に改めて自身の帰する日本に思い至った内村であるが、帰国後は不敬事件（一八九一年）などの不遇の時期を迎えることで、内村の日本観も揺らぐ。しかし、それらの経験は内村に、自らが帰すべきは現実的存在である日本国やアメリカ合衆国ではなく、これらを超越した「神の国」であり、「世界の市民、宇宙の人」であるべきことを示した。それが、「神の国」「帰すべき地理的宇宙」から「無教会」へと展開する。

一八九五年に『地理学考』を刊行する。同書は内村の生涯の愛読書となった『*The Earth and Man*』の影響が大きいが、その文明論を發展させた、独自の宗教的地理書といえる。「両文明は太平洋中に於て相会し、二者の配合に因りて胚胎せし新文明は我より出て再び東西両洋に普からんとす」と、日本に東西文明の仲介者、新文明の発信者という使命と希望を与えている。なお、両書には環境決定論に傾いた記述や、特に『*The Earth and Man*』には人種差別的な記述も観られる。後年（一九三〇年）は聖書解釈による、神の創造物中における人間の優位性など、自然愛好家としての内村に好感を示す読者を失望させる記述も観られる。しかし、これは内村の地理学が宗教的地理学である以上、免れえない帰結といえるであろう。生涯を通じて内村の思想のバックボーンには地理思考があった。

宗教は一に帰すか——帰一協会とその試み——

桐原 健真

宗教を帰一するということは、中世に「神儒仏」といった「三教一致」が説かれていたように、かつては多くの日本の宗教者にとつての重要な課題であった。しかし近世に入ると三教一致を否定する動きが現れ、林羅山のような儒家神道家たちは、「神儒二教」における「一致」を主張して仏教を排除した。さらに時代が下り、一八世紀初頭の荻生徂徠は、「道」を「作為」すなわち人間によって作られたものであり、唯一絶対の真理などは存在しないと主張するに至る。「道」が「造られた」ものであり、「天地自然」すなわちア・プリオリに存在しない

ことを徂徠は暴露したのである。

このことは、これ以降の日本知識人に絶対的で超越的な真理への疑念を生じさせた。それは現世主義の台頭であり、さらに蘭学に由来する科学的自然観と混じり合うことで山片蟠桃のような無神論（無鬼論）をももたらした。日本知識人におけるこうした宗教忌避の傾向は明治に入るとさらに強くなり、明治啓蒙家の西村茂樹が、道徳の基礎を「世外教」（宗教）ではなく、「世教」（現世主義的哲学）をもつてすべきだと説いたことは象徴的である。みずから「無宗教」を公言する渋沢栄一は、こうした日本知識人の現世主義・反宗教的態度の系譜の上に、その思想を形成したのであり、本発表はこうした人物が企図した「宗教の帰一」という試みの思想的意味を問うものである。

渋沢が帰一協会（一九一二）を企図した直接的原因は大逆事件にある。この事件を西洋文明による「弊害」の結果だと考えた彼は、その「治療策」として諸宗教の「帰一」を企図したのである。このように言う帰一協会はあたかも国民道徳の補助機関のようでもある。しかしこの組織が欧米でも展開したことは、西洋文明そのものの弊害の克服を目指した事を意味し、そこには国際的な広がりをもった「統一的大宗教」の志向があった。それは黄禍論あるいは政治的・経済的な対日摩擦への一つの解答でもあった。すなわち、その後には同時代の大隈重信らの主張する東西文明調和論の影響が存在したのである。

「古今の東西の思想を研究し、以て相互の理會を増進し、又相互の同情尊敬を深くする」（『帰一協会意見書』）ことを目的とした帰一協会であったが、その「帰一」の内容は各人「帰

一」していなかった。すなわち諸宗教の外形的な多様性を認めつつも、結局は国民道徳に帰着した井上哲次郎、諸宗教の帰一を志向しつつも、儒学的現世主義に立脚すべきことを説いた洪沢栄一とユニテリアンの超越性の確信を掲げた成瀬仁蔵、そして信仰者・宗教学者として、諸宗教における超越性の希求を各々の固有性として相互承認することを目指した姉崎正治である。こうした同床異夢的な理解の下に、帰一協会は始まった。そして帰一協会における実際の運動は、姉崎の現実的な構想に従い展開していったのである。

姉崎の構想に従うことは、新たな教説を生まないことを意味する。しかし帰一協会は、いかなる成果もなかったわけではない。そこは宗教忌避を基調としていた近代日本社会における希有な場であり、また日本における宗教研究の基礎的実験場でもあった。また一連の「教育と宗教的信念との関係」に関する議論は興味深い。ここから「被教育者の心裡に自然に発現する宗教心の萌芽は、教育者に於て之を無視し、若くは蔑視し、因て信念の発達を阻礙することなからんことを要す」という「決議」（一九一五）が結実したのである。

帰一協会の試みはいわば、宗教間協業 Interfaith Cooperation としての場であり、Association Concordia の名にふさわしい営みであった。こうした宗教間協業の実践は、果たして今日どのような形でなし得るものなのだろうか。帰一協会の知的営為を踏まえつつ、改めて考えてみる必要がある。

新聞小説のなかの宗祖像——メディアと宗祖伝——

大澤 絢子

本報告では、新聞小説として連載された石丸梧平（一八八六—一九六九）の作品「吉水の崩壊」（一九二二年五月二日から六月三〇日まで「大阪朝日新聞」へ連載）に則してその特徴を分析し、近代における親鸞像の展開について検討を行った。

日本近代において、親鸞を題材とした文芸作品の代表とも言えるのが倉田百三（一八九一—一九四三）の『出家とその弟子』（一九一七年）である。人気を博した本作は親鸞の名と教えとを広く普及させるのに寄与し、その影響の下で一九二二年からの数年間に親鸞を題材とした文芸作品が立て続けに刊行されている。本報告が注目した石丸は、この「親鸞ブーム」と呼ばれる親鸞流行の嚆矢として登場した作家である。石丸による「人間親鸞」および「受難の親鸞」（共に一九二二年刊行）は、新聞小説として連載されたものが単行本化され、新聞各紙が増資による大型化を目指して新社屋の建築や自動活字鑄造機の導入などの近代化を図り、百万部を超えるマス・メディアへと発達していくまさにそのような時勢において、新聞小説として親鸞を描いた作品として注目に値する。

このうち「吉水の崩壊」（『受難の親鸞』収録）は、親鸞の青年期へ注目したもので、念仏の弾圧によって親鸞が法然らとともにも流罪となるエピソードを扱っている。新聞小説に関する先行研究では、作品一回分（一日分）毎に物語のヤマが配置されることや次回（翌日）の展開を期待させるプロット等がその特徴として指摘されているが、石丸の作品の段階では作品一回

（一日分）毎の盛り上がりや、読者に継続して読ませるような積極的な手法は見られないものの、頻繁に説明文を挿入することで親鸞を取り巻く状況を丁寧に描写し、親鸞の敵役とも言うべき、親鸞とは対照的な人物を配置することで、親鸞の立ち位置や物語の内容が読者へ伝わりやすい構成となっている。

親鸞を語る重要な伝記としては、本願寺第三世・覚如（一二七〇—一三五一）によって制作された「親鸞伝絵」があるが、これは親鸞を顕彰することに重点の置かれたメディアであり、親鸞の信仰を説き、親鸞への帰依を目的に門徒集団を中心に共有されてきたものである。それに対して新聞小説は、真宗圏外の読者を多く含む不特定多数の人々に向けられたメディアであり、「親鸞伝絵」とは全く異なる性質を持っている。ここでは親鸞を讃仰することは目指されず、また不特定多数の読者に読まれるという点において、作品が掲載される時代風潮との関係も無視できない。そこで本報告では特に、石丸の描いた親鸞像と時代思潮との関連へ注目した。新聞小説の読者は、ある特定の思想や宗教に帰属していないにしても、その時代からは逃れられない存在であり、ある時代思潮を背景にしてどのような親鸞像が描かれ、読者に読まれたのかは重要である。

石丸の特徴として、彼独自の人間観によって親鸞を捉えていたことが挙げられ、彼は同時代に流行した厨川白村（一八八〇—一九二三）による大正期恋愛結婚ブームに対抗する形で親鸞を題材に作品を執筆していった。恋愛に至上の価値を置き、恋愛結婚を通じた個と個の結合を主張する厨川に対して石丸は、人格的結合を高める努力による結婚を強調し、親鸞の人生

をその理想的モデルとして描いていく。彼の描いた親鸞は、結婚して後も現実生活のなかで内省しつつ成長を目指していく人物である。石丸の親鸞像には、個を重視する同時代の思潮との関連が強く見受けられ、親鸞がそのような思想と関連づけられた背景についてはさらなる考察が必要である。また石丸以降、親鸞像が吉川英治や五木寛之などによる新聞小説で展開されてきたことも注目でき、新聞小説のなかで親鸞像は、近代以降の親鸞像の形成と普及を押しさえる際の一つの重要な側面と言えるだろう。

柳宗悦の宗教観

浄謙 恵照

柳宗悦は「民芸運動」の創始者として著名であり、彼の造語である「民芸」とは民衆的工芸を略したものである。柳は民衆が作り出した日用雑器にこそ芸術の真価があるという新たな価値基準を創出し、社会に向けて宣伝した。この民芸理論には柳の宗教観、民衆観が色濃く表れているため、そこに注目した研究が多数発表されている。しかしそれらの研究において柳の宗教観に基づいた民衆観の問題が指摘されている。

柳の民衆観に着目した萩原典吉は、彼の「宗教的」な民衆観と、現実の民衆との間に「ずれ」があると指摘している。また中見真理は、柳は自身の論じる「宗教的」民衆観を現実の民衆にあてはめてはいるが、当時の民衆は、必ずしも高い宗教性を備えているとは考え難いと述べている。なぜ柳は「民衆は宗教的である」という見解を持ち得たのだろうか。今回は、柳の宗

教観に基づく民衆観の変遷に再度注目することで、彼の民衆観と民衆の実情との間に「ずれ」が生じた原因について考察した。

さて、柳は民芸と出会うことによって、民衆への視点を大きく変えた。初期の柳は、宗教的「天才」を高く評価していたが、朝鮮の陶磁器や木喰仏という、後に民芸と呼ばれるものと出会うことによって、宗教的民衆観を持ち始める。柳は「木喰仏」を信と美が一致したものととらえ、そこに宗教性を見出す。また工芸は「自然」にゆだねる「他力道」によって美しくなるという視点を持ち、さらに凡夫の往生が語られる親鸞の「悪人正機」説を民芸美が生まれる根拠とした。すなわち、柳にとつて民芸とは極めて宗教性の高いもの、さらには「成仏」を果たしたものである。

そのうえで、柳は宗教的性質をもつ民芸の向こうにある制作者「工人」（民衆）の性格にも注目する。すなわち、民芸を生み出すものは、近代的自我に囚われていない「無意識」「没我」で自然に従順な工人（民衆）であり、彼らを「宗教的」存在と柳は捉えたのであった。

しかし柳は、民衆を先に評価して民芸を見出したのではなく、民芸品の向こうに民衆をみた。したがって、宗教的な実物である民芸は、その制作者である民衆が宗教的存在であることの証左となるのである。

以上、民芸と、その背後に存在する工人が宗教的な存在であるということを確認した。このような柳の民衆観は現実の民衆と乖離しており、ある意味では楽観的なものと評価できる。

柳はなぜ現実の「民衆」を宗教的な存在としてみる事ができたのか。その理由は次のように説明できると考えられる。つまり「成仏した品が現実存在する」という事実が、「宗教的人格を持つ民衆が現実存在する」ということに疑問を持たせなかった。成仏した民芸が柳の目の前に実在することが、彼の民衆観を楽観的にし、現実との「ずれ」を生じさせたのである。このような柳の民衆観は、神秘主義的な宗教観に基づいているということが出来る。また、後年の仏教研究にも影響を及ぼしていると考えられ、柳の宗教観における一つの重要な視点であるといえよう。

河口慧海と華嚴経

庄司 史生

河口慧海（一八六六一—一九四五）は、二度の入蔵を果たし、多くの仏典を日本へと将来した仏教者として知られているが、彼が現代の仏教学にもたらした業績はそれだけではない。彼は自身がネパール等から将来した仏典をもとに、多くの仏典を翻訳し、研究した仏教学者でもあった。本稿では、入蔵と仏典の翻訳研究といった彼の事績に通底する華嚴経の存在を指摘する。

河口慧海の入蔵の動機については、よく知られるところである。『西藏旅行記』冒頭「第一回 入蔵決心の次第」に「平易にして読み易い仏教の経文を社会に供給したい」、「素人にも解り易い経文をこしらえたいと云ふ考えで漢訳を日本語に翻訳した所が果してそれが正しいものであるかどうか」、「其大乘教の

仏典なるものは仏法の本家なる印度には跡を絶つて今はネパール或は西蔵に存在して居ると云ふその原書を得る為には是非ネパール或は西蔵に行かなくてはならぬ」と述べている。そして彼は帰国の後、自ら将来した仏典の翻訳研究に従事し、『法華経』、『勝鬘経』、『維摩経』、そして『大日経』、さらに『唯識三十頌』をチベット語から日本語へ翻訳し、その成果を公刊している。

さて、河口慧海と華嚴経の関わりについて考察する。一九〇四年の時点で、華嚴経入法界品の主人公である善財童子について次のように記している。彼は『西藏旅行記』「第二十回 白巖窟の尊者」の項において、表題の尊者との問答の中で「昔し善財童子が五十三人の善知識を天下に尋ね廻つたと云ふことがある、其経歴の苦しかった事は実に我々仏教僧侶の手下として学ぶべき所である、私は及ばずながら善財童子の跡に倣うて此修行に出掛けて斯くもお尋ね致した訳で御座る」と述べている。また、一九三六年に刊行された『正真仏教』の末尾には「菩薩行進歌」が付されているが、その中で彼は「…菩提の山やゆき山や 南へみなみと阿黎耶野を 山越え河こえ原こえて五十三所に善知識を 尋ねて道をもとめたる 善財童子の跡ふみて 雲水行脚に身をなして 自利利他行を円満に 成ぜんために進むべし 菩提の山やゆき山や 善財童子の精神を 現在世界にあてはめて 内外何処の辺際までも 真利他行を求むべし」とする。このように彼の作品中に善財童子を自らに投影する記述が見出される。

また、河口慧海は一九二五年に「精神的食糧の飢饉」による

「惨虐なる大戦争」への突入を防ぐために、華嚴経翻訳を発願し、その中で「現今及び将来において我国並に世界の平和に最も必要なものは、総てに障礙なくして最も安心を与うる精神的食糧なりというべし」、「現存する原典のガンダ、ヴィユハ即ち大雄莊嚴又は雄嚴と云ふ品名は如何に事々無礙を主とする華嚴の要部にふさはしき名なるかを見るべし」と述べている。

以上のように、河口慧海による入蔵の背景には、善財童子の自らへの投影があり、また彼が発願した華嚴経の翻訳が「單に仏教学究の一閑事に非ずして、我国現今将来の思想善化の一大食糧として最も必要なこと」、つまり「世界の平和に最も必要なもの」と捉えていたことがわかる。（本稿は、平成二八年年度立正大学ネパール研究プロジェクト（タイプC）「近代日本に将来されたネパール仏教写本の研究―河口慧海将来サンスクリット写本を中心として―」の研究成果の一部である）

一念三千の心理学的考察

三輪 是法

臨床心理学の分野は、西洋における精神分析などの心理学の業績に基づいて成立している。そのような中で、日本で形成され、世界的にも認められている心理療法がいくつかある。吉本伊信によつて始められた内観療法、森田正馬の森田療法、鳴瀬吾策が開発した臨床動作法である。この中で、日本仏教から生まれた療法は内観法だけが、他の二つの療法も、身体的修練から心に変化を及ぼすという過程においては共通しており、仏教の色心不二に基づく修行と軌を一にしていると言えるであらう。

う。

仏教で説く修行は、本来覚者となるべき方法であり、それ自体の目的は心理療法とは異なっているが、瞑想という方法がストレスフルな現代社会に注目されている。それと同様に、仏教の修行論の中で、心理療法として活用可能と考えられるものが、天台宗の止観行であり、人間の心を詳細に解説した「一念三千」である。

一念三千は人間の心に善悪を見て、他者としての人間はもとより、環境世界も心にあると見ている。実際に一念三千が説かれる『摩訶止観』では、修行として観察すべき仏となるための障碍である十境が順に挙げられ、そのはじめに人間存在としての陰入界境がくる。陰入界が第一境である理由は、常に私たちが目前に存在しているために観することができずからであり、その他の九境は菩提心を発こさない限り観することがないからである。その第一境である陰入界には地獄界から仏界までの十界それぞれの違いがあることが示され、十界の違いのゆえに世間という言葉でひとくくりにする。五陰を衆生という集合体の単位で表現してもそこにはやはり違いがあるのだから衆生世間といい、さらに、衆生の生活空間としての国土にも違いがあるのだから国土世間という。三種の世間は順に関係が拡大されて示され、次いで、十界の五陰が十如是と関係することが説かれる。こうして十界と三種世間と十如是が関連付いていることが示され、最終的に、十界が互具していることから始まり、三千という数字が導き出される。

天台大師智顛の一念三千という心の見方を重視し、成仏の原

理とした日蓮は、三種世間の中で、国土世間が心に具しているということをごとさら強調し、草木成仏の可能性を説いたが、その根拠は、天台の教理と同様に、正報である衆生によって依報の国土が影響を受けるという依正不二の思想に基づいている。この国土世間も私たちの心の中にあるという考え方は、心理学、特に精神分析にも存在する。その理論が、対象関係論である。

クライン派の精神分析で考えられている対象関係論に基づく、人間の最初の対象は母親であり、そこから対象関係が形成される。つまり、外界の物事と関係を持つための基礎的意識が形成される。子供の中で欲求を満足させる「よい対象」と不安をもたらず「悪い対象」が分けられ、よい対象をとり込み同一化し、悪い対象を排出する。とり入れができなくなると病的な心性（他者を受け入れられない、自閉症など）をもたらず。投影ととり入れは相互的に行われるが、精神的に健康な人間は投影を自分の中に再びとり入れるという。人間は成長するにつれて、外界の部分対象を内界の部分対象としてとり入れ、自己の中に善なる自分と悪なる自分を共存させている。陰入界という人間存在は、常に三種世間に関係しつづける存在であり、換言すると、常に人間社会や環境といった他者性の中にある。これを対象関係論でとらえ直すと、人間は周囲の人々と環境からの影響を善悪の基準で心に受け入れ、同時に内界を外界に投影するという相互関係の中で成長していく。一念三千という心の見方は、心理学と同様の人間観をもつ故に、心理療法となる可能性を秘めている。

「精進料理」をめぐる言説の諸相

徳野 崇行

本発表は、拙稿「曹洞宗における「食」と修行」『宗教研究』三八六号（二〇一六年）で示した問題意識を念頭に置きつつ、近世に刊行された料理書における「精進」をめぐる言説の諸相から、江戸期に「精進料理」という概念が確立されていく経緯を明らかにすることを目的とする。「精進料理」という語は仏教的な禁忌に則った食の表象として日本では古くから用いられているが、道元著『典座教訓』『赴粥飯法』や禅宗の清規には確認できず、仏典に典拠のある仏教語・禅語としての性格がほとんどない。『日葡辞書』には「魚や肉を食わず、夫婦の営みその他の儀式や務めをも禁じて、身を清浄にすること」とあり、「精進料理」の「精進」の語は出家者ではなく在家者を前提とした言葉であることを物語る。

『翻刻 江戸時代料理本集成』（臨川書店、一九七八—一九八一年）をもとに近世に刊行された料理書を紐解いてみると、その嚆矢とされる『料理物語』以降、様々な刊本に「精進」の語が見出せる。そこでは「日用」「素人」といったキーワードを用いて、「家庭」での仏教的な食の普及が目的とされ、追善仏事や念仏講の設齋、日待での夜食の「便り」となるように執筆されている。寛永二〇年刊の『料理物語』の前半では料理を食材によって「海の魚」「磯草」「川いを」「鳥」「獣」「きのこ」「青物」の七つに分類している。延宝二年以前刊行とされる『古今料理集』では、序文に「四季に有之魚鳥あをもの、…」と示し、食材の野菜を「青物」と呼んでおり、野菜を用いた料理を

「精進」ではなく、「青物」料理に分類するという枠組みがあったことが分かる。

しかし、寛文十二年刊の『料理献立集』では、肴や膾、和え物という料理による分類の低位カテゴリーとして「魚類・魚鳥」と「精進」の二つを設け、野菜料理を後者に分類している。正徳四年刊の四条流の料理書である『当流節用料理大全』、寛延元年刊の『歌仙の組糸』においても野菜を食材とする料理を「精進」という項目に分類している。そして元禄十年刊の『和漢精進料理抄』、文政二年・文政七年刊の『精進献立集』といった精進料理の専門書に加え、宝暦年間刊とされる『当流料理献立抄』、安永五年刊の『新撰献立部類集』、享和元年から文政五年刊の『料理早指南』、天保五年刊の『魚類精進早見献立帳』、文久三年刊の『精進魚類・四季献立』会席料理秘囊抄』などの十八世紀以降の料理本の中では、「精進料理」の献立が、「魚類・魚鳥」料理の献立から独立していく。

近世料理本における記載内容からみて、当初野菜を使った料理は「青物」料理と呼ばれていたが、寛文年間頃に境に「磯草」「きのこ」料理を取り込みつつ「精進料理」に再編されていった。この変化はまさに野菜料理が「精進」の語を介して宗教性を帯びていったことを示している。こうした「精進料理」という分類の確立の背景には、寺檀制度の展開があると考えられる。島原の乱以後、宗門改役が設置され、寛文年間までに「宗門人別改帳」が全国で作られ、寺檀制度が確立したとされている。このような近世における寺檀制度の流れを追従する形で「精進料理」を扱った料理書が刊行され、普及していったと

いえるだろう。また精進料理書の専門書である『和漢精進料理抄』の刊行以後、とくに十八世紀後半以降の料理書からは「精進料理」の献立が「魚鳥」の献立から独立していくことが、これは「精進料理」に関するまとまった情報への需要拡大を示すものである。

以上のように、「精進」の料理を記した近世の種々の料理書は、在俗者に仏教的な食の作り方を普及させ、現代にも続く「精進料理」の語の意味内容を形作ったといえる。

仏教と自殺——臨死の比丘をめぐる物語の主題——

川本 佳苗

自殺に対する仏教倫理観を論じるとき、仏教徒が守るべき五戒の「不殺生戒」に必ず言及される。さらに、殺人は、出家者の規範を説く律蔵において波羅夷罪という最重罪の第三番目にあたる。この制定因縁となった比丘の集団殺害に幫助自殺も含まれるため、仏教では自殺も絶対的な禁止事項であると解釈されてきた。

その他に重要資料とされるのが、①ゴーディカ、②ワツカリ、③チャンナの三比丘の経である。本研究では、自殺という行為が結末となっているために、これまで自殺の仏教倫理観からのみ研究されてきた三比丘の経を再検討し、物語が本来持つ主題を見出したい。三比丘の自殺後、世尊が彼らに対し般涅槃の授記を与えたために、後世の注釈書は、阿羅漢の自殺や、自殺と解脱といった矛盾を解消すべく解釈を施した。今日の研究においても、常に三比丘の自殺の是非や善悪に焦点があたる。

しかし、各物語の真の主題は、自殺したいとまで苦悶する人間が（例えば出家者であっても）解脱すべく最後まで煩惱と戦う生き様を、世尊や狂言回しといった登場人物との対話で進めていく「過程」から学ぶことにある。

①のゴーディカ尊者の物語における主題は、修行を深めた比丘にさえも甘美な誘惑が狙っていることと、死ぬ最後の瞬間まで解脱のために精進する大切さである。冒頭で、ゴーディカは度々解脱に失敗し、失意を深めていく。絶望したゴーディカの自殺念慮を知った悪魔は世尊に近づき、殺生を禁じる仏教に反して自殺を推奨するかと思いきや、慰留させようとする。悪魔はゴーディカが自殺直前に解脱に成功して死ぬことを予見していたので、彼を生かして転生に陥らせる機会を狙っていたのである。ファウストを誘惑するメフィストフェレスさながら、本心を秘めて美辞麗句で語りかける狂言回し役の悪魔を世尊が退散させゴーディカの般涅槃を宣言するまで、両者の対話は妖しい緊張感で満ちている。

②のヴァツカリ経は、例え世尊への敬愛であつても執着となり、解脱の障害となり得る、と警鐘を鳴らす。この執着は一般的な愛別離苦とは異なり、仏法理解や修行への慢心に繋がる危険も含む。第一の重要な対話では、重病困苦から世尊との別れを嘆く感情的なヴァツカリと、冷徹に警戒する世尊とが対照的に描かれる。己の未熟さを反省したヴァツカリは再び修行に戻る。その夜、狂言回しである神々が山全体を照らしながら世尊の元に登場する。第二の重要なこの対話で、神々は、ヴァツカリが自殺を念慮しているが死後に解脱する、と世尊に予告す

る。来たるべきヴァツカリの般涅槃を祝福するかのように、この情景は輝きと幸福に満ちている。世尊もまた、彼の死は悪ではない、と肯定的な宣言をする。

③のチャンナ経も、チャンナ尊者が重病に苦しみ自殺に至る過程と、倫理的判断を超えた宗教性が主題となる。狂言回し役のサーリプッタとマハーチュンダが最後まで看護すると申し出る。殺人への関与は律に反するので、これは仏教的な慈悲の態度である。一方、チャンナは修行を完成したと自認し、死後転生もしないので生を存続する理由がない、と現代で言うところの尊厳死を主張する。二比丘はチャンナに六処相應を教戒し、チャンナは各問答に正法でもって答える。チャンナの自殺後、彼の転生先を尋ねるサーリプッタに、世尊はチャンナの般涅槃を告げる。チャンナは執着を離れた上で死への過程を静観したのか、それとも、二比丘との問答で法への理解を示しながらも生前はまだ阿羅漢ではなかったのか、経の本文からだけでは判断できない。ただ死に至るまでの彼の生き様が対話によって進んでいく。

このように、三比丘の物語の主題は、自殺という「亡くなり方」に対する倫理的判断を問うことではなく、自殺と解脱に至るまでの過程であることが分かる。

ガンダーラ仏伝図「灌水」の場面に関する一考察

濱本 彩明

ガンダーラ仏伝図には百を超える場面があるが、その場面のひとつに釈迦が誕生直後に灌水を受けた場面を描くものがあ

る。この「灌水」の場面はガンダーラ以降仏伝図になくはない一場面として描かれたエピソードで、各地の仏伝図に描かれてきたが、インド内部、中国、日本等ではナーガや龍が灌水する様子が描かれるのに対し、ガンダーラではその作例の大多数が梵天・帝釈天による灌水を描く。このような大きな特徴があるにも関わらず、なぜガンダーラにおいて梵天・帝釈天による灌水が好まれたのか、その理由について先行研究ではほとんど触れられて来なかった。よって、本発表では、ガンダーラ仏伝図「灌水」の場面において梵天・帝釈天が選ばれた理由を考察してみたい。

ガンダーラ仏伝図における「灌水」の場面を描いた浮彫は現在三十例以上確認されており、ナーガによる灌水、梵天・帝釈天およびナーガによる灌水を描く計二例を除く全ての作例で、梵天・帝釈天による灌水が描かれる。梵天・帝釈天による灌水図では、画面中央で台上に立つ幼児形の釈迦に向かって、梵天・帝釈天がそれぞれの手に持つ壺ないし容器に入った水を注ぎかける様子があらわされるが、管見の限りすべての作例において梵天・帝釈天はともに右手で壺ないし容器を持つ点が注目される。また、多くの作例において、釈迦が台に乗ることも注目値する。

「灌水」のエピソードは各種仏伝文献にみられる。先行研究で指摘されているように、そのエピソードはいくつかのヴァリエーションに分類できる。そのうち本図と関係すると考えられるのは、梵天・帝釈天による灌水のエピソードを伝える『普曜経』、『方広大莊嚴経』、*Lalitavistara* である。これらの文献で

は梵天・帝釈天による灌水とともにナーガによる灌水が述べられ、ガンダーラ仏伝図における「灌水」の場面のヴァリエーションである「梵天・帝釈天による灌水」「ナーガによる灌水」「梵天・帝釈天およびナーガによる灌水」図はこれらの仏伝文献に依拠していると考えることができ。なお、『普曜経』『方広大莊嚴経』は *Lalitavistara* の意訳とされ、*Lalitavistara* の成立地はパンジャーブ地方（西北インド）だとする説が有力である点には留意すべきである。

このような釈迦の「灌水」は古代インドの灌頂儀礼に由来する行為であるとする意見がある。古代インドにおける灌頂儀礼はシユラウタ・ストトラをはじめとする文献に規定される王の即位式にみられる灌頂儀礼（アビシェーカ、*abhiseka*）が有名であるが、アジャンター石窟第一窟にみられるアビシェーカを描いた壁画の構図がガンダーラ仏伝図「灌水」図と酷似しており、「灌水」図が表現するのが何らかの儀礼である可能性を示唆する。なお、管見の限りグリヒヤ・ストトラに規定される誕生時の儀礼において直立させた幼児に水を注ぎかけるという儀礼はみられなかった。この描写が誕生時の儀礼ではない特別な儀礼を表現しようとしたのは明らかである。

釈迦の「灌水」がアビシェーカになぞらえられると考えたとき、そこに釈迦の王者性を読み取ることができる。灌頂を行なう際に祭主に灌頂水を注ぎかけるのは本来祭官等であって、神である梵天・帝釈天が直々に灌水するということは、人々にとって並々ならぬ意味を持ったと考えられる。ヒンドゥーの儀礼を転用しつつ、神による灌水を描くことでそれ以上の価値を語

ろうとしているのである。ガンダーラにおいて、釈迦は「既存の王を超えた存在としての王」として認識されており、そのことをより強調するために梵天・帝釈天による灌水という形がとられたのではないだろうか。

日本近世仏教思想研究の課題

——西村玲氏の提起した問題——

末木文美士

西村玲氏（一九七二—二〇一六）は、『近世仏教思想の独創——僧侶普救の思想と実践』（トランスビュー、二〇〇八）によって、従来ほとんど光を当てられることのなかった日本の近世仏教という領域を取り上げ、それがきわめて大きな可能性を持つていることを明らかにして、学会の常識を一変させた。その後、この方面のほとんど唯一のバイオニアとして優れた研究を次々と発表していたが、その成果を大成する暇もなく急逝した。前著以後、近世初期から後期に至るまで、仏教思想の多様な側面を次々と掘り起こしながらも、次第にそれらがばらばらのものでなく、それらを総合して、一貫した流れとして近世仏教思想史の全体像を描き出せるような方向性が見えてきていた。それと同時に、最近の論文では方法的な反省を深め、近世仏教思想研究のあり方自体に問題を提起していた。本発表は、このような西村氏の近業を取り上げ、氏によって提起され、後に遺された近世仏教思想研究という領域の問題点と可能性を考察したい。

氏は、『新アジア仏教史』日本Ⅲ（佼成出版社、二〇一〇）

に「教学の進展と仏教改革運動」、『日本思想史講座』四（ペリカン社、二〇一二）に「近世仏教論」という二つの概説的な論述を発表しているが、特に後者において、氏のめざす近世仏教思想史の構想がほぼ明らかに示されている。本論文は、1・近世仏教の思想史的意義、2・十七世紀東アジアにおける日本仏教（禅仏教とキリシタン、黄檗禅の渡来と展開）、3・教団・檀林と仏書出版、4・戒律運動とその展開、5・近世から近代へ（須弥山論争、大乘非仏説論争）の五節からなるが、各節はそれぞれ個別論文において詳論されており、それらの個別的研究が全体としてどのように配置されるか、その見取り図となっている。

本論文においては、「近世の仏教は、思想的にも制度的にも近代以後の日本仏教の土台であると同時に、現代の私たちの宗教と倫理の基礎を形作った思想の一つである」（一一〇頁）と言われるように、近代との関係という観点から見られていた。しかし、その後、方法的な反省から、単純に近代に結びつける観点への疑問を提示し、近世仏教思想自体にさらに立ち入った分析の必要を表明するようになった。生前、最後に近い論文「近世的世俗化」の陥穽——比較思想から見た日本仏教・近世」（末木文美土編『比較思想から見た日本仏教』山喜房佛書林、二〇一五）は、このような問題を提起する刺激的な論文である。

氏は本論文で、「近代から見ても中世から見ても、仏教を含む近世思想の特徴は世俗化であるという認識を、今のところ私たちのスタート地点としたい」（二二八頁）と、その出発点を定

める。しかし、「世俗化」と言っても、その一言で近世全体を覆いつくすのは無理ではないか。氏はまず、「近世的合理性・批判性」と言っても、ハビアンと仲基では時代状況が違い、同一視できないことを指摘する。その上で、「近世的世俗化」の典型とされる禅の場合を取り上げ、鈴木正三・盤珪永琢・白隠慧鶴はそれぞれ性格を異にしており、一括りにして論ずることができないとする。そこで氏は視点を換え、明末仏教との比較という観点を導入する。氏は、いくつかの個別論文で明代仏教への考察を深め、近世日本仏教をアジア的な視点から捉え直す方向性を追究していた。「株宏や白隠が生きていた世界、肖（珉）が言う東アジアの思想的遺産を、今の私たちに理解できる明確な論理と価値観で新しく認識していくことが必要だ」（一三五―一六頁）という結論は、氏の向かいつつあった方向をはつきりと示している。ただ残念なことに、それを十分に説得力のある成果として提示できるまでには至らなかった。明末と江戸時代を、東アジアの近世として世俗化の観点からどのように捉え直せるか、それが氏の遺した最後の問題であった。

第六部会

達磨三論と達磨宗

高柳さつき

大日房能忍は摂津の三宝寺を中心に活動し、無師独悟により悟りを得、宋に二人の遣いを送り拙庵徳光より印可を得た。近年、名古屋の真福寺の聖教調査で、達磨宗の新資料（『禪家説』が発見されたことにより、達磨宗研究の見直しが始まりつつある。能忍（達磨宗）が用いた『達磨大師三論』（以下、『達磨三論』とする。『破相論』、『悟性論』、『血脈論』）に着目し、能忍（達磨宗）の影響力について考察する。

『悟性論』と『破相論』は九世紀中頃、『血脈論』は十一世紀頃天台僧の成尋によりもたらされた。中国禪宗で共に用いられた事跡がなく、能忍が『達磨三論』として用い出した可能性が高い。『破相論』は北宗の神秀によって書かれた『観心論』の異本で、中国では敦煌調査により再発見されるまで忘れられていた禪文献であるが、日本では重要視されていた。心が万法の根源であるので、心さえ了すれば（観心さえすれば）万法を修めることができるという徹底的な観心主義の立場に立つ。『悟性論』は北宗禪の主張を述べる偽経の『禪門経』に多くを依る神会への反論としての北宗禪側の文献で、徹底した空観の必要性を説く。『血脈論』は見性成仏を説き、即心是仏や自心是仏を強調し南宗禪（洪州禪）の立場をとる。これらは時代と立場が違うが、能忍（達磨宗）はこれらをひとまとめにして、ある

いは個別に接化に利用したと考えられる。

『達磨三論』がその後の他文献でどう使われたかみてみると、本覚思想文献である『真如観』（十二世紀前半）では、諸法を性とみる立場として『破相論』を引用し、四重興廢の観心と同化させていることがわかる。密禪一致を主題とする『真禪融心義』（弘長三年（一二三三））では、禪の立場を述べるのに『血脈論』、『悟性論』が使われ、密教との同化が計られる。ややくだり、『塩山和泥合水集』（至徳三年（一三八六年））では、圓悟克勤や洞山良价と同等の扱いで、達磨が出てくるが、達磨のことばとして『血脈論』を引用し、見性の重要性を説く。

日蓮が四箇格言「念仏無間・禪天魔・律国賊・真言亡国」の中で、法然と並び強く批判する「禪天魔」の対象者が能忍であるのは知られているが、従来、日蓮の批判対象がどうして弱小勢力で当時は過去存在となっていた能忍なのか疑問に思われてきた。これは表面的には能忍（達磨宗）の勢力が衰えていったとしても、その思想的影響力が引き続きたということではないだろうか。

兼修的な禪としての禪宗の発展は、従来の研究では、能忍（達磨宗）に対立して栄西が存在し、ほぼ栄西の後継者の立場である円爾（聖一派）を主として発展していったとされ、円爾系と能忍（達磨宗）系はあくまで別ものとして考えられてきた。だが、能忍が用いた『達磨三論』のその後の影響をみていくと、達磨宗の禪と円爾系の禪との境界が曖昧になり、正式に中国で嗣法した栄西、そしてその後の円爾により本格的に宋代禪が移入され、能忍の達磨宗は衰退したという分け方はできなく

なる。

栄西、円爾などの入宋僧により宋代禪が移入され、本格的な宋代禪風の看話禪が営まれたのは確かであろう。

ただ、能忍が無師独悟（自力）により獲得した禪思想は、表面上は勢力が落ちていったにしろ、円爾系に入り込んでいったのである。より積極的な言い方をすれば、能忍の禪思想は、禪が発展していく上で、基層としてずっとあり続けたということが出来る。日蓮の批判対象が能忍であったことは、能忍（達磨宗）の影響力がより深層的で続いていたことを示すのである。

大拙と臨済録——無位の真人とは誰か——

岡 廣二

京都大学教授であった入矢義高は、その著・『求道と悦楽』の中で「従来の『臨済録』の読み方に関して「読み違い」があり、また伝統的な解釈にも「まちがい」があると批判している。その典型的一例が、「你欲得識祖仏麼、祇你面前聽法底是」の後半部で、これまでは「へお前の目の前で法を聴いているものがそうである」という理解、つまり、無依の道人、無位の真人というものが想定されている読み方であったが、「これは全然まちがい」であると言う。つまり、「祇」という語は次に来る主語を非常に強く提示する言葉だから、「へほかでもないおまえが」、「おまえこそが」という意味」になり、したがって後半部は「私の目の前で、私の説法を聴いているもの、まさにそのおまえ、他ならぬそのおまえこそが祖仏なのだ」と解釈すべきであるという。そしてそこに「無位の真人」など「内在的

にしろ、外在的にしろ、一つの絶対者や絶対者のごときものを介在させる必要は全くない」と主張する。周知のように、臨済は「赤肉団上に一無位の真人有つて、常に汝等諸人の面門より出入す。未だ証拠せざる者は看よ看よ」と喝破したが、従前の読解はこの「無位の真人が尾をひいて」これを「内在的に超越化させ」、「そういう超越化させた説き方が非常に多い」という批評である。同時に「人間に対する圧倒的な信頼という」べきものが臨済禪の一大特色と見る入矢は、臨済が目の中で「法を聴いている修行者たちを、その現在の生き身そのままに、本来人として、祖仏として肯定しているわけ」であるから、そこに「別に無位の真人とか、そういう超越的、絶対的なものを措定する必要は全然ない」と説き、臨済は「祖仏」と「修行僧」とを明確に「等置」しているのだとする。誤りは「人」を英訳した鈴木大拙にも見られるという。果たしてそうか。『臨済録』の核心が「人の思想」であることを究明したのは大拙であった。以下、その著・『臨済の基本思想』に照らして入矢の所説を検証してみる。（一）修行者が正覚をしていなければ、彼らと祖仏とは「等置」できないであろう。何故ならば、当該箇所の入矢自身の翻訳にあるように、『臨済録』の多くが、「你若し能く念々馳求の心を歇得せば……」とか、「若し真正の見解を得れば……」とかという条件付きの文章になっているからである。「等置」には修行者の証悟・得道が必須なのである。（二）「仏をもって究境とすることなかれ」に打たれた入矢は「人」を掴み損ねている。大拙によれば、「一無位の真人」とは「吾等が通常この身体と見、心意識と考へてゐる個者をして、その存在

とその作用とを全からしめるところの「一物」であって、個者のゴータマも臨済もこの「人」を自覚したから「釈迦」・「禪師」と言われたのである。つまり、「人」は個者をして個者たらしめる「超個者」なのであって、そこに禪語を一義的に捉える分別意識との次元の相違を判読しなければならぬ。(三)入矢は大拙の言う「即非の論理」を自得・体解していないであろう。臨済や大拙などの勝義の立場から見れば、「個者は個者でないから、つまり超個者だから、個者なのである」。「等置」が可能のためには、「祖仏でない」・「道流でない」その《ない》（無分別）の方から逆転して「個者」を掴まえねばならない。それには「個者」たる入矢自身が自己の分別意識を脱却し、その「超個者性」・《無分別性》を徹見しなければならぬ。大拙は言う——「分別意識の上で解する人は、ここでいふ人でないことを能く知らねばならぬ。臨済のいう人は超個者に即した個一者の謂いであるから、個多の世界を透出し得ない人々の認識圈内には這入つて来ないわけである」。結局、「人」とは分別意識を脱底し、無分別の次元に超入しえた者なのである。そして真の「人」——それは、「你」を小文字の you に英訳するか・大文字の You にするかのスト夫人と入矢の論争の事前につねに既にあつて、各人のその主張の中に生きている。主張の対象方向の論理や文字に現れるものではない。

白隠禪師の門下の女性弟子——お察および恵昌尼の場合——

竹下ルツジェリ・アンナ

白隠禪師の門下の弟子は極めて多かった。居士大姉を加える

と、その数はさらに増える。しかし、彼らの情報を記録する資料はそれほど多くない。そして女性弟子の場合には、さらに状況が悪くなる。白隠の遷化に近いものから記入すると、まず白隠の大高弟東嶺円慈（一七二一—一七九二）が著した『白隠和尚年譜』（一八二〇）及び白隠下四世の妙喜宗績（一七七四—一八四八）による『荊棘叢談』（一八四二）という著作があげられる。後者には白隠門下の尼僧と大姉を合わせて五人の女性が登場する。彼女らは、お察（阿察婆）、そして原駅の婆、恵昌尼、政女と茶店婆の五人である。「年譜」では、さらに大橋女（後に恵林尼）について書かれているが、原駅の婆と茶店婆の話は記されていない。「年譜」が口伝されたことは考えられないことから、この二人の消息がお察婆と紛淆していると思われる。次にあげられるのは相国寺の荻野獨園による『近世禪林僧宝伝』（明治三年、一八九〇）である。ここでは白隠門下の法嗣の他に巻下に居士大姉伝も載せているが、『荊棘叢談』の孫引きのように見えるので、女性五人伝に関しては新たな情報がない。また、森大狂居士が著した『近古禪林叢談』（大正八年、一九一九）という作品があるが、前記の五人の女性と共に「年譜」に紹介された大橋豊林尼伝の話も見られる。そして、小島文鼎による『続禪林僧宝伝』（昭和一三年、一九三八）には前記の女性伝は載せていない。実際に白隠に参禅した女性ももっと多く存在していたと思われる。例えば、白隠は『於仁安佐美』巻之下において、自分の指導によって「明石では十九歳になる武士を初めとして、尼僧および在家の男女が七八人、備前岡山では、武士七八人、町人三四人、備中井山で

は、一五歳の女子、十九歳の婦人を初めとして男女十人余り、京都でも同じ人数の人」が白隠自身創造した「隻手の音声」という公案を透過できた、と自ら述べた。

白隠の女性弟子の中で最も知られているのは、庄司幽齋の娘と見られる白隠の代表の大姉であるお察（一七一四—一七八九）と夫の江尻駅某の死後に出家した恵昌尼（？—一七六四）である。『白隠和尚年譜』によると、お察は白隠に出会った年齢は一六歳であった。しかし、松蔭寺にあるお察の墓に生没年が記され、世寿七六歳から逆算すれば、初めて師に出会ったお察の年齢は一四歳である。お察は原宿本陣渡辺家の分家、三権屋二代目の渡辺権左衛門に嫁いだ。彼女は結婚を望んでいなかったが、白隠禪師が納得させたという。四五歳で寡婦となり、いよいよ仏行に進み、結局、白隠禪師の死去に至るまで師の傍から離れることがなかった。恵昌尼は夫の死後に出家した女性であった。興津清見寺九世陽春主諾（一六六六—一七三五）の弟子になり、師の死後に白隠禪師に参じた。恵昌尼は、一七六四年（明和元年）に江尻海船寺で示寂したが、その時に何歳であったかは、不明である。白隠の書物において恵昌尼は山梨平四郎という優れた修行者と共にしばしば登場し、彼に修行上の指導をしていた。

お察と恵昌尼という二人の白隠の女性弟子の生涯を通して、禪師の女性観について次の三点が明らかになった。①男・女や若・老、美・醜のような二元論的な概念を超越した境地を表している。これは禅の立場である。この立場から男・女の区別線が消え、すべては衆生であり、衆生を救うことは菩提心すなわ

ち仏道を歩む者の心である。②白隠は、「五障」や「三従」のような仏教の女性差別的な考え方をまったく重視していないと考えられる。③白隠にとつて、女性は男性と同様に「下化衆生」の対象であり、人間であると思われる。

鈴木大拙『禅の研究』に見られる一九四〇年代の思索の深まり

末村 正代

本発表では、鈴木大拙『禅の研究』第三篇「禅経験」（一九三九年）と、第四篇「仏教哲学における理性と直観」（一九四九年）に着目し、一九四〇年代における鈴木大拙の深まりを考察する。鈴木にとつて一九四〇年代とは、盤珪・妙好人研究という自身を代表する研究の成果を立て続けに発表した重要な年代であった。これ以降の鈴木大拙の思想には、当該年代の諸研究が大きく影響していると考えられる。第四篇は、第三篇と主題を異にする印象を与えるが、実際には禅経験における理性と直観を取り上げているため、両者は主題を同じくすると考えてよい。第三篇における禅経験が第四篇では直観・般若、第三篇における禅意識が第四篇では理性と言われるのである。本発表では特に、①禅経験（直観・般若）と禅意識（理性）の関係、②禅経験（直観・般若）の内実という点に絞って検討する。

はじめに第三篇を概観する。第三篇の眼目は、他の宗教・思想・哲学との比較を通じた禅経験の独自性の解明にある。鈴木大拙は禅と他分野との決定的な違いを「最も経験を重視する」点に見ており、そのような禅経験とは、二項反立的現実世界を「有無の反立もそのありのままに」受け取る経験であると言う。鈴木

木はこの篇を通じて、禪経験の特徴を「そのまま」という言葉で再三表現する。分別によって二元のいずれかに偏せざるを得ない哲学、二元を離れて抽象的概念を用いる他の宗教、二元を一元へと合一させる神秘思想と異なり、禪は二元を二元のままに受け入れる。鈴木は禪経験におけるこの点を強調し、禪は「動的・行為的直観」であり、「東洋精神の比類なき創造物」であると結論づける。またこのような禪経験を言語化する禅意識のはたらしきにも触れ、「禅経験は禅意識によって裏づけられなければならない」とその役割について言及する。しかし第三篇では、禅経験と禅意識の関係や禅経験の内実について、これ以上具体的なことは語られない。

第四篇では、これらに関していかに語られているのか。まず①直観と理性（第三篇では禅経験と禅意識）の関係に関してであるが、第四篇で鈴木は直観（般若）を「統一と平等の原理」と規定する。そして部分（理性）が作用するためには、主も客もない全体（般若）が前提とされなければならないと言う。般若という全体を前提としてはじめて現実世界に部分が展開し、作用する。つまり理性は般若に依拠して生じる。反面、般若の目覚めの契機となる「不安」は、理性によって喚起されるものである。理性が般若を呼び覚ますからこそ般若は目覚め、理性にはたらしきかけることができる。鈴木はこのような理性と直観の関係を「最も徹底した相互浸透」、「表現することでもできぬほど錯綜していながら而も秩序を維持している」というこの相互の情態」と表現している。次に②直観（第三篇では禅経験）の具体的はたらしきに関してであるが、第三篇において「行為的直

観」と呼ばれた直観は、第四篇では具体的に「創造行為」として論じられる。般若は全体として、そこに於いて部分を創り出すからである。そしてその創造は無功用で無目的な行為であるとし、無目的であるが故に終わりがなく、永遠であると言う。しかし般若は永遠なる創造行為（分化）を続ける一方で、どこまでも未分化にとどまる面ももっている。未分化にとどまることによって絶対性を保持し、常に新しい創造行為を行うのである。「仏教哲学は、自己展開し、自己同一化する般若の体系」という言葉は、このような般若の消息を言い表わしている。

以上、一九四〇年代における鈴木の見解の深まりについて考察した。理性と直観の相関性や直観のはたらしきは生涯一貫した鈴木の見解であったが、一九四〇年代の諸研究によってその主張は一層明確に言語化された。研究の進展とともに、鈴木は直観と理性のダイナミズムの解明へと歩を進めたと言えるであろう。

清沢満之の明治三一年の東上と巢鴨監獄教誨師事件

藤原 智

明治の宗教者・清沢満之の晩年の仕事として、明治三十四年十月の真宗大学東京移転開校がある。清沢が大学経営の依頼を受けたのは、明治三十二年七月初頭であるが、本稿はこの大学経営に向かう時期の清沢の問題意識を考えたい。注目したいのが、明治三十二年七月九日付書簡にある記述である（岩波書店『清沢満之全集』九、一九四、以下『全集』）。そこで清沢は、今現在の真宗の教法が、直接に安慰を与えるもの、罪人を改過遷善さ

せるものとして語られているのかを疑問視する。この問題意識を清沢に与えたのが、明治三十一年九月に起こり、真宗大谷派全体を巻き込んで政治問題化した巢鴨監獄教誨師事件であった。

本事件は、巢鴨監獄典獄有馬四郎助が、大谷派派遣の教誨師四名から三名を罷免し、代わりにキリスト教の教誨師を入れようとして、明治三十一年九月四日に真宗大谷派浅草別院輪番大草慧実（このことを要求することに始まる。有馬の主張は、特定の宗派による宗教教誨ではなく、普通道徳教誨で良いとするものであった。それに対し真宗大谷派参務石川舜台は、九月一日に内務大臣板垣退助に質疑書を送り、さらに二五日・三十日付けで檄文二通を総理大臣大隈重信ほか数名に送っている。そして石川はキリスト教ではなく仏教こそ公認教として保護されるべきと主張していく。十月二十九日には仏教徒国民同盟会が発足し、翌年一月一日から『政教時報』が発刊される。その綱領には「政府をして公認教の制度を立てしむること」と掲げられた。この先頭に立ったのが、清沢の友人である近角常観である。こうして特に真宗大谷派を中心に、大きな政治問題として展開していくことになる。

本事件の表に清沢は出ない。しかし事件当時の日記『臘扇記』などを見ると、それに関わるとみられる記述が散見される（『臘扇記』については名和達宣の諸研究を参照）。明治三十一年九月清沢は東上する。その直接のきっかけは九月一六日の東京の葦原林元から来た「スグノボレ」（『全集』八、三四八）との電報である。清沢を呼んだ葦原は、かなり執拗に藤堂融との会見を誘っており、清沢は一度会見する。そして、藤堂と「宗教

上ノ時事等」（『全集』八、三四九）を談じた」と記される。暁鳥敏の証言によれば、この藤堂の動きは石川が本事件への対処を清沢に求めるものであった（『資料清沢満之（講演篇）』一三―一四）。その後、九月二二日に清沢は浅草別院に行き、新法主及び大草、石川と会っている。まさに本事件が勃発した最初期に、当事者のところに清沢は呼び出されたのである。後に清沢は、月見寛子宛の手紙で、石川の「政治的制度的」な動きを批判し、「宗教的道徳的」に進むべきことを述べる（『全集』九、一七八）。けれども大谷派の大勢は清沢の思いとは逆に「政治的制度的」に進むのであり、清沢はこの件に「胸を痛められた」と月見は証言している（『資料清沢満之（資料篇）』三〇―二一）。

しかし、清沢はこれを傍観したのではないだろう。当時の思索ノート『有限無限録』にも影響が考えうるが、本稿は公にされた論文に注目したい。明治三十一年十一月二日に送付された「仏教の効果は消極的なるか」第三回（『無尽灯』）はその結論で、「新接の外教を融収し」て仏教は大発展を遂げるという（『全集』六、二〇一）。また明治三十三年三月「信仰の進歩」（『無尽灯』）は、他の信仰と衝突し易い信仰は「極めて幼稚なる信仰なり」（『全集』六、二二〇）と結論される。これらは当時の大谷派の大勢を批判するものと言えよう。さらに同年六月「他力信仰の発得」（『仏教』）と、同年六・七月「因果の必然と意志の自由」及びその続編十一・十二月「宗教と道徳との相関」（共に『無尽灯』）は、それぞれ結論として他力信仰こそ道徳の重要性を覚知させるのだという。それは真宗教法を「宗教

的・道徳的」に進ませる議論と言え、本事件による清沢の問題意識の表れだったのではないか。

ハワイ浄土宗寺院における信仰継承の諸相

魚尾 和瑛

本報告は、ハワイにおける日系仏教教団が信徒の信仰継承に關してどのような対策をとっていたのか、その様相を排日運動期（一九〇〇—三六）の浄土宗の活動を主な事例として明らかにしようとするものである。排日運動期の日系仏教教団に關して、当時のナショナルリズムに注目した守屋友江や高橋典史等による研究が提出されている。だが、一九二九年にハワイ準州制定の宗教教育法については触れられておらず、検討の余地がある。本報告では、浄土宗ホノルル別院に残されている『浄土宗開教院日鑑』、『開教區記録一』から同法の制定によって信仰継承のあり方がどのように変化したのか、その様相を検討する。宗教教育法は、一九二九年九月に施行された法律であり、同年四月には議會を通過したことが『布哇報知』に掲載されている。法案は、公立学校の授業時間の中に週に一時間、正科時間として宗教教育を受けるための時間を宗教団体に分け与える、という内容になる。そしてこの授業を受けさせるか否かは、親の申出で決めることが出来るとも記されている。同法の制定に關して、『布哇報知』では仏教排斥の為の法案ではなく、キリスト教以外の宗教にとって心配の必要はないと論じている。むしろ仏教側はこの法案制定を期に英語で仏教教育を行うべきであ

る、という提言がなされている。

このような世論の中で、ハワイ浄土宗教団は一九二九年四月には、同法制定が突発的事件であり、熟議が必要であると理解されていた。同法制定以前のハワイ浄土宗教団は、土曜学校、日曜学校を一部寺院にて開催して宗派教育を行い、信仰継承を行ってきたが、このような状況では対応出来るのか、検討が必要とされていた。しかし、同年七月では「各宗協調」で対策を取り、八月には「布哇各宗仏教教団連盟」を結成して対応することになった。この連盟は「布哇仏教教団連盟」と改称され、八月には「宗教教育法律の対策」という趣意書、署名書を各宗信徒へと配布した。趣意書では、父兄に署名を貰うことの徹底、日曜学校における仏教教育の徹底、日曜学校未開設の寺院は開設を早急に行う、という以上の対策が連盟としての対策として記されている。また、注意事項として、宗教教育があくまでも自由に受けられることや、子ども時代に様々な宗教教育を受けることは望ましくないのが、仏教教育を受けるように、と勧めている。仏教教育の内容については、英文の趣意書に、NON-SECTARIAN BUDDHISMと書かれていることから、各宗派の教義をある程度越えた通仏教的な内容で行っていたと推測される。

また、連盟の対策を受けて、浄土宗も日曜学校の整備に着手し、日曜学校を新たに開設、もしくは既存の学校の拡充を行っている。一九二八年八月二五日には、新たに日曜学校を開設、四五人が訪れたことが記録に残っている。更に、九月までにはオアフ島以外の島に三つの日曜学校が新設され、翌年には既存

の二ヶ寺が日曜学校、日本語学校の拡充用に土地購入を計画した。特にラハイナでは学校を新設にあたり、日本の浄土宗宗務所へ開校届と補助金申請がなされている。

以上、宗教教育法に対する浄土宗、布哇仏教教団連盟の対応を見ていくと、宗教教育法制定前は宗派教育が主であった日曜学校が、制定後には通仏教的内容が主となり、宗派よりも仏教そのものの信仰継承へと内容が変化したことが明らかにになった。しかし、本発表では宗教教育法に基づいた授業内容までは明らかにすることが出来なかった。今後は、授業内容の具体相を検討し、更に当時宗教教育を受けた日系二世の言説から、同法制定が信仰継承にどのような影響を与えたのか、継続して調査検討を行う必要がある。

覚如教学と真宗倫理

釋 大智

覚如教学における倫理性を再解説するところに本論文の主題がある。覚如教学における倫理問題を扱った先行研究はいくつか確認できるが、総じて①親鸞とは異なる善悪観によって儒教の倫理を生活規範として導入したこと、②親鸞に比べて罪悪性の自覚が希薄化されている、という「親鸞との断絶性」に力点がおかれた評価であった。

①の主張については、『改邪鈔』第三条における「それ出世の法においては五戒と称し、世法にありては五常となづくる仁・義・礼・智・信をまもりて、内心には他力の不思議をたもつべきよし、師資相承したてまつるところなり」という文が根

拠となって展開されてきた。「五常」の一文は、たしかに文脈から切り離して表面的に受け取ると、親鸞が否定した儒教倫理を覚如が即自的に肯定しているようにみえる。しかし、第三条全体の論旨は「一遍時宗と混同されることへの戒め」と「非僧非俗の観点より、善知識を自称し独善的に振る舞う僧侶に対する戒め」にあり、親鸞教義に儒教倫理を導入することが目的ではなく、独善的善知識に対して「慎み」という規範性を示そうとしていたことがわかる。親鸞が『末灯鈔』一九通や二〇通で、造悪無碍の振る舞いを「慎み」という仕方によって戒めた姿勢と照らし合わせると、そこには共通の基盤を見て取ることができる。

続いて②の主張について考察する。「根源的な罪悪性の自覚」は、親鸞教義において倫理性を担保する特徴的な部分である。しかし、覚如教学においては、仏恩報謝が強調されるあまり、罪悪性の自覚が希薄化していると指摘されてきた。しかし、『歎異抄』との対応性をもつ『口伝鈔』では「今生の身のふるまひ、心のむげやう、口にいふこと、貪・瞋・痴の三毒を根として、殺生等の十悪、穢身のあらんほどはたちがたく、伏しがたきによりて、これをはなるることあるべからざれば、なかなか愚かにつたなげなる煩惱成就の凡夫」などといった言説が確認できる。親鸞は「凡夫の自覚」と「救いの気づき」が表裏の関係にあることを二種深信によって示した。「救われている」ことに對する報恩は、「救われ難い存在」だという自己認識が深ければ深いほど強調される。覚如が主張する仏恩報謝の背景には、人間存在における罪悪性への眼差しが確かに存在してい

たのである。

親鸞の報恩観の特徴は、先に見た罪悪性との関係や、「世のなか安穩なれ、仏法ひろまれ」という実践・行為性、またその行為が「如来のはたらき」によって自然に催されるということなどが指摘されている。覚如にとつての仏恩報謝も「他力の安心よりもよほされて仏恩報謝の起行・作業はせらるべき」（『改邪鈔』）といわれるように、念仏に限らず自然に執行される念仏者の行為全般を指しているものであったと考えられる。以上のことを踏まえれば、親鸞―覚如の倫理問題に関わる思想には明確な連続面が看取できるのである。

最後に両者に共通していた報恩観を真宗教義の倫理性として基礎付けるために、「被贈性／贈与性」という解釈可能性を示したい。報恩に由来する精神・行為とは、「如来よりたまわりたる信心」というように、「享受者の自覚」から出発して行為することである。自己の行為に先立って「私の利益享受が常に先行している」という心性は、「絶対的な被贈性」を信仰主体に感得させる。この被贈感覚によって、はじめて他者への純粋な贈与という倫理の実践が可能になるのではないだろうか。「倫理と贈与」は思想研究においてよく語られる定型であるが、この構図は「被贈性の論理」によって支えられることを見逃してはならない。報恩の倫理とは、他者からの見返りではなく、「絶対的な被贈性の自覚」に立脚した「他者への純粋な贈与」が行動原理になることであり、そこにこそ慈悲の実践という仏教的倫理行為の成立契機がうかがえるのである。

真宗保育の実践に関する一考察

緒方 義英

真宗保育とは、浄土真宗の宗祖である親鸞の精神を根幹に展開される保育のことで、真宗寺院を経営母体とする幼稚園、保育園、こども園を中心に全国で実践されている。そこで、本論は、真宗保育の実践に向けた具体的取り組みの一つとして、真宗保育の理念に着眼し、その特徴を明らかにすることで、真宗保育の独自性について考察するものである。

一般的に、理念とは、物事の根本的な考え方をいい、その意味する内容は、使命、存在意義、価値観等である。「保育理念」という場合には、「保育の根本、あるべき姿」との意味となり、それが保育実践の根拠となるような説得力と具現性を有し、保育に係るすべての保育者が理解し、共有し得るような基本原則として定められるのである。このような保育理念の性格上、その策定にあたっては、建学の精神を十分に反映させ、且つ、保育指針や保育目標と乖離しないように配慮して構築したいものである。

さて、真宗保育の理念を追究し、その独自性を確立しようとする場合、その絶対的な拠所となるのが浄土真宗、すなわち親鸞が開顕した教えである。親鸞の顕かにした浄土真宗は、その仏道のすべてが阿弥陀如来の本願力によって成就されるため、行者の修すべき善行は無く、守るべき戒律もない。ただ、本願力に委託することだけが求められる。本願力に委託しさえすれば、そこに救済が成立し、報恩謝徳の生活が開かれる、とされるのである。

そこで、このような教義内容から、「阿弥陀如来の願いに導かれ、その智慧と慈悲（以下、合して智慧という）に育まれる報恩教育」と、その保育理念を導き出すことにする。そして、これより、阿弥陀如来の照護と照育の上に成り立つ保育実践の展開について見ていくことにする。

浄土真宗には「お育て」という言葉がある。これは、阿弥陀如来の智慧によって心身が育まれ、そこに自ずと報恩生活が具現することをいう。報恩とは、「果報の恩徳」という意味と、「恩に報い感謝する」という意味がある。私という人間に種が蒔かれ、やがて芽が出て、花が咲き、実を結ぶ。実を結ぶまでの一連の用きが、阿弥陀如来の果報の恩徳、すなわち本願力回向の成就とするのである。これを「報恩」という。また、阿弥陀如来の恩徳が至れば、それを喜び感謝すること自然である。これもまた「報恩」である。本願を因とする果報が恩徳となつて実を結ぶ、ここに阿弥陀如来の「お育て」をみるのである。

たとえば、「生かされて生きる」ということがある。これは、単に「自然界の恵みによって生かされている」ということではなしに、「阿弥陀如来の本願に生かされる」という意味である。「阿弥陀如来の本願に生かされる」とは、「浄土のいのちを頂く」ということであり、自身の存在意義を浄土に見いだす、ということである。これが、人間として生まれ、仏法に出会えたことの喜びとなるのである。この喜びが「お育て」である。

また、如来の光明に照らされて、自身の愚悪性を教えられ、という面の「お育て」もある。それまで気づかなかった自

身の愚悪性が、如来の清浄なる光明功德によって照らされ、明らかになるからである。

このように、阿弥陀如来の「お育て」によって報恩の生活が開かれるところには、おのずと「おかげさま」、「もったいない」、「おはずかしい」という豊かな情操（真宗的情操）が涵養される。これが、保育園や幼稚園における真宗保育の具現であり、これを「報恩教育」と呼びたいのである。そして、この「報恩教育」こそは、真宗保育の特筆すべき独自性であり、真宗保育の理念と考えるのである。

「四依法」の行方——原始僧団より五五百年——

筒井 奈々

時代は遡り、仏陀の在世時。巴利律は、聡明で力能の比丘により、「尊者よ、私から聞くべし」として、出家の依止を求めらる衆に知らされる。具寿の受戒が望ましい者に、病などの諸障法でも、清浄が円満するための鉢衣として、「僧団の功妙に達すれば、和尚が具足戒を授ける」としている。日陰の量を見て予め、季節、日分、法式、内容を、告げて説く四依は、団飯（炭水化物）、糞掃衣、樹下、陳棄業に依り、余得は、時に豪奢である。団飯の訳は、漢訳は「乞食」である。古代インド社会の慣習上、沙門は乞食して成立つ。「乞食故現受諸天龍鬼神等所奉供養」（『大乘義章』）。ゆえに乞食は、神通力が働く。

増支部經典は、些細、得易く、無過、比丘が満足して在るゆえ「沙門支の随」と云う。古代聖人達の黄金期である。また、毘舍離の森林の重閣講堂は、豪華な余得で、病室があり、

病気の比丘も四の資具に苦しみながら、無漏の心・慧解脱の修行をする。仏は、あらゆる四の資具に満足し、大いに喜び、梵行を行うは、「五つの沙門の樂」として、樂斷修も説く。四依は、在家の生産物との関わりが大きく、余得の規定にも限界がある。少にて喜足できることが、沙門の幸福である。基本があるゆえに、利他・回向が可能になる。裕福になった僧团も、もとは仏の「四依法」より始まる。「迦俱羅品」は、天子が目連に、提婆達多の通力が衰退したことを申し、目連は仏に語った。仏は、この語を守護すべきという。世間に現存しつつある寂者・戒・活命・説法・記別・智見が清浄でない一類の師は、四の資具のため、弟子たちが護ることを冀求し、提婆達多が、自ら我体を、明らかにするべき五師という。しかし仏は清浄である。このように提婆達多は、大乘と関わりが深い。

北伝『十誦律』に、長老優波斯那の五百の阿練兒徒衆は威儀清浄である。読経と、著糞掃衣、乞食、一食、空地坐の依止を教えるから。『四部律并論要用抄』は、糞掃衣、乞法、樹下坐、腐爛葉を挙げ、上品、中品、六那比丘のような下品がある。例えば、より質素な上人が、下人法を行えば、下人の行を退けるので、分を越えて修するのはよくないという。

世間に於ける四依は、増支部經典に、その福を海に譬え、「無數、無限の大功德聚とこそ、称せられる」と云う。飲食物、衣服を施す人々、よりよい安座を散布する施与者の功德は、「福の水流」、「河川」のように。賢者に近づくことは、「雲の如く、海のように」と、運勢が、昇天する清浄なものに、また、根源的な母なるものに、変化し、導かれる様子を、譬えてい

る。また、在家に随順する行に向道し、供養の品を、効果的に分配する聖弟子は、持戒者に、衣、鉢食、臥具を用意し、病人には薬を用意する智者であり、妙宝を具え、昇天するという。善業と善果を、述べている。

五百年は、唐僧の窺基が詳述する。これは大乘の説ゆえ、小乗と、清浄の大乘僧は、影響を受けない。正像末の三時、正法に教行証あり、像法に、教行あり証なし、末法は、教のみ行証なしと云う。第四五百年は、福德堅固で、塔寺を造るとき。四依の、「樹下の床座」の項目と重なり、幸福な時代である。古く、足跡や法輪に比べると、想像できないほど精密で繊細な技巧が施され、積極的に仏像が作られた。後の五百年に至り、一五〇〇年頃、像法が衰退しながら終焉する。基も、四因ゆえ、実相を生じると言い、末法に向けて準備された。後は、月藏分に、破戒僧を供養しても、仏教の功德は無量で、多くの衆生を饒益するという。譬は、無価宝の金を除き、銀その他と、制限が付いて行く。般若經典は、諸仏所得の法、戒律・無上正法の功德で、北東の方角、北伝の在家も、仏に守護され、令無惱害と語る。「善見律毘婆沙」は比丘尼健度に、千年、五千、万年後に分ける。万年経過し、経書文字は減尽しても、比丘尼は、剃髮し袈裟を着るのが、最後の僧宝である。

パーリ仏典における attan- の用法再考

—— 再帰代名詞の観点から ——

田崎 國彦

attan- の語は、文献史的には、anattan (非我、無我) を

強調する諸教説に先行し、仏教聖典の最古層（I層）とされる *Sn* の八偈品以来、古層（II層）とされる *Sn* の大品、*SN* の有偈篇、法句経、長老偈など、広く五ニカーヤにおいて多用され重用されている。本研究の目的は、パーリ仏典の経藏と律藏、その註釈書 *attan* と *an-attan* と *suñña*（空である）の関係を決定的に *Visuddhimagga* 及びこれらへの諸翻訳（特に英訳）を主資料として、言わば *an-attan* によって否定されない *attan* の用例を、再帰代名詞（reflexive pronoun）の用法という観点から再考し、この用法の豊かな内実を説明することに努める。原始仏教における *paramattan* や *mahattan*、真の自己の実在を肯定する研究ではない。

仏教興起時代の思潮は、新興の思想家や宗教者が *attan*（我、*ātman*）と *loka*（世間）、世界を共通の問題として主張した永続論（*sassata-vāda*）など、マハーヴィーラの *ātman*（*soul*）を意味し、すべての生きものに遍在し転生していく不滅の実体）、*Taittirīya-Up* の第二章で展開される「五重の *ātman*」言わば何らかの形で超越的原理である「我（アートマン）」の探求にあった。ブッダは、これらとは異なる独自のアプローチを *attan*）に対して行ったのであり、このことは、下記の CPD（*A Critical Pali Dictionary*）の記述によって確認できる。CPD（における *attan*）の項の記述は、*atta*（Skt. *ātta*…*Sn*. No. 630, 787, 790, 800, 858, 919 など）の用例を除いて、自己（*self*）・自我（*ego*）・靈魂（*soul*）などの意である、仏教が拒否した「我」、及び仏教が否定しなかった、再帰代名詞としての *attan*）の用例に大別できる。後者の一例をあげる。先述

した八偈品所収の *Sn*. No. 962 には、*“so middhame malan attano”* とあり、註釈書 *Niddī* の解釈を含めて訳せば、「彼（比丘）は、自分自身の垢（諸煩惱）を吹き去る（除去するなど）」となり、*gen.* の *attano*（英訳は *his own*）は三人称・単数（比丘）に対する再帰代名詞である。「アートマンの汚れ」とは訳さない。

本研究は、こうした多様でかつ膨大な数の *attan*）用例を受けとめて理解するための、言わば、鏡、思想的枠組みとして、ミシェル・フーコーの「自己の技法（technologies of self）」を、外部から導入する。彼は、「自己（*self*）」とは再帰代名詞である、実体ではない、「自己の技法はあらゆる文化・社会にある」とも言い、仏教における自己の技法にも言及し、「自身と真理の覚り（*enlightenment*）において、あなたは、あなたの自己が幻影（*illusion*）にすぎなかったということを見する」と言う。簡略には、個人が、自由のもとで、自分自身の身体や思考や行為などに働きかけて、自分自身を変容し修正して、幸福や清浄や智慧といった状態に到達することを可能にする技術（*techniques*）、技法であると定義される。自己の技法が原始仏教（初期仏教）においてどのように行われたのかを明かにすることも、本研究の目的の一つである。仏教的に言い換えれば、無聞——無聞（*assutavānti*）とは *uneducated* な状態をいう——の凡夫（出家と在家を含む）が、涅槃や安穩に至るために、またよく生きるために、ブッダという指導者（教師）とその教え（正法）を媒介として、自分自身に対して自ら、つまりは主体的に働きかけることによって、自分自身を變

容し変革し、不断に刷新していく営みであり、これを本稿は〈自己変容の倫理〉と呼ぶ。この過程を通して「自己 (self) : 仏教的自己」が構成されてくる。この意味で、自己 (名詞) は自分自身 (再帰代名詞) からの派生である。上掲の No. 962 のように、自分自身の悪しき面を修正し克服する実践も、その結果が自分自身に帰ってくるのであり、再帰代名詞は、こうした生き方を表象する。しるし。なのである。本稿は経過報告であり、詳細な用例の分析などは、今後公表していく。(註記は省略。本要旨の詳細拡大版は別紙に掲載予定)

善光寺信仰と女人救済——立山信仰との観点から——

小林 順彦

信州善光寺は、古くから女人救済の寺として知られている。その起源は『請觀世音菩薩消伏毒害陀羅尼呪經』をベースに、鎌倉時代に成立した善光寺縁起「善光寺如来事」ではインド月蓋長者の娘を登場させ、『普通唱導集』ではその娘に「如是」という名を付与し、女人信仰の土台を固めていった。以来、「三国伝来の仏」「日本最古の仏」「生身の仏」という善光寺信仰の柱の上に、「女人信仰」という新たな側面が加えられたのである。今日まで縁起を中心に考えられてきた善光寺の女人信仰だが、藤井寺市小山の「善光寺參詣曼荼羅」に描かれている「血の池地獄」の描写は、今までとは違う視点を示唆するものとして捉えなければならぬ。血の池即ち血盆池は、紛れもなく『血盆經』の存在と善光寺縁起の結びつきを想起させるものである。加えて、立山で配布された「月水之大事」の護符は、

これを所持することによって月経の時でも不浄を気にする必要がないとされるものだが、この護符が形を変えて善光寺にも存在したことを勘案しても、善光寺と立山の間に何かしらの信仰交流があったと考えるのが自然であろう。

立山で配布された「月水之大事」護符には、千手観音と如意輪観音の真言が書かれ、生まれながらに五障を具える女性の哀しみの歌が添えられている。一方、善光寺版「月水之大事」護符には、阿弥陀・観音・勢至という一光三尊善光寺如来の種子が書かれ、「極重悪人 他無方便 唯称弥陀 得生極樂」という源信の『往生要集』の一文が続く。本来は『観無量壽經』に説かれる「下品下生」の輩が修すべき内容のものであるが、ここでは下品下生の機根を女性の存在に置き換えて用いられているのである。

更にその横には「五百川清キ流レハアレハアレ我ハ濁レル水ニ宿ラン」という善光寺如来が詠まれたという歌(この歌は『玉葉和歌集』に載るが、善光寺縁起にも見られる。但し三者共に語句に相違がある)が添えられている。この歌も前者同様、本来は善光寺という寺の存在自体、清僧が護持するようなものではなく、清濁混交の中にあることこそがその存在意義を全うするという意の「濁れる水」を、女性の月経・出産時の血に転用している。

最後に「今月今日 善光寺御内陣」という一文が記される。これは一見奇異に見えるが、前述の『往生要集』の文が広く謡曲に用いられている事から類推できる。すなわち謡曲「柏崎」では狂女が信州善光寺を訪れ、内陣に入ろうとした際に寺僧か

ら内陣は女人禁制である旨を告げられる。しかし女は反って仏法においては極重の悪人であつても念仏を称えれば極楽に生ずることが出来るのであり、善光寺内陣こそは極楽九品上生の台であるとして反論され、内陣で亡夫のために舞いを踊るといふ段がある。これからすれば善光寺内陣は極楽といふことになり、護符の最後に書かれているのはその証を示すことの意と考えられる。

これら「月水之大事」護符は、善光寺の古記録によれば江戸時代に各地で行われた出開帳でかなり配布されており、併せて『血盆経』も配布されている。北陸道や飛騨街道等を通じて越中と信州が親密に交流していた事実を考えると、立山衆徒や熊野比丘尼、また善光寺聖と言われる者達が互いに信仰の交流をし、またはそれらの信仰を併せ持ち、時の女性に対して両霊山がそれぞれの教線拡大を図ったことが、全国における血盆経信仰の隆盛に繋がったのではなからうか。何れにしても、善光寺が女人救済を標榜するに至るまでの過程は、立山の血盆経信仰も視野に入れて考えてみる必要があるであらう。

白山——越前馬場本宮平泉寺——

小林 一葉

曩に「天下の高山は、役の小角、釈の泰澄などの開山多」（『西遊記』）しとある、白山の禪定口をいう馬場について僻案を述べた。馬場とは柳田氏の高説通り、白山下に白山三所権現が降臨、勧請された所であり、その一証跡が「越前下山七社（号平泉寺）、白山三所権現奉崇之、禪頂三所御事也」（白山

記）とある越前馬場だった。

「昔より馬の鼻も向かぬ」（『源平盛衰記』）ほどの白山修験道の一翼を担った平泉寺は、越前馬場下山七社の本宮であり、山下（ヤマモト）に「白山（禪頂）三所権現奉崇之」る宮（本宮《モト↓ホン》）なのである。しかも「越前国白山麓平清水」（『三外往生記』、田中卓氏『神社と祭祀』参）のような神さびたる霊地でなければならず、加えて通衢の所だった。禪頂三所権現を奉崇しているのであって、御山信仰発祥の地をいう中宮ではない。その平泉寺は白山開闢後の養老年間に草創されたという。以下漸を追ってみてみたい。

浄蔵貴所や「尊意剣を振つて将門終に亡び」（『源平盛衰記』）たとする祈誓によって、天慶三年（九四〇）に「伐将門：是依天台宗之繁昌」（『古事談』）以降の「応徳元年（一〇八四）白山僧等、以彼平泉寺寄進当山（山門）末寺」（延慶本『平家物語』）が通説となっている。それに先立ち、円珍の弟子でもあった宗叡や尊意の幼少時の師である賢一、海蓮らの白山来錫、天台座主十五代延昌治山中の天徳元年（九五七）に浄蔵貴所口筆の『泰澄和尚伝』成立と設定している。他方山門の動向はというと、「堂衆と申は：中間法師原共也：近頃金剛寺院の（第三十五代）座主覚尋権僧正治山（承保四年『一一〇七七』）の時より三塔に結番して夏衆とて仏に花を献りし輩也」（延慶本『平家物語』）と、夏衆こそ山伏であり（五来氏『花と日本文化』参）、白山の山門末寺已往の様子を窺い知ることができよう。

安元元年（一一七五）加賀国主となった藤原師高は「加賀国に座主（明雲）の御坊領あり、師高是を停廢」（延慶本『平家

物語）や涌泉寺喧嘩（井上鋭夫氏は安元事件と命名）等を惹き起し、本寺山門の神興振りとなる。これに対抗する加賀国守側は「非白山々門之末寺」、「鳥羽院の御時、平泉寺を以て園城寺へ付けられ」、「依（白山）大衆之語号（山門の）末寺致無道濫訴」（『源平盛衰記』）と反駁を加える。加賀馬場での出来事であり、『山伏帳』にも載る、三井寺長吏覚宗（白山検校、平泉寺別当）入滅の仁平二年（一一五二）後二〇余年も経ていることなのに、このような諍論根柢はどこにあるのだろうか。

長徳二年（九九六）成立という『修験名称原儀』（浄蔵貴所次子浄誓の子浄諦著）に

三井ノ開祖（智証大師円珍《八一四—八九一》）抖敷修行ヲ好シテ。熊野三山大峰ヲ役ノ優婆塞経歴ノ跡ヲ兼ネラレシヨリ以来。三井ノ一流ニ是（山伏之道）ヲ兼ネ備ヘリ
 …三井ノ衆徒又修験（優婆塞道）ヲ兼ヌ…山伏之道修験ニ混シテ一道ヲ成ス

と、修験道とは「山伏之道修験ニ混シテ一道ヲ成ス」とあるように、山伏道と優婆塞道とが「混シテ」、「二道」、つまり修験道となったとある。さらに「天元五年（九八二）ニ。山門三井争論鬭乱ニ至テ。浄誓ノ徒多ク三井ニ住」といい、三井寺を主に集住していたらしい（『覚禪鈔』）には三井寺では不動明王が法華経の本尊）。この趨勢のなかで『扶桑略記』長暦三年（一〇三九）二月十八日条の三井寺の悪僧らしい「世号出雲小院」の「慈覚門徒為座主愁」に着目したい。というのも長久三年（一〇四二）「悪比丘出来、号出雲小院良勢、其性凶悪其行非法、住（白山頂にある）越前室」と『白山記』にある。越前馬

場対加賀馬場の白山頂での進止権内訌のようにみえるが、山門対寺門の対峙が依然として継続しており、その流れのなかに藤原師高の論拠もあるようにおもわれる。

北国白山平泉寺は鎌倉時代には幕府の越前国祈禱寺になるまでに宗仰されていく。

『徹通義介禪師喪記』における提衣について

金子 奈央

平安期末から中世初期にかけて、中国大陸の禪叢林での生活規範等を記した禪清規が日本に移入され、それとともに、清規に記載される禅僧の送葬儀礼もまた日本に移入された。

本発表では、『徹通義介禪師喪記』に記載される葬送儀礼である「提衣」に着目し、中国禪宗清規の日本への移入と変容の一端を考察する。この「提衣」とは、禅僧の葬送の際に実施される「唱衣」（住持や僧侶が死亡した際にその遺品を競売にかける儀礼）冒頭に実施される儀礼として、いくつかの禪宗清規に記載のある儀礼である。

中国で撰述された諸清規の内、『叢林校定清規総要』（咸淳十年・一二七四）には仏事一覽に「提衣」が、『禪林備用清規』（至大四年・一三二一）と『勅修百丈清規』（至元二年—至正三年・一三三六—一三四三）においては仏事一覽に「提衣」、住持死亡の際の仏事として「提衣仏事」の記述が確認できる。ここから、中国撰述の諸清規での「提衣」とは、①仏事次第などの一覽に「唱衣」の別名として、②唱衣開始にあたって行われる「提衣仏事」、この他③競売（唱衣）にあたって遺品を提

示するという複数の語義を持つことが確認できた。日本において成立した清規の内、一三世紀の『慧日山東福寺行令規法』・一五世紀の『叢林拾遺』には「唱衣」の別名として「提衣」の記載がある。

上記「提衣」の意味②にあたる「提衣仏事」については、唱衣の冒頭に行われる仏事であるとされるが、諸清規の記述からは具体的に何を行うのかは判然としない。日本において成立した清規解釈書によれば、中世から近世にかけての日本禅宗において、「提衣仏事」とは、唱衣の開始に当たって競売にかけられる遺品を取り上げて、法語や焼香を行う仏事であると解釈されてきたことが確認できた。

『徹通義介禪師喪記』には、延慶二年（一三〇九）に没した徹通義介の葬送時の唱衣の冒頭に「提衣」が実施され、そこでは瑩山紹瑾を含む徹通義介の法嗣三名への遺品の伝授と受領が記されている。特に、ここで瑩山紹瑾に伝授された「法衣」・「伝衣」は、『徹通義介禪師喪記』や「法衣相伝書」の記述から、伝法の印として徹通義介から瑩山紹瑾が附与を受けた「法衣」・「伝衣」を、瑩山が再び拝領したものと考えられる。『徹通義介禪師喪記』における「提衣」では、徹通義介の法嗣への遺品の伝授と受領が記されていることとなり、これは中国において成立した諸清規に記載される「提衣仏事」とは異なった独特の内容であったことが見て取れた。

永平寺を辞して新たに大乘寺に入院した徹通義介の法を継承した瑩山紹瑾は、明峰素哲・峨山紹碩という二人の弟子を育て、その後の日本曹洞宗の教線拡大と展開の源と考えられる。

自身に関わりの深い大乘寺・永光寺・總持寺に関する瑩山紹瑾の置文からは、瑩山紹瑾が自らの「天童如浄―道元希玄―孤雲懷讓―徹通義介―瑩山紹瑾」という法系を強調するとともに、この法系に基づいた自らの門派を基本とする寺院の継承を想定していたことが伺える。

『徹通義介禪師喪記』における「提衣」の用例からは、住持・尊宿死亡の際には、嗣法の弟子への遺品の遺囑に重きが置かれたこと、つまり中国の諸清規に記載された「提衣仏事」が、嗣法、すなわち法の継承の可視化の儀礼として新たな意味を与えられた可能性が高いと考えられる。こうした「提衣」の変容の背景には、大乘寺の継承や自らの「天童如浄―道元希玄―孤雲懷讓―徹通義介―瑩山紹瑾」という法系・法の継承をめぐる瑩山紹瑾の立場が反映されていると考えられないだろうか。

曇鸞の涅槃経観について

長宗 博之

曇鸞（四七六―五四二）の教学を探る上で一つの基準となるのは、道宣の『続高僧伝』に記載された記事である。ここでは、曇鸞は四論及び仏性義を学んだとされ、その教学には鳩摩羅什門下の影響や当時訳出された經典類の影響が考慮される。特に、羅什門下の影響については数多くの研究成果が報告される。しかし、曇鸞と『涅槃経』に関する先行研究はほとんど見当たらない。その理由は、曇鸞が『無量寿経優婆塞舍願生偈註』（以下、『論註』）において、直接引用する箇所が一箇所しかなく、譬喩の素地に用いられる程度でしか確認できないため

である。実際に、『涅槃經』が引用される箇所（『論註』上「衆生名義」、「大正藏」一一・五六三下）においても、「衆生」を定義する際に、「一つの義には無量の名があり、一つの名には無量の義がある」という内容の文のみが引用される。そのため、曇鸞が『涅槃經』の中心となる「悉有仏性義」をどのように受け入れたのか不明瞭なままである。

そこで、曇鸞の經典觀より、『涅槃經』をどのように捉えていたのか検討した。先行研究において、曇鸞の經典觀は鳩摩羅什をはじめその門下である僧肇の經典觀からの影響が指摘されている。特に、鳩摩羅什は一經不固執の立場を取り、弟子である僧肇は諸宗統合を試みたと指摘される。曇鸞はこれ等を受け、僧肇が『維摩經』と『法華經』の二乗の捉え方を会通した論理を依用する。それは、『論註』「大義門功德」において、淨土に「声聞」が存在することは奇特であるという經典（無量壽經）『法華經』に対し、阿弥陀仏の淨土には「声聞」の名が残るのみであると解釈する点より確認できるだろう。

さらに、そのような鳩摩羅什門下の經典觀による影響を考慮し、曇鸞における『涅槃經』解釈について考察した。まず、『涅槃經』では「仏性」の語を用い、衆生に成仏の可能性を見出した。これと関連するタームとして、『維摩經』では「如来種」もしくは「仏種」という概念が用いられる。この「仏性」と「如来種」という概念は一見同様のものに見えるが、方向性は全く異なる。「仏性」は生まれながらに清淨なものを有するというような義が含まれるが、「如来種」は世間の雑染に依存してはじめて一切の仏の功德を成就することができるという概念

になる。つまり、各經典において異なる二乗の扱い、相反する概念を統一的に解釈したように、衆生の成仏の可能性を理解する上で、同様の方法論を以て会通したとも考えられる。この「如来種」は、『注維摩詰經』の僧肇註において、凡夫は優れたものを慕うため、報謝のおもいがあるということ等重要視する。これによって、煩惱を滅して五根等を敗壞する二乗のものと異なり、煩惱を有す凡夫は成仏することが可能であると示されるのである。これは、心を「無定」と捉える僧肇の解釈による。また、『涅槃經』当面においても「一闍提」は「不定」とされる。「一闍提」のものも「不定」であるため、「仏性」を見るための修行によって成仏することは可能であり、発心修道が勧められるのである。

以上の観点より、曇鸞の涅槃經觀も鳩摩羅什・僧肇のような經典解釈の方法を受け、「仏性義」については現在使用されるような可能性という理解の仕方をしたと考えられる。これも上記に示した「如来種」の概念を受容し、中觀的に解釈した結果であろう。そのように見ていくと、『論註』の「衆生名義」において『涅槃經』の文を引いた理由も、小乗家に対する単純な反論の文証という義だけではなく、衆多の生死を受けるという固定的な見解を否定し、淨土の仏・菩薩も不生不滅なる存在であることを示すことで、すべての衆生に仏となる可能性を認めるといふ意味合いを付与するための文証であったと見るべきではないだろうか。そのような意味において、曇鸞の涅槃經觀の一端が窺えると思われる。

曇鸞の往生観についての一考察

淡 英俊

浄土教は「阿弥陀仏の浄土に往生し仏となる教え」と理解することができるが、近年曇鸞の往生観は此土における精神的なものであるとする説（小谷信千代『真宗の往生論—親鸞は「現世往生」を説いたか—』法藏館、二〇一五年）が提出された。法然は名著『選択集』において浄土教を廬山流・慈愍流・道綽善導流の三流に分け、自らは「偏依善導」という立場を貫いた。また道綽善導流の師資相承の血脉に二説有るとするが、両説共に曇鸞を祖師の一人と位置づけている。小論では、曇鸞が道綽善導流の祖と位置づけられている点に着目し、その往生観について検討することを目的とする。

『論註』における往生の説示を確認すると、卷上の作願門釈下において「願生」の意味を論じている。ここで世親の言う願生とは因縁の義によるものとする。続けて五蘊仮和合の仮名人が往生するが、穢土の仮名人と浄土の仮名人は不一不異と述べている。また衆生の名義についても論じられる。衆生には三界を輪廻する衆生を指す場合と、本来不生不滅である衆生を指す場合の二義をあげる。曇鸞は前者を小乗家、後者を大乘家の名義とするが、前者は凡夫、後者は聖者の「生」についての理解ともいえる。この分類については、入第一義諦の往生に関する問答が参考になる。国土莊嚴十七種を觀察することによって「生即無生」と知って往生することが可能なのは上品生であるとする。下々品は十念によって往生するから、実の生があるという執着を起こすものではないか、そうなると二つの問題が生

じる。一つは不生不滅の浄土に実に生ずると考えるから、浄土に生まれることはできないのではないか、二つは仮に浄土に生まれても、更に迷いの生をおこすのではないかと問うものである。それに対し、前者の疑問については、『観経』下々品の内容に基づき、実の生と思いなながらも念仏によって浄土に生ずることが示されている。後者の疑問については、浄土に往生したならば、浄土のはたらしにより、衆生心中が転ぜられるから、実の生と思う生見の心が転ぜられ、再度迷いの生となることはない」と述べる。最後に両者の内容を統合し、氷上燃火の譬喩が示される。以上のように、『論註』では中観的な思想をもって、而二不二の立場から往生を捉えていることが理解される。

浄土教の中では、『観経』第八像観の「是心是仏是心作仏」の理解が問題とされた。『論註』では、卷上「莊嚴身業功德成就」釈下の問答で論じられるが、「法界身」を法界所生の身という義で解釈する。是心作仏とは、心よく仏を作るということで、衆生能観の心が仏の相好仏身を生ずることを表し、是心是仏とは、心のほかに仏ましまさずということ、能観の心の上に相好仏身が現れることを指す。衆生心と法界身とは能所の違いがあるから不一であり、能観の心に仏が顕現した時、心の外に仏身はないから不異である。曇鸞は「法界身」を事観による仏身と理解している。その後の吉蔵・慧遠・智顛らは、いずれにしても法界身を無色無形の法性身（理法身）と捉え、衆生は自らの「本来清浄である」心性を淨めることで法身の理仏を具し、仏となることを目的とした不二法門の立場である。それに対し善導は『観経疏』において、報身の阿弥陀仏は法界身で、

大悲が所化の衆生界に常に応じたものを事仏身（相好身）とし、事観としてみている。この見方は曇鸞と共通するものであり、指方立相などの教説につながる而二不二の立場である。

以上、曇鸞は龍樹の中観的思想をもとに立つと同時に、法界身を吉蔵・慧遠・智顛らのように不二法門によって解釈せず、善導と同じく而二不二の立場で理解している。よって曇鸞は、龍樹の中観思想の影響を受けつつも、浄土教の綱格を失うことなく、命終後、彼土に往生すると理解していたことが知られる。

親鸞と聖覚における『五会法事讚』の依用態度について

西河 唯

本稿では、聖覚が『唯信鈔』において第十七願と第十八願の二願を開示する際に示した『五会法事讚』の讚文である、「如来尊号甚分明 十方世界普流行 但有称名皆得往 観音勢至自来迎（以下、前四句）」（『浄土真宗聖典全書（以下、浄真全）』二、一〇八七頁）という四句と、「彼仏因中立弘誓 聞名念我総迎來 不簡貧窮将富貴 不簡下智与高才 不簡多聞持淨戒 不簡破戒罪根深 但使廻心多念仏 能令瓦礫變成金（以下、後八句）」（『浄真全』二、一〇八七頁）という八句に注目したい。後八句については法然の『選択集』にも引用を確認できるが、前四句については『唯信鈔』を除いてほとんど注目されることなく、北島（現・佐々木）隆晃氏は、前四句が聖覚によつてはじめて示された語であったのかについて疑問を提示している（北島隆晃「親鸞聖人における名号観の背景―『唯信鈔』

と聖覚法印の意義―』『宗学院論集』七四、二〇〇二）。そこで、法然門下において『五会法事讚』がどのように依用されていたのかを確認する作業を通して、親鸞と聖覚の『五会法事讚』の依用態度について考察を試みる。

法然は『選択集』「本願章」において、称名について勝劣・難易の二義を説いた後、本願に誓われた念仏が、機根を簡はず行ずることが可能な易行であることを論証すべく、後八句を引用している（『浄真全』一、一二七二頁）。法然門下においても、良忠や信空、明禪が同句を称名の易行性強調の意図で引用している。一方、称名念仏を重視した空阿弥陀仏は前四句を重視しており、この四句に言及しているのは聖覚のみではなかったということになる。しかしながら、空阿弥陀仏は後八句には言及していない。この点から、法然門下の中でも『五会法事讚』の依用態度には相違があったと考えるべきである。

二種の讚文ともに、「尊号」と「聞名」、「称名」と「多念仏」、「来迎」と「迎來」という類似した表現を含んでいる。しかし、前四句に「皆得往」とのみあるのに比して、後八句には「不簡貧窮将富貴 不簡下智与高才 不簡多聞持淨戒 不簡破戒罪根深」とあり、機根の平等性が強調されている。一方前四句においては、「如来尊号甚分明 十方世界普流行」と、名号の功德が十方世界に行き渡っているという、名号の超勝性が強調されていると考えられるのではないだろうか。

以上の検討を踏まえた上で、親鸞と聖覚における『五会法事讚』の依用態度について考察していく。聖覚は後八句を法然門下の諸師と同じく、本願に誓われた称名念仏の易行性を強調す

る意図で用いていると考えられ、基本的には称名を重視していたといえる。しかし、前四句を第十七願に配当することで十八願を助願する点は、他の諸師にはみられない聖覚独自の『五会法事讚』依用態度である。

親鸞においては、第十七願を標挙に掲げる「行文類」に『五会法事讚』の讚文を多く引用するが、『五会法事讚』を第十七願意の助願にのみ用いているわけではない。親鸞は『唯信鈔文意』において、両讚文に対して註釈を施しており、前四句については、註釈の結びにおいて「称名の本願は選択の正因」（『浄真全』一、六九一頁上）として、第十八願を第十七願をもって助願しているのである。また、後八句の「聞名念我総迎來」の「聞名」を第十八願を意味する語と捉え、それが「諸仏称名の悲願（第十七願）」によるのであると述べ、第十七願と第十八願の補完関係を提示するのである（『浄真全』二、六九三頁上）。親鸞においては、『五会法事讚』の両讚文を、常に第十七願と第十八願の両願を背景にしながら依用しているのであり、これは聖覚が両願に『五会法事讚』配したという依用態度を継承し、展開させたものと考えられるのである。

『惠信尼消息』第五通に見られる親鸞の内省について

杉田 了

1. 『惠信尼消息』第五通には、親鸞の「衆生利益のため」等としての読誦や、その内省の出来事がみられる。ここで親鸞は「人の執心、自力のしんは、よくよく思慮あるべし」と述べている。しかし親鸞は読誦を助業ともしており、『惠信尼消息』

にみられる読誦を助業である自力の行とする、親鸞は未だ弘願に帰しておらず読誦を行ったとも考えられる。しかし「化巻」に「建仁辛酉歴、棄雜行帰本願」と述懐しているため、この時には本願に帰していたとすべきでもある。そしてこの寛喜三年と建保二年の読誦は、寛喜三年の読誦を内省する中で建保二年の読誦を思案され、共に念仏、名号に対して位置づけられる読誦であるとみられることから、内省された心も二度の読誦に共通すると思われる。

2. 親鸞は「化巻」に堅出・堅超・横出に対して横超を「憶念本願離自力之心」と示し、「一念多念文意」には「自力といふは、わが身をたのみ、わがころをたのみ、わが力をはげみ、わがさまさまの善根をたのみ」とされる。他力の信心は疑蓋無雜の一心とされるため、それに対する自らをたのみとして誓願を疑う心が自力心とみられる。そして読誦等の助業も自力の行に位置づけられ、本願に帰した上に否定されるあり方とみられる。

3. 親鸞は本願に対して自力心を否定するが、「化巻」に「悲哉垢障凡愚、自從無際已來助正間雜、定散心雜故出離無其期」とあり、そこには垢障の凡愚が過去より自力をたのみ、流転し続ける存在と悲嘆される。これは「助正ならべて修するをば」等とされるように未だ信心をえていない自力心のもの表現とみられ、本願に帰した親鸞自身についての言葉とは考えにくい。一方でこの「悲哉」は自力をたのみことが無際よりのすがたとされ、衆生の過去からの本質的なあり方が自力をたのみとも表現されるものとも思われる。

無際よりのあり方としては「信卷」の「然常没凡愚、流転群生、無上妙果不難成、真实信楽実難獲。」「一切群生海、自從無始已来乃至今日至今時、穢惡汚染無清淨心、虚仮諂偽無真实心。」や、「唯信鈔文意」の「具縛の凡愚、屠沽の下類」等に、不実であり煩惱に縛られる存在、そして本願に依らなければ流転を続ける存在とされる。これは親鸞の衆生觀に広く通ずるあり方と思われ、「唯信鈔文意」では「われらなり」と親鸞自身も含め凡愚であるとされる。また「正像末和讃」に「三恒河沙の諸仏の」等と自力では流転を離れることができなかったとし、過去より自力をたのみとして流転を続けてきたともみられる。

「化卷」の「悲哉」は、本願に帰する以前のあり方を諷めているが、自力心が無際よりのすがたとして表現されるものでもある。この自力をたのみ流転し続けるあり方は「底下の凡愚」「具縛の凡愚」等とも表現されるあり方の上に語られるものであると思われる。

4. 親鸞は本願に帰した衆生は自力心を離れているとされ、助業としての読誦なども否定されている。しかし「恵信尼消息」では本願に帰した後経典を讀誦し、自身の内省として「自力のしん」と述べられている。親鸞が「化卷」等に本願に対し自力心を否定することに依るならば、否定される自力心をもって読誦を行い、自身の自力心を内省した言葉とは考えにくい。それは凡愚とされる衆生の過去よりのあり方の上に述べられたものではなからうか。ここに衆生の本来的あり方と自力心と表現されることの関係が思われる。

『恵信尼消息』の内省から、そこに行われた読誦には内省すべき問題があったと思われる。その読誦を行った心を検討するには「自力のしん」と共に挙げられる「人の執心」に関しての検討も必要であろう。これについては本願に帰した上で自力心を離れているとされることが自力心の起こらなくなることを意味するか、親鸞の述べる自力心と衆生の本来的に変わらないあり方をどのように位置づけるか等も検討すべき課題となるであろう。

親鸞の大蛇濟度譚

南條 了瑛

江戸時代の真宗寺院には、その縁起として怪異譚（不思議な話）が説かれることがある。

大蛇濟度譚が記されている史料は、江戸時代の巡拝記である『二十四輩順拝記』などから確認できる。特に、花見ヶ岡・蓮華寺（現在の栃木県）と、坂東・報恩寺（現在の茨城県）の縁起に詳しく説かれる。

この物語は、執着心によって大蛇に変化した女性を、親鸞が念仏（阿弥陀如来の仏力）によって救うという説話・伝承である。

今井雅晴氏によれば、これら真宗寺院において語られる大蛇は「女性」と結びつけられ、「水害」を象徴的に表したものであるという（今井雅晴氏『下野と親鸞』自照社、二〇一二年など）。

本研究は、このような怪異譚は江戸時代における真宗の布

教伝道にとってどのような意義があったか、「蛇」の扱い方や「神祇信仰者の回心」に着目し、大蛇話が伝えんとしたことを探っていききたい。

蓮華寺と報恩寺に伝わる大蛇譚の共通点と相違点を以下に記しておく。

【相違点】（上段・蓮華寺／下段・報恩寺）

① 主人公 親鸞／性信・性智（性信の娘）

② 水害の場所 室の八鳥付近の河川氾濫／飯沼付近の河川氾濫

③ 大蛇変化理由 旦那の不倫による嫉妬／住居を奪われた嫉妬

④ 救済方法 称名読誦の力／親鸞伝授の宝刀（龍返し）の剣

⑤ 大蛇の結末 虚空に昇り菩薩となる／回心して怒りが鎮まる

【共通点】

① 水害を防ぐ物語である。

② 大蛇に変化した女性が救済される。

③ 神祇信仰者が阿弥陀信仰に回心する。

ここで、共通点の②と③について検討してみる。

まず「②大蛇に変化した女性が救済される」について。江戸時代の民話では「蛇」が多種多様な象徴的存在として表現されているが、真宗寺院で説かれる大蛇話では特に「執着心の象徴」として「蛇」が登場する。親鸞は『教行信証』や『愚禿鈔』、『正像末和讃』において、執着心（煩惱）を「蛇蝎」と表現しており、この影響があるのではないかと考えられる。ま

た、一般的な民話においても「蛇」は執着心の象徴として登場することが多かったようである（近藤良樹「昔話・神話にみる蛇の役割―知恵・生命・異性の象徴となる蛇―」[HABITUS] 一六、西日本応用倫理学研究会、二〇一二年、に詳し）。

次に「③神祇信仰者が阿弥陀信仰に回心する」について。物語の最後は、地域の神祇信仰の主導者である神官が、仏力によって蛇を済度した親鸞を敬い、回心し、阿弥陀如来を信仰するようにするという結末となっている。物語の結末にある神祇信仰者の回心は、他宗教に対する真宗の優越性を示し、神祇信仰者が興味を引くよう工夫する真宗寺院側の意図が読み取れる。

江戸時代に説かれた大蛇済度譚は、寺宝・黒蓮華（茨城県下妻市下妻乙光明寺所蔵）などとして現存しており、布教現場で広く語り継がれることで、その地域の人びとに強く印象を与えたことが窺える。謂わば定番の布教伝道のスタイルとして、各地で実践されてきたのであろう。

「浄土三経往生文類」にみる親鸞浄土教の聞名思想

山崎 隆弘

『浄土三経往生文類』には親鸞八十三歳に著した略本と八十五歳に著した広本がある。

略本の翌年八十四歳のとき『古写消息』によれば、親鸞は長男善鸞を義絶している。第十八願を萎んだ花に喩え、法然より親鸞が継承する念仏往生を否定しており、その異議の是正を目的とした著述であるとの見解がある。

善鸞義絶については、歴史的事実ではなく関東門弟が善鸞と

対立したことにより、善鸞義絶の偽書を作成したとの見解もあるが、善鸞義絶はあったとの前提により論を進める。

『顕浄土真実教行証文類』（以下「教行信証」という）、「浄土文類聚鈔」『如来二種廻向文』「浄土三経往生文類」（略本）での正因三願、第十一願、第十七願、第二十二願及び各々の成就文の取り扱い、配当に注目し、「浄土三経往生文類」（広本）で示した親鸞の意図を探り、「聞名」に着目して考察する。

『教行信証』では第十八願成就文を「信巻」に三度引用し、「信巻」において第十八願成就文の「聞其名号」の「聞く」ことを中心に著し、「聞即信」であることを顕す。

『浄土文類聚鈔』では真実の大経往生のみであり、方便の観経往生、弥陀経往生の記述はない。『教行信証』では「信巻」に配当されていた第十八願成就文が第十七願成就文とともに「行」で引用され、単なる称名ではなく信心を具足した「行」であることを示している。

略本では、大経往生を行・信・証に区分せず、本願文、成就文を整然と並べる。略本では還相廻向は記されていない。ここで特徴的なことが二つ見られる。一つは第十七願文及び成就文を引用していないことである。二つには「無量寿経」『如来会』の第十八願成就文が第十一願文と第十一願成就文の間に引用されていることである。

『如来二種廻向文』は善鸞義絶の半年後に著している。「浄土文類聚鈔」と同様に大経往生のみの記述である。『教行信証』では還相廻向は「証巻」で述べていたが、略本において「真実証果」と還相廻向は区分されている。

広本では大経往生を「往相廻向」と「還相廻向」に分類する。「往相廻向」において「真実の行業」に「無量寿経」第十八願成就文の「聞其名号」が配当され、「真実信心」に「如来会」第十八願文の「聞我名已」が配当され、「真実証果」には「如来会」第十八願成就文の「聞無量寿如来名号」が配当される。

この結果、『教行信証』では信巻に配当され、「浄土文類聚鈔」では「行」に配当され、略本では第十一願文と同成就文の間に配当されていた『無量寿経』第十八願成就文が、広本では「真実の行業」に配当されている。

このように広本では「聞名」すなわち名号を聞くことが「行」「信」「証」それぞれに配当される。当時、関東でおこった異議に対して、「聞名」により「真実の称名」「真実の信楽」をえて、真実の報土に往生することを示したものである。難思議往生とする。

観経往生は他力の中の自力であり「自力の称名念仏をときて」と略本の記述に追記する。方便化土の往生であり、双樹林下往生とする。

弥陀経往生は、如来の尊号をおのれが善根とする自力の念仏であるがゆえに胎宮にとどまる。善鸞事件以降、難思往生、真門自力の念仏を戒める。真門念仏は勧められるのではなく、戒めるものであるとの結論に達したと考えられる。

他力と自力の境目は、名号を聞いて疑いがなくなったことを、「真実の行業」「真実信心」「真実証果」に「聞名」を配当することによって、より明らかに示したものと考える。

本願寺と『教行信証』

富島 信海

本願寺には、文永十二年（一二七五）に親鸞自筆の坂東本を臨写したとされる『教行信証』西本願寺本が伝わる。巧如の頃までの「伝授本」の校訂や応長元年（一三一）覚如・存覚による大町如道への『教行信証』講義に用いられた本、蓮如時代の「腹籠りの聖教」の伝説も西本願寺本といわれている。一方、覚如・存覚はその著作に引用し、善如は延書十七帖本（本派本願寺蔵）を書写するなど、『教行信証』テクストは本願寺という場において様々に展開した。写伝・延書・引用・註釈による聖教テクストは本願寺聖教の形成、『親鸞聖人伝絵（御伝鈔）』への「後序」引用による伝記テクストは本願寺の成立、『正信偈』別行による儀礼テクストは勤行作法の確立、本尊・影像類の讚銘への「正信偈」抄出による画像テクストは信仰・礼拝の対象として、本願寺の寺院形成の基盤となった。

本願寺における写伝を知る上で重要な写本が、存如授与本（本派本願寺蔵）である。奥書によれば、宝徳二三年（一四五〇―一五一）に蓮如らによって書写され、存如により加賀光徳寺性乗に授与されたもので、性乗には文安六年（一四四九）に『正信偈・三帖和讃』（『凶録蓮如上人余芳』五〇頁参照）、長祿二年（一四五八）には『六要鈔』（『聖典全』四一―四三二頁参照）が授与されており、本願寺宗主による聖教伝授の一環として制作・授与されたと考えられる。中井玄道、宮崎圓遵、重見一行などの研究によれば、正応四年版本が出版されていたと考えられる時代にあつて、その跋文の内容を巻尾に有しているこ

とが特徴である。また「総序」前の文や「教巻」尾題後の標列には西本願寺本の影響が見え、標筆を題後文前に置くことや、撰号における総序・別序の「愚禿釈親鸞述」とその他の「愚禿釈親鸞集」の使い分けは高田系八冊本と共通するとされる。さらに、坂東本の頭註は本文に割註化され、本文は半葉六行・一行十七字に固定されている。本発表では、存如授与本の特徴とその背景を知るために、「教巻」の改行と「正信偈」部分に着目した。

第一に改行について、西本願寺本では引文前後の改行や朱註を用いて経論釈を分類していたが、存如授与本にはその傾向は見られない。ただ「教巻」に限っては、引文前後などに改行がある。殊に改行の多い「述文賛」周辺では、一行十七字を嚴格に守り、割書部分は右行が十七字となるよう統一して書写され、第二冊以降の割註箇所でも同様に割書右行を本文字数として数えていることが判明した。西本願寺本の改行位置と版本の一行字数とが折衷する形式が見られるのである。この特徴は、寛永版には見られず、寛文版に採用されている。第二に「正信偈」部分について、「譬如日光覆雲霧」の「光」を「月」とし、「獲信見敬大慶喜」の左傍に「見敬得大慶喜人イ」と記すように、坂東本訂記前の情報を有している。「証知生死即涅槃」の「涅槃」の右傍に「菩提」、右下に「イ本」と註記しており、延文五年（一三六〇）善如書写延書本や寛正二年（一四六一）蓮如書写延書本（いずれも（本派本願寺蔵）、浄土真宗聖典原典版）二五八頁参照）の本文を異本情報として有している。二箇所の註記については、寛文版の版本にも現れている。坂東本を

由来とする内容の他に、本願寺系諸本の内容を伝えることも存如授与本の特徴に加えられよう。

以上により、版本系の体裁の中に、写伝・延書・出版等の諸展開を見せる『教行信証』の内容を包含して書写されたのが存如授与本であり、本願寺における『教行信証』テクストの基準として、江戸期、寛文版における増補改訂に影響したと考えられるのである。

なお、本発表に際して、本派本願寺当局には存如授与本閲覧等のご許可をいただき、閲覧等に当たっては浄土真宗本願寺派総合研究所にご高配いただいた。ここに甚深の謝意を表したい。

浄土真宗における信前後について

紅樫 英顕

一 問題の所在

浄土真宗（とくに本願寺派）においては、三業惑乱の影響で、信一念の自覚の有無については語ることが避けられたが、信前後の分別は、されてきたのである。二〇〇八（平成四月一日）に全文変更された宗門の最高法規である「浄土真宗本願寺派宗制」にも「信心決定の上は報恩感謝の思いから、仏徳を賛嘆する称名念仏を相続する。これを信心正因、称名報恩というのである。」と述べられており、信前後の分別は語られている。

ところが近年信前後の分別が曖昧となり、本願寺派において昭和十六年（一九四一年）以降、宗制教義に定められている

信心正因称名報恩義（信後の称名は報恩行）に反対する意見がまかり通っているのである。（信楽峻唐『真宗求道学』法藏館、二〇一一年、等。信楽氏岡氏の宗制教義に反する信因称報義批判は一九七〇年代に問題となり、勸学寮に裁断が求められたが、当時の勸学寮頭桐溪順忍氏は一九八一年に信楽氏に対しては異義断定保留、岡氏に対しては疑義断定保留として具体的には何もなされることはなかった。その後二〇一二年四月施行の宗法には「宗制に定める教義に相異する義を主張した者に対し、勸学寮が教諭する」と定められたが、やはり何もなされなかった。）

信前後の曖昧さより生ずる問題は念仏に限られたことではないが、（真宗者の倫理性、社会性を論ずる上でもこの事の整理が必要である。）ここでは念仏の問題を通して混乱の根本原因がどこにあるかを考察したいと思う。

二 獲信（信心決定）の覚不覚の問題

三業惑乱（一八〇六年終結）で獲信の年月日時の覚不覚を論ずることが問題とされ、獲信の日時の記憶がなければならぬとする主張が一念覚知の異義とされたのであるが、獲信の覚（自覚）が否定されたのではない。獲信の覚を否定することは寧ろ十劫安心（無帰命安心）の異義とされているのである。このことは重要なことと思われる。（拙稿「信一念と信の覚不について」『印度学仏教学研究』五五・二一、二〇〇七年、「親鸞浄土教における救済の理念と事実」『印度学仏教学研究』五六・二、二〇〇八年、等参照。）

信心不覚の根拠として『歎異抄』に第九の「親鸞もこの不審

ありつるに」（真聖全二の七七七）や『蓮如上人御一代記聞書二二三』に「心得たと思ふは心得ぬなり、心得ぬと思ふはこころえたるなり」（真聖全三の二二三）がよく挙げられているが、『歎異抄』第九は親鸞が自分も過去に不審があったということであり、今もあると言っていることではないのである。（『日本国語大辞典』第二版第一巻、二〇〇六年、六五五頁、参照）。親鸞には「信心決定」「往生一定」の自覚はあったのである。『蓮如上人御一代記聞書二二三』の言葉も、自力で心得たと思つたらまちがいだということである。親鸞と同様、蓮如も「信心決定」「往生一定」の自覚はあったのである。（右記、拙稿参照）

因みに、一九八一年に信楽氏に対しては異義断定保留、岡氏に対しては疑義断定保留として具体的には何もなさなかった当時の勸学寮頭が、その翌年に「庄松同行に、お前は信心いたしているか、ときいたら、私にきいてもわかりません。聞くところが違いますよ。阿弥陀様に聞いてください、と申したとつたえられております。」（「信心について」探究社、一九八二年、四六頁）と述べて、庄松同行に獲信の自覚はなかったように語っているのである。しかし『庄松ありのままの記』には、ここで庄松同行は「へエ、いただきます」（永田文昌堂、一九六一年、四七頁、等）と獲信の自覚を述べたとあるのである。このことは極めて重大なことと思考する。

第七部会

法然における「且く」の用法について

那須 一雄

法然の主著『選択集』巻末の所謂「三選の文」（『夫れ速やかに生死を離れむと欲はば、二種の勝法の中に、且く聖道門を闍（さしお）きて選びて浄土門に入るべし。浄土門に入らむと欲はば、正雑二行の中に、且く諸の雑行を抛（なげう）ちて選びて正行に帰すべし、正行を修せむと欲はば、正助二業の中に、猶し助業を傍らにして選びて正定を専らにすべし。正定の業とは即ち是れ仏名を称するなり…」（大正蔵八三卷一八頁）における二箇所の「且く」の解釈は、浄土宗鎮西派と、浄土真宗とで異なる。則ち鎮西義では、「少しの間」「僅かな時間」といった時間的な意味か、「仮に」といった仮説的な意味で解釈すべきだとする。これらの解釈に依れば、「闍かれ、抛たれた」聖道教や雑行は、いずれは、その価値を認められうるものだということになる。一方、真宗義では、三選の文の「且く」を「まず（第一に）」という意味で理解する。この理解では、聖道教や雑行は、闍き、抛つた後、再生されることはなく、廃捨したままということになる。

このような解釈の違いが生じるのは、真宗義においては、『選択集』三輩章に示される廃立義・助正義・傍正義（大正蔵八三卷七頁）のうちの廃立義の立場から「三選の文」を読むのに対し、鎮西義においては、助正義や傍正義の立場から「三選

の文」を解釈するためであろうと思われる。

ところで、法然述作中、「選択集」三選の文以外で管見し得た、六十七箇所の「且く」の用例を調べると、「まず（第一に）」という意味で理解すべき用例が四十八例、「少しの間」という意味での用例が十五例、仮説的な意味での用例が四例であった。従って、三選の文の「且く」を、「まず（第一に）」と解釈することは不自然ではない。

ところが、例えば、日本国語大辞典、角川古語大辞典、大漢和辞典、等の「且く」の項目において、上記の鎮西義で説かれるような意味や用例は記されているが、真宗義で説かれる「まず（第一に）」という意味や用例は示されていない。これはどう考えるべきであろうか。

この点については、仏教文献全般における用例から把握していくべきであろう。仏教文献には、「まず（第一に）」という意味で「且」という語を使用する例が見られる。則ち、各種梵語辞典からは、「まず第一に」という意味がある梵語 *tavāt* の漢訳語に「且」があることがわかる（モニエル梵英辞典四四五頁、アプテ梵英辞典七七頁、梵和大辞典五三七―五三八頁）。また梵語の *tavāt* の翻訳語である、西蔵語の *re zhiṅ* の意味として、「且く、先ず、先」が挙げられている（芳村チベット語辞典九二〇頁）。そして例えば、真諦訳『阿毘達磨俱舍釋論十七』におおむね *ata idam tavād vyavashāpyate* (*Ahī-dhamakosābhāṣya*, by P. Pradhan, p. 355) という梵文を「是故且安立此義（是の故に且く此の義を安立す）」（大正蔵二十九卷二七五頁）と漢訳している。そしてこの文は桜部建氏によ

り、「そこで、まず、このことが立説される」と和訳されている（『俱舍論の原典解明・賢聖書』法藏館、二〇〇頁）。このような用例は、特に南都系の文献において、二つ以上のものの中から、どれか一つを取捨選択する場合に散見される。

法然述作において、「且く」を「まず第一に」という意味で用いられているのは、以上のような仏教文献に見られる用法に基づくものと言えるのではないか。従って、『選択集』三選の文の「且く」を、浄土真宗的に「まず（第一に）」という意味で解釈することは、可能であろうと思われる。

永観における浄土教の受容——中国三祖を中心に——

山崎 真純

法然は『選択集』において、「偏依善導一師」（『浄真全』第一巻、一三四頁）と表明し、自らの教学を善導一人に依るとしている。だが『無量寿経釈』には、善導の教えを傍証する者として七名を挙げている（『昭法全』八六頁）。七名の中、永観は南都三論宗の浄土教者であるとし、続いて道綽・善導の意を承けて『往生拾因』を著し、念仏を勧めたとされる（同八七頁）。特に今まで注目されてきたのは、「第十因 随順本願故」において善導の『観経疏』「散善義」の文を取意で引用するためである（『浄真全』第一巻、七六七頁）。この文は、法然が四十三歳にして立教開宗の際、重要な役割を果たした文である。これを『往生拾因』の中で引用することから、永観は法然が日本浄土教を大成するまでの前段階的な存在として位置づけられてきた。

しかし『往生拾因』の序文に、出離の道の中で末代の衆生に最も適しているのは念仏の一行であるから、道綽・懐感の教えによって一心に称念せよと勧めている（『大正蔵』巻八四、九一a六―b六）。つまり『往生拾因』においては善導だけでなく、道綽・懐感からの受容も考慮すべきである。また永観の十念思想は、『第十因』において曇鸞の『往生論註』上巻にある八番問答に説かれる十念思想を継承している。よって『往生拾因』の思想を見るにあたり、いわゆる中国浄土教者の影響を看過してはならない。今回は、『往生拾因』において中国浄土教者の書物の引文や事跡から、その受容を考察した。『往生拾因』において中国浄土教の書物の引用は先の『往生論註』、道綽の『安楽集』、善導の『観経疏』・『往生礼讃』・『観念法門』、懐感の『釈浄土群疑論』を見ることができた。それらの引用は「第一因 廣大善根故」・「第二因 衆罪消滅故」・「第三因 宿縁深厚故」・「第五因 聖衆護持故」・「第六因 極樂化主故」・「第八因 三昧発得故」・「第十因」に確認した。その結果、念仏行に関して、いずれも平生時には称名の相続を勧めるものであり、その意図は『往生拾因』の本意に沿うように引用するものであった。

またその事跡を迦才の『浄土論』・少康・文詵共撰の『往生西方浄土瑞応刪伝』から確認した。四師ともに念仏行を修しているものの、曇鸞・善導は念仏の具体的な方法は記されていない。対して道綽は七日念仏して百万遍称えた・麻や豆などを数量として、一度仏名を称えるごとに一粒と数えるよう人々に勧めたこと、弟子である善導の助言に従って三罪を悔い、念仏し

て三昧発得したこと等がある。また懐感は自らの罪が深いことを恨み、命を絶とうとしたが善導に止められ、その後三年間、志を専一に念仏すると、ついに三昧を發得したことが記されている。念仏の相続によって一心を得、その一心において観仏する（三昧発得）ことができる（『大正蔵』巻八四、九八a二―二五）とする永観にとつて、この具体的な事例が必要であったと考える。但し三昧発得さえあれば、善導自身ももつて三罪を悔いた道綽・罪深い懐感であっても、念仏すれば三昧発得し、必ず浄土に往生することを示そうとしたのではないか。それは『往生拾因』の結びに、「恨漏諸仏之利益、猶為生死凡夫。適值積尊之遺法、盍勵出離之聖行。：（中略）：斯実往生之妙術、出離之要道也」（『大正蔵』巻八四、一〇二a十三―b三）とある文とも通じる。諸仏からの救いにも漏れ、生死に流転している凡夫は、阿弥陀仏の本願力をたのみ、念仏することによってこそ浄土に往生できるただ一つの行である。だからこそ事跡の上から、念仏行を人々にも強く勧めてその方法を詳しく挙げた道綽、また念仏相続によって三昧発得したことが明確な懐感を重視したと考える。

阿弥陀堂の空間構造と基層概念

神居 文彰

阿弥陀仏の国土莊嚴は、一切衆生救済のための国土創成であることが康僧鑑訳『無量寿經』をはじめ五存からは分明である。清浄であることは莊嚴が悪因を除滅するという護念的要素

により、本願そのものに讃歎と来迎、還相的要素を併せ持ち『観無量寿経』の十六観に繋がる具体的な表徴となる。

日本における阿弥陀堂は、堂内に浄土変相図が懸けられた東大寺阿弥陀堂からはじまり、国分寺国分尼寺における聖武天皇追善のための丈六阿弥陀佛像造立、のちの常行堂や九体阿弥陀堂など行的空間においても荘嚴表現には当然それらの意味が含入される。

宇治平等院は、「極楽之儀」をうつすとされるが、諸人來院の行実には「御感あり。」という來院拝觀自体によって、阿弥陀の樓閣を中心とした浄土を感じるといふ共感行為そのものが目的とされた御堂であり、以降の阿弥陀堂認知の儀表となる。

園池を中心に浄土庭園は礼拝点と眺望点の設定と移動による拡張性を持ち、現在では一定堂のシンメトリカルさが強調されるが、対象に見える定席は一地点だけであり、回遊することにより複数の非対称性を充足する。東三条殿など日本における格式をもつ堂宇は非対称が好尚されるが、空間移動により変化をする阿弥陀堂を、より有為なものとして把握する機能が出来る。それは既述の堂内のシックエンス変化も同様といえる。

堂内は密教的表現要素も確認できるが、近年の蛍光観察や偏光・励起光による堂内彩色調査では、表面に炭素等の三密加持の痕跡はなく、教相より事相を重んじる密教思想に由来する空間とは言いがたい。

堂内から外部には、自然と連続し開放された空間により浄土や来迎の表徴とする論説もあったが、外部への扉十二面に描かれる四季をともなった来迎図もしくは日想観図それぞれは、押

縁板によって規定され、加飾のほか、軸装などと異なり持ち運ぶことの出来ない壁板画を、周囲の堂内彩色や堂内空間と切り離す意味をもつといつてよく、いわば窓枠的な様相を示す。

各扉の押縁文様は、当初に比定される日想観の押縁文様と近似し、地は朱漆で微量の水銀が検出され、創建当初は一つの範の四段縹縷に輪郭線白色の華をもとに三パターンほど描画されたと考えられる。

壁扉押縁画の現存には、醍醐寺五重塔初重（九五）一、淨瑠璃寺三重塔（一二C後）、富貴寺大堂内陣後壁（一二C後）、西明寺三重塔（一三一—一四C頭）等があるが、このうち富貴寺のものは押縁が別板でなく絵画として描かれる。

この押縁の華の中心には、押縁を扉本体と固定する役割をもつ四弁花卉の鍍金菱型金具が華ごとに縦に八—一二、横に四—五口、扉の大きさにあわせて留められている。

その扉の外装には丹土地に多くの六葉唄菱金物が規則正しく打ち付けられている。

本来唄等の鍍金物は、扉の縦板と裏側の横棧の構造補強とする実用をもつが、八双金具の複雑な彫技と併せ、配置の規則性などから、この時代には裝飾と化した鍍であることがわかる。

さらに、八双を留める尖った「六角鉾」が外部上方に確認されるが、後代の城郭の鉾のように外敵への威嚇と防御の意味を彷彿とさせるものである。

内外いずれの鉾も金色であるが、堂内彩色で描かれる華に打たれることはなく、金のもつ煌きと不変、外敵からの防御など、押縁鉾は結界魔除け的な意味を付加するものと解される。

すなわち、阿弥陀堂は、外部からは浄土の世界観を想起させ、内部は外部から切り離された護念的浄土空間と外部を凝視するという相反する重層性を有するのである。

真福寺大須文庫本『阿弥陀経義疏』について

曹 勢仁

現在、名古屋市博物館の管理下にある、真福寺大須文庫本『阿弥陀経義疏』（以下、真福寺本）は、奈良時代の書写とされる国宝『漢書食貨志第四』の紙背文書であるが、これまでに、仏教学者によって注目されることはあまりなかったといえる。

真福寺本に対する最初の研究である、拙稿「基撰とされる『阿弥陀経疏』の諸本について」では、(一)真福寺本が基撰とされる『阿弥陀経疏』（以下、伝『基疏』）とほぼ同文であることとを指摘し、さらに、伝『基疏』と良忠（一一九九—一二八七）述『法事讀私記』が引用する僧肇（三八四—四一四）撰『阿弥陀経義疏』（以下、伝『肇疏』）とを比較し、両者の関係について論究する一九七八年の小沢勇慈の研究に基づいて、(二)「別時意説」が論じられる六箇所を中心に、伝『肇疏』と真福寺本とを対比したところ、両者の文章が概ね一致することから、真福寺本がすでに逸して伝わらない伝『肇疏』そのものである可能性を指摘した。かつ真福寺本の撰者名を「僧肇」（先行研究では「聡肇」とする）と判読した二〇一二年の落合俊典の説に対する妥当性についても検証し得たのである。

伝『基疏』の真の撰者を巡っては、従来、思想的な側面より、中身についての研究に主眼が置かれてきたが、これらの研究で

は明確な答えを出せずにいた。これに対して拙稿では、伝『基疏』と関連性が高い、(一)韓国海印寺で発見された行真（七世紀頃）造『小阿弥陀経疏』と、(二)伝『肇疏』と考えられる真福寺本とを用い、これらの新たな文献との関係を論ずることによって、その答えを導こうとしたのである。

以上の点を踏まえた上で本稿では、文献の歴史的な展開という側面より、問題に対する活路を開くための基礎研究として、真福寺本の書誌情報と校勘記という文献的特徴について考察することにした。現在検討可能な範囲内（全三六五行）での真福寺本の書誌情報は以下のとおりである。巻頭の内題には「阿弥陀経義疏一卷」と、その下には「〇〇法師撰」とあり、尾題には「阿弥陀経疏一卷」と記されている。一紙は三十行前後、一行は二十七字前後であり、行数と文字数は一定していない。巻末には本文と同筆の「嘉保二年」の奥書と、別筆による「保延元年」の奥書（というより補遺に近い）の二つの識語がみられる。前者からは一〇九五年に沙門慧海（真言宗の僧か）によって書写されたことが、また後者からは一三三五年に無名の別人（校勘者）によって加筆されたことが判る。

とりわけ後者については、墨の濃淡や筆跡によって別筆であることが解るが、いどこでだれによって書き込まれたかについては判断し得ない。ただし、真福寺本を書写した耀光慧海の生没年（一〇六三—一一三五）についての情報を伝えていることから、慧海とかなり近い人物であったことが推察され、また、本文中にみられる、(一)傍線やカギ括弧などの記号、(二)頭注、(三)行間を利用した字句の補入、(四)校正などの校勘記も同筆

であることから、真福寺本に自由に書き込むことができた、真福寺本の所持者であった可能性が高いと考えられる。以上の校勘記により、真福寺本は、所持者によって比較的自由的な形で加筆を行うことができた、学修のためのものであったと推定することができる。

今後の課題としては、伝「肇疏」の逸文集成により、それらと真福寺本との比較検討を通して、真福寺本を伝「肇疏」と確定すること。また、以上の三疏の親本の存在有無と、その撰者についても、さらに検討していくことにしたい。

『勝鬘經』十受章解釈の比較検討

楊 玉飛

『勝鬘經』に十受章のあることはよく知られているが、これまで、平川彰氏（『勝鬘經義疏より見た十大受三大願と如来蔵』、『勝鬘經義疏論集』一九六五年、八八―一一頁）と水尾現誠氏（水尾現誠『勝鬘經の十大受解釈』『宗教研究』一九七六年、一六二―一六三頁）の論文以外に、この十受章を主題とした研究業績は見当たらないようである。それは『勝鬘經』においてその如来蔵説が極めて重要であるため、『勝鬘經』と言えざまらず如来蔵説に注意が払われ、他にまでは関心が及ばないためであろう。しかし、その如来蔵説を理解するためにも、その前段階として説かれた十大受の意味を検討することは重要であると思う。平川彰氏は上掲論文の中で、すべての『勝鬘經』注釈書は十受を戒律の立場から解釈していると指摘している。しかし、本当に全ての注釈書が「戒」として理解しているのであ

うか。仮にそうだとしても、必ずしも同じ解釈を施している訳ではないであろう。

本稿では、中国に現存し、十受章全体が残っている六本の『勝鬘經』注釈書を取り上げ、検討することによって、インド仏教所産の『勝鬘經』の「十受章」が中国仏教においてどのように理解され、どのように発展したかということを究明したい。その六本は、

- A 北魏正始元年（五〇四）写 慧掌撰『勝鬘義記』一卷（A本と記す）
- B 六世紀中葉写 無名氏『勝鬘經疏』（B本と記す）
- C 高昌延昌四年（五六四）写 昭法師『勝鬘經疏』（C本と記す）
- D 慧遠『勝鬘經義記』（D本と記す）
- E 吉蔵『勝鬘宝窟』（E本と記す）
- F 基撰・義令記『勝鬘經述記』（F本と記す）

である。これら六本の『勝鬘經』諸注釈書をそれぞれ分析比較した結果、A本は戒の立場から十受を理解していない。B本は戒の立場から解釈を施し、「自利行の戒」と「利他行の戒」とに分けている。又、「三聚浄戒」の外に、もう一つの「建立正法戒」を設けている。即ち、この注釈は第十受を以て前の九受を収め、第十受を極めて重要視していることが窺われる。C本は戒の立場から解釈を施しているが、「誓持戒」、「律儀戒」、「摂衆生戒」、「摂善法戒」の四通りに分けている。即ち、最初に三聚浄戒の他に「誓持戒」という戒を立て、大前提として、後の九受（三聚浄戒）を収めている。D本はB本と同じく第十受を

以て前の九受を取めている。つまり、B本の著者と同様第十受を重要視し、その第十受こそが他の九受を取める正法の本質があると強調している。E本は十受を三聚浄戒に配当している。先のC本とはほぼ同じ説を示しているが、ただ三聚浄戒の外に「持戒」を設けず、その「持戒」に相当する第一受を撰律儀戒に帰しただけである。F本は「瑜伽師地論」の説を取っているが、唯識教理の立場から解釈できずにして、E本とはほぼ同じ説を主張している。

つまり、この六本の注釈書の中では、一番古いと言われるA本は「戒」の立場で解釈していないのが判明した。それ以外の五本は全て「戒」の立場から「十受」を理解している。さらに、撰律儀戒・撰衆生戒・撰善法戒という三聚浄戒の立場で十戒を理解する場合には、二通りの発展ルートがあることが分かった。その一は、B本と慧遠(D)本との三聚浄戒の外に一つの「正法戒」を設け、三聚浄戒を取めるというルートである。その二は、C本でその端緒が見え、E本になると漸く定型され、F本の唯識の立場であっても、その定型化された説を乗り越えることが出来なかった三聚浄戒を十受に配当するルートである。

『華嚴五教章』に於ける『華嚴經』の一考察

佐藤 海音

華嚴教学の教理の綱要書は、中国華嚴宗第三祖とされる唐の賢首大師法蔵（六四三—七一）が著述した『華嚴五教章』（以下『五教章』）である。『五教章』は、覺賢訳『大方広仏華

嚴經』（以下『華嚴經』）を要諦として、既存の全仏教を五教十宗の形態によって整理し、華嚴別教一乘を顕揚する教学体系を提唱した論書である。

『五教章』は、「建立一乘」「教義撰益」「叙古今立教」「分教開宗」「乗教開合」「教起前後」「決撰前後意」「施設異相」「義理分齊」「所詮差別」の十章により組織される。

その第十章たる「所詮差別」に於いては、「所依心識」「明仏種性」「行位分齊」「修行時分」「修行依身」「断惑分齊」「二乘廻心」「仏果義相」「撰化境界」「仏身開合」の十節により構成され、心識論・仏性論・行位論・煩惱論・仏身論等の各論が展開されている。

また、該書の結構は、既存の全仏教を教義の浅深に応じて、五教すなわち小乗教（以下小乗）、大乘始教（以下始教）、大乘終教（以下終教）、大乘頓教（以下頓教）、大乘円教に於ける同教（以下同教）、大乘円教に於ける別教（以下別教）の六つの範疇に分類し、各論を細説し、最終的には別教たる『華嚴經』の教説こそが最勝にして最深の教説であることを宣明するものである。

従って、『五教章』は『華嚴經』の超勝性を発揚する目的で述作された論書である。それ故、『五教章』に於いて『華嚴經』の引用は、その目的を含蓄し得ることに疑義の余地は無い。しかし、斯様な目的の事由のみに限定され、『五教章』に『華嚴經』が引用されるのであろうか。

筆者は既に、『五教章』の仏性論・行位論・煩惱論等の研究を発表した。それらの考察を通じて分析し得たことの一意とし

て、『五教章』に於いて、華嚴別教一乘を顕彰する理由のみにより『華嚴経』が論拠として引用されるだけでなく、様々な目算により引用されている、ということが明確になった。

そこで本稿に於いては、『五教章』第十章「所詮差別」に引用（取意引証も含む）される『華嚴経』の用例累計二二例の内、主要かつ特徴的な用例を抽出し、その思想内容を検討することにより、『華嚴経』が『五教章』に及ぼした思想的影響の究明の一助としたい。

叙上の考察の結果、解明し得た諸点を略要する。

まず、第一例では、十地品が恣意的に会通され、始教と終教との論拠として引用されている。次いで、第二二例では、賢首菩薩品を引用して、信（śraddha）の強調、殊に一乗への信が、如何に困難であるかを説示している。第一五・一七例に於いては、法蔵が自身の都合の良いように入法界品を曲解して会通し、それぞれ別教と同教との論拠として強引に設定している。また、第一八例では、三乗を一乗に導引するための方便として、菩薩明難品が頓教の論拠として引用されている。

すなわち、「所詮差別」に於いては、『華嚴経』は、別教一乗の超勝性を宣揚する目的以外でも、柔軟かつ多様に引用されることが確認されるのである。

なお、本稿は「所詮差別」に限定して、『五教章』と於ける『華嚴経』の引用例を検討した。今後の課題としては、視座を拡張し、「所詮差別」以外の他章ないし『華嚴経』以外の諸経論の引用例に関しても解析したいと思う。

中陰仏事の意義——小児往生論を通して——

榎屋 達也

中陰仏事は葬儀後の七日毎の法要、いわゆる四十九日（満中陰）として一般に知られているが、浄土真宗では追善供養（自力回向）を認めないため、仏縁（法縁）を結ぶもの、あるいは「仏への報恩感謝の場」として認められる。真宗教義において「自力回向」が認められないのは当然であるが、自力回向を否定する末に導き出された結縁・報恩説も積極的には首肯できない。何故ならば、中陰仏事が真宗教義に先行して成立したものである以上、教義によって中陰仏事を規定すると、その意義が限定的・狭義的なものになってしまう恐れがあるからである。本発表では、以上の点に問題意識を置き、江戸期に紛糾した小児往生論を通して、中陰仏事の意義を再検討することが目的である。

小児往生とは、仏教に対する帰依の自覚がない小児が、果たして浄土往生できるのかという問題のことである。古くは寛文年間に、越前国においてその事例が見られ、これ以降は真宗学匠の間でも問題となり議論されてきたが、そこで問題となったのは「代頼み」をどのように捉えるかであった。当時、小さいうちに亡くなっても往生できるように、親が子に代わって『領解文』を唱え、「來生の救摂を頼み、念仏作札」する行為が行われていたが、この行為が人間から往生を「頼む」ことを否定する真宗教義に反するのではないか、というのが問題の中心であった。すなわち、本願の対象は「十方衆生」であり、そこには小児も含まれるべきであるが、浄土真宗は「信心」を肝要と

する教であるため、物事の分別もつかない小児の往生を認めることはできない。そこで小児の往生を可能とするためには「代頼み」が必要であり、この「代頼み」必要論者と、これを「自力回向」として否定する者とが現れて論争へと発展するのである。

まず知空『難波塵壺』（一七〇二年）では、乗急戒緩の機は宿因深厚であるから順次往生が可能であり、乗戒俱緩の機は結縁の一分になると主張するが、小児往生の可否は仏・菩薩の測知すべきものであるから、代頼みは宗門の作法、師檀の契約であると述べる。対して『小児往生開疑鈔』（一七二七年）では、代頼みは「自力回向」であり、小児往生の可否は宿善の有無にあると主張する。そこで法霖『日溪百問答』（一七二八年）では、代頼みによる往生は「不定」であり、小児往生の可否は機の熟・不熟にあると主張し、特に代頼みは通仏法の儀式であるため、その点においては無用ではないとして、問題の帰結を「宗門作法」へと転化している。このように小児往生の論争は、代頼みを「自力回向」として否定する『小児往生開疑鈔』の主張を受けて、代頼みはあくまで「結縁」の分斉であり、最終的には「宗門作法」として認められる、という結論へと帰着するのである。

寛文年間以降、長きにわたり議論されてきた小児往生をめぐる「代頼み」の問題も、最終的には「宗門作法」であると論定され、知空・法霖も代頼宗式説を支持しており、この問題は宗式説に帰結したと言える。また、中陰仏事との共通事項として、儀礼としての「結縁」という意義は見出せても、仏に対す

る「報恩」という意義は見出せなかった。おそらく仏に対する「報恩」という意義は、知空をその起源とする「三業帰命」の風潮が広まる中で、行者の行為性・主体性を否定する、いわゆる「古義派」の立場から導き出されたものではないだろうか。したがって、中陰仏事の意義も本来は「結縁」にあり、仏に対する「報恩」という意義は、真宗教義によって規定された限定的・狭義的な意義として理解すべきである。

広蔵院日辰教学における下種論の一考察

神田 大輝

広蔵院日辰（一五〇八一―一五七六）の教学を象徴する論点の一つに造仏論がある。日辰は著述のなかで、日興門流の源流である富士を訪れ、同地の諸寺院を往来しながら、当時日興門流で主流を占めていたのが釈尊の造像・安置に否定的な不造仏論であったという状況を伝えている。こうした不造仏論に対抗し、釈尊を造像・安置することの正当性を主張したのが日辰の造仏論である。ところで、日辰が批判した不造仏論の形成に、多大な影響を与えたとされている一要素が日隆の本因妙下種論を基調とする教学である。同教学は、日興門流の不造仏論へと繋がる釈尊脱仏思想を論理的に説明するための素地と成り得るもので（日隆教学とその影響を受けた日興門流教学の間には相当な飛躍が認められるも）、日興門流教学の独自化を志向した日辰にとっては、日隆教学を研鑽し、それを超克することが当面の課題であった。こうした日隆教学に対する研鑽活動の一端を窺うことができる史料に、日隆著『十三問答抄』の日辰写本

（京都本山要法寺所蔵）が存する。

日辰の著述には、不造仏論の形成に関わる重要な議論として問題視していた『十三問答抄』中の第一問答「在世下種之事」（今日法華經を説く釈迦仏に下種益を認めるか否かを論じた問答）への批判がみられ、それらを執筆する際に、この写本が座右に置かれていたものと推察される。故に、日隆が下種益は本因時にかぎるといふ視点から「法華文句記」の「本因果二種シ」部分に会通を加えているところでは、教箇所にわたって墨合点が付されており、その箇所は日辰の著述で、下種益は本因・本果時に亘るといふ視点から日隆教学への批判を展開している記述の内容と関連していることがみてとれる。他にも、第四問答で日隆が相待妙・絶待妙について解説している部分では、「日辰云（下略）」と具体的見解が述べられた頭注があるなど、日隆教学に対する広汎な研鑽の跡を辿ることができる。

『十三問答抄』日辰写本の書誌的事柄を幾つか確認してみると、尼崎本興寺に現存する日隆の真蹟が上下二巻の卷子本であるのに対し、日辰写本は上下巻が一冊にまとめられた冊子本である。本文の前には十三問答の標題を並べた「日辰初作目錄」と記載された目次があり、おそらくこれは日辰が当時の関心に従って各問答の要点を纏めたものと思われ、日辰の日隆教学に対する着眼点を知る上で貴重な記載である。写本の成立については、奥書に①天文六年（一五三七）冬頃、堺本伝寺（日郷門流末）住持の写本を借用し、門弟日増を使って『十三問答抄』が書写されたこと。②天文八年（一五三九）十二月十一日、日辰がこの日増本を底本として同抄を書写したこと。③住本寺末

の博学で知られた日勢という僧侶が、かつて尼崎本興寺で書写した同抄を日辰の師日在が出雲遊歴の折に手に入れたこと。④天文八年十二月二十四日、日辰はこの日勢本をもとに自身の写本に校訂を加えたこと、などを伝えている。特に本書の成立が天文八年である事実は、日辰教学を考える上で重要な意味もっている。なぜなら天文八年といえは、三年前の天文法華の乱（天文五年七月）により、上行院・住本寺の二本山を失った日尊門流が一時和泉国堺に拠点を移して活動していた時期にあたり、さらに日辰は、天文六年八月、他門流との評議研鑽を経て、かつて富士で伝授された不造仏論が邪義であることを覚知し、改めて自身の教学的立場を模索する必要性に迫られていた頃にあたる。このように日辰自身と日尊門流全体の思想・歴史の両面において重大な画期を迎えていたなかで着手された『十三問答抄』の書写は、門流の存立が強固な教学によるものとする日辰の一貫した学的態度を鑑みれば、存亡の危機にある日尊門流の内的な統一、及び対外的な影響力を強めることを目的とした重要な研鑽活動の一つとして意味付けることができよう。

棲浄齋誓鑑師（一七五三—一八二九）「解魔弁」考

那須 英勝

江戸後期の真宗の学僧である誓鑑師（一七五三—一八二九）の「解魔弁」（真宗全書六二巻所収）は、狐狸の祟りに憑かれた人にどう対応すべきか、という問いに真宗者の立場から答えた書である。誓鑑師は医家に生まれ、石見浄泉寺の仰誓師（一七二一—一七九四）の門下で宗学を学び、出雲安来徳応寺の住

職となり、一八二五年には司教の学階を授けられている。主な著作には『莊嚴経毛滌記』、『正信偈光寿録』等がある。本書は、仰誓師が編纂した『真宗小部集』巻八に収録され、その末尾に安永十年辛丑（一七八一年）の記とあることから誓鑑師二〇代後半の作であることが知られる。

誓鑑師は本著で狐狸の類が人に取り憑いた際には巫山伏をたのんで退治することが通例だが、それを真宗の家で行うことは宗意にそむく。だからといって狐狸に憑かれて苦しむ身内の者をそのまま放っておく訳にもいかず、真宗の宗意にそむかない対処法はあるだろうかという問いを立て、まず仏教における解魔の法には、般若経などを読誦し諸法皆空の理で狐狸の怨恨の心をなだめ諭すことと、不動の神呪などを用いて法力で狐狸を折伏して退かせることの二種あるとする。しかし神呪で狐狸を折伏しても、取り憑いた理由の怨恨の心は消滅せず一時的な効果しかない。また般若皆空の理で怨恨の心をなだめ諭すことは仏教としては最上だが、狐狸には般若皆空の理を解することは期待できない。これに対して真宗の説く弥陀本願の妙法は、狐狸といえども見捨てられないから、憑かれた者を仏前に連れ出し、この本願の教えを説くことが最も有効な方法であるとする。なぜならば、人間に取り憑くらしいの分別ある狐狸なら、大悲本願の教えに慈心歡喜し、怨恨の念を失い、大悲本願を信受して往生の利益を得ることができるからであり、これは般若転読の功にも勝れ、神呪を用いて折伏することとは比較にならない利益であるとする。

誓鑑は狐狸への説法を巫山伏と同じく除災のために用いては

いけないとしつつも、本願名号を説き聞かすことで狐狸も利益を得て往生し、狐狸に取り憑かれた人もこれを縁として本願の教えに入るなら、自利々他の利益のある実践となると説き、その具体的な実践の例として、越後国蒲原郡小中河で巢穴を塞いで殺した狐に取り憑かれた男と狐が、ともに真宗僧の説法で救済されたことをあげて証拠とする。そして最後に、真宗の教えで狐狸の祟りから救済されるが、だからと言って平生から狐狸の類を含めた生き物を苦しめるような行為はつしむべきであり、そうすれば狐狸に憑かれるようなことも起こらないのだと諭し、孔子の『論語』述而「丘の禱（いの）ること久し」（普段から天神地祇を敬っておれば、病気の時にあらためて神祇に禱る必要はない）に言及して本書を締めくくる。

誓鑑師の説く真宗的な解魔の法が狐狸に憑かれた人にも実際どれほど有効であったかは不明であるが、師は狐狸の祟りによって精神が錯乱し、心が平常でない状態にある人に、真宗の宗意にそむかない方法で、どのように対するべきという問題を取り上げることで、真宗者の宗教的実践における臨床的対応の一つのモデルを提示しているといえよう。

真宗の学僧である誓鑑師が狐狸の祟りへの対処法として真宗的な解魔の法を説いた理由は、師が医家に生まれたことの影響もあるかもしれない。しかし江戸時代には狐憑きの現象は広範に発生していたことも知られており、そのような状況の中で、当代一流の学僧であった誓鑑師が、真宗者の宗教的実践として、宗意に背かない解魔の法がどのようにすれば可能であるのか、真摯に論じたことは大変興味深い。また本書が『真宗小部

集』に収録されていることから、当時は学僧の間でも、真宗信
仰者の宗教的実践の中で、このような心の問題への臨床的対応
が必要であるという認識が共有されていたことも知られる。

高遠石工と法華信仰——富士門流を中心に——

長倉 信祐

序言 筆者は既に近世大石寺門流の三大檀越である敬台院殿・
天英院殿・板倉勝澄公及び天璋院篤姫が公儀の菩提寺と別に私
的に受持した法華信仰の実像を検討してきた。小稿は為政者側
ではなく民衆側の信仰伝播に着目し、近世伊那での大石寺門流
の宣布を再考した。

問題の所在 先行研究では「信州伊那郡小出村住人の城倉茂左
衛門（以下城倉氏）は祖父の代に曹洞宗常輪寺から日蓮宗深妙
寺に帰依した宗教的回心を背景に、宝暦十三年に十九歳で千箇
寺詣を決意し、信州から甲州身延久遠寺を経た後、富士門流の
法義を見聞し駿河の富士大石寺に至り城倉氏は大石寺信仰に帰
依した。その後、城倉氏の宣布で小出村周辺に多数の信仰者が
誕生したが、伊那に大石寺門流の末寺は無く、菩提寺からの提
訴で天明年間には城倉氏ほか数名が藩役人の過酷な取り調べを
受け、城倉氏は二十年間も追放欠所の罪に処されたが、生涯信
仰を貫き文化七年に六十六歳で示寂した。城倉氏亡き後も伊那
法華講衆は内得信仰に励み、明治十三年に大石寺五十三世日盛
上人を開基に伊那に初めて広布山信盛寺が建立された」と説明
されてきた。但し法難初期の状況を知る一次資料は散失し、そ
の多くを『法華騒動記』（選者年時不明・転写本）等によらざ

るを得なかった。だが同書には大石寺の名や城倉氏の入信機縁
は書かれていない（『富士宗学要集』九巻）。従って当時身延派
で流布した千箇寺詣を城倉氏が志し、その道中で富士門流の法
義を聴聞した結果、大石寺に参詣帰依したという城倉氏の入信
機縁の伝承には若干の問題があった。

高遠石工と大石寺門流 『大石寺文書』（『諸記録』第一部）を
手繰ると、城倉氏が大石寺信仰に結縁した背景には既に享保年
間から大石寺境内の石造物造立に携わった高遠石工によって伊
那地方に大石寺の信仰が伝播していた可能性が高い。例えば二
十八世日詳上人代（享保十六年八月上旬）の宗祖四五〇回遠忌
に建立された大石寺墓地の西大塔（五輪題目塔）には「寿命品
四万三十返 自我偈十万返 本因妙名五万万返 遠近門流真俗 三
塔之石工 高遠住人 大久保氏 忠左衛門 新七郎」とあり、翌年
には日興日目両上人四百回遠忌の題目碑が造立された。中央大
塔は貞享二年に二十二世日俊上人が宗祖四百回遠忌に造立して
いた三師塔だが、安永九年の宗祖五百回遠忌・興目両上人四百
五十回遠忌に「信州石工 池上新右衛門 伊藤惣右衛門」が再興
に携わった。さらに御影堂石段下の石灯籠（東西二基）は天明
二年十月十三日に「石工 信州高遠 伊藤惣右衛門 中山吉左衛
門 北原次郎右衛門」が造立を行った。なお大石寺周辺には高
遠石工の名を刻んだ石造物が近在の北山天満宮や浅間大社等に
あるが、大石寺境内の石造物に携わった石工の名は同時期の他
の神社仏閣の石造物には無く、恐らく「遠近門流真俗」の高遠
石工が西大塔造立に関与したと言えよう。また『法華騒動記』
を転写した名主格の城倉家に伝わる『信濃高遠領地方旧記』

（城倉家旧蔵・東大史料編纂所架蔵）によると、高遠石工は元禄から幕末まで、本石切は一貫文、弟子は五百文という多額の石切連上金を藩に納めていた。ここから卑見すると城倉氏らを提訴した菩提寺は信仰の内実ではなく離檀による経済的損失を問題としたと考えられる。

結語 このように見ると、『法華騒動記』は高遠石工から信仰を手解きされた城倉氏が千箇寺詣を理由に大石寺への参詣を志した経緯を（宗門改を考慮し）敢えて省略転写した可能性も高い。当時の大石寺門流は、三十一世日因上人が備中松山藩主・板倉勝澄公の支援で五重宝塔を建立し、既に正徳年間には家宣正室・天英院殿が猶子二十五世日有上人を外護し三門を寄進した。公武双方の外護を得た伽藍建立は全国各地から多種多様な職人達の大石寺参詣者を輩出し、信仰の宣布に多大な影響を与えていたことは想像に難くない。

「死後法華誦経譚」の意味——『法華経』との一体化——

間宮 啓生

「持経者」と称される一群の仏教者のメルクマールが『法華経』全体の「暗誦」にあることを指摘したのは、菊地大樹氏の研究である。それを踏まえて、発表者も、『法華経』と一体化するという点では「持経者」と日蓮とは確かに連続しており、実際、日蓮自身、「持経者」と称する時期があったこと、ただし、『法華経』と一体化する方法については、「持経者」の場合には、『法華経』一部の「暗誦」、日蓮の場合には、『法華経』のいわゆる「色説」という方法の差異があることを明らかにした。

さて、本発表では、「持経者」や日蓮に関する考察はとりあえず脇に置いて、考察の焦点を「持経者」と「日蓮」をつなぐところ、すなわち『法華経』との一体化というところに絞ってみたい。つまり、『法華経』との一体化がどのように表現・象徴されているのかということを追ってみようと思うのである。

これは、經典自体、あるいは經典等が有する力と一体化するということが、果たしてどのような目的を有し、いかなる手段で達成されるとみなされているのか、そしてまた、そうした一体化がどのように表現・象徴されているのかということを経史的に追ってみたい、という発表者自身の関心の一環として行なわれるものである。具体的に取り上げる史料は、日本では、平安中期の『法華験記』・平安初期の『日本靈異記』、中国のものとしては、日本の右の二書を遡る唐代の『弘賛法華伝』「誦持第六」・『法華伝記』「諷誦勝利第八」である。

『法華験記』の「第六十二」は、『法華経』一部の「暗誦」によって修行者はみずからの身体を『法華経』と一体化させることができることを示す典型話であるが、いわゆる「死後法華誦経譚」は、さらに修行者の死後も、自身と一体化した『法華経』を、その身体（あるいはその一部）もしくは魂魄を抛り所として音声化することができるというモチーフを示すものである。「第九」「第十三」「第廿二」「第三十九」「第四十一」「第五十六」「第六十三」「第六十四」の計八話がそれに当たる。これらを、『日本靈異記』や、『弘賛法華伝』「誦持第六」・『法華伝記』「諷誦勝利第八」所載話と比較した結果を、以下に記しておく。

『弘誓法華伝』『誦持第六』・『法華伝記』『諷誦勝利第八』の所掲話（計一七四伝）は、死後においてもなお『法華経』が誦されるというモチーフに、概してこだわってはいない。つまり、死後もなお続く『誦法華』によって『法華経』と修行者の一体化を強調するというよりも、むしろ、生前の『誦法華』による『法華経』受持の功德を、死後もなお朽ちない修行者の「舌」によって集約的に象徴している、といつてよいのではないかと思う。

一方、日本の事例に目を転じてみると、『日本霊異記』には、右のような意味合いの象徴として「舌」を持ち出す事例が僅か二例みられることは確かであるが、『法華験記』に入ると、そうした「舌」へのこだわりは希薄なものになってくると評してよい。「舌」が死後もなお朽ちないまま残るということに重きが置かれることは殆どなくなる、ということである。確かに、『法華験記』でも、死後の「誦法華」を可能とする場として「舌」あるいは「髑髏」「死屍」の残存を意識していると言める事例も存在はしている。だが、むしろ『法華験記』の事例においては、死後もなお「誦法華」がなされるというモチーフを通して、「誦法華」を行業としてきた者が既に生前より『法華経』と一体化していたことが強調されているように思われる。換言するならば、『法華験記』にあつて、いわゆる「死後法華誦経譚」は、『誦法華』による『法華経』との一体化―身体の『法華経』化・『法華経』の身体化―を示す典型話として既に確立している、といつてよいのではないかということである。

本発表はあくまでも研究の端緒であり、仮説の域を出るものではない。今後、より史料を充実させるとともに、研究の輪郭をよりはっきりしたものにしていきたい。

吉蔵による光宅寺法雲批判——吉蔵の法華注疏を中心に——

林 瑞蘭

吉蔵の『法華経』の現存注釈書には『法華玄論』『法華義疏』『法華統略』『法華遊意』があり、また世親の『法華論』の注釈書である『法華論疏』も遺っている。それらの著作中には吉蔵の博引旁証ぶりを示すかのように、多くの入師の説が引かれているが、具体的な名前が挙げられている入師の中で、河西道朗などとともにはしばしば引かれるのが梁の三大法師の一人、光宅寺法雲である。法雲は南北朝時代に『法華経』研究において最も知られた学僧であり、彼の『法華経』の解釈が一つの基準になっていた。吉蔵は光宅寺法雲の所説を批判することによってこの解釈を覆して、『法華経』にはすでに仏性も説かれており、仏身常住も説かれていることを主張し、『法華経』と『涅槃経』との優劣を逆転しようとした、ということである。吉蔵の法華注疏の中に見られる光宅寺法雲の引用について検討し、従来の成果を踏まえて再検討を試みたい。中国仏教者の製疏に当たつての一般的方法是、先行する勝れた注疏を手本としてそれ自身疏に取り込み、その上に自身の見解を加上していくとともに、異説を取捨選択して取り込んでいく。上述のように、吉蔵が光宅寺法雲の名を挙げて引用する意味についてA、B二種に分けたが、その各々について具体的に見てみよう。叙述の便宜から

Bから先に検討する。吉蔵が『法華玄論』の第一巻に法雲を紹介したのは、主なる批判対象として紹介するという意味があると推測される。実際に、吉蔵は法雲が僧印、慧龍の二人に受許したことについて、法雲批判の中でたびたび触れている。吉蔵は『法華経』寿量品で明かされる仏の寿量は無限であるとして、仏身常住が『法華経』で明かされているとして法雲を批判するのである。関河叡朗の旧宗とは、僧叡と河西道朗の二人を指しており、また、仏身の常・無常については『法華統略』においても議論されており、巻中の本では譬喩品の積中に次のようにある。周知のように、法雲は如来寿量品で明かされる仏寿は神通延寿の仏であり、仏寿無量はあくまで見かけの無量であつて、常住ではないという立場を取っている。吉蔵はこのような解釈に対してあらゆる点から批判を加えるのである。法雲は寿量品の仏は無余に帰すとしているので、これは究極の目的地の宝処ではなく、方便としての化城になってしまひ、經の意趣に背くという。これも法雲の仏身無常に対する批判である。法雲は『法華義記』卷一に、法雲の因果説はまだ十分ではなく、壽量品の本仏の壽命無量が明かされていないので本仏・迹仏の概念が具わっていないと言っているのである。葉草喩品の經文に対して「終に無余に入つて無常の身智を捨つ」というのが法雲の解釈であろう。それに対して、身体と智慧とが無常で空に帰すならば、二乗の灰身滅智と変わらないわけで、それで「文意を識らざるなり」と批判して、葉草喩品は智と断の二果の究竟を明かしているとするのである。ここでは吉蔵は『法華論』を用いて、唯だ二乗が存在しないことだけが言われていて三乗

については言及がない、だから世親によって偏行菩薩の存在は考慮されていない、したがってその存在は否定される、と述べているようである。吉蔵の『法華玄論』『法華義疏』『法華統略』『法華遊意』中には法雲の名を明記しての引用が多くあるが、それらを検討してみると、名を出しての引用は、批判の対象として出していることが数字の上から確認できた。法雲説に対する批判は、經の迹門部分に集中しているが、その主な内容は、法雲の經に対する因果説と、仏身無常説といえる。これは吉蔵の法雲批判が『法華経』に仏性と仏身常住が『涅槃経』と同様に説かれていることを主張するためであつたとする先学の意見を裏付けるものであるが、吉蔵が目指したのは、『法華経』と『涅槃経』の優劣を解消し、彼の大乗經典に対する經典観である「顕道無異」を立証しようとしたのではないかと思われる。

山王院圓珍『法華論四種聲聞日記』について

浅野 学

円珍撰『法華論記』十卷（以下『論記』）は、室町・戦国時代の天台寺門宗の尊通撰『智証大師年譜』一卷（以下『年譜』）に「師四十一歳。：七月至越州開元寺。勸『法華論記』と、また「師四十五歳。正月九日。在天台。再勸『法華論記』。而修治未了」とあることから、円珍入唐時の著作と知られるが、また『年譜』の「陽成天皇元慶：七年癸卯」の所には「師七十七歳。三月：二十八日講『四種声聞義』」とあり、これは山王院円珍の名義で現存する『法華論四種声聞日記』一卷（以下『四

種声聞記」の中の「元慶第七年三月二十八日。…円珍留意一
心謹案」との記述と、日付が一致する。

『四種声聞記』について『仏書解説大辞典』には「凡らく尊
通のいふ如く円珍の真撰には非ざるべし」と解説があり、また
『増補改訂日本大藏経』の解題にも「円珍の後の誰人かが、さ
らにその説を胎金兩部の密教説によって裏づけようとしたのが
本書なのである」とあるように、偽撰書として見られている向
きがある。ただし『年譜』の「講四種声聞義」との記述を、
円珍が『四種声聞記』を撰したことを見做せば、その日付につ
いては相違がないと、一応はいえる。

『四種声聞記』は、これまでに国訳されたテキストがなく、
内容等についての先行研究もごくわずかである。活字化された
原文は『日本大藏経』（以下「日藏」）及び『大日本仏教全書』
（以下「仏全」）で見ることが出来る（なお『大正新脩大藏経』
には所収されていない）が、「日藏」と「仏全」とのテキスト
の間には、やや字句の異同がある。また、江戸時代に刊行され
た和装本（天台小部集釈）所収が数種類現存し、大学図書
館等に所蔵されている。

世親撰『法華論』の「三平等」の中には、古来より有名な四
種声聞授記の一節がある。ここで世親は四種の声聞（決定、増
上慢、退菩提心、応化）を立て、その上で応化・退菩提心には
如来が授記し、決定・増上慢には菩薩が授記する、と述べてい
る。このうち菩薩から授記された決定・増上慢の成仏問題につ
いて、後に天台宗と法相宗との間で激論が交わされたが、この
問題について円珍は『論記』巻第七末において、天台宗の顕教

的な立場から、四種声聞すべての成仏を論じている。

なお『年譜』の記述によれば、円珍が『論記』を撰したの
は、入唐時のおよそ四十代前半のことであり、『四種声聞記』を
撰したというのが、叡山の山王院に住していた七十歳の時であ
るから、仮に『四種声聞記』に記されている年代を認めるとす
るのであれば、これらの著作の成立年代の間には、およそ三十
年に近い隔たりがある。

『四種声聞記』では、その主題について「謹案天親所造法
華論声聞本地」としており、円珍の入唐時に元慶和尚の弟子
恵則と交わしたという問答に基づいて、論述を展開している。
この問答は「問曰。天親菩薩所立給四種本地何」との円珍
の問いから始まり、対する恵則は「以下於胎藏与金剛兩部可
レ案從之者也」と答えて、解釈の方向性を示し、また「以兩
部配三本迹二門。本迹二門雖道二大道更顯一耳」と答えて、
真言と法華の混交的な解釈を示す。具体的な四種声聞の本地に
ついて、恵則は「以胎藏思之者四種阿字在之。以之名四
種声聞人。以金剛部思之者。一弥勒。二文殊。三観音。四
普賢也。以之四種声聞人為本地」と述べており、さらに四
種の阿字については「一本不生阿字。二寂靜阿字。三遍際不可
得阿字。四遠離不可得阿字。入秘密藏海說一大事因縁之四
種阿字名四種曼荼羅耳」と述べている。『四種声聞記』にお
ける恵則のこうした解釈が、どのような根拠に基づいているの
かについては、更なる考察が必要である。

医療運動者と法華経信仰

—— 平民病院主宰・加治時次郎について ——

渡邊 寶陽

近代日蓮宗の動向については、大谷栄一氏等の田中智学・本多日生らの日蓮主義に関する研究がある。本多師はいわゆる右翼的な人物として著名であるが、加治時次郎のような社会主義が敷衍する世界動向への注意を喚起しつつ、日蓮への帰依を表明する人物も門下に連なっており、本多日生の活動の再検討の必要性を感じる（加治時次郎は加藤姓から後に加治姓に変更）。加治についての研究は、成田龍一氏に、加治の養子Ⅱ加治甚吾から資料を提供され、一九八一年（昭和五十六年）『加治時次郎選集』（弘隆社）を編集。二年後の一九八三年（昭和五十八年Ⅱ著者三十二歳）に『加藤時次郎』（不二出版・三四六頁）を世に問うている。が、それ以外の研究はほとんど見られないように思われる。加治時次郎は、十九歳、九州から上京。医学を学び、私費を投じてドイツに留学。あたかも結核菌を発見したコッホのもとで、北里柴三郎とも知己であったが、ドイツの社会主義に触れ、帰国後、堺利彦・幸徳秋水らを後援した。その間、医師としての理想を求め、実費診療所から「平民病院」の運動を展開した。著名な政治家などとの交流もあり、さまざまな活動を行う中で、さまざまな出版活動も行った。大正十五年刊行の『訂正増補 第二維新——実験的社会平和変革の提案』は大正十年刊行の『第二維新』、大正十二年（関東大震災の年）刊行の『大正維新と帝都の復興』を合わせて刊行したもので、「生活社」発行である。発行人は夫人Ⅱ加治さきの縁者

である榊原龍之輔（曾てのタレント・榊原のみの祖父？）で、つまり、自費出版であったことが想定される。なお、加治は昭和五年五月二十日に逝去するが、同年八月、さき夫人が「ありし面影」を編んでおり、加治の面影を偲ぶことが出来る。加治の年譜については、成田龍一「加藤時次郎」に付されている。筆者は幸徳秋水処刑の前日、加治時次郎に宛てた葉書を拝見したことがあるが、加治甚吾氏によれば、官憲からの追及厳しく、日蓮主義に集中したという。加治は精神的苦悩も大きく、皇室への尊敬も失うことがなかった。ただ願うところは、日本国内に満ちあふれる貧民救済への一心で、実費診療所の開設に見られる医師の良心の実現を生涯の課題としたようである。この心情には重いものがあつたようで、皇室を守る者は、貧民であると、華族等への厳しい批判を展開して居る（皇室の藩屏たる平民Ⅱ他）。彼は医師の責任を狭い医療の範囲に限定することなく、さまざまな組織を展開し、『千代田新聞』『直言』『生活の力』（後に『平民』に改題）『平民医学』『平民の友』等の機関誌を相次いで発刊。また平民食堂を開設。：等々の活発な活動に終始している。さて、加治は言う。「今日の社会では科学と宗教、即ち物質主義と精神主義とが互いに論難し攻撃し合つて底止する所を知らないという有様である。併し此の両者は互いに混融し、相一致する日が来た。そして之を実現する宗教は、日蓮宗を措いて他に之を見出すことは出来ぬ」（『加藤時次郎選集』一〇八頁）。「日蓮上人は多く現世を救うことを主眼として居つたことが明かである。今日の言葉でいったならば、民衆の為に獅子吼して終始した。」（同一〇〇頁）。加治は

大正十一年七月七日に、身延山久遠寺の金ピカには驚くことはなかったが、七千六百尺の七面山に登って靈気に触れ、豁然として得るところがあったといい、日蓮上人の庵室の跡に額ずいて僅か十間四面の質素なたたずまいに感動していると記している（同一一頁）。「癩病患者の浄土、深敬病院を放逐するの非を論ず」（一九三三年（大正十二年）八月一日）の論は、その一年後、日蓮宗の宗務院を身延に移すという案に関連しての憤りであったのであろう。深敬病院を設置する功労者・綱脇龍妙師とも面談している（同書一一〇頁）。

明治初期の日蓮宗不受不施の動向に対する一考察

内藤 幹生

近世から近代への移行期であった明治初期において、宗教政策は大きく変化した。幕藩体制下で規制の対象となっていた信仰は解放された。近世期に、キリシタンと並んで禁教となった日蓮宗不受不施派（以下、不受不施派とする）も、明治九年（一八七六）に再興が許可され、国家による規制からは解放された。しかしそれは、規制から解放される過程で、不受不施派のあり方をめぐり様々な問題が起きているのである。その後も問題は起こった。本発表では、不受不施派のそのような動向について、房総地方を事例にして検討し、その時代的意味を考察する。

不受不施派は、京都妙覚寺の日興（にちこう）を派祖とする日蓮宗の一派である。法華を信仰しない者から施しを受けず、法華を信仰しない者へ布施を行わないことを主義とする。江戸期の幕藩体制

下では、キリシタンと並んで取り締りの対象となった。

江戸幕府は、寛文五年（一六六五）三月、寺領を將軍の施しとして、受け取るように迫ったが、多くの不受不施派寺院は拒否したため、寺請の対象から除外され、以降禁教となり、地下信仰として保持された。禁制となった不受不施派の信者は、表面的には幕府公認日蓮宗や天台宗等の寺院に属し、隠匿する内信という形態で信仰を保持した。そして、表向き公認宗派となっていた内信寺と称される不受不施派寺院も存在した。また、信者は、法灯（ほとう）―法中―法立―内信と称される信仰組織により保持された。法中は宗門人別から離脱した僧侶であった。法灯（頭）は法中の長老で、全国を統括する法灯と各地方の法灯があった。法立は宗門人別から離脱した俗人で、法中に従事した。法立は法中と内信の取次を行っていた。このような信仰組織により、不受不施派の信仰は地下で保持された。法中の中には、信仰の正当性を主張し、許しを求める「諫暁（かんきょう）」といわれる行為をする者があり、この行為はよりしばしば露見事件へとつながった。このように近世期、幕藩体制下で、不受不施派は信仰を隠匿して保持していたのであった。

こうした状況は幕藩体制の解体とともに終焉する。明治二年（一八六九）六月に、「天保の法難」と称される露見事件で三宅島（みやけ）に流罪になっていた法中の施王院（じきやういん）日妙（にちめう）が初めて赦免となり、正立寺村（しょうりゅうじむら）（現いすみ市）の名主麻生亨（まぶせこう）に匿われ、そこを拠点に信仰活動を開始した。そして、周辺の内信が次々と不受不施の信仰を公表し、寺檀関係にあった日蓮宗寺院が成り立たない事態となった。不受不施を公表した者と日妙は日蓮宗寺院から

領主に訴えられ、日妙は村から追放される事態となった。禁制の効力が後退し、解放されつつあったこの時に、それまで不受不施派をかくまっていた日蓮宗寺院との間に軋轢が生じたのであった。そのような状況でも、不受不施派の再興と解禁運動は繰り返された。特に宣妙院日正は再興に尽力した。明治九年（一八七六）四月、不受不施派の再興は許可され、解禁となった。不受不施派は岡山妙覚寺を総本山とする日蓮宗の一派に再編成された。信仰組織は日正により、入道組織として再編成された。しかし、解禁後も、下総島村（現多古町）では、禁制下で内信寺となっていた寺が、不受不施派の改宗による離離により運営で不可能になり、長崎市へ移転させられ、代って新たに不受不施寺院ができる事態となった。

このように、明治初期における不受不施派は、規制から解放される過程において、地域社会や日蓮宗寺院との間に軋轢が生じた。これは、不受不施派が、新しい信仰秩序の形成を模索する過程で起きた問題であると言えるのである。

日蓮聖人における「以信代慧」をめぐる

水谷 進良

日蓮が建治三年（一二七七）に著した『四信五品鈔』（昭和定本日蓮聖人遺文）（以下、定遺と略記）一二九四頁）の冒頭には、当時の仏教学者の通念として、仏道修行の為には三学（戒・定・慧）の同時兼修が不可欠であり、またその三学はそれぞれが不即不離の関係のために、どれか一つが欠けても成立しないという考え方が紹介される。

しかし日蓮は、こういった仏道修行の常識を踏まえながらも、それらは智者の行解であり、末代凡夫の信行には適さないという立場を選択する。すなわち、『法華経』「分別功德品第七」で説かれる「現在の四信」と「滅後の五品」が、釈尊の在世・滅後にわたる法華経修行者の規範であり、この二つを明鏡として末代の信行方法を照射すべきと表明するのである。ことにそれぞれ、はじめに配当される「一念信解」と「初随喜」の功德を重視し、この二つは一念三千を包む宝篋であると、その重要性が強調される。

そして、末法における信行として、三学中、戒律と禪定は制止され、ただ慧学のみに限るとし、さらにその慧も及ばない者には「信を以て慧に代ふ。信の一字を詮となす」（定遺一二九六頁）とて、信心を主軸とした以信代慧の法門が教示され、「一向に南無妙法蓮華経と称せしむるを、一念信解初随喜の気分となすなり」（定遺二二九六頁）という、但信無解による唱題修行が規定される。しかもその功德は、子供が母乳を飲むの如く、その栄養を知らずとも自然に成長するように、道理を知らずとも南無妙法蓮華経と唱えることによって、その効能が自然に与えられると主張されるのである。ここに以信代慧の宗教的特質が存すると思われるが、その背景には釈尊滅後末法という時代性が強く影響していることを知る。

日蓮の末法論は『周書異記』に基づく仏滅年代（紀元前九四九年）より起算しており、そのことは弟子・檀越等へ授与した曼荼羅本尊に「仏滅後二千二百二十（三十）余年」という讃文があること、また遺文中における種々の記述によっても明らかで

あり、末法の到来を仏滅より二千年を経た、永承七年（一〇五二）と規定していることが確認できる。

そしてその末法の様相とは、「五箇の五百歳」中、第五にあたる「鬪諍言訟白法隱没」（『大正藏經』第一三卷三六三頁b）の時代であり、釈尊の正法が隠れるのみならず、世間の騒乱など、悲劇的な世相を迎えていることが示されている（『定遺』一〇一六一七頁）。

さらに日蓮は、この「鬪諍言訟白法隱没」を引用しつつも、伝教大師撰述と伝わる『末法燈明記』を引用し、滅後末法には戒律は存在しないという「末法無戒説」を依用する。すなわち、『末法燈明記』における「大集二云ク。仏涅槃ノ後二ハ。無戒州ニ満ツ」（『伝教大師全集』第一卷四一六頁）の記述に基づき、末法の世に戒律を持つ者がいることは、街中に虎が出没するほどに信じがたいことであると主張している（『定遺』二九八頁）。

日蓮は『法華經』が末法の時、末法の機のためなりとする「末法為正論」に立脚し、叙上のような宗教的悲劇ともいえる末代の信行論として提示したが、以信代慧の法門であった。すなわち日蓮は、『摩訶止観輔行伝弘決』の「教弥実位弥下」（『大正藏經』第四六卷三三三頁b）の文、つまり教えが高度になるに従って、衆生の機根は劣っていくという、教の超勝性と、機の凡夫性は反比例の関係にあるという天台・妙楽の釈文を重視し、末法という下機下根には、優れた教えである『法華經』へ信を捧げることよってのみ、釈尊より宗教的救済が施されると教示する。そして『法華文句記』で示される「略して

経題を挙るに、玄に一部を収む」（『大正藏經』第三四卷三二一頁a）の論理を、「日本の二字に六十六国の人畜財を撰尽して」（『定遺』二二九八頁）という喩えで表現し、妙法五字への信行を規定しつつ、またそれは末法における唯一の持戒でもあるという信仰へと達着したのである。

日蓮『撰時抄』と『注法華經』の関連について

関戸 堯海

文永十一年（一二七四）五月十七日に日蓮は身延に入山したが、その年の十月に文永の役が起こり、『立正安国論』の他国侵逼難の予言が現実となった。十月五日、元と高麗の軍は対馬に襲来し、十四日には壱岐島、十六日には肥前松浦郡、十九日には筑前今津、二十日には博多湾に上陸した。日本側は防戦に力をつくし博多湾岸で防いだので、元軍は兵船にひきあげ、その夜に大風が起こり多くの兵船が漂没し、元軍は退去した（高木豊『日蓮』）。

日蓮は、この年の十一月十一日付の『上野殿御返事』に「大蒙古国よりよせて候と申せば」（『定八三六頁・日興写本』、十一月二〇日付の『曾谷入道殿御書』に「多く他方の怨賊有つて国内を侵掠し、人民諸の苦悩を受け、土地に所楽の処あることなからん（金光明最勝王經）と申す経文合ぬと覚候。当時壱岐・対馬の土民の如くに成候はんずる也」（『定八三八頁・真蹟断簡』）と文永の役に言及しており、鎌倉在住の檀越から早く情報がよせられていたと推測できる。そして、『撰時抄』が建治元年（一二七五）の六月に、文永の役を契機として執筆され、日本国の

危機を救うのは妙法蓮華経であることが明説される。『撰時抄』は真蹟一〇紙のうち一〇七紙が三島市玉澤妙法華寺蔵、一紙数行が京都立本寺ほか三カ寺に現存している。妙法華寺蔵本には所々に添削の跡がみえ、もともと真蹟は妙法華寺と身延山にあったが、身延山所蔵本は焼失したと考えられている。日親『伝燈鈔』に「註法華経、撰時抄の御筆の草案等、彼の寺の重宝を悉く見せられる時」（宗全十八卷二二頁）とある。

『撰時抄』では、像法における天台大師智顛の弘通について述べ（定一〇二五―六頁・真蹟現存）、智顛の教義の重要性が明らかになった事例として、三論宗の嘉祥大師吉蔵が、南岳大師慧思と智顛の徳を讃えて『法華経』の講義を招請したこと、終南山の道宣律師は智顛が『法華経』の真理の極致に到達していることと讃歎したこと（『内典録』）、華嚴宗の法蔵法師が智顛はすでに悟りの位に登った菩薩であると讃嘆したこと（『華嚴五教章』）、真言宗の不空三蔵と含光法師の師弟が、ともに真言宗を捨てて智顛に帰伏した物語（『宋高僧伝』）を、湛然が聞いて『法華文句記』に「インドに仏法がなくなつて、かえつて四方の国々にこれを求めることになり、智顛の著作に注目が集まつた」と述べたことなどを記している。

このような記述の典拠となつたと思われるのが、春日版系の版本に諸経論疏の要文を日蓮が書き入れた『注法華経』観普賢経で、仏教史上の諸師についての伝記が集められている部分などである。

〔結経四八〕『三天部補注』嘉祥、智者に上る書に云く、常に願くは甘露を伏膺し法橋を頂戴せんことを。（山中喜八『定本

注法華経』参照）

〔結経四九〕『天台山六祖略伝』（『依憑集』所出）南山天台を歎じて云く（中略）法華三昧に入り、陀羅尼門を証し、法華を照了すること高暉の幽谷に臨むが若く。

〔結経五〇〕『華嚴五教章』法蔵法師五教章に云く、思禪師及び智者禪師の如き、神異感通し、迹登位に參ず。靈山の聽法憶に今に在り。

〔結経五八〕『法華文句記』不空三蔵の門人含光（中略）大唐に天台の教迹あり。最も邪正を簡び偏円を眺むるに堪えたり。能くこれを訳して此土に將至せしむべきか。豈に中国に法を失つて四維に求めるにあらずや。

『撰時抄』の法華経以外の引用文のうち六割は『注法華経』の注記と共通する。文永の役という他国侵逼難の予言の的中を契機として、身延山の日蓮が、所持していた『注法華経』を座右において、急ぎ『撰時抄』を執筆したことが推察できる。

日蓮著『立正安国論』に対する科段分けをめぐつて

矢吹 康英

日蓮は、文応元年（一二六〇）七月十六日、得宗被官である宿屋光則を仲介として、鎌倉幕府の前執権である北条時頼に『立正安国論』を進覧した。正嘉元年（一二五七）八月二十三日に鎌倉を襲つた大地震をはじめ、大風や大雨が相次いで発生し、また飢饉・疫病などが蔓延する惨状であった。災難興起の要因・災難対治の方策を仏教典籍に求めるべく、駿河国（静岡県）岩本の一切経蔵へと入蔵された。そして、災難興起・災難

対治に関する答えを明かして執筆し、国家権力者に進覧したのである。

七百五十年にわたって伝承されてきた『立正安国論』の研究史をみるに、旅客と主人の問答形式で全十段から成る本論に対して、天台大師が『法華文句』にて『妙法蓮華経』を三段に分けたこと（三段分科）と同様に、『立正安国論』全十段を科段分けする解釈も確認できる。『立正安国論』への科段分けは、それぞれの編著者が、日蓮の執筆された『立正安国論』に直参し解釈した結果であり、如何に『立正安国論』を読み進めたかについての相違があらわれる一つの重要点ともいえる。管見の限り、六種の系統が確認できている。次に列記するとおりである。はじめに、それぞれの科段分けを表記し、その下部に該当する先行研究を列記している。

1 序分：第一段、正宗分：第二段から第九段、流通分：第十段（清水龍山『立正安国論講義』、『国訳一切経 諸宗部 二十五』〈茂田井教亨〉の二点）。

2 序分：第一段から第二段、正宗分：第三段から第九段、流通分：第十段（長滝智大『立正安国論新釈』、北尾日大『日蓮聖人遺文全集講義』第四卷、田中応舟『日蓮聖人遺文講座』第五卷の三点）。

3 序分：第一段から第三段、正宗分：第四段から第八段、流通分：第九段から第十段（保坂智宇『立正安国論全文解説』〈『日蓮主義新講座』・『日蓮主義大講座』連載〉の一点）。

4 序分：第一段から第三段、正宗分：第四段から第六段、流通分：第七段から第十段（黒澤一郎『立正安国論活用篇』の一

点）。

5 序分：第一段から第八段、正宗分：第九段、流通分：第十段（田辺善知『立正安国論通釈』、『日蓮宗事典』〈浅井圓道〉、茂田井教亨『立正安国論講話解説書』、『日蓮聖人遺文辞典』歴史篇〈浅井圓道〉、北川前肇『原文対訳立正安国論』、『日本思想史辞典』〈佐々木馨〉、北川前肇・原慎定『傍訳日蓮聖人御遺文立正安国論』、北川前肇『立正安国論』を読むの八点）。

6 序分：第一段から第九段の「豈に苦しからざらんや」（『昭和定本』二二六頁五行）、正宗分：「汝早く信仰の寸心を」以降の第九段（六十四字のみ）、流通分：第十段（鈴木一成『日蓮聖人御遺文講義』第一卷、『佛書解説大辞典』第十一卷〈望月歆厚〉の二点）。

以上、十八点の研究書を取り上げ、それらを六種の系統に分類して確認をしてきた。第一段が序分、第十段が流通分であることはすべての解釈において共通しているものの、第二段から第九段までの全八段においては、それぞれの解釈に相違が見られることが明らかとなった。特に、六番目の系統においては、第九段の主人の発言のなかに序分と正宗分とが存しており、特殊な科段分けといえる。また、これらの科段分けにおいて、大きく解釈が分かれる部分としては、破邪（謗法禁断）の部分か、序分・正宗分のいずれに当たるか、また顕正（立正・実乗の一善への信仰勧奨）の部分が正宗分・流通分のいずれに当たるか、ということが挙げられる。これは、『立正安国論』の解釈において、その編著者をもっとも言わんとする内容が、破邪と顕正のどちらなのかということである。

『録内御書』の写本について

堀部 正円

日蓮教学研究において、宗祖遺文（以下「御書」と呼称）の伝承経緯は、宗祖の真筆、中世の写本、近世の刊本という立て分けて論じられてきた。このため、御書の写本はこれまで緻密な調査検討を踏まえた多くの研究が蓄積されてきたものの、「中世の写本」という視座からは、そのほとんどが宗祖滅後の古写本と、中世に揃いとして伝来した『録内御書』の写本ばかりに目が向けられ、時代が経過した個別御書の写本や近世の写本などは殆ど相手にされなかった。筆者は、刊本『録内御書』を書誌学的に研究する中で、これまで目を背けられてきた写本にも必ず意義があると認知するに至った。そこで、本発表ではこれまで研究素材とされなかった写本の紹介をはじめ、写本した目的や意義、さらにはこれまでの研究概観など、幅広い視野から『録内御書』の写本について検討してみた。

まず、殆ど言及されなかった問題として、なぜ『録内御書』が写本されたのかという点がある。この点を、写本の形態と目的に区分し、前者には『録内御書』全編の場合、個別の場合、種類別の場合があること、そして、後者には全編を伝えるため、追善のため、修行のため、諸願成就祈念のため、刊本の写本などがあり、これらは完全に区分されるのではなく、複数交差する場合があることなどを指摘した。また、現存と曾存の問題があることも指摘した。なお、この点は『録外御書』についても言える内容である。

次に、写本研究で最も進展が見られる現存する『録内御書』

全編の写本について、これまでの研究を表示した（発表時配付）。中には研究者によって見解が不一致な場合が見られた。写本研究は閲覧などに制限があり、研究が可能な場合は限定されているため、今後、表示した相違のいずれが正確なのかを明らかにすべきという問題提起を行った。その他、これまでの研究で疑問となる、妙義文庫本を文禄・慶長以降成立とすることに対して、根拠が不明瞭であることなどの疑問点を指摘した。

続いて、『録内御書』写本の具体的事例を明示した。筆者が旧著（『法忍寺妙義文庫蔵録内御書の写本と古活字版』）で紹介した日要本について、法忍寺妙義文庫や天理図書館に所蔵される全十冊に関する書誌の紹介や、表記を諸本と校合して本文異同を明らかにし、その結果から表記が近似する写本を指摘した。この他、刊本の写本や、全編の写本と思われるものの、端本のみが現存している事例などを紹介した。これまでの研究では、こうした写本が注目されなかったが、重要な写本である場合も考えられるため、今後はこのような写本を軽視せずにつづつ検討し、研究を積み上げていくべき重要性を指摘した。

最後に、写本研究の問題点について述べた。まず、写本は各山に宝物として所蔵する場合が多く、調査は困難を極めるため、研究可能な諸氏による調査報告を地道に積み重ね、研究の進展を図る以外に方法がないことを指摘した。また、書誌学研究の上で、写本の奥書には、本奥書のほかに書写奥書、校合奥書など様々な奥書があり、さらに厄介なことに偽の奥書があることも紹介した上で、奥書がどのようなものであるのかを読み解いていく必要があることを注意喚起した。さらに、本発表で

紹介したような『録内御書』全編の端本と思われる写本を、いかに端本と判断して、拾い上げていくのかという問題についても指摘した。

ともあれ、御書の写本研究は様々な困難が見込まれるが、研究者間の情報を密にし、互いに手を取り合って研究を蓄積するところに、大いなる進展が期待できることを主張した。

『四信五品鈔』の真蹟と日法・日目写本

中村 宣徳

日蓮が建治三年（一二七七）に述作し、富木常忍（一二二六—一二九九）に宛てた『四信五品鈔』は、一念信解・初随喜を末代凡夫の位と定め、一念三千の唱題成仏をはじめ、以信代慧・名字即成論等重要な法門が示されている。また他の日蓮遺文と比較すると、唱題一行を是として法華経の説誦をも否定していることや、台密批判の中でも円珍に対する批判が見られる初期の遺文であることなど、重要な教法的課題を有する書であるといえる。

また本書の真蹟と古写本に表記上の相違があることについては注意が必要である。中山法華経寺に所蔵される全十三紙完存の真蹟の他に、岡宮光長寺に日法（一二五八—一三三一）写本、上条大石寺に日目（一二六〇—一三三三）写本が所蔵されている。日法写本は七紙現存しており、本書には真蹟の末に見られる台密批判が無く、元和六年（一六二〇）に日意がこれを補筆している。しかし、日法写本は紙の末で文章の途中で終わっている為、元来続きの紙があったか、そこに台密批判があっ

たかは不明である。

次に日目写本は、末尾部分が公開されており、日興（一二四六—一三三三）筆として伝わっていたが、池田令道氏が筆跡鑑定をした結果、日目の筆と推定している。また、真蹟と写本の内容を比較し、真蹟の末に見られる台密批判が無いことや、その他表記に異同があることから、日目が法華経寺の真蹟を写していない可能性がある」と指摘している（日師本の『法華本門四信五品抄』について）『御書システム』コラム、二〇〇五年十一月）。坂井法暉氏も真蹟と異同があることから異本と判断し、草案ではないかと推測している（『日興写本をめぐる諸問題について』『興風』二二号、二〇〇九年、一七七頁）。これらの事を踏まえ、真蹟と日法・日目写本の三書を比較し以下のことが明らかとなった。

①真蹟に富木氏が注記した題号と、日法写本・日目写本に記される題号はそれぞれ異なっており、「四信五品鈔（抄）」の題号を付けたのは、日蓮ではないと考えられる。②真蹟では台密批判について「追習之大事也。大事也。一閻浮提第一大事也。」と示し、末尾部分で改めて台密批判を示しているのに対し、日法写本では「面謁之次可申大事也。大切也。一閻浮提第一秘事也。」と、詳しい台密批判を秘して面謁の際に伝えると示している。更に、真蹟で台密批判が始まる箇所に、日法写本では「委細期面謁之次恐々謹言」と記されている。また日目写本ではこの台密批判は記されずに文章が終わっている。これらのことから日法写本には、真蹟の末尾に記される台密批判は無かったと考えられる。③真蹟と両写本では表記の相異が数箇所ある

が、日法写本と日目写本は類似した表記になっており、同系統の写本と考えられる。④しかし、日法写本には真蹟・日目写本の両書とも異なる表記がある。

また、以下の課題が残った。日目写本には「弘安元年五月二日」と記されているが、これは書写年代、執筆年代のどちらであるか。真蹟と日法・日目写本の関係は如何なるものであるか。日蓮は文永十一年には富木氏が台密批判を示しており、日法写本の底本において、何故台密批判を抱きながら秘事としたか。日法写本において「恐々謹言」と注記された後にも文章が続いており、何故そのような形態になったか。

『四信五品鈔』は富木氏が日蓮に宛てた『不審状』の返信と考えられており、『不審状』との関係なども視野に入れて更に検討する必要がある。

日隆の著述にみる門流意識について

米澤晋之助

慶林坊日隆の著述は、五十一歳頃から七十三歳頃までの二十数年間に約二七四巻に及ぶ著述を執筆していることが指摘され、その根本の態度は、法華経本門八品を主軸とし、天台教学と日蓮教学との相違を主張したことが知られる。そうした日隆の生涯を辿る時、永享元年（一四二九）に自身の独立宣言書として『法華天台兩宗勝劣抄』を日蓮門下に廻達したことが伝承され、京都本能寺・尼崎本興寺を創建し、自身の教学の正統性を日蓮門下に主張したことは、門流意識に変化があったのではないだろうか。この問題について示唆を受けたのは、牛窓本蓮

寺所藏、日像筆曼荼羅本尊中、「備州牛窓住人石原但馬守沙弥妙道相伝御本尊、余致拝覧宗祖第三尊筆無疑而已、門流第九日隆（花押）」と添付される極書の存在である。この極書の年次は不明であるが、「門流第九日隆」と認めただことで、自身が第九番目の相承者であると自覚し、大部の著述を執筆していったことを実証するためのものである。

そこで、日隆の著述より門流についての具体的記述を適宜確認し、門流表記の変遷について考察した結果、「日朗門流」「日像門流」「日存・日道門流」「尼崎（門）流（義）」「本興寺（門）流（義）」の表記が多数を占めることが確認できた。①「日朗門流」の表記は、『法華宗本門弘経抄』のみに確認でき、法華経見宝塔品に説く「此経難持」の誦誦について、日朗門流の儀式として誦誦すべきであるとする。②「日像門流」の表記は、教学形成期の著述においては日像門流としての意識が強い傾向があった。しかし教学応用期では、法華経の要品についての解説、及び『八宗違目抄』について書かれた箇所が大部分を占めている。③「日存・日道門流」としての使用は二箇所に限られ、その内容は重要法門に際して、日存・日道門流の相承において日蓮より口伝されたものであり、日存・日道門流の正当性を提示している。④「尼崎（門）流（義）」の表記では、その多くが『名目見聞』『玄義教相見聞』に「尼崎流（義）」としての使用であり、天台宗や諸門流に対する自身の正統性を主張する際に用いられる傾向が強い。⑤「本興寺門流（義）」の表記では、『法華宗本門弘経抄』に「本興寺流（義）」としての使用が大部分を占め、日隆教学の正統性をより強調したものであっ

た。以上のことから日隆は、尼崎門流・本興寺門流として日蓮門下に対外的に宣言するのではなく、日隆教学の正統性を著述中において主張する際に用いられたのではないかと推察する。

また、教学応用期の『法華宗本門弘経抄』『開迹顕本宗要集』では、門流の表記が比較的少ない。なぜなら、両書は「門流の義」「当宗の義」としての使用が散見され、『法華宗本門弘経抄』では『三百帖』、『開迹顕本宗要集』では『宗要類聚抄』等といった特定の文献や問題について、日隆教学を以て解釈を試みた性質とも関係がある可能性を有する。⑥『妙蓮寺内証相承血脈之次第條目事』では、「当(門)流」といった表記に限られるが、日蓮より続く法脈に日存・日道を加えてこそ、八品門流の系譜が実現されるであると主張している。

よって、日隆の著述中に見える門流表記と、日像筆曼荼羅本尊の極書との関係性は、四条門流における正嫡意識を根底に置き、その正統な継承者としての自覚を意識していることが窺える。すなわち、極書では日蓮より日朗・日像へと続く法脈を、妙本寺(妙顕寺)日晷より日存・日道へと相承すると規定し、日隆自身が第九番目の相承者であると表明したものであると考えられる。そして、日隆の著述に見える門流の表記は、極書の表明を實踐すべく、上古及び中古天台教学、並びに他の日蓮門下のあらゆる教義問題に対し、本門八品を中心とした日蓮義をもつて解釈していくことで実証していったのではないかと思量する。

なお、本稿では日隆の教学面においての門流意識について概観したのみであり、布教面による門流意識については今後の研

究課題としたい。

流布本『妙法蓮華経優波提舍』考

金 炳坤

婆敷槃豆による本論の著述並びにその梵本については、須利耶蘇摩、真諦、神昉らに帰される伝承によってその一端を知ることができ、これらはいずれも裏付けが得られないそれ独自の記述である。ことにコータン語『法華経綱要』に関しては、本論からの影響が顕著であるとの指摘があるが、彼の底本の言語(梵語か)までは解明されていない。また『至元法宝勘同総録』によって本論の蕃本(蔵訳)の存在が知られるようになったが、その後の『プトン目録』によればすでに逸したようである。チベット語訳『妙法蓮華註』の訳者が本論の蔵訳といかなる関係にあるかについては、今後の検討するべき課題であるが、少なくとも彼はヴァスバンドウによる本論の存在を認識していたとされている。漢訳については、曇林の序を具える菩提流支の二巻本と勒那摩提の一巻本を挙げる『歴代三宝紀』を初見として、『開元釈教録』では第二出にして初めに帰敬頌を有する前者と初出の後者が同本に基づく訳出で大同小異なることを加えるが、そのじつ細かい字句の相違は枚挙に遑がなく、宋元明清版・天海版・鉄眼版には帰敬頌を有する後者の別本が収録される。かつ新訳なる義浄の五巻本を挙げるが、この訳はその後の展開が全く知られない。かくして本論のテキストは梵蔵共になく、摩提と留支の漢訳が伝わるのみである。

さて、「今具依二文」と自らの校訂テキストによる『法華論

疏』は「経曰帰命一切諸仏菩薩」で始まるテキストを取り上げ、この一文に対して注釈を施している。但し、管見の限り藏経所収本文中、この一文を有するテキストは存在しない。ところが『法華経論述記』『妙法蓮華経論子注』とも本箇所に対する注釈を行っている。つまり、これにより入蔵以前の形を保っている注疏所引の『法華経論』即ち八世紀頃までの流布本は、藏経本とは一線を画す別系統であることが判明するのである。もともと金天鶴博士は『子注』所引の『論』を指して第三のテキストと称するが、まさしく系統を分別しうる要文こそこの一文になるのである。なお、写本に関しては、敦煌本の摩提訳（BD 11838・S. 2504）と西訳混合（BD10071・BD07753）は首欠なるがゆえに判然としないが、聖語藏本の留支訳（No. 1847）と金剛寺本の留支訳（0682-001／文治三年）は藏経本に由来することが判別できた。

ところで、和刻本にこの一文有ることが塩田義遜博士によって指摘されていること、さらには清水梁山師の国訳がこの和刻本を底本にしていることについてはあまり知られていない。和刻本は寛永二年に端と発する流支訳で計四種知られるが、諸本との対比により、これが流布本と同系統であることが新たに判明した。しかも、その過程において『論疏』『法華論記』の現行本までもが、和刻本の影響下にあることが明確になったのである。概していえば、注疏では注釈にあたり該当する『論』の本文を全文（『述記』はその限りではない）挙げる。中でも『述記』（前半部）『子注』の文例は、当時の流布本の様子を知る上で極めて重要な資料である。対して『論疏』『論記』も『論』

の本文を挙げるが、現行本に頼るばかりでは知る由もないが、じつはこれらの文例は当初よりものではない。前者は天永四年の現存最古の写本からは確認できず、正徳四年の現存唯一の和刻本にて、後者は承応二年の現存唯一の和刻本からは確認できず、大正六年の『智証大師全集』にて、夫々和刻本により追加される。ちなみに当初よりのものは一字下げの本文に限られる。加えて慶安五年の『科註妙法蓮華経論』も和刻本によることが確認できた。

そもそも流布本の最古層にあたる『論疏』『述記』は問題があり、『子注』は一部欠損である分最良とはいえないが、和刻本もその流伝が定かでない分最古とはいえないのである。従って現状では『子注』所引の『論』こそ漢訳の古形に最も近いといえるのである。

第八部会

伝統の再構築

—— 現代インドにおけるサテイー寺院の裁判闘争から ——

相川 愛美

本報告は、現代インドにおいて生じたサテイー寺院と州政府における裁判闘争の記録に示される「サテイーの解釈」を考察するものである。一九八七年インド北西部ラージャスターン州シーカル県デーオラーラー村において、若いラージプートの女性ループ・カンワールが、病死した夫の遺体を抱え生きたまま荼毘に付された。この出来事に関して、彼女が高等教育を受けていることや、夫との新婚生活がわずかであったことから、自殺ではなく殺人の疑いが生じた。そのためこの事件は、新聞やメディアに取り上げられ、ループ・カンワールのサテイー（寡婦殉死）の真相について様々な議論がなされた。

サテイーとは一般に寡婦殉死を意味し、妻の夫に対する最高の自己犠牲であると考えられ、サテイーになる（寡婦殉死する）ことで、妻は夫に対して貞節であると人々から称賛された。一九世紀インドにおいて、サテイー（寡婦殉死）が蔓延し、それは次第に非人道的な習慣であると考えられるようになった。そして一八二九年に、ベンガル総督ベンティンクによって、「ベンガル条例第十七条」(Sati Regulation XVII A. D. 1829 of the Bengal Code) が制定され、サテイーは自発的・強制的に関わらず全面的に犯罪となった。その後、現代において生じた

ループ・カンワールのサテイーによって、新たにサテイー犯罪（防止）法（The Commission of Sati (Prevention) Act, 1987）が施行され、サテイー（寡婦殉死）に対する強要・誘惑およびそれ自体の行為などの違法性はもとより、あらたにサテイーの賛美（Glorification of Sati）の違法性が加えられた。それは、寡婦殉死にまつわる行事の参加や、サテイーの習慣の奨励、または寡婦殉死する当事者への激励、それに関連する寺院の建設等の行為を違法とするものである。この法律によって、同州のジュンジュヌー県に所在するラーニー・サテイー寺院は、寡婦殉死した女性ナーラーヤニー・デーヴィーを女神として祀っていることから、ラージャスターン州政府によって、サテイー賛美の違法性が問われた。そのため、ラーニー・サテイー寺院トラストは、女神ナーラーヤニー・デーヴィーの誕生を祝う例大祭の中止を通告されたが、この決定を不服とし、カルカッタ（現コルカタ）高裁に対して提訴した。それ以降、ラーニー・サテイー寺院トラストとラージャスターン州政府における裁判闘争が始まった。

本発表では、Ministry of Home Affairs, Secretariat of Rajasthan, Government of India に保管されている裁判記録の流れを丁寧に確認し、最も議論の中心となったサテイーの解釈について考察し、サテイー賛美に関して、遵法制を主張するラーニー・サテイー寺院トラストと、違法性を問うラージャスターン州政府が、どのような異なるサテイーの解釈を示しているかを明らかにする。この裁判において、寺院運営側のサテイーの解釈には変容がみられ、それらの言論は、実際に寺院内の内

装の変化や、信者への信仰における新しい取り決めの実施など、寺院や信者達に影響を与えている。それは、裁判の言論の場から生じた観念が実際の現場で取り込まれ、継続的にサティーの観念の伝統が構築され続けているといえる。一方、サティー賛美の違法性を追求するラージャスターン州政府は、州の観光の促進目的で、サティーをラージャスターンの伝統の習慣として小冊子で紹介するなど、彼らの意見も一貫していない。このことから、ラージャスターン州政府は、サティーの英雄的な解釈を拭い切ることはできず、サティーの観念は変容しつつも、現代の世俗的なインンドにおいて、「伝統」として残っているということが明らかになった。

琉球風水における村落防護のシステム

鈴木 一馨

近世琉球においては、風水が村落形成・維持の原理として機能していたことはよく知られる。現在のところ、それがどのように機能していたのかについての理解はおおよそ二点に絞られている。その第一は王府から風水見（フンシミ）が派遣されて村落の風水検分をし、風水の是正の指示を出したり、場合によっては村落の移動を指示するといった行政的な理解であり、第二は村落を圍繞する構造「抱護」が村落に対する防風などの気象上の役割を担っているといった地理学的な理解である。宗教的な理解については、村落や集落と関係する「気」を調整するもの程度にとどまっており、風水が宗教的技術としてどのように機能しているのかの研究は、ほとんど進んでいないと言っ

も過言ではない。

近世琉球風水を宗教的にどう理解すべきなのか、という点について今回注目したのは抱護と、集落の周囲に設置された村獅子、そして集落の内部に設置された石敢當である。これらはいずれも「気」の操作・調整をする装置だが、その性質は大きく二つに分れる。一つは村落の内部の気に対する装置であり、これには抱護が当る。もう一つは村落ないしは集落の外部の気に対する装置であり、村獅子や石敢當が該当する。すなわち抱護は村落内部の気の外部への漏洩を防止する装置なのに対して、村獅子は外部から侵入しようとする災厄（その原因である災気・害気）の侵入を防ぐ装置、石敢當は外部から侵入してしまつた災厄（前同）を破壊・消滅させる装置である。村獅子は、蔡応瑞が東風平郡富盛村への風水の見立により設置させたのが初例と考えられるが、シーサーそのものはそれ以前から王城や王陵など権威的施設の宗教的防護装置として設置されており、その機能を転用し近世琉球風水の体系に取込まれたものと見ることができると考えられる。また石敢當は一般に漠然と風水の装置であると理解されているが、当初から風水の体系内にあつたと見るべきではなく、琉中交流の中で伝えられた習俗が近世琉球風水の形成によりその体系内に取込まれたと見るべきであろう。

さらに抱護を創始した蔡温（一六八二—一七六二）の『独物語』や三府龍脉碑記には琉球が山系を通じた気脈の連結により一体のものという理解が見られるが、蔡温が抱護を提唱したとき「山気」（＝村落内部の気）を漏らさないようにするものとして併せて考えてみると、抱護というのは単に村落

「レヴェルのものではなく、「琉球王府の気」による各村落の保護力を確保すること意識したものと考えられる。このことは明の嘉靖四十三年（一五六四）に徐善繼・徐善述兄弟が著した『地理人子須知』に採られたことを嚆矢として、中国三大幹龍説すなわち気脈（龍脈）による国土の一体化という理念が中国知識層の中に浸透したことと無関係ではないと考えられる。

つまり、近世琉球風水は、村落を直接に防護するだけではなく、「気」による王府との連結によっても集落を防護する宗教的システムとして機能していたと考えられる。

なお、本発表は平成二十一―二十三年度科学研究費補助金基金盤研究(B)「沖繩の集落空間における伝統的人工林『抱護』の形態と機能に関する研究」(課題番号二一三六〇三〇〇。研究代表者、浦山隆一)、平成二十二―二十四年度科学研究費補助金基金盤研究(B)「沖繩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―二十八年度科学研究費助成事業基金盤研究(B)「琉球の近世計画村落形成に伝統的祭祀施設と村抱護が果たした役割と意味に関する研究」(課題番号二五二八九二二一。研究代表者、浦山隆一)による研究成果の一部である。

業と輪廻

——カルマ・ヴィバーカのイスラーム的解釈の展開——

榊 和良

イスラーム世界は、インド人を特徴づける考え方の一つが、肉体はただ魂の器にすぎず魂は肉体から離れると他の肉体に入るといふ輪廻観であることらえてきた。インドの地にイスラーム政権が樹立され、人的交流や原典研究が進むことで輪廻のメカニズムが解明されていったことは、『サンキヤ・カーリカ』や注釈文献にもとづく『ヨーガ・スートラ』の翻訳を通して、輪廻の原因たる業遺存(カルマーシヤ)の働きを理解したアル・ビールニーの著作からも明らかである。一方、十四世紀初頭、イルハーン朝のオルジェイトの治世に編纂された『諸々の歴史の大全』(『集史』)第二巻における「インド史」は、世界の周期的生成消滅における人間の墮落の過程を示す宇宙論的時間としての四ユガ説や人間の善悪の行為に応じた六道輪廻論を、カシミアの仏僧カマラーシユリーの伝えたプラナ文献や部派経典にもとづく「物語」や善悪の行為に対する果報を通して描き出した。

行為の報いを回避する贖罪法(除去法)の存在は、翻訳された叙事詩などを通してイスラーム知識人には漠然と知られていたが、アブル・ファズルは『アクバル会典』の中で、「インドの知の体系」の一つとしてカルマ・ヴィバーカ(業異熟)を詳説した。いかなる行為をなすことにより、来世で人間の五種の境涯(ブラーフマナ、クシャトリア、ヴァイシヤ、シュードラ、ムレーツチャ)のどれに、あるいは男女のいずれに生まれ

るのかを示した。一方、「非難されるべき行為には救済策がある」として、さまざまな病氣、子宝に恵まれないことなど、そして経済的貧困について、業因と兆候と除去法を紹介した。

カルマ・ヴィパーカは、ヒンドゥー法典（ダルマシャーストラ）の一部として贖罪法（プラーヤシユッタ）を扱い、その伝統はプラーナ文獻に受け継がれた。祭祀における過ちを浄化するための方策であった贖罪法は、人間の日常的行為の罪の報いを回避するための贈物や苦行などとして体系づけられていった。医学書においても、病氣はヴァータ、ピッタ、カパと呼ばれる三つの要素（ドーシヤ）の不調和だけでなく、過去の悪しき行為や過失にも起因するととらえられ、除去法によりその罪を洗い流すこと（治療）が可能であるとされた。占星術も、誕生時の星の位置により知られる将来降りかかる災厄を避けるための除去法を示した。中世以降に数多く登場してきたこれらの要素を含んだカルマ・ヴィパーカ文獻の中でも、アブル・ファズルの記述は、十四世紀後半に活躍したヴィシユヴェーシユヴァラ・バッタに編まれた『マダナ・マハールナヴァ』にほぼ一致することがわかる。

イスラームにおいても、非難に値する行為は来世において苦しみや刑罰を受け、推奨される行為は来世における報奨や称賛の対象となるという觀念が聖典に説かれ、一方で罪を隠すこと（カッファアラ）や償い（フィドゥヤ）として、喜捨や贈物による除去法が聖典に説かれ法学書でも認められている。物語的記述や翻訳を通してより正確に理解されるようになったインド人の業報輪廻観やその贖罪法は、極端な苦行を除けば奇異なもの

のとは映らなくなったのかも知れない。

ヒンドゥー教徒の社会規範を示すダルマシャーストラ文獻の翻訳を必要としなかったインド・イスラーム政権下で、この時代になって儀礼的要素を多分に含むカルマヴィパーカ文獻が詳説され、独立したベルシア語訳がなされた背景には何があったのか。インド・イスラーム知識人による歴史叙述にもインドの神話的歴史観が含まれるようになってきたことや、カーヤスタなどの書記階級が台頭し、ヴァルナ体制の中の自らの出自の神話的起源や日々の儀礼などを「規範書」の中に含めるようになってきたことなどは、異なる文化背景をもつ人々の共存のための知への要請の存在を示すものではないかと考えられる。

ジャカルタのヒンドゥー寺院と儀礼空間

—— 奉仕と逸脱をめぐって ——

山下 博司

ジャカルタのシヴァマンディル（一九五四年開基）は北インド系移民が所有するヒンドゥー寺院だが、タミル人にも空間を提供しており、境内には北インド系の神や聖者に混じってタミル系の祠も点在している。寺院北東角のヴェンカテースワラル神の祠はインドネシアのインド系財閥・インドドラマによって寄進されたものである。祭祀は毎土曜朝に行われる。参集するのは主に世俗の在外インド人とその家族、それ以外の信者である。儀礼執行役はジャカルタ在住の技師や会計士等約十名で、皆ヴィシユヌ派バラモンではあるが、職業司祭ではなくボランティアである。ヴェンカテースワラルは、アーンドラプラデー

シユ州の聖地テイルパティに祀られたヴィシユヌを指し、權威の高い神ゆえ、インドでは職業司祭が信者と神の間に介在し、神像への接触や儀礼の執行は彼らの専権事項となっている。在外の本寺院では、その役割をボランティア司祭たちが担っているのである。儀礼空間は、立地や神像の配置、儀礼の日時や執行の主体など様々な点でアーガマ等の規格に準拠していない。

仮にディアスポラにあつても、専任司祭が雇用され、信者や非バラモンが関与できる範囲が狭く規定されていることが多いが、移民先や寺院によっては諸々の事情からアーガマに沿わない宗教実践が観察されることも珍しくない。バラモン司祭の不在などから、非バラモンが司祭を務めたり、両者が協同で儀礼を営んだりしている。バラモン以外の者が主神像に触れることを容認している例も稀ではない。本寺院は、厳密には司祭の資格を満たさない者がボランティアとして役割に就いている事例である。通曉した者が主任司祭となり、他の司祭は家で実践するブージャーの延長のような気持ちで参加し、不得手なマントラを唱える時など、デーヴァナーガリーやタミル文字で刷られた冊子を見ながら和気藹々と唱和している。

こうしたことは、ディアスポラ環境下で余儀なく生じた一形態と見なし得る。本来の正統的なあり方からすれば、アーガマ的規範の侵犯・逸脱にはかならず、否定的に捉えられるべきものである。一方、職業司祭に代わって儀礼を執行するボランティアの側からすれば、新たな儀礼空間への進出、より直接的な神との交わり、より高い次元でのバクティの充足であつて、斬新でポジティブな宗教経験にはかならない。一般信者にとつて

も、男性は、神殿周囲の清掃や祭具の洗浄、白檀ペーストの作成、儀礼執行の補助等が許され、女性たちも、神饌の調理・供出、神を飾る花環の準備等に従い、神像や神殿への奉仕が叶うのである。厳密にはこれらは寺院付きの司祭・料理人・寺男により担われるべき行為である。本来であれば司祭を介して神に祈りを捧げ、或いは喜捨を通じた間接的奉仕が認められるに過ぎない一般信者からすれば、これも新たな儀礼空間への進出、より直接的な神との交わり、より高い次元でのバクティの充足であつて、ポジティブな意義に充填された行為なのである。インドでは容易に果たし得ない神への身近な奉仕がここジャカルタで可能になっていると言える。以上のような信者の儀礼行為への参画は、ディアスポラ下で、カースト的規範や浄不浄の觀念が厳格な適用を免れていることにより可能になっている。

「インドゥー教の歴史的な成長発展にフロンティアでの「逸脱」が関与してきたとの議論がある。近年の世界進出により、在外インド人が海外でインドゥー教実践の担い手に加わり、ここでの新たな宗教体験がSNS等で発信・共有されるなど、母国のインドゥー教の動向にすら影響を与えかねない事態が進行している。これまでインド内に限られていた「新しいインドゥー教」生成の場が国外へと拡張しているのである。ジャカルタの本寺院の事例は、単にインドゥー教のディアスポラ的一現象というにとどまらず、インドゥー教そのものの発達・変容過程の解明にいささかなりとも洞察を与えるもののように思われる。

ヴィヴェーカーナンダの宗教観の変遷

—— 仏教とヒンドゥー教 ——

外川 昌彦

本報告は、十九世紀末のヒンドゥー教改革運動を主導したスワミー・ヴィヴェーカーナンダの宗教観を、特に仏教とヒンドゥー教の関係に関わる認識の変化を通して検証する。

近代インドのヒンドゥー教改革運動を主導し、ラーマクリシュナ教団を創設したスワミー・ヴィヴェーカーナンダは、一九八三年のシカゴ万国宗教学会議では、ヒンドゥー教を、ヴェーダーンタ思想を根幹とした、高度な思弁性を備えた宗教として紹介する。その後も欧米に留まり、講演活動を続けたヴィヴェーカーナンダは、合理的で体系的な宗教としてのヒンドゥー教を、西欧世界に初めて紹介したインド人として評価され、ヨロガや菜食主義などのヒンドゥー教文化を世界に広めた東洋のグールの先駆けとなり、また、グローバル化するインドの国民意識を体現する愛国主義者としても、改めて注目されている。

ヴィヴェーカーナンダが主導する宗教改革運動は、ヴェーダーンタ思想のアドヴァイタ論（不二一元論）から導かれる個と全体の統一という理念を通して、インド国民に広く共有される宗教的基盤を与えたとされる。しかし、この個と全体の統一という理念は、多様な宗教文化を包摂する寛容性の基盤を与えると同時に、究極的にはすべての宗教をも包摂する至高の宗教という観点を通して、ヒンドゥー教至上主義を導く可能性も内包する。

植民地支配に喘ぐ当時のインドの人々に愛国主義を鼓舞した

ヴィヴェーカーナンダのメッセージは、その意味では、独立後のインドにおいて、とりわけグローバル化するインドにおける宗教的多様性と宗教マイノリティに関わる議論において、改めて問われていると言えるだろう。

以上のような観点から、本報告では、ヴィヴェーカーナンダの歴史的役割に関わる先行研究を整理し、特に仏教への言及を手掛かりとして、ヴィヴェーカーナンダの宗教観の変遷を検証する。ヴィヴェーカーナンダの欧米での成功とインドへの帰還、ラーマクリシュナ教団の創設と亡くなる直前のブツダガヤ訪問の経緯など、その思想の形成と展開、直面する様々な課題への対処とその克服の過程を通して、ヴィヴェーカーナンダが新たなネオ・ヒンドゥー教の理念を通して、何を構想しようとしていたのかを明らかにしようとする。

具体的には、報告では、ヴィヴェーカーナンダの仏教観を、次の四つの時期に区分して検討する。

①一九八三年のシカゴ宗教学会議における、世界宗教としてのヒンドゥー教を紹介する過程での仏教との類縁性の強調、②三年半の欧米での活動を経た、ヴェーダーンタ思想に由来するアドヴァイタ論を通じた仏教を包摂するヒンドゥー教という観点の提示、③一九八七年のインド帰還後のセイロン仏教への批判とラーマクリシュナ教団の創設に伴うダルマパールの大菩提協会との関係を通じた仏教への言及、④最晩年のブツダガヤ訪問を経た、仏教とヒンドゥー教との関係についての認識の変化の問題である。

特に、シカゴ会議で好評を得たヴィヴェーカーナンダが、そ

の後、三年半に渡り欧米に留まり、活動の基盤を固めてゆく過程で、ヒンドゥー教への言及が、仏教との類縁性から、仏教をも包摂するヴェーダ・タントラ思想へと変化してゆく経緯を検証する。また、インドへの凱旋帰国を果たし、人々にインドのスピリチュアリティを称揚するなかで、歴史的な仏教文化の展開を「仏教的退廃」(Buddhistic degradation)と述べ、特にセイロンの仏教に対する否定的な評価を述べてゆく経緯を検証する。

井上正鑑の教化活動

荻原 稔

天保期の江戸郊外で、民衆教化の活動を行った井上正鑑（一七九〇—一八四九）は、わずか三年間の活動のうちに、寺社奉行によって捕えられ、三宅島へ遠島に処せられた。その活動が記録されたものは極めて少なく、寺社奉行の申渡や、奉行の命を受けて自ら執筆した『唯一問答書』などによってしか窺うことができない。そこで本発表は、寺社奉行の事実認定による申渡に、『唯一問答書』の記述を照合して教化活動の実態を描きたい。

「其方儀、父安藤市郎右衛門相伝の趣と符合致すとて、俗人の身分、伝来儘かならざる義を限り諸人へ教導致し」とある。これは、幼少時から父安藤眞鑑（一七五三—一八二七）と学友の談義に触れたことが求道の出発点であり、文化十一年（一八一四）に上方の観相家水野南北（一七五七—一八三四）の門人となり、「鹿食少食」という生活習慣の形成や、「息を臍下に練りつめ」という調息の行法など、後の教化活動の基本的

なコンセプトを習得したのち、江戸に戻って卜筮を仕事として初期の教化活動を始めたことを指している。

「白川家門人神主に相成、中臣三種祓伝授を受け、右祓の趣意とは又呼吸の法同様の意味に心得、兼て自得致候神儒仏を符合致し」とある。白川家には、天保七年（一八三六）十一月十五日に参殿し、神拜式の伝授と風折烏帽子と浄衣の着用を免許された。それまでの一連の宗教的な境地の進展が、公式な身分の取得へ向かわせ、「中臣三種祓」の伝授により、「祓修行」の誦句を神道式に制定して、重層的に形成してきた教義を完成させた。

「神書講釈に事寄せ多人数相集め、大音に息の続候迄、昼夜祓唱させ、呼吸の法を伝へ、息一通りの修行を以て、病氣本服、君父国恩をも自然と相弁へ候旨教遣し」とある。まず、「神書講釈」により、入門者向けの講義を行って多く聴講者を集め、そこから実践な指導に入っていく。まず「鹿食、鹿服」という望ましい生活習慣形成を指導し、「神拜・神楽の心」、「天地の心」、「おきつ鏡、邊都鏡」、「天津祝詞、太諱辭」などの教えを根底的に体得するには、大声で「三種祓」を唱え続ける「祓修行」を徹底し、「誠の心」「信心」の伝授を受けることが必要であるという構造になっている。そのことは、「熟練の者には祓の意味、又は自己の発明を以て、御法と名付、白川家奥義の由申為及伝授」とあって、「御法」として伝授したとある。

「無宿又は放蕩の者、或は、病者等に医薬も不施、久々止宿悪念病質穢等消散致杯申勧め、身元の厚薄に応じ、米金等費

受、」とある。布教の拠点である梅田神明宮には、生活に困難のある人たちも寄宿させて、自立に向けた指導をしていた。また、「其上法の浅陋を厭ひ、一人別に神前に引入、密に及伝授」と述べて、再度「伝授」に言及し、「宅に差置候門弟の内、武州網島村田藏悴重兵衛等、最寄村々え差出候砌、神職の姿に仕成、苗字名乗せ、剩病氣快癒に趣候者共、歡喜の余り祓を唱へ踊り出候義等、其儘に打捨置」と余罪を述べている。

これらの事実認定に基づき、「全一己の癖を以て、白川家伝来にも無之、新義異流を執行ひ衆を為惑候致方、右始末不届に付、遠島被仰付者也」と断じられた。「御定書百箇条」の五十三条には、「新規の神事仏事いたし候もの、出家社人に候は、其品重きは所払」とあるが、正鐵については、「新規の神事」ではなく、禁教とされてきた不受不施派や三鳥派と同様の扱いである。これは水野忠邦の主導による「天保の改革」の一連の引き締め政策を反映したものであろう。だが、量刑はともかく、寺社奉行による事実認定と、『問答書』に見る正鐵自身の叙述は、よくかみ合っており、当時の井上正鐵の教化活動の実態を整理することができた。

中江藤樹の医学教育

鈴木 保實

寛永元年（一六二四年）藤樹十七歳の夏に、大洲の医師の招きによって京都より禪師が来て論語を講ずるのを幸に、ひそかに往つて受講した。ここでの受講期間に何らかの医学的感化を受け、当時医学の基本書とされていた元の孫允賢の『医方大成

論』も学習し、大野了佐に医書の句説を教えよと乞われた時には、十分に教える自信を持っていて、『医方大成論』を受けて読ませたのである。しかし了佐は稟質極めて愚魯鈍味にして藤樹は教え苦しむ。藤樹は寛永十一年（一六三四年）二十七歳冬十月に脱藩して十一月には京にあり、故友の家に寓して命を待つこと百日余。その後江陽に帰った。了佐が再び藤樹のもとに現れ医学の教えを乞うのは寛永十五年、藤樹三十一歳の時である。その了佐の為に独自にテキスト『捷徑医筌』を作る。又、山田賢・森村某のために寛永二十年（一六四三）に『小医南針』、翌年正保元年（一六四四）に同じ二人の為に『神方奇術』を作る。他には『日用要方』を作るが、その制作年代は不明で、全部を亡失し、未発見である。

藤樹に医学を学んだ者は、岡田氏本年譜、門弟子並研究者伝から見ると、大野了佐、山田権、森村某、谷川寅、松下仲伯、小川庄治郎、中条太である。中条太は未詳。

藤樹が教えた医学の内容はどのようなものか。『医方大成論』は、本邦において十六世紀末頃からよく出版され、広く用いられていた医書で、「一風に始まり、七十二疹痘」に終わる七十二項目についての説明で、人の病気の状態を分類してそれぞれの証を説明し、その原因を探り、治療之法を述べている。『捷徑医筌』は、内容については廖温仁の「解題」（全集第四冊昭和三年）、清水瑛の「藤樹医書の解題とその研究（1）・（2）」（藤樹研究一四四・一四五号所収一九九一・一九九二）に詳しいが、藤樹は百数十種以上の医書からエッセンスを選び取り、当時の和漢の最新医学の知識を結集させている。巻之四では、

主に婦人科の諸症と、幼科即ち小児科の諸症を載せ、その幼科の最初の「察視總論」に、医家にとって「望聞問切」の四つが特に大切な修得すべきことだとして重要点を述べ、更に「切察」の「脉」の修得のために「脉法總歌」を作り加えている。

清水は「捷徑医筌」は医学の素人が明代の医書のあちこちから知識や記述を寄せ集めた編纂の書ではなく、独自の視点から体系的に厳密に整理し記述した医学書であって、近世医学史上、曲直瀬道三の『啓迪集』に比肩すべき整然たる好著で」（前掲一四四号二六頁）「中江藤樹は曲直瀬道三を祖とする後世方医学の系譜に立つ人である。」（前掲一四五号一六頁）とする。

藤樹は「百病氣より生ず。」と言い、百病はすべて気の乱れから起こり、「心事元は一也」と述べて、心身は一如であって、「心」と「身体」は別々にあるのではない。だから先ずは「心術の取り入れ」、即ち「心」を「良知に至らしめる」心術を体認し、「氣を順にすること」が、病氣を防ぐもとであると説く。医学教育の元はここにある。藤樹の医学面への評価は、医療行為はしない「隠れたる医学家」とした廖温仁の説に対して、安西安周（『日本儒医研究』昭和一八年）は「隠れたる医学家」と称すべきだと述べ、又、安西が「彼が医学的知識を以て儒学的思想を解釈した」とするのを、清水瑛は「儒学的思想を以て医学的知識を解釈したとみるべきだ」とし、医学者であり医者で医療を実践した人とする。藤樹がどの程度医療に携わったか不明な部分が多いが、精神医学の分野から見ただけでも、藤樹の弟子への書簡の多くは正に現代のカウンセリングの実践そのものと言えよう。藤樹にとって学とは聖人になること。医学

教育も根底に聖人に至る教育が必要となる。五事を格（ただ）して良知に致る。現実の生活の中に医業があり、その医業をなす以上、我が心（良知）がその根底になければならぬ。医もまた聖人への道であった。

戦時下の日本主義と神仏観——松永材を中心に——

藤田 大誠

昭和十六年（一九四一）六月十六日の大政翼賛会第一回中央協力会議総会第一日、國學院大學教授・松永材や平凡社社長・下中彌三郎による英霊神式公葬の主張、これらに対する東京帝國大学教授・長井真琴による「廢仏毀釈的の妄動」との批判があり、第三日の第一委員会（吉田茂委員長）においても松永と長井との間で激しい論争となったことが「神仏抗争」と報じられ、以後、治安当局も警戒する社会問題となった。先行研究では、かかる出来事について、戦時下における「英霊公葬問題」或いは「神仏抗争問題」が本格化する契機となったと位置付けて来た。しかし、その発端となる仏教批判を投げた松永材（まづなが・もととき 明治二十四年〔一八九一〕—昭和四十三年〔一九六八〕？）の人物像に関しては、いずれもこの時期の発言の一部だけを切り取って批評を加えるに留まっており、特異な哲学者・日本主義者である以上のことは殆ど言及されては来なかった。

松永材は、大正三年（一九一四）に早稲田大学高等師範部英語及歴史科卒業、同四年に福島県立会津若松中学校の教員となり、在職二年足らずで東京帝國大学文科大学哲学科選科に入

学、第二高等学校卒業検定試験に合格し、同八年に東京帝大を卒業した。同九年、早稲田大学の高等学院発足に当たり、初代院長・中島半次郎の推輓により講師兼学生係主任となる。同十三年、國學院大學講師を兼務し、同十五年には國學院大學教授兼早稲田大学教授となる。語学力抜群の松永は西洋哲学（特にドイツ哲学）を専攻し、早くより東洋哲学にも関心を寄せていた。これは井上哲次郎を「恩師」としていたことも関係がある。昭和二年（一九二七）七月、國學院大學は学部道義学科を倫理・哲学の二科に分け、その第一研究室（倫理）は河野省三、第二研究室（哲学）は松永が主任となった。同三年春には、紀平正美の後任として國學院大學弁論部の部長となったが、同年夏における同部の九州遊説の際に熊本から鹿児島へと進む汽車の中で河野が発した「君一つ平田篤胤の玉櫛を読み給へ」という一言が「自分にとっては、ダマスカス近郊でのポーロの聞いたイエスの声であった。日本精神への回心であった」と松永は回想している。同四年十月に『日本主義の哲学』（尚文堂）を刊行し、「日本は思想的国難の渦中にある。真にプラトリーヤカントを学ぶものは独逸魂を讚美するよりも我が祖国を顧みなくてはならぬ」として「日本主義」を鼓吹した。同六年、全国大本主義同盟の盟主となり、同八年には日本主義研究所長に就任した。また、早稲田大学日本主義学会の会長にもなっている。

松永の国体論は、「現神」としての「天皇」に仕へ奉る「国民」の「万世的連結」と「滅私的奉還」（奉公）があつてこそ、超越性（祭）と内在性（政）との一体（一致、統合）が現実化する「皇国体制」（奉皇体制、神国体制、奉公翼賛的社会・国

家）という点に「日本国体」の本質（理想）を見出したものであった。同九年頃は「仏教の非国家又は反国家性がそのまゝでは我が国体に摂取されないから、国体に合ふやうに消化される必要があつた」（『日本主義の世界観』日本主義研究所、昭和九年）としていたが、同十四年頃以降、日本仏教の「彼岸思想」と「無常観」を問題視し、「神道は礼典の作法であつて、国体や国政には全く没交渉」と考える神職をも痛罵して、「天皇は政治の主権者であると同時に国民の祭祀の主体即ち神である。国家の祭祀とはこの意味であつて、政務官が天皇の光に翼賛して民の健全な生活の基礎をつくる如く、祭祀官は国民の霊を神に帰一せしめる。魂を帰一して他方に迷ひ去らしめないために最も重大な業事は神官が葬礼を司ることである。こゝに於て現在の神社制度を改正しなくてはならぬ」（『皇国体の真髓』日本主義研究所、昭和十五年）と「敬神崇祖一体論」を前面に押し出すようになってゆくのである。

『恩賜録』に見える東西本願寺

御手洗隆明

明治初期の浄土真宗各派は、東本願寺（真宗大谷派）・西本願寺（浄土真宗本願寺派）を中心に、江戸期以来の悲願であつた宗名「真宗」の公称を明治五年（一八七二）に達成し、宗祖親鸞の大師号「見真」宣下（七六）と勅額下賜（七九）を実現していった。この一連の動きを、東西本願寺と皇室（宮内省）との交渉過程にうかがうならば、皇室側の史料として『明治天皇紀』（一九三三）に所見する『恩賜録』（宮内庁書陵部宮内公

文書館蔵）が注目される。

『恩賜録』は「恩賜」の記録を編纂したものである。「恩賜」とは、天皇・主君から賜ること（『広辞苑第六版』）であり、今日では特に天皇からの下賜を指す（日本語大辞典）。「書陵部所蔵資料目録・画像公開システム」によると、『恩賜録』は簿冊数五六四を数え、一八七〇年から一九八四年の記録を収録する。時代別冊数は明治期一三五、明治大正期五、大正期六三、大正昭和期四、昭和期三五七である（二〇一六年九月八日現在）。ここから東西本願寺等真宗各派に関する記録を抽出することを目的として、現在まで簿冊数二六六を調査し、約三〇件の該当史料を得た。これを川田敬一氏の研究（『近代皇室の社会的役割に関する基礎的研究―宮内公文書館所蔵『恩賜録』を中心として―』『日本学研究』一七、二〇一四年）を手掛かりとして見ていきたい。

『恩賜録』に見える東西本願寺記事の初見は、一八七七年十一月十五日付「本願寺へ見真大師法会執行に付皇太后宮より賜物の件」（識別番号一八八「明治十年 恩賜録」第三九号）と思われ、錦一卷を西本願寺に下賜している（寄付社寺・賜物）。次に一八七九年九月二十九日付「京都本願寺及東本願寺並三重県下専修寺へ思召を以て勅額下賜の件」（同一九〇二・第八〇号）には、東西本願寺と真宗高田派専修寺への勅額「見真」の下賜と、東西本願寺への勅額彫刻承認についての文書を取める（顕彰・勅額）。以降、明治十五年（八二）まで真宗各派への勅額下賜（同一九一一・三、一九二二）、東本願寺両堂再建など建築事業への下賜（同一九一一・三、一〇七二五、二〇六

一他。寄付社寺・建築費）がある。また宗祖親鸞、最初の門跡である第十一代宗主顕如の年忌法要への下賜（同一〇二二、一〇七一八、二二二二二、八九三九一〇他。賜金・出向）、東西本願寺宗主などへの病氣見舞等の下賜（同一〇五一、二一四一、二二五一他。見舞）がある。

川田論文は、明治二十年代前半までを宮内省が明治国家における皇室のあり方を模索していた時期であり、明治国家による「新たな概念にもとづく制度に収まらない事項」を「恩賜という形で補完」した側面もあるとする。では東西本願寺はその時代においてどのような存在であったのか。現代の価値観ではなく、その時代にどのように記録されていたのかを知ることは、先行研究が課題として指摘する「教団の動向を構造的に捉え」、新政府の仏教政策を公文書を駆使し「制度的側面を十分に跡付け」るためにも必要であろう。

『恩賜録』から見通せば、明治初年は勅額関係に下賜が集中し、また新政府への貢献に対する恩賜もある。これは皇室の威光に従ったと見るよりも、教団のあり方の模索期という視点において捉え直す必要がある。対して明治期後半以降は、特に昭和期になると法要時の「Royal Gift」獲得に向けた東西本願寺間のつばぜり合いといった面も見受けられる。かつて宗名公称・大師号宣下・勅額下賜を天皇の「聖恩」「殊恩」のもと実現した東西本願寺とその門信徒が、そのことよってどのような影響を受けたのか。この信仰の問題をも課題とし、恩賜ということを国家による統制手段の一つと考えるに止まることなく、同時代を知ること捉え直すことが必要なのであろう。

真宗における翻訳の基礎研究——特に「悪」を中心に——

高 宣也

親鸞思想において「悪」は重要な意味を持つタームの一つである。これまでの親鸞思想の英語翻訳では、「悪」の翻訳語として基本的に“evil”が用いられてきた。だが、ここで注意されなければならないのは、「悪」は非常に多義的な意味を持つ言葉だという点にある。例えば、島蘭進が述べるように、英語“evil”と日本語「悪」は、その文化的、意味的な側面において、捻れた対応関係にある。また宮谷宣史も指摘するように「悪」は、宗教的な文脈によって相対的な「悪」や絶対的な「悪」のように使い分けられる言葉でもある。このような英語“evil”と日本語「悪」の間に存在する意味のズレは、親鸞思想における「悪」の翻訳においても看過できない問題になる。本論文では、親鸞における「悪」の用法を確認したうえで、“evil”という言葉を考察し、その意味のズレがもたらす問題について検討する。

親鸞における「悪」の用法は大別すると、①倫理的な「悪」②因果関係のなかの「悪」③自覚的な「悪」、の三種類に分類が可能である。

倫理的な悪とは、社会規範および仏教規範に基づいた「個人」と「他者」の関係性を示す。『教行信証』「信巻」のなかで親鸞が「屠沽の下類」という言葉をもって、特定の階層（獵師や商人）の人間が、生きるために仏教倫理に抵触せざるをえない存在であることを言及している。この「悪」の翻訳を親鸞思想の全英訳である *The Collected Works of Shinran*（以下、

CWS）では「善」「good」に対する“evil”のように二項対立をもって翻訳している。

次に、因果関係のなかの「悪」とは、原因と結果の相関関係に成り立つ「悪」の概念を指す。親鸞においては「宿業」や「悪業」のような「業」思想が挙げられる。親鸞の「業」および「宿業」の思想は、文脈により、その意味するところが異なるとされており、次の通りの用法が存在する。一、法蔵菩薩の本願よりおこる「智慧清浄」の業。二、阿弥陀仏の大智大悲の光明に映し出され、あきらかに知らされた煩惱具足の凡夫のすがたに用いられる「罪悪深重」の業。三、罪悪深重の私の上に、如来より回向された大行、大信を「本願名号正業」とか、「至心信業の業因」と呼ぶもの。CWSでは、このような「業」思想を“karmic evil”という言葉をもって翻訳している。

最後に、自覚的な「悪」とは、阿弥陀仏の願力なしでは救われないという自覚を伴う「悪」のことを指す。この「悪」は、阿弥陀仏の名号の徳によって、「善」へと転じられる「悪」である。CWSにおいては、“evil into virtue”のように翻訳がなされている。

さて、いずれの文脈の翻訳においても“evil”という翻訳がなされているのであるが、②および③の翻訳において“evil”を用いることは意味のズレを生み出す可能性がある。なぜなら、宗教的な文脈において“evil”は「原罪（Original Sin）」を背負った人間が必ず犯す絶対的な「悪（evil）」という神学言語のニュアンスが強い言葉だからである。②でいう「悪」は、“karma（因）」によって「善（果）」にも「悪（果）」にも

なり、またその「果」が「因」にもなる、という相関的な概念を表している。このような観点に立つならば、この翻訳において「evil」を用いることは意味のズレを生み出す可能性がある。

また、③で使われる親鸞の「悪」は、阿弥陀仏の願力によって、転換される「悪」を指す。それゆえ、転換することのない「evil」を用いて翻訳することには問題があると言えよう。

今回は、親鸞の「悪」を「evil」という訳語を用いて翻訳することにより生じる意味のズレについて考察した。「evil」が訳語として用いられるようになった経緯およびその翻訳の変遷や歴史については稿を改めて論じたい。

中国道教の救済思想とリユースターのフェミニスト神学との対話

張 旋

中華民族の伝統文化というと、それは儒教文化であると思う意見は決して珍しいものではない。しかし、卿希泰によれば、これは「伝統文化に対するの偏見」である。道教は中国の唯一の固有の宗教として、「中華伝統文化の根柢」と言われる。

道教は、民衆の願いから、現世の救済のために生まれた宗教である。今井弘によれば、「道教は、神仙思想や老荘思想を基本にして、養生術などによって、人が望んでいる健康保持、病氣治療や願い事を満たし、さらに道と一体化して得道成仙を達成し、不老長生を得て現世利益を追求する個人救済の宗教である」。しかし、それは完全な個人的救済に限定されるわけではない。道教において救済の主体は、全能の神なる救済主ではなく、「功・行両全」を目指す修道者たち自身である。「功」と

は、「小我（個人の自我）」から「大我（宇宙の自我）」に広がってゆく自己の修行である。「行」とは、自己以外のすべての存在を救うということである。「天地不仁、万物為刍狗」という完全な平等思想を基本にして、「濟世度人」という社会的責任感を強調する。貧者や経済的に困っている者への施しを意味する「周穷救急」、「有財相通」が推奨される。こういって「小我から大我へ」という「功・行両全」の修道は、個人的な救済ではなく、一般的な社会救済である。自己、他人、世界を同時に救済することを最大の目標とする。救済を実現することは、「道」を守ることである。道教の「道」とは、世界の公共法則、あるいは、人類行為の共同原則である。

こうした道教の救済思想は、伝統的なキリスト教思想と相対立する点が多いと言える。その大きな要因となっているのが、キリスト教が天上と地上の二元論的世界観に立脚している点である。そのことで、「来世における救済」という概念が、キリスト教のなかで優勢を占めることになったからである。

ところで、こうした二元論的な世界観に立脚するキリスト教的伝統を批判した、リユースターのフェミニスト神学は、道教との対話の糸口を探るのには、好事例と思われる。

リユースターによると、二元論的世界観における二つの区別は、優劣という価値のカテゴリと結びつけられた。その結果、性差別の問題に関して言えば、優れた前者のカテゴリに男性が属し、後者の劣ったカテゴリに女性が属することになった。またエコロジー問題の観点からすると、前者のカテゴリに人間が、後者のカテゴリに自然が属し、そこに支配関係が

生み出されることになる。

このような伝統的な価値観の批判的解体が、リニューサールのエコ・フェミニスト神学の背景となっているが、その作業を遂行する過程で、キリスト教の伝統において優勢であった「来世での救済」という概念も脱構築される。イエスは救済共同体の一員として、解放された人間の代表であり、解放を促す神の言葉であるキリストとして、低められた者のために新しい人間性の宣言をする。この新しい人間性は、ヒエラルキーに基づく社会的地位の特権を捨て、低き者のために語る生き方を通して実現される。また、社会正義と「エコ正義」を実現した民主社会主義社会の中で、人間と人間、人間と自然との間の不正な支配的關係が徹底的に改善すべきだと主張される。

言うまでもなく、ここで示された「現世における救済」という前提の共有は、道教とキリスト教思想とが対話をする土台の構築にとつては、ごく一部に過ぎないが、こうした個別具体的な議論を積み重ねてゆくことで、対話の前提を学術的に補強してゆくことができるだろう。

韓国における天理教の定着過程

—— 信仰形態の変容をめぐって ——

陳 宗炫

天理教は一八三八年に日本で始まり、一八九三年から韓国布教が行なわれた。日韓併合が行われる一九一〇年までは教会・個人の意思による非組織的布教が中心であったが、教勢拡大とともに天理教の朝鮮布教は教団全体がかかわる組織的布教にな

つていく。

天理教会の組織をみると、天理教教会本部（奈良県天理市）を頂点に、本部直轄の大会、分教会、伝道庁があり、直轄となる教会の傘下に分教会、教会（海外の場合）がある。教会の間の縦の關係が重要な役割を果たすヒエラルキー的な構造になっているのが特徴的である。しかし韓国为天理教の場合、第二次世界大戦で日本が敗北することによって日本人が日本に引き揚げるようになったため、韓国人によって復興された。それゆえに、韓国为天理教は信仰者のほとんどが韓国人になった。以降、一九六〇年代に日韓の往来が可能になるときまで、日本と韓国の天理教における交流は断絶された。したがって、一九六五年に締結された日韓国交正常化の影響によって、制限はあるものの、日韓为天理教会の交流が再開される。しかし、約二十年に亘る交流断絶は、韓国为天理教信者の信仰生活に強い自律性を与えていた。

現在、韓国の天理教は「大韓天理教」と「天理教韓国教団」の二つの教団に分かれている。分裂の決定的な要因は、日本発祥の宗教を「倭色（ウエセク）宗教」と批判しながら、韓国政府が出した祭具の変更指示に対応するために社長の形状を変更したことにある。しかし、一九六〇年代から再開された日本の天理教との交流に反対するグループ（大韓天理教）と、賛成するグループ（天理教韓国教団）の間にみられる考え方の相違も分裂の原因として指摘できる。

大韓天理教の幹部をインタビューした報告者の調査内容からすると、大韓天理教は韓国の独立後に発生した日本の天理教と

の交流断絶期における信仰生活に重要な意味を付与している。つまり、一九四五年から一九六〇年代までの約二十年間、日本の天理教と交流が途絶えたにもかかわらず、病気が治るなど、信仰にもとづいた救済が行われたことを重視しているという。

また、天理教の祭神である親神と教祖の存在を信じ、その教えの下に実践を行うことによって救済が可能になると教義を解釈している。そのため、神と教祖を信じ、教祖がみせてくれた難形とその思想に従って実践することが肝心であり、それによって奈良県天理市の聖地を通さなくても救われるという。さらに、大韓天理教本部は大韓天理教の信仰者にとって日本の天理教会本部に等しい役割を果たしており、信仰上の諸行事や手続を行っている」と説明していた。前述のことは、信仰を経典的信仰と経験的信仰の間に生じるダイナミズムから捉えると、教典的信仰をベースに、経験的信仰が大韓天理教の信仰者の救済観に加えられたこととして理解できる。一方、日本の天理教と連携した信仰を保持する天理教韓国教団の信者は、信仰生活の中で奈良県天理市の聖地に参拝することに意味をおいており、そこで行われる諸行事にも積極的に参加していることが報告者のこれまでの研究成果から見て取れる。

分裂以前の韓国の天理教を考えると、韓国人の天理教信者は日本の天理教との交流断絶を経験している。つまり、交流断絶期における信仰生活の経験は、現在の大韓天理教と天理教韓国教団の信者の両方が同様の有しているといえる。しかし、日本の天理教と交流が再開されたとき、両教団の信仰者の信仰生活の方向には相違が生じた。このようなことは、中心となる教団

との交流断絶によって、海外の信者が教義の解釈を異にした事例としてみることができるといえる。

戦前のシンガポールにおける火葬の議論

高棹 健太

現代のシンガポールは、一八一九年スタンフォード・ラッフルズが、ジョホール王国のスルタンから領有の承認を受けたことから始まった。一八四〇年ごろから、労働力として華人系、インド系の移民が本格化し、人口は急激に増大していった。人口の増大にともなう浮上していった問題として、土地問題、そして公衆衛生の問題がある。かかる問題は、日常を生きる人々の住居や労働環境のみならず、死者の埋葬方法、墓地の設立地にまで及び、とりわけ、人口の大半を占める華人の墓地が問題となった。

一八六〇年ごろには、華人系の住民による墓地の設立が、シンガポールの土地を圧迫し、将来、建物や田畑となるような土地を埋め尽くしてしまうという危惧が表面化してきた。一八八八七年には、墓地に関する法案が提出された。この法案は、増加する華人の墓地から道路や建物の立地を確保すること、そして公衆衛生上の観点から墓地と生活区域の位置関係を調整することを目的とし、墓地の設立を許可制にし、墓の深さや埋葬地の位置の規則を定めるものであった。しかし、この法案は、華人の反対をうけることになる。それは、祖先崇拜を重んじる華人の信仰にそぐわないこと、とくに、華人が埋葬において重視する陰宅風水がこの法案により行うことができなくなるとの意

見であった。反対意見をうけ、植民地政府は、華人が暴動をおこすことを恐れ、法案の採択を延期したのである。

シンガポールにおいて「火葬」が新聞や政府によって扱われるようになるのは、一八九〇年代になってからである。火葬は、墓地問題と同様に、土地問題や墓地による汚染に対する解決策として、早くから注目されてきた。しかし、公営の近代的な火葬場が設立されるのは至らなかつた。それは一八七七年の墓地に関する法案に対して、華人が反対を示したのと同様に、火葬も華人からの賛同を得られなかつたからである。華人が火葬を嫌悪し、土葬を好む理由として、身体を損壊すること、不孝であるという考え方である。この身体を損壊に、火葬が該当するという考え方が一般的であつた。公営の火葬場建設への動きが本格化したのは一九三〇年代になってからである。それは、華人の医学者伍連徳が、この火葬場建設への動きに影響を与えたものと考えられる。伍連徳は、上海やマレーシアなどにおいて火葬推進運動をおこない、「火葬を支持する華人」としてシンガポール華字紙、英字紙ともに大きく取り上げられた。彼の運動に呼応するように、シンガポールでは、火葬場建設に向け華人との対話が始まる。一九三九年ヨーロッパ・アソシエーション・オブ・マラーヤの呼びかけで、華人組織との話し合いが始まり、同年六月には公営の火葬場建設の賛同を得た。その後、公営火葬場建設に向け、政府の審議が開始されたのだが、一九四二年の日本軍の侵攻により頓挫してしまい、再び審議が開始されたのは終戦後であり、一九五二年に火

葬場建設が決定し、公営の火葬場が建設されるのは一九六二年を待つことになる。

火葬場が建設されるまで、火葬の需要に応えていた存在として、インド系の住民、そしてシンガポール在留邦人の存在がある。日本人墓地は一八八八年に設立し、在留邦人の埋葬地、信仰の場として機能してきたが、一九一〇年代に火葬炉が建設された。この火葬炉は、在留邦人だけではなく、他の民族にも開かれていた。終戦し、邦人の引き揚げた後、一九六二年の公営の火葬場建設まで人々に利用されていった。

シンガポールにおける近代的な火葬のはじまりには、華人との対話、そして医学者による火葬の推進、そして、公営の火葬場が建設されるまで火葬の担い手となつたマイノリティーの存在があつた。

朝鮮戦争の死者をめぐる葛藤——京畿道高陽市の事例——

田中 悟

朝鮮戦争（一九五〇—一九五三）は、戦場となつた朝鮮半島に大きな損害と犠牲とを残した。人的被害としての「韓国側の死者」に絞つてみても、その数が膨大であるのみならず、軍人・警察官の戦死者にとどまらない広がりを持っている。

朝鮮半島内を南へ北へと戦線が移動したこの戦争において、戦場となつた生活空間の中で人々は、戦況に応じて避難したり、その地に留まつたりして、それぞれに生き残りを図つた。こうした状況の中で、戦時下の地域住民に対して戦争は何をもたらしたのだろうか。本発表では、ソウル近郊の京畿道高陽市

をケースとして取り上げ、「イデオロギー対立によってもたらされた朝鮮戦争をめぐる死者間の葛藤」について、考察を進めていく。

一九六〇年六月二五日の朝鮮戦争勃発後、北朝鮮人民軍の支配下に置かれた高陽・坡州地域では、自生的に遊撃隊が作られ始め、統合されて「太極団」を名乗る組織体となった。大部分が学生であった彼らは、その地域で反共・反北朝鮮人民軍の工作活動を行なった。このため北朝鮮軍は、撤退する直前に太極団員を相次いで殺害した。同年一〇月初めに高陽・坡州地区の支配を韓国側が回復すると、太極団は地域の治安活動に参加している。なお、犠牲となった太極団員を埋葬した「太極団合同墓地」は一九六〇年、「反共遺跡一号」に指定されている。

他方で、韓国軍が高陽・坡州地域を奪還した際、人民軍占領期に賦役をした疑いのある者や関連行方不明者・逃亡者の家族などを、警察が連行・拘禁し、その後、植民地時代の廃鉱である金井窟に連行し、銃殺して埋めるといふ事件があった。この事件は、一九九〇年代に入ってから行なわれた真相究明の発掘作業において、一五三体の遺骨、葉莢、印鑑などが見つかったことで、実際にあったことが確認された。そして二〇〇七年、政府によって設置された「真実・和解のための過去史整理委員会」はこの事件について、「本事件の加害責任は高陽警察署にあり、高陽警察署の指揮を受けて補助的役割を遂行した治安隊・太極団にも間接責任がある」と述べ、太極団が「良民集団虐殺」である「金井窟事件」にも「関与していた」と認定されるに至った。

では、生者は、「太極団の死者」と「金井窟の死者」のそれぞれに対して、どのように向き合うべきなのか。

太極団の「二つの顔」（反共・反北朝鮮イデオロギーのもと、遊撃隊として北朝鮮・人民軍と戦った太極団／高陽警察署が主導的役割を果たした良民虐殺＝金井窟事件に（間接的とは言え）関与した太極団）は、「左翼」「アカ」の汚名を背負ってきた金井窟事件の被害者・遺族の「名誉回復」と、北朝鮮・人民軍と戦った太極団の「名誉維持」との間に葛藤を生じさせる。果たしてそこに、どのような「解決」を想定することができるのだろうか。

この問題の最終解決を当事者間に求めることは、おそらく妥当ではない。何故ならこの場合、加害者の行為（警察による不法行為）も、それによって生じた被害者の被害も、最終的には「国家」の責任が問われざるを得ないからである。

加害者に対する責任と、被害者に対する責任とを、その間に生じる葛藤を含めて併せて背負うことが、最上位の責任主体である「国家」に課せられるミッションではないか。すなわち、朝鮮戦争の死者をめぐる葛藤は、責任系統の末端である当事者間もしくは地域においてではなく、双方に対して最終的な責任を負う「国家」において、その矛盾がまず引き受けられ、その上で「和解」が目指される必要があると言えよう。

「戦死者」処理の変遷

—— 東部ニューギニア地域の事例から ——

中山 郁

本発表では第二次世界大戦中の東部ニューギニア戦線およびその地域から復員した生還者たちの事例に基づき、敗戦による軍の遺体処理・慰霊祭といった「戦場の慰霊」体制の崩壊が、彼らの戦没者に対する霊魂観にどのような影響を与えたか、それがいかに戦後の遺骨収集や海外慰霊活動に影響を与えたかについて、死者に対する「負い目」という概念に着目して考察したものである。日中戦争期に完成された日本陸軍の戦没者処理（「戦場の慰霊」）は、戦死者の遺体から遺骨の採取とその内地への還送、そして戦死者の霊を祀る部隊慰霊祭の実施から成っていた。また、この「戦場の慰霊」は「骨を拾い合う」ことを互いの責務とした人間関係、即ち「戦友」関係によって下支えされていたものである。そして戦死者、即ち英霊は慰霊祭において部隊に勝利をもたらした存在として顕彰されることによってその霊魂が慰められるとされていたのである。しかし、こうした「戦場の慰霊」はニューギニア地域のような過酷な戦場では機能を果たすことができなかった。さらに敗戦による部隊の解散と遺棄死体を現地に残したままでの復員は、部隊戦死者に対する慰霊の断絶と「骨を拾いあう」責務の放棄を意味した。これが生還者たちに戦友の遺骨と霊魂を「置き去り」にしたという「負い目」となっていた。加えて彼らは復員後、遺族たちからの厳しい目線にさらされることによって「生還」したという事実を通じて遺族に対する「負い目」をも背負うことにな

ったのである。昭和四十年前後から活発化する戦友会による部隊慰霊祭や遺骨収集、慰霊巡拝等の活動とは、戦死者と遺族たちへの「負い目」を果たし、彼らとの関係を紡ぎなおすものとしての性格がその背景にあったのである。

『トリスタリーセートウ』に見られる祖先祭祀の規則

宮本 久義

ヒンドゥー教の聖地巡礼に関しては「マハーバータ」の森林の巻にインド亜大陸を右繞する巡礼路の記述が見られることから、遅くとも五世紀ころまでには聖地を巡り歩く多くの巡礼者が存在し、情報の集積がなされていたと考えられる。聖地の縁起や巡礼の規則に関する情報はしだいにまとめられ、主として二種類の文献に記述されることになる。一つはプラーナ聖典で扱われるもので、聖地の名称のあとに「マーハートミヤ」（威光書）などの言葉を付して、その聖地の縁起や巡礼作法を説くものである。もう一つは「ダルマシャーストラ」あるいは「ダルマニバンダ」と呼ばれる系統に属するもので、聖地名のリストとともに巡礼時になすべき儀礼（出発時や帰宅時の規則、断食、齋戒、沐浴、祖先祭祀、水の献供など）の規則が説かれる。この系統には、ラクシュミダーラ作の『クリティヤカルパタル』所収の「ティールタヴェイヴェーチャナカランダ」（十二世紀）、ヴァーチャスパティミシュラ作「ティールタチンターマニ」（十五世紀）、ナーラーヤナ・バツタ作「トリスタリーセートウ」（十六世紀）、ミトラ・ミシュラ作「ヴェーラミトロダヤ」所収の「ティールタプラカーシヤ」（十七世紀）な

どがある。

後者の文献群のなかで『トリスタリーセートゥ』は巡礼の細則にいたるまで議論を尽くし、またそれ以降の聖地関連文献にも多大な影響を与えている点で、最も重要な文献と考えられる。『トリスタリーセートゥ』は「三聖地に架ける橋」というほどの意味で、「総論」(サーマーニヤ・プラガッタカ)に続き、北インドの三つの重要な聖地を論じる「カーシー(ヴァーラーナシー)章」(カーシー・プラカラナ)、「プラヤーガ(アッラーハーバード)章」(プラヤーガ・プラカラナ)、「ガヤー章」(ガヤー・プラカラナ)の全四章から構成されている。総論の部分は、一九〇八年にヴァープ・アーチャーリヤとバーヴ・アーチャーリヤの編で出版されているが、一九八五年にリチャード・ソロモンが八本の写本をもとに新たに校訂し、英訳を付して出版した (Richard Salomon, *The Bridge to the Three Holy Cities, Delhi*)。作者のナーラーヤナ・バッタは十六世紀に北インドの聖地ヴァーラーナシーで活躍した学者で、プールヴァ・ミーマーンサー学派の学統に連なり、同学派の教典に対する註釈書や、ミーマーンサーの豊富な知識を援用した聖地関連の書物を残している。

「総論」は全二十九章から成るが、祖先祭祀(シユラツダ)に関する章は計七章、長さでは全体の三分の一を占め、聖地において為すべきことのなかで、祖先祭祀がいかに重要であるかが、それによつてもうかがえる。今回の発表では第十九章「聖地における祖先祭祀」(ティールタ・シユラツダ)、特に、三八〇・二一三八八・一と三八九・一四一三九三・四を取り上

げ、ナーラーヤナ・バッタがどのように聖地巡礼と関わる祖先祭祀に関する様々な説に反駁を加え、自説を開陳するかを見た。

ナーラーヤナ・バッタは聖地に関する規則を全面的に考察するためにこの書物を著したが、その方法はまず様々なプラーナ聖典およびダルマシヤーストラやダルマニバンダ文献に説かれる規則を提示し、それら相互の共通点と相違点を概観している。そして多くの場合、自身の学統に基づく知識と教養で自説を提示し得ている。今回取り上げた箇所では、聖地において祖先祭祀をする場合には、一般的な祖先祭祀の時間の禁則は適用されないことが明確に確認された。

第九部会

平安期陰陽師の天文解釈とその周辺

馬場真理子

古代日本において、天文変異現象は為政者の重要な関心事であった。その関心が災異思想に根ざすものであったことは、疑う余地がない。天が地上の統治を有徳者に託し、その政治の善し悪しに応じてめでたいし（祥瑞）や災い（災異）を下すという思想を天命思想と呼び、後者の思想を特に災異思想と呼ぶ。災異思想において、天文変異現象は天から為政者に下される譴責の一つであり、地上の凶事の前触れであるとされる。ゆえに為政者は、天文に変異があれば儒教的徳治を行い、天からの譴責に応じなければならなかった。

このような認識は古代日本にも受容され、陰陽寮の天文博士が天文変異現象を奏上する役割を担っていた。しかし一方で、災異思想は日本において中国本来とは異なるものへと独自に展開していったとも指摘されている。すなわち、災異をもたらす主体は（中国的な）天から日本古来の天神地祇に、災異は天の譴責から神々の祟りに置き換えられていったというのである。また、天文変異現象の解釈の担い手も、天文博士のほか、神祇官や陰陽寮の陰陽分野をはじめ、徐々に多様化してゆく。では、こうした状況下で天文変異現象への関心を支えたものは何だったのか。本発表では①天文変異現象をもたらす主体、②天文変異現象の原因、③天文変異現象の捉え方、④天文変異現象

への対処という四つの要素に注目し、六国史や古記録から抽出した事例を分析することにより、この問題を考察した。

結論から言えば、古代日本の天文変異現象は、地上の災いの前触れとして理解されることにより、関心の対象であり続けた。典型的な災異思想のもとでは、先述のように、天文変異現象は天からの譴責であり地上の凶事の前兆であった。例えば養老五年（七二一）、地震や天変を受けて天皇は、為政者の政治が適当でないために②地上の異変の前兆として譴責が下されているとし③、臣下に諫言を求めている④。これは典型的な災異思想に基づく理解・対処であるが、④については仏教的な対処もみられる。例えば四年後の神龜二年（七二五）に天変と地震があった際、①②③については災異思想に基づいて解釈されたまま、対処としては經典の転読が行われた④。この後も天文変異現象が起こると、災異思想本来の儒教的な徳治だけでなく仏教的な対処が多く行われている。

①と②についてはより多様であった。担い手の性格等により、天文変異現象は様々に解釈される。例えば、天文変異現象を神の祟りの前兆とする事例は散見される（貞観五年七月二日の流星など）。加えて、神祇信仰とは全く異なる、中国由来の未来予測の思想に基づいて解釈される事例も見られる。例えば貞観九年（八六七）に彗星が出現した際には、陰陽書に基づいて翌年を災いの年とする勅が下された。ここでは、彗星は陰陽書によって予言される災いの前兆として現れるのである（昌泰四年の文章博士・三善清行による改元の提言も参照）。また、①と②については全く触れない例も多い。例えば承和五年（八

三八）、天皇は彗星が見えたことを災いの前兆とみなして（③）
 仏教的な対処を命じたが（④）、その勅において①と②には全く触れていない。天文変異現象を地上の災いの予兆とみなし、その他の要素を捨象していく傾向はこれより後も強まって行った。

このように①②④は、天文変異現象を解釈する担い手や、その背景にある思想により、多様に異なっていた。時代の経過により直線的に変化したというよりはむしろ、同時代に異なる解釈・対処が併存していたと考えられる。そしてこれらに一貫して見られたのは、天文変異現象が地上の災いの前兆であるという認識であった。古代日本においては、天や失政という災異の主体・原因よりも、天文変異現象のもつ前兆としての性格が重視された。それゆえにこそ、様々な思想的背景を有する解釈が併存することが可能だったのである。

世紀転換期における神職と地域社会

——青年矯風会の展開を中心に——

原田 雄斗

日露戦争（一九〇四—〇五）後の日本社会は、欧米列強の一員として要求される高い水準の経済力を身につけると同時に、日露戦争による疲弊した地域社会の再建が目指されていた。こうした課題を克服するため、一九〇八年に戊申詔書が煥発され、それを根拠に地方改良運動（一九〇九—）が展開され、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。そんな中、神職と地域社会はどのような関わりがあった

のか。本報告では、青年教化団体の展開とその背景を事例に、神職と地域社会との関わりについて明らかにしていく。具体的には、騎西町青年矯風会を事例に検討し、青年矯風会に積極的に関わっていた玉敷神社の神職、河野省三（一八八二—一九六三）の活動や思想に注目する。

騎西町青年矯風会は、一九一〇年一月二日に発足し、会頭に騎西町長の岡田が、副会頭に河野が就任した。同年、青年矯風会夜学部修了証書授与式が行われ、郡役所からは郡視学官の片山が臨場し、授与式終了後茶話会があり、そこで青年矯風会会則と騎西文庫規則が協定され、同年四月には、騎西尋常小学校にて埼玉県通俗巡回文庫と騎西文庫（青年矯風会付属）の開所式が行われた。ここからは、青年団活動と結びついて青年文庫の設置が促進されていることがわかる。

さらに同年一二月には第三回青年矯風会総会と夜学開始式、通俗講話会が開催され、通俗講話会では、「水害後に於ける人心の鼓吹を目的として」という演題が行われた。それは、同年八月に起こった大雨を受けた内容である。

青年矯風会設立の背景には、河野の思想が関係している。河野は一八八二年、埼玉県騎西町に所在する郷社玉敷神社の社家の次男として生まれ、一九〇五年に國學院師範部国語漢文歴史科を首席で卒業、同年、実家の玉敷神社社司および埼玉県神職取締所北埼玉郡分所長に就任した人物である。このような河野の経歴は、近代的な学歴制度のもとで自己形成と挫折を経験した人物であるといえよう。また当時の河野は体調を崩しており、「煩悶」青年に代表されるような日露戦争後青年世代に属

する人物だった（岡義武「日露戦争後における新しい世代の成長（上）―明治三八〜大正三年―」一九六七年、など）。

そんな中、河野は教育への関心を高めていく。河野の日記『吾が身のすがた』では、「脳病、眼病、耳病、神経衰弱、腹胃カタル、煩悶：（中略）：若かず、去つて、育英の事業、然り、子の母校と、この故郷とを中心とした教育に、この全身を捧げんとは！」（『吾が身のすがた』一九〇八年十月二九日）という記述が見られる。ここからは、自らの体調の問題を受け入れつつも、地域社会の教育に自らの役割を求めていく河野の姿が看取され、そうした自らの境遇が地域社会との関わりを強めていくこととなるのである。

今後は、騎西町青年矯風会の具体的な活動をより詳細に迫っていくことで、河野の自己実現と青年教化団体との関わりについて明らかにしていきたい。

神社節日行事と国家の節会との関係について

―― 五月五日を中心に ――

鈴木 聡子

古代より国家において、季節の節目を祝す日である「節日」に行事が行われていた。養老雜令四十諸節日条に、「正月一日、七日、十六日、三月三日、五月五日、七月七日、十一月大嘗日皆為節日」と節日の規定がみえる。ここに規定された節日は、平安時代を通して国家において節会の儀式が行われたが、多くの神社においても同様に、この節日に行事が行われていた。

本発表で扱う五月五日の行事もその一つで、古代より国家行

事として天皇に菖蒲を献上し、また騎射や走馬・競馬などを催す五月五日節会が行われていた。一方、神社においても、この日、類似する行事などが行われ、また五月五日節会を彷彿とさせる名称を用いる例がみられるのである。

このような神社の五月五日の節日行事は、国家行事とどのような関係を持っているのか。

今回は、特に平安時代以降、国家より篤い崇敬を受け、当時の神社の中心的な存在であった石清水社を対象の事例として取り上げ、当神社における五月五日行事を通して、国家の節会との関連性を明らかにすることを目的としている。

まず、平安時代における国家行事としての五月五日節会の次第を『儀式』より概観し、さらに十世紀以降、節会が行われなくなる変遷を、同時代の社会構造と平安宮で行われた国家儀式の変遷を照し合せながら見てきた。この時代は、国家と神社の関係も変化し、律令祭祀制から天皇の直轄祭祀を中心とし、天皇近臣団の勅使が神社に遣わされて奉幣する形をとる平安祭祀制へと移行した時代であった。（三、多様化する神道）岡田莊司編『日本神道史』吉川弘文館、二〇一〇）

その一方で、神社の場に移すと、中世の神社年中行事書からは、多くの神社で五月五日に菖蒲を神前に奉る行事を行い、特定の神社においては、宮中の五月五日節会に似た構成の行事が行われていたことを確認した。その中で、石清水社の事例を取り上げたが、五月五日行事や石清水放生会のなかの一構成行事の相攘行事に焦点をあてることで、これらの行事が単に国家節会に対応する行事というだけでなく、節会の系譜を引く

行事として、国家官僚らが担い手となって神社において行事を行っていたことが見えてくる。

これは、国家の五月五日節会が、武徳殿という場を離れて、馬寮官人などを遣わして官幣を神に奉り、また、国家の公的な役人もしくは役人に見立てられた所役のもとで騎射・走馬・競馬を行う形式で、石清水社に行事の場を移して行われるようになったと推察できる。言い換えるならば、石清水社は、国家行事としての節会空間の延長線上に位置づけられていたと考えられる。

本発表では、国家の節会と神社節日行事との関係を石清水社を一事例として見てきたが、今後、他の神社との比較検討を行うことで、当時の実態をより明らかにしていきたい。

松尾大社の祭礼に関する考察

——「松尾社三箇大神図」を中心に——

海上 直士

松尾大社には「松尾社三箇大神図（以下「神図」）」という三つの神事の様子を描いた絵図が遺されている。本図は、横九センチ縦四十五センチの和紙が五枚横長に接合された、都合四メートル五十センチの長い絵巻物状の料紙に淡彩色で書写されたもので、冒頭に「神図」の題名があり、次いで、一月七日の白馬（あおうま）神事、土用の日程によって六月十二・十三或いは二十三・二十四日のいずれかに執行される御田代（みとしろ）神事、最後に一月亥日の猪狩（いかり）神事の場面が描かれており、裏には「萬治二年（一六五九）六月十九日に書写し

た旨が記されている。

文字情報を挙げていくと、「白馬神事 住谷大明神 前廊座所 亀尾」「御田代神事 本社 神宮寺 御讀経所 月讀殿 結地才社 最福寺」「猪狩神事 此処論所 嶺堂 谷堂 地藏院」とある。右の文字は描かれた絵巻の上に、付箋で示されている。この付箋の中で特に注目したいのは「猪狩神事」のスペースに貼られた「此処論所」の付箋のみが幅を異にしている点である。神事名や社寺名からなる他の注記に比して、「論処」が異なることから判断して、この注記のみは後日の加筆である可能性が考えられる。

松尾大社の神事といえば、唯一勅祭であった松尾祭が想起されるが、この「神図」に松尾祭は含まれない。松尾祭を除く右記の三神事から「神図」が構成されていることをどう理解すればよいのか、以下、考察を加えたい。

描かれた図像中で注目されるのは、冒頭に配された十騎馬像である。白馬神事では十家の社司がそれぞれ馬を引くこととなっており、馬十疋が登場し、そのあとに「白馬神事」の場面が描かれるのは慣例に従っているといえる。

次に三神事の日程をみると、白馬神事と猪狩神事は一月に、御田代神事は六月に執行される祭礼であった。しかし、描写された神事の順序は日程の順ではなく、一月七日の白馬神事、一月亥日の猪狩神事、六月の御田代神事、の順番に描かれてもよさそうであるが、「神図」には一月七日の白馬神事、六月の御田代神事、一月亥日の猪狩神事が描かれることにも注目し

たい。御田代神事を中心として、両脇を一月の二神事と対に描いた構図は、意図的であると言わねばならない。

そこには、御田代神事を「田の神」、一月の二神事を「山の神」とする対関係を読むことができる。さらに、猪狩神事の祝詞、並びに猪狩神事執行の際に「鹿丸・猪丸」と唱えることから、白馬を鹿、猪狩を猪で、白馬を鹿に見立てる一月の二神事の対関係も想定できるかもしれない。

以上の三神事の特徴と、そこに松尾祭が含まれない事実を考慮すると、三神事がいわば松尾社の三大神事として選ばれたのではなく、何らかの基準によって選定されたものとみなされる。絵巻が書写された萬治二年は、改革心の強い松尾社神主東相行が「社司論争裁判」を起こし、社司を経済的に救済しようとした寛文四年（一六六四）の五年前に当たる。十社司分の十騎馬が冒頭に描かれていること、さらに猪狩神事の場面に「論所」注記があることを考え合わせると、本図もまたその後の社司論争の資料として書写・活用された可能性がある。また、本発表は書写年の萬治二年当時にも絵巻の書写状態から通時性があることを前提とした研究であるが、今後の課題としては、この絵巻の原本の成立年代を追究し、その当時の三神事の選択の基準を考察したいと考える。

明治期富士信仰系教派神道の書物出版

今井 功一

江戸時代に普及した富士講や不二道といった角行系富士信仰の諸集団から、明治時代に入ってその装いを改め、教派神道と

して特立したものがあり、その一つが不二道を母体とした実行教である。実行教及びその前身であり不二道内のグループである実行社と、その指導者である実行教初代管長・柴田花守（一八〇九—一八九〇）は、幕末から明治初期にかけて、自派の歴史を略述し正當（正統）化する言説や教義に関連する書籍を積極的に刊行した。これらの著作は、主として富士信仰研究の視点からいくつかの著作が個別に着目されたが、著作群全体として題材とした研究は少なかった。僅かに、平野孝國氏が、柴田花守の著作を列挙し、彼の思想を分析したものが挙げられる。富士信仰を母体としながらも、それと平田神学的なものを接合した実行教の全体像をうかがうために、初代管長・柴田花守の著作群をはじめ教団の関連書籍を総体的に論ずることは意味があることだろう。

本報告では、特に明治期における柴田花守を中心とした実行社・実行教界隈を対象として、彼らの出版について検討した。まず、柴田花守、実行社・実行教の版本を刊行年順に並べてみると、数年ごとに、主な「出版人」あるいは「製本人」に四つの傾向を見て取ることができる。

一つ目には大阪の田中太右衛門ら複数の書肆が並んでいるものである。明治三年の『古道或問』を出してから、明治五年までは全てそうで、実行社の活動が確認される以前の書籍は、大阪の田中太右衛門を筆頭とした各地の本屋が製本売所として名を連ねている。

二つ目に、明治五年の『四民教諭』から実行社によるものが出てくる。徳大寺堯爾や参行の著作、『本教大基』等がそれで

ある。明治五年は実行社の活動が始まったこととされるが、この頃から同名での出版が行われていることは注目される。

三つ目として、島崎源兵衛なる人物が、明治七年「開化古徴」、一一年、一三年に『敬信豫言』の注釈等を出す。島崎は関東の有力信徒の一人で、自ら修養書を著している。

明治一五年に実行教が教派として独立した後、明治一六年からは「実行教本館」「実行教本序」による出版が見られる。

以上のような四つの傾向の推移は、一般の大手書肆から始まって、教団が関連著作を自ら刊行するような体制を整えていく様子を示していると考えられる。

続いて、実行社・実行教関係者のうち、特に数多くの著作がある柴田花守について、著作を列挙した資料として「咲園大人著述書目」と題された著作目録（以下、「書目」）に注目した。筆者の確認しているかぎり、「書目」は、出版された柴田花守の著作のうち、『古語拾遺正訓』や『古道或問』といった限られた書物にのみ綴じられており、一七点の書物について、タイトルと内容の紹介、既刊未刊の別を掲載している。明治三年に「書目」が最初に綴られた書物が刊行されてから明治一八年の最後のそれまでの一五年の間で、書物の刊行状況はもとより、一七点のタイトルや、その中身についても出版予定が変更されたり、刊行された後に刊行の事実が取り消されたり内容が変更されたりした例が見られる。

「書目」は著作目録という形で花守の著作の全体像をおおまかに把握するのに役に立つものと思われる一方、そこに出版活動の混乱のようす、あるいは教団としての教義や体制の形成の

ようすを見ることができるとは、

「書目」で掲げられた書籍には結局刊行されなかったものもあり、今後は「書目」における紹介内容と、現在まで伝えられる未刊自筆原稿などとの比較検討が必要があるだろう。

中世後期における「幽霊」の用例

——能本と諷誦文の検討を中心に——

芳野 貴典

能において死者はどのように描かれているか。そして、能がつくり上げた死者のイメージは日本における死者像の系譜上どのような位置を占めているか。この問題を「幽霊」という言葉に注目することにより明らかにしようというのが本発表のねらいである。

今日、「幽霊」の語は近世怪談文芸によって構築されたイメージと不可分である。かつての能研究者の多くが、「能の幽霊は『幽霊』にあらず」との見解を示したのも、こうした背景に基づいている。しかしながら、能の成立は室町時代前期、より大きな時期区分で言えば中世後期のことである。したがって、近世的な幽霊像を能の死者に適用して議論することはあまり意味をなさない。そこで、中世後期における「幽霊」の語の一般的な用例を検討しながら、それが能の死者のどのような面と一致しているかを考察する。さらに、能が当時の社会で大きな影響力を持つメディアであったこと、また後世の文化に多大なインスピレーションを与えたことを評価して、能が「幽霊」と

いう言葉の変容・展開に果たした役割へと射程を広げる。

能のテキストにおいて、「幽霊」の語は死者を主人公とする現行曲七〇曲のうち十八曲で使用されている。他に死者を指す言葉としては、魄霊、魂、亡者、亡き人、亡き影、亡婦、亡魂、死霊、精霊、悪霊、精魂、怨霊などが確認できるが、それらの中では最も使用頻度が高い。使用場面としては、シテ（死者）とワキ（生者）との応答の中が多く、「現れる」や「来る」などの動詞の主語であることが専らである。このことから、「幽霊」の語が死者の霊の可視化やこの世への現前という事態と結びついていることを看取できる。もっとも、「幽霊」と他の語とで有意な使い分けがあるわけではないが、能が本説とした先行文芸や同時代の他の文学作品などには「幽霊」の語が殆ど見られないことに注目したい。すると、近世以降、「見える死者」を指す言葉として一般化した「幽霊」の語が既に能の中で積極的に採用されている様相が浮かび上がってくると共に、では、能作者たちはどこからその言葉を持ってきたのだろうかという疑問が生じる。

これを解く鍵として取り上げるのが、諷誦文という宗教テキストである。諷誦文は仏教の法会において神仏に施主の祈願内容を伝えるべく書かれた願文の一種である。願文は、現当二世の安楽、病氣平癒、武運長久、子孫繁栄など多岐にわたる願いが表明されるもので、中でも諷誦文は身近な死者の供養を意図したものが多く、本発表では、能の成立期にあたる室町時代前期（部分的に南北朝時代）の公家日記（『師守記』、『康富記』など）に収められた諷誦文の文面を分析する。これにより、文芸

世界では一般的ではなかった「幽霊」の語が広く用いられていた場面を特定すると同時に、その語義やニュアンスを明らかにすることが可能になると考える。諷誦文の中での用例としては、「尊霊」や「聖霊」などの敬意表現に対して、より平板な言葉であると考えられていた。すなわち、「幽霊」は死者と生者の社会的関係の如何にかかわらず使用できるものであった。また、今日のように成仏できない死者の霊に限定して使われることは決してなく、死者の性質（通常の死者であるか横死者であるか、など）を問わず用いることのできる言葉だったのである。

ここには、生者に恐怖や不安を与える存在としての「幽霊」イメージはない。むしろ、漢語としての原義である単なる「死者の霊」という意味が中世後期には保持されていたことを確認できる。ただし同時期に、能は、生者の眼前に姿を現しこの世に残した執心と救済の願望を語る死者像を構築し、これに「幽霊」の語を当てることでそうした元来の語義からの飛躍的な変容をもたらしたのだった。

近世日本における鬼神論の多様性について

井関 大介

アニミズム・シャーマニズム的な祭祀対象を、「鬼神」（天神・地祇・人鬼）という儒教的概念によって捉え論じる言説が鬼神論である。かつては民衆の無秩序な祭祀行為への批判や、「鬼神は陰陽二気の運動に他ならない」といった自然哲学的な主張ばかりが強調され、原始的な信仰から近代の世俗的合理主

義へと至る、単線的な進歩主義の物語に位置づけられてきた。しかし、近年の研究では変化が見られる。子安宣邦は、彼ら儒者の主張が本来は「無鬼」ではないことを強調する。鬼神を「氣」に還元しながら、しかし鬼神祭祀をやめるわけではないのである。子安はそれを「解釈学的言説」と呼ぶ。「鬼神に事ふること」についての子路の問いに孔子が答えたように（『論語』）、祭祀行為のあり方を理論的に捉え直し、解釈によって新たな意味を付与する言説が鬼神論なのである。

彼ら儒者が他学派や教団から抜きん出て正しい祭祀を語る資格を有すると主張できたのは、はるか昔に祭祀儀礼を「礼」の一部として制作した聖人の知を、経書を通じて伝えるからであった。鬼神祭祀を「礼」、つまり社会的・集合的に規定される人間の振る舞いの型として捉える以上、鬼神論もまた本来、不可視の鬼神自体ではなく祭祀儀礼についての言説である。その点で、近世日本の最も有名な鬼神論である新井白石のそれについての近年の研究が、いずれも「礼楽」という観点からの分析となっていることは注目し値する。

儒者による祭祀儀礼解釈は倫理、政治、経済、自然哲学等、様々な観点から理論的に論じられ、真摯な「信仰者」の姿からはいかにもかけ離れているかのように見える。祭祀儀礼の社会的統合機能や、為政者による大衆の欲望の制御、富者による顕示的消費といった面まで論じているのである。まるで社会学者や人類学者の視線ではないか。しかし、たとえ儀礼の当事者が私の信仰だけを口にするとしても、実際には複雑な社会状況の中で器用に自らの実践を（意識的・無意識的に）操作している

ことが、人類学的研究ではしばしば報告されている。言・行のどちらが真かという問題ではなく、どちらも特定の場における身体的実践のそれぞれ一面なのであり、そうした言行の不一致をP・ブルデューは「ドクタ・イグノランティア」として説明している。人類学や社会学が長年わたって蓄積してきた儀礼に関する理論の多様性は、素朴実在論的に神を語る一義的な言説には還元できない、儀礼実践本来の多面性・多義性を示していると考えざるべきであろう。

それゆえ、自らも儀礼実践者である儒者の多様な分析的議論は、ただの不信心な知識人のモノログではなく、そうした儀礼の多様な行為遂行的側面の適切な分節化であったと評価できるのではないだろうか。単線的進歩主義で鬼神論の「合理性」「世俗性」を称賛するかつての論者は、「まがいのもの科学」としてのみ呪術やアニミズムを見た、あのフレイザーやタイラーと同じ誤謬に陥って、鬼神論の多様性を無視していたのである。

人の死に際し、「死んだから、もういない」とする振る舞いは「不仁」、「死んだが、（靈魂等として）変わらずにいる」とする振る舞いは「不知」として、孔子が拒絶したという（『礼記』）。近代人は前者を世俗者、後者を宗教者と分類して満足するかもしれないが、正しい喪祭は実はそのどちらの極でもなく、「あいだ」において行われるというのである。近世日本の鬼神論においても、どちらの極に近づくかは様々ながら、やはり「あいだ」性にとどまろうとする慎重さは顕著であった。それは彼らの合理的精神の不足ではなく、本来は「あいだ」で行

われている儀礼実践の多義性を忘れ、無知で無垢な「真の信仰者」と、ずる賢い「偽の信仰者」とに峻別せざるを得ない枠組みに縛られた、近代人の側の不自由さをこそ逆に示すのであり、鬼神論研究の理論的重要性の証左であるといえる。

近世名古屋の東照宮祭と宮廷儀礼

鈴木 一彦

近世名古屋の東照宮祭が官准したとされる即位式をはじめとする宮廷儀礼との関わりを中心に考察を行った。

まず、宮廷儀礼を維持存続する上で最も重視されたことは、基づくべき過去の記録文書類の保存継承であり、その朝廷における公事執行の再現性が、撰閲家を撰閲家たらしめてきたという事実である。そして、近世に入ると、これら撰閲家が伝襲してきた記録文書類が、尾張徳川家にも受け継がれていくことになる。その中であって、名古屋東照宮一世神主 吉見幸勝は、尾張徳川家初代藩主 徳川義直の命により、九条幸家に師事しており、また、同東照宮三世神主 吉見幸和は、正親町公通に師事している。これらの学究を通じて吉見家には、書写された多数の公家記録がもたらされることになる。具体的には、撰閲家の日記類といった公家記録をはじめ、天皇の即位式・御禊行幸・大嘗会・改元・神璽宝剣渡御等に関する公事雑録や、『雲図抄』『大内裏図』『御即位御飾儀式図』『大嘗宮並次第図』『悠紀主基神殿図』『紫宸清涼阿殿図』といった極秘図等が吉見家の文庫に所蔵されていた。また、同文庫は、吉見家邸内に藩の公費で建てられたものであるが、同日録は、その公的性格から

名古屋城内で保管され、これら吉見家所蔵本を藩主が閲覧する場合であっても、閲覧用に作られた副本が献上されるという徹底したものであった。

その尾張名古屋において、寺社奉行からの命令を伝える触頭寺院は、天台宗では密蔵院（院主は名古屋東照宮の神宮寺である尊寿院別当を兼任）、新義真言宗では宝生院（大須真福寺）であった。中世において顕密仏教は深く王権と結び付き、天皇の即位儀礼に密教の灌頂印明の授与といった儀礼が組み込まれることになるが、この即位法や即位灌頂は、南北朝期の二条良基以降、ほぼ二条家によって相伝され幕末に至っている。一方、これら二条家に占有された天皇の即位儀礼に伴う密教儀礼を生み出した母体としての中世顕密仏教における即位法聖教は、顕密仏教の中央の大寺院ではなく、金沢称名寺と大須真福寺に伝来している。徳川家康は、後水尾天皇の即位式に際し即位灌頂を拝見しており、死後、天海によって山王一実神道をもって祀られるが、その際に、天皇の即位灌頂に関連する三種神器灌頂（阿部神道系の三輪流や御流神道）が行われたとの説もある。また、名古屋東照宮の創建に際し、宮作奉行を成瀬正成がつかめ、正遷宮の導師を天海がつかめているが、その成瀬氏は二条良基の子孫にあたりとされている。なお、元々尾張国中島郡にあった大須真福寺を名古屋城下へ移転するよう成瀬正成に命じた徳川家康は、移転後、天海と共に真福寺の所蔵典籍を披見している。このように、真福寺移転に際しても名古屋東照宮の創建と同様、天海や成瀬氏が深く関わったものであった。

このように、東照神君を祀る名古屋東照宮祭が即位式等の儀

礼と密接に結びついていたことや、名古屋東照宮の創建に二条良基の子孫とされる成瀬氏が深く関与していることなどから、家康は死後、即位灌頂に関連する灌頂を受けた可能性がある。

但し、この即位灌頂そのものに対する批判が、その後まもなく林羅山をはじめとして近世前期になされたことから、少なくとも名古屋の東照宮祭においては、こうした両部神道の要素は早い時期に後退し、古代研究や漢籍研究に基づく東照神君を祀る新たな祭礼が創出されたものと考えられる。そして、尾張徳川家から將軍候補として名の挙がった四代藩主 吉通、六代藩主 継友は共に幸和の門人であったことから、その背後には、山王一実神道にかわる吉見家の神学があり、その中において、幸和は、国史官牒主義によって神学の側面から徳川治世の貫徹を志すものの、四世神主 幸混の早世により、その座を国学に譲ることとなる。

近世神道における神仏関係再考——両部の社と唯一の社——

松本 久史

近世の神社における神仏関係について、神仏習合が一般的な様態であり、多くの神社には別当・社僧といった仏教者や仏教施設が存在し、明治元年の「神仏判然令」まで大きな変化はなかった、とする通俗的な認識がある。しかし、実際には、十七世紀後半の寛文・元禄期、幕府および大藩において、神仏を判然化する動きが見られ、呼応する形で、「唯一の社」と認定されることを目指した地域個別神社の運動が展開されている。これらの動向を高壱利彦は、寛文五年の「諸社称宜神主法度」公

布を画期として、全国の神社において江戸時代中期に吉田家のつながりを持つことよって神仏習合を排して、「唯一神道」化を目指す「ブレ神仏分離」の動きが見られると指摘している。神仏関係における寛文期の画期については、圭室文雄による先行研究があり、おおよそを知ることができるが、藩主個人の学問・思想傾向に注目が集まり、孤立した特殊例とみなされがちであり、近世の宗教行政史全体を通じて、神仏分離を捉え直す段階には未だ至っていないと考えられる。本発表は、すでに知られている事例を改めて整理し、近世の神仏分離の歴史的展開を再検討する基礎認識の構築を目指す。

まず、近世前期における神道の分類意識として、林羅山は、正保年間成立の『神道伝授』において、神道を「唯一宗源」「両部習合」「本迹縁起」の三つに区分し、中世の吉田兼俱「唯一神道名法要集」の認識を下敷にしつつも、神仏習合の有無を強く意識している。一方、寺社争論関係文書の中に見える用語から、幕府は神社を二種類に区分していたと考えられる。①「両部の社」、神社内に本地仏などがあり、別当・社僧の存在する神社。②「唯一の社」右記の存在しない神社、つまり神仏習合していない神社の二つである。

寛文期における神仏分離は、水戸・会津・岡山に加えて、尾張・高松・福岡なども、個別の神社を対象としてはあるが、藩主導による分離が実施されている。これらはほぼ、「諸社称宜神主法度」公布以前から企図され、また、吉田家配下外の出雲大社や備中吉備津社でも同様の展開が見られる。つまり、寛文期の神仏分離の要因は、吉田神道以外の要素も考慮しなければ

ばならない。寛文期を中心とした近世前期の神仏分離は、面ではなく点在するというレベルではあるが、全国的に見られる現象である。また、水戸藩の分離は光圀隠居後の元禄年間に徹底され、吉備津社も、仏教施設の除去は享保年間であるように、後年へ継続的に展開されていく運動の起点として、寛文期の神仏分離は位置づけられる。

今後の課題として、近世前期における宗行政と神道思想との関係性に注目し、林羅山・鶯峯など、幕藩ブレーンの活動の再定位が必要である。幡鎌一弘は、御三家を中心として、十七世紀前期の寛永初年ごろから神道に関する意識が高まり、吉田家から神書や知識を得るようになったことを指摘しているが、寛永期以降、幕府・親藩大名たちが「神道」への関心を深めていく中で、吉田家以外にも検討対象を広げ、神道思想家たちが幕府の神社政策にどれほどコミットしていったか、羅山と初代尾張藩主義直との関係などのように、水戸藩等の諸大名の政策への影響についての検討を深める必要がある。羅山同様、儒家神道家とされている吉川惟足についても、「諸社称宜神主法度」公布への惟足の関与については、先行研究が見られ、吉田神道の庇護者たる惟足の位置づけが理解されるが、さらに考察対象を拡大して、幕府・藩の神仏分離に関する認識と政策への影響如何と関連させ、惟足の役割を再検討する必要がある。これらの課題には、いずれも史料の制約という大きな問題が横たわっているが、既存史料を含めた丹念な史料の再確認作業を行ない、「ブレ神仏分離」の実態を解明することによる、近世神道史の再構築が必要である。

近代真宗本願寺派教団と後期関東別院

野世 英水

真宗本願寺派（以下、本願寺派）教団は、日露戦争における従軍布教を契機として中国東北部への布教をはじめてゆくが、その活動の中心を担ったのが大連に置かれた関東別院であった。ここでは関東別院の一九三〇年代から敗戦時にかけての活動状況についてうかがってゆきたい。考察にあたっての基礎資料としては、本願寺派の『教海一瀾』、『本願寺新報』、宗教新聞の『中外日報』、関東別院機関誌『若草』などを用いている。

まず関東別院の日中戦争下の活動としては、一九三一年の九・一八事件時に駐在員が軍隊慰問や従軍布教をおこなっており、また中国の仏教徒とともに窮民救済事業などをおこなっている。一九三七年の七・七事件時には従軍布教使を派遣するとともに、軍人名号や慰問品を現地へと送っており、婦人会などを中心に戦時募金のためのバザーを本堂前で開催するなどの活動をおこなっている。

また関東別院ではさまざまな事業をおこなっていたが、別院の年中行事や月例行事のなかでは大蔵経の曝書会もおこなわれ蔵書類の一般公開がおこなわれた。例年の旅順戦跡憑弔会や花まつりでは多くの参加者があり、市中行列なども盛大におこなわれた。諸団体の活動としては関東婦人会（大連仏教婦人会を改称）や、満洲仏教青年会、満洲仏教女子青年会、関東雅楽会などが活動を継続しており、また一九三四年には学生仏教青年会が結成され、一九四〇年には軍人遺家族のための母子寮も建設され、活動が展開されていた。講活動、開法会活動とし

ては、最勝講、燈明講、焼香講、仏飯講などの講がつくられ、市内各地に称揚会や親和会という開法会もつくられていった。教育事業としては大連幼稚園や大連日曜学校などが活動を継続しており、また一九三五年には大谷光瑞指導のもと修業年限四ヶ年の大連高等女学校が開設され、衆目を集めた。

一九三六年には関東別院に置かれていた満洲開教務所が「新京」出張所に移転するが、関東別院はその後も東北部布教の中心であり続けた。一九三八年二月には「関東別院事務規程」も制定され、七つの部署を置くなど制度面での体制の強化がはかられていった。

敗戦時の状況としては「開教地調査表」（本願寺国際センター蔵）によると、最終責任者は宇野本空、所在地は大連市播磨町一五九、建物所有者は当時の本願寺派法主であった大谷光照、引き上げにあたっての処理は「接収」となっている。敗戦時の別院等の処理状況については上海別院の資料が残っており（『小笠原彰真資料』龍谷大学大宮図書館蔵）、ここでは「日商産業報告書」「日僑現有財物明細表」「有価証券明細表」「銀行預金明細表」その他多くの書類が中国側当局に提出されており、煩雑な事務処理がおこなわれていたことが知られる。上海別院と同じく拠点の別院であった関東別院でも、同様な処理状況であったと考えられる。関東別院の最後の輪番は一九四一年に就任した宇野本空であったが、宇野は就任後間もなく「五族協和」における仏教の役割や満洲開教区の地理的重要性を強調しており、また事業としては開拓団布教のための興亜学院公主嶺訓練所の設置や、在滿布教使の家族救済のための互助会の結

成などをおこなっていった。なお敗戦時大谷光瑞は大連に滞在していたが、そこで何らかの「誤解」「何かの間違い」（榎谷仙次郎日記刊行会『榎谷仙次郎日記』一九六九年、一二六八頁、一九四五年八月十四日の項）が生じ、その後大谷光瑞は大連市公安局に抑留されている。宇野本空もそのころ同様に抑留されたものと思われるが、その消息の詳細については不明である。本願寺派の中国東北部布教の動向については関東別院の活動の解明が必要不可欠であり、今後新たな資料の掘り起こしとともに、さらなる考察が求められている。

真宗における現代教学と社会

頼尊 恒信

本稿においては、真宗大谷派における現代教学の現状と社会との関係について考えていきたい。仏教教団と現代社会の諸問題との関係については、これまで様々な切り口で検討・研究がなされてきた。その中でも、仏教社会福祉やビハラに関わる理論的研究と実証的研究は、ある一線以上の成果をあげている。しかしながら、現代社会において真宗の思想が、社会の醸成に関わっているのかという研究はこれまであまりされてこなかった。

真宗に帰依した者（真宗者）が、現代社会の中で生活を行うということは、その真宗者の社会的生活の中で真宗の精神が何らかの形となって影響を及ぼしていると考えられる。教団は、そのような真宗者の集団であるといえる。つまり、真宗者の真宗的精神は、あくまでも個人に発露するものであるが、その精

神の本質は、個人の領域を超えて教団内部の多くの真宗者が共有する共通の「真宗的精神」といえる。それは、真宗者としてのエートスとも言い換えることが出来る。つまり、多くの真宗者が共有する真宗的精神と現代社会の思想的形成とがどのように関係しているかを考えていくことは、現代社会の諸問題に対して真宗教団がどのように向き合っていくことができるかを考える一助となりうるのである。本研究では、真宗教団における真宗的精神と社会の醸成に関して研究を行った。

真宗における現代教学の思想的源泉は、親鸞の本願成就文に對する読みとりにある。それは、『教行信証』の信巻の本願成就文では「諸有」という文字に「アラユル」と左訓されている。このように、諸有衆生は品位階次を簡（えら）ばず、平等に如来の救済を受ける存在であると教えられている。その点から考えると、仏の本願の教えを受ける者として、「一切衆生」と共に生きようと願い行動する視座が如来より教え与えられているといえる。つまり、あらゆる衆生を排除しないという共生への視座が如来より与えられているのである。

しかしながら、このような現代教学における共生への視座を持ちながらも、その視座が真宗的精神となつているかといえば、些か議論の余地がある。如来の本願から教えられる共生への視座を現代社会に向けて発信しようとするならば、次の三点が必須条件となるであろう。はじめに、このような共生への視座の教学的な再確認と普及活動が必要である。それは、研究者や教学者の見解が必ずしも宗門全体の課題になつていないとは限らないのである。つまり、共生思想を真宗的精神に定着させて

いく活動が必要となつてくるのである。次に、教学の具現化が必要である。つまり、寺院のバリアフリー化や諸行事の情報保障、法話の字幕化などあらゆる人々が法会に集いやすい空間づくりが必要となる。最後の課題としては、教団組織としての共生社会の具現化である。この課題は、たとえば障害当事者の参画に代表されるように、教団をあげて共生的な教団組織の構築が必要になる。

そのような真宗的精神としての共生思想に立ち、インクルーシブな社会の構築に向けたあり方について考えると、次の三点が真宗の共生思想の指針として見えてくる。一つは、完全なインクルージョン及び参加を容易にするための地域活動であり、次に、地域社会からの孤立及び隔離を防止するという観点を大切にする。そして、あらゆる人々との共生へと向かつていくソーシャルアクションが重要であろう。このような「あらゆる人々」との共生を目指した社会形成意識は、真宗者の行動規範となりうる真宗的精神となりうる。社会的排除を許さないという根源的意識は、「あらゆる人々」との協働のためのソーシャルアクションといえるのである。そのことが結果的に真宗の教学が複雑化する現代社会の諸問題の解決に寄与することができるのである。そこにこそ、現代教学のダイナミック性があるのである。

金子大樂における「死」の問題

東 真行

浄土真宗では仏陀釈尊の覚りを浄土へ生まれる、往生浄土という表現で受けとめる。往生浄土において「死」は重要な契機とされるが、その死が如何なる課題なのかを金子大樂（一八八一—一九七六）の思索に確かめたい。金子が死について思索を深めるのは主に一九二〇年代後半からであると考えられるが、自らの師である清沢満之の語録を編纂した『清沢先生の教訓』（無我山房、一九一五）所収の論「独立自由の大義」で金子は清沢を死の問題を解決した人物として位置づける。死の問題は真実に生きようとする志願から問われ、真実の生の意義を獲得することによって解決されると清沢は考えた。金子は述べる。ここに後に金子が死を問題としていく萌芽、或いはその問題を解く基調がある。

金子は佐々木月樵や南條文雄といった先学の死を通して、一九二八年二月「死及び死後」という文を仏教思想誌『仏座』に発表する。金子は「死」の問題と「死後」の問題を区別して論じる。死の確信は普遍的だが死後の確信は各個人において不確定であるため、死後はそのままには普遍的な問題とはできない。自らの死を凝視し、死によって滅ばされる事のない意義を現生に創り出していくことが人生の本義であると金子はいう。つまり死の問題は生の意義を明らかにするために問われるのである。この了解は一九二九年五月から七月にかけて『中外日報』紙上で行われた金子と木村泰賢との論争中の言辞にも確認できる。木村は金子の講演録『浄土の観念』（文栄堂、一九二

五）は死後の問題を論じていないと金子を批判した。『浄土の観念』では単に死後に存するのでなく、自らが生きる現実への徹底した絶望において凡夫に実働する「観念」、即ち現在を生きる指針としての浄土観が主張された。そのため金子は死後の浄土を積極的に語らなかつたが、その点を木村は批判した。金子はその批判を受けて一九二九年七月の『仏座』に「生れぬ前と死しての後」を発表する。金子は生前死後を問う上での前提を問題にする。生前死後を問う際、靈魂や永遠不滅といった言葉が意味を吟味されずに用いられると金子は指摘する。金子によれば靈魂とは自覚意識であり、永遠不滅とはその自覚意識の極まりなき事を表す。生前死後は極まりなき現生の自覚において感知される不可測の深淵であると金子は述べ、過去（生前）から現在（現生）、現在から未来（死後）へと三つの部屋を歩き来するように考える生前死後観を非仏教的理解として批判する。これに対して木村は金子の「観念」の語があまりに抽象的である点、またやはり死後が十全に問題にできていない点を挙げ、特に死後の問題は金子が真宗を学ぶ者である以上、答える義務があると追求するが、金子は最早その問に応えず論争は終わる。ただし論争以降の金子の思索における浄土観は徐々に死後の世界を想起させる表現を纏うようになる。一九三二年五月、『仏座』所収の「生は寄なり死は帰なり」では、浄土は死において帰るべき「あの世」といわれる。浄土という教説には確かに物語的、感情的な側面があり、金子は「浄土の観念」に端を発する論争を経て、そうした側面を以前よりも色濃く自らの思索に反映させている。しかし浄土を死の世界とする時、

「死」と「死後」の問題は弁別できず、結果的に単なる死後の世界としての浄土が浮き彫りになり、「死」が明確に問われないうままに現生の事実さえ霧散してしまい、「死後」に生死の迷妄を投影する可能性が拭えない。

金子における「死」の問題は浄土観と関わる重要な問題であり、その表現は批判的に読まれる必要がある。自らの死を凝視することから浄土が現生の指針となり、現生を生前死後の中間にあるかりそめの場ではなく生の意義を創出する場として了解する金子の思索を踏まえすには、金子における往生浄土の思索もまた明らかにならないだろう。

親鸞と異義についての研究

塚田 博教

晩年の親鸞には大変興味深く象徴的な言葉がある。『正像末和讃』の「是非しらず邪正もわかぬ このみなり 小慈小悲もなければども 名利に人師をこのむなり」（真聖全Ⅱの五三一）である。様々な異義と対峙し苦渋の決断をした親鸞の真摯な心境の吐露である。

晩年、最も心を痛めた出来事に善鸞義絶がある。しかし、近年、「善鸞義絶状」の真偽と、そもそも義絶と言えるはつきりとしたものが本当にあつたのかという議論である。

まず、従来の「善鸞義絶状」「義絶通告状」は偽作ではありえないという立場を詳細に論じられている代表として平松令三氏（『親鸞の生涯と思想』吉川弘文館）と平雅行氏（『善鸞の義絶と義絶状』『親鸞像の再構築』大谷大学真宗総合研究所）を

挙げる。特に平氏は中世文書の基本的特質として「文書の宛所と受給者の乖離」という現象で説明する。

一方、「義絶状」偽作説。最近、藤井淳氏（『慈信房善鸞上人義絶問題について』『駒澤大学佛教学部研究紀要』七二）の論説がある。義絶状の「継母の讒言」を『御成敗式目』で、「しほめるはな」を『古今和歌集』仮名序に根拠を求め、誰かが当時の通例に従い、善鸞を善鸞の権威を失墜させようとしたと結論づけておられる。

善鸞の人間像についても、情熱的な論証を試みられる今井雅晴氏のような学匠によって再評価の機運が高まっている。

そこで、善鸞義絶に対する新たなアセスメントが必要ではないかと考える。まず、「善鸞義絶状」は本物で、善鸞は義絶されたとする場合。プラス評価をするなら、息子善鸞の裏切りに近いながらも、親鸞は義絶という苦渋の決断により真実の教えを守り、門弟達の混乱を収束させた。この出来事により、親鸞は深く慚愧し、更なる思想深化を促し、多くの著を後世に遺すことになる。

マイナス評価をするなら、善鸞は親鸞の菓子であるということとを武器に関東で門弟たちの実権を握ろうとした。信心を確立していなかった関東の門弟たちは混乱の極みに陥り、親鸞は十方衆生を摂取する阿弥陀仏の本願をいただきながら、息子一人を導くことができなかつた。

逆に、「善鸞義絶状」は偽作で、善鸞は義絶されてはいなかつたとする場合。プラス評価として、親鸞は決して息子を見捨てない。弥陀の誓願に生きた親鸞が破門のような形で善鸞を義

絶する訳がない。これまで教えを歪曲させ宗門を混乱に陥れたとされてきた善鸞の復権をしなければならぬ。

マイナス評価するなら、父母の孝養のために一返も念仏を申さない親鸞でも、やはり息子は特別なのか。または関東の門弟たちは集団の権威を守るために善鸞を排斥したのか。

最後に、『正像末和讃』の「無慚無愧のこの身にて まこと
のころはなけれど」も 弥陀の回向の御名なれば 功德は十
方にみちたまふ（真聖全Ⅱの五二七）、「小慈小悲もなき身に
て 有情利益はおもふまじ 如来の願船いまさすは 苦海をい
かでかわたるべき」（真聖全Ⅱの五二七）などという言葉を窺
うと、やはり、何らかがあったとする方が自然である。親鸞は
これらの体験を通して自らが虚妄分別しか持たぬ身であること
を知りながら、決して望まぬ決断を強いられたのである。その
事は親鸞自身を深く傷つけたであろう。しかし、そこそが自
らの背負った罪業であった。そんな自分の赤裸々な姿と、そん
な自分を撰取して捨てない阿弥陀如来の大きな慈悲の心に対
する気持ちを書き残さずにはおれなくなったのが最晩年の親鸞
の姿である。真に本願をいたたく者が異義として他を排斥する
ことは決してして簡単なことではないことを親鸞の姿は物語っ
ているのである。

真宗「封建」教学再考

——高木顕明の還相回向論のルーツを求めて——

菱木 政晴

真宗大谷派は近代日本において教団組織だけでなく、その思

想と信仰においてもいち早く近代化を果たした教団としてす
に一応の評価がある。思想・信仰の近代化においては、清澤満
之（一八六三—一九〇三）とその継承者によるいわゆる「精神
主義」と「真宗近代教学」の存在が大きい。近代教学は大谷大
学をはじめとするアカデミズムの世界でもはや一定の権威を
確立したといっている。一方、これによってそれまでの
伝統的な真宗理解は「封建教学」と呼ばれるようにさえなっ
てしまった。

しかし、この二つの教学を近代日本の天皇制や戦争との関係
を軸として比較してみた場合、単純に一方を近代的、他方を封
建的とみなしてよいかどうかはなほだ疑問である。たとえ
ば、近代教学に属する人びとの中から天皇制に対する積極的迎
合（あるいはむしろ一体化）の態度や好戦論が噴出したのに対
して、「(国家) 神道」批判や非戦論はもっぱら封建教学に属し
た人びとからしか出てこなかったからである。なぜこのような
ことになったのか。真宗教団の天皇制に対する迎合はこれまで
いわゆる真俗二諦論に基づいていると評価されてきた。封建教
学に属していた人々たちにはもちろん真俗二諦論はあったのだ
が、俗諦として語られる天皇への忠誠は、幕藩体制の中では幕
府への忠誠、中国や朝鮮への布教の際には皇帝への忠誠との取
り換えが可能であるのに対して弥陀帰一の真諦優位はけっして
揺るがぬものとしてあった。ところが、阿弥陀如来を抽象的・
哲学的な「無限」一般ととらえる近代教学においては、この
「無限」に阿弥陀如来もアマテラスも現人神天皇も何でも入っ
てしまう。他方、大谷派における非戦論の系譜には、一九一〇

年の大逆事件で死刑判決を受けた高木顕明（一八六四—一九一四）やアマテラスを「迷界の有情」と切つて捨てた河野法雲（一八六七—一九四六）に顕著なように、封建教学における真諦優位とそこから帰結する神祇不拝の貫徹が大きく作用している。

高木顕明は、日露戦争において戦勝祈願の法要を拒否するなど神祇不拝の実践をこにして非戦論の立場をとったことが知られるが、遺文である『余が社会主義』では、自身の非戦論を親鸞の還相回向の思想を根拠として展開していると思われる。

顕明の教学系譜をたどると江戸期の真宗教学者・香月院深励（一七四八—一八一七）に行き着くことが分かるが、本発表では、顕明の「他方国土へ飛び出して有縁の人を濟度する」という議論が香月院の往還二回向解釈に近いことを手掛かりに「封建教学」は衆生が還相の主体であることを強調する教学であることを明らかにする。還相とは、平等と平和の極楽浄土から差別と殺戮の渦巻く穢国へ還つて平和と平等を構築するという利他行を成就することである。だとすると、人間が還相の主体であること、すなわち、人間が社会形成と社会変革の主体であることを強調することは、ヨーロッパに発したヒューマニズム人権思想と軌を一にすると言えるだろう。

ところが、いわゆる近代教学は清澤満之の「社会に不足弊害があつても敢えてこれを正そうとはせず、不足があると見えるのは自分の心が至らないからだ（精神主義）取意」とする立場に代表されるように、人間を愚かな罪惡深重の衆生だと自覚することを通して阿弥陀如来という絶対者に救済される客体に

すぎないと強調しているように思われる。これには、私が前者『極楽の人数』（白澤社、二〇一二年）で取り上げた寺川俊昭、本発表で言及する本多弘之らが含まれる。

「封建」教学は本来に封建的だったのか。そして、逆に近代教学の「近代」とは何だったのだろうか。改めて考え直さざるを得ない。

佐賀から見た西川須賀雄

三ツ松 誠

西川須賀雄は現佐賀県小城市出身の神道家・国学者であり、さして高い知名度を誇る人物ではないのだが、明治前期に出羽三山修験道の神仏分離（＝神道化）事業や、柴田花守の弟子として不二道の教派神道化（実行教）事業に携わった点で、日本宗教史上特筆すべき地位を持つ。

そのため先行研究も、修験道史や富士信仰史の中に多く見つけられることが出来る。そこでの須賀雄像からは、既存の信仰の破壊者、あるいは明治国家の宗教政策の遂行者、といった印象を受ける。これら修験道史や富士信仰史の中の須賀雄は、突然外部から現れて、既存の伝統を解体し、そして去っていく存在のように見えるのである。

他方で、須賀雄のそれまでの経験がその後の人生にどう生きているのか、彼に即した検討はなかなか見られない。とりわけ、須賀雄のような神道家が如何に成長したのか、佐賀に即して研究する向きは、ほとんど見られないのが現状であろう。とは言え、戦前の地方史的研究や地域史料を組み合わせれば、そ

れなりのものが見えて来る。本報告が目指したのは、実践的な復古神道家である須賀雄が佐賀藩の存在した時代に如何なる経験を積んできたのかを明らかにすることである。

具体的には、次の点を指摘した。まず、古賀穀堂の教えを受けた鍋島直正の下、佐賀藩は藩校弘道館を整備し、武士の儒学のみならず医者や神職の国学についても、修学を強制して試験を課す仕組みを導入していた。漢学・洋学・国学を何れも重んじたのである。そして藩校弘道館には、漢籍のみならず国典を重んじる教諭陣があり、彼らは六人部是香や矢野玄道といった人物と交わり、平田国学を受容していた。神職向けの神学寮も設けられ、多くの関係者が六人部流の平田神学の影響を受けており、藩外への留学もまま見られ、神道教化の実践経験にもつながった。そして維新後は長崎とのつながりを前提に、キリシタン対策に動員され、その挫折後は大寺院や神道事務局等で活躍する国学者がまま見られた。須賀雄もこうした流れの中で六人部是香系の平田国学を受容し、官衙に登用され、キリシタン対策を担うことになっていったのである。

須賀雄を考える上では、既に指摘されてきた同郷の師である柴田花守との関係だけでなく、こうした佐賀本藩の神道文化——佐賀平田派の存在——をも前提にしなければ、十分な説明が叶わないはずである。さらなる調査を期す次第である。

顕偽録の論理と倫理

フェレイラ・クリストヴァンは転びパテレンとして説明され

小野 久志

るイエズス会士であり一六三三年の棄教時にはイエズス会日本管区長代理の職責にあり、棄教後は沢野忠庵を名乗らされた。本報告では、そのフェレイラの作とされる、キリスト教論駁書である『顕偽録』（與謝野寛・正宗教夫・與謝野晶子編『ぎやどべかどる・妙貞問答・破提字子・顕偽録』日本古典全集刊行会、一九二七年に拠る）を、救済論の視点から分析することを試みる。同書で論じられる内容は、教理概論・キリスト論・典礼論・審判論に分けることが出来る。

フェレイラは、自身のキリスト教宣教師としての使命感を「此道ヲ日本ニ弘メンコトヲ思フ志深クシテ」と前置きしたのちに、「日本ノ風俗ヲ見、儒釋道之理ヲ聞キ、千分ガ一晝其旨、悔迷改非、為是、吾鬼利志端ノ宗旨ヲ捨テ、釋氏ノ教ニ心ヲ留故、鬼利志端蘊奥ノ所、此ヲ是トスルニハアラザレドモ、非ヲ説テ理ヲ知ラセントアメニ、アラアラ言顯テ、又鬼利志端宗旨トナツテ邪法ニ習差シヌル万民ノ戒トス」と日本における経験を通過してのキリスト教批判論理の形成を述べる。そのキリスト教批判の論理において、ことにフェレイラの独自性が籠められる例として、マリア論と聖餐論を指摘することが出来る。

鬼利志端ノ教ニ人間自由バカリニテハ善ヲナシ、悪ヲ去ルコト不叶。「ガラサ」（合力ナリ）トテ、「テウス」合力ナクシテハ不叶トノ教也。然バ悪ヲ去テ善ニ傾クヤウニ「テウス」何ゾ合力セザルヤ。宗旨ニ云云、「サンタマリヤ」（ハセスキリシトノ母ナリ）ニハ「テウス」格別ノ合力ニテ科一ツモナキトノ教也。自由ノ「テウス」ナラバ、一切衆生ニ「サンタマリヤ」同前ニ各別ノ合力ヲナシテ、科ナキヤウニ何ゾ計ハザルヤ。

このように、「神が全能ならば、なぜ、マリアのように罪を免れる存在としないのか」「マリアへの恩寵をマリアにのみ留めるのはなぜか」と、創造論と神義論にマリア論をかさねるキリスト教論駁は類例を見ないフェレイラ独自の視点である。

もう一点の聖餐論であるが、『頭偽録』において典礼論として扱われるものは、パウチスモ（洗礼）・コンヒサン（告解・悔悛）・エウカリスチャ（聖餐）である。ことに、聖体拝領については、「道理ニ叶フ義ニアラズ」とはいいながらも、同時に、「メタホラ」の語も用いていることに注目しなければならぬ。以下、原文を確認しよう。

「ミイサ」ヲ行ヒ、「パン」ノ上ニ是我色身也、同葡萄酒ノ上ニ是我血ナリト宣ヘバ、「セスクリシト」直ニ此授ニ御座ストノ教也。鬼利志端ハ是ヲ第一ニ用ル授ケナレドモ、是以テ道理ニ叶フ義ニアラズ。言ヲ以テ「パン」ハ色身トナリ、酒ハ血トナルコト、分別ノ及ブ所ニアラズ。然バ、「セスクリシト」、言ニテ我詞ハ人ノ命也ト宣フ。其詞人ノ命トナリ、死スルコトアルマジキ也。加様ノ類ハ皆「メタホラ」（トハ諭也）トテ、カク思フベシ云ヘル心也。カクアルトキンバ、此「パン」ハ我色身、此酒ハ我血也ト云ヘルモ、「メタホラ」タルベシ。

ここにおいて、聖餐をカトリック的な聖変化の教理においては否定しつつも、その象徴性においては否定していないフェレイラの論理をプロテスタント的解釈と読み解くこともできる。それはまた、フェレイラの棄教論理をささえるものに向きあうことが要請される。すなわち、キリスト教に背いた自己における救済希求がそれであり、それは、フェレイラの心理に内在す

るところの、背教してもなお、何をなし得るかの倫理感覚、さらにはキリスト教的救済を問い返す視点の形成、とも想定できる。いいかえるならば、棄教による罪意識と、その罪意識をも包含する己の罪そのものは棄教によつて如何になるのか、の間の問いと想念の往還がここには存在する。

改曆前後の神社祭祀

竹内 雅之

明治四年十月（あるいは十一月）の「四時祭典定則」「地方祭典定則」（『太政類典』および宮内公文書館蔵『祭祀録』）は神祇省が示した国家祭祀の包括的な規則で、元始祭をはじめとする三十ほどの国家の祭祀が大祭・中祭・小祭に分類され、それぞれの祭祀を所管する担当が明記される。同時に祭場も、皇廟、神嘉殿代、八神殿、神祇省と記載される。祭場が明記されない祭祀は神祇省官員が参向する神宮・神社の祭祀である。

「四時祭典定則」は神祇省、そして神祇省廃止後は式部寮の官員が、神宮と官幣社に出張し官祭を執行することで国家と神社との繋がりを保証するという一面をもっていた。「四時祭典定則」における大祭として毎年の神宮神嘗祭・賀茂祭・氷川祭・熱田祭・男山祭・鹿島祭・香取祭、五年毎の出雲祭・宇佐祭がある。また中祭として毎年の春日祭以下官幣大社例祭、小祭として隔年の梅宮祭以下官幣中社例祭がある。皇廟祭、神祇省神殿祭はさておき出張祭典となる官幣社例祭の励行には困難が予想された。「官社年中祭日調」（『祭祀録』所収）は明治五年の官祭の一覧であり、これによると五十ばかりの祭祀のうち官祭

として執行されたのは約半数である。五年二月から八月までの官幣社例祭の実施状況を概観すると神祇省官員・式部寮官員は「四時祭典定則」に従い勅使として各官幣社に参向したことがわかる。しかしながら神社によっては祭儀の取調中で、官員が参向すべき例祭がまだ決っていないことも多くあった。その場合、官員は参向せず一社限りの祭儀を執り行った。いっぽう新たに列格すべき神社も徐々に増えつつあるなか、限られた官員で暦日通りに官幣社の例祭を執行することが困難になってきた。このころ教部省は個々の神社の対応に追われた。一方で五年八月二十二日、神社制度の改正案を正院へ上申した。この改正案は天下の大小神社を官社と郷社に再編するもので、既存の官幣社に加え国幣社と府県社が新たに官社となり、その他は郷社とされる内容である。ここで注目したいのはその附帯条件で、神宮と氷川社を例外として地方官が代祭を勤めるというものである。この官社再編案が正院にて審議されるなか式部寮は五年十一月十五日正院へ「官祭式改定意見」すなわち「寮中改革之都合モ有之候ニ付テハ明年ヨリ伊勢両宮へ祈年新嘗神嘗ノ三祭 神武天皇孝明天皇ノ御陵祭ハ是非使御差立ニ相成リ候訳ニ候得共氷川賀茂ノ両社ハ使被差立候歟又氷川社以下官幣社総テ地方官へ被附候歟早々御評決相成度此段相伺候也」と上申する。六年二月八日、正院より「氷川社以下官幣社総テ地方官へ被附候事」として官幣社の例祭が地方官へ移管された。

式部寮にとつては渡りに船ともいべき教部省の官社再編案は地方官による代祭を促した。いっぽう祈年祭は明治二年の復興から三年、四年と奉幣先は神宮のみであった。しかし四年五

月に社格制度が整い、「四時祭典定則」で大祭とされると五年、皇祖玄宗を中心とした官国幣社への班幣が実現した。かたや「地方祭典定則」において、祈年祭は国幣社以下神社の最重要の祭りに位置付けられ地方官が参向することになっていった。早くも五年二月には地方官の手引となる神祇省達「官国幣社祈年祭式」が布達されている。

そして改暦を挟む明治五年から六年の年末年始に式部寮は地方官参向を軸として、官幣社例祭と官国幣社祈年祭の両祭式を包括的に整備し始めたのであろう。明治六年、式部寮により「官幣諸社官祭式」と「官国幣社祈年祭式」は同日に布達された。それは三月二日（旧暦二月四日）の祈年祭の当日のことであり、両祭式は祈年祭に参向した地方官に渡された。前者は官幣社の例祭、後者は官国幣社の祈年祭を対象とした祭式である。例祭と祈年祭（これと対をなす新嘗祭も含めて）は神社祭祀の両輪であるから両祭式は同じく式部寮による明治八年「神社祭式」の基礎となった。

三教一致論の「一致」の水準

森 和也

宗教史・思想史の用語としての「三教一致論」はこれまでいささか安易な使用をされてきたきらいがある。改めて三教一致論について、どのように神道・儒教・仏教の三教が「一致」しているのか、近世日本を中心に広く流通した一般的な三教一致論を選んで比較し、その特徴を整理し、「一致」の水準を比較検討してみたいと思う。なお、各類型の特徴について論述する

都合上、並列型、包摂型、昇華型と並べたが、この順序で三教一致論が歴史的に発展した、あるいは三類型の中で昇華型が最も優れていると述べる意図ではない。

第一類型・並列型。三教を並列的に等しいものとみなす。以心崇伝の排耶書『排吉利支丹文』では、三教は並列されて一体のものとしてキリスト教に対峙している。また、大我絶外の護法論『三彝訓』には、「三教、途を殊にすといへども、その帰、一なり。善を勧め悪を懲して、人心を正しくする所以なり」と、手段は異なるが究極において一致するという三教一致論として人口に膾炙した言説が見られるが、この究極を大我は三教から別立させていない。これを別立させることで昇華型へ変容する可能性を胚胎している。

第二類型・包摂型。三教のうち、いずれか一教の優位のうえで三教の一致を主張するものであり、並存よりも他の二教を補助的に隷属させる統合に力点がある。『排吉利支丹文』では、「日本」という場を強調することで、包摂型となる要素も示しているが、より明示的な例として、一条兼良の『日本書紀纂疏』では三種の神器を軸として、これとの儒教の三達徳、仏教の三因仏性との対応をもって三教の一致を主張して、神道によって三教を包摂しようという傾向が見られる。『日本書紀纂疏』は神道書だが、石門心学、石田梅岩も、三教には、「少シモ倚ル所コレナク候」と並列させていながらも、拝礼する上では、神道、儒教、仏教の順（仏者の場合は仏教と儒教の順番が入れ替わる）で行うことを主張している（『石田先生語録』一一九）。これは神道が「日本」における世俗の秩序の総体の名として与

えられているためである。他方、梅岩は大我のいう「帰一」したものに「渾然タル一理」という名を与えていて（『石田先生語録』一五）、昇華型への指向も併せ持っている。

太宰春台の『弁道書』では、「畢竟諸子百家も仏道も神道も、堯舜の道を戴かざれば世に立ことはあたはず候」として、「堯舜の道」儒教が諸教を包摂するものとして措定され、それに神仏が内包されることで三教の共存が認められており、一致を指さない包摂型に形式的に類似した例と捉えることができる。近世の儒者の立場からは概ね三教一致論を唱えることはまれである。それどころか熊沢蕃山は、『集義和書』（巻一）で、「一致にてもなきものを、一致と虚言可申様もなく候」と、三教一致論を否定し、さらに「一致は争の端也」として、自覚的に三教各別であることが三教の共存の道であると主張している。

第三類型・昇華型。三教の一致の結果として、新しい「教」を創唱する。富永仲基は『翁の文』で三教の上位に昇華型と見まごう「誠の道」を措定しているが、比較文化論的手法により、三教すべてが「誠の道」に劣り、「皆今の世の日本に、行れざる道」であると断じていて、三教各別論に基づいた昇華型に形式的に類似した例と捉えることができる。これとは異なり二宮尊徳は神道優位での採長補短的な三教一致を説きながら、その一体性を強調して「神儒仏正味一粒丸」あるいは「報徳教」と呼んで（『二宮翁夜話』巻五）、昇華型の三教一致論としての性格を濃厚に示している。

統合において、昇華型は新たな一教の内に三教が並列し得る

ので、並列型と共通する三教関係を保ち得るが、包摂型では優位の一教による他の二教の階層的統合であるので、三教間の関係は、大きく包摂型と並列型・昇華型とに分けて捉えることも可能であろう。

信仰継承における神職の葛藤

—— 過疎地域仁淀川町を事例に ——

冬月 律

現代の日本社会を覆うさまざまな問題に、過疎化をはじめ、少子高齢化、限界集落化、消滅集落などがあることはいまさら強調するまでもない。テレビ番組や週刊誌などの特集からも、人口減少社会が直面する現実問題が一般にも広く浸透していることが実感できる。

一方で、過疎化をめぐる調査研究はこれまでに様々な分野で積極的に行われ、その実績も膨大な量にのぼる。しかし、過疎地域の住民のくらしと密接にかかわってきた神社を研究する中で、過疎地域の住民にとって信仰の場である地域神社の役割は何か、といった課題について宗教社会学的な研究はそれほど進んでいない。以上のような問題意識を踏まえ、本発表では、典型的な過疎地域として知られている高知県下のとくに過疎化による人口減少が激しい旧仁淀村（現、仁淀川町）の限界集落を取り上げ、①集落の置かれている過疎の現状および住民とお宮との関わり方を実態調査の結果から概観し、②地域や神職が信仰継承を意識して行っている様々な取り組み（活動）の現状と、その担い手と神職の間で生じた葛藤を神職の立場から若干

の考察を試みた。具体的には、まずは住民の信仰生活とその信仰の継承と神社の運営については、今年二回実施した実態調査の結果から、対象地域の別枝地区をなす一集落のうち、二つの集落（別枝本村、霧之窪）と、その集落に鎮座する神社（春日神社、清正神社）を取り上げて報告を行った。別枝地区は、昭和三五年の千二百人余りであった人口が平成二八年現在は百人ほどに減少しており、人口の約七割を高齢者が占めている。限界集落と化した現在も、年に数回ある宗教行事が地域住民によって維持されていることを明らかにした。とくに、対象となった二集落の神社については、お祭りや伝統行事が、人口減少による諸問題を抱えながらも、現在まで途絶えたものはなく、今も高齢者となった氏子らによって根強く信仰されている様子が明らかになった。次に、神職と住民の間で起きている葛藤については、仁淀川町の総鎮守（秋葉神社、秋葉祭）を取り上げた。二百余年間の伝統を持つ秋葉神社の「秋葉祭」は、土佐三大祭りとして称され、御幸行が行われる毎年二月一日になると、全国各地から一万人を超える観光客が押し寄せ、賑やかさを見せている。これだけを見ると、過疎化に伴い、今後も人口減少が加速的に進行していく地域にとって、継続的に人が集まる場所となることは、地域・神社の振興としてもモデルケースとなり得る。しかし、そのようなイベントに伴う効果が、集落神社をはじめとする信仰の継承に直接的影響を及ぼしていないことを指摘した。そして、その要因の一つとして秋葉祭において実質主催役である「秋葉神社祭礼練り保存会」の存在と神職

の間で起きた葛藤によるものを指摘した。氏子の高齢化が進み、集落神社の世話もままならない状況が続く中、今や県内だけでなく、全国規模のイベントと化しつつある秋葉祭の継承活動に尽力する保存会と住民らの気持ちだが、各集落神社の信仰継承にまでは及んでいない。そして、秋葉祭が県の文化財指定を受けてから助成金などを得て、保存会を中心に毎年盛大に行われてはいるものの、担い手不足や集落の高齢化などの問題を常に抱えているのが現状である。これこそ重大問題であるとし、これからは公助と共助のバランスを保ち、将来的には自助努力による継承が必要となることを強調した神職に対して、保存会の立場は、もはやこれ以上時間と手間をかける余裕がなく、毎年の自分たちの氏神様と秋葉神社の祭りのことで一杯であることを強調しており、神職と保存会との間では意見の対立が起きていることを指摘しながらも、そのような葛藤を神職が「現代の信仰継承における新たなチャレンジ」とすることからは、前向きな姿勢であることを示唆した。

食行身縁に関する新出史料

大谷 正幸

食行身縁（一六七一一一七三三）は角行系富士信仰五世代目、また月行系二世代目の行者である。彼は享保十八年夏に思想上の理由によって富士山中にて自死した。残された縁者たちはその遺品（行衣や自筆の著作）を以て食行を祀り上げる新しい富士信仰を開発した。これが（角行系の）富士講であり、江戸を中心として関東甲信越地方に広がった。

食行は、自身の著作を自ら複製して郷里・伊勢の実家を含む縁者によく配付していた。結果、彼の大きな著作は三点のみであるが、その自筆本は複数存在する。また、後に次女・まんによって信徒に譲渡された断簡などがあり、そのようなものも含めると現在十七点（以下に述べる三点含む）の自筆本が知られる。この他、食行の筆によると伝えられる数行単位の断簡が複数知られており、いずれも決め手には欠けるものの彼の筆跡とよく似ている。

本発表にて紹介するのは、最近発見された食行の自筆三点である。

『御前分御傳々の御もんく様かきおき申候』（個人蔵。ふじさんミュージアム寄託）は享保十三年六月の日付を持ち、食行自筆の中では現時点で最古である。このタイトルの部分には裁断の跡があり、元はより長い自筆本の一部、具体的には彼の処女作『一字不説お開身ろく之御世之訳お書置申候』の末尾だったのではないかと考えられる。

「お身拔（みぬき）」は角行系において富士山の聖なる姿を神号で表したものである。食行によるお身抜として、川口市立文化財センター分館郷土資料館（埼玉県川口市）が所蔵する一点が知られていたが、今回紹介するものは三重県環境生活部文化振興課県史編さん班が所蔵する。内容は川口市のものと同じく、五行お身抜に六首の和歌をあしらっており、また法量もほぼ同じと言ってよい大きさである。ともに実家やその周囲の隣家に配布したものが伝わったものであり、製作したのは享保十五年に帰郷した時と考えられる。

最後に紹介するのは書簡草稿（個人蔵）である。食行は自死するための入山に先駆けて、富士山北麓の知人・田辺十郎右衛門に介助を依頼しているが、その先触れとして二か月前に田辺へ送られた書簡は「お先状」と呼ばれている（ふじさんミュージアム所蔵）。この書きかけの書簡はお先状に先んじて書かれ、そして反故にされたと考えられる。ただし、文面はお先状とあまり似ていない。これが食行自筆として確実な根拠は、その表装された裏面に次女まんによる譲渡のための極書が記されていることである。

食行の自筆本ではないが、最近発見された彼の伝記史料として紹介したいのは西尾市岩瀬文庫（愛知県）所蔵の『身祿行者畧伝』なる版本である。文政二年（一八一九）、武州下渋谷村の富士講徒が荏原郡鍾が崎（現・東京都目黒区）に、幕臣・近藤重藏家の敷地としてもらった上で目黒新富士と呼ばれる富士塚を築いた。この食行伝は近藤本人が印施したもので、富士塚造営の上で彼の協力が一方ならぬものだったことを示している。吉田御師・中雁丸豊宗による『富士山烏帽子岩身祿之由来記』を抄録したもののようであるが、どの程度の抄出であるか、また近藤が本文の作成に関与しているのかどうかは今後の研究が必要である。また、この伝記には挿絵が五葉あり、通例食行の伝記は文字ばかりなのでこの点も大変珍しい。

食行の自筆や伝記史料がこの数年のうちに立て続けに発見されたこと自体は、偶発的な要素が強いように思う。しかし、今後とも食行研究に資する史料が発見される可能性に期待したい。

日本人のイスラーム受容

——日本イスラーム教団についての一考察——

小村 明子

本研究は、日本人、とりわけ日本人改宗者がどのようにイスラームを知って理解し、また受け入れていったのか、その過程を調べることによって、日本人のイスラーム理解がいかなるものであるのかを考察することにある。

本発表では、これまで日本におけるイスラームの歴史において異彩を放ち、約六ヶ月という短期間のうちに千人以上の日本人をイスラームに改宗させた団体をとりあげて、日本人改宗者のイスラーム理解がいかなるものであったのか、分析及び考察する。

かつて「日本イスラーム教団」という、日本人改宗者が創設した団体が存在していた。この団体は、新宿・歌舞伎町にあった診療所内に事務所を設け、診療所に通う患者たちを信者にして、イスラームの布教活動を行っていた。

その活動は、現在日本の各イスラーム団体が行っているものとは異なっていた。例えば、日本文化（華道、茶道、日本舞踊など）のサークルを作って教団内でその活動を行っていた。また多くの日本人が知らないアラビア語を極力排除して、本来はアラビア語で記すべきクルアーンの各章を日本語（片仮名）で掛け軸に記載する等、その活動は特異なものであった。いわば、日本文化を尊重し、かつ日本社会における日常生活に見合ったイスラームを体現することを目指していたのである。

こうした活動を通して、教団では独自の思想を構築し、布教

活動に展開しようとした。それが「大乘イスラーム」という思想である。この思想は、あくまでも教団の布教活動の中から生まれたものである。というのは、教義に厳しい日本人ムスリムたちとは異なり、「アッラーの他に神はなし」という文言さえ理解すればそれで良いという、教団創設者である二本秀雄の教えを基本にして、日本社会における日常生活に即したイスラームを目指したからである。実際に改宗者によって行われていたイスラームの教義は、五行を無理に行うものではなかった。それは、むしろ日本文化の中にイスラームという宗教を取り入れたものであった。またそれが「大乘イスラーム」という考え方へと発展していったことがいえる。なお、この考えは、弁護士で教団の専務理事であった安倍治夫によって思想として体系化され、教団の布教活動の理念として用いられた。しかしながら、地域や時代を超えても不変であるイスラームの教えそのものが変わるようになるため、教団外のムスリムに受け入れられることなく、試みだけに終わった。

こうした独自の布教について考察していくと、そこには、イスラームという宗教が日本人にとって知ることではできても理解しづらい宗教であることが窺える。また、教団の思想を分析・考察すると、イスラームの教義をあまり厳格に実行することなく、日常生活に即したものにし、かつ日本的なものを見出してそこから布教の足がかりにしようとした経緯がみられるのである。

この布教の過程をみていくと、イスラームのような日本人にとって未知の新しい宗教は、日本との共通性、いわば日本的な

ものを見出すことによるか、あるいはまた社会に見合うように変容しなければ理解に導くことが難しいことがわかる。

大谷光瑞と台湾——産業振興をめぐる——

柴田 幹夫

大谷光瑞の数次にわたる台湾見学は、主として「熱帯農林産業」の視察であった。光瑞は、「熱帯産業調査会」や「臨時台湾経済審議会」の委員として、台湾の近代化に対して様々な提言を行っている。ここでいう台湾の近代化といえは、日本統治時代における産業の発達を指すものである。

一九三一（昭和六）年に中国東北部柳条湖で起こった満州事変から、日本帝国は戦時体制に入り、台湾においても総督府を中心に積極的に「南進政策」を宣伝した。そのために「熱帯産業調査会」を台湾で開催したのである。「熱帯産業調査会」は、一九三五（昭和十）年に、台北に於いて開催された台湾の産業振興及び南進政策に関わる会議であった。中川健蔵第十六代台湾総督を会長とし、台湾を「南方」の要衝と捉え、本島産業の開発に一層の努力を払い一衣帯水の「南支南洋」地方と経済上の一層緊密な関係を保持し、貿易の伸展を図り相互慶福の増進を期することを目的としている。「尚僧侶出身ではあるが、南方への経済発展につき、実践躬行してある大谷光瑞師も督府の懇請で受諾するものとみられている」（『台湾日日新報』一九三五年八月四日）と報じられているように、大谷光瑞は、僧侶でありながら、台湾の産業理解については、一頭地抜いており、委員として指名されたのである。調査会で諮問された議題は、

一、貿易の振興に関する件、二、企業及び投資の助成に関する件、三、工業の振興に関する件などであった。光瑞は、台湾の主要産業である糖業と茶業について意見を述べている。「熱帯産業調査会」での広範な議論は、続く一九三六（昭和十一年）年に成立を見た半官半民の国策会社「台湾拓殖株式会社」のなかで実現されたものも少なくない。いわばこの「熱帯産業調査会」の最大の目的は、「台湾拓殖株式会社」の設立準備にあったのかも知れない。戦時体制の中に組み込まれ、戦争の遂行に必要な物品を提供することとなった。

一方、一九四一（昭和十六）年には、「臨時台湾経済審議会」が、台湾総督府で開催された。会議開催の目的は、台湾の工業化を推進することにあつた。一、工業振興に関する方策、二、交通施設の整備拡充に関する方策が審議された。この一連の会議を通じて、南進政策と要衝として台湾が位置づけられたのである。大谷光瑞は、特にセメント工業について提言を行った。該博な知識を披露すると共に、セメントの原料（石灰石）は台湾各地で採掘できるが、セメント工場は北部に偏っているのは問題があるとして、総督府官僚を攻撃している。南部の振興を図るべきであるということであろうか。交通施設の整備拡充に関する意見集約では、鉄道関係では、複線化とスピードアップを要請している。

「台湾の産業は平均三十点」と手厳しい評価を下した大谷光瑞であるが、自分の使命を「国策上台湾産業振興のため、一生懸命尽力しているわけである」（『台湾日日新報』一九三六年三月九日）といい、産業振興に力を注いだ。ただ台湾の工業化に

はあまり関心を示さず、「熱帯農業」を中心とした産業振興、つまり糖業、茶業、バナナ、パイナップル缶詰、柑橘類、コーヒ、カカオ、水産物、塩業などの振興策を積極的に述べている。ただ工業の発展を全く視野に入れなかったわけではなく、「臨時台湾経済審議会」などでは、コンクリート産業、油の精製、繊維工業、皮革工業などにも関心を示し、道路、鉄道網の整備などに見られる社会資本の整備などを声高に述べている。

台湾を帝国の「如意宝珠の島」と呼んだ光瑞の台湾に対する認識は、帝国の行方にあつたといってもよいだろう。常に「国家の前途」を考えていた光瑞にとって、台湾は最後の仕事場であつた。

第十部会

統一教会における自民族中心主義

—— 宗教から見る日韓関係 ——

中西 尋子

統一教会（世界平和統一家庭連合）の活動は、日本において社会問題化し、カルト問題として特異性ばかりに注目が集まる。しかし、朝鮮半島から日本へのキリスト教の流入は戦前からあり、戦後は一時途絶えたが、一九八九年以降に再び活発化した。一九五八年から開始された統一教会の日本宣教もこの流れの中に位置づけられる。統一教会の日本への流入そのものは特別なことではなかったと考えられる。

韓国において統一教会はキリスト教の異端として位置づけられ、韓国キリスト教や韓国キリスト教史の文献には、必ずといっていいほど統一教会への言及が見られる。統一教会の設立は一九五四年である。戦後の韓国でプロテスタントの教派が、日本の植民地支配下で神社参拝をしたかどうかなどで分裂したことや、第二次世界大戦とそれに続いた朝鮮戦争によって社会が混乱、疲弊する中で、いくつもの異端が表れ、統一教会もそのうちの一つだった。

統一教会は韓国キリスト教の異端の日本への流入ととらえられるとはいえ、日本における統一教会の宣教（勧誘）活動は、韓国キリスト教の日本宣教とはまったく異なる様相を見せた。韓国キリスト教の日本宣教は在日同胞対象だったが、統一教会

は当初から日本人の若者を宣教対象にし、一九六七年には「親泣かせの『原理運動』——学生間にひろがる学業放棄や家出」（七月七日『朝日新聞』夕刊）と報じられ、社会問題化した。これ以降、現在に至るまで、統一教会によるヒト・カネの収奪は、日本において社会問題化し続けている（正体を秘匿した組織的勧誘、心身ともに消耗させるような布教・経済活動、一九八七—二〇一五年の霊感商法の被害総額は累計で一七七億円、韓国人男性とカップリングされ、渡韓した日本人女性信者は約七〇〇人など）。

統一教会が社会問題化するような日本宣教を展開するようになった要因は、統一教会の教説にあると考えられる。教典『原理講論』を見ると、統一教会が強烈的な自民族中心主義に立つこと、その他の教団出版物からは自民族中心主義が日本宣教の特性にかかわることが指摘できる。

統一教会は日本を「サタン側国家」と規定し、その根拠を次のように記述する。「大戦当時の日本の軍閥は、韓国の各教会に神道の神棚を強制的に設置させ、キリスト教信徒たちを強制的に引つ張りだして日本の神社に参拝させ、これに応じない信徒たちを投獄、殺傷した。特に日本の束縛を避け、自由を求めて満州に移民した韓国のキリスト教信徒たちを至る所で集団虐殺したのである。このように大戦末期に至りながら、彼らが強行した韓国キリスト教の抹殺政策は実に極悪なものであった。

…これらのことを根拠として、当時の独、日、伊は共にサタン側の国家であると規定されるのである」（『原理講論』五四七頁）。

そして統一教会は「日本の犯した連帯罪の悔い改め（生活祈禱文の個別内容）」では、文祿・慶長の役から植民地支配に至るまでの日本の罪を列挙し、これを悔い改め、文鮮明の恩に報いることを日本人信者に説く。また、統一教会を脱会した元幹部は手記において文鮮明は「日本から莫大な金額を持ち出すことも、そのために日本人会員が苦吟することにも、良心の呵責を感じないと断言している」と述べる（副島嘉和・井上博明「これが『統一教会』の秘部だ―世界日報事件で追放―された側の告発―」『文藝春秋』一九八四年七月号、一三四―一五一頁）。

統一教会の日本宣教の特異性は、植民地時代の恨みを晴らすんとするかの如くのものであり、『原理講論』に見られる自民族中心主義に基づくものと考えられる。

女性と「おかげ」――明治期金光教東京布教と「令徳」――

村山 由美

本研究は、金光教東京布教の中心人物、畑徳三郎が主唱者となつて神道本局関係者とともに明治三十一年に発足した「令徳会」の月刊婦人雑誌、『令徳』に注目し、多様なエージェンツの思惑が交差する雑誌というメディア上で、人々がそれまで築き上げてきた家族観、女性観、身体観、そして神観/世界観が編成替えされていく過程を分析し、世紀転換期における教派神道もしくは金光教の変容や可能性を考えるものである。

『令徳』はいわゆる「良妻賢母思想」の発信を志す神道系女性教育雑誌として出発した。良妻賢母思想とは、近世の儒教的

女性観とは異なり、家庭のなかで家政を一手にひきうけながら、学校と並列して子女の教育に努める女性像を推奨するもので、明治三十年代、学校教育の制度化の完成を背景に盛んに唱えられるようになった。国民国家形成というコンテクストにあつて、欧米の女子教育論を取り入れつつ、良妻賢母思想は良質の国民養成に女を駆り出すイデオロギーとして機能した。一方、『令徳』においては、国文学者金子元臣の「史伝」にみられるように、夫や子をもつことを誦め、「母」「妻」にはならぬ孝行・貞節な女性が、政治権力から報酬を与えられることで報われるという、神仏による加護が排除された枠組みの中の儒教的な女性観が語られており、良妻賢母思想とは異質な価値観を証言している。編集者及び読者と資金提供者の多くが金光教の教会長や信者であつたにもかかわらず、『令徳』創刊から二年間は金光教関係者による記事は少なく、神道本局内での金光教の位置づけに対応して、金光教カラーは抑制せざるをえなかつた。『令徳』の内容は、それを手にした多くの読者の生活とは乖離しており、しだいにその方針の変更を余儀なくされていく。第三巻二編から、金光教の教えと「おかげ話」を紹介する「神徳」という附録がつくようになり、若手の教師たちによる、金光教の「弁証（apologetic(s)）」としての役割を果たしている。第四巻十二編からは令徳会の会則に「金光教祖の神訓」「金光教教理を發揚」ということが加わり、「神徳」は附録から本編に昇格する。

「神徳」のなかには「おかげ話」が紹介される「恵の露」というコーナーが設置されており、ここでも良妻賢母とも儒教的

孝女とも違う女性像があらわれている。おかげ話は、信仰をもつ特定の個人が病氣や事故などの苦難から逃れ、幸福へと方向転換したことの経験談で、「医療妨害」を取り締まる権力や「淫祀邪教」への社会の視線という緊張関係のなかで語られた。「おかげ話」に出てくる女性像とは、夫があり、家族があるため、その点では「良妻賢母」に近く、しばしば外で働く夫のために自分は家、もしくは教会で祈念していることから、「良妻賢母思想」との相性は悪くないように見える。しかし、この「良妻賢母」は国家の良き妻、賢き母を否定するものではないが、第一に、疑うことなく「教祖の神」を信じて教会に参拝し、家族のために祈念し、その姿は夫に対して模範となる。「おかげ」を受けるためには重要なのは、関係者が一心に祈願すること、おかげ話の中には、夫が妻のために必死で祈願したり、家族が癩病患者に徹底して寄り添うという、信心による団結が見られる。そして、家族（ホーム）のメンバーを超えて、信心によって絆が繋がっていく。また、おかげを受ける人の信仰の展開をもたらすのは、しばしば家族以外の信者である。近代科学の範疇からはみだすおかげ話には、神と人、人と人との関係の指標が集約されている。教団史や歴史資料に証言が乏しい女性の信心・宗教性が「おかげ話」の中には秘められている。教団の公的文書や指導者層の論稿と同時に、儀礼や人々の身体を通して共同体に流れる旋律がある。おかげ話はその旋律をさきわける手がかりとしてとらえることができる。

教団運営における適応と葛藤——戦後の大本を事例に——

梶 龍輔

本発表では、第二次大戦後の新宗教教団の創立と展開過程を考察するにあたって、教団のリーダー達の理念と実践に着目しつつ、その実態を「戦後」という歴史的文脈にどう位置づけられるのかという問題について、教団「大本」の事例を論じた。発表者は、基本的には戦後新宗教教団の活動実態を明らかにした先行研究の論点を継承しつつも、規模の大小に左右されずに適用できる教団論の可能性を示すという、いささか冒険的な目的もあることをあわせて示しておきたい。

まず、戦後まもない「愛善苑」の創立と活動戦略について、関係資料に基づいて論じた。新団体「愛善苑」が、国家主義やナショナリズムが厳しく取り締まられるGHQ統制下の中で宗教活動を展開するには、戦前近代の大本が創造した宗教的遺産をそっくり受け継ぐのは困難であり、とくに教典であるはずの「筆先」の扱いにはきわめてナーバスであった。より踏み込むと、愛善苑の名で宗教活動するには過去の「大本」との決別が必要だったと考えられる（≪脱大本志向≫）。これらのことから愛善苑として出発した戦後教団は、第二次大本事件が解決したことによって元大本関係者らが再興したものという図式のみで理解されるべきものではなく、敗戦と占領による厳しい社会状況を背景に、「大本」の宗教的遺産のうち公に示すべきものとそうでないものを選びわけ、王仁三郎と「人類愛善会」の普遍的人類愛・平和主義を支柱として創設された新教団、という位置づけも可能である。

次に、教団の理念と活動を、戦後社会の歴史的な文脈および教団の関わりという内外の力学に目配りする観点から、出口直日と彼女の娘婿・出口栄二のリーダーシップに着目し検討した。昭和30年代の大本は、祖母・なおと父・王仁三郎らしいの理念を土台として、「心なおし」を軸とした芸術活動に力を入れる直日と、原水爆禁止運動や日米新安保批准反対運動などを主導する栄二という、二人の理念と実践に引つ張られていたが、やがて両者の違いをめぐって当人らだけでなく教団全体に不協和音をもたらし、コンフリクトを起こす。出口栄二が宣伝部長や総長の地位にあったころの日本社会は、第五福竜丸被曝と日米新安保条約批准という軍事的インパクトを要因とした平和運動が燎原の火のごとく拡大していた時期に相当する。栄二を先頭とした大本の平和運動は、まさにこうした社会の全体的状況からの外在的な力学と、「人類愛善」という教団の基本方針からの内在的な力学とを複合的に取り込む「適応」であったと位置づけられよう。これに対して出口直日は、栄二の平和運動に消極的な態度を示す一方で、信者個々が「心」に「みろくの世」をつくるべしという修養主義を「芸術」の中に積極的に見出し、自身が描く理想の教団像を実現するための具体的戦略として、新しいセクション（祭教院）を設置し、栄二を含めた出口家の人間を宗教の表舞台から遠ざける。教団の政治的中立性の確保・維持と修養主義の実践という目的において、この組織編成刷新は直日・教団のマネジメントの中で行なわれた「適応」であったといえる。ただしそれは、政治的色彩を帯びざるを得ない平和運動と、宗教的価値観を重視する芸術的活動とのあい

だで揺れ動く「葛藤」の結果ともいえるのではないだろうか。

以上のように、戦後の大本のリーダーたちは、常に教団の内外に目配せをしながらその時々において適切と判断される「適応」と、異なる価値観やリーダーシップの中で揺れ動く「葛藤」を繰り返しながら教団を運営してきた。こうした状況は大本に限らず、新宗教と呼ばれる宗教集団にひろく見られるものと考えられるため、新宗教の展開過程を内外の力学の文脈上に位置づけながら考察する観点として有効だと考えられるのである。

日系新宗教のアジアでの展開

—— タイと台湾での真如苑の事例研究 ——

ライサ・ベレスキン

本報告では、真如苑のアジアでの展開について、タイと台湾の事例を基に比較検討を行った。研究の目的は、真如苑の特徴である「仏教+霊能者制度」が、タイと台湾においてどのように解釈されているか、また布教の際にどのような効果をもたらしているかを見ていくことである。そしてタイと台湾は、両国とも異なる仏教の伝統を持っており、仏教系新宗教の真如苑が、これらの国でいかに展開していくか、その過程を分析する。対象とする二国の中で、台湾はアジアの中で最も古いセンター（一九八五年開設・信者数約四万人）があり、タイは最も新しいセンター（二〇〇〇年開設・信者数約三〇〇〇人）がある。調査方法は、参与観察とインタビューを主に用いている。タイ社会では、上座部仏教による独占的な宗教状況である。

真如苑は、「在家仏教」として布教活動が行われるため、タイ人にとって上座部仏教より低いレベルとして認識されている。

また、上座部仏教における「悟り」が重視されておらず、それより「他人に尽くす」ことが強調されており、真如苑の信者とタイ社会全体の世界観の間で葛藤がおきる。また、真如苑の特徴である接心は、占いと認識されている。本来、自分磨きが目的の一つである接心は、問題の即解決を与えない。接心を受けるまでには、三回法要に参加せねばならず、タイ人は接心を一回も受けない場合が多い。理由の一つとして、タイの綺羅びやかな寺院と対照的な、真如苑のセンターに魅力を感じないという意見があった。さらに、真如苑では、男女同等な立場から修行を行うが、タイ社会ではこのような考え方が一般的でなく、多くの男性は、霊能者としての女性が自分より高いレベルにいくことを納得していない。

これに対し、台湾は宗教状況が多様であり、伝統的に仏教が民間信仰と習合している。また、精霊信仰も一般的に見受けられる。そのため、台湾人は、真如苑の特徴である仏教と霊能者制度には違和感を感じていない。台湾で真如苑を受け入れやすくする重要な要素は、先祖崇拜であると考えられる。接心を受け、先祖を「発見」することにより、病気や不運を避けることができる。また、台湾は仏教における女性の役割が重要となる。現在の苑主も女性であり、台湾の男女の信者から憧れの指導者として見られている。

タイと台湾で行った調査から、以下の二つの結論を導き出した。

結論一…タイにおける真如苑は、伝統的な上座部仏教の社会の全面的な浸透・独占によって妨げられている。

上座部仏教の世界観と、真如苑の世界観が一致せず、真如苑で重視されているいくつかの特徴がタイの信者には通用しない。

結論二…台湾における真如苑は、台湾の多様な宗教状況、並びに台湾人の先祖崇拜・民間信仰が濃厚な世界観の影響で、比較的多くの信者を獲得している。

霊能者制度を仏教という信憑性のある文脈の中に入れることによって、定期的に教団に通い続けることができる。

霊能者制度は、真如苑にとって最も重要な要素である。タイ・台湾において、霊能力を含む精霊信仰が日常問題の解決方法を与えるという文化的背景がある。タイでは、接心を「占い」と認識している人が多く、そのために定期的にセンターに通う動機が生じない。精霊信仰と仏教の両方が、宗教生活においては重要であるが、仏教のニッチはすでに上座部仏教に独占されている。一方、台湾では、社会において独占的な仏教教団がない。真如苑が仏教の一つであることが理解されている。接心は、日本の仏教という文脈の中で、信者に理解されていくのである。

モルモン教の1-T利用による布教戦略の変化に関する一考察

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）の近年における布教戦略の変化に

関して、IT化、情報化の観点から考察したものである。

先行研究としては、井上順孝は急激な情報化時代による宗教への影響について①布教・教化の手段の変化②相互影響のスピードアップ③国際化・グローバル化の進行④秘儀の喪失といった問題提起を行った（池上良正・中牧弘允編『情報時代は宗教を変えるか―伝統宗教からオウム真理教まで』弘文堂、一九九五年）。当時は宗教教団がホームページを作成するなど、ネットの利用を模索し始めた時期である。また、井上は携帯電話とインターネットの結びつきが宗教運動の展開に新しい影響を与える可能性を指摘しており（国際宗教研究所編、井上順孝責任編集『インターネット時代の神々』新書館、二〇〇〇年）、さらに、インターネットの双方向性ツールと宗教界への影響や、デジタルに関して世代間の意識やギャップが生じることなどを指摘している（井上順孝編『IT時代の宗教を考える』中外日報社、二〇〇三年）。これらの研究は、ホームページ、電子メール、掲示板などの話が主流であり、モバイル・アプリケーションやソーシャルメディアの発展と宗教界の変化についての議論はほとんど見られない。そこで、事例としてモルモン教のIT利用による布教・教化手段の変化をインタビュを基に報告を行った。

まず、モルモン教のホームページ利用に関してであるが、二〇一五年に行った東日本の信者アンケートでは、約七割の教員が利用している事が明らかになった。特に機関紙のダウンロードが主であった。そのような中で、モルモン教会はモバイル・アプリケーションを開発し、アプリ利用を積極的に行って

いる。例えば、「LDS ツール」というアプリがある。このアプリでは各ワード・ステークの管理や、情報管理、報告書作成など様々な機能を持ち、情報の一元管理化が可能となる。このように、モルモン教会は急速に情報化を進めつつある。

次に、宣教師の変化に関して報告を行った。背景としては、二〇一二年に伝道年齢条件が引き下げられた事である。引き下げによって宣教師になる人数が増加したことにより、試験的に二〇一三年から宣教師六千五百人にiPad miniが導入され、二〇一四年にはアメリカ、カナダ、日本、西ヨーロッパでの試験実験によりオンライン導入の伝道活動が検討された。二〇一五年には全世界約三万二千人以上の宣教師がモバイル機器を用いることとなった。このモバイル機器の導入により、伝道計画の利便化、地元指導者や伝道部会長との連絡手段の効率化、教会に興味を持つ求道者などへのアポイントなど、様々な変化が起こった。また、宣教師がポルノや悪い情報などをフィルターする技術を学ぶ教育効果もあるという。宣教師に渡されるiPad miniにはフィルターと保護機能が設定されており、テクノロジーと信仰の両方に有益な関係を結ぶことが期待されている。

報告では、多くの教員がダウンロードしている「福音ライブラリー」と「聖書ビデオ」についても検討を行った。「福音ライブラリー」は教典の他に、機関紙や日曜学校の教科書、総大会のビデオなどがダウンロードできる。「聖書ビデオ」に関しては、モルモン教会が作成した新約聖書のビデオアプリで、視覚的に聖書を学ぶ効果がある。この他にも、ツイッター、フ

エイズブックなどのSNSを利用した伝道を積極的に会員に行うよう奨励されていることを報告した。

これらIT化による布教戦略の変化は、始まったばかりであり、今後も注視していく必要がある。また、他の宗教教団との比較も検討したい。

戦後日本におけるエホバの証人の展開

——統計資料の検討を中心に——

山口 瑞穂

二〇一五年時点の日本におけるエホバの証人の信者数は二一万四五二三名であり、アメリカ、メキシコ、ブラジル、ナイジエリア、イタリアに次ぐ第六位となっている（『エホバの証人の年鑑』もこの塔聖書冊子協会、二〇一六年、一八二頁、以下では『年鑑』）。日本には馴染みの薄い信条や実践を持ち、ジャーナリズム的な視点からは輪血拒否の問題や子どもへの体罰を厭わない教育方針等が指摘されてきたエホバの証人が、それにもかかわらず、どのようにして現在の伸張を達成してきたのか。この問いに対し本発表では、世界本部の布教戦略に着目しつつ、『年鑑』各号に掲載された統計資料を元に検討した。

エホバの証人は前千年王国論を掲げるアメリカ発祥の宗教運動であり、宗教的な源泉はキリストの再臨や千年王国の時期を予測する運動にある。創設（一八八一年）以来、予言的な教義は大きな変遷を遂げており、日本の運動も少なからぬ影響を受けてきた。その一つはハルマゲドン一九七五年説だが、それが期待外れとなった後も、信者たちにとってハルマゲドンは遅く

とも存命中には生じるはずのものであった。しかし新たな見解が示された一九九五年以降は、ハルマゲドンは明日生じるかもしれないが、必ずしも近い将来ではないかもしれないという救済観の下で宣教活動が行なわれている。また世界本部は、年代教義の手直し・更新と併行して教説の発信源としての自らの權威の正統性も強調してきた。その組織原理は「神権組織」と称され、それへの態度は神への態度と同等の意味をもつ。ここから、予言の「当否」に影響される信仰は誤ったあり方とする見方が引き出され、宣教活動には、「選ばれた組織」に与えられた特別な任務という意味が付されてきた。

一九七五年の予言が外れた後、信者数が減少した国もあったが、日本では一九九八年まで右肩上がりの増加が続いた。奇しくも一九七五年に日本のエホバの証人を調査したブライアン・ウィルソンは、その発展要因として、そこで提供される「コミュニティや朋友関係」の魅力を指摘しており（鶴岡賀雄・林淳訳「日本における『エホバの証人』の発展と親族関係の諸問題」〔『国際宗教ニュース』一六巻三、四号、一九七八年、四六頁〕、当時の「布教を受ける側」においては千年王国やハルマゲドン以外の要素もインセンティブとなっていたことが推察される。しかし、ひとたび信者となり、「神権組織」の指示に従う肝要さを既に内面化した「布教する側」においては、ハルマゲドンの切迫感こそが宣教意欲を高めていたことにも注目する必要がある。本部は「終わりが近い」として「開拓」と称される長時間の宣教活動を奨励してきたが、日本の信者に占める開拓者の比率は一九九八年までの間、世界第一位であり目立った存

在となっている。この比率の高さは即ち、宣教時間や訪問件数の多さでもあり、ピークとなった一九九七年にはのべ九九六〇万時間以上が宣教に費やされた（『年鑑』一九九八年、三五頁）。この分母の大きさによって、本来、日本人には理解しにくい教義ゆえの布教の成功率の低さもカバーされたのである。

この点で、日本の運動は「布教を受ける側」の事情もさることながら、「布教する側」の事情あつての伸張であつたと言える。コミュニティの魅力で入信した信者、「神権組織」の正統性を内面化させた信者はいずれも予言が外れても離脱しにくく、一九七五年以降も信者数は増え続けた。しかし、一九九五年の教義変更以降の状況を見ると、一九九八年に開拓者数が初めて減少に転じ、信者数も停滞している。入信者数が信者数の増加に反映されていない状態（離脱傾向の高さ）が続いており、これはそれまでにはなかつた傾向である。切迫した予言と権威の正統性顕示により、日本人信者たちの並ならぬ宣教活動を長年にわたり引き出してきた世界本部の布教戦略が、却つて停滞要因となつているとも推察される。その検討は今後の課題である。

多田鼎の犠牲観

村山 保史

宗教が個の内面における信仰を重視するものであるとするなら、他者の利益を目的として自身の生命やそれに代わるものを付与する行為としての犠牲をめぐる宗教は国家とのせめぎ合いを避けることができない。発表では、清沢満之門下を代表す

る人物として「浩々洞三羽鳥」にも数えられた近代の（浄土）真宗仏教者、多田鼎の犠牲観を抽出する。

多田は大経（『無量寿経』）を真宗の本義とし、真宗仏教者の目標を阿弥陀仏の救いを介して解脱に達することと考える。解脱を全うする権利は「解脱権」と呼ばれ、他の権利に優先する。解脱にいたるには「大経における列祖の聖戒」を守ることが必要であり、聖戒の最初は五戒である。五戒の第一戒は不殺生戒であるが、多田には明治期から、食事をしようとするときにも野菜や魚、家畜から生命を捧げられ、無数の犠牲によつて一瞬一瞬を生かされているという日常における犠牲の意識があつた。この意識は、他者を死にいたらしめるといふかたちで不殺生戒を守るべき自己を痛めつけ死にいたらしめている人間の罪の自覚でもある。「聖賢の道に歩もうと願いつつ、禽獣の行に墜ちようとすは自己なり。自己は当に自己を殺しつつあるなり」。自分の命と身体を守ること、これが第一善の解脱に達するために守られるべき第二善である。こうして罪業を背負つた自己の「自衛権」（自己保存権）と、自己の自衛権を拡張したかたちでの国家の「自衛権」が主張されている。

一九三二年ごろからは、仏法を受け入れやすい国とそうでない国の高低の差異が考えられている。最も高い国格をもつのが日本である。日本に仏法が受け入れられたのは聖徳太子と親鸞の功績によるが、その際には皇国史観にもとづく日本の国体とその精神（日本精神）が協力した。多田は明治初期において廃仏毀釈という誤つた方向がとられたわずかな時期を除けば皇国史の流れが妥当であつたとする。仏教史と皇国史をパラレルに

捉えるのは他の清沢門下もつた戦時教学の手法であつて珍しいものではないが、仏法（仏道）と王法（皇道）の関係は「地下工作（作業）」と「地上工作（作業）」という独自の表現で説明されている。神は人間が住む土地の地上工作にかかり、阿弥陀仏は人間の魂において容易には見えない本質の救いにかかわる。仏法と王法は補完関係にあるのである。これが、真諦としての仏法と俗諦としての王法が冥応するという多田の「真俗冥応主義」である。

二つの事件を参考にするので、さらに多田の犠牲観を確認することしよう。一つは多田が大正期末に見解を述べている大浜騒動（菊間藩事件）、もう一つは真俗冥応主義をとつた昭和期に生じた満州事変から日中戦争にいたる戦争である。

一八七一年に三河国碧海郡で、神仏分離令以後の政府政策に沿うかたちで天拝日拝を求め、小規模寺院を統廃合しようとした菊間藩の藩政に不満を抱いた真宗僧侶や門徒による大浜騒動が起きた。騒動收拾後、指導的立場にあつた僧侶の石川台嶺と農民が死罪となつている。多田は大正期の一九二四年に、石川の死を、大経の本義を守るために生を抛つたという解脱権にかかわる神聖な死であつたとし、「殉教」として賞賛している。

昭和期、多田の晩年に起きた満州事変と日中戦争時においては、日本の軍事的行動が国家の自衛権の行使であるとされる。これらの行為は解脱権を守るといふ条件の下で容認しうる第二善のものなのである。ここにあるのは大浜騒動にあつた殉教への神聖視や畏敬感ではなく、「互いに祖国のために戦わねばならぬ人間の宿業に対する悲哀と懺悔」である。国民は国家の罪

悪に対しても自らの不行届をわびながら、その命ずる法にしたがわねばならない。そして、その意味において特に有事における国家への「自己犠牲」は、罪業に彩られた自己（の拡張した姿）への「自己奉仕」と言いかえられている。

天理よろづ相談所「憩の家」の理念と事情部

深谷 耕治

昨今の医療の現場では、終末期医療などにおいて顕著なように患者の身体的な治療だけではなく社会的、精神的、さらにはスピリチュアルな側面も含めた全人的なケアが求められている。その一方で、日本では、本来的にそのような課題に应答すべき宗教者の存在は敬遠される傾向にあるのが実情であろう。本発表では、そのような現代的状況の中で医療と宗教のあり方について考えていく為の一つの事例として天理よろづ相談所「憩の家」（以下「憩の家」と、その理念を体现すべく設けられた事情部という部門の活動を報告した。

「憩の家」は、当初は「よろづ相談所」という名称で、天理教の布教師を養成することを目的とする天理教校別科の厚生施設として昭和十年にスタートした。二年後の昭和十二年には、その対象を別科生から一般の人にも広げて私立病院として認可を受け、かたちの上では病院として展開する。そして、昭和四十一年には財団法人天理よろづ相談所「憩の家」（このとき二代真柱により「憩の家」という愛称が付けられる）として規模を大幅に拡充して再出発し、さらに平成二十三年には公益財団法人に認可されて高度医療を施す医療機関として展開してきて

いる。

こうして「憩の家」は病院として機能するようになるが、その理念としては、「よろづ相談所」あるいは「憩の家」という名称が示しているように、当初から「よろづ助け」を目的とし、その活動は単に病気の治療に限定されず、「陽気ぐらし」に向かう上での心身への「おたすけ」を担う機関として活動している。そしてその理念は、現在、医療の提供を施す「身上部」（いわゆる病院、信仰に基いて人々の苦悩の解決指導に当たる「事情部」、そして生活上の諸問題（福祉・結婚相談など）および医療従事者の養成に関する相談・世話を行なう「世話部」という三部鼎立の組織形態に具体化されている。「憩の家」について、事情部が発行しているパンフレットには、「病んだ人々が治療を受け、休養するとともに、これまでの人生の歩みを振り返り、心の向きを正して、改めて、陽気ぐらしへと向かう歩みを始めるまでの間、心身ともに憩う家」と、その主旨が簡潔に述べられている。

事情部の具体的な活動としては、まず患者への個別的な面談が挙げられる。入院病棟では、全病棟（救急病棟をのぞく十九病棟と白川分院）を八つの班に分けて、三百六十五日二十四時間体制で、講師が担当病棟に赴き、患者一人ひとりと面談の上、心身の悩みの解消を目的に相談にあたり、適宜「おさづけ」（患部をさする形で行われる病気平癒の祈願）を行っている。入院患者は本院で約七百名、講師一人あたり多い時で一日十件以上。およそ三日から四日に一回伺っており、希望により毎日伺う場合もある。その他外来相談や電話相談、手紙やファ

ックスでの相談も適宜受け付けている。

個別面談以外に天理教の教えを伝える手段としては、院内のラジオ回線やテレビ回線を通じての教話の放送や、病気をテーマにした講座が開催されて、毎月二十六日に専門医師（各科の部長クラス）による病気への医学的な見解とともに、治療者の体験談が語られ、事情部講師による教話が行われている。院内で亡くなった人へは、事情部講師が医師や看護師と共に霊安室へ赴いて「お見送り」している。また、事情部講師と医師などの医療従事者との相互理解を深めるための懇談会や研修会なども種々開催されている。

「いちれつきょうだい」に見る天理教の人間観

堀内みどり

天理教では、神と人間との関係を表すのに「親子」、また、人間と人間との横のつながりを表すのに「夫婦」「きょうだい」を用いる。これは、人間世界における家族の在りように敷衍して教えられる教理である。

人間同士が「きょうだい」というのは、人間が「神のことも」であるとの教えから導かれる。原典「おふでさき」には、このよふを初た神のことならば、せかい一れつみなわがこなり

（四号六二）

と歌われ、世界の人びとは皆神の子ともであるので、いわば「一列（皆）」は「きょうだい（兄弟姉妹）」とみなすことができ、互いに助け合って陽気ぐらし世界の実現に向かって生きていけると理解されている。原典「おさしづ」には、しばしば

「互いや扶け合いというのは、日々常々尽す誠一つの理が人を救ける、救かる。」と言われ、「互いに助け合う」ということが、人間の本来的な在りようだと示している。また、『稿本天理教教祖伝逸話篇』には次のような逸話が誌されている。

教祖は、ある時、

「この屋敷に住まっている者は、兄弟の中の兄弟やで。兄弟ならば、誰かが今日どこそこへ行く。そこに居合わせた者、互いに見合わせて、着ている着物、誰のが一番によい。一番によいならば、さあ、これを着ておいでや。又、たとい一銭二銭でも、持ち合わせている者が、互いに出し合って、これを小遣いに持って、さあ行つておいでや。と言つて、出してやつてこそ、兄弟やで。」

これは「やしき」内の者（側近）に言われている。互いに立て合い、助け合っていくことは、「きょうだい」として在る人間の行動様態を表すものである。

同時に、「おふでさき」は、「をやくでもふうくのなかもきよたいも みなめへく心にちがうで」（五号八）とも言い、一人ひとりの違いを認識すべきことが指摘される。「神の子ども」である人間はそれぞれが個別の特質を持つ「きょうだい」同士であり、そこに隔てや差別はなく、「互いに助け合う」ことができるとう理解される。しかしながら、実際に、「せかいちういちれつわみなきよたいや たにんとゆうわさらにないぞや」（十三号四三）を日常において体感することは易しくはない。そこで、「元初まりの話」における人間創造過程を参照す

ると、人間は、生まれ替わりによって人間としての成人（成長・成熟）過程を歩んでいることが理解される。

言い換えれば、人間は「成人」する（「陽気ぐらし」を実現する人間となる）ために出直す（生まれ替わる）と考えられるので、その生まれ替わりの過程では、いつかはわが父母であり、兄弟であったということがあると言えよう。親々・きょうだいが生まれ替わりしている⇨親やきょうだいであった人は周囲にたくさん居るといふことになり、「互い立て合い助け合い」という人への関わり方の「自然さ」を知ることになる。

このようにして、「きょうだい」という天理教の人間観は、「互い立て合い助け合い」を実現していくことが人間としての「自然な」あり方であることを示し、その実践を促すとするものである。

死生から再考する医療文化

日高 悠登

本発表の目的は、医療文化の先行研究を整理・考察して、再考することにある。

発表者がこれまでに行なつた研究では、チャブレンとビハラ僧のケア観を明らかにするのみならず、在日外国人を含めた看取りの必要性と課題を提起する中で、医療通訳士や諸宗教者との連携を図るユニバーサル・ホスピスを提唱した（拙論「死の差別化から、死の選択化へ」『メタフュシカ』第四十五号、二〇一四および拙論「狭間のケア提供者―チャブレンとビハラ僧の存在に着目して」『宗教と社会貢献』第六巻一、二〇

一六を参照のこと。

提唱に伴い、①在日外国人の医療をも含めた医療文化（医療の文化的要素）研究。②看取りの哲学・思想研究を今後の研究課題として持っており、以上、①・②を本発表において論じている。まず、医療文化は先行研究において散見されることがあるが、その実態は不透明であり、主な研究も管見の限り少ない。

そこで複数の先行研究から、医療文化および医療と文化に言及する箇所を取り上げて考察した（波平恵美子「いのちの文化人類学」〈新潮選書〉新潮社、一九九六、一四五頁。田畑正久「現代日本の医療文化と仏教文化」『龍谷大學論集』四七九号、二〇一二、一頁。的場恒孝「医療文化への誘い」金芳堂、二〇〇六、一三頁。窪寺俊之「ホスピス・チャプレンとスピリチュアルケア」鎌田東二企画・編／伊藤高章他『スピリチュアルケア』（地球人選書 講座スピリチュアル学 第一巻）ペインゲ・ネット・プレス、二〇一四、一一八頁。長坂香織・百々雅子

「医療の多文化化にむけて―山梨県在住外国人の語りから見る医療の現状と課題―」『山梨県立大学看護学部紀要』一三巻、二〇一一、五〇頁。小林米幸「医師・看護師必読 臨床外国人外来対応マニュアル」ぱーそん書房、二〇一五、四八頁。

それにより医療文化の新たな定義・解釈について、次の①～④が導き出される。①明確に定義されていない。②医療を良き方向へ導く概念としても、再定義しうる可能性がある。③医療の中で常識とされている共有の知識、暗黙の知識が患者や現場に影響を与える。④今後の終末期医療研究でも、無視できない概念である。

次に、同じく医療文化の新たな定義・解釈について、アメリカの哲学者アルフォンソ・リンギスの思想から接近を試みた。

彼は著書『何も共有していない者たちの共同体（The Community of Those Who Have Nothing in Common）』（野谷啓二訳／洛北出版、二〇〇六）において述べている「合理的共同体」と「もう一つ別の共同体」という造語を用いて、共同体を再考している。そこで、この共同体論から多くの示唆を得られるものと捉え、彼の別著『汝の敵を愛せ：Dangerous emotions（Dangerous emotions）』（中村裕子訳／洛北出版、二〇〇四）も併せて、リンギスによる死と看取りへの視座を述べた箇所を考察した。

結論として、リンギス思想から医療文化を再考すれば、次の①～③が導き出される。①リンギスは、死にゆく者との接触でさえ、「合理的共同体」に無意識的に、そして強制的に取り込まれていることを警告した上で、「もう一つ別の共同体」という抵抗の在り方を伝えようとしている。②「もう一つ別の共同体」は、看取りの医療化における抵抗に示唆を与えている。③医療文化は医療という枠組みにおいて、何かを共有したり、何かを創り上げたりするものではない。

宗教的実践と「癒やし効果」の関係

森口 眞衣

「癒やす」という概念は、「（病や傷などを）治癒する」「（苦痛・疲労などを）やわらげる」という二つの枠組みを含む。心身が「苦しい状態」に陥ったとき「もとの良好な状態」に戻す

ための変化を起す構造であり、「もとの良好な状態」を「癒やされた状態」とするならば、「苦しい状態」は「癒やされていない状態」となる。この変化には、安静や睡眠など内部ではたらきかけ、あるいは薬剤や手技といった外部からのはたらきかけ、すなわち「癒やし効果」が何らかの形で関与している。身体だけでなく精神の「癒やし」についても、「精神」の病を治癒する（「つらい」気分をやわらげる）として同じ二つの枠組みが含まれる。特に後者では明らかな「病」には至らぬものの「苦しい状態」から回復するという意味で「リラククス」「リフレッシュ」「ストレス軽減」などといった表現がよく用いられる。いわゆる医学的治癒としての変化とは異なるが、「もとの良好な状態」に戻すという「癒やし」の構造としては共通といえよう。

精神の病に対する治療を担う精神医学の領域では、この「癒やし」をもたらすものとして宗教的实践が用いられることがあり、そのひとつとして近年「マインドフルネス」と総称される実践法が非常に注目を集めている。マインドフルネスは仏教の実践のひとつ「瞑想」に由来する技法とされ、その原型は一九六〇年代のアメリカで医学的治療の困難な慢性疼痛を対象に開発された「マインドフルネスストレス低減法」である。一九九〇年代に第三世代の認知行動療法として再構築された「マインドフルネス認知療法」はうつ病の再発予防に効果的であるという報告がなされてから爆発的な人気を呼び、二〇〇〇年代にかけてアメリカのみならず日本を含めた世界各国の精神科臨床の現場で流布・浸透するようになった。

ある治療法が臨床現場で適用される際には宗教との関連性も問題となるため、マインドフルネスには成立当初から「宗教的なものではない」という位置づけが繰り返し主張されてきた。しかし「プログラム」として実践されるその具体的内容は「ヨーガ」「呼吸法」「瞑想法」から構成され、インドのハタ・ヨーガや東南アジア仏教のヴィパッサナー、日本の禅を含め、いわゆる東洋の宗教的実践から多くの要素的な影響がみられる。もちろん本来の宗教的実践としての瞑想は救済のために取り組まれるものであるが、マインドフルネスのプログラムは症状に対する認知的な修正を主な目的としており、その点では確かに宗教的実践とは一線を画する。ただしマインドフルネスの普遍性を主張する際に「古代の仏教で成立し現代に受け継がれている」「グローバルな仏教の実践から成立している」などと説明されることもあり、宗教性すなわち仏教との関係性が払拭されたという位置づけが可能かどうかの判断は難しい。医学的な治療に取り入れられたマインドフルネスの「癒やし効果」と宗教的救済としての「癒やし」の関係については、さらなる検討が必要な状況である。

二〇一〇年代に入り、マインドフルネスは実践することで業務上の成果が期待できる「メンタルトレーニング」として新たな展開を見せ始め、有名企業が独自プログラムを開発して研修に活用するなど再び注目されている。しかしここでのマインドフルネスは認知療法とは呼ばれず、また「苦しい状態」を「もとの良好な状態」に戻すというよりも、現在の状態から「より望ましい心身の状態」に到達するための実践と位置づけられて

いる。従来の「（精神の）病を治癒する」という「癒やし効果」の枠組みに変化が起きている可能性が考えられ、今後も注視していく必要があるだろう。

傷ついた癒し手と法蔵菩薩

—— ケアの深層からのほたらき ——

坂井 祐丹

ケアという行為には、人々がもつ傷つきやすさが多分に関わっている。

ケアする人は、かつて傷つきを経験した人であり、ケアされる人は、目下、傷つきの渦中にいる人である。それぞれが抱える傷つきやすさを通してケアの関係が成り立つとき、そこでは、ケアする／ケアされる、といった区分が溶解し、ケアの場が突出してくる。このとき、ケアの深層からはたらいてくる何かを、（ケアの場にはたらくスピリチュアリテイ）と呼ぶとすれば、それは一体、どのような事態なのだろうか。

ケアの場にはたらくスピリチュアリテイ。実証主義にはなじまないこの概念にアプローチする方法があるとすれば、それは「神話」であろう。

浄土教には、法蔵菩薩が四十八の誓願（本願）を立て、五劫思惟の果てに本願を成就し、阿弥陀仏となって極楽浄土を建立した、という有名な神話がある。歴史的に見れば、死後の極楽往生を願うという、阿弥陀仏信仰のもとになった神話である。

しかし、この神話の意図するところは、もつと別の視点から掘り起こすこともできるのではなからうか。法蔵菩薩の本願

は、今現在を生きている私たち一人一人に、今現在における苦しみから解放されてほしい、と心から願っている。法蔵菩薩は、苦しみ悩み悲しみ傷ついている人々が生きる現場において、慈悲のはたらきとなって現われ、倦まずたゆまずケアし続けている。この神話は、そのようなメタファーとして解釈できないだろうか。

こうした神話解釈を提出したのは、真宗大谷派の僧侶で、近代浄土教の確立者と知られる、曾我重深である。彼は、「法蔵菩薩の神話」を、身をもって体験した人であった。

曾我の体験の直観が見出したのは、法蔵菩薩があえて阿弥陀仏にはならず、流転の世界に留まって、苦悩の渦中に生きる人々に寄り添い、その苦悩を引き受けて共に生きようとする、敬虔なる自己犠牲の精神であった。

ところで、曾我の法蔵菩薩の神話体験の意義は、まさしくケアの関係においてこそ活かされるべきではないだろうか。そこで、この神話体験をケアの問題に結びつけるために、ユング心理学が明らかにする「元型」の概念に示唆を受けたいと思う。

ポストユングアンの一人、グッゲンビュール・クレイグは、「傷ついた癒し手（wounded healer）」という元型的イメージの探求を通して、心のケアにおける関係のあり方について問題提起している。

グッゲンビュール・クレイグが言わんとするところをまとめれば、次のようである。ケアがうまくいくためには、ケアする人が自分自身の傷つきやすさや弱さに自覚的でなければならぬ。ケアされる人は、その傷つきやすさや弱さに触れること

で、ケアする人を自分の良き理解者だと感じとり、自身の中にある治癒力を活性化する。このとき、ケアの場では、傷ついた癒し手のイメージが元型としてはたらいっている。

また、グッゲンビュール・クレイグは、傷ついた癒し手の最も象徴的なイメージとして、歴史的宗教的実在としてのキリストを挙げている。イエス・キリストは傷つけられることで、人間の罪をその身に負った。彼は罪と死の世界を癒すために来たのであり、そのために、すべての罪を背負って十字架の上で死んだ。彼は彼の父なる神がいかに力ある神であるかを知っていたにもかかわらず、あえてどのような力をも使うことを拒んだのである。

曾我量深が感得した法蔵菩薩は、こうしたキリストのアナロジーとして見ることができる。傷ついた癒し手としての法蔵菩薩は、自己犠牲のはたらきであるからこそ、私たちのもつ傷つきやすさを背負い、私たちを深層からケアすることができるのである。

終末期医療における死生観とスピリチュアリティ

半田 栄一

現代の医療の主な目的は、病気を治療することと患者の救命であり、医療技術は、植物状態の患者であっても年単位での延命を可能とするようになり、ここから尊厳死・安楽死に関する議論が生じるに至った。他方では、現代医学による治療が不可能となった患者に対しては「不治」と「余命」が告知される。

終末期における患者は、現代医学による治療の対象外となり、

それ以後の治療は疼痛緩和を目的とする緩和医療や、ターミナルケアへと移行される。ここでは、死の不安や恐怖、絶望などのスピリチュアルペインに対するスピリチュアルケアとして行われており、近年、「臨床宗教師」による霊的・あるいは宗教的支援による看取り、「がん哲学外来」における医師によるカウンセリング等が行われているが、「傾聴」により患者自らの人生の意味や、がんであることや死の受容と高いQOLを目指す。キューブラ・ロスは「死の受容の五段階」を示したが、終末期においても何らかの治癒の可能性を求めている患者は少なくない。終末期医療において、補完代替医療や統合医療による治療が求められることも多い。緩和医療やがん末期における疼痛緩和や、さらにはがんの進行を遅らせたり、初期のがんの消失のケースもあり、WHOも補完代替医療を認める方向にある。イメージ療法としてのサイモントン療法は、リラクゼーションと、がん細胞消失等の良好なイメージを抱くことにより、免疫力が高まり、ホルモンバランスの回復により治癒につながる。こうした治療法は、共通点として身体的な技法と心のあり方が脳波に変化をもたらし、自律神経系や内分泌系に影響し、心身の調和をもたらし、病気を癒す強い生命力と新たな生命観に目覚めさせる。

「心身医学」や「統合医療」が、終末期医療におけるスピリチュアリティや死生観において持つ意味について考えるとき、「白隠」は除くことができない。「内観」と「軟酥の法」は、仏教、道教、神仙道等種々の医学思想や身体技法、宗教との習合によっているが、白隠自らの治病体験を通して見出した癒しで

あると同時に、本来の禪の回復と白隠禪の創造につながる。白隠においては、癒しが同時に悟り（禪）であった。白隠の禪と癒しは、現代の統合医療における「心身観」、「生命観」、そして「死生観」に示唆を与えているが、医療と宗教・スピリチュアリティの一体性と、心身観（身・心・霊）についてであり、全一的なホロスとしての生命観、死生観が示されている。閉ざされた人間の生命から、自然・宇宙とのつながりにおける生命への転換は、心身の一体性（「身心一如」と同時に、他者や自然との「自他一如」の境地を開く。この死生観は、「生・老・病・死」を貫く生命を捉えるのであり、ここでは人生の全過程を通しての全人的医療を可能とし、それは終末期医療を特別なものとして囲い込まず、死を向こうに追いやらない。「生死一如」の悟りは、生き通しの生命、今を生きる永遠の生命（「而今」）を示している。

こうした生命観・死生観に基づく補完代替医療、統合医療において、無理な延命はあり得ない。そして、終末期患者に対するスピリチュアルケアにおいて、こうした死生観を、患者と医療者が共有することによって、真の信頼関係が可能となる。白隠において癒しが悟りそのものであったように、病むことが機縁となり、医療は単に治療のためではなく、靈性、たましいの気づきのためにあるといえる。特定宗教、信仰の有無に関わらず、生命の永遠性と、個を超えたものに生かされている自覚は、死のポジティブな受容を可能とする。今後、現代医療が補完代替医療、統合医療と深い統合を果たし、患者の死生観を重んじ、スピリチュアリティに根ざした医療が行われることによ

り、真の「尊厳ある死」が望まれる。

出版靈性主義——スピリチュアルの翻訳者たち——

ヤニス・ガイタニディス

政治学者のベネディクト・アンダーソンは「想像の共同体」という本の中で、出版市場の発展はナショナルリズム意識の誕生を支えた現象だと議論している。標準語を使った本の出版は、人々の考えを離れた地域にも普及させ、同じネーションの国民であるという共通意識を芽生えさせたことから、想像上の共同体ができたのだという。一方、日本では、一九世紀後半から催眠術のブームが始まり、出版物または翻訳書を中心に近代的靈性主義、いわゆるスピリチュアリズム、オカルティズム、そして精神療法などが海外から日本へ、また日本から海外へ、そしてもちろん日本国内に普及し、一部の人達の間では、新しい文化空間が誕生した。この時代から現在までのこのような代替的文化空間の創造、また想像を支えたのは出版市場であると言える。ここではその現象を出版靈性主義と呼ぶことにする。そもそも島蘭進の精神世界の解説は、一九七〇年代後半の「精神世界」というブックフェアの実施から始まったと解釈すると、精神世界・スピリチュアルという文化空間のメンバーはどういう本を読んでいるかということを中心に分類化された人々でもあり、本が精神世界の特徴を決めたと言える。しかし、「宗教」も「宗教研究」も基本的に「訳の活動」に基づいているということも言える。これは文字通りに、翻訳書を基に研究する場合、その仲介者である翻訳者、また編集者の意図を忘れてはい

けないという意味である。また、比喩的にも研究者自身も宗教書を読んでいる時に、たくさん解釈をしているという意味もある。翻訳の過程の中では、いろいろな問題が起こることは当然である。例えば、日本人論の代表的な作品、『弓と禪』を書いたドイツ人のヘリゲルは彼に弓術を教えた阿波研造の言葉を誤解し、弓と禪の関係の神話を誕生させた事例がある。また、二〇〇〇年代後半に日本で一時期ブームとなったリコネクションという代替療法の創始者の著書は、二〇〇六年に日本語に翻訳された後、二〇一三年に別のタイトルとカバーで再度出版された。しかし、今回はそのコンテンツは三分の一に減らされ、リコネクションの経緯・創始者の個人的な経歴が削除され、読者が如何に自分もリコネクションができるかをマニュアル的に説明する本に変えられた。実はこのように、編集の段階で編集者の意図によって省略される本が多々あり、アウト・オン・ア・リムのようなニューエイジのベストセラーと呼ぶべき本の場合にもあったようである。その時はじめて翻訳の仕事に携わった山川夫妻によると、アウト・オン・ア・リムでは編集者の意図により、なぜ著者のマクレーンがニューエイジに興味をもつことになったかが説明されたイントロの部分がカットされて出版されたという。この山川夫妻は実には日本における精神世界のもっとも有名な翻訳者であり、マクレーンの本を含めると約七〇冊も翻訳している。約三〇年にわたって、本を翻訳してきた夫妻であるが、彼らが翻訳した二番目の本（一九八八年出版の『なまけ者のさとり方』）と最近の本（二〇一五年出版の『ザ・パワー・オブ・ザ・ハート』）の概要をみると、その

思想の形式があまり変わっていないと思われるかもしれない。だが、翻訳者自身に聞いてみた時、三〇年前と比べると現在はスピリチュアルの文化空間がまったく違うということが分かった。つまり、ここで議論したいのは、精神世界・現代スピリチュアリティの研究は出版霊性主義の研究から離れ、現代史研究として展開することが望ましいということである。そのような現代史の対象は①精神世界の研究をトランスナショナル史として扱い、②精神世界の時代のライフストーリーを研究し、③この二〇〇年にスピリチュアリティ研究が及ぼした影響、特にそのスピリチュアルに興味のある人々たちへの影響も研究することが求められていると考える。

五井昌久が受容したスピリチュアリズムの思想

吉田 尚文

白光真宏会の教祖・五井昌久（一九一六―一九八〇）の思想には、スピリチュアリズムの影響が見られる。五井が受け容れたスピリチュアリズムの思想を、部分的ではあるが明らかにしたい。

スウェーデンボルグ（一六八八―一七七二）、あるいは一八四八年に始まるとされる近代スピリチュアリズムだが、そうした欧米のスピリチュアリズムを日本に翻訳紹介した代表的人物に浅野和二郎（一八七四―一九三七）が挙げられる。本発表では、主に浅野の著訳書をもとに、五井の思想と通底する点を探った。五井の場合、世界救世教・生長の家・千鳥会・日本心霊科学協会、といった団体に入会していたために、どの団体から

どの程度、スピリチュアリズムの思想を吸収したのかについて、厳密に切り分けることは難しい。しかしながら、前掲の各団体とも、教祖（あるいは中心人物）は、浅野と直接会うなど非常に近い関係にあった事実がある。これらの人物は漏れ無く浅野の著した「心霊書」に接している。ゆえに、前掲団体に籍を置いた五井は、当たり前のごとくスピリチュアリズムの思想に接した。また、五井自身も積極的に「心霊書」を買って求め、スピリチュアリズムに関する浅野の著訳書も読んでいたであろう。

本論では、五井が受容したスピリチュアリズム思想を、「一、フィンドレーの波動説」、「二、霊界の構造論」、「三、守護霊の説」の項目にそって論じた。

一番目のアーサー・フィンドレー（一八八三—一九六四）はイギリスの実業家であり、その著書の中で可視と不可視の「波動」説をもって、「霊界」の存在を説明しようとした。つまり、われわれの住む「物質界」は可視の波動にあるが、「霊界」は波動が異なり、より精妙であるため視ることは出来ない。しかし存在するのだという。「波動（バイブレーション）」「波長」「波」といった語を用い、例えばラジオやテレビのチャンネルを合わせれば「その世界」とつながり交流できる、という論法である。浅野も五井も、この考え方にまったく同意し、受け容れている。

二番目の「霊界」の構造については、まず浅野がそれまでに収集した欧米のスピリチュアリズムの情報を総合して『神霊主義』（一九三四年）の中で提示した。それが、「物質界」「幽界」

「霊界」「神界」の「四大界」である。前述の「波動説」とも関連し、バイブレーションが最も粗いのが「物質界」、精妙微細になるにつれて「幽界」→「霊界」→「神界」へと移行するという。各「界」における存在形態は、「肉体」「幽体」「霊体」「本体（神体）」とされ、五井も同じ語を用いて「霊界」構造を説いている。さらに、浅野も五井も、「四つの世界における同時存在性」について言及し、特徴的といえる。例えば、西方浄土の語が示すような方角・距離において彼方にある他界観ではなく、現在地・同一空間内に「物質界（肉体）」「幽界（幽体）」「霊界（霊体）」「神界（本体／神体）」が在る、と言うのである。各界（各媒体）が重なり浸透し混ざり合うように存在しているという。こうした「互いに浸透的に重なり合っている」というスピリチュアリズムの考え方は、浅野が抄訳したフィンドレーの『新時代と新信仰』（初版一九三七年）の記述の中にも見られる。

三番目の「守護霊説」は、浅野の心霊科学研究会（一九二三年設立）や浅野の遺志を継ぐ日本心霊科学協会（一九四六年設立）の機関誌に、五井と近い「守護霊」の説明がある。それは、各人に祖先霊である「守護霊」が必ず配され、それを補佐する霊も複数いる、との説である。五井が教義において「守護霊」説を強調したのは、それだけ「守護霊」の存在や働きが重要と考えたからであろう。

新興仏教青年同盟の洞門僧と齋藤秀一師の反戦事跡

別府 良孝

十五年戦争期に特高に検挙された洞門僧は、齋藤秀一師および青木宗英師・菅原道顕師・齋藤元宣師である。宗英師・道顕師・元宣師は、新興仏教青年同盟の同盟員であった。

齋藤秀一師は、明治四十一年に鶴岡市の泉流寺に生まれた。秀一師は、駒澤大学・文学部・東洋文学科に入学して、日本エスペラント学会の会員になり、卒業後は郷里で教師になるも、治安維持法違反で検挙され免職になった。その後、泉流寺を足場に雑誌『文字と言語』『ラティニーゴ』などや著書『東京方言集』『支那語ローマ字化の理論』を約五十編出版した。昭和十四年に秋田刑務所に入獄し、病を得て仮出獄したが、昭和十五年に泉流寺にて三十二才で遷化した。僧籍を有する秀一師の葬儀は、「大雲秀一高和尚」の戒名でなされた。秀一師の事跡は『東海佛教』（第六十一輯、一九一—二〇二頁）の別府の論稿「十五年戦争期の反戦僧侶・齋藤秀一師などの事跡」に書かれている。成澤宗男氏は、『週刊金曜日』（平成二十七年七月三十一日号）で秀一師を取り上げ、「齋藤秀一こそ、抵抗の良心」として記憶されるべきだ。」と述べている。

青木宗英師は、大正五年に文京区・白山の妙清寺に生まれ、法類の天寧寺（名古屋）で得度立身し、二十才で妙清寺の住職になった。早大・文学部に入学して、同盟のエスペラント部長・文芸部長・書記長になったが検挙され、戦地に送られ二十八才で戦死している。菅原道顕師は、明治四十三年に北海道の在家に生まれたが、生後間もなく両親と死別した。苦学して名

古屋の仏教専修学校を卒業し、宗吉寺（名古屋）や宗源庵（掛川市）の寺僧になった。同盟員になって反戦言辞を行ったため検挙され、寺を追われて還俗した。齋藤元宣師は、大正五年に長門市の明峰寺に生まれた。駒澤大学・仏教学科在学中に同盟員になり検挙されたが、転向して軍人の道を歩んだ。

「永遠の哲学」と「伝統学派」

新田 智通

現代において宗教の複数性は、普遍的理解のための知的枠組みを必要とする切迫した課題だが、それに関して重要な視点を提供している「伝統学派」という思想家らがいる。それはルネ・ゲノン、A・K・クーマラスワミー、F・シユオンを第一世代とするグループで、彼らの立場はしばしば「永遠の哲学」(Perennial Philosophy)とも表現される。

伝統学派の言う「永遠の哲学」は、諸宗教や神秘思想の根源にある永遠普遍的真理を指し、それゆえその次元において諸宗教は一致するわけだが、それについての理解を深めるには彼らの言う「伝統」の意味について確認する必要がある。「伝統」は、第一には形態や概念化を超えた永遠普遍的真理そのものを指し「永遠の哲学」と同義である。そして第二には、その表現を超えた真理そのものを伝達可能なものとして表現した諸真理、およびその伝達のプロセスを指す。いずれにしても伝統は人間の恣意的創作物ではない。

伝統学派の一人、マルコ・パリスは、完全な伝統が存在する所には、①啓示（一つの宗教伝統の源泉となる、無限の絶対的

真理からの相対的世界に対する働きかけ）、②恩寵（その伝統に属する者に恵みや守護をもたらす働き）、③真理体現のための道（啓示により示された真理に自己を一致させるための方法論）、④形態を伴った具現化（ある伝統に根ざした文明の全部分に現れる伝統の具体的な形態）の四つがあると言う。従って十全な伝統が保たれた社会では、人間の営みに関するいかなることも伝統と無関係なものはない。伝統学派によれば、社会や文明はそれらが本来の源である超時間的・超人間的な神聖なるものとのつながりを保つ限りにおいて価値をもつのであり、近代社会のように、伝統と切り離された人間の集合体の幸福を自己目的的に追求することは顛倒した考え方であるとされる。

また伝統は動的で必要に応じて成長・分岐するが、それでも最初の啓示との連続性は常に重視されるし、そうした変化はそれまでの伝統に潜在的に含まれていた諸原理や視点を顕在化させるに過ぎない（それゆえ進化論的な言説に対して伝統学派は批判的である）。

伝統学派は諸宗教の超越的（内在的）一体性を説くわけだが、それについて確認するうえで、①啓示や宗教形態の必然的多様性と一つの宗教伝統の全体性、②正統性の原理、③エクソテリズムとエゾテリズムの区別、の三点が特に重要である。

まず究極の真理は形態を超えている一方で、それに由来する啓示や宗教伝統は形態をもった秩序に属しており、そして形を取るということは限定付けを被ることだから、宗教も必然的に多様性を帯びる。だが同時に、一つの宗教はそれ自体で全体性を有しており、そのうちに人間の解脱や救済に必要なすべてを

含んでいる。また「正統性の原理」とは、ある宗教が正統なものであるか否かを峻別するための諸々の判断基準のことである。

最後の「エクソテリズム」とは教理的な諸形態により構成される個別の宗教伝統の領域である。それは言葉を離れてはあり得ず、そこに参与する者は個人性の領域に留まるような部分的真理だが、超越的リアリティに到達するための架け橋である。一方「エゾテリズム」はリアリティの無媒介な把握に関する領域であり最も純粹なエゾテリズムは真理全体を包み込む。真理そのものが把握されるこの次元ではもはや宗教の違いは意味をもたない。だがエゾテリズムはエクソテリズムより高次に位置するとは言え、後者を通じてしか前者には到達し得ないから、人はいずれかのエクソテリズムに必ず属すべきとされる。諸宗教はエクソテリズムの次元では相互に対立・矛盾する部分もあるが、個々の宗教は全体的真理の一面面である部分的真理をうちに含んでおり、それは真理の全体性へと至る道である。そして諸宗教はエクソテリズムを超えたエゾテリズムの次元にて完全に一致するのである。

第十一部会

アルコール依存症者家族の回復とスピリチュアリティ

龍野 真愛

Adult Children of Alcoholics（以下 ACOA）とはアルコール依存症家族のもとで育ち成人した人々のことである。彼らの生きづらさには、自尊心の低さ、自らの感情の否認、強い不安感等があり、これらは身体的・心理的暴力が多く見られるアルコール依存症家庭の病理に由来している。ACOAの回復に有効な手段の一つが自助グループであり、その多くは十二ステップと呼ばれるプログラムを用いている。ここでは特定の宗教には依拠せず「神」「ハイヤーパワー」という言葉が何度も用いられている。また、調査協力者の語りにも「神」という言葉が幾度となく登場し、その存在を前提としていた。さらに、ACOAの回復についての研究は数多く提出されているが、この「神」やスピリチュアリティに言及したものはほとんどない。そこで、回復におけるこの「神」の役割をACOA二名に行った半構造化面接の逐語録から分析した。

スピリチュアルペインは実存の危機に瀕した際に立ち現れてくるものであり、ACOAは暴力等の形で日常的にそうした危機的な状況に晒されている。そこで暫定的にACOAのスピリチュアルペインを「愛情の欠落した子ども時代という実存の危機に瀕することで、自分の生きる意味・価値を見出せず、他者と健全な関係を築けない痛み」とする。次にACOAの回復過

程において「神」が果たす役割について考察する。

(一) 愛情欲求の補償

親から十分に愛されてきたという感覚を持ってないACOAにとって、「神」は満たされなかった愛情欲求を満たしてくれる対象として求められる。親子間のべつたりとした依存関係のなかで受け止めてもらえないはずであった甘えを、親の代わりに受け止めてくれる相手として想定されている。相手との依存的な関係を無意識に望んでいるため、アルコールなどの物質や恋人といった他者を対象にしてしまうと、依存症や共依存に陥ってしまう危険性がある。そうしたリスクを回避するために、人間を超越した大きな存在が必要になるのではないだろうか。

(二) ライフストーリーの軸

ACOAが自らの人生を捉えるとき「なぜ自分がこんな目に遭わなければならなかったのか」という問いに直面するが、こうした実存的な問いに決着をつけることは容易ではない。そこで、自分の人生を肯定的に意味づけるための根拠として「自分を超えた大きな存在（ハイヤーパワー）」としての「神」が立ち現れてくる。自分の人生というストーリーを神との関係を軸に読み替えていくことで自分が乗り越えてきた苦勞が意味のあるものに感じられ、自分の人生をひとつの流れとして捉えることができる。

(三) 回復・成長後のイメージ

回復・成長が「愛する存在」である神に近づいていくことであると示されていた。

語り全体から「愛情欲求が満たされない環境で育ったACOA

Aが、神との関係を通して愛される存在である自分を受け入れられるようになり、今度は愛を与える人になっていく」というストーリーを読み取ることができた。愛のない子ども時代を過ごし、自分を受け入れられないACCOAは自分を愛されるに足る人間であると思うことが難しい。そのような状態から抜け出すためには、神から愛される存在である自分を受け入れることで、自分の価値を認めることが必要なのではないだろうか。

今回の協力者は兩名ともクリスチャンであったため、今後は特定の信仰を持たない場合や他の宗教を信仰している場合についても検討していく必要がある。

薬物依存からの回復——ノア・レヴァインの仏教パンク——

葛西 賢太

ノア・レヴァインはバンクミュージック愛好者であり、薬物依存からの回復者であり、仏教瞑想の指導者である。拙稿「『回復』のことばとしての仏教—薬物依存にとりくむ仏教パンク—」（『宗教研究』三八六号、第九〇巻第二輯、二〇一六年）では、ノアの前半生（＝依存と回復の物語）と、彼の制作した「帰依と回復」プログラムの内容を詳述した。本発表では回復センターのあり方にも光を当てる。

私は仏教と心理学を対話する運動の担い手について研究してきた。近代仏教研究は明治・大正・昭和期の進展が著しいが、平成以降の近代的な仏教のあり方は（マインドフルネス運動にみるように）実践的応用的な観点からも注目しうる。また私は依存症の回復に宗教的資源がどのように貢献しうるかについて

も研究してきたが、キリスト教系の回復運動は多く研究も一定数あるものの、仏教的な回復運動は数も少なく研究対象とされてこなかった。特に社会親和性の低い薬物依存症者の回復運動については研究自体が限られている。ノアの「帰依と回復」運動を検討することは宗教研究のみならず広く社会的意義を持つと期待される。

薬物依存とは、当該社会において非合法とみなされる精神・身体への依存性を持つ薬物について、その使用量や使用頻度・回数や使用時間（帯）をコントロールできず、周囲からの反対や実害が生じても使用をやめられない状態が継続していることだ。身体症状としては耐性の強化（使用量が増加しても効果が減ってしまう）と離脱症状（薬物が体内より排出されるときの苦痛）によって特徴づけられる。依存症の症状そのものを「治療」することは難しいが、薬物を使用する習慣から距離をとり、薬物なしで生きる新しい習慣を形成することは可能と考えられており、これを「回復」と呼ぶ。アルコール依存症からの回復者の共同体であるアルコールクス・アノニマスをはじめとして、世界各地で、また多様な依存症や犯罪被害やさまざまな問題からの「回復」を目指す運動が広がっている。

薬物使用をやめればよいのではなく、薬物なしでは耐えがたい問題を、多くの依存症者がかかえていることに焦点を当てるとき、とカンツイアンとアルパニーズの研究は指摘する。そのために「回復」運動では自己の課題を観察し発見するための瞑想的な実践を採り入れている。「自分自身を見つめる」といつても、際限ない自責や反省は控える。ノアの場合は、刑務所入

所に際して、父親から仏教瞑想の実践を教えられてその効能を体験している。依存症者は、薬物入手のために犯罪を重ね、薬物使用を繰り返して、暴力や反社会的行動を反復して、自分を追い込んでいく。このような反復は仏教でいう苦の一つにほかならず、依存は苦とともにある人間の存在様態を象徴するとも考えられる。ノアは自分と同様に苦しむ仲間たちに瞑想実践を伝え、だが生活のすべてをまったく変えてしまうのではなく、（薬物を使用する環境から距離をとるという意味ではない）ささか危なっかしいのだが）パンクロック愛好者という自分の立場は保つことにする。無常観風のニヒリズムではなく、四諦に描写される苦を否認せずに認めつつ、つきあつていくという姿勢を提案する。

この運動はニューヨーク、サンフランシスコ、ロサンゼルスに拠点を持つ。ノアがロサンゼルスに設けた「帰依と回復」センターは、米国に広がっている各種の依存症からの回復センターや回復共同体の経験を踏まえてつくられている。解毒 detoxあるいは初期介入というもつとも辛い時期を施設で仲間に見まもられて乗り切る、という回復モデルにもとづいて、自宅の居間のような居心地のよい空間でリラクセスしながら、依存症の病理やスピリチュアリティについても学ぶ環境が用意されている。

人生の最期をどう迎えるか、どう支えるか

冲永 隆子

本発表では、日本の終末期における延命医療、とくに、人工

的水分・栄養補給法 AHN（胃瘻・点滴）等の差し控えや中止に対する、本人と家族の意思決定をどう支えるかについて、京都大学こころの未来研究センターでの事前要望書・ACP（事前ケア計画）意識調査結果おもに自由記述回答結果（二）に基づき、検討および考察を行った。最初に、「日本の高齢化社会における過剰な延命医療」や「誰のための延命医療・胃瘻なのか」についての問題提起（一）を行った。

一、欧米豪で高齢者の終末期医療の現場を調査してきた、宮本顕二・礼子医師夫妻は、欧米豪の現状と比較して、日本の高齢者の終末期医療の問題点を指摘する。たとえば、欧米豪において、AHNを行うことは患者の尊厳を冒す行為であるとして、非倫理的とみなされるのに対し、日本では逆に、AHNを控えることが非倫理的であるとみなされる。それはAHNをしない結果としての脱水や低栄養状態が、高齢者にダメージを与えるからだという。会田薫子のAHNをめぐる研究対象医師へのインタビュー調査によると、医師たちの胃瘻選択の意思決定が、家族の意思決定よりも優先され胃瘻が実施されるという現実や、胃瘻による延命は、本人のためというより家族のためになされることが報告されている。これでは誰のための延命医療・胃瘻なのかかわらなくなってくる。以上のような日本の高齢者・終末期医療の現状にあたり、本人と患者の意思決定のあり方を探るため、ACP意識調査を行った。

二、本人と家族の明確な事前意思表示がないと、患者は、希望通りの医療やケアが受けられない、家族は、患者に代わって医療の内容決定を突然迫られ、混乱を来たす、医療者は、延命

が最善なのか、誰の思いを尊重させるのか、混乱を来たず、国民は、過剰で無益な医療に伴う医療保険料負担の増加を余儀なくされる、などの問題が想定される。そこで、私たちの研究班では、二〇一四年八月から二〇一五年三月にかけて、終末期の生き方に関わる講演会に参加した二〇一八〇代の男女一〇五三名に対し、ACP作成の有無、作成の相談相手、作成のきっかけ、自由記述を求めた。本調査回答者の九三・八%（九八八名）はACP未作成で、五二・二%（五五名）は既作成であった。自由記述回答者は、一〇五三人中三一一人で、全体的にACP作成には意欲的なポジティブ意見が多くみられたが、中には作成に躊躇の消極的なネガティブ意見も散見された。更新（変更）が効かない、価値観の相違等があり話し合いが難しい、作成しても実現されるのかわからない・家族あるいは誰かが実行してくるか不安、話題の切り出し方が難しい、縁起でもない、健康な時には考えに及ばないなど、様々なためらいがあった。終末期全般に対する回答者の切迫感のなさ、意識の低さ、また、縁起が悪いという死生の文化的背景の問題、さらには、回答者の勉強不足や誤解などの新たな問題も浮彫になった。死と向き合わない医療は生と向き合うことがない。死と向き合わない人生は生と向き合うことができない。誰にでも訪れる死について、それに伴う究極の苦しみや悲しみを一緒に分かち合うことこそが人生をより豊かなものにしてくれる。患者の意思を家族との協同作業の中で推し量っていくこと、「死について考えたくない」と思う人にも、終末期や死を突きつけることになるきっかけを与えることになる。とかく、日本人は嫌なこと、や

っかいなこと、面倒なことを後回しにするくらいがあるため、問題を先送りしてなかなか解決に向かおうとしない傾向がある。死のタブーや問題先送り体質を克服するために、日々こうした事前指示やACPなどの具体的な話を、全員で気楽に気負いなくかわすことのできる、死生の文化の創生がめざされる。

少年期の宗教性と向社会性

——中学生へのアンケート調査から——

高瀬 顕功

本研究は、二〇一六年五月に東京都内私立男子中学校に通う一年生二九六名を対象に実施した「宗教性および向社会性に関するアンケート調査」の分析にもとづくものである。

日本人の宗教性に関する調査は、全国紙の世論調査から石井研士らによる学術研究まで一定の蓄積があるが、松島公望らの一部の研究を除き、多くは大学生以上を対象としたものであった。そこで、昨年は予備調査として少年期の宗教性についての把握を試みた。本研究では、その予備調査をふまえ、さらに関連する可能性をもつ因子として向社会性を項目に追加し調査を行った。

本調査では、宗教性の構成概念として、グロックとスタークらの五要件や金児曉嗣の宗教観尺度を参照しつつ、①宗教知識、②宗教的体験・実践、③宗教的意識の三つに措定し、質問項目を設定した。具体的には、①宗教知識は、仏教、キリスト教、イスラム教の基礎知識、現代的情勢、および日本固有の宗教に関する一〇項目からなる。②宗教的体験・実践は、仏壇・

神棚での祈り、墓参りの頻度、葬儀・法事への参列、宗教施設での祈り、日常での祈り、縁起物の所持の七項目、③宗教的意識は、神仏の存在、自然への畏敬、先祖の加護、あの世の存在、生まれ変わり、タタリの観念、寺社への親しみの七項目で構成した。向社会性とは、他人を助けることや他人に対して積極的な態度を示す行動のことであり、本調査では、①他者への信頼、②互助意識、③利他的精神を操作的に構成概念とし、それぞれ逆転項目を含めた六項目を五件法で尋ねた。

以下、調査の結果を記述する。宗教知識は、平均六・七点（中央値七点）であった。宗教的体験・実践に関して、「仏壇での祈り」を月に一回以上すると答えたのは八・一%、「神棚での祈り」を月に一回以上すると答えたのは六・四%であった。一方、「仏壇はない」（八七・五%）、「神棚はない」（八六・八%）と答える生徒が圧倒的であった。「墓参りの頻度」は「年に一回程度」が最も多く（三四・五%）、「月に一回程度」「半年に一回程度」との合計は、七〇・三%にのぼった。「葬儀への参列」は、七一九%が「ある」と答える一方、「法事への参列」が「ある」と答えたのは、五一・九%にとどまった。「宗教施設での祈り」は、「半年に一回程度」が最も多く（四六・三%）次いで「年に一回程度」（四〇・三%）が多い。「日常での祈り」は四五・四%が、「行う」と答えている（「よく行う」二二・九%、「たまに行う」三三・五%）。「縁起物の所持」は、八八・八%が「持っている」と答えた。また、宗教的意識に関する各項目の肯定的な回答は以下の通りである。「神仏の存在」五九・〇%、「自然への畏敬」四七・五%、「先祖の加護」五〇・二%、「あの

世の存在」四九・二%、「生まれ変わり」四〇・三%、「タタリの観念」一六・八%、「寺社への親しみ」八八・一%。

これらの結果をふまえ、宗教知識は、八点以上を「高得点群」とし、宗教的体験・実践および宗教的意識の各項目、さらに向社会性の各項目の回答を二項化することで、カイ二乗検定を行った。なお、有意水準は5%とした。その結果、宗教知識「高得点群」は日常での祈りの多さ、自然への畏敬の面で関連を示した。また、「生まれ変わり」への肯定感、日常での祈りの多さと関連した。向社会性では、互助意識と「神仏の存在」（意識）、「タタリの観念」（意識）、「縁起物の所持」（体験・実践）に関連があり、利他的精神と「先祖の加護」、「タタリの観念」、「寺社への親しみ」に関連があることが明らかになった。

本稿で示したのは、たんなる結果の記述に過ぎず、ここから宗教性と向社会性の関連を結論づけるのは慎重にならなければならない。今後、この仮説探索的統計の結果をふまえ、仮説を生成し、検証型の調査を行うことが求められる。

宗教観が青年期適応に及ぼす影響

—— 認知行動的変数相関 ——

山崎 洋史

【はじめに】

①今日の青年期大学生における宗教観的「信念 (belief)」およびその構造の確認。②青年期大学生に対し、宗教観的「信念 (belief)」を構成している認知的構造因子の何が、その適応の

指標となる「主観的幸福感」に影響を与えているか明らかにする。③認知的セルフモニタリングに於けるスキーマ形成に関する宗教観的「信念 (belief)」の存在に関する示唆をうる。以上三点が本研究の目的である。

【方法】

質問紙法：平成二八年六月、都内大学生三七三名（男一三八名・女二三五名）に実施。現在継続調査中。質問紙構成、「フェイスシート」年齢性別、「宗教観的信念 (belief) 尺度」二六項目五件法、「主観的幸福感尺度」四〇項目四件法、「対人ストレスコーピング尺度」三四項目四件法、自由記述。本研究はこのうち「宗教観」「主観的幸福感」に焦点をあて、その関連性を検討した。

【結果と考察】

調査結果の「宗教観的信念 (belief) 尺度」「主観的幸福感尺度」に関する調査項目は、各尺度内に於いて因子間の相関が予想されるため、主因子法プロマックス回転の因子分析を実施。その結果、青年期大学生の宗教観的信念 (belief) の構造因子を明らかにすることができた。「宗教観的信念 (belief) 尺度」は五因子構造であった。下位因子として第1因子「守護・輪廻」因子、第2因子「魂の永続性」因子、第3因子「心象の現実化」因子、第4因子「生きる意味の把握」因子、第5因子「因果応報」因子。

「主観的幸福感尺度」は三因子構造であった。下位因子として、第1因子「満足感」因子、第2因子「達成感」因子、第3因子「自己効力感」因子。

次に男女比較（各尺度因子得点のt検定）を各因子間で実施した。その結果、男性より女性の方が、宗教的信念を強く抱く傾向、特に「守られる意識」「因縁」「自分の行いが自分に跳ね返る」等の (belief) が強いことが明らかになった。次に、認知変数が主観的幸福感に与える影響を検討するため重回帰分析を実施した。「宗教観的信念 (belief) 尺度」の下位因子「生きる意味の把握」因子が「主観的幸福感尺度」に対してプラスの影響を与えていること。「人生で直面する出来事は、良いことも、辛いことも、何かの意味や必要性があって生じることで、そこから重要なことを学習し、最終的には人生を向上させるための機会なのです。」等の認知的信念が主観的幸福感に影響を与えていた。さらに、「生きる意味の把握」が「満足感」にプラスの影響、「人生は面白い」等の「満足感」と強く関連していることが明らかになった。また、「生きる意味の把握」・「守護・輪廻」が「自己効力感」にプラスの影響。「生きる意味の把握」「自分は御縁や善行によつて守られている」等の信念が自己効力感に関与していることが明らかになった。これらの結果から、「生きる意味の把握」が、「主観的幸福感」「満足感」「自己効力感」へプラスの影響を及ぼすことが示され、宗教観的「信念 (belief)」の下位因子の中で最も幸福感を高める要因であることが示唆された。また「守護・輪廻」が「自己効力感」へ影響していた。守護する存在および人生の出来事や現世でつながっている人のご縁は前世からの積み重ねであるとの信念は、困難へ立ち向かう自信を高めていくことが明らかになった。

本研究において、認知的セルフモニタリングに於けるスキーマ形成に関する宗教観的「信念 (Belief)」の存在が示唆された。

科学的事実論争と宗教——創造論論争を事例として——

谷内 悠

発表者は昨年の発表で、現代の主にアメリカにおける宗教の様相を、「その宗教において権威のあるテキストがフィクション／歴史に基づくと主張する」を横軸とし、「人がテキスト内の超自然的対象を実在すると信じる／信じない」を縦軸とする図によって整理した。これは、出自はフィクションでありながら、宗教として認められるようになった現代的な宗教——映画「スター・ウォーズ」から生まれたジェダイズムなど——を説明しようとする宗教社会学の研究に基づくものである。ジェダイズムのような宗教は、「テキストがフィクションに基づく」と主張し、かつ、対象の実在が信じられている」という第一象限に位置し、ハイパーリアルな宗教、つくられた宗教、フィクションに基づく宗教などと呼ばれる。

この一連の議論において特徴的なのは縦軸であり、テキストに描かれる超自然的な行為者、世界、プロセスが「実在すると信じられているか否か」が大きな焦点となっている。そこで今回はまず、「テキストが歴史（あるいは事実）に基づく」と主張し、かつ、対象が実在すると信じられており、それゆえ実在についての対立が生じている第二象限に注目する。その顕著な例が創造論と進化論の争いである。

一九二〇年代からはじまった創造論運動は、公立学校の生物学の時間に進化論を教えないよう、あるいは創造論を教えるよう働きかけてきた。とりわけ一九六〇年代後半以降には、科学を装い、自らを「宗教ではなく科学である、よって違憲ではない」と主張する創造科学やインテリジェント・デザイン論が現れた。これらは進化論と対等の、生命の起源などについての科学的仮説と主張されるが、数度にわたって違憲判決を受けている。

創造論はなぜ、科学の土俵で、科学と科学的な実在を争っているのだろうか。それは現代において、科学的事実論が実在を論じる際の中心的手段とされているからだと言えよう。すなわち、現代の宗教も科学的事実論に倣って、「神理論の目的は実在を正しく記述することだ」「真偽を判定するための証拠がある」といった観点に立つ必要があると、創造論側が考えているということだ。そして、この証拠に基づいた実在や正しさの証明は科学的なものであるため、科学との対立が根本的なものになる。このような現象は科学的であることに大きな価値が置かれるようになった現代に特有のものと言えるだろう。

一方、第三象限に属するリベラルな宗教は反実在論的であり、第一象限の宗教はそれとは異なる意味で科学的事実論に抗う存在であると考えられる。発表者はこれらについて、先述のハイパーリアルな宗教という概念が依拠する、ボードリヤールの「ハイパーリアル」概念から検討した。ハイパーリアリティを構成する純粋なシミュラクル（シミュレーション）は、表象とは対象的に、指示対象が欠如したものである。ボードリヤ

ールにおいてこの欠如は、「神の死」と「虚構の指示」という二つの角度から議論されている。「神の死」の議論は、第三象限の宗教に相当するもので、イメージが奥深い現実の不在を隠すとされる。これは「神理論は文字通り実在を記述しているわけではない」とする宗教的現実在論の立場と言える。一方、「虚構の指示」は第一象限に相当し、どんな現実とも無関係な純粹なシミュラクル、現実を反映することから解放された状態だ。このような第一象限の宗教は、より現代的で、根底から科学的事実論に抗うものであると考えられる。

そして発表者は、これらの指示対象の欠如については、言論論的転回以後の哲学からの議論が必要だと考える。本発表では、ラッセルやサル、クワイン、ローティらの研究に簡単に触れ、分析哲学やネオプラグマティズムが、宗教と科学、実在、虚構などにかかわる、現代的な宗教の様相を総合的に論じるのに適していることを示した。

創発説は決定論と自由意志との対立をどのように扱ったか

沖永 宣司

物理主義的な立場から、物質と意識との二元論的な対立を解消する試みは近年盛んだが、それらは古典的な意味での物質に、意識を還元しようとする傾向が強い。それに対してここでは、古典的な物理的世界を量子論的に見直すことで、この対立のあり方の見直しにもなる点で重要性を持つ。

その代表的な立場の一人、R・ペンローズは、物質の量子状

態から古典的状态への「収縮」に着目し、しかも標準的なコペンハーゲン解釈における「主観的収縮」ではなく、脳内のマイクロチューブルで起こると想定される「客観的な基準による崩壊（客観的収縮 OR）」に、意識の発現を見出そうとした。彼はここに、量子力学の新解釈が要求されると主張するが、それは彼がこの新解釈における量子状態の「収縮」の、「非計算論的」な特性を、彼の言う意識の「非計算論的」特性に重ねて考えているからである。

この両者の特性の照合は、ゲーデルの不完全性定理を物理的世界に当てはめ、数学的な非計算的領域が物理的世界にも相応して存在し、それが物理的な脳に対する意識の計算不可能性に相当する、という見解による。それは一種の「数学的プラトン主義」であり、数学的な性質が物理的世界にも浸透しているという前提に立つことで、はじめて両者の計算不可能性は照合されるのである。だが、物質から意識生成における計算不可能性は、ゲーデル的な不完全性と、「説明不可能」以上の共通点はないという問題がある。そしてマイクロチューブルに着目したところで、物質と意識の間には、古典的な物心二元論と同様の問題が残る。その解消のためには、実在に関して根本的な枠組みの変更が要求される。

そこで、経験的な出来事を世界の基本的実在として位置づける量子力学上の思想として、H・スタップの立場を参照する。心脳一元論は、脳内の古典的な原子配列と意識状態との対応関係を「意識は物質である」ことの前提にしているが、スタップによれば脳状態は量子的な「重ね合わせ」の状態である。これ

が巨視的な actual event へと「収縮」するところに「意識」の活動があるという。量子状態から巨視の状態への「収縮」に着目する点はペンローズに同じだが、彼はこの収縮自体に物理的側面と同時に主観的側面を見出すところに特徴がある。そしてこの actual event は、それ自体が原因のない基本的実在なのである。したがって「重ね合わせの収縮」には原因がない、というのがスタップの立場になる。

ここでは、実在の基本を actual event だと見なすことで、決定論的な意味での物質から自由な意識が生じる上での問題を論理的には解消できる、という思想が見て取れる。これは物心の対立から見れば一種の二側面説であり、さらに「活動」を重視する点ではホワイトヘッドの actual entity にも通じる。また二十一世紀でも哲学者の D・チャルマーズは、各々の時代の物理学が持つ、前提としての「基本的語彙」に触れ、かつての「質量」や「電荷」と同様、今や「意識」がそれらに値し得ることを述べる。この「基本的語彙」はスタップの actual event にも該当するのみならず、知識の一般的構造からも省みられる必要がある。そして、意志と活動を根本とする思想は、意味を實在とする思想でもある。

意志は「自由選択」を許容する点で「非合理」だという見解もある。しかしこの「非合理」性とは、特定の概念的枠組みを實在と見なした上で、その枠内に入らないという構造によって生じる。反対にこの概念的枠組みの改変が、ペンローズやスタップの試みであった。この試みは、我々の意志が世界の創造に根源的に参与でき、その意志が我々にフィードバックし責任を

要求する世界を保証する。そして、この創造する意志は、自然選択のみを實在とせず、努力が生命自身の形成に参与し得る進歩論にもつながる特徴があった。

近世日本の災害における死・埋葬・慰霊

朴 炳道

災害とは地震や火山噴火など自然現象自体を意味する言葉というより、人間や社会に大きな影響を及ぼすことで初めて「災害」となることから、「人間的・社会的現象」といえる。そしてそのもつとも大きな影響や被害は、人間の「死」、とくに「大量の死者」の発生であろう。従来の研究では、近現代の災害死者に関する研究は活発に行われているものの、その関心はまだそれほど近世にまでは及んでいない状況である。近世の災害における大量の死者の発生は、一六五七年の明暦の大火で一〇万、江戸三大飢饉と呼ばれる享保・天明・天保の大飢饉では一万から三〇万以上に及んでいる。大量の死者の発生は、日常的な死者処理とは異なる「埋葬」と「慰霊」を必要とする。そこで、明暦の大火と回向院の開設をひとつの事例として、近世日本の災害における死・埋葬・慰霊の問題を考えてみたい。

明暦の大火は一六五七年正月一八日、本郷の本妙寺から出火し、江戸市街を六割以上焼き尽くした後、正月二十日に海岸に至つてようやく鎮火した。その原因に関しては「失火説」、「放火説」、そして「振袖火事」として物語化された「崇り説」もあるが、いずれの説も定かではない。こうした明暦の大火の発生から鎮火、そして復旧の過程までを描いている代表的な「災

害見聞記』が浅井了意の『むさしあぶみ』（一六六）であり、以降の明暦の大火に関する記録のもとにもなった。『むさしあぶみ』では、火災によって焼け死んでいく、あるいは火災から逃れるために川中で飛び込み、溺死する数多くの人々の姿を生々しく描いている。そして、そのような災害死者の「埋葬」と「慰霊」の場面も描いている点で、非常に重要な資料といえるだろう。将軍家綱の補佐である保科正之の提案によって、死骸を一カ所に集めて大穴を掘って集団埋葬するようになる。そして幕府の命令に従い、増上寺の法主二十三世遵善は、埋葬の地に「諸宗山無縁寺廻向院」という寺を建て、追善法要を執り行わせる。『むさしあぶみ』では「六十間四方に掘り埋めて、新しく塚を築き、増上寺から寺をたて、すなわち諸宗山無縁寺廻向院と号し、五七日より前に諸寺から僧衆を集まり、千部の経を誦誦して、跡を弔い、不斷念仏の道場になった」と記録している。廻向院ではその後、江戸時代を通して明暦の大火の死者を慰霊する「大施餓鬼」を行う一方、様々な災害の死者の埋葬と慰霊に関わるようになる。そして、災害死者だけでなく、牢死刑死者・海難者・事故死者、ひいては動物の慰霊まで担当するようになる。それと共に、慰霊の空間から秘仏の開帳の空間、巡礼の空間、一七六八年からは勧進相撲の空間として庶民信仰や娯楽の空間へと変貌したのである。

明暦の大火の死者の意味を廻向院の開設やその歴史から考えてみると次のことが考えられる。まず、「集団埋葬」の意味である。火災の死者は焼け死んだため、身元が確認できない。そして大量の死者が発生したため、檀那寺による埋葬と葬式も不

可能である。幕府は衛生や都市復旧のため、速やかに死者を処理する必要があり、集団埋葬を命令した。集団埋葬された場合、死者の宗派にあわせた葬儀や慰霊が不可能であるため、「諸宗派」の僧侶が集まり、千部説経という「諸宗派的な儀礼」を行ったのである。次に、集団埋葬や廻向院の歴史から「無縁仏としての災害死者」の意味が考えられる。集団埋葬された「災害死者」の間には個別性がなくなり、「集団性・平等性」すなわち「無遮」的な性格が浮かび上がり、その塚が「無縁塚」と呼ばれた理由にもなった。廻向院の歴史からみられる慰霊の対象の拡大や機能の変貌からも、災害の無縁死者供養の目的の動態的な性格が指摘できる。一七世紀末頃の「諸宗山」から「国豊山」への山号の変更からは、国家・幕府の安穩を祈る「前近代的な国家的慰霊の空間」としての性格も捉えられる。

墓地の聖地化——東郷平八郎の埋葬を中心に——

問芝 志保

近現代日本における墓制の変容を考える際、大正期における公園墓地の誕生と普及は、祖先を崇敬する理想の墓地として公園墓地を求めるといふ観念をもたらしたという点で大きな画期と言われる。そして、多磨霊園が普及する一つの契機に東郷平八郎の埋葬があったことも知られている。本報告は、「多磨霊園開設」東郷の埋葬「多磨霊園の人氣向上」の過程について、特に東郷の墓地を「聖地」とする言説が頻出したことの背景や意味に着目して検討することを目的とする。なお、東郷については国家による死者の神格化という重要な論点もあるが、本報

告は多磨霊園への埋葬に焦点を絞った。

多磨霊園以前における東京都市部の墓地では、墓地不足、墓地の郊外移転の必要、墓地の荒廃や無縁墓の増加、富裕層の建てた大きすぎる墓などが批判の対象となっていた。そこで当時東京市公園課長の井下清は、東京における墓地不足の解消と緑地帯の確保という目的で、「近代的傾向に鑑み、我国墳墓の特色を失わず、而も時代文化の表現」としてドイツ・オーストリアに倣った「公園墓地」を構想した。荒廃し、恐れられ嫌避されている墓地のイメージを一新させることを目指し、多磨霊園は大正十二年、広大な平野に庭園的地割をなし、芝生、花園、並木、噴水、階段、裝飾塔等を設け、埋葬地は全墓地面積の三分の一未満とするという、日本初の「風景式公園墓地」として誕生した。

しかし開設当初、墓地の公園化には抵抗を感じるとの声の方が多かった。昭和四年には、従来二キロ以上離れていた最寄り駅の京王電鉄「多磨駅」や国鉄中央線「武蔵小金井駅」に加え、多磨鉄道「多磨墓地前駅」が開設され、さらに園内までのバスも開通したことで、交通手段の確保により申込者が徐々に増加をみる。しかし多磨霊園の売れ行きは悪かった。

その状況を一変させたのが、昭和九年六月六日の東郷平八郎の埋葬である。多磨霊園開設以来十年余、名誉霊域の存在は極秘とされていたが、東京市は東郷を最初の埋葬者にしようと提案、東郷家も受諾した。埋葬後、多磨霊園には参詣者が殺到した。その背景には、連日新聞等により「神々しい」「風光絶佳の」「幽邃の聖地に安らかに眠った」といった多磨霊園の聖性

と美しさを謳う報道が行われたことが大きいと考えられる。また、軍令部総長や海軍相から一般の老若男女まで、多様な人々が続々と参詣する模様も克明に記された。「手を洗ひ口を漱いで」「市民たちは英霊を慕つていつまでもいつまでも墓前に額いた」「身動きもならぬ有様」との記述は、「聖将」の死へのあるべき向き合い方として、「聖地」である墓に参詣する国民像を共有するものとなったといえる。昭和十二年の新聞には「平日約六百人、日曜祭日三千人、お盆三日間には五万人は突破する見込み」とあり、何年経っても参詣者が訪れていたことがわかる。特に海軍関係者の聖地として武運長久を祈る場ともなっていた。井下清も、東郷埋葬後には公園墓地を「遺族やその他の人々が詣るための聖地」として説明するようになった。以上のように、東郷という当時の国民的スターの埋葬が一つの画期となって人々の公園墓地利用への抵抗感が薄れ、多磨霊園全体がブランド化し、使用申込者が増加したという過程をみることができる。やがて公園墓地という形態は全国的にも普及していった。

東郷の墓地が多数の参詣者を集める「聖地」となりえた要因としては、東郷の名望や武運を祈るという目的、公園的景観の美しさ、交通網の整備によるアクセスの向上だけではなく、多様な人々による参詣の熱狂がその参詣方法も含めてマスメディアにより報道されたことが挙げられよう。そして、名誉霊域に眠る「聖将」東郷という、聖性を象徴するマークの誕生は、東郷の墓のみならず多磨霊園全体の聖地化に寄与したと考えられる。

前世記憶をもつ子供たちの調査研究

——スリランカの転生のケース——

西田みどり

本論文は前世を記憶する二人の子供の事例報告である。いずれも筆者がスリランカで当事者とその家族に対して行った面接調査の一部である。前世研究は「あるか・ないか」の視点で論じられることが多い。しかし筆者が注目したのは、前世という認知がどう役立つか、である。どれほど多くの事例収集を行っても再現性はなく証明も不可能な研究であるが、役立ち方に軸足を移すと研究の意義が見えてくる。以下の五点だ。

①「私はどこから来てどこに行くのか」という問いを追究する資源となる。②人は死んで消滅するのではなく魂的な何かは持続していくことの傍証となる。③生きる姿勢や価値観を変えられる可能性を持つ。④子育ての視点が変化する。⑤人生の意味の探究に役立つ。

以上を担保するため面接は当事者だけでなく家族への面接を重視した。本稿では中でも最も役立ち方が顕著であった前世家族への影響を中心に報告する（文中氏名は仮名）。

ケース①へリコプター遭難事故死（アナガリーカの事例）

・前世記憶を話し始めた時期…二歳半の時「コパラブレン」、二歳過ぎると「僕たちの乗ったヘリコプターは海に落ちた」「暗いから何も見えなかった」等。

・特徴…強い雨と稲光、雷と暗闇、そして高い所に異常な恐怖を示す。

・親の対処と子供の反応…親は前世記憶だと気づくが無視。子

供は精神不安定になり、口をきかず考え込むようになる。親は前世研究者J氏に相談し新聞で前世の家族を探す。

・名乗り出た前世の家族…キヤリアウーマンのナンダーから連絡。ヘリコプター遭難事故死した兄が死の瞬間に見ていた光景と子供が話している光景が一致した。両親に会わせる。

・前世の母との対面…息子遭難死のショックで寝たきりになり話もできなかった。二〇〇九年三月、一〇歳の時訪問。母は彼を抱きしめ「私の息子」と言う。彼も母のそばに付き添い帰るまでの時間を過ごす。三カ月後に死去。ナンダーによると満足していたという。

・前世の父との対面…供養儀礼にアナガリーカを連れていき、どの人が父かを当てさせた。すぐに見分けて膝に座ってキスした。父親はアルコール摂取量が増え鬱状態だったが、生まれ変わった子供に会って回復し死ぬまで行き来してかわいがった（二〇年死去）。

・アナガリーカの変化…前世の両親に会ったことで精神的に落ち着く。同時に前世記憶は薄れていく。ただ死ぬ瞬間は現経験として記憶されており「死後も魂は持続していく。死は怖くはない。前に死んだ人が自分であることはわかっている」と語った（一五歳時）。

ケース②事故死とされていた殺人（カマルの事例）

・前世記憶を話し始めた時期…二歳時「僕の家じゃない、家に帰りたい」と毎晩泣く。

・親の対処と子供の反応…両親は無視した。八歳の時学校の帰りに母を説き伏せて前世の家を訪問（一三年）。村に入ると道

案内し途中橋が新しくなっていることを指摘した。

・殺された記憶・前世の父に対し、井戸の近くで二人の男に後頭部を殴られ井戸に落とされたと話し（前世は〇三年に死去）現場まで案内した等（何かのきっかけで突然話す）。

・前世の母との対面・息子の死後シヨックで入院。一三年、見知らぬ子供が突然訪ねてきた。玄関先のマンゴリーの樹をどうして伐ったのか、自転車をなぜ直さないのか等訊いた。生まれ変わってきたことを喜びつつ自分の子として育てられないことにジレンマもある。

・前世の父との対面・息子の死後五年間仕事の手につかなかった。生まれ変わりが嬉しくてたまらず毎週末遊びに来るので抱いて寝ている。歩き方まで息子にそっくりである。

以上、二事例からわかるのは非業の死を遂げた子供の生まれ変わりと会うことで前世の両親が救われていることだ。前世記憶を持つ子供が生きた姿勢を変えさせたのである。

死者を記憶するあり方

—— G L A と岩手県大槌町の事例から ——

大菅 俊幸

多くの日本人は、供養というより、お墓やお骨（物質）への関心に偏っていないだろうか。岩手県大槌町の「生きた証」プロジェクトと、G L A の「人生記録」の奉納という取り組みを通して、これからの「死者を記憶する」あり方、甲いのあり方について考えたい。

一 岩手県大槌町の「生きた証」プロジェクト

東日本大震災で多くの犠牲者を出した岩手県上閉伊郡大槌町。二〇一四年、碓川豊前町長の呼びかけで「生きた証」プロジェクトが発足した。犠牲者を供養し、忘れないために、そして震災の教訓を継承するために、遺族に聞き取りを行い、大槌町内の全犠牲者の「生きた証」（人生の記録）を残そうという、官民一体の取り組みである。この四月で、聞き取りは半数の約六五〇名が終わり、この一二月までに書籍化され、第一弾が発刊予定である。この聞き取りを通して、震災時の知られざる事実も判明し、生き方が前向きになった遺族やプロジェクトメンバーも現れた。

二 G L A の「人生記録」の奉納

G L A では、「人生祈念館」への奉納という死者を弔う宗教活動が行われている。「人生記録」と「遺骨」を「人生祈念館」という宗教施設で預かるという活動である。会員一人ひとりが、信仰によってどのように思いや行動を転換し、現実を切り開いたか、その思いと現実の軌跡を大切にしたいと始まった。遺骨以上に人生記録を残すことが重視され、従来の供養や甲いとは異なる。「人生記録」とは、人生の歩みを記したものの、写真などのことをさす。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てこの施設に納める。そして最終的に、この「人生記録」は朗読され、そのナレーションと写真で約一五分の映像が制作され、保存される。遺族は法要やお参りの際、見る事ができる。会員は、「人生記録」に取り組むことで、生き直しへと思いを転換している。

三 「生きた証」「人生記録」、その意義と特色

大槌町の「生きた証」もGLAの「人生記録」も、一人ひとりの人生を大切にしたい、という願いから始まった。そこに供養や弔いの原点があるのではないだろうか。（一）慰霊碑や遺構を残す市町村は多く見られるが、大槌町のような「生きた証」については他に例をみない。官民一体も画期的である。今後の防災に役立つ可能性もあり、遺族や関わる人の生き方に変化がみられることも意義が大きい。（二）GLAの「人生記録」の場合、死者のみならず、存命中の会員が取り組み奉納することができる点も特色である。弟子の信仰の足跡を残す取り組み、という点で、仏教の『テラガーター』や『テリーガーター』、キリスト教の『使徒行伝』などと一脈通じる。そこが巷間の「自分史」や「生きた証」と異なる。映像として伝承されることで、死者と後世の人々のつながりが深まると思われる。

四 結び

昨今、「お坊さん便」なるものが物議を醸している。しかし、仏教界が立ち向かうべきは、葬祭業者のあり方というより、僧侶自身の意識転換と多くの日本人にみられる即物的な「弔い観」ではないだろうか。仏教界は、人々の共感を得られる供養や弔いを示す必要がある。大槌町の「生きた証」やGLAの「人生記録」の取り組みは、お墓やお骨の保存もさることながら、それ以上に、一人ひとりの人生を大切にしたい、これからの新しい「死者の記憶」のあり方、「弔い」のあり方のヒントを示唆しているのではないだろうか。

自動搬送式納骨堂に宿る最先端メディアテクノロジー

瓜生 大輔

墓石の中央には「〇〇家」と彫られた墓標が構え、その下には電気焼香器が置かれ、両端には生花が供えられた参拝スペース。その横には大きなデジタルディスプレイに映しだされた故人の遺影が存在感を放つ。京急川崎駅のそばに位置する川崎眞應殿は、この地に七十五年以上の歴史を持つ宗三寺が所有する自動搬送式納骨堂だ。都市部の墓地不足を背景に急速にシェアを伸ばす、今日もつとも現代的な納骨堂のひとつである。「これからの時代はこういった設備が必要」と、住職自身がひとときわデジタルディスプレイが目立つデザインを選択したという。眞應殿の建設・販売・管理に携わる株式会社はせがわの社員は、「伴侶を亡くした高齢の女性がデジタル遺影をじっと見つめる姿を見かけると、墓と仏壇の境界線がなくなってきたいるのかもしれないと感じる」と話す。

一方、同じくはせがわが運営を担う東京・赤坂の「赤坂浄苑」では、小さなディスプレイに戒名のみ（戒名がない方は俗名）が表示される。写真などが出るとどうしても墓前よりもデジタルディスプレイに注目が行ってしまったため、住職が望まなかったという。東京・浅草の「吾妻橋天空陵苑」にも大型のタッチパネル式液晶ディスプレイが配され、故人の俗名や戒名などの墓誌情報に加え、遺影、映像、家系図などのデータを格納・表示できる。システムを製作した株式会社ダイフクの社員によれば、他との差別化を図るために、様々なコンテンツを格納・閲覧できるようにしたという。見た目には細かい違いでは

あるが、各住職のデジタルメディア・コンテンツに対する考えが反映されている。

今日ある搬送式納骨堂のバックヤードには、物流倉庫などで用いられるラック式の格納庫に「厨子」（骨壺を納める専用のケース）が数千基並ぶ。専用のベルトコンベアに乗って特定の厨子が参拝ブースに搬送される。これらのシステム部分は、豊田自動織機製作所、IH1、ダイフクなど物流用搬送システムを手がけるメーカーによるものだ。ICチップが入った「参拝カード」を遺族が持参し、納骨堂のロビーに置かれた端末か、参拝ブース横のカードリーダーにかざして参拝手続きを行う。システムはすべてコンピューターで管理されており、認識されたID番号を参照してブースまで厨子が搬送される。施設によつては受付でスベアカードを保管し、遺族以外が参拝に訪れた際に貸出を行っている。

消防法による制約から、室内型納骨堂での火気の使用は不可。蠟燭や線香を使う代わりに電気焼香器が置かれているのが一般的だ。生花の入れ替えも、管理者が定期的に行うため参拝者からの持ち込みは原則不可。掃除も参拝者自身で行う必要はない。納骨堂の販売業者としては、掃除や日常の手入れが不要な簡便さを売りにする一方で、購入者からは「もう少し何かしてあげたい」との意見も聞かれるという。このような要望に応えるために、川崎真應殿では、参拝後に持ち帰るか、建物の屋外にある専用スペースに供えることを条件に、生花の持ち込みを許可している。

二〇年ほどの歴史を持つ自動搬送式納骨堂。本稿では、デジ

タル・メディアテクノロジーの導入状況について注目した。しかし、複数を見比べてわかるのは、基本的に参拝ブースのデザインや、写真の表示などのコンテンツはどこもよく似ていることだ。現在のところ、購入・維持費用、建物の立地の良さ、そして納骨堂の所有者である寺院の住職や管理スタッフの人柄などが購入の決め手となる印象だ。屋外から室内へ、さらに搬送式になっても遺骨を安置する機能自体は変わらない。現状ではオマケ的な意味合いが強い写真や映像の格納・表示機能だが、故人を直に偲ばせる唯一の存在でもある。今後、墓や納骨堂が更なる変化を見せ、オマケが主役となる時代が訪れるだろうか。

樹木葬選択者と檀徒との比較からみる現代的死生観の様相

内田 安紀

本発表の目的は、新旧異なる葬送の選択者を対象に、現代的な死生観のあり方を墓祭祀という観点から考察することである。一九九〇年代以降の新しい葬送については、都市化、核家族化、ライフスタイルの変化、墓地不足などの外部的要因はもとより、「葬送の個人化」〔森二〇一〇〕や「家的先祖祭祀」から「近親追憶的祭祀」への移行〔井上二〇〇三〕など、人々の意識の変容という内部的要因からも説明されてきた。しかし、近年、このような「変化」を強調する議論に対して、現代社会においても未だ従来の墓制を支持する「直系制家族のメンタリテイ」が残存しているとする主張も出ている〔安藤二〇一四〕。発表者は前者の「変化」の議論に即した立場から、一九九九年

に登場した葬送である「樹木葬」を対象に調査を行い、樹木葬の登場と普及の背景に新たな宗教観や死生観を見出そうとした。しかし結果的には、彼らを樹木葬に向かわせているのは自然への強い志向性や「自然に還る」という死生観ではなく、家庭の事情・経済的事情など様々な余儀ない事情であり、樹木葬選択者はそのような現実社会との折り合いの中で状況適合的に樹木葬を選び取っていたことが明らかになった。今回は、この調査で得られた考察が現代社会においてどのような意味を持つのかを明確にするため、樹木葬申込者と対照的な、先祖代々の家墓を保持してきた地方の地付き檀家を調査することとした。

今回調査の対象とした曹洞宗のT寺院は千葉県の南房総に位置するいすみ市旧大原町区域の東地区にある。当該地域は就学・就業機会の少なさから過疎化の問題に直面しており、T寺院の檀家たちも農業の衰退による労働力の流出や少子化によって親子別居状態が常態化している。彼らは先祖代々の墓を守り続けてきており、インタビューを行なっても墓の継承志向が強く、一般に継承が困難と考えられている子どもが娘の場合であっても継承の希望が見られる。その背景には、定期的に墓を訪れ、毎日のように仏壇に参拝する彼らの中に、先祖祭祀の観念が未だ根付いていることを示している。しかしその一方で、自分たちの置かれた客観的な状況を認識し、「子どもに任せるが、子どもがどこまで守ってくれるかはわからない」というように、その継承を自明視はしていない。樹木葬のような新しい葬送についても、積極的に入ろうとは考えていないが、

「お金さえ払えば寺院に管理してもらえるからいい」としてその合理性を評価している。このように、インタビューの結果からは、檀徒たちは先祖祭祀観念を下敷きとした墓の継承意識を保ちつつも、現実にはそれが維持できない状況を身近に感じ、彼らの中で永続的な継承希望が希薄化しているということがわかる。

ここで、樹木葬のような新しい葬送の選択者と、従来の墓制を維持してきた檀徒たちを比較してみると、従来の墓制の維持が困難に陥っている現代社会において、両者は同様に自分たちの状況に合わせた墓制を状況適合的に選択せざるを得ない状況にいることがわかる。特に、先祖祭祀の観念を維持し、墓や家の継承が強い規範となっておりT寺院の檀徒において、継承希望の希薄化からその志向が必ずしも家墓の「永続的」な維持へと繋がっていないことは、従来の墓制を維持する内面的な推進力が弱まっていることを示している。このことから、先行研究が前提としていた、墓制の変化を宗教性や死生観それ自体の移り変わりを反映したものとして捉えることは難しい。従来の墓制を多様な葬送へ駆り立てるのは、死生観の変化ではなく、状況適合的な判断である。現代における死生観とは、新たな墓制をめぐる様々な言説との相互作用の中で絶えず再構築を繰り返す、実体的なものとして捉える方が適切なのではないだろうか。

地域社会における葬儀の合力組織

——最上町の契約講を事例に——

大場 あや

契約講とは、東北地方南部を中心に広く見られる近世起源の地縁的な生活互助組織である。これまで旧仙台藩領の農山漁村を中心に事例が報告されてきたが、町場の契約講に関する報告はそれほど多くない。また、調査地域はほとんど土葬地域であり、契約講の変容過程についての動態分析もまだ少ない。本発表では、町場であり伝統的な火葬地域である山形県最上郡最上町向町の契約講を事例にその特質と変容過程を検討し、町場特有の人々のつながりのあり方を考察してみた。

先行研究では、一部落で一つの契約講が取り結ばれ、全戸加入が原則で、灌漑工事や屋根替え、結婚式や葬儀での互助等、ムラの生活全般に関わる自治組織という形が「典型」として捉えられてきた。また、規定やタブーが多く、規則も厳しかった。一方、藩政期より商店が建ち並び、大正六年の鉄道開通を契機に最上町の町場エリアとして栄えていた向町には、昭和三十三年時点で一部落に二十二もの契約講が林立し、しかも空間的近接性に即して結節されていない。また、移住者・非農家が多い当地の契約講は、同じ職業、収入レベル、出身地等で任意に取り結ばれており、規則もそれほど厳しくない。さらに、機能も火葬（野焼き）用の藁の供出に最も重点が置かれ、葬儀準備や賄いは契約講よりも最近隣の家が中心となって手伝っていた。これに加えて、昭和三十四年には各契約講長が集まって向町契約講連合会を結成し、各戸からの集金で火葬場（重油）の

建設や霊柩車の購入などを行い、最上町の他部落（農村エリア）にも貸出して運営を行っていた。昭和三十年以降の新生活運動に加え、多種多様な社会組織による「後進性脱却」に向けた町づくりの気運が高まる中で、連合会の活動は当地の契約講と葬送習俗に大きな影響をもたらした。

昭和三十八年の火葬場建設を皮切りに、霊柩車の運営開始（昭和四十三年）、プロパンガスや冷蔵庫庫、自動車等の普及（昭和四十年代）により、最大の互助機能であった藁の供出は火葬代の供出に移行し、葬儀時の出役も必要に応じた範囲となった。また、収入が増加・安定してきたことで火葬代は喪家負担となり、年一回の総会も当番宅から飲食店へと移ったことで膳碗など共有財産の必要性が失われた。昭和四十七年には異臭問題等を受け、火葬場と霊柩車は町営化されて連合会の手を離れた。昭和五十三年には葬儀社が開業し、昭和六十年頃までに講としての出役は見られなくなる。次第に形骸化していった向町の契約講群は、老朽化による旧火葬場の廃止と新火葬場（隣市との合同）の完成（平成十年）を契機に多くが解散へと向かった一方で、一部は親睦会へ形を変えて現存している。

このような機能縮小・運営合理化といった変容過程は、先行研究における指摘とおおよそ軌を一にしている。旧宮城郡根白石村をフィールドに契約講の戦後の変容過程を検討した寺田喜朗の報告によると、「労務的互助から心情的互助へ」機能変容しつつも「紐帯的象徴として」契約講が存続している純農村エリアとは対照的に、居住年数や職業の異なる住民が混住する根白石区（農村内の町場のエリア）の契約講は、規約により利害

を調整し、その厳守を徹底することで組織の維持が図られていたが、全て解散している。一方、本事例では、町場の契約講の方が、社会状況や葬送習俗の変化、さらには個々の講員の事情に合わせて規則を緩和させ、柔軟に対応することで存続していた（農村部では昭和四十〜五十年代頃までに解散し自治会へ移行済み）。つまり、本事例は、職業的異質性が必ずしも紐帯の弛緩＝解散につながらないことを示している。当地の契約講が「利害を調整するアソシエーショナルな組織」であり、規則に柔軟性を持たせたことで、町場においても契約講という伝統的な葬儀の合力組織が存続可能となっていたと言える。

告別式の普及と宗教性

山田 慎也

本報告では、明治後期に成立した告別式が、近代化の中で葬送儀礼において大きな位置を占めていくことによって、現代の葬儀の基本を形作っていくことを示し、告別式と宗教儀礼との関係について考察するものである。その際に告別式の認識のあり方を析出する素材として作法書を使用する。作法書は概して保守的であり新風俗が定着したときに掲載するもので（井上一九八四）、時には実態を反映しない場合もあるが、正統とするテキストとして認識される点で有効な素材となる。

告別式は、一九〇一年中江兆民の死に際して行われた儀礼が濫觴であるとされている。中江自体は無神無靈魂主義を主張し、遺言で解剖と火葬のみを言い残したが、遺族や友人によって「告別式」が行われた。この時の告別式は、当時の仏式葬儀

から、仏教的と思われるものを排除したものであり、葬列には輿を使わず棺車を用い、読経の代わりに追悼演説や弔詞などを行い、焼香の代わりに棺前告別がなされた。つまり従来の葬場での引導式（宗派によっては引導は行わないがそれに対応する葬場儀礼）の代替として、告別式を行っていたのであった。

しかし、その後大正期から昭和初期にかけて、告別式が普及していくには、こうした代替としての儀礼ではなく、引導式などの宗教儀礼は行いながらも、随時焼香などを会葬儀礼を設けた「仏式告別式」「神式告別式」が行われるようになっていく。つまり、会葬者の弔問部分が肥大化していった。既存宗教儀礼としての葬儀の代替から、従来の宗教儀礼を包含する儀礼へと変質していった。

戦後になると、総体としての告別式から、引導式を「葬儀」とし、随時焼香部分を「告別式」と称するようになっていく。特に東京や大阪などの大都市部では、宗教儀礼としての「葬儀」と社会的儀礼の「告別式」は、連続して行うものではあるが、本来別個の儀礼であるという認識が浸透する。つまり総体的に捉えていた告別式が分化するとともに、告別式は葬送儀礼の重要な構成要素となっていった。

一九八〇年代になると、東京などの中央の作法書が地域の実情を捉えていないという観点から、地方別の作法書が刊行されるようになる。そこでも、葬儀と告別式を本来は別と捉え、東京など大都市の方式を正統とする。そして、地方で行われていた従来の葬送儀礼（引導式）が、葬儀と告別式を同時に行うものという認識に変化する。つまりすべての葬儀が結果的に告別

式を含むものという理解に変容していく。

つまり、既存の葬送儀礼（引導式）の代替儀礼として誕生した告別式は、一旦引導式を含む儀礼の総体を指すようになるが、しだいに引導式を「葬儀」と称するようになり、「告別式」は焼香部分を指すようになる。そして告別式は、葬送儀礼の選択肢の一つではなく、葬送儀礼の重要な構成要素となっていた。それは従来、参列者の焼香など引導式自体が社会的性格を持つてはいたが、告別式という形で社会的儀礼に分化したことになる。

一方で、引導式自体は宗教儀礼として独立するものの、単なる説経として認識されることが多く、焼香のための説経との差異を見いだすことがあまりなくなり、その意義は薄らいでいく。このような認識が高度経済成長期以降、全国に浸透し告別式が中心的儀礼として普及していった。

一九九〇年代以降の変容は、従来の葬儀・告別式から、社会性を排除したものが「家族葬」であり、さらに宗教儀礼を否定して代替儀礼を行うのがいわゆる「無宗教お別れ会」であり、儀礼を行わないのが「直葬」という形態を生み出していったと考えられる。

第十二部会

近世見世物における仏の表象化

—— 大仏の細工物を中心に ——

サランヤール・シューシヨートケオ

日本では娯楽文化に仏が用いられるという現象がある。現代の例としては、鎌倉や奈良周辺で販売されている大仏の形をした饅頭などのお土産物が挙げられるだろう。このような現象は廃仏毀釈以後に発生したと思われるが、実は鎌倉時代に芽生えたもので、江戸中後期に流行したものである。本発表は近世娯楽文化の一つとされる見世物を取り上げ、その中の仏の表象方法とその背景にある意義について考察するものである。

朝倉無声『見世物研究』（春陽堂、一九二八年）、川添裕「江戸の見世物」（岩波書店、二〇〇〇年）などの見世物史研究をまとめると、仏教を趣向とする近世見世物は（一）とんだ靈宝、（二）大仏の細工物、（三）霊場の雛型、（四）観音靈験譚の場面を描く生人形の四つの種類に分類することができ、その中で最も作品数が多いのは（二）大仏の細工物であった。このことから本研究では大仏の細工見世物を中心に考察した。

大仏の細工物の興行形式は、寺社の開帳を真似した「とんだ靈宝」及び「おどけ開帳」から発展したものである。猿猴庵の実録絵本『新碑姑射文庫 初編』（文政三・四年著、文政八・十年写、名古屋博物館所蔵）には、巨大な仏像の細工物が椽門や台座などの上に安置され、供え物はその前に置いて展示さ

れており、また、興行する際には、絵解き僧と同様、作品を面白く説明する口上言いが描かれており、そして、作品の説明書の「縁起物」や絵本番付なども同時に販売されていたという記録が見られる。

このような興行における仏の表現の特徴は、(一)人間より超越力がある仏を、世俗的に、かつ人間の日常生活の中に表現すること、(二)仏を、およそ仏らしくない破戒僧のように表現することだと考えられる。(一)は作品の素材として竹、銅たらい、箆籠、合羽などの日用品を使用して表現すること、芝全交の滑稽本「南川 合羽大佛畧縁起」（刊記不明、東京国立博物館所蔵）などの「縁起物」で作品の素材の現実主義的な利益が解かれていることから、そのことが窺える。(二)は、猿猴庵の実録絵本「新碑姑射文庫 初編」に実録された口上と、虚呂利の黄表紙「奈良大仏江戸見物」（寛政五年、加賀文庫所蔵）などの際物の黄表紙に見られ、その作品の中では、仏が吉原遊びや開帳でお金を稼ぐなどの、僧侶としておよそふさわしくない振る舞いをしてるのである。

このような興行において仏が登場する意義は主に(一)寺社行事の宣伝報道のため、(二)仏教及び破壊僧を批判するための二つの理由があったからだと考えられる。(一)は川添(二〇〇〇)が指摘したように、興行の時期及び形式と寺社の行事との関係性が重なっているという事実から推察される。たとえば、文政二年大阪で興行された一田正七郎の「天竺の僧飯寝姿」と「天竺の僧寝覚像」という興行では、一田正七郎が涅槃会と灌仏会を合わせて涅槃像と誕生仏の籠細工見世物を作ったとされ

ている。(二)は先述した口上の内容及び際物の黄表紙の内容から、仏を、吉原通いや酒を飲むなど戒律を破る破戒僧のように描くという趣向が見られることから分かる。また、「奈良大仏江戸見物」(二オ)には「今時の仏に五戒を保つやつは五かいたわけなこつた。」という破戒僧に対する皮肉的な批判文もある。このような表現は、カリカチュアと同様に、笑いの中に批判の意味合いを含ませたものだろう。また、仏教史的背景を合わせてみると、大仏細工見世物の興行期間(寛政五年—万延元年)は諸宗の戒律復興とその運動から生まれた論争が活発化していた時期と重なるため、仏を破戒僧のように描いたのは、仏を通じて当時の乱れた僧侶を批判するためだと考えられる。

山崎闇斎の精神的葛藤についての

発達心理学的観点からの一考察

久保 隆司

江戸初期の朱子学者・神道学者である山崎闇斎の思想・神学の全体像を掴むことは困難とされる。その最大の理由は、闇斎自身の「祖述」に徹するという基本方針の選択から、直接的な自身の考えを述べた著作等がないからである。文献による思想・神学理解の手法適用に限界があるため、従来の研究では、文献の引用箇所選定理由の類推、序文や碑文からの理解、弟子による講義録や著作からの間接的理解、年譜等の「行動」資料からの分析等の手法がとられてきた。本稿では、直接的資料が少なく、理解困難な思想家／宗教家の内面(精神性／意識段階)を理解する補完的手法として、発達心理学の解釈の導入に

一定の意味があると考ええる。基本的なレベルでの見当違いな分析、理解の危険性をミニマイズできるからである。

筆者は、「開斎神学」を、井筒俊彦の定義する「神秘哲学」の日本の代表例として位置付けている。「開斎神学」の基本構造は、「分節(一)↓無分節↓分節(二)」モデルに対応しており、開斎の体認／意識段階の反映から生まれたものと捉える。さらに、意識の発達段階に対応する「分節(一)↓無分節」の前半に注目すると、合理性(自我、または近世・近代的意識)の確立過程を基準とした発達段階構造(前合理的段階・合理的段階・超合理的段階)を、開斎は歩んでいったことがわかる。以上の過程をより詳細に理解するため、発達心理学の成人発達理論の知見が重要となる。

近代心理学における成人発達段階論の先賢には、E・エリクソン、A・マズローらがいる。宗教学では、J・ピアジェやL・コールバーグの発達心理学の影響も受けたJ・W・ファウラーの信仰発達理論等がある。本稿では、現在、最新かつ包括的なR・キーン(ハーバード大学教育学大学院教授)の唱える「成人知性の三段階説」研究を活用する。キーンは、これまでの欧米の発達心理学の研究成果は、「適度な葛藤」こそが、人間の「知性」向上の必要条件であることを示したことに尽きるとしている。そして、最高段階の知性を、「自己変容型知性段階」(現代人の1%未満)と呼び、次のような特徴を示した。すなわち、自分自身の信条と価値判断を客観的に見て限界を検討できる。全てのシステムや秩序が断片的、不完全だと理解している。前段階の知性の持ち主に比べ、矛盾を受け入れることができ、

複数システムの保持を図ることができる。一つの価値観だけに頼らず、対立する考え方の一方に組みせず、両者を統合することを通じて一つの自我を形成する等である。

以上を開斎に適用してみる。開斎は生涯を通して、相矛盾するような様々な手法を学び、複数のシステムや概念体系の共存を図った。例えば、幕府と朝廷、伊勢神道と吉田神道、神道と儒教(神儒兼学)、「神代卷」と「易経」等である。また、実存的レベルの多くの葛藤や論争を体験したことが知られている。よく知られる逸話に、『日本書紀・神代卷』理解と藤森神社での祈りの出来事がある。哲学(朱子学)と神秘主義(神代卷の直接的理解)との対立と統合の探究という大きな課題を意味するものであり、理知主義／合理主義の壁を克服するための「葛藤」であった。その他にも、例えば、儒仏論争(『闢異』)、神儒論争(VS.服部安休)、敬義内外論争、中国夷狄論争、湯武放伐・易姓革命の否定(『拘幽操』)、「三種の神器」論等、様々な「葛藤」や「矛盾」の体験の結果、「開斎神学」の構築に至った。

以上より、大局的には、山崎開斎は主観性と客観性の調和を図った「統合の人」であり、江戸初期において稀有な、「自己変容型知性段階」の知性レベルの人物であったと推測する。したがって、その知性レベルの観点から、逆に「開斎神学」の基本枠組みを理解しようとする補完的手法は、今後の地に足ついた「開斎神学」研究において有意であると考えられる。

行者仏教寺院と地域社会の「伝統」

——熊本県八代市の事例から——

加藤 之晴

熊本県八代市の中心部、八代城に程近い場所に般若院という名の寺院がある。この寺の門前には般若院が当該地域の歴史的要所であることを示す白杭が立っている。そこには「般若院院」と清瀧大権現」の文字があり、側面にはこの寺院が、八代城主であった細川三斎および三斎の後を継いで十一代にわたって八代の地を治め続けた松井氏とゆかりの深い寺院であることが具体的なエピソードを通して説明されている。八代の歴史を学ぶ者にとっては、当該寺院は細川三斎の八代城入城に際して、家臣の一人が山伏となって建てた「修験の寺」「細川家の祈禱寺」として認識されている。

ところで、現在の中九州地域では「行者」を自覚するシャーマンの力を備えた宗教者が数多く存在し、活発な宗教実践を展開している。こうした行者の多くは、山岳抖擻に代表される「修験道の修行」の経験を持たないし、修験者（山伏）との直接的な関係性を語ることもない。篠栗霊場での神秘的体験をきっかけに観光バス運転手から行者と転身した経歴を持つ般若院住職Sはまさにそうした「修験ではない行者」の一人であり、彼の力を頼って多くの人（主に水子供養を目的とした人々）が般若院を訪れている。一九七〇年代当時、廃寺同然の有り様だった「修験の寺」般若院を再興したのは篠栗霊場で修行を積んだ「修験ではない行者」Sであった。

「修験ではない行者」が住職をつとめ「水子供養の寺」とし

て知られる般若院と、「細川家の祈禱寺」としての歴史と由緒をもって城下町八代の「伝統文化」を今に伝える般若院。当該地域の人々の認識に基づくならば、現在の般若院にはこのような二つの容貌が備わっているといえる。しかし実際に当該寺院の境内に立ったときそこに見える姿は、水子地藏を中心に無秩序と思えるほどに数多くの神仏が鎮座している典型的な行者仏教寺院のそれであり、地域の「伝統文化」を担う史跡としての要素はどこにも見出せない。そこで本発表では、このような現実を把握することを目的として、AR (Augmented Reality、拡張現実) 技術をヒントに試論を展開する。

「八代の歴史・伝統文化」に興味を持つ者ないしは「城下町八代」としての歴史を人々に伝えんとする立場の人間からは、般若院は現在においても依然として「城下町八代」の歴史・文化を現代に伝える「細川家の祈禱寺」として認識されている。その姿を現実の般若院の門前に立ち、ARアプリを起動したスマートフォンモニター越しに「細川家の祈禱寺」であった往時の般若院をみている姿になぞらえてみる。いうまでもないが般若院にARの準備があるわけではない。しかし冒頭で記した、般若院院が城下町八代の歴史を伝える史跡であることを示す白杭は、図らずも「現代人の希求に応える水子供養の寺」に「八代の歴史を今に伝える細川家の祈禱寺」の姿を被せるような一種の「AR的機能」を果たしているのではないか。そして般若院の白杭のような「AR的機能」を備えた装置は当該地域に限らずあらゆる地域に見出せる。それはその場所を「地域の伝統文化・歴史文化」を担う史跡として理解したい人々に選択的に

機能する。加えて「現実のシャーマン・民間巫者が活躍する場面は、それぞれの地域の歴史性・伝統性を表象するような『オモテの文化』には見出せない」といった民間宗教者研究のコンセンサスを抱えながら現場を歩く我々研究者にも機能してしまふ可能性があることを、発表者自身の経験をもとに提示する。

講の再編と地域づくり

—— 秋田県能代市の観音講を事例として ——

相澤 出

秋田県能代市には、江戸期に港町として栄えた旧市街地とその周辺地域に観音堂が存在する。江戸後期の享和年間（一八〇一—一八〇四）に、三浦觀光が西国三十三所の札所にならって観音像を刻し、これを置いたところである。ここから、能代市内各地に観音講が形成され、地域の女性に担われて今日に至っている。一部には講の存続が困難になり、合併に至ったところもある。能代市内は高齢化、人口流出、高齢者世帯の増加が顕著である。そのため観音講のほとんどが、講員の減少や後継者不足に悩まされてはいるが、それでもなお現在も多くが存続している。この能代旧市街地とその周辺の観音講の主たる行事は、春（五月—二日）と秋（九月—二日）の札打と、各観音堂が行う年に一度の祭り（大般若経の転読があるため「大般若」とも呼ばれる）である。町内や地区によっては、現在も毎月一度の観音講が行われている。札打では死者供養のために、三十三所の札所を巡拝する一行を出迎え、各講の講員が接待し、巡拝者とともに御詠歌をあげ、一行を送り出した後に会食

やお茶会が行われる。札打や年に一度の祭りの導師は、市内の長慶寺（曹洞宗）の僧侶である。行事の準備は講員が行うが、各地の講員は昔から、曹洞宗寺院の檀家に限定されることなく、宗派を問わず講に参加している。本報告では、こうした能代市内の観音講のうち、二つの観音講の事例をとりあげ、前述の講員の減少、後継者不足という存続の危機に対して、講がいかなる再編を遂げたか、さらにはそれが身近な地域づくりの上で、いかなる意義を有するかを考察した。まず万町観音講の事例である。万町には四番観音堂があり、この観音堂は自治会館も併設しており、観音講の行事だけでなく、町内の様々な行事の場となっている。この万町では、毎月四日（四番観音堂であるため）に観音講がある。現在は、講員の転倒等のリスクや健康、移動の困難を考慮し、冬季は休んでいる。さらに、以前は準備等は全体で行っていたが、連絡や確認等の煩雑さや負担を軽減するために、講員を三つの班に編成し、輪番制で準備の担当とすることで、面倒を避けるなど負担軽減の工夫をこらしている。万町の講員にとって、講は楽しい会合でもあり、地域のことや生活の様々な話題や情報が交わされる付き合いの場としても重視されている。さらに、ここから講以外の活動や付き合いも派生していた。万町の事例では、観音講は近隣でのインフォーマルな付き合いに厚みを持たせる契機としても意義が見出されており、その点でも講の継続が重視されていた。上町観音講は、以前、講員の高齢化と減少によって断絶しかかっていた。存続の危機に際して、春秋の札打と年一度の祭りだけは継続させようとの声が出て、若い世代の女性たちによって講が引

き継がれるなかで大きな再編をとげ、現在に至っている。上町の観音堂は、観音講の行事と町内の祭りの会所として使われるが、自治会会館の機能はない。以前の上町観音講は、観音堂近隣の有志の女性による講であったが、引き継ぎによる再編のなかで、町内の女性がひろく参加する講へと変化を遂げる。さらに、この観音講の引き継ぎが、自治会の女性部の創設のきっかけとなり、公共性を有した、自治会の様々なフォーマルな活動（町内の高齢者の見守りや除雪ボランティア、防災活動等）が派生する。以上の二つの事例から、観音講が地域内の付き合いに厚みと継続性を持たせつつ、さらに新たな付き合いや活動を生み出す契機となっていることがうかがわれた。地域内でよく知られた存在であり、人々が結集してきたところでもあり、ソーシャル・キャピタルが見出される講には、伝統的な地域ならではの、人と人との縁をつなぐ機会としての機能と、場をもつ強みが、今日もお見出される。こうした講の現代的意義と可能性は、あらためて評価すべきところがあると考えられる。

宗教間対話研究所における月例研究会とその傾向

峯岸 正典

第二バチカン公会議以降の宗教間対話に関する大きなうねりの中で、二〇〇五年の第一九回国際宗教学宗史会議世界大会（東京）で「宗教と文明間の対話」という公開シンポジウムが行われた。学術の世界でも宗教間対話ということが取り上げられる時代となった。宗教間対話促進の必要性に鑑み、先達の学識に学び、それを社会に反映させる長楽寺付属宗教間対話研究

所が設立された（創立二〇〇六年一月）。先行する諸規約を参照し、渡邊学南山大学教授の助言のもと開所したもので、特定の機関からの働きかけで設立されたものではない。紛争の根源に宗教の違いがあるといった一般的な見方が是正され、異なった宗教間で誤解に基づく争論が起きないように提案していくことが課題とされる。東京で月に一度開かれる、月例研究会が活動の中心であり、二〇〇七年六月から二〇一六年八月までに一回を数える。二時間の枠の中で講演と質疑応答が行われ、その内容は、宗教間対話に関して二七％、キリスト教に関して一七％、イスラームに関して一六％、仏教に関して一五％、宗教学に関して七％、公共哲学と宗教に関して六％、ユダヤ教に関して同じく六％、宗教哲学的なアプローチが五％と集計されている。それぞれ、何らかの形で宗教間対話に関連している。講師に関しては研究者が七八％、研究者であり宗教者でもあるという人が一二％、宗教者が一〇％という割合であった。講師の信仰に関してはイスラームと神道が各三％、キリスト教と仏教が各二六％、未確認の方が四二％となる。ちなみにキリスト教の枠の中ではカトリックが四六％、無教会派も含めてプロテスタントが五四％であった。仏教の枠の中では禅の関係者が五七％、浄土真宗が一九％、新宗教が八％、そのほか、天台宗、南方上座部仏教、浄土宗、禅と南方上座仏教併修の人が各四％となる。参加者という観点で見れば、研究者、ジャーナリスト、住職や宮司、新宗教の宗教者、宗教間対話に関心のある人でしめられている。テーマと講師によって参加者の顔ぶれと人数は大きく変動するが、例会に参加する人は、一回平均一二名

で、少ないときが三名、多いときが四〇名であった。例会を通じて宗教がその宗教を信じる人と信じない人に分けてしまうという、宗教の中の人々を分断する反宗教的な機能が内在しているということが意識された。一例をあげれば、神が旧約で約束したことが新約で実現されているという歴史世界観によれば、理論的にはキリスト教には他の宗教の存立を赦さない側面が内在している。同様にキリスト教に限らず、それぞれの宗教に内在するこうした反宗教性の問題が浮き彫りにされ検討されなければならぬ。二〇一四年の第七三回本学術大会で東京国際大学の塩尻和子教授が言及されたように当研究所の月例研究会ではイスラームとの対話にも重点が置かれている。二〇一五年二月に行われた第八九回例会で鶴岡賀雄、東京大学教授は「見えないキリスト教中心主義への反発からのイスラームのいらだち」をもっとよく理解しなければいけないと示唆している。二〇〇八年三月の第一〇回例会から第一二回例会までの間に行われた徳増公明・日本ムスリム教会会長ほかイスラームの信者からの講演は、イスラームの人たちになまざる自信のおおもどであるとして受け止められているところにあるとする。一〇一回までの月例研究会を通じて明らかになってきたことは「宗教間対話にこれでもう良いという終わりはない」ということである。複数の異なる宗教が共存しようとする場合、対話は限りなく続けられる必要がある。カトリック教会が「旅する教会」というフレーズで強調したのと同じように、対話という枠組みにおいて「出会いと相互理解」を繰り返し求め深めていくという姿勢

が、現代社会の中で必要とされる宗教のあり方であって、それが当研究所の主題となる。

千箇寺詣の信仰関係資料

——京都本法寺仁王像胎内文書の分析——

望月 真澄

京都本法寺は、現在日蓮宗の本山（由緒寺院）であり、室町時代に活躍した名僧・久遠成院日親を開山とする名刹である。山内には、現在も本堂、開山堂、摩利支天堂、客殿、経藏、鐘楼堂、仁王門、塔中寺院等の堂宇を有している。その中の仁王門は、本法寺三十八世日道（中山法華経寺八十二世、八十四世代の寛政年間）に再建されているが、近年仁王門の仁王像（金剛力士像）二体の解体修理を行った。その折に胎内文書として数百点の資料が発掘されたが、これは現在、同寺涅槃会館内の宝蔵に護持されている。

本発表は、仁王像胎内納入品の内、「法華霊場品」として封印された中にある御符（護符）・御守関係資料を紹介することにした。この二十一点の資料は、御符・御守類であり、その材質や性質から①木、②石、③草、④砂、⑤土、⑥穀物、⑦糸、⑧布、⑨葉、⑩紙の十種類に分類できる。①木は、木札、古木、仏像といったもので、木札は包紙に「祖師御袈裟掛松佐渡御松庵」と木版刷されており、佐渡の日蓮霊場の実相寺に祀られる日蓮が袈裟を掛けたと伝えられる松で、信仰対象となっている。古木は、「建長五年癸丑堂宇御造立高祖一百座御説法之旧跡于時安永六丁酉年御修復今年迄五百三余年之古木」

「中山法花堂 御柱古木（朱印）妙閑寺」と銘文があることから、中山法華経寺の末寺である堺妙国寺が、法華経寺法華堂の安永六年（一七七七）修復時の柱で作られた御守札であることがわかる。仏像は大黒天像で、包紙に「始末安全処」と墨書されている。②石は、妙石と名付けられた石であるが、この情報だけではどの法華霊場のもか断定できない。③草花は、葉、藻屑、花で日蓮の伊豆法難の霊地「篠見ヶ浦」に浮かんだ葉、身延七面山の一の池の藻屑、「身延山八日草つみ」とあるように日蓮の隠棲した身延山において鬼子母神命日にあたる八日に採取された草花が御符となっている。④砂は、日蓮誕生の霊場・小湊蓮花淵、伊豆法難や佐渡法難時に日蓮が匿われた岩屋のどちらかの砂が御符として使用されている。⑤土は、包紙に「かまくらごなん（鎌倉御難、以下括弧内筆者註）所御つち（土）」、「かまくらろう（鎌倉半）の御つち（土）」と墨書とされたもので、後者は日蓮の弟子日明が鎌倉において幽閉された土牢の霊土である。⑥は、穀物の中でも七面山に奉納された御洗米で、御供物であるところから御符とされた。⑦糸と⑧布は、一つの包紙に同梱されたもので、「池上祖師像御衣ノ切、五千部の節御手なは（繩）のいと（糸）」と墨書され、日蓮入滅の霊場池上本門寺に造立された日蓮像の着衣の一部、そして同寺の年中行事・千部会において祖師像の手に結ばれた手綱の一部である。⑨は薬で、久遠寺十一世日朝の目薬であり、眼病平癒のために使用された薬と考えられるが、現存するのは包紙のみである。⑩は紙で、「妙水紙」と木版刷されたもので、御守や薬を服用する際に使用されたことが考えられる。

これらの「法華霊場品」が一連のものか、同一所持者のものか、現段階の情報だけでは判断できない。いづれにしても、日蓮に関わる法華霊場には、日蓮の法難や奇瑞にまつわるものが御符に用いられ、これらのものに災難を乗り越える日蓮の霊力や霊場の霊性が付与されていた。そこで千箇寺詣の信徒は、霊場参詣の折に御符を求め、御守として大切に所持したのである。この御符には、各法華霊場の由緒に関わる材質のものが選ばれ、葉・穀物類に対しても僧侶が法華経・題目の経力を込めることにより、御符としての役割を果たすようになった。ところで、御符は祈りの役目を終えた後にお炊きあげ供養されることも多く、伝存しにくい資料である。よって、今回紹介した御符類は、法華霊場の御符の種類やその霊験等を知ることのできる貴重なものといえる。

修験寺院における陰陽道——新出の『簠簋』の分析——

小池 淳一

本報告は近世東北地方における修験の活動の内実を聖教典籍の内容と位相から検討する。具体的には福島県南会津郡南会津町川島の修験寺院、南照寺を取り上げる。特に同寺に伝来した陰陽道書『簠簋』の中世写本を分析する。

南照寺は近世に会津藩が支配した南山御藏入領の修験を統括した本山派修験寺院である。文化年間（一八〇四—一八）にまとめられたと思われる『当寺諸旧記秘書』によれば、先祖は近江出身の密教僧で、山ノ内氏に従って会津に至り改宗したという。また先祖の西ノ坊行善は「実ハ仁丹四郎忠常之子也」とさ

れ、新田四郎忠常の子孫であることを主張している。藤田定興「南照寺の宗教活動」（『近世修験道の地域的展開』一九九六年）によれば、鎮宅靈符祭をはじめとする祭祀に携わっていたほか、日待、厄祓い、疫神祭、五穀成就、火伏せ、安産祈願、夜泣き封じなどに関する守札を出していた。

同寺に伝来した聖教の中には密教や修験道に関するもの他に、中世にさかのぼる陰陽道書があることが注目される。当該書は、内題「三国相伝陰陽管轄叢書内傳金烏（玉脱力）兎集囉宿経」で巻末には「永祿七年甲子五月十日如法寺大泉房是書也」とある。内題から五卷本『叢書』のなかの「第五 囉宿経」に該当する部分の中世写本であることが明らかである。しかし、その内容はこれまでに知られている「囉宿経」とはかなり異なっており、異本としてよい内容を持つ。こうした本が、修験寺院に存在し、『金烏玉兎集』とされていたことは、中世末以降の会津における陰陽道の知識が、従来知られていた五卷本『叢書』とは異なるものであることをも示している。このことは五卷本の『叢書』全体はもちろん、「囉宿経」そのものの成立過程を本書を材料に再考すべきであることを示している。

さらに南照寺に伝来した聖教典籍の中には寛永六年（一六二九）版『叢書抄』（下巻）や寛永一十六年（一六三九）版『長暦』もある。加えて年不詳ながら『叢書』、『長暦』からの抜書と見しき写本一冊（仮に「抜書」とする）や「龍伏柱立次第 ホキ又キ書也」という記載がある『両部神道巻』と題された写本一冊を見出すことができる。

「抜書」（仮題）は鼠害による破損が甚だしいが、「四神相應

地」「五星神有無用事」「長暦」「廿八宿之目途事」などの見出しや、「竜伏」「柱立吉日」「棟上吉日」「和合日」「成就日」などの記載を確認することができる。『両部神道巻』は双葉綴葉装で「屋敷祭次第」「柱守次第」「柱立吉日」「仏説鎮鏡祭神呪地心経」といった項目がある。どちらも陰陽道に限らず、密教などに由来する暦日、建築に関する吉凶の知識や符呪の類を記録したものである。これらから、代々の南照寺の修験が『叢書』をはじめとする陰陽道書を所持していただけではなく、それらを読み、密教的な知識とともに活用するために選択、筆写していたことが判明する。

なお、近年、会津地方からは中世に遡る陰陽道書が南照寺以外の修験寺院からも複数、見出されており（久野俊彦・小池淳一編『叢書傳・陰陽雑書抜書』二〇一〇年）、それらとの関係も十分に注意すべきであろう。

このように近世期に本山派であった修験寺院に密教（真言宗）に由来する『叢書（囉宿経）』をはじめとする陰陽道書群が伝来していたこと、それらが一定の広がりを持ち、修験の宗教活動に具体的に利用されていたことは、この地域の修験の成立およびその活動実態を解明するには近世の修験道組織からだけでは不十分であることを示唆する。東北の修験道文化を再考する糸口がこうしたところに存すると考えられる。

プータダーマラタントラにおける信仰の諸相

藤井 明

Bhūtdāmarāmahāntarāja あるいは *Bhūtdāmarātantra* (『プータダーマラ・タントラ』) は、近似する内容を備えるヒンドゥー教版と仏教版の両版が存在することから注目すべきタントラである。仏教版には、サンスクリット写本、チベット訳、漢訳が揃い、ヒンドゥー教版はサンスクリット写本および、いくつかの刊本を利用できる。この両版では、登場する諸尊格に違いがあるものの、説かれる内容、マントラなど多く共通する内容を含んでいる。このように、異宗教間で類似するテキストであるこの両版からは、いくらかの仏教とヒンドゥー教との宗教間の関わりを見ることができるところ。

この両版の特徴、およびその前後関係を明らかにするため、先行研究において、ヒンドゥー版で「マハーデーヴァが菩薩と呼ばれている」とされる一節を挙げ、1. この一節におけるヒンドゥー教、仏教両版の「発話者」に注目し、その共通点と相違点を挙げる。そして次に2. 同箇所での *bodhisatva* という語が示す対象に注目する。

1 に関しては、両版は近似する内容を持つものの、登場する話者に変更が加えられ、ヒンドゥー教、仏教各々の教理に合わせられた形に整えられており、両宗教に重なる存在として、共通して登場するマハーデーヴァおよび、*krodha* の語を備える *krodhabhairava* として *vajradharamahākrodhāhipati* という尊格を見ることができる。

そして2 に関して、仏教版で *manjuśrīkumārābhūta* に *bo-*

dhisatva が付加されている場面において、ヒンドゥー版の諸写本間では *bodhisatva* という語がマハーデーヴァに付加される¹⁾、もしくはクローダーバイラヴァに付加される²⁾、あるいはその話者に混乱が見られるのである。その原因として挙げられることは、Pal [1981] (*Hindu religion and iconology according to the Tantras*) によって指摘されているものにそのヒントを見ることが出来る。即ち、*Tantras* 中に引用された *Bhavarantātra* および *Kubhūtesarantātra* の一節を挙げて、*Mañjuśhoṣa* が *Bhairava* と同一視されていることを指摘し、*Mañjuśhoṣa* が *Bhairava* としてのシヴァ神と同一視されヒンドゥーパントオンに組み込まれた³⁾、というものである。即ち、*krodhabhairava* = *manjuśrīkumārābhūta* とどう関係から、*bodhisatva* = *krodhabhairava* = *manjuśrīkumārābhūta* という関係が成り立つのである。

このことから、元来仏教タントラで述べられていた *Manjuśrīkumārābhūta* を *Krodhabhairava* に置き換えたものの、*bodhisatva* という語を残してしまったために、いくつかの混乱が生じてしまった⁴⁾、と言い得るであろう。

以上のように、「仏教版が先行する」という説は、「発話者の相違」に由来すると考えられるヒンドゥー版におけるいくつかの「文章の混乱」という点から見ても妥当だと言い得るのである。

仏教版において、大自在天宮殿と漢訳されている *ekalinga* のある場(シヴァ寺院)に赴いて真言を唱えるという修法とその利益が説かれている。このような儀礼自体がヒンドゥー教的

修法を借用したものであると考えることができる。そのような儀礼内容を含む仏教タントラを、ヒンドゥー教徒が有用と考え、逆輸入したということはあり得ることであり、当タントラはその一例である可能性もあるのである。

ダルマの壁観伝承と譬喩解釈——宗教社会学言論考——

宮村 重徳

ダルマの生は壁の有る原風景、働きに於いて壁観は何ものも寄せつけない。習禪者が無碍に通過する「石壁皆過」のインド的体験とは無縁、波斯國胡僧は「インド臭」を感じさせない。壁観を理解せずに二入四行の世界は掴めない。無我を云うだけでは、壁ある原風景での我と汝の対話世界が理解できない。一切法はすでに空なるに、修道の主体が不在だと無我の世界でそれを語らせるモノがわからない。阿他（あた、彼）の働きが掴めないと辟違の原型グラフが描けない。壁にダルマが目を凝らすのは、主が奴（ぬ）となる処、阿他（あた）が柱頭に晒された現に其処で、己を無とし諸法を空とする働きに注目し、性淨なる自己本来の面目を得るに至る。その如何にを譬えて理解する。六段「般若の論理」で柱の譬えを以て法身無形の働きを見ずして観ることが焦点に。ダルマの壁観は無の現出に余さず己が身を晒すこと。「心を牆壁の如くする」（神秀）ことでない。心は実体がない、身は対称性の破れを持つから鏡に譬えようが無い。譬喩が真意を解き明かすのか、それとも秘儀として隠匿するのか。目的設定の其処が懺悔告白する我れの真意に迫り譬喩を以て解釈する際の計り縄、心象に対する物象の適時性、表

象に対する事象の経験妥当性を決定するポイント。『二入四行論』に三つの屈折点を持つ重層的な対話構造。第一の屈折点是一段と二段に師弟問答の原体験。四行第一の報怨行に懺悔告白する祖師ダルマの我れ、曇林の『序』に祖師が語り振る舞うを見て是の如くに安心壁観し四行の道を実践する弟子たちの我らあり。（柳田聖山編『達摩の語録——二入四行論』筑摩書房、一九六九年、二五、三二頁。）第二の屈折点の対話構造は三段と四段。二人の居士、慧可と僧燦の子弟問答は往復書簡に。慧可と僧燦の直接の対話問答（喝の応酬）が雑録第一の十八段から四九段までに数多く見られる。第三の屈折点は雑録第二の五八段「安心の教え」と五九段「懺悔の教え」、禪問答の原点とされる対話構造に。此処で初めて妄想の認識論的批判から存在論的自己発見に繋がる問答の新たな局面展開。慧可を軸とした伝承形成が成立。十八段は慧可、十九段は僧燦の答弁。判断の目安は主語（吾れか我れ）、使用語句（心是道体、規域外、安心と安穩、利根と鈍根、自心化作と自心現量）、論証スタイル（妄想批判と計校批判）、リソースが『維摩經』か『法華經』か、用いる譬喩の類型（心木石の如しと心石頭の如し）、中国古典と法華經の故事（竜虎自作の譬えと法王放赦の譬え）で違いが鮮明。祖師との師弟問答でなく居士たち相互の子弟問問答。一問一答でなく予測しがたい公開問答の形式で、相手の虚を突く熾烈な喝の応酬。すでに「仲間の手紙」で予測済み。喝を交換する過程で初めて二人のライバルは切磋琢磨され成長する。三一段はベリオ第三〇一八号にある『菩提達摩論』がこの段より始まる。理由は僧燦の問答がわかりやすいから。慧可と

異なり僧燦は最後まで匿名を貫いている。社会学的に、慧可と僧燦は黎明期の「文士・居士の身分層」（ヴェーバー）を代表。文士・居士の身分層は自由思想家。二六段で「空の真理と修道の主体」を語る我れに同じスタイルの対話問答。「諸法は皆な空なるに、阿誰が修行せん」の問いに、「阿誰有れば、道を修むることを須いんも、若し阿誰無くんば、即ち道を修むること須いず。阿誰とは我れなり。（中略）何を以ての故にか、眼耳鼻舌・色声等の如くに譬喩もて知る可し。」己を無にして我れを語る、禪に於ける非我と無我、我れと自我の理解が問われる勘所。主語は第一人称の我れ。第三人称の自我でない。二七段で慧可が「即心無心」で僧燦に反論する子弟問問答のダイナミズム、無の否定道と空の主体道の動的対話構造に注目。再帰性のモニタリング（ギデンス）で自我（隠れ主観）が問題化する。

十二支考諸学の現代的意義と日本の宗教文化

濱田 陽

幼稚園の組分けやスポーツチームの名前には動物や植物が選ばれることが多い。十二支の生まれ年も同じく、年が生きものに結びつくことよって数字だけの表記に比べ生き生きとした秩序を形成できる。十二支は野生の思考としてとらえることができる。さらに、十二支年は時間による区別とまとまりをつくる点が、空間による区別とまとまりをつくるトーテム、幼稚園の組、スポーツチームと比べユニークである。十二支が根づいている文化圏では国、民族、出身地が異なっても同い年生

まれが意識でき、世代を越えた共通性を見出せる。様々な世代、年齢の人びとが動物間の差異を無意識のうちに借用する。家族、郷土、職場、学校、民族、国家、宗教などに比べればたいへん弱い属性に思えるが、人の世代間のつながりを生きものの媒介にして想起させる他に類のない性質を備えている。

十二支動物が表す一時は不定時法から得られる。生きものの連想から一時をまとまりでとらえ、動物の大きさがライフサイクルよって変化するように長さが伸び縮みすることも受け入れやすい。細かな分割には向かないが時を意味づけるのに優れる方法である。

子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥の十二文字は殷代後期の首都遺構、殷墟から大量に出土した甲骨文字にすでに含まれていた。殷王朝では占いの日付の表記に記号のように用いられ、意味を一義的に特定できない。甲子に始まり六十の積日を繰り返す紀日法は、一日の間断もなく三千三百年に渡って今日まで続けられ、東アジア各国の紀日法は殷代に直結している。しかし、甲骨文の象形は、十二支について、神体の形代、指先の曲げ、矢がら、割かれた肉、貝の動き、幼児、呪器、木、稲妻、酒樽、戩、獸となり、象形文字の情報だけでは意味を理解することは困難である。なぜ十二文字がこの組み合わせと順序になっているのかは判明しない。殷の後、王朝が移り変わるなかで十文字と十二文字に新たな意味解釈が加えられていく。十干は草木の種子が発芽して成長し枯れて再び種子に戻るまでを、十二支は新たないのちが種子などの内部から萌えて成長し、衰滅して再びいのちが内蔵されるまでを表している」と説明されるように

なる。

秦代から後漢時代、ようやく十二文字は動物と結びついて觀念されるようになり、以降これが定着していった。殷代、紀日法に用いられた十二支は戦国時代には紀月法、戦国時代から漢代初には紀年法にも使われるようになる。十二時辰に十二支が用いられるようになった確かな時期も不明だが漢代と推定される。

近代以降の文明は自然、生きものの、人のつながりを切り分けることに多大な関心を注ぎ、世界を制御するプラットフォームとして統一時間、統一空間をつくり出し、原子と光の性質を最大限利用し、人の都合に合わせて世界をつくりかえてきた。一方、十二支は三千年以上、生きた尺度の一つとして用いられてきた。たんなる記号的適用としての十二支の重要度はかざられているが、三千年の文化を蘇生させ続ける十二支は他に代えがたい文化の時計の役割を果たしてきている。

南方熊楠が価値あるものと判断して見つけてきて、十二支動物に関わる様々な民俗、神話を挙げるとき、そのパノラマは地球大の自由な儀礼の様相を帯びる。それは、たんなる事例の列挙ではなく、彼一流の再現（ミメーシス）である。十二支の間システムは明治六年（一八七三年）の改暦以降、日常生活で月、日、時には意識されなくなったが年は広く共有されている。一つひとつの十二支動物は具体的に日本文化の一隅を具体的に照らす。この探求から立ち現れてくる全体性と個性性を合わせ持った日本文化の姿は、他の生きものや存在に関心を広げていく上でも示唆の富む素描になるだろう。

日本における「宗教」と浪漫主義の展開

中村 芳雅

本発表は、日本の浪漫主義と宗教の展開を論じるものだが、周知の通り「ロマン主義」と宗教の関係は容易に語るべきでない。そのため、今回は文学・芸術を補助線とすることで議論を進めることにした。

宗教が一義的定義を持たないことと同様に、文学・芸術も明確な定義を持つわけではなく、宗教と文学・芸術の位置関係を一義的に考えることは不可能であろう。それ故に、『宗教学事典』は「文学と宗教との関係をめぐって何をどのように考えるかには、それぞれの論者の立場や関心によって、相当のばらつきやずれがある」（江口飛鳥「文学と宗教」『宗教学事典』丸善、二〇一〇年、五三〇頁）としており、これは妥当な見解と思われる。しかし一方で、「文学（芸術）はそれに物語的な表象を与え、宗教はそれに究極的な説明を加え」（鎌田東二「霊性の文学 霊的人間」角川学芸出版、二〇一〇年、二四四頁）といった解釈もある。仮に宗教と文学・芸術の関係が一義的でないなら、なぜこのような解釈が成立するのか。宗教が本質的なものではなく歴史的構築物であるなら、文学・芸術を表象とし、宗教をそれに説明を加えるものとする理解も、歴史的構築物と見る必要がある。

したがって宗教および文学・芸術の関係が歴史的に構築される過程を考えることが本発表の問題となる。この問題の起源を追うことは難しいが、宗教学者であり文学者でもあった姉崎正治は重要な位置にあると考えられるだろう。姉崎は代表的な著

書『復活の曙光』で「美術の力も、宗教の感化も、凡て表象によりて表はる此の神秘の力である」（姉崎正治『復活の曙光』有朋館、一九〇四年、八〇頁）としており、このことから姉崎は宗教と文学・芸術に同一根源的な本質を見出していたと考えられる。姉崎が東京大学に宗教学講座を開いたのは『復活の曙光』の翌一九〇五年であったことを踏まえれば、宗教と文学・芸術を関係づけて論じる言説は日本宗教学の発足当初から存在していたことになる。

それ故に日本の宗教および文学・芸術の言説を検討するならば、日本の宗教学の発足以前に遡ることが必要になる。宗教が religion の訳語であり、また姉崎が西欧の学知に精通していたことを考えれば、姉崎の言説には西欧の宗教学論を受容した側面が多分にあったと考えられる。しかし、姉崎はただ西欧の学知を輸入したのではない。仮に姉崎が西欧の学知に影響を受けていたとしても、その言葉語る理由は別に存在していた。

姉崎は同じ『復活の曙光』の中で、「写真が文字の如く写真としては美術の資格なきを証して居る。即ち美術は其の天然の模倣に依て通常の耳目には触れないある物を現はさうとする職務を有つて居る」（前掲、三二六頁）と述べている。この言葉は、姉崎の議論が当時の文壇の一大潮流であった写真主義への反論を意図したものであったことを示している。そしてこのことは、姉崎が宗教および文学・芸術に見出していた同一根源的なものは西欧の受容としてのみ理解できるのか、また宗教の本質とされたものが反写真主義の投影であったのではないか、という二つの問題を提起するものになるだろう。

話が変わるが、後の一九一一年に夏目漱石は浪漫主義を自然主義に對置する文学動向として定義する。これは日本で初めて浪漫主義という言葉が用いられた起源であり、この動向は反写真主義を主張した姉崎の言論と完全に一致することになる。それ故に、姉崎の議論、およびそれに連なる宗教と文学・芸術を関連するものとして論じる言説は、ただロマン主義的な傾向を有するといった話ではなく、歴史的問題としての浪漫主義の側面から検討しなければならない。

以上が本学会における発表内容である。

社寺における法定外公共物の維持管理をめぐる諸問題

河東 仁

公共物とは、『法律用語辞典 第四版』有斐閣によると、「道路、河川、水路、港湾など国において直接公共の用に供する財産であつて、重要文化財などの公共福祉用財産以外のもの（昭和二八年改正前の国財）」を言う。そして法定外公共物とは、道路法や河川法などの適用がない道路、すなわち赤道（里道、圃場の畦道）、青道（水路）などの公共物の総称である。赤道・青道との呼称は（旧）公図、つまり明治時代になって租税徴収のために測量図を作成した際、里道が赤色、水路が青色で着色されたことに由来する。

法定外公共物は、二〇〇〇年四月一日施行「地方分権一括法」の「地方分権の推進を図るための関係法律の整備等に関する法律」により、その一部が国から日本全体の市区町村（以下、自治体）へ権限が移譲された。そのさい、いわゆる所有権

のみならず、維持管理の義務も各自治体に譲与された。このため個々人や社寺などの法人格が所有する敷地内に取り込まれ、あるいは隣接し、誰もが使用しうる公共的な方途がないと判断される赤道や青道などを、その区画に隣接した土地所有者へ買い取るよう、各自治体が動き出している。

社寺においては、境内地・参道や墓域の通路に、法定外公共物が公図上存在する場合がある。そこから種々の問題が発生してくる。今後、社寺の管理者は、建築物や構造物が法定外公共物を占有している場合、自治体から買い取るなど何らかの対応を迫られる。また参道が赤道であることも多く、除草や害虫駆除などが自治体の責務となる一方で、参道の大がかりな改修、改築が必要となった場合、社寺よりも自治体の意向が強く押し出されてくる可能性もある。

これ以外にも種々の問題が生じうるため、今後、様々な検討や対応を行う必要がある。ことに大災害などに起因する復旧作業において、さらなる様々な問題が発生する。

たとえば小野崇之によれば、二〇一一年に発災した東日本大震災における神社の被害は三〇九社にのぼり（原発警戒区域を除く）、その大半が本殿や拝殿などの境内建築物、鳥居・灯籠といった構造物の損壊、それも全壊・半壊であった。また大津波の被害を受けた沿岸部の地域では、かなりの数の社寺が民家とともに流失したとされる。

そこで発表者は、経済地理学を専攻する山田親義（埼玉大学大学院後期課程）との共同研究として、被災地の復旧・復興にあたっては各自治体の当該部署を対象とし、①「赤道のまま

になっている参道の修繕や改築をめくり、どのような対応をしているか」、②「津波の被害を受けて流出した社寺の状況」、③「流出した社寺の上に盛土をする場合、どのような対応をしているか」といった事柄を聞き取り調査している。

そして今回は、以上のうち、①をめぐる聞き取りの結果を報告する。それを記載すると、「一般の法定外公共物は、公共用地と同様、更地などにして、再整備する。」「法定外公共物でも公共物である以上は、自治体に管理責任があるため、当局で修繕しており、今後もその予定である。」といった対応の仕方一方で、「社寺側に修繕を行ってもらう。」とのスタンスも聞かれた。つまり①の対応の仕方をめぐって、質的調査の範囲内で、自治体によりかなり異なっていることが判明した。

また以上の調査と並行して、経済地理学的な視座からも聞き取りをおこなっている。岩手県や宮城県には、契約講と総称される小規模の自治組織が存在する。ここでは魚介類や野菜・米などの「もの」と「もの」との交換、さらには「もの」と共同作業などの「役務」（祭礼の準備実施など）との交換がなされ、貨幣を介さない独自の経済圏が存在する。しかも氏神としての神社がこの要となっていることが本間照雄によって指摘されている。

中国ヤオ族における伝統的祭りの混乱

■ 建恩

現代の中国では少数民族居住地域が貧困から脱出し、経済発展を促進するための有効な手段として、エスニック・ツーリズム

ムの振興が顕著にみられ、そうした中で、少数民族の伝統文化が観光資源として活用されるという事態が生じている。そこで本発表は、広西チワン族自治区河池市の布努ヤオ族の伝統的祭りである祝著節を取り上げ、それが観光資源として演出されたイベントとなることにより、本来の宗教的文脈からみると「混乱」をきたしていることを考察する。

祝著節は布努ヤオ族が世界を創造した女神「密洛陀（ミロト）」に感謝し、豊作を祈願する祭りであるが、観光資源として活用されることにより、神々の祀りという本来の宗教的文脈から切り離され、祭り本来の場所や旧来の習俗の意味を考慮することなく、他の民族文化と同じ舞台で演じられるということが増加している。つまり、元来は共同体の行事として村の内部で行なわれていた祭りが、観光客の好みに合わせ、他の場所に新たに設置された舞台の上で演じられるようになったのである。このとき祭りは本来の秩序および意味の混乱をきたしていると言わざるを得ない。

次に、時間の混乱という視点から見ると、祝著節の本来の開催期間は毎年旧暦の五月二十五日から二十九日の間であるが、観光客のニーズと観光振興のために、二〇一五年には巴優大舞台で二十九日だけ開催された。ヤオ族文化の代表的な研究者である蒙靈によると、旧暦五月二十五日から二十八日まででは、ヤオ族の英雄的祖先である九黎が魔物を退治するために出征した期間であり、その間に新しく収穫した五穀を供物として、練香を焚き、九黎が無事に凱旋してくることを祈る。そして五月二十八日に九黎が凱旋して来たので、二十九日に盛大な慶祝の儀

式を行ったとされている。そのため、祝著節は五月二十五日から二十九日までの間が本来の開催期間なのであるが、儀式の内容を簡略化し、期間を一日だけに短縮したことで、祭りの意味が希薄化した。

また、空間の混乱という視点から見ると、巴優大舞台の所在地である巴優村の人々は祝著節を行う習慣を持っていなかったにもかかわらず、政府がエスニック・ツーリズムを発展させる目的で、巴優村の広場に新しくヤオ族の民族村を建設し、祝著節を催すようになった。無関係な巴優村に新しい民族村と演出舞台を建設した結果、祭りそのものもまさに観光客のニーズに依って新たに「演出」されたイベントになっているのである。

さらに、名称の混乱という視点から見ると、例えば「密洛陀」といった名称を冠した密洛陀ワイン、密洛陀トウモロコシ、密洛陀カボチャなどの商品が観光センターの中に氾濫するようになった。布努ヤオ族の祝著節は女神「密洛陀」の祭りであるが、こうした商品は「密洛陀」と無関係であり、密洛陀の本来の意味は見失われ、観光客も「密洛陀」の意味を理解していない場合が多い。

最後に、人的な混乱という視点から見ると、無関係な他の少数民族の人々や漢民族の人々が同舞台で演出・上演することにより、祭りの主体性が見失われ、本来布努ヤオ族の人々が求めてきた意味と正統性が喪失されているとの声も大きくなりつつある。

このように祭りの観光資源化は、祭り本来の宗教的文脈から

みると意味の喪失あるいは混乱という問題を含んでいる。しかしその一方、中国西部の経済的に遅れている地域では、若者たちが都市部に流出するという現象が顕著で、伝統文化の伝承が断絶する危機が深刻になっている。このような状況のもとでは、舞台上で演出・上演される精緻な芸能とすることも、伝統文化の保存という視点から見ると有益だと考えられる。

トルコ・イズミトにおけるシエヒート（シャヒード）の碑

佐島 隆

トルコ語の「シエヒート *shihit*」は、アラビア語のシャヒードからきているといわれる。シエヒートは殉教者、殉死者の意味で使われることが多いのであるが、戦死者あるいは被災者・被害者の意味でも使われることがある。そこで本稿では、シエヒートの意味と、その墓碑や碑のもつ意味あいについて検討してみた。

一九九九年トルコ・マルマラ大地震の震源地の一つ、ギョルジユク市やその隣接市イズミト市の碑にその三つの意味に相当するものを見ることができる。この使用法はこの地に限られることではなく、広くトルコ全域で見ることができる。殉教者・殉死者の意味のシエヒートはイスラームの文脈でどこでも聞くことができる。戦死者の意味でも使われる。つまりイスラームの文脈だけではなく、国家の関連した戦争で亡くなった軍人にもシエヒートが使われている。イズミト市内中心部に「トルコ軍が世界平和のために」戦い、朝鮮戦争（一九五〇―五三年の死者）やキプロス（一九七四年の死者）で戦死したとされ

る、郷土出身の死者の碑が二〇一三年に建立されている。ここから戦死者、戦没者の意味があることが分かる。大震災の被災者・被害者の意味でもシエヒートが使われている。この地がマルマラ大地震による震源地であり、甚大な被害を蒙っているからでもあるが、その被害者には、単なる死者（*özi*）よりもシエヒートという言葉が使われている。新聞でもシエヒートが使われ、新設した「オンイエディ・アウストス（八月十七日）共同墓地」始め、以前からの墓地など三つの共同墓地に非常に多くの遺体が埋葬されたが、そこにもシエヒートという言葉が使われている。地震のあった八月十七日には記念式典が二〇〇〇年以降毎年行われている。その時にもシエヒートが使われている。この大震災を記念して建てた記念碑には「地震のシエヒート達の思い出に建立 二〇〇七 我々は忘れない」と記されている。被災者の意味である。墓碑や死者の記念碑にもシエヒートが記されている。

このようにシエヒートの碑や墓碑なども建てられていることが分かる。しかし、そもそもイスラームの文脈で考えると、死者の埋葬場所に墓石や墓碑などを建てることを禁止している。墓参にしてもイスラーム初期には禁止された。しかしトルコのムスリム社会で見ると、墓碑・碑を建て、墓参も行われている。二〇〇〇年八月十七日の地方新聞『コジャエリ（KOCA-ELI）』には、息子を大地震で亡くした母親がその墓碑の所で泣き崩れている写真がある。墓碑がその故人を示しており、それは息子を思い出す「よすが」シンボル（あるいは記憶）としていることが伺える。

墓碑について首都アンカラにある宗務庁の宗教高等委員会の専門委員は次のように語る。「記念碑は人を偶像化する目的があるためにイスラームに反するものだが、一人の人間を死後思い出すため、忘れないために建てるのであれば問題ない。シェヒートはコーランにも書かれているアッラーの道にいて亡くなった者。全ての死者がシェヒートになるわけではない。（シェヒートは）コーランが示した生活、祖国、社会のために死んだ者である。災害での死者もシェヒートである。……シェヒートには二種類あり、軍や警察のシェヒートであり、洗わずに服のまま埋葬する。もう一つは、事故死、水死、災害や出産など悲惨な死に方をした精神的シェヒートもある。彼らはアッラーの所で、価値を得るであろう。」

墓碑や墓参は、イスラームの思想・考え方と民衆の思考様式・行動様式とが交錯するところに存在し実践されているのである。魂の在処や偶像崇拜の問題（シルク）など、その他の問題は機会をあらためたい。

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」（課題番号：25300021）（代表者：木村敏明）

ポル・ポト政権後のカンボジアにおける政教関係

大坪加奈子

今日、カンボジアでは人口の九割以上が上座仏教徒であり、仏教は憲法において「国教」と定められている。しかし、仏教は安定した地位を保持してきたわけではなく、ポル・ポト政権下で完全に消滅し、その復興においては新政権の政治的意図が

反映されたといえる。

上座仏教社会を対象とした先行研究では、サンガ（僧団）は為政者の支援によって清浄性を担保され、サンガが為政者の支配の正統性を保証するという相互依存関係が指摘されてきた。

しかし、カンボジアでは異なる構造がみられる。すなわち、寺院は政府への資金の拠出を求められており、資金面で国家を支持している。また、与党のカンボジア人民党（以下、人民党）を支持する僧侶への物質的支援は存在するが、人民党との結びつきを想起させ、むしろ清浄性を損なうものとなっている。さらに、多様な実践を行うサンガを一枚岩の体系的集団として捉えることは困難である。そこで本報告では、ポル・ポト政権後の人民党とサンガを中心に政教関係を明らかにする。そして、サンガの多様性を提示することで、国家とサンガの二項対立的な支配・被支配関係の克服の可能性について考察する。

まず、歴史の変遷から考察すると、ポル・ポト政権後の仏教の復興はカンブチア人民革命党（人民党の前身）主導で進められた。宗派の区別が撤廃され、仏教はポル・ポト政権以前に保持していた国教の地位を失った。そして、政府は五〇歳以上の男子に限って出家を認め、障害者の出家を推進し、僧侶を農業に従事させた。これらは、律よりも政府の決定が優位にあったことを示している。さらに、寺院の布施の一部を社会復興のために拠出するよう義務付けた。しかし、一九八九年頃から仏教政策を軟化させる。仏教を国教とし、出家に関する制限を撤廃して一九九一年に二派からなるサンガ構造を復活させた。翌年に開始した国連カンボジア暫定統治機構による統治では、高僧

らによる抗議にもかかわらず、僧侶に選挙権が付与され、僧侶の政治活動を促進させる要因となった。内戦後は海外NGOが流入し、社会活動に協力する僧侶が数多く出現する。以降、人民党が支持基盤を固めてきたが、二〇一三年の選挙では野党の救国党が躍進した。選挙での人民党の不正行為をめぐって救国党支持者による大規模な抗議デモが発生し、僧侶のデモ参加が大きな問題となる。

次に、農村地域ではどのような政教関係がみられるのかを検討する。報告者の調査村には、人民党と密接なつながりをもつT寺とそうではないK寺の二つがある。K寺では二〇一三年の選挙後、僧侶や信徒が抗議デモを実施すると疑いにより、軍隊が駐留した経験をもつ。K寺は講堂建築のため、「多額の布施が得られる」との期待から政府高官である人民党のC氏を仏教儀礼に招聘した。しかしC氏からの布施は得られず、他方でC氏はT寺の仏教儀礼で二五〇〇ドルの布施を行った。このように、寺院の発展のためには人民党による保護と支援が重要であり、寺院のパトロンは国王ではなく、人民党となっている。

以上のように、ボル・ポト政権後の新政権は政治的な意図に基づいて仏教を復興させ、利用してきた。そして、国連統治下における僧侶への選挙権の付与が僧侶の政治化を押し進めた。現在も人民党と密接な関係をもつことで、寺院が保護され、布施が得られるという現実がある。一方で、内戦後には野党や海外NGOと密接な関わりをもつて活動する多様な僧侶集団が現れており、人民党のコントロールに抗う仏教ヒエラルキーの登場ともいえる。しかし、現在も政治的混乱は続いており、さら

に動向を注視していく必要がある。今後の課題として、サンガ上層部の意図や国家のイデオロギー装置としての仏教の機能を検証するため、全国幹部僧侶会議資料や国定教科書での仏教に関する記述と歴史の変遷を分析し、それらがローカルな仏教実践とどのように接合しているのかを検討していきたい。

戦後日本の公有地上「宗教」施設の分布と特徴

塚田 穂高

なぜ「宗教」施設が、公有地上にあるのか。これが本報告の基本的問いであるが、ここには、何が「宗教」施設と言えるかという概念・範疇をめぐる問題と、その土地がどのような経緯をたどったかという歴史に関わる問題とが含まれている。

二〇一〇年一月、最高裁は、北海道砂川市が市内の空知太神社・富平神社に市有地を無償で提供しているのは憲法二〇条・八九条の定める「政教分離」に違反すると、市民二人が訴えた訴訟で、空知太神社のケースについて違憲判断をくだした。ここでは、法人格なしの「神社」が「宗教施設」、「氏子集団」が「宗教団体」と認定され、それが無償貸与された「公有地」上にあることが問題化されたのである。

報告者はこのケースをきっかけとして、国内の公有地上「宗教」施設の分布を把握する必要性から、二〇一三年に「公有地上における宗教・民間信仰関連施設の分布に関する全国調査」を実施した。国（財務省）・全都道府県・全市町村一七六七件を対象に質問紙を送付し、八〇八件（四五・七％）の回答を得た。そこで問うた「宗教」施設の種別とは、「神社建物」「寺院

建物」「キリスト教会建物」「諸教建物」「神社敷地」「寺院敷地」「キリスト教会敷地」「諸教施設敷地」「お堂」「祠」「墓地」「慰霊・忠魂・顕彰碑」「地藏像」「観音像」「石仏」「石塔」「鳥居」「灯籠」「その他」の一九種であった。公有地上「宗教」施設（有償・無償貸与を問わず）の暫定的総計は、七六八〇件であることが明らかとなった。

これらの施設は、宗教研究の領域においてははずれも「宗教」施設とみなされてしかるべきものだろう。ところが、法制度史あるいは行政上の扱いにおいては、一律にそうとは言えない。種別ごとに腑分けしてその歴史的・社会的背景を見っていく必要がある。

まず、社寺境内地の場合、維新後の上知令と地租改正により多くが官有地となり、国有財産法で寺院・仏堂は雑種財産・無償貸付となった。他方、社寺境内地は公用財産であった。敗戦後、社寺境内地も雑種財産化し、第二次境内地処分法（一九四七）において無償貸与状態の社寺境内地の譲与等の動きが本格化した。だがそれは徹底されなかつたので、国・公有地となっている社寺境内地が残ることとなり、戦前処理の問題が生じた。

ただし、公有地上にある社寺境内地が全てここに起因するわけではなく、戦後に新たに公有地上のものとなったケースもある。前述の空知太神社も、一九五三年に当時の町に民有地が寄附されたケースである。このように、戦後も「公的」性格を持つ境内地を自治体に寄附し、それを無償で使い続けるというメタリテイが存在していたことは注目される。

次に、墓地についてである。近代の墓地法制は、墓地を衛生や都市行政あるいは租税管理面から捉えており、脱宗教化がはかられていた。戦前の墓地及埋葬取締規則（一八八四）から戦後の「墓地、埋葬等に関する法律」（一九四八）まで、その点は一貫している。公有地上に墓地があるのは、公営霊園等の場合と、旧来のムラの墓地が払下げなどから漏れた場合であり、経緯や形態によって弁別して把握する必要がある。

慰霊・忠魂・顕彰碑も、官有地に建設するには警察行政の、境内地を使用する場合には社寺局等が関わったが、祭祀・宗教施設の扱いは受けなかつた（内務省社寺局長回答（一九九八））。戦後は、神道指令と諸通達により建設禁止・中止、学校内にあるものの撤去となった。ただし、宗教性を伴わず、「忠魂」等の語を避ければ建設も認められた。

このように一口に「公有地上「宗教」施設」と言っても、その来歴や様態は多様である。そしてそれを「宗教」施設とみなすかは、その関わり方と立ち位置によってかなりの幅がある。その点で、戦後日本の「宗教」認識を捉えるための有効なフィールドとなりうる言える。

民法による宗教系社団・財団法人の史的意義

大澤 広嗣

本報告は、「民法」（明治二九年法律第八九号）に基づき設立された、旧公益法人制度における宗教系の社団法人及び財団法人（以下、民法法人という）について、分析するものである。社団は人の集合体、財団は財産の集合体で、法人とは法的な権

利能力を持った団体をいう。新旧制度を踏まえ、日本近現代宗教史における民法法人の意義を考察する。

民法制定から百余年の間、本邦では「祭祀、宗教、慈善、学術、技芸其他公益ニ関スル社團又ハ財団ニシテ営利ヲ目的トセラル」（同法旧第三四條）、多くの公益法人が設立された。明治以降の宗教界（教派神道、仏教、キリスト教）では、奨学援助、仏堂・廟所の宝物維持、青年会・婦人会運動、社会教化を進める主体として、民法法人が設立された。

しかし、宗教活動そのものを主目的とした民法法人の設立は、認められなかった。「民法施行令」（明治三十一年法律第一一号）により、「民法中法人ニ関スル規定ハ当分ノ内神社、寺院、祠宇及ヒ仏堂ニハ之ヲ適用セス」（同法第二八條）となったからである。政府は、宗教団体を対象とする特別法が制定されるまで適用を延期すると説明した。

ただし、土地や建物などの不動産、活動経費などを管理することを主目的とする民法法人の設立は認められた。教派・宗派・教団、教区、教会では、別途に民法法人を設立した。これらは、維持財団、伝道財団、宣教師社団などと呼ばれ、宗教団体の本体の運営を支えるための基盤となった。

民法施行前より独立した財産を有する社団と財団で、民法第三四條の目的を持つものは法人扱いとなった（民法施行令第一九條）。大正七年の大審院判決もあり、寺院は民法に基づく法人ではないが、事実上の法的な人格として取り扱われた。ただし、法的地位が不明確のため、財産管理を目的とする維持財団を設けた寺院もある。

その後、「宗教団体法」（昭和一四年法律第七七号）で、寺院が法人であることが規定され、教派などは、別途の手続きで同法に基づく法人となることができた（同法第二条）。戦後の「宗教法人令」（昭和二〇年勅令第七一九号）で、宗教団体の多くは宗教法人となり、昭和二一年の勅令第七〇号改正で、国家の営造物であった神社は民間の宗教法人となった。

現行の「宗教法人法」（昭和二六年法律第一二六号）の制定によって、宗教団体の法人格に関する法的環境が整い、維持財団などは役割を終えたため徐々に解散していった。また宗教団体を母体とした民法法人のうち、特別法の制定により、「私立学校法」（昭和二四年法律第一七〇号）による学校法人、「社会福祉法」（昭和二六年法律第四五号）による社会福祉法人に移ったところがある。また戦後になって、変革する日本社会に対応すべく、公益目的のため新たに設立された宗教系の民法法人が複数ある。

平成二〇年から施行された新公益法人制度改革は、明治の民法制定以来となる法人の在り方を変えた大きな刷新であった。主務官庁制が廃止され、法人設立と公益性の判断が分けられた。これにより、民法法人は一般社団法人又は一般財団法人に移行して、公益認定を受けると公益社団法人又は公益財団法人となった。

近代の宗教を見る際に、宗教者の思想、宗教団体の布教や社会事業など、研究者は宗教活動の見える部分に注目しがちである。しかし、これらを可能にした、宗教活動の見えない部分、つまり民法法人の設立により財務基盤が確立されていた点を見

逃してはならない。

近代日本の宗教団体の研究に際して、民法法人の制度と法的な権利関係を踏まえることが重要である。さらに、現代の宗教団体を研究する際には、宗教法人制度の知識が必要となる。そうすることで、宗教者及び宗教団体が活動できた、背景が理解できよう。

琉球列島米国民政府（USCAR）の

「宣撫政策と宗教」の再検討

平良 直

本発表は、科研「連合国のアジア戦後処理に関する宗教学的研究・海外アーカイブ調査による再検討」〔課題番号S2928012〕の分担研究の一部である。本発表の目的は、琉球列島米国民政府（USCAR）（一九五〇年）の宣撫活動が宗教への施策とどのような関係があるのかを明らかにすることである。近年の占領軍の宗教政策研究である岡崎匡史『日本占領軍と宗教改革』（学術出版会、二〇一二年）などに明らかかなように、マッカーサーは日本をキリスト教化する意図を持っていたが、GHQ民間情報教育局宗教課W・K・バンスが主導した「神道指令」、信教の自由によって日本がキリスト教化されることの歯止めとなった。では、戦後日本本土と切り離された沖縄ではどのような展開があったのか。本発表では、沖縄における占領軍の宗教に対する施策はどのような展開をたどったのかということについて、現在調査中の諸資料をもとに中間報告として考察を行った。

沖縄の占領と宗教に関する研究ではこれまで一色哲による沖縄キリスト教史関連研究が蓄積されてきている。また、近年では中野毅、大澤広嗣の沖縄の占領下における宗教制度研究がある。未開拓であったこの領域での研究蓄積は貴重であるが、USCARの宣撫政策と宗教の領域に関する研究はまだ研究蓄積が多いとは言えない状況である。

終戦後すぐに米軍政府によって人選された沖縄諮詢会（一九四五年）や沖縄米政府（一九四六年）の構成員の中にはキリスト教信者が中心な役割を果たした。諮詢会、米政府の文化部長はキリスト者であった當山正堅が部長となり、戦後の荒廃のなか「新沖縄建設」の目標を掲げ、社会教育領域から新しい沖縄社会を創造しようとした。その当時のことが記録された琉球米政府の公文書記録を見ると、文教局文化部の「指導原理」には、沖縄社会に新しい宗教を根付かせようとする特徴があり、占領下の沖縄社会の親米化を促進しようとするUSCARの宣撫活動と親和性があったことがわかる。文化部の「指導原理」はその後の琉球政府（一九五二年）における「琉球政府章典」（一九五二年二月二九日米国民政府令第六八号）によって「信教の自由」、「政教分離」の原則が導入されることによって効力を失ったと考えることができる。しかし、當山等がもっていた「指導原理」はUSCARにとっても都合のよいものであったはずで、宣撫活動に生かしたほうが都合であった。同様の志向性をもつUSCARは、あからさまな形で宗教に施策的に介入することはできないため、PR誌を通じて親米化を促進し、柔らかな宣撫施策をとった。宣撫施策は、『守礼の光』や『今

日の沖繩」などの出版物をおして、「民主主義」、「反共産主義」、「琉球・沖繩文化の尊重」、「親米的社会の形成」、「社会道徳の順守」、「非日本としての琉球・沖繩」を推し進めようとする誌面作りによって親米的社会を創ろうとした。「守礼の光」の誌面の記事からは、「宗教的信条に即した生活を推奨」する志向性も読み取ることができる。これらの宣撫施策は単に占領軍の心理的な親米化活動としてあつたのではなく、沖繩内部における宗教的な信条をもつた知識人、特に占領軍のチャプレン、軍属と近い関係にあつたキリスト者たちが大きな役割を果たしたと考えられる。一九四八年には民政政府の機構改正によって文化部は解消となったが、この「指導原理」や「新沖繩建設」への遺志はUSCARの管理下でなんらかの形で継承されたと考えられる。ここでは詳細を記すことはできないが、沖繩公文書館に寄贈されたフライマス・コレクションの宗教関連の文書群にはUSCAR内部の宗教施策に対する活動を行つていたことを示す文書が納められており、USCARの公文書との照合を行うことで当時の宣撫施策と宗教との関係がより立体的に明らかになると思われる。

タイ政教関係論の諸相とその展開

矢野 秀武

本発表は近現代タイにおける政教関係に関する諸研究を概観し、そこに一定の視座の偏りがあることを指摘し、新たな視点を開拓することを目的としている。

タイ政教関係論の先行研究では、タイが近代国家でありなが

らも、リベラリズムに制限を加え、世俗主義国家とは言い難い独特の様相を帯びてきたことを、どう理解するのか、どう乗り越えるのかが問われてきた。この問題関心は筆者も共有している。その上で筆者は、タイがなぜ近代国家でありながらそのような特有な政教関係を制度化することが可能なのか、なぜ政教分離や信教の自由があまり議論されないのか、どのような思考や制度の空間を作ることによって、それを可能にできたのかを明らかにしようとしている。

ここで問いに掲げている宗教とは、我々が通常思い浮かべるようなものとは異なり、国是の一部として価値づけられた「政治原理としての宗教」、憲法に記された「国民の義務としての宗教」である。このような対象について、筆者はこれまで、社会形成に関わる仏教、社会秩序をつくる仏教といった、公的な宗教領域という言説空間に位置づけられた仏教に着目し、具体的には公教育における仏教道徳教育、国家・知的エリートによる仏教・宗教概念の形成と変容を論じてきた。また、そのような国家主導の仏教的社会秩序に対抗する、オルタナティブな秩序の提示を試みる思想や運動にも注目してきた。

このような研究の関心と前提を踏まえ、本発表では、このような公的な宗教・仏教の思想や制度的実践に着目する宗教研究がこれまで少なかったのはなぜなのかと問い、先行研究において、誰が、何を、どう見た／見なかったのかという点から、この問いに答えた。

具体的にはタイ政教関係に関する重要な先行研究（日本語文献、英語文献、タイ語文献）を整理し、議論の立て方や対象選

扱のあり方に、五つの傾向があることを提示した。まず第一に、業の論理（過去の善行が現世の人生に影響）・社会階層原理を中心とした仏教、合理的思想・民主主義志向の仏教の二項対立で仏教を捉える傾向である。しかし業の論理の信びよう性が揺らいでも国王中心の権威主義体制は崩れていない。なぜなら現在の実践や合理性を強調する仏教思想が、国家や王への忠誠という社会实践に結びつけられ、学校で教えられているからである。第二に、政教関係を国家とサンガの関係に限定する思考様式。これは僧侶の関わる国家開発プロジェクトが、国家・サンガのエリートによる仏教的理念で意味づけられてきたことをきちんと扱えていない。第三に、民族（タイ族）・宗教（仏教・国王を国の柱とする理念や王制と民主主義の混在といった、体制全体をCivic Religionとして捉える議論がある。タイの政教関係の大枠を捉える重要な試みではあるが、包括的すぎ、分析的議論が展開されにくくなる。第四が、教育学からのアプローチで、ナショナルイズム教育と仏教とのつながりを、道徳授業などに注目して論じている。タイの公的な宗教を捉えるには欠かせない視点ではあるが、宗教論としては物足りない。そして第五が統治の仏教道徳論である。これは初期仏教からアショーカ王、そしてタイの歴代王や、現代にまで、一貫して統治や社会秩序形成の仏教の思想と実践があるという研究であり、筆者もこの点を重視している。しかしこれは少数派の研究である。

これらの研究の傾向として、社会秩序の仏教、国家による仏教教育に注目しているのは、人類学・社会学系より近代制度研

究に携わる教育学や政治学に多いと言える。また政教関係を国家とサンガ（宗教団体）の関係に限定しない視点は、タイ人の研究に多い。つまり、タイの政教関係を捉えるには、村落の仏教実践をベースに議論を展開したり、リベラリズムの政教関係を思考の基盤に据えたりすることは、視野を狭めてしまうのである。

第十三部会

現代日本の怪異表象

古山 美佳

本発表の目的は、現代日本の中で怪異とされる出来事や話が、どのように表象されて居るのかを考察する事である。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いる。其の方法として、怪異、詰まり合理的な思考では理解出来ない事象の扱われ方・語られ方の分析を試みる。合理主義と反する怪異と云う事柄が、現代でも尚好んで語られる事の実態、また、其の内容や形態を分析する事で、現代日本の怪異表象の意義を考察して行く。

今回は都市伝説或いはネットロアと称される話の中から、実況系の怪異とされた「きさらぎ駅」「コトリバコ」「裏S区」等

ネットロアでも有名な「八尺様」「コトリバコ」「裏S区」等は、何れも投稿者が過去に体験した或いは聴いた怪異を、後日掲示板上で語ると云う形式で在る。伝承の媒体が口伝や書籍とは異なるが、実際の処は話し手⇨情報伝達者／聞き手⇨情報受容者の形式が固定された儘で在り、其の怪異は既に終わったものとされて居た。高野誠司は、怪異を語るメリットとして、口裂け女の噂を事例に、「話す者も聞く者も「危害を実際に加えられないこと」から隔たった場所にいる」が故に、娯楽としての恐怖物語を得て「怖がりたい」という欲望」を叶えていると

する。

対して、「きさらぎ駅」は、実況系の怪異との遭遇を語ると云う点に於いて、従来の怪異表象と異なる点が在るのでは無いかと仮定し、考察を進めた。

「きさらぎ駅」は、2ちゃんねる発祥の都市伝説で在り、電車に乗って居る間に、見知らぬ駅（空間）に迷い込んで仕舞うもので在る。彼等は、オカルト掲示板やTwitterを用いて周囲の状況や自己の状態を实况し、様々な人々から質問や助言を受け乍ら、現実世界に戻ろうとする。然し其の過程で、太鼓と鈴のような音を聴いたり、携帯電話の位置情報が使用出来なかつたり、「片足だけのおじいさん」と遭遇し、気味の悪い体験をする。

最初の遭遇者は、行方知れずと成ったが、以降、同様の体験をしたと思われる人々によって、やみ（黄泉 ↓ きさらぎ（鬼？） ↓ かたす（根之堅州國）と云う駅の順番が明らかにされた他、現実世界との時間の矛盾や携帯電話の様々な機能不全、飲食の禁止（黄泉戸喫）、異常な眠気、自己の忘却等様々な怪異やルールが追加・上書きされ、現在に至る。

此の怪異との遭遇時の対応や考察・行動の決定、ルールの解明は、インターネットを通し、多数の人々と共有・進行がリアルタイムで行われる。其の点に於いて、以前の怪異表象とは異なるものと考えられる。其れは、情報提供が双方向で行われ、聞き手／話し手の立場の混在が見られる事に在る。詰まり、情報の共有と知識の送受信、其れが今後の怪異表象では重要なフアクターに成り得ると考える。

此処から、現代の怪異表象はリアルタイムの体験・進行・情報・知識の相互受授の中で形作られると仮定される。一方で、従来の怪異表象のように、後日其の出来事を閲覧し解釈する人々も引き続き存在して居る為、怪異表象の生成は、二重構造に成って居る。此の怪異表象が定型化する過程では、虚偽の報告（釣り）とされ、リアルタイムでは重要視されなかった怪異表象も、後々「きさらぎ駅」の怪異やルールとして複数追加された。結果的に、怪異の真偽よりも怪異としての尤もらしさや古事記等伝統的な知識に準拠した情報が上書きされたようである。反面、現代の重要な連絡ツールで在る携帯電話を、其の実際に用い、他方では其の機能以外が使用不可とされる点から、通信機器の発達・人々の交流の速さと其処から断絶されると云う現代的な恐怖が表象されて居ると考察した。

セドナのボルテックス

中島和歌子

アメリカ、アリゾナ州のセドナはネイティブアメリカンが儀式を行う聖地であったが、一九八〇年代より、地球のエネルギーが強く渦巻き吹き出すとされるスポット「ボルテックス」が集中する土地であるとみなされるようになったことで注目が集まり、毎年多くの人々が訪れることで知られている。

ボルテックスとは「渦」を意味する。しかしながら、渦や螺旋状のものを研究対象とすることの困難については『ゲート形態学論集・植物篇』所収のゲートの晩年の書簡にもある通り、「螺旋性に関してあらたに生じてきた考察でわれわれが後世の

人々に託すのは、愛にみちた糸玉というよりは、ゴルデイウスの結び目のような難しい問題」であるといえよう。ここでは近年「渦」と呼ばれるようになったセドナという事例に注目して検討しながら、前述の問題に宗教学がいかなる方法で貢献し得るか考察するための糸口を得たい。

セドナへの関心の高まりは一九七八年にディック・サトフェンが、土地に満ちているエネルギーについて論じたことをきっかけとしている。その二年後、ヒーラーのペイジ・ブライアントがアルビオンという名の霊的存在からメッセージを受け取り、大地のエネルギーが地上に吹き出す場所を明らかにしたことが「ボルテックス」のはじまりだといえる。

レバナ・シエル・ブドラの説明によれば、ボルテックスは地球の活力源となるエネルギーの出入り口であるため、訪れた人々の意識と無意識にエネルギーが作用し、変容を促したり気づきを与えたりするといいい、インナーセルフ、ハイアーパワー、ワンネス、グレイトスピリット等と繋がる体験を通じ、人々をより高次元の世界へと移行させる効果があるという。

今日、ボルテックスであるとみなされるランドマークはセドナに無数に存在しているが、その中でもとくに「四大ボルテックス」として挙げられているのが、エアポートメサ、ベルロック、カセドラルロック、ポイントン・キャニオンである。プライアントによると、ボルテックスを流れるエネルギーのタイプには上昇（アップフロー）と下降（インフロー）があり、上昇型は電氣的・男性的で、山頂や大地の上などにみられる（エアポートメサとベルロックが相当）。また下降型は磁氣的・女性

的で、川や溪谷などにみられ、自らの内にある霊的、直感的な部分と繋がる（ポイントンキャンオン）。カセドラルロックは両者の特徴を併せ持ち、葛藤や対立の調和をもたらすとされる。

以上のように、無数のエネルギーポット、ボルテックスが点在しているセドナであるが、ボルテックスではないと考えられている場所についても指摘しておきたい。第一に、一九五六年に完成したホーリークロス教会はカトリックの教会で、多くのクリスチャンにとって祈りの場となっているが、ボルテックスとはみなされていない。第二に、チベット仏教の僧によって建造された阿弥陀ストウーバも、ボルテックスであると自称はしていないが、近年はこれを人工的なボルテックス、最新のボルテックスとみなす向きもある。

新異教主義での視覚的シンボルを巡る事例などの通り、渦的、螺旋的なものは通常、既存の宗教の領域の外に位置することが多く、セドナのボルテックスにおいても概ねこの特徴に相当する現象を確認することができる。しかしながら渦は、その特質のひとつに巻き込み（involunt）作用を有していることから、しばしば境界を逸脱し、隣接する領域へと向かうことがあり、阿弥陀ストウーバをめぐる認識などにはこうした巻き込み作用が働いているといえるかもしれない。宗教の領分を検討しなおす際、その境界で起きている現象の解明に、渦の特徴付けという観点の導入を課題としたい。

祭礼としての運動会

今泉 隆裕

運動会に関しては夥しい数の先行研究が存在する。おもなものに山本信良・今野敏彦『近代教育の天皇制イデオロギー』（新泉社、一九八七年）、吉見俊哉『運動会の近代』（現代思想）第二一卷七号、一九九三年七月）などがある。

山本・今野前掲書は膨大な史資料の研究により、明治期におけるイデオロギー装置としての学校行事に焦点をあてる。運動会が学校行事として固定化していく際、森有礼により導入された体育奨励会から演習会、運動会にいたる過程を追いながら、学校行事の一つとして祝祭日儀式に組み込まれた運動会が、いかに生徒たちを国民化・臣民化したのか考察している。吉見氏は、おもに山本・今野研究に史資料的に依拠しながら運動会が生徒たちを規律・訓練する装置であったことを論じ、同時に明治政府がじつは過去から引き継いだ「伝統」（祭り）を転用して、新たな「伝統」（「祭礼としての運動会」）を發明しながら、逆に、祭りそのものもつ祝祭性に翻弄される様を考究した。いずれの研究も運動会に祭りの要素を見出すことに共通性がみられる。

とくに吉見氏は「儀礼」「祭礼」（この「祭礼」に「祝祭」の語を使い分けるが、それは従来の宗教学における「祭りとは、劇的構成のもとに祭儀（リテュアル）と祝祭（フェスティビティー）とが相乗的に現出する非日常的な集団の融即状況（コミュニケーション）の位相において、集団の依拠する世界観が実在的に表象するものである。……」（藪田稔）という定義など

が意識されているのだろう。宗教学・文化人類学等における祭りに関する研究は膨大である。それらの知見を用いることで、新たな運動会の様相がみえてくるのではないだろうか。そこで先行研究、おもに山本・今野前掲書、および吉見前掲論文に導かれたつ、それらに提示されている史資料を参照しながら「祭りとしての運動会」を宗教学的知見から、いま少し掘り下げ、いくつかの事柄を提示したいと考える。

祭礼としての運動会は、文部省はじめ、政治当局の規制・抑圧の対象であった。じつは運動会に限らず、明治二〇年代には盆踊りなどへの規制・抑圧もなされている。その規制・抑圧の原因は、政治当局による混乱への危惧とされる。その根底には一体何があるのか。

デュルケムはオーストラリア先住民の祭りを考察し、彼らが「集まっている」ということだけで興奮し、「大きな声を上げ」「行列」「舞踏」「歌謡」「模擬的な戦闘」をくり広げること、「集団的沸騰」、オージー (orgy) が現出すると述べる。

オージーが個人の意識を変容させ、社会に変化をもたらされる。明治期に運動会は遠足をとめない、輪踊り等の演技をとまなかった。さらには応援、そして対抗戦（競争）がその中枢にある。近代に発明された運動会は、まさしく「集団的沸騰」を現出しやすい要素を包含している。ここから現出するオージーへの危惧こそが当局等の規制や抑圧の対象となった可能性がある。さらに運動会は、近代化で失われつつある村祭りに替わるものとして機能した側面（神社整理とのかかわり）や、都鄙を問わず

祭り同様、歌垣、再分配などの機能を果たした可能性もある。

新しい「伝統」としての運動会は、どのように日本近代において機能し、近代の欠損部分をどのように補い、連続していったのか。また受容されたのか。新しい身体展示場としての運動会は、祭りとしての要素（「伝統」と、どう切り結ばれて、規律・訓練に利用されたのか、興味は尽きない。

ネオペイガニズムにおける死の伝統の創出

河西瑛里子

本発表では、新しく創りだされた宗教的実践の中で、葬儀や埋葬といった死ぬことにまつわる文化が、どのように創造されていくのか、伝統的な宗教と、社会の制度や状況に、いかに影響されているのかを考えた。事例として、イングランドのネオペイガニズムを取り上げる。なぜなら、キリスト教到来以前のヨーロッパにあつたとされる信仰の「復興」、ネオペイガニズムは一九五〇年頃から創られたため、初期からの従事者は今、終末期を迎え始めており、伝統の創出を観察しやすいと考えたからである。

現代のネオペイガンの死生観に影響しているのは、キリスト教到来以前の古いヨーロッパの信仰を信じていたケルトやガリアの人々の次の三つの死生観である (G. Harvey, *Contemporary Paganism*, 1997, p. 205)。一、死後、魂は他の人の身体に宿る。二、天国のような永遠の楽園、または一時的な休息の場としての別世界がある。三、記憶と遺物以外のみ残り、身体は大地に戻る。これらの互いに異なる死生観のいずれかを、ケ

ルトやガリアの人々は受け入れていたとされる。

現代のネオペイガニズムにおける死の捉え方には、次の二つの特徴がある (ibid.)。一点目は、季節の巡りとライフサイクルを重ねた理解である。ネオペイガニズムでは、女神をいつも変わらぬ大地、男神を季節に応じてその強さが変わる太陽とみる。そして、一年を男神の誕生、成長、成熟、老化、死というライフサイクルとみなす。つまり冬を起点として、人生は死と再生を繰り返すと考えるのである。また、輪廻やカルマの考え方を受け入れている様子も観察された。二点目は、十月三十一日のソーウインの儀式にみられる、人は死後、死者の世界に向かうという考え方である。古代ケルトの人々は、この日を死者がこの世に戻ってくると考えていたことをうけ、ネオペイガンも祖先と身近な死者の両方を悼んでいる。その背景には、キリスト教では葬儀後に死者を偲ぶ特別な儀式がないため、少なからずの人々がそのことを寂しく感じていたという状況がある。つまり、現代の人々のニーズに合わせて、儀式が創りだされたともいえる。なお、ソーウインの儀式を行うにあたって、最近では中米の死者の日の伝統を取り入れることが流行している。

遺体の処理については火葬希望者が大半である。イングランドでは、墓地不足と衛生上の理由から一般的に火葬率が高まっている。ネオペイガンの場合、遺灰を好みの場所に撒けること、ネオペイガン専用の土葬用墓地がないことも、火葬を望む背景にあるようだ。

なお、イングランドの葬儀では仲介業者の葬儀屋 (funerary director) の利用が一般的である。葬儀屋は各地域にあり、家

族経営の業者が多い。国家資格はないが、民間資格を取って、その協会に登録する人が多く、紹介会社もある。ネオペイガンの場合、ネオペイガニズムの儀式を行う司式者が、葬儀屋の資格を取得し、式を行うこともある。

結論として、次の三点を挙げた。一点目は死の捉え方であり、ケルトやガリアの「死の捉え方」とされている概念に、海外の死の文化を取り入れて、キリスト教圏に伝統的な死の考え方は異なる形で死を理解しようとしている。二点目の葬儀だが、イギリスでは火葬場が不足している関係で、死亡から葬儀までに、数週間空くことも多く、葬儀のあり方を決める時間が十分にある。ただし、葬儀は故人ではなく家族が行うので、家族のネオペイガニズムへの受け入れの度合いが葬儀の形式を決める際に重要となる。三点目の埋葬だが、信仰というより、墓地不足という実的な問題が火葬に向かわせている。ただ、キリスト教到来以前のヨーロッパでは火葬が主流だったらしいことと、ネオペイガンはキリスト教の伝統とは逆のことを好む傾向があることが影響している可能性もある。

災害復興における宗教者独自の役割

—— 陸前高田市の事例を中心に ——

金沢 豊

東日本大震災の検証は、内閣府防災情報をはじめ、被災した各自自治体ホームページなどで公開されている。これらの多くは人的被害者数や浸水域、過去の津波被害との比較などが可能になっており、様々な観点から被害の大きさを知る事ができる。

そこから、被災地域の新たなまちづくりや、日本全国の市町村の防災減災に役立つ情報が抽出できる。しかし、同時に早期の改善が難しい分野も浮き彫りになってきた。それは、被災された住民の気持ちの面である。例えば「遺族の悲嘆と死者の鎮魂に関する領域は医療の側から手つかずである」との指摘（黒鳥偉作・加藤敏「東日本大震災における死者の鎮魂を考える」『現代思想 inago（こころ）』は復興したのか」二〇一六年）や新聞社による住民アンケートから、不安や苦悩が多くを占めるとの結果があるものの、対処法が有効に働いていない現状がある。つまり、被災から時間が経つにつれて苦悩や不安が堆積することが把握されているが対応策は十分に講じられているとは言い難い。いわゆる「こころの復興」が求められる今、精神科医、臨床心理士、看護師など専門職の役割は大きく、加えて宗教者にも期待が寄せられている。では、災害復興支援における宗教者の役割やその独自性はどこにあるのだろうか。それを明らかにする事が発表の目的である。

結論を述べると、宗教者に「被災した地域の宗教者を支える」という役割を提案する。そもそも、何が彼らの支えになるのかというと、資金面と精神面の二つの要素である。資金面では各母体教団のシステムを利用することが最も重要である。しかし、それだけで十分でない。精神面では直接訪問し「聴く」ことが意義深い支えになる。（ここで「聴く」というのは相手の気持ちを感じ、受け取るということの詳細は、金沢豊・安部智海「報告」浄土真宗本願寺派総合研究所における東日本大震災復興支援活動」『浄土真宗総合研究』第八号、二〇一四年

に詳しい。）宗教者の役割といえば既に、継続的な弔い、慰霊祭の司祭者、足湯、読経ボランティア・線香など物品配布がなされてきた。しかし、踏み込んで考えるならば、それは宗教者でなくてもできる事なのではないかという疑問が常に付きまとう。ボランティアの本来に立ち戻れば「なんでもやる」という姿勢が根底にあるものの、宗教者であるがゆえに活動内容と教義との整合性に悩まされることがある。

岩手県陸前高田市には二十三の仏教寺院があり、津波で四ヶ寺が完全流出した。震災以前は、超宗派の陸前高田仏教会が存在し横のつながりが保持されていたが、現在は休会中であり、再開の目処が立っていない。住職方は、それぞれ日々の法務に勤しみながら懸命に復興を目指している。寺院は地元密着であるがゆえに、復興の進捗も地域によつて差があり、そういった情報を交換する機会すら失われている。そんな折、地元住職から立場上檀家に弱音を吐くことはできないが、外部の宗教者に対しては「同業者だから話せる」という声を伺った。他宗派だから聞きたい事や、他教団だから相対化できる話が存在し、本音を打ち明けることができるというのである。もちろん来援宗教者の聞く姿勢の質は問われるものの役割が小さいわけではない。むしろ、そこに宗教者独自の役割を見出すことが出来る。遺族を支える地元宗教者を支えるという意識を持つこと。支えの重層構造を各地で構築することが災害時の宗教者独自の役割の一つに加えられ、全国の被災地において多くの宗教者に実践されるようになる事を願う。

心理的瑕疵物件の問題からみる日本人の自死イメージ

小川 有 関

本発表では、過去の判例から不動産売買や賃貸において心理的瑕疵物件がどのように定義がなされているか、そこに日本人の自死イメージがどのように反映されているかを考察する。

民法五六六条・五七〇条において、売買の目的物に隠れた瑕疵があり、それを知らされずに契約をした場合、買主が事実を知って一年以内であれば、契約の解除または損害賠償を請求できると規定されている。通常、ここで言及される瑕疵とは、物理的瑕疵（いわゆる欠陥住宅）、法律的瑕疵（建築基準法上、家を建てられない土地を知らずに購入した等）、環境的瑕疵（周辺に工場があったなど）、そして、心理的瑕疵に分類される。心理的瑕疵とは、目的物件を主に居住目的にしたがって使用する際に、通常の一般人であれば誰も、心理的に十全な使用が著しく妨げられ、あるいは、それによって耐え難い程度の心理的負担を感じてしまうようなものを指す。

過去の判例では、その建物にまつわる嫌悪すべき歴史的背景など非客観的理由で住み心地の良さを欠く場合は、その程度は受け取る者の主観に左右されるものであり、瑕疵と言いうるためにはそこに合理性が求められるとされている。つまり、当事者個人の好みなどの主観ではなく、右記のように「通常の一般人であれば」その理由により住み心地の良さを欠くことが当然とされなければならない。

そこで、心理的瑕疵となりうるか否かの判断基準としては、建物が残存しているか（取り壊されているか）、自死等が発生

してからの期間、死因（自死、他殺、残虐性、特異性）、地域住民の記憶・地域性（流動性）、自死等があった場所（居室内、共有スペース等）、発生後に契約が取りやめになったか、売却代金・賃料の低下があった等の変化、建物の利用目的（居住目的か店舗目的か）等が、過去の判例から抽出できる。これらの諸条件から、「合理的」に心理的瑕疵が判断されている。判例の中には、死の態様によって差別をすべきではなく、自死自体を忌むべき犯罪行為と同類視したり、自死を嫌悪すべき歴史的背景とみなすべきではないと死の平等に言及した例もあるが、その場合でも、右記条件から心理的瑕疵を認めている。

だが、その合理性には、やはり他の瑕疵とは異なる趣きがある。「心理的瑕疵」とは、その目的物件の歴史的背景について、取引主体（買い主・借り主）がいだく心理的反応（嫌悪感、恐怖感等）を目的物件の上に瑕疵として投影させたものであり、瑕疵はその物件自体に存在するのではないのである。

たとえば、自死等が発生した賃貸物件の場合、発生後の最初の賃借人は外国人が八〇%であり、外国人は自死等を気にすることがなく、賃料の安さから喜んで借りることが多いという。また、そのような物件に対して不動産業者の九〇%はお祓いを行なっているという調査結果もある。先述の判例のように、死の態様により差別するべきではないとは言っても、実際には、買い主・借り主がいらないことによる価格の下落、近隣からの好奇のまなざし・噂話による居心地の悪さなどにより、自死発生物件は心理的瑕疵物件とみなされている。

新賃借人の属性やお祓いの割合などからも、日本人にとつ

て、いまだに自死は不吉なものであり、呪われる・靈魂がとどまる、一種の穢れといったイメージが濃厚であることが明らかである。これらの日本人の自死に抱く負のイメージが、物件に投影され、自死が生じた物件は心理的瑕疵物件とみなされているのである。

ケアの倫理と宗教

宮本要太郎

「ケアの倫理」は、身近な人間への心配りと相互依存を前提とした人間関係の維持に価値をおく倫理である。そこでのケアは第一義的に、配慮することであり、その根底には、人間を基本的に弱者として、したがって配慮が必要な存在として捉える人間観がある。

ケアに打ち込んでいる際に生じる自己と対象の一体感ゆえに、ケアは同時に、ケアする者の自己実現にはかならない。このような他者との関係性こそが、ケアの倫理の基礎となる。ケアへの専心は、自己中心性からの脱却を要請する。なぜなら、ケアの対象は、自己と同一化されながらも常に自己とは異なる存在であり続けるからである。ケアに専心している人は、他者を受け容れ、その人と共に見たり感じたりする。その意味でケアは受容的なものである。ケアにおいて対象を共感的に受容することが強調されるのは、対象の他者性を正しく受けとめるためである。そのように他者に配慮することは、他者の話を聞くこと（傾聴）、他者と関係すること（関係性）、他者に関心をもつこと（応答）を要請する。

傾聴が重要なのは、ケアする対象をよりよく理解することとやらんで、自己の思い込みを修正するためでもある。ケアの倫理において自己は、対象との関係を通じて可変的に形成されていく。ケアはまた、ケアする者、される者のいずれか一方の主導によるのではなく、両者の関係に存しており、その意味で文字通りにも象徴的にも、「対話」が強調される。ケアの倫理では、ケアされる者の置かれている状況をそのコンテクストに即して理解することが重視されるので、語られることで初めて現実が構成されるという「ナラティブ」の発想が不可欠なものである。ケアの倫理は、人間の脆弱性を前提とするが、その弱さは、他者に対する受動性と自己開示によって初めて理解可能なものとなるのである。

それでは、このようなケアの倫理は、宗教理解にどのような転用できるだろうか。聖なるものが人間をケアするという考え方は、たとえばマリアや観音のイメージに鮮明に現れている。「聖母」ないし「慈母」というメタファーは、それらの超越的存在が、いかに理想的なケアの体現者としてイメージされているかの証しである。

他方、人間から神仏へのケアについてはどうだろうか。「神身離脱」論によれば、神は苦しむ存在でもあり、人間の配慮によってその苦しみが取り除かれねばならない。そこに宗教的次元におけるケアの倫理を窺うことができる。そのことがもつとも顕著なのは、身近な死者に対するケアであろう。冥婚のような習俗の根底にあるのは、未練や執着を抱いたまま苦しむ死者たちの思いに共感し、祀りや供養などの作法によってその苦し

みに配慮する行為（すなわちケア）である。それは、生者自身の救いや癒しにもつながる力をもっている。このことは、死者へのケアが死者によるケアへと、容易に反転することを示している。

エアハートは、日本宗教の特徴を、人間とカミと自然との親密な調和に見出した。人間はこの調和を維持するために、身の回りの自然や、身近に感じられるカミやホトケやミタマに対して、常に配慮しなければならぬ。八百万の神々を信じ、山川草木悉有仏性を唱える日本人にとって、カミやホトケもまた、衆生と同様に苦しむ存在である。人間と同じようにカミも苦しむという意識（「お互いさま」の感覚）は、一方が苦しむときは他方が相手をいたわる（思い遣る、ケアする）という互助的関係を生み出す。カミやホトケは、われわれを慈しむ存在であるが、苦しむ存在でもあり、したがってカミやホトケの慈しみに対して感謝すると同時に、カミやホトケが苦しまないよう配慮する（思い遣る）ことも人間の責任とされるのである。人間に対してケアを求める自然の声、カミやホトケの声、そして死者の声を真摯に聴くことが、日本人の宗教倫理の原点にあるのではないだろうか。

『青い芝の会』の宗教思想

山崎 亮

日本脳性マヒ者協会「青い芝の会」は、一九七〇年代、横浜見一（一九三五―七八）や横田弘（一九三三―二〇一三）らを中心に、障害当事者の視点から社会に積極的に働きかけ、過激

ともいえる運動を展開した。それは、生産性優先の高度経済成長下、社会から疎外された存在であった障害者が、初めて思想的な自己主張を行なったという点で、日本における障害当事者運動の一つの源流になったといっても過言ではない。一九七〇年に横田が起草した「青い芝の会」の行動綱領「われらは自らがCP者であることを自覚する／われらは強烈な自己主張を行なう／われらは愛と正義を否定する／われらは問題解決の路を選ばない」は、状況に埋没していた障害者が自らの置かれた抑圧状況を自覚して、当事者として積極的に自己肯定・主張し、主体的に行動しようとする志向を端的に示している。しかしその際にも、健常者や社会を一方的に糾弾するのではなく、自らの内面にある否定的側面——健常者のあり方を理想視して障害者のあり方を否定する「健全者幻想」（横塚の命名による）——にも目を向ける自己相対化の視点を確保したところに、当時の「青い芝の会」の運動と思想の先駆性ないしは普遍性を認めることができる。そこから、障害者の自立生活の具体的な提言、ノーマライゼーションの理念、障害者の立場から社会を相対化する視点等々、現在でもそのまま通用する豊かな発想が生まれたのであった。

「青い芝の会」のこのようにユニークな思想が成立する契機としては、『歎異抄』の悪人正機説を指摘することができるが、さらにその背景には、仏教者大仏空（おさらぎあきら／一九三〇―一八四）が主催した脳性マヒ者の生活共同体「マハラバ村（一九六四―六九）」における熾烈で濃密な共同生活があった。これに参加していた横塚や横田の証言によれば、大仏は「罪悪

「深重」の「悪人」を障害者に、また「自力作善」の「善人」を健全者になぞらえ、「悪人こそが救われる」という『歎異抄』の論理を、罪悪性の自覚を介在させつつ、障害者であることの自己肯定の論理へと転換したのであった。「青い芝の会」の思想を特徴づける二つの方向性——障害者の自己肯定に裏打ちされた、社会への主体的・批判的なまなざしと、内面を凝視しながら自己を相対化していく柔軟な姿勢——はともに、マハラバ村の共同生活のなかで大仏によって繰り返し説かれた、悪人正機説のこのように独特な読み替えに基づいて初めて可能になったと考えられる。

他方で、大仏が残した著述からは彼の宗教思想を直接読み取ることができる。大仏によれば、古代ゾロアスター教に淵源する宗教的善悪二元論が世界各地に伝わり、「厭離穢土・欣求浄土」の浄土教もその承譜に位置づけることができるのだが、それは理想社会と現実社会との闘争の視点をもたらし、社会の現実に対するラディカルな批判を可能にした、とされる。さらに大仏は、天台本覚思想のなかに悪人正機説を読み取り、法然を介してこれを浄土教に結びつけて理解しようとする。天台本覚論の典型的な文献の一つである『三十四箇事書』「草木成仏の事」の解釈から、「悪」をそのまま肯定する視点を取り出し、これを、障害者の現実をありのままに肯定する論点に援用するのである。もとより実際問題としては、本覚思想の二元論を浄土教思想の二元論に直接結びつけるのは、かなりの無理がある。けれども大仏は、二元論としての浄土教による現世批判の視点と、罪悪性の自覚を介した悪人正機説とを重ね合せて、障

害者の自己肯定と社会批判の視座を確保しようとしたのであり、彼のそのような宗教思想は、自身のカリスマ性とマハラバ村での濃密な共同生活も相まって、抑圧状況に埋没していた横塚や横田のなかに障害者自立の思想を覚醒させ、やがて七〇年代以降の「青い芝の会」の運動の起爆剤として作用したのであった。

広島平和記念公園の「平和乃観音像」について

君島 彩子

かつて、広島市の平和記念公園の北側に、中島本町という町があった。一九四五年八月六日、爆心五〇〇メートル圏内に位置する中島本町は、一瞬で壊滅し、住民の約八割が亡くなった。原爆投下直後から、多くの遺体が集められ、荼毘に付された中島本町は、広島における重要な慰霊・供養の場であった。他方で、平和記念公園が着工されてからも、中島本町には多くの人々が暮らし、生活空間と隣接しながら、供養塔や慰霊碑が建立されていた。本報告では、中島本町の住民が平和記念公園に建立した「平和乃観音」を中心に、失われた町の住民にとってのモニユメントの役割と象徴性を分析した。

平和記念公園の建設が始まり、住民の移住が始まってからも、中島本町では町内会が中心となり、住民同士が連絡をとりあっていた。一九五六年、町内会は町有財産を売った代金で、町があった場所が忘れられることがないように記念する碑を作ることが決定した。そして、亡くなった町民の供養のため、宗派を問わず信仰されている観音像を碑とすることが発案され

た。しかし平和記念公園内に、宗教施設は作らないという条例があるため、反対意見が出された。最終的に、広島市長であった渡邊忠雄が、観音像は「芸術作品」とであると主張し、平和記念公園内に中島本町を記念する観音像を建てる事が許可された。

観音像は、中島本町の住民の遺骨も納められた供養塔に向かって建てられ、市長によって「平和乃観音」と名付けられた。平和乃観音は、供養のための仏像と、中島本町という消えゆく町の記念モニュメントという二つの意味をもっていたのである。平和乃観音の除幕式および、平和記念公園の管理者である広島市への寄付受納式には、二〇〇人余りが参列した。参列者は平和乃観音の前で焼香し、手を合わせた後、中島本町の思い出を語り合った。平和乃観音が建立されたことで「中島平和観音会」が結成され、毎年八月六日に、供養会が行われるようになった。

一九六六年から、テレビ番組の企画がきっかけとなり、平和記念公園となった場所の、かつての姿を地図によって復元する「復元地図運動」が展開された。白地図に近所の家並みを書きこむ作業が、被爆者ひとりひとりの記憶を呼び起こし、記憶の連鎖反応をひき起こした。一九六九年、原爆爆心地の復元地図が完成した。中島平和観音会は、この復元地図をもとに、「復元地図図碑」を制作し、平和乃観音の横に設置した。また、復元地図の調査で、多くの関係者の消息がわかり、中島本町で亡くなった人々の氏名が判明した。中島平和観音会は、復元地図図碑とともに、原爆で亡くなった町民の名前を刻んだ「原爆死没者

名碑」を設置した。早い時期に平和乃観音を建立し、法要を続けてきた中島平和観音会のネットワークが地図作りに活かされ、生き残った人々の断絶を防ぎ、復元地図によって新たなつながりが作られた。

毎年八月六日には、中島平和観音会による「旧中島本町原爆犠牲者追善法要」が行われている。中島平和観音会は、原爆犠牲者の供養だけでなく、原爆投下前の中島本町と原爆の被害の記憶継承を重視した。そして復元地図を通して、強固となった元中島本町のネットワークを次世代へ伝えようと活動している。平和乃観音を中心に復元地図図碑や原爆犠牲者名碑によって、平和記念公園がある場所にかつて存在した町を記念するだけでなく、日常の全てが失われる原爆の脅威を伝える空間が作られた。中島平和観音会の長い活動の中心には、平和乃観音に対する祈りがあり、全ての碑の中央に立つ平和乃観音は、過去と現在の中島本町を象徴する存在となったと考えられる。

近現代における自然農法の自然観

果田純一郎

本発表では、今日の有機農業の源流に位置づけられる自然農法の提唱者、岡田茂吉（一八八二—一九五五）ならびに福岡正信（一九一三—二〇〇八）の農業論を、近現代社会における「代替知」の展開として分析した。「代替知」とは、近代対抗的な知の形態を指示するべく島蘭進によって提示された概念であり、主として①生活実践での有効性を主張すること、②相互依存のかつ調和的な自然観・道徳観を基調とすること、③新宗教

や民族宗教と基盤を共有することによって特徴付けられるとされている。本発表では、特に①と②に関連して、岡田および福岡の農業実践に対する意味づけ（農業観）と自然に対する認識（自然観）を分析し、その結果に基づいて「代替知」概念の有効性について検討した。

まず、両者が提唱した農法の概略について述べた。世界救世教の教祖として活動していた岡田は、一九三〇年代頃より肥料（金肥人肥）を毒素とみなす教義に基づく無肥糧栽培を原則とした農法を提唱し、一九五〇年代頃から教団を母体として農法の普及・喧伝に努めていた。一方、福岡は、肺炎のため死に直面した際に開悟した「無の哲学」、すなわち「この世には何もない」とする哲学に基づき、一九三〇年代頃から人為・人知による介入を極力排した無農薬・無肥料・無除草・不耕起の農法を提唱し始めた。岡田の場合とは異なり、福岡は普及を目的とした制度的コミュニティを形成することではなく、一九七〇年代頃からヒッピーやニューエイジャーを中心とした支持者の緩やかな共同体を母体として自らの農法を普及させていた。このように、両者の自然農法における理論・技法や普及の方法・時期は必ずしも同一ではないが、いずれも近代農法に対抗的な局面を有するという点では、「代替知」的性格を有しているといえる。

両者の農業観に着目すると、戦後の食糧難を背景に自然農法を構想した岡田茂吉は、収量増加による食糧不足解消や農民の経済状況の改善、あるいは作物の高品質化による人々の健康状態の回復などというように、現世的かつ現実的な生活実践上の

問題解決の手段として自身の農法を位置づけていた。これに対して、多様化する地球環境問題を背景として自然農法を説いた福岡正信は、具体的な生活上の問題に対する解決策としてではなく、諸食料・環境問題の根本的原因を成すとされた理性的認識の仕方を世俗的生活から離れることで転換する技法として自身の農法を位置づけていた。つまり、島菌が指摘する「代替知」の特徴①を示しているのは岡田のみということが出来る。

両者の自然観に着目すると、岡田にとって、森羅万象とは人間の生存のために神によって創造されたものであり、人間はその恩恵によって生かされているものであった。しかし、動植物等諸存在は、人間に資するものとして位置づける階層的構造のもとで自然界を把握していた。これに対して、福岡は、森羅万象を生命ある有機的統一体とする全体論的自然観を特徴としていた。この自然観においては、動植物等の諸存在が全体に対する部分として有機的に共生し、それぞれが平等な価値を有するものとして位置づけられていた。つまり、島菌によって「代替知」の特徴②とされたものは、福岡のみが示すものであって、岡田にはみられないといえる。

以上のように、岡田および福岡によって提唱された自然農法は、それぞれ「代替知」概念の諸特徴から逸脱する部分が見られる。このような点を踏まえて「代替知」概念をより実情に即したものと再構成することが今後の課題である。

現代パルシーとコミュニティメディア

——情報提供か対立助長か——

香月 法子

インドのゾロアスター教徒、及び彼らを先祖に持つ人々であるパルシーは現在、インドをはじめとする南アジア、欧米、豪州、中東各地に移住、分散し、コミュニティを築き、その信仰を守っている。弁護士や医師、大学教授など知的職業に就いている人々も少なくなく、全体的に豊かで、一見、成功したマイノリティに見える。しかし止まらない人口減少への対応策を巡るコミュニティ内対立を通してみると、彼らのマイノリティとしての限界も見えてくる。

現在、人口減少に対抗すべく、いずれの地域でも人口増加に取り組んでいるが、その方針を巡り、コミュニティ内部は保守派と改革派に分かれ、対立しているのである。保守派と呼ばれる人々は、父系制を主張し、パルシー男性が非ゾロアスター教徒と結婚しても、コミュニティ会員としての資格を失わないが、これに対し外婚をしたパルシー女性及びその配偶者と子供に対しては、コミュニティ会員としての資格のみならず、ゾロアスター教の信仰も放棄したものとみなされるとしている。このような主張から保守派は、ゾロアスター教への改宗者に対しても、ヒステリックな拒絶反応を見せることがよく見られる。彼らの主張する人口減少対策はゾロアスター教徒同士の結婚、第三子の出産奨励、支援を柱にしている。一方の改革派と呼ばれる人々は、外婚をしたパルシー女性及び、配偶者、子供たちをコミュニティ会員として認め、子供たちへのゾロアス

ター教入信儀礼を認めている。また選択的に改宗者も受け入れるべき、としている人々も少なくない。

コミュニティ内メディアは、これら双方の対策と主張をコミュニティ内に広めるための役割が大きいことは言うまでもない。こうしたパルシーやパルシー組織によるメディア活用は無数にあり、活発な情報発信が行われているように取れるが、団結力の要となる宗教教義に関する内容は高名な聖職者の過去の記事の転用であったり、宗教的事柄の辞書的な説明だったり、マンネリ化している。さらには歴史、コミュニティイベントなどの情報等が扱われていることが多く、保守派による情報であっても同じ教徒として団結するといった、人口減少対策の根本に関わるような内容は見られないのが現状である。

しかしメディアはこれらだけではない。テキスト・メッセージなど、携帯電話、スマートフォンを介して広まる情報を見ると、パルシーの異なる側面が見えてくる。これらのメディアにおいてはゴシップだけでなく、たれ込み、脅迫、噂等の拡散の役割を無視できない。発信者が明確でないこともあるが、コミュニティ内新聞や雑誌も、これらを情報源としていることが多々、見られる。この状況から、雑誌やホームページ等よりも、表に出にくいテキスト・メッセージなどが、コミュニティ内の対立を煽っているといえる。

このようなメディア媒体は当然ながら改宗者にも利用されている。しかしパルシーはこういった情報を集めて、改宗者のコミュニティへの入場を監視するといったことはできていない。このため保守派の意に反するような出来事が、コミュニティ

イ内で徐々に広く知られるようになってきている。しかし歴史的経験から外部に対しての非難、攻撃は、逆にコミュニティへの攻撃となつて返ってくる可能性を否定できないこともあり、避けるべき事柄となつていくと考えられる。このためかえつて人口減少対策に対するコミュニティ内部の方針統一を推進できない状況に陥つているのである。一見、様々にメディアを駆使、活用しているようであるが、コミュニティ外からの影響を制限するに至つていないという現状が、彼らのマイノリティとしての限界の一面を、表わしているということができるのである。

女兒結婚儀礼に代わるリシ・プラバジャ

—— 儀礼受容の変化 ——

工藤さくら

社会の変化に伴い、伝統的な儀礼が簡略化される事例が数多く報告されている。経済的理由から簡略され、排除されたものから、担い手の確保のために規模や予算を肥大化する事例もある。どの人生儀礼に特に費用や尽力が必要となるのか、また、その中で儀礼の持つ意味や価値観はどのように変化するのか。その実態を報告し、既存社会ないし慣習の持つ現代社会への歪みを捉え、信仰実践を通して近代をまなざす人々の一端を提示したい。

本報告で取り上げるのは、ネパール、ネワール族社会に見られる女兒結婚儀礼に見られる変化である。この事例では、儀礼自体は簡略化されない代わりに全く異なる儀礼が代替して

いるが、それにも拘らず参加者にとつては、元々の儀礼の意味を保持している点で興味深い事例である。「ネワールの女性は人生に三度結婚する」と言われ、女兒に対しておこなわれる結婚儀礼には三つの段階があるが、本発表では、二度目の結婚に当たる十二日間のお籠り儀礼を対象とし、儀礼を経ることで「結婚可能な」状態へ移行すると意味づけられるバーラ・タエグという儀礼が、沙弥の段階への出家儀礼を意味するリシ・プラバジャに代替しているという例を取り上げ、その儀礼代替の要因を検討する。

まず、ネワール族に特有のカーストと信仰形態について取り上げ、人生儀礼におけるヒンドゥー教祭司（ラジヨパディヤ・ブラーマン）、仏教祭司（ヴァジュラチャールヤ）の位置付けを述べ、祭司の属性が必要世帯への属性を左右することを述べた上で、後者を儀礼祭司として需要する農民カースト世帯の人生儀礼を概観する。そして次に、本発表の中心となる女兒結婚儀礼についての先行研究を取り上げる。女兒結婚儀礼は、女兒が(1)四〜十歳の間に行うイーと呼ばれるもので、神に象徴されるベルの実 (*Aegle marmelos*) との結婚のほか、動物供犠を伴う儀礼が行われる。次に、(2)七〜十五歳の間に行うバーラ・タエグでは、女兒は十二日間光の閉ざされた部屋で禁欲的生活を送り、十二日目に太陽と結婚をする。そして最後が、(3)人との結婚である。(1)と(2)の儀礼は擬似結婚式として先行研究に位置付けられている。これらの儀礼に共通するのは生家の父系親族とのつながりが強調されている点である。(1)の儀礼は簡略化されたという報告はされず、一方で、(3)では婚資(ダウ

り）の肥大化が起きている。さらに女兒が結婚したのちも姻族に対して贈与や労働力の提供など金銭的サポートを行わなければならず、そのため家に女兒を持つことが忌避される傾向がある。バーラ・タエグは、言語的意味として赤不浄の隔離期間と捉えられるが、その儀礼の位置付けとして二つの側面を指摘することができる。ひとつは、女兒が結婚可能な状態へと移行し「成人」するための通過儀礼としての側面、そして次に神との儀礼的結婚によって、のちに女兒が結婚し夫に先立たれても寡婦にならないというものである。一方で、それに代わるリシ・プラバジャはどうか。リシ・プラバジャの言語的意味は、「出家候補生」としての沙弥を意味しており、バーラ・タエグとは対照的である。ネパールでは一九四〇年代からテラヴァーダ仏教が活発になり始め、一九六五年からダンマワテイ尼僧によって、広く多くの民族・カーストを対象に始められた。現在一泊二日で行われる儀礼では八戒律の遵守と道德教育が中心に行われるが、僧院側が間口を広く構えているにも拘らず参加者はネワールに偏っている。これら代替する二つの儀礼には思想的矛盾が見られるが、参加者は通過儀礼としてこれらを捉えており、「結婚可能な」状態への移行として捉えられ儀礼の読み替えが起きている。僧院側のリシ・プラバジャを通したアプローチは、参加者の経済合理的の需要に応え、さらに、カースト制度やリスクを伴う既存の慣習に対する人々の疑問を浮き彫りにしている。

反転する「女性の宗教的主体」言説をめぐる

川橋 範子

宗教を女性差別の象徴と解釈し、宗教的救済を巧みに偽装された新たな抑圧とみなす一因には、宗教という場で女性が行為主体 (agent) になる可能性への疑いがある。宗教が自己超越や大いなるものへの畏怖や服従を強調するために、女性の自律や自己解放を阻み、結果として女性を男性の権威に従属させてしまうように見えるからである。一方で、宗教史の中での行為主体としての女性のあり方は、ときにロマン化されてきた。つまり、例外的にヒロイックな女性のみに焦点を当てそのイメージを増幅させることによって、抑圧された犠牲者としての女性像を覆そうとしてきたのである。近年問題を複雑化するのは、欧米の宗教研究者たちによる日本の宗教と女性に関する言説の流布である。この動向は、いわば「主体的転換」と特徴づけられる。

たとえば、現代日本における仏教尼僧の自己認識に関して、女性僧侶はその地位や儀礼の場での役割において男性僧侶よりも劣位に置かれているが、宗教者として女性特有の役割を担い主体を発露させているという解釈が、欧米の日本宗教研究でも、一定の評価を得ている。しかしある程度まで家父長制を内面化したうえで演じるジェンダーの役割概念が女性にとつての自己肯定の手段でもあり、性別役割を演じることによって獲得するメリットがあるという解釈は、更なる具体的な事例の抽出が必要なわけではないか。いわば限定つきの戦略によって、女性たちに従来許されていなかった異議申し立てが、どの程度まで可

能になったのか。そして、女性たちの自己理解や自己実現の認識が、男性たちの側にどのような影響力や変革の意識を与えているのか、それこそが明らかにされていかなくてはならないであろう。ジェンダーの視点から従来の宗教史を修正しようとする試みは尊重したいが、結果としてこれらのテキストは女性たちの抵抗を周辺化してしまい、ジェンダー不平等な関係性の分析は不十分なままである。新宗教は底辺の女性に救いをもたらした、あるいは、仏教に性差別はないなどの、また別の種類の男性中心主義的な視点に基づいた従来の言説と同様に、家父長制的な宗教が女性にもたらず抑圧や搾取は不可視化されている。

さらに、このような非西洋の女性の主体をいわばパトロンのように庇護する立場は、結果として家父長制的な宗教構造の現状維持の加担につながる危険がある。女性たちを「宗教にすぎる家父長制の哀れな犠牲者」と描きだす見方を排除しつつも、彼女たちの主体をロマン化することなく、女性を抑圧するさまざまな権力や差別のヒエラルキーの批判的分析が重視されなくてはいけない。当然のことながら、女性の権利と宗教へのコミットメントは二律背反ではない。彼女たちは宗教自体を放棄し、否定することを望むのではなく、男性中心主義が宗教にもたらした抑圧と不正を取り除きたいのである。過剰なイデオロギーや理論的対立論争にとらわれすぎることではなく、現場の女性たちの改革的な取り組みや抵抗について、厚く記述することが重要であることを論じていく。本発表の詳細は、拙論「序章 宗教研究とジェンダー研究の交差点」、川橋範子・小松加代子編『宗教とジェンダーのポリティクス』昭和堂、二〇

一六年）を参照されたい。

現代労働社会の倫理と宗教性のローカライゼーション

清水 俊毅

筆者は「経済と宗教」という大テーマに取り組んでおり、ある時点の諸個人の意識が左右できぬ「固い」構造的必然を生み出す下部構造に、上部構造が刻みつけていく歴史的影響に関心を抱いている。今回の発表ではやや社会批判に姿勢を寄せつつ現代日本社会の労働倫理に目を向けた。焦点として利用した題材が自己啓発セミナーだが、自己啓発セミナー単体ではなく、セミナーやセミナー的心理技術の社会構造内の位置づけが問題となる。

自己啓発セミナーは、実存主義やマズローの人間性心理学など様々な要素を基盤にアメリカで生まれた、広義ニューエイジ的な自己聖化の思想実践である。商業との関わりも早期から強かったが、アメリカ社会という文化基盤もあり、あくまで個人主義的なものであった。我が国バブル経済時のブーム期に問題視された現象も、セミナー受講者個人とセミナー会社間の消費者問題や、個人の既存所属共同体との衝突であった。だがマスコミバッシングや経済不況に伴って、そうした個人向けの旧来型セミナーは産業としては斜陽を迎えた。それに代わって台頭したのが企業向けの会社研修型セミナーである。

旧来型セミナーでも、上司等にセミナーを勧められ断りづらく……という形で受講は存在していたが、研修型セミナーでは、受講者が会社や上司の命令として、実質的に強制された形

で非能動的に参加するのが基本形となる。これが、旧来自己啓発セミナーについて語られてきた諸特徴との断絶を生むのである。自己啓発セミナーについては、その空間が外界と断絶した匿名的他者との一時的共同体であることが特徴として数えられてきた。これは個人主義性の担保であると同時に、セミナーの「効果」が長続きしない欠点要因でもあった。だが企業研修型の場合、そこは匿名的で日常と断絶した空間などではありえない。職場に由来する関係の存在と同じ受講生や同窓生として出会う可能性は従来型に比べてよほど現実的であるし、職場にセミナーの「先輩」がいる形になる。その先輩・後輩関係の鎖は職場における地位関係と比例し、この鎖の頂点にセミナーと直接契約する経営者が立つ。つまり、企業研修型セミナーの空間は、原理的に日常⇨職場空間と地続きになっているのだ。セミナーにより「解放された自己」は会社に回収され、「本来的な潜在能力」「自己責任における選択肢」の在処、「100%のコミット」先は企業活動になる。ここに、バブル崩壊以来弱まってきたと思われた会社共同体の再強化経路が形成されていることが知れるわけだ（だが自己責任論を機軸にしている以上、旧来のな会社共同体に比べて、パターナリズム等による恩顧がより停止しやすくなっていることには注意がいる）。ここで昔年騒がれた消費者問題は起らない。起こっているのは労務問題であり、不適合者の解雇への追い込みやセミナー重圧による死亡事件などが知られる。このような構造は企業体の内部のみならず、そこに入るための就業過程にも見られる。求職者は「自己分析」と呼ばれる心理技術的行為を行ない（この分野にも自己

啓発セミナー会社は盛んに進出している）、その自己を企業に棄却され「分析」し直す営為を、採用を得るまで無数に繰り返す。この過程は情報技術の発達によって前世紀とはまったく異なる規模に肥大化している。退行や「ネガティブフィードバック」さながらの過程を経ながら、心理技術的に「本来の自己」なるものを主体の名で規定させられ、その「本来」性を企業に回収されるというこの労働社会の入り口構造は、先に述べた様に酷似している。鬱病の増加も当然と言えよう。

自己啓発セミナーの心理技術は広範に浸透し、個人主義的な自己聖化の実践であったものは我が国集団主義的文化の日常にローカライズされ、現行世代・次世代の形成に力を現しつつある。この転移の危険性については注意を払っていかなければならないだろう。

現代における厄年の実態と変遷——大阪の神社調査から——

田口 祐子

現在厄年のために社寺参拝することは一般的なこととなっており、厄年は現代日本人と社寺とをつなぐ重要な事柄の一つとなっていると見える。明らかにされていない実態を把握することで、社寺との関係などから現代日本人の宗教性について、また人生儀礼という視点から現代日本人の人生観について考える手立てを得ることができると考える。

発表者はこれまで東京都内を主な調査地として、二〇〇五年に神社への厄年インタビュー調査、三〇代女性への厄年インタビュー調査を実施し、現在の東京における厄年の実態把握につ

とめてきた。これらの調査から、現在厄年に関する関心が高いこと、この関心の高さが比較的新しい傾向であること、女性の関心が高まっていることを確認できた。併せてインターネット上の厄年アンケート、女性誌の厄年記事の分析結果をふまえ、発表者の調査結果が現代日本の厄年の実態をある程度反映したものであるとした。しかし一方で各地域の自然・社会環境、歴史背景の多様性といった視点から地域別の調査の必要性を感じ、他地域での神社を中心とした厄年に関する実態調査を実施することとした。

本調査はこのような趣旨で大阪を調査地の一つとし、神社における現在の厄年に関する実態把握を目的とした（田口「現代の厄年の実態と変遷―大阪の神社調査から―」『國學院雑誌』一一六―一一、二〇一五年、六九―八六頁）。二〇一五年に大阪府神社庁に属する神職常駐の神社の神職を対象に電話によるアンケート調査を実施した（回答神社数八〇社）。

結果として、厄除祈願・厄祓い件数は急激なものではないものの、全般的に増加傾向であること、厄年表やメディアからの情報発信がこれらの件数動向に影響を与えていることが明らかになり、この結果は東京と共通していた。増加の開始時期を特定できるとした一〇社によると、開始時期は五〜三〇年前の間におさまる。

東京の調査に比べて多数の神社から情報を得られたことにより、大阪の神社と厄年との間で短期間に起きた変化を知ることができた。一つは「厄年に関して著名な寺院」から「近くの神社」へとという参拝先の広がりや変化、二つ目として特に件数の

多い厄年年齢（性別）が、男性四二歳から女性三三歳へと移行してきている傾向である。回答者（神職）から厄年に関する参拝者の数が増えても、実際に参拝者に聞くと「周りがいうから」「とりあえずいかな」といった気軽に積極的とはいえない様子や意見を聞くことが多いという。このようないわば消極的な意識と積極的な行動といった構図は東京でもみられたものである。

厄年に関する取組みとその効果として多く挙げられていたのは、「節分祭」である。古くから実施している神社も多いが、他を参考にして取り入れ、それがきっかけで件数増につながったとする例がいくつみられた。他の工夫としてホームページの活用が、DMなどよりも効果を感じるとする回答が多く、中には年に数件だったのが、ホームページ導入により数百件にまで増えたとする神社もみられた。

以上の回答をふまえ、厄年をめぐる状況に影響を与えていると考えられる要因として各神社の意見を整理すると、「メディアによる頻繁な情報発信」「インターネットの普及による容易な情報収集」「神道青年会の厄年表の作成・配布」「若い世代（特に女性）の関心の高まり」「多数の人々のもつ漠然とした不安感」「大厄に当たる年代の「節目」（社会・家庭・健康面）の実感」「厄年の人生儀礼としての定着（習慣化）」といったことを抽出できた。

本調査の結果は、東京での調査方法と条件が異なることが多く、単純に比較できるものではないが、東京・大阪両者の調査結果より今後調査方法の工夫をした上での新たな地域での調

査、別視点（参拝者等）での調査結果と併せて、より考察・分析を深めていきたい。

用語「宗教教育」再考

小山 一乘

(一) 周知のGHQ/SCAPによる対日米国占領政策の中心は日本人の精神改造であり神道指令が象徴する宗教教育改革だった。だが肝腎な日本国憲法二十条の用語「宗教教育」の概念が曖昧で立法者意思に反し宗教教育の全否定解釈に陥れた。憲法の不備の是正が企図され（岸本英夫）、後法・下位法の（旧）教育基本法で「宗派教育」は禁止の旨を徹底する意図で用語「宗教教育」は「特定の宗教のための宗教教育」と表現した。用語「宗教教育」は「回復で宗教教育否定論を再生した。「宗教教育」との規定は不徹底で混迷陥落した。社会生活における宗教の地位に関する学習すら禁止・抑制する解釈に陥れ、宗教的偏見より深刻な宗教的無知醸成に傾斜した。同時に宗教的情操成立基盤論があり、一方に宗派教育こそが前提だとする見解Ⅰ（洗建氏）があり、宗教的情操成立の証拠があれば国公立学校では違憲事態だと結論する。他方宗教一般知識教育からも成立し得るとする見解Ⅱ（杉原誠四郎氏）があり、国公立学校でも合憲と結論する。根深い対立の解決策として往時、初期学習指導要領社会科編での文言「宗教の社会生活における地位」を借用し教育基本法九条文言を成文化した紆余曲折がある。厄介なのは肝腎な米側担当者の宗教課と教育課との政教分離適応論の決着が至難事で、厳格な政教分離の解釈が支配的となり、担当

者は帰国した。敗戦の埒場の異常事態下の日本側関係者は、宗教教育の促進事項検討よりも禁止事項検討傾注が優先し、「何を教えるべきか」よりも「何が教えられないか」に注意が傾斜し現今に至る。宗教の定義も教育の定義も宗教教育の定義も不備のまま這い回る経験主義が始動し、「触らぬ神に祟りなし」となり、宗教科免許状も、教育職員免許法制定（昭和二十四年五月）時点は、設定されず、公教育補完の大義ありと主張する宗教系学校関係者から宗教教育推進論が惹起し、宗教教科担当者⇨教諭の立場の法的根拠化上、宗教の免許教科の設定要望が起り、やつと立法府・行政府は宗教科免許状設定に応えた（第十回国会参議院本会議、昭和二十六年三月）。宗教教育は混乱の現場の日本の教師に委ねられ戦後史上「袋小路の宗教教育論」（土屋博氏）の始動だ。(二) 教育関係者は用語「宗教教育」「宗教」に関し辞典・字典・事典等で確かめる。だがそれら辞典には版等により定義に差異がある事への自覚が課題だ。たまたま手元にある或る版の定義に無批判に依拠するレポート等に出会う。真の終戦（昭和二十七年四月二十八日）を経た昭和三十年に初版刊行の『広辞苑』は、「もはや戦後ではない」（中野好夫）の戦後教育改革展開史の軌跡を反映した国民的教育・文化・教養の理解水準を示してきた指標と解される。教育現場での引用・典拠例は少なくない。その『広辞苑』各版の宗教教育の定義は真の終戦後の紆余曲折の変移相を窺がえるのではないかと筆者は仮説的に思う。『広辞苑』第一版では、「児童青年の宗教性を陶冶する教育」と明解。「宗教上の知識、儀礼などに関する教養を与え」とし、客観的な知識・技能・態度の

基礎的教養の付与を示す。「宗教的情操を涵養して」、「宗教的人格を形成する」と示す。術語の「陶冶」と「形成」はみえるが、「三つの教育の基本構造」（海後宗臣『教育原理』）中の「教化」はみえない。第五版では「特定宗教の教養や儀礼などに関する教養を育て、その宗教に対する積極的関心を養う教育」とみえ宗教教育とは「特定宗教」と示す。第六版でも「特定宗教の教養や儀礼などに関する教養や積極的関心を培う教育」とは示しても「ないしは、宗教に関する教養や宗教的情操を培う教育」を加筆し、五十九年ぶりの全面改正教育基本法第十五条規定を顧慮したと推察するが、菅原伸郎が国内外調査を基に「宗教をどう教えるか」で三分法に対宗教安全教育・宗教的寛容教育を加して五分法を提題し混迷脱却を企した労作の反映を期待した。

道德教育の中の宗教的情操教育

宮下 聡子

道德教育の中で宗教的情操教育を行うことが期待されているということを中心学校を焦点に確認し、そのことの意味を考え、宗教的情操教育が全般的に不振であるという実態を踏まえて、宗教的情操教育が道德教育の中で適切に実施されることの必要性を示したい。

宗教的情操教育は宗教教育の一区分である。通例、宗教教育は宗派教育、宗教知識教育、宗教的情操教育に区分される。日本国憲法第二〇条および教育基本法（二〇〇六年改正）第十五条に照らして、宗派教育は国公立学校では不可、私立学校では

可、宗教知識教育と宗教的情操教育は国公立学校でも私立学校でも可と解し得るが、宗教的情操教育について国公立学校では不可と解する向きもある。ところで政府は、道德教育の中で宗教的情操教育を行うことを求めている。中央教育審議会答申の別記「期待される人間像」（一九六六年一月三十一日）では、宗教的情操が「生命の根源すなわち聖なるものに対する畏敬の念」と規定され、それを「もつこと」が「人間として重要な一つのこと」とされている。これに相当する文言が、その後の道德の学習指導要領の「内容」に、宗教的情操という言葉こそ用いられないが、組み込まれていく。直近の学習指導要領「特別の教科 道德」の「内容」には「人間の力を超えたものに対する畏敬の念」を「もつこと」（小学校第五学年及び第六学年）、「深めること」（中学校）とある。このことは、人間をよいありようへ導くことを旨とする道德教育（道德の学習指導要領解説参照）において事実上の宗教的情操教育を行うことが期待されているということであろう。しかし、宗教的情操教育は国公立学校ではおしなべて行われていない（下村哲夫氏）。学校教育法施行規則第五〇条（および第七九条）で「宗教」を加えて教育課程を編成することも認められ、宗教教育に有利な私立学校、殊に宗教系の私立学校でも、宗教教育の主流は宗派教育から宗教的情操教育に移ったものの、宗教的情操教育は、一部の特に力を入れている学校では相応の成果を上げているが、多くの学校では進学率や知名度を上げることに押されて後景に退いている（井上順孝氏）。

「苦しい時の神頼み」という諺、幼い子や善良な人が何らか

の災厄に見舞われた時に人々がいだく「神も仏もない」という思いに典型的に見られるように、自分、他者、事象を超越的次元と関わらせようとする心性は、特定の信仰の有無にかかわらず、人間に普遍的、根源的なものであろう。また人間は有限な存在であり、釈迦が教えるように何人も老病死を免れ得ず、パスカルやユングが指摘するように人間には善だけでなく悪もそなわっている。人間は常に虚無感や絶望、加害の危険性と隣り合わせなのであり、これらは往々にして人間のよいありようを妨げる。しかもそれらは自らの意志が完全に及ぶところでもないため、刑法も道徳律も必ずしも根本的な解決策とはなり得ず、そこに宗教的情操教育の出番がある。国公立、私立を問わず学校で適切な宗教的情操教育が求められる所以である。

教育すべき宗教的情操は、「人間の力を超えたものに対する畏敬の念」に限定しなくてもよいであろう。もともと広く、超越的次元（超越者、超越的世界、超越的原理等）との関わりにおいてあることへの感動、感嘆、感謝、超越的次元との関わりにおいてあることによる安心、不動心、自制心、使命感、超越的次元との関わりにおいてある自分や他者の尊さや厳かさの覚知なども含むべきではないか。人間が自らの有限性を超えてよいありようを実現するのに資し得る宗教的情操を養うことが肝要なのである。まずはその認識を共有し、道徳教育の中で宗教的情操教育を適切に行い得るための道を、国公立学校と私立学校では事情が異なるのでそれぞれについて探ることが、連日のように自殺や軽い気持ちで他者をあやめる事件が報道される現在、切に求められているのではなからうか。

宗教学校の定義を考える

—— 哲学館の非宗教学校申請を手がかりに ——

江島 尚俊

本報告では、明治二八年に哲学館（現在の東洋大学）が文部省に申請した非宗教学校申請書を手がかりに、その当時、「宗教学校」が如何なる学校として想定されていたのかを検討することを目的としている。

もともと本報告は、国会図書館所蔵「牧野伸顕文書」収納の文部省内行政文書（写し）に付されていた付箋の一行をきっかけとしている。この行政文書は、明治二八年六月二〇日、文部省・内務省間の「宗教学校」所轄をめぐる調整過程で作成されたものであり、文部大臣以下、各局長・課長クラスの文部官僚らの稟議を経ているものである。

さて、この文書に追加された付箋には、「宗教学校ノ定義ニ関シテハ追テ此等学校ノ監督方法ヲ設ケラル、際確定セラレタシ」と記載されており、そこには当時の普通学務局長（木場貞長）、同局第一課長（山吉盛光）によって押印がなされている。「宗教学校」の所轄官庁が文部省なのか内務省なのか未確定であった当時、行政上で「宗教学校」を如何に定義するかが模索された形跡がこの付箋であると、報告者は位置づけている。また当時は、外国人内地雑居を四年後に控えており、「宗教学校」（特にキリスト教系の学校）に対して積極的な行政掌握を模索せざるを得ない状況であった。つまり、「宗教学校ノ定義」を如何に行政上で確立せしめるかが課題となっていたのである。

さて、上記のような行政上の課題とは別に、当時「宗教学校」と目されていた哲学館によって非宗教学校申請が行われている。当時の哲学館は、経営上の方針として教員養成校を目指していた。ゆえに、自らを非宗教学校として陳情し、文部省方針に従う一般学校と認定してもらふ必要性を抱えていたのである。

さて、申請書では、最初に「宗教学校」であるための条件が提示される。さて、その条件とは、

第一に或る宗旨本山の監督若しくは補助の下にあるもの
第二に学科中に其宗所定の経文を置きて之を教授し其卒業者を住職教導職若しくは宣教師に任ずるもの

第三に教場内に仏像若しくは神壇を設けて毎朝夕若しくは毎日
囉説教礼拝等を行ひ又其宗の祖師開山の忌日に礼拝式を行ふもの

第四に教科上の倫理は全く其宗所定の道徳を基本とし世間
一般の修身学科と異なるもの

という四条件が掲げられていた。これらを要約すると、条件①
Ⅱ 学校設置団体、条件② Ⅱ 設置科目、卒業後進路、条件③ Ⅱ 象徴物設置、儀礼、条件④ Ⅱ（倫理道徳の）教育内容、である。本申請では、これらの条件が何れかの宗教・宗教団体と関係しているのであればその学校は「宗教学校」である、と前提を置いた上で、各条件を具に検討した結果、哲学館は全条件に適合しないと結論づける。つまり、条件不適合であるが故に、哲学館は「宗教学校」ではない、と主張するという論法を用いていたのであった。最後になるが、報告者は本資料を「宗教学校」を

めぐる概念定義のみならず、「宗教学校」をめぐる学校行政・教育行政における葛藤を垣間見れる資料と考えていることを付言しておく。なお、本報告は、科学研究費・若手研究（B）「大正期の大学行政と宗教系大学昇格背景に関する実証研究」（平成二八―三〇年度、課題番号・一六K一六七〇七、研究代表・江島尚俊）による成果の一部である。

長崎の聖地ツーリズムにおけるまなざしの交錯

池田 拓朗

現在、「長崎の教会群とキリスト教関連遺産」（以下、長崎の教会群）をめぐる、大きな変化が起こっている。世界文化遺産推薦の一時取り下げを余儀なくされた長崎の教会群は、ICOMOSの勧告によって構成資産の見直しを迫られ、その過程で有力な構成資産の一つとして挙げられていた「田平天主堂」の資産除外が決定された。しかしながら田平天主堂を訪れる観光客は増加の一途をたどっている。本発表では田平天主堂を事例として、一連の世界遺産化の動向のなかで地域社会、そして観光客が聖地に向けるまなざしがどのように変化したのかを考察することを目的とする。

ICOMOSが中間報告のなかで指摘したのは、長崎の教会群には潜在的に世界遺産としての価値が存するものの、世界的な独自性を十分に証明できておらず、二世紀以上に及んだ禁教期にキリシタンが潜伏して迫害に耐えたところにこそ独自性があり、そこに焦点を当てた推薦書に見直すべきであるという見解であった。さらに、地域参加による資産の管理システム、危

機管理、将来的な来訪者管理の課題も併せて指摘された。中間報告の指摘を受け、長崎の教会群の世界遺産としての価値は、「潜伏キリシタンの文化的伝統」に転換されたのである。その結果、禁教期との関連が薄いと判断された「田平天主堂」と「日野江城跡」の資産除外が決定されたのであった。さらに長崎の教会群は二〇一八年の世界遺産国内候補として再推薦されることが決定したが、名称に「潜伏キリシタン」を用い、世界遺産としての価値を端的に示すべきとの指摘を受け、「長崎と天草地方の潜伏キリシタン関連遺産」に名称が変更された。しかしながら、長崎の教会群はもともと「生きた教会」としてありのままの姿で保存するところに世界遺産化の原点があり、新たな価値に基づく活動へと推移していくなかで、本来の目的から大きく異なるものとなっている。

寺院と教会が見える風景を早くから観光の目玉として売り物にしていた平戸市は、平戸市観光協会が主体となってキリシタン紀行と題して教会巡礼ツアーというコンセプトの企画をいち早く実現させてきた。そのキリシタン紀行の拠点となるのが田平天主堂である。そこに世界遺産候補となったことで、来訪する観光客は爆発的に増加したのである。増加する観光客に対応するため田平天主堂では、事前連絡制の導入と教会守の配置によって観光客の訪問に対応している。信者は観光客の増加に伴う問題行動の増加や、祈りの場が崩壊することへの嫌悪感を抱いており、今回の世界遺産候補からの除外に一樣に安堵の声を示している。また観光の最前線で訪問客に対応する教会守も、観光協会の職員として教会管理の役割を務める一方で、信者と

いう立場からさまざまなディレンマを抱え、増加する観光客の問題行動によって教会の世界遺産化に疑問を呈している。教会守という役割自体が地元のカトリック信者からは必ずしも理解を得られていないという面も存在する。そして観光客は田平天主堂に対し多様な感想を抱いているものの、その多くは構成資産から除外されたにもかかわらず、「世界遺産候補」というイメージに惹きつけられており、観光客にとって田平天主堂は、必ずしも聖地として認識されていないことが現状である。

「生きた教会」としての保存からスタートした長崎の教会群の世界遺産化は、「聖地のマスツーリズム化」という様相を色濃くしていき、田平天主堂も世界遺産効果によってマスツーリズムの波に晒される事態となっている。本来の目的と大きく異なる事態に直面している長崎の教会群は、地域参加による資産の管理の課題も内包しながら、多様なアクターの思惑がひしめく状況にある。

現代宗教論における消費とマーケット

山中 弘

寺檀制度や村落共同体に支えられてきた社寺が、過疎化や高齢化によって存続の危機に立たされる一方で、伊勢神宮の式年遷宮には四五〇〇万を超える人々が訪れ、各地のパワースポットの人気も依然として衰えていない。こうした状況は、これまでの宗教研究の視点では十分説明できない性格を有しており、マクロな視点から、その特質を焦点化し、それを「現代宗教

論」として主題化すべきではないかと考えている。日本の宗教社会学では、一九九〇年代あたりから、井上順孝、島菌進などが現代宗教の特質を論ずる業績を発表している。なかでも、島菌進は、スピリチュアリティと呼ばれる、メディアや消費主義と一体となった宗教のあり方を今後の有力な宗教動向であるとしており、同様な指摘は、D・リオンやB・ターナーなど欧米の宗教社会学者も行っている。島菌によれば、今日の社会において再聖化の過程が進行しているという。この再聖化の動きは、しかし確固とした制度に支えられた従来の宗教領域の復興を意味するものではなく、むしろ、世俗的な消費主義の文化に下支えされた、明確な制度や権威をもたない宗教のあり方の拡大を指しているのである。興味深いことに、C・オストウォルトは、世俗化という観点から、宗教的制度が世俗的な世界に近接し、逆に、文化の世俗的形態が宗教的メッセージを含むとして、島菌と類似した状況を描いている。もちろん、ここでの問題は再聖化か世俗化かではなく、両者がともに、現代の宗教の特質としてマスメディアを基盤とした非制度的な宗教領域の拡張を指摘しているということである。つまり、私の観点からいえば、こうした状況は、宗教的観念、実践、イメージなどが様々な文化産業を介して文化領域の中へと溶け込みながら宗教文化領域（「軽い宗教」）を形成し、その領域が既存の制度宗教にも大きな影響を与えているといえるのである。さらに、オストウォルトは、世俗化に伴う権威の移行を指摘し、宗教的権威は、マスメディア、出版産業など他の様々な文化形態へと移行しているとしている。

かかる特質を有するものとして現代宗教を捉えることができるとすれば、スピリチュアリティといった「軽い宗教」領域に関与している人々は、固定的な宗教的メンバーではなく、特定の教団に対して深いコミットメントをもたない人々ということになるだろう。この点で、彼らを「信者」というカテゴリーで捉えるよりも、自らの好みに従って宗教的商品を購入する流動的な「消費者」と理解し、こうした消費者によって構成される宗教マーケットとして現代宗教の状況を理解することも可能だろう。もちろん、消費とマーケットというコンセプト自体は、八〇年代の合理的選択理論よりも六〇年代のP・バーガーの議論にまで遡ることができるだろう。ただ、彼の議論は近代化によって急速に進む多元化状況において、特定の教団への人々のコミットメントの弱化によって教団の側が自らの商品売り込むことを余儀なくされるという状況を描いていた。これに対して、ここで問題となるのは多元化でなく、制度的宗教の弱体化を背景とした宗教領域におけるメディアと一体化した消費主義の浸透である。つまり、バーガーの主要な関心が近代化にあったのに対して、ここでは消費主義が更に前景化する後期近代にあり、ここでは、ネットなどの情報技術の進展と消費主義の拡大を通じて、宗教領域と非宗教領域の境界が曖昧化するという状況が出現しているのである。近年、消費主義の議論を念頭に、宗教の有する「モノ」としての側面に注目した研究業績が増えてきており、現代宗教論を論じる際に、消費とマーケットというコンセプトは改めて注目されるのではないかと考えている。

本別冊は、第七五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。

パネル 国学者「松山高吉」のキリスト教受容と宗教理解

松山高吉―その生涯と資料調査の現状―(岡田勇督)、松山高吉の伝統宗教理解―「神道・仏教・儒教」三教を中心に―(洪伊杓)、松山高吉の聖書翻訳原則―受容者としての聖書翻訳者―(金香花)、松山高吉と日本語聖歌・讚美歌の翻訳―音と詞を中心に―(長畑俊道)

第一部会

修復的正義論の展開における宗教の位置づけ(本間美穂)、木食行に関する一考察(ジョン・モリス)

第二部会

過程と「永遠の今」―ヘーゲルと西田哲学―(熊谷征一郎)

第三部会

闇は澄潭にその影を照らす。天地創造の場に居合わせたのは誰か。(松山康國)、カール・バルトの伝道論(阿久戸義愛)

四部会

近世イタリアにおける反ユダヤ的思想と、そのユダヤ社会への受容(李美奈)

十三部会

若者たちは利己主義者なのか―アニメ聖地巡礼者の祈願を事例に―(デール・アンドリュース)

発表を取り消したものは以下の通り。第二部会 鈴木大拙の

「日本的靈性」私解(和田真二)、祈りの対象としての「日常」

(永井隆之)、第三部会 ニーチェの救済論(中路正恒)、第六部会 真宗伝道における「御消息」の一考察(奥田桂寛)、第十一部会 民族浄化とキリスト教(松岡秀明)、ドーキンスとグールド(十津守宏)、第十二部会 祭祀形態の変遷と重層化(永原順子)、日本統治時期台湾の宗教政策(李争融)

Public Lectures

Basic Problems of the Philosophy of Religion

Klaus RIESENHUBER, Die Frage nach dem Sinn: Zur Begründung von Religionsphilosophie.	13
KETA Masako, Report by Assigned Commentator: Dialogue between Professor Riesenhuber and Me.	21
MINOBE Hitoshi, Report by Assigned Commentator: The Absoluteness in the Meaning	24

Research Reports

Panels

Reexamination of Mircea Eliade in Modern Religious Studies

OKUYAMA Fumiaki, Mircea Eliade's Reflection on History of Religions and Phenomenology of Religions.	28
EGAWA Jun'ichi, Difference and Repetition concerning the History of Religions: Pettazzoni and Eliade	29
KIMURA Toshiaki, The Dutch Phenomenological School and M. Eliade's View on Sacred Time	30
FUJII Shūhei, The Current Situation of Studies on Eliade and the Significance of Eliade.	31
TSURUOKA Yoshio (Commentator), Comments	33
OKUYAMA Fumiaki (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.	34

Religion and Language in Izutsu Toshihiko's "Oriental Philosophy"

KAMADA Shigeru, Semantics in Izutsu's Islamic Studies.	35
SHIMADA Katsumi, Izutsu's Oriental Philosophy and Its "Other"	36
ONO Jun'ichi, From the Fundamental Phenomenon to Semantic Fields in Religious Experiences.	38
SAWAI Yoshitsugu, Indian Religious Thought and Language in Izutsu's Oriental Philosophy	39
KETA Masako (Commentator), Comments	40
SAWAI Yoshitsugu (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.	41

The Paradox of Religious Freedom:

Beyond the Unilinear and Progressive View of Its History

FUJIWARA Satoko, Current Studies on Religious Freedom: Questioning Its Universality and Normativity	43
--	----

SATŌ Seiko, Nineteenth-Century American Protestants and Universal Religious Freedom in the World	44
Jolyon THOMAS, Religious Freedom in U.S.-Japan Relations: Problems of Particularity and Universality	45
DATE Kiyonobu, La liberté de religion au prisme des laïcités au Québec contemporain	46
CHIBA Shin (Commentator), Comments	47
FUJIWARA Satoko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	49

Kokugaku Scholar Matsuyama Takayoshi's Acceptance of Christianity and Understanding of Religion

IWANO Yūsuke (Commentator), Comments	50
HONG Yipyoo (Convener), Summary of Panel Presentations	51

World History of Monotheistic Religions Reexamined

ICHIKAWA Hiroshi, Two Trends in Monotheistic Religions and Their Origins	53
DOI Yumi, Exploring the Social Situation around the Primitive Christian Community in Relation to Later Christianity	54
NAKANISHI Kyōko, Writing History of Religions in Late Antiquity: Metamorphoses of Religions and the Cultural Legacies of the Roman Empire	55
SHIMADA Hideharu, Examination of the General Historical Viewpoint on Jews under Islam	56
KASAI Yasunori (Commentator), Comments	57
ICHIKAWA Hiroshi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	58

Comparative Sociology of Religions in Well-being and Religions

SAKURAI Yoshihide, Review of the Research on Religion and Well-being	60
HIRAFUJI Kikuko, Mythology and Well-being	61
ITAI Masanari, Relationships between Local Shrines in Depopulated Areas and the Migration of Young People	62
KAWAMATA Toshinori, The Cooperation of Multi-generation Believers Conducting “Cooperative” Pastoral Activity among Multiple Churches	63
SAKURAI Yoshihide (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	64

Is It Possible to Find Transnational Common Religious Beliefs?

KAWABATA Akira, Common Structure of Religious Beliefs Extracted by Factor Analysis	66
--	----

WATANABE Mitsuharu, One-dimensional Common Structure of Religious Belief Based on Probability Models	67
MIYAJIMA Shun'ichi, Terminology for International Comparisons of Religious Beliefs	68
SHIMAZONO Susumu, Understanding Characteristics of Japanese Responses in the International Comparisons of Religious Beliefs	69
KAWABATA Akira (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	70

The Discourses on Religious Experience and Their Influences in Meiji Period

HASEGAWA Takuya, The Genealogy of Religious “Experiments”: Hara Tanzan’s Records of Mental Experiments	72
NAWA Tatsunori, Kiyozawa Manshi as a Philosopher, and Narratives of Kōkōdō	73
IWATA Fumiaki, Chikazumi Jōkan’s Religious Experience and Its Narrative	74
FURUSŌ Tadayoshi, Discourses of Religious Experience and Their Variations: Tsunashima Ryōsen and Nishida Tenkō	75
FUKASAWA Hidetaka (Commentator), Comments	76
HASEGAWA Takuya (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	77

Effects and Applications of Sutra Chanting as Religious Care

TANIYAMA Yōzō, From Spiritual Care to Religious Care	79
OKUI Kazuki, Experiments on the Effects of Listening to Sutra Chanting as a form of Grief Relief	80
MORITA Takafumi, The Significance of Religious Care from the Perspective of Buddhist Chaplains	81
IMAI Yōsuke, The Significance of Religious Care from the Viewpoint of a Medical Doctor	82
TAKAHASHI Hara (Commentator), Comments	83
TANIYAMA Yōzō (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	84

Reconstruction of Mountain Religion:

The Case of a Shugendō Revival Movement at Mt. Hiko

KAMEZAKI Atsushi, The Present Situation of the Shugendō Revival Movement at Mt. Hiko	86
SUNAGA Takashi, Mountain Religion without Shugen Priests in Korea: The Case of Mount Jiri	87
NAKAMURA Taku, Why Has the <i>Matsue</i> Ritual been Preserved in the Tōkaku-ji Area?	88
SHIRAKAWA Takuma, What Has been Lost in the Modern <i>Hiko-san</i> (Mt. Hiko)?	89

NAKANISHI Yuji (Commentator), Comments	90
KAMEZAKI Atsushi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	92

The History and Present Status of “Mizuko-kuyō” in Japan, Taiwan, and Korea

SUZUKI Yuriko, The Establishment and Development of “Mizuko-kuyō” in Japan...	93
CHEN Hsuan-Yu, “Mizuko-kuyō” across Boundaries: Development of Fetus-Ghost Appeasement in Taiwan	94
FUCHIGAMI Kyōko, “Mizuko-kuyō” in Korean Buddhism, in Relation to Urbanization and Nuclear-familization in Korea.....	96
SHIMIZU Kunihiko (Commentator), Comments	97
KIMURA Bunki (Commentator), Comments	98
FUCHIGAMI Kyōko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.....	99

Religion and Community in Post-Disaster:

Rethinking Issues through the Involvement Research

YUMIYAMA Tatsuya, Issues in Disaster-affected Areas Reflected in Folk Performing Arts.....	101
SAITŌ Tomoaki, The Role of Religious Groups in the Reconstruction of Communities in Temporary Housing and Public Housing.....	102
HOSHINO Sō, The Catholic Church and Foreigners in the Tohoku Disaster Area ..	103
INABA Keishin, Conviviality and Conflict among Agents in Post-Disaster Recovery and the Involvement of Religious People.....	104
YAMAUCHI Akemi (Commentator), Comments	106
YUMIYAMA Tatsuya (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	107

Religious Studies and Global Environmental Issues

Carl BECKER, Global Environmental Issues from the View of Religious Scholarship.....	108
Sarah E. FREDERICKS, Religious Responses to Environmental Shame	109
BABA Norihisa, Buddhism and the Environmental Movement.....	110
TSUCHIYA Masaaki, The Relationship between Humans and Nature in Daoism with Reference to an Idea of Dong Tian.....	111
KOHARA Katsuhiko (Commentator), Comments	112
KIMURA Takeshi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	113

Medicine in which Human Beings are Regarded as Souls:

Possibilities of Medical Professionals who Have Religious Faith

MABUCHI Shigeki, The Faith of a Physician Brings out Natural Healing Powers . . 115
FUKUSHIMA Kazunari, Psychiatric Care in which Human Beings are Regarded
as Souls 116
IGUCHI Seigo, The Faith of Medical Professionals and the Healing of Total Pain . . 117
KATŌ Shinzō (Commentator), Comments 118
MABUCHI Shigeki (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations 120

The Significance of the Possibility of Psychology of Religion

MATSUSHIMA Kōbō, Psychology of Religion from the Viewpoint of Religiosity . . . 121
ARAKAWA Ayumu, The Character of Psychological Research Method and Its
Achievements 122
OHMURA Tetsuo, The Acceptance of Children’s Death and Religiously from the
Perspective of “Graduation Diplomas” and Saints 124
TERADA Yoshirō (Commentator), Comments 125
MATSUSHIMA Kōbō (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations 126

The Era of Religions:

Media, Expo, and Anti-Religious Movements in the 1930s

KONDŌ Shuntarō, From Anti-Religion Movements to Religious Revival in
Modern Japan 128
TSUSHIMA Michihito, The Publishing Strategy of Oomoto-kyō 129
NAGAOKA Takashi, The Ideas of International Expositions and Oomoto in
the 1930s 130
KURITA Hidehiko, The Publication Strategy of Seichō-no-Ie in the Early Showa
Period 131
KAWAMURA Kunimitsu (Commentator), Comments 132
NAGAOKA Takashi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations 134

Layered Structure of African Religious Culture and Regional Diversity:

A Religious Anthropological Approach

SHIMADA Yoshihito, Historical Development of Islamic Civilization in the West
Africa Inland Society 135
NAKAMURA Ryō, *Jini* Belief of Maritime Societies on the Swahili Coast from
the Case of Kilwa Island, Southern Tanzania 136
MATSUHIRA Yūji, Mashavi Ritual of Southern African Bantu Religious Culture . . 137

FURUSAWA Reita, The New Year Festival of the Ga People, a Fishery Ethnic Group, in the Colonial City of Accra of Guinea	139
SHIMADA Yoshihito (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	140

Education concerning Myths and Folktales as Traditional Language Cultures

ISHI Masami, Ideology of Myths and Old Tales within the History of Japanese Education	141
FUJII Takeshi, The History and Problems of Education on Myth and Traditional Tales in Japanese Public Education after WWII	142
ŌSAWA Chieko, The Current Status and Issues of Education concerning Myths in Japanese Language.	144
MATSUMURA Kazuo, The Corpus of Traditional Literary Culture and Comparative Mythology	145
ŌSAWA Chieko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	146

Section I

DOI Hiroto, An Application of Digital Humanities to Religious Studies, with Proclus as an Example	148
WARASHINA Chie, Rudolf Otto and the Psychology of Religion	149
KUBOTA Hiroshi, “The Study of Religion(s)” in the Context of “the History of Religion(s)”	150
CHEN Tian, Life and Death of the Elderly and the Literature of Elderly Care	151
YAMAMOTO Emiko, Reflections on “How to Manage a Study of Cultural Bioethics or Life and Death in Religious Studies”	152
SATŌ Keisuke, Can We Defend the Theodicy of Protest? Meditations on the Dead from Philosophy of Religion	154
TSUCHIDA Tomoaki, Belief, Faith, and the Arising of Bodhicitta	155
SEKI Kazutoshi, The Image of a Sorcerer and Rethinking “Magic, Science, and Religion”	156
ODA Ryōsuke, The Unbearable Lightness of “Religion” and the Modern Japan of Shaku Unshō and Toki Hōryū	157
TŌGŌ Shigehiko, The Japanese Nation and National Polity Described in the Great Purification Incantation	159
HOSHINO Seiji, Reconsidering Religious Media in Early Meiji, Focusing on Translated Articles	160
KOBAYASHI Atsumichi, Discourses of the Memorial Service for the War Dead in the Russo-Japanese War	161

HIGO Tokihisa, A Study of Ancient Egyptian Maat as seen in Funerary Texts . . .	162
SUITA Hiroshi, Soul and Spirit in Religious Anthropology in Ancient Egypt	163
HOSODA Ayako, Cult Statues and Ritual in Ancient Mesopotamia	164
WATANABE Kazuko, Nature and Civilization in <i>The Epic of Gilgamesh</i> , in Light of a Newly Found Text	165
TANIGUCHI Tomoko, Meditation, Eco-villages, and the Current Purpose of Community	167
TSUSHIRO Hirofumi, The Entanglement of Various Legalities of Religions and Spirituality	168
MATSUNO Tomoaki, The Religion of the Modern State as Seen in Survey Results on Religious Belief	169
INOUE Nobutaka, Changes in of Religious Consciousness among Japanese Students during the Twenty Years after the Tokyo Subway Sarin Attack	170

Section 2

TERADA Mitsuyuki, On Inoue Tetsujirō's Idea of Reality	171
NAIKI Takeshi, The Expression of Religion and Philosophy in Kiyozawa Manshi . .	172
TAKAHASHI Katsuyuki, Nishida Kitarō's View of Christianity as a Logic of Object	174
TANIGUCHI Aisha, Women Who Became Myōkōnin: Kinu and Chiyo of Satsuma	175
URAI Satoshi, <i>Gensō ekō</i> in Tanabe Hajime's Philosophy	176
NAGAOKA Tetsurō, The Understanding of Religion in Nishitani Keiji	177
MATSUZAWA Hiroki, Die Struktur des relationalen Seins bei der Ethik Watsujis . .	179
IWAI Kentarō, The Relationship between the Idea of Ethics and Cultural Outlook in Albert Schweitzer	180
HAYASHI Ken, Relations between Religion, Science, and Naturalism in William James's Thought	181
HASE Zuikō, Sidney Hook's Pragmatism and Tragic Sense of Meaning	182
KITTA Naoki, Reading John Hick's Interpretation of Kant as British Idealism	183
TSUBOKO Ikuo, Charles Taylor's Epistemology	185
OKUBORI Akiko, La question de la personne dans la métaphysique de la morale par Jankélévitch	186
TAGUCHI Hiroko, „Sterben werd ich, um zu leben!“: Tod und Auferstehung in Gustav Mahlers Zweiter Symphonie	187

Section 3

TAIRA Miwa, Constantine and Licinius	189
--	-----

TSUCHIYA Mutsuhiro, Calcidius's Interpretation of Plato's <i>Timaeus</i>	189
TSUDA Kenji, God Encloses All Things as the Divine Location in Early Christianity	191
YAUCHI Yoshiaki, Peter Abelard on Original Sin	192
WAKAMATSU Kōichirō, Die Tradition der antithomistischen Intellekttheorie bei Meister Eckhart	193
YAMAKI Kazuhiko, Die gegenwärtige Bedeutung des Idiota-Gedankens des Nikolaus von Kues	194
ŌNO Takeshi, Justice in Spinoza's <i>A Theologico-Political Treatise</i>	195
MOROOKA Michihiko, Über die natürliche Religion im deutschen Idealismus	197
HORIKAWA Toshihiro, A Methodical Analysis of Buber's Ideas on Religion, Philosophy, and Ethics	198
WAKISAKA Maya, Sur le concept de «action non agissante» chez Simone Weil	199
IBARAGI Daisuke, M. Buber, S. Weil, and Marcionite Dualism	200
WATANABE Yū, Le Christianisme chez Michel de Certeau	201
KOBAYASHI Kei, Oū cherchons-nous les fondemends de la notion japonaise de «KIZUNA (lien spirituel)»? : une essai métaphysique pour reconstruire la philosophie de «Je et Tu»	203
TANABE Yoshiomi, Glauben und Denken in Martin Heideggers »Schwarzen Heften«	204
HIRAIDE Takahiro, The Concept of Breakthrough in the Early Paul Tillich's Thought	205
MIZUGUCHI Takashi, "The Righteousness of Men" and Salvation in <i>The Epistle to the Romans</i> by K. Barth	206
OKADA Satoshi, Die »Theologie der Existenz« von Heinrich Barth	207
SHIBATA Makito, Reinhold Niebuhr and Nanbara Shigeru: Christian Realism and Critics of Liberalism	209
KOYANAGI Atsushi, Die Bedeutung des "Untergangs des Abendlandes" für den Protestantismus	210

Section 4

SHIMADA Hiroyuki, "The Medicine of the Prophet" in Indonesia and the Art of Mediating the Healing of God	211
HIRANO Takahiro, The Characteristics of Qur'ānic Interpretation of Early Shī'ism in the <i>Tafsīr</i> of Furāt al-Kūfī	212
MATSUYAMA Yōhei, <i>Tasdiq</i> and <i>Yaqin</i> in Abu al-Baqa' al-Kafawi's <i>Kulliyat</i>	214
SANO Tōsei, An Appointment Letter of Caliph Ali and Rule by <i>Ethics</i> in Islam	215

IWASAKI Maki, Religion and Sustainable Development in Argan Oil Women's Cooperatives in Morocco	216
SHINOHE Jun'ya, Peace in Islam by Structural Analysis of "Most Gracious, Most Merciful"	217
YAGI Kumiko, Muslim Discourses on Marriage in Arab Countries	218
TAK Tōru, The Ideas of Ishaq Khan as an Islamic Philosophy in Modern Kashmir	220
HOSAKA Shunji, A Study on the Concept of Tolerance with Islam in Sikhism	221
Ivo VLADIMIROV, The Notion of "Simplicity" within the Framework of the Religious Thought of Father Pavel Florensky	222
TAJIMA Atsushi, Incubus-belief and Its Origin in the <i>Malleus Maleficarum</i>	223
FUKUDA Yoshiko, The Transition of the Image of the Virgin Mary from "Virgo in Sole" to "Immaculata Conceptio"	224
Liana TRUFAS, Sur une expression du but de l'Incarnation dans le Christianisme Oriental	225
NAKAZATO Satoshi, The Structure of Existential Thinking in the Icons of Orthodox Christianity	226
TAKAHASHI Yūko, Inverted Quotations and the Practice of Ancient Israelite Scribes	227
IWASAKI Daigo, The Deluge and Animal Sacrifice in the Relation between Yahweh and Noah	228
TAKAI Keisuke, Female Prophets and Necromancer in the Hebrew Bible	230
HIRAOKA Kōtarō, Buber and Agnon in the Modern Jewish Renaissance	231
GOTŌ Masahide, Reform Judaism and Modern Orthodox Judaism as Two Types of Modernity	232
SHIDA Masahiro, Methods and Themes in an Introduction to the Study of Defining Judaism	233
SATŌ Takashi, "Wissenschaft" und "Leben" in Jewish Studies	234

Section 5

IDA Yōko, Women's Participation in a Religious Social Movement in the United States	236
OKAMITSU Nobuko, Social Significance of an Empowerment Project for Women by a Religious Organization	237
NOGUCHI Ikuya, Gender in Pentecostalism	238
YAMADA Masanobu, The Brazilian Pentecostal Church Serving as a Religious Community	239

TERADO Junko, “Public” and “Religious” Aspects of l’Arche Community Movement	240
OGI Shōichi, Believers and Church Activities of the Korean Church in Japan during the Post-World War II Period	241
MURAMATSU Susumu, The Formation and Deployment of the Chichibu Church in the Taisho Era	242
TAKEMURA Kazuo, The Religious Geography of Uchimura Kanzō	244
KIRIHARA Kenshin, Can Religions Unite into One?	245
ŌSAWA Ayako, The Image of the Founder in Newspaper Novels	246
JŌKEN Eshō, The Religious Thought of Yanagi Muneyoshi	247
SHŌJI Fumio, Kawaguchi Ekai and the <i>Gaṇḍavyūha</i>	248
MIWA Zehō, A Psychological Consideration on “The Three Thousand Existences Contained in Our Mind”	249
TOKUNO Takayuki, Aspects of the Discourses on Vegetarian Cuisine (<i>shōjin</i> <i>ryōri</i>)	251
KAWAMOTO Kanae, Buddhism and Suicide: Central Themes in Stories about Dying Monks	252
HAMAMOTO Ayaha, An Analysis on Gandharan Reliefs Depicting the First Bath of the Infant Buddha	253
SUEKI Fumihiko, Nishimura Ryō and Issues in the Study of Early Modern Buddhism in Japan	254

Section 6

TAKANAYAGI Satsuki, Daruma-sanron and Daruma-shū	256
OKA Hiroji, Daisetsu and the <i>Rinzairoku</i>	257
TAKESHITA RUGGERI Anna, The Women Disciples of Hakuin Zenji: The Case of Osatsu and Eshōni	258
SUEMURA Masayo, The Deepening of Suzuki’s Thought in the 1940’s as Expressed in <i>Studies in Zen</i>	259
FUJIWARA Satoru, Kiyozawa Manshi’s Visit to Tokyo in 1898 and the Case of the Sugamo Prison Chaplain	260
UOO Takaaki, Various Phases of the Succession to Belief at Jōdoshū Temples in Hawaii	262
SHAKU Daichi, Kakunyo’s Doctrine and the Ethics of Shin Buddhism	263
OGATA Yoshihide, The Practice of Shinshū-Hoiku	264
TSUTSUI Nana, The Status of “Cattāro Nissayā” 2,500 Years After the Birth of the Monastic Order	265

TASAKI Kunihiro, Usages of <i>atta(n)-</i> as Reflexive Pronouns in the Pāli Canon and Technologies of Self	266
KOBAYASHI Jungen, Zenkō-ji Temple Worship and Women Salvation in Tateyama Worship	268
KOBAYASHI Kazushige, The Temple Heisenji as the Entrance to Mt. Hakusan from Echizen-Baba.	269
KANEKO Nao, Meanings of the Robe-Raising Ritual in the <i>Funeral Record of Master Tettsu Gikai</i>	270
NAGAMUNE Hiroyuki, Tan-luan's View of the Nirvana Sutra	271
TANI Hidetoshi, A Study of T'an-luan's View of Birth in the Pure Land	273
NISHIKAWA Yui, Usage of the <i>Goehōjisan</i> in Shinran and Seikaku's Works	274
SUGITA Ryō, Shinran's Reflection in the Fifth Letter of the <i>Eshinni shōsoku</i>	275
NANJŌ Ryōei, Legendary Stories Told about Shinran.	276
YAMASAKI Takahiro, Hearing the Name of Shinran Jōdokyō in "Jōdo Sangyō Ōjō Monrui"	277
TOMISHIMA Nobumi, The Development of <i>Kyōgyōshinshō</i> in Hongwanji.	279
KŌBAI Eiken, Before Shinjin and after Shinjin in Jōdo Shinshū.	280

Section 7

NASU Kazuo, Hōnen's Usage of the Word "Shibaraku"	281
YAMASAKI Shinjun, Yōkan's Reception of Pure Land Teaching and the Three Chinese Pure Land Masters	282
KAMII Monshō, The Spatial Structure and Basic Concepts of Amida-Hall	283
CHO Sein, A Study of the <i>Amituo jing yishu</i> Preserved in the Shinpuku-ji Ōsu Library	285
YANG Yufei, On the Differences among the Interpretations of the Ten Great Vows Chapter in the <i>Śrīmālādevīsīṃhanādasūtra</i>	286
SATŌ Kaion, A Study of the <i>Buddha-avatamsaka-nāma-mahā-vaipulya-sūtra</i> in Fazang's <i>Huayan wujiao zhang</i>	287
ENOKIYA Tatsuya, Buddhist Memorial Services during the Seven-week Mourning Period and the Idea of Children Attaining Birth in the Pure Land	288
KANDA Daiki, A Study of Kōzō-in Nisshin's Theory of <i>Geshu</i>	289
NASU Eishō, A Study of the <i>Gemaben</i> (How to Liberate Evil Spirits) by Seijōsai Seigai	290
NAGAKURA Shin'yū, A Study of Lotus Sutra Faith among "Takatō Masons" and the Fuji Taiseikiji School	292
MAMIYA Keijin, The Significance of the Stories that a Recitation of the Lotus Sutra Lasts after Its Reciter's Death	293

LIN Zuilan, Jizang's Criticism against Fayun in his Commentaries on the Lotus Sutra	294
ASANO Manabu, On Sannō-in-Enchin's <i>Hokkeron-shishushōmon-nikki</i>	295
WATANABE Hōyō, The "Heimin-Byōin" (People's Hospital Movement) of Dr. Kaji Tokijirō and His Faith in Nichiren Buddhism	297
NAITŌ Mikio, Trends of the Nichiren Fujū-fuse Branch in Early Meiji	298
MIZUTANI Shinryō, A Study of Nichiren's Private Faith in the "Ishindaie"	299
SEKIDO Gyōkai, The Relation between Nichiren's <i>Senjishō</i> and <i>Chūhokeyō</i>	300
YABUKI Kōei, Different Views on Sinoptic Division of Nichiren's <i>Risshō-ankoku-ron</i>	301
HORIBE Shōen, On the Manuscripts of <i>Rokunai Goshō</i>	303
NAKAMURA Senyū, Comparison of Nichiren's Writing <i>Shishingohonshō</i> and Nippō, Nichimoku's Manuscript	304
YONEZAWA Shinnosuke, Monryū Consciousness Seen in the Writings of Nichiryū	305
KIM Byungkon, On the Original Text of the <i>Miaofa lianhua jing youbotische</i>	306

Section 8

AIKAWA Emi, The Reconstruction of Tradition: The Court Case of <i>Satī</i> Temple and It's Implication on Contemporary India	308
SUZUKI Ikkei, The System of Village Protection in Ryūkyū Feng Shui	309
SAKAKI Kazuyo, The Law of Retribution and the Transmigration of Souls: The Understanding of Karmavipāka (Fruition of Deeds) by Muslim Intellectuals	310
YAMASHITA Hiroshi, Ritual Space of a Contemporary Hindu Temple in Jakarta, from the Perspective of "Service" and "Deviation"	311
TOGAWA Masahiko, Changing Religious View by Swami Vivekananda on Buddhism and Hinduism	313
OGIHARA Minori, The Edification Activities by Inoue Masagane	314
SUZUKI Yasumi, The Medical Education of Nakae Tōju	315
FUJITA Hiromasa, Matsunaga Motoki and Shinto, Buddhism, and Japanism during the Early Showa Period	316
MITARAI Takaaki, A Study of East and West Honganji in the Royal Gift <i>Onshi</i> ..	317
DAKE Nobuya, Basic Research on Translating Shin Buddhism, Focusing on the Notion of "Evil"	319
ZHANG Xuan, Dialogue on salvation between Chinese Taoism and the Feminist Theology of Rosemary Radford Ruether	320

JIN Jonghyun, The Adaptation Process of Tenrikyō in Korea, Focusing on the Transformation of Religious Forms	321
TAKASAO Kenta, Points of Controversy about Cremation in Singapore before World War 2	322
TANAKA Satoru, Conflict over the Dead of the Korean War: A Case Study of Goyang, Gyeonggi-do	323
NAKAYAMA Kaoru, Changes in Handling “Persons Killed in Action” in Papua New Guinea	325
MIYAMOTO Hisayoshi, Ritual Rules for Ancestors Seen in <i>Tristhalisetu</i>	325

Section 9

BABA Mariko, Interpretations of Celestial Events in the Heian Period	327
HARADA Yūto, Shintoists and Community at the Turn-of-the-Century, with a Focus on the Seinen <i>Kyōfūkai</i> Movement	328
SUZUKI Satoko, Court Ceremonies and Origins of Seasonal Festivals of Shinto Shrines: The 5th-day-of-May Ceremony	329
UNAGAMI Naoshi, The Picture Scroll “Matsuo-sha sankadai shinzu” of Three Major Shinto Rites at Matsuo-taisha Shrine	330
IMAI Kōichi, Publications of the Fuji Faith-based Sect Shinto in the Meiji Era	331
YOSHINO Takanori, Examples of Yūrei (Ghosts) in the Later Medieval Period	332
ISEKI Daisuke, Diversity of Theories on Ghosts and Spirits in the Edo Period	333
SUZUKI Kazuhiko, Tōshōgū Festival and Court Courtesy in Early Modern Nagoya	335
MATSUMOTO Hisashi, Rethinking Syncretism in Early Modern Shinto: The <i>Ryōbu</i> Shrine and the <i>Yuiitsu</i> Shrine	336
NOSE Eisui, The Later Activity in Dalian of the Honganji Branch of the Shin Sect during the Modern Era	337
YORITAKA Tsunenobu, The Relations of the Modern Society and the Modernization of Shin Doctrinal Studies	338
AZUMA Shingyō, Kaneko Daiei’s Thoughts on Death	340
TSUKADA Hironori, A Study of Shinran and Heterodox Doctrine	341
HISHIKI Masaharu, Feudalistic Theology of Shin Buddhism: The Roots of Takagi Kenmyō’s Argument Concerning Directed Return to This Land	342
MITSUMATSU Makoto, Nishikawa Sugao as a Sagan	343
ONO Hisashi, The Logic and Ethic of Kengiroku	344
TAKEUCHI Masayuki, Shrine Rites around the Revision of the Calendar during the Meiji Period	345

MORI Kazuya, The Standards for Agreeing on the Unity of Shintoism, Confucianism, and Buddhism	346
FUYUTSUKI Ritsu, Conflicts for Shinto Priests in Inheriting Faith: A Case Study of Depopulated Area in Niyodogawa-chō, Kōchi	348
ŌTANI Masayuki, Newly Discovered Manuscripts Written by Jikigyō Miroku	349
KOMURA Akiko, How the Japanese Receive Islam as Seen in the Japan Islamic Congress	350
SHIBATA Mikio, Ōtani Kōzui and Taiwan: A Study of Industrial Development	351

Section 10

NAKANISHI Hiroko, Ethnocentrism in the Unification Church: Japan-Korea Relations from the Viewpoint of Religion	353
MURAYAMA Yumi, Women and Divine Manifestation: Konkōkyō's Strategy in Tokyo and the Women's Magazine <i>Reitoku</i>	354
KAJI Ryūsuke, Post-war Omoto and Adaptation and Conflict in the Management of the Religious Community	355
Liisa BEREZKIN, Shinnyo-en in Thailand and Taiwan: The Expansion of a Japanese New Religion in Asia	356
SUGIUCHI Hiroyuki, Changes in Proselytising Strategies by the Utilisation of IT Software in the Mormon Church	357
YAMAGUCHI Mizuho, The Development of Jehovah's Witnesses in Postwar Japan Seen in Statistical Data	359
MURAYAMA Yasushi, Tada Kanae and the Logic of Sacrifice	360
FUKAYA Kōji, Tenri Ideals as Seen in the Yorozusōdansho Foundation, Ikoi-no-Ie Hospital, and the Religious Guidance Department	361
HORIUCHI Midori, Tenrikyō's View of Humanity as "the Brotherhood of All"	362
HITAKA Yūto, Reconsidering Medical Culture from Life and Death	363
MORIGUCHI Mai, Religious Practices and Healing Effects	364
SAKAI Yūen, Wounded Healer and Dharmākara: The Effects of Deep Care	366
HANDA Eiichi, Spirituality and Views of Life and Death in Terminal Care	367
Ioannis GAITANIDIS, Print Spiritualism: The Translators of the Spiritual in Japan	368
YOSHIDA Naofumi, The Ideas of Spiritualism Accepted by Goi Masahisa	369
BEPPU Yoshitaka, Anti-War Exploits of Sōtō-Zen Priests Such as Aoki Sōei and Saitō Shūichi	371
NITTA Tomomichi, "The Perennial Philosophy" and "the Traditional School"	371

Section 11

TATSUNO Mana, The Relevance between Spirituality and Recovery of Adult Children of Alcoholics.....	373
KASAI Kenta, Recovery from Substance Addiction: Noah Levine, a Buddhist Punk.....	374
OKINAGA Takako, How to Face and How to Support the End-of-Life Period	375
TAKASE Akinori, Religiosity and Prosocial Behavior in Boyhood: A Survey of Middle School Students.....	376
YAMAZAKI Hirofumi, The Influence of Religions for Psychological Adaptation on Adolescence.....	377
YACHI Yū, Arguments about Scientific Realism and Religion: With Regard to the Creation-Evolution Controversy	379
OKINAGA Takashi, How Emergence Theory Has Dealt with the Conflict between Determinism and Free Will	380
PARK Byoungdo, Death, Burial, and Spiritual Commemoration in Disasters of Early Modern Japan	381
TOISHIBA Shiho, The Cemetery as a Sacred Site: The Case of Tōgō Heihachirō... ..	382
NISHIDA Midori, An Investigation of Children’s Memories of Previous Lives: Sri Lankan Cases of Reincarnation.....	384
ŌSUGA Toshiyuki, The Way to Remember a Dead Person: The Case of GLA and Ōtsuchi-chō, Iwate.....	385
URIU Daisuke, Cutting Edge Media Technologies within Automatically Deliverable Charnel Buildings	386
UCHIDA Aki, A Comparative Study of Buddhist Parishioners and Adherents of Japanese Tree Burials	387
ŌBA Aya, Mutual Aid Associations for Funerals in the Local Community of Keiyaku-kō in Mogami Town.....	389
YAMADA Shin’ya, Religious Implications and the Diffusion of the Parting Ritual ..	390

Section 12

Saranya CHOOCHOTKAEW, The Representation of Buddha in Edo-Period Entertainment Shows, with a Focus on Statues of the Great Buddha.....	391
KUBO Takashi, An Introduction to the Application of Kegan’s Developmental Psychology to the Theology of Yamazaki Ansai	392
KATŌ Yukiharu, The Gyōja Buddhist Temple and Local “Traditional Culture” in Kumamoto	394

AIZAWA Izuru, Reorganization of Kannon-Kō and Community Development in Noshiro City, Akita Prefecture	395
MINEGISHI Shōten, The Tendency of Monthly Meetings of the Institute for Interreligious Dialogue	396
MOCHIZUKI Shinchō, Faith Customs of the Senkajimōde: The Womb Delivery Document of the Kyoto Honpōji Temple Niō-zō	397
KOIKE Jun'ichi, The Principles of Yin and Yang in a Shugen Temple: A Newly-discovered "Hoki"	398
FUJII Akira, Aspects of Worship in the <i>Bhūtaḍāmaratantra</i>	400
MIYAMURA Shigenori, Die Wandanstarrung des Bodhi-Dharma als Aufgabe des religionssoziologischen Sprachguts	401
HAMADA Yō, The Contemporary Meaning of the Twelve Animals of the Chinese Zodiac and Japanese Religious Culture	402
NAKAMURA Yoshimasa, The History of "Religion" and Romanticism in Japan	403
KAWATŌ Masashi, Problems about Non-legal Public Properties in Japanese Shrines and Temples	404
TAN Jianen, Confusion over Traditional Festivals of Yao in China	405
SASHIMA Takashi, Meanings and Cultural Configuration on Monuments of <i>Şehit</i> in İzmit and Gölcük, Turkey	407
ŌTSUBO Kanako, Politics and Buddhism after the Pol Pot Regime in Cambodia	408
TSUKADA Hotaka, The Distribution and Characteristics of "Religious" Facilities Located on Public Land in Post-war Japan	409
ŌSAWA Kōji, The Historical Meaning of Religious Corporation and Their Foundation in Civil Law	410
TAIRA Sunao, Re-examining the Propaganda Activities and Religious Policy of USCAR	412
YANO Hidetake, Various Aspects and Development of the Studies of Thai Religion and Politics	413

Section 13

FURUYAMA Mika, The Kaii Representation of Modern Japan	415
NAKAJIMA Wakako, The "Vortex" of Sedona	416
IMAIZUMI Takahiro, The Field Day (Undōkai) as Community Festival	417
KAWANISHI Eriko, Creating the Tradition of Death among Neopagans	418
KANAZAWA Yutaka, The Role of Religious Practitioners in Disaster Recovery at Rikuzentakata City in Iwate Prefecture	419
OGAWA Yūkan, The Image of Suicide in Japan from the Perspective of Problems of Psychological Defects	421

MIYAMOTO Yōtarō, Ethics of Care and Religion	422
YAMAZAKI Makoto, Religious Thought of the Association of Cerebral Palsy ("Green Grass")	423
KIMISHIMA Ayako, "The Peace Kannon" in the Hiroshima Peace Memorial Park	424
KURODA Jun'ichirō, The View of Nature in Contemporary Natural Farming	425
KATSUKI Noriko, Present Parsis and Their Community Media	427
KUDŌ Sakura, Alternative Ritual to a Mock-marriage Ceremony: From <i>Bārha tayegu</i> to ṛṣi-pravrajyā	428
KAWAHASHI Noriko, Considering Discursive Subversion of Women's Agency in Religion as an Antidote for the Theoretical Impasse	429
SHIMIZU Toshiki, Contemporary Social Labour Ethics and the Localization of Religiosity	430
TAGUCHI Yūko, The Contemporary States of Affairs and Changes of "Unlucky Years" as seen in a Survey of Osaka Shrines	431
KOYAMA Kazunori, The Term "Religious Education" Revisited	433
MIYASHITA Satoko, Religious Sentiment Education in Moral Education	434
EJIMA Naotoshi, Rethinking the Concept of Religious Schools, in the Case of Tetsugakukan	435
IKEDA Takurō, The Differing Perspectives of Locals and Tourists Regarding Nagasaki Religious Tourism	436
YAMANAKA Hiroshi, Consumption and Market in the Study of Contemporary Religion	437

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

President KETA Masako

Directors

ASHINA Sadamichi
HAYASHI Makoto
INOUE Nobutaka
MATSUMURA Kazuo
OKADA Mamiko
SAKURAI Yoshihide
SHIMADA Yoshihito
SUEKI Fumihiko
SWANSON, Paul L.
TSUKIMOTO Akio
WATANABE Kazuko
YAMANAKA Hiroshi

FUKASAWA Hidetaka
ICHIKAWA Hiroshi
KAWAMURA Kunimitsu
MURAKAMI Kōkyō
SAKAMOTO Koremaru
SAWAI Yoshitsugu
SHIMAZONO Susumu
SUZUKI Iwayumi
TAJIMA Teruhisa
TSURUOKA Yoshio
WATANABE Masako

HASEBE Hachirō
IKEZAWA Masaru
KIMURA Toshiaki
ODA Yoshiko
SAKURAI Haruo
SEKI Kazutoshi
SHIMODA Masahiro
SUZUKI Masataka
TAKADA Shinryō
UTSUNOMIYA Teruo
YAGI Kumiko

Editors

DATE Kiyonobu
HORIE Norichika
KIKUCHI Tatsuya
NISHIMURA Akira
SHIMIZU Kunihiko
TOGAWA Masahiko

GOTŌ Masahide
INOUE Madoka
MORIYA Tomoe
OKADA Masahiko
SWANSON, Paul L.
YANO Hidetake

HIRAFUJI Kikuko
KAWASE Takaya
NAGATANI Chiyoko
OKINAGA Takashi
TERADA Yoshirō
YAUCHI Yoshiaki

宗 教 研 究 第九〇卷別冊

二〇一七年三月三〇日 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. XC Supplement

THE PROCEEDINGS OF THE SEVENTY-FIFTH
ANNUAL CONVENTION
OF
THE JAPANESE ASSOCIATION
FOR RELIGIOUS STUDIES

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

March 2017