

ISSN 2188—3858

宗教学研究

第 92 卷 別冊

第 77 回学術大会紀要特集

日本宗教学会

2019年3月

日本宗教学会役員

会長

山中 弘

常務理事

芦名 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

木村 敏明

氣多 雅子

阪本 是丸

櫻井 治男

櫻井 義秀

澤井 義次

島蘭 進

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

渡辺 和子

渡辺 雅子

編集委員

遠藤 潤

沖永 宜司

何 燕生

川瀬 貴也

菊地 達也

後藤 正英

柴田 大輔

寺田 喜朗

寺戸 淳子

外川 昌彦

長谷千代子

西村 明

芳賀 学

堀江 宗正

矢内 義顕

矢野 秀武

山田 慎也

ライアン・ワルド

宗教学研究 第九二巻別冊 目次

公開シンポジウム

ヒトと宗教
 死を悼む心の進化……………松沢 哲郎…三
 信憑・信用・信頼……………鷺田 清一…二六
 死を内包した人間……………門脇 健…一九

研究報告

パネル

世俗社会における「宗教的なもの」を再考する
 現代社会における
 宗教的なものに対する視線の交錯……………伊達 聖伸…三
 「所属なき信仰」から
 「代行の宗教」へ……………グレース・デイヴィー…三
 ソ連解体後のロシアにおける
 「所属なき信仰」と「代行の宗教」……………井上まどか…二四
 ポスト世俗化社会における宗教と観光……………岡本 亮輔…二六
 パネルの主旨とまとめ……………伊達 聖伸…二七

宗教学研究の振興と学会・学会連合の役割
 宗教学会の状況……………藤原 聖子…二六

インド学仏教学は

「社会的要請」にいかに応えるのか……………斎藤 明…元
 神学・キリスト教学の現状と将来にむけて……………土井 健司…三
 日本における道教学研究の有効性について……………土屋 昌明…三
 コメント……………井野瀬久美恵…三
 パネルの主旨とまとめ……………藤原 聖子…二四

二十一世紀の日本仏教・仏教学と社会貢献

東方仏教徒協会（EBS）と大谷大学……………井上 尚実…二
 学問の中からの

この世に応じる仏教の声……………マイケル・パイ…三
 イデオロギー論争によって分断された
 世界にある仏教・仏教学……………ジョン・ロブレグリオ…二

仏教者の社会貢献とは何か……………襄輪 顕量…二
 パネルの主旨とまとめ……………下田 正弘…二四

井筒「東洋哲学」の地平と宗教学研究

「意識のゼロ・ポイント」とユング心理学……………河東 仁…四
 井筒「東洋哲学」と鈴木大拙……………岩本 明美…四
 二つのイスマーイール派研究……………野元 晋…四
 近代ユダヤ教正統主義における
 コスモスとアンチコスモス……………市川 裕…四
 コメント……………澤井 義次…四
 パネルの主旨とまとめ……………澤井 義次…四

人口減少時代における地域と寺院のあり方研究	藤元 雅文… 四
過疎地域と寺院のあり方に関する報告	徳田 剛… 五
「過疎と寺院」問題をどう捉えるか	中條 曉仁… 五
過疎地域における寺檀関係の持続可能性	木越 康… 五
パネルの主旨とまとめ	
真宗寺院の現状と展望	
第十回宗勢基本調査からみる	
寺院の護持について	長岡 岳澄… 五
寺院運営の形態と寺院護持の課題	山本 哲司… 五
宗勢基本調査にみる	
寺院の護持・運営の問題点と展望	吉田 秀和… 五
コメント	中西 尋子… 五
パネルの主旨とまとめ	吉田 秀和… 五
近代の仏教思想と日本主義	
「親鸞と日本主義」再考	名和 達宣… 六
親鸞とマルクス主義	近藤俊太郎… 六
親鸞と日本主義	飯島 孝良… 六
「日蓮主義と日本主義」再考	ユリア・ブレリナ… 六
コメント	石井 公成… 六
パネルの主旨とまとめ	名和 達宣… 六
身心変容技法と霊的暴力	
身心変容技法と霊的暴力の問題	鎌田 東二… 六
キリスト教における	
身心変容技法と霊的暴力	鶴岡 賀雄… 六
テラワウダ仏教における	
身心変容技法と霊的暴力	井上ウイマラ… 七
チベット密教における	
身心変容技法と霊的暴力	水澤 哲… 七
近代日本の宗教における	
身心変容技法と霊的暴力	高園 進… 七
パネルの主旨とまとめ	鎌田 東二… 七
没後一〇〇年からの井上円了研究に向けて	
円了妖怪学の再検討	井関 大介… 七
進化論受容者としての井上円了	クリントン・ゴダール… 七
井上円了から修身教会運動への視座	出野 尚紀… 七
井上円了における「哲学」概念の再考	長谷川琢哉… 七
パネルの主旨とまとめ	井関 大介… 七
東西を往還する日本仏教	
<i>The Eastern Buddhist</i> 第一期の	
購読者リストについて	日沖 直子… 七
千崎如幻の米國禪布教における特質	末村 正代… 七
鈴木大拙と岡倉覚三	岡本 佳子… 七
アメリカ人に説く禪と真宗	守屋 友江… 七
コメント	吉永 進一… 七
パネルの主旨とまとめ	守屋 友江… 七

現代世界における「宗教性」の変容

日本の公的慰霊における

脱色された宗教性とその担い手……………西村 明…一九

久高島における巡礼ツーリストと

ヴァナキユラーな宗教性……………門田 岳久…二〇

現代中国における儒教と「宗教性」……………川口 幸大…二一

現代中国の「生態文化」言説と

チベット人の「環境主義」的实践……………別所 裕介…二二

パネルの主旨とまとめ……………長谷千代子…二四

戦後日本の宗教者平和運動のトランスナショナル・ヒストリー

戦後の日中友好運動と中濃教篤……………坂井田夕起子…二五

世界連邦主義と大本……………永岡 崇…二六

核廃絶と日本宗教……………塚田 穂高…二九

戦争とキリスト教……………一色 哲…二九

コメント……………大谷 栄一…三〇

パネルの主旨とまとめ……………大谷 栄一…三二

技術社会と宗教

人工知能の実装化と宗教学の課題……………木村 武史…三三

人工知能の「尊厳」の考察……………小原 克博…三四

米国電気電子学会「自律・知能システムの

古典倫理」と仏教倫理……………師 茂樹…三五

人工知能の身体観に関わる諸問題……………永原 順子…三六

人工知能と生死(せいし)観……………濱田 陽…三七

パネルの主旨とまとめ……………木村 武史…二八

世界八か国における共通の宗教性と宗教度

調査の概要と発見……………川端 亮…二〇

宗教間競争と信教の自由……………渡辺 光一…二二

普遍宗教と地球倫理……………樫尾 直樹…二三

宗教的であることと幸福であること……………弓山 達也…二三

宗教と戦争……………星川 啓慈…二五

パネルの主旨とまとめ……………川端 亮…二六

西田幾多郎未公開ノートの研究資料化

水損ノートの修復方針と修復作業について……………浅尾 洋…二七

修復ノートの翻刻作業方針と

実施方法について……………中嶋 優太…二八

久松編集「宗教学」と

西田直筆ノートとの異同をめぐって……………満原 健…三〇

忘れられた著者たちとの対決……………吉野 斉志…三三

コメント……………秋富 克哉…三三

パネルの主旨とまとめ……………浅見 洋…三三

大学内宗教者養成の歴史・制度・実態に関する調査報告

統計調査からみる戦後日本の宗教系大学……………江島 尚俊…三五

國學院大学・皇學館大学における

神職養成について……………藤本 頼生…三六

大学はいかに僧侶を養成するのか……………武井 順介…三七

キリスト教系大学における聖職者養成…………… 齋藤 崇徳…三六
 コメント…………… 原 誠…三二
 パネルの主旨とまとめ…………… 江島 尚俊…三三

宗教者のケア、ケア者の宗教性
 都市における宗教施設による
 地域活動の実態…………… 高瀬 顕功…三三
 在日大韓基督教川崎教会の
 歴史と社会活動の歩み…………… 荻 翔一…三三
 ケアとスピリチュアリティ…………… 堀江 宗正…三五
 ケア人材が語るケアの困難・喜び・支え…………… 寺戸 淳子…三五
 コメント…………… 星野 壮…三七
 パネルの主旨とまとめ…………… 堀江 宗正…三六

暦を通して宗教史を語りなおす
 渋川春海「日本長暦」の影響…………… 林 淳…四〇
 梵暦運動と宿曜道・仏暦…………… 岡田 正彦…四一
 近代における編暦と頒暦…………… 下村 育世…四三
 海外日系人社会における
 宗教カレンダーの歴史…………… 中牧 弘允…四四
 コメント…………… 対馬 路人…四四
 パネルの主旨とまとめ…………… 林 淳…四六

仏教と近代アジア
 日本統治時代の台湾仏教教育における
 日本の影響…………… 林 佩瑩…一四
 仏教知の近代的創出…………… 沈 庭…一四
 越境する「日本仏教」…………… 何 燕生…一五
 「多様な近代」の中の仏教…………… 木村 敏明…一五
 パネルの主旨とまとめ…………… 何 燕生…一五

キリスト教殉教と歴史的記憶
 マカバイ殉教者を記憶する初代教会の思想…………… 浅野 淳博…一五
 キリシタン時代における殉教の理解と記憶…………… 狭間 芳樹…一五
 日本の殉教者の歴史的記憶と
 宗教的アイデンティティ…………… カルラ・トロヌ…一五
 現代日本における殉教論と歴史的記憶…………… 芦名 定道…一五
 コメント…………… 岩野 祐介…一五
 パネルの主旨とまとめ…………… カルラ・トロヌ…一六

宗教施設を地域資源とした地域防災のアクションリサーチ
 宗教施設と地域防災との
 関係認識の多様性とその要因…………… 黒崎 浩行…一六
 被災寺院が支援者として機能するために
 必要な外部支援…………… 宮坂 直樹…一六
 東日本大震災被災地から窺える
 地域における寺院・僧侶への期待…………… 藤森 雄介…一六
 公共空間における宗教の新たな連携…………… 稲場 圭信…一六

コメント……………今岡 達雄…二七
 パネルの主旨とまとめ……………稲場 圭信…二六

第一部会

宗教認知科学の成立過程と現状……………藤井 修平…二〇
 道徳・宗教・市場経済……………柳澤 田実…二一
 現代社会における宗教の公的意義について……………飯田 篤司…二二
 宗教における「秘密」の構造……………岩井 洋…二二
 身心変容における陶酔と覚醒……………津城 寛文…二五
 宗教の画像表現……………松村 一男…二五
 ひと・人格・人物をめぐる宗教史……………関 一敏…二六
 マルチバース宇宙論は……………
 理論論を超越出来るのか？……………十津 守宏…二六
 プラグマティズムとしての仏身論……………菱木 政晴…二七
 プラグマティズムにおける……………
 真理の確定不可能性の根拠について……………冲永 宜司…二八
 R・オットーとダーウィニズム……………蘆科 智恵…二八
 メンシングの宗教的寛容論の現代的意義……………後藤 正英…二八
 ペッタツツォーニ宗教史学とヴィーコの学……………江川 純一…二九
 宗教現象学における体験の問題……………奥山 史亮…二九
 ドイツ民族主義宗教運動と美学的なるもの……………深澤 英隆…二九

第二部会

スピノザにおける人間精神の持続と永遠性……………大野 岳史…二八

カントの宗教哲学における神義論の問題……………南 翔一郎…二八
 カントにおける……………
 「宗教」と「信仰」に関する一考察……………保呂 篤彦…二九
 宗教と倫理……………森田 美芽…二九
 キルケゴールと「倫理」の問題再考……………谷塚 巖…二九
 F・ニーチェの……………

第三部会

〈circulus vitiosus deus〉という思想……………中路 正恒…二九
 ハイデッガーの嘆き……………高橋 勝幸…二九
 ハイデッガーの「反ユダヤ主義」について……………田鍋 良臣…二九
 ハイデッガーの無神論……………若見 理江…二九
 エミール・シオランの思想における……………
 存在概念……………大谷 崇…二九
 対話的理性としての芸術……………田口 博子…二九
 「絆」と「しがらみ」……………小林 敬…二九
 宗教をつなぐものとしての禪……………峯岸 正典…二九
 J・ヒックの宗教多元主義における問題……………南部千代里…二九
 視覚化と可触化による教材作成から……………
 宗教研究への循環の試み……………土井 裕人…二九
 宗教学教育における……………
 初学者向けの人物考に関して……………荻野 勝行…二九

田辺元の宗教哲学における罪の性質……………浦井 聡…二九
 近代日本における「宗教と科学」……………林 研…二九

清沢満之『臘扇記』における	
「意念」の内的構造	角田 佑一…三〇
西谷啓治の「空の立場」における	
「假」の実在性	長岡 徹郎…三一
死者の哲学はいかに可能か	竹花 洋佑…三三
鈴木大拙の『大乘仏教概論』に関して	横田 理博…三四
仏教經典の文学的観点からの研究	山本栄美子…三五
鈴木大拙・折口信夫・井筒俊彦	安藤 礼二…三六
後代の經典解釈書に及ぼした	
世親作『釈軌論』の影響	堀内 俊郎…三八
南インドにおける終焉期の仏教	高島 淳…三九
河口慧海と般若経	庄司 史生…三〇
タイにおける「信教の自由」の確立に与えた	
キリスト教の影響	森島 豊…三二
世俗主義の弱いタイにおける	
宗教研究の現状	矢野 秀武…三三
古代末期の新プラトン主義思想における	
宗教表象と宗教史の回顧	中西 恭子…三四
アウグスティヌスの三位一体論における	
「ペルソナ」の重要性	平野和歌子…三五
アンセルムスにおける	
「原罪」と「父祖たちの罪」	矢内 義顕…三六
フライベルクのデイトトリヒにおける	
認識論の構造	若松功一郎…三七
エイレナイオスとエックハルト	田島 照久…三九
オッカムのウイリアムにおける原罪論	辻内 宣博…三〇
クザールヌスにおける	
「対立の一致」と「等しさ」	徳田安津樹…三一
ピコの魔術思想における「比」の理論	比留間亮平…三三
第四部会	
義と公正についての神学的一考察	上原 潔…三四
初期理神論における自然的宗教について	諸岡道比古…三五
カール・バルトとブルームハルト父子との	
神学的関わり	水口 隆司…三六
十七世紀フランス神秘主義における	
十字架のヨハネ	渡辺 優…三七
گرانジェの典札言語論	熊谷 友里…三八
サルベトリエール学派の医学的宗教研究と	
その社会的位位置付け	田中 浩喜…三九
近代前夜イギリス帝国における	
俗人の経済生活と宗教実践	清水 俊毅…四〇
西洋近世のメディアにおける	
魔女と社会的周縁者	黒川 正剛…四一
リマの異端審問	谷口 智子…四二
第五部会	
死を巡る場と宗教共同体	土居 由美…四三
キリスト教死者供養祈禱の儀礼史	中里 巧…四四
ジャンケレヴィッチにとって死とは何か	奥堀亜紀子…四五

タルコット・パーソンズと死の近代……………大黒 正伸…二四六
ヘンリ・ナウエンの死に直面している者への
希望の理解の考察……………武田 厚子…二五〇

北米心理学における宗教研究……………イーリヤ・ムスリン…二五二
死者への敬意の基礎づけは可能か……………佐藤 啓介…二五二
小ガイバ期のイマーム派における

極端派認識の発展……………平野 貴大…二五三
スフラワルデーイによる
無限の理念について……………小野 純一…二五四

「魂」(nats)をめぐる
イブン・アラビーの思想……………相樂 悠太…二五五
イブン・アラビー思想における人間論……………澤井 真…二五七

建国思想としての勸善懲惡……………高尾賢一郎…二五八
イスラーム信仰深化構造と
ワッハブ「三つの原理」……………四戸 潤弥…二五九

歴史的文脈上の
アーザル・カイヴァーン学派……………青木 健…二六〇
アマール・ダスとシク教団成立……………保坂 俊司…二六一

第六部会

ミシユナにおける意図……………櫻井 丈…二六三
マイモニデスと商業契約文書……………嶋田 英晴…二六三
マイモニデスの「否定神学」を再考する……………法貴 遊…二六四
アブラハム・アブラフイアにおける
粗雑な「三つの指輪の物語」……………志田 雅宏…二六五

ユダヤ法は宗教か政治か……………李 美奈…二七〇
ヨーゼフ・カルレバハと
フランツ・ローゼンツヴァイク……………丸山 空大…二七二

一九二〇年代米国の
改革派ユダヤ教の特殊性……………石黒 安里…二七六
ラビ・ユダヤ教文献における「民」「民衆」……………勝又 悦子…二七〇

「カインとアベル」物語における
曖昧さと両義性……………岩崎 大悟…二七三
ユダヤ教とキリスト教の罪認識……………大澤 耕史…二七三

申命記六章四―五節の解釈と年代……………高橋 優子…二七四
古代アナトリアのヒッタイトにおける
「不浄」について……………山本 孟…二七五

メソポタミアの儀礼研究……………細田あや子…二七六
メソポタミアのシャーマニズム……………渡辺 和子…二七七

第七部会

江戸時代の宇宙観と西洋天文学の受容……………馬場真理子…二七九
中江藤樹の山田権への教え……………鈴木 保實…二八〇
氏姓・天皇・政……………河合 一樹…二八二
『神代正語』の構造……………森 和也…二八三
文政期の平田国学……………遠藤 潤…二八三
近世日本儒者における
儒仏混淆的喪礼論の展開……………松川 雅信…二八五
疑似儒教としての神道……………井上 智勝…二八六
食行身祿『添書』諸写本の比較……………大谷 正幸…二八七

富士講系教派神道実行教の	
明治期朝鮮・台湾開教	今井 功一……二六八
足摺山の改葬について	黒田 宗篤……二九八
「元寇記念碑」設置運動にみる	
明治期日本の顕彰と慰霊	高瀬 航平……二五〇
近代の国葬をめぐる諸相と神官葬儀不関与	大番 彩香……二五一
明治・大正天皇の代替わりと神社界	原田 雄斗……二五三
明治初期キリシタン集落における	
葬儀に対する考察	内藤 幹生……二五四
金子白夢牧師の思想形成について	菅原 研州……二五五
明治前期における仏教者のキリスト教観	星野 靖二……二五六
「勤王僧」の贈位と顕彰	高橋 秀慧……二五七
小谷部全一郎のアイデンティティ	葛西 賢太……二五九
浮田和民と教育	森上 優子……二六〇
安部晴明の近代像	小池 淳一……二六一
相撲と女人禁制	鈴木 正崇……二六二
第八部会	
親鸞における第二十願の意義	樋口 大慈……二四四
親鸞の反切について	永原 智行……二五五
親鸞の真仏弟子観	蟹谷 誓……二六六
親鸞の「帰本願」について	常塚 勇哲……二七七
親鸞思想における「如来」の意味	岩田 香英……二九八
親鸞の儒教観	水岡 知典……三〇九
世雄の悲	松岡 淳爾……三二一
初期真宗における還相回向の研究	徳平 美月……三三二
覚如と浄土異流	渥美 光……三三三
武内義範『教行信証の哲学』と三願転入	庄野 龍真……三四四
真宗における執心に関して	杉田 了……三四六
真宗教学の根本問題	岡林 俊希……三七七
双鉤墳墓による名号の真宗的意義	安藤 章仁……三八八
明遍作『行者大要鈔』について	那須 一雄……三九九
円珍『法華論記』における	
『六祖壇経』の依用について	浅野 学……三三二
源信における弥勒信仰の受容について	廣澤彌々子……三三三
厳島のポータラカ	山崎 好裕……三三三
道範の三点説について	佐藤 もな……三四四
鎌倉後期の仏教思想	高松世津子……三四五
『止観坐禪記』再考	高柳さつき……三四七
第九部会	
近代仏教研究の発展と一次資料の整備	武井 謙悟……三三九
境野黄洋と新真宗	呉 佩遥……三三〇
近代仏教における律僧の表象	亀山 光明……三三一
仏教の社会事業と諸宗派協力	井川 裕寛……三三三
和田幽玄の社会事業	中川剛マックス……三三三
『ひかりの国』の家族	東 真行……三三五
世紀転換期の村上専精における	
宗教と倫理の領域	オリオン・クラウタウ……三三六

清沢満之「俗諦と道德との交渉」から

みえてくるもの……………川口 淳……………三六

宮沢賢治の菜食主義……………牧野 静……………三六

近代真宗における教義の英訳と中井玄道……………高 宣也……………三九

黒田真洞「大乘仏教大意」の欧米への影響……………鷹司 誓榮……………四一

大正期における出版メディアと親鸞像……………大澤 絢子……………四二

一九四〇年の日本万国博覧会……………大澤 広嗣……………四三

オリソピックと仏教界……………間宮 啓壬……………四四

日蓮における「一念三千」……………深谷 恵子……………四五

日蓮教学の五義における「教」について……………山下 宗秀……………四七

慶林坊日隆教学における一考察……………神田 大輝……………四八

広蔵院日辰の本迹論に関する一考察……………望月 真澄……………四九

近世・近代日蓮絵伝記の種類について……………三輪 是法……………五〇

姉崎正治と日蓮……………三輪 是法……………五〇

第十部会

日本人の臨死体験と他界観……………岩崎 美香……………五一

祖先崇拜と先祖供養……………徳野 崇行……………五一

新生活運動と葬儀の変容……………大場 あや……………五二

イギリス自然葬の出現と普及……………内田 安紀……………五五

日本正教会の死者を巡る実践……………佐崎 愛……………五七

台湾における「水子供養」の展開と民間知識人の役割……………陳 宣聿……………五八

墓禱と墓参の間……………土居 浩……………五九

現代における山岳修行とモノ……………天田 顕徳……………六〇

二〇年間の学生宗教意識調査から読み取れる

マスメディアの影響……………井上 順孝……………六一

老いと浄土真宗……………柱本 惇……………六一

臨終における「仏像をみる」ことについて……………神居 文彰……………六二

葬送における死者の表象……………金子 奈央……………六五

白山……………小林 一葵……………六六

提婆達多の流派について……………筒井 奈々……………六八

アティシヤの『マントラ義入』について……………望月 海慧……………六九

パリ仏教文献における殺生と自殺に関する道德観……………川本 佳苗……………七〇

灌頂撰『大般涅槃経玄義』における「宗」について……………山本 泰照……………七二

湛然教学の諸問題……………長倉 信祐……………七三

第十一部会

V・E・フランクルのロゴセラピーと宗教性……………妹尾 美加……………七四

韓国における安楽死と尊厳死……………淵上 恭子……………七五

アメリカにおける宗教的生命倫理言説の位置づけ……………藤枝 真……………七七

賀川豊彦のハンセン病観……………松岡 秀明……………七七

移植医療における人間観……………エンリック・ウゲットリカニヤメロ……………七八

超高齢社会における僧侶の新たな役割……………小川 有閑……………八〇

宗教におけるキユアとケア……………宮本要太郎……………八一

西山茂著『近現代日本の法華運動』を読む……笠井 正弘……三二	日本における		
エホバの証人をめぐる新聞報道の分析……山口 瑞穂……三三	天理よろづ相談所「憩の家」事情部と		
聖地「ちば」……深谷 耕治……三四	ちばと聖地……堀内みどり……三五		
『三縁事』における心理的展開……太田 俊明……三六			
第十二部会			
日本植民地時代における			
台湾の宗教調査と宗教政策……李 争融……三六			
神社神道による地域活動の諸相……冬月 律……三九			
人神信仰の多様性……劉 建華……四〇			
柳田国男と社会学科に関して……富田 信隆……四一			
奄美沖縄の一身二靈魂観念について……加藤 正春……四二			
沖縄の梵字碑と石敢當……鈴木 一馨……四四			
柳田国男「人を神に祀る風習」から考える			
戦死者祭祀……由谷 裕哉……四五			
モタニズムとフェミニズム……近藤喜重郎……四六			
武州御岳山の宿坊における女性家族の役割……高田 彩……四七			
仏教婦人会を基盤とした			
ビハーラ活動が持つ意義……猪瀬 優理……四九			
日本人最初のムスリムたちと			
その研究活動・業績について調査研究……阿里木托和提……四〇			
地域社会創生の場におけるイスラーム理解……小村 明子……四〇			

東北大学におけるムスリム留学生向けの礼拝施設			
設置の現状と課題……アンディ・ホリック・ラムダニ……四三			
日本の国立大学におけるムスリム学生の			
礼拝空間をめぐるとりくみ……岩崎 真紀……四三			
ムスリムアイデンティティの			
普遍化と規範の一律化をめぐる……八木久美子……四四			
第十三部会			
文化としての韓国巫俗……新里 喜宣……四七			
韓国の恨言説……古田 富建……四八			
チベットの護符とリンチェン・テルズー……津曲 真一……四九			
仏教誌『アナンダ・ブーミ』にみる			
ネパール近代仏教の展開……工藤さくら……四〇			
ミエン・ヤオ族の浄化儀礼に関する考察……廣田 律子……四一			
北タイ、チェンマイの「師」(Shu) 信仰の			
現代的展開……福浦 一男……四二			
インドのカトリック教会の秘跡に見られる			
土着性と普遍性……岡光 信子……四三			
シンガポール公営団地の儀礼空間……高樟 健太……四四			
マレーシアのタミル移民とヒンドゥー寺院……山下 博司……四六			
怪異文化の活用について……古山 美佳……四七			
武道と宗教の関係再考……マテヤ・ジャビェク……四八			
メトロポリス東京における宗教空間……段 壹文……四九			
ゲーテの文学における			
「祈り」……エヴェリン・ツグラッゲン……四〇			

映画・舞台『幕が上がる』における喪失と ブッダ入滅後の仏教……………	三浦 宏文……………
児童文学における女神・妖精・魔女の表象……………	大澤千恵子……………
ゴッホの《開かれた聖書のある静物》における 分身性……………	正田 倫顕……………
岡本太郎撮影《久高島・大御嶽》一六カットと ヒエロファニー……………	佐々木秀憲……………
第十四部会	
マヤ司祭……………	大村 哲夫……………
キューバにおける……………	哲夫……………
ヨルバ系宗教のアフリカ回帰主義的動向……………	井上 大介……………
アメリカ合衆国の「キリスト教国論」……………	佐藤 清子……………
キリスト教の人類学 (Anthropology of Christianity) の現在……………	村上 辰雄……………
メデイアイメージにおける寺院側の対応……………	小高 絢子……………
パールシーとイラン……………	香月 法子……………
トルコにおける「信仰ツーリズム」……………	佐島 隆……………
現代宗教論からみた宗教ツーリズム研究……………	山中 弘……………
水路等公共用地維持に伴う社寺地の諸問題……………	山田 親義……………
臨床宗教師という名称の意義……………	張 晨陽……………
東日本大震災の記憶をめぐる仏教者の役割……………	金沢 豊……………
相馬真宗寺院に見る震災七年……………	御手洗隆明……………
創価学会の震災対応……………	寺田 喜朗……………

ギース委員長との懇談会記録

ギース井野瀬委員長との懇談会の概要……………	西村 明……………
ギースの現状と展望について……………	井野瀬久美恵……………
日本宗教学会における……………	
男女共同参画をめぐる現状……………	井上まどか・猪瀬優理……………

公開シンポジウム

ヒトと宗教

提題者

木越 康（大谷大学学長）

講演者

松沢 哲郎（京都大学高等研究院特別教授）

鷺田 清一（京都市立芸術大学学長・大谷大学客員教授）

コメンテーター

門脇 健（大谷大学教授）

開催日 二〇一八年九月七日（金）

会場 大谷大学 京都／本部キャンパス 講堂棟 講堂

開催校共催企画

趣旨

遠い過去から、常に人類と共にあり続けてきた「なにがしかのもの」を私たちは「宗教」と呼び、研究の対象としてきました。畏れや祈り、信仰や哲学など、さまざまな形で表現されてきたそれはいったい何なのでしょう。

今回のシンポジウムでは、登壇者二名とコメンテーター一名が、通常は、人類が有する特徴の一つとして見なされる「宗教」の意味の広がりについて議論します。この問題を考える際には、「人類がもつ宗教」という枠組みそのものも再考される必要があるでしょう。死者を悼むことや超越的なものへの祈りなどをどのようにして人類がもつようになったのでしょうか。シンポジウムでは哲学と霊長類学の立場から「ヒトと宗教」の関係を問い、宗教学の立場からその議論にコメントを加えつつ、宗教学研究に新しい視座を加えることを試みます。

（第七七回学術大会実行委員会）

死を悼む心の進化

—— チンパンジーによる死児の世話 ——

松沢 哲郎

（松沢哲郎先生の基調講演およびディスカッションは、スライド・ビデオの上映を主として進められた。以下は、コーディネーターの門脇が、【】内で上映内容を紹介しつつ松沢先生の発言をまとめたものである。）

「比較認知科学」と呼ぶ私の学問は、野外観察と参与観察からなる。まず野外観察とは、西アフリカ、ギニアのボソソウの森に住むチンパンジーの群れを観察することである。

【アブラヤシの種を台石にのせて左手に持ったハンマー石で割って食べる中年のチンパンジーの女性。その傍らの三歳半の女の子はうまく割れない。お母さんに近づいてその種割りの様子を熱心にのぞき込み、再び種割りに挑戦する。】

このような野生のチンパンジーの観察から、チンパンジーでは利き手が一〇〇パーセント決まっていることを発見した。また、チンパンジーの大人は習得している技術を子どもに決して教えない。人間のように親が手を添えて教えることがないのである。しかし、子どもは大人のすることをのぞき込み、見習う。このようにして発見されたチンパンジーの「教えない教育・見習う学習」によって種割りの文化がこの群れに伝承されている。

一方、愛知県犬山市の京大霊長類研究所では、一九七七年一月一〇日に出会ったアイというチンパンジーと共に「アイ・

プロジェクト」と呼ばれる参与観察を進めてきた。チンパンジーの認知機能・言語能力の研究から始まったこのプロジェクトは、二〇〇〇年にアイに息子アユムが生まれ、親子の関係、子どもの心の発達など研究視野を広げている。

【チンパンジーがモニター上にランダムに出でくる1から9の数字を順番に指で押してゆく。次にはその数字が一瞬で消えてしまふ数字のあった場所に白い四角形だけが残る。しかし、チンパンジーは正確に順番通りにその四角形を押すことができる。】

最初の実験からはチンパンジーが序数を理解していることが分かる。次の実験は記憶を調べたものだ。一瞬で消えた数字の痕跡を順番通り辿ることは人間には不可能である。人間にはないチンパンジー独自の優れた記憶を発見した。

比較認知科学は、野外観察と参与観察の両方からチンパンジーの全体を研究するという世界に例のない研究スタイルを第一の特徴とする。そして、この二つの領域にまたがる具体的な観察に基づきながらモノとしての実体のない心を研究対象にするということが第二の特徴である。さらに、約五〇〇万年前に共通祖先をもち、ゲノムでも九八・八パーセント同じであるチンパンジーと人間の比較を通して人間を理解しようとするのが第三の特徴となる。現在、比較認知科学は、比較の対象をチンパンジーからさらにはかの動物へと拡大してゆくことで、人間の心のたどった歴史の再構築を目指している。

「チンパンジーによる死児の世話」に話を進めることで、死を悼む心について紹介したい。一九九二年一月、ボソソウの森

でジョクロという二歳半の女の子が亡くなって行く場面に遭遇し撮影する機会を得た。ジョクロの死ぬまでの一六日間、死んでからの二七日間をビデオ撮影し、それを一九分間の作品に編集した。

【一月八日、ジレという女性が娘のジョクロを背負って森の奥から出てくる。一月一〇日、母親のジレはいつもの通りアブラヤシの種割りをする。ジョクロは風邪でもひいたのか鼻水を垂らして元気がない。母親のジレがジョクロの額にまるで熱でも測るように手を当てる。一月一二日、ジョクロは母親にしがみついておっぱいを飲んでいる。一月一三日、ジョクロは歩いてはいるが、下半身の毛並みが荒れて明らかに健康を損なっているのが分かる。母親にエサをもらおうとせぜただ座っている。一月一六日、ジョクロは動こうとしない。七歳半の姉のジヤが遊びを仕掛けるが応じようとしない。その姉のジヤが、直径一〇センチ長さ五〇センチくらいの棒をもって枝から枝へと移動する。母親のジレがジョクロを抱えて樹上を移動するのを真似しているのか。木の棒は人形なのかもしれない。

一月一八日、風邪を確認してから十日目。ジョクロが、何も食はず母親ジレに近づいて毛づくろいをする。子どもが親に対して毛づくろいをするというのは非常に珍しい。一月十九日、ナッツ割りをする母親の横でジョクロは倒れこんでしまう。姉のジヤが起こそうとするが起き上がれない。森の奥へ帰るとき母親がジョクロの腕を引っ張り上げて背中に乗せると、何とかしがみつくとできた。翌二〇日、ジョクロはもう乳も飲まず、頭を母親の膝にのせてうつらうつらしている。三日後、も

う立ち上がることもできない。母親に担ぎ上げられるとかわらうじてしがみついている。母親の背中でじっと目を見開いて観察者の方を見つめる。これが生前のジョクロの最後の姿である。

二日後の一月二五日、ナッツ割りに出てきた母親ジレの背には動かないジョクロが背負われている。双眼鏡で腹部を観察しても呼吸の上下運動は確認されないが、母親はジョクロの手首を肩と首のあいだにはさんで生前と同じように背負っている。一月二七日、ジョクロの腹は膨れ上がり皮膚ははずるとむけて激しい臭気を放っている。母親はこれまでと違って、ジョクロを仰向けで背負っている。翌日、母親は遺体を仰向けで、さらに上下逆さまに足をもって背中に担いでいる。

その翌日の死後四日目、膨れていた腹部は平たくなる。この日から母親は再びジョクロを生前と同じく頭を上にしてうつ伏せで背中に担ぐ。男性の第一位で、父親と思われるテユアやほかの仲間も、激しい臭気の中でジョクロを覗き込む。母親は蠅を追いつながら遺体にわく蛆をとっている。死後九日目、仲間同士の喧嘩のとき、ジレは遺体をしっかりと首と肩にはさんで樹上に逃げる。二月九日死後十五日目、遺体は完全にミイラになった。しかし、ジレはどこへ行くにもミイラ化したジョクロを手放さなければかりか、生前と同じように毛づくろいをする。六歳の男の子がまるで生きているジョクロと遊ぶようにジョクロのミイラを樹上から落とすということを繰り返す。ジレはそれを見守っている。授乳が途絶えたためジレには生理周期が戻ってきた。死後二一日目、ジレのお尻がピンク色に腫れあがり排卵を示している。しかし、誘う男性をジレは無視してジョクロ

のミイラを背負い続ける。死後二三日目の二月一七日、リーダーのテュアがジョクロのミイラを、まるで枯れ木をもって示威行為をするように引きずる。しかし、旋回するとき、手を持ち代えて遺体をそつと丁寧に扱っている。そのあと母親のジレがいつも通りミイラになった我が子を背負って森の奥へと消えてゆく。（このビデオは、京大霊長類研究所のHPで公開されている。）

1、死の受容過程。母親ジレがジョクロの死を受容してゆく過程には、大きく分けて三段階が確認される。まず生きているかのように背負っている段階。次には、腹部が膨張し皮がむけ強烈な腐臭を放つ遺体を仰向けにさらに上下さかさまに背負う段階。次にはミイラ化した遺体を生前と同じように扱う段階。異様な中間段階をはさんだ、前後の二つの段階はよく似ている。つまり、子どもの姿は一方的に変わるが、いったん揺れ動いた気持ちに元に戻ったようにみえる背負い方だといえる。

2、死者との関係による対応の違い。姉は弱って行くジョクロを何かと世話をしていた。仲間のチンパンジーも遺体の激しい臭気を嫌うことなく死児を避けるというとはしない。男の子は生前と同じように遺体と遊ぶ。群れのリーダーは示威行為の道具のように遺体を引っ張りまわすが、よく見るとそつと持ち手をかえるなど丁寧に扱う。

3、文化的伝統。ジレは数年後にも再度子どもを亡くした。その時も同じように死児を扱った。また群れに感染症が流行って別の若い母親が赤ちゃんを亡くした。その母親もその子をミイラになるまで抱き続けた。ボツソウでは子どもを亡くすとミ

イラになるまで世話する。しかし、ほかの地域では同じ例は報告されていない。つまり、このような死児の扱いはこの群れ特有の文化的伝統といえることができる。

最後に、「無いものを想像する」という能力について考えてい。チンパンジーの場合、その想像力は人間に比べて時間的・空間的広がりには極めて狭いと言わざるを得ない。例えば、死ぬのではないかという病気に冒されてもチンパンジーは死を思っただけで絶望することはない。また、チンパンジーの顔の輪郭線を示されたとき、人間の子どものように目や鼻・口を描き入れるが、チンパンジーは顔の輪郭をなぞるだけである。チンパンジーにとつては「今ここに現に在るものだけが在る」ということである。しかし次のビデオでは、チンパンジーにも「無いものを在るものとする」力の萌芽があることが分かる。

【松沢先生とアイが積み木で実験をしている傍ら、息子のアユム（二歳七か月）が手持無沙汰なので一人遊びを始める。そして、積み木を両手で引きずる真似をして、そこには存在しない積み木を運ぶ。その遊びを撮影者に笑われて怒る。】

一人遊びを笑われて怒るアユムのプライドも注目すべき心の動きだが、ここで問題なのは存在しない積み木をあたかも存在するかのように引きずるアユムの想像力である。しかし、このような想像力はチンパンジーでは一般的に観察できるわけではない。

チンパンジーやその同属別種のボノボには、仲間がけがをしたときにも心配そうにのぞき込むことが観察される。つまり、そこに共感する心が確認できる。

死を悼むかのようなふるまいや、想像するちから、共感する心、このように見てきたチンパンジーの心が人間にどのようなように続きあるいは続いていないのかを、これからも観察と実験を通して研究してゆきたい。（文責 門協健）

信憑・信用・信頼

鷺田 清一

「ヒトと宗教」ということで問われているのは、宗教はなぜかくも古い人類史の現象であり続けてきたのかということであろう。原始的な生活においても、高度に文明化された社会においても、宗教は社会のなかでなんらかの意味をもつ現象としてたしかにある。

霊長類の一つとしてのヒトは、樹上から地上へと、そのエレメント（本来の生息地）を移したときにヒトとなったといわれる。とはいえ、体躯は小さく、捕食される危険も大きい微生物な存在である。そこで類として生き延びるために、集団行動をし、集団防禦をおこなうようになった。つまり、相互協力と信頼という社会性を増進することによってその難局を切り抜けようとしてきたと、霊長類学は語る。

が、これにともない、捕食する生き物たちに取り囲まれて生きる極度の不安や恐怖がヒトの基礎的な存在感情（Sainy Gefühl）になったともいえる。もろもろの宗教儀礼はヒトの下意識や社会的な感情に深く感応するものとしてあるというふう

に。

《宗教》は、ヒトのこの強い結束（相互信頼）の必要と、基礎的な存在感情とに、深くかわるのではないかというのが、本論の問題意識である。そしてそのように《宗教》現象を人類史の問題地平へと掲げてゆくために、ここでは〈信〉をめぐる三つの概念を手引きとしたい。〈信憑〉(belief) と 〈信用〉(credit) と 〈信頼〉(trust) である。

まずは「トラスト」「クレジット」という、宗教用語と商業用語との重なりから。

経済用語としての「トラスト」とは、持ち株会社のように同一業種の各企業が株式を持ち合ったり、コンツェルンのように資本の結合を軸にして独占的な企業結合をおこなったりする「企業合同」のことである。「クレジット」とは、国際金融の借款や、信用販売・月賦販売・消費者などの金融委託もしくは信託を意味し、いうまでもなくラテン語の *credo*（信じる）に由来する。そして貨幣論がいうように、貨幣流通の根柢が、他人もまたそれを信用しているということ以外にはないとすれば、商業は、騙されるのを覚悟で「信用する」ことであるといえる。それと類比的な物言いをすれば、宗教的な「信仰」もまた、騙されてもいいと思いい切れることといえよう。この相同性は、キリスト教の世界への布教活動（世界宗教）と交易（世界貿易）の連携という点にも見られる。ちなみに「騙されるのを覚悟で」というのは、賭けである。「沈黙交易」がときにそうであったように、そこには騙しももちろんある。本来「客」を意味し「主」の意味へ反転もする *hospes* という同じ一つの名

詞から、*hospitality*（歓待）と *hostility*（敵意）という逆ウエクトルの語が派生するもそのゆえである。ヒトの社会は身を賭してのこうした《野生の信頼》から、社会システムとして制度化した《信用》へと、その《信》を高度化していった。

こうしたヒトの相互信頼と相互協力は、「宗教」そのものを意味する *religion* にも書き込まれている。その意味はもともと *to bind strongly*（結び上げる、固く縛る、結びつける）であるが、そうした結末は当然のことながら強い掟をとまなうものでもあり、宗教の歴史を見れば、まつろわぬ者への制裁が異端審問や迫害というかたちでくり返されてきた。ちなみに、宗教という意味での *religio* の由来については、キリスト教徒によるさまざまな誤解釈など、一筋縄ではないかない経緯があった、それについてはエミール・バンヴェニスト『インドヨーロッパ諸制度語彙集』(*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1969) が詳しい。ともあれ、賭けとしての相互信頼を前提とした経済関係がヒトの生存のベースにあるのだとすれば、タルコット・パーソンズのいうように、「宗教が社会現象なのではない。そうではなくて、社会が宗教現象なのだ」といえることになるだろう。

《信》をかたちづくるいま一つの契機は *belief* である。これは生き延びること、つまりは存在の維持の、その対項である《死》（＝非在）の可能性に直面しての《信》という問題にかかわる。

信じること、それは否定という契機を含む。否定は現前しないもの、もしくは事態への想像から生まれる。ヒトは、死ぬ

（有限性）とか、生を享けている（受動性）とか、あることもないこともある（偶然性）とかいったもろもろの不確定性、ないしは限界に晒されている。いまますこし詳しくいうと、有限性とは、自分がいつか死ぬ＝なくなってしまうという存在の虚しさ、はかなさ、意味のなさを意味する。受動性は、自存できないこと、つまりつねに別のものに依存してあることである。偶然性は、あることもあつたしないこともありえた、その意味でその存在に確かな根拠はないということである。これには、頼れるもの、しがみつけるものがないという不安や、見捨てられであること、居場所のなさ、さらには自己の運命を見通せず予知もできないという非知性（方位 *orientation* の喪失）といった別の否定が連なる。こうした「不安定」のただなかにあつては当然、「安定」への希求が噴き上がってくる。

重要なのは *reliable*（頼れる）という気分——*reliance*（信頼・信用・安心）——である。オルテガ・イ・ガセットは、マドリード大学での一九三二／三三年度の形而上学講義（英訳の表題は *Some Lessons in Metaphysics*）のなかで、「依拠」ということが根底になれば人の生は不可能だと述べる。生とは根本的に予見不能なものであり、人はそこでつねに道に迷っている (*feel oneself lost*) という。だからみずからの方向づけ (*orient oneself*) ということがつねに必要なのだが、それはさしあたっては一定の歴史の水準、つまりは一連の解釈と行動の確かなレパートリー（問題への対処のレシピ）に則ってなされるという。そしてそういう生の確かな地盤を頼みとすること、*count on* もしくは *rely on*, *depend on* と三様に表現して

いる。これによって生まれるのが *countenance*（支援、落ち着き・安心）である。まぢがっつても *countability*（計算可能性）という意味ではないが、勘定に入れることができるという意味ではまったく対立するわけでもない。

そしてそれに呼応するのが、生を支える根源的な信憑、いいかえると、主体的信念（あるいは共同幻想、イデオロギー）としての *faith* に先立つ、より根源的な存在信憑（*Seinsglaube*）としての *belief* である。それは、世界は見えないモノを含んで成り立っているという信憑である。いま見えている壁のその向こう、つまりは見えていないものも現実には存在する。モノには側面とか裏面とかいま現前してはいないが必ずある。他者の思いもじかに感じることはできないが必ずある。過去や未来もいまはここにはないがかつてあった／このあと必ず訪れる……といった信憑である。ここには実体と現象の区別がある。現前しているものが、現前してはいないが実在するものの現象にすぎないと理解したとき、たとえば幼児との「いないいない、ばあ」といった遊びも終わる。

人は、「今・ここ」を想像的に超え出ようとする。現前＝現在から外出しようとする。その過程で、たえず変化しつつあるものなかで変化しないもの（同一者）の意識を得る。そのつどの状況（周囲世界 *Umwelt*）に翻弄されるばかりではなく、世界 *Welt* を同一的な対象として所有するようになる。こうして世界に *countenance* がもたらされる。不在のものへのそうした意識のなびきが、希望や期待や祈り、あるいは思い出や悔恨やトラウマといった喜怒哀楽、つまりはヒトの存在感情を複

雑に象ってゆく。

このように、想像すること、信じることがヒトの世界の根底に息づいている。知性（ホモサピエンス）も道具使用（ホモフーパーベル）も遊び（ホモルーデンス）も言語使用（ホモシグニフィカンス）もみな、この「想像」＝「妄想」によってある。

不安という存在感情を押し込め、根拠のないまま『肯定』へと跳躍すること、つまりは、騙されたとしてもいい、それでもそれに賭ける。それが〈信じる〉ということであろう。じつさい、だれもが *belief* に拠って生きているのだが、正しい信と間違った信の区別はたしかにあらう。だがその真／偽、正／邪の区別の基準となるものもまた信でしかありえないという意味でも、この〈信〉はより根源的である。

そういう意味でいえば、宗教は、自分を超えるもののみずからを開くこと、自分とは異なるものをじぶんの奥深くへ呼び込むことでもある。ということは、宗教はヒトに確定要素の多い *countenance*（安心と信頼）の場所—— *breasing space* —— を供するとともに、感情のポテンシャルが上がること逆説的にも同時に、その場所の外へ出るよう誘うものでもあるといえよう。安らぎはすぐに耽溺へと裏返りもする。それはときに世俗化された信としての拜金、出世・長寿への願いをキャンセルすることがあるし、教団・教祖・正統といった自己組織化のなかで、「義」をめぐる争い（宗教戦争）や集団的な狂気（カルト）へと裏返ることも、人類史において珍しいことではない。*transcendent*（超越的）なものへの依拠が容易に *france*（神懸かり、恍惚）に裏返る理由もそこにあるのだろう。

死を内包した人間

門脇 健

自己紹介を兼ねて個人的な体験から始めたい。

大学院生時代、ある予備校の講師をしていたとき、その職員室でひとりの女生徒がある講師に「なんで葬式をしなきゃいけないのか」とくっつかかっていた。なぜそんな話になったのかは覚えていない。覚えているのは、そのとき私が「しかし、ゴミに出すわけにもいかんだろう」とつぶやいたことだ。このつぶやきに、その女生徒は「そうか」と素直に納得したが、咬いた私の方が片づかない。そのような角度から葬儀を考えたことがなかったからだ。しかし、そのつぶやきは極めて自然に出てきたのである。

北陸の寒村の真宗寺院の長男である私は、寺を継ぐことに疑問を持ちながらも、学部学生時代、大阪の親戚の小さな寺の法務をとくとき手伝っていた。あまり裕福ではない家庭の葬儀を手伝うことが多かった。そんな時、なぜそんな生活の中で葬儀という厳粛な儀式を必要としているのかと考えるを得なかった。

一方、大学院ではヘーゲルの『精神現象学』を読んでいた。マルクスの『経哲草稿』に見られる「疎外」という概念がうまく理解できなかつたからである。しかし、『精神現象学』を読んでいるうちに、「精神」と訳されている Geist (ガイスト) という言葉をヘーゲルが「亡霊」という意味でも使っていることが気になってきた。そのガイストは、シェイクスピアの『ハ

ムレット』に登場するハムレットの父親の「亡霊」という意味でつかわれることがある。ガイストという言葉は死者を内包する言葉なのである。

『精神現象学』には、多くの劇や文学作品が論じられているが、直接に主人公の名前が挙げられるのは二人だけである。その一人がハムレットであり、もう一人はソフォクレスの悲劇の主人公アンティゴネーである。このアンティゴネーも死者と関わる人物である。アンティゴネーの兄は国家に反逆し戦死したが、その反逆のゆえに国家から埋葬を禁じられる。しかし、アンティゴネーは、死者を埋葬すべしという「神さま方がお定めの掟」について、「それは今日や昨日のことではけしていないのです、この定りは、いつまでもいつまでも、生きているもので、いつできたのかを知ってる人さえありません」（呉茂一訳、岩波文庫版、一九六一年、三四頁）と主張し、国家によつて禁じられた埋葬を強行するのである。ヘーゲルはこのアンティゴネーの台詞を『精神現象学』で直接・間接に少なくとも二回引用している。当時はヘーゲルの「ハムレット」解釈のみに注目していたが、アンティゴネーのこの台詞もいつの間にか私の脳裏に刻み込まれていて、先の「(遺体を)ゴミには出すわけにもいかんだろう」という発言を促したのかもしれない。「ゴミに出す」と言ったとき、城壁の外に放置され鳥や犬に蹂躞されるアンティゴネーの兄の遺体のイメージが、私の内にあつたからである。

しかし、アンティゴネーの台詞は「なぜ葬式をせねばならぬいか」という問いの答えではない。むしろ、そのような人間の

側からの問いかけを禁じるためにヘーゲルは引用している。人間の共同体を基礎づけるのは、人間の立法行為や検証行為を超えた「神々の法」なのである。この「神々の法」に基づく埋葬行為をヘーゲルは「自然が遂行する遺体の破壊を血族が自らに引き受けること」（スーアカンブ版全集第三巻、三三三頁）と表現する。そのようにして遺体が抹消されると同時に別の次元で生者と共に生きることになるガイストの世界が開かれることになる。物としての遺体を抹消しつつ新たなガイストという世界に想い出という形で保存しようとする埋葬という行為は、ヘーゲルによって「否定」と「保存」の二重の意味を持つと強調されたアウフヘーベンというドイツ語の意味を見事に体现している。

また、ヘーゲルは、アンティゴネーの台詞を直接引用した箇所では、「所有の法」を人間の共同生活の基礎に置いている。これは、後に『法哲学』で展開されるように、物を独占的に所有することではなく、それを手放す自由を含んだ「所有の法」である。現在、霊長類の研究において食物の分配の在り方が問題となっており、チンパンジーでもそれが困難であることが明らかになりつつある。そのような観点から見ると、この「所有の法」を人間の共同生活の基礎に置いたヘーゲルの考察は改めて注目されるべきものであろう。

それはともかく、人間と埋葬の結びつきは、先の講演で松沢哲郎先生が示されたビデオでも逆説的に確認される。二歳半で死んだチンパンジーの赤ちゃんの名前を冠したこの「ジョク口」というビデオを見ると、チンパンジーの我が子に対する母

親の愛情は、ある意味では人間以上であると言いうる。というのは、その子供が死んでも母親チンパンジーはいつまでもその子を手放そうとしないからである。死体から発せられる強烈な腐臭の中で母親は我が子を抱き続ける。授乳が途絶え生殖可能になっても男性を拒否して子供を抱き続けるのである。しかし、その遺体が乾燥してミイラ化し何かのはずみで壊れてしまうと、翌日からは何もなかったように次の生殖活動に入るといふ。そこには、埋葬という行為は観察されないのである。

この我が子を抱き続けるチンパンジーの母親の姿は、仏教で対機説法の例として挙げられるキサ・ゴータミーの姿とよく似ている。わが子の死を受け入れることのできないキサ・ゴータミーはお釈迦様に我が子の再生を願い出る。釈迦は「芥子粒を村の家から貫つて来なさい。ただし、今まで葬式を出したことがない家から」とゴータミーに命じる。死んだ子を抱きながら村の家々をゴータミーは訪ね歩くが、芥子粒を与えようとする家はあるが葬式を出したことがない家はない。そのように家々を経巡るうちにゴータミーは無常ということを身体全体で理解することになる。そして我が子の死を受け入れ「荼毘に付しました」とか「墓場に運びました」という形で物語は終わる。チンパンジーの母親がわが子の死を認識していたかは微妙な問題であるが、人間の場合、死を認識し受け入れるということには、すでに埋葬することが含まれている。それゆえ、「脳死」と判定された「死」に対しては、人間的な何かが激しく抵抗するのである。

このように、死への向き合い方において動物と人間は区別さ

れるが、また生きることに死が含まれているということでも、人間は動物から区別される。

松沢哲郎先生は赤ちゃんの「仰向け」という人間独特の姿勢に注目し、そこに手の自由な使用と、家族となつてゆく人々とのコミュニケーションの萌芽を見出しておられる。しかし、この姿勢は動物から見れば危険きわまりない姿勢と言えるであろう。それゆえ、そのまま直立した人間は、闘うとき腹や胸を守る鎧を身に着けなければならない。逆に言えば、仰向けに寝るとか胸や腹を相手にさらすという姿勢は、鷲田清一先生が強調された「信頼」において成り立っている人間独自の姿勢なのである。

また、正高信男先生が『0歳児がことばを獲得するとき』（中公新書、一九九三年）で指摘された、人間の赤ちゃんがおっぱいを吸うのを中断して母親の揺さぶりを確認するという「栄養摂取を犠牲にしてまでも、くちびるによるコミュニケーションに重点」（二七頁）を置く人間独特の抱っこ仕方、あるいは言葉を発するために喉を広げて気管の入り口を危険にさらす点など、お互いのコミュニケーションの上で成り立つ人間の精神的生命は、動物的生命を危険にさらすことで成り立っていると言ふことができよう。

また、フロイトが「快原理の彼岸」でタナトスによる反復脅迫の例として挙げた、フロイトの孫が糸巻きで遊ぶ「フォルト／ター」遊びについて、ジャック・ラカンは「人間が、己れの歴史という生へと関係を持つに至るにあたっては、それがどんな関係であっても、そこに死の媒介が認められる」（新宮一成

訳「精神分析における話と言語活動の機能と領野」弘文堂、二〇一五年、一三〇頁）と述べている。つまり、フロイトの孫は母親の前から消滅し再び現れる自分を糸巻きに託して遊びの世界を構築し、現実の存在を否定し、その死を媒介することによって言葉の世界へとアフフヘーベンして、「己れの歴史という生」へと参入してゆくというわけである。ラカンは、この現実の物の世界から言葉という象徴の世界への離脱を、コジェーブのヘーゲル研究に由来する「物の殺害」という言葉で印象的に述べている。

人間は、このようにして死を生じる重要要素とすることによって、言葉・法・貨幣などの象徴の世界に生きて文明を発展させていくことになる。仏教に伝わる四門出遊の伝説はその苦と出会いを物語り、『創世記』の失樂園はその起源を語るものである。したがって、宗教の役割は文明に閉じこもることによってかえって苦を作り出してしまった人間を、どのようにして自然へと開放してゆくかということになるであろう。

パネル

世俗社会における「宗教的なもの」を再考する

代表者・司会 伊達聖伸
国際委員会企画 英語使用

現代社会における宗教的なものに対する視線の交錯

伊達 聖伸

いわゆる「宗教」概念は、近代西洋で生まれ、その負荷を背負っているということは、今日の宗教研究者にとってはかなり初歩的な「常識」となっている。だがそれゆえに、日本の研究の文脈においては、「西洋」というときの括りがともすると一枚岩的で粗雑になっていることはないだろうか。「欧」と「米」はかなり異なるし、ヨーロッパの内部の状況も実際には非常に多様である。そのヨーロッパの内的な宗教的多様性と、全体的に見たときのまとまりとしての特徴をどのようにとらえ、分節化することができるだろうか。

ヨーロッパの政教関係の大枠は、「宗教からの脱出」によって特徴づけられる。近代以降は政治がもはや宗教に従属することをやめ、むしろ宗教を政治に従属させる格好で、政治が自律性を獲得していく。この構造的条件下における実際のプロセスは多様で、揺れ戻しもあったが、全体的にはいわゆる世俗化と呼ばれる現象が進んできた。こうしたヨーロッパの政教関係と世俗化は、かつては近代化の普遍的モデルと見なされていたが、

世界的な宗教復興が進んでいるとされる現在では、むしろ地域の例外を示しているようにも見える。しかし、そのヨーロッパにおいても、宗教はたんに衰退しているのではなく、むしろ宗教的なものの再編が起こっていると考えられる。その様子を理論的枠組みにおいてとらえるために、ユルゲン・ハーバーマスは「ポストセキュラー」という概念を提唱しているが、ジェームズ・ベックフォードなどこの概念の使用に否定的な研究者も少なくない。

英国の宗教社会学者グレース・デイヴィーは、「所属なき信仰」(believing without belonging) や「代行の宗教」(vicarious religion) などの鍵概念を用いて、現代社会の宗教のあり方をとらえてきた。その議論の魅力は、現代イギリス社会やヨーロッパの宗教状況をもとに、その範囲をも超える適用可能性を持つ射程の広い一般理論を提出しているところにあるが、逆に言えば、その一般理論の構築の背後には、イギリス的あるいはヨーロッパ的な見方があるとも考えられる。たとえば、二つの鍵概念の背後に見え隠れする伝統の保持と変容というモチーフは、いかにもイギリス社会を磁場として生まれてきたようにも見える。もちろんこの種の「偏向」はいかなる研究者にもつきまとう類のものである。むしろ有益なのは、その種の偏りを意識しつつ発見的に用いてみることはないだろうか。

ライシテの国フランスでも、「代行の宗教」という見方には一定の有用性がある。たとえば、カトリックの歴史に詳しいライシテ研究の専門家フィリップ・ポルティエは、今日のフランスの価値とカトリックの文化に通底性があることを指摘するの

に、デイヴィーを参照しながら「代行の宗教」について語っている。一方、フランスの宗教社会学者タニエル・エルヴェー・レジュエは、カトリックは英国国教会のような政治神学的な中立化を経ておらず、またライシテが社会の記憶を政治的に独占しようとしてきたために、イギリスの負荷の高い「代行の宗教」をフランスに適用することには限界があると述べている。

「所属なき信仰」という概念は、「宗教」は怪しいけれども「スピリチュアリティ」には興味があるという考えの持ち主が一定数いる日本社会に適合する部分が少なくない。それはおそらく、いわゆる先進国において一九七〇年代以降に進んだ脱制度化と価値の個人化の動きに日本も巻き込まれたという要因も大きい。しかし、日本の「宗教」は、英国国教会のように社会を構造化してきた制度だったと言えるだろうか。また、デイヴィーの「代行の宗教」には、宗教的伝統と多様性を支える人びとの社会的連帯意識が前提となっていると思われるが、現代日本社会における人びとの連帯意識を、彼女が思い描くようなイギリスの連帯意識との類似でとらえてよいのかも検討されなければならないだろう。

「所属なき信仰」から「代行の宗教」へ

グレース・デイヴィー

近代ヨーロッパの宗教生活を理解するには、五つの要因を考慮すべきである。一、ヨーロッパ文化を形成した教会の歴史的作用。二、伝統的な教会は、もはや多くの人びとの信仰や行動を規定していないとしても、人びとの人生の重要な局面におい

てしばしば影響力を持つこと。三、宗教が義務から選択の問題にシフトしてきていること。四、世界中からの多様な集団の流入にともなう宗教的多様性の増大。五、宗教に対する世俗的な考えの持ち主の反応。今回の発表では特に前二者に焦点を当てる。ヨーロッパの人びとは、歴史的な教会の存在を受諾する一方で、教会が自分たちの生活に介入してくるのを忌避する。宗教的遺産に対して愛着と不信の念をともに抱く様態をどう整合的に理解したものか。

データから読み取れるのは、ヨーロッパの人びとの過半数は現在でも神や超越的な力を信じていることである（ただし人格神のイメージは揺らいでいる）。また、宗教を信じない者の割合が増えていることである（ただし国によって違いがある）。ハードな面に注目するか、ソフトな面に注目するかで、宗教のあり方は変化する。信仰も帰属も求めるハードな宗教のあり方に規定されている者は少数である。「所属なき信仰」(Believing without belonging)とは、このハードな指標とソフトな指標の差異への注目から練りあげられた概念で、一九九四年刊行の拙著『一九四五年以来の英国における宗教』の副題となった。

「所属なき信仰」の概念は、学問の世界の内外で反応を引き起こした。ヴォアスとクロケット（二〇〇五年）は、超越的なものに対する信仰の安定性と、宗教的実践の変化しやすさの両面を指摘している。教会指導者たちは、現代社会は外見ほど世俗的ではないというメッセージを受け取った。「所属への信仰」（二〇一二年）の著者アビー・デイは、表題が示唆するように、

「所属なき信仰」のテーゼを踏まえながらも異論を提出することで議論を突りあるものにした。彼女は、多くの英国人が世論調査で「キリスト教徒」というカテゴリーを選択することに注目して、所属と信仰の意味を再考した。所属はただの残余カテゴリーではなく、それ自身のうちに多様性を含んでいる。また、信仰は個人的行動というよりも社会的行動ととらえ返すことができる。デイの理論的貢献は、私自身が「代行の宗教」(vicarious religion) という考えを練りあげるきっかけにもなった。

所属にも信仰にも、ハードなヴァージョンとソフトなヴァージョンがあること。一部の者はハードな信仰実践をしているが、大部分の者は一種の信仰のようなものを持ちつつ状況に応じて制度と関わっていること。「代行の宗教」とは、これらの考察から生まれた概念で、比較的小さな集団がより大きな集団の代わりに何かを行なうという社会の構造と関係に注目している。たとえば、教会や教会指導者は他の人の代わりに儀礼を行なう。教会指導者と教会に足繁く通う信者たちは、他の人のぶんまで信じている。教会指導者や熱心な信者は、他の人のぶんまで道徳的規範を体現している（私たちは自分自身に対してよりも多くのことを聖職者に求めがちである）。教会は現代社会の難問について議論を行なう場を提供する。これらはいずれも、公共善としての教会という考えに連なる。

「代行の宗教」という概念は、他言語への翻訳に苦労する点とはあるが、ヨーロッパの研究者からは比較的良好な反応を得ている。一方、アメリカ合衆国ではあまり反応がない。この概念

はアメリカの宗教状況を理解するにはあまり適しておらず、ヨーロッパの国教会モデルにより適合的なものかもしれない。ヨーロッパでも、若い世代はますます制度宗教から離れ、無宗教の割合が増加している。これらの点に鑑みるならば、「代行の宗教」よりも「所属なき信仰」のほうが汎用性と耐久性の高い概念という面はあるのかもしれない。

ソ連解体後のロシアにおける

「所属なき信仰」と「代行の宗教」

井上まどか

ソ連解体後、ロシアでは宗教復興という現象が見いだされたと指摘する論者は少なくない。確かに、社会学的統計によれば、ロシア国民の三分の二以上が正教徒であり、無宗教の割合は一八%まで低下している。しかし、他方で正教徒であると回答する割合の高さに比して、礼拝参加率が低い（月一回の礼拝参加が七%）という、ヨーロッパ諸国と類似する傾向も統計から看取できる。本発表では、このようなソ連解体後のロシアにおける宗教状況を理解するにあたり、英国の宗教社会学者グレース・デイヴィーの提示する「所属なき信仰」(believing without belonging) および「代行の宗教」(vicarious religion) という概念（おもに後者）を手がかりにして検討する。まずロシアの政教関係史を概観しよう。

西欧諸国と比べて、正教圏の諸国は、教会と国家権力（あるいは主要民族集団の権力）の結びつきが強いという特徴が挙げられる。ロシアの場合、一八世紀以降、教会は国家に従属させ

られてきた。革命後のロシアは、いわば強制的な世俗化——生活のあらゆる側面での社会主義的価値観の内面化と実践——を経験するが、第二次世界大戦中より、国家に従属させられる教会の姿——大戦中は愛国のシンボルとしての教会、冷戦期は平和外交のシンボルとしての教会——が社会生活においてより可視化する。英国とロシアの政教関係の大きな違いは、英国教会が宗派対立の渦中に身を置き、つねに自身の存在の正当化を迫られてきたのに対し、ロシア正教会は主要民族の教会として安泰な地位を保っていたところにある。ロシアでは、他宗派の教会は、帝国内（あるいは連邦内）に居住する異民族（たとえばポーランド人あるいはドイツ人）のための教会とみなされる傾向にあることも付言すべきだろう。

ソ連解体後は、社会主義的価値観に代わるものとして、教会（とりわけ正教会）の価値観の有用性が説かれるようになった。ソ連解体後の宗教復興について、（宗教は「精神の空白」を埋めるといふ表現がよくみられるが、これは学術的説明というより、むしろ政治家のクリシエであり、正教会の社会的重要性を政治家が正当化するときのレトリックとみる方が正しい。このようなレトリックの氾濫を経て、今日、ロシアのテレビは当然のごとく、大統領をはじめとする政治家が新年や復活祭に正教会の礼拝に参加している姿を放映する。

発表者は、ロシアの宗教状況を「代行宗教」という概念で捉え得ると考えているが、英国と大きく異なるのは、歴史的教会の大聖堂という物質的環境を享受する聖職者および熱心な信仰者が代行するのではなく、ロシア大統領および地方の政治家が

それに加わって代行するという点である。そのことを傍証するのが、各地の聖堂の内壁に掲げられた写真である。世界一の面積を誇るロシアのどの地方に行っても、その地の代表的な聖堂に、大統領が聖職者とともに写っている写真を見ることができ

る。さらに、ロシア正教会の聖人列聖のあり方もまた、このロシア版「代行宗教」に影響している。皇位継承の争いで命を落とした大公の息子たち（ボリスとグレープ）の列聖、スウエーデン軍とドイツ騎士団を駆逐し、ロシア史に名を残す大公（アレクサンドル・ネフスキ）の列聖、ソ連解体後にはロマノフ王朝最後の皇帝ニコライ二世一家の列聖など、多くの悲劇の英雄かつ統治者がロシア正教会の聖人として列聖されてきた。仮に現大統領が今後失脚しても、そしてその後の大統領が求心力を失って聖堂内の写真が意味をなさなくなったとしても、聖人である歴史上の統治者の肖像あるいはアイコンがそれにとって代わるだろう。

このようにロシアでは統治者が一般国民の信仰を「代行」すると言い得る。更にこのロシア版の「代行宗教」については、アビー・デイ氏が『所属への信仰』（二〇一一）で指摘する「○人性的代理」という民族アイデンティティと宗教性の関連も再考する必要がある。

ポスト世俗化社会における宗教と観光

岡本 亮輔

近年、日本でも世俗化論を踏まえた上で、宗教と観光に関する研究が蓄積されるようになってきている。欧米とは異なる仕方ではあるが、日本でも宗教離れは進んでいると言える。そうした中、観光は多くの人が宗教と接する数少ない機会となっている。本発表では、パワースポットブームに注目し、宗教的個人化について再考する。

既存の寺社がテレビ・雑誌・ネットなどでパワーが貰える場所、スピリチュアルな体験ができる場所として紹介され、観光客を集めている。パワースポットブームの先駆けとなった明治神宮の清正井では、泉の水で携帯ストラップや入場券を洗う、写真を撮ってお守りにするといった行動が見られる。他にも、各地のパワースポットでは、御神木に抱きつくといった実践が共通して見られる。

パワースポットブームは、ひとまず宗教の世俗化・個人化の帰結であり、「所属なき信仰」の典型として理解できるだろう。神社や寺への制度的な所属は失われたが、観光的に一時的につながることもあるのだ。また、自分たちは観光的にしかつながらっていないが、他の誰かはしっかりと信仰しているという「代々の宗教」の感覚も指摘できるかもしれない。

他方で、パワースポットについては、所属なき信仰という風に信仰を中心に捉える必要はないように思われる。むしろ、所属・信仰・実践が分離し、信仰なき実践、信仰なき所属が広く観察できる。清正井の撮影やチケットを洗う実践は確かに伝統

的な神道とは無縁だ。だが、その背景に新たな宗教意識や信仰が果たして存在しているのだろうか。

パワースポット訪問者たちは、清正井ではそうした実践があるという情報を事前に得て、現地で他の訪問者の実践を目にし、そして、そのような実践ができる空間が物質的に確保されているから、その実践を行っているのではないか。つまり、清正井では写真撮影が可能で水に触れるからこそ、そうした実践が見られるのだ。換言すれば、パワースポット現象の背後に過度に信仰を読み込む分析は妥当ではないだろう。例えば、古神道に根ざす自然崇拜の残滓、水や木のシンボリズムに導かれた宗教的人間の実践、あるいは神道の要素から個人が独自の信仰実践を作り上げたといった分析である。

別の例を挙げよう。伊勢神宮は一般には最強のパワースポットの一つと語られながら、実際には最も重要な内宮ではパワースポットの実践は見られない。その理由は、内宮には触れることはできず、写真撮影も禁止され、パワースポットの実践が環境的に不可能だからだろう。つまり、パワースポット的な実践を促しているのは、個人の信仰というよりも、その場所とそこに配置された物質的要素であり、また、それを取り囲む社会文化的コードなのである。物質的宗教論やアフォーダンス論が指摘するように、その場所がパワースポットの実践を可能にするか否かが重要であるように思われる。

このように考えると、現代の宗教観光の領域で増加しているのは、観光化による新たな宗教意識の芽生えや信仰の発生ではない。神社の観光化・パワースポット化とは、その場所で何を

すべきかという指示が増加し、実践のための物質的環境が整備されることである。そして、来訪者は、そこではとりあえず指示にしたがって一見信仰に裏打ちされたように見える実践を行っているのではないだろうか。

所属なき信仰と代行の宗教は、ポスト世俗化社会の宗教状況を適確に捉えた概念である。確かに個人の宗教所属と信仰は無関係になりつつある。そして、宗教と観光の領域を見る限り、この概念から、さらに「信仰なき実践」「信仰なき所属」という拡張概念を導けるように思われる。

パネルの主旨とまとめ

伊達 聖伸

現代ヨーロッパでは、いつその世俗化と呼べるような事態が進行する一方で、宗教的なものの社会的可視化が進むという逆説的な状況が立ち現われている。これを適切に理解するには、いかなる理論的な枠組みや概念装置を用いればよいのだろうか。現代ヨーロッパにおける宗教（社会）学者が提出する枠組みや概念には、その研究者自身が属する国や地域の特徴が表われていると考えられる。それらを用いてヨーロッパを越える地域との比較考察を試みることは、対象としての当該社会と研究者の置かれている環境の双方の特徴を、より意識的かつ重層的にとらえることにつながると期待できる。

このような問題意識のもと、日本宗教学会国際委員会の企画として行われた当英語パネルでは、イギリス宗教学会学術の泰斗 グレース・デイヴィー教授（エクスター大学）を招聘した。

「所属なき信仰」(believing without belonging) および「代行の宗教」(vicarious religion) と「二つの鍵概念」についてのレクチャーを中心に、これらの概念が英国およびヨーロッパ社会、さらにはヨーロッパを越える社会の宗教状況を把握するのにどれほど有効かを比較検証し、批判的かつ建設的な対話を行なうことを試みた。

第一発表者（代表者・司会）の伊達聖伸が、パネルの主旨説明とデイヴィー教授の事績紹介をしたのに続き、第二発表者（メインスピーカー）のグレース・デイヴィーが、「所属なき宗教」と「代行の宗教」の内容と関係について講演した。教皇のアイランド訪問、ヨーロッパの宗教統計、ブレグジット、ダイアナ妃の葬儀、ミドルランドの英国人の無宗教への傾斜などの具体例を通し、「所属」の様態も「信仰」の様態も多様であることを強調した。

第三発表者（第一コメンテータ）の井上まどかは、英国国教会のあるイギリスとロシア正教会のあるロシアの類似性と相違点に注目し、とりわけロシアにおける「代行の宗教」が政治的有力者によって担われていることに注意を引きつけた。それに関連して、歴史的統治者が聖人化される傾向も指摘した。

北海道で起きた大地震のために参加が危ぶまれた第四発表者（第二コメンテータ）の岡本亮輔は、急遽飛行機をキャンセルしてフェリーで駆けつけた。宗教ツーリズムの視点から、日本のパワースポットを紹介し、「信仰」と「所属」に「実践」の第三項を加え、現代日本の宗教的状况をとらえるのに「信仰なき実践」という見方を提出した。

井上のコメントに対してデイヴィーは、ロシアの事例はヨーロッパの一般的傾向をより特殊な事例で検証する好例と評価した。岡本のコメントに対しては、ヨーロッパにおける聖地もしばしば神話に基づいていながら強力な力を持つことに触れ、現代の巡礼の特徴をとらえるには公私モデルより固定性と流動性のモデルが適切なのではないかと示唆した。

会場との質疑応答では、ジョリオン・トーマス（ペンシルバニア大学）が、宗教的遺産と公共の有用性の関係および近年における変化について質問した。デイヴィーは、ヨーロッパの宗教の公共的有用性を考えるには、地域に密着した教区の重みを考慮に入れるべきと回答した。近年の公共的有用性の私事化の傾向自体には反対しなかったが、そのやり方はうまくいっていないと疑念を呈した。山中弘・日本宗教学会会長（筑波大学）は、日本における世俗と宗教のあいだのようなグレーゾーンを扱うには、「所屬なき信仰」は啓発的だが、「代行の宗教」は必ずしも有効とは言えない面があるのではないかとコメントした。

英国ないし西欧発の概念の他地域への適用有効性を問おうとした当パネルにおいてデイヴィーが何度か強調したのは、ヨーロッパは世俗的だが世界は必ずしもそうではなく、西洋由来の社会学的概念を用いた非西洋地域の分析には、大胆な適用が必要という点だった。

宗教学研究の振興と学会・学会連合の役割

—— 学術会議との対話 ——

代表者・司会 藤原聖子

コメンテータ 井野瀬久美恵

日本宗教学諸学会連合共催

宗教学会の状況——他分野学会と比較して——

藤原 聖子

人文社会科学の維持と振興を謳った学術会議の「二〇一七提言」は、五つの柱、すなわち

- ① 教育の質向上と若者の未来を見据えて高等教育政策の改善を進める
- ② 研究の質向上の観点から評価指標を再構築する
- ③ 大学予算と研究資金のあり方を見直す
- ④ 若手研究者と女性研究者の支援を本格化させる
- ⑤ 総合的学術政策の構築をはかる

を掲げている。宗教学研究を専門とする諸学会の特徴としてまず指摘できることは、人文社会系学会の中では、大学以外の研究機関（しかも民間企業ではない組織）に属する研究者が比較的多い学会があるということが挙げられる。文科省の「六・八通知」が象徴する文系学部の危機の影響を（少なくとも直接は）受けない研究体制があるということである。それは③に関しては「サステナブル」な研究のあり方を先取りしているとも言えるが、④に関しては後れを取っているとも言える両面性がある。

り、また③に関しても今後については保証がない。よって、宗教研究を専門とする諸学会にとっても、「二〇一七提言」はすぐにも検討すべき課題を提示していると言える。

他の特徴としては、宗教研究という分野の社会的知名度の相対的低さに比して、学会（とくに日本宗教学会、日本印度学仏教学会）の会員数が他分野学会に比べて比較的多いこと、また安定していることが挙げられる。これは他国の宗教学会と比較しても同様であり、スケールメリットを持つと言える。国際学会（IAHR）の世界大会を過去二回（しかも一回目は一九五八年という早い段階）で開催しているという点も際立っている。しかし、国際的ジャーナルへの論文掲載数などの海外発信力では劣るなど課題も多い。

「二〇一七提言」から宗教研究の学会・学会連合にとつての課題を五点にまとめてみたい。

(1) 研究評価の問題

・メトリックな（数量的）評価指標が外部から押し付けられ、宗教研究の質の向上が阻害されるという問題は、学会・連合全体で共有できるものである。

・宗教研究特有の（限定ではないが）困難として、多様な方法論が集まる分野であることからくる評価の難しさが、認識されてはいるが、積極的な手が打たれていない。

(2) 若手研究者育成の問題

・他分野に共通することだが、大学単位ではその分野の院生を育てにくくなっており、横の連携を検討している学会も出てきている。宗教研究では、東京や京都には単位互換制度やコ

ンソーシアムが存在するが、それ以上に、学会として取り組む余地はないだろうか。

(3) 学術基礎データ収集・活用の問題

・基礎データを持つことが人文社会科学分野の振興のための政策提言につながるという認識が十分に広まっていない。これには、人文・社会科学系学協会男女共同参画推進連絡会の調査も含まれる。

(4) 国際発信

・これまでIAHRには日本宗教学会から役員がほぼ必ず出ていたが、これは放っておいても今後も自動で続くものではなく、特に中国・韓国との関係を考える必要がある。

(5) 社会発信

・HPや学会誌発行だけでは社会に届かないことは自明である。研究者個人の努力の他、学会として他に先駆ける試みが期待される。

インド学仏教学は「社会的要請」にいかに対応するのか

斎藤 明

インド学仏教学の分野は(一)国際的な学術交流、(二)諸種データベースの整備、(三)社会的要請への対応という点で、比較的、前向きに取り組んでいる人文・社会科学系(以下、「人文系」と略称する)分野の一つである。しかし同時にまた、人文系諸分野に期待される今後の動向を見据えるとき、いくつかの課題に真摯に向き合い、関連する隣接分野とも協力し合いながら、着実に克服していくことが求められている。

まず、(一)の国際的な学术交流に関しては、人文系諸分野における研究評価の問題にも関わるが、すべての基幹となる全国学会では、主要な論文をすべて母語と英語とで同時発信する、あるいは過渡的に一年程度のスパンを置いて両語で公刊することが求められるであろう。現在のところ「印度学仏教学研究」は、第三分冊に欧文(主に英文)論文を収め、同時にまた第一、第二分冊に掲載されたすべての日本語論文の英文要旨を載せている。この状況を上述の方向にさらに進展させることは、ひとり日本印度学仏学会のみならず、人文系諸分野のすべての基幹学会に期待されている。

次に、(二)と(三)に関連して、広義の社会貢献という課題に目を向けた。そもそも人文系諸分野はコスト・パフォーマンス(費用対効果)の点でも、日本の学術に多大な貢献をなしている。この点は、人文系分野全体に対する学術研究予算(約三〇%)に比して、同分野の学生数の比率(五〇%弱)、教育系を含めると六〇%弱)、工学系と並んで多い留学生の受け入れ、書籍の出版点数(約六〇%)等々の指標が示すとおりである(提言「学術の総合的発展をめざして—人文・社会科学からの提言—」(二〇一七年六月一日)参照)。「コスパ」などの基準は人文系に馴染まないという声もあるが、人文系分野が涵養する柔軟で多角的な視野と批判的な思考法をもつことの意義にくわえ、江湖にうったえるに値する指標であり事実である。

ところで、学問分野の社会貢献には個々の研究者による研究成果や、それと関連した「宗教者」個人の社会的活動にくわえ、特定分野や隣接分野の複数の研究者が関与する作業をお

しての貢献もまたある。(二)の関連で、以下の二つのデータベースはインド学仏教学界が関与して作成されたもので、二十年以上前から公開され、内外の研究者・学生をはじめ、関心をもつ多くの人々に利用されている。その一つが、SAT 大正新脩大藏經テキストデータベース(「大藏經テキストデータベース研究会」東京大学大学院人文社会系研究科・次世代人文学開発センター、<http://2idzr.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/>)で、大正新脩大藏經(全一〇〇巻)のテキストデータベースである。他の一つは、INBUDS インド学仏教学論文データベース(日本印度学仏学会、<http://www.inbuds.net/>)で、主として日本国内で発行された定期刊行学術雑誌等の中から、インド学・仏教学に関する論文を抽出し、その書誌情報及びキーワードを収録したデータベースである。これらの論文の中で、CAJIL J-STAGE等に公開された学術雑誌所載の論文はPDFで入手可能である。

(三)の社会的要請への対応に関して、ここでは、手前味噌ながら、多くの難解な仏教用語を定義的あるいは主要な用例を根拠に現代語(日本語と英語)への基準的な訳語を提案しているパウッターコーシャ(「仏教用語の宝庫」のタイトルをもつ科研費プロジェクトhttp://www.l.u-tokyo.ac.jp/~b.koshav/html/index_75dharma.html)を紹介した。生物(有情)がもつ十の普遍的な心作用の一つマナスカラ(manasikāra、玄奘訳「作意(さご)」、真谛訳「思惟」)の例を挙げれば、『俱舍論』とその注釈における「心を「対象に向けて」はたらかせることである。」との定義文を根拠にするかぎり、適切な基

準訳語は「傾注」ないし「心を向けること」であり、英語の attention がこれに相当する。

神学・キリスト教学の現状と将来にむけて

土井 健司

日本基督教学会は一九五二年に設立され、その目的として「キリスト教を学問的に研究する者が相互の連絡を図ると共に、キリスト教学の発達を期する。」（学会規約第三条）と定まる。会員数は七〇〇名（団体）近くあり、キリスト教界では最大規模の学会となる。学会誌『日本の神学』（教文館）は五七号が最新号となっている。発表者は専務理事として二〇一五年より一期二年を二期、つまり四年本部事務局を運営し、この九月に次期事務局に交替する。

さて従来、本学会のかかえるひとつの問題は「神学」か「キリスト教学」なのかであった。学会名が後者であるのに対して学会誌は前者を名乗る。神学が信仰のみならず教会的視点をもつのに対して、キリスト教学は教会に拘らないと言えるかもしれないが、両者の関係は未だに問題であり続ける。しかし日本の学術をめぐる現状は、学会がもはやこの種の内面的な問題にのみ注意を傾けることを許さない。そこで発表者自身は一旦この区別は棚上げにしてもよいと考えてきた。

そもそも神学であれキリスト教学であれ、その学問性は何であるのか。学問が対象と方法論に従って分類されるとするならば、たとえば「キリスト教」が対象となるとしても、その場合「キリスト教」とはどの範囲を指すのかは明確ではない。教会

なのか、あるいはもう少し広く文化現象も含めるのか。さらに方法論としては、どのような独自のものがあり得るのか。たとえば聖書学などは歴史学の方法論を用い、組織神学（教義学）を批判するところがあるが、それ自体単なる歴史学にとどまるとすれば、もはや宗教としての「キリスト教」に関わるものではなくなる。そうなるも果たして聖書学は神学なのだろうか。神学の学問性の問題は、学会の専務理事としてよりも神学部の学部長経験者として切実に感じてきた。なぜなら神学というのが社会のなかで認知されていないので、たとえば入試で苦労する、とか、他学部から何をしているのか分からないとの声が聞こえてくるからである。聖書のお勉強、単なる、牧師養成等などさまざまな誤解、曲解が見られる。神学というもののそれ自体の学問性を明確にし、社会において理解される必要を感じる。

このように考えているところ「二〇一七提言」が出された。すでに学会においては、準備をしてさまざまな施策を講じてきたところであり、この提言に対応するものを挙げてみたい。研究者の倫理規定の制定（二〇一六年九月）、「若手研究者イニシアティブ」の設置（二〇一七年九月）、「日本基督教学会賞」の設置（二〇一七年九月）、論文投稿制度の設計（二〇一七年九月）、「新版キリスト教大事典」（教文館）の制作のための編集委員会の設置（二〇一五年総会、以上である。これらは研究推進、若手の育成、学会の社会への発信を目的としている。とくに大事典の制作は、まだ緒についたばかりではあるが、標準的学知の形成は学会の社会的責務と思われる。

時代に応じて諸施策を展開せねばならないのだが、しかし他

方で留意すべき点もある。現代は何であれ数値と可視化、成果主義が猛威を振るっているが、本来神学（また人文学）はそのような指標では測れないものである。その本質を見失わないようにしたい。ただし問題は、数値と可視化、成果主義には説得力があることである。数で表す、見えるようにする、成果を主張する、これらはとにかく説得力がある。しかし数は誤魔化すことができ、可視化は表面だけでよく、成果も実質とは関係がない場合がある。そこで考えねばならないことは、私たちの学問固有のものを探求しつつ、説得力ある仕方と学問を展開することであろう。時代に合う仕方での施策は展開してきたが、本質的な課題についてはまだその方途が見いだせない。しかし目指すべき将来はここにあると考えている。

日本における道教研究の有効性について

土屋 昌明

「道教」は、中国古来の神仙思想や道家思想を主たる構成要素として、仏教・儒教から論理や倫理・世界観などの影響を受けながら歴史的に発展し、死からの超越と天界における永生を信仰する宗教である。現在でも、中国ほか華人社会で活発におこなわれている。日本道教学会は、その研究のために一九五〇年に設立され、道教を主としながらも、中国の文化現象のほとんどすべてを包括している。構成人数は二〇一八年現在、役員一二五人（男性一〇八、女性一七）、会員四九九人。会員の性質において、中国研究に従事する研究者以外の会員は非常に少ない。その主たる要因は、第一に日本では道教の信者はほとん

ど存在しないこと、対して中国および台湾・シンガポールほかの海外に大量に存在する道教信者は、本学会とほとんど関係を持つていないこと、第二、日本の一般市民にとって道教の宗教的文化的有効性が理解しにくい、などがある。

このような基本的状況に対して本学会は、宗教研究としてだけでなく、むしろ宗教文化史的研究の視野に立って、道教に関わる文化現象の多様性と創造性を探究している。私見では、「日本における学術の現状と課題」を説明して「広く国民と共有する」（六・八通知）ために重要な側面として、次の諸点がある。①日本文化は古典中国文化を承けており、その古典中国文化において、道教は宗教思想として核心的であること。②日本に伝わった中国仏教は、道教の影響を受けた要素を持つこと。③日本の宗教としての神道および修験道は、道教の文化要素を備えていること。④いわゆる日本文化とみなされる文化要素には、道教からよってきたものが少なからずあること。⑤道教文化の要素には、中国および華人社会を主としつつ、日本・韓国・ベトナムで共有されているものが少なくないこと。

道教の解明を「広く国民と共有する」ためには、道教の信仰実践と文化要素のありようを、従来以上に具象的に研究者・市民に伝えていく必要があると思う。それにはとくに視覚化（visualization）を重視すべきである。とくにデジタル技術の発展により、映像と音声の採取、編集、字幕の加工、アーカイブ化などは、すでに私たち人文科学の研究者個人にも可能となっている。私自身の実践として二点を紹介したい。

第一は、中国現地での宗教活動・空間の視覚化とその解釈。

これには、フィールドワークと映像収集がある。フィールドワークとして道教研究者は道教儀礼の映像化をおこなっているが、私自身は、道教聖地の景観や宗教施設などへのフィールドワークおよび可視化を考えている。映像収集としては、まず映像人類学の成果だけでなく、宗教活動を撮ったインディペンデント・ドキュメンタリーの収集・解釈・紹介である。中国では一九九〇年代から二〇年来、民間のドキュメンタリストが社会の底辺や辺鄙な農村に入って、体制メディアや外国人が撮影しない宗教活動を記録している。

第二は、道教の視覚文化の研究。仏教学やキリスト教学の視覚文化研究にくらべ、道教の視覚文化は看過されてきた。しかし近年やっと、関係する文化財が東アジア各地に存在することが認識されはじめてきた。これは上述の⑤の側面の解明と知の共有を促進する。また、道教成立以前の文化財の新出土も知的刺激がある。

最後に、より普遍的現代的な話題としては、環境問題へのアプローチがある。道教には、外なる自然と人間を合一させようとする思考方法がある。本学会では、二〇一五年大会（東洋大学）で「エコ・フィロソフィ 自然・環境・道教」と題して講演会をおこなっている。自然環境を重視する日本の宗教思想（神道・日本仏教）と道教との関係の研究成果を中国に投げかえすことは、中国国内の環境問題の解釈に再帰的な示唆を与える可能性がある。

コメント

土屋氏が述べた「道教研究をどのようにアピールするか、説明するのか」というポイントは全体に通じるものである。土井氏は「学会をどう開くのか」と問いかけた。今、大学では経営用語が闊歩しており、数値化され、可視化され得る結果が求められているが、それとは異なるかたちで、自分の研究のことを社会にどう説明すればいいのだろうか。これは斎藤氏が紹介した、「日英同時発信を考慮したデータベースプロジェクト」にも通じる問題である。

関連して思い起こすことがある。日本学術会議第一部は、二〇一五年六・八通知からまもなく、七月三十一日に緊急シンポジウムを開催した。実に多数の参加があり、報告と質疑応答、その他自由発言が数多くあつたなかで、最も参加者の共感を集めたのは、「自分は宗教学を学んでいるが、これを社会にどう説明したらよいか、教えてほしい」というひとりの学部学生の問いかけであった。その場で納得のいく答えを誰も返せなかったという記憶とともに、その学生の言葉は今なお鮮明に残っている。

私たち人文社会科学の研究者は、自分たちのやっていることをどう説明すればいいのだろうか。従来のように、知的好奇心があれば誰にでも人文社会科学の意義はわかるはずと決め込む態度はもはや通用しない。特に知識や教養とみなすものが私たちの時代から変化し、私たちが知識、教養と考えるものに共感がもてない若い若い世代に、研究者個人は、そして学会は、自分

たちの専門をどう語ればいいのか。「二〇一七提言」に「教育」の項目を入れたのは、人文社会科学の振興の問題を次世代にどうつなげるかを問う意図からであった。人文社会科学が全く必要ないという人は滅多にいないが、社会に対して人文社会科学が、宗教研究がどのように重要で必要かをどう説明するか、真剣に考えなければならぬ。

私は現在、文科省科学技術・学術審議会（学術分科会）の委員を務めているが、そこで先月から、人文社会科学の振興に関する論点整理が始まった。人文社会科学の振興は、これまでも文科省で度々論じられてきたのに、である。今われわれは、人文社会科学の何を考えねばならないのか。これに答えるには、六・八通知直後のキーワードである「社会的要請」ではもはや十分ではない。学術分科会で挙げられているのは、Society 50とSDGsである。SDGsに対しては目標間のトレードオフ関係の解明が学術の一つの主要な課題だが、これに人文社会科学がどう絡むのか。情報化社会の次の段階を指す「Society 5.0」は、第五次科学技術基本計画において、「サイバー空間（仮想空間）とフィジカル空間（現実空間）を高度に融合させたシステムにより、経済発展と社会的課題の解決を両立する、人間中心の社会」を表す言葉とされている。

これらの言葉に現れているように、時代は確実に変わりつつあり、学術がそれに対応していかなければならないという局面にあるのに、人文社会科学がついていけないという感が強い。たとえば、普遍的ではなく、いつの時代でもなく、現在、宗教研究を行うとはどういうことなのだろうか。今何が問題な

のか。

人文社会科学は批判的思考を鍛えるところしばしば言われる。問うべき問いを見出すことにその大きな役割があるとも言われるのだが、それを説明するのは難しい。しかもこの問題は、評価の問題と直結している。そもそも六・八通知の背景にあるのは競争原理をベースとする新自由主義（ネオリブ）である。人文社会科学が数値化、可視性、結果主義だけでとらえられないとするならば、評価とはいったい何か。評価の対象とは何なのか。問題提起を含めた四本の報告を聞いて、いろいろ考えさせられた。

パネルの主旨とまとめ

藤原 聖子

この数年間、政府の科学技術イノベーション戦略の裏で進む、文系諸学や基礎研究の軽視が問題化されている。この状況に対して、宗教研究の基盤を維持し、さらなる発展を図るために、関連学会と日本宗教研究諸学会連合は何ができるだろうか。

考察の手がかりとして、日本宗教研究諸学会連合との共催である本パネルは、日本学術会議第一部（人文社会科学部門）から二〇一七年に発出された提言「学術の総合的発展をめざして―人文・社会科学からの提言―」（二〇一七提言）への応答という形で進めた。

各発表者はそれぞれ日本印度学仏教学会、日本基督教学会、日本道教学会、日本宗教学会（日本宗教研究諸学会連合の運営

委員会を構成する諸学会)について、

・当学会の宗教研究は、二〇一七提言で掲げられたような社会的要請(狭義の「社会のニーズ」ではなく、「目には見えにくくても、長期的な視野に立つて知を継承し、多様性を支え、創造性の基盤を養う」という役割を果たす「こと」)に応えている

・そのように役割を果たしていることを、対外的にこのように説明・アピールしている

・当学会の宗教研究は、大型の研究資金、設備をこのようなところで必要としている

・当学会は、学会の活性化、研究の振興のためにこのような試みを行っている

・当学会は、若手研究者育成・女性研究者支援のためにこのような試みを行っている

といった論点のうちいくつかに絞り、自らの考えと学会の状況について報告した。それを通して、必要性は認識されているが手を打てていない課題に関して、学会間の横の連携や学術会議との連携により取り組むことができる部分を抽出していくことを目指した。

コメントータには、二〇一七提言作成において中心的役割を果たされた、日本学術会議前副会長・井野瀬久美恵氏をお招きした。文科省科学技術・学術審議会委員である井野瀬氏は、コメントの中で、審議会の学術分科会で人文社会科学の振興が重点的に議論されつつあること、キーワードは Society 5.0 と SDGs であること、それらに対して人文社会科学はどう絡むの

かを社会、若い世代に対して説明するのが課題であることを強調した。

これに対して、土井氏は、文科省・大学からの要請に対応するための評価疲れの問題、デジタル化、可視化偏重の評価の限界について指摘し、基督教学会の「若手イニシアティブ」は、若手研究者が何を考え、求めているのかを吸い上げる試みであることを述べた。他方、そのような新しい試みが学会の事務量を増しており、それをどうサポートするかも学会の課題であること、社会への説明に関しては、「説得力」というものを新たな視点からとらえる必要があることに言及した。

土屋氏は、若手育成の試みとして、学界内外の小規模なサークル、研究会が機能しているという経験について述べ、若手研究者による道教文化研究会等を紹介した。

斎藤氏は、Society 5.0 において、思考方法、感覚感性、情報の手・発信方法が急速に変化する中で、知のありようと方法の接点、パイプ役として人文社会科学の知性を生かす可能性について指摘し、さらに、批判的思考に加えて、柔軟に物ごとをとらえる多角的な目を育てるのも人文社会科学の役割であることを付け加えた。

さらに質疑応答が行われ、その一つのアウトプットとして、宗教研究諸学会連合において賞を新設し、その理念・選考過程に今回の議論を反映させること、具体的には、本賞を若手支援、諸学会連合の研究者コミュニティでの認知上昇に役立てるのはもちろんのこと、その選考過程で、宗教研究の適切な評価についてコンセンサスを形成し、理念を提示することにより、

宗教学研究の今日的意義を社会に説明する手段とすることが提案された。

二十一世紀の日本仏教・仏教学と社会貢献

代表者 下田正弘

司会 井上尚実

開催校特別企画①

東方仏教徒協会（EBS）と大谷大学

井上 尚実

一九二二年のEBS設立時、その中心メンバーは鈴木大拙（一八七〇—一九六六）と妻のビアトリス・レイン・スズキ（一八七八—一九三九）、そして佐々木月樵（一八七五—一九二六）、山辺習学（一八八二—一九四四）、赤沼智善（一八八四—一九三七）と、う当時の大谷大学の教授陣であった。*The Eastern Buddhist*（EBS誌）は、大谷大学における仏教学研究の研究成果を世界に発信し、当時西洋ではまだ正当に認識されていなかった大乘仏教・親鸞思想の重要性を伝えていく役割を担ったのである。

鈴木大拙とビアトリスを大谷大学に招き、EBS創設を主導した佐々木月樵は、一八九三年から京都第一中学寮で清沢満之に学んで学僧として頭角をあらわし、卒業後の一八九六年には、清沢をリーダーとする白川党の教団改革運動に加わった経験をもつ。一九〇一年、真宗大学が東京に開校されると、初代学長となった清沢のもとに集まった有志と「浩々洞」で活動し、暁鳥敏・多田鼎と共に「浩々洞の三羽鳥」と呼ばれた。彼等は雑誌『精神界』の発行に尽力している。一九〇六年に真宗

大学研究院を卒業した佐々木は、同大学教授となり、仏教基礎学と真宗教学の研究・教育に邁進する一方、大学の近代的改革に努め、大乘仏教研究の成果を世界に伝えるためにEB誌を発刊したのである。一九二四年に第三代学長となった佐々木は、『大谷大学樹立の精神』の中で次のように述べている。

研究の一部分は英文『東邦仏教徒』を発行して、多少にても今日では、仏教の研究を世界に輸出し得るまでに至りしことは、実に同慶至極に存ずる次第である。されど、我々はこれ位では満足さるべきではないのである。

山辺習学と赤沼智善の二人は浩々洞の同人であり、真宗大学研究科同窓の優秀な仏教学者である。研究科を卒業した一九一四年に共著で『教行信證講義』（無我山房）を出版しているが、これは百年以上たつ現在も『教行信証』購読の必須文献であり続ける名著である。出版の翌年、二人はインド・スリランカに留学し、一九一六年にはイギリスに渡って梵語・パーリ語・教史などの学びを深め、帰国後大谷大学教授に就任してEB Sの設立に加わったのである。

鈴木大拙とビアトリスが編集の任にあたり、佐々木・山辺・赤沼の多くの論文を掲載した初期EB誌は、学術的に大乘仏教・親鸞思想を発信すると同時に、仏教の基本的理念（縁起・慈悲・空・回向など）を社会に広め、現代世界に相応する生きた思想として伝えることを目標としていた。EB誌編集者として大拙が掲げたEditorialに示されているように、仏教も仏教学も、社会的な意義をもつことを大切に考えたのである。

一九六六年の鈴木大拙没後、EB誌New Seriesは真宗

大谷派の聖典翻訳事業として継続された。この時期、EB Sは京大から迎えた西谷啓治（一九〇〇—一九九〇）を中心に、鈴木大拙による英訳『教行信証』の編集作業を進めており、その編集体制がEB誌New Seriesに引き継がれ、内容的には禅の思想・文献研究から、京都学派を中心とする哲学的な論文・評論まで、幅広いジャンルをカバーするようになった。一九九八年に編集体制が一新され、再び大乘・浄土教を中心とする学術的方向が目指されると同時に、現代社会の問題に応答する「仏教と社会倫理」のような特集も組まれるようになって現在に到る。

二〇一一年の東日本大震災以後、仏教・仏教学に対する社会の期待が変化しつつある中で、今後のEB SとEB誌は、現実社会の諸問題に対して、より積極的に応えていくべきであろう。それを学問的に行なうことは容易ではないが、大谷大学への正式移管を機会に、その方法についての議論が進みつつある。

学問の中からのこの世に應じる仏教の声

—— EB誌の使命 ——

マイケル・バイ

一九二一年に発刊された*The Eastern Buddhist* (EB誌)の長い歩みを背景に、「この世」に應じる仏教の声をどのように表現すべきなのかという問題について考えてみたい。まず「学問」と「使命」(mission)という語の意味を考えてみると、「学問」は言語的、歴史的、客観的な研究をさす、「使命」の方は必ず主体的な目標を含む。この対立の解決はEB誌の中で

どのように実現されるであろうか。単に「仏教学」と言えば、その微妙な曖昧な関係が隠蔽されると思われるふしもあるが、「学問」と「使命」の対立の解消は、現在のEB誌にとって重要な課題である。実践的な社会問題に関わる論説を掲載するとすれば、その場合、「学問」の独立はどこに維持されるのであろうか。

ケンブリッジ大学のドナルド・M・マッキノン（一九一三—一九九四）という哲学者・神学者が論じているように、客観的な事実を表わす *is*（である）から道義的責任を表わす *ought*（すべきである）への直截な道はない。存在論からは道義的責務は出てこない。単に悪の事実があるからといって、そこから「為すべき善い行動」がすぐに出ることはない。たとえば、広島と長崎への原爆投下があったからといって、それによって大量破壊兵器を完全に拒絶することは必ずしも起こらなかった。そこには理念的考察と規範的論説が必要である。「仏教学」は幅広い概念であり、その中における客観的研究から、「使命」を感じて何かを批判的に論じること、何らかの社会的行動を示唆することは、自然に導かれるような道ではない。このことはEB誌のような雑誌の場合、特に考慮すべき重要な問題である。東方仏教徒協会の設立当初、その目的はかなり広く考えられたようだ。鈴木大拙は一九二二年のEB誌に次のように書いている。“The Society has for its objects the study of Buddhism, the publication of the result of such study, and the propagation of the true spirit of Buddhism.” 仏教の本当の精神を普及することと客観的仏教研究とは別なことであるが、

ここでは仏教が伝道的宗教であることが前提になっている。第二次大戦後は、まず言語学的な研究を重視しているが、それは観念論的な自信が弱まった時代だからであろう。一九六五年から *New Series* が始まり（一九六六年に鈴木大拙が亡くなったが）その後数十年かけて内容的に非常に面白い配分の雑誌になった。そこには仏教古典の翻訳、哲学的論文、対話などが混在している。ただ、仏教の立場からの社会政策の示唆や価値論はあまりなかったといえる。仏教の *is* から *ought* への道は見えてこなかった。

今後、仏教の広い伝統の中で、どの分野がそのような道の出発点になりうるのか。ここでは五つの可能性ある分野を挙げてみたい。（1）安定した心と性格の涵養。般若に基づく簡素な生活。これは反消費至上主義に導く。（2）苦しむ人への慈悲と社会的ケアのプログラム。（3）「仏教徒」という政治的アイデンティティーの放棄。（4）戦争の拒絶。非暴力主義。（5）環境に対するケア。これは、衆生の仏性にもとづく道義的責務であり宇宙観の問題である。以上はごく短い示唆や暗示に過ぎないが、まずその背景にある概念、経典に説かれる伝承などの学問的研究をふまえた上で、そこから社会または政治に対して提言する方向に進むべきである。

イデオロギー論争によって分断された世界にある仏教・仏教学
 ジョン・ロブレグリオ

仏教学・仏教思想・*The Eastern Buddhist* (EB誌) は、現代社会の様々な社会問題に対して「このように relevant な

存在となりうるか」という問いに対して、抽象的な答えでなく、具体的な示唆を提示してみたい。ここで「具体的」というのは二つの意味がある。第一に、具体的にどの社会問題に取り組むべきかということ。第二に、その目的に向かってEB誌は、どのような論文や評論を集めて掲載すべきかということである。

一九二一年の創立からEB誌の編集者達は、仏教の理想に基づいて当時の国際政治や経済政策を批判していた。それは初期のEditorial（論説）に明らかである。EB誌の編集者達が大乘仏教の教えを世界に広げようとした動機は、人間の生命・文化を改善するためであった。そのために、二〇世紀初頭の「卑劣な産業主義」や「厚かましい軍国主義」などを強く批判し、機械化が人間を奴隷にする傾向も批判している。

New Series 第一巻（一九六五）Editorialは、Original Series 第一巻（一九二二）Editorialを全文引用して、同じ思想に統制されていると述べているが、一九二二年と一九六五年の世界状況を比較して、一つ大きな変化を強調している。世界が有機的統一体に近づき、「インドラの網」のように、人々・国々が、自然な過程によって相互接続の状態を着実に現している点である。これがNew Series 編集者達の根底にある前提であった。

二〇一八年の我々の前にある世界は、一九六五年の編集者達が見ていた世界と大きく変わってしまった。世界は、有機的統一体になっているというよりも、イデオロギー論争によって分断された状況にある。我々の前には大規模な苦しみをもたらす様々な危険が存在している。苦しみを治すことは仏教の専

門分野であるから、仏教徒・仏教学者、そして東方仏教徒協会は、それらの危機を取り組むべき課題と認識して、そこに我々の知識と努力を傾注すべきである。「仏教」は固定した実体ではなく、柔軟に他の教えも吸収して発展できる思想であり、現在の問題に適切に対処することができるはずである。

EB誌の歴史の中でよく知られている特徴は、仏教と西洋の学問・思想を合わせた哲学的な論文を掲載することである。この特徴は、今後も新たに強調していく価値がある。この方向は、大谷大学の最新・モットー「Be Real―寄りそう知性」とも重なりあう。人間の苦しみを減らすために仏教の慈悲を涵養することは、EB誌の目標の一つであるはずである。そこで、仏教の立場から以下のような時宜に合ったテーマの論文を募集してはどうだろうか。

- ① 環境問題（気候変動、地球温暖化など）
- ② 難民問題
- ③ 資本主義の功罪
- ④ 貧困と格差
- ⑤ 軍需産業と戦争
- ⑥ AIと人間社会

方法論として、これらのテーマについて、以下のような現代の思想家・理論と学際的に対話するような形で、現代仏教思想の立場から二十一世紀の社会問題を考え直す論文を掲載することを提案したい。

- a 哲学者―ジョン・ロールズ、ユルゲン・ハーバーマス、ジュディス・バトラー、コーネル・ウェスト、ジャック・デリダ、ジャン＝フランソワ・リオタールなど。
- b ポストコロナリアル理論の思想家―エドワード・サイード、ホミ・K・バーバ、ガヤトリ・スピヴァクなど。

c 経済学者—トマス・ピケティ、ポール・クルーグマン、ジヨセフ・スティグリッツ、ハジュン・チャンなど。

d フェミニズム、ジェンダー理論、クイア理論などの思想家。

仏教者の社会貢献とは何か——精神的苦痛からの解放——

荻輪 顕量

最近の日本では屢々災害が起きている。例えば、二〇一一年の東日本大震災である。そして二十万人に近い方々が、犠牲となった。この時、殆ど全ての宗教者たちが、その支援のために駆けつけたが、仏教者たちもその例外ではなかった。沢山の仏教信者の方や僧侶の方々が、被害者を支援するために現地に入った。

しかしながら、仏教者の支援の特徴とはどのようなものであったろうか。

最近では心のケアが、被災者を支援する上で重要と捉えられるようになってきた。宗教者達によって提供された支援の中から判断して、息の長い、個人による支援が、災害による被災者を支援する上で、重要であることが見えてきた。そのなかでも、宗教者らしい支援としてクローズアップされてきたものは、心の支援、心のケアである。注目される心のケアを仏教の瞑想から展開した、マインドフルネスの視点から眺めてみよう。それは、心が悩み、苦しみを生じさせるのであるが、その働きに着目して、解決しようとする営みであった。

いずれにしても、その支援から見えてきたことは、現在の問

題を如何に解決するかが大切であるか、ということであった。このように、現代の問題に直接に働きかけることが、じつはもっとも注目されることである。

ところが、現代の仏教学は現在、学の部分が正面に出ていて、しかも文献研究が中心になっており、その他の部分には目が向けられていない。とくに行すなわち心の観察の部分は、背後に隠れていると言わざるを得ない。

しかも、学問研究は、つねに過去に目を向けていて、文献を中心とした思想研究が大半を占め、今、現在を対象にすることが少ない。このような分析に立った時、私たちが見直すべきものは、仏教が伝えてきた心を観察すること（今、はやりの言葉で言えば、マインドフルネス）の意味を、もう一度、見つめ直す必要があることであろう。そして、故前田惠学博士が、生前に良く述べていた「仏教学は現代を視野に入れなければ完成しない」との言葉をもう一度、再確認したい。現在を考察の対象に含めることによって、失いかけた活力を取り戻すことが出来るのではないかと思うからである。

結局、長い年月を重ねて蓄積されてきた文献学をベースとして持ちつつも、民俗学や文化人類学が採用する方法論を参考にしながら、現代の仏教の営みを考察対象とした仏教研究があることが望ましいと思う。そのようなことができれば、また新たな活動ができるのではないだろうか。

パネルの主旨とまとめ

下田 正弘

創立以来九十七年の歴史を誇る『The Eastern Buddhist Society』(EBS、東方仏教徒協会)は、二〇一七年四月一日、正式に大谷大学の研究機関として新たな活動の一步を踏み出した。この節目にあたり、一世紀に及ぶEBSの伝統を振り返るとともに、今後二十一世紀の社会においてEBSと英文仏教雑誌『The Eastern Buddhist』(EB誌)はどのような社会的貢献を果たすべきなのかというテーマについて、宗教学的観点からパネル・ディスカッションを行った。

①まず導入として井上尚実(司会・大谷大学教授)がパネルの主旨説明を兼ねて、一九二二年から二〇一八年現在に至るEBSと大谷大学との関係について、主にEB誌の編集体制の変化に着目してその課題を明らかにした。

②次に現在EB誌の編集長を務めるマイケル・バイ(マールブルグ大学名誉教授)が、EB誌の歴史と現状、今後の「社会貢献」の可能性について論じた。そこでは特に、仏教文献の言語学的研究や史学的な仏教研究と、より直接的に仏教の立場から人権・平和・環境など現代社会の問題について主張を展開する論文の区別と、それら相互の関係に着目している。

③続いて二〇一七年に着任したEB誌編集者ジョン・ロブレグリオ(オックスフォード・ブルックス大学助教授)が、仏教・仏教思想は現代社会の様々な社会問題に対してどのような意義をもちうるかという可能性について、積極的な立場から見解を述べた。「どうしたら仏教は二十一世紀社会にrelevant

な存在となりうるか」という観点から、今後のEBSとEB誌について、一つの具体的ヴィジョンを提示している。

④次に現代日本の仏教学・思想史研究をリードする立場にあり、仏教者として社会活動にも積極的に関わって発言を続ける養輪顕量(東京大学大学院教授)が、東日本大震災後の仏教者の具体的活動を紹介しながら、「仏教者の社会貢献とは何か」という基本的な問いに答える提言を行った。

最後にEB誌の編集顧問を務める下田正弘(東京大学大学院教授)が、上記の発表に応答する形で、二十一世紀の仏教・仏教学と社会の関係について、EBSとEB誌の可能性に触れながら総括的にコメントした。初期EB誌は、大乘仏教に対する西欧の先入見を改め、正当な認識を広めることを目指したが、この点で現代の仏教研究の最先端は、大乘を前提とした仏教世界の再構成が行われるところまで来ている。本パネルにおいて様々な角度から論じられたように、現実社会に貢献していくことは、仏教のみならず仏教学の重要な責務であり、その努力は今後二十一世紀のEB誌においても継続されるべきである。

井筒「東洋哲学」の地平と宗教研究

代表者・コメンテーター・司会 澤井義次

「意識のゼロ・ポイント」とユング心理学

河東 仁

本発表にて最初に注目したいのは、「思想」（一九八三年六月号）に掲載された井筒俊彦、J・ヒルマン、河合隼雄による鼎談「ユング心理学と東洋思想」である。この会合の行われたのが一九八二年十一月であり、「思想」誌上にて「意識と本質」の連載が始まったのは一九八〇年六月号、終了が一九八二年二月号である。それゆえ井筒哲学とユング心理学の関係について論ずるさい、その起点となりうるものである。実際ここで井筒は、「十七年前（一九六七年）、初めてエラノス会議に参加した頃、私はユングとユング心理学について、全く何の知識もなかったんです。ただ、ただ、このヒルマン氏に興味を持ったばかりに」（井筒俊彦全集第八巻、六五頁）と述べているように、彼が関心を抱いたのは、ヒルマンによる元型的心理学の流れであった。

元型的心理学とは、概略すると、ユング心理学が一定の成熟期を迎えると、ペルソナ、影、アニマ・アニムス、セルフといった諸概念、さらには太母と穀物小男神、童退治といったモチーフが、概念として字義通りに用いられがちになった。しかし元型それ自体は、井筒のいう言語アラヤ識の領域に潜勢性として隠在する種子（ピージャ）と近似したものであり、「未決定、

未限定で不可視、不可触」（「意識と本質」）である。そのためヒルマンは、思惟的に想定された概念、つまりは存在分節境界線によって切り分けられたものになりかねない「元型」ではなく、「元型的」(archetypal)と形容詞にしておいた方が多義性、ゆらぎが担保されるとしたのである。またヒルマンの言う「創造的想像界 (mundus imaginis)」は、アンリ・コルバンが着目したイスラーム哲学の「想像界」(alam al-mithal)をラテン語訳したものであり、元型的心理学において大きな意味をもつ。すなわち一定の形象を有する記号化したものではなく、象徴的な多義性や揺らぎを有したイメージが発出してくる場であり、井筒の言う深層意識によって感得される場、それが創造的想像界ということになる。つまり深層意識が消融し、「無意識」となって意識のゼロ・ポイントへと「上昇」する過程、そこから想像界へイメージが発出する「下降」の過程である。そして上昇の段階では未だ花であったものが、下降する段になると、非上花という「根源的イメージ」になるといえる（鼎談四九頁）。

だがそうすると問題になるのが、ユング心理学において、意識のゼロ・ポイントがどのように捉えられることになるのかである。この事柄については、鼎談では一切触れられていない。確かに河合は、「ユングは西洋人ですが、彼の『目』を移動させることができ、ものごとを陸地の方から見たり、海底の方から見たりできた人物だと思います」（鼎談二七頁）と述べる。元型的イメージが分節境界線の網の目に絡みとられないようにする姿勢を根本としていたのである。だがこの「海底」なる語

が、意識のゼロ・ポイントに当たるものとは思いたい。というのも、確かにユングは壮大な思索活動において、井筒がゼロ・ポイントの「仮名（けみょう）」の一つとするプロティノスの「一者（Johan）」、あるいは錬金術の「ウロボロス」などについて言及している。しかし彼の自信に記されている、「嵐の晩、小さなランプの灯り（すなわち自我）」をマントで必死に守りながら歩く」夢のように、意識のゼロ・ポイントへ到達しようとする営為は、彼にとつて承認しがたいことだった。言い換えると、すべてのものが未分化（無分節）に存在する「プレローマ」「両性未分化」の状態へ向かうことは上昇ではなく下降つまりは退行であり、その段階からすべての対立項が整然と結合された「アイオーン」「両性具有」へと成長・発達してゆく。こうした枠組みを崩すことはなかったのである。

井筒「東洋哲学」と鈴木大拙

岩本 明美

井筒俊彦は、鈴木大拙死去の翌年（一九六七年）からエラノス会議で講演するようになったが、一九五三年と五四年の大拙による禅についての連続講演によって、そこには禅に対する異常なまでの関心と疑問があった。井筒が禅について語るようになったのは、その疑問に応ずるためでもあった。この点では井筒は大拙の後継者であるが、井筒の「東洋哲学」構想も、大拙の「西洋では物が二つに分かれてからを基礎として考え進む。東洋はその反対で、二つに分かれぬさきから踏み出す」（東洋学者の使命）一九六一年、「東洋的な見方」所収）という洞察

と関連しているかもしれない。大拙は、「東洋的な見方のうちで、最も特徴ありと認むべきは禅である」と確信し、禅を中心に東洋思想を西洋へ紹介した。一方、井筒は、「二分以前」を「コトバ以前」と捉え、イスラームやユダヤ教の伝統も視野に入れ、東洋の主要な思想テクストを、意味論的に読むことよつて「東洋哲学」としてまとめ上げようとした。大拙も井筒も東洋の思想テクストに関心に応じて解釈したが、禅と大乘仏教に関する限り、両者の解釈に相容れないものはない。だが、両者の思想は、その質が異なる。一九五二年のコロンビア大学における「悟り体験」についての講義（松ヶ岡文庫叢書第五巻『鈴木大拙コロンビア大学セミナー講義』参照）で示された大拙の見地から、井筒の理論を考察し、井筒の思索の特質を指摘する。

大拙は、ブツダが悟りを開いた瞬間を「絶対現在」と呼ぶ。

「絶対現在とは、実際には時間と空間の両方を含むものである」が、「永遠の今」「永遠の存在」などは、静的に固定された観念を含意するため時間の観点から表現する、という。そして言語表現の困難な「絶対現在」なるものを、なんとかこう説明する。「この絶対瞬間、この無時間の時間の中で、ただ一つの波紋、（中略）一念が目醒めてゆく——波紋が起きると言える前、まさにその瞬間に。というの、それが起きると言えば、無時間が終わって時間が始まるからだ。ここで使う「前」や「後」は、きわめて紛らわしい。起きていないと言え、それはまだそこになく、起きると言えば、それはもう終わっている。この両者のあいだが絶対現在で、この絶対現在を自覚した瞬間が

「悟り」であり、「菩提」である」。

大拙は、「絶対現在」を、「ゼロ意識」とも呼ぶ。絶対現在が、「意識がいまだそれ自身でなく、それ自身であろうとする瞬間」であり、「主体と客体がいまだ主体と客体とに分離していないとき」であるからだ。「絶対現在は、決して絶対現在にとどまることはない。それは動き続ける、なぜならそれは一者だからである」。この絶対現在は、悟り体験の背後にある、般若（智慧）の直観によって把握される。「個人による般若の実現が悟りであり、悟りは我々が無限に入る扉である。それゆえ般若直観は、無限へと開かれていて、閉じることはない。「無限へと開かれる」とは、点から点へと無限にという意味ではなく、般若によって一体化された全体としての無限、もしくは一者としての無限である」。

井筒は、『大乘起信論』で説かれる「離言真如」と「依言真如」をそれぞれ、絶対無分節の真如とそれの言語的意味分節・存在分節の世界と読みなおし、「真如」を「意識と存在のゼロ・ポイント」であると同時に「世界現出の窮極の原点」とみなす。この解釈は、同じく一者（絶対無分節）である「絶対現在」にも適用可能である。ただ、井筒が絶対無分節を空間的に表象する点は、大拙が避けたところだ。井筒は、東洋思想の多くにコトバの介入による絶対無分節から分節態へという同様の世界現出構造をみてとるが、その場合、絶対無分節（意識と存在のゼロ・ポイント）を「絶空の平面」などと表象するのである。そのため井筒の思索はおのずから空間的となる。

二つのイスマール派研究

——井筒俊彦とアンリ・コルバン——

野元 晋

日本の井筒俊彦（一九一四—一九九三）とフランスのアンリ・コルバン Henry Corbin（一九〇三—一九七八）は一九六〇年代から七〇年代にかけて、神秘哲学とスーフィズムを中心にイスラーム思想の研究を世界的に牽引した二大「碩学」であり、互いに親しい同僚であったが、その学風は対照的であった。つまり神秘主義と哲学の理解については、井筒では言語論と存在論によるものであり、コルバンでは終末論、救済論な側面を強調したものであった。そのような両者の研究と思想の対照性を示す好例の一つがイスマール・シリア派研究である。

イスマール派は恐らく八世紀後半から徐々に形成され、九世紀末から十三世紀まで中東の歴史と思想界に大きな影響を与えた。その思想的要点として挙げられてきたものは、(1)七人の預言者の各々が一つの周期を統べ、七人目がメシア的人物として宗教のあらゆる内的真理を開示するという周期的歴史観によるメシア思想と預言者論、また(2)隠れた神が創造の言葉により普遍的知性を創出し、それ以後、流出により宇宙が生成するという、否定神学・創造論・新プラトン主義的流出論の思想的結合である。

井筒俊彦は唯一のイスマール派研究となった「イスマール派「暗殺団」——アラムート城砦のミユトスと思想」（一九八六、『全集』九：一八六—二六五頁所収）では、同派の思想中、(1)イマーム論と(2)神の創造の言葉、を多く論じている。そ

してイスマール派では、(1)について、イマームは「殆ど神」とされたとし、(2)については、神は「コトバの意味形象喚起機能（＝存在喚起機能）の神格化」であり、神自身が「コトバ」である、とする。この井筒が理解した限りでのイスマール派のイマームと創造の言葉は、当時構想していた「東洋哲学」における「存在のゼロポイント」から発現した高次の形而上学的存在と重なりと考えられる。一方、ここからは周期的歴史論とメシア思想の叙述は欠落しており、彼はイスマール派思想の幾つかの要素から、自分の「東洋哲学」の構想と親和性がある（と考えた）ものを選び叙述したと考えられる。そこにはイスマール派思想を「東洋哲学」構想にあたっての思想的材料とする目的があったのではないか。

コルバンはイスマール派研究では諸原典テクストの校訂や翻訳と大小の論文など多数の業績を遺している。彼はこの派の多くの思想について論じている。例えば(1)「天上のドラマ」とコルバンが呼ぶ、一三世紀以降イエメンの思想家が叙述する第三知性体の第十知性体への転落劇とその地位回復のための周期的歴史の導入、(2)一二世紀中頃以降、イランの思想家は個々のイマームは、神性を持つ形而上的存在の顕現としたが、コルバンは、それは永遠のイマームの顕現であるとし、その認識が救済につながるという教義を強調する。さらにコルバンはこれらの思想をキリスト教の非主流の思想と比較する。すなわち「天上のドラマ」に由来する周期的歴史観とスヴェーデンボリ E. Swedenborg（一六八八—一七七二）の教会史解釈、永遠のイマームの認識と、仮現説と天使的キリスト論におけるキリ

スト認識である。このようにしてコルバンは、イスラーム、キリスト教、そしてユダヤ教に共通の（と彼が考える）要素を集め、さらにこれをもととして、受肉説のキリスト論をはじめとする正統的キリスト教の思想を、秘教主義を欠いた外面的な信仰として批判する。

二人のイスマール派研究の重要な意味は、井筒においては「東洋哲学」の構想にそうようにイスマール派を理解し、コルバンにおいては「西洋」の、あるいはアブラハム的一神教にある秘教的伝統の共通の要素を探り出すことにあった。そこには、彼らが理解した形での、「東洋」の伝統と「西洋」の伝統の探求の意志が見られる。

近代ユダヤ教正統主義におけるコスモスとアンチコスモス

市川 裕

筆者は、井筒（一九一四—一九三三）が一九八六年に天理での国際学会のために特に取り上げた概念アンチコスモスについて、ユダヤのカバラー神秘思想がアンチコスモスであることに鑑みて、果たして近代ユダヤ教正統主義にそれが見られるか否かが気になって、一九世紀リトアニアのラビ・ハイムムの著作『ネフェシユ・ハハイム』を考察した結果、カバラー思想のアンチコスモスの特徴が受容されていることを明らかにした。ラビ・ハイムムは、宇宙創造論における人間の位置づけを考察する際、創造の世界はコスモスではなく、ニュートラルな世界であり、つねに人間の悪で墮落の危機に瀕していると捉え、そこに、ユダヤ教徒の役割を見出している。ここに、カバラーの

神的エネルギーの流出理論が読み込まれているのだ。では、翻つて、井筒のこの晩年のアンチコスモス論は、井筒自身の東洋哲学構想の中でどういう位置を占めているのか。

井筒の東洋哲学構想は彼の後半生において明確になった。代表者澤井義次氏は、井筒の東洋思想を包括的に取り扱う科研プロジェクトを立ち上げたが、その構想は、井筒自身がかなり晩年になって抱いた構想を意識的に引き継いでいるように思う。しかもその構想は、井筒がエラノス会議に出席してから徐々に醸成され、『意識と本質』にまとめられた。この書の全体を貫く大きな視点は、深層意識的言語哲学、「言語アラヤ識」への注目である。

言語アラヤ識からのイマージュの生起は、深層意識内での出来事とされる。言葉の出現によって存在が存在として立ち現われてくるという。言語ごとにイマージュが違ってくるという。ば、神秘主義の宗教言語を考察する際にも、各宗教の伝統ごとに異なる体系がなされていることを含意する。そうした彼の思想は、ゲルシヨム・ショールムの神秘主義理解と酷似していることに筆者は気づいた。井筒の東洋思想全体への興味が、ショールムとの交友を通じて濃密になったとするならば、この深層意識的言語哲学への関心の共有が納得できる。そこからショールムの神秘主義理解を取り込んで考察する可能性が広がる。

ショールムによれば、神秘主義一般というのは存在しない。ある宗教伝統の中で神秘主義であり、必ずその宗教言語の諸概念によって構築された固有の宗教史的展開を示す。イマージュの独自性や固有性に関心を持つ井筒も同様に、神秘哲学一般

などというものは想定されてはならず、個別の神秘家のイマージュの特異性にこそ深い関心を寄せている。ショールムは言語の伝統を含めて宗教伝統ごとに固有性を見るのに比べ、井筒は共時性の視点を導入するため、その固有性のまとまりをどこに見出すのかは定かではない。

問題は、アンチコスモス論の導入で何が見えてくるのかである。井筒の「神秘哲学」や「自我滅却後に現れる形而上学」の特徴とは、有の存在根拠としての無ということの概念付けであるが、それを別の言葉で表現しただけなのか。否、井筒は、この概念の導入によって、コスモスとの相互関係への射程を持ち込んだと考えたい。アンチコスモスとは、コスモスの外側から侵入して破壊する力でもあり、或いは、コスモスの内側に組み込まれ内側から起こる反逆をも含めている。莊子の「胡蝶」やイブン・アラビーの「存在一性論」のように、東洋思想はアンチコスモス的であるというテーゼを論じている場合、東洋思想は、そういう思想を許容する余地があるという指摘にとどまるのではなく、ちょうど仏教の顕教と密教のように、或いは、儒教と老荘のように、対を為す思想を射程に入れ、しかもその関係性までも問いに組み込んでいるというべきではないか。顕教はコスモス的で密教はアンチコスモス的なのか、それとも、顕密ともにアンチコスモス的なのか。この最後の点の考察こそが、筆者のユダヤ教研究の課題であった。

コメント

澤井 義次

パネリスト全ての研究発表が、井筒とエラノス会議との関わりに直接的あるいは間接的に言及している点は興味深い。まず、河東は宗教心理学の視点から、井筒の「意識のゼロ・ポイント」論をユング心理学の視座と比較検討した。河東は、井筒がエラノス会議で、ヒルマンから影響を受けて、ユング心理学に関心をもつようになったことを指摘した。河東によれば、ユングの言う「元型」は、「意識のゼロ・ポイント」から生起する「言語アラヤ識」に対応するという。それでは、ユング心理学では、井筒の「意識のゼロ・ポイント」と重なる意識領域は存在するのだろうか。この問いに対して河東は、ユングはシンボルとサインを分けて、同じ記号も心のありように応じて、そのイメージが変わってくるが、ユングの視座は井筒の言う「意識のゼロ・ポイント」までには到っていなかったと回答した。

鈴木大拙の思想に精通する岩本は、井筒のエラノス講演の背景に、大拙がエラノス会議で、禅について講演し、当時の禅への関心や疑問があったことを指摘した。井筒はエラノス会議に招かれたとき、主催者から禅の話聴衆に理解できるように話してほしいと要望された。岩本によれば、大拙も井筒も東洋の伝統的思想を解釈したが、二人の思想は「その質が異なる」という。大拙はブツダが悟りを開いた瞬間を「絶対現在」と呼んだ。それは般若の直観によって把握され、時間と空間の両方を含む。それを彼は「ゼロ意識」とも呼んだ。それは井筒の言う「意識のゼロ・ポイント」と同じ意識次元を示唆しているが、

大拙の「絶対現在」と井筒の「意識のゼロ・ポイント」はともに、時間と空間の両方を含む深層意識の次元を示すのではない。この問いに対して岩本は、井筒が共時的構造化を試みたことで、その語に時間軸を入れることができなかつたと思われる、と回答した。

野元はエラノス会議を代表する研究者であった井筒とコルバンについて、神秘主義思想研究の方法論的視座を比較検討した。井筒はエラノス会議で、コルバンから刺戟を受けたが、イスマーイール派研究において、コルバンがその終末論や救済論の側面を強調したのに対して、井筒はその言語論や存在論を強調した。野元によれば、井筒が彼自身の「東洋哲学」構築に資するように、その派を理解したが、コルバンは「西洋」の、あるいはアブラハム的一神教にある秘教的伝統の共通の要素を探り出し、その派の中に、「西欧」のキリスト教正統主義批判の思想を探求したという。このように二人の視座の違いは明らかであるが、井筒はしばしばコルバンの言葉を引用する。このことは両者の思想に共通点があることを示唆しているのではない。この問いに対して野元は、二人の議論のベクトルは異なるが、聖典解釈をめぐる、表層・深層から成る意識構造論を共有していると回答した。

最後に、ユダヤ思想に精通している市川は、井筒哲学のキーワード、すなわち「コスモスとアンチコスモス」の概念を手がかりとして、近代ユダヤ教正統主義の様相を探究した。市川によれば、井筒はエラノス会議でシヨールームから多くの影響を受けたようだ。実際、井筒の思想はシヨールームの神秘主義理解と

酷似している、と市川は言う。ショールームは、市川によれば、神秘主義一般は存在しないと言い、言語の伝統を含めて宗教伝統ごとに、その固有性を見ている。同じように井筒も、宗教伝統ごとに神秘主義思想の固有性を認めている。ただ、井筒は宗教的伝統における思想の固有性の深みに、東洋思想の普遍的な構造、すなわち、思想が共有する表層・深層から成る重層構造を見ようとしたと言えるであろう。井筒は東洋思想のコスモスが、本来的にアンチコスモスの要素を内包していると考えていた。このように市川は、井筒のアンチコスモス論に関する議論をとおして、ユダヤ教思想の理解への新たな視座を提示したと言えるであろう。

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の世界的碩学であった井筒俊彦は、彼独自の「東洋哲学」を意味論的に構想したことで知られる。本パネルでは、井筒「東洋哲学」の特徴を、特にエラノス会議に参加した研究者の思想的視座との比較研究によって明らかにし、現代の宗教研究において、井筒「東洋哲学」の地平がどのような意義をもつのかを検討した。

まず、河東は井筒の「意識のゼロ・ポイント」論をユング心理学と比較することで、井筒「東洋哲学」の特徴を考察した。河東は最初に「意識のゼロ・ポイント」を中心として井筒の意識構造論とそのおもな特徴を明らかにした。また、井筒がエラノス会議で、ヒルマンと出会うことによって、ユング心理学に

関心をもつようになったことに言及した。そのうえで、ヒルマンの元型心理学を援用しながら、井筒「東洋哲学」における「意識のゼロ・ポイント」の様相について、夢分析を手がかりとして探究した。

次に岩本は、鈴木大拙が禅仏教を中心に、東洋思想を西洋に紹介することを使命とし、井筒は伝統的な東洋思想を共時論的に統合し、「東洋哲学」を構築しようとした点に注目した。井筒は一九六七年からエラノス会議に参加するようになったが、一九五三年と五四年の大拙による禅についての連続講演によって、そこには禅に対する異常なまでの関心と疑問があった。井筒が禅について語るようになったのは、その疑問に応ずるためでもあったと述べた。こうした点では、井筒は大拙の後継者ともみなし得るが、岩本は井筒の「東洋哲学」構想が大拙の思想とどのように関わるのかに注目しながら、禅・大乘仏教テクストに対する井筒の解釈を大拙のそれと比較しながら検討した。また野元は、井筒とコルバンのイスマーイール・シーア派研究を取り上げ、両者が実現を目指した哲学的プロジェクト（例えば、井筒の場合は、存在の体験知をパラダイムとする「東洋哲学」）を比較検討した。一九六〇年代から七〇年代にかけて、主にペルシア語圏をフィールドとするイスラーム神秘思想研究において、井筒とコルバンは、世界的に指導的な研究者であった。また、エラノス会議をとおして親交のあった両者は、神秘家イブン・アラビーについて影響力の強い著作を残した。コルバンはイブン・アラビーとキリスト教神秘主義およびシーア派との、井筒は道家思想との思想的親和性を大きく取り上げた

が、野元はそれぞれの研究が達成したものは大きく異なっていることを明らかにした。

最後に市川は、井筒のアンチコスモス論に注目しながら、井筒「東洋哲学」の特徴を明らかにした。井筒は東洋思想の根源にアンチコスモスを据えたという点で、西洋哲学と対照をなすが、東洋思想の主流は、伝統的にアンチコスモスのな立場を採ってきたと市川は述べた。さらに市川は、井筒の問題意識がエラノス会議で親交のあったショーレムのユダヤ神秘主義理解に酷似していると述べた。さらに、近代ユダヤ教正統主義は、律法を基盤とする規範的構造をもつが、他方で、十九世紀リトアニアの正統主義の思想は、カバラ神秘主義を受容したことで知られているという。ノモスがコスモスの安定的な秩序を支えているとすれば、ユダヤ教はアンチコスモスをどのように理解したのか。市川はこうした問題意識に沿って、ユダヤ教思想の理解への新たな視座を提示した。

以上、四名の研究発表に対して、コメンテータの澤井義次がコメントをおこなった。澤井のコメントに対して、各パネリストが応答し、各研究発表の内容に関する理解を深めた。そのうえで、このパネルに参加したすべての研究者を交えて、井筒「東洋哲学」をめぐる討議をおこなった。このように本パネルは、井筒「東洋哲学」を現代の宗教研究の一つとして捉えて、井筒「東洋哲学」に関する理論的展開を目指す一つの試みであった。

人口減少時代における地域と寺院のあり方研究

代表者・司会 木越 康

コメンテータ 櫻井義秀

開催校特別企画②

過疎地域と寺院のあり方に関する報告

—— 揖斐川町春日を中心に ——

藤元 雅文

本発表では、二〇一七年度から開始した大谷大学真宗総合研究所・特定研究「新しい時代における寺院のあり方研究」における調査に関して①調査対象地および調査の視点、方法、②調査結果に基づく具体的事例、③課題の整理と今後の調査研究について、報告した。

調査対象地である岐阜県揖斐川町春日地区は、岐阜県西南の山間部に位置する伝統的に浄土真宗、なかでも東本願寺の門徒が多い土地柄である。かつては、その地勢を利用した林業や炭焼き、真綿、茶の栽培等の伝統的な産業が盛んであったが、高度経済成長以後、伝統産業は大きく衰退し、若年層人口は東方の平野部にある大垣市周辺等へと流出がすすみ、殊にこの十年の人口は、二〇〇七年一四八八八人↓二〇一七年九八八八人へと大きく減少している（揖斐川町広報誌）。このように大変厳しい少子高齢化がすすむ春日地区であるが、本研究における同地区の特徴を述べるなら、①人口減少が進行し将来的な地域および寺院の存立について不安要素を抱えている、②信仰の篤さや地

域・寺院の行事への参加率の高さ（関わりの濃さ）によって地域および寺院が維持されている、③郷里を離れた門信徒の他出先が多くの場合比較的近距離圏である、④寺院活動は（春日地区特有の「五日講」をはじめとして）歴史的な経緯を反映している、とまとめることができる。春日地区の調査を進めるにあたって、その視点、方法については次の二点を確認した。（一）「過疎と寺院」の問題がどのように現出するかは、「地域差」の要素が大きいため、過度に一般化した議論では事の本質を見誤ることにつながりかねず、これまでの調査で主に採用されてきた、質問紙調査によって得られる情報だけでは不十分であり、現地に赴いての「地域調査」によるアプローチが重要であること、（二）実際の寺院運営や地域の現状のあり方を丁寧に記述・考察していく際、郷里から他出している門信徒が、家族や郷里のコミュニティとどのような関係を築いているかという視点を加味して調査を行っていく必要があること、である。（木越康ほか二〇一八「地域社会と寺院の抱える問題点の研究」より）

このような視点に基づいて調査を進めていったが、ここでは紙面の都合で事例の紹介は、ほぼ全てを割愛せざるをえない。ただ調査の中で「甘えてはいかん、寺を継いだ者が大変だとおもったら、それなりの努力をしな、いかんけれども、それも限界があります。」という住職の言葉を、過疎の現場で奮闘する住職の心を表すものとして記しておきたい。

本発表の三点目は、「課題の整理と今後の調査研究」について三つの内容を述べた。一つめは同地区にある未着手の三ヶ寺についての調査をいかに進めていくことができるかという課題

である。二つ目は、春日という一地域であっても、実際に調査をすすめると、共通する課題もあるが、むしろ各寺院、各地区の歴史や特性によって異なる課題が存在することが明確になり、また課題だけでなく各寺院や門徒の取り組みについてもさまざま存在することが明らかになった。このことは、取り組み可能で、有効な対策を考えると、いう問題もまた、より多様で個々に即した内実が要求されるという複雑さあるいは困難さを示している。三つ目は、春日の地域や寺院の状況、課題また対応策が、他の地区と比較してどれくらい一般化して考えることができるかという点である。これについては、先行する調査研究を参照するとともに、別の地域と同様な調査研究が必要であろう。

以上、大谷大学の「特定研究」班における調査研究の概要を述べてきた。今後とも地域と寺院の現状、課題、対応についての丁寧な調査・記述および分析を通して、協力いただいている春日の方々のみならず、同じ課題の中で奮闘する寺院、地域の方々に、わずかでも助力できる内容となるよう、さらに研究をすすめていきたいと考えている。

「過疎と寺院」問題をどう捉えるか

—— モビリティ論の視点から ——

徳田 剛

本報告では、過疎地に立地する仏教寺院の問題（以下「過疎と寺院」問題）について各方面でどのように語られ、調査研究が進められてきたかをまず確認し、それを踏まえて報告者の問

題意識とアプローチ方法を明らかにした。そして、実際の地域調査で得られたデータから、郷里から他出した門信徒（他出子）の移動パターンの分析結果をもとに考察を行った。

「過疎と寺院」問題が最初に取り上げられたのは、一九八八年一月に放送されたNHK特集「寺が消える」というTV番組であり、人口減少によって過疎化の激しい寺院の消滅（の危機）が生々しく報じられ人々に衝撃を与えた。その後、各新聞社による報道や新聞社による寺院調査、各宗派の教勢調査等の分析や現地調査などが行われていった。しかし、現地を訪問し、寺族や門信徒への聞き取り調査を行う形の学術調査はまだ不足している。そこで報告者は、大谷大学の研究チームによる岐阜県揖斐川町での調査、過疎問題連絡懇談会による石川県七尾市での調査に参加し、資料収集と分析視角の彫琢を行ってきた。

本報告で強調したのは、現代の仏教寺院の現状と課題を明らかにする際の（イギリスの社会学者J・アールが唱えた）「モビリティ（移動）論」の視点の重要性である。人口の八割以上が「農業従事者」であり「非移動者」であった江戸時代に成立した寺壇制度において、多くの門信徒が移動する状況を念頭に置いた寺院運営の経験やノウハウなどが蓄積されるべくもなかった。しかし今日では、地方部では人口の転出、都市部では頻繁な移動と人口流動による地縁の関係の希薄化といった動向への対応なくば、寺院運営そのものが維持できなくなってきたという現状を認識することがまずは肝要であろう。

こうしたモビリティ論の視点に基づけば、過疎地に立地する

寺院がまずは取り組める課題として、郷里に親が残っておりや孫が転出している世帯に対する働きかけや関係強化が挙げられる。本報告では、七尾市能登島地区のある集落の他出子の帰郷理由（仏事などへの関与）と他出先の距離の関係について分析を行った。同一地区内、能登半島内、金沢市内、石川・富山県内、両県以遠の五つに現住地を区分けしてクロス集計を行ったところ、葬儀と墓参については他出先の距離に関わりなく積極的に関与しているが、盆・正月と法事については遠方になると関与の度合いが下がることが分かった。このことから、通常の寺院運営の業務から大きく外れない範囲内での工夫として、
 (1) 他出子への法要等の連絡強化、
 (2) 盆・正月期のイベント（祭りや子ども向け企画等）、
 (3) 門信徒の他出子の現状確認と組織化の可能性の模索（名簿づくりや寺報の送付、広域的な役割分担等）の三点を提案した。

とはいえ、こうした他出子へのアプローチで寺院運営の諸問題が解決されるというわけではもちろんない。特に郷里の老親が亡くなると、地縁の希薄化・喪失によって他出子の帰郷頻度や関係強度が一気に下がる傾向がある。こうした「他出者」（第三報告の中條の用語）が多数を占める段階に至ると、他出子アプローチはその効力をほぼ失ってしまうだろう。本報告では、「過疎と寺院」の捉え方についての論点整理と当面の対応策としての他出子への着目を提言した。上述の「他出者」の増加を受けた過疎地寺院の持続可能性の問題（第三報告にて言及された）の実態把握と対応策の模索については、今後の検討課題としたい。

過疎地域における寺檀関係の持続可能性

中條 曉仁

本報告は、過疎地域とりわけ中国山地の山村・広島県三次市作木町（旧双三郡作木村）における浄土真宗本願寺派寺院に注目し、地元に残留する門信徒（老親）や都市へ他出した子ども（他出子）の動向から寺檀関係の持続可能性を検討した。

山村をはじめとする現代日本の過疎地域では、檀家を構成する家族の空間的分散居住が進んでいるため、寺檀関係の持続は他出子が寺院との関係をどのように関係構築しているかにかかっている。対象地域は広島県の中国山地という広島市の人口吸引力が非常に大きく作用する地域であり、同市まで高速道路で一時間から一時間三十分程度で結ばれ、子どもの多くが転出している。

他出子のうち、寺檀関係の継承候補者は長男である一方、女性だけのきょうだいは長女に期待が寄せられていた。ただ、長男であっても、老親子の空間的距離が大きくなってしまつと、継承への期待を寄せることはできなくなるといふ現実もあつた。また、女性の場合は婚家との関係から継承を留保しがちになつていた。さらに、仏事への他出子の関与をみると、法事や葬儀など家族に関わる仏事や世間一般の習俗ともいえる墓参りなどには、長男や女性のきょうだいを中心に積極的な参加が認められた。なお、葬儀や法事には近隣住民や地元在住の親族のそれも含まれており、地元での「おつきあい」関係の維持に他出子が努めている事実も重要である。一方、報恩講など寺院で開かれる法要には他出子がほとんど関与していない事実も

認められた。さらに、墓や仏壇の継承についてみると、墓に対しては作木町内での継承者が決まっている場合が多いのに対し、仏壇は継承者が決まっていない現状があつた。対象地域では二十年前から山上の集落墓地から屋敷内に墓地を移設する家が多くなり、新装なつた墓に対する意識の高いことが背景にあると考えられる。

以上にみた、寺檀関係の継承や仏事への関与、あるいは墓の継承も、帰省頻度など老親子間の距離が作用しており、他出子の多くが広島市内に居住しているがために関与や継承が可能となつている側面は大きい。さらに、他出子のうち長男か次男などのきょうだい関係、あるいは男性のいるきょうだいか女性などのきょうだいかの形態によつても影響を受けることはいふまでもない。それゆえ、空間性やきょうだい関係を加味して他出子を検討することの有効性が、本報告から確認できたといふよう。ただ、ここで示された分析結果は老親の意向であり、それがそのまま子どもの行動に反映されるとはいえないことを指摘しておく。また、本報告では「他出子」に対する検討にとどまつたが、「他出者」に注目する必要性も指摘しておきたい。すなわち、他出子は老親が地元に残留している人を指し、他出者は老親が死去して出身村との縁が薄くなっている人の対応について研究することの必要性である。本報告は老親が現役で寺院との関係を維持している例であつたが、この現役世代が寺院との関係を維持できなくなつた際に他出子の対応が寺檀関係の持続可能性を左右すると考えられるためである。

本報告の対象地域では、日常的に老親子関係が維持されやす

い傾向にあった。さらに言えば、寺檀関係の継承候補者としての長男も老親に近接して生活している地域でもあった。今後は都市の分布や地域労働市場の展開の地域差を考慮しながら、対象地域の社会経済的位置づけを明確にしつつ、対象地域のある西南日本にとどまらず、東北日本など他地域との比較を行うことによつて寺檀関係の地域特性を多面的・多角的に明らかにし、地域の実情に則して新たな寺檀関係のシステム構築について研究を進めていくことが課題である。

パネルの主旨とまとめ

木越 康

本パネルは、少子高齢化がますます進むと考えられるこれからの時代における地域研究の一環として、過疎地域において「寺院」がいかなる役割を果たし得るのかについて議論することを目的としたものである。研究代表者（木越）による提題の後、三名（藤元・徳田・中條）による研究発表とコメントータによるコメントを受けて全体議論に入る予定であったが、九月六日未明に起きた北海道南西部地震による被害で、コメントをお願いしていた櫻井義秀氏が参加することができなくなった。先生のぎりぎりまでの調整に深く感謝すると共に、先生はじめ、多くの被害にあわれた方々の一日も早い復興を願うことである。本報告では、三名の当日の発表要旨、続いて研究代表者によるパネルの狙いと同研究に関わつての所感を掲載する。

本パネルは開催校（大谷大学）特別企画の名を冠しており、背景には大谷大学真宗総合研究所の特定研究「新しい時代にお

ける寺院のあり方研究」がある。タイトルの「新しい時代」とは、ますます深刻さの度合いを増すと考えられる「少子・高齢化」の時代を指し、また「寺院のあり方研究」とは、過疎地域で寺院がどのように課題解決に向けた役割を果たすことができるのかを追求することを意味する。このパネルでは、同研究班メンバー二名から研究成果の現状報告を行うと共に、過疎地域における寺院の存立基盤に関する研究を専門とする中條曉仁（静岡大学）から研究報告を受け、相互に議論を深めることを意図したものである。

同分野の研究の狙いは、もちろん地域と寺院の活性化もしくは再活性化にあると言える。しかし大谷大学での一年半ほどの研究の取り組みの中から、課題解決が極めて困難であることが明らかになってきている。研究代表者の立場から主要要因を三点から指摘し、その上で各報告者の発表要旨に移ることとする。課題解決が極めて困難である事情の第一は、個々の「限界集落」がもつそれぞれの「限界度」の違いや、寺院と門信徒あるいは行政それぞれの思惑の違いなどの問題が挙げられる。これらの背景が複雑に絡み合つて、一律に「再活性化」案の提示や、そもそもの議論の土台を見出すことさえ困難である状況がある。これははじめの報告者である藤元氏のものに、その内容が示されるであろう。また第二に、特定地域に範囲を絞つて实地調査を行うスタイルで研究が開始されたが、過疎地域における寺院のあり方研究は決して過疎地域に居住する人々のみを調査対象とするのではなく、「他出自」や「散り門徒」など、地域以外の関係者（移住者）への調査が必須となることが明らか

になってきている。調査を広範囲にわたって行う必要があるという点で、想定以上に時間と労力がかかっている状況にある。これについては、徳田・中條両氏の報告に詳しい。そして最後に、過疎地域における寺院のあり方研究は、地域の内外問わず、単に「生者」のみを考察の対象とするのではなく、「死者」とのつながりの問題である点を見失ってはならないということが明らかになってきている。寺院とかがわりのある住民が常に寺院に期待し、あるいは将来に不安を懐くのが「墓」や「法事」の問題に象徴される「死者（先祖）」とのつながりである。特に高齢者住民は、先祖のみならず自身の死後の行方の問題も抱えながら、寺院の存続に対する不安を懐くケースがみられる。つまり、寺院と地域に関する研究は、「死者を含めた人間のつながりの研究」であると言わなければならないことが、調査の間から明らかになってきている。

このような状況を踏まえて、各発表者からの報告を確認していただきたい。

真宗寺院の現状と展望

——浄土真宗本願寺派宗勢基本調査より——

代表者 吉田秀和

コメンテータ 中西尋子

司会 長岡岳澄

第十回宗勢基本調査からみる寺院の護持について

長岡 岳澄

本発表では、浄土真宗本願寺派において実施された第十回宗勢基本調査の結果から寺院護持の現状について考察する。

「宗勢基本調査」は、浄土真宗本願寺派が宗派所属の一般寺院の実態を把握し、宗務へ反映するための最も基礎的な調査である。二〇一五年に本願寺派全寺院を対象として実施された第十回調査では、寺院の現状を把握するために、寺院周辺地域、寺院護持、寺院活動、寺族の現状など全八十九問が設けられたが、本発表においては、その中から、特に寺院護持の現状、寺院護持に関する諸要因について考察する。

寺院護持について、設問「この寺院の活動で得られる収入で、寺院を護持・運営できますか」及び「この寺院を取り巻く社会的状況に鑑みて、今後の寺院の護持・運営について、あなたの見通しにもっとも近いものを選んでください」について見ると、選択肢「十分護持・運営できる」がそれぞれ九・〇％と二・七％、「なんとか護持・運営できる」が四一・二％と三四・二％、「護持・運営はきびしい」が三三・〇％と五三・五％、「まっ

たく護持・運営できない」が一六・八%と九・五%という結果であった。回答者（主に住職）の主観とはなるが、護持・運営がきびしい、まったくできない寺院が約半数となり、寺院護持の厳しさが窺える。

この寺院護持の状況の差異は、何によって生じているのかを確認するために、他の設問の回答結果との関連をみた結果、住職世帯の生活、寺院収入、門徒戸数、葬儀回数、年忌回数等との間に関係性が見いだされ、寺院の護持・運営には、経済的要因が影響していることがあらためて明らかとなった。

この寺院の経済的な差異については、前回第九回調査の報告書（第四章 寺院の経済的基盤 須羽新二）において詳述されており、そこでは「寺院の経済的格差は都市化度の差と伝統的な地域性に原因がある」とし、更に都市化度の差よりも地域性による影響が大きいと指摘されている。この指摘を第十回調査の結果で確認してみると、寺院所在地「市街地・住宅地」と「農山漁村」とでは経済的な差異があり、都市化度が関係していることが認められるが、この都市化度よりも伝統的な地域性の主要因である門徒戸数が顕著に関係していることが認められた。

この門徒戸数が寺院収入、葬儀回数、年忌回数、さらには教化団体の活動等とも関係しており、調査のみでは因果関係は明らかにはならないものの、寺院への聞き取り調査等から門徒戸数が寺院収入や活動に影響していると考えることが妥当であるといえる。門徒戸数の多少が何によっているのかということについては、本調査からは明らかにならないものの、本願寺派の

教区という括りで見てみると、比較的門徒戸数が多い教区、少ない教区が見られ、地域性があることが窺える。また、比較的門徒戸数が少ない教区の中でも門徒戸数が多い寺院もあり、地域の中でも差異があることが窺える。

本発表においては、第十回宗勢基本調査の結果から、寺院の護持・運営には、寺院の経済的要素が関係しており、経済的要素には門徒戸数が影響していることを述べたが、各寺院の年間護持費用の差といった護持の体制や報恩講法要への参拝割合といった宗教的行動、意識の差についても考慮しておく必要がある。また、本願寺派寺院においては、門徒戸数の少ない小規模寺院が多く、今後、小規模寺院の在り方について検討を重ねていく必要があると考えられる。

寺院運営の形態と寺院護持の課題

山本 哲司

寺院の護持は、経済的指標（門徒戸数・寺院の年間収入の規模）に連関することが確認された（第九回調査及び長岡報告）。第二報告では、経済規模と護持意識の知見に加え、門徒と寺院の関係性を通じて護持の問題に迫る。門徒と寺院の関係性の指標として、（一）門徒の分布形態、（二）門徒組織の運営、（三）寺院の経理をとりあげる。

門徒戸数の減少への回答と護持意識の傾向は、立地環境別では農山村漁村に減少回答の比率が高い（レジュメ図二一八）。農山漁村は門徒戸数の小規模寺院の比率が高い。経済規模は立地環境に連動している（長岡報告）。護持意識の危機感、経済

規模に連動している（長岡報告）。農山漁村では護持意識に関する危機感が強い（長岡報告、および二一九）。また、門徒戸数の減少回答は、門徒戸数の規模が小さい五十戸未満のクラスで数値が高くなる傾向がある（二一五～七）。

門徒の分布形態は、第十回ではじめて試みた寺院把握の指標である。報告では、集住型と近在型の二モデルを設定し、課題の検討をはかった。集住型は寺院の周辺1km以内に門徒の五割以上が集まる寺院であり、近在型は寺院の周辺1km以上10km以内の圏域に門徒の五割以上をかかえる寺院である。教区ごとに類型の多少の特色がある（二一二）。ただし二つの類型の間には宗教活動の数値の違いは確認できない。一方、門徒戸数・寺院収入の規模との関係では、小さい規模で集住型の比率が高く、大きい規模は近在型の比率が高い傾向がある（二一四、一五）。たしかに近在型は、市街地で集住型よりも比率が高い傾向がある。ただし住宅地・農山漁村では大きな違いは見られない（二二三）。一方、二つの型に共通するのは、二十年前から門徒戸数の分布の形態に異動が起こっていないという傾向である（二一七）。集住型から近在型へなどの分布形態の異動は発生していないと考えられる。

続いて、寺院の運営形態の二つの指標のあり方を検討する。運営形態の指標のひとつは門徒総代の選出法である。選出は任職が行うのか（任職中心型）、住職と門信徒の協議によるのか（協議型）、門信徒によるのか（門信徒中心型）で、寺院運営の特色を示す。もうひとつの指標は、寺院の経理担当の形態である。もっぱら寺院が経理を行う（寺院型）、寺院が主として経

理を行う（寺院主導型）、寺院と門信徒が作業を分担・共同する（分担型）、門信徒が行う（門信徒型）、外部委託の形態がある。二つの運営形態の指標は、いずれも門徒中心型、門信徒型に、経済規模との明確な相関がみられる（二一九～二二二）。経済規模（門徒戸数・寺院収入）が小さいほど、門信徒中心型・門信徒型の比率は高くなる。また、住職中心型寺院型、門信徒中心型・門信徒型のように、二つの運営形態には対応関係もみられる（二二四）。

集住型・近在型と運営形態の関係をみると、集住型には門徒中心型、門信徒型の比率が高い傾向がある。（二二一～二二六）。一方で、集住型は小さい経済規模での比率も高い。門信徒中心型や門信徒型の運営形態は寺院の実情の何を示すのか？ 寺院に在住する住職の有無や調査票の回答者（二二八、二二九）の傾向をみると、門信徒中心型・門信徒型は無住の傾向が強いことが明らかである。門信徒中心型・門信徒型は、一見、門徒による寺院運営傾向を示す運営の理想のようにも見えるが、集住地域で経済規模が小さいなか、門徒が水際で寺院を支え続ける様子が数値に表れている。護持の危機には門信徒が支える集住型と、近在型の困窮という二つの状況が考えられ、今後の精査が求められる。

宗勢基本調査にみる寺院の護持・運営の問題点と展望

吉田 秀和

本発表は、第十回宗勢基本調査（基準日は二〇一五年三月一日）データより「寺院護持・運営上の切実な問題点（複数回答）」および「寺院をよりよくするために特に重要なこと（単一回答）」を抽出、寺院の護持・運営の四区分とのクロス結果によって、その問題点と展望を提示するものである。護持・運営の状況は、「十分護持・運営できる」「なんとか護持・運営できる」「護持・運営はきびしい」「まったく護持・運営できない」というものであり、寺院の護持・運営の中心的役割を果たす住職の判断によるデータより区分した。

さらに、この点を第九回宗勢基本調査（基準日は二〇〇九年九月一日）データと比較・考察した結果も併せて提示する。第九回調査は、第十回調査と同様に母集団（包括寺院）全体を対象とする郵送法によるアンケート方式の悉皆調査であった。ただし、第十回では原則として住職に回答を求めているのに対して、第九回ではアンケート票を一ヶ寺あたりに寺院票、住職票、坊守票、門徒票の四票を配布、回答票は四票を一括して返送する回収法を採用した。その結果、住職・坊守・門徒から同一質問に対する意識や態度について比較・考察が可能であった。

さて、寺院の護持・運営上の切実な問題点は、寺院の護持・運営の状況を反映して「特に問題はない」と回答する割合は、状況が良好な寺院から順にみると、二一・〇%、四・九%、〇・六%、〇・三%という結果であった。切実な問題点として数多く挙げられたものは、寺院の護持・運営の状況の良好な寺院が

①「門徒の護持意識の低下」、②「信仰心の継承の困難さ」、③「門徒の後継者の減少」を選択しているのに対して、状況が悪くなるほど④「寺院施設の修理や建て替え」といった多額で長期的な経済的な問題、さらに⑤「門徒の絶対数の少なさ」が問題視されていた。まったく護持・運営できない状況下の寺院では、①と②はもはや問題点としては後退しており、⑤と⑥「住職世帯の日常生活が維持できない」ことが当該状況下の七五%以上の寺院が切実な問題としている。これに③と⑦「宗費の負担が大きい」が続き、短期的な経済的問題が切実な問題となっていることがわかる。

寺院がより良くなるために特に重要なことも、護持・運営に安定度がある（経済的に安定している）寺院は、門徒の寺院とのかかわりや信仰心の深化を挙げている。これに対して、その状況にない寺院は経済的な安定を挙げており、経済的な安定が第一義的な優先課題であるという至極当然な結果が確認できた。

第九回調査データからは、寺院の護持・運営状況について住職と坊守の認識はほぼ一致しているのに対して、門徒との認識には差が認められており、門徒の方が護持・運営の現況や見通しについて楽観的な認識を持っていることが窺われた。この住職と門徒との認識の差は、護持・運営にもたらす問題を鑑みると「まったく護持・運営できない」寺院においては特に深刻であり、これらの寺院には将来的に合併・解散という選択を視野に入れる寺院も多くあり、住職と門徒の今後の関係性に問題を生じさせる可能性を含有していることが考えられる。次世代の寺院の護持・運営を担う門徒の後継者については、門徒自身が

次世代への教義の伝承など宗教的慣行や意識が相続されにくい状況にあると回答している。この回答者の多くが信仰の篤い門徒からの回答であることを勘案するとかなり深刻な状況にあるといえる。

寺院護持の現状により若干の差は認められるものの、多くの寺院に共通する課題としては「門徒の後継者育成」と「寺院の護持意識の醸成」であることが明らかになった。

コメント

中西 尋子

浄土真宗本願寺派の宗勢基本調査は一九五九年に第一回の調査が行われ、その後、およそ五年ごとに実施されている。コメントータは第七回（一九九六年）、第八回（二〇〇三年）の調査に携わった。回収率は第四回までは九〇%を超えたが、その後は回を追うごとに低下し、コメントータが携わった第七回は五〇・六%、第八回はさらに四九・六%まで下がった。今後も回収率は下がる一方ではないかと推測したが、発表者三名が携わった第九回は五九・六%、第十回は六八・一%と上昇した。低下し続けていた回収率が上昇した要因として、調査票を任職に回答してもらった票だけにし、門徒代表に回答してもらった票をなくしたこと、「組長」を通して任職に提出の呼びかけを徹底したことなどがあげられた。

三名の報告はいずれも寺院の護持・運営に関してだった。第七回や第八回では試みられなかった分析が行われ、非常に興味深いものであった。とくに注目したいのは、門徒戸数と護持意

識についてである。教区別の平均門徒戸数を「五〇戸未満」、「五〇戸以上二〇〇戸未満」、「二〇〇戸以上」に区分すると、滋賀教区は「五〇戸未満」が七〇%近くを占める。一か寺あたりの平均門徒戸数が少ないわけだが、それにもかかわらず門徒一戸あたりの平均護持費用は「二万円以上」が三三・六%あり、全教区の中で「二万円以上」の割合がもっとも高い。一か寺あたりの平均門徒戸数が少ないために一戸あたりの護持費用が高くなっているようだが、門徒にとってはそれだけ経済的負担が大きくなる。門徒から「護持費が高い」というような文句が出ないのか気になるのである。発表者によると、滋賀教区では昔から「集落でお寺を護持していく」という意識が強いという。

この点は門徒の分布状況から寺院と門信徒の関係を考察した山本報告と関連する。門徒が「寺院から一キロ以内、徒歩一五分程度」に五割以上いる場合を「集住型」(ひとつの集落圏内に分布)、「寺院から一キロ以上、一〇キロ以内、車で一五分程度」に五割以上いる場合を「近在型」(ひとつの市内圏域に分布)とすると、滋賀教区は集住型が八九・四%に上る。平均門徒戸数が少なく、寺院と門徒の地理的な距離が近いため、それだけ寺院と門徒の関係も緊密になり、「われわれで護持するお寺」という意識が強くなる。そのため一戸あたりの護持費用が高くとも、それを門徒が負担に感じないようである。これは当たり前のようにも思えるが、調査により門徒の分布と護持意識の関係が明確になったことは興味深い。これとは逆に東京教区は門徒戸数が多い寺院が比較的多いが、一人ひとりの門徒とのつな

がりが薄く、今後の寺院の護持には不安を抱える寺院もあるとのことである。長岡報告の「寺院収入と寺院護持」では寺院の年間収入額が二千万円以上あるにもかかわらず、寺院の「護持・運営はきびしい」が三・九%、「まったく護持・運営できない」が〇・三%あった。住職の主観による回答のため詳細は不明だが、門徒との関係が希薄な寺院がこのように回答したのではないかと推測できる。第九回、第十回調査ではフィールドワーク（各地の寺院に向向き、住職に聞き取り調査）を行っている。できるなら、フィールドワークで明らかにした住職や門徒の寺院護持についての考えなども知りたいところである。

二〇一四年に日本創成会議が「消滅可能性都市八九六」と発表した。この市町村にある仏教系の宗教法人は二万四七七〇法人あり、全仏教系の三二・七%にあたるという（「寺社の未来は」朝日新聞二〇一六年一月一四日）。日本の仏教寺院は長く檀家制度に支えられてきたが、その先行きは不透明である。「墓じまい」「直葬」「手元供養」、さらにアマゾンの「お坊さん便」など、これまでになかった葬送の形も出現している。寺院の護持・運営の問題は今後いつそう重要になっていくと思われる。

パネルの主旨とまとめ

吉田 秀和

本パネルは、浄土真宗本願寺派が実施する宗勢基本調査のデータ分析により寺院の護持・運営の現況、寺院の抱える問題点および将来展望を考察したものである。

同調査は、宗門に包括される一般寺院及び非法人寺院の現況を統計的に調査し、調査時点における宗門の実態が、宗務全般に十全に反映されるよう分析し、宗門の抱える諸課題への適切な対応解決を図るための基礎資料を得ることを目的とする。第一回調査は一九五八年に実施され、その後およそ五年を目的に継続的に実施、二〇〇九年に第九回調査、二〇一五年に第十回調査が実施されている。

第十回調査における調査内容は、①寺院の基礎情報、②寺院活動、③寺院基盤、④宗門の取り組と広範囲にわたる。調査内容を具体化した質問項目は八九問を設けた。

報告者三名はいずれも第九回・第十回調査の調査研究員として調査の企画・設計から分析・報告に携わり、本発表は主にこの二回の調査データの分析結果によるものである。一方、コメントータは同調査の第七回・八回調査に携わっており、その知見に基づきコメントを展開した。

第一報告の長岡は、寺院の護持の護持・運営について当該寺院の活動収入により「十分護持・運営できる」「なんとか護持・運営できる」「護持・運営はきびしい」「まったく護持・運営できない」という住職の認識による現況を提示、その状況の差異となる要因が住職世帯の生活、寺院収入、門徒戸数、葬儀回数、年忌回数等との関係性に見出されることを報告した。さらに、その関係性が地域の都市化度においても認められるものの、伝統的な地域性を主要因とした門徒戸数がそれ以上に顕著に関係していることを示した。

第二報告の山本は、寺院と門徒との関係性を門徒の分布形

態、門徒組織の運営、寺院の経理の三点から考察した。門徒の分布形態は、寺院からの空間的・時間的距離から集住型と近在型の二つのモデルを、寺院運営形態は門徒総代の選出方法から住職中心型と門徒中心型の二つのモデルを、さらに寺院の経理はその担当形態から住職主導型、分担型、門徒型、外部委託型の四分類を用い、指標とする三点の相関や対応関係を示した。

第三報告の吉田は、寺院の護持・運営の状況別に寺院の抱える問題点を比較・考察、護持・運営の差異がどのような事柄を特徴的に問題視しているかを示した。さらに、護持・運営の現況や見通しについて住職と門徒の間に認識の差が見受けられること、信仰の篤い門徒の子弟において次世代の門徒としての信仰心や寺院とのかかわり方に期待がもてない状況が寺院の護持・運営の状況に関わりなく生じていることを明らかにした。

コメントータの中西は、提示データに通念上矛盾すると思われる箇所について説明を求めるとともに、寺院の護持・運営の状況に多様性が見られることを受け、第九回調査から実施している寺院へのフィールドワークの中から、調査データからは読み取れない具体的でかつ象徴的なケースの紹介を求めた。

フロアからは、寺院の護持・運営状況に関する長期時系列的データによる提示の可能性や調査データの性質といった調査のあり方に関する質問、寺院活動と講組織の有無といった事実確認、門徒数の少ない寺院が在家仏教のような形態になる可能性についての見識、次世代へ宗教心の相続が行われていないことへの対応やその分析結果を活かした宗門の取り組み状況といった多角的な視点からの質疑があった。

近代の仏教思想と日本主義——親鸞・禅・日蓮——

代表者・司会 名和達宣
 コメンテータ 石井公成

「親鸞と日本主義」再考——曾我量深の波紋を通して——

名和 達宣

親鸞思想と日本主義をめぐる研究は、「真俗二諦」論を中心とする戦時教学の検証をはじめ、これまでも多角的に行われてきた。昨年、上梓された中島岳志『親鸞と日本主義』は、従来の研究テーマを包むとともに、「親鸞思想そのものに危険性が内在するのではないか」という問いを投げかけたため、真宗教団内外を問わず——また賛否の如何にかかわらず——大きな波紋を呼んだ。そこで示された「危険性」とは、全体主義的な日本主義と結びつきやすい構造的要因を表すが、本発表では「親鸞と日本主義」の関係性を再考するにあたり、現代の真宗大谷派の教学に最も多大な影響を与える曾我量深（一八七五—一九七一）の言説とその波紋を追跡したい。なお、なぜ曾我を扱うのかについては、同時代の暁烏敏や金子大策に比して研究蓄積が少ない点や、西田幾多郎・田辺元をはじめとする哲学者に多大な影響を与えている点が理由として挙げられるが、加えて、三年後に迎える没後五十回忌を見据え、戦時中の問題をも含めた「基礎研究」の必要性があると発表者は考える。

さて、曾我は一九一一（明治四十四）年、真宗大学教授を辞して新潟へ帰郷する。当時、自我意識（理性・理知）に起因す

る孤独に煩悶していた曾我は、同郷の金子大榮との間で往復書簡を交わしつつ、親鸞の名著『教行信証』をはじめとする聖教の読誦に励んだ。その後、一九一六（大正五）年からは再び上京し、東洋大学の教授に就任するとともに、雑誌『精神界』の編集にあたるようになるが、翌年、曾我は暁鳥との間で「自然」をめぐる対論を重ね、その模様を同誌上に掲載する。そのやり取りからは、自然との一体化を喜び、「万人皆一切群生と赤裸にして溶け合いたい」と欲求する暁鳥に対し、近代的理性による孤独や自己疎外、すなわち大自然からの乖離に煩悶する曾我の様子がみとれる。

また、曾我が『教行信証』を読む際、特に着目したのは「化身土巻」中の「三願転入」と呼ばれる文である。近世以前の宗学では、この箇所はあくまで宗祖親鸞における信仰歷程を表す文として読まれ、末学（読者自身）の信仰問題にまで引き寄せて論じるものは見られない。ところが曾我は、そのようなある種膠着化していた読み方を開拓し、この文を自己自身における自覚の問題として捉え直した。その視座は、戦時下で国民精神文化研究所を思想的にリードし、『国体の本義』の編纂にも関わった紀平正美や、あるいは田辺元・武内義範などの京都学派へと伝播している。ただし、曾我の「三願転入」論において重視されたのは、第二十願（自力念仏）の立場であり、自我の妄執を離れられない自己の現実であったが、紀平が曾我に感化されて著した『三願転入の論理』（一九二七年）では、ヘーゲル哲学（弁証法）と華嚴教学（事事無礙の世界観）の視座に基づき、自己と法界組織との一体化（仏凡一体）が強調される。

このように、暁鳥・紀平に照らせば、少なくとも一九一〇年代の曾我は『親鸞と日本主義』で指摘される「危険性」とは結びつかないように映る。ところが、一九三〇年代後半以降には、戦争が激化するにつれて『国体の本義』にも通じる日本主義的言説が際立つようになる。現代の教学研究では、曾我の思索の内実や道程を尋ねる際、若き日の論考と戦後の講義録を直結させたり、戦時中の言説を扱う場合にも、日本主義的な部分は——無意識的にも——読み飛ばされたりする傾向が強い。しかし曾我は戦前戦後で「看板を塗りかえなかった」と伝えられる。ならば、その「危険水域」を潜ってこそ、曾我の生涯を貫き、現代にまで波紋を広げる思想の深層を確かめることができるだろう。また、国民精神総動員運動・国体明徴運動の影響下で真宗大谷派が志向したのは、「時代相応の教学」であり、曾我もそれに乗じて日本主義的な言説を多発した。「時代相応の教学」の追求は、結果的に戦争協力となったが、現今の教団でも志向され続けている視座のため、決して「戦時」のみの問題ではない。

親鸞とマルクス主義——佐野学の転向問題を中心に——

近藤俊太郎

親鸞とマルクス主義という視点から近代日本思想史を眺めるとき、佐野学を無視することはできない。ここでは佐野の宗教学論の変遷を、刑務所時代の親鸞論を中心に取り上げ、転向表明後の佐野が刑務所で出会った親鸞とは何であったのかについて考えてみたい。

初期水平運動期の佐野は、親鸞に社会改造の可能性を読み込み、階級闘争と架橋可能な契機を探索した。佐野は「革命的宗教家」としての親鸞像を形成し、多くの真宗門徒が参加した初期水平運動に精神的エネルギーを調達した。しかしそれはマルクス主義の枠組みを共有したがゆえに可能になった立場でもあったから、反宗教論的性格を含んでいた。つまり、佐野は、社会改造を推進するうえで有益な親鸞像の形成を考えており、全体としては真宗による精神的解放が、むしろ社会的解放を封殺すると捉えていたのである。

日本共産党の活動に精力的に取り組み、コミンテルンとの関係を深くしていくと、佐野は宗教に変革性を読み込む問題意識を後退させ、マルクス・レーニン主義の宗教批判へと舵を切った。一九二〇年代後半、佐野は立て続けに宗教関係の著作を発表し、後続のマルクス主義者に反宗教論を提供した。佐野はこれらの著作で宗教＝阿片論と反映論に立ち、階級闘争を抑圧する宗教の社会的機能を徹底的に批判したのである。

刑務所時代に佐野は宗教論を大きく転回させ、宗教の積極的意義を押し出していった。そこには天皇制国家の宗教性に加え、思想転向に際して『大乘起信論』が及ぼした影響を考える必要があるだろう。佐野は、一九三三年六月に鍋山貞親と転向声明書を発表し、その後、小菅刑務所時代に古典の研究を始め、親鸞論を深化させていった。その成果は自己の完全転向を証明するための手記執筆に役立てられた。

佐野は手記で、自己の転向過程を四段階に整理して説明し、その四段階目で親鸞思想を媒介した贖罪論を展開した。佐野は

宗教＝阿片論をキリスト教の一部にのみ適応可能だと把握し直して、マルクス主義的宗教理解を清算したうえで、親鸞の罪障観から否定即肯定の論理を抽出し、その肯定の背後に阿弥陀仏と天皇に共通する論理が作動していると論じた（このように「否定の論理」を説く佐野には、家永三郎の影響を読み取れるかもしれない）。佐野は親鸞の著述のほとんどを読み込み、それらを縦横無尽に引用して手記を作成した。その基調は、自己の罪業から懺悔贖罪を経て報恩感謝へと至る救済論であり、晚鳥敏などが提示した『歎異抄』の近代的理解と軌を一にしたものであった。

刑務所で真宗関係書を読んで佐野が獲得したのは、天皇と国家への忠誠というよりも、その都度、自己と状況を肯定することのできる論理であった。ただし、その際に進められた高度な抽象化・論理化は、日本共産党の理論的指導者だった佐野ならではの作業といえるだろう。しかし、佐野は刑務所でなぜ親鸞に辿り着いたのだろうか。佐野は、「親鸞が道元よりも日蓮よりも日本的特徴のより豊かである」（『心のおと』転向声明以後）『思想月報』第一〇六号、一九四三年九月）と理解し、親鸞を介してより主体的に徹底したかたちで天皇制国家を肯定できるといったと述べている。つまり、刑務所時代の佐野にとって、自身の完全転向を証明する際の切り札が親鸞だったのである。

以上からは、佐野がその時々の政治的立場に即して宗教理解を変転させていたことが読み取れる。佐野の言論が、強烈な指導者意識に支えられたことや、「状況追従」的性格を有したこ

とはすでに指摘されているが、宗教論や親鸞論についても同様の結論を引き出せよう。そうした思想的変遷が可能となったのは、内面性と社会性に引き裂かれた近代宗教史をめぐるディレンマが佐野の宗教理解にも影を落としていたからではないだろうか。

禪・華嚴と日本主義

——市川白弦と紀平正美の比較分析を通して——

飯島 孝良

本発表は、太平洋戦争中までに国民精神文化研究所で日本主義的言説を主張した紀平正美（一八七四—一九四九）における「禪」や「華嚴」の位置づけを確認し、その時代背景と問題点を抽出して市川との対比点を明らかにするものである。その上で、市川の思索の特質を浮き彫りにしようと試みた。

紀平が日本精神の特質に「没我帰一」の性格があると主張するとき、それは西欧由来の左翼思想ひいては個人主義そのものを否定しようとするものであった。そのため、紀平の構築しようとする「行」の哲学は、弁証法的に二項対立を捉えつつ、各々が「一如」に帰する論理形式を求めたものとなっていた。紀平は禪を専門としないにもかかわらず、日本精神には仏教思想が多分に影響しているとの観点から『臨濟録』の「四料揀」を読み解き、或いは道元『正法眼蔵』の「自己をわするるといふは、萬法に證せらるるなり。萬法に証せらるるとは、自己の身心及び他己の身心を脱落せしむる也」を分析してみた。だが、それらはいずれも「没我帰一」「滅私奉公」の精神を提示

するものとして読み替えられていくのである。のみならず、教育勅語の末尾の一句——明治天皇が、皇祖皇宗に対して、臣民とともにその遺訓を守り、臣民ひとりひとりと徳を一にしたいと願う——を挙げ、もしこれを華嚴教学的に解釈するならば、「徳有るならば誰でも君主になれる、皇位を継げるというような思想」¹⁾にモクラシーとなってしまう、と危惧した。じつは、立場は真逆ながらもこれと共通する見立てをしていたのが、市川白弦（一九〇二—一九八六）である。市川が問い直したのは、「随处に主と作る」といった禪の看方や「事事無礙法界」などの華嚴的世界観が、日本主義にも民主主義にも傾斜し得るということである。そのため、法界縁起的な世界観で戦後体制を構想した鈴木大拙（一八七〇—一九六六）の『靈性的日本の建設』（一九四六年）についても、「われわれは鈴木説こそ華嚴思想の真実を、現代日本に生かすものだと考えざるをえない」と評価しつつ、西田哲学や大拙思想の「即非」的世界観が戦時体制に呑み込まれた点に批判を向けたのである。

市川と紀平に共通する問題軸としては、禪や華嚴にある世界観に着目し、自らの問題意識をどのように時代に即応させるかに腐心した点が挙げられる。いわばそれは、主客の衝突や我意の表出が生まれてしまう二分法の限界を、西欧由来の弁証法とは異なる論理形式で乗り越えようとするものといえる。その一方で、両者の立場には異なりが際立つ。紀平はまずは「日本精神」の確立が目標であり、その精神性が「没我帰一」であると規定した。その上で、日本の仏教者のなかで「没我」「一如」的なものを示す例を広く集め、自らの規定すべき「日本精神」

の具体化を図っていた。そのようにして国体ないし文部省の方針に沿った言説を展開したが、西田幾多郎（一八七〇—一九四五）からは観念的すぎると批判された。これに対して市川は、禅にある「般若空」「無所住」「随处作主」といった精神性に着目し、その特性を戦後へ即応する思想体系へと展開させようとした。更には、市川は戦時体制にきつぱり公然と否をつきつけられなかった自己への批判が強い。その市川の一体論には、西田哲学や大拙禅学における「即」の論理の批判的継承という性格がみられる。即ち、「風流ならざる処もまた風流」という禅的な立場は、市川にとって「即」の論理に通底するものと思われた。そして、ドロドロした地獄の如き乱世という「不風流処」でもなお「風流」に生きんとする一体の詩境は、「地獄的な闇さを踏まえたそれ」であり、戦中から戦後の市川自身を代弁したものとさえいえよう。

「日蓮主義と日本主義」再考

—— 田中智学の問いを通して ——

ユリア・ブレニナ

本報告では、田中智学（一八六一—一九三九）に焦点を当て、日本主義との関連において日蓮主義の思想的展開を追うとともに、中島岳志氏が言うところの「固定的観念」化された日蓮主義像（設計主義・ユートピア主義・自力主義）を再考し、この二つの主義が結びつける思想的特徴や構造に検討を加える。

日本主義が勃興した明治二〇年代において、智学の著作には「日本主義」に関する明確な意見は見出せないが、当時一般に強調されていた尊皇愛国や神州日本の主張が窺え、また智学特有の天皇に対する宗教的な意味づけがみられる。ここで特筆すべきは、日清戦争時の国禱会のために作成された発願疏においては、神武天皇と法華経が結びつけられ、智学独自の神武天皇論があらわれることである。一方、日本主義をめぐる具体的議論がなされた明治三〇年代では、智学は批判の対象として「日本主義」にしばしば言及し、日蓮主義優位の国体論・天皇論を強調するようになる。そして、『日本書紀』の新解釈にもとづくその国体論においては、神武天皇が不可欠な要素となっていく。また、日本主義の限界があらわれ、その再編が急がれるようになった第一次世界大戦前後の大正期には、智学は精神的に日蓮主義による国体の開題に取り組み、日本国体学を確立しようとするが、万世一系というだけでは国体の尊嚴の根柢にならないとする国柱会の国体解釈は不敬とされ、『国柱新聞』が発禁処分を受ける。しかし、日本主義が肥大化した満州事変以降でも、智学は神武天皇と日蓮（法華経）にもとづく自らの国体論を広めるため、『日本国体新講座』（全一二巻、師子王文庫、一九三五年）を刊行していく。

総じていえば、智学はそれぞれの時代の日本主義や一般的な国体論に対抗しながら、独自の日蓮主義的国体論を展開したといえるが、末木文美士氏が指摘するように、それはあくまでも異端的な位置を占める。特に、日清・日露戦争や大逆事件などのいわば国体の存亡が問われる時期においてさらなる思想的な

展開を見せている点も注目すべきであろう。智学は、外来思想こそが現実の日本を「あるべき日本」から遠ざけているとする一般的な国体論と距離を置き、外部というより、むしろ内部に問題があるとし、日本国民が日本の本当の価値（国体の内容）を知らないのが最大の問題とする。だからこそ、明治天皇の誕生日を国家レベルで祝祭日とすることで、明治天皇を通して国民に国体の自覚を促す、いわゆる明治節制定運動（一九二五～一九二七年）を推進していくのである。

智学は仏法（日蓮主義）と国家の関係性を問い続け、仏教的な日本国体論を説くが、彼の日蓮主義においては、仏教が完全に国家に吸収されることはなく、国家をいわば「宗教的装置」として構想するという特徴がある。それは、末法という時代の認識にたつて、すべての人の究極的な救済方法を模索した智学なりの結論であつた。つまり、環境さえ整えれば、否が応でも、「他力的」に一気に多くの人々が救われるという発想である。国立戒壇の建立によって理想国家の見本として日本を開顕させる、その日本によって世界を統一するというプランを提示している点では、智学の日蓮主義は確かに設計主義的かつユートピア主義的であるが、自力主義に必ずしも当たらない思想構造を持っている。無論、日本という国家を「宗教的装置」として捉える点では日本主義的であり、そこに限界があつたが、その根本の問いとなる宗教と国家の関係は現在もお問われ続けているのである。

コメント

石井 公成

日本主義に関する常識の中には、漠然とした印象論であつたり、有力な研究者が十分な論証なしに書いたことが定着してしまつた場合も少なくない。今回のパネル発表は、いずれもそうした状況を見直す有意義なものだつた。

全体として気になつたのは、発表された諸氏が日本の国民構成について触れることが無かつたことだ。これは、発表者たちがとりあげた曾我量深・佐野学・田中智学・市川白弦・紀平正美などが、日本に組み入れられた台湾や韓国の人々、また日本国内のアイヌ民族などについて詳論していないためではあるが、これは「日本とは何か」に関わる問題であり、日本主義が国際性を持てなかつた一因ではなからうか。次は、西洋思想の影響について論じられなかつたことだ。原理日本社の場合は、近代ドイツのナシヨナリズムの影響も大きかつた。また、外国を批判するうちに相手に似てくる場合も多い。上記の人々が仏教文献を引用して日本の優位を説いても、中身は西洋思想の影響を受けている箇所があるはずだ。次は、明治天皇個人に対する思い入れも考慮すべきだという点だ。国民を我が子のように思いやる和歌を数多く詠み、敬慕された明治天皇とともに近代化の道を歩んだ世代については、特にその必要がある。明治天皇は国民の父として宣伝されたが、真宗では阿弥陀仏を「親さま」と呼ぶため、阿弥陀仏と明治天皇は一体視されやすかつた。

また、上記の人々は、仏教に基づく自分の日本尊重は不敬だ

として非難される可能性があることを、どこまで意識し、屈折した書き方をしていたか、時代や書く媒体によって書き方を変えたかという点も考えるべきだろう。これと連動するのは、日本主義を強調すると、日蓮以外の宗祖については、宗祖本来の思想と違ってくる点だ。仏教系の日本主義者は、そのことを自覚していたかどうか。

名和達宣氏の発表については、これまであまり論じられていない曾我量深の日本主義を取り上げており、有益だった。宗祖の三願転入を自分自身の信仰の問題として考えるようになったきっかけは曾我だったという指摘は重要だ。ただ、暁鳥の自然観を批判した手紙の内容は、人間を自然と異なるものとみなす西洋思想に基づいて書かれているのではないか。知識人である曾我は、西洋思想や近代仏教学の影響も受けつつ試行錯誤した結果、異安心問題を起こしたのだから、その日本主義についてもこの点を考える必要がある。近藤俊太郎氏の発表は、批判対象とされるばかりだった佐野学について、水平運動との関わりを含め、再検討する必要性を示す興味深い内容だった。真宗の教師の影響もあり、『歎異抄』によって転向する者が多かった中で、佐野学は『起信論』に接して転向してから親鸞に親しむようになったという指摘も重要だ。西洋思想との関係を精査すべきだという点は、近代における『起信論』『歎異抄』の西洋的理解という点も含め、佐野には特にあてはまるだろう。飯島孝良氏の発表は、市川白弦を紀平正美と対比して論じた点、また白弦が批判したとされてきた鈴木大拙の戦後の議論について、条件つきで評価していたことを明らかにした点に特徴

がある。紀平の仏教理解が自分勝手なものであることは指摘の通りだが、「没我」を強調する点で、明治時代のウパニシャッド研究などの影響も考える必要があるのではないか。ユリア・ブレニナ氏の発表では、田中智学における神武天皇・明治天皇の意義が明らかにされた。また、智学の自力主義を強調する研究者もいるものの、実際には独特な末法観に基づき、環境を整えて他力的に救済しようとする傾向があると指摘されており、智学の特異さがこれまでに以上に明らかになった。それだけに、智学は自分の主張が不敬とみなされたことをどう捉え、どう対処したかについても詳論してほしい。

パネルの主旨とまとめ

近代の仏教思想の大勢が日本主義と結びつくことは、すでに多くの研究者により指摘されてきた。近年では、中島岳志が『親鸞と日本主義』（新潮社、二〇一七年）において、浄土教それ自体に国体論との連続性があるという問題を提起した。

本パネルでは、その問題提起を重視しながらも、仏教思想それ自体に日本主義の淵源を探るのではなく、変容していく時代状況にそれぞれの思想家が即応し、仏教をいかに再編していったのかという過程の探究を目指した。こうした視点に立てば、時代状況の全体が日本主義に回収されていく中で、個々の思想家が、その時流といかに対峙しながら仏教を再構築していったのかを明らかにすることができると考えたためである。また、そこからは、日本主義や国体（「国体の本義」など）といった

名和 達宣

戦時下の支配的イデオロギーにも再解釈を加えていくさまや、単純に等号では結ばない仏教思想の領野を確保すべく取り組んだ苦闘の軌跡が浮かび上がってくるのではないだろうか。

この問題を考究するにあたり、本パネルでは親鸞・禅（華嚴）・日蓮という三つを軸に考究し、各発表者はこれらの思想（教学）と日本主義との直接的な関連よりも、まずはそれぞれの重なる領域や、京都学派・マルクス主義をはじめとする同時代思潮との交流する場所をたずねていった。すなわち、そのような「回り道」を通して、個々の思想的格闘に光を当てつつ仏教思想と日本主義との関わりを再考することが、本パネルの目的であった。

名和の発表では、従来の研究で踏み込んで追究されることになかった真宗教学者の曾我量深と日本主義との関わりに焦点を当て、全体主義的な志向性とは一線を画したように映る一九一〇年代と、日本主義的な言説が多発する一九三〇年代後半とを比較し、その背景にある問題性を探究した。近藤の発表では、獄中で転向表明をした佐野学における宗教論の変遷を、刑務所時代の親鸞論を中心に取り上げ、真宗関連書を通じて獲得されたものは、天皇・国家への忠誠というよりも、状況に応じて自己を肯定することのできる論理であった、つまり佐野において親鸞は転向の契機ではなくその証明の切り札であった点を明らかにした。飯島の発表では、戦時中に国民精神文化研究所をリードした紀平正美における禅・華嚴の解釈を参照軸として、市川白弦の思索的特質を分析し、禅の看方や華嚴の世界観が日本主義にも民主主義にも傾き得る点を明かすとともに、戦後の市

川における一体論が、戦時中の自己に対する批判を踏まえた西田哲学・大拙禅学（即）の論理）の批判的継承であったとの視座を提言した。ブレリナの発表では、「日本主義と超国家主義は同意語なのか？」という問いを起点に、田中智学の思想的展開を日本主義との関わりにおいて追跡し、固定観念化された日蓮主義像を再考するための指標を確かめるとともに、仏法と国家との関係性を問い続けた智学の根本的な問いを掘り起こした。四人の発表をうけての石井のコメントでは、全体および個々の発表に対し、日本の国民構成や西洋思想の影響という視点が欠如していたことや、日本主義的言説を發した仏教者たちにおける明治天皇個人への思い入れ、あるいは当事者たちにおける「不敬」の意識に目を向けることの必要性などが鋭く指摘された。

このたびのパネルは、「〇〇と日本主義」という視座を主題化することにより、これまでの研究で見落とされ、ともすれば「および腰」になりがちであった問題と対峙するとともに、「親鸞・禅（華嚴）・日蓮」思想の近代的解釈の深意や可能性を発掘することにもつながったのではないかと考える。ただし、コメントで指摘された点をはじめ、残された課題も多い。近代の仏教思想と日本主義との関係の全体像を究明すべく、今後も継続的に追究し続けていくことの意義と方向性を確認したことこそ、本パネル最大の成果であったといえよう。

身心変容技法と霊的暴力

――負の感情処理のワザの考究――

代表者・司会 鎌田東二

身心変容技法と霊的暴力の問題

――オウム真理教事件を踏まえて――

鎌田 東二

近代において、「霊的暴力」の問題性をいち早く洞察した思想家がニーチェと鈴木大拙である。ニーチェはそれを「ルサンチマン」とそこからの解放として、鈴木大拙は「戦争礼讃」（『霊性的日本の建設』一九四六年）の中で「霊性的自覚」の対極にある「魔王」の振る舞いとして考察した。ニーチェは『曙光』（一八八一年）や『この人を見よ』（一八八七年）の中で、ゴータマ・シツダルタを「怨恨感情（ルサンチマン）」を解放する「あの深い生理学者仏陀」「自己救済の宗教の師、ブツダ」と称え、仏教を「衛生学」「生理学」と呼んでいる。対して、鈴木大拙は前掲書「戦争礼讃（魔王の宣言）」の中で、魔王の特性を力、無意識、狂信、うそ、恨みとし、魔王はそれらの中に忍び込み発動するとした。魔王は力を以て人間を支配し恣にし、巧緻な策略によって人や物を支配し屈伏させ服従させ、権力や武力や暴力に浸潤し、力を様々な形で駆使して人間の無意識を動かし、性や狂気や狂信やうそにはたらきかけると指摘する。とすれば、麻原彰晃は鈴木大拙の言う「魔王」的特性を正確に体現している。「グルのクローン化」などは最たる「魔王」

的発動である。仏教は「不殺生」を戒律の第一に掲げていたにも関わらず、なぜ殺人事件が起こったのか？ それを制御できる思想も制度も機能もなかったということになる。その問題を考える視点として第一次大本事件前後の「審神者（さになわ）」問題と「シンクロ能力」について取り上げる。

鎮魂婦神は、本田親徳により再編された神懸り（婦神）する「神主」とそれを対面査定する審神者が対座して行なう憑霊的身心変容技法である。憑霊現象において屢々「我は*大神であるぞよ。……せよ」などという「託宣」が発せられることがあるが、そこでの問題点は発話の真偽や懸かってくる神々の性格の特定が適切に行われるかどうか、そこで起こる神懸りや託宣などの「身心変容」を審神者がどう制御査定できるかにある。もしその際制御不可能な状態が発生すれば自我肥大幻想の拡大という事態が発生する。ニーチェ的に言えば「ルサンチマンの屈折拡大」が表出される事態である。

一般化して言えば、密教や神祕主義が理想的境地とする「三密加持」や「天人合一」などの神秘的合一思想が共通して内在させている危険性や問題性である。麻原彰晃が「最終解脱者」であるという査定（審神）がどのようになされたのかもここに関わる。また「身心変容技法」が内蔵するシンクロ能力（合一能力）の強化と拡大が制御不可能となる自我肥大を生み出し自他の破壊につながることに注意が必要である。

オウム真理教の場合、過剰に「超能力」や「神祕体験」や「イニシエーション」の獲得成就を求め、それにこだわったところから生まれてくる身心変容や修行者共同体内のアンバラン

スは、性の侵犯と慢の増大と暴力の発現として顕在化した。そして自らを「最終解脱者」からさらに「王」や「教皇」に祀り上げて自己神格化し、その絶対支配に敵対する人々や勢力を「ポア」と称する外的暴力としての殺傷していく暴力の前景化を生み出した。つまり、麻原彰晃の「身心変容技法」は「霊的暴力」として顕在化した。その麻原を絶対的な権力者である「導師」として戴く体制を諸種の「イニシエーション」を駆使し装置化して作り上げ、妄想的な思想と計画を実体化することになった。麻原は活動初期には「魔境」について自戒の言葉も発していたが、「傲慢・魔境」に呑み込まれたと言える。

出口王仁三郎には芸術とユーモアと倫理性の表現と主張があったが、麻原は絶対服従・絶対帰依を強制し、「マホームドラー（偽装的煩惱破壊）」を仕掛けて批判能力を削除し、恐怖による思考停止を導き、「聖無頓着」と「マホームドラー」による「クローン化」という「シンクロ能力」の無批判的な崩しの発現を通して「霊的暴力」を最大化した。

キリスト教における身心変容技法と霊的暴力

鶴岡 賀雄

十字架のヨハネの神秘思想は「魂の暗夜」と称される霊的状态の記述と理論化を特徴の一つとする。これは、神との合一をめざす魂（人間）が陥る、「負の感情」の横溢状況とも解しうる。そこに語られるのはまず、自身の霊的向上の途が決定的に絶たれたと感ずる絶望感で、あらゆる自己肯定が不可能となる。周囲からの評価も地に落ち、嗚咽すら発し得ない深い抑鬱

に沈み込む。暴力的情念の激発も伴う。さらに彼は、この無定形の苦しみはひとつのかたちを与える。無力無能な自分は神に嫌われ、呪われていると信じ込み、神が自分に「襲いかかり」（霊的）暴力を振るわれているとさえ感じるのである。この墮地獄者の自覚こそ暗夜の最暗黒の地点と見える。が、同時にそこに、この窮境から脱する際の方向性を読みうるかもしれない。光の天使が神あるいはアダムへの「妬み」のゆえに転落したとする「悪の起源」の神話——天使転落の神話は、「神秘」としか言えない悪の起源の問題をなんらか了解可能たらしめる——を、この暗夜の意義解釈の参照項とすることができようからである（後述）。

十字架のヨハネは、この負の感情からの脱出の方途を具体的に説くことはない。あらゆる能動的努力ができなくなる状態こそ魂の暗夜だからである。ただ「恩寵によつて」、通常何年にも及び幾度も襲い来る暗夜も、いつか終わる、と記すだけである（しかしこの言葉自身が暗夜の直中にある人には届かない、とも言ふ）。そこに敢えて負の感情処理のワザを見るとすれば、暗夜というべき身心状態がどのようにあるかをリアルに描き、それを合一への道行きの中に位置づけ、苦しみの先にある境地を語っていること自体ということになる。だが、その際は、「夜」が明けて明るい光の中に立つ、といった語り方をしない。じつに彼の神秘思想では夜は明けない。神との合一という究極目的、愛の成就是、夜の中で、「夜なれど夜なればこそ」なされる。同じ夜が「曙より愛しい」夜に変わり、夜こそが「恋人同士を結ぶ」のだと彼は歌う。夜の暗さが、愛を妨げ

る一切から解放するものへと、自作の神秘的恋愛詩の言葉のワザの中で位相を変じていく。この変質の意味を、墮天使の神話物語を遠く参照して解釈してみたい。

天使の妬みが悪を將來したとして、その妬みはすでに悪だろうか。しかし聖書の神も「妬む神」だった。いったい妬みとは何か。妬む主体は優れて人格である。聖書の神の「妬み」は「熱情」とも訳される。それは愛の熱情である。約言すれば、妬みは愛（善美なるものへの欲望）を前提とする。愛する者のみが妬みうる。妬みは愛の変質態である。だからだろうか、十字架のヨハネの歌う「夜」には、愛を妬みに変質させる要件たる第三者が現れない（「そこには他に誰もいない」）ことが強調される。愛し合うふたり以外の一切を「忘却」した「麗しい夜」

の中でこそ愛の交歓は成る。精神分析の言葉を援用すれば、第三者の審級が介入し現実原則が支配する「この世」への誕生Ⅱ転落以前の、母子関係の二項関係への引籠りとも見える。が、愛という根源的欲望を、「妬み」の歪みを免れたかたちでこの世に実現するには、歪む以前の純粹状態（それは愛の完成状態の予感でもある）への回帰の回路がまず確保されていなければならない、そうしてこそ、妬みとなり得ない「熱情」的愛のこの世の地平——彼が生きた近世初期スペインの現実、迫害や殺戮という宗教的暴力で世界史上に知られているだろう——での実現も辛うじて期待されうる、とするようである。以上、善美なるものを巡る抗争としての暴力が不可避のこの世で愛の業が可能になるには、この世の一切から撤退した引籠りの地平が必須だとする主張がキリスト教修道思想の一面に見て取れる、と

するのが本発表のテーゼである。

テラウワダ仏教における身心変容技法と靈的暴力

井上ウイマラ

律蔵の第三パーラジカ制定に関する因縁譚によると、ブツダは、性欲を乗り越えるために不浄觀を奨励していた時期があった。ある時、ブツダが一人瞑想に籠っていた時、指導者を失った修行僧たちは死や身体の不浄を思うことによる嫌悪感から精神錯乱に陥り集団自殺が発生した。ブツダは殺人を禁じる戒律を制定する一方、アーナンダの求めに応じて「呼吸によるマインドフルネス」を説き、マインドフルネス瞑想が体系化されていった。

ところが、マインドフルネス瞑想が最も体系化された「マインドフルネスの確立に関する教え（念処経）」では、その不浄觀がマインドフルネスの瞑想対象の一つに回収されている。トラウマを引き起こす可能性を秘めた瞑想対象も、マインドフルネスの基盤が確立していれば、トラウマを乗り越えて解脱に進む道を開くことが可能となる。念処経の冒頭ではマインドフルネス瞑想が、「トラウマやグリーフを含めた多領域のケアにシームレスに対応するものであり、生きるための方法論となり、興奮を離れた静かな持続型幸福の獲得につながる道である」旨が述べられている。

瞑想による集中力が高まると、光などの神秘体験に出会うことが多い。しかし、スピリチュアルな達成を含めた微細な欲求についての自覚がないと、こうした神秘体験は修行の落とし穴

となる。観の汚染(vipassana upakkilesa)と呼ばれる神秘体験には、光、智慧、歓喜、軽やかさ、リラククス、確信、奮励、寄り添い、平静な見守りなどがあり、これら自体は瞑想の成果として善きもののだが、微欲(mikanti)への自覚がないと、劣等感を補償しようとする欲動に突き動かされて他者を搾取したり抑圧したりする行動に駆り立たせられ、個人的にも集団的にも障害をもたらさうる。

観の汚染を乗り越えると、「危うさを見つめる智慧」「厭わしさを見つめる智慧」などを経て離欲が進み解脱に至る。これらの智慧の働きは、「私」を手放してゆくための予期悲嘆や抑うつを見つめる作業に相当し、キリスト教神秘主義における「魂の暗夜」に匹敵する。解脱への道のりには、日常を安心して生きるために必要な「私」という仮想現実(錯覚)が突き崩されてトラウマ体験になりかねない可能性が潜在する。修行が戒・定・慧の三字に従って、生活習慣を整え、心を安定させ、真理を洞察する手順を踏んでゆくのはそのためである。

仏教における悪魔は、煩惱、身心、善悪へのこだわり、天子、死という五層からなる存在であり、より善く生きたいという人間性の象徴でもある。悪魔は、ありのままを見抜かれると居場所を失い退散するのだが、悪態つきながらもブツダや仏弟子から遠く離れることができない。悪魔の居場所がこのように保証されていることは、人間性が受容されていたことの反証でもある。

出家した仏弟子たちは、相互の看病や看取りを実践しており、そこから臨終時の意識プロセスに関する探究も進んでいっ

た。出家僧が常に反省すべき十ヶ条には、「臨終時に、『解脱や悟りは得られたか、超能力など集中力による優れた力(観の汚染を参照) くらいは得ていたか』と問われて恥ずかしい思いをすることがないように、毎日反省すべきこと」が説かれている。これは、出家修行者同士だからこそ許される質問であって、現代の看取りの現場で一般人にこのような問いを投げかけることはハラスメントになりかねない。

霊的暴力とは、たとえ善意からの行動であっても、無意識的な力関係(ランク)に無自覚でいることで相手を圧迫し搾取してしまうような結果をもたらしてしまうものである。オウム真理教事件に象徴されるような霊的暴力を防ぐために、ブツダが制定した戒律の現代的意義、神秘体験にまつわる注意事項などから学び直したいものである。

チベット密教における身心変容技法と霊的暴力

永澤 哲

二〇三〇年代以降の人類の霊性について考えるうえで、重要なポイントは三つある。

一番目は、薬物、遺伝子工学、BMIを用いた能力増強(Enhancement)が進むと考えられることである(トランスヒューマン主義)。二番目は、経済的富の偏在が極限にまで進むことである。世界的カーブスト社会化が進むとともに、人類はヒュプリスとルサンチマンをめぐる、より根源的な思考を強いられることになる。三番目は、AIの物神崇拜である。

こうした状況に対して、チベットの伝統は、どのように答え

ることができるだろうか。「瞑想体験」「魔」という二つのキーワードを通じて、考えたい。

チベットの伝統は意識の最も深い層から生じる体験を三つのカテゴリーに分けている。

一、意識による体験 (Shes nyams) — 空性（無分別）、楽、光明。シャマタ（止）、本尊ヨーガ、脈管と風のヨーガなど、さまざまな瞑想技法によって生じる。

二、意識の究極の境界における体験 (shes pa mthar thug gyi nyams) — 「十のしるし」。死に近接する体験、および主に呼吸の制御を用いる瞑想と結びついている。

三、顕現の体験 (snang nyams) — 光の体験の深化。存在の土台と直接に結びついている。ゾクチェン・ニンティクおよびロンデの伝統に固有。

この分類からすると、トランスヒューマン主義が「能力増強」の一部と考えている強烈な快楽（「法悦」）や光のヴィジョン体験は、最初の「意識による体験」に含まれることになる。またタントラの伝統においては、三種のいずれにも、執着してはならないとされる。

二番目の「魔」とは何か、という問いは、ヒュプリスとルサンチマン、怒り、暴力の問題とじかに結びついている。「魔」をめぐるチベットの思考には、大きく三つの層がある。

一番目は、大乘仏教に共通の「四つの魔」の概念である。「魔」(bdud) は、ブッダの悟りを得るのを妨げるものであり、「死の魔」「煩惱の魔」「蘊の魔」「天子の魔」の四つからなる。

二番目は、女性行者マタク・ラブドゥンが創始した「切断」

(gcod) の伝統における「四つの魔」の概念である。「物質的な魔」「非物質的な魔」「喜悅と煖の魔」「我執の魔」からなる。

三番目は、同じく「切断」の伝統における「神魔」(lha dre) をめぐる思考である。人間は、みずからに利益をもたらすものを「神」、害をなすものを「魔」と呼ぶ。その土台にあるのは、善／悪、楽／苦の二元論である。自他、内部／外部の区別（無明）と我執から生まれる、この二元論を乗り越え、あるいは無化することができなければ、「魔」は生まれ続ける。「魔」は、二元論的な心からあらわれる顕現、投影に他ならない。

何かの対象を「魔」と認識し、それに怒りを感じる。この「魔」と怒りの二元論は、我執を崩壊させるような強烈な慈悲によって、消え去る。そのことによってはじめて、魔は光に満ちた法界に安らぐことができるのだと、チベットにおける降魔のエピソードは語る。

二元論から生まれる煩惱の本質は、光に満ちた知恵である。煩惱は、とぐろを解く蛇のように、二元論を超えた光り輝く知恵に変化する。ヒュプリスとルサンチマンに満ちた世界を乗り越えていく思考は、怒りをはじめとする煩惱を否定し、押し込めるのではなく、それを燃料として燃え上がる知恵と、すべてを平等に見る慈悲の結合から誕生するだろう。

近代日本の宗教における身心変容技法と靈的暴力

島園 進

オウム真理教事件以前の日本における靈的暴力の目立った事例としてアジア太平洋戦争期の「皇道禪」を取り上げ、戦争末期に百万部以上が売れた杉本五郎の「大義」を手がかりとする。杉本五郎は広島県に生まれ、陸軍士官学校を出た軍人で、日中戦争勃発から間もない一九三七年九月に山西省で戦死し中佐となっている。杉本は一九一九年に東京の白山道場で平松亮卿に参じてから、動員下令を受けるまで一八年間、参禪を続けた。広島では仏通寺の山崎益州の指導を受けた。「大義」は二・二六事件を起こした皇道派将校らへの批判の意図もあつて書かれているが、形式上は息子らにあてた遺書の形をとっている。

『大義』においては、仏教や禪が皇道に飲み込まれ、皇道に従属するものとなっている。絶対的な信仰の対象は天皇であり国体であり皇国である。だが、そのような信仰が真に深い、本来的なものとなるには「己事究明」を経て、自己が無と化し、行持鍛錬を通して全生活が皇道に即したものにならなくてはならない。自己自身を問い、そこで見出されたものによつて全生活を統制し、その自己理解・世界理解にそつた生き方を貫くということである。戦死直前の絶筆、「汝我を見んと要せば 尊皇に生きよ／尊皇精神のある処 常に我在り」はそのわかりやすい表現だ。この点で『大義』において仏教と禪の役割は大きく、欠くべからざる役割を果たしている。

皇道はそれ自身では、自己を見つめ、現実の全体を統一的に

捉える思想的資源をもっていない。また、組織的な修行や規範体系をもっておらず、個々人の生活全般にわたる実践を統合していく道具立ても欠けている。「大義」では仏教と禪がそのような思想的実践の全体性を提供している。それによつて、キリスト教や儒教、また西洋の哲学思想などと同様に、実存を支える何かがあると感ぜられるのだ。そこでは皇道論的な信念と禪への強い関心が共存し支え合っている。杉本五郎について、市川白玄は「廃仏毀釈」や「宗教奉還論」に類する論もあり、禪などの宗派の超越という点では「こんにちの神社本庁の政治・宗教思想と同じ類である」とも述べている（『日本ファシズム化の宗教』）。とはいえ、禪か皇道か、禪か国家神道・天皇崇敬か、そのどちらが優位にあり、他の要素は従属的かと問うことはできる。

すぐに分かることは、皇道論や国家神道・天皇崇敬が国家の神聖な目的に関わる集会的な次元での信念であるのに対して、仏教、この場合禪は個々人の主体性を支える、個人的な次元での信念であることだ。そして皇道論と禪という、この両者が共存しているということは、それぞれに集会的次元、個人的次元という持ち分があるということである。しかし、優位にあるのは集会的次元である。

この組み合わせの結果は集団目標への自己滅却的献身だった。「自己を忘れること」は個としての意思を捨ててひたすら集団の目標に沿って実践することにもつながる。現実には即して生きる力を養うというのだが、実際には集団の目標が厳しく設定されており、それに最大限の貢献ができるように自己を捧げ

ることが勧められる。「行持」や日常実践が強調されるが、「平常心是道」、禅の修行における清規と同様で、集団的な統率に貢献するものでもある。どのようなことも迷わずに、全体や組織の求めるところに沿って行う。これは禅堂での実践の一面であるが、戦時中には次第に学校教育・社会教育においてもこのような意味での「鍛錬」が強調された。オウム真理教では建前個人は個人が優位にあるのだが、実際には集団目標が優位に立つ方向へと進んだ。ただその集団目標は教祖と一部の幹部しかわからない構造になっていた。

パネルの主旨とまとめ

鎌田 東二

本パネルは、科研「身心変容技法と霊的暴力―宗教経験における負の感情の浄化のワザに関する総合的研究」(基盤A、二〇一五年度―二〇一八年度)の研究成果の一端を問うものである。その一部は『身心変容技法研究』(通算七号)に発表している。本パネルでは、「身心変容技法」と「霊的暴力」との関係を五名の研究視点から問いかけた。各自の論点については要旨の通りである。「身心変容技法」とは、「身体と心の状態を当事者にとってよりよいと考えられる理想的な状態に切り替え変容・転換させる知と技法」を指す。古来、宗教・芸術・芸能・武道・スポーツ・教育などの諸領域で様々な身心変容技法が編み出された。例えば、祈り・祭り・元服・洗礼・灌頂などの伝統的宗教儀礼、瞑想・イニシエーションや武道・武術・体術などの修行やスポーツのトレーニング、歌・合唱・舞踊などの芸

術や芸能、治療・セラピー・ケア、諸種の教育プログラム等である。それら身心変容技法の多くは、師から弟子へと伝承され、追体験と吟味を重ね、実践と経験のふるいにかけられながら再編成・再構築されてきた。しかし、身心変容技法が目指す理想や理念とは裏腹に、それが「霊的暴力」(超越的な世界観に裏付けられた破壊性ないし破壊行為)を引き起こすことがある。オウム真理教事件はそうした「身心変容技法」による修行がもたらした「霊的暴力」の発露した典型的な事件と捉えることができる。「霊的暴力 (spiritual violence)」とは、宗教的暴力の中でも、「目に見えない霊的 (spiritual) なモノ」の存在 (spiritual being) や力 (spiritual power) による、*よまやまなレベル*での圧迫や抑圧や破壊を指す。「目に見えないモノ」の力を使って(たとえそれが幻想やイリュージョンや共同幻想であつても)、自他を傷つけ、壊し、支配する事態の出来である。こうした広義での「霊的暴力」の中で、意図的か非意図的に関わらず、ある人物や集団に対して繰り返し破壊的行為を行なう場合を「霊的虐待 (spiritual abuse)」また霊的な世界観や力を背景にして悪質な嫌がらせをすることを「霊的ハラスメント (spiritual harassment)」と規定する。

質問者である津城寛文(筑波大学)は審神者の困難さを問う、「負の感情」や「悪」の問題が本パネルの統一テーマで、それを包むものとして成熟・忍耐・待つことの重要性を指摘し、知恵や愛や慈悲が高まるには成熟が必要だ、鶴岡賀雄が指摘した、妬みや不安が闇の中にありつつ喜ばしいものになっていくのは愛の成熟、井上ウイマラの指摘した、微欲に気づくよ

うになるのは知恵の成熟、永澤哲の指摘した、魔を包み込むのは慈悲の成熟、それに対して島園進が浮き彫りにしたのは、至高の地位を国家や王などが占める際に宗教の思想や実践が内実を提供するという回路であると指摘した。森岡正芳（立命館大学）は、身心変容技法によってどこへ変容しようとするのか、目指すところは何か、そこを誤ると身体も集団も凝り固まる方向に陥る危惧があり、日本文化と社会に根深く潜む同調同化圧力が背景にある、体を通じて型を仕込むという文化基調が日本の身心変容技法を増幅しているのではないかと指摘した。大熊玄（立教大学）は、島園が考察した『大義』の著者の杉本五郎は十八年間禪の修行をしてきたが戦争に加担した、その行為や考えは現代のスポーツ界における出来事や問題とも関連するのではないかと問うた。堀江宗正（東京大学）は、井上が言う「錯覚―脱錯覚」を繰り返す身心変容の道と、意識変容の中で見えたビジョンをトラウマに由来すると捉える身心変容の道の二つがある、前者は進歩主義的だが、日本社会はオウム事件後後者のトラウマを見つめる方向に転じていった、しかし現在は傷ついた自我を癒すためにナルシズム的な愛国心へと向かっている、第三の道はあるかと問うた。熱気に満ちた質疑応答を通じて、この問題の深刻さとリアルさが鮮明になった。

没後一〇〇年からの井上円了研究に向けて

代表者 井関 大介
司会 長谷川琢哉

円了妖怪学の再検討

井関 大介

井上円了は世間で怪しまれ不思議がられる物事の全てをひとまず「妖怪」と定義するが、人々がその無知ゆえにただの自然現象や思い違いを「妖怪」と見るのだと、西洋科学や哲学によってそれらを解き明かしていくのが彼の妖怪学であった。ただし、円了は「妖怪を去りて真怪を開ききたる」ことが妖怪学の目的だと繰り返し主張しており、手を尽くして追究した果てに、それでも不可知として残るものを「真怪」と呼び、形而上学的本体である「理想」、さらには仏教の「真如」や儒教の「太極」と同じものであると論じている。

そのような妖怪学は大抵、近代的合理主義者による大衆啓蒙を目的とした迷信撲滅運動として評価されてきた。一方で、特に哲学や仏教思想の面から円了を論じる研究者からは、究極的真理を探究する深遠な学問であったとする評価もなされている。大衆啓蒙も、真理探究も、確かに円了自身が妖怪学著作の随所で主張していることではあるが、一見して膨大な迷信撲滅作業にかまけているだけであるかのような妖怪学によって、どうして彼がどのような真理に到達し得るのか、円了の真意に踏み込んで論じられてはこなかった。

本発表では、円了が妖怪学を始めた当初から最晩年に到るまで、心理学こそが妖怪学の中心であると主張していたことに注目し、「妖怪学は心理学を牙城とし、理学を前門とし、純正哲学を後門とする」という円了のことが、実はそのまま妖怪学の基本構造を表していたことを論じた。円了の心理学に関する著述を読むと、彼にとつての心理学は西洋の実証的科学としてのそれにとどまるものではなく、その助けを借りることで「心理の秘鍵によりて理想の玄門を開示せんとする」ものである仏教の唯識論（これを円了は「仏教心理学」として論じる）を発展させ、個々人の心の底を踏み抜いて形而上学的本体そのものである「心体」（＝「真如」「真怪」）に到らんとする方法論であった。円了が実際に民衆相手に妖怪学を講じた数少ない講演録を見ると、いくつかの「妖怪」を錯覚や勘違いといった心理由来の「虚怪」や「仮怪」として否定した上で、そのように「妖怪」を生み出す「心」こそが真の不思議であると語り、外の「妖怪」に向けられていた人々の好奇心を内の「心」へと向けさせている。「妖怪」に惑う民衆の心情は、実は世界自体の不思議に畏怖する哲学的・宗教的心情につながると考えた円了は、「心」の不思議へと人々を誘う縁として「妖怪」を利用し、迷信に満ちた日常から橋を架けて段階的に真理へと導く実践的学問として妖怪学を構想したのである。それゆえ、「妖怪研究は人心の秘蔵を開く唯一の鍵」ともされる。

また、一方でその「心」は不滅の「靈魂」でもあり、「靈魂」こそが「真怪」であると論じる場合もある。その「靈魂」とは死後に存続する個々人の自我などではなく、世界そのものに内

在する精神と本来一体であるような「心」であり、西洋の哲学者の靈魂不滅論も論拠としつつ、ほぼ宋学の天の「理」と人の「性」との関係と同じ図式によって、円了は倫理を基礎づけようとしていたらしい。また、円了は妖怪学著作において近世知識人の鬼神論を多く引用し、自らが「真怪」と呼ぶ真理も既に彼らが語っていたのだという。つまり、妖怪学は単純な近代主義の産物ではなく、むしろ前近代の、「宗教」的な知を再編成することで、東洋的な精神の近代化を目指そうとする営みであったといえる。

もとより前近代において儒教や仏教は非合理的な信仰であるのみならず、論理的かつ実践的な知でもあった。近代のアカデミズムにおいては、儒教や仏教はそれらによって考える知の主体ではなく、それらを対象として研究するという客側に割り振られていくことになるが、円了はそれとは異なる実践的な知として「東洋学」の再編を主張しており、庶民向けに構築されたという妖怪学も、そのような試みの一つだったのである。

進化論受容者としての井上円了

クリントン・ゴダール

明治時代には進化論が様々な思想家・学者によって語られていたが、進化論を論じ・普及した宗教者の役割についてはこれまで十分に明らかにされてこなかった。仏教哲学者として広く知られている井上円了は、進化論に深い関心を持ち、多くの著作で進化論を取り入れている。拙著 *Darwin, Dharma, and the Divine: Evolutionary Theory and Religion in Modern*

Japan（「ダーウィン、ダルマ、神——近代日本における進化論と宗教」）では、近代日本の宗教界における進化論受容を論じたが、ここでは井上円了の進化論を取り上げた。上の著作の概要は、（一）進化論と宗教との関係に注目した場合、日本において進化論が「難なく受け入れられた」というより、むしろ明治時代から戦後にかけて様々な議論が交わされていた。とりわけ、日本の宗教思想家たちは、個人主義的・唯物論的・無神論的な進化論解釈を批判し、進化する自然の中に神性（仏性）を認め、共存共栄的な自然観を構築する傾向があった。（二）進化論と政治との関係については、進化論は国家イデオロギーを裏づけただけではなく、むしろ国体イデオロギーと進化論（自然選択説、弱肉強食、唯物論）との間に違和感・緊張関係があった。たとえばアナキストや社会主義者たちは進化論を積極的に利用したが、それに対して昭和初期の紀平正美のような国体イデオロギーは、進化論の批判を行っていた。本発表では（一）の例として井上円了を取り上げる。

井上円了の目的の一つは、仏教思想の哲学的な再構築を通じた仏教の復興であった。仏教の現代性を論じた『仏教活論序論』などの多くの著作で、進化論が大きな役割を果たしている。円了は、キリスト教とは異なり、仏教と進化論との間には矛盾がないと論じた。著作や講演などによって、円了は進化論の日本社会への普及に貢献したと言えよう。進化論と科学思想を丁寧に説明した彼の著作は、ポピュラーサイエンスの役割も果たしたのである。なお、円了が設立した私立学校哲学館は、学者、宗教家、学生を繋げた場所であり、生物学者の石川

千代松が進化論の講義をしていたことからもうかがえるように、哲学館は科学と宗教とのミーティングポイントでもあった。

ところで、明治期には植村正久などのキリスト者が、キリスト教と進化論について論じていたが、キリスト教と競合していた仏教者もまた、仏教とキリスト教との関係を論じていた。つまり、キリスト教と仏教との競合があったからこそ、仏教者たちは進化論を積極的に受け入れ、論じたのである。この点は非常に重要である。

また円了は進化論の哲学的解釈も唱え、以後の進化論観に大きな影響を与えた。大乘仏教とドイツ・ロマン主義に基づき、円了は進化論の唯物論的解釈を批判した。当時日本で唯物論的な進化論解釈を広めたのは、東京帝国大学学長の哲学者、加藤弘であった。加藤は進化論を取り上げながら仏教を厳しく批判した。その結果、一八九〇年代にいわゆる「唯物論論争」が勃発し、加藤弘之と仏教者との間に、宗教、進化論、唯物論をめぐる論争が生じた。井上円了は一八九七年に『破唯物論』を発行したが、その中で、加藤とスペンサーの思想を批判し、唯物論の危険性を唱えた。そして唯物論的進化論に対しては、「理想的な」進化論を唱えた。円了の理論を要約すると、生命と精神は無機物から進化したものであり、そもそも生命と精神は何らかのかたちで無機物の中に潜んでいると論じ、唯物論を還元主義として批判した。そうであれば、「無機元素もまた一活物」であり、宇宙は「活物霊体」となる。また円了は、ダーウィンの「人祖論」を援用して進化倫理学（evolutionary eth-

（び）を唱え、良心は順応遺伝（進化）より生ずるといふ性善説を新たに語り直した。

井上円了から修身教会運動への視座

出野 尚紀

井上円了にとって修身教会とそれに続く国民道德普及会の目的は、「健全なる国民思想の涵養」であったと思われる。円了が「護国愛理」のもとに自己の使命として挙げたモットーは、「哲学を通俗化すること」と「哲学を実行化すること」の二点があるが、「哲学」を「修身」に置き換えれば、その使命にも適っているのではないかということを検証した。

まず、修身教会を設立した円了は、ここでの「修身」をどのような意味で使ったのだろうか。それは、「自己の正しい行い、自己の行いが善であるためにもつ尺度」という一般的な意味である。特に定義としては、一九〇四年発行の『修身教会雑誌』第一号に掲載された「修身教会設立に就きて」において、「国民に吾人平常守るべき諸般の道德」と見ていることが挙げられる。そして、忠孝をその教えるべき基本としながら、徳目として、「儉約、勉強、立志、忍耐、克己、節制、正義、博愛、誠実、信用、摂生、自重、独立、自営、立身、出世」と列挙されている。次に、円了の修身教会設立の動機としては、明治以前は日本独自の社会状況であったところに、明治になってから欧米の実学的な学問を多く取り入れたことにより、もともと日本社会がもっていた面と新たな面が融合していないと感じていたことがある。そのため、円了は、近視眼的な実学重視の状態

から、卑しからぬ人品を持つことが知識を備えることよりも重視される社会状況に至らせることを目的として設立した。

さて、修身教会は、キリスト教の日曜教会に範を取った、総合的な社会教育の場であると想定されている。そのため、施設には、広間である会堂だけでなく、図書室を設置も予定している。教会に集まり、人格向上を目指すこと、社会の動きに気を配らせること、そして逆に、休日にならぬ遊びをしないこと、酒色に耽溺しないことが目的となっていた。そのため、場所は、宗教教会で行うとして、寺院、神社、キリスト教会が挙げられている。開催日は、基本的に毎日曜日としながら、地域の実情に合わせて回数減を認めると記されている。主催者は、町村長などの地域の主立った者が想定され、講演者として、小学教師と僧侶が挙げられている。対象である聴衆には、大人や老人もいるが、小学校を終えたばかりの年代が第一に考えられ、徴兵までの間に修身教会で忠孝の念などを植えつけることを想定している。

自由開発主義という円了の立場が、「修身教会設立に就きて」で、繰り返して地方、各教会の運営法を持ち出し、統一的、集権的な教会ではなく、それぞれの実情に応じたかたちを作りたいというこの表れなのであろう。また、思想面では皇運扶翼などの面について、全体的には一様で同解釈をしているように見えても、地方の実情に合わせたものを目指したのだろう。そして、江戸時代にムラの拠り所であった寺院を修身教会の集会所に再構成することで、地域の仏教を再構築し、僧侶を人の生き方に関わる存在に変えようとした。そして、円了は、修身教会

という日曜学校を各町村にまず作り、小学校だけでは不十分な倫理教育を行い、その倫理観を身につけた優れた国民がいれば、近いところでは、火急の難であるロシアとの戦争に勝つことができ、戦勝後には、世界にたいしてリーダーシップを發揮する海東の盛国となれることを夢想して記したようにみえる。しかし、この教会の規範を記し、講演に赴くとは記すが、自分が主体的に組織を作ったり、行動したりすることについては述べてない。また、その後も各地の修身教会からの活動報告を紹介するだけで、講演以外のアクションを起こすことはなかった。円了にとつての修身教会運動とは、自分の意見に賛同する国民が行う運動という実行化の表れであり、それまで交わった各地の修養会や仏教会、青年団、処女会などのサークルに、勤勉で非道に走らないといった自らの理想社会という目的となるものを与えることを目指したものである。

井上円了における「哲学」概念の再考

——「哲学宗」を中心にして——

長谷川琢哉

真宗大谷派の留学生として東京大学哲学科で学び、「仏教活論序論」等の著作で仏教の復興を試みた井上円了の思想と行動の中心には、つねに「哲学」があった。その意味で、円了は日本で最初に正規の教育を受けた「哲学者」の一人である。実際、先行研究においても、円了を明治・大正期の「哲学者」として評価し、近代日本哲学史の内に位置づけるという試みがなされてきた。しかしながら、円了における「哲学」は、標準的

な哲学史の範囲に収まらない側面を有している。そのことは、円了が晩年に構想した一種の新宗教である「哲学宗」を例にとると明らかである。円了における「哲学」を全幅の射程をもってとらえるには、既存の「哲学」概念を前提とするのではなく、近代という時代において「科学」、「宗教」、「道徳」といった諸カテゴリーとの関係の中で、それらが再編されていくプロセスに注意すべきであると思われる。

円了の議論の背景には、一九世紀における「宗教」（的なもの）の再編があった。欧米諸国では「科学」と宗教との葛藤によって伝統的キリスト教は懐疑と不信に晒され、宗教を支えられてきた道徳にも混乱が生じていた。それと共に、伝統的なキリスト教に代わる宗教、ないし代替宗教の探求も盛んになっていた。円了もそうした文脈において、「道徳的宗教」として「仏教」を語り直し、そこから「道徳」や社会実践を基礎づけることを試みた。

科学あるいは「実験の諸学」に抗して宗教ないし仏教を擁護するために円了が目指したのが「哲学」である。科学が「有形上の真理」を扱うのに対して、哲学は「無形上の真理」を対象としうるものであり、さらには「現象世界」を超えた「実体世界」を論じることができる。つまり哲学は、人智を超えた無形の真理を、人智の側から探求する学問である。ただしそれは「宗教」とも区別される。円了において宗教は、人智を超えた真理を、人智の側へと「及ぼす」ものとされる。ここに円了における「哲学」と「宗教」との絡み合いがあり、それがきわめて具体的なかたちで顕在化するのが「哲学宗」の構想である。

ところで円了は、「哲学館事件」をきっかけとして学校経営を引退し、以後、幅広い民衆教育に従事するようになる。それがキリスト教の日曜学校をモデルとして道德教育を行う「修身教会」である。円了の「哲学宗」の構想は、修身教会運動の延長線上にあった。哲学宗の課題は「哲学を実行化」することとして定められる。それは知的な推論によって絶対へと進んでいく「向上的」方面ではなく、絶対に触れ、その働きに感化されるという哲学の「向下」的方面を押し進めるものとなる。そして円了においてそのように「実行」された「哲学」は「宗教」になるとされる。すなわち哲学宗においては、絶対を知的に認識するのではなく、「信仰の眼」によって絶対を自身に現前させることが主眼となる。そのように精神に現前した絶対を、円了は「絶対無限尊」と名づけ、「哲学宗」の本尊とする。それはもはや抽象的な絶対ではなく、「真善美の光」を放つ「徳」として感じられ、それに感化されることによって人は初めて道德的行為が可能となるとする。

円了は哲学の「向下」的方向を、民衆教育において実現しようとした。そのために、哲学の「向上門」と「向下門」を出来る限り簡略化する。哲学書を読むことを勧めるのではなく、誰にでもわかりやすく哲学の発展を説く五〇首の「哲学和讃」をつくり、「絶対無限尊」を心に描くための方法として称名法を提案した。また「南無絶対無限尊」を本尊とした哲学堂公園を整備し、そこを「道德山哲学寺」の本山とした。このような「哲学宗」の構想は円了の逝去によってこれ以上実現されることはなかったが、しかし「哲学」そのものが「宗教」化される

という極限的な形態をここに見出すことができるだろう。

パネルの主旨とまとめ

井関 大介

井上円了（一八五八—一九一九）は真宗大谷派末寺に生まれ、本山の留学生として東京大学哲学科で学んだ後、仏教の近代化や妖怪学の提唱、哲学館（後の東洋大学）の創立と運営、全国巡講などの教育活動などに邁進したが、その思想と行動は多岐にわたり、アカデミズムの枠を大きく逸脱するに至っている。そのため、先行研究の多くは円了を「哲学者」や「仏教者」として扱い、日本哲学史や近代仏教史の展開の中に位置づけようとするものの、姉崎正治や清沢満之といった近代的学者・宗教者の「前史」というような低い評価がなされがちであった。しかし、近年の宗教学において盛んに議論されている「宗教」概念や「仏教」概念の再考を踏まえるならば、そうしたカテゴリーを以て円了を捉えようとすること自体に限界があったとも考えられる。近代の学問・宗教が制度化されていくのを横目に見ながら、そこから逸脱することも厭わない円了の、実に広い領域にわたる思想・実践を総合的に理解するためには、近現代の常識からは「逸脱」と見えるような個々の思想・実践を、円了自身の意図に沿って辿り直す必要があるだろう。

本パネルでは右のような問題関心のもとで、これまでの円了研究を批判的に引き継ぎつつ、今後の研究のための新たな視座を共同で探ることを試みた。特にアカデミズムにおいては周辺的に位置づけられてきた複数の主題を再検討することによつ

て、円了という人物をあらためて近代史のより広い文脈の中に位置づけ直すための準備作業を行なっている。

まず、井関大介「円了妖怪学の再検討」では、従来は「近代主義者による大衆啓蒙」と見られてきた円了の妖怪学の中心軸が、むしろ仏教・儒教という在来の前近代的・宗教的な知を西洋科学で補い、庶民にも実践可能な道として再編する構想であったことを明らかにした。続いて、クリントン・ゴダール「進化論受容者としての井上円了」では、日本近代の多様な進化論受容における円了の位置を論じた。円了は非唯物論的な（ロマン主義的あるいは宗教的な）進化論を提唱し、宇宙を「活物霊体」と見たが、そのような進化論理解は実際のところ、円了の仏教論、純正哲学や妖怪学などの全体において通奏低音のように響き続けていたのである。出野尚紀「井上円了から修身教会運動への視座」では、円了の主張した「哲学の実行化・通俗化」という観点から修身教会運動を論じた。それは円了が訪欧時に実見したキリスト教の日曜学校をモデルとして、哲学・倫理・宗教・教育を独自の鑄型に流し込むように、一つの新たな社会教育体制として実現せんとする構想であった。長谷川琢哉「井上円了における「哲学」概念の再考―「哲学宗」を中心にして―」では、そもそも円了の道徳的宗教としての仏教という論が、西欧近代のキリスト教否定の中で高まった「代替宗教」への要請に通じるものであったと指摘し、そうした彼の哲学／宗教観の一つの帰結として、「南無絶対無限尊」の称名で知られる「哲学宗」の問題を論じた。

かくも広範な模索の跡を見渡してみると、彼の宗教観が主知

主義的に過ぎるといったステレオタイプな批判は輪郭を失い、逆に宗教／哲学といった近代的二分法の虚構性を暴き立てる顕著な「ハイブリッド」（B・ラトウール）としての輝きを見せ始める。円了の領域横断的と見える歩みを辿ることは、近代の諸制度を問い直す作業にもつながるのである。

来年は没後一〇〇年の節目を迎える円了であるが、特に近年は基礎的研究の集成と公開、研究拠点の整備が進み、研究の機運が高まっていると言えよう。特定の学問分野の物語へと還元することなく、より実り多い円了研究へと発展させていくため、研究者もまた領域横断的なネットワークの形成を進める必要があるが、本パネルを以てその端緒としたい。

東西を往還する日本仏教

——鈴木大拙とその周辺の思想交流から——

代表者 守屋友江

コメンテーター・司会 吉永進一

The Eastern Buddhist 第一期の購読者リストについて

日沖 直子

一九二一年に大谷大学の東方仏教徒協会から刊行された雑誌 *The Eastern Buddhist* は、第二次世界大戦中と戦後の休刊期をのぞいて現在も刊行され、仏教学界をリードしてきたいわば「老舗」の英文仏教雑誌である。初代エディターの鈴木大拙 (D. T. Suzuki, 一八七〇—一九六六) と鈴木ビートル (Beatrice Lane Suzuki, 一八七八?—一九三九) 夫妻は、刊行当時に掲げられた、仏教研究の国際化を通して「仏教の真精神を東西にわたりに宣揚」(広告「愛読者諸君へ敬告」一九二一年春) するという目的のため、雑誌の編集作業に心血をそそぐのみならず、自らの交流関係を駆使して読者獲得に努めていた。

現在、鈴木夫妻の蔵書と遺品を管理する公益財団法人松ヶ岡文庫には、夫妻を軸として形成された国際ネットワークのありさまを物語る雑誌購読者と雑誌交換提携先のリストが残されている。鈴木夫妻自身の手によるそのリストは、内容から、一九二六年から二七年の間に作成されたものと考えられ、購読者および提携先は、日本と欧米諸国だけでなく南アジア各地におよ

んでいる。

Thomas A. Tweed によると、第一次世界大戦前の欧米の仏教者・仏教シンパには、秘教主義者、合理主義者、ロマン主義者、という三つの主なタイプが認められるということである。これら、いわば国際仏教研究黎明期の次の世代として、二つの大戦間の時期、英語による仏教研究ネットワークの核の一つであった *The Eastern Buddhist* の購読者は、右記三タイプを包括し、そこに、キリスト教(プロテスタント)関係者と宗教学者たち、さらに「東方」仏教の国際化に賛同した日本人研究者と支援者たちの名を加えている。

詳しく購読者リストを見分すると、まず第一に、秘教主義者タイプ、すなわち神智学徒や秘教関係雑誌との提携が際立っていることがわかる。リストにある秘教主義者たちの中で特筆すべきは、神智学雑誌 *Buddhism in England* 関係者が戦後大拙の英文著作の発行人となった Christmas Humphreys や、大拙をはじめ日本の仏教者にスエーデンボルグ主義を紹介したとされる Albert J. Edmunds であろう。秘教主義者、合理主義者両タイプに読まれた大菩提会の雑誌 *Maha Bodhi* とは、交換提携だけでなく、広告を相互に掲載する関係であった。第二に、海外の研究者の名前として、Sylvain Lévi や Rhys-Davids 夫人のような仏教研究者だけでなく、Kenneth Saunders や James Bissett Pratt といったプロテスタント神学者が購読者リストにあがっていることは、黎明期以降の新たな傾向として重要である。そして、第三に、日本人の購読者であるが、龍谷大学の英語教員だった宇津木二秀、ハワイ Hon-

pa Hongwanji Mission の今村恵猛、高橋順次郎らが興した雑誌 *Young East* との提携など、国際派仏教者グループと並んで、安宅弥吉のような支援者、また、大谷家の連枝で中国仏教研究者の大谷瑩成の名前があることにも注目したい。

さらに *The Eastern Buddhist* に先行した英文仏教雑誌 *The Light of Dharma, The Mahayanist, Buddhist Review* の書評欄や購読先リストをみても、秘教系仏教シンパの読者の存在が雑誌にとって重要だったことがうかがえる。日本仏教海外発信の「足がかり」が神智学徒であることは、一九二〇年代に始まったわけではないが、シカゴ宗教学会議前後の神智学との交流熱は日本国内の仏教界では一旦終息していた。しかし、グローバル仏教という舞台の上では神智学系団体は二〇年代にも大きな役割を演じており、*The Eastern Buddhist* や先行三誌のように、雑誌「本文」に掲載された論考のなかに神智学に関連するものが一切ない場合でも、本文外の書評欄や編集後記、広告などには秘教主義者たちとの交流がうかがえ、本発表で取り上げた購読者リストにもそれが顕著に現れているのである。

千崎如幻の米国禪布教における特質

—— 浮遊禪堂と東漸禪窟の実態 ——

末村 正代

千崎如幻（一八七六—一九五八）は、鈴木大拙（一八七〇—一九六六）と同じく釈宗演門下の禪僧で、約五〇年に渡ってアメリカで禪布教を行った人物である。これまでほとんど研究の組上に載せられることはなかったが、二〇世紀前半に展開され

た千崎の活動は、アメリカ禅の確立において一定の役割を果たしている。発表では、千崎がアメリカで開設した「浮遊禪堂」(Floating zendo) と「東漸禪窟」という二つの禅堂活動の様子と特徴、鈴木との交流や外国人修行者の来日に関する両者の連携について報告を行った。

千崎は一九〇六年、師・宗演のアメリカ講演旅行に同行する形で渡米した。宗演帰国後も当地に残り、流転の末、一九二二年に浮遊禪堂、一九二八年に東漸禪窟を開設する。仏教に関心をもつ数名のアメリカ人とともに立ち上げた浮遊禪堂は、必要に応じて貸部屋を借りて布教を行う、いわば移動式禅堂であった。この活動を通じて支援者を得た千崎は、次に東漸禪窟を開設し、以降、晩年に至るまでアメリカで禪布教に従事する。千崎は、鈴木をはじめとする他の宗演門下同様、在米邦人コミュニティを対象とする仏教諸派の組織的布教から歩を進めた、外国人布教の必要性を強く認識していた。いずれの禅堂にも、キリスト教徒やイスラム教神祕主義者などを含む多様な思想信条をもつ人々が集い、經典講読、坐禅指導、語録の提唱などひとつの禪修行がすべて英語で行われていたという点は、当時の仏教布教活動のなかでは特筆すべき点であろう。法話の内容は禅の教義にとどまらず広く大乘仏教全般、ときには東洋思想にまで及び、坐禅の実践に至っては椅子を導入するなど、伝統的な日本仏教を改変した新しいアメリカ禅の原型をつくった。

一九九〇年代にも円覚寺で修行していた千崎と鈴木は、一九三六年、世界信仰会議出席で渡欧していた鈴木がアメリカに立ち寄った際に再会する。資料からは、鈴木がアメリカの諸

大学で講義を行っていた一九五〇年代、両者が比較的頻繁に会っていたことや、鈴木が千崎の活動を評価していたこと、アメリカに住む千崎のために、鈴木が資料や文献の調達に積極的に協力していた様子がうかがえる。このような関係は、千崎の外国人弟子の来日に対しても影響を与えたようである。千崎の弟子には、日本での禅修行を実現した複数の外国人弟子が存在するのだが、鈴木は妻ビアトリスや関係者への書簡でしばしばこれらの弟子たちに言及し、報告や手助けの依頼を行っている。日米で展開されたこうした活動には、外国人指導者を育成し、さらなる禅の国際化を推進しようという両者の意思を見て取ることができるとくに、戦後に千崎や鈴木と出会い、日米両国で禅修行を行った後、ハワイでダイアモンド・サンガを開設した Robert Aitken は、「アメリカ人によるアメリカ禅」の先駆けとなる事例である。外国人弟子の来日に関して、千崎と鈴木が具体的にどこまで連携していたかを明らかにする確かな資料はまだまだ得られていないが、少なくとも鈴木は千崎とその弟子たちの動向を把握し、関与していたと言っただけであろう。

以上概観したように、千崎のアメリカ禅布教の特徴は外国人を対象とした点にあり、その実態は宗派の伝統にもとづく法話や坐禅の形式をときに逸脱するものであった。外国人を対象とする点は鈴木をはじめとする釈宗演門下に共通してみられる特徴であり、こうした戦略や活動は、臨済禅がより迅速にアメリカに根づく要因となった。千崎や鈴木は、教団としての公的な布教活動に従事したわけではないものの、それぞれアメリカで連携しながら日本の寺院に外国人修行者の受け入れを働きか

け、実際に修行者を送り込み、そのルートを確立した。このようなアメリカにおける禅をめぐる動勢は、近年注目されているマインドフルネス瞑想の誕生にも少なからず影響を及ぼしていると考えられる。

鈴木大拙と岡倉覚三

—— 英語圏に伝えられた禅と日本文化 ——

岡本 佳子

本発表は、明治期の美術史家・在家仏教徒であった岡倉覚三（天心、一八六三—一九一三）の英文著述の歴史的意義を、禅のグローバル化の見地に絞って捉え直し、鈴木大拙（一八七〇—一九六六）の営為と交差する地点を探るものである。

一九世紀終盤から、日本の仏教者や知識人たちによって「禅」を日本語読みの Zen として紹介する欧文の文献や雑誌論説が出版され始めた。一九〇三年刊行の岡倉の英文著述『東洋の理想』(*The Ideals of the East with Special Reference to the Art of Japan*) は、Zen に言及した早い例のひとつである。日本の美術史を叙述したこの本の中で、岡倉は禅の影響のもとに展開された足利時代の雪舟や雪村の水墨画を、精神の表現を重視するアジア美術の頂点に位置づけるとともに、十牛図の解説もしている。岡倉が紹介した禅は、言うまでもなく後に大拙が発信した所謂「鈴木禅」とは異なり、二〇世紀初頭の日本における一般的な理解の範囲内のものであった。

一九〇六年出版の『茶の本』(*The Book of Tea*) では、岡倉は日本の茶道の思想的原点として、中国禅が老荘思想の大き

な影響のもとに形成されたことを重視した。この本は機知と洞察に富んだエッセイであると同時に、禅籍と『荘子』からの引用を照らし合わせるなど具体的な解説も含んでいる。かねてより西洋のシノロジの成果に目を通し、「孔子の時代」「老子の時代」と題した英文草稿を書き、『東洋の理想』でも儒教、老子、道教の章を設けるなど中国思想への関心を深めていた岡倉は、数年に亘る研究のうえで、『茶の本』を著したのである。禅と老荘との関係は日本では知られていたが、それを日本知識人が英語で記述したのは、管見の限り岡倉が最初であったと推定される。東アジアの思想混濁のダイナミズムを描いた『茶の本』は、西洋人学者が蓄積した中国思想研究の領域への参入と、まだ始まったばかりの日本の禅の海外伝播とを結びつける意味を有していた。

岡倉と大拙は直接知り合う機会を持たず、活動の最盛期も違うが、岡倉は『茶の本』の中でポール・ケイラスと大拙による老子の『道德経』英訳書に言及し、また大拙は『茶の本』初版本とドイツ語訳本、『東洋の理想』の一九〇五年版を所有していた（『松ヶ岡文庫洋書目録』財団法人松ヶ岡文庫、二〇〇八年）。岡倉が英文著述を出版していた頃、滞米中の大拙も大乘仏教に関する執筆活動と並行してケイラスとともに道教経典を英訳し、また単独で中国思想に関する雑誌論説を発表していた。生涯にわたり中国思想、中国仏教への関心を持ち続けた大拙は、自身の「禅」の形成過程でもそれを念頭に置いていたと思われるが、『禅と日本文化』（一九三八年）に見られるように、海外向けの講演・執筆活動では、中国発祥の禅を「日本文化」

の要として再編する方向へと向かう。

大拙による禅の理想化や、禅の影響を過大評価した「日本文化」論は、これまで批判を受けてきた。だがヨーン・ボルツが論じているように、「鈴木禅」は大拙ひとりではなく、東西の仏教者・仏教シンパたちが網の目のように織りなした思想的・人的ネットワークの働きやオリエンタリズムの往復運動によつて産み出された。このことを手がかりにすると、禅に重点を置いた「日本文化」観についても同様の文脈で考えることができる。すなわち、一九五〇年代以降の禅ブームには及ばないが、『禅と日本文化』が出版されるまでの一九二〇、三〇年代には、日本人著者の文献から学んだ西洋人による日本仏教や禅に関する著述がすでに出版されており、大拙もこれらに言及している。大拙の『禅と日本文化』は、岡倉の生前の時期以上に、「禅」や「日本」のイメージをめぐる東西間の思想往還が進展していた状況によつて産み出されたと言えるのではないだろうか。

アメリカ人に説く禅と真宗

——鈴木大拙の在米講演に関する考察——

守屋 友江

戦後アメリカにおいて、鈴木大拙はいわゆる禅ブームの牽引役として重要な役割を果たした。彼は一九四九年のハワイ大学における東西哲学者会議への参加を皮切りに、米国各地の大学や国際会議で、仏教とくに禅について講義・講演を行った。禅に関する数々の英語著作が広範な層に読まれたことも、ブーム

を生んだ理由である。またとりわけ、本パネルの日沖、末村、岡本報告が明らかにしたような、西洋における戦前からの神智学や東洋の宗教、哲学、文化への関心が、戦後の禅ブームの伏線となっていたことも見逃せない。それは、ビートニックの代表的小説『ザ・ダルマ・バムズ』の登場人物が「D. T. Suzuki の全集」や「茶の本」を読んでいた場面設定や、音楽家ジョン・ケージが戦前から東洋哲学に関心をもち、コロンビア大学での鈴木への公開講義に通ったことにも現れている。

鈴木は大学や国際会議だけでなく、滞在先で開催された研究会、さらにはあまり知られないが浄土真宗系の日系仏教寺院においても仏教を講じた。その精力的な講演活動は、禅と真宗に関する内容で二つに分類できる。①大学や国際会議など公式の活動と、その合間を縫って行われた小規模の団体向け講演。禅に関する内容を土曜連続講座、ヴェーダタ協会の心理学の研究會、平和ユニオン教会などで行い、聴衆は主にヨーロッパ系アメリカ人。②長期滞在したハワイ準州、カリフォルニア州、ニューヨーク市を中心に、授業の合間や夏季休暇の期間に行われた講演や連続講座。真宗に関する内容を仏教会や仏教青年会で講じ、聴衆は仏教会のメンバーである日系アメリカ人信徒が大半を占める。

①の聴衆には、心理学やキリスト教とくにマイスター・エックハルトとの比較を通して禅を説明していた。二〇世紀初頭にイリノイ州ラサールに滞在していた頃に関心を寄せたスエーデンボルグではないが、鈴木は「エックハルトの言葉を皆さんに紹介するのは、ブッダの体験をいくぶんでも身近に感じていた

だくため」と述べて、禅語録をエックハルトと対比して紹介している。その後、*Mysticism: Christian and Buddhist* が一九五七年に刊行。周知の通り *Mysticism* には真宗の妙好人の宗教経験も記されており、そこにはハワイ生まれの Chiyono Sasaki と「こう現代アメリカの妙好人が含まれる。②の講演を通して鈴木が日系アメリカ人から影響を受けたわけだが、彼のその序文に書いたように、自力・他力と区分けしない立場から「禅の自己は真宗のアミダに相当する」と、共通の宗教経験として①の聴衆に語っていたのである。

②の聴衆には真宗が中心だが、鈴木は自力・他力と二項対立で説くことをしなかった。中でも、仏教的宗教倫理を論じて実践を重視していたことは注目に値する。敗戦後の日本で「靈性的日本」を新たに作り出す歴史の主体となることを論じたように、鈴木は恩寵主義的な他力論を言わず「他力は常に自力を通じてはたらく。…自力があるかぎり道德的な責任の意識と自己批判の機会がある」と述べている。また、広島原爆で被災しニューヨークに移設された親鸞像の前に、「普遍的な同朋としての連帯」を説いた親鸞の精神を、冷戦下で核兵器の脅威が迫る現代に活かすべきであると聴衆に訴えている。

このように①、②で講演の公開性の違いがあり、英語の禅関連の書籍が広範な読者層を得たため、禅の文脈でのみ捉えられてきたが、鈴木は日本語と同様、英語でも、禅を中心にしつつ妙好人や親鸞に特化して真宗の宗教経験を重視していた。それは坐禅、念仏という違いこそあれ、宗教的实践としての共通性を見いだしていたからであろう。在米講演はアメリカ人の聴衆

に応じた、仏教の宗教経験を説く「善巧方便」を披露した場といえる。

コメント

吉永 進一

鈴木大拙研究において、D. T. Suzuki をどう統合的に理解するかは重要な問題となっている。周知のごとく、戦後渡米した鈴木大拙はアメリカで熱狂的な歓迎を受け、その著作はベストセラーとなる。彼は一種のグルと目され、文章だけでなく講演での問答や立ち居振る舞いも含めて、宗教的崇敬の対象となった。その D. T. Suzuki 像は、当時日本人の知っていた大拙像とはかなり異なる。どちらが実像と虚像というのではなく、いずれもが大拙と社会によって構築された姿であり、そのいずれにも共通する点は「伝統の体現者」というイメージであった。周知のように、シャーフはこの点を批判し、大拙の仏教は西洋思想に大きな影響を受けており、西洋人は大拙仏教に鏡に映った自分を見ていたに過ぎないと批判した。確かに彼の指摘する通り、大拙の禪理解は近代化されたものであり、「伝統」に見えるものは構築されたものである。そもそも日本仏教の近代化は、「東洋」「仏教」「大乘」といった西洋からのカテゴリーを引き受け、思想、文化、生活などさまざまな西洋化の中で自らを再構築してきた。すでにスリランカ仏教の近代化についてはプロテスタント仏教という秀逸な用語があるが、そのような近代化、西洋化は、東洋側の選択と戦略と創造を伴うものであった。そして大拙は、新仏教運動に属し、そのような近代化

の先頭にあつたことなど、ここで繰り返す必要もないだろう。他方、仏教を受容した西洋の側に目を転じてみれば、彼らは白紙状態の上に東洋を受容したのではない。まず、十九世紀の文化、社会の変動を背景に、代替的な靈性思想への根強い希求があり、仏教はそれらの理想を投影される対象でもあり、ここにも単純な需要ではなく創造的な作用が介在していた。この点については、本パネルで何度も引用されているツイードのアメリカ仏教シンパの秘教主義者というタイプ、そしてそのツイードの議論を発展的に継承する形でマクマハンの仏教モダニズム論が出されており、これもまた近代仏教研究の通説になりつつある。そして鈴木大拙の場合、妻のピアトリスを始め、多くの海外の仏教シンパに、再構築された仏教を伝えようとし、彼らとの相互作用の中で、Zen や D. T. Suzuki 像が生まれってきたといえる。ここで注意すべきは、大拙は歴史の中に孤立していたのではなく、本パネルで取り上げた千崎や岡倉のように、同様な歴史的状况に追い込まれた人々は他にもいた。

以上のように、大拙研究の進むべき道は明らかになってきたが、そこから一步進んで実証的研究となると、思想内在的な研究の蓄積と比べて、あまりに乏しい状況である。二〇一六年に日文研で開催された鈴木大拙の国際研究集会でも、むしろ海外の研究者が実証研究では先を行っている印象さえあつた。その点今回のパネルが、Zen や D. T. Suzuki の外在的な側面に重きを置いていたのは、研究方針としては物足りなさよりもむしろ有望性を感じさせるものであり、それぞれが非常に情報量の多い発表であつた。ここでは、その発表ひとつひとつにコメン

トすることは避け、今後の研究についてひとつの方向を提案しておきたい。それは、東洋の側の西洋化、西洋の側の神智学などの代替的靈性、そして両者の相互作用といった過程をたどったものは、禪に限らなかつたということである。ヨーガやスーフィズムといった他の東洋宗教でも同様であった。さらにそれらの間にも、岡倉覚三とヴィヴェーカーナンダ、千崎如幻とインヤット・カーンなどのように関係があつた。つまり、同じく近代化しつつあつたアジアの宗教伝統の間にも相互関係があつたということである。D. T. Suzukiを解説していく上でも、西洋対東洋という一対一の関係ではなく、そのようなネットワーク状の関係を念頭に置く必要があるのではなからうか。

パネルの主旨とまとめ

守屋 友江

発表者とコメンテータは、日本仏教のグローバル化について、一九世紀末から二〇世紀半ばにかけて活躍した鈴木大拙を手がかりに研究するべく、鈴木大拙研究会を立ち上げ、科研（「日米の新資料による日本仏教グローバル化過程の研究―鈴木大拙を事例として」課題番号17K02238）および三菱財団二〇一八年度人文科学助成金の助成を受けて、一次史料を用いた共同研究を行っている。

先行研究は鈴木個人の宗教思想の側面を取りあげることが多く、また日本仏教といえれば日本国内に限定した研究になりがちだが、本パネルでは、近代日本宗教史の生き証人といえる鈴木木の、様々な側面を明らかにする。すなわち、海外へ向けて禪

や日本文化を紹介した著述がどういう指向をもつ層に受容されたのか、その変遷も含めた過程に焦点を当てるほか、近代史と現代史に分断するのではなく、二つの大戦を経て次第に推移する「日本」や「仏教」イメージを捉える。また異文化接触に伴って生じた誤解を分析し、欧米における D. T. Suzuki への評価を明らかにし、さらに海外の仏教徒／仏教賛同者からの刺激が鈴木木の宗教思想に与えた影響をも考察に入れている。このように、鈴木木を通してみた日本仏教のグローバル化を複眼的かつ実証的に把握し、東西の双方向的な宗教思想の交流をトランスナショナルな視点から明らかにしようとするところに、本パネルの狙いがある。

日沖直子は、鈴木木の創設になる松ヶ岡文庫所蔵の *The Eastern Buddhist* 誌購読者リストをもとに、鈴木木が妻のビアトリスと主宰し、大谷大学の支援のもと刊行された英文仏教雑誌 *The Eastern Buddhist* の読者層、および鈴木木夫妻と海外仏教シンパとの交流を一九二〇年代後半から一九三〇年代に焦点を当てて考察した。

末村正代は、鈴木木と円覚寺の同門で長く親交のあつた千崎如幻のアメリカ禪布教の実態と、在米時の鈴木木との交流を考察した。とくに一九二〇年代に設立された二つの禪堂の活動に着目しながら、千崎が白人布教に対していかなる展望をもち、鈴木木とどのような協力関係を築いていたのかを明らかにすることを試みている。

岡本佳子は、美術史家の岡倉覚三（天心）の英文著述の歴史的意義を禪のグローバル化の文脈で捉え直し、鈴木木の活動と交

差する地点を考察した。中国発祥の禪を「日本文化」の要として再編していった鈴木の本が、岡倉の生前の時期よりも禪に関する東西の思想往還が進展した状況の中で行われていたことを論じた。

守屋友江は、一九四九年の東西哲学者会議以降、鈴木が全米各地の大学や現地日系仏教寺院で行ったアメリカ人向けの講演を考察した。大学で禪、日系寺院で浄土真宗を中心に講義しただけでなく、鈴木自身もアメリカ人仏教徒から影響を受けた事例を紹介した。

コメンテータは、鈴木大拙に関連する松ヶ岡文庫所蔵の重要な資料を発掘し、それに基づく研究を数多く発表している吉永進一が務めた。西洋の仏教シンパや仏教以外の東洋宗教との相互作用があり、そこから多彩なD. T. SQUIRE像が生まれた。そうした双方向的なネットワークに鈴木を置いて捉える研究が、今後の方向性に必要であると指摘した。

フロアからは、千崎の活動の詳細、GHQの宗教政策との関係、アメリカ人仏教徒の左翼的特色など、多岐にわたる質問があった。また、日本の研究者が抱く禪と真宗のみの大拙像の「解体」を試みてはどうかというコメントもあり、パネル終了後も多くの質問をいただいた。鈴木大拙とそのトランスナショナルなネットワークを多面的に明らかにするため、これらの質疑やコメントを活かして今後の研究に資することとしたい。

現代世界における「宗教性」の変容

——日本と中国の事例から——

代表者 長谷千代子
司会 別所 裕介

日本の公的慰霊における脱色された宗教性とその担い手

西村 明

本報告の問題関心は、戦後から現在に至る日本社会において、公的慰霊の場にとどのような形で宗教性が認められるのかという点にある。日本国憲法の政教分離原則と信教の自由への配慮から、戦後の公的慰霊では、特定の宗教色が排除されることになった。しかし、世俗社会であっても、戦争・災害・事故等の社会的な関心を呼ぶ不条理な死に対しては、何らかの意味づけが求められ、そこに特定の宗教色が抜かれた（＝脱色）かたちで、それでも残留する宗教性が認められるのではないか。本報告において注目したいのは、そうした脱色された宗教性と、その宗教性の担い手は誰かという問題である。

まず、「産業殉難者」の慰霊空間に注目する。JR中央本線高尾駅の南側に「高尾みころも霊堂」がある。ホームページによれば「産業災害により殉職された方々の尊い御霊を合祀奉安する産業殉職者霊堂」とある。九階にある祭祀室は、遺族や関係者が記念行事等を行うためのスペースで、仏教・神道・キリスト教の宗教ごとの祭壇に並んで、無宗教用の礼拝壇がある。その中央には、「奉祀之霊位」という朱塗りの位牌が置かれ、

両脇に天人像が立つ。霊位も天人も特定の宗教性を帯びない対象とされている。さらには「一階の拝殿にある「永遠の灯」は、「御霊」を光明の世界に導くと説明されている。これは、春秋の慰霊祭において、祭祀の霊位とともに、遷座行列を行って霊堂横の屋外にある祭祀堂に安置される。

霊堂内は、特定の宗教性を示すような表象物は極力排除されているが、奉祀の霊位と永遠の灯の遷座行列といった儀礼的要素や、永遠の灯が表す「光明の世界」や、拝殿裏の日光像・月光像の表す「絶えることのない慈悲」といった超自然的な世界観など、宗教人類学的には宗教的と見なされる要素に満たされる。とりわけ、天人像や、天長地久に生きる天人となった労働者を表す天地像という拝殿裏の彫刻などは、「天人」という超自然的存在が特定宗教に関わらない前提で持ち出されており、脱色された宗教性の具体例となる。

こうした例は、ここに限らない。鹿児島県知覧の特攻平和会館の「知覧鎮魂の賦」という陶板画や富山城址公園の戦災復興記念像は天女があしらわれている。後者は一見仏像にも見えるが、それに関連して行われる儀礼は読経のような追善法要ではなく、「富山市民感謝と誓いのつどい」では、この像の前で採火された「永久の火」をつどい会場に運びこび、参加者全員で黙とうするという世俗的なものである。したがって、これらも特定宗教性を脱色した上で、超越性を確保しようとしたものと見ることが出来る。

これらの担い手について考察するために、天人、天女の表象という脱色された宗教性の歴史的淵源を辿れば、一つに明治中

期に登場した歴史画の影響がある。例えば、本多錦吉郎の「羽衣天女」は一八九〇年の第三回内国博覧会に出品されたものだが、羽衣伝説をモチーフとしながら、西洋の天使のように背中に大きな翼を持った存在として描かれている。伝統的モチーフに個人的創意を凝らすことで、近代美術のカテゴリーのもとで受容される作品となっている。このように、美術・芸術作品として、それを表現する芸術家の存在が視野に入ってくる。また、戦後の野外彫刻などは自治体レベルの理念を表現するパブリック・アートとして登場したが、富山の天女像なども、公共空間における慰霊や記念、「平和」等の理念を表すものとして存在する。そうした意味では、芸術家と行政等の公的組織のコラボレーションを、脱色された宗教性の担い手として想定しうるだろう。

久高島における巡礼ツーリストとヴァナキュラーな宗教性

門田 岳久

沖縄南部に位置する久高島は、前近代以来さまざまな神行事と御嶽信仰に基づく聖地として知られているが、近年では多くのツーリストが訪れるようになってきている。報告者のこれまでの研究で、こうした人々は「観光客」であることを否定し、スピリチュアルな雰囲気や場所の「パワー」に関心を持つ巡礼者の側面を持っているが、他方で当該地域の宗教伝統への信仰や知識を有さず、メディアイメージに強く影響されていることが明らかとなってきた。本報告はツーリズム空間に再編される聖地において、宗教性の所在がどのように認められるのか、また巡

礼ツアーリストと称すべきこれらの新たな訪問者たちは、聖地の経験をもとのように提示するのか、民族誌的なデータに基づいて確認することで、沖繩で歴史的に制度化されてきた「宗教」の枠外にある未決定な「宗教性」をいかに位置づけるのかということを主題とする。

久高島は戦後、岡本太郎を始めとする知識人によって祭祀組織への加入儀礼・イザイホーが有名になり、「神の島」イメージが流布するようになった。巡礼ツアーリストが当地に求める経験もこのイメージを敷衍したものが、現実の久高島はイメージとは逆に、深刻な過疎化によりイザイホーは途絶し、祭祀を担当するノロは不在、神役も多くが死去したり引退したりし、祭祀組織は「崩壊」（赤嶺政信『歴史のなかの久高島』二〇一四）している。住民による地域計画書で「他宗教」が浸食しつつあると述べられる状況を鑑み、本報告では増えていると言われる「他宗教」の一例として、島に癒やしやパワーを求め滞在しているツアーリストの生活的インタビュを複数提示した。その多くは自らの心の疲弊を埋めるため島に滞在し、スピリチュアルな雰囲気ですれを達成していることが語られるが、いずれも沖繩の在来の宗教伝統に根ざした実践ではなく、メディア情報に影響された実践を行っている点で、島民から見れば「他者」と映ることが明らかとなった。他方で興味深いのは、島に移住し店を営む女性の語りである（報告者の研究室所属学生がインタビュ）。彼女は島民から許可を得て島の石でパワーストーンを作り、浜で「お清め」をして売っており、こうした住民の生活と地続きの実践を行っているために一見「他宗教」を

営んでいながらも、ある程度住民間で受容されていることが明らかとなった。

以上のような宗教制度外で行われるカテゴリーが未決定な実践を、従来宗教研究が用いていた民俗宗教（Folk Religion）概念で包含することは困難である。個人的で、伝統に根付かない創造的な実践は、Folkという集団性・伝統性（本質性）を前提とした概念で表現することは難しく、強いて言うならば、プリミアノが述べるヴァナキュラー宗教（Vernacular Religion）と云べき性質を有している。ヴァナキュラーとは本来土着とか非権威といったニュアンスの単語だが、アメリカの文化研究（パフォーマンス研究、民俗学、文学）においては、非制度的な領域で展開する動的なコミュニケーション全般を指し、現代に生きる人々の日常経験を対象化する概念とされている（小長谷英代『フォーク』からの転回）。プリミアノがいう「生きた宗教、すなわち人々が出会い、理解し、解釈し、実践する宗教」（プリミアノ「宗教民俗における方法の探究とヴァナキュラー宗教」としてのヴァナキュラー宗教は、右のように在来の信仰と「他宗教」といった一見固定的な境界を容易に超えるところに認めることができるが、それは人々（そこには生活者だけでなく研究者も含む）が有してきた旧来の「宗教」理解の枠組みを攪乱する点に概念的な面白さがあるだろう。

現代中国における儒教と「宗教性」

川口 幸大

本発表は、儒教に着目して、現代中国における宗教性を考察しようとするものである。儒教はそもそも政治と、思想や学術、さらには後に宗教と呼ばれるものまでを渾然一体としたアマalgamであったが、近代化と社会主義化が進められる過程で「封建迷信」として、かつ「宗教」には認定されずに排撃と決別の対象とされてきた。しかし、とりわけ二〇〇〇年代以降、儒教は為政者やエリートたちが注目・活用するところとされはじめ、宗教性との関わりからいっても新たな展開を迎えている。以下、四つのアクターごとに、儒教との関わり方を検討した。

① 共産党の指導者は、アジェンダに儒教テクスタスの概念や語句を用いるようになったり（和諧や小康など）、演説で用いたりするようになり、政府もソフトパワー外交の一環として中国語と中国文化のプロモーション機関を「孔子学院」と銘打って各国に展開している。ただし、いずれも使いやすいフレーズとして儒教や孔子を用いるにとどまっており、教義の内部には立ち入っていないし、ましてや宗教をそこに結びつけることはない。

② 「大陸新儒家」と呼ばれる知識人たちは、儒教を宗教として制度化し、政治や文化の支柱に据えようという主張を展開しており、また各地で儒教テクスタスの講義や朗読会を主宰する人々もあらわれている。多くは、西洋的および共産主義的な価値観や社会制度を中国のフォーマットに鋳直そうという意図に基づいている。

③ とりわけ英語圏の宗教学者や社会学者がこうした動きに着目し、類似した研究書を量産することで、上記①と②への関心が、いわばインボリューションのごとく高まっている。

④ しかし、こうした動向とは裏腹に、いわゆる一般の人々は祖先祭祀は熱心に行うものの、あくまでそれは風俗であり習慣であると認識しており、儒教や宗教と結びつけることはしていないし、宗教については制度宗教の定義を内面化し、かつ儒教には道徳・教育を連想している。

以上まとめると、②のアクターは儒教に宗教性をまとうせようとしており、それに③がしきりに注目するという関係にあるが、①と④にはその両者の接合は意識されていない。むしろすべてのアクターが儒教に連想しているのは道徳であり、現代中国における宗教性とはつまるところ道徳のことだと言えるのかもしれない。

現代中国の「生態文化」言説と

チベット人の「環境主義」的実践

別所 裕介

本論は、現代中国の西部辺境地域で広がりを見せる「生態文化」(Ch: sheng-tai-wen-hua) と呼ばれる新たな宗教実践の領域について、西部大開発以降に顕著となった国土荒廃を踏まえた党・国家レベルの公的位置づけと、民間の実践との相互作用を検討するものである。

中国では九十年代後半から三大河川（黄河・長江・メコン）の水利機能が大きく失調し、洪水／断水被害、土壌流出と砂漠

化、黄砂などの大規模自然災害が頻発するようになった。無分別な開発との因果関係が指摘される中、環境保全は共産党自身の存続にも関わる最優先事項となり、政府はこれら三大河川の水源（三江源）が集中する青海省南部を「三江源自然保護区」として囲い込み、その中で独自の環境政策を志向することを促した。

これを受け、西部辺境の政府部門や学術機関では、従来の開発独裁的な方向性を相対化し、環境意識を発揚するための公的基盤のひとつとして、辺境地域に在来する「民族固有伝統」を、「持続可能な発展」という国是に資する社会資本として定義しなおす動きが活性化した。ここでは、自然物に主体の存在を認めるアニミズムや、殺生を忌む仏教信仰が環境保全に資する「生態文化」であることが喧伝され、従来「封建的因習」の淵源として指弾されてきたチベット仏教の強い運命論的規範（業と輪廻）を始めとする宗教的慣習が好意的に受け止められる機運が生じた。この文脈では、従来政治レベルではまったく歩み寄る余地のなかった「チベット旧社会」をめぐっても、これを「ラマ階層が搾取する暗黒の農奴社会」として表象するのではなく、「在地の原始宗教（精霊信仰と仏教伝統のアマルガム）のおかげで、千年以上の長きにわたってチベット高原の生態環境が不変かつ万全に保たれてきた」といったような肯定的な論調が公然と展開されることになる。

こうした現代中国における民族統治の便宜性、つまり環境問題に関しては「政教分離」の敷居を下げる、という「向環境性」に基づく積極的な容認は、当該地域の日常的宗教実践に重

要な局面をもたらしている。従来、改革開放以降に再開されたチベット仏教教団の活動は、国家との協調体制のもとで部分的な復興に留められており、これまでその部分性を越えようとする（苛烈な民族主義運動を含む）様々な動きが試みられた。しかし、二〇〇八年の三月事件を経て、正面からのナショナルな宗教運動は下火となっている。こうした閉塞状況の中で、「在地文化に基づく環境主義の実践」という項目は宗教組織の社会進出の対象として極めて有望であるため、仏教教団や民間の個人による環境NGOが数多く設立されている。それは一言で言えば、「文化が足りないから環境が悪くなる」という理解を社会表面に押し広げつつ、自然環境との接合面に限定された宗教実践を「生態文化」と位置づけ、これまでよりも広い社会領域に拡散させていこうとする努力となつて現れる。

そこで実践の基盤となるのは、「不殺生」「利他」「縁起」といった仏教思想のエレメント、およびこれらの思想と結び付けられる高原社会の「禁忌」や「節制」に裏付けられた民俗的生活実践である。具体的に本論では、黄河源流域で活動する匿名の民間NGOを取り上げて、彼らが「ナショナルな宗教運動」というレッドゾーンの外で、山の神に対する放生の実践や家畜の不売運動、野生動物の殺傷停止など、慈悲と不殺生によって他のいのちに関わる、という仏教側の趣旨で統御された集団行動の社会領域を確保している実状を報告した。

これらの実践領域は、現代チベットにおいて政治色を逃れうる宗教運動の形成を促していると同時に、国家が監視・検閲する「ナショナルな宗教運動」へと昇華されていく位相をも含ん

でいる。その最大要因は、国外にいるグライラマが主張する「全チベットの自然保護区化」という論点と、民間の実践が無意識／暗黙の裡に近接してしまう点に求められる。

パネルの主旨とまとめ

長谷千代子

本パネルは、現代世界において宗教をめぐる実践とカテゴリーがどのように変容しつつあるかを、日本と中国の文化人類学的な事例研究を通じて議論するものである。題目にある「宗教性」という語は、ここでは「どのような実践が宗教的で、なおかつそれを『宗教』と認識するかどうかについて、実践の当事者たちや研究者のあいだで見解が分かれる未決定性の場」というやや特異な意味で用いている。

一九九〇年代以降顕著となった宗教概念批判により、「宗教」という語は安易に使いがらみものとなったが、この変化には、現代世界の状況そのものの変化も大きな意味を持っている。宗教概念批判ではこの西欧起源の概念が非西欧地域になじまない点もよく批判されるが、少なくとも日本や中国では「宗教」という語はすでに日常語となっている。そして流通・交通網、観光業、インターネットなどの発達により、たとえばパワースポット巡礼や宗教思想に近接した環境保護主義のように、一見世俗的・個人的な日常生活に宗教的要素が取り入れられ、一気に流行するような現象も珍しくない。「宗教」のイメージも「人生の究極的価値」から「時代遅れの迷信」までさまざまだが、人々はそれをも踏まえて自らの実践とそのカテゴリー（宗教と

見なすか、別のものと見なすか）を模索している。

一方、宗教研究者の「宗教」イメージも近年大きく変容している。日本では八〇年代を中心に、吉田禎吾（以下敬称略）、佐々木宏幹らが「宗教人類学」をタイトルに掲げる書籍を多数出版し、「宗教人類学」のイメージを決定づけた。そこでの「宗教」は、いわゆる未開社会の宗教や文明社会の民間宗教などであり、無時間的な文化／社会的基底と目される現象や世界観を指していた。しかし九〇年代には田辺繁治が「実践宗教」をキーワードに、近代化による生活の変化や宗教実践の政治性、ハビトゥスの変化と持続などに注目してタイの精霊憑依の研究を行い、かつての「宗教人類学」とは異なる宗教の人類学的研究のあり方を印象付けた。さらに二〇〇〇年前後になると、観光化、商品化、情報化などの面でのグローバル化とそれについての認識が深化し、ハビトゥスの持続性や文化／社会の全体的把握の可能性を前提とした議論は困難となってきた。現在は文化ないし宗教伝統を複雑な要素やパーツから成る道具箱と見なし、ユーザーがニーズに応じて自由に組み合わせるようなイメージが広まっている。

このように彼我の宗教観に大きな変化が起こっている状況においては、研究者側が「宗教とは何か」を一方向的に決めてから実践を行わない、実践の当事者がなんのためにどのような実践を行ない、それを「宗教（あるいは具体的な〇〇教）」と見なすかどうかを問い、研究者側の「宗教」概念と照らし合わせてみることも大事であろう。「宗教」をめぐる実践もカテゴリー判断も未決定な領域において、なにが試行錯誤されている

かをミクロに検証することで、現在および将来において「宗教」概念が持ちうる意味と価値、他概念との相対的位置付けが見えてくると考える。

本パネルでは、「宗教」概念や制度がある程度社会に根付いている一方、文化／社会および政治的状况が異なる日本と中国で研究している各氏に発表を依頼した。日中両国における「宗教」イメージおよびその利用法（排除も含めて）の異同とその原因、また日中両国の例に限定せず、そうした状況を適切に捉えるための研究視点や手法などについて討論した。

戦後日本の宗教者平和運動の

トランスナショナル・ヒストリー

代表者・コメンテーター・司会 大谷栄一

戦後の日中友好運動と中濃教篤

—— 日中仏教交流懇談会を中心に ——

坂井田夕起子

戦後仏教者の日中交流といえば、創価学会の活動を思い浮かべる人が多いだろう。しかし、戦後のGHQによる占領期から中国との仏教交流を強くのぞみ、友好運動に尽力していた仏教者たちがいた。本報告では、彼らの活動が日中仏教交流懇談会として結実していく過程を紹介した。

一九四九年の中華人民共和国成立後、中国との交流（貿易含む）を希望する人々は日中友好協会（一九五〇年発足）に集い、中国と国交のない日本政府に代わり、戦争の後始末を担当した。それが、在華邦人約三万人の帰国事業である。交渉に尽力した日中友好協会の幹部にはキリスト者の内山完造や仏教者の妹尾義郎がいる。

同時期、日中友好協会は華僑団体と協力し、戦時中、日本に強制連行され亡くなった中国人犠牲者の遺骨発掘と慰霊事業に参加した。ここでは仏教者が中心となった。秋田の花岡を皮切りに、全国の炭鉱や工事現場での虐殺調査と慰霊事業のため、赤十字社を中心に一四の民間団体が集い、一九五三年二月、中国人俘虜殉難者慰霊実行委員会が設立された。委員長の大谷瑩

潤（大谷派連枝・参議院議員）、事務局長の菅原恵慶（浅草薬寺）、常任理事の中濃教篤（領玄寺）など多くの仏教者たちが慰霊事業に参加し、同年七月、中国人犠牲者の遺骨（花園事件の五五一柱）の中国送還を実現させた。遺骨送還団に参加した仏教者たちは、社会主義に親和的な者から保守的（反共産党的）な僧侶まで多様であったが、それぞれが犠牲者を悼み、僧侶としての使命から参加したことがわかっている。

以後、慰霊実行委員会は日本各地の中国人強制連行犠牲者の遺骨を発掘し、第二次、第三次の遺骨送還団を派遣した。そして、慰霊活動を全国的に展開することで、過去の戦争を反省し、中国との友好関係を発展させようとした。一九五四年には、在留邦人の帰国実現への返礼のために日本側の民間団体が中心となって中国紅十字会代表を日本に招いたが、ここでも京都の仏教界を中心に歓迎準備が行われた。

これらの活動が中国側に認められ、日本仏教徒は中国紅十字会を通じて、直接中国仏教協会と連絡をとることが許可された。一九五六年六月、対中国交流の日本側窓口として組織されたのが日中仏教交流懇談会である。会長は大谷澗潤であるが、実質的な活動の中心は菅原恵慶と中濃教篤であった。日中仏教は、機関紙を発行して中国仏教事情を精力的に翻訳・紹介し、中国仏教の写真展など開催した。また、京都仏教界にも働きかけ、京都大学を中心に日中仏教研究会（塚本善隆会長）を組織し、学術活動の交流も目指した。

一九五七年に実現した全日本仏教会による訪中団の派遣は、五〇年代の日中仏教交流の最大の成果であった。日本各宗派の

代表を網羅する形で組織された訪中団の一五名は、およそ一ヶ月にわたって中国各地の寺院を視察し、北京では中国仏教協会の代表とともに原水爆禁止・軍縮に関する共同声明に署名し、平和を訴えた。五〇年代の日中仏教交流の進展の背景には、アメリカによる封じ込めに対抗し、日本との国交回復を狙った中国政府の思惑があった。

しかし、五〇年代末になると、日本における岸政権の登場と長崎国旗事件によって、中国との交流は一旦途絶えてしまう。日中友好協会など日本の友好団体は、中国側の反米闘争や日本における安保闘争の影響を受けて日本政府批判を強めていった。これにともなって、日中仏教懇談会の活動も政治色を強め、離脱者を出していくことになるのである。

世界連邦主義と大本——前進と振じれの平和運動——

永岡 崇

一九五〇年代から六〇年代前半にかけて、新宗教・大本は戦後日本の宗教者平和運動を代表する存在であったといっても過言ではない。世界連邦運動と原水爆禁止運動を中心とする彼らの実践は、二〇年代から出口王仁三郎が展開していた国際的な宗教提携、人類愛善運動の理念を継承することで可能になったのだが、それは同時に王仁三郎がもつ多義的な性格を引き継ぐことでもあり、その結果として戦後大本の平和運動は複雑な矛盾・葛藤を内包するものとなった。本報告では大本の平和運動とアジア主義の展開を連関させて検討し、宗教間の国際的な関係構築がどのように平和運動を可能にし／困難にするのかを考

えたい。

三五年の第二次大本事件で活動を停止させられていた大本は、敗戦後に「万教同根」と「人類愛善」という理念を掲げて再出発した。「世界政府」の樹立による世界平和をめざした世界連邦運動との出会いは、大本の理念と合致するものと受けとめられ、復活した人類愛善会を主体に活発な活動が進められていく。だが、この人類愛善世界連邦運動の歴史的性格を理解するためには、まず戦前期の大本の複雑な歩みに遡らなければならない。

二〇年代から三〇年代前半の大本は、人類愛善会に代表される国際協調主義と、昭和神聖会に代表される超国家主義の双方を推進していった。一見矛盾するこれらの動きは、「皇国」日本を中心としたアジア主義、国際主義として推進されたものと思われる。中国の宗教・慈善団体である道院・紅卍字会との提携も、こうした展開のなかで進められた。道院が唱える「五教合一」は大本の諸教同根思想と響き合い、両者は密接な関係を築くことになる。第二次大本事件により両者の提携関係はいったん途絶し、紅卍字会は「満洲国」政府に従属的な立場で慈善事業を継続していった。

戦後の人類愛善世界連邦運動は、出口伊佐男を中心に、諸宗教の代表者による世界会議の実現を主眼として、世界連邦アジア会議や宗教世界会議などを人的・金銭的にサポートしていった。こうした運動と並行しつつ、第五福竜丸事件を受けて原水禁運動へと進んでいく。教団外の進歩的知識人とも交流しつつ、署名運動、デモ行進、国際会議出席、学習会開催などを積

極的に行った。原水禁運動をリードした出口榮二は、アジアとの連帯にもとづく実践的な平和運動を志向していた。

だが大本もまた、否応なく冷戦の対立構造に巻き込まれていく。それは第一に、原水禁運動内部の対立が深刻化するなかで、平和運動の「政治化」「左傾化」に対する教団内の危惧が高まったこと、第二に、戦後台湾に拠点を移した紅卍字会との交流を復活させた結果、中台間の政治的対立の一方を支持する格好となったことである。こうした状況下、六二年に出口榮二が中国を訪問したことで教団内の不協和が顕在化し、榮二を中心とする平和運動は退潮していくこととなった。

戦後大本の平和運動が情熱的に展開された背景には、出口なお・王仁三郎の遺した思想的・実践的遺産があった。しかし同時に、その遺産に孕まれる国際協調／超国家主義という両義的な性格、また戦前期の運動に身を投じた信者たちの経験についての批判的な総括を抜きに継承しようとした結果、平和運動についての教団内の認識が分裂し、戦後東アジアの政治的・社会的状況のなかで困難に直面することになったといえる。大本の平和運動について考えることの豊かさは、その先駆的な実績を称揚することにはなく、戦前から戦後にかけての歩みに豊みこまれた複雑さ・困難さに向き合い、歴史的現実のなかで「平和」という理念を鍛えなおすことにこそあるのではないだろうか。

本研究はJSPS科研費16H03357の助成を受けたものである。

核廃絶と日本宗教

—— I C A N と S G I ・ W C R P の関係を中心に ——

塚田 穂高

二〇一七年七月七日、国連で核兵器禁止条約が採択された。

一〇月六日、同条約成立に注力した国際NGO「核兵器廃絶国際キャンペーン（I C A N）」のノーベル平和賞受賞が決定した。同日、創価学会インタナショナル（S G I）の池田大作会長がI C A Nに祝電を送った。同月一〇日、世界宗教者平和会議（W C R P / R f P）日本委員会がI C A Nへのお祝いのメッセージを発表した。一二月一〇日、I C A Nの授賞式にS G Iの平和運動総局長が招聘を受け出席した。こうした一連の出来事からも看取できるI C A NとS G IならびにW C R Pとの関わりを、戦後日本の宗教者——特に新宗教運動による——平和運動・核廃絶運動の中にどのように位置づけられるか、が本報告で検討したいことである。

戦後日本宗教の平和運動には、個人・地域・教団・連合体レベルでの多様な発現形態があるが、そこでの核廃絶運動の位置づけは総体的に重い。新宗教の平和運動についての研究蓄積は必ずしも多くはないが、金字塔的研究としては、教団別比較を行ったロバート・キサラによる『宗教的平和思想の研究—日本新宗教の教えと実践—』（一九九七年）がある。他方、本報告の対象については、比較的近年の動きであることもあり、核不拡散研究などの中で短く言及される程度であるため、宗教研究領域から掘り下げる意義があるだろう。

I C A Nは二〇〇七年四月に発足した。連携団体は世界で五

〇〇超、国際パートナーは三三だが、そのうち宗教関係は、S G I、W C R P、エキュメニカルな世界教会協議会（W C C）、カトリック系のバックス・クリスティー・インターナショナルのみである。

S G Iは、戦前の弾圧体験や一九五七年の「原水爆禁止宣言」を基礎に、平和運動をその活動の柱の一つに据え、多様な活動を展開してきた。その動員力を駆使し、大規模な署名活動や会員がいる全国各地での展示活動を重ね、国際・国連機関への働きかけも積極的に行ってきた。I C A Nとは発足以来の親密なパートナーであり、展示や啓発コンテンツの共同制作や資金支援などを行ってきた。今後も条約の普及推進と啓発活動を続けていく。

W C R Pは、一九七〇年京都での同会議を経て、一九七二年にその日本委員会が発足し、活動を継続してきた。神社界・教派神道・伝統仏教・キリスト教・新宗教から参加があるが、とりわけ立正佼成会の関わりは大きい。W C R Pもその青年部会が核廃絶・軍縮署名を国内で一千万集めるなど連合した組織力に支えられた活動を展開してきた。I C A Nとの関わりは比較的近年からだだが、その活動の本格化にあたって国際パートナーの依頼があった。国連での条約検討の前には、共同で『核兵器禁止条約交渉ハンドブック』を発表し、一万部近くを配った。今後は批准を目指し、啓発コンテンツの開発などを行う。

新宗教運動によるトランスナショナルな平和運動の類型としては、自教団の海外拠点・信徒を動員して単独で展開するタイプ、特定の国際団体と連携し資金等を寄託して活動を行うタイプ

ブ、複数教団が連合して海外諸宗教と対話したり海外活動を行うタイプなどを析出できるが、本事例は、特定の国際団体を媒介することで、特定の目標に対して種々の宗教団体・連合体が相乗りして活動を展開するタイプだと言える。SGIとWCR P日本委には、背景や構成は異なりつつも、平和運動の蓄積、動員力、海外会員ないし宗教間のネットワークがそれぞれあった。すなわち、新宗教運動という教団モデルの特性に裏打ちされた核廃絶運動の蓄積がICANとの関わりの呼び水となったのであり、その運動とテーマのトランスナショナル性ゆえに（国内では行われにくい）相乗りが可能となったのである。こうしたタイプの核廃絶の動きが、そして他分野・他テーマでもこうした連携が、さらなる展開を見せるのかは注目される。

戦争とキリスト教

——肯定・協力の構造と抵抗のネットワーク——

一色 哲

戦後日本におけるキリスト者による平和運動を考えると、**「北海道キリスト者平和の会」**の活動はキリスト教による平和運動のひとつの可能性を示している。この会は、一九五〇年代以降、全国各地にできたキリスト者による平和運動ネットワークのうち、現在最も活動的なグループである。どうすれば日本社会におけるマイノリティであるキリスト者のこのような運動が可能なのか。本報告は、この問いを出発点に、キリスト者と平和運動の関わりについてひとつの試論を提示することを目的としている。

まず、キリスト教にとつて、地域社会は信徒の生活の場であり、伝道・宣教の最前線でもある。同時に、地域は、戦時下では戦場となり、直接的に最大の被害を被る。その地域社会には、マイノリティのキリスト者と、マジョリティの非キリスト者が共存している。また、これらの地域には、平和運動に対して積極的に「参加」する人びとと、平和について議論したり、平和運動を批判したりするが、参加することはなく、「傍観」する人びと、また、信仰やイデオロギーから平和運動を「敵視」する人びとがいる。

マイノリティであるキリスト者が日本社会で行う平和運動が継続的で広がりをもつためには、まず、非キリスト者のなかで平和運動を活発に行う「参加」のクラスターと連帯・協力をする必要がある。また、平和運動に一定の関心はあるが、それに積極的に参加しない「傍観」者たちをどのように運動に巻き込んでいくかが重要となる。

次に、キリスト者、あるいは、キリスト教会が戦争や平和に対してどのような態度をとってきたかを、以下の四つに分けて類型化した。第一に、「文明」の宗教であるキリスト教による「非文明」「半文明」地域のコントロール（支配）を正当化する「支配するキリスト教」。第二に、信仰的善意に基づいて戦争に反対し、平和的行動を志向する人びとのクラスターは「寄り添うキリスト教」と呼ぶことができる。第三に、「抑圧するキリスト教」のクラスターで、キリスト教は政治や社会問題に関わるべきではないというスタンスをとりつつ、「問題提起」をする人びとを批判することで政治的な発言をする人びとのことを

言う。最後に、時に「革命的終末観」を持ちつつ、この世のあらゆる抑圧からの「解放のまぼろし」をめざして行動する「抵抗するキリスト者」たちである。

そして、これらの四類型のうち、「支配するキリスト教」は平和運動を「敵視」し、「抵抗するキリスト者」たちはそれに積極的に「参加」する。また、「寄り添うキリスト教」や「抑圧するキリスト教」は、平和運動について、積極的に関わらないことで「傍観」の立場をとり、全体の間層を構成している。キリスト者の平和運動がひろがりをもつためには、これら中間層のうち「寄り添うキリスト教」と連携をもつことが必要である。

また、キリスト教と非キリスト教の個人・団体については地域のなかで「参加」のスタンスをとっている個人・団体と連携する必要がある。この「非キリスト者」による「参加」クラスターには、政党系、宗教系、社会運動系、それに、在日外国人などが属している。そして、このような非キリスト教系「参加」クラスターとキリスト教が結びうる関係性は、「むすぶ」を基調とする「地域ネットワーク型」と「まなぶ」ことによる「他宗教連携型」、労組や政党などと「つながる」「他団体連携型」が考えられる。

このように考えていくと前述の「北海道キリスト者平和の会」や呉、岩国、沖繩などでの、キリスト教系の平和運動ネットワークは、信教の自由や「憲法九条」、また、在日外国人（地域内のトランスナショナルな存在）の権利擁護などの運動を通して多様な「参加」クラスターの個人・団体を結びつける紐帯としての役割を果たしていることがわかる。

コメント

大谷 栄一

このパネルは、(1)戦後日本の宗教者平和運動の歴史をトランスナショナルな視点から問い直すことをめざしていることと、(2)戦後世界の公共空間における宗教の公共的活動を問い直す意味を持っていることに宗教研究上の意義がある。

(1)について。戦後日本の宗教者平和運動は、第二次世界大戦後の冷戦構造の中で生起し、戦後東アジアが直面する諸課題と関連しながら展開してきた。宗教者たちは反戦運動や反軍事化の諸活動に取り組んできた。これらの諸活動は少なからず、トランスナショナルなものであり、その分析にはトランスナショナルな視点が欠かせない。従来、トランスナショナル・ヒストリー概念は「コロナリズムと宗教」の問題系で注目されてきたが、「ポストコロナリズムと宗教」の問題系を解明する上でも有効であろう。

(2)について。一九九〇年代以降、公共宗教研究、ポスト世俗化論、Engaged Buddhism（社会参加仏教）研究等の進展など、「宗教と公共空間」の問題系が注目されている。近現代日本の宗教史を振り返ると、社会的サービスと政治的アクティヴィズムという二つの行動類型によって宗教の公共的活動が行われてきた。ただし、社会的サービス（社会福祉事業や教育活動等）に対して、政治的アクティヴィズム（反戦運動や政治参加等）は取り上げられることが相対的に少なかった。宗教者平和運動は、明らかに後者である。

次に、四人の報告についてコメント、質問する。

坂井田報告は、「中濃教篤」というキーパーソンに注目して、戦後の日中友好運動を分析し、日本と中国の仏教界の交流について明らかにした。日本の仏教界は「国交のない時代から中国との民間交流」を果たしてきたという評価は、仏教界の公共的な役割を意味する。仏教界の日中交流活動は、幅広い仏教者や仏教団体によって実施されたことがわかる。では、一九六〇年以降の日米安保体制の中で仏教界の日中交流活動はどのように変化したのか？

永岡報告は、一九二〇年代の人類愛善運動から遡り、一九四〇年代末から六〇年代前半の大本の世界連邦運動と原水爆禁止運動を検討した。その際、道院・紅卍会との戦前のトランスナショナルな提携に見られる大本のアジア主義が戦後の東アジアの地政学の中でどのように展開したのかも明らかにした。竹内好の有名な指摘にあるように、アジア主義は侵略の思想であると同時に連帯の志向性を持っていた。戦後の大本と紅卍会との連帯が戦後東アジアの地政学の中で左右対立の構図に組み込まれてしまったと指摘しているが、そうした左右対立の構図に組み込まれずに連帯を実現する可能性はなかったのか？

塚田報告は、ノーベル平和賞を受賞した国際NGOのICANNと、SGI、WCRRPの関わりを紹介しながら、国際NGOを媒介とした日本の新宗教平和運動間の新たな関係性を明らかにした。（新）宗教運動によるトランスナショナルな平和運動の類型を提起したことも重要な成果。ICANNを媒介にSGIとWCRRPが「連合」したことは、従来は考えられなかったことだが、SGIとWCRRPの「連合」は今後も起こりうるかと考え

られるか？

一色報告は、キリスト教と平和運動・戦争協力の類型化を示すとともに、キリスト者、キリスト教会の平和運動への関わり、平和運動におけるキリスト者と非キリスト者の関係を構造的に明示した。また、地域社会におけるキリスト者・教会の平和運動のあり方に関する類型を提起し、地域の中のトランスナショナルな問題を指摘したことも重要。北海道におけるキリスト者の平和運動で、キリスト者とキリスト教団体が諸勢力の「紐帯」「接着剤」となっていることが紹介されたが、こうしたキリスト者の平和運動の機能は、どのような条件によって可能になるのか？

パネルの主旨とまとめ

大谷 栄一

本パネルは、共同研究「戦後日本の宗教者平和運動のトランスナショナル・ヒストリー研究」（代表者・大谷、科学研究費補助金・基盤研究（B）、二〇一六―一八年度）の最終報告である。この共同研究の目的は、第二次世界大戦後の日本の宗教者平和運動の歴史をトランスナショナルな視点から実証的に解明することであり、これまで資料調査、インタビュー調査、現地調査等によって調査・研究を進めてきた。

本パネルでは、戦後日本の宗教者平和運動の個別事例をトランスナショナルな視点から捉え直すことで、当該研究領域の更新を図ることをめざした。日中友好運動（坂井田夕起子）、大本と世界連邦運動（永岡崇）、ICANNとSGI、WCRRP

（塚田穂高）、キリスト者による平和運動（一色哲）の事例を取り上げた。

四名の発表者の報告概要は、以下の通りである。

坂井田報告では、戦後日本と中国が国交を持たなかった時期、日本政府に代わって宗教者たちが戦後処理に尽力したこと、特に中国人強制連行犠牲者の遺骨送還運動において仏教者が主導的役割を果たしたことが報告された。五〇年代半ば、中国政府の後押しによって日中仏教交流は進展したものの、六〇年頃には日中間の悪化と中国政府の外交方針の転換により、日中間の交流は政治的な色彩を強め、左傾化していったことが指摘された。

永岡報告では、一九四〇年代末から六〇年代前半にかけて精神的な平和運動を展開した大本の事例が論じられた。二〇年代の人類愛善運動から戦後にいたる国際交流や世界連邦運動、原水禁運動の軌跡を概観するとともに、その基盤となったアジア主義の多義的な性格、そしてそれが戦後東アジアの地政学に巻き込まれることで平和運動が困難な状況に直面していったプロセスが分析されている。

塚田報告では、二〇一七年ノーベル平和賞の国際NGO「核兵器廃絶国際キャンペーン（ICANN）」と、その国際パートナーである創価学会インタナショナル（SGI）ならびに世界宗教者平和会議（WCRP）との関わりが、戦後日本宗教の平和運動——核廃絶運動の展開の中に位置づけられた。特に、こうした連携が、新宗教の運動特性と国際団体を媒介としたトランスナショナル性に支えられて可能となったものであることを

示した。

一色報告では、日本社会のマイノリティであるキリスト者の平和運動は、地域運動に根ざし、他の宗教や諸団体との連携は重要であることがまず指摘された。キリスト教は、近代以降、医療や教育、福祉等、また、在日外国人に関する分野で地域に根ざした活動の実績がある。また、本報告では、「北海道キリスト者平和の会」を事例に、キリスト教がときに内部対立する政党や労組の紐帯となることを期待されるなどその可能性が指摘された。

ついで、大谷によって各報告者にコメントと質問が投げかけられた。坂井田報告には一九六〇年以降の日米安保体制の中での仏教界の日中交流活動の変化、永岡報告には挫折に終わった戦後の大本と紅卍会との連帯の実現可能性、塚田報告にはSGIとWCRPの「連合」の今後の見通し、一色報告には北海道におけるキリスト者の平和運動が果たした「紐帯」「接着剤」の条件について質問がなされ、報告者からリプライがなされた。

また、フロアからは、宗教の公共的役割のみならず、宗教研究者の公共的役割も考えるべきであり、宗教研究者が平和運動のパブリック・アリーナで果たす役割があるのではないか、海外の平和運動の現場ではSGIとWCRPの協働がよく見られるが、SGI、WCRPとパチカンの協力をどう考えるか、戦後の宗教団体に見られる「反共」の傾向をどう捉えるか、というコメントと質問が寄せられた。全体を通じて有意義なパネルとなった。

技術社会と宗教

—— 人工知能の実装化が持つ宗教的意義について ——

代表者・司会 木村武史

人工知能の実装化と宗教学の課題

木村 武史

技術社会である現代社会で注目されている革新的技術として人工知能がある。研究、開発の段階から社会実装化へと人工知能が社会の基幹的構成要素の一つになるにともない、社会や人間の在り方も変容していく。人間観や世界観が様々な仕方で見直され始めているが、このような状況を宗教学の観点からどのように捉えることができるのかを考える必要が生まれてきている。同時に、人工知能の問題を取り上げることによって宗教学分野のいかなる新しい視点を提示することになるのか、という問題もある。

最初に問うべきは、果たして人工知能という技術が宗教学の研究対象になるのか、という問題であると思われる。宗教学という学問分野のその一つの特徴として、その定義が何であれ「宗教」を研究対象とするという方向性がある。この点が、例えば、研究対象を何でもすることのできる文化人類学や社会学とは異なる点であるといえる。それでは、人工知能が宗教学の研究対象となり得るならば、それはどのような意味においてであるのか、という疑問がわく。

考察の方法にはいくつかあり得るが、ここでは四つの視点か

ら考えてみたい。

第一は、人工知能そのものに宗教的意義、あるいは宗教的次元を見出せるのかという論点である。それは広く技術に宗教的意義を見出すのか、あるいは人工知能という特殊な現代的技术にだけ宗教的意義を見出せるのか、という問題が含まれる。この点は宗教学史および宗教学説史を含む大きな問題が含まれてくる。

第二は、社会の基幹制度となった人工知能によって人間社会あるいは人間のあり方が大きく変えられていくという歴史的潮流の中で、「宗教」ないしは「宗教集団」も変化あるいは対応を余儀なくされていく。そのような文化社会的文脈の中で、宗教も人工知能を取り入れるあるいは利用していくという形で変化していく、という意味で宗教的意義を認め、それらが研究の課題となる。

第三は、スピリチュアリテイの領域と関連して論じられ得る課題としては、既に指摘されているが、グノーシスティクな知との関連である。

第四に、人工知能に「意識」に近いものを生み出そうとする試みも進んでいるが、それに伴い、動物・人間・人工知能の境界が改めて問い直されている。

第五に、人工知能の社会実装化、社会導入を推進しようとしている立場をどのように捉えるのか、という課題がある。中でも人間と技術の融合が進み、やがて人間は「技術」になると主張する人間観をどのように批判的に捉えなおすのか、という課題がある。

人工知能には多様な面が多く、それらがどのように社会に導入されるかに応じて、それらが喚起する宗教学的課題も多様であると考えられる。それらを丁寧な紐解いていく作業が求められている。

人工知能の「尊厳」の考察

小原 克博

海外では人工知能やロボットに「権利」や「義務」(ルール)を付与すべきという議論がすでに開始されており、その際、「尊厳」概念が重要な役割を果たしている。本発表では、人工的に作り出されたもの(人工知能・ロボット)に対する尊厳がどのようなものであり得るのかを、動物の尊厳、生命の尊厳などの境界領域を踏まえて考察する。それは人工物の道徳的位置づけの問題へとつながっていく。

一 人工知能の「尊厳」を考えるための諸前提

尊厳は、世界人権宣言などに見られるように、すべての人間に普遍的に備わっているとされるが、歴史的には適用範囲の変動が見られた。現代の尊厳概念には人文主義的源泉やキリスト教的な源泉を認めることができる。古代ローマにおいてリベルタス(自由)は全ローマ市民に付与される価値とされる一方、ダイゲニタス(尊厳)は高貴な身分の者にのみ帰属した。他の動物種に優越する人間の尊厳が語られる一方、特定の人間や人間集団に対し、特別な名誉や社会的地位を伴って尊厳は付与されたのである。キリスト教では「創世記」一章二七節に由来する「神の像」を人間の尊厳の中心に据えたが、現実社会では尊

厳は万人に付与されたものではなかった。国家(帝国)や宗教の権威から独立した内在的価値として尊厳概念が成立したのは啓蒙主義以降であり、カントによるところが大きい。

とはいえ、現代においても尊厳概念を規定する境界は必ずしも明確ではなく、むしろ、尊厳の境界の揺らぎの中に、人工知能のような人工物を位置づける余地があると言える。現代において倫理的争点となっている尊厳の境界として次の三つを挙げることができる。①動物/人間/人工物(技術)、②生命の開始(胎児)/人間/生命の終了(脳死患者)、③死者/人間(生者)/未来世代

二 人工知能の「尊厳」をめぐる論点

第一に、人工知能は社会的行為者(責任を問われる行為主体)となり得るのだろうか。前近代において、動物、死者、人工物も社会的行為者となり得たことは参考にできる。たとえば、中世ヨーロッパで行われた動物裁判では、行為に責任を負うことが前提とされて動物が法廷に引き出された。また、一六〇一七世紀のユダヤ社会では、人造人間(ゴレム)が誕生した場合、それは人間と呼ぶに値するのか、また、ユダヤ共同体に入れるべきなのかをめぐる論争が起こった。

第二に、人工知能は自由意志を持ち得るのだろうか。現時点での人工知能が他律システムであることを考えると、生命のような自律システムと区別され、そこに自由意志はないと言える。しかし、生物の自由の根拠が不可知性(外部の観察者による予測不能性)にあるとすれば、人工知能がそのような不可知性を持ち得るかどうかが問われるべきである。

第三に、シンギュラリティ仮説はどのように解釈されるべきだろうか。グノーシス主義との類似性、トランス・ヒューマニズムとの関係性が指摘されているが、一神教批判をそこに重ねることの妥当性については慎重な検証が必要である。

三 結論

尊厳の境界が可変的であり、越境可能であることを考慮すれば、人間と人工知能を自律システムか他律システムかで区分し、人工知能の道徳性（尊厳）を排除することに安住すべきではない。むしろ、人間と人工物（技術）の根源的な相互浸透性を視野に入れることのできる価値規範こそが求められる。それは人間に「憑依」する人工物として人工知能を宗教学的に対象化する可能性を開くものである。

米国電気電子学会「自律・知能システムの古典倫理」と

仏教倫理

師 茂樹

グローバル社会における人工知能やロボットの開発においては、宗教を含めた様々な文化への配慮が求められている。人工知能等が普及することによって人々の生命観・世界観などが変化することも十分に考えられるが、一方で開発者が社会の中で育んだ生命観・世界観などが人工知能の開発に影響することも無視できない。人工知能の社会化による社会構造の変化と、社会のなかで人工知能が開発されることは、双方向的に影響を与え合う関係だと言える。

電気通信関連の標準化で世界をリードするIEEE（米国

電気電子学会）は現在、自律・知能システム (Autonomous and Intelligent Systems: A / IS) の開発やビジネス展開における倫理についての規格化に取り組んでいる。近年、グローバル化の進展などにもなげ、Cross-cultural / Intercultural Standardizationの問題が議論されるようになっていく。IEEEが現在公開している「倫理的に配慮されたデザイン (Ethically Aligned Design)」第二版（以下EADv2）でも「自律・知能システムにおける古典倫理」という節を設け、徳倫理学などの西洋古典倫理に加え、仏教やウプントゥ、神道などの西洋以外の古典倫理をA / ISのデザインや開発プロセス等に取り入れるべきであると主張している。

「自律・知能システムにおける古典倫理」は三節で構成される。第一節では、主に西洋倫理学の伝統に基づきながら、A / ISの研究・開発における古典倫理の意義が述べられている。ここでは、人工知能やロボットを自律していると見る見方（擬人化アプローチ）に対する批判が目される。第二節では、倫理に関する議論を西洋の古典倫理学に限定することの問題が述べられるとともに、仏教、ウプントゥ、神道といった非西洋の多様な倫理学的伝統が紹介される。この三つが選ばれたのは、規格作成に携わっている人々の能力不足や恣意ではなく、参考にしやすい論文等が発表されていたことによるのではないかと思われる。最後の第三節では、前二節の議論を踏まえて、A / IS開発における倫理の実装方法について議論される。

この中、仏教倫理については、無我説が前提であることから、他者や社会との「適切な関係」に重点を置いた倫理が構築され

た、と説明される。この議論の背景には、ナーガールジュナとナーガセーナによって情報倫理を考える Hongladarom の説、仏教国タイにおけるフライバシーの議論を分析する Capuro の説、無我説にもとづいたロボット論を展開する森政弘の説などがあると思われる。しかし、仏教教理はこれに限定されるものではない。無我説に関して言えば、デレク・パーフィットの倫理学や、ヴァレラらの自律システム理論を中観派的視点から批判的に検討する Mackenzie の議論など、EADv2で参照されてもよさそうな議論は少なからずある。また無我説に限定しなければ、唯識思想のアーラヤ識論等をAIの開発に応用しようという三宅陽一郎の取り組みなどもある。

EADv2において参照される仏教教理がこのように限定的であるのは、技術者や科学者らの責任ではない。IEEEはすでに古典倫理に対する関心を表明し、議論の場を作っているのであるから、それをよりよくする活動に哲学・宗教の研究者が参加する時が来ているのではないだろうか。哲学・宗教の研究者が生命倫理研究などに貢献する例はこれまであったのだから、AI/IS開発における倫理的な問題について取り組むこともそれほど難しくないだろう。

人工知能の身体観に関わる諸問題

永原 順子

からくり人形や文楽人形は、外見や動作を人間に似せようとする。その一方で、能の役者は、抽象化かつ制限された動作によって人間から遠ざかるように思える。それらに対して我々は

畏怖し、魅了され、様々な伝承を生み出し、人間とは異なる魂の存在を感じることもある。また、実体を伴わざる未知の存在が、神格化や妖怪化を経て畏怖の対象となることも少なくない。これら「既存」の異界と人間との関わりとを論ずる視点は、人工知能と人間との関わりとの解明に何を寄与できるのか。身体観を中心に検討したい。

一 器としての身体

そもそも芸能の起源とは、俳優（わざおぎ）⇨神を招（お）ぐ態（わざ）である。「日本書紀」神代上訓に見る天鈿女命（アメノウズメ）の舞、すなわち「神楽の原型」において、身体は依代であった。ものに神が宿ると同様に、身体も神を宿すことができる。またそのようにして神を迎えるための限られた空間は、同時に芸能・舞踊を見せる舞台としての意味を持つ。芸能における身体⇨神（霊）をやどす器であり、舞台上における神の媒体の身体は、神（霊）を顕現する身体とされた。

能・歌舞伎・人形（文楽やからくり人形）などの伝統芸能では、神霊や人の魂のみならず、様々な霊が登場する。それらは、客体化された舞台上のものであるという前提の上に成り立っている。一方、アンドロイド化された人工知能は、舞台のみならず、日常の中に当然のように存在して我々に対峙する。

器が人、物のいずれであるにせよ、儀礼的な場として我々の知覚可能な舞台からそれが日常へとはみ出す場合、それは違和感や恐れ、不安感を起こさせる。その感情は、意識的あるいは無意識的に、我々が芸能を通じて異界と接していることの結果であるといえよう。

二、かたちなきもの

伝承の世界においてはどうかだろうか。かたちのないもの、すなわち不可思議な現象に対して我々は名前を付け、その現象を起す存在のある一つの妖怪として想定し、造形することもある（小松和彦『妖怪文化入門』せりか書房、二〇〇六）。同様に、かたちのない人工知能は、もはや我々の日常に深く入り込んでいることは言うまでもない。そしてそれらにまつわる怪異伝承は、すでにかなりの数が生産されていることも事実である。また、人のかたちをとらないものが人として表現される、すなわち擬人化の問題も、身体観の要素の一つとして重要である。有情無情のものに対して、自らを投影し、感情移入する点では、かたちのない（もしくは人型ではない）人工知能と、共通した身体観を持つように思える。しかし、それらを単純な同一線上に見ることは可能なのだろうか。

三、まとめ

古来、我々は自らのソトにおける不可思議なものに対し、芸能や伝承といった緩衝材を通してつきあってきた。もちろんすべてが解き明かされるわけではなく、不可解なものをそのままにしておくことも、緩衝材があるからこそ可能であった。一方で、ソトへの畏れや興味と同様、ウチなるもの、すなわち思想や信仰においても、ソトを通しての客体化が行われた。そのソトとウチとのあわいに、自らが創り出した近代的技術を母体とした人工知能の存在が開かれようとしている。それは、既存の身体観の曖昧さに直線で切り込むようなものであり、むしろ人工知能によって、身体観の輪郭があらわになるといえる。

その相互作用によって様々な事象が生成されている、この過渡期において、さらなる議論を続けていきたい。

人工知能と生死（せいし）観

濱田 陽

アルゴリズムとデータに依拠する新テクノロジー（人工知能、合成生物学）は果たして新たな人間観・生死観の潮流を生み出し、伝統宗教の人間観・生死観に対し近代の生物学・医学が与えてきたほどの巨大なインパクトを及ぼす可能性があるか。「新テクノロジー宗教」(the new techno-religions)の台頭が急速にヒューマニズムと伝統宗教をゆるがし、人間存在の基盤を突き崩しつつあるとするユヴァル・ノア・ハラリ『ホモ・デウス』(二〇一五)の問題提起等が注目されている。そこで、新テクノロジーが伝統宗教の人間観・生死観にいかなる影響を与え得るか検討するため、三つの人間観・生死観のシンプリ化による比較検討を試みる。

近代世俗社会（ヒューマニズム）の人間観・生死観について。開始と終着のある一貫した人生があり、個人は人として尊敬と人権を有しており、また、そういう存在だからこそ、その人ならではの、こころの内奥の感情というものがあるとする。しかし、個人がそれぞれに尊い理由には踏み込まない。生物個体としての死を存在関係の変容として最も重視する傾向をもつ。

新テクノロジーの人間観・生死観について。人の存在をアルゴリズムとデータの流れであるとする。あるアルゴリズム、プログラムをつくるのはプログラマーがいる。その意味では、

人工のアルゴリズムの、また、人工知能や合成生物学での合成DNAの生みの親はプログラマーや研究者である。アルゴリズム、プログラム自体もヴァージョンアップされるため何度も「世代」を重ねていく。複製も可能である。人生の一貫性、人の存在の尊厳、そこから来る、こころや感受性のかけがえのないさは前提にはならない。人の生は代替がきくものの展開という特徴をどこかでもつことになる。死は代替がきく以上は完全な消滅ではない。したがってほんとうの死は、元になったアルゴリズム・データとすべての関連アルゴリズムおよびデータの削除ということになるだろう。しかし、一度つくられたアルゴリズムは、もう一度つくるのが可能である場合が多い。

宗教伝統の人間観・生死観について。人の存在はかけがえのないものであり、それにはたしかな理由があるとする。しかし、人を尊い存在として認めるだけではない。仏教やキリスト教など、人をもともと煩惱や罪を抱えた存在として、つまり良くない何かをともなう存在としてとらえるものが少なくない。さらに、人の生をとるところで断絶を含んだものとしてとらえてもいる。人は、生きものとしての生のなかで、存在関係の根本的変容を度々体験する。その際、人の存在を超えた力が作用すると説く。生物個体としての死がすべての終わりでないと考ええる。

新テクノロジーが、人工知能による認知判断や、生命としての人の介入のかたちで、この個人の尊厳を突き崩すような事態が生じるとき、あるいはその懸念があるときには、新テクノロジーよりも個人の尊厳を優先させなければならない。こうし

た基準は、新テクノロジーの人間観・生死観のなかからは導くことができない。そこで、宗教伝統の人間観・生死観に含まれている、先人たちの経験・知恵の未来性に着目する意義が出てくる。

マクロ・ヒストリーの立場からハラリが提示した、宗教伝統をヒューマニズムが乗り越え、ヒューマニズムを新テクノロジーが乗り越えるという単線的な見方を脱し、宗教伝統、ヒューマニズム、新テクノロジーの仮説を公平に並べ、それぞれの本来の領域を検証しなければならない。未来性を帯びた宗教伝統の知恵、自信を失わず節度をわきまえたヒューマニズム、傲慢にならない新テクノロジーのパフォーマンスが働いていくことが必要である。

パネルの主旨とまとめ

木村 武史

最初に代表の木村がパネルの趣旨説明を兼ねて、「人工知能の実装化と宗教学の課題」と題する発表を行った。論点として、以下の五点を挙げた。人工知能そのものに宗教的意義を見出せるのか。人工知能によって人間社会あるいは人間のあり方が大きく変えられていく中で、「宗教」ないしは「宗教集団」も変化あるいは対応を余儀なくされていく。スピリチュアリテの領域と関連でグノーシスティクな知と関連がある。人工知能に「意識」に近いものを生み出そうとする試みも進んでいるが、それに伴い、動物・人間・人工知能の境界が改めて問い直されている。人工知能の社会実装化を推進する立場から、人間

はやがて「技術」になるとする人間観をどのように批判的に捉えなおすのか、という課題がある。

小原克博は「人工知能の「尊厳」の考察」と題する発表を行った。まず、人工知能の「尊厳」を考えるための諸前提として、尊厳は、歴史的には適用範囲の変動が見られ、現代においても尊厳概念を規定する境界は必ずしも明確ではない。むしろ、尊厳の境界の揺らぎの中に、人工知能のような人工物を位置づける余地がある。そして、社会的行為者としての人工知能、自由意志と不可知性の観点からの人工知能、グノーシス主義との類似性、トランス・ヒューマニズムとの関係性における人工知能といった課題がある。最後に、人間と人工物（技術）の根源的な相互浸透性を視野に入れ、人間に「憑依」する人工物として人工知能を宗教学的に対象化する可能性を開くものである。

師茂樹は「米国電気電子学会『自律・知能システムの古典倫理』と仏教倫理」と題する発表を行った。米国電気電子学会（IEEE）が現在公開している「倫理的に配慮されたデザイン」第二版では「自律・知能システムにおける古典倫理」という節を設け、西洋古典倫理と西洋以外の古典倫理をA/I/Sのデザインや開発プロセス等に取り入れるべきであると主張している。この中、仏教倫理については、無我説が前提であることから、他者や社会との「適切な関係」に重点を置いた倫理が構築されたと説明されるが、そこで参照されている文献は限定的である。IEEEの古典倫理に対する議論の場に、哲学・宗教の研究者がA/I/S開発における倫理的な問題について取り組むこともそれほど難しくないだろう。

永原順子は「人工知能の身体観に関わる諸問題」と題する発表を行った。からくり人形、文楽人形、能などの「既存」の異界と人間との関わりを見せる芸能・舞踊の舞台では、身体は神（霊）をやどす「器」であり、神（霊）を顕現する身体とされた。アンドロイド化された人工知能は、舞台のみならず、日常の中に当然のように存在して我々に対峙する。それは違和感や恐れ、不安感を起こさせる。古来、我々は自らのソトにおける不可思議なものに対し、芸能や伝承といった緩衝材を通してつきあってきた。そのソトとウチとの間に、自らが創り出した近代的技術を母体とした人工知能の存在が開かれようとしている。それは曖昧にされていた既存の身体観の曖昧さに切り込み、身体観の輪郭を露わにしようとしている。

濱田陽は「人工知能と生死（せいし）観」と題する発表を行った。「新テクノロジー宗教」の台頭が急速にヒューマニズムと伝統宗教をゆるがし、人間存在の基盤を突き崩しつつあるとするユヴァル・ノア・ハラリ『ホモ・デウス』（二〇一五）の問題提起を取り上げた。新テクノロジーでは、人間の存在はアルゴリズムとデータの流れである。アルゴリズム、プログラム自体もヴァージョンアップされるため度々「世代」を重ね、複製も可能である。人生の一貫性、人の存在の尊厳、そこから来る、こころや感受性のかけがえのなさは前提にはならない。新テクノロジーが、この個人の尊厳を突き崩すような事態が生じるとき、新テクノロジーよりも個人の尊厳を優先させなければならぬ。

世界八か国における共通の宗教性と宗教学

代表者・司会 川端亮

調査の概要と発見

川端 亮

宗教は国によって大きく異なる、あるいは宗教文化や伝統によって全然違うとよく言われる。アメリカの宗教性の多次元研究では「神」「救し」などのキリスト教的な尺度や「スピリチュアリティ」や「神秘主義」などの日本で用いられる意味とは異なる意味の概念を測る尺度などが多数抽出されている。一方であまり多くはない日本の調査研究では「オカゲ」や「タタリ」や自然的宗教観などが議論されており、このような結果から見ると日米ではその宗教性は全く異なる。一方で一九八〇年代から始まったヨーロッパ価値観調査、世界価値観調査、ISSP調査などの国際比較調査では、いくつかの質問文で数十か国の宗教を測っている。しかし、その質問文の等価性には、日本の研究者からは疑問が呈され、それに反論できるエビデンスは示されていない。したがって、共通する宗教性を抽出できれば、グローバル化の中での国際比較調査の強固な基盤となる。

これら二つのことから、世界のさまざまな宗教、宗教文化、国々などどこでも使える共通の宗教性尺度を構成し、さらに各国の異なる宗教性の特徴をも捉えうる宗教性の研究が必要である。本報告では、宗教を重層的にとらえ、各国の宗教は共通宗教性と固有の宗教性からなるというモデルを考え、その共通宗

教性を抽出することを目指した。

本報告で用いる調査データは、二〇一七年に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、イタリヤ、台湾、タイ、ロシアの八か国であり、対象者は、二十歳から五九歳までの男女で、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。有効回答数は、どこの国も五百人を上回り、合計四三二八の回答が得られた。

この調査の結果、八か国共通の宗教性尺度が構成され、それによって個人の宗教度が測定できることになり、そのほか調査した倫理観、幸福感、宗教多元主義に関する質問、ボランティア活動、文化活動、政治意識などさまざまな変数と共通宗教性との関連を明らかにすることができた。

共通の宗教性を抽出するためにこの調査ではいくつかの工夫をしている。

第一に質問紙の作成に当たっては、多数の宗教的概念や過去に調査で使われた質問文などを集め、データベースで整理し、質問票を構成していった。また、質問文中にたとえば「十字架」や「イエス」などの特定の宗教で使う用語は用いずに一般的な言葉に置き換えている。しかしながら、「神」や「魂」を置き換えるのは難しかったため、「※「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。」な

どの説明をつけた。

第二に「共通」という考え方を広く考え、それに合わせて分析方法も工夫した。従来は、違う国で宗教に対する回答の分布が一致するような場合、すなわちDIF分析でいうnon-uniform DIFを「共通」と捉える場合が多かったが、強さの差だけにしか過ぎない場合、すなわちuniform DIFの場合も「共通」と考えることにした。また、二国間や三カ国間の場合には多母集団同時分析が使われ、二〇カ国や三〇カ国と国の数が多い場合には、マルチレベル分析などよく使われる分析方法があるが、それほど多数ではない八か国となると意外に使える分析方法が見当たらなかった。幸いなことに二〇一五年、二〇一六年に実施した調査結果から、八か国に共通する宗教性はほぼ一次元であることがわかってきたので、一次元の場合に使われるラッシュモデルを使って分析した。

宗教間競争と信教の自由

渡辺 光一

世界八か国に共通の宗教的信念構造が存在することは、適切な宗教間競争と信教の自由基盤となる。第一に、共通の宗教的信念構造の一次元尺度たる宗教度は、合理的選択理論の観点から見れば、個人的合理性を最大化する選択のための比較・探索の負担を減少させ、その意味で市場における普遍的価値指標である価格に相当する。すると第二に、信仰者が自己の宗教的能力とその他の価値観に応じて宗教的効用を最大化する選択（堅信や棄教や改宗を含む）することを容易にし、真の信教の自由

のための基盤となる。第三に、宗教度は宗教間の共約可能性をもたらすので、各教団が信徒獲得のために切磋琢磨する適切な宗教間競争を可能にする。第四に、そのような宗教間競争は社会全体における宗教の品質を高め、宗教間対話以上に健全で有益である。以下、順を追って説明する。

第一については、A「宗教教団を通じて、救いをもたらされる」。B「神」を信じることで、この世での願望を実現することができると。C「あらゆることに、いつも感謝する気持ちをもつこと」など八七の要素からなる世界八か国に共通の宗教信念構造が、統計的に確認できる。その共通宗教信念構造においては、ある個人 i がある信念要素 j を信じる確率は、その個人の宗教度 θ_i とその信念要素 δ_j の難易度によって決まる。そして、信念要素の難易度 δ_j は各国共通であるが、国によって個人の宗教度 θ_i の平均値が異なる。従来研究では、個人の宗教度 θ_i と信念要素の難易度 δ_j を適切に分離できなかったため、あたかも国によって質的に大きく宗教性が異なるように見える「質と量の誤認」があった。

実際には国による差は宗教度 θ_i の平均値の違いという量的な差である。上記の宗教的信念要素ABCの中では、Aが最も難易度が高く（信じられる確率が低く）、Cが最も難易度が低い（信じられる確率が高い）。そのため、ある個人1の宗教度 θ_1 が高い場合は教団への帰依に相当するAを信じる確率も相対的に高くなるが、非宗教的な個人2の場合は宗教度 θ_2 も低いので教団への帰依する信念要素Aには賛成し難くなり賛成確率はずっと下がる。しかし、そのような宗教度が低い個人2でも、

より難易度の低いBは信じる確率が高まり、難易度が非常に低いCは信じる確率が大いに高まる。教団外の宗教性としてのスピリチュアリティとは、そのようなAは信じないがBやCは信じられるという低い宗教度の個人の信念であると考えられることができる。但し、これはあくまでも確率的な構造であつて、個人2のような信念をどう評価するかは解釈者の問題である。スピリチュアリティ礼賛者なら、誰もが信じることのできる教団に縛られない新しい宗教性として高く評価するかもしれないし、教団から見ればお手軽な付和雷同の疑似宗教と手厳しく評価するかもしれない。

しかし、第二から第四までについていえば、そのような評価は結局のところ、各個人が信教の自由に基づき自由に選択すべき問題である。どのような宗教もその構造は共通であると分かれば、自分の教団が自分に合っていないと考えれば、その信仰を捨てて別の教団を選ばないだけである。どの自動車を買っても構造は同じだから、価格という共通尺度に照らし自分の車が高すぎて自分の所得（宗教度に相当）に合わないと思えば、人はそれを売却して安価な車を買直す。逆に、金はあるが自分の車の性能が物足りないと思えば、売却してもっと高価で高性能な車を買直すだろう。自動車メーカーが顧客獲得のために切磋琢磨するような適切な競争では、非効率な物々交換は不要である。同様の競争が宗教間で実現すれば、教団は信徒に対して高慢な態度は続けられなくなる。効率的な宗教間競争は、物々交換的な宗教間対話より健全で有益で、社会全体での宗教の品質を高める。

普遍宗教と地球倫理

檜尾 直樹

一. 【本稿の課題】ポストモダン文脈の中で無邪気な「本質」を語れなくなった現代では、「宗教」の「本質」の探究とされてきた宗教学に普遍宗教性があると素朴には主張できなくなつてしまつた。そうした状況下で概念論を主流とするポストモダン的な相対主義的思潮に真つ向から挑もうとするのが本八カ国国際比較調査である。本調査で明らかになつた現代人の宗教意識にみえる共通宗教度の一次元的構造こそまさに現代の普遍宗教ではないか。本稿では一次元的共通宗教度を参照軸とした宗教と倫理との関係性の考察を通して、地球倫理はどのように構成されるのかを、調査結果内在的に議論する。

二. 【調査結果と考察】「宗教と倫理との関係性に関する調査結果から①「周囲の人々を愛すること」等の素朴倫理全般は天井効果で宗教度と関連しないが、大きな相関はある、②「反差別（平等性）や平和、社会改良や利他という「他者との共生」の同時代的倫理は宗教度と関連すると指摘できる。ここから宗教と倫理の両セクターは宗教度の同じ一次元的構造の中に包摂されているとわかる。③この一次元的構造の位相では、宗教は倫理を包含しながら一つの意識的次元を形成しているように見える。④かつ、その意識的次元は特定の文化や教団の意味解釈的拘束から逃れている。本調査で使用している「難易度」概念で宗教と倫理との包摂的關係性を説明すると、倫理とは宗教の難易度の低い領域である。宗教にはさらに難易度の高い領域―神仏等の超越的存在者や特殊教団的教義という超越的教団的位相

がある。倫理を包摂する宗教の共通宗教度には、神秘体験や宗教行動、自己の外部への心身の開放、内的集中及び「他者」との交わりの希求という「自己否定」的な特徴がある。この「自己否定」性ゆえに宗教は、「他者との共生」という「自己否定」性の別の局面として特徴づけられる倫理と同じ意識的次元を構成できる。この次元とはまさに「靈性（スピリチュアリティ）」の謂いではないか。「靈性」は、難易度の高い（強い）宗教的靈性と、難易度の低い（弱い）倫理的靈性に分類できる。この類型からすると、ここで議論してきた「宗教」は前者に、「倫理」は後者に相当する。逆に言えば本調査結果は靈性のこの二種類の科学的有効性を示唆していると言える。聖俗二元論ではなく一元論的な日常生活的経験世界の中では、難易度の低い倫理的靈性が信じられる確率が高くなる。それゆえそうした倫理は必然的にある普遍性をもった「地球倫理」を形成すると考えられる。

三. 【自己愛】問題】本調査の自己愛尺度は宗教／倫理関係性をより明確にする。宗教度が高いと自己愛が高いと同時に、他宗教の正しさも認める。これは矛盾しているように見える。しかし「自己愛」を「自己への関心・気づき」と解釈し、「自分を愛するようにあなたの隣人を愛しなさい」（キリスト教）や「自分の限界を観察することで、他人の苦しみを真に理解できる」（仏教）という教えを参照すると、宗教が「まず自分をじっくりと味わう」実践であると理解される。「無限」としての宗教は、有限な世俗世界では自己理解を極めた果てに展開する「自己否定」過程を経て他者理解、他者との共生（倫理）へと

至るのだ。

四. 【諸概念の布置と今後の課題】ルソーからベラーへと展開する「市民宗教」、コント、デュルケム以降の「人類教」、及び現代の公共哲学や「公共宗教」という公共性（意識）の諸概念はいわば世俗化での宗教の倫理機能への戦略的着目だが、宗教と倫理との構造論的關係性と宗教の倫理醸成・培養機構の考察が不足していた。本稿の自己否定過程は本調査結果に基づくその不備への応答である。倫理関連項目を完備した質問紙作成と十戒、五戒等基層的倫理と宗教度との関係性の分析及び実践論的展開が今後の課題となるだろう。

宗教的であることと幸福であること

弓山 達也

宗教を信じていると幸せだということは学術的にも、通俗的にも言われてきた。Koenig et al. (2012) *Handbook of Religion and Health* には、well-being 関係だけでも二四件の調査文献が紹介され、そのうち一七五件が宗教やスピリチュアリティと幸福との正の関係を言及している。また櫻井義秀（二〇一七）は *JSSR (Journal for the Scientific Study of Religion)* に掲載された三〇論文の動向を整理し、欧米のキリスト教を対象とした研究では宗教は健康や幸福感を促進するという結論になることを導き出している。さらに本学会機関誌が二〇一四年に「しあわせと宗教」という特集や多角的・本格的な論集である櫻井義秀編（二〇一八）『しあわせの宗教学』が刊行されたことも記憶に新しい。

しかし当該テーマは宗教を信じるとは何か、幸せとは何かという問いが常につきまとうのも事実である。特に国際比較においては「宗教を信じる」とは「信仰を持つ」ことなのか、「宗教団体に属する」ことなのか、それ自体が多義的であり、「幸せ」もまた同様である。そのため「宗教を信じる」ことの低位概念（宗教意識や祈りの頻度や教化の度合い）が模索され、宗教を信じることの内実が検討され、また心理学をはじめ、老年学、QOL研究、幸福学などで、さまざまな幸福感尺度が開発されてきた。

通俗的にも「宗教を信じていると幸せだ」という際の「幸せ」には「独りよがり」「何かにすがる」といった「自己満足にすぎない」のもう一つの意味が付与されがちである。実際、研究者が「貧病争」の解決を標榜する宗教団体に少し長く関われば、そのような奇跡は文字通り例外的で、むしろ客観的には代わり映えのない信徒群を目にすることも少なくない。では宗教を信じて幸せになるとはどのようなことなのであろうか。

我々は八か国の国際調査により一次元構造に収斂する八〇項目の宗教信念項目を抽出し、文化・国を普遍する共通の宗教信念をどれほど信じるかの尺度（「共通宗教度」）を開発するに至った。この尺度と幸福度をクロス集計すると、宗教度と幸福感とは正の相関がある「有意水準1%で有意」。同時に過去数か月の間に人生観に影響を与えるようない／悲しい出来事を経験したかについて問うとき、宗教度は、いずれにおいても「そう思う」と正の相関を示していることも判った「有意水準1%で有意」。宗教度の高い層では、中・低程度の層に比べて、

うれしい出来事や悲しい出来事を経験する程度が高く、うれしさや悲しさを経験する感受性をより持っている」と解釈できよう。

興味深いことは、宗教度は政治・文化・社会活動と正の相関にあることである。すなわち、クロス集計では、宗教度の高い層では、選挙で投票する、美術館や博物館に行く、クラシック音楽を聴く、図書館に行く、小説や歴史などの本を読む、ボランティア・NPO・NGO活動を行う傾向が、いずれも宗教度中・低程度の層よりはつきりと確認できる「有意水準1%で有意」。このことは、前述の感受性の問題と関係があるかもしれない。

なお我々の調査では、宗教度以外にも、信心深さと祈りの頻度が、幸福感、うれしい／悲しい出来事の経験と正の相関があった。しかし多義的な信仰や宗教行動とは異なる宗教度という尺度を得たことにより、我々はより一般的な宗教と幸福との関係、つまり宗教的事であること（文化・国にとらわれない宗教信念をどれだけ信じるか）と幸福であることとの関連が理解できた。宗教度の高い層の幸福は、うれしい出来事の経験のみによって構成されるのではなく、悲しい出来事も関連があることが示唆された。さらに宗教度の高い層が政治・文化・社会活動の傾向にあることも判った。その相貌は宗教を信じる者の幸福感は自己満足という通俗的理解とは、かなり異なるものともいえよう。

宗教と戦争

星川 啓慈

今回の調査結果において、「宗教と戦争」に関連して得られた命題は、以下の七つである。(1)宗教度が高いほど、人々は「宗教の正しさ」に関心をもつ。(2)宗教度が高いほど、人々は「宗教の正しさ」に断定的になる。(3)宗教度が高いほど、人々は「自分の宗教が一番正しい」と考える。(4)宗教度が高いほど、人々は「すべての宗教の正しさは等しい」と考える。(5)宗教度が高いほど、他宗教に対する人々の寛容性と非寛容性の双方が増す。(6)宗教度が高いほど、人々の宗教的愛国心は強くなる。(7)宗教度が高いほど、人々は世界の平和を「神」に祈るようになる。

これらの中で、とりわけ(3)と(4)は興味深い。なぜなら、両者は両立し難いように思われるからだ。宗教度の高い人は、「自分の宗教が一番正しい」とみなす傾向にある一方で、「すべての宗教の正しさは等しい」とみなす傾向にもある。この矛盾をいかに解決するかがポイントである。解決方法の一つとして、星川の「宗教的専心主義」がある。これは「自分が一つの宗教に専心・帰依することを肯定的に捉えるのはもちろんのこと、それと同時に、他宗教の信者がその宗教に専心・帰依することをも肯定するという態度を、宗教の倫理として確立する」というものである（『宗教と（他）なるもの』春秋社、二〇一一年、二二―三三頁）。「自分が一つの宗教に専心・帰依すること」により、「自分の宗教が一番正しい」という心情が保証される。これと同時に、「他宗教の信者がその宗教に専心・帰依すること

も肯定する」ことにより、「すべての宗教の正しさは等しい」という見解も（少なくとも形式的には）保持できる。今回の調査からは「宗教的専心主義の立場を採用することには一定の合理性がある」と判断してよいだろう。

さらに、七つの命題の検討から得られる考察結果は、以下の三つである。

(1) 今回の調査結果では、一次元構造に適合する共通要素は「全員必須回答項目」一〇一項目中、八〇項目であった。今後、世界の諸宗教は宗教間対話において種々の「共通の宗教的信念」を自覚的に認識し、そこを起点に相互理解をいっそう深めていくことが望ましい。世界平和の実現に向かって進む場合には、諸宗教の相違点や対立点に目を向けることよりも、諸宗教に見られる共通の宗教的信念についての理解を深めていくことのほうが、建設的であろう。(2)「普遍性」と「共通性」はまったく異なることに注意すべきである。ハンチントンも「多文明的な世界にあって建設的な進路は、普遍主義（universalism）を放棄して：共通性（commonalities）を追求することである」（『文明の衝突』集英社、一九九八年、四八九頁）と述べている。普遍性の強調は、異なる普遍性を主張する宗教・世界観・イデオロギーなどが複数存在する場合、対立・衝突を引き起こす可能性がある。今後、世界の人々が追及すべきものは、特定の宗教や文明が主観的に主張する「普遍性」ではなく、ほとんどすべての宗教や文明において客観的に確認される「共通性」である。(3)七つの命題のうち、最初の五つの命題に関連して、重要な事柄が浮かび上がってくる。すなわち、宗教度が一番高

いグループでは、それらの質問項目に対して、中立的立場が顕著に減少し、賛否が明確に分かれるのである。この事実は注目値する。すなわち、宗教度の高いグループは、何についても全体として統一の見解をもっているのではなく、時として、顕著な対立構造を抱え込んでいるのだ。例えば、宗教度の高い人々の集団が、ある事柄について集団全体として一つの見解を打ち出したとしても、その裏では、その見解に賛成しない人々もかなり存在している場合がある、ということである。

パネルの主旨とまとめ

川端 亮

本パネルは、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25241002)の成果の一部についての発表である。この科研では、二〇一五年、一六年、一七年の三度にわたってインド、トルコ、日本、アメリカ、イタリア、台湾、タイ、ロシアの八カ国でインターネット調査を実施した。

第一報告(川端)では、宗教の、特に信念の側面についてのこの意識調査の概要について説明し、国にかかわらず、八カ国共通の要素によって構成される一次元の宗教度(宗教尺度)が構成可能という発見について述べた。

第二報告(渡辺)は、宗教度の意義について報告した。宗教的信念の難易度を定める共通一次元尺度(宗教度)は、合理的選択理論の観点から見れば、個人的合理性を最大化する選択の

ための比較・探索の負担を減少させ、その意味で市場における普遍的価値指標である価格に相当する。すると、信仰者が自己の宗教的能力とその他の価値観に応じて宗教的効用を最大化する選択(堅信や棄教や改宗を含む)をすることを容易にし、真の信仰の自由のための基盤となる。宗教度は宗教間の共約可能性をもたらすので、各教団が信徒獲得のために切磋琢磨する適切な宗教間競争を可能にし、それは社会全体における宗教の品質を高め、宗教間対話以上に健全で有益である。

第三報告(樞尾)は、宗教度と地球倫理性との関係性について扱った。宗教と倫理との構造的関係性と宗教の倫理醸成・培養機構について考察し、神秘体験や宗教行動、自己の外部への心身の開放、内的集中及び「他者」との交わりの希求という「自己否定」的な特徴は、この「自己否定」性ゆえに宗教を、「他者との共生」として特徴づける。そうした倫理は必然的にある普遍性をもった「地球倫理」を形成することを論じた。

第四報告(弓山)では、宗教を信じていると幸せだと言うが、その時の宗教とはどういうものであり、幸せとはどういうものであるのかを探った。この宗教的であること、幸福であること、自己愛であることとの関係を考察するとともに、嬉しい体験という充実感、ボランティア体験といった社会活動、美術館に行ったりクラシック音楽を聞いたりする文化的行動との関連も探った。その結果、宗教を信じる者の幸福感は自己満足という通俗的理解とは、かなり異なるものともいえる。

第五報告(星川)は、宗教と戦争の関係について検討した。今回の調査結果で「宗教と戦争」に関連して得られた七つの命

題は、宗教度が高いほど、人々は「宗教の正しさ」に関心をもち、人々は「宗教の正しさ」に断定的になる、人々は「自分の宗教が一番正しい」と考える、人々は「すべての宗教の正しさは等しい」と考える、他宗教に対する人々の寛容性と非寛容性の双方が増す、人々の宗教的愛国心は強くなる、人々は世界の平和を「神」に祈るようになる。これらは、相互に関連しているが、中には両立し難いように思われるものも含まれる。このような矛盾に対して、「宗教的専心主義」も加味しながら、この矛盾をいかに「解釈」すべきかを考察した。

これらの発表に対して、共通宗教性と都市化や経済成長などのマクロな関係、学歴や職業などの個人の属性との関連は、どうなっているのか、どうすれば宗教性を高めることができるのか、量的な調査と質的な調査はどのように補完し合っているのか、この尺度で宗教的達人を抽出することができるのか、などさまざまな面からの質問が出され、今後の研究に役立つ視点が得られた。

西田幾多郎未公開ノートの研究資料化

——「宗教学講義」を中心に——

代表者・司会 浅見 洋

コメンテータ 秋富克哉

水損ノートの修復方針と修復作業について

浅見 洋

「西田幾多郎未公開ノート類の研究資料化」プロジェクトの最終目標はノート類の翻刻、分析を進め、研究資料化することにある。しかし、哲学館に寄託せられた時点で、十二ブロック五十冊のノートはかなり水損、汚損、劣化が進んでおり、修復作業が不可避であった。修復作業の基本方針は「資料のさらなる劣化を防ぐこと」（保存資料化）、「展示・教育・研究資料としてふさわしい状態をできるだけ回復すること」（展示資料化、研究資料化）の二点である。そして、具体的な修復作業は修復準備、水損資料の乾燥、展開（固着頁の切り離し）、クリーニング（カビ、虫喰い等の洗浄）、写真撮影（画像によるデータ化）、破損箇所等の修復の六つの過程を辿ることになった。

哲学館到着後、まずは湿り気のある資料をブロックのまま新聞紙で包み、黴の増殖を防ぐために無酸素パックに入れて密閉し、収蔵庫に保存した。その後、障子紙をできるだけ多く挟んで包み直した際、全体量と状態を把握するためブロックごとにアルファベットをふって調書を取り、写真撮影を行った。十二ブロック中十ブロックの包み紙の右上には「倫理ノート八冊」

というように手書き文字（タイトル）が書かれていた。プロックによって状態は様々で、比較的湿り気がなく展開可能なノート類がある一方で、完全に固着したもの、インクが流れ、滲みて数枚にわたって色移りしているもの、虫喰いで大きく欠損しているものなどがあった。この時点でノート表紙の記述等により、帝大選科時代の聴講記録、四高時代、京大時代の講義、読書、研究ノートがあることが判明した。

水分が多いとはいへ急激な乾燥ではさらに状態を悪化させてしまったため、修復の初動として何をすべきかを類似資料を扱っている全国の博物館、資料館、修復工房、研究所等へ問い合わせた。結果、国内では和紙の修復技術は高度なレベルに達しているが、洋紙の修復、特に水損した洋紙資料の修復についてはほとんど技術の蓄積がないことが明らかになった。しかし、奈良文化財研究所埋蔵文化財センターが二〇一一年の東日本大震災後、文化財防災ネットワーク推進事業に取り組んでおり、「真空凍結乾燥」処理技術を使って災害資料のレスキューを行っていたことを知った。そこで、修復の第一段階を奈文研に委ねた。真空凍結乾燥は近年、国内外で注目されている水損資料の処理方法である。まず①資料を一時凍結し、凍った状態で真空凍結乾燥機の中に入れる。次いで②その中を真空にして三十五日程度置くと、水は昇華の原理で水にはならず直接気体となって資料から抜ける。乾燥後の修復は奈文研と関わりが深く、西洋紙の修復実績を持つ業者に依頼し、展開、カビ、虫喰い等の洗浄、画像撮影、殺菌処理の順で作業を行った。その後、黴類の再活性化を抑えるために、UVライトボックスに入れ、

表紙、本文を一頁ずつ三分間紫外線照射した。

資料修復と翻刻にはかなりの期間が必要であると予想されたので、修復作業には優先順位を付けた。優先の順序付けは各プロックに書かれていたタイトル、ノート表紙の記述、一部展開できた資料の内容の推測に基づいて行った。また、製本の糸が切れたり、表紙布の糊がはがれたりしてしたものなどは、資料保存を優先し無理に製本しないことにした。現在、修復された現物は台紙とともに透明袋に入れ、プロックごとに中性紙の箱で保管庫に収納している。ただし、これまでの作業で資料修復が完了しているわけではない。翻刻が進むにつれ、インクが流れたり、消失したりした箇所解説が課題になっている。そうしたインク流れ等による文字消失は、今後の技術発展によって修復可能性が広がるのではと期待している。また、黴が生き返らないような保存環境の維持、レプリカの作成も必須である。そのように修復だけとつても、今後の長期的で継続的な予算の確保が課題となる。

修復ノートの翻刻作業方針と実施方法について

西田ノートの翻刻作業にあたっては以下の二つの方針に基づいて作業を行った。（一）原資料に忠実に翻刻を行う。（二）研究者が使用しやすいように編集作業を加える。

この二つの方針は翻刻作業の方針としては一般的なものと考えられるが、それぞれの方針を極端に追及すると、翻刻とはいえなくなってしまう。原資料への忠実さに徹し、原資料に変更

中嶋 優太

を加えることを避けるならば結局は原資料そのものを見るか、影印本や写真画像を見るべきだということになり、翻刻は不要となる。翻刻は、読者の便宜のために原資料に手を加えることである。その意味では原資料に忠実ではないことに翻刻者も読者も自覚的であるべきだろう。しかし、その編集の手が限度を超えれば、原資料に即した翻刻とはいえなくなってしまう。例えば、久松真一による西田の講義記録には西田のノートを参照して書かれた部分もあるが、その箇所についても、欧文を断りなく訳し、また読みやすいように書き換えがなされており、もはや翻刻とはいえない。翻刻の目的と読者に応じて、この二つの方針をどの程度実現するかを吟味する必要がある。

今回の西田ノートに関しては西田哲学の研究者及び哲学、特に西洋哲学の研究者に読まれることが予想される。これ等の研究分野では、国文学等と比べると原資料や影印本を使用した研究が少なく、『全集』等の活字化された資料をもとに研究が行われることが一般的であるため翻刻作業が必要であると考えられる。また西田ノートは様々な点で読みにくい資料であるために翻刻作業として手を加えることが有効である。まず、経年と湿気のためにインクがかすれ、にじみ、カビや虫喰いがあるなど読者が判読するには困難な資料であり、正確に判読するには西田の字体を比較するとともに、西田が参照し、引用した書籍と照合する手間のかかる作業が不可欠である。他者に読まれることを前提とせず書かれた講義ノートであるために読みにくく、そのためにも注釈や補足を行う必要がある。またくずし字のほか英語、ドイツ語が多用され、フランス語、ギリシヤ語、

ラテン語など多言語が混在する資料のため、翻訳を添えることが好ましい。

他方で原資料にあたるのが困難であり、多くの研究者にとっては翻刻が取り扱うことのできる最後の資料となるため、原資料への忠実さが強く求められるケースでもある。というのも、今回のノートは新発見のノートであるが、経年と湿気のためにカビが発生しており、保存に特に注意が必要であり、人が直接資料を手取ることは資料の損壊の危険を伴うからである。そのため、原資料の確認に際しては写真画像等を通して行うことが考えられるが、すでに述べたように極めて読みにくい資料のために哲学分野の研究者が確認することは困難であると予想される。

実際の翻刻作業においては、これら二つの方針を念頭に置き、精度の高い翻刻を行うために、原資料の画像から翻刻の下書きを作成する一次翻刻作業、その下書きをベースに西田が参照した書籍などで裏付けを行い、補足や注、翻訳を作成するなど翻刻の質を上げる二次翻刻作業、そして段落等を整えて出版可能な体裁に修正する校訂・編集作業という三つの階層に分けて実施している。一次翻刻作業は最も時間と手間がかかるため、金沢大学の森雅秀教授、京都大学の林晋教授の協力のもと業務委託を行い、それぞれの大学の学部生、院生で作業を行っている。二次翻刻作業には西田哲学、宗教学、語学等の専門の研究者でチームを作って作業にあたっている。西田ノートの翻刻はまだ始まったばかりのプロジェクトであり、よりよい翻刻が作成できるように引き続き作業のやり方について吟味を行っ

ていきたい。

久松編集「宗教学」と西田直筆ノートとの異同をめぐって

満原 健

西田は京都大学で一年間宗教学の講義を行っており、それに出席していた久松真一は、自分がとったノートと西田の直筆ノートをもとにして講義録「宗教学」を編集し、それが西田幾多郎全集に収められ出版されている。今回発表者が翻刻に携わったノートは、西田が宗教学の講義のために作成し、久松がこの講義録の編集の際に参照したノートだと考えてはば間違いない。そこで発表者は、西田哲学研究という観点からみたこの西田直筆のノートの価値を明確にするため、久松編集の講義録「宗教学」とこのノートとを照らし合わせ、その異同を整理した。

両者の相違点とそこから導き出せる自筆ノートの意義は、大きく五つに分類できる。相違点の一つ目としては、ノートに書かれているが全集では再現されていない記号の類が存在することが挙げられる。この点に関しては、西田の書いた記号は何を意味しているか特定できないものが多いため、西田研究上の意義を見出すことは難しい。

二つ目の相違点は、ノートでは欧文で書かれているが、全集では日本語で書かれているものの存在である。西田が自分の考えを欧文で記している部分もあるということには注意が必要だが、ここを参照すれば、欧文で書かれているおかげで引用だと断定でき、また欧文を頼りにして出典を短時間で確定できる場

合がある。また訳語となっている日本語が欧文ではなかったのか確定できる。そのため西田の考えを正確に理解するには西田のノートを参照するのが有効であると言うことができ、そこにノートの意義を見出すことができる。

三つ目の違いは、両者ともに日本語で書かれているが、語句が異なっているものである。西田が授業でノートとは違う言葉を使ったのか、久松のミスにより異なる単語となってしまうのかは文脈から判断するしかない。その点に慎重な検討が必要だと考えられるが、講義録「宗教学」に誤りがあることを示唆しているため、この講義録を扱う場合はノートを参照することが必須となるだろう。久松による誤りを排除できる点に、ノートの意義を認めることができると言える。

四つ目に挙げられるのは、ノートに記述がないが、全集には書かれている文章の存在である。ノートに書かれていないことを、西田が講義で話したのだと考えられる。この文章に関しては、久松がどこまで西田の口述を正確に筆記できたのか不明なため、資料としての信頼性が下がるものと考えるのが適当であるだろう。

最後に、講義録には記述がなく、ノートには記述がある文章や単語が存在する。久松が全集に載せる価値がないと判断したものと推測される。これらの記述を手掛かりとして、講義録のみにもとづいた研究では不可能な研究成果を上げることができないだろうが、分量がわずかで断片的なうえ、抹消を意味する線が引かれているなどしているため、大きな成果を期待するべきではないだろう。

全集の講義録「宗教学」と西田直筆ノートとを対照する作業をすれば、以上のような両者で異なる点が見つかるだけでなく、完全に一致する記述も多く存在する。この点を確認し、どの記述が信頼できるか確定できるという点にも、直筆ノートの研究上の価値を見出すことができる。

これらのことをふまえて言うと、西田の直筆ノートは主に、講義録「宗教学」の記述をより正確に理解し、久松による改変の有無を確定できるという点に、西田哲学研究という観点からみた意義があると考えられる。

忘れられた著者たちとの対決

——「宗教学講義ノート」翻刻より——

吉野 斉志

今回翻刻を行った「宗教学」講義ノート四冊の内容は『全集』に収録されている久松真一編の講義録とよく一致するところも多いものの、どこまでが引用であるか、またその引用元が容易に特定できることが重要な点である。それゆえ本発表では、西田がどんな著作を参照し、対決していたのかに注目することにしたい。

比較的引用が多く、ノート内での扱いが大きいと見られる著者・著作を挙げると、まず宗教の定義、宗教学の方法論、宗教類型論や宗教史といった幅広いテーマでティール（C. P. Tiele, 1830-1902）の *Einleitung in die Religionswissenschaft* が引用されているのが目に留まる。宗教心理学では、ジェイムス（William James, 1842-1910）の *The Varieties of Religious*

Experience と並んでエイムス（Edward Scribner Ames, 1870-1958）の *The Psychology of Religious Experience* もかなりの頁を割いてその内容を要約している。ヴィンデルバンド（Wilhelm Windelband, 1848-1915）の *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und Prudiker*、シーベック（Hermann Siebeck, 1842-1920）の *Lehrbuch der Religionsphilosophie* といったところもあちこちで引用されている。ここには現在では無名であるか、少なくとも一流とは見なされていない著者も多く、宗教学を学ぶに当たって当時重要と見なされていたライオンナップがどんなものだったかを示唆している。

十九世紀のヨーロッパ宗教学は世界の諸宗教を幅広く研究し、歴史的・心理学的・類型的といった各種のアプローチを生み出した。それは日本人たる西田にとっても、「宗教」というものを包括的に考える上で導きとなると思われたのであろう。しかし他方で、当時の宗教学の多くはキリスト教を最高位の宗教とする価値観に導かれていたことも事実である。それに抗して東洋の宗教、とりわけ仏教を評価しうる宗教学を打ち立てることが西田の関心事の一つであったと考えられる。

しかも西田は、特定宗教の内容理解にはほとんど異議を唱えず、ただキリスト教の方がより深く進んだ宗教であるという価値の序列を顛倒しようとしている。

たとえば引用されている多くの著者たちにとって、宗教の類型は発展段階を示すものであり、キリスト教こそもっとも進んだ段階であった。しかし西田はジーベックの「道徳宗教」と「救済宗教」の区別に仏教の「自力」と「他力」を重ね合わせ、

宗教には本来この二面が両方あると論じることで、この二類型のあいだの関係はたんなる優劣ではないと主張し、さらに仏教に両者を併せ持った真の宗教の契機を認めている。また、「罪」に関する考察では仏教の方がキリスト教よりも「深い」とする記述さえある。

この講義に近い時期の公刊著作『善の研究』での西田は、外在的で超越的な神を立てる「有神論」よりも内在的な神を立てる「汎神論」を支持するが、ここにも同様の問題意識があったことが講義録から読み取れる。すなわち、仏教は「汎神論」でありそれゆえに「非人格的」であるというキリスト教からの非難が存在すると見た西田はそれに応えようとした。しかも仏教が汎神論であるという理解そのものには異を唱えず、もっぱら汎神論が非人格的であるという点に絞って反論している。さらに、一強引にはあっても一西洋の「persona」概念そのものが自説を支持すると主張しようとしている。

この講義録から浮かび上がるのは、徹底して西洋の文献を渉猟し、そこに多くを負いながら、いわば可能な限り内在的な批判を企てて独自の宗教哲学を構築せんとした「西洋哲学者」西田の姿である。

コメント

秋富 克哉

本パネルは、西田幾多郎の遺族から石川県西田幾多郎記念哲学館に寄託された全集未公開資料群に対して現在進められている資料化作業の経過報告という形で、その一連の作業の内実と

意義および課題を四者によって発表するものである。まず前半二者により、具体的な水損資料の修復作業の方針と過程、および翻刻作業と実施方法が取り上げられ、資料研究の前提として従来あまり研究対象とされてこなかった側面が報告される。もちろん、修復翻刻された資料の学術的意義がどのように認められるかを検討することは独立のテーマであり、後半二者がそれを担当する。以下、四者の報告への質問という形でコメントータとしての役目を果たすこととした。

まず、浅見洋氏「水損ノートの修復方針と修復作業について」には、当哲学館館長として全体の作業を主導される立場に対し、資料の運用をめぐる二つのことを確認したい。第一に、研究資料については具体的にどのような方法が考えられているのか、館が管理している他の直筆資料群と扱いの上での違いはありうるのかということである。第二に、自ら課題として挙げられている「更なる修復技術と長期的な予算の確保」について、とりわけ喫緊と思われる予算上の課題について、自治体ないしわが国の文化行政のあり方に関し、これまで経験された範囲内での問題点ないし展望等をお聞きできればと思う。

次に、中嶋優太氏「水損ノートの翻刻作業方針と実施方法について」は、翻刻方針として、原資料への忠実さと研究者の便宜を考慮した編集という、相反する要素を含む二つの側面の関係を指摘する。それでは、これまでの実際の作業を通して、両側面はどのように関係づけられているのか、資料の状態によっても違いがあることが予想されるので、その現状について確認したい。その際、一つ問題になるのが、氏が掲げる「研究者に

とつての使いやすさ」ということであると思われる。これも幾つかのレベルが考えられるが、そのことも踏まえて説明していただきたい。

続く後半の二者は、現在翻刻作業が進んでいる「宗教学講義」ノートの内実を検討するものである。ノートの最大の意義は、それが全集版所収の講義録を編集した久松真一によって参照されたものであることから、両者の異同が明らかとなり、相互に補充し合うことで、西田の講義の実態そのものについて接近できるようになることであろう。

満原健氏「久松編集『宗教学』と西田直筆ノートとの異同をめぐって」は、まさにその異同の検討を、「善の研究」第四編「宗教」で最初に置かれた「宗教的要求」についての箇所を中心にこなう。氏は、ノートの価値として、出典を確認できることで西田の思想の由来を知ることができ、「西田の独自性を以前より正確に理解できるようになる」ことを指摘するが、そのような独自性は具体的にどこに見出せると考えられるかをお聞きしたい。

最後に、吉野斉志氏「忘れられた著者たちとの対決―「宗教学講義ノート」翻刻より―」についてまず確認したいのは、西田の当時の宗教哲学あるいは宗教観を受け止める際に、改めて注目すべき著者は誰であり、またそれはどのような主題との連関からであるかということである。さらに、「仏教とキリスト教」という項目で触れられている両宗教の「罪」の問題、その比較に関する言及は、本講義直前の『善の研究』第四編には見られない西田独自の洞察を含むように思われるが、この辺りの

記述について参考文献への言及、あるいは特記すべきこと等はないかを確認したい。

以上、今回のパネルはあくまで経過報告であるが、プロジェクトの内実が公開される最初の機会であり、情報と課題が共有される場として大変有意義なものであると思われる。

パネルの主旨とまとめ

浅見 洋

二〇一五年秋に西田幾多郎の後裔から石川県西田幾多郎記念哲学館に寄せられた遺品等の中に、水損した西田直筆のノート五十冊、大量の考察メモ、レポートなど（「ノート類」と記す）が含まれていた。本直筆ノートは二〇〇九年に完結した新版『西田幾多郎全集』（岩波書店）全二十四巻の中には収録されていない未公開の講義ノート、研究ノート、読書ノートであり、その研究資料化は西田哲学研究のみならず、日本哲学、宗教学、比較思想などの研究にも一石を投じる可能性を秘めている。本パネルでは「西田幾多郎未公開ノート」の修復、翻刻、研究資料化の進捗状況に加えて、翻刻の精度が高まりつつある「宗教学講義ノート」の分析から現時点で得られた新たな知見を報告した。

最初に浅見洋が、修復の基本方針は「資料のさらなる劣化を防ぐこと」、「展示・教育・研究資料としてふさわしい状態をできるだけ回復すること」の二点であることを述べた。また、修復作業の具体的手順が修復準備、水損資料の乾燥、展開、クリーニング、写真撮影、破損個所の修復の六つの過程を辿ったこ

とを報告した。水損した洋紙資料の修復経験の蓄積が国内ではほとんどないこと、「真空凍結乾燥処理技術」を活用した」などを紹介した。

次に中嶋優太が、翻刻作業にあたっては「原資料に忠実に翻刻を行う」、「研究者が使用しやすいうように編集作業を加える」という二つの方針を立てたことを紹介した。また、精度の高い翻刻を実施するために、原資料の画像から翻刻の下書きを作成する一次翻刻作業、その下書きをベースに西田がノート作成時に参照した文献の検索、補足や注、翻訳の作成など、翻刻の質を上げる二次翻刻作業、そして段落等を整えて刊行可能な体裁にする校訂・編集作業という三つの階層に分けて実施していることを報告した。

さらに満原健が、西田哲学研究という観点から直筆ノートの価値を明確にするため、久松が編集した講義録「宗教学」と本「宗教学講義ノート」を比較検討し、両者の相違点とそこから導かれる直筆ノートの意義を五つに分類した。例えば、講義録が日本語で書かれているのに比して、直筆ノートが主に欧文で書かれている点に着目し、引用箇所の断定や出典の確定が容易であるとされた。これらのことをふまえて、直筆ノート翻刻の意義は講義録の記述をより正確に理解し、久松による改変の有無を確定できる点にあると語った。

最後に吉野斉志が、「宗教学講義」で西田がどんな著作を参照し、それと対決していたのかについて発表した。比較的引用が多い著作として C. P. Tiele, *Einführung in die Religionswissenschaft*, E. S. Ames, *The Psychology of Religious Experi-*

ence、引用が散見されるものとして W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*、H. Stiebeck, *Lehrbuch der Religionsphilosophie* がある」ことを紹介し、現在ではあまり知られていない思想家たちが当時宗教学を学ぶにあたって重要と見なされていたと指摘した。また、当時の宗教学がキリスト教を最高位の宗教とする価値観を有していたのに対して、西田はそうした西洋的な価値観にとらわれず、徹底して西洋の文献を渉猟し、可能な限り内在的な批判を行いながら、独自の宗教学を構築しようとしたと述べた。

発表終了後、秋富克哉がコメントを行い、それに関して四人の発表者が順次応答した。またフロアから森哲郎（京都産業大学）がこれまでの西田哲学研究、平林孝裕（関西学院大学）が国外の資料研究の経験に基づいて、本プロジェクトへの期待と課題を表明した上で、何点かの質問をされ、討議内容が深まった。最後に司会者からパネル参加者に、翻刻のブラッシュアップをはかり、よりよい資料化を進めるために、今後も忌憚のない意見や質問を寄せていただきたいという希望が述べられ、有意義の内にパネルを終了した。

大学内宗教者養成の

歴史・制度・実態に関する調査報告

代表者・司会 江島尚俊

コメンテータ 原 誠

統計調査からみる戦後日本の宗教系大学

江島 尚俊

本報告では、本パネルの意義を確認した上で、日本における宗教系大学および宗教者養成に関する統計調査の中途報告を行う。

最初に、意義についてである。我々は、「大学と宗教」という研究テーマを掲げ、これまで二冊の学術書を刊行してきた（『近代日本の大学と宗教』二〇一四年、『戦時日本の大学と宗教』二〇一七年）。現在では、新制大学制度下における宗教関連の学問・養成・資格に関する歴史的・実態的な研究を行っており、本パネルでは養成に関する研究成果を報告していくことを目的としている。さて、よくよく考えるに、大学内での宗教者養成については、その事実は知られてきたものの、そこでの実態については歴史または比較といった関心が持たれることはほとんどなかった。それは学術研究上においてもそうであった。養成主体である各教団内においても同様であった。大学内宗教者養成とは如何なる歴史や実態を有し、宗教毎、大学毎に比較した場合、どのような類似性や差異性が見られるのかを本パネルでは明らかにしていきたいと考えている。

次に、報告者が現在進めている宗教系大学に関する統計調査の中途報告を行っていく。本報告では、①大学設立の母体が宗教団体、もしくは特定宗教に深く関与している、②創立者が特定の宗教団体に所属、もしくは宗教的理念を表明している、③建学の精神、または教育理念において特定の宗教的精神を表明している、という基準に対し一つ以上適合する大学として仮設的に定義を行った。その結果、二〇一八年三月段階では、四年制大学一二八校（全体は七七七校）、短期大学七八校（全体は三四一校）が抽出された。その内訳としては、キリスト教系大学（三八％）で次に、同短期大学（二二％）、その後、仏教系大学（二二％）、同短期大学（一六％）と続く。数量的には、キリスト教系が全体の五九％を占め、他に比べて圧倒的多数であり、それに仏教系が続いているというのが現状である。なお、キリスト教系の大学・短期大学をカトリックとプロテスタントに分けてみると、カトリック系は三六大学（内、短期一七）、プロテスタント系は七五（内、短期二六）であった。カトリック系に特徴的なのが、女子大学が多いという点である。カトリック系三六大学のうち、女子大学は二〇大学（内、短期九大学）であった。都道府県別で見てもゆきたい。宗教系大学が最も多く所在しているのが東京都（三二大学）であり、次いで京都（二二大学）、大阪（一五大学）と続く。一方、宗教系大学が存在しないのは、山形・石川・富山・鳥取・島根・徳島・高知・宮崎の七県であった。なお、日本の全大学の都道府県分布と比較してみたが、京都府に比較的多くの大学（特に仏教系）が設置されていたことを除けば、全体分布との大きな差異

は存在しなかった。最後に、大学内宗教者養成を行っている大学について述べていく。神道系では一教団・二大学、仏教系では一・二教団・二五大学、キリスト教系では六教団・九大学、新宗教系では一教団・一大学であった。原則としては、一大学内で養成される宗教者は一教団の宗教者であるが、例外として、大正大学でのみ四教団の宗教者（僧侶）が養成されていた。

以上、現段階までの成果について報告を終えることとするが、今後も様々な角度からの調査を行っていくとともに、それぞれの統計調査から得られた結果をもとに考察を進めていきたいと考えている。

國學院大學・皇學館大学における神職養成について

藤本 頼生

大学と宗教との関わりを窺う上で、これまで神社神道における神職養成に着目し、とくに戦前期の神道系大学の教育制度および神職資格付与にかかる歴史的経緯を整理・検討してきたが、本発表では、神祇院の廃止および神社本庁の設立に伴い、神職養成制度が変更することとなった戦後期の神道系大学、とくに本発表のタイトルとした、國學院大學・皇學館大学における神職養成について僅かではあるが述べることにしたい。

戦後の大学と神社神道とのかわりを窺う上で、戦前期の神職養成制度および資格付与といかに連動していたのか、あるいは全く連動していなかったのか、その経緯を窺うことは重要である。とくに戦前期における神職資格の取得方法や神職奉職後の職位や身分、國學院大學や神宮皇學館の卒業とは無縁ではな

かった。昭和二〇年二月一五日のいわゆる神道指令の発出後は、昭和二十一年一月一六日から二月二日までに出生された神社にかかる官制（関係法令）の廃止に伴って神祇院が廃止され、神社本庁が発足する。発足当初の神社本庁では「階位授与要項」を定めて、大学での資格付与よりも現任神職の新資格への切り替えに重きを置いた資格制度の付与にかかる改正を行った。一方、神職資格として新たに設けた「階位」は、内務省から委託を受けていた皇典講究所（國學院大學の経営母体）の神職資格である「学階（学正・司業）」の付与制度と内務省で実施されていた神職高等試験とを統合改編したものである。つまり、大学を中心とした養成機関を卒業することで得られる無試験検定の資格と、検定試験による資格の付与という二制度を併存させたわけであるが、神職の在り方からいえば、戦前のような国学の学識認定たる「学階」資格が主であった養成・資格付与制度と、新制大学における教育制度とが重ね合わされた形での養成制度が七〇年前とは大学進学率が大幅に異なる中で未だに継続している状況にある。

また、戦後の神職養成と國學院大學についてみれば、経営母体であった皇典講究所の解散以降、新制大学として組織体制も変革されるなかで、昭和三七年までは、唯一の高等神職養成機関として養成制度の基盤に据えられていたものの、新制大学となつてからしばらくは、神道学科を設置できず、宗教学系教員を中心とした宗教学科として発足し、宗教学研究室が設置された点は、のちに神道学科と改称するものの、以後のカリキュラムの改編、のちの神道文化学科への改組の上でも少なからず影

響を与えてきたものと考えられる。

次に皇學館大学についてであるが、昭和二十一年の神宮皇學館大学の廃学以後、昭和三十七年に大学が再興されたものの、再興当初、国文・国史の二学科で発足することになったことから、以後、昭和三十九年に神職課程を開設開講するまでの間は、無試験検定ではなく、検定試験の扱いにて神職資格の付与がなされていたことが挙げられる。さらには、大学の名称をも含む形で神道学科の設置をめぐる、小林健三と田中卓、櫻井勝之進、真弓常忠らとの論争が『神社新報』紙上で繰り広げられたことも掲げられる。

神社神道における神職養成と神道系大学における大学教育という問題について検討する上では、再興皇學館設置時の議論にもみられるように、そもそも専門教育としての神道学とは何かという問題がある。また、両大学がその名称として掲げる「国学」・「皇学」とは何かという問題も含まれよう。また大学での専門教育を経て卒業する者に与えるに相応しい神職資格であるか否かという問題でいえば、神社本庁の規程には定められていない「階位」の定義、神職の定義そのものについても検討する必要があるものと考えられる。

大学はいかに僧侶を養成するのか

—— 仏教系大学の養成とその類型 ——

武井 順介

本発表では、現在、仏教系大学で各々行なわれている僧侶（教師）養成（以下僧侶（教師）は僧侶と、僧侶（教師）養成は僧侶

養成と略記）に焦点をあてる。教団法規やカリキュラム等の資料を通して、大学ごとの類似点や特徴を明らかにしていく。また、比較を通して僧侶養成に関する類型を提示することも企図している。そして神道、キリスト教における宗教者養成、あるいは宗教者との比較を行なうために、大学内の僧侶養成課程において、どのような「専門性」が、どのように担保されているのか、についても扱いたい。尚、各宗派において僧侶になるためには、大学で所定の単位を修得する以外にも方法があることは、自明である。しかし、本発表においては、あくまでも大学におけるという点を焦点化したものであるため、大学教育外での方法は扱わないこととする。

具体的には、はじめに各宗派が規定する僧侶や教師について教団法規にもとづき提示した上で、その僧侶や教師が、大学の中でどのようなカリキュラムによって養成されているのか具体的な科目を提示する。そしてこれらを踏まえ、三大学（大正大学・駒澤大学・立正大学）、三宗派（浄土宗・曹洞宗・日蓮宗）の僧侶養成に関して比較し、その特徴をみいだす。最後に、神道やキリスト教との比較を行なうために、「専門性」についてもとりあげる。

まず、各宗派の教団法規内の僧侶や教師をみることを通じて、各大学（宗派）がどのような僧侶を養成しようと企図しているのか整理した。ただし、具体的に「養成すべき僧侶像」として教団法規内に明言されているわけではない。また、僧侶や教師が教団法規内で明確に定義されていない宗派もあり、僧侶＝宗祖の教えを実践する者、教師＝ある一定の教師養成「プロ

グラム」を経て、教師資格を有する僧侶とした。

次に各大学の僧侶養成カリキュラムを①大学を中心とした僧侶になるための基本的なルート、②教団法規に規定される養成機関、③具体的な養成科目の三点に着目して整理した。①は全ての大学で僧侶養成科目修得後、本山等で修行をし、卒業後、教師の資格が付与（宗派による「認定」）されていた。しかし、一部宗派では「学歴」により付与される僧侶の位（僧階）に違いがあった。②は全ての大学が教団法規内で養成機関として位置づけられていた。③は修得すべき科目数に違いはあれど、特色ある科目が設置されていた。科目の内容は、宗派の専門知識教育、宗教・仏教の専門知識教育、宗派の実践教育、それ以外の教育に分類すると、大学によって重視する教育が異なっていた。教団法規に目を移すと、教団法規に科目が規定されている場合とされていない場合があった。

そして三大学三宗派を右記①③の観点から比較し、類型化した。類型化する意義としては、その特徴を捉えやすくするためである。①では、教師になる期間内で何が重視されるのかに着目した「大学」重視型と「修行」重視型が、学歴による僧階の変化に着目した学歴重視型と実践重視型を析出した。③では、教団法規に科目が明記されているのかに着目した養成科目宗派規定型と養成科目宗派未規定型が、修得すべき科目の内容に着目した宗派専門知識教育型、宗教一般専門知識教育型、宗派実践教育型、一般教養型を析出した。ただし、これらの類型はここで取り上げた大学以外の大学や宗派をさらに調査することを通して精査する必要がある。

最後に神道、キリスト教と比較するための「専門性」についてだが、この「専門性」に関して、「知識と実践」「教授するシステム」「保証するシステム」の三点に着眼し、整理した。その結果、本発表で取り上げた仏教系大学における僧侶養成（あるいは僧侶や教師）の「専門性」は、これら三つによって担保されていると考えられる。

キリスト教系大学における聖職者養成

—— 制度比較にもとづく分析 ——

齋藤 崇徳

本研究の目的は比較の方法により現代日本のキリスト教系大学における聖職者養成の実態を、とくにその「専門性」の観点から分析することである。大学における聖職者の養成を比較的に検討するものとして、本研究では主に大学間でのレベルでの比較を行う。

本研究の意義は、第一に、制度間の比較を行うことにより、キリスト教の聖職養成における多様性を明らかにすることである。第二に、大学における養成のあり方に着目することである。「神学校」という制度が存在する上で、日本における大学制度での養成のあり方を考察することは一つの課題であると考えられる。

以上の視座からキリスト教の聖職者養成の「専門性」を明らかにしたい。すなわち、この視座から聖職者の固有のあり方、およびそれを養成する大学のあり方を探る。そして、とくに他の宗教における宗教者との比較を可能にしたい。

本研究では、日本における聖職者養成の長い伝統を持ち、また、「神学部」を設置するなど公式な制度となっている大学として、また、多様性を把握するために福音派を含むプロテスタントおよびカトリックの双方を対象とするために、関西学院大学、東京神学大学、同志社大学、東京基督教大学、上智大学、南山大学を対象とした。これら大学における聖職者養成の担当者にたいし二〇一八年度にインタビュー調査および資料調査を行った。

分析の視座として、次の三点を設定した。第一に、養成されるべき聖職者の定義と、その「職階」のあり方を確認すること。第二に、それぞれの大学が主に対応している各教会の養成制度を確認すること。最後にその上で、各大学における養成におけるカリキュラムの設定や、科目の特質、とくに「実践的」な科目の設定を分析することである。

まず、それぞれの大学が対応する教会における「職階」に相当する教育が大学・大学院において行われているとはいえない。福音派教会と主に対応している東京基督教大学においても、また、カトリック教会に対応している上智大学、南山大学においても基本的には司祭の位階の養成を念頭に置いており、この意味で、一般的な職業とは異なり大学の学歴と聖職者の「職業」としてのあり方が強く関連しているとは言えない。次に、各大学が主に対応している各教会においては、基本的には少なくとも大学相当の長期の教育、多数の科目を要請していると言える。とくに、日本基督教団と対応する三校、およびカトリック教会と対応している二校は、修士課程相当の長期の

教育が基本的には想定されている。ただし一般的な職業とは異なり、大学の学位（学士、修士）そのものは、聖職者として要請されているものとはされていなかった。

そして、各大学における聖職者養成のプログラムでは、学校教育法にのっとり提供されている科目を、各教会において要求される「科目」に「読み替える」ことが、自律性を持ちながら行われていたと言える。

また、各大学の制定されているカリキュラムは、基本的には聖職者の「専門性」を担保するものとして、あるいは聖職者として持っていることが求められている能力を指示していると考えられるが、この意味でも各大学は自律的に、また、多様に養成のシステムを構築している。

ただし、各大学は「実践的」な科目を提供していたものの、聖職者の養成は大学内のみにおいて行われるべきものというよりは、そのような「実践的」な事柄を教会と分担しながら養成を行っていることが特徴であり、この意味で聖職者は、教会と大学、ひいては「社会的」に養成が行われていると言える。

コメント

原 誠

宗教学の基本的には、宗教は「儀礼」「教義」「信徒集団（教団）」の三つの要素が総合的に相互に関係しており、その中核を担うのが「宗教教師」（ここでは神職、僧侶、牧師、神父など）である。それぞれの宗教の儀礼を執行し、その宗教の教えを伝達し、そして信徒を信仰に導き、信徒集団を教団として構

築していく存在だからである。そして教団がこの「宗教教師」を養成するとき、それは必ずしも大学でなければならぬわけではないが、現実には大学の該当する学部にとされたその教育もまた重要な位置にあり、それが教団とどのような関係にあるのかを研究する今回の主題はきわめて意義あるものである。

神道系、仏教系、キリスト教系のそれぞれの宗教教団と大学との関係を、その歴史や現在のカリキュラムを詳細に調査し、またインタビューを含めて総合的に研究し、同じテーブルに挙げて研究された資料自体が、今後、重要な資料となるであろう。原理的な認識でいえば、宗教が歴史的に存在し、存続してきた、していることは、各々の宗教の提示する宗教的エネルギーがあるからであり、それが「宗教教師」をこころざす人を生み、育てられて教団が存在するからである。今回のパネルのなかで興味と注意を引いた点は、神道系について報告された藤本頼生氏から、戦前の神職養成機関が神社非宗教の立場で国家の管理のもとに置かれていたものが、戦後の改変過程を経て大学となり、そこで現在、「神道学とはなにか」「神職の定義」「国学」「皇学」などに言及されていることは興味深い。仏教系について報告された武井順介氏は、宗派の規定と大学のカリキュラムを調べて僧侶への道のチャートを示し、「大学重視型」「修行重視型」が存在することを示した。キリスト教系について齋藤崇徳氏は、カトリックとプロテスタントを同じく各教団の規定と神学教育について「神学部」と「神学校」の両面性を指摘された。この際に重要な事柄を二点に絞ってコメントしたい。ひとつは、日本における明治以後の国家による宗教政策や宗教

行政を、各宗教が歴史的にどのように認識するか、ということである。これは第二次世界大戦、アジア太平洋戦争の敗戦にいたる時代と、その後の戦後の日本の歩みに関する各宗教教団の認識に関わることである。周知のごとく明治初年の廃仏毀釈、神仏判然令、それ以後の神社非宗教という政策のもとで、さらに大日本帝国憲法で定められた第二八条の信教の自由に関する理解、さらに「三教会同」や、廃案となったものの宗教教師の国家資格を求めた第一次、第二次宗教法案、そして一九三九年の「宗教団体法」のもとにおかれた戦時下の各宗教教団の宗教の独自性に関する基本的理解と認識である。そしてその時代の「宗教教師」の養成がどのようなものであったか、という点も含まれよう。もう一つは、現在は宗教法人である宗教教団と文部科学省のもとにある学校法人という異なった法人としての存在に関わることである。「宗教教師」の養成は大学以外、即ち学位認定とは無関係に存在しうるのであるが、今回の主題はこの両者の関係を問うものである。大学は学校教育基本法のもとに存在し、また政府からの補助金を受け、行政指導の対象とされて、例えばきわめて厳しい定員管理が求められ、また受検に際しても宗教教団の推薦の枠があったとしても、基本的には宗教、思想、信条を理由に受検の機会を奪うことは許されない。その意味で大学は一般の世俗の中に存在している。そのなかでの宗教教師の養成がなされてきている。その意味で、仏教系大学について報告された武井順介氏、キリスト教系大学について報告された齋藤崇徳氏が述べられるように、各教団が大学における「教師養成」の課程を経たとしても、それだけで自動的に

「宗教教師」となるわけではない、ということが明確にされたことは、その意味で重要である。今後のさらなる研究に期待したい。

パネルの主旨とまとめ

江島 尚俊

二〇一一年四月に「大学と宗教」研究会（於大正大学総合仏教研究所）が発足して以来、我々は、大学内における「宗教の研究」と「宗教者の教育」に関して調査・研究を進めてきた。本パネルはこれまでの成果の内、現代日本における大学内宗教者養成に関して報告を行った。

そもそも考えるに、大学内で宗教者が養成されている事実は、社会的に広く認知されている。しかし、そこでの歴史や実態についてはほとんど知られることはなかった。大学内における宗教者養成は、どのような理念で、どのように実施されているのか。本パネルにおいては、神道系・仏教系・キリスト教系の諸大学の中で宗教者養成課程を有している大学に焦点を当てて、養成に関する①理念、②歴史、③教団と大学の関係性、④現行のカリキュラム、等について報告を行った。各発表者の内容は以下の通りである。

【江島】第一発表を務める江島は、本パネルの総論的役割を果たした。具体的には、戦後日本における宗教系大学および宗教関連学部・学科の全体像を提示することを試みる。『全国大学一覽』の調査を基盤にして、（一）全宗教系大学の設置の歴史、（二）宗教関連の学部・学科の設置および変遷の歴史、（三）

平成二九年段階において宗教者養成を行っている全大学の一覽、の三点について報告した。

【藤本】戦後の大学と神職養成との関係を、現在、神社本庁の高等神職養成機関として指定されている國學院大學、皇學館大学の両大学における神職養成課程について、その学科目内容の変遷から検討を試みた。とくに皇學館大学については、昭和五二年の神道学科設置に至るまでの経緯と、それに伴うOB神職の側と教育者側との論争についても指摘した。

【武井】本発表では、宗門系の三大学（大正大学・立正大学・駒澤大学）で各々行われている浄土宗・日蓮宗・曹洞宗の僧侶（教師）養成に焦点をあてる。教団法規や養成理念、提供されているカリキュラム等の資料調査、さらには養成に携わっている大学教員へのインタビューを通して、大学ごとの類似点や特徴を明らかにした。また、比較を通して養成に関する類型を提示することも企図した。

【齋藤】本報告では、キリスト教聖職者の制度およびその養成制度を教会間で比較することにより、キリスト教系大学における聖職者養成の多様性を明らかにした。これまで十分に議論されることがなかった大学内での養成方法や養成実態の多様性について、プロテスタント教会、カトリック教会のデータから実証的に報告した。

なお、コメンテータは、同志社大学で長年に渡って聖職者養成に関わってきた原誠氏にご登壇いただくことができた。ご自身の経験を踏まえていただきながら、パネリストともに活発な議論を行った。

最後になるが、本パネルの意義に触れておく。宗教者養成の研究というと、任意の教団における特殊な事例を取り扱っている、との理解をされることがある。しかし、我々はそうは考えていない。上記に掲げた①～④に関する内容は、各々の教団が宗教者資格をどのように定義し、どのような宗教者を輩出したのか、ひいては教団の将来構想にも接続していく重要な普遍的な事項であると位置づけている。また、本パネルでは大学内養成を共通の視点・方法として採用しているため、宗教間比較を容易に行うことができる。ゆえに比較を通して、大学内養成に関する類似点や特徴、さらには課題などについても議論した。

宗教者のケア、ケア者の宗教性

——川崎市調査から——

代表者・司会 堀江宗正
コメンテータ 星野 壮

都市における宗教施設による地域活動の実態

高瀬 顕功

これまで地域社会における宗教の役割として、伝統宗教が地域社会の内部結束型のソーシャルキャピタルとして機能していることや、宗教施設の橋渡し型のソーシャルキャピタルが、援助希求を抱えた人の発見に寄与していることなどが指摘されてきた。現在、川崎市では高齢者のみならず、全市民を対象とした地域包括ケアシステムの構築が目指されており、ここでも地域資源としての宗教施設に注目が集まっている。

そこで、川崎市の宗教施設三九四カ所を対象に、二〇一八年六月から八月にかけて質問紙調査を実施した。方法は郵送調査法（無記名自記式）で、有効回収数七二、有効回収率は一八・二％であった。質問紙の構成は大きく分けて、①現在関与している地域活動、②過去関与していた地域活動とその中断理由、③今後関与したい活動、④活動不関与の要因である。なお、地域活動への関与は、「主体的な運営」と「会場の提供」に分けて尋ねた。本報告ではこのうち、①の単純集計をもとに、宗教施設の地域活動への関与の実態、傾向などをあきらかにし、地域資源としての宗教施設の可能性を提示する。

地域活動への関与に関しては、回答施設の七三・六％（五三施設）が何らかの地域活動に関与していることがあきらかになった。活動内容の内訳（カッコ内は実施施設数）は、高齢者サロン（一九施設）、子ども会・子ども食堂（一七施設）、社会人向け生涯学習（二六施設）、子育て・育児サロン（一四施設）、小中高生向け学習支援（七施設）、在日外国人向け生活支援（三施設）、その他（四七施設）となった。このうち、神道系施設は、主体的な運営はあまり行わないが、会場の提供が多く、とくに、子育てサロン、子ども会・子ども食堂、高齢者サロンでの関与が多いことがあきらかになった。仏教系施設は、主体的な運営および会場の提供ともに関与の形として見られる。また、子育てサロン、子ども会・子ども食堂、高齢者サロン、生涯学習などに関与が多く見られた。一方、キリスト教系施設は、会場の提供より主体的な運営による関与が多くみられる。とくに、在日外国人支援はキリスト教系施設にしか見られない活動であった。

その他の活動の自由記述を分類すると、主体的な運営には、宗教色の強いもの（座禅会、御詠歌講、写経会など）、文化・芸術活動（茶道、華道・生け花、音楽会など）、社会福祉活動（老人ホーム慰問、野宿者への食事提供、被災地支援など）があり、会場の提供には、地域活動（町会活動、老人会など）、文化・芸術活動（音楽会、コーラスなど）、行政その他の公的機関との連携を必要とするもの（自転車安全運転教室、災害時の指定避難所など）、専門的な支援活動（障害者就労支援、AA、NAなど）があった。これらの項目と、関与する宗教施設

の関連をみると、神道系施設は地域活動へ会場の提供を行う傾向にあるが、これは境内に町内会館があるなど地域と密接な関係を有しているためと考えられる。仏教系施設は宗教色の強いものや文化・芸術教室の主体的な運営に多く関与するが、これは伝統仏教団が持つ、「宗教活動Ⅱ社会貢献活動」という認識に由来するものと思われる。また、キリスト教系施設は、社会福祉活動の主体的な運営のほか、専門支援活動に会場提供などを行っているが、これは信徒の国際化による生活課題の顕在化と、その対応経験（介入のノウハウ）の蓄積がなされているためであると考えられる。

地域包括ケアの観点でこれらの知見をまとめるなら、神道系・仏教系施設はポピュレーションアプローチに、キリスト教系施設はハイリスクアプローチに親和性の高い地域資源となりえるだろう。今後、量質ともにさらなる調査を進めることで、この仮説が検証され、くわえて地域活動への関与の諸条件などもあきらかになることが期待される。

在日大韓基督教川崎教会の歴史と社会活動の歩み

菺 翔一

本報告では、在日大韓基督教川崎教会（以下、川崎教会）の設立から近年にかけての歴史を概説し、その過程で川崎教会が社会活動に対してどのようにコミットし、どのような活動を展開してきたのかを整理することを目的とする。川崎教会が所属する在日大韓基督教教会は在日コリアンを中心としてきたエスニック・チャーチである。一九六八年、在日大韓基督教教会は「キ

リストに従ってこの世へ」という宣教理念を掲げ、在日コリアンの人権獲得運動に関与するようになったが、川崎教会の教会史では、その「典型的ローカル版」が川崎教会だと位置づけられている。

一九四七年に設立された川崎教会（当時は伝道所）は、一九五九年、李仁夏が初代担任牧師として着任したことによって、教勢を伸ばし、当初二〇〇〜三〇〇人前後だったのが、一九九七年には一一七人へと増加していった。李仁夏牧師は一九九六年まで川崎教会で牧会したのだが、その間に社会活動が始められ、幅広く展開していったのである。

では、具体的にどのような活動を行ってきたのか。川崎教会が最初に着手した活動は、保育園の開園であった。両親が共働きの子どもを教会であずかることはできないかと、李仁夏牧師が妻と考へ、五年の月日を経て、一九六九年、国籍や宗教を問わず、地域に開かれたものとして、川崎教会付属桜本保育園が開設された。その後、施設や財政、人事面で十分な体制を整えるため宗教法人から独立、地域の学識経験者や川崎市の関係部署からもアドバイスを受けるなどして、社会福祉法人青丘社を設立した。その理事長は代々、川崎教会の牧師や長老が選出されている。

前述の保育活動とほぼ同時期から、李仁夏牧師などの教会関係者が民族差別撤廃運動にも参与するようになった。一九七〇年代には日立就職差別事件や川崎市への国籍条項撤廃の申し入れ、一九八〇年代には指紋押捺撤廃運動などに、青丘社のスタッフや保育園の父母の有志、日本人市民らとともに取り組んで

きた。

現在、川崎において多文化共生事業を幅広く展開しているふれあい館は、前述した青丘社が民族差別撤廃のため行政に要望して開館したものである。当初は町内会からの反対があったものの、川崎市、青丘社、町内会などによって構成された運営協議会での話し合いの末、一九八八年に開館した。運営は現在まで青丘社に委託されている。

ふれあい館では、在日コリアン高齢者のサークル「トラザの会」を発足するなど、在日コリアンに根差した活動を行っているだけでなく、フィリピンやタイから渡ってきた女性の子どもに対する教育支援も行っており、在日外国人の課題にも向き合っている。そのほか、協力事業として障害者生活支援事業も行っている。

以上をまとめよう。川崎教会が関与してきた社会活動は少なからず、在日コリアンの差別問題や生活上の問題に取り組むものであった。しかし、ふれあい館の事例からわかるように、在日外国人や高齢者、障害者など地域とともに棲むマイノリティ一般の課題にも取り組んできた。そういった意味で、川崎教会は在日コリアンのエスニック・チャーチという性格を有しながら、それを超えるような活動をも展開してきたといえる。

それは、前述した諸活動が教会という宗教組織内、あるいは教会関係者だけで完結することなく、社会福祉法人を設立し、活動の場を地域社会に広げること、地域住民を巻き込みつつ、行政と交渉することで公的に展開されてきたことが背景に

あると考えられる。今後は、これらの活動を牽引した中心メンバーの一人であり、川崎教会が社会活動に着手するきっかけとなった李仁夏牧師の思想や神学について考察していくことが求められよう。

ケアとスピリチュアリティ

川崎市のケア提供者の調査から

堀江 宗正

本発表は、川崎市の「死生に関わるケア」の提供者の調査を通じて、ケア行為のスピリチュアリティ（あるいは宗教性）について考察するものである。現代の都市には存在の基盤を多重におびやかされている援助希求者がいる。このような人々に継続的に、自身の個人的経験や資質を活かしながら関わることを、広く「死生に関わるケア」と呼ぶ。

ここではケア提供者のスピリチュアリティを尺度ではなく、その人格形成のなかで理解したい。(1)ケア行為そのもの、また提供者の人格からスピリチュアリティがどう形成されるか、(2)自己責任論が強まる現代において、いかにしてケアに向かうようになるのか、(3)現代社会にスピリチュアリティをどう位置づけるか、以上が本発表の問いである。

調査名は「ケアする人材」を支える深い価値観に関する調査」である。まず「援助希求者のケアに関わっている」と自覚する人を対象にアンケート調査（二〇一八年一〜二月）をおこなった。対人援助職の川崎市職員、電話相談員、ボランティア、合計二五五人から回答を得た。その際、自分を「死生に関わる

ケアに従事している」と認識する人にインタビュー調査への協力と呼びかけた。そして後日、一六人に調査を実施した（同年三月）。

ケアに関わる動機、続ける動機づけに関しては、ケアされる経験からケアへ向かうという「ケアのサイクル」と、他者の社会的に不利な境遇から強い印象を受けた経験や、社会貢献したいという意欲からケアに向かい、ケア経験を積むとやりがいや使命感が増し、さらにケアに向かおうとする「ケアの雪だるま」という二つのパターンが見いだされた。前者から後者に入るというパターンもある。

(1) ケアという行為には未知なるものへの気づきに開かれ、変化を待つという構えが伴い、スピリチュアリティと密接に関連している。死別や過去のスピリチュアル・ペインからの回復が、そのような態度を持つ「ケアする人格」の形成に役立つ。「ケアのサイクル」を持つ人は、「ケアの雪だるま」よりも、スピリチュアリティや宗教性の重視に結びつく。

(2) 現代社会における弱者切り捨てにケア提供者は憤りを感じている。存在の基盤が揺るがされるような死生に関わる困難、スピリチュアル・ペインは個人の自己責任による問題ではなく、社会問題だという認識がある。その根底には、福祉を切り捨てた新自由主義的な政策とは異なり、誰もがケアされ、尊重されるべきだという人間観、またそのような社会であるべきだという理想的社会像がある。実際に社会的に不利な境遇に身近な人が置かれた経験をケアのきっかけとする人もいる。また社会貢献したいという意欲もきっかけの一つになっている。

(3) ケアに立ち上がる人々をつなげ、支える社会にするべきだという立場はありうる。しかし、このようなケアを必要とする人を生み続ける社会を放置してよいのかという問題もある。ケアのなかでも当事者運動は社会的に大きな潮流となるかもしれない。そのなかで、スピリチュアリティや宗教性を重視する人々や思想も成熟していく可能性がある。宗教研究は、そうした運動の当事者が無自覚のうちに探求しているスピリチュアリティや宗教性を言語化、理論化する機能を果たすことになるだろう。同時に、人々が個人化し、孤立に転じる社会のなかで、ケア行為が専門化し、スピリチュアル・ペインを生み出す社会構造を、意図せずして容認し、補完することにならないか注意を促す必要がある。ケアやスピリチュアリティを固定的に概念化し、万能の道具のようにしないためには、地域やコミュニティのなかで、実際にどのような形でケアが必要とされ、実践されるのかを、照らし返すような役割に入っていかなければならないだろう。

ケア人材が語るケアの困難・喜び・支え

寺戸 淳子

本発表は、川崎市で活動するケア提供者（自殺予防ボランティア、行政職員、障害者支援、保健師、育児・児童支援、介護職、依存症回復施設、カウンセラー、外国人支援）の協力を得て行ったインタビュー調査の分析を通して、「ケアの世界」とはどのような場であり、ケア提供者は自らの仕事と生き方をどのように捉え、どう語るのか、そこに何らかの傾向といえるも

のがあるかを考察するものである。発表では、インタビューで語られた言葉を、①活動の概要説明、②活動の困難・喜び、③指針・信条・心情、の三つのカテゴリーに分けて紹介した後、このインタビューの作業仮説（「ケア人材に特徴的なスピリチュアリティはあるのか」等）を再検討したうえで、ケア人材の語りのなかに現れた「ケアの世界」の特徴を指摘した。

①については、「(非対称な) 関係(がある安心)」と「サービス提供」の対比がなされる傾向があった。援助希求者とサービスを結びつける「仲介業者化」への批判的な発言がなされ、「グループの輪に参加してもらおう」「話せる場所・環境を作る」「地域作り」など、援助希求者が「来る」ことができる場を整えることの重要性と同時に、「(援助を必要とする人たちを) 人に依存できないような人たち」と表現した、かつての援助希求者の言葉など) 助けを求めるのが苦手な人たちをケアに参加させる(ケア対象者になつてもらおう) 必要があることも語られていた。②については、「人間関係における緊張・配慮」の困難と「(自他の) 変化」の喜びが、特徴としてあげられる。人と関わる仕事は難しくもあるが魅力的で、ふとした瞬間にケア対象者の変化を感じる(「変化に寄り添えた」) 喜びや驚きだけでなく、ケア提供者自身も「利用者さん」に教えられ助けられ変わっていくことを「ありがたい」と感じていた。③に関しては、「ちゃんと見る・聞く」ことが強調されていたが、そこでは、自分もかつてちゃんと見て・聞いてもらった経験がある、という恩返しのような感覚や、教えてもらったものを伝えていくという感覚も語られていた。それに通じるものとして、弱さも込み

での他者への尊敬や畏敬の念（自分の弱さの受容）も頻繁に語られていた。

これらの言葉から浮かび上がったケアの世界は、「ケアに適したスピリチュアリティをもつ人材がケアの世界を作り出していく」というものであるよりは、さまざまな動機やきっかけで「ケアの（自他が配慮される）世界に参加することになった」人たちが、そこで先輩・仲間・ケア対象者に育てられ根を下ろす、という場に思われた。さらに、育つのはケア提供者だけでなく、「ケアを必要としている（はずなのに）、援助を希求できない）対象者」も、ケアの世界に迎えられることでその一員になり、そのことでケアの場（人々が作り出す配慮の世界）が活性化するというように、そこはケア提供者と対象者がともに育つ場であるように思われた。アンケート項目の一つである「死後の世界」をめぐる受け答えでも、「死後の世界」には消極的な反応が見られる反面、お墓参りと亡き親族・人への想い（死者）は生き生きと語られ、「超越的な何か」というようなスピリチュアルな世界への関心よりも、「縁」の中のひとりとしての位置づけと感謝が伝わってくる内容であった。このようなケアの世界は、贈与関係をめぐる人類学の古典的研究（マリノフスキ『西太平洋の遠洋航海者』）で紹介された「クラ交換」的であるように思われる。すなわち、「前の人から受け取ったものを次の人に渡していく」という、「受け取る／手放す」（非対称の）贈与関係のサイクルに迎えられ、その一員として「贈り物の授受」のサイクルに積極的に参加する、「サイクルの一員」感覚とそこに（弱さ込みで）共に在る感謝が、「配慮する／

される」という非対称なケアの世界の参加者に見られる傾向として指摘できると思われる。

コメント

星野 壮
発表者である高瀬・萩とともに、星野は本調査における大正大グループ（以下G）に属する。しかし「データコメント」という原則を遵守した上でコメントを行った。また星野は研究者でもあり伝統仏教の僧侶という二つの立場を有しているが、本パネルではあえてそれら二つの立場を往還することを「強み」と捉え直して、コメントした。

高瀬発表は、すべての住民を対象とした地域包括ケアを構築せんとする川崎市の動向を踏まえた上で、宗教施設が主体的に実施、もしくは場所貸しを行う活動を抽出し「地域資源としての宗教施設の可能性を示す」ことを目指した。結果として上記のことばかりではなく、神道系・仏教系・キリスト教系による活動は類型に分けられることを示された。ただしそもそも有効回収率が一八%であるから、「川崎市において、宗教施設は地域包括ケアに資する」とは言いがたいのではないか。そしてその制限が生まれてしまった原因は、宗教者／施設がソーシャルキャピタルを生み出す活動として、伝統的な年中行事、もしくは葬儀・法要・檀家周り、もしくはミサ・集会といった、より宗教的だと目される要素を除外したためではないか、などとコメントした。

萩発表は、萩がエスニック・チャーチと規定する在日大韓基

督教川崎教会（以下、川崎教会）の歴史を概説しつつ、国籍条
 項撤廃運動、指紋押捺撤廃運動、ふれあい館設立といった運
 動・事業を通じて、日本人協力者、場合によっては行政とも共
 振し、地域と一定の社会関係を構築したことを示した。その際
 に获は川崎市の現状を「マルチ・エスニック」としたが、その
 ような状況において川崎教会および関係団体は「地域包括ケ
 ア」の一端として機能しうるのだろうか。また、桜本を中心と
 した地域では获の理解で問題ないと考えられるが、川崎市全体
 を考えた場合にマルチ・エスニックな状況に対応しつつ、ホ
 スト側（特に行政）と共振しうる団体などが考えられるのか、
 などとコメントをした。

堀江発表は、ケア提供者、特に死や生にかかわる提供者は、
 ケアを提供していく過程において特徴的な人格形成を果たす／
 有しているのではないか、という仮説をもとにして、ケア提供
 者に対して行った量的・質的調査結果を開示し、分析を施した
 ものである。その際に堀江が持ち出した「ケアの雪だるま」
 「ケアのサイクル」というキーワードの是非について問うた。
 また量的調査においては、今後のクロス集計の結果と分析が待
 ち望まれるだろう。今回の結果から、社会におけるケアの位置
 づけ、さらに社会におけるスピリチュアリティの位置づけを考
 察しようとする狙いは大変魅力的といえるものの、それを成就さ
 せるには川崎市というトポスの持つ特殊性を踏まえる重要性、
 そして他地域におけるデータ、エビデンスも考慮して進められ
 べきではないだろうか、などとコメントした。

寺戸発表は、堀江発表と同じ調査、特に質的調査にて得られ

たデータを分析して、ケア提供者に特徴的な人格形成を探ると
 いうものである。どちらかといえば死生にかかわる局面ではな
 く、生活にかかわる局面についての聞き取りが行われる中で、
 非対称な関係性を孕みつつもケアが成立すること、希求者と関
 わり、そして両者の関係が変容するなかで提供者自身も変容し
 ていくことなどが明らかにされた。発表で用いられた援助者の
 語りはいずれも興味深いものであったが、発話者の匿名性が過
 剰なほど高く設定されたため、いずれの個人かが同定困難であ
 った。また、寺戸自身がルルドにおける傷病者巡礼において、
 多様な人びとが織りなす空間を「デイスポニブル」というキ
 ーワードにて論じたことに触れて、むしろ川崎におけるケアを
 取り巻く空間にて、共感しつつ調査する寺戸自身も含めてデ
 イスポニブルな状況になっていないか、などとコメント
 した。

パネルの主旨とまとめ

堀江 宗正

少子高齢化が進み、ケア人材が不足するなか、民間の力の活
 用がすすんでいる。宗教者もそのようなケア資源となることが
 期待されている。宗教研究者には、調査を通して潜在的ケア資
 源を可視化し、相互交流と変化を促し、その結果をフォローす
 るというアクション・リサーチを遂行することが期待されてい
 る。本パネルは、川崎市という多様な援助希求者を包摂する大
 都市において行われた共同調査に基づいている（代表者＝島蘭
 進）。ケアする宗教者に関する研究（高瀬・荻、死生に関わる

ケア提供者への調査（堀江・寺戸）を突き合わせ、宗教（性）と宗教研究のあり方や位置づけについて考えた。

高瀬顕功は、川崎市内の宗教施設の悉皆調査を質問紙によっておこない、七二カ所からの回答を得た。その結果、神道系施設は会場の提供、仏教系施設は主体的運営、キリスト教系施設は主体的運営と外国人支援を特徴とすることが分かった。神道系・仏教系施設はポピュレーションアプローチ、キリスト教系施設はハイリスタアプローチに親和性の高い地域資源となりえると結論し、この仮説を今後の調査で確認することを課題とした。

荻翔一は、在日大韓基督教川崎教会の歴史を概説した。教会は、一九六〇年代末以降、在日コリアンに関わる活動に従事してきたが、保育園開設のために社会福祉法人を立ち上げ、社会活動や社会福祉活動にコミットするようになる。それを通して、「宗教」や「エスニック・チャーチ」の枠を超える活動を展開するに至る。今日では、高齢者や障害者を含むマイノリティ一般を対象とする幅広い福祉事業を展開している。

堀江宗正は、幅広いケア提供者を対象としておこなわれたアンケートとインタビューの調査結果を報告した。ケアされる経験からケアに向かう「ケアのサイクル」と、ケア経験が使命感を高める「ケアの雪だるま」という二類型を析出した。またケアは、未知なるものへの気づきと変化に開かれる点でスピリチュアリティと関連が深く、ケア提供者には、誰もがケアされ、尊重されるべきだという理想的社会像が見いだされることを示唆した。

寺戸淳子は、このインタビュー調査を質的に分析した。来られる場を作ること、変化に寄り添うことが重視され、自分が見えたと見て、聞いてもらったという経験の恩返しという側面があることを報告した。スピリチュアリティを持つ人材がケアの世界を作り出すのではなく、ケアの世界で育てられ、根を下ろすということ、死者は超越的なスピリチュアルな世界ではなく縁のなかに生き生きと存在し、死者から受け取ったものを受け渡すという感覚が、ケアの世界での配慮し、配慮される感覚とつながっていることを指摘した。

以上の発表を承けて、移民宗教の研究者であり、地域活動を行う宗教者でもある星野壮がコメントを加えた。高瀬に、宗教活動の社会資本としての次元を見落としたことが回収率の低さにつながったと指摘し、高瀬は活動に関心がある施設からの回答を得たことに意味があると返した。荻へはエスニック・チャーチでは限界がないかと問い、荻は宣教理念の変化が新たな状況への対応につながったと返した。堀江にはケアの雪だるまも重視するべきではと問い、堀江はケアのサイクルから始まった人も雪だるまに転じるので、雪だるまの方がベースだと返した。寺戸へは寺戸自身の過去の研究での「デイスポニブル」という概念の応用の可能性を問い、寺戸は語り手の使う言葉を重視したいと返した。

会場からは、宗教施設はセルフケアの場となりうる（谷山洋三）、スピリチュアリティが先でなくケア現場が先という知見はスピリチュアリティの再定義につながる（森岡正芳）、研究が進むとスピリチュアリティの概念化に至る懸念がある（葛西

賢太）、生活保護受給者への批判が起こる状況を打開する研究を期待する（澤田愛子）という意見が表明された。

暦を通して宗教史を語りなおす

代表者・司会 林 淳

コメンテータ 對馬路人

渋川春海「日本長暦」の影響

林 淳

渋川春海は、貞享改暦をなしとげたことで科学史に名を残した人物である。春海が作成した著述に「日本長暦」という書物があるが、あまり知られてはいない。それは、日本書紀の神武天皇東征伝から干支が使われていることを根拠にして、神武天皇が古暦を作ったと仮定して、その古暦を復元したものである。ここでは、神武天皇即位以降、春海の同時代にいたるまでの月ごとの大小、朔日の干支を記されている。本発表は、「日本長暦」と貞享改暦はセットで考えるべきだと提案するものがある。

貞享改暦の背景には、一七世紀後半の儒教の受容と日本書紀への関心があった。春海に改暦を命じた保科正之は、四代将軍家綱の輔弼をし、実質的に幕政の中心にいた。正之の周りには、吉川神道の吉川惟足、垂加神道の山崎闇斎がいた。彼らは、観象授時という中国の統治思想を知っていたはずである。観象授時とは、天子が天象を観測させ、暦を作成させて、暦を授与することを意味する。武威ではなく儒教的な仁政論によって江戸幕府が運営されるべきだと考えた正之が、春海に改暦を命じたことは偶然とはいえない。

中国では明清交替がおこり、北方民族による政権が打ち立てられた。日本では、その王朝交代は、華夷変態とも呼ばれ、清を蔑視する日本人もいた。春海は、その一人であった。「上古の曆書は伝わっていない。中世より西土の術を仮りて我が朝でも施行した。これによって西土の属国となつてその正朔を受けるのと等しいことになった。これのみが昭代の一次事だ」（「春海先生実記」と春海は述べた。神武天皇が作成した古暦は、中国暦の伝来時に「失われた」と春海は考えた。この発想は「失われた暦」と呼びたい。

「日本長暦」は実用的なインパクトをもっていた。内宮鎮座古記には、垂仁天皇二十六年十月甲子に天照大御神が鎮座したと書いてある。「日本長暦」を参照すると十月に甲子の日はなく、九月十七日が甲子の日にあたることが知られる。内宮鎮座古記の「十月甲子」は「九月甲子」の誤記だと春海は解釈する。九月十七日は、春海の時代において内宮の神嘗祭の日であった。内宮の九月十七日の神嘗祭は、天照大御神の鎮座の日に由来していたことが明らかになる。両宮の神主は驚き、「暦が古記にこれほど有効なのか」と感嘆し、山崎闇斎は「わが国再び開闢たり」を絶賛した。「日本長暦」に影響をうけた書物はある。中根元圭「皇和通暦」、本居宣長「真暦考」、平田篤胤「天朝無窮暦」、塚本明毅編「三正綜覧」などがそうである。春海へのライバル意識をもっていた中根は、平安時代の古記録類を用いて「日本長暦」のヴァージョンアップをはかる。本居は、暦を文明の基準とする中国文明に倣って、暦の起源を神武天皇に遡らせる春海の姿勢に、歪んだ中国崇拜主義をかぎと

り、激しく批判した。篤胤は、春海と宣長を総合させて、天朝無窮暦を提唱した。伊弉諾尊が作成した暦が中国に渡って中国の暦となり、それが日本に逆輸入されたという発想の逆転をおこなった。

春海を起点として二つの流れが近世に生じた。一つは、貞享改暦が施行され、春海は幕府の初代天文方となった。天文方は渋川家が継承し、毎年の造暦を実施する国家の機関になった。もう一つは、春海がもっていた「失われた暦」の発想は、復古主義を基調にしていた。貞享改暦の時ですら、春海の復古主義は、正之、闇斎などの少数の人々にしか共有されていなかった。国学のなかでは宣長、篤胤は、春海の「失われた暦」の発想を継承していた。梵暦運動を起こした円通も、「失われた暦」はインド起源であると考えて、須弥山説の復活に情熱を抱いた。「日本長暦」は、近代の皇紀、紀元節にもつながった。

梵暦運動と宿曜道・仏暦——暦から見る近代仏教史——

岡田 正彦

空海が招来した『宿曜経』をもとに日本で開花した密教系の占星術は、『七曜攘災決』や『符天曆』などをもとに独自のホロスコープと「宿曜勘文」をつくり、かなり日本社会に浸透していたことは、桃裕行の研究で知られている。しかし、中世から近世にかけて、宿曜道はほとんど消滅してしまう。

とはいえ、現代の日本では宿曜占星術が広く行われており、民間暦にも二十八宿（ないしは古法の二十七宿）が記載されている。とくに仏教系の暦には、詳しくその日の宿が記載され、

古法の二十七宿にもとづく曆注が記載されているケースが多い。一度は著しく衰退した宿曜道は、どのような経緯で再び人々に注目されるようになったのか。

本発表では、文化・文政年間から大正・昭和期まで活発に展開された仏教系の思想運動である、梵曆運動にもなる「宿曜道」の再生と「仏曆」の頒布に至る過程を考察し、これまであまり知られていない、曆史と宗教史が交差する場について論じた。

とくに当日の発表では、大阪の光円寺・恵光述『宿曜経聞記』（国会図書館蔵）の記述と梵曆運動の担い手の一人である円照の『仏曆図説』（一八五六）をもとに、現在にまで続く宿曜道の復興と梵曆運動の関係を論じた。普門円通（一七五四―一八三四）を開祖とする梵曆運動は、大きく分けて①梵曆道／仏教天文学、②梵医道／仏教医学、③宿曜道／仏教占星術の三分野において広く展開される。明治改曆による太陽曆の導入や近代自然科学の一般への普及によって、仏教天文学や仏教医学の探求の営みは、近代的な学問としては次第に衰退していくが、梵曆社中の人々による仏教占星術と民間療法の営みは、大正・昭和期を経て現代にまでつながっている。

また、当日は円通の弟子である恵日の講義を恵光が筆録した「聞記」のなかで、恵日が円通との討論を経て「宿曜経」と「占察経」を組み合わせた宿曜占星術の復興を企画し、渋川春海が採用した「二十八宿」に対抗して、牛宿を省く「二十七宿」の古法を復古した過程を紹介した。恵日の宿曜占星術は、円通の門弟の一人である円照が、安政三年に刊行した『仏曆図説』に

踏襲されており、梵曆社中の人々にも、かなり宿曜占星術が浸透していたことが伺われる。『仏曆図説』に掲載されている宿曜占星盤や占星術の諸概念は、現在のいわゆる「宿曜占星術」で使用されるものほとんど変わらない。

空海の招来した宿曜経にもとづく「宿曜道」は、のちに陰陽道に吸収されて一般には顧みられなくなった。二十八宿による曆注は陰陽道にも取り入れられたが、渋川春海が「眞享曆」（一六八五）を編纂し、二十七宿を廃して二十八宿を採用すると、密教関係者の間でも貞享曆（世曆）にもとづいて本命宿（生まれた時に月が位置していた宿）を決める者もあったという。こうした状況のもとで、恵日は「古法」の復興を主張し、円通の創始した梵曆／仏教天文学に連動した宿曜占星術の普及を目指した。少なくとも梵曆社中の中には、この動きに賛同した人々がいたようである。

梵曆／仏教天文学と連動した宿曜道／宿曜占星術の復古と普及については、これまで本格的な先行研究はなされていない。しかし、明治期以後も宿曜占星術に関する文献は絶えず刊行されており、現在も宿曜経にもとづく占いは広く行われている。今後は、明治・大正・昭和期から現在にまでつながる宿曜占星術の系譜を追いながら、これまであまり認知されてこなかった、日本の宗教文化史の側面に新たな光を当てていきたい。また、民間療法として広がっていた、同時期の「梵医道／仏教医学」の動向も並行して調べていきたい。

近代における編曆と頒曆

下村 育世

本発表では、近代の官曆に付随する「復古」的側面を、曆の編纂（編曆）と頒布（頒曆）の局面において検討した。

近代日本の曆に關しては、明治改曆期以降に十分な光が当てられない状況が長く続き、以降の研究がほとんど見られない。その理由の一端には、新曆が科学的・合理的側面のみから見られがちなることがある。明治改曆は、同時期に出版された啓蒙家・福沢諭吉の『改曆弁』がベストセラーになったように、當時においても「開化」を象徴するものと理解された。そして後の研究においても、「開化」の側面を強調して捉え、改曆もたらず近代化のなりゆきに着目する研究が盛んであった。その一方で、「開化」の視点とは相反する側面、「復古」的あるいは伝統的性格は看過され続けた。

近世期の曆が幕府の統制下にあったことはよく知られるが、明治以降も近世期とは異なる形ではあるが、政府による統制は続いた。曆の通行には、編曆と頒曆という技術的に大きく異なる二つのプロセスを要する。これらは明治以降も行政上分けられ、所管は軒々とし複雑な経緯を辿ったが、いずれも官許を得て管掌されている。これは昭和二〇年にGHQによって神道指令が発されるまで続いた。

明治新政府は曆にかかわる公的事務を当初、曆注の執筆を担ってきた幸徳井家を支配した土御門家に一任した。当主晴雄が慶応四年二月、「王政復古御一新之折柄」であるからとして、朝廷が「推曆」を管掌し、土御門家が担った古き体制に復すこ

とを訴えた結果であった。しかしこの体制は長く続かず、明治三年閏一〇月の「天社神道廢止令」の直後、土御門家と曆の關係は断たれる。明治五年一月、改曆の布告が出される。改曆が文明開化の典型例とされたのは既述の通りである。これら一連の経緯は、「復古」から「開化」への転換と理解されやすいものといえる。明治改曆が曆の日本的な近代化の起点であったことは否定されないが、しかしここで曆から「復古」的要素が払拭されたわけではない。

本発表では、編曆における「復古」性の例として、(一)明治改曆によって曆の誌面に新たに付加された、歴代天皇の忌日、神武天皇即位日、紀元（皇紀）などを挙げた。飛鳥井雅道（『文明開化』岩波書店、一九八五）は、近代日本の「開化」は常に復古の枠を借りてしか推進できなかったとするが、改曆もその一例である。西欧のキリスト教に出自があるグレゴリオ曆をそのまま移入するのではなく、「日本」という個別性への架橋を行った曆に改変して採用したといえる。(二)明治三一年の勅令第九〇号で、置閏法の算出に「神武天皇即位紀元年数ノ四ヲ以テ整除シ得ヘキ年ヲ閏年」とする方法を採ることが定められた。法令には「西曆」の文言はなく、代わりに「神武天皇即位紀元年数」が使用された。科学的領域にかかわる閏年の算出法においてすら、「復古」的要素が組み込まれた。

頒曆における「復古」性の例としては、(一)明治一五年に神宮司庁に頒曆権が与えられる法令の制定過程における政府内の議論を挙げることができる。儒教思想に淵源する「正朔授時」に合致する、あるいは「報本反始」に寄与するとした議論が見

られた。(二)明治三三年以降頒曆を管掌する神部署の設置時にも、閣議請議に『延喜式』の一節が引用され、神宮には古くから天皇以外の奉幣を禁じる「私幣禁断の制」があるから、大暦・曆の頒布、祈禱や神楽奉納などの「臣民ノ奉斎等」に神宮を関与させている現状は「失態」であり、よって神宮司庁とは別の右記を管掌する機関が必要、とされた。

近代の曆には、明確なブランニングによるものでもなく、時期により性格の変質も見られるとはいえ、明治改曆以降にも「復古」的、伝統的側面が付随し続けたといえる。

海外日系人社会における宗教カレンダーの歴史

中牧 弘允

国立民族学博物館（民博）の展示場にはカレンダーが点在するが、アメリカ展示場には報告者が担当した「グローバル時代の諸宗教」という十七点のカレンダーをならべたコーナーがある。そこではキリスト教だけでなく、二十世紀以降、アジアや中東から仏教、ヒンドゥー教、イスラームなどが伝播したことを示そうとした。日系宗教関係のカレンダーも六点を数え、日本の宗教も新世界の宗教文化に影響を与えたことを展示している。

日本の宗教は日本人の移住にともなって布教をはじめている。日本人は一八八五年から開始されたハワイ官約移民を皮切りに、北米大陸のアメリカ、カナダにも渡航し、さらにペルーやブラジルなどの南米にも移住していった。それはかつて梅村忠夫が指摘したように、新世界における日本人の文化・文明へ

の参加でもある。カレンダーはその参加のかたちを知る手がかりとなる。

日本の教団は月めくりでも日めくりでも、教団独自の教えを毎日のように眺めるカレンダーというメディアをとおして浸透させようとしている。浄土真宗本願寺派（本派本願寺、西本願寺）のハワイ・ミッドジョンが発行するカレンダー（二〇〇二）には表紙に六島にまたがる仏教会の所在地が示され、日表（日ごとの枠）には元日・修正会とか親鸞聖人メモリアルデーと記されている。くわえて浄土和讃の一節が月ごとに英語で掲載されている。真宗大谷派東本願寺南米開教区五〇周年記念の万年日めくり（二〇〇二）をみると、親鸞や蓮如などの日本語の言葉がポルトガル語、スペイン語、英語の三方国語に翻訳されている。天理教ブラジル伝道庁のつくった「陽気日めくり」（制作年不詳）には教祖の「おふでさき」の一節がポルトガル語訳を添えて載っている。生長の家は国内布教の初期から万年日めくりを配布しているが、谷口雅春と谷口清超の著作のなから選んだ教えを日本語で表示し、その下に英語の翻訳を配し、それを英語圏に普及させている。南米においてはポルトガル語版とスペイン語版をそれぞれにつくり、日本語を載せることなく、発行している。なぜなら北米では日系の信徒が中心であるのに対し、南米では非日系人が大多数を占めるからである。

ブラジルの日伯司牧協会（カトリック）が日本人ブラジル移住百年にむけて二〇〇六年に発行したカレンダーは移民の歴史と聖書の聖句を対応させる試みをおこなっている。たとえば、年初の一月で記述される歴史には、「一九〇八年六月一八日、

かさと丸は最初の移民七八一名と共にサントスに入港した。長い二ヶ月の航海中、単調な生活の中で子供たちの初等教育も行なわれた。下船してから汽車でサン・パウロの移民収容所に向かい、そこでコーヒー農園への配耕を待った。」とあり、それに対応する聖句には「あなたは生まれた故郷を離れて私が示す地に行きなさい。（創世記一二・一二）」が選ばれている。年末の十二月には「この土地は『植えれば何でもできる。』キャベツ、ジャガイモ、バナナ、平和も兄弟愛も……住み良いところだ！」とあり、対応する聖句は「私の造る新しい天と新しい地が私の前に永く続くように。（イザヤ六六・二二）」である。

民博の展示にはないカレンダーも二点紹介した。ひとつは真宗教団連合十派が南米で発行する「法語カレンダー」であり、現代の学者・聖職者の法語を引き、ポルトガル語とスペイン語の訳を添えている。その月表（月ごとの日程表）では東西本願寺の行事やイベントを共存させ、海外における宗派協力のひとつのかたちを示している。もう一点は、ペルーの日系新聞社、ペルー新報が刊行したカレンダー（二〇〇〇）であり、そこでは旧暦の日付と六輝（六曜）が情報として加えられていた。旧暦行事を維持する沖縄系の移民が多いこと、また結婚式や葬式の日を決める際、吉凶の暦注が必要とされていることが了解される。

コメント

對馬 路人

コメントータは、「暦」の専門的研究者ではなく、専門分野は宗教社会学である。そこで次の二つの論点に絡めて、四人の報告についてコメントしたい。一つは暦とナシヨナリズム、或いはエスニシティとの関係という論点であり、もう一つは（暦法というより）暦本・カレンダーと人々の生活の関連という論点である。

林報告は、日本には近世の暦法家・渋川春海が中国からの移入以前から固有の暦法が存在したとして、その古暦法による『日本長暦』を作成した事績（失われた暦の復活）を取り上げ、本居宣長や平田篤胤への影響、さらには明治の『三正綜覧』への影響を指摘し、社会で日の目を見なかったもう一つの暦法史に光を当てた。日本で生まれた古暦法という発想が、宣長や篤胤など国学・復古神道系の人々に影響を及ぼしたのは、大陸からの輸入文化とされているものが実はもともと日本にあった、或いは日本で発祥したとする彼らの文化的ナシヨナリズムに共鳴したからではないだろうか。また、それは近代の暦法としては採用されなかったにせよ、皇紀や紀元節の制定に影響を与えたとすると、近代の上からのナシヨナリズムの根拠づけにおいて社会的・政治的意味を持ったのではないだろうか。

岡田報告は近世から近代における梵暦復興の運動と宿曜道（星占い）の関係を論じている。宿曜道を梵暦とセットにすべきかどうかを巡る円通と恵日の論争を紹介しつつ、結局宿曜道を付して梵暦の頒布がなされていたとしている。これは、

人々の生活の中で暦書がいかに用いられてきたのかという点を考えるうえで示唆的である。近世期に普及したさまざまな民間暦書を見ると、その中には日柄方位の占いや年中行事など雑多な生活百科的な情報が盛り込まれている。梵暦の普及を図るうえでそうした人々の期待に応えるために、宿曜道という占法を盛り込むことが大切だったのではあるまいか。

下村報告は、明治国家による新暦の編暦と頒暦の問題を扱っているが、これは暦とナショナルリズムの関係といった話題に直結するテーマと言えよう。下村によると、編暦に当たって東京天文台という近代的セクターが担当しながら、天皇制に関する聖日が盛り込まれ、頒暦が伊勢神宮に委ねられるなど復古性も顕著であることを指摘する。これは近代国家における官暦の役割の二重性に関わっているのではないだろうか。その二重性とは、国家により国民生活を一元的に、そしてより合理的に時間管理するという役割と、国家の神話に関わる聖日を新たに制定し、それを国民に周知し、それを国民が祝うことを促すそうした役割の二重性である。

中牧報告は海外の日系移民社会における宗教カレンダーの豊富な事例を紹介し、そこに盛り込まれたさまざまなメッセージを読み込んでいる。そこから窺われるのは、マイノリティとしての日系人のエスニック文化の維持や創出にとってそれが果たしている役割の重要性である。カレンダーは年中行事やイベントの予定を示すことで人々の行動の規範として機能する。そうした行動喚起メディアとしての暦本の力が見直されるべきであろう。

パネルの主旨とまとめ

林 淳

暦についての研究は、おもに天文学史と歴史学の研究者によって進められてきた。たとえば渡辺敏夫『日本の暦』や岡田芳朗の著作は、それぞれの分野を代表する成果として、現在も参照され読まれてきている。渡辺の研究は、日本の暦について関係する膨大な史料・資料を博搜して、通史的叙述を行った労作である。他方で岡田は、日本古代史学の立場から研究をはじめ、しだいに日本だけではなくアジア各地の暦をも視野に入れて、「暦の総合学」を打ち立てたといえる。基本的には岡田の研究は、歴史学の方法を採用している。

先駆者である二人が対象化した暦の世界は、あまりに広大であり、大きな世界地図のようなものである。それゆえに、その地図を手がかりにして旅行先を決めることはできても、現地を歩くためには我々は、より緻密な地図を必要とする。先学の議論を踏まえた上で、緻密な考察を展開したいと考えている。さらに暦の研究が、天文学史や歴史学以外の人文諸分野にどのように関わるものなのか、暦を通路として、どのような研究の世界を開こうとしているのかを具体的に議論をする必要がある。

本パネルは、宗教学を専攻とする研究者による共同研究である。宗教研究の世界では、暦に興味を寄せる人は多くない。かつて中牧弘允は「考暦学」を提唱し、「文明と宗教の関係を解明するときに暦はひとつの切り口として活用できるはず」（「カレンダーから世界を見る」と述べ、暦の可能性をやや控えめに示唆したことがあった。中牧の本から十年がたった。中牧に

ならえば、宗教史を語りなおすための「切り口」に暦はなんと声を大きくして主張してもよいと考えている。さらに暦の研究が大切であるのは、暦が生活の中で使われてきたモノであるという点にある。われわれは、それを見て、解説し、触れ、楽しむこともできるモノでもある。それはまた収集の対象にもなりうる。その意味ではモノに則して考えていく点で、宗教マテリアル論の試みであると表現することもできる。

林淳の発表は、洪川春海が作成した「日本長暦」が、平田篤胤の「天朝無窮暦」などに与えた影響を再考するものである。「中国暦伝来以前に日本には固有の暦があった」とする春海の復古主義的な思考法が、本居宣長、篤胤に影響を与え、「天朝無窮暦」の作成を刺激し、さらに近代において「三正綜覧」にもつながったことを論じる。

岡田正彦の発表は、近世・近代における宿曜道の再生に梵暦関係者の尽力があったことを考察する。恵光述『宿曜経聞記』を検討して、洪川春海が二十八宿を採用したことを批判し、二十七宿を古法であることを強調したことを解明する。明治以降の宿曜占星術につながることも指摘される。

下村育世の発表は、明治初期から帝国憲法発布期までを中心に、近代における官暦の編纂と頒布の所管の変遷を概観する。これを通じて、神宮司庁に頒暦の権限が移り（明治十五年）東京天文台が編暦に携わる（明治二十一年）時期が、近代の暦の歴史において「開化」と「復古」（伝統の創造）の共存の体制が確立する画期点であったことを論じる。

中牧弘允の発表は、明治以降の海外日系人社会においてカレ

ンダーがどのように作られ、使われてきたかを点描する。対象社会としては南米、ハワイであり、「日本宗教が新世界に紹介する」という視角から、日系宗教が作成したカレンダーを紹介する。日本の伝統の持続と変容について、カレンダーの写真・言葉に注目する。

コメンテータは、社会学の立場から近代宗教史を研究してきた對馬路人にお願いしている。對馬には、ナシヨナリズム、エスニシティなどの問題にむすびつけて広い視点からのコメントを期待している。

仏教と近代アジア——教団・教育・教養——

代表者 何 燕生
司会 木村敏明

日本統治時代の台湾仏教教育における日本の影響

林 佩瑩

本報告は日本統治時代の台湾が受けた日本人僧侶と政府による管理および養成から、台湾の仏教教育に与えた日本の影響を明らかにすることである。光緒三十一年（一八九五）、「馬関条約」（日本は「下関条約」と呼ぶ）が締結後、日本軍は台湾に進駐し、五〇年にわたる植民地の統治を始めた。日本仏教の布教師は軍隊に伴って台湾へ進入し、教区を区画しはじめ、布教所を建てたり、現地の道場をそれぞれの宗派の末寺にしたりするようにした。そこで本報告は五つの個別のテーマに分けて検討してみたい。（一）曹洞宗、（二）臨済宗、（三）浄土宗、（四）尼僧、（五）日本への留学僧である。曹洞宗は最も早く台湾にやって来て仏教事業を開いた宗派で、数多くの重要な事績を残している。例えば明治三一年に彰化において戸羅会（受戒会、七日間にわたる法要）、また大正五年に台湾仏教中学位を創設した。すべては一大事業だった。臨済宗妙心寺派は台南の開元寺を拠点とし、大正四年から経営し、仏教のカリキュラムを設立し、講義を始め、また在家への授戒も数回行い、台南の仏教の重鎮となった。浄土宗は遅ればせながらも、三七箇所の別院（教会所）を有し、積極的に仏教教育、文化活動の事業に従事

し、青年活動や婦人会、日曜学校などを行い、非常に活発だった。尼僧の発展も台湾仏教の特色の一つであり、北部には基隆月眉山靈泉寺、南部には大岡山超峰寺があり、すべては曹洞宗と臨済宗の指導を受けて隆盛となったものである。他方、重要な尼僧数人が日本へ留学し、台湾へ帰ると、中堅人物となった。

全体的に見ると、日本統治時代の台湾の仏教教育活動は曹洞宗が最も顕著で、主力が台北におかれ、大寺院もみんな曹洞宗の所属であった。北部では曹洞宗のほかに、真宗の影響力も強かった。臨済宗の展開は主として南部においてであり、開元寺を拠点とするものであった。後に台湾へやってきた真言宗と浄土宗も台湾の人々と接触するようになり、布教の対象を日本人から台湾人へと移した。台湾の仏教教育の発展は比較的遅く、日本統治時代では規模の点で最も完備していたのは曹洞宗の「台湾仏教中学位」であり、臨済宗の「鎮南中学位」がその次である。両者は共に台湾の本円法師が日本人と共同で設立したものである。しかし、最後は善慧和尚との理念が合わないことから、本円が辞退し、その後はまた人事による紛糾が起こり、短期間で解散された。「南瀛仏教会」は別のやり方で学生を養成していた。例えば不定期の講習会を行うなどである。浄土宗は遅ればせながらも、橋本定暉の積極的な推し進めによって、三七箇所の教会所を建て、積極的に仏教教育、文化活動に従事した。青年活動や婦人会、日曜学校などがそれである。戦後、世界経済の不景気の時期に伴い、本願寺派の経費も大幅に削られ、海外での事業を維持することが困難となり、台湾に対する布教の余裕も次第に無くなっていった。その他の僧団も同様に

資金難のため、経営が難しくなった。

尼僧の発展は実は台湾仏教の一大特色である。日本統治時代の台湾本土の仏教諸派は日本の支持を受けて、成長したものとして、基隆月眉山靈雲寺と太湖法雲寺派があった。臨濟宗妙心寺派は一九四〇年二人の尼僧を台湾へ派遣し、南部の大岡山蓮峰寺で六ヶ月間の「女衆講習会」を行った。これは澤木弘道と東海昌道の台湾訪問でもあり、後に東山寺の釈円融尼師による尼僧教育の先駆となったのである。最後は日本へ留学した僧侶である。男性と女性の両方が含まれ、日本統治時代に開いた機運が民国時代まで延び、現代に至っても同様であり、曹洞宗が最初に台湾へやってきて行っていた種々の教育事業に始まったものであると言える。

仏教知の近代的創出——支那内学院を事例として——

沈 庭

欧陽竟無（一八七一—一九四三）が設立した支那内学院は民国時代における法相唯識学の思想を復興させるための根拠地および中心的な場所であり、僧侶と世俗の人の両方に対して、大きな影響を与えた。しかしながら、支那内学院（以下「内学院」と略称する）についてのこれまでの研究の多くが欧陽竟無や呂澂等の代表的な人物を中心に、彼らの仏教思想や生涯の事績などについて探ってきたが、教育および研究の機関としての内学院については、あまり注目されてこなかった。そのため、本報告では教育機関としての内学院に焦点を当てて、その建学の理念、教育機関としての歴史および仏教知識と仏教学問の近

代化に対して与えた影響について検討してみることになる。

内学院の教育の理念は唯識学の「真如」観を強調すると同時に、これまでの伝統的な仏教が認めてきた「真理」を批判し、それによって、近代中国仏教のために新しい「真実」を提供しようとした。内学院系の知識人らによれば、唯識学が明らかにしようとしている真如はまさしく現代の科学、哲学が求めようとしている「真実」と一致するものであり、唯識学の真理を推奨・発掘することで、中国の仏教が現代の科学、哲学に合致する知識体系と世界観を創出することが可能であるという。しかも、それに対応した精神的な特質は「悲」であり、そのため内学院では「他をもつて自と為す」ことが提唱され、利他、無私および同情心のある教育が強調されるのである。したがって、内学院の教育思想の核心は大乗仏教の「悲智双運（慈悲と智慧の両方の働き）」という考えにあったことが分かる。

教育活動については、欧陽竟無らが仏典を整理し、校勘し、出版する金陵刻経処の優秀な伝統を受け継ぎ、法相唯識学の文献を編集・校正し、または古代の疑偽経典を鑑定し、漢文大蔵経を整理した。他方では、サンسكريット語やチベット語の仏典（殊に唯識と因明学類）の翻訳にも力を注ぎ、「新しい資料を発見」しようとしてきた。とくに学生らの視野を広げることには力を注ぎ、インドと中国の仏教および文化のすべてが内学院の教育の内容とされた。経典研究を重視するという教育理念のもとで、内学院は数多くの仏教研究の人材を輩出し、民国の學術と思想に対して、重要な影響を与えた。

近代中国の仏教と思想に与えた最大の貢献は、現代的な意味

での仏教教育を打ち立てたことである。仏教宗派や寺院あるいは法脈的な師承を基盤としたこれまでの伝統的な仏教教育システムを変え、居士や学者が代わって、仏教の教育事業に従事したり、または仏教内外の諸学問や中国や西洋の各学説を教えたりするようになった。具体的に言えば、(一)は仏教の学問を寺の中から大学へ推し進めさせたこと。大学に数多くの仏教の専門知識を持った教員を送り出したのみならず、内学院の方に入学して仏教を学ぶ学者も少なからずいた。それによって、仏教研究は中国の大学へと進出し、大学の高等教育での重要な一環となり、大学の教員と学生に仏教を理解する機会を提供した。(二)内学院の教育システムと研究は、上は「乾嘉学者」の「事実求是」の学風を受け継ぎ、下は「価値中立」を内在的な規定とする現代仏教の研究の端緒を開くという点であった。(三)仏教知識の公共化を推し進めた点である。内学院の働きにより、仏教知識は僧侶によって独占されるようなものではなくなり、日増しに公共的な思想の資源となっていく。一方ではその強調しようとする唯識学が清代の朴学をして現代的な意味での学術研究のための重要な要素となり、現代の新儒家の哲学の形成に刺激を与えた。要するに、内学院はまさしく現代的意味での仏教教育機関であり、唯識を基礎としつつ、現代の科学や哲学の基本的な精神に合致するような仏教知識の体系を創出したのである。

越境する「日本仏教」

——近代中国仏教教育における大谷大学——

何 燕生

近代中国仏教は「僧団仏教」リーダーである太虚を中心に、日本仏教の教育をモデルとした中国仏教の改革がなされようとした。太虚の仏教改革運動の目指すところは「仏化世界」、つまり仏教の世界化であり、太虚の念頭にはとくに西洋近代の物質文明に対する批判があった。本報告では、一九二〇年代、大谷大学に在職していた稲葉円成や鈴木大拙と太虚との交流を具体的にふりかえりながら、「僧団仏教」リーダーである太虚が中心となって推し進めてられてきた近代中国仏教教育の事業における大谷大学の存在を明らかにしたい。

太虚が初来日したのは一九一七年である。真宗大学（大谷大学）を訪れ、真宗大学のカリキュラムを入手した。のちに、太虚は『我的仏教改進黨運動略史』で、「日本の仏教教育については、私も調べたのであり、帰国後、それを仏学院の参考にした」と考えた。民国十一年（一九二二）、武昌仏学院を設立した際、「カリキュラムは日本の仏教大学のそれを参考した」と太虚は明らかにした。「仏教大学」とは真宗大学のことである。しかし、太虚と交流を持った最初の日本人研究者は大谷大学教授の稲葉円成（一八八一—一九五〇）のようである。稲葉は計三回訪中したが、太虚と出会ったのは二回目の時である。稲葉の訪中日誌によると、稲葉は一九三二年四月十九日、武昌仏学院へ赴き、太虚を訪ねようとしたが不在。しかし、「帰路の途中にて太虚に会ふ」と記述している。実際に太虚に会ったこと

がわかる。「太虚年譜」などでは会わなかったとしているが、それは誤りである。稲葉の訪中日誌では、さらに「尚ほ、科目には、哲学、英文、日文を加え、新式の教育を施す点にある。仏教の目醒めを代表するものである。日本語の教師は慧円居士にて、教室には多くの日本の仏教新刊書を俱へ、境野氏の仏教史、斎藤氏の仏教概論、舟橋君の原始仏教史等あり。殊に境野氏の印度仏教史は居士の手にて中国語に翻訳されて教科書とあし居れり」と伝えられている。太虚が真宗大学で入手したカリキュラムはそのまま使われていたことが確認されたことになる。同年六月十日（旧暦）、太虚が廬山にて「世界仏教連合会講演会」を主催。初日は太虚が講演、翌日は稲葉が講演。講演に先立ち、応接室で太虚と筆談で行われた会談が『海潮音』第四卷七号（一九二三年）に掲載された。この会談の中で、稲葉が太虚に以下のようなことを述べた。①「交換留学生のことに、帰国後、関係者に相談し、二、三の学生を派遣し、仏学院に留学させる」。②「英文仏教雑誌 *The Eastern Buddhist* は本学（大谷大学）の月刊誌である」。稲葉の日誌によると、稲葉は同年八月十日に日本へ帰国したが、一ヶ月後関東大震災が起こった。太虚から二通の手紙が届き、一通目は交換留学生についてであり、二通目は震災の見舞いである。それらについての稲葉の返事が『海潮音』第四年九号（一九二三年）に掲載された。鈴木大拙が昭和九年に中国仏教を視察し、「支那仏教印象記」を残していることは広く知られている。しかし、それより十年も前に、大谷大学に赴任した頃、鈴木は太虚に手紙を送り、自身が編集している *The Eastern Buddhist* を

太虚に紹介したことはほとんど知られていない。また、鈴木大拙が太虚と文通したのは稲葉円成の紹介によるものだったこともあまり知られていない。

このように、太虚が設立した最初の近代的僧侶養成機関である武昌仏学院のカリキュラムは大谷大学のそれを参考にしたのであること、カリキュラムのみならず、教科書の一部も大谷大学出身の教員、例えば舟橋水哉、斎藤唯信の原著を中国語に翻訳したものであること、また、稲葉円成と太虚との交流がわずか三、四年だったが、この数年はまさに太虚の仏教教育事業が国際的な展開を見せ始めた大事な時期であったこと、要するに、太虚の仏教教育事業に対して大谷大学の果たした具体的な役割が大きかったことが知られる。

「多様な近代」の中の仏教

—— インドネシアにおける仏教教団 ——

木村 敏明

本報告では、一九世紀末から二〇世紀の半ばにかけてのインドネシアを舞台におこった仏教復興の流れをその社会的背景から読み解くことを試みる。なお、インドネシアの仏教復興については石井米雄や木村文輝による優れた研究が存在しており、また近年インドネシアの若手研究者によって新たな研究も現れつつある。本報告はそれらの成果に基づきつつ、国家公認宗教として仏教が確立していくまでのプロセスを考察していく。

インドネシアは二億三千万の人口のうちおよそ八五%がムスリムであり、その信者数はキリスト教（一〇%）と比べても圧

倒的に多い。一方、仏教信者は華人を中心に全人口の1%程度とされており同国においては明らかに少数派であるが、それでも国家によって公認された六つの宗教のひとつに選ばれており、法的・行政的な地位を確立している。建国の理念として「唯一神への崇拜」を掲げるインドネシアでは、これらの公認宗教は宗教省の管轄下におかれながら婚姻や教育などにおいて特別な地位を得ることになっており、非信者は社会生活上様々な不都合に直面することになる。そもそも住民登録に当たっても国民はこれらの宗教の一つを選んで申し出る必要があり、ほとんどの人がいずれかの宗教の信者として申告をおこなっている。仏教が公認宗教であるということは、その信者がこのような面でインドネシア国民として支障なく生活を送ることができていることを意味している。

歴史的に見れば、現在のインドネシアの地はかつてインド文明の影響下にあり、ヒンドゥ教や仏教の遺跡も数多く残っている。しかし一六世紀ころから西域との貿易が盛んになるにつれイスラームの影響がスマトラやジャワにおよびはじめ、マタラム朝などイスラーム王国が建設されるようになると多くの人々がイスラームに改宗し、ヒンドゥ教や仏教の信者はバリ島など一部地域と華人に限られるようになっていった。

そのようなインドネシアで一九世紀の終盤を迎えたところに仏教の復興へ向けた動きはじまった。その中心になったのはプラナカン出身の郭徳懐であり、華人の伝統文化の一環として仏教にも注目し、教育などを通してその復興に力を注いだ。それに呼応するような形で、当時、南アジアで仏教の研究と発展に力

を入れていた神智学協会が、ファン・ヒルーベン会長のもと仏教復興運動に加わっていった。インドネシアにおける神智学協会は当初植民地行政官や商人としてその地に暮らしていたオランダ人を中心として一九〇一年にはスマランに最初のロッジを形成している。その後、一九一二年にはオランダから独立したオランダ領インドネシア神智学協会が設立され上述のファン・ヒルーベンが会長に就任している。次第にジャワ人や華人のメンバーも増加し、インドネシアの思想界や政治に大きな影響を与えたことが近年明らかになりつつある。

日本軍政期を経て一九四八年にインドネシアが独立すると、上で述べた通り、仏教の復興に政治的な意味合いが加わってきた。すなわち公認宗教として認められるか否かが、それぞれの宗教の信者たちの生活において死活問題ともいえる重要事項となったのである。そのような中で多様なインドネシア仏教をまとめあげ、それが「唯一神の崇拜」という建国の理念にそった宗教であることを粘り強く主張し、公認宗教の地位を獲得へと導いたのがアシン・ジナラッキタ（戴滿安）である。本発表では、プラナカン出身で神智学協会にも所属し、オランダのフロンゲン大学留学の経験も持つアシンジナラッキタの経歴、思想、「インドネシア仏乗僧伽連合」結成の経緯を概観しながら、いかにしてマイノリティ宗教である仏教が社会的地位を確立していったのか考察する。

パネルの主旨とまとめ

何 燕生

近代アジアにおける仏教の変化・変容は多様な広がりや複合的な要素を持つている。近代の場合は日本の植民地政策の一環としての「日本仏教」の影響が中心であったのであり、特殊な「近代化」を辿ってきた。一方、中国大陸では「僧団仏教」リーダーである太虚を中心に、日本仏教の教育をモデルとして中国仏教の改革がなされる一方、欧陽漸（竟無）らの「居士仏教」一派は西洋の哲学や思想との比較から仏教の教理を研究し、「近代化」に応答しようとした。南方の仏教について、これまであまり注目されていないインドネシアでは、イスラームという大きな存在の中でマイノリティ宗教でありながら、独自の「近代化」を遂げ、「仏乗仏教 *Buddhayaana Buddhism*」のような教団まで創出した。したがって、近代アジアの仏教を論じる際、それぞれのそうした歴史的社会的文脈や複合的な文化的要素を重視する必要がある、それらを一括して「近代仏教」と称し、西洋由来のような分析枠で捉えるには限界がある。このような観点に立ち、本パネルは教育、教養、教団に焦点を当て、それぞれ台湾、日本、中国大陸およびインドネシアの立場から、「仏教と近代アジア」について、国際的・学際的に考察することを試みた。

「日本統治時代の台湾仏教教育における日本の影響」と題する林佩瑩の発表は、日本曹洞宗による活動、例えば「戸羅会」（伝戒会）、「台湾仏教中學校」、臨濟宗妙心寺派による仏教教育プログラムの設定、浄土宗の仏教教育の取り組み、婦人会の設

立、留学僧派遣などについて、その歴史的経緯を紹介しながら、台湾の視点から「近代仏教」とは何かを考えようとした。沈庭は「仏教知の近代的創出―支那内学院を事例として―」との題で、欧陽漸（竟無）らによる法相唯識学の研究を取り上げ、とくに西洋の学問的影響を受けながら、法相唯識学をもって「近代化」に応答しようとする取り組みの中で創出された「新しい知識としての仏教」や「教養としての仏教」に着目し、その意義を考察した。何燕生は「越境する『日本仏教』―近代中国仏教教育における大谷大学―」との題で、一九二〇年代、大谷大学に在職していた稲葉円成や鈴木木拙らと太虚との交流をふりかえりながら、僧団仏教のリーダーである太虚が中心となって推し進められてきた近代中国仏教教育における大谷大学の存在を明らかにしようとした。木村敏明は「多様な近代」の中の仏教―インドネシアにおける仏教教団―との題で、インドネシアにおける仏教教団の形成と変化を、同国独立後の政治的社会的文脈の中に位置付けて考察した。氏によれば、植民地支配からの独立を果たしたインドネシアは、宗教とりわけ国民の大多数を占めるイスラームと近代国民国家という拮抗する二つの理念の間で時代ごとに微妙ななじ取りをしながら国家建設を進めてきたが、インドネシア独特の「仏乗仏教 *Buddhayaana Buddhism*」はまさにそのようなインドネシア近代化の波をまともにかぶる中、仏教側からの応答として誕生した教団だとい

う。それぞれの発表に対して、会場からいろいろな質問が出された。例えば「それぞれの国や地域における仏教の近代化過程で

戒律の問題がどう対処されたか」「数多くの大学の中で、なぜ太虚が大谷大学のカリキュラムを選んだのか」「近代の中国大陸や台湾で『日本仏教』に対する態度はどうだったか」などである。質疑応答および発表は学会の規定に従い、英語と通訳を交えて行われた。近代アジアにおける仏教の多様性と複合的要素を互いに確認できた点はとても良かったと考える。

キリスト教殉教と歴史的記憶

代表者 カルラ・トロヌ

コメンテータ 岩野祐介

司会 狭間芳樹

マカバイ殉教者を記憶する初代教会の思想

浅野 淳博

発表者は、旧約聖書続編と偽典所収の第二、第四マカバイ記における殉教思想が、初代教会の神学形成に寄与した使徒パウロへいかに受容され、さらに二世紀のキリスト教神学を反映する使徒教父の殉教理解にいかなる影響を与えたかを概観する。

両書はセレウコス朝アンティオコス四世の圧政下で宗教弾圧を経験したユダヤ人らが、命をかけてトーラーを遵守する様子を物語るが、そこからは「殉教者」と民全体の受難の意義に関する思想が伺える。第一に、民の苦しみは神の訓育であり、これを通して神への誠実を学ぶ民が神との和解を得る（二マカ七・三二―三三、四マカ六・二八―二九）。さらに殉教者の死は神の怒りを宥める犠牲獣の死に準えられる（二マカ七・三七―三八。四マカ四・二〇参照）。発表者は、このマカバイ殉教思想の背後にユダヤ教の神殿神学を見出すが、同時に古代地中海世界に広く見られる英雄死思想との共通点をも考慮に入れる。マカバイ二書に描かれる殉教物語は、律法に対する殉教者の熱心を民が記憶に深く留めることを促す（二マカ六・三一、七・二〇、四マカ一七・八一―八二）。さらに二マ

カバイ記の執筆目的には、民族解放を祝うハヌカ祭への参加を促す目的もある。すなわち二書は、テクストとして殉教史を民の記憶に刻むのみならず、そこに制定された記念祭も記憶装置として民の内に殉教者の生き様を深く刻んだ。

ギリシャ王朝から解放されたユダヤ人は、その後ローマ帝国支配下で抑圧を経験する。カリグラ帝による神殿侵犯未遂を体験するパレスチナの原始教会は、マカバイ抵抗運動を記したマカバイ諸書の言語表現をそのまま用いるが（一マカー・五四、二マカー・二、四マカー一八・一二。マコー三・一四、ガラ一・一四参照）、おそらくこれは、同胞のユダヤ人らがカリグラ帝とアンテオコス四世とを重ね合わせ、自らをマカバイ殉教思想によって鼓舞した時代的背景を反映しているよう。使徒パウロも改宗以前にこの思想世界を生きた。

パウロが関わった教会への迫害活動は彼の改宗の遠因となった。宗教弾圧下での被害者たる殉教者を正当化し支持する殉教思想は、しかしその加害者の暴力の問題に応答しなかった。それゆえ、ユダヤ社会の周縁に位置する教会という弱小集団を律法保守という立場から迫害し、それはステファノ殺害に至った。この事件を契機にパウロの世界観は大きく揺らぎ、キリスト顕現体験をとおして被害者たる原始教会へ帰属した。これが、パウロの神学構築がマカバイ殉教思想の再解釈という側面を持つ背景だ。原始教会がイエスの死の救済的意義を模索する中、パウロはこれを王キリストの英雄／殉教死と捉えた。その救済的効力は同胞（友）のみならず他者（敵）へも向けられた（ロマ五・六一〇）。これは敵味方の垣根を越える新たな英雄

／殉教死だ。パウロはイエスの愛敵思想（マタ五・四三―四八）を導入しマカバイ殉教思想の加害的暴力の問題を乗り越えようとした。この後イエスの愛敵行為の証言者（*martyrs*）が死ぬと、その者が殉教者（*martyrs*）と呼ばれ始めた。

したがって『ポリュカルボス殉教物語』には、「私たちが做すべき（キリストの）福音に則った殉教」という主題が貫かれている。この物語が殉教願望者に警告を与え（『ポリュ殉』四・一。『イグ・ロマ』七・二参照）、読者が殉教者の生き様に倣うよう促すのは、「至高の殉教者イエスを証言する者」という *martyrs* の本来の意義が保持されているからだろう。また、この物語はマカバイ二書のように殉教者の死に救済的価値を見出さない。これは教会がキリストの死に贖罪価値を見出す一方で、キリスト者の殉教死に（証言者としての）宣教的価値を付与するという（『ポリュ殉』一六・一。『イグ・ロマ』三・三）役割分担を行ったからだろう。キリスト教殉教思想はここを起点として展開し始める。

キリシタン時代における殉教の理解と記憶

狭間 芳樹

徳川幕府によるキリスト教禁令（一六一四年）が全国的に布達され、キリシタンの取り締まりがいつそう厳しくなるなか、受洗する者の数はいまだ増加傾向にあった。その理由として考えられるのは、それが見せしめとしての抑止力ではなく、むしろ逆効果となって作用したということである。すなわちイエズス会が宣教をとおして殉教の意義深さを説き、信徒たちにはす

で殉教者への崇敬があったことをうかがわせる。そうした殉教への準備教育にあたり有効に機能したのが一五九〇年以降、およそ百種刊行されたイエズス会の出版物であった。たとえば長崎の西坂で五五名の信徒たちが火刑や斬首によって処刑された「元和の大殉教」（一六二二年）をはじめ、一段と熾烈な弾圧により、日々、殉教が繰り返り広げられていた当時の記録が管区長のフランシスコ・パシエコらによって「イエズス会年報」にのこされている。一例をあげると、ある信徒がミゼルコルディア（慈悲）の組に向けて書き送った手紙には「サントスの御作業の内抜書」を引用しながら、同朋たちに殉教を促していることがみてとれる。

この書は一五九〇年以降イエズス会が出版した約百種の出版物（キリシタン版）のひとつであり、一五九一年に加津佐で刊行された聖人伝である。内容としては、一三世紀半ば以降、中世ヨーロッパでひろく読まれたウオラギネの『黄金伝説』をはじめ、その第二章「サンジョアン・エワンゼリスタの御弟子なるサンポリカルボのマルチリヨ（殉教）の事」との章題からわかるように『ポリュカルボス殉教物語』も収載されているが、これらの邦訳には仏教語や仏教の教説が散見されることは興味深い。巡察師ヴァリニャーノは宣教開始後間もない一五五五年に「害になりうる五十以上の語」（バルタザール・ガゴ書簡）を選定するなど仏教語の使用にはきわめて慎重な態度をとってきたが、一方でザビエル以来の「適応主義」のもと日本の宣教を推し進め、丹念に日本の諸宗教を研究した結果、イエズス会の霊性の中核を担うイミタテオ・クリステイやデヴオ

チオ・モデルナ（近代的敬虔）の思想に通ずる教説―それは無論、本質的内容は異なるもの―が日本の仏教のなかにも確認できることを把握し、その上でそれらを援用することが殉教精神の涵養に資すると判断したのである。そうした施策が実際に功を奏したことは、決して少なくない数の殉教者が輩出されたことにあきらかであろう。

イエズス会日本管区長を務めたパドロ・ゴメスは、西坂での処刑の四〇日後に「迫害報告」を執筆したが、そうした報告がヨーロッパにとどくと、日本での殉教はヨーロッパでもひろく知られることとなり、その後、信徒たちの列福・列聖がなされていく。そして江戸時代初期の二〇五人の殉教者が一九世紀半ばに列福されると、殉教がおこった九月一〇日は単に殉教者だけではなく、日本の殉教者すべてを記念する日に定められ、さらに西坂の地が聖地のひとつとなるなかでキリシタンの殉教は日本のみならずヨーロッパもふくめたキリスト教史における歴史的な記憶として成立するにいたった。

明治以降の日本では非キリスト教徒が大勢を占めるにもかかわらず、今なおキリシタンの時代への関心は高い。しかし近世日本での殉教現象は、ともすれば情緒的にとらえられ、美化されがちであり、「殉教」に対するイメージは、パウロの殉教思想はもちろんのこと、イエズス会が一六世紀に宣べ伝えた殉教論、さらにはカトリック中央協議会の今日の見解とも乖離している感が否めない。ときに武士の殉死―その概念自体も大いに再考されねばならないのだが―とも重ね合わされ、いたずらに英雄視される現代日本での殉教者像が、いかなる状況により

創りあげられてきたのかについても解明することが求められよう。

日本の殉教者の歴史的記憶と宗教的アイデンティティ

カルラ・トロヌ

日本では、キリシタン時代に来日した宣教師によって原始キリスト教の殉教に関する事例や殉教の概念が伝えられた。豊臣秀吉や徳川幕府による迫害で大勢の日本人や外国人が殉教し、大殉教も少なくなかった。すなわち処刑されたキリシタンが殉教者として英雄視されることは、迫害者である権力者にとって不都合だったため、処刑を避けて拷問と棄教へと転換した。しかし殉教者の数が四〇〇人以上にのぼったにも関わらず、禁教期から現在までに「福者」や「聖人」として認められた者は四三八名（福者三九六名、聖人四二名）である。現在までに「列聖プロセス」は延べ六回行われてきたが、それらの殆どの事例が集団殉教で、個人を対象としたものは高山右近の一件だけに過ぎない。①一五九七年長崎の西坂で殉教した二六名（フランシスコ会三名とイエズス会三名）は一六二七年に列福され、一八六二年に列聖された。②一六一七年から一六三二年の間に九州各地で殉教した二〇五名は一八六七年に列福された。③一六三三年から一六三七年の間に長崎の西坂で殉教したドミニコ会の一六名は一八八一年にマニラで列福され、一九八七年にローマで列聖された。④一六三二年に殉教したアウグステイノ会士の二名は一八九九年に列福された。⑤一六〇三年から一六三九年の間に六つの地域で殉教した一八八名は二〇〇八年に

長崎で列福された。⑥マニラに追放された高山右近は二〇一七年に大阪で列福された。

発表では彼らの国籍や性別、religious status すなわち聖職者か俗人かという宗教的身分を比較した。その結果、近世から現代まで、日本殉教者の福者・聖人の属性の変容を、社会や価値観の変容の背景の中で簡単に考察すると、まず国籍については、アウグステイノ会の二名の福者を除く全ての事例において日本人の割合が高い。国籍と宗教的身分の関係を見ていくと、外国人のほぼ全てが聖職者であった。殆どの聖職者は宣教師として来日した外国人だったためである。また、国籍と性別の関係を見てみると、外国人は全て男性で、女性は全て日本人であった。来日した外国人は、宣教師に女性が含まれておらず、商人は配偶者を伴わなかったことが反映されていると考えられる。性別については女性の割合が、二〇五福者の事例では一七%、一六聖人と一八八福者の事例では約三三%であった。しかし日本で女性は正式に聖職者になれなかったため、女性がすべて在家になるが、在家の中の女性の割合を見ると、二〇五人の事例（一一・七%）と一六聖人の事例（二二・五%）と、時代を通して増加傾向にあった。なお、聖人となった二人の女性はどちらも配偶者としてではなく自らの活動を理由として処刑されているが、彼女たちの夫や父親の処刑に追隨したケースであったことは注意する必要がある。例えば二〇五福者の中で、処刑された家族のメンバーとして処刑されたケースが七割だが、その情報が不明あるいは曖昧な場合もあるので実際にはもっと高い可能性がある。

禁教期は幕府による弾圧下であり、日本で殉教者の歴史的記憶が公式に守られるための活動は日本国外で行われていた。その列聖のプロセスが始まり、再開される契機となったのは、日本布教の再開と第二バチカン公会議前後の列福・列聖方式と対策の変容をはじめとする社会的な背景の展開であった。福者や聖人として認められた日本の殉教者の国籍、性別と宗派内での宗教的身分を比較検討した結果、明らかに変わった動向も、社会や教会の変容と関わりが強く、福者・聖人の意義を理解するためには彼らの生涯や受難だけではなく、その公認・顕彰を行う共同体とその社会的背景を明らかにする必要があることが確認された。つまり日本の殉教者の列聖の歴史はキリシタン殉教者について語るだけではなく、近代・現代社会とキリスト教の歴史についても語り得るといえよう。

現代日本における殉教論と歴史的記憶

芦名 定道

殉教者（信仰の証人）はキリスト教史において特別な位置を占めている。「殉教の根源は新約聖書の福音書におけるイエスの十字架上の苦難と死である。……古代教会がローマ帝国の迫害を受けている間は、多くの殉教者が出た」。日本においても、キリシタン史は殉教歴史である。しかし、その後、近代以降の日本キリスト教は、殉教しない教会となり現代にいたっている。では、現代キリスト教にとって殉教とは何か。以下、キリシタン殉教の記憶とその抑圧について簡単に考察し、殉教論の意義について論じてみたい。

キリシタン禁制という江戸幕府の基本方針は、江戸時代の宗教政策（宗門改めと寺請制度。封建社会の秩序の安定化に向けて宗教の民衆化を統制する政策）を規定し、さらには日本人の宗教観に大きな影響を与えるものとなった。つまり、宗教と言えば、もっぱら家制度に関連した冠婚葬祭に結びつけられ、民衆の宗教的エネルギーはその実現の場を失うことになる（宗教の習俗化・形式化）。古屋安雄によれば、キリシタンとの軍事的な衝突の経験は、江戸幕府から明治政府に受け継がれ、太平洋戦争前の弾圧政策に結実する。それは、「迫害すれば、殉教者が出て血が流れる。そして、かえって信仰は強くなる。しかし、弾圧すれば、つまり真綿で絞めるように絞めれば、血は流れることなく、骨抜きにして、棄教者を生むだけですむ」。これが近代以降のキリスト教が殉教しない教会となったことの一因なのである（「迫害のようにハードではなく、ソフトな思想誘導や思想管理」）。

こうした近世・近代の動向は、日本のキリスト教（カトリック教会も含め）が、キリシタン殉教について、一般の日本人とは異なった特別な仕方では記憶することを不可能にし、いわば殉教の忘却が生じることになる。現代日本のキリスト教徒がキリシタン殉教について有するイメージは、キリスト教信仰に規定されたものというよりも、教科書とメディアによるイメージと考えるのが妥当であろう（半世紀以上も前に武田清子がキリスト者の天皇制について意識について行ったアンケート調査からの類推）。

では、殉教を論じることは、現代日本のキリスト教思想にと

っていかなる意義を有するのだろうか。ここでは、現代日本のプロテスタント思想における「殉教」論として、近藤勝彦「殉教論の再考」（『教会と伝道のために』教文館、一九九二年）を参照してみよう。近藤は、現代日本における自殺者の数から、自殺が重大な社会問題であるだけでなく、思想的問題また深い宗教問題であることの確認から議論をはじめ、自殺こそが本当に真剣な哲学的問題であるとするアルペール・カミュに対するアブラハム・ヘシエルの反論に注目する。ヘシエルが本当に真剣な問題として挙げるのは殉教の問題である。殉教は、不条理に対して降伏することなく聖なる方がいますと証言し、神のため、神の御名のために死ぬ備えをなす能力の事柄であり、現代における自殺の増加は殉教的生の衰退と無関係ではない。これが近藤の殉教理解であり、それは、一方で、初期キリスト教に遡る殉教理解（ローマ書十四章八節「生きるのも主のために生き、死ぬのも主のために死ぬ」）を前提にし、他方で、殉教論をいわゆる迫害のあるなしによらない仕方で一般的な状況に拡張する試みとなる。近藤は、教会史家フォン・カンペンハウゼンの言葉、「困難な試練に耐えつづけている者はだれでも、たとえばその定めを忍耐して耐えている病人も、今日、殉教者と言うことができる」を引用する。こうして、現代の殉教論はいわば宗教的生において普遍化されたものとなるが、しかし、歴史的な迫害下の殉教は、その典型例・模範例としての意味は失ってはいいない。こうした現代の殉教論のために、キリシタン殉教を歴史的記憶の忘却から救い出すことは、現代のキリスト教研究の課題となるであろう。

コメント

岩野 祐介

海外からの研究者を代表者とし、複数ジャンルにまたがる研究者の集まった本パネルは日本キリスト教史、日本キリスト教思想史研究という点からも有意義なものであった。特に重要であったとコメントータが考えるのは、殉教という問題を、個々の信仰者の、信仰の強さや信仰理解の深さだけでなく、広義の「宣教」という視点から捉えることの意味を示せたことである。殉教は、信仰を証しする行為のなかでも究極的なものとされるが、それが起こるためには、教会・キリスト教が抑圧・迫害されている、という状況が「必要」なのである。宣教がすすみ、キリスト教的な（あるいはキリスト教に親和的・寛容な）社会があるところでは、殉教はおこらない。迫害状況が生ずるのは宣教の前線であると考えられる。こうして、世界史のなかでは相対的にキリスト教の伝播が遅かった日本において、殉教が問題となることになる。

キリスト教はそのスタートから、「開祖」としてのイエスが公権力により処刑され殺される、という困難を抱えることになった。このことを説明・弁証し、宣教を展開するために、キリスト教の成立以前から存在する「殉教」という考え方が用いられたと言つてよいであろう。聖書の時代、ローマ帝国による迫害期の殉教者たちは、イエスを含め、時代状況のなかでやむを得ず命を落とすことになる。それを、後代のキリスト教会が、信仰を捨てず死や苦しみをもって証した「殉教」であった、と位置付ける。こうしてキリスト教は、信仰を捨てなければ殺

す、という脅しにすら屈しない宗教である、という鮮烈な印象を教会の内外に示すことができる。これは、宣教をすすめるうえで、強力なインパクトを与えたことと考えられる。それに對して現代では、そこから死の美化、犠牲の美化が生じ、結果弱い立場の人々が犠牲を強いられる構造になった、との批判が向けられることもある。

しかし、本パネルを通して改めて気づかされたことは、個々の殉教には一般化などすることができない個別性があること、教会もそれを画一的な美しい物語に押し込めようとしてきたわけではないことである。ところが、その殉教者たちが、カトリック教会によって福者、聖人へと認定されていく過程には、様々なレベルでの政治的な意図がある、ということでもある。

四万人のキリシタンが殉教した、あるいは一八八人の殉教者が列福された、というとき、個別の殉教者の姿は見えにくくなってしまう。その際に、殉教は、信仰生活の結果である、ということを見失ってはならないように思われる。どのように死んだか、が語られる際には、どのような信仰をもつどのような人間が、どのように生きていたか、ということもまた語られている。中世ヨーロッパに成立し、キリシタン時代の日本でも読まれていた聖人伝・殉教者伝においても、生前の殉教者たちが学問に、社会的実践において優れた人々であったこと、あるいは隣人愛にあふれた人々であったことが強調されているのである。一方で近現代の日本に視点をうつすと、プロテスタント・キリスト教とその宣教における、殉教の意味という問題が浮かび上がる。長きにわたる江戸時代の禁教期を経て、社会のなかで

存在を認められるため、セクト的・カルト的な宗教であると見られることを避けようとする傾向が初期の日本プロテスタント・キリスト教にはある。抑圧・迫害される宗教が、社会に受け入れられているとは言えないであろう。社会に容認されるため、国家に接近していった結果、日本のキリスト教会は大勢で戦争に協力することになる。その際、迫害をうけ「殉教」ともよび得る死に方をする人々を出したのが、主流プロテスタント教派からセクト的と見なされるような教派であったことは、大変考えさせられる事実である。

パネルの主旨とまとめ

カルラ・トロヌ

キリスト教史において「殉教」とは迫害下にありながらも自らの信仰を棄てず、苦しみや死をえらぶことであるとされる。キリストに倣い、そのように信仰を証した殉教者は、敬われ、歴史的記憶として守られてきた。しかし今日の日本において、近世キリシタン時代の殉教というのは感傷的・情緒的に捉えられるにとどまり、なかには忠誠心の頭れといった武士の殉死に重ねて語られるなど、いささか漠然としたイメージのまま、無批判に美化されてきたためか、殉教の考究は十分になされてこなかった感が否めない。そこでキリスト教の殉教について新たな検証を進めるにあたり、本パネルでは「歴史的記憶」という視座からの分析をこころみた。

浅野氏による第一報告では、キリスト教殉教思想の起点について、紀元前のユダヤ人による抵抗運動が展開されるなかでマ

カバイ殉教思想が育まれ、その後、圧政下のユダヤ人共同体により記憶された殉教物語が原始教会へと引き継がれたこと、さらにパウロの神学構築がマカバイ殉教思想の再解釈という側面を有しているといった背景が紹介され、「ポリュカルポス殉教物語」では殉教者の死に救済的価値を見出さないことなどが確認された。つづく第二報告で狭間氏は、殉教者が目前から失われてしまった一六世紀において、日本で生じた殉教現象を古代キリスト教との媒介として接続することを希求したイエズス会が、信徒たちに殉教をどのように説いたのか探るにあたり、キリシタン版の聖人伝を手がかりとして考察するなかで、イエズス会士が仏教語や教説を援用しながら邦訳したことが人々にキリストの受難を理解させ、殉教精神を涵養させることにつながったと論じた。

また、トロヌ氏による第三報告は、禁教期を通して、近世から現代まで、カトリック世界によって日本の殉教者の歴史的記憶がどのように守られてきたのかということを検証するために、公式な「列聖プロセス」によって福者や聖人として認められた殉教者の特徴（国籍・性別・聖職者か俗人か）を分析するとともに、近世から現在に至るまでの各事例の比較をおこないながら、列聖の対象や時期を社会・歴史的な背景との関わりについて考察した。そして第四報告で声名氏は、近世キリシタン時代の殉教が日本キリスト教史の出来事として記憶され、その影響は現代にまでおよび、日本人の宗教性のなかに存している一方で必ずしも自覚された影響ではないとの見解を示した上で、現代日本のプロテスタント思想における「殉教」論を具体

的にとりあげながら、「殉教」論が現代日本のキリスト教思想にとつていかなる意義を有するのかを論じた。

以上の報告を受け、コメントの岩野氏より、まずパネルの全体テーマについて、次いで各報告者へのコメントと質問がなされた。質疑応答の議論を通して浮かびあがった今後の課題を挙げると、まずパウロにおいて決定的な贖罪としての殉教はイエスのみであったにもかかわらず、後に救済の対象が信徒個人へと移りゆくなかで殉教者の顕彰が進み、殉教者伝が編纂されていったことへの検討がある。聖遺物とともに聖人への崇敬・崇拜が興隆する中世ヨーロッパのキリスト教については、すでにこれまでの潤沢な先行研究があり、詳しく論じられているため、そして何より、本パネル発表では日本における殉教に焦点をあてることを目的としたことから敢えて扱わなかったものの、それらがキリシタン時代に一定の宣教効果をあげたことは確かであり、今後、そうしたところにも目を配りながら、いつその解明をすすめたい。なお、本パネルは、代表者であるトロヌ氏が声名氏との共同研究として、現在、京都大学でおこなっている日本学術振興会・外国人特別研究員事業の成果の一部であることを申し添えたい。

宗教施設を地域資源とした

地域防災のアクションリサーチ

代表者・司会 稲場圭信

コメンテータ 今岡達雄

宗教施設と地域防災との関係認識の多様性とその要因

黒崎 浩行

科学研究費補助金基盤研究(A)「宗教施設を地域資源とした地域防災のアクションリサーチ」(研究代表者・稲場圭信)では、「自治体と宗教施設の災害時協力の実態聞き取り調査」を二〇一四年から開始した。自治体と宗教施設との間の災害時協力や協定締結の有無およびその内容、現状と今後の課題について、自治体と宗教施設との双方に聞き取り調査を重ねた。二〇一五年三月には浄土宗総合研究所と合同で岩手県釜石市・大槌町でも行った。

調査を通じ、寺院、神社、教会等のさまざまな宗教施設の当事者における地域防災への関わり方に対する認識には共通点もあるものの、一律でないことがうかがえた。

本発表では、発表者が参加した聞き取り調査のうち、宗教施設に対するもので、東日本大震災の被災地域、南海トラフ地震の被災想定地域、および、筆者が単独で行った首都圏での聞き取り調査結果のデータを分析し、宗教施設と地域防災との関係認識の多様性とその要因を抽出する。分析に際しては、調査データから回答文のみを抽出し、匿名化を行った上で、計量テキ

スト分析ソフトウェア KH Coder を利用して共起ネットワークを作成する。

東日本大震災被災地域の一四施設(宮城県一〇、岩手県四)では、寺院・神社で避難訓練・防災訓練を行っているという回答が宮城県で七施設、岩手県で二施設あった。訓練の主体は、「消防団と職員」の他は「自主防災組織」・「自主防災会」である。

震災発生時の住民の避難行動と対応について見ると、宮城県の寺院では自主防災会が門前の広場を一時避難場所としており、東日本大震災の際もほとんどの住民が集まってきたという。その後寺院は被災したが、住民が指定避難所である公的施設(小学校)に移った後であった。他方、住民が三週間とどまった寺院もあるが、それは檀家からの食糧・燃料の寄付によって支えられたためであった。

聖職者(住職)がPTA会長などの役職、教護師、ボランティア、幼稚園長などを務めていることも、災害時の地域との円滑な連携につながっていることがうかがえる。

行政との連携に関しては、避難所指定、看板設置の他に行政からの働きかけがなく、寺のほうから率先して行政に働きかける必要があるという回答が見られた。また、安否確認などの情報伝達や通信手段の確保に課題があることがうかがえた。

政教分離に関しては、震災当初物資が届かなかった、自治体主催の追悼式に呼ばれなかった、といった問題に関わって言及された。

南海トラフ地震被災想定地域では三施設(宮城県三)に聞き

取りを行ったが、ここでは自治体が緊急避難場所に指定する民間施設との間で協定文書を取り交わし、太陽光発電LEDライトの設置が進められていた。

神社・寺院が高台に隣接するある地域では「災害時避難所・避難場所マップ」を自主防災会とまちづくり協議会が作成しており、ともに避難場所になっている。

首都圏での聞き取り対象三施設（東京都二、埼玉県一）のうち東京都では帰宅困難者支援という課題があり、二施設はともに帰宅困難者受入（支援）施設の指定を受けている。また、東日本大震災においても帰宅困難者受け入れの経験をもつ。他方で、住民自治組織による防災訓練・避難訓練の場とはなっていない。

実際の災害において宗教施設の被災状況や対応はさまざまであり、一様に正しいあり方を決めつけることはできない。経験から共通項を探り出すだけでなく、宗教施設・聖職者と地域との関係性に見合った防災・減災を丁寧に考えていくことが重要である。

被災寺院が支援者として機能するために必要な外部支援

宮坂 直樹

浄土宗総合研究所では東日本大震災を機に「災害対応の総合的研究班」を発足、寺院の視点で災害時の寺院や僧侶の役割、備えについて研究を重ねてきた。寺院が位置するコミュニティが、避難場所として、大切な人を亡くした心の拠り所として宗教者・その施設を頼ってくることがあることが明らかになっ

た。自身も被災者でありながら、寺院復興と被災者・地域支援の役割を担う僧侶をサポートする、専門的な知識を有したアドバイザーの存在を望む声も聞かれたことから、本年より「寺院版災害支援アドバイザーの有効性研究班」と名称変更し研究を継続している。「被災寺院が支援者として機能するために必要な外部支援」の内容は多岐にわたるが、本発表では科学研究費補助金基盤研究(A)「宗教施設を地域資源とした地域防災のアクションリサーチ」(研究代表者・稲場圭信大阪大学教授)での研究協力項目である「自治体との災害協定」締結時の注意点について概観する。

今回は調査を行った地域から、①自治体、仏教会あるいは寺院の代表者の双方に聞き取りを実施し、②避難所としての協定を締結している五地域(兵庫県多可町・神奈川県綾瀬市・北海道三笠市・埼玉県寄居町・群馬県桐生市)の内容を元に、協定締結に当たって寺院側が気をつけるべき六項目(費用負担、避難所の責任者、職員派遣の有無、利用対象施設の明記、有効期限、期間と閉所)について考察する(なお本要旨内では自治体名は伏せて記載する)。

「費用負担」の記載ありは五つ。算出方法未定が二つ、双方協議の上が二つ、前年同月比とし損壊は市が原状復帰が一つであった。ライフラインが停止した場合、前年同月比は算出不能な上、避難者による損壊の証明の問題もある。「避難所の責任者」は記載ありが二つ(自治体が責任者となる)、記載なしが三つで、記載がない協定では「認識としては住職」としている。口頭での取り交わしで記載がない場合、担当者が変更にな

った際に引き継がれない恐れがある。防止策としてある協定では役職者が担当になるのではなく、協定時の双方の担当者が継続して担当するとしている。「職員派遣の有無」は記載ありが三つ、無しが二つ。記載があった場合でも状況によっては職員派遣は難しく寺院側で運営を、と考えているという。寺院側も派遣は無い前提で避難所運営の基礎的知識は身につけて置くべきである。「利用対象施設の明記」は記載ありが三つ、無しが二つ。協定書あるいは添付資料に、使用する場所と面積と収容人数を記載している協定は二つあった。過去の災害時も「浴室やトイレなど、一度プライベートな場所の使用を許可した場合、途中から断ることは難しく、それがストレスとなった」との意見があったため、避難所運営上必要な生活環境も考慮した上で開放する範囲の明記が必要である。また重要書類の保管場所への立ち入り制限の必要もある。「有効期限」は記載ありが四つ、無しが一つ。記載ありのすべてで「一年で自動更新」となっている。今回の五協定とは別地域の協定調査依頼で役所に連絡した際、担当者含め役所内に協定の存在を知っている人がおらず、古い資料を掘り出すことでようやく発見したケースがあった（寺院側もまた存在を知らず）。防止策として、防災イベントなど、協定の存在を喚起する仕組みが必要である。「期間や閉鎖」は記載ありが四つ、無しが一つ。多くが状況が落ち着くまでの一時避難所と考えているが、結果的に長期にわたることも考えられ、施設閉鎖に対する自治体側の努力目標は記載してもらおう方がよい。

自治体が災害協定を検討する際、締結済みの自治体の協定書

を参考にすることがあるため、寺院側が注意する点も似通っていると考えられる。細部まで書面で決めようとすることで協定締結自体が難しくなることは理解できるが、内容に関して最小限気を付けるべき点を寺院側が認識した上で、その項目を明記するかしないかは「判断」されるべきである。

東日本大震災被災地から窺える

地域における寺院・僧侶への期待

藤森 雄介

本発表は、これまでに発表報告者が中心となって関わった四種類のアンケート調査の集計結果から、地域社会が、仏教（宗教）及び寺院や僧侶に何らかの期待を寄せていると読み取れるものを取り上げて報告を行った。

まず、「東日本大震災における日本仏教各宗派教団の取り組みに関するアンケート調査」からは、宗派教団が行った募金活動に着目した。例えば調査結果の募金総額は、五十五億八千四十一万三千八百八十九円であったが、この金額は、交通遺児をはじめとする様々な遺児支援組織として知られている「あしなが育英会」が行った、東日本大震災津波遺児支援に関する返済不要の「特別一時金」の寄付総額、五十三億九千四百万円（二〇一二年七月三十一日時点）と比しても、遜色のないものであった。この事実は、社会的な困難に際して個人々人が出来る事を託す先として、仏教が期待されると読み取ることが出来ると言えよう。

次に、「被災地寺院の教訓を今後の寺院防災に活かす聞き取

り票（アンケート調査）からは、被災地において避難所の役割を担った（あるいは担わざるを得なかった）寺院の当時の状況に着目した。調査結果からは、例えば、寺院の避難所としての平均開設期間は五十四・八日、平均の受入人数は九十三・八人であった事等が明らかとなっている。更に言えば、受け入れた人々のうち、各寺院の檀家割合は四六・七％に留まっていたのである。つまり、急な大規模災害が発生した場合、日頃からの付き合いや備えの有無に関わらず、寺院は避難場所としての役割を地域住民から求められるという事なのである。

続いて、「平成二十三年三月一日東日本大震災における仏教系各種団体の震災支援に関するアンケート調査」からは、支援現場における協力・協働の状況に着目した。それぞれ背景の異なる支援団体として被災地に入った各団体に対して、「東日本大震災に際しての貴団体の活動状況について災害支援に関して協力・協働した他団体の有無」について確認したところ、八六・五％の団体が、他団体や組織との協力・協働のもとで支援活動に当たったとの回答が得られた。また、それらの実績を踏まえて今後の在り方を聞いたところ、社会福祉協議会や行政も含めた他団体との在り方について、「災害に限定したネットワークは必要」二一・六％、「普段から情報共有できるレベルのネットワークは必要」四五・六％という結果が得られている。最後に、「東日本大震災を契機とした、地域社会・社会福祉協議会と宗教施設（仏教寺院・神社等）との連携に関するアンケート調査」からは、宗教系ボランティア団体からの支援を受けた三十二自治体の社会福祉協議会に、「平常時における、地

域社会・社会福祉協議会と宗教施設及び宗教者の連携についてご意見」を聞いた所、「積極的に連携すべきである」及び「可能であれば連携したほうがよい」を合わせて、六七・五％という数字となっている。

「若者の宗教離れ」や「寺院消滅」が指摘される一方で、災害時における宗派教団、地域寺院、仏教系の各種支援団体は、それぞれの立場で「社会資源」の役割を果たし得る「力」を持っていると考えることが出来る。そればかりか、いわゆる「政教分離」といった従来の理解を越えて、地域社会が仏教（宗教）に期待を寄せている現状を読み取ることが出来る。

しかし、その「期待」に応える為には、平常時からの地域社会との関り方を今一度捉えなおす必要があると思うのである。なぜなら、「非常時に出来ることは、あくまで平常時の延長線上にしかない」と考えるからである。

日頃から宗派教団間のみならず地域社会とも情報を共有し、無理のない、出来る範囲での「緩い関わり」を持続する仕組みや在り方を共に考えていく必要があると考えている。

公共空間における宗教の新たな連携

稲場 圭信

本報告では、宗教施設を地域資源とする防災・災害時支援の連携を公共空間における宗教の参画、宗教の社会貢献の観点から検討するとともに、アクションリサーチの意義についても論じた。

本パネル開催の直近五か月の間にも、四月九日の鳥根県西部

地震、六月十八日の大阪北部地震、七月初旬の西日本豪雨、九月四日の台風二二号、九月六日の北海道胆振東部地震と災害が頻発している。そのような中、災害時の宗教施設利用、そして、宗教者による支援活動は社会的要請でもある。しかし、一方で、政教分離の原則のために宗教施設は避難所指定されない、といった誤解がある。防災の専門家でもそのように信じて、東日本大震災で多くの宗教施設が避難所となったことから状況が変わったと思っている人もいる。

東日本大震災では、政教分離の間違った解釈によって、行政と宗教が連携してはいけない、できないという誤解があり、緊急避難所となった宗教施設に物資が届けられなかった事例があった。しかし、災害救助法の原則は、人の命を守ることで、宗教施設であろうと、企業などの民間施設であろうと、人が避難していたら物資を届ける必要がある。

二〇一四年七月に実施した「全国の自治体と宗教施設の災害協定」の実態調査では、全国に二千を越える宗教施設が三〇〇ほどの自治体と災害協定を締結したり、避難所指定を受けるなどの協力関係があった。その後も、宗教施設の地域連携は増えている。さらに調査を進めると、昭和四十年代から寺院が指定避難所になっている例が確認できた。公民館や小学校が避難所として整備される以前は、台風など有事の際、「お寺に逃げる」といったことが近隣住民や地域の中では当たり前だった。昭和四十年代頃はそういう事実があったにも拘らず、制度化される中でそのような事実が忘れ去られてきた。さらに防災を専門に研究する学者が、指定避難所といえば小学校、公民館と公言

し、宗教施設は政教分離を理由に利用できないと言っている。こういった誤解を解くために、全国のデータをもとに働きかけている必要がある。これがアクションリサーチである。

アクションリサーチとは、当事者と非当事者が一緒にあってよりよい事態を目指して行う研究実践である。アクションリサーチは、ディタッ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、災害時の支援や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。

公共空間における宗教者の参画としては、近年、貧困、自殺念慮、人道・平和、医療・介護、災害支援などの領域に宗教者の関わり等が関心を持たれている。多様な領域に拡がっているが、防災や災害時の活動はとりわけクロスアップされている。宗教者は布教をしないという方針のもとに活動をしているが、前述のような政教分離の誤解やアレギーは存在する。しかし、社会からの期待もある。災害時における宗教への期待として、避難場所となるスペースの提供、心のケアや供養や慰霊等の取り組みがある。災害対策基本法や災害救助法、憲法第九条の公金の支出などと関連して、災害時における宗教の公共空間における活動が、より社会的に力になるためには、社会にある政教分離の誤解を解く必要がある。

東日本大震災以降、様々な経験・教訓から、アクションリサーチが行われている。宗教施設を地域資源とする防災・災害時

支援もより一層重要な研究実践の領域となる。

コメント

今岡 達雄

近年、地震、豪雨、台風などに起因する大きな災害が頻発しています。被災者の避難や救援に当たって宗教施設の利用可能性が論議されています。東日本大震災以降の大規模災害では、被災地およびその周辺の宗教施設（寺院本堂等）に被災者が緊急避難される事例が多く見られました。公的機関による避難場所の指定、あるいは寺院と自治体間の災害時協力協定があるかないかにかかわらず、被災者が避難に来られる状況です。パネル各位の報告にも多くに事例が示されたところです。

宗教施設である寺院について考えると、最新の耐震基準を満たす建築物は全体の四分の一以下であり、住職や家族を含めても少ない人数、少ない収入で運営されている寺院が多くを占めており、災害時の宗教施設の利用を積極的に行えない事情もあります。寺院ならば一定の水準の防災機能を果たせると考えるのは早計であり、個々の宗教施設の置かれた状況を勘案しながら実施すべきことであるかと考えます。さて、黒崎は宗教施設と地域防災の関係の多様性について、具体的事例のヒアリングおよびアンケート調査データをテキストマイニングすることによって、地域防災の関連した認識の多様性の分析を行い様々な要因を抽出した。これは宗教施設側の多様な状況を反映したものである。テキストマイニングという分析手法の採用が、分析結果の導出にどの程度寄与したかが興味のある点であった。

宮坂からは東日本大震災後に行った自治体と宗教施設側との災害時協定の調査結果が報告された。協定内容の精査によって必要な協定項目が明らかにされ報告されたが、特に印象に残ったのは、一時避難所としての協定では被災者、施設側（寺院）、自治体の三者が共通の認識を持つことが必要であること。特に費用負担の明示、避難所の責任所在、自治体職員の派遣有無、利用対象施設の明記、有効期限を決めるなど、三者が無理しないで実施できる協定であることが必要であること。また一時の熱情によって協定が結ばれ、そのご協定の当事者である寺院側も自治体側も協定があることを忘れてしまった例が示され、協定は締結後に継続的に運用されることが必要であることが示された。継続性については単年度協定とし毎年更新する方法が提示されたが、さらなる方法の提示があればよいと感じた。

藤森からは東日本大震災時の、①宗派教団調査、②被災地寺院調査、③直接支援団体調査、④社会福祉協議会調査と多数の調査結果の報告があった。宗派教団調査は、全日本仏教会の協力を得て、教団としての救援活動、復興活動、募金活動の調査で試行錯誤しながらの活動であった。被災地寺院調査では、否が応でも人々は宗教施設に避難して来るとのことが印象的であった。直接支援団体調査とは仏教系各種団体の震災支援に関する調査であり、他団体との共働や情報交換のためのネットワークの必要性が示された。社会福祉協議会調査では、政教分離といった従来の理解を超えて、宗教施設や僧侶、教団の大きな期待が寄せられていることが示されている。その期待を実現するために、平時からの関係性を構築する必要があると報告され

たが、その具体的方法論についても考え方が示されると良いと思つた。

稲場は東日本大震災を契機として、宗教施設が被災者を救済するために地域社会に於ける重要な社会資本であることが示されたとしている。形式はともかく緊急時の避難所として多くの実績を示しており、宗教施設と災害時協定を締結する動きが加速し、宗教施設側でもそれに対応した準備が進められていることが報告された。従来、公共空間における宗教者の活動や宗教施設の利用は、政教分離の下にこれを避ける傾向があったが、これが誤解であつたことも示された。また、アクションリサーチの意義については認知度の向上に資するために再度説明を求めた。

パネルの主旨とまとめ

稲場 圭信

東日本大震災の被災地では、一〇〇以上の宗教施設が緊急避難所となり、地域資源としての宗教施設の重要性が明らかになつた。すなわち、宗教施設には、「資源力」（広い空間と豊などの被災者を受け入れる場と、備蓄米・食糧・水といった物）があり、檀家、氏子、信者の「人的力」、そして、祈りの場として人々の心に安寧を与える「宗教力」があつた。一方で、宗教間の協力、宗教施設と自治体、ボランティア組織との連携という点では課題を残している。そこで、本パネルの構成メンバーは、科研「宗教施設を地域資源とした地域防災のアクションリサーチ」（基盤研究A、代表：稲場圭信、二〇一四―二〇一八）

に、研究代表者、研究分担者、連携研究者、研究協力者として参画し、上記の課題に取り組んできた。この研究は、宗教施設と自治体の災害時協力の実態を調査し、防災への取り組みをもとにした宗教施設と地域コミュニティのつながり（ソーシャル・キャピタル）の創出に関するアクションリサーチを実施し、宗教施設を取り込んだ地域防災の構築を目的とする。

この四年間、全国の自治体と宗教施設の災害時協力や災害協定の書面調査、社会福祉協議会や自主防災組織などの地域連携についての聞き取り調査の実施により、具体的にどのような災害時協力・災害協定が可能か、現状と課題を抽出した。開発を進めたタブレット端末・スマホ対応の「災害救援マップ」システムを使い、熊本地震、九州北部豪雨水害、島根県地震等の被災地での実地調査や、宗教施設との連携による防災まち歩きも行っている。本パネルは、「宗教施設を地域資源とした地域防災のアクションリサーチ」と題して、上記の研究実践の成果を報告するとともに、アクションリサーチの意義についても検討した。宗教施設を地域資源とし、防災対応を基礎にソーシャル・キャピタルを見える化し、新たな縁を実践的に模索する本試みは、宗教社会学の新しい研究領域を開拓するとともに、今後の宗教と市民社会を見る上でも重要な示唆を与えるものとなる。

第一発表者の黒崎は、複数の地域（東日本大震災および熊本地震被災地域、南海トラフ地震津波被害想定地域、首都圏）で実施した聞き取り調査をもとに、宗教施設と地域防災との関係に対する当事者の多様な認識の整理を試み、その背景・要因を

探った。第二発表者の宮坂は、檀信徒の対応や犠牲者の供養、堂宇の再建など住職としての責務と同時に、支援者としての役割を求められる被災地域寺院の苦悩に関するこれまでの調査結果から、そうした寺院や僧侶に必要な外部支援について考察する。第三発表者の藤森は、これまで行ってきた、東日本大震災に際して様々な支援や役割を担った宗派教団、被災地寺院、仏教系団体、また支援を受けた地域の社会福祉協議会へのアンケート調査結果から、地域社会が寺院、僧侶に期待するものは何かについて論じた。第四発表者の稲場は、宗教施設を地域資源とする防災・災害時支援の連携を公共空間における宗教の参画、宗教の社会貢献の観点から検討するとともに、アクションリサーチの意義についても論じた。コメントータ（今岡）は、上記の四発表を受けて、宗教者・研究者として宗教の社会貢献や防災を研究・実践する立場からコメントを述べた。

フロアからは、聖職者と在家一般信徒における災害ボランティアのあり方の相違や、価値判断を含むアクションリサーチやデータマイニングについての方法論についての質問、さらには、宗教施設での防災の取り組みを進める上で行事中に災害が起きたらどう対応するかなどの働きかけが効果的とのコメントもあった。

第一部会

宗教認知科学の成立過程と現状

藤井 修平

宗教認知科学 (cognitive science of religion, CSR) は、欧米で徐々に普及しつつある新たな形態の宗教研究である。本発表は、文献と国際学会から得られた情報を元に、CSRの成立に至る過程およびその現状を把握することを目的とする。

一九九〇年代はじめ、人類学者のP・ボイヤール、H・ホワイトハウスおよび宗教学者のT・ローソンとR・マコーリーが認知科学の理論によって宗教現象の説明を試みたことが、CSRの端緒であった。彼らはそのような理論の適用が可能だと述べただけではなく、自らの理論が正しいかどうかは、経験的な方法によってテストしようと主張した。そうした方法として彼らを選んだのが心理学的実験であり、その後それぞれの理論をテストする実験が行われ、一定の成果を得た。こうして形成された心理学と宗教学の結びつきは、現在に至るまでCSRの核となっている。

ボイヤール達が類似した手法の研究を同時に開始したのは、彼らが共通の背景を有していたためである。その一つが一九八〇年代末より顕在化した宗教学における「神学」批判および解釈学批判であり、他方で彼らは文化人類学において支配的であった文化相対主義に反発していた点でも共通している。こうして、「神学」に対しては「科学」が、「解釈」に対しては「説

明」が、「個別」に対しては「普遍」が、CSRの基本姿勢として選ばれたのである。

初期のCSRは、単一の原理ないし認知的傾向性のみから宗教が生まれるとするメカニズム論が支配的だったが、成立から約二十年が経った現在では、その方法や観点はより多様化している。それぞれの方法を類型化するならば、現状では「実験心理学的手法」「人類学的手法」「神経学的手法」「宗教発展論」「デジタル・ヒューマニティーズ」「宗教学的手法」が存在しているといえる。総じて、現在のCSRが宗教研究に対してもたらしめているものは、新たな理論・方法・資料である。理論の側面においては、認知科学などの理論を宗教に適用することにより宗教現象の「説明」が行われている。方法の側面においては、心理学や神経学等との協力により、これまでになく形での研究が実現している。その結果として、実験データや質問紙への回答などさらなる研究に利用可能な資料が生み出されていることがCSRに顕著な特徴である。このような多様性を見せている現状のCSRを定義するならば、「心理学をはじめとする他分野との協同を試みる実証的志向の宗教研究」だとすることができらるだろう。

CSRは現在欧米の多数の大学・研究施設で実施されているが、とりわけデンマークのオーフス大学は、宗教学の枠内でCSRを実施している数少ない拠点である。デンマーク宗教学は、比較宗教学・宗教現象学的観点と、社会学的観定の双方を重視している点に特徴があるが、同時に宗教学理論の研究にも高い関心もたれている。オーフス大学のA・ギアーツらは近年に

おける宗教理論としてポイヤヤーやローソンに着目し、その考えを取り入れると同時に、宗教的・社会的側面を強調することにより、個人の心のみを考えるそれまでの姿勢への批判を行っている。その後オース大学でいくつかの研究プロジェクトが実施され、CSRはカリキュラムに組み込まれるに至った。このようにCSRは宗教学と他分野との積極的な交流によって成り立っており、その視点も現在ではより多元的になっている。CSRの有する学際性とプロジェクト単位での研究という特性は、現代的な宗教研究の一形態を例示しているといえるだろう。

道徳・宗教・市場経済

—— J・ヘンリックの議論の可能性と問題点 ——

柳澤 田実

二千年代を迎え、心理学や認知科学などの実証的方法を用いる宗教研究は、欧米を中心とします活発に展開している。本発表ではその中で、特に「道徳性の進化と宗教」に関する研究の動向を、このテーマの研究を牽引しているジョゼフ・ヘンリック (Joseph Henrich) のグループとそれに対立するニコラ・ボマール (Nicolas Baumard) らの主張を中心に検討した。

言うまでもなく進化論の視点を採用する「道徳性の進化と宗教」研究は、広い意味で功利主義的な立場に立っている。「進化」とは狭い意味での目的なメカニズムを意味するわけではないが、結果として生じた一連の現象の中には、個々の生き物がその環境の中で生存するために採用した方法が、一つの論理

として見出される。道徳性の進化を一貫したロジックで描こうとするヘンリックのグループは、『協力する種』を著したボウルズ・ギンタスの「偏狭な利他性 (parochial altruism)」という概念を採用している。「偏狭な利他性」とは、内集団に対する利他性と外集団に対する攻撃性という二つの要素から成り、先史時代の集団間の戦争において、この傾向性を持つ集団が勝利しやすく、結果こうした「偏狭な利他性」の遺伝子のコピーが生まれ、道徳性が促進されていったというのがボウルズ・ギンタスの主張である。ボウルズらが血縁淘汰を否定し、集団間の闘争という「複数レベル淘汰」を定位する点には多くの批判が寄せられてきたが、ヘンリックや彼の宗教研究に関する共同研究者であるノレンザヤンもまたこれを土台に、ボウルズらに与ったの戦争に代わる宗教や市場という諸制度について論じている。つまり宗教に関して言えば、人間は漸次的に第三者によるモニタリングへの関心を駆り立てる社会的本能 social instinct を進化させ、全知であり、道徳に反することを罰する道徳的神 the moral God(s) を信奉する集団が生まれ、こうした God(s) を信奉するグループが信奉しないグループよりも一層繁栄することによって、人類の利他性が促進されたとヘンリックらは主張する。

こうしたヘンリックらの議論に対して、哲学思想の伝統を踏まえ批判的に検討するならば、果たして「道徳性」と言った場合に「偏狭な利他性」だけで十分なのかという疑問が生じる。ヘンリックらの枠組みでは、道徳性の促進とは、「偏狭な利他性」がおよぶ範囲の拡大である。全人類への利他的振る舞いを

推奨する普遍的な道徳とまでは言わずとも、集団の境界を超えるような、あるいはその「偏狭」な性質について何らかの変質を伴うような進化を想定する必要はないのだろうか。こうした批判を進化論的観点から実証的に行っているのがポマールらのグループであり、彼らはカール・ヤスパース、ロバート・ペラー、マーリン・ドナルドに依拠する形で、紀元前五百年から三百年、いわゆる「枢軸時代」に生じた人間の振る舞いの傾向性の変化とそれに基づく道徳性の変化に注目している。ポマールらによれば、この時期に経済的な豊かさが広がり生存環境が安定したために、人類の報酬についての短期的戦略から長期的な戦略への転換が生じた。つまりすぐに報酬を求めないという生き方が生まれ、それが道徳性の促進に影響したと言っているのだ。

普遍的な道徳を掲げる諸宗教を想定するならば、ヘンリックらの「偏狭な利他性」という原理だけでは宗教と道徳の問題を十分に論じることは困難に思われる。他方で、長期的生存戦略が即道徳性の促進につながるというポマールらの議論も不十分で、より教義や思想内容にも踏み込んだ実証研究が求められているのは間違いない。と同時に、それに伴い、「普遍的な道徳」という集団の境界を想定しない道徳を、功利主義的な進化論の枠組みでどのように捉えていけるのかという大きな問題についても考えていく必要がある。

現代社会における宗教の公的意義について

飯田 篤司

今日、世界規模における「宗教の復讐」やグローバル化社会

での多文化共生という政治的課題のみならず、生命観や死生観などを巡る新たな倫理的混迷が前景化してくる中、宗教の公的意義への再認識が進められている。そこには従来の世俗論を超えて、現代社会においても宗教が公的領域に不可避的に関与しているとの認識があるが、ただし、宗教がいかなる形で公的領域に関わるかについて議論は錯綜している。

そうした混乱を象徴しているのが、J・ハーバーマスとC・テイラーによる「世俗的語彙への翻訳への必要性」論争であろう。かつて理性的コミュニケーションに基づく社会統合を企図し、宗教を不要視さえしていたハーバーマスは昨今、「ポスト世俗社会」の到来という認識の下、リベラル・デモクラシーを実現するために不可欠な連帯感を支え、倫理的混迷に対する「多数の直観を明確に表現する潜在能力」を有する宗教的発言を、「真理内容のまじめな伝達手段」として承認するに至る。ただ、ここにおいても「宗教的理性」意義を認めつつも、その共同体的な制約性ゆえ、公的議論においては理性的な「公的言語」に翻訳せねばならないという付帯条件を課していく。それは多様な文化が相克を繰り返しているという現状認識の下、共同的な希望を非宗教的な「理性」へと託したものともいえるよう。それに対してテイラーは、こうした条件付け自体に対して、啓蒙主義以来の宗教に対する不当な政治的脅威論と認識論的な不信感を見て取る。世俗的理性の普遍的な特権性に疑問を付すテイラーにとって、宗教言語は世俗言語に翻訳されるべき特殊な存在ではなく、一元性への収斂という理想以上に、現実的多元性への配慮こそが優先されることとなる。近代西欧という

「世俗」概念の歴史性ゆえ、「中立性の維持」と「良心の自由」の両立という課題への対応も多元的となり、求められる中立性とは「宗教の危害の排除」ではなく、宗教／世俗／無神論を優遇も冷遇もしないという意味での中立性とされる。ただし、ここでも「重なり合う合意」からの「希望」は語られることとなる。

この議論は第一義的には世俗的理性の普遍性を巡るものであるが、それはまた「現状認識」における相違に基づくものである。すなわち両者ともに連帯への希求を語り、現状の政治的・倫理的な諸葛藤を憂いつつも、それを本質的に克服されるべきものか（ハーバーマス）、必然的に経ていかねばならない過程として観るか（テイラー）の相違でもある。

さらに、両者の乖離の背景には「宗教独自の真理」の意義に対する希望の「仕方」の相違が存在し、その帰結には一種の「ねじれ」を見て取れる。世俗言語への翻訳を可能であり必然でもあるとするハーバーマスは、宗教言語の共同体的な制約性にその根拠を求めるとき、逆説的に宗教は原理的に共役不能な言語枠のような様相を浮かび上げられ、分断化の脅威が浮上してくることとなる。

それに対して、世俗言語への翻訳を不当としてその可能性自体にも懐疑を向け、宗教的言語の意義を自存視するタイラーにおいては、現代社会のリベラリズムとの両立が課題となるが、そこでも宗教的言説を質的に生成的な相にあるものとして、リベラリズムとの協和的な未来像を語っていく。ただし、こうした認識は、自存的とされた宗教的言説「特有」の意義や内容に

ついて再度問題化することとなる。すなわち、生成的で可変的であるという論点は、閉鎖的ゆえに独自性を語る言語枠モデルの限界を示唆するとともに、いかなる解釈へも広がりうるという不安定性をも露呈することとなる。このとき宗教的認識には、少なくとも「良心的であろう」とする志向性の意義は残されようが、「現状」にいかにして対応していくことができるか、その内実が問われることとなる。

宗教における「秘密」の構造

岩井 洋

本報告は、宗教現象を「秘密」という観点から考察するための理論的なスケッチである。一般的に「秘密」は、「隠されている、あるいは一部の人間にしか知られておらず、他人に明かすべきではないとされるような事柄」や「何かをうまくなすための特定の知識や技能」をさす。ジンメルは、秘密に関する古典的な研究で、秘密は個人の価値を高める「装身具」の役割をすると指摘している。このことは、秘密が人間の所有する「資本」として機能することを示唆している。秘密が資本としての役割を果たすのは、情報の非対称性や知識が不均等に社会内に配分されていることと深くかわる。

宗教における秘密とは、宗教的文書や宗教思想のなかに隠された（あるいは隠されたと考えられている）秘密や特定の個人のみが有する知識や技能を意味する。これらは、一般信者が簡単にアクセスできない特性をもつ。そのため、宗教的秘蔵は、宗教的職能者が自己の地位を保全し、権威を保護するのに役立つ

つ。ブルデューは、「資本」の概念を拡大し、このような宗教的職能者の知識や能力を「宗教的資本」と呼んだ。また、一般信者にとって、宗教的秘密の段階的開示は、修行へのインセンティブにもなる。秘密の段階的開示と修行へのインセンティブの関係については、さまざまな芸道にみられる徒弟制についての研究が参考になる。

さて、一般的な秘密と同様に、宗教的秘密もつねに漏洩と暴露の危険性にさらされている。宗教史をひもとくと、宗教教団が秘密を保護する方法として、三つの戦略をとってきたことがわかる。第一は、「インポリューション」戦略である。これは、宗教教団が儀礼の手順や詳細を複雑化することで、一般信者に模倣されるのを困難にする戦略である。「インポリューション」とは、さまざまな事柄のディテールが、細密画のように内側に向かつて複雑化していくことを意味する。インポリューションが深化すればするほど、秘密の内実はブラックボックス化される。第二の戦略は「位階化」戦略で、宗教教団が宗教的な教育や修行の段階に応じて、宗教的職能者と一般信者の位階を明確に定義するものである。この戦略には、宗教的職能者の教育システムの確立と、修行の段階と一般信者の宗教的位階の設定、という二つの下位戦略が含まれる。第三の戦略は、「生産」戦略である。これは、秘密をあらたに「生産」し、それがあたかも以前から存在したかのようにみせるものである。もし、一般信者が知ることが不可能な秘密があるとすれば、その中核は（理論的には）空虚でもかまわない。また、外部からわからないのであれば、あらたな秘密を生産することも可能である。重

要なのは、それが以前から存在したかのような信憑性を演出することである。

身心変容における陶酔と覚醒

津城 寛文

「身心変容」で扱われている多様な実践、またそれぞれの部分で起こることを、「陶酔」と「覚醒」という対語で色分けすると、特徴が際立つ、あるいは、時間的変化が浮き彫りになるのではないか。たとえば、『ヨーガ・スートラ』の八支則のうち、後半の四つは、段階的に説かれたり、ラセン的、反復的に説かれたりするが、陶酔／覚醒という視点からは、どれも二つの要素が含まれて、互いに衝突したり、交替したり、相乗したりしているようである。また、普通の意識は陶酔しつつ、高次の意識は覚醒している、というふうに、複数の意識層で、陶酔／覚醒が同時に起こるとも考えられている。ここでは、身心変容のアンソロジーとして読むことができるハクスリー「永遠の哲学」を手がかりに、そこで強調されていることと、あまり追及されていないことを、考えてみたい。同書は冒頭で、あらゆる存在の「根拠」、「神的な「現実」」の超越と内在が、「永遠の哲学」の最大公約数だととして、定式化されている。

目的地に至るさまざまな道として、カトリックでは、活動と観照が大別され、ヒンドゥー教では、「仕事の道、知識の道、そして信仰の道」が説かれたが、どの道にもそれぞれ固有の危険が伴う。信仰・知識に関しては、そのままですでに救われているという、「永遠の哲学」の異体思想がある。しかし、「実感

されていない理論」を耳にしたからといって、その体現者、表現者になるわけでない。観照や瞑想については、初歩の段階では「最高のものでない対象に向かって一点集中的に観照を行う」「偶像崇拜」の危険があり、ステージが進んで「内なる光への集中」が追及されると、「静寂主義」「道徳律廃棄主義」に陥る危険がある。苦行については、「片側には自己中心の耐乏や苦行という陥穽が、他の側には何ごとも気かけぬ寂靜の態度という危険地帯」があり、「傲慢……嫉妬……怒り……残酷……無愛」などを伴いやすい。儀礼、組織については、参加者の自己拡大を促すこと、とくに「権力を僧侶階級に与える」ことが指摘される。自我愛については、何よりも永遠の自己への目覚めを妨げることが指摘される。心霊的なるものについては、儀式から発生する要素、厳しい肉体的な苦行で得られるものが、「いわゆる「心霊」能力」であり、「永遠の哲学」、宗教のプロジェクト」から逸れたところで、世界にリアルな作用を及ぼすものとして、警戒される。

ハクスリーの立場を、陶酔／覚醒という対語で説明しようとするとき、概して、覚醒に価値が置かれ、陶酔は、否定されるというよりも、そもそも関心の対象になっていない。究極に近いレベルになると、ハクスリーが編集、解説する名言も、浸透的、交替的、矛盾的な表現になり、陶酔とも覚醒とも、言い難い。このレベルを、陶酔／覚醒という対語で考えるのは生産的ではない。

「心霊」的なるもの、スピリチュアリズムの霊媒について、ハクスリーは随所で言及しながら、その意義については、消極

的である。スピリチュアリズムでも、「永遠の哲学」でいわれる究極の根拠とのつながりは、当然の前提とされているが、それとの合一は「あまりに遠すぎる」ものとされ、この世の未熟な人間にとっては、成熟した霊による指導の必要性、その献身的な働き的重要性、実際の働きかけが説かれる。また「自覚の程度、意識の程度にはさまざま段階がある」といわれた上で、特殊な役割を担う霊媒において、自覚や意識、つまり覚醒を失うことの重要性がこのように強調されているのは、「永遠の哲学」では見ることのできない特徴であり、意識研究上、示唆的である。

宗教の画像表現

松村 一男

古代ギリシア・ローマではあらゆる場面、機会において神々の彫像や画像が展示されていた。それ以外の地域でも以下に述べるように宗教的画像表現は少なくない。それに対して、日本の場合、寺院には仏像や仏画があるが、それは外来のものであり、記紀、万葉、風土記などの伝える日本の伝統的宗教の場合、近代にいたるまで神的存在を彫刻や絵画において表現することはありませんでした。このような画像表現の違いはどのような理由から生じるのかを考えてみたい。

まず画像表現が盛んな宗教はどのような条件下にそうなったのだろうか。その要因は、自分たちの宗教の存在を他者に対して主張する必要ではなからうか。周囲に別の宗教集団に対して、彼らと異なることを画像によって示すのである。たとえば

古代エジプトには複数の対立する宗教都市があり、カナン、ウガリト、メソポタミア、古代ギリシアにおいては複数の都市国家が自己の守護神を持ち、対立・抗争していた。

こうした図像によって対外的に自己の宗教集団を明示する行き方と対照的なのが、図像化を全面的に拒絶するイスラエル宗教である。周囲をエジプト、アッシリアなどの大国に囲まれ、周辺諸国の宗教の影響も強く受けていた弱小のイスラエルは周辺宗教に取り込まれないために一神教化と偶像崇拜禁止という一対をなす選択を行って自集団の維持を図ったと思われる。この方針はイスラエル宗教の後継者であるユダヤ教から多くを学んだイスラームによっても採用された。

キリスト教もユダヤ教を母胎とするので、当初は偶像崇拜を禁止していた。しかしローマ帝国におけるキリスト教徒弾圧を生き延びるには信者のシンボルが必要となり、十字架、魚、羊飼いなどの図像がカタコンベに描かれた。そしてその後、豊富な図像をもつ古典古代文化の中に広がっていく際には、古典古代の図像表現との共存を選択し、教会では磔刑像、聖母子像、イコン、聖者像といったキリスト教美術が盛んとなった。

現世離脱を志向する仏教も当初は、図像なしだった。しかしブツダを偲ぶシンボルが求められ、ストゥーパや仏足石が作られた。そして北西インド（アフガニスタン）においてギリシア的図像表現から刺激を受けてガンダーラ仏が生まれ、また図像表現が豊富なヒンドゥー教世界ではローマ帝国におけるキリスト教と同じ状況が生まれ、盛んに仏像が作られ、それが東南アジア、中国、韓半島、日本に伝わった。

日本の伝統宗教の特異性は次の二点から説明できるだろう。

一、仏教のような複雑な教義や世界観を持たなかった。したがって教義のために図像を作る必要性があまりなかった。二、豊富な図像表現を持つ仏教が伝来した時、伝統宗教は仏教と人工的な図像表現において張り合うよりは別の表現を選んだ。それは自然による表現であったと思われる。特異な形状の山や巨石、森、巨大な滝などが超自然世界との交流の場とされ、そうした聖地で儀式が執り行われたのであろう。こう考えるなら伝統的宗教は「場の宗教」と呼べよう。自然の図像表現である聖地が後の神社となったのだろう。

この傾向は近代になって変化した。明治政府は西洋に倣って通貨を発行しようとする。ローマ帝国では皇帝の肖像が硬貨に刻まれていたし、西洋近代でも国王の肖像が紙幣や硬貨に見られた。明治政府も天皇の肖像を印刷することを考えたが、反対意見が強く、神話的人物や歴史的人物が代わりに選ばれた。その結果、素戔嗚、神功皇后、日本武尊、武内宿禰などの記紀神話の登場人物の図像が広まった。こうして日本の伝統宗教の図像表現も、自己の集団の存在を明示するという役割を果たすことになったのである。

ひと・人格・人物をめぐる宗教史

関 一敏

三つの軸がある。一つは「呪者の肖像」、二つに「カリスマの継承」、三つに「人格の宗教史」。まず「呪者の肖像」は、呪術・宗教・科学の対比という古典的テーマである。入口はそれぞ

れの日常生活世界からの離床度にあったが、呪術と日常とは仕分けが困難であり、むしろ個々の領域でのそれを担う人物（呪者・宗教者・科学者）からの知識と技術の離床度に焦点移動したほうが生産的である。この場合、科学の離床度が最も高く、普遍性・共有可能性・反復可能性がこれによって保証される。最も離床度の低いのが呪術であり、これは呪者という行為主体の人物に依存した活動である。最後に宗教者はこれらの中間にあり、「カリスマの継承」とよばれてきた主題はこの一連の離床度問題に文脈化される。

二つめの「カリスマの継承」は、マクス・ウェバーから入るほかない。三つの支配類型（伝統的・カリスマ的）や、カリスマの日常化（世襲カリスマとよぶ伝統化と官僚カリスマとよぶ合法化・非人格化）等の基礎的な見取り図はここではふれない。恵与された賜物としての具体的事例は、呪術者・預言者・英雄（文化的&政治的）に要約される。このうち預言者の分析に注目すると、二つポイントがある（主な典拠は『古代ユダヤ教』と『世界宗教の経済倫理・序論』）。（1）「目と耳」（2）「道具と器」である。（1）は古代ユダヤ教の預言者たちの「聞くこと」の優越にあるいは「すぐれて聴覚的特徴」。ウェバーはその理由として、神が被造物に入りこむことはない伝統的神観念と、神の不可視性という立場の二点をあげ、預言者の体験が神秘的合一たりえない事情を説明している。そのうえで、目と耳の宗教現象学的研究（たとえばブリーカー）の方向にはなく、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』で描いたような日常倫理への橋渡し可能性とエトス（行為への実践

的起動力）としての宗教に注目するウェバーは、当の預言の中味の供給源が律法（トーラー）にあること、すなわち耳の優越はすでに分節されたものとしての神からのメッセージを倫理的・説教的に伝えうる（教えうる）合理性をはらんでいて、その「神をなだめる知識」はレビ人祭司らが蓄積してきた律法に由来することを指摘した。預言者の真偽という大切な主題も、「たんなる奇蹟力だけでは真正なる預言者の証明にはならない」ので、「共同体をヤーウエとトーラーに結びつけるかぎりにおいてのみ」真の預言者だと云う。（2）は短い言及であるが「召命預言」と「模範預言」を対比して、前者は「神の道具」として神の名において語る預言であり、ユダヤ・キリスト教をその例とする。後者は身をもって示す「神の器」であり、特定の神格観念と結びつく前者に対して、ふつうは腹想等を媒介として近づきうる非人格的な最高存在と結びつく、主としてインド・中国の事例がそれだと云う。

三つめに鈴木大拙をとりあげて、以上の接続を図る。「禪とは何か」でまず宗教の条件に制度・儀式・知性・道徳をあげたうえで「宗教経験」こそが最も肝要だと述べる。次にその延長上に仏教の条件として、シヤカの人格、シヤカの経験、シヤカの教え、そしてそれ以後の仏教者の生活体験をあげている。ここに「人格」と「経験」が前面に出され、教えが理に適っているだけではダメで「真理以外の力」の核にこれらを想定した。興味深いのはその仏教史のイメージで、動きのある波のように後世の者たちの体験が流れに合流してときに流勢を高めると云うのだ。ウェバーにもとると、このタイプは「神の器」にあた

る。この型の宗教者たちと「道具」型とはたしてどういう関係にあるのか。器型は道具型よりも離床度のひかえめな宗教者といふべきか。すなわち宗教者を的確に類型化する必要がある、さしあたりウエバーの二類型を通してここでは考えてみた。いまだうまくできていない三類型（預言者・老賢者・神秘家）をふくめて、次に宗教者像の類型化をはかつて行きたい。

マルチバース宇宙論は理神論を超越出来るのか？

十津 守宏

近年の理論物理学領域における宇宙論の発展は著しく、宇宙開闢時における宇宙の姿や今日における宇宙を支配するとされる様々な物理学的法則の起源を解き明かしつつある。その結果、我々が存在する宇宙は、理論物理学者らの表現を借用すると「人間が存在するために様々な物理学的諸条件が奇蹟的に微調整された宇宙である」とされている。このことは、理神論における「神」の存在を理論上は示唆するとも見做しうるものであるが、大型ハドロン衝突型加速器による再現実験やNASAの観測衛星WMAPによる観測結果は、純科学的な研究成果や理論的モデルの信憑性を支持している。また、ハッブルにより観測された赤方偏移から導き出される宇宙の加速膨張とその加速膨張という事実が示唆する宇宙の原初の姿が無量大の質量と密度を持つ「特異点」に還元されるといふ理論的モデルの科学的限界——即ち、「不動の動者」としての神的存在の存在を間接的に示唆しているとされる——も量子力学の理論的モデルとその量子力学が示唆した「真空のエネルギー（カシミール効

果の存在により実証されている）」の存在を考慮することにより、純科学的に説明・解消可能であると考えられている。

それでは、かかる科学的研究成果を鑑みるのであれば、最早我々はユダヤ・キリスト教的な歴史を導く人格神はもとより、世界の第一原因たる理神論における「神」観念をも放棄せざるを得ないのであるか？ 或いは、宗教と科学は古生物学者スティーヴン・J・グールドが主張したように異なるマジステリウム（教導権）を持つものとして相対主義的に分離されるべきものなのであるか？

実際のところ、様々な理論的モデルの展開やそれを裏付ける観測結果・再現実験のより、宇宙開闢のメカニズムを純科学的に解明する一歩手前（開闢の一秒前まで検証されているとされる）まで進んだ理論物理学であるが、様々な課題を内包している。この宇宙を無から創造したとされる「真空のエネルギー」の理論値は、現在この宇宙で観測・想定されているそれよりも120乗倍も大きいことが示唆されている。また、近年発見されたヒッグス粒子についても、その質量が極めて不自然な値を示していることが指摘されている。我々はこれらの現象に宇宙開闢にあたっての微調整がなされた形跡を見出すことが出来る。

では、この微調整の原因を万物の第一原因・不動の動者としての「神」に帰することは出来るのであろうか？ 理論物理学者らは当然そう思考しない。そこで登場するのがマルチバース宇宙論である。我々が住む宇宙があたかも人間が存在するためにデザイン・微調整されているようにみえることはみせかけに

過ぎない。我々の宇宙は理論上予想される10の5000乗個は存在すると考えられる多元宇宙（マルチバース）の一つに過ぎず、たまたま我々人間が存在させるために物理学上の諸条件が整った「上手く」出来た宇宙に過ぎないと考えられているからである。そして、このマルチバース宇宙論は極めて実証性が高いと考えられているインフレーション宇宙論の理論的前提から演繹的に導かれた理論上・数式上の産物である。しかし、我々が存在する宇宙以外のその他の多元宇宙の存在は、現在の理論物理学の範囲では観測することも出来なければ、実証できないとされている。即ち、多元宇宙論は優れたかつ十二分にあり得る理論的な可能性ではあるが、科学としての要件を満たしていないのである。創造者の存在を措定することは非科学的な姿勢であることは明白であるが、同時に多元宇宙論も科学的な前提条件を十全には満たしていない点において、奇蹟の産物として考えられない銀河や恒星系や生命の存在が許される範囲に微調整された物理学的諸条件が整えられた宇宙の由来を科学的に説明するものとは未だになり得ていないのである。

プラグマティズムとしての仏身論

—— 神の仮説と方便法身 ——

菱木 政晴

わたしは、試論として、つぎのような浄土教の発展の四段階を考えてきた。すなわち、①観念的ではあるが自利利他円満を主張する仏教形而上学の成立、②救済を求める切望から、ある意味では仏教形而上学に反する実体的な阿弥陀如来や極楽浄土

の出現、③阿弥陀如来や極楽浄土をもとの仏教形而上学に還元する営為、④阿弥陀如来や極楽浄土を仏教形而上学が本来求めたものとして働くようにプラグマティックに再構築する。

第一段階は、奢摩他毘婆舍那（止観）を中核とする仏教形而上学を行者自身が修得することを目指すもので、超越的な極楽浄土や阿弥陀如来の存在を必要としない。第二段階は、超越的な極楽浄土や阿弥陀仏が前面に登場して、ある意味では仏教がその本質とはかなり異質な単なる救済教に変質しかねないものである。それに対して、第三段階は、衆生が極楽往生を望むのは、良好な環境の中で奢摩他毘婆舍那を修得するためであるとして、極楽や阿弥陀如来を本来の仏教形而上学に還元しようとすることである。第四段階を画するのは法然である。法然は、仏教の自利利他円満とは要するに平等な救済であると考えて、仏道がそのために有効に働くには、仏教形而上学が目指すものを称名念仏一つに込めてしまい、形而上学的で煩瑣な用語は前面から遠ざけてしまった。そして、親鸞は、法然と共にこの四段階に属するのだが、法然とは異なり、法性法身だとか無為涅槃だとか諸法実相などといった仏教形而上学的述語も多用している。それは、そうした用語をプラグマティックに働くために多用したのであって、仏教形而上学を復活させるためではない。この方向から、仏教の自利利他円満は、独特な往還二回論へと転換された。これは、浄土教の救済教の実質を弥陀の本願力回向として残しつつ、衆生自身の浄土往生と同じく衆生自身の穢土への還来という形で、自らが自利利他円満の解放の主体となるという仏教の本来性を実践的に確保するものであった。

本論は、この問題を往還二回向論と密接にかかわる仏身論の問題として、往還論同様これを真宗大谷派の学僧・香月院深励の導きによってより詳しく紹介する形で進めようと思う。また、浄土教の仏身論は曇鸞の『浄土論註』に登場する法性法身・方便法身の二法身と為物身・実相身の二身の同異の問題として現れるので、香月院の「論註講義録」である『註論講苑』をよりどころとしてそれに集中しようと思う。

本論のタイトルが「プラグマティズムとしての仏身論」と名づけられているのは、ウィリアム・ジェイムズの「神の仮説」という考え方を浄土教の仏身論、特に、その方便法身という概念に応用しようとするからである。ジェイムズは、その著『プラグマティズム』で「神の仮説」についてつぎのように言っている。「プラグマティズムの原理に立つと、神の仮説は、それがその語の最も広い意味で満足に働くならば、真なのである」また、ジェイムズが「神が働く」と言っている領域は、真偽の領域ではなく善悪や美醜にかかわる生き方の決断の領域である。この二つの領域について、彼は『宗教的経験の諸相』の中で「存在判断、あるいは、存在命題」と「価値命題」と名付けている。前者が哲学的な、あるいは、「形而上学的」な領域であり、後者が生き方の決断の領域である。そして「どちらの判断も、一方から他方を直接に演繹して行くことはできない。両者はそれぞれ異なる知的活動に由来するものであり、精神は、はじめ両者を分離しておいて、その後で両者を加え合わせるという方法によってはじめて、両者を結合するのである」と述べている。

私は、ジェイムズが示したこのような態度は法然や親鸞に近いと考え、そのことを「仏身論」という領域で説明したいと思うのである。

プラグマティズムにおける真理の確定不可能性の根拠について

冲永 宜司

「合理性の感情」が真理を最終的に決定するというW・ジェイムズの主張を正当化するには、真理を実証的に突き詰めた先にも、形而上学的な真理選択の決断領域の存在が、実在の論理的な構造として残されなくてはならない。つまり実在において実証可能領域と形而上学的な領域との両者が、一般的に見出される関係構造が示される必要がある。

ジェイムズは、論理とは実在の側面にすぎず、実在は常に論理からはみだし、それでも論理によって実在をとらえようとすると、実在は矛盾としてしか現れないという。実在を「自我」と見なすと、それは矛盾した「他者」を含んでしまうことである。ここには実在としての「現実の事物」と「概念」とを根本的に区別する、ヘーゲル、ロイスからジェイムズへの影響が見て取れる。これは通常の「概念」による実在の決定不可能性を意味し、その実在像を、自らの殊に意識論に応用したのがジェイムズの特徴であった。「私」の意識は、個物からの観点でも、また全体からの観点でも、ともに言い尽されることはできない、これは論理を究極まで行使しても、相異なつた宇宙像が生じるという主題の実例だった。

この実在と概念との乖離は、たとえばクワインの「翻訳不可

「能性」の中にも見出せる。言語学者は現地語の意味をとらえるとき、常に自分の概念枠を通す必要があり、意味の直接把握はできない。これは翻訳の限界点であり、実在把握の限界点、つまり「理論の決定不全性」をも示す。実際、現地語の厳密な翻訳が不可能でも、現地語の話者との、実用性に応える疎通が成立していればよく、むしろその疎通の継続以上の「厳密」な翻訳はない。これは指示対象の「確実な」把握という考えの方向が、抽象的な先入観であることを示す。

また「スペクトルの逆転」でも、同じ「赤」という言葉が指示する感覚の、二者間での同一性を示す方法はない。この場合、「赤」をめぐる疎通が実用上問題なければ、「赤」の意味が誤りという考え自体が無意味となる。これは現地語に対して複数の翻訳可能性が常にあり、ある現象に対して複数の理論が可能であり続けることを示す。反対に翻訳に対する懐疑は、何か絶対的な翻訳の基準が存在し、それが未だ分からぬにすぎない、という先入観のもとに生じる。だが最初からその基準がなければ、そこをめぐる生じる懐疑も無意味である。疎通の根本には、ただ基準なく行われるという次元が存在するからである。

これは、行為の中から自ずと基準と真理が立ち現れてくるという、ワイトゲンシュタイン的な「規則」にも通じる。それは、予め定められた基準、根拠がない限り、どんなに論理的に突き詰めても、行為に適用される規則や理論が複数存在することを示す。その複数のどれを選ぶかの決断において、論理から導かれない「気づき」の余地がある。この余地は疑いから免れている次元であり、現実の行動や言語使用に必ず必要である一

方、そこを根拠づけるものも存在しない。確かにその次元はさらに疑われ得るが、しかし疑えば、その疑い自身が立脚する次元がまた別に必要になる。これは、何かの疑われぬ次元がなければ疑いさえ不可能であり、よって理由なき確信がどこまでも存在し続ける構造を示す。

このように、確信の次元の選択が論理や実証を超える限り、多元的真理が主観的な恣意ではなく、論理的吟味の先に普遍的に保証され得ることになる。複数の形而上学的宇宙観において、論理の先に「気質」が選択の重要な要素になる次元も、同じ理由から保証される。「そうなっているからそうなっている」のが「規則」の根底的性格だとすれば、複数の理論から「気質」がひとつを選択することは、それと同じ意味で根底的性格を持ち得るからである。しかし、主知主義的論理の最終的な否定が宇宙の一元的理解を否定するならば、「宇宙を説明する究極の論理」は存在し得ないのか、という疑問も残されることになる。

R・オットーとダーウィニズム

藁科 智恵

R・オットー（一八六九—一九三七）は、十九世紀から二十世紀初頭にかけて、生物学以外の領域においても流行となっていたダーウィニズムに関して、特にそれを宗教との関連において批判的に分析している。オットーは、一九〇二年から一九〇四年にかけて、雑誌『神学展望』において「今日のダーウィニズムと神学」と題した論文を五回にわたって掲載し、また、一

九〇九年雑誌『フリース学派の論文集』においても「ダーウイニズムと宗教」と題した論文を掲載している。さらにはこの論文を含んだ単行本を同年に「ゲーテとダーウイン、ダーウイニズムと宗教」として出版している。その後、一九三二年に出版された『聖なるもの』を補完する論文を集めたものの中にも、「ダーウイニズムと宗教」という論文が収められている。

本発表では、オットーがダーウイン、ダーウイニズムをどう論じたのか、そして、それを自らの課題との関係でどのように位置付けていたのかを解明したい。

まず、オットーは「ダーウイニズム」とダーウインの学説との違いを強調する。当時、流行現象ともなっていた「ダーウイニズム」という言葉は、自然哲学者によって使われていたことを指摘しつつ、このようなダーウイニズムは、何も新しいものではないと指摘する。オットーは、学問において「ダーウイン主義者」と言われるべきは、自身の原理、方法によって研究をし、研究の成果を展開していくような生物学者だとし、ダーウイニズムを生物学の領域から別の領域、つまり、精神科学、歴史学、倫理、認識論等に拡張しようという動きは、「ダーウイン」という名の権威を傘に語られる物質主義的二元論なのであるとする。

そして、この種の「ダーウイニズム」と宗教との関係という問題について議論を進める。オットーは、この両者の関係は、新しい問題ではなく、神学はダーウイニズムが登場する以前から、「自然的なもの」と超自然的なものとの関係」として、この問題に対処してきているのだという。そして、超自然的なもの

と自然的なものとの関係の捉え方の例として、超自然主義と汎神論を挙げる。しかし、超自然主義も汎神論も、永遠的なものを時間的なものの中に入れてしまおうという同じ過ちを犯しているのだという。この超自然的なものとの関係の問題が解決されるならば、そして、ダーウイニズムが、全ての生物の遺伝的關係を閉じられた自然法則の中で主張する限り、ダーウイニズムに対して宗教が自らを擁護しようとすることは全く意味のないこととなるとオットーは述べる。

さらに、オットーはそこから、宗教の理念や確信自身といったものが一体どこから来るのだろうか、という問いを立てる。何がその源泉であり、何がその有効な基礎なのか。そして、このことは、これまでのオットーの議論から分かるように、少なくとも動物学的な仮説、つまりダーウインの学説との議論においては見出され得ないものである。そして、ここで重要となるのが、宗教哲学なのである。宗教哲学が、宗教的理念、あるいは宗教的確信の源泉についての答えを与えることができるのだという。そして、その一つ目の課題が、全ての哲学と同様に、理性的精神自身の能力、力、認識能力、それがどのような認識への能力なのかということを探求することとされる。この一つ目の課題にとってオットーが有用だと考えるのが、カント、フリースの哲学であった。また、オットーの『聖なるもの』における叙述もこの土台の上に初めて可能となるものであるとオットーは考えたのである。そして、宗教的経験を、物質主義的なものに還元されないものとして、学問的に示すということが目指されたのである。

メンシングの宗教的寛容論の現代的意義

後藤 正英

グスタフ・メンシングは、宗教現象学の代表的研究者として知られる存在である。メンシングの宗教学については、民族宗教と普遍的宗教を対比させる図式的な宗教類型論など、今日では再考を必要とする部分が少なくない。しかし、排外主義や不寛容が顕在化している現代において、彼の寛容論には再評価する意義があるものと考ええる。近年のメンシング研究を牽引する存在である Hamid Reza Yousefi も間文化コミュニケーションの観点からメンシングの寛容論を積極的に評価している。メンシングは、比較宗教学こそが諸宗教の寛容を促進するものと考えている。メンシングによれば、宗教学は他宗教に対する伝統的偏見を修正する役割を担っている。宗教学に基づく寛容の立場は、強制的な仕方では他宗教への攻撃を抑制するのではなく、他宗教に無関心の態度を取るのではなく、深い意味で、それぞれの歴史宗教において聖なるものが息づいていることを承認するのである。

メンシングは寛容について四つの類型を提示する。それは、形式的寛容、形式的不寛容、内容的寛容、内容的不寛容の四つである。メンシングは、これらの類型は、最初から想定されていたものではなくて、あくまで歴史研究の後で見出されたものであることを強調する。まず、形式的寛容とは、国家や教会の統一性を乱さない限りにおいて、他者の宗教的確信に単に干渉をしない立場のことを意味する。それに対して、形式的不寛容とは、組織の統一性を乱す存在に対しては不寛容に接する立場

のことを指す。続いて、内容的寛容とは、異なる宗教の真理性を積極的に承認する立場のことを意味する。逆に、内容的不寛容とは、異なる宗教を、形式的観点からではなく、自らの宗教の真理性に基づいて否定する立場のことを意味する。もちろん、この場合、メンシングが評価するのは形式的寛容よりも内容的寛容の方である。さらに、メンシングは寛容について、内的寛容、内的不寛容、外的寛容、外的不寛容を区別する。内的寛容・不寛容とは、自らの内なる宗教に対する寛容・不寛容を意味する。異端や非正統派とどのような関係をとり結ぶかという問題である。外的寛容・不寛容とは、別の宗教に対する寛容・不寛容のことを意味する。

メンシングの寛容論は、宗教をめぐる多数性と一性をめぐる類型論に基づいている。メンシングは次の三つの類型を提唱する。「多数性の代わりの一性 (Einheit statt der Vielheit)」「多数性からの一性 (Einheit aus der Vielheit)」「多数性の中の一性 (Einheit in der Vielheit)」の三つである。第一の立場は、自らの宗教だけが真の宗教であり、それ以外の宗教は否定されるべきものと考ええる立場であり、ここでは多数性に代わる一性が問題となる。第二の立場は、様々な宗教の中から一性を抽象していくやり方であるが、メンシングはこのような抽象的・形式的一性の先へ行こうとする。最後に登場する第三の立場は、現存する諸宗教の中に実質的な一性がありうることを主張する立場であり、これがメンシングの結論となる。諸宗教が共有する一性の内容について、メンシングは、自らの師匠であるオットーが『聖なるもの』で主張した聖なるものの根源的体

験のことを考えている。メンシングの考えでは、ここでは、それぞれの宗教体験の個別のリアリティが問題となっていて、教説が正しいか否かという点で諸宗教が対立することはないのである。

宗教学の歴史を振り返ると、メンシングの活躍した時代には寛容論が中心であったが、その後は宗教間対話が盛んに語られるようになった。Yousefはメンシングの寛容論と間文化コミュニケーション論を統合しようと試みているが、彼の仕事は、こうした過去の宗教学の展開を踏まえたものとなっているといえよう（このような時代状況の認識は小田淑子氏より大きな示唆を得たものである）。

ベッターツォーニ宗教学とヴィーコの学

江川 純一

宗教学をめぐる語りにはある種の紋切型がみられる。マックス・ミュラーによる一八六七年の「Science of religion」概念の使用、また、プロテスタント圏の大学における一九世紀末の宗教学講座の誕生を「宗教学の出発点」とし、それ以前を「前史」とする語り方である。イタリアの場合、一九二三年のローマ大学宗教学講座設置が「出発点」とされ、ヴィクトリア期イギリスの文献学的人類学的宗教研究と、プロテスタント神学における歴史批評的研究さらにはカトリック近代主義との結合が、この新しい学問の契機であるとされる。しかしながら、イタリア宗教学を立ち上げたラッファエーレ・ベッターツォーニの著作を詳細にみると、彼の研究の中心である最高存在

研究とヴィーコとの接続が語られており、一九世紀以降の学問の検討のみでは不十分であることが明らかになる。

ヴィーコは『われれの時代の学問方法について』において、製作者と真理の結びつきを述べたが、これが『ラテン語の起源から導き出されるイタリア人の太古の知恵について』における、真理とは作られたものに他ならないという認識へと繋がる。さらに『新しい学』においては、神によって作られたものについて人間はその知識を達成することはできないが、人間によって作られたものについてならその原理を最初の人間の内側に見いだすことができる、という具合に展開されている。それゆえ原初の人間について探求しなければならないのである。この主張と大きく関わるのが「学説はそれが扱う素材が始まることから始まらなければならない」という一節である。つまり、人間によって作られたもの、すなわちファクトゥムの歴史を書く場合、その起源から書き起こすことが重要だということである。

ファクトゥムのひとつを成すもの、それが宗教である。ヴィーコはあらゆる国民は何らかの宗教とともに始まると述べ、人間に秩序を与え国家存立の基盤となる宗教に大きな価値を見いだした。『新しい学』においては、ヘブライ人、カルデア人、スキュタイ人、フェニキア人、エジプト人、ギリシア人、ローマ人の年代記的記述の比較が行われるが、ヘブライ人、そしてその伝統の延長線上に歴史が展開するキリスト教徒は別格の扱いを受けており、「ファクトゥムとしての宗教」の図式から外されている。ヴィーコが『新しい学』で対象とするのは、複数

の神々を信仰する異教徒、つまりヴィーコにとつての「他者」であるという点は重要である。また、ヴィーコは想像と思惟を区分した上で、人間の想像力を重視し、異教徒の宗教の起源を「畏れ」に求めた。恐怖のみが原初の人間が持つ野獸的放縱を抑えることができ、人間を秩序ある状態へと導くことができたというのである。諸国民の世界を可能にしたのは宗教だということになる。『新しい学』には宗教擁護という側面が存在する。

一方、ペッツツォーニは、宗教を歴史的研究の対象とするうえで、ヴィーコにみられた「神の啓示に基づくユダヤキリスト教の特権化」を廃し、すべての宗教をフアクトゥムとして捉えた。ヴィーコによる想像と思惟の区分は、想像力に基づく最高存在と、思惟による一神教の差異という形で生かされており、最高存在の根源に自然現象の擬人化が置かれている。宗教をめぐる世俗の学であるイタリア宗教史学は、イタリア王国誕生に端を発す教皇庁とイタリア王国政府との対立、所謂ローマ問題に起因する宗教的無関心が蔓延していた二〇世紀初頭のイタリアにあつて、宗教擁護という性格を有していた。このようにペッツツォーニ宗教史学のモデルはヴィーコであることが分かる。「イタリア宗教史学」史は、ペッツツォーニからではなく、ヴィーコから書き起こさなければならぬ。

宗教現象学における体験の問題

奥山 史亮

本報告は、大戦前期のルーマニアにおいて宗教哲学者であるナエ・イオネスタが宗教体験を学的に対象化する方法論を導入

し、それがエリアーデにおける宗教現象学構築の基層となった可能性を検討することである。宗教現象学と呼ばれる学問領域は、その特質や輪郭、代表的論者をめぐって、現代宗教学において共有された意見がみられない、きわめて曖昧とした状況にある。しかし宗教の把握において体験を重視し、その「意味」や「構造」を社会学や心理学の言葉に変換せずに説明しようとする点に宗教現象学の特質が見て取れる。一方で、「宗教体験」もきわめて複雑な議論過程を経てきた概念であり、宗教を把握する上での終局的な根拠と見なされ、宗教当事者の体験にできる限り接近するための方法論がさまざまに考案されてきたが、体験を終局的根拠とみなすことそのものが含みもつ近代の政治的負荷も指摘されて久しい状況にある。このように「宗教現象学」「体験」のどちらも極めて曖昧で輪郭の不明瞭な言葉であるが、ここではこれらの概念を新たに定義したり、新たな方向性のもとで再活用することを示したりするのではなく、宗教現象学に分類される研究者が、宗教体験の独自性を研究するための方法論を形成してきた歴史的コンテクストを考察することを目的とし、とりわけ二十世紀を代表する宗教現象学者と一般にみなされるミルチャ・エリアーデが体験概念を受容した歴史的状況を取り上げたい。

エリアーデはオットーの聖概念を継承した、宗教現象学者とみなされることが一般的であるが、彼が学問上でオットーを学んだ状況を確認できる最初期の資料は、ブカレスト大学での指導教官であったナエ・イオネスタの「宗教哲学講義」である。イオネスタとは、ブカレスト大学において哲学・形而上学を担

当した宗教哲学者であり、「生の哲学」の思想研究を専門とし、それらをルーマニアに紹介した中心人物の一人である。とりわけシユライアマハー、デイルタイ、ベルグソンから強い影響を受けており、「宗教哲学講義」では彼らの体験概念を取り上げるなかでオットー『聖なるもの』を論じている。イオネスクによれば、宗教とは生の理解であり、自己を超えるものに対する何らかの体験を根本的に有する。そして自己を超えるものなるものとの関係性、宗教体験を求めることは人間の能力であり、この宗教的能力は生理的欲求に対応するほかの能力とは性質を大きく異にする述べ、これを宗教の特殊性と表現している。宗教的能力が志向するのは、合理的学知や自然科学的法則によつては把握できない存在であり、現実の別の次元、自然科学的法則によつて把握できる現実とは別の次元に向き合おうとする。ことで宗教的能力は発揮される。それゆえ宗教的能力は心理学的枠組みでは解明できない独自性を有しており、それを研究するための方法論として宗教現象学が求められる。そして宗教現象学は、精神的行為の普遍性、精神的行為の特殊性、精神的行動の法則の特殊性を対象化する必要があるという。イオネスクはこのように宗教現象学を説明した上で、そのモデルの一つとしてオットー『聖なるもの』を紹介し、宗教の根源的要素の一つとして神的存在に対する恐怖の非合理性に着目する学説を高く評価している。ここまでの分析によつて、イオネスクの宗教論の特徴を整理すれば以下の三点にまとめられよう。①宗教的能力は、ほかの生理上の機能とは区別される特殊性を有する。それゆえ宗教現象も、ほかの文化一般から区別される特殊な性質をもつ。

②宗教現象学（現象学的手法）は宗教の特殊性を分析するための方法論であり、オットーはそのモデルとみなせる。③宗教の非合理性に関するオットーの学説を重視している。このイオネスクの宗教論はエリアーデにおける宗教現象学の基層となっており、エリアーデのオットー理解もイオネスク宗教論の枠内にあると考えられる。

ドイツ民族主義宗教運動と美的なるもの

深澤 英隆

ドイツのいわゆるフェルキツシュ宗教運動 (Völkische Bewegung) 以下では民族主義宗教運動) の潮流は、民族 (Volk) を絶対化・超越化する内在的宗教性により、ナチズムの淵源のひとつともなったが、この宗教運動に関わる特徴として、美的要素の前景化ということが当時から指摘されていた。すなわち、フィドゥス、L・ファーレンクローク、F・シユタツセン、H・ヘンドリッヒなどの象徴主義の画家たちが、この運動と深く関わり、民族主義宗教運動の視覚文化的側面を担っていた。ドイツの芸術界と民族主義との結びつきは、一方でまず近代以降北欧神話やドイツの諸伝承が芸術諸分野で好個のモチーフとなったことと、他方で民族主義の側が民族の古い伝承をアイデンティティー形成の源泉と見なして重視したことがあいまって、芸術と民族主義が接点をもつ機会が近代以降増大したと言いうことができる。

さらにもう一つの要因として、「芸術宗教 (Kunstreligion)」という問題がある。初期ドイツ・ロマン主義の周辺で生まれた

この概念は、芸術の至上価値化と宗教性の芸術への転移ともいふべき近代の動向を批評的に表すものである。社会分化と芸術の自立、世俗化と教会宗教の衰退、芸術への絶対的な価値の投与などのプロセスのなかで、芸術的インスピレーションがいわば自発的に生起する啓示のように受け止められ、崇められるということが広範にみられた。その動機としては、（既存と否とを問わず）宗教の近代化と、他方で芸術の意義の発揚の両極が考えられる。

この点で興味深いのは、ドイツ民族主義宗教運動の代表的集団であるゲルマン信仰共同体（*Germanische Glaubens-Gemeinschaft = G.G.*）の創設者であり、職業的画家であったL・ファールンクロークの事例である。ファールンクロークは、芸術思想に関わるテクストを数多く残しているが、その芸術理解は、芸術創造を「内なもの」の表現とする典型的なロマン主義的な芸術理解であるとともに、ファールンクロークはすでに教団形成以前に、みずからの芸術創造を「宗教芸術」と形容していた。もちろんファールンクロークの言う宗教芸術は、教会に奉仕するそれではない。ファールンクロークは言う。「宗教が日曜日に形をとるような何ものかではなく、生を贈与しながら人間を間断なく貫く何ものかであるのと同様に、もともと宗教芸術と呼ばれるべきものは、教会によつてはぐくまれた芸術などではない。「中略」芸術と宗教はふたたびお互いの手を握ろうと探し求めているように見える。一方は教会に、他方は栄えある殿堂にみずからを見失ってきた——しかし両者が内なる誠というおなじ原郷に生まれた子、同じ母親から生まれ

た子である以上は／そして本質に忠実なところから、芸術と宗教は私たちに啓示される——本質の迫りくる力のなかから——『宗教芸術』として」。

それではG.G.G創設後のファールンクロークの画業に、本質的な変化は見られたであろうか。答えは否であり、その幻想画家としての画風に大きな変化はなかった。そもそも民族主義宗教がすでに、近代の典型的な知識人宗教として、民衆的支持を得ることもなく、実定性を十全に具えることに挫折していた。

「宗教芸術」が実定性を前提とするならば、民族主義的「宗教芸術」もまた、必然的に頓挫せざるを得ない。しかもコンラート・フィドラーを受けて物部見二が言うように、造形する手は意識的制御を裏切る。それは感性的造形行為が実定的信仰の掣肘を脱して、「宗教芸術」が破綻することでもあり、また「宗教芸術」がいまひとつたび「芸術宗教」に押し戻され、一定の自律性を得ることもある。あるいはこの宗教芸術と芸術宗教との間の両義性こそが、ファールンクロークの、意図せざる意図であったのかもしれない。

第二部会

スピノザにおける人間精神の持続と永遠性

大野 岳史

十六世紀に開催された第五ラテラノ公会議において、人間靈魂の不死性を否定する人々を論破することが推奨され、その影響は十七世紀の哲学者にも見られる。スピノザも、「人間精神は身体とともに完全に破壊されえずに、その中の永遠なるあるものが残る」(『エチカ』第五部定理二二三)ことを証明しているため、人間精神の不死性を肯定しているようにも思われる。しかしスピノザは永遠性と持続とを明確に区別しているため、人間精神の不死性と永遠性は異なると考えられる。靈魂の不死性は死後の至福を語るための根拠となるが、スピノザにおける人間精神の永遠性は至福の根拠となりうるのだろうか。

スピノザは精神を永遠なる部分と持続する部分に分け、さらにそれぞれの部分による認識作用の間に明確な区別を認めている。精神の永遠なる部分による認識は永遠の相のもとで身体の本質を把握することであり、第三種の認識である直観知のことである。対して、精神の持続する部分による認識は持続の相のもとで身体の本質を把握することであり、第一種の認識である表象作用である。どちらも身体の本質を把握することであって、認識対象は同じである。したがって認識における精神の永遠なる部分と持続する部分との差異は、認識の仕方の差異に他ならない。そしてスピノザによれば、身体が減じた後も直観知

する精神の部分は残るのである。

こうした精神の永遠なる部分が残るといふ根拠は、永遠性と持続との定義から伺える。スピノザにおいて、永遠性は「永遠なるものの定義のみから必然的に出てくると把握されるかぎり、実在そのもの」(第一部定義八)であり、持続は「実在の無限定な継続」(第二部定義五)である。また持続は時間・空間との関係で理解され、永遠性はそうした関係なしで成立するものと理解されている。したがって持続を時間的にどれだけ引き延ばしても、永遠になるわけではない。永遠性と持続との間に相互関係はなく、永遠なるものが時間や空間といった限定性が加わることで持続となる。実際、スピノザによれば神の本性の必然性からあらゆるものが生じるのだが、このことは永遠なるものから持続するものが生じるということも含意している。したがって、精神の永遠なる部分が持続する部分に何らかの影響を与えたとしても、持続する部分が永遠なる部分に働きかけることはありえないのである。したがって、精神の永遠なる部分は持続する部分なしに存在し働きをなしうると考えられるだろう。

またスピノザによれば私たちの永遠であることを私たち自身が経験しているため、精神の持続する部分が減じた後に、継起的に永遠なる部分が生じるとは考えられない。したがって、私たちは現実の生において、精神の持続する部分と永遠なる部分をもっており、表象し知性認識する。そしてスピノザにおいて、第三種の認識は至福の享受に直結する。第三種認識から神への知的愛が生じ(第五部定理三二系)、この知的愛そのものが至

福の享受とみなされているからである（第五部定理三六備考および第五部定理四二証明）。スピノザが精神の永遠なる部分の増大を推奨しているのは（第五部定理一六）、この至福に人間の救済を見ていたからだろう。そして第三種の認識は何らかの外的原因を必要としない、人間精神そのものがこの認識の形相の原因である。つまり人間の至福は自己の精神そのもののみを原因とする。キリスト教哲学による恩寵に基づく救済論とはまったく異なる、スピノザの救済論の固有性が、現実の生における精神の永遠性を至福と見なす点に見いだされるのである。

カントの宗教哲学における神義論の問題

南 翔一朗

『実践理性批判』（一七八八年）における要請論、すなわち幸福に値する道徳的な者が実際に幸福に与るのでなければならぬ、ゆえにそれを可能にする神が現存在するという議論は、「神の義」を論じているという意味において、神義論の問題に対するカント的解答としての側面を持っているという指摘がこれまでの研究においてもなされてきた。

カントが神義論について直接的に言及しているのは、『神義論のあらゆる哲学的試みの失敗について』（一七九一年）であるが、この小著においてカントはそれ以前の神義論を「教義的」（VII264）神義論と呼び、それが詭弁にすぎないこと、人間の認識能力の範囲を見誤ったがゆえに、神の義それ自体を擁護するという目的を果たせていなことを指摘し、強く糾弾する。そして、カントによるとこのような詭弁的な教義的神義論

の態度を寓話的に表現しているのが、旧約聖書のヨブ記におけるヨブの友人たちである。これに対して、カントはあるべき神義論の姿を「確証的」神義論と呼び、その実例をヨブの内に見いだす。そこにおいてカントが評価するのは、ヨブの誠実な態度である。カントによると、「ヨブの善性」と「神の義」が衝突した際、ヨブの友人たちは自らの信仰とその教義を守るために「ヨブの善性」を放棄し、自らを欺いて、ヨブに何らかの罪があるはずだと主張した。しかし、ヨブは自らの潔白を主張し、ただひたすら誠実にありのままの心情を神に訴える。それゆえ、カントによるとヨブは「自己の道徳性を信仰に基礎づけるのではなく、信仰を道徳性に基礎づけた」（VII267）であり、道徳をその基礎として、あるべき神の姿と世界の状態に対して訴えと要求とをなしているのである。

以上のように、カントが否定しているのは神の義を問うこと、すなわち神義論そのものではなく、それに対して安易に、また詭弁的に解答を与えるような態度である。このようにカントは神義論的問いを発すること事態には高い評価を与えており、要請論もその文脈に属している。しかし、問題となるのは、この要請論は神義論としての要素を備えつつも、それ自体としては「神の存在論証」だということである。『判断力批判』（一七九〇年）において、カントは要請論に対して「道徳的論証」（V450）や「道徳的証明」（V447）という語を用いているが、もし要請論が神義論であると同時に神の存在論証であるならば、そこには大きな問題が生じるように思われる。というのも、現代の宗教哲学において、神義論と神の存在論証は別カテゴリー

1の問題であり、神の存在論証がある程度なされ、神の現存在というテーゼが妥当なものとして認められた後に、神の現存在と悪の事実の不整合を問う神義論的問いの設定は可能となるからである。このように神義論と神の存在論証を要請論という一つの議論において片付けようとするカントの論法には、現代の宗教哲学的視点から考えると大きな問題がある。また、カント自身にそくして考えたとしても、この論法には欠点があるように思われる。もし神義論的問いに対して詭弁的な解答を避けるべきであるならば、最高善が実現していないという事実が現に存在する以上、カントの要請論もある種の安易な解答であり、それによって神の現存在や神の義を語るべきではないということにはならないだろうか。

以上のようなカントの議論とその構造の中で問題となるのは、最高善が実現していない現状、幸福に値する道徳的な者に幸福が与えられていないという事実をカント自身がどう捉え、どう処理しているかということであろう。そして、さらにこの点を説明することで、要請論の真意、またカント宗教哲学における人間の信仰の本質を明らかにすることができ、それによってカントの宗教哲学を適正に評価することが可能になると思われる。

カントにおける「宗教」と「信仰」に関する一考察

保呂 篤彦

W・C・スミスの主張するところによると (cf. Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, 1962,

chap. 2, vii)、真偽が問題となる諸命題を含み、「信じる」という行為の対象であるという、啓蒙主義がその形成を促進した「*「*主知主義的 (intellectual)*」*な概念に加えて、世界各地で実践されている多様な儀礼体系というカトリック的概念、さらに一九世紀初頭までの民衆の宗教性やドイツの敬虔主義やウェスレイの流れ等を受けた「*「*非主知主義的 (nonintellectual)*」*な概念など、多様な要素が今日の私たちの「*「*宗教*」*概念には流れ込んでいるが、このうち「*「*非主知主義的*」*概念の流れは、知識人を中心に形成されつつあった「*「*主知主義的*」*概念を駆逐こそしなかったものの、それを拡張するものであった。その上でスミスは、この最後の論点に関しては一八世紀末から一九世紀にかけてのドイツでの展開が特に注意を要するとし、カントとシユライアマハールという二人の哲学者の名を挙げて論じている。

そこで本発表では、以上のスミスの指摘を念頭に置いたとき、カントが論じた「*「*宗教*」*や「*「*信仰*」*がいかなる特徴をもつものと見えてくるかを検討し、それを通してカントの用いるこれらの概念について再考する手掛かりを得ようとするものである。

まず、カントによれば、「*「*宗教は (主観的に見れば) 私たちのすべての義務を神の命令として認識すること (Erkenntnis) である*」* (RGV, VI 153)。スミスもまた、カントのこの定義を受けて、「それは人間によるあるものの認識 (recognition)」（*op. cit.*, p. 210）であると解説しているが、同時にこれを「超越に対する人間のある性質ないしはそれとの人格的關係」（*ibid.*）を指すものであるとも述べて、そこに何らかし主知主義を越えるものを見ていたと思われる。しかし、それはいかなる

点においてであらうか。

カントにおいて「宗教」の真偽が実際に問題になるのは、その根本命題（「神は存在する」と「来世は存在する」）を「真と見なすこと（Fürwahrlahen）」と「信仰（Glauben）」においてである。そこで、いかなる点で主知主義を越えると言えるのかという上記の問いへの答えは、この「信仰」がいかなる種類の「真と見なすこと」であるかに掛かっていると云える。カントにおいて「信仰」は、「私見（Meinen）」と同様、十分な客観的根拠を欠くことを正しく意識している態度であり、この点で「思いなし（Überrdung）」とは異なる。しかし、それはまた「私見」とも異なり、行為への実践的關係を有するものであつて、これが、必然的に「真と見なすこと」を確固としたものに行っていると云う（cf. KRV, A824/B852）。つまり、カントによれば、「信仰」の主観的な十分さは、目的実現へのコミットの真剣さという人格的態度に基づくのであつて、ある行動を起こすために、あるいは主観が設定した目的を達成するために、ある命題を確固として「真と見なすこと」が合理的に求められる状況においてのみ、当該の「真と見なすこと」は「信仰」となりうる。もし確固としたものの必要に迫られる状況が存在しなければ、私たちがそこで為しうるのは、単なる「私見」をもつことか、懐疑の立場に留まることでしかないのである。

カントは「宗教」を「認識」とし、その「根本命題」を「真と見なす」「信仰」によって成り立つと考えている。命題を「真と見なすこと」を「信仰」と捉える点で、彼の「宗教」と「信

仰」の理解は主知主義的な傾向を免れていないと言えよう。しかし、その「真と見なすこと」たる「信仰」の主観的根拠を、「最高善」の実現という目的との実践的關係、目的への真摯なコミットメントという非認知的な特質に見る点で、確かにそれは主知主義の克服に踏み出すもの、さらに「最高善」としての「神」という「超越に対する人間のある性質ないしはそれと的人格的關係」を指し示すものであると云えるであらう。

宗教と倫理——キエルケゴールとカントにおける宗教——

森田 美芽

キエルケゴールの『愛の業』に見られる義務の概念をカントの道徳法則に対する義務と比較し、両者の宗教と倫理の問題を考えたい。

カントは道徳法則に従わなければならないにもかかわらず、そこから逸脱しようとする傾向を「根元悪」と名付ける。しかし人間は、根元悪を口実に善を行わないことは許されない。そこでカントは、善の原理の人格化されたものとして、「神の子」「イエス」という模範を掲げ、良き道徳的心術を保つ模範とする。悪しき心術を捨て、聖性に一致する努力をしなければならぬ。しかしカントによれば、第一に人間の義が欠けている。実現すべき善と離脱しなければならない悪との隔たりは無限であり、時間の中で到達できるとは限らない。しかし、どこまでも聖性に近づこうとする努力をなそうとすることで、人間存在は良きものとみなされる。第二に、道徳的幸福に関して、善に向かう心術の現実性、恒常性が確信できない。第三に罪責意識

が決して拭い去れない。しかしこれらの解決は、結局のところ心術の問題として、善のために神の御子の心術を引き受けるということになる。

こうしたカントの思想は、カルヴァン派などに見られる理性的全的墮落説と異なり、人間は根本から腐敗しているわけではなく、改善の見込みあるものとされる。それゆえ、人間は善となるために神の子の心術にどこまでも従おうとすることが求められ、それを励ます神の子の像があることが恩寵であると語る。しかしこれに対し、春名純人は、カントの道徳論は原理的に啓蒙主義的なオプティミズムに過ぎないと断じる。

一方、キエルケゴールにおいては、キリスト教的な愛の義務がカントにおける善への義務に重なる。それは第一に義務の愛であり、神の命令により従わなければならない。それは自然的な愛、偏愛を否定し、全ての人を隣人という平等性において愛するということである。義務の愛は徹底的な自己愛の放棄を迫る。しかし自己の持つ欲望や傾向性からくる愛ではなく、神の意志によって愛することは、幸いな独立自存性を持つ。義務であることが自由を保障するというこの視点は、カントの自律と似ているが、目的は神への愛と他者への愛であり、他者の徳を建てることにある。

それゆえ、キエルケゴールのいう愛の義務は、人間にとつて他者への関係であると共に、神への関係に生きる自己に向かうものである。しかし、この愛の命令は厳しく、人間はそれに達しえない。しかし、カントは人間理性がどんな場合にも道徳法則とそれに従うことを命じること自体を恩寵と解するが、キエ

ルケゴールの語る恩寵とは、その愛の要求の厳しさに挫折するところに、神による和解として、人間の側の一切の努力と無関係に超越的に与えられる。良心は人がこの和解に至るまで神の前に立たせる。恩寵は愛の要求の厳しさを通らずには出会えないが、その厳しさが貫徹されたとき、神の愛の深さとそれを通しての自己の受容に到るのである。決定的に異なるのは、キエルケゴールにとつて、この愛の義務の厳しさが貫徹され挫折するところに、神の恩寵の道が開かれることである。人間にとつて不可能であることが、神において祝福と変えられる、その逆説をキエルケゴールは『愛の業』で示そうとしている。

キルケゴールと「倫理」の問題再考

谷塚 巖

キルケゴールは、一八四〇年代に著述活動を本格的に開始する前に、すでに、「学」としての「倫理学」を批判的に問いつながら、他方で、「この私はいかに生きるべきか」を問う、その意味での「倫理」を課題にしようとしていた。このことは、自らの人生の課題について文学的に述懐した、いわゆる「ギイレライエ旅行日誌、一八三五年」から確認することができる。ここでは、「認識」のためだけではなく、そのためになら死んでもよいような「理念」をいかに見いだしてそれに生きるか、ということが述べられているからである（SKS第一七巻、二四―二五頁）。

このように、「倫理」をめぐる問題は、キルケゴールの思想を論じようとするとき、度外視することができない。しかし、

それにもかかわらず、先行研究においては、この問題については一致した見解は得られていない。その最大の理由は、キルケゴールが、仮名や匿名で、さまざまな文体を用いながら著述をしたことに求められる。つまり、仮名や匿名による著述は、必ずしも同じ立場で進められているとは限らないからである。こうして、キルケゴールの「倫理」が、結局のところのどのような哲学的立場に根ざしたものなのか、はっきりとしなくなるわけである。

しかし、こうした複雑な文体で表現されたものの中にも、いくつかの一貫した思想が見いだされるように思われる。その一つに、「選択する」という思想を挙げることができる。これは、「自己自身を選択する」ということであるが、キルケゴールは、このことを、古代ギリシアの「汝自らを知れ」という要請の言い換えであることを、『あれか—これか』で主張している（第二部第二書簡。SKS第三巻、二四六頁）。そして、『人生行路の諸段階』では、この思想が、「いくら近代化されたギリシア的なカテゴリー」として考えられていたことが明らかにされる（『結婚論』SKS第六巻、一〇四頁）。

では、ここで意味されている「ギリシア的なもの」とは何なのだろうか。キルケゴールに固有の思想的文脈として最初に注意しておいてよいと思われるのは、クセノフォンの『メモラビア』である。クセノフォンは、ソクラテスがある賢者の著した神話を、弟子の教化のために取り上げたことを報告している。それは、「ヘラクレスの岐路」である。この神話では、半神の英雄ヘラクレスが、「悪徳」と「美德」の二つの道の前で

どちらに進むべきかについて迷っていた姿が描かれている。

興味深いのは、キルケゴールが、この物語の主人公に自らを部分的に重ね合わせて、自身の状況を報告していることである（『コペンハーゲン旅行日誌、一八三五年』SKS第一七巻、一八一—二〇頁）。そして、このことから明らかになるのは、「汝自らを知れ」と同様に、「選択する」という思想も、「ギリシア的なもの」に含まれるということである。この思想が、古代ギリシアの神話を起源にしていることは明白だからである。

こうして、問われるべきは、「いくら近代化された」ということが、「自己自身を選ぶ」ということとの関係で、何を意味しているのかということになるだろう。このことを明らかにすることによって、キルケゴールの思想における倫理的な特質が見いだされるものと思われる。

F・ニーチェの〈circulus vitiosus deus〉について思想

中路 正恒

ニーチェの『善悪の彼岸』56番の読解を通じて「circulus vitiosus deus」という表現が示す永遠回帰の思想の深い地点について考察する。考察は以下の要点に従って進められる。

要点

一、ペシミズムを深みまで考えた者、最も世界否定的な思考法をその中の底まで（*hinin und hinter*）見た者にはその逆の（*umgekehrt*）理想に対する眼が開かれた、¹とありうる。²とニーチェは主張する（JGB 56）。

二、その逆の理想とは最も（*ya'n'ra'ya'de*）活発で、世界肯定的な

人間の懐く理想である。

三、最も世界肯定的な人間は過去にあり現在あることをそのまままで永遠にわたって繰り返し持ちたいと望む。

四、その人間はダカーポをおのれと一個の劇の全体に対して叫ぶのみならず、根本においてはみずからこの劇を必要としている神格 (Dem) に対して叫ぶ。

五、この人間がこの神格にダカーポを叫ぶのはこの神格が繰り返し自ら（＝神格自身）を必要とし、必要ならしめている (müßig machen) からである。（この神格は世界肯定的な人間が自ら（＝神格）を肯定する（＝ダカーポを叫ぶ）ことを自らの（瞬間的な）存在のために必要とする）

六、肯定的人間がこの神格を肯定する瞬間、この神格が姿を示し、円環が輝く。

七、肯定的人間と肯定的神格との肯定的な必要・存在関係の構造には悪循環の構造がある。（劇の円環が輝くために肯定的人間は円環の肯定的神格性を必要とし、同じく肯定的神格は自身の示現のために（おのれ自身である）劇を肯定する人間を必要とする）

八、魂の最高の調子ないしは最高の瞬間としてニーチェは「同じきものの永遠回帰」を体験しそれに「悪しき円環・神」(circulus vitiosus deus) という記号を与えた。

九、「悪しき円環・神」の記号は、『ツアラトウストラ』「新旧の板二」に描かれる複数の神々の永遠の追いかけてこととしての世界（ないしは宇宙）の神話的なヴィジョンよりも高く強いものである (Za 3-12-2' 11[41]: die verschiedenen erhabenen

Zustände, die ich hatte)。(この「新旧の板」のヴィジョンにおいては一八八二年七月十一月のニーチェ、妹エリーザベト、ルー・フォン・ザロメ、パウル・レー、ジェイコフスキーなどが神格の強さを演じている)

十、永遠回帰の思想が訪れる最も高い調子において自我 (ego) が失効し、宇宙的に感じる (kosmisch empfinden) が要請されてくる。

十一、自我の失効は、クロソウスキーが解釈するように、永遠回帰の眩暈をニーチェが体験するとき、彼はその最高の強度が、日常的指示作用においてはそれに対応する強度がないものであることをアクチュアルに把握するが、それと同時に自我 (私) という記号は実質を失い空虚なものになる、という経緯によって生じる。

十二、ここから一方で、自我 (私) という記号の指示作用に基づく世界からの（わたしの一貫した思考において実在する）わたしの不在が普遍化され、そこからディオニュソスの名の下、宇宙的な感受に基づく数多くの「私」の巡歴の要請が生まれ (11[41]: möglichst aus vielen Augen in die Welt sehen, 11[97]: Die unablässige Verwandlung) 他方で言語の指示作用に基づくない表現形式による最高の強度の現実化という要請が生まれる。後者は創造による救済、芸術的創造による救済というテーマと活動の領域を指し示す。

ハイデッガーの嘆き

——何故西洋の思想・言語は息苦しいか——

高橋 勝幸

今日においては、東西思想の対立を超えた「新しい形而上学」の構築を探索しなければならない。ハイデッガーが「同一性と差異性」（選集X）において「困難なことは言葉にある。我々の西洋の言葉は、常に様々な仕方で行而上学的思考の言葉である。西洋の言葉の本質がそれ自らにおいてただ形而上学であり、それ故に徹底的に存在―神―論によって特徴づけられているかどうか、或いはまたこの言葉が言表の他の可能性を、云いかえれば即ち言表する無言表の可能性を許容するかどうかは、未定のままにおかなければならない」（同七六頁）としている。西洋の言語がハイデッガーに息苦しさを与えていた理由に、その言葉がある態を失っていたからで、中動態を思わせる特殊表現をこの息苦しい言語のなかに持ち込もうとしたのではないか。ハイデッガーがヘラクレイトスやパルメニデスといったソクラテス以前の古代の哲学者にこだわったのも、彼らの哲学そのものよりも、彼らのなかで息をしていた言語が、能動と受動に支配された尋問する言語には転換しきつていない、それ以前の中動態的なものを宿するような言語であったからではないか。ハイデッガーは様々な制約ゆえに、自らの目指すところを秘教的な言語で語らねばならなかったのではないか。西田幾多郎も絶筆となった未完の「私の論理について」でも同じように欧米的な主語・述語の論理では理解されないことを嘆いている。両者は「中動態」に近い意味のことを述べてはいるがまだ

具体的な言葉は使っていない。ただ、確実に東西思想の対立を超えたものを捉えようとした意味では同じではなからうか。東西思想対立の思想的要因を模索する中で、國分巧一郎の「中動態の世界」（医学書院）に辿り着いた。「目から鱗のようなものが落ちて、目が見えるようになった」（使徒九章一八節）。即ち、欧米の主語・述語、能動態・受動態の論理では、「もの・ロゴス」的な目に見える物理学の世界しか捉えられない、客観的・合理的ではあるが冷たい印象が残る。東洋的（日本的）な内的な「こと・レンマ」的な「ころ」の世界は西洋的な見方では曖昧模糊としたものとされるが、自然に息のできる人間味があると言える。形も声もない止まることなく流れているものは、非常に不安定で論理化が難しいが、言葉以前の無分別知の心が通じてくる。

つまり、論理として「意識」に表れてしまうと西洋的なロゴス思考の二項対立の見方になり、本質（本来の自己）は対象論理となって見えなくなってくる。東西の対立を超えた「新しい形而上学」の構築は、この二千年余西洋の言語・思维方法から消えていた「中動態」に頼らざるを得なくなってきた。ハイデッガーは西洋的思維の行き詰まりを強く感じていたと言える。この「息苦しさ」の解明を、本論では「中動態」の掘り返しによって可能であると見ている。ここから二十一世紀の新たな「邂逅の道」（真の対話の道）の入り口が見えてくる。これを課題として探求することが今日求められているのではないか。勿論のこと「対話」は双方が対等の立場において成立するものであり、従来のような論理優先で一方向的な上から目録のものは

排除されねばならない。所謂「即非」の世界であり、「絶対矛盾的自己同一」の世界である。これには、一大転換によってヘレニズム的なアリストテレスの論理、三段論法では説明し切れない、インドの古典論理学・陳那の（龍樹の中論的な）論理学で説明が可能となるものである。ハイデガーの思索の中心はキリスト教特にかトリックの「霊操」に起因することは論を待たない。ハイデガーは父が教会堂守であったことから幼少時より教会の中で育ち、神学部まではイエズス会の指導の下にあった。「ハイデッガーの嘆き」の意味は、現代西欧の主語・述語、主観・客観（能動態・受動態）の言語、思惟方法では「存在そのもの」が語れず息苦しさを感じたことにあると言える。

ハイデッガーの「反ユダヤ主義」について

田鍋 良臣

二〇一四年春にハイデッガーの遺稿「黒ノート」が刊行され始めて以来、ハイデッガー哲学の信頼が揺らいでいる。というのも、そのなかに記された「ユダヤ」に関する文言が、いわゆる「反ユダヤ主義」にあたとみなされたからである。全部で二三箇所ほど確認できるこうした批判的な文言は、各種メディアによって反ユダヤ主義のステレオタイプとして発信された。その結果、あたかも「黒ノート」全体がハイデッガーの隠れた反ユダヤ主義で満ちあふれているかのような印象がもたれ、多くの研究がそれを追認する事態になっている。それではハイデッガー自身は「黒ノート」のユダヤ批判について、また反ユダヤ主義に関してどのように考えていたのか。ハイデッガーの反

ユダヤ主義を問題にする以上、これらは不可欠な論点と言えるが、いまだ問題提起すらなされていない。そのため本発表では、まずハイデッガーが反ユダヤ主義をどう見ていたのかを確認し、次にハイデッガーの語る「反」の構造に即して反ユダヤ主義を性格づけ、最後に「外部性」という観点からいわゆる存在史的思索における反ユダヤ主義の問題、およびユダヤ批判の意図を探ろうと思う。

ハイデッガーは一九四六年頃のものと思われる「黒ノート」のなかで、自身のユダヤ批判に関して「この記述は反ユダヤ主義とは関係ない」と注記するとともに、反ユダヤ主義を「愚かで忌まわしい」と非難している（GA97, 159）。ここにはハイデッガーなりの反ユダヤ主義理解があると思われるが、こうした言及は他では見られないため詳細は不明である。ただ手がかりがないわけではない。反ユダヤ主義は、反キリストのように、反対運動の一つと言えるが、ハイデッガーは反対運動を原理的に構成する「反」の構造について、「攻撃するものの本質に捕われたままである」（GA5, 217）と特徴づけている。この規定を反ユダヤ主義に適用すれば、反ユダヤ主義とは、それが「攻撃するもの」、つまりユダヤ人の「本質に捕われたまま」ということになる。ここで「ユダヤ人の本質とは何か」という難問が浮上するが、本発表ではひとまず、唯一神との特別な関係性としてのユダヤ教にそれを求める。すると、たとえばナチズムの反ユダヤ主義は、ユダヤ人の迫害を通じて、ユダヤ教の圏域に巻き込まれているといった転倒した事態が見えてくる。「黒ノート」のなかで、ナチズムに代表される「全体主義的な

独裁制の現代の体制は、ユダヤキリスト教の一神論に由来する（GA97.438）と記されるのは、「こうした〈反〉」の構造を念頭においてのことだろう。

以上から、ハイデッガーの思索における反ユダヤ主義の問題は、ハイデッガーとユダヤ教との関係に引き戻されることが明らかになる。このことは同時に、反ユダヤ主義の問題が存在史的な思索のなかに位置づけられることを示唆する。というのも、ハイデッガーはユダヤキリスト教の一神論と形而上学との結びつきを存在史的なものと捉え、その「外部」への移行を思索の課題として引き受けるからである。そしてこの外部性という観点から、「黒ノート」のユダヤ批判の意図もいくつも見えてくる。さしあたり言えるのは、この批判は、存在史的に見れば、本質上ユダヤ教に捕われざるをえない反ユダヤ主義に属することはできない、ということである。存在史的なユダヤ批判は、憎悪や嫌悪による反対運動ではなく、ユダヤキリスト教と形而上学との結びつきを西洋の歴史の根本規定とみなし、その外部へ向かうために従来の歴史の「終わり」を見極めようとする、いわば境界画定の試みの一環と見ることができよう。だとすれば問題にすべきは、この外部性の内実と正当性であろう。それが妄想家の世迷言めいたものにすぎないなら、「反ユダヤ主義」を云々するまでもなく、この試み自体がそもそも信頼に足るものではなかったということである。ユダヤ批判をめぐる現在の騒動は、ハイデッガーの思索の核心部分を精査するよい機会になる。

ハイデッガーの無神論

若見 理江

ハイデッガーは、『存在と時間』（一九二七年）出版以前の講義や草稿において、「哲学は無神論でなければならぬ」ということを強調して述べていた。一九二五年の講義『時間概念の歴史への序説』においても「哲学」と「無神論」を結びつけて説明している箇所が見られるが、その言及の仕方はやや唐突である。ハイデッガーは、この講義で、現象学による決定的な発見として「志向性」「カテゴリー（範疇）的直観」「アプリアリの根源的な意味」の三つを取り上げ、これらの考察によってのみ「時間」を捉えることができると述べており、「哲学的探究は無神論であり、無神論にとどまる」という一節は、現象学の主要概念を詳細に解説してきた後に出てくる。しかし、ここにこの一節が挿入された意味は、ハイデッガーの「カトリック時代」と遡ることによって理解することができる。

ハイデッガーは、一九一九年に友人のエンゲルベルト・クレープスに宛てた手紙のなかで、歴史的認識の理論にまでおよぶ認識論的洞察によって、カトリシズムのシステムは受け入れがたいものになってしまったと述べている。この「洞察」については、教授資格請求論文「ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論」（一九一五年）の出版時につけられた「結び」に見出せるだろう。一九一〇年頃、ハイデッガーは「永遠なるもの」を前提としていたのに対し、「結び」では「時間と永遠、変化と絶対的妥当、世界と神の関係という問題」があることが指摘されている。一九一四年には、ハイデッガーはリッカートに宛てた手紙

で、実在性の問題を新たに考えなければならず、哲学は素朴実在論からも主観的観念論からも自由にならなければならぬことを伝えていた。実在性と観念論は両者とも主観・客観・関係によって規定されているのであり、こうした二項対立の解決へと導くのが「志向性」という概念である。志向性は、「魂の内」と、「魂の外」の「神の絶対的な存在」という区別そのものを無効化する。ハイデガーにとって、志向的な存在である現存在の存在を明らかにすることが、いわば「超感性的な存在」を問うことを意味した。逆にいえば、「超感性的な存在」を問うためには、現存在のあり方を明らかにすることが必要であったのである。

また、「ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論」の序論では、中世においては「方法意識」が欠けていることが指摘されている。つまり、認識論はつねに超越につきなせとめられ、「人間」と「超感性的なもの」との間の「隔たり」が意識されない。これに対し、一九一九年の講義以降、ハイデガーは哲学における方法の重要性を主張し、「形式的告示」と呼ぶ方法を、つまり「個」と「普遍」とを結びつける方法を考えていった。ハイデガーは一九二五年の講義で、フッサールによるカテゴリー的直観の発見によって「抽象」（アイデア視）や「理念」の理解が示され、ポエティウス以来続いていた「普遍」の性格をめぐる論争が暫定的に解決されたと述べている。ハイデガーによれば、カテゴリー的直観とは志向性の具体化であり、カテゴリー的直観に含まれるアイデア視によって「アプリアリなもの」との関わりが可能となる。そして、志向性やカテゴリー的直観の

根底にあるのが「時間性」という現存在のあり方なのである。

ハイデガーにとって「時間と永遠」や「世界と神」という従来考えられてきた問題は、「方法意識」が「欠落」した状態であることはできず、こうした問題を扱うには、念入りに仕上げられた問いの過程が必要であった。「哲学は無神論でなければならない」という言葉は、「哲学は安易に二項を結びつけて考えることができず、主観・客観・関係をその根底から問い直さなければならぬ」ということを意味したのであり、ハイデガーは、現象学に「時間と永遠」というような対立関係を克服する可能性を見出したのである。

エミール・シオランの思想における存在概念

大谷 崇

本発表の目的は、ルーマニアの思想家エミール・シオラン（一九一―一九九五）のフランス語著作における「存在 *être*」の概念を明確にすることによって、彼の思想におけるこの概念の役割を確認し、彼の思考形式を別出することである。これによって彼は「存在の思想家」であるとともに「実存 *existence* の思想家」でもあることが見えてくるだろう。

シオランの存在概念は二つの用法に分けることができる。ここでは便宜的に肯定的用法と否定的用法と呼ぶ。肯定的用法においては、神がすぐれて存在である一方、人間の存在の欠如が強調される。否定的用法では、存在はその根本において悪に汚染されており、悪は存在の欠如どころか、善を凌駕するほど存在を含んでいるとされる。この二つの思考が交錯し同居する事

態を理解するにあたって重要なのが「実在性」（現実性）の概念である。

第一の存在の肯定的用法において、存在とは原初的一体性、未分化の状態を示しており、時間、生成、歴史と対立する。人間の行為は原初的一体性たる存在を裏切らざるをえないが、このような人間の存在のありかたを指して「実存」の語が用いられる。この意味における実存は存在と区別され、対立的なものとなる。実存とは「存在の偽造物」である。この実存は「生」の概念と重なりあう。しかしこの世に生きることは、破滅を運命づけられている。そこからの救済は、存在との直接的な関係の回復ととらえられる。それはいわば存在へと帰ること、原初の同一性へと帰還することである。ここには「存在への救済」のモメントが認められる。救済に必要なのは、道教や仏教にならない、世界および事物の実在性の欠如を看取することである。存在は唯一の実在であるが、実存は実在しない。実在性の概念がここで役割を果たす。神祕家がエクスタシーを通して時間の枠組みから脱却するように、我々は事物の実在性の欠如の看取によって経験を変容させなければならない。

第二の否定的用法における準拠枠は三元論的グノーシス主義である。現世は悪しきデミウルゴスによって創造された結果、あらゆる事物は悪に汚染されている。真の善なる神は創造にまつたく関与しておらず、存在から遠く離れている。この思考においては、人は存在すれば存在するほどますます悪に染まる。先ほどは存在の偽造物であった「実存」こそが、まさしく存在そのものとなると言える。この図式の反転の鍵は実在性にあ

る。存在の肯定的用法の観点からすれば、苦しみ、病氣、死なども実在性を奪われることになるが、これはシオランにとって受け入れがたいことである。事物の実在性の否定の教説を理解しつつも、苦悩や病氣の実在性を否定する思想にシオランは反旗を翻さざるをえない。「世界が存在しなくとも、苦悩は存在するだろう」。こうして「実存」に実在性が付与される。

存在が悪に汚染されている以上、救済とは、存在からの離脱以外を意味しない。その際に持ち出されるのが、仏教の「空 *vide*」である。かくしてこの「存在からの救済」も、「存在への救済」と同じものを目指すことになる。しかし「空」を究極の実在とみなしてはならない。それはある種の充実、「喜びなき喜び」の状態である。だがこの道も困難であり、後退の危険性がある。そのときにはシオランは、また救済の拒否へと戻っていくだろう。

厭世的な思想家として知られるシオランは、存在をネガティブに評価していると想定されるだろう。こうした側面も確かに存在する。しかし同時に存在をポジティブに評価しているのもまた確かなことである。本発表ではこの二つの思考形式を別出することを試みたが、彼は最後までどちらかに決着をつけずに、ある瞬間には肯定的用法へ、また否定的用法へと移り、逆説的な文章を組み立てていた。彼は実存を否定し存在を称揚する「存在の思想家」でもあると同時に、実存の立場を重視する「実存の思想家」でもあったと言える。

対話的理性としての芸術

——ハーバマスの『美的教育書簡』解釈——

田口 博子

『近代の哲学的ディスクール』（一九八五）において、ユルゲン・ハーバマス（Jurgen Habermas）は、近代ドイツと二〇世紀のフランスを中心として、近代の問題性や歪みと対峙したさまざまな思想に取り組み、今回の発表では、ヘーゲルの近代概念を扱う章の付論「シラーの『人間の美的教育についての書簡』」に注目する。自己の分裂、社会における諸制度の分断に特徴づけられる近代において、シラーは宗教に代わって芸術に統合の役割を担わせている。この見解から、同書に収録された『啓蒙の弁証法』についての論文を交えて、ハーバマスが想定した芸術の課題が意味するものを明らかにしたい。

『人間の美的教育についての書簡』（一七九五、文中では『美的教育書簡』と略す）はヘルダーリン、シェリング、ヘーゲルが描いたヴィジョンを以下の点において先取りしているとハーバマスは解説する。それは、「近代における自己分裂についての分析をカント哲学の諸概念を用いて遂行し、美的なユートピアを描き出しているかぎりである。まさにそれは芸術に社会的・革命的な役割を与えるものであった」。また、自己分裂を宥和するという課題を成就するのみならず、「対話的で、共同体を作り上げ、連帯する力、すなわち芸術の『公共的性格』」にシラーは期待をかける。つまり芸術は「人類が真の政治的な自由へと至るための陶冶としての媒介」なのである。

古代ギリシアにおいては人間性の統一が保たれていた。それ

に比して近代の個人は自らの諸能力を全体的ではなく、その一部分しか発展させることができない。そして感覚と悟性、素材衝動と形式衝動が対立し、二重の強制に喘ぐ。それは自然が課す身体的・自然的な強制と、自由の精神的・道徳的な強制である。更に市民社会においても疎外が進行する。労働の疎外と官僚制、知性偏重と学問における行き過ぎた専門化。だがこれらの現象は人類が避けては通れない道である。それらへの処方箋が遊戯と美、すなわち、「共通感覚」に基づく芸術である。芸術は自然と自由という双方の立法に与り、人間に友好的な性格を賦与する。このような美的ユートピアをハーバマスは、ヘーゲル・マルクスの伝統、後にルカーチとマルクーゼによって受け継がれる系譜と関連づけ、「芸術は対話的理性を純粹に実現化する」と結論付ける。

『神話と啓蒙の両義性——『啓蒙の弁証法』再読』の章では、マックス・ホルクハイマーとテオドル・アドルノによる共著が組上に載せられる。「すでに神話は啓蒙である。そしてまた啓蒙は神話に反転する」。「啓蒙と神話の」密かな共犯関係を暴き出した『啓蒙の弁証法』では、シラーの『美的教育書簡』と同じく、近代における自己形成の問題が一つの焦点となっている。啓蒙における自己啓蒙の問題を論じる際、ホルクハイマーとアドルノはニーチエの近代批判に範をとる。他者の対象化が先鋭化した近代は主観性優位の時代であるとの両者の見解は一面である、とハーバマスは主張する。加えて、批判が全面的になり、自分自身に向かう時、「あらゆる理性的な基準が崩壊したことを説明するために、ひとつの基準を無傷のまま保持

していなければならない」という矛盾を指摘する。ホルクハイマーとアドルノもニーチエと同じく研ぎ澄まされた感性で、狭窄した視野から観察していたのではないか。「……このように視野が狭隘してしまったこと、対話的合理性の痕跡や実際に存在する諸形式に対する感度を低めてしまった」。両者と対照的に、対話的理性に信を置くシラーは、アリストテレス哲学の伝統に連なり、個人と個人、個人と類を結びつける共通感覚の働きを芸術の中に見出す。共通感覚と美的判断力との関連を分析することが、冒頭で提示した課題を解決するためには更に必要と思われる。

「絆」と「しがらみ」——我汝哲学の継承のための試論——

小林 敬

本発表は一昨年の本学会大会における、「絆」の概念を「我」と汝」の関係で位置づけんと試みた発表（於・早稲田大学、「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——、以下「前発表」と記す）に続く、「我と汝」の関係のもとにはない（「我・それ」的な）いわば、「にせの絆」ともいえる関係性を、「絆」同様の和語によって「しがらみ」と名付けて「絆」との区別を明確にし、もって「しがらみを超えて真の絆をめざす」方向性の模索に寄与しようとする発表者小林独自の一つの省察である。

「しがらみ」の概念については、すでに前発表でもその概略が提示されていた。今回はこれに加えて、特に「絆を『我・それ』的に捉え」て行動する時「絆が絆でなくなる」ことに焦点

を当て、かかる絆への誤解に基づく他者の忌避即ち絆への躊躇において拒まれているものは、実は真の「我・汝」的な絆なのではなく、実に「我・それ」的に他者を利用しあるいは排除しようとする「しがらみ」の働きに他ならないことを示そうと試みた。

すでに前発表から今次発表までの間に、発表者は前発表と同題の拙論（「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——、「酪農学園大学紀要」第四二巻第一号所収、二〇一七年十月）の中で、「絆」を相対化する前提の下でこれを否定的にとらえようとする香山リカの説（香山著「絆ストレス——「つながりた」という病——青春出版社、二〇一二、参照）への異論提示の中で、我汝的な絆の基盤を失って相対化された我・それ的な「にせ絆」を、「しがらみ」と呼んで絆と峻別してきた。今次発表ではさらにこれに加えて、第一にこの区別を単なる観念遊戯ではなく他者に対する根本的態度決定であることを、第二にその例として他者が目的となる「絆」と手段となる「しがらみ」の異質性を述べた（但し発表者はなにも「カント倫理学が完全に我汝的だ」と考えているわけではない。なぜならカントの場合には他者を目的として遇する「我」も手段として処理する「我」もあくまでも「同一の我」であり、それは実践理性の主体も理論理性の主体も同じ自己ということによるのだが、これに対して我汝的な「我」と我・それ的な「我」とは、そもそも最初から同じ「我」ではない、とプーバ―もマルセルも規定しているからだ）。

我々の具体的な体験の中で、「汝」は常に「それ」に転落し

かねないのと同様、「絆」は常に「しがらみ」によって脅かされている。しかしだからといって、「しがらみ」を恐れるあまりに「絆」を拒む生き方（発表者は前掲の拙論の末尾で、これを「羹に懲りて膾を吹く」がこときであると同例えたものだが）の中では、最初から他者は排除されてしまっており、この「我」は人をも含んですべての外的な事物を「それ」として扱う世界にすでに生きている、いわば「己で己をしがらみの内に閉じ込めた」状態にあると言えよう。たとえ「見果てぬ夢」とされようとも、「絆」を追い求めて生きる意味は実にこのことにある。

もちろんブーバーの「永遠の汝」やマルセルの「絶対の汝」同様、「しがらみ」となりえない完全な「絆」は、究極的には宗教的な信仰の場でしか求め得ないのかもしれないが、哲学的な省察によっても、少なくともその必要性を理解することは可能である。この省察はまた、本来求められた信仰という「絆」が、いつしか「ドグマティズム」という「しがらみ」に転落することを批判するために極めて有効に働きうるだろう。（この「ドグマティズム」としてのしがらみ」の批判については、今後の課題として継続されることとなる。）

「絆」とは、足したり引いたりできるような相対的な関係ではない。他者に対して足し算や引き算を適用できるような（または他者によって適用されかねないような）関係のことをこそ、小林は「しがらみ」と呼ぶのである。

宗教をつなぐものとしての禪

峯岸 正典

『ブディスト・クリスチャン』と呼ばれる『仏教の靈性を受け入れたキリスト教徒』が増えている（渡邊学）と指摘されているが、「ブディスト・クリスチャン」とか、「ブディスト・ジュー」と自称される背景には、仏教の他宗教に対する親和性が想定される。その理由は①「全知全能の神」をたてないで一神教とぶつかりにくい。②輪廻する世界における神々の存在を認めているので、神の存在を前提とする人たちにとって対立的なものとなりにくい。③坐禅とか、身体的技法を大切にするので、他の宗教でも利用、応用しやすい、といった側面が考えられる。特に禅の場合、これを信じなければ坐禅をすることはできない、といったバリアーが入門時には出てこないで近づくしやすい。では坐禅を実践するキリスト教徒において坐禅はどのような意味を持つているのだろうか。坐禅に対する態度を便宜上、以下の三つに類型化してみたい。A、仏教としての坐禅。B、宗教性を排除した坐禅。C、日本の禅の修行道場と欧州のカトリック観想修道院との間における修行体験交流であるところの「東西靈性交流」における禅と三通りに分けて考えてみたい。Aに関しては、道元が坐禅のとき袈裟をつけよ（『辨道法』）と示しているように、基本的には授戒した出家者が実践する坐禅と想定される。Bは三宝教団のように、（坐禅は宗教ではないので）のような信仰を抱いているものでも実践できるという立場や、身心技法として、宗教としての坐禅の一部を部分的に選別して、呼吸法、姿勢法、意識のコントロール法と

して医療や心理学で応用する局面である。ではCの東西霊性交
流において修道士が実践する坐禅にはどのような側面がみられ
るのか。欧州側での責任者の一人、P. Pierre de Béhune osh
への面接聞き取り調査から、その坐禅観を要約してみたい。ピ
エール神父は「教義の枠の中では禅とキリスト教は対立してい
る」と見なしている。そして「前世紀末でキリスト教の世界は
三位一体を信じなければ地獄に落ちる、という締め付けが強く
思考の自由がなかった。強制の信仰ではなく、自由の中の信仰
が必要。これを禅の中で自分は見つけた」と言う。禅とキリス
ト教の交流においては「二十%仏教徒、八十%キリスト教徒と
いうことはありえない」、「百%の仏教徒と百%のキリスト教徒
でなければならない」と発言している。次に「ブデイスト・ク
リスチャン」という立場は取っていない。次に「坐禅は沈黙」、
「もつとも大事なことは深いレベルで沈黙の中に生きること。
その沈黙の中で本当の自分になる」と言明している。したがっ
て「宗教としての坐禅」という側面が見られるが、「坐禅はよ
りよいキリスト教徒になる方法 method」という言葉から、道
元が目指しているような只管打坐とは違つて一面が見取れる。
上記の聞き取りをまとめてみれば、東西霊性交の坐禅の場
合、キリスト教の信仰を持った人がつとめるのだから「仏教」
の坐禅ではない。では宗教性を排除した坐禅となるのだろうか。
か。ピエール神父は坐禅で「神の自己」への内在がいきいきと分
かる」と言う。しかし同様のことは三宝教団でも言われている。
そこで「キリスト教の坐禅」というものを想定した方がよ
いのだろうか。あるいは仏教とかキリスト教とかを超えた「宗

教としての坐禅」を想定した方がよいのだろうか。ベルギーで
は民家を改造し、二階に坐禅堂をしつらえ、十字架と仏像をそ
れぞれ祀り、キリスト教徒と仏教徒が坐禅を中心とする共同
生活を進めている事例がある (Interreligious Community in
Dongelbert)。こうした事例を「宗教をつなぐものとしての
(坐禅)」と捉えれば東西霊性交のなかで僧侶と修道士がそれ
ぞれ聖なる空間の中で坐禅をともにに行じることも説明しやす
い。自分の信仰を全うするために(坐禅を必要とするならば、
それは坐禅をキリスト教の中に移入する手立てとしての坐禅で
はないと考えられる。

J・ヒックの宗教多元主義における問題

南部千代里

宗教多元主義という新しい主張がキリスト教内部に誕生して
以来、キリスト教だけでなく諸宗教の研究者たちにおいても賛
同者と批判者を生み出した。その是非をめぐる論争の焦点はさ
まざまであるが、本研究はジョン・ヒック(一九二二—二〇一
二)が提唱した宗教多元主義において何が問題であるのか「救
済」に焦点をおき検討する。

客観的知の立場に立って、諸宗教の「平等」を主張してきた
J・ヒックの宗教多元主義は、他宗教への偏見と差別を払拭さ
せ寛容に至らせる、世界平和実現のためには必要な論理である
と、ユニテリアンをはじめとしてわが国のような習合宗教の徒
には馴染みやすい側面から賛成する人は多い。しかし問題は、
まず、宗教多元主義は「キリスト教を放棄するものではない」、

ヒック自身も「キリスト教徒として論じている」と述べているにも拘らず、イエスを「聖書」に記された三位一体論の「子」としての神ではなく、単に「偉大な預言者であった」と見做して、当の「救い主キリスト」が抜け落ちている。つぎに、人格神であつても非人格的原理であつても、すべての宗教を「平等」にみるというのが宗教多元主義の「信念」であるにも拘らず、ヒックはA・レイスが提唱したと言われている「三つの類型」を用いて、諸宗教を「排他主義よりも包括主義」「包括主義よりも多元主義」という、劣から優へという序列を立てて宗教多元主義を誇っている。これは自らの信念を翻している、と言えないだろうか、などといった点にある。そこから出てくる疑問が、たとえばイエスをキリストと受けとめない、十字架のないヒックの宗教多元主義は、本来的意味において、キリスト教と呼べるのであろうか。すべての宗教が、キリスト教徒が「神」と呼ぶ、ヒックのことばでは「実在者」を拝しているのであるならば、仏教徒であることの必然性は「どこ」で見出されるのであろうか。日本では宗教は世俗化現象の只中にあるが、このような状況においてどの宗教も「本質的には同一」であると説く宗教多元主義は、人びとにどの宗教も同じであるならばどの宗教も選ばない、宗教なしでも困りはしないという無宗教を選択させ、宗教の世俗化に歯止めが利かなくなるのではないだろうか、などである。それは、ヒックが提唱した宗教多元主義が、諸宗教をその宗教自身の自己理解に適切な方法で理解しようとしたのではなく、彼の主張である「一」なる「実在者」中心主義に諸宗教を組み入れて理解しようとした点に問題

があるからである、と思われる。

したがって今後検討される課題は、現実においての、宗教の多元化を認めた上で、それぞれの宗教が「救済」において、自身が果たすべき社会的役割と価値とを、他者との比較ではなく、自身が定義する、すなわち諸宗教は「同一」ではなく「唯一」であることが重視されなければならないのではないだろうか。たとえば仏教では「一切衆生悉有仏性」、仏は仏性に基つきあらゆる人間に慈悲を注ぐと説く。よってどうしても仏教は救済においては宗教包括主義の立場に立つ。だがヒックが提示した宗教の序列区分からすると、仏教は宗教排他主義よりはまだ優っているが、宗教多元主義と比べると劣った立場と見做される。しかし仏教から宗教的包括主義的救済の論理を排除すると、仏の慈悲は限定されたものとなる。すなわち仏は仏教徒しか救済しない救済者となる。だからどうしても仏教は、十方の衆生を仏の子としてみる救済の論理構造から宗教包括主義の立場に立たざるを得ないのである。よって本研究は、たとえば仏教が救済において宗教排他主義でなく、かといって宗教多元主義でもないように、今後の諸宗教は、さまざまな宗教包括主義が、しかもそれぞれの「唯一性」、つまり固有の歴史、聖典、儀礼、信条などを尊重し合えるような学的探究の地平を追及していくことが重要となろう、と考える。

視覚化と可触化による教材作成から宗教研究への循環の試み

土井 裕人

発表者は、人文情報学（デジタル・ヒューマニティーズ）を活用した宗教思想研究として、とりわけ視覚化（可視化）や可触化といった手法の検討を進め、こうした方法論を宗教学説史の教育実践というテーマに適用してきた。具体的には、視覚化に続いて可触化による宗教学の教材作成を、宗教学の祖として知られるマックス・ミュラーを始めとする四人の学者について行い、3Dプリンタで出力した教材モデルを実際に授業で試用した。この教材は、例えばヘッドマウントディスプレイのような機器と違って安価で複数の準備が可能で複数人で一度に見ることもでき、また破損しても惜しくないという利点があり、授業での運用やコスト面では優位である。しかし、静的なモデルの提示に限定され変化の表現や重ね合わせによる比較ができないこと、データの作成に時間がかかるうえ出力過程で失敗もままあること、わかりやすくするための素材への着色といった加工が難しいことといった難点もある。

こうした教材を用いた授業実践をこの二年間行い、受講者からは教員に言葉で説明されるよりはわかりやすいという感想を概ね得ることができた。簡易的にはあるが行ったアンケートの結果では、この手法は四割ほどの学生に効果を示していた。その一方で約三割には十分な効果を挙げていなかった。また、「どちらでもない」と答えた一割弱の学生には、取り上げた宗教学説史の内容そのものが伝わっていない可能性もある。ただ、言うまでもなく、このような教材の効果測定を厳密に行う

のは困難であり、そもそも何をもちて教材の効果とすべきかから議論の余地がある。他方、自由記述による回答では、「同時に複数の事象のつながりを知ることができる。全体像が掴みやすい」や「文章のままではつかみきれなかった単語と単語のつながりや、ミュラー以外の人物との単語の使い方の違いや立場の違い、傾向の違いが視覚的にわかりやすくなり、理解が向上すると思う」といった肯定的な評価が得られている。その一方、課題となる点や改善すべき点を指摘するコメントも見られ、このような従来なかった教材がこれまで容易でなかった学修を促進しているとともに、この手法が一定数の受講者に対して効果があると見ることができるとも、

さて、一連の研究と教育をリンクさせた試みの中でなかでも最大の課題であったのは、宗教学の学説史という専門教育での視覚化・可触化の活用を、宗教研究へとやかに循環させるかであった。しかし、元々は難解かつ長大な文献から検討すべき箇所を発見することを目的としたこの手法は、研究者本人の視点を転換して何かを発見させることには向くものの、自分で問題設定をして要点を自ら発見するには向かない可能性があることが明らかにになった。というのも、視覚化・可触化する用語の選択自体に予想された答えが含まれてしまうという、いわば論点先取の問題が起きてしまうからである。そこで、自分で自分の研究について使うより、他者の研究に役立てるという可能性を考え、他の研究者の資料についてこの手法を試して、寄与するところを探ることとした。具体的には、インドの思想家であるヴィヴェーカーナンダ（一八六三—一九〇二）における「スピ

リチュアリティ」を軸に、宗教など関連する諸概念について検討を行った。その結果、視覚化・可触化の過程で技術的な要因によると思われる不具合を起こしやすいことや、今回の諸概念では十分な関係性が見いだせないという問題点はあるものの、個別の学者や思想家だけでなく一定の背景を共有する人たちの間での従来見えなかったつながりを提示するという、今後に向けての示唆が得られた。具体的には、ミユラーからヴィヴェーカーナンダの間に予想されながら従来注目されていなかった、宗教とスピリチュアリティという連関について、宗教学の成立と展開という背景において視覚化と可触化によってよりよく理解できるのではないかという可能性である。

宗教学教育における初学者向けの人物考に関して

荻野 勝行

宗教学を大別すると、宗派・情操・知識の三つに分類することができ、宗教に関係する大学等においては、概ねそれに関係する科目が設置されているケースが多い。しかしながら、その科目の内容に関しては、各々の大学の構成によって異なる。特に制約が少ない大学における宗教学教育はかつて担当者に委ねられることも見受けられた。よって、そのような場合、担当者が独自で授業内容を考えられる範囲はかなり広いものであり、個性の反映が見られるものであった。授業や講義には交換理論が働いていると考える。学生は受講することによって、何かの利益を得て、それを実感することが望ましいと考える。また、そのような状態に学生を誘うことに教授者はその使命を

見出す。このように展開される講義の有り方は、ある種の交換理論でもあると考える。その一つとして、宗教学が学生にとって有用なものとして機能すること、つまり上手に今後、宗教と付き合う方策を修得することが望ましいと考える。しかし昨今の教育内容及び到達目標を明示するシラバスの開示と認証評価における建学の精神の教育における具現化は宗教学が担う役割は上記したような講義内容の構成に難しさを与えることとなりつつある。そのような状況下において、ある種の教育的交換理論の成立を目指す宗教学における知識教育の範疇の模索を行うため、限られた時間内にとの程度の人物的知識の教授が可能かと考え、今回の試みに及んだ。今回の試みは正に実験である。

宗教学の初学者である学生に一年間の講義の中で、どの程度の人物的知識を与えることが適切かという指標はあまり記されていない。そのようなことから初学者への宗教学における人物的知識を数量的に考察する上において、適切な知識が記されているのではないかと考えられる著作を六冊選び、その著作に記されている人物的知識をデータ化して、数量的適切な値を考え、それをデータに当てはめてみることにした。今回のものは試みである。初学者向けの宗教学に関する著作は多数存在するたため、母集団を限定することは難しい、しかしながら多くのそのような著作には類似する人物が記されている傾向があるように考えられる。今回、標本とした六冊の著作には、それぞれ、一冊から六冊まで、六十五人、六人、七十六人、四十八人、百五十六人、百七十人の人物の記載が確認された。延べ五百二十一人である。この六冊において、その過半数に記載されている人

物が二十七人であり、一応これが今回の試みにおいて一年間の宗教学における知識教育として、教授する人物の一指標ではないかと考える。内わけは、宗教家系が七人、哲学者系が六人、それ以外の学派系が十四人であった。宗教家七人とは、釈尊、イエス、ムハンマド、空海、法然、親鸞、中山みきである。哲学者系六人とは、オットー・R、鈴木大拙、トレルチ・E、ニーチェ・F、マルクス・K、ミュラー・Mである。それ以外の学派系の十四人とは、姉崎正治、ウイルソン・B・R、ウエーバー・M、エリアーデ・M、ダーウイン・C、レヴィ・ストロース、タイラー・E、デユルケム・E、フレイザー・J・G、フロイト・S、本居宣長、マリノフスキー・B、柳田国男、ユング・C・Gである。便宜上、彼等を三領域に分類したが、彼等が相互的に複数の領域に属するとも考えられる。かなり社会学系や人類学系のアプローチが多く記載されていることが理解できる。これらの人物と共に、それぞれの大学が基幹とする宗教における重要な人物が加味され、宗教に関係する大学の一年間の宗教学の講義内容の人物的知識の一つのモデルを今回の試みから提示できよう。

第三部会

田辺元の宗教哲学における罪の性質

浦井 聡

田辺元は、『懺悔道としての哲学』（一九四六年）で、根原悪を懺悔と共に個の救済の必須契機としたが、この契機は、『キリスト教の弁証』（一九四八年）で「内外相関なる無限の罪」にまで敷衍された。すなわち、自己の内存在する無限の罪と、自己が属する共同体が犯す無限の罪が、内外相関し、これが個の救済の契機になると田辺は考えたのである。本発表は、この「内外相関なる無限の罪」を明らかにすることで、田辺の救済論の始点となる契機がいかなるものかを明らかにすることを目的とした。

なお、田辺が一九四八年に打ち出した当見解は、既に戦時下、一九四四年十一月の京都哲学会での講演「懺悔道—Metanoë—」で提示された「国家の不合理に対する連帯責任」という見解が、戦後、エレミヤの懺悔やイエスの贖罪などを媒介とすることによって、論理的に提示されたものだと考えられる。つまり、一九四八年に突如現れたものではない。

本発表は、田辺における根原悪を明らかにすることから始めた。本発表は根原悪の「相対的自立性」「存在の固定」「自身を智者賢者と妄想する誘惑」という規定に着目して、個の根原悪が以下のことを意味していると提示した。すなわち、人間は自身の経験を踏まえた形式論理的思考によって、学にせよ当為に

せよ、何らかの知的体系を構築していくのだが、その体系の内
部は無矛盾であり、人間はその範囲内において全知であり得
る。その体系は自身にとつての「真実」であるため、外部にあ
るものを拒むことで体系に固執するようになる。このようにし
て、自身の体系を保つまま可能な範囲で安逸を得ようとする
傾向が、田辺が根原悪と呼ぶものである。この根原悪は、いか
に絶対(老)の救済に与つたとしても消滅するものでなく、常に
個の裏側を張り渡しているため、田辺は、救済には「不断の懺
悔」が必要として、自己を放棄し続けることで、救われ続ける
ことを強調する。

そのため、人間は死復活を経たとしても、有限であるが故に
認識し得ない体系の外部を常に持っている。したがって、行為
する時には、自身の認識し得ないものを必ず犠牲にすることに
なる。そのために、有限な人間の文字通りすべての行為が罪と
されるのである。

次に、共同体の罪を見るために、本発表は上で明らかにした、
個の根原悪と罪との連関から、国家の根原悪と罪について考察
した。戦後の田辺において、国家は「方便存在」とされるもの
の、相対的自立性を持ち、自己を固定化せんとする傾向を持つ
とされる。これが国家の根原悪である。具体的には、国家が持
つ「直接存在の法的恒久化を求める傾向」が国家の根原悪とさ
れる。法は、個の知的体系と同様に、形式論理によって表現さ
れ、矛盾を許さない。つまり、法はひとつの体系として成立し
ている。そのため、法には必ず現在の法の外部が存在するが、
国家は「法的恒久化を求める傾向」を持っているために、法は

外的要因による法の変化を拒絶する傾向を持つ。したがって、国家の法的統治は必ず法の外部を犠牲にしなから行われる。法から逸脱する者を裁くというのがそれである。そうであれば、国家の同一性的存続のための、法による統治が国家の罪であると言える。そのために、個の行為と同様に、国家の法の執行のすべてが罪となる。国家は法において、必ず犠牲者を出しながら、同一性的かつ漸進的変化を経つつ存続していくのである。

この時、国家で生きる自己は、国家の権力構造の内側で「まだ犠牲になっていない者」として、「現在までに犠牲となつた者」の犠牲の上に立っていることになる。そうであれば、国家の罪は、「まだ犠牲になっていない者」による「現在までに犠牲となつた者」に対する罪とも表現できるが、自身が前者に属することになる。ここに、自己の「社会全体の罪過に対する連帯責任」が存する。

近代日本における「宗教と科学」——清沢満之の場合——

林 研

「宗教と科学」の問題は、日本ではそれほど議論されない。それは、仏教が科学と衝突しないという了解が一般的だからである。しかし、須弥山説のような世界の説明は科学的な説明とは当然食い違っている。西洋の文化が流入し、日本仏教が再編された近代日本では、この問題はどのように処理されたであろうか。

清沢満之は、科学万能のような風潮に対して、科学が経験可

能な事実と自然法則や論理形式とに依拠するという制限を持つことを指摘する。その上で清沢は、宗教は事実であり、哲学は原理であるから、宗教も哲学も科学を支配する側に位置し、科学によって左右される立場にないと主張する。また、科学的知識は実験観察を基本とするが、この方法は相対有限を脱することができないため、完全な知識に至ることができないという点からも科学の限定性が示される。ここで清沢は、彼の哲学の根源にある有限と無限との関係に照応させつつ、無限を扱いうる宗教の優位を強調していると言える。こうして、宗教は無限・完全なものを扱いうるという意味で科学よりも上位のカテゴリとして置かれるが、宗教が世界の構成を語るべきとき、その主張は科学の主張と対等な地位にあるように見える。

日本仏教ではキリスト教圏ほどではないものの、やはり世界観の齟齬は問題とされていた。これに対して清沢は、科学と宗教を分離し並存させようとする。それが可能なのは、仏教教義において世界の説明は「枝末の部分」であって、「他の基本的原理即ち因果感応の原理よりして、其枝末の説明として之に及びたるもの」だからである。つまり清沢は、「世界の具体的説明のような部分は文字通りにはなく象徴的に読むべきだと見ている。正典の象徴的解釈は聖書研究の伝統的な手法のひとつでもあり、経験的知識を認めつつ教義の本体を護ることのできる理解法である。したがって清沢は、須弥山説と科学的説明が食い違っても、「宗教に関しては、何れの説にても差支はない」と言う。つまり、科学的知識と宗教的真理とは完全に別個のものとして扱うべきであり、宗教の表現が象徴的なものなら科学

の表現とは根本的に意味が異なるため、どちらも同時に可能となるのである。

したがって問題が生じるのは、どちらかに決めなければならぬ場合のみであり、それは実行を伴う場面である。清沢は宗教を実践的なものと捉え、その目的を「信念の開発」だと言う。そして世界についての説明は、「唯信念開発の為に最も便利なるものを採用するのが所謂善巧方便と申すこと」だと言い切る。「方便」は象徴的解釈よりも一歩進んで、知識を目的のための道具とみなした表現である。末木文美士は清沢の精神主義を解説して、「主客対立するうちの客観については全く関心の外に置き、もっぱら主観を探索し、主観のうちに絶対無限者を見出し、主観において自足し、客観的外物に左右されないことを求める」と言う。このように宗教が実践的であり、主観的な探求であることによって、科学的知識はまったく問題にされないものとなるのである。

欧米における「宗教と科学」論では、「対立」「独立」「対話」「統合」の四類型モデルが有名である。宗教と科学を分離する見方は「独立」モデルの典型であり、その例に、カール・バルトらのプロテスタント新正統主義がある。新正統主義によれば、神は世界とはまったく異なった存在として理解され、世界を研究するための方法は、神を研究するには不適切だとされる。こうした態度は大枠では清沢と共通しているが、バルトが人間（有限）と神（無限）との間に断絶を見るのに対し、清沢の哲学は有限と無限とが関係性を持つところに注目している。これは、科学（有限）と宗教（無限）とが独立しているだけで

なく、より豊かな「対話」「統合」の道へ進む可能性を残していると言えるかもしれない。

清沢満之「臘扇記」における「意念」の内的構造

角田 佑一

本発表の主題は、清沢満之（一八六三—一九〇三）の「臘扇記」において「意念」がどのような内的構造を持っているのかを説明することである。

まず、清沢における「意念」はエピクテタスの意思 (*hairesis*) を清沢独自の仕方を受容して見出されたものである。エピクテタスは「我々のもとにあるもの」（我々の力の範囲内にあるもの）と「我々のもとにないもの」（我々の力の範囲内でないもの）の区分を行い、前者には自由な意思、後者には我々の肉體、財産、評判、官職が属すると考える。清沢はこの区分を「如意ナルモノ」と「不如意ナルモノ」の区分として理解する。ただし、清沢はエピクテタスの自由な意思を理解するとき、そのなかに含まれている心像を正しく使用する能力を排除し、「意念」、すなわち自由な意志のはたらきとして受け止める、これこそが「如意ナルモノ」であると考える。そのなかで彼は「如意ナルモノ」を自力の領域（相対自力）、「不如意ナルモノ」を他力の領域（相對他力）のうちに把握する。しかし、そこから彼は新しい不如意なる現実に出会い、如意なるものである「意念」との間に新たな対立関係を体験する。そのなかで彼は両者を支える絶対無限の他力の妙用を見出し、その働きに自己自身を託して真の自己を認識する。

第一に彼は「臘扇記」（第一号）において生前死後の自己の「絶対不可思議」、現前の事物の不可思議を認識するとき、生前死後の自己を対象として見て、そのような対象化された自己の生前死後のあり方を、自分の意のままにすることができないことを知る。そのなかで、絶対不可思議の妙用に自分自身を託し、真に「如意なるもの」である「自己意念」を見出す。そこから、清沢は絶対無限の妙用に乗托した「落在」としての自己を自覚するに至る。

第二に「落在」としての自己の自覚において、「避悪修善ノ天意」を見出し、善行の実践に目覚める。この場合、自己が絶対他力によって全面的に支えられていることを忘れると、自らの「意念」が自己自身を全面的に動かして、自らの力だけで善を行うことができるという自力的な妄念を抱くようになる。この場合、「自己意念」は自らの内に自力的妄念が起ころのを意のままに制御することができない。しかし、清沢は自力的妄念を自力的妄念であるときちんと認識するならば、その妄念の認識を機縁として、かえって絶対他力の信仰へと立ち帰り、信仰を深めることができると考える。

第三に「臘扇記」（第二号）において清沢は、「現前一念心ノ起滅」も自分の意のままにならない、すなわち、「自己意念」さえも結局は不如意であることを認識する。そこから、彼は自分が「絶対的ニ他力ノ掌中ニアル」者であること知り、自らの生死を不可思議なる他力の妙用に托す。そこにおいて、彼は生死以外に霊存する自己を自覚し、さらに生死という根本矛盾が一致しているという自己の根本構造を把握する。そのうえで、清

沢は生死を自らの意のままに指定するのではなく自らの生死を絶対他力に託し、同時に生死を超えて霊存する自己の新しい意志のはたらきに目覚めるのである。

清沢は「意念」を本来如意なるものとして、不如意なるものとの対立関係のなかで理解する。しかし、自己が新たな不如意なる現実と直面することに、本来如意なるものである「意念」の範囲が狭まり、「意念」の内的限界が認識される。そのような状況にあるとき、清沢は絶対無限の妙用に自己自身を託し、いかなる仕方でも対象化しえない真の自己に目覚める。真の自己の自覚に至ると、自己は再び自己自身を対象化し、不如意なるものとの相対的關係のなかで、自らの新たな如意なる「意念」を見出す。このようなかたちで清沢の「意念」の理解は動的に深まっていくのである。

西谷啓治の「空の立場」における「假」の実在性

長岡 徹郎

東洋的な伝統である「無」を手掛かりに哲学的思索を展開した哲学者たちは、以下のような問題に取り組む必要があった。つまり、「有」から「無」に出たのは良いが、その境位から翻って「有」において経験されていた事物を「無」から再び捉え直すかどうか、という問題である。西谷は「宗教とは何か」（一九六一）において「意識の立場」から「虚無の立場」をへて「空の立場」という根源への溯源から「もの」自体の「もと」を探ろうと試みたが、そこで実体性を徹底的に否定された「もの」自体が、「空の場」においていかに現象するのかがという

問題について論じている。ここで西谷は天台仏教の基本概念である「空仮中」という図式を用いて、この事態を説明しようとする。本稿では三項のうち西谷において現象を意味する「仮」に着目し、「空の場」における「仮」の実在性について考える。

議論の焦点となるのが、実体概念である。西谷は仏教と同じように、実体概念を否定する立場として「空の場」を提示する。西谷は、実体概念がある困難を抱えており、その困難が近代における哲学史においてニヒリズムという重大な問題を引き起こしたと考えている。西谷は、理性の場における主観と客観との対立図式において、実体は「もの」の表象としてしか現れず、「もの」そのものは開示しないということを問題視した。そこで西谷は、実体概念の表象性ゆえに「もの」自体を把握することはできず、その主客対立を超え出た「虚無の場」の到来は哲学の歴史的帰結からもたらされたと考えるのである。よって、「もの」の自体性は、この「リアリティ」を徹底的に追究する中で見出されなければならない、というのが西谷の哲学的立場となる。そのために西谷は、「立場」そのものの実体化を避けるために、あくまでも「立脚すべき何ももの無い」という「無」の真相をどこまでも徹底して自覚化する行程をたどることにより、「もの」自体へと迫ろうとする。そして、「有がもともと空と一つ」であることにおいて、はじめて「もの」はそれ自身の位置に定まる自体的な有り方となる。

先に確認したように「虚無の場」において実体概念が否定された「もの」は、立脚すべき何ももの無いところにおいて自らを立脚することになる。西谷はこのような事態を存在するもの

がすべて、本質的に「仮現」の相を現してくるといふことと述べている。一方において西谷は、「空の場」における「もの」自体の現れ（現象）も「仮」と呼んでいる。ここで西谷は、空の場における「もの」の有について天台仏教の基本概念である「空仮中」の語を用いて語ろうとする。「空の場」における「もの」自体の現象は「現するものなくして現する」ゆえに「仮」という性格を持つことになるが、その「仮」は「虚無の立場」における「仮」とは決定的に異なる。というのも、「空の立場」における「仮」とは、「虚無の立場」における「仮」を、「空の場」というところで成立するものとして改めて受け取り直しているからである。これを可能ならしめているのが、空と仮とを一つの場において同時に成り立たしめる「中」である。それでは、いかにして「もの」自体は「空の場」において現象することができなのか。西谷は、自己が「空の場」へと帰入することにより、その自己の主体性が徹底的に否定されることによつて、自己が「もの」に則り「もの」に相応するような形でもの自体のリアリゼーションが成立すると考えている。自己が則る「もの」自体は「仮」の性格を有しているため、その現象は真実な自体性のままで「仮現」となる。このように、西谷は空仮中の三つの連関において「仮」を捉えることによって、「仮」において「真実な有」としての実在性を付与しようとする試みなのである。

死者の哲学はいかに可能か

—— 田辺元「死の哲学」を手掛りとして ——

竹花 洋佑

死者論が死者の哲学であるためには、そもそも死者がいるとはどのようなことかという問いを避けて通ることはできない。田辺元の「死の哲学」はそうした死者の实在性の問題を考える際の一つの方向性を提示したものと理解することができる。

死者の問題は田辺哲学に対する近年の関心の一つの焦点であるが、田辺自身が標榜したのはあくまでも「死の哲学」である。親しき汝としての死者の現前という事態に、生か死かという二者択一に根ざした死をめぐるアポリアを突破する拠点を求めたことは確かであるとしても、そこから田辺の「実存協同」の概念をいわゆる二人称的な死に限定されたものとみなすならばそれは完全な誤解である。なぜなら、好んで引かれる『碧巖集』第五十五則に基づいて田辺が描き出そうとしているのは、死した師に対する弟子のかかわりと同時にその弟子が生けるの者に「回施」することだからである。すなわち、この自己を起点とした死者と生者の「回施」のリレーとも言うべきものが「実存協同」の真相であつて、それは決して親しき我と汝の私秘的空間ではない。

こうした他の生者との関係を内包した「実存協同」がなおも死の問題を中核として考えられているのは、生身の実存とのかかわりにおいて自己の生命が賭されていると考えられているからである。田辺が強調するのは、自己を全面的に放棄することで相手の根本的変容を促すような愛の実践であり菩薩の道であ

る。しかし、相手はどこまでも予測不可能な他者、田辺の用語を用いれば、種的な他者であつて、これにいわば丸腰で向かい合うような行為は自己の死と裏腹である。その意味で、田辺は死者を語りつつも同時に「決死覚悟の行為」といった自己の死の問題にこだわるのである。

死者との協同という発想が親密な二者関係を越えた意味合いをもつのはまさにここである。一見空疎な理想にしか見えないような愛の行いは単に当為として要請されているのではない。それは死者との協同を拠り所にしてなされるのである。誤解を恐れずにあえて単純に言うならば、かつてそのように接してくれた亡き人の実際のかかわりを支えにして私たちはそうした愛の行いに一歩踏み出すことができるのである。ここにおいて「死復活」は二重の自覚を意味する。すなわち、復活とは死者の生ける自己における復活と死せる自己の生ける他者における復活を意味するのであり、そのような自覚は自己が他者に自らの存在全体を賭けようとする瞬間に生じるのである。

そうした行為に託されているのは、死者が自らの内に生きているのと同じように、死した後に自らも他者において生きる可能性であると言つてよい。自己が他者の自覚において復活し、「協同の永生」に入ると言われているのがその証左であろう。しかし、それは自己の永遠の生を単に他者の生に期待するという発想ではない。『マラルメ覚書』で強調されるように、死の冷厳な必然性と裏腹にそうした生の可能性は偶然性に委ねられる事態であることを田辺は主張している。

このように、田辺にとって死者の实在性はあくまでも生身の

実存との関係で引き受けるべき自己の死の問題と切り離すことができない。こうした田辺の立場は、死者の実在性を無意味と退ける態度とそれを無批判的に認容する態度の中間に位置する一つの積極的な立場と理解されてよいように思われる。なぜなら、田辺の議論は死者が実在するということを私たちはどのような条件において語ってよいのかということの結果として提示するものとなっているからである。その条件こそ、私の死そのものが賭けられているような現実的な他との交わりに他ならない。

鈴木大拙の『大乘仏教概論』に関して

横田 理博

鈴木大拙（一八七〇—一九六六）は、一九〇七（明治四十）年に英文論考 *Outlines of Mahayana Buddhism*（『大乘仏教概論』）を出版する。この著作には、日本仏教の崩壊から再構築へ、近代日本の自己主張、東洋思想と西洋思想との交錯、といったテーマが込められている。今回の報告では、『大乘仏教概論』に特徴的な論点をいくつか取り上げてみる。

第一に、「法身」について。鈴木によれば、「法身」とは、宇宙の中のすべての個々の存在を成り立たしめる存在根拠である。法身は宇宙に「遍満」している。「法身」は、我々人間をも含めて地上のすべての存在に遍く「顕現」する。我々の存在の根拠だということ、そして「遍満」しているということ、さらに我々はその「顕現」であるということ、これらの点だけであれば、実は「法身」と「真如」とで異なるニュアンスはな

い。しかし鈴木は「法身」と「真如」とでは違いがあるという。「法身」は「靈魂」であり、意志をもち認識する。そして「慈悲」の源泉でもある。そのような「生ける精神」である。その意味で、「真如」というたんなる「抽象的な形而上的原理」とは異なる。「法身」には「慈悲」へと人を促す力がある。「法身」の顕現であるかぎりでは「慈悲」へと人を促す力がある。「法身」の「顕現」ゆえにしばしば「真実を見そこなっている。しかし、知性が目覚めたときには、「我と汝との区別」は消滅する。

第二に、「涅槃」について。鈴木によれば、ブツダは、欲望の放棄、「人間活動の完全な根絶」というニヒリスティックな「涅槃」を目標としなかった。ブツダが強調したのは、欲望の放棄ではなくエゴイズムの放棄であった。仏教は「ニヒリズム」ではない。ブツダは「八正道」という道徳的実践を通じて人の生活を成就させることを説いた。彼にとつての「涅槃」は、生の終焉ではなく、むしろ生の肯定・成就であり、生活を遂行しながらもそれを超越していることであった。具体的な生き方として言えば、自分の安らかな状態を望むのではなく、それよりも衆生を苦難から救うために自己を犠牲にする生き方こそが涅槃である。煩惱の世界から自分一人が脱け出して「無為」や「永遠の消滅の状態」にとどまる「隱遁主義」ではなく、むしろ自ら積極的に煩惱の世界に飛び込まなければならぬ。

第三に、「業」について。悪人なのに栄えているという現実について、彼が前世で善行を積んだからだと説明したり、善人なのに苦しんでいるという現実について、彼の前世での悪業の

報いだと説明したりするような、「社会的不正」を「業」によって説明する見解を鈴木は批判する。人が困窮しているかどうかは「現在の我々の社会組織の不完全性」の問題である。善行を積む人は、そういう自分自身にすでに「満足」している。この満足が業の帰結である。それは経済上の幸福をもたらすものではない。道徳的行為を世俗的幸福のための手段と考へてはならない、と鈴木は言う。そもそも、当人の行為の影響がその当人にだけ及ぶという「業」の「個人主義的」解釈を鈴木は拒否する。善行にせよ悪行にせよ、為された行為は共同体（社会）全体に波紋をもたらす。人間は決して孤立していない。互いに影響を与え合いながら生きていく。芸術作品に作者の業が存続していて、見る者にアピールすることもある。「業」による因果の連鎖」が見る者を「感応」させ、「共鳴」させる。

鈴木は、感応力、影響力一般として「業」を捉えたり、因果性全般を「業」と結び付けたりしている。このような解釈は、大乘仏教の一般的な立場とは言い難い。歴史上の大乘仏教とは何かを説明しようとするこの著作の目的を、鈴木はここでは忘却、逸脱し、本来あるべきと彼が考えられる新しい仏教理論を創作し構築しようとしているようにも思われる。とはいえ、鈴木の新しい仏教理論には今日の読者を共感させるところも大いにある。

仏教經典の文学的観点からの研究

——和辻哲郎の視点を中心に——

山本栄美子

「ブツダのことはを記した教典」として認知されてきた、大量なテクストの存在が、仏教の全体像と思想史を研究することの困難さの一因となってきた。釈尊入滅後数世紀を隔てて、キリスト教では展開され得なかった新しい聖書的なテクストとして大乘諸經典が大量に創作された経緯があり、それが日本においては鎌倉時代以降、数世紀にもわたり、宗派別に検討されてきたことから、特に宗派の外においては、仏教を統一的に眺めて、比較をするという発想は生じにくかったと言える。和辻が仏教思想を根源から追究するに至ったきっかけは、初期の研究者時代に、『承陽大師全集』の解説の手助けに仏教哲学史の本を参照しようとしても、それにあたるのが鎌倉時代の『八宗綱要』しかなく、日本における「学問的な哲学史」の不在を痛感したところに始まる。西洋では、哲学が教会を離れて独立し、学問的な哲学史ができてきた経緯があるのに対して、日本では未だ「哲学が信仰と密着していて、教会から独立していない」と分析し、その後も「仏教における哲学史的解明」の構想に、晩年まで一貫して関心を持ち続けることになる。和辻の仏教研究における主な特徴は、伝統的な教団（宗派）に属さなくても、門外漢として、宗派的な見解にとらわれずに分析できる意義を強調し、歴史的に教義を囲い込んできた教団（宗派）の閉鎖性に対して挑戦的な態度で研究に挑んだという点が挙げられる。また、歴史的な存在であるブツダの伝説がいかに神話化さ

れて伝えられてきたにしろ、釈迦を主人公とした聖典文学発祥の動機と神話制作の動機とは、種を異にするとして、当時のヨーロッパの仏教学者に多く見られた、経典を「神話」として解釈する姿勢を批判的にとらえていた。

近代仏教学の先行研究を比較する中で、和辻がその方法論について考察を行ったのが、『仏教倫理思想史』の序論にあてた「根本資料の取り扱い方について」という論考においてであった。史料における「記述」としての扱いにとどまらず、仏典の中身である内容をもとに、記述の「意図」を考察し、聖典の作品としての性質を分析する必要性を主張していた和辻は、「想像作用の働きを示せるもの」として「文学的作品」を取り扱い、考察することが重要であるとしている。さらに、伝統的な、経・律・論の三蔵の分類に加え、和辻は独自に、仏典の性質別の類型化として、仏典を「理論的、実践的、文学的」の三種に分けることができるとして、経典発展の方向もこれらが混淆しつつ移行したと捉えている。経と律の後に成立した論蔵（アビダルマ）の時点において、経に関する理論的考察がピークに達し、その反動として、文学的色彩の強い大乘経典の言説が現われてきたと見なし、「作品の発達の方向からのみ見ても必然に現われ来たるべきであった」といった、大乘経典出現の歴史的展開上の必然性を認める見解を取っている。和辻が仏教研究に取り組んだ時代は大乘非仏説を容認する風潮が強い中であって、歴史的展開における大乘経典出現の必然性を認める見解を和辻が構想していたことは、注目に値する。和辻が仏典の性質について分類した中で、大乘継起の必然性の証左となりう

る経典の「文学的作品」の分析に本格的に取り組み、公表したのは、晩年の「法華経の考察」という論考においてであった。和辻が捉えた「法華経」における表現の特殊性とは、概念的な思考的理解よりも、感覚的な印象的感化をもつて読者に訴えることの表現効果をねらった「言葉による概念的理解を上回るインパクトを与える表象」である。本発表では、文字を通した思考力だけに頼った伝達のみではなく、言葉を通して感受力に働きかける手法による思想の表現に注目して、経典分析を行った和辻の考察を中心に取り上げる。

鈴木大拙・折口信夫・井筒俊彦——「東方哲学」素描——

安藤 礼二

鈴木大拙、折口信夫、井筒俊彦は、相互に直接的あるいは間接的な関係をもち、近代日本思想史の上において一つの重要な系譜を形づくっている。大拙の仏教、折口の神道、井筒のイスラームは、それぞれの主題およびアプローチの仕方は異なるとはいえ、ほぼ同様のヴィジョン、ほぼ同様の理念を根幹に据え、その体系が成り立っていた。それらを一言でまとめるとすれば、鈴木大拙の如来蔵、折口信夫の産霊、井筒俊彦の神となるであろう。

鈴木大拙の営為を、その初期から最晩年まで貫いているのは如来蔵の思想である。人間さらには森羅万象あらゆるものは、如来（仏）となつて覚りを得る可能性を種子のように、胎児のように自らの心のなかに孕んでいる。それゆえ、森羅万象あらゆるものは、そのあるがままで如来となり覚りを得ることがで

きる。老荘思想を基盤として確立された禪そのものの起源にも如来蔵あるいは仏性という理念が存在していた。大拙は、一九〇七年、『大乘仏教概論』を、英語を用いて書き上げる。その大著の構成は、やはり一九〇〇年、大拙が英語に翻訳した『大乘起信論』に由来する諸概念にもとづいていた。認識論的には真如・如来蔵・アーラヤ識という三幅対の概念からなり、存在論的には法身・報身・応身という三幅対の概念からなっていた。自我意識を成り立たせる根底にあるアーラヤ識は、如来蔵であり真如（あるがままでの真実在）である。真如は、森羅万象あらゆるものを産出する法身（法の身体）であり、法身は、自らのもつ無限の属性を理念的な身体としてあらわす報身を潛在的に孕み、その報身は、具体的な身体をもった応身として現働的に受肉される。

井筒俊彦が生涯をかけて探求したのは、一神教の伝統の最後に位置し、それを刷新し純粋化していったイスラームのさらなる展開、アラビア半島に生まれた森羅万象すべてに超越するスンナ派の神ではなく、イラン高原で育まれた森羅万象すべてに内在するシーア派の神であった。イラン高原では、神は存在と名づけられ、一なるものを生み出す無とさえ説かれていた。無から一を通して多へ、多から一を通して無へ。そうした往還運動はやむことがない。井筒の遺著として一九九三年に刊行された『意識の形而上学——『大乘起信論』の哲学』は、そのサブタイトルからも明らかのように、『大乘起信論』に説かれた真如を、イランの存在一性論という無の神と同定したものである。それだけでなく、真如は、中国の老荘思想という無の道で

あり、インドのヴェーダーンタ哲学という大宇宙の原理としてのプラフマンであり、ギリシアの神秘哲学の総合者プロティノスのいう一者である。

近代日本百年が生み出すことができた最も創造的な思想の潮流を、私は東方哲学と名づけた。鈴木大拙が提唱した東方仏教と井筒俊彦が提唱した東方哲学の能動的かつ積極的な総合を意図したものである。大拙と井筒の間に位置するのが折口信夫である。まだ十代の後半であった折口は、九歳年長の新仏教徒、藤無染を介して『大乘仏教概論』として結実する大拙の一元論哲学を受容する。主体と客体、精神と物質の間に差異を認めない一元論的な領野を、折口は憑依の体験として定位し直す。憑依は、人間的な個を破壊し、神的な超個をあらわにする。折口は、そこに、『古事記』の冒頭に出現する神、森羅万象あらゆるものに生命を賦与し、活性化する産霊の神を位置づけ直す。神道の神とは霊的な力そのもの、すなわち靈魂（たま）であった。それが折口古代学を貫くテーゼとなる。井筒俊彦が自らの「無垢なる原点」と称する『神秘哲学』は、ディオニュソスの憑依をギリシア神秘哲学の起源として位置づけたものであった（その帰結がプロティノスの一者である）。神仏が混交した中世の列島では、如来蔵の思想が産霊の思想を生み出した。東方哲学は、近代のみならず、日本思想すべてがもつ可能性と不可能性を体現したものと成るであろう。

後代の経典解釈書に及ぼした世親作『釈軌論』の影響

堀内 俊郎

世尊 (bhagavat) という語に対する有部・瑜伽行派での解釈としては、たとえば『法蘊足論』では、修習した (*bhavita) 、破壊 (*bhai) した、などという六つの解釈が提示されている。また、『瑜伽論』『菩薩地』では、魔の軍勢を破壊 (avabhanj) したから世尊であるという解釈がある (『菩提品』)。他方、世親 (Vasubandhu) は『釈軌論』で「世尊」について (一) 「破壊した (*bhagnavan) 者」と (二) 六つの意義を持つところの「*bhaga, boom」を「有する (*vat-Idan) 者」とする二つの解釈を提示している (Gregory Max Seton, *Defining Wisdom: Ratnakarasanti's Saratama* (PhD thesis) 二〇一五、堀内俊郎『釈軌論』第二章における世親の阿含経解釈の特徴』『東洋学研究所紀要』五四号、二〇一七)。その解釈は、後代の注釈者たちに広く用いられることとなった。たとえば、ステイラマテイ、アスヴァバーヴァ、シーラバドラ、ヴィールヤシュリーダッタ、ラトナーカラシャーンテイ、ヴィマラミトラ、カマラシーラ、ハリバドラ、アヴァローキタヴラタ、ジュニヤールニヤミトラ、ダムシュトラセーナ、チャンドラキールテイ、シャーンタラクシタ、ジュニヤールニヤヴァジュラ、ジネンドラプッディなどの諸論師がその二つの解釈を提示している。その点からいえば、世親作とされる漢訳にのみ残る二 (・三) つの論書 (三具足経憂波提舍) (大正一五三四) 『轉法輪經憂波提舍』 (大正一五三三) (・寶髻經四法憂波提舍) (大正一五二六) 、詳細は大竹晋『元魏漢訳ヴァスバ

ンドゥウ釈経論群の研究』大蔵出版、二〇一三) が、「世尊」の語を解釈するに際し、供養を受けるに値する (*vart) から世尊と呼ばれる、という解釈を施していることが注意される。これは『釈軌論』での解釈と明らかに相違し、他の文献にも見られず、阿羅漢 (arhat) の語義解釈と混同しているとすら言える点で、この一例はそれらの世親作を疑わせるに十分である。関連して、同三書で展開されるこれ以外のさまざまな解釈、ひいては書名自体すら、後代の論書に引用・言及されている例がこれまで報告されていない点も指摘しておきたい。

ところで、チベット語訳語集である『二巻本訳語釈』 (Tshikawa ed. 東洋文庫) では、bhagavat/van の語のチベット語への翻訳を論ずるに際し、『釈軌論』に見られるその二解釈を提示したのち、チベット語訳に際しては世間的な bhagavan と区別するために、das の語を加えるのだとし、bhagavan を boom Idan や legs Idan ではなく boom Idan 'das と訳す理由を説明している。すなわち、'das は、梵本の bhagavat をチベット語に訳す際のチベット語特有の補いなのである。その観点からいくつかのインド由来とされるチベット語文献を見ると、「世尊」の語の解釈に際し、'das に独自の意味を持たせた解釈がいくつも見られる。シュリーシンハ・ヴァイローチャナの『般若心経』注釈書 (『般若心経註釈集成 (ヘインド・チベット編)』起心書房、二〇一六、一三三―一四二) とジュニヤールニミトラの『般若心経』注釈書 (同一四三―一六四) では、boom Idan 'das (ma) の「das」を注釈する際に、それぞれ、超越 ('das) や、無住処涅槃 (mi gnas pai mya ngan las 'das pa)

という語を用いて解釈しているというのが、その例である。両書には奥書にチベット語翻訳者の名前が記されていないことも注意される。従来梵本の *Dhagavalu* という語との対応づけが提案されてきたが、それらはチベット語の *boom ldan 'das* (ma) に基づく解釈とみるのが妥当であろう。（本研究はJSPS 科研費 J17K02224 の助成を受けたものである。）

南インドにおける終焉期の仏教

——野外石仏調査報告を中心に——

高島 淳

一般的には、インドの仏教はムスリム勢力の侵攻を契機として一三世紀にはほとんど滅びたと言われる。しかし、南インドにおいては、タミル・ナード州のカーヴェーリ河デルタ地域を中心とする限定された領域ではあるが、多数の仏像の出土と少数の碑文などから一六世紀に至るまでの仏教が残存していたことが確実である。この南インドにおける終焉期仏教についての従来の研究は限定的で不十分なものに留まっている。南インドの終焉期仏教の様相を、出土遺物、碑文、ヨーロッパ植民者等の文献、といった多方面の資料を総合的に用いることによって可能な限り明らかにし、インドにおける仏教の終焉の様相と原因の解明を目指す科研費研究プロジェクトによる実地調査の成果の一端を報告する。

現地調査を行なった地点は、マンガロール、カーンチプラム地域、カーヴェーリ河デルタ地域の三つに大別される。マンガロールにおいてはマンジュナータ寺院のブロンズ仏像および周

辺のロケーションの調査を行なった。カーンチプラム地域においては現存寺院と出土石仏との位置関係などの調査を行なった。カーヴェーリ河デルタ地域については出土石仏のある地点一ニカ所などの調査を行なって、特にその位置関係や過去の状況についての把握を行なった。

そのような今回の調査を受けての暫定的な考察として以下のようなことが言えよう。

一、仏像が寺院などの遺構を伴わずに発見されていること（現在祠堂に納められているものは当初は野ざらしで発見された後に近年になって祠堂を建てて納めたことが明確である）から、これらの仏像は仏塔の側面に安置されたものであった可能性が高い。このことは『マニメーハライ』において仏像の記述がなく仏塔のみの信仰であったように思わせる様相を呈していたことについて、仏像は常に仏塔に付属していたことから述べられなかったという解釈を有力なものとさせる。なお、仏像は崇敬されるため何らかの形で保存されるが、仏塔は維持する僧院などの組織がなくなると、内部の土砂を囲っている石板やレンガを建材として持ち去ってしまうため容易に更地にされて消滅したと考えられる。

二、このことから想像すると、農村部における仏像出土地については、木造建築の住居施設を伴った仏塔を中心とした小規模な僧院施設であった可能性が考えられる。

三、これらの出土地の分布、特にセーラム近くのものなどから、海上交易を含む遠隔交易商人ギルドのサポートのもとに維持されていた可能性が考えられる。マンガロールの僧院が灯台

の延長線上の丘の上にあることは海上交易商人ギルドの信仰の対象の場であったことが示唆される。海上交易の主体がムスリム商人に取って代わられた後の時代でも陸上遠隔交易を担った商人のギルドの信仰を受けていたことが考えられる。

四、マンガロールのマンジュナータ寺院がナート派の拠点になつていった事例や、東インド出身でブツダガヤのマハーボーデー寺院を修復した後チベットを経て北京に赴いてそこで一四二六年に亡くなったシャリプトラの記録などから、ヨーガと瞑想を修行の中心としていたような少なくとも一部の修行僧たちがナート派に合流して行ったような移行形態があつた可能性も考えられる。

（謝辞）カーヴェーリ河デルタ地域の調査は研究協力者の袋井由布子氏と共同して遂行したもので氏の惜しみない協力に對して最大限の感謝を表したい。本研究はJSPS科研費「PIK02215」の助成を受けたものである。

河口慧海と般若経

庄司 史生

近代日本の仏教者の一人に数えられる河口慧海（一八六六一—一九四五）の思想はどのようにして形成されたのであろうか。彼の思想を明らかにすべく、筆者は『法華経』や『華嚴経』をとりあげ、彼の經典観に関する考察を進めてきた（本誌別冊前号、前々号等に掲載）。本稿では、インド仏教史上、主要な位置を占める『般若経』をとりあげる。

そもそも、河口慧海は「經典」一般をどのようにとらえてい

たのであろうか。自らが還暦を迎え、還俗することを発表した一九二六年に出版された名著『在家仏教』において、彼は「如何なる經典が仏教所依の經典であるかと云えば、仏陀所説の一切藏經と、その藏經の趣旨を正しく布衍し解釈して、仏の真説たる聖經の性質を備えた所の総べての經書が仏教所依の經典である」、そして「凡そ所依の經典を簡單にするために、一二の經典を選定する時は、やはり古來用いた判釈を便宜とするであろう。そうするならばまた古來の過誤を再びせねばならぬこととなる。そのようなことは歴史上及び梵語学上並に教理学上等の研究が大に進んでいる今日、到底なし得られるべきことではない（以下略）（四二—四六頁）」と述べている。つまり、所依とすべき經典について彼は、教相判釈に基づき特定のいくつかの經典に限定することに対し、批判的態度を示していることがわかる。彼にとつて所依とすべき經典とは一切藏經全体ということである。このような考えに基づくことから、『在家仏教』に特定の經典が掲載されることはない。

さて、『在家仏教』（全三〇四頁）の出版からちょうど十年後の一九三六年、古稀を迎えた彼はさらなる名著『正真仏教』（全四七八頁）を公にする。両著の全体的な構成がほとんど同じものであることは、周知の如くである。ただしここで指摘しておきたいことは、『在家仏教』には収録されていなかった『般若心経（大本）』（チベット語訳からの和訳）が、『正真仏教』には収められている点である。これはどのような理由によるのであろうか。『正真仏教』において彼は「般若波羅蜜とは、その空の正義を悟つた最勝智、即ち究竟解脱に到達しことを意

味している語である。されば究竟解脱を説明し教導する經典ならは、般若部の經典でなくとも、何れの部に属する經典でも、皆般若部の經典と云い得る訳である。この原理の主張に於て、西藏の一切蔵経分類学者は、一切蔵経を密部と経部との二部に分つて、経部を総称して般若部と呼んでいる。この中には華嚴阿含、方等、般若、法華、涅槃等の諸経、仏伝、仏本行集経律藏等までも含まれている。一体これ等の一切蔵経は、皆仏の般若智より出たものであるとすれば、般若部に撰せられるのが当然であると云わねばならぬ。斯くて一切蔵経を総括する最勝智は、般若心経に於て云何に簡明に約説せられたかと云えば、以下に挙ぐるが如きものである（以下略）」と説明し、続けてチベット語訳『般若心経』からの和訳全文を提示する（三六五―三七五頁）。

このように、河口慧海はチベット仏教の伝統に基づき、顕教經典全体を般若部（これは、「金剛乘」に対するいわゆる「波羅蜜乘」を指すか）と理解し、さらに一切蔵経を生み出した般若波羅蜜のエッセンスをまとめた經典としての『般若心経』を重視するに至ったものと考えられる。さらに一九四〇年、彼が在家仏教修行団を通して発行した『仏教日課』には、「開経偈」「懺悔」「帰依三宝」「発菩提心真言」「四弘誓願」「五戒」「諸仏通誠偈」「報恩願文」「廻向偈」「般若波羅蜜多心経」「觀三宝発願文」が収められている。このことから、彼は晩年に至り、一切蔵経を包摂する經典として、チベット語訳から自ら和訳した『般若心経（大本）』を日常的に誦誦していたものと推定される。

本研究は、平成三十年度科研費課題（若手研究：18K12202）の一部である。

タイにおける「信教の自由」の確立に与えたキリスト教の影響

森島 豊

本発表は、タイにおける「信教の自由」の確立に与えたキリスト教の影響があったことを「宗教寛容令」発布の経緯を通して実証している。

一八七八年十月八日国王の勅書として発布された「宗教寛容令」はタイにおける最初の信教の自由を保障した公文書である。この勅書はタイ北部における宣教とキリスト教迫害に対する告訴が引き金となっていた。タイ北部のキリスト教宣教の開拓者であるダニエル・マックギルバリーはアメリカ大覚醒の影響を受け情熱的信仰を抱いていたが、同時に政治的感覚に優れていた。彼がバンコクに着いた時ラーマ四世と謁見する機会を得た。タイの王室や政治家たちと親しい関係を築いていた彼は、次第に未開拓のタイ北部への宣教の思いを抱いていった。王室を介してチャンマイを治めていたカーウイローット公に宣教の許可を得たマックギルバリーは、わずか二年でバンコクでの二十年間の宣教で得られた回心者の数をわずかに二年の歳月で成し遂げた。急速なキリスト教の伝播はカーウイローットに危機意識をもたらした。何故ならば、キリスト教はタイ北部に根付く古い社会構造と秩序を壊す恐れがあったからである。タイ北部の王の統治権力は伝統的な社会の宗教と切り離しがたく結びついていた。しかし、伝統文化や習慣を通して維持され

ていたタイ北部の支配構造は、「近代化と中央集権化」という波に脅かされていた。近代化を進めるバンコク政府と親しい関係を持っていたキリスト教会の広がり、タイ北部の社会構造を壊す危険があったので、政治的・宗教的指導者たちはキリスト教会に弾圧を加えていったのである。一八六九年九月十四日二人の殉教者を出し、一八七八年の最初のキリスト者の健婚式にも伝統文化との衝突から迫害が生じた。

これに対してマックギルバリーたちは、バンコク王朝との親しい関係を利用して、チェンマイ王と政治的駆け引きを行った。宣教師たちはシヤムの政府長官に訴え、さらにバンコク王ラーマ五世に訴えた。ラーマ五世はこれを王の職務を補佐するチェンマイ担当の長官プラーヤー・テーブ・ウォーラチュンに戻し、彼にこの件に関して勅令を出す権限を与えた。宣教師たちと親しかつた長官はこの勅令をキリスト教信者の結婚に限定するのではなく、「一般的な宗教的寛容の主張」のために作成することを提案した。起草された文章はアメリカ領事館のシッケルズ大佐を通して国王に届けられた。そして一八七八年十月八日『宗教寛容令』が発布されたのである。

寛容令には信仰する宗教が理由で市民生活に支障をきたすことが起こらないことが宣言されていた。それは「いかなる宗教においても、それを信じるのが真理であり正しいと理解した後に、それを信じることを望むならば、誰であれ、どんな制約も受けることなく信じるのが許される」という文言にあるように、また「この宣言は……宗教的信仰と実践に関する全てのことについて、自らの良心の指示に従うことが許されているこ

とを保障する」とあるように、信教の自由を保障していた。

この宣言の中では「いかなる宗教」とあるが、特にキリスト教を名指しして、「より具体的には、誰であれキリスト教信仰を信じたいと望むならば、彼らは自らの選択に従って自由に信奉することが許されている」と、キリスト教を保護する目的が明確に出ていた。また、「アメリカ人が必要に応じてそのような人々〔タイ人キリスト者〕を雇用することに対しても妨害をしてはならない。もしそのようなことになれば、二国間の条約違反となるだろう」とあるように、アメリカ人、特に宣教師の安全保障が示されていた。最後に、この寛容令と欧米の信教の自由との相違を思想的に明らかにし、アジアにおける信教の自由の特徴の一つとして報告している。

世俗主義の弱いタイにおける宗教研究の現状

矢野 秀武

本発表は現在筆者が進めている、タイにおける宗教研究の現状把握研究の概要を説明し、この研究に至った背景や問い、そして今後の展開についての考えを提示するものである。つまり本発表の主たる論点は、研究の成果に関する点ではなく、研究の背後にある理論的な問題や研究の展開可能性といった点にある。

とはいえ、研究の概要を説明せずに、研究の背後にある諸問題を論じることのできないので、まず調査研究の方法の概略を述べておく。本研究は、現代のタイ人宗教研究者のうち、重要な研究を行っている中心的な立場にある人物を選定し、その研

究内容を把握するといった研究であり、その目的は、第一に研究の人的基盤形成（国際シンポジウム招聘への活用や若手研究者への情報提供など）のための基礎情報の整理、第二に研究者（タイ人研究者の宗教研究の特質や、宗教と国家と宗教研究の関連を考察する）のための基礎情報の整理にある。

この研究を手掛けた背景には、以下のようにいくつかの問いがあった。まず筆者の研究における継続的な問い、つまり拙著『国家と上座仏教』で論じていたが、まだ十分に考察しきれない諸問題がある。例えば、西洋的な宗教学がほぼ不在のタイにおいて宗教研究では何がどう論じられてきたのか、あるいは、政教分離や信教の自由があまり問われない（問いにくい、問うても無視される、抑圧される）タイの思考・制度空間はどのように作られているのかといった問題である。

また筆者の経験からの問いも、この研究の形成に関わるものであった。その一つは、日本人によるタイの宗教研究は人類学的な現地調査研究が多いため、タイ人による宗教研究の多数を占める思想研究の成果があまり注目されず、結果として地元の宗教研究者（タイ人研究者）の研究を軽視する傾向が生じている状況があり、これにどう対応するべきかといった問いである。もう一つは、日本の宗教研究とタイの宗教研究のずれを、どう受け止めるべきかといった問いである。このずれとは、たとえば、筆者がかつて研究していたタンマガーイ寺を新宗教の一種として位置付ける日本人研究者と、消費主義論の中に位置づけるタイ人研究者のように、研究の志向性や文脈の違いなどとして現れる。

ちなみにタイでは、日本的な意味での新宗教は意味が理解されにくい。少なくとも仏教系新宗教の在家主義（近代仏教のそれも含め）は、出家を批判する根拠に納得がいかず、そもそも日本の僧侶を仏教の基本的な意味での出家者とみなす点にも疑問を持つため、腑に落ちにくい概念なのである。

なお、筆者の経験からの問いは、人類学者の桑山敬己が『ネイティブの人類学と民俗学』で提起している、ネイティブ人類学や学問的植民地主義の問題にも関わるものであろう。

こういったいくつもの疑問に対して答えを出すべく、まずは現代の主要なタイ人宗教研究者のリストアップとその研究概要の把握といった研究を進めているのである。

さらにこの研究成果を展開し、タイと日本の宗教研究の文脈を切り結ぶような接点を、どう見出すのかも重要な課題である。例えば、世俗主義・世俗化と宗教学の関係については、宗教を公的なものとし、宗教帰属が明示化されやすい近現代タイでは、私的な宗教性・宗教体験の重要性に注目する宗教学は根付きにくい。これは日本のケースと反転関係にあるのではない。またタイでは現在の政教関係に批判的な宗教研究者も少なからずおり、それを踏まえた場合、石井米雄の仏教と国家に関する議論は、タイの政治体制側からの見解とも見なしうる。これをどう乗り越えるかといった点も課題となるだろう。

古代末期の新プラトン主義思想における

宗教表象と宗教史の回顧

中西 恭子

本報告では、三世紀から四世紀末に至る新プラトン主義における神話観と儀礼観のかたちを、ポルピュリオス（二三四—三〇五頃）・イアンブリコス（二四五頃—三三五頃）・ユリアヌス帝（三三一—三三二—三三六）の事例を手がかりに概観する。彼らの「聖なるもの」に対する思索の階梯は、プロティノスも提唱した具象的段階・心魂的段階・霊的段階の三層構造から構成されている。具象的な神々・英雄・聖者などを登場人物とする神話・寓話と象徴的・寓喩的解釈を用いた思考は、「一者（神々）究極の実在」との遭遇に至るための初歩的な階梯である。

プロティノスの弟子、ポルピュリオスとその弟子イアンブリコスはともに修徳修行における供儀の是非を論じた。ポルピュリオスは『ニユンペーの洞窟について』で、生の最終的な目的である「一者」への回帰を求める人間の魂の彷徨を、呪われて海のニユンペーの洞窟を遍歴するオデュッセウスのイタケーに待つ妻ペネローペーへの回帰の寓意をもって描写し、『動物犠牲と肉食の禁忌について』『アネボーへの書簡』では究極的犠牲は霊的な存在であるから悪霊のように犠牲獣を焼く煙を喜ばない、肉食は魂を善から遠ざける営為である、と主張し、供儀の無効性を唱えた。供儀への懐疑を説くポルピュリオスの思想は、宗教的帰属を超えて「一者」との回帰を求める生を志向する「プラトン派」の思想を学ぶ学徒たちに歓迎され、紀元後四世紀末に至るまでは彼の学統がプラトン派を代表した。

新ピュタゴラス主義の修徳思想を新プラトン主義に接合する見地から、イアンブリコスは儀礼論『エジプトの秘儀について』で『アネボーへの書簡』に反論した。彼はエジプトの神官アネボーの返書の体裁を用い、在来の供儀をさまざまな霊的階梯にある人がそれぞれの儀礼を献げるにふさわしい神々と適切に交流する手段として大いに肯定した。イアンブリコスの思想が秘儀伝授を伴う私的神託ともいふべき神働術を肯定したことは、弟子のあいだでも是非が分かれた。神働術に懐疑的なアイデシオスと神働術の熱心な実践家であったエフェソスのマクシモスがユリアヌスに与えた影響が好例であろう。

ユリアヌスの事例は宗教的帰属を超えた共有財産としての「哲学」の君主による濫用として捉えることもできる。彼は神働術によって「神」との遭遇の場を設ける秘教的宗教者マクシモスに深く傾倒し、アレイオス論争の渦中で教義形成の途上にあったキリスト教にかわる民衆統合の手段を求めて、単独統治期（三六一—三六三）の宗教政策にイアンブリコスの思想を援用し、文法学・修辞学教材としての歴史書・英雄叙事詩・弁論とプラトンの著作の聖典化を試みて帝国における太陽神崇敬の遍在を主張し、供儀を肯定した。その結果同時代人からは、君主の恣意的な政治によってあるがままのローマ宗教が再解釈され、聖典として読まれてこなかった文法学・修辞学教材が聖典化される必要はないとの批判を受け、キリスト教者作家の間では乗り越えるべき存在としての「異教的」新プラトン主義者像の典型となった。

キリスト教正統主義の信仰を臣民に勧奨したテオドシウス一

世（三四六頃―三九五、在位三七九―三九五）の治下では、供犠と秘儀伝授を肯定するイアンブリコス思想は「異教」に与するプラトン派の学徒の間で人気を博すようになった。ユリアヌスの学友でもあったイアンブリコス派新プラトン主義者、サルデイスのクリュサンテオスに師事した歴史家エウナピオス（三四五頃―四一四以後？）は『哲学者・ソフィスト列伝』でこの過程を詳述し、師父たちの霊的修行者としての側面にもふれつつ列伝を編んだ。ユステイニアヌス帝による六世紀のアカデメイアの閉鎖に至る時期に、新プラトン主義者ほどのように同時代の宗教とその未来を儀礼観と神話観を通して捉えていたのかを、これらの史料の検討を通して明らかにする作業を今後の課題としたい。

アウグスティヌスの三位一体論における「ペルソナ」の重要性

平野和歌子

アウグスティヌス（三五四―四三〇）が三位一体の教義理解の確立に大きな貢献をしたことは今さら議論されるまでもないが、現代の研究者たちの間には、アウグスティヌスの三位一体論への根強い批判がある。その批判の枠組みを提供した著名な研究者の一人として、Théodore de Régnon がいる。de Régnon の説によれば、三位一体の教義理解は東方教会と西方教会とは正反対であり、西方では教父時代からスコラ時代まで、神の実体・本質における一性の方がペルソナよりも重視されてきたと言う。そしてこの一性重視の教義理解へと最初に方向づけた張本人こそ、アウグスティヌスであるとされる。近年

では Michel René Barnes をはじめ、de Régnon 説の見直しの動きを活発化させているが、研究者たちの議論は決着点を見出せていない。そこでアウグスティヌスの三位一体論について、一性の観点からではなく「ペルソナ」の観点から再検討し、各々のペルソナに固有性を認める意義を明らかにしなければならぬ。本発表ではそれを説明すべく、第一に、アウグスティヌスの著作『三位一体論』の後半部を精査し、ペルソナの基本的な規定と成立方法を明らかにした。第二に、その内在的三位一体における基本的な規定に基づいて、救済史的三位一体論では、いかにして各ペルソナに固有の働きが認められているのかを検討した。

第一の点について、例えば『三位一体論』の「御父と御子は相互に知る。ただし御父は生むことによって、御子は生まれることによって知る」(XV, 14, 23) という記述を含む一連の箇所では、ペルソナの相互関係という観点から論じられている。それによれば、御父と御子のペルソナは「生む―生まれる」の相互関係を通して、それぞれが「生む者」「生まれた者」という各自の位置づけを保持して、存立できている。また同様に、聖霊のペルソナも「発出させる―発出する」の関係に依拠して成立する。つまりアウグスティヌスにおいて、ペルソナとは、「誕生」と「発出」という相互関係を通して各々の固有な位置づけをえてはじめて、各ペルソナとして存立するものと規定できる。

第二の点について、救済史的三位一体論では、特に受肉によるイエス・キリストとしての誕生という、御子のペルソナだけ

に固有な事態が、人間の救済のために重要になるのは言うまでもない。キリストのペルソナは、「神的本質—人間本性」の関係を通して、一つのペルソナとして成立すると規定できる。アウグステイヌスは内在的三位一体におけるペルソナ（御子のペルソナ）の成立と、救済史的三位一体におけるペルソナ（キリストのペルソナ）の成立という、二重化について丁寧な思索を行う。その際に着眼されるのは、御子の誕生に関わる永遠的な関係とは違い、子の受肉がある一刻の時に起こるところである。まさに受肉の時に、父なる神とキリストとの間に、救うべき人間たちに対する「権能」を「与える—受け取る」という関係が生じた。それゆえ、内在的三位一体での御子の誕生に関わる関係と、救済史的三位一体での子の受肉に関わる関係という二重の関係の仕方は、各々が「誕生」と「権能の譲渡」である点で異なることになる。しかしアウグステイヌスは二重の関係にこの相違を認める一方で、内的三位一体の基本的な規定を救済史的三位一体でも、どうか確保しない敷衍しようとする。そこで、受肉は時間上での出来事だが、それは永遠的な関係の次元で既に起こることが決まっていた、という予定説を持ちだす。予定説によって、「権能の譲渡」の関係が子の受肉の時に実現したのは当然の事実だが、この譲渡の関係は「誕生」の関係と同時に既に予定されていたという説明がなされる。こうして、ペルソナの基本的な規定は、神の内的三位一体についてだけではなく、キリストを主軸として実現される人間の救済についても、同様に適用できると考えられている。

アンセルムスにおける「原罪」と「父祖たちの罪」

矢内 義顕

— 二世紀の神学者カンタベリーのアンセルムスは、償罪論を展開した神学的名著『神はなぜ人間となつたか』の補論として執筆された『処女の懐妊と原罪について』(De conceptu virginali et peccatum originale) において、彼の原罪論を詳細に述べる。

(一) アンセルムスは、アウグステイヌスとは異なり、原罪を明確に「幼児における、あるべき義の剥奪」(第二十七章)と規定する。「あるべき義」(iustitia debita)とは、最初の人間が墮落以前にもっていた「原義」(iustitia originalis)である。彼らは、神を享受することによる至福となるために、この義を与えられていた。この「原義」はいかなるものか。彼は「真理について」で、「義」を「直しむ」(rectitudo)それ自体のために保持された意志の直しむ」(第一二章)と定義する。「意志の直しむ」とは「意志が与えられた目的に従って、意志すべきことを意志する」(第四章)ことである。これを原義に適用すると、意志に与えられた目的とは、最高の真理であり、すべての真理と直しむの原因である神を享受することによる至福である。そして「意志すべきことを意志する」とは、神が、最初の人間(アダム)に意志するように、と意志したことを意志することである。具体的に言うならば、神は、最初の人間に善悪の知識の木から食べてはならないと命じた(創二・七)のだから、神の意志は、最初の人間が、善悪の知識の木からは決して食べない、と意志することであった。むしろ、最初の人間は、こ

の意志すべきことを意志しなかった。つまり、義を失ったのである。このアダムの個人的な罪は、その結果として、人間の自然本性そのものから義を奪い、この義を欠いた自然本性を個々のバルソナ（個人）が、等しく受け継ぐことになる。これが、自然本性的な罪ないし原罪と言われるものである。

（二）『処女の懐妊と原罪について』では、アダム以降の「父祖たちの罪」も原罪の中に数え入れることができるか、というきわめて中世的な問題も提出される。これは、アウグスティヌスが「エンキリディオーン」（第三章・四七）で解決を保留し、グレゴリウス一世も『道徳論（ヨブ記講解）』（第一五巻・第五章）で、解決を回避した問題である。

アンセルムスは、『処女の懐妊と原罪について』の第二章で、近い「父祖たちの罪」は、原罪とは無関係だと断言する。もし、父祖たちの罪、あるいは親の罪が、幼児の不義に何らかの不義をさらに付け加えるとなると、その逆として、父祖たちの功徳ないし親の功徳が幼児に何らかの義を付け加えることにもなる。それは、（幼児）洗礼の効力そのものに関わる問題を提起することになる。しかし、義しい親であっても、洗礼前の幼児にいかなる義も付け加えないとすると、不義な親がその幼児に不義を付け加えることはない。それゆえ、アンセルムスはつぎのように述べる。「私が言うのは、原罪が自然本性的に懐胎された幼児に等しく存在するということ、それは、彼らが原罪において生まれることの原因であるアダムの罪が、すべての者に等しく関係するのと同様だ、ということである」。

（三）アウグスティヌスの原罪論が情欲（concupiscentia）と

密接に結びつけられていることは周知のとおりである、アンセルムスは、その原罪論において、この原罪・情欲論をほとんど無視し、原罪のあるべき義の欠如ないし剥奪と規定する。さらに、アウグスティヌスが解決を保留し、グレゴリウスが回避した、「父祖たちの罪」と原罪を無関係なものとし、原罪の起原をアダムの罪だけに限定する。アンセルムスはこれらの点で原罪論に貢献する。彼の原罪論は、ロタン（D. Odon Lotin）の指摘するとおり、一二世紀にはほとんど顧みられることはなかったが、一三世紀に注目され、そこから展開する原罪論が、トレント公会議第五総会（一五四六年）の「原罪についての教令」へと受け継がれることになる。

フライベルクのディートリヒにおける認識論の構造

若松功一郎

本発表では一三世紀に活躍したドミニコ会の神学者、フライベルクのディートリヒ（Dietrich von Freiberg、一二五〇頃—一三二〇）における知性（intellectus）論、特に被造物を対象とした認識の構造を概観し、マイスター・エックハルト（Meister Eckhart、一二六〇頃—一三二八）による知性論への影響関係を示唆することを試みた。

著作『至福直観について』（*De visione beatifica*）においてディートリヒは、概念把握（conceptio）や認識行為（cognitio）にかかわる四つの力を人間の内に想定する。それらの力とは外的なものから順に、感覚器官（organum sensus）、思考能力（cogitativum）ないし想像力（vis imaginativa）、可能

知性 (*intellectus possibilis*)、能動知性 (*intellectus agens*) であると考えられる。

しかしデイトトリヒによれば、能動知性や可能知性などの知性が対象にかかわる方法と、感覚や思考能力が対象にかかわる方法とは似ていない (*non similib*) とされる。すなわちデイトトリヒによれば、認識が成立するためには、外界に現実存在する対象からの或る種の動き (*moveri*) ないし自然的運動 (*physica motio*) が感覚器官へと伝達され、さらに感覚器官を通じて想像力へと到達する必要があるとされる。すなわち感覚認識においては外界の諸事物が、認識成立のための原因の理念 (*ratio causae*) を有しており、感覚、想像力ないし思考能力は外界の対象に依存している。

しかしながら、デイトトリヒは知性が物体性を持たないことを理由に、対象から感覚を通じてもたらされる刺激は知性にまで到達しないと、外界の対象が知性に対する原因であることを否定する。むしろ能動知性や可能知性はそれ自身が自己原因であると同時に、対象によって触発された感覚や思考能力に形相を付与することで、これらを実体化させると述べられるのである。

以上のことを確認した後、本発表では能動知性と可能知性との関係性の検討を行った。デイトトリヒはまず、知性認識の際、能動知性が諸々の知性認識内容 (*intellecta*) を造るために何か他のものから道具的に (*instrumentaliter*) 動かされる必要があると仮定する。しかしこの仮定が意味するのは、能動知性が何か他の知性認識 (*intellectio*) を受容し、そのことに

よって可能態から現実態へと移行するという事態である。このような事態は不可能なもの (*impossible*) であるから、デイトトリヒは能動知性が他の何ものから道具的に動かされることを否定し、むしろ能動知性こそ諸々の知性認識内容の始原にして原因 (*principium et causa intellectorum*) に他ならないと述べ、能動知性が可能知性に対して、さらには可能知性が有する知性認識内容に対しても本質的原因 (*causa essentia*) の位置を占めっていると主張する。さらにデイトトリヒによれば、能動知性が本質的原因として可能知性を実体化させ、実体化した可能知性があらゆる存在者を認識する可能性を持つ以上、能動知性は認識成立以前に、全ての存在者の形相を含みもつものでなくてはならないとされ、能動知性はあらゆる存在者の似像 (*similitudo totius entis*) であるとして、神の知性と同種のものであると見なされてくる。

以上のようにデイトトリヒは、存在論の水準において知性認識自体をひとつの存在者たらしめる原因を、外界の対象ではなく知性そのものの側に見ているのであるが、こうした理解はエックハルトによって受け継がれ、知性は創造されたのではなく創造することによって成るもの (*aliquid [...] in anima, quod est increatum et increabile*)、または神の像 (*imago Dei*) として、人間による神認識を主導する契機となっていくのである。

エイレナイオスとエックハルト

——テオシス思想の観点から——

田島 照久

二世紀の聖エイレナイオスはギリシア教父たちの信仰の要となった「テオシス」（人間神化思想）の骨子を形づくった教父であるが、人間の身体を蔑視し創造に目を向けないグノーシス主義者に対する徹底した批判を基本的立場とし、「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう」（創一・二エ）を義解し、人間が形づくられ、地に置かれたのは、神の似姿であったから、見える外観も神のようなものであるべきだと、神が人間の身体に自身の外形を与えた（使徒達の使信の説明一一）と語る。更にパウロの言葉「御子は見えない神の姿である」（コロ一・一五）を踏まえ、「このかたちとは神の子であり、人間はそのかたちによって造られたのである」（同二二）とする。ヨビツヒが「エイレナイオスの救済論は人間の身体の救済についての弁明を中心課題としている」と評するように、神の形 *imago Dei* を「人間に与えられた失われることのない外見的身体的形態」（ヨビツヒ）と捉えている点でエイレナイオスの *imago Dei* 理解は一種素朴であり、特徴的である。しかし以後のニユッサのグレゴリオスや証聖者マクシモスたちによって引き継がれた身体を含めた人間神化というテオシスの基本コンセプトの源泉の一つをなしているといえる。エイレナイオスにとって「完全な人間とは、父の霊を受容する魂と、神の形にしたがってつくられた肉とが混合一致したもの」（異端反駁）五、六、一）と受け止められている。エイレナイオスは受肉の理由を、それは

人が、みことばと混ぜ合わされ、子とする恵みを受けて神の子となるためであり、私たちが子となる恵みを受けるため、まず先に不滅性と不死性が、私たちが実際そうであるところのものにならなかつたら、私たちはどのようにして不滅性や不死性とひとつになることができたであろうか（同三・一九・一）と語る。さらに続けて、終わりの時に、その神の子は似像である人間が彼自身に似ていることを見せるために「現れた」（一ペト一・二〇）のであった、とする。人間は、神の形にしたがって造られたと確かにいわれていたが、その神のかたち（イエス・キリスト）が示されていなかったため、類似性（不滅性や不死性）もまた容易に失ってしまったとする。しかし神のみことばが人となったとき、人は類似性を再び確かなものとして獲得したと理解する。エイレナイオスは更に、人間は初めに神の両手、すなわち、子と霊によって造られ、神のかたち *imago* のみならず神の類似性 *similitudo* にしたがって造られた（同五・二八・四）と、人間創造の原初から人間には聖霊によって人間が与る神の類似性（不滅性と不死性）が既に与えられていたと理解しているのである。こうした理解の構造は一一〇年も時代を下ったローマ・カトリック教会のエックハルトのテオシス思想にも見受けられる。

彼によれば、人間は、神の一なる全的な実体の像に則して造られているとされ、神は全ての神性を携えて魂の根底にいと語られる。みことばが人となったというところで神との類似性が確保されたというエイレナイオスの理解に呼応するかのようになり、エックハルトは「言は肉となつて、私たちの内に住んだ」

とウルガータ訳にしたがって聖句を文字通りに受け取り、受肉により、すべての人間は神の養子とされたとする。そしてそのことによって私たちの人間本性は本来的にキリストの人性と同じく神性と結びつけられたとエックハルトは受け取るのである。その上で、「私たちは神の子である。しかしそのことはまだ顕れていない」（一ヨハ三・二）というヨハネの言葉を引きながら、神の子でありながら、そうした事態が現れていない我々の在り方に向け、芸術家が石材から像を彫り出すたとえを用いて「離脱」を説くのである。創造時に与えられた人間の完成の姿が受肉によって我々一人一人に成就するというテオシス理解が時代を超え両者には共通しているのである。

オッカムのウィリアムにおける原罪論

辻内 宣博

オッカムのウィリアム (William of Ockham, 一二八五頃—一三四七) は、「原罪とは何か」という問いに対して、【I】事実という観点からの原罪 (peccatum originale de facto) と【II】「神の」能力という観点からの原罪 (peccatum originale de possibili) という二つの角度に分けて解答している。【I】のタイプの原罪は、「義務を伴う原初的正義の喪失」とされ、【II】のタイプの原罪は、「永遠の生に値しない者となること」とされる。そして、【II】のタイプの原罪は、「神の絶対的能力 (potentia Dei absoluta)」によって引き起こされると言われる。ここで、「神の〈絶対的〉能力」と言われていることには、注意が必要である。というのも、オッカムは神の能力を二つに

区別するからである。すなわち、【I】「神の秩序づけられた能力 (potentia Dei ordinata)」と【II】「神の絶対的能力」との区別がそれであり、前者は、神自身が制定し秩序づけた法にしたがって発揮する能力のことであり、後者は、法とは無関係に、矛盾を含まない限りで、何でもできるという能力のことである。

さらに、同様の区別は、原罪の消去と救済論においても見出される。すなわち、【I】事実という観点からの原罪が消去されるためには、神が法によって秩序づけた「被造の恩寵」が必ず必要とされるのに対して、【II】「神の」能力という観点からの原罪が消去されるためには、「神の絶対的能力」だけで十分であり、「被造の恩寵」は必要とされない。つまり、原罪を消去することが、「神にとって気に入る (sibi placere)」かどうかということだけが、要件となるのである。他方、救済論に關しても、【I】神が秩序づけ制定した法にしたがって、「神の秩序づけられた能力」によって「被造の恩寵」が注入され、その結果、原罪が消去され、そのおかげで善行が功績的な行為となり、その報酬として永遠の生が与えられるという仕方、人間は救済されるのに対して、【II】「神の絶対的能力」によれば、被造の恩寵や功績的な行為がなくなるとも、直接的に神から永遠の生が与えられるという仕方、人間は救済される。

以上の議論のうち、【I】の〈通常ルート〉は、神が秩序づけ制定した法に則った形での救済方法であり、洗礼を受け「被造の恩寵」が授けられることによって原罪が消去され、その後、善行を積み功績的行為となり、その功績の報酬として永

遠の生が与えられるというものである。なお、原罪が消去された状態で行われた善行が神によって受容されることから引き出された功績的な行為を行った者には、永遠の生が与えられるということは、「条件の必然性（necessitas ex supposita）」によって担保される。これは、非常に理に適った合理的な神の在り方を示している。他方、【II】の〈特別ルート〉は、神の能力や意志の絶対性に則った形での救済方法であり、いかなる法にも束縛される／必然化される（necessitari）ことなく、神の自由な采配のみに基づいて行われるため、一切の必然性を拒否する。そのため、人間が功績を積むところまでは、【I】と【II】は交錯する可能性があるけれども、もちろん、功績的行為にまで到達すれば、その後は、必然的に救済が与えられる。

このように、原罪から救済に到るルートをオッカムが二つの角度から考えた理由はどこにあるのだろうか。一つには、ペラギウス主義への反論が考えられる。しかし他方で、当時支配的だった合理主義的な神の在り方を超えて、慈悲深い神の在り方を要請する意図が働いていたのではないかと考えられる。というのも、【I】のルートの脱落者であつて、【II】のルートによつては、神は人間を救済しうるからである。

クザーンヌスにおける「対立の一致」と「等しさ」

徳田安津樹

或るものが別のものに「等しい」とは、はたしていかなる事態であろうか。中世末期の思想家ニコラウス・クザーンヌス（一四〇一—一四六四）は、前期の著作から「等しさ aequalitas」

という概念にこだわり続け、晩年の小著『等しさについて』では、万物は「等しさ」によって成り立っている、とまで述べる。近年のアルバートソンの研究によってこの概念の出自は明らかとされた（D. Albertson, *Mathematical Theologies*, Oxford University Press, 2014）が、ここではクザーンヌスがこの概念によって何を語ろうとしていたのかを、彼の一貫した神学的スタイルである「対立の一致 coincidentia oppositorum」から考察しよう。

すなわち「対立の一致」とは、絶対的なものに関する特定の存在論的事態を示すだけでなく、神的な事柄に至るための唯一の道 *via* でもある。フラッシュュは、クザーンヌスの立場を「一致の教説」と呼んでおり、それによれば、知性は神、すなわち真理に到達することを欲しているが、その際、真理を自己から切り離して、自己の外側にある他なるものとして探求することは挫折に終わる。そして、真理を探究するためには、真理が自己において既に前提、原理、始源として与えられているという視座に立ち、自己が拠って立つ場に目を向けなければならない（K. Flasch, *Nikolaus von Kues : Geschichte einer Entwicklung*, V. Klostermann, 1998）。とすれば、クザーンヌスの根本的立場においては、あらゆる存在と認識には、真理が原理として既に与えられている、と言えよう。

ところがこの真理は、『知恵について』で明かされているように、神がそれによって万物を創造するところの御言葉であり、これが「等しさ」と呼ばれる。さらに「知ある無知について」では、「等しさ」が、そこにおいて御言葉が人間本性と位

格的に結合したところのイエス・キリストと考えられている。つまり「等しさ」とは無限量なものと有限なものの媒介者であって、有限な知性はその目的たるキリストにおいて安らい、有限性と結び付いていない御父は無限量なものとして一切の認識から解き放たれている。いずれにせよ彼によれば、真理とは「等しさ」であり、それゆえ「等しさ」は存在と認識の原理である。では「等しさ」が存在と認識の原理であるとは、いかなる意味であろうか。ここで、神的な「等しさ」とは、そもそも「一性」、つまり御父から生み出されたもの（神の子）が、「一性」との間に有している「等しさ」を意味する、ということに着目しよう。クザーヌスが『等しさについて』において、アウグスティヌスによる魂の三一構造（記憶・知性・意志）を想定しつつ展開している認識論によれば、記憶においては記憶されうる一切が存しているが、それは知性によって概念として規定されない限りは、在る、とも、どのようなものである、とも言わない。つまり認識が成り立つためには、言わば「隠れた」状態にあるものを知性の光によって照らし、「明らか」にしななければならない。同様に、御父においては創造されうる一切が存しているが、それはあらゆる認識が到達しえない「絶対的無限」としか表現できない状態にある。ところが、神は自己自身を認識することを「欲する」ために、神の子である「等しさ」を生み出し、自己自身をその「等しさ」において「明らか」にするのである。ここでは、「明らか」にされたものが、それを生み出した「隠れた」ものに「等しい」と言われている。つまり、「等しさ」とは、隠れたる真理が（自発的に）自己自身を開示

する働きなのである。それゆえ彼が「等しさ」と言うとき、そこには存在と認識の始まりに、隠れたるものの自発的な自己規定性がなければならない、という根本的洞察が前提されている。この見解は、人間精神の認識活動を外的存在の単なる模写ではなく、自身の内からの無制限の概念形成であるとする、彼の認識論にも結び付くであろう。

ピコの魔術思想における「比」の理論

比留間亮平

イタリア・ルネサンスを代表するとされる哲学者であるピコ・デラ・ミランダの『提題集』で取り扱われる主題は多岐にわたるが、今回注目したいのはピコの哲学的、神学的主張の具体的な中身ではなく、主張を展開する際にしばしば用いられる彼の方法、すなわち比 *proportio* の理論である。この理論の分析を通じてピコの魔術思想の特質と時代的な意義を明らかにすることが本発表の目的となる。

『提題集』の基本的なテーマは神、知性、靈魂の三層構造の解明であるが、ピコは自説を述べる際にこれらの存在の階梯を独立したものとしてではなく、比例的な仕方に関連させながら語ることが極めて多い。つまり、神、知性、靈魂をそれぞれ仮にA、B、Cとしたとき、ピコはそれぞれを「A ∴ B ∥ Na ∴ Nb」とか、「A ∴ B ∥ B ∴ C」という形式で比例的に整序することを非常に好む。

「知性が神の一性を多数化するのと同様に、靈魂は知性の多数性を量化し延長する。」(336f)

「下位の靈魂においては、理性は感覺的な仕方 で存在する。上位の靈魂においては、感覺は理性的な仕方 で存在する。(338)」といった提題がその具体例である。

ピコはこのような傾向性の基盤となっているのは、そもそも宇宙が神によつて比例的な形式で創造されたという確信であるように思われる。宇宙の各部分は比例的な関係によつて他の部分と結びついているため、その構造を發見し、比例的な仕方 で抽出することができれば、それは「正しい」ものとなる、とピコは考えた。ピコが哲学者の第一の仕事とみなしているのもそのような比例構造の發見、抽出作業に他ならない。

このような前提から出發するピコの思想は、その哲學的の神學的な内容面はともかくとして、形式面では魔術的なものに近づいていく。あるものと別のものが「似ている」、あるいは「比例的な関係にある」ことそのものが、その存在にとつて本質的な意味を持ち、また自説の真理性を保証するものとなる。このような方法はスコラ的な論証手続きとはまったく異なるもので、教秘術やカバラといった魔術的伝統に連なるものである。

「神、人間、そして第一質料に関する知識は同じものであり、このうちの一つに関する知識を得たものはみな他のものに関する知識も得る。それはある端からもう一方の端へ、中間から両端へ、そして両端から中間へという三つの場面で觀察される比例 *proportio* である。」(352)

ピコはこのような自分の方法を「比の方法」「數の方法」「形相的算術」などと呼び、その有用性を強調している。この方法

の有用性を証明することこそがピコが開催を企図した公開討論会の主目的だつたと思われるが、結局それは実現されることはなかった。ピコの『提題集』は正統的な哲學、神學とは相いれないものであつたが、その魔術的哲學思想は彼に引き続き魔術思想家たちに受け継がれていくことになるのである。

第四部会

義と公正についての神学的一考察

上原 潔

ジョン・ロールズは「公正としての正義」という問題設定の下、多種多様な価値観としての善が社会的協働を促進させる形で緩やかに連携することのできる「リベラルな政治的構想」を模索する。個々の善の追及とその自由を最大限に認めつつも、それらがある一定の領域内で排斥し合わないために、個々の善に対して「公正としての正義」の優位性が主張される。こうした議論を瞥見した際に、キリスト教神学の立場からはいかなる応答が可能だろうか。本発表では、義と正義と公正についての神学的ないくつかの議論を瞥見する。

ヘブライ語聖書において「義」（正義）を意味するのは *Sedeq* であり、他の諸属性と並んで神の倫理的属性に数え入れられる。ヘブライ語聖書における「義」概念の形成には、一方では「法廷」の思想的背景が、他方では「契約」の思想的背景が影響している。律法に忠実で、悪を断罪し、偏見を持たずに判断し、助けのない者の訴えに耳を傾ける義という法廷的思想背景と、神とイスラエルとの間で結ばれる救済の契約的思想背景には、公正概念の要素が認められる。こうした契約神学は新約においても引き継がれている。パウロが用いる「神の義」概念には、悪と罪に対する神の裁きと最終的な勝利という神の属性と、罪人を赦し、いかなる功績がなくとも罪人を義とする無

条件の恩寵との二側面があるが、罪の赦しの恩恵を要として救済論に比重を置いてきた西方神学では後者の要素が強調され、公正という義の要素が前面に押し出されることはそれほど目立たなくなつた。

個々の善を追及する自由を最大限に認める公正な社会のモチーフは、宗教改革およびその後続く宗教戦争の時代へと遡及できる。その時代の著作として、ジョン・ロックの「寛容書簡」が挙げられる。同書は「政教分離」の原則を掲げ、キリスト教徒も異教徒も、「公的な正義と公正な法」によって、彼らの「所有物 property」を保護するのが政治的共同体の義務であると主張するが、それは単なる政治と宗教の弁別ではない。そこには彼独自の「神学的パラダイム」があり、プロパティ概念を「神の業を果たすために送られた神の作品」という人間の「固有性 property」へと拡張することで、その義務遂行のための政治的共同体の必要性を訴える。また理性を用いた義務遂行という観点から、政治的外圧による宗教的矯正を退けることで、ロックの宗教的寛容論が成立する。ロックの寛容論における正義概念には神学的な基礎があり、特定の善の立場から公正としての正義を神学的に省察するための手がかりを与えてくれるのである。

公正としての正義を前面に押し出し、抑圧的状况からの「解放」を福音の内に読み解く神学的潮流としては、経済格差を糾弾する解放の神学や人種差別に抵抗する黒人神学などいわゆる「属格の神学」が際立っている。教会はこうした公正を欠いた状態である不正義に立ち向かわなければならぬ。経済格差に

せよ諸々の差別にせよ、それらは社会構造を前提としており、構造内での経済あるいは権力の非対称性が問題となるのであるから、その社会に属するあらゆる個人や集団が当事者とならざるを得なく、批判の声を上げないことや局外中立の立場を取ることとは、不正な社会構造を黙認することに等しい。抑圧からの解放を掲げる神学は、「神は不偏不党なのではない。神は富む者に対して貧しい者、強き者に対して弱き者、賢い者に対して無知なる者の側に立つ」と考え、エジプトの支配からイスラエルを解放するヤハウエ、貧しき者や病める者といった被抑圧者の側に立つイエスに具体的な神の業を見出す。しかしこれは、特定の社会層や属性を偏愛する不公平な神ではない。社会が歴史的に生み出してきた構造化された暴力を、その非対称性において可視化させ、不正な非対称性を是正し公正な社会を築かせる神なのである。

初期理神論における自然的宗教について

本論はチャーベリーのハーバートとジョン・ロックとの関連においてジョン・トーランドが考える自然的宗教について検討するものである。

諸岡道比古

ハーバートは宗教を共通観念の一つとし、宗教が持つべき共通原理としての五条項を生得観念として提示すると共に自然的宗教を考える。ロックはあらゆる観念は経験に由来するとし、生得観念を否定すると共に彼独自の認識論に基づき神の存在を論証的知識として確立し、理性宗教を提示する。しかし、啓示

との関係において理性をその判定者とするものの、理性を超えた啓示を認める点に、彼が敬虔なキリスト教徒であることを示す。

ロックの経験論を踏襲しながらも、福音には理性に反するものや超えたものがないと主張するのがトーランドである。彼は「理性も福音も神に由来する」がゆえに、両者が相容れないと語るキリスト教徒はいない、と述べる。それに対し、墮落した人間には理性と福音とが対立するよう思える場合があるが、「啓示を信じ黙って従わねばならない」と語り、キリスト教徒は不合理なことを容認する。福音の教理は不合理で理性に反するものなのか。

ある物が存在すると同時に存在しない、ということは不合理であり、この物について人はいかなる観念も持ち得ない。教理が不合理で理性に反するならば、同様に教理に関するいかなる観念も持ち得ない。それは「超知性的真理」と反論しても、誰もそれを理解し得ないし、異言と変わらない。「神の啓示を識別するのは神に関する私たちの自然的概念と一致するか否か」とし、聖書の教理が神的であることは理性が「合理的証拠と明証的一貫性」に基づき判断すべき、と彼は語る。啓示は「情報を得る手段」であり、「事柄を信じる基盤」ではない。事柄が「理解しうると同時に可能なもの」である限り、健全な理性が聖書の中に神性の特性を見出し、聖書には理性に反することはないと判断する。

次にトーランドは福音が理性を超えているかを検討する。理性を超えるのは、①事柄自体は理解されうるが、覆いで隠され、

見ることができないもの、②事柄自体が本性上考えられないものの二通りに解される。秘儀も同様に解されるが、古代諸民族で用いられた秘儀の意味は「入信式を授けられた人に伝授された教理」であり、①である。『新約聖書』でも「啓示がなされる以前はその事柄に関して秘儀であった」が、福音の教理が啓示された今は「福音のどんな教理も秘儀ではない」という意味で用いられている。福音は理性に反するものでも超えたものでもなく、福音を信じることは、神の言葉であることを理性により証明することで得た知識に対する同意である。「信じる事柄を理解することが知識を意味するならば、まさしく信仰は知識である」と彼は断言する。この信仰こそキリスト教の信仰であり、「最も完全な宗教に秘義はない」。「宗教はその作り手である神のようにつねに同一」であるにもかかわらず、秘儀があるのであるか。それは改宗ユダヤ教徒や異邦人が慣れ親しんだ礼拝や秘儀を持ち込んだからである。その導入を認めたのは信者獲得に有利な手段と考えたからであり、その迎合が度を過ぎ、キリスト教自身も秘儀を定立し、「聖職者の富、虚飾、威厳を導入した」からである。そして聖職者が自らの利益保持のため「詐欺的策略」により秘儀を知性で捉えられないものとして存続させたのである。

要するに、イエスとその弟子が説いた本来のキリスト教こそ「宗教そのもの」を、理性によって確信できる宗教を露わにし、それに付け加わった儀式等は「宗教に勝手な意味を付与」するものにすぎない。逆に言えば、現に存在している宗教から詐欺的策略により付け加わったものを取り除けば、理性宗教、真の

宗教を取り出せる、とトールランドが主張する限り、彼は人間本性に内在する自然的宗教を理性に基づく宗教と考えていたのである。

カール・バルトとブルームハルト父子との神学的関わり

水口 隆司

本論では、カール・バルトに影響を与えた人々の、神学的特徴を明確にすることを目標とする。

彼には多くの先人がおり、ここでは、ブルームハルト父子を採り上げ、父子の神学を考察してバルトとの関わりを明らかにする。カール・バルトと父子との出会いはどのようなものであったのか。エーバーハルト・ブッシュは、『カール・バルトの生涯』の中で、バルトの言葉として「そしてまさに、この救いようのない混沌の中でとくに私に光明を投げかけてくれたのは、キリスト教的希望への原理的方向を堅持していたブルームハルト父子の使信であった」とする。ついでバルトは、「十九世紀のプロテスタント神学」の中で、父ブルームハルトに関して一節を当てており、『教会教義学』の十六章五十九節では、「イエスは勝利者だ」という命題で、父子に関した詳細な論述を行っている。

『ローマ書（初版、一九一八年）』を著したこの時期のバルトは、ブルームハルト父子の強い影響下にあったと言つてよい。続いて『ローマ書（二版、一九二一年）』の改訂出版時に、バルトはその序言で父ブルームハルトに言及して、「神的なもの」に、書物によらず直接アプローチを試みる姿勢を見せる。そし

てバルトは、「神」こそが求めるべき中心的で根源的な課題である、と認識する。これ以降、五十年余に及ぶ彼の神学的生涯は、ここで得た方向性を堅持したものであり、「神の国」に対する理解の端緒を与えた父子の影響もずっと継続する。

しかし、バルトが自己の神学的方向性を牧会から大学における神学研究に転換した結果、牧会一筋のブルームハルト父子とは乖離を生じることとなった。

父ブルームハルトの思想の出発点は、人間の苦境ではなく、人間を救うという神の約束であった。何故に人々は使徒たちの時代と、今の時代とを区別するのであろうか。父ブルームハルトにとっては、イエスが弟子たちに与えた霊の賜物が特別なことなのではなくて、その後のキリスト者がそのような霊の賜物を失くしたということの方が異常なことなのである。彼はゴットリービンとの関わりの中で、この世界に介入する「イエスにおける神の力」を見たのである。

だがバルトは、ブルームハルト父子に対する感謝と尊敬の念にも拘らず、彼らによる神の国理解、神の国と地上の国との関わり、そして何よりも神の国の到来に関する時間的理解など、それらに対して違和感を抱くようになり、批判的に継承することとなった。

『神の国の証人 ブルームハルト父子』の訳者であり、日本に父子を紹介してきた井上良雄は「スイスの優れた若い神学者たちが、この「正規の」意味では神学者とは言えないブルームハルト父子の世界に、皆一様に熱い目を注ぎ、そこで新しい水を汲み、そこからそれぞれの神学的営為を開始したということ

は、やはり驚くべきことだと言わねばならない」、とする。もちろん、バルトもその若き神学者の一人である。

十七世紀フランス神秘主義における十字架のヨハネ

渡辺 優

十七世紀フランスは、北方（ライン・フランドル）やイタリア、スペインからの神秘思想の流入を背景に、神秘主義（*mystique*）という新たな知の興隆をみた。その盛衰の背景をより広く思想的な観点から眺めるとき、信と知の関係をめぐって近世西欧に起こった地殻変動が透けて見える。とりわけ神秘主義に関して重要なのは、学知（*science*）全般にわたって、個人の主観主義的「体験」の優越化が進んだことである。近世神秘主義の言説（反神秘主義論を含む）における「神秘体験」への言及の増加は、そのような過程の結果であり一部であった。他方、近世神秘主義には「純粹な、赤裸な、暗き信仰」と呼ばれる「隠れた主題」の系譜が存在した。これまでの研究において発表者は、ジャンルジョゼフ・スユランの神秘主義を焦点に、この知られざる「信仰」論の姿を明らかにしてきた。一切の現前の体験を離れ去った暗がりに由来する、不在の神との交わりの境涯こそ、スユランの「信仰の神秘主義」の本領だった。

このスユランの神秘主義は、十字架のヨハネ（一五四二—一五九一）の「暗夜（*noche oscura*）」の思想に決定的な影響を受けている。しかし、ヨハネの思想の影響は、ひとりスユランにとどまらず、十七世紀フランス神秘主義に広く深く及び、果

てはその行末を左右したと考えられる。文献学的考証にとどまらず、広く近世神秘主義の盛衰、近世における信と知の構造的変動を視野に入れて、十字架のヨハネ「解釈」史を——「暗夜の信仰」論を軸として——探究すること。本発表ではそのひとつの方向性・可能性を示したい。

十七世紀フランスにおける十字架のヨハネ受容を概観するに、テクストの翻訳と出版について一瞥しておくことは有益であろう。ヨハネのテクストの西語原版（ただし『霊の賛歌』を除く）が初めて刊行されたのは一六一八年。ルネ・ゴージェによる初の仏訳本がバリーで出版されたのは早くもその三年後、一六二二年である。翌二二年に同じくゴージェの翻訳で出版された『霊の賛歌』は、二七年に出る西語版に先行していた。これらのことは、その後も新しい翻訳・出版が重ねられたという事実と合わせて、十七世紀フランスにおけるヨハネ受容の広がりや深さを暗示している。ただし、それぞれの翻訳（語句選定、修正点など）を吟味すれば、同時代に強まる反神秘主義的思潮の影が浮かび上がってくる。

十七世紀フランス神秘主義に窺えるひとつの明確な傾向は、「暗夜」解釈の一面化である。ヨハネの「暗夜」には、神へと向かう魂がくぐるべき浄化の試練という「冷たい夜」の側面と、神へと恋い焦がれる愛の炎を燃やす「熱い夜」の側面があるが、この二つの側面は本来切り離せない。ところが、十七世紀フランスにおけるヨハネ解釈を概観すると、おそらくはますます強まる反神秘主義的思潮の流れにより、「暗夜」の両義性が見失われ、解釈が一面化していったと考えられる。ヨハネを

神秘体験の「偉大な懲罰者」と呼んだジャンルビエール・カミユ、「暗夜」と「合一」とを厳密に区別し、浄化の夜の試練を人間の罪の結果と解釈したビエール・ニコル、「暗夜」を「すべて被造物の包括的な空無」としたジャン・リゴル（彼の論考は反キエティスム文書に再編集された）、一切の超常の体験を拒絶した「最も赤裸で最も暗い信仰」による絶望的な「純粹愛」を教説化したフェヌロン。かくして「暗夜」はその両義性を喪失し、暗い夜と燃える愛とが切り分けられていった。

しかしながら、「赤裸で浄化する信仰とは異なる、暗いけれども味わい深い信仰」（ギユイヨン夫人）という別様の解釈の水脈が絶たれたわけではないだろう。解釈の一面化がなぜ・どのように進んだのかを精査すると同時に、「愛に満ちた夜」の信仰の「味わい深き」知（*sapientia*）はどこに・どのように見いだされるかを問うことが求められよう。

ゲランジェの典礼言語論——語り出すものとしての教会——

熊谷 友里

プロスペル・ゲランジェ（一八〇五—一八七五）は大革命後のフランスにおいてソレーム修道院を基点にフランス・ベネディクト会を復活させ、典礼の再建を基盤として一九世紀フランスをカトリック復興へと導いた立役者のひとりである。本発表では、主著『典礼学綱要』第三卷（一八五一）を中心に、ゲランジェ典礼論の一つの重要な主題である「典礼言語」を採り上げ、ゲランジェの主張を整理しつつ、考察を加えた。

ゲランジェ以前の典礼論は、領域が了解されたものとしての

典礼の内実を、個別的な主題に即して各論的に吟味する性格のものであったが、ゲランジェの関心は「典礼という領域とは何であるか」という、より高次のトポス規定を行うことにあった。彼は（教会の公的な祈りである）という典礼の要諦を改めて確認し、個人が行う私的な祈りととの質的な違いを強調したうえで、典礼を「教会の言語」「教会の言語行為」と定義する。そこには、典礼を基本的には典礼文の集合として理解し、言語活動の集合的領域として認識する彼独特の典礼理解がある。他方、ゲランジェは典礼を言語行為であると了解しつつ、同時に個別具体的な言語のレベルを想定していく。いまひとつの主著である『典礼暦年』によれば、彼は言葉のやりとりによる相互理解に基づく教会の一致のみならず、その次の段階として、様式としての個別言語の観点からの一致をも地続きに想定しており、それゆえに、基本的に言語行為であるとされる典礼においてもまた、それが何語で行われるかがゲランジェにとっては喫緊の問題となっているのである。

ゲランジェは典礼に相応しい言語を「聖なる諸言語」として想定する。彼がこれほどまでに個別具体的な言語にこだわるのは、第一に、彼がカトリック伝統の一つである聖三言語主義、つまり主の十字架に書かれた三言語であるヘブル語、ギリシア語、ラテン語を神から啓示的に選ばれた特権的言語と考え、それらが内在的に有する実体的価値を認める立場を基本的には踏襲しているためである。しかしながら、未だ歴史の途上にある教会は言語的統一に至ってはおらず、それゆえに諸々の典礼諸言語が併存していることもまた彼は弁えている。一方で、それ

ら典礼諸言語の要件として彼は「非俗語であること」を筆頭に挙げ、非俗語の特徴とそれが有する言語機能的な側面を祈りの方法論の一部に組み込む形で価値づけようとする。ゲランジェは教会の言語行為である典礼において、それが聖なる言語（すなわち理想的には啓示による聖性を携えた聖三言語であるが、歴史の途上としては非俗語の諸典礼言語が容認される）という形式においてあることが意義を持つことを、本質内在的な価値と言語機能的な価値の両面から主張している。

それでは教会が用いる言語はなべてそのような性格を要求するもののだろうか。ゲランジェは典礼で使用する言語について論じるにあたり、類似するものとして聖書についての議論を援用するが、最終的には聖書と典礼文との決定的な質的相違を指摘し、典礼文に関する独自の言語領域を画定していく。ゲランジェは教会が使用する言語には福音宣教の言葉と典礼の言葉の二種類があり、その区別を設けることが肝要だと指摘したうえで、真理の伝達をその目的とする前者には俗語を、後者には聖なる言語を要請する。彼によれば聖書の存在意義もまた前者に含まれており、それゆえに、聖書は俗語翻訳しうるという結論に達し、典礼の中でも聖書由来の箇所については翻訳を認める。しかしながら一方で、教会独自の祈りの言葉であるミサの通常文は、教会から神への祈りの言表として、実体的および機能的価値が、真理の伝達および理解とは異なるレベルで想定されており、それゆえに俗語への翻訳は絶対的に回避されるべきだと主張する。

サルペトリエール学派の医学的宗教研究とその社会的地位付け

田中 浩喜

本発表の目的は、第三共和政初期のフランスで活躍した神経科医ジャン・マルタン・シャルコーを中心に、彼の築いたサルペトリエール学派による医学的宗教研究の概要と、その社会上の位置付けを明らかにすることである。本発表では、宗教学では知られていないシャルコーの人物像を紹介したあと、彼のサルペトリエール学派による医学的宗教研究の概要を記述し、最後に十九世紀末フランスにおけるその社会的地位を明らかにした。

まずはシャルコーの二つの側面を紹介しておく必要がある。ひとつは神経科医としての側面である。シャルコーの名前は今日、とりわけそのヒステリー研究により知られている。シャルコー以前の西洋医学において、ヒステリーという概念は存在したものの、それはとりとめのないプロテウスであった。しかし、シャルコーはこのヒステリーの発作を類癲癇期・大運動期・熱情表出期・収束期という四つの時期に区別して定式化したのである。

もうひとつは共和主義者としての側面である。十九世紀フランスは共和派と教権派の「二つのフランス」の対立に特徴付けられる。積極的に言明することはなかったものの、この対立のなかでシャルコーが共和派に属するのは明らかである。実際、シャルコーは共和派の首領L・ガンベッタ、医師であり内務大臣にもなったP・ペール、パリの病院のライシテ化の推進者

D・ブルヌヴィルといった、当時の大物共和派議員と深い親交があった。

つぎにサルペトリエール学派の医学的宗教研究の概要を記述しよう。その先駆けとして位置付けられるのはE・リトレの「回顧的医学」である。言語学者であると同時に医師でもあったリトレは、言語学の研究対象である十三世紀の古フランス語文献に記された奇蹟的治癒現象に、十九世紀の医学の観点から再解釈を加えている。サルペトリエール学派の医学的宗教研究は大筋として、宗教事象に対するこの回顧的視点を継承している。

サルペトリエール学派の医学的宗教研究において重要なのは、主に一八八〇年代に刊行された計九巻の『悪魔憑き叢書』である。その特徴は、悪魔憑きや神秘的恍惚を記録した古文書を再発見し、その記述に現代医学の観点から回顧的に再解釈を加えたところにある。そして、超自然的で説明不可能な現象とされた悪魔憑きや神秘的恍惚を医学的に説明するための枠組みとして用いられたのが、シャルコー由来のヒステリー概念であった。

最後に、サルペトリエール学派の医学的宗教研究は、第三共和政初期の社会的文脈に位置付けることができる。ところで、十九世紀後半のフランスでは、科学的世界観と宗教的世界観の対立が激化している。一方で、E・ルナンは一八六三年の『イエスの生涯』において、超自然的な要素をまったく排したイエスの人生を描いている。他方で、教皇ピウス九世は「近代誤謬表」において、自然主義や自由などの近代的価値を批判し

ている。

この「二つのフランス」の対立の変奏とも言える文脈のなかで、サルペトリエール学派は科学的世界観の側にいる。それゆえまず、宗教現象を「病理」として解釈するサルペトリエール学派の医学的宗教研究は、科学的世界観による宗教的世界観へのネガティヴ・キャンペーンとして位置付けることができる。実際、新聞などの二次資料からは、第三共和政初期の当事者たちも、それを科学による宗教への攻撃とみなしていることがわかる。

しかしそれだけではない。その著作の内容を仔細に検討すれば、サルペトリエール学派の医学的宗教研究は、科学的世界観へのポジティヴ・キャンペーンでもあったことがわかる。実際、叢書第九巻は、科学が宗教に「代わる」べきことを主張しているし、シャルコーの共著『芸術の中の悪魔憑き』は、悪魔憑きとヒステリー患者の同一視が、悪魔憑きを癒す聖人とヒステリー患者を治療する医師の類似性を想起させる仕組みになっている。

近代前夜イギリス帝国における俗人の経済生活と宗教実践

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。中でも「宗教的な財物の使用法」の顕著な例として「与える」行為、具象的に言い換えれば慈善行為等に注

目している。現代の寄付額統計を参照すると米国・英国・カナダ等いわゆるアングロサクソン諸国は有意に大きい規模を誇っていることが分かるが、筆者はその背景として、近代前夜にイギリスで起こり各種民地に波及したキリスト教神学の発展並びに大衆の宗教運動を想定する。

この「与える」文化の基層には当然個人から個人への素朴な施しを想定すべきだが、それが凡その人類社会に見られることも前提として大過ないだろう。このような素朴な施しは社会ごとの大きな規模差を検討する適切な題材とは言い難い。人類史上そこに起こった発展として次に考えられるのは、社会の倫理的イデオロギーの担保者としての宗教による慈善事業である。社会の組織化と上層形成が進むと、彼らが社会生産を広く集積するようになるが、そこで再分配行為が期待されることとなる。宗教はこの、自然な利得性向に反する再分配を唱導するイデオロギーを保持してきた。現代でも宗教がセーフティネットを担うところは大きい。こうして個人には為し得ない規模での利他的営為が行われ得るようになったが、この宗教を介し財物が集積される形での慈善事業もまた、ほとんどの人類社会に観測できる。そこで筆者が次に想定する発展が、広範な中産階級の成長によって、前近代の一般的な私人が為し得ない規模の慈善的営為を私人が行えるようになることである。貧民の相互扶助や王侯・大商人の営為ならず、私人が宗教機構・統治機構を介さずに事業レベルの慈善を担えるようになる、これが近代の特性である。そして近代資本経済を先駆けた英国の近世末、「宗教的生活思想の都市民衆への内面化」「個人の慈善的営為を増

進する宗教思想の発展」などが起こった。これが十九世紀における爆発的なチャリティ文化発展を用意し、先述の現在の規模に帰結していると筆者は考える（これがなかった大陸諸国は、啓蒙的近代国家による一律的福祉に英系諸国より大きく依存することになった）。

筆者は従来、大思想家の言行を中心に研究を行ってきたが、それだけでなく大衆的な実践の現場からも理論が支えられべきとも考える。そこで、今回の発表ではロンドンで行った史料収集を基にして、対象とする時代の具体的なチャリティの事例を示し、そこに見出せる宗教的背景について論ずることとした。まず十九世紀初頭ロンドンに現れ出したチャリティ便覧から、十八世紀成立でかつ私人の名によるチャリティを抜き出し、その情報を現地の文書館や郷土史料から探した。結果として一つの史料群を得た。ウェストビー慈善住宅という名のチャリティであるが、十八・十九世紀の文献を援用しつつその性質を検討した結果、次のように分かった。本チャリティは所謂ビュリタンあるいは非信従派の一派・長老派に属す一個人が、長老派共同体の福祉のために出資・創立した。だが間もなく、非信従派内のマジョリティになっていった独立派の人脈と接近し、同派伝統の名士と結婚してその結合を象徴させる。そうして彼らに維持運営が委託されたが、運営母体となる具体的な信徒集団は単一でなく、また個別の集団も独立派・長老派など複数派が共同していた。本件は、まず「宗教団体によるチャリティ」そのものではなく、団体内の個人が私的に創始し、超団体的な範囲を基盤に得て支えられたチャリティとして、先に想定

した大きな変化の中間事例とすることを期待できる。また非信従派諸派の共同体扶助という性質は、筆者が定式化した宗教改革倫理によく適合しているという点でも良い事例となる。

西洋近世のメディアにおける魔女と社会的周縁者

黒川 正剛

中世史家G・ゲルトナーによれば、中世後期の都市に設立されたユダヤ人地区、レブラ療養院、売春宿等は社会的周縁者を根絶ではなく統合するものであり、彼らに対する都市の「半包摂のアプローチ」を示すものであった。社会的周縁者の「受け入れ、共生、構造化された寛容」が進められたのである。しかし近世になると、彼らを永遠に追放し、ユダヤ人地区や売春宿を市壁外に設置することが進められた（『社会的逸脱』、C・シヤゼル他（赤阪俊一訳）『現代を読み解くための西洋中世史』明石書店、二〇一四所収）。

魔女狩りが猛威を振るつたのが、一六世紀後半から一七世紀前半にかけての近世社会であったことを考えると、次のような仮説を立てることができるだろう。①中世社会は社会的周縁者を半包摂し、人々は日常的に彼らを直接目にし、受け入れ、共生していたが、これは社会的周縁者の「見える化／マテリアル化」を意味する。②一方、近世社会は彼らを包摂せず、拒絶・迫害したのであり、これは「見えない化／非マテリアル化」を意味する。③中世末期に誕生し、近世に爆発的に発展する印刷メディアは、「見えない化」された社会的周縁者を文字化（ビラ、パンフレット）・画像化（木版画）することを通して「見

える化」し、歪んだ社会的周縁者⇨他者像を創出することになった。社会的周縁者⇨他者は悪しき弾圧される存在として認識されるようになり、その中核的存在としての魔女が位置づけられた。④活版印刷によって生み出された印刷物という「最先端のメディア」であるマテリアルなモノが媒介（メディア）することによって、本来、想像上の非マテリアルな存在（魔女）が、マテリアル化（リアルな存在として認識）され、迫害の標的になったのである。

二つの例を見てみよう。作者不詳「エスリンゲンのお腹の膨れた乙女」（一五四九年）はドイツで刊行された一枚刷りのビラで、上半部には巨大に膨れた腹部を持つ若い娘が仰向けに横たわっている姿を描いた木版画が挿入されている。下半部には解説文が掲載されており、娘の原因不明の腹部膨張が人々の関心をかき立て見物人が沢山訪れたこと、また腹部膨張の驚異が神の警告と怒りを示すものであることが説かれている。この事件に関する別の記録によると、腹部膨張はベテンであったことが発覚し、娘は仲間とともに魔女及び犯罪者として火刑に処されたという。以上から解説できることは、娘の異常な、現実的にはありえない腹部膨張は、ビラというマテリアルなメディアを通して文字化・画像化されることによって「見える化」され、マテリアルとして立ち現れ、この事件を目撃したことがない不特定多数の人々にリアルな存在として認識されるようになったということである。そして娘はリアルな魔女及び犯罪者、すなわち社会的周縁者として断罪されたのである。

一六一九年にイングラランドのロンドンで出版されたパンフレ

ット『マーガレット・フラワーおよびフィリップ・フラワーの魔術の驚くべき暴露』は、イングラランド中部のレスターシャーで起こった魔女事件について論じたものである。パンフレットにはジョウン・ウィルモットという名前の魔女の尋問記録も掲載されており、彼女を描いた木版画も挿入されている。稚拙な版画だが、粗末な身なりで松葉杖を両脇に挟み、左肩にあたかも眷属のように猫のような姿の使い魔を載せている魔女の姿は、パンフレットを手にとってこの版画を見た者に、不気味な魔女のリアルなマテリアリティを感じさせたことであろう。

西洋近世キリスト教社会において激増した、魔女や社会的周縁者を扱ったビラ、パンフレット、木版画等のマテリアルな「メディア」は、本来不可視で非マテリアルであるはずの存在を可視化・マテリアル化することによって、宗教的リアリティを生み出し、それらの存在の迫害をもたらしたと言えるのである。

リマの異端審問

谷口 智子

本論は、十六世紀中頃、スペインの植民地であった副王領ベルーにおいて、「悪魔憑き」として異端審問にかけられた女性マリア・ピサロの事例を取り上げ、彼女が見た夢やヴィジョンに、当時の政治、社会情勢に対する批判と、来たるべき新しい世界のユートピア願望が、交錯していたことを論証する。取り上げた事例は、マドリッドにあるスペイン国立歴史文書館所蔵の異端審問資料、書類番号一六四七・一『カトリック両王の都

リマ異端審問所の秘密監獄で死亡した女、マリア・ピサロの裁判記録』である。

富裕層の娘マリア・ピサロに「悪魔」が憑りつき、彼女の祓魔をめぐる多くの修道士たち（イエズス会やドミニコ会など）が関わることになったが、そのうちの一人ルイス・ロペスとマリアは男女の関係になり、情事の結果、子どもを産み落とし、始末してしまう。そもそも母親との愛着関係がうまくいかず、出来の良い妹と常に比較されて不満をつのらせていたマリアは、その家庭内の不遇からヒステリー状態になり、「悪魔」憑きになってしまった経緯がある。さらに、ロペス修道士との秘密の情事の結果、出産した赤子も処理され、彼の女性関係にも嫉妬して、それが原因で彼女の悪魔祓いに関する修道士たちの様子を暴露してしまう。

このスキャンダラスな男女の事件にもう一つの要素が加わった時、この事件は、異端審問裁判として、突然、政治的な様相を帯びる。マリアの祓魔師として後に登場するドミニコ会の高名な学僧フランシスコ・デ・ラ・クルスが、「悪魔憑き娘」マリアのユートピア的預言を信じるようになると、これがインデイト擁護派のドミニコ会のラスカサス主義を敵対視し、彼らを弾圧、肅清しようと目論んでいた、当時のリマ副王フランシスコ・デ・トレドによって、デ・ラ・クルス処刑を目的とする重大な異端審問裁判に導かれてしまう。結果、マリアは獄中で若くして病死、ロペスが追放刑という軽微な罪に対し、デ・ラ・クルスは火刑という重い処刑となった。

発表者は、マリア・ピサロの事件が起こった十六世紀中頃の

副王領ペルーの政治的状况を絡めながら、この事件の本質にかわるシャーマニズム、「憑依」（それが記録の証言に表れているように天使によるものであれ、悪魔によるものであれ）の問題を、網野徹哉が指摘しているように、「周辺の憑依」の問題と絡めながら考察し、マリアが家庭内の不遇を嘆き、外にアピールする自己表現の手段として「悪魔憑き」になってしまった経緯を説明した。それとともに、そのような「周辺の憑依」が生み出された場を再現し、そこで行われた様々なユートピア的預言（副王領ペルーに関するもの）に見られる、当時のリマ市民の期待する世界観の一端を読み取ることで、この事例を分析した。

第五部会

死を巡る場と宗教共同体

—— 原始キリスト教と墓を軸として ——

土居 由美

死者を埋葬する場所であり、死を悼むとともに死者を記憶する場でもある墓は、死者を巡って生者が集う場でもある。墓で生者は死者の霊や存在を感じ、死後の救済と再会を希求することもあるであろう。哲学者アランは、人間と動物の根本的相違点を、墓を造るか否かという点から論じたが、生者が参墓して行う様々な振る舞いは、残された生者が死者の死を認めていくグリーフワークの過程と解することもでき、墓は死者の魂のみならず生者の魂の救済の場としても機能しているとも考えられる（星野英紀・池上良正・氣多雅子・島蘭進・鶴岡賀雄編『宗教学事典』丸善株式会社、二〇一〇、四九〇参照）。古来より、諸宗教が墓に与える様々な影響が認められてきたが、墓の形態や墓所に刻まれる文字・象徴等からもそれらは明らかに認識され、墓と宗教の生成そのものとの関わりも想定される。

本発表は、「死」を巡る場としての墓を起点として、「死者」を想う生者たちの心理的変化過程を経てやがて宗教共同体が成立していく様相を、原始キリスト教の「墓」から初期キリスト教の「カタコンベ（catacombs）」を軸として辿り、「死」を巡る場としての「墓」と宗教共同体成立の密接な関連性を確認することを主題としたものである。

キリスト教固有の聖典である新約聖書の四福音書の終局には、磔死を遂げたイエスの遺体が埋葬された墓に女（たち）が訪れると、墓からイエスの遺体が消失していたという「墓」を場とした逸話が描かれる。このエピソードを境として物語は新たな次元へと展開していくのだが、この過程を特に劇的に描く「ヨハネ」では、墓からイエスの遺体が無くなっているのを知ったマグダラのマリアが、途方に暮れてその出来事をなりふり構わず訴える。男弟子たちはいち早くこの出来事を「イエスの復活」と捉え直して乗り越えていく過程を辿り始めるが、マリアはあくまでもイエスの遺体を探し、墓に留まり泣き続ける。男たちに比べてマリアの悲嘆はあまりにも深く、生きたイエスを失ってもなお、せめてその遺体の傍らに死者と共に留まろうとして動くことができない。物語ではここで、深い悲嘆に留まり続けるマリアに、他の誰に対しても早く別次元の存在となったことを示すイエスが姿を現す。悲嘆の底に沈むマリアはそれを認識することが出来ないが、やがてふと「生きた」イエスを体感する。マリアはなおイエスの「身体」にしがみつこうとするが、イエス自身によってそれを制される。イエスは自ら

が別次元（神のもと）へ赴くのだと告げると共に、そのことを他の者たちにも告げるようにとマリアに命じるのである。ここには、イエスの死の受容のプロセスが、「墓」という場で、悲嘆を経て身体性から精神性の次元へと移行し、死者と生者の死を超えた恒常的で新たな関係性が再構築されていく様が描かれている。この出来事は「復活」と表現され、ここに新たな宗教共同体としての原始キリスト教が萌芽する。

やがて初期キリスト教の時代（西暦二世紀末）になると、カタコンベ（catacombs・地下墓地）にキリスト教徒の共同墓地創設の需要が高まっていったが、それは彼らが墓所で彼ら固有の埋葬儀礼、祈り、葬儀のミサなどを行うためであったと考えられている。即ち、共同墓地は、想いと信仰とを共有する者達が死者を埋葬する場所だが、のみならず死者という存在を巡って集い、悲嘆を共有し、死者を悼み、想起し、祈り、さらに新たな次元における死者との関係性を実感し、確認しながら、宗教的信念を生成発展させ、維持する場であった。死者は生者にとって死を経たなお近しい存在であると同時に生者にとつての現世と超越的世界を媒介する存在ともなり、墓は死者と生者を繋ぐ場であつて、その意味から宗教の生成する場でもあつた。キリスト教において「墓」はやがて教会へと場を移していったことから、「墓」と宗教共同体成立との不可分の関連性を追認することが出来るといえる。

キリスト教死者供養祈禱の儀礼史

—— K・マツカルをととして ——

中里 巧

一世紀の初期キリスト教信徒は、死者祈禱の責務を自覚しており、殉教者（致命者）の墓のうえで、またその周囲に埋葬された殉教者に準ずる死者の記念日（聖名日）に、聖餐儀礼を行い、東方教会ではヨアンネス・クリュストモス（金口イオアン・三四九―四〇七）が、西方教会ではキプリアヌス（二〇〇―二五八）が、こうした死者のための聖餐儀礼の由来を使徒た

ちの教えのうちに見出している。死者のための聖餐儀礼の発生は、死者に対して墓地で捧げるキリスト教時代以前の供物儀礼にまで遡る。新約聖書外典である聖ヨハネ行伝には初期聖餐儀礼について記述されており、葬儀当日・葬儀後三日目・葬儀後一年目に執行されていたことがわかる。また、殉教したスミルナのポリュカルボス（六九―一五五）に対する追悼年祭でも聖餐儀礼が執行されており、三世紀には命日の死者祈禱は習慣化されていた。四世紀には死者祈禱や追悼聖餐儀礼は公的なものとなり、三三七年コンスタンティヌス大帝（二七二―三三七）の葬儀にさいして、遺体を祭壇前に安置して、司祭や人々は、死者祈禱を行った。四世紀には様々な追悼聖餐儀礼が、とりわけ死後三日目・七日目・九日目・一三日目・一四日目に執行され、六世紀には、葬儀当日から連続して三―四日間追悼聖餐儀礼が執行された。キリスト教中世期になると追悼儀礼は、一組の言葉をすばやく繰り返すだけの無意味かつ呪術的なものへ劣化して、ついには改革者によつて追悼聖餐儀礼そのものが廃止された。歴史的に聖餐儀礼祈禱文は、初期キリスト教信徒の死者祈禱を反映していて、『ヒッポリュトスの戒律』（三五〇）をととして三世紀の信仰生活の様子がうかがわれ、死者祈禱についても記述されている。また『使徒規定』（三七五―三八〇）には、以下の死者祈禱文がある。「キリストのうちに眠っている兄弟たちのために祈ろう。人々を愛し死せし兄弟の愛を受け入れる神が、そのあらゆる罪を許し給ひ、今生のうちに神をたたえる人々とともに、慈愛と寛容をもつて死せし兄弟をアブラハムの胸元へ受け入れ給ひますように」。五世紀にはとりわけ

平日に、「イエスの祈り」を唱えながら死者を記憶した。また、アイルランドの修道院で日常的に用いられていた初期の『ポツビオ典礼書』（八〇〇）のなかには、死者祈禱が含まれている。死者祈禱は、ラテン典礼に継承されて八世紀後半には聖職者は、聖餐祈禱にさいして、二枚折り書字版を使って、死去している有力者や高位聖職者の名前を読み上げ、すべての礼拝参禱者がこれらの人々の靈魂のために祈った。東方教会では、ヨアンネス・クリュストモス（金口イオアン）が、「聖なる献げ物が祭壇に置かれるとき私たちは、死者の靈魂の救済を願って神を説得しないことがあるか」と述べており、エジプト最古の典礼集である『トゥムイスのセラピオンの典礼集』には、以下のような死者祈禱があることを指摘できる。「主のうちに死去した者すべてを清め、汝の聖なる群れに受け入れ、平安と汝の国における住まいを与え給え」。死者をその祈禱で救った聖人伝承については、殉教者ベルベトゥア（二〇三年没）を指摘でき、「兄弟デノクラテスが幻視のうちに現れたとき、聖ベルベトゥアは獄中にいた。デノクラテスは負傷して泉から水を飲むことができないように見えたので、聖ベルベトゥアは、デノクラテスのために祈る必要があると理解した。聖ベルベトゥアは、デノクラテスが天へ引き上げられるよう毎日祈り、幻視のうちにデノクラテスが平安で癒やされて永遠の泉から水を飲むことできるのを見て、報われた」とマッカルは述べている。聖人による死者救済伝承の伝統は、ローマンカトリック教会では死者の日（万霊説）として継承されている。ポローニヤのカテリーナ（一四一三―一四六三）・アヴィラのテレサ（一五一五

―一五八二）などの聖人は、煉獄の靈魂に対する祈禱に専心していたことで敬われている。

ジャンケレヴィッチにとって死とは何か

—— 死を語る、死者を語る ——

奥堀亜紀子

〈死を語ること〉と〈死者を語ること〉に違いはあるのだろうか。『死』の冒頭でジャンケレヴィッチは死を現象と神秘に分けている。まず死の現象について、ジャンケレヴィッチは自然学が語る死を念頭に置いて、彼らが扱う死にはいかなる神秘もなく、ただ単に一つの自然法則、一つの正常な経験で捉えうる現象があるだけで、あらゆる悲劇的性格も取り除かれていてと述べている。死の現象に反して死の神秘は、死が個人の悲劇の一つ、家族の不幸の一つであり、消滅した人間の独自の存在は置き換えることができずにとどまり、またその人の消失は償われることができずにとどまる。

ジャンケレヴィッチにとって、どちらの死も「相矛盾する自明なこと」である。だが実のところ、二つの相矛盾する自明な死は、私たちが死を語る上でもちうる三つの視点となる。これらの三つの視点をとおして、ジャンケレヴィッチは死の人称性を論じている。彼が参照しているトルストイの『イワン・イリツチの死』に登場するイワンとピョートルの視点をとおして、それぞれの視点から見えてくる死を確認していきたい。イワンは『イワン・イリツチの死』という題名にもなっているように、死が訪れた第一人称に当てはまる人物の名前である。イワ

ンは中央裁判所の判事であった。ピョートルは、イワンの同僚で法律学校時代からの親友である。同僚という彼らの関係性から見てくる第一の死は、死が訪れたイワン自身にとつての死、つまり第一人称の死である。しかしジャンケレヴィッチによれば、第一人称の視点から見えてくる死は「私に訪れない未来である。死ぬ当人である第一人称は「私は死ぬだろう」と未来形で言うことはできるが、「私は死ぬ」と現在形、ましてや「私は死んだ」と過去形で言うことはできない。他方で彼らの関係性から見えてくる第二の死は、ピョートルや他の同僚たちにとつてのイワンの死である。イワンを町の判事と認識する同僚の立場から見るとイワンの死は「一連の任命、転任、昇進を巻き起こす一つの『死亡通知欄』上の出来事」となる。この場合、死は神秘学の領野には属さず、悲劇は現象のままである。イワンの同僚たちが死んだ者の顔を浮かべることがはげしくなく、死者は非人格的で、「顔をもたぬ第三人称」である。けれどもジャンケレヴィッチは、イワンの死を「家族の不幸の一つ」とも表現している。同僚という遠いところからイワンの死を見ることのできる相手ではなく、まるで自分が死んだかのようにイワンの死を見る近しい第二人称の視点である。第二人称となる「きみ」は、第三人称の無名性あるいは相互置換の可能性とは異なり、その人自身の存在の「此在性」を容認させる。ほとんど私の死であるかのような「きみ」の死は、「私」の哲学を中心とした死の考察に肩を貸し、そうすることによって私たちは死の問題を哲学することができるようになる。

だが以上のようにジャンケレヴィッチが死を人称を用いて三

つに区別して語るとき、その議論は死者を語ることも言えるのだろうか。『死』の第二部においてジャンケレヴィッチは、「人が瞬間に状態を、死に死者を置きかえようとする誘惑に駆られる」とも述べている。この文章の周辺で問題となっているのは「ことばで語りえない瞬間に対する恥じらい」をごまかす方法である。死の瞬間はいかにしても認識の対象とはならず、思索や推論の素材とはならない。それにもかかわらず、私たちは死の瞬間について何か語ろうとして、死の瞬間を死の状態に、死を死者に置き換えて語る。さらに死の瞬間について語ることができない私たちは、死という出来事が宿命の一撃を越えて連続するように、人を弔う。ジャンケレヴィッチにとつて、死を語ることは決してそのまま死者を語ることにほならないのである。死の哲学から死者の哲学への移行にはさらなる多くの問いが必要となる。

タルコット・パーソンズと死の近代

——キリスト教社会の死生観——

大黒 正伸

人間の死に対する態度は時代によって変遷する。とすれば、死にも「近代」がある。医療と科学の発達によって、近代社会は、死に対する独特の態度を形成してきた。それは、「機能的」な死生観と呼べるだろう。

二十世紀アメリカの社会学者タルコット・パーソンズは、こうした「死の近代」をキリスト教社会の事例について考察した一人である。個人の生物学的な「死」は、社会にとって「機能

的」である。ひとつは人口の均衡維持・世代交代という側面、もうひとつは個人は死によって「先祖」という敬意の対象たる共同体の一員になるという側面がそうした機能の一部である。しかし、先端医療の影響は、さらに複雑な位相を人間の死に付与した。パーソンズは、それを脳死と臓器移植が持つ社会的な意味と宗教的な意味との関連を通して考察していった。

会衆派プロテスタントの家庭に育ったパーソンズは、社会と信仰との関係に深い関心を持ち続けた。彼にとって、またアメリカのプロテスタントにとって、地上における人間の生は「神の王国」実現に対する神の道具 (instruments) であり、観念ではなく実行こそが重要である。パーソンズはこうした態度を「道具的活動主義 (instrumental activism)」と呼んだ。

一方でパーソンズは、クリスチャンには自分の生が神からの「贈与 (Gift)」であるという象徴的な感情構造 (贈与複合 (Gift Complex)) が存在すると主張する。それは中世の西方教会によって構造化されたのだが、創造主たる神は独り子イエスを人類の贖罪の犠牲として与えたとされた。「贈与」には返礼の義務が生じる。地上の生を終えるとき、人間は生という神聖な贈与を信仰によって返礼するべきである。

とはいえ、こうした人生という「生の贈与」は、個々によって幸・不幸様々である。他方で、返礼の義務は平等にある。個人にとって困難な「返礼」を社会として行う道こそが、医療である。パーソンズにとって、キリスト教社会における医療は、「贈与強化」の活動であり、医療によって人間社会は「贈与共同体」たりえる。

そうした「神話」的構造の典型を、脳死と臓器移植、すなわちドナーとレシピエントの関係にパーソンズは見えていた。パーソンズは所謂「ハーヴァード脳死基準」に関与した人物でもあった。彼は、あくまで近代主義者であった、そこには「古き良き伝統」に対する郷愁はない。「人間中心的見地」に基づく「人間の条件」という発想がそこにある。そのうえで、パーソンズは近代における宗教と社会との「調和」を論じたのである。彼にとって、脳死は地上における人格の死であり、臓器を他者に提供することは他者をおした神聖な返礼である。

クリスチャンにとっても死は悲劇であり苦痛である。しかし、パーソンズは死の受容のキリスト教的なパターンを強調する。「強き良き心 (good courage)」によって死という知られざる未来に立ち向かうことこそが、死の近代では要請されるのである。

ただ、パーソンズのこうした楽観的で「英雄的」な死生観に対して、報告者はいささか疑義がある。キリスト教的な贈与神話を持たない文化や社会ではどうなのだろうか。そもそも、世界は「贈与共同体」になり得るのだろうか。超越的な「返礼相手」のいない世界で、匿名の共同体は可能なのだろうか。現代の「死」はますます機械的・自動的な存在になっている。管理された機能としての「死」は、一種の「デイストピア」につながるのではないだろうか。

ヘンリ・ナウエンの死に直面している者への希望の理解の考察

武田 厚子

ナウエンの死に直面している者に語られる希望理解を、ナウエンのイエス理解に焦点を当て、それを明らかにするのがこの論考の目的である（主に、『*Our Greatest Gift: A Meditation on Dying and Caring*』London: Hodder and Stoughton, 1994）。死とは、ナウエンにとって、基本的に「永遠の生への門」であると考えられている。

先行研究としては、Hernandezが指摘したナウエンの「私たちの生は種をまく時間である」という考えは、死に直面している者にとって希望となる（Wil Hernandez, *Henri Nouwen and Spiritual Polarities: A Life of Tension*, New Jersey: Paulist Press, 2012, pp. 100-101）。私たちは永遠から永遠を生きており、この世での種をまく期間は何も無駄にはならないと信じられるからである。

ナウエンのイエス理解についてであるが、贖いは、「互いの兄弟姉妹である」ということを思い起こさせるためでもある」ということを、ナウエンは強調している。しかし、ナウエンは、罪からの救いについての詳細は、述べていない。御子を私たちを救いのために死に渡された御父の愛、イエスの十字架による罪の赦しによる希望については、直接的に語られていない。

次に、ナウエンによると、イエスの十字架は、イエスの生涯が「限りなく実りあるものとなった」ことを意味する。私たちが死に直面しているとき、イエスの十字架を基に、新たな生が生まれ出ることを信頼することができる、とナウエンは語る。

しかし、キリストの十字架は、彼が選んだ道ではなく、父の意志に従ったものであることを御父が承認し、それに同意を与えたことである、とも解釈される（佐藤敏夫『キリスト神学概論』新教出版社、一九九四年、二〇七頁）。この点からもナウエンが直接的に語るならば、死に直面している者は、イエスにあっての新たな生への希望を強めることができる。

さらに、ナウエンは、イエスの復活は、「父なる神の愛の完全な確証」であり、イエスとすべての神の子供達に対する父なる神の忠実さをあらわすものである、と述べている。また、イエスの復活は、「神に属するもので無駄になるものは何もないことをあらわす父なる神の方法である」と、ナウエンは説明している。終末論の観点から考察すると、ナウエンは、体の復活と永遠の生命には少し触れているが、直接的にキリストの再臨、神の国の完成という点から希望を語っていない。肉体的に滅びても、主が再び来てくださる。そして、新天地で、神が人と共に住んでくださり、死も、悲しみもないのである。これらの点からの希望は、死を超越する希望であり、現世での苦しみを軽減してくれる。

イエスによる贖いは、私たちが互いの兄弟姉妹であることを思い起こさせるためでもあるという強調点、イエスの十字架は新たな生を意味するという強調点、イエスの復活は、父なる神の愛の完全な確証であるという強調点が挙げられる。これらを神学的に考察すると、罪の赦しによる希望、キリストの再臨、神の国の完成という観点からの希望などについては、直接的には語られていない点を指摘できる。

ナウエンは、主にアメリカで、がんなどで不条理感をもって死んでいく人に対して、霊的なケアをしていた。死に直面している者に対して希望を語る必要があったため、いつとは人間には知らされていない、将来に備えられている神の約束から希望を導き出すことにはあまり関心がなかったものと推測される。ナウエンは、神の愛の確証、生は永遠の生のための種まきの期間であること、新たな生、絆を強めることなどを強調することで、死に直面している者の不条理感を軽減しようと考えたのではないかと思われる。

北米心理学における宗教研究

——死関連の理論的問題を中心に——

イーリヤ・ムスリン

本研究はアメリカ合衆国を中心に、主として、北米心理学における死と宗教の関係に関する近年の学術研究を対象とする。本研究の主な関心は、宗教全般の存在理由、宗教の最重要機能、主たる魅力や特徴、及び宗教全般の未来についての議論の中で死が占める位置である。したがって本研究は、宗教全般の成立や発生、機能や働き、維持や存続における死の位置・役割という概念的な次元に関する大きな理論的な問題に注目する研究として位置付けられる。本研究で「近年」とは一九八〇年代初頭以降の時代を指す。一九八〇年代初頭から一九九〇年代初頭にかけて、恐怖管理理論、合理的選択理論、愛着理論、進化心理学による宗教論など、現在においても研究が進展する幅広い体系的な宗教理論や理論的枠組みが複数登場した。本研究が

対象とするのは、上述の諸理論に（恐怖理論への反発が発足の基礎となった）意味管理理論を加えた、五つの理論である。その理由としては、宗教研究に大きな影響を与えている理論であること、論争あるいは相互補完という形で互いに関係していること、また最近の北米における宗教心理学研究の全体像を把握する上で欠かせない理論的視点であることなどである。

今回の発表では、これらの理論における死の概念的に的を絞り、死や死体に対する態度が宗教信仰とどう繋がりが、不死や死後の世界への信仰が人々の精神生活や健康にどのような影響を与えるかについての言説を取り上げながら、最近の北米心理学研究における死と宗教の関係の捉え方を分析した。その結果、死がその宗教論において占める位置や死の問題を調査の中で取り上げる頻度などを基準に考えた場合、本研究が対象としている諸理論は「死を中心的な大問題とする」見方と「死は二次的な問題でしかない」とする見方を二つの対極として持つ思想の連続体を成していることが明らかになった。「死を中心的な大問題」とする見方に位置するのは宗教を死の不安の究極の緩衝として捉える恐怖管理理論である。そして、その極に比較的に近いのは、宗教を死と生の意味の源泉として捉える意味管理理論である。二極の中間に位置付けられるのは普遍的な不死への欲求を想定する宗教の合理的選択理論であろう。「死が二次的な問題でしかない」という極に比較的に近いのは、死者や死体に対する認知的反応のみに注目しがちな進化心理学である。そして、宗教研究の中で死の問題をあまり取り上げない愛着理論が「死が二次的な問題でしかない」という極に位置していると考え

られるだろう。また、本研究が対象とした心理学研究は、死の不安・恐怖の働きと精神・行動への影響（恐怖管理理論）、死の意味と生き方への影響（意味管理理論）、不死への欲求（合理的選択理論）、死別の精神的影響と悲嘆の過程（愛着理論）、死体や死者に対する認知的反応、不死の魂への信仰の認知的な基盤（進化心理学）といった、死の様々な側面を検討し、それぞれ貴重な洞察や見解を提示する。しかし、これらの研究は一神教的な来世観に囚われるなど、自文化中心主義をはじめ、複数の課題も抱えており、改善を図るならば、以下の諸点が求められるだろう。宗教信仰や実践の多様性と多面性をより強く意識すること。自身の自文化中心的傾向やイデオロギーをより自覚し、宗教の理論を提示するに当たっては、主観的な宗教的嗜好を可能な限り排除し、他学派の見解に十分配慮すること。信者の死に対する態度について論じる場合、可能な限り心理学的な実証研究を参考にしながら、自らの主張と異なる成果を発表した調査にも真摯に向き合い、説得力のある形で反論すること。死体や死者に対する認知的な反応、死への不安・恐怖、あるいは大切な他者との分離とその悲嘆というように、死のひとつの次元に議論を限定することなく、死の問題の多面性を常に意識した、より包括的なアプローチを採用すること。

死者への敬意の基礎づけは可能か

—— 死者倫理と宗教哲学 ——

佐藤 啓介

二〇世紀後半以降、動物や自然環境など、非人間的存在者へ

の倫理的配慮（以下これを敬意と呼ぶ）をめぐる倫理的議論が進展したが、他方で、人間的非存在者である死者への敬意は、ある種問われざる主題であった。だが、私たちの多くは経験的に死者を尊重し、配慮すべきだと考えがちであり、理論と経験の現実との不均衡がみられる。本報告は、どのように、どの程度、死者への敬意が基礎づけられるのか、その一つの方法を提起することを試みる。

死者倫理の困難性は、第一に、死者が非存在者であること、第二に、その死者へはもう遡ることができない不可逆性があることにあり、この二点が他の応用倫理（動物倫理、世代間倫理など）にはない特徴であるといえる。その二点をむしろ強調し、死者は存在せず遡りえないからこそ他者として尊重すべきだとするある種の誇張的倫理を、大陸系の他者論は展開してきた。他方で、英語圏においては近年、死者と生者との共通性を考える仕方です死者倫理を構築しようとする機運が高まっている。

それは、死の形而上学ないし死の害の哲学と呼ばれる分野においてである。死の害の哲学は、もともと死がどのように人にとって害であるかを説明するものであったが、そこでネーゲルが提起した剥奪説などを土台として、死者は、死後も社会的言説や物語などにおいて「第二度の人格・象徴的人格」が残り、その人格（端的に言えば社会的評価）は害を被りうる、と主張する論者が登場した。この議論は、死者倫理の第一の困難性である「死者が非存在であること」の問題をある程度解消し、死者に存在性を与える「存在論的対応」だといえる。そして、そ

うした対応を通して、死者と生者はともに第二度の人格を有し、それが傷つくという点では共通性をもつ、ゆえに、死者は少なくとも生者と同程度にはその第二度の人格という点において尊重されるべきである、とする主張がなされている。

こうした死の害の哲学をもちいた存在論的対応は、確かに死者倫理の基盤構築のうえで一定の意義を有するといえるが、他方で、第二の問題、不可逆性の問題を解消しきれっていない問題点がある。生者とは異なり、死者の損なわれた名声は、死者自身によっては回復しえない。このような問題点を克服しうる死者倫理の可能性を示したのが、一ノ瀬正樹『死の所有』（二〇一一年）で提起された「因果的哀切」という概念であったと報告者は考える。一ノ瀬は、死者に対する存在論的対応に一定の意義を認めつつ、それが生者と死者との共通性を強調する結果、死者の「いなくなってしまう」という不在の経験（ここでいう不可逆性）を捉え損ねていると指摘する。そこで、一ノ瀬は、死者の人格を、固定的な一点において存在したものとして捉えるのではなく、ある一人が存在し、活動し、いなくなるプロセスにおいて残した痕跡や物語などの「因果的連鎖」を一つのユニットとみなし、それを人格として捉えることを提起する。それは、死後も、グラデーションをもつて因果的プロセスが緩やかに残存し、少しずつ薄れていくような人格である。そして一ノ瀬は、私たち生きている側に残される「いなくなってしまう」という感覚的印象をも、死者のその因果的連鎖の一部として組み込み、それを「因果的哀切」と呼んだ。つまり一ノ瀬の議論に基づくならば、死者は、因果的ユニットとしては

今なお痕跡その他が残っているという点で、存在性を完全には失っていない。だが、因果的哀切という印象を残す点において、不可逆的存在でもあると考えようとしたのである。まだまだ洗練させるべき課題はあるにせよ、死の害の哲学をもとにする以上に洗練された死者倫理の基盤として、有効な視野の一つを提示する議論であると報告者には思われる。

小ガイバ期のイマーム派における極端派認識の発展

平野 貴大

本発表の目的は、クライニー（九四一年没）のタウヒード論を分析することによって、クライニーのイマーム派思想史における神学的貢献を明らかにし、小ガイバ期（八七四―九四一年）においてすでにイマーム派による極端派の他者化のプロセスが進行していたことを明らかにすることである。本発表の中心では、題目の「極端派認識の発展」という事例を正確に説明するために、「タウヒード論におけるクライニーの貢献」という副題を設けた。

先行研究では、一一世紀の初頭にイマーム派とシア派諸派との間の教義上の境界線が確定したとされる。そのことは裏を返せば、一〇世紀末まではイマーム派とシア派諸派との間に曖昧な教義があつたことを示しているが、当時のシア派諸派間の関係性や影響については明確な結論が出ているわけではない。本発表の主題となるイマーム派と極端派との関係性に関しては、両派は最初から別々の集団であつたという研究から、一一世紀初頭まで秘教的教義において極端派とイマーム派の間に

境界線がなかったという研究まで存在する。本発表はこのような両極端な考えの中間として遅くとも小ガイバ期にはイマーム派による極端派の他者化のプロセスが進んでいたことを示すものである。

小ガイバ期のイマーム派学者たちは、A. 預言者とイマームの神格化、B. イマームの預言者性、C. シャリーアの放棄、を極端派のメルクマールとしていた。しかしながら、幾つかの先行研究は、イマームの神格化につながるような伝承を強調し、極端派との近接性を主張してきた。神格化に繋がりが得るような伝承の代表的な例として、「イマームたちはアッラーの美名である」という伝承がしばしば先行研究で挙げられてきた。これと類似の伝承は、サッフアール（九〇二年没）、フラート（一〇世紀初頭没）、アイヤーシー（九三二年没）、およびクライニーのハディース集が収録している。当時からイスラーム神学の中では、アッラーの美名はアッラーの属性を示すものであるとされていたため、「イマームがアッラーの美名」という言葉はイマームをアッラーの属性とみなすことに繋がりが得るのである。その一方で、クライニー以前の学者たちは自身の著作でタウヒード論をほとんど議論しておらず、その結果、「イマームがアッラーの美名である」とこの意味が曖昧なままであった。

現存する文献だけをもとにすれば、クライニーはイマーム派思想上、最初にタウヒード論を体系的に論じた学者であると言える。彼は当時議論されていた神学的教説に関する知識を有しており、タウヒードに関するイマームたちの伝承を網羅的に収集し、当時浸透していた神学的主題に合わせてハディースを

配置した。アッラーの名に関する議論では、アッラーの属性を「本体の属性」と「行為の属性」に分類すること、「名」と「名指しされるもの」を区別すること、同じアラビア語の単語をアッラーと被造物の両方に用いることができる場合にその意味が全くことなること、といった教義を体系的に示した。これらは後のイマーム派学者が「イマームはアッラーの美名である」という類の伝承を解釈する際の重要な根拠となった。

クライニーのタウヒード論の整備は、イマーム派を極端派から区別することに大きく寄与したと言える。タウヒードの議論が発展することによって、イマームの神格化を排除することになり、結果として極端派を他者化する論理が整備されていったと言える。

スフラワルデーによる無限の理念について

小野 純一

スフラワルデーの名著『照明哲学』の第一部は有限集合を説き、質料界全部の同時生起と現実無限を否定するが、共時的に非質料界を構想する思考・想定・連想力ゆえの可能無限を肯定する。第二部は現実の構造から自由な可能無限を想像界に認める。それは超越者「光の光」から純粹光としての「第一光」以下、第二、第三と膨大な有限数の光が流出し、純度を下げて質料と交わるまで階層を成す直観である。ズィアーイーは第一光が媒介する無限の神的性質の照射が明Ⅱ多から暗Ⅱ少へ段階を下げるほど「より少ない無限」になると言う。「純粹光」から遠ざかることは純度の低下を意味する。純度の下がった光

も、より下の質料的な光も、全て「光の光」の反射であり、光の照射は「光の光」が自分以外の全てを存在化することを指す。無限性はこの仕方では個物の中に映り、個物は「光の光」を度合に従って反射し、無限と有限とは非質料的に照応する階層をなす。「照明哲学」が部分は全体を含まないと言うのは質料の場合である。

無限を内に含む流出した光が無限集合なら、階層は無限集合の集合であり、光の階層全体がまず「第一光」と成るなら、「光の光」は「集合の集合全体」を含む「集合の集合全体の集合」となる。ではこれが心に映るなら、人は集合の集合の集合の集合となるのであろうか。スワラワルデーの無限はこの無限の超越と人の神への超越を避け、私性の発生が有限な人に「光の光」を真に無限とさせ、超越性を確保する自己の直観である。「第一光」の流出は「より多い無限」から「より少ない無限」の流出ではない。それはあらゆる無限を含む「光の光」と同一なので限定化ではなく自己指定である。「第一光」とは「光の光」が自己は無限を照射する働きをもつ無限そのものだと気づく働きである。「光の光」は働きかける側、「第一光」は働きかけられる側であるゆえ、その流出は非限定でありつつ区別される。「第二光」以下の流出は「第一光」より少ない無限性の反射となり限定である。これは自己から区別された自己以外のものの生起に他ならない。より少ない無限としての自己限定、私性の発生は自己をより多い無限と対比して成る限定性に拠る。「第一光」以下、反射は自己を能動受動の働きの場として自己限定する働きであり、自覚としての限定化は膨大な数まで

反復され超越者から遠ざかる。どの水準でも自己の中に無限が照応され、自己と無限とが対比され、私性の限定が増幅する。

流出した光は内包する無限の大きさが異なり、真に無限でなく、可能的に有限である。より少ない無限の階層からは有限が現実化する。ここで有限は集合の全階層を含む集合を心に見る。この直観は媒介的とはいえ無限を照応する有限の生起、自覚である。有限は照応において直前の光に宿る無限と自己を対比し非無限^{II}有限として自覚する。照応・対比において、自分は「より少ない無限」であり最高度の無限でなく、「光の光」（集合の集合の集合）は自分と異なるという気づきが生じる点こそ無限が真に無限になる転換点をなしている。この気づきは光の流出における区別に対応する。たとえ階層が無限でなくとも、集合全体を自己内部で「より少ない」と限定化することは、自己の本性を非無限化することであり、自己に映じた他者を無限化することになる。ゆえに超越を内在化するかのとき直観では内部要素が無限かは問題でない。全集合の集合は自分ではないという限定性が翻って、無限と指定されていたものを現実の無限と成し自分にとっての超越と成す。他者化すること直観は自覚に無限の照応が潜むことを示唆する。

「魂」(soul)をめぐるイブン・アラビーの思想

相樂 悠太

従来のイスラーム神秘主義（スーフイズム）思想研究で「靈魂論」(psychology)の語はしばしば使われてきたが、その語によって指される対象の範囲はいまいであり、論者によって

多少異なっている。靈魂論の最も基本的な要素は、言うまでもなく「靈魂」(psyche)の概念である。この概念を指すためにスーフィーたちは「魂」(ナフス)や「靈」(ルーフ)、「心」(カルブ)などいくつもの用語を用いている。これらの用語によって指された靈魂概念を主題的に論じたスーフィーの記述を分析することが、彼らの靈魂論に対する基本的な理解を提供することは確実である。しかしながら、この方法はイブン・アラビー(一二四〇年没)の思想研究にまだ十分に適用されているとはいえない。彼の靈魂論として紹介されたものが、実際には必ずしも人間靈魂の本質を主題的に論じた理論でなく、聖者論や人間論など、靈魂の問題に間接的に関わる理論にすぎないことも少なくない。

人間靈魂を指すもろもろのスーフィー用語に関していえば、従来のイブン・アラビー研究ではしばしばこれらを互換可能なものとして一括して扱う傾向がみられる。しかしながら、靈魂の多様な側面を用語の使い分けによって語ろうとするイスラーム神秘主義の靈魂論を分析するためには、個々の用語を厳密に区別したうえで、それぞれをめぐる教説を別個に研究することも求められる。たとえば、人間靈魂を指すアラビア語の語彙のうち最も一般的な語は先述の「魂」であるが、イブン・アラビーによるこの語の用法や、その概念をめぐる彼の教説はいまだ十分に研究されていない。先行研究は「魂」に関する彼の教説を、もっぱら宇宙論の中で人間の構成要素として肉体と対比される靈魂の性質を語るものとしてとらえている。「魂」という特定用語を用いることが、彼の神秘主義的靈魂論の展開にどの

ような効果を与えているかという点に対する考察は欠けている。

以上の研究動向をふまえて、本発表は「魂」という用語に注目し、この概念を主題的に論じたイブン・アラビーの記述を分析することで、「魂」という用語を用いて語られた彼の靈魂論の特徴を明らかにした。これによって彼の靈魂論に対する一つの新たな視座を得ると同時に、人間靈魂を指す個々のスーフィー用語をめぐる教説を区別せず、一括して扱う従来の研究よりも一段階上の精密さで彼の靈魂論を分析することを目指した。

「魂」という語は哲学の領域でギリシア語プシユケの訳語として用いられると同時に、スーフィー用語としては克服するべき人間の自我を指し、負の含意をもつ。イブン・アラビーは自然学的靈魂論のような形式で魂の本質や機能を客観的かつ分析的な仕方でも説明する場合もあるが、主として神秘道におけるその意味や価値づけを論じる傾向にある。彼は情欲が帰される靈魂の悪しき側面としての「魂」をめぐる先行の神秘主義的教説に言及し、修行論的視点から「魂」を統御すべき対象として描いている。一方で、その種の文脈においても、「魂」の本性的な高貴さを述べることに力点が置かれていることも少なくない。既存の説をふまえつつ、それとは一線を画した議論を展開している。

また、クルアーンの章句やハディース、先行スーフィーの言を引用しつつ、「魂」を神についての真知を得るための手掛かりとして積極的に評価する記述もみられる。イブン・アラビーのこの種の議論は、世界の万物の本質を統合する者としての人

間観を語る、自身の有名な「完全人間」論に基づいている。「魂」をめぐる彼の思索は、しばしば人間靈魂の本質、さらには人間の本质への彼の洞察に直結している。靈魂を指す最も一般的な語である「魂」の概念をめぐる彼の思想に対する本発表の検討は、先行の靈魂論と彼の理論の関係を考察する視点だけでなく、彼の靈魂観の総合的把握のための有力な材料をも提供しよう。

イブン・アラビー思想における人間論

澤井 真

イブン・アラビー思想を考察するとき、彼の人間観への議論を深めることなしに考察を進めることはほとんど不可能であり、数多の先行研究においてもそうである。しかしながら、イブン・アラビー思想における人間論を包括的に扱った先行研究は決して多くない。その多くは、イブン・アラビーの完全人間に関するものである。それに対して、イブン・アラビー思想における男性と女性に焦点を当てることで、人間の本性やジェンダーについて考察するものもある。イブン・アラビーの思想において、人間論的視点がクローズアップされるのは、神名による存在論的類比や男女という枠組みを主題化したときである。

イスラームにおいて、アダム（アーダム）は神によって創造された最初の人間である。神がアダムに与えた諸性質は、「アダムの子孫たち」(Banu Adam) と呼ばれる人類に継承されたと考えられ、ムスリム思想家たちが人間について考えるうえ

での一しばしば神を思弁するうえでの一素材として論じられる。また、クルアーンやハディースに見られるアダムや人間に関する記述は、彼らの議論の根拠として用いられてきた。

イブン・アラビーの代表的著作である『叡智の台座』や『マツカ啓示』において、彼は「完全人間」(al-insan al-kāmil) と呼ばれる人間について論じている。完全人間とは、イブン・アラビーの文脈でいえば、神名を通して創造された原人アダムが帯びた神性を体現する最初の完全人間であり、あらゆる人間にとってのあるべき理念型である。アダムは神の代理者として地上を支配することができ、その子孫である人間もまた、天使をはじめとする他の被造物をも服従させることができる。この人間としての完全性の理由を知る者としての完全人間に対して、それを知らない者は「動物人間」(al-insan al-hayawānī)、すなわち人間を単なる動物的レベルでしか理解せず、その神的レベルを理解しない者と呼ばれることになる。

イブン・アラビーにおいて、男性と女性という人間の性別は人間存在を構成する確固とした要素であり、彼が人間について論じるとき、そこには男性と女性の両方が想定される。絶対者の存在化という過程のなかで、アダムは神の似姿を通して存在化した。父をもたないイエスがマリアから存在化するとき、マリアはいわばアダムとイヴの関係性からアダムと同じ位階一すなわち父なる位階一に属するとみなされる。男から顕れる女イヴと、女から顕れる男イエスは、存在化という観点ではきょうだいであり、パートナーをもたないアダムとマリアは彼らの父である。この存在顕現というレベルでは、男でも女でもそれ

自体で存在化の契機となりうる。

注目すべきは、イブン・アラビーが絶対者の顕現というレベルで、男女の差異を見出すのに対して、男性と女性の両方が人間の霊的完成へ到ることを明言していることである。預言者たちが神からの不可避の召命を受けて、人間に派遣された点からみれば、男は女よりも高い位置に達した。しかしながら、大多数の男女が聖者性を通して人間の霊的完成をめざすしかない以上、男と女は人間完成を目指す同一の地平にある。それゆえに、人間の完成へ到る男と女のあいだには、いかなる霊的差異もない。それゆえに、女性でさえもスーフィーたち霊的求道者の最高位である枢軸性 (al-*quṭbīyah*) とも接点をもつ。

このように、イブン・アラビーの存在化による男女の差異は、存在の流出的顕現のなかで生じてきたものであり、それなくしては人間存在が成り立たない存在化のコンテクストのなかで提示されたものである。むしろ、イブン・アラビーは、現実世界における男性と女性のなかに、霊的完全性を目指すうえでの到達点や道程の差異を撤廃したのである。

建国思想としての勸善懲惡

—— サウジアラビアとイランを事例に ——

高尾賢一郎

本報告は、イスラームにおいて、他の信徒の言動をイスラームに則つたものに正すことを説く教義「勸善懲惡」を、建国思想としての側面から考察するものである。報告では、イスラーム社会の形成を目指して興つたサウジアラビアとイランを事例

に、勸善懲惡が持つ社会秩序の形成・維持を目指す性格に注目する。

まずサウジアラビアに関して、同国の誕生は、一七四四年にイスラーム法学者ムハンマド・イブン・アブドゥルワッハブ（一七〇三—一九二）と豪族ムハンマド・イブン・サウード（一六九七—一七六五）が交わした、イスラームにもつた新奇な要素（ビドア）を社会から一掃して新たな国家を建設するとの盟約を契機とする。盟約によって掲げられた社会形成・国家建設は勸善懲惡の実現とも評され、この点、勸善懲惡が建国思想としての側面を持ちえたことが分かる。今日の国内のイスラーム言説においても、勸善懲惡は教義上の高い位置づけと同時に、「イスラーム社会の改善のための最大の要因」「社会の改善と安寧、現世と来世における救済における義務のうち、最も重要なものの一つ」（イブン・バーズ最高ムフティ）という具合に、社会の秩序形成・維持の上で重要な位置づけを与えられている。

ただし、サウジアラビアの建国思想を語る上で中心となるのは一神論（タウヒード）を軸とした「ワッハブ主義」であり、勸善懲惡は必ずしも建国思想との関連で語られるわけではない。この理由としては、風紀取り締まりを役割とする勸善懲惡委員会の存在を背景に、勸善懲惡が公衆道德との関連で議論の俎上に上ることも挙げられよう。

続いてイランに関して、同国は一七九九年のイスラーム革命を経て誕生した。革命は国家の西洋化を進めていたモハンマド・レザー・パフレヴィー国王（一九一九—一九八〇）の専制に対

して民衆がデモを起こし、同国王がイランを去った後に亡命中のイスラーム法学者ルーホッラー・ホメイニー（一九〇二―八九）が祖国に戻り、新体制を樹立したことで完成した。ホメイニーがかねてより説いていた政治思想「ヴェエラーヤテ・ファキーフ」（法学者による統治）は、革命の思想的基礎として、また近代西欧の政治学の観点からは神権政治となる特殊性ゆえに注目を集めるが、そこにおける勧善懲悪についての重要性も見逃せない。

ホメイニーは勧善懲悪について、それを商人の不正といった「狭い領域」に定めず、「イスラームに弊害を与える」より「大規模な悪」を対象に実践されるべきであると説く。つまり彼にとつての勧善懲悪は、単なる風紀取り締まりではなく、不正なる権力に立ち向かうイスラーム的思考・行動原理として、革命とイラン建国の思想的基礎としての性格を持つものと言える。なおこうした理解は、例えばレバノンの政治・軍事組織「ヒズブッラー」の形成に関与したムハンマド・フサイン・ファドルッラー（一九三五―二〇一〇）といった、イランと同じ十二イマーム派の他の法学権威にも見られる。ただしパフレヴィー朝という明確な悪（敵）を意識したホメイニーに対し、ファドルッラーの理解は他の宗教・宗派との共存が前提であるレバノン国内の事情を考慮したものに思われる。

このように、サウジアラビアとイランにおいて勧善懲悪は、ワッハーブ主義とヴェエラーヤテ・ファキーフというそれぞれの思想的背景に基づいた社会形成を目指す上で、とりわけイランの場合は革命の正当性を裏づける点で、建国思想としての性格

を持ちえた。ただしレバノンのファドルッラーに関して述べたように、勧善懲悪が持ちうる性格については各国の状況やそこにおけるイデオログの立場などの差異にも注意が必要である。

イスラーム信仰深化構造とワッハーブ「三つの原理」

四戸 潤弥

サウジアラビアのワッハーブ派の祖とされるムハンマド・ビン・アブデイルワッハーブ（一七〇三―一九二二）「三つの原理」は一神教論の書である。内容は主（アッラー）、イスラーム、預言者（ムハンマド）から成立し、第1原理の主アッラーについては同位崇拜回避論となつている。回避論が示すように同位崇拜は一神教信仰の歪曲として位置付けられる。第2原理のイスラームとは信仰告白、礼拝、喜捨、断食、巡礼である。信仰告白とは「アッラー以外には神はなし、ムハンマドはアッラーの使徒である」との証言である。「アッラーは唯一である」ではない。二重否定「アッラー以外に神はなし」は、アッラー信仰を前提とし、その歪曲である同位崇拜の否定の強調である。この歪曲を是正するためにムハンマド PJB は派遣された。また巡礼の重要儀式であるマッカのカアバの逆時計回りの回周はアッラー信仰へ戻る悔悟意思の表明で、天使が始めたのが起源とされる。アッラーがアダムをカリフ（地上における神の代理人）とすると告げられた天使たちは異議を唱えたが、最終的に自分たちの非を認めた（『クルアーン』2:30）。異議を唱えた天使たちはアッラーに悔悟し天の玉座を回周しアッラーを賛美

した。アッラーは玉座の下にエメラルドとルビーの家を建て、回周せよと命じた。カアバの起源である。その後、アゲームが、そしてイブラーヒーム親子がカアバを再建したとされる。カアバ回周は悔悟による信仰回帰である。大巡礼（ハッジ）を終えたムスリムに対し、「ハッジ マブルール、ザンビ マグフリール（巡礼は潔白、罪は赦される）」は悔悟による信仰回帰が背景にあることを示唆する。イスラームの五柱の二つは悔悟による信仰回帰と言える。第3原理の預言者ムハンマド PUBとは宣教についてである。宣教対象のクライシシュ族はイブラーム系譜の子孫である。ムハンマド PUBの宣教前に、先祖イブラーヒームの宗教回帰を盟約したクライシシュ族の四人の一神教徒（Ibn Ishaq (1978) “The Life of Muhammad”, pp. 98-103）の記述は一神教のクライシシュ族が同位崇拜の信仰歪曲に陥っていたことを示す。ムハンマド PUBの宣教目的がイブラーヒーム信仰の再興であったことに対応する。ムハンマド PUBはクライシシュ族に対する宣教で悔悟反復システムを導入した。システムは信仰歪曲者を正道に戻し信仰の歩みを始めさせることを保証するために、それまでの罪を問わず、また再び信仰歪曲の過ちをしても、悔悟回帰すれば罪を問わないこととした。その保証はアッラーの別称である慈悲（ラヒーム）によって伝えられた。第9章を除いて『クルアーン』の残りの一一三章は、この慈悲を含む文言で始まる。悔悟反復システムを明らかにした第1章は創造主、慈悲によって信仰歪曲からの悔悟回帰を無条件（懲罰なし）で受け入れることの約束、その後、現世の歩みの成果が最後の審判の日に判断されるとの順序となっている。アッラ

ーへの信仰回帰への悔悟反復システムは現世における信仰歪曲の懲罰が執行されれば機能しない。それ故に、信仰を受け入れた後、信仰を歪曲した者、ムハンマドの信仰回帰への招待を拒否した者も共に現世では懲罰なしとされた。懲罰は最後の審判の日まで延期された。『クルアーン』11・3の猶予期間（アジヤリン・ムサンマ）はそれを示している。拒否者も含めて猶予期間がある。「ムハンマドを諸世界の慈悲として以外送らなかつた。」（『クルアーン』21・107）は猶予期間が全ての人にあることを示す。『クルアーン』にはアッラーの怒りを被つて滅亡したソドムなどの話が記されている。律法主義のユダヤ教、律法よりも神の愛を強調したキリスト教、人間の信仰歪曲の必然に対し懲罰なしの悔悟反復システムを導入したイスラーム。宗教発達段階として、イスラームが三つの一神教でより発展した一神教システムと言うことも可能ではないだろうか。同書は主、イスラーム、預言者ムハンマドに視座を置き、構造分析を深めるものである。

歴史的文脈上のアーザル・カイヴァーン学派

青木 健

ポスト・モンゴル期のイスラーム思想研究史におけるトレン
ド・シフトは、下記のように纏められる。

コルバン (Henry Corbin, 1903-1978)

・ 照明学派

・ イランのシーア派

・ 預言者哲学

- ・ドイツ実存主義（ハイデッガーなど）
 - ・北欧の神秘主義（スウェーデンボルグ、ヨハン・ハーモンなど）
 - ↓グーターズ（Dimitri Gutas, 1945-）
 - ・アリストテレス哲学の延長としてのファルサファ理解
 - ・神秘主義ではなくアリストテレス哲学としてのイブン・スィナー思想
 - ↓メルヴェイン・クローシキー（Matthew Melvin-Koushki）
 - ・マムルーク朝、イル・ハン朝以降のオカルト科学
 - ・文字神秘主義
 - ・イラン民族主義
 - ↓サツジャード・リズヴィー（Sajjad Rizvi）
 - ・ムガル帝国期の北インドでのイスラーム思想
 - ・イスファハーン学派の発展としてのジャウンプール学派
- このような背景の上に、一六〇一七世紀のイラン・インドで活躍したアーザル・カイヴァーン学派を置くと、どのように文脈化できるだろうか。発表者は、アーザル・カイヴァーン学派文献を二つに区分する可能性を指摘したい。
- 前期・アーザル・カイヴァーン時代

- ・秘教主義
- ・救世主思想
- ・聖典の偽造（オスマン帝国の Muhyī al-Dīn Gulshānī (1528-1604) の *Kitāb Asī al-Maqāsīd wa Fasl al-Maqāsīd* との比較も可能）
- ・惑星崇拜（Shams al-Dīn Muḥammad ibn Maḥmūd

al-ʿAmulī (d. 1353) の *Najātīs al-Funūn wa ʿArāyīs al-ʿUyūn* の *Kāmarūpancaśīka* との比較も可能）

『タサーティール』と『ジャーメ・カイホスロー』が代表例
後期・カイホスロー・イスファアンディヤール時代

組織立った記述と哲学的内容が特徴

Khawāṣṣ Ṭab, Zardosht Aṣḥar, Zaynude Rūd and Zīr-ye Bāstānī の四冊が代表例

Soh-e Koll and Dīn-e Elāhī とも関連

上記の仮説が正しければ、前期アーザル・カイヴァーン学派は、サファヴィー朝時代のオカルト科学の復興と云う観点からの考察が不可欠である。後期アーザル・カイヴァーン学派は、イスファハーン学派がミール・ダーマードを中心に北インドに移植され、ジャウンプール学派として哲学化していく産物ではないかと考えられる。

即ち、全体としてアーザル・カイヴァーン学派は、「イランのヒジュラ暦一〇〇〇年の終末論と、北インドのイスラーム哲学を複合的に吸収しながら、一〇〇年間生き永らえたゾロアスター教思想」と評価可能ではなからうか。

アマール・ダスとシク教団成立——その思想と社会背景——

保坂 俊司

はじめに

シク教は、その独特の装束と、生活・社会倫理において注目されるインド発の最も新しい世界宗教の一つである。現在信徒はほぼ二千万人であり、その大多数がインド（共和国）の

パンジャーブ州に集中するも、インド国内はもとより、世界各地で盛んな経済活動を行い最も活動的なインド発の宗教としても知られている。

I シク教研究（宗教学的）の意義について

シク教研究には、宗教学全般の研究領域において、その研究意義は大きいが、その研究は世界的に見て、必ずしも進んでいない。そこで発表者は特に以下の点に注目して研究を続けている。

1 現代的な意義……諸宗教の共存、特にイスラムと多神との共生の時代におけるシク教が試みた思想的、宗教的共生の事例研究。具体的には、そのヒンドゥー・イスラム融和思想は、宗教対立が国際問題化する現在において、その意義は小さくない。

2 他宗教の比較基準……最も新しい創唱宗教の一つとして、その歴史的な発展が、客観的な資料により裏付けられるために、他の創唱宗教（特に、歴史性が乏しいインドの他の宗教との）対比研究が可能となる。発表者は、特に仏教との対比研究を今後の研究テーマとする。

II シク教団第三代グル・アマルダースの活動

アマ・ルター（一四七九—在位一五二一—一五七四）は、シク教の第三代グルとして、シク教団の基礎を築いた。（因みに開祖ナーナク（一四六九—一五三九）は、思想や理念の提示者である。）

彼は、現在のアマリサル近郊の寒村に生まれ、農業と小さな商売で生計を立てる *Khatri* 階級出身であった。

彼はその経歴も独自であった。彼は、ヴィシヌス派の熱心な信者として六十年以上暮らし、その後シク教に改宗し、グルとなったために、開祖ナーナクの思想形成と大きく異なり、その結果、シク教思想にヒンドゥー教回帰をもたらした。例えば、初代グル・ナーナクでは、神を表す代表的な名称が、アラビア語起源の *フカム* (*hukham*) であったが、アマル・ダスでは、ヒンドゥー的なハリ (*hari*) が、多用される。

またその表現は、ナーナクの抽象的に対して、アマル・ダスは生活レヴェルの比喩が多くなる。例えば、

神 (*hari*) を信じるものにとって、神は富であり、資本であり、信者はそれと共にある。神 (*hari*) の名を讃えるものにとって、(神は) 商品であり、商いである。

神の名を唱えるものにとって、(神は) 店舗である。

(「シュリ・ラーグ」)

アマル・ダスは、七〇才を過ぎて第三代に就任したが、精神的に活躍し、シク教教団の確立、教団組織（*ミシヤル*）の創設を、ムガルセウフの行政組織を模し確立し、現代の信仰の中心となる。ハリマンデル（黄金寺院）の建設の基礎も確立した。

彼は、カースト制度の否定、離婚の承認、寡婦の再婚の奨励、相互扶助制度の確立（特に、施食制度。一般には、無料食堂制度が有名・ランガ）。女性宗教指導者の容認など極めて革新的な教義をシク教の中に持ち込み、シク教教団の拡大の基礎を気づいた。また、グルの後継者を親族に指定し、グルの世襲制の伝統を確立した。

第六部会

ミシュナにおける意図——ユダヤ法規再考——

櫻井 文

本発表は、紀元二〇〇年にラビ・イエフダ・ハナスイによって欽定編纂されたラビ・ユダヤ教の法典であるミシュナの法規定（ハラハー）の性質を考察するものである。同テキストの法規定は対象物を聖・俗及び浄・不浄のいずれかの範疇に分類し、その性質を定義することを目的としているが、なぜその法的効力がそうした分類及び定義によって決定されるのかという疑問が生じる。本発表では試論として、ユダヤ法規の法規決定において、人間の思考が事物の性質を変化させる媒介であると主張する Howard Eilberg-Schwartz の議論に立脚し、ミシュナにおいて人間の思考、特に意図（マフシャヴァ）こそが、対象物がある範疇に分類し、その性質そのものを変化させることによりその法的効力を生じさせることを提示する。

人間の思考・意図がなぜ事物の分類及び定義に重要な要素として機能するのかは、ヘブライ語聖書における創世記伝承に端を発すると考える。特に祭司資料である創世記第一章一―九節では、唯一神が自身の意志で以って事物を創造し、適切な分類化を行っているのに対し、他方ヤハウィスト伝承である第二章十九―二十節の章句では、人間が神の代理として被造物の分類化及び定義の作業を担っていることが分かる。そしてこれらの箇所は、神の意志及び人間の意図によって事物を分類化するこ

とにより、創造の業を完成させるということを示唆している。本発表では、ミシュナが上記の聖書伝承を継承し、同法規の決定において、唯一神の代理として人間自らが意図（マフシャヴァ）を神の意志のごとく用いて、事物を分類化し、その性質を定義するという作業を反映させていると提起する。したがって対象物を分類化し、その性質を定義するミシュナの法規決定は、所謂聖書伝承における唯一神の意志による創造の行為と等しいということ提起する。ここでミシュナにおける人間の「意図」は、創世記伝承における唯一神の「意志」と同様、事物を「創造」し、「分類化」することにより、その性質を定義、変化させる役割があると考えられ、このことはまた、ミシュナの法規そのものが、人間が唯一神の代理として現実世界における秩序を維持・管理することによって、神の創造の行為の具現化を意図していることを示唆するものである。

マイモニデスと商業契約文書

嶋田 英晴

イスラーム期以降、特に八世紀半ば以降のバビロニア（イラク）のゲオニーム（学塾の塾長たち）と十二世紀のマイモニデスは、イスラーム化した市場の手法に馴染んでいた。ゲオニームはこれを（アラビア語で）「フクム アットウツジャール（商人たちの慣習）」と呼んだ。ゲオニームはタツカノート（法規）によって、レスボンサ（各地のユダヤ教徒コミュニティと權威筋間の質疑応答集）を通じて、あるいは新しい商業上の慣行を採用することによって、商慣行と新しい商業経済のその他の

諸要件への順応を試みた。

しかし、ゲオニームとは対照的に、マイモニデスは新しい商業経済に対して「法典化」を通して応じた。マイモニデスの主要著書の一つである『ミシュネー・トーラー』の第十二書「資産」の書の「ビルホート シェルヒーン ヴェシユタフイーン（代理人と協業者の法）」の一つのハラハーを注意深く分析することで、『ミシュネー・トーラー』における「商人たちの慣習」の場所を特定することが出来る。しかし、ゲオニームとは異なり、マイモニデスは他の箇所では「航海者の慣習」という用語を自由に用いているが、ゲオニームの用語である「フクム アットウツジャール（商人たちの慣習）」という（アラビア語の）言い回しは用いていない。マイモニデスはむしろヘブライ語で書き、ミシュナの言葉を用いることによって「古い衣服を新しい現実には纏わせる」ために、伝統的なラビ的言い回しである（ヘブライ語の）「ミンハグ ハメディナ（地方の慣習）」を用いた。マイモニデスは、商業経済に適応すべく農業経済由来のハラハーを更新するために商業の要素を、それが欠如しているタルムードの儀式法のなかに組み入れたのである。

すぐに分るが、マイモニデスは頑強にゲオニームによる改革を拒絶した。その改革は、専らイスラームによる大征服以降特にイラクにおけるユダヤ教徒が土地所有から商業・手工業へと生業を移していくことに順応するために為されたものである。しかしだからといって、マイモニデスはゲオニームが取り組もうと試みた経済的現実は無頓着であったという訳ではない。

また、ユダヤ教徒がイスラーム法廷に依拠せざるを得ない場

合、これはユダヤの指導体制にとって主要かつ不変の問題であった。更に『ミシュネー・トーラー』の中における、マイモニデスによるハラハーの更新の多くとユダヤ商法の改革は、マイモニデスがユダヤ系商人に対してイスラーム法体系に匹敵するようなユダヤの対応物を代案として提供したかったためであると考えられる。

ユダヤ教徒は、自らの活動がハラハーに照らして公正であることを常に確認して来た。従って、ゲニザ文書に多く見出される商業契約文書に書かれた協業（シヤリカ）を含むユダヤの経済活動研究の意義とは、現代へと続くユダヤ・アイデンティティーが形成・強化されていくことを確認することに他ならない。

マイモニデスの「否定神学」を再考する

法貴 遊

マイモニデス (Maimonides 一二〇四年没) が主著『迷える者の導き (*Dalalat al-hā'im*)』第一章で否定神学を主張したことはあまりにも有名であるが、彼がどのような前提と方法に則っていたのかに関しては、多くの先行研究が信じがたい程の誤解や偏見や無関心を露わにしている。本発表の目的は、彼の否定神学がカラームの学 (*ʿilm al-kalām*) の一派であるバサラのムウタズィラ学派の影響を強く受けていることを指摘し、両者の共通点と相違点を明確にすることである。

古典アラビア語文法学がバサラのムウタズィラ学派に及ぼした影響は絶大である。カラームの学内部で展開した否定神学

は、言語表記としての述語「属性」に含意される存在論的主張を解明することに端を発する。この学派に属するアブー・ハシム (Abu Hashim 九三三年没) は、存在論的主張の違いに応じて、述語「属性」を五つの種類に分類した。その中でも自体的属性と、偶有に因る属性と、それ自体に因るのでも偶有に因るのでもない属性の三つが重要である。自体的属性とは、主語によって指示されるモノが同一性を持って存在するあり方に由来して言われる属性である（神は生きて在る、この原子は空間を占めて在る）。偶有に因る属性とは、主語によって指示されるモノとは別のモノゆえに、主語がこれこれであると言われるような属性である（「ザイドは知りて在る」は「ザイドには知（という偶有）がある」とパラフレーズされる）。それ自体に因るのでも偶有に因るのでもない属性とは、欠如の否定と解釈される属性を含む（「満ち足りて在る」の意味は不足が存在しないことである）。

さて、マイモニデスは『迷える者の導き』第一章五一節の中で、属性とその主語が等価語となるような述語付けが神になされることを否定していない。彼が否定するのは、属性とその主語が別のモノを指示し、前者が後者に付帯するという存在論的主張を含意する述語付け（偶有に因る属性）である。このような記述が神になされた場合、神が複合体として在ることを主張してしまふ。遵ってマイモニデスは、自体的属性で神を記述することを經由する。

マイモニデスは、アブー・ハシムに倣って、同じ属性が神に附せられる場合（自体的属性）とそれ以外のモノに附せられ

る場合（偶有に因る属性）で、存在論的主張が異なることを認めるが、その属性の意味解釈の点で彼と異なる。マイモニデスは、カラム学者がこの存在論的主張の違いを認識したにも拘わらず、二つの述語付けにおいて属性の意味は同一であると思なした点を批判する。マイモニデスは、神を記述する属性は、欠如の否定（「知りて在る」の意味は無知ではない）として解釈しなければならぬと主張する。だがこの解釈も、バスマのムウタズイラ学派に由来するものである。

マイモニデスとアブー・ハシムが異なるのはこの後である。前者は欠如の否定という解釈に、さらに解釈を重ねる。彼は欠如の否定が、無制限の完全性を意味していると述べた。バスマのムウタズイラ学派の属性論に違ふ限り、神が存在し、かつ単純であることは保証されるが、神そのものは、いわば空集合として残される。マイモニデスはこの空集合を、あらゆる側面における絶対的な完全性に反転させたのである。

アブラハム・アブラフィアにおける

粗雑な「三つの指輪の物語」

志田 雅宏

レッスングの「賢人ナータン」に登場する有名なたとえ話に「三つの指輪の物語」がある。家宝の美しい指輪を持つ父親に、愛する三人の息子がいた。父ほどの息子に指輪を継がせるか決められず、そっくりの指輪をさらに二つ作り、全員にひとつずつ指輪を与えた。だが、そのせいで息子たちは自分の指輪こそが本物であると法廷で訴える。するとそこに賢い裁判官が現

れ、見事に争いを調停する。このたとえ話はボツカッチョの『デカメロン』から取られたものだが、美しい指輪や真珠を真の信仰、真の宗教にたとえた話は古くから存在する。エレミヤ書ではユダ王国の王が「神の右手の指輪」と表現され、マタイ福音書ではイエスが「天の国」を真珠にたとえた。中世イスラーム世界では『ディマータオスの弁明』で、ネストリオス派総主教がムスリムであるカリフ・マフディと対話し、キリスト教信仰を真珠にたとえつつ、その真珠をカリフとも共有できると答える。サアーリビの『ペルシャ人の王の歴史』では、愛する三人の女性のために三つの指輪を作ったペルシャ王の逸話が出てくる。その後、これらの東方のたとえ話は西方キリスト教世界に伝播し、十三世紀のキリスト教説教師ブルボンのステファヌスが、嫡出の一人娘に父親が家宝の指輪を継がせ、彼の不貞による非嫡出の娘たちが偽物の指輪を拵えて、父の遺産を騙し取るうとする話を語った。これらのたとえ話は、宗教間の争いや宗教的寛容、異なる宗教における信仰の共有や、ひとつの宗教を唯一絶対とみなすことなど、きわめて多様な仕方得意味づけられてきた。

本発表では、昨年度に引き続きアブラハム・アブラファイア（二二三九—九一頃）を取り上げる。預言体験に到達するための手引きとして書かれた『知性の光』で、アブラファイアは真珠のたとえ話をする。彼の預言論の核をなす「聖なる言語」としてのヘブライ語を真珠にたとえ、それを有するユダヤ人が神に選ばれた民であることが論じられる。そのさい、アブラファイアは、神がユダヤ人の地位を他の民族に交代させ、ヘブライ語や

律法もいまやその意義と高貴さを失ったと主張する「ある民族」を登場させる。それに対する反論として、以下の真珠のたとえ話が語られるのである——美しい真珠を持っていた父親が息子にそれを継がせたいと望んでいたが、息子はその想いに応えられず父を怒らせてしまう。そこで父は真珠を穴に隠し、息子が悔い改めるのを待つことにした。やがて、息子を妬む父の召使たちがやってきて、自分たちが真珠を受け取ったと嘘をつく。愚かな息子はそのことを案ずることさえもなかったが、長い間召使たちが彼を怒らせた後、ようやく悔い改める。それを見た父は隠していた真珠を息子に与え、息子は自分たちの嘘を恥じた召使たちを赦すのであった——。

アブラファイアにおける真珠のたとえ話は、「ステファヌスやボツカッチョ、レッシングともまた異なり、「悔い改め」と「赦し」をその根幹的テーマとしている。「真のイスラエルとは誰か」という、ユダヤ人に対するキリスト教世界の神学的問いに応答するかたちで、アブラファイアは同時代のユダヤ人に批判的なまなざしを向け、救済のための行動を呼びかける。それは神から「真珠」を受け継ぎ、ヘブライ語の高貴さを取り戻すことであり、具体的には預言体験に到達するためのヘブライ語による一連の実践をへて、人間の知性を神の知性と一体化させることである。そして、その知的完成者すなわち預言者は世界を放浪し、人々を教え導き、万人がその知性において神を知ることを実現しなければならぬ。アブラファイアにとっての真珠のたとえ話は、宗教の違いを超えた普遍的な知的完成をこの世において実現するための、他者の赦しの物語であった。同時代のユダヤ人

に悔い改めを呼びかけ、異教徒、特にキリスト教徒に対する和解と赦しを試みる事が、キリスト教世界と向きあうアブラハムイアが導き出したひとつの答えであったといえるのである。

ユダヤ法は宗教か政治か

——十七世紀ベネチアのユダヤ人統治から——

李 美奈

十七世紀ヴェネツィアのラビ、シモーネ・ルツアートは『議論』（一六三八）においてユダヤ教を、積極的に教えるべき道徳性と自由意志に基づいて守る儀礼とに分けて論じる。中世においては精神と実践とが不可分に関わっていたユダヤ教をこのように描く背景には、ヴェネツィア共和国のユダヤ人統治の方針の影響があると考えられる。本発表ではブルジェンツィオ・ミカンツィオの報告書から、共和国のユダヤ人統治の内容を明らかにする。

ミカンツィオはヴェネツィア共和国の神学顧問であり、一六〇六年の聖務停止処分以降徹底的にヴェネツィアの現世的権威を擁護する理論を展開してきた。ミカンツィオの作成した報告書は一六三一〜三二年に起きたリプロ・グランデ事件に端を發することからユダヤ人は国家内国家を作っていると疑われ、ユダヤ法を翻訳させて調査した。ミカンツィオはこの報告書で、ユダヤ人の自治や法がヴェネツィアの裁判権や権威を侵しているのでは、という疑義に対し、これらはヴェネツィアの方針に反しておらず、その力は精神的ゆえに統治は認められる、と結論付

けた。

まず根拠となったのは、共和国においていかなる外国人組合も自らの規則を持ち統治を認められていることである。ただし、この場合は規則内容を当局に提出して許可をもらう必要があるのに対し、ユダヤ人共同体はそれを行なっていない。その理由としてミカンツィオは、どの歴史を見てもユダヤ人は危険ではなかったこととともに、ユダヤ法は現世的権威の管轄外にあるために、認可手続きを行うことは神の冒瀆にあたることを挙げる。キリスト教の教会や兄弟団の規則には干渉すべきではないことを理由に、ユダヤ法は「認められる」のではなく「許される」べきだとする。

さらに統治の具体的内容について、ミカンツィオは教会や兄弟団が持つ規則を参照しながら、ヴェネツィアの権威を犯すと疑われた法、すなわち市民法・刑事法にあたる規則、破門の罰、行政官への訴えの禁止を正当化する。ここでは、これらの規則がヴェネツィアの方針に反するものではなく、なおかつその命令や罰は精神的で強制力は持たないゆえに、許されるべきと論ずる。当時、ヴェネツィアの議会では、ユダヤ人の法・裁判と儀礼の区別がつかないことが問題視されていたにも関わらず、ミカンツィオはあえて儀礼の中に法、議会、裁判を含めている。

ミカンツィオの報告書は、最初にユダヤ人共同体を外国人組合の法的立場に類比させることで都市から切り離しつつも、キリスト教の教会や兄弟団を参照しつつ、当時の共和国と教会の関係をユダヤ人共同体にも当てはめようとしている。また当

時、国家と教会の対立の中で、政治的権威の現世的／精神的の境界線が流動的・曖昧だったことを背景に、その詳細な区別については議論を避けながら、共同体のすべての機構を「許し」つつも、同時にまるごと精神的なものに押し込められる議論を行い、ユダヤ人共同体の一切の強制力を排除しているように思える。つまり、ヴェネツィアではキリスト教共同体の力が精神的なものへと限定されるのと並行して、ユダヤ人共同体も宗教共同体として扱われるとともに精神的なものへと昇華していったと考えられる。ルツアートの儀礼の強制性を排除して自由意志によって守るとした背景にはこのような統治方針がある。

ヨーゼフ・カルレバハとフランツ・ローゼンツヴァイク

丸山 空大

ヨーゼフ・カルレバハは、一九二〇年代後半からハンブルクの共同体を率いた正統派のラビである。本発表は彼の特徴的なローゼンツヴァイク受容から、当時のドイツの正統派の状況の一端を明らかにする。ローゼンツヴァイクは正統派ではなかったが、晩年にユダヤ教の伝統に接近し、伝統的律法を遵守するようになった。このとき、正統派の人々は、ローゼンツヴァイクに対してきわめてアンビバレントな態度を示した。すなわち、ローゼンツヴァイクが同時代の世俗化したユダヤ人を伝統へと引き寄せたことや、ユダヤ教の古典的テクストを翻訳したことについては、正統派の人々は高く評価した。しかし、彼の律法理解は、正統派のそれと大きく異なっており、受け入れることは難しかった。

ローゼンツヴァイクの律法理解は、晩年の小論「建てる者たち」にもっともはっきりと表現されている。彼はこの小論を通して、世俗化し伝統的生活から離れた同時代のユダヤ人を伝統的生活に連れ戻そうとした。というの彼は、近代という時代のなかで人間が人間らしくあるためには、普遍的なものとの関係を再構築することが必要であると考えた。そしてそれはユダヤ人にとっては、ユダヤ人として自覚的に生きることにほかならなかったからだ。このような目標のもと、彼は同時代のユダヤ民族主義（シオニズム）と正統派を批判することで、現代においてなお可能な律法との関わり方を提示した。

彼の律法理解と正統派批判は次のように要約できる。当時の正統派の律法理解は、歴史的啓示の真实性への信仰という困難な態度決定を前提するものであった。そのうえ、あらかじめ書き出された規則だけは義務として守るが、生活のほかの部分では市民として世俗的生活を享受するというように、生活をユダヤ的・宗教的な部分と非ユダヤ的・世俗的部分に分割してしまっていた。ローゼンツヴァイクはこれに対し、特に明文化されていない習慣を含め、あらゆる行為を神に対する応答としておこなうことで、生活の全体をユダヤ的なものとするという生き方を提案した。このような律法理解は、伝承された聖書テクストをシナイ啓示の直接の産物とする伝統的信仰に固執しない点、ラビによる法解釈の蓄積に副次的な重要性しか認めない点、律法を実践する際に人間の意志やこころの敬虔さを重視し、義務としての側面を捨象する点において、正統派の律法理解と対立する。

カルレバハは、しかし、このような批判があることを理解したうえで、熱心にローゼンツヴァイクの思想を正統派の機関紙上で紹介した。彼がはじめてローゼンツヴァイクについて書いたのは、『救済の星』（一九二二年）の書評であった。一九二六年に発表されたこの書評は、難解さのため当時あまり反響を呼ぶことがなかった同書を要約して紹介するものであった。さらにカルレバハは、ローゼンツヴァイクに寄せた追悼文において、後者の律法理解もまた——正統派に対する批判は退けるもの——、肯定的に評価したのだった。

このようなカルレバハの態度は、彼のやや特殊な経歴と関連する。彼はハンブルクで会衆を率いるようになる前、各地で正統派の宗教教育の改革にかかわり、その中で、西欧の正統派が若者の宗教的欲求に十分にこたえていないことを認識した。彼もまた、同時代の正統派に生き生きとした内面的動機づけが欠けていると感じたのだ。だからこそ、彼はローゼンツヴァイクの著作に強く惹かれ、それを正統派に熱心に紹介したのである。一般に、戦後のローゼンツヴァイクの思想的影響は、保守派や改革派など、非正統派の人々の間のみとめられるとされてきた。しかし、一九三〇年前後にかけてカルレバハの論説が正統派の機関紙に頻繁に掲載されたことを考えると、ローゼンツヴァイクの影響は、正統派内の自己批判を呼び水として、正統派にも及んでいたとみることができるだろう。

一九二〇年代米国の改革派ユダヤ教の特殊性

——そのシオニズム的傾向——

石黒 安里

ユダヤ教は元来、シオニズム思想とは相いれないことが指摘されている。この傾向はアメリカの改革運動を担った人々のあいだでも共有されている。初の改革派の公式声明とされる「ピッツバーグ綱領」（一八八五年）第五条では、「ユダヤ国家にかかわるいかなる律法の復活も予期しない」と主張している。しかし、「シオニズム」という用語は非常に多義的である。それは単にイスラエル国家を建設すること、あるいは聖書にゆかりのある土地に帰還することだけを意味するものではない。むしろ居住国に留まりながら、ユダヤ・アイデンティティを確認するためのツールとして機能した側面がある。そのため、アメリカのユダヤ教界においてさえ、シオニストはマイノリティであったけれども存在した。また、シオニストと自称することはなくとも、「ピッツバーグ綱領」の次に提出された「コロンバス綱領」（一九三七年）第五条では、政治的シオニズムと文化的シオニズムの両方の要素が含まれた主張が挿入されている。ただし、一九三〇年代のこの親シオニズム的傾向は、ナチスによる迫害に苦しむ同胞の救済のためによるものだと指摘されている。

では、一九二〇年代の親シオニズム的傾向はどう位置付けられるだろうか。まず、一九二〇年代の親シオニズム的な傾向が社会奉仕、社会正義の実現に基づくものであることを概観し、一九二〇年代の改革派ユダヤ教がシオニズムに対して、一九三

○年代の同胞の救済のためにシオニズムに接近した事例とは異なる特徴が存在したのかどうか検討する。具体的には、改革派のラビであったステイブ・S・ワイズ (Stephen Samuel Wise, 一八七四—一九四九) の活動と、ニューヨークにある二つのシナゴグの事例をもとに、ユダヤ教界内部でのシオニズムに親和的な傾向を確認する。一つは、ワイズが一九〇七年に立ち上げたフリー・シナゴグ (The Free Synagogue) に着目する。もう一つは改革派のシナゴグである、テンプル・エマニエル・シナゴグ (The Temple Emanu-El) を取り上げる。彼らの活動が従来の改革派ユダヤ教の中で単なる例外として整理できるのかどうか。ワイズが創設したフリー・シナゴグはユダヤ人だけに限られたものではなく、非ユダヤ教徒に向けても開かれたものであった。ワイズは、既存の改革派が十分に社会正義を実践できていないと不満に感じていた。そして、社会正義の実現という「イスラエルの使命」をシオニズム運動の中で実践できると考えた。そして、その実践の場として、シナゴグを創設するに至った。一方、テンプル・エマニエル・シナゴグは、シオニズムに親和的なシナゴグであった。ただし、一九二〇年代に限って言えば、女性シオニスト団体であるハダッサは同シナゴグから、その活動の場をイスラエル国家建国以前のイギリス委任統治下にあったパレスチナへと展開していき、もはやシナゴグでの活動の一環としては捉えることができない。しかし、ワイズやハダッサのシオニスト活動は、社会正義の実現というキーワードをもとに展開されたものであった点は一致している。そのため管見の限り、一九

二〇年代の時点では、一九三七年のロンバス綱領に直接結びつく理念は確認できなかった。むしろ一九二〇年代のシオニズム活動は、当時、米国で盛んであった革新主義の運動のユダヤ版として解釈するほうが、その活動を端的に示すことができるのではないだろうか。

また改革派の枠組みに限定して、シオニズムに親和的な傾向を捉えようとする試みよりも、むしろ、「アメリカ化したユダヤ教」という枠組みで捉えるのが適切ではないかという結論に至った。とりわけ、本報告では焦点を当てることができなかった保守派との兼ね合いの見直しも必要となるだろう。

ラビ・ユダヤ教文献における「民」「民衆」

勝又 悦子

十九世紀末ドイツに確立し、現在のユダヤ教研究の基盤となつたユダヤ学 *Wissenschaft des Judentums* は、その牽引者、L・ツンツの見解に代表されるように、ユダヤ教は人類の普遍的価値を体現していることを自負していた。ことに、七〇年、エルサレム第二神殿崩壊後、聖書の学びに従事するラビ・ユダヤ教に移行したことは、神殿祭司という家柄に依拠しない、民主的なユダヤ教の到来として理想化される傾向があった。しかし、こうした理想化は、ラビ・ユダヤ教の多様な側面を一元化してしまおうのではないだろうか。そこで、本稿においては、民主主義「デモクラシー」という用語の一部を成す *dimos* や、その他、「民」「民衆」にかかわる用語のユダヤ教文献での用例を分析し、ラビ文献を中心に、ユダヤ教における「民」「民衆」

像を探り、近現代が想定するような「民主主義」がユダヤ教に想定できるのかを考察する。

dimos はギリシア語起源の単語であり、民主主義「デモクラシー」に直結する単語である。ユダヤ教文献では私見の限りでは約九五〇例ある。そしてその用法は、大きく、A石の建造物／死者のための記念石、B公衆浴場、C恩赦・無罪を意味する裁判用語、D人々、役人、公的事柄、に四分できる。ギリシア語では語源の異なるこれらの用例は、ラビ文献では *dimos* に一元化しているが、それぞれ、何らかの形で「公共」に関係していること、プラトンがデモクラシーに衆愚政治に陥る形態として込めたような否定的なニュアンスは、ユダヤ教文献では見られないことは指摘できる。しかし、ギリシア世界というラビ・ユダヤ教と近接した世界で展開していたポリスの政治状況やデモクラシーに関する議論は、ラビ・ユダヤ教文献では *dimos* という用語を受容していたにもかかわらず――誘発されることはない。また、中世・近代のユダヤ教文献においても、*dimos* という術語は継承され、様々な注釈がされるが、その主たる用法は、圧倒的にA、特に、死者のための記念石についての議論である。つまり、歴史を通じて、*dimos* が「民」に関する議論を触発することはなかったと言える。

ラビ・ユダヤ教文献には、他にも *rahim*（多数者）*tzibur*（公共）、*kahar*（会衆）など、「民」「民衆」を表す多彩な用語がある。特に、初期の法規文献であるミシュナでは、公共の場と個人の場を対比させる議論が多数みられ、その際に、*rahim*、*tzibur* が言及される。「公共の場」というのが、多分に意識さ

れていることは窺われる。また、会衆を意味する *kahar* については、*kahar* に入る者と入らない者の境界についての議論が目立つ。また、無学の民を表す *am ha'arez* については、*haber*（同僚）との違いについての議論が目立つ。つまり、各グループの境界設定に意識があるようだ。*am ha'arez* については、侮蔑的な言説とともに、寛容な対応も見られるので、時代による対応の変化が窺われる。神を王に見立てた譬えも多数見られるが、その中でも「民衆」「民」は積極的な役割は担っていない。つまり、ラビ・ユダヤ教文献には、様々な「民」「民衆」にかかわる様々な用語は存在するが、それぞれの用語が示唆する「民」「民衆」の具体的な中身について、またラビたちとの具体的な接触関係を示すエピソードは、今回の考察の範囲では見受けられず、同時代の「民」「民衆」の内実が見えない、抽象的な概念であると言えよう。

現在のユダヤ教の基盤となるラビ・ユダヤ教において、*dimos* という用語は、受容されていたにもかかわらず、政治議論に発展せず、いわゆる我々が想定する「民」「民衆」についての関心は、希薄であったと考えられる。よって、安易にユダヤ教文献を徒に近現代の自由や民主主義のモデルにすべきではなく、彼ら自身の多様な理念、価値観に着目することが重要ではないだろうか。

「カインとアベル」物語における曖昧さと両義性

岩崎 大悟

ヘブライ語（旧約）聖書創世記では「エデンの園」物語に続き、創世記四章（以下、「カインとアベル物語」）にて、最初の子どもたち（兄弟）が誕生し、それらが最初の殺人を犯したことが語られる。本発表では、現在の物語におけるテクストの多義性を中心に論じた。テクストが有する曖昧さや多義性により生じ読みの広がりに対する関心のもと、テクストの曖昧さ・多義性に注意を払った読みを展開した場合、カインとアベル物語には、たとえば、(1)なぜヤハウエはアベルの贈り物（ミンハ）だけに目を留めたのか、(2)なぜカインの贈り物はヤハウエの目に留まらなかったのか、(3)なぜカインはヤハウエが目を留めないことを知り得たのか、(4)カインがヤハウエによって与えられる「しるし」とはどのようなものか、などの曖昧な点があることに気づかされる。本発表では、ヤハウエの言動を中心にテクストの曖昧さに注意を払い、聖書学で展開されている議論を踏まえて、読みを展開すると、神ヤハウエのキャラクターが両義的なものになることを論じた。

まず、テクストの曖昧な点として、ヤハウエがアベルの贈り物のみを受け入れた理由を検討した。解釈史・研究史では、大きく次の四つの解釈―①信仰、②行動、③贈り物の質的な差、④神の「自由な選択」―が見られたが、①から③までの諸見解にはそれぞれに解釈上の難点があり、採用することは困難であった。その結果、④の神の自由な選択を選択せざるを得なかった。しかし、ヤハウエの「選び」は人間の理解を超えたとする

キリスト教神学思想を持ち込まない限り、この解釈はヤハウエの「勝手気ままな自由さ」による「依怙臆」が兄弟の一方のみを選んだ理由となるのである。

次に、続く六〜七節を検討した。ここでは、ヤハウエはカインに対し、警告を発していた。この中で、ヤハウエはカインにアベルを「治める」ように要求したが、この「治める」とは、「責務を負う」ことだとされる。しかし、カインはこのヤハウエの命令を別のように理解した。つまり、カインはアベルを暴力をもって「治めた」、つまり「支配した」のである。このように、ヤハウエとカインの間の意思の疎通に生じた齟齬が殺人へと発展することになるのである。

さらに、カインがアベルを殺害した後のヤハウエとカインの対話を検討した。そこではまず、ヤハウエはカインにアベルの所在を聞く。これは、殺人を知っていたとも、アベルが見当たらないので聞いたとも考えることができるだろう。カインは皮肉な表現でヤハウエに答えた。これに対し、ヤハウエは大地の呪いと不毛を宣告する（十〜十二節）。これを受けたカインは罪Ⅱ罰の軽減を嘆願する（十三〜十四節）。これを受けたヤハウエは二つの保護を与えた（十五節）。一つはヤハウエによる七倍の報復であり、もう一つはカインに与えられた「しるし」である。この「しるし」は、外敵からのヤハウエの保護を表すものである。このように聖書での人類の最初の殺人を犯したカインに対し、ヤハウエは「不思議な保護関係」を与えるのである。

このように「カインとアベル物語」の曖昧さに注目してヤハ

ウエのキャラクターを検討すると、一方ではカインに注意を喚起し（九節）、保護する「しるし」と七倍の報復を約束する（十五節）「慈しみ、恵みを与える神」でありつつも、他方では祭儀規定に沿った適切な贈り物でも明確な理由もなく拒絶する「勝手気ままな」神（ブルグマン）となるのである。このように、物語の曖昧さや物語が説明しない点について、聖書学の議論を参照し対論しつつ読みを展開すると、神ヤハウェは罪人にも「恵み」を与える一方で、「依怙臏貞」をするという両義的な性格を有することになるのである。

ユダヤ教とキリスト教の罪認識

——金の子牛像事件を例として——

大澤 耕史

本報告では、一定の規模の宗教共同体ごとの罪認識、つまり、それぞれの共同体が特定の問題の中に何の罪を見出すかを具体的に考察し、それぞれの共同体の差異を明らかにすることを試みた。そこから転じて、罪認識が宗教共同体を区分するための一つの指標とならないかを問うとともに、大まかには一つの共同体と考えられがちな共同体の中にも実際には細かい差異がみられることを指摘した。

罪認識を見るために取り上げたのは、ヘブライ語聖書出エジプト記三十二章に記されている金の子牛像事件である。この事件は、聖書中で「大いなる罪」として言及される数少ない出来事の一つで、ユダヤ教にとってもキリスト教にとっても代表的な罪の事例としてしばしば挙げられるものである。本報告で

は、紀元五百年ごろまでの解釈に限定し、ユダヤ教とシリア・キリスト教、およびそれ以外のキリスト教という区分で、子牛像事件の罪についてのそれぞれの解釈を概観していった。

まずユダヤ教では、子牛像事件がいかに大きな罪であったかと、その結果としてどのような問題が引き起こされたかということ述べた解釈が目立っている。また、通常ではない方法（必ずしも凶像を伴うとは限らない）での崇拜行為を問題視するアボダー・ザラーという概念を子牛像事件にあてはめる解釈、子牛像の作成と崇拜をイスラエルの民の姦通とみなす解釈が見られた。

シリア・キリスト教と対比する形で言及する西方のキリスト教の解釈としては（西方というよりも初期キリスト教とするべきかもしれないが）、新約聖書の記述を二箇所取り上げた。ここでは子牛像事件をエジプトに結び付ける解釈、そして事件を日本語の「偶像崇拜」とほぼ同義の、凶像に対する崇拜行為とする解釈が見られた。

最後に、ペルシアの賢者アフラハトとニシビスのエフライムに代表される同時代のシリア教父の解釈では、子牛像事件をエジプトに結び付けると同時に、事件を上記のユダヤ教のアボダー・ザラーと、凶像に対する崇拜行為としての「偶像崇拜」の両方として認識するものが見られた。また、それ以外のキリスト教の解釈には見られなかった、事件を姦淫と結び付ける解釈も見られた。

以上から、子牛像事件に問題があり、それが罪であったとするのは三者ともに共通した姿勢であることがわかる。しかしそ

の中で具体的に何が問題であったのかについては見解がわかれている。つまり、シリア教父の解釈は、同じキリスト教の聖典である新約聖書の解釈を踏まえているとともに、そこにはユダヤ教の解釈に見られるモチーフもあわせて見出すことができるのである。その背景については様々な要因が考えられるが、例えばユダヤ教の伝承とシリア教父の解釈の言語の近接性、およびアフラハトやエフライムが活動した地域でのユダヤ人とキリスト教徒の物理的な接触の可能性が挙げられる。また、この状況を逆向きに考えることにより、様々な問題についてその罪をどのように認識しているかによって宗教共同体を区分することができるのではないか、という可能性を指摘した。例えば、時にキリスト教と一口で括られてしまう共同体の中にも、細かい差異を伴った小共同体が併存しているわけであり、ある問題についての罪認識を基準にそれらを区分することができるのではないかということである。

申命記第六章四―五節の解釈と年代

高橋 優子

申命記第六章四―五節は、その最初の語をとって「シエマー」と呼ばれる箇所である。ユダヤ教徒は現在でも朝夕これを唱える習慣があるほど重要なところであるが、とくに四節の解釈は現在に至るまで研究者の間で一致をみないほど曖昧あるいは難解な部分でもある。本発表では、申命記第六章四節の解釈を行い、「一神教」の変容過程との関連においてその年代を推定する。さらに第六章五節の解釈を行い、それが古代西アジアの文学伝統

とどのように関連するかについて論及する。

いわゆる「階段状の並行関係 (staircase parallelism)」と呼ばれるレトリック (J. Kraus) を前提すれば、四節は「ヤハウェわたしたちの神はエハド」というように訳すことができる。その場合、エハドの意味が問題となるが、通常「ひとつ」あるいは「ひとり」と訳される。しかし出エジプト記一五章三節やホセア書一二章六節の例を参照すると、エハドはヤハウェの別名のように考えられていると想定される。そうであればここのエハドは、単に「ひとつ」とか「ひとり」を意味するのではなく、ヤハウェの比類なき、ユニークな性質を指示するとみることができるといえる。

いずれにせよ、「ヤハウェはエハド」という文は、一神教をただちに想起させる。この箇所の含意は唯一神教であろうか、それとも拝一神教であろうか。これを考えるために発表者は「多神教カテゴリー」と「一神教カテゴリー」という相対的な區別を提案したい。前者の一神教には「多神教的ヤハウェ主義」と「一時的拝一神教」が入る。そして後者の一神教には「恒常的一神教」と「唯一神教」が含まれる。王国以前から一神教的な神観が存在したという説も存在するが、考古資料からは確認できない。考古学的証拠から推測すると、王国時代に入ってもなおイスラエルは多神教的であったようだ。それが唯一神教にいたるまでにはいくつかの段階を経たと考えるのが妥当である。発表者は、ヨシヤの改革という出来事は「多神教カテゴリー」から「一神教カテゴリー」への転回点をなすと考える。それは当該改革が祭儀改革と祭儀浄化を行ったからである。祭儀

改革とは地方聖所を廃止してエルサレム神殿に祭儀を集中させること（ポリヤハウイズムの禁止）であり、祭儀浄化とはユダ王国におけるヤハウエ以外の神々の排除（多神教の禁止）である。しかし、ヤハウエ以外の神々を排除するといっても、外国にヤハウエ以外の神々が存在することは自明であった。まだ世界にヤハウエ以外の神は存在しない、という唯一神教の段階（捕囚期の第二イザヤから）には至っていないと考えられる。要するに、六章四節は恒常的一神教の宣言であると思われる。年代は少なくともユダ王国滅亡前、おそらくヨシヤ時代（前七世紀後半）であろう。

次に六章五節であるが、この部分は「エサルハドン王位継承誓約文書 (ESOD)」（前六七二年）に影響を受けていると考えられることができる。ESODでは大皇太子アツシエルバニバルがある部分をヤハウエと替えたのである。ESODも申命記も、主に対する「愛」を求めている。古代西アジアの文脈において「愛」とは、「従うこと」と同義である。それは感情だけでなく行為を伴う。そうでなければ政治的支配者等を「愛せよ」という命令は意味をなさない。五節に現れる「心」「魂」「力」がすべて登場する他の箇所は列王記下二三章二五節だけである。この箇所にはヨシヤ王への留保なしの礼賛が見られる。おそらく申命記六章五節と列王記下二三章二五節は同じ年代に属する。つまり、前七世紀後半と見ることができる。

さて、紀元前七世紀後半にユダ王国が新アッシリアの文書の影響を受けたことについては激しい論争が行われている。もちろんユダ王国は西アジアの文学伝統から複合的な影響を受

けたが、申命記六章四―五節に最も大きな影響を与えたのはESODであるといえる。

古代アナトリアのヒッタイトにおける「不浄」について

山本 孟

ヒッタイトでは、人に災いが起こったとき、それは「不浄」によって神の機嫌を損ねた結果であると信じられた。そのような「不浄」をもたらず代表的な原因は、殺人や窃盗といった犯罪、出産や死などであり、それらは儀礼により浄化されるべきものであった。また、ヒッタイト文書からは、「不浄」が神々や王に触れることのないように特に注意が払われていたことがわかっている。本発表では、通常「不浄」(impurity)と訳されるヒッタイト語の名詞 *papratar* に着目し、その用例から *papratar* とみなされたものの性質をまとめ、ヒッタイト世界における「不浄」の考え方を整理した。

ムートンは、ヒッタイト文書に確認される *papratar* の根源には、病や死・悪夢・血を伴う犯罪・魔術・呪い・性交・精液・月経や出産に伴う流血・排泄物・尿などがあるとしている (A. Mouton, "Le concept de pureté/impureté en Anatolie hittite", in P. Rösch and U. Simon (eds), *How Purity Is Made*, Wiesbaden 2012)。これら諸要因から生じた *papratar* は人から人へ移るものと信じられていた。その伝わり方には接触による感染だけでなく、邪術を使って意図的に他者に移すことや、親から子へ伝わることも含まれている。

ヒッタイト文書に現れる *papratar* の用例を確認すると、そ

れが衛生的に汚いもの、たとえば病気や病原体を媒介する可能性が考えられるものであったことがわかる。また、浄化儀礼を記した文書に、神像から *papratat* が洗い落とされなければならぬと言及されているように、そのような汚れは洗い落としたり、こすり落としたりする対象であった。ここからは *papratat* が物理的に取り去り、清めることが可能なものと考えられていたことがわかる。加えて *papratat* は、犯罪や王による命令違反など、法や規則を破ることで生じるものであったことが確認された。

ヒッタイト語の *papratat* は、人間が、汚く不快に感じられるものから発生する、神々に対する罪であった。当時の近東世界では神々も人間と同じように知覚すると考えられていたため、それは神々にとつても同じく不快なものであった。つまり、*papratat* とは人間と神々が物質的にも精神的にも汚いと感じるものから生じると考えられていたのだといえる。したがって、犯罪や規則違反も神々が不快に思うものとして *papratat* を生じさせる原因となった。どのような理由で生じた *papratat* であつても、それらはすべて神々の不満を招き、その結果として災厄の原因となると考えられた点で共通している。このような *papratat* の性質は「穢れ」と呼ぶうる観念を表しているかもしれない。本発表で扱ったヒッタイト語が表している観念の理解とその日本語訳のためには、今後、このヒッタイト語名詞と、その対概念となる「清浄」に関連するヒッタイト語の語彙の用例を検証した上で、それらと古代メソポタミアの諸地域との比較に研究の幅を広げ、考察する必要がある。

メソポタミアの儀礼研究

細田あや子

メソポタミアのアーシプという職能者について、昨今研究が進んでいる。アーシプと対になって議論されるアスーという職種とあわせて、それらの定義が再考されている。アーシプは *exorcist*、アスーは *physician* と訳されることが多いが、それぞれこの英訳語だけでは包括しきれない事柄を行っていたことが明らかとなっている。

先行研究を受け、アーシプの仕事や役割を考察する際、一般に「アーシプの手引書」(KAR 4「アッシュル出土、前七世紀」ほか)と呼ばれる文書に着目して検討したい。この文書には、アーシプの見習い生が一人前となるために習得し実践すべき事柄のリストが挙げられている。前半と後半の、大きく二つに分けられるカリキュラムからなる。前半には、神殿において祭司として行う儀礼、王のために行う儀礼、季節に応じた月ごとの儀礼などが記されている。さらに病気の診断と治療、災禍を払う唱えごとや儀礼などが続く。後半のカリキュラムは、より高度な内容である。アーシプは、知恵の神・「呪術」の神エアの庇護のもとにあるが、知恵や知識を得て専門職となるための事柄が列挙されている。

この文書の一三行目と一五行目に「ラマシウトゥ」という、人間に有害な霊の名前が挙げられている。ラマシウトゥは、アヌの娘といわれるが、胎児と新生児がその犠牲となる。流産や新生児の突然の死は、ラマシウトゥによると考えられていた。そのため妊婦からラマシウトゥを遠ざける儀礼が行われてい

た。流産や新生児の死だけではなく、病気もラマシウトウが原因と考えられており、病人からラマシウトウの攻撃を守る唱えごともある。

とくに「一五行目の「不妊の女性、妊娠している女性、難産の女性、ラマシウトウ、（泣いている）赤ん坊をなだめるための唱えごと」という記述が目される。妊娠や新生児など、女性の身体についての事柄が問題となっており、それらがラマシウトウにかかわるものとみなされていたのであろう。出産の際に母子が命を落としたり、不妊や難産で苦しんだ女性たちが多かったと推測される。これらの領域に対して、助産師や乳母のみならず、アーシブも深く関与していたことが文書から読み取れるため、アーシブの行っていた事柄が広範囲だったといえる。

ラマシウトウに対する儀礼では、ラマシウトウの像を作り病人の頭部に置くこと、家の戸口や窓、寝室の戸口にラマシウトウの絵を描くこと、名前を書き入れた犬の像を作り戸口や窓に置くことなどが、アーシブに対して指示されている。小像や板などを用いてラマシウトウの侵入を防ぐ儀礼を行っていたことがわかる。

実際、ラマシウトウによる災厄から人々を守るために用いられたとされる、金属製や石や粘土製の「ラマシウトウの板」がある。ライオンの頭、ロバの耳、ワシの爪のラマシウトウが、両手に蛇をつかみ、ロバや船にのった姿で表現されている。ラマシウトウの乳房には子豚と子犬が吸い付いている。その付近にバズも描かれ、バズがラマシウトウを撃退すると考えられていたことが読み取れる。

このようにラマシウトウに対する儀礼では、アーシブ自身が粘土などで像を作り、そこに唱えことも書いていたことが推測される。ほかにも、除災や招福のために神々や動物、異形の小像や護符（アミュレット）を作って儀礼を行っていたことが、「アーシブの手引書」や種々の儀礼テキストからうかがわれる。神霊など不可視のものがどのようにとらえられ表現されているのか、また病気の治療や占い、儀礼などで用いられた造形物の意義や役割は何かという問題に関し、文字資料と図像資料の双方を用いて考察する必要がある。

メソポタミアのシャーマニズム

——アーシブの検討を中心に——

渡辺 和子

堀一郎が主張するようにシャーマンの本質は「呪的カリスマ」の一つであり、「シャーマニズムはじつに人類のもっとも古代的、原初的な「宗教」の本質構造をもつものである」（『日本のシャーマニズム』一九七一年）ならば、およそ二五〇〇年にわたる古代メソポタミアの宗教的諸現象の中にも、シャーマニズムに相当するものがあるに違いない。従来の議論は、『旧約聖書』の預言者に相当するとされたメソポタミアの「アビール」や「ムッフル」などが、シャーマンとしての脱魂もしくは憑依状態を示すか否かをめぐる論議に留まっていた。昨今、メソポタミアの「呪医」とされてきた「アーシブ」の研究が進み、彼らが病気なおしのほほすべてを担い、経験的・合理的手法も用いていたとされている。また病気なおしだけでなく、そ

の他の多くの儀礼や占い全般もアーシブの職域に含まれることが判明したが、アーシブのシャーマン性についての論議は本格化していない。メソポタミアのシャーマニズム研究には、アーシブの関連文書とともに、文学作品も重要であり得る。特に標準版の『ギルガメシュ叙事詩』は前十一世紀頃に、スイン・レキ・ウンニンニという人物がそれ以前のいくつかの版を用いて編集したとされる。それは当時から人気のある作品であり、歴史的にも十分に信憑性のある内容をもつといえる。さらに二〇一四年に公刊された『ギルガメシュ叙事詩』第五書板の新発見文書の内容から、この作品が自然から引き裂かれた文明人の問題をさらに掘り下げて扱っていることがわかった。

主人公ウルク王ギルガメシュは暴君であったが、野人エンキドゥを友としてレバノン杉の森の番人フンババを倒す冒険に出る。その途上で夢による神託を得るために、何度もギルガメシュが夢を見てエンキドゥがそれを解釈する。その都度、荒野で育ったエンキドゥは夢解きができると言われる。二人が森の入り口に到着すると、その森の豊かさに圧倒され、ギルガメシュは恐怖に震えるが、エンキドゥの野生性とアーピルのように変性意識状態になれることに頼って戦い、何とかフンババの首を取ってウルクに凱旋する。喝采で迎えられたギルガメシュは、女神イシシュタルに求婚されるがこれを拒否する。怒ったイシシュタルは父神アヌに頼んで天牛を送ってもらうが、ギルガメシュたちは天牛をも殺害してしまう。神々はこれらの暴挙に対する罰としてのエンキドゥの死を宣言する。ギルガメシュはエンキドゥの死を驚き悲しむだけでなく、自らもいずれ死ぬことに気

づいて愕然とし、死生の秘密を求めて、太古の洪水を免れて永生を得たウータ・ナピシユティを訪ねる前人未踏の旅に出る。その間、ギルガメシュは一人で荒野での生活を送り、エンキドゥのかつての生き方をたどることになる。ウータ・ナピシユティは洪水とその後には永生を得た顛末を語るが、「今」では永生を与えるための神々の会議を招集する者はないと告げる。さらに六日七晩眠るなど言ったが、ギルガメシュは即座に寝入ってしまう。七日目に起こされたギルガメシュには寝ていた記憶がないが、死の不可避性を悟ってウルクに帰還する。

ギルガメシュが永生獲得に失敗したことからエリアーデは、この叙事詩は失敗したイニシエーションを描くとする（『世界宗教史Ⅰ』）。しかしスイン・レキ・ウンニンニが冒頭に付した序文からは、イニシエーションの成功者としてのギルガメシュを描く意図が明白である。それは労苦の末に得た知恵によって文明と自然との調和を達成し、暴君ではなくなり、死を達観している施政者である。おそらくエンキドゥのように夢解きもでき、変性意識状態にもなれるのではないか。それはエリアーデが主張するエリートとしてのシャーマンである。またスイン・レキ・ウンニンニ自身がシャーマンとしてのイニシエーションを経たアーシブであったからこそ、この叙事詩の標準版を編集した可能性がある。

第七部会

江戸時代の宇宙観と西洋天文学の受容

馬場真理子

天球地球説や地動説（太陽中心説）が日本に伝えられた際、当時の人々はどういうようにしてそれらを受け入れたのだろうか。本発表では特に儒学の知識で以て西洋天文学に反駁・賛同した人々に注目し、この問題について考察した。その際、日本にもたらされた西洋天文学の性格から、三つの時期区分を設けた——イエズス会宣教師らが神への信仰に基づく天文学を伝えた一六世紀中葉以降、そこからキリスト教的な要素のみが取り除かれた禁教令下の一七世紀中葉以降、そして主に長崎通詞らによる翻訳書を通してニュートン物理学に基づく天文学が伝えられた一八世紀後半以降である。

第一の時期の天文学は、スペイン人宣教師ペドロ・ゴメスの著した『講義要綱』（一五九三）の第一部「天球論」に代表される。曰く、宇宙は神によって無から創造された。その宇宙は天使によって動かされる同心球状の十の天球と、中心で静止する球形の地から成る。地は四大（地・水・風・火）で構成され、天と地は異質だという。朱子学者・林羅山は一六〇六年、不干斎ハビアンとの論争において、こうした宇宙観を真っ向から否定した。このときの羅山は天円地方という儒家の伝統に則って地球説を批判し、また理気論の立場から神による天地創造を否定するなど、西洋天文学との理論的折衷を図ることはなか

つた。

第二の時期にはゴメスの影響が色濃く残っており、加えて中国から漢訳天文書が伝えられた。この時期の西洋天文学は全体的に第一の時期のそれと共通するが、キリスト教的な要素は取り除かれて、宇宙の成り立ちや宇宙を運行せしめているものについて欠陥を孕むこととなった。こうした西洋天文学に対し、儒医・向井元升は『乾坤弁説』（一六五六）で「弁説」を行っている。元升の姿勢は羅山のそれよりも複雑である。宇宙の形状や天体の運行については西洋天文学の説を全面的に認めるが、四大説や天と地が異質であるという説については五行説・理気論の立場から否定する。後に新井白石も「西洋の学問は形而下の問題には精しいが形而上の問題には無知である」と述べており、当時の知識人の間に広く見られた見解と考えられよう。ただし元升は「形而下」の問題についても、西洋天文学の方が優れているとは認めない。天地陰陽の理に通ずる儒家は西洋の学者のように煩雑な説明を用いることなく宇宙の形状を知覚できるとして、儒家の優位性を主張するのである。

第三の時期に至って、日本に伝えられる西洋天文学は再び完全な形を取り戻す。太陽中心説と、それを裏付けるニュートン物理学がもたらされるのである。これは天体を含め自然界のすべてが粒子からできていること、それらの運動を定めるのは力学的な法則であることを説くものであった。長崎通詞・志筑忠雄は『曆象新書』（一七九八—一八〇二）において、こうした全く新しい宇宙観と儒学の宇宙観を折衷させる独自の理論を展開する。例えば、儒学の気はニュートン物理学の分子と同じも

のであるという。また太陽中心説と地球中心説の差異は、見る側が太陽と地球のどちらに視点を置くかの違いではないとして、どちらも否定されない。こうして忠雄は（付会的ではあるが）西洋天文学を儒学の宇宙観と和合せしめ、全面的に受け入れられるのである。ただし忠雄もまた、西洋の天文学者が知識と観測の蓄積によって真理に到達したのに対し、古代中国の聖人たちはすでに真理に至っていたとする見方を随所で示しており、その点で儒家の優位性は保持されることとなった。

本発表では、もたらされる西洋天文学の性格の変化に応じ、時に儒家の優位性を主張し、時に西洋天文学と儒学の宇宙観の折衷を図った人々の試みを追った。しかし本発表で扱った彼らを各時期の体現者とするわけにはいかない。今後はより多くの事例と各者の思想的背景を検証し、時期ごとの理論の異同を追究する予定である。

中江藤樹の山田権への教え

中江藤樹（一六〇八一—一六四八）が医学を教えた一人に山田権がいる。山田権は予州の人で、寛永十六年（一六三九）三月から正保元年（一六四四）秋まで小川村の藤樹の下で指導を受け、その間他の門下生と共に『小学』『論語』『孝経』『詩経』等も学んだと思われ、医学では藤樹が山田と森村のために編纂した『小医南針』『神方奇術』を森村と共に学んでいる。ここでは山田が帰省の折に藤樹に求めた「大学三綱領の解」である「山田子に送る」と、その解にたいする藤樹のその後の否定、

帰省してからの山田の疑問に対する二通の返事の手紙から藤樹の教えを見てみたい。

藤樹三十七歳秋「山田子に送る」では、大学三綱領の「明德」「親民」「至善」を「厥の指す所異なる」と雖も其の実は惟れ同じ。天性の光明正大の全体を指して明德と号し、明德感通の大頭脳を親民と謂ひ、至誠無息の良知を指して至善と謂ふ。（藤樹先生全集一、一八五頁）と述べ、それぞれに解説を加え、至善の解には「事善にして心善無き者は至善に非ず。心善に違はずと雖も、事節に中らざる者も亦至善に非ず。」（同全集一、一八五—一六頁）と示したのである。ところがこの解をこの後「此時予イマダ支離ノ病ヲ免レズ。故ニ誤テ如此解ス。……心事元是一也。故ニ事善ニシテ心善ナラザル者ハイマダコレアラズ。心善ニシテ事善ナラザル者モ亦イマダコレアラズ。」（岡田氏本年譜三十七歳秋の条、同全集五、二六頁）と否定することになる。心と事は元々一つであるから心が善であつて事が善でないものはいたことがないし、事が善であつて心が善でないものはいたことがないというのである。これは「是年初テ陽明全集ヲ求得タリ。コレヲ読テ甚ダ触発印証スルコトノ多キコトヲ悦ブ。其学彌進ム。」（同全集五、二六頁）とあるように、陽明の新たな解釈に接し、「触発印証スルコトノ多」く、その根本の考えとして「心事元是一也」を体認し、自分の学が彌進んだことからきている。藤樹は三十七歳秋までに至っていた考えを支離の病として否定し、新たな体認を得て学の進歩があつたとするのである。藤樹の思索は日々進歩発展していることがわかる。

帰省後の山田への藤樹からの二通の手紙。一つ目は藤樹三十
九歳冬、「山田権に答ふ」（同全集二、四一四—五頁）。「心術の
取入れ」がうまくいかない悩みに対して、兎角本体を見付ける
ことが大切で「喜怒哀楽未発の時、当下具足の良知を観察して
この心を失はざるやうに」し、応事接物の時に何のすくみか、
そのものが情欲か旧習か氣質の偏りかを見極めて無くせ。貴方
には旧習の魔障が深いのでこれを降伏させなさい、と答える。

二つ目は藤樹四十一歳春、「山田に答ふ」（同全集二、五一九
頁）。「定静の境地」に至り難き悩みに対して、「一念入微上
おるて人により外を願ふ意根を截断して心裏面の葛藤を除去
し、定静の本体ほかに呈露あるほどに議論体認の功をつみ、
其上にて閑室静坐なされ」たならば、取入れの助けとなりま
す。「心の坐」をつくり、「心裏面の旧葛藤」を先ずおはらい
くさい、と答える。「一念入微上におるて……意根を截断して
心裏面の葛藤を除去し」とあるがそれはどのようにするのか。
「定静の本体ほかに呈露あるほどに」とあるが、どのように
見つけることができるのか。「喜怒哀楽未発の時、当下具足の
良知を観察」するとは、どうすればそれができるのか。藤樹は
鍛錬し自反して良知を発見できたであろうが、普通の人のどの
ようにすればできるのだろうか。藤樹の教えは誠に難しい。
山田権は藤樹の下に足掛け六年医と心学を学び、郷里に帰っ
てからも「心術の取入れ」に苦しみ訴え、藤樹はその山田の熱
き思いに全身で応えた。医もまた学に包摂される。其の学の根
底に明徳があり良知があり孝がある。藤樹は「聖人への道」を
教えたのである。

氏姓・天皇・政——本居宣長の描いた古の社会秩序——

河合 一樹

本発表では本居宣長の『古事記伝』允恭記における「氏姓」
の注釈を中心に扱い、その同時代との関わりや思想的意義を論
じた。そして、これまでに充分検討されて来たとは言いが難い
「氏姓」の注釈が他の重要な箇所と繋がりを持っていることを
指摘した。

第一に、宣長の「氏姓」への関心が同時代の議論と関わって
いることを確認した。『玉勝間』には、留守友信の「称呼弁正」
などに見られるような徂徠派の儒者たちの修姓への批判や浅見
綱齋の『養子弁証』に代表される異姓養子の否定に言及する箇
所がある。宣長は前者に対しては共有しつつ後者は批判してお
り、必ずしも一定の態度を取っている訳ではないが、こうした
関わりは「氏姓」が重要な問題となる背景として存しているも
のと考えられる。

第二に、宣長以前の「姓氏」と天皇観との関わりとして留守
前掲書と谷川士清の『日本書紀通証』の一文を取り上げた。そ
こにおいては、孟子の易姓革命を前提として、天皇に「姓」が
ないのは、皇統が連続しており「姓」が変わっていない為であ
るということが主張されている。宣長は「氏姓」の注釈におい
てこうした説明はしていない。

第三に、『古事記伝』允恭記の注釈における「氏姓」と天皇
観との関係を検討した。『古事記』本文の当該箇所は、允恭天
皇が「盟神探湯」をして乱れた「氏姓」を正したことを述べて
いる。そこにおける「氏々名々」について、宣長は日本古

代において「名」は「職業」を指すことがあり、また「職業」は代々受け継がれるものであったので、ここでの「名々」は「氏々」と等しいと解釈している。このことから宣長の「氏族」理解の特徴として、「職業」の強調を挙げることが出来る。

そして、さらに注目されるのはそれに続いて「続紀」の宣命を引用して「天皇の大御名を受け継ぐ」ということについて、「天津日嗣所知観御職業」を継ぐことであるとしていることである。すなわち、宣長はここにおいて「氏族」と「天皇」との双方において「職業」という観点から把握しようとしている。

また、「天津日嗣」についての注釈で「日嗣」を単に位を受け継ぐという意味ではなく、「継（ツギ）」は「給（ツギ）」の仮字であるとして、「百姓の御都岐（ミツギ）物」を受け入れるという意味を読み取っていることも、「天皇」の役割からの規定であり、「職業」との関連が予想される。

そして最後に、宣長が「氏族」についてそのような考えに至った経緯として、太宰春台や市川匡麻呂への批判を取り上げた。宣長が『直昆霊』において批判の対象とした春台の『弁道書』には、日本の古代には道がなかった為に、「官職」も存在しておらず、聖徳太子太子によって始めて文明が天下に施されたとしている。それに対して宣長は『古事記伝』の「大臣」の注釈の中で、日本には神代から「官職」があったことを主張する。その際に、古代日本では「官職」がそのまま「氏族」になつたものが多かったため、現在の「官職」とは在り方が異なっているが、そのことをもって「官職」がなかったと考えてはならないとしている。

また、同じ「大臣」の注釈には匡麻呂との論争である「葛花」と関連する記述があり、中国では「あらぬ人」を取り上げると異なる、日本では「家の職」が定まっていたという主張は「氏族」と「職業」との関連の根拠になっている。

以上のように、本発表では多くの論点を扱ったが、それによつて宣長の「氏族」を巡る思索が様々な背景と絡み合っており、かつ思想の上でも重要性を有するものであることが示されたものと考える。

『神代正語』の構造——本居宣長の「古伝」の構想——

森 和也

本居宣長が国学の入門書として著した『うひ山ぶみ』では、学習の順序として学習者に『古事記』『日本書紀』をいきなり読むのではなく、「古道」の概要を知るため、自身の著作の併読を勧め、《参考書》を列挙している。その第一に挙げるのが『神代正語』（寛政二年刊）である。『神代正語』について、宣長は「古語のやうを、口なれ（うひ山ぶみ）」しるためとしているが、それにとどまらない位置づけが宣長の古道論のうえにおいて『神代正語』にあるのではないだろうか。

宣長は『うひ山ぶみ』で「古道」は「古事記書紀の二典」に記されているとして、『日本書紀』の価値は「古事記」に次ぐものではあつても、「二典」の一つとして取り扱われている。『神代紀警華山蔭』において、たびたび『古事記伝』をレファレンスとして言及しているのは、記紀を一体のものとして読むこの学習法を反映している。むしろ、『古事記』を優先し、『日

本書紀』については「漢意」に陥らないように読みかたに注意を促している。

宣長は「古道」が記された「古伝」を想定し、『日本書紀』はそれを漢籍風に書き改めたものと考えた（『古事記伝』一之巻「書紀の論ひ」）。そのため、宣長は『古語古言』から漢文に改めたものを、漢文から再度『古語古言』に還元する際に、そのまま漢文訓読することを避け、文意をとりながら『翻訳』することを推奨している（同上）。「古事記」もやはり漢文訓読ではなく、『古事記伝』で確定させた『古語古言』に読み替えることで「古伝」に還元する作業が行われる。『古語古言』で記された「古伝」を想定している以上、「古事記」も『日本書紀』も漢文テキストということでは二次的なものである。この記紀をあわせて『古語にかへす』実践が『神代正語』である。さらに、『神代正語』では、ただ単に『古語にかへす』だけではなく、『古事記』を基本に『日本書紀』本文および一書を別伝として補い、文章を切り貼りし、順序を入れ替え、宣長が想定した「古伝」の復元が試みられている。

具体例を挙げると、『神代正語』上巻「三柱のうづの御子御ことよさしのくだり」では、まず『古事記』「此時伊邪那伎命、大歡喜詔（中略）」を『古語古言』に直して「此時伊邪那伎命、いたくよろこばして、のりたまはく（中略）」と記すが、『古事記』では、このアマテラスの記述に引き続き「次月詔命」とあるのをいったん中断し、『日本書紀』第五段の本文「共生日神、号大日靈貴（中略）」以下を別伝として挙げ、「又は、天照大御神、亦の御名は大日女命（中略）」と記すが、『日本書紀』

本文が「日神、号大日靈貴」で、割注に「一書云天照大神」とあるのを改め、『古事記』に神名をそろえる改変を行っている。アマテラスの記述が終わったところで、ツクヨミの記述になり、先に挙げた『古事記』本文に続き、『日本書紀』からツクヨミに関する記述がある一書を探るのだが、まず一書の第十一、次いで一書の第六に基づく『古語古言』を記している。宣長は『古事記伝』などに記す根拠によって以上の操作を行っているのが、傍目には恣意的な改変とも見える。

平田篤胤が『古史成文』で神話を再構築したことについて論及されることが多いが、師である宣長自身がすでに、あるべき「古伝」を想定した神話の再構築を『神代正語』で行っている。このことは宣長の『近世神話』を考えるうえ、その意味するものは軽いものではない。さらにこの『神代正語』を初学者にまさきき読むことを『うひ山ぶみ』で勧めていることの意味もまた軽く見てはいけないうらう。「古語のやうを、口なれ」という行為を通じて、自然と初学者は宣長が再構築した「古伝」の世界へと誘われている。宣長が意図して行っているならば、自らの学問の体系化の構想は巧妙と言うほかない。

文政期の平田国学——著述と活動の特質について——

遠藤 潤

平田篤胤および気吹舎の活動には、時期によって固有の特徴がある。文政期の特徴としては、下総・上総での門人・支持者の獲得、『古史徵開題記』など初期出版物の刊行、尾張藩や諸藩に対する仕官の働きかけ、仙童寅吉の面談と記録、著書献呈

を端緒とした輪王寺宮との関係の開始、篤胤が上京しての服部中庸ら諸学者との交流、養子縁組による鎌胤や生田万の気吹舎入り、吉田家学頭就任と吉田家との関係深化、同家江戸役所目代後継に関する気吹舎門人の運動などをあげることができる。

この中で、今回の発表で特に焦点とするのは寅吉の言動、およびその記録とされる篤胤「仙境異聞」である。全集や文庫本の底本となっている「仙境異聞」上下清書本を一読すればわかるが、本書は体裁的には整っているものの、内容的には散漫な部分を含んでいる。その大きな原因はテキストの編成過程にある。そもそも寅吉の「できごと」は、その場になかった者たちの間では伝聞や記録の読みによって共有されていた。特にテキストが果たした役割は大きいのだが、その成立過程は複雑で、「寅吉現象」の共有は、書物の編纂過程、内容構成、流布の状況を踏まえて理解される必要がある。（寅吉の「できごと」の記録には、「仙境異聞」の他に山崎美成「平児代答」、松村完平「嘉津問答問」、竹内孫市「神童憑談略記」（「仙境異聞」上下清書本に所収）などがあり、「仙境異聞」には一部の稿本と諸本、前述の上下清書本がある。稿本では何回か題名の書き換えがあり、また有力門人である羽田野敬雄への配本や書簡を分析すると「仙境異聞」の構成が途中で大きく変更されていることもわかる。これらの点や気吹舎日記、他の門人宛の書簡などもあわせて検討すると、当初篤胤が「神童憑談記」の名で記録していたもの、前述の竹内「神童憑談略記」、その他のテキストをあわせて、また嘉永期から安政期の間大きく構成を変更することで、今日われわれが目にしてる形での「仙境異聞」

という書物が初めて成立したということが明らかになる。すなわち、文政三年・四年を中心とした寅吉からの聞き取り内容や行動の記録「神童憑談記」は、ある時期から「仙境異聞」としてまとめられることが目指され、途中で寅吉に関わる部分のみをまとめるものとして「神童寅吉物語」が編纂されるが、その方針が途中で変更され、最終的に「仙境異聞」上下清書本の構成としてまとめられたのである。構成や内容については、今後諸本の比較検討が必要となるが、今回の発表でも同じできごとの記述がテキストによって異なる事例を紹介した。また、当時の寅吉の江戸での行動圏について地図の上にプロットしてみると、彼の活動範囲が意外に限定されていて、主に不忍池の周辺地域であることが判明した。「仙境異聞」は当初「神童憑談記」という名称であり、「憑談」の語義が検討される必要があるが、寅吉に神が憑依するできごとが数次生じており、その記録は竹内「神童憑談略記」に記されている。篤胤は、自身が重視する久延彦神についても「古史伝」のなかでその憑依性ゆえに重要であることを明言しており、篤胤にとって神の憑依は学問や見聞の真实性を担保する意味を持っていた。篤胤が寅吉の言動を最終的に高く信頼したひとつの理由は、寅吉の身に実際に起きた神の憑依にあると考えられる。このように、「仙境異聞」は寅吉からの聞き取りに端を発しつつも、段階的に成立した書物であり、途中にやや複雑な編纂過程があり、稿本においても当初の草稿に対する加筆・削除・修正が見られるが、関係諸本を比較・検討し、他の諸史料からわかる関係事項を考察することによって、その編纂過程についてはある程度明らかにできる。

最終的な上下清書本の記述を寅吉の実際の言動と無批判に同一視することには問題があり、むしろ編纂過程や書物の流通・受容を含めたトータルな現象を「寅吉現象」としてとらえなければならぬ。

近世日本儒者における儒仏混淆的喪礼論の展開

松川 雅信

これまで「自らの葬祭の礼なき儒学」（渡辺浩）、「祭祀や信仰を欠いた学問・処世・治世の道」（黒住真）であったと考えられてきた近世日本の儒教にも、近年では儒教儀礼が様々な形で存在したことが実証されつつある。とりわけ、朱熹『家礼』記載の喪祭礼に関しては、多くの儒者達が多大な関心を示すとともに、実際に同書に範をとる儒礼を執り行っていた事実が指摘されている（吾妻重二・田世民・松原典明ら）。

しかしながら、大前提として近世日本では儒教の制度化がなされず、かつ寺檀制のもとで仏教が喪礼を主導するといった事情が存在した以上、儒者達による儒式喪礼へのとり組みがそのような状況といかに対応していたのが、さしあたっては解明されねばならない。そこで本報告では、近世後期の在地社会に關齋学系朱子学を滲透させ、それぞれ尾張崎門派・上総道学という一派を成した、中村習齋と稲葉黙齋に注目することで、近世日本儒者達がそのような状況下で、いかなる儒式喪礼実践を試みていたのかを明らかにした。その考察結果は以下の通りである。

まずわかったことは、いずれの儒者も寺檀制には抵触しな

い、儒仏混淆的な儒式喪礼実践のあり方を呈示していたことである。ただ重要なのは、彼らの主観にあつて、そのことは何ら逸脱としては捉えられておらず、むしろ両者は『家礼』や『朱子語類』の言説を論拠とすることで、儒仏混淆こそが朱熹の理解に適うものだと考えていた点である。また、檀那寺の意向に沿うことの現実的な有用性にも同時に言及されるとともに、さらには安直な排仏論の忌避も明言されていた。

次に、そのような習齋・黙齋の儒仏混淆的喪礼論が決して机上の空論に終わるものではなく、実際に尾張・上総それぞれの地域において、小さくない範囲で執り行われていたことがわかった。例えば、現存する中村家の墓所や習齋門下の葬儀記録からは、明らかな儒仏混淆的要素が窺えたし、黙齋が自身の母親を檀那寺に配慮しながら『家礼』に即して執り行っていたこと、そして黙齋が隠棲していた上総国清名幸谷村には、仏教習俗の他方で儒式喪礼が滲透していたことなどが明らかとなった。

以上を踏まえたくうえで、これらの事例に鑑みれば近世日本儒者が排仏論者だったとする固定観念が払拭されねばならないのではないかとする問題提起を行った。そして、儒仏混淆を特殊事例と片づけるのではなく、在地における儒教の展開として東アジアに拓かれていくべき必要性（特に清代中国・朝鮮王朝の在地社会）、ならびにかくすることで、ひいては儒教そのものに対する問い直しが可能になるのではないかとする見直しを示し、もって本報告を結んだ。

疑似儒教としての神道

—— 十七世紀中後期幕藩領主層の思想と実践 ——

井上 智勝

本報告は、十七世紀中後期における日本の宗教政策の基調を探究することを目的とする。当該期の宗教政策としては、特に寛文期に展開された水戸・会津・岡山諸藩のそれがよく知られている。それらは齊しく排仏、寺院・神社整理を伴うもので、破壊的な側面が強調され、為政者による民衆の信仰統制という図式で説明される傾向があった。一方、報告者は嘗て、これらの政策の古社復興・顕彰という建設的な側面を評価し、そこに儒学的復古主義の影響があることを論じた。

十七世紀中後期には、上記三藩以外でも近似した政策が、和歌山藩・磐城平藩・高知藩・平戸藩など、少なからざる藩において認められた。諸侯のみならず、江戸幕府によっても、寛文年間の伊勢神宮からの仏教色の排除、出雲杵築大社の修造とそれに伴う仏教要素の除去、下野宇都宮下宮の社僧停止の裁許、などの政策が行われていた。

かかる政策の思想的背景を考えた場合、水戸藩主徳川光圀が編纂を命じた「神道集成」（寛文十年（一六七〇）序）の上疏文「上神道集成草稿疏」と、会津藩主保科正之が編纂させた「會津神社志」（寛文十二年（一六七二））の林鷲峰による序文に、共通する考えが認められる点は注目される。それは、古昔の日本には神道に則って良く世が治まる理想社会が展開していたが、仏教の隆盛や淫祀が簇生することで神道は衰微し世は乱れたため、仏教や淫祀を排して神道を振興し、古昔のように淳

良な社会を恢復すべきである、というものである。寛文期の水戸藩や会津藩の宗教政策はかかる理念に基づいていたが、同様の理念は既に光圀・正之のおじに当たる初代名古屋藩主徳川義直の「神祇宝典」（正保三年（一六四六））序文に認められる。

それらは、神道に基づく古昔の日本の理想社会を、儒教的思考において中華の理想世とされる周に敵体させている。中華の儒教文明と等質の文明が、神道という形で古昔の日本に存在していたという理解である。中華の理想世と同列視し得る古昔の日本の理想社会を恢復するための具体的な方法が、排仏・淫祀解除と古社顕彰であった。かかる思想は、当時の幕閣にも共有されており、幕藩領主層に一定程度共有されていたと理解される。

幕府中枢部を含む幕藩領主層が斯様な思想を共有していた理由は、次のように考えられる。成立期徳川政権は、豊臣政権が破壊した東アジア諸国との関係を修復する課題を有していた。そのためには、豊臣政権が拡散した日本の野蛮国としての印象を払拭する必要があった。当時の東アジア国際社会は、儒教を以て文明の表象としていたから、儒教国化することが文明国としての認知を受ける有効な方法であった。だが、近世日本は、以下の理由から儒教国化を果たすことはできなかった。まず、儒教祭祀の経験がほぼ欠如していた。古代日本で儒教祭祀は釈奠を除いて令制に受容されず、葬礼における仏教の関与は時代を経る毎に強まった。二つには、基督教防禦のために、葬礼に深く関与していた仏教を大々的に起用しなければならなかった。三つには、武家政権を肯定しなければならなかった。

したがって、日本の儒教国化は十全に達成されることはなく、儒教国家として自らを国際社会に訴求してゆくことはできなかった。代わりに、中世までの仏教による支配から解き放たれ、自己説明の論理を喪失していた神道を儒教倫理に結びつけ、神道を儒教に匹敵する文明の象徴として定位することによって、儒教と同等の文明を有する文明国であることを弁証しようとした。十七世紀中後期の幕藩領主の宗教政策の基調に在ったのは、斯様な疑似儒教としての神道であった。それは儒教国家を目指しながら、それを不完全にしかなし得なかった日本の「代償行為」であった。

食行身祿『添書』諸写本の比較

大谷 正幸

食行身祿（一六七一一一七三三）は角行系富士信仰五世代目の行者である。彼には、「此かきもの式本とこのうた一札（一冊）此三とおり」と自ら言うように三種類の著作があった。彼はこれらの著作を予め手ずから書写しておき、知人や有縁の人に配布した。著作三種のうち、最初の「一字不説お聞き身ろく之訳お書置申候」は十数本写したといい、続く「一切の決定讀哥」も残存状態に差はあるが、数冊はあったと考えられる。今とりあげる最後の著作は無題ながらも後世の人から『添書』とよばれているが、これも最低三本は自筆本が存在した。ただし、現在は全体の四分の一度を切除されてしまった不完全な卷子本（ふじさんミュージアム所蔵）が一本残っているのみである。『添書』の写本で、調査することができたものはいずれも不

二道の信徒によって書写されたものである。書写とはいえ、正確さや筆致のクセに写本ごとの個性があり、長文を手作業で書写することの難しさが伺える。実は自筆本も、『添書』が一万字近い長文である以上、写している底本が存在したはずで、それ自体が著者本人による「写本」と言い得る。そして、自筆本にも誤写があり、それは写本群と比較することによって確認できる。

今残っている自筆本には、他筆による濁点やルビの加筆がある。この加筆はルビの筆跡が明らかに食行のものではないが、また墨の濃度にも明確な差があり、影印画像を電子的に操作することで浮かび上がらせることができる。この自筆本には巻末のみに虫損があり、前後あべこべに巻かれていたことがあると考えられることなど、その取り扱いは理解に苦しまざるを得ない疑念がある。

自筆本・写本ともに、文字や行の脱落が少なくない。特に同じフレージが文頭に繰り返されたために、目移りを起こして行を飛ばして写してしまうケアレミスがあり、写本のみならず自筆本にも起きている。自筆本・写本合わせてこのミスから免れて「文章」を最も多くそろえているのは、食行生家に送られた自筆本から写したとされる小林家写本とよばれる写本であるが、あくまでそろっているのは文章についてであって、脱字や行字の多さは他の写本と変わらないほど多い。

結論として『添書』について言えば、自筆本と複数の写本を揃えても択一的に頼れるものは一つとしてない。自筆本すら信用できない。文章ごとにこれらを一々対照する必要がある。ま

た、損傷など史料的な現況にも注意する必要がある。著作ごとに複数の自筆本があつて、不完全かもしれないが複数残存している、という食行著作の状況は、研究に際して恵まれていていると言えるかもしれない。しかし、自筆本も手作業の産物である以上、著者本人のものでありながら「完璧」ではないというジレンマを絶えず念頭に置いておくべきであろう。

富士講系教派神道実行教の明治期朝鮮・台湾開教

今井 功一

富士講系教派神道の一である実行教は、日清戦争を契機として、朝鮮に管長である柴田礼一を、台湾に布教使として幹部一名をそれぞれ派遣した。その様子は、実行教が一八九四（明治二七）年～一八九八（明治三一）年に刊行していた雑誌『惟一』に連載された。その他の教団活動の報告とは別に「布教通信」というこの報告だけの特別枠が用意され、朝鮮巡教は「西征録」、台湾派遣は「台湾開教」というタイトルが付された。

日清戦争の占領地への布教使の派遣に関して、実行教内では戦死者の慰霊、戦傷病者の慰問に神道家が必要であること、神道各教派は仏教、キリスト教に遅れをとっていることの二点の問題意識が共有されており、派遣に先駆けて『惟一』誌上でも他派も含む神道家一般へ呼びかける文章が複数掲載された。

一八九五（明治二八）年四月、柴田礼一は、随行員であり「西征録」の記者である信徒田中塵外を伴って東京を出発し、国内各地を巡教しながら向かい、下関条約締結後の五月の二週間ほど朝鮮に滞在した。「西征録」の連載は、第一五号（同年

四月）から第一九号（八月）と五回に及んだが、初回と二回は出港まで国内をめぐる行程、三回と四回が朝鮮入国後の釜山や漢城での行動、五回が朝鮮を出港してからの帰途についての報告であった。

派遣に先立って『惟一』誌上に掲載された特集記事では、その目的は、朝鮮に派遣された軍隊の慰問、戦死者の慰霊と現地の人々の教化であるとされた。しかし、田中の報告によると、五月六日に仁川に上陸して約二週間の柴田の主な行動は、日本公使館井上公使訪問、京城守備隊独立第一八大隊を慰問、寶丹五〇〇包を寄贈、官立日語学校參觀、朝鮮宮内軍部の顧問官岡本柳之助と会見、仁川の兵站部を慰問、副官田中中尉に寶丹一〇〇包を寄贈、釜山の兵站部を慰問と、現地の日本政府機関の訪問や軍隊の慰問に限られた。

一方、台湾へは岐阜の幹部である大教正・北條三野夫を「布教使」として派遣した。「台湾開教」は北條による現地からの報告である。第三号（一八九五（明治二八）年一月）に「台湾布教使の第一回通信」が掲載されて以降、第三二号（一八九六（明治二九）年一月）の「第八、九回通信」まで断続的に掲載された。北條は一月一日には基隆港に到着。上陸後は病院や駐屯地を慰問、台湾各地に進軍する部隊にも新聞記者らと同行した。何人かの他教、他派の教師等と行動を共にしている場面が報告されており、北白川宮能久親王の追悼祭を真宗本派本願寺慰問使三等巡教使小野島行薫、神宮教布教使権大教正甲斐一彦とともに総督府門で実施したことや、真宗興正寺派や浄土宗の僧侶とともに、神仏各派合同の慰霊祭を行ったこ

とを報告している。台湾到着直後に北條が台湾総督府に提出した「布教意見書」には、彼の目的が島民教化や教会所設置である旨が記されている。教会所着工の報告もされたが、目立つ活動は各地で帯同する部隊の戦病死者の弔祭であり、島民教化については具体的な報告はなされなかった。

朝鮮行の前年にシカゴで行われた万国宗教会議に神道代表として出席した柴田と実行教は、海外への進出を強く意識していたと考えられる。二つの海外派遣は、軍隊の慰問と戦死者の慰霊、現地の人々の教化のためという二つの意図をもって戦争中から構想され実施されたものであった。しかし、実態としては、現地の人々との直接的な接触はほとんどなく、日本軍の慰問、慰霊、弔祭が主な活動であった。これは、彼らの語学力や教養内容等によるところでもあろうし、特に併合後の台湾では負傷者の慰問と戦死者一六四名、病死者四六四二名にのぼる死者の慰霊という問題が彼らの役割として現場から求められたものでもあろう。

足摺山の改祭について

黒田 宗篤

明治四年に高知藩は、潮江村天満宮神主・宮地大重（一八一九—一八九〇、別名 布留部・常磐）に足摺山（別名 蹠陀山）の改祭を命じた。この時、大重は、報告書を高知藩に提出したが、原本は既になく、現在写しが三種類存在している。一種目は、大重の子再来の写しによる『家牒』で、これは新史料となるが、破損、虫食いが多いものの、他書にない当日の鎮祭祝

詞が収録されている。次に、同じく再来による写しの『異境備忘録』がある。これには大重の報告書の他に、前後の時期の高知藩よりの行政文書も収録されている。この二冊は、明治二十年（三十年頃の写しとみられる。三種目の『南路志統篇稿草』は、高知県史誌編輯係が明治十二年に写したもので報告書の本文中で記載されていた「別紙」も収録されている。「別紙」は、他の二書にはない。

宮地大重による同一報告書の写しであるにもかかわらず、タイトルが「足摺山（亦云蹠陀山）鎮祭次第日記（『家牒』、『南路志統篇稿草』）」「足摺山（蹠陀山）鎮祭次第御届」（『異境備忘録』）と異なるなどの違いが随所にみられ、中には事実関係に影響する違いも確認できた。

本報告では、三種類の写しを検討し、史実と霊威現象という脚色を選び分けをして、事実確認できる足摺山の改祭を明らかにしたい。以下、検討結果の概要のみを示す。

明治四年九月二十七日、高知藩は、県内の足摺山の神仏分離を潮江鎮座天満宮神主・宮地大重に命じた。大重は、脳梗塞による半身不随（手足不叶）を理由に辞退したが、駕籠と人足をつけることを条件に大重宅から約百km離れた足摺山の改祭を再要請した。奥院の「不入」の地であり、専任の神職が配置されたものの、他にできる者がいないとの理由である。宮地は、古来から「崇り」で有名な社であることを知りつつ、引き受けた。

宮地は、十月二十五日に高知を出発し、十一月三日中村に到着。当地で神器の取り調べを行い、十日に伊佐に到着。改祭に奉仕する神官は、宮地、専任の社司、禰宜と有志神官七名の計

十名での奉仕となった。十一日白皇神社で修祓、熊野神社、清浄殿において古来から未開封であった総釘締め箱を十五箱開き、皆仏像であることを確認した。

翌十二日昼十二時浜辺で禊神事を行い、佐田山に登山。社司の北代宅で休息。午後五時より白皇神社参拝。白皇神社より少し登った「不入」とされる社殿のない「岩祐」と「峰山神」を参拝。神事を執り行った。その際、西の空が鳴動し、大木が振動したという。その後、奉仕員は、恐怖と暴風のため精神錯乱を起こし、虚空から人語が聞こえる、「峰山神」では強い眠気で祭祀不能、火輪が飛び込むなどの幻覚症状が起こる、奉仕員の岩崎肇が所在不明になるなどの事態が生じ、北代の家に戻って休息となった。

夜九時より白皇神社の内陣を改めると十二の仏像があるのみであった。傍らの厨子を開封すると三体の御神体があった。御神名が不詳であったが、北代の子供が神憑をして、天鈿女神、大奈牟遲神、少彦名神であることを告げ、猿田比古神を新たに合祀することを指示。宮地はそれに従うことに決定し、鎮祭式を開始。西の空が再び鳴動し始め、社殿内外が大風で振動し、奉仕員は、恐怖の余り光や人の幻覚をみる。しかし、宮地はそのまま祭典を続け終了。直会に移行するが、直会中も、神楽音の幻聴が起こった。宮地は、社頭に戻って祝詞を奏上、奉仕員もそれに従って拝礼。全てが終了したのは十三日の黎明であった。昼十二時に下山開始。伊佐に着き、熊野神社、清浄殿の仏具、仏体などを片付けた。熊野神社をはじめ、小社十一社を当分清浄殿に合祭することに決定。夜十時より鎮祭式を奉仕。十

四日昼十二時頃伊佐発、二十日に高知帰着。社寺係に改祭報告し、十二月に社寺係より宮地大重に謝礼金が出される。以上が、検討結果の概要である。

「元寇記念碑」設置運動にみる明治期日本の顕彰と慰霊

高瀬 航平

福岡市博多区東公園に設置された《元寇記念碑（亀山上皇像）》は、築山（約9m）・石製台座（約8m）・銅像（約5m）の三部分からなる、総高約22mの構造物である。明治二十一年一月、当時の福岡警察署長、湯地丈雄により建設が発起、明治三十七年二月に除幕された。銅像の原型担当は、彫刻家の山崎朝雲。本発表は、このモニユメントの建設運動を跡付けることで、明治期日本の顕彰と慰霊の特徴について考察するものである。

そもそも何故、顕彰と慰霊を検討するために、記念碑に注目するのだろうか。その理由は、明治期、記念碑に期待された機能にある。上野三碑に代表されるように、確かに日本にも古来石碑を建立する文化は存在した。しかし「記念碑（記念碑）」という言葉が誕生したのは、明治以後のことである。「記念碑」は、主に欧米の見聞録や翻訳書の中で、“monument”や“commemoration”の訳語として作られた言葉であった。明治一〇年代になると、「記念碑」の建設が日本各地で進む。それら建碑の目的は、主に歴史上の功臣、または西南戦争や安政の大獄の死没者を追悼し、その功績を顕彰するところにあった。こうした実際の建設事例の増加と並行して、特定の人物の顕彰

方法を選択する際、記念碑を、神社より優れた、西洋由来の新しい祭祀施設として提案する言説もたびたびなされるようになる。明治二〇年代までに記念碑は、顕彰・慰霊の一手段として日本に定着したといえる。

明治二十一年に発起された《元寇記念碑》も、以上の記念碑の歴史に位置付けることができる。本発表は、その複数の建設趣意書や完成予想図を検討し、次の三点を明らかにした。(一)《元寇記念碑》建碑の目的は、国民が等しく記憶すべき事件として「元寇」を表象し、その死没者を追悼する点にあった。

(二)《元寇記念碑》は、遅くとも明治二十七年までは、総高約六七m、空洞の内部を二三〇段の螺旋階段が昇る円塔状の構造物として構想されていた。そのイメージソースとしては、イギリスのロンドン大火記念塔（一六七七年竣工）やアメリカ合衆国のワシントン記念碑（一八八四年竣工）が挙げられる。(三)記念碑建設に加え、全国規模での「元寇殉難者追弔会」の定期的な実施も計画されていた。

とはいえ実際の《元寇記念碑》建設運動は、主に資金面での困難から、明治二十七年にいったん頓挫する。明治三〇年代に入り運動は再開されるが、それは、別に並行して進められていた、「元寇」関連の顕彰・慰霊事業に触発されたためであった。明治一六年、文水の役に死没した彦岐国守護代の平景隆を顕彰する建碑が長崎でなされた。明治二五年には、対馬守護代の宗助国および元寇殉難者への贈位の請願が対馬馬民から出されている。こうした運動は、明治一九年、平景隆・宗助国兩名への贈位に繋がった。また明治三四年には、第一五回帝国議会衆議

院に、「元寇殉難者国祭二開スル建議案」が提出、可決された。これらの事業は、それぞれ独自に発生、展開したが、当事者間では互いに競合するものとしても認識されていた。また運動再開後、《元寇記念碑》のデザインは、亀山上皇を像主とする銅像に変更された。その理由の一つとしては、折しも亀山上皇六百年忌に当たる明治三七年の除幕を目指すよう、運動が再編成された点を指摘できる。「元寇殉難者追弔会」も、画一的に実施されることはなく、場面に応じて、仏式、または神式で営まれた。

当初《元寇記念碑》は、記念碑の建設と祭祀の実施によって、血縁や地縁、党派や宗派を超え、広く「元寇」を顕彰する事業として、いわばトップダウン式に計画された。しかし実際の建碑運動は、他の「元寇」関係の顕彰・慰霊事業と競合するかたちで進展し、「元寇殉難者」の祭祀も、画一的な規格が作成されたわけではなく、神式・仏式それぞれの仕方で行われた。《元寇記念碑》建設運動は、いわばボトムアップ式に現実化したのである。

近代の国葬をめぐる諸相と神官葬儀不関与

大番 彩香

国葬とは国費により大典として営まれる、天皇・皇族の葬儀および勲功者の葬儀をいう。国葬は、大正十五年（一九二六）における皇室喪儀令（皇室令第十一号）と国葬令（勅令三二四号）の制定をもって、以後は両令に準拠する形式で営まれた。ここでいう皇室喪儀令とは天皇・皇族の葬儀について規定した

もので、第一章大喪儀（第一条から第十一条）と第二章皇族葬（第十二条から第二十一条）そして附式から成り、また国葬令は第一条から第五条の内に大喪儀・皇族葬と皇族に含まれない「國家二偉功アル者」の葬儀の基本規定を定めるものであった。両令制定以前の国葬を規定した法令はなく、よっていずれも慣例に倣い執行されていたことはこれまで指摘されてきた通りである。

しかし、両令の制定を一つの区切りとし、それ以前以後で国葬の葬儀形式を両断することはできるのであろうか。また国葬が神式で営まれたことは注意すべき点であるが、そこにはどのような実態があつたのであろうか。

先行研究には政治史的視角からの成果が一定数あることから、今後はそれらをふまえ葬儀そのものへ焦点をあてていくことが課題であると思われる。よって本報告では、特に勲功者の国葬を対象とし、両令の整備段階における論議・動向とその結実の一端を明らかにすることを試みた。

皇室喪儀令をめぐる審議は、国葬令に先立ち明治三十五年（一九〇二）より帝室制度調査局において開始された。その後明治三十九年に皇室喪儀令の規定のみ「皇室喪儀令定本」として先至上奏されるが、同時に上奏されたものが「国葬令定本」であった。ここに皇室喪儀令における帝王妃の葬儀に準じて「國家二偉勲アル者」の葬儀形式が検討されていたことが見受けられ、皇室喪儀令と国葬令との連関を見出すことができる。国葬令制定以前に執行された国葬を確認すれば、明治十五年に「自今神官ハ教導職ノ兼補ヲ廢シ葬儀ニ關係セサルモノト

ス、此旨相違候事 但府県社以下〔神官〕ハ当分従前之通」（内務省達乙第七号）という官国幣社神官の教導職兼補を廃止し、葬儀には不関与（府県社以下神官は従前の通り）とする法令が執行者の選定に影響を与えていた。これは宗派神道者が「齋主」となり葬儀形式の主たる決定者となることに繋がっていくが、その後葬儀内容における宗教的特色が減却されていく過程が見受けられる。国葬の葬儀形式を宗派神道者に「一任」する政府の方針は一貫せず、帝室制度調査局における審議と同時期の国葬が連動し、「齋主」による葬儀決定のプロセスに何らかの変化があつた可能性が指摘できるのである。ここには既に伊藤博文による意見書に、国葬は宮中ではなく府中の管轄であり「祭事儀式」のみに関しては専ら式部職によって取扱われるべきである、としていた志向が看取でき、こういった動向が国葬へ影響を与え始めていた一面がみとれる。ここでは国葬の主たる執行者は神道者ではないと捉えられていたのである。

要点をまとめれば、国葬令制定まで内務省達乙第七号に影響された宗派神道者による「齋主」としての国葬関与に変化はないものの、葬儀内容の宗教的特色が減却され、帝室制度調査局における審議内容と連動していく点が見受けられる。なお国葬令制定以降においても、神職が葬儀形式を決定することはなく国葬の補助的役割のみ担っていることがわかる。

つまり、近代国葬の諸相は、政府内における論議が国葬令制定以前における国葬の葬儀形式へ波及し、かつ神道者の葬儀関与についてはより消極的になっていく実態があつたことを示すのである。

明治・大正天皇の代替わりと神社界

—— 神道系雑誌の分析を中心に ——

原田 雄斗

本報告は、一九二五（大正四）年に行われた大正天皇の大典（大礼とも、以下、大典に統一）を事例に、天皇の代替わりに対して当該期の神社界がどのように動き、反応していったかを明らかにするものである。

藤本頼生は大正期（から昭和初期）において、神祇を奉祀することを第一としていた神職においてどのような考えをもっていったかという問いを明らかにするため、当該期、『全国神職会会報』（以下、『全神』と略記）その後継雑誌である『皇国』の編集に従事していた照本直（一八八九（明治三二）—一九三八（昭和一三））の論説を分析した。そこで藤本は、拡大する社会主義を単純に危険思想と判断するのではなく、まずは神道的な価値観、考え方に照らし合わせてみながら分析・批判している。照本の姿勢や、照本が府県社以下の神社という点に留意しながら時局・時流に反応しつつ、オピニオンリーダーとしての役割を果たしていったことを析出した（藤本頼生二〇一六「照本直と『皇国』—大正期・昭和初期の神道人の言説—」國學院大學研究開発推進センター編・阪本是丸責任編集『昭和戦前期の神道と社会』弘文堂）。

本発表は藤本が明らかにした照本の事例を踏まえ、天皇の代替わりの時期に『全神』の編集に従事し、神奈川県泉の県社・大山阿夫利神社司などを務めた目黒和三郎（雨峯・雨峰、一八六五（慶応元）—一九二三（大正一二））の論説を分析する。

目黒の論説を分析することで、明治天皇の死去から大正天皇の大典という流れの中、大典のなかでも行われる大嘗祭を担っていた神職が代替わりや大典をどのようにとらえていったかということを明らかにしようと試みる。

まず目黒の時代認識についてだが、目黒は明治時代を「物質的文化時代」、大正時代を「精神的発展時代」ととらえ、「精神的進歩は、大正の御代に於ける大問題」とする（目黒雨峰一九一四「我が国勢状態の現下に於ける外人の批評」『全神』一八四）。この問題を解決するため、「神職諸君の務めて現代に接触して、現代の事物を咀嚼」する「現代接触主義」を主張するに至る（目黒雨峰一九一三「現代接触主義」『全神』一八一）。そして、この「現代接触主義」の具体的な形として大正天皇大典の普及活動が主張される。

そんな中、一九一四（大正三）年一月に官国幣社以下神社祭祀令が制定され、同年三月に官国幣社以下神社祭祀が公布される。これに対して目黒は、「従前祈年祭は、新嘗祭より軽く、而して祈年新嘗両祭より、例祭」が重視されていたが、今回の神社祭祀の制定によって、「祈年新嘗の本末終始の祭祀にして、其神社一年一度の大祭たる例祭と同格たるべき宿論の貫徹を祝せずんばならず」と述べる（目黒雨峰一九一四「改定神社祭祀の価値」『全神』一八七）。従来の目黒の議論では、神職が社会とかかわる方法の一つとして大典が捉えられており、神社祭祀と皇室祭祀の関係については前景化していなかった。しかし、神社祭祀公布によって祈年・新嘗両祭が各神社の重視する例祭と同じ「大祭」と位置付けられることで大典と各神社が「大嘗

祭」を媒介に結合、「大祭」である大嘗祭を担っているという自らの立場性を強調する議論を目黒は展開しいくようになったのである。このような議論を展開することで、目黒は「大嘗祭」「静肅」、「即位礼」「熱狂的」という異なる役割を付与し、本来「大典」として一連の行事であったものを分化させていったのである（目黒和三郎一九一五「再び大礼当日国民一般奉祝方法に対する希望を述べ」『全神』二〇二）。

今後は、目黒の議論が神社会にどのような影響を与えたかについて深めていきたい。

明治初期キリシタン集落における葬儀に対する考察

内藤 幹生

禁教下で潜伏して信仰し、来世での救済を願っていたキリシタンにとって葬儀は重要な意味を持っていた。本発表では、キリシタンの葬儀をめぐる動向はどのような意義があったのか、明治期の長崎近郊のキリシタン集落内の葬儀を事例にして見ていく。そして、それは集落内部にどう影響したか検討し、時代的意義を明らかにする。

禁教下のキリシタンは表面的に仏式による葬儀を行った後に、陰でキリシタン独自の葬儀を行った。しかしそのような状態は、幕末期に、フランス人宣教師と接触したことで一変した。何代にもわたり待ち続けた公然と信仰できる時代が到来したと自覚したのであった。長崎浦上村のキリシタンは檀那寺と決別し、キリシタンによる葬儀（自葬）を行い、自らの信仰を主張したのであった。そして、彼らの存在した村社会では、キリシ

タンと非キリシタンは信仰をめぐり分裂した。また、急激な変化に動揺するキリシタンも現れた。そして、そのような状況の変化は、キリシタンの葬儀にも影響を及ぼした。

このような事態を危惧した江戸幕府はキリシタンを捕縛し、改心させようとした。そして、江戸幕府のキリシタン政策を踏襲した明治維新政府は長崎浦上村のキリシタンを総流罪に処したが、様々な問題が起こり、明治六年（一八七三）に帰村となり、同年に禁教高札は撤去され、以後、表立ったキリシタンへの迫害は見られなくなった。

しかし、葬儀に関しては、明治五年（一八七二）の太政官布告により神官と僧侶以外による葬儀は禁止されていたため、キリシタンによる葬儀も自由に行えなかった。明治維新政府は、禁教高札撤去により、長崎でキリシタン（キリスト教）による葬儀が広まることを懸念することを通達している。その後、段階的に葬儀に関する規制は緩和されていき、明治十七年（一八八四）に教導職が廃止になると、原則として葬法は自由になった。

葬儀に関する国家の規制・統制が緩和されると、キリシタンが存在する村社会・地域社会は、キリシタン（キリスト教）による葬儀を阻止しようとした。キリスト教式（カトリック式）の葬儀を執行したくてもできないキリシタンも存在した。また、長崎近郊の黒崎村では、キリスト教式の葬儀が公認されたことを理由に葬証を作成して村長に提出し、葬儀を執行するなどしたキリシタンも存在した。禁教高札撤去以降、キリシタン（キリスト教）は国家レベルでは解放されたが、村社会・地域

社会においては忌避されるようになり、キリシタンの葬儀も忌避されたのであった。

また、長崎近郊の馬込村（現長崎市伊王島）では、寺院による葬儀か、教会による葬儀かを迫られて、やむを得ず教会の宣教師による葬儀を選択する出来事があった。これは、キリスト教が公認されたことにより、潜伏期のままの状態の独自の信仰（カクレキリシタン）を保持することはできなくなり、キリスト教か、仏教かどちらかに属さなければならぬことを意味した。潜伏期のままの状態は許容されなくなってしまうのであった。そして、葬儀は、キリシタンがキリスト教徒（カトリック教徒）となるか、仏教徒となるか、決定させる手段になったのであった。

明治初期は、近世から近代への移行期であり、キリスト教に対する政策を含む宗教政策は大きく変化し、それに伴いキリシタンのあり方も変わり、様々な問題が起こった。本発表で取り上げた長崎近郊のキリシタン集落における葬儀に関する事例は、そのような、いわば時代の転換を意味する出来事であったといえるのである。このような過程を経て、キリシタンは近代社会において新しい信仰秩序を模索し、形成していくのである。

金子白夢牧師の思想形成について

菅原 研州

本発表は、日本の大正から戦前期に、プロテスタント系の牧師として活動した金子白夢（本名・卯吉、一八七三—一九五

〇）について、その思想形成の様子を検討したものである。金子は愛知県名古屋市中に所在した組合教会系の愛知教会で、永らく牧師として務め、当時の名古屋周辺の言論界をリードしていた。金子の教え子の一人である、市川房枝（一八九三—一九八一）は、哲学の講義などを受けていたようである。

そこで、金子の思想形成を考察するために、初期の文章だと判断出来る大正時代後期の見解を検討した。金子は、海老名正（一八五六—一九三三）が明治三十三年に創刊した『新人』誌上において、禅とキリスト教の交流に関する研究論文を複数投稿した。それは、海老名本人から「仏教と基督教の比較対照」を行うように依頼されたためとされる。海老名からの思想的影響を確認するために、海老名の『新人』投稿文を集めた『基督教本義』（日高有隣堂・一九〇三年）と、金子の『新人』投稿文を集めた『体験の思想』（京文社・一九二二年）を比較したところ、金子は海老名から、体験主義を中心に、「旧慣弊習の脱却」や「更生復活」した「新人」としての生活、そして歴史主義などの諸立場を受容しつつ展開したことが理解出来た。

しかし、相違点もあり、海老名は「更生復活」した者は、必ず「基督の意識」に帰ることを指摘するが、金子はそれすらも脱落させた。その立場を端的に表現したキーワードは、「体験の宗教」自序に示した「主観の無限的真態」である。「主観の無限的真態」は同書本文の中で用いられず、あくまでも金子が『新人』誌掲載から『体験の宗教』に至る約一〇年の間に、自らの体験を元に醸成したものであろう。「主観の無限的真態」は、各宗教・思想という特殊性に依らず、どこまでも「真態」

にのみ到る禪の妙機であると評価できる。この妙機の発露を可能にしたのは、自身の宗教体験ではなからうか。金子のペンネームの由来とされる、ある時見た「真つ白な夢」である。「真つ白な夢」とは、禪の立場からすれば「無分別」への直観であるといえる。金子は自身の神秘体験の影響から、キリスト教という特殊性にすら依拠せず、自由に東西両洋の諸思想を論じたと思われるのである。

更に、金子は東西両洋の思想融和という理想を掲げた。『御大典記念 日本宗教大会紀要』（日本宗教懇話会・一九二八年）を参照したところ、昭和天皇即位の御大典に即して行われた「日本宗教大会」で「思想部（部長は姉崎正治）」に所属していた。同部会は本来、「宗教対唯物思想（経済思想）」の問題を研究する予定であったが、金子は「東西思想の接触と新文化の創造」と題して講演し、一九世紀を科学や理智の時代として批判しつつ、二〇世紀は「生活」の時代でなければならぬとした。また、生活としての宗教への道程は、「自我の覚醒」から始まり、神秘的思想を内在しつつ新文化の創造（古典研究とする）や東西思想の融和へと話を進め、講演の末尾では「東西思想融和研究所」設立まで訴えた。同大会で多くのキリスト教者が象徴的に用いていた「光は東方から」のキーワードを元に、「東洋意識の光を以て潤された新文化創造の出生」を求めるべきだと主張し、具体的に融和されるべき宗教は、「神・儒・仏・基督者融和」とした。金子は日本のみならず、東洋全般を考えていたことは明らかであった。同研究所設立は部会において議題に上り、「日本宗教大会」を運営した「日本宗教懇話会」にそ

の設立を求めることを決議した。

なお、金子が目指した、融和された思想や宗教の実態については、まだ理解されておらず、「東西思想融和研究所」設立の顛末についても、今後機会を得て確認したい。

明治前期における仏教者のキリスト教観

——『明教新誌』を中心に——

星野 靖二

本発表は、主に一八八〇年代の『明教新誌』上のキリスト教叙述から、仏教者のキリスト教観を検討するものである。近世から「邪」教観を引き継いでいることが前提となるが、幕末維新期における「耶穌」表象が、共同体の外部にある他者に対して用いられたことがあったように、「邪」と現実のキリスト教とは必ずしも結びついていなかった。他方、一八七三年の禁制の高札の撤廃後、外国人宣教師や日本人キリスト教者が実際に日本各地で伝道活動を行うようになり、キリスト教の教勢は急激な伸びを見せた。一八八〇年代には仏教界も対抗して知識人教化を試みていくことになるが、「キリスト教」を実際に目にした仏教者たちは、どのようなキリスト教観を抱いていたのだろうか。

いうまでもなく、反キリスト教意識が基調となる。批判の論拠としては、キリスト教は空理であるという語りや、政治的に国に害をなすといった語りが見られる。例えば、浄土宗の浅野義順は「国権振張論」（『明教新誌』九九二〜八号。以下号数のみ）という論説で、ニコライが日本に派遣された背景にはロシ

ア政府の「鯨吞蚕食の権謀」があるとし、「教法上」ではなく「政治上」から批判するとしている。また中古治郎吉「耶蘇教の弊害を論ず」（二五七四～五号）も、信教自由を承認した上で、しかしキリスト教は「掠国奪地」を目的としているため「我邦政略上」から受け入れられないとしている。

他方、何らか学ぶべきであるとする姿勢も若干見られる。在英の笠原研寿が寄稿した「異教勸説」（一〇五六～九号）は、キリスト教の三位一体説の歴史的展開を説くもので、当時の聖書学の知見を引用するなどこの時期にあつて例外的な論説だが未完である。他には、ニコライを「尤も毒焰さかん」と評した上でその入信に関する冊子を転載したり（二二一五～二二九号）、あるいは『六合雜誌』の購読を勧めたりもしている（二二四一号）。

また、キリスト教は批判されるべきだが、その実践については見るべきところがあるという形で言及も見られる。例えば、曹洞宗の林古芳は「耶蘇教は寧ろ愛すべくして恐るべからざる乎」（二二五五号）で、キリスト教は「東洋を鯨吞」しようとしていると批判する一方で、「彼の伝教師の黽勉従事する人を教ゆるに丁寧反覆その労を顧りみることなく我國民をして信帰渴仰せしめる」ことについては評価し、仏教者はこれを他山の石とするべきであるとしている。同様に投書の「仏教外教将来盛衰比較」（二二五七号）も、キリスト教を批判しながら、キリスト教者が「孜孜諄々謂ゆる隨機の方便」を用いて教えを説いていたり、あるいは「子弟の教育を専らにし且つ貧民救助を努め」ていたりすることについては評価し、林同様これを現

状の仏教の批判と、改良の必要性の主張につながっている。

この時期の『明教新誌』には、宗門の改良を訴える投書が多く見られるが、直接言及するかは別として、その背景としてキリスト教の実際の活動が参照されていた面があった。例えば福澤諭吉と親交があつたことで知られる大谷派の寺田福寿の「寺門改革茶話」（二二五〇～二二八四号）では、キリスト教の「布教勸学の方法」を評価しながら、仏教も「俗人の分る様を専一に仏書を記する」とするなど、両者が結び付けられて示されている。

以上、本発表では耶蘇教国害論が基調としてあることを確認した上で、キリスト者の活動や布教の実践については見習うべき面があるという語りも見られたこと、かつそれが仏教の現状に対する批判やその改良に結びつけられることもあつたことを述べた。これが明治二〇年代以降の仏教改良論にどのように連続し、また相違するのかということを、次の課題として検討したい。（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：15K02059）の助成を受けている）。

「勤王僧」の贈位と顕彰

高橋 秀慧

近代日本において、国家に功労ある人物に位階を授ける慣行である「贈位」は、その功労に応じて人物を序列化するものであり、結果として国家による「上から」のナショナリズムを国民へ伝播する文化的装置としての機能を担っていたことが、先

行研究で指摘されている。近時は、この「上から」のナシヨナリズムが地域社会においてどのように受容されていったのか、つまり「下から」の動向を分析することが一つの課題となっている。

そこで本報告では、「勤王僧」として著名な僧月照の、没後における供養の過程や、彼への贈位をきっかけとして、地域社会に顕彰の機運が伝播し、国家に功労ある勤王僧としての偶像化が展開していく過程を明らかにした。

清水寺の僧月照は、公家の近衛家を通じて薩摩藩士らと幕末の政争に関与し、安政の大獄に連座した結果、西郷隆盛と入水し、亡くなったエピソードが著名であり、これをもって戦前における勤王家としての評価が確固たるものになっている人物である。

月照の没後、彼が生前に交わっていた近衛家や薩摩関係者の支援によって、墓の建立や年忌法要が営まれる。また、月照の供養を続けていた当時の従者がその篤実を評価され、明治に入り京都府から報奨を受けるなど、明治初期から中期にかけて、月照は生前の関係者を中心に顕彰され、名誉回復が図られていた。そのピークが一八九一（明治二四）年になされた正四位の贈位である。

幕末の国事殉難者に対する贈位が活発化するの、一八九九（明治二二）年の憲法発布以降であるが、これ以降、贈位の請願のために、国家に功労ある人物が地域社会等において数多く発掘されていくことになる。加えて、こうした動きは、史蹟名勝の整備や郷土史の編纂など、他の文化ナシヨナリズム的諸政

策とも影響関係をもってくる。

さて、月照の贈位後、その生誕地を巡って、香川県において一つの言説が起る。月照の父・玉井宗江と、その実弟で月照の師僧でもある蔵海上人の出身地である讃岐国仲多度郡吉原村（現・香川県善通寺市）が、月照と実弟信海の生誕地（それまでは大阪とされていた）であるという、「讃岐生誕説」である。この説は、一九〇〇年代初頭に相次いで刊行された、香川県の郷土史である『讃岐史要』や『香川県史』、『仲多度郡史』等において主張され、月照の書簡の「号」を根拠とするものや、吉原村の村長が、贈位をきっかけとして蒐集した遺墨に根拠を求めるものなど、若干の異同を含んでいる。いずれにせよ、この説は、香川県郷土史の大家である福家惣衛らが大正期に「月照生誕地調査委員」として、調査した「学術的」な成果でもあり、月照・信海兄弟は、現在も香川県域において、郷土の偉人とされている。

讃岐生誕説が、香川県域で「史実」になるとともに、一九二二（大正十一）年に実施された陸軍大演習の影響もあり、地元の有志を中心とした月照の顕彰運動が活発化し、銅像建立運動や、大師号請願運動などに拡大していった。

本報告では、月照の顕彰過程を題材に、国家による文化ナシヨナリズム的諸政策と地域社会の関係性について考察した。その結果を以下①～③にまとめた。すなわち、月照の顕彰は①縁者による追善・供養を経て、国による贈位（上からのナシヨナリズムの伝播）を受けるに至った。②贈位をきっかけに、勤王僧の月照像が、地域社会へ伝播する（地域におけるナシヨナリ

ズムの受容)。③自らの郷土とは無関係と思われるいた月照が、実は郷土の偉人であるらしいという言説から、「下から」のナシヨナリズムが沸騰し、大師号請願や銅像建立など、自らの郷土と月照を強く結びつける運動が活発化し、「勤王僧月照」のイメージが月照自身の生前の活動フィールドである京都から、遠く離れた香川の地で増幅され、定着していくこととなった。

小谷部全一郎のアイデンティティ

——日本、キリスト教、人物像——

葛西 賢太

米国エール大学などで神学を学んだ牧師であり著述家である小谷部全一郎（一八六七—一九四一）は、源義経が敗退を装い（アイヌの支援を受け）生き延びて大陸に渡り元朝を建てたチンギス・ハーンになったとする著作『成吉思汗は源義経也』、および、日本人の祖先が（アイヌを介して）ユダヤ人に遡ると提唱した『日本及日本民俗之起原』などの奇説提唱者として、あるいは著作が当時の大日本帝国陸軍の大陸進出の正当化に用いられた人、として紹介されることが多い。そして説の真偽や政治的立場が問題にされる。

真偽についていえば義経北行伝説や日ユ同祖論は、全一郎が現地調査も含め精力的に資料収集しているが状況証拠は少なく、また著作が大陸進出の支持に利用されたことは否みがたない。すでにこれらの件については、答えが出ているのだ。これらが表に立つゆえに、全一郎の他の側面、アイヌ子弟教育に私財と精力を投じ、またアイヌを通して日本を考えたこと、アメ

リカで神学を学んだ文脈、アメリカのアフリカ系アメリカ人やアメリカ先住民の子弟教育が全一郎のモデルとなったことなどには注意が向けられない。だから、ここでは違う問いを立て、全一郎のアイデンティティを問いたい。全一郎にとって、（一）（アイヌを含め）日本とは？（二）キリスト教とは？（三）尊敬し目指すべきと感じられた人物像は？ という問いである。

彼の前半生を書いた英語の自伝 *A Japanese Robinson Crusoe* は、生い立ちとアイヌとの出会い、密航企図も含めた米国私費留学について述べた冒険譚である。この自伝からは、彼が渡米の以前と以後にアイヌの「救済」、アイヌの子弟教育に強い関心をもっていたことが確認できる。彼が二度目に学んだハーワード大学の大学学長ランキン夫妻との親交の中でエール大に進学し、按手をうけ牧師となり、キリスト教を基盤としたアイヌ子弟教育の可能性を見いだしたことが熱く語られている。いっぽうで、本書に漏れていることもある。最初に入学したハンプトン農工実業学校とハーワード大学が、ともにアフリカ系アメリカ人、そしてアメリカ先住民の教育に注力する大学であることなどは語られていない。

牧師としてハワイで安定した職を得たがエールにて神学を学び直し、帰国後は横浜共同基督教教会牧師の職を得たが短期間で辞して北海道旧土人教育会を設立、虻田学園にてアイヌ子弟教育に身を投じる。米国の先住民保護と支援のためのドーズ法を参考に、アイヌに土地を供与して保護と支援を図る「北海道旧土人保護法」成立（一八九九年）にも寄与した全一郎は、だが資金繰りと人間関係に行き詰まって病に倒れ、数年にして失意

のうちに東京に戻ることになり、学園は公立に移行するが入学者なく閉校にいたる。その後全一郎は、國學院大學・皇典講究所講師をつとめつつ著述家として活動する。チングス・ハーンと義経についての実地調査を行うために、陸軍の通訳としての試験に応募し大陸に渡り、次々と著作を刊行する。学園の閉校とともに全一郎のアイヌへの関心は終わつたようにみえるが、彼の著作において、アイヌは日本や義経を論じる鍵となり、救済の対象であつたアイヌは日本人の祖となる。

内村鑑三など、全一郎と同時代に米国で苦学したキリスト教徒と比較すると、全一郎は、義に生きるキリスト者への敬意は語つても福音はほとんど説かない。米国のキリスト教徒たちをその道徳性・利他的行為の有無で評価するように見える。全一郎の書簡からも、信仰者としての自問よりも、信仰者としてアイヌ救済「事業」に神の意思を表したいということが重ねられる。全一郎は理想と思えるキリスト教徒のあり方を自分自身の生き方のモデル——人物像 character——としてきたと考えられる。

浮田和民と教育

森上 優子

近代日本のキリスト者である浮田和民（一八五九—一九四六）は、大正デモクラシーの先駆者として知られる人物である。浮田は生涯を通じて教育活動を実践した。同志社や早稲田で教壇に立つ一方、雑誌メディアに多数の論考を発表するなど、社会教育活動を積極的に展開した。浮田の社会教育活動に

関する研究は、特に雑誌『太陽』を扱ったものに蓄積が豊富である。彼は一九〇九（明治四十二）～一九一七（大正六）年まで『太陽』の主幹として活動したが、主幹を辞める直前期から雑誌『実業之日本』に論考を多数発表している。その内容に関しては従来、あまり注目されてこなかった。本報告では、浮田が『実業之日本』に発表したいくつかの論考をまとめた『生活戦術』を取り上げ、彼の教育思想について人間観をてがかりとして考察し、その特徴の一端をあきらかにしたい。

『実業之日本』は、実業を目指す者や実業に従事する者を読者として想定し、一八九七（明治三〇）年に刊行された経済雑誌である。その特徴のひとつに、処世訓や修養に関する言説を掲載する点が挙げられる。浮田の論考の初出は一九〇六（明治三十九）年であり、その後、一九一六（大正五）～一九一九（大正八）年までの四年間は一年に二十数本の論考を発表している。社会教育の重要性を説いていた『実業之日本』に論考を寄せた浮田は、社会教育を「意育」（「社会教育論」と呼び、それに高い関心を示していた）。

『生活戦術』は実業之日本社から一九一九（大正八）に刊行され、その構成は第一章 書生学、第二章 生活競争の新戦術、第三章 組織的の協力、第四章 科学的努力、附録 読書法等である。そこにみられる浮田の人間観についてみてみよう。

浮田は「人の才能は修養と努力によつて無限に発達」（四〇八頁）するといひ、進歩主義的立場が認められる。彼は「修養」を「人は常に新しい経験、変化ある境遇に接しつゝ、あるから、常に之に依つて学ぶことが出来、又た学ばねばならぬ使

命」（四頁）をもつとし、また、「読書や学問によるものではない」、「意志と実行とにある事」（三八一頁）と規定している。それは、他者との関係性のなかで自らが判断し、実行する（自己に依頼する）序三頁）ことを意味すると考えられ、当時の公教育に対する批判が読み取れる。

さきの人間の「発達」は「成功」ということばにも置き換えられる。浮田は「成功」に向けて、「書生」の心を持つことを薦めている。「書生」とは「常に経験、境遇に依つて学び、人物才能を磨いて、進歩発展する人」（三三頁）といい、生涯を通じて「書生」として生きることを求めた。そしてまた、「責任」を自覚し、それを全うすることの重要性を指摘している。浮田は「組織的協力」（六七頁）、「分業協力」（二二八頁）が社会の発展のために必要であると述べ、「能力は不平等」とする人間的観のもと、適材適所でそれぞれのもつ「能力」を十分に発揮する社会を提示した。それはいわば、「責任」を全うすべき人間の社会の中における具体的なあり様であったと考えられる。

このような人間の育成を目指す浮田には、「帝国主義」に基づく世界観があった。この「帝国主義」は武力によるのではなく、産業や学問などによる平和的な「競争」を通じて世界福祉に貢献、寄与するという世界主義に立つという特徴をもっていた。その実現に向けて浮田は、実業の発展を通じて国際社会に貢献する日本人としての具体を『生活戦術』で語ったといえるのではなからうか。キリスト教については、『生活戦術』のなかで浮田は積極的に語っていない。しかしながら、さきにも見た「意志」、「責任」の自覚を重要視する人間像には、浮田のキ

リスト教信仰に基づく「人格の発展」の思想がその根底にみられると考えられるのである。

安部晴明の近代像——陰陽道イメージの展開——

小池 淳一

安部晴明は、安倍とも清明とも書かれる。その事績は公家の日記や説話などによって知られるほか、狐の母を持つといった伝奇的なイメージがつきまとう。ここでは、陰陽道が宗教性を希薄化させていった近代に、晴明が文芸作品にどのように描かれてきたのかについて分析を加え、陰陽道のイメージがどのように展開したかを考えてみたい。

大正五（一九一六）年頃の執筆と推定されている「花山寺縁起」は古典学者・民俗学者であった折口信夫が残した戯曲である。古典の世界を知悉していた折口が、さらにそこに想像力を加えた作品で、晴明とその式神が重要な役割を持つて登場する。表題からうかがえる通り花山天皇の出家をめぐる筋書きであるが、晴明と式神は「うち臥しの巫女」とそれが操る「乙護法」とともに影の世界を表現する役回りが与えられている。ここでは巫女と晴明とを対比して登場する趣向となっている。あるいは晴明と式神とがほとんど表裏一体の存在として造型されていることがわかる。折口は仏教と陰陽道との習合に注目し、とりわけ鎌倉以降は修験道とも重なっていくことを論文でも述べている（拙著『陰陽道の歴史民俗学的研究』二〇一一年の序論を参照）が、作品ではシャーマニズムの要素とも対比させ、晴明の活動を浮き彫りにしようとしている。

三島由起夫の「花山院」でも『大鏡』の記述を下敷きに、それをただ見送るしかない者としての陰陽師、清明を描いている。ここでの清明は老境に達してはいるが、年齢を超越するイメージが託されている。さらに宗教家であることを明確に否定されて、花山天皇の出家にあつても予知はするものの積極的に関与することはできない存在として描かれている。運命を見通すことはできてもそれに抗う力は与えられてはいないのである。

さらに新しい清明像を描いたのは瀧澤龍彦の「三つの鬮」で、『唐草物語』に収められている。花山院と清明との関わりを、頭痛を契機に前世を探索する院を軸に描いている。ここでも清明は老人でありながら、それを超える存在として描かれている。さらに輪廻転生のパラドックスを示唆することで、そうした超能力をもつててもいかなともしがたい人間存在の限界を示唆し、時空を超越しているようで、実はからめとられていく人間の姿を清明と花山院との関わりを通して示している。陰陽師の描写としては「秘密警察」といった俗的な評価から全体としては陰陽師の職掌のたどり着く、ある境地を示すことに成功しているといえよう。

近代に安倍清明を描いた三つの文学作品を取りあげて清明像の特徴、陰陽道に対する近代的な理解を検討してみた。どれも『大鏡』に描かれた花山天皇出家事件をとりあげているのは作家の興味の方向性とともなう清明像の供給（研究の進展）に制約されていたことを示すものだろう。清明に関しては史料に忠実に老年として位置づけられる一方で年齢を超越する部分が

あることが強調されていた。また陰陽道の職能としては、式神を押し出し、それを駆使することで超越的な能力を印象的に描くことが共通していた。実際の式神については十分に明らかにってはいるが、折口が示唆する護法との対比によって理解することは魅力的であろう。総じて、現代の安部清明像―たとえば、夢枕模の描くそれやそれをもとにしたマンガや映像作品などが青年としての清明を描くことと一定の距離があり、そうした人物造型の差異は陰陽道そのもののイメージにも関わっていると思われる。

相撲と女人禁制

鈴木 正崇

相撲の土俵が女人禁制であることは多くの人が知っている。しかし、二〇一八年四月四日に舞鶴での大相撲春巡業において、土俵上で挨拶中の市長が発作を起こし、治療のために土俵へ上がった女性に対して「土俵を降りて」のアナウンスが流れた出来事を巡っては、人々から広範な議論が巻き起こった。今回は本場所ではなく巡業中で、人命に関わる緊急事態なのにならば、女人禁制とは何事かと、相撲協会は糾弾され、二〇一七年の様々な不祥事と結び付けられて批判された。発表者の所にはマスコミの取材が殺到して十七社にも上った。『女人禁制』（吉川弘文館、二〇〇二年）を書いたことと中立的であることが選択理由であったようである。この出来事を契機に改めて女人禁制に関して考察してみた。

土俵の女人禁制が本格的に意識され問題視されるようになって

たのはさほど古くない。始まりは、一九七八年五月、小学生の「わんぱく相撲東京場所」の荒川区予選で少女（十歳）が蔵前国技館での出場を断られ、労働省婦人少年局長の森山真弓氏が相撲協会に抗議を行ったことである。二回目は、一九九〇年一月で、内閣官房長官になった森山真弓氏が大相撲初場所の千秋楽の表彰式に際して内閣総理大臣杯を手渡したいと申し出たが拒否された時である。三回目は、二〇〇〇年三月、大阪春場所、太田房江大阪府知事が千秋楽の表彰式で府知事賞を手渡そうとして拒否され、抗議は毎年行われ八年間継続した。

相撲の女人禁制で問題になるのは「土俵」で、表彰式や挨拶を「大相撲」の土俵上で行う時である。そして政治家とマスクミが絡む。最大の問題は千秋楽の表彰式にある。女性が土俵に上がれない理由は、相撲協会は「伝統」に基づくというが、実は相撲は神事とされ清浄な土俵には女性はケガレと見なして上げないのではないかと見られている。「大相撲」の本場所では前日に「神迎え」にあたる「土俵祭」を行っており、本場所中は御幣が土俵の四方と行司部屋と仕度部屋に祀られ、場所中は神が滞在し神の照覧のもとに相撲が行われ土俵は神聖という意識はある。力士は土俵で水をつかい塩をまき、毎日、結びの一番後には弓取り式を行って魔物を追い祓う。しかし、土俵祭を取り仕切るのは神職ではなく、立行司である。土俵祭の前中は神職と同じく浄衣をきて祝詞を唱えお祓いを行い、後半は軍配を持ち行司に代々伝わる「方屋開口」の祭文を唱え、土俵の四方を祀り五穀豊穡を願う。「方固め」の作法である。土俵は場所が始まる一週間前に一旦壊して四日間かけて築く。祭りの期

間だけ祭場は神聖な聖域となり、終ると元の場所に戻されるのである。土俵で祀られるのは神道の「神」ではなく、「土のカミ」や「俵のカミ」（作物のカミ）ではないか。

本場所の間は相撲の土俵にはカミがいて力士と土俵を守護する。従って、年間六場所では各十五日間で年間九十日がカミの祭場であり常在しない。戦前は年間二回、十日間で総計二十日間であった。従って巡業中の土俵は「大相撲」とは異なる。問題は神聖な祭場である土俵が「大相撲」の千秋楽では「表彰式」の場所になることである。相撲協会の役員は紋付き袴で正装し、土俵の下で履物を変えて土俵にあがるが、内閣総理大臣杯以降は、通常の人が潔斎も精進もせずに土俵に上がる。これは近代スポーツに倣って導入された「式典」で、相撲の「儀礼」とは異なる基準で運営されている。このダブルスタンダードこそが女人禁制の問題を引き起こしている。本来は表彰式の前に「神送り」をして表彰式を行うべきであるが、「儀礼」を行うことは難しい。表彰式を土俵外で行えば事態は解消するが改善には動こうとしない。相撲協会は「神送り」を長く中断したこともあり首尾一貫性に乏しい。その結果、土俵は大都会の衆人環視の中で「女人禁制」の禁忌を守る異様な祭場となった。「大相撲」は根本的矛盾を抱え込み現代社会への対応を難しくしているのである。

第八部会

親鸞における第二十願の意義

樋口 大慈

親鸞は「浄土方便化身土巻」にて、第二十願を「至心回向の願」と掲げ、「不定聚の機」において誓われる願であると了解している。その上で二つの問答（三経隠顕問答・三経融会問答）を通して、「真門結釈」にて「果遂の誓い、良に由あるかな」と仰がれていくのであるが、この確かめの展開を見ると、「至心回向の願」・「植諸徳本の願」・「不果遂者の願」と、それぞれ呼び分けて第二十願が了解されていることが分かる。親鸞が第二十願をこのように、様々なはたらきに注目し了解しているのはいかなる意図があるのか。特に「真門釈」での確かめに注目し、尋ねてみたい。

「真門釈」が開かれる契機となる「三経融会問答」では、「執持名号一心不乱」の「一心」に注目し、『阿弥陀経』の顕彰隠蜜が明かされている。ここではまずは「方便真門の誓願」について、真仮ある方便の中の真門として「植諸徳本の願」と第二十願が押さえられている。その上で「隠彰の義」については「無碍の大信心海に帰せしめんと欲す」という「真実難信の法を彰す」ことであると明かされており、この確かめを受けて「真門釈」が開かれていく。

「真門釈」の課題は、「助正間雑の心をもつて名号を称念」することと押さえられており、この問題は「教は頓にして根は

漸機」、すなわち「頓教」である名号を漸進的に立つ機が称していく問題である。ここで「雑心」については、「大小・凡聖・一切善悪」と押さえられており、一切衆生の根源的問題として見据えられていることが分かるが、その問題は「定散の専心」、すなわち「罪福を信ずる心をもつて本願力を願求する問題（本願の嘉号を己が善根としていく問題）」として「自力の専心」と名づけられている。あくまで「専」という形を取るが、その心根は「雑心」であるという問題が潜んでいるとする「専修にして雑心なるもの」の姿が第二十願の課題であると明示されているのである。

その事実を知らせ「大信海」に入らせようと願うのが「果遂の誓い」を發して、諸有の群生海を悲引する阿弥陀如来の本願であり、「罪福を信ずる心」に立つ姿を知らせるところに第二十願の積極性が「果遂の誓い」として明かされると言える。

この了解は「真門釈」にて『大経』の文が三文連引される中に表現されている。

まず第二十願の因願文（第二十願標拳）が引かれ、願文の内容全体が示されるが、『如来会』の引文と照合すると「植諸徳本」の内容が、「我が名を説かんと聞きて、もつて己が善根と」することとして確かめられていることが分かる。また、次にその「植諸徳本」のあり方は、「罪福を信じて善本を修習」する問題に深められている（胎化得失の文）。これは「真門釈」の御自釈で「定散の専心」の内容で確かめられていたことであり、「自力の専心」の問題として了解できる。しかし最後

には、その確かめを受けて「もし人善本なければ、この経を聞くことを得ず」と、逆に「罪福信」に立ったところから、名号の真实性を強調する内容になっている（『往観偈の文により果遂の益を明かす』）。この文と同箇所が引かれる『平等覚経』の文を見るとその内容は「聞名」と「悪と憍慢と蔽と懈怠」の難信性が強調されており、「果遂の益」を明かすと言われるこの文に至って、名号により「悪と憍慢と蔽と懈怠」なる姿が明らかになり、その自身をして「聞見せば精進して求めよ」という「果遂のちかい」の意義が明らかになるのだと言えるのである。

第二十願はこのように「果遂のちかい」において見ることで、「至心回向」（信）「植諸徳本」（行）が「悪と憍慢と蔽と懈怠」なる姿を知らせるものであり、そこに立つことはいよいよ「執持名号一心不乱」の経意が仰がれているのであると言えるだろう。

親鸞の反切について

永原 智行

親鸞聖人は、『教行信証』で「証・相・行・膺・命・称・由・乗・局・淳・由・作・漉・擲（二二）・楽（二二）・字」の各文字に反切を施している。本論文では、「証・膺・局・淳・楽・字」について考察する。研究方法は、反切を施された字を、仮名と音韻学的に理にかなった日本語ローマ字で考察する。字義をあきらかにして法義をみる。

「証字諸応反」について、証の呉音と漢音は、現代では「しよウ」[syo]であるが、親鸞当時は促音・拗音は小文字を表

記せず、大文字で表記したから、「しよウ」[syo]である。

証を古語では「そウ」[sou]と読んだので、「そウ」[sou]で考察する。諸の呉音と漢音は、「しよ」[syo]である。応の呉音は「おう」[ou]で、漢音は「よう」[you]である。諸の頭子音の「s」に、応の頭子音以外の「ou」を合わせるると、「sou」[そウ]「証」となる。反切のあった証は、法蔵菩薩が無上菩提を証する意味である。「膺一升反」について、一の呉音は「いち」[i]で、漢音は「いつ」[itu]である。親鸞は「一」の読み仮名を、『浄土和讃』「一のはなのなかよりは」など多くに、「いち」[i]とあるので、「いち」[i]で考察する。升は呉音と漢音とも「しよウ」[syo]である。一の頭子音の「w」に、升の頭子音以外の「iyo」を合わせると、「wiyo」[わいよ]となる。反切のある膺は、服膺とあり、心にとどめて忘れずに行うことである。名号をもって経の体とし、如来大悲の教えを用いて、経にそえて天親が願生偈を作ったと説いている。「局字古玉反」について、局の呉音は「うく」[oku]で、漢音は「きよく」[kiyoku]である。古の呉音は「く」[ku]で、漢音は「こ」[ko]である。玉の呉音は「うく」[oku]で、漢音は「ぎよく」[giyoku]である。古の頭子音の「k」に、玉の頭子音以外の「oku」[oku]を合わせる中に、「kiyoku」[きよく]「局」となる。局は、自ら制限するという意味である。局分は、分を限って自力を計らうことである。「淳字常倫反」はローマ字の音では音が合わないが、淳の反切は「説文」にも「常倫反」とある。三不信の不淳の信心は、信心が純粹でなく、あるように見えるけれどもないに等

しい信心のことである。淳は、三信の淳心であり、他力の信である。「楽五角反」「楽魯各反」について、楽の呉音は、「がく、らく、げう」「gaku' raku' gau' geu」で、漢音は「がく、らく、がう」「gaku' raku' gau」である。「楽五角反」について、五は呉音と漢音とも「ゴ」「go」である。角は、呉音は「かく」「kaku」で、漢音は「かく、ろく」「kaku' roku」である。五の頭子音の「g」に角の頭子音以外の「aku' oku」をそれぞれ合わせた中に、「gaku」「がく」「楽」となる。「楽魯各反」について、魯の呉音は「る」「ru」で、漢音は「ろ」「ro」である。各は、呉音と漢音とも「かく、らく」「kaku' raku」である。魯の頭子音の「r」に、各の頭子音以外の「aku」を合わせると、「raku」「らく」「楽」となる。法楽楽に反切がある。法楽が楽という意味である。無漏の智慧から生じる仏法の楽しみである。阿弥陀仏の功徳を愛樂することによりおこることである。楽を「がく」「らく」と読みが違ふことで、意味が異なる。このことを注意喚起するために親鸞は楽二つに反切を施したのである。「字九拳」はローマ字では音が合わない。屋字は、家・家屋・居宅の意味である。五果門の屋門の中に屋字がある。五念門の観察門の行成就をあらわす。

親鸞が反切したのは、教学的に注意を払ったところや、独特の表現のあったところである。検討した六字のうち、真宗教学的に重要性のある字は、「証・膺・局・淳・字」である。音が違ふと意味が異なる字は、「楽」である。親鸞が「教行信証」の漢字に反切を施したのは、宋をはじめ海外の仏教者に、日本の読みを示して、日本浄土教の神髄の『教行信証』が目につれ

ることもあろうという意思を持っていたと推察することができる。

親鸞の真仏弟子観——『涅槃経』引用文を中心として——

蟹谷 誓

親鸞（一一七三—一二六二）の主著『顕浄土真実教行証文類』（以下、『教行証文類』）「信文類」末に『涅槃経』の引用文（明所被機）、阿闍世の説示がある。従来、阿闍世の説示と唯除の文の問題が合わせて論じられ（例えば、宗学院編『本典研鑽集記』「信文類」科段）、とりわけ阿闍世の救いの考察に力点が置かれてきた。

しかし、親鸞は阿闍世の回心をもって『大般涅槃経』（以下、『涅槃経』）の引用を終えるのではなく、その延長線まで示すところに特徴がある。今回、阿闍世の説示に施された「信文類」の乃至の意図を探ることで、これまであまり着目されてこなかった親鸞の真仏弟子観、すなわち阿闍世の真仏弟子としての歩みに焦点を当てた。

言わば、撰取の義を明かすのみであれば阿闍世の獲信の引用までで十分である。ところが、まず「世尊若我審能破壊衆生諸悪心者使我常在阿鼻地獄無量劫中為諸衆生受苦惱不以為苦」（『浄土真宗聖典全書』（以下、『聖典全』）二、一一九）と真仏弟子として歩む阿闍世の姿まで示され、また親鸞の『涅槃経』の引用方法からも複数点を指摘できる。それは、乃至を用いて、真仏弟子たる阿闍世を強調したり、独自の訓読によって阿闍世の偈頌を弘願義で転用し、真仏弟子なるあり方を示したり

していた。特筆すべきは、弘願義で転用された阿闍世の語りはすべて獲信を経て、真の仏弟子として歩む場面のものであることである。また、一連の引用の最後、「迦葉品」において親鸞が仏の真なる教説をありのままに聞思できない仮名の菩薩の記述で終えることは、阿闍世の説示を通して、当時の似て非なる仏教・仏道のあり方を根本的に問うと同時に、真仏弟子から反顧される自己を慚愧し、逆説的に弘願他力の法に依ることこそ仏意に適うあり方だと示す意図がある。

親鸞の慚愧は、二種深信のうちの信機すなわち罪惡深重・煩惱具足の信知と重なるが、信法すなわち自己を救う本願力の信知の側面で窺えば、自己の住正定聚及び真仏弟子の認識ともいえる。つまり、二種深信と重ねて考察すれば、自らの力で真にそれができない無慚無愧の慚愧といえ、悲歎と慶喜の二重の構造となつて発露されるものである。信機の側面では、それは執着すべからざるものに執着する自己への悲歎となつてあらわれると同時に、耆婆の教説から明かされたように、慚愧は「他を教へてなさしめず」「発露して人に向かふ」（『聖典全』二、一一一）という性質を有し、信の智慧の中で他者へと弘通せしめるはたらきをもっている。これは弘願のはたらきの中で念仏者の姿勢を真仏弟子のあり方から問うたものといえよう。つまり、阿闍世の説示から真仏弟子なる姿を明かすことで、どこまでも凡愚なる衆生のあり方を逆照し、弘願他力の法に依るべきことを示したものと解釈できる。

原意では、阿闍世は有智の人であり、闍提の者ではない。無常・苦・空・無我を悟る存在である。それを親鸞が一闍提を含

む凡愚とするのは、真仏弟子に反顧して、無慚無愧の者と慚愧せしめられた自己内省による。常に、「さるべき業縁のよもはさば、いかなるふるまひもすべ」（『聖典全』二、一〇六五）きあり方を孕んでいるのであり、その故に親鸞の逆誘者に対する姿勢は、弥陀大悲の中で悲哀の心を示すことに繋がるのである。

以上、親鸞は真なる仏弟子を問い、そこから反顧される無慚無愧の慚愧の中で、阿闍世の説示を受容した。「信文類」での『涅槃經』引用文は、撰取の義にとまらず、弘願に通底した真仏弟子たる阿闍世の歩みまで示すことに意義があり、これは『教行証文類』全体の展開に通ずる規矩として示唆される。

親鸞の「帰本願」について

——回心と行信の一念との関係を通して——

常塚 勇哲

親鸞が、法然との値遇について『教行信証』「化身土巻」に「然るに愚禿積の鸞、建仁辛の酉の曆、雑行を棄てて本願に帰す」とし、これが親鸞回心の文と捉えられてきた。しかし親鸞が「雑行」に対して「正行」とせず、「帰本願」と示す事が「回心」の側面のみでは十分に明らかではないと考える。更にこの「帰本願」の文に続けて、親鸞が三十三歳の、法然の『選択集』の書写を、日付や詳細な付属の内容等を記し、「専念正業の徳」「決定往生の徴」と述べる。これらの「帰本願」と「書選択」等の関係をどのように捉えるべきか。

親鸞の『唯信鈔文意』『歎異抄』の廻心の解釈から、親鸞の

「廻心」とは、「本願他力真宗を知らざるひと」が「自力のころ」を中心とするあり方を「たゞひとたび」だけ「ひるがえし、すつる」ことである。伝統的に親鸞が二十九歳の法然との出遇い的事实を、「棄雑行兮帰本願」と示す事に、「本願他力真宗を知らざるひと」の親鸞が比叡山における「自力」の仏道を棄て（棄雑行兮、「本願をたのみまひらする」本願他力の仏道への転換点（帰本願）という廻心の意義を見出すのは当然である。しかし「たゞひとたび」の「廻心」と捉えるのでは、親鸞三十三歳の「書選択」の文との関係も、四十二歳の「寛喜の内省」との関係も明確にならない。この事から親鸞が「帰本願」と述べる意義を、先学が「本願に値遇した親鸞の感銘は、やがて「信楽の一念」という概念に結晶した」（安富信哉「親鸞と危機意識」一一四頁）と指摘する「一念」に注目した。しかし親鸞は法然の「選択本願」を、「選択本願の行信」と受け止めるので、厳密に「行信の一念」との関係で考察した。

親鸞は『教行信証』に「行一念釈」「信一念釈」を設ける。しかし『末燈鈔』「第十一通」の記述から、これらは「御ちかい」を根拠とした「願成就」の一つの事柄を、「行」と「信」の側面から明らかにしたものである。この「行信の一念」を、第十七願成就文と第十八願成就文の親鸞独自の訓読から、「如来」から「十方衆生」に「回向」という事が「諸仏」が「讚嘆」する「本願の名号」であり、それを「聞」く所に実現する「信心」の「うるときのきわまり」として明らかにしていた。

ここで「帰本願」の「帰」を「帰命」として見出せば、親鸞

が「行巻」に「帰命」は本願招喚の勅命なり」と、「帰命」の発起の裏には「本願」からの大いなる「呼びかけ」がある事を示し、また「発願回向」と言うは、如来すでに発願して、衆生の行を回施したまうの心なり」と述べ、「衆生の行」である称名念仏の「回施」の背景には、「如来」からの「発願回向」という用きを示している事が注目される。これに法然が説く「ただ念仏」の「おほせ」との出遇いを「衆生の行」の「回施」という「発願回向」の用きと捉えれば、親鸞が示す「帰本願」の「帰」は「如来」の「回向」との出遇いの「帰命」の意義を、また「本願」とは、その「帰命」の発起の根源に「本願招喚の勅命」という「本願」からの大いなる「呼びかけ」がある事を顕すといえるだろう。このように確かめられれば、「帰本願」は「如来」の「回向」の「本願の名号」を「聞」く所に開発される「行信の一念」といえる。

また親鸞は、「一念多念文意」の「一念をひがごととおもふまじきこと」に「恒はつねに」という、「願」はねがうというなり。いま、つねにというのはたえぬころなり。おりにしたごとく、とどききをもねがえ」と、折に従って時々、しかし人生を通して「たえぬころ」と「恒」に「一念」に立ち返り続ける在り方が示される。この事から、「帰本願」ではなく、「書選択」に「専念正業の徳」「決定往生の徴」と述べる事も、四十二歳の時の「寛喜の内省」も「帰本願」の「一念」に留まらず、「つねに」生涯にわたって「一念」に立ち返り続けるという仏道の「歩み」における「聞思」の課題を見出していたといえるだろう。

親鸞思想における「如来」の意味

岩田 香英

仏教において「如来」とは「仏の十号」と呼び慣わされる称号の一つである。浄土真宗の宗祖親鸞（一一七三—一二六二）は自身の思想大系の中でこの「如来」という称号を積極的に用いている。加えて親鸞の著作を見れば、「如来」の語が単に釈尊あるいは阿弥陀仏を示す訳ではなく、多義的に用いられていることが理解できる。では何故親鸞は「仏」ではなく、「如来」という称号を積極的に用いたのであるうか。本発表は、親鸞の思想の中で「如来」という語がどのような意味をもつものであるか考察を試みるものである。

まず、親鸞の著作における「如来」の用法を主著『顕浄土真実教行証文類』（以下、『教行信証』）の自釈に確認すれば以下の通りである。親鸞は「阿弥陀仏」を表現する際「行巻」に一度「阿弥陀仏」と示すのみであり、他の部分においては「如来」あるいは、「阿弥陀如来」と示していることが確認できる。次に「教巻」の文に着目したい。親鸞は「教巻」に『大無量寿経』（以下、『大経』）の出世本懐の文を引文し、以下のように示している。「如来、無蓋（の）大悲を以て三界を矜哀したまう。世に興する所以は、道教を光闡して、群萌を拯い、恵むに真実の利を以てせんと欲してなり。」（『定本教行信証』一〇—一三頁）。この部分は『大経』本文より考えれば、「如来」が「釈尊」を意味することは言うまでもない。しかしながら、親鸞は『尊号真像銘文』において「如来所以興出於世欲拯群萌恵以真実之利」とときたまえり。如来所以興出於世は、「如来」とも

うすは諸仏ともうす也。」（『浄土真宗聖典全書』二・六五〇、六五一頁）と「如来」に「諸仏」という意を見出していることが理解できる。また「行巻」の末尾に置かれる「正信念仏偈」の「如来所以興出世 唯説弥陀本願海 五濁惡時群生海 応信如来如実言」（『定本教行信証』一九五頁）という四句を親鸞真筆の「坂東本」に見れば、傍点部分の「如来」は「釈迦」という字が塗抹され「如来」と改められていることが確認できる。また傍線部分の「如来」は「釈迦」という字の上から「如来」と筆が入れられている。これらのことは親鸞が「如来」という語に積極的な意味を見出している証左となるであろう。

次に親鸞が「如来」の語をどのように理解したのか考えれば、『教行信証』「証巻」の冒頭の自釈の次の一句が注目される。「然（れ）ば弥陀如来は如従り来生して、報応化種種の身を示し現わしたまうなり。」（『定本教行信証』一九五頁）。この部分は親鸞が「真実証」を顕示するに際して、「必至滅度」という言葉を、転釈を以って記している文である。そしてその結語に「弥陀如来者従如来生示現報応化種々身」と示すのである。ここに記載される「如依り来生」というのはたまたま「如来」の意味である。そのため、親鸞が示すその具体相は「報応化種々身」として理解できるのである。

以上のことから、最後に親鸞における「如来」の意味について整理したい。まず阿弥陀如来は親鸞によって、第一には光寿無量の「報身」として、第二には法性法身を我々に見出す「方便法身」として示されている。そして親鸞が述べる「如来」の具体相である「弥陀如来者従如来生示現報応化種々身」の文言

は、報身である阿弥陀如来が一如の境涯より応化種々身として示現すると理解できる。ここでの応化種々身の具体相とは、『愚禿鈔』の記述および、『唯信鈔文意』などの記述から「釈尊」と「諸仏」を示すことが考えられる。したがって、親鸞思想における「如来」の意味を考えれば、その語は仏（釈迦牟尼仏や阿弥陀仏）そのものを示すというだけでなく、阿弥陀如来、釈尊、諸仏という三者の関係を示しているのであると考えられる。そして、それは仏身そのものを示すのみに留まらず、阿弥陀如来のはたらきとして顕示されることがその特徴であると考えられるのである。

親鸞の儒教観

水岡 知典

親鸞は他力信心の教えの絶対性を示そうとし、仏教内のさまざまな教説が究極的には他力信心の教えに帰一するとする一方、外教（仏教以外の諸教）には批判的な態度をとった。『正像末和讃』『悲嘆述懐讃』における記述からわかるように、仏教内に神祇崇拜などの外教的習俗が流入している状況に、とりわけ強い危機感を抱いていたようである。

『教行信証』『化身度巻』外教釈においても神祇崇拜批判が行われているが、注目すべき点は、この外教釈が、『論語』の文の引用によって結ばれているという点である。親鸞が外教の文を直接引用するのは極めて異例のことである。また、『高僧和讃』『源空讃』には、釈門（仏教僧）とならんで、儒林（儒学者）までもが法然の真宗に帰したとの記述がある。

『教行信証』『化身土巻』外教釈には、法淋「弁正論」からの引文がある。ここでは、儒教が道教とならぶ批判の対象とされる一方、道教批判の根拠として『礼記』や『論語』といった儒書を用いる例が見られる。外教釈の末尾において親鸞が『論語』から直接の引用をおこなって神祇崇拜批判の根拠としたのも、『弁正論』におけるこのような儒書の用い方に触発されたものであるかもしれない。

法然に儒学者が帰依したというのが具体的にどのような出来事を目指しているのかは不明であるが、『観無量寿経釈』には、散善の三福のうち、在家の世福を『論語』や『孝経』によって説明した箇所がある。この点からすれば、法然が儒教までも浄土教の体系の中に組み込み、専修念仏の教えに至らせる形で法を説いていたことは確かである。

『教行信証』『化身土文類』の後序には、「洛都儒林、迷行兮無弁邪正道路」という儒者批判の言葉が見られるが、これは儒教自体を批判したというものよりは、儒学者が念仏彈圧の側にまわったという状況を嘆いたものであり、『高僧和讃』『源空讃』に描かれた状況と対をなすと考えられる。

親鸞は儒教について、少なくとも部分的には仏教と重なり合う側面を見出していたようである。しかし、儒教的な規範を守るよう積極的に勧めていたと言ふことはできない。「皇太子聖徳奉讃」（七十五首和讃）には、「憲法十七条」に言及する部分がある。そこでは、「憲法十七条」に本来存在する儒教的要素は排され、「憲法十七条」はあくまで仏教的な治世・行動の規範であるとする視点からの描写が行われている。

親鸞にとつては、世俗の法の部分も含めて、判断の基準となるのはあくまで仏教であった。親鸞が行ったのは、自身が理解した他力信心の仏教の立場から儒教を見、自らの立場と共通する部分については共通するということを認めるということである。親鸞には、仏教から導きだすことのできない規範を儒教によつて補おうとする発想は存在しなかったであろうし、儒教の規範に従うことが常に仏教的に正しいことであるととはとらえていなかったはずである。

『正像末和讃』『悲嘆述懐讃』におけるバラモン教・ジャイナ教や、『教行信証』『化身土巻』外教釈の「弁正論」引文における道教のように、一方的な批判の対象とすることができないという点では、親鸞は儒教を高く評価していたと言うことができる。しかし、突き詰めると、仏教に帰依するならば、儒教的な規範は必要ないというのが親鸞の立場であったと考える。

世雄の悲

——「真仏土巻」所引「大経」と「涅槃経」との呼応——

松岡 淳朗

親鸞は、『顕浄土真実教行証文類』『顕浄土真実教行証文類序』において、「浄土真実」と掲げる仏道への感銘と領きとを語っている。その仏道は、「世雄の悲、正しく逆謗闡提を恵まんと欲す」と表現されるように、仏とは無縁の、極悪最下の者をも利益せんとする大悲の意欲を内実とする。「世雄」とは、釈迦の徳を称える尊称の一つであるが、その背景には、釈迦を穢土において一人の仏たらしめている阿弥陀如来の本願があ

る。釈迦は、その如来の本願を説くことを以つて、一切衆生に往生浄土の法を開示する。すなわち、弥陀・釈迦という二尊の關係によつて、無色無形の真理は言葉として、その真理に目覚めた歴史的な人格を通して働くことが知られる。「世雄の悲」とは、まさにその構造において弥陀から釈迦へと等流する、大悲の意欲を言い当てている。そして、その意欲を、「大悲の誓願」に報酬した「真の報仏土」として顕すのが、親鸞の「顕浄土真仏土文類五」（以下「真仏土巻」）における課題である。

「真仏土」は、『仏説無量寿経』（以下「大経」）所説の四十八願中、第十二・十三の光明無量・寿命無量の願を基礎とする。とりわけ、光明無量の願には、「諸仏の国を照らさざるに至らば正覚を取らじ」と誓われており、「真仏土」の光明としての具体的働きの方が、「諸仏の国」であることが窺える。ここでも、真理としての「真仏土」が、色身を以つて衆生教化する、諸仏の言説内容として働く構造が押さえられている。さらに、その構造は、「真仏土巻」における「大般涅槃経」（以下「涅槃経」）引文によつて、「正しく逆謗闡提を恵まん」とする具体的な力用として明らかにされる。

しかし、「真仏土巻」においては、『涅槃経』原典の文脈にただ忠実に、整然と引用される訳ではない。親鸞は、『涅槃経』引文に独特の訓点を施したり、原典とは順不同に引文を配置したり、言葉の挿入・省略等を行つたりすることで、「真仏土巻」の文脈に再構築し、独自の課題を浮き彫りにしている。本論文は、その独自の課題こそ、「真仏土」として報酬する「大悲の誓願」が、いかに「逆謗闡提」をも恵むのか、その具体的な力用

を明かす点にあると見当づける。その上で、「大悲の誓願」が「逆謗闡提」を恵む具体的力用について、「涅槃經」の引用方法にも着目しながら考察する。また、『涅槃經』引文が、「大悲の誓願」の具体性を明かす文として位置付けられるならば、『大經』の光明無量・寿命無量の願文や願成就文の内容に、何らかの形で応答しているはずであり、そこに、「真仏土卷」における「涅槃經」引文の意義を追究する視座があると言える。

『涅槃經』引文では、「真仏土」が「仏性」という主題へと転換され、とりわけ「一闡提」との関わりから「真仏土」の特質が論じられる。そこではまず、「衆生」が「仏性」に対して絶対的隔絶を有しながらも、「仏性」は「衆生」との関わりにおいて虚空のごとく存在することが説示される。ここで親鸞は、「一闡提」を例外的に区別する文を省略し、「仏性」と矛盾的関係にある「衆生」の事実を、「一闡提」としての問題性にまで掘り下げ、「衆生」における普遍的課題として「一闡提」を示すのである。それによって、「衆生」自らの行為からは、到底仏と成る善因を生じ得ない事実を控え、真理としての「真仏土」が動的境界たる意義を明らかにする。次に、その能動性は、「衆生」の機根を見定め、それに応じて宗教言説を展開する「知諸根力」によって説明される。一方で、教説となる真理の働きに「衆生」が応じる手立てとして、「聞見」が示される。この「聞見」こそ、『涅槃經』引文に続く「無量寿經優婆塞願生偈（浄土論）」の文を、真理からの働きである如来の教説を受け止めた者の言葉として位置付けるためのキーワードとなるのである。

初期真宗における還相回向の研究

徳平 美月

『大經』に説かれる第二十二願理解について、親鸞が従果還因という見方で還相撰化の相を示すのに対し、存覚は『往生論註』当面と同じく従因至果の相として捉えるという差異がある。本論ではこのような差異が生じた背景について、「知識帰命」の状況を想定し検討を進めていく。まず『還相回向聞書』を用いて内容を検討し、そして『浄土真要鈔』を中心に存覚が知識帰命説にどのように対応していたのかということを経典上から窺っていく。

『還相回向聞書』は仏光寺派においては聖教と位置づけられるが、本願寺派では知識帰命説が見られる異義の書として位置づけられている。本書の中で、善知識は教化地の菩薩であり、方便法身であるとされ、浄土から弥陀法王の使者として娑婆界に出現しているものとされていた。このことから、初期真宗教団の中では現に目に見える指導者である善知識を限りなく仏に近づけ、絶対化しようとする知識帰命説が広がっていたということがわかる。

そこで存覚が『還相回向聞書』の善知識論をどのように捉えていたのかということを検討する上で、『取意鈔出』と『浄土真要鈔』に注目した。存覚が仏光寺源の所望によって撰述した『浄土真要鈔』は、『浄土文類集』（撰者未詳）なる書をもとにして述作されており、存覚当時の安心上の問題点を修正し、浄土真宗の要義を詳論したものである。この『浄土文類集』といわれる書は岸部武利氏（『浄土文類集』について・一九六六）に

よって『取意鈔出』ではないか」と推定されている。『取意鈔出』において善知識について説示される中で、『還相回向聞書』が受容されており、そこには教化地の諸大菩薩は阿弥陀仏の使者として娑婆界に出現していることを示す文も含まれていた。しかしながら、『浄土真要鈔』では善知識について説示されている第十四問答において『還相回向聞書』の文は用いられていない。『取意鈔出』と『浄土真要鈔』を比較した結果、存覚においては『浄土真要鈔』を著す上で『取意鈔出』では用いられていた『還相回向聞書』の文を善知識について説示していく上で不適切な文として排除するという姿勢が確認できる。

また、元亨四年に成立したとされる『浄土真要鈔』広本では、第十四問答において善知識について説示されていたが、建武四年に覚如が『改邪鈔』を著し知識帰命を批判したことを受けてか、建武五年に書写されている『浄土真要鈔』略本では第十四問答自体が削除されている。このことから、存覚においても覚如と同様に知識帰命説を排する側面があったということが『浄土真要鈔』広略二系統の相違から窺える。

以上、①存覚は『取意鈔出』で用いられていた『還相回向聞書』の文を『浄土真要鈔』を著す上で排除している。②覚如の『改邪鈔』第十八条の説示を受けて、『浄土真要鈔』略本では善知識に関する第十四問答が削除されているという二点に加えて『浄土真要鈔』が「仏光寺了源が所望者であること」そして「安心上の問題点を修正し、浄土真宗の要義を詳論したものであること」という点を踏まえると、『浄土真要鈔』の中で仏光寺派において聖教として重要視されていた『還相回向聞書』の

文を受容することなく、善知識について説示するという姿勢は、覚如が批判した知識帰命説に対する存覚なりの対応であったという視点も考えられる。覚如・存覚が活躍した時代の初期真宗教団では、知識帰命について説かれた書が相伝されていた状況であったことを考えると、五功徳門の全体を従果還因の相とみなす親鸞の説は知識帰命説に繋がることも想定される。そのような背景があり、存覚においても覚如と同様に初期真宗教団内で拡大していた知識帰命説と結びつく恐れのある語として還相回向を理解していた可能性があり、存覚は第二十二願理解を示す上で親鸞の説に依らず、従因至果の仏道体系の上で捉えるに至ったということが考えられる。

覚如と浄土異流

渥美 光

本願寺第三代覚如の教学については、彼が修学していたと伝わる西山流や幸西門流との関係が度々論じられるものの、直接的な交流を確認できない鎮西流との関係については論じられることが少ない。

しかし覚如の周囲にいた存覚、また後の本願寺は、鎮西流一条派と無関係では無かったことが知られている。したがって、覚如と一条派とを比較して、両者の隔たりを明瞭にしておくことも、本願寺の動向を追う際の尺度としては一つ有効と思われる。

そこで今回は、両者による宿善の扱いに注目してみたい。というのも、覚如はその著述の随所で「宿善」、あるいは「宿善

開発」の必要性を主張しているが、一方の一条派然空に仮託された『無量寿経聞書』には、往生に宿善は不要であるとの主張が見られるからである。

まず、一条派が宿善の必要性を否定した背景には、同じく鎮西流三条派との学問的対峙が一因にあったようである。

三条派了慧の『無量寿経鈔』では、『無量寿経』第二十願文に『大阿弥陀経』第五願文を重ねることで、「前世作悪聞我名字」を宿善として、「作善」を現世での称名相続として解釈している。また他の著述においても、了慧は称名相続が来世往生のために必要であると主張している。

このような宿善から称名相続へと連動していく了慧の理解、すなわち第二十願文と第十八願文とに前後関係があると捉える理解を挙げて、一条派然空仮託『無量寿経聞書』は往生に宿善は不要であると批判している。また『無量寿経聞書』では、『無量寿経』第十九願文に沿って諸行相続でも往生が可能であることを認めており、宿善の有無だけではなく、称名相続を勧めるか否かでも立場が分かれている。なお、『無量寿経聞書』に説かれるような一度の称名によっても往生が可能であるという理解は、覚如や了慧と同時期に活動していた一条派向阿の著述にも見られるところである。

さて、一条派と三条派とが対峙していた中で、覚如の立場は三条派の側に近かったと言える。先述したように、三条派による宿善論の特徴は、『大阿弥陀経』第五願文に基づいて解釈されている点にあるが、これと同様の文である『平等覚経』第十九願文を覚如に先行する親鸞は『無量寿経』第十七願文と重ね

ている。そして覚如は、『口伝鈔』第十六条において称名相続を『無量寿経』第十七願文に沿って勧めているのである。

また覚如は、宿善のある者は教法を念持して離れないことを『口伝鈔』第二条に説いており、墮地獄の業因となる殺生罪を犯す者にも前世からの因縁があることを『口伝鈔』第四条に説いている。『無量寿経』第十九願文に基づく諸行相続を覚如が否定していることから、前世からの因縁がどのような様相として現れるかは、臨終にまで及ぶ問題であったと言えるだろう。

以上、覚如と三条派了慧の宿善論は、称名相続へと連動していくという点で近似しており、一条派とは一定の隔たりがあったと考えられる。そして了慧が没して以降、三条派は次第に衰退していくものの、本願寺は一条派との交流を保ちながら存続していくこととなる。こうした交流の中で、存覚や本願寺第八代蓮如も宿善を説いているが、彼らの主張が覚如のような称名相続への連動性を持つものであったか否か。という点から今後検討していく必要があると思われる。

武内義範「教行信証の哲学」と三願転入

庄野 龍眞

親鸞は『教行信証』で、親鸞自身、「さまざまな行や善を修める方便の要門を出て、〔中略〕自力念仏を修める方便の真門に入って、〔中略〕その方便の真門からも出て、選択本願の大海に入ることができた」（『方便化身土文類』）ことを示している。最初の「方便の要門」は法蔵の誓願第十九願に、次の「方

便の真門」は第二十願に、最後の「選択本願の大海」は第十八願に対応する。

これについて「宗教哲学的角度からなされた最初の『教行信証』の研究であ（中略）る」（長谷正當「後記」、『武内義範著作集』第一巻）と評される武内義範『教行信証の哲学』（一九四一年）では、次のように解釈されている。

第十八願の精神はただ一度第二十願から転入して第十八願となってしまうのではなく、第十八願は絶えず第二十願を自己疎外によって成立せしめつつ、またさらにそれを消滅契機として否定し、第十八願に転入せしめ続けねばならぬ。（第二章）

「疎外」、「消滅」、「契機」はヘーゲルに出てくる用語であるが、第十八願が「絶えず」第二十願を成立させながら再び第十八願に転入「せしめ続けねばならない」という理解は、『無量寿経』第十八願成就文の次の内容からは想定されないように考えられる。

あらゆる衆生、その名号を聞きて、信心歓喜せんこと乃至一念せん。至心に回向したまへり。かの国に生れんと願ずれば、すなはち往生を得、不退転に住せん。（巻下）

このように第十八願の段階で「不退転」に住するにもかかわらず、第二十願に転落するのは矛盾する。この問題に関して今回の発表では、武内の三願理解に注目した。

武内によれば「一般の解釈」において第十九願に念仏は含まれていない。しかし武内によれば「親鸞自身の言葉の上からいっても」そうした理解には無理がある。しかし第十九願に念仏

が含まれれば、「自力念仏」と言われる第二十願との区別がつかなくなる。そこで武内は『惠信尼消息』の次の内容に注目する（第二章）。

親鸞は四十二歳のとき、『三部経』を千回読んで衆生利益に努めようとすることがあったが、「まことの仏恩を報ひたてまつるものと信じながら、名号のほかににはなにごとの不足にて、かならず経をよまんとするや」と思い直してやめたことがあった。親鸞は五十九歳で風邪を引き寝込んだときに、このときの夢を見、「人の執心、自力のしんは、よくよく思慮あるべし」（第三章）と自覚する。

この内容から把握することができるのは、「自力」が選択本願の道に入った後に問題になるということである。親鸞は二十九歳で第十八願の道に足を踏み入れるが、それで全てが解決したわけではなかった。その道で「名号のほかににはなにごとの不足」もないことを学んだにも関わらず、例えば『三部経』を千回読むことで、衆生利益に努めようとしてしまうのが、我々人間の性だということである。第二十願の段階は、人間のこうした面を強調するものということである。

今回の発表で主張したことは、こうした「自力」の自覚が、阿弥陀仏の救いのリアリティを現前させることにつながるということである。唯円は『歎異抄』で親鸞に、往生を喜ぶことができるのは煩惱のしわざで、阿弥陀仏はこうした私たちのために本願を起こしたと伝えられたことを示している（第九条）。第十八願の立場は、「自力」の第二十願の立場に触れることでリアルに我々に現れる。第十八願の精神は絶えず第二十願を成

立させながら、再び第十八願に転入させ続けなければならぬという武内の理解は、このことを表すものということである。

真宗における執心に関して

杉田 了

一、親鸞によつて顕わされた浄土真宗では如来よりの他力の信心を勧め、衆生が自力をたのみとし本願を疑惑することを誡められる。その親鸞の生涯に關し『恵信尼消息』第五通の内省に挙げられた「執心」をどのように見るべきか、親鸞著述の「執心」等の表現や、「自力のしん」とも挙げられることから蓮如の「自力執心」等の表現から検討する。『恵信尼消息』第五通では、親鸞は寛喜三年の病床での「大経」を誦と、かつて衆

生利益のため三部経の千部誦誦の中止から「人の執心、自力のしんは、よくよく思慮あるべき」との内省が語られる。この經典誦誦について『教行信証』「化身土巻」に「建仁辛酉の歴、雜行を棄てて本願に帰す。」とあり、内省の「人の執心、自力のしん」もすでに親鸞が本願に帰しているため、親鸞の著述において否定されている自力心を指すとは考えにくい。

二、親鸞に直接の「執心」の用例は少なく、「正信偈」の「専雜執心判淺深」や「化身土巻」の『往生要集』引文に執心の堅牢・不牢により懈慢国と極楽国に生まれる相違を示すものが挙げられる。これは執心を信心の意味で用い、その自力他力の違いが示されるものと見られる。また「化身土巻」には「執持名号」について「執」を「心堅牢」とし、『小経』の隱彰の義では他力の信を顕わすものとされ、これに対し「真門釈」には、

『弥陀経義疏』等が引かれ、自力の行信として「執持名号」を示される。その他「散善義」引文により異学・異見とともに「異執」が挙げられる。『一念多念文意』の「異学」についての説示に合わせ見るならば、聖道門や外教に依り、執着するものとして異執も位置づけられ、「聖道釈」や「外教釈」に教誡されるように、他力に対しては否定されるあり方と見られる。この親鸞の表現から『恵信尼消息』の内省を窺うと、本願に帰した親鸞の内省であり、自力他力の信心を問題とも見られず、執着心としても自力等をたのみ「異執」とは異なるであろう。

三、つぎに蓮如には『御文章』三帖第七通の「自力執心」などの表現があり、自力への執着心と見られる。これは自力と執心を合わせ示されるものであり、親鸞の内省の執心と自力を並べ挙げるものと相似した面が見られるが、この自力執心を蓮如は「わろき機のかた」として、信心決定を勧め、自力への執着を否定するものであり、親鸞が他力を勧め自力を誡めるものと共通する姿勢である。そのため蓮如において自力への執着心として「自力執心」と用いるものが見られるが、『恵信尼消息』の内省についてこれは考えにくい。

一方蓮如は『御文章』一帖第三通に妄念妄執として執着心が起ること、日々の生業を為すこと自体を否定せず、本願に対して障りとならないことも示される。これは「唯信鈔文意」に「具縛の凡愚・屠沽の下類」を自身と同ずるなど、親鸞においても衆生が煩惱に縛られ離れることができず、その衆生を撰取する本願であると同様であろう。蓮如において「自力執心」など信心を決定することに反する執心を誡められる

が、一方で罪業として否定されつつ「妄念妄執」など衆生の上に離れられない執心の存在が見られる。

四、親鸞は「執心」やそれに通ずる表現を、自力他力の区別や真宗に対し誠められる執着のものについて用いられる。この他力を勧め自力を誡める上で執心を用いることは蓮如の上にも見られ、親鸞と異なるものではない。しかし「恵信尼消息」に語られる内省は、親鸞がすでに本願に帰しているため、他力に対する自力の信心や、自力や外教への執着心の内省とは見られない。これに関し蓮如は衆生の妄念妄執として執着心が起こるま信を勧める教示が見られ、親鸞も自らを具縛の凡愚、屠沽の下類と同じく位置づけることから、執心についてもこれを考えられないだろうか。この場合、經典読誦も妄念妄執のような執心によつて起こされ、しかしその妄執を内省し「人の執心」と語られたとなるだろう。

真宗教学の根本問題——信心と心理——

岡林 俊希

浄土真宗の教義において、衆生の往生成仏が決定する信の一念、あるいは獲信ということは衆生の身に發起するもつとも重要な契機であり、この契機が衆生に認識されうるか否かということが問題になるのは当然のことといえる。このことについて本願寺派の宗学において覚知の有無ということで議論され、「一念覚不諭」と呼ばれているが、覚知の定義が不確定のまま、覚知できるという立場が「一念覚知」と熟語され、異安心とされるという非常に問題の多い議論となっている。私は、この議

論の中に信心と心理（回心）の関係についての重要な問題が胚胎していると考ええる。そのことについて、論じたい。

まず覚知の語義についてであるが、親鸞も『教行信証』と『文類聚鈔』の欲生の釈においてこの語を用いている。宗学者は、覚知は決定、信樂すなわち信心と同義としている。ならば、一念覚知と言っても差し支えないであろう。しかしながら、この語はしっかりと定義されることなく議論の中で用いられている。私が分類したところでは少なくとも三つの意味がある。1、信心は無念無想ではなく心相があるということ、2、回心、すなわち心境の変化が自覚できること、3、信一念の時が分かる、というものである。それに加えてその経験が獲信であるという価値判断も加わってくる。

宗学者の利井鮮妙と足利義山とは信一念を非意業とすることは共通するにも関わらず、一念の覚知の有無については義山（心相覚知説）と鮮妙（心相非意業説・不覚知説）と意見が異なっている。これは非意業とはどういうものかというはつきりとした定義がないからであろう（拙稿『印仏研』五六二「真宗一念覚不諭における覚知の語義の検討」参照）。この語は三業惑乱の後に、三業派の所説を否定するために造語されたようであり、仏教学の俱舎、唯識でも用いられていない概念である。現に、現代の真宗学者から疑問、もしくは再検討、哲学心理学との共同研究の必要性が要請されている。

また真宗において宗教心理学という回心について、多数の記録がある。親鸞の回心については諸説あるが、御文章等にも回心の記録があり、蓮如がそれを評価しているし、また『妙好人

「伝」をはじめ篤信者の手記等にも回心の事実が多く見られる。宗学者の鮮妙・義山ともにこの事実を認め、年月日時を覚えていた機、覚えていない機、両方あることを認めている。義山はその違いを詳説し、鮮妙は詳説はせず後者を評価している。義山の説は、1、獲信の年月日時を記憶しているかいないかは不定である、2、一座の法縁にあつてたちまち驚喜仏恩の身になつたものの、疑惑を明師にたずねて忽然と明信したるものは年月日時を記憶しているものもあるが、はなはだ少ない、3、ほとんどの者は、数百席の聴聞を重ねて若存若亡を往来し、偶々宿善開發して獲信に至るものである、その微細なる違いを区別することができないため初起の年月日時を記憶しない、というものである。この説は、たとえば宗教心理学による寺川幽芳「妙好人の回心経験をめぐって」の急激的回心と漸次的回心の違いと人数の割合に対する説明と近似している。しかし、義山はこの説を後にあまり説かなくなり、宗学者は疑難が多かつたためであろうと推測している。

結論として、はっきりと異安心といえるのは一念の時、もしくは回心の記憶を持っていなければ信心を得たとは言えないというものであり、信心に心相があることと回心の事実、信前信後の違いを自知することは宗学者の認めるところであるから、宗学者は回心ということについての評価をすべきであると考えられる。「一念覚知」を異安心の名とするのは覚知説を主張する宗学者がいる、覚知の語が誤用である、宗学者が認めている回心の事実を否定するように誤解され議論が萎縮する懸念がある等の理由で改めるべきである。

双鉤墳墨による名号の真宗的意義

安藤 章仁

双鉤墳墨とは、中国で書を模写する方法の一つである。二行程からなり、まず原本の上に紙を置き、文字の輪郭を線で透き写し（双鉤）、次に籠字の中を墨でうめ（墳墨）、原本の字形を忠実に再現する書法である。唐代に盛行し、王羲之をはじめ名蹟が搨模された。日本では、『国家珍宝帳』（七五六年）に「搨晋右将军王羲之草书卷第一」など二〇巻の品目が列挙されていることから、正倉院に真蹟に対して搨本が伝来していたことがわかる。浄土教においては、法然が「金色の名号」を勢観房へ与えていたことが消息から判明する。

法然が進取した双鉤墳墨の名号は、親鸞の最晩年において三段形式の『方便法身尊号』（名号本尊）および三幅一具の『真宗曼荼羅』（光明本尊）として承前啓後され、初期真宗サンガにおいて豊富に展開した。親鸞在世中に制作された現存する双鉤墳墨の十字名号二幅（専修寺）と九字名号部一幅（妙源寺）の原蹟は、基本的に親鸞と認められる。ただし、その字形は変化に富み、一見デザイン的な文字は、画工の手によるものと推測される。あるいは親鸞の創作であつたとしても真蹟との距離を感じずにはいられない。いずれにしても、敢えて真蹟に手を加えたものを原本とし、双鉤墳墨によって模写している。

このように親鸞在世中の双鉤墳墨による名号は、通常の双鉤墳墨にみる筆勢や渴筆などを精巧に再現したものではない。親鸞の筆跡の特徴を留めつつ躍動感を持たせた字形を一樣に金箔や墨で埋め搨模している。問題は、なぜ原本に日常的な筆跡で

は、分身や光明の表現と同じく名号も礼拝の対象として実体化されることを極力避けた。常に名号の上下に賛を付し、弥陀のはたらきを聞思する実践的機能を持たせている。その理由は、本論論で言えば、親鸞が複数の異なる文字数の名号を依用した通り、垂名示形は限定化対象化されないからである。また現実的に言えば、親鸞の自筆であるという付加価値をつけたり、執着することを忌避したからと考えられる。双鉤墳墨の名号は、歴史的には同形の名号を量産する塗り絵文字による名号であるが、その真宗的意義は親鸞が具現した実体化しない礼拝の対象が持つ意味にある。

門弟集団が本格的に寺院化する戦国期になると、名号の受容が爆発的に増え、各教団の代表者が墨書する名号が主流となり、双鉤墳墨による名号は制作されなくなる。時折、各教団の歴代が双鉤墳墨により墨書した名号を押すが、主流ではない。近世は、双鉤墳墨の名号から籠字式の花押型へと用途が移行する。

それでは双鉤墳墨の名号は、どのように受容されていたのであろうか。二〇一七年に『遺徳法輪集』（一六九四年）に「親鸞が柳堂で自筆の九字名号を三人に与えた」と伝承される名号が明専寺（長野県）彦坂家（長野県）金蔵寺（兵庫県）に現存することを確認できた。三名号は、柳堂妙源寺（愛知県）が所蔵する『真宗曼荼羅』の九字名号「南无不可思議光如来」と同形である。特に在家の門弟である彦坂家は、庭先に名号を奉懸する小堂を建て、多くの参拝者を迎えてきた。菅江真澄の『来

目路の橋』（二七八四年）や小林一茶の『七番日記』（一八一五年）にも登場する。一例ではあるが、双鉤墳墨による名号の親鸞に直接する伝承は、近世を通して意味を持ち続け、旧跡巡拝の目的の一つになっていた。しかし現代では三名号の所蔵先においてすでに当初の伝承が部分的に途絶え、所蔵先確認に困難を極める状況である。近代的に史実を検証することも大切であるが、寺伝や由緒、縁起は、その今日的意味を再解釈することが必要となる。礼拝の対象の持つ意味や、語り継がれるストーリーの背景にある仏縁に遇うよるこびや尊さの歴史を読み取っていくことが大切となる。この當為に形骸化されない双鉤墳墨による名号の真宗的意義がある。

明遍作『行者大要鈔』について

那須 一雄

高野山の僧・明遍（一一四二—一二二四）には『行者大要鈔』という著作がある。本書の原本は現存しないが、底本の異なる写本が二本伝存する（龍谷大学写字台文庫、並びに筆者蔵）。龍大蔵本は、城州大山崎の宝積寺塔頭の極楽房に所蔵されていた、頼圓という僧侶による写本（天正六年（一五七七年）書写）を、元文五年（一七四〇）南紀沙門秀雄が、宝積寺塔頭仙涼坊の宜純に依頼し書写してもらったものである。また筆者所持本は、安永三年（一七七四）高野山の起雲楼において、勢南松坂出身の秀榮により書写されたものである。なお写本奥書の文中、「毘沙門堂の法印」は明禅（一一六七—一二二四）との混同、「真清」は「信西」の誤伝と考えられる。また

「十一面反作」については、前島信也氏より「(父・信西の)十三回忌に反を作す」(『沙石集』巻第十本の四)という文の誤写という御教示をいただき、筆者は前島氏の説に従うものとする。本書は、仏道生活の規範について二十一項目に亘り論じたものであり、内題の下には「行者、左脇机に於て、朝暮、之を見る可し」と記されている。明遍の教義理解について述べたものではなく、本書で説かれている事柄は、写本奥書に記されているように「八宗に亘り用いることのできる」ものである。だが本書からは、筆者が既に論じた(拙稿「蓮華谷明遍の浄土教思想」『印仏研』五六―一、同「明遍浄土教と弁長の浄土教学」『印仏研』六四―二、同「明遍浄土教再考」『印仏研』六六―二)以下のような明遍の浄土教的立場を読み取ることができる。則ち、第一に「十、善知識の事」「十一、臨終に善悪の相を知る事」「十三、追善の事」の所説からは、浄土往生を願っていた明遍の立場が読み取れる。第二に「十、善知識の事」では、『観念法門』や『華嚴経探玄記』により、臨終時に至るまで称名念仏行を修すべきことが説かれているが、これは『法然上人行状絵図』第十六(伝全集七九―一〇頁)に説かれる明遍についての記述と一致する。第三に「七、魔事の事」では、『往生要集』第五助念方法門の第六対治魔事における所説に基づき、魔事を対治するために念仏を修すべきことが説かれる。ここで修すべき事が勧められる念仏は、明遍においては称名念仏であると考えられ、この点、『今物語』三十六に伝えられている、生霊に苦しめられている(即ち魔事に苦しんでいる)弟子に對して、責め念仏(称名念仏)を行い、『般舟讚』の利剣名号の

一文を唱えた明遍の立場と一致する。第四に「十、善知識の事」には、病人の臨終時に正念を得させるためにはどのような点に配慮すべきかについて説かれているが、良忠(一一九九―一二八七)の『浄土宗要集』には、明遍が、平生において聖教に説かれていることに基づいて自分の浄土往生は決定と思うのが「勝解作意」、自分の実際の臨終時に聖衆の来迎を得て正念に達した時の心のことを「眞実作意」と言うとし、後者の「眞実作意」即ち「臨終正念」を得ることを大変重視していたことが伝えられている(浄全十一、八三―八四頁)。第五に「十七、行人の鬼病の事」で示される「勇猛強盛の行人に成れば、定業と云へども、転ずべしと見へたり」という明遍の立場は、「勇猛強盛はたけくいさみてつよくさかんなるなり。此れは蓮華谷の明遍僧都の義也」(『翼賛』浄全二六、三〇―一頁)「順次に往生せざることは、強盛の心を起さざるが故也」(『浄土宗要集見聞』浄全十一、四七一頁)という明遍についての伝承と一致する。第六に「十一、臨終に善悪の相を知る事」では、私釈において順後生、第三生への因果を語る明遍の立場を読み取ることができるが、既に論じたように、明遍は『大無量寿経』の第二十願を深くたのむことによる順後往生ということも力説しており、この点においても、『行者大要鈔』と諸文献に伝えられている明遍の教学的立場との一致点を見出すことができる。

円珍『法華論記』における『六祖壇経』の依用について

浅野 学

円珍（八一四—八九二）『法華論記』（以下、『論記』）では、天台宗の学説を類りに宣揚しているが、そうした中で禅宗の慧能一門の法華経解釈を依用している箇所が見られる。それは、六祖慧能（六三八—七二三）の説法の記録である『六祖壇経』（以下、『壇経』）からの依用である。『論記』は、『壇経』の依用が確認される著述としては、最古の部類に入ることである。『壇経』については、諸種の異本のあることが知られているが、円珍が当時の系統の『壇経』を見ていたのかについては、未だ明らかとされていない。本稿では『論記』の依った『壇経』をめぐって検討する。

円珍は、およそ五年間（八五三年八月—八五八年六月）に及ぶ唐での留学を終え、八五八年六月に帰朝するが、帰朝を目前にした五月に、在唐五年の間に求得した經典などについてまとめた総目録『日本国上都比叡山延暦寺比丘円珍入唐求法惣目録』（以下、『智証大師請来目録』）を天台山国清寺において作成している。『智証大師請来目録』を見ると、唐代初期禅宗の禅籍が相当数含まれていることがわかるが、その中には、『曹溪能大師壇経一巻』つまり『壇経』のあることも知られる。

『論記』における『壇経』の依用箇所について、池田魯参博士「一九八九」の研究（智証大師が見聞した禅宗）『智証大師研究』では、「ここに引用されているものと同文のものはどこにもみつからないから、あるいは智証大師の取意の引用なのであろうか」と述べているが、この論考より後に発見された『壇

経』の newly 出資料のあることなどからも、『論記』の依用したテキストについては、検討する余地があるように思われる。

本稿では、駒澤大学禅宗史研究会編『慧能研究』において対照がなされている『壇経』の重要な五本のテキストの内、一見して円珍が依用している文と類似している、敦煌本・大乘寺本・興聖寺本の三本、また『慧能研究』刊行後に発見された新出資料である、真福寺本・敦煌市博物館所蔵本・旅順博物館所蔵本の三本について対照を行い、円珍の依用した『六祖壇経』の系統について探った結果、以下のことが確認された。

『論記』が依用した『壇経』の文章は、六本のテキスト中には含まれているが、「何期自性微妙念円明真是」という記述については、一致するテキストがない。六本にある「汝聴一仏乘莫求二乘迷却汝性」は、『論記』が引く「汝莫求二乘迷却汝性」に対応するが、『論記』の引く文のみ六本の反対にずれている。また「空離空於相離相」も『論記』の引く文のみ反対にずれている。『論記』の引文にある「七卷盡是譬喻因縁」の「七」は、興聖寺本のみ「十」となっているが、これは「七」の字の誤植と見られる。『論記』の引文にある「莫開衆生知見」は、敦煌本三本には対応箇所がある。『論記』の引文にある「汝須念念」は、敦煌本三本には見られず、大乘寺本・興聖寺本・真福寺本の恵昕本系統に見られる。『論記』の引文の文末にある「其時聴人無不悟者」は、敦煌本三本には対応箇所がある。

『論記』の引文に見られる、文末の「其時聴人無不悟者」が敦煌本三本と一致すること、及び「莫開衆生知見」の文が敦煌本三本と一致することから、円珍は敦煌本系統のテキストを見

ていた可能性があるといえそうだが、一方で、「汝須念念」の文は、敦煌本三本にはなく恵昕本系統にだけ見られたので、現状では断定し難い。或いは、恵昕が乾徳五年（九六七）に再編する際、恵昕が依った古本には「其時聽人無不悟者」「莫開衆生知見」等の文があった可能性もある。全体的な一致度からは、敦煌市博物館所蔵本と旅順博物館所蔵本の二本が、最も『論記』の引文に類似していた。現状ではこれ以上のことを言えないが、新たな資料が発見される可能性もあるため、今後の課題として問題提起しておきたい。

源信における弥勒信仰の受容について

廣澤彌々子

弥勒信仰は日本へ伝来当時、現世利益を目的とした祈禱が行われていたが、飛鳥時代になると兜率天への往生を目的とする信仰へと変化が生じた。弥勒信仰は死後兜率天に昇り、後に弥勒と下生して三会に遇おうと願う弥勒上生信仰と、未来世の三会の説法に遇おうと願う弥勒下生信仰の二種類に分けられる。最澄は「願文」で「牟尼日久隱慈尊月未照」（『伝教大師全集』一、一頁）、最澄から泰範に宛てた書簡の中で「我公此生結縁待見弥勒」（『伝教大師全集』一、七八五頁）と記している。また『大日本国法華験記』の相応伝には「現身昇都率内院。親見慈尊供養礼拝。」（第五 叡山無動寺相応和尚「往生伝 法華験記」五一六頁）とあり、天台の中でも受容されていたことが推測できる。貴族の中では、村上天皇や藤原道長も弥勒に遇うことを願っていたことが知られている。

勸学会は中下級貴族によって結成された会であり、慶滋保胤をはじめとする熱心な阿弥陀信仰者によって構成されていた。しかしながら、『本朝文粹』には参加者の中に弥勒信仰を持つ者も存在したことが確認できる。また、『本朝麗藻』には慶滋保胤が源信と共に弥勒に遇う行を修していたことが記されている。

寛和元年（九八五）に源信によって著された『往生要集』は、往生極楽を勧める書物である。源信は大文第一「厭離穢土」において天界への往生は願うべきではないとしているが、大文第三「極楽証拠」で、兜率と極楽の往生難易について述べて比較している。

「極楽証拠」において源信は、

・多くの經典が極楽往生を説いている
 ・阿弥陀仏は娑婆世界の者と関わりが深い
 ・末法の世では、すべての經典が消滅するが、阿弥陀經典のみは残される

・観音、勢至は元々娑婆世界で修行を重ね極楽に往生しているため、我々凡夫にも極楽からのはたらきかけがあるに違いない
 との理由から、源信は兜率への往生ではなく極楽への往生を勧めたと考えられる。

しかしながら源信は「極楽以外の浄土を願う者はその行を行え、互いの浄土を非難してはいけない」とし、兜率に対する極楽の優位性を説かず、大文第三を結んでいる。これは、勸学会参加者の詩作や、藤原道長が金峯山へ奉納した銘文に「仰願

当慈尊成仏之時、自極樂界往詣仏所、為法華會聽聞受成仏記」（八六 奈良県金峯神社教筒銘）『平安遺文 金石文編』八九頁）とあること等から窺えるように、当時の貴族社会では「現世安穩・後世善処」という二世安樂信仰が主であったためだと考えられる。

源信晩年の著作である『阿弥陀経略記』には「経曰舍利至無信之法者。第四拳我徳行為仏讚勸。或此下文応為大文第三総結。」（『大正蔵』五七、六八二頁 中）とある。しかしながら『往生要集』執筆時点では、阿弥陀信仰と弥勒信仰が共存していた。源信が『往生要集』でそのように説いたのは、当時の二世安樂信仰の影響を受けていたからだと考えられる。

厳島のポータラカ——海上社殿はいかにして成立したか——

山崎 好裕

厳島神社海上社殿の成立理由については、今日まで明快な説明が見られない。本報告では最初期の設計者に、宮島を観音浄土・補陀落とする思想があったことを論証する。華厳経に登場する補陀落だが、密教經典・陀羅尼集経に至って海島とされ、日本において古くに補陀落渡海の信仰が生まれた。熊野那智では既に平安時代初期にこの信仰があり、『平家物語』には清盛の子・維盛が補陀落渡海を成して死んだとある。この熊野には『神道集』にも登場する「熊野の本地」が伝えられていた。中天竺摩訶陀国の善財王の妃であった五衰殿は、千人の妃のなかで最も容貌が醜かったために王から顧みられず、そこで千手観音に祈ったところ、三三相八〇種好を具足し紫磨金色の美貌

となった。五衰殿は懐妊したが、嫉妬した九九九人の妃たちは占い師に、生まれた王子は九足八面の鬼であり、都を焼き国王を喰い天下を皆海中に沈めると予言させた。母子の処置を任された九九九人の妃たちは、五衰殿母子を鬼谷山の鬼持谷に連れて行かせて武士たちに首を刎ねさせた。王子は二匹の虎に養育されていたが、一七〇歳の法華行者である喜見上人という聖が十羅刹女の使いである蜘蛛から王子のことを教えられて王子を三年養ったのちに参内して王に告げた。善財王は宝蔵から五本の剣を取り出して北に向かって投げたところ、すべてが日本に落ちた。王、聖、王子はそれら五か所を巡った後に紀州に落ち着いた。旃陀越国王経を元にしたこれとほぼ同一のストーリーを持つ「厳島の本地」が今に伝わるが、プロットの複雑さや不自然さから見て熊野から厳島への伝播は間違いないところである。厳島神社特有の海上社殿は、平清盛による仁安造営を機に誕生したと考えられる。しかし、仁安社殿は二度の火災によつて全く現存しておらず、二度目の再建となる仁治社殿も本社拝殿と祓殿の二棟が残るのみである。仁治造営は仁安造営の七〇年後に行われており、仁安社殿の配置を直接に受け継ぐものであったと考えられる。仁治社殿は二棟しか残されていないものの、再建に時間を要したこともあつて多くの古文書が残っており、再建当初の社殿配置をほぼ正確に把握できるのである。図面によれば、現在も四足門の残る大宮背後の海岸縁の敷地に夏堂と呼ばれた本地堂があつたことが確認できる。「厳島の本地」では、足引の宮を祀る大宮の本地が胎蔵界大日、息子である王子を祀る中宮の本地が千手観音となつている。善哉王

は二人を訪ねてきたため客人宮に祀られており、本地は毘沙門天である。大宮の本地仏を大日如来とする伝承は古く、『溪風拾葉集』巻第三七「日本国独胡形事」に「厳島者胎藏界大日如来也」とある他、成立年代不明の『源平盛衰記』巻第一三「入道信厳島井垂迹事」には「厳島の本地」と一致する本地の記載がある。しかし、厳島の本地仏が本来、熊野那智と同じ観世音菩薩であったことは、平家納経と共に納められた清盛願文に「相伝云当社は観音菩薩之化現也」とあることから明らかである。実際、本地堂にあつたとされる木造十一面観音立像が島内の大聖院に現存する。補陀落浄土信仰のため、観世音菩薩が海岸の波打ち際に座している画像が数多く残されている。つまり、厳島の造営に際して、まず、波打ち際に観世音菩薩を納めた夏堂が建立されたか、構想されるかした。続いて、清盛の時代に萌芽的に発生していた本地垂迹思想に基づき、神としての「足引きの宮」を祀る大宮等の海上社殿が配置された。こう考えられるのである。平家納経が観音経を含む法華経を中心としたものであることから、厳島に強い観音信仰があつたことに間違いはない。しかし、補陀落信の痕跡は現在に伝わっていない。しかし、海上社殿の正軸上に本地堂を配置するという、他に例を見ない、視覚的にも明瞭に本地垂迹思想を示した特異な配置は、設計者に明確な宗教的意図があつたことを雄弁に物語っている。

道範の三点説について

佐藤 もな

大日如来（毘盧遮那仏）の衆生への説法はどの仏身によつてなされるかという議論は、空海が法身による説法を主張したことにより、中世真言教学における課題となつた。三点説とは、静遍（一一六五―一二二三）が体系化し、道範（一一七九―一二五二）に継承されたとされる教主論で、大日如来の「理」と「智」が合一した「事」である「人」が密教の教主であり、教主は人の心内に存在するという考え方を最大の特徴とする。先行研究では静遍『秘宗文義要』、道範『貞応抄』、『大日経疏遍明鈔』等の活字文献による検討が行われてきたが、本発表では未翻刻資料にみられる三点説を紹介する。

静遍説・道範記『林葉鈔』巻上（大須文庫本）では、『二教論』の「理智法身境界」の語について、理・智が「法」、能説が「人」であり教主であるが、理・智・事の三点は不離であるために、「人」＝「理智法身」の説法であると説明している。また道範著『即身成仏義聞書』には、能具の「人」が真言教主であり自性身であるという、静遍と同様の三点説が道範自身の文言として確認できる。『覚阿問答鈔』巻下では、覚阿と道範による問答中において、六六の不離を根拠とした理・智・事の不離が説かれ、理・智を象徴する両界曼荼羅の不二の状態を（事点の）「人」とするという、六六や両界曼荼羅を用いた道範独自の説明が見られる。

このような説は、後代の新義真言系の派祖である頼瑜（一二二六―一三〇四）や高野山教学の大成者である宥快（一三五四

一四一六)によって「嫡嫡の正統、既に此の義無し」(頼諭『瑜祇経拾古鈔』巻中)などと、根柢が無いと批判された。しかし印融(一四三五—一五一九)は『古筆拾集鈔』巻二において頼諭の主張を否定している。印融は『纂元面授』や『藏中治金鈔』、憲深(一一九二—一二六三)の口決といった醍醐寺の文献に理智の三点に関する記述があることや、高野山内では長寛(一一四〇—一四一六)の双紙に心内三点について書かれていることを指摘している。

「空海以後の学僧は法身説法をどのように理解・解釈してきたか」という真言教学史上の視点においては、三点説はいわゆる古義・新義双方の大学匠から批判された傍流の説という位置づけとなり、実際、静遍や道範の教主論はそのようにみなされてきたといえる。しかしその批判が正確で無いことを踏まえ、改めて三点説が示唆するものを考えてみたい。

三点説は「仏が衆生に真理を説く」という仏教の基本的な説法の構造を、個々の衆生の心の中の事象として説明するという大胆な展開を行っており、『大日経』などの密教経典や、当時の禅宗との関係なども含め、注目に値する教主論であるといえる。また三点説は、或仏とは衆生が心のあり方を変えることで仏となるという基本的な考え方を基盤としており、直接的には実感したい法身説法という理論を、人間を主体としてより現実的に捉えたものでもある。それは決して真言教学内の問題にとどまらず、「経典にある仏の説法とは何か」、「経典の教えにより、人はどのように仏となれるのか」といった、実在の説法者であった釈迦入滅後の、大乗仏教経典全般に共通する問題を

含んでいるともいえる。

中世以後の真言教学における教主論を含む様々な議論は、ときに非常に細かく煩雑なものともなるため、限られた学派や宗内でのみ通用し、意義を持つものであると考えられる傾向にあった。しかし、これまで等閑視されてきた議論や文献の中には、現代の宗派史、教学史という枠組を離れてより広い視点から検討することにより、注目すべき問題が多々あるように思われる。今後、未翻刻資料の読解など基礎研究も含めた、より総合的な検討が課題となろう。

鎌倉後期の仏教思想——舍利信仰をめぐる——

高松世津子

本研究の課題は、「困難な時代、宗教をどのように現実世界に生かそうとしたのか明確にすること」である。鎌倉後期、朝廷・幕府・宗教の重責を担う人々は、仏法を最大限に用いて国難に立ち向かおうとし、密教の多くの修法で釈迦をはじめとする仏・菩薩の力を借りるために舍利を祀った。本論は、当時の「室生舍利信仰」と「叡尊の舍利信仰」の事績について研究・考察したことの報告であり、以下特に②を新たに明確化した。

①当時、空海の死後百年頃に書かれた『御遺告』第二十五の内容を「室生山埋納舍利(以下『室生舍利』)を祀り祈禱すると国難が回避できる」と解釈し、密律兼修の通世僧らが発掘して元寇祈禱で祀った。この室生舍利の事績はA金沢文庫本『舍利相伝縁起』とB『統群書類従』掲載「室生山御舍利相伝縁起」などに残る。また亀山上皇と幕府安達泰盛が政治側の中心

人物とされる（金沢文庫特別展図録『蒙古襲来と鎌倉仏教』（二〇〇一）ほか）。

②このA Bの史料は「遁世の律僧（信応、忍空、真尊ら）が、文永九年三月に室生山から埋納舍利を掘り出し他の律僧らに相伝した」という内容であり、本文はほぼ同内容で本文末尾だけ異なり（Aは「筆者即是が宗明に相承」、Bは「筆者宗明が西大寺流幸尊に相承」、さらにAのみに舍利相承の追記が複数ある（宗明↓銀阿↓尼乘忍）。そしてこの相承を追うことで「東大寺戒壇院・円照に關係する僧達や法爾ら鎌倉の律僧が主要人物として発掘に関わり、室生舍利は東西の寺院に徐々に広まった」ということがわかった。円照は「円照教団」ともいえる東大寺を中心とする遁世僧のリーダーであり、仏教教学を広く学び、数々の靈験が伝えられ、元寇前の伊勢参拜での奇瑞も残る（円照『無二発心成仏論』）。また唱導で著名な聖守は円照の兄で、前述の忍空（後の室生寺長老）は円照の弟子だった。室生舍利発掘以降の円照・聖守による元寇祈禱に関しては、(1)文永九年十一月、伊勢神宮、円照主宰（円照・前掲）、(2)弘安四年七月、後宇多天皇勅、聖守主宰（義澄『招提千歳伝記』）、また祈禱実施日は不明だが(3)弘安四年閏七月某日に聖守に認可された東大寺新禪院で実施の鎮護国家祈禱（『東大寺統要録諸院篇』「亀山院序下文」）があり、これらの祈禱で室生舍利を祀ったと考えられる。元寇後も鎌倉称名寺や室生寺などで室生舍利を中心にした舍利信仰が続けられ、称名寺には室生舍利と東寺舍利を籠めた弥勒菩薩坐像が現存する。

③一方、遁世の戒律復興運動のリーダー西大寺叡尊の舍利信仰

は奇跡に満ち、例えば西大寺末寺尼寺法華寺での「眼前で舍利が湧出するなどの奇跡」（叡尊『法華寺舍利縁起』）や、「西大寺の舍利が文永八年には総計五千粒になった」（叡尊『感身学正記』）こと等が史料に残る。叡尊の舍利を祀る元寇祈禱は、調伏法などの修法を用いながらも平和的解決を願うものであった。叡尊には伊勢神宮や石清水八幡宮などで神託が下り、特に文永十一年八月、石清水八幡宮で下りた「元寇に備えるため男山に集まる神々がこの地での殺生を見て悲しんでいるため、殺生禁断の地にするように」という託宣や、弘安三年伊勢神宮祈禱での「誠意ある叡尊の祈りにより必ず再度の元寇で日本を守らう」という託宣、さらに弘安四年の戦闘時、石清水八幡宮で祈禱・述誠の後に託宣があり「神殿の扉が開き西に向けて吹いた強風のため、戦地で元寇船が海に沈んで戦いが終了した」という記述が史料に残る。

以上より、当時の人々は元寇に対して武力の他に仏教の祈禱の力を真剣に求め、靈験が現れる事績があったとされること、また釈迦の遺身としての仏舍利が重要な意味を持ち、舍利信仰が様々な形で広がっていたこと、仏法は殺生禁断を犯す神を慰めるものとされていたことなどがわかった。そして以上から密教修業と戒律を守る努力を長年続け興法利生活動等を行っていた当時の遁世僧らの存在は、護国の上でも重要な意味を持っていたといえる。

『止観坐禅記』再考

高柳さつき

源信著ということで古くから知られているが、実はきちんと研究されていない。関口真大氏は「明らかに天台小止観を基礎として坐禅の坐法を説いていると見受けられる。止観妙解坐禅、妙行一念三千坐禅、一念三千坐禅の三段に分かれていて、坐禅の中に本理の一念、毘盧の一念、靈知の一念等の心を示し、日本天台の特色顕著なるものがある。天台小止観と日本古天台との思想的関連を示していて、参考に資すべき点が多い。」（関口真大『天台小止観の研究』一九五四年）という。

近年、名古屋真福寺の聖教調査により中世禅の姿が大幅に書き換えられたことがあるが、それをふまえて、末木文美士氏は「『止観義例纂要』で禅宗批判を展開した永嘉（神智）従義（一〇四二—一〇九一）の語を引くなど）禅宗を批判する一方、天台の中の止観や一念三千の行法こそ坐禅に他ならないとして、禅宗に対抗しようとしたものと考えられる。」（『禅教交渉論 中世禅籍叢刊七』二〇一六）と述べる。

筆者も末木氏とほぼ同じ考えであるが、本書の意義について、もう少し推し進めたい。

本書の構成は「止観妙解坐禅」、「妙行一念三千坐禅」、「妙行一念三千坐禅（密示）」、「重為未了者、示祖師誠言」の四つに分かれる。

「止観妙解坐禅」は、『天台小止観』にはほぼ基づいて坐禅の方
法や威儀を具体的に説くが、調心の説明のみは、『天台小止観』
が「心を一定の所に留め動かさない」とするのに対し、『止観

坐禅記』では、「無心・無念の重視」を述べる。この「無心・無念」は明らかに禅宗を意識している。

続く「妙行一念三千坐禅（密示）」では、唐突に「無心・無念」よりも重要な「本理の一念」という概念を打ち出し、この本理の一念（天台止観。本覚思想に通じる）＝毘盧の一念（密教）＝靈知の一念（禅宗）とする。

靈知は中国禅宗の荷沢宗（荷沢神念）にて、「心が空寂であることを認識する働き」として指定される概念で、日本では『宗鏡録』を媒介にして用いられるようになった。

『十宗要道記』（聖一派か）にみられるように、禅宗では靈知心・無念と切り離して靈知＝本理一念と再設定する。これにより、止観が（禅宗の）坐禅に勝るといふことになるのと同時に止観＝坐禅ということにもなっていく。

『止観坐禅記』は、禅宗がかなり興隆した頃（一三世紀後半か）に天台僧により表わされたと考えられる。禅宗や達磨宗の名を直接的には出さないが、（禅宗の）坐禅よりも止観が勝ることを説き、さらに坐禅の止観への同化を図ろうとしていると言えよう。

また、異本として、『止観坐禅記』（一冊、良助／法親王、観山文庫）の存在が確認されるが、こちらは『止観坐禅記』と『天台一宗超過達磨章』の合本となっている。『天台一宗超過達磨章』では、「達磨は狂惑の宗なり。天台は正真宗なり」と「達磨は愚癡の宗なり。天台は智者の宗なり」等と執拗に禅宗批判がなされる。二つのテキストの立ち位置が同じであると考

えると、『止観坐禅記』にも強い禅宗批判が隠れていることが窺われる。

今後、『止観坐禅記』の真の著者が良助か否かも含めて叡山文庫本の調査が必要であろう。

（『天台一宗超過達磨章』は古瀬珠水氏が名古屋大学公開シンポジウム「中世禅への新視覚——『中世禅籍叢刊』が開く世界」（二〇一八年七月七日）で用いたテキストより引用させていただきます。）

第九部会

近代仏教研究の発展と一次資料の整備

武井 謙悟

かつて吉田久一は、近代資料を「玉石混淆の雑史料のジャンル」と表した。本発表は、そのジャンルを切り拓く、仏教系新聞・雑誌に関する目録、目次、復刻版、電子資料、データベースを主たる対象とし、それらの整備史から近代仏教メディア研究の更新を行うものである。先行研究を概観し、戦前・戦後及び電子化の動向を追い、考察を行った。

安食文雄の『二〇世紀の仏教メディア発掘』（鳥影社、二〇〇二年）以降、近代仏教メディア研究は停滞していたが、近年では大谷栄一、岡田正彦、引野亨輔、坂本慎一らの研究によって開拓されてきている。これらは、近代における仏教系出版の再把握と、結社、演説、ラジオなどの多様なメディアと仏教の関係を論じるものに大別される。一方、安食著作の第二章「近代現代仏教新聞雑誌蒐集事業」のような、目録作成の動向を追った成果は更新されておらず、二〇〇〇年代以降の発展も含め体系的に論ずる必要がある。

関東大震災後の資料散逸の危惧から発足された明治文化研究会は、明治期資料の蒐集・保存を行う明治新聞雑誌文庫を設立した。また、友松円諦を中心に設立された明治仏教史編纂所も蒐集を進めるとともに、『明治年間仏教関係新聞雑誌目録』（明治仏教史編纂所、一九三四年）を出版した。本書は一九三

〇年代に発表された上坂倉次らの仏教系新聞・雑誌研究の到達点ともいえる。一方で、仏典研究会『仏教論文総目録』（潮書房、一九三一年）、龍谷大学図書館『仏教学関係雑誌論文分類目録 明治初期～昭和五年』（百華苑、一九三二年）等の論文目録集により、仏教研究の把握がなされた。戦前の成果は、資料保存を目的とし、新聞・雑誌、論文の全体把握、「明治仏教」中心であることが特徴といえる。

戦後、龍谷大学では、前掲目録の続編『仏教学関係雑誌論文分類目録Ⅱ～Ⅳ』の発行を精力的に行ってきた。現在もその精神は受け継がれており、研究プロジェクトから、赤松徹編著『反省会雑誌』とその周辺（法藏館、二〇一八年）等の成果がでている。真宗大谷派でも『精神界』など雑誌の復刻版を積極的に刊行しており、仏教雑誌の研究は浄土真宗がリードしているといえよう。他方、一九八〇年代から『仏教学関係雑誌文献総覧』（国書刊行会、一九八三年）、『明治仏教思想資料集 別巻』（同朋舎出版、一九八〇～一九八六年）、『東京大学法文学部附属明治新聞雑誌文庫所蔵雑誌目次総覧』（大空社、一九九三～一九九八年）のような、雑誌内容に目を向けた成果が刊行された。

電子化は、二二世紀に入り急速に進んでいる。DVD-ROM版『明教新誌』（高野山大学附属図書館、二〇〇五年）、CD-ROM版『新仏教』（すずさわ書店、二〇〇九年）が発売され、閲覧が容易になった。インターネット上では、二〇〇二年に国会図書館が「近代デジタルライブラリー」として明治期刊行図書館の提供を開始。成田山仏教図書館が二〇〇五年に蔵書データ

ベースを、明治新聞雑誌文庫が二〇一五年に資料検索システム「明探」を公開した。研究者の間でも「近角常観研究資料サイト（代表：岩田文昭）」、「近代宗教雑誌アーカイブ（代表：大谷栄一）」、「アメリカ日系仏教雑誌・新聞総目次（代表：守屋友江）」、「明教新誌」目次β版（代表：星野靖二）」といったサイトが公開されている。

以上の報告後、資料の整備状況から、仏教系新聞・雑誌研究の変遷を示した。

①一九二三～一九八〇…どのくらい、どのような新聞・雑誌があるか（全体の把握）。

②一九八〇～二〇〇〇…誰と関係のある新聞・雑誌か（思想解明のために雑誌を活用）。

③二〇〇〇～…新聞・雑誌に何が書かれているか（新聞・雑誌そのもの、記事が対象）。

本発表後、フロアからコメントとして、植民地時代の中国・韓国・台湾で発行された仏教系新聞・雑誌に関する整備状況をまとめることが課題として挙げられた。

境野黄洋と新真宗

—— 一八九〇年代における仏教言説の側面 ——

吳 佩遠

本報告では、「宗教」概念の形成という視点から、「ピリーフ中心」の仏教の象徴として語られてきた新仏教運動の前史的段階を考察すべく、そのリーダーの一人である境野黄洋（一八七一～一九三三）に着目した。具体的には彼の初期思想を考える

ことよって、一八九〇年代前後の仏教改良論における「信仰」の語り方を検討した。一八八九年に哲学館（東洋大学の前身）に入學した境野は、この時期において「西洋哲学」、「東洋哲学」や「心理学」などの知識を広く吸収しつつ、真宗の信者というアイデンティティのもとで活動していた。

教育勅語の渙発を受け、その体制において求められた国民道徳に貢献できるような「仏教」を構築すべく、境野を含めた仏教者は仏教が道徳の基盤になる可能性を探り、仏教の「改良」を唱えた。そして境野の場合、宗門内の改良を訴えた「新真宗」が主張され、「我が高祖」、つまり親鸞の教えに回歸し、依憑するところに存在している理想的な真宗像が構築された（「新真宗」、「天則」四（二）、一八九一年）。また、境野は真宗を「宗教」なるカテゴリーの下に分類し、また、「思ふに道徳は宗教中にありて其最要部を占むるものたるは疑なし」と論じ（「新真宗・承前」、「天則」四（三）、一八九一年、「道徳」に重きを置いた宗教理解を示している）。

この時期において、仏教の立場から道徳を説くことが数多くの仏教者によって試みられたが、境野が注目したのは、「信仰」という言葉である。具体的に彼は、十九世紀における「社会の人心」に適合し、それを「誘導」することができる「新真宗」を「理論」、「形式」、「安心を得る道」という三つの側面から具体的に説明し、聖道門に対する浄土門の特徴として「信」を強調する（「真宗組織論畧」、「天則」四（八）、一八九二年）。

そして境野は、「仏教」と「道徳」を同一視し、その裏付けとして「信仰」を提示した。すなわち、「一念の信」を得るこ

とによって、「世間的道德」と「出世間的道德」が必然的に全うされるといふ真宗的な論理がここにおいて展開されている。

ここで注目したいのは、境野が真宗の「信仰」と「道德」を付会して語るに際し、真宗の枠組において、前近代から用いられていた「信心」なる言葉を利用した側面である。彼は、「信心」には「信機」と「信法」という二つの意味が含まれていると述べ、「一方には自己の軟弱迷妄の中に往來輪廻するを知り、他方には客観上圓滿完成至極の体を認め、此の有限無限相融合するの道を知るもの之を信心といふなり」と解釈を加えた（『真宗信仰的道德』、『天則』五（一）、一八九二年）。このように、相対的で「有限」な自己と、絶対的で「無限」の次元にある阿彌陀仏という「体」の融合によって「信」が哲学的に語られ、伝統教学を踏まえつつ、「信仰」という新たな枠組において位置付けられた。かかる作業を通し、「道德」と密接に関わり、それによって規定された「信仰」が「信心」を通して提示され、また、「信心」もこの過程において再解釈されたのである。

この時期の境野を考えるには、哲学館で教鞭を執っていた井上円了（一八五八—一九一九）や清沢満之（一八六三—一九〇三）、村上專精（一八五一—一九二九）など、近代仏教の「第二世代」と呼ばれた人々の影響を看過できない。すなわち、「第三世代」と呼ばれ、この時期においてまだ二十代前半の境野は、哲学や科学を仏教の理論体系に導入したとされるこれらの仏教者の思考様式を継承し、彼らと同じく仏教が道德の基盤になる可能性を探ったのである。そして、かかる知識的背景を持つ境野は、世紀転換期になると、新仏教運動で「健全なる

信仰」を綱領に掲げ、新たな文脈で「信仰」を語っていくのである。

近代仏教における律僧の表象——釈雲照を中心として——

龜山 光明

戦後において、日本近代仏教史研究を牽引した、三人の先学者——柏原祐泉（一九二五—二〇〇四）、池田英俊（一九一六—二〇〇二）、吉田久一（一九一五—二〇〇五）——は「ビッグス」とも通称され、今なお、大きな影響力を有している。太平洋戦争を直接経験した彼らは、仏教者の戦争協力、国家主義への傾倒、植民地経営への協力などへのアンチテーゼとして、仏教の「近代」なるものを再構築し、新しい地平の開拓を試みた学者たちである。膨大な量の一次資料の読みと整理により、今日に系譜する形で近代仏教のアウトラインを形成した「ビッグス」であるが、近年、大谷栄一や林淳などの論稿が示唆するように、彼らの遺産を如何に批判的に継承し、相対化ないしは複雑化させるのが、課題となっている。

そこで本報告が着目したのはビッグスの戒律論とでもいうべきものである。具体的には、明治を代表する持戒僧・釈雲照（一八二七—一九〇九）が展開した戒律主義における研究史上的位置づけを題材として、これを浮き彫りにすることを試みた。近代僧侶が戒律を守らなくなったとの理解は、日本仏教論のなかで今日でも支配的な地位を得ていると思われるが、仏教者の根本的な実践であり、倫理思想の源泉たる戒律を「ビッグス」が、その近現代の歴史叙述思想において、どのように位置

づけたのかはこれまで検討されなかった問題である。

かかる作業を通して明らかになったのは、三人の先学が、仏教近代化の到達点と見なした、世紀転換期において巻き起こった精神主義と新仏教運動の位置づけにおける、戒律の意外な役割である。この問題はとりわけ、両運動が伝統的に非僧非俗を貫くとされる浄土真宗の仏教者が担い手の中心となったことを踏まえると、より興味深い事象であると言えよう。

すなわち、池田英俊は名著たる『明治の新仏教運動』（一九七六年）において、近代仏教の形成を明治二十年代後半の戒律論争に求め、そこから清沢満之の精神主義において、「戒律」と「信仰」の一致という究極境地へと達したとした。また柏原祐泉は「精神主義における自戒精神の系譜」（一九六七年）として雲照の「自戒精神」なるものが、外護者である沢柳政太郎、そして清沢満之という系譜により継承されたとした。そして仏教福祉学者でもあった吉田久一においては、雲照や福田行誠（一八〇九—一八八八）が有した「個人的戒律」が乗り越えられ、社会運動へとコミットした新仏教運動の「新戒律」なるものへと開花したと位置づけたのである。

むろん、今日の研究の蓄積からして、「ビッグ三」の叙述思想にあらわれた戒律の問題は多くの検討の余地を残している。しかしながら彼らの史学史上の業績は、近・現代における仏教の物語に「戒律」を位置づけるという歴史叙述思想の一断面をあらわすという点において、極めて重要な意味を有するといえるだろう。

仏教の社会事業と諸宗派協力

—— 明治期の更生保護事業を中心に ——

井川 裕寛

明治期の伝統仏教による感化・更生保護事業は、日本政府による監獄の近代化に関わって、明治十年代から二十年代にかけて活動を開始する。それは、監獄則によって定められた別房留置の制度が明治二十二年に廃止されたことで、監獄内に留まっていた刑期満了者らの保護事業が民間に委ねられたことによる。さらに、明治三十年の英照皇太后逝去に伴う恩赦によって多数の出獄者が生じ、それを契機として全国に多くの更生保護施設が誕生する。明治三十三年には未成年を対象とした感化法が制定され、全国に公立感化院の設置が義務付けられ、以降その制度が整えられていく。

このような法制度の展開に先駆けて、仏教者たちが積極的に事業を展開してきたことはすでに先行研究で指摘されてきた通りである。しかし、その過程で諸宗派協力が行われたことや、感化事業と更生保護事業との関連、そこに関わった教師が担った役割についてはあまり着目されていない。そこで本報告では明治期の仏教者による更生保護事業を取り上げ、諸宗派協力の特徴について考察する。

仏教の諸宗派協力による最も早く設立された感化院として、明治十九年「千葉感化院」が挙げられるが、その協力体制の歴史は明治初期まで遡ることができる。すでに明治六年頃から、千葉刑務所において真言宗・曹洞宗・顕本法華宗・浄土宗・日蓮宗などの僧侶が協力して教誨活動に取り組んでおり、その関

係者たちが協力しながら、その後の感化・更生保護事業に深く関わっていく。

千葉感化院は、時の県知事と図り、諸宗派の僧侶が中心となって活動を開始する。設立当初、院長は各宗より六ヶ月交替の輪番にて務められ、明治二十一年には事業の継続を目指して千葉感化慈善会を設立し、県下寺院の勧募によって運営される。その設立以来、度々の財政難に見舞われたことで、やがて千葉感化院の運営は、新勝寺を中心とし、それを県下の仏教界が支える体制へと移行する。そして、明治四十一年には新勝寺の独立運営となり、「成田感化院」と改称し仏教色を強めていく。

一方、千葉県下の成人を対象とした更生保護事業は、明治三十年六月に設立された千葉保護院によって始められる。保護院は、千葉町の各宗僧侶の有志が新勝寺に寄付・協力を仰ぎ、県下各寺院の賛同によって設立されるが、やがて財政難に陥り閉鎖する。さらに、同時期には新勝寺の千葉感化院も経営難に陥っていたことから、明治三十二年には千葉監獄教誨師の大津隆岳がその事業の中心を担うようになる。しかし、施設運営はうまくいかず、大津は自宅の一部を収容所として事業を継続し、明治四十三年には県下各寺院より家屋および家具の寄贈を受けて千葉助成会が設立される。それが大正三年には千葉県婦性会と改称され、現在にまで至っている。この施設は県下寺院や教誨師の協力によって設立されるが、仏教的な理念は前面に出ておらず、また初代会長理事に県知事など、県の官吏や有力者が多数名を連ねていることが大きな特徴といえる。これは仏教各宗派寺院の協力によって運営されてきた事業が、特定の宗派に

はよらない「県下一般の保護施設」へと変貌を遂げようとしていたと考えられる。

以上、当時の千葉県の仏教者たちが、宗派を超えて協力することで社会問題や法制度の変化に対応しようとしたことを確認してきた。諸宗派協力による感化・更生保護事業は、その中心的な担い手が単独宗派の寺院か、または教誨師を中心とする各宗派寺院かによって異なった展開を示した。これらの特徴が、当時の「仏教と社会の関係」においていかなる意義を持つのか、今後の研究によって明らかにしたい。

和田幽玄の社会事業——関東中学設立を中心に——

中川剛マックス

和田幽玄（おきげん）（一八八二—一九四二）は明治三八年、真宗大学時代に無我愛運動に参加し、機関誌『無我の愛』を編集し、のちに中外日報記者、関東中学（現・聖徳学園）校長となった人物である。一般にはあまり知られていない人物であるが、伊藤証信の無我愛運動が心の修養を重んじたのに対し、和田は実践的な仏教主義に基づく教育の必要性を説いた。本発表は、関東中学の設立を中心に和田の思想を概観する。

和田は、福井県三国町汐見の真宗大谷派溪柳寺に生まれた。同胞に兄が二人、姉が一人いたが、幼少の頃に相次いで亡くなり、一六歳の時、父・依頭が亡くなったため、一七歳で就職となった。母も三年後には病没している。和田は、檀家に頼み込んで、京都の真宗中学、東京・巣鴨の真宗大学へと進学することを許してもらいなど、不遇な時代をすごしたことが、無我愛

運動への関心へとつながった。無我愛運動は座談会・夜学校・雑誌発行による、仏教の「無我」とトルストイ的な「愛」を融合させた一種の修養運動である。

和田が無我愛運動へ参加した最も大きな原因は、郷里に妻子を残して留学している現状と、その将来に対する不安であった。清澤満之らの『精神界』には参加しなかったのは、無我愛運動の方がより実践的な伝道と修養だと考えたからだろう。和田は「絶対的に自力を棄て、他力に帰し我利をなげうって利他を行ふと云ふのが、即ち無我愛」と確信し、参加した。伊藤の自主退学、僧籍返上によって無我愛運動は盛り上がりを見せるが、和田が参加して八カ月後、伊藤の突然の解散宣言によって、真宗大学に戻り学業に復帰することとなる。

和田が卒業直前に『中外日報』に「天空海活濶樓主人」というペンネームで投稿した「教界思想評論」において宗教界から社会主義思想に及ぶ評論が真溪涙骨の目に留まり、真溪に請われ中外日報社に入社した。新聞記者として、明治四一年に『中外日報』に掲載した「天理教評論」や大正二年に「真宗革命論」など宗教界で論争を起こす記事を発表している。「真宗革命論」では法主の血脈相承の否定や、宗門の大学機関を東京に戻すことを主張した。和田は、中外日報の記者を務めながら、さまざまな団体の理事を兼務し、大谷派慈善協会の理事兼機関誌『救済』の編集を主任し、同誌に、仏教信仰に基づく救済事業や、少年時代における宗教的教育の必要性を説き、教育に関心を持つようになっていった。

大正一一年に東京・中野に樹心寮の建設を発願し、二万円

寄付を集め、「仏教主義に基づき青年学生を收容し、家庭的に信念の涵養と人格の陶冶を図る」ことを目的として、官公私立大学及専門学校等へ在学する各宗寺院及檀信徒の子弟を收容した。和田の「仏教主義」とは聖徳太子の「和」の精神と「無量寿經」による平等の精神によるものであるが、特定の教団や宗派によらない、仏教主義であった。

大正一四年、関東で仏教に基づく宗教的情操の涵養を明暢した教育方針の中学を設立することを発願し、約五万円の寄付金で設立することを計画し、仏教連合会、東京仏教護国団などから援助を受け昭和二年に開校することとなる。名誉講師として常磐大定、渡辺海旭らを推して課外講話をするなど特徴的な教育を行なった。

関東中学設立後、和田幽玄は昭和八年に雑誌『信の日本』を創刊し、亡くなるまで発行し続けた。『信の日本』では仏教教育のありかたに一石を投じた。和田の宗派を超えた仏教主義による、宗教的情操の涵養に基づく教育は、少年期の不遇な時代と無我愛運動での修養の経験、中外日報記者としての教団批判から醸成していったものであろう。

戦後、多く取り入れられるが、戦前では先駆的なものであったといえるだろう。

『ひかりの国』の家族——金子大榮による物語——

東 真行

本発表では、金子が遺したおそらく唯一の物語作品である『ひかりの国』をテキストとし、その内容を通して金子の浄土真宗理解の一端を考究したい。

金子には『ひかりの国』のほかにも多くの真宗に関する著作があり、それらの作品から金子の真宗理解を読みとることがまずは適切である。ただし、それらは基本的には真宗に縁を得る開法者、少なからず関心を抱く研究者などにあてて記されており、十代なかば以上の年齢層を対象としている。『ひかりの国』は代表的な作品とは言いがたいが、金子が遺した膨大な著作中特異な地位を占める。その特異さはこの作品が論文でも随筆でもなく物語である点、そして、この作品が第二次世界大戦敗戦後の将来を背負う子どもたちを主たる読者として想定する点に見出される。

『ひかりの国』は一九五一年に全人社より『珠玉集』の一篇として刊行された。『珠玉集』は一般に親しみやすい平易な内容が選ばれた小冊子の叢書で、仕事や家事の合間に読めるように『ひかりの国』も本文そのものは十四頁、およそ六千字ほどの小品である。

『ひかりの国』は子どもたちへ向けて書かれているが、子どもたちが独りで容易に決着できる物語ではない。『ひかりの国』を介して、子どもたちと親たちとの間に創造的な対話が生じることもふくめて金子は思いを致し、この物語をあらわしている。

また、『珠玉集』は金子大榮の新たな読者への入門書という役割も担っていた。『ひかりの国』は読む者に問いをあたえたまま閉じられるため、その意をより明確に了解しようとするれば、金子のほかの著作に手をのばさざるをえない。そして、金子は読者がつぎに手をのばすべき著作をおそらく想定していた。すなわち、一九四八年に全人社より版をあらためて刊行された『彼岸の世界』（一九二五）がそれに相当する。浄土観を明確に主題として論じた、金子にとって記念碑的な著作である。

『彼岸の世界』第一章の題はまさに「光の国」であり、『ひかりの国』はいわば『彼岸の世界』における浄土観を物語のかたちで子どもたちへ向けて示した、金子の真宗理解における核心的な小品といえる。

主な登場人物は「坊や」、「お母さん」、「お父さん」、「お祖母さん」、「お祖父さん」の五人。「坊や」が「ひかりの国」へ誕生する場面から『ひかりの国』は始まる。胸に抱かれ乳を授かるうちに「坊や」は「お母さん」を識別するようになる。母に始まり、子どもの視点は次第に父、祖母、祖父へとうつる。子どもの焦点がそれぞれの人物に合うとき、子どもによつて受けとめられた親たちの言動が記され、子どもの成長が描写されていく。これが『ひかりの国』の基本的な筋がきである。母は観音菩薩―聖徳太子を、父は勢至菩薩―法然を体現する。祖母と祖父はふたりに分かれながら、釈尊という一人格の二側面をあらわす。「坊や」は母―父―祖父母と会うが、これは太子―法然―無量寿経へと出会う親鸞の求道と重なる。

それでは「坊や」とは誰か。金子は『教行信証の研究』（一

九五六）において、普遍的求道者像としての法蔵菩薩理解を述べており、それがひとまずは「坊や」に託された意であろう。あるいは『彼岸の世界』において金子は、法蔵菩薩のはたらきによって無限に菩薩が出生することを述べていた。金子は戦後を生きる子どもたちに、この無限に生まれ出る菩薩衆をも夢想したのである。その菩薩衆たちによる、浄土を彼岸に実現するという理想と、彼岸の浄土へ生まれるという諦念の相克において、同朋の社会が戦後の世界に顕現してゆくことこそ、『彼岸の世界』—『ひかりの国』に託された意であったといえるだろう。

世紀転換期の村上專精における宗教と倫理の領域

オリオン・クラウタウ

村上專精（一八五一—一九二九）は丹波国・真宗大谷派教覚寺（現・兵庫県丹波市春日町野山）に生まれた。一八八七年に上京、哲学館などの講師を務め、一八九〇年に帝国大学の教員となる。そして一九〇一年の『仏教統一論』で「大乘非仏説」を主張したとして、その反響のために僧籍を離れるが、後に復籍している。一九一七年に安田善次郎（一八三八—一九二二）らの寄付によって、東京帝国大学に印度哲学講座が創設されると、專精がその初代教授となる。一九二三年の退官後、大谷大文学長などを務め、一九二九年に生涯を終える。

以上の簡単な紹介から、專精は明治・大正期の学術界における研究対象としての「仏教」の確立に、多大な影響を及ぼしたことがわかるであろう。確かに、「仏教学」への專精の姿勢は

——特に「大乘非仏説」の思想史的展開を中心として——様々な側面から検討されてきたが、彼は一生を通して「道徳」および「修養」の課題にも取り組んでいた。報告者は以前、日露戦争以降の專精の女子教育論における「人格」などの概念を取り上げたが、本報告ではその前史として、「統一」を語る世紀転換期の專精の道徳思想を、教学との関係で考えたい。

そのため、一九〇一年六月——すなわち『仏教統一論』の第一編（大綱論）が脱稿される全く同時期——に発表された『真俗二諦弁』を検討したい。当著は、近角常観（一八七〇—一九四一）の大日本仏教徒同盟会から発表され、一九〇一年二月から同年五月にかけて、真宗大谷派副管長となった大谷光演（一八七五—一九四三）のため、浅草本願寺で開かれた七回の講義をまとめたものである。專精は、「真俗二諦の道理を説明したものが仏教である、また実行としては真俗二諦を一身に実行するものが仏教である」と述べるように、仏教の核心的な要素のひとつとして「真俗二諦」を位置づける（二頁）。

ただし、明治期の世において多くの仏教者に語られる課題となったが、そのチーム自体は、真宗の聖典等に頻出ではないと、專精が指摘する。少なくとも大谷派において、「真俗二諦」の流行は一八七五年の大教院解散後の現象であり、国家尊重の表現として定着していったと述べ、その同時代的な意義について、次のように説明している——「今日世界に行はる、言葉に替へますと、宗教と倫理であると申して宜しからう（…）依てこの真諦門と俗諦門の異同を知らんとするには、宗教と倫理の異同に就て考ふるが宜ろし、宗教と倫理の異同は一口に申し

ますと、個人的と社交的に分れます」（二一九―三〇頁）。

すなわち、「真諦門は個人的に仏陀と吾人の間に行はる、条件である」（二二二頁）のに対し、「俗諦門は社交的に人と人の間に行はるべき条件であると申して宜しからう」（二三四頁）。專精は「俗諦」を広く捉え、「王法」も含め、「仁義孝貞忠信」や「五倫」など、「今日の倫理学に於て研究せらるゝ、社会倫理、若くは家族倫理」とするのである（二二三頁）。さらに「俗諦」の学術的な根拠を阿弥陀の第十八願における「抑止の文」として、「倫理的宗教」としての真宗の性格を主張する形で、時代の要請へのひとつの回答を示している。

つまり、專精の真俗二諦論は、国民道徳が様々な角度から叫ばれる時代への大谷派の対応を意味するものとして、理解することも可能である。肉食妻帯の一般化など、近代仏教の一特質として他宗の「真宗化」が指摘されることもあるが、「倫理」がキーワードとなり、他宗が「十善」による国民道徳を提供しようとした際、真宗側もそれに合わせて如何なる変化を遂げたのか、考える素材ともなる。

清沢満之「俗諦と道徳との交渉」からみえてくるもの

川口 淳

清沢満之「俗諦と道徳との交渉」は、「宗教的道徳（俗諦）と普通道徳との交渉」と題して、明治三十六（一九〇三）年五月十日発行の『精神界』第三巻第五号に発表された論説の「直筆原稿」である。この「直筆原稿」が佐々木月樵の自坊太子山上宮寺に所蔵されていることはほとんど顧みられることはな

った。発表者は直筆原稿の重要性をかんがみ、この原稿の調査翻刻を行い、この原稿からみえてくる視点を報告する。

そもそも直筆原稿と『精神界』に発表された論考について、可能な限り検討をおこなうことは重要であり、安富信哉「清沢満之『精神界』所載論文校訂集」（一九九六）の成果や、加来雄之「清沢満之と多田鼎の宗教言説観」（二〇〇五）の思想的成果などがある。その後山本伸裕は『精神主義』は誰の思想か（二〇一一）において精神主義期のテキスト批判をおこなった。その著書ではこの直筆原稿は未確認であるとされる。また山本は清沢満之の著作の傾向として、「一人称表現」や「敬体表現の併用」などの検証項目を設け、清沢が執筆しているかなどを可能性として判断する。発表者の立場は山本の指摘は重要な内容も多いという立場であるが、この二項目は直筆原稿にもとづけば再考の余地があるだろう。この原稿は「我等」を使用し、「敬体表現の併用」が確認できる。

この直筆原稿の確認によって清沢の執筆であり、どのような差異があるか明確となった。その差異については、タイトルの変更、カタカナからひらがなへの変更、句読点や圈点の指示、脱字を補う指示などが、原稿ではすべて朱書きで訂正挿入され、その訂正ならって『精神界』版の文章がつけられた。また「また此処迄来らずして、倫理や道徳の議論研究をして居る人達と同格の人達である。」（二四頁）に続くことばとして、直筆原稿では訂正されてさらに「イキ」と指示をした「此は倫理学者道徳研究家の位地である」ということばがあったが、文章化されなかった。『精神界』所載論文で、意味の通らない誤字

かと思われる箇所や原稿から意味が変わると考えられる箇所も存在したが、それらの箇所は原稿では朱書きにより変更を指示していない箇所であり、編集側の意図的変更ではなく、組版の段階で活字を誤って植えた可能性が高い。

原稿は一行書く間に訂正したり、その左の行に挿入箇所を設けて文章を練り直しながらゆつくりと丁寧に書かれている。その訂正箇所には「絶対他力」という語が確認できる。そもそも清沢の残されたことばのなかに「絶対他力」という語は『精神界』所載の多田鼎が清沢の日記「臘扇記」から手を加えて掲載したとされる「絶対他力の大道」のタイトルにしかないことから、清沢が使ったのかどうか難しい問題であった。ここに「絶対他力」という語が確認できることは極めて重要である。

この直筆原稿に「絶対他力」と訂正されることからは、このことばを清沢が「言い始めたか、多用したか、好んだか」はわからない。清沢在世時から「絶対（対）他力」の語は救済の要を表現することばとして、浩浩洞の門人たちも使用していたことは「精神界」の諸論説をみればわかる。近年、安富信哉や名和達宣は精神主義の言説が浩浩洞の「対話」によって紡がれたものであることに重点を置く指摘をしている。清沢満之の文章表現は、最晩年の清沢が暁烏に「貴文をまねました」と述べているように、若き仏教青年たちとの対話のなかで変化してきている。清沢は明治三十五年十一月には浩浩洞を離れ三河大浜に帰寺しており、清沢が言葉紡ぐ営みは、直接の対話だけでなく、書簡や雑誌の文章を通したかつての洞友たちの言葉との対話から生まれていったのであろう。最後に、本資料の調査に多

大なるご理解を下さった上宮寺佐々木宣祐氏に感謝の意を表したい。

宮沢賢治の菜食主義——田中智学との比較から——

牧野 静

宮沢賢治（一八九六一—一九三三）は生涯のある時期、菜食を行っていた。その創作上にも、『よだかの星』におけるよだかなど、殺生と肉食に罪悪感をおぼえ、苦悩する登場人物を、繰り返し登場させる。殺生、肉食、菜食は、賢治の創作上の非常に重要な問題であった。その根底に仏教の信仰があることも、諸家の指摘するところである。近年では、賢治の菜食主義について、現代的な問題意識に即した読解も行われている。たとえば伊勢田哲治が指摘するように、賢治の菜食は動物倫理的な動機を持つものでもある。また賢治の創作を、ディーブ・エコロジ思想を持つものだと論じた研究なども登場している。賢治の菜食主義は、大きなひろがりを持ちうるものとして、読まれている。

本発表ではまず、賢治の菜食や肉食に対する意識に、田中智学（一八六一—一九三九）からの影響があったということ、そして両者には差異もある、ということを検証する。そしてそれを受けて、賢治の菜食主義には仏教が前提とする輪廻思想が反映されていることを指摘する。最後に、賢治のような輪廻を考慮した菜食思想を、現代の生命倫理研究にどう位置付けることができるか、展望してみる。

賢治が自分の意思で菜食を始めるのは法華信仰に入ってから

ち、一九一八年春頃からである。賢治は友人である保阪嘉内へ宛てた書簡にて、屠殺される豚の様子や、自分が人間に供されるまぐろの幽霊になった想像を語り、肉食への忌避感と批判を示す。そして、他の生き物を食べたり食べられたりする輪廻の中にあることは「悲しい生物」であることだと述べている。

賢治の肉食批判を『本化妙宗式目講義録』（のち『日蓮主義教学大観』と改題）における智学のテキストと比較すると、動物は「同じ感情の同類」であるゆえ、それを食べるのは非常に恐ろしいことであるという強調の点が類似している。また、智学が一九八九年の「仏教僧侶肉妻論」であらわした、大乘仏教の信仰を根拠とした菜食主義の組織である「万国禁肉会」の構想は、賢治の『ピヂテリアン大祭』という、菜食主義者が集う架空の大会を描いた物語の着想のもとであると考えられる。賢治はある程度以上、智学の肉食と菜食にまつわる主張から影響を受けている。

しかし、両者には違いもある。それは輪廻思想である。智学の語る自身の前生は人間であり、殺生と肉食の文脈には関連しない。しかし賢治は、カエルへと転生した妹をそれと知らず打ち殺してしまう兄の物語（『手紙二』）などにおいて、自身や身近な人が人間以外へと転生する想像をあらわす。賢治は輪廻思想を根拠におき、繰り返し殺生や肉食を批判するのである。

殺生と肉食を避けるにはどうしたらよいか。智学は『日本国体の研究』において、「食」を争いの根本であるとし、「道」（日本国体）本位に生きることでそれを克服できると説く。その際、人間は「物質を超越した一種の霊妙能力」を持ち、「食」

を「霊化」することができるとする。これは賢治の『注文の多い料理店』の序文を連想させる。賢治は「わたしたちは、氷砂糖をほしくらいもたないでも、きれいにすぎとおった風を食べ、桃いろのうつくしい朝の日光をのむことができます」と述べているのである。

賢治は智学から肉食批判と菜食の主張について、影響を受けている。しかし、賢治はより強く殺生を忌避する。また、輪廻思想へのコミットに、両者の違いがある。賢治にとつての輪廻思想は、共感の根拠であり、倫理の基準である。そして、そのような立場は、現代の動物倫理の議論においても、あらためて参照されているものなのである。

近代真宗における教義の英訳と中井玄道

嵩 宣也

近年の共同研究によって、真宗における英訳仏書の全貌が明らかになりつつある。これまで真宗の英訳仏書を対象とした研究は、少数ながら存在する。しかし、そのいずれもが一人物、あるいは一つの著作や英訳語を対象とした考察であり、歴史的な英訳の経緯を踏まえて、分析した研究はない。英訳とは、日本を「主語」、西洋を「対象」とする思想の再構築の営為である。したがって、特定の英訳仏書の語りを一つだけ切り取って検討してしまうと、そこには時代性、あるいは、その英訳語がいかなる問題意識から使われるようになった訳語だったのかを見落としてしまう。そのため、英訳を点ではなく、線で見ていく、英訳史という分析視角が必要なのではないか。

この問題意識に基づき、本発表では浄土真宗本願寺派の僧侶、中井玄道（一八七八—一九四五）の英訳「親鸞聖人伝」を到達点とし、特殊な英訳が可能となる文脈を考察した。

最初に、英訳の目的の変遷に注目した。明治期の日本仏教は、井上円了のように哲学的な観点から、各宗派の教えを「真如」の理論のもとに統合しようとする立場、あるいは、村上專精のように歴史学的な観点から捉える立場が主流であった。こうした動向を受け、「大乘仏教」を概説する英訳仏書では「大乘が歴史的に仏陀の直説ではない」という事実を認めながらも、「真如」や「法性」という哲学的な観点を盛り込み、「大乘仏教」がいかに「小乗仏教」よりも優れた教義を持つかを発信する手法が取られていた。

ところが、一九〇七年に発刊する鈴木大拙の英訳『大乘仏教概論』に目を向けてみると、今までの「西洋の誤った大乘仏教の理解に反駁するため」という目的に加えて、新しく「比較宗教学」の学者たちの興味を喚起するため」という文言が加わっている。

この動向に真宗の僧侶たちはどう反応したか。浄土真宗本願寺派の北米開教使たちの英文雑誌 *The Light of Dharma*（一九〇七年二月号）には、当時の開教使の一人であった内田晃融が、「*What is Religion? Religion a Buddhism?*」という主題の英文を投稿している。内田は本論のなかで、「比較宗教学」という視座の必要性を論じつつも、そもそも基督教のニュアンスを含む「Religion」という概念を、仏教の「Dharma」という概念を中心に沿って読み直す必要性を訴えていた。この必要

性に応える形で、真宗を主語として、基督教を読み解く英訳が誕生する。

一九〇九年、Arthur Lloyd が真宗教義の英訳に着手し、一九一〇年に著作 *Shinran and His Work: Studies in Shinshu Theology* を発刊する。従来の真宗教義の英訳は、「基督教を批判しつつ、梵語に準拠し、西洋の「仏教学」との接点を描くこと」を志向する英訳であった。それに対して、ロイドの著作は、「真宗」と「基督教」の歴史上の接点を描こうとする点に、その画期があった。ロイドの英訳を一つの転換点に「浄土教」と「原始仏教」の接点を描く英訳から、「浄土教」と「基督教」の接点を描く英訳へとシフトしていく。

この英訳方法をさらに進めた人物こそが、中井玄道であった。中井は、宗教家エリザベス・アンナ・ゴルドン夫人の薫陶を受け、「大乘仏教」も「基督教」も歴史的には同じルーツであるという理論に基づき、教義を英訳した。その結果、「本願」の英訳語など、多くの訳語が基督教の訳語を採用したものとなった。かくして、ロイドの述べていた「真宗」の歴史と「基督教」の歴史を並列して描いた英訳は、中井に至ると新たな展開を迎えていた。つまり、「真宗」と「基督教」は歴史的に同根であるから、同じ訳語を使っても問題はないという理論である。排耶から協調、そして基督教の文脈の活用へ。英訳を展開から追った時に、中井玄道の英訳「親鸞聖人伝」は一つの到達点であった、と言えるのではないか。

黒田眞洞『大乘仏教大意』の欧米への影響

—— 藤島了穂との比較 ——

鷹司 誓榮

黒田眞洞は江戸檀林の教育、京都留学などによって得た博識から当時の仏教界のリーダー的存在であり、大正大学の前身ともいえる浄土宗の宗学本校の創設に尽力し初代校長となった人物である。一八九三年のシカゴ万国宗教会議において配布する目的での日本仏教紹介書を当時の仏教界の中で黒田が指名されて著したものが『大乘仏教大意』であり、当該著作の西欧における影響は大きく日本大乘仏教思想の理解を促進した。その英訳に関しては、当時の浄土宗の多くの学者や英語教師などが関わり、仏教における用語の一々の内容と訳語を精査し非常に精密なものとなっていた。この著作はラフカディオ・ハーンをはじめ、国内外で数多引用され、神智学協会などにも大きな影響を与えた。ポール・ケーラスの代表的著作 *The Gospel of Buddha*（仏陀の福音）においても参照され、後にケーラスの下で著作活動を行った鈴木大拙にもその影響は及んだと考えられる。さらにマックス・ミュラーも『東方聖典』vol.49のPart IIの導入部分に、『大乘仏教大意』を大幅に引用しており、ミュラー自身の大乗仏典の理解の正しさの裏付けとしている。このことから当該著作が西欧の学者の日本大乘仏教思想についての理解を如何に促進したかを窺い知ることができる。またドイツにおいてはザイデンシュトゥッカーによって黒田の十年後の第二作の仏教解説書『仏陀の光』と合わせ一九〇四年に翻訳がなされ、その折には渡辺海旭らが協力した。

黒田の『大乘仏教大意』は、江戸期までに発展した日本仏教の教義解釈を述べたもので、具体的には、『大乘起信論』などを基とするものである。西欧から明治期以降に新たに影響を受けて解釈されたものではない。黒田の教義解釈が西欧に於て大きな反響を呼んだことは、科学理論、歴史的思考に対しての宗教、信仰、倫理のあり方についての思索が日本国内で既に、西欧諸国と同等かそれ以上に熟成していたことを示すものといえる。江戸期よりあった大乘非仏説論や『天経惑問』などによってもたらされた仏教批判などに対し既に普寂らの護法論、華嚴等の研究に依った日本仏教思想が構築されており（西村玲『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1、二〇〇八年、参照）、黒田も其の系譜の中にあつたということが考えられる。

これ以前の欧米への日本仏教紹介書には南條文雄により英訳された小栗栖香頂編纂『佛教十二宗綱要』があり、フランスに留学中の藤島了穂がこれを基にフランス語による日本仏教紹介書 *Le bouddhisme japonais: doctrines et histoire des douze grandes sectes bouddhiques du Japon* をシルヴァン・レイヴィの下で一八八八年に書いている。藤島はその中で「仏陀の実在性や大乘仏説非仏説といった問題は重要ではない。西洋の英知、哲学、思索といったものは仏教の教理そのものが先取りしている。その事実こそ仏教の教理が信奉に値すると考える理由がある。」(ibid., introduction, pp. III-IX) と主張している。

同時代に活躍した二人の学者を比べると、江戸時代からの教の伝統の中にあつた黒田と、既に西欧の影響の濃い法学を学

んだ藤島は、教育背景に大きな違いはあるが、日本大乘仏教を非仏説といった概念を超え、発展し熟成した思想であるところらえている点において共通する。

大正期における出版メディアと親鸞像

大澤 絢子

本報告では、本や雑誌といった出版メディアに注目し、石丸樺平と山中峯太郎の二人の人物に注目することで、大正期における親鸞受容とその発信の特徴を明らかにした。

近代以降、宗教に関連してきたメディアは、書籍、雑誌、新聞、舞台、映画、ラジオなど様々である。このうち書籍や雑誌に関して真宗では、明治四四年の親鸞六五〇回御遠忌法要を記念した出版事業の他、聖典の出版、『精神界』や『婦人会雑誌』といった雑誌などが刊行されている。これらは、宗門内や一般社会に向けて、真宗の教えや宗門内の動向、親鸞のイメージを伝える布教・宣伝のためのメディアと位置付けることができるだろう。

一方、大正期に入り、出版界は大きく成長を遂げている。定価販売が軌道に乗ったことで書店の数が急激に増加したことに加え、機械の発展による大量生産と宣伝によって、新たな雑誌の創刊が相次いだのである（橋本求『日本出版販売史』講談社、一九六四年）。

このように出版メディアが発達していく大正期に生じたのが、大正十一年の前後の親鸞流行である。倉田百三の『出家とその弟子』（大正六年）を契機に巻き起こったこの流行期の作

品は、新聞や雑誌への掲載を経て単行本化されたものが多く、親鸞特集を組んだ雑誌も多数登場している。しかしながらこの流行は、真宗や親鸞の布教・宣伝を目的としないものを中心にあり、仏教教団・門信徒とメディアとの関係とはやや性質が異なっている。

この親鸞流行を代表する作家である石丸は、大正十一年に『人間親鸞』、『受難の親鸞』を刊行するまで、親鸞や真宗との関係はなかった。しかし彼は、この二冊を刊行した後『芸術と生活創造』、『個人雑誌』、『人生創造』において親鸞に関する独自の論を展開していく。石丸の親鸞論とは、「欲望の持続」である『人間の生活』（石丸『芸術と生活創造』小西書店、一九二三年、二頁）をいかに生きるかを課題とするというものだが、それは親鸞思想を広めたり、宣伝したりすることが目的ではなかった。彼は自ら出版社を立ち上げ、支部を組織し、読者へ雑誌の継続購読を積極的推奨するなどしてメディアを活用しつつ、親鸞を中心とした人生論を論じていった。しかし大正十四年頃からは親鸞に関する言及はなくなり、その後仏教や人生を論じた著作においても、親鸞を取り上げることはなかった。

同じように、山中も、僧侶でも門徒でもないながら、親鸞を題材とする文学作品・評論を量産した特異な人物である。詐欺事件で入獄して職を失い、執筆活動で家族を養うようになった彼は、入獄中に得た啓示（「我れ爾を救ふ」）の体験を大正九年に『中央公論』へ発表して以降、親鸞論や、親鸞とイエスをめぐる個人的信仰告白の書を立て続けに刊行していく。彼は信仰告白をして生活費を得ることに葛藤しつつも、「食べていくた

め」の文章を書き続け、「我れ爾を救ふ」の啓蒙活動として、『我れ爾を救ふ』正篇四冊、外篇四冊、序篇一冊を大正九年から十一年にかけて刊行し、そのなかで親鸞を論じていった。さらにはこれらの出版物を販売するために、一三会を組織し、連絡所を自宅に置き、悩み多い人々との交流を図っていた。しかし彼もその後は、婦人雑誌や家庭雑誌、冒険小説を執筆することが多くなり、自身の信仰告白の書を出すことはなくなっていた。

石丸や山中は、僧侶でも門徒でもない立場から親鸞にのめり込み、同時代の出版メディアを駆使し、個人レベルで親鸞論を量産していった独特な存在である。彼らは販売体制を整備し、広告を活用した自著の宣伝を積極的に行い、自分たちの親鸞論を展開していった。彼らの親鸞論・親鸞への信仰告白は一時的なものであったが、彼らが生計を立てるためにだけに親鸞を取り上げたとまでは言い切れず、大正期の言説空間において、個人的親鸞論と経済を行き来するこうした宗教受容・発信がなされていたことは重要である。

一九四〇年の日本万国博覧会・オリンピックと仏教界

大澤 広嗣

「紀元二千六百年」の一九四〇（昭和一五）年。同年二月に札幌で第五回オリンピック冬季競技大会、三月から八月まで東京等で紀元二千六百年記念日本万国博覧会、九月から一〇月まで東京等で第一二回オリンピック競技大会の開催が決定した。しかし日中戦争のため一九三八年七月の閣議決定で五輪が開催

返上、万博が延期となる。帝都東京で計画された万博と夏季五輪に向けて、仏教界ではいかなる動きをしたのか。行事は中止となったため、仏教側が対応した遺産は語り継がれてない。本論では、三つの動向を検証する。

第一に、学術団体の国際仏教協会である。同会では、一九三六年から万博の開催に合わせて世界仏教学大会を開くことを計画した。これまで世界各地で開かれた万博では、付帯事業として諸会議が開かれてきたからである。協会は、会長の井上哲次郎、顧問の姉崎正治等から意見を聴取して、代表理事の木村日紀が取りまとめて審議をした。一九三八年三月と四月に万博協会長の藤原銀次郎から井上宛に大会開催の有無について照会があったが、検討中と回答した（『海外仏教事情』五巻二号、一九三八年六月）。大会開催の動きは、全日本仏教青年会連盟の関連組織で、局長を大村桂巖とする国際仏教通報局も計画していた。国際仏教協会と国際仏教通報局の間で、組織統合の調整がなされたが実現していない。

第二に、仏教宗派の連合組織である仏教連合会（現・全日本仏教会）である。一九三八年四月に同会幹事総会を開いたが、万博で仏教館を設置するよう主催者への建議を決議した（『教学新聞』一九三八年四月二三日）。万博協会が、一九三七年夏に発表した、埋立地の四号地（通称・月島四号地、現・中央区晴海）、五号地（通称・深川五号地、現・江東区豊洲）等を会場とする最終案では、宗教を主とする陳列館が含まれていなかったからである。

実は、万博の会場について初期案では、六、一一号地（現・

江東区東雲）、一〇号地（現・同区有明）等が予定地であった。この時まで四号地には、別途の計画があった。それは一九三三年一〇月に東京市が決定した庁舎の有楽町から四号地への移転である。開発の先駆けとして、一九三四年三月には四号地北端の一角に、新月島公園を設置した。同市は公園の拡張も構想していたようである。庁舎移転は、市長の牛塚虎太郎が強力に推進したが、反対意見が強く実現に至らず、四号地の利用計画は中断した。

第三に、そこで仏舍利奉安塔の建設計画の浮上である。四号地の土地利用が進まないなか、東京市が同地内の公園予定地の一部を提供して、紀元二千六百年記念の万博と五輪に因み、仏舍利奉安塔と仏教会館を建設する構想が出た（『中外日報』一九三七年五月一日）。

仏舍利は、一九三一年に少年団日本連盟（現・ボーイスカウト日本連盟）がタイ王室から贈呈されたもので、その後は東京両国の震災記念堂（現・東京都慰霊堂）に仮安置されていた。以前から、仏教連合会と東京仏教護国団（現・東京都仏教連合会）では、仏舍利の正式な安置場所を求めている。また全日本仏教青年会連盟は仏教会館である太子殿の建設を計画していた。このように東京市及び仏教関係各団体の思惑から、四号地に仏舍利奉安塔等を建設する計画が持ち上がったのである。だが、一九三七年夏に四号地等を万博会場とする最終案が決定して、仏舍利奉安塔の建設計画は振り出しに戻った。

結局、万博と五輪は開催されず、敗戦を経て仏舍利はどうなったか。一九五三年に財界、仏教界、ボーイスカウトの関係者

が東京佛舍利奉安会を結成して、一九五六年に東京八王子の高尾山薬王院内に奉安塔を建立し、仏舍利とされる聖遺物は安楽の地を得た。そして月島四号地と呼ばれた晴海。一九四〇年の仏舍利塔計画が消え、一時は決まった万博のパビリオン群は建設されず、二〇二〇年の第三回オリンピック競技大会で選手村となる。

日蓮における「一念三千」——「己心」解釈も含めて——

間宮 啓王

日蓮の著名な著作『観心本尊抄』の一節「四十五字法体段」（後に提示）にみえる「己心の三千具足」の解釈をめぐり、かつて清水龍山と山川智応との間で論争が交わされた。この論争の焦点は、「己心」を凡夫在迷の己心とするか、久遠本仏の己心とするかであった。日蓮のいう「一念三千」は、凡夫の一念三千であるか、久遠本仏の一念三千であるかをめぐって論争が交わされたわけである。清水は前者、山川は後者の立場をとった。間宮は、山川の立場を支持するものであるが、ただ、山川の説に立った所論にはほとんど出会えていない、というのが実状である。そこで、本発表では、間宮が日蓮における「一念三千」をそもそもどのようなものとして受け止めているのか、ということをもまずは明らかにしておきたい。その中で、日蓮において「一念三千」の成立根拠は、あくまでも久遠本仏の成道においてこそ論じられていることを、改めて確認したいと思う。「一念三千」論の実質的創始者である天台大師智顛にあって、「一念三千」とは心（一念）と存在（三千）との「不二相即」

を明らかにするものであった。妙楽大師湛然は、これを修行主体の側から述べて、修行主体の「成道」の瞬間、その心、さらには身体が、つまり修行者の成道した「色心」が、不二相即という真理に適って存在全体に遍満し一体化する、という事態として表現した（『摩訶止観輔行伝弘決』〔正藏〕四六卷）二九五頁下）。

さらに日蓮は、湛然のかかる見解を直接引いて次のように記す。「妙楽大師云く、当に知るべし、身土は一念の三千なり。故に成道の時、この本理に称ふて、一身一念、法界に遍ねし等云云。……今本時の娑婆世界は、三災を離れ、四劫を出たる常住の浄土なり。仏、既に過去にも滅せず、未来にも生ぜず。所化以て同体なり。これ即ち己心の三千具足、三種の世間なり」（『観心本尊抄』、『定遺』七一―二頁、原漢文。傍線部が「四十五字法体段」）。ここでいう「成道」は、右の文脈にあつては、第一義的に『法華経』の本門「如来寿量品」に開顕された久遠の積尊の「成道」、つまり、「本時」における「本仏」の成道として解釈されねばならない。その「成道」の瞬間、一念と三千との不二相即という「本理」に適って、久遠本仏の色心があらゆる存在に遍満し、それによって娑婆世界も成道して浄土となり、そこにある衆生もまた成道して仏となった、というのである。しかも、久遠本仏の永遠性ゆえに、娑婆世界は「常住の浄土」であり、衆生もまた「所化以て同体」、すなわち久遠本仏と同体なる永遠の仏、と規定されることになる。端的に言えば、日蓮のいう「一念三千」とは、久遠本仏の色心に貫き通されることよって、娑婆世界も、そこにある衆生も、すべてが久遠

本仏と一体化した永遠の世界だということであり、換言するならば、「本仏」という具体的な仏によつて、「本時」という具体的な時に、「一念三千」はまさに事実として成就されたということである。かかる具体性・事実性こそ、日蓮のいう「事」ということであり、個々の修行者において可能的・普遍的に成り立つ「理」の「一念三千」は、まさに久遠本仏により「事」の「一念三千」として成就された、ということなのである。

「四十五字法体段」における「これ即ち己心の三千具足、三種の世間なり」とは、かかる「事」の「一念三千」の謂いである。とするならば、ここでいう「己心」とは、久遠本仏の「己心」であり、「三千」および「三種の世間」とは、久遠本仏自身において引き受けられ、久遠本仏との一体化が成し遂げられた「三千」「三種の世間」だということになる。そして、「所化以て同体なり」の「所化」もまた、久遠本仏自身において引き受けられ、久遠本仏との一体化が成し遂げられた「本時の娑婆世界」の衆生に他ならない、ということになるのである。

日蓮教学の五義における「教」について

—— 佐渡期を中心として ——

深谷 恵子

日蓮における建長五（一二五三）年四月二十八日の立教開宗は、一切経のうち、最も深い教えは法華経にあり、末法の衆生救済の要法が、ここに存している、との宣言にはかならない。それは、末法の時代の私たちと、法華経とが有機的に連関しているという認識によるものである。ここに、日蓮の教判論の意

義が内包されているものと、推察される。

日蓮の遺文中、五義が初めて体系的に列示されたのは、弘長二（一二六二）年伊豆国伊東の流刑地で著された『顕謗法鈔』である。第四段冒頭に、弘法の用心として五義が示されている。各綱目については、文永元（一二六四）年十二月十二日、死の病に伏している南条兵衛七郎に宛てた『南条兵衛七郎殿御書』に、詳説されている。なかでも、「教一については、「一切衆生の本師にてまします釈尊の教こそ本にはなり候べけれ」（『定本遺文』三一九頁）と、定めている。つまり「教」とは教主釈尊の「教え」を意味している。

ところで、茂田井教亨氏は「五義の体系的考察―本尊抄と諸遺文との関連―」（茂田井教亨著『観心本尊抄研究序説』、一九六四年）で『八宗違目鈔』を考察している。この書について「聖人みずからの叙述に代わるべき至要の文献を、その独自の見解に委ねて問題提起的に摘出されたもので、聖人の思惟の方向が、明らかに『開・本』両抄に近づきつつあることを物語るものである」（石茂田井論文、一二二―一二三頁）と、述べている。したがって『観心本尊抄』における「教」の考察をする前提として『八宗違目鈔』を検討する必要がある。これまでの五義の研究では、『八宗違目鈔』において『法華經』の一念三千の法門が、天台大師智顛によって、はじめて明らかにされたことを如何に論証しているのか、ということについて、いまだ問題にされていない。そこで、本稿では『八宗違目鈔』における「教」の説示について検証し、この問題について考察したい。

まず、本書の冒頭部に、如来寿量品で発迹顕本された、主師

親三徳兼備の釈尊を本尊とする立場から、他宗の本尊との勝負を判じている。

次に、「十界互具一念三千の法門は、華嚴宗の澄観の疏にあり、また、真言宗においては、大日経疏に出されているが、天台宗との同異はいかなるものだろうか」という問題について検証している。すなわち「華嚴宗及び真言宗は、各々十界互具一念三千の法門のあることを主張している。しかし、真言宗では、『高僧伝』『菩提心義』に記されている歴史的史実によって、一念三千が天台宗に基づくこと」を証明している。また、「華嚴経に明かされている一念三千義「心仏及衆生等」は、天台宗の一念三千義がなければ、説くことはできないであろう」と、述べている。その次下には、三蔵教・通教・別教・円教の心具十界を図化し、「爾前経にあつては、心具三千の義を明かさず、法華の心具の意をからなければ、真の一念三千の成立しない」ことを示している。そのうえで、湛然著『止観輔行伝弘決』巻五に、『摩訶止観』巻五の第七正観章に、初めて正しく一念三千を以て観心の法の指南とされており、一念三千の法門は、天台大師一期の終窮極説である。此の外に天台大師別伝必要の法門があるなどと思つてはならない」と、述べていることを指摘している。つまり、釈尊一代仏教の要である十界互具一念三千の法門「教」は、教主釈尊から天台大師智顛へ継承されていることを示していると、推測される。

五義を視点とすると「釈尊一代の仏教の要である一念三千の法門の「教」は、天台大師智顛という「師」一人に継承されていることを論証している」と、理解できる。

今後の課題としては、『観心本尊抄』において、智頭の一念三千の法門が、末法救済の「教」として、どのように論理展開されているのかを究明したい。

慶林坊日隆教学における一考察——本門八品の視点から——

山下 宗秀

慶林坊日隆（以下日隆）の著述中、『法華宗本門弘経抄』第一巻第二卷（一一一—一一五頁）〔原文対訳法華宗本門弘経抄〕日蓮聖人御降誕奉賛会（昭和四五年七月）に限定して、「本門八品」の表記に注目すると、四十九カ所確認できる。その記述の内容を検討すると、試みではあるが、(1)「一品二半」と「本門八品」との相対化のもとに、本門八品を正意とする立場。(2)上行付嘱（要付）としての記述。(3)当宗の本尊義について。(4)末法下種の問題。以上四つの概念に分類することができる。

そこで順次に四つの概念について、検討してゆきたい。
(1)「一品二半」と「本門八品」との相対化のもとに、本門八品を正意とする立場

四ヶ所の記述から日隆は、『法華経』本門が経王であり、「本門」の中でも「一品二半」と「本門八品」を相対化した時、本門の「一品二半」は在世脱益であり、下種益である。「本門八品」が末法における観心である、と認識していたことが確認できた。

(2)上行付嘱（要付）としての記述

四ヶ所の記述から、日隆が「本門八品」を強調するのは、本門において真実の父（国王）が開顕され、そしてその「本門八

品」の説相が、釈尊から上行菩薩に要法である南無妙法蓮華經を付嘱することであるからである。すなわち釈尊が『法華経』「本門八品」を説き上行菩薩に要法を付嘱することが釈尊出世の本懐である、と強調した背景には、日隆自身が生きている（仏滅後）末法という時代背景があった。末法において釈尊が、上行菩薩に要法を付嘱するその説相が説かれているのが「本門八品」であり、その対象は、悪人劣機の衆生であることに、日隆は『法華経』の真意を見出したと思われる。

(3)当宗の本尊義について

五カ所の記述から、「本門」の妙法蓮華経は、万法を総在し、「本門八品」における上行菩薩に対する付嘱の要法が、本尊である、と記している。さらに唯一の本仏は、万法総持の妙法蓮華経を十法界総持の上行菩薩に付嘱し、さらに正法・像法時代における熟益のための教法は、要法である妙法蓮華経の体内から開出され、末法相應本門の本尊は、必ず末法に流布する、と記していることが確認できた。

(4)末法下種の問題

三カ所の記述から、釈尊が本因妙を面、本果妙を裏として、事の一念三千を成じて、教弥実位弥下の易行を完成し仏となつた後、「本門八品」を説いて上行菩薩を召出し、その結果末法の衆生は聖人に帰伏して、上行菩薩体内の所生の子となる。そして久遠本時と滅後末法におけるその法体は、時は異なるといつても同じである、と日隆は記していることが確認できた。

この検討によって、あらためて指摘できることは、日隆が教相主義、つまり「本門八品」正意を標榜された背景には、当時

の天台教学の主張である「昔・迹・本・観」という四重興廢の立場から、「観心」を勝、「法華經」を劣とする「止観勝法華劣」という思想や口伝法門が重視されたという問題があったことが知られる。そのような中古天台本覚思想を批判するために、『法華經』「本門八品」正意を基軸とした、教相主義を展開したことである。

日隆にとつて（仏滅後）末法において、宗教的悪人である衆生救済、さらには日隆自身が成仏するためには、経王である『法華經』本門、さらに釈尊出世の本懐である上行付嘱が示された「本門八品」を正意としなければならなかった。

今後の課題は、『弘經抄』全体から「本門八品」の表記について、検討してゆきたい。

広蔵院日辰の本迹論に関する一考察

神田 大輝

日蓮宗教学史上、広蔵院日辰教学の特殊性を知る一つの指標として、妙法蓮華經二十八品中、寿量品の一品を正意とした体系のもとに教義が確立されていることに注目できる。しかし、こうした教義体系は、従来、同じく寿量品の一品正意を標榜した常不輕院日真のもとでの研鑽が、強く影響しているものと指摘されている。しかしながら、両師の一品正意という本迹論の方法に、如何なる教義的共通性を見出せるかについて、これまで具体的な考証はなされておらず、ここに教学史研究を進展させる余地が多分に残されている。ところで、日真の経歴を辿ると、師は、本迹一致を標榜する妙本寺（妙顕寺）に在って、

本迹勝劣を主張し、同寺を退出。かつてより勝劣義を共有していた八品派の本能寺・妙蓮寺方と通用する。ところが、後に八品派との間でも、涌出品「不須汝等護持此經」の「此經」が本妙か迹妙か、という議論を契機に亀裂を生じ、本能寺住持日曠との間で三問三答を経て義絶するに至っている（護持此經論争、曠真問答）。しかし、日辰の著述には、特に日真が八品派と義絶する契機となった護持此經論争に対する論及があり、ここに「護持此經」釈という標題を定めた一断面上において日辰・日真両師の教義的共通性を探ることが可能である。

護持此經論争の論点を一瞥すると、その出典となる涌出品の冒頭では、迹門流通分に説く弘經の利益を聴聞した他土の菩薩（迹化）が此土の護持・弘經を請ずるも、仏は「不須汝等護持此經」と説いて許さず、既に此土にはそれを担う菩薩が居るとし、地涌の菩薩（本化）出現が示唆される。しかして、ここに他土の菩薩が護持・弘經を請じ、仏に許されなかった「此經」は、本妙か迹妙か。一見すれば、次段涌出の菩薩に残された「此經」であり、まさに滅後に弘めるべき本門妙体であるように思われる。しかしながら、天台智顛の科段は、この「護持此經」を説く「如来不許」段を本門序文に括り、一品二半正宗分・略開權顕遠より外している。また、本化出現・寿量品顯本以前の経文に本妙が既に表出しているのを見てよいか、という問題が存している。本能寺日曠と日真の間で交わされた三問三答の書状より、各師所論の一端をみると、日曠の立場は、涌出品の「護持此經」が既に本門の序分、本門八品の初であることから、迹化が請じ、仏不許の「此經」を本妙とする。日曠の第二

問状には、この事を日真は認知しているにも関わらず、本門の経文「護持此経」を迹門妙法と見做すことを自語相違と批判する。日真の立場は、宗祖日蓮・八品派の祖慶林坊日隆の著述から八品中でも寿命品こそ詮要たる旨の論拠を求め、また天台の経釈から「護持此経」が迹妙であることの論証が指向される。日真の第二答状には、『法華文句』釈涌出品「他方菩薩聞通経福大」（『正蔵』三四、一二四）云々の本末釈が引かれる。妙楽湛然の扶釈に「他方菩薩聞通経福大とは、已に迹門に流通を説き竟るを聞いて、以て勝福を募て流通せんことを欲す」（『正蔵』三四、三二三）とあり、ここから迹化が護持・弘経を請じ、仏不許の「此経」は迹化「已聞」の迹門流通分と論じている。

日辰の著「観心本尊抄見聞」には、この護持此経論に触れて、「実義に随へば真公の義は正意たるべき也」（『研教』五、四〇六）と評し、また主著『開迹顕本法華二論義得意抄』の涌出品釈には、「護持此経」の本迹をめぐる設問を立て、これを迹妙とする立場からの分問分答がなされる。その中で日辰は、日真と同様の本末釈を引き、「何ぞ未聞の本妙に於て、之を請ずるべき耶」（『宗全』三、二二七）と論じており、久遠の妙体「因縁の大事」が顕現するのは寿命品正答段にあると主張する。他所にも「護持此経」が迹妙であることを証する論述には、日真の方法が多く踏襲されていることが確認できる。

近世・近代日蓮絵伝記の種類について

望月 真澄

近世から近代にかけて作成された日蓮伝記はいくつか存在するが、本発表では絵を主体として画かれた絵伝記に注目した。日蓮絵伝記の形態は、絵と文章で記す形態のものとの絵のみで構成されるものがある。現存する絵伝記は、天文五年（一五三六）窪田統泰筆写の『日蓮聖人註画讀』が初見となっている。一般的な日蓮伝記は、近世から近代において和綴じ本としての形態のものが多く作成されたが、これは文章が主となり、絵が従（挿絵）となつていて、絵はあくまで挿絵として位置づけられるにすぎない。近世の絵入りの代表的な日蓮伝記本として、①作者未詳『日蓮聖人御伝記』（延宝九年）、②深見要言『本化高祖紀年録』（寛政五年）、③中村経年『日蓮上人一代図会』（安政五年）、④小川泰堂『日蓮大士真実伝』（慶応三年）があげられるが、①を除き、法華の在家信者が作成したものと見て注目されるものである。

絵伝記の中には、掛幅の装丁にして日蓮の伝記を布教の場で信徒に説明するものや、絵馬（板絵）として本堂や堂宇に掲げる形態のものが管見される。いずれにしても、絵に取り上げられた場面から日蓮伝記を知ることができるのであるが、絵の構図の数量によつて伝記の取り上げられる場面が異なっている。今回は、一枚物といわれる日蓮絵伝記を研究対象としたい。筆者が管見した一枚物の日蓮絵伝記には、四場面、十二場面、十六場面、二十一場面、三十六場面のそれぞれの絵伝記がある。

四場面絵伝記は、伊豆法難、小松原法難、龍口法難の三法難

と佐渡流罪の場面が画かれており、十二場面伝記のほとんどが法難・奇瑞の場面で構成されている。十六場面絵伝記は、誕生、宗旨建立、問答、入滅、葬送といった場面を除く十場面が法難・奇瑞の場面で構成されている。二十一場面絵伝記において二種類が確認されたが、一方は宗旨御建立、もう一方は身延山御隠居の場面が入っている。それぞれ一カ所の異なる場面が取り入れられているが、他はほぼ同じ構図である。二十一場面の二種類の絵伝記を比較すると、「山王大権現御使」、「名越御庵主召取御難」、「厳島女御本尊授与之」、「身延山図」の四場面が他の絵伝記と比較すると特徴ある場面となっている。前者二場面が法難・奇瑞となり、後者二場面が信仰の大事な部分となる本尊授与や霊場としての身延山風景が取り入れられている。三十六場面絵伝記は京都本閉寺蔵版となるもので、同寺所蔵の室町期『日蓮聖人註画讃』を底本とし、一枚物として作成されたものと考えられる。しかしながら、『日蓮聖人註画讃』と比較すると、最後に日蓮滅後の教団場面となる、「御遺誠の事」、「遠州貫名妙日寺の事」、「御旧跡の事」の三つが加えられている。この日蓮滅後の内容の充実が近世から近代の絵伝記の特徴といえる。なお、三十六場面絵伝記は、肉筆で模写した絵伝記が他の日蓮宗寺院で確認できるため、広く法華寺院に流布していたことが考えられる。この絵伝記では、「山王大権現御使」、「厳島女御本尊授与之」、「高座石七面大明神」の場面が他の絵伝記と比較して登場する場面であり、二十一場面の伝記と酷似している。このことから、二十六場面の絵伝記は、三十六場面の本閉寺蔵版を底本として画かれたことが考えられる。す

ると、明治十五年（一八八二）の日蓮六百遠忌の折に作成された本閉寺蔵版が底本となって近代のいくつかの絵伝記が誕生したことが推察されるのである。

今後は、日蓮絵伝記が作成されたことによる庶民僧への日蓮信仰の浸透の様相、浮世絵、落語、歌舞伎を始めとする近代以降の芸術文化への影響について考察していきたい。

姉崎正治と日蓮

三輪 是法

宗教学者・姉崎正治（一八七三—一九四九）は、高山樗牛との交流を通して、日蓮研究を行うようになっていった。姉崎の研究対象はもちろん日蓮だけではなく、入学当初は指導教授・井上哲次郎のもと、印度哲学と仏教学研究をしていた。ヨーロッパ・インド留学中も、専門分野の大家に指導を仰いでいる。このような姉崎が『法華経の行者日蓮』を著すに至るまでの足跡を追おうとするものである。本発表では、姉崎の日蓮に対する思索の変遷を、晩年の高山樗牛とのやりとりから明治四四年に至るまで、高山を通してみる日蓮から自立した日蓮研究に移行していく段階を考察した。

高山が記すところによると、日蓮との出会いは、明治二十年代後半、田中智学が編集していた『妙宗』に掲載されていた日蓮遺文を偶然読んだことがきっかけだった。爾来、志しありながら取り組むことをしなかつた日蓮研究を、高山は病気療養を機に始める決心をする。研究のために鎌倉に移り住んだ高山は、六種の日蓮伝と小川泰堂が編集した『高祖遺文録』を読破

し、日蓮こそ一人鎌倉時代の偉人であり、日本において希有なる大人物であるという結論に到る。では高山は日蓮をどのように見ていたのだろうか。その成果である高山の日蓮論、すなわち明治三十五年（一九〇二）四月に世に出た「日蓮上人とは如何なる人ぞ」には、日蓮が上行菩薩として自覚するところに偉大性があるとし、法華経の行者として法華経を色読することによってその世界と一体化し、法華経の預言通りに上行菩薩として現実の世界に出現することで、教説それ自体が真実となるという相关性に、確固たる自覚に至ったことを指摘する。その結果、「確信の力によりて、天下万民の一切衆生に向つて無常の權威を有てるものの如く教訓し、告知し、且つ命令」したのであり、「自らは是の如き權威を有せることを疑」わなかつたのだという。

留学先で受け取った高山の日蓮論に対し、姉崎は「僕は未だ日蓮につきて多く考察せず」としながらも、高山が畏敬の念を抱く日蓮という人物に疑問を呈している。姉崎は、日蓮がニーチェのような人物なのではないかという。さらに「元来仏教の中に存する経文尊崇が気には合はぬなり」とし、日蓮の信仰態度に認められる経典絶対主義、天変地異などによる社会不安から人びとを扇動すること、仏教を国家制度の基底にしようとするこの三点をあげて、「日蓮が布教の態度が、其の人物性格の必然的結果にあらざりしや」と宗教者としてのあり方を否定的に論じている。

高山の死後、留学先から帰国した姉崎は、最初の日蓮に関する論考を著す。明治三十七年（一九〇四）、雑誌『太陽』に掲

載された「高山樗牛と日蓮上人」である。その視点では「高山は何故日蓮という人物に魅了されたのか」という問題を論じていた。姉崎は、高山の日蓮論から日蓮という人物像を描くことで、その答えを求めた。高山のエゴイストの人格と呼応した日蓮は、「我執我慢の人」と言われているが、それは人生を一貫する深い信仰に基づく人格であり、「予言の信仰」へと到達した人物だという。この「予言の信仰」は、イエス・キリストやジロラモ・サボナローと同様、熱狂の人が至る信仰で、熱狂の人は必ず熱狂を受け入れられない凡俗の世間との戦いに屈せず、熱狂を貫徹しなければならない。こうした日蓮の強い意志と激しい自信という「根本性格」に感服し、高山は日蓮の精神を自らの精神と「融通」させることで、自らの最後の生命力としたと結論する。日蓮像を肯定的に描き変えた姉崎であったが、それは宗教学者としての視点からであり、法華経について論じる際には、いまだ「作者」という存在が願望を預言として記したと考えていた。

第十部会

日本人の臨死体験と他界観

——不可知の一人称の「死」への接近——

岩崎 美香

近年、高度成長期に関連する世代とそれ以後の世代では、死生観に大きな違いがみられることが指摘されている。本発表では、まず、前回に引き続き、日本人の臨死体験と他界観の関係について、死生観の異なる世代間の臨死体験の比較を通して検討し、続いて、近年の「近傍他界」観と、臨死体験の内容の近接性について、「不可知の死への接近」という観点から考察した。「日本人の意識調査」によれば、死後の世界について、若い年代の人ほど「ある」と考える人は多く、年齢が高くなるほど「ある」と考える人は少ない（NHK放送文化研究所編『日本人の意識構造 第八版』NHK出版、二〇一五）。中年層、若年層の死生観は、高度成長期に優勢であった、生を有、死を無と考える死生観（広井良典『生命の政治学』岩波書店、二〇〇三）とは、明確な相違があることが示されている。そして、その死生観とともにイメージされている「あの世」（死後の世界）は、この世と隔絶していない原郷的な楽園として描かれ、その内容は臨死体験との類似性が指摘される（やまだようこ編『この世とあの世のイメージ 描画のフォーク心理学』新曜社、二〇一〇）。臨死体験と他界観とはどのように関連しているのか、発表者の二〇例の調査事例と、さらに、立花隆のインタビュー

ユ一集（立花隆）証言・臨死体験』文春文庫、二〇〇一）の事例データ二二例も併せて、「高度成長期関連世代」と「それ以後の世代」との大きく二つの世代に大別して、両世代間の臨死体験を比較した。その結果、高度成長期関連世代にもそれ以後の世代にも、臨死体験は性別を問わず発生し、また、両世代とも臨死体験の基本的な内容パターンは一致していた。出現する人物像などの構成要素や他界的な世界の位置方向などに若干の差異はあるものの、死生観の異なる世代間での臨死体験には大きな差はみられなかった。臨死体験と他界観との相関性は薄く、臨死体験の発生やその内容が他界観の影響を受けているわけではない。むしろ他界観の方が、臨死体験に近づいているとも言える結果となった。臨死体験と他界観には相関関係はないが近接性がみられるという結果について、不可知の死への接近という観点から考えると、「近傍他界」の現代における要請の意味が見えてくる。近傍他界観は、他界をこの世の間近に想定する。そのため、死後もこの世界の近くに存在し続けることへの想起にとどまらず、生者の視点を死の側から生をまなざす視座へと容易に転換させ、死を取り込んで生きる実存姿勢を生み出すとされる（古東哲明『他界からのまなざし』講談社メチエ、二〇〇五）。終活ブームや、ガンの闘病記での死を正面から視野に入れての「探求の語り」「達観の語り」（門林道子『生きる力の源に がん闘病記の社会学』青海社、二〇一一）などにみられるように、近年の一人称の死（私の死）への態度は、死は自然な出来事であり、それを遠ざけようとするよりも死と向き合いながら最後まで自分らしく主体的に生きようとするこ

とが主流になりつつある。その中では、死の向こう側から自分の生きる場をみつめる視座として他界が参照され得る。また、二人称の死（身近な親しい人の死）においては、東日本大震災以降、身近な人との死別についての言及が活発化し、死別後の死者との関係が意識される中で、生者により添って協同する死者像と、二人称の死を通じた不可知の死への接近の様相が捉えられる（若松英輔『魂にふれる 大震災と、生きている死者』トランスビュー、二〇一二）。現代の死生観における近傍他界観は、想念の上で死や死者の側に自由に越境する足場としてはたらいしていることが推察され、それゆえ、死を生に取り込みながら現代に生きる人々に広く受け入れられていると考えられる。死の側に越境する臨死体験と近傍他界観が凶らずも近接性をもつことは、不可知の死への接近が探られる中で自然な流れであると捉えることもできるだろう。

祖先崇拜と先祖供養

——近代以降の先祖をめぐる学説について——

徳野 崇行

本発表は近代以降に展開されていく「先祖」をめぐる学説について確認し、「祖先崇拜」や「先祖供養」の概念について再考するものである。大正期以降に議論が流行する祖先崇拜論の中で、桑田芳蔵、加藤咄堂、加藤玄智の著作を取り上げ、「祖先崇拜」の「発達」が議論されている点について注目する。近代日本における「祖先崇拜論」の中で、とりわけ影響力を持ったのは穂積陳重であるが、穂積の論を承けて大正期以降に祖先

崇拜論が盛んに議論されていく。その論者の一人に桑田芳蔵が挙げられる。東京帝大哲学科を卒業し、明治四十三年から大正元年にかけてドイツのヴントに師事して民族心理学を学んだ桑田は、大正五年に『靈魂信仰と祖先崇拜』を著す。本書は「靈魂信仰の起源」「トーテムズム」「他界表象」「祖先崇拜」の四篇からなり、興味深いのは祖先崇拜を「原始的祖先崇拜」と「発達したる祖先崇拜」の二つに大別して論じていることである。この「原始的祖先崇拜」とは実際に接した経験をもった系譜的關係を有する「近祖」に限られているのに対し、「発達したる祖先崇拜」は「その子孫が直接知らざる祖先」を崇拜の対象にしているものと位置づける。そして「祖先崇拜の発達」に必要な条件として①祖先の想化 (Idealisation)、②家長制及び酋長制の興起、③定住の三つの条件を挙げる。ここでいう祖先の「想化」とは死者に向けられた「恐怖」が「崇拜」へと変わることで「祖先」が理想化される現象である。「原始的祖先崇拜」の事例には、アフリカのブッシュマンやズール族、オーストラリアのアボリジニーが挙げられているのに対し、「発達した「祖先崇拜」は「支那・日本及び希臘、之に繼で羅馬・バビロニア及び埃及」に見られるとする。桑田は祖先崇拜より前の形態として明言はしていないものの死者崇拜を想定しているため、その祖先崇拜論は「死者崇拜→原始的祖先崇拜→発達したる祖先崇拜」の三段階を設定したものとなっている。

この桑田が「靈魂信仰と祖先崇拜」で説いた祖先崇拜の発達段階論は同時代の人々に共有されていたものなのであろうか。例えば大正八年に加藤咄堂が刊行した『国民の精神的基礎』で

は、第一章の「国民精神の素地」の中で「祖先崇拜」という項目を設けており、拝物教→天然崇拜→靈魂崇拜→祖先崇拜という発展の段階を設定している。一方、加藤玄智の『神道の宗教学的新研究』（大正一一年刊）では、「宗教の進化」ではなく、死者や祖先への「崇拜」を進化論的に論ずることで、日本が文明国であることを論証しようとする試みが看取できる。加藤玄智は宗教を「発達史的」という観点から「自然教」と「文明教」の二つに大別した上で、「日本以外の土地に存してをった祖霊崇拜は、主として自然教期の産物であるけれども日本に在つては、宗教が倫理的智的に発達した後にして於ても、尚祖霊崇拜が存在してをって、その思想信仰は儒仏思想の影響もあり、遂に頗る高遠なる域に迄達してをると云ふことを忘れてはならぬ」と論じており、日本の祖霊崇拜が「文明教」である儒教・仏教の影響を受けながら発達し、「高尚」で「高遠」な域に達したものであると主張する。

以上、大正期に展開された祖先崇拜論には、第一に根柢は異なるものの「祖先崇拜」が進化論的な枠組みで「発達」が論じられた点が指摘できる。それは西洋の宗教進化論に対抗し、文明の発展に伴う「祖先崇拜の発達」や「祖先崇拜への発達」を説くことで、日本が「文明国」であることを主張する根柢としていたと考えられる。第二に「祖先崇拜」を日本の国体や美風として説くことに伴い、死者のもたらす災厄や死者への「恐怖」といった負の側面が「先祖」から切り離され「死者」に落とし込まれていった点が指摘できる。そのためポジティブな「祖先崇拜（先祖供養）」とネガティブな「死者崇拜（死者供

養）」という二項対立の図式が実社会の上でも、また学術的な概念としても形作られていったことが考えられる。

新生活運動と葬儀の変容——行政の意図と地域の対応——

大場 あや

本研究は、新生活運動が葬送習俗にどのような影響を与え、変化をもたらしたのか、中央と地域という二つの視点から検討することを目的とする。「生活改善」を掲げた運動は、明治期以降、繰り返し推進されたが、なかでも「冠婚葬祭の改善」は重要視された項目である。政策意図と地域社会での受け取り方にはズレがあることが指摘されているが、本論では、そうしたズレに留意し、新生活運動がどのようなメカニズムで展開され、地域社会にどのような影響を及ぼしたのか、山形県を事例に考察する。

戦後の新生活運動は、大別してA新日本建設国民運動（昭和二二年、片山内閣）、B新生活運動（昭和二六年以降、財界・企業）、C「新生活運動」（昭和三〇年、鳩山内閣）の三つの流れがあり、Aを契機に各地域・職域で取り組まれてきた。Cは道徳高揚と民主主義の確立の理念の下、新たに「新生活運動」とラベリングすることで一つに束ねられた（ハイブリッド型運動）と見なされる。昭和三〇年、中央機関として新生活運動協会が発足し、三二年までに全都道府県に新生活運動推進協議会が設置された（うち約半数が社会教育課の担当）。協会が昭和三三年に実施した調査によれば、実際に運動を担当したのは婦人会が七六％と大部分を占め、郡部の中程度の家庭における女

性を中心に、部落会・青年会の男性らが担い手となった。協会の事業内容は、研修会や講師派遣、広報、表彰活動等であり、研修会の討議内容を見ると、農村部の女性は、食生活を軸に具体的な生活改善に取り組んだようである。一方、男性グループでは、愛国心の涵養や核兵器廃絶など啓蒙的・抽象的な議論が多く見られた。どの組織・団体が主体となるかによって運動の方向性は大きく異なってくる。

山形県では、昭和二五年にAの流れを受けて県生活改善審議会が設置される。昭和二八年には戸沢村真柄地区が厚生省と読売新聞社共催の新生活モデル町村全国コンクールで受賞するなど、Bの流れを汲んだ運動も見受けられる。当地区は保健所のモデル地区指定も受けており、その実践内容は衛生・食生活改善がメインである。昭和三〇年には、Cの流れを受け、県生活改善対策委員会、県新生活運動連絡協議会の設置が続き、県婦人連盟や県公民館連絡協議会が積極的な取り組みを見せた。各市町村・各地区においても推進協議会の設立や実行案の作成が進み、婦人会を中心に食生活・衛生改善に取り組む地区もあれば、青年会や社会教育課、学校教員を中心に人権尊重を運動の中心に据える地区も見られた。

冠婚葬祭に関しては、その費用が家計を圧迫しているとして、戦前の生活改善運動時より香典返しの廃止等、冠婚葬祭の改善が最優先事項として掲げられていた。これは戦後も引き継がれたが、香典返しについては、ほとんど効果が見られなかったようである。一方、各地区の実践内容を見ると、婦人会が結婚衣装や道具の共同購入を行ったケースが多く、それに連動す

る形で部落会や公民館が葬具・霊柩車の共同購入を進めている。つまり、「廃止」ではなく共同購入・共同利用という方向で変化が起こっている。このように、山形県では、保健所や公民館、読売新聞社の区別なく全て「新生活運動」として運動が展開されているが、葬儀の改善に関しては、部落会すなわち多くの場合は契約講と呼ばれる住民組織と公民館（社会教育課）がアクターとなっているのである。

各運動の展開を見るには、運動の推進者と実践者を媒介する組織がどのような性格の団体・機関なのか、それらがどのように連携しているのかを精査することが肝要である。この他にも、新生活運動は、火葬場施設の改善や冠婚葬祭互助会、全日本葬祭業協同組合連合会等にも影響を与えていく。こうした流れも含めて新生活運動と葬儀の関係を検討することで、従来とは異なる角度から葬儀の変遷史にアプローチできるのではないだろうか。

イギリス自然葬の出現と普及

—— 自然葬申込者の視点から ——

内田 安紀

本発表は、一九九三年からイギリスで始まった新しい葬送形態である自然葬（natural burial）について、なぜ人々は自然葬を選ぶのか、自然葬地利用者の立場からその実態を探ることを目的としている。これまでの日本におけるイギリスの自然葬に関する言及では、その登場と普及の背景を以下の二点によって説明してきた。すなわち、(1)イギリスにおける環境問題への

意識の高まりと、②「私的な」葬送を求める人々の登場である。特に後者について補足すれば、イギリスでは近代化が進展する中で葬儀や埋葬の効率化が進み、葬儀社や墓地管理者による「お仕着せ」の葬儀が一般化して遺族や死にゆく本人の自由が失われているとされてきた。それに対し、自分たちで葬儀や埋葬を行う「DIY Funeral」の考えが広まり、その舞台として自然葬地が普及しているとする論旨である。これらの整理は自然葬の登場についての基礎的で重要な指摘ではあるが、しかしながら、自然葬は現在では環境への配慮や私的な葬送という枠組みを超えて広がっており、上記の説明だけをもってイギリスにおける自然葬の広まりを把握することはできないと考えられる。そこで本発表では、実際に自然葬を利用した人々からのフィードバック・フォーラムという一次資料を用いて、人々が自然葬をどのようなものとして捉え、そしてなぜ自然葬という選択に至ったのかを考察した。なお、ここで使用するフィードバック・フォーラムとは、イギリスの慈善団体ナチュラル・デス・センターを母体とする自然葬地事業者協会が収集しているもので、毎回の埋葬ごとに遺族が記入し、直接協会へと送付される。今回は、発表者が収集した、二〇一四年から二〇一七年に行われた四つの民間自然葬地における埋葬一五三件に関するフィードバック・フォーラムを用い、回答を分類し整理する中で分析を加えた。

収集したフィードバック・フォーラムから、なぜ人々が従来の墓地ではなく自然葬を選んだのかを総覧してみると、大きく「自然志向」「従来の葬送への忌避感」「その他」の三つにカテ

ゴリ分けできることがわかる。まず「自然志向」を見てみると、これまで指摘されてきた通り、確かに自然葬選択の動機に對しては「環境に優しいから」などの自然保護を意識した回答が見られた。しかし、それ以上に目立っていたのが、「故人は自然や園芸が好きだったから」「故人は屋外や野生生物が好きだったから」等の、自然に対する愛着である。これは園芸や田園への憧れがイギリスのマジョリティー文化において一般的であることの反映であると考えられる。次に「従来の葬送への忌避感」を見てみると、一般的に普及している共同墓地に對して「形式的」「普通」などネガティブな表現が散見され、それに対し自然葬が特別な場所として認識されていることが読み取れた。さらに、故人が「宗教的な人間ではなかった」から自然葬を選んだとする回答も一定数見られ、キリスト教徒としてのアイデンティティーが低下しているイギリス社会において、自然葬が「宗教的でない」アイデンティティーを表現する一つの媒体と見なされていることがわかった。

右記のように検討した結果、今回の発表では以下の二点を結論として指摘した。まず一つ目が自然に對するポジティブなイメージであり、これはイギリス文化に根ざす自然への愛着や、従来の「形式的な」葬送との対比で強調されていた。二つ目が、故人のアイデンティティーを表象する手段としての自然葬認識である。例えば「自然が好きだった」あるいは「宗教的でなかった」故人の生前の生き方や価値観を表現するために、自然葬が選ばれていたとするものである。すなわち、従来の墓地では満足できないほど強い「自分らしさ」へのこだわりが自然葬の

受容を裏付けていたのであり、これはポスト・モダン社会における「自己の権威」の台頭の一事例としても位置付けられる。

日本正教会の死者を巡る実践

——「死者の記憶」に注目して——

佐崎 愛

本発表は、日本ハリストス正教会（以下、正教会）が日本に受容される際に、いかにして正教会の神による神の記憶を表す「死者の記憶」概念と日本の供養文化が交錯したかを、明らかにするものである。日本正教会は、一八六一年に宣教師ニコライによってロシアから日本に伝教されたが、中でも死者への祈りが手厚いという正教会の特徴を持つ。先行研究をみると正教会の儀礼分析や教義研究においては、死者儀礼についての内容分析が行われ「中西二〇一四、ホプロ二〇一六」、またキリスト教の日本への受容と死者供養については家父長制や家庭の祭壇などからの検討がなされている「森岡一九七〇、マリンス二〇〇五、待井二〇〇五」。また池上は「浮かばれない死者」のための死者と生者の「個人取引」として展開してきた「死者供養」のあり方について述べている「池上二〇〇三」。だが、正教会の教義概念との交錯についての考察は、いずれも行われていない。

正教会の「記憶 ПАМЯТЬ」とは、「捧神礼」（ホプロ二〇一六）によると「神による神の記憶」を指し、神に覚えてもらうこと（記憶）は光栄と生命を意味する」とされ、「生者の記憶」と「死者の記憶」の二種類に分けられる。「記憶」を生者

が祈ることは、①他者に代わって自分（生者）が祈ることで（他者の）神恩・幸福・健康を賜うよう祈る行為であり、②生前の罪の赦しを願う死者が諸聖人のいる神の福楽の世界に入るよう祈る行為であり、③同時に自分が故人の信仰を受け継ぎ將來神の国に入ることができるよう祈る行為であり、④最も信徒の人格・徳（アレター）を高める行為であるとされる。したがって「死者の記憶」を祈ることは、生者が死者を思い起こすことと、神によって「記憶」されるということが同じ意味合いを持ち、かつ同時に起こっているのである。

次に日本でのみ行われる「月例パニヒダ」と「木製十字架」の事例から、「死者の記憶」を検討した。ロシアから伝わり日本で一九七〇年代に展開を遂げた月例パニヒダは、毎月一度、聖体礼儀の後、教会でその月に亡くなった人の聖名を特別に呼んで祈る「パニヒダ」儀礼である。パニヒダは本来埋葬式前の「通夜」の時に、夜を徹して死者の永遠の生命を祈る儀礼である「日本ハリストス正教会教団一九八二」。月例パニヒダについて、司祭は、教会に来る回数を増やすために始めたとし、またこの祈りで死者が神に記憶してもらえよう祈るものであると捉えている。一方信徒は、月例パニヒダを、亡くなった先祖の名前を読み上げて供養してもらおう儀礼と捉えている。加えて、中新田地区で今も実践される「位牌代わり」の「木製十字架」の事例がある。これは日本の一部の地域でのみ用いられており、主に家庭祭壇に安置される。また、木製十字架利用のきっかけとして、正教徒宅に来た仏教徒の知り合いが、「正教会には位牌もないのか」といったことをきっかけとし、信徒から

司祭に働きかけられ、今も実践されている。これについて司祭は、教義に反しない形で信徒の希望に沿うことの重要性について述べ、一方信徒はこの地区では一般的であることを強調しつつ、このような十字架がある方が祈りやすいと述べていた。

以上を考察すると、司祭にとって日本で「死者の記憶」を祈ることは、復活の喜びや神への感謝を表し、一方信徒にとって故人の聖名を呼ぶことが重要であると考えている。つまり「死者の記憶」では、①生者が神に死者を記憶するように祈る一方で、②生者が死者を思い起こされ（＝聖名を呼ぶ）、そして、この死者への祈りを行うことが、生者の徳となるのである。したがって「死者の記憶」を祈る行為には二つの意味合いがあり、日本では死者を思い起こす（＝名前を呼ぶ）という行為に重点を置いて信徒の要望をかなえることで、正教会は土着化を可能としたと考えられる。

台湾における「水子供養」の展開と民間知識人の役割

陳 宣 聿

台湾において、夭逝した胎児や子どもの霊を「嬰霊」と称し、特に中絶された胎児の霊が母にあたる女性やその家族に祟ることが強調されている。嬰霊に関連する言説や儀礼は一九八〇年代後期の台湾社会に広がった。その後には、一九八五年の優生保健法に至るまでの一連の人工妊娠中絶の合法化をめぐる議論及び胎児生命観の変遷などがあると考えられる。他方、上述の背景が「嬰霊」という語彙に収束し、そして宗教施設を通して「嬰霊」への儀礼の必要性が広く認識されるように

なったことは、「民間知識人」（後述）の重要性が看過できないと考えられる。

唐宋から宋代にかけて、神々を祀る「廟」は地域的信仰の中心として現れ、僧侶や道士などの宗教的職能者を儀礼の執行者として要請することになった。その伝統は現代の台湾社会にも引き継がれており、地域と密着する「廟」は俗人によって構成した集団で管理を担い、必要のある際に僧侶や道士など宗教的職能者を招く形をとった。一九六〇年代中盤以降、経済の成長によって、地域性に基づいた信仰形態に変化が生じ、その後、積極的に現代社会の需要に配合し、施設の運営に力を注ぐ管理者が現れた。ここでは実際に儀礼を担う「宗教的職能者」とは区別し、「民間知識人」という呼称を暫定的に使用する。民間知識人は施設の管理を担い、メディアを利用し、自身の持つ知識を元に柔軟に宗教的世界観の組み立てと意味付けを行う役割を持つている。

報告者は台湾北部の龍湖宮を事例に、上述の宗教的職能者と民間知識人の役割について考察を行なった。その中でも重要な人物は、初代住職（総幹事）林健一である。日本の統治時代に生まれた林健一は一九七四年小学校教員を退職し、翌年龍湖宮の建宮に携わることになる。彼は積極的に龍湖宮の運営を担い、地元との協力、外部への宣伝、そして儀礼の創出などにも関わった。

龍湖宮において、嬰霊に対する儀礼は三年間かかる「千日供養」と呼ばれる。儀礼の執行に携わる宗教的職能者は、神霊の伝言を書く「扶鸞」の技法を持つ鸞生、そして外部から要請し

た僧侶もしくは道士によって、それぞれ異なる役割を担った。鸞生、僧侶、道士といった宗教的職能者は専門な修行を積み、「嬰霊」に対しても儀礼の内容に合わせて位置付ける傾向が見える。

それに対して、専門的訓練及び超自然的な力を感知する能力のない林健一は、龍湖宮を携わることをつきかぎに「宗教」に関する勉強を始めた。彼は自身の経験、もしくは読書によって獲得した情報を通して、知識の把握を図ろうとした。一九八五年以降、林健一は出版社を成立し、定期的に出版物を刊行するようになった。一九九〇年あたりから特に「霊界」、「心靈科学」に関する言説が増加する傾向が見え、「嬰霊」も災いを起こす一種の「霊」として位置づけた。上述の「霊」に関連する言説は、林健一が日本の新宗教系書籍を粹組みとし、現地台湾の他の出版物を加味したり、漢民族の靈魂觀念などに置き換えたりするなど、恣意的かつ柔軟に情報を組み立てた傾向が見える。

早い時期から「嬰霊」に関する信仰に携わる龍湖宮では、その言説を分析すると、ある程度日本からの影響の痕跡が見えるが、その組み合わせ方は恣意的であり、系統的な「伝播」とは言えなかった。積極的に情報発信をする「民間知識人」は、嬰霊に関する概念が広がる重要な原因と考えられる。本報告を通して、台湾において嬰霊に関する信仰が形成する際に、言説と儀礼に隔たりが存在することを提示した。上記する図式を踏まえ、今後は更に論考を重ねていきたいと考える。

墓癖と墓参の間

土居 浩

〈墓癖〉とは、墓に対する趣味嗜好を指す概念として、発表者が提唱した概念である（『墓癖の成立する諸前提について』『宗教研究』九一巻別冊要旨）。その後、「墓参とは何が違うのか？」との質問が寄せられた。今回の発表では、前回の発表で言及した大阪七墓巡り復活プロジェクトについて、そこに集まる人びとが実際に七墓の跡地を巡りつつ行う様子を概観しつつ、墓癖と墓参との間について検討を試みたい。

大阪七墓巡り復活プロジェクトは、近世大坂において七墓巡りあるいは七墓参りと呼ばれた盆の期間の習俗を、現代で復活させるべく陸奥賢（むつ・さとし）氏が呼びかけ主宰する活動である。陸奥氏は「観光家、コモンズ・デザイナー、社会実践者」を名乗り、このプロジェクトのほかにも、まわしよみ新聞や歌垣風呂呂など、人と人とを繋げる様々な活動に取り組んでいる。多方面にわたる諸活動は、民俗学的あるいは社会学的に興味深い対象であるが、中でもこの大阪七墓巡り復活プロジェクトは、二〇一一年の東日本大震災を契機として発足されたこと、「死生観光家」として生者と死者とくに無縁仏との繋がりを発足当初から強調してきたこと、発足当初はアートイベントと連携しつつ開催していたのが近年は「巡礼」とも称するようになってきたこと、應典院（大阪市天王寺区）の秋田光彦氏など仏教者からも注目されていること、等々の点において宗教学的にも考察すべき対象である。

大阪七墓巡り復活プロジェクトを極めて単純化して説明すれ

ば、かつての七墓跡地を中心とした、まち歩きである。陸奥氏が集合時刻（近年は夕方方の十八時）と場所（駅改札前あるいは地上出口）をフェイスブックで告知し、そこへ集った人びとが、徒歩で、主にかつての七墓跡地を巡る。フェイスブックで「友達の友達」経由で大阪七墓巡りプロジェクトを知ったという初参加者もあり、特定の領域に限定されない陸奥氏の活動が、幅広いことをうかがわせる。二〇一八年は八月二三日が西梅田駅に集合して梅田・南濱・葎原を、一四日が京橋駅に集合して蒲生・真田山陸軍墓地・小橋を、一五日が動物園前駅に集合して鳶田・釜ヶ崎夏祭り・千日を巡った。陸奥氏は、まち歩きの案内人でもあるので、固定ファンとでも呼べる人たち数名が参加しており、道中の会話から、別のまち歩きでも同行した同好の仲間であることがうかがえる。通常のまち歩きでは参加費が徴収されるが、大阪七墓巡り復活プロジェクトにおいては「志のまま」である。人数はそれぞれ三〇名から四〇名ほど、一日だけの参加者もいれば、中日を飛ばして初日と最終日に参加したり、集合時刻には間に合わないが途中から合流したり、緩やかな繋がりの人びとが集う。道中で陸奥氏の解説に耳を傾け、陸奥氏にうながされるままに練香を手向ける人びとの反応をうかがうと、練香を手向ける行為に対して、ほとんど抵抗を感じることがない。この点、以前に参加した際には、宗教的信条もあるので無理強いはいししないと陸奥氏の弁明があったのだが、この弁明の有無が経年変化なのか、それとも外見上から（日本的仏教徒ではない）宗教的他者と推定される参加者の有無によるのか、判断が困難なところである。

さてこの大阪七墓巡り復活プロジェクトにおける人びとの、練香を手向ける行為を指して「墓参」と呼べるかとなると、そう単純な話ではない。実のところ近世の時点で、季語としての「墓参」は先祖の墓へ参る行為として説明され（たとえば北村季吟『増山井』）、後世に踏襲されてきた経緯を踏まえると、ひとまず大阪七墓巡り復活プロジェクトは、「墓参」のような行為、としか呼びようがない。われわれ自身が当然とみなしてきた「墓参」を相対化する意味においても、〈墓参〉概念は有効と思われる。

現代における山岳修行とモノ

天田 顕徳

本報告では、伝統的な山林科擲行である「大峯奥駈修行」を事例として取りあげ、修行に参加する行者たちが用いる「峰入道具」の変化や、道具にまつわる語りに光を当て、現代における修験者と道具の現状や両者の関係を記述する。かかる作業を通じて現代における修験道のありようの一端を明らかにすることが報告の目的である。

報告で取りあげる「峰入道具」とは、峰入りに際に用いる装束などを指し、修験道の「法具」であると辞書的に定義されるモノのことを指している。頭襟や鈴懸、結袈裟、最多角念珠、法螺などがそれにあたり、これらの道具はそれぞれに宗教的な意味付けがなされている。これらの道具を身につけることによって、山伏は宗教的に大日如来や不動明王と同体と見做されることから、峰入道具は宗教上、極めて重要なモノであるとされ

ている。本報告では、第一に、これらの伝統的な峰入道具が現在一般的には用いられなくなっていることを紹介し、第二に、法具の宗教的・霊的な側面を理解・説明することに重きをおいた法具に対する学術的な一般理解が、現在の山伏達の法具に対する語りと乖離していることを指摘した。

一点目では、筆者がフィールドワークを行った吉野・東南院の大峯奥駈修行をとりあげ、新客とよばれる修行への初回参加者、度衆と呼ばれる二回目以降の参加者、熟練の先達たちの装束を例にとり、修行の練度に関わらず伝統的な装束一式で修行を行っている行者が現在は見受けられないことを指摘した。とりわけ肩箱や笈と呼ばれる道具は現在の修行の現場ではほとんど用いられておらず、現場ではリュックサックなどの近代的な道具が代わりに用いられている。また、「ゴアテックス」という先進的な透湿防水素材をもちいた高機能の雨具を身につける山伏がいるなど、伝統的なモノと新しいモノを組み合わせた私たちの山伏が多く見られることを紹介した。

続いて報告では、伝統的なモノと新しいモノが組み合わせさつた山伏の装束に関して、山伏達がどのような宗教的意味付けをしているのかという点に注目した。これまでの先行研究においてなされてきた法具の理解は、先述のように、それぞれの道具の背景に宗教的な意味があり、それらを組み合わせることによって、山伏が大日如来や不動明王と団体であるとみなされるといふものであったが、現在の修験者の語りに耳を傾けると、彼らは道具の宗教的な側面に必ずしも重きを置いていないことが看取された。少なくとも山伏同士の会話において、彼らの関心

の所在は、法具が「何から出来ているのか」「どんな素材でできているのか」という極めて現実的な側面にあるように見受けられたのである。山伏が腰に巻く、引敷という皮の敷物の例を挙げれば、自分の身につける引敷が、安価に手に入るオポッサムやアライグマの皮なのか、伝統的な鹿皮なのか、入手が非常に困難な熊皮なのか、こうしたことが修行中、頻繁に話題に上り、修験者達は自らの「法具の良さ」を語るのである。これは錫杖などのモノにも共通しており、彼らが法具のスピリチュアルな側面よりもむしろ、マテリアルな側面に関心を置いていることを指摘した。

一方で、こうした指摘は彼らがモノの物質な側面にのみ関心をおいて、霊的な側面を軽視しているということは意味していない。報告では、新しいモノと伝統的なモノにまつわる度衆や先達達の語りを紹介して、現在の修験道法具にまつわる霊的な語り、先行研究において指摘されるような統合的で調和的なものではないものの、「環境」や「状況」に依存しながら、あらゆる種、融通無碍に展開されている様子も合わせて指摘した。

二〇年間の学生宗教意識調査から読み取れる

マスメディアの影響

井上 順孝

学生の宗教意識に関する大規模なアンケート調査が一九九五年から二〇一五年まで一二回にわたって実施された。國學院大學日本文化研究所と「宗教と社会」学会の二つのプロジェクトが合同で行ったものである。この間の調査メンバーは八一人に

のほり、総計約六万六千人の学生から有効回答が得られた。各回の報告書をまとめたものが二〇一七年二月に『学生宗教意識調査総合報告書』として、また調査結果全体を分析したものが二〇一八年二月に『学生宗教意識調査総合分析』として刊行された。報告書の成果を踏まえ、宗教情報リサーチセンターの宗教記事データベース等を参考にしながら、学生の宗教意識や宗教行動にマスメディア等が与える影響について分析する。マスメディアの影響が大きいと考えられるオウム真理教事件及びモスクに関わる質問への回答結果をもとに考察を行う。

学生のオウム真理教事件に関する関心は、地下鉄サリン事件以後二〇年を経ても、それほど弱まっていない。二〇一五年でも、「非常に関心をもっている」と回答したのは二二・八%で、一九九七年の一三・四%とあまり変わらない。「多少関心をもっている」という回答を含めると、常に六〇七割に達した。またオウム真理教に関する質問したいくつかの基本的な事項への知識も一定程度保たれている。他方、宗教記事データベースによつてオウム真理教問題に関する新聞、雑誌の記事数を調べたところ、地下鉄サリン事件が起こった一九九五年には五万件を超したが、その後急速に減少していることが分かった。一九九七年には一万件を割り、二〇〇四年以降は二万件を下回っている。注目されるのは宗教専門紙の報道件数が一貫してきわめて低いことである。

学生が新聞を読む割合は減っている、新聞からオウム真理教についての情報を得る割合も少ないと考えられる。だが、新聞・雑誌での報道はテレビ報道等とも一定程度連動している

と考えられるので、ここからマスメディア全体のオウム真理教問題への関心の推移を推測することができる。事件から時間が経つとともに報道件数は減り、またその内容も地下鉄サリン事件の追悼や裁判の判決、逃亡犯人の逮捕といったことに集中している。事件の背景にあった社会的問題、宗教問題として追究する記事は少ない。他方オウム真理教に対する学生の関心が一定程度保たれている一つの理由として、ウェブ情報の存在が考えられる。たとえば、ユーチューブで閲覧できるオウム真理教のアニメなどは百万単位で閲覧されている。オウム真理教の超越神力を扱ったものは二〇〇七年三月にアップロードされて以来、二〇一八年八月の時点で約二四万回の閲覧回数を示している。

イスラム教への関心は増加傾向である。「大変高い」と「やや高い」を合わせた数が、二〇〇五年は三二・三%であるが、一五年には五三・一%である。ところが、モスクができることへの不安は、二〇一二年と一五年を比較すると、一五年の方が高くなっている。これにはイスラム国（IS）や日本人殺害事件の報道が増えたことが関係していると考えられる。マスメディアがイスラム教に対する不安を増幅している面があるのは確かである。

マスメディアの報道は、オウム真理教関係では裁判やサリン事件に関係することが中心である。イスラム教関係ではテロ関係が非常に多い。学生の場合、自由回答を見ても、両者への関心は多様で、宗教的側面への関心も高い。マスメディアがこれらの対象を論じる際には、社会で優勢になっている文化的認知

フレームが強く影響すると思われる。学生の場合は、優勢でない文化的認知フレームや遺伝的に組み込まれた認知のフレームも、比較的自由に作動すると考えられる。現代の宗教問題に対する宗教情報リテラシーを考える場合などには、こうした関係についての議論を組み入れる必要がある。

老いと浄土真宗——老苦に対するケア——

柱本 惇

二〇〇七年に超高齢者社会に突入した日本は、少子化も起因し、世界でも類を見ない速度で高齢化が進んでいる。その超高齢社会日本において老いの研究をすることが意義深いことは自明である。しかし、本来人間の生老病死を問題とする仏教・浄土真宗の領域にその研究は殆ど見られない。その理由としては、老いという現象の曖昧さやいずれは死に帰結することが挙げられるが、誰しもが経験する老いについて言及する必要性は多分にあると考える。

当該分野に取り上げるべき先行研究が殆どないことは先に指摘した通りである。こういった現状においてまずに挙げるべきは老年学であり、特に社会老年学の分野で近年注目されている「老年的超越」より考察する。老年的超越とは Tonstam が提唱した概念であり、超高齢者にみられる心理的発達である。超高齢者には宇宙的・自己的・社会的な意識の変化がみられ、日本においてもその研究は概ね支持されている（増井二〇一〇）。また、日本特有の結果として「あるがままに老いを受け入れる」という無為自然的な因子が抽出された。このあるがままに

老いを受け入れるという姿勢は、仏教の説く老苦を超越する在り方であると言える。つまり、不如意を苦の原因とする仏教においては、老いを自然なことで受容していくことこそ苦を超える方法であると考え得るのである。

また、浄土真宗の開祖親鸞において、老いについての直接的な言及は自身の「消息」の中に「目もみえず候なにもこともみなわすれて候うへにひとにあきらかまふすへき身にもあらず候 よくよく浄土の学生にとひ申たまふへし」（『末灯鈔』八通）と一箇所あるのみであるが、九〇歳の生涯であった親鸞にとつて老いの経験は不可避であったことは想像に難くない。親鸞がその著述において自分自身のことを多く語っていないことは既に指摘されていることであるが、老いという現象そのものについての言及も見られない。その背景には、老いを受容していく前述の姿勢が親鸞にもあったと言えるのではないだろうか。無論、現代においても超高齢者の年齢まで生き続けた親鸞にも老年的超越の心理的变化があったとも考え得るが、親鸞においてはそればかりではなく自然法爾という概念もその一要素ではないだろうか。

自然法爾とは、親鸞が『正像末和讃』などに記した思想であり、行者のはからいではなく自然であることを説いている。自然法爾は無為自然と類似した概念ではあるが大きく異なる点は、親鸞は如来の誓願ということを中心に据えた上で、行者のはからいではなく自然を説いている。このことは一般的に静的なものと考えられる無為自然と異なる点であり、親鸞は自然法爾を動的なものとして捉えているということである。常にはた

らきかける如来の誓願においては、行者の加齢は問題ではなく、徐々にはからいが取り除かれ老いを受容できるようになる。このことはケアの観点からも重要である。ケア対象者だけでなく、提供者・援助者・介護者においても動的にはたつき続ける老いを超越する道は有益であろう。

本研究では、老年的超越を中心に老苦を超越する自然の在り方について言及し、それを動的なはたらきとして親鸞が述べた自然法爾に着眼した。しかし、親鸞においては自然法爾思想だけではなく、現生正定聚や如来の智慧ということも今後考察に値すると考えられ、老年的超越で指摘された宇宙・自己・社会という概念に対しても言及する必要があると言えるのではないだろうか。また、老年的超越についても議論が浅い概念であり、仏教・浄土真宗・親鸞に加えて、老年学や社会老年学についても注視していく必要があると考える。

臨終における「仏像をみる」ことについて

神居 文彰

死の瞬間、仏をみるのではなく「仏像」をみるこの意味についてである。

この場合のみるとは、見ることであり観るや視るという文字を使う言説ではなく、仏像という造型物を見ることによって救済を得ようとするのが希求され、臨終行儀類書や往生伝類では、そのための動作や設えその実証が構築されている。それは特殊な靈験仏などを対象としたわけではなく、仏の尊格や仏徳によって救済を得ることでもない。

平成三十（二〇一八）年八月三十一日朝刊付けで鳳凰堂内部の壁面上方に懸架される国宝雲中供養菩薩像南十四号への奈良博によるX線CTスキャン調査内容が報道解禁された。腰付近の接ぎ目に薄い板材が挟まれていたこと、像内は臀部で四×九mm程度まで薄く内削りを深く施し、平滑に仕上げていたことなどであり、上半身を傾け上空に懸架するための微調整を施したものである。報道ではその意味が伝え切れていないが、立体曼荼羅等、仏像の配置や造型そのものを中心とした水平軸での仏堂内の空間構成が、明らかに下から見上げるという垂直軸による空間認識を微修正を加えながら構築し、単に下からの遙拝という意味だけではなく佛顔との正対を重視した造型であったのである。そこには、像が「在る」という存在から、「向く」ことを体現した空間の構築であり、来るという動作性を視覚から体現することが求められていたことが判る。

日本書紀二十九では、「三月壬申詔、諸国每家作_二佛舍_一、乃置_二仏像及經_一」と聖武天皇詔により、仏像が日常において機能する萌芽を確認でき、以降、竺法護「灌洗仏形像經」に由来する灌仏会や般涅槃に像に対して灌水することや香川県興昌寺『十六羅漢図』（十六C）には彫像、絵画に対し礼拝する羅漢が描かれるなど、仏像そのものへの所作は時代を超えて各種資料に散見する。

像そのものへの修法としては、開眼作法において散杖で点眼することや御衣木加持作法、月輪観などで仏像と行者を対面させることについて「本尊不二_ニ、分別住_ニ常念_ニ時本尊_ニ高_ニ」など、臨終における動作性に類似することを指摘したい（論者別稿参

照)。臨終から時間的に連続しているはずの断末魔古法や引導法、引導秘伝、禁五路大事などの修法では仏像対面経始が希薄で、像に對面することが臨終での肝要な所作といえる。

臨終に仏像をみることは、『四分律行事鈔』卷下「瞻病送終篇」無常院の所説や、善導「観念法門」の迎接想などを典拠として、日本では、『往生要集』卷中末「人臨命終テ自非ニ」^ツ、^ツ仏像ニ勿レ見ヒ他色ヲ」^ニによって広範する。それ以降、鎌倉時代の湛秀「臨終行儀注記」貞慶「臨終之用意」をはじめ、言文を転載し万治・延宝の『臨終用心事』などでも口伝秘伝として天台系・真言系・浄土系を問わず用いている。日蓮系においても『観心本尊抄』から『船守弥三郎許御書』を含め隨身仏や本尊など、実際の臨終における本尊と経巻奉立の展開も同様に評定されよう。

仏像建立から礼拝、修法の対象としての仏像は、往生伝類では『後拾遺往生伝』に三十六例以上と記述が最も多くなり、下巻霞霞館の盲僧が「明眼ヲ得テ、即仏像ヲ見奉リ、尊顔ヲ瞻仰ス。仏ヲ見タテマツリ」と、仏像を見ることで見仏に転化する記述に到る。前後に「蓮花ヲ生スレハ」「西方ヲ指シ」と現前に広がる自然風土への透視が組み込まれることは、『四十八巻伝』胤頼、円照、宗源、重源、信空、信寂、聖光、湛空、勢観房、尼聖女房等の臨終場面、仏像から外方へと臨終者の視点が導かれる描写と軌を一にする。

臨終において仏像をみることは、救済そのものであり、現前から自然景観への開放に連続し、それを救済の場面へと確信させるものである。

葬送における死者の表象——禅宗清規の事例から——

金子 奈央

本発表は、中国撰述の諸清規および日本の清規関連文献に記される葬送の次第から、僧の遺品をめぐる記述に着目し、「もの」としての遺品の帯びる意味や、遺品が宗教共同体に何を生み出すのか、その一端を探るものである。具体的には、僧侶の持ち物の一つである「鉢盂」について取り上げる。「鉢盂」(ほう・はつう)は、『勅修百丈清規』の「辦道具」に「鉢梵云鉢多羅此云應量器。今略云鉢。又呼云鉢盂。」[大正蔵48:1139a]とあるように、「Dāriaの音写語である鉢多羅の「鉢」と「盂」とを合わせた語。応器・應量器と漢訳した語。僧が用いる食器のこと。」「佛教語大辞典」: 二二二」を指す。

ところで、無機物としての物質・ものについての関心や研究は、かつて博物館創設の背景ともなった「非西欧的な『珍奇』な物」への嗜好・関心から、初期の文化人類学における「物質文化研究」の隆盛や、一九八〇年代以降の民族誌における方法的自己批判の波を経て、新しい段階に入っていると指摘されている。

物質・ものに関する従来の考察は人間中心主義的背景を持ち、①人間と物との関係が「主体／客体」として把握される、つまり物は人間の操作の対象として扱われる点、②客体としての物は、主体である人間の思想などが書き込まれるテキストとして扱われる点、等がその問題点として指摘されている。これに対して、近年のもの研究においては、こうした問題点の超克が目指され、ものが「何を意味するのか？」ではなく「何をす

るのか？ 引き起こすのか？」という研究態度へのシフトが見られると指摘されている。

筆者は近年、禪宗清規に記載される叢林の規範を研究テーマとしており、近年は主として葬送儀礼について考察を行ってきた。葬送の次第には様々な物品が登場するが、哀悼の意を示す「もの」だけではなく、最終的には叢林の維持運営に寄与する性格を持つ「もの」もあるのではないかと思われる。そこで、中国において撰述された諸清規や、日本中世期の曹洞宗における高僧の葬送の概要を記す『喪記集』における記述を対象として、「もの」としての「鉢盂」が帯びる役割の一端について考察することとしたのである。

中国撰述の諸清規に記載される葬送の次第では、「鉢盂」は、①唱衣において競売にかけられる亡き僧侶の遺品として、②僧侶としての持ち物（「辦道具」）として、③葬送において住持本人として機能する肖像画（「眞」）とともに法堂に鋪設される生前の道具として記される。一般僧侶の遺品である場合は、唱衣において競売されるケースもあったと考えられるが、住持が死亡した場合は、葬送において住持本人の形代としての肖像画（「眞」）とともに法堂に鋪設されたとも考えられる記述もあった訳である。

一方、十四世紀頃までの日本曹洞宗における高僧の葬送について記す『喪記集』の記述からは、「鉢盂」の帯びる役割として、①葬送において生前の使用品として亡き高僧の存在を示すもの（法堂への鋪設や葬列への登場）、②弟子に形見として遺贈される品として、③法の継承を明示する品として、といった

特長が挙げられる。

①②については中国の諸清規から移入された扱いと同様と考えられる。しかし、③については、中国撰述の諸清規には見当たらない「鉢盂」の位置づけであると考えられる。特に『喪記集』に収録される「徹通義介喪記」では、「唱衣」および「二七日唱衣」の項において、徹通義介の法嗣である瑩山紹瑾・宗圓長老・懷暉長老それぞれが「袈裟」・「常衣」・「鉢盂」を拝受する儀礼の次第が記されており、中国撰述の諸清規とは異なる記述である。ここでは、「もの」としての「鉢盂」が、法の継承を可視化する役割を果たしているといえよう。

白山——加賀馬場筋記——

小林 一葵

文中に寛保三年（一七四三）とある『寺社年代記』（井上鏡夫氏『一向一揆の研究』収録）に「九百廿年いせん、加賀白山立」という。寛保三年から「九百廿年」已往は天長年中のこととなるが、曩に白山修験道の成立は天長九年だと推述したことがあり、むしろこのことは白山修験道の立場ということであるけれど、『西遊記』巻之五「天の逆鋒」に

天下の高山は、役の小角、釈の泰澄などの開山多き

とあるように、白山坐神は飛白山の如く光被したと裏付けられよう。

江戸時代の庶民の信仰観を知るには都合の良い、寛延三年（一七五〇）頃という山口幸充著『嘉良喜隨筆』巻之二に、加州の衆が申すには

白山禪定ノ坂道四筋アリ。四国ヘカ、ルユヘニ、加州金沢ヨリハ四里。王添劍（ヲソヒツルギ）ト云村ヨリアガル、劍ガハエ山ニテ、白山七社ノ長吏コレニ住ス。山上ニハ中々冬杯ハナラズ、劍ガ十六村アリ。又越前ヨリノ上リ口ハ、牛頸風嵐（カザラシ）ト云処ヨリ上ル。福井ヨリ十六里、是モ十六村ホドアリ。是モ本ハ加州ノ内ナルヲ、柴田モ朝倉以來、爰ヲ領シテ白山ノ修理再興モスルユヘニ、棟札ニモ越前ノヤウニ書テアルニヨリ、争ヒ出ル也。此所モ公義ヘアガル。美濃ヨリモ上ル。公義ヨリハ此道ヨリ祈禱ノトキモ、美濃郡代取次也。飛騨ヨリノ道ハ、今ハ絶テ三筋計也。長吏ハ天台宗ニテ妻帯也。脇坊モナク、一字ノミニテ、寺領モ少シアリ。白山モ泰澄フミ分テ上ル也

と、寛文八年（一六六八）に白山麓十八ヶ村が公領となつた諍訟が詳しいのはやむを得ないかもしれない。また文化三年（一八〇六）に脱稿した鳥翠台北聖著『北国奇談巡杖記』巻之一には

同国（加賀）白山禪定道に、九十九所の名岐あり。そが中にも、世にきこえて名にたてるは、歌占の滝、仏がはら、鞍が嶽など…吉野…鶴が橋…太鼓野…千蛇が池…木滑と、当時の加賀禪定道を録している。しかし『松屋叢話』の「十山」には偏つた地域だからだろうか、白山の名はない。沈淪の一因は杣取権出入の結果なのかもしれない。これらの史料などから、左に逐条したような課題を仮設定した。

1 白山の唱導説話

- 2 泰澄の徒、白山行人
- 3 白山の祭神、本地、靈験
- 4 白山の王子
- 5 尾添、箆笠中宮、女人禁制
- 6 石徹白、二諦坊の公儀代参
- 7 白山七社の惣長吏、白山の組織、権現の御領
- 8 『歌占』
- 9 仏がはら、金剣宮
- 10 檜新宮

結論の幾つかを述べれば、延慶本『平家物語』「入道敵鳥を崇奉由來事」に「北陸道は畜生国にして荒血の中山か畜生道の口にて有」という俗言は、『義経記』「愛発山の事」にある愛発山伝説を内容とする白山の一唱導説話の破片ではなからうか。長谷寺に白山を勧請した勝永房阿闍梨行円（『長谷寺靈験記』）は『塵添壘囊鈔』にある、行基創建の観勝寺を再興した「三井寺ノ唐坊ノ法橋行円」と同一人物ではないかと想見している。熊野の場合であるが『保元物語』に「熊野まいるの downward は、みな上下よろこびの道とこそ申」とあり、擬死新生後の白山禪定道の復路も同じことで、白山の王子は往路ではないだろうか。『三宮古記』が北朝元号を用いているのは何を意味するか。南は熊野、北は白山を代表とする地方修験霊山と見ることができないかと、常々壮図をいだいている。以下、その他の課題についての自見を叙懐したい。

提婆達多流派について

筒井 奈々

提婆達多僧の提唱する五法は、多くから成る一つの法門で、小欲知足、頭陀、樂住、還滅、精進に導き資益するという。部派の伝承は律藏により大同小異であるが、出離解脱をねがい、持戒清浄に一心に遠離し、泥洹門に向い、勝れた場所を得ることができる五種勝上禁法という。泥洹門の義は、王の近辺に臣あるように、主な良薬を病に服し、小にして除悩に趣く。精進し心間違わず、必ず自然に、ひっそりとも静かに泥洹門に至ると云う。

これは比丘が信樂し、共に行うのがよいと諸年少比丘を誘う。私は常に無数の方便で四聖種を説くので、諸比丘とこの事を捨てさせようとする。提婆達多の四伴党僧の問いに私は、過去諸仏の説と緩和規定を説いて答える。さらに沙門釈子が大阿世会を客とするゆえ、アニミズムの解釈もして世尊が肉食を禁じないが、仏門ではするべきでないとする。応尺形と取り決め、それを釈迦が崩す緩和規定は、五法を実践する前に、世尊として説き示すものと考えられる。

提婆達多が後ろに居り五法を説く。速く解脱し無漏になり、沙門瞿曇の八正道を仮らなないと、座より起き上がり、五百比丘がついでに従い去る。数取りでは、先ず提婆達多の四同党は伴い、二度目に二五〇の比丘が座より起き上がり、計画を捉え、三回目にはさらに二五〇の比丘が、縁起が良いとして提婆達多に従い去る。その後舍利弗、目連が神変を現し、五百比丘を連れ帰る。提婆達多が起こされ、講堂が空なのを見て、迷悶し床

に墮ちると、四伴党に冷水をかけられ我に返り、悟る。そして自らの五事を外道の法といい、古くからある外道法を完成する決意をする。外道沙門へ布教を志し、親族として瞿曇沙門を支えるのみでない、初期仏教ながら大乘的な発想である。提婆達多の成辟支仏の授記や法華經において成仏の授記の前提となる。一千年余続いた提婆達多の僧団は、仏教の僧団として一つにまとまる。菩薩が阿私仙に仕えたのも千年であり、相似するところである。戒律を授ける役割をしていた提婆達多は、仏教教団の神力も形成し、小乗仏教など現代の僧団は、三種淨肉でなくとも肉と魚を食べない習慣があるが、インドの苦行者、提婆達多と過去諸仏の影響があると考えられる。

また、時代は飢えて儉約し、乞食は得難いとき、仏や舍利弗、目連も、三箇月衆より離れ安居し、提婆達多も飲食と雑事で給仕をしていた。そして三箇月が過ぎ、提婆達多が諸大衆に、妙法を広く説く。沙門喬答摩は説法時、山にいて寂靜を賛嘆する。諸の煩惱を離れ解脱すること、最も急で最も速いものといひ、説法する。このように世尊の代わりに、大きな僧団において重要な役割を担う。ここにおいて過去世の因縁より、今度は世尊を法師として、提婆達多成仏授記の物語が始まる。

緩和規定を聞いて信念が揺らぎ懊悩するとき、提婆達多は伴徒を教化する。我は汝等と共に当然この五法を行い、人に知らせる。我等は少欲知足と言ひ、懊悩するに及ばず、確信して結束を固める。そして少数の徒衆と共に、梵志の布教に特化する。論藏によると古代の異外道は、露形無衣、餓えて食はず、常に手足を上げて住み、有に不喜足を見えるゆえ、小欲でなく喜

足を聖種とし、少欲は現在の一銅銭を取らず難をなし未来に事転を得ず、喜足は現在すでに事転を得るといふ。過去諸仏は糞掃衣を称賛し給うので、提婆達多は裁縫をして衣を着ける習慣を、外道沙門に、驕ることなく示そうとしたと考えられる。日本において裸で祀られることのある弁財天像も、糞掃衣を着け給われれば、過去諸仏と提婆達多の功德があると思われる。論に、随所得る衣服の喜足は、諸悪を損滅し、諸善を増長し、自他の身心を厳浄すると、具体的な効果が述べられる。

提婆達多は将来を見据え、上人の五法を設けて僧団の存続を図ったのではないだろうか。

アティシャの『マントラ義入』について

望月 海慧

十一世紀にインドからチベットに仏教を伝えたアティシャ（九八二—一〇五四）は、修行の次第を簡略にまとめた『菩提道灯論』の著者として知られているが、早くから密教への関心を持っており、七〇を超える密教の著作も伝わっている。『菩提道灯論』においても、顕教である波羅蜜乗だけでなく、その上に密教である真言乗があることを述べている。本稿では、この真言乗の優位性を説いた『マントラ義入』(Mantṛaḥāndarāśivaggaḥ kṛi don 'jug ba) (P. No. 4856) を取り上げ、彼が説いた真言の意味について考察する。

まず、本論の表紙には、「ディイバンカラの十三のマントラの伝承に入る」と述べられている。この数字の意味は、同じ著者の『堆新儀軌』(Citāvidhi) (P. No. 4868) の奥書から知る

ことができる。そこには十三の伝承が、「マントラの意味に入ることと、灌頂と、三摩耶の秘密と、天宮の布施と、水供養と、護摩と、天供養と、寿成就と、死を欺くことと、命終の論書と、荼毘護摩と、七句と、小像の設置」と述べられており、この最初のものが『マントラ義入』で、最後のものが『堆新儀軌』である。その間の十一は、チベット大蔵経（デルゲ版とチヨネ版では欠）において、この二つの文献の間に収録されている『灌頂解説』(Sekopadesā)、『三摩耶秘密』(Samyagaphi)、『天宮施』(Saudāna)、『撒水儀軌』(Pevoksepavidi)、『護摩儀軌』(Homavidi)、『天供養次第』(Devapūjārama)、『寿成就法』(Ayuśādana)、『贖死』(Mṛtyuāntāna)、『死時論』(Mamṛtsusāstra)、『荼毘護摩』(Smahoma)、『七句儀軌』(Saptavarvānidi) にあたる。このことは、これらの十三の文献が彼のマントラの伝承として一緒に伝わっていたことを示している。また、『堆新儀軌』の奥書に、「十三の項目に自分で注記を添えた」と記されているように、これらの文献を伝えた者による注記が小さな文字で文中に記されている。

この最初におかれた『マントラ義入』の内容を簡単に示しておく。まず、著作目的は、論理学者たちが、真言乗と言う意味は何か、どのように声に入る原因となるのか、区別はどれくらいか、どのように道を進むのか、結果はどのようなものなのか、と質問することに對して、彼らの分別を断じするために真言の意味を説く、と述べられている。これらの五つの問に對する回答で本論は構成されている。まず、真言乗の意味については、「三乗より出離して一乗の結果にとどまる」と言う『文殊

幻網 (*Mañjuśrīmūlasūtra*)』第一三六偈を引用し、三乗を原因、一乗を結果とした上で、その明知と事物への執着を離れることを真言乗とする。第二の問いである声に入ることにについては、マントラにより導かれることで意識を守護する目的をもつとし、トリピタカマラーの『三理趣灯 (*Nārāyaṇapradīpa*)』(D. No. 3707, Tsu 1633-4) の引用に依り、真言乗は、愚かではなく、多くの方便をもち、難行でなく、利根の境となるので、特別であるとされる。第三の区別については、身金剛と語金剛と意金剛と三摩耶金剛の灌頂により身口意を浄化する秘密のマントラと、明咒と、心髓と、印契とされる。第四のどのように入道を進むのかについては、鈍根の者は自分の分別のままに進み、中根の者は天も幻の自性であることを知り、利根の者は顕現を心に集め、心は無自性で、大楽も意味のないものとする、と三根に分けて解説される。最後の結果をどのように得るのかについては、最高の修習の最後に生じる識と最高の大楽により涅槃の界と仏法と十八不共の主体となって獲得するとされる。

以上のことから、「マントラの意味に入る」とは、真言乗の意味と、そこに入る原因と、区別と、進む在り方と、結果の獲得の五つの意味を、論理学者に示したものである。「マントラ」は、波羅蜜乗に対する真言乗の優位性も含意しており、その意味を示すことからアティシヤ十三のマントラの伝承が始まっている。

パーリ仏教文献における殺生と自殺に関する道徳観

川本 佳苗

本研究では、パーリ仏教文献における道徳的善悪の基準を調査し、自殺が殺生に含まれるかという問いを検討する。その検討の結果から、その道徳観が、現在の東南アジアを中心に広がる上座部仏教社会において、どのように影響しているかという考察へも繋げていく。

本研究の構成は三つに分けられる。第一部では、パーリ仏教文献で説かれる善悪の基準を理解する。その根拠として、仏陀が息子ラーフラに対して行為の善悪を訓戒する『アンバラッテイカ・ラーフラ教誡経』と、仏弟子アーナンダがパセナデイ王と問答を続ける『パーヒッティカ経』の二経とを考察する。二経から、行為者自身や他者に与える影響が行為の善悪基準として重要であることがうかがえる。どちらの経においても、身口意によつていかなる行為をなす際も、自身・他者・両者に対する影響が善悪基準に関わることが分かる。一方で、自殺という行為は、行為者自身の身体を傷つけはしても他者に同様の危害を与えない。ゆえに、この二経で説かれる道徳観に従つて悪行為と判断され得るかどうかが不明である。

第二部では、殺生に対する仏教観を明らかにする。殺生を慎むことは、仏教徒なら実践を奨励される五戒に含まれる。『正見経』において、悟りの実践である八正道の第一要素である正見は、善悪の識別を意味するが、殺生は悪業の一つであるとして説かれる。この経の注釈書では殺生の定義と深刻度が分析されており、その定義には「対象を殺そうという意識をもつ」と

いう条件が含まれる。また、殺生は十悪業あるいは十不善業の一つに含まれ、十悪業の一つでも行うと悪果をもたらす。『論藏』では、十の各々に不善の根と意識が対応し、殺生の場合には本質的に瞋（怒り）が心の根底にあると説かれる。この考察を総合すると、対象が自身であれ他者であれ、殺生したいという意志をもち殺生を行うならば、必然的にその行為に悪意が含まれる。その文脈において、自殺もまた殺生という悪業の一つとなる。

しかし、第三部の議論は、第一部で検証した道徳観と第二部で明らかにした殺生の定義の両者とにみられる例外に注目する。その例外に大きく関わる価値観は、涅槃や悟りといった超世間の理想である。その価値観は、現在も上座部仏教社会に深く根ざし、道徳観に反映されている。タイのソンプラン・プロジェクトは、上座部仏教思想における「利己と利他」の関係を考察し、一見、利己的に思われる行為であっても、それが私欲でなく涅槃を目指すためなら利己的であるとみなされないと主張する。利他よりも自己の解脱を重視する一例として、多数の比丘を指導してきた比丘ポッティラが、仏陀から示唆されて修行生活に入った逸話が言及される。同様に、ウインストン・キングもミャンマーで解釈される涅槃と戒との関係に基づいて、仏教道徳と殺生との対応を分析する。キングの議論を要約すると、第一に、仏教道徳の主要な実践である戒（五戒）は、あくまで在家者が善き生活を送るためのものであり、高度な宗教生活によって実現される涅槃への到達を確約するものではない。第二に、業と意志が行為の道徳基準を左右するパターンの仏教文献および

び上座部仏教思想において、殺生しようとする意志が欲・怒りの性質に根づくゆえに行為自体よりも、潜在的な悪業とされる。

仏教道徳において、殺生が悪業であることに疑いの余地はない。しかし、三つの考察を通して、涅槃に関する高次の善悪の価値観が戒の範疇を超えるという事実と、その高次の価値観において自殺は例外的な殺生になることの可能性とが明らかである。従って、仏教道徳は、まず戒を基盤とする在家の世俗生活と出家の修行生活とで区別され、かつ両者の善悪基準における相違から、自殺と殺生との関連も異なると考えることが可能である。だが、高次の道徳観において自殺が殺生の例外となつたとしても、涅槃と関係のない現代社会の自殺問題がその例外に該当するわけではない。

灌頂撰『大般涅槃經玄義』における「宗」について

山本 泰照

灌頂（五六一―六三三）は中国天台宗の祖である智顛（五三八―五九七）の高弟として『法華玄義』や『摩訶止観』をはじめとする智顛の著作の整理及び修訂を行ったことで知られているが、灌頂自身の活動としては、注目すべきものに大乘『涅槃經』の注釈書の執筆があり、主たる著作として『大般涅槃經玄義』二巻と『大般涅槃經疏』三十三巻がある。

灌頂自身は『大般涅槃經玄義』の本文の中でその執筆態度について、智顛の意を窺う形で『涅槃經玄義』を執筆したとしているが、先行研究では吉蔵（五四九―六二三）の著作からの援

用も指摘されている。

そのため、『大般涅槃經玄義』は智顛及び吉藏の影響をうけて成立したとも考えられるのである。

以上のことを踏まえて、本発表は『大般涅槃經玄義』のうち、特に「宗」の部分と智顛の著作の内容を比較し、「宗」の部分において灌頂自身が述べたように、智顛の考えを承けたものであるのか検討したものである。

その検討した結果であるが、『大般涅槃經玄義』の「宗」について灌頂は冒頭の部分で、先行研究に於いてすでに吉藏であると指摘されている「有る人」が述べる「宗」と「體」を一体とする説を「是の義は然らず」とし、また灌頂が示した「宗」と「體」の関係は智顛の著作と内容が同じであったことから、灌頂は「宗」と「體」の関係を智顛に倣ったと考えられた。

「宗」と「體」の関係以外の記述においても、大半は智顛の著作中にある記述が淵源と考えることが可能であったことから、「宗」の記述は智顛に依るものと考えられるのである。

しかし、「宗」の中に見られる二乗の勝劣に関する部分については、智顛親撰文献にはない記述が見られたことから、この部分については灌頂の独自性が現れた可能性も考えられた。

また、灌頂は「宗」の中で修行と因果を結び付け、さらに宗の中核をなすものを「常」と考えているという記述も見受けられた。

そのことから、灌頂は智顛に倣う形で『大般涅槃經玄義』を執筆していることは部分的に明らかになったが、「宗」に対する記述の根拠が先行研究において吉藏の著作から援用されたと

の指摘がある『法華玄義』に依る部分が見受けられた。

そのため、吉藏著作からの影響も考慮しなければならないが、今回の検討では直接吉藏の影響を考えなくてはならないものは見いだせなかった。

以上のことから、『大般涅槃經玄義』における「宗」に対する灌頂の見解は、智顛の著作を土台としてその記述に倣う形で表されたと考えられるのである。

湛然教学の諸問題

長倉 信祐

はじめに 中国唐代に活動した荆溪湛然（七一―七八二）は、智顛（五三八―五九七）の三大部註釈に精力を傾け所謂法華至上主義を宣揚した。これまでに湛然の天台法華思想の展開に関する業績は蓄積され、湛然の思想史上での位置付けが研究者間で共有されていた。だが近時に湛然が唐代新興諸宗の『法華經』觀を評破した史実（対破思想）を「物語」とする一部の恣意的見解により湛然研究の議論に混乱が生じている。本報告では湛然の法華經觀の展開に唐代密教思想への対抗意識が伏在した可能性を考証し問題点の整理を試みたい。

湛然の法華經觀 湛然是智顛講說・灌頂撰『法華玄義』卷第一に顯著な五時八教判を踏まえ「釈義」卷第一に「約教約部」の解釈を駆使した。湛然是は化法四教にことよせた約教と五時の約部判を展開した。前者は藏通別円（四教）を判じ、藏教は小乘析空、通教は当体即空の大乗初門、別教は空假中三諦を隔歴に把握した教法で円教は諸法を三諦円融の相即した当体と説く教

法と解釈した。約教判では蔵通別（前三教）を龜法（權教）とし円教のみ妙法（実教）と示した。一往は爾前諸経と法華経の円教無殊を論じ爾前諸経に得道利益があると与えて解釈した（約教与釈）。一方、約部判は華嚴に別円、阿含に蔵、方等に四教一般若に通別円を配当した。法華・涅槃部の法華経は円教のみだが涅槃経は方等部と同じく四教全てが説かれ阿含以外の四時にも円教が説かれるが華嚴は別を兼ね方等は前三教を対し般若は通別を帯び龜法權教を含むために円教の実義が顕れないとした。すなわち『法華経』のみ純円一実の妙法であり華嚴・方等・般若を未顕真実の方便權経として爾前諸経の得道を無益と奪って解釈した（約部奪釈）。かくして湛然は『文句記』に『法華経』が八教を超越した別格經典とする「法華超八」という法華至上主義を發揮した。また湛然は智顛が『文句』（釈方便品）に爾前諸経の三乘法を「体外の方便」、法華経迹門で一乘真実に開会された三乘方便を「同体の方便」とした点を踏まえ、湛然は「体外の方便」（爾前諸経）も理は「体内」だが法華一仏乘に開会されなければ「体内の方便」とはならないと敷衍した。湛然は智顛が「秘妙方便」の解釈で爾前諸経の三乘法（方便）は『法華経』の一仏乘（方便即真実）が開顕されるならば「同体の方便」となるという法華の開会を受け『法華経』開顕已前の爾前諸経を「体外の方便」、開顕已後の諸経を（智顛の用いた「同体」の表記を改め）「体内の方便」と註釈を加えた。

唐代密教の法華経観 湛然が唐代天台教団の衰退を認識して天台三大部の教観双美を掲げ天台仏教復興運動を展開した。その

一要因に諸宗の法華道場での『法華経』解釈への批判があったという指摘があるが、さらに筆者は湛然が初期禪宗・華嚴・法相などの『法華経』観への対抗（評破）と同じく唐代密教の『法華経』観に対しても前述の法華至上主義を鼓吹した可能性を提示する。その理由は既に拙稿で述べたように湛然及び門下諸師に唐代密教諸師との思想交渉が窺えたと共に、湛然には唐代密教の『法華経』観を評破する必要性があったからである。例えば『大衍曆』で著名な一行（六八三―七二七）の『大日経義釈』に「此の経の宗は横に一切の仏教を統ぶ」と『大日経』は小乗三藏経や八識三無性を説く方等部經典、華嚴般若および仏性一乘如来秘密藏を説く法華涅槃部の積尊一代諸経全ての精要を撰し入れると註釈した。一行は智顛の五時八教を借用し絶体妙開会を換骨奪胎し五時八教の精髓は大日如来所説の『大日経』に撰入（内含）すると標榜した。このような唐代密教諸師の法華経観を評破すべく、湛然が「法華超八」を高調した思想背景が読み取れよう。

むすびに このように見てくると、湛然が智顛の三大部を重視し『法華経』の正しい理解と実践は一家に尽きるという正当意識のもと、法華已前の諸経には二乗作仏と久遠実乗が明かされていないという法華至上主義の立場から諸宗の法華経観を評破した蓋然性が高い。

第十一部会

V・E・フランクルのロゴセラピーと宗教性

妹尾 美加

この発表の目的は、『夜と霧』で名声を博した精神科医V・E・フランクル（以下フランクル）が始めた「ロゴセラピー」における宗教性を明らかにすることである。フランクル自身はこのセラピーを無神論者も含めた多くの人々に紹介したいゆえに宗教性を強調していないが、特定の宗教ではなく、「宗教性」を明らかにすることで、何らかの宗教性を持つ人々がロゴセラピーに関心を持つことに意義があると思われる。

フランクルがナチス強制収容所（以下収容所）に入る十二年前（一九三〇年）には既にロゴセラピーの基礎は確立されていたが、ロゴセラピーの発展には収容所での体験が多大な影響を与えている。フランクルは亡命の可能性を断り、両親と兄妹、妻と共に収容所に行き「これからは私の番だ」と自分が患者のように苦しむことを能動的に受容した。ロゴセラピーの有効性を確かめる思惑もあったのだろう。

ロゴセラピーは患者に「生きる意味」や「人生の価値」を見出す援助を行うものである。人生に絶望し自暴自棄になり、生きることを諦めかけた人に、生きようとする意欲を呼び覚ます力を対話により、与えるのである。収容所において「意味」や「価値」を見出そうとしていた人々は多くいただろう。しかし収容所の実態を知ると、意味を見出す行為の困難さは創造に難

くない。常人にはとても可能には思えない。このような状況でフランクルは如何にしてそれを成し遂げたのだろうか。また収容所においてロゴセラピーを実践した時に、患者の立場にあったフランクルと対話した医師の立場にいたのは誰であったのか。自問自答形式で行ったとも考えられるが、日々死と隣り合わせの状況を自問自答だけで乗り切ることには疑問を感じざるを得ない。自分と異なる「神」が医師の立場であったのだ。彼が収容所で行ったロゴセラピーは、生きる意味が何であるかを悟らせる他者としての「神」、もしくは神的なものの存在が欠かせなかったと思われる。

フランクルは十五歳の時に、「神の操作的定義」にたどり着いた。神は話し相手であり、絶えずそばにいてくれる存在であり、一番親しい、極めて親密なひとりごと「自己対話」のパートナーであったのだ。神の志向は人間を超える超越的なものであるが、フランクルにとつてその存在は遠いものでなく、収容所を共に生きぬくことができた相手であったのである。

「神」との対話により与えられた「意味」や「価値」、これがロゴセラピーの基本理念である「超意味」と「態度価値」に繋がる。避けられず変えようのない状況で発生する苦悩に対し、人間はそれに意味があるとは到底考えることはできない。しかし人間の有限な知的能力を超え、凌駕しているものがあるとフランクルは述べる。それが「超意味」である。人間の世界では答えは見出せないが、人間を超えたものの存在、つまり「宗教性」を前提としてその意味が与えられるのである。また人間は、苦悩に対してどのような態度をとるかは自由であり、それ

を「態度価値」とフランクフルは呼ぶ。大量殺戮のためにガス室を作り、実行したのも人間であれば、折りながらガス室に入り、死の直前まで祈っていたのも人間であった。またナチス親衛隊の中にもパンを隠し持って渡した人間がいた。このような「態度価値」も宗教性と関係が深い。自らの態度を見つめる「目」の存在があればこそ、人がとる態度も変わってくるのではないだろうか。

韓国における安楽死と尊厳死

——「死ぬ権利」と「死ぬ義務」——

溯上 恭子

二〇一六年二月三日、韓国において「ホスピス・緩和医療および臨終過程にある患者の延命医療の決定に関する法律」（略称「延命医療決定法」、通称「尊厳死法」）が制定され、二〇一七年一〇月二三日〜二〇一八年一月一五日のモデル事業期間を経て、二〇一八年二月四日より本格的に施行開始された。

同法の定める「延命医療」とは、心肺蘇生術、血液透析、抗癌剤の投与、人工呼吸器の装着等、病状の改善に効果がなく、死期を遅らせるだけの医療行為のことをいう。延命医療の中止の対象となるのは、回復の可能性がなく、治療しても回復せず、症状が急速に悪化して臨終過程に入った「臨終期患者」とされている。延命医療の中止が認められるのは、①患者（満一九歳以上）自身が、意識がある時に「事前延命医療意向書」と「延命医療計画書」を作成し、延命医療を受けないことを表明している場合、患者の意思が不明な時は、②患者の家族（配偶

者、直系卑属、直系尊属、兄弟姉妹）二人以上の一致した陳述によって、患者が延命医療を望まないと判断できる場合、③患者（未成年者）の法廷代理人が延命医療の中止に同意し、担当医と専門医一名がそれを認めた場合、④患者（成人）の家族全員が延命医療の中止に同意し、担当医と専門医一名がそれを認めた場合とされている。

「事前延命医療意向書」の登録（韓国内の三二三機関で受付）手続を統括している国立延命医療管理機関によれば、二〇一八年二月四日の同法の施行から五ヶ月を経た同年七月現在、「事前延命医療意向書」の登録者数は三四九七四人（男性一八五一人、女性二二三三人）に上っている（同年九月五日現在、登録者数五〇九一人）。登録者の内訳を見ると、七〇代が四〇・二％で最も多く、六〇代が二三・五％、八〇歳以上が一七・二％、五〇代が二二・七％、四〇代が四・六％、三〇代が一・〇％、三〇歳未満が〇・八％となっている。

同法のモデル事業初日、示範事業機関に選定された「事前延命医療意向書実践会」（ソウル市中区）に、事前意向書の作成を希望する人々が詰めかけた。人々が事前同意書を作成する主な理由は、「家族に苦勞をかけたくないから」であるが、経済的な負担も然ることながら、「親の延命治療をするべきか否かという難しい選択を子供に迫るようことはしたくない」「事前意向書を作成しておかないと、後々家族間の対立を引き起こす恐れがある」という人が多く、自身の「死ぬ権利」以上に「家族の紐帯」を重んじている様子が窺われる。

近年、韓国においても「死の自己決定権」という言葉が人口

に膾炙し、「尊厳死」を選択することを、無用な延命治療を拒否して安らかに「死ぬ権利」と考える人々が増えている。また、「死の介助」といわれるような、医療行為としての「積極的安楽死」の合法化を望む人々も増えているといわれる。その一方で、「家族の重荷になりたくない」「自分の最期は自分で決めたい」と言って、事前意向書を作成し、延命医療を拒否して「尊厳死」を遂げることを願う韓国の父母達を見ていると、一九九七年に米国の生命倫理学者のハードウィックが唱えた（人は皆、不治の病を患った場合、家族の重荷にならないよう、延命を拒否し自ら死を選ばなければならない」という）「死ぬ義務」が思い起こされる。昨今の韓国のメディアでは、「労働人口の減少」「世界最低の出生率」「加速する少子高齢化」「医療費の増加率、老人の貧困率、老人の自殺率がOECD第一位」等々、高齢者を取り巻く厳しい状況が喧伝されている。そうした状況下で、高齢者層を中心に受容されている、家族や後の世代に対する「道徳的義務」としての「尊厳死」の在り様を考察することが、今日の韓国の「尊厳死」をめぐる生命倫理問題を論じるための不可避の営為となるであろう。

アメリカにおける宗教的生命倫理言説の位置づけ

藤枝 真

日本における生命倫理学は、非宗教的な思考の枠組を前提とした研究傾向が強かった。もちろん、生命や死、医療の問題を語る際に、宗教的信念にもとづいて発言する向きがなかったというわけではない。しかし、組織的な生命倫理研究が導入され

ると、そのような言説は非宗教的生命倫理に駆逐されるようになった。

「好んで非宗教的であろうとしなくとも、もはや特定の宗教的立場では、社会倫理がなりたたない。脱宗教の倫理は、社会生活にとって必要であるという認識が、バイオエシックスの背景にある」（加藤尚武の訳者解説より）（H・トリストラム・エングルハート・Jr.（一九八九）『バイオエシックスの基礎づけ』加藤尚武・飯田巨之監訳、朝日出版社・五七三）。

生命倫理学の普及の過程で、日本でもひろく読まれるようになったエングルハートの『バイオエシックスの基礎づけ』（原著一九八六、邦訳一九八九）は、生命倫理学への姿勢が「非宗教的なもの」であるべきという基本的なトーンを定めたといえる。

エングルハートの名前は生命倫理学研究への数多の寄与と、なかでもこの書によって知られているのだが、しかしその一方で、のちに彼がその非宗教的世俗的生命倫理学の限界を見極め、内容豊かな（content-full）、複数形のバイオエシックスを提唱するようになったことは、特に日本の研究シーンにおいて十分に注意が払われているとは言えない。

エングルハートがまず活躍したのは、リベラルなローマカトリックのジョージタウン大学に設置されたケネディ倫理学研究所であった。この研究所は、ローマカトリックという宗派的なキヤラクターを弱めて脇に置いておくことによって、バイオエシックスを研究しようと始められたものであり、ここではローマカトリックと一線を画しながらもそこから考え方を引き出す

神学者たちと、自由・平等・社会正義の実現するものとしてバイオエシックスに関わるポストキリスト教、ポスト伝統主義の研究者たちが微妙なバランスを保っていた。しかし、エンゲルハート自身が認めるところによれば、彼は研究所の性質とは一線を画し、宗教的な問題については伝統主義的であった。エンゲルハートは「神がいることを知っていたし、典礼を重視する保守派であった」（H. T. Engelhardt, Jr. (2013) "Bioethics as a Liberal Roman Catholic Heresy: Critical Reflections on the Founding of Bioethics" in *The Development of Bioethics in the United States*. J. R. Garrett, F. Jotterand, D. C. Ralston (eds), Springer: 65) と述べる。彼の思想のこの点についてはこれまであまり重視されていなかった。エンゲルハートは「形而上的な道徳についての懐疑主義者 (a metaphysical moral skeptic)」ではなかったと言う。

そもそも、エンゲルハートは非宗教的多元論的倫理学を擁護することが『バイオエシックスの基礎づけ』の目的ではなく、むしろそのような私たちの倫理学をとらざるを得ないということとを承認するものとして提示されたものである（エンゲルハート一九八九：iv-v）と言う。「啓蒙の世俗的道德哲学のプロジェクト、つまり、ひとびとに共通の規範的な「内容豊かな」道徳性を同定し担保するようなプロジェクトをうち立てることが実現不可能であること」は、彼自身望んでいなかったが認めざるを得ないところであった。しかしながら、このことは、エンゲルハート研究において見過ごされていることだと彼自身は指摘している。（Engelhardt 2013: 66）

本発表ではその点に注目し、非宗教的バイオエシックスをいっただんは構築したエンゲルハートが、どのような理由で再び宗教を含めた複数の可能性があるバイオエシックスを考えるようになったのかを明らかにするものである。

賀川豊彦のハンセン病観

——患者とその文芸に対するかかわりから——

松岡 秀明

賀川豊彦（一八八八—一九六〇）は、社会事業、政治、文学等さまざまな領域で精力的に活動を行なったキリスト者である。賀川らが一九二五年に設立した日本M.T.L. (Mission to Lepers, 以下M.T.L.) は、戦前のハンセン病政策で重要な役割を果たした。

M.T.L.誕生のきっかけは、一九二四年の年末に賀川が主宰するイエスの友会（一九二二年創立）と東京YMCAの会員が、当時光田健輔が院長を務めていたハンセン病療養施設全生病院（一九〇九年開設）を訪問したことである。翌二五年八月十日、賀川らキリスト者と非キリスト者の光田の計七人を発起人としてM.T.L.が発足し、後に小林正金が理事長となり二六年三月に機関誌『日本M.T.L.』を創刊した。

発足当初から、M.T.L.はハンセン病患者の読書や文芸活動を支援した。『日本M.T.L.』は創刊号から患者の体験談と短歌を掲載するとともに、第二号（二六年七月）では療養所の図書室の充実のために図書室の寄付を訴えている。

その後、賀川は個人的にハンセン病患者たちと接触する。草

津温泉にはハンセン病患者の湯野沢集落があり、キリスト教徒の看護婦三上千代子が彼等を援助していた。眼病の療養のため、賀川は湯之沢の三上の家に二六年七月から八月にかけて滞在し患者たちと接したのである。その後、賀川は自らのハンセン病についての考えを積極的に発表するようになる。

『日本MTL』第三号（二七年二月）巻頭の「MTLと新約運動」で、賀川は「旧約に於ける癩に対する態度は排斥主義であつた」としたうえで、イエスは旧約の掟を破つて患者と接したと述べ、「イエスの『癩を潔めよ』という命令を畏んでこの運動を進めたいものである」と述べる。同じく二七年二月に発表された「新日本の証言」（『火の柱』第十二号）では、「癩病と脳病に同情して、愛と犠牲を献げるより他はない」と訴える。同年三月の「社会問題として見たる癩病絶滅運動」（『雲の柱』第六巻三号）では、「私が何故癩病問題を喧しく云うかと云えば、それは国民の社会的能率を上げる為に云ふのである。日本MTLの使命は、日本人である我々が同じ日本人である癩病患者を、少しでも愛し様と云う」と記している。

一九二七年二月発行の『日本MTL』第五号から、文芸欄が設けられている。これは、後に「癩短歌」というジャンルの確立に大きな役割を果たすことになる熊本の九州療養所（一九〇九年開設）の医師内田守が、MTLに働きかけた結果である。各地の公立・私立のハンセン病療養施設の利用者が歌を寄せているが、たとえば全生病院のある患者は次のように詠んでいる。「久しかる願ひ漸く、いれられて疊敷かれぬ吾が図書室に」「図書室の窓より見ゆる向日葵の等しき文に奮持たり」。

一九三七年、日本MTLはキリスト者で熊本の九州療養所の患者隅青島の歌集『隅青島歌集』を出版する。この歌集に寄せた序文で、賀川は次のように記している。「彼の歌を読んで行くうちに、療養生活がいかなるものかを、よく察することが出来る」。「歌は確に芸術的治療の効果をもつてゐるといふことが出来るだらう」。

ハンセン病の患者を愛そうと訴え、患者たちに文芸を推奨した賀川は評価できる。しかし、活字化される文芸は患者ではない者のフィルターを通じたものであり、「理想的なハンセン病患者」の自画像を生み出すことになったという事実を認識することが必要である。

移植医療における人間観

エンリック・ウゲット¹カニヤメロ
脳死という概念は、臓器提供を増加させるための唯一の考えであるが、人というものが何を意味するのかという問題に対して、パラダイムの変化をもたらすものであるということも忘れてはならない。脳死という概念の下では、人は脳の機能や認識の働きによって定義されるが、そのように人を定義する脳死の概念は、医療の範囲を超えて、より広い社会的な範囲において認められてはじめて支持を受ける。それに関連して、とりわけ日本の現状が注目に値する。日本においては、脳死の容認をめぐつての議論が現在に至るまで激しく行われてきたが、そのような事例は、文化によって人の定義がいかに形作られるのかを示唆する。人を理解する方法は、認知の働きだけでなく、様々

にあると考えられるが、日本語の「人間」という概念はその一つの方法であり、特定の文化的・宗教的な意味合いを含む概念と言える。

「人間」の概念は仏教思想に由来し、人というものを認識の働きの下で定義するのではなく、より関連的に把握する観念である。和辻哲郎は、「人間」の「間」に焦点を当てて、「人間」の概念の特徴を論じている。和辻によれば、「間」は人間社会を示唆するが、「人間」の概念における社会的な要素は、単純に人にあるとされる特徴より幅広い意味を包含している。社会的な要素は、人が存在してから現れる特徴ではなく、むしろその存在（オントロジー）自体を形成する唯一のものである。換言すれば、人間存在は、和辻がしばしば用いた広い意味での社会というつながりの関係性においてのみ成り立つ。存在の構成要素として、つながりや関係性などに与えられる重みは、日本の伝統を通じ、この点において明確に強調されつつけており、現代の日本における死生観にも残存している。

末本文美士は和辻の思想に則って日本人の死生観を興味深く説明している。末木によれば、「人間」（すなわち彼が用いる「人の間」というものは、関わりや関係性において行われる相互了解の結果である。一方、相互了解が成り立たなければ、「他者」が生じてくる。しかも、重要なのは、「人の間」であれ「他者」であれ、両者ともに関係性においてのみ存在し得るということであり、相互にその主客は入れ替わり得る。末木はそれを仏教思想における「縁起説」と関連させるが、彼はその存在への理解に基づき「死者」が「他者」としても把握され得る

という主張のもとで日本人の死生観を解説する。つまり、「人の間」や「死者」（若しくは「他者」）の間にも、関係性が存する点では相違がない一方、相互了解が可能か否かという点においては異なってくる。ここで、この相互了解が言葉のみに限られず多様な形をとるものである点に注目すると、脳死下での認識喪失に伴って必然的に相互了解までが失われるとは限らないと考えられる。

末木の説は唯一の解釈ではないが、脳死の概念への日本人の学者および世論の批判と一致するという点で、注目に値する。日本において脳死の概念が広く容認されなかったこと、また脳死の定義が二〇一〇年の「臓器の移植に関する法律」においても曖昧に扱われている事実などを考慮に入れると、脳死の概念がいかに「人間」と「他者」、あるいは「人間」と「死者」との相互了解に影響を与えるのかという問いが重要になってくる。その問いかけを検討するにあたり、理性の働きによって人を定義せず、より関係的に人を把握する「人間」の概念をさらに厳密に検討することは、移植医療に対する今日の姿勢の一部をさらに理解するのに役に立つのみならず、現在の生命倫理の背景にある功利主義的な主流思想の枠組みを疑問視するような、非主流的な要素も生み出し得る。

超高齢社会における僧侶の新たな役割

—— 月忌まいりから考える ——

小川 有閑

超高齢社会となった我が国では、高齢者ができる限り住み慣れた地域で自分らしく暮らし続けるための地域包括ケアシステムの構築が急がれている。地域の実情に合わせた取り組みがなされているが、地縁・血縁の弱体化、人口減など担い手不足が障壁となっている。

そこで、現段階では一般には地域包括ケアシステムの資源とみなされていないが、潜在力を有する組織として伝統仏教寺院・僧侶に焦点を当て、その社会資源としての可能性を可視化してみたいと考え、「月忌まいり」に着目をした。月忌まいりとは、その家の直近の死者の月命日に旦那寺の僧侶が自宅を訪問し、読経する習慣であり、主に、西日本を中心に広く行われている。本発表では、この月忌まいりが高齢者の見守り、アウトリーチ型支援になっているのではないかと仮説のもと、その可能性について、僧侶への聞き取り調査をもとに検討した。

月忌まいりを実施している六人の僧侶（神奈川県二名、大阪府四名）に聞き取りを行ったが、地域によって月忌まいりの増減傾向、訪問先の世帯構成、訪問地域が異なることが分かった。都市部では減少傾向にあり、世帯構成も単身高齢者や高齢夫婦のみの世帯が大半を占めるが、伝統的な地域コミュニティでは横ばい傾向にあり、世帯構成は多世帯同居の割合が高くなく。しかし、ほぼ共通していえるのは、僧侶と交流するのは高

齢者がほとんど、たとえ多世帯同居であっても、僧侶の相手をする役割は高齢者が担っているということであった。

高齢者との毎月の交流においては、僧侶との会話を楽しみにしていたり、半分家族のような感覚で話ができたりという「会話や会う」ということの効果、「毎月会うことで、高齢者の状態の異変にも気が付くことができる」「異変への気づき」、その異変を別居している子ども等に伝えるという「見守り・連絡係」、高齢者の死への不安や日常生活の不満に寄り添う「信頼関係の構築」、冷房の切り替えや病院への送迎などを手伝う「日常生活のサポート」、高齢者の見守りを民生委員等と連携しておこなう「他職種との連携」など、僧侶へのインタビューからは、月忌まいりが「高齢者の見守り機能」を有する可能性を見出すことができた。

しかし、可能性とともにいくつかの課題も発見された。一つには、「介護を受けるようになってくるとお参りはちよつとやめてくださいみたいなこと言われることが多いです」といった発言が複数の僧侶から聞かれたように、介護の開始とともに、家族によって高齢者が外部（月忌まいり）から遮断されてしまうということである。

二点目としては、「認知症を家族に言っていないものかどうか」、「余計なことをしてという風に怒られるんじゃないか」といった、サポートはしたいがもの、どこまで踏み込んで良いだろうかと、僧侶の側のためらいが見られた。

三点目には、他職種との連携に関する課題が挙げられる。たとえ民生委員と連携を考えた場合、お互いに守秘義務がある

なかで、どこまで檀信徒の個人情報伝えて良いのか、伝えたとして、その後どう連携をしていけるのかという問題や、寺院とは離れた地域に在住する高齢檀信徒の場合には、どこ・誰につなげればよいか全く情報が無いという問題である。

そして、四項目は、「ほとんどの僧侶が、社会資本や福祉といった概念を持たずに、月忌まいを行っている」、「月忌まいは昔からの当たり前のもの」といった発言から分かるように、ルーティン意識が強く、僧侶自身が潜在力に気付いていないという課題である。

宗教におけるケアとケア

宮本太郎

近代西洋医学の文脈において「ケア」は、「治療」すなわち「病気やけがを治すための医学的処置」として一義的に定義されるのに対し、「ケア」の定義は「様ではない。対応する日本語としても、単に「看護」だけでなく、「世話」「介護」「配慮」「気配り」などの多様な意味を内包している。歴史言語学の立場から見ると、かつては care と cure が「気遣う」や「注意する」という意味で重なっていた。その後 care が元来もっていた「注意、気遣い」という意味が cure へと流れて cure からその意味が消失し、現代では「魂の救済、治癒、治療」の意味だけが残った。他動詞としての cure では、主体が対象に働きかける。それに対し、自動詞としての care の場合は、「心配する」「気になる」という意味の自動詞で、「自分の気持ち（心）が自然と対象に向いている状態」を表わす。

信仰の共有を前提とする「宗教的ケア」と、それを前提としない「スピリチュアルケア」を分ける場合がある。前者は儀式や教化を伴いながら対象者の信仰的世界観の確立・補強を志向するのに対し、後者はケア対象者の心の状態に沿って、いわば「寄り添い」つつなされる点に大きな違いがある。この両者の相違は、care と cure の違いに対応している。すなわち、宗教的ケアにおいては、ケアの提供者側が専門的な知識や定型化された方法を用いて対象者を「救い」へと導くことを試みる。ここでは、「魂の救済」という「結果」が重視される。それに対し、スピリチュアルケアでは、受け入れがたい現状（さまざまな次元の痛み）を自分の一部として受け入れていく「過程」が重視される。

ターミナルケアの「ターミナル」は、もともと「境界」ないし「究極」を意味するラテン語の *terminus* に由来する。従って正確に訳せば、「終末期のケア」ではなく「境界のケア」となる。死が人生の「終わり」なのではなく、別の世界との境界であって、向こう岸に無事に渡すような渡し守の働きがターミナルケアなのである。死に臨む人びとに対して宗教者が行ってきたことは、本来の「ターミナルケア」であると言える。ナラティブ・ベイスト・メディスン（物語に基づく医療）では、「病いの意味」を問うために当事者が主観的に物語を語るよう促される。意味を見出すのはあくまで患者本人であり、医師には傾聴が求められるが、「聴く」という行為があつて初めて「語り」は生まれる。その意味で、ケアはケアする人とされる人の協働作業である。宗教も古来さまざまな「物語」を提供

してきた。宗教的ケアはその「物語」の受容や再解釈を促すが、スピリチュアルケアでは「自己物語」を紡ぐことが重視される。病いや痛みに意味を与えるということは、受け入れがたいものを受け入れることを意味する。それについては帯木蓬生の「ネガティブ・ケイパビリティ」が一つのヒントを与えてくれる。negative capabilityとは、「どうにも答えの出ない、どうにも対処しようのない事態に耐える能力」あるいは「性急に証明や理由を求めずに、不確かさや不思議さ、懐疑の中にいることができる能力」である。

ケアは、ケアする側とされる側がお互いに関わる「縁」として捉えられる。両者の思惑を超えたところに成立する点で、ケアは超越的である。ケアとは、するものではなく、なっている（生成していく）ものである（ケアの「境地」）。そこにふさわしいのは、positive capabilityではなく、negative capabilityである。ケアが双方向的な協働作業によって生まれる「境地」であるとするは、宗教的ケアであれスピリチュアルケアであれ、それがケアとなる局面においては、「いのち」と「いのち」の出会いが生じている。それが既存の宗教的な枠組みで捉えることが可能なものであれば魂の救済（キユア）となり、捉えられずに神秘のままであり続けられれば新たな自己との出会い（ケア）となるのかもしれない。

西山茂著『近現代日本の法華運動』を読む

笠井 正弘

本書は社会学者西山茂氏による、幕末・明治期以降現在まで

の日蓮系新宗教集団を分析した研究論文集である。西山氏自身は日蓮系教団の信者ではなく、あくまでも宗教社会学的な関心から日蓮系教団を研究してきた。従って研究内容は厳密に価値中立性を確保している。本書で扱われているどの教団にも完全に中立的な態度で取り組んでおり、完全な学術的信頼度を保っている。西山氏は家族社会学が専門領域である。そこで培われた社会学方法論の観点から、近現代に成立した日蓮系の新宗教教団を取り上げて研究してきた。氏がこの教団に強い関心を持っているのは、明治以降日本が近代化して行く過程に日蓮系新宗教諸教団が強いかかわってきたからである。仏教教団のうちで民衆レベルにおいて近代化と正面から関わったのは日蓮系統の在家講を中心とした集団だけであり、幕末以前から在る既成仏教は、積極的な役割を果たしていない。西山氏は日蓮系新宗教諸教団が〈在家信仰集団〉を形成していることに注目してきた。ヨーロッパではこのような働きを示したのはカトリック教会と完全に分離したプロテスタントによるセクト運動であったが、西山氏は、日本の新仏教運動では、キリスト教世界の〈セクト型〉運動とは違ったメカニズムがあることを発見し、それを〈内棲型〉と命名した。

本書は日蓮系法華運動を、始祖日蓮の残した二面の宗教性、という視点で捉えて整理し、それぞれの教団の宗教社会学的個性を描いている。一面は強い排他性を持った政治的布教運動、日蓮の表現では〈折伏・しゃくぶく〉運動、である。この典型は戦前の場合〈国柱会〉を組織した田中智学に始まる〈日蓮主義〉運動である。そのもつともラジカルなイデオログとして、

西山氏は陸軍軍人の石原莞爾を取り上げ、一章を設けて、彼の宗教性を終末論預言者すなわち〈アドヴェンティスト〉と捉えて分析している。戦後の典型は創価学会である。二面は〈現証利益・げんしよりやく〉（あるいは〈現証〉）という概念で示される呪術的宗教性で、日蓮を天台密教史最高の宗教者と位置付け、呪術的現世利益を布教活動の中核とする教団群である。

その典型として西山氏は幕末・明治に成立した八品派系法華宗から派生した〈本門仏立宗・教祖、永松清風、仏立講〉を挙げ上げており詳しい分析を試みている。その他戦後に急速に信者を増やした日蓮宗出自の〈霊友会〉や〈立正佼成会〉などがこの類型に入る。後者二教団は巨大な組織へと成長したが、これらの教団への西山氏の関心は低く、二者をまとめてわずかに第三部の八章のみで触れているだけである。この違いは西山氏の宗教社会学関心に起因している。西山氏は、近現代日本における仏教系新宗教運動に関して、それが〈在家信仰〉である、ということが高く評価しているが、そこで現れたのは、近世・近代のキリスト教世界で生じたプロテスタント的セクト運動とは異質であることを示そうとした。そこで示された概念が〈内棲型教団〉である。それは、在家教団が本山から独立しないで寺院組織の内部改革を求め、というスタイルの在家教団であるという組織論的個性を持っている。この観点から、西山氏は〈仏立講〉が小さな運動であったにもかかわらず、その成立と内紛分析にかなりの紙幅を割いている理由である。

本書の最大の力点は〈創価学会〉内部抗争の分析にある。この教団に関する文献は汗牛充棟状態だが、内容は教団批判者か

教団信者の非難の応酬であり、学問の名に値するものではない。その中であって西山氏は、創価学会の内部抗争は、〈仏立講〉と同様に、〈内棲型〉教団に特有の型を示しているのに過ぎないことを明らかにし、しかも教義レベルに踏み込んだ学術的レベルの分析が提示された。

日本におけるエホバの証人をめぐる新聞報道の分析

山口 瑞穂

日本で展開する海外発祥の新宗教「エホバの証人」をメディアはどう報じてきたのか。本報告は新聞報道からその一側面を検討した。依拠した資料は、朝日・毎日・読売、各紙の新聞記事データベースで収集した記事である。なお、本報告では、輸血拒否が注目を集めた一九八五年以降については、輸血拒否に関連した記事に絞って分析をおこなった。

戦後日本におけるエホバの証人の布教活動は、世界本部から派遣された外国人・日系人の宣教師たちによって一九四九年に開始されている。そこから一九八五年までの間のエホバの証人に言及した記事は十六件と少ない。その内容も海外のエホバの証人の輸血拒否に関連した記事が目立ち（四件）、日本のエホバの証人に対する評価にはバラつきがあった。

しかしこの状況は、一九八五年、神奈川県（十歳）の交通事故の際、両親が宗教上の理由で子どもへの輸血を拒否したことで一変する。事故が発生した六月以降に掲載された記事数は、約半年間で三十五件となっており、当時、信者数が十万人に達していた日本のエホバの証人と輸血の問題はマイナスの

評価を伴いつつ周知のものとなったと言える。

以後の数年間の記事には、「また輸血拒否の死」等の否定的なニュアンスが伴っていたが（読売新聞一九八七年一月十六日付）、一九九〇年代に入ると、代用製剤による治療や輸血手術など、新しい医療技術の成功例が感染症の予防と関連付けて言及され始める。さらに一九九五年までの五年間には、大学病院、都立病院、県立病院等の倫理委員会が患者の輸血拒否の意思を尊重する方針であることを報じた記事が計二十三件あった。

同時期には、同意なしに輸血をされたとして、患者（信者）が医師らに損害賠償を求めた訴訟も報じられた（一九九三年）。一九九八年に東京高等裁判所（第二審）で患者の自己決定権を尊重する判決が下りると、紙上では「医療現場に投じた一石」（読売新聞一九九八年二月十一日付）、「患者が主役の医療にしよう」（朝日新聞同日付）など、インフォームド・コンセントという言葉と共に、肯定的に評価されている。二審判決を支持する最高裁判所の判決が二〇〇〇年に下った後、輸血拒否による死亡例の記事には、所定の手続きに従って手術が行われた旨が記載され、一九八〇年代のような否定的な評価は少ない。

この経過において、輸血関連で社会的な摩擦が生じにくくなるよう、エホバの証人（日本支部）が、メディアや医療サイドに直接働きかけていたことは注目し値する。日本支部は、「メディアと医師を教育する」という世界本部の指導のもと、一九九〇年九月から「全国版あるいは地方版の新聞に医療関係の記事を書いている記者と会合を開くキャンペーン」を展開し

ていた。また、病院の倫理委員会には、自教団の「医療機関連絡委員会」の委員が出席できるよう申し入れ、代替療法などの情報を積極的に提示したのである。（もみみの塔聖書冊子協会一九九八年「エホバの証人の年鑑」一四〇、一四一頁）。

そのエホバの証人の救済観は、人類的諸問題が神の裁きで劇的に解消されることを標榜しており、本来は、「患者の権利が尊重される社会」等への社会改良主義的な志向はない。しかし社会においても、「感染予防」「インフォームド・コンセント」等、対医療における患者の「自己決定権」が課題となっていた。こうした要請の中で、エホバの証人の輸血拒否問題は、時に先駆的なものとして読み替えられ、参照されるようになったとも言える。

なお、その一方で、「真の自己決定の名に値するか疑問」と批判する牧師のコメントを掲載した記事もある（朝日新聞二〇〇〇年三月十四日付）。近年では、「信仰」を自ら選んだわけではないという二世信者たちの苦悩や葛藤が週刊誌等で注目されている。新聞以外のメディアでは何がどのように報じられてきたのか、その検討は今後の課題としたい。

天理よろづ相談所「憩の家」事情部と聖地「ちば」

深谷 耕治

奈良県天理市にある天理よろづ相談所「憩の家」は、天理教の聖地「ちば」を囲んで建設されている「おやさとかた」の一環として設置されており、聖地に近接しているという立地条件を有している。また、同所は創設の理念に基づいて、身体的

な医療を施す「身上部」（いわゆる病院）に加えて、天理教の教えにもとづいて、患者の様々な悩みに対処する「事情部」が設けられて、人間の総合的な救済が目指されている。

本発表では、事情部の講師へのインタビューをもとにして、事情部の活動における聖地「ちば」の意義について報告した。

事情部の講師とは、天理教会本部からの派遣、または本部直属の教会長より推薦された者で、当所の講師選定委員会の承認を得て、天理よろづ相談所の理事長から委嘱された者である。その多くは現職の教会長やその夫人で、日頃は、各地で自分の所属する天理教の教会で活動している。

天理教の教義において、「ちば」は人間創造の地であり、そこに足を運ぶことは「ふるさとに帰る」こととして捉えられており、信者たちの間では、「おぢばがえり」という信仰実践が行われている。信者にとって「ちば」は信仰の中心地であるといえよう。このことは事情部の講師にとっても例外ではなく、多くの講師が述べているように、「ちば」は事情部の活動の信仰・精神的な拠り所となっている。講師にとって、「ちば」を囲むように建てられている「おやさとかやかた」の一角である「憩の家」での勤務は、それぞれ所属する教会での活動に対する副業のようなものではなく、信仰実践そのものであることが確認される。

そうした捉え方に加えて、講師にとっては、「憩の家」での勤務は、やがては自身の日頃の活動の拠点であるそれぞれの教会の活動へと還元されていくような場としても捉えられている。「ちば」に近接する「憩の家」での活動は、それぞれの教

会での活動で実を結ぶような「種を撒く」イメージとして捉えられている。また、講師だけではなく、患者の中にも事情部講師とのやりとりを通して、「ちば」へ足を運ぶようになる例も確認された。

ちばと、聖地。——天理教の救いについての一考察——

堀内みどり

聖地にはさまざまな様態があり、自然（山・河・泉・洞窟等）の特定な箇所や状態を神霊等特別な何かの籠もり宿るところとして神聖視し、そこを恐怖・脅威・尊厳・威力を喚起させる場所と見做す。宗教教団にとっての本山や本部は、その教・宗派の信仰行事の中核であり、その伝統が維持され、現教主が居住し、また、宗祖や歴代教主の奥津城・教派・宗派内の遺物が置かれていたりして、これらも聖地として機能する。さらに教主などの指導者が唱えた「理想」を現前している場も聖地として受け止められうる。聖地は独自の物語（歴史・口伝・物）を持ち、人々が集まってくる場所である。そして、一般に特定の信仰の聖地は、現信仰の中心であり、現実には活力ある信仰行事の中心地として、宗教的生命が躍動し、信仰者が集う。

天理教の「ちば」はそういった意味で、天理教の中心地であり、ここでは天理教における救済を「ちば」から特徴づけることにしたい。

「おふでさき」（一号4）には「このところやまとのしバのみがたと ゆうていれども元ハしろまい」（明治二年）と「神を知らせる」予告が歌われ、さらに、その「場所」について

「そふちしたところをあるきたちとまり、そのところよりかんろふだいを」（おふでさき八・83）と「ぢば定め」について教えている。

「ぢば定め」について『稿本天理教教祖伝』第六章は、その経緯として「おふでさき」の執筆開始（人間創造の意義である・陽気ぐらし」という元のいんねんが元のぢばによって示される・人間の親里であること・立教の場所である理由・神が顕現した場所等を記していく）、教祖の三八日間および七五日の断食（教祖の神性の可視化）や当時の社会的・宗教的権力（者）との対峙などが誌される。そして、「ぢば定め」の準備として「かんろだいの雛型」作成、「かぐら面」作成、つとめに用いる人材の召集、「しんばしら」の意義と必要などを説き、³³「ぢば」に据えた「かんろだい」を囲んでの「かぐらづとめ」（世界たすけのつとめ）が実施できるようにした。

³⁴「ぢば」は、「かんろだい」や「やしき」（ぢばのある中山氏の屋敷）としばしば同等視され、「鏡やしき」「四方正面」という「救い」の在りようを教えることばと共に説かれる。「おさしづ」では、「このやしきに道具雛型の魂生れてあるとの仰せ、このやしきをさして此世界始まりのぢば故天降り、無い人間無い世界拵え下されたとの仰せ」（明治二〇年一月二〇日割書）、「本づとめをして、元のぢばなる事を伝え、をびや許しを出す。」（明治二〇年二月二五日御諭）、「さあく種苗、苗代は、元のぢば。」（明治二〇年三月一日刻限御話）と説き、「世界より来る処、」（明治二〇年五月一六日）であり、そのために「隅から隅まですうきりと、」（明治二二年四月一四日そ

の他）掃除されていなければならない。こうした³⁵「ぢば」は「神が出て来たる。」（明治二三年四月一三日）場所であって、帰参した人々が「喜ぶ所」（『稿本天理教教祖伝逸話篇』一〇五）であるからこそ「鏡やしき」（何でも映り、映す。明治二三年三月二五日等）せるのであり、そのためには「鏡やしき」であることが要請され、そのたすけは「四方正面」（どこからでもたすける・どこへでもたすけが及ぶ。明治二〇年一月等）と説く。

以上のように「ぢば」は天理教の信仰の中心であることを教祖が示し具現化したもので、従前から知られた地方の民俗信仰などと関係なく、政治的文化的背景に負わず、独自に、教祖によって顕示されたことにより人々に明らかにされたことに特徴をもち、救いの発動地としての四方正面の救いは、四方から祈る参拝場の構造にも現れていると考えられる。

『三縁事』における心理的展開

太田 俊明

【目的】

『三縁事』³⁶は証空晩年の著作といわれ、『定善義』真身観三縁釈について記されている。本書の特徴として（内容の一部は『述成』にも略述されているものの）三縁に関する概念規定が記され、かつ問答を通したやり取りが少しばかりではあるが存していることが挙げられる。そこで本発表では『述成』で意識の転換が生じ、他力により支えられていること（廻心）に気づかされることを前提とし、廻心した後の意識構造について概念

規定の面【考察1】および臨床的な面【考察2】との両面からの考察を行う。

【三縁とは】

一般的には念仏者が弥陀の光明に救いとられる際に受ける三つの利益を指す。

親縁 三業にわたり念・称・礼をすれば佛は見・聞・知を通じて親しい関係になることを顕す。

近縁 念仏者が佛を見たいと願えば、佛も即応し、目の前に現れることを指す。

増上縁 減罪の利益があり、必ず往生が可能となる働き。

また証空上人は『自筆鈔』で

三門ニ當テバ、親縁ハ、行門ノ心ニ依リテ、彼此三業不相捨離ノ故ニ、是ヲ立ツ。近縁ハ、觀門ノ心ヲ以テ、心眼開ケテ見ノ義アル事ヲ思ハヘテ、是ヲ立ツ。増上縁ハ、弘願ニ相應シテ往生決定スル故ニ、障フベキモノ障ヘザル心ヲ以テ、是ヲ立ツルナリ。三縁共ニ觀門ヨリ弘願ニ歸スル心アルヲ以テ、次第二是ヲ立ツト雖モ、行門ノ法ナクシテハ觀門立ツベカラズ、觀門ニアラザレバ、弘願願レズ。三門立シテ、往生ノ大事成スル故ニ、此クノ如ク分別スルナリ。知ルベシ。 【西叢】二 一〇一頁上

親縁を行門、近縁を觀門、増上縁を弘願に配しているとした。

【考察1】より親縁・近縁・増上縁に関する概念規定を行った。(1)三縁は佛そのものに付置されており、常に凡夫を救うからこそ他力の行とされること。(2)親縁は自力行門の位置づけだけではなく既に觀門(法)に気づかされつつあること。ま

た佛と機が相応して三業として顕れていることを示している。

(3)近縁は親縁と増上縁を繋いでおり三縁が一なること。こゝより行門・觀門・弘願が別個に存在せず、觀門を領解すれば行門も活かされ肯定される。(4)増上縁では一切が弘願に基づくことを示している。(5)觀門と出遭い弘願に気づかされた後も、観念的理解を陥ることを防止するため菩薩戒と『観經』の関係について論じられている。

【考察2】より臨床的な面より展開した。悪に関してカテゴリーエラーを通じて安心を試みる問いについて、「煩惱賊に関する問題」および「火は風に変わるといふ喩えの問題」を中心に構造を展開した。その後、「念仏三昧と名号の関係性に冠する問答」について扱った。これについては本質がなければ三縁が存在しないことを示した。

これらを踏まえ、観念論に陥らない冷静な分別が生じ心理的安定感が生じることを通じて、退転が生じないことを示すために再度同一の構造を展開し、強調していると考えられる。

以上より、『三縁事』は概念的にも臨床的にも「安心」をより確固とする意図があるものと考えられる。

第十二部会

日本植民地時代における台湾の宗教調査と宗教政策

李 争龍

本稿では、西来庵事件をきっかけに展開された宗教調査と宗教政策について明らかにしていく。

日本統治の全期間を通じて終始、台湾人は抗日民族運動を継続した。一九一五年に起きた西来庵事件は、首謀者の名をとり「余清芳事件」、事件の発生した地名をとり「タバニー事件」とも呼ばれる（詳細は台湾総督府法務部『台湾匪乱小史』九四一七八頁や秋澤鳥川『臺灣匪誌』一五九—三二五を参照）。余清芳は台南市の西来庵に同志及び資金を集め「大明慈悲国」の旗を掲げ、日本を倒そうとした。西来庵事件は鎮圧に十カ月を要し、参加住民二千五百人以上、殺害者約五百人、逮捕者約一千九百四十二人、起訴者一千四百六十四人、死者判決者九百三人、死刑執行者百三十二人に達した。残りの者は大正天皇の即位の恩赦によって減刑された（向山寛夫「苗栗と西来庵事件」『中央経済』一九七三、一一五頁）。西来庵事件について、もつとも注意すべきところは後半の農民による反乱である。この農民は宗教の煽動で事件に加わった訳ではなく、土地が奪われた不満から蜂起に参加したのである。日本領有以来、宗教迷信に関する事件はいくつもある。西来庵事件を含むこれらの事件は単なる宗教迷信ではないが、治安責任を負う警察官吏らは、台湾宗教迷信が抗日運動の要因であり、なるべくそれを抑圧あ

るいは絶滅しようという考えを持っていた（蔡錦堂『日本帝国主義下台湾の宗教政策』同成社、一九九四、五四頁）。

第一回目の宗教調査は大正四年十月から翌年三月までで終了した。四月からは一年を調査期間として、第二回の調査に入った。この調査では、総督府が各庁の公立学校の教員及び警察官吏に依頼し、六年九月からの第三回調査では「宗教調査二閩スル記載例」の印刷物を各庁に配り、調査を各庁の宗教事務系員に委託した（丸井圭次郎『台湾宗教調査報告書第一卷』臺灣總督府、一九一九、一頁）。七年三月に各地方の調査作業が一段落し、調査書などが総督府に提出された。同年六月社寺課が設置され、宗教調査事業を担当し、各庁からの調査資料を整理した。そして八年三月に『台湾宗教調査報告書第一卷』を刊行したのである。『台湾宗教調査報告書第一卷』は総督府の調査意図をよく反映しており、第一篇の「序論」に宗教、支那民族ノ迷信、台湾人の迷信、台湾宗教一覽というテーマを掲げ、在来宗教の迷信について詳細に論じた。

迷信について、「所謂迷信ナルモノハ其全部ガ危険性ヲ帯ブルニアラズ幾多ノ迷信ノ中ニハ低級民族ニ適応シ仮令ヒ現世的一時的ナルニモセヨ兎モ角社会的国家的利害ト衝突セザル範圍ニ於テ個人慰安ヲ与ヘ規範ヲ示モノ少シトセズ即チ或ハ一種ノ教訓ノ意ヲ寓セルモノ或ハ神秘的詩的情操ヲ伴ヘルモノ、類ハ強チニ之排斥スベキニアラズ却テ之ヲ利用シテ治安ニ資スルノ料トナスベキモノナキニアラズ試シニ其ノ教例ヲ擧ニカ台湾人間に行ハル」（同前、五頁）。

すなわち彼らは、在来宗教が日本の利益あるいは社会の治安

の支障にならない限り、その迷信を容認する一方、台湾人に「正シキ信仰」を教育すべきである、と考えていたのである。このような思考は普段台湾人と接している全島の公立学校の教師及び各庁の宗教事務係員全体に蔓延していたと言える（蔡前掲書、六四―六五頁）。

台湾総督府の宗教政策は、歴史事件をきっかけに変化していった。第一段階（一八九五―一九一五）は無方針策の下で、旧来のままでよいとされた。この時期には宗教に関する宗教政策、法規制度はほとんどなかった。しかし大正四年の西来庵事件が植民地政府に衝撃を与え、これにより行われた宗教調査を元に、南瀛仏教会などの設立、法規制度を整備する第二段階に入った。在来宗教に対する温存・籠絡の政策を行い、それは満州事変まで続いたのである。

神社神道による地域活動の諸相

——富山県神道青年会を事例に——

冬月 律

本報告は、人口減少社会に突入した日本社会において、①人口減少が引き起こす諸問題に対して、伝統宗教ではどのような対策が講じられているのかを整理し、②神社界の実践例を概観していくことを目的としている。

報告では、まず現代社会の諸問題と伝統宗教を考える上での不安要素として、増田寛也『地方消滅』（二〇一四）における「消滅可能性都市」八九六市町村リストと、石井研士による調査「消滅可能性宗教学法人」の両資料の結果が日本社会と宗教界

に与えた影響について述べた。さらに、過疎問題と伝統宗教との関係から、過疎地域における伝統宗教の現況をみると、状況が改善されない限り、行きつくところは、不活動宗教学法人化であることは容易に推測できる。しかし、それと同時に伝統宗教は絶えず変動していることに注意が必要であることを述べた。各種の調査データに基づいて社寺の減少率の推移をみていくと、厳しい状況にあるとはいえ、現時点では教団運営の根本を揺がすほど大きなものではない。包括関係を解消した場合でも、宗教活動を続けているところもあり、そこからは教団側の問題と信者側の問題は必ずしも合致しない点も見られることを、実際の調査データを示しながら言及した。さらには、伝統宗教における社会の諸問題をそれぞれの地域レベルで見ると、問題の所在が把握できていない段階で、問題の深刻さだけが強調され、そこに引きずられている教団・宗教者の存在は意外と多いのではないか。そして、時代状況をしっかりと理解し、積極的に対応しながら問題に向き合う姿勢はもちろん、自己を再編していくなかで、社会のニーズに合っているかどうかを常に確認していくことが重要である（櫻井治男の指摘）。それを踏まえ、今後の神社振興の類型として、①神社力（神職のマンパワー）と地域力を合わせたタイプ、②神社力と地域力のほかに外部力が加わるタイプを取り上げた。まず、神社力と地域力が合わせたタイプは、いわば既存の活動の再構築といえる。活動例として、子供神輿、子供相撲、子供神楽の創出（学校が協力）、年中行事の復興（各家庭が協力）、神社を地域の憩いの場に限らない、より多目的な場として提供（講演会、紙芝居、上映

会、学童保育など）することが挙げられる。一方で、神社力と地域力に外部力が加わるタイプは、これまでとは異なる新タイプであり、地域おこし協力隊の祭り参加（地域紹介を兼ねた外部への発信）、地域の人材育成（地域が協力）、よそ者と地域を神社（神職）がつなぐところが期待されよう。

これまでの内容を踏まえ、報告の後半は、神社界における教化活動実施の推移を提示し、その特徴として、旧来の活動が全体的に減少傾向にあることを示した。その後、具体的な実践例として、富山県神道青年会の青年神職の有志が、神社庁の教化活動とは別に、新たに地域の子どもを対象に伝統の受け継ぎを特化して企画した、第一回目のイベント、「神社に泊まろう」（二〇一六年実施）を取り上げ、当時の運営に携わった神道青年会を対象に行ったインタビュー調査と報告資料などから、活動のねらいと成果、そして課題と展望を概観した。今回の富山県神道青年会の活動は、従来の教化活動をさらに発展させた形で実施し、初の試みとしては一定の成果が得られた。一方で、課題として、①役割分担および事前打ち合わせの徹底化、②規模に見合ったプログラムの構成、③主催側の経済的負担の軽減などを示した。報告の最後には、現在第二回の活動の企画過程における取り組みとして、若手僧侶との神仏交流会（勉強会）、他県の神道青年会との交流などの展望を示した。

人神信仰の多様性——福の神になった人たち——

劉 建華

人神信仰の研究については、柳田國男の「人を神に祀る風習」がその研究の嚆矢である。柳田は「遺念余執」論で人の神格化を解釈している（『定本柳田國男集』第十卷、筑摩書房、一九六二）。柳田以降、宮田登は「人神」を「權威跪拜型」「崇り克服型」「救済志向型」「救世主型」という四つのタイプに分けて考察を行った（『生き神信仰——人を神に祀る習俗』『塙新書』一九七〇）。近年の研究としては、小松和彦は「人神」を怨霊や御霊である「祟り系」と、権現などを含む「郷土」のために貢献した人を祀る「顕彰系」に分けて検討を加えている（『神になった人びと』淡交社、二〇〇一）。

今までの先行研究では、多様な人神の様相が見られる。発表者がいる仙台では、仙台四郎という実在の人物が福の神として地元の人々に深く信仰されている。このような福神になった人たちの神格化はどちらの分類にも当てはまらない。本発表は福助と仙台四郎を事例に、実在する人物の福神化のメカニズムを考察する上で、多様な人神信仰の一端を見ていきたいと考えている。今回取り上げた研究対象の福助も仙台四郎も障害者であることが大きな特徴だと思う。日本の神話や伝説の中にも不具者が福神に祀られることが見られる。例えば、『古事記』に登場するヒルコや民間信仰にある七福神が挙げられる。今回取り上げた福助とは背が低く、ちよんまげを結び、袴を着けて座った縁起人形のことと、とりわけ頭の大きいのが特色である。江戸時代の実在人物を模したものとわれている。福助の由来に

ついで、いくつかの説がある。それらの説はいずれも福助の基となるのは水頭症などの障害を持つ実在の人物である。ここで、福助像は七福神の寿老人に共通しているのが見られる。福助信仰の形態に関しては、福を招き、運の開ける者として、店先や家庭の玄関などに置かれることが多い。ここで、福助は守り神や福の神としての性格が強い。仙台四郎は江戸末期から明治にかけて、仙台に実在した人物である。知的障害を持っているので、街の人々から「しろばか」と呼ばれて親しまれていたという。明治の地方紙の記事から、四郎は生前から商売繁盛をもたすことで、大切に扱われるのが窺われる。その福神化については、まず、その死後の大正六（一九一七）年、千葉写真館が四郎の写真を『明治福之神 仙臺四郎』と銘打って、絵葉書に印刷し売り出した。四郎は福の神と呼ばれるようになった。昭和になると、多くの地方誌の中で、四郎は福の神として登場している。それに、四郎の「姿」を飾ると霊験があらたかなりと信仰されている。

ここで、福助と仙台四郎を比べてみれば、両者の共通性が見えてきた。福助も仙台四郎も何らかの障害を持つ異形であり、店を繁昌したり、人々に福をもたらす超能力を持っている。特に、障害を持ちながら福をもたらす点は七福神に相通する。障害者が福をもたらす信仰としては、日本古来からある「福子信仰」もあげられる。心身障害者は「福子」「玉子」等と呼ばれ、大事に育てられ、家に富をもたらす守り神的な存在だと考えられている（『福子の伝承』堺屋図書、一九八三）。

本発表は福助と仙台四郎の二つの事例を踏まえて、実在する

人物の福神化を見てきた。福助も仙台四郎も障害があるからこそ福の神になれる。障害がなければ福の神になれないと想定できる。その神格化のメカニズムとしては、障害を持つ点と福をもたらす霊験の両方を考えなければならぬ。こういう障害者の福神化には七福神信仰の要素も見られ、福子信仰の思想も含まれている。江戸後期から爆発的に流行した七福神信仰と日本古来からある福子信仰の結合で障害者の福神化が可能になったと考えられる。このような人の福神化は「人を神に祀る習俗（人神信仰）」の中でどう位置づけられるのかは今後の課題である。

柳田国男と社会科学に関して

富田 信隆

我が国の民俗学研究を主導した柳田国男については、彼の遺した仕事やその姿勢、及び氏の学風からして、単に日本民俗学の創始者だけではなく、文化・教育・国語問題等、彼が生涯をかけてつくりあげた学問の奥行きの深さは計り知れないのである。彼を知る最も有力なものに『定本 柳田国男集（筑摩書房）全三六巻（含別巻）がある（以下『定本』という）。柳田の学風にいろいろ学ぼうとすると、単に、柳田が限定した『定本』だけに頼るのでは、彼を理解するには内容が寂しいものとなってしまうので、『定本』以外の刊行物から、数多い口述・座談等の内容に触れることによって、柳田の仕事の幅の広さと、学問の奥行きを深さを求めることが求められるのである。

今回、柳田の数多い口述・講演・座談のうち、主として教育

問題に関するものが収められている、『柳田国男教育論集』を手にする機会があり、柳田がなぜ、戦後新しく誕生した「社会科」に、自ら意欲を燃やして取り組んだのか。同時に、その動機とは何であったのか。このことを知りたく、問題提起とした。これは、柳田にとつての「戦後」の意味に、深くかかわる問題であると考える。柳田の戦後に対する大きな視点は、次のことではないだろうか。

一 戦争をひきおこした誤りについて、教育の重要性をいち早く指摘した『先祖の話』

二 そして、日本を同じ誤った道を歩ませないために、本物の学問・教育の必要性を力説した『祭日考』、『家閑談』
柳田のこうした考えが、戦後新しく誕生した社会科に、自ら意欲を燃やして取り組む動機になっていったと考えられるのである。

更に、当時の民俗学が社会科教育にかけた期待をうかがうことが出来るのである。

その内容とは、次の通りである。

一 民俗学研究所の設立が急がれた理由は、社会科の要望を満たすためであったこと

二 社会科教育に民俗学が寄与し得る部分が、非常に多いことも次第に分かってきた

三 民俗学研究所編の「社会科叢書一三巻」を構想したこと
社会科の教育については、当時、社会科で何を教えたらよいか大きな問題になっていたことが理解できる。小学校から高等学校までを通して、いろいろあるものの中から具体的に何を

取り上げるかが問題になっていた。年齢とかみ合わせて教えることも抽象的には分かっているが、うまく説明しきれない状況でもあり、何を教えなければならぬのかは大体分かるが、何を通してやるかが一番の問題であった。この「何を」ということが民俗学に問われる点であり、期待される場所であった。こうした時代の要請と環境下にあつて、民俗学研究所では、積極的に社会科の要望に答えるよう努力していたことがうかがえる。

柳田は太平洋戦争のさなか、敗戦後の日本のために、自分らの学問はいよいよ役に立たねばならないと決意し、教育と学問の重要性を強調する。柳田のこういう学問観が教育とつながらないわけではないのであつて、戦後新しく誕生した社会科に自ら意欲を燃やして取り組む動機になったことは、自然のことであつたと考えられる。

同時に、柳田国男をはじめとする民俗学研究所のメンバーと文部省とが、数回にわたる座談会が持たれ、当時の民俗学が社会科教育にかけた期待が、並々ならぬものであつたことを理解できるのであつた。

奄美沖繩の一身二靈魂観念について

—— 胎児霊の存在をめぐって ——

加藤 正春

私は、拙稿「奄美沖繩の死者儀礼と靈魂観念」(『民俗文化』九号、二〇〇八)で、人の死に際して、その人の身体から離脱する二つの靈魂の存在を仮定した。それによれば、人が息を引

き取る時に一つの靈魂がその身体から離脱して、その人の身体機能が停止する。次に、その死者の沐浴、ないし安置の場面で、もう一つの靈魂がその身体から離脱する。この靈魂は、安置された死者の上方に滞空し、やがて入棺の時点でふたたび死者の身体にもどり、以降はシニマブイ（死者の靈魂）として機能する。

このように、死者の身体から二つの靈魂が離脱すると仮定した場合、この二つの靈魂は、人が生きているときからその身体に存在するのだからなければならない。奄美沖繩では、人の出生の際に、赤ん坊に靈魂が宿ることが報告されている（たとえば、大藤ゆき『子育ての民俗』一九九九、岩田書院、二五七頁）。これが人のもつ一つの靈魂であるとするならば、もう一つの靈魂はいつその人の身体に宿るのであろうか。ここでは、そのような靈魂として、胎児の靈魂の存在とその機能について検討する。

台湾の民俗宗教の中では、胎児の靈魂（胎神という）の存在が想定されている。「胎神は子どもを受胎した時点で存在しはじめ、最初の九か月間、胎児の中に閉じ込められているのではなく、妊婦の寝室の内部で動き回る。もし人が胎神の邪魔をして、妊婦の寝室の何かをたいたり、壊したり、切ったりすると、胎児の身体が傷つけられる」（アハーン「中国女性の力と穢れ」ウルフ編『中国女性の女性たち』一九七五、一九六一―一九七頁）。

胎児霊への妨害が赤ん坊に障がいをもたらすとすることの発想は、胎児霊が胎児の身体を形成する働きを行っていることを示

唆しているように思われる。胎児霊が胎児の身体形成に与っているから、その働きの妨害は形成される身体の障がいを導くのではないか。

この観点から奄美沖繩の妊婦に関する禁忌をみると、たとえば、「妊婦又はその夫は樋や急須の口から水を飲むな。三つ口の子を産む」（島袋源七『山原の土俗』一九二九、一九三頁。表記は原文のまま）といった禁忌は、妊婦の特定の行為が赤ん坊の身体に物理的な痕跡ないし障がいを残すという発想を示している。これを単なる観念連想とみることができると、そこに胎児の身体を形成する働きを行っている靈魂の存在を想定するならば、妊婦のその（不自然な）行為が靈魂の働きに影響を与え、そのことによって胎児の身体形成に揺れが生ずるという超自然的な論理をそこにみいだすことができる。

このように、胎児の身体形成ないし胎児の身体性に結びついた靈魂を想定すると、この靈魂は、出生時に宿る新しい靈魂とともに、赤ん坊の生と成長を支えていくと考えられる。この場合、二つの靈魂は一体化することはない。この点はマブイ（靈魂）籠めの民俗の中にみえてくることができる。かつて子どもは、その生活の中で自らのマブイを落とすことがあった。すると、子どもは元気をなくし、衰弱していく。このとき、二つの靈魂が一体化しているならば、それが身体から落ちた時点で、その子どもは生を維持することができなくなるはずである。衰弱はしてもその子の身体活動が維持されるのは、もう一つの靈魂が残っているからである。子どもの身体から離脱するのは出生時に宿った靈魂であろう。もう一つの靈魂はかつての胎児霊

であり、出生後も子どもの身体に結びついているから、離れないのである。こうして、人は二つの靈魂をその内に宿してその人生を歩む。人の死に際してその身体から離脱する靈魂は、この二つの靈魂であると考えることができると。

沖繩の梵字碑と石敢當

鈴木 一馨

沖繩に「梵字碑」というものがある。文字通り梵字が彫られた石碑で、梵字以外の字が合せて彫られていることもある。「梵字碑」は内地でも時折見られるが、両者の関係は不明である。ただ、内地のもののように本尊や供養碑として建てられたと思しきものはほぼなく、沖繩のものをどのように位置付けるべきか、まだはつきりしていない。

たとえば金城正篤は沖繩県教育庁文化課編『金石文―歴史資料調査報告書V―』（沖繩県文化財調査報告書）六九、沖繩県教育委員会、一九八五）で沖繩の石碑を分類した際、石敢當と共に「魔よけ」として「その他」に分類し、川島淳は「那覇市歴史博物館所蔵の拓本資料の整理について」（『壺屋焼物博物館紀要』一四、二〇一三）で沖繩の碑文を分類した際、石敢當と共に「魔よけ」として「仏教による加護や除災招福など宗教的なため（のもの）」に分類するなど、漠然と「魔よけ」「宗教的なもの」としている。ただ川島は「梵字碑と石敢當は、刻まれた文字や意味合いが異なるので、両者を区別した」と、梵字碑は石敢當と違うものだと指摘するが、その「意味合い」の違いについては言及していない。これらは金石文として梵字碑を位

置つけようとした歴史学の立場からのものであるが、一方、多田孝正が仏教学の視点から仏教金石文を分類した「沖繩の仏教金石文」（『印度学仏教学研究』三四―二、一九八六）では、「五輪及び光明真言に関するもの」「意味不明の梵字が刻されたもの」「石敢當と関係をもつと思われるもの」「アピラウンケンに関するもの」「その他の一字梵字の碑」「解説不能の梵字碑」の数種に分類している。この中の「石敢當と関係をもつと思われるもの」は石敢當と同様の機能を持つものであり、北中城村高袋の石敢當と並べY字路に向けて設置された不動明王の種子カンマン一字が彫られたものや、同集落の南側入口に外に対して設置されたやはりカンマン一字が彫られたものなどの例が挙げられる。またこの中には、西原町我謝の石敢當と梵字碑が一体となった「梵字石敢當」のようなものも見られる（ただし、梵字と「石敢當」三文字のどちらに機能の主体があるのかは不明。多田は呪力を増すために梵字を加えた」と見立てている）。もともと、多田の分類は、表記に基くのか、用途に基くのかがいささか混乱しており、やはりすっきりしたものではなく、小生の調査の限りにおいては、多田が「石敢當と関係をもつ」と分類しなかったものの中にも石敢當と同様の機能を持つものがあるように見受けられる。たとえば「アピラウンケンに関するもの」に分類される北中城村渡口や豊見城市豊見城のもの、いずれも石敢當を設置すべき場所とされる丁字路の突き当たり胎藏界大日如来の真言アピラウンケン五文字を彫ったものが建てられており、渡口のものは別の口碑が残るものの、やはり石敢當の機能を持ったものと理解することもできると考え

る。もつとも、不動明王ならばともかく、大日如来に石敢當と同様の機能が見いだせるのかという問題があり、たまたま石敢當と同様の場所に設置されたということも否定できない。

ちなみに、梵字碑にも石敢當にも年次の銘があるものはないが、現在判明しているところで梵字碑の最古のものは粟国村西土倉原と浜の康熙三十一年（一六九二）の各一基（浜のものはキリク一字で観音堂に祀る）で、石敢當の最古のものは久米島町西銘の雍正十一年（一七三三）のものである。沖繩で梵字碑を建立し始めた経緯は不明だが、前後関係からすると、梵字碑は石敢當より先行して発祥し、石敢當の流入と共にその機能を併せ持つようになったのではないかと考えられる。ただし、琉球での風水検分の記録では石敢當への言及はあるが、梵字碑への言及はない。このことから、琉球王府の風水見は梵字碑を石敢當とは別物と理解していたとも考えられる。

柳田國男「人を神に祀る風習」から考える戦死者祭祀

由谷 裕哉

「人を神に祀る風習」は、柳田國男が自ら編集していた雑誌『民族』の二巻一号（一九二六年一月）に掲載された。本報告は、同論と戦死者祭祀との関わりを考察する。

まず、これまで同論がどう理解されてきたか、二つの代表的な見解を参照した。

一つは、同論が『定本柳田國男集』第一〇巻に再録された際に付けられた序（一九五二年三月、これは占領末期に相当）に、「その時には、勿論全部を信じ、これで十分と思つて書い

ただのだけれど、時を置いて再び見ると、若干修正を加へないとこの儘世の中へ残して置けないやうな気がする」とあることへの注目がある。この引用の後、「最近の大戦時代までの日本の神道」を「尊敬、若しくは追慕・同情」によつて神を作り上げ云々と否定的ニュアンスで記されることを、靖国神社を指すとの見方もある。

今一つは、同論の前年（一九二五年）六月に皇居二重橋櫓の敷地から人骨が発見され、人身御供・人柱論に関心が寄せられるようになったこと（喜田貞吉ほか）と関連づける見方がある。柳田は『民族』誌の次号以降に「人神考第二章」の上下として発表した「松王健児の物語」「人柱と松浦佐用姫」で供犠譚を考察しているが、当論にはそうした供犠の事例は見られない。しかしこの件は、柳田が当論を起稿した背景にはなつていたのであろう。

以上を踏まえて、「人を神に祀る風習」で近世の地誌類などを元にこの「風習」の事例としてあげられているものを四五ケース抽出し、表として示した。

四五事例のうち、戦死者は意外に少なく一三ケースである。とはいえ、秀吉が新八幡になろうとしたエピソードと併記される徳川家光（日光の今宮八幡）、および祭神の説明がない三事例を除いて、四一事例が横死した人もしくは祭神に祟りがある事例である。

一方、神社の形態としては若宮八幡を含み八幡が二五ケースある。事例が示される前に、「あらたかな神」となる祭神は「遺念余執といふものが、死後に於てもなほ想像せられ、従つ

て屢々タタリと称する方式を以て、怒や喜の強い情を表示し得た人」であり、それに低い地位が与えられるのに対し、「之を統御すべく、一段と高い神が其上に在った」と説明されるのを作業仮説と見れば、同論全体としてその仮説は検証されているであろう。上記「一段と高い神」の代表例を八幡神と見なしての立論、と考えられるからである。

それを確かめる為に柳田が御霊統御としての八幡神を描いた記述を、一九一〇年代の郷土会時代（「大人弥五郎」「玉依姫考」）から、氏神祖霊説が「食物と心臓」（一九三二年）で提唱されてから後（『氏神と氏子』一九四七年）まで、概観した。

それでは、どのように作業仮説が検証されている同論に對し、なぜ敗戦後の柳田が「若干修正を加へないとこの儘世の中へ残して置けない」と書いたのか、二つ考えてみた。

一つ目。横死した人が祟る、残された人々がそうした御霊を統御できる八幡のような強力な神を祀る、という図式は大正末のこの時点では正解だった。しかし、大戦で多くの戦死者が出て、「不祀の鬼」（『氏神と氏子』）が増加することにより、それ以外の解が求められるようになったのだろうか。これを、靖国神社が大正末時点で存在していたものの、敗戦後に戦死者祭祀の代案が必要だと柳田が考えた、と読み替えることが可能かどうか。

二つ目。『氏神と氏子』に上記の表現が出る直前の箇所では、石清水も祇園も僧侶が祭祀に関与していた社であったことが暗に示される（同書のこの箇所は、靖国神社での講演録に含まれている）。柳田が敗戦後に上記の「序」を追加した時点で、八

幡や祇園の御霊鎮護に仏教的な供養が加味されていた可能性に、既に気づいていたからでは、と推察してみた。

モダニズムとフェミニズム

—— キリスト教女性司祭論に寄せて ——

近藤喜重郎

キリスト教の女性司祭をめぐる議論は時に、「表面的に神学論争という形をとってはいても、その根源的な問題点は一人一人の人間心理の意識と無意識の領域にある」といわれる。この表現は精神分析的な言い回しを用いたものだが、これをテキスト論的のいうと、女性司祭をめぐる議論を根源的に意味づけているコンテキストが神学的テキストではないこと、そのコンテキスト及びテキスト間関係の解明が必要であることの二点を指摘したということになる。

女性司祭容認論は、聖書のテキストを、ではなく、聖書のテキストを批判する他のテキストをコンテキストとして自らを構成しているが、ここでいう「聖書のテキストを批判する他のテキスト」がフェミニズムである。フェミニズムによると、女性司祭を認めないことは、単純に女性差別に、また、女性差別であるがゆえに支持されないという。他方、フェミニズムには、批判者と批判対象の相関関係を問うことを批判の前提とする考え（コンシャスネス・レイジング）がある。

フェミニズムは、近代化する社会で大きく花開いた思想であり、近代化を是認する思想をモダニズムという。近代化は、ルネッサンスと宗教改革に始まる個人の自由と権利の拡大、およ

び産業革命に始まる工業の発展によってもたらされる様々な社会変革の総体を指す。工業の発展と普及は、産業の合理化をもたらし、その結果、工業化の進んだ社会では、雇用機会創出が課題となった。近代社会において司祭職はその対象に入らな

い。

近代化によって宗教は個人の自由と権利の対象すなわち私的生活の分野に組み込まれ、その組織もまた職制も私的なものになった。どこかの団体が何かの資格、例えばアロマセラピイの資格を男だけ、または女だけに認定する団体があつたとして、問題になってきたかと問えば、否となる。ではなぜ、キリスト教の司祭は問題になるのか。それはひとつに、フェミニズムの影響がある。が、もうひとつ、女性司祭を問題にする人は、中世ヨーロッパで規範化した教会観を今なおそのまま無意識のうちに内面化しているのであろう。

近代社会において教会は今や、経済的な理由とは別に、思想的な理由から個人が自由に結成し、加入し、離脱できる民間団体である。ゆえに加入した後で規則の変更を求めることは、規則に納得している人たちの思想の自由を抑圧し、その人たちの尊厳を傷つける恐れがあり、軽率な批判や質問は、ハラスメントになる可能性がある。

女性司祭を容認していない団体の信者に、その団体の信者でない人が女性司祭容認論について質問したり意見を求めたりすることは、右に書いたことと同様の暴挙になる恐れがある。視点を個人に定めるなら、モダニズムによると、女性司祭を認める人は、同志と連帯して、新たな宗教団体を立ち上げるのが大

原則であり、フェミニズムに立つなら、これを妨げる諸要因を見出して可視化し、排除することにより宗教活動における女性の主体性を確立することが課題となるということになる。

展望を社会に広げるなら、モダニズムによると、新たな思想を掲げる人々が連帯し、新たな団体を作り、その結果、旧い思想を保持する宗教団体が勢力を失い、あるいは消えていくなら、それが近代社会における問題解決の原則的な方法となるだろう。既存の団体に留まる選択も無論可能だが、この選択をした人は、フェミニズムによると、改革を訴えるより前に、中世の教会観を自ら内面化しながら、自分の利益や嗜好によってその内面化された教会像を作り変えている可能性を自らに問い、その結果を社会に還元する必要がある。

武州御岳山の宿坊における女性家族の役割

高田 彩

本研究の調査地である武州御嶽山（現東京都青梅市御岳山）には、三十軒以上の宿坊が現存している。全国的にみても、一山に三十軒以上の宿坊が残っているのは山岳信仰の聖地としてはレアなケースであるが、一方で、宿坊運営の実態に目を向けてみると、神社の職務や冬期の配札活動（講社廻り）によって宿坊を留守にすることが多い御師に代わって、宿坊を運営するのは御師家の女性家族、特に妻であるという事実が気付く。しかし、これまでの山岳修験研究においては、宿坊運営の実態には光が当てられてこなかった。

また、御嶽山に関する研究においても、宿坊運営における御

師家の女性家族の役割については議論の俎上に上がることがほとんどなかった。本発表では、これらの研究状況を踏まえ、御嶽山の宿坊経営において、①御師家の妻はどのような役割を担い、どのような働きを期待されているのか、②加えて、宿坊と御師家の妻にはどのような相互関係があり、それが近代化、観光化などによって、どのように変化しているのかを検討した。その際、御師家の妻と、旅館のおかみ、そして寺族、牧師夫人との比較を試みた。

御嶽山と宿坊経営において大きな影響を与えたものとして、以下の三点が挙げられる。①宿坊の民宿、旅館化、②林間学校の誘致、③鉄道整備によるハイカーの増大。ここでもっとも注目されることは、②林間学校の誘致である。昭和四十年代に入ると、夏期の御嶽山に林間学校利用の小中学生が年間三万人も訪れるようになり、このことを契機として、宿坊の増改築が行われ、宿坊の収容人数が増加した。それは、これまでの宿坊機能に、講員以外の一般客を受け入れる機能が付与されたことを意味する。次に、御師家と宿坊経営の現状を見てみると、宿坊に関する業務内容が次の二つに分かれていることがわかる。①経営部分、②運営部分。①では営業や経理を担当し、②では調理、清掃など、実際のサービス提供を行う。御師家の妻は主に②に関する決定や判断を下す立場であるが、特に、運営上必要な労働力を提供し、その統括を行うことが求められている。しかし、少し前の時代に意識を向けてみると、時代ごとに御師家の妻の役割が変化していることが判明した。そこで、本発表では、昭和十～二十年代に嫁いできた御師家の妻を「奥様」、

昭和四十～五十年代に嫁いできた御師家の妻を「おかみ」と区分することで、各時代の特色を検討した。その際、①嫁となる人の属性、②御師家の妻の仕事、③当時の御師家の妻を象徴するエピソードという項目を立てて分析した。

奥様時代の御師家の妻は、①御嶽山山麓の家格の高い家から嫁いでくること、②女中、男衆と呼ばれる住み込みの従業員から「奥様」と呼ばれていたこと、③女中、男衆が料理、掃除などを担当し、御師家の妻は宿坊運営上の提供は行わなかったこと、という特徴を有していることが確認された。他方、おかみ時代の御師家の妻の特徴は、①十代後半～二十代前半にかけて御嶽山でのアルバイト経験を有する御嶽山山麓に居住する女性、②女中、男衆などの住み込みの従業員がいなくなり、それまで御師家の妻が行ってこなかった宿坊運営上に必要な料理や掃除、サービス対応などの業務を行い、運営上の統括者であるおかみになったこと、③講社を受け入れる宿坊の機能と林間学校などの一般客を受け入れる機能を併せ持つことによる宿坊運営上の業務の多様化が、御師家の妻の業務内容と役割期待を一致させたことである。以上のことから、宿坊機能の変化が御師家の妻の役割変化を惹起した要因であることが明らかになった。そして、御師家の妻は、旅館のおかみと比べて、より多様な職務をこなし、寺族、牧師夫人と比べて、より職業的な性格を持つが、直接的に神社運営に関わることはなく、宿坊運営を通して御嶽山を支えていると結論付けた。

仏教婦人会を基盤としたビハラー活動が持つ意義

猪瀬 優理

本報告の目的は、広島県北の浄土真宗本願寺派寺院の仏教婦人会のネットワークを基盤に四半世紀を超えた継続的活動をしている「広島県北仏婦ビハラー活動の会」の意義について、再検討することである。本事例については、既に、「人口減少社会と寺院」（櫻井義秀・川又俊則編、法藏館、二〇一六年）に「仏婦が作る寺院―ビハラーの可能性」というタイトルで紹介している。ここでは、「ビハラー活動が非常に見えにくい」「仏教者」の「専門性」を（ある程度）見える形にする可能性（ただし、前論文ではそこまで明記できていなかった）と「寺院を通じて」「縁」「つながり」が作られることにつながっている可能性」の二点を結論として提示した。しかし、この活動が「仏教婦人会」をベースに作られているということが持つ意義については、十分に検討できていなかった。そこで、本報告では、本団体が女性の一信徒を意味する「仏婦（仏教婦人）」の名称を冠して、僧侶のサポートを得ながらも、あくまでも活動の主体は「仏婦」であるというスタンスで活動を続けてきたことの持つ意義について考える。

女性信徒の在り方については、「必ずしも主体的でない仏教婦人という位置づけ」という捉え方がある（熊本英人「近代曹洞宗における仏教婦人」『宗教研究』八〇（四）、二〇〇七年、二七〇―二七二）。また、男性僧侶から女性信徒に対して「仏教的家庭」を作ることが期待されるとともに、それらの男性論者からは一貫して、「男性」が「女性」を「男性」とは

異なる者として位置づけ一方的に救済の対象とする構図が指摘されている（福島栄寿「思想史としての『精神主義』法藏館、二〇〇三年、特に、「第五章 仏教婦人雑誌『家庭』」にみる「家庭」と「女性」）。「男性」の視点からみると女性信徒は、仏教の組織に従属的な存在とされてきた。その活動内容については、「伝統的な『婦徳』を強調する組織」であり、「それぞれの宗派の法会や説教、寺への奉仕活動などを中心としていた」が、それにとどまらず「種々の救護活動も積極的に」一方向側面もあったようである（石月静恵「近代日本の仏教婦人会について―岐阜に関する史料紹介を中心に」『桜花学園大学研究紀要』二、二〇〇〇年、一七―二九）。

「広島県北仏婦ビハラー活動の会」の活動内容は従来の女性役割の範囲内で行われているものである。また、当会の活動からは、「仏教者」としての独自性は見えにくい。当会の参加者に対する調査票調査を実施した深水顕真（『ビハラー活動の現状と課題』『広島法學』二〇〇一年、一八九―二一〇）は、ビハラー活動参加者の意識を見るとビハラーボランティアの独自性や宗教的専門性が十分に発揮されているとは言えないと結論している。女性が病院の補助をし、宗教的な専門性を発揮できる法話を主に男性僧侶が行うという構図は、この活動がこれまでの寺院の性別役割に基づいた活動の延長上にあるととらえられる。

しかし、当会の活動の意義は、専門性や宗教性といったわかりやすいところに価値を置くのではなく、「ただの主婦」「素人」「手仕事」という従来の性別役割を基盤としつつ、それを

自覚的に捉え、そこにこそ価値を見出してきたところにある。既存の仏教婦人会というネットワークの中でも受け入れられやすい活動内容であることを守ってきたことによって、地域における縁を可視化するような継続性のある取り組みとなりえたと思われる。

日本人最初のムスリムたちと

その研究活動・業績について調査研究

阿里木托和提

本研究は、日本における中国イスラーム研究史に焦点を当て、日本に散在した基本資料を渉猟、整理し、それらを総合的に纏め上げることに力点が置かれている。日本においてイスラームが注目されたのは二〇世紀に入ってからで、明治政府が欧米の影響を受けて、イスラーム世界への理解を必要不可欠なものとして認識し、中国イスラームをはじめ、中央アジア、西アジア、北アフリカ等のイスラーム地域に関心を持たざるを得なくなってきた背景が指摘されている。

日本における中国イスラーム研究は、初期の現地調査が、日本の中国への侵略と切り離せないものでありながら、それとは別個に「中国イスラーム研究」という学術的な視点から、重要な価値と意義を持ち得たという指摘は、極めて重要で、日本の学術研究全般の在り方、特質を穿つたものと言える。一九三一年以降は、全てが「軍」を軸足に回転する時代が長く続くことになるが、それ以前の初期研究者たちの、個性ある自由な研究姿勢やその成果に、それぞれ興味深いものがある。満洲事変勃

発から終戦までにかけては、イスラームに関する調査研究や啓蒙活動がきわめて活発に行われ、研究者のみならず、日本人ムスリムや日本在住の外国人ムスリム、実務家、軍人がこれらの活動に参加した。片岡一忠氏は「中国イスラームに注目したもうひとつのグループがある。日本人ムスリムのそれである。当時日本国内ではイスラーム教はなお「市民権」を得ておらず、ここにいう日本人ムスリムの多くはそれぞれの個人的理由によって中国でイスラームに改宗した人々である」（片岡一忠「日本における中国イスラーム研究小史」『大阪教育大学紀要』第二部門 第二九巻第一号、一九八〇年、二一―四二頁）と述べている。

日本の中国イスラームとムスリムに関する研究ではイスラーム教に帰依した日本人ムスリムの研究業績が重要な部分を占めている。小村不二男の『日本イスラーム史』によれば、中国イスラーム研究と関係がある初期のムスリムたちは、推賀文八郎（一八六八―一九四六）、山岡光太郎（一八八〇―一九三三）、山田寅次郎（一八六六―一九五七）、三田了一（一八九二―一九八三）、佐久間貞次郎（一八八六―一九七九）、田中逸平（一八八三―一九三三）、川村狂堂（一八七七―一九四二）である。（参考 小村不二男『日本イスラーム史』日本イスラーム友好連盟、一九八八年）

「時局」にのって活発化してきた中国イスラーム研究は、一九四五年の敗戦にともなう諸研究機関の廃止を機に大きく様変わりした。諸機関は閉鎖され、その研究員は四散し、また文献・調査資料は多く戦災に会い、残ったものも分散されてしま

った。現在でも、日本の中国イスラーム研究の関連資料（名簿、手書き原稿、写真資料などを含む）は、ほとんどが未整理である。そこで本課題は、研究対象となる一次資料を出来る限り調査すること、重要資料の全体概要を紹介することを第一義的な目的とした。筆者は、日本人ムスリムを含む日本における中国イスラーム研究の変遷を、政治的な背景に依らないで、客観的に記述し、史学的視点から分析・評価することを目的とした研究を進めていきたい。

地域社会創生の場におけるイスラーム理解

——山梨県の場合——

小村 明子

少子高齢化社会の日本では海外からの人材を活用し、地域社会経済を活性化させるための試みが様々に行われている。中でも近年、イスラーム圏への生産品や加工品の輸出及び日本国内のインバウンド・ビジネスにおけるハラル対応、そしてムスリム留学生数の増加による礼拝施設の開設など地域社会におけるイスラーム的な環境整備が見られる。具体的には、日本全国にマスジドは八十箇所以上開設され、観光地や空港、ターミナル駅などには簡易礼拝室も設置されるようになった。以前と比べるとかなりハラル・レストランは増えた。特に地方の地域社会においては、イスラーム圏からの留学生や研修生を将来地域社会で活躍する人材として受け入れ、地域の地場産業の活性化のために東南アジアなどへの輸出入に参入していこうとする企業を自治体が支援したりする動きが見られる。一見するとイ

スラーム的な環境が整備されイスラームに対する理解は大都市圏に限らず、地方の地域社会においても進んでいるように思えるが、実際のフィールド調査ではいまだ課題が山積している状況を見ることができる。そこで本研究では、地域社会におけるイスラーム理解、とりわけ非ムスリムの日本人たちが積極的に参入しているハラル・ビジネスと、地域社会におけるムスリム留学生対応の現場におけるイスラーム理解に焦点を絞った。

本研究の目的について、少子高齢化あるいは過疎化対策による地域社会創造の場において、地域社会が異文化であるイスラームをいかに知り理解して行くのかその過程と実態についての調査を報告する。具体的には、山梨県で行ったフィールド調査についてである。その理由は日本初のイスラーム霊園が開設され、また富士山・河口湖という日本有数の観光地を抱え、県としてインドネシアとの経済連携を結んで積極的に県産品輸出活動や観光誘致を行っているからである。

山梨県内のイスラーム的な環境整備の状況には地域差がある。イスラーム霊園を開設しているだけにイスラームについては寛容かといえそうとも言えない。例えば山梨大学の近くにはムスリムたちが資金を出し合って土地を購入したが、数年経過しているにも関わらず未だもってモスクの開設に至っていない。それは地域住民との交流が少ないからである。一方で観光業については、ムスリム観光客へのおもてなし対応のためになり進んでいると言える。とりわけ世界的に名の知れた観光地である富士河口湖地域では、ハラル対応レストランや、簡易礼拝室が設置されているムスリム対応ホテルが存在する。一方

で、同じ観光地を抱える甲府市や笛吹市という地域ではハラル対応は進んでいない。それはビジネスとして、いつ来るかわからない少数の観光客を相手に対応ができないからである。

地域社会創造の場におけるイスラーム的な環境整備に関し、実は地域に居住するムスリムの存在が大いに関わってくることになる。というのは、山梨県に限らず多くの地方ではムスリム留学生が大学等の学校に通いながら、人手不足の解消のため地元企業や団体にパート従業員（あるいは卒業後にフルタイム社員）として採用されていること、観光客用の簡易礼拝施設やハラルレストランは地域在住のムスリムもまた利用するからである。

非ムスリムによるイスラーム的な環境づくりは、地域振興のみならず日本人のイスラーム理解を垣間見ることができ、日本人のイスラーム理解はあくまでビジネスに根ざした理解にすぎない。一方でモスクの開設等ムスリムによるイスラーム的な環境づくりは地域住民との交流による双方向な理解が必要となる。例えば、フィールド調査において知り得たことであるが、ムスリムの言動は、ビジネスという積極的な理解が示される場です。さえも非ムスリムの日本人のイスラーム理解にネガティブな影響を及ぼすことがある。

東北大学におけるムスリム留学生向けの

礼拝施設設置の現状と課題

アンディ・ホリック・ラムダニ

「留学生30万人計画」をきっかけとして、東北大学はグロー

バルリーダーを育成するためのワールドクラス教育環境の整備の一環として、外国人学生や日本人学生向けの、FGLE (Future Global Leadership) プログラムを推進している。海外における留学生受入促進と学位や単位取得可能な留学生教育プログラム (JYPE, DEEP, COLABS, IPLA) があるため、東北大学における留学生数は、平成三〇年五月一日の段階で、約二千八十九人である。つまり、全学生のうち十二%が留学生である。在学している留学生の存在が増加しているのが、国籍・文化の多様化する東北大学は、国際的なレベルの施設も整備されるようになった。留学生と一緒に勉強や異文化交流できる東北大学附属図書館の「グローバル学習室」や川内南キャンパスの「インターナショナルオアシス」等が設置されている。

東北大学は近年より国際的な環境になり、留学生受入プログラムを実施し、教育や文化交流の場を設置しているが、マイノリティーの学生たちが持つ宗教や、それに関わる制度や環境についてはまだ十分に検討がなされていない。特に現在、日本政府は留学生数をさらに増やす方針を掲げており、大学生の文化的や宗教的多様性はさらに豊かになると予想されているが、宗教は個人の領域に属すると一般的に考えられており、公の場では語られない傾向がある。

本研究は、ムスリム留学生の観点から、ムスリム留学生が持っている「信仰」に対する、イスラーム教徒の義務である「礼拝」を中心に、東北大学の具体的な対応と取り組み、又その中に生じた課題を探ってみた。イスラーム教の教義である「六信

「五行」の中で、礼拝は中心的な信仰行為であり、イスラーム教徒の日常生活に一日五回定められた時間にやらなければならぬ義務となっている。

イスラーム圏では、モスクによる礼拝の呼びかけが鳴つたら、礼拝の時間であることがすぐ分かるようになってきている。もし、モスクから離れる場所にいれば、デパートや大学内にあるモスクで、安心に礼拝できる。一方で、非イスラーム圏の環境ではどうだろうか。本研究で事例とした東北大学内では、正式な礼拝施設はないが、教員の取り組みで、契約制である金曜日礼拝用の空き室や「国際交流室」における「祈禱室」を設置するようになった。これについて、イスラーム圏留学生が毎年増えているという現実を見たらうえて、大学は常に、学生全体への平等な支援を行うことが大前提であり、一部の学生が特別に支援されたり又は排除されたりするようなことは決してしては行かないと考えている。学生が平等に教育を受け研究を進め、更に国際的の大学ならではの協働ができるように、大学の環境整備としての礼拝施設設置という支援を行うことは既に正しいことだと考えているようである。

だが、観察調査やアンケート調査結果からみると、ムスリム留学生は、礼拝時間になったら、大学が設置した施設にて礼拝するより、直ちに身近なところで礼拝していた。その際、周りから注意されることがあった。そのため、ムスリム留学生の非ムスリム人に対する危惧を排除するために、ホスト側としての日本人がムスリムに理解を示したり、配慮したりするなどの歩み寄りが必要になってくるだろう。

必ずしもムスリムの学生のために礼拝所を作らなければならぬわけではなく、もし大学が政教分離の原理を守りたいのであれば、知識人や大学人の行動が期待され、ムスリムがどこでも礼拝できるような環境をつくるべきだと考えられる。

日本の国立大学におけるムスリム学生の

礼拝空間をめぐるとりくみ

岩崎 真紀

近年、日本ではムスリム人口が増加しており、文部科学省も高等教育関連施策のなかで「多様な文化的・宗教的背景に配慮した環境整備」に言及している。イスラームにおいては、もともと根本的で重要な宗教的義務のひとつに礼拝がある。礼拝の特徴に即して大学内での礼拝空間を考えたとき、つぎの三点が重要となる。①金曜の集団礼拝に対応できる一定の広さ、②手足の清め（ウドゥー）のための水場、③男女の分離の義務に対応するための空間的分離、もしくは、そのための用具（カーテン、衝立など）である。そこで、本稿では、在日ムスリム学生の礼拝空間について先駆的取り組みを行っている和歌山大学、九州大学、筑波大学の取り組みに関して、礼拝空間に対応する事務職員へのインタビューに基づいて各大学の現状を明確にするとともに、宗教を含めた多様性に配慮した大学キャンパス構築のための課題について検討した。

和歌山大学は、二〇一七年三月に、実質的な礼拝空間である「多文化協働室」を開室した。この部屋は、名称のとおり、「ムスリムのための礼拝室」ではなく、すべての学生に開かれた空

間として開放されている。

九州大学はキャンパス移転に伴い、二〇一〇年前後にムスリム学生から礼拝場所についての要望が出始めた。その結果、ムスリム学生が多く所属する工学部が、ある建物の回廊部分を簡易礼拝空間として利用することを認めた。しかし、大学全体としての礼拝空間に関しては、議論がまとまらず、未だ設置には至っていない。

筑波大学は、前二校と異なり、キャンパス内に礼拝空間を設置しないことをホームページ上で表明している。二〇一七年四月に教職員宛に発行されたこの文書では、国立大学として、憲法に謳われた信教の自由を尊重し、順守するが、大学は特定の宗教やその団体に特権を与える立場にはなく、留学生や教職員から要望は出ているが、そのような場の確保は困難な状況にあるという趣旨の内容が述べられている。その一方で、同年、キャンパスに隣接する国際学生寮には瞑想室を設置した。また、キャンパス近くにはモスクもある。

いずれの大学の担当事務職員も、「スペース不足」と「学生間の公平性への懸念」を礼拝空間設置の最大の障害と認識する一方、憲法二〇条の政教分離の原則と教育基本法一五条の学内での特定宗教の活動の禁止の原則については、ほとんど言及しない、もしくは、大きな障害としてはとらえていなかった。

礼拝空間設置に要した時間は、和歌山大学が四カ月、筑波大学（寮の瞑想室）が四年の一方、九州大学は要望が出た年から九年経つ二〇一八年現在も、設置には至っていない。このような違いの背景のひとつにあるのが、合意形成に関わった者とり

ーダーシップの所在と考えられる。教職員それぞれのリーダーシップがあり、担当者／部局間の連携が取れ、ムスリム学生との交流が取れている大学ほど、迅速で適切な対応がなされている。

今般の調査結果からは、「構成員の意識向上」と「組織の刷新」という二方向から、大学の礼拝空間に関する状況に、いくつかの改善を加える必要があることが明らかになった。「構成員の意識向上」としては、まず、宗教的多様性への配慮は今や不可欠な事柄であり、大学がそうした配慮をすることには、大学教育と大学経営の面からメリットがあることを共通認識として持つことである。「組織の刷新」としては、合意形成の過程に、ムスリム学生、日本人学生、非ムスリム留学生、宗教を専門とする教員を加えることである。これにより、大学側が危惧する「学生間の公平性」を保ちつつ、当事者の要望と専門的な知見を共有し、大学側に、より客観的で、的確なイスラーム理解をもたらすことが可能となる。

ムスリムアイデンティティの普遍化と規範の一律化をめぐって

八木久美子

最近のイスラム研究では新興中間層のイスラム志向と経済活動の関連が注目を集めているが、その多くはイスラム主義勢力が活動の舞台を政治から市場へ移行したという観点から論ずるものである。それに対し本発表では消費者の側に注目し、消費行動がムスリムとしての自己像とどう結びつくかを問う。前提となるのは、一九八〇年代に顕著になるイスラム復興、それに

続く日常生活にまで及ぶグローバル化の影響、そして経済面では新自由主義的経済政策、市場原理の導入であり、この中から生まれたのがイスラム志向の強い新しい中間層である。

イスラムは正しい実践を軸とするオーソプラクシーの宗教でありつつ、それと同時に世界宗教であるが、従来は何が正しい実践であるかの判断は各地域のコンテクストに埋め込まれ、それらは日常的な反復によって無意識のうちに習得されるものと考えられていた。その土地の慣習がイスラムの教えによるものとみなされることも少なくなかったのである。グローバル化はこれを揺るがし、グローバルな環境のなかでもイスラムの教えに適ったものと認められる、そのように認知される、新しい「イスラム／ムスリムの」実践というものが模索されている。

本発表の文脈においてとくに注目すべきなのは消費に直結する部分である。なぜならいま求められているのは、他の宗教に属する者ではなく、宗教をもたない者でもなく、ムスリムとして生きることを可能にするような実践、そして特定地域に埋め込まれない世界のどの場所でも有効な実践、いわばグローバルなコンテクストのなかでのイスラム性／ムスリム性のマーカーだからである。そのためには、目に見える実践、公的な空間でなされる実践、そして他の宗教や文化との差異を際立たせる実践がもつとも重要になる。

例として、本発表では女性の衣服の例を挙げる。コーランには美しい部分を隠せという趣旨の記述があるのみで、女性の衣服についての詳細な指示はない。そのためムスリムの女性が具体的にどのような服装をするかは、時代によって地域によっ

て、さらには階層によっても今日までまちまちである。エジプトを例にとると、一九二〇年代の初頭に上流階級で顔のベールをはずす動きが始まり、一九五〇～六〇年代には都市部の教育のある階層で顔だけでなく髪の毛をはずすことが標準となった。しかし一九八〇年代からは徐々に髪を覆う新しいベールの着用が拡大し、一九九〇年代には髪を覆っていない女性のほうが圧倒的にマイノリティになり、さらに二〇〇〇年代になると *modest fashion* と呼ばれるボーダレスな「イスラム／ムスリムの」ファッションが誕生する。こうしたファッションを可能にしたのは、髪をベールで覆うことと肌の露出の忌避が「イスラム／ムスリム性」の一律の基準とされ、この要件を満たしている服を着ることが正しい「イスラム／ムスリムの」実践になったという事実である。これによって、非ムスリムがこのファッションの市場に参入することが可能になった。

現代社会においては、消費行動は一人の人間がみずからのアイデンティティを確立するプロセスと密接に結びつく。複数の商品のなかから選択をしなければ、そもそも消費することができない以上、消費行動が差異を示す記号となるのは当然である。だとすれば、消費を通じたムスリムによるムスリム像についての問い直しは、まさにアサドのいう *discursive tradition* としてのイスラムからはずれたものではない。しかしながら、それと同時にまさに今目的と思われる新しい側面もある。それは議論を主導しているのがウラマーではなく、経済力と高い情報収集力、情報発信力をもった「中間層」という人々だという点である。さらには、非ムスリムをも含めた多様なオーディエ

ンスを前にムスリムを「演じる」ことの繰り返しによってムスリムと認知され、それによってムスリムとして生きることが確立するのだとすれば、間接的であれ、非ムスリムが果たしている役割の大きさにも注目しなければならない。

第十三部会

文化としての韓国巫俗——巫俗を正当化するための論理——

新里 喜宣

本発表は、韓国巫俗（シャーマニズム）を「文化」として語る際の論理を考察するものである。具体的には、韓国で自国の文化への見直しの作業が進められる一九六〇年代以降、巫俗に対する否定的な社会的視線を意識しながら、如何なる論理から巫俗の価値が再考されたのか、とくにそれを「文化」として語る際の言説に注目する。

巫俗言説において、「文化」と「宗教」は対照的な意味を与えられてきた。「民俗文化」、「伝統文化」、「固有文化」など、呼称は多様だが、巫俗の価値を肯定し、これに価値を与えようとする際、もっとも多く使われたのが文化という概念であった。ただ、ここで注目したいのは、巫俗が文化として語られる文脈で、いわばその「宗教的」な部分は排除される傾向にあるという点である。ここでいう「宗教」とは、ムーダン（シャーマン）と信者・依頼者によって構成される思想や実践、と規定できようが、巫俗の核心的な部分は、一九六〇年代以降の韓国でも、「迷信」や「似非」という表現で否定される傾向にあった。これは、巫俗が迷信として批判されている状況にあって、巫俗を正当化しようとする論理が作用したという面もあるが、何よりも、キリスト教をモデルとする「宗教」概念の影響で、巫俗が再考される状況にあっても、その宗教的な領域に

ついでには依然として否定的な認識が作用していた、という点が指摘できるだろう。

韓国では一九六〇年代以降も、巫俗を主たる対象とした迷信打破運動が推進されたが、同時に国家は巫俗の文化的価値を肯定する企画、行事を推進していった。迷信打破運動を推進しながら巫俗の文化的側面は肯定する、という国家の態度は明確な矛盾を孕むものであったが、この矛盾はそのまま放置されることになる。しかし、主に研究者が該当するが、この矛盾を鋭く見破った主体が存在した。研究者は、迷信として批判されている巫俗について、これを正当化するための論理を構築していった。

巫俗の正当化作業は「宗教を排除した包摂」とも呼べるものであったが、文化としての巫俗言説は、主に三つの類型に分けて捉えることができる。それは、歴史性、社会性、芸術性の三つの類型である。このような論理は、韓国で学術研究が活発になる一九六〇年代以降、とくに七〇年代以降に活発に提起されるようになるが、研究者の言説に刺激を受けた新聞記者、知識人などが媒介となって、社会的にも一部共有されるようになっていく。

まず、「歴史性」の論理に関して、これは「根っこ」、「源泉」、「基盤」の概念から韓民族の歴史を保存、維持するものとして巫俗に価値を与える論理である。韓国文化の発生源として巫俗を肯定する言説がここから生み出されるが、反対に、現在の巫俗については否定的に捉える視点が成立することになる。

「社会性」の論理は、「団結」、「協同」、「結合」という概念か

ら巫俗が社会に寄与する点を示す。ただ、かかる視点に立つと、現在の巫俗のなかで主に共同体の維持に役立つ部分が肯定されることになり、巫俗の実践において核となるムーダンの存在、あるいはムーダンと依頼者との間で成り立つ小規模の儀礼、占いなどは否定的に捉えられることになる。

最後の「芸術性」の論理は、「文芸」、「技芸」、「芸能」などの概念で韓民族固有の感覚や美意識に価値を見出す視点である。歴史性では過去の巫俗、社会性では現在の巫俗のなかで共同体志向的な部分、芸術性では現在の巫俗のなかで芸術的に特に優れている部分が肯定されることになる。巫俗は芸術として意味があるのだという見解が押し出されるわけだが、反対に、巫俗の宗教的な部分は露骨に排除される傾向が表れる。歴史性、社会性、芸術性の論理は、一九六〇年代以降の巫俗言説において核心的な機能を果たした。

韓国の恨言説

—— 六〇年代の民族的恨言説の誕生について ——

古田 富建

本発表は、「悲哀の美」を核として、韓国人および韓国文化の固有の心性／概念とされる「恨」を、構築主義的な言説研究のアプローチで明らかにしようとする研究の一つである。

「恨」が韓国固有の文化であると強調されるようになったのは、七〇年代から八〇年代である。それ以前から、文学界では「恨」について議論されていたが、「恨」を審美的に捉えたり、「民族性」として誇示したりすることはなかった。そこで、

「恨」に「民族性」「民族的なアイデンティティ」が付与され始めた時期として、六〇年代に着目した。

六〇年代の韓国は、対北朝鮮との体制間競争と旧宗主国日本との国交回復という一大事業をなすため、民族的な自己認識を確認する必要に迫られていた。そこで、六〇年代中盤から、体制派、反体制派ともに「韓国的なるもの」の探求を行うようになり、「民族文化」の発見・再認識のための活動が活発化した。本発表では、まず、六〇年代の恨言説について、「文学界の動き」と「東亜日報の記事」の二つを考察した。

この時期、文学界では、「恨」を植民主義的なネガティブで否定的な自画像として捉えていた。七〇年―八〇年代に盛んに語られた「悲哀のかつ審美的な固有の文化」という、現在にも続く「恨」の一般的なイメージとは異なるものである。

一方、分析用ソフトウェア「KHcode」を用いて分析した一九四六年から七〇年までの新聞記事（東亜日報）については、分析の結果、六二年前後で「恨」の使われ方が変わることが分かった。六二年以前は、三〇%以上が政治（選挙での落選）との関わりで「恨」を用いており、ここでの「恨」は「個人的な悔い」や「無念さ」の表象でしかない。KHcodeで頻度別単語を抽出したところ、「民族」という語が、二番目に多く登場することが分かった。六〇年代までは個人としての植民地体験の中で「民族」を用いていたが、六〇年代からは、「民族性」「民族的なアイデンティティ」というニュアンスで、「民族」と「恨」を絡める記事が登場するようになった。

各記事を分析すると、六五年の日韓基本条約をめくり、「反

日感情」とナシヨナリズムが高揚し始めた六三年以降、徐々に「民族／民族性としての恨」の形成が起きており、恨と民族性が結びつきを強める過程に、「日本」の存在（反日ナシヨナリズム）が大きく関わっていることが判明した。

六〇年代の恨言説からは、「植民地主義的なネガティブな自画像」と「求心力を求める集団（民族）」とが結びつく様相を見て取ることができる。「悲哀を核とした固有の民族（集団的）の心性」としての恨の形成過程を明らかにする研究として、意義があるものと考ええる。

チベットの護符とリンチェン・テルズー

津曲 真一

一九七九年に国立民族学博物館は「チベット仏画コレクション」を購入した。その内容は千点を超すチベット仏教及びボン教の護符とそれを刻した版木である。チベット仏教とボン教はインド仏教の影響を受けつつ独自の教義・哲学体系を作り上げてきたが、一方で民間信仰をも貪欲に取り込み、独特な宗教実践を発展させてきた。そのため、その宗教実践には、宗教的価値の実現を目的とした超越的原理と、民間信仰に由来すると考えられる世俗的原理とが混在しており、その二つを結びつけるための仕掛けとして「呪物」が重要な役割を果たしてきた。こうした呪物のうち、今日のチベット仏教徒やボン教徒にとつて最も身近なモノの一つが護符であり、その機能は今も失われていない。発表者は現在も尚チベット文化域で広く用いられる護符に着目し、インフォーマントとの共同作業を通じて、それら

の機能・用法の記述、文献学的裏付け、及び護符の加持・聖化に関する儀礼について調査研究を行っている。本発表はその研究成果の一部である。

チベット仏教における護符の機能、及び関連儀礼に関する記述を含む文献は、チベット僧・ジャムグン・コントウル・ロドゥ・タイエ（Jam ngon kong sprul blo gros mtha' yas: 一八一三—一八九九）が編纂した埋蔵教典全集『リンチェン・テルズー（*lin chen gter mdzod*）』に散在する。本発表では、前述のコレクションの中から幾つかの護符を取り上げ、同教典全集所収『秘密印・御心の成就法』（*gsang mtshan thngs kyi sgrub pa*）及び『甚深な道・空行母の秘密の法蔵』（*zab lam mba' gro'i gsang mdzod*）に見える記述と、現地調査を通じて得られた知見との比較考察を行った。例えば、蛇を啜えたガルダ（金翅鳥）の姿が描かれた護符（民博標本番号・H〇〇八〇三六二）について『秘密印・御心の成就法』には「この荒々しいガルダを城郭の頂や山頂に安置することで種々の伝染病を退けることができる」と記されているが、インフォーマントたちに依れば、この護符は「龍の病」（発疹・水泡などを中心とする皮膚病）と「惑星の病」（麻疹）の治癒に役立つものであり、また護符を貼付する場所については、家屋の入り口に貼り付けるべきであるという意見と、人間が身に付けるものであるという二つの意見が出された。このように護符の機能や用法については、文献の記述とインフォーマントたちの見解に乖離があるだけでなく、インフォーマントに依っても意見が異なる場合が少なくない。本発表ではこうした相違について指摘しつ

つ、こうした相違が生じた経緯について更に研究を進める必要があることを確認した。

仏教誌『アナンダ・ブーミ』にみるネパール近代仏教の展開

工藤さくら

本発表は、ネパール初の仏教の専門誌である月刊誌『アナンダ・ブーミ』を対象として、ネパールにおけるテラヴァーダ仏教がいかにして自文化としての仏教を再構築していった、あるいは、しているのかを考察する。特に、一九九〇年ネパール民主化運動期に、テラヴァーダ仏教の比丘・在家信者らを中心に主張され始めたとされるダルマ・ニラベクシャ (dharma-nirapeksa) すなわち「無宗教 (宗教無関心)」という概念に着目し分析を行う。そして、彼らがこの概念を展開させていくなかで、自分たちをどのように位置付けようとしていたのかを考察する。ダルマ・ニラベクシャをめぐる一連の動きは、第一次民主化 (一九九〇年)、第二次民主化 (二〇〇七年) における世俗論争に大きな影響を与えたが、本発表において、初期の言説の展開を整理し研究することは、ネパールのみならず南アジアにおける世俗議論の発展に寄与するデータを提供するものと考えられる。

研究対象の『アナンダ・ブーミ』(英名: *Ananda Bhoomi*、ネパール名: *Ananda Bhumi*) は、ネワール族の文化と言語の保護のために刊行されていた『ダルモダヤ』(一九四七—六〇) を引き継ぎ、一九七三年にカトマンドゥにあるテラヴァーダ僧院アナンダクティ・ビハールで刊行が始まった仏教誌

である。この雑誌を対象とする理由は、第一に、民主化運動期のネパールにおいてダルマ・ニラベクシャを主張する主要な団体にテラヴァーダの在家者団体が関わっている点、次に、その概念の提唱者として、同誌の当時の編集委員長だったアムリタナンダ比丘が挙げられる点である。特に、一九八九年六月 (一九九〇年十月 (一七卷二号 (十八卷六号)) で、主に憲法草案 (一九〇年憲法発布までの議論が活発化する四ヶ月間を含む期間) を対象とした。雑誌の内容は、ネパール人比丘の説教や講話の報告のほか、ブツダガヤーで仏教復興運動を牽引したダルマパーラや、仏教への大規模改宗により不可触運動を展開したアンベードカルらの言葉、ヴィパッサナーの指導者ゴエンカの記事、在家信者や文学者による仏教にかかわる論文などが、ネパール語、ネワール語、英語で記されており、南アジアにおける「近代仏教運動」の影響が読み取れる。

一九九〇年四月—五月号には、同年四月二〇日に「ダルマ・ニラベクシャ憲法のための懇願」を行う集会の報告に初めてこの語が紙面上で確認でき、この時すでに憲法への記載を巡って活動が行われていたことが分かる。この言葉の意味についてはアムリタナンダ比丘は「(略)ダルマ(補…宗教)が必要ないという意味ではない。ダルマ・ニラベクシャの意味とは、全てのダルマを偏見なく見ることである。ダルマ・ニラベクシャの意味を理解するのに英語のことについて理解する必要はなく、自分の文化の辞書で多くの意味が見つかる。(略)ダルマという点について、いずれかの側につくのをしらない人々を『ダルマ・ニラベクシャ』と言っている。…」しかしながら、同誌におけるそ

それぞれの主張には、大別すると以下のような違いが見られた。

(1)憲法を多宗教的・宗教的自由を保障するもの、(2)国王をダルマ・ニラベクシヤにする、(3)国の制度（民主主義）、(4)精神的姿勢、さらに、時間を経るにつれ、仏教はネパールで生まれたが、ヒンドゥー教はインドからもたらされたものだから、国の宗教を言うならば仏教であるべきなどナシヨナリズムの発言も見られるようになった。多様な意味づけと定義の曖昧さは、テラヴァーダの人々の葛藤を示している。ビパクシヤ（中立・vipakṣa）ではなく、ニラベクシヤ（無・nirapekṣa）であることは、「近代仏教」の思想としての仏教と、ダルマとしての仏教のあり方を模索するなかで導き出された言葉ではないか。一方で、二〇〇七年以降、ダルマに対峙する概念として使用されつつあるこの言葉は、宗教無関心という意味に近づいてきたと言えそうだが、今後の課題としたい。

ミエン・ヤオ族の浄化儀礼に関する考察

廣田 律子

中国・ベトナム・タイのミエン・ヤオ族の儀礼において水は浄化する役割を果たし、祭場や供物を用意するかまどや儀礼で使用される道具類、吉祥を表す物、受礼する人々の祓い清めの役割を果たしている。水を勅変し、太上老君の功德水とし、また陰陽五行思想と結び付き東南中央西北に配された木の甲乙の青龍、火の丙丁の赤龍、土の戊己の黄龍、金の庚辛の白龍、水の壬癸の黒龍の五龍の水とし、この清水の力により穢れを取り除くことができ、さらに光明がもたらされると考えている。こ

の聖水が太上老君功德水と考えられている点は、ミエン・ヤオ族の独自性を表しているのではと考えられる。太上老君は、法の師と考えられており、浄化を行うという法術の重要な行為の道具となる水とも結び付けられているといえる。さらに光明がもたらされるとされる考えはミエン・ヤオ族特有の表現であり考え方である。儀礼項目に光に関連する項目（上光、掛灯等）が多くあることから、ミエン・ヤオ族ならではの価値をもとに案出されたと推測できる。

中国・タイ・ベトナムのミエン・ヤオ族の水による浄化にかかわる経典の経文はほぼ一致を見せ、また儀礼の実践でも祓い清めにかかわる身体的な表現方法においても斉一性を見ることができ。これは数百年かけ漢字文化圏を越え、分散移住をしている状況から見ると、驚くべきことといえる。漢字経典を継承し続け、それに基づき儀礼の実践を続けてきたことに理由があるといえる。

今回は、新文豊出版から刊行された『中国伝統科儀本彙編』および『道教儀式叢書』に取られた道教および法教の事例、江西省浄明道、閩山教廣濟壇、福建省閩山梨園、広西省柳州市師公文武壇、浙江省永康県道壇、贛東雲宝教、浙江省樹徳堂道壇、靈宝齋壇、四川省神霄派壇、湘中梅山楊源張壇、梅山虎匠、江西省銅鼓県棋坪鎮頭応雷壇、閩西南永福閩山教を取り上げてヤオ族の浄化儀礼との比較を試み、以下にまとめる。

一、罡歩、手訣、諱字、噴水、水碗および劍の使用、浄化の所作等パフォーマンスはほぼ一致する。

二、経文において五龍の表現に、五行、五方、五色、十干と

の組み合わせが、完全に見られるのはミエン・ヤオの特徴といえると考ええる。唯一、江西省浄明道および靈法教には、この組み合わせに近い文言を見いだせた。

三、ミエン・ヤオ族に見られる修辭的表現の「不是非凡之水」は、道教・法教系儀礼でも見られる。また水の来歴についても文言の一致が見られる例があり、特に湖南省梅山楊源張壇には内容の一致が見える。

四、太上老君功德水というように太上老君との結び付きはヤオ族に顕著である。ただし道教・法教系の浄化儀礼の文言に「不可思議功德」が多く見られ、唯一浄明道に太上神水の表現が見える。

五、道教・法教系の経文には、ミエン・ヤオ族のように穢れが東西南北と結び付けられている例を見いだせなかった。さらに五龍清水を注いで光明をもたらすという表現はミエン・ヤオ族特有といえる。

六、ミエン・ヤオ族が必ず唱える浄化の呪文「洞中呪」だが、道教・法教系経文にも必ず「洞中玄虚」の文言が取り入れられた浄化の呪文があり、除災にもっとも威力のある文言と考えられている。

七、道教・法教系経文にも水を撒いたり水を口から吹き出したりする浄化の所作と連動する文言が見られる。

北タイ、チェンマイの「師」(Khu) 信仰の現代的展開

福浦 一男

上座部仏教、精霊信仰、靈媒術が主な伝統宗教である北タイ

社会には、「師」(khu) 信仰が広範に存在する。「師」または「師の霊」(phi khu) とは超越的な靈的存在であり、さまざまな領域において当該信奉者に超自然的な力を授けてくれるとみなされている。現在では、伝統宗教の領域では靈媒術の靈媒、民間治療師などのあいだで、また伝統的工芸・技芸の領域では銀細工師、漆塗り工芸師、伝統音楽などの担い手などのあいだでこの「師」信仰が広く認められ、「師の高杯」(khan khu) はその象徴である。一神教的な単一の「師」が存在するのではなく、それぞれの領域内、さらにそれぞれの社会集団内において、個別の「師」に対する信仰が存在する。靈媒術の場合、「師」は靈媒に憑依する憑依精霊そのものではなく、憑依精霊が崇拜する靈的存在を指す。

上座部仏教僧のなかにも「師」を信仰し、さまざまな儀礼実践を展開する者が存在する [Rukwuta 二〇一七]。第一に、仏教僧のなかには「師の高杯」を崇拜し、「師」の力に依拠してさまざまな儀礼実践を行う者がいる。儀礼項目には、信奉者に対する繁栄祈願のろうそくや聖水の作成・配布、信奉者に対する悪運祓いの儀礼の実施、信奉者の日常生活上の悩みや問題に関するアドバイスなどがある。彼らのなかには儀礼実践の方法を記した古文書を保持する者が多い。第二に、仏教僧のなかには出家以前は靈媒であった者が存在する。彼らの多くは出家後精霊憑依は止んだものの、尚も自らの「師の高杯」を信仰している。これらの仏教僧は他の靈媒たちの招待を受けて、常日頃から靈媒術の集団憑依儀礼に頻繁に参加している。一人の仏教僧は次のように語る。「北タイでは精霊は仏教世界のなかに

いる。従って、仏教僧はさまざまな精霊を崇拜している。よって儀礼実践で霊媒と協力するのは当然である」。この見解はいわゆる「三界経」の宇宙観を反映している。

実際、チェンマイとその周辺地域には、さまざまな呪術を実践する仏教僧が多々存在する。これらの僧侶たちは、既出の儀礼項目に加えて、伝統的な病氣治療、刺青、護符、恋愛相談などの領域において儀礼実践を展開している。

このような上座部仏教僧の「師」信仰において、仏教僧の意識は何らかの形で超越的な霊的存在と交感していることになる。換言するなら、仏教僧は一種の心的分離状態を経験していることになる。このような信仰と呪術実践は明確に仏教と区別される。ルイスは、心的分離状態 (altered state of consciousness) はトランスに他ならないと述べている [Lewis 一九七一 (一九八五)]。

仏教僧の宗教実践は前述の儀礼実践だけではない。第三に、上座部仏教僧のなかには、出家後も事実上霊媒として活動する者が存在する。なかには霊媒の弟子として霊媒術の集団儀礼に頻繁に参加するだけでなく、年に一度集団儀礼を主催する者もいる。その多くは出家後も憑依精霊の存在を日常的に実感するものの、憑依現象そのものは消滅したと語る。しかしながら、精霊に憑依され、霊媒としても活動する仏教僧が存在する。

このように、近年の北タイ、チェンマイでは、霊媒と上座部仏教僧が「師」信仰を介して相互交流・相互接続する事例が増加している。霊媒集団とインフォーマルな上座部仏教僧のグループが互いに結び付き、異種混滑的で多面的な関係性を構築し

ている。二十一世紀のチェンマイにおける自律的で発展的な霊媒術の実践は民衆文化の「創造性」発揮の典型例であるが [福浦二〇一八]、本事例もこのコンテクストのなかにある。近代化のなかで自律性を保持し、独自の時空間を切り開く宗教実践の創造性は、今日の宗教研究におけるキー・コンセプトのひとつなのである。

インドのカトリック教会の秘跡に見られる土着性と普遍性

岡光 信子

第二バチカン公会議以降、カトリック教会は、人々がキリストのメッセージを自文化の文脈の中で理解する手段として、「インカルチュレーション」を肯定し、地方教会で行われる宗教儀礼の中の土着性（もしくは多様性）を許容するようになった。地方教会が、公的なプロセスを経て、教皇庁から認可された土着の要素を宗教儀礼の中に採り入れたことで、典礼の中にその土地独自の要素が観察されるようになっていく。

本発表の目的は、インド・タミルナドゥ州の地方教会K教区において行われた秘蹟（婚姻）の実践事例を取り上げ、そこに見られる「土着性」と「普遍性」について考察することである。本発表は一九八八年から二〇〇三年にかけて実施した調査結果に基づくものである。

カトリック信者同士の挙式は、ミサの中で行われ、「結婚式のミサ」もしくは「ミサによる結婚式」と呼ばれる。ここでは、一九九九年九月一六日に同教区で行われた女性Sの「ミサによる結婚式」を事例に分析を行う。

Sの婚礼には、土着的な要素として、タリー（結婚ベンダント）の装着、灯明の点火、アーラッティ等が観察された。K教区では、「指輪の祝福と交換」の代わりに、タリーの祝福と装着がある。このタリーを花嫁に掛ける儀礼は、ヒンドゥー教徒の婚姻にも共通に見られる汎インド的な儀礼行為である。カトリックの挙式でも、タリーは男女を夫婦として結びつける象徴とされ、花婿がそれを花嫁の頸に掛ける行為は結婚式のクライマックスとなる。この儀礼の光景は、妻が夫に服従することを象徴的に示し、インドにおける結婚生活の規範と一致する。

キリスト教では光は神を象徴する。灯明の光は神を表し、灯明の点火は神を迎える行為となる。一方ヒンドゥー寺院では、一連の儀礼の開始を告げるため、祭壇の両脇に置かれた真鍮の灯明台に火が灯される。カトリック教会で、ミサの始まりに灯明に点火する行為は、ヒンドゥー寺院における儀礼の始まりを告げる行為とパラレルな関係にある。Sの婚礼における灯明の点火を含む「感謝の典礼」は、主の晩餐が再現されるミサの中心的な儀礼である。奉納行列の直後の灯明の点火は、神の存在を際立たせる行為と見なされる。灯明の光は、神を彷彿させ、重要な儀礼の始まりを告げるものと解釈される。また、奉納直後の灯明の点火は、バラモン教・ヒンドゥー教のホーマ儀礼を彷彿させる。ホーマ儀礼は、供物が炉の中の炎と交わることで聖なる力が生成される儀礼と見なされている。奉納物が灯明の炎と交わることは、そこから聖なる力が生み出されることをイメージさせる。

アーラッティは、本来ヒンドゥー教の儀礼（プージャー）

で、神像や人物に向かって炎や灯明をかざし、ゆっくりと大きく右回りに回転させる行為である。これによって、聖像などに宿った聖なる力を覚醒させたり、邪悪な力を妨げて安寧をもたらすとされる。一方キリスト教の典礼に採用されたアーラッティは、栄唱の内容に呼応して聖なるものを崇拜する行為とされ、ヒンドゥー教の儀礼におけるそれとは異なる意味づけをもっている。

Sの「ミサによる結婚式」に組み込まれた土着的要素は、ヒンドゥー教の儀礼の中に辿りうるものである。ここで大切なことは、土着的な要素はあくまでもキリスト教の文脈内で再定義されたものであって、キリスト教の儀礼の意味を改変するものではない。これらの要素は、本来のヒンドゥー教的環境から切り離され、キリスト教の文脈の中で新たな意味を付与されて、キリスト教の典礼全体に矛盾なく融合している。K教区で行われる「ミサによる結婚式」は、基本においてはローマ典礼様式に従いながらも、インド的特色をとどめており、第二バチカン公会議の精神を汲むものになっている。

シンガポール公営団地の儀礼空間

高棟 健太

東アジアの経済大国であるシンガポールでは、HDB（住宅開発庁）が供給する公共住宅団地に、国民の八割以上が居住している。各団地は、民族割合が管理され、「小さな国家」となっている。本発表では、団地において人々の交流を促す共有スペースで行われる人生儀礼に着目し、シンガポールにおける儀

礼空間について考察した。

シンガポールでは、二〇一六年現在人口の八二%が住宅開発庁の管轄する公共住宅団地に居住している。民族間の交流促進と人種集団の形成防止を意図したEIP（民族統合政策）が一九八九年に施行されたことよって、各団地棟、各団地近隣地区の居住者は、華人系、マレー系、インド系・その他の三区分に分割され、国の民族割合に近似した割合ごとに居住している。団地は、一つの「小さな国家」を形成するように計画され、民族間の隔たりなく交流し、シンガポール人をつくりだす装置としての機能を果たしている。

このような団地において、人々の交流の場となっているのが、Void Deck（ヴォイドデッキ）である。ヴォイドデッキとは、一九六〇年代半ばから人々の交流や換気機能を目的として団地一階に設けられている共有スペースのことである。現在では、団地の一階にあるものを指すだけでなく、団地間の中庭に設けられるパビリオン等もヴォイドデッキと呼ばれる。このヴォイドデッキにおいて、華人系住民が葬式を、マレー系住民が結婚式を行なっている。本発表では、発表者がシンガポールで二〇一四年から二〇一五年に実地調査した事例を扱った。

華人系住民が行う葬式は、故人の居住していた団地のヴォイドデッキで行われた。ヴォイドデッキでの儀礼終了後、遺体の乗った霊柩車を先頭に団地の周囲を行進し、火葬場へ運ばれる霊柩車を見送る。参列者は、火葬場に大型バスで向かう。火葬場にて、遺体が火葬炉へ運ばれるのを参列者が見守る。遺骨は、故人の希望により散骨された。

マレー系住民が行う結婚式では、通常新郎新婦側双方の両親が居住する団地のヴォイドデッキの二会場、婚礼の儀式を行い、地域住民や友人たちを招く。式当日、新郎は自身が居住していた団地のヴォイドデッキから、新婦側の式会場に向かう。そして、新婦側会場での式をすますと、新婦を連れ、新郎側の会場に戻り、新婦側会場と同様の儀礼を終えると、新郎新婦は、新婦側の団地へと戻り、結婚式は終了となる。式当日は、新婦側の両親の家に泊まる。旧来は新婦の家で、数日過ごした後、新婦の家の近くに新居を構えていたが、現在では、婚前に他地域の団地を購入している事例が多く見られた。

華人系女性とマレー系男性の結婚式では、前述したマレー系住民の結婚式のように新郎新婦の双方の両親の住む団地のヴォイドデッキで行なわず、自分たちが新たに購入した団地のヴォイドデッキを式会場として選んだ。それは、華人系の親族に配慮したものだった。

以上の事例から考えられるのは、ヴォイドデッキが別離の場となっていることである。華人系の葬式では故人の居住地から火葬場へと、マレー系の結婚式では生まれ育った団地から新たな団地へと、移動することを意味していた。華人系女性とマレー系男性の異民族間結婚では、生まれ育った団地ではなく、新たに購入した団地で結婚式を行なうなど、他民族へ配慮し、柔軟な対応を見せていた。

マレーシアのタミル移民とヒンドゥー寺院

——司祭の問題を中心に——

山下 博司

マレーシアのインド系住民の殆どは低カースト出身のタミル人ヒンドゥー教徒である。同国のヒンドゥー教では、都市部を中心に寺院儀礼のアーガマ化が顕著で、家庭祭祀もサンスクリットのなものへのシフトが強まっている。これにより祭祀や儀礼の挙行が増加傾向をみせ、司祭の需要が昂じている。メデアは全国的に司祭不足が深刻であると口を揃える。同国の寺院が国外から司祭を補うには費用がかさみ、手続きも面倒なのである。

ところがベナンにある連邦政府のベナン・ヒンドゥー・エンドウメンツ・ボード（以下PHEB）の事務局長R氏は「司祭は不足していない」と断言する。各寺院に二人は確保されているという。エステート労働者などと偽り不法に入国した者たちが司祭の相当数を占めているからである。宗教職とは無縁だった者たちが二週間程度の特訓を受け司祭に化けて入国する。こうした偽司祭が正規の者たちを数的に圧倒しているという。寺院側によれば、安く招致でき、薄給と劣悪な環境に堪え、かつ寺院による不正行為も漏洩しにくいという利点がある。偽司祭にとっても、なりわいを得るだけでなく、本場インドから来た司祭として信者に敬われ、主任司祭にもなれる旨みがある。こうした司祭がはびこるマレーシアのヒンドゥー教にとって、司祭の質の改善と自力での育成が急務になっている。

この国のヒンドゥー世界はこうした事態に無策を決め込んで

きたわけではない。インドに渡って技量を磨き、一人前の司祭となって帰還したムットクマラー師の実例もある。非ブラーフマン（以下バラモン）ゆえ学校への入学は叶わず、専門家の個人指導を受けて一九七九年に帰国したのである。以降師はこの国のヒンドゥー世界で指導的立場にある。しかし個人の努力に帰される成功事例は稀有であり、慢性的司祭不足の解消にも繋がらない。

ムットクマラー師の帰国と前後して、インド・タミルナドゥ州ピツライヤールパッティでピツチャイ師（バラモン）が養成学校を興し、バラモン司祭の育成に着手した。タミル人ディアスポラでの司祭需要に応えるのが主眼で、修了生の多くは国外の寺院に職を得る。この学校はマレーシア人非バラモンをも収容し、別メニューで二〇〇人ほどを司祭に育て上げてきた。しかし近年マレーシア人の受入が停止されている。非バラモン司祭の育成にバラモン内に不協和音があるとも言われる。ムットクマラー師の事例と併せ、非バラモンがインドでバラモン専有の分野に参入することの至難さが伺われる。

このように、マレーシアが司祭養成をインドに仰ぐことは難しくなっている。事態を承け、二〇一〇年ペラ州イポーに民間の司祭学校が誕生した。教員、学生とも非バラモンで、学生は聖紐をつけて菜食に徹し、サンスクリットのマントラや儀軌を叩き込まれる。一年、三年、五年の課程修了者は、各々アルチャガル、グルツカル、シヴァーチャーリヤルの称号を得る。修了生の就職率は一〇〇%で、全員国内で司祭になる。グルツカルやシヴァーチャーリヤルの称号は、本来司祭を職掌とするバ

ラモンのサブカーストであるアーデイ・シャイヴァに属する司祭が名乗るべきものである。ここでは、これらの名称はカースト的帰属ではなく、知識・技能を習得し職業司祭として認可された者の標識にはかならない。

しかしここにも問題が潜む。学校経営は校長・ニティヤナンド師一人が担い、財務も助成金頼みの綱渡り状態である。学生の受入も不定期的で運営には闇の部分も多い。同校が主催する司祭りクルート（ト）を兼ねた啓発事業（寺院儀礼実践講座）も先細り感が否めない。

こうした中PHEBが司祭学校の設置に踏み切った。定員一五名ほどの規模ではあるが、従来の反省から養成に透明性と公共性をもたせ、司祭の質と素性とを担保する狙いが透けてみえる。マレーシア・ヒンドゥー教の劣化に対する危機感が背景にあるのは明白である。

怪異文化の活用について

古山 美佳

当該発表は、怪異文化の活用の中でも「お化け屋敷」に焦点をおいて考察を進めたものである。そもそも、お化け屋敷の前身である見世物は、宗派を名指すことのできぬ宗教性と民間信仰の宗教性が見られたと加藤秀俊が論じているように、お化け屋敷、ひいては怪異文化には世俗化された宗教性が含有されているものなのである。

お化け屋敷に関する先行研究には、興行で行われる仮設お化け屋敷の実情を聞き書きで調査した今枝久美子、機械式お化け

のメカニズムを分類した望野圭二、関明子による江戸時代の見世物から昭和期のお化け屋敷までを考察したものの等がある。

また名称は異なるものの、お化け屋敷の始まりから一九九〇年代までの流れを概観した、橋爪紳也「化物屋敷―遊戯化される恐怖」が見受けられるように、「お化け屋敷」は様々な分野からのアプローチを確認することが出来る素材といえる。

一方で、これらの研究は一九九〇年代以降の研究・考察が不足している現状がある。同時に、現在急増している商店街のお化け屋敷について論じているものは見受けられない。

故に、本発表では、新しいお化け屋敷の場としての商店街と、そこで用いられる怪異文化の実態について、新聞記事を通して概観することを目的とした。

発表内で意味する「お化け屋敷」は、一九八〇年代に宮田登等民俗学において「幽霊の出そうな或いは噂のある場所」（化物屋敷）や現存する廃墟等「幽霊が出る」といわれる場所（幽霊屋敷）を除外した、見世物的怪異文化を指すものとする。

本研究では、一九八八年一月一日から二〇一八年八月三十一日の朝日新聞・毎日新聞上で掲載された「お化け屋敷」の記事を抽出・表化した。結果として、お化け屋敷の主な場所は、遊園地他アミューズメントパーク、寺社祭礼・季節のイベント等、児童館他公立施設、商店街、宿泊施設、乗り物等である事がわかる。

中でも、二〇一一年に宇部市お化け屋敷[DEAD or ALIVE]が、お化け屋敷による街おこしの草分けとされてから、商店街のお化け屋敷という形態が現れ始める。商店街のお化け屋敷

は、目的を地域振興・復興に設定し、地元空き店舗（閉店店舗・旧学校校舎等）の積極的活用と地元由来の伝説・怪談に即した出し物（＝怪異を文化資源として活用）としている点が特徴的であるといえる。

他にも、居酒屋や喫茶店といった飲食店、電車やタクシーといった車内をお化け屋敷風に装飾し、客に対応する現象も見られるように、お化け屋敷を文化資源として活用しようとする動きが読み取れる。その前日譚として、お化け屋敷プロデューサー五味弘文等によって、お化け屋敷へ物語性・参加性が付与された事から、子供の為のお化け屋敷を脱却し、怪異文化としてのお化け屋敷の存在が明確に形作られたといえるだろう。

また、二〇〇〇年代以降、地域振興を根底にお化け屋敷に参入した商店街や宿泊施設などは、地元の怪談・伝説の再活用する側面を持つ一方で、新しい怪異の物語をお化け屋敷設置の場所に創作する側面を有している。

前述した商店街を始めとしたお化け屋敷は、基本的には町おこし・地域おこしを目的としたものである。本来、恐怖や忌避といったものと親和性の高い怪異が、二〇〇〇年代には、逆に人を呼び込む装置として活用されている点は興味深い。

つまり、従来の何処かの怪談・伝説ではなく、正しくその土地の怪異文化をそのまま活用する傾向が見え始めたといえるだろう。このことは怪異文化に対する人々の認識の変化とリンクしているのではないか。今後も考察を進めて行く。

武道と宗教の関係再考

—— 極真空手と三峰山を事例として ——

マテヤ・ジャビエク

空手を含む日本の武道は禪、神道、儒教や武士道の宗教的概念と歴史的・文化的に深く関係している。このような宗教的伝統と武道に関する議論を通じて日本の武道の文化的背景を説明できるかもしれないが、現代の多数の一般門下生はこれらの概念にあまり興味がないように見える。むしろ、現代武道家は現代人の精神的ニーズ、例えば精神的なサポートや共同体への帰属感に適合するように武道を変化させたと考えられる。本発表では、このような変化を考察するため、極真空手の事例を取り上げる。極真空手家がどのように日常生活と空手の修行を関連させ、さらに極真空手の教えを使ってどのような精神的なサポートや価値観、道徳を得るかが分析の視点となる。

三峰山における修行は極真空手にとつて最も重要な稽古の一つである。日本の武道では、山岳は重要な役割を果たしている。多種多様な空手、合気道、柔道と剣道の武道家は心身を鍛錬するために山岳で稽古を行う。しかし、三峰山は武道が行われているような他の一般的な山とは異なり、極真空手家の中で極真空手の聖地として崇拜されている。なぜなら、極真空手家は三峰山を極真空手の発祥地、すなわち極真の共同体の発祥地として考えているからである。そして、聖なる場所の中心となるのは創立者の大山倍達（一九二三—一九九四）である。大山はすでに没しているが、未だに極真の門下生の中で文化的英雄の地位を占めている。調査アンケートでは、多数の門下生は大

山と直接会ったことがないが、大山に間接的な影響を受けていると述べた。その上で、門下生は大山を「手の届かない、尊い存在」あるいは「神様のような人」として表現している。また、大山もかつては同じ場所で激しい稽古と苦難を体験したために、多くの門下生は三峰山の雰囲気の中に「大山の魂を感じられる」とも述べている。大山が亡くなった後で、三峰山は大山の魂が生き続けている場所になったと言える。日常稽古に関して言えば、極真の門下生は極真空手をレクリエーションではなく、むしろライフスタイルとして考えている。例えば、彼らは大山が築いた「極真の精神」という思想を日常生活にしばしば使っているが、これらは極真の精神は自分の成長、礼節、努力、尊敬、感謝、忍耐と謙虚を表している。門下生の生活において極真の精神の影響は二つのタイプに分けられる。一つは内的方向性を持つものであり、ここでは極真空手は自己啓発と精神的なサポートとして見なされる。アンケートによれば、多数の門下生は極真空手を「心の拠り所」、「人生の全て」と「生き甲斐」として記述している。それ以外にも、難しい稽古を通じて生活の中で「何事も乗り越えられる」と信じることができ、稽古の中で「チャレンジ精神」を通じて失敗を恐れなくなつたという記述も見られた。他方で、外的方向性のタイプにおいて、極真空手は人間関係の指針として見なされる。多くの場合には、門下生は極真空手を「魂のある空手」あるいは「ソウル空手」として記述した。魂のある空手という表現は極真の門下生が他の人々に対してどのように振る舞うべきかについて記述しており、特に協調性と奉仕の精神を強調している。

まとめると、先行研究では日本の武道と宗教の関係を座禅、無心、自制心、気と腹式呼吸などの宗教的・文化的概念について論じるが、本発表における研究アプローチでは一般的な門下生と彼らの個人的な経験に焦点を当てて論じた。この調査からは、門下生にとつて三峰山における葉稽古や日常稽古は人生の意味、共同体への帰属感、精神的なサポート、インスピレーションとエンパワーメントとして重要な役割を果たしていることがわかった。また、調査に見られた表現と言葉づかいによると、門下生の生活における考え方や価値観は、「極真空手」に基づいているあるいはそれによって定義されていると言える。

メトロポリス東京における宗教空間

——曹洞宗の禅寺を事例として——

段 壹文

現代の日本都市において、一日で坐禅、食事などをセットにして完結させる「プチ修行」が多数開催されている。本発表は東京という都市空間において現れた、信者ではない一般人の参禅を取り上げ、曹洞宗公式サイトに載せられた東京都内の七つの禅寺（東照寺、桐ヶ谷寺、龍澤寺、長光寺、慶安寺、耕雲寺、大林院）を調査対象とし、建築物によって構成された宗教的空間と、そこにおいて儀礼的行為が表出する宗教的空間という二つの面から、大都市における参禅の宗教空間を考察する。

建物によって構築された宗教空間は以下の特徴が明らかである。まず、注目してほしいのは宗教的シンボルがある空間と俗的空間が併存している点である。仏壇や仏像などの宗教的シン

ボル（例えば、長光寺の薬師如来像と釈迦牟尼如来像、東照寺の大黒尊天と韋駄尊天、坐禪堂の文殊菩薩など）がある空間と、駐車スペースや受付台、更衣室などの空間は同時に現れている。次に、坐禪堂は「奥」の静寂なところにある。東京の禅寺の比較的狭い境内において、地形、道、樹木で形成された多様な空間は、建物が視覚的に「奥」にあるというイメージを参禅者に与える。その坐禪堂は本堂や納骨堂などと同じ建物の中に設けられている（繁華街にある長光寺と中高層住宅街にある龍澤寺は地下、住宅街にある東照寺と工業街にある桐ヶ谷寺と寺院集積地にある慶安寺は地上、高級住宅街にある耕雲寺は地形によって地下に坐禪堂を有している）。いずれも静寂なところであり、周囲の音がほぼ聞こえない場所である。自然の音も坐禅者とともに坐禅の空間を構築するはずであった（例えば、瑩山の『坐禅用心記』の「水の音響く溪谷の辺り、生い茂る樹々の下」で坐禅するという主張）が、都市の禅寺にあつては、静寂さを主たる目的として、音を遮断したところに坐禅堂を設けることが特徴的である。

儀礼的行為によって現れた宗教空間について、長光寺の参禅の記述に基づき、その儀礼の現れ方の特徴として以下の二点を指摘したい。一つは参禅者の儀礼的行為が不連続に発生する点である。長光寺の参禅では、参禅者は山門に入る前に、その右側にある薬師如来像に合掌して礼拝する。そして、駐車、受付等の行為を特定な場所（長光寺の場合はその本堂の玄関のところである）で行う。参禅者が普段の生活空間から「分離」して禅寺の空間に入り、「過度」を経て、「統合」してまた普段の生

活空間に戻るといふ参禅の儀礼において、参禅者が宗教的シンボルに対する礼拝は、独立して発生した儀礼である。その一つ一つの礼拝の間に、受付、駐車などの俗的な作業が行われる。このように聖なる行為と俗なる行為が交替して現れてくる。もう一つは儀礼の空間の現れが参禅者によって相違が見られる点である。坐禅堂で座蒲に坐る前に発生したこれらの礼拝は、強制的ではなく、参禅者個人の意志によって行われるため、儀礼の空間が形成されるか否か、参禅空間で現れた儀礼の回数、頻度あるいは時間の長短といった点では相違が見られる。

参禅で見られるこの二つの宗教空間は同時に演出されている。世俗的空間と神聖の空間が複雑に入り組む前者は、後者に舞台を提供し、後者の空間で見られる礼拝の対象をも提供している。大都市の禅寺の都市性格も前者の宗教空間の構成に影響を与え、後者の儀礼の宗教的空間と関連していると言える。

本発表は禅寺の設計者側、禅寺側、参禅者側の発言を取り入れなかった。また、師弟相伝を重視する宗教空間の中で、禅寺の僧侶と参禅者の儀礼に対する解釈と反応も取り上げなかった。現代都市における参禅の宗教空間をより立体的に考えるために、その宗教空間を作る人間を今後の課題における重要な要素として検討しなければならない。

ゲーテの文学における「祈り」

エヴェリン・ツグラッゲン

これまで「旅びとの夜の歌」という詩は、キリスト教の神への「祈り」として捉えられてきたが、最近の研究によると

「平和」への「祈り」であることが明らかになった（Hans-Jörg Knobloch, *Wanders Nachtlied - ein Gebet?*, In: *Goethe. Neue Ansichten - Neue Einsichten*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 2007, S. 91-102 参照。最晩年のゲーテの小説『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』（一八二九）の中で、小説に出てくるマカリーエという聡明な女性の次の言葉がある。「祈りは心の希望をさわやかにする。」（『ゲーテ全集八』潮出版社、一九八一、四〇五頁）。よってゲーテにとって、祈りと希望は関連していると考えられる。

ゲーテの他の作品にも「祈り」の部分があるかどうかを調べ、その際「祈り」はどのように扱われているかについて論じて、彼の代表的な作品における「祈り」を示していく。

詩「パリア」（一八二四）は、「パリアの祈り」「聖譚」「パリアの感謝」という詩からなる三部作である。パリアとは、カースト制度の外側にあつて、ヒンズー教社会において差別されてきた人々のことであり、不可触民と呼ばれている人たちのことである。最初の詩「パリアの祈り」では、パリアが「梵天」というヒンズー教の神に「偉大な梵天」、または直接「あなた」（『ゲーテ全集二』潮出版社、一九七九年、二九七頁）と呼びかけている。この二人称で表現されているところに「祈り」を感じさせる。パリアは梵天に「主よ、さもまたこの祈りの後には／私にも子としての祝福をお与えください／それとも、私ごときもあなたに結ばれる／しるしを、お現わし下さいませよう」と祈っている。ここで、パリアは梵天に對し、すべての階級の信者を平等に扱ってほしいと祈っている。

戯曲の断片『マホメット』（一七七二～七三）の冒頭にあるマホメットの頌歌は「祈り」として理解できる。彼は本来「コラン」の第六章にあるアブラハムの祈りに基づいて、アブラハムの部分をマホメットに変え、この頌歌を書いた。頌歌の内容は、マホメットが星、月、太陽を自身の「主」として崇めようとしたが、三つとも沈んだので、結局これらを崇拜できなかつた。しかし唯一、天と地球を創造した神だけは崇拜することができた。マホメットはこの神に向かって次のように祈っている。「私の愛する心よ、創造主にそびえ立ちなさい／あなたは私の主であれ！私の神であれ！すべてを愛するあなたよ！／太陽や月や星／地球や空や私を創ってくれたあなたよ。」（*Goethe's Sämtliche Werke. Dramen 1765-1775*, Hrsg. von Dieter Borchmeyer, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt, 1985, S. 249 筆者訳）。このように、ゲーテは「コラン」の祈りをドイツ語の詩句に書き換えた。ゲーテは「コラン」に基づいて一八一五年の前半に「さまざまの護符」という『西東詩集』（一八二七）の詩を書いて、「東方は神のもの！／西方は神のもの！／（省略）その百のうち／この名こそたえられてあれ！アメン。」（『ゲーテ全集二』潮出版社、一九八〇年、九三頁）と述べて、「アメン」というアブラハムの宗教（ユダヤ教、キリスト教、イスラム教）の語を使っている。

「祈りは心の希望をさわやかにする」という考えは、ゲーテの作品の中にある「祈り」全般の根底を貫く考えであろう。祈る人はゲーテにとって、希望をもって前進する人のことである。彼がもっていた「祈り」についての考えは一つの宗教によ

るのではなく、普遍的であった。「バーリア」は、悩んでいる人の神への「祈り」を表現し、また「マホメット」の頌歌と「さまざまな護符」は、神を崇拜する祈りとして読むことができる。ゲーテはさらに、アブラハムの宗教で使われている「アメン」という語を詩の中で用いている。ゲーテの他の作品の中でも「祈り」の描き方はいくつかあると考えられる。今後は例えば「プロメテウス」や「王者の祈り」という詩などについて論じる必要がある。

映画・舞台『幕が上がる』における喪失とブツダ入滅後の仏教

三浦 宏文

本稿では、映画『幕が上がる』とその発展版の舞台『幕が上がる』と仏教との関係について考察したい。特に本稿では映画『幕が上がる』に焦点を絞って論じたい。映画『幕が上がる』は、静岡県立富士ヶ丘高校演劇部の成長物語である。この富士ヶ丘高校演劇部は、以前は「弱小」とまでは言えないにしても取り立てて良い所もない普通の地方の公立高校の演劇部であった。その演劇部に演劇の面白さを教え、まさに演劇に目覚めさせてくれたのは新任教師の吉岡だった。言わば部員たちにとって吉岡は教祖のような存在であった。ところが、彼女の指導によって全国大会という目標を見出し、その目標に向かって邁進しはじめたまさにその時に、その教祖とも言える吉岡は退職してしまつたのである。この時の部員たちの衝撃は計り知れないものがある。部員達にとって、吉岡の退職は大変大きな喪失であった。

この吉岡という指導者を失つた富士ヶ丘高校演劇部員たちの喪失は、仏教の歴史の中で考えれば原始仏教教団でブツダと一緒に活動していた仏弟子達が、まさにブツダの入滅を体験した状況によく似ている。紀元前に編纂された『涅槃経』においてブツダは「自らをたよりとし、法をよりどころとして生きていきなさい」という後の仏教で「自帰依」「法帰依」「自灯明」「法灯明」と言われる教えを説く。すなわち、誰かをたよりにすることなくブツダの教えである法をたよりにして、それを実践していくことを意味するのである。このブツダの教えにより、修行僧たちはブツダの死という喪失を乗り越え、悟りを開いた解脱者として生きていくのである。

ここで、もう一度『幕が上がる』のクライマックスシーンの高橋部長の言葉を振り返りたい。高橋部長は吉岡が去つて沈んでいる部員たちに向けて「私たちは舞台の上ならどこへでも行ける。どこへもたどり着けないとしても私はやめることは出来ない。なぜならそれは自分をやめることだから。」と語りかけていた。富士ヶ丘高校演劇部は、吉岡が来るまで目標を見失い何となく続けているような部活動であった。しかし、吉岡が現れる事によって見違えるような演劇部に生まれ変わつていった。特に高橋部長にとって、吉岡の教えは自分の新しい生き方の指針になっていったのである。それが「舞台の上ならどこにでもいける」という言葉に表れていると考える。すなわち、吉岡の演劇に関する教えと、それによって開かれた演出家としての可能性がさおりの生き方そのものになっていくのである。だからこそ、高橋部長は、演劇を「やめることはできない。なぜ

ならそれは自分をやめることだから」と言い切れたのである。そして、そのさおりの呼びかけに部員達も「行こう！全国！」と呼応していく。

これは、前述したブッダの教えである「自帰依」「法帰依」（「自灯明」「法灯明」）に非常によく似ていると言える。高橋部長たち富士ヶ丘高校演劇部は、吉岡の退職という喪失を、吉岡の教えと、その教えを自らのものとした自分自身をたよりに、乗り越えて前に進んでいったのである。もちろん、死と退職とは同列に扱うにはあまりに差のある現象であるが、どちらも「大切な人の喪失」という点では共通している部分が大きいと考える。「幕が上がる」という物語の中で、高橋部長たち富士ヶ丘高校演劇部員は、奇しくもブッダという師を失った仏教の修行僧たちと同じ仕方ですら経験した喪失を乗り越えていったのである。

児童文学における女神・妖精・魔女の表象

大澤千恵子

児童文学は、神話や伝承の物語を源泉に持ちながらも、それらと一線を画して近代西欧に誕生した。したがって、西欧の土着的な民衆信仰の世界と、キリスト教の両方の影響を強く受けている。妖精物語から児童文学への分水嶺であるアンデルセン童話には、主人公の少女や女性を通して、他者を思いやる愛と献身が描き出されていることが多い。こうした愛と献身の大本には、まず、古来の女神の叡智がある。それらは児童文学の中で、自分を信じる強い意思として表されてきた。しかし、その

イメージは変化に富み、キリスト教信仰との関連の中で、ときには妖精のような身近な存在として、あるいは魔女のような恐ろしい存在としても描き出されてきた。児童文学の女性の主人公たちの源泉は、神話の世界の女性の叡智とそこから生じる確固たる意志への信頼があると考えられる。さらに、その信頼は他者への愛と献身となつて顕現していることは注目に値する。

アンデルセン以前の物語をみてみよう。女性の叡智は、説話集『千一夜物語』のシェヘラザードや、その中の一つの物語『アリババと四十人の盗賊』のモルジアナにも見出される。また、フランスのペロウ童話に登場する妖精たちにもみることが出来る。

十九世紀ドイツのグリム童話になると、女性の叡智は、悪魔的なものと結びついた魔女の力として表象される。「ヘンゼルとグレーテル」でも、子どもを食べようとする恐ろしい魔女が登場するし、「白雪姫」では、白雪姫の命を狙う継母は魔女であり、彼女の叡智は姫を殺すための黒魔術として描かれている。これらのことは、グリム兄弟とその話を聞いた人々が厳格なユグノーであったこと無関係ではない。

しかし、同じく十九世紀ではあるが、グリム童話とは異なり、児童文学に大きな影響を与えたアンデルセン童話には、むしろ、魔女とされた女性の女神性を見ることが出来る。例えば、「野の白鳥」のエルザは、白鳥の姿に変えられてしまった兄たちの魔法を解くため、口をきくことができない。魔女の嫌疑がかけられ処刑されそうになつてもなお、黙々とイラクサの上着を編みつけ、最終的に兄たちを救う。魔女から女神へと

転じているのである。

このような女性の主人公の思いを貫く強さとしての愛と献身は、現代の物語にも引き継がれている。宮崎駿監督は、ロシアで作成されたアンデルセン童話『雪の女王』の映画を見た際に、主人公の少女ゲルダの純粋な思いを貫く姿勢に深い感銘を受けたことを明かしている。一見するとわがままにも見えかねないその思いを貫く姿勢は、周りを巻き込んでいく強さとやがてそれらを救済する力を持つものでもある。そうしたヒロイン像は宮崎作品の根幹をなすものであり、『風の谷のナウシカ』のナウシカや『魔女の宅急便』のキキ、『崖の上のポニョ』のポニョなど、多くの作品の主人公の少女たちの姿に継承されている。

また、世界的な大ヒットが記憶に新しいデイズニー映画『アナと雪の女王』の主人公アナもそれを受け継ぐものの一人だ。アナの強い思いとそれを貫く献身が、氷を解かず愛となつてエルサと王国を救うのである。こうした愛と献身は、世界への信頼にもつながっていく。アナの力が当初男性たちから魔女的なものとして恐れられているのは、女性の持つ超自然的な力への典型的な受け止められ方を表すものである。本作品の世界的な流行に鑑みれば、キリスト教文化圏の中で否定的に捉えられてきた、女性と超自然的な見方の結びつきは、現代社会においては、好意的に受容されていると考えることができる。

ヒロインたちは、困難に何度も直面するが、古来の女神の睿智に基礎づけられた愛と献身によって乗り越え、本人はもちろ

している。

ゴッホの《開かれた聖書のある静物》における分身性

正田 倫顕

フィンセント・ファン・ゴッホの《開かれた聖書のある静物》(F117/JH946)は一八八五年一月に描かれた。これはニューネン滞在の最後期にあたる。ゴッホがどれほど絵に命を賭け始めたとしても、品行方正な牧師の一家にとって彼の行いは理解不可能なものであった。家族に数々の心労を引き起こし、八五年三月に父が亡くなる。

描かれた聖書は大変重々しい本である。聖書の右ページ上にはフランス語で ISAI と標題が書きこまれていて、その右下の欄には Chap III と明示されている。ここには「苦難の僕」の詩(五二章13節―五三章12節)が詠われており、不当に迫害され理不尽に苦しみ死んでいった義人の姿が描かれている。後代イエスの死の意味が分からず暗闇の中にいた弟子たちに、旧約聖書の新しい解釈が開かれた箇所でもある。ゴッホはキリスト教が最も重視してきた旧約の箇所をゾラの小説『生きる喜び』と対置していることになる。

それゆえ、これまでこの絵は二項対立の図式に基づいて分析されることが多かった。つまり聖書の世界とゾラの小説世界の対比に、寓意(allegory)的な意味が読みこまれてきたのである。たとえば悲しみと喜びの対照があると見られたり(C. Nordentalk, "Van Gogh and Literature," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 10, 1947, pp. 132-

147, especially p. 142)、死と生、父と子の対比が読み取られ
たり（高階秀爾『ゴッホの眼』青土社、一九八八年、八九頁）、
宗教的な伝統と世俗的な近代性の対照だと考えられたりした
（R・ローゼンブラム『近代絵画と北方ロマン主義の伝統』神
林恒道／出川哲朗訳、岩崎美術社、一九九八年、一〇七頁）。
また聖書と近代文学に対立関係を認め、闇と光の対比や古いキ
リスト教と人間の生命の対立があると解釈されたりもした（園
府寺司『ファン・ゴッホ 自然と宗教の闘争』小学館、二〇〇
九年、一一三、一一六―一七頁）。

確かにこの絵の基層には、父とゴッホの葛藤があると考えて
も間違いではないだろう。しかしゾラの小説は決して聖書と対
立的に描かれてはいるわけではない。むしろ黄表紙本は聖書に寄
り添うように位置している。実際、ゴッホは聖書についても、
ただ批判的に捉えていたわけではなかった。聖書はなによりも
イエスに集約されるのであり、その限りにおいては肯定される
べきものであった。そしてキリスト教の伝統的解釈通りに、イ
エスもまた悲しみを担う存在であり「苦難の僕」と重なることさ
れる。またゾラの『生きる喜び』も題名を文字通りに受け取る
ことはできない。その内容は書名とは裏腹に、暗く悲劇的であ
る。主人公ポリーヌは生きる喜びなど全く味わわず、苦しみ
を一身に担っていたのだ。悲劇性という共通項でくれば、ポ
リーヌもまた無名の「苦難の僕」と言えるのではないか。事
実、ゴッホは現代文学と聖書は切り離されたものではなく、連
続性があると感じていた。聖書も現代文学も、ゴッホにとって
は暗闇の中に光を投じる存在だったのだ。

ゴッホは牧師である父を批判し、キリスト教を否定してき
た。しかしそれは自分を否定することに等しく、切実な痛みが
疼き続けることとなった。批判する主体と批判される客体が
別々の存在ではなく、実は自分の中に同居していたのだ。だか
ら聖書は単に父親の姿であるにとどまらない。同時にゴッホ自
身の悲しい姿でもあるのではないか。家の中で特定の役割をも
たなかったこの聖書は、図らずも無用の長物扱いされるゴッホ
の姿でもあったのではないか。したがってこの作品は父やキリ
スト教との対決だけが主題なのではない。小説だけでなく聖書
もゴッホの姿であるとすれば、結局彼の自画像ということにな
る。この絵ではイエスや父親、ゴッホ、ポリーヌ、教会など
様々な像が含意されている。多くの表象が多層的に重なって、
結局はゴッホという人間が現われてしまったと考えられる。

岡本太郎撮影〈久高島・大御嶽〉一六カットとヒエロファニー

佐々木秀憲

前衛芸術家の岡本太郎（一九一―一九六）は、一九五九年十
一月と一九六六年十二月との二回沖繩を調査取材した。一回目
に沖繩を訪問した岡本は各地の日常生活の場面を活写し、沖繩
における見聞を『沖繩文化論』として総合雑誌『中央公論』一
九六〇年三月号から同十二月号まで計六回にわたって連載し、
一九六一年一月『忘れられた日本（沖繩文化論）』（中央公論社）
として上梓した。（以下、『沖繩文化論』と称する。）『沖繩文化
論』において、岡本の精神的な緊迫感がピークに到達している
のは、久高島の、神が降りる場所とされる大御嶽（フボウウタ

キ）を訪れた時に抱いた感動について述べた「神と木と石」の章である。岡本は大御嶽について「自然木と自然石、それが神と人間の交流の初源的な回路」としている。

筆者は岡本太郎の欧文蔵書を詳細に調査し、世界的宗教学者であるミルチャ・エリアーデ（一九〇七―八六）の著書に多くの書き込みを発見し、一九五〇年代以降の岡本太郎の創作活動に多大なる影響を与えていることについて発表したことがある（於日本宗教学会第六九回学術大会。岡本旧蔵のエリアーデ著『神話と夢想と秘儀』一六八頁には「聖なるものがこの石、この樹に自らの姿を現わすことによって全一者であることを放棄し自己を限定するのとまったく同じである。むろん、無数の聖体示現のなかには大きな相違点はある」（訳文は岡三郎訳同書一六六頁を参照）の箇所に傍線が確認できる。つまり岡本が一回目の沖繩訪問時に、大御嶽の中に立ち入り、「何も無いということ」の中に「厳肅な実態」を見出し、五カットの写真を撮影したことは、エリアーデの著作を通して「聖なるものがこの石、この樹に自らの姿を現わす」とする「ヒエロファニー」の概念を十分に理解しており、大御嶽が「ヒエロファニー」の実例であると感得したからであると考えられる。

また、一九六六年一月、二回目の沖繩訪問を果たした岡本の目的は、久高島において十二年に一度午年に行われる、女性だけの神事「イザイホー」を取材することにあった。この二度目の沖繩訪問においても、岡本は久高島の有志の案内で大御嶽に再び入り、ハーフ・サイズのカメラで写真を十六カット撮影している。一九六六年の久高島再訪時には岡本は大御嶽に入っ

ておらず写真も撮影してないとする説もあったが、二〇一六年、川崎市岡本太郎美術館において開催した「岡本太郎が愛した沖繩」展の為の調査により、十六カット撮影していたことが判明した。つまり、岡本は再訪時にも大御嶽の持つ聖性に感動を深くし、わずか数十mの空間を、再度、十六カット撮影したと考えられる。

この沖繩再訪の興奮の冷めやらぬ翌一九六七年七月、岡本は一九七〇年に大阪・千里にて開催される日本万国博覧会（大阪万博）の日本館のテーマ展示プロデューサーに就任する。そして同年一〇月には、後に《太陽の塔》と呼ばれることとなる「空中・地上・地下の三層」からなる「(仮称)生命の樹」を建造することを公式発表しその原型を制作している。岡本旧蔵のエリアーデ著「イメージとシンボル」のフランス語初版五〇頁の「三つの宇宙の概念―天上界、地上界、地下界―「中心」がこれら諸界の接合点を構成する」（訳文は前田耕作訳同書五五頁を参照）の行には傍線が記されており、《太陽の塔》がエリアーデの著作から修得された知識で構成されていることを筆者は詳述したことがある（於美術史学会平成二九年度第四回東部例会）。つまり、岡本が大阪万博のために《太陽の塔》こと「(仮称)生命の樹」を構想する際に、最も直接的な影響を受けたのはエリアーデの著書であり、沖繩・久高島で体験した「大御嶽」のもつ聖なるイメージであったと考えられる。そして、岡本が沖繩・久高島再訪時に撮影した大御嶽の十六カットは、《太陽の塔》を考察する上で示唆に富んだ資料であることを指摘した。

第十四部会

マヤ司祭——グアテマラ先住民の宗教文化——

大村 哲夫

中米グアテマラの宗教は、シンクレティズムとして知られている。しかし治安の悪さと先住民言語の多様さなどによって、宗教学者が十分な調査を行うことは困難であった。筆者は、二〇一六年および二〇一七年に先住民へのフィールド・ワークを行う機会を得、シヤマン（各部族で呼び方が異なるため、ここではスペイン語の総称を和訳して「マヤ司祭」とする）への調査を始めることができた。本発表は、その成果の一端である。

グアテマラは、マヤ文明の栄えた地であったが、一七世紀にスペインに征服され、虐殺と過酷な支配によって衰退した。宗教的にはカトリックが強制され、先住民の神殿を破壊しカトリック聖堂が建設された。その結果、先住民はカトリック信者となったが、聖人信仰や民間信仰にマヤの宗教文化が垣間見られ、混濁というより重層的な構造を示している。

マヤ司祭とよばれるシヤマンの存在もその一つである。彼らは男女ともに存在し、グアテマラ全土に分布し、依頼に応じて卜占、修祓、祈禱、病氣治しなどを行う。マヤ暦を用いた卜占は室内で行われるが、屋外でも儀礼が行われる。神聖なシンボルであるマヤ十字を描いて祭壇を築き火を焚く儀礼は、「聖地」で行われることが多い。儀礼時の服装は、女性は部族の紋様を織り込んだ手織りの上衣（ウイピール）にコルテと呼ばれる腰

布を着け、頭に畳んだ万能布・スーテを置く。男性は伝統的な紋様のシャツとズボンに房付きの男性用頭巾を巻くことが多い。本報告では、グアテマラ高地湖畔サンティアゴ・アティトラン村におけるフィールド・ワークによって得られた情報を述べる。

サンティアゴ・アティトラン村は、スツウヒル族が住む大きな村である。人口は二万人程度と推定され、五〇人ほどのマヤ司祭がいるという。他の村とは湖を利用した水上交通がある。ここではカトリックのほか、「マシモン」と呼ばれるスペイン征服以前からとされる「神」が祀られている。内戦以降は福音派プロテスタントも勢力を伸ばしている。

当村では、男性（六〇代、四〇代）、女性（五〇代）の計三人への参与観察と聞き取りを行った。聞き取りはストウヒル語、スペイン語、英語などにより行った。特徴的なことは、三人とも世襲ではなく巫病と思われる疾患や不運、夢見による召命によってマヤ司祭となったことである。例えば四十代の男性は、一般の仕事に従事していたが体調を崩し回復が覚束なく、自分で山野を跋渉し薬草を探し求めた。試行錯誤の結果、自分に合う薬草を見つけ治癒することを得たが、仕事に戻ると再び体調の不調を覚えたため、マヤ司祭となったという。他の二人も同様で、繰り返し夢を見るなどしてマヤ司祭となる運命を悟ったようだ。マヤ司祭になる特殊な儀礼はなく、師についての修行もない。噂を聞いた人々が彼を訪ね、祈禱を依頼することでマヤ司祭と見做されるようになる。師をもたないものの、彼らの儀礼には共通点が見られ、文化的共通認識があると思われる

る。成巫過程としては、沖縄のユタや東北のオガミヤなどとも共通する。またマヤ司祭は生活のための職業ではなく、生業を別に持つことが多い。

グアテマラにおけるマヤ司祭は、近年その活動が目立つようになったという。長かった内戦の終結から二〇年、内戦を経て高揚した民族意識もその背景にあると思われる。「征服」「内戦」という「災害」の中で、マヤの宗教文化がいかなる役割を果たしたのかについては今後の課題としたい。またアメリカ合衆国など「先進国」からも病気治しのため訪れる人もいるなど、スピリチュアルなケアを求める傾向も復活に拍車を掛けているようだ。今後もマヤ民族の宗教文化について宗教心理学的視点も含めて調査を進めたい。

キューバにおけるヨルバ系宗教のアフリカ回帰主義的動向

井上 大介

本発表は、キューバにおけるヨルバ系宗教、レグラ・デ・オチャ／イファ信仰の組織化の流れとアフリカ回帰主義的動向、そして特にその多様性について論じたものである。

レグラ・デ・オチャ／イファ信仰は、アフリカ・ナイジェリアおよびその周辺地域に発展したヨルバ語系文化を起源とする宗教が、大西洋奴隷貿易を契機にキューバにもたらされ、その後カトリックや心霊主義と融合しながら発展した民衆的宗教習俗である。しかしグローバル化の影響のもと、キューバ国内の政治的状况の変化によって、近年では同信仰の組織化が顕著となり、これまでの宗教実践の性質が変容しつつある。発表では、

歴史的に隠蔽されてきたアフロ・キューバ系宗教の実践が、政府の政治的、経済的、文化的方向性の変化によって促された組織化の流れの中で、従来の実践コミュニティ的特徴を弱体化させつつあると共に、キューバ的伝統を重視するグループとアフリカ回帰主義的グループが台頭し、特に後者において様々な立場の主張が顕在化しており、それが民衆宗教の特徴を理解する上で重要な題材を提示しているという点について論を展開した。

結論としては以下の点を確認した。まず組織化の動向において、国家によって宗教法人格を与えられた唯一の宗教団体として、ヨルバ文化協会が、社会的、宗教的正統性をもとにその影響力を拡大しつつある。同協会は、ヨルバ系宗教の多様性を教義、儀礼的側面から統合し、同協会に同意しない諸集団を排除するといった傾向も一部には存在しており、その結果、実践コミュニティ的環境によって発展してきた同宗教習俗の多様性、家族的紐帯をベースとした民衆的活力が一部、馴致化されるに至っている。

他方、そのような流れに対立する信者たちは、ヨルバ系宗教の正統性を、アフリカ、特にナイジェリアおよびその周辺地域への文化的回帰によって担保し、キューバ国内の動向、特にヨルバ文化協会の方向性に対峙するという状況にある。そのようなアフリカ回帰主義的傾向は、アフリカ系キューバ人としてのルーツの模索とも連動していたが、なによりも、彼（彼女）らの宗教的権威や正統性とより深く結びついていた。それはアフリカ回帰主義者たちが、ヨルバ文化協会と連なるヨルバ系宗教実践者をクリオージョ派として定義しながら自らの宗教実践と

差異化し、そこで認められない女性の最高聖職者イヤニフアの存在を、アフリカの解釈から承認するといった傾向からも看取できた。しかし同時に、アフリカ回帰主義的傾向をもつ彼（彼女）らのアイデンティティは、自らの実践がいずれにしてもキューバの伝統に関連したものであり、自らもクリオージョ派であることを完全に否定できないといったジレンマの中で揺れ動いていたのである。ヨルバ文化協会の会員数が増加の一途を辿っていることから、アフリカ回帰主義的实践に隣接する信者の一部は、近年、ヨルバ文化協会を中心とする国民文化的動向に取込まれていることが伺える。しかし他方では、人類学者などの協力のもと、アフリカ回帰主義者たちのグループが統一集団を形成するといった流れも顕在化しつつあり、そのような点を中心に、今後の研究を展開したい。

なお本発表は、科研費基盤研究C (SPS KAKENHI Grant Number JP 263709648) の助成金によって実施したフィールド調査の内容に基づいている。

アメリカ合衆国の「キリスト教国論」

—— トランプ政権下の新動向 ——

佐藤 清子

近年のアメリカ合衆国では、米国は聖書の理念の下に建国されたという歴史認識と結びついた「キリスト教国論」が一部で人気を博し、トランプ政権もそれを支持するような動きを見せている。本発表では現代のキリスト教国論の動向を紹介し分析を加えた。

米国はキリスト教国だという主張はそれ自体で新しいものではないが、現代の議論は、① 宗教の自由の保護という名目の下で、公共領域における宗教の役割の拡大や、宗教的アイデンティティの承認拡大といった具体的変化を求めていること（しかもこの「宗教」は、米国の多数派の宗教である、福音派プロテスタンティズムに読み替えられかねないものである）、② 主張が修正主義的な歴史理解によって補強されようとしていること、という二点に特徴がある。

二〇一六年に大統領選挙に勝利したトランプは、選挙前から宗教の自由の保護を公約に掲げ、白人福音派プロテスタントの多数の支持を受けて当選した。宗教者の政治活動を制限したジョンソン修正条項撤廃、国外での宗教弾圧・取り締まりへの関与、そして性的少数者の平等な取り扱いや生殖コントロールに対する宗教を理由にした反対などは皆、宗教の自由の保護として語られ、トランプはこれらに積極的に取り組む姿勢を示している。トランプの政策が与えた実際的影響は未だ限定的だが、宗教の自由は今では反LGBTQ、反人工妊娠中絶の立場をとる宗教右派と結びつけられる言葉となつてしまっている。

こうした意味での宗教の自由の保護拡大要求を支えているのが、米国の建国者たちの当初の意図はキリスト教国の建設だったという主張に基づく、修正主義的歴史理解である。この理解の下では、現在の世俗主義的アメリカ合衆国は「本来の」姿からの逸脱であり、宗教の自由の「回復」は、その正しきあり方への回帰ということになるだろう。

発表では、こうした歴史理解を広めるリーダーとして、教育

団体ウォールビルダーズを運営するデイヴィッド・バートン (David Barton) と、その著作の一つである『建国者の聖書 (The Founders' Bible)』(二〇一四年)を紹介した。この本の本体は一般的な英訳聖書だが、全編にわたって注釈が施され、様々な論文や挿絵が加えられている。これらを通して読めば、聖書が建国のための理念的、道徳的支柱となったという「歴史」を学ぶことが可能である。

アマゾン・コムに寄せられたレビューからは、購入者の多くが『建国者の聖書』に満足を感じ、米国は聖書に基づき建国されたというそのメッセージを全面的に受け入れることが読み取れる。また、「これこそ公教育で教えるべき内容だ」「ホームスクールで使いたい」というような教材としての使用を推奨する声も目立つ。自分のため一冊購入するに留まらず、決して安価ではないこの本を家族・親族や友人に対する贈り物として複数購入する場合も多いようである。

米国はキリスト教国であるべきだとの主張は、この国はもともとどのように建国されたという修正主義的歴史理解、世俗主義こそ宗教に敵対的なイデオロギーであるという批判、ゆえに宗教の自由を保護すべしという普遍主義的訴えによって補強され、今後も影響力を保ち続けられると思われる。「宗教なし」を自認するアメリカ人は増えており、世俗化の反証例と言われてきたこの国にも変化の兆しが見えている。しかし、米国において同時に目立つのは、この国があまりにも世俗化してしまったとの不満を持つ、宗教的な人々の姿なのである。

キリスト教の人類学 (Anthropology of Christianity) の現在

村上 辰雄

従来、文化人類学は、同時代のいわゆる未開社会あるいは非西洋社会を研究してきたため、キリスト教はその研究対象にはなりにくかった。ところがここ二十年ほど、欧米の人類学者によるキリスト教研究が盛んになってきている。このような最近の動向の背景には、一、キリスト教の非西洋化、二、人類学における方法論的反省、そして、三、グローバルなキリスト教復興運動の三つの要素があると考えられる。

近代化論で推察されたように、少なくとも北アメリカやヨーロッパ地域では人々の宗教離れ(世俗化)が進み、西洋社会の非キリスト教化が進んでいるように見受けられる。他方、グローバル・サウスと呼ばれる非西洋地域では、逆にキリスト教の信者数は増えており、今後、キリスト教の重心は北(西洋)から南(非西洋)へシフトすると考える研究者も増えてきた。このように、キリスト教が非西洋化し、西洋の他者となることによつて、人類学もキリスト教を他の宗教と同様の研究対象として、その宗教性を問うことが可能になってきた。

次に方法論の視点から言うと、近年、人類学は、エドワード・サイードの「オリエンタリズム」批判や、タラル・アサドの宗教概念批判、あるいは、研究者の立場性や再帰性の視点からの批判などによつて、従来の研究対象や調査方法を正当化することが難しくなってきた。そこでその研究対象を、純粹かつ切り離された存在から、双方向的に影響を受け合う繋がった存在へとシフトする必要性が出てきた。そのような中で、他

者性を保持しつつ、再帰性にも配慮できる研究対象として、異文化社会におけるキリスト教が上がってきた。これによって、調査者自身が完全なアウトサイダーではなく、ポテンシャルな改宗者として、よりフラットな立場で、研究対象と相互関係を持ちえるようになった。キリスト教という共有できる領域に入ることによって、不均等な一方的観察から問主観的解釈へと移行する可能性が広がったのである。

ここで述べているような非西洋化されたキリスト教の新たなグローバルな動きを何と呼ぶのか、研究者の間でも、まだコンセンサスは得られていないが、その特徴としては、発展途上国で現地の文化や宗教と融合する形で実践されていることが挙げられる。そして特に、グローバルイズムと密接な関係にあると理解されている。そこで描かれるのは、グローバル化によって推し進められる世俗化の波（市場経済、個人主義、相対主義など）に、クリスチャンとして対峙する人々の姿である。彼らはそれぞれの伝統的な世界観や儀礼実践をキリスト教の枠組みの中で再解釈し、宗教的人間として、グローバル化時代を生き抜くすべを模索している。そして人類学者は、その違いや多様さについて記述し分析するのみではなく、このような差異や多様性の根底で共有される基盤を探ることを通じて、新たな宗教理解の地平を広げようとしており、異なる学問領域間の交流も生んでいる。人類学から神学への働きかけもその一つである。

ジョエル・ロビンズは人類学と神学に関する論文の中で、今日の神学と人類学を比べた場合、他者性の位置づけについて大きな違いがあるとし、人類学は、他者と自身との違いを認識す

るところに重点を置くが、神学の場合、他者は自身に働きかけてきて、自身を変えてしまう契機となりえるとする。そして、人類学もそのように存在自体を変えてしまうラディカルな他者を夢見ていた時期が過去にあったとし、それは実り多き意義ある時代だったとしている。今後、キリスト教の人類学が、そのような方向性への回帰を通じて、公共性を高めることを目指していくことになるのか、その動向に注目していきたい。

メディアイメージにおける寺院側の対応

——柴又帝釈天の場合——

小高 絢子

現代において聖地を訪れる人々の動機は多様化し、寺院においても同様に、必ずしも信仰や現世利益を主たる目的とせず訪れる人々が増加している。「Pokémon GO」の流行の際には、地域の一寺院までもがその対応に追われ、宗教的な立場から観光への対応を検討させられる事態となった。いまや寺院にとって観光という現象は身近な話題となっているのであり、観光という、一見信仰や宗教といった聖なるものと対立するような、俗なるものにどのように対応するかは、センシティブかつ重要な問題となっているのである。

そこで本発表では、観光と宗教という視点のもと、柴又帝釈天（経栄山題経寺）を事例に、観光に関わる寺院の対応を取り上げた。観光が多様に宗教と結びつき、多くの人々が様々な動機で寺院を訪れるようになっていくなかで、寺院はその状況をどのように捉え、対応しているのだろうか。分析には、柴又帝

釈天発行の雑誌『柴又』の創刊一号〜一九八号（昭和三十六年（一九六一）〜平成二九年（二〇一七））、読売新聞（明治八年（一八七五）九月二〇日〜平成三〇年（二〇一八）八月三三日まで）、朝日新聞（明治二二年（一八八九）六月二二日〜平成二九年（二〇一七）七月二四日まで）を用い、特に雑誌『柴又』の記事内容と、観光に対する寺院側の発言に注目した。

柴又帝釈天の観光化の歴史は、主に三段階で捉えられる。即ち、①庚申信仰の聖地としての時代（映画放映以前）、②映画『男はつらいよ』の聖地としての時代（映画放映中）、③下町情緒ある街並み・風景を残す場所としての時代（映画終了後〜現在）である。それぞれの時代ごとに寺院側の対応を見ていくと、以下のことが明らかになった。

①の時代においては、『柴又』が発刊当初から、檀家信徒のみならず、一般大衆への教化を意識しており、庚申の様子や帝釈天詣での記事があることから、庚申が当時の柴又帝釈天の重要なファクターととらえられていたことがわかった。

②映画の放映を機に、『柴又』はより一般大衆を意識するようになり、柴又に関する記事や、『男はつらいよ』の記事が載るようになる。広く一般へ向けて門戸を開放する姿勢を見せ、映画を機に参詣者が増えたことに関しては、様々な人々に「仏縁を結ぶ」機会ととらえ、映画のヒットによって訪れる観光客を布教の対象に、そして観光を布教のきっかけと捉え、布教という文脈から観光に理解を示し積極的に歩み寄っていることがわかる。

③映画の終了後には、映画放映中とは一転して、『男はつら

いよ』に困っている面もあると主張するようになり、映画のブームの一方で信仰が薄くなっていることを嘆き、信仰を再強調していく姿勢を見せる。その一方で、観光をきっかけに信仰へ、という意識は健在で、映画による観光だけでなく、柴又や柴又帝釈天本来の良さを生かした街並み・景観を重視していく動きが見られる。雑誌でも下町情緒あふれる街並み・景観の一要素である彫刻や庚申に関する記事を載せるようになる。

①から③を通して、観光に対する寺院側の容認の姿勢は一貫している。寺院は、俗なるものとして観光をとらえ、聖なるものである信仰とは区切りながらも、俗なる観光のなかに聖なる信仰へのきっかけを見て、訪れる人々すべてを布教の対象として受け入れている。また、観光を仏縁ととらえたり、寺院の彫刻を下町性の一要素として発信していくなど、時代ごとの主要なイメージに沿って、「信仰」や「宗教」を「観光」に接続させながら、自身を再定義、再表象していく動きも見られた。寺院は「宗教」と「観光」の関わりの中で自ら立場や対応を変化させつつ存続し、ひとつの主体として行動しているのである。

観光政策を進める他の主体への注目や、他の事例との比較検討は今後の課題としたい。

パールシーとイラン——故郷という観光地——

香月 法子

イランのイスラーム化後、インドに移住したゾロアスター教徒をパールシーという。彼らは移住後もイランに残ったゾロアスター教徒と書簡にて交流を続け、宗教的教えを受けていた。

しかし一八世紀になると経済力をつけたパールシーは、イランのゾロアスター教徒に反発したため、結果相互の交流は一九世紀まで途絶えた。一八五四年になって、パールシー商人のハタリアは、同胞であるイランのゾロアスター教徒の惨状を知り、カジャール朝と交渉し、特にゾロアスター教徒を苦しめていたジズヤ（人頭税）を廃止させた。以後、再び交流が再開し、また一八世紀以前とは逆に、パールシーがイランのゾロアスター教徒を支援するようになった。

二〇世紀に入り、パフラヴィー朝が興ると、イランのゾロアスター教徒の地位は著しく向上し、政治力も得た。パールシーも仕事を求め、イランへ移住するものが少なくなかった。イランのイスラーム化以後においては、この時期がパールシーとイランのゾロアスター教徒の蜜月だったと言っても過言ではない。しかし一九七九年のイラン・イスラーム革命によって、この関係は突然終焉した。

一九九〇年代になると、当時、パールシー・コミュニティにおいて一般教徒に欧米のゾロアスター教研究成果を広めて一躍、コミュニティの寵児となったコジャステ・ミストリーが、自らガイドを務めるイラン・ツアーをパールシーに提供し始めた。彼がパールシーのためのイラン・ツアーの火付け役である。このようなツアーを行なっているのは、現在でも四、五名ほどいる。その内容は大まかに二、三週間の行程でイランの有名な観光地を巡る、旅費交通費だけでも三〇万円近くかかるような、決して安くはないものとなっている。特徴としては、拝火寺院内部での祈禱の機会や、野原で行うゾロアスター教儀礼

などの内容も盛り込まれているものの、その他は日本の旅行会社が企画するような内容となっている。こういったパールシーのためのイラン・ツアーの参加者は、一九七九年以降、気軽には行けなくなった祖国であり、宗祖ゾロアスターが歩いた地イランを一目見ておきたいという思いで参加する、時間に余裕のある年配夫婦が多い。

イランは祖国であり、同胞も少なくなりつつあるとはいえ、まだ存在している。かつ一八世紀以降インドに移住してきたゾロアスター教徒には、いまだイランに親戚がいる人々も少なくない。パールシーであれば彼らを通じて特別なコネクションを持つていてのではないかと思われるのも当然である。しかしなぜパールシーはこのようなツアーに参加するのか。

なぜならまずパールシーには、イランに親戚は疎か、知り合いのゾロアスター教徒もほとんどいないのである。また同じ祖先を持ち、交流を続け、共に助け合ってきたパールシーとイランのゾロアスター教徒は、宗教的、社会的等様々な面で異なる性質や慣習を持つているのである。これは長い間交流を異なながらも、全く異なる地に暮らしてきた結果である。加えてパールシーは一九六〇年代から、イランのゾロアスター教徒は一九七九年以降、多くが北米へ移住し、この地で再び一つのコミュニティを築こうとした。しかし上述のように様々な異なる面によって、彼らは統合するどころか、分裂してしまっただけである。そしてこの状況はほとんど改善されず、現在もつづいている。この状況、パールシーとイランのゾロアスター教徒の分裂状態が、パールシーのありきたりなイラン・ツアーを生んでいるの

である。パールシーのイランへのツアーとは、イランのゾロアスター教徒との分裂を示す一つの現れなのである。

トルコにおける「信仰ツーリズム」

—— 世俗主義とイスラームの間 ——

佐島 隆

トルコ共和国における宗教的な観光地をめぐる観光行動の中には、「イスラーム（シャリーア）・ツーリズム」「信仰ツーリズム（inanç turizmi）」「ズィヤレト、モスク・廟墓への参詣」がある。ここでは信仰ツーリズムを中心に報告する。信仰ツーリズムはキリスト教の遺跡や関連施設、モスクや聖者廟等のツーリズムなどであるが、ハッジやウムラ（小巡礼）などのイスラーム・ツーリズムとは区別される。また「ズィヤレト、モスク・廟墓への参詣」は、イスラーム・ツーリズムにも、信仰ツーリズムにも含まれる場合がある。

トルコ共和国の観光地はこれまでキリスト教関連遺跡、古代ギリシア・ローマやヘレニズム時代の遺跡古代オリエント、セルジューク朝やオスマン帝国に関連する遺跡などであったが、二〇〇二、四、六年には TÜRSAB（トルコ旅行業協会）と宗務庁の共催でシンポジウム「信仰ツーリズムの日々」が開催され、信仰ツーリズムとイスラミック・ツーリズムとの区別しがたい部分が見られるようになる。

そもそも巡礼はムスリムの五行の一つであるが、その旅行全般の実施をするエージェント（旅行代理店）は TÜRSAB（トルコ旅行代理店協会）が管轄している。ツアーのガイドは

「TUREB（ツアーガイド協会）の資格認定証が必要となるが、宗務庁企画のハッジやウムラはイマームが担当する。巡礼を企画するのは宗務庁の管轄であり、実施まで関わる場合もあるが、TÜRSABに所属する代理店が企画・実施する場合もある。宗務庁に関連する巡礼がイスラミック・ツーリズムであるとする、信仰ツーリズムは文化観光省に関連しており、むしろ世俗のツーリズムといえることができる。

信仰ツーリズムは宗教関連施設などの観光地をめぐるツアーであるが、人々それぞれが娯楽や休息、保養、知識を得るツアーでもある。イスラミック・ツーリズムは、イスラーム的価値観に基づく観光行動、ムスリム個人の信仰心や宗教的価値観を喚起する観光行動である。信仰ツーリズムとはほぼ同義の言葉に *Canlı ve tübe turizm*（モスク・墓廟へのツーリズム）があり、モスクや廟墓（*tübe*）はイスラームの観光資源でもある。「参詣」（ズィヤレト、*ziyaret*）は「聖地」（マッカ）以外への参詣・訪問であるが、聖地以外を「聖所」とすると、聖所への観光行動は信仰ツーリズムとして考えることができる。

その聖所では、その地域で行われる方式で願かけが行われる。アンカラ市内のハジュ・バイラム廟に、観光省職員Aさん（女性）の母親はよく参詣に行き、願かけをしているとAさんは語る。母親は人助けや子供にご馳走をして善行（*sevap*）を積む。廟に来た人に角砂糖を配り、幸せが広がりますようにと願う。子供の大学受験の時に砂糖を配り、叶うとまた配る。二〇一七年にブルサのエミル・スルタン複合体で信仰ツーリズムによる観光客を観察した。ツアー客は、モスクもあるのに、モ

スクよりも、エミル・スルタン廟に参詣をする。願かけをする者もいればガイドの話聞き知識を得る者もいる。この信仰ツーリズムはイスタンブールの町役場が企画し、バスを仕立てて来っていた。

信仰ツーリズムは世俗的とも言えるが、その中ではイスラームの信仰をもちながらツーリズムに参加する人もいる。願かけを目的に来る者もいる。願かけが叶うとは信じていないといながら、願かけをする者やそれを拒否する者もいる。信仰ツーリズムにハッジやウムレを含む考え方と含まないと考える考え方と両方に跨がる状況を、現在見ることができるといえる。「世俗」つまりキリスト教など諸宗教の文化を含む観光資源であったところに「イスラーム」やオスマン帝国などの観光資源が影響力を持つてきていると見て取ることのできるのである。

現代宗教論からみた宗教ツーリズム研究

山中 弘

本発表の目的は、「現代宗教論」という視点から、ツーリズム研究で近年活発に論じられている「宗教ツーリズム」という概念の理論的射程を検討するものである。なお、ここでいう「現代宗教論」とは、「世俗化論」を含めて、マクロな視点から今日の宗教の変化や社会における位置を理論的に論じようとする議論の総体を指している。

さて、ツーリズム研究のテーマの一つとして宗教の問題が前景化するようになったのは、一九七〇年代に「巡礼」研究とツーリズム研究が交差したことが大きい。その交点にV・ターナ

ーが存在する。彼の巡礼・コミュニティ論は、ツーリズムを「真正性の探求」と捉えた同時代の観光社会学者D・マツキヤールネルの見解と共鳴し合いながら、「聖地巡礼」論とツーリズム研究との豊かなコラボレーションを生み出した。今日の宗教ツーリズム論の活性化の背景には、宗教に関わる観念、実践、建造物の観光資源としての価値が積極的に認識される一方で、聖地と巡礼を、自己発見の場所、歴史的遺産、審美的価値あるものとみなす人々の需要の高まりが考えられるだろう。N・コリンズ・クレイナーは、現在までの宗教ツーリズム論を(一)巡礼者とツーリストの区分の否定、(二)研究対象の拡大、(三)一般的・包括的な概念から個別的・内的な体験へ、(四)二者択一的から並存的アプローチへの移行、と整理している。この整理から、「宗教ツーリズム」論の一つの捉え方は、聖地と巡礼のあり方の多様性を象徴的に表現する概念であるというものである。

巡礼者も聖地も多様なあり方をしていて宗教ツーリズムという現象は、欧米を中心とした先進産業社会に位置する聖地や教会のあり方に関わる特殊なものだろうか。宗教ツーリズム論の理論的射程を検討するために、毎年、全世界から二〇〇万人以上の巡礼者がメッカを訪れるイスラームの事例を取り上げてみよう。ツーリズム研究において、イスラームとツーリズムを扱った業績は増加しており、ハッジ、ウムラ、あるいは地域の聖者廟への参詣など、巡礼を扱った論文も数多く存在する。例えば、R・ラジは、カリフォルニアの三つのモスクで、ハッジを行なった二五〇名のムスリムの調査から、ハッジと宗教ツーリス

ムの相違を明らかにしている。しかし、他方で、サウジアラビア政府による近年のメッカの大改造計画とツーリズム振興政策に伴うハッジを行う人々の意識や行動の変化を指摘する論文もある。例えば、サアイ行を行う場所がエアコンのついた大理石の廊下に改修されるという巡礼環境の改善と共に、タワーフ儀礼でのスマホによる自撮りやインスタグラム、ネットによるチャットなどが行われるという状況が論じられている。J・キュラシは、こうしたメッカを取り囲む観光振興の進展が巡礼体験にどのような変化をもたらしたのかを検討し、ハッジの商品化とブランド化を指摘している。もとより、イスラームでは宗教的義務として「巡礼」が位置づけられている以上、ハッジの動機も体験も当然のことながら宗教的なものであって、そこに「多様性」を認めることはできないはずである。しかし、現代宗教のあり方に、消費主義的資本主義が深く関与しているとすれば、急速に経済成長を遂げ、F・シラジが「敬虔のマーケティングと商品化」と呼んだ中産階級の増大に伴う消費主義的なライフスタイルが浸透し始めているイスラーム諸国を考察の場外におくことは不可能であり、メッカの改造計画や莫大なツーリズムへの投資は、明らかに、こうした国々からの人々を積極的に呼び込もうとする狙いがあるだろう。消費主義的資本主義とライフスタイルの浸透が、イスラームを含めた現代宗教にどのような変化をもたらしたのか、さらに考えてみる必要があるように思われる。

水路等公共用地維持に伴う社寺地の諸問題

山田 親義

公共物とは「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」である。日本国内では、明治時代以降、公の政府（官）が所有する財産のことを「公共物」と呼び、法や規則などで厳格化し、適用された。国有財産法（昭和二十三年法律第七三号）第二条及び附則第四条などに規定されている財産である。

これら財産のうち、二〇〇〇年四月一日施行「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、一部の公共用地が国から市区町村（以下 自治体）へ権限の移譲が行われた。そうした用地のなかに、河川法や道路法といった法によって規定されていない水路や里道などがあり、これらは「法定外公共物」と呼ばれ、これらも自治体において、日常的な維持管理が行われている。ただし聴き取り調査の結果、現状では、自治体ごとに法定外公共物の取り扱い方法が異なっている。

前年報告したように、自治体には、法定外公共物を適切に管理する義務がある。さらに、自治体が法定外公共物の維持管理を行う上での課題については、当該地での除草や害虫駆除などの対応、法定外公共物内への無断立ち入りの防止、墓地等といった長期的な構造物が法定外公共物上を侵し占有する場合の対応、隣接地所有者が不明な場合の対応などを挙げた。

これら課題について、社寺が水路など法定外公共物の維持管理を行ううえで、自治体と社寺の所有ないし管理者との間にどのような問題が発生しうるかについて検討を行なった。

「税金を目的とした土地の地券化などに伴い、私有地に隣接したり、内部に存在する里道や水路などが日本各地で確定された。当時の農村における私有地と公共用地、法定外公共物の空間的な配置をめぐって、笹谷康之は「明治初期の農村集落の小規模土木構造物について」（一九〇〇年）において、十二に分類した。ちなみに社寺地については、「墓タイプ」、「寺タイプ」、「神社タイプ」などが分類されている。「墓タイプ」や「神社タイプ」では、公道から境内へつながる前道（参道）、「寺タイプ」の前道や裏路、墓地へと接続する、あるいは墓地内の道など里道や、同じく隣接していたり境内に存する水路などの公共用地が、現在も法定外公共物となっている場合が多い。

こうした状況において、社寺地や墓地などが、社寺の移築や増築などに伴い公共用地の上を占有し、公共用地を侵すといった問題が各地で生じている。そこでこの問題をめぐり、首都圏の自治体を中心に三十自治体において、水路や里道の管理維持の方法、そして社寺地の地権者・管理者への対応について、半構造化面接を行った。

結果は、隣り合った自治体でも対応や見解に相違が見られた。また多くの自治体では、社寺地における水路上の占有については、事例により対応が異なるとの回答をした。

さらには三十自治体中半数を超える自治体で、「周辺住民等が日常生活に支障をきたさず、社寺地の管理者や隣接所有者から何らかの申し出があるまで、現状のまま」といった回答が得られた。その一方で「自治体が占有を確認し次第、社寺等へ払い下げる」、「占有している場合には、占用許可の申請を

求める」といった対応をする自治体も見られた。

占用許可の申請を求める自治体では、水路上を不動産である社殿、堂宇、鳥居、門、石燈などが占有している範囲のみ、または、不動産以外の社寺地内全域というように、許可範囲が異なっている。そして社寺には、里道や水路など公共用地の占有範囲以外において、原則として維持管理を行う事ができない。そのため、社寺は、自らの考えで境内の景観の整備や保持などが行えないといった問題が生ずることもある。これら様々な問題を解決するため、自治体と社寺の管理者は、占有範囲や管理範囲などを個々に協議や取り決める必要がある。

臨床宗教師という名称の意義

—— 研修修了者へのインタビューから ——

張 晨陽

東日本大震災後、二〇一二年から東北大学で臨床宗教師の養成が始まり六年が経った。現在、東北大学以外にも臨床宗教師を養成する大学が増え、臨床宗教師の実習先及び雇用先も全国に見られるようになった。二〇一四年五月に各地に臨床宗教師会が発足し、二〇一六年二月には日本臨床宗教師会の設立に至った。さらに二〇一八年三月から日本臨床宗教師会による資格認定が始まり、日本全国に広まる勢いが見られる。

臨床宗教師に関する研究をふまえて、「臨床宗教師」と「宗教者」という二つの立場を切り分けることの難しさが窺え、研修修了者たちの研修後の実態に関する調査は依然として乏しいと推測される。本研究は研修修了者がどのように臨床宗教師を

理解しているのかに着目し、宗教者が臨床宗教師として活動する必要性について検討する。そのため、二〇一七年七月に、二〇一六年度末で臨床宗教師研修了者一四五名を対象とし、質問紙調査を実施した。質問紙の回答者は六三名（回答率四三・三%）、うち三〇名からインタビュ調査の協力を得ている。二〇一七年一月から二〇一八年五月までに、研修了者の三〇名への半構造化インタビュ調査を実施した。

研修了者の属性について、三〇名（男女比四・一）のうち、二〇代三名・三〇代三名・四〇代七名・五〇代八名・六〇代五名・七〇代四名である。所属教団は仏教系（七三%）・神道系（七%）・キリスト教系（七%）・その他（二三%）になっている。臨床宗教師としての活動継続状況について、インタビュ事前調査によると、二〇名は継続し（六七%）、一〇名は継続していない（三三%）ことがわかった。

本研究は対象者を以下の通りに分類した。（Ⅰ）認定資格をもたず、臨床宗教師的な活動は寺社教会においても公共空間においても行っていないもの。（Ⅱ）認定資格をもたないが、臨床宗教師的な活動を寺社教会もしくは私的関係で行っているもの。（Ⅲ）認定資格を受けないが、臨床宗教師的な活動を公共空間で行っているもの。（Ⅳ）認定資格を有し、臨床宗教師として公共空間で活動しているもの。（Ⅴ）認定資格を有し、臨床宗教師としての活動はほぼ停止状態にあるもの。研修了者における臨床宗教師に対する理解をこの分類の順で事例を挙げた。中には、「私みたいに個人的、何の関係なくまわってる。」（ターミナルケアとかそういうイメージがすごくあります。）（行政の方と

か、それはやっぱり、一宗教者だったら、もう布教するとか思われるところはあるので、だから、臨床宗教師として、こうやって宗教宗派を超えて、〇〇というところで布教活動をするわけではないですよって）（ママ）などの意見があった。

本研究の結果として、（一）インタビュ対象者の多くは仏教者だが、臨床宗教師の活動においては、超宗教・超宗派として連携を保っていることが確認できた。（二）インタビュの内容によると、宗教者は社会活動を実践する現場において、ケア対象者に対して臨床宗教師と名乗る意義を見いだしていない。しかし、公共空間のスタッフには、受け入れられる可能性が見られる。（三）臨床宗教師と名乗ることで、臨床宗教師倫理綱領及び倫理規約を守り、公共空間における活動範囲を対外的に示すことになり、「宗教者」と臨床宗教師とを線引きする。従って、臨床宗教師という名称は必然的に公共性を内包すると考えられる。すなわち「宗教者」（分類Ⅰ、Ⅱ）と臨床宗教師（分類Ⅲ、Ⅳ、Ⅴ）に大別したが、臨床宗教師は宗教者から独立したものではなく、宗教者の社会活動における公共性を考える一つの概念として捉えることができる。

東日本大震災の記憶をめぐる仏教者の役割

—— 陸前高田市の場合 ——

金沢 豊

東日本大震災における津波被害の記憶の保存、継承が課題となつて久しい。記憶は表象し、慰霊碑やモニュメント、祭祀などあらゆる形へと変容し続けている。苦悩の表象化ともいべ

き災害の記憶に地元の寺院や来援の仏教者はどう関わり何ができるのか、岩手県陸前高田市での事例を中心に検討する。

「こんな立派な施設ができたのは、紛れもなく津波のおかげだ」と新築の公共施設を指差し語る男性と出会った。「壊れたから作られて、またどうせ壊れる」と皮肉たつぷりに話された言葉が耳から離れない。また、仮設住宅にお住いの女性は津波を「地球のクシャミ」と表現し「砂浜が無くなった程度で、自然は変わらない。人間の作ったものだけが破壊された。全てが無くなってスッキリした。」と声を潜めて話された。いずれも悔しさをはじめとした複雑な感情から溢れ出た言葉である。本稿は、彼らが真理を語っているとか、無批判に同調する立場ではない。しかし、災害復興期に災害の記憶を保存することだけは是とする人々に警鐘を鳴らす意見と理解することはできると考える。完全なる記憶の保存、教訓の伝承は不可能だ。そのような中で、何を後世に教訓として残せるのだろうか。近年の特徴は防災教育の推進である。二〇一八年度、市の防災課が主催する「防災マイスター養成講座」には、多くの市民（遺族）が受講している。しかし、復興事業以上に防災教育の推進も一筋縄ではいかない。防災を強調すればするほどに、亡き人は備えを怠った人として烙印を押されているような気がするとの声が漏れ聞こえるからだ。そこで注目したいのは「私たちの「忘れる」という機能は、非常に積極的な意味をもって生きていくためには必要な機能」という青柳正規の指摘である（文化庁編『日本人は大災害をどう乗り越えたのか 遺跡に刻まれた復興の歴史』朝日新聞出版、二〇一七年、二〇三頁）。この言説

は「忘れたくても忘れられない人々」の存在を示唆する。そのような人々にどのような言葉を掛け、関わるができるのだろうか。仏教者は災害の記憶としてのモニユメント建立などに寄与している。亡き人を忘れない、教訓を忘れないという思いのサポートである。その重要性に異論を挟む余地はない。しかし、正論であるがゆえに見逃されている点がある、仏教の根本教説の一つである「無常」理解との矛盾である。

「無常」とは「常に留まることなく変化すること」を意味する。災害のために元の形を失った街に対して抱く悔しさの感情として「無常」を当てはめ考えることがある。しかし「無常」とは元来、価値づけがなされない言葉であり、苦悩の状態も不変かといえ、そうではないと仏教聖典の各所に記されている。「一切の形成されたものは無常である（諸行無常）」と明らかかな智慧をもって観るときに、ひとは苦しみから遠ざかり離れる。（『ダンマパダ』第二七七偈）。「無常」とは希望を生む素地となるような積極的な側面も有する。これが「忘れない」事業を推進する人と、「忘れない」人との亀裂を橋渡しする役割を担うのではないだろうか。無常であるがゆえに万事対策や防災が可能である。同時に無常だからこそ忘れてもいい。仏教者には、このよう関わり方を提案したい。

災害の記憶をめぐって仏教者の役割を検討する中で生じた矛盾を指摘した。矛盾とは記憶の継承の重要性「忘れない」と、忘れられない記憶を「忘れない」という声との乖離である。東日本大震災から七年以上の歳月が経ち、被災地では前者が防災教育に収斂され、後者が復興事業の推進へと発展しているよう

に映る。両者の重要性は論を俟たないが、溝は広がっている。その広がる溝に仏教者が関わる余地があり、「無常」を説く仏教の教説によって両論を繋ぐことができる可能性を提言した。

相馬真宗寺院に見る震災七年

御手洗隆明

福島県浜通り北部の相馬地方（相双方、旧相馬中村藩領）が、東日本大震災による多重災禍に遭って以来七年半が経過した。報告者は二〇一三年三月より東本願寺原町別院がある南相馬市原町区を中心に調査訪問を続けている。区中心部のモニタリングポストが示す数値は当初の三分の一程度となったが、原発事故による社会構造破壊の影響は、急速な高齢化を伴う過疎化として続いている。特に農家の置かれた環境は、原発災害により劇的に変わり、地域の産業構造の変化が危惧されている。放射能の存在に避難住民の帰還が進まない原因を求める傾向は強いが、ここに住み続けている人々にその是非を問うことに意味はあるのだろうか。それよりも、今の状況がこの地域の「普通」であることを共有し、この地に息づく浄土真宗を背景とした声を聞いていくことが宗教者の役割であろう。

相馬地方の東西本願寺系寺院（真宗大谷派六ヶ寺・浄土真宗本願寺派十ヶ寺）は、相馬中村藩が天明の大飢饉からの復興政策として、約二百年前に開始した「真宗移民」ゆかりの寺院である。多くは移民元年とされる文化八年（一八一）以降の開基であり、相馬市・南相馬市・双葉郡飯舘村・同浪江町・同双葉町・同大熊町・同富岡町に展開した。その全ての寺院と門徒

が二〇一一年三月十一日の震災と、特に翌三月十二日の原発事故により被災した。東西十ヶ寺が強制避難の対象となり、一八年九月現在も三ヶ寺が帰還困難区域にある。以下、真宗大谷派寺院とその所在地における原発災害の現状について述べる。

相馬正西寺・光現寺がある相馬市は、原発三〇キロ圏外であり避難区域ではないが、行政による除染は実施された。移民寺の嚆矢とされる相馬正西寺は、地震により被災した堂宇等の修復・再建を終え、真宗移民を顕彰する相馬移民二百年記念誌を刊行している。

原町別院がある南相馬市は、一七年七月に避難指示が解除された小高区の一部に帰還困難区域が残る。鹿島区・原町区も事故直後に自主的な避難があり、市の人口約七万一千人は激減した。現在は約五万四千人まで回復したが、若い世代の帰還は進まない。原町別院は原発から二十三キロ地点にあり、半壊した本堂の修復や除染を進めながら、別院という公共性の高い宗教施設として、また原発最前線の寺院としての役割を担い続けている。

浪江正西寺がある双葉郡浪江町は、全住民が強制避難の対象となり、一七年三月に一部地域が避難指示解除された後も帰還は進んでいない。現在、浪江正西寺は宮城県名取市に拠点を置き、東北・関東一円に離散した門徒の仏事を勤めながら帰還を目指している。

正福寺がある同双葉町は、町内に事故を起こした原発や中間貯蔵施設があり、ほぼ全域が帰還困難区域である。正福寺は相馬正西寺とともに移民三ヶ寺の一とされ、避難後は中通り須賀

川市に仮御堂を置き、後に浜通り南部のいわき市に支院を置く。厳しい状況の中、一五年に大谷派本山に献納した本堂の菱灯籠は、現在も本山大玄関に設置されている。

西願寺がある同富岡町は、隣接する双葉町同様に原発立地自治体として深刻な状況にある。西願寺は町内でも除染の見通しが不明な地域にあり、門前には海まで続く仮置き場がある。門徒の離檀は辛い、いわき市に置いた分院を拠点に寺院活動を続けている。

現在、原町別院は四十以上の引き取り手のない遺骨を預かる。被災門徒の遺骨もあるが、行政等より葬儀を依頼された震災関連死者、また除染作業員の遺骨もある。別院院代は「無縁の人などいない。最後は私が引き受ける」と寺院に生きる宗教者としての覚悟を語る。

大災害がなくても多死社会・大量死時代は確実に迫る。原発災害は、時間の流れを速め、その地域の実情を浮き彫りにした。この七年間、被災し離散した門徒とのつながりを維持し続けた相馬真宗寺院の日常には、これからの地方寺院の在り方が投影されている。

創価学会の震災対応——相双地区の会員の語りから——

寺田 喜朗

本研究は、原発事故によって避難生活を余儀なくされた福島県相双地区の会員の語りに焦点を当てながら創価学会の震災対応の特質を考えることを目的としている（第七一回学術大会以降の動向に焦点を当てる）。

福島県浜通りの創価学会（常磐総県）は、約一万世帯という教勢である。このうち新世紀圏（浪江・葛尾・双葉・大熊・富岡・川内・楢葉・広野）の約一六〇〇世帯は、広域避難を余儀なくされ、とりわけ警戒区域・計画的避難区域に指定されたエリアの会員は、不安定な状況が長期化し、分断された境遇に置かれている。

創価学会は、立正佼成会と同じく最寄り原則に基づいた地区ブロック制の組織原理（なかも・官僚制連結モデル）の教団だが、両者の被災者対応には差異が見られる。いわき市の立正佼成会の教会では、相双地区の会員の支援・受け入れを進めつつ、法座については、本音を語り合う場を確保するため、受け入れ側（いわき市に在住していた会員）と避難者側（相双地区からいわき市へ移住した会員）を分けて開催する方針を採っている。一方、創価学会は、当初から受け入れ側も避難者側も同じ座談会へ参加するよう促している。新宗教運動の心臓部とも言うべき小集団活動の差異が、どのような面ではプラスに働き、どのような面ではマイナスの作用を及ぼしたのか。今回は、二〇一〇～二〇一八年に聞き取りを行った約四〇人のインフォーマントのうち、二人の会員（A広野とB富岡の役職者）の語りに焦点を当て検討を試みたい。

二人の語りは、パーソナルなエピソードと集合的な記憶（マスターナラティブ）によって構成されている。時間の経過とパラレルに聖教新聞その他教団刊行物に示された指導・教えに紐付けられた語りが増え、教団特有のフレームや発想（蔵の財より心の財・変毒為業・煩惱即菩提・願兼於業・信心の光で破れ

ぬ闇はない・苦悩した人ほど偉大な使命が・人生は勝負だ等）に即して現実を受け入れ、困難な境遇に前向きな姿勢で臨んでいることが看取された。「学会のつながりはすごい」「創価家族の絆は一つ」「徹して一人を大切に」「全国の同志が見守っている」「自分のことより目の前の人」「自分たちができることは、目の前にいる方たちを励ましていくこと以外にない」等、組織活動に関する語りも多かった。一方、居住地による温度差も観察された。A（広野）は、当初から前向きな発言が多く、学会のすばらしさを称賛する語りが多かったが、B（富岡）は、表面上はポジティブでも不安定な心理状態が吐露される場面が度々あった（「わかっていても現実を受け止めることができない」「心が朽ちていく」等）。しかし、帰還を断念した二〇一七年頃から肯定的なトーンに変化し、いわきの会員の厚意に感謝する語りが増えた。

合流する形の小集団活動は、避難者に居場所とやりがいのある活動（役割行為）を付与し、前向きな言葉のシャワーを浴びる機会を提供する、という意味において大いにプラスの作用をもたらした。アノミー状態に置かれた被災者たちに生きがいを与える貴重で重要な役割を果たした。一方、同じ苦しみ・不安を分有する人々が共に涙を流す、という感情放出の機会が抑えられたという部分ではマイナスの作用もあったと思われる。ただし、発災六年後にB（富岡）の語りに大きな変化が見られたことは注目に値する。たとえ即効的な効果を発揮せずとも、善意に溢れた信頼できる仲間（同志）集団と定期的に接触し続けることは、ふとした気づきを得た際、強い安心感と幸福感の醸成

につながる。平時から人々を前向きな行動に駆り立てる集団として創価学会はあるが、東日本大震災のような非常時においては、平時以上にサポートのネットワークの重要性、かけがえのないなさが自覚化されるのである。

ギース委員長との懇談会記録

ギース井野瀬委員長との懇談会の概要

西村 明

日本宗教学会第七七回学術大会三日目の九月九日(日)一五時三〇分より約一時間、日本宗教学研究諸学会連合の主催により、人文社会科学系学協会男女共同参画推進連絡会(ギース)井野瀬久美恵委員長と、本学会との懇談会が設けられた。参加者は諸学会連合より二名、山中弘本学会会長および理事(参加者一名)、男女共同参画若手支援ワーキンググループ(以下、WG)の委員六名であった。諸学会連合岡田真美子副委員長による開会挨拶、井野瀬先生によるギースの現状と展望の説明、井上まどかWG委員による本学会の現状報告、参加者による意見交換、山中会長による開会挨拶という流れであった。司会は西村明WG委員長が務めた。以下では、後半の意見交換の内容について大まかな論点を紹介する。

(WG委員発言)『宗教研究』において約三〇年ぶりにジェンダー関係の特集が組まれる。学問の質とジェンダーイデオロギティとが、切り離せないメジャーなところに来た。宗教学会の特殊性は背後に教団が控えている点で、教団の家長長制の影響を受けている。ジェンダーの視点をもつ宗教研究が研究の質を変え、ジェンダーの視点のある宗教研究が研究と教団の双方の意識を変えることが、両輪となる必要がある。女性役員の比率についても、とくにジェンダーやフェミニズムの視点をもった

女性が役職に就く必要がある。若手女性研究者で所属がなく、研究者番号がないために科研に応募できないことや、宗教系大学の女性教員の割合が少ないことが問題である。海外で学位を取って帰国した女性研究者・若手研究者が、国内の研究ネットワークに入るのが難しく、研究者番号の取得困難にも繋がっている。学会がそうした受け皿になり切れておらず、学問の質という意味でもつたいない。宗教学会に外部のゲスト研究者が来ると、その極端な男女比に驚かれる。他方で、逆のアンバランスさもある教育・研究分野もあり、相互対話が必要と感じる。文化人類学会では近年女性の新入会員が増えているらしいが、本学会の場合どうか調べてみるべき。

(井野瀬ギース委員長発言)そうした諸問題は、数値化し比較可能なデータの形で提示することで対応が可能となる。また、宗教学会の会員であることのメリットや学問の質が十年前と同様であるのかも検証すべき。日本西洋史学会では、研究のトレンドが移るにつれて論文投稿数などの面で試練に立たされた。また研究テーマによって男女比の違いがあり、ブラインドによる査読によって不当な評価の問題をクリアできた。学問の質が向上するという点では異論は出されないので、排除や差別化ではなくインクルーシブ(包摂的)に進めるために、データをうまく提示し、共存・共感の姿勢で対話を求めていくべき。例えば、修士から博士への進学率は平成三年に三人に一人だったのが、平成二〇年には五人に一人に下がっている、といった可視化が必要。男女比については、高大連携の世界史の会合に出席する高校の代表はほぼ男性で、女性教員の声が上がってこ

ない。こういった懇談の場を年に一回は設け、別の分野や学術会議などと顔合わせして、対話していくことは重要である。

（山中本学会会長発言）組織としてどうするかを考える立場から言えば、もう少し参加人数がいた方がよかった。若手や男女共同にとどまらない問題を含んでおり、日本の学術会全体が抱えた課題が次々指摘されていた。学問の質と相関するジェンダーイクオリティを高めるという目標を掲げつつ、もう少し広いスタンスで呼びかけ、会員全員の問題として示す必要があることを感じた。宗教学会の特殊性として八割ぐらいが教団関係者で、その文化が持ち込まれているところもある。こうした機会を持って、会長として出席したということもあり、たんに委員会報告といった広め方にとどまらず、学会としているんな方に関心を持ってもらうよう工夫が必要であると感じた。

ギースの現状と展望について

ギース設立の経緯 昨年五月に発足し、当初加盟学会は四学会だったが、現在は五七学会に達した。母体は日本学術会議

井野瀬久美恵

第一部附属総合ジェンダー分科会である。分科会と共催でキックオフ・シンポジウムを今年三月に開催した（今後、シンポジウムは定例化し、毎年二―三月に開催する予定）。来る九月二八日には第一回の総会を行う。

ギースの活動目標 各学会とも、意思決定のプロセスになると女性が入っていないことが多い。そのことが何につながってくるのかについてもあまり議論がなされてこなかった。海外

ではアフアー・マティヴ・アクション的なジェンダー平等が当たり前のこととして言われ、日本ではジェンダー平等の実現度が大学や学会の評価の対象になるということで、無理やりとり入れさせられているという感じを持っている人がいるかもしれないが、実は、学問の質とジェンダー平等は密接に結びついているという認識が、ギースの根底にある。「アンコンシャス・バイヤス unconscious bias」ということがよく言われるようになった。知られている事例では、オーケストラ団員の採用にブラインド・オーディションを採用したところ、女性の割合が五―一〇%から二五―四六%に上がったことがある。つまりそれまでは女性に対する偏見のため、演奏の質を落としていたのである。学会誌の査読もダブルブラインドにすると女性の投稿論文の採択率が上がることがさまざまに分野で立証されている。各学協会がそれぞれの学問の質を上げるためにジェンダー平等がいかに必要かという認識を広めることを目指し、ギースが立ち上がった。さらに、ジェンダー平等の推進を糸口にしながらも、何かあったときに人文社会科学の学協会が全体で団結する基盤となればという未来展望もある。

ギースの活動内容 ①基礎データ集めとしての大規模アンケートの実施…データをとるのも、基本的に学問の質がジェンダー平等を必要としているからである。理系の連絡会（男女共同参画学協会連絡会）は二〇二二年に立ち上がり、三―四年に一度アンケート調査を行い、理系学問の世界でジェンダー平等がどのように実現されているのか、あるいは実現後どのような新しい問題が出たのかを数値化している。人文社会系はデータ

がほとんどないため、自分たちを相対化できていない状況である。若手、女性、LGBTを学会に含めることと学問の質がどう関わるのか、それをデータで示したい。それがないと、日本に未来はないと考える。②男女共同参画のための Good Practice の共有…シンポジウムや会合、HP等で加盟学会の Good Practice を順に紹介していくので、それを自分の学会で何ができるかを考えるときの参考に、ツールとして使っていただければと思う。③アウトリーチ活動…この懇談会のように、各学会の大会に向き、その学会の委員等と会合もったり、ジェンダーをテーマとするシンポジウムを共催したりすることができ。日本哲学会が昨年五月に、学会史上はじめてジェンダーをテーマに掲げるワークショップを行い、それにもギース側から参加した。他の学協会がジェンダーあるいはジェンダー平等というテーマとどう取り組んでいるのか、女性を増やすことが、学問の質に関わることを、そして若手を増やすことがいかに重要かをわかっていただくため、アウトリーチ活動を行っている。④理系の連絡会との連携…ギースに加盟している学会には、文・理という点では中間的な学会がいくつもある。科学技術社会論学会、科学基礎論学会、日本助産学会などである。こういういった学会が加盟していることをギースの強みとして生かしていきたい。

理系の連絡会にはすべての分野が入っているわけではないため、横の連携をこちらからプッシュする形で、日本の学協会全体のジェンダー平等を考えていければと思っている。

日本宗教学会における男女共同参画をめぐる現状

井上まどか・猪瀬優理

日本宗教学会の男女共同参画をめぐる現状について、二〇一八年時点でのデータにもとづき、報告する^①。総会員数一八八〇名のうち、八割が男性、二割が女性である^②。

意思決定に関わる役員の割合に注目すると、役員における女性の割合は約一二％にとどまるのに加え、男性会員における男性役員の割合（二二・五％）は、女性会員における女性役員の割合（八・〇％）の約二・八倍である。八％という値はかなり低い。これは、本学会の意思決定の機関において女性の参画が進んでいないことを示している。

上級職に注目すると、本学会の上級職従事者における男性の割合は、八六・二％、女性の割合は一二・八％であり、会員の男女比（八・二）を勘案すると、女性のほうが上級職従事者の割合が低い。また、男性会員における上級職の割合（四一・三％）は、女性会員における上級職の割合（二六・三％）の一・五倍である。男性会員に比して、女性会員は所属機関において上級職に就きにくい状況にあることが、ここから推測できる。

十年前の二〇〇八年には、女性会員の比率は約一六％であった。女性会員の比率はここ一〇年で上がっているが、上級職に就く女性の割合、学会内の意思決定に参画する女性の割合はいまだ低く、課題が多く残っていることがわかる。

なお、二〇一九年の『宗教研究』の特集号は、「ジェンダーとセクシュアリティ」をテーマとすることが決定した。これは、ジェンダー・セクシュアリティの分野の研究活動が活発に

なされていること、また、この分野が注目されていることの頭
れでもある。

今後は、本データのさらなる分析に加えて、学会誌への投稿
テーマや研究プロジェクト等にも注目して、ジェンダー平等お
よび若手支援を推進する方途を探りたい。

【詳細】

全会員における女性会員の割合	二〇・一%
役員における女性の割合	一二・一%
上級職における女性の割合	一三・八%
全会員における男性会員の割合	七九・九%
役員における男性の割合	八七・九%
上級職における男性の割合	八六・二%
全会員における女性上級職の割合	五・二%
女性役員における上級職の割合	二六・三%
女性役員の上級職の割合	八六・七%
全会員における男性上級職の割合	三三・〇%
男性役員における上級職の割合	四一・三%
男性役員の上級職の割合	九〇・四%
女性役員における女性役員上の割合	八・〇%
男性役員における男性役員上の割合	二二・五%

注

(1) 男女共同参画若手支援ワーキング・グループによる本調
査のため、二〇一八年八月時点での本会員の性別・職名・
会員の種別のデータを使用した。

(2) 「役員」とは維持会員、すなわち常務理事、理事、監事、
評議員を指す。

(3) 本稿での「上級職」とは、研究職の以下のような職に就
いている会員を指す——教授、准教授、名誉教授、特任/
特命教授、特任／特命准教授、客員教授、主席／主幹研究
員、学長、所長、館長、副館長など。

本別冊は、第七七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

仏教・仏教学と社会貢献―EB誌をめぐって―（下田正弘）、現代世界における「宗教性」の変容―研究視点と展望―（長谷千代子）

第一部会

「宗教」概念史研究の現状と課題（高山善光）、宗教研究における自然主義の可能性について（松野智章）

第二部会

マッキンタイアとデリダの大学論（橋田直樹）

第八部会

真宗伝道と法的諸問題（奥田桂寛）

第九部会

清沢満之における死生観―『保養雜記』第一篇を中心に―（西本祐攝）

第十一部会

悪霊論―高橋信次をめぐって―（長谷瑞光）、カルト宗教と協力聖職者問題（別府良孝）

第十二部会

植民地朝鮮における日本人宗教者に関する基礎的調査研究（金泰勲）

北海道地震等のために参加が不可能になった発表者は以下の通り。パネル「人口減少時代における地域と寺院のあり方研

究」コメンテータ（櫻井義秀）、第三部会 ロシア・旧ソ連圏における日本哲学研究の現状について（元春智裕）、第四部会「学問の無前提性」論争における神学と宗教学（小柳敦史）、シユライアマハーの『キリスト教信仰』の意図と問題点（安酸敏真）、「歴史を歴史によって克服する」（塩濱健児）、薔薇十字文書の成立とその思想的背景（シュルター・智子）、ペンテコスタリズムと伝統宗教（野口生也）、第七部会 近代における神社祭祀と宮中行事（竹内雅之）、第十部会 仏教儀礼論構築への諸問題（小野真龍）、第十一部会 スタンリー・ハワーラスと「いのちの思想」（安藤泰至）、医療におけるスピリチュアリティと信仰（半田栄一）

Public Symposium

Homo sapiens and Religion

MATSUZAWA Tetsuro, The Evolution of the Mind that Mourns for the Dead: Behavior of a Mother Chimpanzee towards Her Dead Infant	13
WASHIDA Kiyokazu, Belief, Credit, Trust	16
KADOWAKI Ken, Death as a Part of Life	19

Research Reports

Panels

Rethinking “the Religious” in Secularized Societies

DATE Kiyonobu, Different Perspectives on the Religious in Contemporary Societies	22
Grace DAVIE, From “Believing without Belonging” to “Vicarious Religion”	23
INOUE Madoka, “Believing without Belonging” and “Vicarious Religion” in Post-Soviet Russia	24
OKAMOTO Ryōsuke, Religion and Tourism in Post-Secular Society	26
DATE Kiyonobu (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	27

Advancement of Religious Studies and the Role of Academic Societies and Federations: Dialogue with the Science Council of Japan

FUJIWARA Satoko, Problems and Challenges of the JARS: In Comparison with Academic Associations in Other Fields	28
SAITŌ Akira, How Does the Field of Indian and Buddhist Studies Address Social Needs?	29
DOI Kenji, Toward the Future of Theology, or Christian Studies in Japan	31
TSUCHIYA Masaaki, The Efficacy of Japanese Studies on Taoism	32
INOSE Kumie (Commentator), Comments	33
FUJIWARA Satoko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	34

Social Contributions of Japanese Buddhism and Buddhist Studies in the 21st Century

INOUE Takami (Chair), The Eastern Buddhist Society and Otani University	36
Michael PYE, Learning and Mission, with Special Reference to <i>The Eastern Buddhist</i>	37
John LOBREGGIO, Buddhism and Buddhist Studies in an Ideologically Divided World	38

MINOWA Kenryō, Liberation from Spiritual Pain: Buddhists' Contribution to Society	40
SHIMODA Masahiro (Convener), Summary of Panel Presentations	41

Perspectives of Izutsu's "Oriental Philosophy" and Religious Studies

KAWATŌ Masashi, The Zero-point of Consciousness and Jung's Depth Psychology	42
IWAMOTO Akemi, Izutsu's "Oriental Philosophy" and D. T. Suzuki	43
NOMOTO Shin, Two Approaches to Ismā'īlism: Izutsu Toshihiko and Henry Corbin	44
ICHIKAWA Hiroshi, The Idea of Cosmos and Anti-Cosmos in Modern Jewish Orthodoxy	45
SAWAI Yoshitsugu (Commentator), Comments	47
SAWAI Yoshitsugu (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	48

Research on Communities and Temples in an Era of a Declining Population

FUJIMOTO Masafumi, Report on Temples in Underpopulated Regions: Focusing on Kasuga in Ibigawachō	49
TOKUDA Tsuyoshi, How Do We Understand the Situation of Buddhist Temples in Depopulated Areas?: Focusing on Mobility	50
NAKAJŌ Akihito, Sustainability of Relationships between Temples and Their Patrons in Depopulated Areas	52
KIGOSHI Yasushi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	53

**The Current State of and Prospects for Shinshū Temple: Data from the Shūsei
Basic Survey Conducted by Jōdo Shinshū Hongwanji-ha**

NAGAOKA Gakuchō (Chair), How to Protect and Maintain Buddhist Temples as Seen from the 10th Shūsei Basic Survey	54
YAMAMOTO Tetsuji, A Consideration of Protecting Traditional Buddhist Temples from the Viewpoint of the Relationship between Temples and Believers (<i>Monto</i>)	55
YOSHIDA Hidekazu, Problems and Possibilities in the Maintenance and Management of Buddhist Temples (Shūsei Basic Survey Conducted by the Jōdo Shinshū Hongwanji-ha)	57
NAKANISHI Hiroko (Commentator), Comments	58
YOSHIDA Hidekazu (Convener), Summary of Panel Presentations	59

Modern Buddhist Thought and Japanism: Shinran, Zen, and Nichiren

NAWA Tatsunori, Rethinking Shinran’s Thought and Japanism through the
Repercussions of Soga Ryōjin. 60

KONDŌ Shuntarō, Shinran and Marxism:
The Case of Sano Manabu’s Conversion. 61

IJIMA Takayoshi, How Related Are Zen and Huayen with Japanism?: Through
a Comparison and Analysis of Ichikawa Hakugen and Kihara Tadayoshi. . . . 63

Yulia BURENINA, Rethinking Nichirenism and Japanism through the Case of
Tanaka Chigaku. 64

ISHII Kōsei (Commentator), Comments 65

NAWA Tatsunori (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations 66

**Methodology for the Transformation of Body & Mind and Spiritual Violence:
A Study of Negative Feelings Processing**

KAMATA Tōji , The Problem of Methodology for the Transformation of Body &
Mind and Spiritual Violence: Based on the Aum Shinrikyō Incident. 68

TSURUOKA Yoshio, Methodology for the Transformation of Body & Mind and
Spiritual Violence in Christianity 69

Vimala INOUE, Methodology for the Transformation of Body & Mind and Spiritual
Violence in Theravada Buddhism. 70

NAGASAWA Tetsu, Methodology for the Transformation of Body & Mind and
Spiritual Violence in Tibetan Buddhism 71

SHIMAZONO Susumu, Methodology for the Transformation of Body & Mind and
Spiritual Violence in Modern Japan 73

KAMATA Tōji (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations 74

Studying Inoue Enryō: A Hundred Years after His Death

ISEKI Daisuke, A Reexamination of Inoue Enryō’s Yōkai Studies 75

Clinton GODART, Inoue Enryō as Transmitter of Evolutionary Theory 76

IDENO Naoki, Inoue Enryō’s Views of the Morality Church Movement 78

HASEGAWA Takuya (Chair), Reconsideration of the Concept of Inoue Enryō’s
“Philosophy”: Focusing on “the Religion of Philosophy” 79

ISEKI Daisuke (Convener), Summary of Panel Presentations 80

**East-West Flows of Japanese Buddhism: New Findings from Collaborative
Research on D. T. Suzuki’s Transnational Networks**

HIOKI Naoko, On the List of Subscribers for *The Eastern Buddhist*, Original
Series. 82

SUEMURA Masayo, Characteristics of Senzaki Nyogen's Zen Propagation in America: The Reality of Zen Training Rooms	83
OKAMOTO Yoshiko, D. T. Suzuki and Okakura Kakuzō: "Zen" and "Japanese Culture" as Spread in the West	84
MORIYA Tomoe, Zen and Shin Buddhism for Americans: A Study on D. T. Suzuki's Postwar Lectures in the United States	85
YOSHINAGA Shin'ichi (Commentator and Chair), Comments	87
MORIYA Tomoe (Convener), Summary of Panel Presentations	88

Transformation of "the Religious" in the Contemporary World:

Case Studies on Japan and China

NISHIMURA Akira, Bleached Religiosity and Its Agents in Public Commemorations in Japan	89
KADOTA Takehisa, Religious Tourists on Kudaka Island and Their Vernacular Religiosity	90
KAWAGUCHI Yukihiko, Confucianism and "Religiosity" in Contemporary China	92
BESHO Yūsuke (Chair), The Discourse of "Ecological Culture" in Contemporary China and the Tibetan Practice of "Environmentalism"	92
NAGATANI Chiyoko (Convener), Summary of Panel Presentations	94

Transnational History of the Religious Peace Movement in Postwar Japan

SAKAIDA Yukiko, Sino-Japanese Friendship of Buddhists and Nakano Kyōtoku	95
NAGAOKA Takashi, The World Federalist Movement and Oomoto: A Progressive and Twined Peace Movement	96
TSUKADA Hotaka, Japanese Religious Movements to Abolish Nuclear Weapons: A Case Study of the Relationship between ICAN and SGI/WCRP	98
ISSHIKI Aki, Attitudes of Christianity against War: War Collaborators and Networks of Resistance	99
ŌTANI Eiichi (Commentator), Comments	100
ŌTANI Eiichi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	101

Technological Society and Religion: On the Religious Significance of the Social Implementation of Artificial Intelligence

KIMURA Takeshi, Social Implementation of Artificial Intelligence and Issues for Religious Studies	103
KOHARA Katsuhiko, A Study of the "Dignity" of Artificial Intelligence	104
MORO Shigeki, Buddhist Ethics in IEEE "Classical Ethics in Autonomous and Intelligent Systems"	105

NAGAHARA Junko, Problems Related to the View of the Body in Artificial Intelligence.	106
HAMADA Yō, Artificial Intelligence and Views of Life and Death.	107
KIMURA Takeshi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	108

Common Religiosity and Degrees of Religion among Eight Countries

KAWABATA Akira, Survey Summary and Findings	110
WATANABE Mitsuharu, Competition among Religions and Religious Freedom	111
KASHIO Naoki, Universal Religiosity and Global Ethics	112
YUMIYAMA Tatsuya, Does Being Religious Make Us Happy?	113
HOSHIKAWA Keiji, Religion and War	115
KAWABATA Akira (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	116

Research Materialization of Nishida Kitarō’s Unpublished Notes:

Focusing on the “Lecture on Religious Studies”

ASAMI Hiroshi, Repair Policy and Repair Work of Water Damaged Notebooks.	117
NAKAJIMA Yūta, Policy and Method in the Transcription of Nishida’s Notebooks.	118
MITSUHARA Takeshi, On the Difference between “Religious Studies” as Edited by Hisamatsu and Notebooks in Nishida’s Own Hand	120
YOSHINO Tadashi, Nishida’s Dialogue with Authors Who Are Now Forgotten	121
AKITOMI Katsuya (Commentator), Comments	122
ASAMI Hiroshi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	123

Study Report of Religious Education and Training at Universities in Japan

EJIMA Naotoshi, Religious-affiliated Universities as Viewed from Statistical Surveys in Postwar Japan.	125
FUJIMOTO Yorio, The Education of Shinto Priests at Kokugakuin University and Kogakkan University	126
TAKEI Junsuke, How Do Buddhist Monks Train at University?: Training of Buddhist Monks and Typologies in Buddhist-Affiliated Universities.	127
SAITŌ Takanori, Training of Priests at Christian Universities: Analysis Based on Institutional Comparison	128
HARA Makoto (Commentator), Comments	129
EJIMA Naotoshi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.	131

Religious Persons' Care and Caregivers' Religiosity:

Findings from Researches in Kawasaki City

TAKASE Akinori, The Actual Status of Community Activities by Religious Organizations in Kawasaki City	132
OGI Shōichi, The History of Kawasaki Korean Christian Church in Japan and the Development of Social Activities Involving the Church	133
HORIE Norichika, Care and Spirituality: Findings from Research on Caregivers in Kawasaki City	135
TERADO Junko, Carers' Narratives: Difficulty, Joy, and Support for Caring	136
HOSHINO Sō (Commentator), Comments	137
HORIE Norichika (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	138

Re-narrating the History of Religions through the Study of Calendars

HAYASHI Makoto, The Influence of Shibukawa Harumi's <i>Nihon Chōreki</i>	140
OKADA Masahiko, The Buddhist Astronomy Movement and Buddhist Astrology: History of Modern Japanese Buddhism as Seen from Calendars	141
SHIMOMURA Ikuyo, The Calculation and Distribution of Calendars in Modern Japan	143
NAKAMAKI Hirochika, History of Religious Calendars in Japanese Overseas Communities	144
TSUSHIMA Michihito (Commentator), Comments	145
HAYASHI Makoto (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	146

Buddhism and Modern Asia: Sect, Education, and Knowledge

LIN Peiyong, A Survey of the Japanese Influence on Buddhist Education in Taiwan during the Japanese Colonial Period	148
SHEN Ting, The Modern Establishment of Buddhist Knowledge: The China Institute of Inner Learning as an Example	149
HE Yansheng, Cross-border Japanese Buddhism: Modern Chinese Buddhist Education and Otani University	150
KIMURA Toshiaki (Chair), Revival and Development of Indonesian Buddhism among Modernities	151
HE Yansheng (Convener), Summary of Panel Presentations	153

Christian Martyrdom and Historical Memory

ASANO Atsuhiko, The Memory of the Maccabean Martyrs in Early Christian Thought	154
---	-----

HAZAMA Yoshiki (Chair), The Understanding of Martyrdom and Its Memory in Early Modern Japan	155
Carla TRONU, Religious Identity and Historical Memory of the Martyrs of Japan. .	157
ASHINA Sadamichi, Martyrdom Thought and Historical Memory in Contemporary Japan	158
IWANO Yūsuke (Commentator), Comments	159
Carla TRONU (Convener), Summary of Panel Presentations	160

**Action Research of Regional Disaster Prevention with Religious Facilities
as Regional Resources**

KUROSAKI Hiroyuki, Diverse Recognition about the Commitment to Regional Disaster Prevention by Religious Facilities and Related Factors	162
MIYASAKA Naoki, Necessary Outside Support for Temples and Buddhist Priests in Disaster-stricken Areas that Support Disaster Victims	163
FUJIMORI Yūsuke, Report on Expectations for Buddhist Temples and Monks in the Community Considered from the Great East Japan Earthquake Disaster Area Survey	164
INABA Keishin, New Cooperation of Religions in Public Space	165
IMAOKA Tatsuo (Commentator), Comments	167
INABA Keishin (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	168

Section I

FUJII Shūhei, The Historical and the State-of-the-Art Situation of the Cognitive Science of Religion	170
YANAGISAWA Tami, Morality, Religion, Market: Possibilities and Problems of J. Henrich's Argument	171
IDA Atsushi, On the Public Significance of Religion in the Modern Society	172
IWAI Hiroshi, The Structure of Secrecy in Religion	173
TSUSHIRO Hirofumi, The Intoxications and Awakenings in Transformation of Body & Mind	174
MATSUMURA Kazuo, Religious Iconographies	175
SEKI Kazutoshi, Towards A History of Religions of Personhood	176
TOZU Morihiro, Can Multiverse Cosmology Transcend Deism?	178
HISHIKI Masaharu, The Buddha-kāya Theory as Pragmatism: The Hypothesis of God and Upāya-dharma-kāya	179
OKINAGA Takashi, The Reason Why Truth Is Undeterminable in Pragmatism	180
WARASHINA Chie, R. Otto and Darwinism	181

GOTŌ Masahide, Mensching's Arguments for Religious Tolerance and Its Contemporary Relevance	183
EGAWA Jun'ichi, La Storia delle religioni di Pettazzoni e la scienza di Vico.....	184
OKUYAMA Fumiaki, Considering Experiences in the Phenomenology of Religion.....	185
FUKASAWA Hidetaka, German <i>Völkische</i> Religious Movements and the Aesthetic	186

Section 2

ŌNO Takeshi, On the Continuity and Eternity of the Human Mind in Spinoza	188
MINAMI Shōichirō, The Problem of Theodicy in Kant's Philosophy of Religion	189
HORO Atsuhiko, A Consideration of "Religion" and "Belief" in Kant.....	190
MORITA Mime, Religion and Ethics: Religion in Kierkegaard and Kant	191
TANIZUKA Iwao, Reconsidering "the Ethical" in Kierkegaard's Thought	192
NAKAJI Masatsune, La pensée nietzschéenne du « circulus vitiosus deus »	193
TAKAHASHI Katsuyuki, The Sadness of Heidegger: Why is Western Thought and Language Stifling?.....	195
TANABE Yoshiomi, Vom »Antisemitismus« Heideggers.....	196
WAKAMI Rie, Heidegger's Atheism	197
ŌTANI Takashi, The Concept of Being in Emil Cioran's Thought	198
TAGUCHI Hiroko, Die Kunst als eine kommunikative Vernunft: Jürgen Habermas' Interpretation über Friedrich Schillers <i>Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen</i>	200
KOBAYASHI Kei, Les deux notions japonaises: « KIZUNA » et « SHIGARAMI » - une essai métaphysique pour reconstruire la philosophie de « Je et Tu » -	201
MINEGISHI Shōten, Zen as a Bridge between Religions.....	202
NAMBU Chiyori, J. Hick's Problem with Religious Pluralism.....	203
DOI Hiroto, A Trial Application of Visualization and Haptization for Religious Studies.....	205
OGINO Katsuyuki, Considering Those Who Educate Novices in Religious Studies ..	206

Section 3

URAI Satoshi, The Nature of Sin in Tanabe Hajime's Philosophy of Religion	208
HAYASHI Ken, "Science and Religion" in Modern Japan: The Case of Kiyozawa Manshi	209
TSUNODA Yūichi, The Inner Structure of Will in Kiyozawa Manshi's <i>Rōsenki</i>	210

NAGAOKA Tetsurō, The Reality of the Standpoint of Kū in Nishitani Keiji's Works	211
TAKEHANA Yōsuke, How Is a Philosophy of the Dead Possible?: Tanabe Hajime's Philosophy of Death	213
YOKOTA Michihiro, On <i>Outlines of Mahayana Buddhism</i> by Daisetz Teitaro Suzuki	214
YAMAMOTO Emiko, A Study of the Literary Characteristics of Mahayana Buddhist Scriptures: From Watsuji Tetsurō's Point of View	215
ANDŌ Reiji, Suzuki Daisetz, Orikuchi Shinobu, and Izutsu Toshihiko: A Sketch of Eastern Philosophy	216
HORIUCHI Toshio, The Influence of Vasubandhu's <i>Vyākhyāyukti</i> on Later Sutra Commentaries	218
TAKASHIMA Jun, Research on the Final Phase of Buddhism in South India: Field Work Findings on Stone Buddha Statues	219
SHŌJI Fumio, Kawaguchi Ekai and <i>Prajñāpāramitā</i>	220
MORISHIMA Yutaka, The Influence of Christianity on Religious Freedom in Thailand	221
YANO Hidetake, Religious Studies in Thailand as a Weak Secular State	222
NAKANISHI Kyōko, Reflections on Religions and the History of Religions: The Case of Neoplatonists in Late Antiquity	224
HIRANO Wakako, The Importance of <i>Persona</i> on Augustine's Trinity	225
YAUCHI Yoshiaki, St Anselm on Original Sin and the Sins of Ancestors	226
WAKAMATSU Kōichirō, Die Struktur der Intellekttheorie Dietrichs von Freiberg	227
TAJIMA Teruhisa, Irenäus von Lyon und Meister Eckhart, aus dem Gesichtspunkt von Theosis	229
TSUIUCHI Nobuhiro, William of Ockham on the Theory of Original Sin	230
TOKUDA Atsuki, Nicolas of Cusa's Teaching of "Coincidentia Oppositorum" and "Aequalitas"	231
HIRUMA Ryōhei, Pico's Theory of Proportion in His "900 Theses"	232
Section 4	
UEHARA Kiyoshi, A Theological Study on Righteousness and Justice	234
MOROOKA Michihiko, On Natural Religion in the Development of Early Deism	235
MIZUGUCHI Takashi, The Theological Relationship between Karl Barth and Both Blumhardts	236
WATANABE Yū, Jean de la Croix dans la mystique française au XVII ^e siècle	237
KUMAGAI Yuri, Réflexions sur la caractéristique des langues liturgiques chez Prosper Guéranger	238

TANAKA Hiroki, L'étude religieuse par l'École de la Salpêtrière à la fin du XIX ^e siècle	240
SHIMIZU Toshiki, Lay Economic Lives and Religious Practice within the British Empire on the Eve of Modern Era	241
KUROKAWA Masatake, Witches and Deviants in Early Modern European Media ..	242
TANIGUCHI Tomoko, The Inquisition in Lima	243

Section 5

DOI Yumi, The Place of Mourning, Sympathy for the Dead and Religious Community: Primitive Christian Community and Catacombs	245
NAKAZATO Satoshi, The History of Memorial Services for the Christian Dead: Through Kenneth McAll	246
OKUBORI Akiko, Penser la mort avec Jankélévitch: la mort et le mort	247
ŌGURO Masanobu, Talcott Parsons and the Modernity of Death: The Idea of Life and Death in Christian Society	248
TAKEDA Atsuko, The Exploration of Understanding by Henri J. M. Nouwen on Hope for the Dying	250
Ilja MUSULIN, The Study of Religion in Recent North American Psychology: Theoretical Questions Regarding Death	251
SATŌ Keisuke, Can Ethical Respect for the Dead Be Grounded?: Ethics for the Dead and the Philosophy of Religion	252
HIRANO Takahiro, Development of Imāmī View of Extremists (Ghulāt) during the Period of the Minor Occultation	253
ONO Jun'ichi, On the Idea of Infinity in Suhrawardi	254
SAGARA Yūta, Ibn Arabī's Doctrine of Soul (<i>nafs</i>)	255
SAWAI Makoto, Ibn 'Arabī's Understanding of Human Existence	257
TAKAO Ken'ichirō, Promotion of Virtue and Prevention of Vice as a Founding Ideology: The Case of Saudi Arabia and Iran	258
SHINOHE Junya, The Structure of the Deepening of Islamic Belief and "The Three Fundamental Principles" by Muhammad bin abdil Wahhab	259
AOKI Takeshi, The Azar Kayvan School in Historical Context	260
HOSAKA Shunji, Religion/Religious Society: Philosophy and Its Social Background	261

Section 6

SAKURAI Jō, Rethinking Human Intention in the Mishnah System of Classification	263
SHIMADA Hideharu, Maimonides and Commercial Contract Documents	263

HŌKI Yū, A Reconsideration of Maimonides' Negative Theology	264
SHIDA Masahiro, A Rough Version of the Three Rings Parable in Abraham Abulafia.....	265
LEE Mina, Is Jewish Law Religious or Political?: Policy concerning Jews in 17th Century Venice	267
MARUYAMA Takao, Joseph Carlebach and Franz Rosenzweig	268
ISHIGURO Anri, The Uniqueness of American Reform Judaism in the 1920s: Its Inclination towards a Unique Zionism.....	269
KATSUMATA Etsuko, People and the Masses in Rabbinic Literature.....	270
IWASAKI Daigo, Ambiguity and Ambivalence in the Cain and Abel Narrative	272
ŌSAWA Kōji, Jewish and Christian Recognition of Sin: The Case of the Golden Calf Story	273
TAKAHASHI Yūko, The Interpretation and Dating of Deuteronomy 6:4-5.....	274
YAMAMOTO Hajime, A Study of "Impurity" in as Found in Hittite Anatolia.....	275
HOSODA Ayako, Ancient Mesopotamian Rituals.....	276
WATANABE Kazuko, Mesopotamian Shamanism Considered through the <i>Āšipu</i> ...	277

Section 7

BABA Mariko, The Encounter between Confucian Cosmology and European Astronomy in the Edo Period	279
SUZUKI Yasumi, Nakae Tōju's Teachings to Yamada Gon	280
KAWAI Kazuki, Motoori Norinaga's Thought concerning "Ujikabane"	281
MORI Kazuya, The Structure of <i>Kamiyo-no-masakoto</i> : The Concept of Motoori Norinaga's "Koden".....	282
ENDŌ Jun, Hirata Atsutane's Kokugaku in the Bunsei Period: The Characteristics of His Writings and Activities.....	283
MATSUKAWA Masanobu, Syncretic Confucian-Buddhist Funerals by Early Modern Japanese Confucianists.....	285
INOUE Tomokatsu, Shinto as a Quasi-Confucianism: The Concepts and Practice of Japanese Religious Policy in the Middle 17th Century	286
ŌTANI Masayuki, <i>Soegaki</i> Manuscripts by Jikigyō Miroku.....	287
IMAI Kōichi, Missionary Work in Korea and Taiwan Conducted by the Jikkō-kyō (a Shinto Sect Based on Belief in Mt. Fuji in the Meiji Era).....	288
KURODA Sōtoku, The Separation of Shinto and Buddhism (<i>Shinbutsu Bunri</i>) Edicts of Mt. Ashizuri.....	289
TAKASE Kōhei, On Honoring and Mourning in the Meiji Period through a Study of the Monument to the Mongol Invasions.....	290

ŌBAN Ayaka, Various Phases of Modern State Funerals and the Non-involvement of Shinto Funerary Priests	291
HARADA Yūto, Regarding the Change from Emperor Meiji to Emperor Taishō and Shintoists: The Case of the <i>Zenkoku Shinshokukai Kaihō</i>	293
NAITŌ Mikio, A Study on Funeral Services in Early Meiji Christian Villages	294
SUGAWARA Kenshū, On the Formation of Pastor Kaneko Hakumu's Thought.	295
HOSHINO Seiji, Buddhist Views on Christianity in the Early Meiji: Mainly Focusing on <i>Meikyō Shinshi</i>	296
TAKAHASHI Shūkei, Investiture and Honor of the “the Loyalist Monk”	297
KASAI Kenta, On the Identity of Oyabe Zen'ichirō: Japan, Christianity, and His Personal Traits	299
MORIKAMI Yūko, Ukita Kazutami's Ideas on Education.	300
KOIKE Jun'ichi, The Modern Image of Abeno Seimei: Development of Its Image in Onmyōdō (陰陽道)	301
SUZUKI Masataka, Sumō and the Exclusion of Women.	302

Section 8

HIGUCHI Daiji, The Meaning of the Twentieth Vow in Shinran's Thought	304
NAGAHARA Tomoyuki, A Study of Shinran's <i>Fanqie</i>	305
KANTANI Chikashi, Shinran's View of the True Disciple of the Buddha: Focusing on Citations of the <i>Nirvana Sutra</i> in the <i>Kyōgyōshinshō</i>	306
TSUNEZUKA Yūtetsu, Shinran's Understanding of “Taking Refuge in the Original Vow”: The Relationship between Conversion and <i>Gyōshin no Ichinen</i>	307
IWATA Kōei, The Meaning of “Tathāgata” in Shinran's Thought	309
MIZUOKA Tomonori, Shinran's View of Confucianism	310
MATSUOKA Junji, The Compassion of the World Hero: The Correspondence between the <i>Larger Sūtra</i> and the <i>Nirvāṇa Sūtra</i> Quoted in the Chapter on the True Buddha and Land of the <i>Kyōgyōshinshō</i>	311
TOKUHIRA Mizuki, A Study of the Concept of the Directing of Virtue in the Returning Aspect in Early Shin Buddhism	312
ATSUMI Kō, Kakunyo's Relationships with Other Pure Land Lineages.	313
SHŌNO Ryūshin, Takeuchi Yoshinori's <i>Philosophy of Kyōgyōshinshō</i> and <i>Sangantennyū</i>	314
SUGITA Ryō, An Examination of Attachment in Jōdo Shinshū.	316
OKABAYASHI Toshiki, Fundamental Problems in Shin-Buddhism Doctrine: The Relationship between <i>Shinjīn</i> and Conversion.	317
ANDŌ Fumihito, What Is the Meaning of the Buddha's Name as Found in a Hanging Scroll Written by Coloring in Characters?	318

NASU Kazuo, On Myōhen's <i>Gyōja taiyōshō</i>	319
ASANO Manabu, On the Citation of the <i>Liu-tsu-t'an-ching</i> in Enchin's <i>Hokkeron-ki</i>	321
HIROSAWA Yayako, On Genshin's Acceptance of Maitreya Worship	322
YAMAZAKI Yoshihiro, Mount Potalaka of Itsukushima: On the Formation of a Shrine on the Sea	323
SATŌ Mona, Dōhan's Three-Point Theory on the Bodies of the Buddha	324
TAKAMATSU Setsuko, Buddhist Thought of the Late Kamakura Latter: The Worship of the Buddha's Sarira	325
TAKANAYAGI Satsuki, Rethinking the <i>Shikan-zazen-ki</i>	327

Section 9

TAKEI Kengo, On Developing the Study of Modern Japanese Buddhist and Organizing Primary Sources	329
WU Peiyao, Sakaino Kōyō and the New Shinshū: An Aspect of Buddhist Discourse in the 1890s.	330
KAMEYAMA Mitsuhiro, Shaku Unshō and the Representation of Vinaya Monks in Modern Japanese Buddhism	331
IKAWA Yūgaku, Inter-faith and Inter-denominational Collaboration in Social Work from a Buddhist Perspective: Rehabilitating Criminals in the Meiji Period ..	332
NAKAGAWA Tsuyoshi Max, A Study on Wada Yūgen's Social Work: Focusing on the Establishment of Kantō Junior High School.	333
AZUMA Shingyō, The Family of <i>the World of Light</i> : Kaneko Dai'e's Storytelling ..	335
Orion KLAUTAU, Religion and Ethics in Murakami Senshō's Turn-of-the-century Thought	336
KAWAGUCHI Atsushi, What Becomes Apparent from Kiyozawa Manshi's "Negotiating Religious Morality and Common Morality (<i>Zokutai to dōtoku</i> <i>to no kōshō</i>)"	337
MAKINO Shizuka, Miyazawa Kenji's Vegetarianism: In Comparison with Tanaka Chigaku	338
DAKE Nobuya, On the English Translation of Shin Buddhist Terms and Nakai Gendō in Modern Shinshū	339
TAKATSUKASA Seiei, Influences of Kuroda Shintō's "Outlines of Mahāyāna" to the West: In Comparison with Fujishima Ryōon	341
ŌSAWA Ayako, Publishing Media and Images of Shinran in the Taishō Period	342
ŌSAWA Kōji, Buddhist Circles and the International Exposition of Japan, and the Olympic Games in 1940	343
MAMIYA Keijin, "Ichinen-sanzen" in Nichiren's Thought and Practice	344

FUKAYA Keiko, A Study of Five Significant Categories of Propagation of the Lotus Sutra: Referring to Explanations on the Category of Teaching in Nichiren's Works in the Sado Period	345
YAMASHITA Takahide, On Nichiryū's View of the Doctrinal Teachings in the Lotus Sutra From the Eight Chapters in the Original Teachings (本門) Portion.	347
KANDA Daiki, A Study of Kōzō-in Nisshin's Theory: Classification of the Original Aspect (<i>Honmon</i>) and the Derivative (<i>Syakumon</i>) in the Lotus Sutra.	348
MOCHIZUKI Shinchō, Types of Modern Nichiren Pictorial Biographies	349
MIWA Zehō, Anezaki Masaharu and Nichiren.	350

Section 10

IWASAKI Mika, Near-death Experience and Views of the Afterlife in Japan: From the Perspective of the Unknowability of One's Own Death	352
TOKUNO Takayuki, Ancestor Worship and Memorial Services for Ancestors	353
ŌBA Aya, The Impact of the New Life Movement on Funerals in Japan: Focusing on Government Expectations and Community Responses	354
UCHIDA Aki, Emergence and Diffusion of Natural Burial in the UK: Focusing on Applicants' Perspectives	355
SAZAKI Ai, The Practice of the Orthodox Church in Japan Concerning Death: Regarding "The Memory of the Dead"	357
CHEN Hsuan-yu, The Role of the Intellectual Laity during the Expansion of <i>Mizuko-kuyō</i> in Taiwan	358
DOI Hiroshi, What Is the Difference between <i>Boheki</i> (Grave Aficionados) and <i>Bosan</i> (Visiting a Grave)?	359
AMADA Akinori, Contemporary Mountain Ascetic Practices and Material Agency	360
INOUE Nobutaka, An Investigation into Influence of Mass Media on College Students Based and the Results of a 20-year Questionnaire/Survey	361
HASHIRAMOTO Jun, Old age and Shin-Buddhism: Care for Suffering in Old Age	363
KAMII Monshō, On Viewing of Buddhist Statues at the Moment of Death	364
KANEKO Nao, Representations of the Dead in Funeral Rites: From Descriptions in Chan/ Zen Pure Rules	365
KOBAYASHI Kazushige, Mt. Hakusan: Some Belief Notes at the Kaga Entrance to the Mountain	366
TSUTSUI Nana, The Position of the Devadatta School.	368
MOCHIZUKI Kaie, On the <i>Mantrārthāvatāra</i> of Atiśa	369

KAWAMOTO Kanae, Moral Views on Killing and Suicide as Found in Pāli Buddhist Texts	370
YAMAMOTO Taishō, On the Concept of Principle in Guarding's <i>Daban Niepan</i> <i>jing yi</i>	371
NAGAKURA Shin'yū, A Few Problems in Chanjan's Understanding of the Lotus Sutra	372

Section II

SENOO Mika, V. E. Frankl's Logotherapy and Religiosity	374
FUCHIGAMI Kyōko, Euthanasia and Death with Dignity in Korea: "The Right to Die" and "the Duty to Die"	375
FUJIEDA Shin, Circumstances Concerning Religious Bioethical Discourse in the U.S.	376
MATSUOKA Hideaki, Kagawa Toyohiko's View of Hansen's Disease: Encouragement of Literary Activities	377
Enric HUGUET CAÑAMERO, The Notion of <i>Ningen</i> as Found in Organ Transplantation	378
OGAWA Yūkan, The New Roles of Buddhist Priests in Japan's Super-Aged Society: Thinking about <i>Gakki-Mairi</i>	380
MIYAMOTO Yōtarō, Cure and Care in Religion	381
KASAI Masahiro, A Comment on <i>Hokke Buddhism Movement in Modern Japan</i> by Nishiyama Shigeru	382
YAMAGUCHI Mizuho, Analysis of Reports in Newspapers regarding Jehovah's Witnesses in Japan	383
FUKAYA Kōji, Tenri Hospital and <i>Jiba</i>	384
HORIUCHI Midori, "Jiba," the Sacred Place of Tenrikyō: A Study of Tenrikyō Salvation	385
ŌTA Shunmyō, Psychological Development in <i>San'en-no-koto</i> (三縁事)	386

Section 12

LEE Cheng-Jung, An Investigation of Religion and Religious Policy in the Japanese Colonial Period	388
FUYUTSUKI Ritsu, Regional Activities of Jinja Shinto: A Case Study of Shinto Youth Association in Toyama Prefecture.	389
LIU Jianhua, The Diversity of the Deification of Humans: The Case of Actual People Who Are Remembered as the God of Fortune ..	390
TOMITA Nobutaka, The Relationship between Yanagida Kunio and Social Studies.	391

KATŌ Masaharu, On the Concept of the Fetus Soul in the Amami-Okinawan Folk Religion	392
SUZUKI Ikkei, On <i>Bonjihi</i> and <i>Ishigantō</i> in Okinawa	394
YOSHITANI Hiroya, On Ceremonies for the War Dead, as Seen in Yanagita Kunio's " <i>Hito-wo-kami-ni-matsuru-fūshū</i> (Traditions of Japanese Man-Gods)"	395
KONDŌ Kijūrō, Modernism and Feminism: Discourse concerning Female Clergy ..	396
TAKATA Aya, The Role of the Female Family in the Declining Budget of Mt. Mitake	397
INOSE Yuri, The Significance of the Vihara Activity Group Based on the Buddhist Women's Association	399
ALIMU Tuoheti, Research on the First Japanese Muslims and Their Research Activities	400
KOMURA Akiko, Understanding Islam in Revitalizing a Local Society: The Case of Yamanashi Prefecture	401
ANDI HOLIK Ramdani, Actual Conditions and the Challenge to Create a Muslim Student Prayer Space in Tohoku University	402
IWASAKI Maki, Efforts by Japanese National Universities to Create Muslim Students' Prayer Space on Campus	403
YAGI Kumiko, Universalization of Muslim Identity and Standardization of Norms	404

Section 13

SHINZATO Yoshinobu, Korean Shamanism as Culture: Logic for Justifying Shamanism	407
FURUTA Tomitate, Discourse on Han in Korea: Nationalism in the 60s and the Birth of Nationalistic Discourse on Han	408
TSUMAGARI Shin'ichi, Tibetan Amulets and the <i>Rinchen-Terdzö</i>	409
KUDŌ Sakura, The Development of Modern Buddhism in Nepal through an Analysis of "No-Religion (dharmanirapekṣa)" Narratives in the <i>Ānanda Bhūmi</i> Magazine	410
HIROTA Ritsuko, A Study of Purification Rituals among the Iu Mien	411
FUKUURA Kazuo, Contemporary Development of Belief in <i>Khu</i> , or the Transcendental Teacher in Chiang Mai, Northern Thailand	412
OKAMITSU Nobuko, Universality and Diversity of Sacraments as Seen in the Indian Catholic Church	413
TAKASAO Kenta, The Ceremonial Space of Public Housing in Singapore	414
YAMASHITA Hiroshi, Tamil Immigrants in Malaysia and Hindu Temples (with Special Reference to the Priesthood)	416

FURUYAMA Mika, About the Inflection of the Mystical Culture	417
Mateja ZABJEK, Reconsidering the Relationship between Japanese Martial Arts and Religion: A Case Study of Kyokushin Karate and Mt. Mitsumine	418
DUAN Yiwen, Space and Ritual of Sōtō's Zazenkai in Metropolitan Tokyo	419
Evelyn ZGRAGGEN, Gebete in Goethes's Dichtung	420
MIURA Hirofumi, Comparative Studies on Recovering from the Loss in the Movie and Stage Play " <i>Maku ga agaru</i> (The Curtain Rises)" and Buddhists after the Pari-Nirvana of the Buddha.	422
ŌSAWA Chieko, Representation of the Goddess, Fairy, Witch in Children's Literature	423
SHŌDA Tomoaki, A Self-portrait: Vincent van Gogh's <i>Still Life with Bible</i>	424
SASAKI Hidenori, Okamoto Taro's Sixteen Cuts of "Fubō Utaki, Kudakajima" and Hierophanies	425

Section 14

OHMURA Tetsuo, Mayan Priests: The Religious Culture of the Indigenous in Guatemala	427
INOUE Daisuke, African Regressionist Trends of the Cuban Yoruba Religion	428
SATŌ Seiko, America as a "Christian Nation" in the Era of the Trump Administration	429
MURAKAMI Tatsuo, The Anthropology of Christianity Today.	430
ODAKA Ayako, Temple's Responses to Touristic Images: The Case of Daikyō-ji Temple	431
KATSUKI Noriko, Parsi and Iran: Sightseeing Places as Fatherland.	432
SASHIMA Takashi, <i>İnanç Turizm</i> (Faith Tourism) in Turkey between Secularism and Islamism	434
YAMANAKA Hiroshi, Some Remarks on Religious Tourism from the Perspective of Modern Religion	435
YAMADA Chikayoshi, Problems Faced by Shrines and Temples concerning the Maintenance of Public Areas Such as Waterways in the <i>Keidai</i>	436
ZHANG Chenyang, The Meaning Interfaith Chaplains: From an Interview of Trainees	437
KANAZAWA Yutaka, The Role of Buddhists in Memories of the East Japan Great Earthquake: The Case of Rikuzentakata.	438
MITARAI Takaaki, Seven Years after the Great Earthquake and Tsunami: Case Studies of Shin Buddhist Temples in Sōma, Fukushima	440
TERADA Yoshirō, The Response of Sōka Gakkai to the Earthquake: Narratives of Fukushima Nuclear Refugees	441

**Record of the Conversation with the Committee Chairperson of GEAHSS
(Gender Equality Association for Humanities and Social Sciences)**

NISHIMURA Akira, Outline of the Conversation with the Committee Chairperson
of GEAHSS 443

INOSE Kumie, On the Current Situation and the Vision of GEAHSS 444

INOUE Madoka and INOSE Yuri, The Current Status of Gender Equality in the
Japanese Association for Religious Studies 445

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

President YAMANAKA Hiroshi

Directors

ASHINA Sadamichi
HAYASHI Makoto
INOUE Nobutaka
MATSUMURA Kazuo
OKADA Mamiko
SAKURAI Yoshihide
SHIMAZONO Susumu
SUZUKI Iwayumi
TAJIMA Teruhisa
TSURUOKA Yoshio
WATANABE Masako

FUKASAWA Hidetaka
ICHIKAWA Hiroshi
KETA Masako
MURAKAMI Kōkyō
SAKAMOTO Koremaru
SAWAI Yoshitsugu
SHIMODA Masahiro
SUZUKI Masataka
TAKADA Shinryō
UTSUNOMIYA Teruo
YAGI Kumiko

HASEBE Hachirō
IKEZAWA Masaru
KIMURA Toshiaki
ODA Yoshiko
SAKURAI Haruo
SEKI Kazutoshi
SUEKI Fumihiko
SWANSON, Paul L.
TSUKIMOTO Akio
WATANABE Kazuko

Editors

ENDŌ Jun
HE Yansheng
KIKUCHI Tatsuya
OKINAGA Takashi
TERADO Junko
YAMADA Shin'ya

GOTŌ Masahide
HORIE Norichika
NAGATANI Chiyoko
SHIBATA Daisuke
TOGAWA Masahiko
YANO Hidetake

HAGA Manabu
KAWASE Takaya
NISHIMURA Akira
TERADA Yoshirō
WARD, Ryan
YAUCHI Yoshiaki

宗 教 研 究 第九二卷別冊

二〇一九年三月三〇日 発行

編 行 集 日 本 宗 教 学 会

代 表 山 中 弘

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://jars.org/>
振 替 〇〇一三〇―五四一七二七

JOURNAL
OF
RELIGIOUS STUDIES

Vol. XCII Supplement

THE PROCEEDINGS OF THE SEVENTY-SEVENTH
ANNUAL CONVENTION
OF
THE JAPANESE ASSOCIATION
FOR RELIGIOUS STUDIES

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

March 2019