

ISSN 2188—3858

宗教研究

第 93 卷 別冊

第 78 回学術大会紀要特集

日本宗教学会

2020年3月

日本宗教学会役員

会長

山中 弘

常務理事

荻名 定道

池澤 優

石井 研士

市川 裕

岩田 文昭

岡田真美子

木村 敏明

氣多 雅子

小原 克博

櫻井 義秀

澤井 義次

下田 正弘

杉村 靖彦

鈴木 岩弓

ポール・スワンソン

鶴岡 賀雄

長谷部八朗

林 淳

深澤 英隆

藤原 聖子

細田あや子

堀内みどり

松村 一男

蓑輪 顕量

宮本要太郎

村上 興匡

矢内 義顕

八木久美子

弓山 達也

渡辺 和子

渡辺 雅子

編集委員

遠藤 潤

冲永 宜司

何 燕生

川瀬 貴也

菊地 達也

後藤 正英

柴田 大輔

寺戸 淳子

外川 昌彦

富澤 かな

長谷千代子

芳賀 学

堀江 宗正

村上 辰雄

矢内 義顕

山田 慎也

宗教研究 第九三巻別冊 目次

公開シンポジウム

宗教と科学の新たな世界

ロボットと宗教……………石黒 浩…三

アンドロイド研究者が

宗教について語ることの意義……………木村 武史…五

人間の「無機物化」と精神のゆくえ……………冲永 宣司…八

研究報告

パネル

近代西洋的「宗教」概念をヨーロッパから相対化する

西欧型政教関係の課題の変遷と分節化……………伊達 聖伸…三

イタリア型政教関係の特殊性……………江川 純一…三

ロシアの「多宗派公認体制」からみる

— 西欧の政教関係……………井上まどか…二四

多宗教社会ボスニア・ヘルツェゴビナからみる

— 西欧の政教関係……………立田由紀恵…二五

コメント……………矢野 秀武…二六

パネルの主旨とまとめ……………伊達 聖伸…二六

Lived Ancient Religion

The Concept of "Lived Ancient Religion" …Jörg Rüpke…一五

Making of the Concept of "Paganism"

in the Later Roman Empire ……NAKANISHI Kyōko…二〇

Difference in Way of Living

in "History Religion"……………Doi Yumi…三三

What is Lived

"Hakuhō Religion"?……………ICHIKAWA Hiroshi…三三

Comments……………MATSUMURA Kazuo…三四

Summary of Panel Presentations…MATSUMURA Kazuo…三五

人とモノの現代宗教

なぜ神木に抱きつくのか……………岡本 亮輔…三七

モノが立ち上げる宗教伝統……………天田 顕徳…三九

モノが生み出すつながりとその変容……………村上 晶…四〇

貨幣と礼拝……………門田 岳久…四〇

コメント……………山中 弘…四二

パネルの主旨とまとめ……………岡本 亮輔…四三

生命操作時代の宗教と宗教学

人—動物キメラ胚研究をめぐる

生命倫理議論と宗教・宗教学の役割……………澤井 努…四四

ゲノム編集した人の子を産むことを

禁止する理由……………島蘭 進…四四

生命操作の是非を越えて……………花岡 尚樹…四四

生命操作に抗して何が言えるか	脇坂	真弥	四
科学的生命観vs宗教的生命観という 対立図式を超えて	安藤	泰至	四
パネルの主旨とまとめ	安藤	泰至	四
近代における暦・国家・宗教			
近代における皇紀の成立	林	淳	五
明治改暦再考	下村	育世	五
国民の祝祭日と仏教の忌日	岡田	正彦	五
近代中国における暦政策と旧暦	謝	荔	五
コメント	中牧	弘允	五
パネルの主旨とまとめ	岡田	正彦	五
親鸞と日本主義の間			
真宗大谷派の教学と日本主義	名和	達宣	五
聖徳太子と日本主義	東	真行	六
戦時下仏教教団と日本主義	近藤俊太郎	三	六
真宗本願寺派の教学と日本主義	内手	弘太	六
コメント	中島	岳志	六
パネルの主旨とまとめ	近藤俊太郎	三	六
Reconsidering the Role of Biography in the Study of Modern Japanese Buddhism			
Nakanishi Ushirō	HOSHINO Seiji	三	六
D. T. Suzuki in Context	Stefan GRACE	三	六
Toward a History of Modern Buddhist Art	MICAH AUERBACK	三	六
Comments	MORIYA Tomoe	七	六
Comments	John BREEN	七	六
Summary of Panel Presentations	Orion KLAUTAU	三	六
近代仏教と遠忌			
近代化する御遠忌	大澤	絢子	三
高野山の御遠忌と近代化	井川	裕寛	三
近代曹洞宗の遠忌	武井	謙悟	三
日蓮門下と記念事業	ユリア・ブレニナ	七	三
コメント	碧海	寿広	三
パネルの主旨とまとめ	武井	謙悟	三
イスラーム中世における神認識			
スフラワルデーにおける照応	小野	純一	八
イブン・アラビー思想における 神の顕現と人間の心	相樂	悠太	八
ジリーーの存在の自己顕現論における ムハンマドとアダム	澤井	真	八
イージーにおける神認識と世界	中西	悠喜	八
コメント	野元	晋	八
パネルの主旨とまとめ	澤井	真	八

近代宗教政策下における「教団」未満の宗教者たち	井上 智勝……………六
「本所」としての大成教……………	石原 和……………六
稲荷講社と出口王仁三郎……………	並木 英子……………九
神道三穂教会と宮城島金作……………	永岡 崇……………九
コメント……………	石原 和……………九
パネルの主旨とまとめ……………	弓山 達也……………五
越境する教派神道……………	藤井 麻央……………五
越境する教派神道……………	今井 功一……………七
金光教と黒住教にみる組織形成の葛藤……………	萩原 稔……………九
実行教の組織化における非富士信仰的要因……………	弓山 達也……………一〇
大成教に包括された近世教化活動……………	
パネルの主旨とまとめ……………	
宗教学研究における井筒「東洋哲学」とその展開	
井筒「東洋哲学」における	鎌田 繁……………一〇
モツラー・サドラー存在論の位置づけ……………	
井筒「東洋哲学」とハイデガールの	
言語哲学……………	フアン・ホセ・ロベス・パソス……………一三
井筒俊彦の言語アラヤ識と	
上田閑照の根源語……………	氣多 雅子……………一四
井筒「東洋哲学」構想と	
イブン・アラビー解釈に潜む問題点……………	仁子 寿晴……………一五
井筒俊彦の哲学的意味論と	
シャンカラの哲学……………	澤井 義次……………一六
パネルの主旨とまとめ……………	澤井 義次……………一七
宗勢調査の可能性と個別課題へのアプローチ	
質問紙調査による実態把握や	
将来予測としての宗勢調査……………	相澤 秀生……………一〇
調査を通して見えてくる過疎地寺院の課題……………	平子 泰弘……………一〇
調査を通して見えてくる	
寺院と葬祭・墓地問題のこれから……………	問芝 志保……………一一
コメント……………	村上 興匡……………一三
パネルの主旨とまとめ……………	川又 俊則……………一三
陰陽道祭祀の形成と展開	
古代陰陽道の展開……………	細井 浩志……………一五
中世陰陽道と占い……………	赤澤 春彦……………一六
近世陰陽道祭祀の伝播……………	梅田 千尋……………一七
吉川家伝来「土公神祭文」……………	松山由布子……………一八
コメント……………	小池 淳一……………一九
パネルの主旨とまとめ……………	梅田 千尋……………二三
宗教現象学の歴史的展開に関する批判的再検討	
フアン・デル・レーウにおける	
宗教現象学方法論の形成過程……………	木村 敏明……………二三
エリアーデとエラノスにおける	
宗教現象学の学的連関……………	奥山 史亮……………二三
ルドルフ・オットーと「宗教現象学」……………	藁科 智恵……………二五

ハイラーにおける宗教現象学の受容と展開	宮嶋 俊一	三六
パネルの主旨とまとめ	奥山 史亮	三七
娯楽メディアと宗教表象		
映画『ボンベイ』における		
宗教的対立の分析	アントニー・スサイラジ	三九
宗教批判と作品批判	山下 博司	三〇
日常のなかの宗教	岡光 信子	三三
コメント	田中 鉄也	三三
パネルの主旨とまとめ	山下 博司	三六
人工知能の社会実装化が提議する宗教的問題		
AIと人工的他者性	木村 武史	三五
AIが描く異界観とは	永原 順子	三五
自然と人工物の境界に関する		
宗教倫理的考察	小原 克博	三六
宗教伝統、ヒューマニズム、AIにおける	濱田 陽	三六
人間観の共存	師 茂樹	四〇
森政弘の仏教思想とAI・ロボット開発	木村 武史	四一
パネルの主旨とまとめ		

第一部会

経済神学の歴史的發展過程	清水 俊毅	四三
マクルーハンと宗教的空間	星山玲於奈	四四

エリアーデ批判以後の		
日米宗教学の道程と課題	藤井 修平	四四
宗教研究における視覚化と可触化による		
コラボレーションの展開	土井 裕人	四四
宗教復興、民族主義、		
ポストセキュラリズム	近藤 光博	四四
デジタル学術空間と宗教研究	下田 正弘	四四
最近の「宗教現象学」をめぐる		
いくつかの問題	星川 啓慈	四五
預言者・神秘家・老賢者	関 一敏	四五
マスネのオペラ《タイス》における		
ヒロインの回心の演出	笠原真理子	四五
音楽と礼拝	清水 康宏	四五
迂回の宗教哲学	下田 和宣	四五
象りと共鳴	坪光 生雄	四五
宗教への拒絶と宗教のミメシス	深澤 英隆	五〇
他者論と死者論	佐藤 啓介	五〇
エンゲルハートにおける		
「神なき時代」の生命倫理	藤枝 真	五〇

第二部会

枢要徳の歴史におけるキケロ	山田庄太郎	五三
カルキデイウスのヘブライ思想への言及	土屋 睦廣	五三
隣人におけるキリストとの出会い	須藤 英幸	五三

アンセルムスの直しyo (rectitudo) について……………	矢内 義顕……………二五
『二原理の書』における悪と意志の関係について……………	村上 寛……………二六
『二十四人の哲学者の書』のエックハルト思想への影響関係について……………	田島 照久……………二六
ドゥンス・スコトゥスにおける自然神学と形而上学……………	辻内 宣博……………二九
ピコ・デラ・ミランダの知性論における数の概念……………	比留間亮平……………二〇
アンドレーエ『クリステイアノポリス』の理想と現実……………	シュルター智子……………二七
スピノザにおける神学と自然学……………	大野 岳史……………二七
シュライアマハーの『キリスト教信仰』についての一考察……………	安酸 敏眞……………二七
ショーペンハウアーの倫理学と救済論……………	竹内 綱史……………二五
『ツアラトウストラ』の「わたしの最も孤独な放浪」について……………	中路 正恒……………二七
シュヴァイツァーのカント論における自由と倫理の諸問題……………	岩井謙太郎……………二七
ヤスパースによる『死に至る病』における絶望の分析……………	中村 元紀……………二九
ハイデッガーにおけるユダヤ教と形而上学の問題……………	田鍋 良臣……………二〇
第三部会	
二十一世紀は宗教間対話の時代……………	高橋 勝幸……………二八
バルト『ローマ書』に見る「人間の義」……………	水口 隆司……………二八
宗教的言説における恐怖と不安に関する神学的一考察……………	上原 潔……………二八
十九世紀アメリカの有神論的進化論……………	林 研……………二八
二〇世紀前半米国の『クリスチャン・センチユリー』の他宗教観……………	木村 智……………二八
「不安の時代」の人間性思想……………	今野 啓介……………二八
『ニューヨークタイムズ』にみるニーバーとグラハムの位置……………	澤井 治郎……………二九
S・ハワーワスの教会論……………	徳田 信……………二九
地球外の物質をめぐるグルジェフの祈禱論……………	宇野 功一……………二九
ヴェイリバルト・ヘンチェルに見る世紀転換期ドイツの人種と宗教……………	齋藤 正樹……………二九
ロバート・オーウェン「自伝」の未邦訳部分をめぐって……………	津城 寛文……………二九
宗教的ユートピアの構想……………	久保田 浩……………二九
V・E・フランクルの心理療法にみられる「神」認識の考察……………	妹尾 美加……………二九
V・E・フランクルの宗教観……………	釘宮 明美……………二九
ギユイヨン夫人と信仰の闇……………	渡辺 優……………二九
マザーテレサの神秘主義……………	中里 巧……………二〇

第四部会

旧約聖書におけるメシアニズム思想	塩野谷恭輔	三〇二
人身供犠とヤハウェ	岩崎	三〇三
ヨブが認識したこと	宮下	三〇四
なぜ Ibn Tibbon は属性論における		
hal を 'inyan と訳したのか	法貴 遊	三〇五
ヘブライ語年代記における		
十字軍の迫害とユダヤ人の殉教	志田 雅宏	三〇六
ゲニザ文書に見る		
「破門 (Niddah)」の機能について	嶋田 英晴	三〇八
不寛容を生き抜く技法	後藤 正英	三〇九
米国改革派ユダヤ教の両極性	石黒 安里	三一〇
宮沢賢治童話の宗教世界	大澤千恵子	三一
近代の居士禪における		
『臨濟録』受容と反響	飯島 孝良	三二
橋田邦彦における道元	淺野 章	三三
和辻哲郎の仏教哲学における「空」の構造	山本栄美子	三五
西谷啓治「宗教とは何か」における虚無	酒井 梨帆	三六
宗教学者・岸本英夫の		
死の受容過程について	長崎 誠人	三七
霜山徳爾の宗教観	寺尾 寿芳	三八

第五部会

一六世紀のイエズス会による		
東洋宣教と音楽	深堀 彩香	三〇
近代移行期における		
潜伏キリシタン信仰組織の転換	内藤 幹生	三二
明治初期の新聞における		
「宗教」をめぐる言説分析	高橋 直子	三三
明治憲法第二八条の成立過程および		
公布当初の解釈について	高瀬 航平	三三
明治期社会事業とキリスト教	森上 優子	三四
柏木義円の「神の肖像」論	杉田 俊介	三六
日本正教会の儀礼実践	佐崎 愛	三七
文部省に勤務した日本聖公会の広安孝夫	大澤 広嗣	三八
紀元前三世紀中国の喪葬改革	池澤 優	三九
古代エジプト人の二元論的思考	肥後 時尚	四〇
メソポタミアのアーシブによる儀礼の特徴	細田あや子	四一
誓約文書を礼拝する		
アッシリア宗教の発展形態とその後	渡辺 和子	四三
回儒思想の研究	丁 小麗	四四
イスラーム地域研究史資料の		
収集・利用の促進と資料学の開拓	阿里木托和提	四五
イラン知識人の言説にみる		
神秘主義と文化的固有性	村山木乃実	四六

ムスリム知識人による
反テロリズム言論と「現実理解の法学」……………黒田 彩加…三七
トルコ共和国における
アレヴィー集落における諸儀礼の変化……………佐島 隆…三六
イスラーム法学におけるハラール概念……………四戸 潤弥…四〇
家族法のイスラム性と社会の世俗性……………八木久美子…四一

第六部会

古事記における「悪神」と禍津日神……………稲田 智宏…四三
白山……………小林 一葵…四四
中江藤樹の谷川寅への教え……………鈴木 保實…四五
山崎闇斎の神学思想と
その基盤としての「山王」信仰について……………久保 隆司…四六
神社祭式の理論と実践……………竹内 雅之…四七
国学者における礼楽論……………井関 大介…四九
近世中期復古神道の形成と国学……………松本 久史…五〇
「神祇史」と表象……………石倉 孝祐…五一
金子白夢牧師の女性観……………菅原 研州…五二
Niobe Inazō's Religious Views and Involvement in
Women's Education ……Stephanie Midori KOMASHIN…五三
一九世紀末アメリカの
ニューソートにおける女性……………飯田 陽子…五五
米国におけるプロライフ派の動向……………佐藤 清子…五六
クイア研究と仏教思想の関連性について……………宇治 和貴…五七
富士信仰としての丸山教会……………大谷 正幸…五八

明治二〇年代の宗教保守運動……………栗田 英彦…五九
影山庄平における寛克彦の影響……………島岡 昇平…六一
石原莞爾関係者の石原莞爾論……………内村 琢也…六三
財界人の宗教性……………村山 元理…六三
近代日本における「国式」の葬儀……………大番 彩香…六四
宮地常磐の葬儀について……………黒田 宗篤…六五
近代日本における
黙禱儀礼の定着と解釈をめぐる論争……………粟津 賢太…六六

第七部会

親鸞における回心の意義……………蟹谷 誓…六九
『歎異抄』第二条の背景をめぐって……………木村元太郎…七〇
存覚の唱導僧的性格について……………田中 了輔…七一
存覚上人における「二河譬」の理解……………隅倉 浩信…七三
『教行信証』における他者としての「道俗」……………鶴留 正智…七五
末法の教主……………廣田 至…七五
親鸞における「説人差別」の一考察……………逸見世自在…七六
親鸞の神祇観……………水岡 知典…七六
虎関師鍊による禅宗伝来の見直し……………鄭 美景…七八
夢窓疎石における方便の思想……………余 新星…七九
尼門跡寺院と白隠禪師の
関係について……………竹下ルツジエリ・アンナ…八〇
源信の念仏思想の変化について……………廣澤彌々子…八二
双盤念仏の成立と変遷……………坂本 要…八三

仏教カウンセリング構造からの

進展に向けて……………太田 俊明…二六四
 止観における負の側面への対処法について… 襄輪 顕量…二六五

第八部会

黒田眞洞『大乘仏教大意』の

マックス・ミュラーへの影響……………鷹司 誓榮…二六七

誰がための持戒か……………龜山 光明…二六八

河口慧海の經典観……………庄司 史生…二六九

網島梁川の念仏……………古莊 匡義…二七〇

加藤咄堂と「倫理宗教」の問題……………山口 陽子…二七一

明治後期・大正期における人格と仏教……………奥 佩遥…二七二

大正期における大谷光瑞像の形成と展開……………栗 星…二七三

東本願寺伝道講究院にみる布教理念……………春近 敬…二七四

メモリアルとしての浄土真宗「立教開宗」……………御手洗隆明…二七五

宗教教団の「近代化」と法……………宮部 峻…二七七

現代寺院における

経済的側面の研究にむけて……………梶 龍輔…二七八

住持の交代をめぐる表象について……………金子 奈央…二七九

行者仏教寺院の「継承」について……………加藤 之晴…二八〇

月参りにみる地域特性……………小川 有閑…二八一

開名思想の起源と発展……………山崎 隆弘…二八二

三階教における『涅槃経』の引用……………青木 佳伶…二八三

道綽浄土教における十念について……………福井 順忍…二八五

中国浄土教における

臨終行儀に関する一考察……………溪 英俊…二八六

『観念法門』所説の懺悔についての一考察……………眞田 慶豊…二八七

文超についての検討……………平 燕紅…二八八

チベットにおける観音信仰……………佐久間留理子…二九〇

第九部会

『順正理論』の認識論……………那須 円照…二九三

古代インドの宗教者……………永井 悠斗…二九三

「マガ」のイラン的特徴……………間 永次郎…二九四

近代アドヴァイタ哲学再考……………富田 信隆…二九五

インドにおける輪廻思想と出家について……………丸井 浩…二九七

インドにおける因果の思想を考える……………那 那

チベットの建国神話伝説に観られる……………横殿 伴子…二九八

インド仏教の継承……………則武 海源…二九九

ティラウラコット遺跡発掘の現状と課題……………高島 淳…三〇〇

インドにおける終焉期の仏教をめぐる……………朴 炳道…三〇一

幕末の災害と「災害錦絵」の登場……………工藤 英勝…三〇三

暴力行為の罪と罰……………別府 良孝…三〇四

戦争や宗教悪用における協力聖職者問題……………何 燕生…三〇五

近年中国における仏教研究……………堀内 紳行…三〇六

日蓮聖人教学における……………矢吹 康英…三〇七

『摩訶止観』受容の一側面……………日蓮著『立正安国論』における

問答形式をめぐる……………矢吹 康英…三〇七

浅草寺寂海（日寂）をめぐる諸問題……………	長倉 信祐……………三六
「四十五字法体段」における	
「己心」の二重性……………	間宮 啓主……………三〇
近世加賀藩における大石寺信仰の展開……………	横山 雄玉……………三三
近世日蓮宗寺院における伽藍配置の特徴……………	望月 真澄……………三三
日蓮の大曼荼羅図頭の背景……………	渡邊 寶陽……………三三
第十部会	
死とは何か……………	日高 悠登……………三五
なぜ神道はターミナルケアに	
携わってこなかったのか……………	金田 伊代……………三六
公立福生病院の透析中止問題から考える	
「生と死」……………	冲永 隆子……………三七
ハンセン病とキリスト教……………	松岡 秀明……………三六
医療と宗教のつながり……………	坂本 進……………三六
北米のキリスト教的ケアの歴史における	
ヘンリー・ナウエンの意義……………	武田 厚子……………三〇
依存症の神学……………	葛西 賢太……………三〇
精神医学と狸憑き……………	斎藤 喬……………三二
メラニー・クラインの抑うつポジションに	
おける喪の作業と創造性……………	田口 博子……………三三
リヨンの病院のライシテ化……………	田中 浩喜……………三三
居場所とは何か……………	萩原 修子……………三六
ジャン・ヴァニエの実践……………	寺戸 淳子……………三七
冲縄の新宗教における霊能の継承……………	長島三四郎……………四八

外来の新宗教における日本人指導者の役割……………	山口 瑞穂……………三五
統一教会を脱会した在韓日本人女性元信者	
たちのレジリアンス……………	中西 尋子……………三五
夫婦再考……………	堀内みどり……………三五
進化する神……………	山崎 好裕……………三五
戦後日本における	
「宗教右派」「宗教右翼」概念の形成過程……………	塚田 穂高……………三五
谷口正治と皇道霊学……………	寺田 喜朗……………三五
第十一部会	
西条祭りにおける	
慣習の明文化と祭礼組織の復権……………	倉田 健太……………三五
トシヨリと子どもの祭……………	後藤 晴子……………三五
いわゆる「コミュニティ」と祭」における	
謝礼の機能……………	高橋 嘉代……………三六
好かれる妖怪と嫌われる妖怪……………	深水 顕真……………三六
日本の社会と怪異について……………	古山 美佳……………三六
修行大師像の創出……………	浅川 泰宏……………三六
武州御嶽山と山麓住民……………	高田 彩……………三六
タカラガイの価値と流通……………	佐藤 亜美……………三六
柳田國男の戦時下における	
祭祀論と戦争協力……………	由谷 裕哉……………三六
陸前高田市における震災遺構の意義……………	金沢 豊……………三六
災害後の集落の変化と祭礼文化の包摂性……………	黒崎 浩行……………三六
災害に備える行政と宗教施設の連携……………	稲場 圭信……………三七

葬儀の簡素化と香典	大場	あや	三三
現代日本における			
脱／再「遺骨」化をめぐる動向の検討	土居	浩	三三
個人化する葬送と地方自治体の対応	山田	慎也	三五
臨終における身体接触性	神居	文彰	三五
現代における葬儀の変容に関する			
認知宗教学的な分析の試み	井上	順孝	三七
第十二部会			
ペンテコスタリズムと伝統宗教	野口	生也	三九
都市の異人像	岡本	圭史	三九
精霊と共に住まう	徳安	祐子	三九
アメリカにおける			
スーフィー系コミュニティ運動の展開	高橋	圭	三九
災害を生きる	大村	哲夫	三九
インドにおける少子高齢社会			
パールシー・コミュニティの現状	香月	法子	三九
ヴィヴェーカーナンダにおける			
インドの国民統合と宗教	外川	昌彦	三九
日本人は宗教情報と			
どの様につきあっているのか	青木	繁	三九
現代日本人の			
宗教意識調査から読み取られるもの	海山	宏之	三九
宗教文化と伴侶動物の病理解剖数の関係	高橋	優子	三九
世論調査による日本人の宗教団体に対する			
関与・評価の二〇年	石井	研士	三五〇
現代日本におけるキリスト教用品の			
マテリアルカルチャー研究	中村	祐希	三五〇
宗教観光と真正性	ミア・ティッロン	正齊	三五〇
参拝者によるツイートの空間的分析	板井	誠	三五〇
群馬県の地方共同体の再生を考察する	野村	淳一	三五〇
再開発と都市祭り	小村	明子	三五〇
地域振興とハラール・ビジネス	冬月	律	三五〇
不活動神社に関する予備的調査			
第十三部会			
中国における媽祖信仰の実態	張	凱	三六一
現代中国の「仏教外交」	別所	裕介	三六一
韓国キリスト教会のプロライフ運動	測上	恭子	三六一
「崔順実ゲート」における巫俗批判の諸相	新里	喜宣	三六一
憑霊をめぐる主導権から見た韓国巫俗	川上	新二	三六一
現代韓国における			
火葬普及後の墓地形態の変化について	田中	悟	三六一
インドネシアのシア一派系団体	平野	貴大	三六一
現代インドネシア仏教の二十年	木村	文輝	三六一
「自然なお産」のスピリチュアリティ	橋迫	瑞穂	三六一
異端論としての脱スピ論	ヤニス・ガイタニディス	智子	三六一
マインドフルネス最前線	谷口	智子	三六一

ミャンマーのパオ仏教瞑想を實踐する	川本 佳苗	四二四
日本人の体験と宗教的効果	半田 栄一	四二五
宗教的体験と癒し		
山田真山作《沖繩平和祈念像》と		
平和祈念公園の形成	君島 彩子	四二七
沖繩における戦没者慰霊	川瀬 貴也	四二八
仏教系大学における		
「僧侶」養成とその特徴	武井 順介	四二九
宗教の社会科学教育	飯嶋 秀治	四三〇
「宗教科」の学習支援の		
原理構築に向けた基礎的研究	桑原 昭信	四三二
戦後日本のキリスト教と大学	齋藤 崇徳	四三三
宗門系大学における臨床宗教師養成	高橋 原	四三四

公開シンポジウム

宗教と科学の新たな世界

基調講演者

石黒 浩（大阪大学大学院基礎工学研究科教授）

A T R 石黒浩特別研究所客員所長）

レスポナダント

木村 武史（筑波大学大学院人文社会科学部研究科教授）

冲永 宜司（帝京大学教授）

趣旨説明・司会

濱田 陽（帝京大学教授）

開催日 二〇一九年九月一三日（金）

会場 帝京科学大学 千住キャンパス 本館 一三一〇教室

開催校創立三〇周年記念事業後援企画

趣旨

近年のコンピュータサイエンスの急激な発達などにより、人の知的、身体的営みの多くは、人工知能やロボットに代表されるような、コンピュータの機能にしたいに置き換えられると考えられてきています。こうした状況の中で、宗教も人の知的、身体的営みのひとつだとすれば、宗教と科学は今後互いにどのように位置づけられて行くのでしょうか。

今回のシンポジウムでは、講演者一名とレスポナダント二名とが、科学技術の発展の中で変化して行く宗教の位置と役割、可能性について議論します。科学技術の中に、人の営みを人工的、物的な働きによって置き換えて行くという特徴があるとなれば、それは宗教という営みをも、どこまで、どのように作り変えて行くのでしょうか。そこでは知能、身体、コミュニケーション、そして人を超えた超越のような体験までが、この先どうなっていくかを考え直す必要に迫られることでしょう。

シンポジウムでは、ロボット工学と人工知能の立場から、それらの役割と宗教との関係について提題をいただき、宗教学や宗教哲学の立場からその問題提起に応答しつつ、現代そして未来の展望について考察します。

（第七八回学術大会実行委員会）

ロボットと宗教

石黒 浩

ロボットを用いた構成的研究

ロボットは工場内で特定の組み立て作業を行うにとどまらず、日常生活において人と関わりながら、様々なサービスを提供できるようになる。そうしたロボット人間共生社会を実現するために、二〇〇〇年頃から人と関わるロボットの研究開発に取り組んできた。この研究開発がユニークなのは、単にロボットを開発するだけでなく、開発したロボットを用いて、人間の性質を明らかにしていくという点である。すなわち、ロボット工学と認知科学が密接に結びついた研究方法となっている。この研究方法を構成的アプローチと呼ぶ。世界に先駆けて開発した、人間に酷似したロボットであるアンドロイドもこの構成的アプローチのもと、人間理解とロボット開発の双方を目指したものである。

このようなロボット研究は、認知科学だけでなく、人間理解に関する多様な研究分野と関わりを持つことができる。これまでも、認知科学だけでなく、脳科学、生命科学、哲学、社会心理学、社会学、芸術（演劇、音楽）、文学等と様々な分野と連携した研究開発に取り組んできた。そして、宗教もまたその多様な分野の一つになると考えられる。

存在感の研究

ロボットを用いた構成的研究では、従来の認知科学や脳科学

ではアプローチしにくい、意識、存在感、対話、身体性等の言わば人間のメタレベルの問題に取り組むことができる。これらに関して、これまでに様々なロボットやアンドロイドを開発し、その研究に取り組んできた。

宗教との関わりでは、特に存在感の研究が深く関わる。存在感の研究には幾つかアプローチがあるが、ここでは四つのアプローチについて述べる。

人間らしい見かけが与える存在感

アンドロイドの人間らしい見かけは、その見かけや動きや発話によって、人間そのものの存在感を表現することができる。例えば、私自身のアンドロイドである「ジェミノイド」は、私の代わりに講演を行うよう開発した。そしてこれまでに何度も私の代わりに、世界各国で講演を行ってきた。無論聴衆はそれがアンドロイドであることは認識しているのであるが、それでも、私の講演として聴講してくれている。

落語会の人間国宝である、桂米朝師匠のアンドロイドも非常に強い存在感を持つ。師匠が亡くなる前に、師匠の名人芸を保存するために、言わば、デジタルアーカイブの一つの方法としてアンドロイドを制作する機会を得た。そして完成したアンドロイドは、師匠の落語を高いリアリティを持って再現し、観客はその落語に引き込まれていた。

夏目漱石のアンドロイドは、文学研究とロボット工学の融合を目指して開発した。文学研究には様々な知見を集約する手段がなかったが、漱石のアンドロイドを共に作ることで漱石に関

する情報をアンドロイドに集約し、漱石自身の研究を深めることができたと思う。この漱石アンドロイドの特徴は、直接漱石に会ったことがある人は、親族を含めてこの世にもう誰もいないということである。しかし一方で、小、中、高校と日本で教育を受けていれば、誰もが漱石の文学を学んでおり、誰もが漱石のことを知っている。すなわち、万人にとって漱石は想像の対象である。しかしながら、実際に漱石アンドロイドが自らの小説を子供たちの前で読み上げると、子供たちは、まさに漱石から読み聞かされているかのように感じることができた。

このように、漱石アンドロイドは非常に強い存在感を持っている。漱石アンドロイドは、人々がそれぞれの想像として持っている漱石のイメージに実態を与えており、人々は漱石アンドロイドを通して、新たに漱石から影響を受ける可能性がある。無くなって想像するしかない人物が、アンドロイドとして蘇り、再び人々に影響を与えようということは、何か宗教的な意味を伴うのではないかと考えられる。

内面性が与える存在感

ロボットの存在感を強めるもう一つの要因は、その内面性である。その研究に取り組むために、自律対話ロボット「エリカ」をJST ERATO「石黒共生ヒューマンロボットインターラクティブプロジェクト」で開発した。エリカには意図と欲求が埋め込まれており、それに基づいて自律的に対話するよう設計されている。

四年に渡る開発の結果、初対面対話で五分から一〇分、丁寧

に話しをする人間と、対話できる機能を実現することができた。このエリカと対話した何人もの被験者が、コンピュータがエリカを制御しているのではなく、人間が遠隔操作で話しをしているのかと思ったりと感想を述べていた。すなわち、エリカの意図や欲求に基づく自律対話に、人間らしい存在感を感じたのである。

想像に基づく存在感

三つ目の存在感は、想像に基づく存在感である。これは「テレノイド」という人間のミニマルデザインを持つロボットを通して、研究に取り組んだ。私のコピーである遠隔操作型アンドロイド「ジェミニノイド」と対話をする際に、人々は、そのアンドロイドが私と同じであるか丁寧を観察する。

一方で、性別も年齢も不明な、人間のミニマルデザインを持つ、遠隔操作ロボット「テレノイド」と関わる際は、人々は自分の想像力を使って関わる。そして、想像力を使った関わりにおいては、常にポジティブに想像力を働かせる人間の性質から、テレノイドは万人が対話しやすいロボットであることが解った。

もう一つの想像に基づく存在感

もう一つの想像に基づく存在感の研究は、観音アンドロイドを用いた研究である。宗教の中でも仏教は特に、ロボット研究と親和性が高く、本年二月に京都のお寺との共同研究として、アンドロイド観音を使った実証実験を行った。

仏教には最初から仏像があったわけではなく、最初は經典しかなかった。その後、仏画が描かれるようになり、仏画がレリーフに、さらにはレリーフが仏像になった。その仏像が現代の技術によって、自らが動いて話しをするロボットに進化したとしても不思議ではない。

アンドロイド観音の研究において、その中心的課題としたのは、人の想像を如何に引き出すかということである。仏像は性別も年齢も判断しにくい見かけで作られることが多いが、それは能面同様に、人の想像を引き出し、人の想像によって人が自分の心のままに関わることができるようにするためだと考えられる。それ故、アンドロイド観音の研究においても、身振り手振りを伴いながら話しをするアンドロイドを用いて、どのように人の想像を引き出すかという問題に取り組んだ。

この取り組みにおける我々の仮説は、バーチャルリアリティには二種類あるというものである。リアルなシューティングゲーム（戦場で戦う等）にのめり込む人は多いが、それは、非日常（戦場）が現実的（リアリティの高いCG）に再現されているからだと思われる。ならば、日常的で非現実バーチャルリアリティもあっていい。すなわち、このもう一つのバーチャルリアリティでは、日常とはお寺にお参りするということなので、非現実とは、アンドロイド観音が身振り手振りで話すというものである。この効果がどれ程であるかは、現在さらなる実験によって確かめている。

ここでは、アンドロイド研究の中で、特に存在感の問題とそ

の宗教との関わりについて述べたが、心や意識といった内面性の問題も、宗教と深く関わる。今後さらに、宗教学とロボット工学が密に連携し、新たな研究が生まれることを期待している。

アンドロイド研究者が宗教について語ることの意義

木村 武史

石黒先生の基調講演に以下の二点からレスポンドを試みたいと思う。最初に人文社会系の宗教研究者が集っている宗教学会で、アンドロイド研究者が宗教について語ることの意義。第二に、宗教学の見地からアンドロイド、ロボットが宗教とどう関わるのか。

まず、同じ宗教について語るにしても、宗教研究者とアンドロイド研究者とは捉え方、論じ方が異なるのは当然である。人文社会系の宗教研究者は宗教を語る際に経験的学問として成り立たせるための制約を受け入れ、その限りでの宗教現象を語る。アンドロイド研究者が宗教を語る時には、宗教研究者が受けている学問的制約はないので、ある意味ではむしろ自由に宗教について語ることができ、そこに学問的創造性が見られる。アンドロイド研究者が語る宗教について、宗教研究者はそれは宗教学の分野での論じ方ではない、と思うかもしれない。しかし、アンドロイド研究者がロボットと宗教について宗教研究者に対して語るといことは、二重の意味で、宗教研究者には挑

戦ではないか。

現在のロボット工学の研究では社会的レベルでの人間とロボットの相互関係だけではなく、人間の身体と心のレベルでの相互関係も深化していく方向へと進展している。Human-machine-interfaceといった問題が真剣に議論され、機械・ロボットが人間を補完する役割から人間に置き換わるのか、機械・ロボットと人間の間に厳然とあると思われていた境界が次第に薄くなっていく状況で、宗教への影響について語るのはアンドロイド研究者である。従来の宗教研究の枠組みでは、アンドロイド研究を含めた工学や機械・ロボットは世俗的・非宗教的領域に属すると受け止められ、宗教学という学問領域の中ではあまり研究対象とは見なされていない。（宗教学の分野では論じられてきているが。）ところが、一般社会の中ではアンドロイド研究、ロボット開発が宗教と関わっていると受け止められているのではないかと思われる場面もある。そして、石黒先生だけではなく、多くのロボット研究者たちが、今日の宗教研究者が問うことを止めている「人間の本质とは何か？」という問いを取り上げている。これはロボット工学者にとっては非常に実践的な問いであることが分かる。これらの本質に関わる問題は、かつては哲学者、宗教家が論じてきたが、今日ではロボット工学者が問う問題へと変化してきていると言われている。しかし、それは経験科学としての宗教学が扱う学問的問題ではないというのが多くの人文社会系の宗教研究者が考えることではないであろうか。

さて、社会構築主義の立場からは、文化の本質や人間の本质

を問うことには意味はなく、社会的に構築されるに過ぎないということ、ロボット研究者の「人間の本质とは？」という問いをやり過ぎてしまうかもしれない。だが、現在進行形のロボット・機械と人間社会と個人の相互浸透、あるいは相互融合が進んでいる社会の中で「生活者」としてその変化に巻き込まれている宗教研究者は、ロボット・機械との関係で人間の本质とは何かという問題への解答の社会的意義を構築しているのは、構成論的立場からロボットを作っているロボット工学者ではないのか、ということに気づく必要があるのではないか。もう少しラディカルに言うならば、現代社会の一構成要素にしか過ぎない宗教研究者は宗教という概念を通して研究対象を構築し、研究をしているが、ロボット・機械・AIとの融合が進む現代社会においては、アンドロイド、ロボットのデザイン、制作を通して構築される人間の本質の意味を自らの自己理解として受け入れざるを得ない立場に陥る可能性があるのではないか。

このような状況に陥る理由の一つとしては、多くの宗教研究者にとってロボットそのものは宗教とは無関係であると当然のように考えているからである。ただし、高台寺のアンドロイド観音のように制度的宗教がロボット等を用いる場合は研究、調査の対象となる。しかし、今日ロボットと呼ばれる自動機械、autonationの考えは、ギリシア神話に既に登場する。ホメロスの『イリアス』第一八巻には炎を鍛冶の神、様々な技術を創造した神ヘーパイストスが作った黄金の自動機械の女性が登場するし、オイディウスの『変身物語』第一〇巻にはピグマリオ

ンの話が出てくる。古代エジプトのテーベにも自動で動く像があったと伝えられている。ユダヤ伝承のゴレムやパラケルススのホムンクルスなど類似した考えがあったことも知られている。一六世紀後半にスペインで製作された鉄製の小型の修道士（か？）の自動機械も知られている。宗教の問題を制度的宗教から神話的文脈へと移すことよって、ロボットの問題は宗教学あるいは神話学の問題ともなるのが分かる。

次に、宗教学の見地からロボットが宗教とどう関わるのか、という問題について私見を述べてみたい。私は二〇〇五年頃からロボエシックスというテーマに取り組み始めたが、同じ頃、海外では Anne Foerst の *God in the Machine: What Robots Teach Us About Humanity and God* が出版されている。国内では宗教学の研究者がなぜロボットを？という風に周りからは見られてきたが、アメリカ宗教学会や国際宗教学会ではかなり前から科学と宗教のセッションでロボットの話題が取り上げられてきており、私もこのテーマでの発表は主に海外の学会で行ってきた。

一見すると宗教とは無関係な世俗的領域に属するロボットと技術と宗教を巡る研究の背後にあるのは、エリアーデが言ったところの近代社会におけるカモフラージュされた「聖なるもの」という問題であり、世俗性に隠された聖性という問題である。聖性という問題を持ち出さなくてもロボットと宗教については論じることができるし、J・Z・スミスがいうように研究者が作り出した問題にしか過ぎないと批判されるのではという反論も聞こえてくるが、この問題については別途詳しく考察を

加えたいと思う。紙面の都合上、詳細に立ち入ることはせずに、「生まれながらのサイボーグ」の著者のアンディ・クラークのように人間と技術のハイブリッドは今に始まったことではないという観点も人間の宗教性を考える際に考慮すべき論点と考えることも重要なのではないであろうか。人文社会系の宗教研究者がロボットは技術や物質の問題にしか過ぎないと見過ごしているときに、ラジオ講座で石黒先生が人間の意識と身体の関係、不死の問題などを取り上げていることから分かるように、ロボットの社会実装が投げかけているのは単に経済的問題や技術的問題だけではなく、人間の精神性にも関わる問題でもあることが分かる。ただし、石黒先生がいう不死が伝統的な言葉の意味とは随分と異なっていることも確かであり、この点でこの言葉に新しい意味が付与されているとも言える。つまり技術の進歩が伝統的な宗教的言語の意味の変容・変革をもたらしているともいえる。

最後に二点ほど質問をしたいと思う。

まず、高台寺のアンドロイド観音「マインダー」について。私は何度か高台寺にお邪魔した後藤和尚をはじめ、「マインダー」製作に関わった僧侶の方々から話を聞いて少し調べてきた。また、これは教えてもらった話だけであるが「マインダー」の法話を聞いて涙していた人もいたと聞いている。同じ仏教でも宗派によって「ロボット」や技術の導入についての意見は異なるであろうし、他の国の仏教では捉え方も異なってくるかと思われる。「マインダー」のプロトタイプの実験科学館の「機械人間オルタ」はランダムな動きが生命感を感じさせるよ

うに作られているが、「マインダー」は法話の間はプログラムされた動作しかしないので、「オルタ」的な生命感を感じられないかもしれない。石黒先生はラジオ講座で宗教的儀礼行為は繰り返されるので、これはロボットでも置き換えられるのではと述べているが、石黒先生をはじめロボット研究者が「マインダー」の法話を聞いたとしたら、『般若心経』が説く「空」についての理解は深まったと答える可能性はあるのであろうか。また、ロボット研究者の人たちは自分の『般若心経』の空の理解は「マインダー」の法話から学んだと「恥ずかしがらずに」答えることができるのであろうか。

次は偉人ロボットの漱石ロボットと関係する点である。教義的には難しいかもしれないし、現状ではまだ諸宗教におけるロボット・AIの評価が確定していないところでは近い将来にすぐにもそのような動きが起きるといえることではないと思うが、万一、宗派の祖師、宗祖の姿をアンドロイド・ロボットで再現して、祖師、宗祖が話すのを聞きたいということを考えるようなことが起きた場合、もしこのような仮定的なことが起きた場合を少し考えてみたい。宗教的伝統の起源、始原である祖師、宗祖をロボットという機械的身体を通して再現し、疑似的にも祖師、宗祖と同一時空間を共にしたい思い、これはどのように考えることができるのであろうか。儀礼的パフォーマンスを通じて各宗教伝統において起源的に重要な意義のある出来事を再現するということは知られている。漱石ロボットでは社会的人格を再現しているのだと論じているが、祖師や宗祖の場合は単なる社会的人格以上の何かが表示されてくる必要があるのではな

いかと思う。宗教的人格ともいえるような何かを技術的に表現すること、アンドロイド的に再現することは可能だと思われるか。

人間の「無機物化」と精神のゆくえ

沖永 宣司

人間の役割を担うロボットを通じて人間を理解する方法が、心に関してどのような問題を提起するのか、ここで考察して行きたい。

一 心とは心の機能のことなのか

人間と同じ機能を持つアンドロイドの中に私たちが心を見出すとすれば、心を「理解」し「信じる」ことから帰結する出来事の全体が「心」なのであって、「理解」や「信」の対象となる心は実体的には存在しないことになる。この考えでは、自分の心の状態でさえ、他人を見て自分を省みることから想定されるにすぎない。だとすれば、自分で自分の心の状態を識別できないという理由で、心の存在まで否定してよいか、という問題がここで生じる。

ワイトゲンシュタインの「私的言語」は存在しないというテーゼも、私個人だけで識別できる内面性はないことを主張している。しかしそこでは、内面性はあるがその識別が一人では不可能なのか、内面性そのものが存在しないのか、という問題は

残される。クオリアそれ自体は単独では把握され得ず、機能と関連しないクオリアも存在しない。しかし反対にクオリアを機能に還元することもできない。この、把握できないが、存在しないのでもない狭間に心を考える必要があると考えられる。

私がジェミノイドを操作するうちに、ジェミノイドが私の応答パターン、行動の傾向、知識などを蓄積し、私もジェミノイドへ加えられる刺激を私の感覚と感じるようになったとき、そのジェミノイドは私と区別できなくなる。これは心の実体性のなさを示す事例だが、これは心が内的に存在しないことを示すものではない。さらにここから、二者の機能が同じであれば心も同じなのか、それとも機能の同一性とは別に、心の実体性を確保する何かは存続するのか、という問いも生じる。

二 コンピュータにおける創造の位置

心はその機能のことなのかという問題とは別に、心の創造的働きをコンピュータが担えるかという問題がある。ここでは世界モデルについて計算するのではなく、計算が成立するモデル自体を創り出すことができるかが問われる。そして、このモデル創出は、心の自発性と深く関係する。

たとえばプログラマーでも覚えきれないほど複雑化されたプログラムによるロボットの予測できない動きが、自発的意思と同じことになるのか、という問題がそれにあたる。「勝手にロボットが互いに話し出した」という出来事にロボットの意思を感じることは、決定されているが予測不能な出来事は、自発的な行為と区別がつかないことを意味している。そしてわからな

いからこそ、何かの存在を思い込む人間の本性がそこに加わる。この本性は、たとえば神という観念も、予測不可能なところに意思を見出し、わからない所に実体性を読み取る人間の本性から導かれるという考えを可能にする。ここで自発性、超越性はプログラムの複雑化の延長に落とし込まれるのか否かが大きな問題となる。

それに対して「いくら論理を突き詰めても『何か』は出てこない」「ここは芸術的なセンス、ひらめき」だとも提起される。ではAIやアンドロイドにこの「何か」は可能なのか、反対に人間の芸術的創造とは、実は過去の経験的な記憶や習慣的獲得の複合から成り立ち、その複合を辿ることができないほど複雑だから、創造と思われるにすぎないのかという問題は残る。

ここで、世界をモデリングする「知性」とは、モデルの上で遂行される計算に対して、何が根本的に異なるのかという問いに着目する必要がある。モデリングとは「軸を探す」「知性」であるとも言え換えられる。確かにAIの強化学習は様々なパターンを自主的に学習するが、それでも一定のプログラムの上で行われる。つまり様々なパターンを学習して行くが、それらのパターンがその上に成立しているプログラム自体は改変しない。問題は、このプログラムをもAIは人間の介在なく改変し得るかである。反対にこれは、人間による「創造」でさえ、このプログラムに相当する根本前提を覆せないのかという問いを突きつける。これは創造に関するシンギュラティイはAIに可能かという問題でもある。

三 不死とはいかなることか

アンドロイドが人間の役割を担うとなると、最終的にそれは私の生や価値を担い、私の肉体が減んでも私が滅びないことを可能にするのか。これを可能とする回答は、アンドロイドが私の社会的記憶を維持するなら、私の肉体が死ぬことは、私が本質的に死ぬことではないという考えを意味する。これは私の内面的本質と、社会的アイデンティティとしての私とを、根本的に区別しない思想である。殊に宗教との関係では、アンドロイドの脱俗的な純粋性は、理想的な偶像として崇拜される性質を持ち得ている。確かに一見、これは私の内面性を度外視した思想と見えるかもしれない。しかし反対に、内的本質という考えの方が、観念論哲学特有の超越論的な主観を前提にした立場にすぎないという見方もできる。

主観的には、肉体の死とともに内面的な心はなくなると思われる。これは、心を社会的産物だと見なし、当人の社会的機能が生き続けるならば、その心も生き続ける、という思想とは相反する。それは、「自分の姿を後世に遺せるようになれば、死後の世界を信じなくてもよくなるかもしれない。生きる意味を求めて存在不安を持ち、死後の世界を信じる。それは、自分の価値を死後にも遺すため、亡くなった後も誰かに評価されるため」という考えに到る。ここには、社会の中で価値化される私と、社会的価値から切り離された私の本体という区別を認めない考えが見える。それは死後の世界までも自分の社会的価値に置き換えられると見なすことで、自分の内的、内面性までも社会化させている思想でもある。

こうした相対立する思想が生じるのは、この立場と観念論的立場との間で、何を存在とするかの根本前提が異なっており、その前提については互いに論駁し難い関係にあるからだと思われる。だが、人間を機械に置き換えて行つた先に人間の本質として何が残り得るのかは、さらに考えるべき課題である。脳の全体が機械に置き換わつたとしても、客観的には同じ人間である。ではそれは同じ「私」なのか、「私」に似た永遠の機能が実現するだけなのか。

私を素粒子レベルまで破壊しながら私の身体や脳の情報をすべて記録し、それを電子信号で離れた場所へと送る瞬間輸送装置を仮定する。移動先では伝達情報から、その物質で私の仕組みを再形成する。物質的には破壊前と後の身体は全く異なる。しかし両者は情報、機能的状態としては同じである。この場合、前者の私は、後者の私なのか。そうだとすれば、機能以外に個体を区別するものではなく、違つたとすれば個性の本質となる何かがあることになる。

このように私の社会的価値や機能、行動を模写して行くと、その人の存在までが模写されるのだろうか。反対に、機能に置き換わらない何かを仮定した場合でも、その何かはすでに身体を存続させる必要がない。すると存在欲求の主体とは全く異なつた何か、そこで支配的になるのではないか。

四 「純粹精神体」とは何か―欲求の無機物化の極限―

身体が機械に置き換えられるのは、人間の存続にとつて有益になるためである。脳の機能がコンピュータに接続されるの

も、膨大なキャパシティを身につけ、利益享受する主体があるからである。ではその主体までもが機械に置き換えられるとすれば、それは何のための置き換えなのか。そしてその時の主体はどうなるのか。

計算能力のキャパシティはアルゴリズムに落とし込める。しかしこの能力の原動力は「欲求」、より根本的には身体の「存在欲求」であり、それは「落とし込めない」という。だがそこまでも機械化された将来のコンピュータの姿を私たちは考えなくてはならない。

私たちの心は、生存のために進化してきた。すると身体が機械化され、生存の心配がほなくなれば、欲求する心が存続する理由は覆され、存在欲求は無機物化され姿を変えることになる。この無機物化された精神は「純粹精神体」とも言われているが、この精神体の身体がすでに不死なら、それは何をかけて争うのか。進化の基本は種の存続にあるが、純粹精神体に種や個はない。だとすれば、それは純粹な精神性を目的にするしかない。

進化学説はもっぱら自然選択のメカニズムを解明するが、存在欲求の出所には切り込まない。コンピュータ科学も、アルゴリズムとしての人工知能に焦点をあてるが、アルゴリズム自体を生み出す「知性」を考察しない。したがって、存在欲求の根源、知性の根源については、実証知の対象になっておらず、その外に除外され続けている。「純粹精神体」も無機物化された精神の生き残りのために争うという。だがこの精神体の存在欲求は、身体の保存を目的とする欲求ではなく、精神体それ自身

が目的となる欲求である。これは身体の保存を目的とした生物進化の方向とは異なった、純粹な自己目的となることが考えられる。

「知性」は身体の生存のために様々な世界把握のモデル化を課された。すると、存在欲求が身体の生存のためである限り、身体が機械化されたとき、存在欲求の条件自体が根本的に転換することになる。そこで存在欲求は超身体的欲求に昇華せざるを得ない。これは存在欲求の限界点である。存在欲求は知能を駆使する原動力でありながら、最後は自らの機械化によって自らの極限に達し、自らの根拠を自ら消滅、昇華させる地点に到る。極限における存在欲求に特定の居場所はない。しかしそれらは存在しないのではない。芸術的創造に示されるような自発的知性の極の姿が位置するのはここである。それはすでに身体生存のためではなく、それ自体が目的となる精神性だからである。この目的は、身体の生存欲求を超える仕方である種の観想的な状態として果されると考えられる。

パネル

近代西洋的「宗教」概念をヨーロッパから相対化する

代表者・司会 伊達聖伸
コメンテータ 矢野秀武

西欧型政教関係の課題の変遷と分節化

——英独仏西を比較する——

伊達 聖伸

本発表では、近世・近代・現代にわたる西欧四か国（イギリス、ドイツ、フランス、スペイン）の政教関係の課題の変遷をpushする。

新大陸進出と西欧内部の政教関係の再構築は同時的であり、新大陸では自由と平等の観点から国家と教会の分離が重視されるが、ヨーロッパでは必ずしも国家と教会の分離には至らず、「穏健な国教会」(Tabard)としての国家が地歩を固めていく。近世西欧諸国の政教関係の争点は、宗教的権威の領域化（第一の宗派化）と寛容にある。

スペインでは一五世紀末の一連の出来事を受けて宗教と言語の領域化が進む。一方、宗教改革の震源地からは遠く、プロテスタントに対する寛容は焦点化されない（ユダヤ教徒とムスリムの処遇は問題化した）。

プロテスタントの万人司祭説は、西洋近代的「宗教」概念と密接に結びついているが、ドイツの政教関係の観点から見て重

要なのは、宗教的権威の脱ローマ化である。宗派に色分けされた領邦国家が宗教を従え、良心の自由が徐々に認められていく構図ができる。

英国国教会の誕生も、宗教改革にともなう宗教的権威の領域化の流れにあり、領邦に分かれていたドイツよりも英国は集権化が進んでいたと見るとわかりやすい。近年ではアングリカんとピューリタンの対立という図式は見直され、寛容を説く思想は両陣営にあった。

フランスでは宗教戦争終結の過程で、カトリックの国王の政治的権力と宗教的権威が強化された。英国のロックの寛容は政治的共同体と宗教的共同体の分離と相互不干渉を強調しているが、ヴォルテールの寛容は教会を国家に従属させる構図を前提にしている。

一九世紀は、宗教に代わって国家や科学が覇権を握る世俗化の時代と見なされるが、宗教が世俗に対する巻き返しを図った時代でもある（第二の宗派化）。一九世紀の西欧の政教関係を比較するのに、世俗化とライシテ化の区別は有用である。

フランスでは、革命の遺産を定着させようとする共和派と革命のもたらした害悪を克服しようとするカトリックのあいだで「二つのフランスの争い」が繰り返された。

スペインでも、フランスと相似形の「二つのスペインの争い」、すなわちカトリック的なスペインと自由主義的（または共和主義的）なスペインが争う構図が生まれた。

イギリスでは、「二つのフランスの争い」や「二つのスペインの争い」に匹敵する近代と宗教の正面衝突は見られないが、

それでも宗教的世界観から科学的的世界観へと信憑性が移行していくなかで、二つの世界観が争っていた様子は認められる。ライシテ化の論理が支配的なフランスでは、しばしば理念先行で急激な社会変化がもたらされようとするが、世俗化の論理が支配的な英国では、むしろ社会の変化が最終的に制度改革に行き着く。

ドイツに「二つのドイツの争い」と呼べるものがあるとすれば、その断層は宗教と科学のあいだではなく、「プロテスタント的ドイツ」と「カトリック的ドイツ」のあいだにある。

二〇世紀後半以降の政教関係の課題の焦点は、世俗国家が宗教の公共的な役割をいかに承認していくかに重心が移る。そのような状況において各国におけるムスリム人口が増大している。ムスリムとの共生の問題の焦点は各国によって異なるが、ヴェールに注目するならば、フランスは学校の生徒のスカーフを法律で禁じたうえ、ニカブやブルカも禁じた。ドイツでは教員のスカーフが焦点となり、キリスト教文化の巻き返しも見られる。スペインでは学校でのヴェールを禁じる法律はないが、禁止する学校も増えており、都市ごとにブルカの着用を規制を加えることが可能になっている。イギリスでは通常のヴェールを規制するような議論は低調だが、顔を覆うヴェールは国民統合の観点から問題視されている。

イタリア型政教関係の特殊性

——「ライチタ」と「ライシテ」——

江川 純一

一八六一年に成立したイタリア王国はローマ・カトリックを国教としたが、カヴールが定式化した政教分離政策を採用した。王国政府と教皇庁との対立が続くなか、イタリア語の形容詞「ライコ」（名詞形は「ライチタ」）は単なる「世俗の」という意味に加え、「反教権の」、「反教会の」というニュアンスを強めることとなる。

イタリアにおける「ライコ」な宗教研究、すなわち宗教史学を始めたラッファエーレ・ペッツァツォーニは、一九二九年のラテラーノ協約と一九四八年公布の共和国憲法のあいだの矛盾を指摘した。宗教をめぐる憲法の条文をその記述に従って、共和国憲法、ラテラーノ協約、王国憲章と順に遡っていくと、カトリック教会の優位性が決定的に立ち現れてくるというのである。イタリアではカトリック教会の特権的地位が明白であり、実は信教の自由が存在しないのではないか。これがペッツァツォーニによる批判の骨子であった。

一九八四年、ラテラーノ協約の改正にあたるヴィッラ・マダーマ協約が締結された。これはカトリック教会を国家の唯一の宗教とする状態（国教制）と、共和国憲法における信教の自由とのあいだの齟齬の解消を目指したものであり、第一条の附属議定書によりイタリアの「国教制」は終焉を迎えた。それでも、カトリック教会への優遇は存続した。同第九条第二項における「カトリックの教義の諸原理がイタリア国民の歴史的財産

の一部となっていること」の記述は見逃せない。

ヴェッラ・マダーマ協約と同時に、憲法制定から三六年経って発動したのが、国家と宗教団体とのあいだで結ばれる個別の協約「インテールサ」であり、イタリアは公認宗教制へと移行した。以後、国内の宗教団体は、ローマ・カトリック教会、国家とインテールサを結んでいる宗教団体、国家とインテールサを結んでいない宗教団体というピラミッド状の三層構造を成すことになる。

国教制が廃止されたことは、一見、イタリアにおけるカトリック教会の位置が「低下」したことを示しているようにみえる。だが、国家の世俗性をめぐる司法の場をみえると、むしろ国教制の頃よりもカトリックの優位性が明確に打ち出された判決が出され続けている。一九八九年の憲法裁判所判決において、国家の世俗性原理とは、宗教的多元性を前提として、宗教の自由、さらには宗教文化の価値を認めることだと示された。さらに、ラウツイ事件に代表される一連の教室十字架撤去訴訟においても、十字架像が「国家の世俗性原理の象徴」として捉えられたり、学校の教室といった宗教的ではない場所に設置されている十字架像は宗教的象徴ではなく、「憲法秩序の背後にある諸価値を表明するもの」だと述べられたりしている。

加えて、イタリア国内には、イタリアの「ライシタ」を「積極的なライシタ・開いたライシタ」、フランスの「ライシテ」を「消極的なライシタ・閉じたライシタ」として対比させる言説が存在する。「ライシタ」は宗教の価値や公的な役割を重視し、宗教文化を積極的に保護するものだというのである。フラ

ンスの「ライシテ」を一面的に捉え、自分たちの「ライシタ」を正当化しようとする傾向がみられることは言うまでもない。

「宗教」と「世俗」が明確な対立関係にあった一九世紀とは異なり、現在の「ライシタ」は「宗教の平等性や宗教への等距離性の確保」を謳う。だが、自分たちは「どこに」立って「平等性や等距離性の確保」を行うのかを問題にするため、自分たちが立っている地盤を切り崩すことはしない。こうしてローマ・カトリック教会のみが「歴史的価値」や「文化」の名のもとに、特別扱いされているのが現況である。

ロシアの「多宗派公認体制」からみる西欧の政教関係

井上まどか

本発表では、伊達氏による時代区分と着眼すべきイシューにもとづき、ロシアの一七世紀から現代までの政教関係を検討することによって、西欧のそれを逆照射する。その際、帝政期の対ムスリム政策の研究者たちによって提示され、分析されている「多宗派公認体制」という用語の有効性についても論じる。

一八世紀から一九世紀初頭にかけては宗教的権威の領域化が帝国の膨張とともに進み、正教会の最高権威の不可視化と財産・諸権限の世俗機関への移管により皇帝の権威への一元化が図られた。エカチェリーナ二世治世下に推進された正教会外宗派の公認は、寛容とみるよりは、その宗派の担い手を通して拡張する領土の間接統治を行ったといえよう。それは統治の資源としての宗教と呼びうる。

一九世紀中葉から二〇世紀中葉のロシアにおいて「二つの口

シアの争い」と呼べるものがあれば、それはスラヴ派と西欧派の争いを通じてのロシア近代化の模索であり、それは「近代の超克」としてのマルクスレーニン主義へと繋がる。二〇世紀初頭から革命期にかけてはいわゆる第一段階のライシテ化が進んだとみなしうるが、独ソ戦期には統治の資源としての宗教への回帰をはじめめる。正教会に諸権利を認める代わりに統治の担い手となることを求めたことがその代表例としてあげられる。

二〇世紀後半からソ連解体をへて今日にいたる宗教政策の変遷、とりわけソ連解体前後以降は、「西欧的」政教関係の導入が統治の脅威となつたという認識にもとづく多宗派公認体制への回帰の時代ととらえることができる。一九九〇年代後半の宗教政策により生じた宗教団体の序列化（いわゆる十五年条項）と三層化（ロシア正教会、九七年宗教法の前文に名指しされたいわゆる伝統宗派、その他の宗派・宗教団体）は、多宗派公認体制への回帰とみなしうるとともに、江川氏の指摘するイタリアのインテリサ制との類似を強く感じさせるものである。また、序列化のうち上位に存する宗教団体と国の行政機関との協力関係は、矢野氏がタイを事例に提示した政教関係の類型では、公定宗教の公営型と位置づけることもできよう。矢野氏による三類型（公設型・公認型・公営型）は、ロシアの場合、相互に排他的というよりも、その三類型の濃淡で国家と諸宗教・宗派の関係を論じるほうが有用であると考ええる。

帝政時代の多宗派公認体制と現代のそれとの違いについて、今日においては人口をめぐる諸管理が国家業務であるという点、および帝政時代のそれは多法域空間を形成していたという

ことにあるだろう。たとえばイスラームの場合はイスラーム法廷が認められていた時期がある。ただ、今日のロシア連邦において、多法域空間が維持されていないかといえは、そうはいきれない部分もある。それについては二〇一〇年代に入つて、判例結果などにより議論が活発化の兆しをみせているロシアの学校内スカーフ着用をめぐる諸地域の事例が示唆的であろう。

多宗教社会ボスニア・ヘルツェゴビナからみる西欧の政教関係

立田由紀恵

西欧およびロシアのケースと、ボスニア・ヘルツェゴビナ（以下ボスニア）のケースは、宗教の政治社会における位置づけが根本的に異なっている。ボスニアにおいて宗教は社会的所屬という役割が中心で、信仰という側面は個人的な問題とみなされ社会生活の中に持ち込まれることは二十世紀末の内戦後一時期を除いてあまり見られない。

ボスニアの主要な宗教はセルビア正教、カトリック、イスラームの三つである。この三つの宗教への所屬はそれぞれセルビア人、クロアチア人、ボシュニャック人というネーションへの所屬とはほぼ同義である。宗教が社会的単位という所屬の対象という性質を中心なものとして持つようになったのは、おそらくオスマン帝国の支配下に置かれた歴史が影響しているだろう。イスラーム帝国であるオスマン帝国は、異教徒を迫害する代わりにミット制度により自治権を与えることでコントロールし、カトリックやセルビア正教はそれぞれミットという自治権を持った共同体として成立した。

十九世紀の近代ナシヨナリズムの波がセルビアとクロアチアに届くと、彼らのナシヨナリズムはボスニアのセルビア正教徒およびカトリック教徒をも包摂するようになり、ボスニア内のセルビア正教徒はセルビア人、同カトリック教徒はクロアチア人というネーションとしての位置付けを受動的に獲得することとなった。この時点ではムスリムはまだネーションとなっておらず、セルビア人およびクロアチア人という二つのネーション集団と、ムスリムというひとつの宗教集団が、三つのマジヨリテイ集団として同等な関係で存在する奇妙な状態が始まった。第二次世界大戦後、旧ユーゴスラビアの一共和国であった時代は国勢調査の「ナシヨナリテイ」にムスリムにあてはまる項目がないという形でこの問題が顕在化した。この件はナシヨナリテイに「ムスリム」という項目を追加することで解決し、ここでもムスリムはネーションとなることはなく純粋な宗教共同体としての性格を保った。

この状態が変化しきつかけは二十世紀末の旧ユーゴスラビア崩壊である。セルビアとクロアチアのナシヨナリズムに挟まれ存在を脅かされたボスニアは独立し、ボスニアの外にホストとなるネーションを持たないムスリムはボシュニヤック人という新たなナシヨナル・アイデンティティを模索し獲得した。ここでようやくボスニアはセルビア人、クロアチア人、ボシュニヤック人の三つのネーションにより構成される国家となった。しかし忘れてはならないのは、これらネーションは元来ボスニアの三つの宗教集団がその呼称を変えただけに過ぎず、彼らの間の根本的な違いは宗教のみだったということである。

現在のボスニアの政治はこれら三つのネーションの対立と競争を軸に動いている。主要な政党はそれぞれのネーションを代表するものであり、ボスニアという国家の利益よりネーションの利益の方がより重視されている。子どもたちはネーションごとに異なった学校に通い、高校を卒業するまで他のネーションの子どもたちと交流する機会は限られている。このように宗教で規定されたナシヨナリズムにより政治社会が分断された状況ではあるが、それでもその対立のために宗教的言説が目立って用いられてはいない。戦後しばらくの間は宗教指導者や信仰がナシヨナリズムの中で大きな役割を果たしたが、戦後二十五年近く経った現在ではその影響力は弱くなっている。

信仰や教義という要素が周縁的であるボスニアにおいて、個人レベルでの世俗化の問題はない。しかし所屬としての宗教はネーションへと姿を変え、政治や社会を支配し混乱へと導いている。西欧とは異なる形で宗教を持つボスニアは、西欧の宗教とその政治社会における役割や問題、ひいては西欧の宗教のあり方そのものを理解するのに有用な視点を提供するだろう。

コメント

矢野 秀武

先ずこのパネルでの伊達氏（代表者・司会・発表者）の役割について二点お尋ねしたい。一つ目は、伊達氏は西欧型政教関係のみを整理するという立場に留まるのか、それともそれ以外の地域を含むヨーロッパの政教関係を整理するところまで踏み込んで、何らかの提案をされるのか。次いで、いずれの役割だ

としても、効果的な比較と、通説をずらすような新しさをどう提示しているのか、ポイントを絞って再度ご説明いただきたい。

さらに、近代の二つの争いについてだが、フランスの民主化の流れと、イギリスの産業化の流れを自由主義の一つの流れにまとめられるかという点も気になる。また伝統主義と自由主義の争いがあるとしても、いずれも西欧内部の知的系譜であり、そこには、帝国化（帝政ロシア）、植民地化、共産主義化、近代の政教関係（ミット制、非キリスト教的王制）といった非西欧では顕著になる政教関係の要素が見えてこない。そうすると非西欧は西欧の二つの争いも取り込んでより複雑化した政教関係を構築しているのではないか、西欧の方が政教関係を考察する際の要素が少ないのではないか、といった疑問も感じる。

最後に、寛容の意味の問題にも触れておきたい。ロックの寛容論は、法と軍勢力を独占する世俗主義国家が、魂への配慮（教会の仕事）には関与しないことを前提として、その体制の中で、各教会や各信徒が異なる教会や信仰に寛容になるべきだという事を主張している。寛容は教会間・信徒間の説得と破門といった（軍事力・法的力によらず、自由な結社や改宗を前提とした）争い解決の作法となる。では、伊達氏の議論の中で、そしてこのパネル全体において、寛容とはどのような意味で使用されているのか。使用されるのか。

次に、江川氏への質問だが、カトリックが優位を保ちつつ他方で信教の自由も主張する矛盾した体制は、具体的にはどのような

な概念システムや制度、レトリックで維持されるのか。つまりマイノリティ側も納得してしまうような、どういった仕組みがあるのか。例えば、国家の世俗性の象徴としての十字架像という説明がなぜ納得できるのか。それは寛容とどう関わるか。もう一点は、イタリア内部の領域化の観点から政教関係を語っているが、むしろバチカン市国という政教一致国家の形成と表裏一体の関係があるのではないか。

井上氏の発表への質問。正教会重視で三層構造の政教関係、つまり序列的公認宗教制度（もしくは傾斜型多文化主義）には、優越した宗教集団とそれ以外の宗教集団の信教の自由・平等の間の矛盾がある。これを特にマイノリティ側はどのように受け入れるのか。

例えばタイの場合、国家が人口的にも多数派の仏教を文化的に優越させようとする。それ以外の宗教で人口の多い団体は公認され、イスラムも公認されている。しかしこの序列体制を多くのムスリムはそれほど不満に感じず、仏教への敵対意識もない。序列の中でそれなりの特権を持っており、分相応のポジションにしていると感じてしまうからである。しかしこの仕組みは、公認化された集団内部の同調圧力を高めることになり（公認除外を恐れて分派が出にくい）、内部の寛容さが失われやすくなる。ロシアの場合はどうだろうか。

最後に、立田氏の発表へは二点質問したい。一つは、ボスニア・ヘルツェゴビナでは、宗教が信仰の要素を持たない所属に過ぎないものとなり、それがネイションを形成する重要な契機になっているということだが、具体的にそれはどのような仕組

みで稼働するのか。例えば、独自言語の形成、政治的代表的制だけでなく、婚姻、葬儀、IDカードへの所属記載など微細な慣習・制度の網の目が形成されて、がんじがらめにされ、所属の外に出られなくなるといふ事だろうか。もう一つは、信仰の要素が社会に何らかの接点を持つ事は、全くないのだろうか。

パネルの主旨とまとめ

伊達 聖伸

「宗教」(religion) 概念が近代西洋プロテスタントの産物であることが、日本の宗教学・宗教研究の「常識」になって久しい。だが、日本の文脈では、ともすると「西洋近代」や「欧米」が十把一絡げにされることもある。実際には、「欧」と「米」はかなり異なるし、ヨーロッパ内部も実際のところは非常に多様である。

本パネルが目指すのは、近年の研究成果に学びつつ、日本においてなされるヨーロッパの宗教に関する研究が、ただのキャッチアップを越えたアップデートになるにはどうすればよいのかを考えることである。比較的すぐには思いつくのは、「ヨーロッパにおける非西洋」としての「他者」（特にユダヤ教徒やムスリム）に注目して西洋モデルを相対化する戦略であろう。だが本パネルでは、あえてヨーロッパ各国・各地域の政教関係をモデル化して取り出すアプローチを意識した。

これは、内部からの相対化は日本における研究上の盲点になっていると思われることによる。また、内を精緻に把握することと外からの叙述が精緻になることは連動しているはずだとい

う見通しにも基づいている。さらに言えば、ヨーロッパという枠組み自体を問わないおすことにもかわっている。

政教関係の比較は、世俗の時代の学問として成立した近代宗教学を、各時代・各社会のコンテキストを意識しつつ「宗教」の位置を同定し比較する現代宗教学にアップデートすることを含意している。

司会兼第一発表者の伊達聖伸は、上記の問題提起を行なったあと、西欧四国（英仏独西）を比較しながら、近世・近代・現代における政教関係の中心的課題を抽出した。

第二発表者の江川純一は、近現代のイタリアにおける政教関係の変遷を跡づけ、イタリアの「ライチタ」とフランスの「ラシテ」の差異に関する言説を紹介して考察を加えた。

第三発表者の井上まどかは、「多宗派公認体制」という用語に注目しながら、西欧型の政教関係の近世・近代・現代に対応する正教圏ロシアの政教関係モデルを提示した。

第四発表者の立田由紀恵は、ボスニアを中心に、宗教とネーションの輪郭が一致する事例を取りあげ、中東欧から西欧モデルの相対化を試みた。

コメンテータの矢野秀武は、タイの政教関係を専門とする立場から、ヨーロッパの政教関係を改めて比較の視座に置きなおすためのコメントを行なった。

パネルの構成としては、次のことを狙っていた。第一発表では、西欧四国（プロテスタント系二国、カトリック系二国）の内的多様性と関係を提示する。第二発表では、イタリアからカトリック的な南欧モデルを示しつつ、第一発表との比較と相対

化を試みる。第三発表では、正教圏から「(西)ヨーロッパ」を相対化する。第四発表では、イスラームの歴史的影響が色濃く、現代においては紛争を通して宗教がアイデンティティ・マーカーとなっているボスニアから、近代西洋的「宗教」概念を相対化する。コメンテータはさらにヨーロッパの外部から近代西洋的な政教関係の特徴を再把握する。

各発表者・コメンテータの発表・発言内容は、各自の要旨をご覧いただきたい。

フロアとの質疑応答では、奥山倫明(南山大学)が、パネルの構成と「ヨーロッパ」「西洋」の関係を問いたたず質問を行った。小原克博(同志社大学)からは、国家が主流と異端のあいだを線引きする論理が何に支えられているのか、また近代と現代におけるナショナリズムと宗教の関係のつながりなどに関する質問が出た。小島伸之(上越教育大学)からは、現代ヨーロッパにおける「世俗」の意味合いを問いたたず質問が出た。

Lived Ancient Religion: Circum-Mediterranean World

Convenor, Commentator, and Chair: MATSUMURA Kazuo

開催校企画

The Concept of "Lived Ancient Religion"

Jörg Rüpke

「生きられた古代宗教」(Lived Ancient Religion, LAR)という概念は一九九〇年代後半以降に発展し、注目を集めてきた。この概念は、専門的神学、教義学、制度、組織化された宗教の歴史について分析するものではなく、人々が実際に行う日々の行為に焦点を当てるものであり、個人がどのように一連の宗教的実践や信仰に関わる知的な教義を再現するのかという点に関心を寄せるものではない。また、活動的な宗教共同体や最新の神学的潮流を扱うのものでもない。この概念は、「宗教」は日常的な経験、実践、表現、相互作用として再構築され、定義されるべきであると考えられるものであり、間主観的また相関的な方法論上の個人主義に陥ることなく、個人々々による宗教の「用いられ方」に焦点を当てるものである。宗教というものは個々の実践と独立して存在すると見なされるべきではないのである。

「生きられた古代宗教」は、制度化された公的宗教により既に形成されてきた一連の宗教上の実践や信念を、個人々々がどのように生活の中で複製するのか、あるいはその逆に、伝統に固執するののかということを探求するのではない。宗教を構成する

現実の日々の経験、実践、表現、相互作用に焦点を当てる。「宗教」は、経験、行為、信念、そして超人あるいは古代地中海世界で「神々」として概念化されてきた超越的仲介者と人間との間のコミュニケーションとして理解される。それらと受容者とのコミュニケーションを成功させるために、物質的シンボル、精巧な表現形式、儀式化が必要とされるのである。こういったコミュニケーションは、型を作り上げ、時に人間同士の同盟を拒否することを含意してもいて、文化的に定着した儀礼と概念の存在と重要性、またそれらを発展させ、定義することに尽力してきた人々は否定されない。

私たちが一般にローマ宗教と聞いてイメージするような公的な宗教の他に、人々は家の中に小さな祭壇を作って家の繁栄と家族の無事を願って神々を祀っていた。公的宗教と私的宗教は共存していたのであり、人々の宗教生活の実態により近かったのは後者であった。公的宗教の神官や祭儀がいくらかつても、それで当時の人々にとつてのローマ宗教を理解したことになるかは疑問である。

ローマ帝国東部、現在のシリアの地にあった交易都市ドゥラ・エウロポスでは、考古学的発掘によって、公的宗教、キリスト教、ミトラ教、ユダヤ教が共存していたことが明らかにされたが、ミトラス教の神殿、キリスト教の教会、そしてユダヤ教の集会所においても絵や祈りの言葉が多数見つかった。壁面や回廊に絵や言葉を描いた人々は、宗教的コミュニケーションの中心に可能な限り近い場所において、儀礼をおこなうかのイメージで、彼らの願いが想起され、祝福され、永続するよ

うにと願って絵や言葉を記したのでだろう。そこには宗教による大きな違いは認められない。

建築もまた宗教性を強化するための可視的で効果的な要素であった。「生きた古代宗教」という概念では、人々が公的な宗教施設をピクニック気分ですれ、そこで歌い、画像や言葉を描くといった行為をしたとすれば、それも宗教の私的な利用のひとつの在り方として理解するべきとなる。普通の人々は神殿建築を奉献することはできないが、そこに言葉を書いたり、献灯したり、神の姿を彫り込むことはできた。これらは制御されない認められない行為かも知れないが、人々はまさにそうすることによって伝統を新たな形に再生産して変えていったのである。宗教はつねに形成されていくものである。

Making of the Concept of "Paganism"

in the Later Roman Empire

NAKANISHI Kyōko

リュブケ教授の提唱による「生きた古代宗教」研究の方法論は、近年の文化人類学における「存在論的転回」の影響のもとにある。その手法はアクター・ネットワーク理論（プリュノ・ラトゥールら）とプロセス考古学理論、ミシエル・ド・セルトールのいう「適用」(appropriation) 概念を援用し、宗教現象に関わる個人の役割と働きを宗教の場における「演じ手」(アクター)とみなした上で、媒介者・媒介物(エージェンツ)としての場所や物質文化の関わり(つながり、エージェンシー)の観察を通して、古代史研究や宗教人類学の補助学問領域とさ

れてきた古代ローマ宗教研究の方法論に再考を促す。儀礼と共同体を中心とする「都市」の宗教／家庭の宗教／個人救済宗教／呪術、一神教／多神教などの区分と概念は古代ローマ宗教の本質的な要素として考えられてきたが、「生きた古代宗教」研究は、その布置と妥当性を全面的に見直すものである。

「キリスト教以前の宗教」の核心を儀礼に見だし、呪術の行使を警戒する宗教観は、特にローマ帝国におけるキリスト教の公認以降に形成されたキリスト教側からの「ローマ宗教」排斥論の深い影響のもとにある。とりわけ西方におけるヒエロニムス以降の救済史叙述とアウグスティヌス『神の国』における歴史神学の「適用」の過程には、事象の本質を伝える規範的な叙述として読まれることを期待して書かれたテクストの意図が積極的に受容されたことが窺える。近代宗教学もこのような宗教観とは無縁ではない。

帝政盛期以後の宗教批判論の著者たちにとって言語活動は「宗教を生きたる」ための日常的な媒介の一部であり、彼らは党派を超えて問題意識を共有していた。キリスト教の外部にある宗教は *gentiles/hellenes* などの「民」の宗教として理解された。彼らは執筆に際しては内面化された伝承や慣習に対する信念や偏見と、哲学の素養ある著作家たちによって宗教現象を解釈して権威として確立された先行作品を照らし合わせて考察を行う。彼らはアッティカあるいはローマ中心的な視点に立つ土地柄への偏見と自負（東地中海の豊饒神祭祀に対する淫祠邪教視や、ローマ質実剛健説とギリシア柔弱説など）を内面化し、宗教知識および倫理規範の供給源としての物語の「適用」と、

儀礼の意義の敬称を重視する。プラトン『国家篇』における詩人追放論は伝承とその再話を宗教知識の情報源とするさいの教育的効果に関する論拠としてパフォーマティヴに利用される。

四世紀中葉の事例では、『ガリラヤ人駁論』を著してイアンプリコス派新プラトン主義に依拠して「ギリシア話者」のローマ宗教」の擁護を試みたユリアヌスと、彼の死後に反駁を企てたナジアンゾスのグレゴリオスが想起される。ユリアヌスが旧約聖書の神話的思考の非整合性を批判したように、グレゴリオスは英雄叙事詩と悲劇の非倫理性を批判する。両者は詩人追放論的発想と寓喩的思考を共有しているが、自陣営の非整合性に対する批判を容れることがない。

五世紀初頭の事例では、新プラトン主義に依拠して「ローマ帝国の諸宗教」を肯定したマクロビウス『サトゥルナリア』を仮想敵とするアウグスティヌス『神の国』第一巻から第一〇巻の「ローマ宗教」排斥論がある。アウグスティヌスは、「神々の本性について」「宿命について」のキケローは宿命論の克服を唱えながら伝統を否定できず、「人事と神事との故事来歴」のウァローは自らの推測で宗教を論じたと看破する一方、「ローマ帝国の諸宗教」の弱点を、文学や演劇による翻案を通じた伝承の歪曲や、日常生活のすべての場面に宿る神々に互恵的關係を願う儀礼の煩瑣性や、ストア主義やプラトン主義における善でも悪でもない中間的媒介者（ダイモーン）論に見いだす。「多」なる神々を否定しつつも徳の擬人化をキリスト教詩に転用し、新たな規範的思考を形成する事例はブルーデンティウスやナジアンゾスのグレゴリオスらの事例に見いだされる。

Difference in Way of Living in "History Religion"

Doi Yumi

リュベケ教授による「生きられた古代宗教」という概念・方法論を手掛かりとして古代地中海地域の宗教を考えるために、本発表では事例として、古代ローマのカタコンベに着目した。

古代ローマのカタコンベはローマ市および近郊にある後二五世紀を中心とした時代の地下墓地である。これらの墓地は古代のものだが、主として一六世紀後半以降に研究対象とされるようになり、なかでも二〇世紀後半以降近年の考古学上の発掘成果に基づく考査・分析によって、その研究が発展してきた。ローマ市近郊には、ユダヤ教徒、キリスト教徒、異教徒のカタコンベが少なくとも四〇程存在し、これらは信条ごとに独立している場合もあれば混合している場合もある。キリスト教徒のカタコンベ研究に関しては、古くは主に殉教者研究の一環として行われたが、近年では同所内部のフレスコ画や彫しい数の碑文に着目して、後四〇〇年以前のキリスト教徒に加えてユダヤ教徒、異教徒のアートを知る手掛かりとしても重視され、同視角からの研究がむしろ盛んである。また、壁画や碑文のみならず埋葬品や遺骨も残存することから、レオナルド・ヴィクトール (Leonard Victor) 他多数の研究者は、ローマのカタコンベ調査において初期キリスト教徒一般の人々の日常生活に焦点を当てた研究を、近年の科学技術も用いた多彩な手法によって企図し、それらから様々な仮説・成果が提示されている。このような近年のカタコンベ研究を、リュベケ教授の IAR 概念に基づく研究とリンクさせることは可能なのか、これが本発

表の中心テーマである。

古代ローマのカタコンベ（ユダヤ教、キリスト教、異教）の壁画・碑文観察から導かれる観点には、次のようなものがある。ユダヤ教のカタコンベ内壁画・碑文にもキリスト教カタコンベ内碑文・壁画にも、異教徒のカタコンベ内の壁画・碑文と同様に多くのシンボルや比較的シンプルな絵画・言葉が描かれていること。正典が存在するユダヤ教・キリスト教においても、カタコンベ内壁画・碑文に記されるそれらに聖典からの一文は殆ど認められないこと。また、キリスト教のカタコンベ壁画・碑文に頻出する「ヨナと魚」や、ユダヤ教カタコンベ壁画・碑文に頻出する「メノラ」「シヨファア」「ナツメヤシの葉」といった絵から、人々に分かり易く親しまれ、多用された信仰を「媒介」するシンボルや道具が何であったのか推測されること。画風や色彩・字体などから、相互の信条共同体に影響が与えられた可能性や信条に関わらず共有された宗教的な死生観の存在の想定と、それらが個々の宗教の教義や正典の記述と外れる場合もあること。さらには、ユダヤ教・キリスト教という一神教徒のカタコンベ内に、ローマの神々の絵画さえ存在すること。個々人やキリスト教徒やユダヤ教徒といった集団の教育レヴェルや経済状況などである。

リュベケ氏による IAR では、制度、聖正典、教義、建築、宗教上のヒエラルキーを拠り所とする代わりに一般の人々の日常生活の中に実際に「生きられた古代の宗教」を考査することが企図されるが、上述のカタコンベに認められる種々の要素はまさに一般庶民を多く含む古代ローマの人々の日常的な宗

教生活を反映するものとして該当すると考えられる。しかし、夥しいこれら種々様々な素材を「生きられた宗教」としてどのように個々に分析し結論付けていくのか。その分析過程の考察が提示される必要性が課題として認識された。

What is Lived "Halakic Religion"?

ICHIKAWA Hiroshi

市川はリュブケ教授の概念を把握してそれを古代ユダヤ教の戒律の実践の分析に応用することを目指した。リュブケ氏の学問は、その用いられたキーターム、形成される宗教、個人の経験、個人の経験の社会的次元、儀礼や規範の制度化、宗教的行動主体と超自然的存在との交流などから、新たな研究視点に目を開かせるものであり、当事者の宗教観によって作り出された人間観や社会的在り方に対する分析として理解される。この方法を古代ユダヤ研究に応用するため、氏にならって周辺の匿名の個人から問いを発する試みとして、筆者が関わってきたガリラヤのテル・レヘシユ遺跡の出土物をめぐる宗教と物質文化から切り込んでみた。

ガリラヤでの考古学の成果で、物がいろいろと出てきているが、考古学は特定の間集団のある地点での時間と空間を総合的に調査するが、当事者の聖と俗の区分はわからない。それを識別するためには、当事者の思考と物との関係を解釈する必要がある。ある民族の場合には、宗教的に意味があるものが、他の民族の場合には、それは特に宗教と関係しない物として受け取られる。前者のみを生きられた古代宗教の実例とするのか。

日常使われる出土物だけからでは、その住人の宗教観はわからない。当事者の考えや思想という参照枠ができてはじめて、その物が用いられた動機や根拠が宗教的現象なのか、世俗的現象なのか決定できる。したがって当該遺跡の住民がユダヤ人の場合と多神教徒の非ユダヤ人の場合とで出土物の解釈が異なっていく。多神教徒であれば世俗的な日常生活の一端が知られるだけであるのに対して、そこがユダヤ人の集落であると考えると、日常生活にユダヤ教の教えがかなり浸透していたことを読み取ることができる。彼らにとって、ユダヤ教は生きられた宗教であったことの証左かもしれない。

ガリラヤのテル・レヘシユ出土物を中心としたガリラヤ地域の西暦一世紀の四種類の日用品を考察するとき、ユダヤ教徒であった場合にそれらの物品に宗教的意味合いが込められる。

(1) Stone vessels and cups : ユダヤ教では、土器が宗教的穢れを吸収するのに対し、石の器は吸収しないため、石灰岩製容器はユダヤ教の浄めと関連した機能があつた。石製の土器が出土するのは、時代的にはエルサレムを中心とするユダ地域が先行しており、神殿祭儀との関係が出発点とすれば、そこからガリラヤへの拡大は、ハスモン朝のガリラヤ征服以後に徐々に浸透したことが推測される。(2) water reservoirs or mikvaot : 単なる水浴施設か飲料水の貯水池に過ぎないものが、穢れを清めるために不可欠の沐浴施設として捉えられる。穢れが問題になるのは、主として神殿の領域への入場と祭儀への立会であつて、ガリラヤの遠隔地で清めを励行するためには、日常生活での清い身体への動機づけが新たな必要となる。(3) Simple

lamps without human figures nor ornaments: ヘレニズム時代の華美な装飾を施されたランプに対し、簡素さを特徴としており、華美な装飾を好まないユダヤの無像性の伝統と結びつく。そうでなければ、単純にランプは住民が貧しくて立派なものを買えないことの反映が大量生産による普及と考えられる。

(4) The house of assembly or synagogue: 最大の課題は、この部屋が存在である。何の変哲もない集会の部屋だが、ヘレニズムの異教徒なら政治的集会場や村の議会だが、ユダヤ教なら「集会の家」を意味するベイト・クネセト即ちシナゴグとなり、西暦一世紀出土は珍しい発見に数えられる。こうした日常用品が宗教観念を反映するというユダヤ教的意識は、新しい現象であるため、どうしてこの種の宗教信念が浸透したかの歴史的過程を考察することこそが、生きられた古代宗教の真骨頂となる。

Comments

MATSUMURA Kazuo

本パネルでは古代地中海世界（あるいはローマ帝国）の諸宗教についての新たな研究方法の可能性が討議された。ユダヤ人の多く住むユダヤ、パレスチナ、カナンもローマ帝国に属していた。ユダヤ教もローマ宗教の一つである。またユダヤ人イエスの説いたキリスト教もユダヤ、パレスチナ、カナンからローマ帝国内に広がった。キリスト教に対しては一世紀の皇帝ネロや四世紀初めの皇帝ディオクレティアヌスの時代に迫害があり、信者たちは墓地カタコンベ、ネクロポリスなどで隠れて夜

に集まり礼拝をしていた。しかしキリスト教の勢力は伸び続け、四世紀には皇帝コンスタンティウスによってキリスト教を公認するミラノ勅令が出され、さらにテオドシウス一世によりキリスト教以外の宗教が禁じられ、キリスト教はローマ帝国の国教となった。

帝国の領土が最大であったのは二世紀初めで、ブリテン島からメソポタミアや南ロシアまで領土であり、極めて多くの異なる民族、エスニックグループがいた。古代のグローバル化があったのだ。時代的に言えば、前八世紀の伝説の時代から一五世紀の東ローマ帝国滅亡までなら二千年以上だし、カルタゴとの戦争に勝って、地中海世界の支配者になった前二世紀からキリスト教が国教になり、その他の宗教が禁止される四世紀末の間でも、六〇〇年ある。ローマ宗教を一貫した性格のものとして語ることは容易ではない。

また誰にとつての宗教も大きな問題となる。家父長制で家長が絶対的権力を持ち、女性の法的地位は低かった。男の宗教と女の宗教は同じでなかった。また貧富の差も甚だしかった。金持ちと貧者は同じ宗教ではなかったろう。また多くの奴隷がいた。彼らの宗教は主人のとは同じではなかったろう。軍人も多数いた。彼らにも独自の宗教があったろう。そしてラテン人とは異なる民族もたくさんいた。ローマ宗教の全体像を描くのは多くの困難が伴う。

そこで伝統的に、ローマ宗教研究は時代別、宗教別、地域別、さらには個別の神々毎に行われてきた。また主眼は神官、儀礼、祭、供儀、神殿といった宗教制度だった。確実な史料は

碑文や暦などの文書や考古学的出土品であり、そこから確実に解明できるのが宗教制度だったからである。しかしそれだけでローマ宗教は語れない。

欠けているのは人々の暮らしの中の宗教の部分である。ローマ帝国は古代においてグローバル化を先取りしていた。そこでは伝統的ローマ宗教、ギリシア系やエジプト系やアナトリア系の密儀宗教、ミトラス教、ユダヤ教、キリスト教が共存していた。そして哲学者や無心論者もいた。彼らはおそらく敵対しておらず、互いの宗教の違いを認識しつつも共存していた。従来の制度史的研究に不足していたのは、人々が多様性の中でどのように日常的な宗教生活を送ってきたかを再建しようとする方向性であった。そしてその解明の試みの方法論が「生きられた古代宗教」LARである。これまであまり注目されてこなかった日用品、落書き、壁画、モザイクなども資料とすること、より具体的に生活に近い宗教が立ち現れてくる。また公的宗教、外来の多様な密儀宗教、ユダヤ教、キリスト教以外にも、ペナテスやラーレス、祖霊マーネス、カマド女神ウエスタなどの家庭の神々や、泉や森の精（ニンフ）、英雄、ダイモーンなどの民間信仰的な存在への崇拜もあった。これらは大きな崇拜を集める神々の流行り廃りとは無関係に基層の信仰として途絶えることなく崇拜されてきた。「生きられた古代宗教」のコンセプトは古代地中海世界の諸宗教研究を孤立させず、同じようなグローバル化の現代の宗教研究につなげる試みといえよう。

Summary of Panel Presentations

MATSUMURA Kazuo

ローマ宗教史研究は長い伝統を持ち、その中でもドイツは一九世紀末のゲオルグ・ヴィンツァ（Georg Wissowa）以来、つねに研究の中心であった。その伝統を引き継ぎ、現在この分野の最高権威の一人と目されているのが、今回このパネルに加わってくださったエアフルト大学のイェルク・リュベケ教授である。伝統的な公的宗教の制度史的研究や帝政期のオリエント諸宗教研究の枠組みを超えるために、古代の人々が生活の中で実践していた「生きられた古代宗教」Lived Ancient Religion (LAR)を軸に据えて古代地中海世界の諸宗教を見直すことを教授は提唱されてきており、こうした観点から近年（二〇一八年）、鉄器時代のイタリア半島からキリスト教の国教化までの浩瀚なローマ宗教史をプリンストン大学出版から刊行されている『*Pantheon: A New History of Roman Religion*』。

LARのヒントとなったのは教授も述べられたように現代ニューヨークのイタリア系移民の日常的宗教生活を解明したロバート・オルシの『一五番街のマドンナ』一八八〇年から一九五〇年のイタリア人ハーレムにおける信仰と共同体（プリンストン大学出版、一九八五、邦訳なし）である。多くの異なる民族背景を持つ人々が入り混じって生活する現代のニューヨークは古代ローマに似通っている。そして古代ローマ人の未裔のイタリア系移民がいかなる宗教生活を営んでいるかを調査する手法を、古代ローマ社会にも適応するなら、これまでにない視座と理解が生まれるのではないかという思いがあったのである。

う。

こうした教授の発題に引き続いて、三人のパネリストがこの概念をいかに理解し、各自の専門領域について応用しようとしたか、そしてその際にどのような疑問や問題点を感じたかをリユブケ教授に問いかける形式でパネルは進行した。

帝政末期のローマ宗教思想を専門とする中西は、キリスト教公認以降のキリスト教側による伝統的宗教いわゆる「異教」批判を紹介し、こうしたキリスト教主導の異教観がこれまでのローマ宗教研究を歪めてきた可能性があると見て、リユブケ教授によるバイアスなしの見直しの示唆を歓迎した。

初期キリスト教史を専攻する土居は迫害の中、信者たちが集会を行ったカタコンベ内部のフレスコ画や碑文を紹介し、それらが他の宗教と共通の図像モチーフ（たとえば孔雀）や決まり文句である場合が少なくない点を指摘し、「生きられた古代宗教」の視点から解釈することが難しい場合もあると述べた。

ユダヤ教を専攻する市川は自身が発掘に携わっているガリラヤ地方のテル・レヘシュからの出土品を紹介し、それらの中には宗教的非宗教的（つまり日常的）なのか（つまり聖なのか俗なのか）区別したい場合もあると述べ、「生きられた古代宗教」はこうした問題にどのように対処するのかわかると問いかけた。

これらの発表を受けてリユブケ教授は個別のケースについてコメントを行った。中西に対しては、確かに指摘されたようなバイアスはあるが、現在の研究はそれを克服しようと努力している」と述べた。次に土居に対しては、確かに判断が難しい場

合があるが、多くの類例を集めて慎重に判断することで解決できるだろうと述べた。そして市川に対しては、人々は聖と俗を必ずしもつねに峻別しているとは限らず、むしろ曖昧な意識領域も含んだ宗教史を構想すべきではないかとコメントした。そしてさらに、整っていない（まだ秩序化されていない）要素や正統から逸脱した要素も考慮すべきであろうとも付け加えた。

最後に司会として、リユブケ教授をはじめとするパネリストの先生方、そして熱心に聴いてくださったフロアの方々に対してここに感謝の気持ちを記すとともに、JARの視点からローマ宗教史を見直した上記の大著『パンテオン』が邦訳され、ローマ宗教史のみならず、宗教史一般に対しても大きな理論的刺激を与えることを切望するものである。

人とモノの現代宗教——意味づけから消費へ——

代表者・司会 岡本亮輔
コメンテータ 山中弘

なぜ神木に抱きつくのか

—— 宗教的パフォーマンスを生み出す環境 ——

岡本 亮輔

二〇世紀後半以降の欧米を中心とした宗教社会学の変遷を大まかにまとめれば、教団組織論から意味づけ論へ、そして宗教消費論へと展開してきたと言える。こうした変化は、世俗化によって人々が教会組織から離れ、その外部で多様な宗教性を生み出すようになったことに対応するためのものである。日本の現代宗教論も、大まかには右のような変遷をたどっているが、そこには異同も存在する。とりわけ、日本にはそもそも西欧の国教会のような制度宗教が歴史的に存在したことはなく、拡散的宗教性が比較的自明な点が挙げられる。また、日本の宗教風土では、一時期の新宗教をのぞけば、世界を下支えし倫理規範を与えるといった機能を担う組織宗教も稀であった。こうした差異がありつつも、日本の現代宗教の分析にはスピリチュアリティ論なども導入されてきたが、例えば二〇〇〇年代以降に顕著になったパワースポット、御朱印、宿坊、聖地巡礼、プチ修行などの諸ブームはスピリチュアリティ論を經由せずとも、伝統宗教の枠内でも分析可能な対象である。本発表では、右のような問題意識の下、信仰体系や宗教体験をめぐる語りではな

く、具体的な実践やそれを導くモノや環境に注目する議論の必要性について考察した。

まず参照したいのは、柳川啓一の信仰のない宗教論である。柳川は、人・馬のための供養塔や初詣を例に、日本には教理や信仰簡条ではあるが、一種非日常的な気分を作り出すための実践を信仰のない宗教として分析した。実際、近年の調査でも、曹洞宗寺院において、檀信徒は曹洞宗の教えの根幹に関わるような行事にはあまり参加せず、また、葬式は依然として仏式で行いつつも、死後の世界や死後の故人のあり方などについて、漠然としたイメージしか有していないことが指摘されている。

そして、宗教が信仰とは無縁のままに動員される事例は、観光化の場面においてさらに顕著になる。伊勢では、神道は日本人の精神性や伝統と深く関わるものであって宗教ではないから政教分離を過度に恐れてはならないといった主張が市役所によってなされている。一方、熊野では、本宮大社宮司自身が、大斎原について生まれ変わりの場所、本来の自分自身を取り戻すための場所であるといったように、現代の自己啓発やスピリチュアルの文脈に近い説明を加えている。いずれも、信仰なき宗教を前提とした言説だと言えるだろう。

こうした状況を考える上では、本発表では二つの概念を重要な参照枠とした。一つ目が門田岳久の浅い宗教経験論である。門田はスピリチュアリティやパワースポットはほとんどの宗教体験をするための商品であり、そうであるなら、そうした体験をする人々が参照する雑誌・テレビ・ネットといった誰もが接触可能な一般メディアに注目する必要性を強調している。さら

山中弘は、よりマクロな観点から、現代宗教においては需要側の不定形な欲求があるが、それが必ずしも既成宗教によって枠づけられる訳ではなく、市場論理の下で形を与えられ、物を通じ、訪問者も予期せぬ仕方です。具体的な行動に結実していることを論じている。

これらの議論を参照すれば、例えばパワースポットの場合、あらかじめ宗教的動機を抱えてパワースポットに行くわけではなく、行った先に実践可能な場所と物が用意されているため、事後的にほどほどの体験が生まれると捉え返すことができるだろう。そして、こうした現代宗教のあり方を、従来の世界を意味づけ倫理規範を与える倫理規範型の宗教から、観光や自己啓発のような形で世俗環境の中に埋め込まれ、特段に意識されることなく実践される環境配置型の宗教へのシフトとしてまとめ、さらに後者のような本来の文脈を離れて動員される宗教表象のあり方をジェネリック宗教として小括した。

モノが立ち上げる宗教伝統——現代の山伏を事例に——

天田 顕徳

本報告では現代の山伏による山岳修行を事例に取りあげる。特に「峰入道具」と呼ばれる修験道の法具や装束に注目し、法具や装束とそれを用いる人々、法具や装束を用いることによって引き起こされる山伏達と第三者とのインタラクティブに光を当てながら、山伏達を組織する教団の戦略と、山伏のアイデンティティの育まれ方について論じた。

近年、宗教者ではない一般人が滝行や瞑想、断食、座禅など

を体験出来る「修行体験」や「プチ修行」が人気であるという。こうした実践が人気を集める背景として、山中弘は「ほんものの自分」を求めて消費を続ける「セラピー的自己」の需要の高まりを指摘する（山中弘二〇一七「消費社会における現代宗教の変容」）。本報告で先ず指摘するのは、山伏達を組織する教団が、こうした需要の存在を極めて強く意識しているという点である。

例えば、本山修験宗の総本山である聖護院門跡は、二〇一九年現在Webページで次のように述べている。「聖護院の山伏になったら、今までの信仰を捨てなければならぬ」「家の宗旨を変えなければいけない」と考えないでください。修験の道は、あなたがこの世に生を受け、どう生きるかを探す一つの道です。あなたの道なのです。そこに今までの信仰、家の宗旨を変える必要は何も無いのです。ここでは「山伏になる」という選択や「修行をする」という実践が「信仰」という言葉から切り離され、セラピー的自己の需要とも適合的な「あなたの道」と表現されている。こうした教団の戦略の結果として「個人参加型」の山伏（原谷桜二〇〇六「現代の奥駈修行における在俗修験者の（気付き）の語り」）を修行へと誘い込むことに結びついているものと思われる。

しかし、こうしたメンバーは、修行中に用いる法具や装束の扱い方・意味などを知らないメンバーが大半であり、現在では、教団が修行参加者に法具の所持や装束の着用を求めないケースが殆どとなっている。一例を挙げれば、吉野・東南院の大峯奥駈修行の場合、白い服装をすることは求められるものの、

修験装束の着用は求められていない。

他方で、修行の現場を注意深く観察すると、必ずしも法具の所持や装束の着用が求められていないにも関わらず、修行を重ねた山伏達には法具を所持し、装束を買いそろえているメンバーが多いことに気が付く。何故彼らは法具を所持し、装束を着用するのだろうか。報告では山伏達のこうした態度を、彼らの「自己規律化」の結果であると分析した。

法具や装束をめぐる修行参加者達のやり取りに注目すると、法具や装束を身につけた複数回参加者を、宗教的な所属や内心の如何に関わらず「見習うべき山伏」として扱う初回参加者と、初回参加者のまなざしを強く意識し、道具や装束を整え、振る舞いを直すことで「ちゃんとした山伏」であろうとする複数回参加者の姿を確認することが出来る。また、吉野・熊野では法具や装束を整えたメンバーに対し、道を譲り路傍で手を合わせる寺社の参拝客などもおり、こうした経験も複数回参加者の「ちゃんとした山伏」であろうとする意識を強化しているものとみられる。

加えて報告では、「弁慶的」な山伏装束を着たメンバーを真正な「山伏」であると見做す初回参加者や道端で手を合わせる人々の背景に、歌舞伎などの芸能やメディア、アカデミズムによって「流通した」山伏イメージが存在している可能性にも言及した。

以上を通じて、法具や装束を身につけることによって生じたインタラクションが、修行の現場において、教団の統制や教義に基づかず、信仰のみに還元し得ない「ちゃんとした山伏」

を目指す／として振る舞うという一種の Performance を生み出していることを本報告では指摘した。

モノが生み出すつながりとその変容

——津軽地方を例として——

村上 晶

本発表は、津軽地方のローカルな彫物を事例として、信仰実践とモノ、およびそれを取り巻く人のつながりについて考えるものである。本発表での「彫物」とは、津軽地方の仏壇店で扱われている神明様、龍神様、山の神様、赤倉様などの神像や、個人の依頼によって作成されるオシラサマなど、同地域で流通している神仏の木像を意味する。

これらの彫物を個人が購入する背景として、神仏を「授かる」という発想の存在を指摘できる。津軽地方においてはオシラサマがその典型的な例であるが、不思議な出来事や夢見、直観を契機として、個人が石や木や像などの特徴的なモノを祭祀対象として所有するようになることが「授かった」として表現される。その授かった神仏を彫物というモノの形で所有することとは、授かるという個人的な直観や夢見が、仏壇店、仏師、巫者、地域の社寺などを巻き込んだネットワークのなかで形を得て確信となる過程であるということが出来る。それによって、個人的直観の地域の信仰実践への文脈化、個人の信仰実践の方向付けが生じる。つまり、授かった神様のお姿というモノを持つことによって、個人は地域の信仰実践により深く組み込まれていくのである。

しかし、近年では地域の仏壇店・仏師ともに彫物の需要の深刻な減少を語る。彫物市場の縮小はすなわち、個人の直観を汲み取っていた、仏壇店、仏師、巫者、地域の社寺などからなるモノをめぐるネットワークの弱体化として捉えることができる。

では、現在ほどのようなモノが流通しているのか。津軽地方の彫物の中心的な製作者である仏師のK氏のもとには現在、従来の神像に代わって、8cm程の小さな「お地藏様」の注文が多数舞い込んでいる。このお地藏様は、津軽地方のA寺の信者を中心に広がっているものであり、購入者は自身の守り神として、寺院参拝や霊場巡礼の際に連れて歩き、これを「遊ばせる」と呼んでいる。さらに、K氏が作成したお地藏様はA寺の副住職の友人によって、都内のB寺でも紹介され、B寺の住職夫人が企画する「女子巡礼」を介して、都心の「女子」たちの間にも広がっている。これは従来の津軽地方に固有な彫物であったらまず生じ得ないことであり、「お地藏様」だから可能になったことであるといえる。

この「お地藏様」というモチーフについて考える時、その在り方を、先に岡本亮輔によって示された宗教のジェネリック化（ジェネリック宗教）の語で理解することは有益であろう。なぜなら、「ジェネリック」の語によって、既成宗教のみならず地域性からの離脱という面を浮き彫りにすることができるためである。津軽地方には多くの地区に地藏堂があり地藏講の活動も未だに活発である。しかし、A寺でお地藏様を買い、それを持ち歩くという行為は、地域の地藏をめぐる実践とは全く無関

係な個人の実践として展開している。つまり、K氏のお地藏様を所有したとしても、従来の彫物とは異なり、その所有によって地域で行われている実践と関わっていく可能性が開かれることがない。K氏の作成したお地藏様が都心の「女子」たちに「ウケて」という現実には、K氏のお地藏様がもはや地域の濃厚な関係性に支えられていないからこそ可能になっているといえる。

一方で、津軽地方の「授かり神」に話を戻すと、個人の「授かった」という直観や夢見の受け皿となってきた、仏師のK氏と彼の作成する彫物や巫者が関わるローカルなネットワークが衰退しているとなると、今後個人の直観や夢見はどのように対処されるのかという疑問が残る。個人の直観や夢見がなくならず、それに形を与えるという実践がしばらくは継続するとすれば、その時与えられる形は、津軽地方においても今回例示したお地藏様のようにジェネリック化した宗教的モチーフである可能性が高いのではないか。

貨幣と礼拝

——鑑賞的聖地における入場料と賽銭の（あいだ）——

門田 岳久

現代日本では「聖地」が開発や観光資源化の対象となり、拝むことから見ることにへとその訪問目的を変容させている。芸術作品の価値変化を論じたヴァルター・ベンヤミンに倣い、そのような空間を鑑賞的聖地と呼ぶならば、そこでは保存管理や収益のために様々な名目で現金の徴収が行われている。本報告は

ヴァナキュラーな宗教伝統が訪問者によって共有されなくなつた鑑賞的聖地において、「カネ」がはたして場所の宗教性とどのような関係にあるのかという問いを、沖繩・斎場御嶽を事例に明らかにした。特に貨幣の物質性に着目し、入場料のような世俗的な料金と、賽銭や献金という宗教的な慣習とのあいだを循環しながら、人々の宗教経験を生み出す貨幣のエイジェンシーについて分析を行った。

斎場御嶽において貨幣は主に二種類に分けることができる。一つが管理者に徴収される入館料と呼ばれるもので、コインを券売機に投入することで発券される世俗的な色彩の濃いものである。もう一つは訪問者が聖域内の拝所に「勝手に」置いていくコインであり、規則の上では禁じられているにも関わらず、拝所の岩の上や壺の中にはしばしば見かけられることがある。カール・ポランニーは貨幣を、交換価値を帯びた意味のシステムと捉えたが（『人間の経済Ⅰ』）、ここで前者の貨幣は、斎場御嶽への「入館」によって得られる歴史学習や文化財見学を代用物（トークン）とする交換価値で図られるものである。他方、後者の貨幣はそのような経済的な枠組みでは捉えきれない性質を帯びている。では岩の上に置かれたコインをどのように捉えるべきだろうか。

貨幣論において経済学の視点を相対化してきた経済人類学は、貨幣が人格性や社会性を帯びたものであると捉えるだけでなく、貨幣の物質性にも着目してきた。貨幣は紙幣や硬貨（コイン）という具体的なモノとして人に用いられ、ときにその形状や手触り、重さ、輝きなどを通じ、人に働きかけるエイジェ

ンシーを有したモノでもある。キャッシュレス社会においても依然現金のチップや賽銭が期待されることに分かるように、人々が財の代用物としてではなく貨幣を用いるとき、経済的な交換価値以外の価値を求めていることが窺われる。深田淳太郎が述べるように、物質性は貨幣の社会生活上の動きを捉える上で不可欠な視点である（『使えない貨幣と人の死』春日直樹編『現実批判の人類学』）。

報告では以上のような視点をもとに、観光客は岩の上にコインを置くことで、もっぱら鑑賞的聖地となっている御嶽に礼拝的価値をもたらし、「自らの聖地」に変換しようとしている実践ではないかと解釈した。観光的に再解釈された斎場御嶽において、岩は「パワー」を宿す物質だとイメージされている。人々は岩と自らとをつなぎ合わせ、「聖なる」空間と交渉するための媒介としてコインを置いているのではないか。このようにモノとモノをつなぎ合わせることでしか得られない「宗教的経験」は、世俗性を帯びた入館料としての貨幣では達成されないものであり、岩の上へコインを置くことは人々が期待する「聖地らしさ」を補完する行為である。もちろんこれは「賽銭」等の伝統的な概念枠組みで解釈すべき事例ではない。なぜなら鑑賞的聖地においてはほとんどの来場者がヴァナキュラーな宗教規範を共有しておらず、仮に聖地らしさに強く惹かれたとしても、何をどうすればいいのか参照枠組みが不在だからである。聖地観光という現代的に再設定された文脈において、岩の上にコインを置くことは、鑑賞的聖地の中に「自らの聖地」を確保しようとする極めて消費社会的な宗教実践であると言える。

コメント

山中 弘

ユダヤ・キリスト教伝統を背景にして一九世紀半ばから二〇世紀初頭に学問的形を遂げた宗教研究は、「聖俗論」、「ヌミノーズ」などの様々な分析概念を案出しつつ発展してきた。しかし、グローバル化、情報技術の飛躍的發展、さらには消費主義が全面的に展開する今日の社会において、従来の宗教研究が使ってきた伝統的な諸概念や視点の有効性を改めて問い直す必要に迫られているように思われる。

本パネルの発表は、程度の差こそあれ、こうした問題意識に基づいて、それぞれのフィールドワークの主な成果や素材（三峯神社の神木、熊野・吉野の山伏修行、津軽の「カミヤマ」、沖繩の斎場御嶽）を参照しながら、現代の宗教動態を理解する新たな理論的枠組みの模索を試みている。特に、その方向性の一つとして宗教消費論とも呼ぶべき視点をさらに一歩前に進めるべく、(1)信仰や宗教体験よりも、今日の宗教を取り巻く物理環境やメディアへの注目（岡本発表）、(2)消費論に欠かさない「カネ」「貨幣」の問題を、エイジェンシーをもった「モノ」として関係性の中で捉える（門田発表）、という二つの理論的な視点が提供されていたように思われる。天田、村上両発表をこれらの視点にあえて配当するとすれば、修験教団の戦略や山伏の装束に対する山伏修行に参加する人々の「語り」を通じて信仰や教義よりも装束というモノを介して、再帰的に山伏としての自覚を獲得していくというパフォーマンス性に注目した天田発表は(1)に、津軽地方の巫者の「授かり神信仰」を中

心に据えて、それらを仏像Ⅱ「モノ」へと変換する仏師、そしてそれを流通させる仏壇店というローカルなネットワークの存在とその変容を論じた村上発表を(2)に分類できるかもしれない。もちろん、この二つの視点はかなり異なっている点もあり、これらの発表を二つの視点に集約して整理する必要もないが、これらはいずれも現代宗教の動態を分析するための重要な理論的視点であるように思われる。

さて、今回のパネルから私自身が触発された点について少し述べてみたい。四つの発表が扱っている対象はいずれもリジッドな教義や組織を備えた近代的な教団宗教ではない。この点は押さえておいた方が良好だろう。それらの一部はかつて地域共同体に根ざしていたものの、今日ではそれらを支える信仰共同体が弱体化してしまい、むしろヴァナキュラーな信仰を有しない人々によってこそ支えられているものがほとんどである。この流動性の高い不特定多数の人々と、本来はローカルな宗教伝統に埋め込まれていた宗教を媒介したものは、メディアやネットの中に位置するマーケットの存在であろう。ローカルな文脈を外されて誰でも購入可能なモノとしてマーケットの中に定位されたこれらの宗教は、岡本が指摘したジェネリックな特質をますます備えた宗教として消費されることになるだろう。しかし、ローカルな伝統から切り離されて浮遊している「軽い宗教」の需要を支えているのは、内実のないパフォーマンスではなく、やはり再帰的なアイデンティティの参照点の不確かさとそれを充足させようとする欲求ではないかと思っている。マーケットに溢れる、占いやヨガなどの狭い意味でのスピリチュア

ルなものもとより、片付けや整理など自己啓発的著作の流行は、こうした種類の需要の高さを示している。牧野智和は、「自己啓発メディア」が「自己を巡る「文化秩序のコード化された意味」の生産・流通・消費のダイナミクス」から生まれできたことを指摘しているが、私は、現代宗教論を考える場合に、やはり「意味づけ」の「消費」という視点は依然として重要ではないかと考えている。

パネルの主旨とまとめ

岡本 亮輔

二〇〇〇年代以降の日本の現代宗教においては、預言者やカリスマといった宗教者がそれほど目立たなくなっている。とりわけパワースポット、御朱印、スピリチュアル、宿坊などのブーム現象では、そうした場を訪れる個人々の趣味嗜好の影響が大きい。逆に、本来その場を管理運営する宗教組織や宗教者の影響力は制限され、時に訪問者と管理者の間に軋轢が生じている。こうした状況は、世俗化論の文脈で、宗教の私事化・個人化として古くから指摘されてきた。世俗社会では、宗教組織が提示する信念体系がワンセットで受容されなくなり、その一部が切り取られたり、他の宗教の要素と結びつけられたりする。スピリチュアリティ研究や宗教とツーリズム研究は、こうした個人々の宗教的自律化を前提に、細分化された宗教が消費される諸相を描き出してきたが、他方、常に信仰に焦点をあててきた。何かを体系的に信じる主体が前提され、信念体系の受容保持という心理的過程が宗教の本質として想定されてきたので

ある。

本パネルでは、こうした心理的過程ではなく、あたかもその背後に信念の受容保持があるように見せかける実践や物理的環境に注目する。手がかりとなるのは、浅い宗教経験や軽い宗教といった概念だ。門田岳久によれば、スピリチュアリティやパワースポットは「ほどほどの宗教体験」をするために市場に回る商品だ。その消費者は何か深い体験を求め、その第一歩としてこれらを購入するわけではない。そもそも深く強度のある実践は求めておらず、適度な宗教体験で健全に満足するのである。また山中弘は、現代宗教について、漠然とした「探求」という「需要側の不定形な欲求」が市場論理の下に編集され、それが特定の宗教実践に結実していることを指摘した。つまり、明確な宗教的信念が先行して存在するのではなく、ツーリズム産業などの文化産業によつてイメージ化され、商品化された宗教が消費されており、それらは軽い宗教と呼べるといふ。

これらの議論は、現代宗教が究極的な意味づけの機能を喪失しつつあることを指摘したものと理解できる。機能主義的定義では、死生のような人間の究極的問題を解決する意味づけが宗教の役割であるとされてきた。だが、かつては意味づけは宗教が独占的に担ってきたが、今日では科学をはじめとする様々な領域が扱っている。世俗社会とは、宗教の意味づけも諸領域から与えられる多様な説明の一つに過ぎなくなってしまう社会であり、現代日本を考える時、意味づけだけから出発するのは妥当でなくなりつつある。

以上のような問題意識の下、本パネルでは、現代宗教を構成

するモノや環境に注目しつつ、三峰神社を参照事例とする理論的な岡本報告、修験者たちの装束とアイデンティティをめぐる天田報告、津軽地方における神像や仏像の生産流通のプロセスの変容に注目した村上報告、沖縄県の斎場御嶽を主な事例として貨幣が持つ賽銭・献金と入場料という二重性に注目した門田報告の四つが行われた。そして、コメントータの山中弘氏からは、宗教的パフォーマンスの背景に関する考察の必要性、宗教にまつわるモノを象徴性からエージェンシーへと読み替えることの必要性、現代宗教における意味づけのインフレーションなどについて、問題提起的なコメントがなされた。

続いて、フロアからの質問が受けつけられた。現代宗教においても伝統がブランドとして再解釈され依然として有名寺社が影響力を持っている点、前近代と現代の宗教状況の異同、現代宗教として成功している寺社とそうでない寺社の差異、コモディティとモノの違いなどについての質問があり、しばしばコメントータが直接応答するなど、極めて活発な質疑応答が行われた。

生命操作時代の宗教と宗教学

——宗教的生命観を鍛え直す——

代表者・司会 安藤泰至

人—動物キメラ胚研究をめぐる

生命倫理議論と宗教・宗教学の役割

澤井 努

二〇一〇年以降、胚盤胞補完法を用いて多能性幹細胞由来の臓器を作製する研究が進展しており、その臓器を用いた疾患メカニズム研究、創薬、さらに移植医療への期待が高まっている。それに伴い、イギリスでは、二〇一一年に科学アカデミーが人と動物の細胞が混ざる研究に関して勧告を出し、二〇一六年に内務省がその勧告に従って指針を定めている。またアメリカでは、二〇一五年に国立衛生研究所（NIH）が、動物の胚に人の多能性細胞を導入する研究への連邦助成金の支出を一時停止すると発表し、この研究の在り方について検討を行った。その後、二〇一六年には研究を進める方向で指針改正案をまとめ、パブリック・コメントを実施したが、現在に至るまで指針改正は行われていない。

こうした状況の中、日本ではこれまで、「ヒトに関するクローン技術等の規制に関する法律」（二〇〇〇年）の下で制定された「特定胚の取扱いに関する指針」に基づき、人に移植可能な臓器の作製を目的とした基礎研究に限定して、人—動物キメラ胚の作製、および作製後一四日間、または原始線条の発現ま

での培養を認めてきた。しかし、二〇一二年に開始した指針改正の議論の末、研究目的を臓器移植だけでなく、疾患メカニズム研究や創薬なども含める形で、人―動物キメラ個体の産出を容認する結論を導いている。ただ、二〇一九年に改正された指針では、臓器移植は検討の対象となっていない。

指針改正に先立ち日本では、人―動物キメラ胚研究において種の境界が曖昧になる動物の誕生が懸念され、人のような容姿や脳機能を持つ動物、また人の精子・卵子を持つ動物が交配し、人と動物のハイブリッドが生まれる可能性に関して科学的な検討が行われた。その結果、懸念されるような動物が誕生する可能性は極めて低いものの、慎重を期して、研究者には研究計画の段階で懸念を回避するための措置を講じるよう求め、倫理審査委員会や国でもそうした措置を確認することになった。

人―動物キメラ胚研究をめぐる生命倫理の議論は、二〇〇三年¹、*American Journal of Bioethics* 誌に掲載された、ジェイソン・ロバート・フランソワーズ・ベイリスによる論稿（「種の境界線を越えること」）を皮切りに始まった。それ以降、早くから、ヒト多能性幹細胞が動物の脳や生殖細胞系列の細胞に分化し、動物が人と同等の認知能力を持ったり、人の精子・卵子を持つたりすることが問題視されてきた。当初は、人間の尊厳や道徳的地位などを鍵概念に、意図せず動物が人と同等の認知能力を持つことの問題が議論されてきたが、近年は人の精子・卵子、ヒト化した脳を持つ人―動物キメラ個体を意図的に作製することの是非も論じられ始めている。

このようなか、従来、宗教・宗教学は人―動物キメラ胚研究

をめぐる議論に十分に貢献してきたとは言えない。宗教学があまり議論に参画してこなかった理由には、宗教学特有の学問的背景——「規範の学」というよりは、「記述の学」「比較の学」として成立・発展してきた経緯——があるかもしれない。また宗教学界が議論に加わってこなかった背景には、（キリスト教に比べて、神道界や仏教界では）最先端科学技術に関して積極的に情報収集、情報発信を行うことが少なかったこともあると言われている。しかし、こうした背景にもかかわらず、今後、生命倫理議論において宗教・宗教学が役割を果たしていくには、人や人以外の動物を対象にした研究の是非、また社会的価値の同定など、科学技術の新展開に振り回されることのない根本的な議論の蓄積が必須であるように思われる。また、社会的貢献の観点からは、積極的な情報収集や情報発信が今後ますます求められるだろう。

ゲノム編集した人の子を産むことを禁止する理由

島 園 進

中国の科学者、賀建奎 (He Jiankui) がゲノム編集を施した双子の女兒の産産を報告したのは、二〇一八年の一月である。だが、この領域のアメリカ、イギリス、中国などの研究者は、こうした事態の生じうることを数年前から想定していたようである。報告がなされたのは、香港で開かれた第二回ヒトゲノム編集国際サミットだが、すでに二〇一五年二月にアメリカで第一回ヒトゲノム編集国際サミットが開かれていた。そこで発せられた声明では、生殖系列細胞へのゲノム編集の問題に

ついで、(1) オフターゲットやモザイクといった技術上の問題、(2) 遺伝子改変の有害な結果を予測する難しさ、(3) 個人のみならず将来の世代への影響を考える義務、(4) 人間集団にいったん導入した改変を元に戻すのは難しいという事実、(5) 恒久的エンハンスメントによる差別や強制、(6) 人間の進化を意図的に変更することについての道徳的・倫理的検討、の六点が指摘されていた。

賀建奎によるゲノム編集した子の出産が報告されてから、日本国内ではいくつかの批判的声明が発せられているが、そこでは社会的な影響が及ぶ将来までを見通しに入れた考察は少ない。近い将来、難病治療のためにゲノム編集が許容される可能性が高いが、その後、許容をどこまで広げてよいのかという問題についての考察や討議はあまりなされていない。病気の治療・予防を超えるエンハンスメント（増進的介入）は認めないということでは合意が得られるかもしれないが、どこまでが治療・予防でどこからがエンハンスメントかを分けるのは容易でない。また、治療・予防も、さまざまな疾患にかかる確率を下げるためというようなところまで広げてよいのか。「デザイナー・ベイビー」とか「人間の育種」「新しい優生学」といった事態に進まないためには、特定遺伝子による疾患であることが明確な難病に特定して、例外的に許容するというのが現実的と思われる。

だが、そもそもなぜ「デザイナー・ベイビー」とか「人間の育種」「新しい優生学」といった事態を避けなくてはならないのか。新たな差別が生じること、人のいのちを道具化するこ

と、親子の関係が変わること、将来世代に重い負荷をかける可能性などがあげられる。では、これを宗教的生命観という点から考えるとどのように捉えられるだろうか。いのちの始まりの生命倫理について長く主軸の一角を占めてきた、受精の瞬間から神によって与えられた神聖な人間性がそこに宿るとする「生命の神聖性」の論はなお一定の有効性をもつとしても、限界がある。マイケル・サンデルの「完全な人間を目指さなくてもよい理由」（ナカニシヤ出版、二〇一〇年）では、「いのちの恵み (giftedness of life)」という概念が手がかりとされているが、それを深めていく必要がある。サンデルは、「予期せざるものに開かれた姿勢 (openness to the unbidden)」という概念を用いている。それらが失われることによって、人間の謙虚さが失われ、個々人に過剰な責任が負わされ、連帯の基盤が損なわれるとしている。他方、ハンナ・アーレントの「ネイタリテイ（人が産まれることの価値）」を手がかりにしようとする論もある。人間の意志によっていのちを制御しようとすることに對して、それによって損なわれる「いのちの尊さ」を示そうとすると必ずから宗教的ないのち観との接点が出現する。ここで「いのちの尊さ」と表すものと従来の「生命の神聖性」との違いを明確にしなから、「いのちの恵み」の概念を深めていく必要がある。また、生命操作を肯定する際に前提とされている価値観との比較において、「いのちの尊さ」の内実を明らかにしていく必要がある。「神聖である人間の個の生命」ではなく、「生命総体の中でも生きる人のいのち」の価値が問われることになる。

生命操作の是非を越えて

—— 悲しみと共に生きる宗教者の役割 ——

花岡 尚樹

科学技術に基づく生命操作を論じる前に、宗教、特に仏教の立場から人間存在の本質を明らかにしておきたい。仏教では肉体的な老病死それ自体を問題にするのではなく、それを「苦しみ」と受け止める人間の内面性を重視している。老病死を「苦」と受け止める原因は自己中心的な煩惱であり、それによって人間は迷いの世界を生きているとみるのが仏教である。聖徳太子の「世間虚仮、唯仏是真」という言葉に代表されるように、世間の営みは全て煩惱から生み出されたものであつて、科学技術の進歩もこの虚仮不実から離れるものではない。「虚」とはむなしく、「仮」とはかりなものであつて、科学技術によつても「死」という根本問題を解決し得るものではなく、究極的な充実には至らないので「虚仮」であり「不実」といえる。生命操作の是非が問われるなかで、虚仮不実なるものに対して、是非善悪を判断することは危険性も伴う。もし生命操作技術に対して宗教界が「是」とすると、優生思想を助長することにもつながりかねない。生命倫理の議論に対して宗教界が積極的に是非を下さなかつた背景には、科学技術それ自体ではなく、それを生み出す人間の内面にある煩惱性を問題にしているからであろう。そして煩惱ゆえに老病死に苦悩する人々に寄り添うのが宗教者の役割であるともいえる。

老病死を抱えたいのちをいかにみつめうるのか。人は生まれ たそのときから、老病死を抱えた存在であり、「生」と「老病

死」は元来切り離すことができないものである。にもかかわらず人は若さや健康、長生きを求め、医療はその実現の手段として機能してきた。そこには老病死は不幸、若くて健康で長生きすることが幸せという、二分化された価値観が潜んでいる。しかし仮に「老い」を情けなくみじめで不幸とするならば、人は生きている限りこの「老い」を避けることはできず、情けなくみじめな人生を突き進むこととなる。老病死を不幸と捉える限り、生きる幸せはあり得ない。幸せを求める心が、その裏側に不幸を作り出してはいないだろうか。

相模原障害者殺傷事件では、「障害者は不幸」という優生思想が問題とされた。しかし、幸・不幸を分け隔てるのも人間の煩惱性に由来し、「障害」や「老病死」それ自体には幸も不幸も存在せず、自分自身の心が幸・不幸を決めているのである。つまり、自分を中心にしなから、自分にとって都合の良いものに対しては、それを取り込もうとし、自分にとって都合の悪いものに対してはそれを排除しようとする。幸や不幸、優や劣の線引きは、自分自身や社会の価値観が生み出しているものである。優生思想は何も特別なものではなく、人間存在に内在している心の本質ともいえる。誰しもが病氣にはなりたくなく、健康を求めるのも当然の心の作用であり、その延長線上に科学技術は存在する。健康を求める心、それを否定することはできないが、「老病死」を不幸とする価値観には、自他のいのちが阻害される危険性があることを忘れてはならない。

人間存在のあり方や、それによって生み出される科学技術には優生思想が内在し、あくまでも相対的にみていくのが宗教の

立場である。しかし、相対化するだけでは、老病死を生きる人間の苦悩については解決できないのも事実である。「どう生きるか、どう死んでいくか」には非善悪はなく、あるのは「老病死」に苦悩する人々の存在である。その苦悩には非善悪をもつて裁くのが宗教者ではない。人々を孤独のなかに置き去りにすることなく、苦悩に寄り添い、悲しみを悲しみのままに受け止め、苦悩のなかにも生きさる思いを支えていくことが宗教者の役割である。

生命操作に抗して何が言えるか

——「生の被贈与性」を手掛りに——

協坂 真弥

マイケル・サンデルによれば、生命操作の問題の本質は人間の「超行為主体性」にある。自律の倫理の根源にある人間の自然に対する支配欲求が科学技術と結びつく時、「超行為主体性」が生じる。彼はこれを批判して、「生の被贈与性 (giftedness of life)」（生の偶然性）を謙虚に受け入れよと説く。ここでの「自然」とは「人間の自然本性をも含めた自然」であり、それは「道徳的地位」を持つとサンデルは言う。この「自然の道徳的地位」は、たとえば私たちが《優れた》スポーツ選手の「天賦の才 (natural gift)」を賛美する時の価値の感覚に現れる。このような「自然」に目を向けるならば、そこにある根源的な価値の傾きと、各人の能力等の不平等の問題を避けては通れない。ここに、与えられた世界（自然）に対して怒り、これを根本的に作り直そうとする衝動が生じる。だが、サンデルはこの

所与に対して人間が取るべき姿勢は「謙虚」であると言う。つまり、彼はこのような自然を拒むのではなく、それに対して「開かれてあること」を主張するのである。

このような主張はたしかにきわめて問題含みである。しかし、発表者は、人間は皆このような「自然」を基底とし、それゆえ「偶然性」に曝されているというサンデルの主張と、それを最終的には受け入れるべきだとする彼の見解は、「絶対に違う」人間同士がともに生きるためのただ一つの方途を示していると考ええる。しかし、そのためには、「生の被贈与性 (偶然性)」をこの世界の性質 (nature) の偶然性にまで進めて考える必要がある。

たとえば、この世界が《音がある》世界だということは、私たちにとつて根源的な所与である。世界がこのような性質 (nature) を持つがゆえに、この世界には「聴覚」を持つ生物がいる。聴覚にはこの nature に沿うものと沿えないものがあり、前者がデフォルト (標準値) であつて、後者は前者からの逸脱と捉えられる。ここには価値の根源的な傾きがある。それゆえ、私たちは当然 (naturally)、聾者を補い、聾者を聴者に合わせる方向で社会を作る。その逆は、たとえ思考実験でコストやリスクを度外視してみてもありえない。この naturally は世界の nature の傾きから必然的に生じる。だが、聴者がそれに無自覚に便乗して聾者を聴者に合わせることは、逆に「聴者の耳を潰して聾者に合わせる」とした場合の聴者の戦慄と同じものを、生まれながらの聾者に与えているのではなからうか。

このような世界の nature から見る時、「ろう文化」や「デ

フトピア」の主張はきわめて深い意味を持つ。これらの主張は、この世界の nature を相対化し、あるはずの音が無い（無音）のではなく、そもそも音という概念がない世界、つまりこの世界ではない別の世界、別の nature がありえたのではないかと、この深淵を私たちに覗かせるからである。それは今ある nature を拒み、それを根本的に作り変えようとする超行為主体性ではなく、むしろ今ある nature の裏側へ入り込み、別の nature もありえたことを私たちに予感させる動きである。

「生の被贈与性」をめぐるこうした考察は、私が今いる位置が私の功績ではないことを告げ、盤石なはずの私の生の基盤を非常に深いところから揺らす。この揺れに怒り、どこまでも人間の支配を広げようとしつつあるのが現代の生命操作の動向である。それに対して、この世界の nature が一つの偶然であり、この世界ではない別の世界がありえたということを受け入れられるとしたら、この世界と、そこに生きる「絶対と違う」他者は、そして私が今このような世界に支えられて当然のように《優れている／劣っている》ことの意味は、私にどのように見えてくるだろうか。生命操作に抗して何が言えるか。それを考えるためには、まずこのような可能性をより深いところから問い直す必要があるのではないだろうか。

科学的生命観 vs 宗教的生命観という対立図式を超えて

安藤 泰至

一般に、宗教は「生命操作技術の発展に対してブレーキをかけるもの」というイメージでとらえられることが多い。これは

大まかに言えば間違っていないが、個々の宗教の個々の技術についての態度には単純にそうは言えない複雑な関係があり、「宗教」からのブレーキが何に基づくのか（特定の宗教の教義や宗教的権威からの態度表明からなのか、生死をめぐる社会的・文化的な宗教的慣習からなのか、あるいはその基にあるような「生活者」としての感覚からなのか）についても一様ではない。

脳死臓器移植をめぐる日本の議論に典型的であったように、先端医療技術や生命科学技術の「倫理」をめぐる議論は、まず（必ずそうした技術の「推進派」である）医学者や科学者の立場からその技術の効用と必要性が語られ、それに待ったをかけるブレーキ役、あるいは両者の調整役として、哲学・倫理学や宗教（学）、法学などの専門家が発言する、というお決まりのパターンが多い。しかし、こうした議論の枠組み設定自体のなかに、そうした技術が本来はらんでいる「倫理」問題を矮小化し、「倫理的な問題も一応議論しましたよ」というお墨付き（「手続き生命倫理」）を与えて技術を進めていく方向が予めインプットされていることへの批判的眼差しを欠いてはいけない。注意しておくべきことは、そうした生命操作技術を推し進めるのは、はたして「科学」あるいは「科学的生命観」なのか、という問題である。「科学的」という言葉は、方法としての科学について用いられる場合（「科学的な手続きに則った」という意味）と、科学的知識について用いられる場合（「科学的に証明された（正しい）」という意味）があるが、科学とはあくまで本質的 *method*（たとえば「生命とは何か？」ではなく、

自然の仕組みの一部についての「How」を追求するプロセスであり、その意味では「科学的生命観」というものは本来あり得ないと思われる。むしろ、生命現象についての科学的な探求は、特定の「生命観」を前提としないことから始まるのであり、その結果として明らかになってくるような生命（自然）の秘密からどのような「生命観」が引き出されてくるかは、科学そのものの問題というよりは、むしろ「解釈」の問題である（たとえば、脳死はどのような脳の状態であり、どのような検査によってそれが判定可能かは科学によって解明できるが、それが人の死と言えるかどうかを科学が決定することはできない）。

ゆえに、実際に生命操作技術を推し進めていくものは、科学それ自体であるというよりは、むしろ（科学的には誤りとも言える）パッケージ化された知識やイメージである（「脳が死んでいる」という「脳死」イメージ、遺伝子決定論、私たちの内なる優生思想など）。したがって、「科学的生命観」に対して「宗教的生命観」をそれに対置しつつ生命操作を批判するような従来の宗教的言説は、かえって、そうした「科学的でない」パッケージ化された知識やイメージを強化し、結果的には生命操作を推進するような動きに加担してしまうことになる場合も少なくない。拙論「宗教的「いのち」言説の陥穽」（渡邊直樹編『宗教と現代がわかる本 2013』平凡社）で述べたように、宗教的「いのち」言説には、「いのちの有限性／無限性」「与えられたいのち」「いのちのつながり、相互依存性」というほぼ共通する三つの要素が見られる。しかし、現代の医療や生命科学における生命操作システムによって、私たちの生と死がいかに

に絡め取られているかという現実に対する理解を欠いたままであろうとした言説が説かれた場合には、そうした生命操作に対する有効な批判にならないばかりか、かえって生命操作システムを補完したり強化したりすることにもなりかねない。本パネルでいう宗教的生命観の「鍛え直し」が必要とされる所以である。

パネルの主旨とまとめ

安藤 泰至

約四〇年前（一九七八年）、世界初の体外受精児誕生のニュースが世界を駆け巡った。賛成派は「不妊患者に福音」、反対派は「神の領域への侵入」という言葉を使ったように、この技術は私たちの生命観の刷新あるいは崩壊に関わるような出来事として受け止められた。しかし現在、日本では一人に一人の新生児が体外受精で生まれるぐらい、それは標準的な「不妊治療」として普及している。一方で、クローン技術や幹細胞研究、ゲノム編集といった最新の生命操作技術の発展のスピードは著しく、宗教や宗教学にもそれらがもたらす深刻な倫理問題についての喫緊の対応が求められている。その一方で、体外受精や出生前診断、臓器移植などのように、すでに医療のなかに浸透し、もはやその是非自体が問われることは少なくなった従来の生命操作技術によって翻弄される私たちの生老病死の苦に寄り添う実践的ケアや知のあり方もまた、宗教や宗教学にとっての重要な課題になってきている。このような状況をふまえ、本パネルは広い意味での「宗教と生命倫理」という問題に新しい角度から迫ろうとするものとして企画された。

最初の二人の発表者は、近年問題となっている具体的な生命操作技術の倫理をめぐる議論に、宗教や宗教学がどのように関わるかを論じた。澤井努は、人―動物キメラ胚研究をめぐる生命倫理議論を取り上げた。国内外の規制動向、および倫理議論を概観した後、日本では当該研究をめぐる生命倫理議論に宗教や宗教学が十分に貢献してこなかった点を指摘し、その背景にはどのような要因があるのか、また今後の議論においてどのように貢献できるかについて論じた。島蘭進は、中国で受精卵にゲノム編集した双子が産まれ、世界に衝撃を与えた問題を取り上げた。それが倫理的に許されない行為だとする声明や論説には「現段階」ではとの限定がつく場合が多かったが、島蘭は将来に向けて原則禁止すべきであること、あわせて例外的許容の条件についても考える必要があるとの論点との理由を示し、基本的には「人のいのちをつくる」ことは許されないという立場から問題提起した。

続く二人の発表者は、そうした生命操作技術を推進するような人間や社会のあり方に対して、宗教や宗教学からどのように批判的な問いが投げかけられるのかを考察した。花岡尚樹は、自己中心的な営みから紡ぎ出される世界はすべて虚仮不実であり、生命倫理に是非善悪を判別するのが宗教者の役割ではないこと、虚仮不実の身には内なる優生思想が内在し、生命操作によって自他の生が阻害される危険性を指摘した。その上で、障がいのある当事者として、いのちを如何にみつめうるのか、また、いのちを支える宗教者としてのあるべき姿を論じた。脇坂真弥は、生命操作の「超行為主体性」に対してマイケル・サン

デルが主張した「生の被贈与性」という概念を取り上げ、これを生の偶然性という視点から論じた。その際に、各人の生の偶然性が単なる《差異》ではなく事実上の《格差》となりうること、その《格差》が解消したい生の痛みを生むことを取って一度認めた上で、私たちがそれでもなお《ともに》生きていく可能性をどこに求めるべきかを探った。

最後に代表者の安藤泰至は、生命操作をめぐる「科学的生命観と宗教的生命観の対立」という図式には問題が多いこと、方法としての「科学」には特定の「生命観」は存在せず、生命現象をめぐる科学的な知識自体から特定の生命観が演繹されるわけでもないことを指摘した。そして生命操作技術に対する有効な批判のためには、まず「宗教的生命観」自体を医療化された生老病死の現実のなかで批判的に問い直す必要があると主張した。フロアからは、生命操作において人間の生命だけを特別視することへの疑問や、従来宗教的生命観が依拠する批判への反省の必要性など、本テーマをめぐる今後の課題も示された。

近代における暦・国家・宗教

代表者・司会 岡田正彦
 コメンテータ 中牧弘充

近代における皇紀の成立

林 淳

この発表の目的は、皇紀（神武天皇紀元）成立の歴史的な背景を説明することにある。近世において「年」や「年と年の間の長さ」は、元号や干支にもとづいて計算されてきた。幕末以来西暦が知られるようになり、一八六八年の明治改元の折に一世一元制が採用された。明治初頭に西暦に対抗できるものとして皇紀が浮上した。元号、干支、西暦、皇紀という「年」を計るスケールが混戦する状態が生じた。

神武天皇紀元は、近世の暦学者によって提唱された。渋川春海は、『日本書紀』の神武天皇の代から干支が付くことに着眼し、神武天皇が古暦を作成したと想定し、神武天皇即位時から暦が始まると考えた（『日本長暦』）。中根元圭は、『日本長暦』を継承訂正し、神武天皇東征伝から古暦は始まるとした（『皇和通暦』）。渋川、中根は、神武天皇の代から暦が始まったことを前提に、神武天皇の時代から彼らの生きていた時代までの二千三百余年の全月の朔日の干支、月の大小を計算し一覧表を作った。

幕末では水戸学・国学の学者が神武天皇紀元を意識し始めた。藤田東湖は、「神武天皇の辛酉元年に始る。辛酉より今に

至るまで、また二千五百有余歳。神代を通じてこれを算すれば、およそ幾千万年なるかを知らざるなり」と天皇の歴史の長さを指摘した（『弘道館記述義』）。大國隆正は、「西洋にて紀元千八百五十年といふは、教主を本にしていふなり。これをもてしるべし。おのれはこれに反して、日本国の国体をあらはし、神武天皇を本として、中興紀元二千五百といふ紀号を」たてたと述べた（『本学拳要』）。藤田、大國は西暦の存在を知り、それよりも長い神武天皇紀元に日本国の優位性を見出した。西暦インパクトが皇紀を浮上させたといえよう。元号、干支では西暦の長さにおいて勝負にならなかったからである。

明治維新後も、皇紀を通用すべきだという建言があった。一八六九年に津田真道は、元号を廃し皇紀を使うべきだと建言した。津田は、「自今世界万国と御交際の秋、西洋諸国は皆彼教祖生年を以て、元を紀し千八百幾年、土耳其回部諸国は千二百幾年」と述べて、日本がこれから交際する相手国の暦に匹敵するために元号を廃止して皇紀を用いるべきと提案した。市川齋宮は、津田に賛同し、皇紀を採用しつつ太陽暦への暦法改定をも提案した。一八七二年十一月九日に改暦の詔書が出され、同月十五日には神武天皇即位が紀元元年と定められた。神武天皇即位紀元は、一方で翌年から紀元節の祝日になり、他方で皇紀採用の動きを刺激した。

一八七三年一月九日に正院は左院に対し、太陽暦改暦に際して政府の出す文書の書式において紀元（皇紀）、元号をどのようを使い分けるかを諮問している。翌日十日に左院は、「年号ハ廢セラレ紀元年数ノミ用ヒラレ候方至当ノ道理ト存候」と答

申し、使い分けは必要ない、紀元のみで通すべきだと述べた。正院は左院の建議に不服であったらしく、正式（詔勅、国書、外国往復書簡）で皇紀、平式（官位記、宣命布告類、諸願伺届、諸証券）で元号、略式（往復書簡）で年月日のみ、の三種を作つて、左院に提示し、左院はそれに従つた。正院の提示した文書書式による皇紀、元号の使い分けはその後踏襲された。国書では皇紀が記されたが、政府が出す国内の公文書は元号に統一された。皇紀と元号の争いは、皇紀が優勢であったが、正院の判断で逆転した。それ以降、元号が社会に定着した。皇紀は、国書の他に官曆、国定歴史教科書に掲載され持続し、一九四〇年は皇紀二六〇〇年にあつており、皇紀ブームが起つた。

明治改曆再考

下村 育世

明治五年十一月九日の改曆の詔書（太政官布告第三三七号）には、「四年毎二日ノ閏ヲ置」とのみ置閏法の記載がある。天文学者・内田正男などは、これではユリウス暦法の置閏法であり、四〇〇年に三回閏を省くというグレゴリオ暦の規約が落ちているとして、「不備」を指摘してきた。この置閏法の規定の補足訂正は明治三二年の勅令第九〇号が発されるまで行なわれない。現在の日本では、改曆以来グレゴリオ暦を採用していると通念的に理解されている。これは決して間違いとはいえないが、明治改曆当時において事はもう少し複雑で、政府は太陽暦の採用を謳つたが、グレゴリオ暦法を採用したとは明言していない。本報告では、①明治政府はグレゴリオ暦の置閏法を正

確に把握していた、②政府にとつて明治改曆は未完の改曆であった、③改曆当時、「皇国」の国体が表現され、伝統的な暦日意識にも合致する日本独自の暦を要請する声がかなり強くあつた、という三点を確認することを通じて、明治改曆の置閏法の「不備」を再考した。

①改曆時には、ユリウス暦とグレゴリオ暦との暦日には十二日もの差があつた。これまでグレゴリオ暦を採用した証左として、改曆でのグレゴリオ暦と同一の暦日の採用が挙げられてきたが、神武天皇の即位日（紀元節）を太陽暦でいつと換算したかを確認することでより直接的な証拠となる。暦日推歩にあたりユリウス暦の暦日を求めた後にグレゴリオ暦に換算し直され、翌六年に、二月十一日と定められた。この作業に改曆に關与した塚本明毅も加わつたことから、政府がグレゴリオ暦の置閏法を正確に理解していなかつたとは考えにくい。②紀元節に限らず、改曆後の暦面には、それまでにはなかつた皇紀紀元、天長節、歴代天皇の祭日などが新たに記載された。これらは、例えば紀元節は当初二月十一日ではなく一月二十九日とされたように、改曆時には「当分御仮定」であり、「追テ月日精細推歩ノ上御確定」（太政官布告第三六〇号）とされた。歴代天皇の祭日など年間を通じた国家の祝祭日の暦日は未確定の状態で、後から暦面に手を加えることを織り込み済みで新暦の流通がはかられた。置閏法についても同様に、政府が追つて正式に定めて告示すれば良く、猶予はあると考えていた可能性は否定できない。とはいえ実際には政府は置閏法について速やかな対応をしなかつた。③改曆前後期には、公議所、集議院、左院

に曆に関わる様々な意見と改曆案が建議書として提出された。津田真道、市川齋宮、広川晴軒、弘鴻、一万田如水などによるこれら建議書からは、政府の示した曆が多くの可能性の一つであったことを窺わせる。例えば市川は改曆直前の十一月五日付で正院に改曆案——グレゴリオ曆に準じ、四〇〇年に三度閏を省く特別の年を措定する方法として、西曆に拠らず皇紀に則って定め、皇紀二六〇〇年を閏年、二七〇〇年、二八〇〇年、二九〇〇年を平年とし、立春を歳首とする——を提出した。他の建議書も多くは、太陽曆の採用と立春歳首、そして西洋曆の受け売りではなく「皇国」の国体を反映した曆を要望するものであった。

改曆の布告に「不備」があると見えるのは、それ以上の言及が問題を惹起する可能性があったからではないか。改曆の布告は明治五年十一月に発されたが、日本は未だキリスト教禁教下にあった。国体に即した曆を要望する声が強いなかで、一〇〇年毎の特別の平年を、キリスト教起源の西曆で算出することは、国内的に説明が難しかったであろう。とはいえ市川のように皇紀紀元で計算すると、欧米と暦日のズレを生じる。この議論は結局、平年となった一九〇〇年の二年前、明治三十一年まで持ち越され、明らかにグレゴリオ曆と同一だが、日本独自の皇紀による規定が付け加わった曆法が導入される結果となった。

国民の祝祭日と仏教の忌日

——『仏暦一斑』と『神宮曆』——

岡田 正彦

明治十六年から本曆・略本曆は神宮曆に一本化され、太陽曆の導入以来、頒曆商社に与えられてきた曆の刊行と頒布の権利は失われることになる。その後、一時的に官曆の製造・頒布は林組に委託されるが、各所で「お化け曆」と総称される民間の曆が製造・頒布されるようになった。

江戸時代の曆師（弘曆者）を集めて組織された頒曆商社は、明治六年の曆以後、官曆を頒布する独占権を与えられて新政府の開化政策の一翼を担うことになる。このため、明治六年以後の曆には、それまでの伊勢曆を踏襲した曆注は見られなくなり、旧曆の併記や干支の記述は残されたものの実用性を重視した曆が頒布された。曆首に記載される年中行事は皇室祭祀中心の国民の祝祭日に限定され、一部の神社に所縁の行事が曆の本文に記載される程度になる。神宮司庁から頒布される官曆は、ほぼその形式を踏襲した。

その一方で、仏教系の頒曆商社の人々は、「大日本仏曆会社」を設立して釈尊の誕生日や涅槃会、成道会、さらには各宗派の開祖の忌日を記した『仏暦一斑』を刊行した。明治十六年に官許を受けたとされる『仏暦一斑』は、明治十七年に官許を取り消され、その後は非公式の曆となるが、仏教の年中行事を記した曆はその後も頒布され続けたようである。

曆に仏教系の忌日が詳しく記載されるのは、明治十六年の『仏暦一斑』が最初である。皇室に所縁のある国家の行事を国

民の祝祭日として定着させようとする官曆に対抗して、仏教各派の法会や忌日を記載した「仏曆」が刊行されたことは、近代日本における曆と国家と宗教の関係を考えるうえで、極めて興味深い出来事だと言えるだろう。

伊勢神宮と同じように官曆を刊行する立場を主張する大日本仏曆会社の曆は、結果的には「差止め」処分を受けることになった。しかし、官曆を支える神道と同様の立場を仏教に求める人たちが、少なからず存在したことを注視する必要があるだろう。明治十八年以後の仏曆は、結果的には「おぼけ曆」に類するものになるが、神宮支庁から頒布される官曆に対抗して仏曆を刊行する営みのなかで、日本仏教の各派は、積尊にはじまる仏教の歴史と聖徳太子以来の日本仏教の伝統に位置づけられることになる。シカゴの万国宗教大会に日本から出席した仏教の代表者たちが、「日本仏教」という意識を強く持ち始めるのはもう少し後の時代になるが、「佛曆一斑」には、積尊―聖徳太子―仏教各派―日本仏教という意識がかなり明確に表明されている。

明治十六年・十七年の『仏曆一斑』の曆首には、積尊の誕生や入滅の日ばかりでなく、日本仏教各宗派の開祖の忌日が記載されている（明治十八年版には、各宗派の開祖の忌日の記載はない）。その形式は、明治改曆以来頒曆商社が刊行してきた略本曆に記載された、天皇や皇室に所縁の国民の祭日の記載を踏襲している。大日本仏曆会社を設立し、仏曆を刊行しようとした仏曆系／梵曆系の曆師たちは、官曆に記載される国民の祭日に対抗して、仏教の年中行事を一般に普及する意図を持ってい

たことは明白だろう。

『仏曆一斑』が刊行された背景には、明治維新・廃仏毀釈以来の仏教と神道と国家の関係がある。また、『仏曆一斑』が『神宮曆』と同時に刊行され、「官許」にこだわったことも興味深い。「皇紀」に対抗して「仏滅」紀元を設定する年代表記や紀元節に対抗して成道会の新曆・旧曆併記を行なう、といった仏曆の様式を分析し、仏曆と神宮曆の対応関係をより詳細に検討することは、この時代の国家神道と仏教、仏教と国家、さらには国民意識との関係を考察するうえで重要ではなからうか。

近代中国における曆政策と旧曆

謝 荔

近代、曆はグレゴリオ曆が世界の標準として定着した一方、政治的または宗教的共同体が自分たちの方法やリズムで時を利用する二つの波も押し寄せた。近代日本では、太陽曆（グレゴリオ曆）への一本化が図られたのに対し、近代中国の民国時代では、太陰太陽曆とその祝祭日を廃除することに民衆社会が強く抵抗したため、太陽曆（陽曆）、「新曆」、「国曆」と太陰太陽曆（陰曆）、「旧曆」が併行して使用される時間制度となった。民国時代は政権交代が多く、北京政府期と南京国民政府期で曆政策が異なる。本発表では、曆政策の変遷と、当時の公式の曆における旧曆情報にそれがどう特徴づけたのか事例を提示し、日本との比較も含めて検討した。

辛亥革命後、孫文の提議により太陽曆への改曆が決議され

た。中華民国臨時政府の樹立後には、西暦紀元と民国紀年法が採用され、陽曆一九一二年一月一日が中華民国元年元日と定められた。北京政府期には、新曆と旧曆を合わせた「新舊合曆」の政策が施行され、教育部中央觀象台作成の官曆の『中華民国曆書』では、新旧曆が併記され、新曆に曜日、旧曆に節氣が付記され、曆注はすべて削除されるという方針がとられていた。官庁と民衆が陽曆と旧曆の新年をそれぞれ祝う対峙の局面のなか、袁世凱が大總統に在任中、政府は民衆生活の根強い慣習を考慮し、陽曆の「元旦」に加え、旧曆の「春節」が制定され休日とされた。

軍閥を討伐する国民革命が遂行され、蒋介石による南京国民政府は孫文の遺志を受け継ぐとし、太陽曆を国曆として普及させて旧曆を完全に廃止する「通用國曆、廢止舊曆」という改曆の政策を強く推し進めようとした。國立中央研究院天文研究所編纂、國民政府行政院内政部・教育部頒布の『國民曆』には旧曆の祝祭日が記されず、旧曆情報は節氣と日付の干支にとどまるなど、この時期の曆政策が色濃く反映されている。

旧曆新年の休暇を禁止し、祝祭や民俗行事を国曆に置き替え、旧曆情報載せる民間曆の刊行を取締まる中央政府の通令に対して、柔軟な対策をとった地方政府がある一方、それを遵守した地方政府の地域でも、旧曆の民間曆は流通・販売され続けられていた。一九三四年、南京国民政府は旧曆の新年への干渉を断念（「對於舊曆年關、除公務機關、民間習俗不宜過於干渉」、旧曆廢除政策は挫折した）。

近代中日両社会において、太陽曆の必要性や、節氣や雑節が

使用されたこと、曆注が官曆において削除されても、日常生活では実践されたことなどの現象で共通点が見られる。一方、天皇制の強力な中央集権国家の近代日本では、太陰太陽曆が廢止され、五節句などの年中行事は皇室の祭日に取って代わられた。皇紀紀年、官曆の神宮庁曆、神宮司庁の頒曆の特権などと併せて見ると、「天皇の時間の創出」と「西洋近代文明の時間への対応」の重ね合わせにより国民国家の時間を形成した。旧曆に基づく祝祭日は新曆への切り替えや、月遅れという形で存続し、新曆への移行を完成させた。

近代中国における曆法改革が中華民国紀元や国曆の使用など脱王朝を起点とするものであり、頻繁な政權交代により趣旨が変動した。官曆の旧曆情報の記載内容が時期によって異なっており、新旧曆による二つの新年が施行されるようになり、旧曆の祝祭日が社会生活を規定する時間の枠組みとして機能し続けた。結果としては、旧曆廢止政策が地域・民衆社会の抵抗とのせめぎ合いのなかで失敗に終わり、陽曆と併行して継続された。

公曆紀元の採用、「公曆」と「農曆」との併用、「春節」を休日とする現代中国の曆は近代の改曆の流れの中で形成されてきたものであり、そこに近代の曆との連続性や影響関係も見出し得るのである。

コメント

中牧 弘允

本パネルは「近代における暦・国家・宗教」であるが、昨年の「暦を通して宗教史を語り直す」というパネルの趣旨を継承しており、暦を通して国家と宗教について考察することが目的である。また、改元の年にもあたり、暦への関心が高まっている。

林淳は「暦は文明の産物である」と口頭発表の冒頭で述べたが、まさに暦は国家や宗教を越えた文明と関わり、文明という視点でとらえなおすことができる。たとえば、「文明開化」はたんに西洋文明の開化を意味するのではなく、中国文明からの離脱と西洋文明への転換として理解されねばならない。暦の場合、大和朝廷の時代から中国の暦がそのままつかわれており、洪川春海の貞享暦ですら「日本ではじめてつくられた暦」と言うのもおこがましいほどである。明治天皇の即位時に「一世一元の制度が敷かれたが、これも明清時代から中国が採用してきた方式の踏襲にすぎない。この段階までは中国文明圏の引力に完全に同調していたが、明治新政府は次第に西洋文明に乗り換えていく決断をする。津田真道が皇紀（神武天皇即位紀元）への一本化を建議したのも、従来の干支と年号の組み合わせによる紀年法ではなく、西暦（キリスト生誕紀元）に対抗してのことだった。明治六年の改暦の際には太陽暦とともに年号（元号）も皇紀も同時に採用されたが、文明史的に見ると西洋文明への転換が果敢になされた」と見ることができよう。

明治政府の課題は下村育世が言及したように「皇国の国体」

の確立にあった。皇国とは天皇が統治する国家であり、暦の上では元号と皇紀が肝要であり、中国文明の五節句に代わって創始された日本文明の祝祭日（四方拝から新嘗祭まで）が重要な意味をもった。皇国の祭祀は官暦の冒頭に記載され、神道色の濃いナショナルリズムの一翼を担った。

これに対し、仏教側からの反撃もあった。岡田正彦は「仏暦一斑」を例に仏滅紀元や仏教宗派の開祖の忌日などの記載を示したが、これは文明的に見ると仏教文明からの抵抗とみなすことができる。実際には、仏暦は認可の取り消しなど、官暦には歯が立たなかったが、大日本仏暦会社による頒暦はおこなわれ、文明的対抗はくすぶりつづけた。現代においても宿曜道の占星術には根強い人気があり、暦を通して仏教文明の影響力をかんがえることが欠かせない。

中国文明は辛亥革命以降、二つのベクトルに引き裂かれた。ひとつは孫文のとった暦政策であり、太陽暦（陽暦）と民国紀元（民国暦）の採用である。他方、袁世凱は中華帝国を名乗り、洪憲という年号を使用した。中華帝国とともに消滅した。前者は謝荔報告にあるように「新旧合暦」あるいは「陰陽合暦」というかたちで決着がはかられた。つまり、西洋文明の太陽暦と中国文明の太陰暦を併存させることに活路をもとめたのである。これは中華人民共和国の成立以後も公暦（太陽暦）と農暦（太陰暦）の併用というかたちで存続している。

ところで、皇紀は当初、外交文書などでつかわれる程度だったが、帝国主義が声高に叫ばれるようになると、使用頻度が増大し、皇紀二六〇〇年（昭和十五年）にピークを迎えた。太平

洋戦争に突入すると、たとえば占領下のインドネシアでは皇紀の使用が指示され、敗戦直後もインドネシアの独立宣言にはその日付が使用されている。

中国文明において皇紀と同様の位置を占めるのは黄帝紀元（道暦）である。これは清末に登場した紀年法であるが、道観で頒布する暦にはかならず記載されている。中国は現在、一带一路政策をとっているが、この空間的世界観に対応する時間軸を独自に措定しようとすれば、黄帝紀元が候補となるにちがいない。文明的観点から暦をかんがえる場合には、このようなことも視野におさめる必要がある。

パネルの主旨とまとめ

岡田 正彦

国民国家の形成過程において暦は、国旗や国歌の制定、国語／標準語の統制などと同じように大きな役割を担った。近代の日本においては、明治六年から元始祭、紀元節、天長節、新嘗祭などの祝祭日が制定されるとこれらは暦に記載されるようになり、国民意識の高揚に大きな役割を果たすことになる。この時期の暦の変遷を検討することは、近代社会の成立過程と暦、さらには宗教の関係を考えるうえでも重要だろう。本パネルでは、近代における暦の形成過程を国家や宗教、国民意識などと深く関連づけながら考察した。

林淳の発表は、近世から近代の思想史のなかで、太陽暦導入と同時に皇紀が成立したことの意味について考察した。近世において神武天皇即位を暦の起源としたのは、渋川春海『日本長

暦』が最初であった。幕末になると水戸学で神武天皇即位二五〇〇年が意識され、明治五年の太陽暦改暦の布告で皇紀が採用されることになる。こうした皇紀の採用と太陽暦の導入の関係性について考察した。

下村育世の発表では、王政復古以来の改暦に関する言説を取りあげた。洋学者などによって論じられた多様な模索や意見のなかには、明治五年の太陽暦改暦に反映されたものもあれば、敢えて触れられないように見えるものもある。「置閏法」に不備があるとする従来の指摘を含めて、改暦の背景にあったこれらの諸見解について考察した。

岡田正彦は、皇室祭祀中心の年中行事を記した官暦に対抗して、仏教系の年中行事を記した仏暦を紹介しながら、暦と国家と宗教の関係について考察した。明治十六年の暦から官暦は神宮司庁が独占的に発行することになったが、その一方で独自の暦を刊行する動きがあった。このパネルでは、大日本仏暦会社が刊行した『仏暦一斑』について、新たに発掘した史料を紹介し、とくに仏暦に記された忌日と国民の祭日の対応関係について詳しく検討した。

非会員枠で発表を依頼した謝嘉は、近代における日中の暦政策がどのように変遷したのか、またそれが当時の旧暦情報をどのように特徴づけたのかについて、暦（略暦、理科年表、曆象年表、国民暦、国暦、曆書、農家曆など）の事例を提示しながら比較検討した。近代の日本社会と中国社会において、政治理念や国内外の情勢に関連する暦政策、さらには権力と民衆社会とのせめぎ合いが、それぞれの社会の旧暦の存続に大きく影響

している。旧暦をめぐる暦政策について、日中の比較を意識しながら考察した。

これらの発表を受けて、コメンテータの中牧弘允は、暦に関する広範な知識を背景に各発表に的確な批評を加え、パネル全体を俯瞰する大きな見取図を示してくれた。とくに、ナシヨナリズムとインペリアルリズムを対置した総評は、極めて示唆に富むものであった。また、パネルに中国の事例のエキスパートを迎えることで、日本の事例に限定することなく、広く近代における暦と国家と宗教の関係について検討することができた。

本パネルにおいて紹介されている暦に関連する事例の多くは、これまで宗教史の分野ではあまり取り上げられてこなかったものである。これからの新しい宗教研究の分野の一つとして、暦研究の重要性を多くの研究者に理解してもらおう機会になった。

親鸞と日本主義の間

代表者・司会 近藤俊太郎
コメンテータ 中島 岳志
真宗大谷派の教学と日本主義
—— 真宗教学懇談会を通して ——

名和 達宣

真宗教学懇談会（以下、懇談会）とは、第一次・第二次近衛文磨内閣による国民精神総動員運動や新体制運動の影響下、一九四一年二月十三日からの三日間、東本願寺で開催された会である。連枝・大谷瑩潤（法主の叔父、信正院）の個人的な呼びかけという名目で開催され、宗務当局・為政者に加え、代表的な教学の学匠一同が招集され、当時は教団の要職に就いていなかった暁烏敏と、約十年前の「異安心」事件以来、大谷大学教授を辞していた曾我量深・金子大榮も出席している。新野和暢『皇道仏教と大陸布教——十五年戦争期の宗教と国家』（社会評論社、二〇一四年）、中島岳志『親鸞と日本主義』（新潮社、二〇一七年）など、近年の戦時教学を扱った多くの研究で取り上げられてきた会であるが、このたびの発表では、特定の個人の言説を抽出・評価するのに先立ち、開催に至るまでの経緯を探究した。

第一に押さえるべきは、当時の宗教教団は、一九四〇年四月に施行の宗教団体法により、時局に応じた新たな宗制を主務省に提出して認可を受けることが要請されていたという事実である。さらには、政府より「宗教新体制」の確立が求められ、宗

派の合同や大政翼賛・職域奉公をいかに行っていくべきかなどが、喫緊の問題として迫っていた。一方、代表的な出席者の境遇に目を向けてみると、曾我と金子はこの懇談会を機に教学の要職に復帰することとなり、あるいは河野法雲は、一九三五年十一月『真宗』に掲載された「宗祖聖人の神祇観」が、宗務当局より問題視されて一切の公職を退任していたことが知られる。そういった事情が、当日の議論に何らかの影響を及ぼしたことは、想像するにたたくない。

また、野本永久『晁鳥敏伝』（大和書房、一九七四年、六〇一頁）によれば、かねてより「国内思想結束のためには宗門人こそが起つべき」と考えていた晁鳥が、門弟の蒲池繁を通じて大谷瑩潤や、後に教団の参務（国政で言うところの国務大臣）となる有力者の古賀制以智にはたらかかけていたという。つまり、晁鳥の画策なしには、この職域奉公の結束を目的とした懇談会は、実現しえなかつたと考えることができよう。

懇談会の攻究題目として掲げられたのは、①神祇観（本地垂迹、大麻、靖国神社問題）、②浄土教ノ厭欣思想ニ就テ（国体観）、③真俗ニ諦（臣民道）、④時代相応ノ真宗教学ニ就テ、の四点である。いずれも当時、日本国内に浸透していた「天皇帰一」の思潮に反することを懸念して設けられたものであるが、主催者の挨拶や『真宗』『中外日報』の報告記事に照らせば、「時代相応」の教学の確立ならびに教義表現の「統一」が、究極的な目的であつたと窺われる。

当日の議論では、侍董寮の学者（河野など）は伝統的な教義を保つまま慎重に進んでいく意向を示したが、全体として

は、より現場での実践を意識した意見（参教院、近代教学）が場をリードし、「時代相応」という方向性に収斂されていた。また多くの出席者が各々の立場に鑑みた発言をしていた中、特に際立つのは、ボジショントークをせずに、「日本人としての臣民道」或いは「神国」浄土」といった主張を繰り返して場を圧倒した。別格、晁鳥の存在である。そして各人の意見や思想は、決して「統一」に至つたわけではないが、全体の空気としては、感涙の連鎖とともに、日本主義的なイデオロギーへと溶解されていったように映る。

一九四一年四月、真宗大谷派が施行した新たな宗制では、懇談会での議論が多分に反映され、従来の「真諦」「俗諦」を二つ立てる表現が省かれるとともに、称名念仏がそのまま国への奉公となるものが「教義」として示されている。そして懇談会の着地点は、同月宗務総長に就任した大谷瑩潤の宗議会における演説標題「真宗皇道性の実践に邁進 宗門の刷新を期す」に見出すことができよう。今後は、各出席者の微妙な行き違いや事前事後の思索に着目しつつ、より思想的な課題を掘り起こしていく必要があると考える。

聖徳太子と日本主義 —— 金子大榮を中心に ——

東 真行

十五年戦争期のいわゆる日本主義が興隆する時代状況下で、様々な者たちが聖徳太子を援用して、自らが信仰する仏教の地位を確保しようとし、あるいは時代の風潮を受容していった。親鸞を宗祖とする浄土真宗においても、親鸞思想と日本主義の

結節点として、聖徳太子は大きな役割を果たした。本発表では、真宗の教学者である金子大榮の聖徳太子観を中心軸とし、戦間期の太子理解の一端を考察する。金子を中心とするのは、もともと太子讚嘆の念を有した者が時代状況のなかで日本主義的な太子観へと進展していくという、ひとつの典型を描写するためである。

花山信勝によれば、憲法十七条発布一三〇〇年であった一九〇三年を第一、聖徳太子の一三〇〇年遠忌であった一九二二年を第二として、日本が国際連盟を脱退した一九三三年から「日本精神」の声が高まると共に、第三の太子讚嘆の時期が到来したという。金子の思索の歷程はある程度、これに連動する。金子の太子への言及は、まだ真宗大学の学生であった一九〇四年一月の日記『心の影』がおそらく初出である。金子は太子を、社会のなかで生きつつ世間を利益した人物として捉える。当時の金子はみずからの「自覚」と教団、国家とがいかに関わるのか、模索していた。その苦悩はおおよそ十年後、大正天皇即位に際して書かれた「親鸞聖人の国家観」でも課題とされている。

太子一三〇〇年遠忌にあたる一九二一年に金子は、「勝鬘経義疏を読みみて」を発表する。ここでは主として『勝鬘経義疏』によりながら、太子を菩薩として捉えている。この太子理解は『無量寿経』における、阿弥陀仏として作仏するにあたって兆載永劫の修行に入り、衆生救済を志願として身を粉にする法蔵菩薩と重なり、真宗の教法を背景としているように考えられる。太子は菩薩として捉えられることによって、自己、仏教

（教団）と国家の三者を各々分かつことなく、真実へと深化させ得る理想的な宗教者、為政者として見出される。そして、これが金子における太子観の基調となっていると考えられる。

「日本精神」期には金子に限らず、様々な仏教者たちが太子について言及していく。仏教は排外思想であるという批判、また「敬神観念」といかに関わるかという課題に対峙するとき、聖徳太子は用いられることになる。金子や暁鳥敏、深浦正文、佐伯定胤らはほぼ大意としては共通する理解を述べる。つまり「日本精神」たる和の精神（『憲法十七条』第一条）が外来思想たる仏教を受け入れ、それによって教えられるところの「篤敬三宝」（『憲法十七条』第二条）の心が「敬神観念」を支え、日本文化、日本仏教を発展させてきた、というのである。このように表現が類似するのはなぜか。一九三〇年代、一九四〇年代の太子関連の書物を読みいくと、かれらが著作を参照し合っていることが確認できる。かれらは広島文理科大学、法隆寺、国民精神文化研究所などで共に学び合い、あるいはお互いの書物を通して、聖徳太子という「磁場」を形成していったといえるだろう。

金子の場合、『無量寿経』あるいは親鸞思想を介して太子を菩薩とみる理解に一九二〇年代にすでに達していた。このことが一九三〇年代なかばに金子が「日本精神」を受容していく前段階となっている。金子のこうした太子観は、暁鳥が「真宗教学懇談会」にて本地垂迹と「示現思想」とを重ねて語る理解と通底する。すなわち、「阿弥陀仏・法蔵菩薩・衆生」と「神代・天皇・臣民」の関係における「菩薩」と「天皇」を、聖徳

太子によって媒介させ、あるときには重ねて、あるときには並行的に語るものである。一九四〇年代に入ると、こういった思索を「和の世界観」という題のもとで展開させ、金子はみずから思想の要をもそこに投入していったのである。

戦時下仏教教団と日本主義——真宗本願寺派を中心に——

近藤俊太郎

戦時日本の仏教史についての研究は、仏教者の戦争責任論として出発した。戦後の長い間、戦争協力の担い手が存命で社会的地位を保った場合も多かったため、そうした研究は主体的実存を重視する一部の仏教者によってのみ遂行された。彼らの多くは宗門系大学の研究者であり、自身の所属する宗派の戦争責任を当事者のひとりとして反省的に追及する点に特徴を有していた。ただし、その後、研究者の世代交代も進み、当事者性は後退しつつある。現状では、戦争をとらえる思想の多様化と実証の高度化が大勢であり、極めて大雑把にまとめるなら、当該領域の研究は、教学から歴史へ、と変容した。こうした研究史を踏まえ、発表者は、教学の歴史、歴史のなかの教学、という視点が重要だという立場から、戦時下の真宗本願寺派の聖典削除と戦時教学について考察した。

一九四〇年代になると、天皇制国家の抑圧性が前景化し、宗教団体法をはじめとする諸政策によって仏教界の再編が急速に進められていった。こうしたなか、真宗本願寺派では行信教校や龍谷大学で聖教における不敬の字句が問題となった。本願寺派は、その対応を教学担当の最高機関たる勸学寮や執行の梅原

真隆を中心にすすめ、宗祖親鸞の名著『教行信証』の「主上臣下背法違義」や「勅命」などの表現を検討の対象とした。検討の結果、一九四〇年四月に「聖教の拝読ならびに引用の心得」を一定の結論として示し、天皇を意味する「主上」を伏字としたほか、引用・拝読に際しての注意事項をまとめた。そして四月中旬以降、本願寺派はこの「心得」を極秘裏に龍谷布教協会役員や門末上層部に配布した。

これに対して、行信教校の利井興隆をはじめ、教団内外から様々な批判が寄せられた。教団当局の姿勢・対応への批判や『教行信証』流通分全体の削除提案、親鸞精神と国体精神の関係など多様な議論が展開された。教団当局は、その後「聖教拝読並二引用ノ心得」内示趣旨を出して「聖教ヲ改竄セルモノニ非ズ」と説明し、さらに聖典問題の委員会を立ち上げて事態の收拾を図った。特に注目すべきは、聖典削除をめぐる論争を通して、真宗が従来以上に能動的な皇国宗教へと向かうべきだとする提言がなされたことである。

一九四一年三月末、本願寺派では宗制の改正が文部省に認可された。この宗制では、真宗の教義の性格を説明するにあたり、それまでの「真諦」「俗諦」や「二諦相資」（つまり「真俗二諦」ではなく、「王法為本」と表現された。だが、表現としての真俗二諦は消えても、信仰構造としての真俗二諦が延命したところに本願寺派の特徴があった。本願寺派ではその枠組みを基本として戦時教学の構築が進められていった。

本願寺派は、一九四四年四月に戦時教学指導本部を発足させ、その成果物として『決戦道義』（前編・後編）『皇国宗教と

しての浄土真宗』『死生観』を刊行した。書名に端的に表現されたように、かつて聖典削除をめぐる論争で提起された真宗の皇国宗教化は、ここに実現した。その内実は、世界新秩序の建設へ向けた高度国防国家体制の整備や総力戦体制の強化のため、皇国臣民としての実践に真宗の死生観に基づく主体的・能動的な実践を上乘せることを門徒に求めるものであった。

聖典削除問題とは、本願寺派が宗祖親鸞の宗教的立場にみられる天皇とその臣下への批判的契機を封殺することで、より主体的・能動的な翼賛教学を形成するための決定的な階梯だった。ちょうど一九四〇年に刊行された『真宗聖教全書』（二宗祖部）は、厳密な学術的校訂をそなえた初めての親鸞全集ともいえるものだったが、「主上」の二字は伏字とされた。同書で「主上」の二字が宗祖親鸞の記した通りに修正されるのは、一九七七年一〇月の改訂まで俟たねばならなかった。

真宗本願寺派の教学と日本主義——梅原真隆を通して——

内手 弘太

近年、中島岳志によって、自力の否定から絶対他力へ全てを委ねる親鸞思想と、「からころ」の除去と「やまところ」への回帰を目的とする国体論の構造的類似が指摘された。しかし、両者が結びついていく背景には、「煩悶から超国家主義へ」という歴史的経緯が想定されており、それは中島が対象とした真宗大谷派の「近代教学」関係者には説得力を持つが、真宗教学者一般に妥当するだろうか。また、中島が『愛国と信仰の構造』（集英社新書、二〇一六年）で、親鸞が共同性を重視した

思想家であると論じたことを踏まえれば、八紘一字などの「日本主義」における共同性の側面との関係からも考える必要があるだろう。

共同性の問題は、大正期に社会問題が表面化したことで論壇に上がった。真宗本願寺派も「同朋主義」を掲げ、多くの教学者はこの理念のもと、親鸞思想における共同性を論じた。しかし「同朋主義」は、総力戦体制が整備されていく中で、排他性を伴う八紘一字と接合していく。今回対象とした梅原真隆もその一人である。梅原は、生涯を通して社会問題に積極的に発言し、戦時下では本願寺派執行として、戦時体制形成の中心的役割を担った。彼の言論を、共同性という視点から紐解くと、戦前は「他者の他者性」を認めた上での共生が目指された。だが戦時下では、日中戦争を大東亜実現のための「正しきものを生かし悪しきものを亡ぼす戦争」として肯定するなど、排他性を伴う言論を展開する。本発表は、こうした変遷を彼の思想から検討し、親鸞思想と日本主義が如何に結びついていったのか分析した。

戦前期の梅原は、流罪を基点に、現実に対峙した親鸞の姿を読み込み、それが親鸞の名著『教行信証』に徹底する思想であると述べた。その一方で、もう一つの側面として「愚禿心の表詮」を主張し、現実に批判的に向き合うことは、自己の罪悪への自覚を伴うと論じた。それは特に、梅原の『教行信証』における最澄伝『末法灯明記』引用に対する解釈に象徴される。ここは一般的に末法の自覚から、仏教界の批判と、無戒名字の比丘こそが時代相応の有り方であるとする一段である。しかし梅

原は、最澄が為政者の誤謬や、南都仏教徒及び民衆の虚偽を弾劾した一段を親鸞が引用しなかったことに着目し、その理由として、他の人々を裁くこともろがしなかったためだと解釈した。そして無戒名字の比丘は、最澄においては「傍観的な教界評論」であるが、親鸞にとっては「内観的な生活感傷」であり、「幻滅と慚愧の底に宗教的自覚を呼び覚ます標語」であると論じた。つまり梅原は、親鸞思想から現実に対する批判的態度が、同時に自己の信仰問題へと誘われるという思想を提示した。ただしここで重要なのは、こうした思想が「他者」へと広がることである。

梅原は、保護事業に対する言及の中で、「他者」が犯した罪を、私を含む社会が犯させた罪であるとし、社会全体がともに「懺悔」することを求めた。それにより、共に悪を背負う水平社会が形成されていくことが、「私の親鸞主義の希念」であると論じた。つまり現実への対峙は、自己の罪悪性の気づきを通して、他者の罪悪に対する共感に展開する。ここに梅原の同朋主義がある。けれども、日中戦争が長期化する中でその思想は変容した。

戦時下の梅原の言論を概観すると、日本仏教徒の役割は「護国」にあると同時に、指導者としてアジアを興すことであるとされる。ここでは、戦前に相違が強調された最澄と親鸞も同様の思想とされ、聖徳太子→最澄→親鸞、といった護国仏教史上に親鸞は位置づけられた。さらに、指導者として英邁な親鸞が強調され、戦前に見られた親鸞の「凡夫性（罪悪性）の自覚」は後退する。その結果、自己の罪悪を通して現れる他者の罪悪

に対する共感の喪失を招くことになった。それは、梅原の「同朋主義」が、「他者の他者性」を排除する暴力を是認する八絃一字と接合していく過程であったと考えられる。

コメント

中島 岳志

拙著「親鸞と日本主義」（新潮社、二〇一七年）は、民間右翼の超国家主義への関心から取り組んだ。雑誌『原理日本』の中心人物である三井甲之・蓑田胸喜らが親鸞思想を基礎に国体論を展開し、言論弾圧事件を引き起こしたことへの関心が、その中心にあった。

一方、これまで親鸞思想と日本主義の研究は、本願寺派と大谷派の「戦時教学」の問題として論じられてきた。ここでは仏法を真諦、王法（世間的道徳）を俗諦とする「真俗二諦」こそが、両教団の国体論受容に大きな役割を果たしたとされ、その克服が課題とされた。しかし、三井甲之のような民間右翼にとって「真俗二諦」の論理は、国体を俗諦として、真諦としての仏法の下位に位置づけるため、「不敬」以外の何物でもなかった。名和が指摘するとおり、「真俗二諦」は国家権力によって問題視され、「真宗教学懇談会」でも議論の俎上にのせられた。拙著では、問題の本質は「真俗二諦」の外部にあると考え、国学的国体論と浄土教の思想構造の連続性に言及した。

亀井勝一郎の著書『親鸞』（新潮社、一九四四年）では、本居宣長の論理との連続性が論じられている。亀井は「人智を超えたものはたゞこれを信ずること、愛すること、そして皇神の

示し給うた道のまにまに一片の私心なく信従すること、宣長は終始一貫これを説き、「私」のあるところ、たとひ神道であつてもゆるさなかつた」とし、親鸞を論じた文脈で、宣長が「人間のさかしらなはからひ」を嫌つたことを強調した。亀井にとつて「天皇の大御心」への随順という国体思想は、「弥陀の本願」への随順という真宗の論理とつながっている。弥陀の本願である「絶対他力」は、「天皇の大御心」と同一視される。

阿満利磨は『宗教の深層―聖なるものへの衝動』（人文書院、一九八五年）の中で、「宣長の思惟の根幹は、私のみるところ法然の専修念仏の世俗化形態である」と論じている。宣長の家は、代々熱心な浄土宗の信者で、宣長自身、十歳で浄土宗の血脈をうけて「英笑」という法名を授かつている。そのことから、「宣長の、神々に対する絶対随順は、明らかに、浄土教信者として、阿弥陀仏に帰依した経験をふまえている」とし、「自力」が「漢意」と見なされ、「他力」が「やまところ」へとスライドされたと主張した。

拙著では、この阿満の指摘を踏まえ、次のように論じた。「浄土教が国体論に影響を受けているのではない。国体論が浄土教の影響を受けているのである。法然・親鸞の思想構造が、国体論の思想構造を規定しているのである。そのため、親鸞の思想を探究し、その思想構造を身につけた人間は、国体論へと接続することが容易になる。多くの親鸞主義者たちが、阿弥陀如来の「他力」を天皇の「大御心」に読み替えることで国体論を受容して行つた背景には、浄土教の構造が国学を介して国体論へと継承されたという思想構造の問題があつた。」

今回の発表で注目したのは、取り上げられた対象が「教団の時局迎合の問題」なのか、「思想の問題」なのかである。名和発表では、その両者が入り組みながら、戦時教学が構成された様子が描かれた。しかし、両者の境界線は判然とししない。

一方、東発表では、金子大栄の初期思想に逆行しつつ、聖徳太子親を手がかりに国家主義思想の連続性が議論された。しかし、二〇年代と三〇年代の間には大きな飛躍があり、連続性と同時に断絶の側面への着目も必要である旨の指摘を行つた。

近藤発表では聖典削除問題が取り上げられたが、これは典型的な「迎合問題」である。内手発表が取り上げた梅原真隆は聖典削除の中核を担つた人物で、そこに至る思想過程が論じられたが、日本主義への接近は同時代の教誨師たちの論理と近似しており、状況応答的な迎合的側面が強い旨を指摘した。

パネルの主旨とまとめ

近藤俊太郎

近代の仏教思想の大勢が日本主義と結びつくことは、これまで多くの研究者によって指摘されてきた。近年では、中島岳志『親鸞と日本主義』（新潮社、二〇一七年）が、親鸞思想と日本主義の関係を主題化し、その終章で親鸞思想と国体論とに構造的類似性があることを論証した。本パネルは、同書の問題提起に示唆を得ながらも、思想構造の類似性ではなく、変容していく時代状況にそれぞれの思想家・教学者や真宗教団が即応し、仏教をいかに再構築したかという過程を重視する立場から、親鸞と日本主義の間、を再考した。

まず名和達宣は、一九四一年二月に真宗大谷派で開催された真宗教学懇談会を取り上げ、特定の個人の発言を抽出する従来の研究の傾向とは異なり、時代状況や懇談会の開催経緯、さらには出席者の立場・境遇等にも目を向けつつ懇談会全体の議論の流れを追跡し、同懇談会に対する新たな分析視点を示した。

次に東真行は、真宗大谷派の金子大榮の聖徳太子観を題材として、真宗教学と日本主義の関係を再考した。東は、金子の太子観を一九二〇年代から敗戦まで追跡してその連続性を説明するとともに、金子が一九三〇年代半ばから敗戦にかけて、自身の思想系統の大成を果たそうとしていたことを指摘した。

続いて近藤俊太郎は、真宗本願寺派の聖典削除問題と戦時教学に照準を合わせ、聖典削除をめぐる論争のなから真宗の皇国宗教化への道筋が浮かび上がってくることを指摘し、さらにその延長線上に戦時教学の形成が重なっていると論じた。

最後に内手弘太は、真宗本願寺派の梅原真隆を取り上げ、梅原の真宗教学と時代状況の関係性の変容過程を、特に同朋主義（共同性）を軸に再構成した。内手は、梅原において凡夫性（罪悪性）の自覚の後退と他者の罪悪に対する共感の喪失が同時進行していく様相を描き出し、総力戦体制下に排他性を含んだ暴力的思想に至ることを論じた。

このように、名和と東は大谷派を、近藤と内手は本願寺派を取り上げ、教団での論争や学者の思想に光を当てた。つまり、本パネルは「親鸞と日本主義の間」を共通のテーマとしながら、大谷派と本願寺派、あるいは教団と学者といった分析軸・比較視点を考慮したものであった。

コメンテーターの中島岳志は、自著の終章での論証過程で、戦後に亀井勝一郎の著作「親鸞」の戦後版で削除対象とされた箇所を手がかりにして本居国学に着目するようになった経緯や、本居国学を親鸞思想と日本主義との媒介として把握する際の理論化を阿満利磨「宗教の深層」に依拠したこと等について説明した。また、各発表を思想問題と迎合問題に分類・整理し、戦時下の教団、特に本願寺派が迎合問題に傾斜している一方で、親鸞を通して思想問題を提起した思想家たちの営為を研究課題とすることの重要性を指摘した。

フロアからは、日本主義に回収されない仏教思想の可能性や、戦時下の神仏関係論と親鸞の神祇への態度との関係、またそもそも思想問題と迎合問題という分類の妥当性等について質問が投げかけられた。

戦時下の仏教史については、戦後も長くデリケートな問題であった。世代交代が進んだいま、積極的に論じ直すべき時期にきている。中島の整理したように、思想問題―迎合問題といった問い方も可能であろうし、組織的迎合をもたらす思想性や、実存的課題に応答することで構築された思想がどのような組織を創出したのか等、問題を整理したうえでの総合的視点も必要になる。仏教思想と日本主義をめぐる研究は、まだ始まったばかりであり、新たな視座から論じなおすべき課題も多く残されている。

Reconsidering the Role of Biography in the Study of Modern Japanese Buddhism

Convener and Chair: Orion KLAUTAU

Commentator: MORIYA Tomoe, John BREEN

国際委員会企画・日本宗教学研究諸学会連合後援

Nakanishi Ushirō:

His Biography and the History of Religions

HOSHINO Seiji

本報告では、中西牛郎（なかにし うしろう、一八五九—一九三〇）を事例として、その生涯を考えることが、どのようにより広い視野における歴史叙述につながりうるかを検討した。

中西は、二〇〇〇年代以前の諸研究において、考察の対象とされることはほとんどない人物であった。しかし、近年の近代仏教研究の進展に伴って、『宗教革命論』（一八八九年）などの著作を通して「新仏教」を唱導し、その後の仏教改革の潮流に影響を与えた存在として言及されるようになってきている（例えば大谷栄一『近代仏教という視座』二〇一二年）。それでは、なぜ中西はこれまで歴史叙述の組上に載せられてこなかったのだろうか。

中西の履歴は省略するが、「中西牛郎は熊本の生んだ異色である。儒教を学んで儒学者とならず、基督教を学んで基督教徒にもならず、当時全盛の自由民権に対しては国家主義をとり、流行の基督教に対しては仏教徒側に立ち、しかも仏教内にむか

つては仏教の腐敗堕落を攻撃した。のち天理教の教典を書いている」という評がある（荒木精之『熊本県人物誌』一九五九年）。その生涯について、必ずしも一貫して「新仏教」を唱導し続けたわけではないこと、また仏教だけではなくユニテリアンや天理教などにも関わりを持ったことを指摘することができる。

なお、中西の「新仏教」論は、キリスト教と仏教とを同じ「宗教」という範疇に位置付け、その上で多神教から一神教を経て汎神論に到るという宗教進化の図式を用いて仏教を弁証するものであった。それはまた仏教に多様な宗派があることを前提として、しかし総称としての「仏教」を要請するものであり、中西はキリスト教の組織神学に言及して、「組織仏教」の必要性を主張したのである。こうした中西の「新仏教」は、キリスト教に対抗するために仏教を近代的な「宗教」として組み直すことを企図したものであり、その同時代的意義は、近代日本における宗教概念の展開を視野に入れることによって、よりよく見えてくる面がある。

しかし、中西が儒学、仏教、キリスト教（ユニテリアン）、天理教など、複数の宗教伝統に関わりを持ったことについて、その変遷は、仏教史やキリスト教史といった特定の宗教伝統に焦点を合わせる従来の歴史叙述の枠組の中には、確かに位置付けづらい。

また、中西の議論は、西洋における比較宗教の展開に言及しながら日本語で書かれた宗教論として最も早い時期のものであり、その意味で日本における宗教学の歴史に接続しうる面を持つ。しかし、大学制度と学知の結び付きを半ば前提とするよう

な従来の学史の枠組の中に、中西のように近代的な学校制度に関わりを持たなかった人物はやはり位置付けづらい。これについては、ほぼ同時代人の高橋五郎（一八五六―一九三五）や平井金三（一八五九―一九一九）についても同様のことが言えるように思われる。

逆に言うならば、中西牛郎のような人物の生涯を考えることから、複数の宗教伝統を横断するような歴史叙述へとつなげていくことができるのではないだろうか。そのような〈宗教〉史は、宗教という概念そのものが組み上げられる過程も視野に入れるものであり、宗教という語が翻訳語として用いられた一九世紀中葉から、姉崎正治が東京帝国大学文科大学に宗教学講座を開設した一九〇五年までの約半世紀の間に、中西を含めた論者達が、様々な意図において行った多様な議論をも含み込むものである。そして、そのような〈宗教〉史の検討を通して、仏教史や天理教史など個別の宗教伝統についての歴史叙述を、より豊かなものへと展開させていく可能性もあるのではないだろうかと述べて問題提起とした。

D. T. Suzuki in Context: Overcoming the "Great Man"

Stefan GRACE

本発表では、海外における「日本＝禅」のイメージを定着させた鈴木大拙を取り上げ、彼の事例を通して、近現代日本仏教の代表的存在に関する思想史研究の妥当性を考える。本発表では近現代仏教研究を行う上での方法論を考慮し、①西洋では主流である、外部観察者の視点から観察する「エティック etc.」

な方法と、②人々が現象をいかに意識しているかを、内部から分析する「イーミック etc.」な方法とを比較し、その賛否を検討する。さらに、鈴木大拙研究を例に、伝記を描く上でのこの二つの方法がはらむ主観的な落とし穴をいかに避けることができるかを考えるものである。

これまでの大拙研究は、主として二つの視座からなされてきた。すなわち、第一に大拙を世界に「日本文化」を広めた「偉人」として見る視座があり、第二にオーストクス／ヘテロドクスのようなエティックな範疇を用いて、彼の思想を脱構築的に検討するような視座である。前者は日本側の研究に、後者は欧米側の研究に多く見られるが、重要なのは両者のどちらかに偏るのではない形で、大拙の思想を近現代の社会政治的環境に位置付けることである。この対立を乗り越える上で、「伝記」に注目したい。

伝記を学問的な方法論からアプローチする場合、対象となる人物を、その歴史的背景との関係において、その思想の意味をより明確にすることは、言うまでもない。しかし、鈴木大拙の事例に関して、特に「戦争」を視野に入れた今日の日本人研究者による研究は、脱構築的な立場から、鈴木を擁護する「ロマンチズム」の混じったナショナルリズムに反論するものは少ない。とはいえ、客観性のみを追求した研究だけではこの問題を乗り越えることは難しいだろう。「仏教学」という学問分野の枠で研究を行う以上、「仮説」は不可欠ではあるが、その「仮説」自体、研究者が無意識のレベルで有している先入観から生まれてくることがあるからである。

そして、大拙を一般的にいう「仏教徒」という枠組みから切り離して、思想史のみならず政治や社会のあらゆる観点から分析することにより、大拙思想の研究に新たな可能性も生じ得るであろう。すなわち大拙に関するエッセイ的な観点だけでは、彼が唱えた「仏教」は「仏教にあらず」という結論が導かれがちであるが、佐々木閑が指摘するように、大拙の思想を既存のものとは異なる「新たな仏教」として捉える立場のほうが、妥当ではないだろうか。つまり、「仏教」の多様性を無視し、一塊として「仏教」を扱う態度は、ある意味では現代における仏教研究の可能性を阻害しうるからである。以上の視点から大拙の「伝記」を捉えなおした場合、ナシヨナリスティックな「ロマンチズム」対「脱構築」といった二項対立を乗り越えることができると考えられ、それは大拙研究のみならず、仏教研究全体に好影響を及ぼしうることも期待できる。

Toward a History of Modern Buddhist Art:

The Life of Sugimoto Tetsuro

Micah AUERBACK

二〇世紀に活躍した自称「宗教画家」杉本哲郎（一八九九—一九八五）は、今となつては日本近代仏教の研究者にも馴染みが薄い存在であろう。そもそも日本近代仏教史における芸術家の位置を評価することはほほえないようで、ましてや既成教団・教育機関・学閥や派閥と関係が深い「組織人間」を中心に語られてきた中において、特定な組織のみに身を投じることなく、無所属画家をつらぬいた杉本の姿勢は異彩を放つ。しかし杉本

は近代仏教の中でもきちんと論じてもいいような人物かもしれない。日本画の技法にこだわりながら、日本在来仏画のあり方から離れ、日中戦時期に、インドや東南アジア仏教美術の粹といわれる壁画などを精力的に模写・咀嚼し、戦後にその研究で吸収できた画題や表現方法を元に「宗教画」を新たに創成するに至る。その「宗教画」は文字通り世界の様々な宗教図像や物語に題材を求めているが、その核心となるのが仏教美術といつていいであろう。

本発表では、杉本の人生を簡単に振り返った上、その戦後期作品群の基調となった「仏伝（釈迦の生涯を一部以上の重要な出来事「相」を表した）を扱う壁画を二点紹介する。『舍利供養』（一九四九年完成）と『無明と寂光』（一九六九年完成）という代表作品である。どちらも巨大な記念碑的本格壁画であり、どちらも大きな機関（滋賀県政・浄土真宗本願寺派）の資金援助によつたのに注文通りに出来上がったのではなく、杉本が自ら構成や表現方法を決めて貫いた作品である。戦後二十五年間の両端にあるこの二点の作品は、馴染みのある画題を果敢にも刷新して取り扱うのである。『舍利供養』では古代インドやシルクロードを記号するモチーフが意識的にとりいれられて、『無明と寂光』ではアジャンタ壁画の構成を自在に取り入れながら、ルネサンス時代の人間像にも深い関心を示唆している。杉本がインド等の仏教美術史に関心を持つようになったのは、東洋美術史の専門家・沢村専太郎（一八八四—一九三四）を通じて、仏教史や印度学の大家・松本文三郎（一八六九—一九四三）および高楠順次郎（一八六六—一九四五）と接触した

ことによるという。具体的にどのような教えやアドバイスを教授したのかは、今後の研究に委ねるしかないが、一種の「インド帰郷」にも挑戦したこの学者らがなんらかのきっかけとなったことはほぼ確かであろうである。杉本はいわば学問（美術史、仏教史など）の世界におけるインド学を芸術の世界に持ち込んだ人物として今後注目するに値するのではないであろうか。

Comments

MORIYA Tomoe

本パネルの目的は、近代日本仏教研究における伝記研究の意義を再考することにあるが、日本と西洋の複数の領域にある研究者を架橋する試みでもあるといえる。そしてその試みは、従来の研究枠組みや方法論をも再考し、障壁を突破する可能性を含みうる。そもそも仏教だけでなく宗教の研究は、その教義を信じ実践する人間への考察が不可欠である。その点で、抽象的な概念の検討だけでなく伝記研究という形で具体的な人間を事例に実証的に明らかにする意義は、洋の東西を問わず大きいといえるだろう。とりわけ、本パネルで扱う中西牛郎、鈴木大拙、杉本哲郎がいずれも特定の教団に属さない在俗であったこと、またナシヨナリズムの問題は、近代仏教に共通するテーマである。時間軸で見ると、中西が幕末、鈴木が明治初期、杉本が明治後半生まれという異なる世代が並ぶことで、江戸末期から明治、大正、昭和というスパンで歴史の流れを捉えることができる。一方、空間軸ではトランスナショナルな思想の往

還が見られ、「日本」仏教研究にとって国内外の宗教や靈性運動などとの相互関連を無視できないことが明らかになった。

星野靖二が論じた中西は、複数の宗教と関係があるため既存の宗教別の研究枠組みに収まらないが、近代日本仏教史における先駆者的な役割を担っていた。キリスト教の中でもユニテリアンと「新仏教徒」（鈴木は会員であった）とのつながりは従来も論じられてきたが、その前段階に中西を仏教史に位置づける研究はほとんどない。これに対し星野は広く宗教史の視点から、中西と同志社の熊本バンドとの関係を分析し、また戦前の天理教史に関わったことを明らかにすることで、日本キリスト教史、天理教史と近代日本仏教研究を交錯させ、研究視座の射程を広げている。

ステファン・グレイスは、鈴木研究が彼を「偉人」とする視座と客観的・批判的な分析に分断されている現状を取り上げた。仏教史の立場から、グレイスは鈴木研究にとって彼の思想を歴史の俎上に載せる思想史のアプローチが重要だと指摘した。その素材となる史料が近年明らかになり、鈴木は、近代的な再解釈にキリスト教神秘主義や靈性的運動などの要素を加えたハイブリッドな側面のあることがわかつている。そのため仏教に純化された研究枠組みでは捉えきれないのである。また一九三〇年代の日本人論的言説を、グレイスはオルタナティブな日本像を示す試みだと位置づける。研究史的にみても「偉人」賛美から批判的研究へと移行し両者が平行線をたどる中、思想的な伝記研究によってこれらを止揚する段階に来ているといえるだろう。

マイカ・アワーバックによる仏教画家とその作品を取り上げた研究は、文献史学の影響が強い近代日本仏教史に新たな方法論を示した。杉本の絵画にみられる汎アジア主義的側面は、宗派色が強い日本仏教の伝統からすると近代に特徴的なものである。モチーフには一九三〇～四〇年代の上座仏教圏への調査旅行が影響しているが、鈴木が日本人論的著作を著したのと同時期である。先行研究が示す戦時中の「南方」における日本仏教に関連していえば、彼の戦後の業績は戦時中の渡航経験が影響しており、さらにキリスト教絵画の題材を援用した「仏教画」には中西や鈴木と言説と興味深い共通性がうかがえる。

伝記研究はややもすると個別研究に終わりがちである。その点で、本パネルがこれら三名に共通するアジェンダや仏教理解などを領域横断的に示した意義は大きい。今後の近代日本仏教研究にとって、同時代的な相互関連性やネットワークから幅広く探る方法論の有効性を建設的に提示したといえるだろう。

Comments

John Breen

本パネルは、近代日本仏教研究における伝記・評伝の位置付けを課題とし、近代日本で活躍した僧侶、仏教信者、仏教関係者の伝記・評伝がはたして必要なのか、伝記的な研究のメリツトは何か、そうした研究がもつとあつていいのかを問うものである。これらの課題は、何も近代仏教研究だけではなく、近代の神道・新興宗教・キリスト教それぞれの研究などについても問うべきだろう。

大きな話から始めよう。日本では、人物の研究が非常に盛んであることにまず注目されたい。それは例えば、吉川弘文館の「人物叢書」シリーズ（三〇〇冊）、ミネルヴァ書房の「日本評伝選」シリーズ（二〇〇冊）、そして山川出版の「日本史リブレット HITO」シリーズ（一〇〇冊）の存在だけでも分かることである。（伝記的な研究はこの三社に限っているのでもちろんない。）ちなみに、英語圏の国々でも、歴史的人物の伝記は広く読まれるが、二一世紀の日本ほどの人気はないというのが筆者の印象である。

では、近代日本の宗教者がこれらのシリーズでどのような位置を占めるのだろうか。「人物叢書」には現段階で近代日本の宗教者が一人も登場しない。一方でミネルヴァは、島地黙雷、新島襄、ニコライ、廣池千九郎、そして出口ナオと出口王仁三郎を、山川は島地、中山みき、内村鑑三の伝記をそれぞれ出している。これで気付くことは、（1）近代日本の宗教者に関する人物研究は決して多くないこと、（2）仏教・新興宗教・キリスト教の人物は登場するが、神道家はない。英語圏の研究者による伝記・評伝はどうだろう。筆者の視野に入ったものは島地黙雷、出口王仁三郎、田中智学、井上円了、内村鑑三の研究くらいである。全体としては、近代日本の宗教者の伝記的研究が少ない。なぜ少ないのか、それについてはパネリストの先生方の御知恵をぜひ拝借したい。

ところで、私が書きたい近代宗教者の伝記は、元津和野藩の神道家（福羽美静のそれである。福羽は、神仏判然令の青写真を作った人で、仏教・神道の近代に多大な影響を与えた。近

近代日本の国家儀礼を形成したのもこの福羽だし、靖国神社の存在も福羽を抜きにして語れない。福羽の伝記を書く理由は、近代の神道に光を当てるためでなく、むしろ福羽が生きた明治日本に光を当てたいからである。パネリストの先生方も、それぞれ中西牛郎、鈴木大拙、杉本哲郎を取り上げたのは、おそらく近代仏教がよりよく分かるからではなく、中西、鈴木、杉本の人生そのものが極めて興味深いからだろう。何れにせよ、客観的に見てこれらの人物はとも近代仏教史の枠だけに収まりきれない存在である。それこそ彼らの魅力である。

では、先生方へのご質問に移る。星野先生へのご質問。中西牛郎のアメリカ滞在の意義について、また彼の天理教への帰依、天理教のどこに癒しを見出したのかについてもっと知りたい。グレイス先生へのご質問。先生による鈴木研究の方法論がこれまでの研究と違うことはよく分かるが、その方法論が導く結論の斬新さは果たしてどこにあるのか知りたい。アワーバック先生へのご質問。杉本は仏教美術への執着は明らかだが、仏教そのものへの執着は必ずしも明らかでない。杉本は果たして近代仏教者と呼んでいいのかどうか。その点、いかがか。

Summary of Panel Presentations

Orion KLAUTAU

本企画は、近代日本仏教研究に即して、「伝記」という研究方法のあり方を捉え直そうとするものである。かつて欧米の日本（宗教）研究において、ある個人の生涯を、その思想の展開に焦点を合わせながら叙述する「伝記」という手法は広く行

われており、実際に多くの「伝記」が刊行されていた。しかし、三〇年ほど前から、主として「個人」を取り上げるような「intellectual biography」思想的伝記よりも、むしろ「近代」という問題を視野に入れながら、特定の概念や、それにつながる言説の展開を検討するような、言説分析の手法による研究が主流となってきた。その背景には、伝記的な手法が「偉人論」(Great Man Theory)に陥ってしまう危険性への反省もあったといえる。

それでは、「伝記」は単に捨て去られるべきものなのだろうか。もし「伝記」を、研究者が自らのイデオロギー性を可能な限り認識しつつ、対象となる個人をその社会政治的コンテキストに位置付けながら叙述していくような手法として捉え直すならば、むしろそこには様々な可能性が秘められているのではないか。こうした問題意識を念頭に置き、本企画は改めて「伝記」という視座から、近代日本仏教研究を再考しようとするものである。具体的には三人の「個人」——中西牛郎（一八五九—一九三〇）、鈴木大拙（一八七〇—一九六六）、杉本哲郎（一八九九—一九八五）——に焦点を合わせ、彼らの思想への通時的なアプローチが、どのように分野全体に貢献しうるのかを考えた。

司会のクラウタウが趣旨説明を行った後、星野靖二は、明治期の仏教改良運動に影響を与えたことが近年指摘されてきている中西牛郎に焦点を合わせ、それが中西という個人の生涯に即して見た場合にどのように位置付けうるのかを検討した。また中西のように仏教以外の宗教伝統とも関わりを持つようになった

ていた人物について考える場合には、仏教史の枠組を拡張する必要があるのでないか、という問題提起を行った。ステファーン・グレイスは、海外における「日本⇨禅」のイメージを定着させた鈴木大拙を取り上げた。これまでの大拙研究は、主として二つの視座からなされてきた。すなわち、第一に大拙を世界に「日本文化」を広めた「偉人」として見る視座があり、第二にオーソドクス／ヘテロドクスのようなエティックな範疇を用いて、彼の思想を脱構築的に検討するような視座である。前者は日本側の研究に、後者は欧米側の研究に多く見られるが、重要なのは両者のどちらかに偏るのではない形で、大拙の思想を近現代の社会政治環境に位置付けることであると論じた。

マイカ・アワーバックは、一九三〇年代から活躍した芸術家の杉本哲郎を取り上げた。彼は晩年に「宗教画家」と自称し、仏教にまつわるテーマに取り組んだ。特に釈迦の生涯たる仏伝については継続的に製作しており、これを画題とした大作として、『舍利供養』（一九四八年作）や『無明と寂光』（一九六九年作）などを挙げる事ができる。これらの作品の成立は、彼の生涯と深い関わりを持っていたのであり、本発表では杉本の作品分析を通して、「伝記研究」による近現代仏教美術史の可能性を探った。コメンテーターとして、国際日本文化研究センター教授で近代神道史研究者のジョン・ブリン、および阪南大学教授で近代日本仏教史研究者の守屋友江の二名を招き、より広い視点から議論した。

近代仏教と遠忌——インフラ・国家・メディア——

代表者 武井謙悟

コメンテーター・司会 碧海寿広

近代化する御遠忌

——東西両本願寺の大規模事業と親鸞像——

大澤 絢子

浄土真宗における御遠忌の「始まり」は、一五六一年の三〇〇回御遠忌とされる。その後、江戸期に入り本願寺が東西に分離して後の三五〇回以降も、御遠忌は五五〇回まで五〇年ごとに定期的に行われてきた。この間、御遠忌に際して様々な親鸞の伝記が刊行され、親鸞の旧跡めぐりも盛んになり、本山に参集する門徒の人数も次第に増えていった。

近代に入って初めての御遠忌が、一九一一年の六五〇回御遠忌である。本報告ではこの御遠忌を中心に、浄土真宗の二大教団である西本願寺（現本願寺派）と東本願寺（現大谷派）の比較を通して、この大規模事業の実態と親鸞像のあり方をインフラ・国家・メディアとの視点から検討した。六五〇回御遠忌は、一八七六年に親鸞に大師号が下賜されて以降初めての大規模な法要で、「宗祖大師六五十回御遠忌」等の名称で執り行われた。西本願寺では多数の団体参拝者が集まることを考慮し、衛生環境や宿泊場所の確保、混雑を懸念して開催時期を二期に分け、第一期を三月一六日～二五日、第二期を四月七日～一六日に、東本願寺では、四月一九日～二八日に開催された。この

法要の際立った特徴は、各本山への団体参拝（集団参拝）と、列車や汽船を利用した大規模な参拝者輸送および多数の参拝者に対応するための秩序だったきめ細やかな対応であり、団体参拝者だけでも、西本願寺では約百万人、東本願寺では約八二万人が京都の本山に参集し、様々な部署に職員が配置された。

より具体的に見ていけば、西本願寺では初めから団体参拝を見据えて法要の時間を午前と午後それぞれ二時間程度と短くし、鉄道院に呼びかけて団体参拝専用の列車を手配し、門徒の大量輸送を行った。汽船会社の船による輸送もあり、道中では布教師による説教や講座が行われた。さらには団体参拝者専用の参道や真影（親鸞の肖像）を用意するなど、様々な面で団体参拝者を優遇した。一方、東本願寺では法要時間を短くせず、午前二時から午後九時まではほぼ間なしに行われた。東本願寺でも団体参詣的に集団による参拝を募集したが、集団参拝者を特別扱いすることはなく、専用の参道や御真影を設けない代わりにすべての参拝者が御真影を拝礼できるよう、夜間参拝を実施した。東本願寺では当初、西本願寺のような団体参拝を予定していなかったが、最終的には鉄道院と本山輸送部が交渉して東海道、北陸、信越各方面から本願寺参拝臨時列車を往復させ、協定線を運行させた。

東西両本願寺は、多数の参拝者に対して宿泊先の手配や食堂や救護所の設置、イルミネーションの点灯などを行い、門徒たちを本山に迎えるための様々な便宜を図った。それぞれの門徒は、京都市内を観光して回ることもほとんどなく、期間中は本山と宿泊場所を往復し、合間には説教を聴いたという。六五〇

回御遠忌は、列車や汽船を用いた参拝者輸送、制度化された参拝団の編成など多面において近代化された大規模法要であったが、参拝者の目的は何よりも御真影を拝むことであり、娯楽よりも祖師信仰としての側面が強かった。こうした様子を中外日報は、西本願寺の御遠忌は団参本位、東本願寺は法要本位と評価しており、メディアが各本山の特色を使い分けて報道していく過程も注目に値する。

親鸞像に関しては、一部では親鸞の神秘的性よりも人間性に目向けられたが、依然として「御開山」や「弥陀如来の化身」としての側面が重視された。その親鸞と同等か親鸞より格上とされたのが天皇で、東西両本願寺は忠君愛国の姿勢を示し、国家の庇護下での御遠忌開催を強調した。その後、一九二三年には立教開宗七〇〇年記念法要が行われたが、これほど大規模な事業は行われず、次第に神秘性の排除された人間親鸞の方が注目されていく。別院や末寺では大正年間に六五〇回御遠忌を行うところもあり、この御遠忌は、参拝形式が近代化していくなかでの熱烈な祖師信仰として独自の性質を持っている。

高野山の御遠忌と近代化——大師信仰と伝統の再編成——

井川 裕寛

近代以前の高野山における御遠忌は、出家者の修行道場としての要素が強く、山内での法会を中心に開催されていた。一六〇〇年代後半頃から在家の人々が住み始めたことで、九〇〇年遠忌（一七三四年）で初めて民衆の参拝が確認される。一〇〇〇年遠忌においては「特に女人の侵入を厳重に防ぐように」と

の札が出されたという記録があり、民衆の間で「大師信仰」が根強かったことが窺える。

一八八四年の一〇五〇遠忌は廃仏毀釈や本山合同問題などの影響で低調に終わったが、一九〇〇年代に開催された開宗一〇〇年と高野山開創一〇〇年の記念法会を起点にして、一九二五年に一〇〇〇年遠忌設備計画委員会が設立された。一九三四年に高野山で行われた弘法大師入定一〇〇〇年御遠忌は、弘法大師が今なお息づくという入定信仰に基づく「報恩」の事業として開催された。本報告では、一九三四年に高野山で開催された御遠忌について、インフラ・国家・メディアの観点から分析し、当時の高野山真言宗教団の事業の特徴について考察を行う。

インフラ面では、伽藍の整備をはじめ、山内各所に布教所が設けられるなど各地からの参拝者を受け入れた。以前より課題となっていた交通網については、南海鉄道の協力によって大阪難波から高野山までの鉄道が開通し、約三七万八〇〇〇人（一〇五〇年遠忌は約八〇〇〇人）の参拝者が訪れた。山内にも自動車会社が設立されたことで馬や山駕籠が姿を消すなど交通手段の近代化が図られた。そして、交通網が整備された結果、山上と山外の交流が活発になり、高野山の世俗化を進んだことが大きな特徴といえる。

国家との関連では、弘法大師研究が進められるなど「伝説の偉人」としての宗祖像からの転換が図られた。特に本山の布教の中心を担っていた和田性海は『大師主義』を出版し、信仰と実践が乖離した教団のあり方を批判し、弘法大師信仰への回帰

を主張した。以後、和田の主張が引き継がれ、一一〇〇年遠忌では弘法大師と日本文化・国家との歴史的な関連性が強調され、皇室からは根本大塔建立費用の下賜金や勅額を受けるなど国家との結びつきが強められた。

広告手段としては、高野山が発行するポスター掲示やパンフレット配布の他、新聞社やラジオ局と協力するなど近代的なメディアが活用されている。特に大阪朝日新聞社は「弘法大師文化宣揚会」を結成し、弘法大師文化展覧会の開催や直木三十五による小説「空海」の連載など、積極的に一一〇〇年遠忌の宣伝を行っている。御遠忌開催中には、高野山や大阪、神戸、京都の上空より散華やピラを撒く「航空散華」や録音した御詠歌を流す「トーカー供養」が実施されている。

さらに、遠忌事業の一環として一九二六年に大正教会内に金剛講総本部が設置され、金剛流という正当な「流儀」を編成することで伝統的な「講」（地域社会を基盤とした大和流御詠歌）を全国的に組織し、大師主義の理念を教化・実践する媒体として御詠歌が位置付けられた。

以上、一九三四年に開催された弘法大師一一〇〇年御遠忌事業について、インフラ・国家・メディアを分析軸に検討を試みた。その背景には、当時の仏教ブームと相まって高野山真言宗教団のプレゼンスを示したいという狙いがあり、近代的なインフラやメディアを活用することで一定の成果が挙げられた。一方で、思想面においては、明治期にみられた単なる西欧近代化や他宗派の模倣ではなく、伝統を再編成する形で高野山教団の近代化が行われたことが明らかになった。

近代曹洞宗の遠忌

—— 鉄道開通後の永平寺と移転後の總持寺 ——

武井 謙悟

曹洞宗の遠忌は、原則として、永平寺・總持寺の開祖と二祖、計四名を対象としている。本発表では、前近代の道元に対する遠忌を概観した後、近代に実施された七度の遠忌を検討し、インフラ・国家・メディアの観点からまともを行った。

『永平寺史』（大本山永平寺、一九八二年）によれば、道元の遠忌で最も古いものは、一六〇二（慶長七）年の三五〇回忌とされる。以後定期的に実施されているが、前近代の遠忌は、大規模法要（一九世紀から授戒会兼修）、全国の末派寺院へ勧募し伽藍整備を行う、という二点の特徴が挙げられる。

近代最初の遠忌は、① 登山五五〇回忌（一八七四年九月一日～九月一五日）であり、能登の總持寺で実施された。禪三派一管長体制から曹洞宗が独立したばかりの混乱期であり、大規模なものではなかった。続く② 懷辨六〇〇回忌（一八七八年九月二二日～九月二四日）は、前年に「祖師忌改正条例」が公布され、両山祖師の忌日が旧暦から新暦に改められ、道元、登山の忌日が九月二九日となった後の遠忌であった。宗祖の忌日が意識されることとなったが、当時の永平寺は困窮しており、規模は小さかった。

大きな転換点となったのが、③ 道元六五〇回忌（一九〇二年四月一八日～五月八日）である。『宗報』では、交通網の整備や、内地雑居により、多数の参拝を予想し、準備を入念にすることが報じられた。入滅日に合わせた九月開催から、天候を配

慮した、四月開催となり、東京学生団の参拝や、「承陽」の勅額下賜が行われ、駅では熱烈な歓迎があった。

火災を原因とする横浜移転後の總持寺で初めての遠忌が、④ 峨山五五〇回忌（一九二二年四月一日～四月一四日）である。

一九一九年三月一五日の「曹洞宗両本山大遠忌法会修行法」により、遠忌が宗門の公式儀礼となったが、本山側の対応が未整備であり、僧侶の控え室が少ないことや、「縁日の屋台」といった不満が語られている。一方で、関東大震災後に実施された⑤ 登山六〇〇回忌（一九二五年四月一日～四月二一日）は、總持寺僧侶の震災時の活躍もあり、多くの協力者を得た遠忌となった。鶴見町は、大アーチを建設し、ビール会社や生命保険会社の協力で無料休憩所も設置された。また、大掲示板、警備、消防、救護班出張所、理髪店出張所を設け、前回の不満を解消した。「常済」の勅額が下賜されたが、新聞報道が他宗に比して弱い、という課題が指摘された。

總持寺の遠忌が「縁日」であるとの批判があったが、永平寺での遠忌も一般参加者を受け入れる娯楽性の強いものとなっていく。⑥ 懷辨六〇〇回忌（一九三〇年五月一日～五月一四日）は、米原方面と金沢方面の二線からの鉄道網、県道の改修が行われ、一層参拝が容易となった。新築された傘松閣の天井画には一流画家の絵が彩色され、ポイラーの導入は、食事の大量供給を可能にした。ほかにも映画『第一天を照す』の上映、ポストカード、パンフレットの配布、福井市との共同でのくじ引きが実施された。遠忌終盤には、二祖懷辨に対して、「道光普照国師」の国師号が下賜される。

近代最後の遠忌は、⑦後醍醐天皇六〇〇回忌（一九三七年四月一〇日～四月二三日）である。「十種勅問」の逸話など、縁の深い後醍醐天皇の遠忌開催を總持寺が発願し、宗門の認定後実施された。本遠忌に際し、天皇は、建造中の後醍醐天皇の御霊殿に対して金二千元と、峨山に対して諡号「大現宗猷国師」を下賜した。一九八七年は実施されておらず、戦時体制中の特殊な遠忌であった。

以上の報告後、交通網の整備、勅額・諡号の下賜、娯楽性の観点からまともを行い、僧侶中心の遠忌から、多くの主体と関わりを持つ遠忌への変遷を明らかにした。

日蓮門下と記念事業

—— 降誕七〇〇年から六五〇遠忌への道程 ——

ユリア・ブレニナ

日蓮の遠忌法要が盛大に行われるようになったのは江戸時代の四五〇遠忌（一七三一年）のころからであるとされる。当時日蓮が「御祖師様」と呼ばれ、とりわけ江戸で日蓮信仰が人気を博し、入滅の霊跡である池上本門寺の公会式（祖師の忌日に行われる大法会）は数十万人の参拝者が訪れるお祭りとして知られるようになった。在家信徒（講中）は遠忌の折に題目を十万遍唱え、信仰の証として寺院境内にいわゆる髻題目を刻んだ題目塔（報恩塔）を建立した例が多く見られる。そして、社参詣の流行や交通整備の影響もあり、多くの人々が遠忌に動員されるようになった。また、祖師報恩のための法要のほかに、伝記の刊行や遺文録の編纂、歌舞伎の上演が行われ、近世

から近代へ受け継がれていく要素となる。

さて、近代になると遠忌に関連する行事の規模がさらに拡大し、なかでも、それまでに各門流で修していた行事とは違い、六五〇遠忌（一九三一年）は日蓮宗あげての初めての遠忌事業となった。しかし、宗門内外の盛り上がりはすでに降誕七〇〇年を記念する一九二一年前後から見られるという特徴がある。そこで、本報告では、インフラ・メディア・国家という軸を中心にその二つの記念事業の展開を考察する。

まず、インフラ整備が最も進んだのは鉄道事業である。降誕七〇〇年を迎えるなか、一九二〇年には富士身延鉄道的身延線が開通し、一九二二年には国鉄蒲田駅から池上駅までの池上線が運転を開始した。一九二七年に身延鉄道が電化され、翌年には身延・甲府間の鉄道も開通し、富士・身延・甲府をつなぐ路線が東海道線と中央線に接続した。そして、六五〇遠忌の最大の記念行事となった勅額拝戴式の際には勅額を運ぶにも鉄道が使われた。

次に、種々のメディアを使った布教にも工夫が見られ、近世から続く伝統（伝記の刊行や歌舞伎の上演）に加え、降誕に際しては自動車布教や記念宣伝飛行が行われ、布教伝道は朝鮮、樺太、台湾、満州、アメリカなどに及んだ。他方、遠忌に際してはラジオが活用され、日蓮入滅時に鐘の音が響く池上本門寺の法要はラジオ中継で実況放送された。さらに、日蓮宗宗務院では社会課に映画班が置かれ、全国各地で映画を使った布教活動が行なわれた。

また、二つの記念事業には、国家との関連のなかで、すなわ

ち立正大師の諡号宣下（一九二二年）と勅額の下賜（一九三一年）に際して最も盛り上がりを見せたという共通点がある。諡号宣下文では日蓮が「国体擁護の柱石」であると明言され、勅額は皇恩に奉答する日蓮宗に対して天皇が公的に承認を与えたものであると受け止められた。つまり、この二つの記念事業を推進した日蓮門下の歩んだ道は皇室への働きかけによって実現した大師号の宣下から勅額拝戴への道程だったからこそ、政治的側面が強いものとなったといえる。

総じていえば、二つの記念事業は経済的（インフラの整備）、文化的（種々のメディアを使った宣伝・布教によって日蓮への関心を高める）、そして社会的（国家から承認を得て社会の思想善導を推進する上で積極的な役割を担う）な機能を持ち、日蓮仏教の近代化において大きな契機となったのである。

以上、本報告では、二つの記念事業に注目したが、遠忌に限っていえば、近世まで各門流で修されていたものから宗門あげての大規模な記念事業へ展開したということがわかる。とりわけ六五〇遠忌は降誕七〇〇年の記念事業の盛り上がりと事業計画を継承したという点では特徴的である。最後に、この二つの記念事業は日本社会における日蓮主義の気運の高まりとも関連すると考えられるが、今後の検討課題としたい。

コメント

碧海 寿広

従来近代仏教研究は、島地黙雷や清沢満之や鈴木大拙など、著名な人物の思想や運動に関するものが主流であった。昨

今では、著名人中心の歴史の叙述への限界が指摘される一方、それを乗り越える研究が十分になされていない、というのが現状だ。そうしたなか、本パネル報告は、遠忌という、無名の人々（信徒）が大量に動員されるイベントを研究対象として取り上げ、関連の資料を丹念に収集し、その内実を多角的に考察した、非常に斬新で意義深い挑戦であった。

特に、四つの宗派を発表者ごとに分担して調査・研究した結果、宗派ごとの違いが、かなりくっきりと際立って見えた点が印象的である。浄土真宗では、親鸞への強烈な祖師信仰に基づき、本願寺という聖なる中心へ、門徒たちの圧倒的な熱量が注ぎ込まれる。真言宗もまた、弘法大師の国民的なカリスマ性を大きな動員力にしつつ、昭和初期に開催された遠忌では、空海と皇室との結びつきが改めて強調され、ナシヨナリズムの後押しが加わった。以上の二つの宗派とは対照的に、曹洞宗では道元や瑩山への祖師信仰が希薄な結果、永平寺と總持寺という本山での結縁と同じくらい、本山参りと連動した観光や娯楽的な営みが盛り上がった。日蓮宗で特徴的なのは、遠忌に先立つ降誕会が重要な位置を占めたことである。ここで、日蓮主義者たちが積極的に活躍した事実が見過ごせない。死者ではなく生者のための仏教を求めた日蓮主義者は、死を記念するイベントである遠忌と同様に、生を祝うイベントとしての降誕会にも力を注いだのである。

これら近代における遠忌の諸相を確かめた上で、さらに深掘りするための一つのアプローチとしてありえるのは、近代以前の遠忌との連続性と断絶性の検討だ。今回の報告では、前近代

の遠忌の状況についても概観されている。これらが、近代の「インフラ・国家・メディア」による再編成を経た後に、どのように変化したかも検証すれば、議論により厚みが増すだろう。

真宗では、すでに近世から遠忌ごとに親鸞の伝記が刊行され、関連した旧跡巡りも盛んだったという。この近世期に膨れ上がった信心の蓄積が、近代の巨大イベントとしての真宗の遠忌を用意したのは疑いない。真言宗でも、近世の遠忌に見える弘法大師への信仰心は、高野山の女人結界を破らんとする次元にまで達していた。そうした遠忌の際に噴出する民衆のオルギーは、近代化された遠忌にも認められるのだろうか。曹洞宗では、一九世紀の段階で、遠忌中の授戒会に五万人もの信徒が集ったとされる。祖師信仰の弱さとは異質なこの授戒をめぐる意欲は、近代以降にどう展開したのか。日蓮宗の近世の遠忌では、題目塔（報恩塔）の建立に、庶民的な信仰の最も顕著なあらわれが見える。これは、近代以降の遠忌で、いかなる変容を遂げたのだろうか。それぞれ、さらなる資料の収集からの検証が求められる。

また、こうした一種の大衆動員にフォーカスした近代仏教の研究としては、遠忌のほかに、仏教界の戦争協力の問題が連想される。近代仏教と戦争に関する研究については、すでに一定の蓄積がある。今回の報告は、戦争研究とはまた別の視点から、近代仏教における大衆動員の内幕に迫った研究といえるが、これは既存の戦争研究にも接続が可能だろう。

いずれにせよ、本パネル報告が遠忌という、これまで本格的

な研究がほぼなされてこなかったテーマに切り込んだことで、近代仏教への新たな視座が切り開かれたのは、間違いない。近年まれに見る新鮮さと可能性に満ちたパネルに立ち会えたことを、喜ばしく思う。

パネルの主旨とまとめ

武井 謙悟

遠忌（おんき）は、五〇年ごとに行われる宗祖や中興の祖の忌日に際する法要・法会である。宗派によって「御遠忌（こえんき）」、「御忌（ごき）」、「御諱忌（ごおんき）」と表記・表音が異なる場合もあるが、五〇年に一度開催されるという点は共通している。

先行研究としては、星野英紀・山中弘・岡本亮輔編『聖地巡礼ツーリズム』（弘文堂、二〇一二年）内の「本願寺（碧海寿広）」、「永平寺（徳野崇行）」に遠忌への言及が見られる。他方、大谷栄一・永岡崇・菊地暁編『日本宗教史のキーワード―近代主義を超えて』（慶應義塾出版会、二〇一八年）にて「遠忌」を担当した民俗学者の村上紀夫は、近世京都の遠忌を中心に概説を行った。最新の成果では、鉄道史の観点から、鈴木勇一郎「電鉄は聖地をめざす―都市と鉄道の日本近代史」（講談社選書メチエ、二〇一九年）が、成田山新勝寺、池上本門寺、平間寺（川崎大師）と電鉄の関係を論じている。遠忌については「近代以降の御遠忌は、教団の組織化や再編のきっかけとして利用されるようになっていく」（四四頁）と指摘し、一八八五年・空海一〇五〇年遠忌、一九一一年・法然七〇〇年遠忌、

一九二一年・最澄二一〇〇年遠忌に際して、参詣者を多く集める施策を紹介した。ツーリズム、民俗学、鉄道史の観点から、遠忌に関する若干の指摘があるものの、村上氏が「遠忌を全般的に見渡した言及はあまりない」（大谷他編、一三八頁）と述べるように、遠忌研究の蓄積は少なく、教団ごとに比較する試みは見られない。

本パネルでは、遠忌研究の更新と、近代仏教研究の新たな一面を切り拓くことを目的とし、各発表者が、浄土真宗、真言宗、曹洞宗、日蓮宗の近代における遠忌の動向を報告した。三つの視座として、インフラ（鉄道、道路、伽藍整備、施設）・国家（天皇との関係、勅額、諡号、法制度）・メディア（雑誌、新聞、パンフレット、映画、写真、グッズ展開）を設定し、考察を行った。発表内容、コメントについては、各者の報告に記載されているため、ここではフロアからの質問や意見を記し、今後の遠忌研究の参考としたい。

平山昇氏からは、一九〇六年の鉄道国有法、日露戦争時の大量輸送、一九一五年の即位の礼や一九二九年の式年遷宮といった行事と遠忌の関係が、鉄道という補助線から指摘され、日本旅行の創始者である南新助と高野山の関係が問われた。

高木大祐氏からは、教団が、いつの時代から祖師像をわかりやすく民衆に伝える努力を行ってきたか、という質問が投げかけられた。

魚尾和瑛氏からは、浄土宗の僧籍を持つ立場から、一九一一年に実施された法然七〇〇回忌と親鸞六五〇回忌の比較、海外布教と遠忌の関係について、国外からの参加や英訳による説明

などがあつたのか、という問いかけがなされた。

山中弘氏からは、ツーリズム研究の文脈で重要と認識されつつ詳細が不明であつた遠忌を対象とした点が評価された。本山を聖地と捉え、人々が向かう理由を検討する上で教団の事業性が大きな割合を占め、そこにインフラが結びつく構図が指摘され、天皇からの勅額や諡号を巡って各宗派が競争することも遠忌の活性化に結びついたとのコメントを得た。

鈴木正崇氏からは、五〇年に一度という期間が、記憶の定着や伽藍整備のサイクルに効果的な周期である点、鉄道網以外にも電気網の発展によるラジオと遠忌の関係、成田山を事例として、遠忌だけでなく宗祖イベントという枠組みから検討する視座が示唆された。

以上の貴重な意見、質問から、鉄道史、宗祖像、聖地論、ビジネスの観点といった多様な視座が得られ、遠忌研究の可能性が広がる機会となつた。今回扱えなかつた宗派の動向を含め、遠忌研究のさらなる発展を目指したい。

イスラーム中世における神認識

代表者・司会 澤井 真

コメンテータ 野元 晋

スフラワルデーにおける照応——天使論にむけて——

小野 純一

本研究はスフラワルデー『照明哲学』における照応 (mir'at) (mutasabih) を中心に対応 (mutabaqah) 、部分共有 (istikrah) 、照合 (mutanasib) を参照し次の三点を論じる。一、論理学と形而上学が認識論として一貫している。二、照応は実在と非実在を区分する認識の基礎である。三、形而上的体験、本質論、天使の意義が照応により明示される。

第二部で天球間も天球と神聖な事物も光同士も照応 \equiv 相互貫入し、形象の受容、天球の運動、水平および垂直的秩序の光のふるまいは部分共有や照合として記述されるが、最終的にすべて照応の観念に収斂する。人間の理知的精神と動物の精神も照応するが、人間精神の中でも多くのものが照応し合い、精神自体も光に対応することが繰り返し照応の観念を用いて説かれる。この議論は五感による知覚から記憶・想起へ、さらに想像力の問題に接続される。ザイドが不在のとき、記憶から彼の像（残像、形象、心象、似姿）を喚起する場合には、特定の既知のザイドが問題になっている。ここでザイド像は実在する本体（本質）に対応しており、この像的照応は鏡像の比喩によって説明される。実在する本体と一致する鏡像（「想像的形象」）を

心に形成するのが像形成能力として意味づけされた「想像力」であり、これによって真の知覚・認識は基礎づけられている。

翻って第一部を見ると、指示表現とその意味の関係に関して、像と認識の関係が論じられていることに関連性が見いだされる。認識に関しては、対応がなければならず、それは心の内にある像であるという。ザイドという名と特定のザイド本人との関係とその特定のザイドを知る人の心に浮かぶザイド像とが対応しなければ、真にこの特定のザイドをそののままの姿形で認識していることにならず、真の認識においては照応の本体の「その物のありのままの姿形」が「痕跡」（残像）として想像力によって認知され留められていなければならない。ここでの「対応」の語は「照応」の同義語と考えてよい。ここで論究される像は心の外に対応する本体のある物であるが、その像はその本体の本質でもあるゆえ、知的構成物ではなく、真の実在であるとスフラワルデーは説く。

心の外に対応する本体がある場合の外的に実在する属性は、事物的なりアルな属性であり、これは「知性における像」と呼ばれる。これとは別に知的に構成される属性があり、それは心の外に対応する本体がなく、心的なもののみが対応する。知的構成物としての属性は、類概念のようなものであり、事物的でリアルな属性として個別的で具体的な外的実在の本質をなす諸部分ではない。特殊性を表す述語で用いられる属性と、そうではない知的構成物としての属性は、述語としてともに用いられるゆえに、心的存在が外的存在であると混同される。述語論では、属性のうち「その物のありのままの姿形」として照応のあ

る属性は、心から独立して個別的具體物のうちに生起しており、それがリアルな認識と対応する述語づけであり、「知性における像」に対応するという仕方であらうと説かれる。

ここから像の意義が明示できる。像は認識と概念化の基礎であり、像を媒介に生じる照応の場が心あるいは精神における想像力という感覚器官である。この場合の感覚を成り立たせる像は、現実には照応する像で、まさに鏡と鏡像との関係に一致するゆえに、この想像的形象の現れる場を鏡と呼ぶ。ただし、スワラルデーは明示的に述べていないものの、通常の鏡と鏡像の関係が一对一の対応であるのに対し、始めに触れたように水平秩序と垂直秩序の重なるのほか、さまざまな照応が像を成立させ、天使と呼ばれる。このようにして、外的世界の眞の属性を述語づける認識としての想像力によって形成される多重に照応する像として天使が理解され、さらにその多重化の果てに神の現れが位置する。

イブン・アラビー思想における神の顕現と人間の心

相樂 悠太

イスラーム神秘主義思想家イブン・アラビー（一二四〇年没）の思想に関する従来の研究では、彼が「存在一性論学派」と呼ばれる潮流を生み出し後世に大きな影響を与えたことが強調されるのに対し、それ以前のスウィートとの思想的関係性の説明は遅れている。神認識という神秘主義の根幹をなす問題をめぐって彼が提示した有名な「顕現」（タジャツリー）論は、特定の姿形をもたない無限定的存在である神が多様な姿形に限

定されて顕れることを説く。この理論は後世に体系化・精緻化されたかたちで理解されることが多く、専ら神の顕現の段階的過程としての存在の階層構造を論じる形而上学的教説、あるいは神の顕現の場としての世界の成り立ちを論じる宇宙論的教説として知られる。一方で、靈魂論と修行論を柱とした彼以前の体験中心な神秘主義思想の基本的概念である「心」（カルブ）が顕現の認識主体としてこの理論に組み込まれたことの意味は、従来さほど積極的に評価されてこなかった。

本発表では心と顕現をめぐるイブン・アラビーの教説を分析することで、体験主体としての心との関係性に基づき前代の神秘主義思想との連続性の中で「顕現」論を捉え直すことを目的とした。この作業を通じて、彼以前の神秘主義的伝統の中で形成されていた理念や表象が、これまで考えられていた以上に彼の思想の核心部分に決定的な影響を与えたことを明らかにすることを目指した。

心と顕現をめぐるイブン・アラビーの教説は、これまで認識されていた典型的な形而上学的・宇宙論的テーマを扱うものではない。むしろ力点が置かれるのは、顕現の認識主体である神秘家の内面的状態を描き出し、神秘道におけるその意味や価値を論じることである。神が世界として顕現するという発想に基づき、神と人間の二者関係にとどまらず、人間をとりまく世界全体を視野に入れた議論が成立しているが、神の顕現としての世界の様相や原理はあくまでも神との関係性における心の状態を反映するかぎりにおいて意味づけられる。したがって、彼の「顕現」論は前代の神秘主義思想が往々にして欠いた

存在論的視点を取り入れることで独創性を獲得したが、他方で前代の靈魂論や修行論の体験的な要素を色濃く保持するといえる。

イブン・アラビーは神の顕現をしばしばその認識主体としての心に向けられたものとして描くが、その際しばしば顕現の描写は伝統的な心の概念の特徴に合わせられる。すでに知られているとおり彼の存在論において神の顕現は瞬間ごとに絶え間なく、つねにいつまでもなされ、宇宙のあらゆる事象の姿形をとり、種々の神的属性を帯びるとされるが、この説明は絶え間なく変転し、天や大地をはるかにしのぐ広大さを有し、クルアーンとして表象される真知を受けるといふ既存の心の概念と対応する。つまり、彼は心を「被顕現者」として位置づけるだけでなく、心による顕現の受容の様態を利用して顕現を描く。心との関係性は「顕現」論の理論的方向性を決定づける要因となっている。

「心に対する顕現」の発想は、イブン・アラビー以前のスーフィー思想にもしばしばみられる。彼の「顕現」論はともすれば先行のスーフィー思想とは異質な流出論的宇宙論的教説とみなされがちであったが、実際には修行論や靈魂論を中心とする彼以前のスーフィー思想の伝統を引くものである。現在遅れている前代との思想的関係性の解明は、イブン・アラビーの教説の思想的な位置づけのために不可欠であるだけでなく、その教説の本質や、彼の思想全体の本質を探るうえでも重要な視座を提供するであろう。

ジーリーの存在の自己顕現論におけるムハンマドとアダム

澤井 真

ジーリー（一四二四年没）は、存在一性論学派（wahdat al-wujud）と知られるイブン・アラビー学派に分類することのできる学者である。彼は、イブン・アラビー（一二四〇年没）が用いた諸概念や枠組みを、自らの思想の基盤とするかたちで自らの議論を展開している。本発表では、イブン・アラビー学派における諸概念を整理しながら、彼の諸著作におけるアダムとムハンマドの関係性について考察する。

「タジャツリー」(Tajalli) 存在の自己顕現」とは、絶対者が自らの存在性を少しづつ顕わすことで、人間や宇宙について論じる存在論である。絶対的で純粹な存在は、未だ「アッラー」(Allah) という神名では把握することができず、それゆえ、Hawa（「それ」や「彼」）としか呼びえない絶対者である。ジーリーは、絶対者が自ら存在を、最下層にいる人間まで順に開示する存在の自己顕現の過程を枠組みとしながら、議論を展開する。

イブン・アラビーによれば、完全人間とは神的臨在を通して創造された存在であり、まさしく神と人間のあいだを架橋する存在であるという。完全人間の位置に達するには、預言者や使徒のように神から直接的に召命を受けた者か、もしくは靈的修養によって神に近づいた聖者になる必要がある。ジーリーは、『ムハンマド的屬性に関する神的完全性』や『完全人間』において、人間の靈的完成による聖者に言及することはない。それは、存在の自己顕現が絶対者の存在論的降下について論じたも

のであり、不完全な人間が靈的にも存在論的にも上昇する過程について論じたものではないからである。

イブン・アラビーの議論において、完全人間の原型は、「神の似姿」として創造されたアダムであった。アダムは、神名や神の臨在を通して創造された存在である。しかしながら、イブン・アラビー以降の学者たちの議論では、ある学者たちは完全人間の原型をムハンマドとみなした。それに対して、ある学者たちはムハンマドの権能と、アダムのそれを記述的に整理することで、比較せずにとどめる議論を行っている。こうした前代の議論のなかで、ジーリーはムハンマドが最初の創造物であり、アダムがムハンマドのコピーであると主張した。

さらに、「我はアダムが水と泥のあいだにあったとき預言者であった」という預言者ムハンマドのハディースに基づきながら、ジーリーは、ムハンマドの預言者としての存在論的先行性と時間的先行性を主張する。それゆえ、ムハンマドは天使などの他の存在者たちの「父」として、存在論的にも時間論的にも先立つのである。さらに、イブン・アラビーはムハンマドを完全人間とみなすことはなかったけれども、ジーリーはムハンマドを完全人間と明言して、彼自身の議論を構成する。

さらに、ジーリーは自己顕現の随所に、ムハンマド的要素―「ムハンマド的実在」(al-haqiqah al-Muhammadiyah)や「ムハンマド的精神」(al-ruh al-Muhammadiyah)など―を挿入する。これらの用法は、存在の自己顕現における序盤に顕れるものとして言及されていたが、必ずしもムハンマドに関わるかたちで顕れるものとして用いられていたわけではないように思

われる。しかしながら、ジーリーにおいてはムハンマドの優位性を表すものとして用いられていた。このように、ジーリーは、ムハンマドを中心とした存在論を構築するうえで、アダムとの比較を通して敢えてムハンマドの下に位置づけ、神の自己顕現における局面においてムハンマドの特殊性を強調するのである。

イージーにおける神認識と世界

中西 悠喜

アヴィセンナ(イブン・スィナー)一〇三七年没の死後、イスラム圏の学者たちは、ほぼ例外なく彼の直接・間接の影響下に置かれる。とりわけ彼が提示した学問的認識論、つまり学知の構造に関する理論は、当時存在したおよそ全ての学問分野に移植されることになる。彼によれば、諸学は階層秩序をなす。上位の学は下位の学に「原理」を提供し、下位の学はこれにもとづき、自らに固有の「問題」を探究する。逆に下位の学が依拠する「原理」は、上位の学がすでに「問題」として探究し、解明したものである。階層の上方から下方に向かい、多様な問題が段階的に一つずつ探究・解明されていく様子が想像できるだろうか。そして彼の体系において、この階層の頂点に座するのが、全て必然・自明な命題のみを原理として成り立つ、第一哲学Ⅱ形而上学である。

このようなアヴィセンナの学問論体系をカラームに取り込むと、次の二つの困難が生じる。(一)まずカラーム学者にとつて、最上位の学問は当然、カラームであってほしい。にもかか

わらず、アヴィセンナの体系は認識論的な必然性をともない、緊密に構築されている。何らかの仕方では彼の体系を解きほぐし、イスラミ的神学の上位性を説得的に主張する必要があるが、彼らにはあつた。(二次にアヴィセンナによれば、ある学の「主題」はその学の「原理」の一部をなす。したがって「主題」そのものに関しては、その当の学の枠内では探究しえないとされる。けれどもカラーム学者は、カラームの主題をこの学自体の枠内で探究できるとし、さらに同学を「神と被造物の本質を主題とする学」と定義する。つまり彼らは世界探究をもカラームの枠内で「主題的に」行うのである。そしてそうである以上、創造主より低位の存在である世界に関する知も「原理」としてカラームに紛れ込む。これでは認識論的階層秩序が混乱を来たすように見える。

一四世紀前半のイラン地域を中心に活動したアドウドウツデーン・イージー（一三五五年没）もまた、これらの問題と自覚的に関わり組んだカラーム学者の一人である。名著『神学教程』(al-Mawāḍiḥ)において、彼は言う。たしかに自明でない原理はカラーム学の枠内で問題として説明されるし、それ以外の問題は諸々の原理に依拠して説明される。けれどもカラーム学で探究される、この後者の問題全て（原理でない問題）が、前者の問題（原理でもある問題）に基づいて探究されるわけではない。従って循環は帰結しない。これがイージーの理論の概要である。

こうしたカラーム観を下敷きに、イージーは世界について論じる。彼によれば、大地の或る場所には丘陵地ができ、また別

の場所には窪地ができる。そして水は後者の方に流れこみ、そこで生命が育まれる。では何故、他ならぬその場所に窪地ができたのかといえ、それは神がそう望んだから、つまり神の摂理・神意によってしか説明できないと、彼は言う。「世界は神の創造の奇蹟に満ちている」。このような信念・信仰にもつき、近代以前のムスリム学者はさまざまな自然探究を行ってきた。イージーのここでの議論は、まさにそのような世界観を継承したものになっている。

コメント

野元 晋

イスラーム思想においては恐らく八世紀以降、神について、その超越性、その人との親近性、自然に見るその働き、また運命の予定や人の自由意志などの教えをもとに豊かな神学的思考が蓄積されて行つた。さらに九世紀以降、宇宙の永遠性を説くギリシア起源の哲学的伝統が次第に根付き、神への接近を目指すスーフィー的伝統も形成され、さらにシリア諸派など分派活動が活発化したことは、神についての思索をさらに多様化させていった。

本パネル「イスラーム中世における神認識」は、以上のような神についての議論のさらなる精緻化と思弁化の進行を追うもので、その発表は皆、十二世紀から十五世紀にかけての思想家を扱う。この時代は緩く括れば、ポスト・イブン・スィナー（アヴィセンナ 一〇三七―一〇七七年没）期と呼ばれる時期にあたる。神学者たちは、宇宙の永遠性を主張し、神の創造説と衝突する

哲学者たちと対決し、その論理を学び取らねばならなかった。そうして神学にイブン・スィーナーを始めとする哲学の影響が浸透していき、さらにイスラーム思想の各分野に広がっていった。例えば小野が扱うスフラワルデー（一一九一年没）は光の宇宙論と認識論によりイブン・スィーナーを乗り越えようと、中西が扱うイージー（一三五五年没）は哲学の批判的受容を経た後の神学者であり、それぞれに「ポスト・アヴィセンナ」的状况を示している。また相樂が扱うイブン・アラビー（一二四〇年没）と澤井が扱うジャー（一四二四年没）も、イブン・アラビー学派がその思想の体系化に哲学的概念と術語を導入したことを考えると、両者は十三世紀から十五世紀におけるイブン・スィーナーの影響の内包と外延を考える際にも重要な思想家といえよう。なおイブン・アラビーのその後の影響範囲もスーフイズムのみならず広く、本パネルはいわばイブン・スィーナーとイブン・アラビーという二大思想家の大きな影の下にあると言えるだろう。

四本の発表はまた、パネル全体の主題である認識論（エピステモロジー）に関わるが、それぞれが存在秩序の低い階層から認識を積み上げ、神の認識へ接近する方法を叙述している。神の認識の不可能性や、否定神学的な思想（例えばイブン・アラビーが神を「玄のまた玄」（井筒俊彦の訳語）と捉えるなど）を強調して論じた発表はなかった。ここで翻ってみればイスラームには神の超越性を強調する否定神学の系譜がある。つまりムウタズィラ派とその影響を受けた十二イマーム・シーア派、さらに先鋭な神の属性否定を独自に唱えるイスマーイール派な

どである。力点の置き方にもよるであろうが、例えば十二イマーム派神学を扱う発表が加わればパネル全体の性格も異なるものとなったであろう。

本パネルの研究発表の課題の一つとして、それぞれの研究の対象の思想的文脈をより明確に捉えることが挙げられる。例えば小野が明らかにしたスフラワルデーの外界と心の照応による認識論は先駆的な思想があったのか。また相樂はイブン・アラビーの「心」における神の顕現論は以前からのスーフイーたちの思想と連関するものであることを明確に示したが、その後、神の顕現論は、例えば『叡智の台座』における注釈史の中で如何に展開したのであるか。さらに澤井が明らかにしたジャーの完全人間論におけるアダムとムハンマドの、存在論的議論による時間的順序の逆転は、どのように後代に継承されたか、されなかったとすれば何がどのようにさせたのか。また中西が取り上げたイージーの自然学の知識による神の摂理証明には、当時の最新の科学知識が反映されていたのか。以上のように様々な疑問が浮かぶが、それは個々の発表が将来的な発展性がある、*scholarly* な研究であることを示すと言えよう。今後強く期待したい。

パネルの主旨とまとめ

澤井 真

中世期のイスラーム、特に一二世紀以降において、神認識をめぐる議論は、神・人・世界をめぐって思弁的なものへ変容し、精緻化されていった。イスラームにおける諸学問分野は、

それぞれのコンテクストを背負い、隣接する学問分野と互いに影響しながら神―超越的実在―を論じた。このことは、神認識をめぐるイスラーム思想が神と人間の関係性を改めて問い直したことを意味する。言い換えれば、思想家たちは、過去の議論を引継ぎながら、神、人間、そして神と人間の連関について論じたのである。

本パネルの目的は、イスラーム思想が本格的に花開く転換点である中世期において、超越的実在としての神が、創造物や世界をめぐる議論のなかでいかに捉えられたのかを問うことにある。そこで、イスラームの哲学、神学、そして神秘主義に焦点を当て、ムスリムの思想家たちが「神」をいかに認識したかや、神に関わる学問体系をいかに考えたのかを考察する。

まず小野純一は、スフラワルデー（一一九一年没）が照応という視点から、神認識と天使の顕現をどう捉えたかを『照明哲学』にみられる想像力論の視点から分析した。それによって、神の現れとその過程としての天使の現れが、照応の形式を通して無限と認識されることを描出し、体験の本来性へと昇華することを明らかにした。

相楽悠太は、イブン・アラビー（一二四〇年没）の靈魂論を主題として、彼の思弁的神秘主義においてスーフィーの靈魂論が新たな様相を見せることを明らかにした。イブン・アラビー以前の体験中心的神秘主義思想の基本的概念である「心」が、顕現の認識主体としてそこに組み込まれたことの意味が、前代の神秘主義思想との連続性の中で捉えられた。

澤井真は、イブン・アラビー学派の学者ジーリー（一四二四

年没）を対象とし、ムハンマドとアダムの対比をめぐってなされる完全人間論を中心に、神への認識がいかにムハンマドを中心に行われているのかを考察した。そのうえで、ムハンマドを中心に構成された完全人間論を強調するため、ジーリーは存在の自己顕現論の随所にムハンマドを登場させた。

最後に、中西悠喜はイージー（一三五五年没）の『神学教程』を例に、神学（カラム）の位置づけについて、神認識と自然探究の関係から考察した。ムスリム学者の多くは、世界、あるいは自然への探究を信仰の重要な一角をなすと見なした。この立場を代表するイージーは、自らの神認識に彼の世界観／自然観が色濃く反映していると同時に、当時の学問的知見が生かされていたことを示唆した。

上記の四つの発表に対して、コメンテータである野元晋は、イスラーム思想全体を俯瞰する視点を交えながら、各発表がポスト・アヴィセンナ（イブン・スィナー）的時代状況から出た思想を扱うことを指摘した。そのうえで、それぞれの思想家の文脈―ポスト・イブン・アラビーなどを組み入れながら、質問を行った。

パネル全体を俯瞰するとき、パネリストたちは、「神」に対する認識論とともに、「神」への認識論的アプローチについての考察も行っていた。このことは、神それ自体を認識することが究極的に不可能であるとしながらも、それぞれのムスリム思想家たちの依拠した学問分野や思考方法が反映されていたことを示している。その結果として、「神」認識に対しての共通の土台を設定しきれなかったことが課題として残った。しかしな

から、キリスト教思想研究に比して未だ数少ないイスラーム思想研究において、宗教学会でパネルを組むことができたことは非常に意義ある試みであったと思われる。

近代宗教政策下における「教団」未満の宗教者たち

代表者・司会 石原 和
コメンテータ 永岡 崇

「本所」としての大成教

井上 智勝

従来、所謂民衆宗教は国家神道の対極に置かれ、それを相対化するものとの理解の下、天理教・金光教など「樹木モデル」（井上順孝『教派神道の形成』）を研究対象としてきた。ただ、それらは教団形成にまで至らなかった無数の「教団」未満の中から登場した。かかる「教団」未満は、近代において大成教などの教派に属して活動を行った。したがって民衆宗教研究の進展には、大成教など天皇制に親和的で国家の側にあるとされてきた「高坏モデル」（井上前掲書）の実態研究が要請される。本報告は、大成教が「教団」未満の宗教者・集団に対して近世の「本所」の役割を果たしていたことを示す。所謂民衆宗教を社会の中で把握し、近世・近代日本宗教史研究間の断絶傾向の克服を目指す試みでもある。

大成教は明治十二年（一八七九）平山省齋によって組織され、同十五年に教派神道として公認を受けた。その教綱は天皇制を支持する内容であったが、かかる理念が実際に配下集団に貫徹・共有されたかは別問題である。大成教の傘下に入る集団は多様であった。禊教・御獄教・蓮門教・淘宮術などの大集団だけではない。新河岸川舟運の担い手などによる埼玉県入間郡

福岡村中福岡の水神教會（明治二十二年）、同県北足立郡笹目村の流行神梅木稻荷教會（大正二年）、「僅カニ自己ノ氏名ヲ誦ミ得ル程度ノ外何等教育ナ」き岩崎シメが、「自己ノ或ル病氣ガ稲荷ニ信仰ノ結果全治」したという経験をもとに「下等社會」の人々百名ほどを組織した京都府亀岡町の稲荷講社（明治三十四年、京都府庁文書 明治三十九年「宗教」社寺課 など）、雑多な集団が属していた。井上順孝は、大成教の特質として、上記のような大小雑多にして、様々な神を戴く宗教集団を配下とする寛容性、傘下組織の自律的な活動・独立性の容認、傘下の活動の庇護と傘下からの貢納という互恵性を指摘している。

かかる大成教の特質は、近世に宗教者の統率と活動保障を行うことを江戸幕府から認められた公家「本所」に近似する。神職の「本所」吉田家・白川家や、陰陽師の「本所」土御門家が著名である。「本所」と配下は活動公認とそれに対する貢納の關係で結ばれていた。十八世紀半ば以降、「本所」は神社に奉仕する神職だけでなく、神社・神事に関わる俗人や「教団」未滿の宗教者たちをも配下に取り込むに至る。中山みきも吉田家に、川手文治郎も白川家に入門した。「本所」は公家ゆえに、天皇や朝廷に由来する權威を帯びていたが、配下がそれらの權威を共有していたかは別途検討を要する。「本所」は行法の伝授を行うが、実際にどのような方法で活動が行われていようと、それに容喙することは殆どなかった。かかる寛容性は、近世における「神道」の曖昧さに由来しよう。以上のように近世の「本所」は、大成教同様、寛容性、配下組織の独立性、互恵性という特質を具えていた。

慶応四年（一八六八）、中央集権を目指す維新政府は「本所」を廃止し、再興神祇官の「本所」化を図ったが、頓挫した。以降、神社神職は国家の統制を受けたが、「教団」未滿は庇護者を失う状態が続いた。彼らは、政府による圧力が強まる中、活動の庇護者を強く希求した。貢納の対価として彼らを庇護した「本所」の機能を具えた大成教の登場は、彼らの希望を叶えるものであった。大成教以外の「高坏モデル」の教派には、近代の「教団」未滿の講社にとって「本所」の役割を果たすものがあつた（石原報告）。近世から近代への連続面と捉え得る。近代日本は中央集権化を果たしながら、「下等社會」に連関する「教団」未滿に対しては「本所」を必要とする限界性を露呈したわけである。寛容性の淵源である「神道」概念の曖昧さも近世から継承され、大成教もその上に成立したと看做し得る。

稲荷講社と出口王仁三郎

—— 講社所管教會という視点から ——

石原 和

一 はじめに

本報告では、近代の宗教活動統制下の「教団」未滿の宗教者の活動がどのように後ろ盾を得て展開していたのかを課題とした。この課題に対して、のちに大本となる出口王仁三郎の靈學會が長澤雄楯の稲荷講社の所管教會として活動していたことを事例として取り上げた。ただ、講社の活動が神仏道管長の許可のもと法制上明文化されていたのと違い、この「講社所管教會」という活動公認の得方は明文化されていない形式で、いわ

ば抜け穴的な活動公認であった。こうした形式をとる時、講社とその所管教会はどのような関係にあったのか、また講社所管教会は近代宗教統制上どのように位置づけられるのかを稲荷講社が置かれた月見里神社から提供された史料を元に分析した。

二 長澤雄楯と稲荷講社

——長澤の補任状にみる稲荷講社の設置根拠

稲荷講社は長澤雄楯を総理として明治二四年に月見里神社を総本部として設立された。長澤は月見里神社の神官を勤める傍ら、ここで、本田親徳から伝えられた霊学と霊術に基づく宗教活動を行い、宮城島金作、出口王仁三郎ら多くの弟子を育成した。

この稲荷講社は、月見里神社史料の中に、大社教からの補任状や大社教下の講の運営に関わっていたことを示す史料が多く残存していることに加えて、思想面や諸活動でも繋がりがあつたことから、大社教下で活動公認を得ていたと考えられる。

三 講社所管教会の活動とその地位

——稲荷講社と稲荷講社所管霊学会

明治三一年頃から宗教活動を始めた出口王仁三郎は教団化を志し、活動公認を求め、様々な教団をめくったが、いずれもうまくいかなかった。最終的に長澤のもとに流れ着き、活動の後盾を得て、霊学会の活動を開始した。こうして、大社教↓稲荷講社↓霊学会という、民衆の宗教活動の後ろ盾獲得のあり方としての講社所管教会化が登場した。

以下、稲荷講社と王仁三郎のやり取りを整理すると次の四点

にまとめられる。そこには、両者の関係が窺える。①教会の名称、会則の認可など教会結集。教会活動を始めるにあたって、その名称、会則の認可を得る必要があった。その作成にあたっては、上部講社の規約に準拠し、主意書を作成する必要があった。名前の改称についても同様だった。②役員員の任命及び辞令書の発行など教会内人事。教会内の人事についても、役員を選挙する権利は持っていたが、その任命や辞令書の発給に当たっては、上部講社を仰ぐ必要があった。③分霊の授与。求めに応じて講社から教員に祭神が下付された。この祭神は信仰空間を創るのに必要だった。下付にあたっては価格が設定されており、講社の収入になった。独自の活動をする教会と講社をつなぐ紐帯となった。④術の伝授。鎮魂婦神などの術の伝授に関しても講社が掌握していた。講社傘下の宗教者が術の獲得の確認はできても、師匠としてその術の習得を示す免状を直接発給できないという家元のような制度をとっていた。

四 小括——明治中後期の講社と講社所管教会

以上から本所制度の近代版ともいえる宗教者たちの関係が法的にグレーではあるが、活動の現場で構成されていたことが確認できた。

所管教会はその運営に関わる決定権はなく、すべてを講社の意向を仰がざるを得ない立場にあった。あくまでも講社の講員として活動が認められていた感が強い。その意味で、講社の「支部」として活動が認められたという性格が強い。その代わり、近代宗教秩序の下に自らをおき、自らの宗教活動の展開を可能にした。一方、講社にとっても所管教会化は困窮する神

社界にあつて、教線の拡大と収入の獲得に寄与した点でメリツトがあつた。

神道三穂教会と宮城島金作

並木 英子

本田靈字の継承者である長澤雄楯は千人余りの門弟を有したとされる。その一人に、神霊をおろす神主として卓越した能力を発揮した宮城島金作（号・宇宙、明治六年五月九日―大正十年六月十七日）がいた。宮城島金作の名はこれまで月見里神社付属稲荷講社発行の『惟神』、顕神本会・佐藤卿彦による『鎮魂法婦神術の法』、そして明治神社祠官・鈴木重道による『本田親徳研究』の中で知られてきた。しかしながら、宮城島金作についての情報としては、上述の三書による長澤門人からの伝聞以外には宮城島金作とはどのような人物であつたのかは明らかにはされてこなかつた。昭和十五年発行の『惟神』によれば、「明治二十七年四月御穂神社に於いて雄楯審神者となり、神主宮城島金作に御穂神社眷属八十彦命神憑あり、日清戦争の豫言をなす」とある。また、鈴木重道の『本田親徳研究』によれば、晩年は、御穂教会（ママ）を設立し、盛大であつたとされる。しかしながら、鈴木は自らの調査において、金作の長男であり、神道三穂教会第二世主であつた宮城島信雄との接触を持ちながらも、自らの過去を閉じた信雄からは、詳細を聞くことはできず、これ以後、神道三穂教会についての調査は進むことがなかつた。本発表は、宮城島金作の孫にあたる宮城島光二氏所蔵の神道三穂教会資料に基づき、神道三穂教会と宮城島金

作の宗教活動について報告をおこなう。

宮城島金作の生家である宮城島家は駿河国三宮御穂神社神宮太田氏に属する世家の一族であつた。金作の父である源作は幕末期には赤心隊、隊員として、尊皇攘夷運動に参加し、倒幕を志すも、明治維新後の政策において、近世において保証されてきた宮城島家の御穂神社社人としての職務や職位を一時的には失つてしまふ。源作は教派神道の大社教の訓導として宗教活動に関わりつつ、晩年になり、ようやく御穂神社の祠掌に復帰する。明治十二年より、長澤雄楯は御穂神社祠官となるが、明治十八年に靈学神道家本田親徳の門人となり、その教学と行法を受容しつつ、清水・三保地方の神社神道の復興をおこなつた。

宮城島金作は幼少の頃より、その靈能力により神童として三保の人々に知られていた。金作は長澤雄楯の下で本田靈字の思想と行法術を学び、特に帰神法により、御穂神社祭神からの託宣を受ける技法を習得した。三保地方では古くから御穂神社の社人として知られてきた宮城島家の氏のカリスマと、御穂神社の神霊のカリスマにより、金作は信徒を獲得し、御穂神社常備から離れ、神道本局管轄下の教会講社である神道三穂教会を三保に設立した。その後、静岡市街に分教会所を設立し、勢力を伸ばした。宮城島金作の特徴としては、神道三穂教会の教義思想と行法術を長澤雄楯が教授した本田靈字をそのまま利用し、長澤雄楯の月見里神社付属稲荷講社における靈学道場と同様に三穂教会齋官部において、帰神法を教会幹部に教授していた。しかしながら、金作自身が残した神道三穂教会資料の特徴として、本田親徳と長澤雄楯の存在は意図的に消されている。金作

は本田霊字を御穂神社の祭神である三穂津彦命・三穂津姫命と金作の守護神霊であり、御穂神社の眷属神である八千彦命と社霊の神託に集約し、自らのものとしていた。そして、神界から授与された「神感高等一等神主」を自らの称号とした。また、金作は宗教活動だけでなく、数々の事業も展開し、神道三穂教会の収益に偏らない経済的活路を模索していた。

金作の霊的カリスマによって維持されていた神道三穂教会は、金作の死後、金作のように生まれつきの霊能力を有していなかった息子の信雄の時代になり、古参の斎官の指導の下、信雄自身も帰神法の習得を目指すものの、修行に励んだ結果、心身を害し、金作の死後四年で教会は閉じることとなった。

コメント

永岡 崇

現在、日本宗教史の研究では、教団や宗派・教派を自明の枠組みとした議論が通用しなくなってきた。仏教やキリスト教だけでなく、教派神道や民衆宗教と呼ばれるものも同様である。教団・教派というカテゴリーの歴史性、またカテゴリー内部の多様性や流動性をいかにとらえられるのが問われているのだ。たとえば、神道教派のうちいくつかは、小規模な民間宗教者のグループを傘下におさめて規模を拡大させていたことが知られるが、必ずしもその内実が明らかになっているとはいえない。そのようななか、本パネルの各発表は、民間の宗教者が明治中期の神道教派とどのように関係を取り結び、活動を展開させていったのか、具体的な史料を読みときながら明らかにし

ている。

井上報告は、大成教がさまざまな民間宗教者の活動に正当性を付与し、取りこんでいった事例に着目し、これに近世の「本所」概念を援用して分析した。大成教とその所管講社との関係は、「本所」と宗教者・宗教者組織の関係性に近似しているとい、近世的組織構造が近代において再生——明治政府の中央集権的志向によって再編されながらも——していたと指摘する。

石原・並木報告は、静岡・清水での史料調査を通じて、教派神道研究と民衆宗教研究にまたがる貴重な知見を提供した。石原報告は、長澤雄楯の稲荷講社と出口王仁三郎の師弟関係に焦点をあわせ、「本所」としての大社教↓稲荷講社↓王仁三郎の霊学会という系統組織がどう機能していたかを具体的に明らかにした。これは大本研究の文脈でも重要な事実である。また並木報告は、同じく長澤の門人である宮城島金作を取り上げ、一人のカリスマ的宗教家が近代の「本所」システムをいかに利用しながらみずからの宗教活動を展開していったのかを論じた。両報告は、民間宗教者たちが教派の権威・庇護を求めつつ、活動の自律性をも確保しようとする努力を鮮やかに浮かび上がらせている。

これらの報告の意義を確認したうえで、半ば、ないものねだりになるが、今後の課題となることについて三点ほどのべておきたい。まず、井上報告は近代の「本所」の傘下に入った群小の宗教者・宗教者組織について、それが中央集権の限界の外にある世界だとするが、これは若干の留保が必要なのではない

だろうか。たしかに、大成教などの教派における「緩い」管理のもとで、所管講社は自由度の高い活動をする事ができたが、それはただちに彼らが近代国家の影響圏から自由であったことを意味するわけではない。彼らの活動自体に近代的ナショナリズムや国体論の要素がどのように流入・生成し、それが教派の思想性を規定していったのか、批判的に検討を進めていく必要があるだろう。

第二に、各報告が「本所」と所管講社との関係性に焦点をあわせているため、後者の内部での対立・葛藤が見えてこない憾みがある。中山みきや出口なおのように、みずからの神が他の権威の下に組み入れられることを嫌った指導者もいたことを考えると、近代的「本所」システムのなかに抱え込まれた不和の契機にも注意することが重要である。

第三に、近代的「本所」システムと警察行政とのかわり、今後の大きな論点になるだろう。「教団」未満の宗教者が教派の庇護を求める動機のひとつが警察・行政の干渉を避けることであるとすれば、宗教取締り方針の変容が「本所」システムに与える影響は相当に大きかったのではないか。たとえば「高体制の成立や類似宗教」概念の導入といった行政側の変化に着目することにより、「本所」システムの近代的再編成の歴史の意味を深く理解できるのではないだろうか。

パネルの主旨とまとめ

石原 和

一 パネル主旨

本パネルは、近世に由来する宗教活動を行っていた「教団」未満の宗教者たちが、近代の宗教政策のもと、どのような活動をしていたのか、またその活動を行うにあたっていかにして公的な根拠を得ていたのか（得ようとしたのか）を、近世との連続性のうちに考察しようとしたものである。従来、民衆の自立や近代性と国家への抵抗を旨としてきた民衆宗教研究は、天理教や金光教などに対象を限定した上で、その歴史的意義を見出す傾向があった。そのため、同じく教派神道として活動した教団でも政府と近いとされる教団や、呪術的な活動を維持してきた「教団」未満の活動についてはほとんどその視野に入れられてこなかった。しかし、近年の宗教研究の進展によって研究の前提とされてきた近代主義的な視線が省みられるようになり、実は近代の宗教動向が常にその境界が流動するものであり、簡単にカテゴリー化できないものであることが認知されつつある。こうした宗教史研究の現状を踏まえ、本パネルでは、民衆宗教を中心としつつもその裾野までを広く捉え、具体的な事例を挙げながら近代宗教活動のヴァリエーションを提示することで、近世から近代へと展開していく宗教史像を再構築していくための展望を示そうとした。

二 各報告の位置づけ

近代になると近世的宗教者統制体制が解体され、民間宗教者の活動が制限されるようになった。しかし、国民教化が志向さ

れるようになると、むしろ宗教者たちの力を動員すべく、講社結果が進められるようになった。だが、国民教化も頓挫し、講社の中には独立し、のちの教派神道となる教団があらわれた。のち、この教派神道の下で講社活動が管理されるようになり、これが民間宗教者たちの活動の受け皿となった。

井上報告では、近世本所の廃止から教派神道結集体制の確立期を扱い、近世の本所支配と教派神道を通じた民間宗教者把握の連続性に注目した。石原、並木報告では講社結集体制確立後の運用と応用に注目した。前者では、教派神道→講社→講社所管教会という民間宗教者の活動公認体制と講社→所管教会関係を論じた。後者では、宗教者と宗教の現場に注目し、その活動の維持に向けてどのような動きがあったのかに注目した。なお、この二報告は、静岡市清水区での調査に基づく、未刊行の新史料を用いた成果報告でもある。

三 議論要旨

井上報告をめぐって、近世本所体制下で分霊の下付や術の伝授などの紐帯はあったのか、近世本所との連続性について、かせぎ、旦那場、身分保障、免状の形式、国家からの期待という観点から議論がされた。石原報告をめぐって、講社所管教会という形式の法的位置づけについて、稲荷講社と出口王仁三郎の教会の所管関係がいつまで続いたか、新史料に見える新たな初期大本教像について議論がなされた。また、議論の中で、明治一五年の神官・教導職（神社と宗教）の分離に対する大社教の立場と稲荷講社の全国展開の関係性について述べられた。そのうえで、並木報告で論じられた神道三穂教会が地域のカリスマ

にとどまったこととの比較がはかられた。

最後に、明治期においては、国家による直接支配でなく、教派神道を通じた間接的な講社支配という近世本所に似た緩やかな民間宗教者の支配のあり方があったという点が明晰になった。その一方で、大正末期から昭和初期にかけての宗教弾圧を念頭に、こうした緩やかな支配は、宗教団体法の制定に向けた動向の中で失われていくのではないかという見通しが示された。

越境する教派神道

——組織化における交渉・葛藤・分裂——

代表者・司会 弓山達也

越境する教派神道——組織化における交渉・葛藤・分裂——

弓山 達也

本報告は、天理教の教祖在世中の講社である天輪王明誠社を事例に、二つの神道教派間を、講社が行き来していた実態や、かかる組織的な分裂の背後にある信仰者の主体的な越境に光を当て、「越境する教派神道」のテーマの理解の一助をなすことを目的とする。

明誠社は明治一〇年代初期、天理教伝道史上、京都における最初の布教者である奥六兵衛を講元とし、そこには最も早く東京布教に出たうちの一人である中野政次郎、のちの天理教の有力大教会初代会長の深谷源次郎や宇野善助などがいた。しかし一六年秋から翌年春にかけて、六兵衛の行状や講社の神習教所属に違和感を持った深谷、宇野らが明誠社から離脱し、新たに斯道会が結成された。

一方、天理教も一八年に神道本局から教会設立認可を受け、二一年には東京府知事から神道直轄天理教会本部設立が認可。同年には明誠社も京都府・東京府から事務取扱所設が認められている。このように神道本局下の天理教会と神習教下の明誠社が制度的に明確になったため、明誠社は天理教本部と疎遠になっていった。天理教内の斯道会との関係も、分裂直後は、明誠

社が優位にあったものの、次第に地位や教勢が逆転していくこととなる。

明誠社はこのうち京都の明誠本部と東京の東本部に分かれていき、やがて没交渉となっていた。そして昭和一五年の宗教団体の施行とともに、神習教から主祭神について干渉されるようになり、翌年、明誠本部は神習教の傘下から独立し、神習教に留まった東本部との分裂となった。

明誠社の事例は、神習教傘下に収まった明誠社と神道本局下の天理教とその講社である斯道会、また宗教団体法下における神習教の教規締め付けという制度や組織上の要因による二度の分裂ととらえられる。しかし、ここに「越境」という概念を加えると、もう少し違った視点からこの分裂を見ることができかもしれない。つまり組織（教団）に翻弄される個人（信仰者）ではなく、個人の主体的な営為として、この「越境」を考えてみたい。

天理教側の史料によると「放蕩」「高慢」「心得違」とされる奥六兵衛であるが、彼が神習教教師になった明治二〇年代代には、次々と天理教教祖の「みかぐらうた」の木版化、「おふでさき」の書写を行い、これらは彼が布教をした地に伝わっており、むしろ天理教の信仰の継続、その拡大に尽力していたことが認められる。天理教側の史料のみに依れば六兵衛の変節、また制度・組織上の推移のみに目をやれば明誠社の神習教への転属のように見えるが、そこには天理教の聖地「ちば」からの離反に葛藤しつつも、信仰を持続しようとする姿も看取されよう。

明誠社のこうした転属をしてまでも信仰を保持する主体的な「越境」は、宗教団体法下の神習教の教規締め付けの際の明誠社の分裂となっている。宗教結社になった明誠本部は、これを「五十余年の神習教の羈絆を解いたもの」と表現し、天理教で封印されていた儀礼について「世界でただ一ヶ所だけの完全無欠の「おつとめ」と教義の説法をしていた」との自負がうかがえる。現在もこの道統を伝える天輪王明誠教団では月に三回、天理教式の祭典が執行され、年に一回、ちばへの参拝も行われている。

神習教と神道本局の間で引き裂かれ、宗教団体法下における教規締め付けで分派していった明誠社の二度の分裂に、信仰者の主体的営為である「越境」の光を当てた時、明誠社の事例には、宗教政策の落として子としての性格とともに、宗教的根源者（教祖や聖地や道統）をめぐる相互交渉や葛藤といった組織化のダイナミズムが拡がっているといえよう。

金光教と黒住教にみる組織形成の葛藤

藤井 麻央

本発表は、神道教派の中でも集団の同質性が高いといわれる金光教と黒住教において、教導職制度廃止と管長制導入による教派神道体制の確立を背景にした組織化は地域に根差した信仰営為にどのような変化をもたらしたのか、数例をもとに検討することを目的とする。

黒住教は、明治九年に別派差許を受け、講社組織を備えた状態では明治一〇年代後半を迎えていたが、教導職制度廃止等は少な

からず影響を与えたと考えられる。明治一九年に大分県で信徒総代らが「天真教」という一派を請願する「信徒分裂事件」が起きた。大分県は、黒住講社独立請願人一万二千を数える布教圏であった。「信徒分裂事件」は、教規制定を背景にした本部による巡廻教師や教職の新任等に係る醸金等への不満が募り、それに伴い他教派への転属者が生じたため、信仰基盤を維持しようとして地元信徒総代らが独立請願に及んだものである。そのため、「神道黒住教なるものと同源分殊特種別立の教旨」は河上忠晶（岡山藩士で漢学者、黒住教の教義書を記す）の教示する大主義であるとしながらも、「教祖の神戒（七ヶ条を云ふ）を遵守」等と教義上の独自性を出すことは困難であった。

金光教は、明治一八年に神道金光教会を設立するが、各地の布教者たちは既存教派に所属することで布教容認を得ていた。山口県では、明治一七年に設立された神宮教附属神風講社金神組（後の三柱教会）に多くの布教者が属しており、神道金光教会への転属は容易ではなかった。強い折念力を有した布教者と信者は講の形態をとり信仰を営んでいて、信者の中には「御本社」（金光大神広前）の存在を知らない者もいた。しかし、神道金光教会による交渉もあり、地元の人々には「親」である御本社と「継母」である金神組のどちらに属するか葛藤が生じ、結果的には明治二三年に有力布教者の一人であった唐樋常威が所長となる神道金光教会由布分所を設立するに至る。一方で、転属しなかった者、転属が明治三〇年代になった者もあり、分裂状況は長期に及んだ。

また、東京では、明治二一年に畑徳三郎らが神道金光教会と

して布教を開始する四年前から、大阪布教を開拓した初代白神新一郎に導かれた御園ヤエが神習教に属して布教をしており、両者の間には葛藤が生じた。畑にしてみれば御園の行為は「吾主祭の神を奉斎し同教異名の教会」と映り「権利上の屈辱」であったが、逆に御園にしてみれば「白神先生のお道案内」を広めることが重要で、所属がどこであるかは二の次だっただろう。この事例でも分裂状況は長期に及んだが、最終的に御園は明治四〇年になり金光教に転属した。

山口と東京の分裂状況は、信仰中樞や宗教様式が未確立の状態で自然発生的に布教地が拡大していった金光教の組織形成期の実態の一端を示していると考えられる。そして、各地の布教者とその信者にとって、信仰の存立基盤として、神道金光教会の存在よりも地域の関係性や信仰の導き関係が優先する場面もあった。一方で、彼らの金光教帰属を可能にしたのは、分裂が信仰上の決定的差異によるものではなかったためと思料される。

以上の黒住教と金光教の事例は、信仰中樞（本部）が周縁（地方）に対して二元管理を実質化していく過程において、周縁で動揺や分裂状況が生じたものであり、創始者による創唱性の度合いが高くて自然に収斂していくのではなく、集団の一元化は容易でなかったことを示している。加えて、これらは大局的にみれば神道事務局体制が崩壊し、神社・講社及び旧教導職らが流動化する中で、各派でその内実が形成され境界線が明確化する過程での動向に位置付けることができ、そこで生じた地域における神道をめぐる様々な越境の一例でもある。こうし

た状況を考慮しながら、金光教や黒住教が「純粹派」「樹木モデル」等と析出される特性を有するに至るプロセスや力学を改めて検討する必要があるだろう。

実行教の組織化における非富士信仰的要素

今井 功一

実行教は、彼らが信仰の祖とする富士行者・角行による「もとのちはは」という世界創造にかかわる神々を「天祖參神」すなわち天御中主神、高御産巣日神、神産巣日神の「造化三神」に読み替える等、富士信仰の一形態である不二道にそれ以外のものを取り入れた。

組織の面では、実行教の前身である不二道は小谷縁行三志、理性院行雅といった「大導師」と、同気と呼ばれる各地の信徒の間のネットワークの集合であった。教派神道としての実行教は、管長世襲に象徴的にあらわされるように政府あるいは国家のそれを写すことで成り立っていた。教義の面ではなくそうした組織のうち教師養成部門に着目すると、明治三〇年前後にそれらの成立を主導したのが漢学者である勝屋馬三男（一八六九—一九三三）や国学者である金丸俊胤（一八五九—一九二二）といった富士信仰以外にルーツを持つ実行教本館の幹部であった。実行教は明治二〇年代から富士信仰系という枠あるいは一教団の枠を越え、月刊誌『惟一』を媒体として「神道界全体」の改革を目指していた。実行教の教師養成に対する態度や実行教本館の動きは『惟一』を舞台に展開されていく。

「布教伝道スル教師ハ教義宗旨ニ精通スルノ外尙尋常中学校

相当以上ノ学識ヲ具備スル」よう示された明治二八年五月三日の内務省訓令第九号に呼応して、『惟一』編集人で実行教本館幹部の勝屋馬三男が、同六月の第二一号に教師の質を問う論説「天下の冗教師を淘汰せよ」を、同一〇月には教師検定法とそれについての論説を発表した。明浜と号し、咸宜園最後の塾主として知られる勝屋馬三男は、明治三年から二六年九月まで私塾で漢学教授、私立有隣学館と真宗振風校で漢文を教授した後、明治二十七年に上京した頃から実行教本館に所属していた。明治二月には新たに整備された教師検定法にもとづき、本教師第一回試験が施行された。勝屋は「本館教師試験員」に後に第三代管長となる柴田孫太郎とともに任命され、制度整備にとどまらずその実行も担当している。勝屋は明治二九年二月には教史の編纂と「教學寮」設置の必要性について論説を発表したが、同年一〇月、塾主として咸宜園に戻ることとなり実行教本館を去った。

勝屋が実行教を去った後、実行教本館幹部として教師養成を主唱したのが金丸俊胤である。宮内省宮内官などを務めた佐賀出身の国学者である金丸は、勝屋の後継として編集を務めた。金丸は、編集者としてではなく一寄稿者としてあるいは読者として以前から『惟一』の誌面刷新、教団改革を求めており、第三二号（二九年二月）から編集人に就任すると『惟一』に誌面改革の一つとして誌上講義「講義録 古事記上巻講義」と題された連載を開始し、教師の質確保のための方策をとった。だが、そこで注力された科目は「古事記」であり「万葉集」であり、富士信仰教団としての実行教の姿は薄く感じられる。金丸

はその後、伊那を中心とした多くの信徒と共に教育勅語奉賛のための組織である大日本実行会を組織し、実行教の分裂をもたらした。伊那の信徒が「御恩礼式」や「不二道」と無関係な教会講社の増加を嫌ったためともいわれるが、同時に彼らは富士信仰教団であることを捨てたのである。

実行教においては柴田家や不二道以来の古参信徒ではなく、神道教団としての実行教に参加した国学者や漢学者が編集者あるいは発行者、印刷者として教団内部で活躍し、教師検定法や教學寮などを整備していった。しかし勝屋にしても金丸にしても教団に残ることはなかった。彼らの去る先は勝屋の場合は咸宜園であり、金丸の場合は大日本実行会であった。神道界全体の改革が志向する普遍性と富士信仰系教団としての独自性の間の葛藤は、分裂の可能性をはらむものであった。

大成教に包括された近世教化活動

萩原 稔

本発表では、近世末期までには成立していた教化活動が、明治初期の教導職制度とその変容である「教派神道」に対応していく過程について考察したい。なかでも、その組織としての統一性が弱いとされ、それゆえに包容性が高いともいえる大成教会・神道大成教を軸にして、そこに包括されることになった井上正鑑に発する禊教、横山丸三に発する洵宮、そして心学と俳諧の結社の事例に注目していくことにする。

禊教は井上正鑑（一七九〇—一八四九）が、天保十一年（一八四〇）に創始した「祓修行」に起源があるが、孫弟子の東宮

千別（一八三三—一八九七）が中心になって、明治五年（一八七二）五月に布教活動の許可を申請し、八月に「吐菩加美講」として布教公認がなされた。心学は石田梅岩によって創始され、神儒仏の三教一致の平易な生活倫理を説き、江戸では参前舎が拠点となっていた。幕末になると、講舎の数も激減していたが、過去の実績からか、教導職設置間もない明治五年五月には、参前舎舎主の高橋好雪が教導職に補せられた。神道化を促されたものの、神儒仏一致の伝統に従って拒絶したが、八月には従前どおりの活動を許されている。淘宮は横山丸三（一七八〇—一八五四）が天保五年（一八三八）正月に指導を始めた「天源淘宮学」に起源があるが、東京府の官吏の勧誘により、明治六年五月に布教活動を申請して許可を受けた。江戸の俳諧は多くの系統の宗匠が乱立した状況だったが、明治六年ごろから、宗匠たちに教導職となるように勧誘があり、明治七年四月には、関爲山を中心にした「俳諧教林盟社」と、同年八月に三森幹雄を中心にした「俳諧明倫講社」が結成され、各宗匠が雖然と存在していた俳壇に、教導職制度による二つの結社が出現した。

明治八年四月に、神仏教導職の分離が行われると、東京では東京府神道事務分局傘下の中間包括組織として「惟神教会」が結成されて、平山省齋が会長になった。俳諧教林盟社はここに加入していた記録があるが、この「惟神教会」は、教化活動の内部での対立などにより「分裂」が起きた時の受け皿として、大成教と対になって機能している事例がみられる。例えば、禊教の直門坂田鐵安は、明治十二年八月には、後に大成教に所

属する「禊教社」から離脱して「惟神教会禊社長」となり、独立・管長設置への歩みを進めた。また、淘宮の六高弟の一人である新家春三は、明治十三年五月に「惟神教会淘宮講社」となっていて、同じく六高弟の佐野量丸やその門人吉川一元などの社中が大成教に参加したのとは異なっている。明確な史料は未見だが、こうした調整を平山省齋が行った可能性がある。

十二年九月には、平山省齋が主導して「本教大成教会」が結成され、十五年五月には「神道大成派」として特立と管長設置がなされた。「禊教社」は、直後の十二年十一月には、傘下に入って中核的な地位を占めたが、心学でも同年のうちに、参前舎などが「大成教付属心学講社」となり、のちには全国十二の講舎が傘下に入った。しかし、かつて全国の心学講舎の中心であった京都の明倫舎は参加しなかった。俳諧の結社では、十六年（一八八三）四月に「俳諧教林盟社」は大成教に転属し、「俳諧明倫講社」は、後の「神道（本局）傘下の中間包括組織」として、十八年（一八八五）三月には「神道芭蕉派」の許可を受ける母体となったが、二十九年になると「大成教古池教会」も組織した。

しかし、明治三十一年に民法が施行されて公益法人の制度が立ち上がると、教化活動は「教派神道」から離脱し始め、心学では、大阪の明誠舎が三十八年三月、東京の参前舎も大正十年十二月に社団法人になり、淘宮も、昭和十九年六月に「社団法人日本淘道会」となって大成教を離れている。

パネルの主旨とまとめ

弓山 達也

本パネルの目的は、教派神道における各教団内外の越境、つまり交渉ゆえ生じる葛藤、分裂を事例に、笠原一男編『日本宗教史Ⅱ』や村上重良『近代民衆宗教史の研究』などで、一般に明治宗教政策の産物とされ、制度として固定化したイメージ、あるいは逆に雑多な講社の寄せ集めのように見える教派神道の組織化のダイナミズムを明らかにするものである。そこには宗教運動の一つの核に収斂していく特徴を見据えると同時に、個々の信仰者の相互交渉・影響関係から組織化の過程に焦点を当てていこうという私たちの戦略がある。

さて上記のように、教派神道は宗教政策の落とし子と見なされやすい。そのため村上重良『国家神道と民衆宗教』のように、教派神道は制度として見る限り敗戦によって歴史的意義を喪失したという評価もある。一方、井上順孝『教派神道の形成』は教派神道を分析概念としてとらえ、神道系新宗教との対比で、組織化に関して樹木モデルに対する高杯モデルを提起している。その上で「さわめて柔軟な、見方を変えればすこぶる無原則と言えるような組織結集原理」を指摘している。

教派神道の各教団の研究は、樹木モデルの形態をとる天理教や金光教に強い関心を示してきた。鶴藤幾太『教派神道の研究』のいう「純粹派」「独創派」（黒住・金光・天理）にこそ、宗教運動らしい魅力があるのかもしれない。しかし私たちは、「異質な宗教運動が雑居する」中での「緩やかな等質性」を基準とした「連合、連携、提携」（井上）、「信仰上の異分子を混

合包括」することによる「融通性」（鶴藤）にこそ注目し、純粹・独創とみなされる教団にも、かかる側面があることを指摘し、ここに教派神道の、さらには宗教運動の重要な特徴を見出すと、このパネルを企図した。

新しい宗教運動としての神道教派が、明治期の宗教政策という強固な制度上の制約から越境しようとするには、その運動を担った個々の信仰者の外部との交渉・葛藤、そして時には離反や組織分裂に至るプロセスがあつたに違いない。今回、私たちはいわゆる「教派神道十三派」というスタティックな枠組みよりも、ミクロな交渉・葛藤に目配りをしたいと考え、またそのことが教派神道論に新しい研究上の更新をもたらさうと確信している。さらに敷衍するならば、個の体験に根ざしつつも、それが大衆運動として軌道にのって社会に定着するためには、その制度の枠内に収まらなければいけない、逆に個の体験を尊重するならば、時として制度を越境することもあるという、宗教が本質的に抱える問題、言い換えれば極めて宗教社会学的な問いを、この「越境する教派神道」というテーマは有しているともいえよう。

各発表では、明治期の天理教（弓山）、黒住教、金光教（藤井）、実行教（今井）、大成教、禊教（萩原）が扱われた。その後、本パネルは二九名の参加者とともに、（一）神道教派とそれに隣接する神社（金乃神社・宗忠神社・井上神社）との関係、（二）現代の教団における「越境」事例への評価、（三）近世との連続性（歴史的越境）や教団内の国学者の位置づけ、および関係性、（四）創唱性の高い教団と講社を糾合する形でできた教団

とどのようなパターンがあるのか、樹木／高坏モデル以上の類型ができるのか、(五)教団内の教育期間や組織化の過程での祭儀の変容・持続などの問題提起や議論がなされた。

なおパネル終了後、第六部会のパネル「近代宗教政策下における「教団」未満の宗教者たち」の登壇者・参加者と、アフターセッションとして、開催校のご高配を得て、帝京科学大学中庭にて、一時間、約二〇名で、両パネルでの発題・議論・メンバーの研究についての情報交換を行った。

宗教研究における井筒「東洋哲学」とその展開

代表者・司会 澤井義次

井筒「東洋哲学」における

モッラー・サドラー存在論の位置づけ

鎌田 繁

イスラーム神秘思想は井筒俊彦が終生関心をもった思想である。そのなかのひとりがモッラー・サドラー（一六四〇年没）であり、彼はスフラワルディー（照明哲学）とイブン・アラビ（存在一性論）のふたりの実在把握の直観を継承し、イブン・スリーナー（イスラーム・アリストテレス哲学）の哲学的枠組を取り込み、自らの哲学体系を提示した。

サドラーにとつて哲学（ファルサフア）とは、存在者の世界の真実の在り方を知ることによって魂を完成させること、あるいは、神に類化することである（主著 *Asfar* 序文）。純粹存在の様態を目指して人間の魂の存在を純化することともいえる。そのなかには存在論、認識論、靈魂論（終末論を含む）など広汎な思索が含まれる。井筒はこのサドラーの思索の全体を論じることとはしておらず、彼の哲学の基礎を形成する存在の实在性について関心を集中させている。井筒が『存在の概念と实在性』（二〇一七年、英文初版一九七一年）、『存在認識の道』（解説）（一九七八年）でサドラーの存在理解を示すために言及するのは、彼の存在の「本源性」（*asālat al-wujūd*）、「存在の類比性」（*tashkik*）、「実体運動説」（*al-haraka al-jawharīya*）の

議論である。どの論題も実在としての存在は静的なものではなく、不断に展開するダイナミックな流動体であることを支持する議論を提供する。この議論を通して、世界は未分節の存在が流動遍満している状態にあり、その存在が強弱、濃淡、遅速などによって分節化され、人間理性が個々の分節をそれぞれ異なる本質と認識することによって多くの個物で固められた世界が現象する。このようにサドラーの存在の持つ意義は理解できらる。

存在の本性にしろ、実体運動説にしろ、それまでの哲学の定説を廃して主張された議論であり、あえてそのような主張をする背景にサドラー自身の強烈な実在体験を井筒は想定する。すなわち、この目の前に見えている世界、さまざまな個物が積み上がっている世界、が同時にそれらのものの差異の消滅した一なる存在の流動であるとするような実在体験である。井筒自身はサドラーの哲学は彼の実在体験を言語化したものであり、その体験を視野にいれなければ彼の哲学の理解は完全ではないと考える。

井筒の主要な関心は、言語表現としての哲学の背後に実在体験、形而上体験とよぶような体験が前提としてあり、表現された哲学的論述は、その背後の実在体験なるものと対応しており、その体験によってどのように論理化されるのか、あるいはその論述とその論述を基礎づける実在体験との関わりをどのように見ることができるのか、このような点にあるといえるだろう。表現されている哲学的論述をその背後の表現され得ない実在体験との関係において解明すること、ともいえるだろう。

井筒はサドラーの研究書として評価の高い Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany 1975) を「モッラー・サドラーの神秘哲学的側面はほとんど全くわかっていない」（『存在認識の道』解説）と酷評するが、この評価の生まれる所以は、ラフマーンはサドラーの哲学的論述について詳細な分析を行っているが、その背後に潜む実在体験とのかかわりの視点がない、ということであろう。しかしながら、ラフマーンは上掲書の前書きで、イスラーム哲学研究における「スピリチュアルな」理解を批判し、純粹な知的な哲学的立場からサドラーの思索を解明するのだと述べており、井筒のような理解は哲学研究を逸脱していると考えられるのではないかと思う。モッラー・サドラーの哲学の性格をどう把握するかによって変わるが、井筒にとつてその哲学は実在体験を根拠にもつ思索のひとつの典型として「東洋哲学」の重要な構成要素となつているといえるだろう。

井筒「東洋哲学」とハイデガールの言語哲学

フアン・ホセ・ロベス・パソス

本発表では、独自の「東洋哲学」を考案した井筒俊彦と現代西洋哲学の代表者であるハイデガールの言語哲学を比較し、それぞれの「言葉・コトバ」の理解を明らかにし、井筒の「東洋哲学」の視座から西洋哲学を読み解くことが可能かどうかを考察する。

井筒の「東洋哲学」によれば、コトバの意味分節機能によって本質の世界が生成される。また、コトバ以前に本質は存在し

ないため、無本質の世界を理解するには言語が適していない。完全なる存在を直接把握するため東洋の思想伝統においては「言語脱落」を引き起こす修行が行われる。個々の本質の幻想が解体され、無本質の世界の理解が可能となる。

ハイデガー哲学では、言葉はただ単に現象の混沌を恣意的に整理する記号ではなく、ある「行為の可能性」を示す。言葉の意味を理解するためには、事前にその言葉の使い方を理解することが必要だ。現象界の事物は自ら真理として顕れ、人間が言葉によってその真理を理解する。しかし、ハイデガーの言う真理（アレーティア）には、言葉で把握できない（完全なる）存在も示唆されている。「存在」は言語を使って人間に呼びかけ、現象界として眼前に顕れる。換言すれば、人間は言語によって「存在を聞く」ことができる。なお、言葉を利用すると存在の領域にたどり着くことが不可能だ。

『存在と時間』では、ハイデガーが「存在への問い」の必要性を訴え、『ヒューマニズムについて』では、「存在が思索によって言語になる」とし、言語を「存在の家」と定義した。つまり、「存在への問い」は「言葉への問い」に他ならないのである。「現存在」としての人間も「存在の家」の居住者であるが、近代ではホームレス生活が続いている。「存在そのもの」及び「言語そのもの」を忘却したため、人間は「故郷喪失の運命にある」。存在の明るみにいることが当たり前になり、言語が世界を理解するための記号とされている。

井筒は『意識と本質』において、名によってモノが凝固されるためにモノの本質の認識及び了解が必要だという。つまり、

本質とコトバが同時に顕現する。なお、コトバが完全に無本質の世界を表現しているとは言えない。完全なる存在（または無）はコトバを超越していて、前述したように把握するためには言語脱落のプロセスが必要である。井筒は東洋の哲人だけでなく、西洋では詩人マラルメを取り上げ、本質の無化のプロセスを説く。

ハイデガーが言葉という存在の家に住みつ、人間は「存在へと身を開きそこへ出で立つ」というが、井筒と同様に詩人（ヘルダーリン）の言葉を提示し、詩こそが存在へと身を開いているという。言い換えれば、詩の言葉はある種の言語脱落といえるであろう。

『ヒューマニズムについて』の終わりには、ハイデガーは「言葉が存在の言葉であるのは、雲が、天空の雲であるのと同様である」という。空に雲があるからこそ、空として認識できると同様に、言葉は「存在の思索を言う」。言葉を習った子供はモノの意味が言葉によって普遍的に手の届く距離にあり、言葉はモノの「行為の可能性」を明らかにしているため、子供の視線を操作することができる。ハイデガーの言う「モノの行為の可能性」は井筒哲学において、「モノの本質」として理解できるであろう。また、言葉によって行為の可能性を知ることが意識のプロセスとして見られる。

最後に、ハイデガーの影響を受けてサルトルが「存在が本質に先立つ」と説いたが、後にハイデガーがこの言葉を「存在の忘却の内」として批判した。井筒が説く「東洋哲学」は「存在の忘却」を克服できたのだろうか。「東洋哲学」では存在は言語

以前であり、言葉ではなく修行によって把持できる。つまり、東洋哲学の思索は「形而上学よりも、いっそう根源的」な思索であり、ハイデガーの言う「来たるべき思索」と考えられる。

井筒俊彦の言語アラヤ識と上田閑照の根源語

氣多 雅子

上田の根源語の思想との比較を通して、井筒の言語アラヤ識の思想の特質を明らかにする。井筒は意識のゼロ・ポイントを原点とする意識の構造モデルを考えて、無意識から意識化の胎動を見せる領域を「言語アラヤ識」と呼ぶ。ここで成立した「元型」は言語アラヤ識と表層意識との中間領域に「元型」イメージとして押し出て、想像の世界をつくる。井筒はイメージ形成こそ人間意識の最も本源的な機能であるとして、語の意味作用はイメージ喚起作用であるという考え方をとる。他方、上田は、言葉が徹底的に奪われる根本経験と言葉が新たに生まれる根本経験とが一つのこととして生起する出来事を「根源語」と呼ぶ。この二重の運動は「言葉から出て言葉に出る」と表現される。この運動によって言葉は真の言葉になり、そこから根源語の分節ということが考えられる。分節には第一次分節、第二次分節という次元の違いがある。

両者は、いずれも言葉以前のところから言葉が発出してゆく現象を説明しようとする思想であり、同じ事態を捉えようとしている。しかし、その捉え方に重要な違いがある。それはまずイメージの位置づけである。上田の神秘主義の考察では、「言葉から出る」に相当する「神秘主義から非神秘主義へ」と

いう動態においてどこまでもイメージは否定される。しかし、それが「言葉に出る」へと展開する動態においては第一次分節の段階でイメージの形をとる場合があるとす。だが、根源語の思想においてイメージは副次的な意義しかもたない。では井筒の禅の理解はどうか。禅では表層意識に浮かび上がったイメージを妄念として退けて、形而上的「無」と瞬時に関わる。形而上的「無」が意味分節することで私たちのリアリティが原始的に有意味なものになる。このように、井筒は禅仏教もあくまでイメージの観点から捉える。しかし、井筒は禅仏教に見出される存在論的イメージを重要視せず、老荘思想などに見られる神話創造的イメージ、即ち「元型」イメージを重要視する。象徴的な「元型」イメージによって現れる世界の事物の姿こそ、人間の運命と存在により深く関わるリアリティの原初的な構成を表しているとする。

さらに、言葉とイメージを不可分と見る井筒の考え方の源は、初期の『言語と呪術』で言葉の意味論的構成そのものに呪術的観念が組み込まれているという言語観に認められる。井筒の関心は言葉の内包 (connotation) が発生せんとする心理学的な出来事に関心が向けられる。内包の発生の源が、後に言語アラヤ識という考え方になる。井筒の哲学的意味論は心理学を基盤としており、いわゆる心理主義の系譜にあるといつてよい。

他方、上田の「言葉から出て言葉に出る」という根本運動は、「二重世界内存在」という我々の存在の仕方に関わるものとして考えられている。包括的意味空間である世界は世界として限らない開けに「於てある」とされる。この考え方は西田の

場所の論理の強い影響下で成立している。西田は彼の論理の立場から外延を重視するが、この外延は延長とか範囲を意味する extension であり、指示を意味する denotation ではない。西田の思索は哲学的論理学の系譜の内にあり、上田も基本的にその系譜の内にいる。ただし、西田と違って、上田は言葉を繰り返し主題化している。言葉に関心が向く思考の方向性が、上田と井筒との接点である。ただし、上田にとって言葉はどこまでも「月を指す指」であって月そのものではない。井筒にとつては、言葉は指であると同時に月であったと思われる。そのことは、両者における「リアリティ」の在処の違いに顕著に現れる。井筒においては、実在のリアリティが意味の産出としてのイマジユにあるのに対して、上田においては、実在のリアリティが「言葉から出て言葉に出る」という根本運動そのものにある。

井筒「東洋哲学」構想とイブン・アラビー解釈に潜む問題点

仁子 寿晴

『スーフィズムと老荘思想』は（厳密には、その本のおかげで為される意味論分析は）二つに引き裂かれている。一つは、「東洋哲学」構想の方向に、もう一つは、厳密な文化学としての意味論分析の方向に。『スーフィズムと老荘思想』は、第一部にイブン・アラビー思想を扱い、第二部に老荘思想を扱う。井筒は、第一部と第二部は互いに独立した意味論分析なのだと言ふ。確かにその通りであつて、語・概念が、それを取り囲み、当の語なり、概念なりの意味を定めてゆく語群・概念群の

下で分析することが各々の研究における基本的方法論であるのは間違いない。その一方で、『スーフィズムと老荘思想』は、比較哲学でもある。そしてその延長上に「東洋哲学」構想があることは、『スーフィズムと老荘思想』訳者後書きで、井筒意味論の展開を論じた際に、指摘しておいた。方法論としての意味論を、適用範囲の拡大というし方で展開することに私はまるで異存がない。適用範囲の拡大は、簡便に言えば、一つの文化の或る時的平面での意味論分析→一つの文化の複数の時的平面での意味論分析→そうした意味論的分析に本づく複数文化の比較→「東洋諸哲学」への意味論的分析の拡大→西洋哲学と「東洋諸哲学」の摺り合わせによる何がしか一つの哲学を指向する、といったし方で理念的に展開する。

こうした井筒の意味論構想全体を妥当と見做したとしても、『スーフィズムと老荘思想』には——第一部の意味論的分析においても、第二部の意味論的分析においても——やや見えづらいつい隠された問題点がある。それは、文化学としての厳密な意味論分析が不徹底だということだ。『スーフィズムと老荘思想』より前に書かれた『クルアーンにおける神と人間』での意味論分析と較べてみれば、その不徹底さが際立つ。『クルアーンにおける神と人間』では、クルアーンで用いられるアラビア語が、徹頭徹尾、ジャーヒリヤ時代（クルアーン以前の時代）の当のアラビア語の概念把握を背景に分析される。或る特定の語群の集合（クルアーン）は、その語群内部で意味論分析が遂行される訳だが、その結果導かれる意味論的ネットワーク全体が帯びる意味（これが世界観であり、存在把握である）は、そ

の当の語群が以前に有った意味論ネットワークが帯びる意味と「ズレ」る。その「ズレ」により、当の特定の語群の集合の意味論的ネットワーク全体が帯びる意味の特異性が顕わになる。

『スーフイズムと老荘思想』での不徹底さは、イブン・アラビーなり、老子・莊子なりのテクストが、或る意味でそれらが依拠し／改変したであろう意味論的ネットワーク（例えば、カラム「便宜的にイスラーム神学」や公孫竜。孰れも『スーフイズムと老荘思想』で言及されている）と徹底的に較べられていないことだ。

『スーフイズムと老荘思想』に提示されるイブン・アラビーの意味論的ネットワークは、無論それ自体としては、大きな価値がある。だが、「ズレ」の部分が明示化されない以上、厳密な意味での文化学としての意味論としては、脱落があると言わざるをえない。そして、そのことは、井筒自身の哲学思想にも影を落とす。井筒自身は分析概念としての「存在」と「本質」をほぼ絶対的な対とする。カラムであれ、公孫竜であれ、「存在」と「本質」の対を採用しないタイプの思想である。それらの思想体系の中心となるのは「もの」（アラビア語でシャイウ、漢語で「物」）であり、「存在」と「本質」でなく、「もの」と「存在」の対が大きな意味を有つ。残念なことに、井筒の意味論分析でも、井筒の哲学思想においても「もの」（現にこれと把握される、これと指定されるもの——「意識と本質」などと言う「Xへの意識」に近いが、別概念——）が採り上げられることはない（だが、イブン・アラビー思想でも「もの」は相当に大きな役割を担う）。

井筒俊彦の哲学的意味論とシャンカラの哲学

澤井 義次

本発表では、井筒俊彦が哲学的意味論の視座から、シャンカラの不二元論ヴェーダーンタ哲学をいかに解釈しているのかを考察する。シャンカラ哲学に関する井筒の理解をおし、彼の哲学的意味論の特徴を明らかにし、その思想的展開性について探究したい。

井筒が自らの専門領域を「哲学的意味論」(Philosophical Semantics)と意識するようになったのは、一九六七年、エラノス会議に講師として招かれた時期からであった。彼はその会議の主催者から専門領域を「哲学的意味論としてよろしいか」と尋ねられた。当初は少し驚いたようだが、彼の視座をうまく表現していると思ったという。ところで、井筒の「意味論」とは、周りの世界を概念化し解釈する道具として言語を用いる人々の世界観を把握するために、言語のキータームを分析的に研究することであった。井筒は東洋思想の二つの主要な哲学的立場に注目した。まず、最初の立場は、言語と存在とのあいだに一对一の實在的対応関係を認めるものであった。もう一つの立場は、言語の存在分節的な意味機能によって生み出された事物象が個別的な語の意味の実体化にすぎないとみなすものであった。井筒は後者の思想に関心を抱き、大乘仏教思想や老荘思想さらにシャンカラの哲学などの特徴を読み解いた。井筒の意味論的視座によれば、言語的「意味分節」は言語の本源的功能であり、「意味分節・即・存在分節」によって特徴づけられるという。

井筒はシャンカラが説いた「マーヤー」的意識の構造を東洋的言語哲学の根源的パターンとして捉えた。シャンカラによれば、「ブラフマンは真、世界は偽」(brahma satyam jagan mithya) と言う。真に実在するのは究極的実在ブラフマンのみであり、それ以外は実在しない。この思想は存在世界の「マーヤー（幻妄）」的仮現性を強調するが、マーヤーによって仮現する存在世界の根源に、絶対無限定のブラフマンのみが実在することを認める。存在リアリティの極点としてのブラフマンは「高次・低次」の二重構造を示す。それに対応するかたちで、アートマンも「高次・低次」の二重構造を示す。低次アートマンは「個我」と呼ばれるが、それが「マーヤー的世界現出の主体」であると井筒は言う。また、存在世界は一つの巨大な意味的「幻影」（マーヤー）であるとも言う。

井筒は不二元論思想を「全存在世界が無数の「付託（かぶせ）」の多重多層的に錯綜する糸の織り出すひとつの巨大なテクスト（テクスチャ）」として捉えた。シャンカラは現象界が「名・形」(nama-rupa) の世界であると言うが、そのことを井筒は「コトバの喚起する意味分節的表象形態」と読みかえた。存在分節の標識としての「名」が、一つひとつ独自の意味表象的境界線をブラフマンの表面に縦横無尽に引き散らし、その境界線に沿って個別的に「形」（事物事象）が描き出される。絶対的であるブラフマンが、コトバによって把握され、様々な「名」を付される。そのことによって、限らない差異性の多重多重に錯雑する現象的多として顕現するといふのだ。

コトバと現象的多の連関に関する井筒の意味論的読みは、思

想構造論的には、シャンカラの哲学に合致する。現象的多は「名・形」にすぎず、ブラフマンは全てに遍在する唯一絶対の無分節的存在リアリティであり、一切の個別的「名」に先行する「分節以前」である。それをコトバが意味分節し、そこに千差万別のものの世界が現出する。コトバの介入による「分節以後」が、シャンカラが説くマーヤー的世界である。シャンカラの哲学に関する井筒の意味論的読みは、シャンカラの伝統的な思想を現代的な視座から展開しようとするもので、まさに井筒が言う創造的「読み」の試みであったと言えるだろう。

パネルの主旨とまとめ

澤井 義次

このパネルは、イスラーム哲学・東洋思想の研究で知られる井筒俊彦の「東洋哲学」について、宗教学的な視点から思想的展開性を探究する試みであった。各パネリストは、各自の専門分野の視点から、井筒が関心をもっていた（接点をもっていた）個別の宗教思想と比較考察しながら、井筒「東洋哲学」の特徴を明らかにし、その思想の展開を模索した。

まず、鎌田はイスラーム思想の中でも、井筒が主体的な関心をもって研究したモッラー・サドラーに注目した。彼はイブン・アラビーとともに、井筒が関心を寄せた思想家の一人であった。鎌田は井筒がサドラーの哲学の基礎を形成する存在の实在性に関心を集中させたことを指摘したうえで、井筒はサドラーの哲学を彼自身の实在体験の言語化として捉えたことを明らかにした。井筒のそうした理解は哲学研究を逸脱したものとし

て批判されるかもしれないが、鎌田は井筒が実在体験を視野に入れなければ、サドラーの哲学の理解は完全ではないと考えていたと論じた。次にロベス・パソスは井筒の言語哲学をハイデガーのそれと比較しながら、その「言葉・コトバ」の理解を明らかにした。「存在」を中心に展開してきた西洋哲学がニヒリズムによって軸を失ったとき、ハイデガーは「存在と時間」において、「存在への問い」の復活を試み、「ヒューマニズムについて」では、「言葉」を「存在の家」と規定した。一方、井筒「東洋哲学」では、コトバの意味分節作用によって本質の世界が生成されるという。ロベス・パソスは井筒「東洋哲学」が説く「コトバ」の意味論視座から、ハイデガーの言語哲学を読み解くことによって、井筒「東洋哲学」の可能性を模索した。

さらに氣多は、井筒俊彦の「言語アラヤ識」の思想と上田閑照の「根源語」の思想を比較することによって、井筒の言語思想の特質を明らかにした。井筒の「言語アラヤ識」も上田の「根源語」も、言葉以前のところから言葉が発出していく事象を解明しようとするものであるが、氣多はイマージュの位置づけには違いがあると述べた。イマージュが決定的に重要な意義をもつ井筒の言語哲学では、実在のリアリティが「意味の産出としてのイマージュ」にあるのに対して、上田の思想では、実在のリアリティが「言葉から出て、言葉に出る」という根本運動そのものにあると氣多は論じた。仁子はまず、井筒の「スーフィズムと老荘思想」における意味論分析が、二つの方向、すなわち、「東洋哲学」構想の方向と厳密な文化学としての意味論分析の方向という二つに引き裂かれていると指摘した。さら

に、井筒の意味論全体の妥当性を認めたとしても、「スーフィズムと老荘思想」には見えづらい隠された問題点があると仁子は述べた。それは文化学としての厳密な意味論分析が不徹底だということである。「スーフィズムと老荘思想」での不徹底さとは、イブン・アラビーや老子・荘子のテクストが、ある意味でそれらが依拠し/改変したであろう意味論的ネットワークと徹底的に較べられていないことであると論じた。最後に澤井は、井筒俊彦の「哲学的意味論」をシャンカラのヴェーダーンタ哲学と比較考察した。シャンカラは存在世界の「マヤー」(幻妄)的仮現性を強調したが、井筒はその「マヤー」的意識の構造を東洋的言語哲学の根源的パターンとして捉えた。澤井は井筒のシャンカラ理解をおして、彼の哲学的思惟の特質を論じたが、今後、東洋思想が説く言語の実在指示性にも注目して、彼の哲学的意味論を検討することによって、新たな思想の展開の可能性があると指摘した。

以上、五名の研究発表の終了後、パネルに参加した全ての研究者とともに、井筒「東洋哲学」をめぐる問題点とその思想の展開可能性について、活発な討議がなされた。これまで蓄積された井筒「東洋哲学」の研究成果を踏まえて企画されたパネルは、今後の井筒「東洋哲学」研究とその展開を示唆する一つの貴重な試みであったと言えるだろう。

宗勢調査の可能性と個別課題へのアプローチ

代表者・司会 川又俊則

コメンテータ 村上興匡

質問紙調査による実態把握や将来予測としての宗勢調査

相澤 秀生

本発表では、仏教教団が実施する「宗勢調査」に焦点を当て、宗勢調査の利点や課題を整理し、これを寺院の実態研究に活用するための端緒としたい。

宗勢調査は、教団が国勢調査に着想を得て、傘下にある寺院や住職らの実態、すなわち寺院と檀信徒の分布、寺院を支える人びとと組織の属性や役割、寺院の活動や運営の状況などを明らかにし、教団による教化推進の施策立案を目的に実施される質問紙調査である。全寺院・住職を対象とする悉皆調査となる場合が多い。人口減少の到来とともに、寺院の法人解散（廃寺）が目立つようになってきた今日、これまでに実施されてきた宗勢調査は、かつて存在していた寺院の実態を含んでおり、宗勢調査における貴重な記録である。

曹洞宗が二〇一五年に実施した宗勢調査（事前調査を除く一万四〇九九ヶ寺を対象に実施。回収率九六・八％）によれば、寺院減少時代の到来、寺檀関係の縮小化、法人収入の格差拡大、兼務寺院の増加、徒弟の大幅な減少といった興味深い結果が明らかになっている（曹洞宗宗勢総合調査委員会編『曹洞宗宗勢総合調査報告書二〇一五年（平成二七）』曹洞宗宗務庁、二〇

一七年）。

このように、宗勢調査が射程とするのは、寺院や住職らの実態を網羅的に把握し、これをもって教団の特性を一般化することが最大の特徴である。これらの集計結果は継続調査によって、その変化も辿ることができる。こうしたマクロレベルの把握と同時に、メゾレベル（地域ブロック、都道府県など）の動向もクロス集計で明らかにすることも可能である。曹洞宗寺院の法人収入を例にすれば、東高西低の傾向がみられる。地域別の集計データに基づいて特定地域に焦点を絞り、寺院の実態を全国の状況と照らし合わせつつ、さらにこれを他教団と比較した分析を行なうことができるのも特徴の一つである。

宗勢調査は過去の実績に外部調査の結果を変数として加味すると、檀信徒数や葬儀件数といった将来の動向も試算できる。国勢調査や国立社会保障・人口問題研究所の世帯数将来推計に基づき、曹洞宗寺院一ヶ寺あたりの将来の檀信徒数を試算すると、地方別で檀徒が増加するところは一つもなく、全体として減少に向かう（相澤秀生・川又俊則編著『岐路に立つ仏教寺院―曹洞宗宗勢総合調査二〇一五年を中心に』法藏館、二〇一九年）。

宗勢調査の特性上、どうしても捨象されやすいのがミクロレベル（寺院個別）の実態である。自由記述に着眼することで、一部その代替をすることもできるが、むしろこれはフィールドワークによる調査の方が収獲が大きい。

どのような調査にもいえることだが、調査には多くの労力と費用が注がれる。被調査者の回答にかかる負担も考慮すれば、質問紙の内容は教団の関心事に絞られ、その深度もかぎられる

ことになる。教団間での比較を行なう際にも問題が残る。寺院の所在する地域の区分をはじめ、檀信徒数や法人収入などの尋ね方（選択回答／実数記入）などが異なり、宗規の違いも相まって、近似した設問でも比較不可能な場合が多い。

いずれにしても、寺院の実態研究を進めるうえで、前提となるのは宗勢調査の利用許諾である。しかしながら、宗勢調査は外部研究を想定していない。その利用範囲は公刊の報告書に記載のあるデータに限定されるのが関の山だろう。分析においては、報告書以外の集計結果を必要とすることもしばしばであり、いかにしてその利用許諾を得ることができるのか。教団との関係構築と働きかけが大きな課題となっている。

調査を通して見えてくる過疎地寺院の課題

平子 泰弘

本発表は、「宗勢調査」により明らかにされる寺院の変化や状況を「過疎地寺院（過疎地に所在する寺院）」に絞って見ていく。過疎地寺院ではさまざまな問題が生じていて、各教団が取り組んでいる課題である。ここでは過疎地寺院が抱える課題そのものを明らかにするのではなく、過疎地寺院の実態を調査する際の調査上に生じる課題について論じる。また紙面による宗勢調査だけではなく、現地調査の有効性についても確認し、過疎地寺院の実態をより正確に把握する手法を探っていきたい。

曹洞宗が十年毎に実施する宗勢調査において、二〇一五年実施の調査時で過疎地寺院は全寺院のうち二九・九％（四〇八三ヶ寺）である（曹洞宗宗勢総合調査委員会編『曹洞宗宗勢総合

調査報告書二〇一五年（平成二七）』曹洞宗宗務庁、二〇一七）。さらにこの調査に基づく分析では、檀信徒の減少傾向、法人収入の低収入寺院の割合、兼務・無住寺院の割合、寺院の継承への意識などで過疎地寺院と非過疎地寺院の間で違いがあることが指摘されている（相澤秀生「過疎地域における曹洞宗寺院の現状」相澤秀生・川又俊則編著『岐路に立つ仏教寺院―曹洞宗宗勢総合調査二〇一五年を中心に』法蔵館、二〇一九）。同著は調査に寄せられた各地住職の意見紹介を通して、過疎地寺院の状況をより具体的に映し出している。設問の分析だけでは個々の寺院の実態を把握することは難しいが、意見紹介によって実態を明らかにする工夫がなされている。

他教団の宗勢調査を見ていくと、各調査ともに過疎に特化した設問設定はわずかであり、「地域の特性」、「遠方檀信徒」、「寺院後継者」、「寺院の解散・合併」、「過疎対策への評価」などの設問を用いて地方毎の特徴を分析している（日蓮宗現代宗教研究所「宗勢調査プロジェクトチーム編『人口減少時代の宗門―宗勢調査にみる日蓮宗の現状と課題』日蓮宗宗務院、二〇一四。浄土真宗本願寺派「第一〇回宗勢基本調査中間報告（単純集計）」宗報「五八一号、二〇一六）。また寺院所在地を尋ねていない調査も多く、過疎地寺院を抽出しての分析はされていない。他教団の調査においてもさまざまな設問を設け、その分析を通して過疎地寺院の現状を把握しようとしている。調査毎に設問設計が異なり安易な比較はできないが、曹洞宗の調査で明らかとなった実態と同様の傾向を確認することはできる。

一方、現地調査は実際に過疎地にて住職から実態を聞き取る

調査となるが、これも各教団にて実施されている。また過疎問題連絡懇談会のように、いくつかの教団が協働して現地調査が行われている。同懇談会が二〇一七年八月に石川県能登地域で実施した現地調査はその一例である。地域に所在する各宗派二〇ヶ寺での聞き取り調査では、檀信徒の離郷の状況、葬儀・供養の変化、寺院維持への思いなどが詳細に収集されている。

紙面による宗勢調査では、全体の傾向や分布、変化を把握することができ、クロス集計によって過疎地の傾向も見ることが可能である。しかし、過疎地寺院の全体的な傾向は掴めるものの、個々の寺院の実態を把握することは難しい。一方、現地調査では現地で聞き取りを行うことにより詳細な実態を知るだけでなく、周辺環境についても情報収集できる。ただしそこで得られる知見が個人的・局地的なものか、過疎地で共有されるものかについては検証していく必要がある。このように両調査による成果は異なるが、両者を組み合わせることで過疎地寺院の実態をより詳細に把握することができる。また、宗勢調査の設問を検討することも、過疎地寺院の実態把握を進める一つの課題であろう。

調査を通して見えてくる寺院と葬祭・墓地問題のこれから

問芝 志保

宗勢調査は教団内の特性をマクロ・メゾレベルで把握できる調査である。本報告はその一つの具体的な例として、曹洞宗宗勢総合調査二〇一五のうち墓地に関する部分を対象として、特に注目すべき調査結果を紹介する。

現在の先祖祭祀・葬送墓制研究の方法論の主流は、調査に協力的な法人サイドもしくは利用者サイドへの、質問紙調査（量的）やインタビュー調査（質的）、意識調査になっている。こうした方法では対象者が偏り、印象論的な記述になる傾向がある。それに対して曹洞宗の宗勢調査は全教調査であるため、宗派の全国的な実態が明確に把握できる。また、一宗派限定とはいえわが国最大宗派で行われる本調査は、日本仏教界全体の動向を概ね反映していると考えてよい。本報告では四種類の分析データを提示し、地域ブロック、過疎・非過疎区分、収入区分などによるクロス集計が、分析に際し有効であることを示した。

そのうちの一つである、墓地・納骨堂の所有状況を地域ブロック別に展開したデータでは、たとえば東北ブロックでは八八・六％が、関東では九二・一％が、甲信越では八二・二％が、納骨堂を所有しているかどうかを問わず、墓地を所有しているのに対し、西日本では所有率が低いことが判明した。「墓地・納骨堂、いずれの施設も所有していない」と答えた寺院は、近畿と四国ブロックとともに三割を超え、北陸、東海、中国、九州・沖縄でも二割を超えている。このように、地域別のクロス集計により、墓地・納骨堂の所有状況は、地域によってかなり違いがあることが判明した。地域や収入区分等によって異なる実態に合わせて、宗派内における対策をはかることができるだろう。

一方で、今回の調査では少子高齢化、人口減少時代における先祖供養の継承の困難さ、それにとまなう寺院墓地経営上の課

題を反映した現象として、「無縁墓」と「墓じまい」の増加の実態を明らかにすることがねらいの一つとなっていた。調査結果では、それぞれこの一〇年間で墓じまいの件数が一〇件以下という寺院が大多数を占めている一方、二一件以上と回答した寺院も二〇〇カ寺を超えていた。また、所有する墓地内において無縁墓が一〇％以下だと回答した寺院が七割以上であったが、墓地内の墓の半数以上が無縁化していると回答した寺院は約三〇〇カ寺にのぼっていた。もともと墓の数はさまざまであろうし、大規模な墓地移転改葬事業などがあった可能性もあるため、この件数を一概に評価することはできないが、それでも決して無視できない傾向であろう。なお興味深いことに、墓じまいや無縁墓の数について、過疎区分や法人収入区分によるクロス集計では、ほとんど差が出なかった。墓じまいの背景は何か、無縁墓の数が何を意味するのかの解明は、より詳細な資料や質的調査によって行われなければならないことを示している。

以上のように、個人情報保護等の観点から、寺院や檀家のデータを開示してもらうことが困難となっている現在、墓地の所有率や墓じまい件数などの具体的な数量・割合を明らかにする曹洞宗の宗勢調査は、きわめて貴重なデータである。寺院墓地は、在家の研究者には立ち入り難い領域であることもあり、各宗派・教団には今後とも、ぜひ詳しいデータをご提供いただければありがたい。ただしその際、概念規定を可能なかぎり明確にすることが求められる。たとえば「墓地を所有しているかどうか」の設問で、この「所有」をめぐって寺院間で認識が異なる

可能性が考えられる。もちろん実態はあまりに多様だろうし、葬送墓制は地域差がきわめて大きいことは心得ているが、可能な限り正確性を追究した調査を期待したい。

コメント

村上 興匡

本パネルには、柱となる二つの課題が存在すると考える。一つは、①宗教団体が行う宗勢調査を「宗教学」でいかに活用するかという点であり、相澤報告、問芝報告は主にこれを担っている。もう一つは、②近年の宗勢調査に現れた地方寺院の問題、すなわち現在進行形である地方から都市への人口集中によってひきおこされた「過疎地寺院の危機的状況」への対応の問題であり、平子報告が主にこれを担っている。

宗勢調査は「戦後行われるようになった」（石井研士）とされる。宗勢調査が行われることになった目的は、財政問題への対応、新宗教への対応、布教的社会運動の推進など、宗派毎に様々だが、開始時期は昭和四〇年代から五〇年代が多く、教団や信者のあり方が共同的なものから個人的な形にシフトした時期であり、調査は教団の都市化への対応という側面がある。仏教教団の社会的機能（有用性）が関心の対象となった時期でもある。そもそも宗勢調査は、実際はその結果が宗政に活用されることは少ないとしても、それを目的として設計実行されたもので、都市化的状況への教団対応と密接に結びついていた。その調査視角やデータの偏りが想定され、所謂「教会社会学」として学的中立性が懸念される。一方、本パネルの元とな

った曹洞宗の宗勢調査でも多くの「宗教学者」が調査に関与しており、十分な「資料批判」を用いることができれば、利用の有効性（問芝「個人ではできない調査」）が存在することも確かである。

宗勢調査にあらわれた地方寺院の危機的状況については、二〇一四年に日本創成会議によって『地方消滅』報告書が出された。それに前後して、多くの宗派で地方における人口減少（信者の減少）、寺院の財政問題、後継者不足の問題へ対応のための調査が行われるようになった。一九八八年にNHK特集「寺が消える」が放映されたが、翌年には日蓮宗から調査報告『ここまできている過疎地寺院』が出された。それを皮切りとして、各教団から過疎寺院の実態調査、過疎問題への対策紹介（寺院による社会・福祉活動活性化のためのガイド）、寺院の合併解散の手引きなどの発行物が出されている。昨年の日本宗教学会学術大会でも二つの関連パネルがもたれた。

仏教寺院の経営基盤の危機的状況は葬儀を支えるシステムの脆弱化を意味する。現状、葬送墓制を支えているのは仏教寺院であり、家じまい、墓じまい、寺じまいの連鎖は葬儀のシステム、葬祭文化の変容をもたらす。都市生活者の関心は「自らがどう死ぬか」（終活）にある。少子高齢化やそれともなう高齢者の独居は、経済的、人的（祭祀・継承者不在）問題（葬儀難民）を引き起こす。誰でもが「ふさわしく」送られることを保証する「葬祭補助活動」をどう行うかということは、現代における葬送墓制や寺院の公益性という課題とつながっていると考えられる。

現代仏教寺院の現況調査として、宗勢調査は地方寺院が抱える問題である①個々の寺院の宗派からの独立性の高さと寺院ごとの経営規模の格差や、②兼業することの困難を数値の上から明らかにする。また、その対策としての寺院集団のブロック化（新しい本末関係、一山寺院化）など後継者不足、住職の高齢化への状況や、その適応を実現させることの困難さも明らかにしている。また、近年の宗教学的葬送墓制研究は「終活を行う側からの葬送墓制への関心」（顧客目線）からなされることが多い。それとの関連で仏教寺院の経営基盤、葬送墓制文化の保持、寺院・葬送墓制の社会的価値などにも社会的関心が持たれている。組織対応を目的とする宗勢調査を行う側と、学界や一般社会の関心から研究を行う「宗教学」者の間の研究目的・研究視角の相違をどうすりあわせるかが課題となる。

パネルの主旨とまとめ

川又 俊則

本パネルの契機は言うまでもなく、六月に刊行した相澤・川又編著『岐路に立つ仏教寺院―曹洞宗宗勢総合調査二〇一五年を中心に』（法藏館、二〇一九年）にある。副題の通り、二〇一五年（平成二七）に曹洞宗が実施した宗勢調査（教団自身が寺院や住職らを対象とし、自教団の実勢を明らかにし、将来の教化推進に役立てる質問紙調査）を中心的な題材にした論文集である。執筆者たちは、宗勢調査を宗教研究、とくに宗教社会学に欠かすことのできない資料と見なした。これを用いて人口減少社会を迎えた現代日本の寺院や住職らの実態を明らかにし

つつ、その今後を展望しようと本書を編んだ。執筆者は「曹洞宗宗勢総合調査委員会」のメンバーであり、調査報告書（二〇一七年刊行）では、曹洞宗寺院の悉皆調査における単純集計など中心に示した。本書では個々関心あるテーマを担当し、数量的な面から知ることのできない内容について、質問紙の自由記述や執筆者のフィールドワークによる質的調査で補充した。

宗勢調査は曹洞宗ばかりで行われているのではない。浄土真宗本願寺派は一九五九年から一〇回、真言宗智山派は五年ごとに九回、日蓮宗も浄土宗も真宗大谷派も継続的に実施している。近年、高野山真言宗が初めて、真言宗豊山派では四二年ぶりなど、人口減少時代において、宗門側からも、檀信徒たちからも注目が集まっている。

初期調査を担当した方からは、「手探り」で調査をしていたとの述懐もある。しかし、半世紀の積み重ねの中で、調査委員会メンバーに宗門以外の社会学者や心理学者などが加わり、他派の調査項目を参照し、質問項目も様々な工夫を凝らすなど、調査自体の深化もうかがえる。結果分析も宗門内で活かされるだけでなく、報告書などの形で公表もされている。拙編著でも示したが、これを用いた研究も近年幾つか示されている。日本宗教学会大会でも、例えば昨年第七七回大会では、浄土真宗本願寺派第一〇回宗勢基本調査を扱うパネルがあった（寺院の護持・運営への経済的要素を加味した分析、門徒の分布を集住型・近在型と分類した考察など）。本パネルの課題として、宗勢調査を広く学術研究の対象として論じようと試みた。本書では、経済格差（法人収入による三区区分Ⅱ高収入、中収入、低収

入）での意識・行動の違いが明示され、兼務・無住寺院の実態など、一般的にとらえにくいデータを考察した。本パネルは本書内容をダイジェストしたものではない。むしろ、宗勢調査の知見で得られた仏教教団の在り方や、今後の予測など、宗勢調査の可能性と重要な個別課題を、自己省察および、他宗派の調査結果などとの比較検討を中心に論じた。

司会を務めた筆者から上記のような趣旨説明がなされ、教団間の情報共有が乏しいことや、共有のテーマや課題の比較なども議論し、参加者とともに、今後の宗教界を論ずるに値する貴重なデータについて、「協働の可能性」も探りたいことが述べられた。

その後、三人の個別報告があった。相澤報告では宗勢調査で示されるマクロ・メゾ分析の可能性が指摘された。続く、平子報告では過疎地寺院の地域調査を含めた分析、問芝報告で葬送墓制研究の立場からの墓地を中心にした考察が述べた。これら三者の詳細な報告は別途参照されたい。そしてコメントが投げかけられた。とくに宗勢調査の歴史的背景とそれを扱う際の研究視角について重要な御指摘をいただいた。さらに、フロアから、過疎・非過疎の判定法、兼務・無住寺院の回答確認、クロージングなど「知りたい」情報へのアプローチ、宗勢調査の前提など、多様な質問があり、報告者から適宜応答された。パネル終了後、個々に「感想戦」も見られ、今後、新たな展開の可能性も感じることができた。

陰陽道祭祀の形成と展開

——奈良曆師吉川家文書を中心に——

代表者 梅田千尋

コメンテーター・司会 小池淳一

古代陰陽道の展開

細井 浩志

日本では古代から呪符が多く作られており、現在も「お札」として使われている。このため歴史学や歴史民俗学での先行研究もある。だが日本の呪符の体系的な研究はまだ行われていないと言えよう。国立歴史民俗博物館所蔵の近世の曆師吉川家の文書には呪符の符形を描いたものがあり、その中から今回は『平産之符』（日一六七九一八一二六）を紹介する（その冒頭に「平産之符」があるためこの文書名がある）。法量は縦二四六×横三八五mmの一紙物で、江戸時代の作成かとされる。これを手がかりに出土呪符木簡をめぐる問題点について述べてみたい。

呪符は符図と「急急如律令」のような呪言（呪文）とからなるが、『平産之符』の呪符は符図のみである。内容は出産・婦人科系の病気に関わるものが主なので、①妊婦もしくはその家族、または②産婆に教えるため、あるいは③彼女らのために吉川家が呪符を作成するための心覚えであったかと推測できる。婦人科系の病気の呪符と盗品の呪符の組み合わせは一見ランダムだが、近世の呪符マニュアルである『邪鬼呪禁法則』にも似た並びの箇所があるので、『平産之符』も何らかのマニュアル

の一部を抜き書きしたものかもしれない。その呪符は、一般の呪符同様、「尸」や「日」「月」「鬼」「女人」「子」等の字を組み合わせた複文や人面があり、文字の組み合わせの意図が理解しやすいものもある。

『平産之符』の呪符の使用法は、多くが飲用（呑符）である。ただし「盗人入テ通タル道ニ立テヨ」と、地面に突き立てたものもある。中国で呑符は符形の呪力だけではなく作成段階の所作の呪力や紙・墨などの薬効成分も期待されていたとされる。日本でも同様だったことは、平安時代の『医心方』により裏付けられる。

日本の出土呪符木簡は、結界や祓・井戸祭祀などでの使用が想定される場合が多い。古代と異なり木簡の用途が限定される中世になると、呑符は紙、耐久性の必要な場合は呪符木簡を作成したとも考えられる。だが紙が安価になれば揭示用の呪符にも紙が使われるだろう。また木の薬効も期待され呪符の煮汁を服用する場合もあるので、素材の使い分けは安易に決めつけられない。

『平産之符』の呪符は、中国の道士が使う求子安胎符・産難符や、近世日本の呪符マニュアルに類似する符図がある。後者の中の後産の不調の際に飲む呑符の使用法には、中国の影響が窺えるものもある。また『平産之符』の後産用の符図は天罡（北斗七星）の文字を含む。天罡呪符は古代から数多く作られ、その他の星宿木簡も近年の古代陰陽道史研究で注目されている。だが呪符木簡や吉川家文書の呪符・近世の呪符マニュアルにおける星宿はかなり変形しており、また近世の用例を見ると

出産や病氣治療目的のものが少なからずある。よって古代の呪符木簡の当初の使い手としては、呪禁師（後世の陰陽師の前身）が想定できる。呪禁師は呪符を多用する道士と同じ「道士法」の使い手とされ、八世紀初頭には典薬寮に属し、呪術による病氣治療を職掌とした。

今後は中国や近世日本の呪符マニユアル、琉球の呪符、さらには医学書との比較を通じて、出土呪符木簡の用途を追求することが重要である。呪符木簡の用途が符図から判明すれば、出土した遺構の性格を推測する重要な手がかりとなり、また呪符木簡作成者も特定できるからである。しかし近世の呪符マニユアルなどを見ると、類似する符図が違う用途に使われる事例や、同一目的の呪符が何種類も存在したことがわかる。したがって呪符木簡の用途を確定するには、かなり慎重な検討が必要であろう。

中世陰陽道と占い

本報告は吉川家文書「十二星占写」の紹介を通して中世後期の畿内における占術・暦注テキストの展開について検討するものである（なお、文書名については検討を要す）。

本史料は国立歴史民俗博物館が二〇一八年度に新たに購入した吉川家文書に含まれる。形態は縦帳、五つ目綴じ、量量は縦二四一×横一五二mm、表紙および前半の数丁分は欠損しており、本紙二七丁と裏表紙が現存する。一〜一四丁目までと一五丁目以降とで紙質、筆跡が異なるため、もともと別の史料を後

赤澤 春彦

代に合冊したものと考えられる。なお、本報告では便宜上、前者を前半部、後者を後半部と呼ぶ。前半部の奥書（一四丁目表）には「丹波新田塚／大和国廣瀨郡箸尾極楽寺／僧定智之／文龜參年癸亥八月日書之」とあり、文龜三年（一五〇三）八月に大和国広瀬郡箸尾（現奈良県北葛城郡広陵町）に所在した極楽寺の定智なる僧によって作成されたことが判明する。ただし、極楽寺は現在では該当する寺院はなく、おそらく廃寺になったと思われる。後半部の奥書（二七丁目表）には「吉川庄三良」とみえるが、これは本文と異筆である。吉川庄三郎は明暦二年（一六五六）の吉川家文書に披見される。ただし、後半部の大半に紙背文書が見られ、文書中にみられる花押（六角高頼、六角氏綱、朝倉貞景）や内容により永正四、五年（一五〇七、〇八）に比定できることから（村井祐樹氏のご指示による）、後半部も一六世紀初頭をそう下らない時期に作成されたと考えて大過ないだろう。すなわち、本史料は一六世紀初頭から前半の間に書写された二つの系統のテキストを一七世紀中頃に吉川庄三郎が合冊したものと考えられる。もともと吉川家に伝来したか、あるいは購入した可能性もあるだろう。

内容は一三点の占術・暦注の書上からなる。前半部はa五行姓占、b当年星、c五輪塔占、d太刀占・合戦吉日、e九相図・九魔王神、f十二星占、g兵法虎虚方秘術、h曆日吉凶、i出行吉凶の九点、後半部はj曆注書上、k算本地書上、l逆修持濟日記、m「病ヲ佛病ト知事」の四点である。本史料の特徴を挙げると、まず、これらの中に『占事略決』（d）、『篋篋内伝』（a、e、f、h、i、j）、『陰陽雜書』（b）、『吉日考

秘伝」(b)といった陰陽道書とはほぼ同じ内容の記述が見られる。ただし、内容が一致するものがある一方で、星の名称、本地仏の配当、吉凶日時に独自の解釈も多く見られることから、

占術・暦注テクストの地域的展開の一形態ととらえることができる。二つ目として太刀占や合戦吉日、五輪塔占など戦国期特有の内容や独自の内容を含んでいる点も特徴として挙げられる。とりわけdは太刀の形状を「占事略決」の「第九 王相死因老法」に配当して占うもので、他に類例を見ない独自の占術として特筆される。これらについては今後兵法書と比較して検討したい。三つ目として算木に関する記述である。中世後期にはそれまで陰陽家の占法として用いられた六壬式占が廃れ、易占や算木占が大勢を占めるようになったことは広く知られているが、本史料では従来の陰陽書に載る暦日に算木占を配する解釈が見られる。さらにkでは算木に本地仏を配当し、「されハ算ヲ不浄ノ所ニ不可置、又不可越」と算に神聖性を付与している。同様に十二直にも本地仏を配当する記述も見られるなど(j)、従来の陰陽道的な知識に別の解釈を宛てて援用していたことが看取される。

以上、本史料は様々な宗教的・呪術的「知」を取り込みながら、取捨選択や独自の解釈を織り交ぜた雑書といえるだろう。また、こうした「知」の媒介となった畿内の宗教者のネットワークも垣間見える重要な事例として今後さらなる研究の深化が求められる。

近世陰陽道祭祀の伝播

梅田 千尋

本報告では、近世陰陽道祭祀研究の現状をふまえ、吉川家文書の性格について、検討する。その手がかりとして、近世陰陽道研究の主要資料である土御門家関連資料(宮内庁書陵部土御門家史料、京都府立京都学・歴史館若杉家文書)との関係について、共通して見いだせる史料の内容と伝来過程を検討し、両史料群の共通点と相違点を明らかにする。

吉川家文書には、約八六六の祭祀・呪法の実践に関わる史料が残存する。まず、これらの史料について、祭神や史料形態などから陰陽道/神道/仏教に分類し、さらに土御門家史料群との写本関係が確認できる四例について、その経緯や背景について検討した。

そのなかの一つ【例1】「反閉作法」(H1779181)は、寛永三年(一六二六)九月六日の後水尾天皇二条城行幸の際に行われた「反閉」をめぐる、陰陽頭土御門家が幸徳井友景に伝授した宮中祭祀の呪法である。秘法として伝えられた写本が、幸徳井からさらに南都陰陽師に伝えられたという事実は、近世初期の陰陽道復興を巡る両家の分掌関係を示唆する。

また、【例2】「宅鎮祭用物」(H1779181-135)は、宮内庁書陵部所蔵の同名史料の写しであり、「陰陽家ノ末代迄ノ宝物」として南都陰陽師に伝えられた。この史料は、天和二年(一六八二)幸徳井友伝死去を受けて土御門泰福が陰陽頭に就任し、南都陰陽師への支配を強めた状況を反映していると思われる。【例3】「泰山府君祭祭文」(H1779181-159)は、

「祭文部類」として土御門側に伝わった史料とほぼ同文ながら、より古い年記を有している。土御門本の情報源がむしろ南都にあり、それが宝暦期に南都陰陽師に伝えられたという複雑な伝授過程が想定される。【例4】延享三年（一七四六）四月「天曹地府祭次第」（H一六七九一八七四）は、將軍家重就任時に土御門家で執行された陰陽道祭・天曹地府祭に南都から吉川辰察が参任した時の、祭祀の「台本」というべき次第書である。土御門側の若杉家文書五二七「天曹地府祭次第」と同文であり、吉川が朝廷祭祀に参加した証拠といえる。このように、近世後期には、より直接的に南都陰陽師と土御門家との関係を示す史料が作成された。

一方、土御門家系には見られない内容の陰陽道祭史料もある。例えば、若杉家文書と同じ「泰山府君祭」という表題を持ちながらも、内容・祭神・構成が大きく異なるものである。【葦屋祭事】（H一六七九一八一四八）・【九将神祭】（H一六七九一八一四五）などは祭祀名・祭神いずれも土御門家系史料とは異なる。「九将神祭」については、実際に南都檀家への籠祭祀に、この祭神の札を用いていたことも判明しており、南都在地の陰陽道活動のなかでは、こうした多様な陰陽道祭が行われていたことが分かる。また、年代を追って神道化がみられる祭礼もある。

今回、土御門家からの伝授過程が明らかとなった【例1】（【例4】の陰陽道祭はいずれも、いわゆる天皇・將軍が関わる国家的もしくは公武祭祀にかかわる行事であった。こうした史料を持ち、伝えていたことは、吉川家にとって陰陽道組織内で

の地位・正当性を意味したのではないか。一方、土御門家からの伝授祭文が、吉川家に伝わった陰陽道祭文のすべてではない。これらが、どのような過程で形成され伝えられたのか、今後さらに分析を進めたい。

吉川家伝来「土公神祭文」

——その信仰および文芸的特徴——

松山由布子

本報告は、国立歴史民俗博物館所蔵「奈良暦師吉川家文書」より「土公神祭文」（H一六七九一八〇八、以下吉川家本「土公神祭文」）を取り上げ、近世の陰陽師の知識の一端を明らかにするものである。近世の奈良にて暦師・陰陽師として活動した吉川家には、近世陰陽道にかかわる儀礼詞章が多く遺されている。本報告では、陰陽道祭の一つ、土公祭に用いられた「土公神祭文」について考察する。

吉川家本「土公神祭文」は、装丁は折本（一五折）、標題は表紙の題簽外題と表紙見返の内題にそれぞれ「土公神祭文」とある。成立に関わる識語として、本紙の奥書に「于時寛永拾九年（壬午）七月吉日 山王金大」という書写識語、裏表紙に「陰陽師 吉河」という所持識語、そして一折裏の本文中に「正保二年」という追記がある。さらに祭文の裏打紙には明暦四年の仮名暦の墨書、および祭文冒頭部を写した反古が用いられている。また本文とは別筆にて仏教語が神道語に改められており、特に一折表は貼紙によって本文の改訂が行われている。祭文全体の展開は、1 祭事の規定・祭神の勧請、2 祭事の趣

旨、3 五龍王説話、4 贊嘆文（陀羅尼）、5 奥付となっている。

これらの書誌情報から、吉川家本「土公神祭文」は、一七世紀初中期に成立し用いられた祭文であることが分かる。裏打に明暦四年（一六五八）の仮名暦が用いられていることから、少なくともその時期には、吉川家に所蔵されていたと考えられる。また、祭文の本文は漢字仮名交じりの読み下し文で書かれており、一部に訓読点やルビなどが振られ、朱の読点書き加えられている。公的文章に用いられる漢文体ではないことから、儀礼の場での説誦という実用に即した詞章といえる。全体を通して数度の改訂が加えられていることから、祭事にて繰り返し用いられていたことが分かる。特に仏教語から神道語への改訂からは、近世のある段階で、吉川家の陰陽道祭の神道化が推し進められたことが推察される。3の末尾には「嗚々如律令」という追記があるが、徹底的に仏教語を排除した改訂後の本文状況から、4の陀羅尼を読まずに祭文を結ぶための工夫と考えられる。

内容面については、3の五龍王説話が注目される。五龍王説話は、世界の創始者であるバンコ王の五人の王子による所領争いを識者の文選博士が調停する話である。吉川家本「土公神祭文」に引用された五龍王説話には、①盤護王（バンコ王）の存命中に五人の王子の争いが起こる。②五郎の王子が父親の盤護王に従わない。③調停者である文選博士が「五行幾」という石に座し「長連卷」を用いて王子たちの争いを鎮める。という独自の展開が見られる。①②の展開には、祭事の主祭神である土

公神の荒ぶる神としての姿、③には争いを調停する文選博士に祭事を行う陰陽師を重ね合わせた描写などを読み取ることができ。また、吉川家本「土公神祭文」と同様に、五龍王説話を中心とする仏教系統の「土公神祭文」として、醍醐寺所蔵の明応三年（一四九四）「土公祭文」が知られる一方で、安倍家（土御門家）に伝えられる『祭文部類』所収の「土公神祭文」には、五龍王説話が引用されていない。こうしたことから、吉川家本「土公神祭文」は、陰陽道の家伝的知識ではなく、仏教（密教）の系統に連なる外来の祭文であると考えられる。

ここまでの考察より、吉川家本「土公神祭文」は、近世初期に吉川家にもたらされ、数度の手が加えられた詞章であること、祭事に繰り返し用いられていたこと、陰陽道の家伝的知識ではない仏教（密教）様式の祭文であり、近世の吉川家がそうした祭文を収集し用いる環境にあったことなどが明らかとなった。今後は内容についての考察を深め、吉川家文書の中の祭文の位相を明確化させる必要がある。

コメント

小池 淳一

本パネルは全体として、近世奈良の陰陽町に居住した吉川家に伝来した文書・典籍を軸に、陰陽道祭祀の形成過程と展開の様相を、古代から近世に至るまで通史的に、さらには伝承文学の視点も加えて、総合的に理解しようとするものであった。以下、大きく分けて三つの観点からコメントを述べてみたい。

まず、本パネルの位置づけとしては、

【1】陰陽道資料を分析する方法論の競演。

と総括できよう。吉川家文書の特徴は、近世奈良の暦師としての来歴がわかる史料群で、吉川という家に蓄積されてきた陰陽道の知識や技能をうかがうことができる点にある。古代にさかのぼる直接の資料はないが、呪符に焦点をあてると、古代以来の知識の継承をうかがわせるものが存在しており、中世段階でも、不断に知識の収集・吟味が行われていたらしいことが『十二星占写』から看取できる。また近世期の他の陰陽師たちの祭祀の様相を祭文類を軸に比較することも可能である。さらには祭文のように、祭祀の重要な要素が同時に文芸世界にも連なっているテキストもあることが確認できた。通史的にこれらを検討する際の各報告者の手法は、陰陽道資料という特殊な宗教文献を解析する視点と方法として受け止めることができよう。これを資料に即して実証的に陰陽道をとらえる際の方法論がここでは提示された、ととらえたい。そして今後の課題として、これらは、仏教や神祇信仰の関連資料の分析方法と比べるとどういった差異や特徴があるのかを考えていく必要がある。

次に本パネルの意義としては、

【2】陰陽道の宗教としての位相を多様な資料から探ったことを指摘することができる。今般は祭祀を中心に資料の検討をおこなったが、陰陽道の宗教性を重視するならば、祭祀そのものにとどまらず、さまざまな場面で多様な知識と技能との集中、

場や空間をかたどるテクニク、音声化や言説化などといった側面からのアプローチも必要である。ここではそれぞれの報告

が資料に即した分析をおこなったことよって、副次的ではあるが、宗教としての陰陽道を多角的にとらえる可能性が登録されたと考えたい。宗教文献の内在的なポテンシャルをうかがう視点が提示されたともいえよう。このことは陰陽道をはじめとする前近代日本宗教の様態を実証的に再検討することにつながるのではないか。

第三のコメントとして、討論を経て、

【3】差異の原因を主として地域性に求めたが、それ以外の可能性はないだろうか。

という点を指摘しておきたい。本パネルでは、吉川家資料の個別詳細な検討の成果を、これまでに知られてきた若杉家文書や刊行された呪符集などと比較し、その差異の原因を奈良という地域性に求める傾向があった。それはかなりの程度、首肯できるものの、差異が存する理由は他にも求めることができるのではないだろうか。例えば、南都の暦師という陰陽師集団における職掌意識の問題や吉川家の生存戦略の問題が想定できる。これを言い換えれば、祭祀の差異は、陰陽師の系譜に帰因する場合や、実践過程のなかで生み出される場合があるということになる。地域性という語が指し示す範囲は広範にわたるので、やや議論を臚化させてしまうくらいがある。この点に今後は自覚的であることが求められるだろう。

パネルの主旨とまとめ

梅田 千尋

本パネルは、国立歴史民俗博物館（以下、歴博）にて、二〇一八年度からの三ヶ年計画で進行中の共同研究「奈良暦師吉川家文書を中心とする暦・陰陽道研究の史料基盤形成」（研究代表・梅田千尋）での史料調査に基づく、現段階での中間報告である。奈良暦師吉川家文書は、近世奈良陰陽町（貞享年間には一七軒、幕末には六軒の陰陽師・暦師が集住）の暦師・陰陽師であった吉川家に伝来した文書・典籍の一括資料で、現在は歴博に収蔵されている総点数九〇〇点をこえる史料群である。その内容は奈良暦およびその原本になった写本暦、さらに暦師・陰陽師としての活動を示す典籍類、祭文、祝詞、次第書なども含まれている。この吉川家文書の特色は、地方暦の刊行にまつわる史料と陰陽師としての活動に関わる史資料が、ともに残存し、双方の関連を解明しうる点にある。

とくに、陰陽道祭祀史料には、中世祭祀文書の形式を残す物も含まれ、中近世移行期の陰陽道を解明する手がかりとなる。近世の陰陽師については存在形態や陰陽道組織に関する研究は進展しているが、陰陽師の活動実態・陰陽道そのものの研究は遅れている。吉川家文書は、こうした状況を克服し、新しい段階へと押し上げる手がかりとなるだろう。以上をふまえ、本パネルでは陰陽師が担っていた呪法や古い、祭祀などについて、専門とする時代・分野の異なる共同研究参加者が、それぞれ史料資料に即した位置づけを試みた。

細井報告では「古代陰陽道の展開」と題して、「平産之符」

など呪符の記法・構成要素からその構造・意図・用途を読み取るうとする意欲的なものであった。そして、平安時代の『医心方』や近世の『邪兇呪禁法則』さらには呪符木簡を博搜し、東アジアに流布した吞符の文化的水脈を掘り下げた。

赤澤報告は「中世陰陽道と古い」と題して、文亀三年（一五〇三）の年記をもつ占術書「十二星占写」の内容を、紙背文書にいたるまで詳細に検討し、中世後期の古いの内容・伝来過程・そして作成の背景となった政治関係まで検討した労作であった。本史料は、五行に基づく姓名占いや合戦の吉日、兵法の秘術など戦国期固有の古いなど豊富な情報を含んでおり、多系統の占術・呪術が交錯した中世後期畿内の宗教者世界の様相が看取される。

梅田報告は、南都暦師・陰陽師である吉川家文書と、京都朝廷での陰陽道を主催した陰陽道本所・土御門家の陰陽道祭祀史料との比較をおこなった。そして、吉川家文書のなかで土御門家からの伝来史料は陰陽道の日常の実践という実用的用途よりむしろ、陰陽道組織内の正当性確保において意味を持っていたという側面を明らかにした。

松山由布子は「土公神祭文」に焦点を当てる。全国に伝えられる同種の祭文との比較によってその内容の特異性を明らかにしたうえで、さらにそのテキストが、祭事にて繰り返し改訂を加えながら用いられ、変容を遂げていたことを、史料現物の形状から跡づけた。史料の精密な読みを支えられた深い分析であった。

コメントからは、陰陽道資料を分析する方法論的可能性

の拡大、陰陽道の宗教としての位相・差異をどのように分析するかという分析視角の問題が指摘された。

フロアからは、死後追福を指さず現世利益・呪法として行われた陰陽道の宗教的位相をどのように評価するのか、仏教・神道とのかかわりに関する質問が相次いだ。討論のなかでは吉川家文書の特徴と、陰陽道関係資料の分析に関する留意点など指摘された。また陰陽道の神道化の内容や時期、それをもたらしただけの要因も論点となった。これらの質疑やコメントを、今後の研究に活かしていきたい。

宗教現象学の歴史的展開に関する批判的再検討

代表者・司会 奥山史亮

ファン・デル・レーウにおける宗教現象学方法論の形成過程

木村 敏明

二〇世紀前半から中盤の宗教学において一世を風靡しながら、後半には多くの批判を浴びて表舞台から退場していった「宗教現象学」とは何であったのか。この問題を捉え返そうとする場合、ヘラルドウス・ファン・デル・レーウ（一八九〇—一九五〇）の業績を無視することはできない。しかしこれまでは、「現象学」という語のイメージに引きずられた印象論や部分的引用による歪んだ議論があふれ、テキストや社会的背景の厳密な検討に基づいた研究はまだ少ない。例えばフッサールやシェーラーらの哲学的現象学とレーウの宗教現象学の関係をみても、従来から様々な見方があつて結論をみていない。近年の研究をみても Molendijk のように哲学的現象学との関連を否定的にみる見方が一方で、Tuckett はレーウの宗教現象学は本来、純然たる哲学的現象学に属する学問であったが、死後の増補や偏った英訳によってゆがめられたのだと主張している。

本研究ではレーウの原著『宗教現象学』および『宗教現象学入門』の様々なテキスト間の関係を整理し、相互の時系列的連関を明らかにした後に、それらのテキストに見られる宗教現象学方法論を比較して相違点を指摘し、レーウの宗教学方法論の

発展過程を明らかにすることを試みる。

『宗教現象学』と『宗教現象学入門』にはそれぞれ初版と増補版が存在している。順を追って列記すれば一九二四年に『宗教現象学入門』初版、一九三三年に『宗教現象学』初版が出版されたのち、一九四八年になって仏語版『宗教現象学』と蘭語版『宗教現象学入門』でそれぞれの内容が増補された。本発表ではこれらの諸テキストで論じられた方法論に注目し、それらの比較を行った。その結果一九二四年と一九三三年の間に大きな変化がみられ、その相違点は以下の通りであることが分かった。

第一に哲学的現象学との関連の認識に大きな差がある。「宗教現象学」という名称の妥当性を論じた箇所において一九二四年のレーウは、フッサールやヤスバースのような「本質的に異なった目的」をもつ新しい方法と混乱をきたす恐れがあると述べ、哲学的現象学との関連に消極的な姿勢をみせていた。それが一九四八年版では、全く同じ個所で前記の文章を消去し、「現象学」を名乗ることが、フッサール、ヤスバース、シェラーなどの現象学的方法を持つ広い視野と深い土台をわれわれの研究に与えてくれるのだと論じている。

方法論自体に注目した場合、第二に、シユブランガー、ディルタイなどのレーウ流に言えば「構造心理学」が一九二四年から一九三三年の間に大幅に取り入れられる。「原体験とその再構成」「構造と意味理解」といった認識論的道具立て、①命名②追体験③エポケー④明瞭化⑤資料による再検討⑥証言といった段階的方法論が確立するのも一九三三年からである。その中

で唯一「追体験」だけは一九二四年から言及されているが、ウーゼナー的な「同波長の弦の共鳴」という芸術的技法という面が強調されている。

これまでレーウ宗教現象学方法論の核心をなす概念とされてきた「エポケー」「本質直観」などの概念も、宗教現象学の展開の中に位置づけて考察して見る必要がある。「エポケー」は一九二四年版には登場しておらず、一九三三年に初めて方法論としてとりいれられている。一方、「本質直観」はむしろ一九二四年「入門」では数カ所そう読めるような表現が見られるものの、一九三三年には少なくとも方法論上の主要概念としては用いられなくなる。レーウの宗教現象学が構造心理学的転回を果たす中で、「本質直観」のような方法が前景から退いていった様子をそこに見ることができるといえる。

エリアーデとエラノスにおける宗教現象学の学的連関

奥山 史亮

本発表は、エリアーデにおける宗教現象学の形成過程を、エラノス会議の archetype をめぐる議論との関連において分析するものである。archetype は、イタリア宗教史学派との関係においてエリアーデが宗教現象学者であることの根拠とみなされてきた概念であり、エリアーデにおける archetype の受容過程と宗教現象学の形成過程には密接な関連があることが想定される。

エリアーデにおける archetype の受容はゲーテからの影響の元でなされ、その初出は一九三七年刊行の『パピロニアの宇

宙論と錬金術』であると考えられるが、理論上で大きな意味を持つようになったのは、ケレーニイとユングの共著『神話学入門』からの影響が見て取れる四二年刊行の『棟梁マノーレ伝説の注解』からである。そこでエリアーデは、アルカイックな人間にとって事物や行為は archetype を分有し、原初的行為を反復する限りにおいて存在意味を有すると述べており、とりわけ範型 example と同一化することで神話的過去に回帰するというケレーニイの見解、および精神にあらわれたヌミノース感情を現象学的に記述するというユングの見解を参照している。

戦後、エリアーデはエラノス会議に接近し、ボーリンゲン財団からの助成も受けるようになった。ガリマールから四九九年に刊行されてボーリンゲン叢書にも加えられた『永遠回帰の神話』は、archetype の反復がアルカイック世界の意味体系を支えるという見解を示しているだけでなく、歴史的出来事を神話的 archetype として記憶する集合的記憶 collective memory の作用にも注目している。エリアーデはこれをユング派の集合的無意識と比較しているわけではないが、両者には親和性が見て取れる。さらにエリアーデは五十年にエラノスにおいて「心理学と宗教史学——「中心」のシンボリズムについて」というタイトルの講演をしている。これはレーウの追悼講演でもあったが、そこでエリアーデは、伝統宗教におけるシンボルや archetype の意味を把握し、それらを意識化することによって近代人の意識領域を拡大し、新しい人間の創出が可能になると述べ、その学的営為は分析心理学の治療と同質のものであると訴えている。その他ボーリンゲン叢書の翻訳者ウィラード・

トラスクが英訳した『聖と俗』においては、無意識と宗教神話の構造的類似を指摘し、無意識のあらわれを読み解くことが近代の生存的危機の解決に資する旨を強調している。これらの著作における、archetype 的イメージの意識化が人格の変容をもたらしたりや生存的危機を解決したりするという主張は、分析心理学を踏まえているものと考えられる。

戦後のエリアーデは、エラノス／ボーリンゲンを拠点とする知の離散集合の中で言論を展開し、文字通りヨーロッパとアメリカをまたにかけて活動した。ユング的な言論が顕著になったことも、このような環境を踏まえば当然のことであろう。エリアーデは生涯にわたって宗教史学者を自認し、ペッターツォーニを敬愛し続けながらも、そのペッターツォーニから拒まれた archetype を手放すことはなかった。archetype と「宗教史学」という矛盾する道具立を統合しようとした結果、エリアーデ宗教学は、近代的な歴史学の成果に立つと自称しながらも、聖なるものが現れる場として歴史を捉え、さらにヒエロファニーの解釈を通して近代的歴史観、人間像を克服しようとするに至った。矛盾する道具概念を統合しようとするエリアーデの試みは論理の破綻とみなされるが、根源的統一性 (archetype) と経験的多様性 (歴史) をめぐる問題はゲーテから継承し、ユング、ケレーニイ、そしてエラノスとの連関において展開したものであり、その学的潮流がエリアーデにおいては「宗教現象学」というかたちをとったと考えられる。

ルドルフ・オットーと「宗教現象学」

藁科 智恵

ドイツの神学者・宗教学者ルドルフ・オットー（一八六九—一九三七）は、「宗教現象学」という言葉で自らの研究を形容することはなかったものの、「宗教現象学」の中に位置づけられることが多い。本発表では、なぜこのような事態に至ったかの解明を念頭におきつつ、哲学者エドムント・フッサール（一八五九—一九三八）が「聖なるもの」を読んだ感想としてオットーに宛てた手紙を起点として、二〇世紀初頭の学問状況におけるオットーと「現象学」、あるいは「宗教現象学」との関係について考察を加える。

オットーの『聖なるもの』が一九一七年に出版された後、フッサールは一九一九年、オットーに手紙を書いている。その手紙においてフッサールは、『聖なるもの』を「宗教的なものの現象学」の第一歩として高く評価しているが、そこには「現象自身の純粋な記述や分析を越えない部分に関しては」という留保がつけられる。つまり、宗教的経験の記述、分析に関わる部分に関しては評価できるが、オットーの哲学的理論化には賛同できないとし、むしろなかつた方がよかつたと述べている。そして、宗教的意識の理論のためには、さらなる現象の分析が必要なければならないとする。

オットーは、カントの認識論を修正する形で議論を展開するヤコブ・フリードリヒ・フリースの哲学に則って、自らの認識論を展開する。その一方で、フッサールは、彼自身が一時期は自らの「主著」とすら考えていた『デカルトの省察』におい

て、カントの構成主義的認識論を批判し、カントではなく、デカルトに戻ることを提唱する。その際、ただデカルトに戻るだけではなく、デカルトが犯した逸脱についても論じる。つまり、デカルトの「我思う」の発見から出発しなければならず、そこでは出発点が、思惟の事実となっている。両者をカントを軸にして見た場合、オットーはカント的な枠組みの中にいる一方で、フッサールはその枠組みの外にいと捉えることができる。ただし、オットーが実際に行なっていることを見ると、オットーの『聖なるもの』における宗教的現象の記述、分析は、意識に現れたものを通じて、それが概念となる前の感情の状態をさまざまな他の領域における感情体験との類比によって示そうとしている。ここでは明らかに、カント的「認識」の枠組みには収まりきらない体験が記述されている。

以上が、フッサールからオットーへの批判と評価の解釈である。ただし、本発表で焦点を当てたいのは、オットーがなぜこのような議論の展開を行わざるをえなかつたのかという点である。それは、当時の宗教的・知的情况を念頭においた時に理解しうる。つまり、「宗教」というものの妥当性が揺らいでいた時代において、彼は実存的な問題としてその妥当性を哲学的な形式において示すことの必要性を強く感じていたのである。

オットーは、「宗教現象学者」として言及されることが多いものの、そもそも自らの学的営みを「宗教現象学」として言語化しているわけではない。彼は神学者であり、近代的な神学を目指す中で、「宗教学」という言葉も使われる。彼の学的営み

は彼の実存と分ち難く結びついている。そのため、当時の宗教的情况、学問情况、精神的情况を念頭に置いた上で初めて彼の学的営みが理解されうるだろう。「宗教現象学」という言葉は、誰によって、どのような文脈で発せられるかによっても意味合いが異なってくる。「宗教現象学」として括られる人々の中でも重要な位置付けがなされるオットーに対して、現象学を打ち立てたフッサールがどのように反応したかを知ることが今後の議論の展開においても重要となるだろう。

ハイラーにおける宗教現象学の受容と展開

宮嶋 俊一

ハイラーは宗教現象学者を自認してはいないが、現象学的研究の方法論について、初期の代表的著作である『祈り』や晩年の大著『宗教の現象形態と本質』で論じている。彼がそこで述べていることを分析し、さらにいかに宗教現象学を「実践」していたのかにも目を向けることで、彼にとって宗教現象学がどのようなものであったのか再検討する。

『祈り』の序章でハイラーは宗教学の方法論をまとめており、宗教現象学に関する記述もその中に含まれているが、初版（一九一八年）と第二版（一九三三年）以降でその記述は異なる。初版では「宗教体験の理念的な諸前提を把握するために、またその中に隠されている宗教の原思念を説明するために、……二通りの意味に解釈できる宗教現象学という語が求められるかもしれない。二通りの意味とは、……フッサール哲学からもたらされた意味と、比較宗教史（シャントピー・ド・ラ・ソーセ

イ）からもたらされた意味である」と記されている。第二版以降では「宗教の現象学（この語はフッサールの哲学の意味で用いられる）は宗教的『原思念』を説明し、あらゆる宗教的なものの本質を捉えようとする」と記されるのみである。つまり、第二版以降、現象学が比較宗教史とは異なる哲学的な本質探究と認識されていく。前者は同時期の著作『カトリシズムの本質』に見られる。同書はカトリシズムを宗教史的に捉え直しシンクレティズムをその本質と見なすが、これは哲学的本質論ではなく「特徴付け」であり宗教現象学に相応しくないということだろう。

さらに晩年の著作である『宗教の現象形態と本質』では、これまで指摘してきたことがまとめられる。一方で彼は「比較宗教史」が宗教理解への最善の道であると述べるが、この主張は、『祈り』の初版において示されていた現象学の第一の意味、すなわち「比較宗教史」的現象学である。そして彼は、宗教研究の前提として、帰納法の採用、哲学的アプリオリズムの拒否などを指摘し、さらにこうした学問的前提に加え宗教的前提について述べ、「神、啓示、永遠の生は宗教的人間にとって現実的であり、そのような彼岸的なりアリティの問題に関する限りあらゆる宗教学は神学である」と論じるに至る。ここで言う「彼岸的なりアリティ」は哲学的現象学によって示される宗教の「本質」とも重なる。続けて彼は、「宗教の本質」に至る複数の方法を比較する。第一の方法は「縦断的」、第二の方法は「横断的」な方法だが、第三に挙げられるのが、「同心円的」方法だ。これは、宗教的世界を「感覚的現象世界すなわち宗教

の制度的要素」、Ⅱ「宗教の精神的表象世界、思考の世界、合理的要素」、Ⅲ「心的体験世界、世界感情の深層、宗教の神秘的要素」の同心円的重なり合いと捉え、それらに加えて中央に「宗教の対象世界」を示したものだ。それは二つの「アスペクト」をもち、第一が「顕れたる神」、第二は最奥の「隠れたる神」ないし「神そのもの」である。一方で彼は、哲学的アプローチを排した、(比較宗教史を含む) 帰納的な研究の必要性を説きつつ、最終的には帰納的とは言いがたい、キリスト教神学的な宗教モデルを現象学の名の下に「方法」として提示するに至った。

ハイラーは「比較宗教史」的宗教現象学と哲学的な本質探究としての宗教現象学の二つを考えていたが、徐々に後者を現象学とし、前者を「比較宗教史」と呼ぶようになった。両者は彼の宗教研究の両輪であったが、後者の「現象学」が徐々にキリスト教神学的な色彩を帯びようになり、彼の神学的宗教現象学が形成されていった。だがそれをもって彼の宗教現象学を「神学的」と批判するだけでなく、「比較宗教史」的現象学の成果にあらためて着目することでハイラー宗教学の今日的な意義が見えてくるのではないか。

パネルの主旨とまとめ

奥山 史亮

本パネルでは、「宗教現象学」の歴史を捉え直し、この領域にはどのような潮流が流れ込み、どのような場所で展開し、そして宗教学のある一領域を宗教現象学と呼ぶことは周辺領域に

対して如何なる意味を持ってきたのかといったこと等の再検討を行った。今回取り上げたレーウ、エリアーデ、オットー、ハイラーは宗教現象学の代表として挙げられることが一般的であるが、その方法論や関心は一括りにできないほど相違している。「宗教現象学」は彼らを分類するために、後世の研究者が用いた呼称という側面をもつ。従って、だが、なにを「宗教現象学」とみなしたのかということも、歴史状況を踏まえながら整理する作業は、宗教学自体の枠組みを根本的に捉え直すことにつながる。宗教現象学は二〇世紀中葉には学界から後退したといわれるが、「宗教」を叙述することは可能か、「宗教」を他の政治文化的営みから分かつものはあるのか、といった宗教現象学が残した問いは今日でも様々なかたちで浮上している。上記を再検討し、新たな展開の基盤を構築することが目的である。

まず木村が、レーウの著『宗教現象学』および『宗教現象学入門』の様々なテキスト間の関係を整理し、相互の時系列的連関を明らかにした後に、それらのテキストに見られる宗教現象学方法論の相違点を指摘し、レーウの宗教学方法論の発展過程をたどった。次に奥山が、エリアーデとエラノス会議における archetype 概念の親和性を分析し、それがエリアーデの「宗教現象学」形成に大きな影響を及ぼした可能性を示した。次に藁科が、神学者・宗教学者オットーと「宗教現象学」の関係について発表した。オットーは、「宗教現象学」として言及されることも多いものの、自らの研究をその様に称していない。本発表では、「聖なるもの」へのフッサールの評価と批判

をもとに、オットーの学的営み、および「現象学」「宗教現象学」との関係について考察を加えた。最後に宮嶋が、ハイラーは当初、宗教現象学をシャントピー・ド・ラ・ソーセイ的な比較宗教史的現象学とフッサールの哲学的・本質探究的宗教現象学の二つの意味で捉えていたが、徐々に後者を宗教現象学と考えるようになり、それがきわめて神学的色彩を帯びることになったことを指摘した。

質疑応答は以下の様であった。エリアーデとエラノス間の方論的相違についての質問に対して、奥山が開催時期や参加メンバーを踏まえた詳細な考察が必要であると答えた。「神学」という概念がオットーとハイラーとの間で異なっているのではないか、という指摘に対し薬科が、オットーは自らの学的営みを「神学」「宗教学」と形容しており、その営み自体が「宗教」の妥当性が揺らぐ状況における彼の実存的な営みであったことに言及した。またハイラーでは『祈り』における「神学」が、（宗教学とは異なる）制度化されたカトリック・プロテスタント両神学を意味していたのに対し、晩年の著作では、宗教学を含め、宗教的前提に基づいた営みを「神学」と呼んでいることを宮嶋が指摘した。その他、フッサールの手紙に関連して、当時の学問状況が、宗教的なものに関する哲学的議論、宗教の類型学的な研究等が混然一体として存在していたのではないかという質問に対し、薬科がその可能性を念頭に置きつつ、フッサールの手紙における「現象学」の用法を分析する必要性を述べた。宮嶋から、ハイラーは宗教現象の類型学は現象学とは別物と認識していたこと、比較宗教史的な宗教現象学は今日にお

ける比較宗教学においても意義を持ちうることなど説明した。最後に、宗教史との関係において宗教現象学の現代的意義を問う指摘に対し、レーウの宗教現象学は個別宗教史とは違った「一般宗教史」的問題関心、すなわち人類にとつて宗教とはいかなるものかという問いに、進化主義とは違った視点から考察しようとしたものであり、現代でもこのような問い自体は有効であろうと木村が答えた。

娯楽メディアと宗教表象

—— インド映画に現れた宗教世界を中心に ——

代表者・司会 山下博司
コメンテータ 田中鉄也

映画『ボンベイ』における宗教的対立の分析

アントニー・スサイラジ

本研究では、異宗教間結婚で結ばれた夫婦という人物設定に立ち、その家族が一九九二～九三年にボンベイ（ムンバイ）で起こったヒンドゥーとムスリムの宗教暴動という「非日常」に巻き込まれていく様子を描く『ボンベイ』（一九九五年）を事例とし、デジタルヒューマニティーズ（以下DH）の手法を使って映画作品の「宗教」の扱いについて分析を行う。

この作品は、宗教対立という状況の中で夫婦と家族の愛情ははぐくんでいく異宗教間カップルの姿を描きながら、宗教の融和と調和を伝えるという重層的構造をもつ。

映画の中から宗教に関係する項目を集め、DH的手法で吟味したところ、ヒンドゥーとムスリムの各リーダーが作品の中で現れる回数は、ヒンドゥーが八十九回となっている。それに対して、ムスリムは九十七回現れる。作品中のムスリム男性は、ヒンドゥーの男性よりも攻撃的で暴力的な姿として描写される傾向がある。ムスリムのリーダーが仲間を鼓舞する演説をする時間はヒンドゥーのリーダーよりも長い。さらに、ムスリムのリーダーの演説はあたかも暴力を誘導するかのよう描かれて

いる。作品中に現れる暴力シーンの長さは全体の一二％である。先に暴力行為に及ぶシーンの宗教別の時間的内訳は、ヒンドゥーが五％、ムスリムが三三％、どちらとも判別できないものが六二％となっている。暴力シーン全体の中で、見るからにヒンドゥーとわかる者たちが暴徒化している場面は一％しかない。しかもヒンドゥーによる暴力は自己防衛のためのものとして描かれている。暴徒が家を焼くシーンでは、ムスリムによるものが八〇％、ヒンドゥーによるもの二〇％となっている。

以上のように、全体をとおしてムスリムがヒンドゥーより暴力的に描かれている。しかし、実際のボンベイ暴動では、ヒンドゥーがムスリムを攻撃する場合が多かったとされる。作品の中で史実がゆがめられているには、シヴセーナールというヒンドゥーの原理主義的グループが制作に介入したことも要因があると推定される。

『ボンベイ』は、異宗教間結婚というメタファーをとおして宗教間の融和と寛容を描いた作品である。ムスリムのヒロインがブルカを着用している時間的割合が、結婚前で六五％なのに対し、結婚後は二〇％に激減している。このことは、結婚後もヒロインが自己の宗教的アイデンティティを維持しながらも、だんだんと夫の宗教に同化している様子を暗示している。「服装」という目に見えるかたちで、ムスリムとヒンドゥーの調和や融和が強調されていると読みとることができる。

『ボンベイ』という作品は、史実をもとに制作された映画だが、真実に巧みな加工が施され、現実社会の宗教多源性が二宗教の対立の図式に置き換えられていること、実際の加害者側と

被害者側とが逆転して提示されているなど、意図的にディテールがゆがめられていることが、具体的・統計的なデータによって裏付けられる。完全なフィクションに基づいた平和のメッセージであれば問題は生じないが、史実のセッティングをもとにした映画作品は社会へのインパクトが強く、そのぶん大きな危険性をはらんでいる。ボンベイ暴動の背後には、実際のところ、宗教間の不和というより経済的な対立があったことが指摘されている。事実関係においては、「宗教」が当事者ではなかったにもかかわらず、平和へのメッセージという美名のもとに、現実がゆがめられ、作品の公開によってむしろ宗教的な対立心がおおられる結果をもたらすことにもなったのである。実際に、この作品の公開により、ムスリム側から非難の声があり、監督の家にテロ攻撃が仕掛けられることになった。

作品分析をつうじて、宗教は観客の心の拠り所と直結しているだけに極めてデリケートなトピックであることが再認識されるのである。

宗教批判と作品批判

—— 映画『PK』受容の二極分化と価値の相克 ——

山下 博司

社会派コメディ『PK』（二〇一四年、ヒンディー語）を中心に、社会の動向とも関連させながら現代インドの娯楽映画と宗教の関係にまつわる話題を提起したい。

『PK』では、異星から地球探査のミッションを帯びてやって来た宇宙人PK（アーミル・カーン）をめぐる顛末が描かれ

る。彼は地球到着直後に「リモート」と呼ばれる通信装置を盗まれ、自分の星との連絡が途切れて戻れなくなってしまう。彼がリモートを奪回し、無事帰還を果たすまで珍騒動が繰り広げられる。故郷に帰りたい一心で地球人と奇妙な交流を重ねていく姿を通じて、宗教が抱える不条理が浮き彫りにされていく。ブラックジョークを借りた諷刺や皮肉が随所に散りばめられ、特にゴッドマンのカリスマを頂くカルト的宗教、儀礼主義、偶像崇拜的な宗教実践に対して鋭い批判のまなざしが向けられる。

これまで「宗教」は、ヒンドゥー神話に基づくジャンル（mythologicals）や信仰を扱うジャンル（devotionals）が成立するほど、インド娯楽映画の世界にとって馴染み深い存在であった。一方、宗教多元的な同国にあって微妙かつ扱いにくいテーマとして忌避され、宗教的諸事象をことさら提示しない作品も多い。背景として、いずれの宗教にも肩入れできないセキユラリズム（諸宗教に対する中立性）を謳う国家的立場がコンテンツに影を落としていることは否定できないが、さらに根本には、独立以前に遡るヒンドゥー教徒とイスラーム教徒間の根深い確執が横たわっているのである。植民地期以来インドは検閲制度を採用し、宗教的不和を含む社会不安を導引し兼ねない要素に注意深く目を光らせてきた。『ボンベイ』（一九九八年）以降でも、宗教間関係が主題に絡む話題作として、ヒンドゥーとムスリムの王国同士の覇権争いを描いた『パドマーヴァット』（二〇一八年）や、史実を歪めスイクとムスリムの対立の図式に捨象して提示した『ケーサーリー』（二〇一九年）、さらには

『ヴィシユヴァールバム』（二〇一三年）等があるが、作品によつては検閲絡みの騒動を惹起するなど宗教間の軋轢を顕在化させている。現代インドの映画産業にとつて「宗教」は、話題を煽るのに恰好の題材である一方、興行に大きなリスクを抱え込む要因ともなるのである。

この意味で『PK』も例外ではない。検閲こそ特段の問題なしに通過したものの、いくつかのシーンが、ヒンドゥー民族主義団体（世界ヒンドゥー協会）によつてヒンドゥー教を冒瀆するものとして糾弾され、劇場の中には破壊行為の標的となったところもある。その一方で、敢えて肯定的な評価を公にした民族主義政党の有力政治家もいる。受け止め方が分かれているのである。最近の研究によれば、本作品に対して、現実世界のみならずサイバー空間でも賛否はこもごもで、作品に籠められたメッセージを支持する集団と拒絶する集団とに分かれて対立・論争しているという。他方、インド国内のいざこざを尻目に、本作品は、世界二カ国でリリースされるや北米を中心に興行記録を隣り間に塗り替え、国内外併せてインド映画史上、二を争うメガヒットになったのである。

『PK』をめぐる上述の現象はさまざまに解釈され得る。一つは、社会における合理的思考の浸潤である。かつてチェンナイで面接取材した有名書肆の経営者によれば、近年の教育の普及によつて旧習に囚われない批判精神が横溢するようになり、理性に叶った考え方ができる人々が増えているという。伝統や宗教的規範に拠るのではなく、「道理」を第一義的な判断原理に据えるような精神的方向性が顕著になっているのである。映

画『PK』の受容に見られる「宗教」への両義的な心理、ないし内容の是非をめぐる態度の分極化は、現代インドで勢力をもたげつつある合理主義的な思考様式と旧態依然とした伝統的価値体系という、併存する新旧両様の力のせめぎ合いの現実を投影しているように思われる。

日常のなかの宗教

——新中間層映画『ランチボックス』の事例から——

岡光 信子

本発表では、インド映画の新ジャンル（新中間層映画）に属する『ランチボックス』（二〇一三年）を取り上げる。都会の日常を舞台とした本作品における「宗教」の扱われ方を検討し、それがもつ意味を考察する。

一九九一年の経済開放以降、その恩恵を受けて台頭してきた階層がある。彼らは従来の中間層とは異なる意識や消費行動をもつ集団で、「新中間層」と総称される。これらの人々は、外資系企業、IT、金融サービス等のセクターで働き、都市部のアパートに住み、自動車や高級品にも手が届き、教育、医療、レジャーへの支出も高い。年収は一五〇〇～三五〇〇米ドル相当とされ、富裕層の予備軍と見なされて「ミドルリッチ」とも称される。

新中間層の出現と軌を一にして、インド商業映画の中に、従来のステレオタイプのフォーマットから離れた作品が登場してきた。これらは、主に長編映画制作の経験の少ない若い監督による低予算作品であるが、普遍的なテーマを扱った秀作が多

く、国内外の映画祭で数々の賞を得ている。この作品群は内容や感覚の上で新興の中間層の関心や意識と重なっており、インド国内で受容する層に因んで「新中間層映画」と呼ばれているのである。

『ランチボックス』が描くのは、大都市ムンバイで、自宅から職場に昼食を届けるダッパワラー（弁当配達人）によって誤配された弁当がとりもつ孤独な男女の出会いと心の交流である。主要な登場人物は、作った弁当を託する若く美しい主婦（ヒンドゥー教徒）、弁当を受け取る初老の会計士（キリスト教徒）、会計士の後任者（イスラム教徒）の三人である。彼らの宗教的帰属は、名前、居住地区、使用言語から容易に判別される。

映画作品は、公開に先立ってセントラルボード・オブ・フィルムサーティフィケーションで検閲を受けなくてはならない。宗教は、社会的な混乱をもたらす可能性を孕むデリケートで扱にくいものとして、チェックを受ける項目の一つである。こうした事情もあって、宗教そのものを敢えて真正面から取り上げる商業映画は少ない。宗教への直接的な言及を回避して制作される傾向があるとも言うことができる。

さて、『ランチボックス』での宗教の描かれ方を吟味しよう。作品の至るところに「宗教」が垣間見えてはいるが、強調も歪曲もなく淡々と都会の風景の中に溶け込んでいる。インドは宗教多多元的な国であり、実社会では異なる宗教を奉じる者同士が平和裏に暮らしを営んでいる。宗教は、個人の意識、価値観、生活空間に支配的な力を行使する存在としてではなく、都会の何気ない日常の中に静かに息づいているのである。都会になれ

ばなるほど、さまざまな宗教が混在する様相を呈する。『ランチボックス』の中に現れる宗教は、不自然な設定も誇張も施されておらず、ありのままの心象風景を反映している。都会の日常を生きる人々の虚飾を離れた宗教性が淡々と描き込まれているのである。

『ランチボックス』は、弁当の誤配により接点をもった見ず知らずの男女が、弁当箱に忍ばせた手紙のやり取りを通じて互いに惹かれていく様子を丁寧に描いている。両者は、画面からも自明のように、宗教を異にしているが、宗教的帰属の違いが二人の関係に介入することはない。本作品の主題はあくまでも偶然のいたずらで知り合った男女の淡い恋愛感情のゆくえであって、宗教的葛藤などではない。背景にあるはずの家族、カースト、宗教集団なども、関係の進展に干渉することはない。従来の作品と大きく異なる点である。

宗教が映画コンテンツの表面から退いているのは、宗教の過小評価によるものではない。『ランチボックス』に現れる宗教は、大都市の日常のありようを映すものであり、まさしくインドの都会生活における「生きた宗教の姿」に相違ないのである。

コメント

田中 鉄也

パネル代表者の山下氏は趣旨で「宗教は、さまざまレベルで個人的および集団的帰属の基軸になっている」と述べるが、これは現代インドにおける宗教の状況を適切に捉えている。政治的教理として世俗主義を導入しているインドは宗教的制度と世

俗的制度を分離している。一方で宗教は人々の集団的帰属を保障する社会的役割を担っていてもいる。つまり宗教は個人化も衰退もしていない。ヒンドゥー教の公共的役割を声高に主張するヒンドゥー・ナシヨナリズムが隆盛を誇る近年の社会状況からも、この前提は明らかだろう。

また世俗主義の特徴も欧米型と異なる。インド憲法によれば世俗主義の機能は、あらゆる信仰や宗教実践の権利が認められる「信教の自由」、宗教多元的社會において国家は「宗派間の中立性」を維持すべきという役割、さらに国家は宗教的価値観に基づいた悪しき慣習を廃止し、社会福祉と宗教改革を担うべきだという「正義に基づいた是正」の三つが挙げられる。以上の特徴は、宗教にダリト差別や宗派間対立という否定的ながらも大きな社会的意義が見込まれている点、そして司法を含めた国家機構に宗教の社会的役割を統御、または肯定的な役割へと改善することを期待されていることを明示している。

世俗主義という教理が宗教にかかわる問題を解消できているのか否かについては本パネルの趣旨を超えるのでここでは割愛する。いずれにせよそれが現在進行形で解決されなければならぬ喫緊の課題であることは、本パネルの発表構成からも首肯できる。

本パネルの意義は二つある。一つは映画という娯楽メディアからインドの公的空間に充ち満ちた宗教をあぶり出そうとする試みであること。宗教は結婚・食事・飲酒・服装のルールや経済・勤労にかかわる倫理感など文化・行為規範として人々を統御している。三つの映画はその規範からの逸脱をそれぞれ語る

ことによつて、逆説的に行為規範としての宗教の力強さを印象づけている。

本パネルの二つ目の意義は、公的空間に充ち満ちた宗教から喚起される宗派間対立の種とそれをなんとか解消しようとする都市の人々への眼差しである。三作が総じて伝えようとする宗間融和のメッセージ（及びその商業的な成功）は、作り手と聴衆が理想的な社会像を語っているようでもある。他方で些細なきつかけで宗派間の対立感情が発生する兆しを作り手も聴衆も理解している印象も覚える。

各報告者への私の質問とその返答は次の通りである。第一報告ではDHの方法論的效果について質問した。サイライジ氏は分析者の主観性や題材設定の恣意性が指摘されてきた従来の質的な映画分析からDHの統計学的分析手法がインド映画の変化を数量的に明らかにできる可能性を説明した。

第二報告では映画『PK』で語られる普遍的ヒューマニズムとカビールやガンディーなどの伝統的な宗教的言説との違いを質問した。山下氏は、作品のメッセージ（宗教の本質はその外見にあるのではないというもの）はインド近代の普遍的な宗教観（例えばラーマクリシュナなど）と似ているのだが、娯楽映画である本作は（その限界でもあるが）神観念や神学的な次元までには至っていないという点が異なると指摘した。

第三報告では多宗派の人びとが隣り合って暮らす社会的現実では些細な事件がきっかけに宗教的コードが対立の基準となるのではないかについて質問した。岡光氏は、平和的共存と呼べるものが日常的に果たされている中で、地域的・階層的・経済

的などの様々な次元で諍いが起きた場合でも、宗教的コードが諍いの要因と理解されてしまうと説明した。

パネルの主旨とまとめ

山下 博司

宗教は個人にとつて極めてプライベートなものであることは論を俟たない。しかし宗教は、個人の内面に密やかに息づく一方、信仰を共有する者たちの集団の形成にあずかり、さらに宗派や地域の別に応じて細分化されて、そのありようは実に複雑多岐な様相を呈している。本パネルで考察の対象とするインドにおいては、宗教・宗派の別は、すなわち内婚集団の別をも意味し、社会集団の単位としても機能している。宗教は、さまざまなレベルで個人的および集団的帰属の基軸になっているのである。そのような「宗教」が、映画等のインドの大衆的メディアにおいて、どのような扱いのもと、どのように表象され、どのような役割・機能を帯びて登場しているのか。それが本パネルの焦点を構成する。

我々が検討するのは、インドの商業映画（娯楽映画、メイストリーム映画）である。インドは「宗教の国」と称されるだけあって、娯楽映画も草創期から宗教と深く結びついてきた。もともとインドでは、宗教への言及を欠く劇映画自体、存在し得ないと言つてよい。一々の登場人物の名前が各々の宗教的帰属を知らしめるからである。そもそもインド社会において、個人名はほぼ例外なく宗教的アイデンティティを内在させている。インドでは、個人に言及する際ですら常に「宗教」が銘

記・刻印され、「宗教集団」が背後に含意されるのである。日常の人間関係の基底に宗教間関係が横たわっていると言うこともできる。それは、新生児への命名行為から宗教性がほぼ完全に払拭されている日本などと決定的に異なっている。一部のキリスト教国やイスラーム教国のように、成員のほぼすべての個人名に一樣に特定宗教に由来する名付けが施されているところがあるが、インドはそれとも事情を異にしている。

インドが単一の宗教から成り立つ国ではなく、宗教多元的な構成を有する国家である以上、映画の登場人物たちが（彼らの名前が顕示するように）、互いに異なる複数の宗教的帰属に色分けされることになつても不思議ではないし、むしろそれが自然なのである。インドでは、宗教間で共有される名前が皆無ではないが、基本的に宗教中立的な名前は存在しない。実際、主人公の名前から宗教的アイデンティティが窺われない作品は、膨大な制作本数を誇るインド映画の中でほんの一握りに過ぎない。登場人物にとどまらない。俳優、監督、脚本家らの名前にしても然りである。インドでは宗教の別に意を払うことなく、映画を作つたり、映画を観たりすることそのものが不可能なのである。

このように「宗教」は、コンテンツにおける重要度や役割の軽重にかかわらず、インド映画にとつて不可避的に抱え込まざるを得ないものとなっている。娯楽映画の中でありふれた要素であればあるだけ、宗教は、扱われかた次第で物議を醸し兼ねないデリケートでセンシティブな対象にもなってくるのである。

ところで、本パネルで注目する三本の映画は、いずれも一九九〇年代以後、すなわち経済自由化以降に制作された諸作品である。あたかもヒンドゥー教ナシヨナリズム（ヒンドゥー教原理主義）が興起し昂揚する時期と符合している。ナシヨナリズムに迎合するか否かに関わりなく、その言説は、人々をして出身地や言語文化の違いにも増して、宗教の別を以て自他の帰属を意識せしめるよう仕向けてきた。しかし同時に、一九九〇年代以降は、新しい中間層の成立に道を拓いた時期にも当たっている。宗教の相違に発する感情が掘り起こされ先鋭化する一方で、宗教観を含む新しい思潮の息吹が顕在化してくることもあった。これら三作品は、こうした時代状況を承けた現代インド人の「宗教」への向き合いかたの三様を、それぞれの仕方で凝縮的に代弁するものとなっている。

人工知能の社会実装化が提議する宗教的問題

代表者・司会 木村武史

A Iと人工的他者性

木村 武史

異なる宗教伝統におけるA Iの意義、世俗社会におけるA Iの宗教性といった問題を、比較宗教学の観点から考察する際の共通の概念とは何であるのか。宗教におけるA Iの意義は具体的な宗教的教義、宗教思想との関係で考察を行わなくてはならないが、越境する技術であるA Iが宗教と文化の境界を越えて使われる状況では、比較宗教学的に複数の事例を考察する必要がある。技術者の立場からは技術は純然たる科学であり、工学であり、宗教やスピリチュアリティとは無関係であると論ずる。実際、日本人工知能学会の雑誌『人工知能』を読んでも、いわゆる宗教性は読みとることはできない。ただし、A Iの技術開発を考えた時、国内を基準にして考えていてよいのかという問題がある。

さて、人間の知性（知能）を模し、作り出しているプログラム、機械が人間の知性では十分には理解できないレベルへと進化し、それが社会に実装化されようとしている時、人間社会は果たして知性のレベル、倫理の問題レベルで充分に応答できるのだろうか。現状では特化型A Iしか実用性はないとしても、既に個人レベルのある特定の知的能力を凌駕し、個人の生活に気づかれずに浸透しつつある中で、個人と社会のレベルで感覚的、

感情的、情動的にも反応するのだとしたら、知的レベルと後者のレベルとを包括的に把握できる視点が必要になってくる。

社会の重要な一構成要素となりつつある人工知能という技術との関係で、人工知能の能力との対比で構築される個人と社会の「人間」という存在の意味合いを規範的評価の基準として、各個人と社会がどのように受容し、自己理解につなげていくのか、その際に「宗教」はどのように関わるようになるのか、という問題がある。社会と自然の機械化、アルゴリズム化を通しての人間の改変という問題が進行している。社会と身体の機械化は既にかなり進行しているが、人工知能は人間の心と呼ばれる領域の機械化を推し進めることになるのではないのか、とも考えられる。AI研究者の中にはやがて人間は技術になると主張するものもいる。人間の人工化・機械化が進むに伴い、人間に残された自然的な領域は何なのかという問題も生まれてくる。

従来、*other-than-human-persons* というアメリカの人類学者A・I・ハロウェルに由来する概念を用いて、ロボットあるいはAI的機能と人間との交渉を捉えようとしてきた。しかし、もう少し宗教学の文脈からより有効に利用できる概念はないかと考えた時に、森政弘がロボ・コンに参加している中学生は「金剛般若心経」の世界を経験していると論じている点や「不気味の谷」の問題を考えた時、R・オットーの『聖なるもの』との関連で「人工的他者性」という問題が浮かび上ってきた。言うまでもなくオットーの議論が人工知能の問題にそのまま使えるわけではない。また、AIと人間との対話における他

者の問題を考える時、哲学、宗教哲学分野での議論も思い浮かべられる。だが、発表者の関心は、これらの技術が社会の中に実装化される状況を重視している。社会を構成するAIを前にしてAIでは代替できない疑似人工的には作られない人間の自然的性質は何であるのかと反省的に考えるようにならない状況を得ない状況を、比較宗教学的に考察する際に何らかの形で有効な概念ではないかと考えることは必要なのではないのか。では、それはどのような概念なのか。その概念を通して認識論と存在論、知性と感情・情動といった諸問題を個人・社会の両方のレベルと宗教学的文脈との関連で捉えられるのかという問題を検討する必要がある。複数の文化社会における越境するAI技術が各宗教においてどのように捉えられるのかを比較宗教学的に複数の事例を把握する概念が必要となってくる。

AIが描く異界観とは——伝統芸能の事例から——

永原 順子

一 はじめに

異界という単語を辞書で調べると、「日常生活の場所と時間の外側にある世界。また、ある社会の外にある世界。」とある（『精選版日本国語大辞典』）。近年では、ゲーム、映画、小説において架空の世界を指すことが多い。もちろん、怪異伝承研究など、民俗学・文化人類学の分野でも扱われてきている。しかしその定義は曖昧で、他の要素を用いて研究者ごとに議論されているのが実情である（「境界」、「異人」など）。

一方で、伝統芸能は時代の要求に合わせて架空の世界を取り

扱ってきた。その発展・変遷には、技術の進歩が密接に関わっている。本発表では、芸能におけるAI利用の現状に触れつつ、AIが実装された社会における異界観のありようを論じていきたい。

二 芸能とAIの現状

芸能は、その出発点を神への奉納に求められるが、それを陪観してきた人々の娯楽追求を如実に反映しているといえる。それらには、ものまね（ミミクリ）すなわち「もじき」、簡単な所作や歌といった単純なものから、ストーリー性を持った複雑なものまで様々なものがある。それらの変容を支えた一つに「技術」の力がある。神（いや人か）を喜ばしむる芸能の世界を人工的に創り出す努力は人類が存在する限り続き、より新しい芸能のカタチが求められていくであろう。では「技術」の一つであるAIの現状はどうか。

提供（創作・発信）においては、超歌舞伎における初音ミクの例が挙げられる。回を重ねるごとに彼女の舞いが上達すると中村獅童は話す。演劇という分野に視野を広げれば、石黒浩・平田オリザの手がけるロボット演劇、アンドロイド演劇、の試みも続いている。創作という観点では、AIとの融合は始まったばかりといえる。ただ、芸術・文学など、物質や言葉を紹介した分野においては、多くの事例がある。伝統工芸における活用、AIによる肖像画、AI俳句、AI大喜利などである。AIとの融合と述べたが、伝統芸能が「継承」を重んじる限り、その融合は限定的なものである。AIによる伝統芸能の変容がどこまで許されるのか、ということも議論的になるだろう。

見方を変えれば、AIによって新たな伝統芸能が創られる可能性がある、ともいえる。

からくり人形は人間が設計した通りに、文楽人形は人間が操った通りに、それぞれ演じる。演者主体はあくまでも人間である。しかしその人形が意志を持ち、自由に動きまわるとすれば、それは怪異であり、彼らは「異界」の存在として捉えられる。とすると、アンドロイドたちは、異界から「境界」を越えて日常にやってきたことになる。主体そのものの変容に、人々は興味、不気味さ、驚き、など様々な反応を見せている。今後それらは変容していく可能性はあるのか。人類は新しい「異界」を手に入れることになるのかもしれない。

また、分析の視点では、能舞台において、呼吸を用いた時間・空間・力性リズムの解析と応用に関する研究が行われている（日本の伝統芸能における技法やコンテンツを先端ロボット産業に活かすUXデザイン研究）の一環。間、序破急、ノリ、半眼、など、の科学的分析が期待される。これらは、役者の身体、舞台の構成の中の見えない部分、あるいは、口伝・秘伝として秘められてきたものでもある。それはある意味、能の内面にある「異界」であり、だからこそ解き明かしたい欲求にかられるというのは理解できる。この試みによって、何がどこまで明らかになるのか（明らかにしたと人間が感じるのか）。仮に、その技法を学習したAIが能を演じた場合、我々の認識する「伝統芸能」、「異界」は、どのように揺らぐのか、非常に興味深い。今後も芸能とAIとの関係に注視していきたいと考える。

自然と人工物の境界に関する宗教倫理的考察

—— 憑依する人工知能 ——

小原 克博

一 はじめに——「憑依」の反転

近代において「憑依」は精神科学の視点から「精神病」とされた（出口なお、王仁三郎はその一例）。憑依は人格の変化、社会への影響（伝統的秩序への挑戦）を伴った。現代において、人工知能が私たちの判断や認識に大きな影響を与えている。人工知能（AI）の「憑依」は、人格・判断・社会形成にどのような影響をもたらすのか。憑依が科学によって拒否された時代から、今や、科学によって導入される時代へと反転している。

二 自然と人工物の「非区別化」の進展

近年、ヒトゲノム編集に代表されるように、「自然—人間—人工物」という伝統的な（特にキリスト教世界において顕著に見られた）境界設定が崩れつつある。生命現象をモデルとする人工知能研究においても、その傾向がある。また、人工物の介在により、自己決定の境界領域が曖昧になり、責任は自己決定により生じるという近代法的前提「意志—行為—責任」が揺らぎつつある。

三 宗教倫理的な視点から見る最適化問題

—— 聖書を素材にして ——

AIは、その最適化能力によって、様々な無駄を省き、決定に至る近道を統計学的に示すが、最適解から逸脱する「偶然性」「偶有性」に積極的な意義を与えてきた宗教伝統はAIによる最適化に対し、どのような応答が可能なのか。

(一) 根源的な偶然性・偶有性の意義

—— ヨセフ物語（創世記三七—五〇章） ——

自己決定に反する、不本意な遠回り（偶然性）に人知を越えた神の導きを見る物語が、ヨセフ物語をはじめ、聖書には多数記されている。そこでは世界観の変化・拡張が伴う。AIは厳密に記述されたアルゴリズムがなければ作動しないのに対し、人間（生命）は刻々と変化する自然環境の中で柔軟に適応し、生きることが出来る（世界観の可変性）。

(二) 最適化のモラトリアム（先送り）

—— 毒麦のたとえ（マタイ一三・二四—三〇） ——

毒麦をあらかじめ抜くことを「最適化」と考えることができ、イエスはそれを拒否し、先送りしている。AIやヒトゲノム編集による最適化は、毒麦をあらかじめ抜くことに対応している。最適化は宗教伝統にある「浄化」の思想（異端審問、十字軍、ピューリタニズム、原理主義的思想等）とも関係している。アウグスティヌスがドナティス論争において「毒麦のたとえ」を引用したことは多くのことを示唆している。ドナティウスは教会共同体の「最適化」を求めた。ドナティウスは聖人の共同体としての教会を求めたのに対し、アウグスティヌスは聖人と罪人の「混合」としての教会を考えた。

四 まとめ

(一) 人間と人工物（技術）の根源的な相互浸透性

人間（特に現代人）の志向性や価値判断の多くは技術によって媒介されており、人間は純粹な意味で自律的存在であるとは言えない。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倫理や法が求められる。

(二) 宗教倫理の視点からAIにアプローチすることの有用性
最適化の神に憑依された現代人の認識世界を批判的に対象化する視座を与える可能性を宗教は有している。選択における「個別化したデフォルト・ルール」は今後多くの領域で主流となっていくが、能動的選択と偶然の「混合」によって引き起こされる世界観の変化・拡張可能性（最適化の回避・先送り）のために宗教的リソースを用いることができる。

宗教伝統、ヒューマニズム、AIにおける人間観の共存

濱田 陽

人の一部、また、潜在的に全部を機械のような無機的代替物に置き換え、移行しようとするアンドロイドに人はどのような違和感、やすらぎを感じるのか。さらに、人知を超えた神や仏を人にかたどって表現してきた人類の宗教文化上の営為にロボット工学が参入し、神や仏をアンドロイド（つまり、ギリシャ語で人のようなもの）で現そうとし、その依代をアンドロイドでつくる時、人は、そうして表現された神や仏に対して、どのような反応を示していくのか。この場合、たんに人をアンドロイドに移行するのではなく、「人にかたどって表現された神や仏をアンドロイドに移行する試み」になる。

インタرفェイス（媒介物）、依代としてのアンドロイド研究・開発にとどまる限り、人も人知を超えるものも存在の基盤が脅かされることはないだろう。しかし、人、人知を超えるものとの入れ替えを志向するアンドロイド研究の場合、その存在

基盤がゆらいでいくことになる。あるいは、開発者の志向性に開わりなくアンドロイドの受け手の側がインタرفェイスでなく移行体とみなしてしまう事態も生じうる。

人の機能や存在の一部もしくは全部を何かに置き換えていくとするとき、遺伝子組み換え人間と異なるのが、アンドロイド開発の場合、いかに機能、外見、内面を人に似せようと生物でない何か、有機物でない無機物の総合体に置き換える、という道突き進んでいることだ。この場合、人のデータをAIに移行し、アンドロイドに接続することも、より自然な流れだ。

しかし、遺伝子組み換え人間の場合も、人の存在そのものを、水や炭素や様々な元素を素材として出来ているアルゴリズムとデータの総合物とみなすならば、有機物が無機物かの素材の違いにすぎない、ということにもなってくる。

すなわち、人の存在の全体をアルゴリズム&データの総合物とみなすか否か、その分岐点が、ロボット工学、生命工学双方に存在している。これらの研究を推進するために、仮説として、人の存在と機能の一部をアルゴリズム&データととらえてみる、という前提が置かれている。ここは、ヒューマニズムや宗教伝統の立場と大きく異なる点である。

では、やがて、アルゴリズム&データとしての人間観は、人間存在の一部についての作業仮説でなく、大方の人間が認め、社会が認める常識となるだろうか。あるいは、人にはアルゴリズム&データではない領域が残り続ける、という人間観がコンセンサスとなるだろうか。後者の立場をとるならば、アンドロイド研究、生命工学、AI研究は、異なる人間観、人間像を前

提とする他分野との対話が不可欠であり、複合領域の研究が人間理解のために必須ということになるだろう。それには、人の存在の全体をアルゴリズム&データの総合物ととらえる見方が真理ではなく仮説にとどまらざるをえない根拠を探索、提示し続けなければならない。科学的良心に加え宗教伝統、ヒューマニズムが蓄積してきた人間観、人間像への新たな理解の、双方が必要となる。異なる分野の専門家が知的誠実さを保持しつつ対話し、その過程で得られた洞察や知見を複合領域研究の成果として一般社会に伝え続けることが必要である。

宗教伝統は、人間を尊い存在ととらえ、その論拠として神の創造物であることや仏性を有するなど、人知を超えるものとの関わりを説いてきた。ヒューマニズムは、科学的知見として諸説あるも、尊厳と人権を有する個人としての人間像をゆるがしてはならないことを前提としている。加えて、新テクノロジーの人間観の仮説性を指摘することが重要である。三つの人間観がいずれも仮説であると認めてはじめて、それらの仮説をいかに共存、融和させ、総合しうるか、という課題が現実味を帯びてくるためだ。

森政弘の仏教思想とAI・ロボット開発

師 茂樹

現在、AI開発における倫理が「厄介な問題」と認識されている。米国電気電子学会（IEEE）が公開している「倫理的に配慮されたデザイン」第二版（EADv2）では、グローバル化を背景として、仏教やウプントゥ、神道など、西洋以外の古

典倫理をAIやロボットの設計・開発プロセスに取り入れることがなされている。しかしEADv2における議論には専門家が参加しておらず、神崎宣次は「文化の盗用」「文化的多様性に配慮しているという口実」と批判している。

EADv2の仏教倫理の記述においては、日本のロボット工学の先駆者であり、仏教についての多くの著作がある森政弘（一九二七）の著作をふくめた参考文献があげられているが、それらが充分に取り入れられているとは言い難く、また専門家（仏教研究者）による検討がなされたいと思われぬ。

森の仏教思想（「三性の理」「退歩」など）については、木村武史による先行研究がある。森の仏教関連の著作では、ロボットや原子力発電などの開発の倫理性に関する発言が含まれている。そのなかで森は「制御」の効くものは「善」だが、「制御」不能になると悪に転じる」と論じるが、EADv2をはじめとする現在のAIやロボットの倫理をめぐる議論では、人の制御を離れて自律的に動作するAIやロボットが前提となっており、右の森の議論をそのまま適用するのは難しい。

「広義に解釈すれば、動植物にももちろん、石ころにいたるまですべてに仏性がある」という森の仏性論は、狭義の「衆生」を人間に限定し動物を含めない、伝統的な衆生観とは異なる衆生観に基づいている。森はこの衆生観に基づいて「一切衆生悉有仏性」を解釈し、無生物（広義の衆生）にも仏性があると主張するのであるが、これは立正佼成会の開祖・庭野日敬の理解と共通する。森の仏教思想については、通仏教的なものとしてではなく、近現代仏教の一展開として捉える必要があるの

ではないだろうか。

また、ロボットを「仏性丸出し」「本来悟っている」とする森の議論は、諸法実相／真如を仏性とみなす東アジア仏教で広く見られる思想と共通しているが、無生物の発心・修行を主張する日本天台の草木成仏説とは異なる。森はその仏性論に基づいて「ロボットに対する人間の作法」を主張するが、これはロボット倫理学のなかの道徳的被行為者の問題系に連なるものであると考えられる。一方、EADV2は「機械学習が人間のような意思決定において倫理的な結論を出す可能性」を前提とし、開発者の「文化的・倫理的な思い込みがいかにか人工知能に対して偏見を持たせるか」という問題意識を持っている。森は「本来悟っている」ロボットを人間と同様の仏教修行の主体としては認めておらず、AIやロボットを倫理的主体と見なす議論と接続するのは難しい。

これらのことから、森の仏教観とEADV2の問題意識とがかみあっていないことは明らかである。これは言うまでもなくIEEE側の責任である。もし森の議論を引用するのであれば、人間の欲望（貪欲）を拡大させる資本主義や科学技術開発を批判する「退歩」論などが有意義であるかもしれないが、開発側がそれを参照する可能性は低いだろう。

また、仏教的な観点からAI開発の倫理について考えるならば、フィルターバブルやエコーチェンバー現象などよばれる問題を批判的に分析する際に、仏教の認識論や倫理に関する議論が有効なのではないかと思われる。同様の視点から佐々木剛が「ネットカルマ」を提示している。今後、宗教研究者がA

I・ロボット開発をめぐる議論に積極的に参入する必要があるのではないか。

パネルの主旨とまとめ

木村 武史

昨年度のパネル「技術社会と宗教」で、フロアから出された質疑やそれ以降の研究会での討論を踏まえて企画されたものである。パネルのタイトルには「宗教的」と言う言葉をいれたが、「宗教学的」という意味である。

人工知能技術が社会において様々な役割を果たすのが期待される中で、最近の説明可能な人工知能に関連する議論が提示されるように、技術革新の社会的受容には解決すべき課題も多い。ここ数年の第三次人工知能ブームと呼ばれるなか、多くの企業や人々が人工知能について学び、どのように利用できるのかと様々な関心と期待を示している。だが、人工知能技術開発に直接関わっている研究者は一般人（企業を含む）の人工知能に対する期待が高過ぎ、技術的現状を説明しないとイケないという。人工知能学会誌『人工知能』Vol.34, No.3（二〇一九年五月）から、人工知能について知りたいと集まってきている一般人向け（企業関係者を含む）に「教養知識としてのAI」の連載が始まったところである。

人文社会科学系の宗教研究者の立場からは、一方では、技術開発の現状にある程度依拠した議論を展開する必要があるとともに、他方では、予防的にいずれうちには技術的に可能になるかもしれない技術を想定して、それらが社会に実装された

時に起きるであろう問題を議論するということも、社会と技術の関係を考える上では必要であると言える。それらの中で、人工知能が人間の精神生活に及ぼす影響についてはまだ十分に議論がされていないのが現状である。人工知能の技術的進歩に伴い、宗教と技術との関係が従来とは異なる様相を呈し、新たな問題が提議されるようになると予想される。

二〇一九年一月のアメリカ宗教学会で第一回「人工知能と宗教」セミナーが、同時に北米ダルマ・アカデミーにおいても「ダルマと人工知能」というパネルが開催される。本パネルもこのようなグローバルな研究動向の一環である。

第一部会

経済神学の歴史的発展過程

清水 俊毅

発表者は、いわゆるウエーバー・テーゼとウエーバー批判を元に、両者を統合する宗教・経済史的な視点と、その骨子となる理論的枠組を構築しているところであり、これを経済神学と称している。ウエーバーが定立した「労働の倫理」に、批判側は「慈善の倫理」を対置させ、ウエーバーが記述した宗教・経済史の構図を攻撃した。だが両者は必ずしも対立項に終わるものではなく、前者は財の宗教的な獲得の倫理、後者は使用の倫理、と読み替えて統合することができ、財の使用段階におけるウエーバーの不足を補正した、と読み替えることができるのだ。本発表は、この宗教・経済史の一軸を為す思想史の変遷をまとめるものであった。この「経済神学」は、諸社会思想の「財の獲得から使用に至る過程」の救済論的評価の分析するための枠組みであり、比較に資すべき焦点として、①財の獲得への見方（職業観・労働観）、②財その物への見方（財観・金銭観）、③財の保持への見方（蓄財観）、④財の放棄への見方（清貧観）、⑤財の使用への見方（慈善観）に注視している。論理的には、①～③で価値が称揚されるほどに、財の獲得が増大し、③に留保があり④に価値を置かないと、非世俗的に使用される「余剰」が増大し、⑤で価値が称揚されるほどに、財の宗教的使用（慈善）が増大する筈であり、西欧史上、この各局面が

共になった「増大」が一部地域に発生したことによって、統計的にも確認される社会内での有意に大規模「寄付額」が生じている、というのが発表者の構想となる。

さて本発表ではこの思想的変遷の全体図についてまとめた。まず思想と言うべきものの基盤となったのはアリストテレス哲学における経済論・共同体的正義論であるが、これは通俗道徳的な構図に収まるものであり、かつ功利的分析の範囲に収まり、実社会上の伝播力を有さないものであった。これに超俗的な機序や人民への伝達媒体を与えたのがキリスト教である。アリストテレス思想は先述のいずれの論点についても、「共同体の適正な形」を説くのみであったし、超越的な勧告や報償はそこになく、一般民衆に寄り添うものでもなかった。聖書宗教を先鋭化して生まれたキリスト教は、社会批判・富者批判が正統的権威の下に組み込まれた宗教思想を、ギリシア哲学の雛形に載せて言語化していく。言わば、いわゆる「ヘレニズムとヘブライズムの融合」過程の一面面としてこの「経済神学」史を記述することもでき、やはりその融合の一里塚はトマス・アクィナスなどの中世神学の大家らであった。トマスなどは、共同体的功利に基づくアリストテレス的な先述①～③の見方を一神教の神によって基礎付け、それ自体は無価値であるところの財貨を貧者に与えるのが神の前での功德となり救済に直結せしめられる、キリスト教的な④～⑤における清貧称揚を、この①～③の見方に接合したのである。こうして西方キリスト教の「伝統倫理」が成立した。そしてこの伝統倫理から決定的に軸足を移す、新たなパラダイムを西欧に生んだのが宗教改革であ

った。ローマ教会へのアンチテーゼとして自己確立した宗教改革思想は、伝統倫理を転倒させたのである。世俗的な職業労働や財貨を神の前で無価値化し、可能な限り離れるべきとする（多分に修道制を基盤とした）伝統倫理に対して世俗内召命と「祈りとしての労働」「報償としての富」を提起し、貧者への無差別的な施しを功德とする見方に対しては、「怠惰の罪を助長する罪」と見る抑制的な立場を提起した。このように、①～③における抑制／称揚と、④～⑤における称揚／抑制が反転した伝統倫理・改革倫理が並立したのが近世西洋であるが、近世を通じてさらに起こっていくのが、両者が融合する過程であった。こうして近代突入の直前に建設された諸思想は、現代西洋資本主義の底流ないし裏面に流れている点で、社会文化の研究上、注目に値すると言える。

マクルーハンと宗教的空間

星山玲於奈

マーシャル・マクルーハンは元来英文学者であった。しかし後に彼の著書である『グーテンベルクの銀河系―活字人間の形成―』（森常治訳、みすず書房、一九八六）をはじめとするメディア論が彼を有名にした。マクルーハンのメディア論における彼の基本的な主張とは、聴覚的空間の回復である。マクルーハンのメディア論は主に人類史を背景とした音声・文字・電気という三つの時代に区分している。具体的には聴覚をはじめとする五感の相互作用を基調とした音声の時代、文字の誕生によって五感の相互作用から視覚が強調され、思考などが合理化さ

れた文字の時代、そしてテレビをはじめとする電子技術によって再び五感の相互作用の回復展望を電気の時代に区分している。しかし現在までのマクルーハン研究において、マクルーハンのメディア論を用いた社会分析や二〇〇〇年代以降におけるマクルーハン理論の再考に関するものが多くを占めている。

「……キリスト教で言うところの神秘体―すべての人がキリストの身体をなす一員であるという―これが電子的環境ではテクノロジーを介して実現することになる」というマクルーハンの言葉にもかかわらず、マクルーハンのメディア理論について宗教的な言及が豊富になされているとは言い難い。しかしマクルーハンのメディア理論は単に時間的経過と文明発展による技術依存の問題ではなく、人間の宗教的精神性と聴覚的空間を基礎とする新しい触覚的な社会連結と新たな現実世界への高度な参与性を持つて、人間個人や世界を有機的な五感の統合の時代へと導くものであるという展望を見ている。そのような世界とは、根源的で原初的なメディアの姿、すなわち非文字社会というオーラルで原初的な文化がそこにある。そして電気時代のメディアが、印刷に代表されるような文字による視覚の単独強調と合理化という軀を解き放つことで五感の相互作用を十全に機能させる社会への可能性をマクルーハンは電気メディアとともに見ていた。

マクルーハンは聴覚的空間における宗教性をミルチャ・エリ阿德の『聖と俗―宗教的なるものの本質について―』（風間敏夫訳、法政大学出版局、一九六九）などから見出そうと試みる。マクルーハンは『グーテンベルクの銀河系』で取り上げる

他ならぬテーマとして、現代生活の非聖化が歴史的にどのような過程を経ておこなわれてきたかを取り上げている。しかしそれと同時に古代の音声中心の生活がいかに聖化されていたかを述べているが、マクルーハンは古代の音声中心の聴覚的空間を聖なる空間様式と捉えていると同時に、現代の電気テクノロジーによって生み出される新たな形態としての聖なる聴覚的空間様式の回復を見ているように思える。マクルーハンは近代における聖化や非聖化が技術による機械的な操作によるものであると認めながらも、その上で形作られる電気技術時代の聴覚様式へ近代人や現代人が向かっていく可能性を示唆している。そこで今回はマクルーハン理論を基調とした聴覚的宗教空間をマクルーハンの主著『ゲーテンベルグの銀河系―活字人間の形成―』を中心に読み解き、マクルーハンのメディア理論の背景に五感の相互作用やその背後にあるキリスト教という人間の精神や精神の内側に秘めている深淵へ参与すること、現代における聴覚的空間を基礎とした人間同士の有機的な相互作用を取り戻すこと、そして人間が新しい世界へ深みのある参与をすることへの展望を見るためにマクルーハンの宗教性に焦点を当てつつ、現代における聴覚的宗教空間への展望を拡げていきたい。

エリアーデ批判以後の日米宗教学の道程と課題

藤井 修平

本発表の目的は、宗教学理論研究の観点から、宗教学者ミルチャ・エリアーデに対する批判を手がかりに、一九八〇年代以降の日本と北米の宗教学の方法論上の議論の変遷と、両者の差

異を明らかにすることである。エリアーデ批判を重要な転換点として取り上げるのは、エリアーデが日米双方の宗教学に大きな影響を及ぼしており、それゆえエリアーデへの批判はこの分野の方向性を考え直す出来事として受け取られ、かつエリアーデ批判を通して、今後の宗教学が念頭に置くべき論点が多数明確なみに出されたという理由による。

一九八六年にエリアーデが没すると平行して、北米では彼に対するさまざまな批判が行われるようになった。その主な論点は、エリアーデの理論が無時間的で普遍的な宗教の構造を前提としているという「反歴史主義」の批判、宗教を独自のものとして扱い、独自の方法に基づいて研究すべきとするエリアーデの「非還元主義」は、宗教を社会的・政治的側面から切り離すものであるという批判、エリアーデの提唱する新しいヒューマニズムの姿勢は研究者に宗教的なものへの参与を勧めることであり、学術的とはみなし得ないとする「規範性」の批判、およびエリアーデのルーマニア民族主義運動への関わりから、彼の著作にもファシスト的・反ユダヤ主義的思想が浸透しているとする「政治的姿勢」への批判の四つを挙げることができる。

前述の論点を一般化すれば、「普遍主義か個別（歴史）主義か」「宗教のみ（非還元）か社会・自然の一要素としての宗教（還元）か」「解釈・理解か説明・分析か」「規範的・価値創造的か純粹記述的か」という四つの対立軸に整理できる。それぞれの極のうち、いずれを重視するかによって研究の性格が分かれるが、エリアーデの批判者は以下の二つに大別することができる。第一のグループは、彼の非還元主義と規範性を問題視し、

代替案として神学的要素を取り除き、還元主義によって自然科学的・社会科学的に宗教を研究すべきとするモダニストであり、第二のグループはエリアーデの普遍主義と学問活動の政治的影響への無自覚さを批判し、系譜学的研究によって「宗教」などの概念の西洋中心性を暴くことを主軸とするポストモダニストである。前者の代表はD・ウィーベ、R・シーガル、T・ロソンであり、後者としてはT・アサドやD・チデスターが挙げられるが、ポストモダニストの研究がオリエンタリズムやコロナリズム批判と結びついたのに対し、モダニストの研究は科学的方法論を希求し、宗教認知科学の成立に繋がった。

こうした北米の状況と比較すると、日本国内の宗教学において顕著なのはモダニストの立場をとる研究者が見られないことである。エリアーデの非還元主義に対してはむしろ擁護する議論が行われ、かつ宗教学研究の神学性への批判も起こらなかった。他方でアサドやチデスターは翻訳を通して積極的に紹介されており、このことから日本の研究者がポストモダニストの姿勢を重視したことがうかがえる。

このような偏りの結果として、日本ではモダニストの側からの研究や宗教理論の受容が進んでこなかった。具体的には、北米宗教学会（NAASR）の方法論的議論や科学的宗教学会（SSSR）の計量的社会学・心理学、国際宗教学会（IACSR）の宗教認知科学がそれに該当する。こうした領域においては現在でも活発な研究が行われており、宗教に関する理論も多数提示されている。こうした研究を追うことで、これまで不足していた視点が補われ、より幅広く学際的な宗教学研究を

構築することが可能となるだろう。

宗教学研究における視覚化と可触化による

コラレーションの展開

土井 裕人

本発表では、視覚化と可触化による宗教思想研究の方法論から宗教学の専門教育の教材開発を進めてきた発表者の研究を基にして、こうした教育実践での成果を文献主体の思想研究にフィードバックさせる試みをさらに進めることとした。というのも、この視覚化と可触化の手法は、取り上げる用語の選択自体に予想された答えを含んでしまいがちという課題を抱えており、全くの初学者を相手にする場面では有用だったものの、研究にとっても裨益しうるものとするためには別のアプローチが必要だからである。このため、「予想された答え」の持ち合わせがない、他の研究者の資料で試行することとした。

具体的には、ネオ・ヒンドウイズムの思想家ヴィヴェカーナンドラを取り上げ、検討する上でのカギとなる概念として *spirituality* を位置づけた上で、その用例が多い著作を全集の一部から選び、関連を検討すべき周辺の諸概念との関係性を視覚化および可触化によって表現することとした。候補となった語の大半は十分な用例あるいは *spirituality* との連関が見いだされなかったが、*religion*、*teacher*、*master*、*material* については検討が可能であった。その結果、*religion* が *spirituality* と特に密接な関係を持ちつつ他の用語とも一定の関係を持つとともに、*religion* 以外の語は相互の関係が比較的希薄であ

るといふ結果が得られた。とは言え、これでは研究として十分な知見が得られたとは思われなところもあった。なぜなら、religionに用例数が多くspiritualityと関係が深いことは、視覚化や可触化をしなくても十分に予想される結果とも言えるし、teacherやmasterからspiritualityへの関係性が希薄なのは意外なことではあるが、視覚化や可触化で「関係が薄い」ことを表現するのは難しいためである。

前回の結果を踏まえた上で言えば、やはりこの「スピリチュアリティ」をめぐるではヴィヴェーカーナンダを時代が近いF・M・ミュラーとも比較検討する必要があることが再確認された。特に、両者の議論には「字面」以上の共通性が想定されるが十分には明らかにならず、両者が共通して用いるspiritualityという語への着目だけでは限界があり、関係する語から背景となる構造を浮き彫りにしなければならぬ。今後、このテーマを検討する視角を視覚化と可触化により提供するところで、宗教学のいわば草創期における「宗教」の起源・根源という問題への寄与が期待されると思われる。ただ、両者の残した著作の性格と種類を考えると、この過程には大いに工夫が必要であろうし、個別の学者や思想家についての視覚化や可触化でなく、一定の背景を共有する人たちの間で比較検討の「橋渡し」をできる研究方法の開発も望まれる。

そのためにも必要なが、他の研究領域における視覚化・可触化の実践ともコラボレーションを進めることである。例えば、地球科学や地質学のアウトリーチという文脈を持つ研究者で、地形等について広範に提供されるようになったオープンデ

ータを元に、精密に造型した地質模型へのプロジェクションマッピングを行っている事例がある。これは、多くのテキストが電子化されオープンデータとしても提供されるようになった人文学とも類似した背景を持ち、従来目に見えず手で触れなかった対象に効果的なアプローチを行うという点で発表者とも共有できる視座を有するものである。こうした他の研究領域での先鋭的な事例とコラボレーションすることで宗教学研究にも新たな視座を提供していくことは、おそらく今後の斯学に求められることであり、このような視覚化と可触化を応用した研究も単に目新しい「もの」を作って提示するだけでよしとするのではなく、何らかの「仕組み」を構築することを目指す必要があるだろう。

宗教復興、民族主義、ポストセキユラリズム

近藤 光博

本発表は、①民族主義の再台頭、それにまつわる紛争と戦争、テロリズム、②排外主義とネオレイシズム、③国家や資本への理想主義的拘束の軽減という三つの局面に注目し、「現代宗教」論の提示をおこなった。その際、「現代宗教」なる範疇のもと、多様な諸現象をまとめ上げることは妥当か。そこに、共通する根源的要因はあるのか、と問うた。

最初に、「宗教復興」論から「ポストセキユラリズム」に至る、研究動向の展開を整理した。「宗教の衰退から復興へ」という単線的な理解図式への批判、「公共宗教」論の成果と限界、「宗教と政治」という問題設定の確立、そして「ポストセキユ

リズム」へ、という経緯を確認したあと、近代主義に「挑戦する公共宗教」への着目が必要だと指摘した。

次に、各種事例の整理を行った。大規模紛争をともなう諸現象と並び、「現代宗教」では「カルト」と「新霊性運動／文化」が重要であり、前者については脱宗教化の傾向が、後者については伝統回帰と集団志向がかなり優勢になっており、さらに、これら二者と「挑戦する公共宗教」の三者が、互いに乗り入れ、強化しあう様相を指摘した。

さて、「現代宗教」はナシヨナリズムと国民国家システムにより三つに区分されている。すなわち、国民国家の境界を越えて広がる宗教（キリスト教、仏教）、その境界を越えているが地域共同体にかなりよく収まった宗教（イスラーム教）、国民国家の境界内に上手く収まっている宗教（ヒンドゥー教、神道、ユダヤ教）である。白人至上主義的キリスト教とサラフィー・ジハード主義はそれぞれ第一群、第二群のなかに生じた、直接行動と闘争によつて特徴づけられる諸傾向として整理される。この区分からはまた、国民国家イデオロギーとしての一部仏教、地域主義／分離主義、またはエスノナシヨナリズムの宗教、移民難民による宗教別人口構成の変動という三つの範疇が導き出される。

この区分において、現代の民族主義の再台頭の典型は、第三群に現われる。それは《既存の国民国家の領域によく合致する、主流なる宗教伝統の、保守主義的な、公共的な挑戦》として理解される。この現象は、宗教とナシヨナリズムの二者結合モデルにもとづく「文化ナシヨナリズム」「宗教ナシヨナリズム

ム」などの概念では十分に把握されない。むしろ、故地そのものがカミであったり、自集団が至高のカミとの唯一無比のつながりを有していたり、といった超歴史的な霊的実在としてのネイションの物語＝理論が認められねばならない。その呼称として「霊的原初主義」animistic primordialismを提案した。

「挑戦する公共宗教」は、セキユラリズムに挑戦するが、それを完全否定しているわけではない。諸々の宗教的理想と近代西洋の憲政原則との結合のいくつかのバージョンが、あらためて模索されなおしているのが現状だ。

むしろ、喫緊の課題は、「現代宗教」の各局面の過激化、戦闘化である。その要因は、自由民主主義と福祉国家の結合により整序されたグローバルな権力の腐敗、およびその状態に引きずられての、権力原理の効力失墜ないしは流動化である。ある局面でセキユラリズム原則と宗教がひどく対立しているのは、その余波である。

この腐敗と流動化は、新自由主義の台頭と資本主義の圧倒、各国の国民経済の行き詰まり、または低開発、選挙政治の技術化による民主主義の空洞化、および資本に後押しされた爆発的な情報化といった情況、さらには、移民難民を発生させる事態の生起、各国民国家内でのマイノリティの政治化といった現象などと一致する、ひとつの時代状況である。資本の運動の変化という要因を軸に、こうした諸要因を構造化し、より明快な見取り図をつくることに、現代宗教論の成否はかかっている。

デジタル学術空間と宗教研究

—— AAR Guidelines への応答 ——

下田 正弘

一つの学会において学問のガイドラインが提示されることは日本においては馴染みがない。社会からの批判に対し倫理規定が策定されるような昨今の日本で頓に顕著になったケースにおいて、その内容は違反者に対する処罰や禁止事項を羅列する態のものに留まっただけで、当該の学問が独自の価値をいかに創造し、その意義を社会に示してゆくかという宣言にはなっていない。学問を構成する諸分野をメタレベルの視野から俯瞰し、方法的反省を遂行する自覚的な意識と能力を示すことは、学会をリードするシニアの研究者に要求される重要な責務であろう。こうしたなか、アメリカ宗教学会 American Academy of Religion (AAR) の役員会 Board Members が二〇一八年九月、「デジタルの学知」 Digital Scholarship (DS) の評価に関する包括的ガイドライン AAR Guidelines for Evaluating Digital Scholarship を決定したことは、宗教学という学問の将来の方向を知るうえで重要なできごとである。このガイドラインは、二〇一六年二月に決定された Responsible Research Practices: A Statement on Standards of Professional Conduct for AAR Members を前提としてなる。

この決定の背景には、二〇世紀後半になって爆発的な勢いで進展した情報通信技術革命がある。研究の基盤となるデータの収集、解析、成果の蓄積、整理、公開、交換、流通に至るまで、学問のほとんど全過程が変革されるなかであって、欧米におけ

る人文学は今世紀に入り Digital Humanities (DH) / Digital Scholarship の導入を強く意識し始めた。DH学界のトップジャーナル *Journal of Digital Humanities* は、二〇一二年に DS に関する学術評価と研究者の新たなキャリア構築に向けた特集を組んだ。それは本誌の先行誌 *Linguistic and Computing Humanities* が *Digital Scholarship in the Humanities* へと改名したさいの企画であり、三十年に及ぶ人文学におけるコンピュータ利用の歴史を継承しつつ新時代を画したものであった。この特集に触発され、その後、アメリカ歴史学会、アメリカ歴史学者協会、近代言語学会、大学美術学会 / 建築史学会など、米国の多くの学会でデジタル環境における学問の将来像についての声明文が公表され始めた。これらはいずれも DS を各学会における学術活動全体を包摂する概念と理解しており、AAR のガイドラインもそれに沿ったものである。

デジタル学術空間は五感に触れる全研究対象をいったん binary data へと解体したうえで情報として再構成し、研究者と研究対象との二者間にデジタルデータを介在させるかたちで成立する。これは分析、解釈、表現という学問活動の成立以前を制約する次元のできごとであり、いまあらゆる学問が情報学や情報工学と共同しなければ成立しえなくなっている。それは内なる認識と外なる対象を媒介する（記号≡身体）が情報技術によって飛躍的規模で展開する事態であり、これによって現実とは新たな（シニフィアン≡シニフィエ）関係に改造されてゆく。人間に代わって出現するアンドロイドはその象徴的なものだろう。特定の個人や共同体の行為に委ねられているかに見える

た知の構築が時間的にも空間的にも共同の行為として成り立っていることが歴然とし始めたことよって、知の公共財としての側面がにわかに顕在化してオープンアクセスが求められ、知を占有する権利を認める旧来の倫理と強い軋轢を生じ始めている。「鍛えられた省察」disciplined reflection」と「批判的な検証」critical examinationに從事する学術の専門家に与えられた使命は、さまざまな点で根本的な再考を余儀なくされているのである。

（以上の議論の詳細については、下田正弘「デジタル化時代の人文学と中国研究——学術インフラの整備と国際学術ネットワークへの貢献について」『中国——社会と文化』第三四号、二〇一九、五一—一九頁、参照。）

最近の「宗教現象学」をめぐるいくつかの問題

星川 啓慈

二〇一七年に『ヒューマン・スタディーズ』誌が「アルフレッド・シュッツと宗教」という特集を組んだ（以下「特集号」と略記）。ウィーン大学のM・シユタウデイグル氏が編者で、欧米の研究者と筆者が寄稿者である。特集号は、「アルフレッド・シュッツと宗教」よりも「アルフレッド・シュッツと宗教現象学」というタイトルのほうが相応しい。そして、これは、シュッツの現象学的アプローチを本格的に取り入れ、アクチュアルな問題に取り組んだ点で、宗教学・宗教現象学にとって新たな頁を開いたといえよう。

この特集に対して、二〇一九年に、英国の若手宗教学者で活

発な研究活動を展開しているJ・タケットが、英文で二六頁にもわたる本格的な批判論文を発表した。そのタイトルは「宗教現象学の可能性についてのア・プリオリな批判——（シュッツと宗教）についての特集号への応答」である。

細かな論証過程は省略するが、フッサールの「認識論的研究」無前提性の原理」に依拠してなされる、タケットの批判は宗教現象学にはあまり意味のないものである。その理由は、第一に、宗教現象学はフッサール現象学のような諸質問の「認識論的研究」そのものや「万学の基礎づけ」を目的としたものではないからである。さらには、宗教現象学は「基礎づけ主義的現象学」としてではなく、「応用現象学」としてしか成立しない。その第二の理由は、次のようなものである。フッサールの「形式的認識論」が「あらゆる経験的理論に先立つもの」だとしても、宗教現象学は、比較宗教学や宗教史学から資料の提供を受けて、もしくは研究者の参与調査から素材を得ることによって成立する、一つの「経験科学」である。宗教現象学は「あらゆる経験的理論に先立つもの」では決していないのだ。タケットの批判が当たらない右の二つの理由を一言でいえば、基礎づけ的な学問的営為と応用的な学問的営為とは異質であり、彼は一種の「カテゴリー・ミスディク」を犯しているのである。（さらにはいえば、タケットの批判はフッサール現象学全体のごくごく一部にしか依拠していない、ということもある。）

しかしながら、そもそもどうして、タケットによって（見せかけにせよ）フッサール現象学に基づく批判がなされたのだろうか。それは宗教現象学の成立と関係がある。歴史的にみる

と、宗教現象学はもともとフッサールの哲学的現象学の登場以前に、それと繋がりのないところで成立していた。「宗教現象学」という術語の登場は、現象学者としてのフッサールが本格的に活躍し始める二〇年ほど前なのだ。このことが、宗教「現象学」の不幸の始まりである。

今回の発表から得られる教訓は、そろそろ一三〇年以上の歴史をもつ宗教現象学の抜本的な見直しをして、「新たな時代における宗教現象学の方向性」を見出すための徹底した議論がおこなわれるべきだということである。そのさい、シュッツ流の宗教現象学——「応用現象学／社会・現象学の観点から（生きた宗教）」の諸現実を具体的に探求する（シユタウディグル）というシュッツ流の宗教現象学——は、新たな宗教現象学の在り方に貢献するであろう。

さらに、一言だけ筆者の推測を述べれば、宗教現象学全体の方法論としては「本質直観」の再検討ならびにその洗練が最大の課題となるであろう。もう少し詳しくいえば、「宗教現象の研究→宗教現象の本質構造の把握→その本質構造の前提化→それに基づく宗教現象の研究→その成果の本質構造理解へのフィードバック→本質構造理解のさらなる洗練」という深化過程における循環——フッサールのいうならば、「本質直観の事例化」に含まれる「超越論的相対性」の循環的解明——の検討である。

預言者・神秘家・老賢者——宗教者の類型を摸索する——

関 一敏

この発表では「宗教的人格」像（大拙）と「道具と器」類型（ウエバー）を念頭に次の主題群の明確化を図る。（1）宗教類型ではなく宗教者の類型であることの方法的な意義。（2）預言者・神秘家・老賢者の三類型（キユング&チン）の可能性。（3）そして願わくばその先へと。

まず（1）について二点。ひとつは呪術・宗教・科学という古典的テーマは、日常生活世界からではなく、それぞれを担う人物との離床度で測深できること。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多くは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。もうひとつの方法的な意義は（2）であわせて述べる。

次に（2）では宗教者の三類型（キユングら）がウエバーの預言の二類型に対応している。召命預言と模範預言のうち、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、ふつうは瞑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。キユングらの三類型は前者にそのまま預言者をふり、後者をさらに神秘家（インド）と老賢者（中国）に整理している。すなわち地域で

云えば中東・インド・中国となり、時代で云えば前五世紀を中心にした軸の時代（ヤスパース）を基点にしている。儒教や道教という宗教形態ではなく、老賢者という人物像を設定することで、たとえば儒教が礼儀の体系あるいは社会制度なのか、それとも宗教なのかという袋小路の定義問題を免れる利点がある。すなわち、これらの人物像はその後の人々の生き方に範囲を与え、かならずしも宗教的伝統である必要がない。その意味では古代ギリシアの哲人たちの思索も同じ意義を帯びている。問題は、宗教者の三類型のうちインドの類型を神秘家でまとめられるかである。キュングラの中心的課題が中国宗教とキリスト教との対話にあるために、賢者類型の的確さに比してこの部分はいくぶん疎かである。具体的にはウパニシャッドの哲人たちから六派哲学とよばれるインド哲学およびヒンドゥー教の流れと、ブッダやマハーヴィラの宗教創始者たちであり、これを「神秘的合一」（ウニオ・ミステイカ）にまとめることには異議がある。むしろ宗教者類型でまとめるなら、呪術・宗教・科学でとりあげた「反復もしくは再現可能性」に焦点をさぼるほうが生産的である。すなわち預言者・賢者の場合、その再生産（再現・反復）が歴史的には方法化されてこなかったことに注意したい。預言者は神のがわからの働きかけによって「神と出くわす」のであり、たほうの賢者たちは結果としてそれにふさわしいコトバ群を残す人々であっても、いかに賢者になるかへの関心は乏しい（論語では孔子に先生はいないと云う。また天師道以下の道教の神仙術探求は仙人になる方法であつて賢者に焦点はない）。ところがもう一つのインドの伝統は

この部分への関心が強く、ヨーガの技法を代表として宗教者になるそのなり方を方法化することに怠りがない。よつてこの類型は神秘家よりも、修行者が適切であるだろう（道元の修証一如はその極北にある）。

この次にくる課題③は、預言者・修行者・老賢者とここで微修正した三類型が宗教学的に正当であるかの個々の検討と、この三類型をもちいた宗教史的記述の有意性を探ることである（たとえば日本宗教史）。宗教の定義問題に足をとられずに宗教者類型によって定義問題の隘路をぬけうることを、具体的な記述によって確認せねばなるまい。

マスネのオペラ《タイス》におけるヒロインの回心の演出

笠原真理子

フランスの作曲家ジュール・マスネ（一八四二—一九一三）とルイ・ギャレ（一八三五一—一八九八）は、反教権主義の作家アナートル・フランス（一八四四—一九二四）が著した小説『タイス』（一八九〇）を基にしてオペラ《タイス》（一八九四）を制作した。この《タイス》には、豪奢で墮落しきつた生活を送るものの最終的にキリスト教へ回心する異教の踊り子にして高級娼婦のタイスと、タイスを回心させる過程で彼女に邪恋を抱く聖者パフニユスの物語が綴られている。発表者はオペラにおける宗教的要素の現代的演出に関心を抱いており、本発表ではこのオペラ作品を題材として、原作のオペラ化における脚色分析を通して浮かび上がるオペラ化当時の宗教的背景を明らかにすることを試みた。

ここで、このオペラの原作『タイイス』は古代エジプトに実在したとされる高級娼婦タイイスの回心とそれを成し遂げた苦行者パフニユスの偉業が描かれた十三世紀の『黄金伝説』からアダプテーションが行われた作品であるが、『タイイス』においてはそのパフニユスの偉業や苦行の動機としてタイイスへの邪恋が描かれている。また、古代エジプトの女神イシスを連想させる名前のヒロイン「タイイス」は『タイイス』においてその異端性が強調されず、一度受洗したもののその後キリスト教から離れ最終的にはまた回心するという、むしろ複雑なキリスト教的背景を持つヒロイン像となった。

この原作がオペラ化されたのはそのわずか四年後であるが、その際にはいくつか大きな脚色がなされている。それは、『パフニユス』の名前がおそらく発音の問題から「アタナエル」に変更されたこと、最後の台詞が変えられるなどアタナエルとタイイスの二人の物語により収斂した内容となっていること、そしてタイイスがキリスト教に傾倒していた過去の描写は失われ異教の女神ヴィーナスを熱心に信仰する場面のみが登場しタイイスが異教の信仰者として描かれていることである。これによりオペラにおいてはタイイス対アタナエルという対立構造が簡明になり、その異教対キリスト教の構図が、タイイスの回心後には純粹な信仰対欺瞞に満ちた信仰の構図に変容する様子が明示された。さらに、原作ではタイイスの回心の決定的瞬間が描かれていないものの、オペラでは彼女の回心の過程がただ音楽によってのみ表わされる一場面があることも特徴として挙げられよう。本発表表においては特にこの場面を大きく取り上げ、この音楽「タイ

イスの瞑想曲」の構造を示した上でそれがその後の場面で効果的なモチーフとして三度使われることに着目し、それらがそれぞれタイイスの真の回心、アタナエルの喪失感、タイイスとアタナエルを隔てる壁を示す役割を果たすことを指摘した。さらに、原作ではパフニユスの自己満足のための犠牲者として受動的に回心を受け入れたと思われるタイイスがオペラにおいては回心への道を自ら能動的に選び取っており、その脚色がこの音楽モチーフを用いることによってより明確にされていることを示した。

フランス、あるいはマスネがこの題材を取り上げた時代的背景としては、第三共和制において一層進行する脱宗教化の流れの中で、特に聖職者の世俗化と信仰の個人化、道徳と宗教の関係についての議論が起こったことが関係していると考えられよう。さらにその中でも、オペラ化にあたってアタナエルとタイイスの対照的な立場をより浮き彫りにし、タイイスが自らの手で行心を選択するという脚色がなされた背景には、当時のブルジョワ社会の中で女性たちに対して抑圧的な権力を行使した、危険な「魂の救済者」である聖職者への批判とその犠牲者となった女性たちへの憐れみの眼差しが窺える。

なお、本発表後の質疑応答の中では『黄金伝説』の時代的背景も考慮にいった考察を要するという指摘を受けた。

音楽と礼拝——F・X・ヴィットの教会音楽論——

清水 康宏

本発表は、総ドイッ・セシリア協会の創立者であり、教会音楽家・司祭でもあったF・X・ヴィットの教会音楽論を取り上げ、彼の考える教会音楽のあるべき姿を明らかにするものである。とりわけ、ハイドン、モーツァルト、ベートーヴェンのミサ曲に対する彼の評価に注目し、彼の考える「教会的」「非教会的」というものの意味を検討する。

一九世紀半ばより南ドイッを中心に展開したカトリック教会音楽改革運動である「セシリア運動」は、グレゴリオ聖歌やパレストリーナ様式など模範的とされたア・カペラ様式の復興を推進する運動とされている。それはヴィットのもとで組織化されたが、この運動のなかで、ハイドン、モーツァルト、ベートーヴェンによる大規模なミサ曲は、礼拝に適わないとしてしばしば批判の対象とされてきた。この運動は彼らのミサ曲のような新しい時代の教会音楽を否定するような側面を持っていたため、カトリック教会の後進性を表していると言われることもあった。ヴィットについても、ハイドンやモーツァルトの教会音楽を否定し、教会から排除しようとした伝統主義的な人物としてしばしば語られる。本発表はそのような見方をされてきたセシリア運動とヴィットの論考を再検討するものである。

ヴィットによる「非教会的」という言葉には独特なあいまいさがある。彼はハイドンとモーツァルトのミサ曲に含まれるオペラなどの影響による通俗性を「非教会的」とし、一方でJ・G・ヴェツセラックのミサ曲が持つような単純さを「崇高なも

の」と考え、それを「教会的」な要素であるとした。しかしベートーヴェンのミサ曲に関しては、彼はこれとは異なった見方をしている。ベートーヴェンの《ミサ・ソレムニス》に対する批評では、その「非教会的」な側面を指摘しつつも、「ミサ交響曲」や「未来のミサ曲」という言葉も使っており、その評価はR・ヴァーグナーの論考を連想させる。ヴィットはヴァーグナーのように、そのミサ曲が教会の典礼に適うかどうかということではなく、音楽自体の高い芸術性や崇高さを重視しているように見える。つまりこの作曲家のミサ曲は、「非教会的」でありながらも通俗性はなく、宗教的な崇高さを持っているということである。

ヴィットによれば、ミサとはイエス・キリストによる「犠牲」の儀式である。「犠牲」は神と向かい合う人類全体に対して行われたものであり、それを感謝し償う儀式は、人類全体が教会に集い、「一つのもの」として臨むべきものである。それゆえ、礼拝の音楽は人類全体に適合する普遍性を持たねばならない。彼にとって教会音楽は、人類全体が一つとなって「ともに賛美し、参加する」というカトリック（普遍）性を表すべきものであった。

ヴィットは、《ミサ・ソレムニス》が「一つの共同体へと結集した人類の信心」を表しており、それは同作曲家の《第九交響曲》のなかで表明される、人類全体が「星空の彼方の神」のもとで一つになるという理念を共有するものと考えていた。このミサ曲は「一つの普遍的教会へとまとめられた人類による賛歌」であり、「普遍的教会」とは現実の個々の教会を超えた

「カトリック（普遍）教会」のことである。彼はそのような超越的な教会のためのミサ曲という意味で、この楽曲が「教会の概念や現状の形での礼拝の範囲をはるかに越えている」と考えていたのではないか。彼は「普遍的 \equiv 全人類的」という意味での「カトリック」音楽の可能性を、この「未来のミサ曲」に見ようとしていたように思われる。

教会音楽が「教会的」であるという自明の前提が失われた時代、ヴィットは「教会的」を問い続けた。教会音楽の「未来」を見つめる彼は、決して単なる「伝統崇拜者」ではない。彼は近代におけるカトリックの危機のなかで、礼拝や教会音楽のあり方を、過去だけではなく現在と「未来」も見据えながら模索していたのである。

迂回の宗教哲学

——ブルーメンベルク隠喩学の宗教哲学的射程——

下田 和宣

本発表は、二十世紀の思想家ハンス・ブルーメンベルク（一九二〇—一九九六）における宗教の問題について、後期著作『マタイ受難曲』（一九八八年）を中心に考察するものであった。多様な歴史的コンテクストへの「迂回」を思索の方法とするブルーメンベルクであったが、遺稿の出版と研究によって近年ではその核心に固有の現象学的・人間学的洞察があったことが指摘されるようになっていく。そうした研究の流れの中で、従来中心的に扱われてきた「隠喩学」と呼ばれる独特の歴史記述およびその神話・宗教論は、ブルーメンベルク哲学の体系に

おいてどのように位置づけられるべきかが新たに問われることとなる。そのような問題意識において、本発表では改めてその宗教論の独自性と意義について、『マタイ受難曲』を分析しつつ、「宗教の受容史」という観点から検討した。

ブルーメンベルク『マタイ受難曲』は、パツハの同名の受難曲（初演一七二七年）を考察の主軸とするものではある。しかしそこで彼が試みるのは、楽曲についての音楽学的考察でも、歴史学的源泉研究や音楽社会学的検討でもなければ、福音書における受難物語についての宗教学的・宗教哲学的分析でもない。聖書ではなくパツハの受難曲を取り上げ、特にその「聴き手」を著作全体の鍵とすることでブルーメンベルクが際立てるのは、宗教という領域における「受容」という行為の意味と機能である。パツハの受難曲が受難物語のひとつの変奏であることは言うまでもなく、福音書の記述もまたどこまでも歴史学的に分析の可能なものである。とすれば宗教の「根源性」を形成し聖性を生成しているのは、キリストの受難という失われた起源そのものではなく、むしろ「受容」という行為に認められる独自の過程であると言える。

近い関係にあった「受容美学」の展開と同調しつつ、さらにここでブルーメンベルクが強調するのは、「受容」の経験を根底で支えている「わからなさ（無理解）」という契機である。我々は教義や信仰などの特定の条件を厳格に共有せずとも、受難曲を聴くことができるし、あるいは受難物語を読むことができる。「受容」の自由はこのように一部で原体験からの「距離化」に基づいており、他方でそれはそのような「距離」が持つ

耐え難い「わからなさ」の空白を埋め合わせようとする——
Umsetzungと呼ばれる——行為である。

『マタイ受難曲』の中心的課題は、受難曲を聴くという「受容」行為を可能とする「地平」ないし「背景」を探查することであるが、起源の不在と無理解が問題となる以上、それらを循環的自己認識へと回収しようとする理解の解釈学とは異なった方法論が要求されなければならない。ブルーメンベルクのごとの問題意識は、すでに以前から構想されていた「隠喩学」の枠組みと重なるものである。「隠喩学」が対象とするのは概念に還元されることのない——という意味で「絶対的」とされる——いくつかの隠喩である。そこで強調されるのは、それらの絶対的隠喩が実体としての意味内容を持つことなく、にもかかわらず概念的体系的思考の「触媒領域」ないし「背景」としてそのつど機能するという——「背景隠喩法」と呼ばれる——使用方法である。そのつどの偶然的な「受容」としての様々な結晶化においてのみ認識されるこうした隠喩の「迂回」的性格を中心化することは、我々に対して、「受容」に対する「起源」の優位という従来の位階秩序を反転させつつ、前者の次元に定位した宗教哲学的な思考フレームの構築を促すものであると言える。

こうした理論設定を踏襲しつつ『マタイ受難曲』はキリストの受難という謎に関わる「宗教の受容史」を問題化しようとする。そこには規範／記述、宗教哲学／宗教学という従来の方法的枠組みを超えた宗教研究の課題領域が見出されるのである。

象りと共鳴——チャールズ・テイラーの言語論——

坪光 生雄

哲学者チャールズ・テイラーの思想にとって、言語への問いはいつでも中心的なものであり続けてきた。本発表では、そのテイラーの言語論が、とりわけ彼の宗教論との関わりにおいて、どのような重要性をもつかを明らかにする。

『言語動物 (The Language Animal)』(二〇一六)のなかで、テイラーは言語の本性をめぐる近代以降の論争状況を二つの理論的立場の対抗として整理する。一方の「はめ込み理論 (anchoring theory)」において、言語は、言語外の独立的対象の記述や情報のエンコードのための道具、究極的には「生存」という自然的目的にとって有用な道具として説明される。テイラーはこうした道具的言語理解を、ホップズ、ロック、コンディヤック (HLC) らの思想に代表させる。他方、テイラーがこれに対立させるのは、彼が言語の「構成理論 (constitutive theory)」と呼ぶものであった。こちらの陣営では、ヘルダー、ハーマン、フンボルトの三者 (HHH) が指導的な役割を演じた。人間の生の目的や意味性は言語から独立にすでにそこにあるものではなく、むしろ言語がそれらを構成する、というのが彼らの理論の基本的な合意点である。はめ込み理論における言語が独立的な所与としての対象や目的に向かう「指示的道具的」なものとして解されるところ、構成理論はそれらに対して「構成的・表現的」な関係として言語を捉えることになる。『言語動物』におけるテイラーの目標は、上述のHLC的な言語観を批判してHHHの立場を擁護することにあった。その

一つの重要な論点として、テイラーは「文字通り」の意味をもつ理論的言語が、メタファーなどの修辞技法を多く含む詩的・物語的な言語に対して優越するという見方に挑戦する。指示的・道徳的な言語観は、メタファーを非本質的なものとする点で、言語の創造性、「象り (figuring)」の力を見落としていく。メタファーは、目標となる現象ないし領域(A)に、それとは異なる何か他のもの(B)を帰属させることで、そこに初めて可能になる新しい意味を象る。この種の言語使用では、新しい表現形式の「発明」と現象そのものの「発見」とが同時進行する。いつでも先立って意識化された実体に対し、後から恣意的な指示標識が与えられるのではない。象徴としての象りにおいては、クラテュロスの「名前の正しさ」が決定的であり、言葉の恣意性に関する想定は不可能となる。「霊#息吹 (spirit)」のような言葉は、そうした象りの好例であろう。「霊」はたんなる「呼吸」以上のものであるが、いわばその過剰な意味(A)は、氣息に関する身体性の経験(B)と無関係にはそもそも開示されなかった。目標領域Aは、資源となる領域Bとの関連ではじめて理解可能となるのである。テイラーの「象り」の言語論は、このようにして言語と身体との密接な結びつきを強調する。

メタファー的な象りのはたらきが言語にとって欠くべからざるものであるのなら、詩作は記述的な言語に比して非本質的な、二義的地位に甘んじるものではありえない。テイラーにとって詩は、既存の意味論的枠組に依存することのない言語の構成的・創造的使用である。彼はこれを「より繊細な言語 (super-

ter language)」と呼ぶ。公的にアクセス可能な意味秩序を欠いた時代において、詩は、伝統的な語彙には頼ることなく、新しい仕方で普遍的・超越的な実在を顕在化しようと試みる。これが象る超越性は、いわば言語がその周囲に集わせるコミュニケーションに実際に与り、語られる言葉を聞き、個人的に「共鳴」する場合にのみ、その人にとっての現実となる。どんな言葉も響かなければ意味がない。私たちはそのような主観的な屈折をくぐり抜けた先で、しかしなおも可能な交わりの普遍性に開かれることができる。これが、テイラーが手放すことのない希望である。

宗教への拒絶と宗教のミメシス

——シュルレアリスムの場合——

深澤 英隆

近代における宗教と芸術との関係は、複雑な、ときにアンビヴァレントな性格を帯びている。この問題を考えるうえで、第一に、両者を普遍的実体であるかのごとく捉えて関係づけることは許されないこと、その一方で第二に、宗教と芸術は近代の社会分化のなかで準実体的な独立性をもった価値領域となつたこと、第三に、価値領域としての宗教と芸術の間に一定の質的類縁性と競合関係があることが、前提とされねばならない。

通常「宗教芸術」の名をもって呼ばれるのは、後に宗教という一般概念で包摂されるようになる信念・実践体系に奉仕する技法 (art) 的制作物であり、宗教概念と芸術概念が形をなしてからは、歴史を遡及し、また非ヨーロッパのそれにまで適用

される概念として宗教芸術の概念が生まれた。これに対し、既成宗教とは制度的にも解釈的にも結びつくことなく、しかし宗教的モチーフが取り上げられる作品を「宗教的芸術」として類型的に分けることもできる。以上二者に加えて、ドイツ語圏で流通する問題的概念である「芸術宗教（Kunstreligion）」を、第三の類型として考えることもできる。芸術宗教にもっとも特徴的なのは、それが多くの場合既成宗教に対し拒否的な態度を取ると同時にある種の宗教のミメーシスを体現していることであり、宗教的真理請求を立てることはないが、宗教的なるものと戯れ、それを偽装し、ある仕方ですれに取って代ろうとすることである。

アンドレ・ブルトンを領袖とする国際的芸術運動であったシユルレアリスムは、マルクス主義唯物論を標榜し、キリスト教会に対してはつねに戦闘的な否定の姿勢を貫いていた。こうしたことから見るかぎり、シユルレアリスムに上述の意味での宗教芸術は認めがたく、また宗教的芸術ということも、少なくともブルトンの思想地平において見る限り、語りがたい。一方芸術宗教の概念の母体でもあったロマン主義との関わりを見るならば、ブルトンは繰り返しドイツ・ロマン主義を称揚し、また應ずることなく過大な救済論的意味を芸術概念に課しており、この点でもロマン主義に近い。もともと、ロマン主義の前提としていた形而上学的実在論は、ブルトンには欠落している。そもそもブルトンの超現実への言及のすべてを通じて明らかなのは、内在とも超越とも受け取れる曖昧さであり、そしてそれを両義性のうちにとどめおくことへの断固たる意志である。近

年、シユルレアリスムとエソテリシズムないしオカルティズムとの関連をめぐる研究が、非常に活況を呈している。これは、ブルトンが一九三〇年の『シユルレアリスム第二宣言』において「シユルレアリスムの深遠、誠実な秘教化（occultation）」を目指すとのことを残したこと、またその後晩年に至るまで著作のそここで、ヘルメス主義的な象徴やメタファーやアリュージョンを用いたことがきっかけとなつてのことである。T・M・ボードウインは、ブルトンとエソテリシズムの関わりを詳しく跡づけたうえで、後者がシユルレアリスムを「複雑かつ多層的に」したものの、ブルトンのコミットメントが文字通りのエソテリシストのそれとは言い難いとの結論に達している（Bauduin 2014: 194）。¹⁾でもすなわち、宗教的実在論への拒絶とミメーシスのアンビヴァレンスが反復されているのである。シユルレアリスムの事例で本発表が確認したかったのは、そうしたことは一見縁遠いように見えるシユルレアリスムにあつても、宗教と芸術の強い緊張とアンビヴァレンスの関係が見出しうることであった。同様の事態は、現代芸術においても、豊富な事例が見出される。なぜこうした拒否とミメーシスが繰り返しなされるのかとの問いは、本発表の問題設定を超えるものである。いずれにせよこの問いは、宗教と芸術の本質論に陥ることなく、近代以降の諸事例に現れる宗教的・芸術的志向性への立ち入った分析を通じて解明されねばならないだろう。

他者論と死者論——死者倫理の宗教哲学的考察——

佐藤 啓介

現代の応用倫理学において、死者をめぐる倫理は未だ十分に問われていない領域である。死者倫理を語ることの困難は、死者が非存在であり、かつ、現代の私たちの行為が死者に及ばないという点にある。死者への倫理的配慮については、死者は生者とは異なり特別な仕方での配慮に値すると考える「上からの死者倫理」と、死者は生者と同様に（ないしそれに近い仕方での）配慮に値する存在であると考える「下からの死者倫理」という、二つの方向性がありうる。前者は、死者を他者化させ、生者との距離を拡大する方向へ向かい、後者は、死者の不可知性を強調せず、生者との距離を最小化する方向に向かう。

下からの死者倫理の一例としては、昨今の分析形而上学など、死者に何らかの意味での存在性を認めようとする「存在論的対応」の戦略が挙げられる。この思索は、死者は確かに物質的には実在しないにせよ、象徴的・物語的・社会的にはその語りは存続しており、その意味で死者の第二度の実在性を語りうる」と考える。そして、その第二度の実在性は、私たち生者も等しく有するものであり、その象徴的実在が危害を被りうるという意味においてのみ、死者も生者も同等の倫理的配慮が求められると考える。こうした思索は、確かに一定の死者倫理を可能にし、さらには、死者のみならず動物などの非人間的存在者にも拡張可能な枠組みである。だが同時に、ヴァーチャルな存在や空想上のキャラクターなど、もともと実在しない対象への倫理的配慮すらも、等価に語ることを可能にしてしまう。すなわ

ち、かつて実在した死者への倫理と、もともと実在しなかった対象への倫理との間に区別がなくなってしまう点に、根本的な課題を残している。

こうした課題を確認することで、上からの死者倫理の意義が改めて確認できる。この点で、国内で画期的な思索をおこなったのが、末木『他者／死者／私』であった。末木は死者こそが他者のなかの他者であるとし、通常のコミュニケーションが途絶したところで死者は語るといふ。しかし、末木においても、その死者の語りがいかに可能になるかは不鮮明である。それ以上に注目すべきは、末木の思索は、死者と生者との断絶を強調する一方で、「死者を生きている他者と近接させる」ことで、他者論的死者論を展開させている点である。独我論的立場は否定されるものの、「死者の声を聞く」ことと「他者の声を聞く」ことが、暫定的にはあれ、等価に「分かりえないもの」とされているのである。こうした論法には、下からの死者倫理が陥ったとは別の意味で、死者の、死者としての固有の地位を失わせる危険性（死者が他者に回収される危険性）がないだろうか。

この点で、同様に上からの死者倫理の重要な参照項であるレヴィナスの思索は検討に値する。レヴィナスは、他者の死が私を触発し、倫理的主体としての私を外傷的な仕方での構成するとする。そして、有罪な者としての生き残りの者という仕方でも、私は他人に責任を有する。レヴィナスの思索は、自己がなぜ死者に敬意をもつべきなのかを問うのではなく、死者に対して敬意を有する主体がどのように構成されるかという仕組みを問う

たものであり、ある意味では、死者への倫理的配慮が議論の前提となつている。そして、末木同様、他者と死者とを近接させ、私との距離を隔てる論理構造をとっている。事実、レヴィナスが語る死者への責任は、他者への責任とほぼ同様の内実を示している。だが同時に、「生き残つた者としての罪責性」という論点は、そうした一般化に抗する重要な要素であり、死者倫理の固有性をかろうじて描き出しているともいえる。レヴィナスの思索自体に依拠するかは別として、末木とレヴィナスの検討を通じていえることは、上からの死者倫理の重要課題は、「死者と他者一般との適切な分化」に求められる、ということである。

エンゲルハートにおける「神なき時代」の生命倫理

藤枝 真

H・T・エンゲルハートは、アメリカにおいて組織的な生命倫理研究が行われ始めた一九七〇年代からその中心的な役割を演じてきた人物である。生命倫理の普及の過程で広く読まれるようになったエンゲルハートの『バイオエシックスの基礎づけ』(原著一九八六年、邦訳一九八九年)は、生命倫理への姿勢は「非宗教的なもの」であるべきであるという基本的なトーンを定めたと言える。「非宗教的(世俗的/secular)」とは、ここでは道徳性について特定の宗教的信念に基礎づけを求めることをしない姿勢のことである。エンゲルハートの名前はこのような研究姿勢でまずは知られていると言つてよいだろう。

しかしその一方で、のちに彼はその非宗教的世俗的生命倫理

の限界を見極め、「内容豊かな(content-full)」「複数形の生命倫理を提唱するようになった。本発表ではその点に注目し、一度は非宗教的生命倫理のトーンを形成したエンゲルハートが、どのような理由で再び特定の宗教的信念にもとづく生命倫理を考えるようになったのかを明らかにする。具体的には、二〇一七年の最後の著書 *After God* (神なき時代) を手掛かりに、生命倫理の「原則主義」への批判、特に自律概念の問い直しを詳しく見ていく。

「生命倫理は、聖なるものを追い求めることと不可分のものとしてまずもって経験される必要がある」と考えるエンゲルハートは、そのような生命倫理は禁欲的で儀式にのつた生活を通じて獲得されるのであり、またその生活の内にも存在しうるとして、キリスト教の生命倫理(Christian Bioethics)へと舵を切った。

エンゲルハートは、特定の宗教的信念に基づかない道徳性について問い直す中で、T・ビーチャムとJ・チルドレスが『生命医学倫理』においてうちだした「原則主義」と呼ばれる考え方を批判した。彼らが提唱する共通道徳(Common morality)から導き出される自律・無危害・仁慈・正義の四つからなる原則主義は、あらゆる文化的背景を持つ人びとの間のいわば道徳上の「最大公約数」であると考えられていた。

しかしそれが実際に「共通」なものかどうかは自明とは言えず、例えば「自律」概念を取ってみても、少なくともエンゲルハートは四つの解釈を挙げられると主張し、言うまでもなくそれらは大きく異なるものであることを指摘する。すなわち、

「信頼性の源泉としての自律」、「価値や目的としての自律」、「合理的選択としての自律」、「神との合一としての自律」という自律概念が考えられるのであり、エンゲルハートは、ここに挙げた四つすべての自律概念に共通する本質はなく、いわゆる「家族的類似性」があるだけだと言う。

エンゲルハートはそこから進んで、具体例を挙げてこの非宗教的道徳性の状況を考察する。一元的な「自律」概念もなく、共通道徳が明確にならないような道徳多元主義が存在している状況下で、たとえばなぜ非宗教的なヘルスケア倫理コンサルタントがうまく仕事をしているのかについて述べる。ここで求められるものは、「擬似的」法律家としてのヘルスケア倫理コンサルテーションであり、自己決定能力をともしない患者のために、誰が代わりに医療上の決定をするべきかや、どのような事前指示書が有効であるかなどを決めることが目指されている。ヘルスケア倫理コンサルテーションのような臨床倫理は、現代の非宗教的文化のなかでもうまく機能することができるからである。

手続きをこなすような臨床倫理が非宗教的でも成立する一方で、エンゲルハートが主張する「内容豊かな」生命倫理は、どのような点において伝統的既成宗教に基づく必要があるのか。その点について特に考察していく。

第二部会

概要徳の歴史におけるキケロ

——ストア、キケロ、アンブロシウス——

山田庄太郎

賢慮、節制、勇氣、正義の四つの徳目から成る概要徳は、信仰、希望、愛の三つの徳目から成る対神徳とあわせ、中世西欧においてキリスト教徒の重要な倫理的源泉となった。

魂の卓越性としての徳という概念はソクラテスに遡るといえ、プラトンは『国家』の中で魂の三区分説を通じ、賢慮、節制、勇氣、正義の四徳に特別な地位を与えている。

これらの四徳は前一世紀には知恵の書（八・七）にも受容されたが、その一方で、これら四徳に「概要徳（virtutes cardinales）」の語をあてたのは、四世紀のミラノ司教アンブロシウスであるとされる。アンブロシウスは『教役者の義務について De Officiis Ministrorum』と呼ばれる著作の中で自らの徳論を展開しているが、同書の徳論は、基本的に前一世紀のラテン著述家キケロの『義務について De Officiis』に従っている。

キケロの『義務について』は、前二世紀のストア派の哲学者パナイティオスの同名の著作に範をとったものであり、その為キケロの徳理解は極めてストア的である。キケロによれば我々が自然を導き手とする時、すなわち理性的存在として、衝動（appetitus）を理性（ratio）に従属させるその時に——それはまたパトスの抑制を意味する——諸徳が生じる。

しかし、これらの諸徳をどのように分類するかという点では、キケロとパナイティオスは異なる。パナイティオスは諸徳を理論的なものと実践的なものとの二つに分類したとされるが、キケロはこの分類を意図的に無視し、諸徳を「真理の認識と運用」に関わるもの、「社会関係の維持」に関わるもの、「魂の高潔さや堅固さ」に関わるもの、「あらゆる行為と言動についての秩序と限度」に関わるものの四つに分類する（Cic. Off. 1. 15）。これら四つの類について、「義務について」の中では特別の名称が与えられていないが、別の著作『發想論 De Inventione』の中でキケロは賢慮（prudentia）、節制（temperantia）、勇氣（fortitudo）、正義（iustitia）の四つを類とし、それぞれに複数の徳目を下屬させている（Cic. Inv. 2. 159-165）。

徳がいくつあるのかという問題は、プラトンの『メノン』以来、既に長い議論が展開されてきた。アリストテレスは『ニコマコス倫理学』において徳を知性的徳と倫理的徳とに分け、さらに同書第二卷七章では一二（その後論じられる正義を加えると一三）の倫理的徳目のリストを提示している。またパナイティオスは上述の二分法を提示しているが、諸徳をどのように分類するかについて、ストア派の間では必ずしも見解の一致が見られなかったことをディオゲネス・ラエルティオスが報告しており、パナイティオスによる二分法以外にも、徳を言論に関するものと自然学に関するものと倫理学に関するものとに分ける三分法や、四分法、あるいは無数の徳目を立てるといった様々な解釈が提示されていたことが知られている。

このように種々の分類が存在する中で、キケロは賢慮、正義、勇氣、節制の四つの徳を類とし、その下に下位の諸徳を配置する。これはキケロの徳論を、またひいては彼の義務論を大きく特徴づけるものであり、拡大を続ける徳の群れを再びプラトンの伝統へと回帰させるものであったと言えよう。

アンブロシウスはこのようなキケロの徳論を受容することによって、知恵の書との連続性を保ちながら、徳に関するストアの知的枠組みを受容する。アンブロシウスにとっても自然は徳の教師であり (cf. *Ambrosii Off. 1. 78*)、理性による情念の抑制 (ibid. 1. 97) というストア的倫理思想の反映が認められる。従って、枢要徳の概念史を遡る時、我々はプラトンの伝統と共に、このキケロのストア的伝統をも考慮に入れる必要があるのである。

カルキディウスのヘブライ思想への言及

土屋 睦廣

本発表では、カルキディウスの『プラトン「テイマイオス」註解』におけるヘブライ人の説への言及箇所を検討することで、カルキディウスの思想的背景を理解するための手がかりとしたい。

まず五五節では、人間は宇宙の魂と同じ理性的魂に与っていることを確認するために、『創世記』第二章七節が援用される。カルキディウスはこの箇所を、「神は、人間の身体を大地の一部を取って、その姿に従って形成し形作ったが、生命を天球からそれに呼び寄せて、そのうえで、その内奥に息吹を自らの一

吹きによって吹き入れた」とパラフレーズし、さらに「神のこの息吹とは、魂の理性を意味している」と解釈している。この同じ箇所は、二一九節と三〇〇節でも人間の魂の問題に関連して言及されている。また一三二節では、アイテールに属するダイモーンをヘブライ人は「聖なる天使」と呼んだと言われる。一七一節には、運命論に対して人間の自由意志の存在を擁護する文脈で、神による予言・神託の例として、『申命記』に基づく記述がある。さらに、夢に関する論考の最後二五六節では、夢には複数の種類があるとする点で、「ヘブライの哲学はプラトンの学説に一致している」と言われている。

資料に関する論考の中では、資料を生じたものとする説として、『創世記』の天地創造の記述の解釈が、かなり詳しく論じられている。まず二七六節では、『創世記』冒頭の「始めに神は天と地を創った。地は見えるものでも形あるものでもなかった」という箇所に関して、オリゲネスを含む四種類の翻訳が引用される。そして、「始め」という言葉の意味が問題にされ、「始め」は時間的な意味ではないこと、万物の「始まり」は神の知恵であることが、『箴言』と『シラ書』を引用しながら論じられる。本節と次節はオリゲネスの失われた『創世記』註解』に基づくものと考えられる。二七七節からは、神が始めに創ったとされる天と地とは、どのようなものであったのかが問題とされる。それらは、今あるような天と地よりも「もっと古くて、感覚よりもむしろ知性で捉えるべき別のものである」と言われる。続く二七八節では、原初の天と地とは、今ある天と地のアイデアであるという、アレクサンドリアのフィロンの説が

紹介される。次に、これと異なる見解として、「非物体的な本性」が天と呼ばれ、基体としての質料が地と呼ばれたとする解釈が語られ、カルキデイウスはこれを支持する。二七八節の最後では、神による無からの創造を擁護する議論が紹介されている。カルキデイウス自身の立場は、神は無から宇宙を創造したのではなく、すでに存在していた無秩序な質料に形相を与えることによって宇宙を製作したというものである。それにもかかわらず、彼なりの視点から『創世記』の解釈をかなり立ち入って論じていることは、注目に値する。フィロンやキリスト教思想家たちが、『創世記』解釈との関連から『ティマイオス』に関心を持ったのとは逆に、カルキデイウスは『ティマイオス』解釈との関連から『創世記』に高い関心を持っていたと考えられる。

カルキデイウスは、おそらく「七十人訳」のギリシア語で旧約聖書を読んでいたと思われる。彼がヘブライ思想に相当な敬意を払っていたことは、五五節でヘブライ思想を「より神聖で神的事柄の把握においてより思慮深い一派の、ある秀でた学説」と呼んでいることから明らかである。彼がギリシア哲学の文脈の中で、アリストテレスやストア派と並べて、ヘブライ思想をも考察に値するものとして扱っていることは、カルキデイウスの思想を考えるうえで、もつと注目されてよいことである。

隣人におけるキリストとの出会い

—— アウグスティヌスの愛の思想 ——

須藤 英幸

アウグスティヌスの愛の思想は、ときおり道具的な幸福主義として批判される。アウグスティヌスは、愛の対象を、「享受」[uti]の対象（目的）と「使用」[uti]の対象（手段）とに二分する（『キリスト教の教え』144）。神（キリスト）が明確に享受の対象とみなされる一方で、隣人がどちらの愛の対象とみなされるのが問題となる（12220）。本発表では、貧しい人々への施しが勧められる『説教』に注目して、具体的な教えを通して明示される彼の隣人愛思想を考察する。

はじめに、アウグスティヌスの「全キリスト」[totus Christus]とどう概念を取り上げる。彼によれば、復活のキリストは、「頭」[caput]としては天におられるが、彼の「身体」[corpus]や「器官」[membra]である教会としては地上に留まるのである（『説教』1338）。それゆえ、キリストに属する者はキリストであるとも言え、この点から、キリストは体である教会の労苦を頭として担うことになる（『説教』1372）。

次に、貧しい人々とキリストとの関係を分析する。『説教』388では、「貧しい人が窮するとき、キリストが窮している」と述べられ、しかも、他者の心にある善悪についての判断を人間に求めることができないため（『説教』359A.11）、すべての貧しい人々において窮するキリストと出会う可能性があることになる。また、愛が具体的な助ける行為にあるとすれば、天のキリストには何らの不足も存しないので、「キリストへの愛」

が窮する人々への援助を通して成就できるように、キリストは「(「自身の窮する人々」 pauperes suis のうちで飢えることを望まれたのである〔説教〕386.6)。このように、全キリストという概念を土台として、「神への愛」と「隣人への愛」が分かちがたく結びつけられている。

続いて、貧しい人々への援助と報いとの関係を分析する。窮する人々を助けることは実際に私財を投じることになるが、天に積まれた私財には「永遠の命」という至福の報いがある〔説教〕921)。そして、窮する人々に与えることこそ、私財を天に移す方法であり〔説教〕389.4)、この点から、窮する人々が私財を天に運ぶ「運搬人」latrarius と考えられている〔説教〕53A.6.389.4)。

最後に、神への愛と隣人への愛とが含意される「愛の二つの翼」を考える。『説教』362.7では、「愛の二つの翼によって、私は高く上げられよう。それゆえ、愛の二つの翼を満たさない。隣人をあなた自身のように愛しなさい」と述べられる。やはり、ここでも「神への愛」が「隣人への愛」を通して成就されることが暗示される。窮している人々に施す行為が、「キリストのものからキリストに与える」行為と捉えられている〔説教〕114A.4)。アウグスティヌスによれば、人間が所持するもので、神から受け取らなかつたものは何もない。この意味で、神に憐れみを受けた人間が神に感謝しつつ隣人を憐れむ行為こそ、「愛の二つの翼」を満たすことなのである。しかも、報いとしての永遠の命が「キリスト」ご自身であると説明される〔説教〕921)、キリストのものからキリストに与え、それに

よってキリストを得るという構造がまさに隣人愛において成立するのである。

以上より、貧しい人々を助ける行為には大きな報いがあるという視点からは、隣人が手段的な使用の対象とみなされうるが、実際的には、報いを含む隣人愛の構造がキリストと分かちがたく結びつけられており、隣人を通してキリストと出会うという意味で、隣人は単なる使用の対象を超えているのである。

アンセルムスの直しさ (rectitudo) に ついて

矢内 義顕

アンセルムスの「直しさ」(rectitudo) は、聖書において啓示された、神と被造物(とりわけ人間)の「真理」と「義」を、「負うべきである」(debere)の二義性を介して、統一的に理解するために彫琢された概念であり、彼の知的な営みにおいて主題化されるだけでなく、彼の修道生活と司牧生活を律する中心的な概念である。この直しさは、真理、義、選択の自由、原罪・罪の定義を構成し、真理および義と相互に定義し合うとはいえ、真理と義の類概念・上位概念である以上、彼の著作の中には、それ自体としての定義は示されず、それがいかなる事柄を指示する概念であるかを明らかにすることしかできない。

神は、最高の真理であるがゆえに、最高の真理であり、したがって、神が最高の直しさであることは、神が最高の直しさであるという以外にいかなる理由もない。神はその直しさを何ものにも負わない。それゆえ、神における直しさは、その完全な自己同一性を指示する概念である。他方、被造物はそれらの存

在の真理・直しきの範型を神の言のうちにもち、創造されることよってこの真理・直しきを分有し、存在することになる。被造物は各々の直しきを神に負う (adhere) のである。そして被造物は、その存在と行為において、すなわち「存在すべき (adhere) ものとして存在し」、「行なうべきことを行なう」とで、この範型との一致を志向する。それゆえ、直しきは、神と被造的な世界との関係・構造を指示すると同時に、被造物が遂行する自己同一性を指示する動的な概念である。

理性的な被造物である人間は「精神のみよって知覚可能な直しきである真理」を認識し、意志すべきことを意志する意志の直しきよって（『真理について』四章・一章）、神の直しきに開かれ、神の直しきを志向する。だが、最初の人間が犯した罪のゆえに、自然本性的に受け継ぐこととなった「あるべき義の剥奪」である原罪のゆえに（『処女の懐胎と原罪について』二七章）、意志の直しきである義、すなわち、神が人間の意志に望むことを、意志すべきこととして意志することができない。人間は、自己自身そして神と分裂する。このため、受肉した神一人 (Deus-homo) であるキリストの義による償罪 (satisfactio) がなされなければならない。キリストは、最初の人間が神から奪った「榮譽」(honor)、すなわち、神が要求する神の意志への服従を、十字架の死において完全に遂行することよって、人間が神に支払うべき負債 (debitum) を償ったのである。人間は、このキリストの義をとおして、自己自身そして神との直しい関係を回復し、自己同一性を確立することができるのである。それゆえ、直しきは救済論的な概念でもある。

アンセルムスが最後の著作に信仰と理解そして意志の直しきについて述べる一節がある。その箇所を肯定的に書き換えること、つぎのようになる。「誰も、義によらなければ救われることはない。……直しく信じ、理解することが理性的な被造物に与えられたのは、直しく意志するためだが、そのために信仰の直しきと理解の直しきを用いる。実際、直しい理解に従って、直しく意志するものは、直しい理解をもっていると言われるべきであり、また信仰がそのために与えられたところの、直しく働くことを信仰に従って意志する者は、生きた信仰をもっていると言われる」（『自由選択と神の予知、予定および恩恵との調和』問三・二および『モノロギオン』七八章も参照）。アンセルムスにおいて、信仰の理解という知的な営みは、信仰と至福直観の中間に位置づけられるが、この理解の営みは、信じるべきことを信じようとする意志の直しきである義と常に手を携えて、至福直観という究極的な目的を志向する。それゆえ、直しきは、彼の思索のみならず、彼の生活のすべて、すなわち、修道生活と大司教としての司牧生活にとって中心的な概念なのである。

『二原理の書』における悪と意志の関係について

村上 寛

『二原理の書』に限らずカタリ派における最大の思想的特徴は二元論である。しかし本発表はその再評価でも論理的妥当性の再検討でもなく、自由意思が否定される『二原理の書』において、意志と悪がどのように関わるのかを明らかにすることを

目的とする。

『二原理の書』における意志に関する主張の内、最も目をひくのが自由意志の否定であるが、まず著者が自由意志をどのようなものとして理解しているのかが問題となる。その理解の特徴は、一つが素朴な対立項選択能力と捉えられていること、もう一つが「善悪いづれかを為す能力」ではなく、「善を為す能力」と「悪を為す能力」と、能力を二つに分けていることである。これは著者を含めたカタリ派が絶対的因果論を奉じていることによるものだが、ラッセル(B. Russell)が指摘するように、ある結果について厳密な意味での直接的な原因を指定することは難しい。

『二原理の書』では、天使の問題として語ることによってこの問題を回避している。すなわち、天使は非質料的存在であるために偶有性を持たず、無時間的であるために、無時間的な次元においては矛盾対立する能力が一つの基体の内では存立出来ないとするのである。というのも、無時間的領域においては、生じうる可能性のある原因は永遠において必然的に生じなければならぬとされるからである。

以上のような天使を中心とした自由意志の否定は、被造的世界における人間においてはどのように適用されるのだろうか。まず、この著者は罪としての悪と自然的悪を区別していない。その上で著者はまず、善なる神による創造或いは製作を(一)善いものの本質に何かが付け加えられること、(二)悪しきものたちの本質に善き働きへと秩序付けるために何かが付け加えられること、(三)悪であるものに何らかのことが許されていること

の三つに区別する。従って、ある人間が悪を為しうるとは、許されて存続している悪の原理を原因として悪を為しうるということであり、善を為しうるとは善の原理に秩序付けられた人が善の原理を善因として善を為しうるか、もしくは悪しき原理に秩序付けられていた人が善の原理の(第二の意味での)創造によって善に秩序付けられ、善を為しうるということである。

では意志(voluntas)は、どのように理解されるのだろうか。身体的欲望としての意志の場合、身体が悪の原理に属する以上、その意志に従う行為は端的に全て悪である。節制することに関わる意志は、非完徳者と完徳者とを分けて考える必要がある。非完徳者の場合、善悪どちらの秩序下にあるのかが未確定であるために、抑制されるべきものを抑制しようという意志は、成否どちらもありえ、またそれで問題がない。完徳者の場合、その人が善の原理の支配下にあることがすでに決定的に示されていると捉えられるため、抑制に失敗することは論理的にあり得ない。というのも、善きものが悪しきものとなる創造はありえないために、善の原理の支配下にある人の内に悪の原理に由来する働きが結果することはありえないからである。

『二原理の書』は時間的存在である人間における自由意志の有無はそもそも論じられていないという意味で、おそらく自由意思の否定という論証そのものには失敗している。しかし、自由意志の否定と創造論を時間的存在である人間に適用した場合に導かれることは、意志の善悪にかかわらず行為としての結果のみが問われるということである。このような悪と意志を巡る思想が思想史の中にどのように位置付けられるのか、またこ

のような論法の妥当性やそのような観点を導入することの価値などについて論究を進める価値があるのではないだろうか。

『二十四人の哲学者の書』の

エックハルト思想への影響関係について

田島 照久

一二世紀の西洋中世カトリック世界には、『二十四人の哲学者の書』と呼ばれたラテン語による『二十四の神の定義』とその注の写本群が流布していた。エックハルトは、パリ大学神学部の命題集講師時代行なった初期の「復活祭説教」（一二九四年）以来この書をラテン語著作やドイツ語説教で頻繁に引用している。「ドイツ語説教九」では、「定義十一、神は存在者の彼方にあり、豊かさそのものうちにある唯一の者として、必然的にあり、かつ満足している」を採り上げ、被造物は時間や場所を持ち、神に触れることはないが、存在する限り、神はすべての被造物の内にある、とした上で、「神がすべての被造物の内にあるというまさにそのことによって、神はそれらを超えているのである」とする。その理由を、多の事物の内において一であるものは必然的にそれらの事物を超えているからであると、「魂はそのまま、分けられることなく、完全なまま足の内に、あるいは目の内に、そしてどの体の部分にもある」という理解を例として語る。『出エジプト記注解』（p.26）では、知性的靈魂である実体的形相が、人間である基体のすべての部分に分割されずに内在するからであると説明される。彼の神論は、神はモナド（一なるもの）であるとすると「定義一」同様、

一者神論であり、一なる神の「一性」の意味する「不可分性」の観点からは、神は不可分な全体のまま存在根拠として、多である被造物に内在する、と理解される。しかし内外の区別なく不可分である全体としての「一」なるものが複数あるとは考えられない以上、この内在は、彼が語った様に事態としては超越としての包有を意味するものである。「体が魂を保有するのではなく、魂がその内に体を保有するのである」（Pr. 17）。神と被造物の関係に考え合わせると、被造物の内に「一なる全体としての神」が存在根拠として内在するとは、逆に神によって被造物が包み込まれている事態を語るものであることが分かる。

これは、神の内に一切の被造物がある、という「万有内在神論」（Pantheismus）の立場であるといえよう。しかしこの場合の内在は、被造物の側から内在していると語られている当の一なるものによって、実は内在する基体である被造物が包み込まれており、むしろその当の一なるものそのものに内在しているという意味二重の内在事態を語るものである。同説教ではこの後、「今」（nū）と云う時間の最小のうちに天地創造の始原から最後の審判の終極迄の一切の時間があることが示唆される。「万有内在神論」に則り内在されるもの「今」（nū）によって内在するもの「時間」（zīt）が包み込まれる関係が想定されている。

「神は無限の球であり、その中心がどこにでもあり、その表面がどこにもない」という「神の定義2」はエックハルトの Pantheismus 理解にとっては、内に含む一切のものに無限の場所可能性を与えることになる。しかしこのことは同時に場

所の特権性の剥奪をも意味する。無限の中心可能性はそれぞれ神の全体を踏むす表面をいたるところに現出させているからである。「内面への沈潜、敬虔な祈り、甘美な法悦、あるいは神の特殊な恩寵の内にあるほうが、かまどの火のそばや、馬屋にいるよりも、多くのものをうることができると思い違いをするならば、あたかも、神をとらえ、その頭にマントをかぶせて腰かけの下に押しこめてしまおうようなものである」(Pr. 5b)と語られ、従来の権威的の神の場と、そこで在り方の特権性が、いたるところに現出している神を隠してしまいう行為として、剥奪される。「神は、神の内にあるすべてのものにおいて全体的にある」という「定義三」は、人間は神の像であり、その像には神全体が写し込まれているという彼の独自の理解と整合的に結びつき、さらに「神が全体的にある」ことは、子である権能においてキリストと少しも変わらぬ神の子が誕生するという「神の子の誕生」教説を可能ならしめる基礎を与えている。

ドゥンス・スコトゥスにおける自然神学と形而上学

辻内 宣博

ドゥンス・スコトゥス (Duns Scotus 一二一五/六六一—三〇八) が、人間の自然本性的理性ないしは合理的な論拠だけを通じて神について考察することができる学問について、どのような位置づけを行ったのかということを描述することが、本発表の目的である。

はじめに、神についての学問である神学について、スコトゥ

スが行った区別を確認しておく、神自身が知る「自体的神学 (theologia in se)」と人間が神の啓示である聖書に基づいて行なう「われわれの神学 (theologia nostra)」とが区別される。これは、知られる事柄と知る主体との釣り合い関係に基づくものである。そして、「われわれの神学」が、いわゆる「啓示神学」に相当する。次に、アリストテレスを継承する「形而上学」は、「あるという限りでのあるもの (ens inquantum ens)」を対象とする「一般形而上学 (metaphysica generalis)」と「至高原因/第一動者/第一存在者」といった特殊な在り方をする存在者である「神」を対象とする「特殊形而上学 (metaphysica specialis)」とに区分されるが、後者の位置づけが、本発表のテーマである。

スコトゥスは、学問全体を、【1】「論証の結論知 (habitus conclusivus demonstrativus)」と【2】「多くの知の集合体 (aggregatio multorum habituum)」とに区分する。また、アリストテレスの「分析論後書」での論証の二つのタイプを導入する。それは、①「原因からの論証 (demonstratio propter quid)」と②「事実からの論証 (demonstratio quia)」とである。これら両者を組み合わせて、スコトゥスは、神についての学問全体が成立する組み合わせを次のように整理する。【1】については、論証のスタイルによって、①原因からのものと②事実からのものが成立する。そして、【1】の①については、原因としての神自身の本質が知られており、しかも論証を伴って神の属性が知られるということから、天使がもつ形而上学に充てられる。【1】の②については、人間が感覚によって知る

事実から論証に基づいて明らかにするものであるもので、人間がもつ形而上学、すなわち、自然神学としての特殊形而上学に充てられる。【2】については、「a」神についての結論知の集合体と「b」神と神の属性の結論知と原理の集合体とに区別される。「a」は、まさに神そのものについて知られている知の集合体であるため、これは神がもつ形而上学に充てられる。「b」は、さらに、①「原因から知られる」のか、②「事実から知られる」のかという下位区分が導入される。こうして、【2】「b」①は、神自身の本質を原因として知られる属性の集合体であるため、神がもつ形而上学に充てられるが、【2】「b」②は、人間の感覚経験の事実に基づくため、人間がもつ形而上学、すなわち、自然神学としての特殊形而上学に充てられる。以上のように素描された自然神学としての「特殊形而上学」と「一般形而上学」とがどのような関係にあるのが、最後に吟味される。これらの学問が何から始まるかという「起源の優先性 (prioritas origins)」に関しては、たしかに「一般形而上学」が先であるが、「概念の優先性 (prioritas intentionis)」に関しては、そうした先後関係は存在しない。むしろ、特殊な存在者を考察するためには、その基盤的前提として「あるという限りでのあるもの」を考えなければならず、また、「あるという限りでのあるもの」を引き出すためには、特殊な存在者を考えなければならぬ。つまり、両者は相補的な関係にあり、両者をいわば一体化させる形で行わなければ、「特殊形而上学」は完全な学問にはならない。このようにして、人間の自然本性的理性ないしは合理的根拠だけを通じて、神の存在や属性が知

られる途は確保される、とスコトウスは考えていることが示される。

ピコ・デラ・ミランドラの知性論における数の概念

比留間亮平

本論はピコ・デラ・ミランドラの数論について、特に「ヘプタブルス」における天使の本質を「数 numerus」であるとの説を手がかりにしながら論じるものである。この「ヘプタブルス」は創世記で語られる天地創造の物語を、この地上世界だけでなく星辰界や知性界も含めた諸世界の創造について同時並行的に語ったものと解釈する注釈書である。本論では知性論Ⅱ天使論が扱われる第三論を中心に見ていくが、それは以下の言葉で始まる。

一性 unitas に引き続くあらゆる数 numerus は一性によって完全となり完成する。一性は自足しており、何かを望むことなく、それ自身の豊かさによって満ち足りているがゆえ、全く単一的である一性はそれ自身の単一性の中にとどまり、それ自身によって成り立つ。対して数はその本性において多的であるがゆえ、数は一性のはたらしきによってのみ単一的となる。

ここでピコは数を一によって完成するものとしているが、ここには古代、中世における特殊な「数」理解が反映されている。今日の一般的用法とは異なり、「数」とは二以降の数、特に自然数について言われるものであり、一は数ではない。アリストテレス『形而上学』では「一の本質は数の原理であるこ

と」であり、逆に「数とは一によって測られる多さ」であるとの定義がなされている。一それ自体は数ではなく、数の尺度、数の単位、また数の原理なのである。

ピコは先に述べられた一と数の関係を、「ピタゴラス主義者の習慣にならい」「神的な事柄に適用する旨を述べる。神こそはまさに他から生じたものではなく、自らによって存在し、自らによって知るところの「一」的な存在である。これに対し天使はどうであろうか。

天使は一性それ自体ではない。仮にそうだとすれば彼は神であるとか、多くの神が存在するとかいうことになってしまいが、そのようなことは考えられない。では一性でないとするればそれは何であろうか？ 天使に残されているのは、それが数であるということである。（中略）数は多的である限りにおいて不完全であるが、一的である限りにおいて完全である。それゆえ、天使における不完全性は天使における多性に帰されるものであり、他方天使における完全性は神に由来するところの一性の分有に帰されるものである。

数は二、三、四と連続的に存在する限りにおいて「多」的であるが、それが一を原理とするものである限りにおいて、つまり二 \times 二 \times 一である限りにおいて「一」的である。この一と数の関係がそっくりそのまま神と天使の関係に引きうつされ、天使 \equiv 数となる。一般的に言われるのと同様、ピコにおいても天使に対しては知性的とか永遠的とか不可視的といった形容がされるが、それにもまして天使はまず「数的」な存在なのである。

ピコの以下のような言葉も、「数」を存在のより本質的な属性と捉える彼の立場を証しているだろう。

知性的な本性を破壊することなしには、我々は数的に秩序付けられた概念を理解することはできない。（中略）このことからピタゴラスがすべてのものの原理だと語った数とは何であるのかが理解される。

アンドレーエ「クリスティアノポリス」の理想と現実

シュルター智子

十七世紀ドイツで活動したルター派の牧師J・V・アンドレーエの『クリスティアノポリス』は、トマス・モアに端を発するユートピア文学の系譜において、カンパネッラの『太陽の都』、ベーコンの『ニュー・アトランティス』に並ぶ古典的作品と位置づけられる。アンドレーエがこの作品を執筆した直接的な理由としては、さしあたり二つの契機、すなわち、薔薇十字運動とカンパネッラの『太陽の都』を挙げることができる。アンドレーエが若き日に友人たちと起草し、その後一六一四年から匿名で出版された薔薇十字文書は、ドイツと周辺諸国に熱狂と批判の渦を引き起こしたが、同年に漸く牧師としての職を得たアンドレーエにとつて、これらの出版は本意であり、薔薇十字運動への関与を『クリスティアノポリス』により払拭したいと考えたであろうことは想像に難くない。また、獄中のカンパネッラから原稿を受け取った友人を通じて、出版前の『太陽の都』を読む機会を得て、カトリシズムのユートピアに触れたことも、アンドレーエにルター派的なユートピアを構想させ

るきつかけとなった。では、アンドレーエはこの作品でいかなる社会を理想として描き、その理想の手前にはどのような現実が横たわっていたのか。

全部で百章からなる本作品は、主人公の「私」が「空想の船」に乗り「学問の海」へと航海に出た後、難破してある島に漂着するところから始まる。島の都クリステイアノポリスで「私」は三人の門番から試験を受けた後、三人の従者を従えて街に入る。中心に塔を持つ正方形の街は、外側に農業と手工業の区画および市民の住居があり、内側には政治・教育・宗教のための施設がある。職人たちが皆教育を受け、学識を備えている。この都では、宗教、司法、学問の各管轄を三人の統治者が担当する三頭政治が行われている。本作品で特に重点的に描かれるのは、教育に関する事柄である。市民の子供は男女ともに六歳になると全寮制の学校に入り、八つの講堂において三段階の教育を受けるとされ、その内容が詳述される。こうして街の観察を終えた主人公が、宰相に別れを告げて、物語は終わる。

本作品の舞台クリステイアノポリスは、優れた社会規範、神学を頂点とする学問、そして経験と祈りを重視するキリスト教を基盤としており、市民の生活と活動、政治のすべてが、神を目指す理想的な社会として描かれる。それに対して世俗社会では、人々が神に目を向けず、神学者は世俗的な欲にまみれ、学者は詭弁を弄し、社会の道徳は乱れていると批判されるが、当然ながらそれは、アンドレーエを取り巻く現実の社会に対する批判でもあろう。ただし、クリステイアノポリスの社会規範に関する部分は、アンドレーエが旅行で滞在したジュネーブを参

考にしているものと推測される。

なお、本作品で描かれる理想的キリスト教を近世ヨーロッパの宗教思想史に位置づけるうえで、今後の手がかりとなるのは、アンドレーエが本書の冒頭で献辞をささげる相手、ヨハン・アルントの思想である。アルントは神秘主義的な神学思想を展開し、敬虔主義者として知られるシュペーナーにも影響を与えた人物だが、アンドレーエはアルントの著作に心酔し、後の著作では、異端を疑われがちなアルントの神学を擁護している。

また、本作品の冒頭にある読者への挨拶では、ローマ・カトリック教会に対する批判、アンドレーエ自身が属するルター派の混乱、薔薇十字運動への嫌悪が記されており、この作品が書かれた当時、アンドレーエが直面していた宗教的状况を示唆している。しかし他方で本作品においても、読者にクリステイアノポリスへの出発を誘う言葉、数字や空間のシンボリズム、錬金術や占星術の位置づけなど、いわば薔薇十字的な要素や言い回しが散見されるのも事実であり、これらの点についてはさらなる検討が必要となる。

スピノザにおける神学と自然学

大野 岳史

スピノザによれば、神を自然から分離することはできないのだが、スピノザにおいて自然的なものを対象とする自然学は神学と呼ばれうるのだろうか。本発表では、『神学政治論』第四章で主題化された「神の法」を中心に検討した。

『神学政治論』第四章で、はじめにスピノザは端的に解された法を規定する。すなわち法とは、すべての個体に共通の点で、あるいは同種のいくつかの個体だけに共通の点で、それらの個体が従っているはずの何かである。この意味での法は、本性の必然性に依存する法とひとびとの合意に依存する法に分けられる。前者はものの本性ないし定義から必然的に帰結するものであり、物体の本性から帰結する法則が例示され、後者は人間が何らかの理由で自分と他人に課するものである。人間も自然の一部であるため、ひとびとの合意に依存する法も本性の必然性に依存する法ではあるが、本性の必然性は一般的な事柄を説明するが具体的な事柄については説明しないため、人間的な事柄について具体的に説明するひとびとの合意に依存する法が存在しなければならぬ。

ロナルド・ラザフォードは、このような法の分類が、神の法にも適用できると解釈している。すなわち、本性の必然性に依存する法は神の導きないし取り決めに対応し、ひとびとの合意に依存する法が神を正しく認識し愛する生き方としての法に対応する。ラザフォードはこれら二つの神の法が二つの仕方でも調和すると考える。第一に、人間のあらゆる行為は生き方としての神の法と一致する行為も含め、神の取り決めに従って命じられている。第二に、人間は世界を本性の必然性による神の法によって秩序づけられているものとして理解しようとするかぎり、生き方としての神の法に従う。スピノザは神を自然から分離して理解することはないため、自然の正しい理解が神を正しく認識することに直結し、そうした神を認識し愛する生き方が

可能となるのである。

ラザフォードは神の取り決めに神の法と看做しているが、第四章で提示される神の法は神を正しく認識し愛する仕方のみである。ところがラザフォードは、スピノザが第三章で自然の秩序と神の取り決めに同一視していることから、それが神の法であると解釈している。神の法を二つに分けるためには、神の取り決めに神の法と看做すだけの根拠が示されなければならないだろう。また、スピノザは世間一般で用いられる法、すなわちひとびとが自分や他人に何らかの目的のために課す生き方を、人間の法と神の法に分けている。これらの法はひとびとに何らかの目的で課すのだが、もし端的に解された法に属するのであれば、ひとびとの合意が必要となる。しかしながら、人間の法と神の法の説明において、スピノザはひとびとの合意についてはまったく言及していない。以上のことから、ラザフォードによる神の法と端的に解された法の対応についての論拠は、不十分であると思われる。

スピノザにおける神の法という言葉の使用に注意するならば、神の法は本性の必然性に依存する法そのものではなく、人間の生き方のみに関わるものであると考えるべきだろう。そのため、神学の諸問題は自然学ではなく倫理学に属することになる。また、スピノザは神の法を神の命令と呼ぶのだが、このときの神は「わたしたちの精神の内に存在する限りの神自身」である。つまり神の法は人間精神に基づく。したがって、スピノザにおいて神の法を対象とする学と自然の法を対象とする学が同一視されるのは、神の法という言葉が人間の生き方だけでな

く、本性の必然性に基づくすべての事柄に適用する場合か、あるいは自然法則の適用範囲を物理的なものだけでなく心理的なものにまで拡張する場合に限られるのである。

シユライアマハの『キリスト教信仰』についての一考察

安酸 敏眞

シユライアマハは、『キリスト教信仰』によって、真に近代的な形態のキリスト教神学の境地を切り開いた。彼は従来 of 教義学のように、聖書や信条書の論題を詳述するのではなく、福音主義キリスト教会で共有されている「敬虔な自己意識」(das fromme Selbstbewußtsein) に含まれる内実を教義学的命題へと仕立て、それを体系的に配列し論述しようと試みた。それゆえ、それは「教義学」よりも「信仰論」(Glaubenslehre) と呼ばれる方が相応しい。

『キリスト教信仰』第一版は、その斬新な構想と内容ゆえに、多方面から大きな批判を惹き起こした。彼によれば、教義学的命題はキリスト教的敬虔自己意識を言語で表現したものであるが、キリスト教的敬虔自己意識は、対立の契機によって規定されていないものと、規定されているものに分けられる。後者は罪の意識が前面に出てくるものと、恩恵の意識が前面に出てくるものとに細分されるので、教義学的命題は、(一)罪と恩恵の対立によって規定されていないもの、(二)罪と恩恵の対立によって規定された罪の意識の展開、(三)罪と恩恵の対立によって規定された恩恵の意識の展開、の三種類に大別される。他方、教義的命題は(A)「人間の生の状態」、(B)「神の属性と行動

様式」、(C)「世界の状態」として捉えられる。なぜなら、教義学がキリスト教的敬虔自己意識の叙述・分析である以上、「人間の状態の叙述」が中心をなすとしても、われわれの自己意識は同時に、自己を規定する他者の意識とも結びついており、神と世界についての命題も生み出すからである。そこでこの二種類の系列を縦の線と横の線として掛け合わせると、3×3の合計9の固有の主題からなるマトリックスが示され、それぞれの枠目に固有のトピックが配列されることになる。

かかる図式に従って、『キリスト教信仰』は第一版も第二版も、序論、第一部、第二部(第一面―罪の意識の展開)、第二部(第二面―恩恵の意識の展開)という構成になっている。しかしリュッケ宛の書簡で告白されているように、シユライアマハは、自分の本来的意図を貫徹するためには、むしろ第二部から初めて第一部で終わるという逆の順序にすべきか、最後まで迷っていたことがわかる。キリスト教を「いつさいがナザレのイエスによって成就された贖罪に関係づけられる」ような、敬虔の目的論的方向に属する唯一神教的信仰方法と定義する彼にとつて、キリスト教的敬虔自己意識の分析として教義学を展開するのであれば、本来的にはイエス・キリストによる贖罪を扱う贖罪論(救済論)から始めて、そのあとで創造論に至るべきではないかとの代案が、どうしても彼の頭から離れなかったのである。そのようにしておれば、哲学的思弁の混入やスピノザ主義的汎神論の嫌疑もかけられずに済んだであろうが、そうしなかった一番の理由は、「アンティ・クリマクスという例の形式に対する非常に強烈な嫌悪感」であった。それに序論から

本論へのスムーズな移行を考えると、現行の順序の方が良いと判断したのである。

シュライアマハーによれば、序論は教義学そのものの「完全に外にある暫定的な方向づけ」としてのみ意図されたものであり、本論の第一部も「本体そのものに属してはいるが、しかしそれは入口ないし玄関の間として属しているにすぎない」ものであった。ところが、暫定的方向づけを与えるにすぎない序論が、「本来の中心的事項」あるいは「全体の真正正銘の核心」と誤解され、そこから彼の教義学は実際には哲学であるとの批判が生じたり、あるいはそこにスピノザの汎神論を嗅ぎつけ、厳しく糾弾したりする者も出てきたのである。

したがって、『キリスト教信仰』は序論や第一部に力点があるのではなく、第二部こそが真の核心であるので、われわれもその点に留意して読まなければならない。

シヨーベンハウアーの倫理学と救済論

竹内 綱史

本発表では、シヨーベンハウアーにおける倫理学と救済論の繋がりについて考えた。主著「意志と表象としての世界」のクライマックス部分で語られる、共苦（Mitleid）倫理学から「意志の否定」と呼ばれる救済への道行きはさまざまに論じられてきたが、ここでは、共苦から意志の否定への「移行」、言い換えると、倫理の次元から宗教の次元への「移行」が、どのように果たされると考えられているのかを検討した。

共苦とは、他者の苦しみ（Leid）を見てその苦しみを共に

（mit）することである。シヨーベンハウアーにおいて、道徳的行為とは他者の苦しみを認識し、それを取り除こうとする行為のことである。この「他者の苦しみの認識」が、「共苦」である。共苦というこの「認識」はしかし、普通の「認識」ではなく、「直覚的（intuitiv）」なものである。だがなぜこのようなことが可能なか。それは、共苦が「個体化の原理を見破ること」だからである。つまり、空間時間因果律によって成り立っているこの表象世界を超えて、物自体である一なる意志に目を向けることである。他者は（実は）私と同じ意志であり、他者の苦しみは（実は）そのまま私の苦しみである。これが共苦の形而上学的な基礎なのである。

シヨーベンハウアーによれば、共苦をもたらず「個体化の原理の見破り」には、「程度」が存在する。共苦の程度が最高度に達すると、世界中のあらゆる苦しみを自分の苦しみとして感受することになる。ここで決定的な「移行」が起こり、世界への嫌悪が生じるのである。シヨーベンハウアーはこの事態を「徳から禁欲的苦行への移行」と特徴づける。意志の否定は結果として禁欲的苦行を帰結するからだ。意志の否定に到達した者は、自ら進んで苦を求めることになる。だがそれによってその者は「内的な喜びと真の天上の安寧に満ちた」状態へと至る、というのである。これが共苦から意志の否定への「移行」である。

この「移行」には二つの段階がある。まず、（一）共苦の「程度」が最高度にまで高まり、世界中のあらゆる苦しみを自分が背負うという地点まで至り、次いで、（二）その共苦による直覚

的認識が「鎮静剤」となって、意志の否定が生じる。しかしどちらの段階にも、問題があるように思われる。(一)共苦の全面化については、共苦が世界中のあらゆる苦しみを背負うまで「程度」が高まることかなげ起ころのかという問題がある。そこには全体を志向する理性が働いていると考えるべきかもしれないが、ショーペンハウアーはそれを否定している。しかし共苦が直覚的に世界全体の苦しみを一挙に把握するのであれば、共苦に「程度」があるとは言えなくなるのではないだろうか。(二)最高度の共苦が世界への嫌悪をもたらずとは、人助けの無際限さに対する絶望を意味すると思われるが、すべての人を救えないからと言って、そもそも人助けは無意味だということにはならない、という問題がある。そのような「絶望」は、欺瞞でしかないのではないように思われる。

では、もしショーペンハウアーがそのような欺瞞を働いているのではないのならば、共苦と意志の否定との関係は、どう考えるべきなのか。本発表では最後に六つの解釈パターンを示した。①意志の否定は「語り得ない」ものである(宗教の不可知化)。②意志の否定は共苦の範囲内である(宗教の倫理化)。③共苦は意志の否定に向けての一段階でしかない(宗教のための倫理の手段化)。④意志の否定は共苦に反するものであり、それで良い(宗教と倫理の対立)。⑤意志の否定は共苦の立場と対立するが、意志の否定に到達した聖人は共苦と意志の否定との間を常に揺れ動く存在であるため、実際上は反倫理的とはならない。⑥意志の否定は共苦と切り離されているが、共苦とは別の形で世界を救済する。

これらのどのパターンでショーペンハウアーを読むべきかは、今後の検討課題である。

『ツアラトウストラ』の「わたしの最も孤独な放浪」について

中路 正恒

1. ニーチェの著作の中には「最も孤独な」(einsamst)の語が二十回表れる。それは概ね「曙光」以降は彼の哲学の核心をなす永遠回帰の思想と密接する仕方が使われる。「曙光」91番では「全知全能であってしかも自分の意図がおのれの被造物によって理解されることを少しも配慮しない神」は善意をもちながら己の意図を明瞭に表現(ausdrücken)できぬ者として「最も孤独な者」と呼ばれる。また同書⁴²³番では岩礁の立つ海辺の風景が観察され、岩塊や岩礁は「最も孤独な」ところを探し求めているように海の中につき進んでゆくと描かれ、その孤独の本質は「語ることができない」ことに見いだされている。

2. 『FW』341と『Zal』3-1「旅びと」においては「einsamst」が所有冠詞(mein, dein)を冠して用いられ「最高の孤独」は明示的にみずからの体験の連関の中で語られる。前者においては「お前の最も孤独な孤独」の中にデーモンが忍び込んできて私は「この人生、お前が今生きていて、これまで生きてきた人生を、お前はもう一度、そしてさらには無数回にわたって生きねばならない」という啓示を受ける。この教えは自分が別の時空で別の過去(と未来)をもった生を生きる可能性を遮断するが、今後の生についての私の決定の自由は手つかずに残される。この啓示の真理性に圧倒されそこに自らを賭けるとき永遠

回帰の倫理学と呼ばれるべき一つの宗教的倫理学説が導かれ、人間にとつては自分のあらゆる行動に際して「お前はこのことを今一度、またさらに無数回繰り返すことを欲するか」という問いへの最終永遠の答えを確認し封印すること（Bestiegelung）が行為の最大の重しとなる。それは言表することの彼方で行う最も孤独な行為である。

3. 『Za』3-1においてはZaが「ああ、わたしはわたしの最も孤独な放浪を始めたのだ」と自分に語る。これはZaが「おのれの最後の頂上」に立つことをめざして最終永遠の確認と封印をしたことを示す。その最後の頂上の内容は次の『Za』3-2「幻影と謎」で示される。そこでZaはまずこびとから試練を課される。こびとは「お前は自分自身を高く投げ上げた、だが投げ上げられた石はすべて落ちるのだ」と重力の本性を語りZaはその真理に苦しむが、やがて「勇氣」(Mut)を発見する。勇氣は「これが人生であったのか？ よしーもう一度」と語る。これもまた人生の永遠回帰のもとでの最終永遠の「確認と封印」を表現し、「よし(Wohlan)！」に含まれる一度の肯定が墜落の恐怖に打ち勝つことを表現している。

4. 「幻影と謎」2においては、前後に広がりをもつて流れる現在の瞬間を出発点に「永遠の」存在を説く時間論が語られた後、岩礁のもと黒く重たい蛇に口から侵入され、喉をしつかりと領有され、言葉を失い、もがく牧人の幻影が語られる。牧人はZaの全力の叫びに呼応して蛇の頭を噛み切り吐き捨てる。そして「かつて地上で人間が彼が笑ったように笑ったことはなかった」と表現される笑いを笑う。この時彼はもはや人間では

なかったとされる。蛇は「最も重たいもの、最も黒いものすべて」としての生成の全体を表す。

5. Zaの「最も孤独な放浪」はいつ終わるのか。形式的には第四部の終りで獅子の到来を見る時である。だが思考の肯定的な本質は牧人の笑いを提示した時に最初の完成を見ている。そして永遠回帰の体験は、私が喉を蛇に領有されて言葉を失い、言表の空間の彼方に消え、神の死の体験である「絶え間のない落下(Sürzen)」(FW125)を経験しそこで私を神のまなざしすら届かぬ無として把握し、確認し、それゆえ神が死んでいないことを確認し、われわれが生成する万物とともに果てのない無のなかをさまよっていると把握するときに最も深まる。対して蛇の頭を噛み切る牧人の行為は万物が回帰すると捉える思考を廃棄する。ただ牧人の新しい笑いをわがものとした者だけがログスを越えて生を活気づける。

シュヴァイツァーのカント論における自由と倫理の諸問題

岩井謙太郎

本発表においては、シュヴァイツァー (Albert Schweitzer) の『カントの宗教哲学』における自由と自然の問題を考察し、カントの悪論におけるシュヴァイツァーの解釈について検討した。それらの諸点について以下に要約的に述べる。シュヴァイツァーは、カントが『実践理性批判』において、認識する主体と行為する主体の同一性を強調していることを指摘し、それを前提に、一々の個別的な主体の行為は英知的自己によるもので、自由意志によってなされたとみなされうると考える。しか

し、そのような主張には様々な難点があるとされる（善悪の問題等）。そのことをカントも懸念し、単なる行為と意図的な行為との間に区別を設けるとされる。彼は、この点において、カントが『実践理性批判』の立場に忠実でないことを検討する。すなわち、人間において自由が可能になるのは、物自体としての英知的自己において自由が可能になるとされ、カントは人間を「自由なる行為と自然的メカニズム」における対立のもとに置いたのであるが、意図的な行為のみを、自由な行為であるとカントが『実践理性批判』において思惟することで、自由なる行為と自然的メカニズムの対立は、意図的な行為と行為の自然的連関の対立に転換されることを彼は指摘する。そこで、その点を明確化するために、カント哲学におけるシュヴァイツァーの「自然」(Natur) 解釈について考察した。「自然的メカニズム」の「自然」とは、現象世界のことであり、そこには自由な行為は存在しない。しかし、「自然的連関」の「自然」とは、自由と連関した自然であるとされる。ただし、「自然的連関」の「自然」も、無制約的な原理へと到達しえないことにおいて、「自然的メカニズム」の「自然」と共有しているとされる。そして、意図的な行為と行為の自然的連関の対立が、カントの『宗教論』における悪の問題であることから、カントの『宗教論』における悪の問題について考察した。悪の問題とは「悪への性癖 (Hang)」の問題であり、生得的なものであると同時に自らが招いたものであるとされる。『宗教論』においては、悪は自由意志によって積極的に選択されるのである。そして、悪は、英知的自己の自由意志によって自己愛を動機とする格率を

採用することによって（英知的行為）、以後の行為に対していわば恒常的に影響を与え続け、行為の性格を形成する（経験的行為）とされる。シュヴァイツァーによれば、この英知的自己は、無時間的な側面を有しつつも、経験的に形成された英知的自己であるとされ、このような経験的な英知的自己と相關する、行為の自然的連関も、単なる自然現象ではなく英知的自己と連関した自然である。つまり、彼は、自由意志で選択した悪が、それだけで自己完結せずに、現象としての行為（他者の行為）においても影響を与え続け、悪なる英知的行為が現象としての行為と密接に結びつき、悪なる英知的行為と、そこから派生する行為の全体を、性癖であるとカントの『宗教論』を解釈していると考えうるのである。そして、悪の問題を克服するために、シュヴァイツァーが『宗教論』第三編を評価していることを考察した。すなわち、シュヴァイツァーは悪の問題を解決するために、『宗教論』第三編の共同体の倫理を重視する。悪は、個人が他の個人（他の共同体）と影響関係に入ることによって生じるとされ、そこにおいて、カントが悪の共同性について考察していることを彼は評価する。悪を克服し善を促すためには、他者との共同が必要であることをカントが重視しているとされる。以上の諸点をふまえて、『カントの宗教哲学』における、悪（罪責）を巡る個人倫理と共同体の倫理の関係性の問題は、シュヴァイツァー自身の倫理思想——とりわけ文化論における倫理——に色濃く反映されていることを検討した。

ヤスパースによる『死に至る病』における絶望の分析

中村 元紀

本発表は、『世界観の心理学』の中で、ヤスパースが、キェルケゴールの『死に至る病』における絶望についての分析を行っていることに注目し、そのうえで、その分析内容が、のちの『哲学』の中で、どのように反映されたのかについて考察することを目的とする。

まず、ヤスパースは、『世界観の心理学』の中で、絶望とは、「あらわになる」ことが妨げられている状態のことを指す、と述べる。キェルケゴールの言葉を借りて説明するならば、あらわになるとは、「無限性と有限性、時間的なものと永遠的なもの、自由と必然性の総合」として存在する人間、すなわち自己が、自ら意識（自覚）しつつも、そうした自己を措定する他者（キェルケゴールの言葉で言えば、神）を意識することで、「これこそ、この私である」と呼べるような自己確信を得る形で、自己そのものになる、ということの意味する。

次いで、そうした絶望のあり方として、ヤスパースは、「絶望して自分自身であらうとしない絶望（地上的なものについての絶望）」および、「絶望して自分自身であらうとする絶望（反抗）」の二つを取り挙げる。

前者の絶望は、地上的な快や幸運に見はなされた自分に絶望し、別の自分にならうとして、自己逃避・現実逃避をする絶望である。そのため、この絶望者は、子供が「私に、私に」とせがむように、与格でもって欲求を表現するため、もっぱら受動的であり、ただ外から来る地上の救いを求めるにすぎない。

これに対して、後者の絶望は、前者と異なり、自分自身であらうとする。そのため、この絶望者は、前者よりも、より多く自己反省を行い、それでもって自己意識を高めようとする。しかし、その絶望者は、その自己意識を無限に高める能力を用いて、神の御許に囲われた存在であることから脱し、自ら神以上の存在にならうとして、神に反抗する。そうした絶望者は、自分が神から贈り与えられた存在であることを拒否しているため、神に対する真剣さなど持ち合わせてはいない。

以上のとおり、ヤスパースは、『世界観の心理学』の中で、絶望を分析する。そして、その分析内容は、のちの『哲学』の中で、超越者に対する逸脱した帰依と反抗のあり方として反映されている。

まず、逸脱した帰依は、もっぱら受動的である。そのため、そうした帰依に陥る者は、自ら主体的に自由であらうとしない。むしろ、神性、すなわち超越者との恒存的な調和的合一化を図ったり、また、客観的・科学的思考に依拠する弁神論を用いて、地上の権威に屈従しようとしたりすることによって、ただひたすらに、地上の安らぎを得ようとするばかりである。こうした逸脱した帰依は、前述した地上的なものについての絶望と同様のものである、と考えることができよう。

次いで、逸脱した反抗は、帰依と比べて能動的ではあるが、主観性の恣意に陥るものである。その反抗は、自らの自由でもって、この世の意味を神なしに創造しようとする。その行為は、神に対する畏敬などではなく、むしろ侮辱を意味する。また、神を試すような仕方でも、神を超える存在にならうとするこ

とから、その行為は恣意的である、とも言える。こうした逸脱した反抗は、前述した反抗としての絶望と同様のものである、と考えることができよう。

以上のことから、『世界観の心理学』の中で行われた絶望についての分析が、のちの『哲学』の中では、逸脱した帰依と反抗のあり方として反映されている、と言うことができよう。

ハイデッガーにおけるユダヤ教と形而上学の問題

田鍋 良臣

二〇一四年春にハイデッガーの遺稿「黒ノート」が刊行されて以来、そのなかに記されていた「ユダヤ教 (Judentum)」に関する批判的な文言が、いわゆる反ユダヤ主義にあたることとされ、「ハイデッガー・アフエア」と呼ばれる騒動へと発展した。問題となるのは、ユダヤ教が「計算的思考」と結びつけられている点である。だが計算の問題や、他のユダヤ教と関係づけられる論点（「基盤喪失性」「世界喪失性」「作為性 (Machenschaft)」など）はすべて形而上学（とりわけ近代哲学）に対する批判のなかで頻出する文言でもある。そうである以上、「黒ノート」の記述を反ユダヤ主義と断じる前に、まずは存在史的思考におけるユダヤ教と形而上学の問題との関係を明らかにしておく必要があるだろう。本発表ではその手がかりとして、主に一九四〇年前後の演習で散発的に語られた、アレクサンドリアのフィロンをめぐるハイデッガーの見解に注目する。ハイデッガーのフィロン解釈は、①プラトンのイデア論をユダヤの創造思想に結びつけたこと、②それが以後のキリスト教

神学と形而上学の展開に対して決定的な影響を与えたこと、③こうした歴史的な展開が「イデアの移動」という仕方で整理されることの三点に集約できる。問題はこれらの論点が、いかなる存在史的な意義をもつのかである。ハイデッガーによれば、フィロンがイデア論をユダヤ教のうちに取り入れたことで、イデアは神の精神の内へと移動し、それがギリシア哲学のキリスト教化を促した。そのなかで、あらゆる存在者は神という「最上位の存在者」によって作られた物（被造物）となり、存在者の存在は自明視されることになる。他方でデカルトにおいて、イデアはもはや神の内にも留まることはなく、人間の内へ移動した。その際イデアは、さしあたり人間の感覚表象となるが、その「不確かさ」を背景にして、明晰判明に認識できる自然科学の数学的な存在概念（延長）の「確かさ」が獲得される。こうして、あらゆる存在者は人間の主観によって作られた物（表象）とみなされることになる。

このように、イデアは神の精神から人間の精神へ移動するが、いずれの場合でも、存在者が他の存在者（神、人間主観）の「作り物」として、原因・結果連関のなかで説明されていることに変わりはない。ハイデッガーはこうした作り物としての存在者のあり方を「作為性」と呼び、そこに存在忘却の本質にあたる「存在棄却 (Seinsverlassenheit)」を見る。それは、神ないしは人間のいかなる態度でもなく、存在それ自身の自己隠蔽的な動向に他ならない。この洞察によって、存在棄却としての作為性は、「存在それ自身の最初の歴史、最初の始源の歴史」(GA65, III)‘つまりは存在史のうちに位置づけられる。

そしてハイデッガーは、作為性が形而上学の歴史のなかで出現した決定的な契機を、「ユダヤキリスト教の創造思想とそれに対応する神表象」のなかに見る (ibid. 126)。

ここにフィロンの存在史的な意義を求めることができるだろう。つまり、フィロンがイデアを創造神の内に初めて位置づけたことで、作為性が以後の形而上学の歴史を通じて支配的に展開するための基盤が整備されたのである。そしてもしハイデッガーの言うように、作為性が存在の(非)本質的な生起として、近代哲学のみならず、現代テクノロジーをも規定しているとすれば、フィロンの宗教哲学がもつ存在史的な射程は測り知れない。

とはいえそのことが、「黒ノート」のユダヤ批判とどうかかわるのか。この点については、引き続き研究を進めていくことにする。

第三部会

二十一世紀は宗教間対話の時代

——カール・ラーナーの神学から——

高橋 勝幸

「無名のキリスト者」の概念を打ち出したカール・ラーナー（一九〇四—八四）は、イエズス会士としてハイデッガーの下で哲学を修得し、少なからず「諸宗教の対話」に目を見開かれていたと言える。パチカンの險邪聖省より「警告書」が出ていたにも拘らず第二パチカン公会議ではドイツ司教団の神学顧問となつている。ラーナーが師事したハイデッガーは、シュライアーマッハーの神学から諸宗教間の対話の意味を理解していたようであり、この思索がラーナー等に影響を与え公会議の教令「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」(Nostra Aetate)に生かされたものと言える。公会議を招集した、時の教皇ヨハネ二三世によって、第二次世界大戦後の世界的困窮・冷戦期の時代的背景と無神論、ニューエイジと若者の教会離れもあって、ラーナーは特別にパチカンに招かれた経緯がある。教皇は、ラーナー神学に重きを置き、世界混乱の解決の道を委ねたことが見えてくる。これらの事実から、宗教・教会と世界の危機的状況がよく示され、最早単独の教会でグローバル化した世界の諸問題に対峙できない。必然的に諸宗教間対話・邂逅の道が求められてくる。ラーナーは現代世界規模の諸問題解決の先鋒として最も適任者であったと言える。

ラーナーは、公会議においてドミニコ会のイヴ・コンガール等と共に、ギリシア的な西洋思想を普遍絶対とする保守派を抑えて、開かれた教会への進歩的な道を開くことで指導的役割を果たした。そして、紀元四世紀以来「教会の外に救いはない」として排外的な態度を取ってきたカトリック教会を「開かれた教会」として百八〇度の方針転換を成し遂げている。それまでは、宗教改革期で護教的な色彩が強くなったトリエント公会議（一五四五—一六三）の教令にイエズス会の活動方針は違反しているのではないかと常に疑問視されてきた。このイエズス会の取った「適応主義」が、ラーナー等の進歩的な活躍もあって認められることになる。日本の「キリシタン時代の適応主義」（後に「典礼論争」となるマテオ・リッチの儒服を着ての中国布教も含めて）また、パラグアイのイエズス会リダクシオン Reducciones del Paraguay も、イエズス会ヘル管区長でもあったアコスタ（一五四〇—一六〇〇）の『新大陸自然文化史』（岩波・大航海時代叢書一九六六年）等も含めて、公会議の諸教令によって疑いが晴れて「追認」されることになった。それはまた、二十一世紀を「諸宗教間対話の時代」に導くものとなつてくる。西洋思想・言語が古代ギリシア哲学以来「中動態」の文法が失われ、この哲学を教義としてきたキリスト教では答えられないものも出てきている。この東西思想の対立については周知のことでも、この解決の道を示す論考はまれである。本稿は対立を超えた「邂逅の論理」が以後の課題として開かれてきたことを示したい。思想対立のままでは対話の道は開かれない。即ち言葉や形に表さない限り真理とは認めない西洋

の物理科学的なもののロゴス的な言語・思惟方法では、見えない「ところ」のここのレニマ的世界は語れない。このため論証出来ないものとして、仏教・東洋の思想は問題外となってしまう。これでは水と油の関係で「対話」そのものが成立していかない。しかし、真逆なまま東西思想の対立を放置することはできない。西洋のモノサシ（論理学）で見ると欧米優位のままでは、他は追随するものとされてしまうが、インドの陳那の古典論理学で示されるように東洋的な「即の論理」「絶対矛盾的自己同一」「二即多 多即一」と対面し、結び合わされると「東西論理思想の総合」が達成されるのではないか。ラーナーの言う神である「キリスト」は、この根源的のちに触れるものを指していると言える。根源的のちは、何時の時代・社会をも超えて全ての民族の中に息付いている。この共通の土俵が対話・邂逅の道の基本となる。

バルト『ローマ書』に見る「人間の義」

—— 初版と二版を比較して ——

水口 隆司

筆者は本論考で、カール・バルトの『ローマ書』の初版（私訳）と二版とを比較して、そこに表わされている「人間の義」を究明することを目的とする。

筆者は、タイトルは関心の所在であり、それはバルトの著述の意図を明確に示すものであると考える。第二章「人間の義」の後半の十四節から二十九節までに当てられている小見出しも、初版は「総ての価値の転換」であるが、二版では「審判」と変

更されている。では初版著述時、バルトの胸にあったのは、何からの「転換」であったのであろうか。

バルトは初版の冒頭で、このように述べる。

古い世界を包み込む神の怒りから免れるために、人間の義の道が開かれるように思われる。

バルトは、この言葉を、二章全体を貫く主題として想定したのではないだろうか。バルトはここで「人間の義」の存在を現実的に考慮しているように思われる。バルトは「人間の義」に関して「いかにもわれわれはある権利によって、神の怒りから救助されるべきことを主張し得る」と述べて、「人間の義」を人間中心的に捉え、個人の行動により未来や運命を左右できるように考える立場に言及している。はたして、「人間の義」とは人間が自己の力によって獲得できるものなのであろうか。

初版では人間の義が、神の怒りから免れるために何らかの役に立つという。しかし、その様なことが本当に考えられるのであろうか。バルトは、このように人間を、神に影響を与えることのできる存在と考えたのだろうか。中世では、神に対して全く無力であり、神の赦しを願うだけの存在であった人間が、近代になって自然主義的な神学の影響を受け、自己の存在に自信を持ち、何事か、いや何事でも出来ないことはない、考えるようになったのである。人間は神に対して誇るべき何物をも持っていない、とされながら、神に対して自己の行動を誇るという暴挙に至ったのである。

バルトは、このような人間中心的、自然主義的な神学の影響を受けた当時の人々に、神と人間との関わりについて決定的な

ことを宣言する。「(人間の義とは)むしろ神の義が人間のために行う最初の定礎的な行為を意味する」。人間の自発的的行為であるかのように理解したことも、その根本的な原因は神に在るとする。バルトはここでも、神の人間に対する絶対的な優位性を確認し、主張する。即ち、「神に因る人間の義」なのである。

筆者はこの論考で、バルトが「人間の義」を肯定的に捉えている部分を、重点的に抽出し、検討を加えてきた。それが当初の目的であった。しかし筆者は、ここでそのような部分は予測したほどではなく、思ったよりも少なかった、と言わざるを得ない。確かに筆者が検討したのは『ローマ書』の一部、第二章だけであり、全体に目を通したわけではない。しかし第二章が「人間の義」というタイトルを持ち、重点的に「人間に因る人間の義」について語っていると考えるのは自然なことであろう。しかし、バルトは最終的に二十八節から二十九節にかけて、このように述べている。

価値の転換である。神は人間の義を正当と認めるのではなく、反対に、不信仰の下に閉じ込める。

このような結果から、やはりバルトの関心の中心は「人間の義」ではなく、「神の義」(神に因る義)にあると考えられる。

宗教的言説における恐怖と不安に関する神学的一考察

上原 潔

恐怖や不安に苛まされる人間という表象は時代を越えて広く散見されるが、恐怖と不安を区別しつつ、それらを人間学的に分析する哲学的伝統はキルケゴールに遡ることができるとする。

のキルケゴールの論考を敷衍しつつ、マルティン・ハイデッガーは「存在と時間」のなかで、人間存在の体制である「世界内存在」を開示する「根本的情態性」としての「不安」について論じた。不安を人間存在の根底に認めるこうした哲学的人間学とは別に、社会哲学においても恐怖や不安を鍵概念とする論考が多数ある。

宗教が人間の実存に深く関係するものであり、また社会共同体の構築や維持になんらかの関係を持つていとなるとするならば、恐怖や不安といった感情が宗教やその言説にどのように関係しているのか、そうした関連性に対してキリスト教神学がどういった判断を下すことができるのかという問題について、若干の考察を加える。

フオイエルバッハは、宗教の発生を自然に対する人間の「依存感情」に見出す。自然科学による説明が不可能であった時代においては、生命を死の危険に晒す自然災害への恐怖から、そうした自然現象を神格化し祈りを捧げた。また、資本主義の生成と展開に関するいわゆるウェーバー・テーゼによると、救われる者と滅びに至る者は予め決定されているという「二重予定説」は、自分がどちらの側にあるのだろうかという一般信徒を不安に陥らせ、世俗内禁欲を促進させた。デービッド・ラポポートやユルゲンズマイヤーによれば、宗教的世界観にもとづく今日のテロリズムにも、恐怖と不安の感情が関係しているという。

宗教と恐怖および不安の感情の関連性を認めつつも、キリスト教神学は、他方で聖書には恐怖を克服する信仰というモチーフが多数語られていることを指摘できる。マルティン・ルーサ

ー・キング・ジュニアは「恐怖の治療法」という小論文において、恐怖の抑制の必要性について論じている。確かに、恐怖は「人間という有機体の自然的な警報組織」であり、ときに創造的でもあるが、増長し肥大化してゆくような「異常な恐怖」は、感情を荒廃させ心理を破壊し、内面生活を毒し歪める。したがって、恐怖を取り除くのではなく、むしろ恐怖の手綱をとり、飼いやむらうことが必須となるのである。キングは恐怖の治療法として、恐怖を抱く理由の分析（心理分析）、勇氣、愛、信仰の四つの手段を挙げており、特に愛と信仰についてはキリスト教の枠組みを前提としている。人種差別の根本にある恐怖を、愛によって克服し、人種差別の解消という苦難を伴う運動を遂行するためには、我らと共にいる神への信仰とその神の人類に対する配慮、またそれ由来する世界への信頼が必須になると、キングは考えている。

また、カール・バルトは「信仰」の名のもとに恐怖の感情を与える言説について、「福音」と「律法」という枠組み概念のもと批判を展開している。ここでも「福音と律法」という順序が重要になる。信仰の名のもとに恐怖の感情を与えるキリスト教的言説は、まずもって律法によって恐怖や不安を煽り、次にその避難所として福音という救済機関を売り込む。そうした「商法」は、キングが述べるように、感情を荒廃させ心理を破壊し、内面生活を毒し歪め、ときに他者に対する暴力的な攻撃を誘発する事態へと容易に転換される。こうした危険を察知し、パウロは「断罪を説教する務め」あるいは「文字を通して死なしめる務め」に対して最大の警告を発したのだとバルトは

考える。「福音と律法」という語順でバルトが展開した神学的主張は、恐怖から救済へと順序や恐怖と歓喜の並存ではなく、恐怖や不安を覚えつつも、それらを信仰において統御し、悪や不正義を敢然と批判し是正してゆく道筋を浮かび上がらせるのである。

十九世紀アメリカの有神論的進化論

—— 宗教と科学の接点として ——

林 研

宗教と科学の関係を問う上で、進化論をめぐる議論は避けられない主要テーマである。特にアメリカ合衆国では現在でも活発な論争がある。しかし、ダーウィンの説が発表された十九世紀には、意外にも進化論はスムーズに受容されていた。この状況を改めて検討することは、「宗教と科学」研究にとって価値のあることと思われる。

十九世紀アメリカにおいては、ペイリー流の自然神学が浸透していたため、聖書直解的な創造論が進化論に対峙したわけではない。当時の課題は進化論と自然神学、特にデザイン論とが調和するかどうかであった。

進化論を受け入れる態度のひとつとして、進化論を宇宙論的形而上学のように捉える立場があった。哲学者ジェイムズ・マコッシュや説教者ヘンリー・ウォード・ビーチャーを含む彼の主張は、進化が神によって導かれる過程だということである。ダーウィン流の進化論は目的論と相容れないように見えるのだが、彼らはその部分を避けて議論を進める。自然選択は進

化の主たる原因ではない、あるいは偶然に見える変異も神によって調整されているといった見方である。つまり、彼らは進化論を認めているものの、その進化論は事実上、目的論と馴染みやすいラマルクやスペンサー的なものだったのである。進化を漸進的発達と同じようにみなし、ダーウィン説を避けて通ったのは、この立場の大きな問題点である。とはいえ、キリスト教界が新しい科学理論をすぐさま取り入れ、神学を発展させようとしたポジティブな反応には、アメリカの宗教的土壌ならではの長所があると言えるだろう。

一方で、ダーウィンの理論に真っ向から向き合い、神学と調和させようとした博物学者エイサ・グレイのような立場がある。彼は自然選択を受容し、この過程自体が神のデザインによるものだと考えた。神が法則を通して目的を遂行するという見解である。また、ダーウィンの言う変異が、原因のわからない現象であることに注目し、神の働く場をここに求めた。このように、グレイは自然選択から説明を始めたが、それによって、典型的な神学問題をもたらした。法則を創る神はいわゆる理論であるし、自然選択過程の無慈悲さは、「悪の問題」を想起させ、不明な部分に神の働きを置くのは「ギャップの神」の議論を呼ぶ。しかし、二十世紀以降の宗教と科学の分離状況から考えるならば、科学者が熱意をもって宗教との協調を目指したことは評価すべきである。

また、十九世紀後半のアメリカでは、プラグマティズムの哲学が誕生したことが知られるが、この哲学はダーウィンの進化論をベースに構築されている。古典的プラグマティストと呼ば

れるパース、ジェイムズはともに進化論を受け入れつつ信仰を維持していた。彼らに特徴的なのは、ダーウィンが取り入れた「偶然」の要素を、目的性からの逸脱として嫌うのではなく、機械的な世界観から自由を取り戻すものと見たことである。パースは偶然を組み入れた形而上学的な進化論を構想し、事前に決定されていない進化の原理こそが神の人格性を保証するものだと考えた。彼らの世界観はキリスト教の教義からは距離があり、一般信徒への説得力には乏しいが、偶然が神的存在という逆転の発想を示した価値は高い。

十九世紀の議論は、現在の進化論論争から見れば未熟であり、合理性も乏しいと言えるが、粗削りでもポジティブな解釈を探る柔軟な精神性は特筆すべきである。「宗教と科学」研究への示唆としては、教義を再構成する熱意の重要性、その際科学理論を正しく理解することの必要性が挙げられる。そしてまた、価値観の逆転をも含む思想の発展がありうることは、歴史の教訓として注目すべきであろう。

二〇世紀前半米国の

『クリスチャン・センチュリー』の他宗教観

木村 智

「宗教多元主義の夜明け」と言われる一八九三年のシカゴ万国宗教会議のち半世紀にわたり、アメリカのプロテスタント界では多元主義の気風は停滞したと言われてきた。二〇世紀前半を通じて、社会的には移民排斥や愛国主義が高まり、神学的にはファンダメンタリズムや新正統主義によるリベラリズム批

判が相次いだ。実際、この時代のアメリカでは、目立った宗教間対話・協力は行われず、大学での比較宗教学なども伸びなかった。

しかし、二〇世紀前半の宗教間関係には吟味の余地が残されている。例えば、この時代のプロテスタント内部の神学論争・分裂や、グローバルな無宗教・共産主義の拡張は、プロテスタント（中道リベラル）と他宗教の関係をもどくように変えたのか。また一九二〇～三〇年代の海外宣教における他宗教観のりベラル化が、アメリカ国内に与えた影響についても検討する価値がある。

こうした背景から本発表では、二〇世紀前半のアメリカ国内のプロテスタントの他宗教観の変化を明らかにすべく、雑誌『クリスチャン・センチュリー』を分析する。特に着目するのは、同誌が、海外宣教の報告書『宣教再考』（一九三二年）をいかに報道・論評したかである。『宣教再考』は、世俗主義・物質主義に対する諸宗教の共同や、キリスト教の絶対的優越性の放棄を盛り込んだ極めてリベラルな文書だった。それゆえ、『クリスチャン・センチュリー』の『宣教再考』への反応を調べれば、当時のアメリカ国内のプロテスタント（中道リベラル）の他宗教観の一端が浮き彫りになると思われる。

比較のため、まず一九一〇年代の『クリスチャン・センチュリー』上の他宗教観を紹介したい。この時期の同誌の他宗教論の特徴は、十九世紀末以来の（万国宗会議でも支配的だった）包括主義である。これは、他宗教が部分的真理を保有していることを認めるが、最終的にはキリスト教（完全な真理）が

他宗教を包括・淘汰していくという主張である。

のちに同誌上で、この包括主義の立場から一九三二年の『宣教再考』を批判したのが、メソジストのE・スタンレー・ジョーンズだった。彼は『宣教再考』の立場を、他宗教との共存や最終的真理の合一を認めた「シンクレティズム」だと批判する。キリスト教は、他宗教の長所を包括しつつ、最終的に他宗教を「置換」しなければならないと彼は言う。

ジョーンズの包括主義は、一九一〇年代の『クリスチャン・センチュリー』で主流だった立場である。しかし実際には一九三〇年代前半の同誌全体の中で見ると、ジョーンズは明らかに孤立している。むしろ同誌の『宣教再考』への態度には、以下の二つの一般的特徴がある。第一に、キリスト教の優越性を擁護することへの無関心さだ。同誌は、諸宣教団体による『宣教再考』批判の動向を逐一報道しながらも、同誌自体はそのような声明・社説を一切出さず、むしろ『宣教再考』の他宗教論を黙認・容認するような態度を貫いている。第二に、同誌は『宣教再考』的な宗教間協力で賛同する傾向にある。すなわちグローバルな反宗教の風潮の中で、人間の福利・社会改良のために必要なのは、他宗教との共存・協力だという論調である。

以上から、二〇世紀前半の『クリスチャン・センチュリー』誌上の他宗教観の変化が窺える。すなわち、一九一〇年代の時点では包括主義が支配的であり、キリスト教の優越性、他宗教の包摂・淘汰という発想が根強かった。しかしこの論調は、一九三〇年代前半までには衰退する。同誌の『宣教再考』の報道・論評の仕方は、同誌がキリスト教の優越性を擁護すること

への関心を失っていること、また同誌が他宗教との共同を模索し始めていることを物語っている。

「不安の時代」の人間性思想

——ロジャーズとティリツヒを中心に——

今野 啓介

本発表は、神学者パウル・ティリツヒの人間性心理学における位置づけ、および神学者ティリツヒを含んだ組織としての人間性心理学に対する再考察を試みたものである。ティリツヒは自身の著作でも心理療法や精神分析学に積極的の言及し、人間性心理学者の代表的人物であるマズローからも同士として名指しされるなど、心理学領域との親和性を保ち続けた神学者であった。本発表は、一九六五年に行われたティリツヒとカール・ロジャーズの対話を紹介し、その中で取り上げられた論点を解説しながら、各論点を人間性心理学の文脈へと敷衍するという形式を採用した。

最初の論点は、人間本性の様相である。他の人間性心理学者と同様、ロジャーズは人間を自己の内的一致を志向しながら自己実現を目指すとする存在と見なす。人間は生来このような性質を持つにもかかわらず、社会や他者との相互作用などの外的影響によって内的一致が妨げられると考えている。それに対してティリツヒは、人間は神から授かった無謬の性質と実存的不安をもたらすデーモンの性質との二つを持ち合わせていると考える。ティリツヒの思想は後に人間性心理学者メイへと受け継がれるが、この対話が行われた段階において人間性心理学

と神学の代表者である二人の見解は大きな懸隔を見せる。

二つ目の論点は、「受容」の概念に対する態度である。心理療法において「受容」は治療過程の核となる概念である。それは、クライアントの理想と現実との乖離の自己受容、およびそれを促すために療法家からクライアントへ注がれる受容の態度という二種類の文脈で語られる。ティリツヒにおける「受容」は、人間が実存的不安を克服すべく「存在それ自体」に受容されること、および人間が「存在それ自体」に受容されていることを（実感の有無にかかわらず）受容することで「存在それ自体」からの受容が成立するという「逆説的な受容」を示す。この論点においても両者は全く異なる見解を表しているように見えるのだが、ティリツヒは自身の「受容」を心理学から学んだものであると述べ、両者は相違点よりも類似性を認識し合っている。

三つ目の論点は、心理学に関心を抱くティリツヒがなぜ自身の思想を宗教的の神学的な言語を用いて説明するのか、というロジャーズからの質問を嚆矢として展開される。ティリツヒは、有限で物質的な領域の痛苦（水平的次元）は心理学者に担われるが、存在論的な次元に起因する実存的不安は無限的究極的なものとの関わり（垂直的次元）を促す神学者が担うべきであると述べる。そのため、神学と心理学とは相補的關係にあると見なしている。この話を受けてロジャーズは、心理療法におけるクライアントとの一对一の場面においても人智を超えた大いなる存在との関わりを実感することがあると述べ、ティリツヒに同調的な態度を示す。

各論点において両者は比較的共感的な態度を取り合うものの、人間本性におけるデーモンのなものの存在や、テイリツヒが「存在それ自体」と呼ぶ絶対的存在の前提など、重大な差異を棚に上げたまま議論は進められる。共通すると言えるのは、受容や第三者の存在などが各々の理論形成における「行程」として関わる仕方にすぎない。しかし、そもそも心理学が人間性の変化や治療行程に関心を持つ学問であり、学者間で用語の統一性がないことを加味すると、「行程」に対する関心を示す性は看過されるべきではない、概括のための新たな視点である。テイリツヒは、人間性心理学の言説における様相を拡張し、これまで「ゆるやかなつながり」としてしか定義できなかった人間性心理学を「行程」の共通性という視点から類型化するための着想を与える存在として位置付けることができる。

『ニューヨークタイムズ』にみるニーバーとグラハムの位置

澤井 治郎

本発表の大きな問題関心は、アメリカの社会のなかで、神学者や宗教者ほどのような役割をはたしているのか、ということである。そこで、プロテスタント神学者ラインホルド・ニーバー（一八九二―一九七二）と福音伝道者ビリー・グラハム（一九一八―二〇一八）を取りあげて検討する。社会における役割を論じるためには、二人の神学界、ないし思想界における位置づけをみるだけでなく、もう少し広く射程を広げて、二人がどのように理解され、受け入れられているのかを理解する必要がある。したがって、ここでは試みとして『ニューヨーク・

タイムズ』の記事において彼らがどのように扱われているか、特にどのような関係にあるとみなされているかを調べてみる。

ニーバーは一九三〇年代の初め、著書『道徳的人間と非道徳的社會』（一九三二年）などによって、現実主義的思想家として脚光を浴び、また第二次世界大戦後には対ソ連との冷戦構造における思想的リーダーと目されるようになるなど、キリスト教信仰の立場から社会的問題に積極的に関与し、「アメリカの預言者」などと形容されるようになった。一方、グラハムが全国的な脚光を受けるようになったのは、一九四九年のロサンゼルスでのクルセード（伝道大会）で数万人規模の聴衆を獲得したときで、以後、ロンドンやニューヨークでも大規模な伝道大会を成功させて、大衆伝道者としての地位を確立した。また、一九五三年のアイゼンハワー政権誕生以後、頻繁にホワイトハウスに入りし、各大統領との結びつきを強めていった。それによって「大統領の牧師」などと形容されるようになった。

この二人の接点を、伝記本によって調べると、ほぼ二つの時期に関するものが出てくる。一つは、一九五〇年代にグラハムが大衆伝道者として頭角を現してきたときに、ニーバーはその手法や説教の内容を批判していたというものである。二つ目は、一九六八年にニクソン政権が誕生し、ホワイトハウス内で日曜礼拝式が定例の行事としては史上初めて行われるようになり、そこにグラハムが関わっていることについて、その為政者と宗教者のなれあいを批判していたというものである。このように、いわば一方的にニーバーがグラハムを批判していたというだけで、二人は会ったこともなく、直接意見を戦わせたこと

もない。お互いの人生、キャリアにとって、互いはそれほど大きなウエイトを占めていないということが分かる。

それでは、なぜこの二人なのか。『ニューヨーク・タイムズ』で二人がともに言及される記事は三十六件（一九五七～二〇一八）ある。それを並べてみれば、二人がどのような関係において理解されているかよく分かる。

ニーバーの生前中は、ニーバーがグラハムを批判しているとの記事が多い。構図としてはニーバーを高く、グラハムを低く評価する記事が多く、基本的に宗教界の話題のなかで取り上げられている。しかし、ニーバーの死後、ニーバーはもはや消えた存在として語られ、アメリカ宗教界はグラハムを中心にまわっているといった趣旨の記事が、二〇〇〇年代はじめまで続くことになる。その間、グラハム率いる福音派は、政治への介入を深め大統領選挙などで無視できない大きな勢力に成長する。しかし、そのポピュリズムとイノセンス神話が混合したような傾向を危惧し、二〇〇五年頃から、それに対抗しうる知的、冷静、自己批判的な極として、ニーバーが召喚されるようになっていく。こうした流れから、現在、グラハムは宗教的感情を呼び起こし、祝福を与えるような存在として、ニーバーは冷静な自己批判的洞察を可能にする存在として、アメリカ社会を動かす二つの極を象徴するような存在として理解されていることがうかがえる。

S・ハワーワスの教会論

—— W・H・ウィリモンとの相違を踏まえて ——

徳田 信

ハワーワスは、ヨルダーから終末論的非暴力の教会倫理を学び、マッキンタイアから美德の共同体を学んだ。また、デューク大学の同僚ウィリモンから幼児洗礼に根差した教会論を学んだ。このウィリモンによってハワーワス教会論の課題を照射する。

二人は共著『旅する神の民』（一九八九）を通し、脱コンスタンティヌス主義の立場を世に知らしめた。今日の教会は、人々の自己実現を支えたりアメリカ民主主義を保証したりすることが自らの役割だと認識している。しかし教会の第一の課題は、イエスの十字架の道を歩む弟子たちの共同体になることである。それはこの世界からの隠遁ではなく、この世が目を見張る「可視的教会」になることである。「普通の人々」が相互に責任を負い合う共同体となり、オルタナティブな「小さな政治」を現出することで社会倫理の足場となる。

かかるハワーワスの教会理解はウィリモンの影響を受けている。ウィリモンによると、人間の応答に先んじて与えられる救いの恩寵は教会を通して与えられるのであり、洗礼はかかる教会への入会儀式である。ひとは洗礼によって神の家族に迎え入れられ、その中で育まれつつその一員としてのあり方を体得していく。こうして恩寵の中に安住することなく、受けた恩寵に応答することを学んでいく。それゆえ洗礼は、変化に服そうという意志（あるいは潜在的な意志）を明示しない人物には授け

るべきでなく、受洗候補者（幼児の場合は、両親あるいは保護者）への教育が根本的に重要となる。こうしてウイリモンは、コンスタンティヌス体制以前の教会が備えていた共同体的「真剣さ」の回復を訴える。

そのウイリモンは長年、デューク大学チャペルで学生や教職員、立ち寄った観光客に語ってきた。デューク・チャペルにおける説教の聴き手は、教会員の「会衆」というよりも「通り過ぎていく人々」であり「観光客」である。観光客は礼拝を一時楽しむだけで、他の出席者と交流し自らの信仰を深めることなく、その場を去ることができると。

『教会を通り過ぎていく人への福音』（一九九二）には、そこでウイリモンが語った説教教編と各々に対するハワーワスのコメントが付されている。ハワーワスによると、かかる「通り過ぎていく人々」向け説教が陥りやすい「罨」は、ティリツヒのように福音を現代人一般の経験に合わせて「翻訳」することである。それはリンドベックの言う「経験―表出主義」であり、かかる説教の聴き手は「すでに知っているもの」を確認するに留まる。しかし福音の告知は、人々の具体的な人生、すなわち経済的・政治的習慣の変革を要求する。その変革が行われるのは礼拝共同体としての教会であり、福音の説教はかかる教会共同体の諸慣行と不可分である。その脈絡が失われたとき福音は「実存」に還元されていく。

その点でハワーワスはウイリモン説教に実存化の傾向を看取する。ウイリモンはその指摘に同意しつつも、ハワーワスが日常の牧会現場を無視していると反論する。デューク・チャペル

が象徴する現代教会の現実を無視しているのではないか、という問いかけである。

ハワーワスは教会を成熟した「会衆」の集まりとして描き出す。かかる教会共同体の中で聖書が説教され、それによって育まれることを前提として語る。しかし今日の多くの教会はかかる共同体性を見失って久しいのであり、ウイリモンから見ればハワーワスは「無いものねだり」をしていることになる。

かかる問題性はハワーワスに影響を与えたバルトに起因する。バルトのように視点を上（キリスト論的超越）に固定せるとき足元（現実認識）が危うくなる。「教会をして教会たらしめよ」の声は、その「教会」がすでに失われている時、空回りする。ウイリモンはその現実を見据えているゆえに、「ティリツヒ」を排することができなかったのである。

地球外の物質をめぐるグルジェフの祈禱論

宇野 功一

まず、グルジェフの宇宙論と人間論を要約する。創造主は「絶対者」という意志を持つ物質で、その物質を流出させて宇宙を創造した。流出経路は無数にあり、いずれも「創造の光線」という。地球を含む経路は、絶対者―全宇宙―銀河系（または銀河系の諸恒星）―太陽系の太陽―太陽系の諸惑星―地球―月という七つの世界を結んでいる。低次の世界に進むほど、物質は劣化する。ただし木に水が浸透するように、ある世界に固有の物質には、それより高次の世界の物質が浸透している。また、天体は外に向けてなんらかの物質を放射している。

そのため、地球の大気圏内には地球の放射物質と他の諸惑星の放射物質と太陽の放射物質があり、惑星界（太陽系のうち、地球とその大気圏および太陽とその周辺を除いた領域）には他の諸惑星の放射物質と太陽の放射物質があり、太陽とその周辺には太陽の放射物質と他の諸惑星の放射物質がある。人間の肉体は主に地球の構成物質でできているが、他の諸惑星の放射物質も幾らか含んでいる。両者は混合する場合があり、その場合には「磁気」という混合物質（物理学上の、磁石に特有な物理的特性とは無関係）ができる。磁気の一部は肉体内に蓄積され、別の一部は肉体外に出て肉体を取り囲む。後者を人間の「大気」という。人間は修行によって、肉体よりも高次の体を最大で三つまで形成できる。質の低い方から順に、星幽体（他の諸惑星の放射物質から成る）、精神体（太陽の放射物質から成る）、原因体（他の諸恒星の放射物質から成る）である。星幽体と精神体は肉体の死後もある程度の期間は生き延びる（いずれも具体的な期間は不明）。他方、原因体は太陽系の諸天体よりも高次の物質でできているため、太陽系内では破壊され得ず不死である。過去に生きていた宗教家の中には、存命中に高次の体を幾つか獲得し、肉体の死後、今なお地上を離れたどこかに存在している者がいる。彼らを「理想像」という。

このような、一者による万物の創造という下降過程と、万物（特に人間）による一者への接近という上昇過程との結合は、古今東西の神秘思想に広く見られる。

さて、グルジェフは他の天体の放射物質を肉体内に吸収するための祈りを弟子たちに教えた。これについては二つの資料が

残されている。いずれも短くて曖昧なものだが、前々段を踏まえばその内容は次のように解釈できる。資料一では、地球の大気圏内にある某理想像（名は無記）の姿を想像し、それに向けて自分の大気が線状に伸びて接触すると想像し、理想像と自分の大気を介して大気圏内にある諸物質が自分の肉体に伝達・吸収・蓄積されると想像する。このさい、祈禱文を唱えるか否かは定かでない。資料二では、惑星界にいる理想像のイエスの姿を想像し、それに向けて自分の大気が線状に伸びて接触すると想像し、イエスと自分の大気を介して惑星界にある諸物質が自分の肉体に伝達・吸収・蓄積されると想像する。伝達と吸収の想像のさいには「私は」と唱え、蓄積の想像のさいには「存在する」と唱える。両資料とも、意図的な想像力の使用によって想像内容を現実化し、諸物質を肉体内に吸収する形である。大気が伸びる距離という点では、短い分だけ、資料一の方が効率的だろう。吸収すべき物質の数という点では、地球の放射物質が混在していない分だけ、資料二の方が効率的だろう。いずれにせよ、肉体のみを有している修行者がこれらの祈りによって諸惑星の放射物質を十分に肉体内に蓄積させられれば、肉体内に星幽体を形成できよう。一方、既に星幽体を有している修行者がこれらの祈りによって太陽の放射物質を十分に星幽体内に蓄積させられれば、星幽体内に精神体を形成できよう。

なお、理想像が今なお実体を有してこの世に存在しているという主張と、人間が最大限に進化しても絶対者と同等の存在にはなれないという暗示には、注目すべきであろう。

ヴイリバルト・ヘンチエルに見る

世紀転換期ドイツの人種と宗教

齋藤 正樹

本報告では、一九世紀末から二〇世紀にかけてドイツで台頭したフェルキツシュと呼ばれる民族主義と宗教との関連性をヴイリバルト・ヘンチエルの思想を通じて検討した。従来、ナチズムの起源として、ナチズムの根幹を成す反セム主義や人種主義が注目されてきたフェルキツシュ・イデオロギーであるが、近年の研究では宗教との関係性が再検討されている。ヘンチエルは、その種のイデオログとしてよく知られた人物であり、とりわけ彼の入植地「ミットガルト」計画は、ナチ親衛隊に少なからぬ影響を与えたと言われている。一方、彼の思想と宗教の関わりに関しては検討の余地が十分にあり、本報告でも彼の名著『ヴァルナ』を主に用い、彼の人種論と宗教の関係を明らかにした。

ヘンチエルは、一八五八年にポーランド立憲王国のウーチに生まれた。イェナ大学の著名な動物学者であるエルンスト・ヘッケルの下で学び、遺伝学に関する博士号を取得した。その後、ヘッケルや後のノーベル賞科学者ヴィルヘルム・オストヴァルトの下でアシスタントを務め、サリチル酸に関する開発で特許に従事、そのことはヘンチエルに莫大な利益をもたらした。ヘンチエルはその後、帝政期の著名な反セム主義者テオドル・フリッツチュと知り合い、彼の雑誌に多くの記事を寄せ、民族主義者の間でも知られるようになっていった。彼は後にフリッツチュが出版した雑誌『ハンマー』の主要著者の一人となった。

一九〇一年に出版された『ヴァルナ』は、インドの賢人の知恵に表れた育種（人種育成）の原理・法則によってアーリア系の諸民族の世界史における興亡を記した文明論であった。彼によれば、ポリネシアの人々にはアレロイという密義集団があり、彼らは育種のために一夫多妻制を取り、子殺しも行われていたという。彼らは太陽を崇拜し、その育種によって優れた種を残し、アーリア人として世界に展開していくとされる。ポリネシアから展開したアーリア人は、日本にも存在し、それは日本の太陽崇拜と祖先崇拜、そして「道」の思想にその特徴が表れていると、ヘンチエルは主張した。「道」思想とは、日本の場合はかながらの道の思想として表れ、またゲルマン神話の神々も「道の戦士」であると主張し、ゲルマン神話と日本神話を結び付けようとした。このヴァルナ（あるいはリタ）の法則を認識することが民族の発展にとって重要であり、アーリア人はそれによって世界を支配してきたが、一方では民族に没落をもたらず別の原理が存在した。ヘンチエルによれば、それがセム主義であった。フリッツチュらと同様にヘンチエルもユダヤ教の神は、悪の神であり、ユダヤ人を操り、資本主義と金融業によって世界を支配してきたと主張した。このような資本主義による支配の原理をセム主義と呼び、それに反対する者が反セム主義者なのであった。また彼はキリスト教、とりわけ、一婦多妻制を否定するキリスト教の婚姻観を批判し、ローマ教皇がユダヤ人であり、教会はユダヤ人によって支配されているとさえ主張した。このような極端なキリスト教批判は、『ハンマー』の読者や他の民族主義者の中からでさえ、強い批判が起きた。

それに対して、ドイツを守るためには資本主義から離れ、ヴァルナの法則に従ったコロニーで人種を育成すべきだとヘンチエルは主張し、のちに『ミットガルト』を出版し、入植活動を開始した。結局、彼の計画は人手不足によって潰えることになった。一方、冒頭に述べたようにヘンチエルの試みは後のナチスに影響を与えたと言われているが、彼の文明論において優生思想・社会ダーウィニズムと強く結びついた陰謀論に基づく極めて素朴な宗教観が重要な役割を果たしていることを確認することができた。陰謀論とオカルティズムとの結びつきは現在でも見られるが、ヘンチエルもその系譜に位置づけられるだろう。

ロバート・オーウェン『自伝』の未邦訳部分をめぐって

津城 寛文

ロバート・オーウェンは、短い事典項目では社会改革者、空想的社会主義者とされ、やや立ち入った記述では、晩年の心靈主義（スピリチュアリズム）への傾倒が指摘されている。日本では、『自伝』その他の紹介翻訳のやや偏った作業によって、一面的なオーウェン像が構築されているように思われる。

「偏った」というのは、初期の社会改革思想から、晩年のスピリチュアリズムへの回心が、全面的に否定的なものと思えられていること、翻訳紹介の段階で作品の偏った取捨選択があること、とくに『自伝』に大幅な削除があること、である。論争的テーマについて、批判、評価する場合、何を否定、評価しているのか、まずは判断材料を、主張に有利な材料も不利な材料

も、偏りなく示す必要がある。

オーウェンの社会的ビジョンは、初期から晩年まで、一貫性がある。一九世紀の後半、「多くの社会主義者がスピリチュアリスタだった」のは間違いなく、この観察を無視しては、社会主義の一面は見失われる。オーウェンの一貫性ある自己理解に沿って、オーウェンを理解したい。

『自伝』の冒頭の序は、二篇から成っている。一つめは「ロバート・オーウェンとその旧友の一人との伝記執筆に関する対話」、二つめは「第二の導人的対話」であり、後者はかなり長い。

その第二の対話の終わりの数頁で、人類の未来を全面的に変えるという試みが、最終的にうまく行くと確信している根拠は何か、と問う質問に対して、オーウェンは「成功が確実になるまで効果のある援助をすると約束された卓越したスピリットたちがいて、私は日々その手助けをいただいている」と答えている。この人を驚かせるような答えに続いて、「古くからの友人や信頼できる弟子の多くは、貴方がいわゆるスピリットの出現 *spiritual manifestation* を信じていることに、強く反対」している、という反論が紹介されている。それに対してオーウェンは、「彼らの反対はよく承知しています。しかし彼らが正しく、私が間違っているというエビデンスは、何もありません」と応じ、自らの確信の妥当性、真理性、有効性を判断する実例として、「世界へ向けた演説」という「スピリットからの通信」を「公衆の利益のために公刊しよう」と、対話を締めくくっている。

「すべて貴方の心の妄想ではないか」と言われることを承知の上で、老いてなお意気盛んなオーウェンが、敢えて「公衆の利益のために」と断って刊行した部分は、どのような内容だったのか、少なくとも資料として、確認されるべきものである。

オーウェンが共感をもって紹介した「世界へ向けた演説」のキーワードは、すべての人に必須な必要物 *essential wants*、自然な必要物 *natural wants*、納得できる労働 *agreeable labour* というものであった。すべての人類が、適切な労働で、不足なく生活するという、シンブルなアイデアは、オーウェンその人の、青年期から晩年まで一貫した、基本的な主張そのものである。ただしオーウェンは、「スピリットからの通信」の一言一句に、すべて賛成したわけではなく、とくに制度、システムの重要性をめぐっては、「演説と意見を異にする」として、逐一、反論している。

「全生涯に及ぶたくましさを示した」オーウェンにおいて「惜しむべし」と嘆かれる、社会主義とスピリチュアリズムとの密接なつながりを考慮することで、社会の「具体的（マテリアル）な側面に偏ったオーウェン像は、多少とも描き直されるだろう。

宗教的ユートピアの構想

——近代ドイツの政治的文脈において——

久保田 浩

本発表はナチズムが政権を掌握した一九三三年のドイツで出版された三つの未来小説を事例として宗教的ユートピアについ

て論ずる。ユートピア思想は、「いつかどこか」を構想するのみでなく、「今ここ」を「今ここ」の視点とは全く異なる視点から（創り出す）という特徴も持つ。扱われる小説はいずれも、社会を秩序化する原理として、「今ここ」には存在しないはずの宗教を描くことで、それを「今ここ」で創り出そうとするテクストである。それらは著名な人物が書いたベストセラーではなく、通俗的な文学作品であるが、まさにそれ故にそれが開示するユートピア世界には、三三三上半期に社会内で共有されていた「今ここ」についての通俗的理解が読み取れる。さらに、こうしたユートピア構想はナチズム（国民社会主義）の極めてラディカルな理解を提示しており、現実のナチスドイツが歩む現実路線とは真つ向から対立するものでありつつも、国民社会主義についての当時の理解の重要な一面を反映している。即ち、三三年のうちに、資本主義的ブルジョワ勢力と結託したナチスドイツ体制が歩んだ道とは別の、もう一つの国民社会主義革命が実現していることを前提としている。これらのテクストの特徴は以下の三点に要約される。

(一) 民衆の中に息づいているとされたドイツ精神の復興を国民社会主義に求めていた理想主義的構想であること。一九世紀以来の「第三帝国」言説に見られる、全く新たな千年王国的な社会システム、つまり〈民衆〉の生活環境の改善と階級を超えた〈民族〉の一体性を實現する民衆・民族共同体 *Volksgemeinschaft* を支える宗教性が創出されている。(二) ドイツ国家を精神的に支える「ドイツ宗教」は民衆・民族共同体の共通感覚を醸し出すための儀礼的枠組みとして考えられているこ

と。こうした宗教構想は、一方でキリスト教的要素を残しつつも、他方で明瞭に非キリスト教的な宗教として提示されているが、その主な一因は、三二年以降、非キリスト教的諸宗教団体の大同団結の動きが見られ、事実三三年に「ドイツ信仰運動」として組織化したことにある。故にこれらのテクストは、「今ここ」ではまだ確立していない自分たちの宗教をドイツ精神の復興に導くべき将来的所与として表象するという、行為遂行的言説となっている。(二)ゲルマン・ドイツの原社会・法制度として母権制が想定されていること。これは一九世紀のバツハオーフェンに遡るというよりもむしろ、一九世紀末以来の人種育成思想の流行という文脈の中に位置づけられる。同時にこの人種育成思想は、社会革命に必然的に伴う、「新たな知」の構築の試みという動向の中においてより正確に理解することができ。この「新たな知」構築の試みは近代において、社会変革思想と相俟って多様な姿をとって現れるが、例えば北方神話の英雄をひな型とする、新たな社会秩序をもたらす救世主というモチーフは、人種育成思想と融合し、そのような来るべき救世主の人種の育成の必要性という考えとして結実していく。小説で描かれる母権制社会や母に対する顕彰行為も、ドイツの精神の体现者を出産する、つまり純化された人種を産み育てる女性・母性に関する「新たな知」の一部である。

このような宗教的ユートピアにおいては、来るべき宗教が、人種育成主義的な Volk 理解に基づく社会主義社会つまり「民衆・民族共同体」を支えるものとして実現している姿が提示されている。この宗教的ユートピアは、統合・結集されるべき

〈民衆〉、排外主義的な〈民族〉、という二つの方向に分断されてしまいがちな Volk や Nation を有機的統合体へと変えていく役割を担わされている。民衆・民族共同体というユートピアと社会主義というユートピアの両立を可能にするもの、それがユートピアとして描き出された、まだ存在していないはずの「ドイツ宗教」という構想であったと言える。

V・E・フランクルの心理療法にみられる「神」認識の考察

妹尾 美加

V・E・フランクル（以下フランクル）は独自の心理療法「ロゴセラピー及び実存分析を創始した。この心理療法は信仰の有無を前提とするものではないので「神」あるいは「宗教」についての強調は見られない。対象が治療者であるか患者であるかを問わず、誰にでも適用できる心理療法とするためには必要な配慮である。同様に臨床医にとつても無神論者でも宗教的な治療者の手によつても適用されることにこだわっている。

しかし「宗教性」を不要なものと捉えていたのではない。フランクルは「ロゴセラピーを行う者は、人間の宗教性という現象を取り上げ、人間の宗教性という現象を本質的に人間的な現象として扱うのです」という。そして、「最も普遍的な意味で宗教を扱う」とし、特定の宗教を想起させる「神」を使わず、「理解を超えた最終的な意味である『超越者』あるいは『超越した意味の『超意味』』という語を使用したのである。

このような意図を理解しつつも我々はフランクル自身の「神」についてなお関心を持つ。「超越者」や「超意味」が意味

する内容の詳細を理解したいからである、フランクルの「神」について考察する上でまず彼がユダヤ教信者であることに注目しよう。ユダヤ教における理解では「神」は「神は考えることができるもの、言葉では言い尽くすことができないものである。神は、ただ信じ、愛することができぬもの」つまり神が「超越者」であることを指している。しかしその一方、人間から神に向かって語りかける事が許されている。それを可能とするのは神が人間に「話しかける」からである。この「神」は人間と関わりとうする神であり、しかも、限られた時間ではなく「常に」、関わりとうするのである。

加えてフランクルは神と人間の関係について、人間が神の被造物であることを強調している。神との関係における自己認識を重視するのである。たとえば、「人間は、自分が何かによって造られた存在であるという被造性について自分を理解しない限り、正しい自己イメージを描くことはできない」、あるいは「人間は自分自身の尺度にはなりえない。人間が自分の事を測りうるのはむしろ、絶対なるもの、一つの絶対価値、つまり神においてである」「人間はみずからを神の似姿として理解するか、あるいはそれに失敗して自分自身の戯画になるか、そのどちらかである」という言葉が繰り返して語られている。

さらにフランクルの「神」が「意味」を与える存在であることを確認しておきたい。

強制収容所では、もはや生き延びるか否かに意味があるのでなく、そこで死という犠牲をもってしても自分の死が別の強制収容所に居る家族の苦しみを取るようになるように神に祈り

死んでいく仲間をみた。収容所に収監される前に既に何千人もの患者を診てきた彼は、人間が個々に内在する「無意識の神」を感じた。無神論者であった者が臨終の際に人間の世界を超えた超越的なものが存在していることを確信し、自分を越えた何かに護られているのを感じ安らかに眠りにつくことも体験したのである。

フランクルによると、「ロゴセラピーは—少なくとも初めは精神療法であり、医学に属するが—たんに、いわゆる「意味への意志」—だけにではなく、ある究極の意味、超—意味（Über-Sinn）への意志にも関わりあうべき資格を認められており、そして宗教上の信仰とは、結局のところ超意味への信仰であり、超意味への信頼である」。

彼が示唆する「人生の意味」や「神」の探求は、混迷する現代社会での心理療法において再考すべきではないだろうか。

V・E・フランクルの宗教観

——「意味」の根源としての神——

釘宮 明美

『ある心理学者の強制収容所体験』（邦題『夜と霧』）の著者として知られるユダヤ人精神科医V・E・フランクルの思想は、精神医学や心理・精神療法に留まらない宗教的な射程と哲学的基盤を有している。フランクルはフロイトの精神分析とアドラーの個人心理学を批判的に摂取して、ロゴセラピーと実存分析の理論を構築した。フランクルによれば、人間は単なる衝動や心理に還元されない「意味」を志向する精神的な存在であ

る。人間存在を構成する身体・心・精神の三つの次元の中でフランクは「精神的なものを含む領域」を重視し、人間を「意識存在と責任存在」の統合として把握した。存在の「意味」への欲求が充たされないうち、人は「実存的欲求不満」に陥り「実存的空虚感」に苛まれ病むことさえありうる。こうした苦悩を抱える者に対し、人間の「意味への意志」に呼びかけ、それを目覚めさせるのが「ロゴス」を用いた「セラピー」すなわち「ロゴセラピー」(Logo-therapie)であった。フランクは時代を覆う「還元主義」と「汎決定論」に否定的で、人間はどのように制約された状況下にあっても、自ら態度を決定する「自由と責任」をもつと強調する。この自由とは「何かからの自由」ではなく「何かに向かつての自由」であり、人間は各自の人生の「意味に対する責任」を負っている。

フランクの理論は強制収容所への移送以前に早くも構想され、骨子が発表されていたが、その理論に確証を与えたのは自らの収容所体験であった。解放後、短期間のうちに成った『医師による魂の配慮』と『ある心理学者の強制収容所体験』には、我々が人生の「意味」を問うのではなく、我々自身が「問われた者」として人生の「意味」を体験するのだというコペルニクスの転回が語られている。人生はその都度、我々に問いを提出しており、人はその問いに正しく「応答する (antworten)」[責任 (Verantwortung)]があるのだ、と。我々は日常の出来事を通して呼びかけられ、語りかけられており、その問いかけに対して日々の務めや具体的行為、各自に課せられた使命を果たすことで応えていく。「現存在の責任のうちにその答えは

生じ、人間は実存そのものにおいて彼固有の問いに対する答えを遂行する」(『医師による魂の配慮』)のである。

では、我々が「問われた者」であるならば、我々に「問いを与える者」とは何者なのか。制約された状況の中であつても人生に意味を与える「態度価値」とは、人間の「良心」によるものとされているが、フランクは「良心」の起源を人間に内在し人間を超越する宗教的次元、「超越の呼びかけ」と理解する。「人間は超越の呼びかけが彼の内に響き渡る (per-sonare) 程度に応じてのみ人格 (Person) なのである。この超越の呼びかけを人間は良心において聴き取る」(『意識されない神』)。我々と汝との倫理的・人格的な応答関係は、ヘブライ語聖書における神と人間との関係を想起させる。フランクの考えでは、呼びかけを受け止める「良心」は、反省的意識よりも深部にある非反省的な無意識の根底に根ざしている。それは普段は意識されないが、制約された状況や困難の中で期せずして立ち現れ、「人間が神に対して志向的な関係を常に既に有している」(同)ことが露わにされる。人生を問われた者として体験するとき、何らかの使命を課せられた者として受け止めるとき、そこには使命を委託した「超越的な審級」の存在が隠されている。人生が「超越的委託者」への方向をもって立ち現れ、人生の使命とその「委託者」が意識性と責任性をもって与えられる人間をフランクは「宗教的人間 (homo religiosus)」と呼ぶ。心理・精神療法の目的は心の治療で、宗教の目的は魂の救済であるとし、精神医学と宗教の次元に一線を画したが、その思想と生き様の中核にはユダヤ教の信仰があつたことが判るのである。

ギユイヨン夫人と信仰の闇

渡辺 優

近世神秘主義の黄昏を決定づけ、以後の神秘主義理解を深く規定することにもなる「静寂主義（キエティスム）論争」、この事件の震源となった人物がギユイヨン夫人（一六四八—一七一七年）である。フェヌロンを神秘主義に誘い、論争の焦点となった「純粹愛」の教説を体系化させるに至ったのも彼女だった。しかし、啓蒙の世紀以降「狂女」のレッテルが貼られてきた彼女について、然るべき研究によって正当な評価が与えられするには、二〇世紀も後半を待たなければならなかった。四〇巻を超える彼女の著作についても長らく学問的な校訂版は存在しなかったが、一九九〇年以降、主要著作の校訂版が相次いで出版され、近世神秘主義研究のなかで新たな関心呼びつづあ

る。近世西欧神秘主義において十字架のヨハネ（以下、ヨハネ）の「暗夜の信仰」論がどのように解釈されたか。これが発表者の大きな問いである。ヨハネは、「超常の体験」への拘泥を嚴に戒める一方、見えざる神を求めて暗夜に彷徨う魂に燃え立つ「愛の炎」を歌った。多義性に富む暗夜の信仰論は、しかし、十七世紀フランスにおいては禁欲的な「冷たい夜」として一義的に解釈され、否定的な側面が強調されるようになる。ヨハネの教説は静寂主義論争でも争点となったが、端的に無理解を示したボスユエに対してより正確な理解を示したといえるフェヌロンにしても、結局のところ「冷たい夜」の信仰理解に帰着してゆく。

ギユイヨンの解釈はどうだろうか——これが本発表の問いである。ボスユエへの応答の書『弁明』（一六九四年）では、「暗く赤裸な信仰」について、一方ではそれが幻視や啓示などの「目に見える奇蹟」を退けるものであることが述べられるが、他方では信仰の内なる「目に見えない奇蹟」が語られる。彼女の信仰の「闇」は多義的である。

ギユイヨンにおいてヨハネ的な信仰観念は、被造物からの徹底的な離脱の果ての自己無化という北方神秘思想的なモチーフに沿うものとして解釈されている。それは「自己愛」の根本否定というテーマと結びついて、フェヌロンの純粹愛の教説につながってゆく。神へと向かう魂の道程が海に流れ込む川の流れに喩えて語られる『奔流』では、三つの段階が区別される。このうち、幻視や脱魂など超常の体験に恵まれる第二段階の「光溢れる道」に対して、第三段階の「信仰における受動的な道」では、「喪失」や「剥奪」や「死」など信仰の「闇」の否定的側面が強調される。この道の完成はすなわち「赤裸な信仰」の完成であるが、それはまた「純粹な愛」の完成を意味する。かくして自己無化をモチーフとするギユイヨンの信仰は、フェヌロンの純粹愛に極めて接近するようにみえる。

しかし、「赤裸な信仰」と魂の「死」は、ギユイヨンの神秘主義の最終段階ではない。彼女はそこから「神的な魅りの生命」あるいは「使徒的生命」を語り、この状態にある魂の「自由と平安」を語る。ギユイヨンのいう自由は、すべて神的な事柄に関する「容易さ」であり「自然さ」である。真に自由な状態にある魂は、その自然さゆえに「平凡」であり、他の人びと

と見分けがつかない。そればかりか、いかに神的な状態であるとしても、それは自己自身にも知られることがない。魂は恒常的に「漠然として判明さに欠ける認識」に置かれるという。ところが、神に近づく魂の最終段階である「使徒的状态」においては、この暗き認識を破るものとみえる事態が認められる。それは「ことばを発すること」である。彼女が「自動書記」と呼ばれる状態で著作にあたったことはよく知られているが、信仰の闇をめぐる解釈という視角から見直してみると、受動性という従来の論点以上に、自己と他者の関係性や認識の根源的共通性といった論点が提起されてくる。それは、彼女が語る信仰の内なる「目に見えない奇蹟」の内実を探ることもあるかもしれない。

マザーテレサの神秘主義——暗闇の体験と苦悩——

中里 巧

修道女マザーテレサ（一九一〇—一九九七）は、多くの年月を要するカトリック教会の列福列聖認定の慣例を破って、二〇〇三年には福人となり、死後二〇年足らずの二〇一六年には、聖人となった。晩年のマザーテレサは、カトリック教徒であるなしにかかわらず周囲の多数の人々からすでに、愛を放射し奇跡おこなう生きた聖人のように受け取られていた。二〇〇七年に、マザーテレサが創設した神の愛の宣教師会の司祭B・コロディエジュック（Brian Kolodziejchuk 一九七七—）が刊行した『来て、私の光となりなさい—コルカタの聖人の私文集集—』（*Come Be My Light: The Private Writing of the Saint of*

Calcutta）は、生活を共にしていた修道女さえ知らなかったマザーテレサの信仰の暗闇（darkness）を明らかにしたため、多くの人々の驚きとなった。ここで付記しなければならぬのは、B・コロディエジュックが一九九九年に神の愛の宣教師会によってマザーテレサの列福列聖請願者として任命されて、『来て、私の光となりなさい』に所収された私文集を含めた三万五千頁におよぶ列福列聖請願書を、バチカンに提出していることであり、請願書とおして信仰の闇の事実を知ったうえで、バチカンは、マザーテレサを列福列聖したということである。キリスト教思想には、聖人は信仰の闇を体験するものが多いという理解がある。マザーテレサの信仰の暗闇の体験は、キリスト教正教の二世紀にまで遡りうる砂漠の父祖の信仰から始まり、中世の十字架のヨハネ（John of the Cross / San Juan de la Cruz 一五四二—一五九一）をへて、現代のJ・チャップマン（John Chapman 一八六五—一九三三）やT・マートン（Thomas Merton 一九一五—一九六八）にいたる神秘主義の思潮に属する。神秘主義には、肯定の道と否定の道があるが、J・チャップマンがその著作『靈性についての書簡』（一九三五年、*The Spiritual Letters*）で簡潔に述べているように、時代状況は、宗教が真実ではなく信仰をもたないことこそ真実だ、という感覚に満ちている。こうした時代感覚をT・マートンは、その著作『靈想祈禱』（一九七一年、*Contemplative Prayer*）や『靈想のための新しい種』（一九六一年、*New Seeds of Contemplation*）のなかで、何もよりどころがなく、どんなに神を信じようとしても空しく、いつまで突き詰めてい

つても神のリアリティを感じ取れず、心のなかに暗闇が広がっていく次元が否定の道であると云い、J・チャップマンは、如何に否定の道が耐えがたく救いのないものであるうとも、祈ることを放棄してはならない、と云う。マザーテレサの神秘主義は、まさにこうした位相の信仰体験であり、P・ムレイ(Paul Murray)の著作『私は夜のイエスを愛した』(二〇〇八年、*Loved Jesus in the Night*)や二〇一七年アメリカのアヴェマリア大学で開催されたマザーテレサの神秘主義にかんするシンポジウムをまとめた『マザーテレサと神秘主義』(二〇一八年、*Mother Teresa and the Mystics*)など、彼女の神秘主義にかんする最近の研究成果を中心に、彼女の神秘主義の本質を探る。

第四部会

旧約聖書におけるメシアニズム思想

塩野谷恭輔

メシアニズムとは何だろうか？ あるいは、それは旧約聖書と呼ばれるテキストにおいて、どのように扱われてきたか？ この問いを考える前に、辞書的な定義を確認しておく必要がある。

Oxford Dictionary 曰く、終末論的な意味としてのメシア的用語は、イスラエルの理想的な王についてははっきりと言及している預言者においても用いられてはいない。また、申命記的イザヤとして知られる預言者の託宣も、確かに終末論的な雰囲気を感じているが、そこで用いられている語彙はメシア的ではないし、ダビデ家の王という観念も欠けている。さらに、神殿再建が「メシア的情况」の中心的な特徴と考えられるようになったのは神殿崩壊以後であり、ゼルバベルによるユダ王国の回復が失敗したことで、ダビデ王朝の回復という主題は終末論的な領域へと移されることになった。

さて、上記の記述から明らかになるのは、終末論的なイメージとダビデ家の王権という観念とは、元々は結びついておらず、それぞれ別のものであったということである。すなわち、「旧約聖書におけるメシアニズム」とはそれ自体、逆説的なものであるということだ。

ユダヤ学者のH・L・ギンズバーグは、ダビデ家の子孫が神

によって立てられイスラエルの版図を回復し、離散したユダヤ人を帰還させるといったメシア概念は、厳密に聖書以後的(post-biblical)な概念であると前置きした上で、聖書におけるメシアニズムの前史について論じることができる。彼はかかる前史を三つの段階に分ける。(一)ダビデの権力が最高潮に達した時。神がダビデとその子孫を、ときの終わりでイスラエルを統治させるように選んだのであり、異民族に対する支配の権能をも与えたのであるという教義が生まれた。(二)ソロモン死後にダビデ王国が崩壊すると、王国のかつての版図と支配権の回復を謳う教義ないし希望が掲げられた。(三)イザヤ書において、「王の永続性」から「将来の王の特性」へと重点が移された。

ギンズバーグによれば、聖書的な前史において三つ目の段階が無ければ、ポスト聖書的なメシア概念の誕生には至らなかつたであろうという。

ギンズバーグの記述の時系列は、聖書のテキストそれ自体の記述を基にして論じられており、あくまで聖書(内)的な歴史観に則って説明されていることがわかる。では、ここに別の歴史観、すなわちテキスト編集史という近代聖書学の歴史観を併記するとどうなるだろうか。第二イザヤ(四〇―五五章)は捕囚期以降、サムエル記も最終編集は捕囚直後と考えられており、編集史というレベルでは両書ともギンズバーグの(二三)の段階のテキストとして考えることができる。イザヤ書におけるメシアニズム王権観は、その時代の唯一の見解ではなく、おそらく当時存在していた様々な王権観のうちの一つないし複数が、テクス

トに採用されたのだと見なしてよい。

また、イザヤ書の王権観は、サムエル記や詩篇やその他のテクストに採用された王権理解と交流・衝突することもあり得ただろうし、あるいは編集作業内部での見解の衝突の軌跡としてイザヤ書のテクストを読むこともできるはずである。そして、同様のことはサムエル記や詩篇を読むときにも言えるだろう。本発表で提起したいのは、ギンズバークの言う(三)のメシアニズムの問題は、サムエル記や詩篇を如上のような観点から研究することもアプローチできるのではないか、ということである。

人身供犠とヤハウエ——ヘブライ語聖書における二面性——

岩崎 大悟

本発表では、ヘブライ語聖書における人身供犠の特徴を明らかにするために、人身供犠とイスラエルの神ヤハウエとの関係に注目し、①イスラエルの外部から持ち込まれた習慣としての人身供犠、②ヤハウエ神と人身供犠の禁止・代替の関係、③人身供犠を含む物語という三つの観点から人身供犠に関連すると思われる記事を検討した。

まず、第一の点として、ヘブライ語聖書では、しばしば人身供犠はイスラエル外部の習慣であり、ヤハウエ宗教ではない他の神々を崇拜する「異教」として断罪される。たとえば、「カナンのための供犠」（詩一〇七・三八）とされたり、イスラエルの王が「ヤハウエがイスラエルの子らの前から追い出した民たちの〔する〕忌み嫌うことのように、彼らの子らを火の中に

通らせた」（王下一六・二三）と非難されたりしている。さらに、しばしば人身供犠はヤハウエに対する祭儀ではなく、モレク神（レビ二〇・二など）やバアル神（エレ一九・五）への祭儀として断罪される。このように、古代イスラエルでの人身供犠はしばしばカナンもしくは他の民から影響を受けたものとされ、ヤハウエに対してではなく、モレク神もしくはバアル神というヤハウエ宗教以外の神々に対するものとされていた。

次に、第二の点として、人身供犠の記事にヤハウエが言及され、その名によって人身供犠への非難や禁止が語られている箇所を検討した。たとえば、「あなたの子孫からあなたはモレクに渡し、与えてはならない。あなたの神の名を汚してはならない。私はヤハウエ〔である〕」（レビ一八・二一）とされ、占いやまじない、呪術などと並び言及され、ヤハウエ宗教ではないものとして禁止されることもあった（申一八・九など）。また「初子の供犠」として母の最初の子である初子をヤハウエのものだとする言及が出エジプト記を中心に多く見られたが、人間（とロバ）の初子に関しては動物による代替が指示されていた（たとえば、出三四・一九など）。このように、ヤハウエの名前と共に言及される人身供犠のうち、初子の供犠については代替が語られており、それ以外の人身供犠は、「ヤハウエを怒らせるもの」、「ヤハウエの名を汚すもの」とされており、しばしば占いやまじないの類と並べられ、その存在が否定されていた。最後に、ヘブライ語聖書で語られる三つの人身供犠が物語の中心をなし、あるいは、人身供犠が物語に劇的な変化をもたらす記事を順に検討した。人身供犠の実施や実施未遂により、そ

れぞれの物語で、土地獲得・子孫増大の約束（アブラハム）、神力的な獲得と勝利（エフタ）、劣勢の挽回と勝利（モアブの王メシヤ）を得ていることが明らかになった。

このように、ヘブライ語聖書では人身供犠はイスラエルやヤハウェ宗教ではなく、イスラエル・ヤハウェ宗教の外部から持ち込まれ習慣として、さまざまな神々と結び付けられて言及される。ヤハウェと共に言及される場合は、人身供犠に対する否定的な言及であり、しばしば人身供犠を行うことへの非難や断罪を行っていた。他方、人身供犠を語る三つの物語では、人身供犠が物語上で重要な役割を果たしており、モアブの王メシヤの物語で特に明確なように、物語に劇的な変化をもたらしている。つまり、聖書物語で人身供犠が語られる場合、人身供犠は効果を認められるのである。

以上のように、人身供犠はしばしばイスラエルの外部のものとして、人身供犠を行うことは忌むべきこと、ヤハウェを怒らせることとしつつも、物語で人身供犠の実施・未遂・誓願がされることで、大きな変化をもたらすのである。つまり、人身供犠に対してヘブライ語聖書は拒絶しつつも、その効果を認めるという二面性を有しているのである。

ヨブが認識したこと

宮下 聡子

『ヨブ記』には義人ヨブの苦難の顛末が記されている。ヨブの苦難は、神へのヨブの信仰もしよせんご利益信仰であろうと勘ぐるサタンに、ヨブの信仰は純粹に神のための信仰であるこ

とを神が確証するためのものであったのだが、苦難の理由は遂にヨブに明かされることはなかった。ヨブは苦しみながらも神を呪うことも神から心が離れることもなく、神へのヨブの信仰は終始いささかも揺らがなかった。ヨブには神や苦難についてのどのような認識があったのか。先行研究を踏まえつつ『ヨブ記』のテクストに沿って探る。

神に嘉されて幸福に暮らしていた義人ヨブに突如苦難が降りかかる。ヨブは家畜と牧童たちをことごとく失い、子どもたち全員を亡くすが、「ヤハウェは与え、ヤハウェは取られる」と言い、全身を悪性の腫れ物に侵され、妻に「神を呪って死になさい」と言われても、妻を論じて「私たちは神から良いことを受けるのだから、悪いことも受けようではないか」と言った。

ヨブのこれらの言葉から、神は人間に福も禍も与えるとのヨブの認識がうかがえる。その認識ゆえか、ヨブは苦難の理由を神に問うていない。

ところがヨブは苦しみのあまり、ヨブを慰問した友人たちを前に、自らが生まれ生きていることを呪いかこつ。友人たちは一様に、苦難はヨブの罪への神の罰であろうと主張した。ヨブは彼らに、自分は正しく生きてきたのに苦難に遭ったのだと言い返し、悪人が栄えている事実も示して、応報の破れを指摘する。ヨブは神が応報の神ではないということを察知しているようである。それでいてヨブは、当初とは打って変わって、苦難の理由を神に問い、苦難の不当さを神に訴え、神に激しく抗議する。ここには神を応報の神と考える、友人たちとも共有するヨブの神理解が見てとれる。またヨブは神を「私の敵」と呼び

ながら「私の証人」、「私の保証人」とも仰ぎ、神に「暴虐」と叫びながら「私を贖う者」としても待望する。ヨブのこの態度からは、神のいわば正負両面をヨブが見抜いていることがうかがえる。すなわち、「怒りの神」と「愛の神」（A・ヴァイザー）、「打つ神」と「癒す神」（浅野順一氏）、「敵なる神」と「友なる神」（関根正雄氏）、「ヤハウェの中の悪」と「ヤハウェの中の善」（C・G・ユング）等と表現され得るような神の両面をヨブは見抜いていると見られる。

やがて神がヨブに現れるが、神はヨブの苦難には一切触れず、自らの手になる宇宙の万象やとりわけ怪獣について、あなたがそれらを据えたのか、あなたはそれらを統べ、制することができるのかとヨブにたたみかける。ヨブは自らを「つまらない者」と認めて口をつぐみ、神に降伏し、悔いた。ヨブは神と自らとは次元を異にしているということを思い知らされ、「神の超越性を超越性としてありのままに受け入れ」（十津守宏氏）たのであろう。ヨブが悔いたのは、神を応報の神と考えたことについてであらう。尤もヨブも、当初神は人間に福も禍も与えると認識し、応報の破れを前に神は応報の神ではないと察知し、神の正負両面を見抜きもしたのであるが、抜きがたく神を応報の神と考えていた。しかもその考えゆえにヨブは苦難の理由が気にもなり、神を責めもしたのである。ヨブは悔いて次のように考えを改めたと見られる。神は超越者であり、人間は神について応報の神であるとも応報の神でないとも言えることではない。そもそも人間には神を規定することは一切できない。身に降りかかった苦難も、人間にははかり得ない神慮によ

るもので、それ以外の理由はない。

神はヨブを祝福し、ヨブの境遇を元通りにし、家畜は以前の二倍の数を与えた。祝福の内容からして苦難の補償のようであるが、そう明示されてはいない。ヨブもこの祝福を苦難の補償と思いはしたかもしれないが、ヨブにはもはや祝福の意味は問題ではなく、神の祝福をただありがたく受けるばかりであったにちがいない。

なぜ Ibn Tibbon は属性論における

hal を 'inyan と訳したのか

法貴 遊

状態 (hal) という概念は、神や被造物の属性を考察するために、カラムの学一派であるムウタズイラ学派のアブー・ハーシム（九三三年没）によって提唱された。状態概念はユダヤ教カライ派に甚大な影響を与えた一方、マイモニデス（一二〇四年没）はこれを言語上の虚構物とみなして批判した。本発表では、マイモニデスの状態への批判がイブン・ティッボン（一二三〇年没）によってどのようにヘブライ語に翻訳されたのか、そしてその後のユダヤ人はこのヘブライ語訳をどのように読んだのかを論じた。

状態とは、主語＋述語から成る文章全体の含意を意味表示する概念である。「Kavn Zaydan 'alman サイドが知るものとして在ること」という言語表記は、今ここでサイドが知るものとして現実に性質付けられて存在している事態に対応する。Kavn AB とこう形式の状態それ自体は、存在するとしてもしな

いとも言われず、「立ち現れる (rajadada)」と言われる。

マイモニデスは『迷える者の導き』の中で、この状態概念を批判している。ムウズズイラ学派は状態を「存在するのでも存在しないのでもない概念 (mana)」として提示するが、存在するものとしなれないものに中間などないから、この主張は言語的虚構であると彼は主張する。しかし、この状態の描写は多くの点で不正確である。いかに不正確なのは文字数の関係で言えないが、マイモニデスは、状態を不正確なし方で提示したあとで、批判を加えたことを押えておきたい。

『迷える者の導き』をヘブライ語に翻訳したイブン・ティツボンは、hal という語に 'inyan という訳語を当てた。'inyan は多義的な術語である mana (意味、概念、もの) の訳語にもあてられたため、一層多義的な語となった。彼の訳文は「'inyan とは存在するのでもしなれない、'inyan である」となるが、もはや状態概念の原形を留めていない。カラムの学は言語と実在の対応について精緻な理論を構築したが、マイモニデスはこれを正しく理解できなかった。イブン・ティツボンは彼の著作に見られる混乱した術語の用法を整理し、言語表記 (otar) に対応するもの (意味、実体、性質、状況) を全て 'inyan と訳すことで、言葉と実在の関係を明瞭にしようとしたと考えられる。

イブン・ティツボンのヘブライ語訳を読んだ二人のユダヤ人 (イブン・ファラケラとエフォデイ) は、『迷える者の導き』内部の整合性がとれるように該当箇所を読んだが、両者の解釈は異なる。イブン・ファラケラはマイモニデスの本来の意図を汲

み、「存在するのでもしなれないのでもない概念」は「ただ言われたもの」であり、それに実在はないと主張した。一方エフォデイは、「ただ言われたもの」という彼の注釈も参照しつつ、「存在するのでも存在しないのでもない概念」とは普遍者であると主張した。つまり彼はこの記述を、普遍概念は言語的な存在として在るが、言語外には個体しか存在しないという含意を持った表現であると解釈したのである。

マイモニデスの誤解とイブン・ティツボンによる整理を通して、ヘブライ語における言語と実在の対応に関する議論が、新たな領域に入ったと言える。エフォデイの注釈にその一例を読み取ることができる。

ヘブライ語年代記における十字軍の迫害とユダヤ人の殉教

志田 雅宏

一〇九六年にドイツ・ライン地方で起きたユダヤ人迫害は、中世ユダヤ史における悲劇的な出来事として知られる。ドイツにおける第一回十字軍の一回がシユバイエル、ヴォルムス、マインツなど各都市のユダヤ人共同体を襲撃した。ユダヤ人の多くは改宗を拒み、ユダヤ教の信仰を守って殉教すること (キドゥッシュ・ハーシエム「神の名の聖別」) を選んだ。この一〇九六年の迫害については、後代のユダヤ人によって記された三つのヘブライ語年代記が現存するが、本発表ではそのひとつである『マインツ・アノニマス』を取り上げ、十字軍の聖戦思想とユダヤ人殉教についての描写との影響関係を考察する。

第一に、『マインツ・アノニマス』における十字軍描写の最

大の特徴は、彼らがその当初から明確な反ユダヤの性格を持っていたことを強調する点にある。第一回十字軍の招集を呼びかけたクレルモン公会議では、彼らにとつて神の敵である異教徒とはキリスト教世界の外にいるムスリムとされたが、年代記ではユダヤ人もまた神の敵であり、イエス・キリストを殺害したユダヤ人に対する神の復讐と、ユダヤ人を殺害することによる贖罪が十字軍の理念であったことが示される。また、ユダヤ人がキリスト教徒の遺体を辱め、井戸に毒を流してキリスト教徒たちを殺そうとしているという反ユダヤの中傷が語られる。他方、ユダヤ人は十字軍を罪深い自分たちに対して神が差し向けた異教徒の軍勢という聖書のイメージでとらえ、彼らによる襲撃は罪を犯した自分たちへの神罰であるとし、断食や悔い改めを通じて贖罪する様子が描かれる。つまり、十字軍によるユダヤ人迫害については双方の立場から宗教的意味づけがなされ、一方では聖戦、他方では神罰として、それぞれの文脈で贖罪と結びつけられているのである。第二に、年代記では十字軍やキリスト教徒、キリスト教の儀礼に対する侮蔑的な表現が繰り返される。中でも特徴的なのは、洗礼や聖地エルサレムの聖墳墓教会を「穢れ」と表現している点である。これは、十字軍の聖戦思想の基盤である清めと穢れのレトリックを逆転させ、異教徒による穢れを清めるといふ彼らの行動理念を徹底的に貶めることを意図する。また、十字軍の襲撃に抵抗するユダヤ民衆の戦いの場面では、民衆が聖書の族長たちを神の戦士として称え、心の中の偶像を取り去り、シエマ・イスラエルの祈りを唱える様子が描かれる。彼らは、戦いに優れた腕ではなく、敬虔

な信仰こそが求められる、まさに聖戦の戦士のごとくである。つまり、ユダヤ人から見た十字軍や改宗儀礼、彼ら自身の抵抗の戦いの描写には、十字軍の聖戦思想のレトリックが深く影響しているのである。第三に、ユダヤ人の殉教では十字軍による殺害のみならず、改宗を拒否して自ら命を断つたり、家族や息子・娘の命を奪うという場面もみられる。年代記ではこうした過激な殉教についてのユダヤ法に照らした議論はなされず、彼らの行動はアブラハムのイサク奉獻や神殿における動物犠牲と結びつけられ、自己犠牲としての供犠であることが強調される。ユダヤ人が自分自身や家族の命を断つ場面では「ほふる」という動詞が使われ、殉教が神への犠牲、贖罪のための供犠として描かれる。つまり、敬虔な信仰者として神に命をささげ、その者は来たる世における報酬を享けるという贖罪の信仰が、十字軍のそれよりも一層強く表現されているのである。これら三点の特徴からわかるように、『マインツ・アノニマス』におけるユダヤ人殉教の描写には、十字軍を生み出した西欧中世の聖戦思想や清めと穢れのレトリック、贖宥状制度によって強化された贖罪信仰が、当時のユダヤ人社会にも強く影響を及ぼしていることがうかがえる。言い換えれば、十字軍による迫害に直面したライン地方のユダヤ人は、彼ら自身にとつての聖戦に参加しているという意識があったとも考えられるのである。

ゲニザ文書に見る「破門 (Niddui)」の機能について

嶋田 英晴

本発表では、中世イスラーム支配下の多くのユダヤ教徒が、商業を中心とする経済活動に従事して成功を取めた理由の一端を解明することを目指す。そもそもユダヤ教徒にとって「残りの者」として「生き残る」ことは、神に対して極めて敬虔であることだが、それはラビ・ユダヤ教においては、戒律を可能な限り遵守することである。これにより、ユダヤ社会とホスト社会であるイスラーム世界との間の差異化を促進し、信徒同士の内的結合力が強化される。こうして形成された信徒同士の親密な関係に基づく各地の共同体間の絆を基盤にして、ユダヤ教徒は、元来信頼関係が不可欠の様々な経済活動を、円滑かつ有利に営むことが出来たのである。では、こうした信頼関係を基盤としたユダヤ社会の秩序は、如何にして維持され続けたのだろうか？ 本発表では、数々の要因の中から、特に「破門」という制度に着目して考察する。

ユダヤにおいて、最も重い宗教的制裁は、宗教共同体からの「破門」である。これは、ユダヤの共同体で生きる者にとって、社会との交渉を実質的に殆ど全て禁止されることである。聖書における「追放」や「破門」は、タルムード時代及びその後の中世においてラビ達によって引き継がれたが、その目的は集団の団結を保つこと、及び彼らの命令に従うよう強制することによってシナゴグの權威を強化することであった。

そして、ユダヤの「破門」には、刑の軽重により少なくとも三種の区別がある。最も軽いのが「ネズイファー」であり、

次が「ニッドウイ」であり、最も重いのが「ヘレム」である。刑が本人に如何なる改悛の念も生じさせない場合、最終的には、破門の中で最も厳しい「ヘレム」が科される。

ところで、ゲニザ文書の記述に依れば、多額の負債を一切返済しない債務者に対して、債権者が、同じく債権者であり格上の有力者を通して債務者に圧力をかけて欲しいと願い出ている。その際に、負債を返済しない者は、誰であれユダヤ共同体から「破門する」、と脅せば、債務者は「破門」を恐れて負債を返済するかもしれない、と期待している様子が窺える。その上で、もし債務者がそれでも返済をしない場合には、本物の破門状を作成し、債務者に自らの過ちを自覚させるためにそれを送り付ける、と強い決意を表明している。しかし、ここで明らかかなことは、この「破門」がアラビア語の *shunat* であるということである。この語は、元来「他人の不幸に接した際の腹黒い喜び」を意味し、ここで用いられているような「破門」とは何の関係も無い。また、ユダヤ・アラビア語では、「破門」という単語はヘブライ語ではなく、通常アラビア語の単語が用いられる。

相互の信頼から成り立つユダヤ共同体では、その信頼を著しく損ねる者に対しては「破門」という制裁が科されたが、初めから「破門」を科すのではなく、まず警告が発せられて自らの非を改めるよう促すための猶予が与えられる。しかし、それでも態度を改めない場合には、正式な破門状が送り付けられて「破門」が正式に科される、という仕組みであることが確認できた。

不寛容を生き抜く技法

——メンデルスゾーンとラーヴァター事件——

後藤 正英

本発表では、一八世紀ドイツを代表するユダヤ人の哲学者モーゼス・メンデルスゾーンがラーヴァターとの論争において不寛容とどのように対峙していたのかを検証することで、メンデルスゾーンの宗教的寛容論がもつ特徴を明らかにしたい。

ラーヴァター事件とは、一七六九年にスイスの牧師ラーヴァターがメンデルスゾーンに対してキリスト教への公開改宗要求をおこなったことに始まる論争である。この論争はメンデルスゾーンの生涯における転換点となった。ラーヴァター論争の發生する直前、メンデルスゾーンの名声は頂点に達しつつあった。しかし、名声を獲得したことで、ヨーロッパに広く名を知られたドイツの啓蒙知識人でありながら、同時に律法を順守するユダヤ教徒であり続けることの二重性が疑問視されることになったのである。メンデルスゾーンは、その後半生において、これほどまでに深くヨーロッパ文化を吸収した人物が、なぜキリスト教徒ではないのか、という問いに翻弄され続けることになった。

ラーヴァターは千年王国思想の持主であり、その信条は、ユダヤ教徒たちをキリスト教へと集団改宗させることで神の国の到来を早めようとする点にあった。ラーヴァターはスイスの哲学者シャルル・ボネが刊行した『哲学的転生』を読み、この書物の中に自らのキリスト教信仰の裏付けを得る証拠を得たとの思いを強くした。ラーヴァターは、自らボネの著作の翻訳を刊

行し、翻訳の冒頭にメンデルスゾーンへの献辞をつけて、ボネの著作を反駁するか、反駁できない場合はキリスト教へ改宗せよ、と迫った。この献辞は、公的な宗教論争に関わることを慎重に避けていたメンデルスゾーンを苦境に陥れることになった。ボネの論証を正面から論駁することは、キリスト教側からの大反発を招くおそれがあったし、ボネの論証を論駁しないことは、ユダヤ教の劣位を暗黙のうちに認めたものと受け取られかねない懸念が存在した。メンデルスゾーンは、しばし熟考したあとで、ラーヴァターへの公の書状を執筆することで事態の収拾を図ることになった。

メンデルスゾーンは、ラーヴァター宛の書状で、自分が公の宗教論争を避けようとする理由について述べている。宗教的少数派として身を守る必要性があるので公的発言には慎重であらざるを得ない点にも触れているが、注目すべきは以下の二点である。

第一には、ユダヤ教に内在的な理由である。メンデルスゾーンは、宣教師的な拡張の精神をもつキリスト教と対比しながら、ユダヤ教がキリスト教よりも寛容的性格をもつことを強調する。ユダヤ教の戒律はユダヤ教徒にしか拘束力をもたない以上、ユダヤ教の戒律のもとに生まれたわけではない人を改宗させるべきではないのである。さらにユダヤ教の理解によれば、別の宗教の人々も、理性にしたがって自らの生活を律している限りは、「有徳な民」と呼ばれ、永遠の至福に与ることができるのである。

第二には、相互の宗教的偏見への寛容な態度という理由であ

る。メンデルスゾーンは、それぞれの宗教がもつ偏見については、道徳的に直接危害を与えるものではないならば、寛容に対応しなければならぬことを主張する。メンデルスゾーンは、独断論者と懐疑論者の間で中道の道を取ることを宣言する。一方で、徹底した吟味の結果として自分が獲得した確信には自信をもつべきだが（これが独断論である）、他方で、どんなに自分が確信を持つている事柄であっても、その確信によって隣人を裁かねばならない場合には、自分の確信に対して懐疑の精神をもち、安易に他人に押し付けないようにしなければならぬと主張する。メンデルスゾーンはラーヴアターに対してもこの中間の道を期待したのである。

米国改革派ユダヤ教の両極性

—— 一九四〇年代のシオニズム解釈 ——

石黒 安里

本報告の目的は、アメリカにおけるユダヤ教が一貫してシオニズム運動ないしシオニズム思想に反対の姿勢を示してきたのか、この点を歴史的に検証することである。むしろ、この問いを検討するには、「シオニズム」という用語をどのように解釈しているかという点を抜きにして論じることはできない。また本報告では、アメリカの改革派ユダヤ教のみに焦点を当てるものであるが、改革派ユダヤ教自体も時代状況に応じて、「ユダヤ教」の枠組みを変容させてきているため、「ユダヤ教」の定義も同時に検討する必要がある。以上の点を踏まえて、本報告では史料を用いながら、一九四〇年代前半の米国改革派ユダヤ

教のシオニズム理解のなかに、相反する解釈が併存している可能性を提示する。

一九四〇年代前半の時代背景を振り返ると、一九四二年に改革派からラビの称号を取得し、当時のアメリカ・シオニズムの指導者の一人でもあったステイブン・S・ワイズがいち早くヒトラーの毒ガス使用による虐殺の情報を電報によって入手したことにより、米国内のユダヤ人にヨーロッパのユダヤ人の惨劇が伝わっていた。先行研究者の一人、アロン・バーマンによると、元来、シオニズムに否定的であったユダヤ人の中にさえ、シオニズムを黙認する立場が生じてきた。その理由として、ヨーロッパのユダヤ人同胞の救済の問題とパレスチナにおける国家建設の問題を区別することで、前者の問題に対応するうえで、アメリカ・ユダヤ人の世論はシオニズム運動を黙認する立場になったという理解である。それに対し、改革派ユダヤ教内で生じた異なる二つの見解（親シオニストと非シオニスト）はというと以下の通りである。非シオニストのラビたちによる声明（一九四二年八月二日）では、いかにパレスチナの地がユダヤの民にとって特別な感情を有する場所であり、ヨーロッパのユダヤ人の置かれている状況が悲惨なものであるとしても、政治的シオニズムを支持することはできない、という見解を提示している。これに対し、親シオニズムの立場を代表する一人である、ラビ・アバ・ヒレル・シルバーの一九四四年に出されたスピーチ（"Zionism, What it is, What it is not"）では、アメリカのユダヤ人がシオニズム運動に参加することは、アメリカへ忠誠を疑われるものではないという点を強調しつつ、その一

方で、アメリカ人のユダヤ人がパレスチナをユダヤ人のホームランドと見做すのは、他のアメリカ人の先祖の出身地を大切に思う気持ちと異なるものではないという点が主張されている。これらの史料から導き出される暫定的な結論として以下の二点が挙げられる。①親シオニストにおいても、非シオニストにおいても、ユダヤ人のホームランドとしてパレスチナの地が想定されている点は共通している。しかし本報告で取り扱った史料では、アハッド・ハムへの直接的な言及は見られなかった。この点は一九一〇～二〇年代とは異なり、一九四〇年代の特徴であると言えるだろう。②しかし、政治的シオニズムを容認するかどうかで、改革派ユダヤ教内部のシオニズムに対する見解は二分されていた点が確認できる。

しかし、本報告はまだ予備的考察の段階であり仮説を提示するにとどまっている。今後、本研究において必要不可欠なことは、改革派のラビであると同時に自らもアメリカ・シオニズム運動の担い手となった一部のラビたちのユダヤ教理解についての検討が必要である。報告者の現時点での見通しとして、ユダヤ教観ないしシオニズム観に言及した史料が限られている場合、例えばメシアニズムなど他の概念をいかに再解釈しているのかという点を考察することが、アメリカにおける改革派のなかでシオニズム思想に親和的なラビたちのその動機と彼らのユダヤ教解釈を理解する糸口になると捉えている。

宮沢賢治童話の宗教世界

大澤千恵子

宮沢賢治童話の宗教性については、賢治の選んだ文学領域が児童文学ファンタジーだからこそ、法華経の世界観を表出する受け皿になり得たし、物語を創作したり改稿したりする過程で、より一層法華経的な世界観を味得したといっても過言ではない。その要因は、児童文学ファンタジーに特徴的な物語構造にある。

児童文学ファンタジーは、物語の中に現実世界と別世界とが描かれている多重構造となっていることが多い。古来、最も魅惑的で原初的な別世界は、死と結びついており、この多重構造は生と死の相克を超越する役割を担っている。すなわち、物語の中の現実時空の死が終わりではなく、現実では死んだけれども、別世界では生きているという死生観が矛盾なく物語の中に内包されているのである。主人公をはじめとする登場人物たちがこの世とは異なる別世界へと入っていく、様々な不可思議な出来事に遭遇するが、やがて元の現実世界に帰還するのが基本形である。

さらに、別世界には、この世のものとは異なる超自然的な存在が登場することが少なくない。それらは、各文化圏の伝承や宗教と不可分である。ヨーロッパの場合、作者がクリスチャンであることが多いためにキリスト教的な要素も多分に盛り込まれているが、死後の世界に関しては、キリスト教以前の土着的な他界観と結びついている。賢治は「法華文学」の創作を意図し、形式として児童文学（童話）を選択した際、児童文学ファ

ンタジーの特性である多重構造に則って自己の物語を創作、改稿したといえるが、とりわけ、法華経的世界観に裏打ちされた想像力を自由に羽ばたかせて、銀河宇宙に繰り広げられる壮大なイメージ世界の構築が可能となった。

賢治童話「ひかりの素足」にも、別世界が描かれており、日本の死生観言説である賽の河原や鬼が登場したり、法華経如来寿命品で明かされる仏の本体であるところの久遠の本仏を彷彿とさせる人物が現れたりする。つまり、児童文学ファンタジーの多重世界の中には、本来なら矛盾したり、両極にあつたりするようなものが、一つの世界の中に内包されることが可能なのである。そうした中で、死者と生者の双方が異なる形で救済されていることにおいて特徴である。「ひかりの素足」でも、弟・植夫とそのほかの子どもたちも救済されているとともに、他界を垣間見て生還した一郎もまた救済されていることにある。現実では死んだけれども死んでいないという生死の超越を可能にする児童文学ファンタジーの多重構造は、死んだらすべてが終わりという近代社会で支配的な現実中心的死生観と真つ向から対立するものである。

賢治が無意識のうちにも近代小説ではなく童話を選択した要因はそこにある。法華経を信仰していた賢治にとっての童話の創作は、ほかのどの文学領域よりも自らの宗教思想を体现できる舞台であったともいえる。代表作『銀河鉄道の夜』でも、自らの力でカムパネルラの死を乗り越えて生きようとする主人公ジョバンニの姿が最終的に描かれている。現実とは異なる位相の死後の生を確信している児童文学ファンタジーの死生観を基

軸に、賢治は死者の救済を通して、より一層生きることの意味を見つめなおしたといえよう。死者と生者の救済は、換言すれば、生命の永遠性と人間の生きる力への信頼である。

賢治童話の宗教世界は、生と死の相克を超越する多重構造をもつ児童文学ファンタジーを舞台に、法華経的な仏陀観、宇宙観が展開されたことで、信仰と創作の双方に、生命の永遠性と現実を力強く生きる力への信頼が獲得されているところにみるることができるのである。

近代の居士禅における『臨濟録』受容と反響

——前田利鎌の場合——

飯島 孝良

日本において『臨濟録』がどのような視点で読まれてきたかを考えると、まず近代以前の禅門では、「抄物」「密参録」（宗門で受け継がれたカナ書きの解釈集・参考書）がある。これらの解釈は高僧の提唱を通じて近代以後の居士にも影響を与えたが、戦後の禅学では、宗門的な読み方から禅籍を脱却させて唐宋代の口語中国語として読み直そうという狙いがみられたため、日本の宗門で旧来みられた禅籍理解を教条的であるとして、あまり着目されてこなかった面がある。ただ、禅籍が居士に受容される際には、宗門での読み方が一般にも共有される過程がみられる。宗門内の理解を（その時代に成立した禅籍解釈の在り方の一例）として見直すことで、「禅文化」の日本的展開を文献から捉え得るのではないか。

例えば哲学者の前田利鎌（一八八一—一九三一）において

は、居士・岡夢堂へ師事する中で『臨濟録』の提唱に接する一方、自身の知性を以て冷静に読み解いたものといえる。利鎌は、「臨濟は旧来の思想、——特に仏門における伝統的な一切の反生命的偶像の破壊者、したがって人間生命の徹底的解放者であった。そしてその破邪顕正の剣は、最強有力論理、すなわち最も深刻な体験そのものである」（『宗教的人間』雪華社、一九七〇、五九頁）と論じている。こうした理解には、近代以前から日本で伝統的な『臨濟録』理解の片鱗がみえてくる。例えば、『臨濟録』において師匠の黄檗とその弟子の臨濟の関係が「賊は是れ小人、智君子に過ぎたり」と評された点について、利鎌は「これなどは黄檗を君子に比し、臨濟を小才の利いた曲者といつて、臨濟を悪しざまに批評しているようにみえるが、実際は彼の機鋒を賞めちぎっているものである。一体、禪門では、語抑下意托上といつて、くさす時には賞め、賞める時にはくさすような癖がある」（『前掲書二一頁』）と述べる。こうした認識は、抄物などにもみられる日本の臨濟宗に伝統的な理解によるものと思われる。

こうした利鎌の臨濟論は戦後の中国禅学者にも相当の影響を与えており、入矢義高（一九一〇—一九九八）の看方では、デモクラシーやリベリズム、或いは「思想的ロマンティシズム」の大正期とは、「かつての明治政府の上からの「近代化」政策が、実はその見せかけの文明主義の裏に、原理主義的なナショナリズムの非情さを孕んでいたことへの反撥が導き出した時代」（『前田利鎌』『臨濟・莊子』解説、岩波書店、一九九〇、二五三頁）と指摘し、利鎌の臨濟論はその精神を代表するもの

として共感を以て評価する。柳田聖山（一九二一—二〇〇六）も、『臨濟録』への興味が当初は「宗門の伝統的な提唱や、わずかばかりの参禅の経験によるのであり、一方では前田利鎌氏の『臨濟・莊子』の、すぐれた文章に魅せられたため」（『臨濟義玄の人間観』『禅文化研究所紀要』第一号、一九六九、六五頁）と言い、臨濟にある反体制的・伝統批判的な野人の性格（『根源的な絶対自由人』）を強く意識させられたと高く評価し、柳田自身の『臨濟録』解釈にも影響がみられる。

このように、居士禅で見出された『臨濟録』理解については、参禅による個性ある体験知だけではなく、「抄物」などで確認し得る宗門に伝統的な解釈との影響関係も考察する必要がある。少なくとも利鎌は、文献として『臨濟録』に向き合い、哲学を修めながら参禅もした総合的立場とも言えるもので、これは鈴木大拙（一八七五—一九六六）の姿勢とも共通している。その際、①体験知の重視や人物の影響関係など「思想的背景」から、そして②文献が時代毎にどのような必要性から「読まれた」か（それは「読み替え」「誤読」も含む）——この両面から分析せねばならない。中世から近現代にかけて、時代毎に文献がどのように受容され、その文献の理解がどのように受け継がれていったかを後追いでいく作業こそ「思想史」的作業といえるのではないか。

橋田邦彦における道元

浅野 章

医学部生理学の教授として橋田邦彦が道元に注目するに至ったのは生とは何かという根底的な問いに発する。

道元（一一〇〇—一二五三、正治二—建長五）。曹洞宗の開祖。只管打坐の禪風の下弟子の養成（京都から越前へ、後の永平寺）、『正法眼蔵』（『眼蔵』）は畢生の大作。京都の俗弟子のもとで病没。

橋田邦彦（一八八二—一九四五、明治一五—昭和二〇）。旧姓藤田。東京帝国大学医学部生理学教授、第一高等学校校長、第二次近衛内閣、東条内閣の文部大臣。戦犯容疑者召喚に出発、直後自死。『正法眼蔵釈意』（『釈意』）四巻は『眼蔵』研究書として知られる。

『正法眼蔵』を手にしたものは異口同音にその難解さとともに思想の深さに「驚嘆」の声を発し、魅力に取りつかれる。『道元と世阿弥』の著者西尾実もその一人であり、叙述は活気に満ちている（同書、九三頁以下参照）。『正法眼蔵』は筆写されて受け継がれ宗門の外に出ることはなかったが印刷技術の進歩もあり江戸時代後半から取り上げられるようになった。哲学思想界においては、和辻哲郎「沙門道元」によって紹介されたとされる、田辺元は和辻の紹介を謝しつつ、『正法眼蔵哲学私観』を著した。

因みに、『沙門道元』において和辻は当時明治以降の宗門を墮落と非難攻撃しているが、これは一方に偏した見方である。例えば、西有穆山のごとき傑僧を無視している。

西有穆山（一八二二—一九一三、文政四—明治四三）。穆山は二十歳の時江戸に出て、吉祥寺において『眼蔵』の講義を聞いてより生涯にわたって『眼蔵』の普及に努めた。廃仏毀釈に抗し宗門の伝統を生かし広めようとした。今日もなお、西有穆山顕彰会の存続活躍がその功績を明示している。（『西有穆山という人の在り方』二〇一九刊参照）。

橋田邦彦は『釈意』第一巻に詳細な『眼蔵』研究の史的回顧をして、穆山を評価し『正法眼蔵啓迪』は必読すべきものとして推奨している。日本精神史の研究者和辻はこれを無視している。田辺元もまた宗門、こちらは真宗系であるが、仏教界の腐敗墮落の攻撃では和辻と軌を一にするが、穆山の『啓迪』のみは評価している。田辺によると『眼蔵』の解説には見るべきものはないとして『眼蔵』に関する当時の思想界の在り方を一蹴している。

もし橋田の業績もまた田辺の歯牙にもかけぬというのであれば、概念に終始する哲学こそ実践による体験的「行」を軽視するものとして『眼蔵』の味読から排除されねばならぬと応酬したことであろう。橋田が西田哲学を参考に行っていることは別のことである。

橋田は難解であるとしながらも『御抄』をてがかりに『眼蔵』の解釈を深めていく。橋田にとって『眼蔵』は流動の書であり「行」の書である。それは生命の真相を示しており全体観を説く。全体は全機とも言われ『眼蔵』にその項目がある。橋田の高弟杉靖三郎は「禅の打出する人間は、どこまでも人間の積極的な活動——生命の流動、ないしは体験に生きること——

を展開する底のものでなければならぬ」（『現代禪講座』二、角川書店）。杉はH・セリエのストレス説の訳者でもある。感謝の有効性を説くが生体の全体観に基づいている。橋田における道元が生かされた例ともいえよう。橋田の『生理学』は医学の専門書であるが、その自著の序文には道元の影響が脈打っている。ここに生とは何かの問いに発した橋田本来の目的の達成を見る。若くして学んだ陽明学の知識も生かされている。なお、研究室を道場と称して実践体験的「行」の場に生かすべく、『眼蔵』の講義を続けた。余技ではなく学の根底としてであり、日本における「科学する心」の主張へと展開する。

和辻哲郎の仏教哲学における「空」の構造

山本栄美子

和辻哲郎が『倫理学』において「間柄」のはたらきとして人間の存在構造の關係性を表現した着想の根源には、竜樹を通して学んだ「空」の運動性があった。本発表においては、和辻の生前における未刊の書『仏教倫理思想史』（『和辻哲郎全集』第十九巻に所収）を紐解き、竜樹の哲学に基づく和辻独自の「空」の哲学的解釈によって、最終的には「仏」に勝る上位概念として「空」を据え、空観による道徳に基づく世界の実現を構想するに至った和辻の思考過程をとらえたい。

和辻にとって、行為たる「為作」を反省してその否定に向かわしめるものが「明」であり、「智慧」である。智慧の立場に立つ、すなわち否定の反省的思考を常に適用させて己をより高い立場へと止揚させるような生き方をして、最終的に存在・現象

の究極の根拠たる「空の空」に至ることが最上の目的として捉えられている。和辻は「凡夫の立場」と「智慧の立場」等に分けて表現してきた二つの重層的な立場の延長上に、竜樹が『中論』で強調した真俗二諦と言われる「世俗的真理（世俗諦）」と、「勝義の真理（勝義諦、第一義諦）」を組み込んで「空の立場」を意義づけた。あくまで自力を通して為すはたらきが「般若」であり、法に作用を与える能動的なものとされる。竜樹の哲学をもとに、現象世界の事象は「空」によって基礎づけられるものと解した和辻は、「根源たる空に帰る運動」が「実践の原理でもある」と主張した。勝義の真理たるものの修得を目指すして「第一義空」に向かう「道徳」は、「空」という真理に帰ろうとする志向性をもって「宗教」の修行的行為と等しくなる。「否定」による智慧の発動を自ら展開させて、「空」に近づくことを目ざすが、「菩薩」としての生き方であり、竜樹が提唱した菩薩の修行は、「空に帰る」ことが前提であると同時に目的となるのだと和辻は解釈した。「空を体現せんとするはたらき」としての生き方を目指す菩薩が「慈悲」を発揮できる所以は、否定の作用を用いた個人の自覚に基づく、「我」の棄却である。ここには、「私」を無にすることが慈悲につながるという和辻の発想がある。智慧による反省的思考をはたらかせて空に帰ることを目的に据えた日常的な哲学実践のくり返しが、人間界の仮象的価値判断やそれに対する執着を放棄することにつながるが、絶対無差別の境地に至る。世俗的価値や執着を放棄することで、あらゆる存在のそれ自体としての尊さが現われ、菩薩の境涯を生きる人において「慈悲」の行為として体現

されることになる。空に帰る生き方を目指して否定の哲学作用を繰り返す限り、他者を見捨てないといった「利他」の気持ちが生じ、利他を志向する慈悲に基づいた実践を為すことができるのが菩薩の生き方であるとする。

こうした「菩薩の理念」に基づいて「空観が慈悲の道徳となるゆえん」を明らかにしたと和辻は主張する。さらに、「菩薩道は一切の道徳の根底に置かれる」べきで、主に大乘の仏教者が目指すべきとされてきた宗教的な修道に限定されず、より普遍的な高次の「倫理」の実践へと昇華できることを和辻は確信している。この実践は、決して仏教者・宗教者でなくても、自己の認識を通して自覚的に自力で行うことが可能であり、「空観の実現を永遠の課題として、常に反省的思考に立って、現前の現象・表象を考察して対処していく生き方」を、人間が生きていく上での「行」と見なそうとしていた志向が看取できる。

「仏」に勝る上位概念として「空」を据えるに至った「空観に基づく道徳の実現」という和辻の構想は、近年において末木文美士らによって、仏教を「非宗教化」した近代の代表的人物として批判されることにもなるが、むしろ「仏教」という特殊な宗教に囲い込まれていた「空」を「解放」できたと和辻自身は捉えていたのかもしれない。

西谷啓治「宗教とは何か」における虚無

酒井 梨帆

西谷啓治は、『宗教とは何か』（一九六一）の中で、我々の生の根本的な転換の契機として、虚無の現前を挙げている。西谷

の言う根本的転換とは、禅語の「大死一番乾坤新たり」といった言葉で表されるような転換である。西谷は、自己が自己や世界の存在の根底に現れてきた虚無を自覚することを「大死」に、自己本来の面目が現れてくることを「乾坤新たり」に当てはめている。西谷によれば、自己本来の面目が現れてくる場とは、「空」の場である。このことから、西谷は「虚無の自覚」を経験した自己は、空の場へ到達することができると考えているように思われる。つまり、西谷は虚無の自覚を、空の場へ転換する際の重要な経験として見ているということだ。

しかし、西谷は他の箇所でも、虚無が自覚されているにもかかわらず空の立場に転換していない場合のことを述べている。ここでは、そのような立場の例の一つとしてニヒリズムが挙げられ、批判されているのである。このような西谷の論じ方から、「虚無の自覚」を通つても、空の場に転換する場合とそうでない場合とが想定されていることが予想される。本発表では、『宗教とは何か』における虚無の自覚についての西谷の記述を手掛かりに、この区別がどのようなものなのか明らかにすることを試みた。

まずは、西谷が虚無の自覚に積極的な意味を見ていること、またその理由を確認した。西谷は、自己が虚無を自覚することに、「意識の場」を突破する積極的な意味を見ている。意識の場とは、我々が通常生きていて、主客が切り離されている場である。西谷は、そこにおいて我々は、一切のもののありのままの姿にふれることができないと考えている。そのため、意識の場が破られ、一切のものが本来の姿で現前する空の場へと転換

することが求められるのである。

次に、虚無を自覚しても空の場に至ることができない場合の例として、西谷がニヒリズムについて語っている箇所を取り上げた。西谷は、ニヒリズムとは機械論的世界観のうちに生きる人間の主体性が、神と徹底的に対決されたような立場だと考え、その態度をある程度肯定している。しかし西谷は、ニヒリズムにおける虚無は、まだ「自己」から表象されているような虚無だと言う。自己の「外」に、虚無が対象的に見られているような立場は、根本的には主客が離れている場である意識の場と等しい。西谷は、ニヒリズムにおいては、虚無を表象する「自己」がまだ残っているということを批判しているのである。

西谷によれば、虚無を自己の「外」に表象する自己をも無にしなければ、本当に空の場に転換することはできない。そのため、自己や世界の存在の根底に虚無を自覚すると言っても、それがまだ自己から表象的に見られている場合、その自覚は不徹底であり、空の場へ転換するような自覚ではないのである。しかし、もし虚無の自覚が、自己が虚無そのものになりきるような自覚、または「自己が」というあり方の脱落が起こるような自覚であった場合、その自覚は西谷が「大死」一番乾坤新たな「自己」といった言葉で表しているような根本的な転換を意味するように思われる。以上のことから、西谷が言う虚無の自覚には、空の場に転換するような自覚と、意識の場に逆戻りしてしまうような自覚があることが分かった。また、この区別を決定するのは、自己の「外」に「もの」を表象するようなあり方の「自己」が残っているかどうかということも明らかになった。

宗教学者・岸本英夫の死の受容過程について

長崎 誠人

一九六四（昭和三九）年に十年間にわたるガンとの闘いの果てに六十歳で亡くなった宗教学者・岸本英夫の生死観はこれまで評価が二分してきた。それは、発病以前から近代主義的・合理主義的な立場を鮮明にし、ガン発病後もなお伝統的来世観や靈魂観を拒否すると述べてきた岸本が、晩年「宇宙の霊にかえる」や「大きな宇宙の生命力」という伝統的来世観や靈魂観とも解されうる言葉を自らの生死観とも取れるように語ったからである。

宮家準や窪寺俊之は、死の恐怖によって合理的信念が揺らぎ、あるいは合理的に割り切れない魂の問題を抱えていたために、それまで否定してきた他界や自己の霊を信じ、それによって岸本は安らぎを得られたのだと理解する。

しかし、そもそも岸本が述べる「宇宙の霊にかえる」や「大きな宇宙の生命力」は、伝統的な靈魂観とは異なるものである。また、岸本は死によって肉体的生命の活動が終われば「この自分の意識の存続」はありえず、それがなければ靈魂であろうが生命力であろうが「死後の生命の存続」など意味がないと考えていた。それゆえ、上記の言葉から、岸本が近代合理主義の立場から転回したとすることはできない。

一方、中村みどりは、個人の生命から自己意識が無くなった「純粹な意味での生命力」だけが死後に残り、それが「大きな宇宙のエネルギー」に溶け込むことが「宇宙の霊にかえる」の意味であり、これが岸本の終生一貫した生死観だったという。

ただ、発病前はそれが観念的なものとどまっており、発病後の「生命飢餓状態」を満たすものではなかった。ところが、晩年の岸本は個人的な生命とは区別された、この世に存在する輝かしい実体であり、また人間にとって光にも等しい（生命）を肯定した。そして、成瀬仁蔵の思想との出会いによって、それぞれの使命ともいべき事に専心することによって（生命）が拡充されること、またそれを自分自身の生命とも感得できるようになり、そこに生死を超えた幸福が実感されるようになったという。

中村の主張は概ね首肯できるが、岸本の心境の変化、すなわち観念的な生死観が血となり肉となってゆく変化の説明は物足りない。そこであらためて岸本に大きな転機をもたらした死を「別れのとき」と見るようになったことの意味について考える。成瀬仁蔵の記念日での講演のために、その告別講演を読み、岸本は死は「別れのとき」と考えるようになる。それが岸本にとつての大きな転機であるのは、それによつて死に対しても日常の別れと同じように、準備をすれば乗り越えられと信じる事が可能になったからである。

ここで指摘したいのは、死は「別れのとき」という見方は、成瀬の告別講演を前提として論理必然的に導出された結論ではなく、恣意的な結論であり、その意味で非合理的であるということである。岸本は以前、経験を超えるという意味で超越的な「己の死」を、これも超越的な「無」という概念をもって理解しようとしていた。それは合理的ではあるが、死は「絶対的な他者」のままで、死の問題の解決には至らなかつた。むしろ、恣

意的に、「別れのとき」という経験的感性的事柄が死と対置されることにより、「死に対する考えかた」がわかり、死が「親しみやすいもの、それと出会い得るもの」となったのである。

終生近代合理主義者であつた岸本が、みずからの死の問題を解決するにあつた力になつたのが死を「別れのとき」とする非合理的な見方であつたというのは示唆的である。また、岸本の死の受容の過程は、伝統的来世観も靈魂観もたないが、経験につながれた人間の超越という観点からみて、「宗教」と呼ぶのがふさわしいものである。

霜山徳爾の宗教観

寺尾 寿芳

霜山徳爾は自らの専攻を「臨床心理学」や「精神病理学」としたが、それにもまして宗教哲学に多大な関心を示した。「思弁的な理論家や体系家ではなく」、あくまで臨床家を自認したものの、折に触れて「宗教哲学、心理学専攻」と宗教哲学を心理学に優先させた。

霜山の著作には患者の治癒や寛解に関する実証的な症例はまず記されることがない。むしろ病理的現象に古典を契機とした解釈の光を過剰に浴びせることで、痛みそのものを直視し、人間に内在する超越性を自覚する道として「宗教哲学」を理解しているといえる。そこから読み取れる心理療法は、治療者と患者との立場の違いを超え、宗教的超越性から照らし出される形で、ともに生きる人間の自己理解（人間とは何か）を自覚する道である。

フロイトから多くを学んだ霜山においては、総じて死への同調が顕著である。この死を契機とする超越性の自覚は、天への上昇としての「蒼穹」と地への下降としての「大地」という対照的に描写されながらも、とくに後者において土俗的な「文化の底」を見出し、そこへの下降の道行きで病者と同伴することに心理療法家の存在意義を見出している。それは宗教哲学的には長谷正當等が指摘する逆超越 (trans-descendence) の覚醒ともいえる。しかし霜山において体系化は避けられ、「幻の精神病理学」として（救われぬ）次元に徹し続けることとなる。つまり、苦痛の現場で精神疾患の病者たちが垣間見える厳しい破綻頹落の現実には霜山はひたすら寄り添うのである。それは深い洞察を秘めるが他方で天才的な能力を要する自己差異化の徹底ではなく、むしろ否定の道を歩みつつも、その道行を貫徹するに足る能力を欠く病者の現実には寄り添う必要を認識することでもある。

そこでは自己否定と自己回復が矛盾的回互的に要請されるのだが、こうした相反する方向性が非統合的に持続する非連続の連続にとつて親和的な概念として、「ネガティブ・ケイパビリティ (negative capability)」を挙げることができらるだろう。精神科医の蒂木蓬生は同概念を「負の能力もしくは陰性能力」ととらえ、「どうにも答えない、どうにも対処の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、不確かさや不思議の中にあることができる能力」と定義するが、まさしく宗教とは歴史世界に蓄積された心的伝統の偉大な蓄積であり、かつ仮象にすぎず、また逆に、仮象でありなが

らも希望の灯と考える霜山の思想に相応する概念といえよう。

霜山は思索の到達点を示唆する著作である『素足の心理療法』において、「自灯明」、「共業性」、「施無畏」、「居塵出塵」、「含羞性」、「畏敬性」、「五体投地」、「雑華莊嚴」、「待機性」、「常暗性」、「作務」といった仏教的鍵概念を多用するが、それらは一方では〈大きさ〉である宗教性を喚起する「強さ」をもちつつ、他方、その内実では最終的解決の不在に耐える覚悟を伴った〈小ささ〉つまり「弱さ」を基調とするものである。このような叙述を通じて総体的にネガティブ・ケイパビリティを涵養し、その諦観の域に共にとどまる同伴者たることこそが、霜山にとつての心理療法が果たすべき使命だと思われる。

霜山のこうした心理療法的な宗教哲学は、強い情動の出現や転移などによつて提供者と対象者の区別があいまいになるスピリチュアルケアの現場においても示唆深い。そのネガティブ・ケイパビリティが治療者（提供者）／病者（対象者）が回互転する機序を受容するからである。また、既成の公共性理解に潜む排除しつつ包摂するという「剥き出しの生」の仕組みを、「排除／包摂」・「する／される」をともに経験するなかで暴露する「密航者」あるいは「密通者」（磯前順一）として機能する意味で、宗教と公共空間を「他者論的転回」から接近する際に有益な実践教学的「資源」となりえるものである。

第五部会

一六世紀のイエズス会による東洋宣教と音楽

深堀 彩香

現在、キリシタン音楽研究は研究者が少なく、衰退の一途を辿りつつあると言える。音楽学の中でキリシタン音楽は西洋音楽や日本音楽、民俗音楽、洋楽受容研究等に短絡的に当てはめられないため、非常に曖昧な存在となっている。また、従来の研究では宣教師たちによって東洋で行われた音楽活動が宣教の一端であったことや、当時のカトリック教会および修道会の組織体制、世界宣教の構図といった基本的なことさえも見過ごされてきた。

この現状を踏まえ、本発表では十六世紀にイエズス会が音楽を用いながら宣教を進めていたことを前提に彼らの東洋宣教に焦点をあて、宣教地の人々のキリスト教化と音楽の使用法との関係について考察した。その結果を通して、キリシタン研究において音楽に着目する意義を示し、当該研究の今後の発展性や可能性について考えた。

イエズス会の東洋宣教で特に重要であったゴア、マカオ、日本で実践された音楽活動を比較した結果、五つの共通点が浮かび上がった。ひとつは教育カリキュラムの中に歌と楽器演奏の修得を目的とした音楽の授業が組み込まれていた点である。もうひとつは当時ヨーロッパでは制限されていた多声による歌唱が、イエズス会の管区規定により東洋では認められていた点で

ある。三つ目は、小型で利便性の高いクラヴオ、オルガン、ヴィオラ・ダルクといった西洋楽器が特に重宝され、教会暦の祝祭日等には管楽器や打楽器によって祝祭的雰囲気を作られていた点である。四つ目は、「土地の楽器・instrumentos da terra」が使用されていた点である。日本とマカオでは宣教活動に琵琶が用いられていたことが判っているが、ゴアに関する資料には具体的な楽器名が記されていない。そして最も注目すべきは、世俗的あるいはキリスト教以外の諸宗教の要素が、特に歌や踊りの形で宣教活動に取り入れられていた点だろう。例えば、ゴアでは当時イベリアで流行っていたフォリアが、日本では能狂言や盆踊り、ポルトガル風の西洋舞踊が、マカオでは中国舞踊やインド風の歌が披露されたという。キリスト教に関係のない要素を宣教活動に導入する行為は、当然、イエズス会の中でも問題視され、幾度となく議論が交わされた。しかしその度に、イエズス会の会憲で禁止されている事柄であっても、「異教の地での宣教に有用であれば特例として認められる」「宣教地の責任者の判断による」というような特別措置が講じられた。したがって、音楽に関しては宣教地の状況に応じて使用されていたと言えるだろう。

このように東洋宣教で積極的に音楽が用いられた背景のひとつには、音楽がキリスト教の典礼において欠かせない存在でありながらも、教理に直接影響を与えないという柔軟性に富んだ性質を持つていることがあるだろう。また、一度に多くの人に届き、言葉だけで発信するより人々の注目を集めやすい点も宣教に有用であったと言える。元来、イエズス会は音楽の使用に

慎重な修道会であるが、その彼らが宣教地でのように音楽を活用したかという点を解明することは、彼らの宣教活動の核心に迫るものであり、大きな意義があると考ええる。

今後は、日本の諸宗教の音楽や芸能からの影響について考察したり、儀礼研究のひとつとしてキリシタン音楽を扱うなど、他分野・他領域と関連させ、従来の研究とは異なる新たな捉え方を試みていく。このような試みを通して、キリシタン音楽の再評価と当該研究の活性化に繋げていきたい。

近代移行期における潜伏キリシタン信仰組織の転換

内藤 幹生

潜伏キリシタンは、厳しい禁教下で何代にもわたり信仰を保持し継承できたが、その要因の一つに信仰組織を形成していたことをあげられる。彼らは信仰組織を基盤に村社会に順応し、日常生活を営んでいた。信仰組織と村社会の二つの属性により潜伏下で存在していたのであった。そして、そのあり方は幕末期にフランス人宣教師と接触したことにより大きく変化する。本発表では、長崎近郊のキリシタン集落を事例にして、近代移行期において潜伏キリシタンの信仰組織がどのように変化し、それが彼らが実在した村社会にどう影響したか検討し、その時代的意義をあきらかにする。

キリシタンは、取締りが厳重化すると、潜伏し、保持・継承する手段を模索し、地下信仰による信仰組織を形成した。それは、信者の代表である惣頭―洗礼等の信仰に関わる役割を担う触頭―信者の世話役である間役という役から成り立っていた。

潜伏キリシタンはこのような信仰組織を基盤にして、信仰を隠匿して保持し、同時に寺請制度に表面的に組込まれ、非キリシタンとともに村社会を営み、祭事等も実施した。彼らは村社会と信仰組織の双方に帰属し、村に留まり生活していた。

そのような状況は、幕末期に長崎浦上村の潜伏キリシタンがフランス人宣教師と接触することにより一変する。潜伏キリシタンは隠匿していた信仰を公表するようになり、新たな信仰秩序を形成し始めた。自身が生活している村に留まることなく、他地域のキリシタンと積極的に交流し始め、場所（村・国）を越えた信仰のネットワークを形成し始めた。潜伏キリシタンの基盤は村社会から広域的な信仰共同体へと変化した。そして、信仰組織内部も刷新された。キリシタンの信仰による何らかの組を形成し、組分けも行った。旧来の信仰と一線を画し、それまでの信仰は古宗とされ、刷新された信仰は新宗とされた。また、何らかの位も確立され、位を授けられた者はロザリオや経典本が授受された。また、役割も設置された。それは、経典を伝授する役や洗礼名を名付ける役、代表である総代役等であった。そして、キリシタンは結束を強め、自らを白組、非キリシタンを黒組といい、双方は分裂状態となった。

そして、刷新された信仰組織はさらに拡充していく。浦上村や大明寺村等では礼拝所が建てられ、場所を越えてやってくるキリシタンたちの集会和礼拝の場となった。特に浦上村では礼拝所は五ヶ所設置された。また、組織の変化に伴い、儀礼の内容も変化した。洗礼は、潜伏期間に誤謬が生じたとされ、触頭が授洗した幼児は、フランス人宣教師により改めて洗礼が授け

られた。そして、行事の内容も変化した。例えばクリスマスは、潜伏下ではナタリヤとよばれるキリスト（デウス）の誕生祝いと酒宴がセットとなった冬至の行事であった。しかし、信仰組織が変化してからは正式なクリスマスが開催されたと思われ、フランス人宣教師を迎えて、パンや牛肉を携えて実施したと記録されている。

この後、浦上四番崩れとよばれるキリシタン迫害事件を経て、禁教解除となり、潜伏キリシタンは解放された。改組された信仰組織は正式なカトリック教会の組織となった。キリシタンが存在する村では教会も建設された。潜伏期の役職は正式な役職となった。

このように近代移行期において潜伏キリシタンの信仰組織のあり方は変化した。フランス人宣教師と接触したことで信仰意識を変化させた潜伏キリシタンは新たな信仰秩序を構築させようと模索し、新しい形の信仰組織を形成したのであった。このような展開過程を経て潜伏キリシタンは近代の社会秩序に組み込まれていくのであった。

明治初期の新聞における「宗教」をめぐる言説分析

高橋 直子

「宗教」という言葉は、どのような文脈で用いられ、何を表象するのか——「宗教」の定義や概念を求めるのではなく、日常で用いられる「宗教」を捉えたい。そのアプローチの一つとして、明治前期の新聞における「宗教」の言説分析を試みていく。本発表では、「読売新聞」一八七四年（明治七）十一月二日

（創刊号）から一八八一年（明治十四）十二月末日までを対象とした調査によって得られた、以下の知見について報告した。

分析対象は、データベースサービス「ヨミダス歴史館」を使用し、キーワード「宗教」で検出された対象期間の全記事である。この検索方法では、「宗教」の語が使用された記事はもろん、それに限らず、「ヨミダス」が宗教に関する分類した範囲で記事が検出される。検出された記事の総件数は、一〇〇五件（一八七四年、五件。七五年、一三二件。七六年、二五〇件。七七年、一四九件。七八年、二〇一件。七九年、九三件。八〇年、六二件。八一年、一一四件）。

この一〇〇五件の記事中、「宗教」が使用された記事は、わずか十二件であった。以下、掲載年月日、掲載欄、内容を列記する。①一八七五年五月十日付「寄書」欄（読者からの投書）、②③④一八七五年五月二十八・三十日、六月二日付「稟告」欄（「教門雜誌」発刊の広告。内容同一）、⑤一八七八年十一月六日付「稟告」欄（小幡篤次郎訳「弥児氏宗教三論」の広告）、⑥一八八〇年二月十四日付「新聞」欄（脱獄して国外逃亡した元水夫が米国で信仰にめざめ「凶悪をそのままでは宗教の旨にも背く」と自首したことを報じる）、⑦一八八〇年十一月二十一日付「稟告」欄（英国博士ミッチョル氏の講演「印度国現今之性理道德及び宗教の景況」の告知）、⑧一八八一年五月十一日付「新聞」欄（全文を左記）、⑨⑩一八八一年七月八・十七日付「稟告」欄（小崎弘道訳纂「宗教要論」の広告。内容同一）、⑪一八八二年十一月四日付「新聞」欄（島地黙雷らによる仏教演説会開催の知らせ。その演題に「宗教と社会に關係」

「宗教の沿革」、⑫一八八一年十二月一日付「新聞」欄（⑪の演説会第二回開催の知らせ。演題に「宗教と社会の關係第二回」）

⑧は、以下に全文を引用する。「神道總裁有栖川職仁親王ハ御勤務中年俸二千円賜はる旨を此ほど仰せ出され神道ハ宗教に有らず政事の一部なりといふ事に定まつたに付てハまた教導職を廢されるといふ説も有るといふ」

まず、一〇〇五件の宗教関連記事において、使用が多いのは「信心」ほか「信仰」「宗旨」「教法」などであり、「宗教」の語の使用はさきわめて少ないことが確認された。また、そのわずか十二件の記事のうち、九件は書籍の広告や講演（演題）の告知であり、使用例からすれば、専門用語（学術／キリスト教／真宗）の印象を帯びる言葉ではなかったかと思われる。いずれにしても、当時の「読売新聞」読者にとって、「宗教」はなじみの薄い言葉であったと推察される。

では何故、⑧は「宗教」を用いたのか。「小新聞」の嚆矢であり、報道本位と大衆啓発を主義とした「読売新聞」では、「大新聞」のように宗教論争（「宗教」「れりじうん」／「治教」「もれる」等）や祭神論争を掲載することはなかった。「大新聞」「小新聞」が、身分制的階層秩序（士族／平民）の温存によるコミュニケーションのヒエラルヒー構造を反映し、互いに断絶的なジャーナリズムを形成していたことを踏まえれば、⑧はあえて「宗教」を用い、読者の誤解・混乱を回避しようとしたとも考えられる。あるいは恣意的な使用でなかったとしても、この後「宗教」否定の論説が現われることから、当時最大

の発行部数を誇った「読売新聞」の⑧「宗教」にバイアスを想定して検討する必要があると考える。

明治憲法第二八条の成立過程および公布当初の解釈について

高瀬 航平

「明治憲法下において『宗教の自由』は不十分にしか保証されていなかった」。こうした命題が、従来の研究の定説であった。ところで当時の人びとは、明治国家の政教関係についてどのように考えていたのだろうか。じつは、明治国家が「宗教の自由」については、同時代のヨーロッパと同様の、ときにはそれを凌ぐほどの先進国であるとの認識が、国の内外を問わず存在していたのである。このズレはどのように説明できるだろうか。上記の疑問に答えるには、さしあたって後者の認識の形成過程を辿ることが必要だろう。

そこで本発表は、「宗教の自由」を保証した明治憲法第二八条の起草過程に注目する。具体的には、憲法起草過程になされた海外制度調査（翻訳・現地調査・海外学者の講義）によって、明治政府が「宗教の自由」について何を学び取ったのかを明らかにする。

憲法公布までに明治政府の官僚が有した「宗教の自由」理解は、次の三点にまとめられる。一、憲法により「宗教の自由」を明文で保証することは常識であること。これは翻訳書によるヨーロッパ諸国の憲法比較により官民どちらにも共有された。二、とはいえどのような政教関係を採用すれば「宗教の自由」が保証されるのかについては、複数のタイプが想定されるこ

と。本発表は便宜的にそれらを「分離主義」・「調停主義」・「平等主義」の三タイプに分類する。分離主義とは政治と宗教の完全な分離を進める立場、調停主義とは政府から特定宗教への支援を認める立場、平等主義とは政府がすべての宗教に権利や資源を平等・公正に分配する立場である。なかでも調停主義的「宗教の自由」は、予想される「外教」流入への対策として、ドイツ人法学者（グナイスト・ロエスラー）のお墨付きであった。三、しかし同時に明治政府は欧米諸国で喧伝される「宗教の自由」の限界や現実も認識していた。文明の達成として称揚される「宗教の自由」もキリスト教中心主義を前提としていること、非キリスト教国がそれを安易に認めると欧米列強に内政干渉の口実として利用されかねないこと、たとえ憲法で「宗教の自由」が保証されていても政府が特定宗教を抑圧することが容認されることなどである。最後の点については、明治政府が海外制度調査を行なったちようどそのとき、ヨーロッパ各地ではいわゆる「文化闘争」が勃発していたことも預かっていた。要するに明治政府は、「宗教の自由」の保証が現実には欧米諸国でさえ建前に留まっている状況どころか、その保証を安易に約束する危険性も認識していた。したがって「宗教の自由」の中でも「国教」や「公認教」を設ける調停主義的立場を採用することが、現実的な選択肢として提案されていたのである。

にもかかわらず明治政府は、憲法公布時、平等主義的な「宗教の自由」を選択することを表明した。なぜか。それは、他の「宗教の自由」より外交上のメリットが相対的に高かったからである。明治一〇年代後半、政府官僚は宗教そのものよりも宗

教を口実とした列強の介入をより危惧していた。したがって、お雇い外国人から指摘された宣教師による「外教」の国内布教を食い止めるか、宣教師布教を口実とした外国の政治的介入を食い止めるか、両者を比較したとき、明治政府は前者と引き換えに後者を防止することを選択したのである。その防止のため手段こそ、平等主義的な「宗教の自由」の保証の公言であった。たしかにキリスト教へその他宗教と平等な処遇を約束することは、その宣教師の公認を意味したが、しかしそこには外国政府から天皇（政府）へと宣教師の保護権を取り返す狙いもあった。こうした立場を明らかにするため、明治政府はローマ教皇の権威を利用し、また海外の新聞報道にも配慮していた。つまり平等主義的な「宗教の自由」の約束は、内地雑居を見据えた条約改正の一環として積極的な意義を有していたのである。

明治期社会事業とキリスト教

—— 遠友夜学校をてがかりとして ——

森上 優子

本報告は、キリスト者新渡戸稲造（一八六二—一九三三）と新渡戸の妻メリーが明治二十七年に設立した遠友夜学校の特色の一端をあきらかにするとともに、それが明治後期以降の新渡戸が行った社会教育活動の先駆として、また、明治期の社会事業として、その重要性を指摘することを目的とするものである。

社会福祉の分野においては、明治中期はその先駆的な施設が創設された時期とされる。当時、活動した人物として名前が挙

がるのは従来、石井十次（孤児教育会、後の岡山孤児院）、片山潜（キングスレー館）、留岡幸助（家庭学校）などであり、新渡戸と遠友夜学校については、管見の限り、ほとんど取り上げられていないのが現状である。

遠友夜学校は札幌における貧民教育やセツルメント事業を行った。新渡戸は設立以来、昭和八年になくなるまで校長を務め、彼の死後はメリーがその後任を務め、昭和十九年に閉校した。学校運営に携わったのは、宮部金吾や有島武郎をはじめとする新渡戸の親友や札幌農学校の学生たちであった。

新渡戸が夜学校の設立を構想したのは、明治十五年頃にまで遡る。「札幌市民学園」の構想（「貧しい両親をもった、粗野な子どもたちや、労働者の少年など出面の子弟に対する夜学校」の設立など）が宮部金吾宛書簡（明治十八年十一月十三日）に見出すことができる。このような新渡戸の社会事業への高い関心は、明治中期において遠友夜学校のほかにも実を結んでいる。それは北海道出獄人保護会の設立である。これに関しては、留岡幸助（一八六四―一九三四）との交流が注目される。

『留岡幸助日記』には、明治二十四、二十五年に新渡戸と留岡との交流があったことが記録されている。以上より、新渡戸の社会事業活動に着目するとき、札幌農学校勤務時代は注目すべき時期といえる。

遠友夜学校での教育は、新渡戸が「人格を養成し明るい気分の人を養う目的」（新渡戸来校時の講話「学問より実行」（一九三二）とのべるように、人格教育がそのベースにあった。人格教育は新渡戸の教育思想の根本をなすとともに、キリスト教

教育の特徴でもある。遠友夜学校では具体的にリンカンの精神を重視した。新渡戸は開校当初から週一回、修身講話を行い、そのなかでリンカンに触れている。また、のちの第一高等学校長時代の科外講義などでもリンカンに関して言及したことは教え子の回想からわかる。新渡戸によれば、リンカンは、キリスト、ソクラテスとともに生涯を通してもっとも尊敬する人物のひとりであったという。新渡戸の蔵書にはリンカンに関するものも多数残されている。新渡戸は、リンカンをどのような人物として捉えていたのだろうか。

つぎのことはそれがかりとなるだろう。たとえば、「予の愛唱する『With malice toward none, with charity for all.』（何人にも害を加へず、凡ての人に対するに愛を以てす）」（人物崇拜）『随想録』（一九〇七）、「一生懸命仕事をして」、「正直な人」（木の片に習字したリンコロン）『名士の少年時代より崇拜せる英雄』（一九一三）、また、「理想を翻訳」する、すなわち、理想を実現する人物（『自警』二十五章「理想と実現」（一九一六））として紹介されている。

ここに挙げられている「愛」「正直」「理想」の実現は、遠友夜学校が育成を目指した人間像であるとともに、その後の新渡戸の社会教育活動にも受け継がれていった思想であった。そしてそれは、新渡戸がアメリカと接して獲得したものであり、遠友夜学校の教育活動はその思想を日本に移植する試みであったと考えられるのである。

柏木義円の「神の肖像」論

杉田 俊介

「神の像」「神の似姿」としての人間。創世記一章二十六節から二十七節に由来する、キリスト教の人間理解の基本である。このテキストを記した古代イスラエルの祭司たちは、王のみを「神の像」「神の似姿」とする古代オリエントの神王イデオロギー、そしてそれと結びついた偶像崇拜に抗うために、王のみならずすべての人間が「神の像」として造られたとするこの箇所を記した。つまり苦難に対する「抵抗のテキスト」として、このテキストは書かれたのである。このテキストは初期キリスト教においても、ローマ皇帝の偶像化に抗う根拠となっていた。もっとも後にキリスト教が既成宗教化すると、創世記一章二十六節から二十七節がもつ「抵抗のテキスト」としての側面は顧みられなくなっていく。

以上の経緯を踏まえるとき、柏木義円（日本組合基督教会牧師、一八六〇—一九三八）の議論は注目に値する。柏木は、晩年に至るまで、くりかえし「神の肖像」としての個人の尊厳と自由の重要性を訴え、国家や天皇の偶像化を批判している。このような柏木の姿勢は、結果的に、古代イスラエルの祭司や、初期キリスト者の精神を回復させるものだったと評価できる。

では、柏木は「神の肖像」を思想的にどのように理解していたのか。柏木は「神の肖像」を、すべての人間の内にある「靈性」において見出す。そして、人間は「教育家」たるイエスキリストに倣って、「靈性修養の学校」であるこの世を生き、「靈性」「神の肖像」を養っていくことで、イエスキリストと「同

じ像」に「化」わっていくとする。こうした「神の肖像」理解にもとづいて、柏木は、「神の肖像」を内にもつ個々の人間の尊厳を強調し、国家や天皇の偶像化に抗ったのである。

柏木の信仰は、しばしば「正統的」と評される。「神の肖像」の理解も、たしかに伝統的なキリスト教の人間観の枠組みに収まってはいる。ただし彼の人間観は、神と人間の断絶を強調するバルト的な「新正統主義」の人間観とは対照的である。柏木は、人間の内なる「神の肖像」を強調し、イエスキリストに倣うことで神と人間の「懸隔」を縮めようとする。こうした柏木の「樂觀的的人生観」は、むしろバルトが乗り越えようとした、近代プロテスタント神学の立場に近い。イエスを「教育家」と位置付ける見解も、啓蒙主義以降のイエスを良き教師とする見方に通じる。

興味深いのは、「神の肖像」「神の像」を対照的な仕方では理解している柏木とバルトが、共に国家の偶像化に対する鋭い批判者だったことである。バルトが懸念する通り、イエス・キリスト以外の啓示を認める自然神学的態度は、歴史や民族、国家における神の啓示を容認する姿勢につながりうる。しかし柏木の場合、「神の肖像」、すなわち神と人間の接点とは、一貫して個々の人間の内に見出されている。柏木は、個々の人間の内にある「神の肖像」を語るが、国家や民族における啓示を語らない。むしろ国家は「神の肖像」たる人間の「方便」に過ぎないことが強調される。柏木において、「樂觀的的人生観」と国家の偶像化への批判が両立したのは、このためである。

そもそも当時の日本では、ヨーロッパとは異なり、人間を個

として尊ぶ発想が定着していなかった。柏木の言葉を借りれば、「日本にては由来或る階級の尊厳は認められたであらうが、嘗て人其れ自身の尊厳が認められた事は無かつた」。それゆえに日本においては、「神の肖像」としてのひとりひとり人間の尊さを強調する柏木の議論が、時代に対する鋭い批判たりえたのである。

日本正教会の儀礼実践

—— 神による「記憶」と死者への祈り ——

佐崎 愛

日本のハリストス正教会（以下日本正教会）は、宣教師ニコライが一八六一年に来日したことに端を発する。その後、正教会では日本において土着化を図る中で、教義である神による「記憶」概念と日本の供養文化との混淆がなされてきた。このような外来宗教であるキリスト教の日本への土着化に着目した先行研究は、その受容形態や形態分類など非常に数多く分厚いが、教義や儀礼との関わりの中から検討するものは管見の限りないようである。そのため本発表では、日本正教会の死者への祈りパニヒダおよび月例パニヒダを事例として、死者への儀礼実践の中で、神による「記憶」がいかに捉えられているのか、より具体的には日本正教会で信徒が亡くなった際、どのような経緯を経て集合的記憶として祈られる故人の個性が、非個人的な記憶へと変化するのかに焦点を当てた。またこれを踏まえ、近年新しく竣工された大阪ハリストス正教会にある納骨堂での永代供養の事例も、「記憶」における新たな取り組みとして紹

介した。

そもそも、神による「記憶」とは、神による神の「記憶」を指し、神に記憶されることは光栄と生命を意味するとされる。この「記憶」は「生者の記憶」と「死者の記憶」に大別され、「記憶」を祈ることが、他者に代わって自分が祈ること（他者の）神恩・幸福・健康を賜うよう祈る行為であるという死者救済的な点から、日本の供養文化との混淆が図られたと考えられる。これを踏まえて、実際に日本正教会で行われている儀礼、パニヒダ、月例パニヒダを検討した。その結果、特に月例パニヒダが日本独自の死者儀礼であり、毎月の「月命日のように」実施されるという儀礼の性格から、日本正教会の死者における実践が、儀礼レベルで日本の供養文化と混淆していることがわかった。また現在行われている日本正教会の死者のための儀礼実践を、亡くなった時点から数えて行う直線的な儀礼と、月間および年間で行われる周期的な儀礼に分類した結果、日本正教会の場合、信徒が亡くなった時、三日祭、九日祭、四〇日祭、一年祭など、その人の死から数えて行う年祭が行われ、一年経つと月例パニヒダや墓地祈禱といった周期的な儀礼に移行し、その後名前も呼ばれない集合的な死者（「神の僕婢」に一括される）へと、まとめられ祈られていることがわかった。したがって、このような儀礼の移行を、個性を持つ死者が徐々に非個人的な集合的な死者へと移行していく過程と見ることができ

る。以上を踏まえた上で、二〇〇六年に大阪ハリストス正教会の敷地に竣工された納骨堂における新しい実践について紹介した

い。大阪府吹田市にある大阪ハリストス正教会の敷地内には、一部の正教会のみ保有する納骨堂が設けられている。納骨堂に関するパンフレットを見てみると、大阪の納骨堂ではパニヒダや墓地祈禱の他、納骨堂における新しい取り組みである「永代供養」も受け付けている。永代供養は、パンフレットに「たとえ無縁に（縁故者がいなく）なっても」とあるように、現代のニーズに答えつつ、集合的な名前と呼ばれる「神の僕婢」になっても、教会単位で折り続けていかれるような形態がとられている。

以上の点から、納骨堂は視覚的に神による「記憶」を体験できる場であり、「永代供養」を含め、より信徒に安心感を与えるような構造になっていることがわかった。また、日本のハリステイアニン（正教徒）たちは、月例パニヒダや永代供養など、非個人的な死者のための儀礼の数を新たに増やし、死者のために繰り返し祈る回数を増やすことで、死者と共にある教会を模索しようとしている。今後の課題としては、まだ納骨堂に関する情報が不足しているため、追って調査を続けたいと考えている。

文部省に勤務した日本聖公会の広安孝夫

大澤 広嗣

本報告は、戦時中に日本聖公会の伝道師から文部省の職員に転身した、広安孝夫（一九一〇—一九五九）を対象として、当人の履歴を手掛かりに、同時代におけるキリスト教界と宗務行政の関係について論じることを目的とする。

保護と監督を目的とする宗教団体法は、一九三九年に公布、一九四〇年に施行した。既存の宗教団体は、同法に基づく団体として新たに設立認可を受けるが、文部省は各団体に統合再編を求めた。キリスト教は、カトリックの日本天主教教団、プロテスタントの日本基督教団となった。日本聖公会は、イングランド国教会を起源として、立教大学などの関係校は米国聖公会が設立した。敵国となった英米との関わりゆえ、戦時中の聖公会は苦境に直面した。聖公会では、日本基督教団への合同、又は非合同をめぐる内部での議論が起き、一九四三年に組織を解消した。各個教会は教団に属さない単立教会となり、後に複数の教会は教団に合同した。広安の転身は、聖公会の受難が契機となったのである。

広安は、広島福山に生れた。生家の宗旨は浄土宗であるが、兄謙一の影響でキリスト教を知る。兄はクラークの遺風に憧れ北海道帝国大学に学び、後に旭川で開業医となる。広安は、福山誠之館中学校を経て、聖公会の福山基督教教会（現・福山諸聖徒教会）にて長老の横田金熊から洗礼、神戸地方部監督ジョン・バジル・シンプソンから信徒按手を受けた。

英国聖公会宣教師協会（CMS）の支援で、東京の立教大学予科と文学部宗教学科に学ぶ。神学者の菅岡吉から指導を受け、終生に亘り師事した。この頃は聖公会神学校との二重学籍で、将来の聖職者となるべく、研鑽を積んだ。

一九四〇年三月に卒業後、四月には神戸教区米子基督教教会（現・米子聖ニコラス教会）に伝道師として赴任した。神学者として研究も励み、弁証法神学者カール・バルトの翻訳を進め

た。一九四二年三月に、広安は突如として伝道師を辞職する。神戸教区監督の八代斌助は、聖公会の非合同を主張していた。広安は、合同の立場であったと考えられる。伝道師の辞職後は、地元の福山市立高等女学校教員、東京の内務省都市研究会事務局に勤務した。

広安は、一九四四年六月に文部省教学局宗教課の嘱託となる。宗教活動の経験と神学の知識があり、政府内部からキリスト教などの宗教団体と宗教結社の調査に関わった。宗教団体法の影響で人生が変わった広安は、一九四五年の同法廃止と新たな宗教法人令の制定、一九五一年の宗教法人法の切替えに関わる。この頃までに職制変更で文部事務官となる。

GHQ宗教文化資料課編・文部省宗教研究会訳『日本の宗教』（国民教育普及会、一九四八年）では翻訳責任者を務めた。自身の研究も進め、主な著書に『カトリック概説』（中央出版社、一九五二年）、『嵐の中の教会——反神思想史小論』（ヨルダン社、一九五七年）、訳書にバルト『死人の甦り』（復活社、一九五二年）などがある。

日本社会党所属の衆議院議員で聖公会信者でもある猪俣浩三は、一九五六年に衆議院法務委員会で、立正交成会（現・立正佼成会）を強く批判した。猪俣は、広安が同会に通じていたとして名指しするが、全くの誤解に基づく追求であった。広安は、文部省調査局宗務課の在職中の一九五九年、脳出血のため四九歳で没した。既に、東京教区神田基督教会へ教籍を移しており、聖公会の信徒として帰天した。

相反する立場へ転身した広安は、大いに苦勞したことは想像

に難くない。広安は、賀川豊彦と親交があったと伝えられる。賀川は、教会外部でキリスト教の実践を行ったが、広安も教会の外で活動したゆえに通じるものがあつた。戦中戦後の行政において、一公務員のキリスト者として、自己の立場の範囲からキリスト教に関わっていたといえよう。

紀元前三世紀中国の喪葬改革

——北京大學藏秦簡「秦原有死者」——

池澤 優

二〇一〇年に北京大學に寄贈された秦始皇帝時代の文書の中に『秦原有死者』と称される木牘がある。その内容は、死者が三年後に生きかえり、死者の好みや墓での祭祀のやり方を語るといふものである。同様の内容は一九八六年に甘肅省天水放馬灘一号秦墓で発掘された紀元前三世紀初頭の秦簡『丹』にも見られる。『丹』では『秦原有死者』よりも蘇生の事情を述べる部分が長いが、主要な目的はやはり墓祭のやり方を伝授する点にあり、内容に信憑性を持たせるために蘇生譚の形式を借りたのである。紀元前三世紀にこのような文書が出現する背景は以下の三点に要約できる。

まず、このような文書は喪葬や死者祭祀に関与していた宗教者により作られたと推測できる。『丹』では人間の寿命を管理する神「司命」の部下として「司命史公孫強」が登場するが、それは司命神の部下を僭称した宗教者であると考えられ、話の中では死者を墓から掘り出す役目を担っている。そのような宗教者がこの種のテキストの背景にあり、墓祭に関する指示も彼

らの考えを反映していたと思われる。一方、冥界神としての司命は具体的には描かれず、死後世界のイメージは曖昧である。

第二に、『秦原有死者』で死体を縛らないこと（縛ると死者の魄を拘束することになる）や冥界では黄金、銭、絹織物の代わりに黄圈（もやし）、黍粟、白菅（茅）を財産とする論じることが、研究者は、これは質素な喪葬を行うこと、屈肢葬のような秦国の風俗をやめることを目的としていたとする。それは正しいが、秦の風俗を東方風に改変することだけが目的ならば、長江中流域から出土したと考えられる『秦原有死者』は赴任した秦人官吏だけが対象ということになり、汎用性を持たなくなる。むしろ死体を縛らないとは、『儀礼』の葬送儀礼に見えるような、死体を大量の衣服で包み紐で縛ることはやるなどという意味と考えたい。というのとは、『丹』で死者は多くの衣服を望まないと言い、『秦原有死者』では斂衣は死者生前の衣服を用いよという指示があり、共に衣服の随葬を節約することを志向すると考えられるからである。死体を束縛することは死者の魄を束縛することになるとするのは、身体内の魄こそが死後存在に他ならないという認識を反映している。春秋時代以前の靈魂観では、魂は天上におり、定期的に宗廟に降りて来て祭祀を享けると考えられたのに対し、戦国時代には死体と靈魂（魄）は一体で、墓が靈魂の住居であると考えられるようになった。言うまでもなく、これは墓祭という儀礼に合致する靈魂観である。

第三に、『秦原有死者』においては、祭祀対象となる死者とは別に「鬼」という存在があり、それが死者の随葬品の衣服や

供物を奪って、倉庫や厨房に入れると表現されている。この「鬼」は冥界の官吏か、無縁の死者のいずれかであろう。「丹」においても、供物を放置せず、速やかに撤収せよという指示があり、これは供物を放置すれば他の死者に奪われるという意識を表している。「鬼」が冥界の官吏なのか、無縁の死者なのか、どちらなのかは決めがたい。死後を地上と同じ官僚制の世界であるとイメージする告地策の最も早い例は紀元前一八三年のものなので、前者の可能性は充分にある。しかし、もし「丹」の「其の鬼は賤しけれども、它他に於いて富む」の部分を「冥界では貧窮している死者も他の死者に献げられた供物を奪う」とで富むことができる」と解することができるならば、「鬼」は無縁の死者であり、冥界は死者たちが秩序もなく併存しているというイメージを読み取ることができるかもしれない。紀元前三世紀の死後世界は、秩序のない危険な世界であると考えられていた可能性が高い。

古代エジプト人の二元論的思考

—— 眞実の女神の例を中心に ——

肥後 時尚

古代エジプト人は、世界が対になる、もしくは相互補充する二つの要素で成立すると考える二元論的な思考法を有していた。例えば、彼らはエジプトを「二つの国」や「二つの岸」、「上下エジプト」と表現し、世界を東方と西方、昼と夜、生前の世界と死後の世界として認識している。しかしながら、この二元論的思考の真相は先行研究では十分に理解されていない点

が依然として残る状況にある。本発表では、この思考法の理解を深めるため、「二柱の真実の女神」の事例をとりあげ、二元論的思考が組み込まれたこの特殊な女神の実体を検討した。

秩序や真実、正義の意味等を包括する古代エジプトの抽象概念「マアト」(mꜣꜣt)は、しばしば真実を司る女神として神格化される。マアト女神は通常一柱の女神の姿で資料上に現れるが、一部の史資料のなかで「二柱のマアト」(mꜣꜣt)と呼ばれる二柱の女神の姿で描写される。本来一柱の女神であるマアトが二柱の女神となった理由には、何らかのエジプトの二元論的思考が関連していると指摘されているが、その具体的な内容は依然として明らかにされていない。

古王国時代の「ピラミッド・テキスト」や「パレルモ・ストーン」、中王国時代の「コフィン・テキスト」上の mꜣꜣt の事例は、この語が独立した二柱の女神としてだけでなく、太陽神の船や下界の神ソカルShuの船といった様々な意味を示す語として用いられていたことを示している。その一方で、これらの事例のなかで、mꜣꜣt の指す内容と二元論的思考の関係性を示す直接的な言及は見受けられなかった。唯一の例外として、「コフィン・テキスト」の呪文のなかで男性と女性の一組の限定符を語尾に伴う mꜣꜣt の事例が確認された。この事例の限定符から、中王国時代頃には「二柱のマアト」を男神と女神の一組とする二元論的な観念が存在したことがうかがえる。

一方で、双数形の「二柱のマアト」ではなく、単数形で記されたマアトの語に関連する習合関係は「コフィン・テキスト」のなかで複数にわたって描写されていた。各事例の検証から、

エジプト中王国時代頃においてすでに二柱のマアトの概念は「男性と女性」や「日中の船と夜の船」、「太陽と月」といった複数の二元論的思考の組み合わせと重なり合って関連していることが明らかとなった。これらの関係は、後の時代に男神と女神の組み合わせで描写される「二柱のマアト」の画像や、先行研究で提示された「二柱のマアト」を現世と死後の世界の女神の一組とする思想と重なり合うものであり、新王国時代以降に現れる図像学的な「二柱のマアト」の特徴が遅くとも中王国時代頃には古代エジプト人の思想の中に存在したことを示唆するものである。

メソポタミアのアーシブによる儀礼の特徴

細田あや子

メソポタミアのアーシブ (Assur) は、呪術師、邪術師、祓魔師、エクソシストなどと訳されるが、このような訳語だけでは包括しきれない事柄を行い、宗教的な専門知識を持った職能者と考えられる。このようなアーシブによる儀礼の特徴を考察する際、「アーシブの要覧」(Exorcist's Manual) と呼ばれる資料がきわめて重要である。これまで七点の粘土板が確認されているが、破損が少なく解説できる KAR44 (VAT 8275) が研究上の基準となっている。それはアッシュル出土で、アッシュル神殿に仕えたアーシブであったキツイル・アッシュルの家の書庫から見つかった。前七世紀の文書とみなされる。その内容や特徴に関し、研究者の間で最も議論されているのは、構成と編者についてである。なかでも E・フラーム

が説得力をもって詳述している（E. Frahm, “The Exorcists’ Manual: Structure, Language, Stitz im Leben,” in G. Van Buylaere et al. (eds), *Sources of Eni: Studies in Mesopotamian Exorcistic Lore*, Leiden/Boston 2018, pp. 9-47）。

フレームによると、三部構成のうちの第一部は一二七行の箇所である。従来、二七行目は次の段落の見出しと解釈されることが多かったが、第一部に属すると考えられる。「アーシブの要覧」の一行目と二七行目には、「アーシブトウ（アーシブの技）の課題の初めの語」とある。これは、アーシブが習得し実践すべき事柄（さまざまな儀礼、病気治療、占いなど）の題目を意味する。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の題目が記されている。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。いくつもの儀礼が列挙され、目録のような段落となっている。なかには前三千年紀頃までさかのぼる儀礼や唱えごとがある。このほか、診断占いと観相占いのシリーズや、護符や占いに用いられる寶石、石や植物にかんする儀礼の名が挙げられている。それらは、二七行目に言及されている、エサギル・キーン・アプリという前一一世紀の有名な学者（ウンマーヌ）に帰されると考えられる。

第二部は二八―四〇行で、より高度な内容について書かれている。アーシブは、知恵の神、アーシブトウ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。ナンブルビ儀礼や、「エヌーマ・アヌ・エンリル」、「シユンマ・アール」など高度で権威ある卜占文書が含

まれている。とくに秘められた知識、隠された計画、公にはされていない唱えごとにも身に着ける必要があることが示唆されている。第二部には、第一部とは異なり二人称の動詞が用いられており、アーシブとなるべき人物への直接的な教えの意味合いが強い。それは、限られた者しか到達することのできない秘義であったと推測される。第三部は短く、四一―四二行の部分である。この短い終結部の段落は、奥義を知ったアーシブに対する祝福のメッセージと考えられる。

この文書から、アーシブは学ぶべき事柄の研鑽を積み、修行をして知識や技を獲得していったことが読み取れる。それらは多岐にわたり、人間を取り巻く自然や宇宙に関する高度な知恵へと到達する。なかには隠された秘密の教えも伝授される。彼らは難解なことを秘匿しつつ伝承していた一種のエリート集団だったのではないだろうか。このような構成や内容の「アーシブの要覧」は、アーシブとなるための指南書、アーシブへの階梯の書といえる。

アーシブのほかに、書記、天文予兆占い師、内臓占い師、医療行為者、神殿で哀歌を歌う祭司などウンマーヌとよばれる職能者が存在していた。アーシブは彼らの知や技術にも通じ、宇宙全体の調和をはかることを行っていたと考えられる。アーシブによる儀礼は、宇宙論や生と死に対する深い洞察に基づいて行われていたのである。

誓約文書を礼拝するアッシリア宗教の発展形態とその後

渡辺 和子

アッシリア王エサルハドン（在位前六八〇―六六九年）の時代にアッシリアは最大版図をほぼ達成したが、軍事力だけによる広大な領地の支配はもはや不可能になっていた。王が死んだ直後に懸念される王位継承をめぐる争いを防ぐために、エサルハドンは前六七二年に、次のアッシリア王を息子の一人アッシュルバニバルに、バビロニア王を別の息子シャマシユ・シユム・ウキンにすることを決めて大規模な誓約儀礼を行い、アッシリア内外の要人を招集して誓約させ、その全員に最高神アッシュルの三つの印章を押し、「王位継承誓約文書」(ESODと略す)を与えた。この誓約文書は粘土板としては最大(四五×三〇×七cm)であり、誓約者が各々の任地に持ち帰ることにより、アッシリア支配下での全域配布がなされたことになる。その歴史的信憑性を疑う研究者もあったが、二〇〇九年にトルコ南部のテル・タイナトの遺跡の神殿でESODの「タイナト版」が発見されたことから、にわかに信憑性が高まった。「タイナト版」の発見と公刊(Lainger, 2012)により、それまで知られていた「ニムルド版」九部と「アッシュル版」の断片によっては十分に復元できなかったテクストの箇所、特に§35にある「関係節」が復元され、宗教史的にも重要な事実が浮上してきた。§35の後半にはESODの誓約文書について「この偉大な君主(アッシュル)の印章(が押された文書、神々の王であるアッシュルの印章が押されている、あなた方の前に置かれた(一)の文書を)あなた方の神の(一)〜(kt ulkunu)守ら

ないならば」(ESOD 405-409)と書かれている。このあとに呪いの言葉が続くのであり、ESODの書板を神として扱うことが厳命されていることになる。そして「タイナト版」が実際に神殿に祀られていたことから、同様の実践がアッシリアの支配下に行きわたっていたと想定できる。

メソポタミアの神話では、最高神によって定められた神々々人々の命運(天命)は、「天命の書板」に記され、最高神の印章が押されて初めて確定される。また「天命の書板」は最高神が所持する一部だけとされていた。ESODの書板は大量生産がなされたが、それぞれが異なる誓約者のために書かれ、すべての書板に最高神アッシュルの印章が押されることにより、原文書としての「天命の書板」となっていた。しかし、エサルハドンはもはやそれらを「天命の書板」とは呼ばず、アデー(誓約)とした。またESOD 393には「未来永劫、アッシュルはあなた方の神である」(制定事項⑤)とあり、アッシュルが万民によって礼拝されることを目指す、ある種の宗教改革を断行した。さらにESODの書板に押されたアッシュルの三つの印章の印影によって、アッシリア王のアッシュルを礼拝する姿を示して礼拝の見本としたといえる。すでに十三世紀のアッシリアには「天命の書板」を礼拝する伝統があったことが、当時のアッシリア王トウクルティ・ニスルター一世(在位前一二四三―一二〇七年)がアッシュル神殿に奉納した祭壇の一つ(高さ五七・五cm)から類推できる。その正面には、王が「天命の書板」を礼拝する様子が浮彫で表現されている。浮彫の面の下方にある銘文から、この祭壇は、「神ヌスタクの祭壇」という名をもつ

こと、そして神ヌスクは王の祈りを常時神アッシユルの前で繰り返すとされていたことがわかる。従ってこの祭壇は神ヌスクのようにとりなしの働きをすることが期待されて奉納されている。元来、アッシユルと呼ばれた土地の神格化である神アッシユルは、標準化された像やシンボルをもつことが遅れたが、やがて「天命の書板」が神アッシユルのシンボルとされたといえる。エサルハドンは、誰もが神アッシユルを礼拝することを、書板の礼拝によって広めた。それは少し後の時代に、「偶像」礼拝を忌避し、像で表現されない神による「契約の書」を神聖視する宗教の形成に一つのモデルを提供したと考えられる。

回儒思想の研究——王岱輿を例にして——

丁 小麗

「回儒」とは「回回」（ムスリム）の儒学者を意味する言葉であり、中国史上初めて漢文でイスラームに関する書物を著した人々を指す。彼らは独自の用語を用いてイスラームの思想文化を表現し、また、しばしば儒教を始めとする中国思想を援用して著作活動を行った。本発表は、回儒の先駆者である王岱輿（一五七三—一六一九年生まれ、一六五七—一六五八年没）の創造論を分析することにより、回儒思想におけるイスラーム思想と儒教思想との関係性を明らかにするものである。

本発表では、王岱輿の思想における「創造論」について紹介した。王岱輿の創造論は、宇宙創造論と人間創造論の二つに大別される。

王岱輿の宇宙創造論では、真一（真主）が数一（無極・太

極）を生じ、数一が陰陽を生じ、陰陽は五行を生じ、五行は万物を生ずるとされる。発表者は特に、無極と太極の関係に注目した。無極と太極の関係について、朱子は無極と太極は全く同じものであると主張し、陸象山は無極は太極を生ずる、あるいは無極は太極に先行すると主張する。これに対して、回儒である王岱輿は無極と太極はアダムとエバのような夫婦関係にあると説いた。すなわち、太極（エバ）は無極（アダム）の一部（骨）であり、無極によって生み出されたものである。両者は朱子や陸象山が説いたような関係ではなく、包括的な関係にあり、森羅万象は「大父」である無極と「万物母」である太極によって生成された。これについて王は『正教真詮』夫婦篇の中で「無極はなんという大なるものだ、乃ち夫婦の始まりである」と述べている。

宇宙創造論について、王は基本的に中国思想の自然生成論を認めるが、人間だけは別の方法で創造されたとしている。王の人間創造論は、一神教の創世記に則っている。

王は『正教真詮』元始篇において、以下のように説いている。天地万物が創られた後、第六日に神は天仙に五方（西南東北中央）の土を取れと命じた。その土で人祖（最初の人）アダム（人極）の身体を創り、それから真性を賦与したという。すなわち神は太極から生じた五行の一つである土を用いて、自ら人極を創ったのである。人極はその他のあらゆるものとは異なり、太極からそのまま化生してきた存在ではない。太極は万物の母であるが、人間の母ではないのである。これは、人間も自然万物と同じく「気」から化生したという宋学の主張とは本質

的に異なるものと言える。王は「人」について、左のように中国思想の最も根本的な概念の一つである「仁」と関連付けて説明した。

人という者は仁であり、渾一にして未分であり、これは人極となる。一は二と化し、これは夫婦となる。人極は元来一人であり、夫婦は二人である。一人なる者は人であり、二人なる者は仁である。（『正教真詮』人品）

フランス漢学者のアンヌ・チャンは、「仁」は「人」と「二」で、人は他人との関係の中で初めて人間的になれるということ、と述べている。これは儒教的「仁」の一面面である。それに対し、王は同じく「仁」を「二人の人」と解釈しながらも、ここでの「人」はアダムとエバを指すとした。そしてエバが創られる以前のアダムを「人極」と名付けた。

本発表では以上に王岱輿の創造論について論じた上で、彼が儒教の理論を用いてイスラームの思想を語ったことを明らかにした。

イスラーム地域研究史資料の収集・利用の促進と資料学の開拓

阿里木托和提

人間・社会研究領域では、研究課題に関する資料の収集・利用という段階は極めて重要な研究段階で、現在まで発表者が取り組んできた研究課題は、「イスラーム地域研究史資料の収集・利用の促進と資料学の開拓」(Constructing a System of Collecting and Studying Source Material for Islamic Area Studies)である。世界各国におけるイスラーム研究は、政府・

大学・民間による研究機関が設立され、専門雑誌も発刊されて、多くの研究者が世界各地のイスラームに関する研究活動に従事し、それぞれの研究領域で、既に多くの研究成果が発表されている。そこで本研究の第一の目的は、研究対象となる一次資料を出来る限り調査し、重要資料の全体概要を紹介すること、そしてこれまでの各時代の研究に関して、できる限り客観的に分析・評価をすることである。イスラーム研究史の継承などを時系列的に追いながら、これまでの研究史と先駆的研究者たちの仕事を総括し、継承することは、今後の研究に方向性と課題を与えるものであり、このことが、日本におけるイスラーム研究に手薄な部分を補うのみならず、まったく新しい研究視点をもたらすこととして非常に意義がある。

研究課題は「日本・中国・ヨーロッパ・アメリカにおけるイスラーム地域研究資料の収集・利用の促進と資料学の開拓」で、いくつかのサブテーマに分けて研究を行っている。研究成果として『日本におけるイスラーム研究史—中国篇』春風社、二〇一九年（中国イスラーム・ムスリムは日本でどう論じられてきたか—明治期における研究の萌芽、満州事変を機にした「回民工作」の要請と研究の活発化、戦後の中断を経て、世界イスラームのなかの中国イスラーム研究へ—研究の開始から現代までの研究史を整理・再評価する）と、『中国現代宗教学術史—イスラーム篇』明石書店、二〇一九年（中国の現代イスラーム学術研究の発展と変化過程での「時代背景」「哲学・政治学分野の研究」人物、機構及びその学術刊行物」「学術会議」「参考書と史料整理」「歴史分野の研究」「教学分野の研究」）「文

化及び他の分野の研究」など系統立てて整理・分析する）を出版してきた。これまで行なった重要資料の収集と保存、紹介は、今後の研究や論述に信頼性のある根拠を提供する意味で、大きな意義ある成果であり、多くの具体的な研究方法と経験を積み上げてきた。

そして次はイギリス・オクスフォード大学イスラーム研究センターに研究滞在中で、「ヨーロッパにおけるイスラーム地域研究資料の収集・利用の促進と資料学の開拓」という課題に取り組んでいきたい。そこで本研究ではイギリスを中心に、全ヨーロッパにおける調査（データ収集、整理、分析）と、研究对象となる一次資料を出来る限り調査分析すること、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い。これらの各時代の研究に関しても、できる限り客観的な分析・評価を加えたい。

今回の報告ではこれらの研究成果とこれから取り組んでいる新たな研究課題について紹介することを目的としていた。

イラン知識人の言説にみる神秘主義と文化的固有性

村山木乃実

本発表では、現代イラン知識人アリー・シャリーアティー（一九三三―一九七七）の、中世期の神秘家アイヌルクザート・ハマダーニー（一一三二年没）理解を通して、この二人の知識人の共振のなかに浮かび上がる神秘主義の特徴を考察するとともに、二人に共通する主題としての文化的固有性の問題にもふれる。シャリーアティーの文学作品にみられる神秘主義的思想

に関しては、シャリーアティー研究の分野において研究者間で意見と評価が分かれているという研究史上の現状がある。そこで、ここでは、シャリーアティーは何故およそ十世紀も離れたアイヌルクザートに強い共感を覚えたのか、さらに、この二人の知識人を結びつける神秘主義思想とは如何なる思想的特質をもっていたのか、という問いを軸に、シャリーアティーによるアイヌルクザート認識と理解の具体的な検証を通じて、これまで本格的な学術的関心の対象とされてこなかったシャリーアティーの神秘主義思想本体の実証的な考察を進める上での可能な道筋を呈示しようというのが、本発表の趣旨である。

シャリーアティーは一九七九年のイラン革命以前のイラン社会で、イスラーム・シーア派を再解釈し、イスラームをイラン社会の意識変革に導くための一つの世界観として提示した人物である。奇しくも、彼の死後二年が経った一九七九年にイラン・イスラーム革命が起こったために、革命以前のイランで人々から絶大な人気を誇り、彼らのイスラーム意識の覚醒を指して活発な講演活動を行っていたシャリーアティーは「イラン革命の教師」や「イラン革命のイデオログ」とみなされてきた。一方で、アイヌルクザート・ハマダーニーは、セルジューク朝期の神秘主義者である。学者の家系に生まれ、アラビア語、聖典クルアーン、アラビア語の古典詩、ペルシア詩、神秘学、哲学などに精通し、アブー・ハミッド・ガザリー（一一〇一年没）とともに、彼の弟であるアフマド・ガザリー（一一二六年没）の思想に影響を受けて、神学的・哲学的課題の神秘学的直覚知による克服を目指したが、その非妥協的な言葉か

ら、また政治的策謀によって、三十三歳の若さで処刑された。彼の独創的な神秘思想の本質については現時点では議論があるところである。

本発表では、両者の神秘主義的傾向にみられる共通性として、「既成の知的秩序への挑戦とウラマー批判」を取り上げるとともに、文化的固有性の問題に「ペルシア語による神秘思想構築と民衆への働きかけ」という角度から触れた。シャリーアティーが理想とする神秘主義は、聖職者のような神と人間の介在者の存在を認めない。これはアイヌルクザートのウラマーに對する痛烈な批判と重なるところである。両者ともアラビア語のクルアーンへの崇敬は当然であり、また、特にアイヌルクザートはアラビア語執筆においても代表的著作があるとは言え、ペルシア語による独創的な神秘主義思想の記述の過程には、独自の文化的持続性があらわれている。シーア派初代イマーム・アリーの純粹シーア主義を唱道したシャリーアティーは、神秘家としてのアイヌルクザートのアリーへの敬愛という共通の文化認識を介して、アイヌルクザートと自らを重ね合わせることで、自らが直面している葛藤の根がイランのイスラーム・シーア派の現状にあることを確認する契機になったのではないだろうか。ここに、二人の独創的な思想家の思想的軌跡に文化的固有性の一つの姿を見出すことが可能ではないかと思われる。

本発表では発表時間上ふれる程度にとどまった、両者に共通するイラン文化的固有性については、機会を改めて論じたい。

ムスリム知識人による反テロリズム言論と「現実理解の法学」

果田 彩加

二〇一一年以降のアラブ諸国での政治変動、特に、各地での過激派の台頭は、「国家のイスラーム性とは何か」を問い直す動きを、ムスリム知識人の間にもたらした。また、「中道主義」のような概念を打ち出す動きも、各国で広がっている。こうした思想と深い関係にあるのが、「現実理解の法学」と呼ばれる、イスラーム法学上の動きである。前近代のイスラーム法学者たちが想定してこなかったような「現実」を認識し、適切な法解釈を実施しようとする、法学上の革新運動であり、必ずしもすべてのウラマー・知識人がこの語を用いるわけではないが、その運動の萌芽自体は、一九七〇年代から観察できる。

本発表では、現代イスラーム世界において「穏健派」と目される二人の著名なムスリム知識人をとりあげ、彼らの国家観や、いわゆるテロリズムに相当する概念とされる、イスラーム法学における「内乱」概念の相違を比較することで、過激派が存在感を高めるなかでの「現実理解の法学」の現状を把握することを目指した。

第一にとりあげたアブドゥッラー・ビン・バイヤは、モリータニア出身のマリック学派のウラマーであり、「現実理解の法学」の提唱者である。「アラブの春」以降、穏健派ウラマーの代表格とされたユースフ・カラダーウィーの政治的立場が変容するなかで、アラブ首長国連邦などの支援を受けて、政治的存在感を高めている。

ビン・バイヤは、現代に対処すべき政治的現実として、二〇

一一年以降の政治変動による社会の不安定化を挙げる。こうした社会不安の背景を、彼は、近代以降、「公正（アドル）」の概念が肥大化し、統治者から専門家たるウラマーに対する「諮問」という伝統的な制度から、大衆が政治参加を要求する成熟なき民主主義体制への移行が起こったことに見出す。その解決策は、統治者と被統治者の関係の再考にあるとする。また、「内乱」についても、不正な統治者であっても、共同体に安定がもたらされ、言葉による不信仰がない限りは、彼に対する反乱は内乱に相当すると論じている。ビン・バイヤの思想は、スンナ派伝統主義への回帰と総括できる。

第二にとりあげたサリーム・アウワーは、世俗的な近代教育を享受したエジプト人の法曹である。ムスリム同胞団の改革派に対して大きな思想的影響を持った人物であり、カラダーウィーとも関わりが深い。アウワーは、一貫して、「イスラーム的な権威に基づく市民国家」を支持している。これは、統治者の交代を自由選挙で行う国家であるとともに、唯一、イスラーム法的一般原則に矛盾する立法を行わないことを要件に課す国家であり、穏健なイスラーム主義の主流をゆく思想である。また、自由で正統性のある統治、尊厳ある生活や表現の自由に向けて、大衆が自己充足のために政治に参画してゆくという構想を持つ点で、大衆より統治者に対して深い信頼を抱くビン・バイヤとは対照的な関係にある。

イスラーム法における「内乱」については、現行エジプト法でも内乱罪に相当するこの概念の運用が、恣意的である現実を問題視する。アウワーの批判は、「テロリズム」の概念がエジ

プト政府や世俗的メディアによって恣意的に運用され、ジハード主義者と平和的政治活動を行うイスラーム主義者の双方が一枚岩的に扱われている現状への批判、すなわち、テロリズム概念の相対化へと発展してゆく。

以上の比較によって、「穏健派」と目される知識人勢力の政治論・法学論の間にも、スンナ派伝統主義（非イスラーム主義）と、近代教育を受けた知識人によるイスラーム主義的言論として分類可能な相違が生まれていること、一見広く共有されている「現実理解の法学」のような運動が、現実の認識如何によって、異なる軌道をとっていることを論じた。

トルコ共和国におけるアレヴィー集落における諸儀礼の変化

佐島 隆

トルコ共和国を中心にしてヨーロッパ、北米、オーストラリアなどに居住している「アレヴィー」という自称/他称の人々を見ると、その中心的な活動に「ジェム儀礼」という諸儀礼がある。これについて、アレヴィー・アイデンティティの拠り所であると観察できることがあり、「アレヴィー」の思考、思想、道徳、世界観が見て取れることがある。

ジェム儀礼について一九九五年から二十年以上にわたって毎年、調査、観察や直接聞き取りをすると、幾つかの変化が認められる。その変化は、地域や場所による違いがあり、集団によっても違いがある。時代や時間によって伝統と新たなものが入り交じることもある。国内移動が激しいトルコ国内においては地方から都市への移動による変化、トルコ人以外の多民族存

在の認定による変化、社会的経済的・政治的・文化的・宗教的背景により、様々な変化が認められる。そして政教分離を背景にしていることもあり、組織の作り方にも協会やワクフを根拠地とする活動へと変化している。二〇〇〇年頃を境にして前後を対比させると、地域社会の中のアレヴィー活動の実施から、協会やワクフなどの組織を中心にしたアレヴィー共同体の活動への変化として見ることもできる。地域社会の集落を一つの単位にしてアレヴィー活動をしていたものが、都市部を中心にして様々な出身者の集団であるアレヴィー組織を形成する変化があったこともアレヴィー儀礼に大きな変化を与えたと考えられる。このような変化を、「ジェム儀礼」を中心にして見てみたい。

九〇年代およびその時の状態が残るアンカラ郊外や中央アナトリアの地域社会について見てみると、当該集落や周辺の複数の集落によって、儀礼が実施された。アレヴィー共同体的な関係をジェム儀礼がつかないだ。例えば、夫婦単位でアレヴィー関係に導くミユサーヒプリキのジェム儀礼が行なわれた。また共同体の秩序を乱した場合には、ハルク・マフケメ（民衆裁判）が行われ、その集団からの追放等があり得る。場合によっては一定期間の後に共同体に復帰するジェム儀礼が行なわれ、集落としてのまとまりとも重なる「まとまり」をつくる。死に際して葬式を行なう集落もありうるが、一年後の追悼儀礼をジェム儀礼の一つとして行なうことがあった。

しかしながら、二〇〇〇年頃以降には、イスタンブルやアンカラのような都市部においては、ジェム儀礼がアレヴィー／ア

レヴィーリキに関連する活動へと特化していったようにも観察できる。もちろん都市の協会やワクフにおいては、移住してきたアレヴィーの人々が都市で暮らすために必要な活動、子どもを受験・補習、死者の遺体搬送や遺体処理に関する諸活動がありうる。（死者の追悼については「アレヴィー」儀礼の中に含まず、葬儀に限定した活動への変化とも観察できる。）理念的にアレヴィーの思想や思考と関連していると見なされる言葉や実践が見られるようになる。二〇一〇年用の教科書を見ると、例えばミユサーヒプの解釈が、アレヴィー構成員の犠牲的兄弟関係であったのが、イスラーム共同体の関係（預言者ムハンマドとアリーなどとの教友関係）へと解釈し直されている。

地域社会におけるジェム儀礼の中には（アレヴィーがイスラームの異端あるいはイスラームではないとされるにも関わらず）二〇〇〇年頃以降、ジェム儀礼の中にスンニー派ムスリムやイスラーム等において使われる術語や言葉が聞かれるようになり、「イスラーム」に引き寄せた解釈が見られるようになった。経済的には、組織の会員の会費等、そしてワクフ方式に近い方法によって運営されるようになった。都市部のアレヴィー系組織の場合には、トルコ政府の宗務庁の方向に寄り添い始めているようにも見て取れるところがあり、またコラーンについて、コラーンを勉強する姿勢を示す人々も出てくるのである。

イスラーム法理学におけるハラール概念

四戸 潤弥

ムスリム（イスラーム教徒）は（アッラーが許した）ハラールの世界の生きることが求められてると強調した形でハラール・ビジネスがインドネシア、マレーシアを中心として盛んである。強調が食の場合、食に止まらず、あらゆる関係性において豚肉とアルコールの完全な排除という方向性が見られる。インドネシアの味の素事件（二〇〇〇年）は製造工程に直接関係のない触媒の問題だったが、同国のハラール委員会は科学的根拠を無視してハラールでないとした。同委員会の判断はイスラーム法理学における「クルアーン」や「ハディース（預言言行録）」のテキスト、つまり文理解釈のダラーラ（テキストの精神、その觀念から理解される意味）の適用で豚肉と関係づけられるものの禁止との法判断か、あるいはイシャーラ（直接的に理解される意味に付随する意味）で、豚肉の禁止から付随的に理解される意味内容の適用で、豚肉と関連ある発酵菌利用が否定された法判断と推定できる。味の素製品には豚肉が含まれていなかったがハラールでないとされた。また最近では製造工程や使用に際してアルコールを使用しないハラール製品（装身具、家具調度品）まで売り出されている。ムスリムにとつては購入のコスト高となつて負の作用をもたらすものだ。アルコールと豚肉は飲酒が禁止であるが、飲酒以外の利用はハラールであるというのが伝統的な見解だ。特にアルコールは消毒剤として多方面での利用がなされ、利用できないとすればムスリムたちの生活では不利に作用する。オイルダラーをアラブ・イスラ

ーム諸国の産業育成に投資するために設立された、利子禁止の無利子銀行はその四〇年弱の歴史の中で産業育成促進の役割を果たさず終焉の方向へと向かった。預金は投資預託とし、利益を確定した後の配当であれば最初からハラールであり、それはイスラームの歴史が始まった時点からハラールでいた。無利子銀行の強調は投資活動での元本保証なしとして事業推進者の善管注意義務の免除へと作用し、また事業主への追加投資による事業経営の強化と安定化支援の妨害として作用した。つまりハラール・ビジネスの強調はムスリムたちの生活のコスト高や投資活動の不安定を助長する結果となったと言える。

原則ハラールを前提としたイスラーム法理学においてはハラールの強調は拡大解釈として作用しムスリムの生活を圧迫するのではない。アッラー（神）の創造した世界と万物それ自体は原則ハラールで、そのハラールの中にムスリムにとつてのハラームがある。「クルアーン」の禁止規定は刑法解釈と同じく法典に規定されていない行為は犯罪とならないとの原則を維持しなければならない。つまり「クルアーン」と「ハディース（預言者言行録）」に明示された禁止でなければ原則ハラールというのはイスラーム法理学の伝統である。我々が生きる現実世界が原則ハラールである。その中でムスリムたちの禁止行為であるハラーム（禁止）があるのであるが、さらにハラールとハラーム概念は時間と空間領域で理解しなくてはならない。例えば、恒久的なハラームは三親等婚姻で、断食月での飲食や夫婦の性的関係は恒久的なハラームではなく日没の到来によりハラ

ールへと移行する。カアバ（神の家）領域でのハラームは巡礼が終わり、その領域の外へ出ればハラールへと移行する。豚肉以外の肉がない場合にはハラールへと移行する。ハラールは原状態への復帰、法理学上では法的解除を意味する概念である。

欧米言語やイスラーム世界の言語に訳され、強い影響を与えたユージェフ・カラダーウィー（一九六〇）『イスラームにおけるハラールとハラーム』はその刺激的なタイトルによりハラールとハラームを二項対立のように際立たせ、今日のハラール・ビジネス流行の端緒となったが、その強調の負の作用を意識する必要がある。

家族法のイスラーム性と社会の世俗性

—— エジプト身分法をめぐって ——

八木久美子

エジプトでは一九世紀末から法の近代化が進められ、家族に関する法、いわゆる「身分法」だけが、ハナフィー派法学の主要な見解に依拠しているという意味でイスラーム法のまま残ったとされている。その結果、この法の存在がエジプトのイスラーム性を象徴する役割を帯びた。しかしそれと同時に、家族という「私的」な領域こそがイスラームの領域であるという、イスラーム法の本質を損なうような見方が生まれたことも否定できない。

一九五六年の憲法に初めて「家族は社会の基礎」と明記されるようになるが、この際に家族を意味する語として使われたのはウスラであり、これは通常、核家族と訳される。家族と訳されるアラビア語には、アーイラなど他にも複数の語が存在す

るなかで、コーランに一度も出現しないこの語が選択されたという事実は「身分法」の意味を理解するうえで鍵となる。

一九五六年の憲法とは、現在の共和国体制が確立するナセルの時代に公布されたものである。この時代に「身分法」の領域のみを管轄とする裁判所が廃止され、司法制度の中央集権化が完成している。そうした状況のなかで、「家族は社会の基礎」とされることで、ウスラつまり核家族は純粹に私的な集団ではなくなり、夫と妻の権利義務を含め、家族のありようが社会的ありようを決めるものとして、公的な性格を帯びることになる。

社会学等の専門用語としては、ウスラは核家族、アーイラは大家族と使い分けられるが、母語話者の感覚では両者の違いは別のところにある。代表的なアラビア語辞典を見ると、元来、養われる者たちを意味するアーイラが時に血縁を超えた大きな繋がりの意味するのに対し、ウスラには、「共通の事柄が結び付ける集団」という意味もあり、職場のチームなどがその用例として挙げられている。要するに、ウスラは選別的、合理的に形成されるものであるのに対し、アーイラは道徳的な文脈で語られるもの、つまり個人の意志を超えた次元で成り立つものであり、否応なくその構成員に忠誠を迫ってくるものなのである。

これに対抗するように、ウスラは別の意味で聖化されている。「身分法」の補足説明では、この法律の正統性がコーランの章句を繰り返し引用することによって説明されている。コーランのビザンチン章の一節を引き、ウスラは愛と情けの念に基

づくものであるとされ、これによってあるべき家族とは、個人の意志を超えた血によるつながりでもなければ、生産活動の単位でもなく、エドワード・ショーターが言うところの「家庭愛」に基づくものとしての「近代家族」とされ、しかしそれと同時に、イスラムの教えを体現したものと位置づけられることになる。

アーイラは、忠誠心、帰属意識の向けられる対象という点で、国家と競合する可能性を持つ。アーイラではなく、ウストラこそ公的な意味を持つ単位とすることで、人々をアーイラの成員ではなく、ひとり一人切り離された国民とし、国家に帰属意識を持たせることが可能になる。さらには、アーイラに代わって、国家がその成員、つまり国民を庇護するという形で、人々を国家の管理下に置く。そのうえで、「身分法」をイスラム法と等号でつなぐことで、国家はイスラムの守護者、あるいはエジプト社会のイスラム性の管理者という立場に立ち、支配の正統性を獲得するのである。

世俗主義について、アラブ世界では、宗教的な権威を持つ者、ウラマーが国家を動かすのではなく、国家権力を握る一般信徒が宗教のありかたを制御する状態を意味することが多い。世俗主義をこのように捉えたとすれば、ウストラという語をめぐる一連の動きは、この種の世俗主義を完成に近づけるためのものと見ることができるのである。

第六部会

古事記における「悪神」と禍津日神

稲田 智宏

禍津日神の神格に関して、あらゆる凶悪事をもたらす神と本居宣長が主張し、平田篤胤がこれを否定して以来、悪神か善神か、またどちらでもないか意見が分かれている。それらの見解のなかで禍津日神を悪神とする説明としては、例えば村岡典嗣は「悪神とは、所謂禍津日神、荒振神、邪神の類ひ」といい、小野祖教は「マガツヒが悪神でなければ説明はつかない」もので「マガツヒの荒びはせむすべなきこと」といい、上田賢治は「悪神・禍津日神の荒び」が神話に説かれ「穢れを物実として生まれた神であることが明らかにならば、(略)悪神と理解するのが正当」といい、西宮一民は「神そのものはその《本性》によつて威力を発動するだけのことであつて、善悪には本来無関係な存在」だが、直毘神がその禍を直そうとするという『古事記』の文脈から悪神と判断されると説明している。このように禍津日神の神格判断において、「悪神」と「荒び」が用いられることが多い。

しかし神格を判断する中核となる『古事記』で「荒」「悪」「禍」の使用例を比較すると、「荒ぶる神」は「言向け和平す」つまり言葉によつて従えさせられる存在であり、「悪しき神」や「悪しき人」は武器によつて討ち滅ばされる存在であると区別され、景行天皇と倭建命の言葉からも荒神の荒ぶる程度の甚

だしいものが悪神と理解される。これに対して「禍」は禍津日神に関連しての使用例のみであり、荒神や悪神の行為等に用いられることはなく、つまり禍津日神はまさに禍の神であつて、荒ぶる神とも悪しき神とも表現されていない。本居宣長は「直毘霊」に「禍津日神の御心のあらび」、また「くず花」に「禍津日神のあらび」と表現するが、前述の上田らの説明はこの表現に影響されたことかと思われる。西宮の理解は文脈から悪神と判断されるといっても、禍の内容が不明なまま悪神の語で禍津日神を語つてよいか疑問となる。そこで禍津日神の「禍」とは何かを考える手がかりとして、まずは伊耶那岐命の黄泉国からの呪的逃走と禊祓の場面を比較すると、伊耶那岐命が多くの人草を絞殺するという呪言と伊耶那岐命がそれ以上の産屋を立てるといふ会話、これと禊による禍津日神および直毘神の出現が呼応しているように見える。また禍あれの意味と思われる高木神の「この矢に麻賀礼」は天若日子の死を招来し、この場合の禍も明確に死と結びつく。さらに言八十禍津日前という地名が允恭天皇記に伝えられる甜白禰前（甘樫丘の先端）で曙立王が行つた宇気比は、葉広熊白禰を枯らしたりするが、これも死を連想させるものといえよう。甘樫丘に禍津日神という避けるべき悪神を祀る地と思わせる伝承や記録はなく、言八十禍津日前で乱れた氏姓を正すための神判が行われた記事においてもそのような記述はない。つまり倫理的な悪がもたらされるのではなく、西宮の言葉を借りれば神は「その本性によつて威力を発動するだけ」であつて、それは『古事記』の文脈では討ち滅ばされるべき悪神とはいえないのではないか。してみると御門

祭祝詞の「四方四角より疎び荒び来む天の麻我都比と云ふ神の言はむ悪事」という姿は『古事記』以降の信仰であり、これをもって記の禍津日神を考えることはできない。

禍津日神は死という禍を發動する神と理解されるが、それは罰や必然的で不可避の死であり、倫理的な悪ではない。ゆえに悪神として討ち滅ぼされることはなく、伊邪那岐命の産屋発言と同じく直毘神の出現という対処が取られるだけである。この意味において禍津日神は『古事記』の悪神や荒神とは異なるため、禍津日神の神格を論じる場合、前述四氏のように悪や荒という語を使用するのは不適切ではないかと思われる。

白山——中宮試考——

小林 一葉

紫式部が白色に興味を示し、「名に高き越の白山」（『紫式部集』八二）と詠い、日本三名山の一山として勢威をふるえたのは、何をもつてのことなのか。高く何を誇示できたのか、常に考えてしまう。『塩尻』巻之九に日本三不足として「鞍馬無福人、八幡無武勇、多賀無寿長」とあるように、白山神の示現や靈験、見神も時をおって薄れていくことは信仰の順流といえよう。が、晩近に到っても時世装を取り入れながら、信仰要素は連々と存続していたことは否めない事実で、信仰組織として例外はなからう。

白山は「越の白山」、「北国白山」などと通称されるが、白山修験道の階梯として、その中宮の眺望を試みたい。つまり三宮制（五来氏『修験道入門』第一章「山伏の開祖」で命名）につ

いてである。三宮制とは全ての修験の山に該当するとはいえないまでも、上宮、中宮、下宮から構成される山岳宗教組織をいう。その中宮の試考である。

『塩尻拾遺』巻六十一（芽垣内本）に

白山今越前国に属す故、白山賢聖院二百石を領せり。されど、加賀国白山領七十四石也。故に加越兩國、此の山を諍ひ、訟に及びしこと度々なりとかや。今は兩國の主の主維をはなれて、関東の御沙汰なりとかや。凡て平泉寺（越前）白山寺（加賀）須原等の人、各々白山は我が山なりと思へり（《》は脚注）

と、著者天野信景の博識と世伝とを録すが、たとえ問題とする箇所が虚構であってもそれぞれの立場そのものであろう。もっとも世伝の虚実が雑じることこそが修験道にとって重要と信じたい。「須原」は洲原白山社で（所在地は須原。社名は洲原）、かつて美濃馬場下山七社の別宮だと推考したことがある。「平泉寺（越前）白山寺（加賀）」は二馬場の下宮（白山では本宮と称する）であることは『源平盛衰記』「三箇の馬場願書の事」で明らかである。ところが、美濃馬場では別宮をして、美濃馬場本宮に仕立てあげているのである。

それでは本来の美濃馬場本宮である長滝寺とはいえば、中宮もしくは本地中宮と称し、平泉寺も先出と異なり白山中宮と自称するようになる。この名称は徳治三年（一一三〇）の「六波羅下知状」（鎌倉遺文「一三二四九号」）にあり、それに加賀馬場の「白山中宮佐羅別宮」とある「白山中宮」の借用であるら

しい。本宮である平泉寺や長滝寺がなぜ白山中宮、本地中宮と時代の移変とともに自称するようになるのか。これらの名乗りは単なる仮構とはおもわれず、ここに中宮を解く鍵があり、中宮とは何かを起義できよう。

本宮とは白山坐神が最初に勧請された下白山であり、その勢力強大にともない、それは本宮が上宮（白山では奥の院と称）を影響下に置くということでもあった。その本宮に対等、対峙する態度で中宮と名乗るようになったのであり、それはあたかも禁中における后妃の皇后と中宮同様に、本宮より後の名称発生であろう。

越前と美濃馬場共通の本来の中宮である白山中居社の衰廃のままに、禪定道の文字通りの中居となった時点、それは鎌倉末から南北朝時代だろうが、平泉寺、長滝寺それぞれが最も強盛を誇った時期に、白山中宮、本地中宮と主張したのは、奥の院をも差配するという覇権が絡んでいた。つまり、三宮制は変化はするものの、白山修験道にとって不可欠だったのであり、それが足枷として働いてもおり、平泉寺、長滝寺は中宮と専称せざるをえなかったのである。この認識に立ち、中宮を意味付けると、第一に御山の里に立地し、奥の院をも影響下に置く覇権を有することは、白山命名已往の御山信仰の発祥地と想定される。第二に中宮より山内は女人禁制だったと結論付けられよう。

中江藤樹の谷川寅への教え

鈴木 保實

谷川寅は『岡田氏本年譜』によれば寛永十五年（一九三八）藤樹三十一歳の時「業を門にうく」とある。医学を学ぶとは書かれていないが、『門弟子並研究者伝』に備前侯につかえ御医師として二百五十石の禄を食んでいたとあることから、藤樹の下で医学の業も学んだ医学の弟子の一人として見、藤樹が与えた手紙三通からその教えをみていく。

谷川寅入門の頃の藤樹と医生の状況。入門の年に、大野了佐が大洲より医学を更に学ぶために来た。藤樹はこの年の夏に『持敬図説』・『原人』を著す。寛永十六年。先生三十二歳夏「藤樹規」・『学舎座右戒』を作り諸生に示す。三月山田権が予州から医学を学びに来る。谷川は他の学生と共に藤樹の講義を受け、了佐や山田権の影響をうけて医も学んだであろう。藤樹はこの夏から毎日清晨に孝経拝誦を塾生と共に実施。谷川も山田も門下生として参加したと思われる。十七年。藤樹三十三歳。この年に『性理会通』を読み、毎月一日太乙神を祭るようになる。此の祭りは妻高橋氏の死の正保三年夏四月まで続く。秋「翁問答」を著す。冬「王竜溪語録」を得。谷川が藤樹のもとで何年学んだか未確定ではあるが、その退塾時までの幾年かは藤樹の講義と日々の塾での実践、塾生間の影響も受け医も学べる環境の中で医学を習得していたと思われる。

正保二年先生三十八歳の夏の「答谷川子」の手紙。医学面の指導の言葉は無く、実生活の対人関係についてうまくいかない心の持ち方を問われて、「すくみ」、「自己心上之邪を克去り」

「自己」心上の独を御慎みあるべく候」「能御体認」「唯自反慎独の心にて」等、心術の言葉もちいてそれを正すための実践方法を述べ、その「体認」を促している。正保三年先生三十九歳の春の「答谷川寅」の手紙。ここでも医学面の指導の言葉はなく、心の工夫について答えている。春正月二十五日、次男鑄が生まれ、仲条太が医を学びに来る。夏四月三十日、夫人高橋氏が二十六歳で死に、太乙神の祭りを止め、以後祭らなくなつたが毎朝の孝経拜誦は続けていた。この手紙で藤樹は谷川に、「本体」を見付け、「忠信を主とする取入」をせよと説く。このことは藤樹が「本体」こそ見付けるべきもので、これを藤樹は「明德」「孝徳」「良知」「独」等とも呼んでいる。それは本来誰にでも天より賦与されているものであるが、「意念」の黒雲によつておおわれている。それを正すためには「本体」を見付けだし、それを我が心の主宰とすることが第一になすべきことだと説く。

「与谷川氏」成立年代未詳。これは三つの質問に答える内容で、一つ目は「名利の欲」にとらわれて志が立たないことへの答えとして明德を第一の宝とせよと説く。二つ目は「心術」のポイントは「格物致知」で、「格物致知」の要は「慎独」だ。「視聽言動思」の道に違ふ処を正して、自己の「良知」の本体にたどり着き、「良知」が常に明らかなるように「視聽言動思」の五事を正せ。「良知」の実体は愛親敬親の心で、赤子の愛敬こそ天性の真情だ。人欲の愛敬と混乱せず、これを体認せよと説く。三つ目は「愛敬」を得心できないことへの答え。「良知」の実体は「愛敬」で、この心は常に内にあつて発露しないので

中と名づけ、温和にして物にふれて節にあたつて背かないので和と名づける。中和の外に愛敬なく愛敬の外に中和はない。「仁愛」の「仁」の状態も「大学」や「中庸」にいう「明明徳」「止於至善」「致知」「慎独」のことと説く。最晩年の「貌言視聽思」に至る前の思索段階の教えと推定する。

藤樹は学問とは聖人に至る道を学ぶことと体認し、この谷川寅への教えもその根幹は「本体を見付け一心の主宰とする」と。それは「五事を正して良知に至る」ととした。藤樹は聖人に至るための道を教えたのである。

山崎闇斎の神学思想とその基盤としての「山王」信仰について

久保 隆司

本稿は「山王」との関係性を媒介に、山崎闇斎（一六一九—一六八二）の神学思想の基盤理解を深めるための予備的作業である。闇斎の幼少期からの思想形成を研究対象とする場合、解釈学の導入と傍証の有機的併用の手法は、文献的制約の超克に一定の妥当性と有効性があると考える。闇斎は、二十代前半の朱子学への「転向」後、仏教を排斥したことから、通常、否定的な文脈を除いて、仏教との関係に言及されない。しかし、本稿は、闇斎の成人後の姿勢と成人以前に養われた基盤との断絶ではなく、連続性に注目する。具体的には、神仏習合の代表格・山王の環境との関係性の検討であり、闇斎の神学思想の底流、無意識的な基盤の一端を明らかにすることを目的とする。

「山王」という神的存在とその環境には、例えば、比叡山系（近江大津側）の太古の磐座信仰から、古代の最澄、円珍らに

よる神仏習合的運動、本地垂迹説、本覚思想と王法護持の中心寺院としての天台教団の確立と日吉神社や信徒との独特な関係性、中世の慈遍による伊勢神道などの積極的導入による皇統中心の神学思想の強化、近世には日吉の申し子の猿・豊臣秀吉による日吉神社の復興、江戸初期の天海の山王一実神道の構築と東照権現となった徳川家康の神格化まで、千年を超えて様々な信仰や意志が詰まっている。「山王」を取り巻く様々な集積を整理する補助線として、「コンプレックス」概念をユング心理学から援用する。古代からの宗教的な神性やその象徴は集合的無意識に由来するとのユング心理学の仮説を「山王」解釈に適用し、古代から近世に至るまで「山王」の存在感を核として、多重的、多義的に形成、累積された無意識的な心象の複合体を、「山王コンプレックス」と仮に呼ぶ。ユング心理学的概念の導入は、宗教的な心象風景の分析において有効な試みと考える。本稿では、「山王コンプレックス」を、閻斎思想の根源、重要な母胎と仮定する。例えば、閻斎自身の生と死に関する重要な逸話には、神仏習合で有名な日吉神社・「山王」が強く関わっている。青年期、三教一致支持の臨濟禅僧・閻斎は、儒教へ転回し、還俗した。しかし、閻斎が生涯にわたり、本質的な存在レベル（仏教以前から）の「山王」の影響を受けていたのならば、生涯に渡って「山王」との強い関係性を維持・意識するのも当然となる。閻斎の生育歴ならびにその神学との諸々の意味ある関連事項、例えば、心神、神籬警境伝、大己貴神、大黒信仰、国常立神、天照大神、猿田彦神、庚申信仰などが集合的に織りなす布置（コンステレーション）は、「山王コンプレック

ス」に内在していることがわかる。閻斎は、表層的な神仏習合の奥に根ざす根源的存在を受け入れ、大切にしながら、そこに朱子学が言説化と構造化をもたらし、独自の神学が形成されたと考えられる。

近世前半の閻斎の神学思想を、H・オームスは「徳川イデオロギー」とした。公的な知識（朱子学的なユニバーサルな原理）からの構造化や、啓蒙的意識（社会変革を目指す）の存在がその神学に見られ、完全な形で言説の二様式・神話的物語と言説的議論が働いていることなどから、日本で唯一のイデオロギーと解釈したのである。同じく「山王コンプレックス」を母胎とする神仏習合の山王一実神道は、宗教・儀礼的観点からの徳川体制維持を目的とする補完性から、その政治体制とともに崩壊した。一方、尊皇を最重要視する神儒兼学の閻斎神学は、明治期以降も、近代日本社会の構造に、変容しながらも基盤を与え続けたと推察する。以上の仮説の妥当性をより高めるため、今後、さらなる探究、検討が必要である。

神社祭式の理論と実践——関係法令の変遷に着目して——

竹内 雅之

本発表では、現在神社で行われている祭りのよりどころとなっている神社祭式の淵源を近代の法制に求め、その制定過程を検討する。明治八年に法令により定められた神社祭式は神祇行政を預かる政府の意向により、あるいは全国の神職による実践により、順次改定されていった。皇典講究所・國學院大學の神道祭祀学者にして礼典師範である青戸波江（一八五七—一九二

九は『神社祭式行事作法教範』のなかで「祭式に関する必読書」として「神社祭式」（明治八年）・「神社祭式行事作法」（明治四十年）・「神社祭祀令」（大正三年）・「神宮祭祀令」（同）・「神社祭式」（同）を掲げ、明治から大正時代にかけて制定されたこれらの法令を神社祭祀の理論的根拠として重視している。法令の変遷をみるとこれらの理論が形骸化したものではなく、祭りの実践をとおして、より現実的により緻密に改定されていることがわかる。以下に神社祭式の理論と実践について、その往還の具体例をみてゆく。

式部寮達「神社祭式」（明治八年）は式部寮が神社における恒例祭祀について祭祀の淵源・式次第・祝詞・神饌をまとめた法令である。「神社祭式行事作法」（明治四十年）は内務省が定めた「神社祭式」の細則である。これにより式次第を構成する行事と神職の動作の詳細が統一された。大正三年には式部寮による「神社祭式」は勅令「神社祭祀令」・内務省令「神社祭式」に整備された。「神社祭祀令」は「皇室祭祀令」・「神宮祭祀令」とともに、明治四年の国家祭祀の指針「四時祭典定則」が具現化したものに他ならない。明治八年から大正三年までが法令整備の主要な期間である。つぎに明治八年式部寮達「神社祭式」成立までの試行錯誤の過程を示す。

明治四年十月の「四時祭典定則」は神祇省が示した国家祭祀の包括的な規則で、元始祭をはじめとする三十ほどの国家の祭祀が大祭・中祭・小祭に分類され、それぞれの祭祀を所管する担当が明記される。同時に祭場も、皇廟、神嘉殿代、八神殿、神祇省と記載される。祭場が明記されない祭祀は神祇省官員が

参向する神宮・神社の祭祀である。これよりさき明治四年のはじめには神祇省京都出張所が廃止されていたので、神祇省官員は東京より全国神社に参向することになっていた。明治五年の五十ばかりの出張祭祀のうち官祭として執行されたのは約半数である。表向きには祭日あるいは次第が未定のため神社限りの例祭を行なっているが、中央官員の不足は否めない。

神社例祭とならび祈年祭もまた重視されていた。四年五月には神社制度が改正され官幣大社・国幣中社が列格された。八月、神祇省が廃され神祇省が置かれる。九月、神祇省神殿に鎮座する皇霊が宮中に奉遷される。そして翌五年二月四日、神祇省奉行の祈年祭では社格制度が確立したため、官幣大社二十九社・同中社六社・同小社一社の官幣が神宮幣・神殿幣に加わる。この年の幣帛は現物であったが翌六年より金幣（現金）に変更された。幣帛が現金に変更されると官国幣社の序列が見分けるべく、式部寮達「神社祭式」の試案によると、幣帛にかえ神饌を社格の指標とする動きがみとれる。

祝詞、幣帛、神饌などの神社祭祀の基本構成は古来不変であるが、近代の国家祭祀においては案、雲脚臺、三方などの祭器具が規格化され、神饌の台数が細かく定められた。また神職の神拝作法や起居進退の取り決めもできた。これらはすべて神社における祭り、あるいは神職講習会における検討を経て決定されている。戦後、神社は国家の管理を離れたが、なお理論と実践は神社祭式の両輪であり、時代に対応した機能的な神社祭式が豊かな祭りの発展につながるものと考えられる。

国学者における礼楽論

井関 大介

本発表では、本居宣長による礼楽論の受容について考察する。儒者の礼楽論では、型に則った実践によって無意識裡に心が変えられていくような文化的装置である礼楽によって、中国古代の聖人が治国平天下を実現していたと考える。中でも祭祀儀礼は重要な礼であるが、特に荻生徂徠の礼楽論においては、鬼神も聖人の仮構した概念とされ、為政者が自身の謀を鬼神に仮託して民に施すといった詐術性をも含み、マキャベリズムとさえ評される。それゆえ、徂徠から宣長への影響は様々に論じられてきたが、宣長の古道論の中でも神信仰に関わる面については、徂徠の礼楽論的なそれとは異質なものとされることが多い。

ところが、『直毘魂』で宣長は、「聖人の道」を「人をあざむく道」「世人をなつけ治めむための、たばかり事」と酷評しており、「道」を為政者の制作した礼楽制度とする徂徠の論を確かに踏まえている。一方、「神の道」は人智による作為でなく神からの伝えで、人の「真心」に即したものであると差異化するが、この主張は『古事記』の神話以外に根拠を持たず、当時の知識人達には受け容れ難い立論であった。それゆえ、『直毘魂』草稿を読んだ儒学者である市川多門は、「神の所為」云々は修辭として差し引き、宣長の主張は結局「聖人の作為」に対する「自然」の優越という老荘の立場であると見た上で、日本の神も実は人間であり、「神の道」も自然のままではなく人間の作為であるとして「聖人の道」と横並びに論じる。宣長が儒

教批判に用いた礼楽論的な「道」論を『古事記』にも向けるなら、当然そのような結論に至ろう。しかし、宣長はそうした相対化を断固として退け、再び「聖人の道」だけを「造り事」と貶める反論をしている。この奇妙な論争は一見、宣長の「神の道」が礼楽論的な「道」論とは無関係であることを示すかのようではある。しかし、実際には、若年時の書簡や随筆において宣長も多門と同様の相対主義を示していたのであり、日本の古伝説を礼楽論的に考察する作業を経た上で、あたかも徂徠が聖人の礼楽を通して世界を見ることを選択し、経書の鬼神概念をそのまま肯定したように、『古事記』を信じる立場からのみ発言するという態度を貫いたのだと考えられる。不可知論を前提とする一種のパススペクティブズムにより、古伝説絶対主義を「古道」の徒の正しいふるまいとして選び取ったであろうことが、『答問録』その他での発言から推察されるのである。

明示的には、当然ながら、宣長は儒教の礼楽論を拒絶していた。明確に礼楽思想に基づいた聖武天皇の宣命に対し、「礼も楽も様々な「わざ」のうちの一つでしかなく、これらを特別に治国の術として論じるのは漢国の習慣に過ぎない（日本の古道論には関わりがない）」と註釈している。しかし、宣長の古道論の内実を見ると、日本古来の「わざ」・「てぶり」全般が「神の道」にかなう直き心のありようと一体であるような、言わば自然発生的な礼楽として論じられている。実際に、『古事記伝』や諸書からの抜き書きには、神事および婚礼や喪礼など、儒教の主要な礼に相当する日本古来の「わざ」を再構成することへの強い関心がかがえる。そして、神事と並んで「古へのでぶ

り」が残されているとされるのが和歌であるが、初期の歌論では、和歌を音楽の一種として論じ、「人情に通じ、物のこころをわきまへ、恕心を生じ、心ばせをやはらぐるに、歌よりよきはなし」（『排蘆小船』）と、「風を移し俗を易ふるは樂より善きは莫し」（『孝経』）に擬えたかのような表現で、人情を「化する」歌の機能を強調していた。また、古風だけでなく後世風の歌に高い価値があることを論じる上で、儒教の礼の歴史の変遷を引き合いに出している。晩年の宣長はその痕跡を払拭しようとしているが、儒教の礼楽論を意識して日本の「わざ」について、さらなる検討を要する。

近世中期復古神道の形成と国学

松本 久史

「復古神道」は神道史理解のために大正期頃から使用されるようになる近代的な用語であるが、その対象とする範囲は、研究者によってまちまちであり、四大人を中心とした国学者の神道思想に限定したものから、神社・神職だけではなく草莽の民衆層の社会的活動を含むものまでさまざまである。

復古神道研究の現状の課題は二つの点で、発表者がかつて指摘した近世国学研究の問題点と重なり合う（松本久史『荷田春満の国学と神道史』弘文堂、平成十七年）。ひとつは、思想内容の分析や比較が中心的な関心であること、次に特に篤胤以降の十九世紀に時代が偏っていることである。日本宗教史上の復古神道の意義を明らかにするために、解明すべき課題としては

何が不足しているのか。すなわち、近代以降の研究蓄積がある儒家神道・復古神道など学派神道のテキスト中心の神道思想史（思想史学分野）と、近年進展著しい近世的身分編成・本所論などの近世神社史（歴史学分野）研究との間を「つなぐ」研究が必要である。それと同時に十七世紀の儒家神道による神道復興の主張と、十九世紀の復古神道の普及との間の時代的な断絶を「つなぐ」ことである。そのためには、特に形成期である十八世紀前半期の実態把握が重要である。

復古神道形成期の考察において、荷田春満とその門人たちの学問と活動を追うことにより、まさに神道思想と神社・神職の活動を「つなぐ」ことが可能となる。春満の学説形成は、元禄七（一六九四）年の稲荷社「本願」寺院の愛染寺と社家の間の訴訟において、「唯一神道」化を目指す社家の主張が認められなかったことが大きな要因である。これに際し、春満は荷田氏独自の稲荷由緒を作成し、元禄十三年に江戸に出府、稲荷社における自家の立場の確立をめざした。春満の門人網は、神田明神を中心として江戸で形成された既存の神職ネットワークを基盤として、「唯一神道」の神社、もしくはそれを指向する神職により形成されていた。元禄当時、神道をめぐる江戸の状況は、垂加派は神職へ浸透の度合いが低く、吉川神道では、惟足が元禄七年に没している。その中で、非吉田・吉川、非垂加の立場である春満の学問の異質性は顕著である。

復古神道の成立する場・担い手に注目すると、神田明神（東京都千代田区神田神社）の芝崎好高、浜松諏訪社（静岡県浜松市五社諏訪神社）の杉浦国頭、子易明神社（神奈川県伊勢原市

比多神社）の鵜川直積、菊岡八幡宮（千葉県市原市菊岡八幡神社）の根本胤満など、江戸出府直後の元禄十三（正徳四（一七一四）年ごろ）に入門した神職たちの共通項は、社内の神仏分離を実現、もしくは指向し、神葬祭や靈祭を実施している。また、地域神社・もしくは社内における立場の確立を目指しており、それらは元禄七年当時の稲荷社における荷田家の立場と重なり合う。春満の提供した古典研究とは、祭神・由緒の確定や神職家系の形成、祓・祝詞・神拝作法など祭典の改訂に関わり、神職にとっては頗る「実用的」であり、現場神職の「ニーズ」に対応した学問であった。

一方で、春満の門人は吉田家を執奏とした神社の神職が中心である事実が示すものは何か。彼らには反吉田的行動はなく、神社の現場においては吉田神道と復古神道は補完的關係性にあったことが想定される。学問（復古神道）と職分（吉田神道）の棲み分けがなされ、神葬祭の実施においても、復古神道受容者と吉田配下神職は排他的關係にない。復古神道と吉田神道は同時並行的に幕末まで拡大していく。従来の思想史的分析では見えないもの、歴史学的方法では見えないものを、復古神道の史的展開を再構築することで、今後、展望できるであろう。

「神祇史」と表象——宮地直一の神道美術観——

石倉 孝祐

戦前期における神道研究において、実証史学の立場から大きな足跡を残した研究者に宮地直一がいる。宮地は内務省神社局考証課長として神社行政の実務に携わるとともに、その一方

で、一九一八年より東京帝国大学文科大学国史学科で、一九二二年からは國學院大學で神祇史を講じ、内務省を退いた一九三八以降は東京帝大神道講座教授の立場で、厳格なアカデミシャン神道研究者として活動したことはよく知られている。今回の発表では宮地の東大教授時代の著述を中心に、『三十番神繪像説』（一九三八年七月刊行）、「住吉明神の御影について」（『國華』六〇〇号、一九四〇年十一月）および國學院大學伝統文化リサーチセンター所蔵「神道美術序言」から宮地の神道美術観を検討した。これらの言説と表象の分析を通して近代の制度である「神祇史」「神道史」のフレーム形成を補完する絵画・彫刻等の表象が果たした役割が明らかとなり、再帰的に布置された「近代神道学」における言説の形成と変形全般に関わるシステムとして捉えた上で、一連の表象への関心がいかにテクスト生産の実践となつていくかを明らかにした。まず「三十番神繪像説」で宮地は、三十番神信仰の淵源を灌頂経・千手経に求め、また中国五代の三十仏礼拝が日本に伝播して天神地祇結番の神となつた経緯を、天台側の資料としては『叡岳要記』、また『台記』などの公卿日記を引用し、これが禁闕守護となつた経緯を論証する。ついで鎌倉期以降日蓮宗内での三十番神信仰受容と吉田兼益との交渉の結果、兼益の神代再臨の神々を日蓮に伝授したという唯一神道の主張を紹介する。なお、これらの検討に際し使用されたテクストは東京帝国大学神道研究室旧蔵資料の中で『番神問答記』、『法華神道秘訣』として確認されており、旧神道研究室保存資料が研究資源として活用されたことが確認される。ついで「百王の守護」とされた三十番神それぞ

れの図像について個別解説を施し、分析を行っている。各神像の像容、アトリビュートなどへの言及は詳細を極め、宮地自身の神道イコングラフイへの関心が窺える。次に論文「住吉明神の御影について」であるが、住吉神影について「住吉大社神代記」を引用し「等しく人間の形象を以てした古人の純なる信仰形態」と述べ、住吉神の「現形」した姿を論じる。これは図像的には「白髪のお翁杖をたづさはる姿に「影向」したと述べている。注目すべきは、住吉神の形象の図像的固定化の過程において、宮地が三十番神信仰の関与を指摘していることである。当該論文中、三十番神に言及する箇所は複数あり、この時期の宮地の問題関心が偲ばれる。さらに「神宣と神容と相俟つて全きをなし、この種の神容は神宣を発せんために人間界に近づかれつつある状態の描写」とみなし、表象と言説の相関する神聖顕現の様態を論じる。最後に「神道美術序言」における宮地の神道美術への関心であるが、文中、「蘇山君」の業績に触れ、「神像神器図集」また「藝苑巡礼の會」に言及するところから、このテキストは美術史研究者でありコレクターとしても知られた堀口蘇山の未刊の著作への序文章稿であったことが推量され、「昭和十五年の秋、大倉集古館に於いて紀元二千六百年を奉祝すべく、未曾有とも称すべき組織的な神道美術展覧会が開催せられた」とあることから執筆時期が判明する。未完の当該論文にみられる宮地の問題関心は、仏教との融合を評価し、異文化をも包摂する態度に神道の独自性を指摘している。これとともに神道美術の範疇の中で「第一類 内部遺品 御神霊関係遺品 御神像・御霊代」として特筆し、殿内装飾の工芸

や神宝をあげる。さらに祭祀に関する遺品、由緒関係遺品・奉納品・建築さらには「発掘品」を指摘するなど、この時期の宮地直一が神祇史の言説からより広範な神道史の再構築を、神道美術の表象を通じて希求していたものと評価することができよう。

金子白夢牧師の女性観

菅原 研州

本報告は、近代・戦前にかけて、主として神戸や福井、名古屋などで活動した日本基督教団の金子白夢牧師（一八七三—一九五〇）の女性観を検討したものである。

既に一部の婦人運動関係の研究者によって指摘される通り、市川房枝（一八九三—一九八一）は名古屋在住時に、当時の名古屋で結成されていた文化人グループに出入りしており、その過程で金子から受洗した。

市川本人の述懐では、強い信仰心を抱いていたわけではないが、教会に少しでも献金すべきと思うところもかくも受洗したのである。なお、その際、市川は文化人グループの名称について「水曜会」であるとした。しかし、その会を主催していた長野浪川牧師、『名古屋新聞』主筆・取締役を務め、戦後には名古屋市長として伊勢湾台風の後処理に当たった小林橋川、同じく『名古屋新聞』主筆であった与良松三郎などの記録によって、市川が金子から受洗した時期と推定される大正三〜五年頃の文化人グループの名称は「清話会」であり、しかも、開催曜日に因む名称は「水曜会」であると判明した。後にその会は政治色

が強くなったため、大正八年頃には分裂して、教育改革や社会活動を議論する「市民大学」が組織された。金子や長野が参加したのはそちらの会であり、しかも、市川が指摘した「木曜会」とは、「市民大学」参加者が金子を専任の講師と仰いで組織されたもので、大正九年からの活動であった。その点から、大正七年に名古屋を離れて上京した市川が参加したのは、「清話会（水曜会）」であったことが分かるのである。

また、名古屋在住時の市川は、キリスト教界の総合雑誌であった「六合雜誌」に、「結婚問題」（一九一六年四月号）、「不徹底なる良妻賢母主義」（同年六月号）を投稿した。

一方、金子には「女性の愛と美」（東洋出版、一九二四年）という著作が存在し、内容は「女性美礼讃」「恋愛美礼讃」「結婚美礼讃」の三章からなり、それぞれ八〇〜二〇〇程度の短文が収録されている。金子の説教は、非常に情熱的に語るものという評価もあるが、その心情が文章からも感じられる内容である。金子自身は「女性美」「恋愛美」「結婚美」を、以下のよう

に考えていた。

まず、「女性の愛と美」において、「来たるべき新文明を生み出す力は、女性礼讃の懐からの生まれ来る」との基本的立場を挙げ、「女性美」とは神が天地創造で最後に生み出した最高傑作であると主張し、宗教的には人格的価値の最高美を表しうる霊器とまで礼賛した。「恋愛美」とは、愛とは神であるとの立場から、愛の無限性、絶対性、永遠性などを礼賛し、我々人間の幸福を保障するものとした。「結婚美」については、神が定めた使命を人間が実行するための最高の方法が結婚であると

し、女性は恋愛による結婚をし、平和な家庭を築くことが出来ると奨励したのである。

そこで、本報告では、特に市川が主張した「良妻賢母主義」について、金子との同異点を探ってみた。その結果、市川は自らを受けた教育や、家庭環境などから、旧来の「良妻賢母主義」を批判したが、金子はむしろ、「結婚」や「良妻賢母」というあり方について、女性の素晴らしさを讃歎するものの、根底に横たわる価値観は旧弊的なそれであり、明らかに市川の立場とは相違することが判明した。

市川の自伝からは、洗礼を受けた金子について、余り詳しいことを記さずに、冷淡な関係であった印象も受けたのだが、金子を始め文化人グループの他のメンバーなどと、女性観について共有出来なかった可能性を指摘するものである。

Nitobe Inazō's Religious Views and Involvement in

Women's Education

Stephanie Midori KOMASHI

新渡戸稲造の教育や国際政治における活躍についてはよく研究されているが、英語圏では、新渡戸の宗教観については今まであまり研究されていない。新渡戸の宗教観が、新渡戸の様々な女性層との関わり方、および新渡戸の女子教育への関与の仕方にもどのような影響を与えているかを分析してみたい。

まだ普通に用いていない時代に、新渡戸は国際連盟の仕事で「Feminism」という言葉を書いていた（全集第十五巻、三四頁）「What the League of Nations Has Done and Is Do-

Big)。そして、「女性の地位の向上は今や日本で最大の社会問題です」と述べている（全集第二十二巻、五〇頁、「インターチェンジ」）。日本には影響力をもつ十一人の女性天皇が存在し、奈良時代には女性が社会的に自由であったという記録が残されており、新渡戸はそのような時代を復活できると論じた。それに加え、女性の地位を向上させる宗教的援助として、クエーカー（友会徒）に「女学校」を設立するための協力を頼んだ時、「今、わが国で、それ以上にあなた方の注意とご努力を必要とするキリスト者の活動分野は、ほとんどないと思います」と強調している（同右）。

札幌農学校で生まれた新しい教派の札幌バンドの教授ウィリアム・ベン・ブルックスはクエーカーのウィリアム・ベンにちなんだ名前であるため、札幌バンドにクエーカーの影響を与えたことは当然だろう。英国非国教徒の思想の影響を受けたウィリアム・スミス・クラークは、クエーカーのスタイルを札幌バンドに紹介したようにも思う。当時、札幌バンドの一員だった新渡戸は、トマス・カーライルの『衣裳哲学』のおかげで非国教徒のクエーカー派の創始者のジョージ・フォックスのことを初めて知った。後に、彼は留學中にクエーカーになった。最初から女性のクエーカーのリーダーは多く、男女平等のためにクエーカーは動力していた。そして、留學時代にクエーカーの女性の活動に協力したため、新渡戸は、宗教と女性の地位の向上には関係があると考えた。

新渡戸の女性観は人間性を三段階（外界物質界、思考の世界、靈的平面）で捉える視点に根ざしている。女性は特別な家

庭の徳を習得することができると考えた彼は、女性が愛に優れていると称賛し、イエス・キリストの献身や自己犠牲を自ら示した模様に基づいて、女性の自己犠牲を讃えた。現代におけるジェンダー本質論者だったと言えるだろう。

優れた女子教育とは、刺繍、裁縫、編物、英語、音楽や家事などの科目を含め、看護婦、病院の付添婦、慈善団体・矯正団体の主事などになるように生徒の個人的な見識と道德的美徳を完璧にするためのものだとは彼は理解している。「新しき女」には、「弱点を矯正」するために、キリスト教にある「宗教の力」と「宗教心」が必要だと述べた新渡戸（全集第二十二巻、一九二頁、「新婦人観」）は、女子教育観に基づいて、メアリーと一緒に貧窮した恵まれない老若男女のために設立した札幌遠友夜学校、スミス女学校、北鳴学校、普通土学園、東京女子大学などにおける女子教育を擁護する活動を行なった。

新渡戸が「私は太平洋の橋になりたいのです」と述べたことはよく知られている。同じく、女性観についても、彼は明治以前に女性観と彼の時代の「新婦人観」（同右）の懸け橋になった、と考えられるだろう。彼は、「われわれの姉妹にもっとも必要なのは、（中略）確固たる性格である。そしてこれは、旧来の美德の保持と立派に両立しうるものである」と励ました（全集第二十巻、四四六頁、「413 人の子と神の娘」）。昔から継承された古い伝統の全てを捨ててなく、流行中である考えを丸ごと鵜呑みにするわけでもなく、新渡戸は、クエーカー派の思想に基づいた新旧が入り交じる独特な女性観を示している。

一九世紀末アメリカのニューソートにおける女性

飯田 陽子

本研究では、一九世紀末アメリカのニューソート (New Thought) における女性に焦点を当て、女性の自己啓発・自己実現のあり方など、女性の生き方の周りにある考え方の言説の分析を通じて、当時のアメリカ・プロテスタント社会のマージナルな領域における女性の宗教性の一端を明らかにする。より具体的には、ジェンダーの観点を取り入れることで、ニューソートにおける癒しの系譜が女性を中心とするもので、自己啓発の流れはより男性的な展開であるという見方についてのより具体的な検討を行う。

ニューソートはクリスチャン・サイエンスの流れを汲み、また今日の成功哲学・自己啓発の一流流ともされている。アメリカ史研究においては、経済的な成功イデオロギーを唱える低俗な宗教であるとの見方がなされてきたが、一九八〇年代末以降、女性史において、一九世紀スピリチュアリズムを女性のエンパワーメントを促した運動として位置づけ、ニューソートを含むマージナルな領域の女性の宗教性に関する研究がなされるようになった。国内の宗教研究においては、クリスチャン・サイエンスおよび教祖M・B・エディを論じた研究が井門富二夫、生駒孝彰、葛西賢太等によって論じられているが、ニューソートそのものを対象とした研究はほとんどなされていない。本報告では分析の対象として *Success* 誌（一八九七年創刊）の初期の刊行物における女性の「成功」に関する記述に注目した。同誌は自己啓発の著述家O・S・マーデンが *Christian*

Herald 紙の出版者L・クロプシュの出資により創刊した自己啓発雑誌である。男女それぞれ、あるいは男女に共通する記事内容で、各分野で活躍している人物の成功譚のほか、人生におけるアドヴァイスや、教訓を説く物語や詩などが掲載されている。

「成功」の語り手として同誌が宣伝も兼ねてアピールしている人物には、男性執筆陣は聖職者が最も多く、次いで著述家、政治家、裁判官といった人物（計十四名）が挙げられ、そして女性執筆陣は禁酒運動指導者、著述家といった人物（計四名）が名を連ねている。つまり、当時のアメリカ・プロテスタント社会の中心的地位にある人物が「成功」を語るある種の権威として示されている。

刊行当初の記事からは、同誌が女性の社会的な「成功」の促進に積極的に取り組んでいたことが推察される。具体的には、女性の「成功」に関する記述には、家庭における女性に関するものはほとんどなく、自律的な女性、自己実現をした女性、先駆者としての女性、苦難に打ち勝つ女性というような女性像が主に成功者のモデルとして示され、また、そうした女性を主題にした記事が毎月一定数盛り込まれている。また、マーデンは同誌及び自著で、宗教的信念に基づく「成功」を頻繁に説いている。編集長であるマーデンのこのような宗教的な語りは、同誌におけるさまざまな成功譚の根底にあるものとして捉えられ

る。報告者がみたところでは、一九〇二年以降から女性向けの記事として「家庭」や「妻」をテーマとする内容のものが掲載さ

はじめ、一九〇五年一月号には「Successful Home」というタイトルの記事が、女性向けの記事としてまとめられている。つまり、成功の主体が女性自身から、家庭という場に変化している。今後の検討課題としては、こうした同誌における女性の「成功」言説の変化がどのような背景のもと、いかにして起こったのか、という点や、もともとはニューソートというアメリカ社会のマージナルな領域で形成された考えが、メインストリームのアメリカ社会における「成功」を語る言葉として用いられるようになる上で、その宗教性にどのような変化があったのかなどについて、当時のニューソート系の雑誌などを通じて分析していきたい。

米国におけるプロライフ派の動向

——「心拍法案」に関する新展開——

佐藤 清子

近年のアメリカ合衆国は保守とリベラルの対立に揺れ続けており、保守派の一角には「宗教右派」と呼ばれる人びとが存在する。彼らは信仰を背景に性や家族にまつわる道徳的問題に強い関心を抱き、人工妊娠中絶禁止を訴える立場（プロライフ派）であることが多い。プロライフ派と、女性の選択の自由を支持する人びと（プロチョイス派）の対立は、全米で人工妊娠中絶が合法化された一九七三年（ロウ判決）以降も継続しているが、二〇一八年後半から、この対立には新たな展開が見られる。

二〇一九年、全米の様々な州で並行的に、「心拍法案（Heart

beat bill）」と通称される法案の審議が進められ、うちいくつかは成立に至った。各州で差異はあるが、その内容は人工妊娠中絶可能期間を胎児の心拍が確認できる以前に限定するものである。それは一般に妊娠第五週から第六週ごろだが、この時期には自分の妊娠に気付かない女性も多い。心拍法は人工妊娠中絶の選択をとることを困難にし、実質的な禁止に近い効果を持つことが予想される。

本発表ではまず、心拍法案成立の背景となっているトランプ政権のあり方について情報を整理した。選挙期間中以来、トランプは宗教右派—特に白人の福音派—を支持層として重視し、彼らが望む変化を後押しするとの姿勢を明白にしてきた。前任者の死去・退職に伴い、トランプは既に二名の連邦最高裁判所判事を指名し、最高裁の顔触れは保守優位に傾いている。トランプが二〇二〇年以降も大統領を務める可能性も十分にある中、プロライフ派は今こそロウ判決を覆す好機と勢いづいている。

本発表は次に、先行研究を参照しつつ「心拍」という言葉に考察を加えた。近年、人間の感情に着目した研究が人文社会科学の様々な分野で進んでいるが、福音派の文化の中では感情—とくに感傷（*Sentimentality*）—が重視されることが指摘されている。プロライフ派は胎児も人間の赤ん坊に他ならないとし、無力な彼らを救わなければならないという点に主張のポイントを置いており、感傷はプロライフ派のコミュニケーションの中でまさに大きな力を持っている。そして、脈打ち始めた鼓動を人為的に止めてはならないことを法制化しようとする心拍法は、直観

的分かりやすさゆえにより一層、感情を揺さぶることができ、分かりやすさを評価する態度は、英訳された聖書を文字通り読めば、その意味は自ずと明らかであるとする、福音派に特徴的な直解主義的聖書理解にも通じる。

本発表では、また、二〇一九年三月に米国で公開されたプロライフ派の映画『Unplanned』の紹介も行った。人工妊娠中絶手術を含む生殖医療を提供するNPO団体、Planned Parenthoodで働いていた主人公がプロライフ派に転じるまでを描いた、実話に基づくこの映画では、本物らしく見える（が、実際には科学的誤りが指摘される）胎児の様子が生々しく描写される。おどろおどろしい視覚表現で人工妊娠中絶に対する拒否感を煽るこの映画は、感情を動かすことで人を動かそうとするプロパガンダ作品にほかならない。

赤ん坊の命を救うという大義は、殺人を罪として忌む宗教的な人々の強い感情的反応を引きおこす。心拍が確認できるかどうかで人工妊娠中絶の可否を決めるという心拍法の基準は、すべての人工妊娠中絶に反対するという、多くのプロライフ派の人々の主張からは実は後退している。また、胎外での生存可能性に依拠したロウ判決の基準とももちろん異なっている。だが、この基準は人々の素朴な感傷に訴えかけることによつて、彼らを動かし、ひいてはアメリカの政治を動かす力を持ち得るのである。

クイア研究と仏教思想の関連性について

宇治 和貴

一切衆生の平等な救済を説く仏教教団において、「平等」がどれほど教団内の具体的な課題として認識されているのだろうか。こうした問題意識のもと筆者は現在「クイア仏教の構築」に取りくんではいる。本発表では「クイア仏教の構築」にむけた、一試論として「クイア研究と仏教思想の関連性について」検討した。目的は、なぜ「クイア仏教」が必要なのか、という点と、具体的な仏教教団における平等性の確保のために、「クイア仏教」的視点がどのように貢献することができるかを考えることだった。こうした作業を通し、「クイア仏教」構築の意義を確認したいと思う。

クイア理論について森山至貴は「LGBTを読み解くークイアスタディーズ入門」において①差異に基づく連帯の思考、②否定的な価値づけの積極的な引き受けによる価値転倒、③アイデンティティの両義性や流動性に対する着目、の三つの特徴をもつ理論と説明する。つまり、セクシュアリティの構築性の主張や、異性愛規範に関する疑義の視点を基礎とした理論だといえるだろう。クイア理論の形成においてジュディス・バトラーの果たした役割は大きく、パフォーマティブ概念をジェンダー研究に援用し、不変の生物学的「性別」という発想への批判原理を生み出した。この視点の根底には、すべてのものが相互依存によって成立しているという原則が意識されている。こうした相互依存の関係を仏教では、縁起として表現してきた。鍋島直樹は「仏教の人間観ー親鸞思想を基盤としてー」のなか

で、この縁起の相互依存関係によって成立するという視点に加え、各自が己の偏見にもとづいて相互依存しているがゆえに様々な差別が生じていると指摘している。

クイア仏教学の構築において欠かせない視点を提供してくれるものが、クイア神学における営みである。朝香知己は「クイア神学の可能性」においてクイア理論に対する神学的応答としてクイア神学を位置づけている。すると、クイア理論に対する仏教学的応答をクイア仏教学だと考えることができる。さらに朝香は、クイア神学はクイアとされた人々の経験に立脚することで、セクシユアル・マイノリティ当事者をクイアと位置付ける異性愛規範を疑問視する神学であると語っている。それはこれまでの神学の内部にクイア性を見いだすことで、固定的で単一の規制を強制するものとしてのキリスト教をクイア化することを意図するのだと規定している。このように神学からクイア理論に応答することによって、絶対化されがちな神学そのものを相対化し、教説や教義は真理を表現しようとした人間の営みの産物と理解することが可能となる。教説や教義も歴史状況における価値観の制約を受けて人為的に成立したものであると理解することで、新たな解釈によって差別的表現の克服が可能となる学問としてクイア神学を位置付けているのだ。

日本におけるクイア理論のパイオニアの一人である風間孝は「クイアはどこからきたか」において、クイア理論は実践的な被差別の経験から出発し、具体的状況のなかで「自分たちが解放されていくための理論」として成立してきたので、いくら議論が進展しても、そこには具体的実践を射程に入れた問題意識

が不可欠だと指摘する。

つまり、仏教学からクイア理論に応答する場合、現実の仏教団のなかにあるセクシユアリティに関して差別を発見し、その原因が何かを探り、仏教学研究において探求すべき課題として位置づける実践的な研究として成立させる必要がある。なぜなら、クイア理論は実践的課題と不可分なものだからである。よって「クイア仏教学」が構築されることにより、現実における不平等や差別の問題を放置せず、平等の実現を願い、不平等を根底から批判するような主体的な実践を生み出す仏教学研究の開拓が可能になると考えている。

富士信仰としての丸山教会

大谷 正幸

伊藤六郎兵衛（一八二九—一八九四）は、明治期にそのユニークな信仰人生によって知られる宗教家である。武州橘樹郡登戸村（現・神奈川県川崎市）に生まれた彼は、妻の病気を発端として信仰生活に入り、地元の富士講に参加しているうちに修行者として頭角を表していった。

彼が加入した富士講は「丸山講」といい、先達は別にいたがその内に伊藤が講集団のリーダーとなっていく。しかし生き神様とよばれ、熱狂的な崇拜と多額の献金を集める彼に官憲がマークするようになった。丸山講は、富士講を糾合して国家の教化に供しようとしていた実野半が率いる富士一山教会（後に特立して神道杖桑教）と合同することで難を逃れた。彼らは「杖桑教会丸山講社」として、豊富なマンパワーと資金力を背景に

杖桑教会内部でも影響力を強めていったが管長職の奪取に失敗し、宍野の死後に合同を解消して神道本局に転属した。以後彼らは「神道丸山教会」として、昭和二年（一九四六）に「丸山教」となるまで存続した。

丸山教会の時代は、丸山講の時期から現代を通じて勢力の最盛期であり、約一三万人の信徒がいたとする研究もある。しかし「み組騒動」の名で代表される、特に中部地方での熱狂的な活動とそれに伴うトラブルは世論の反発を招き、また具体性も実現性も乏しい理想世界を標榜するうちに自壊・衰退した。彼らに関する従来の研究は多くがこの時代を取り上げているが、「丸山講」・「杖桑教会丸山講社」・「神道丸山教会」・「丸山教」と変遷していく中で、しばしば「丸山教」として一括りに論じられていることに私は強い違和感を感じている。また、富士信仰の歴史として彼らを組み込もうとするとき、いわゆる民衆思想史からのアプローチを以てすることは甚だ難しく、その点からも富士信仰の視点から見た「彼ら」の説明を改めて用意する必要がある。

「丸山教会」と後身の「丸山教」はあきらかに指向が異なっているが、従来の研究ではいまだ十分に論じられていないように見える。「丸山教」は、富士信仰から出発したその経緯にもかかわらず富士信仰から脱却しようとしている。丸山教初代管長（六郎兵衛から数えて三世教主と称される）の伊藤葦天（一八八三—一九七四）は、「和合・たんせい」（不争と勤勉）を標語に、明治中期から衰勢に向かう教団を立て直した。葦天は文壇や知識人に顔の広い俳人・郷土史家として知られる一方で、

登戸周辺では有力な寄生地主だった。向ヶ丘遊園の土地買収に協力したり、地元で事業を広く手掛けた実業家としての側面があったようだ。教団本拠地と地元経済の現代的な関係は、明治期のトラブルメイカーであった教団の在りようと対照的であり、今後の課題となり得るだろう。

「丸山教会」の時代には、まだ角行系の富士講の信仰習俗が見られた。関東地方、特に神奈川県地方では、登山講としての無尽が行われたり、富士講のものと変わらない石碑や富士塚も建立された。私は、こうした習俗に対して、従来の角行系の富士講を研究する際に行われてきたアプローチが存外に通用的かもしれないと考えている。その点からも、彼らを富士信仰の一派としてとらえることは、彼らを研究し説明する上で有効であろう。

明治二〇年代の宗教保守運動

——井上哲次郎・鳥尾得庵・内藤耻叟——

栗田 英彦

明治二〇年代の国家と宗教をめぐる重要な出来事として、内村鑑三不敬事件（明治二五年）とそれに続く「教育と宗教の衝突」論争がある。この論争でキリスト教を非国家主義であると批判したのが、東京帝国大学教授井上哲次郎（一八五六一—一九四四）であった。この時、仏教者の多くは「宗派的感情」に駆られ、井上の主張に追従するのみだったとされてきた（例えば姉崎正治「宗教」「太陽」四卷九号、一八九八年など）。しかし、この背景には、以前から続く宗教保守運動の流れがあり、

さらにドイツ国法学など同時代のヨーロッパの思潮も絡んでいた。本発表では、近代的な宗教運動の一つとして宗教保守運動を捉え、その上でその流れに「教育と宗教の衝突」をめぐる井上の言説を位置づける。

なおここで「宗教保守運動」と呼んでいるのは、明治一七（一八八四）年頃から活発化し、政府の欧化政策やキリスト教公許構想を批判した仏教系、神道系、儒学者の運動を指している。仏教系では在家仏教者の陸軍中将鳥尾得庵（一八四七—一九〇五）を首魁とした明道協会が著名であり、本発表では鳥尾得庵とその周辺の動きに焦点を当てる。

明道協会の運動に手を焼いた伊藤博文や井上馨ら政府首脳は、明治一九年、鳥尾に欧州巡回を命じた。鳥尾はその道行きで留学中であつた井上と合流し、ともにウィーンで開催された万国東洋学会に出席、さらに国教の必要を説く国法学者シュタインを訪ねている。両者はシュタインから、西洋哲学は法律的思想を持つが東洋哲学は持たないと言われ、それに対して反論したという。「哲学」と「国教」の必要を痛感した鳥尾は、帰国後、宗教軋轢を批判し、諸宗教の宗派性を超えるべく明治二〇年に東洋哲学会を組織する。翌年にはこれを引き継ぐ形で保守党中正派を結成し、また神道家の川合清丸（一八四八—一九一七）とともに、神道・儒道・仏道を三道合わせて「国教」とすることを目指す日本国教大道社も始めている。東洋哲学会・保守党中正派・大道社には、水戸学の史家で当時東京帝国大学教授であつた内藤耻叟（一八二七—一九〇三）も参加し、その機関誌（『東洋哲学会叢書』『保守新論』『大道叢誌』）にたびた

び論考を寄せ、「国体」を本とした教育を主張していた。

一方、もともと『倫理新説』（明治一六年）などで普遍的な個人倫理の根拠を探求していた井上だったが、帰国直後は「宗教の統一」および「国教」を定める必要を説くようになる。明治二四（一八九一）年、教育勅語の「官定解釈」とされる『勅語衍義』を刊行するが、ここには、井上の普遍的・個人的倫理の志向と「国教」の問題意識の両方が盛り込まれていた。しかし、その序文に「故ナク主君を侮漫シ、若クハ傷害セバ、上下ノ秩序ヲ乱ルノ端緒ニシテ誰レカ之レヲ怖レザランヤ」とあるのを見て、内藤（もしくはその関係者）が「故」あれば主君を傷害してもよいのかと糾弾を仕掛ける。宗教保守運動の陣営からは「国体」の外部に別の倫理を置いていると見えたのだろう。井上はその批判を受けて序文を修正することになるが、「教育と宗教の衝突」論争は、そうした宗教保守運動からの突き上げがあつた後に引き起こされたのであつた。

以上のように鳥尾らの運動は、明治二〇年代の国家と宗教をめぐる動向において、「教育と宗教の衝突」論争以前から重要な役割を果たしていた。それは単に「宗派的感情」によるものではなく、鳥尾が万国東洋学会やシュタインを通じて学んでいたように、西洋哲学・東洋学・国法学の影響を消化し、その上で保守すべき原理として神儒仏を超宗派的に合同して「国教」として再構成しようとしていた。その点で近代的な「宗教」運動であつた。個人倫理から「国教」に飛躍した井上にはそうした原理的な突き詰めが曖昧であり、内藤はその点を突くことで教育勅語の原理性（天皇への忠義）を際立たせたのであつた。

影山庄平における寛克彦の影響

島岡 昇平

影山庄平について、発表者は、平成三十年十二月の神道宗教学会第七十二回学術大会研究発表にて「影山庄平と『大孝』」についての「一考察」と題し、先行研究の概観、影山庄平と仏教関係者との交遊、所属していた神道修成派の位置づけの変化、影山庄平の主宰する随神大孝道の機関紙『大孝』についての報告等とともに、影山庄平が寛克彦より影響を受けた可能性を指摘した。本発表では、その指摘をより詳細、明確にするため、影山庄平における寛克彦の影響を外面的な部分より調査、整理した現段階の成果を報告する。

影山庄平と寛克彦について、『大孝』第三号（随神大孝道、昭和八年四月十日）二面掲載の「教主の動静」には、昭和八年三月、神道修成派の講習会にて講師をつとめるために上京した折、随神大孝道顧問の鷲尾順敬を訪問し協議を行った後、「寛博士」との接触を試みたことが記されている。『影山庄平翁遺稿集（大東塾十四烈士遺稿集上巻）』（大東塾十四烈士遺稿集編纂委員会編、大東塾出版部、昭和五十一年七月初版、昭和五十四年十二月再版）収録の影山庄平から長男の影山正治宛の昭和十四年三月三日付書簡に、随神大孝道の教規作成に関連して「何れ寛さんあたりの二、三人にも御相談も願ひ完成したい」（同書五八九頁）とある。影山庄平歿後に整理された講義録「新年の意義と新年の行事」（『不二』昭和三十年一月号、不二歌道会）には、「私は正月の行事を、一生涯の渡り方として、朝、昼、一月、一年、一生に亘つて説かれてゐる寛克彦さんの儘で

あると思ひます」（同号七頁）、「大体寛博士の説を参考にして申し上げてみます」（同）とある。その内容から『風俗習慣と随神の実修』（清水書店、大正七年）を参照した講義と推測する。大正十五年頃発行と推定される「随神大孝道田口興徳会」名のパンフレット記載の同会の会則「第五条」中には、「皇国運動（ヤマトバタラキ）等ヲ実習シテ心身ノ鍛錬ニ努力ス」とあり、寛克彦提唱の「皇国運動（日本体操）」を実施していたことが挙げられる。

また、「皇国運動（日本体操）」にても用いられる「天皇陛下（すめらみこと） 弥栄（いやさか）」の唱和の導人も寛よりの影響を示す事例である。長男の影山正治が編輯兼発行人となり、影山庄平も編纂の指導にあたった蛇腹状の神拝詞集『神拝綱要』（大東塾出版部、昭和十七年十二月）収録の「念誦」には「天皇 弥栄 々々 々々」の文言が含まれる。同書掲載の「祭祀の心得」の「一、朝夕の個人参拝」には、「修理固成光華明彩の八字を六回、天業恢弘天下光宅を二回、天皇弥栄を三回念誦すべし」とあり、神拝行事中に於ける「念誦」の仕方が解説されている。神道修成派の「修理固成光華明彩」、「日本書紀」の「神武天皇紀」の文言に由来する「天業恢弘天下光宅」、この両者と寛克彦提唱の「天皇陛下弥栄」が「天皇 弥栄」の表記に変化して組み合わさっている。

影山庄平と「弥栄」にて注目されるのが、終戦に際して行われた昭和二十年八月二十五日の影山庄平と大東塾生十三名の集団自刃である。大東塾十四烈士自刃記録編纂委員会編「大東塾十四烈士自刃記録」（大東塾出版部、昭和三十年八月初版、平

成九年二月十版）によると、その直前の現場での儀式にて奏上された「復奏」の最後の文言が「天皇弥栄」である（同書二九頁）。さらに、「自刃に関する予定書」記載の自刃方法にも、最後に一同にて「弥栄」を唱え、影山庄平が「いざ」と発し、「一同同時に割腹自刃」とある（同書九七頁）。

寛が提唱し普及させた「弥栄」の語句が影山庄平とその息子の影山正治によって導入され、現在も関係団体の神拝行事にて継承されていることは、寛克彦の思想・信仰の一つの継承・展開の事例としても着目出来るだろう。

石原莞爾関係者の石原莞爾論

内村 琢也

本報告では、石原莞爾関係者の中で特に石原の傾倒者と目される人々（東亜連盟運動に関わった人々や国柱会青年部の団体である精華会会員（まこと会会員も含まれる））が、どのように石原像を構築しようとしたのかに関心がある。そのため、主に一九四〇年（精華会の会合における石原の指導）以降から一九四九年にかけて、石原莞爾関係者が、『東亜連盟』（東亜連盟運動の機関誌）、『王道文化』（精華会の機関誌）、『涌山先生の憶ひ出』、『誇り高き哲人 追悼保坂富士夫』等の資料で生前の石原についてどのように論じていったのかを具体的に下記のように例示した。

一、「吾等が同志の先覚者」（羽陽信三「精華会の再出発」『王道文化』第二巻第三号、精華会、一九四〇年三月、精華会、二四頁を参照。東亜連盟問題や民族協和の問題に対して指導的

な立場にある達人という石原論が展開されている）。

二、「本化の四菩薩の一人に擬する」（田中芳谷「末法二重説をめぐる問題」田中香浦『日蓮主義の研究』真世界社、一九八一年、二〇九頁を参照。一九四二年代に、石原の側近のメンバーが、石原を上行・無辺行・浄行・安立行菩薩の一人に位置付けたとする）。

三、「生仏」（井上義郎「名古屋に於ける石原將軍座談会感想」『王道文化』第六巻第八号、精華会、一九四三年八月、三七—三八頁を参照。井上は、東亜連盟運動の理論的実践的最高指導者、衆生を救済する「生仏」という譬えを用いて石原を紹介している）。

四、「ギリシャの神の姿」（井上房子・石井サカイ・小野知慧「棚倉まこと会だより」『王道文化』第七巻第六号、精華会、一九四四年六月、三三—三四頁を参照。霊術（精神療法）を実践する石原の姿を表現している）。

五、「地涌大菩薩」（田中生「鶴岡行」『東亜連盟』第七巻第一一—一二号、東亜連盟同志会、一九四四年十一月、二七頁〔東亜連盟 復刻版』第一六巻、柏書房、一九九六年、一六三頁）を参照。末法における法華経の行者のイメージが石原莞爾に付せられている）。

六、「今日蓮」（昭和三年二月二六日、石原から、山形県赤湯の農家の主婦、遠藤なみ宛の葉書が『日蓮聖人の大霊と石原莞爾の生涯』で紹介された。遠藤なみは、「東亜連盟運動の集會に参加していた石原に単独会見を求め、『今日蓮といわれる將軍さまに日本国を建て直していただかねば』と至情を吐露

し、以後、書信を送ったり、石原の宅を訪問したりした」入江辰雄『日蓮聖人の大霊と石原莞爾の生涯』近代文芸社、一九九六年、iiiを参照）。

七、「正師」（武田邦太郎「清き」わとう道場」（※一九四九年二月二〇日脱稿）—伊地知清孝編『涌山先生の憶ひ出』発行者・有馬光喜、一九四九年一〇月、三六頁を参照。武田邦太郎は「大聖霊信仰」を提唱した伊地知則彦と石原を仏道修業における正師と呼んでいる）。

本報告で取り上げた、石原莞爾関係者の石原莞爾論（「吾等が同志の先覚者」、「本化の四菩薩の一人に擬する」、「生仏」、「ギリシヤの神の姿」、「地涌大菩薩」、「今日蓮」、「正師」）は、一九四〇から一九四九年にかけて生前の石原について論じたもので、時事問題の達人、法華経の行者、靈術（精神療法）の実践者や救世主というイメージが重ねられ、紙媒体を通じて広められたカリスマ論である。

カリスマ・石原の死後、石原関係者はどのように石原について論じていくのかという石原の人格化と死者表象の研究や東亜連盟運動と近代民間精神療法（太霊道や西勝造の西式健康法等）との関連については、今後の課題とする。

財界人の宗教性

——中島久万吉は仏教徒かクリスチャンか——

村山 元理

本報告は村山（二〇一五）の博士論文に基づき、経営史の視点だけでなく、宗教思想的な視点からも一人の財界人のもつ宗

教性について探求するものである。

中島久万吉（一八七三—一九六〇）は、初代衆議院議長である中島信行の長男で、男爵・貴族院議員であるだけでなく、古河鉱業のトップ経営層に加わり、日本工業倶楽部の創設に関わるなど戦前の日本財界の中核にいた人物である。昭和恐慌のさなかの一九三〇年に商工省の外局である臨時産業合理化局の常務顧問として民間において産業合理化運動を指導した。そして一九三二年に商工大臣となり製鉄合同を実現させた。ところが政友会と民政党の仲立ちをする政民連携を企画すると軍部関係者からにらまれ、足利尊氏事件という筆禍事件にあい大臣辞任に追い込まれた。さらに帝人事件にも連座し、政界からは完全に失脚した。その後、中島は円覚寺に通いはじめ、大乘経典の注釈（後に出版される）、只管打坐の修行を帝人公判の前後において四年も精進した。ロングランの公判では全員の無罪判決が下されたが、精神的修養を経た中島は高僧のような精神的深みに達し、財界二世たちに請われて、素修会を私的に一九四一年頃から主宰した。戦後の一九五六年には高尾山仏舍利塔の建設に尽力し、仏滅二五〇〇年祭とかさなった。同じ年に「仏教文化行」を実践している自分は、道元禪師を基盤として「正法眼藏を外して人生も禪談も成立しない」と書いている。

このような中島は、自称は在家居士であり、大乘経典や陽明学などを思想的根柢にした価値観を持っていたと想定された。だが彼の宗教性には明治学院での中等教育を通じて徹底的なキリスト教精神も植え込まれていた。本人はこの学校を「宗教学校」と形容しているほどで、同窓生には島崎藤村もいた。中島

はどこにもキリスト者であると語っていないが、この当時において、洗礼を受けていたかもしれない。国会図書館に収蔵された中島文書には、占領期においてあるアメリカ人が中島を「熱心なキリスト教徒」として第三者で紹介している手紙が発見された。この文面はいかに解釈すべきなのだろうか。

結論を先取りすれば、彼が書き残した文章から推測できることは、大乘経典に精通し、さらに西洋思想、詩や文学、世界史にも造詣のある中島は、広義の宗教心を大切にしている人であった。あらゆる宗教に共通な普遍的原理を信じる立場から物事を語り、そうした彼の信仰心の深さから、熱心なキリスト者とも理解されたのではないかと思われる。

知的好奇心が高く、仏教・キリスト教・イスラム教の精神に言及しながら宗教教育の重要性を指摘した「宗教教育の振興を待つのみ」（一九五六）には以下のように述べている。

宗教教育とは、単なる有益な教訓を得るといったものではない。曾てヨーロッパに於けるキリスト教教育が、ただにキリスト教社会の入門といった意義のものでなく、言わば別の世界への入門で、通常人の容易に推測出来ぬ霊的眞実をひらいて、人間生活の本義を明かにしようとするものであった如く、人類を「神秘の発見による歓喜」に導くことを目的とするものである。また別な論考で、中島は諸宗教での言葉は違っても、宗教的情念については、同一線は存在すると思うと語っている。そしてセクト化した日本仏教をこえて、純一の仏法を求めて護持していきたくと語る。道元の思想に依拠しながらも宗教の中心は自然であり、自然は進修向上の第一問題とみなす。「心身ともに

自然と無礙一体となり、日用の行業偏に自然の道に順い、死ぬる時は一如融然として自然に復る。順逆得失、只自然の制裁に委して疑わぬ」と語る。西田幾多郎の教え子で、財界で活躍した河合良成によれば、中島は「財界や政治に関係したこともあるが、これは仮相であつて、本来禪道と俳道とを交えたような風格の人であつた」。今後も経済人と宗教との関係を探求していく。

近代日本における「国式」の葬儀

——「喪主」を軸として——

大番 彩香

本報告は、近代日本において「国式」（ならびに「国礼」「国式国礼」「国儀国礼」等）と表現された葬儀についての調査報告である。調査結果としては、府県社以下の神官が関与する葬儀に関して、「国式」（同前）と称される場合、神職が主導するなどの宗教的傾向は僅少で、むしろ一氏子である喪主の存在が重視されていたという実態が窺えた。

調査対象とした期間は、内務省達乙第七号・同達丁第一号により葬儀関与が府県社以下神官にのみ規定された明治十五（一八八二）年を経て自葬（ここでいう自葬とは、宗教を問わず喪主が自ら執行する葬儀の場合を指す）解禁が内務脚口達として府県長官へ達せられた同十七年から、昭和初期である。調査対象とした主な媒体は、全国神職会の『全国神職会会報』（明治三十二年創刊）、内務省神社群内神社協会の『神社協会雑誌』（同三十五年創刊）であり、前者から神職ら自身が捉えていた

神葬祭の態様を、後者から府県社以下神官が関与する葬儀への内務省神政局の方針を考察することとした。これにより、当該時期の神葬祭をめぐる様相の一端を明らかにすることが調査の目標であった。

なお、当該時期における戦没軍人の公葬についての論考は、すでに藤田大誠「近代神職の葬儀関与をめぐる論議と仏式公葬批判」（『國學院大學研究開発推進センター研究紀要』第八号、平成二十六年）がある。これをふまえながらも、本調査では、公葬に加えて特殊な例といえる招魂祭や偉勲者の国葬等は含まず、地域における葬送儀礼としての神葬祭に焦点をあてた。

まず、『全国神職公会報』では、諸宗教と対比させ「国式の宗祀に従事するもの」である神職が行う葬儀を「国式」（「国礼」「国式国礼」「国儀国礼」等）とすることを志向しながらも、宗教の自由や自葬解禁という社会風潮に即した神葬祭の態様を模索する議論が始終見受けられた。神職による葬儀関与の妥当性が未解決問題であったためである。議論では、神職は葬儀を「介助」する補佐的存在であることが理想であると見做す傾向が存在していた。

これに対し、内務省神政局では、明治後期以降、府県社以下の神官による葬儀への関与について極めて流動的な判断がなされておられ、『神社協会雑誌』内「解疑」（神職から寄せられた疑問への回答形式）欄では、大正五（一九一六）年以後、明確な見解は出されていない。最終的な見解は、明治十七年の自葬解禁によって「何人と雖ども喪主の依託により葬儀を執行」し得る、というものであった。

これらをふまえ、昭和七・八（一九三二・一九三三）年、『神社協会雑誌』「論叢」に「府県社以下神社の神職が神葬祭を執行し得る法制上の根拠（一）」（三三三）を發表したのが出雲の国幣小社佐太神社宮司・朝山皓である。朝山は、府県社以下の神官が葬儀を執行することに対し、明治五年の太政官布告第一九三号を根拠として、氏子である喪主より依頼を受けた場合につき「職務権限」で神葬祭を行い得る、と論じた。

これらをまとめると、神職ら自身による、府県社以下の神官が関与する「国式」（「国礼」「国式国礼」「国儀国礼」等）の葬儀についての一言説として、喪主が執行し、神職が補佐するという葬儀のあり方を理想とする立場が存在していた。これに対し、内務省神政局の方針を確認すれば、流動的でありつつ、府県社以下神官が関与する葬儀は諸宗教の葬儀と同じく喪主の依託によって行い得ると判断していたといえる。最終的に内務省神政局は、これらをふまえた朝山の論で代弁する形式をとり、諸宗教とは異なるものとして、府県社以下神官が関与する「国式」（同然）の葬儀の〈主体者〉を神職ではなく一氏子である喪主にすることで、未解決問題の善処を図ったといえるのではないだろうか。

宮地常磐の葬儀について

栗田 宗篤

宗教団体としての「宮地神仙道」の幽冥観を如実に表現しているものに「引導文」がある。この「引導文」は、「各宗旨ノ界ニ入ル」とし、宮地再来（水位）の霊的地位や死後どのような

な経路で死者の霊魂が幽界に帰着するのかといった内容が如実に書かれている。しかしながら、近年『異境備忘録』が、小説研究をも志した宮地再来（嘉永五年―明治三十七年）によるプライベートメモであるとの位置づけがなされたことにより、その世界観を受容した「引導文」の再検証も同時に必要となっている。本報告では、宮地再来の実父である宮地常磐の葬儀を通して、実際の宮地家における「霊魂」の扱いを検討したい。

宮地再来が代々の子孫のために編纂した著作に『家牒』がある。『家牒』の構成は、序文、金玉萬堂之卦、吉凶雜録、宮地家代々の記録となっている。その中で常磐の葬儀に関する記録は、幕末期の常磐による神葬祭運動と彼の送葬行列、十日祭の祝詞、墓石図等である。

まず、常磐の神葬祭運動については、天保十年の太宰府天満宮参拝の折に「神主但馬」と共に神葬祭を發願し、以後、天保十一年、嘉永四年、嘉永六年、安政元年、慶応四年の五度にわたって京都で神葬祭運動を行った。特に朝廷における神葬祭解禁直前期の「閏四月二日」にも上申を辦事局御役所に行い「願之通聞届候事 追テ神葬祭式之儀ハ一般へ相達候事」との回答を得た。そのため彼は、「神葬祭ノ基ヲ開ク」とされた。

当時の常磐の思想は、鹿持雅澄の『試非言』（文久元年）と常磐の『石鎚神名考』（明治二年）にあらわれており、天満宮への崇敬が格別であったことと、仏教を「畏モ天皇ノ知食皇國候得者決テ仏ノ物ニテハ有之間敷」（『石鎚神名考』）とする仏教否定の立場であったことが明らかになっている。これらの視座が、彼の神葬祭運動の原因として考えられる。

次に常磐の送葬行列であるが、『家牒』において判明したのは、高知藩作成の『神葬祭略式』と高知県神道事務分局作成の『折衷葬祭式』の影響下で構成されたものであつて、宮地再来の独自の神学の影響は薄いとわざるを得なかった。葬儀当日には、「佩刀華士族ノ外ハ省クベシ」（『折衷葬祭式』）とされる「発子」があつたことから、神官というよりも佩刀の華士族の扱いで行われたことが判明した。宮地家代々の霊舎の霊櫃は、「黄金玉四百十一匁の奇玉」（『家牒』）であるという。

次に『家牒』掲載の十日祭祝詞を調査すると、祭典は、「親族家族」とあることから、親族公開の中で行われたこと、常磐の魂は、第一に「皇産霊神乃御許尔位高久」とあるように皇産霊神の元に位高く留まり、「天津日乃御因尔毛御霊通比給比天」とあるように現世にも通うとの願いであつた。次いで、「幽冥乃御掟乎過津事無久忠尔仕給比天」とあることから、幽冥の掟に忠実に仕えること、「家乃守神止座天幸魂止或波合比伴比」とあることから、家の守り神とある場合は、幸魂を合わせ伴つて家名を守るように依頼していることが判明した。

常磐が所属した高知県神道事務分局の『折衷葬祭式』においては、一般の被葬者の「本津御魂」は、当初は、「家乃守止鎮里坐天」とあるように天上ではなく「家」となっている。その後、幸魂、奇魂は、地方を守る産土大神の指揮下にあつて、神の朝廷の為に働き、高天原に参上して天神に仕える大御神たちの恵みで「天津眞區」に在ることとなる。つまり、常磐の本津魂は、「高天神室乃高丘乃天津眞區」において「人」の生死の大元を総て掌る「皇産霊神乃御許」なので一般の霊よりも格上

の扱いを再来が選択したことになる。

以上の考察により、宮地常磐の葬儀については、「引導文」にみられる所謂「宮地神仙道」の内容とは、ほぼ無関係に行われていたことが判明した。なお、宮地常磐の遺骨は、終戦後、墓石のある津田墓地上二段の東側から妙国寺西の上方の納骨堂に改祀された。

近代日本における黙禱儀礼の定着と解釈をめぐる論争

栗津 賢太

現在、戦没者や災害・大事故の犠牲者たちの追悼式・慰霊祭の様々な機会にみられる沈黙の儀礼である「黙禱」は、第一次世界大戦の戦没者を追悼するため英国で始まった。この黙禱儀礼の日本への導入は関東大震災の犠牲者たちに対する慰霊として、まずは皇室から行われた。当時の裕仁皇太子は前々年に欧州を訪問しており、その際に英国の無名戦士の墓や戦没者記念碑を訪れていた。震災の犠牲者たちの慰霊として皇太子は英国式に二分間の黙禱を捧げている。黙禱は、それまでの仏式・神式いずれでもない追悼・弔意の表し方であった。その後、昭和期に入ると、黙禱は靖国神社における春秋の例大祭、臨時大祭、あるいは陸海軍記念日において、次第に一般化し、定着していった。これらの機会には東京市中で市民に対し、あるいは学校で児童に対し、一定の時刻に黙禱に参加するよう呼びかけられていった。それゆえ皇室が範を示し、軍隊や学校が媒介となつて、この集合的な儀礼は定着していったものと考えられる。戦争の激化によって、この儀礼は全体主義を支えるような儀礼と

なつてゆき、「御奉公の精神」を表明するものとして、日本独自の同調圧力を持つものとして運用されてゆく。

国体明徴運動以降、黙禱は批判の対象にもなつていく、一九四〇（昭和一五）年の皇紀二六〇〇年祭に際して設置された神祇院は、「国礼の統一」のもとに、この黙禱儀礼の廃止を提言した。黙禱がキリスト教起源の儀礼であることを廃止の理由とするものであった。しかし、黙禱は神祇院の批判を越えてすでに全国に浸透しており、それを覆すことはできなかった。この問題をめぐって大政翼賛会文化部、文部省、神祇院の三者が協議し、「黙禱は日本人の日常生活に融合、慣習化されている。国民全体が敬神感謝の意を表する適切な形式である」という見解がまとめられ、その後も継続されていった。

敗戦後、神道指令ならびに宗教法人令を受けて、文部省は「公葬について」の通達を各地方長官宛てに出しており、戦没者の慰霊祭が公の場で行われることは基本的に禁止された。敗戦後、全国一斉に黙禱を捧げる機会となったのは一九五一年六月二日に行われた貞明皇太后の大喪儀である。政府は、六月一日の閣議決定において、「哀悼の意を表す」ため、「天皇拝礼と同時に」黙禱を公務員に要請した。こうした動きを受けて各学校でも黙禱が行われた。これを痛烈に批判したのは一九五一年六月二三日付 *The Nippon Times* 読者投稿欄へ掲載された「国家宗教への嘆かわしい回帰」と題された美濃ミッシヨンの主管者である Elizabeth A. Whewell による投書記事であった。また、宣教師たちは、文部省の「黙禱の要請」について書面による抗議を占領軍総司令部へも出しており、民間情報教

育局（CIE）宗教課もこの論争に巻き込まれることとなった。

一九五二（昭和二七）年四月八日の閣議決定により、同年五月二日に第一回目の「全国戦没者追悼式」が新宿御苑において実施された。閣議決定では、「本式典は、宗教的儀式を伴わないものとする」と規定すると共に、「本式典中の一定の時刻において、全国民が一齐に黙禱するよう勸奨する」としている。

現在の黙禱儀礼は政教分離・信教の自由の確保という観点から宗教的儀礼・儀式を伴わないもの／しかし、同時にそれを補完・代替するものとして考えられている。黙禱はその導入から特定の宗派を超えた国家儀礼であると認識されていた。それを特徴づける歴史―社会的な過程があり、今日の黙禱儀礼の性格に影響を与えている。

第七部会

親鸞における回心の意義

——「化身土文類」親経隠顕引文を通して——

蟹谷 誓

親鸞は信の一念において当来の往生浄土は決定し、現生に正定聚に住するところに弥陀の救いがあることを明かしている。それゆえ、弥陀の救済論理から窺えば、回心は弘願に通底した回心であるといえる。ただし、その表層の構造においては、主に「顕浄土真実教行証文類」「信文類」で示される煩惱具足・罪惡深重の凡夫の回心と、「化身土文類」で明かされる要門の行者のそれとは異なっている。

「化身土文類」親経隠顕引文において、親鸞は『大経』の三心と『親経』の三心の同異を問ひ、釈家つまり善導の意に依り「有_二顕彰_一隱密義」（『浄土真宗聖典全書』（以下、『聖典全』）二、一八七）と示した上で、顕と彰の義を「斯_レ乃_レ此_レ『経』隱彰義也」（『聖典全』二、一八八）と、顕と隱彰で結ぶ。二経の三心を「依_二顕義_一異、依_二彰義_一一也」（『聖典全』二、一八九）と示すことから、三心に関しては隠顕について一文両義とみることができる。それは、一経の説相は、顕説要門義の文ではあるが、唯隱彰弘願を示す文と、一文両義の文が混在しているということがある。親経隠顕引文では、さらに「親経」に顕と彰（＝隱彰）があると示した後、「是以『経』」（『聖典全』二、一八八）として、いわゆる十三文例と呼ばれる引文が続く。隠顕を

示す例として十三文例があるため、これらは一文両義の文と見ることができるといえる。さらにこの後、善導・曇鸞・道綽の順に計十七の釈文が引用される。

これら引文のうち、善導の釈文中の五箇所の「回_{シテ}」の解釈が注目されるが、そのうちの一例として、『往生礼讃』の引文中、「然_レ今_レ時_レ衆生、悉_ク為_二煩惱_一繫縛、未_レ勉_二惡道生死等苦_一。隨_レ緣起_レ行、一切善根具_レ速_二回_一、願_レ往生_二阿弥陀_一仏国。」（『聖典全』二、一九二―一九三）と示された「回_{シテ}」は、「縁に随ひて行を起して」とあることから、基本的に要門義（顕）の見方で、「それぞれの縁に応じた自力行によって」浄土往生を願うという意で取ることができる。また、弘願義（彰）の見方では、「今の世の衆生は、惡道生死等の苦を免れることができないうのだから、自力聖道門の一切の行をひるがえして」浄土往生を願う、要門から弘願への転向として窺える。このように親鸞の「回_{シテ}」という語の解釈に要門義・弘願義の両義を見出すことができる。

親経隠顕引文は、基本的に要門義で意を取るのが妥当であるが、要門は自力諸行往生の者に浄土を願わせるために設けられている教えである。聖道門の人を受け入れる法門として、表層の構造ではこれまでの行を変える必要がなく、この世で悟りを開くという目的さえ変えればよい点で第十九願は聖道門の行者にとつて入りやすい。ただし、その教えの根底には弘願に誘引しようとはたらく仏意が流れているのである。聖道門の人々を弘願他力へと誘引するはたらきを根底にもっているという面に鑑みれば、先述の「回_{シテ}」の例など安易に一意のみでは意が取れ

ない箇所もある。「化身土文類」全体の流れの上で、観経隠頭の意を妨げなければ、意を一つに確定させなくてもよいと考えられる。仏が「要門は方便だ」と説いてしまえば、何か行をしなければと思う自力諸行往生の者は、はじめから救われないことになるのであり、そのため仏は一切の衆生を救おうと要門を設けている。ここに、親鸞が釈家の意に依って「観経」に二つの教えがあるという仏意を明かそうとしている姿勢があり、回心の根底に弥陀の普遍的な救済論理をもちながら、凡愚なる者が、心をひるがえして本願に帰するという意にとどまらず、要門の行者における自力行に対して、浄土往生へと誘引しようとする向けられた救済構造を重層的に見出している点に回心の意義を窺うことができる。

『歎異抄』第二条の背景をめぐって

木村元太郎

『歎異抄』は親鸞教義に対する異義をテーマとしたひとつのテキストである。このうち第二条の物語は、関東の門弟たちが京都の親鸞を訪ねたことに始まるが、なぜ訪れたのか明確な理由は記されない。この「門弟たちの訪問」という出来事背景について、通説では親鸞の長子善鸞が「自分だけに聞かされた教えがある」と、多くの門弟を言い惑わした事件（以下、善鸞事件）があるという。しかし確かな文獻上の根拠がないことから、佐藤正英は『歎異抄論釈』（二〇〇五年）の中で「従来の通説は、訂正されなければならない」としている（以下、佐藤説）。こうした解釈の違いは、二条に記された親鸞の言葉をど

こまで読みとるかに起因すると考えられる。これまで多くの注釈書は二条の内実を「他力信心の標準を示したもの」と解して来たが、本発表では二条を「親鸞による異義批判を著者唯門が編集したもの」という視点から考察し、通説と佐藤説の妥当性を検討する。

佐藤によれば、①東国の念仏者は幾度となく上京しており、その背景に特別な事件を想定する必要はない。②「おほきなるあやまりなり」という辞句があるからといって、つきはなした口調で叱りつけているとは速断できない。③「こゝろにくく、とは心でうらむすがたであり、善鸞は実子なのでまことの教えを授け、我ら他人には無益な教えを授けたことを憎んだ」という通説の想定は間違いで、この文は上京した門弟たちを思いやつて、親鸞自身が設けた仮定（問わず語り）である、という。

しかし、①佐藤が「門弟たちの通例の旅」とする論拠は建長四年の書簡であるが、親鸞によるこの手紙には、異義に惑わされないよう注意することや、善知識や同行を侮ることを、厳しく戒める文も記されている。善鸞義絶四年前のものではあるが、関東の門弟たち周辺には異義に迷う人々の存在があり、親鸞もそれを把握していた。②確かに口調から速断はできないが、「おほきなるあやまりなり」という言葉は、その前にある「念仏以外にも往生の道や教えを親鸞が知っている」と思うことが大きな誤り（異義）を示すことは明らかである。異義批判は現実起きた異義に対して行われるのが通例であることから、その内実から原因となる異義を想定することが可能であり、異義の内容から二条はどういう背景の上に成り立つのかを

知ることができる。③「「こころにくく（何か奥がありそうだと）思う」という文章を素直に読むならば、訪れた門弟たちには親鸞の教え（あるいは親鸞自身）に、何らかの疑いや不満があったことは否めない。親鸞をただ慕って来た「通例の旅」であれば、それは報恩の巡礼であることから「こころにくく」は思わないはずである。また、続く文章にある「念仏は浄土に生まれるタネなのか地獄へ堕ちる業なのか、という詮索などまったく必要ない」という親鸞の言葉は、「念仏する人は地獄へ堕ちる」という異義への回答と捉えることができ、二条の内実を「問わず語り」と解することは難しいだろう。

以上の考察から、二条の背景には門弟たちが異義に迷い親鸞に不審を抱く現状があった事と、その内容から「念仏以外にも往生の道や教えを親鸞が知っている」「念仏は地獄に堕ちる業である」という二つの異義が確認できる。したがって、②の口調による判断を除く、①と③の佐藤説は妥当ではない、といえるだろう。また、善鸞の主張は「念仏以外にも往生の道や教えを親鸞が知っている」という異義と一致することから、二条の物語が善鸞事件以前の出来事であることを示す根拠がない限り、通説を訂正することは難しい、と考えられる。二条の背景にあるものは、善鸞事件を含めた門弟の不審や、信心を見失いつつある関東教団の乱れであり、そうした異義や混乱に対する「親鸞の揺るぎない回答」を記した物語が二条である、と解すべきではないだろうか。

存覚の唱導僧的性格について

田中 了輔

『浄土見聞集』は「十輪経」・「十王経」等に基づいて、死後地獄におち、中陰の間に十王による罪悪の裁断を受けることを明かした前半部分と、『教行信証』等から要文を引いて、一念に往生を得、不退転に住するという浄土真宗の宗義を示し、聞信を勧める後半部分の二段に分けられる。とくに前半の十王説示からは存覚の傑出した文章表現力を窺うことができ、後世に絵解き説教にも利用されたように、真宗説教においても大きな影響を与えたものであって、存覚の唱導僧的性格の一面を示すものとして注目される。本稿では、このような特徴のみられる『浄土見聞集』の十王説示の意義を考察することを通して、存覚の唱導僧的性格を考えたい。

『浄土見聞集』末尾の記述、龍温師の『浄土見聞集玩索記』の解説によれば、本書前半の十王説示の目的について次の三つをあげることができる。第一に、生死流転の苦相を示して出離を勧め、浅智愚闇の者を生死出離の要法を説く弘願門に誘引するためである。第二に、一般の浄土教と同様に先に厭離、後に欣求を説くことよって、愚者にもわかりやすく真宗の宗義を示すためである。第三に、世間に流布しており、逆修・追善の仏事にも取り入れられていた十王信仰について、門信徒からの解説の要請に応えるためである。とくに第三の目的と、例えば存覚が叡憲律師の所望によって『信貴鎮守講式』を製作していた事などを併せて考えれば、存覚が真宗門徒のみならず、他宗の僧侶からも教えを請われるほど仏教教理に精通しており、か

つその依頼に応えるような人物であった事が窺える。

さて、この十王説示に関連してとくに注目されるのが、本書に親鸞の厭欣理解についての存覚の見解が示されていることである。親鸞著述の上には、厭欣についての記述は極めて少なく、またその先後についても一定の規矩があるわけではない。

親鸞の厭欣思想についてとくにまとまって記されている『愚禿鈔』においても、豎出の教えを厭離為本、横出の教えを欣求為本と明確に分類しているにもかかわらず、横超の教えが厭欣についてどのように考えるかについて説かれない。横超の教えがそういった厭欣の先後のような問題を越えたものであることを暗示したものと考えられる。真宗の宗義における厭欣についての詳細な解説は親鸞の著作の上にはみられないのである。存覚はなぜここで真宗の理解として、欣求を先にし、厭離を後にするというような見解を示しているのだろうか。

先述したように、『浄土見聞集』製作の目的は、浅智愚闇の者を真宗の教えに誘引すること、また愚者にもわかりやすく真宗の宗義を示すことにある。彼らにとっては『愚禿鈔』に暗示される、厭欣のどちらが先か後かを問題としないというような深遠な真宗の教えを理解することは困難であったと思われる。

そこで存覚は、一般の浄土教において厭離を先とし、欣求を後にすることに對置して、真宗においては欣求を先とし、厭離を後とするという二応の分類を行うことによって、ひとまず真宗の教義が他の浄土教義とは異なることを示したと考えられる。そして最終的には、厭離穢土・欣求浄土というはからいを超えて他力の信心を得れば、往生は定まるといふ真宗の肝要をしめ

すところに存覚の本意があったといえる。すなわち、『浄土見聞集』において、民衆にも流布していた厭離穢土を勧める十王信仰について説くことも、欣求を先とし、厭離を後とするのを真宗流とするのも、存覚の恣意的な解釈ではなく、全てあくまでも衆生教化のための方便であるとみるべきであろう。ここに、親鸞教義を継承しつつも、時代や社会の要請に柔軟に対応していった存覚の布教・伝道の姿勢が窺えるのである。

存覚上人における「二河譬」の理解

隅倉 浩信

今回は、親鸞の流れを汲む、本願寺第三世・覚如の長子・存覚上人（以下、存覚と略す）の「二河譬（二河白道の譬喻）」理解の特色を考察した。「二河譬（二河白道の譬喻）」とは、中国の浄土教家・善導が「観経疏」「散善義」「回向発願心釈」に説いた譬喩である。日本では、法然の門下の多くがこの譬喩に影響を受け、親鸞は、『教行信証』『信巻』、『愚禿鈔』、『浄土文類聚鈔』、『一念多念文意』、『高僧和讃』『消息』でこの二河譬を受容している。

親鸞歿後約三十年後に生まれた存覚の生きた時代には、真宗門徒集団における異義の流行、浄土異流の盛行、日蓮宗の勢力拡大ならびに法然の念仏往生の教説への批判、山寺聖道諸僧による専修念仏への非難弾圧等が起こっていた。存覚における行信論の基本的立場は、法然浄土宗を正統に継承するのは親鸞の教説にあり、善導・法然の念仏往生の立場から称名正定業説に立脚しつつ、称名念仏について行者の機功を借りない名号の法

徳による理解を示している。存覚の言う「所行能信」と示される行信論は、他力回向の行信を顕すためには最適な配当であり、現実の行者の上における他力回向の行信ということを明瞭に示されるものである。

さて親鸞は、火（瞋恚）と水（貪欲）の河の中間に伸びる「白道」は、衆生の「信心」と阿弥陀仏の「本願力」が二重に譬えられた「本願力回向の信心」が譬えられたものであると理解している。これに対して、存覚が二河譬に言及している箇所としてまず「教行信証」の註釈書『六要鈔』（聖典全書四、一・一九頁）において、白道の幅「四、五寸」について、「所行」である南無阿弥陀仏の名号が、「广大無礙無上」の「大善」であるから、「能信」の信心もまた广大であると示し、貪欲・瞋恚の煩惱に覆われているから白道は「狭小」に見えるが、実は广大であり、四大・五蘊で構成された凡夫の上に発された信心であるから「四、五寸」というと示されたものとしている。これは、毒蛇・悪獣のような凡夫の身心に本願力回向のはたらきの場があることを示した親鸞の理解（『教行信証』『信卷』や『愚禿鈔』）を受けたものであるが、ここで存覚は、「信」に関する段であるにもかかわらず、「行」を示す『無量寿経』の弥陀付属の文をあげている。このことを合わせてみると、この段の解釈は、名号を体として、信心と称名が起ることという「所行能信・行信不離」という存覚の基本的な立場があらわれているものと考えられる。

また存覚は『浄土真要鈔』で「白道」について、「〔中間の白道〕は、あるときは行者の信心といはれ、あるときは如来の願

力の道と釈せらる。これすなはち行者のおこすところの信心と、如来の願心とひとつなることをあらわすなり。したがひて、清浄の心といへるも如来の智心なりとあらはすところなり。もし、凡夫我執の心ならば清浄の心とは釈すべからず。

……一念解了の心おれば、仏心と凡心とまたくひとつになるなり」（『聖典全書四、四九三頁』）と示している。これは「白道」を衆生の信心と阿弥陀仏の本願力と示した親鸞の理解を継承しているものだが、この文の直前には、第十八願成就文の一念について、存覚は、顕には「称名の一念」で、「隠」には「安心の一念」と述べている。これは、真実の称名（顕）には必ず信心がその根底（隠）にあること、信心は不離一体の関係にあることを示したのといふことができる。これは存覚が、親鸞教学を法然浄土教の埒内で解釈しているものである。この理解は本願寺第八代蓮如の「機法一体」説へと展開する。

以上、存覚は二河譬の理解において、善導・法然の念仏往生の立場に立ちながら、親鸞の理解を顕彰しようとした意図が知られる。

『教行信証』における他者としての「道俗」

鶴留 正智

『教行信証』は誰に対して、いつ、どのように共有を試みるか、あるいは有限な他者に対して書かれているか。それは明示的に書かれているか、書かれているとすれば、それは文法的に確かなことか。

有限な他者の概念を規定したときに、「主上臣下」や、教説

の登場人物がそれに当てはまるとしても、文法的にそれが明確に他者であることが分かなければ、彼らが親鸞のメタファーである可能性をなお含む。また『教行信証』の読者を考える際に、それが文脈のみによるものである限りは、推測の域を出ない。またその読者が単にささげる対象にとどまるのであれば、直接的には読む以上のことを要求しているわけではない。誰かの経験という事実（平叙文）が記述されているのではなく、読者が何かを行為することを要求するようなしかたで記述されている（命令形命令文）ことによって、宗教的経験の共有が企図されていると正確に読むことができる。

すでに親鸞自身が「欲ふて」、「欲はば」と読めるところを「おもへ」と命令形で解釈している（『尊号真像銘文』）。これによって、往生や出離生死を願うことが、仮言的ではなく定言的な要求になり、自己の判断ではなく他者からの呼びかけによって起こされるものに転換する。とはいえこの場合、親鸞から有限な他者に対する命令文でももちろんなく、無限な他者から親鸞へのそれである。そしてまた、それが親鸞個人に向けられたものか、それとも複数の対象に向けられたものか、文法的に明確でない。また命令形に敬語表現が加われば、それは無限な他者に対するものになる。

それゆえ当初の目的を達するためには、親鸞を第一人称とし、有限な他者を第二人称の動作主格にする、敬語ではない文を求めなければならないが、それは『教行信証』においては、形式上の問題で伝聞を免れ得ない引文に求めることはできず、自釈にそれを求めることになる。

自釈において、命令形はまず二つの序に見ることができ、そこでの対象は「行に迷ひ、信に惑ひ、信昏く、識寡く、悪重く、障り多きもの」（総序）、あるいは「浄邦を欣ぶ徒衆、穢域を厭ふ庶類」（別序）である。命令の助動詞、「べし」は「知るべし」として類出するが、その場合、対象は明記されない。また命令の助動詞「べし」は親鸞自身を対象とする箇所があつて、その場合は再帰的に自己の行動に強い意志を示している。

これらの例のほかに「道俗」の語が「化身土巻」に二度、「思量せよ」と、命令形の対象になる文が構成されている。しかもこの「道俗」の語はそれ以外のケースではほとんど常に命令の助動詞「べし」と共に用いられていて、呼びかけの対象と読める。その例は他の語と比較して際立って多い。さらに「道俗」の語句に親鸞は女性を含むと解説している（『尊号真像銘文』）から、親鸞の自認する性が男性である限りにおいて、女性を含む「道俗」を親鸞一人に還元することはできない。また「道俗」が呼びかけの対象として出る例は、「行巻」と『教行信証』全体の末尾でもある。

そのため、『教行信証』は「道俗」を対象として、彼らにかつてなかつた「思量」をすることを、非過去の命令形を用いて呼びかけていると、明晰かつ判明に理解される。

このような文法的アプローチはかつて「至心回向」の主体が如来であることが敬語の訓点から明らかにされたのと同様に重要であつて、他者の問題についてもさまざまな文法上の特質からアプローチされていくべきだろう。

末法の教主——親鸞の太子信仰と末法史観の関わり——

廣田 至

親鸞は『大日本粟散王聖徳太子奉讃』（百十四首）『皇太子聖徳奉讃』（十一首）において、「和国の教主聖徳皇 広大恩徳謝しがたし 一心に帰命したてまつり 奉讃不退ならしめよ」（『定本親鸞聖人全集』二・和讃篇、二〇五頁、二五二頁）と聖徳太子を和国の教主と讃嘆している。親鸞はなぜ太子を和国の教主と仰いだのだろうか。そのことを考えるとき、親鸞が生きた和国とは、末法であったことに注意しなければならぬ。そのため、本発表は親鸞の末法史観を明らかにして、親鸞の太子信仰との関わりを考察する。

和国の教主について、文字通り解釈すると、和国とは日本のことであり、教主とは教えを弘めた人であるから、聖徳太子は日本仏教の開祖であると言える。親鸞が太子を和国の教主と仰ぐのは、親鸞の求道の歷程が太子なしには在り得なかつたからであろう。つまり、親鸞にとつて太子は、師法然のもとへ行くように差し向けた発遣の教主である。そして、太子の存在なしに法然との値遇はなく、太子は法然まで辿り着いた血脈を龍樹まで遡るきっかけとなる重大な役割を担つた人である。そのような人が和国に誕生したことを讃嘆して、和国の教主と仰ぐのである。

しかし、一般的に教主と言えば釈尊であるのに、その上でなぜ太子が和国の教主と讃仰されたのだろうか。『正像末和讃』の冒頭には、「釈迦如来かくれましまして 二千年になりたまふ 正像の二時はおわりにき 如来の遺弟悲泣せよ」（『定本

親鸞聖人全集』二・和讃篇、一五九頁）とある。つまり、世は末法であり、釈迦の遺法は隠滅してしまい、証をとるものもなくなつたということである。娑婆の教主である釈尊がいらない、正に第二の教主として和国に誕生したのが聖徳太子であつたのだろう。

親鸞は『高僧和讃』跋文において、太子の誕生が仏滅後一千五百二十一年に当たると述べている。『高僧和讃』は正像千五百年説を取るため、その説に従うと、太子の誕生は末法である。したがって聖徳太子は末法の人となる。ところが、親鸞は晩年になると正像二千年説を取るようになる。そのことがはじめに現れるのは『皇太子聖徳奉讃』（以下『七十五首和讃』）である。その和讃では正像二千年説を取る『文松子伝』に依つて、「像法五百余歳にぞ 聖徳太子の御よにして 仏法繁昌せしめつつ いまは念仏さかりなり」（『定本親鸞聖人全集』二・和讃篇、二四一頁）と詠い、太子を像法の人とする。

親鸞は太子を末法の人、像法の人と捉えていると理解できたが、太子が二つの時代に生まれたことはどのように受けとめれば良いのだろうか。そのことを考えるとき、親鸞にとつて太子が単なる歴史上の偉人ではないことに注意しなければならぬ。親鸞は太子が有情利益のために、印度では勝鬘夫人、中国では南岳恵思として生まれていると讃嘆する。つまり、親鸞にとつて太子は空間や時間に制限されず、一個人を通り越した「仏法興隆 衆生済度」のはたらきそのものであつた。そのようなことから、太子は像法や末法に生まれ、「仏法興隆 衆生済度」のはたらきをなしたのであると言える。

親鸞の太子信仰と末法史観とは切り離すことができない。『七十五首和讃』では正像二千年説を取る『文松子伝』に基づいて、像法の人とする。これは太子を像法時代の理想像である「像法のときの智人」として敬慕したことを示している。そして親鸞は太子の伝記に依ること、歴史的な太子を明らかにした。それに対して、親鸞は法然をはじめとする七高僧に出遇わせてくれた存在として、太子を讃仰する場合には、正像千五百年説を取り、末法の人とする。つまり、親鸞が生きた和国は末法であり、そのような時代に自らの人生を決定付けた太子を末法の教主と仰ぐのである。

親鸞における「説人差別」の一考察

逸見世自在

本論は親鸞における聖道門と還相回向の菩薩（以下、還相の菩薩と略す）との関係を考察するものである。既に発表した論文（『親鸞における聖道門観』『真宗学』一三九号）では、『顕浄土真実教行証文類』「化身土巻」（以下、「化巻」と略す）において、聖道門が「利他教化地方便権門道路」とされたことに注目し、その語の解釈について検討した。その結果、当該語が示す内容は、権教としての聖道門を還相の菩薩が説いたとする結論に至った。そこで、本論ではさらに権教を説いた還相の菩薩の具体相を「説人差別」に注目し考察していく。親鸞は、「化巻」において聖道門を末法の時代においては時機不相応の教であるとしているが、その根拠として、經典の説人（説人差別）に五種（仏説、聖弟子説、天仙説、鬼神説、変化説）

あることに言及している。その上で、末法の時代においては仏説のみに依るべきであり、他の説人による経は信用に足りないとしている。この文脈を考慮すれば、聖道門の教が時機不相応の教であるとされた理由は、經典の説人が仏ではなく聖弟子をはじめとする仏以外の説人によるものであるからと想定できる。もし仮に聖道門の説人が仏以外を示しているのであれば、既述の聖道門を説いた還相の菩薩の具体相と「説人差別」の関係が明らかとなる。そこで本論では、聖道門と經典の説人が如何に関係しているのかを「行巻」および『愚禿鈔』における二教対に注目しながら考察していく。「行巻」一乗海積では、二教対（念仏対諸善）で四十七対が挙げられている中で「自説他説」という語がある。また、『愚禿鈔』では、同じく二教対で「自説不説」という語がある。これらの語に関しては、従来から三つの解釈が存在している。一つは、「隨自意・隨他意」であり、二つは、「説人差別」の意であり、三つは、「弥陀の自説」の意であるとする解釈である。まず『愚禿鈔』の「自説不説」は『漢語灯録』所収の『往生要集論要』の「自説不自説」の語からの引用であると考えられる。この箇所は『往生要集』「念仏証拠」について言及した箇所であり、ここでは、『般舟三昧経』を引用し、念仏は弥陀が自ら説いたとしている。すなわち、「自説不説」とは、弥陀の自説か否かという意であると考えられる。

では、次に「行巻」一乗海積の場合を考えていく。「行巻」一乗海積と『愚禿鈔』の二教対を比べた場合、両者には若干の表現の差異が認められ、「自説他説」と「自説不説」の語も同

様の事例と考慮すれば、二つの対は同じ内容であると言える。よって、「自説他説」の「自説」も弥陀の自説の意であると考えられる。しかし、ここで「自説他説」の「他」が何を意味するかという問題が惹起する。例えば、深励と山辺・赤沼は「他」を釈迦であるとしている。しかし、親鸞は応化身としての釈迦教を「大聖自説」や「無問自説」する一方、「他説」とした文言はなく、引用元の「往生要集註要」の「不自説」の語をあえて「他説」とした理由を考慮すれば、釈迦以外の可能性も検討すべきである。そこで本論では、釈迦以外で「他」となりうる可能性として諸仏を検討する。なぜなら、親鸞は方便を説く存在として、弥陀、釈迦以外に諸仏を挙げているからである。すなわち本論の場合、念仏は弥陀が自ら説き、対する諸善は諸仏によって説かれたものとする構造である。その上で、諸仏の還相の姿を「説人差別」の中の仏以外の説人らと考えることはできないだろうか。もし仮に諸仏の還相の姿が「説人差別」のなかの仏以外の説人らであれば、聖道門の教えを説いた還相の菩薩の具体相であると言える。すなわち、聖道門を代表とする「諸善」は聖弟子をはじめとする還相の菩薩らをして説かしめられた釈尊一代教であるとも言える。ただ、それらの説人によるものは末法の時代においてはもはや時機不相応であり、仏自説である念仏のみに依るべきであることが親鸞の意図したものであると考えられる。

親鸞の神祇観

水岡 知典

神仏習合的な信仰形態が主流となってきた日本において阿弥陀仏一仏帰依と神祇不拝を徹底した親鸞の態度は特異なものとして、日本の宗教思想研究において注目を集めてきた。今回の発表においては、「本地垂迹説の認否」、「神祇不拝と神祇護念・神祇不軽」、そして「魔王波旬を通して考える善神と悪神の関係」という三つのテーマから、親鸞の神祇観について、改めて検討を行った。

「本地垂迹説の認否」においては、日本の神祇を仏菩薩の応迹ととらえる本地垂迹説について、親鸞がいかなる立場をとっていたのかを論じた。先行研究においては、親鸞が行った引用や註の中にインド・中国の応現思想への言及が見られる点、聖徳太子を阿弥陀仏の応化身とみなしている点などから、親鸞に（限定的ではあっても）本地垂迹説的な発想が見られるとの指摘もなされている。しかし、発表者としては、親鸞著述におけるこれらの記述は直ちに本地垂迹説と結びつけることはできず、親鸞著作に本地垂迹説への言及は見られないと考えている。

親鸞は、行者と神祇の関係について、神祇を崇拜の対象としないという神祇不拝、神祇が行者を守護するという神祇護念、神祇を軽んじるべきではないという神祇不軽、という三種類の考え方を示している。「神祇不拝と神祇護念・神祇不軽」においては、これら三種類の考え方の相互関係を整理した。神祇護念を神祇の守護を期待するものととらえるならば、神祇不拝と

いう大原則と矛盾してしまふ。しかし、阿弥陀仏一仏帰依を徹底することにより行者が期待せずとも神祇の守護を得られるという意味に解釈すれば、神祇護念は神祇不拜と一体となつて、神祇が行者に従属するというあり方をあらわすことになる。神祇不軽は、行者の守護者としての神祇を行者もまた尊重するということで、神祇護念から導かれる考え方である。神祇不拜と神祇不軽は直ちに矛盾する訳ではないが、「崇拜する」ということと「軽んじる」ということを避けるべき両極とした場合、行者としてとるべき態度がその間のどこにあるのかという点で、曖昧さを残していると感じられる。

「魔王波旬を通して考える善神と悪神の関係」では、親鸞著述の中に、他化天の大魔王である波旬を善神とする記述と悪神とする記述が混在している理由を考察した。個々の神々を実体的な存在としてとらえるならば、同じ神が善神でもあり悪神でもあるという記述は理解しがたい。しかし、神祇というものを行者の身に起こる利益や災厄の象徴的存在とみなせば、同じ神が行者の姿勢次第で、あるいは仏道に行者を近づける善神となり、あるいは仏道から遠ざける悪神となるということもありうるであろう。親鸞が神祇について述べる際に念頭にあつたのは、個別の神の性質を明かすことではなく、「神」という言葉であらわされる利益や災厄に対して、行者がいかに向き合うべきを示すことであつたというのが、発表者の理解である。

発表者が以上三つのテーマについて検討し、親鸞の神祇観に一貫するものとして読み取つたのは、行者が神祇に従属するという関係性を排し、仏道に向かう行者を中央に据えて、その視

点から神祇というものをとらえようとする立場である。親鸞にとつて、仏教的真理の体現者である阿弥陀仏を脇に置き、利益等を求めて神祇を拜むことは仏道から外れた行いであり、このような反仏教的な神祇崇拜を行うことは戒められる一方で、阿弥陀仏に帰依することによって自らの身に起こる利益について神祇に感謝することは、行者が仏道に向かうことを妨げず、むしろ支えるものとして受け入れられていたようである。

虎関師鍊による禅宗伝来の見直し——東福寺を中心に——

鄭美景

日本への禅宗の伝来とは、天台宗や真言宗の補強のために南宋禅が伝えられることからはじめ、次第に純粹禅に傾いていくにつれ、禅宗の法系に組み入れられるようになる禅僧たちが登場したということである。その代表的な人物が栄西であり、彼によつて禅が芽生えていったと見なされてきた。

このような従来の見解は、南宋禅伝来以前の道璿、行表、最澄につながる北宗禅の伝統と区別し、南宗禅を正統な禅宗として見なすし、栄西を禅宗の伝来師として位置付ける、元亨二年（一三三二）成『元亨釈書』三〇巻の中に構築されている虎関師鍊の独自の歴史像と相通する。直林不退は『元亨釈書』につき、それ以前の日本における仏教史書や僧伝はあえて排除する一方、中国の史書や梁・唐・宋の三高僧伝と禅宗の灯史を礼讃する傾向や、達磨から聖徳太子といった奈良朝以前の日本への禅の受容を取り上げ、他宗より先行して日本に禅がもたらされたという、禅宗かつ臨済宗中心の歴史像に基づいて叙述されて

いることを指摘している。

『元亨釈書』に盛り込まれた思想は、仏教を排斥する思想に反対し、儒仏一致思想や禪宗の正統的な思想を確立させることよって江南の仏教に大きく影響を与えた北宋の仏日契嵩の思想と似ている。契嵩は『伝法正宗記』九巻や『伝法正宗定祖図』一卷といった、禪宗中心に再改編した禪宗史書と、政治に協助できる宗教の立場を明かした『輔教編』三巻等を著して、嘉祐七年（一〇六二）仁宗に上進し入蔵への勅許を賜った。つまり、本発表では、『元亨釈書』に見られる禪宗中心の歴史観が、鎌倉幕府の滅亡、建武の新政（一三三三—一三三六）、室町幕府の成立といった歴史上のみならず禪宗史上の大転換期を経ながら、東福寺が臨濟宗の東福寺派大本山として歩んでいく、あるいは室町幕府を通じて禪寺の官寺化と中央集権的制度を発足させるに重要な土台になったことを論じることとした。

直林は、『元亨釈書』に込められた思想は虎関の法系上の祖父に当たる東福寺開山円爾弁円を祖とする聖一派の存在を發揚させ、独自の禅風を世に問わんとする意図によるものにあると主張する。しかしながら、当時の時代思潮の主流に位置したとされる南都仏教伝統を叙述した応長元年（一三一）成『三國仏法伝通縁起』三巻は、『元亨釈書』が書かれた十一年前東大寺戒壇院の僧凝然によるものの、東福寺開基九条道家や、開山円爾弁円のもつ歴史像と変わらない。むしろ、『元亨釈書表』『元亨釈書』巻一には虎関が日本に宗記の無いことを契嵩に無念を吐露する記述があることから鑑み、それまでなかった禅宗史書を上呈し大蔵経に入れようとしたことや、後醍醐天皇、足

利尊氏・直義の兄弟、一条経道といった時代の為政者と接近できる人物であった点など、円爾より契嵩の影響を受けていたと推定される。

殊に東福寺は、元応元年（一三一九）に起きた第一回目の火災で伽藍全体が失われて以来、漸く正中二年（一三二五）に上棟された仏殿さえも、建武元年（一三三四）虎関の東福寺住持期に未完成のまま焼かれるという不運が長らく続いていた。ちなみに、それ以後貞和三年（一三四七）に仏殿が上棟され、法堂は正長元年（一四二八）に上棟されることになった。つまり、鎌倉時代に撰政・関白であった九条道家によって国家寺院として建てられた東福寺は、鎌倉幕府の滅亡という激変期において伽藍まで失われ、経済的にも、存立的にも危機を抱えていたと見なされる。こういった時代の背景の中で、北宋の儒学者よって排仏が行われていた時代に契嵩が禪宗を起こしたように、虎関も新たな禅宗中心の歴史像を打ち出し、聖一派の復興を図ろうとしたと考えられる。

夢窓疎石における方便の思想

余 新星
本稿は、夢窓疎石における方便の思想について論じるものである。

夢窓疎石は、その教化において、經典や語録の講説を通じて教え導く、所謂「理致」という方式を多く採用した。また、夢窓は顕密諸宗から儒教道教や神祇信仰に至るまでの教説の存在意義を広汎に認め、教化の中に適宜取り入れた。このような接

化の仕方は、夢窓の在世時から質疑や批評を受けてきた。夢窓は、それらは衆生を引導するための方便だ、と質疑に対して回答した。方便または手段に関しては、『夢中間答集』をはじめとする夢窓の著述で度々論及され、夢窓の思想を構成する極めて重要な要素である。

そこで拙論では、『夢中間答集』・『西山夜話』・『夢窓国師語録』に基づき、まず夢窓の思想構造について分析した上で、夢窓における方便思想の内容を検証した。それを踏まえて、夢窓の教化手段が包括的な様態を呈した内在的理路について検討を加えた。

夢窓の禅思想は、「本分」という概念を中心に展開している。「本分」とは、一切の衆生が本来的に具えている仏の円満な悟りを意味する。修行等によって「本分」を契証することが、夢窓の禅学の宗旨である。そして、夢窓の思想には、根本智と後得智の論理構造が内在している。というのは、衆生はひとりひとりに具わっている本分の大智を契証してから、後得智としての方便手段を用いて現実世界にはたらし出て、衆生救済に当たっていく、という思考様式が通貫している。現実態の迷える衆生を引導し、本分に至らせるためには、衆生の機根や性分に応じた適切な方便手段が必要になってくる。夢窓は、善知識の教化の方便手段を「小玉を呼ぶ手段」と表現している。禪門の理致・機関、五家の宗風、顕密諸宗の教化、儒教道教ないし外道世俗の言論まで、みな衆生を引導するための方便として活用できると、夢窓は考える。

夢窓の立脚点は、仏と同じ円満な覚りの境地である。そこか

ら教化を展開し、同時にそこを目指していく。その教化の手段は、自ずから教・禅の分際を超越したものになる。したがって、夢窓の禅思想は、包括的で調和した様態を呈したわけである。

尼門跡寺院と白隠禅師の関係について

竹下ルツジエリ・アンナ 一般に『白隠年譜』として知られている『龍澤開祖神機獨妙禪師年譜』（文政三年、一八二〇）によると、白隠禅師（白隠慧鶴、一六八五—一七六八）は六七歳の時（寛延四年、一七五二）、京都滞在中に何回か、宝鏡寺門跡である皇女浄照明院宮と、光照院門跡である浄明心院宮に参上し、法話を行ったことがある。

前年の冬に、白隠禅師は『虚堂録』を講じるために播州明石の竜谷寺におり、年明けて備前岡山と井山に行った。その年の四月に、竜谷寺の虚堂録会に参じた京の豪商の世継政幸とともに京都に戻り、世継の自邸に泊まった。京都滞在中、白隠禅師は妙心寺の養源院での『碧巖録』を講じたが、その時に両宮はこの法座に参加した。

他の白隠の作品（『於仁安佐美』巻之下、一七五二）によると、京都滞在中の三カ月の間、白隠は宝鏡寺、または光照寺で『禪門宝訓』の提唱を数回にわたって行ったということになる。しかし、白隠と両宮について最も教えてくれる作品は、『於仁安佐美』巻之上（一七五二）である。これは、白隠が両宮に京都から駿州の松蔭寺に帰ってから書いた書簡（寛延四年九月十五）であり、のちに『於仁安佐美』巻之上を名づけられた。こ

の書簡は、漢字とカタカナまじりの法語である。

皇女浄照明院宮と浄明心院宮は第一一四代・中御門天皇の第四皇女と第五皇女であり、共通の母は清水谷石子（一七〇三—一七三五、歌人・公家の清水谷実業の娘）という女官で、両宮は姉妹で、浄照明院宮の方が五歳上であった。

浄照明院宮は逸嚴理秀女王として知られている。幼名は嘉久宮である。宝鏡寺の第二二世の理豊女王の元で得度し、門跡を継承した。浄照明院宮の日常については、宝鏡寺に残された文書によって明らかになっている情報がある。例えば、浄照明院宮は、輪王寺宮の門跡であった公遵法親王（一七二二—一七八八）と少なくとも十三回手紙を交わしている。さらに、病弱であったことは、白隠禅師の書簡からもわかる（『何とぞ御不例ますます御快気しました』、『於仁安佐美』巻之上、一二丁）。また、白隠は養生や禅病について書の中でしばしば触れる。

結局、皇女浄照明院宮は四〇歳の年齢で明和元年（一七六四）に遷化した。墓所は真如寺内の宝鏡寺宮墓地にある。

光照院門跡である浄明心院宮については、皇女浄照明院宮より情報が少ない。幼称は亀宮であり、大融尊乗女王として知られている。だが、光照院に徳川時代中記録され続けた日記に浄明心院宮の日常に関する情報があると推測できる。

両宮、特に浄照明院宮の日常について多少解明されていることに対して、どのような修行をしたか仏事や法会を含めて宗教生活に関するものは明らかではない（西口順子「近世の宝鏡寺宮—浄照明宮逸嚴理長の入寺と得度をめぐって—」、園田香融編『日本仏教の史的展開』塙書房、一九九九、五三五頁）。そ

ういう意味においては、白隠禅師の書物である『於仁安佐美』巻之上は、非常に貴重な資料になる。その主な内容は、①黙照邪と念仏禪、枯坐の批判、②養生と禅病についての体験談、③作務と動中の工夫の勧め、④菩薩の威儀と上求菩提下化衆生の教え、⑤宮門跡の日常生活に対する注意、⑥昔の尼僧の事例のようにまとめられる。①～④までは、白隠禅師のどの作品にも表われる内容であるが、昔の尼僧の事例は、本書と徳川幕府によって検閲された『邊鄙以知吾』のみに見られる。⑥に関しては、白隠禅師は以下の禅宗の女性修行者を取り上げる。先ず、景愛寺の開山である無外如大禅尼（一二三三—一二九八）という女性禅師と江戸時代の黄檗宗の法嗣であった了然元總（一六四六—一七一七）、そして室町期の慧春比丘尼。

源信の念仏思想の変化について

——特に『阿弥陀経略記』を中心に——

廣澤彌々子

十世紀の貴族社会で「念仏」の語が用いられていた例は、『日本往生極楽記』や『三宝絵詞』などに見られる。それらの文から、当時の貴族社会において「念仏」の語は「称名念仏」の意で用いられていたと考えられる。源信は「念仏」に主眼をあて、往生極楽の教理と実践の体系を組織した書物である『往生要集』を著した。

『往生要集』「問答料簡」尋常念相においては、定業・散業・有相業・無相業の四種に分け、無相業が最上であるとしている。源信は、称名念仏はこのうちの有相業だと考えられていた

ようである。また「問答料簡」臨終念相では臨終における念仏修行の方法、特に臨終の称名念仏による滅罪について説かれ、平生に仏名を称えても無量の罪を滅ぼすことはできないが、觀念が成就すれば無量の罪を滅ぼすことが出来るとしている。

これらをつまえると、源信は念仏を無相業↓色相観察↑称名の順に見ていることが分かる。源信は理観である無相業が最も優れているとし、称名念仏は能力の劣った者の行とみていたと考えられる。以上の事より、『往生要集』執筆時における源信の念仏は、「観想念仏」を指していたと考えられる。

源信は「問答料簡」往生多少において、「大経」には「我等今幸遇釈尊遺法億劫時一適預少善往生流。応務勤修。莫失時為。」と説いてあるが、『小経』には「不可以少善根・福德因縁得生彼国。」と説かれている。これはなぜか」との問いを立てている。問いに対し「大小无定。相待得名。望大菩薩名之少善。望輪廻業名之為大。是故二経義不違害。」（『浄真全』一、一一一五頁）と答えているが、答には経論などの引用はされていない。簡略な回答のため説得力に欠ける。この箇所について源信最晩年の『小経』に関する著作である『阿弥陀経略記』では、『十一部経』等を挙げ、ただ信心をもって称念することがいけないうけではないと説き、最後に称名も観念も共に往生の因となると述べている。このことから『阿弥陀経略記』では称名念仏も重視されていると考えられる。

慶滋保胤をはじめとする僧侶によって寛和二年に結成された二十五三昧会に、源信は指導者として参加していた。『二十五三昧会結縁過去帳』には、「往生の業は称名念仏で足るべし」

とある、源信の思想が変化していることがわかる。

源信は永延二年に「二十五三昧式」を著しており、『往生要集』では触れられていなかった死者の供養方法が説かれている。結果が亡くなった際には称名念仏を行うよう書かれている。

『往生要集』では、称名念仏は観想念仏に堪えられない者のための行であり、平生に仏名を称えても無量の罪を滅ぼすことはできないとの認識であった。『往生要集』執筆時における源信の念仏は観想念仏を指していたと考えられる。しかし一方で、源信が臨終時の称名念仏の重要性を認識していたこともうかがえた。

『阿弥陀経略記』では「称名も観念も共に往生の因になる」と述べており、称名念仏での往生を受容する姿勢へと変化している。これは『往生要集』完成の翌年に発足した、二十五三昧会の影響が考えられる。源信は指導者として会に参加し「二十五三昧式」を著した。それに基づいた実践を行うにつれて、源信の念仏に対する思想が変化したからだと考えられる。

双盤念仏の成立と変遷——芸能化された声明——

坂本 要

双盤念仏は尺鉦とか尺一という半径一尺もしくは一尺三寸の大きな鉦を横叩きに叩きながら念仏を唱えるもので、もとは双盤の名にあるように二枚鉦を向かい合わせにして僧が叩き、浄土宗の儀礼として成り立つたと思われる。念仏は引声の唱えである。引声念仏に双盤鉦が伴ったのは双盤鉦の出でくる江戸時

代の一六五〇年頃と考えられる。この双盤念仏は民間に下降し、法要の一端を担うなどして、独自の叩き方を編み出して現在に至っている。ちなみに関西では鉦講というところが多い。

双盤念仏は僧侶の行う双盤と在俗の人の講や連中による双盤がある。仮に前者を寺院双盤と後者を民間双盤としておく。寺院双盤は浄土宗の法要に行う双盤で、一人が二枚鉦を向き合わせて叩く。二枚鉦で叩くので双盤という説と二枚の鉦が雙調と盤渉調を奏でるからという説がある。現行の僧による叩き方から後者の説が強い。浄土宗の双盤念仏は現在鎌倉光明寺と東京芝増上寺の儀軌によって広まっている。

長野の善光寺と浄土宗の旧名越派・九州の鎮西派には刻むように叩く独特の叩き方があり、共通している。名越派は福島県いわき市に本山を置き東北・北海道に教線を延ばしたため、この地方には名越流の叩き方をする寺が多い。最も古い鉦は福島県喜多方市の旧名越派寺院にあった。他に西山浄土宗諸派や山口県の大日比派には独特の唱え方・叩き方がある。

民間双盤は在家の人が叩くもので双盤講・鉦講・鉦張りと言って、四枚鉦から八枚鉦、多いところでは十六枚の鉦を使い、掛け合って南無阿弥陀仏を長く伸ばして唱える。双盤鉦は同じ向きに並べて叩くので並び鉦双盤としておく。

関東の双盤念仏には平鉦（ヒラガネ）と役鉦（ヤクガネ）を区別するところが多い。平鉦は四〇分ほどかけて、前半の座付き・六字詰めという引声の念仏の部分に掛け念仏が続き、後半の七五三の玉入れ・山道上り下り・雷落とし等の鉦の乱打をともなう部分から成り立っている。この念仏は後半の激しい鉦の

叩きに特徴があり、法要では雷落としで本尊の戸帳の開閉を行った。民間ではこの部分を聞かせどころとして芸能化して発達したものと考えられる。

役鉦では「六字詰め」の念仏を唱え、後半七五三等の鉦を叩く。大きくみると平鉦と役鉦は同じように構成されているが、平鉦は最低三人以上で叩くので、一人一人が順に唱え、掛け念仏といって叩き手が二手に分かれて念仏を掛け合うところが入り、役鉦より時間が長くなっている。役鉦は二枚で叩く場合が多い。ちなみに役鉦は元來役僧という僧侶が叩いたものを在家が叩くようになったことからこの語が使われるようになったと考えられる。

また雲版といって雲形の鉦と太鼓を両腕で叩く叩き方がある。滋賀県と鎌倉光明寺周辺に広まっている。滋賀県では楷定念仏といい、安土浄厳院から広まったとされる。現在鎌倉光明寺系寺院や滋賀県では在家の人が叩く。この楷定念仏は法要の前後の僧の入退場時と法要中に叩かれ、法要中は六字詰の念仏が唱えられる。

全国的に見て双盤鉦に万治二年（一六五九年）以前のものが見つかからないことから、双盤を使う念仏はこの前後に関東十八檀林で浄土宗の儀軌として成立し、民間に下降したとみられる。それ以前に善光寺・名越派で合図鉦として使われたことが考えられる。

仏教カウンセリング構造からの進展に向けて

太田 俊明

発表者は以前「西光義敏氏が提示した仏教カウンセリング（DPA）」について真宗以外（西山派）の立場から論証を行った。そこから西山派と真宗には共通した構造があり、浄土思想における全文他力の立場からは共通性を見出すこと自体可能とした（太田俊明「仏教カウンセリングに関する一考察」『西山学会年報』十、二〇〇一）。これを踏まえ、「西光義敏氏の仏教カウンセリング構造を拡大すれば多対多もしくは一対多となる。故に、円形から円環的な構造が可能ではあるが、それは他力あって成り立つことに気づく必要がある。更に、この拡大した構造はケン・ウィルバーのアートマン・プロジェクトにおける意識構造と酷似するものであり、西山各派で行われている五重相伝の内容と酷似する」（太田俊明「仏教カウンセリング構造に関する一考察」『日本仏教教育学研究』十九、二〇一一）という展開を示した。またその際、構想を進展化させるために「他の教学との比較検討」をはじめ五つの方向性を示した。しかし鎮西教義に関してこの構造展開が成立するのかが疑問が生じていた。そこで今回は鎮西教義との比較考察を「要門」対「弘願」の関係を中心に試みた。その際対抗概念として真宗と西山派の類似概念をもって対応した。また真宗については発表者が要門・弘願の関係のものを新たに思案した。その上で得られたデータを元に西光氏が提示された仏教カウンセリングの構造が浄土門全体に成立するのかが考察した。

まず西光氏が提示されたモデルを元に図を複数作成し（西光

義敏「真宗カウンセリング」の成立）「援助的人間関係」永田文昌堂、一九八八、太田、前掲二〇〇一）、他派の教学構造と比較した。次いで浄土門各派の「要門（行門・真門含む）対弘願」の関係を中心に展開し、構造上の共通性を見出した。この理由として、各派によって教学に関する専門用語の概念に異なることがあるため、専門用語を中心に考察した場合、比較困難になることが挙げられる。そこで以下の六点がまとめとなる。

一 現実の状況を要門として三角形の図上部に配置し、仏の意識次元を弘願として三角形が重なる図下部に配置した。弘願→要門への「法」としてのベクトルは浄土門においては教学間わず成立すると考えられる。ただし西山派においては要門は「観門」即「法」であるため、聖道門である行門の概念が存在する。この概念は西光氏が提示された初期の概念に近いものである。

二 聖道門→要門（真宗では真門含む）↓（法）↓弘願のように「気づき」の概念が広がり、法の流れはこれとは逆の流れになるものと考えられる。従って「操作を目的とした」自力的な見解とは言い切れない。

三 鎮西教義における自力は一見弘願へ向かうと見られるが、この世の現象面の還元される作用と考えられる。従って、「法」のベクトルと一致するものと考えられる。ただ自力と他力が並列であるため（杉紫朗『西鎮教義概論』百華苑、一九二四、石田充之『日本浄土教の研究』百華苑、一九五二）、概念の混乱が生じやすい面が挙げられる。ここから鎮西教義の構造に関しては関係者内部からの発信が必要である。

四 真宗教義に対しても「要門と真門」の関係について詳細な考察が必要ではないか。

五 ただそれでも、発表者個人の見解として浄土思想内においては教団の枠を超えて「西光義敏氏が提唱された仏教カウンセリング構造」が成立するものと考ええる。

六 またこの構造は単に「仏教カウンセリング構造」の問題に留まらず、教学の構造の在り方。祖師の人間観。また現代に振り向けるならば人間と人間の関係、自然観、曳いては人間と人工知能等との関係まで延引できるのではないだろうか。

止観における負の側面への対処法について

袁輪 顕量

仏教の瞑想は心の観察を意味し、現在、心理学や教育学、脳科学など、様々な方面で活用されている。なかでも心理学、とりわけ臨床心理学の分野での応用は著しい。臨床心理士の方によるストレス軽減の療法として市民権を得つつある。

ところが、実際には、心の観察を続けていると、様々なマイナスと言わざるを得ないような状況を経験することになる。過去のいやなことを思い出したり、あるいは幻覚のようなものが出てきたりして、大いに患者を悩ませることがある。これをどう乗り越えるか。一部の人たちには、マインドフルネスは危険な側面も持つのではないかと意見があるが、実はそうではない。このようなマイナスの側面は、主にサマタの観察から生じるため、実際の療法ではヴィパッサナーのみを收拾させる方向にあるというが、しかし、仏教の伝統では、止も観も大切なも

のとして伝えてきており、マイナスの心の働きが生じたときの対象法を、経験的にまとめていた。

すでに『摩訶止観』では、陰入界（五蘊、十二処、十八界）すなわち私たちの普通の認識を気づきの対象として覚知していると、さまざまなことが起きると捉えていた。それは止や観の観察は、普通の認識のあり方とは異なっていることで、意識の流れに逆らうようなもので、様々なことが起きることに気づいていたのである。欲望や怒りの気持ちや愚痴の気持ちが生じてくるのは「煩惱境」と表現され、覚知の対象とされた。その後には、過去の体験を思い出すものは業相境、体験とは関係なく生じる幻覚的なものは「魔事境」と表現され、人によっては、観察の中で自然と起きるものと認識されていた。しかもそれらに対する具体的な対処法を示しているのであり、これを現代的な視点から読み直してみたい。

その具体的な治療方法は、天台智顛によれば、五種類または六種類に分類された。『次第禪門』に示された六種を挙げれば、一、対治の治、二、転の治、三、不転の治、四、兼の治、五、転を兼ね不転を兼ねる治、六、対に非ず転に非ず兼にも非ざる治、である。換言すれば、それぞれ（一）対時による治療、（二）方向を変えることによる治療、（三）方向を変えないことによる治療、（四）兼ねることによる治療、（五）方向を変え方向を変えないを兼ねる治療、（六）真正面からでもなく方向を変えるでもなく兼ねるでもない治療、の六つになる。なお、『摩訶止観』では五種を挙げ、それは小乗の対処法と位置づけ、大乘の対処法は「すべては空である」と認知して乗り越えていく第一

悉檀がそれであると示された。

六つの治療のうち、簡便なものは方向を変える治療であり、それは心に生じたものとは異なったものを用いて治療することである。宋代臨濟宗の公案の使用方法もこれにあたる。しかしながら、最初に示された「対治の治」が基本であり、逆のものを実習することで乗り越えられるとした。貪欲には不淨觀、ノイローゼのような場合には入息出息觀などである。なお興味深いのは魔事境への対処法である。(一)最初に生じそうときに自覚して叱る、(二)起きてしまつたら詳しく觀察する、(三)強い心で拒むと示される。拒む時には、信の力も必要とされていたが、いずれにしろ、それらを当たり前のものとして受け止め、覚知していくことが示されている。ということとは、何が生じても、そのまま覚知していくことで、乗り越えられると体験的に気づいていたと言える。

第八部会

黒田眞洞『大乘仏教大意』のマックス・ミュラーへの影響

鷹司 誓榮

『大乘仏教大意』は一八九三年、シカゴ万国宗教会議に際して配布する目的で黒田眞洞が著し、佛教学会が翻訳を行った二七頁の短いパンフレットで、日本仏教の説明がなされたものである。シカゴ万国宗教会議に向け、当時浄土宗内においても、『浄土教報』明治二十五年七月十五日第百十四号の社説等はこの会議開催に関し積極的に望む姿勢を示している記事等もみられ、これらから当時日本仏教界を挙げての事業として日本仏教の紹介が大々的に試みられたことがわかる。

マックス・ミュラーは翌年一八九四年に出版した『東方聖典』第四九巻の第二部に、自ら翻訳した『金剛般若経』を掲載し、その前書き部分において『大乘仏教大意』に関し次のような見解を述べた。「極端な懐疑論的あるいは不可知論的ともいえる思想が現在の大乗仏教徒においてはごく一般的な見解であることが一八九三年九月のシカゴ万国宗教会に於てはつきりと述べられた。日本の主な宗派によって派遣された代表がその大会に黒田眞洞によつて書かれた大乘仏教の教義概要を提出している。この概要は日本の六つの宗派の学者らによつて厳密に校閲されたもので一八九三年に東京で認可出版されているものである。以下が彼の書いている大乘仏教の基本原理である。」として、これに続け、『大乘仏教大意』の「第伍萬法唯心」と

題する章のほぼ全文を続けて引用した。そしてその目的は、自ら翻訳を行った『金剛般若経』につき、その解釈の裏付けとするためであった。

『金剛般若経』はそれまでも度々欧米語への翻訳が行なわれており、主なものとしてマックス・ミュラー自身が同書に、一八三七年、*Mémoires de l'Académie de St. Pétersbourg* に掲載された Isak Jacob Schmidt によるサンスクリット語およびチベット語からの独訳、一八六四年に *Journal of the Royal Asiatic Society* に掲載された Samuel Beal による中国語からの英訳等を挙げている。Isak Jacob Schmidt はチベット語の文法書や辞書を編纂しており、その著書は近年に至るまで参考にされ続けており、これらの業績が高く評価されている学者である。また Samuel Beal はミュラーとの接点もある。一八八三年出版の『東方聖典』第十九巻においてマックス・ミュラーは Samuel Beal の翻訳による『仏所業讚』の英訳を掲載している。『仏所業讚』は仏伝として仏教聖典としても最も重要視されるものであり、当該翻訳の序文で Samuel Beal は南條文雄、及びマックス・ミュラーによる校正に多大な感謝を記しており、当時より日本との交流もあつたこと等もわかる。このような『金剛般若経』翻訳の歴史を踏まえ、改めて当該経典をマックス・ミュラー自ら翻訳掲載したことの意味は大きいといえる。それまでに翻訳を行ってきた東洋学の碩学の解釈を退け、「趣を変えた翻訳」を行うと同書中に述べておりその理由として、黒田眞洞の『大乘仏教大意』のみを大きく取り上げていることは注目すべき出来事である。またマックス・ミュラ

―は同前書において「字義通りの経典翻訳を行った場合、それが反復の多い、プラクティカルな手法によるものであれば、そのスタイルも、その根底にある真実をも伝えることが出来なくなる」としており、聖典翻訳に関して言語解釈以上にその聖典の思想を理解することが重要である事を強調している。このことからマックス・ミュラーの大乘仏教理解について、当時『大乘仏教大意』がその起爆剤の役を果たしたということができらる。

さらに黒田真洞の大乘仏教理解の基盤は『大乘仏教大意』中の「分別事識」といった言葉の使用等から『大乘起信論』及び法蔵の『大乘起信論義記』等、華嚴教学の影響があるものと推測し、かかる思想の承譜及びその後の影響についてさらに研究の必要があると考える。

誰がための持戒か——明治後期における戒律論争の検討——

龜山 光明

いわゆる「仏教 Buddhism」の体系において、戒・定・慧の三学的一端を占める戒律が重要であるの言うまでもない。

一方、この列島に展開した、「日本仏教」なるものを叙述するにあたり、しばしば戒律軽視の特徴が強いことが指摘されてきたのであり、「肉食妻帯」を含意する「妻帯仏教」なる言葉もしばしば用いられる。しかし、この問題は一つの「タブー」として、概して正面からの検討は避けられてきたといえる。

そこで右の問題を踏まえ、本報告では、明治後期の仏教界に巻き起こった僧侶の持戒のあり方をめぐる論争の側面を検討

した。世紀転換期に差し掛かった時期と一致する同論争は、近代日本における最大のものであると云えるのであり、ここで僧侶のあり方と実践は改めて問い直されることとなる。しかし、この論争は従来の研究において、部分的に言及されこそすれ、その自身自体は十分に吟味されず、その整理と検討は未だ不十分である。本報告が明らかにしたように、同論争は、仏教改良、宗門における妻帯の公許・黙許の是非、そして「女人」論など多くの問題が、絡みつつ展開していたといえる。

具体的に、第一節において、報告者は、池田英俊、リチャード・ジャフィなどの先学者たちによる同論争に対する評価を検討した。「自戒自省の精神」を研究のキーワードとした池田の営為において、戒律問題が教界において広く論じられたこと自体が、仏教の近代化を産み出す精神的基盤となりうるものであったことに加え、池田の研究を踏まえたジャフィは、明治後期において、肉食妻帯への関心は教学中心から実際の方向へとシフトしたことを示している。しかし、両者に共通するのは革新主義的な見方であり、この論争に胚胎した戒律実践の矛盾や葛藤が閑却されてきたのではないかと、問題提起をおこなった。

次に第二節では、同論争において展開した公許論と黙許論において、当時、「梵妻」と呼ばれた（基本的に真宗を除く）僧侶の女性配偶者をめぐる問題を考察した。当時の僧界では、「梵妻」を「娼婦」や「乞食」の類と見做すことで排撃し、宗門は妻帯を公許することで、良家の子女を迎え、檀信徒との関係強化の利益が叫ばれた。かかる展開において、シニカルではあるが、「男性」僧侶の妻帯の語りは、「破戒」による墮落から、

「女性」の退廃へと論争の力点が変化したことを明らかにした。

最後に報告者は、肉食妻帯論の推進者として、日蓮主義者たちが大きなプレゼンスを発揮した問題を取り上げた。より具体的には、田辺善知（一八七〇—一九三三）による一九〇一年公刊の『肉食妻帯——日本仏教』を題材として考察した。田辺は、「大乘」に内包された日本仏教の視角と日蓮教学の問題から妻帯の正当化を試みており、彼の仏教理解と時代的なコンテキストとの関係性を窺うことができた。このことは、近代仏教における「小乗」論の展開や日蓮像の変遷といった多くの問題を胚胎しているが、今後は本報告で扱った題材を個別に深めることに努めたい。

河口慧海の經典観

庄司 史生

河口慧海（一八六六—一九四五）は經典をどのようなものとして捉えていたのだろうか。筆者はこれまで、河口慧海による『華嚴經』『法華經』『般若經』理解に関する考察を進めてきた（本誌別冊九〇号から九二号まで）。本稿では、以上をふまえ、慧海による大乘仏説論を加え、彼の經典観について改めて考察する。

前号で確認したように、慧海の理解によれば、彼が提唱する在家仏教者が所依とすべき經典は特定の一、二の經典ではなく、一切藏經全体ということである（『在家仏教』一九二六年）。さらに慧海は顯教の經典全体を般若經と理解し、そのエッセンスをまとめた經典という意味で『般若心經』を重視するに至っ

た（『正真仏教』一九三六年）ようである。

それでは、顯教の經典全体を般若經（經典としての般若波羅蜜）とする理解は、何を根拠としているのだろうか。慧海著『西蔵伝印度佛教歴史 上』（一九三二年）によれば、それはチベット仏教ゲルク派の仏教理解に基づくものであると説明されている。彼はこのような理解に基づき、それを彼自身の仏教理解において採用していたことがわかる。

次に、大乘仏説非仏説論の観点から、慧海の經典観について考察する。彼は、前述の『在家仏教』において、この問題に言及する（『在家仏教』三三二頁以降）。結論として、彼は大乘仏説論の立場を取る。彼はその「第十四 原始經と布衍改作の大乘經存在」の項目において「それでその時に於けるウパーサカ菩薩等は、この大弊害を破つて、仏陀の正義を示すために、自分等に伝うる仏説と、従来阿含及びその思想を大に布衍しまだ広大して出来た經典を、大方等部即ち大方広部と名づけ、仏陀本来の意義を表わしたるものなれば、大乘と名づけたのである」（『在家仏教』三〇頁）と述べる。ここに、在家仏教者（ウパーサカ菩薩）たちが阿含經典を敷衍させて大乘經典が形成されたという見解が示されている。

続けて彼は、阿含經典が大乘經典へと発展したものであることを、例えば阿含經典のひとつである『五蘊皆空經』が、やがて大乘經典の『大般若經』へと発展したというように、阿含經典と大乘經典との連続性を示しながら指摘する。さらに続けて、仏陀は本来、大乘のみを説いたとの説を展開する。つまり、「第十五 仏陀は毫も小乗を説かなかつた事実」の項目では、

「従来多くの学者等が大乗非仏説と云うことを唱えて、小乗のみを仏陀が親しく説いたものであると主張した。併しこれは阿含部を公平に詳審に研究しない所から生ずる誤解であつて、かりに詳審に研究した者があつても恐らくは宗見派執のために、知らず識らずにその偏見を正当と思つたことであらう。本来仏陀は小乗を少しも説かれなかつたのである。私はただ大乘のみ即ち無上法のみ説かれたのである」と述べ、また一九二四年から刊行が開始された『大正新脩大藏經』一・二巻に収められる「阿含部」中の漢訳阿含經にみられる「大乘」や「無上法」等の經文を示すことで、阿含も大乘であり、そもそも仏陀は大乘以外を説いていない、という大乘仏説論を展開する。その上で、本稿冒頭で述べた、在家仏教者は一切藏經を所依とすべきであるとの結論を導き出すに至る（『在家仏教』三三―三六頁）。

以上の見解に説得性が十分備わっているか否かはともかく、このような点に彼の經典觀、ひいては仏教觀の特徴が示されているといえるのではなからうか。

綱島梁川の念仏

古荘 匡義

最晩年の綱島梁川（一八七三―一九〇七）は、神秘体験を経た到達した「神子の自覚」を中核に据えた思想を展開した。その思想は「神と偕に楽しみ神と偕に働く」と簡潔に表現される。神の实在を感じ、神と偕にあることを「楽しみ」、その喜びや感謝のうちで、神の自己実現に参与すべく自覚的に「働く」。このような人間は、神との共在に喜悅するも神に融合は

せず、個人格を保持する。綱島はこの神人關係を「神子」と「父子」と表現する。そして、「神子」としてのあり方の自覚が真に人を救済し、このあり方を他者に伝えることが伝道であり、神子の自覚を持つ者が集えばそこに神の国が実現していると考ええる。

ところで最晩年の綱島は、キリスト教と浄土教が「神子の自覚」を根本に据える歴史的宗教だと考え、二つの宗教を援用して「神子の自覚」を論じた。これだけであれば一種の宗教多元主義だと解釈できるが、綱島はさらに自ら実際に称名念仏を行っていた。歴史的宗教には囚われぬ「神子の自覚」を信奉した綱島が、なぜ歴史的宗教の形式で念仏したのか。ある書簡で綱島は、念仏を称えると「何となく光明海中に摂取さる、思ひいたし候也」と述べているが、この「何となく」摂取される思いがするという記述に綱島独自の念仏のリアリティが表われていると思われる。そこで、綱島の思想枠組みを綱島の念仏論に適用し、神と偕に「楽しむ」念仏と「働く」念仏に分けてこのリアリティを分析した。

一方で、祈りは神からもたらされ、「神子の自覚」を有する者の口から自ずと発せられると綱島は主張する。念仏とは、浄土教典や親鸞の思想が描出する阿弥陀如来の大悲を通して、如来との父子的關係が実現することそのものであり、この実現のうちで生き、悦樂する（神と偕に楽しむ）なかで自ずと念仏が口から出る。他方で綱島は、念仏すること自体が個人格の積極的な活動（神と偕に働く）だと捉える。この活動は「自他の靈魂」を变革し、他者の心に「神子の自覚」を生じさせ、同志た

ちとの「神の国」を実現する。しかも、この活動は「一個神秘なる法悦底の源泉より、自然法爾に湧出すべき」とされる。

このように、綱島にとって個人格の活動は法悦のうちから「自然法爾」に生じるものでありながら、積極的、自覚的なものでもある。この活動を、活動する個人格の自力か神の純他力か、という二項で捉えると、この活動が法悦には還元不可能な形で法悦に内在しているという事態を表現できない。そこで綱島は、個人格の自覚に不磨の一位地を与えるべく、神人関係を可能にする力を神人一団の「融合力」と表現する（この表現の是非については検討を要する）。

では、歴史的宗教には囚われない「神子の自覚」を有する綱島が、なぜ歴史的宗教の形式で念仏したのでろうか。綱島は歴史的宗教に対して二重の態度を取る。すなわち、歴史的宗教が提供する神や如来は「予の実験内容を証表するの符号」に過ぎないと捉えつつ、神や如来の歴史性を重要視する。というのも、綱島にとって宗教は第一義的に情的なものであり、個人格と人格神との情的な関わりが信を形成するが、人格神と情的に関わるためには、人格神が歴史的宗教の教説や物語、模範的偉人によって表現されている必要があるからである。だからこそ綱島は、「神子の自覚」を自他の心に深く伝えるために、浄土教とキリスト教の教説や物語、祈りを適宜選択して援用する。ここで生じるズレ、すなわち「神子の自覚」を深め伝道する方法の歴史性と、「神子の自覚」がもととする超歴史性との間のズレが、念仏した綱島の心に「何となく」摂取される思いを生み出したものと思われる。

さて、宗教多元的な発想は、山頂（究極的な真理）に到る複数の登山道（歴史的諸宗教）によくとえられるが、綱島はいわば同時に複数の登山道を実際に登った。このような営為が「可能」か、「正しい」やり方か、異論もあるが、最晩年の綱島はそうしたのである。

加藤咄堂と「倫理宗教」の問題

——一九〇〇年前後を中心として——

山口 陽子

「修養」なる宗教性を帯びたカテゴリーの探求は、近代日本の社会史や文化史を考察する上で欠かせないのは岡田正彦が教える通りであるが、その創出は明らかではなく、主要な発進者であった仏教者の営為を検討する必要がある。一八九九年七月の条約改正には内地雑居が必須であり、さらなるキリスト教の「蔓延」を懸念し一八九九年八月に文部省訓令十二号（いわゆる「宗教と教育の禁止令」）が出され、学校教育からの宗教教育の排除という教育の分水嶺となる。外国人の雑居や日清戦争の勝利による社会の弛緩状態に加えて青年の煩悶や自己追究の欲求は、新たな道徳を必要とする。栗田英彦は、哲学者の井上哲次郎（一八五五—一九四四）が「新しい宗教に関する意見」（一八九九年十月講演、十二月『哲学雑誌』掲載）で提唱した「倫理的宗教」とその批判が「修養」概念の創出につながったと、新たな視点を提示する。本報告は、後に修養論者となる在家仏教者の加藤咄堂（一八七〇—一九四九）が、これを発端とする第二次「教育と宗教の衝突」論争下で、井上の「倫理

的宗教」に対し、倫理と宗教を如何に語ったのかを時代のコンテキストから考察するものである。

咄堂は、一九〇〇年一月に「教育における宗教の位置」（『禅宗』五九）において、「德育」に「宗教」が必要であると主張する。一九〇一年一月に「現今の倫理宗教問題」（『禅宗』七〇）を発表し、井上の提唱に対し「倫理宗教」なる構想を示す。現今の宗教は德育の基礎になりえないと、井上は時代に適応した新宗教を「倫理的宗教」として諸宗教の結合点を一つの实在と捉え、その实在を倫理的、万有的、人格的に三分する。咄堂は、井上の倫理的实在重視に賛成しつつ他を斥けることに反対し、实在の全てを重視する。そして人格的实在を仏、万有的实在を法、倫理的实在を僧として仏教信仰の三宝に置き換える。さらに仏教を「哲学」としての智、「倫理」としての意、「宗教」としての情に分け、また仏教の各宗を「哲学宗」、「倫理宗」、「感情宗」の三つに配し、「倫理宗」としての禅宗と結ぶ。咄堂は良心による自己制裁を「倫理宗教」と定義し、一九〇〇年代から台頭する禅という宗教的実践と結びつけて、国民道義の頹廃を克服する目的で、「国民教育を語っていく。また咄堂は、仏教徒の務めとして、「憲法擁護の精神を涵養せよ」（『明教新誌』四二二九号。一八九九年一月）で、仏教の国家主義をもって、国体の養成や憲法擁護の精神を国民に伸長しようとするが、ここに支配イデオロギーからの教育勸語や憲法を支える側からの同意が見られる。

「德育」に「宗教」が必要とする咄堂が、井上の「倫理的宗教」に対し、「宗教と教育の禁止令」を背景に、「倫理宗教」な

る言葉で道德感化を禅宗と結んでいく語りを確認した。修養につながる過程としてその語りを捉えることができよう。井上と咄堂には、道德の考究には大きな違いがあるが、咄堂は井上と類似した国家イデオロギーの受容を有しながら国民教育へと展開し、禅宗による道德感化は、後の修養へとつながっていくこととなる。

明治後期・大正期における人格と仏教

—— 境野黄洋を中心として ——

吳 佩遥

本報告は、明治後期から宗教言説と結びつけられるようになった「人格」概念を中心に、世紀転換期に巻き起こった新仏教運動の指導者の一人である境野黄洋（一八七一一一九三三）に焦点を当てて考察したものである。「人格」という言葉は、英語の「personality」の訳語として明治二〇年代あたりから登場したが、明治後期から大正期にかけて宗教言説との親和性が高まり、「人格」の養成に役立つという語り方が成立していった（碧海寿広『近代仏教のなかの真宗』法藏館、二〇一四年）。本報告では、「健全なる信仰」を綱領に掲げた新仏教運動の旗手の一人でありながら、仏教史学者でもあった境野にとって、「人格」が信仰上の諸課題を克服するために重要な概念であったことを指摘した。

まず、境野が「人格の偉大なる顕現」（『新仏教』六一一、一九〇五年）で、仏教とキリスト教の比較という問題に「歴史」という新たな視角を提供しつつ、キリストと釈迦の「人格」の

比較を通して両教の相違を説明しようとすることを確認した。ここにおいて、ある特定の宗教の特徴と本質がその「祖師」の「人格」によるものであるという彼の認識が潜在しており、その「人格」を以て崇拜するという新しい態度を読み解くことができる。いわば、「超人格」としての釈迦ではなく、その「人格」への信仰という問題である。

さらに、「人格」という言葉がブーム化する中で、境野があくまでも歴史上に存在した人間としての釈迦の「人格」とその感化を強調していることを指摘した。彼は歴史上に存在した釈迦と、その後に想像された釈迦を区別する必要性を覚え、そして、これが彼による大乘仏教の捉え方とも関連している。すなわち、彼は大乘仏教の「教義中心」の価値を肯定しつつ、釈迦に関する歴史的な事実を研究することによって、その「人格」の感化を求める必要性を説いている（「人格中心の仏教と教義中心の仏教」『新仏教』七一九、一九〇六年）。

世紀転換期において、大乘仏教の位置付けの問題が日本列島における仏教者の信仰の正当化の問題とかわっており、大乘仏教が歴史上に実際に存在した釈迦によって説かれたものではないという「大乘非仏説」を中心的な課題として、議論は加熱した。その代表的なものが、一九〇一年に上梓された村上專精（一八五一—一九二九）の『仏教統一論』（金港堂）である。彼は近世から続いてきた「大乘非仏説」を認めながらも、大乘仏教の意義を力説し、自らの「信仰」の立場を表明している。上述した境野の姿勢は、彼が師事していた村上と共通する側面を持つているといえよう。

明治後期から大正期にかけて、境野は日本の各宗派の祖師に関心を寄せ、「人格」という枠組みにおいてその祖師像の再構築に没頭していた。すなわち、彼は宗祖を「人格」という枠組みで理解し、その「人格」への敬慕と賛美を通して自らの信仰を表すという語りを創出したのである。このような彼の思想的営為は、宗教伝統の再解釈を通し、新たな信仰のあり方を探った試みとして、今後さらに考察していく必要があるだろう。

大正期における大谷光瑞像の形成と展開

築 星

浄土真宗本願寺派第二十二世法主・大谷光瑞（鏡如、一八七六一—一九四八）は、一九一四年まで合計三回、いわゆる「大谷探検隊」を中央アジアやインドに派遣し、仏跡の発掘調査や探検活動を行う人物として有名である。その後、法主を辞任した光瑞は中国に滞在し、国際情勢に強い関心を寄せており、中でも中国を主要な語りの対象としたアジア論―例えば「帝国の危機」（一九一七年）や『概世余言』（一九一七年）―を次々と発表し、国内外の知識人の注目を集めていた。例えば、大正期を代表する評論家の一人である北玲吉（一八八五—一九六二）は同時代のアジア主義に論及する際、「自衛的亜細亜主義」の代表者として光瑞を取り上げた際に、彼の重要性を示している。本発表では、大正期における大谷光瑞のアジア論に対して、いくつかの知識人の評論を取り上げ、当該時期の光瑞像を考察する。

まずは日本の新聞記者・随筆家である大庭景秋（一八七二—

一九二四）が一九一七年に雑誌『日本人』に掲載された「大谷光瑞師」という論文である。大庭は大谷光瑞の「帝国の危機」を日蓮宗の宗祖である日蓮（一二二二—一二八二）の「立正安国論」と同一視し、光瑞を高く評価した。また新仏教運動の代表的な人物である高島米峰（一八七五—一九四九）も『仏心鬼語』において大谷光瑞を論じた。大谷光瑞の南洋事業におけるゴム園経営などの事業も本願寺布教の一環として考える高島は、光瑞が仏教を以てアジアの精神的紐帯を用いて、その「精神的汎亜細亜主義」を世界まで広がることを期待している。

そのほか、大正デモクラシーの立役者である吉野作造（一八七八—一九三三）の「大谷光瑞師の『帝国之危機』を読む」及び中国のマルクス主義者である李大釗（一八八九—一九二七）の「大亜細亜主義と新亜細亜主義」もある。吉野は光瑞を「軍国主義とアジア主義を掲げている」人物と判定し、その主張を「排外的鎖國的臭味のあるアジア主義」として否定する。李は大谷光瑞の名前を取り上げ、二つの側面から彼の主張を批判した。第一に、「大亜細亜主義」は中国併呑主義であり、同文同種の名目の下に中国を独占することを意味しているとした。また第二に、「大亜細亜主義」は実際に大日本主義であり、日本人がアジアモンロー主義を利用してアジアで欧米の勢力を駆逐しようとする主張であるとした。要するに、吉野と李いずれも光瑞のアジア主義思想を否定的に評価した。

結論として、大谷光瑞を肯定的に評価する知識人はほとんど彼の仏教的側面を強調し、アジアにおける日本仏教の影響力の拡大という願望を抱き、彼の仏教界の影響力を重視する。一

方、吉野や李などの思想家は光瑞のアジア主義思想、殊に彼の対中国政策を問題視し、彼の軍国主義的な一面を批判する。本発表は以上の知識人の大谷光瑞に関する評論の考察を通して、大正期に光瑞は宗教家、探検家だけではなく、言論人としての一側面を明らかにした。

東本願寺伝道講究院にみる布教理念

春近 敬

一九二四（大正一三）年、真宗大谷派に伝道講究院が設置された。本発表は、同年四月から九月まで行なわれた第一回の同院の課程にみられた布教の理念について、『第一回伝道講究院紀要』および初代院長の多田鼎（一八七五—一九三七）の著作を手掛かりに考察したものである。

伝道講究院は「宗門有為ノ伝道者ヲシテ更ニ必要ナル講究及ビ訓練ヲナサシムル」（伝道講究院規定第五条）ことを目的とする伝道者養成機関で、講究員は大谷大学および前身の真宗大谷大学の卒業生から選抜された。講究員には手当が支給され、修了者は三年以上の本山への服務が義務づけられた。講究員は京都の岡崎別院に合宿して真宗学・仏教学・伝道学などの講義を受け、八月の一ヶ月間は福井の吉崎別院に移動して北陸の別院・寺院への伝道実習を行なった。九月の修了式後は、既に本山の職務にあつた者を除いてその場で寺務総長から布教使の辞令が交付された。

同院設置に先立ち、一九二一年に布教研究会が設置され、宗門から雑誌『教化』が創刊された（一九二五年『宗報』ととも

に「真宗」に統合）。一九二三年には立教開宗七百年記念法要が勤修された。この頃、宗門内では布教内容の質的向上と布教者の知識養成が課題となっていた。また、一九二二年には大谷大学が大学令による設立を認可され、「学」と「教」の懸隔への懸念も生まれていた。伝道講究院はかような背景を受けて開講されたものである。大谷大学卒業生を講究員の対象としたことが、同院のひとつの特徴である。しかし、多田によれば、これは当初から予定されていた方針ではなかった。また、院長の人事も多田の前に複数人へ打診があったものの断られ、最終的に自分が引き受けたのは、当時大谷大学学長に就任したばかりの同輩佐々木月樵（一八七五—一九二六）の推薦に応えたものであると述懐している。

そのような経緯のなか、第一回の課程は多田の意向が大きく反映されたものとなった。講究員が岡崎で二十四時間起居を共にすることも、蓮如の遺徳に思いを馳せながら吉崎で伝道の実践を行なうことも、多田の願いによって実現したものである。講義は、解学を学ぶことで学問に根拠のある伝道を目指した一方で、自己の実存を離れた「客観的」な研究姿勢を批判し、また自己の内止まって他者へ伝道しない姿勢を強く戒めた。加えて、当時の一般教育において用いられ、仏教界にも流行していた「人格」という言葉を用いることにも明確に否定的な見解を示した。多田は、伝道とは一個人に由来する「人格の感化」でなく「本願の大法」に依るものでなければならずと主張している。なお、期間中に『浄土教批判』を著した野々村直太郎を岡崎に招いて討論を行なっている。

第二回以降は、多田は病気を理由として院長を含め伝道講究院の職務を辞退しており、講師として短期間出講するに止まっている。課程も期間が三ヶ月となり、北陸への実地伝道も行なわれなくなった。一九二九（昭和四）年に真宗大谷派宗憲が施行され、宗門内の学事と布教の分離が為された。伝道講究院は布教を担う参教院の附置となり、侍重寮の附置機関である宗学院と役割を分けることとなった。

伝道講究院は、当時の真宗において離れたつあった「教」と「学」を再接続する試みであったといえる。それは、一方では布教の質的低下の問題、一方では大学令による宗門大学の宗派的色彩の希薄化への両面への対応であった。その上で、自己の主体性を離れた研究姿勢や、「人格」に基づく教化姿勢との差異化も目指したものであった。

メモリアルとしての浄土真宗「立教開宗」

御手洗隆明

浄土真宗各派が二〇二三年に予定する「親鸞誕生八五〇年・立教開宗八〇〇年慶讃法要」は、大正十二年（一九二三）の「立教開宗七〇〇年法要」に始まり、以後五〇年毎に親鸞誕生記念と合わせて執行される。浄土真宗は親鸞遠忌など大規模法要を契機とし、特に近代以降はそれまでの集約とそこからの展開を見せることを思うと、この法要としての立教開宗という「場」にも記憶と伝承という「メモリアル」的な役割があると考ええる。

浄土真宗の宗祖・親鸞が立教開宗を宣言した歴史的事実は確

認されていないが、元仁元年（一二二四）の主著『教行信証』撰述をもって浄土真宗の「立教開宗」とする歴史観を真宗各派（真宗教団連合）は共有している。仏教で一宗を立てるには宗名・所依の經典・師資相承・教相判釈を必要とするが、親鸞が『教行信証』教巻で「大無量寿経 真実の教 浄土真宗」と浄土真宗の宗名を掲げ、『同』化身土巻に「我が元仁元年」の記載があることを立教開宗の根拠とする。この元仁元年は、親鸞が入末法からの年数を計算するための基準とした年号と考えられている。その理由として、この年が師・法然の十三回忌であり、また八月に朝廷の専修念仏停止の宣下があったことが想定されている。

元仁元年は『教行信証』の撰述年時を直接示すものではないが、これを『教行信証』成立と結びつけるようになったのは、江戸時代の高田派良空『親鸞聖人正統伝』（一七二七）「元仁元年甲申正月十五日より、稲田に於て教行信証を書揃えたまふ」の影響である。この書は当時のベストセラーとなり、東西本願寺学僧とその後の親鸞伝に大きな影響を与えた。この元仁元年・『教行信証』成立・立教開宗は、少なくとも本願寺派玄智『大谷本願寺通紀 巻二』（一七八五）「元仁元年、師年五十二、顕浄土真実教行証文類六巻を著し、浄土真宗を光闡す」に結びつきが見える。大谷派では京都の門徒・神田寿海『大谷嫡流実記』（一八四五）が「元仁元甲申年聖人五十二歳、宗名を浄土真宗と御起立あり」と記す。この書は昭和期法要時に立教開宗記念として翻刻出版された（大谷大学編、一九七二）。

明治五年（一八七二）三月に真宗各派が江戸時代からの懸案

であった「真宗」の宗名公称を達成した後の十一月二十七日、大谷派宗主・巖如は「祖師開宗年月元仁元年甲申正月と決定す」（巖如上人御一代記）と定める。明治九年（一八七九）三月、真宗四派は「宗規綱領」で定めた「宗祖親鸞年五十二、常陸国稲田に在て、『無量寿経』に依て浄土真宗の名を立て、『教行証文類』を作る。是を立教開宗の本書とす。実に後堀河天皇元仁元年甲申にして、師源空没後十三年なり」という歴史認識のもと、親鸞の大師号宣下（一八七六）、勅額「見真」下賜など、それぞれに近代化を模索しながら親鸞六五〇回忌（一九一一）を経て、大正期の「立教開宗」法要を迎えることになる。

元仁元年を基準にすると、大正十二年が七〇〇年目（同時に親鸞誕生（一一七三）から七五〇年目）に当たることから、当時の真宗各派（真宗高田派を除く）は立教開宗七〇〇年法要と記念事業をおこなった。大正期法要時の真宗大谷派の記念事業には教化伝道の充実、記念出版、宝物展、会館設立などがある。特に唯一の自筆本『教行信証』である坂東本のコロタイプ化は、立教開宗の書を広く一般に公開する意味で画期的であった。また教化活動には映画「毛綱」製作など視聴覚伝道があり、開法道場「高倉会館」設立があった。

大規模法要は、親鸞遠忌であればその時代の宗祖像を描き出し、立教開宗であればその宗祖像に基づく浄土真宗像の更なる展開が見受けられる。二〇二三年に向けた浄土真宗の動きは、二〇二一年の聖徳太子一四〇〇回忌とも重なり、新たな史料の発掘と、今を記録し、未来に伝えるという「メモリアル」としての役割が期待されている。

宗教教団の「近代化」と法

—— 真宗大谷派の「宗憲」に着目して ——

宮部 峻

本報告は、戦後の宗教教団の「近代化」をめぐる問題を、法との関係に着目して論じることを試みた。事例を真宗大谷派教団、とくに一九八一年改正の「宗憲」に定めて、「宗憲」が改正される歴史的過程を追跡し、多様なアクターによる交渉過程を解明することを試みた。

まず、本報告は、多様なアクターによって、宗教の「近代化」と「宗教」が定義されてきた過程を解明することを課題とした。宗教概念批判以降、近代仏教史研究においても、「近代主義的な」研究の偏り（ピリーフ中心主義的研究の問題）が指摘されてきた。その一方、大谷派教団・宗門内では、戦後、盛んに「近代化」という言葉が用いられた。中でも同朋会運動のように信仰面だけでなく、宗教行政面でも改革運動が展開され、単なる行為者水準での信仰の問題だけではなく、教団という組織水準での問題として、教団の近代化の問題が取り組まれてきた。さらには、同時期には、大谷家の借財問題、宗務上の問題が、法律上の争訟問題に当たるとかだが、宗教者のみならず、法学者によって、議論され、法と宗教をめぐる問題、「世俗」と「宗教」という近代的な問題も発生した。以上の経緯を踏まえて、「近代化」と「宗教」という概念が、当事者・観察者を問わず、多様な場面、状況、アクターが絡み合うなかで定義されてきたことを本報告では指摘した。

次に、「宗憲」に対する評価にみられる「近代化」、「宗教」

と「世俗」の分離について、法が規定した側面と教学が規定した側面を考察した。教学上の問題、行政上の問題、所有権の問題、民主主義的な時代潮流と宗教の問題が絡み合うなか、一九八一年に大谷派の最高法規である『宗憲』改正がなされた。本報告では、『宗憲』改正の要点の一つである、法主から門首への移行に対する評価を取り上げた。法学的な解釈が反映された「聖」と「俗」の分離の達成を、「封建制」から「近代」へと教団・宗門の体制が移行したと評価するものもあれば、『宗憲』にみられる教団・宗門体制に関する文章に対して、歴史の欠落を指摘するものもいた。以上の評価の分析を通じて、法の論理にもとづいた「宗憲」改正にしたがって、教団体制が変化するなかで、教学の見直しが進むとともに、再び教団批判の流れが出てくること、「近代」、「宗教」という言葉に「近代主義的な」問題が潜んでいることを確認した。

最後に、以上の分析を通じて、宗教と法をめぐる問題を手がかりとすることで、教団という組織が宗教者や法学者をはじめ、多様なアクターによって定義されて存在することを指摘した。同朋会運動、『宗憲』改正は、「天皇制の克服」あるいは「血脈の否定」と称される。こうした評価からわかるのは、教団改革運動に関わる人物によって用いられた「近代化」という概念に、「聖」「俗」の分離を前提とする規範意識が存在しているということである。また、同朋会運動の調査・研究に関わっていた人物が、教団を観察し、評価するという実践が教団組織の見直しにつながる側面があった。教団の「近代化」、あるいはその際に用いられ、実践された「宗教」という概念は、宗教

者のみならず、法学者や宗教学者、宗教社会学者の観察を通じて、多様なアクターのつながりのなかで生み出されてきた概念でもある。本報告では、「経験概念」としての「宗教」、「近代化」という概念が多様なアクターによって定義づけられていく過程をみた。今後の課題・考察として、法による「聖」「俗」の分離を軸に、「分析概念」としての宗教概念を検討し、宗教・宗教教団を規定する論理について分析できる可能性を示した。

現代寺院における経済的側面の研究にむけて

梶 龍輔

本報告では二〇一五年に行なわれた曹洞宗宗勢総合調査における寺院の収入に関係するデータを中心に扱い、同宗寺院の趨勢の確認したうえで、研究素材としての宗勢調査の有効性や、「経済」という視点からの現代寺院研究の課題を論じた。

まず、仏教（寺院）における経済的側面に着目した先行研究を次の三つの系統に整理した。第一に經典や歴史から経済的行為に関する思想を分析したもの（思想系）、第二に古文書を史料とした仏教教団（史）研究（歴史実証系）、そして第三に現代の日本仏教における経済的問題を扱った研究（現代実証系）である。いうまでもなく本報告は第三の系統に属するものとして行なったが、教団や寺院の金銭面を扱うには様々なハードルが存在し、研究状況が芳しくない。しかし、寺院における金銭面は、継続的な宗教活動の実施や後継者の育成と深く関わるテーマといえる。全国に散在する寺院の現状を鳥瞰的に捉え、その将来を展望するには、宗勢調査という教団の趨勢を示すデータ

から実証的に分析することが必要であることを指摘した。

次に、実際に宗勢調査のデータを用いて、曹洞宗寺院の経済事情を分析した。有効回答数一三六四五ヶ寺のうち八割近くの寺院が葬儀や年回法要（法事）を中心とした宗教活動によって得られた収入で生計を立てていることがわかった。一方、葬儀と年回法要の布施額（一回あたり）が少ない寺院ほど年間の法人収入も少なくなり、これら儀式を一年間にまったく行なわなかった寺院だと、ほぼ全てが法人収入五百万円以下の「低収入寺院（専業不可能）であることも判明した。

法人収入を前回調査（二〇〇五年）の結果と比較すると、低収入寺院の割合が低下したのに対して、一千万円を超える「高収入寺院」（専業可能）の割合は上昇したことが判明し、寺院間で収入の二極化が進行していることを指摘した。他方で、都道府県別に法人収入を確認すると、低収入寺院は甲信越以西の地域で高い割合を示したのに対して、高収入寺院は関東・東北など東日本で割合が高かった。前者だと、県内寺院のうち八割以上が低収入寺院である自治体が一〇県存在し、大分県では九三・三％であった。一方後者だと、四つの都道府県が全国平均値より二倍以上の割合を示し、トップは東京都の五一・九％であった。このように、地域によって収入の多寡に格差が生じている現状を指摘した。

以上、宗勢調査の収入に関する諸データを分析した結果、曹洞宗では収入規模の二極化が進行し、人口減少に直面する「地方」を中心に低収入寺院が偏って分布していること、その中には葬儀や年回法要が無かったケースも存在することがわかった。

これを踏まえると、先祖や死者の供養によって生じる布施収入の無い寺院は、一万を超える寺院が存在する同宗において格差構造の一極に位置づけられよう。人口減少が檀信徒の減少とリンクしていることを踏まえて今後を見通すと、檀信徒の減少に伴って経済的基盤となる布施収入をますます失い、廃寺や統合といった結末を迎えるケースが続出することが予想される。

このように、宗勢調査を研究素材とすることで、現代寺院の経済状況を実証的に把握することができる。また、寺院個々に留まらず、ひろく仏教教団全体の行く末を展望することも可能といえる。

一方、こうした統計を用いた研究では、より狭い地域や寺院個々の状況を明らかにできない。寺院の経済事情を深く掘り下げるには、鳥瞰的なデータ分析に加えて個別具体的な事例研究も求められ、データ（マクロ、メゾ）と事例（ミクロ）とを相互補完的に進めるという大きな課題が横たわっている。

住持の交代をめぐる表象について

—— 禅宗清規の記述から ——

金子 奈央

住持の交代、すなわち住持の死亡や退院によって新任住持が着任する場合に、宗教的共同体としての寺院・叢林がどのような形で継続を保つのか、『勅修百丈清規』（以下、『勅規』と略）における住持の交代に関わる記述に登場する物質・物質による表象——「真」・「位牌」・「帳簿」・「寺印」——に着目して考察を行なった。

中国禅における住持とは、百丈懷海の清規観を伝えると研究史上信じられてきた『禪門規式』において「仏殿を立てずただ法堂を構ふるは、仏祖より親授せる当代を尊とすを表すなり」〔大正蔵五一・二二五・a・九一—一〇〕と記されるように、悟りを開いて師から印可証明を受けた段階で、仏陀を継いだ摩訶迦葉に始まる系譜に連なる「仏」としてのアイデンティティを帯びる存在である。

『勅規』「住持章第五」や「議舉住持」における記述からは、寺院の住持とは、徳の高い仏法の指導者であると共に、寺院財産を管理しうる人物という住持観がうかがわれる。例えば、「議舉住持」後半では、仏日契嵩『輔教編』から「明教大師曰。教謂住持者。何謂也。住持也者。謂藉人持其法。使之永住而不泯也。夫戒定慧者。持法之具也。僧園物務者。持法之資也。法也者。大聖之道也。資與具待其人而後舉善其具。不善其資不可也。善其資而不善其具不可也。皆善則可以持而住之也。……」〔大正蔵四八・一一三〇b・一七一—三〕と引用があり、仏法の保持において具（戒定慧）と資（寺院財産、僧園物務）とを司ることができる人物を住持の理念としている。

住持が死亡した場合、「尊宿遷化」の記述によれば、火葬・土葬後に「真」と「位牌」とが次期住持の着任まで寢堂に存在して供養・礼拝を受けていることから、物理的な住持の空白を埋める役割を果たしていたと考えられる（T. Griffith Foulk and Robert H. Sharf, "On the Ritual Use of Chan Portraiture in Medieval China," in *Chan Buddhism in Ritual Context* (edited by Bernard Faure), 2003, pp. 111–117 を参照）。

また、住持が高齢や病のために退院する場合の記述においては、退院する際の公用物の突き合わせ確認（交割）に伴い、照合のために「帳簿」が作成されて「寺印」が押印される。

新たな住持候補が決定すると就任依頼の専使が発遣される。「請新任持」内の「発専使」の記述のとおり、新任持候補への専使は寺院の財産の概要を記した「帳簿」を携えており、候補が就任を承諾した後、専使が携えてきた寺院財産等に関する「帳簿」が提出されると記される。

新任持が入院すると、山門から寺院内を廻った後、住持の居間である方丈に抛室して、視察式が行われる。これは「寺印」の引継の儀礼にあたる。すなわち、寺院財産を含む寺院全般の管理・指導を新任持が引き継ぐ事を示していると考えられる。身体性を持つ新任持は禪宗の法脈における「仏」であるとともに、「寺印」が表象する寺院財産の管理者であることが示されるということとなり、「持法の具・資」を司るという理念の可視化が行われると解釈できないだろうか。

さらにその後、「交割碇基什物」の記述によれば、新任持は、碇基・契書・什物など寺院の公用物や重要書類・事務手続き、収支などの確認を行い、運営上の弊害を避けることが求められている。

以上、住持の交代をめぐる「勅規」記述に登場した物質―「真」・「位牌」・「帳簿」・「寺印」等―によって、宗教的権威（「真」・「位牌」＝仏法としての住持、宗教共同体の経済的側面）「帳簿」類・「寺印」双方の継続性が媒介されると考えられよう。

行者仏教寺院の「継承」について

加藤 之晴

宗教集団の後継者問題は、こと既成仏教寺院においては近年宗派を問わずに大きな問題として扱われているが、宗教者の「霊能」が信者を引きつける最大の要素となっている行者仏教寺院の「代替わり」が既成仏教寺院と比して、困難の度合いがより大きいことは容易に推察できる。ここでは「霊能」の継承が前提となっているからである。しかし、行者仏教寺院の「代替わり」を困難なものとしているのは、「霊能」の継承以外に要因があるのではないか。

熊本県八代市に建つ行者仏教寺院八代大師院は、一九八二年に先代つまり初代住職によって建立された。初代住職は女性で現在八七歳。もともと八代市内で民間巫者として人気を博していたが、あるとき夢の中で弘法大師からの啓示を受け、現在八代大師院の立つ土地に寺院を建てるように命じられた。寺院建立後も数多くの信者を擁し、活発な宗教活動を行っていたが、二〇一六年、住職の座を譲った。

二代目住職は三十代の男性で、初代住職の孫に当たる。高野山大学を卒業し、続く高野山での修行経験を経て、八代大師院住職の座を継ぐことになった。当該寺院では「特別祈禱」と呼ばれる、住職の「霊能」に基づいた治病行為が行われている。これを行うための根拠となる「霊能」は高野山の修行のなかで獲得されたものだと言われている。

当該寺院において発表者が注目した点は、上位組織を持たない単一の寺院として誕生した当該寺院が住職交代とほぼ同時期

に高野山真言宗への加入を果たしているという事実である。

行者仏教寺院において、何よりも「継承」が期待されているものは「霊能」である。ひとびとは、行者の「霊能」によって自身の苦しみ・問題が解消ないしは寛解されることを期待して行者仏教寺院を訪れるのだから。だが、この「霊能」が継承されるべきとき、必ず付随して「負のプレステージ（威信・威光・名声）」が継承されると発表者は考える。それは、「あの寺は（寺なのに）アヤシイことをやっている」という周囲からのまなざしとして当事者に突き刺さるものだとはいえる。

行者仏教寺院が人々から信奉を集め続けるためには、「霊能」を手放すことはできない。しかしこの「霊能」に基づいた宗教実践を強調すればするほど、信奉者の周辺にいるひとびとは「アヤシイ寺」としてのまなざしを浴びることになる。

初代の行者、住職たちはそうしたまなざしを意に介することもなく、自身の特異な宗教体験を糧に、一心不乱に宗教実践に邁進することができたかもしれない。しかし、二代目はそうはいかない。小さいときから我が家の評判を聞かされながら育った子どもが、「霊能」を持つ行者として、その寺を継ぐかの判断を求められたとき、「負のプレステージ」の存在を意識しな

いままでは困難であろう。「この寺が、世界遺産でもある高野山のお膝元であることで、安心感を覚える信者さんがたくさんいる」という現住職の言葉からは、当該寺院において、高野山真言宗への加入が、行者仏教寺院が宿命的に持っている「負のプレステージ」の軽減に少なくない貢献を果たしていることがうかがえる。

月参りにみる地域特性

——超高齢社会における寺院の役割——

小川 有閑

国が提唱する地域包括ケアシステムは、「おおむね三分以内に駆けつけられる圏域で、個々人のニーズに応じて、医療・介護等の様々なサービスが適切に提供できるような地域での体制」であり、「地域の自主性や主体性に基づき、地域の特性に応じて作り上げていく」ものとされる。毎月定期的に主に高齢者宅を僧侶が訪問する月参りは、約三〇分の移動距離の中で行われることが多く、地域包括ケアシステムの圏域と重なりと考えられる。しかし、月参りはどの地域で実施されているのか、その実態は明らかになっていない。月参りの地域性は、感覚的に言われることが多いが、管見の限り、その実態研究は歴史研究も含めてなされてきておらず、地域包括ケアシステムへの参画可能性を考える際には、実態の正確な把握が必須となるだろう。

そこで本発表では、全国の月参りの実施状況を、各宗派の宗勢調査から抽出することとした。寺院数の上位一〇教団中、過去一〇年以内に宗勢調査を実施し、月参りの実施状況について質問項目があった教団は、曹洞宗、浄土真宗本願寺派、真宗大谷派、真言宗智山派であった。さらに、浄土宗寺院を対象に独自調査を行い、五宗派のデータから月参りの実施状況を把握することを目的とした。なお、発表においては、実態を可視化するため、実施割合を地図化して示した。

結果として、まず、月参りの習慣が、宗派性よりも地域性によるものであることが程度示された。たとえば、曹洞宗、

真宗大谷派、浄土真宗本願寺派のそれぞれの上位五位は、曹洞宗①北海道ブロック九六・二％②九州・沖縄ブロック五一・八％③北陸ブロック四五・五％④東海ブロック三四・八％⑤近畿ブロック三三・〇％、真宗大谷派①名古屋教区九七・七％②北海道教区九七・〇％③金沢教区九五・一％④大阪教区九四・三％⑤高田教区九一・〇％、浄土真宗本願寺派①北豊教区九九・二％②北海道教区九八・六％③大阪教区九七・二％④富山教区九七・一％⑤高岡教区九六・〇％であり、下位五位は曹洞宗①関東ブロック八・〇％②四国ブロック一〇・七％③中国ブロック一八・〇％④東北ブロック一八・〇％⑤甲信越ブロック二七・四％、真宗大谷派①仙台教区一九・二％②鹿児島教区三二・〇％③長浜教区四一・九％④東京教区四二・四％⑤四国教区四八・六％、浄土真宗本願寺派①鹿児島教区四・九％②宮崎教区二一・四％③備後教区二二・三％④山陰教区二八・五％⑤四国教区三四・七％となっている。これらのデータから、北海道、東海地方、北陸地方、九州北部では高い傾向、東北、関東、九州南部、四国では低い傾向が見られる。

一方、いくつかの課題も明らかとなった。たとえば、浄土宗の調査では、秋田県で高い実施率が示されたが、他の宗派では、秋田県は東北ブロックや複数県の集合した教区としてしか計測されず比較が困難になるなど、各宗派それぞれに地域の分類方法があり、詳細な比較の障壁となる場合がある。また、一つの地域ブロックや地方が盛んであると言っても、エリア内でさらに地域を細分化すると大きな格差が見られるものもあった。設問も、単に「月参りを行っているか」を問う質問もあれば、檀

信徒の割合を尋ねる質問、軒数や回数を尋ねる質問があり、宗派によって相違がある故にデータの統合が困難でもあった。

だが、各宗派のデータからは現在も月参りが多くの僧侶によってなされていることが示され、その対象とする檀信徒の数を考えれば、寺院は超高齢社会における社会資源とみなすことができる。そして、「地域の特性に応じて作り上げていく」地域包括ケアシステムを考えるなら、月参りの濃淡も、地域特性といえるものであり、月参りが盛んな地域であれば、寺院が地域包括ケアシステムの一員として参画する可能性は十分にあると考えられる。

聞名思想の起源と発展

山崎 隆弘

親鸞は比叡山において常行三昧堂の堂僧であったことが『恵信尼消息』に記されている。常行三昧とは般舟三昧とよばれる。般舟三昧は「現在仏悉前立三昧」などと訳され、面前に現在諸仏が行者の前に立つ三昧である。『般舟三昧経』『行品第二』に限れば阿弥陀仏を見る三昧である。

般舟三昧は、初期の大乗仏典である『般舟三昧経』に説かれる。サンスクリット本原本が現存せず、チベット語訳と漢訳が四種存する。即ち、支婁迦讖譯とされるものに「一卷本」と「三卷本」があり、他に『拔陂菩薩経』『大方等大集経賢護分』（以下「賢護経」）がある。「三卷本」の「行品第二」において般舟三昧の具体的な行法や性質について説示する。

「称名」の根拠とされる「当念我名」は『般舟三昧経』の諸

訳にはなく、「二巻本」のみにみられる。「三巻本」では「常念我數數」、「拔跛菩薩經」では「常念佛意」、「賢護經」では「常當繫心」とある。これらは観想の念仏と称名念仏の両方を示しており、善導は「当念我名」を使用することにより、「見仏」から「称名」への意向が示されているとする。法然は「安樂集」引用の「常念我名」を選択我名の「称名」とする。

『般若三昧經』の「三巻本」「一巻本」の「行品」では、「現在諸佛悉在前立」する要因は「念西方阿彌陀佛、今現在隨所聞当念」のためと説かれる。僧鎔師は「所聞」を名号を聞くとし、「当念」はこの中に称名を含むと解している。『賢護經』では「如所聞已」「如我所聞」と説かれており、「聞」によることとが示される。

また、「三巻本」では「二巻本」の「当念我名」に当たる「常念我數數」の前に「聞阿彌陀佛。數數念。用是念故。見阿彌陀佛」と、阿彌陀佛を聞いて、しばしば念ずるが故に阿彌陀佛を見る」と説示する。「一巻本」にはこれに該当する箇所はないようである。『賢護經』では「聞彼阿彌陀如來應供等正覺名號。而能繫心相續思惟次第不亂。分明觀彼阿彌陀佛」と、阿彌陀佛來應供等正覺の名號を聞いてと「聞名」によると説示である。このように『般若三昧經』は「見仏」について説かれた經典である一方、「この如來の名前と姿と徳を聞くだけ」と「聞名」によることが説かれる。

大乘經典の成立の最初の時期に於いて、かなり相違した意義と方向とを有する二系統の經典が顕れ、その一つは阿闍佛國經、大阿彌陀經であり、他の一つは般若經であるとされる。

『般若三昧經』では阿彌陀仏とその浄土の信仰が説かれる一方、同經においては空の思想が見られ、この二つを前提としている。般若三昧とは、阿彌陀仏信仰の中で発展した念仏による見仏という行が、般若空の思想の中に取り込まれたものとなる。

まず『無量壽經』の最古の訳である『大阿彌陀經』は、その第四願では「聞我名字」と「聞名」による救いが誓われる。後に成立の『無量壽經』、『如來會』においても「聞名」による救いが誓われ、『無量壽經』においては、十一の願に「聞我名字」と、聞名の利益が誓われており、聞名思想の発展が見られる。

次に、『般若三昧經』の至る所に般若皆空の理が説かれる。その空を説く『摩訶般若波羅蜜經』に「十方如恒河沙等世界中衆生聞我名者。必得阿耨多羅三藐三菩提」と「聞名」によつて阿耨多羅三藐三菩提を得ることが説かれる。般若經の聞名について『大智度論』において、どのように聞かせるかという問に対して、仏は無量の光明を放ち、諸仏の名字を説くことを聞くとする。このことは『大阿彌陀經』においても「聞阿彌陀佛聲、稱譽光明朝暮常稱譽其光明好」と聞名と光明による救いが説かれていることにも対応する。大乘經典の成立時から異なる二系統において「聞名」が説示されていたことが考えられる。

三階教における「涅槃經」の引用

——南本・北本の問題に関して——

唐導江具令章論（生没年不詳）撰『注大般涅槃經』は、『涅槃經』「北本」に依拠しながらも「南本」や他の『涅槃經』の

青木 佳伶

語彙を採択している（拙稿「二〇一八」『唐導江県令草詠撰』『注大般涅槃經』巻二・巻十二の研究』博士論文・国際仏教学大学院大学）。果たして、この事例は、『注涅槃經』にのみ見られるものなのか。

三階教残卷には、『涅槃經』が多く引用されており、時代的にも、信行（五四〇―五九四）が撰述した年代（五九二―五九四）は、『涅槃經』伝訳（四一八―四三三）から百数十年、そして『注涅槃經』撰述年代（七一三―七四一）からも百数十年である。その中間時点に於いて『涅槃經』はどう引用されていたのか、「北本」「南本」問題に着目した。

三階教残卷の中で、西本照真氏によって信行撰述と認定されたものは、①本邦本『三階仏法』、②敦煌所伝『三階仏法』、そして③の『対根起行法』（仮題）の三つの文献であり、いずれも信行の晩年（五九二―五九四）に著述されたものである（西本照真「一九九八」『三階教の研究』一五六―一五七頁）。本稿では、上記の①から③の中から②の敦煌所伝『三階仏法』に的を絞って、その中で引用された『涅槃經』について調査した。

敦煌所伝『三階仏法』の中で、『涅槃經』の引用が挙げられるのは、凡そ三十八箇所である。そのうち、巻数について言及しているのは二十五箇所、品題について述べているのは七箇所、そして、巻数と品題を同じ文で挙げているところが四箇所である。

敦煌所伝『三階仏法』に引用されるスタイルは大きく分けて三つある。

①具体的な出典箇所を明言せずに、ただ「如涅槃經説」など

という形で引用。

②具体的な巻数を示す。「准依大般涅槃經第廿第卅三卷等説」という形で引用。

③具体的な品題を挙げる。「大般涅槃經四依品」という形の引用。

これら三つの引用スタイルがどのように「北本」と「南本」と関わるのか。まず、①のケースであるが、この場合は、『涅槃經』の中で通説される普遍的な教義にふれる時に使用され、引用先が多所に渡って説かれているため、具体的な引用先を見つけるのが困難である。次に②の具体的な巻数を明示している場合であるが、「北本」に依拠している場合が多い。そして③の品名を挙げる場合では、「南本」を示す場合がほとんどである。しかも、四依品と邪正品の二品に集中している。

敦煌本『三階仏法』の中における『涅槃經』の引用状況について調査した結果、「北本」「南本」が同時に引用されていた。また、巻数での出典表示は「北本」、品題での表示の場合は「南本」からの引用の場合がほとんどである。さらに、「南本」からの引用は、四依品と邪正品の二品に集中している。この二品には、三階教にとって重要な教義が説かれており、教証として挙げられているところである。殊に邪正品は、修行者の邪正分別について述べており、末法に於いて救われる修行法に拘る三階教にとっては大事な品である。邪正品及び四依品は、両方も「北本」では如来性品に該当するため、「南本」の品題を使用する必要性があったのではないだろうか。「南本」の場合は、「北本」に比べて、前十巻において品題が経の内容に沿って細

かく設定されているので、題名からその内容を推測しやすい。よって、品題によって示したのではないか。また、巻数での引用のほうが多いことは、基本的に「北本」での引用をベースにしていたと推測できる。

『涅槃経』が伝訳されてから、百数十年後になっても「北本」「南本」の両方が参照され、しかもその教団のニーズに沿った形で引用されていることがわかった。が、これは三階教に限ったことではなく、むしろ一般的であったか否かの問題は、今後の課題である。

道淨浄土教における十念について

福井 順忍

道綽の往生行については、従来それが観念の念仏であるか、称名の念仏であるかに焦点が当てられて研究されてきたと言える。それに対し、近年岡亮二氏は、上記のような見方は宗派学的な学問発想であると批判した。そして特に十念に着目して考察し、道綽の行道思想の本質は念の相続にあり、観念か称名かが問題ではないと結論づけるのである。本論は岡氏の説をふまえ、道綽の往生行を十念に注目して考察するものである。

さて往生行の性質は、十念や念仏三昧として第二大門第三節の広施問答に詳しく解説されており、この箇所を検討すべきであろう。広施問答第二問答（『大正蔵』四七巻、一一頁上）の但憶念阿弥陀仏、若総相若別相、随所縁觀、逕於十念、無他念想問雜。是名十念。

という記述や、続く第三問答（『大正蔵』四七巻、一一頁中）に

念阿弥陀仏時、亦如彼人念渡、念念相次、無余心想問雜。或念仏法身、或念仏神力、或念仏智慧、或念二仏豪相、或念仏相好、或念仏本願。称名亦爾。但能專至、相続不斷、定生仏前。

とあることから窺うと、道綽における十念（念仏三昧）とは、阿弥陀仏を憶念し、それを観念や称名によって相続し、心に他想のない状態にしておくことである。よって十念の本質は念の相続にあり、岡氏の説は妥当性があると言えるだろう。

ただし十念における念の相続に関して、岡氏はこれが願生心の相続であるとし、また普賢大円氏や信楽峻磨氏は信心の相続であるとする。岡氏は、第一大門第四節で『観仏三昧海経』の比喩を引用し、念仏三昧について解説する箇所（『大正蔵』四七巻、五頁中）に着目する。ここでは、梅檀の芽が臭気漂う伊蘭林を浄化するように、念仏によって往生し、諸悪を大慈悲へと変えていくことができると説明されている。その中で「纒欲成樹者、謂一切衆生、但能積念不斷、業道成弁也」とあることから、「纒欲成樹」が「積念不斷」と対応しており、念の相続は願生心の相続であるとする。これは「纒欲成樹」を「樹になる」とする思いと解釈したためと考えられるが、「欲」の字の用法からすると、ここの意味は「わずかに樹へと成長している状態」であり、念が願生心とは言えないであろう。

また普賢氏や信楽氏は、『安樂集』に見える憶念は信心を指しているとし、念の相続は信心の相続とする。広施問答第十一問答（『大正蔵』四七巻、一一頁上）の二不知三不信の解説の中で、信心が相続しないのは「余念間」つためだと示されている。

る。逆に言えば信心を相続していくためには余念を除かなければならない。これは第三問答の「無他念想間雜」と重なるもので、憶念は信心を意味するするのである。しかし、そもそも第十一問答は、称名憶念しても無明が残るのはなぜかと問を立て、その理由として二不知三不信をあげているので、信心と憶念が概念上別のものとして認識されている。よって信心は憶念とは別の概念であり、十念や念仏三昧といった、念の相続の前提にあるものだとと言える。

以上のように、岡亮二氏の提示した説は、それまでの日本浄土教の見方から脱却し、教理史的な知見を提示した点においてその意義は大きい。他方で十念を願生心の相続とする見方や、信心の相続とする知見に関しては再度検討が必要であった。

道綽浄土教において往因となる念の相続とは、阿弥陀仏を憶念し、それを観念や称名によって相続し心を無他想にしていく一連の流れである。そして信心はその念の相続の前提として示されているのである。

中国浄土教における臨終行儀に関する一考察

漢 英俊

教理史研究の立場から、現代的な諸問題への展開を視野に入れたつつ、臨終行儀をテーマとして今日の終末期のあり方に対し、僧侶がどのように関わることができているかを論じる。

臨終行儀とは、「死に際して求められる死に臨む者と看取る者の仏教的な心身の在り様と実践」を指す語といえる。日本においても死の前後における作法は、仏教が伝わる前から存在し

ていた。民俗学の立場から、古代宮廷における殯宮や、生死の境にある人の名を呼び、覚醒させようとする行為が行われていた。平安期には、源信が『往生要集』の中で臨終行儀を取りあげる。源信は中国の道宣『四分律行事鈔』、善導『観念法門』、道綽『安楽集』を引用している。小論はそれを参考に、中国に遡って臨終行儀を検討する。

まず『四分律行事鈔』では、修行者が看病する理由や誰が看病するのかといった基本的事項が示され、さらに看病の方法に關しても医療的な内容が説かれる。また病人を安置する「無常院」という場所とその莊嚴が示され、五色の糸を病者に持たせるといった内容が指示される。さらに尿尿や唾等の汚物を取り除くといった具体的な看護に關する内容、病者の区別ごとにかかる言葉、病者の衣鉢や経像、教導の重要性が示される。これらが説かれる理由は臨終において執着などの悪念があれば、悪道に墮すからである。そこで臨終正念が重要とされるが、その果報は必ずしも浄土への往生とは限らない。これは道宣が律を重視する立場にあつたからで、臨終行儀もその行の一環として位置づけられるといえる。

次に『観念法門』では、臨終にある者は、顔を極楽浄土のある西方へ向け、心に阿弥陀仏を觀想し、口に仏の名を称えるという身口意にわたる臨終の行儀を示している。浄土教の臨終行儀の原型といえるが、『四分律行事鈔』に示されるような五色の糸を臨終者の手に持たせるといった内容は説かれていない。また『安楽集』だが、これは『略論安楽浄土義』からの引用である。十念相続することは、あまり難しそうには見えない

が、凡夫の心は馬や猿のように留まることがない。善業を積んでいれば、死に臨んで悪念をおこすことがない。だから同志が〔あらかじめ〕数人で約束をし、まさに命が尽きようとする時に、代わる代わる互いに諭し合い、同志の為に阿弥陀仏の名号を称えて浄土の往生を願ひ、それを続けて十念を成立させるべきだという。臨終正念を成立させるための、非常に素朴な信仰集団が示されている。ちなみに『略論安楽浄土義』の著者について、論者は曇鸞であるという立場をとっている（拙論「曇鸞著述に関する一考察」特に『略論安楽土義』の位置―『印仏研』六六―、二〇一八年）。よって臨終行儀を営む信仰グループが、北魏末頃に成立していたと考えることが可能であろう。

以上、『往生要集』に引用される中国典籍において、臨終行儀の基本姿勢が示されている。またそこに説かれる内容も、宗派的な垣根を越えて行われる内容が多く含まれている。

今日、臨床宗教師の制度などが設けられているが、その認知度は充分とはいえない状況がある。また日本における宗教者の終末期への関わり方についても、期待値が高いとはいえない。二〇一七年度に、浄土真宗本願寺派総合研究所がエンディング産業展で行ったアンケート調査（浄土真宗本願寺派『宗報』二〇一八年三月号、五月号）では、「終活に関して、葬儀・法事以外でお坊さんに相談したいこと」という項目を設けた。結果として、これまで僧侶が担ってきた役割のみが求められる傾向にあった。僧侶の役割に臨終行儀もあると考えれば、終末期における宗教的ケアの概念を変化させることができるのではないか。中国における臨終行儀の記述には、素朴な信仰ク

ループによる宗教的ケアが見られる。このような発想を取り入れる可能性が見出せる。

『観念法門』所説の懺悔についての一考察

眞田 慶慧

『観念法門』は、經典の引用態度等の理由から、道綽と思想的距離が近いものとされている。このことから、『観念法門』に示される実践行も、道綽の影響を色濃く受けたものであるということが想定される。ところで道綽は、『統高僧伝』道綽伝の「綽・般舟」「方等」歳序常弘、九品十観分時紹務」（『大正藏』五〇、五九三頁下）という内容や慧瓊伝・曇選伝から、『大方等陀羅尼經』によって懺悔法を修していたとされる。これを踏まえると、『観念法門』で示される懺悔法も『大方等陀羅尼經』によるものであることが想定できるが、引用される經典は「結勸修行分」に見られる『観仏三昧海經』が主となっている。では、善導は『観仏三昧海經』を「結勸修行分」で引用することで、どのように懺悔法を示そうとしたのだろうか。また『観念法門』の他に『観仏三昧海經』を引用することで懺悔法を述べる例はあるのだろうか。

「結勸修行分」では、問答の後、『観仏三昧海經』卷九本行品、卷二観相品、卷一〇観仏密行品、『大集經』卷四四日藏分中三帰済龍品が引用され懺悔法が示される。まず問答では、一心に生死を厭患してこの一生を終えて阿弥陀仏国へ往生しようと誓ったとしても、現実には十悪と相応してしまう。この障をどのように除滅するのか、經典を引いて方法を示せと問いが立

てられる。それに対して『観仏三昧海経』等を引用することで障りを除滅する方法が示される。続く本行品引用では「於仏像前自撲懺悔如大山崩、婉転於地号哭、向仏日夜相繞至死為期。捨命已後、得生空王仏国」（『大正蔵』四七、二九頁上）と空王

仏と四比丘についての説話によって懺悔法が示される。本行品原文では「如大山崩五体投地懺悔諸罪。観仏眉間懺悔因縁、従是已後、八十億阿僧祇劫不墮惡道。」（『大正蔵』一五、六八九頁上）と、白毫を觀することと懺悔による滅罪が説かれるのに対して、引用文では原文を改変し懺悔のみによる滅罪が述べられるところが特徴がある。以上、「結勸修行分」では観仏等の往生行を修することができない者のために、『観仏三昧海経』の原文を改変することで、懺悔による滅罪が示される。

では、善導の他に『観仏三昧海経』によって懺悔法を明かす例はあるのだろうか。そこで本行品の引用例に注目すると、まず道綽の『安樂集』で例が見られる。そこで明かされるのは第三大門第四節や第五大門第四節に見られる「勸信求往」等であり、本行品引用によって懺悔法を示す例はない。また、『観念法門』に見られる空王仏についての説話は、『安樂集』では引用されない。

他の『観仏三昧海経』本行品の用例で、「結勸修行分」と同様に空王仏の説話を引用するものが道世の『諸経要集』巻一敬仏篇第一念十方仏縁第二と『法苑珠林』巻一三敬仏篇第六観仏部第三、飛錫『念仏三昧宝王論』巻上持戒破戒但生佛想門第三で見られる。『諸経要集』と『法苑珠林』では、「如大山崩五体投地懺悔諸罪。由入仏塔觀像毫相懺悔因縁、後八十億阿僧祇劫

不墮惡道。」（『大正蔵』五三、三八二頁下）とあり本行品原文と同じく白毫を觀すること及び懺悔による滅罪が示される。さらに観仏部や念十方仏縁に本行品が引用されていることから、観仏・念仏を明かすことが引用目的と言える。『念仏三昧宝王論』では「汝可入塔一觀宝像眉間白毫。比丘隨之泣淚言曰、仏像尚爾、況仏真容乎。」（『大正蔵』四七、一三五頁中）とあるように、懺悔の語が省略され観仏に内容が絞られている。

以上、道綽・道世・飛錫の本行品引用例を確認したが、懺悔法を明かすことを目的とする例は見られない。これに対して善導は、『観仏三昧海経』に説かれる心身に激しい懺悔法に注目し、「結勸修行分」で本行品を引用するところが特徴があると言える。

文超についての検討

平 燕紅

法蔵には多くの弟子がいたが、彼らについての研究はほとんどなされていない。そのうちで文超は、中国初期の華嚴学者の代表的な人物として、多くの関心が持たれるべきであろう。文超の著作について、幾つかの先行研究が存在する。本発表では、以上の先行研究に基づいて、文超の著作を検討した上で、彼の著作が後代の華嚴思想に与えた影響を検討する。特に文超が『關鍵』の中で法界清浄心を万事万物の根源とし、『大乘起信論』の「一心開二門」という様式を利用し、染・浄の教説をもつて縁起・性起の教法を明らかにしたというところに注目する必要があるだろう。筆者は、唐代華嚴宗の唯心主義の傾向は澄

観から始まったことではなく、それ以前にすでに文超の思想の中でその傾向が芽生えていたと推測する。

『華嚴経普賢行願品疏鈔』の引用文を見ると、文超が、一法界心に基づいて諸法が生じ、合わせて性起門と縁起門という二門があり、染・浄の概念をもって性起門と縁起門の相違（すなわち縁起は染・浄両方を通じるが、性起はただ浄を通じるということである）を説明したことが分かる。以上のことから、文超が法蔵から幾つかの思想を受け継いだことが分かる。第一に、華嚴宗の如来性起の理論規則に基づいて、法蔵の淨心縁起を継承したことが認められる。第二に、『華嚴経普賢行願品疏鈔』における文超の引用文によれば、彼は華嚴宗人が『大乘起信論』の「一心開二門」様式を利用することに従っていることが分かる。すなわち、性起は浄であり、ゆえに真如隨縁不變になるが、縁起は染浄相通であるので、無明妄念によって様々な煩惱が生じるのである。第三に、「依妄・離妄」の思想を継承したことが推測される。法蔵は、真如本覚が海のように、妄念差別が風と波のように、風によって波濤天をつき、風が止めば波が穏やかであり、衆生はまたその通りであり、妄念によって様々な差別があり、若し妄念を離れば衆生はただ唯一な真如本覚を体得する、と指摘する。この「依妄・離妄」の思想について、澄観は「迷悟説」によって、衆生が仏とは、もとは不二であり、ただ「迷悟」の異なりによって衆生と仏の区別が生じると解説した。一方、文超は「染・浄」説として、衆生と仏の区別は心の状態によってこそであり、仏は心が清浄な状態であり、衆生は心が妄念によって汚された状態であるという分別を

述べる。澄観の「迷悟」と比べ、文超の「染・浄」説は法蔵の「依妄・離妄」と一層近いと考えられる。

上記のように、文超はある程度師の法蔵の思想を受け継いだことが、両者の説には少なからぬ相違が認められる。文超の「然一法界心成諸法者」と「海者即謂法界淨心也：諸法皆依心海而現：海類真如印同縁起定如不變即是真如隨縁不變」によって、彼は法蔵説により、さらに唯心的である一心法界縁起説を唱え、華嚴の性起思想を取り入れ、世界万有が一心に属すると主張したのが分かる。

つまり、法蔵の弟子、文超は師とする法蔵の思想を受け継ぐ一方で、より唯心主義に傾いていた。清浄無垢の法界真心を万物の本源となす彼は、「染・浄」説をもって縁起・性起二門を説き明かした。後に澄観は唯心主義の道をさらに発展させた。この点について、文超の思想は少なくとも澄観に影響を与えたと言える。また文超は「真如隨縁不變」思想を提言したが、これは宗密の「真如隨縁不變」とどのような関係があるのか調べる必要がある。今後の課題にできればと思う。

チベットにおける観音信仰——『摩尼十万語』を中心に——

佐久間留理子

チベットでは観音の様々な經典が信仰されたが、出家のみならず在家にも流布した經典に「摩尼十万語」（マニカブン）（*Mani*）がある。この經典は観音と六字真言「オーム、マニパドメー、フーム」等の功德を説くが、このような信仰の典拠になったインドの經典には、七世紀頃に成立した『カーラン

ダ・ヴェーハ経』(Kv) (Samasrami, Calcutta, 1872; Vaidya, Darbhanga, 1961) がある。今回の発表では観音の説話に関して両者を比較し、*Mbb*におけるこの内容が *Kv* から受け継がれ、またこの内容が新たにチベットで付加されたのかという点について考察する。それによって *Mbb* が如何にして形成されたのかという問題を解明する研究序説とした。なお *Kv* の蔵訳は『デンカルマ目録』(八二四年)に記載され、九世紀初頭には存在していたと推測される。*Mbb* の先行研究には、T. Makedono (2014) 榎殿伴子氏 (2015) ʼ F. K. Ehrhard (2000, 2013) ʼ M. Kapstein (1992) 等がある。この経典は元来ニンマ派に由来する蔵外経典であるが、ゲルク派、カギユ派、ポドン派によって開版され (Makedono 2014; 榎殿 2015; Ehrhard 2000, 2013) ʼ 各宗派で流布した。また *Mbb* の大部分は一二五〇年頃までに存在していた可能性があり (Kapstein 1992) ʼ 版本は一五〇一六世紀初にかけて印刷されたグンタン版が最初期のものとされる (Ehrhard 2013)。今回使用したブナカ版 (Tayang and Janyang Samten, New Delhi, 1975) はカギユ派に由来し一七世紀に開版されたもので、グンタン版の系統を受け継ぐと推測されている (Ehrhard 2000)。この他プータン王宮所蔵のブナカ版の英訳 (Trizin Tsering Rimpoché 2007) も参照した。第一巻第一全三七章から観音の説話を取めたいくつかの章を取り出し、以下の四つの類型を指摘する。(1) *Kv* に類話があるものと(2) *Kv* に類話が無いものがある。(1・1) 大部分が類似し、重要な点で変化が無いものと(1・2) 類似するが、重要な点で変化があるものとが

ある。また(2)には(2・1) 蔵語文献に類話があるものと(2・2) インドの経典に類話があるものがある。(1・1) には第二七章「羅刹女の鳥シンガラ(梵語のシンハラ、以下同) 島より商人らが脱出した方法」があり、これは *Kv* 第二部第一章「馬王の説明」からの引用である (Makedono 2014)。そこには隊商長シンガラが五百人の商人とともに羅刹女の住む島に漂着したが、観音の化身の馬王に乗って島を脱出した話が説かれる。両者には軽微な相違がみられる。例えば *Kv* では隊商長が燈明によって羅刹女の正体を知るが、*Mbb* では羅刹女から知ると述べられる。これは *Mbb* が *Kv* の蔵訳に従ったからであると思われる。(1・2) に第十九章「地獄の生類の教化」があり、これは *Kv* 第一部第二章「阿鼻地獄を干上がらせること」に類似する。*Mbb* では、観音が六字真言を唱えるとき地獄の生類はそれを聞いただけで三十三天に転生するという内容が付加される。(1・2) には、第二三章「シンガラ[鳥]の羅刹女の教化」があり、これは *Kv* 第一部第四章「シンハラ[鳥]を彷徨うこと」に類似する。*Mbb* ではバラモンの少年に化身した観音が、羅刹女に六字真言を説いて彼女らの欲望を鎮めることが付加される。(2・1) には第三四章「観音が有雪国(チベット)の人々を教化すること」があり、これは『王統明鏡史』第七章「猿と岩の羅刹女から生じたチベット人の系譜」(今枝由郎監訳『チベット仏教王伝』岩波文庫) に類似する。(2・2) には、第三一章「地獄からのアングリマラーの解放」があり、『仏説鶉掘摩経』やパーリ聖典「マジマニカーヤ」の「アングリマラー・スタ」に類似する。この話

は元來観音とは関係が無いが、*M1b*では地獄に落ちるアングリマールに観音が六字真言を説く話として改変されている。以上のごとく、少なくとも四つの類型によって *M1b* の説話に多様性が生み出されている。

第九部会

『順正理論』の認識論

——到達認識説・非到達認識説論争——

那須 円照

衆賢によれば、眼・耳・意の根は非至の境を取るとされる。もし、眼根が至境を取るとするならば、人が遠近二方に同時にともに至るべきだがそのようなことはないからである。また、明灯が遠近二方を照らすように、眼にも火明の性があると云うなら、そうではない。眼は闇中で見るとき、光明の助けはなからである。眼中に小光明があるとしても、大光明の助けはなく、大光明に伏せられて色を見ることはないのである。明灯は、遠くも近くも等しく到達して無間に照らし、油注等の極めて隣近するものも焼くが、眼は、眼葉等の極めて隣近するものを見ることはできない。眼は、遠近の境を俱時に非至境として取る。衆賢は、眼が隣逼の境を取らず、不至の境を取るとを論証する。(一)まず、その根拠として、水晶にさえぎられた色を認識するという例をあげる。(二)次に、猶予があるということとを挙げる。至境の認識に猶予があることは合理的ではないからである。例えば人と杭との異を審知できないことがあるという。もし至境を認識すれば、例えば堅相を審知し、区別を審しない。(三)また、遠境を認識しても、例えば月輪の境に至ることはないからである。眼の性は火ではないから、眼には遠くに至るための火明はない。衆賢は、耳根も非至境を取ると主張す

る。耳は遠近の音声を区別して了知するから、非至境を取る。鼻根が、廻転して至境の香を取る場合とは異なる。その場合、遠近の声において、聞く際に、明了・不明了の区別があり、了と猶予の別もある。至を聞けば、別はないはずである。衆賢は、意根も非至境を取ると主張する。俱有と相應の法を取らないからである。対論者が、鼻が俱生の香を取らずに、至境を取るように、意もそうであると言うなら、衆賢は、鼻は外的影響がある時、食事をするときに、俱生の香を内に取ることがあるから、喩例にならないという。衆賢は、意は物質的でないから至境を取らないと結論づける。有る者が論難する。「三根(眼・耳・意根)が非至境を取るなら、天上と地下の極遠のもの、障隔されたもの、已滅と未生のものや、面している方向が異なるものをどうして取らないのか」と。衆賢は答える。「同様の場合、磁石が吸わず、鏡等が像を生じないように、眼等も全ての不至の境を取ることはない。しかし、適当な不至の境を三根が取ることは否定されない」と。有る者が、音声は相續して起り、耳に入る音声を開くから、耳は至境を取ると言う。これに対して、衆賢は、鈴の音声を聞くと、鈴に触れば、鈴の近くの音声も、鈴から離れた音声も全てやむから、遠近に区別なく、音声を非至境として耳は取ると反論する。これは、灯火の滅するとき、遠近の明が皆滅するのと同じであると、対論者が言うとき、そういうわけでもない、衆賢は反論する。灯が滅すれば、明を見ないが、音声は、初めの音声有利那滅しても、展転し相續した別の音声は、耳に来入すると衆賢は言う。また、灯と明は相續が異なり、縁を俱にしており、縁が滅

すると俱に減するが、音声は相続が一つであり、前音声が減しても、後音声が生じるのである。後音声が、耳に接近し、縁となって耳識が生じる。もし、音声が生ずれば、遠近の音声の聞こえの区別はなくなる。しかし、衆賢は、耳の中の音声を聞く場合でも、至境ではないと言う。衆賢は、一応、鼻・舌・身の三根は、至境を認識すると言う。しかし、例えば、鼻の極微と香の極微は、正確には接触しないと分析する。諸極微が、全体として触れば、実物の体が交わり、全てが一点におさまるといふ都合が悪いことになってしまう。また、一部分で触れば、極微が部分を有するという過失になる。よって、衆賢は至境認識の時も、近くに接近して認識が成立するが、正確には接触し合わないと言主張する。（大正二九・三七〇―三七二頁）

古代インドの宗教者「マガ」のイラン的特徴

永井 悠斗

プラーナ文献に属する『サーンバ・プラーナ (Sk. *Sāmba-purāna*; 以下 SP) および『バヴィシシュヤ・プラーナ (Sk. *Bhaviṣṭya-purāna*; 以下 BHP)』には、太陽神崇拜を特徴とする「マガ (Sk. *maga*)」と呼ばれる宗教集団が現れる。

SP および BHP が語るこのマガの宗教には、イスラーム以前の古代イラン宗教と一致する要素が散見され、また、SP および BHP は、マガたちがシャーカドゥヴィーバと呼ばれる異国の地から移住して来たとの伝説を伝えている。このため、「マガ」はインドに移住した何らかの古代イランの宗教者であったと見るのが先行研究において定説となっている。しかし、

その具体的な同定先を巡り、研究者たちの意見は分かれている。

そうしたマガ研究者の代表例としては、Stietencron (Stietencron, von Heinrich, *Indische Sonnenpriester: Samba und die Śakadvīpa-Brāhmanas: eine textkritische und religionsgeschichtliche Studie zum indischen Sonnenkult*, Wiesbaden, 1966) および Humbach (Humbach, H., "Mitra in India and the Hinduized Magi" *Études Mithriques. Actes du 2e Congrès International*, Téhéran, 1978, pp. 229-253) の二人が挙げられる。

両者の研究は、プラーナ文献のマガが本来的な「マガ」と、これとは起源を異にする「ボージャカ (Sk. *bhojaka*)」に区別されることを示した Hazra (Hazra, R. C., *Studies in the Uṅgavānīś Vol. I: Saura and Vaiṣṇava Uṅgavānīś*, Calcutta, 1958) 以降に出された本格的なマガ研究であり、Hazra と同様に「マガ」と「ボージャカ」を区別し、共に同じ SP および BHP の記述に基づきながらも、結論において真逆の主張を導いている点で注目し値する。特にボージャカの起源を巡って、Stietencron が、BHP の記述に見られるゾロアスター教に固有と言える要素の存在を根拠に、ボージャカをゾロアスター教徒であると結論したのに対し、Humbach はゾロアスター教的要素とされる BHP の記述について、パールシーとの接触によって生じた後代の編者による加筆であるとして、ゾロアスター教徒説を否定し、ボージャカはむしろインド土着の集団であったと結論した。

本発表では、両説の最大の争点となっている BHP におけるボージャカのイラン的要素について、その代表的なものを列挙し、それらを検討した結果として、①ボージャカに見られるイラン宗教的要素の多くが音の類似に限定される点、② BHP には善悪二元論に代表されるゾロアスター教にとって重要な教義への言及がほとんど存在しない点、③ボージャカは多分にインド化した存在であることを指摘した。その上で、Stenecron のように BHP の記述からゾロアスター教的（あるいはイラン的）要素を抽出し、ボージャカをゾロアスター教徒とする議論には慎重になる必要があること、また一方で、以上の三点をよく説明する点では、Humbach の結論の方がより妥当性の高いことを示した。

そして最後に、そもそも Skr. *bhojaka* という語それ自体が、語根 *bhuj* に遡り得る語であり、必ずしもイラン語としてのみ解釈されるわけではないこと、また、ボージャカに言及する資料として、マウリヤ朝と同時期に南インドを支配した *Kharavela* 王の *Hāṭigumpha* 碑文に、ボージャカという語が現れることや、南インドを支配したカタンバ王朝の *Kakusthavaram* およびその子ら（紀元後五、六世紀）の時代の銅板に、ジャйна教と関連して *bhojaka* および *bhoja* の語が見出されることから、ボージャカが南インド土着の集団である可能性もあることを指摘した。

近代アドヴァイタ哲学再考

——ドヴィヴェデーとガンディー——

間 永次郎

一八九三年九月、シカゴ万国宗教会議でスワミー・ヴィヴェーカーナンダが行なった全六回の講演は、その後の西洋社会における「ヒンドゥー教 (Hinduism)」の理解のあり方を大きく方向付けるものであった。ヴィヴェーカーナンダは近代インドにおいて最初にアドヴァイタ・ヴェーダーンタの教義を基盤に据えるインド人のセルフ・アイデンティティを哲学的に定式化した「新ヒンドゥー教思想の先駆者」[Smart 1982: 144]、あるいは、「インド・ナシヨナリズム思想の父」[Majumdar 1962: 361]として広く認知されている。

しかしながら、万国宗教会議に至る過程で、具体的にいかにヴィヴェーカーナンダが自身のヒンドゥー教の哲学的理解の枠組みを彫琢していったのかという点については必ずしも明確ではない。本発表では、ヴィヴェーカーナンダの近代アドヴァイタ哲学の重要な思想的資源の一つが、ベンガル知識人サークルの外部、具体的には、マニラール・ナブバイー・ドヴィヴェデー (*Manilal Nabhubhai Dnyedī* 一八五八—一八九八) という人物に代表される十九世紀後半のグジャラート知識人の間に見出されることを示した。

発表者は二〇一九年三月と九月にグジャラート州で行なった史料調査において、上記した万国宗教会議が開催される前年に当たる一八九二年に、ヴィヴェーカーナンダがグジャラートのナディヤード市に訪れ、ドヴィヴェデーと交流していたこ

とを示す歴史史料を収集した。また、これまでの史料精読により、一八八〇年代後半から一八九一年にかけてグジャラーテイー語 [Dvivedi 1888; 1889] と英語 [Dvivedi 1885; 1889; 1890; 1891] で刊行されたドヴィヴェエデーの著述で体系化されたアドヴァイタ哲学の内容が、ナディヤード訪問の翌年以降、ヴィヴェエカーナンダによってインド国内外で伝搬されるようになったアドヴァイタ哲学の内容と多くの点で共通していることが判明した。

一方で、ドヴィヴェエデーのアドヴァイタ哲学は、ヴィヴェエカーナンダのアドヴァイタ哲学と、ある一点において決定的な相違があった。ドヴィヴェエデーは社会的・政治的レベルの国民再生に不可欠な最重要概念として、男女の精神的・身体的合一の境地を希求する「性愛 (*prema*)」(本発表では、あくまでドヴィヴェエデー独自の *prema* 概念の使用の仕方に着目し、便宜的に「性愛」という訳語を当てた) の概念を提唱していた。生涯に亘る厳格な独身・禁欲を誓ったヴィヴェエカーナンダは、ドヴィヴェエデーのアドヴァイタ哲学を基礎付ける性愛概念について、翌年以降の講演で決して語ることがなかった。

このドヴィヴェエデーの性愛概念は、ナルマダーシャンカル・ダヴェエー (Narmadsankar Laksankar Dave 一八三三—一八八六) から始まる植民地期グジャラートの「社会」改革 (*sudhāro*) 「運動の底流」に存在していたものと考えられ、後の M・K・ガンデーがインド独立運動期に行なったブラフマチャリヤの実験(例えば、晩年のガンデーは、独立後の

インドの国民構想を提唱する最中で、従姪孫に当たる女性と裸の同衾の実験を行なった。この実験についての詳細は、間 [2019: 263-328] を参照されたい) を理解する鍵ともなるものである。本発表では、近代タントラ学の父として知られるジョン・ウッドロフ卿 (Sir John Woodroffe 一八六五—一九三六) のインド学文献等を手掛かりに、ドヴィヴェエデーの近代アドヴァイタ哲学がガンデーにいかに関承されていったのかを論究した。

以上の分析により、これまで専ら近代ベンガル知識人の思想・運動に還元されがちであった従来の近代アドヴァイタ哲学発祥・発展の過程を、ドヴィヴェエデーとガンデーに代表される植民地期グジャラートの知識人の思想と運動の中に探った。

インドにおける輪廻思想と出家について

富田 信隆

仏教について学び・研究しようとするに当たっては、仏教が誕生した時、その背景となる基盤というか土壌となったインドの思想界が、一体どのようなものであったのかについて探求・努力しなければ、樹を見て森を見ずの状態に在ることに等しいと言えないだろうか。

古代インド思想史の一側面の観点から、仏教の始まりを考察すると、ブッダはなぜ出家の道を選んだのかという根本的な動機が、輪廻転生という苦の連続から永遠に脱却すること、つまり解脱するためであったことが見えてきたのである。

今回、研究発表の要点は次のとおりである。

一 輪廻思想について

インドの輪廻思想は、人間は車輪のように生まれ変わり死を繰り返すのであって、その生まれ変わり方は、各人の生存中の行為すなわち「業」によって決定されるという教説である。

インドでは、このような輪廻思想が成立していたからこそ、解脱へのあこがれが生まれ、出家という独特の生活形態をもつ人々が登場するようになったことは、至極当然のことであろう。ゆえに、インドにおける宗教思想、哲学では、輪廻思想が重要であったと考える。

この思想が明瞭な形で説かれるに至ったのは、ヴェーダ語ないしサンスクリット語で書かれた哲学文献『ウパニシャッド』においてである。この輪廻思想は、五火説、二道説として展開された。初期仏教の最も古い聖典『スッタニパータ』においても、この五火二道説と同様に捉えるものが散見される。

二 出家について

輪廻思想がインド社会に登場してからは、輪廻とそこからの解脱が強烈に意識され、志ある人々にとっては人生の大問題となった。インドでは輪廻思想が登場する以前から、世俗の関係を嫌い、人里離れたところで庵を結んで隠遁生活を送る人々が存在していた。典型は、靈感によって永遠のヴェーダ聖典を得て、この世に伝えたとされる聖仙たちであった。

そこで、輪廻とそこからの解脱を願う人々は、往昔の聖仙たちとは異なる生活様式を模索した。それが、出家という考え方であって、常人の生活様式とは全く異なる生活様式の中で修行

する、「出家」という存在が出現するに至ったと考える。

つまり、輪廻から解脱への道をたどるに当たっては、在家より出家の方がはるかに優位に立つことができる、『ウパニシャッド』や『スッタニパータ』でも表明されている。

三 出家の問題点

古代インド・アリア人の宗教（バラモン教）は祭式主義であったから、社会体制の根幹を考えると、出家の存在が許される余地はないのである。しかし、前七世紀ころには、出家の数は飛躍的に増大していったものと思われるから、バラモンたちは出家という存在を、ヴェーダの宗教における社会体制の中でどのように位置づけるかについて、大いに論議されたことは至極当然であろう。

とはいえ、その位置づけは簡単にはいかなかったようである。その苦渋の論議の中から、「人生期」という構想が割り挙げられていったものと考ええる。この出家と人生期とのかわりについては、『マヌ法典』で理論的に整理したものであったことが理解できる。

なぜなら、『マヌ法典』の四人生期（学生期、家長期、林住期、遍歴期）は、きわめて巧妙で、出家も含めたあらゆるライフスタイルを認めつつ、世俗の義務を完全に果たし終えたならば、出家もよしとすることによって、バラモンたちの利益を保証したものである。

インドにおける因果の思想を考える

——物理的因果と因果応報——

丸井 浩

因果性 (causality; *karya-karana-bhava*) は哲学の根本問題でありかつ因果応報といった道徳的、宗教的問題とも関わっている。古典インド思想（インド哲学諸派と仏教）において、因果をめぐる諸問題がどのように論じられ、いかなる思想的な展開が見られたか。この大テーマは今まで本格的に考察されることは少なかった。わが国では仏教思想研究会（代表中村元）編の『仏教思想3 因果』（一九七八）が唯一の専門書と言えようが、インド仏教中心の各論が大半であり、いわゆる六派哲学の因果論には全二十章中二章（サーンキヤとニヤーヤ・ヴァイシエーシカ）を割くにすぎない。そのほか仏教（アビダルマと仏教論理学）の因果論に関しては注目すべき研究・解説がなされており、特に『梶山雄一著作集』（全八巻、二〇〇八一—一三）には「中観哲学と因果論」（第五巻）、「推理と因果関係」「実在者と観念間の因果」（第七巻）、「業報論の超越」（第八巻）など因果問題の諸相に踏み込んだ論述がなされている。これに「認識因果論」（御牧克己）「刹那滅論証」講座・大乘仏教9「一八四」と「存在と因果」（稲見正浩）「シリーズ大乘仏教9」二〇一二）を加えれば、仏教論理学関係の因果論の重要な論点がほぼ出揃うだろう。海外では、インド人学者によるニヤーヤ・ヴァイシエーシカ（N-V）の因果論に関する若干の研究書が見られ、特に S. Bhaduri 著 *Studies in Nyaya-Vaisesika metaphysics* (1947) の第二章「因果性」は、ウタヤナの「ニヤ

ーヤ・クスマーンジャリ」とその注釈書の因果論を中心に、D・ヒュームの経験論を視野におさめた批判的考察を加えている。また最近では A. R. Mishra 著 *Nyaya concept of cause & effect relationship* (2008) が、両学派の因果論関係の主要な該当資料を、ストトラ段階から一六〇〇年頃の新N学派作品まで収集している。ただしテキストの扱いと原文解釈には難点が多い。最も幅広く、かつ正確な文献解読を踏まえた鋭い思想分析としては、W・ハルプファスの“Karma, *apurva*, and “natural” causes: Observations on the growth and limits of the theory of *samsara*” (1983) / *On being and what there is* (1992) 第三章や *Tradition and reflection* (1991) 第九章が傑出してゐる。そして最も包括的な成果は“Karma und Wiedergeburt in den philosophischen Systemen des Hinduismus” (2000) だろう。ただしアビダルマおよび仏教論理学派の因果論をも視野に収めた比較分析はしていない。

N-Vに限って見ても、因果性自体を主題化した議論は初期新N学者シャシャダラ（二三世紀）の「原因性論」(*Karanatavada*) まで下る。しかし因果に関わる議論は、V哲学の六カテゴリー論と密接に関わり、またすでに「ニヤーヤ・ストトラ」の段階で世界の起源の探求や身体の生成問題に因果の思想は深く関係している。こうした事情はおそらく他のインド哲学諸派にもおおむね妥当すると思われる。したがって、因果をめぐる議論の諸相を包括的に考察するためには、関連する多様な思想的文脈を掘り起こし、各学派固有の思想体系（ex. 一元論か多元論）との相関性や、超学派的な時代思潮（ex. 業思想の

浸透やプラマーナ論の隆盛)との関連などを慎重に検討しつつ、因果論の諸相の系譜を明らかにする必要がある。いずれにせよ経験的検証可能な物理的因果性の議論と検証不可能な因果応報律の弁証との相互関連の分析や、語意確定および因果性確定の経験則たる「肯定的随伴・否定的随伴」の修道論的意味合いの究明、さらには解脱・涅槃を、生者必滅の通常の因果律を超えたものとして説明しなければならぬ理論的要素の解明などは、インド思想の哲学と宗教の交錯関係を具体的に明るみにする格好の研究課題となることが大いに期待される。なお本発表は、筆者が代表者を務める科研基盤(B)「インドにおける因果の思想の研究」(16H03348)の研究成果の一部である。

チベットの建国神話伝説に観られるインド仏教の継承

横殿 伴子

『ペニ・カンブン』(*mani bka' thun*, 『摩尼全集』) はチベット土着の埋蔵経典(*gter ma*)である。観自在菩薩を主尊とし、観自在菩薩への帰依を通して極楽浄土への再生を發願する、浄土往生を説く密教経典である。『マニ・カンブン』の「マニ」とは観自在菩薩の心髄としての六字真言「オーン・マ・ニ・ペ・メ・フーン」を指す。經典の中で六字真言の効能が繰り返して説かれ、六字真言による罪障の滅と浄化によって極楽浄土への再生を説く。そのため、チベットにおける浄土經典と言える。観自在菩薩の化身とされる古代チベット王ソンツェンガンポ(没六五〇)の遺言として説かれる。『マニ・カンブン』において、観自在菩薩はシャーキヤムニ仏の臨終での遺言として、仏

教が衰滅する末法の時代にチベットを仏法で教化する使命を託された者として描かれる。インドで仏教が終焉期を迎えていた時代に作られた『マニ・カンブン』の真の作者たちは末法の時代にそれを体感し、インドで危機に陥っている仏法を救い、次世代に伝えていくインド仏教の継承者としての使命を感じ、その決意と自負とが『マニ・カンブン』作成の意図にあったであろう。六字真言の起源を説く經典として『マニ・カンブン』中に借用され、かつ引用される重要な經典は、七世紀頃にはインドに成立していたとされるインドの初期密教經典であり、観自在菩薩の六字真言による六趣の衆生救済を物語る『カーランダヴェーハーストラ』である。『マニ・カンブン』中には「カーランダヴェーハ」からの借用と引用があり、「偉大なる歴史章」では全十一章で同經典からの借用が見られ、本論でヴァイデヴイヤ編サンスクリット語テキストと漢訳で遺された『大乘莊嚴寶王經』の対照箇所を明示した。

『偉大なる歴史章』はインドからチベットへの仏教の伝播を観自在菩薩による衆生利益のための菩薩行として描く。観自在菩薩がターラーと共にチベットの地で人間の祖先となる子孫を作った後に、ソンツェンガンポ王という強大な人間に姿を変えてチベットが建国されたことを伝える建国神話伝説である。その内容は創造神話を含む。日本における『古事記』や西洋の『創世記』に相当するものと言え、比較宗教学の視点からも興味深い資料と言える。天は阿弥陀仏の極楽浄土であり、阿弥陀仏によって衆生利益のために下界へ送られた観自在菩薩の活躍の場所としてインドとチベットを含めるジャンブドビーパの地

がある。「創世記」のアダムとエヴァに相当する者たちは、チベットでは、観自在菩薩の化身としての菩薩猿ハヌマンジュと観自在菩薩の配偶者ターラーの化身としての岩魔女である。阿弥陀仏から発せられた観自在菩薩が六趣の衆生を救済する。仏教の起源が説き起こされ、シャーキヤムニ仏の行が説明される。さらに、観自在菩薩は臨終のシャーキヤムニ仏に未法の世に、雪の国チベットで衆生を教化する使命を託される。經典の起源が語られ、特に観自在菩薩の顕密両者の經典が説示される。観自在菩薩の化身の五歳児少年が即身成仏の教えの説示者であるゾクチェンの師から六字真言の教えを伝授される。六字真言による浄化による解脱はゾクチェンの「始源清浄」(Kadag)の教えに連なるものと言える。第三法輪を了義とするため、中観密教の如来藏系經典と位置付けることができる。末法の時代にシャーキヤムニ仏からの遺言を受けた観自在菩薩によって仏法がインドからチベットへ渡る。猿と岩魔女の子孫としてのチベットは観自在菩薩の化身としてのソントエンガンポ王による衆生利益の場となる。救済対象を見ると悪人を苦から救うという意味で悪人往生の世界観を持ち、親鸞上人の「悪人正機」の思想と照らし、浄土思想の研究の一助となりえよう。救い的手段としては、観自在菩薩の心髄である六字真言による念仏往生である。理知を必要とせず、観自在菩薩への帰依信仰を通して成就されるものとして提示されている。

ティラウラコット遺跡発掘の現状と課題

則武 海源

ティラウラコット (Tilaura Kot) の問題とは言うまでもなく本遺跡がカピラ城 (Kapilavastu) であるか否かという問題である。釈迦族の居城にして釈尊の出家動機となった四門出遊の地であり、仏教興起の場所ともいえるカピラ城の所在問題は、長年仏教研究者においての関心事であった。五世紀の法顯『高僧法顯伝』には「迦維羅衛城」、七世紀の玄奘『大唐西域記』には「劫比羅伐窣堵」と記され、その所在をめぐっては十九世紀末より A. Fuhrer、L. A. Waddell、W. C. Peppe、P. C. Mukherji、Vincent A. Smith、岡教養、Devata Mitra、T. N. Mishra、B. K. Rjal、K. M. Srivastava 等の多くの学者が諸説を展開してきた。

現在、カピラ城の所在問題はインド領ピラハワー (Piprahwa) とネパール領ティラウラコットの二説が有力視されている。この二遺跡は国境を隔てているが隣接している。ピラハワーは仏塔とガンワリア遺跡による仏塔・僧院構造であるが、舍利容器が発見されたことを主要な根拠としている。これに対しティラウラコットは法顯伝や西域記の記述による、川の流域・王城跡の構造・周辺域の仏塔・僧院跡やアショカ・ピラとの位置関係を総合的に判断しカピラ城跡としている。

ティラウラコットは立正大学の中村瑞隆・久保常晴・坂詰秀一・大村肇・高村弘毅等の先学が参画し一九六七年から七七年の間、発掘調査を行った遺跡である。当時の発掘調査の報告書は既に *TILAUURA KOT, Vol. 1-2, YUZANKAKU, 1978* によ

て公開されている。この時の出土文物はネパール考古局本庁に収納されていたが、考古局の火災によりクシャン朝期・インド・ 그리스 期の出土コインや貴重文物が散逸・不明という現状報告を受けており、現在確認を急いでいるところである。

現在ティラウラコットではイギリス・ダラム大学 (Durham University) の Robin Coningham を中心に UNESCO JFIT 主導の Strengthening Conservation and Management of Lumbini, the Birthplace of the Lord Buddha, Phase 2 プロジェクトの第二期考古学調査が終了した段階である。二〇一八年十二月に International Scientific Committee がルンビニーの Kasai Hotel で開催され、ティラウラコットを世界遺産に登録する作業に取りかかる方向性が示されている。

また、現在ティラウラコット発掘のベースキャンプとなっているのが法華宗陣門流の立正院シャンティビハハラ (村上東俊) である。ダラム大学やネパール考古局、世界各国の発掘調査団の受け入れや宿泊、バックアップ機関として機能しており、ティラウラコットの発掘に関し大いに寄与している。

ティラウラコットの発掘調査を困難にしているのは同一箇所には幾層にも重なり合った遺跡の存在である。現在クシャン朝期までは掘り下げているが、遺跡保存の観点との境界で釈尊在世時あるいはマウリヤ朝期の遺構まで掘り下げることができるか、南門外の鉄製練施設跡と釈迦族との関連性、仏塔と僧院の関係、周辺遺跡との運動性等、本発表ではティラウラコットの新発見の発掘状況とともに周辺関連遺跡の現状と今後の課題について検証した。

インドにおける終焉期の仏教をめぐる

高島 淳

インドにおける仏教の終焉については、ムスリム勢力の侵入を契機として一三世紀の段階でほとんど滅びたと言われるが、南インドのタミル・ナード州のカウヴェーリ河デルタを中心とする地域において、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と北インドにおける仏教の関係について重要な示唆を与えてくれる遺跡としてガヤーの近くにあるクルキハール (Kurkihar) 遺跡がある。この遺跡の現地調査と埋蔵ブロンズの碑文から見えてくるものについて報告する。

クルキハールはガヤーから東北東約二五kmにある村である。小高い土塁があつてそこにかつては仏塔があつたと報告され、一九世紀後半に多数の石仏が発見された。さらに埋蔵されていたブロンズ仏等一五〇体以上が一九三〇年に発見され、パトナ博物館に納められた。インド考古局のカニンガムによつて大迦葉が弥勒を待つ鶏足山と同定されたことでその後の論議を呼んだが、現在では鶏足山は別の地点とされている。玄奘には「戒賢対論の伽藍」というガヤーとの位置関係が対応する地点の記述があるので、今回調査でそれとの整合性を確認してみた。玄奘の「孤峰」という記述については、平原の中に高さ一〇m程度のマウンドがあるクルキハールの現状に相当な高さの仏塔が建つていたであろうことを考えると地形的特徴は一致するとして良いものと思われる。現状でも村内の女神の寺院前庭に教体

の石仏が供養されており今後の発掘調査が待たれる。

戒賢と南インドの外道の論師との対論という玄奘の記述に加えて、クルキハール出土のプロンズ仏の一〇体以上から南インドのカーンチの僧による寄進の刻文があることから継続的な南インドとの関係が想定される。このような遠隔地との関係を説明できるであろう傍証としては、三つのプロンズ像に *Apanaka Mahāvihāra* という名称が寄進者の住所として記されていることから、僧院居住の在家信徒が僧院に寄進したものと見て、この名前がクルキハールにあった僧院のものとして推定できるとある。*Apanaka* とは「市場」「商人」を意味することから、この地にあった僧院が遠隔地交易と密接に関係していたことが推測できるのである。位置的にもオリッサ方面からパターリプトラに至る主要街道から分岐してガヤーやブッダガヤに至る道の途中にあたり、聖地巡礼の拠点であると同時に奉納品を制作してもらう工房の街でもあったのだろう。

刻文の記述の検討などから以下のようなことが言えよう。

- 一、南インドからの寄進が合計一五あり、すべてカーンチの僧（二人はケーララ出身）によるものと推定できる（僧と明記は八のみであるが残りの名前などが僧と類似した構成）。
- 二、仏像のうちの二つに頭頂の炎という南インドに特徴的な造形が見られ、一つの寄進者がカーンチの僧であることから、様式を指定した造像が行なわれた可能性が高い。
- 三、仏教僧院であるにもかかわらずバララマ、ウマーマヘーシユヴァラなどのヒンドゥー教の神像が合計八体寄進されている。寄進者は僧院居住の在家信徒の妻などである。

四、これだけ大量のプロンズ像等を隠匿した理由としては一九七七年のムスリム勢力の侵攻の前に略奪を恐れためと考えられるが、石仏を隠したりしていないので、宗教対立とかの意識が特にあったとは考えられない。石仏の破壊の報告もないので略奪も結局なかったと思われる。後でプロンズを掘り出せないほど僧院組織が弱体化していた理由はヒンドゥー教への同化などに求められるべきであろう。

本研究は JSPS 科研費 JP17K02115 の助成を受けたものである。

幕末の災害と「災害錦絵」の登場

朴 炳道

本研究では近世末の災害が起きた際に登場した絵画を「災害錦絵」として位置づけ、災害の象徴化という観点からそのカテゴリーの可能性を考察する。その具体的対象は、一八五五年から疱瘡流行との関連で描かれた「疱瘡絵」、一八五五年の安政江戸地震を契機に地震を引き起こすと信じられた「鯨」を中心素材として製作された「鯨絵」、一八五八年の安政コレラ大流行の際に江戸で初めて登場した「コレラ絵」、一八六二年の文久麻疹大流行の際に作られた「はしか絵」である。これらの絵画は、「風刺画」・「時事浮世絵」などと系譜的には捉えられているが、主に「鯨絵」の研究に集中されており、これらを一緒にとりあげた総合的・比較的研究はまだ行われていない状況である。本研究ではこれらの絵画の登場契機となった地震や伝染病などの「災害」事態に焦点を合わせて、絵画の図柄や詞書

に「災害原因の認識」と「災害対処の方法」が主に表れている点に注目する。いわゆる「災害認識」と「災害対処」の象徴化として「災害錦絵」を捉えることである。

こうした観点から「災害錦絵」における三つの共通する問題をとりあげて比較分析した。一つ目は、「災害錦絵」には災害を起す存在と防ぐ存在が、悪神と善神として描かれているという点である。「鯨絵」では地震を起す「鯨」とそれを防ぐ「鹿島大明神」の対立が基本構造になっており、「コレラ絵」では、「コレラを起す存在として鬼が、防ぐ存在として「大井大明神」・「加藤清正」などが登場する。「はしか絵」では、麻疹を起す「はしか童子」などと、麻疹を防ぐ「鍾馗」・「源為朝」・「麦殿大明神」・「スサノオ」などが描かれている。これは「なぜ災害が起きたのか」、「どのように災害を防ぐことができるか」という問いに対し、当時の人々が提出した答えであり、その多くが「超自然的な存在」であったことを示す。

二つ目は「災害錦絵」における風刺と死の問題である。今ままで「災害錦絵」の諧謔性はよく指摘されているものの、災害トラウマの表れとして悲しみや怒りの問題、とくに「死」をめぐる問題をとりあげた研究はほとんどない状況である。この問題を、従来に提示された「災害錦絵」の諧謔と風刺に対する説明を再検討するとともに、「災害錦絵」における「死」と「悲しみ」の表現にふれ、ただ「鯨絵」の七点にしか「死者」が描かれていないことを確認した。これから「災害錦絵」は「災害見聞記」とは異なり、「災害」自体をありのままに表現することが目的ではなかったことがわかる。それは「災害錦絵」のもつ

「現世中心主義」の特徴によるものであり、「災害錦絵」が生者のために実用的な目的で作られた災害認識と対処の道具であることをよく示している。

三つ目は、「災害錦絵」の代表的な実用性である「呪術性」の問題である。「災害錦絵」の呪術性は、絵自体を所有することである力が発動し所有者の家や本人と家族の安全を守るといふ「物理的呪術性」とともに、図柄の象徴を通して表れる「象徴的呪術性」の両側面を考慮しなければならない。「象徴的呪術性」は災害を起す存在への象徴呪術的な攻撃や、災害後の豊饒の世界を想像した図柄から読み取れる。また、この二つの呪術性と絡み合って「災害錦絵」の実用性を構成する「情報性」の側面も重要である。災害に関する被害情報や死者数、医療情報なども図柄や詞書には盛り込まれている。

この三つの問題の考察から、「鯨絵」・「コレラ絵」・「はしか絵」を当時の他の錦絵と区別できる「災害錦絵」として括り、また「疱瘡絵」をその前史として位置づけることが可能になった。その特徴は「災害」という緊急事態における災害認識と災害対処の象徴化として、実用的な目的をもって現れたことである。

暴力行為の罪と罰——律蔵と人権思想から——

工藤 英勝

律蔵は、仏教僧伽さんがにおける罪と罰にかかわる規範・判例集であるが、さらには人の倫理規範とその教育上の原則と基準を示している。その内実は、すこぶる緻密かつ繊細でありながら、

論理は一貫した明晰性を有している。

律蔵では、暴力行為をどのように把握しているのか？ さらに、その暴力を仏教の法と律に照らしていかなるほどの程度の罪と判定しているのか？ 最後にかかる暴力の罪過を償う罰や方法はどのように規定されるのか？ を正確に理解していく。

伝統仏教団の僧侶養成機関・修行道場において、いまだに後を絶たない過剰な指導に起因する暴力と体罰が「違法・不法・非法」である旨を確認する。かかる研究作業は、仏教における人権思想の判例集および具体的な手順書の構築に寄与するものと確信する。

さて、比丘・比丘尼の暴力等にかかわる制裁は多岐にわたる、暴行犯罪のさまざまな状況が想定されている。ただし、殴る蹴るなどの直接的な暴行のみにかぎらず、威嚇して恐怖心を惹起せしめたり、しつこく操ったりするなどの実力行使も含めての制裁である。

その比丘の戒律条項をあげると、殺人戒・撃擣他戒・瞋打比丘戒・搏比丘戒の四つが、暴力行為を制する規定である。最初の殺人戒は律蔵では波羅夷罪のひとつとされ、無条件に僧伽から追放・除名される極刑罰である。殺人以外の他の三は、波羅提罪とされ、複数の僧尼を前にして、その罪を公に認め、真率に懺悔しなければならぬ。

律蔵伝承の系統に関わらず、戒律で規定された犯罪と罰則との対応関係で自明な原則がある。いかなる深重な罪であれ、「波羅夷罪」に科せられる以上の罰則を適用しないという原則と、戒律制定以前の罪（最初の犯行者）は罰しないという原則で

ある。最初の原則は、身体刑罰（体罰）を懲戒・罰則から徹底排除するという言明であり、第二の原則は、事後に制定された戒律が、過去にさかのぼって犯罪を裁くことはしない、いわゆる「刑罰法規不遡及の原則」とも合致する。この二点は、人権思想の淵源となる自然法すなわちローマ法の「占有 possession」原理と「信義誠実 bona fides」の二原則に対応する。

暴力行為にかかわる戒律条項のなかで、殺人・傷害などの直接的暴行は、「殺人戒」「瞋打比丘戒」に、さらに、相手をしつこく擣るなどの悪戯などの場合は、「撃擣他戒」としている。物理的な接触を伴う暴行ではないが、拳を挙げて相手を威嚇・威圧するなどの行為は「搏比丘戒」に相当する。直接的暴行と間接的威嚇とを問わず、暴力行為は当事者の生命・身体・人格という原占有を侵害するから違法（法律に違反）であり、不法（自然法に違背）であり、非法（沙門の法にあらざる）ということになる。

釈尊在世の原始僧伽において、さまざまな暴行や不当な実力行使の場面は、ある意味で日常茶飯事の出来事であったらしい。殺人戒は別にして、他の三条項について、いちいち破門にしていたのでは僧伽は成り立たない。自発的かつ自主的という条件つきであるが、誠実な懺悔と更生を目指している。暴行を犯した出家僧尼であっても、それを悔い改めるのであれば、暴力で報復・逆襲することはない。ただし、改めない者は、僧伽で相手にされない。

律蔵ではないが、「拳罪経」という古い經典には、「拳罪五法」をあげ、他の僧尼の犯罪を指摘するについては、細心の注

意と慈心をもって臨むと定められている。すなわち①真実②時宜③利益④柔軟⑤慈心である。叱責・挙罪するにも、怒りにまかせての糾弾ではなく、あくまで相手の利益に配慮するという点は、人間性の尊重の極致ともいえる。

筆者は、人権思想を、仏典なかんずく律藏から直接立ち上げることができると考ええる。

戦争や宗教悪用における協力聖職者問題

別府 良孝

一 はじめに

「宗教悪用における協力聖職者問題」とは、宗教被害の防止に努めるべき聖職者が、逆に「議論ある教団」に協力している問題のことである。「戦争における協力聖職者問題」とは、戦争の防止に努めるべき聖職者が、逆に戦争を煽ってきた問題のことである。「協力聖職者問題」は、筆者の造語である。

筆者の立ち位置は、曹洞宗龍潭寺住職にして、日本脱カルト協会の会員である。叔父が、台湾沖航空戦で戦死したので、戦時中の仏教界に関心がある。

二 宗教悪用における協力聖職者問題

日本脱カルト協会などで、警戒すべきであると議論されてきたのが「オウム真理教」と「統一協会（これは旧略称。現在は、世界平和統一家庭連合などに分裂）」である。

「オウム真理教の危険性を見抜けなかった宗教学者」が、山折哲雄氏・中沢新一氏・島田裕巳氏・池田昭氏である。山折氏は、浄土真宗本願寺派寺院との仏縁を有していた。

「文鮮明の葬儀（聖和式）で聖和委員の名簿に名前を確認できる聖職者」が、二十五人存在する。内訳は僧侶十人、神職八人、基督者四人、新宗教幹部三人であるが、聖和委員の「氏名と役職」は、『全国弁連通信』一四八号三六頁に載っている。

『宗教新聞』は、文鮮明の意を受けて発行されてきた新聞である。『宗教新聞』は、平成二年十月二十日号と十一月五日号に「オウム真理教を擁護する論説」や「文鮮明と麻原彰晃の写真」を載せていた。全日本仏教会理事會などは、『宗教新聞』の取材を認めていた。田丸徳善氏（本会・元会長）は、宗教新聞社のホームページに以下の文言を寄稿していた。

（前略）真摯な信仰に基づきながら、狭い教団・宗派の枠にとらわれることなく、進んで現代人共通の関心事に取り組みようとしてきた同紙の存在は、これまでもまことに貴重であった。（後略）

大学生や主婦は宗教悪用の「河口」で被害に遭っているが、協力聖職者や協力宗教学者は宗教悪用の「源流」を創っている。

三 戦争における協力聖職者問題

戦時下の僧侶の態度を、三つに分類できる。即ち、煽る（好戦僧侶）、忍従する（戦争には内心反対だが、それを忍んで従軍命令に従う）、抵抗する（反戦僧侶）である。

大半の僧侶は、忍従して戦地に赴いた。抵抗した僧侶は、斎藤秀一師・藤本蓮城師・林靈法師・竹中彰元師などである。煽った僧侶は、暁烏敏師・金子大栄師・澤木興道師・中根環堂師・山崎益洲師・鈴木日恭師などである。

煽った高僧は、不殺生戒を軽んじて、軍国主義に協力した。

廃仏毀釈の記憶もあって、仏法に基づく判断ができず、時流に乗った判断しかできなかつた。

四 おわりに

戦争も宗教悪用も、社会悪であるが、以下は私見である。

二種類の協力聖職者は悪質度が異なっている。戦争への協力は、国家総動員法もあって、止むを得なかつた面がある。カルトへの協力は、国家からの協力要請もなく、被害者や全国霊感商法対策弁護士連絡会からの申入れを無視してのことであり、悪質である。

協力聖職者をゼロにできた時、戦争は少なくなり、カルトは激減するであろう。

近年中国における仏教研究

—— 北京大学『北大仏学』を事例に ——

何 燕生

北京大学『北大仏学』は二〇一八年十二月北京大学仏教研究センターの機関紙として中国社会科学文献出版社より発行された仏教研究の専門誌である。創刊号では民国時代の仏教改革の指導者だった太虚が特集され、太虚の布教活動と仏教改革の主張、海外との交流などについて論じられ、宗教研究の専門誌としては画期的な内容となっている。

太虚は近代中国仏教の発展を方向づけた人物であり、これまで中国国内はもちろん、欧米で広く注目され、数多くの研究成果が蓄積されてきた。海外の代表的な研究成果は Holmes Welch の三部作を挙げる^①ことができる^②。① *The Practice of*

Chinese Buddhism: 1900–1950, Harvard University Press, 1967. ② *The Buddhist Revival in China*, Harvard University Press, 1968. ③ *Buddhism under Mao*, Harvard University Press, 1972. 『北大仏学』がその創刊号で太虚を特集として扱ったのも、太虚という人物の存在の大きさを重視したためと考えられる。しかし、個々の収録論文を見てみると、これまでは異なつた幾つかの特徴があることも事実である。

一つ目の特徴は新しい史料の発掘である。例えば、最初の「史海鈞沈」欄では、ドイツ訪問中における太虚の史料を発掘し、太虚とドイツの学界（東方正学）や政界との交流が取り上げられている。一九二〇年代の太虚の写真に「太虚——中国仏教の指導者」とあるドイツ語の説明から、太虚は仏教の指導者だという認識が早い段階から確立されていることを知る。また、愛知県豊橋市にある真宗大谷派浄円寺前住職藤井草宣所蔵の民国仏教史料を扱う論文から、太虚と日本仏教との関わりが個人レベルでも深かつたことが知られる。「思想発明」欄に四本の論文が掲載されているが、太虚の「人間仏教」の提唱と井上円了の影響が論じられ、啓発される^③ところが多い。「檔案解密」欄は主に中国や日本の公文書類を扱う論文が収録されており、そのうち、発表者は、太虚の提唱により、一九二二—二四年に中国の廬山で開催された「世界仏教連合会」について、日本側の代表団の派遣、中国での講演活動、帰国後の法相宗関係の書籍の寄贈、「大正大藏經」の中国への寄贈などを外務省外交史料館の公文書類を通して明らかにしようとする論文を発表している^④。

二つ目の特徴は海外の史料を発掘し、太虚と海外仏教との交流を中心に明らかにしようとする点である。これまでの太虚研究はどちらかといえば中国国内での活動に傾き、史料も活字として中国国内で公開されたものがほとんどであった。しかし、以上紹介してきたことからわかるように、『北大仏学』創刊号ではドイツ、シンガポール、日本との関わりを中心に扱うとともに、用いる史料もそれらの国や地域における新聞報道や関係者の日記や公文書類などである。これまでに全くなかった動向といえる。

「近代仏教」は、例えば太虚によってなされた中国の仏教改革運動からもわかるように、中国という一国に限られて展開したのではなく、世界の諸地域の仏教と連携しながら、展開した「共同作業」だったことはいままでもないが、（もちろんそれぞれ）の思惑に違いがある。その実態を明らかにするためには、関係国における史料の発掘とその調査協力が不可欠であるとともに、グローバルな視点から捉えなければならぬであろう。『北大仏学』創刊号は太虚を特集とし、これから第二号、第三号も太虚を扱う予定である。さらなる新資の発見を期待したい。

日蓮聖人教学における『摩訶止観』受容の一側面

堀内 紳行

一 はじめに

日蓮は、自身が「当身の大事」と称す「如来滅後五百歳始観心本尊抄」（以下『観心本尊抄』と略称）において、末法における「観心門」（宗教的实践）について闡明化している。す

なわち日蓮が教示する末代凡夫の観心門とは、妙法五字の受持である。これは、法華経本門寿量品を中心とする修行のあり方で、久遠釈尊の救済に授かる「信行」と規定できる。

『観心本尊抄』は、『摩訶止観』の一念三千の法門を骨子とし、本因本果が具足する妙法五字の受持の信行を末代凡夫の観心門として展開する。そして、妙楽大師「止観輔行伝弘決」（以下『弘決』と略称）の「身土一念三千」の文を根拠として、独自の本尊論が明かされる。

さらに、本因本果具足の妙法五字は、末法の衆生を救済する仏種として絶対的意義をもち、その立場を法華経本門寿量品に求め、「良医治子喻」の経文を重視している。そのことにより、妙法五字の受持こそが凡夫の宗教的病を癒す大良薬であるという凡夫救済の信行論（実践論）を教示することになる。

叙上のことから、日蓮の信行論を考えると、『観心本尊抄』に尋ねることが不可欠な作業であり、日蓮が『摩訶止観』をどのように受容しているのかを探求することが重要な課題となる。そこで、このことを探求する方法として、日蓮が『摩訶止観』をどのように引用し、その引用意図がどこにあるのかを確認しなければならない。

本研究では、『観心本尊抄』にみる『摩訶止観』並びに『弘決』の引用説示を確認する。

二 『観心本尊抄』にみる『摩訶止観』並びに『弘決』の引用
『観心本尊抄』にみる『摩訶止観』の引用は、四箇所、『弘決』は六箇所確認できる。その多くは、『摩訶止観』第七章、正修止観章からの引用である。すなわち『摩訶止観』引用は、

①「夫一心」の説示より、一念三千の原理の根拠。②「国土世間亦具十種法」の説示より、依正不二論の根拠。③「内鑑令然」の説示より、世親・龍樹等の法華経理解を求めることによって、一念三千法門の重要性を明かにする。以上の三点の特徴を確認できる。

つぎに『弘決』引用は、①「終窮究竟極説」の説示より、一念三千の出処を明らかにして、その最重要性を教示する。②「身土一念三千」の説示より、妙法五字の受持を媒介とした一念三千の観法は、一個人の救済にとどまることなく、社会全体にわたって救済される観心門であることを明らかにする。そして、仏身の常住性と仏土の常住性が明らかとなり、本尊義の根拠となる。以上の二点の特徴を指摘することができる。

このことから、日蓮は『摩訶止観』の正観章を法華経本門の教相として捉え、我々の日常的な社会と乖離しないことの文証として受容していることが確認できる。

三 むすびに

以上、『観心本尊抄』にみる『摩訶止観』の引用説示を考察した。『観心本尊抄』の冒頭では、「結成理境」の文を引用し、一念三千の原理が明らかである。この原理を日蓮は三国仏教史上はじめて説き明かされていることを認識し、それを『弘決』に求めていることが確認できる。そして、妙法五字の受持の観心門へと展開するとき、『弘決』の「身土一念三千」の文を引用することによって、仏と国土が不即不離の関係であることを明かしている。このことにより、この現実社会において、妙法五字が本尊としての釈尊の救済性を持つ仏種となる。そこでこの

受持こそが、日蓮の信行論の中心であることが明らかである。なお、日蓮の信行論を考えるには、一念三千の原理論の問題、教相論や観心論の問題、そして妙法五字が仏種として救済性を持つ問題（具足論、良薬論）の探求が不可欠となる。

日蓮著『立正安国論』における問答形式をめぐって

矢吹 康英

日蓮が執筆され北条時頼に進覽された『立正安国論』は全十段から構成され、第一から第九段が旅客と主人による問答であり、最後の第十段では旅客のみの発言として「領解」が明かされている（九問九答一領解）。日蓮遺文中においては、「問う（疑う）」と「答える」という組み合わせの問答形式は多く、『立正安国論』との関連では草案や前提とされる『守護国家論』『災難興起由来』『災難対治抄』、また「当身の大事」とされる『観心本尊抄』がその代表として挙げられる。問答形式にて論を展開させてゆくことは、問者と答者の双方が、有機的に論議を重ねていき、その論旨がより明確になるのである。『立正安国論』では、「問者」旅客、「答者」主人」と登場人物が明確である点は、他の日蓮遺文と比較しても特異であるといえよう。そこで、『立正安国論』に登場する旅客と主人の双方における態度の変遷に着目し、そこに見られる問答形式の特質について、少しく検討したい。

旅客は、第一段のみが「旅客」とあり第二から第十段までは「客」と表記され、主人は全九回で同一表記である。第一段で、旅客は「来りて嘆いて曰く」、主人は「独り此の事を愁えて」

と自身の感情を吐露している。双方の悲しみや愛いがあらわれ、『立正安国論』は両者の悲痛や不安から始まる。ついで、第二段には双方とも感情表現が見られない。第三段では、旅客が「色を作して曰く」と大いに怒り顔色を変えて問い詰め、対する主人は「諭して曰く」と相手（旅客）の発言内容も理解できると論ず。それでも第四段では、旅客は「猶憤りて曰く」と激しく腹立て憤慨している。第五段では、第四段で主人が法然と浄土三部経を誦法としたことに、旅客が「殊に色を作して曰く」と一段と怒り顔色を変える。対する主人は「咲み止めて曰く」と笑いながら旅客を止めて発言をする。旅客は、第六段で「聊か和きて曰く」と態度を和らげ、第七段で「則ち和きて曰く」と前段の主人の発言を聞き更に態度を和らげ、少しずつ妥協的な姿勢になり質問を続けることが窺える。なお、第六・第七段の主人には感情表現が見られず、さらに第八段では双方に見られない。そして、『立正安国論』の最重要部分である第九段では、旅客が「則ち席を避け襟を刷いて曰く」とこれまでの態度をあらため、席を下がって襟を正したうえで発言をしている。これは、主人に対して誠意を示して拝聴する姿勢を明かしたと理解でき、「色を作す」「猶憤る」と違背していたものの、第九段に至っては主人に信奉する態度を表明したともいえる。対する主人も、「諭す」「咲み止める」と、相手（旅客）に応じた姿勢をもって旅客からの質問に回答を重ね、第九段においては「悦びて曰く」と旅客がこれまでの態度をあらためて誠意を示して質問してきたことを心から悦び、「実乗の一善」への信仰を勧奨するのである。第九段における主人の回答に対

して、第十段では、旅客が主人の教えを信奉して生きていくことを誓約（領解）し、『立正安国論』は結ばれる。

両者の発言から考えるに、喜怒哀楽が激しくあらわれ、情緒的・感情的な表現で論が進められていることから、『立正安国論』が有する戯曲的な側面が読み取れよう。問者と答者の間で有機的な問答・議論が展開され、最終段では問者が領解して答者の側へと導かれていることから、日蓮は問答形式を選択していたといえよう。『立正安国論』の場合、「実乗の一善」（法華経）への信仰を勧奨する主人が、未だに真実の唯一正法を知らぬ旅客を導くために問答を用いているのである。『立正安国論』を含む複数の日蓮遺文が問答形式で執筆されていることは、重要な教義・教学を明かすこととはもとより、「諫暁」「勘文」としての側面からも、日蓮が重視されていた方法のひとつであると同様に、つまりは、真実に導くための論理構造として、日蓮が問答形式を選択されていたと考えられる。

浅草寺寂海（日寂）をめぐる諸問題

長倉 信祐

はじめに 門下の所伝によれば、中山法華経寺開基の富木常忍（一一二六―一二九九）は弘安年間に浅草寺三世寂海（？―一二八六）を論破し、改衣した寂海は日寂と改め江戸橋場に長昌寺を開いた人物とされてきた。本報告は寂海（日寂）に関する研究史を概観すると共に、従来積極的に討究されていなかった『元弘の板碑』をめぐる諸問題を提起しておきたい。

近世日蓮聖人伝の寂海改衣説 寂海改衣説は、享保五年（一七

二〇）の智寂日省『本化別頭高祖伝』を嚆矢として、享保十五年（一七三〇）の六牙日潮『本化別頭仏祖統紀』や安永八年（一七七九）の建立日諦『高祖年譜攷異』を経て、寛政五年（一七九三）の深見要言『高祖累歳録』『浅草観音別当改宗』や寛政七年（一七九五）の『本化高祖紀年録』『日寂受戒』の挿絵を加え詳述した。島智良氏は、かかる寂海改衣説に「金龍山は所謂浅草観音なり、寂海本尊観世音を奉じて隠退し弘安九年十一月朔日化す、二僧橋場長昌寺を創して師を開山とす、而して常忍問答考ふべきものなし更詳。」と疑義を呈し「常忍問答」を一蹴し再考を期していた。

寺院縁起の問題 「長昌寺縁起」（『文政寺社書上』）には「起立、弘安年中二御座候。開山寂海法印日寂上人、弘安九丙戌年十一月朔日卒」とあるが、寂海が浅草寺秘仏を帯出した逸話に触れていない。「泰福寺縁起」（千葉県文書館）に「由緒 開宗祖師日蓮大菩薩法孫権大僧正法印寂海元天台宗浅草金竜山別当職呼本山二世日常聖者問弟子ト成改宗シテ名日寂弘安二乙卯年当時開基経玉院ヲ創立ス」とあるが、日寂を開山とする所以や経玉院の由緒を繙く基本資料は確認できない。なお網野有俊氏は「浅草寺旧蹟考」（未詳）を紹介され「按ずるに橋場長昌寺の鐘の銘の序に開山寂海法印者、本啓台宗之肆、主金龍山也。逢中山日常上人訂論宗義、登于身延、拜高祖大菩薩、宿蒙成散、悦懌投契、易衣改名、呼日寂上人、帰構一字而居焉。遍言長昌寺。弘安九年丙戌十一月一日泊然化矣。門弟子日増・日可相次守之。地接隅田川、偶罹水難、堂樓漂流、鐘亦沈矣。其地日鐘淵。今尚存也。元享辛酉（元）年移于今地。爾來三百八十九

年也とあり。これを見れば寂海といふ僧、浅草寺に住せし事ありと見えたり。」（昭和十四年『浅草寺志』上巻四六四）とその存在を追認されている。

『元弘の板碑』をめぐる 『元弘の板碑』（市川市指定文化財）は、中山法華経寺三世の日祐（一二九八—一三七四）が泰福寺開山日寂の菩提を弔い、緑泥片岩厚さ二四mm／高さ一二二mに題目を刻み「南無多寶如来 南無法主聖人 為先師日寂 日祐書之花押 南無妙法蓮華経 聖靈成等正覚 南無釈迦牟尼佛 南無日高聖人 元弘二年壬申七月八日」と宗祖第五十回忌の翌年元弘二年（一二三三）に造立したとされる。但し日祐の認めた『一期所修善根記録』には『元弘の板碑』の記述は無く、寂海（日寂）の名は伝存遺文に存在しない。寂海改衣の時期に相当する『常忍抄』（弘安元年・真蹟中山）で、宗祖は下総在住の天台僧（了性・思念）を論破した報告を常忍から受けたが今後は法論を控えるよう教導された。かかる訓誡を破り常忍が法論を続行した姿は看取できない。なお湯浅治久氏は中山法華経寺蔵「長専書状」（遺文紙背文書）の背景を繙かれ、鎌倉期に浅草寺及び長昌寺旧跡を包括する武蔵国千束郷（石浜・墨田渡・鳥越）は関東御領であり、千葉氏がその地頭職を掌握した可能性を示唆された。

むすびに かくして近世日蓮聖人伝に挿入された寂海改衣説の背景を考証する一次史料は、後世の寺院縁起類に見い出せない。だが近時（令和元年五月）に伝浅草寺秘仏（寂海帯出説・長昌寺蔵）を考証する上で、鎌倉時代の永仁九年（一二九七）に浅草寺大御堂の柱（残材）を使用した仏像（胎内墨書銘文）

が発見されている。宗祖滅後五十年（一三三二）の翌年に造立されたという『元弘の板碑』の背景を繙く新史料の開示が俟たれる。

「四十五字法体段」における「己心」の二重性

——日蓮の一念三千——

問宮 啓王

日蓮の主著『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。昨年度の発表において問宮は山川氏の立場を一方的に支持することを表明したが、問題をこのように二者択一の事柄として捉えること自体が誤りであり、むしろ後者を前者の「根拠づけ」として受け取るべきである、ということに気づいた。そこで、本年度の発表では、昨年度の誤りを訂正のうえ改めて論を構築し直し、「己心」の二重性を論証してみたい。

「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、という事柄として表現した（『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、「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』七二二頁、原漢文。傍線部がいわゆる「四十五字法体段」と記す。ここでいう「成道」は、右の文脈にあっては、『法華経』の本門「如来寿命量品」第十六に開顕された久遠の釈尊（本仏）の「成道」として解釈されなければならない。

その「成道」の瞬間（本時）、一念と三千との不二相即という「本理」に適って、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、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」、すなわち本仏と同体なる永遠の仏と規定されることになる。「本仏」という具体的な仏によって、「本時」という具体的な時に、「一念三千」はこのように事実として成就された。かかる具体性・事実性が、日蓮のいう「事」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、まさに本仏により「事」の「一念三千」として成就された、ということである。

「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、第一義的には久遠本仏の「己心」であり、「三千」「三種の世間」とは、本仏において引き受けられ、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、本仏において引き受けられ、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。

ただし、であるならば、右の「己心」を衆生の「己心」と受け取ることもまた可能となる。私たち衆生が、本仏と一体化した「三千」「三種の世間」を具している、ということである。だが、もとよりそれは、本仏が衆生を、そして「三千」「三種の世間」を引き受け一体化したことを根拠としてはじめて成り立つものでもある。その意味では、「己心」を衆生の「己心」と受け取るのは、あくまでも第二義的な受け取り方であるといわねばならない。

近世加賀藩における大石寺信仰の展開

—— 明和七年法令の周辺 ——

横山 雄玉

本稿は、近世加賀藩において、分国法的な禁令によって禁止された、大石寺信仰（今日の日蓮正宗）の展開と実態説明がテーマである。本発表は明和七年法令を取り上げ、その周縁に見られる信仰状況を一覧したい。

大石寺は近世において日蓮宗勝劣派の一本寺であったが、宗祖本仏、血脈等、他派との懸隔が大きかった。

周知のように近世の日蓮宗は、一致派と勝劣派に二分され、それぞれに触頭が設置され、管掌された。宗義上は本末関係で門流が形成されたが、複数の門流が宗義を跨いで同宗の枠に組み込まれた。さらに言えば、「日蓮宗」は一致、勝劣を跨いだ概念としても使用され、日蓮系の諸宗は皆「日蓮宗」であった。加賀藩内における日蓮宗は、近世中期以降、羽咋妙成寺が触頭として一致、勝劣双方を管掌した。

藩内に一末寺も存在していない大石寺信仰は、宗門改めに不都合であるという理由で、禁令が発令され、加賀藩内で国禁となった。これを大石寺では金沢法難と称する。

最初の禁令は、享保十一年（一七二六）に、卯辰慈雲寺（現在、法華宗真門流）の学僧・了妙が大石寺門流に改宗して騒動となり、それをきっかけに同年十二月十三日に発せられた。これを嚆矢に加賀藩内での大石寺信仰に対する禁令は、享保十四年（一七二九）、元文五年（一七四〇）、寛保二年（一七四二）、明和七年（一七七〇）と都合五本の発令が確認される。筆者は、これらの復元を主題に、発令構造の検討を行った（拙稿「近世加賀藩における大石寺信仰禁令について」『佛教大学大学院紀要』文学研究科篇 第四十七号所収、二〇一九年）。基本的な発令構造は、社奉行、宗門奉行の上申により大老（年寄）から発令される。これに対して請書等の提出が求められる厳重なものであった。

明和七年法令の発令理由は、横山又五郎家臣、加藤三右衛門

（法名 了哲）他四名の勸込（折伏）が表面化した事による。加藤は遠慮に処された。大石寺信仰禁令は嚴重なものであったが、禁令に付随して処罰事例が認められるのは明和七年法令のみである。

加藤の大石寺信仰は出生時点からとも考えられ、若年時に既に大石寺へ参詣し、書物の筆写を行っている。また、大石寺三十一世日因上人より多数の書状を受領している。その主君、横山兵庫、外記、又五郎の三代はいずれも大石寺信仰を行っている。横山家の公式な宗旨は臨済宗であったが、兵庫は隠居の後、自身の逆修墓を大石寺に建立している。外記もまた墓を建立すると同時に、横山家累代の精霊を、自身が施主となり大石寺の過去帳に記入、回向を願っている。又五郎の正室は、その母が三代以上にわたって大石寺信仰を相続した松平、前田将監の娘であり、この周辺には別稿を用意している。主従挙げて、熱心に信仰した事蹟が看取される。

横山家は知行三千五百石、兵庫は算用場奉行、外記は公事場奉行、寺社奉行、又五郎は公事場奉行、寺社奉行から家老役と藩中枢の重職を担った。藩内における大石寺信仰の位置は熟知されていよう。かかる立場における信仰事例であることは重要である。ことに寺社奉行は取締の所轄奉行であり、禁令の発令においては上申を行う職掌を有している。あるいは処罰事例が少ないのもこの周縁、すなわち、上級藩士の内々の帰依と関係があるのかも知れない。

信仰者からは禁令に反しても信仰する理由が存したのであろう。

金沢法難史は、真宗中心になされてきた加賀藩の宗教史分野において、大きな展開と広がりをも有しており、この多角的な研究は大変重要である。

近世日蓮宗寺院における伽藍配置の特徴

望月 真澄

日蓮宗寺院の伽藍配置について考察すると、中世寺院のそれについては限られた寺院しか明らかになっておらず、伽藍の発展過程において法華堂、御影堂から建立されていくといわれている。近世の日蓮宗寺院伽藍については、建築史の分野から桜井敏雄氏、丹羽博亨氏が主要な日蓮宗寺院の伽藍構造について論究している。本発表は、これらの研究業績を受けて近世日蓮宗寺院の伽藍配置の特徴について考察することにした。

まず、日蓮宗寺院の七堂伽藍についてみると、池上本門寺では、祖師堂、釈迦堂、客殿、香積（庫裏）、鐘楼、宝塔、三門（日蓮『興栄記』）とあるが、これは池上本門寺の事例であり、未だ日蓮宗として確固たる七堂伽藍は明確化されていない現状である。

伽藍の向きに際しては、寺院の建立場所や条件も関係するが、基本的には寺も堂塔も南向が基本であった（『富士宗学要集』一卷）。富士門流の寺院では、上条大石寺、重須本門寺の堂宇を本尊堂・御影堂・鎮守堂を三堂として重視している（保田妙本寺日我『化儀秘決』）。一方、日朗門流では、本尊側からみて左に御影堂を置くのは、曼荼羅本尊の上行菩薩の位置に倣うからとしており（日経『御本尊口伝面授私』）、曼荼羅本尊に

揮毫された勸請仏・菩薩の配置が伽藍配置に反映されていたことがわかる。

京都妙顕寺伽藍をみると、御影堂（祖師堂）が最初に建立されたが、その後整備されず近世初期十三世日紹代に受不施派に所属して伽藍が整備された。この時期は、釈迦堂の規模が祖師堂より大きく釈迦堂中心の伽藍配置であった。ところが現在地に移転後、十九世日興の代の慶長四年（一五九九）に祖師堂を建立したが、これは従前から存在する釈迦堂より規模が大きくなっている。これが近世日蓮宗寺院伽藍の特徴であり、北山本門寺の主要儀礼は御影堂で行われており（日順『日順雑集』）、初期本門寺の中心的堂宇は御影堂であったことが窺える。身延久遠寺でも十一世日朝代に二重宝塔、御堂（御影堂）、一王門、大坊、坊等が建立されているが（『身延山諸堂記』）、祖師堂が中心的伽藍であり、近世に入ってもこれは踏襲されていた。伽藍の大きさにおいても、祖師堂が二十一間半四方、本堂が十三間四方と祖師堂が大規模であった（『身延山諸堂記』）。比企谷妙本寺（神奈川県鎌倉市）では、法華堂（釈迦堂）が中心的堂宇であったが、近世に入ると祖師堂が諸堂の中心的堂宇となり、規模も釈迦堂より大きくなっている。

本山級日蓮宗寺院伽藍の特徴として五重塔が目されるが、身延久遠寺（山梨県身延町）、滝谷妙成寺（石川県羽咋市）、中山法華経寺（千葉県市川市）、池上本門寺等（東京都大田区）で建立され、主要伽藍に位置づけられていった。さらに、身延久遠寺、滝谷妙成寺、牛窓本蓮寺（岡山県牛窓町）の伽藍配置をみると、僧侶の居住域と儀礼を行う堂宇が並ぶ礼拝域とは区

別されており、池上本門寺や近世に入ってから移転、再建された京都妙顕寺、同妙覚寺、同立本寺等では礼拝域の背後に居住域の堂宇が配置されていた。これらの寺院は、いずれも主要堂宇が南向きに配置されている点では共通していた。

以上の考察より、近世の代表的寺院伽藍は、本堂・祖師堂・守護神堂の三堂併置を基本に、その堂宇の前に五重塔や多宝塔といった重塔の建立があり、伽藍規模においては祖師堂や守護神堂の拡大化が特徴といえる。中世伽藍では、釈迦堂（本堂）と御影堂（祖師堂）の二堂から発展していく形態がみられるが、近世の祖師信仰の高揚により祖師堂の規模が大きくなり、守護神信仰の高揚により各寺院で信仰された守護神を祀る堂宇（守護神堂）が新たに建立され、次第に中心的堂宇となっていたのである。今後は、日蓮教団の代表的寺院の伽藍配置の事例を積み重ね、その特徴について明らかにすることにした。

日蓮の大曼荼羅図顕の背景

渡邊 寶陽

日蓮は十七歳の時、『授決圓多羅義集唐決上』を清澄寺で筆写。また故山・清澄寺に移る二年前、京都五帖の坊門富小略付近で、『五輪九字明秘密義釈』を筆写。その仏教研鑽の奥深さを知るが、叡山在山十年の勉学ノートは伝わらない。その間、日蓮は『法華経』に基づく天台教義研鑽とともに、二八〇年前からの恵心僧都源信の『往生要集』と『一乗要決』との狭間に立たされたわけではなかろうか？ 『守護国家論』（定遺八九頁）は浄土教批判を中心とする諸宗批判の論著で、翌

年に著され奏進された『立正安国論』が、鎌倉幕府の政治理念を求める動向を意識しての、現実的指針提示であるのに対し、基本的仏教論とも言うべき書である。同書に、日蓮聖人の仏教観「法華経観の基本が示されており、後の「大曼荼羅」図顕の基礎となる教説が以下のように提示されている。「多宝如来地より涌出して法華経皆是真實を証誠し分身の諸仏十方より尽く一処に集めて舌を梵天に付したまふ。已説・今説・当説之年限も諸経之有るべきや。〽〽釈迦・多宝・十方諸仏の強文有義を信ずべし」と。『南条兵衛七郎殿御書』は、「小松原法難」の一ヶ月後に誌されたが、題目受持の意義と『法華経』の光景が誌されて居る（定遺三一―九頁）。南条兵衛七郎（上野氏）の末亡人が子息を若くして失ったのに対する日蓮の書状「上野殿後家尼御返事」（定遺三三―三九頁）にも、「釈迦佛・多宝佛・十方分身諸仏」についての記述がある。『立正安国論』と同年の著の『唱法華題目鈔』にも以下のようにある。

問て云く、法華経を信ぜん人は本尊竝に行儀竝に常の所行は何にて候べき。答て云く、第一に本尊は法華経八巻・一卷一品・或題目を書いては本尊と定むべし。〽またたへたらん人は釈迦如来・多宝仏を書いては法華経の左右に之を立てまつるべし。またたへたらんは十方の諸仏・普賢菩薩等をもつくりたてまつるべし。〽助縁には南無釈迦牟尼仏・多宝仏・十方諸仏・一切の菩薩・二乗・天人・竜神八部等、心に随うべし。〽愚者多き世なれば一念三千の觀を先とせず。其の志あらん人は必ず習学して之を觀ずべし。（定遺二〇―二頁。文永元年五月二十八日、鎌倉・名越での

執筆と推定

『立正安国論』奏進時には日蓮は「大曼荼羅」を想定させる「法華経による末代凡夫の『題目受持』」の結論を得、「法華経の救済」世界を構造的に捉えていたと推量される。

日蓮は龍口法難で暗殺されることを免れ、佐渡の守護代本問重運の相模国依智の館に一ヶ月の間幽閉される間に、いわゆる『楊枝の本尊』を図顕された。それが「大曼荼羅本尊」図顕の始まりと目される。あらためて全容を見ると、中央に「南無妙法蓮華経」を大書し、右上方に梵字で「不動（明王）」、左上方に梵字で「愛染（明王）」を配し、右側に「文永八年（太歳辛未）十月九日／相州本間依智郷 書之」。左側に「日蓮 花押」と書している。単純に中央に「南無妙法蓮華経」の首題をしたため、釈迦佛も多宝如来も配することがないので、いわゆる「楊枝本尊」への理解に苦しむ。しかし、日蓮の『題目受持』の意義と『法華経の救済世界』への意義付けを思い起こすと、『南無妙法蓮華経』と首題を大書した意味の深さを認識する。果たして佐渡の地で『観心本尊抄』執筆後「始頭本尊」を図顕。その後、身延時代の十年間に一二〇余幅の大曼荼羅が図顕される。

第十部会

死とは何か

本発表の目的は、現代日本における死とは何かを模索するため、宗教・哲学・文化に着目しながら、死を多角的に捉えることにある。

日高 悠登

人間の未知への探求心は科学技術の発展に寄与し、科学技術力の向上は文明社会を支えてきた。医療技術の発展もその一つであり、体外受精から延命治療に至るまで、生老病死の多くは技術的に関与可能となった。それは生に対する一つの希望のようにも捉えられてきた。他方、人間は哲学・倫理学・宗教等において死の受容、死後の存在を模索し続けてきた歴史を持つが、死の課題は科学技術に押される形で、より一層困難な問いとして立ちほだかり現在に至る。

近年、イェール大学教授シェリー・ケーガンが著した *Death* の邦訳書『死』とは何か』が刊行された。死が何か特殊なものとの誤解されがちな今日において、ケーガンによる議論の意義は大きい。では、あらためて「死」とは何か。死の最も具体的な現象は、身体活動の完全停止であり、一般的には、医師による死の三徴候（呼吸停止・心臓停止・瞳孔散大）の確認により死亡が判断される。だが、死は身体に限られたことではない。生から死の過程を見れば、確かに身体は死により終わりを迎えるが、死後に着目した時、死後世界への到達が信じられ、輪廻

転生により生死を繰り返すことも信じられている。

また、「池袋暴走事故」・「京都アニメーション放火事件」等は、マス・メディアを介した死として、悲惨な現場、被害者の写真、遺族の声、献花台に訪れる人々の様子と共に報じられてきた。報道された死は、家族・友人を除いて自分と関わりが無い他者の出来事という認識からもたらされる「悲しみ」であり、「仮想的実感」としての死である。

そして、死の最たる場面は、自身に近い存在の喪失である。

ここでは「斎藤さん」のエピソードについて紹介する。斎藤さんは大阪大学・豊中キャンパスに住んでいた黒猫である。膝の上に乗ってきたり、講義室に出入りしたりと、その自由奔放さから学生・地域住民たちに深く親しまれてきた。その斎藤さんもち亡くなり、ウェブニュースでも報じられた。斎藤さんは餌をもらいながら、誰からも何からも束縛されずに、猫らしい生き方をしていたに過ぎなかったが、学内において唯一無二の存在であった。だが、なぜこれほどまでに私たち人間は、動物を含めた死にゆく存在を思い、悲しんできたのか。それは、互いに生きながらに交流できず、思い出としてしか蘇らせなくなる〈喪失的存在〉となったからである。死は生前の様子を知る契機ともなることから、死が持つ力の大きさは計り知れない。

その死は、哲学・宗教学・文化人類学・医学・生物学等の諸領域にわたり考察の対象とされ、学際的に研究する学問として死生学がある。日本における死生学の先行研究と定義を示した上で、筆者は、死生学を「死生の諸相を射程とし、生き方への問いを成果として社会へ還元する学問」と定義した。周囲に目

を向けた時、人々の悲嘆、死の否認、生前を思い偲ぶ感情は死後も続く。ここに、死生学の定義で述べた「生き方への問い」が見えてくる。宗教は受け止めきれない死の悲しみに手を差し伸べてきた。しかし、宗教の力を借りず自らを癒そうとする人間の力があることも忘れてはならない。死は既知であり、未知である。死を受け入れることができるのか、死の先をどう考えてゆくのか。死の意味を問い直すことから始めなければならぬ。

なぜ神道はターミナルケアに携わってこなかったのか

金田 伊代

わが国はかつての地域共同体や家族制度から、都市化、核家族化、単身者の増加といった生活形態の変化、個人主義、経済至上主義など価値観の多様化が進んでいる。また、世界でも類をみない多死社会を迎えており、高齢者・死亡者数の増加、医療費や介護負担の増大が社会問題になっている。「終活」が流行語となり、葬儀や埋葬法の多様化だけでなく、「納棺士」、「看取り士」、「葬祭ディレクター」、「お墓ディレクター」、「グリーフサポートバディ」、「スピリチュアルケア師」などの民間資格制度が増加していることから、人生の終わりをどこでどのように迎えるか、遺族にどのように寄り添うかといった死にまつわる関心が高まっていると言える。

そのような状況で、日本人にはいわゆる自然崇拜や先祖崇拜、多神教といった固有の宗教観、死生観、他界観があり、それに合った形での日本的ターミナルケアが模索されている。

ターミナルケアとは、「回復の見込みのない疾患の末期（余命が数か月と診断された人）に、苦痛を軽減し、精神的な平安を与えるように施される医療・介護」と定義される。その背後には宗教的理念があったと指摘されているように、キリスト教や仏教では実践がなされている。一方、日本の伝統宗教である神道では実践どころか研究すらほとんどなされていない現況にある。

本発表の目的は、なぜ神道はターミナルケアに携わってこなかったのかを明らかにし、現代社会における神道の役割と、神道を基盤にしたターミナルケアの可能性を提示することにある。

神道とターミナルケアに関する先行研究は、わずかにその必要性や可能性について書かれたものにとどまり、研究分野は確立していない。そこで、本発表では戦後に著された宗教学と神道学、特に神道と福祉分野の文献を中心にその理由を探った。

神道がターミナルケアに携わってこなかった要因として①役割・社会、②歴史・制度、③思想、の三分類に分けられ、複合的である。

日本では歴史的に看取りは主に家族や親族が担ってきた。また、民衆の精神生活上の問題に解決を与えるのは仏教や儒教の役割であった。一方、神道は宗教にあらずとされ、祭祀のための国家公共施設であったこと、神職は神官教導職分離により布教活動を行ってはならず社会事業の経営者としても認められていなかったこと、戦後の神社本庁は対社会活動の主軸が広領域で具体的な福祉ニーズの把握ができていないことなど歴史や制

度による要因が挙げられる。また、穢に関しての制度や慣習、さらに、神道の宗教的な特徴も交錯しているが、主として、社会が変化しているのに、過去の時代を踏襲したまま社会との隔りがある点が大きいうだ。

しかし、神道はターミナルケアをしてこなかっただけで、でない訳でも、してはならない訳でもない。穢は祭祀に限局した際の規程であると解釈が可能であるし、神道のもつ宗教的な特徴による要因は時代のニーズの把握によって乗り越えることができるであろう。

神葬祭や、神前で婚礼をするようになったように、神道が社会や時代のニーズに応じて新たに始めたこともある。これらを鑑みて、日本人の死生観の根底を担う神道が、ターミナルケアに携わっていくことができるのではないかと考える。

公立福生病院の透析中止問題から考える「生と死」

冲永 隆子

東京都福生市の公立福生病院で、二〇一八年八月、四四歳の腎臓病患者の女性が、人工透析治療の中止を選び、その後の撤回を無視されて亡くなったと、二〇一九年三月七日に毎日新聞が報道したこと、治療中止の是非についてメディアをはじめとする多くの場で議論が沸騰した。本発表では、発表者が毎日新聞の斎藤義彦記者より受けた取材（二〇一八年十一月から二〇一九年二月まで計三回）を基に、一、福生事件の概要と論点整理、二、当該患者の意思確認の問題に焦点を当て、日本におけるアドバンスケアプランニング（人生会議）の課題について述べた。

て述べた。

一、斎藤記者が福生病院の外科医への取材でわかったことは、当該女性透析患者が自らの希望で透析中止の意向を示したというが、実際には外科医が透析中止の選択肢を示したのであって、患者は透析を行うことのデメリットを並べられた上で、どうするかを判断を迫られた、という事実であった。外科医は、透析が根治療法ではなく単なる対症療法であり、延命の一種にすぎず、必ず止め時がくるという透析のマイナスマンばかりを強調していた。さらにこの外科医は、「また透析しようかな」の本人の呟き（透析中止への迷いや透析再開の希望の意思）があったにもかかわらず、これを正気なときの判断でないと切り捨て、正気なときに書いたとされる、事前指示書（透析離脱書）の方を最優先した。発表者は、こうした行為は、医師の独善によるものであり、患者はよく理解していないまま不利益を被る選択のあることから（二〇一九年三月七日付け毎日新聞にコメント掲載）、死への誘導説明に基づく、患者から得た同意は無効である、と結論付けた。

二、自己決定には限界があるので、患者の真の意思を汲み取るしくみ、すなわちアドバンスケアプランニング（医療措置の中止・差控えだけではなく再開・開始の意思も汲み取る）の必要がある。「がん治療にしろ、医療にしろ、患者・家族が生死に関わる決定を求められている。どんな場合でも患者本人が自ら進んで治療をやめたいと言いつつ出さない限り、医師が進んで、死ぬ選択肢を示してはいけない。情報量の乏しい患者に比べると医師の立場は強い。患者も医師にまかせたい。治療中止に信

念をもった医師を患者は信頼したがる。自己決定といひながら誘導が起きる。患者が死を覚悟しても生きる可能性を見出し、それでも限界がくれば多職種で合議して、患者とさらに話す。治療うんぬんより、そのプロセスの方が大事である」（二〇一九年七月二日付け毎日新聞コメント）。そうしたアドバンスケアプランニングの中で、患者の「生きたい」（透析再開、治療継続）という意思を文章化するしくみが必要であると考える。例えば、今回の福生事件の場合、「楽にしてほしい」＝「治療継続」をアドバンスケアプランニングの中で文章化のしくみの欠如が問題であった。

さいごに、毎日新聞の報道は、福生病院をおとしめたいという意図のもとでなされたのではない。今回の患者の意思確認の問題について、議論を起こしたいという問題意識があった。福生病院に落ち度があるかどうか（発表者はアドバンスケアプランニングのしくみが不十分な中で起きた事件と考える）、毎日新聞の報道が間違っているのか、という視点ではなく、日本においてアドバンスケアプランニングのしくみがないこと、今後の課題について話し合う機会が重要であると考ええる。

ハンセン病とキリスト教

——コンタクトゾーンとしての日本MTL——

松岡 秀明

筆者は現在、大阪大学の池田光穂教授（文化人類学）とともに、「終戦までのハンセン病患者の『臣民』化における短歌と医療の関係をめぐって」（科研費 挑戦的研究（萌芽）17K18479）

という研究を行なっている。その目的は、近年医療人類学や医療社会学で注目されている「病いの語り」(illness narratives) という視点から終戦までのハンセン病患者たちの短歌を検討することだが、われわれは、短歌に限らず患者たちの文芸全般とその受容に関心を持っている。昨年の本学会では、「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―」の発表を行なった。今回は、賀川が主導的な役割を果たしていたキリスト教者の団体日本MTLを検討する。

一九二五年六月、賀川豊彦らキリスト者六名と非キリスト者でハンセン病療養施設全生病院院長の光田健輔の七人が発起人として日本MTL (Mission to Lepers) を設立し、翌年から機関誌『日本MTL』の発行を開始する。『日本MTL』には、時に「自由療養区」（患者自身が運営する患者のコミュニティ）を推進しようとする意見も掲載されているが、日本MTLの体制は、光田健輔がその制定に関与した患者の療養施設への「絶対隔離」という国策を推進することであった。

「コンタクト・ゾーン」とは、比較文学研究者のメアリー・ルイーズ・プラットが植民地における文芸を研究する過程で創出した概念である。「コンタクト・ゾーン」は、次のように定義される。複数の文化が遭遇し、衝突し、格闘する空間で、文化間の力関係が均等でない状況、たとえば植民地主義、奴隷制、またそれらの終焉後の状況でしばしば生じる。

プラットは、植民地の先住民が、征服者のもたらした「表現方法」を用いて自己に言及することを「自己民族誌」(auto-ethnography)と呼ぶ。「表現方法」とは、偶然発見されたア

ンデスの先住民グアマン・ポマの手稿（一六一三）を例にとれば、アルファベット、スペイン語、年代記的記述、線画である。『日本M.T.L.』に掲載されたハンセン病患者の体験談、詩、短詩系文学（短歌、俳句）を、「自己民族誌」と捉えてみたい。

日本M.T.L.は、ハンセン病患者を慰問するとともに患者たちに文芸活動を行なうことを推奨した。両者は表裏一体の関係を持っている。いずれも療養所の外と内をつなげる営為であるが、方向性を異にする。慰問とは、外部の人間が療養所に赴き患者たちを慰撫することであった。一方、文芸活動は患者たちが自発的に自らについて語り、それを療養所の外へと出すことであった。日本M.T.L.は、慰問や機関誌『日本M.T.L.』を通して、ハンセン病患者ではない会員とハンセン病者が出会う場であった。以上のようなことから、日本M.T.L.をコンタクト・ゾーンと捉えることができる。

『日本M.T.L.』は、その創刊号から患者の体験談、詩、短詩系文学（短歌、俳句）を積極的に掲載した。患者の声を取り上げたという点で、日本M.T.L.は画期的であった。グアマン・ポマの手稿と比較した場合、『日本M.T.L.』誌上のハンセン病患者たちの文芸は、まず隔離を是認せざるを得なかった患者の自己検閲を受け、さらに『日本M.T.L.』の編集者の検閲を受けたものと考えることができる。この点において、患者の声は絶対隔離を是とするフィルターを通していたのである。ハンセン病文芸について考える場合、このことを前提とすることが必要である。

医療と宗教のつながり

坂本 進

医療・医学の目標が、病気を治すことにあることはもちろんであるが、人間には生老病死があることも事実である。二〇一七年に一〇五歳でなくなられた日野原重明医師（一九一―二〇一七）は、一九八三年に『延命の医学から生命を与えるケアへ』と云う著作を著し、一〇五歳の時に出版された「生きていくあなたへ―一〇五歳 どうしても遺したかった言葉」の中で、延命治療ではなく、生命を与えるケアの必要性を語っている。これは、ターミナル・ケア（終末医療）とも云われ、スイスの医師トウルニエ（一九八―一九八六）は、コンパッション（compassion 寄り添う・共感する）医療と語った。千年前の医師で修道女であったピンゲンのヒルデガルド（一九八―一七九）は、病気は治癒（cura）されるだけではなく、魂・存在全体の救い（salus）につながり、ホリスティック（統合的）に処方されなければならないと、述べている。仏教のチベット医学も、同様の視点を提示している。人生八五歳代になってきた今、医療は医学の進歩に伴い健康の回復・治癒がなされるだけでなく、人生の意味を解き明かす時代へと、入ってきている。日野原医師は、七五歳以上になった老人を組織して『新老人の会』を創立され、三つの生き方を提言された。人を愛し愛されること、常に何かに挑戦（チャレンジ）し新しく創めるといふ生き方をする事、忍耐することによって他者に共感するセンスを培うこと、である。医師であったトウルニエは、医師の役割は、診断と治療であると共に、人間が一個の

人格として開花していくのを助けることにある、と述べている。日本医師会は、終末医療についての報告を、定期的に提示している。人生の意味を、患者と共に探求し見出し出していく治療のためには、宗教者と共に協力し合っていくことが、必要とされてくる。二〇一九年、医療と宗教が協力し合っっていく共生社会への、さらなる出発の時が来ているのである。

北米のキリスト教的ケアの歴史における

ヘンリー・ナウエンの意義

武田 厚子

一九七〇年代から八〇年代のパストラルケアに限って論じることが、まず、R・ウースナウは、一九六〇年代から七〇年代に物質主義が進み、人々が霊的な意味を求める「求道性の霊性」にシフトしていったと見ている。B・ホルトは、アメリカ人一般の心理学の影響による自己実現を求め傾向を指摘した。W・オーツは、古典的なパストラルケアの新しい現代向けの方法の一つに、「祈り、観想、黙想、霊的指導」を挙げており、ナウエンの著作は、祈りの生活へと「傷ついた癒し人」を導いたと評価している。

まず、ナウエンは「友のためにいのちを捨てる…奉仕者の霊性」(Creative Ministry) (一九七一年)においてパストラルケアを行う人は、自己実現でなく、自己否定の道に向かう必要があると主張している(マター一六・二四―二五)。ナウエンにとってパストラルケアは、「私達が、パストラルケアを行う時の相手の人生における神を探し続けること」である。

さらに、ナウエンが「傷ついた癒し人…苦悩する現代社会と牧会者」(The Wounded Healer: Ministry in Contemporary Society) (一九七二年)を著した理由は、「伝道者が現代人の苦悩を解明しそれらの苦悩に傷つき、その傷を奉仕の業の出発点とすることを願ったからである。人でなく、「傷ついた癒し人」であるキリストが癒すので、癒し人はキリストご自身の思いを持つべき事をナウエンは強調している。M・フォードは、ナウエンが「傷ついた癒し人」という概念を一般に広め、その意味で彼は司牧の教えを変えたと評価している。また、ナウエンは、『生きた想起者…イエス・キリストの記念としての奉仕と祈り』(The Living Reminder: Service and Prayer in Memory of Jesus Christ) (一九七八年)で、「神のみ前を歩もうとする」とに心を用いる生き方」を根本姿勢とすることを勧めている。ナウエンは、さらに、個人主義的で競争意識が強く霊的潤いのないアメリカの状況を察し、『コンパッション…ゆり動かす愛』(Compassion: A Reflection on the Christian Life) (一九八二年)を著した。競争でなく、神に愛されている子として人々に神の憐みを示す生き方を、ナウエンは人々に求めた。また、ナウエンは、エネルギーを浪費してしまう社会で、生活の中に愛に満ちた神がおられる事をより強く意識する生き方を人々に願って『主の美しさを仰ぎ見よ…アイコンとともに祈る』(Behold the Beauty of the Lord: Praying with Icons) (一九八七年)を公刊した。また、神の霊に生かされた生活が信仰の共同一致とさらには世界の解放につながることを、ナウエンは説明している。ナウエン自身、危険を顧みずグアテマラに行き、

虐殺された司祭の物語を書き、出版したということがある。

また、ナウエンは、特にバストラルケアの一部として霊的同伴を重要視し、K・リーチの『魂の同伴者』のアメリカ版の序論において、「牧会において霊的同伴が中心であることを回復させた」と述べた。さらに、ナウエンはラルシュ共同体の司祭として本物の関心と憐みを示し、バストラルケアの歴史に残るケアを行った。M・オラフリンは、ナウエンのキリストとともに下へと向かうという考えは、この世的成功を求める社会のキリスト者にとって、重要な問いを投げかけたと評価している。

ナウエンが、この時代の状況（競争社会など）をよく理解し、人々の霊的渴きを的確に把握し著作を著したことを、D・ラナウエは評価している。また、ナウエンが心理学の知見の上に、バストラルケアにおいて霊性を重んじている点を、W・ハーナンデスは評価している（S・ヒルトナーは、基本的に聖書的だが、ほとんど霊性については触れていない）。ゆえに、ナウエンの最も重要な意義は、バストラルケアにおいて霊性を重んじたことであると言えるであろう。

依存症の神学

—— Ernest Kurtz *Un-to Alcoholics Anonymous* ——

葛西 賢太

キリスト教的宗教運動を背景にもつ断酒自助会アルコホーリクス・アノニマス（以下、AA）。AA自体は宗教団体ではない）の詳細かつ正確な歴史を描いた、米国宗教文化史に位置づけられる博士論文を、一九七九年に Ernest Kurtz が *Not God: A*

History of Alcoholics Anonymous として刊行している。原著で四五〇頁に及ぶ本書を一つの「依存症の神学」と捉えて提示するのが、本発表の目的である。なお、発表者は同書を邦訳し『アルコホーリクス・アノニマスの歴史』として明石書店より刊行予定である。

AAは依存症を、人間がその限界を知るために人間に与えられた意味深いものとみなす。その恩寵の自覚と受容によって依存症からの回復にいたると考えている。なお、AAは、社会からのアルコールの全面的排除を説く「禁酒運動」ではなく、依存にいたる個人の生の苦しみに焦点を当てて言語化し、依存症者個人の生の改革へと導く「断酒運動」である。

一九三五年に生まれた著者の Kurtz は神父となるが、アルコール依存を経験する。神父のための回復施設で過ごしたあと、研究者・実践家に転身する。ハーバード大学から米国文化史研究の博士号を得たのち、その研究を活かし大学やアルコール依存症についての啓発活動にとりくんで広く教育的な講演を行うとともに、彼を助けた回復施設のカウンセラーとなる。また、人間としての有限さに直面した経験を活かし、ロングセラーとなった *Spirituality of Imperfection* を含めた、宗教伝統を豊かに再解釈する自己啓発的な思想書も複数執筆した。二〇一五年に膀胱癌で死去している。

本書は断酒自助会の歴史的研究なのだが、思想の詳細な吟味は、多くの神学的要素を含んでいる。近代の合理主義が人間にもたらした完全へのとられ。完全をむりに目指すゆえにかえって隘路に陥る人間が、完全へのとられを捨てることを通し

て、逆説的に苦しみの「底」から回復していく、という人間観。アルコール依存症による不名誉や罪責感などからのように救済されるかの体験的な叙述。依存症が生じる病因論、なぜこの自分が苦しむのかを説明する神義論。この回復・救済は治療や原状復帰ではなく、人間が有限さから解放されることはなく、いつ再飲酒するかわからないという危機意識。そして、自分が回復したら他に伝えることによってその回復を維持するという、福音主義的な実践神学。有神論寄りの敬虔主義的な回復過程モデル（降伏、回心、救済）を先行するキリスト教運動から取り入れつつ、内在的聖性を「自分なりに理解」することを勧めて、この回復過程モデルを心理学的にも説明できる、無神論者・不可知論者をも許容する幅を持つ。「神学」と呼ぶのは、けっして、偏狭で柔軟性を欠いたドグマという意味ではなく、人間と、人間を超える存在を見える幅広く、いきいきした思想を形容するための表現なのである。

このような「依存症の神学」（「プログラム」と呼ばれる）は、人間の不完全性を強調しつつ、にもかかわらず努力の全放棄ではない治療的姿勢を提案する。そして、不完全な人間であるがゆえに他者が必要とすることが示され、新たにA Aを訪れた新参者は、そこで他者とのつながりをつくるよう招かれる（「フェローシップ」）。思想と組織に相当する「プログラム」と「フェローシップ」は、柔軟性を保持できるよう、うちにさまざまな矛盾をはらんだ不完全なままになっている。一九三五年の誕生以来、A Aは紆余曲折を経て成長をしていくが、それは、宗教的な多様性だけでなく、エスニシティにおいても性において

も依存症の種類においても多様な人々を受け入れて、本質に關わる変化を余儀なくされる過程でもあり、「依存症の神学」はその避けがたい変化をも捉えるのである。

精神医学と狸憑き——『実説古狸合戦』をめぐる——

斎藤 喬

本発表は、明治四十三年（一九一〇）公刊となる関西の二代目神田伯龍口演『実説古狸合戦・四国奇談』で描き出される狸憑きの場面について分析するための準備作業として、憑依現象を病理として発見する同時代の精神医学者の論点を概観した上で、阿波の生活文化としての狸憑きと重ね合わせて検証することを目的としている。

伯龍口演『古狸合戦』では、大和屋という染物屋の主人茂右衛門が命を助けた金長という狸が、ある日奉公人の亀吉に憑依する。憑依状態の亀吉は十人並の働きをするばかりか、病の治療法を教えたり吉凶を判じたりするために近所の評判となり、さらには亀吉に金長に客を取られた易者が貶めようとやってきたが、そこで易学の間答をして追い返したため彼の名声はますます高くなる、というのが『古狸合戦』の前半部分のあらすじである。こうした憑依場面について、ここでは特に口演速記と同時代の精神医学者たちが憑依現象をどのように病理化して解釈していたのかを確認することで、原話となる事件が天保十年に発生したと言われる『古狸合戦』の憑依現象を多面的に考察するための前提としたい。

ヨーロッパの学説を導入することで開始した日本精神医学の

最初期に、狐憑きは「狐憑病」という名称で再設定された。島村俊一は明治二十四年に島根県で「狐憑病」の調査をしているが、その結果を報告した論文（「島根県下狐憑病取調報告」）において、「人狐」の家筋をめぐる風俗は社会上の害毒であると断言し、精神医学によって取り除かれるべき理由を指摘している。これに続く榊俣の論文（「狐憑病に就て」）では、西洋の「リカントロピア」に参照した上で「狐憑病」の別名として「アロベカントロピア」を提唱し、さらには自験例五十二名の症状から「狐憑病」を以下のように三種に分類している。①「周囲からして、強いて狐憑病であると云ふ診断を附けた」もの②「妄覚に基づくもので即ち自分の身軀に狐が着いて居ると云ふのと、一つは自分の周囲に狐が居ると云ふ、此二通り」③「心理學上に極く大切のものでありまして自己が狐になつて仕舞ふと云ふ」もの。

島村と榊の成果を受けて、荒木蒼太郎は「附憑病」の用語を使って徳島県における犬神憑きと狸憑きに関する二十二の自験例の診断結果を報告する論文（「徳島県下ノ犬神憑及ヒ狸憑ニ就キテ」）を発表した。荒木は「真正の附憑狂」かどうかの診断基準として憑依現象における「人性転換」を重視したが、これは榊の分類においては③に該当し、人格の変容を来さないものは省略したと書き記している。荒木はその後、「精神病学枢機」という辞書的な著書の中で「狐狸憑依」を「憑依妄想」のカテゴリーに組み込むとともに、その下位分類として「人性分裂」の説明を付け加えている。しかし「人性転換」に基づくはずの彼の「附憑病」を、「妄覚」に基づく「憑依妄想」の下位

概念として設定したため、榊の分類における②と③の区別が荒木においてはむしろ判然としない。当人の主語が狐狸となつて被憑依者を三人称で語る場合と被憑依者が主体性を維持したまま狐狸の体感を語る場合については、当時彼らが参照した学説を踏まえてさらに調査する必要がある。

ところで、染織史及び阿波の郷土史調査で知られる後藤捷一が一九〇〇年以前に当時八十六歳の曾祖母から聞いた話（阿波に於ける狸傳説十八則）では、ある髪結の女性が「屋島の禿狸」に憑かれて狸に成り代わり病氣治しや吉凶占いをするというのだが、その度毎に「只今歸つて参りました」とひと言を発して別人のようになったのだという。「古狸合戦」の憑依場面を分析する際には、上記した日本精神医学最初期の成果を考慮に入れつつ、このように民間巫者であり治療者でもある阿波の狸憑き文化との重ね合わせの中で、それが講談として明治末期に語られることの意味を捉え直すことが重要となる。

メラニー・クラインの抑うつポジションにおける

喪の作業と創造性

田口 博子

メラニー・クライン (Melanie Klein) は幼児の精神分析の開拓者であり、英国対象関係論の基盤を作ったと言われる。今回の発表ではクラインの「抑うつポジション」の理論と、それに大きな影響を与えたジークムント・フロイト (Sigmund Freud) の「喪とメラニョリー」(一九一七) を概観し、「喪とその躁うつ状態との関係」(一九四〇) で引用された箇所を中

心に、抑うつポジションにおける喪の作業と創造性の関連を考察する。

「喪とメランコリー」では、メランコリーの本質は正常な情動である喪と比較される。「喪とは愛する人、あるいは祖国や自由や理想のような、そのような人物のかわりをつとめるような抽象的な概念を喪失したことに対する反応である」。他方メランコリーは、「深く沈痛な不機嫌さ、外的世界への関心が失せること、愛する能力の喪失、あらゆる活動の制止や、自尊心の低下」によって特徴付けられる。ここまでは喪と共通しているが、「自己非難」や「自己叱責」といった自我感情の低下は喪には見受けられない。「喪では世界が貧しく虚ろなものになる。〔それに対して〕メランコリーでは自我自身が貧しく虚ろなものになる」。自己に対する非難を注意深く聴くと、それは愛情の対象への非難が反転したものであることが分かる。メランコリーは主体の対象への関係（対象選択）がナルシズム的な段階で生じ、そこでは対象との葛藤が存在するにもかかわらず愛情関係が維持される。そして対象の喪失が自己の一部分の喪失として体験される。

クラインによれば、生後四カ月から五カ月にかけて、幼児の対象関係に重大な変化が起こる。それは主体と部分対象との関係から、全体対象との関係への変化である。乳児は、自分に欲求不満を引き起こす対象は、自分を満足させる対象と同一のものであると認めるようになり、その対象に愛と憎しみの双方を感じる。それ以前の「妄想―分裂ポジション」において乳児は「自我が単数または複数の悪い対象によって破壊されてしまわ

ないかという」迫害不安を抱く。それに加えて、愛する良い対象を失うことを恐れ、対象に向けた自らの攻撃性に対する罪悪感を体験する。さらに攻撃を加えた対象を愛情から償おうとする衝動をもつようになり、それに運動して防衛も変化する。このような特殊な対象―不安―防衛の集合体が抑うつポジションである。ここでの感情と不安は、正常に発達するにつれてさまざまな方法で制御される。

「現実を検討することはフロイトが「喪とメランコリー」で説明したように、喪の作業の重要な要素を示す」という文言でクラインは論考を始め、続いて喪の作業を経済論的に論じた箇所を引用する。「……〔リビドーが結びついている〕対象はもはや存在しない。そして自我はいわばこの運命を共にするという問いの前に立たされる。生きながらえらめというナルシズム的な充足の総計のために、無くなってしまう対象への拘束を解消するという決定を甘受する。〔中略〕結びつきをこのように解消することはとてもゆつくりと、そして一歩一歩進んで行く」。この引用には前半部分が存在し、正常な喪には勝利感が無縁であることが示される。それに対してクラインは正常な喪にも対象への勝利感が結びついていることを指摘する。抑うつポジションでは両親や兄弟姉妹に対する死の願望が生じる。自分の愛する人の死は、その願望の成就と捉えられる。なぜならばその人物は幼児期の重要な人物をある程度代理して、かれらに対する感情も引き継がれるからである。その人物の死には勝利感が伴い、そのために罪悪感が呼び起こされる。自らの攻撃性が対象を破壊してしまったという罪悪感が対象を再建

するのに大きな役割を果たすとクラインは主張する。対象への「償い」が昇華や創造性につながることにについては次回のテーマとしたい。

リヨンの病院のライシテ化

—— 病院修道女の地域的特殊性を中心に ——

田中 浩喜

本発表の目的は、フランスのリヨンにおける病院のライシテ化の特徴を、リヨン独自の病院修道女のあり方に注目しながら解明することである。ライシテの歴史研究はこれまで、学校のライシテ化の重要性を強調してきたが、近年のフランスでは、病院のライシテ化の歴史的重要性も指摘されている。しかし、病院のライシテの歴史研究は端緒にすぎたところであり、さらなる研究成果が期待されている。そこで本発表は、十九世紀後半のリヨンで展開した病院のライシテ化をめぐる議論を取り上げた。

本発表ではまず、パリとリヨンの病院のライシテ化を比較した。パリの病院のライシテ化は二つの原理に特徴づけられる。ひとつは「追放」である。これは、看護を担っていた病院修道女を病院から追放することを指す。もうひとつは「代替」である。これは、修道女の追放により不足した人員を、新設の看護学校で養成した世俗看護婦で埋め合わせることを指す。これに対し、リヨンでは病院修道女の「追放」も「代替」もなされていない。史料からは、十九世紀後半のリヨンでは、病院修道女はむしろ増えていること、新設の看護学校の生徒の大半は既存の

病院修道女だったことがわかる。

しかし、いくつかの史料は、リヨンの事例が共和派に高く評価されていたことを物語っている。実際、ある内務省官僚はリヨンの事例を「ライシテ化の理想形」と評している。なぜだろうか。この問いに対し、本発表は次の仮説を提示した。すなわち、リヨンではパリとは異なるライシテが実現されていたのであり、それを可能にしたのは、リヨンの病院修道女の地域的特殊性だったのである。

リヨンの病院修道女にはユニークな特徴がある。当時の表現を用いれば、リヨンの病院修道女は「半分世俗的で半分宗教的」だったのである。リヨンの病院修道女はたしかに、一見普通のカトリック修道女である。見習い期間を経て修練女となり、それから約十年間の働いたのちに一人前と認められる。病院に住込みながら、日に三度の祈禱、看護業務を行う。しかし、リヨンの病院修道女は正式なカトリック修道女ではない。修道誓願はたてておらず、好きなききに病院修道女をやめることができる。その人事権はカトリック教会ではなく公的な病院管理局にある。すなわち、リヨンの病院修道女は、カトリックの宗教的権威ではなく、病院管理局の世俗的権威に服している。言い換えれば、リヨンの病院修道女には、精神的にはカトリック修道女であるものの、制度的にはカトリック修道女ではないという地域的特殊性があつたのである。

この地域的特殊性が、リヨンの病院のライシテ化をパリとは異なるものにしてしている。リヨンの病院のライシテ化はまず、「追放」ではなく「監視」を重視している。実際、史料からは、

病院修道女がカトリック教会ではなく病院管理局に従属している以上、病院修道女は共和派の政敵ではないのであって、重要なのは病院修道女を「追放」することではなく、その「監視」を強化することであるという見解が、リヨンの共和派のあいだで主流になっていたことがわかる。しかし、病院修道女を「追放」しなかった背景には、より現実的な思惑がある。それは、清貧を善とする病院修道女を安価な人的資源として「利用」しようという思惑である。実際、当時のリヨンでは、世俗看護婦のコストの高さが懸念されていた。病院修道女の「半分世俗的で半分宗教的」な性格が、反教権主義という共和派の政治目標と、市政のコスト削減という経済目標の両立を可能にしたのである。かくして、パリの病院のライシテ化が「追放」と「代替」を特徴としていたのに対して、リヨンの病院のライシテ化は「監視」と「利用」を特徴としていたと言える。

居場所とは何か

—— 自立準備ホーム「オリーブの家」の事例 ——

萩原 修子

国内の再犯率は、約五割と言われるなかで、出所後に社会復帰のための受け皿となる更生保護施設の果たす役割は大きい。一方で、更生保護施設の収容には限界があることから、二〇一一年より、保護観察所に許可された民間の事業者「自立準備ホーム」がその受け皿に加わっている。熊本市内にある自立準備ホーム「オリーブの家」は、二〇一四年から受け入れを開始し、二〇一九年九月時点で、受け入れ数が百名となった。こ

の施設で特記すべき点は、理事長が暴力団の組長という刑余者で、刑務所で洗礼を受けたクリスチャンであること、さらに、利用者の再犯率が低く、再犯後もオリーブの家に再入室を希望したり、自立後も、オリーブの家の近くに居を構える者が多いことである。つまり、社会復帰を目指す人々にとって、一定の居場所としての役割を果たしているという点である。また、利用者が障害をもっていること、高齢者が多いことなどから、自立後もサポートの拠点となるべく、グループホームも設立した。この事例から、本報告では、社会復帰を目指す利用者にとって、どのような「居場所」であることが自立支援に有効な要素であり、そこに理事長の実践するキリスト教がどのように関わっているかを考察したい。

まず、居場所とは、教育学の分野での研究蓄積から「安心して、自分らしくいられる場所」という一定の定義はできる。本報告では、自立準備ホームという物理的居場所に加えて、存在を受け入れてもらえる精神的・心理的居場所という意味合い、さらに、刑罰よりも福祉的処遇の必要な知的障害をもっている人々を視野に入れて、とくに、人が人をケアするというケア論の視点で捉えることとする。

さて、具体的に、「オリーブの家」の事例を見ていこう。青木康正理事長は、十代のころから少年鑑別所や少年院で過ごし、成人になってからも三回の刑務所生活を送る。四七歳のときに、刑務所内で抗争相手から頭部をハンマーで打たれ、その病室で聖書に出会い、そこからクリスチャンの道へ進む。受洗したのちに、出所後、高齢で身寄りのない出所者たちの社会復

帰の受け皿になることを決意し、本施設を設立する。理事長らの日々の実践は、利用者（ファミリーと呼ぶ）らと一人一人毎日交換日記を交わし、少しずつ信頼関係を築いていくこと、メールやラインでの毎日の聖句配信や、日々の挑戦やファミリーの声などを掲載する月刊誌を刊行すること、みなで感謝とともに祈り、食卓を囲むことなど、である。ファミリーの中で、スタッフになった人も数名いるが、彼らのように、お世話してくれたことに感謝し、お世話する側へ、ケアされる側からケアする側へという事例が見て取れる。

こうした事例を、ミルトン・メイヤロフのケア論における「場の中」にある「in-Place」という視点で考察してみると、ケアされることによって世界の場の中にいることを理解し、その覚知による感謝が、他者へのケアとして表明されると理解される。理事長らの日々のキリスト教の実践がファミリーに、自らが依存している場を覚知させ、世界における自分の存在の確実性を見出すことを可能にする。

そもそも、なぜケアするのか、それはケアされたからである。青木理事長がファミリーにケアするのは、彼自身が、家族からどんな時もケアされ続けてきたからだ。しかし、それを覚知させたのが聖書との出会いであったとすれば、ケアされたからケアをするという両者をつなぐものが、彼の場合はキリスト教ということになる。こうしてみると、この事例ではキリスト教の実践こそが、ケアされ、ケアをすること、その両者をつなぐ強力な論理としてある。こうした視点から、自立支援が有効となる居場所とは、安心できる場所という以上に、ケアされ、ケア

を行うという実践を揺るぎなく「つなぐ場」だと言えるのではないか。

ジャン・ヴァニエの実践——「自律／他律」を問い直す——

寺戸 淳子

本発表は、知的な障害がある人とアシスタントが共に暮らす（ラルシュ）（「ノアの箱舟」の意）共同体運動を取り上げ、創設者ジャン・ヴァニエが強調する「契り」（Alliance・結婚、モーセの契約の枢、の意）の儀式と観念に、共同体と市民社会（契約）をめぐる議論の手がかりを得ようとするものである。その際、「ケア」の視点を組み込むことで権利と契約に基づく従来の社会契約論の見直しを図ろうとするマーサ・ヌスパウムとエヴァ・フェダー・キテイの議論と、ハンナ・アレントの「共通世界」論を批判的に参照する。

ラルシュ共同体は一九六四年にジャン・ヴァニエがカトリック信仰に基づき、第二ヴァチカン公会議の精神と一九六〇年代の共同体運動の盛り上がりを背景に、知的な障害がある男性二人と共同生活を始めたことから誕生した。その後カトリック以外の信仰に基づく共同体が各地に生まれ、現在は三十以上の国に一四〇カ所以上の共同体を数える国際ネットワークを形成している。一つの共同体は四―五軒の家からなり、各家に四―五人のメンバー（知的な障害がある人）とはほぼ同数のアシスタントが暮らす。通常は社会福祉法人として行政の援助と指導の下にあり、ボランティア・アシスタントの多くは「市民貢献活動」（市民教育）システムを利用して一年間滞在する若者であ

る。アシスタントはホームでただただ普通の日常生活を生き、共同体では夕食の食卓を共に囲むことが最も重視されている。

その典型的体験を記した学位取得論文がネット上で公開されている。書き手である学生は幼い頃からラルシユとつながりがあり、ぜひその素晴らしい場所ので一年間過ごしたいと善意と希望を持って共同体にやってきた。だが、すぐにその「不衛生」な生活環境に耐えられなくなり、障害があるメンバーだけでなく仲間のアシスタントに対しても嫌悪感を抱いて否定するようになり、さらにそのような自分に対しても嫌悪感と罪悪感を抱くようになる。数ヶ月後、彼女は自分の嫌悪感を正直に告白し、他のアシスタントが実は自分も嫌悪感を抱いていたと明かしたことで状況は改善された。彼女はそれを、自分が望んでいたような立派なアシスタントではないことを受け入れる経験だったと述べ、コミュニケーションが交流と分かち合いの「スペースを開く」ことで他者の理解が可能になった、「周りの世界と和解」できたと書いている。一見、市民教育の成果（他者との討議的解決）のようだが、その記述は「自分の弱さを受け入れる決意からコミュニケーションが始まり、分かち合いのスペースが生まれたことで和解が成った」というプロセスを示唆している。

これは、「社会契約論」が想定している「自律した個人間の討議による社会形成プロセス」と異なるだけでなく、「自律した個人」だけを社会の成員と見なす議論を修正し障害者が「平等な市民」として包摂される社会を基礎づけようとするヌスバウムの議論（人間の尊厳は「ケアされる」ことによって損なわ

れるものではなく、ケアされることも「権利」であり、その「権利」においてすべての人間は対等である）や、キティの議論（「ケアする／される」という「非対称な関係（依存関係）」が権利として保証されるべきである）とも異なっている。ラルシユの「契り」は「個人（特定の相手）との関係・交流・契約」ではなく、「いのちの弱さを共に生きる場」との和解、その場に対して結ばれるものであり、「場」の所与性とそこから疎外論という点でアレントの「現れの空間」との類比が可能だが、「テーブル」に例えられる後者に集うのが「自律した個人」（対等な市民）であるのに対し、ラルシユの「食卓」では何の資格（自律性）も問われない点で異なっている。さらに、その「契り」の場には、「他律」が「自律」の対立項として関与していない点も、「（自律的）社会契約／（他律的）共同体」論を乗り越える可能性の示唆として重要であると考えられる。

沖繩の新宗教における霊能の継承——龍泉を事例に——

長島三四郎

本論の目的は、沖繩で立教・伸長した新宗教である龍泉（いじゅん）における、教団指導者の交代／霊能の継承過程を検討し、沖繩の新宗教における「変容／継承論」の一端を明らかにすることである。現在、日本の新宗教研究では、「発生論」から、「変容／継承論」への研究主眼のシフトが指摘されてきた。そして、「変容／継承論」では、指導者の交代／継承——とりわけ、宗教運動特有の課題として、霊能（特定の人物の超常的な能力、いわゆる超能力や俗に不思議な力と称される力能）の

継承——が注目されてきた。

新宗教研究において、寺田喜朗と塚田穂高は、宗教的権威の源泉とその存在形態に着目し、「テキスト教団」（伝統テキスト型と習合テキスト型に類型）と「霊能教団」（指導者集中型（隔絶型／継承型）と信徒分有型（階梯型／開放型）に類型）にそれぞれ類型している。新宗教の中でも、「霊能教団」の「指導者集中型」（宗教的権威の源泉となる超常的な能力を指導者のみが有している教団）は、霊能の継承という問題が顕在化しやすい。

そして、沖繩の新宗教は、その多くが「霊能教団」の「指導者集中型」であり、先行研究で事例の蓄積が必要と論じられていながら、一九九〇年代以降は研究が進んでいない。そこで、龍泉の指導者である高安六郎（一九三四—二〇一八）と、その後継者である高安常子（一九三八—）における霊能の継承過程を検討していく。

龍泉は、高安六郎が立教した沖繩の新宗教である。その思想と運動は、教祖である六郎の人生を通して血肉化されたものであり、沖繩の宗教文化の用語を用いつつ、生長の家の教えを基盤とする救済観や災因論（人間神の子、心なおし）を展開している。龍泉の教えでは、教団で唯一セジ（霊能）を有している、指導者（高安六郎）の法話を聞き、信仰生活の正しさを点検することが、重要な宗教実践とされている。つまり、龍泉は、「霊能教団」の「指導者集中型」であり、指導者の死は霊能の喪失＝教団危機を意味する。二〇一八年九月三十日、六郎が死去した。その後、同年十二月三十日、六郎の妻であり、教祖親

族や会員たちからも信頼されている常子が、正式に後継者となるが、彼女は霊能があると考えられていなかった。つまり、教団は、「霊能教団」としての発達課題に直面したのである。

そして、龍泉における霊能の継承を検討した結果、以下の三点が明らかとなった。一、龍泉の思想と運動の下地は教祖の人生であった。教祖死後、祈り（想起）を通して六郎とつながることで、信仰や救済は保証されると説かれていた。二、教祖一極集中のリーダーシップと、霊能＝六郎の法話・指導という救済の構造ゆえに、カリスマの分散的転封は未確立だった。三、生前、後継者は確定しておらず、養成もしていない中、死の二か月前に妻である常子を選択した。霊能がないとされてきた彼女は、教団行事や宗教実践の現場等で、六郎からの後継者指名を受けたことを強調し、自身の正統性を補強していた。

また、龍泉において霊能は、教祖との生前の繋がりが（今世で六郎を出会い、霊能による法話・指導を受けたという事実）が保証していると説かれている。これは、既存の会員へ安心感を与える一方、死去した教祖のカリスマへの依存が強く、今後の教団の展開にとって、阻害要因になる可能性を持つ。これらは、龍泉の「変容／継承論」において、教祖の意味づけの問題、カリスマの分散的転封の問題、後継者養成・決定・継承方法の問題等に関連している。

以上、沖繩の新宗教における霊能の継承過程を通して、「変容／継承論」を検討した。今後、教団がどのように展開しているのか（類型間移行をするのか、教勢は停滞／漸減するのか、分派の可能性はあるのか）、慎重に注視していきたい。

外来の新宗教における日本人指導者の役割

—— エホバの証人の事例 ——

山口 瑞穂

本報告の目的は、我が国におけるエホバの証人の展開において、日本人指導者が世界本部から期待された役割を検討することにある。

「日本人指導者」の役割といった場合、特異な教義・実践の希釈、信者育成における工夫、それらの結果としての教勢拡大に對し、どう順機能的であったのか（そうでなかったのか）という意味での「役割」に注目しがちである。しかしエホバの証人の場合、それらを検討する前に、まずは世界本部との関係で日本人指導者に期待された「役割」に注目する必要がある。その理由としては、この教団の世界本部がその組織を「神権組織」として提示することにより、単なる運営上の機構を超えた意味が組織に付与されてきた点が挙げられる。神権組織を代表するのは、「統治体」と称される十数名の男性信者であるが、統治体は、「唯一の経路」、「父なる神」の對となる「母なる組織」等と称されてきた。

各国の指導者は、この統治体による統括のもと、個々の信者を指導することになっているが、本報告で検討したのは、「長老」と称される指導者の役割である。長老はプロテスタントにおける教会に相当する「会衆」単位で信者たちを指導する男性信者を指す。個々の信者から見ると、長老の指示に従うことなしに、統治体やその上位に存在するとされるキリストと神の意思を知り、救済を得る方法はない。そのため長老は信者たちに

對し、重責を負うと同時に、強い権力性も持つ。本報告において依拠したのは、一名の脱会者（元長老）へのインタビュー調査の内容である。なお、教団外の当事者をインフォーマントとする積極的な理由としては、回顧的であるとはいえ、教団内の当事者が語りえない率直な心情と内実が語られる点が挙げられる。そのため本研究では、脱会者からの情報をひとくに教団批判的であるとして斥けるのではなく、注意を払いつつ採用した。

長老経験者の脱会者へのインタビューをもとに、エホバの証人における指導者の任務を端的にまとめると、自身で生計を立てつつ、伝道し、会衆での集会や大会における講演とその準備をおこなない、信者たちに訓練・指導・ケアを施し、自身の会衆や近隣の会衆において教団の教えに反した信者を除名することである。任務の遂行においては、自身のセンスや合理性で判断することは求められていない。例えば伝道が苦手な信者には無理をさせず、伝道が好きな信者が宣教を行えば良いと仮に思っただとしても、指導者は世界本部の指示に従い、少しでも伝道活動に加わるよう、信者全員にはたらきかけなければならない。

本報告においては、信者たちが「自分と神との関係」を作り、喜びを持ち、自らの意思で布教できるよう指導することを目指した元長老の経験を確認した。しかし、「自分と神との関係」とはいうものの、実際に世界本部から要求されるのは「組織に従うこと」、そこにおいて順機能的な指導者像でもある。本報告では、こうした世界本部の要求を咀嚼し、信者たちに寄り添いつつ指導しようとした事例を検討したが、そこには、信

者としての喜びを消失するほどの重圧や、時間とエネルギーの消耗を伴っていた。この元長老は平穏な家庭生活や自身の健康を害し、神への思いとは裏腹に、教団から離脱する結果となった。

このような指導者のはたらきは、信者全員による布教を主たる方針としてきたエホバの証人が、我が国で辛うじて教勢拡大することにいわば貢献したと言える。また、教団の方針に従わない信者を除名させることで、従順な信者の密度が維持された。その一方で、世界本部が指導者に要求する役割（信者たちを世界本部の指導に従わせること）は、信者に寄り添い、喜びある信者育成を使命とするような指導者の離脱を早めた。こうした側面は、現在の教勢の停滞にも少なからず影響していると思われる。その検討が今後の課題である。

統一教会を脱会した在韓日本人女性元信者たちのレジリアンス

中西 尋子

統一教会の合同結婚式で「韓日祝福」（韓国人男性と日本人女性の結婚）の後、渡韓した日本人女性信者はおよそ七千人いるとされる。信仰を保ち、結婚生活を継続する人がいる一方で、信仰を失い、脱会する人もいる。脱会后、日本に帰国する人もいるが、韓国に留まり家庭生活を継続する人もいる。韓日祝福の日本人女性が信仰を失った場合、学生や社会人（未婚）と異なり、脱会後の回復には次のような点で困難さが予想される。①信仰の上に形成された家族のため、信仰の否定は家族自体の否定となる、②夫とは愛情あつての結婚ではない、③

子どもが韓国人として育っているなどである。本報告では、信仰を失った在韓日本人女性（以下「在韓脱会者」）には何がレジリアンス（回復する力）となり、韓国での生活を続けているのかを聞き取り調査の結果をもとに明らかにした。

聞き取り調査した対象者は、全員が自ら教団を離れた自主脱会だった。脱会后も韓国に留まる理由は次の通りである。①親きょうだいに縁を切られ、帰国しても頼れる人がいない。②親きょうだいとの縁は切れていないが、離婚して子どもを連れて帰国しても日本で働いた経験がないため、就職して生活していく自信がない。③日本で生まれ育つた家庭を壊してきたので韓国で築いた家庭まで壊すわけにはいかない。④自分自身は夫に愛情はないが、子どもには父親として必要。⑤子どもが韓国人として育っている、などである。このような理由があつても基本的に夫に家庭内暴力がなく、性格的にも問題がない、定職につき一定の収入があるなど愛情がなくても家庭生活を継続できるといふ状況がないと信仰を失った後、韓国に留まり、生活を継続することは難しい。対象者の場合、一人を除き、とりあえず夫に比較的問題がなく、定職があつた。

対象者がおよそ脱会に至る理由として共通するのは、日本と韓国での信仰のあり方の差だった。韓国の信者は日本のようにサラ金でお金を借りても献金するような心身をすり減らすような信仰生活をしておらず、信仰のためには親きょうだいを捨てるようなこともない。そのほかには教会での献金管理の不透明さ、文鮮明や子どもたちへの不信の念なども統一教会の信仰に疑問を持つきっかけになっていた。

脱会後のリハビリはもっぱら脱会者のブログを読むことだった。対象者の何人もが「コンピュータの前に一日座って元信者のブログを読んだ」、また自ら「ブログを書いて整理してきた」と語っていた。韓国はキリスト教が盛んであり、キリスト教人口はおよそ二五%とされるが、韓国において統一教会は「異端」問題であり、日本のように社会問題化していない。そのため統一教会脱会者をカウンセリングするキリスト者が不在であり、在韓脱会者は脱会者のブログを頼るしかなかったことが指摘できる。

脱会者のブログを読むほかにレジリアンスを促進したと思われる点は以下の通りである。①信仰により形成した家族（とくに子ども）の存在（信仰の有無にかかわらず、目の前にある家事・育児）、②日本語教師などの仕事（統一教会とは無関係の韓国人との人間関係、および仕事から得られる収入により自由に使えるお金がある）。③韓国人の友人・知人の存在（脱会により日本人信者のコミュニティから出て孤立無援、ネットでも知り合った在韓脱会者とは頻りに会えない）、④キリスト教会（信仰を失ったとはいえ神の存在を信じるとした場合の受け皿）。

在韓脱会者にとつてのレジリアンスは、脱会者のブログとそれを通して知り合った在韓脱会者との交流（年に一、二回程度、在韓脱会者同士で集まる機会をもつ）、および韓国で人生をリセットしなおし、生きていく覚悟（仕事、子どもの成長）にあるといえる。

夫婦再考——天理教の教えと「性」の多様性——

堀内みどり

昨年十一月天理教社会福祉課は、主催する「ひのきしんスクール」において、「トランスジェンダーの人に寄り添う そもそも性同一性障害は病気なのですか？」をテーマとした。また、金光教では同年二月に「金光教JGB」会」が正式に発足し、「性の多様性を認め合いJGB」当事者が安心して金光教に存在でき、偏見や差別を無くすよう社会に働きかけるとともに、心の内を話せず、悩み、苦しんでいる当事者とながらたいという目的で、この会はできた（『天地』二〇一八年三月）というメッセージを発信した。発表では、天理教における「夫婦」の教説をたどり、「多様な性」ということについて考えてみた。

天理教では、神と人との関係を「親子」、人と人との関係を「きょうだい」「夫婦」として説かれる。この場合、夫婦は「二つ一つ」という教えと連動し、異なったものが補いあい、たすけあうという関係の象徴として語られる。『天理教教典』第三章「元の理」は以下のように述べる。

この世の元初りは、どろ海であった。月日親神は、この混沌たる様を味気なく思召し、人間を造り、その陽気ぐらしをするのを見て、ともに楽しむうと思いつかれた。そこで、どろ海中を見澄されると、沢山のどちよの中に、うをとみとが混っている。夫婦の雛型にしよう、と、続いて、乾の方からしやちを、巽の方からかめを呼び寄せ、…、これ等を男一の道具、及び、骨つっぱり道具、又、女一の

道具、及び、皮つなぎの道具とし、夫々をうとみとに仕込み、男、女の雛型と定められた。いざなぎのみこといざなみのみこととは、この男雛型・種、女雛型・苗代の理に授けられた神名であり、月よみのみことくにさづちのみこととは、夫々、この道具の理に授けられた神名である。更に、東の方からうなぎを、坤の方からかれいを、西の方からくろぐつなを、艮の方からぶぐを、次々と引き寄せ、：夫々、飲み食い出入り、息吹き分け、引き出し、切る道具と定め、：かくて、雛型と道具が定り、いよいよここに、人間を創造されることとなった。そこで先ず、親神は、どろ海中のどちよを皆食べて、その心根を味い、これを人間のたねとされた。そして、月様は、いざなぎのみこととの体内に、日様は、いざなみのみこととの体内に入り込んで、人間創造の守護を教え、：

このように、夫婦の雛型に男女の雛型が仕込まれ、その際、この働き（神の守護）を含めた「十全の守護」を受容するものとして、「陽気ぐらし」ができるように、人は創造されることになった。現実の人の存在はこの表出であるから、「有性生殖」というあり方はそれをよく現しているが、まさに人のその現れ方はさまざまとなる。

また、「みかぐらうた」は、「このよのちいとてんとをかたどりて ふうふをこしらへきたるでな これハこのよのはじめだし（第二節）」、「ふたりのこゝろをさめいよ なにかのこともあらはれる（四下り目二ツ）」「ふうふそろうてひのきしんこれがだい、ちものだねや（十一下り目二ツ）」とうたい、夫

婦のありようを教える。ここには、他を補完する者としての「夫婦」（第二節）が示され、しばしば、「二つ一つ」の存在のあり方、人と人との関係性などを説明するものとなっている。人はもともと「たすけあう」ために存在していることは明らかである。さらに、「おふでさき」は、「せんしよのいんねんよせてしうごふ（守護）する これハまつだいしかとをさまる」（一号七十四）と、夫婦というその組み合わせは「守護」のためのものであることを明示する。これらは、夫婦という人間関係はたすけあうための基本単位であることを明らかにし、いわゆる「性規範」「性役割」等を決めつけるために用いられてはいないと考えられる。

進化する神——対話の哲学と金光教——

山崎 好裕

金光教は金光大神没後の一般的な教派神道化への流れに三直信が抵抗した後、昭和九・一〇年事件を経て、取次を信仰の根本として教義の軸心に置く現在の体制を確立した。取次は何よりも神と人間の対話を媒介することである。こうした神と人間が相互に依存し、一種対等な関係を取り結ぶところに、金光教という信仰の最も根源的な特徴が見られる。本稿はこの信仰が何を意味するのかを明らかにしているが、そのときに比較対照の視座として選ばれるのは、一九世紀以降ユダヤ人思想家たちによって展開されることになった対話の哲学である。対話の哲学は新カント派のヘルマン・コーエンが、神がモーゼに我と呼びかけることを信仰上の決定的な転換点とするという認識を示

したことに始まる。その後、フランツ・ローゼンツヴァイクが従来のモノローグの哲学を批判して、我と汝の対話を基本とするダイアローグの哲学を追求した。最後にマルティン・ブーバーは我―汝を根源語として捉えて、真の汝である神との対話のなかで我が真の我となることができるとした。真の「汝」が見出されれば、真の「我」も見出される。そうして開かれる安心の境地は、それ自体既に神の恩恵である。それは、まさに今ここにある神の住居なのである。金光教ではこれを「おかけは和賀心にあり、今月今日でたのめい」という天地書附で表している。さらに、対話の哲学に見られる神と人間の人格的相互関係は、金光教では「神も助かり、氏子も立行き」、「氏子あつての神、神あつての氏子」、「あいよかけよで立行き」と表現され、教義の中心となっている。神と人との対話的關係には、両者の直接的合一でなく、媒介が不可欠である。対話の哲学ではこの媒介は言語であるが、金光教では取次者である金光様こそがこの媒介の役割を担う。ブーバーは対話的關係の深まりとともに、「神の現示はますます近くな」と言う。金光大神も「時節を待ち、おいおいには、『金光』神より許し、信者氏子」と、やがて、取次者を介さない直接の關係に入ることを予言している。神と人間との対話的關係は、人の側だけでなく、神の側にも変容をもたらさずにはおかない。当時鬼門金乃神は七殺の祟りによつて一家に七つの墓を築かせると恐れられていた。天保七年、金光大神の養父母が二か月の間に相次いで亡くなり、二頭目の飼牛が嘉永四年に死ぬまでの十六年間に起こったことは、この七殺の祟りであつたと神自ら金光大神に告げている。

しかし、金神は金光大神との対話のなかで、信者に「おかけ」をもたらす恵みの神へと進化していったのである。旧約聖書においても、アブラハムの神はイサクの燔祭の逸話に見られるように、生贄を要求する恐るべき神であつた。しかし、モーゼとの我―汝の会話を通じて神が進化を遂げていく。神はモーゼに答える。「私は、私はある、というものである。」と。神はさらにモーゼに告げる。「イスラエル人に言え。あなた方の父祖の神、アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神、主が、私をあなた方のもとへ遣わされた、と。それが永遠に私の名、代々に渡つての私の呼び名である。」ここで神は自らを想起しながら、進化していくかのである。そして、恐るべき神は蜜の流れる地を約束する慈愛の神へと転換していく。神と人間という二極構造を基本としている点は宗教の種類を問わない。しかし、多くの場合、人が仏になるにしても、人が神と一体化するにしても、究極的に神秘主義的合一へと至ると考える。これについては、ブーバーによる考察が既にある。しかし、神と人との対話構造は、両者の人称的区別を最後の最後まで前提にし、ある種の緊張を伴う相互作用を重視する点で、また異なった信仰の在り方を示しているように思われる。この点で、対話の哲学が追求していったものと、金光教が自らの信仰の核心を反省していくなかで見出したものとは、きわめて類似していると**言わざるを得ないのである。**

戦後日本における「宗教右派」「宗教右翼」概念の形成過程

塚田 穂高

戦後から現代に至るまでの日本社会において、「宗教右派」「宗教右翼」といった語が、いつから、どこで、誰によって、何を指し示す概念として、用いられるようになったのか。二〇一六年に、保守系市民運動である「日本会議」をめぐる情報のブームが起き、その「宗教」との関わりが注目された。それにとまない、「日本の宗教右派」といった表現が、ジャーナリズムのみならず、アカデミズム・宗教研究においても見られるようになった。「宗教」概念については慎重な学的検討が重ねられてきたが、それを拡張するかたちで「宗教右派」概念の形成過程について検討を加えようというのが本報告の目指すところである。それにより、戦後日本における「宗教右派」の概念構築と実態把握の両面の検討が可能になるだろう。

まずは日本社会における「宗教右派」などの語の用法を把握するために、新聞・雑誌記事のデータベース（DB）を活用した。朝日新聞DB「開蔵Ⅱ」（一九八五年以降の記事）、国際宗教研究所宗教情報リサーチセンターの宗教記事DB（一九八四年以降）では、「宗教右派」「宗教保守」「宗教右翼」の語が、それぞれ数十件〜数百件ヒットした。その七〜九割ほどはアメリカについてのものであり、四年ごと、大統領選挙の年に多く現れた。すなわち、これらの語は、アメリカの大統領選挙とその背景としての宗教勢力・動向を、日本社会に説明するために用いられ、定着していったものであることがまずわかる。

より具体的な用法に目を移すと、「宗教右翼」「宗教右派」を

タイトルに冠した書籍や雑誌記事等は、やはりアメリカの状況を対象としたものから始めている。それに続いて、日本の事例を解説するために、これらの語を適用する動きが見られてくる。ケネス・ルオフは「国民の天皇」（二〇〇三年）のなかで、アメリカの宗教右派の機能的代替物のように神社本庁の事例を論じた。上杉聰はルオフの議論に触発され、すでに二〇〇〇年代前半から、日本会議などを論じる際にアメリカの宗教右派と類比的に捉えながら「宗教右翼」の語を用いている。実質的な先鞭をつけたものと言えるが、その波及力は限られていた。近年の「日本会議」情報ブームの言説においては、アメリカの宗教右派との対比を踏まえてというよりは、単に「右派」的な動向に「宗教」が関わっているという点のみで、すでに人口に膾炙している「宗教右派」「宗教右翼」の語を安直に用いていることも看取できる。

このように、「日本の宗教右派」といった表現の定着が、「アメリカの宗教右派」の定着をみた後の、ごく近年の動向だとしても、加えていくつかの疑問が湧いてくる。それ以前に「宗教右派」「宗教右翼」と呼んでいた人びとはいなかったのか、あるいは代わりに何と呼ばれていたのか、「右翼」をめぐる議論においては「宗教」はどう扱われていたのか、といった疑問である。右翼史・右翼論においては、宗教に関わる諸団体について触れてはいるが、独自のカタゴライズの傾向は稀薄である。注目すべき例としては、堀幸雄の論考「最近の右傾化と右翼の戦略」（一九八三年）があり、同時代の生長の家や神社本庁の動向を「宗教右翼」として捉えている。次に見過ごせないのは、

「左派」「革新」勢力とその論者からの論及の存在である。佐木秋夫・村上重良・日隈威徳といった人びとが、一九七〇年代以降、「宗教右翼」あるいは「右派宗教」などの語を、「右傾化」「反動攻勢」「反共反民主」などの語とともに用いて論じていた。これらの波及力は特定の文脈に限られてはいたが、これらの語が社会問題化するまなざしとともに用いられていたものだという点を気付かせてくれる。

以上の分析から、日本社会における「宗教右派」の語がたぶんに論争的なもので、社会問題として発見されるなかで適用されていったものであることが明らかになった。その点を踏まえれば、安直な分類や過激な適用には慎重さが求められることが指摘できよう。

谷口正治と皇道靈学

寺田 喜朗

本論は、谷口正治の処女作『皇道靈学講話』（大正九年）において展開された日本および日本人の特殊な役割・使命に関する言説（大衆に向けて発信され、大衆を担い手とするエスノセントリズム）に注目し、その特質を考察する。谷口には既に多くの研究蓄積があるが、生長の家立教（昭和五年）前に編まれた同書を検討した成果は少ない。

谷口は、大正七年九月に皇道大本を訪れ、翌年三月綾部へ移住する（二七歳）。当時の大本は、鎮魂帰神と終末予言によって教勢を拡大させ、浅野和三郎ら高級軍人・知識人を集めていた。友清歓真に代わって『神霊界』編集を主任する等、重用さ

れた谷口は、皇道靈学の解説書を上梓する。同書は、素材で散文的な大本の教えを体系化したものであり、内容は多岐に及ぶが、日本・日本人の特殊な役割・使命に注目すると、以下のよう要約できる。

この世界は、「現界」と「幽冥界」からなり、現界に起こる出来事の背後には幽冥界の作用がある。階級争闘、日清・日露・欧州大戦の背後には「全世界転覆の野望を抱いている猶太人の集団、マツソン秘密結社」の暗躍があり、その背後には「八頭八尾の老蛇の亡霊」すなわち「露国の悪神」「邪神界の頭目」がいる。彼らは「ダルウイズム、マルキシズム、ニーチェイズム」など人心を乱酔せしめる唯物思想と「金力」で世界転覆を目指している。自由・平等・無神論、民主主義・自由主義等は、マツソン（メーソン）が「君主国を破壊」すべく用意した「武器」に他ならない。彼らは「破壊すべき順序」を「第一露国、第二独逸、第三日本」と定めている。「世界は今や将に消えんとする燈の如き危機に迫っている」が、「この暗澹たる世界思潮に抗すべく、毅然として躍起せられたのが国常立尊を総大将とする大本」であり、「神から先天的に主腦者として定められたる日本皇室が世界を統一しなければならぬ」。「それは日本自身のためではない。全世界の人類の永遠の幸福のために必要なのだ」との主張が展開される。なぜ日本皇室なのか。それは「幽の幽界の主権神は天之御中主神」であり、「幽の顕界の主権神」は「天照大御神」であるため、「顕の顕界の主権神」は、その「直系嫡統なる瓊瓊杵尊以下歴代万世一系の日本皇室」でなければならない。「宇宙の普遍的意思」が、「日

本皇室が顕の顕界の総主権者となることを要求」している。「日本の世界統一こそ宇宙の普遍的意思」だと説いている。

谷口の反ユダヤ主義の特徴は、一、公刊の時期が早いこと（宮澤正典によると反ユダヤ主義の出版物は「大正十一年に出版されはじめ、翌年からその数は急増」）。二、現界のマツソンの背後に、幽冥界の「八岐大蛇の亡魂」「邪神界の頭目」を見ていること。三、（大正八年五月にウラジオストク派遣軍から陸軍参謀部に『過激主義ノ真髓』（シオン議定書の翻訳）が送付され、そこで暴露された）ユダヤの陰謀は、既に大正八年三月の大本神諭に予言されていた、と論じているところにある。

一方、谷口の皇道靈学には、王仁三郎のそれとは多少異なる点がある。「現実世界はすべて神霊世界の移写であつて、また縮図」という世界観を踏襲しつつも、幽冥界・神霊世界のパンテオンには本来的な齟齬があり、統治権の所在を「素戔鳴尊」「良の金神」「国常立尊」へと奉還すべし、という反国権的主張は展開されていない。谷口によれば、世界の危機を打開し、立て直しの主体となるのは、「大日本天津日嗣陛下」であり、「その直系」たる「吾等天孫民族」に他ならない。

特定の身分・出自・家柄に囚われず、日本国民＝天皇の臣民であれば誰でも分有されうる大衆エスノセントリズムは、谷口の場合、大本流の霊肉二元論、天御中主神（宇宙神）嫡統の君主論、反ユダヤ主義をテコに編成され、特有の愛国思想へと展開していくのである。

第十一部会

西条祭りにおける慣習の明文化と祭礼組織の復権

倉田 健太

西条祭りとは、愛媛県西条市において十月中旬にある四つの神社祭礼を指す。本報告ではそのうち、一〇月一五、一六日に開催され、ダンジリ、ミコシと呼ばれる屋台が八一台だされる「伊曾乃神社例大祭」を事例に、例大祭中の屋台運行を取り仕切る監督権の推移という観点から、戦後、「鬼頭会」、「西条祭振興会」という二つの祭礼組織のあいだで展開された、関係性の変遷を考察している。

戦後の都市祭礼を運営するための組織化に言及した研究は、中村孚美や松平誠をはじめ多くの蓄積があり、近年では中里亮平や有本尚央など、祭礼組織と時間管理等の世俗的要請との関係に着目した研究がみられる。本研究の意義の第一は、この世俗的要請に対処するために生じた、当地における組織化の詳述にあるが、もう一つは、その過程で台頭した新たな組織である振興会と、慣習にもとづく監督権、いわば取り仕切る役をもつ鬼頭会の権限が競合するなかで、後者が復権を果たす過程を明らかにしたことに求められる。

この考察を進めるにあたって、振興会の発足年を起点に、一九五四―八九年、九〇―二〇〇〇年、〇一―〇八年の三期にわけて整理し、世俗的要請への対処と両者の関係性の変容をたどっている。そして、その過程で策定された「定め書」を、鬼頭

会の慣習を明文化した文書ととらえ、そこに、本報告で「伝統の調整」と呼ぶ戦略が施されていること、具体的にはS・シユネルの議論にある「伝統を今の必要にあわせ、過去との継続性を維持するように調整する」営みがみられることを指摘している。

第一期となる一九五四―八九年は、振興会による例大祭の活性化が図られた時期となる。五四年に、伊曾乃神社の内部組織として活動がはじまった同会は、宮出しの奨励や優秀屋台の表彰など、例大祭にかんする周辺環境を整備する事業を展開し、七三年に神社関係者以外にも連合自治会や各屋台、観光協会等の代表からなる組織に再編、自主財源の確保とともに外部組織へと移行する。この再編後の振興会は、それ以前には十分に整備されていなかった神社、鬼頭、屋台を連結する機能をもつ体制となった。他方、鬼頭会の変遷は、戦後の人心荒廃のあおりをうけて監督権が弱化する過程にあり、振興会に「運行にかんする要望」を提出、屋台の運行について協力を要請する立場にあった。

そのなかで、第二期となる九〇―二〇〇〇年の振興会は、事業目的に屋台の「秩序ある供奉運行」を掲げ、校区支部の設置による振興会の決定を屋台に周知する体制を構築、独自の罰則規定をもうけて運行停止に言及するなど、屋台の運行指導を行う立場を鮮明にうちだす。しかしこの動向は、屋台運行における監督権の帰属先を、祭礼参加者が振興会とみなしはじめる状況を生み、鬼頭の立場を知る地域住民に疑念を生じさせる。ここから、従来の慣習に立ちかえり、鬼頭会による例大祭の円滑

な進行を目指そうとする試みとして、二〇〇〇年、屋台の運行停止処分を明文化した定め書を鬼頭会が策定する。そして、〇一〇八年の第三期は、この定め書の適用、また振興会の校区支部であった各組織が、新たに各校区組織として鬼頭会に提携し、例大祭の安定化と振興会への対抗という活動を展開した時期であった。

定め書の施行後、鬼頭会の運行指導が、慣習の共有から文書という根拠にもとづき成立する状況に変容した。慣習を、過去から続く不可視ながらも人々の行動を導く働きをするものとするならば、定め書は、鬼頭会がもつ取り仕切る役という、人々に共有されていた慣習を可視化し、それにもとづく了解を求める文書であることがわかる。その策定は、世俗的要請への対処、また伝統の調整という両面から鬼頭会を復権させる出来事であった。

トシヨリと子どもの祭

後藤 晴子

「祭（松ばやし）は子ども・トシヨリ、ヤマ（博多祇園山笠、以下ヤマ）はね、若手つて決めとつたもんやから」——これは、地方都市福岡市で毎年五月三日、四日に開催される「福岡市民の祭 博多どんたく港祭」の起源「博多松ばやし」（以下、松ばやし）に参加する人びとが、聞き書きの際にしばしば口にしてきた言葉である。しかし祭にはたくさんの青年・中年層の男性たちも参加している。本発表は松ばやしに「かたる」（参加する）人びとの語りから、語りみられる都市祭礼松ばやしの

位相について考察することを目的としている。松ばやしは、もともと江戸時代以前から博多の流（ながれ）とよばれる旧町組織によって行われる旧正月の祝賀行事であった。しかし明治維新以後は、明治五年の禁止と明治十一年の再興を経て、明治三十一年に陸軍の招魂祭と結びつくことと正月祝賀の意義は霧散してしまう。戦後の中断と戦後の焼け野原からの復興以後も、社会の安定化と経済成長に伴う地域の変化によって変容を迫られても、今日に至るまで博多の人びとによって維持・継続されている。現在松ばやしは「福岡市民の祭 博多どんたく港まつり」と同日程で実施されるが、流行事であることには変わりない。現在松ばやしに参加するのは、流（戦後に再編されているため江戸時代のものとは異なる）のうち福神・恵比須流・大黒に扮した神行列を編成する「三福神」には福神流、恵比須流、大黒流で、表敬先で舞楽を奉納する「稚児流」には隔年交替で東流と西流が参加している。またこのうち稚児流で舞を担当する「舞姫」（もともとは「稚児」を男児が担当）や「三福神」の恵比須流の「白丁（はくちよう）」と呼ばれる笹持ち、行列に参加する中学生以下の女兒等を除けば、祭は子どもから大人までの男性によって担われている。発表者は平成二十七年から三年度に渡って実施された行政調査に民俗担当の調査員として参加しており、本発表の一部はその成果にも基づいている（福岡市教育委員会編「博多松ばやし調査報告書」二〇一八年）。

松ばやしに「かたる」人びとのなかには、たとえ博多で生まれ育った人びとであっても必ずしも祭に詳しいとは言えない人びともたくさん参加している。先に述べた歴史的な背景もさる

ことながら、流ごとに違いはあるものの基本的には当番町行事だったため、子ども時代に参加しているかどうかはタイムイングによるところが大きい。また「そこら辺、私まだ子どもでもわからないですよね」（昭和十八年生、男性）といった語りに見るとれるように、参加していても子どもが祭を把握するのは難しい。加えて「昔、それこそ松ばやしは自分たちもあんまり関係しなかった訳ですよ、トシヨリ行事でいうて。自分たちがヤマの役員しだして手伝わないかんねっちゅうて、手伝いだした」（昭和二十三年生、男性）の語りからもわかるように、青年期は行事と言えばヤマへの参与が中心となる。またヤマをきっかけに松ばやしへの参与した例は多い。このヤマを契機にした参与の背景には、都市開発で旧博多部の人口が激減していたのに加え、町界町名変更によって旧来の町割が大きく変更し、再編を迫られたことも関係している。例えば四流で回っていた稚児流では町界町名変更時に、土居流や呉服町流が外れ、一時の中断を迫られた。「それまで」がちつとまとまった町が、ほぼあなつてきた」（昭和三十一年生、男性、わけである）。

このように松ばやしに「かたる」人びとの語りからは、戦後の祭礼の変化に加え、市民の祭化したと大きく連動しながらも距離をとりながら維持されてきた松ばやしの位相を見て取ることができる。また「若手の祭」と評されるヤマとは対照的に、「トシヨリの祭」「子どもの祭」と表される松ばやしには、同じ博多の都市祭礼でありながらもヤマとは異なる一種の語りがたさをも見て取ることが出来るだろう。

いわゆる「コミュニティどんと祭」における謝礼の機能

高橋 嘉代

本報告では、ニュータウンの住民によって創設・運営されている祭礼において、謝礼が祭礼の運営および継続にいかなる機能を果たしているかについて明らかにすることを目的とする。事例として取り上げるのは、仙台市内のニュータウンにおいて住民有志によって一九七〇年代半ばに創設された「どんと祭」である。

どんと祭はいわゆる左義長の仙台市内および近郊における一般的な呼称であり、小正月の火祭りとして主に神事の形式にて神社で営まれる例が多いが、神社が運営主体ではなく、様々な地域住民組織および有志のサポートによる運営で、公園緑地等を会場として開催されるどんと祭も散見される。このようなどんと祭の場合、基本的には一般的な「神事形式」のどんと祭の形式をとってはいるのだが、運営の全般にわたり、地域住民（組織）の影響力がことに大きい。このようなタイプのどんと祭を本稿ではとくに「コミュニティどんと祭」と呼ぶこととしたい。

ところで、このコミュニティどんと祭の運営においてしばしば運営組織内で物議を醸すのが、外部組織・機関との関係性の構築と維持である。例えばコミュニティどんと祭の運営にあたっては運営組織の外部の組織等との連携も度々なされているのだが、とくに既成宗教との距離の取り方が課題になる例もある。コミュニティどんと祭は地域住民によって企画立案・運営される祭であるため、既成宗教とは一定の距離が置かれ、特定

の宗教色を廃した形で運営されているのが一応の建前である。しかし、どんと祭という祭事の性格上、修祓・祈禱等といった形で既成宗教における職業宗教者が招かれ、祭の場において修祓等が行われている。「コミュニティの」祭の前提とはこの点でいわずに矛盾が生じることになるわけだが、この矛盾に対して祭の運営を担う住民たちは如何にして対処しつつ、既成宗教等との関係を維持させているのだろうか。ここで特に分析の対象として焦点を据えたいのが、祭の運営組織と既成宗教との間で取り交わされる謝礼である。

事例のどんと祭の支出科目において、「謝礼」はほぼ一貫して支出全体の一割程度を占めている。二〇一二年のどんと祭までの「謝礼」の対象はU寺（仮称。事例のどんと祭の会場。開式に際し住職らによる読経がなされる）・貸し出し車両の持ち主・婦人会等協力組織等であり、それぞれほぼ定額において構成されていた。しかし二〇一三年のどんと祭開催に先立ち謝礼の対象者が整理され、U寺は対象者から除かれた。そして二〇一三年以降、U寺に対しては当日会場内に設置された住民手製の賽銭箱に入れられた「浄財」の全額が「寄付」という形で収められることとなった。

様々な思想・信條的な背景を擁する地域住民が担うコミュニティイベントと祭とはいえ、神事として執り行うことに対する一定の了解は住民の間でも共有されている。その一方で会場はU寺という仏教寺院であり、神事という了解があるにもかかわらず僧侶による読経がなされている。したがってこの事例においては既成宗教の位置付けがいわば三重構造となっている状態とい

える。U寺に対しては従前は他の協力組織と同様に毎年定額の「謝礼」が支払われていた。これはサーリンス（一九七四―二〇一二）「一九八四」の論ずるところの「均衡的互酬性」として理解することができるだろう。金額の流動性の高い「浄財」の寄付への切り替えは、均衡的互酬性に基づく関係性から「一般的互酬性」（同前）に基づく関係性への切り替えと解することができ、既成宗教と住民（組織）との関係性の再構築を内外に示したものと考え得る。

好かれる妖怪と嫌われる妖怪——妖怪博物館という試み——

深水 顕真

三次市は、広島県の中山間地域に位置する小さな町で、人口は五万二千人である。この小さな町に、令和元年四月、「湯本豪一記念 日本妖怪博物館 ものけミュージアム」が開館した。

元来、三次市は《稲生物怪録》という江戸時代に成立した妖怪物語の舞台であった。その地に、神奈川県在住の妖怪研究者、湯本豪一の五千点に及ぶ妖怪関連コレクションの寄付を三次市が受け、それをもとに妖怪博物館が建設された。

この妖怪博物館の建設について市内の世論は二分した。市議会では、三次市に関連のない、価値がいまいなコレクションの受け入れに対する反対意見に対して、世界的にも高く評価されるコレクションを受け入れるべきであるとの意見が述べられた。結果として寄付は受諾され、博物館の建設が始まったが、六千七百人余りの反対署名が提出され、令和元年四月市長選挙

と意見の対立は続いた。そうした意見の対立がありながらも、計画は粛々と進行し、先述の通り四月末に博物館は開館した。ところが、この妖怪博物館が開館すると、入場者数が順調に伸びていることから分かるように、市民の多くがそれを好意的に受け止めているように思われる。収蔵品を視察した一人の教育委員は、「妖怪がコンセプトで大丈夫かと思ったが、実際の品々を見てみると、これならいけるのではないかと思った」とも述べている。

なぜこうした態度の変容が現れたのか。それは二種類の「妖怪」と、それについての三次市民の理解の違いから起こっているのではないかと思われる。

小松和彦が提示するこれまでの妖怪発生モデルは、ムラと自然との接点に、災禍や怪異を象徴するものとして現れる。井上田了はこの種の妖怪モデルを、近代の思想によつて打破されるものともしていた。一方で小松は、都市化されたマチを含めたもう一つの妖怪モデルを提示している。従来の自然由来のもの以外に、マチで独自に生成される妖怪である。これは、造形され娯楽の対象として受容される。マチにはこの二種類の妖怪が存在する。

それでは、マチと自然に挟まれたムラでは、妖怪はどのように出現するのだろうか。本論では、マチで生成され、村へと来訪するもう一つの妖怪モデルを提示する。ムラの住人にとって、自然由来とマチ由来の二種の妖怪は、外部からの来訪者として同じ構造を抱えている。しかし、その性質は忌避するものと受容するものと大きく違う。

この点をまとめると次のようになる。

妖怪	異界から来訪	自然	前近代的	不思議	畏怖	災禍
	マチ	近代的	造形化	文化	娯楽	

三次の住民が最初はこの妖怪博物館を忌避し、実際にそれに触れた後、好意的に受け止めた。その理由はこの二面性にあるものと思われる。自然や災禍を象徴する旧来の「妖怪」ではなく、都市や文化を象徴する「妖怪」に実際に触れることで、この態度の変容を生み出されたといえる。

日本の社会と怪異について

古山 美佳

本発表は、書籍文庫版『新耳袋―現代百物語』（以下「新耳袋」）の怪異描写に焦点をおいて考察を進めたものである。

対象の「新耳袋」やそのリスベクト先である「耳囊」は、複数の怪異譚を収録した形式をとっている。中でも、「新耳袋」は、筆者の木原浩勝・中山市朗の両名が怪異の体験者から話を直接聞き、編集や掲載の取捨選択を行い作成したものである。そのため、両名による怪異譚の分類がなされている他、文章として整えられたものであるといえる。この点に焦点をおいた先行研究としては、水藤新子「恐怖を喚起する表現とは―『新耳袋―現代百物語』を対象に―」において「新耳袋」の構成、表現を中心に研究が行われている。

一方で、前述した研究は各話の内容に関して、具体的に着手していないため、本発表では、「新耳袋」に収録される怪異の中でも、「耳囊」での先行研究事例がある「猫」と、「新耳袋」

の怪異譚蒐集の範囲である第二次世界大戦から現代において、特に発達した「自動車」を対象に、怪異の表現を比較する事を目的とした。

猫の怪異については、佐々木雅章『「耳囊」における猫—怪異譚の視点から—』が先行研究として挙げられるが、『耳囊』における猫は、巻二「猫の人に化けし事」に代表されるように人間を食い殺し成り変わる、猫又の概念を内包していたとされる。また、他の百物語と『耳囊』で異なる猫の表現は、（人に）憑く・夢に立つ猫の存在であり、狐狸の性質を受け継いだ際、『畏れ』の対象として憑く・夢に立つ神の性質が猫に附されたものである点である。

対して、『新耳袋』の猫の怪異は、①見えないものを見る②人語を話すに集約され、『耳囊』を始めとした近世の「人を害する猫」像の変化が見受けられる。掲載話数に大差は見受けられないが、内容の方向は大きく転換している事から、近世時の飼い猫であっても人を害する生き物という認識が変化したと考察出来る。近年、日本におけるペット数について猫が犬を上回った事とも無関係では無いと仮定される。この事例は、人との物理的・心理的距離感と怪異化の関係について、考察を進めて行きたい課題である。

一方、『新耳袋』には、『耳囊』時代には存在しなかった「自動車」に関わる怪異が非常に多く収録されている。収録話数としては、第一夜一二話、第二夜四話、第三夜六話、第四夜三話、第五夜五話内二話タクシー、第六夜四話、第七夜一〇話、第八夜四話、第九夜五話内一話タクシー、第一〇夜七話である。

今回はその話の内容から、車内におきる怪異と車内から見る怪異に分類した。

前者は東日本大震災後にも語られたタクシーに乗る幽霊が複数確認される他、車内から付く手形や運転者の足を掴む腕等が見受けられた。主として人型の幽霊（的なもの）或いは人体の一部として表象されている点が興味深い。

後者の車内から見る怪異は、車内の事例より数が多く、車内に入って来ようとする幽霊や手といった直接害意が読み取れる事例、不自然な人影等、硝子越しに見て体験するものである。その対象は、車内の怪異同様に類するものが多いが、何度も追い越す或いは追い越される同じ車等、自動車の怪異ともいべきものの登場が見られるのである。

乗り物に関わる怪異は、様々存在するが（『新耳袋』においても、電車やバイクの事例が見られる）、運転者・同乗者共に、自家用車の事例が一際多いという結果であった。

この点から、自動車という一種個人的な空間と隔てられた外界の怪異の関係について、今後考察を進めて行く事とする。

修行大師像の創出——四国霊場の現地調査から——

浅川 泰宏

本発表は、今日、四国霊場や全国の真言宗寺院で見られる「修行大師像」が、近代以降の一〇〇年余りで急速に展開した弘法大師の新しいアイコンであるという発表者の仮説を、四国八十八ヶ所での現地調査から検討するものである。

修行大師像は、弘法大師の修行の旅姿を造形した立像であ

る。多くの場合、境内などのオープンな空間に建立され、ある程度の大きさを持つ。その意味では、「見せる」像であり、「同行二人」という四国遍路の重要な思想を流布するメディアでもある。一方、巡礼者が参拝する大師堂には、弘法大師の座像が収められている。高野山御影堂の秘仏を根本とする「真如親王様式」や類似する「八祖様式」「普通寺様式」などがあるが、本発表ではこれらを「宗祖大師像」と総称する。

宗祖大師像と修行大師像は、現代の弘法大師イメージの両翼を担うものである。だが、一三世紀の作例が残る宗祖大師像に対し、修行大師像の近世の作例は未見である。水原堯栄は大正期に修行大師像を建立する風潮があったことを記す（水原一九二五）が、修行大師像に関する研究はほとんどなく、詳細は不明である。そこで筆者は、修行大師像は近代に創出されたという仮説を建て、四国八十八カ所の現地調査からこれを検証した。

調査の結果、全部で九〇例の修行大師像が確認できた。修行大師像がある札所は全体の七割を超える。最も古いのは、二番極楽寺にある一九一一年の像である。近世に遡る作例は発見できず、筆者の仮説は支持されたことになる。

建立年代については、弘法大師の御遠忌一一五〇年の前後になる一九八〇年代の建立例が多いこと、一九四〇年代の前後に約二〇年間の建立事例が見られない空白期があることなどが明らかになった。

所持品などの造形上の特徴については、修行大師像には、①頭に菅笠、②右手に錫杖、③左手に鉢、④左手首に数珠、⑤胸

に頭陀袋、⑥衣の裾は短く、⑦手甲・⑧脚絆・⑨草鞋を着用し、⑩（時に）背中にごぎを背負う、という一〇項目の特徴があることを明らかにした。これらは全て大正期までに出現しているが、全てを備える「完全形」は僅かに三例で、ほとんどの像には省略や変形がある。その一方、ほとんどの像が六項目以上の特徴を有するなど、修行大師像は一定の枠組みに収束するイメージでもある。これらのことから、修行大師像は「根本」や「オリジナル」が存在し、これを模写するかたちで展開したとは考えにくく、むしろ修行大師像の「完全形」は集合的表象であり、これを核なるイメージとして緩やかに共有しつつ、それぞれの解釈や造形上の工夫から多様な修行大師像が産み出されてきたと考えられることを示した。さらに近年の作例では、野宿を象徴する「ごぎ」や、托鉢を象徴する「鉢」が省略される傾向が見られるなど、修行大師像のイメージ自体の変化についても指摘した。

本調査の結果は、修行大師像が近代に産み出されたという仮説を支持するものであった。ただし、修行大師を描いた近世期の刷り物が存在することや、四国以外の地域で、四国霊場の最古の作例と同時期のものがあるなど、仮説を修正する可能性も指摘した。これらを踏まえて、「弘法大師の修行姿は今日のものに近いイメージが近世以前から存在したが、それを立体化し、さらに屋外に建立するという発想は近代に登場し、その後、修行大師像は急速に展開した」と現時点では結論づけられることを報告した。

武州御嶽山と山麓住民

——宿坊運営における女性従業員に注目して——

高田 彩

発表者はこれまで、従来の宗教集団の運営に関する研究ではカテゴリー化できない、宗教者でも信者でもないが宗教集団の運営に必要なアクターに関心を持ち、武州御嶽山（以下御嶽山）の宿坊運営と、そこで実際のサービス対応を行う御師家の女性家族、特に妻の役割に注目して研究を行ってきた。このような問題関心のもと、本発表では、宿坊運営の統括者である御師家の妻「おかみ」をサポートする形で宿坊に対し労働力を提供する「アルバイト」に注目し、御嶽山の宿坊運営において、①労働力を提供していた女性たちの現在の労働実態と、山内での位置付けがどのように変化しているのか、②加えて、宿坊とそこで労働力を提供する女性はどうのような相互関係を持ち、時代によってどのように変化しているのか検討した。

まず、御嶽山の宿坊運営には三つの画期があった。それは、①宿坊の民宿、旅館化、②鉄道整備によるハイカーの増大、③林間学校の誘致である。特に、昭和四〇年代にピークを迎える林間学校の利用が御嶽山に大きな影響を与えていることから、昭和二〇～四〇年代と、昭和四〇～平成二〇年代の二つに時代を区切って、宿坊で働く女性たちの特徴を明らかにした。その上で、①属性と役割、②仕事内容、③象徴的な語りの三つに注目して分析を行った。その結果、昭和二〇～四〇年代に働いてきた女性は、①「お手伝いさん」と呼ばれており、②十代後半から二〇代後半の山麓地域の農家の出身で、③主に配膳な

どの勝手仕事を担当していたことを明らかにした。この時代における御嶽山は、「お手伝いさん」ととって、習い事をしたり、外出先や旅行先などで、普段の生活では接することのない文化と接触できたりする場であった。つまり御嶽山は、山麓住民にとって技能や教養を身につける場として機能していたことが析出された。

また、昭和四〇～平成二〇年代に働いてきた女性は、①「アルバイト」と呼ばれており、②親戚、知人、友人の紹介で高校生の頃からアルバイトをはじめめる場合が多く、③調理の下ごしらえ、配膳、掃除、接客を担当し、宿泊客が十五人以上いる場合に必要とされることが明らかになった。あわせて、御嶽山の宿坊において先代から代々付き合っている講社は、その場かぎりの一般客とは違う特別な存在のため、全く知らない人をアルバイトとして雇わないという特徴も指摘した。そして、これまでの論点を整理し、以下の結論を導き出した。

全国的な傾向として、高度経済成長にともない都市の商業人で人手不足が生じ、女工、店員、事務員などの求職が増加した。御嶽山が存する青梅市においても、昭和三七年から平成二〇年までの間に、工場数が一・二倍、従業員数が一・五倍、出荷額が四六倍に増加している。このことから、山麓地域の産業構造の変化によって御嶽山よりも魅力的な就労の場や機会が増加したことで、「お手伝いさん」として働いていた山麓地域の女性たちは御嶽山で就労する必要がなくなると推察できる。

現在、宿坊でアルバイトをはじめめる女性たちは、御師家とつながりを有する高校生である場合が多い。御嶽山は山麓住民に

とって、高校に通いながら友人と一緒に社会勉強をしたり、小遣いを稼いだりする場に変化している。また、昭和四〇年代以降、宿坊アルバイトの経験を有する女性が御嶽山に婚入する事例がみられることから、昭和四〇年代を境に「アルバイト」の意味付けが変化していることが確認できる。以上のことから、多様化する業務に対応可能な人材として、アルバイト経験を有する山麓地域の女性が御嶽山に婚入し、山内に組み込まれていくルートが存在することが明らかになった。

タカラガイの価値と流通——『海上の道』を手がかりに——

佐藤 亜美

タカラガイは、古くは縄文時代の遺跡からも多数出土する南海産巻貝の仲間であり、日本においてはそれらは安産の御守として知られている。タカラガイの利用は古くから世界的に広がっており、死者あるいは生者のための装飾、儀礼、呪（まじな）いに使われ、また、中国などでは貨幣として流通したことが分かっている。

タカラガイの利用の広がりからは、そこに何らかの意味が込められていたと考えられ、柳田國男は、その著作の中で、人類が日本列島にやって来た動機を「寶貝の魅力のため」とした。では、人々をそれほどまでに引き付けた「寶貝の魅力」とは何だったのか。『海上の道』を手がかりに柳田のタカラガイ観について改めて探った。

著作の中で柳田は、タカラガイを巡る観念が元々は「人を助ける力」であったのに、それが現在までの間に変遷した可能性

を示した。しかしながら、変遷前の「人を助ける力」がどのようなものだったのかについては触れていない。その力について柳田がどう考えていたのかを知るために、文学に関連する柳田の他の著作や、彼が参考とした文献についても併せて検討した。柳田の仕事は多岐にわたるが、考え方や論理の展開には共通性が見られるからである。そうしたところ、柳田は文芸の起源は神話にあり、現代に伝わる神話の残存や痕跡を辿っていくことで神話が復元できると考えていることが分かった。柳田は文芸のありようの変化を信仰の変化という側面から捉え、人々の信仰の変化があったからこそ文芸もそれに応じて変化したと述べている。そして神話から文芸への変化は、神話を基礎づけていた初期の信仰から見ると「零落の迹」であると位置づけた。

信仰の改訂↓零落という論理の展開は、『海上の道』における「タカラガイ信仰が俗信に変化」という過程とも共通する。安産守りとして知られるタカラガイの観念であるが、観念の変遷にも神話の変遷と同様にその裏側には信仰の変化があったと柳田は考えていた。柳田が参考にしてきた文献に目を通すと、タカラガイの働きは、単に安産に限定されるものではないとされている。

また、柳田のタカラガイに関する論文には、それぞれ祭祀にかかわる女性が必ず登場する点から、タカラガイの「零落」以前の力として、孕育、産む、といった女性の霊的なパワーと共通する力を想定していた可能性がある。柳田は変遷前のタカラガイの価値についてはつきりと書かなかったが、その理由として、柳田民俗学では男女にかかわる性的なものを取り上げない

こと、考古資料を解釈する決定的な方法が無かったことが挙げられる。そういつた部分にもう一步踏み込んで解釈し、また、発掘調査の進行により現在も各地で発見される多くのタカラガイ関連遺物について新たな解釈法を採用することで、柳田が到達し得なかったタカラガイ信仰の本来の姿を見ることが可能となるのではないか。

日本列島においてタカラガイは、時間的には縄文時代草創期から、空間的には北海道の礼文島まで流通していた。タカラガイの流通から分かることは、いつの時代もタカラガイというある特定の自然物が、人間によって選択され、長い距離を運搬され、時に加工され、模倣されるといふ行為と、そこから垣間見える人々の心と精神の営みである。

それらは信仰の形を変えながら今も静かに日本列島に息づいているが、それはどう復元できるのか。柳田が目指していた本来の形にはどう辿り着いたら良いのか。そもそもそれは可能なのか。柳田の思想を再吟味するため、また、人類の信仰の根源に迫るために、非文字資料をどのように解釈するのか。各分野の研究が進展した今、まだまだ出来ることは多いと考える。

柳田國男の戦時下における祭祀論と戦争協力

由谷 裕哉

本発表は、発表者が近年取り組んでいる柳田國男の神社祭祀論・神道論に関する検討の一環である。発表者は先に『神道と民俗学』（一九四三年）の神社祭祀論を検討したが（由谷「柳田國男『神道と民俗学』における神社祭祀論の再検討」、『民俗

学論叢』三三、二〇一八年）、戦時体制に配慮したような文言（「今度の大戦役は稀有の機会」「国の共同の大敵を克服」など）が複数見られることに関心を持った。本発表はこのような戦時下における柳田の戦時体制との関わり（含・戦争協力）が、この時代における彼の祭祀論とどう照応していたのか、を考究する。そうした柳田の戦争協力的な文言は、彼の一種パターナリズム的な女性観が表出する「日本の母性」（一九四二年）や「特攻精神をはぐくむ者」（一九四五年）に、いわゆる軍国の母を賛美する言説として見られる。

とはいえ戦争協力の姿勢や行動は、柳田本人よりむしろ『民間伝承』誌にヨリ明確に見られる。本発表では、①大政翼賛会の要請による食習調査（一九四一年八月より）、②大藤時彦・倉田一郎・橋浦泰雄らによる、同誌巻頭言の言説（一九四二年五月に始まる同誌第八巻以降）、③柳田國男先生古希記念会による「国際共同研究課題の提案」（一九四四年一月記録、同誌第一〇巻第一号より第六号まで）、の三者をあげた。とくに③は、いわゆる「一国民俗学」とは異なる志向を民間伝承の会が一時期有していた点で注目される。もちろん、これらに関して柳田は表に出していない。

対して柳田個人の戦争への協力姿勢と祭祀論との関係が比較的分かりやすい例として、本発表では柳田が一九四三年七月九日に長野県東筑摩郡教育会で行った講演を検討した。同講演は、柳田が同教育会に氏神信仰の調査を要請する為に行われ、各村から一名ずつ教員が聴講したものとされる。同時代には、柳田が講演手控えの一部を自ら纏めた「氏神様と教育者」

〔『民間伝承』一〇一、一九四四年一月、定本二九に再録〕として知られていたが、聴講者らが謄写版にした講演筆記を近年、『柳田國男全集』三二巻が初めて翻刻した。そのタイトルは「氏神調査に関する柳田國男先生講演の概要」で、五つの項目に分かたれている。重要なのは最初の三項目と考えられるので、以下に概観する。

「農村氏神信仰の状態はどうなつてゐるか」では、大東亜戦争下で信仰が戦争に不可欠のものであるとし、こうした現状で氏神信仰をどう昂揚すべきか、と問いかけ、この信仰が生きている限り、「日本には軍神に続いていくらでも喜んで死んで行く人が出て来る」とする。「氏神氏子の概念はどうなつてゐるか」では、敬神政策の為に信仰は衰えているのではないかとし、その対象たる氏神に対する信仰を調べて欲しい、とする。また元の意味が氏神の子であつた氏子概念も、変化しているとする。続いて氏子に関連する「頭屋制度は残つてゐるか」で、「頭屋制度の残つてゐる所は神信心が強い」、「人心を帰一する力をうむものはこの頭屋制度の復活であると思ふ」などと述べる。

小括として、柳田の「新国学談」三部作は敗戦後の柳田の新天地と解釈されがちであつたが、その中で「氏神と氏子」（一九四七年）に収録された、いずれも戦時下の講演に基づく「祭と司祭者」および「敬神と祈願」と、上記講演「概要」との比較対照を試みた。祭祀組織を主に論じた「祭と司祭者」には頭屋制度を祭あるいは神道を支える原型的な組織と見る視点が、祭神の位置づけおよび信仰論を主題とした「敬神と祈願」には

信仰の対象を氏神と設定する志向が、各々見られる。つまり、これらは柳田が戦時下において戦時体制との関わりの中で氏神・氏子について試行錯誤した見解と、連続しているのではない。

陸前高田市における震災遺構の意義

—— 仏教者の観点を手掛かりに ——

金沢 豊

津波災害の記憶の保存と継承の必要性は論を俟たない。教訓と死者を「忘れない」目的の為に、記憶想起の手がかりとなるハード面（震災遺構、慰霊碑などのモニュメント）の重要性を確認しつつ、ソフト面（建立物の場所提供や意味付け）にこそ宗教者の役割があると筆者は考えてきた。震災遺構は自治体の復興施策と結びつき管理の面がトピックになりやすい。しかし、それぞれの遺構で人々は祈りを捧げ、死者との交流の縁になつてゐる以上、宗教的観点も必要だろう。そこで、東日本大震災からの復興途上にある岩手県陸前高田市の仏教者が関与する取組みを手掛かりに、震災遺構のあり方を問い直したい。

陸前高田市米崎町の普門寺（曹洞宗）では、五百羅漢像の製作を二〇一三年から毎年推進してきた。五百羅漢だからといって初めから五〇〇体整えることが目的ではなく、石仏の製作は招聘した専門家が指導にあたり、市民一人ひとりが亡き人思いを馳せながら新たなモニュメントを作つた。そこで重要なのは思いを引き受けて法要を執行する仏教者の存在である。普門寺で実施されている理由は、震災後、市内の身元不明者のご遺

骨を引いて続けている点にあり、開かれた寺院としての共通理解が街の内外に広く認識されているからと考えられる。また、同市内小友町には地元住民の要望に応える形で、震災以前にはなかった「小友地藏」が建立された。平泉町中尊寺（天台宗）の僧侶が片道一時間半をかけて定期的に来訪し法要の導師を勤め続け、地域の人々の安寧を保っている。陸前高田市を含む気仙二市一町に広く点在し、津波によっていくつも祠堂が流出してしまった気仙三十三観音霊場も再興した。外部の支援者と地元住職との連携によって津波以前よりも活発に巡礼が実施されている。このような地元寺院と来援者との協働によって、震災以前の地域と仏教者との関係には変化がもたらされている。また、死者を追悼する方法の一つとして同市内広田町で個人のアイデアによって始められた「漂流ポスト」のあり方も見過ごせない。亡き人へのメッセージの宛先として二〇一四年ガーデンカフェに設置された郵便を受けるポストの呼び名である。これまでに四回、同町内の慈恩寺（臨済宗妙心寺派）で全国から寄せられた手紙に対する供養の儀式が執り行われており、簡単には表出できない思いの依り所となっている。新たなモニユメントの製作や、流出した聖なる場の復興、亡き人への思いを綴った手紙の供養を通して遺族は、記憶を遡り未来に向けて死者と新たな関係を結び直しているとも言える。島蘭進氏が「慰霊と追悼のエージェント」として宗教者による復興支援活動を総括したように、儀式の執行は宗教者の役割の一つである（島蘭進「宗教者と研究者の新たな連携―東日本大震災支援活動が拓いた新たな地平」『宗教者災害支援ハンドブック』春秋社、二〇

一六年）。儀式、祭儀が遺族にとって時間を超え記憶を呼び起こす働きがあることに注意を払いつつ、その理解の上で、悲嘆に向き合い、日常は隠さざるを得ない様々な思いを抱き起こす装置として震災遺構に役割が与えられるのではないだろうか。そして、それは陸前高田市に五箇所ある行政が指定した震災遺構（気仙中学校、下宿定住促進住宅、陸前高田ユースホステル、奇跡の一本松、道の駅タビック）に限らない。なぜなら遺族には一人ひとりに弔う場所、悼む時間が存在するからである。毎年、地震発生時刻の三月十一日十四時四十六分のサイレンに対して、皆で黙禱することに違和感を覚える人々も一定数存在する。津波が来襲した時刻とは異なるからだ。おそらく、名も無き震災遺構にも役割があり、個別の記憶を一つの場所に集約する／される必要はない。このように、慰霊や追悼の念を呼び起こす場所が整備されると共に、個別化が進むことも津波災害復興過程の特徴と言えないだろうか。

災害後の集落の変化と祭礼文化の包摂性

黒崎 浩行

津波によって東北地方太平洋沿岸に甚大な被害をもたらした東日本大震災の発生から八年半が経った。

この間、被災した地域のコミュニティ再生において祭礼・民俗芸能の果たす役割についての研究が、その祭礼・民俗芸能に対する支援を伴いながら進められてきた。

宮城県気仙沼市本吉町小泉地区に鎮座する小泉八幡神社では、毎年秋の例祭と奉納行事を継続してきたが、二〇一七年に

重要な変化があった。それは、小泉地区（町区）の防災集団移転と、地域住民の自治・交流組織である振興会の再編に伴って、宮司と総代、地域住民自治組織による話し合いの結果、神輿渡御のルートが変更され、より広域化したことである。この変化の意義を包摂性という観点から考察したい。

D・アルドリッチは災害復興におけるソーシヤル・キャピタルの影響の二面性を指摘する。強固な結束型のソーシヤル・キャピタルは地域住民の相互扶助を促進する一方で、「既存の排他的な体勢を強めて、市域全体ではなく特定の地域だけが恩恵を受けるようなプログラムを正当化し、社会の辺縁の人々を苦しめることになる」（石田祐・藤澤田和訳『災害復興におけるソーシヤル・キャピタルの役割とは何か』ミネルヴァ書房、二〇一五年、二頁）と言う。祭祀の変化が、地域コミュニティの周辺や境界におかれた人々を排除するのではなく包摂する結果をもたらしっているとすれば、それは地域に住む個人の生を豊かにし、コミュニティの持続可能性に貢献するものと言えるだろう。そのことを検討する。

またそのさい、祭祀に関与する人々の多様性（運営組織の構成員、神輿の担ぎ手などの担い手、祭祀を見る人）にも注意を向ける。

震災以前、宮神輿は七つの振興会から五人ずつが担いでいた。神社境内から降り、町区の各家をまわり、宮司が神棚に向かいお祓いをしていた（『本吉町小泉 八幡神社の記録』小泉八幡神社、二〇一九年、三三頁）。また、奉納行事は神社境内の近くにあった小泉公民館の前で行われていた。

震災以後二〇一六年まで、宮神輿は振興会、「小泉地区の明日を考える会」メンバー、ボランティアが担いだ。正午には小泉幼稚園・小学校・中学校と二〇一五年に再建された小泉公民館がある高台に、宮神輿の担ぎ手と総代、幼稚園児、小学校児童、中学校生徒と保護者たちといった多様な担い手が集結し、子供神輿や鼓笛隊演奏、小泉浜大漁打ばやしといった奉納行事が披露された。また仮設住宅に住む人々および近隣住民も集まり、見る形ができていた。夕方には素人演芸会が行われた。

小泉町区の防災集団移転が進み、仮設住宅が解体された二〇一七年、宮司、総代、振興会長らの話し合いにより、宮神輿の渡御ルートが三つの地区（町区・在区・浜区）を結ぶものとなった。八幡神社は小泉地区全体の総鎮守であり、神輿がすべての地区を回るのがよいとされたためであった。幼稚園・小学校の児童が担う奉納行事は小泉小学校校庭・小泉公民館前駐車場にとどまったが、素人演芸会は小泉町区振興会館前に移された。さらに、二〇一八年からは宮神輿・獅子が特別養護老人ホームを回るようになり、多くの入所者に歓迎された。

また、二〇一八年、奉納行事に小泉町区振興会館前での奉納行事として下大籠南部神楽の奉納が三〇年ぶりに復活し、主に高齢女性の観客を得た。環境の変化の中で地域の多様な人々を担い手・見る人として包摂しようとする努力が観察できた。

今後は他地域の同様な事例との比較検討も行っていきたい。

災害に備える行政と宗教施設の連携——東京都の事例——

稲場 圭信

本発表は、災害時への備えに対して、宗教施設、宗教法人と行政が政教分離の解釈の相違を超えて連携している実態を、東京都宗教連盟と東京都の事例をもとに、その経緯を経過報告するものである。

東京都宗教連盟は、二〇一七年五月三〇日開催の理事会において、東京都および周辺地域で大規模災害の発生が想定されている実情を踏まえ、東京都下宗教法人による災害支援に関する体制を可及的速やかに整えるために、東京都との間における災害支援に関する協議の開始および推進の必要性を認識し、その旨を東京都に要望することを決議した。

二〇一七年九月二二日、東京都宗教連盟の小野貴嗣理事長（当時）、新倉典生理事らが都庁を訪問し、小野理事長が小池百合子知事に「災害支援に関する協議についての要望書」を手渡した。同連盟は都内約四〇〇〇カ所の寺や神社、教会といった宗教施設での災害時の帰宅困難者受け入れの方針と災害対策における都と同連盟の連携と情報共有のための連絡会の設置を申し入れた。その後、東京都と東京都宗教連盟は三回の準備会で協議を重ね、「東京都及び東京都宗教連盟の防災対策連絡会」の設置を決め、同年一二月二三日、都庁において「東京都及び東京都宗教連盟の防災対策連絡会」第一回幹事会を開催した。東京都においては首都直下地震発生時の迅速な避難体制の構築が急務の課題となっている。一方で、増加する訪日観光客への対応も必要である。この災害時と平常時の対応は宗教施設に

おいても大切な取り組みであると東京都宗教連盟は認識し、その取り組みのための現状調査、「東京都宗教施設における平時・災害時の受入体制調査」を、東京都宗教連盟が実施主体となり、東京都宗教連盟、大阪大学大学院人間科学研究科（稲場圭信教授、東京都宗教連盟防災顧問）、JT B総合研究所が共同で実施した（調査結果は以下を参照されたい。稲場圭信、河野まゆ子（二〇一九）「東京都宗教施設における災害時の受入体制調査」報告」『宗教と社会貢献』第9巻第1号、二〇一九年四月、四九一―六一頁）。

本調査で、耐震建築物がある宗教施設が三四・六%（四六一施設）、井戸水を有する施設が二〇・五%（二七三施設）あることがわかった。そして、区市町村の防災対策への協力意向については、四九%（六五一宗教施設）が積極的な協力意向を示している。

避難所の収容基準を一時避難三・三㎡当たり四人の東京都基準で換算すると、今回の回答では、三八六宗教施設で受け入れ可能な面積の合計が六一・五一八㎡なので、約七四、六〇〇人（一施設につき二〇〇人ほど）を収容可能である。一方で、行政組織と、防災に関する連携協定等を締結している施設は四・三%（五七施設）にとどまっている。区市町村から宗教施設に働きかけることで、協力施設を増やしていける可能性は大きい。行政と宗教施設のさらなる連携が求められる。

今回は回答していない宗教施設も多い。様々の条件を整えば実質的には、上記の受け入れは四ないしは五倍、三〇～四〇万人ほどの収容が可能となる。二〇一九年七月一九日に都庁で

開催された「東京都及び東京都宗教連盟の防災対策連絡会」にて、これらのデータが検討され、具体的な連携の協議に入った。

今後の課題としては、受け入れ可能な宗教施設と市区町村が災害時協定を進めて行くことに加えて、個々の宗教施設の耐震化や備蓄品の配備と災害を想定した計画・マニュアルの作成があげられる。災害時に、行政担当者が避難所に行けないと想定しての備え、すなわち避難者、自主防災組織等地域住民、ボランティアと連携しながら宗教施設の避難所運営をする、そのための日ごろからの関係づくりも必要である。

葬儀の簡素化と香典

——群馬県・栃木県における「新生活」の定着——

大場 あや

本研究は、群馬県・栃木県における戦後の新生活運動と「新生活」（香典を減額し、香典返しを辞退する慣習）の展開を明らかにするものである。

新生活運動は、昭和三〇年、鳩山内閣により提唱され、中央機関である新生活運動協会主導のもと全国的な広がりを見せた。「生活改善」を掲げた運動は、明治期以降、繰り返し推進されてきたが、なかでも冠婚葬祭は家計の負担になるとして、見直すべき重要な事項の一つとされた。しかし、香典返しの廃止を筆頭に、ツキアイの蓄積を打ち崩してしまう項目はほとんど浸透しなかった。報告者の調査によれば、山形県では「廃止」ではなく、衣装や葬具の共同購入・共同利用という方向に変化が起こったことが分かっている。では、なぜ群馬・栃木の

両県では香典に関する項目の改善が可能となったのか。地元の推進団体による機関誌や実践報告集、行政資料、新聞記事等から、群馬県を中心に検討する。

群馬県では、昭和二五年に群馬県新生活運動協議会が設置される。結婚の改善を中心に葬儀の改善事項が掲げられたが、資料上では、冠婚葬祭に関する実践報告はほとんど見られない。しかし、昭和五〇年度、県教育委員会委託事業計画により、「資源を大切にする運動」の一環として、「川やみぞをきれいにする運動」「自分のゴミに責任をもつ運動」とともに、「冠婚葬祭を考えなおす運動」の推進が決定された。資源を大切にする運動は、昭和四八年の石油危機を背景に、新生活運動協会が提唱したものである。政府も翌年、「省資源・省エネルギー推進本部」を設置している。こうした動きを受け、前橋市・高崎市・伊勢崎市をはじめ五八／七〇の市町村における新生活運動推進協議会は、「冠婚葬祭簡素化運動に関する要綱および申し合わせ事項」を公表し、「香典一〇〇〇円、お返し廃止」と「花輪等供物廃止」の二項目を徹底するよう各町内会に通達した。

高度経済成長期を経て全国的に運動は下火となり、昭和五七年、新生活運動協会は「あしたの日本を創る協会」へ改称する。冠婚葬祭の改善の取り組みが見られなくなる昭和五〇年代、本県ではオイルショックを契機に「資源を大切にする運動」の一環として、香典の減額とお返しの辞退に特化した「改善」運動が取り組まれたのである。

平成九年、運動が形骸化してきたため、改めて申し合わせ事項の徹底が図られた。「時代の流れから」香典額を二〇〇〇

三〇〇〇円とし、一〇〇〇〇円程度のお返しも見られるようになる。平成十三年には、活動の重点が移行してきたため、「住みよい群馬を創る協議会」へ改称しており、県としての活動に終止符を打った。栃木県ではこのような全県的な動きは見られなかったが、足利市では群馬県と同じく昭和五〇年より香典辞退運動に取り組み始めたことが分かっている。現在、行政として運動を推進するのは高崎市と足利市のみである。

以上のように、両県における新生活運動の展開過程を追ってみると、昭和五〇年、石油危機を背景に資源を大切にすることを活動の一環として、「新生活」が始められたことが明らかとなった。それまであまり積極的に取り組まれていなかった「葬儀の改善」を、具体的な二点（香典減額によるお返し辞退と供物廃止）に特化する形で、全県レベルにおいて展開した。県および各市町村協議会主導のもと、一挙に運動を開始したことで香典に關する改善が可能となったことが指摘できる。冠婚葬祭の簡素化について、従来のものを「廃止」型とすれば、山形県のような共同購入・共同利用の動きを「共有」型、そして群馬・栃木で見られた香典減額・お返し辞退の動きを「新生活」型と類型分けすることができる。

現代日本における脱／再「遺骨」化をめぐる動向の検討

土居 浩

本発表では、近年の日本における「遺骨」をめぐる動向を、葬墓制研究の立場から検討し、特に脱「遺骨」化および再「遺骨」化と呼びうる動向について検討する。日本において死体と

遺体・遺骨が区別されることは、すでに波平恵美子らの指摘があるが、それらの議論は基本的に、死体となった後どのように遺体・遺骨となり、死体と区別されることになるのか、そのベクトルでの議論が主であった。これとは異なり、本発表が注目するのは、すでに遺骨であるモノが遺骨として扱われなくなる動向（これを脱遺骨化と呼ぶ）と、遺体・遺骨としては扱われてこなかったモノが遺骨としての扱いを求められる動向（これを再遺骨化と呼ぶ）である。なお「遺体」ではなく「遺骨」化と表現したのは、現代日本では、遺体処理方法として火葬以外ほぼ皆無であり、「遺骨」の存在が前提とされる社会であることを、改めて確認するためでもある。

まず、脱遺骨化の動向は、たとえば報道番組「NHKクロージアアップ現代+」が、二〇一五年七月に取材を開始し、二〇一六年九月から二〇一八年四月にかけて計五回放送された「さまよう遺骨」シリーズが取り上げたような、現代の遺骨・墓問題に表出している。引き取りを拒否された遺骨が大量となり、対応に苦慮する自治体の対応については、小谷みどりや山田慎也が調査報告しているところである。また遺骨の最終処分方法としての新たな散骨ビジネスについては、従前から問題死されている、現代日本における散骨の脱法性も関連し、今後の動向が注目されるところである。

また、再遺骨化の動向は、戦争死者遺骨収集の問題もさることながら、本発表では人骨標本とされたアイヌ・琉球人骨を巡る運動について注目したい。松島泰勝「琉球 奪われた骨」あるいは松島泰勝・木村朗編『大学による盗骨』にその経緯と近

年の動向がまとめられているが、ごく最近でもたとえば二〇一九年八月一七日、札幌医科大と浦幌町立博物館から返還された遺骨入りの木箱が、浦幌アイヌ協会により再埋葬されたように、これもまた現在進行形の現象である。先住民の権利回復運動の一環としての遺骨問題であるが、一方で同時代の自然人類学・骨考古学者による人骨標本の重要性についての発言も視野に入れると、この構図自体が科学人類学的・科学技術社会論関心を寄せる問題となっている。

以上の動向を踏まえた上で、本発表ではごく小さな話題を手がかりにしたい。二〇一九年八月二三日の京都新聞に掲載された「現代墓事情」に関するコラムで、「骨壺の人名特定」を依頼された人骨研究者の体験談である。墓の整理を契機に、墓に納めるべき個人（骨壺）を弁別すべく、死亡年齢・骨格などの身体的特徴・火葬年月日・当時の火葬炉の性能等々の情報を組み合わせ、個人を判別した体験談であるが、そもそも骨壺が個人別にカロートへ安置されていた物理的条件であったからこそ可能な体験である。カロートへの遺骨（焼骨）の収め方については、骨壺のまま収められるとは限らず、たとえば晒布に遺骨を包み直して収める（晒布は将来的に分解されることが期待される）、あるいは穴から遺骨のみを注ぎ込む（内部では以前からの遺骨と混ざることが期待される）等々の差異がある。このような物理的条件の差異が、先祖観・靈魂観そして死後観にも多大な影響を与えることは、論を俟たないであろう。思えば細野雲外（一九三一）『不滅の墳墓』構想では、最終的にすべての遺骨を「納骨塔」へ合葬するが、雲外が先行事例として石川

県珠洲市大屋の共同納骨堂や、新潟県糸魚川市押上の百靈廟を参照した上での構想であった。私見では、この、遺骨が納骨される段階で合葬されるか否かは、感情レベルでの反発を引き起こす点において、葬儀における前火葬・後火葬の相違に匹敵すると思われる。

個人化する葬送と地方自治体の対応

山田 慎也

近年、引き取り手のない遺骨が増加し、各自自治体では対応に迫られている。多くは近親者のいない、もしくは何らかの事情で関係が絶えた人であり、経済的にも困窮し、死後の準備もできないために、最終的に行政が対応するケースが多い。

このような人々に対して、生前はある程度、医療や福祉制度などで対応が可能であるが、終末期や死後の葬送については、それぞれの意思があっても、それを伝え実践する人や手段がない場合も多く、その意思を実現することは困難である。

こうしたなか横須賀市では、身寄りのない経済的弱者が、終末期や死後の対応についての本人の意思を実現するための事業として、エンディングプラン・サポート事業が開始された。そこで本報告ではこの事業の調査を通して、個人化の進む現代社会における終末期、死後の対応を考察する。

この事業は、二〇一五年より開始され、登録数は二〇一九年五月現在、四十件でそのうち契約者が亡くなり契約が執行されたのは十一件である。この対象となる人は、一人暮らしで身寄りがなく経済的にも困窮した高齢者で、リビングウィルと緊急

連絡先、葬儀、火葬、納骨等の実施契約を行う制度である。

この事業は地元葬儀業者との協力関係が特徴的である。葬業者は葬儀の生前契約を行うだけでなく、リビングウィルの確認先にもなっている。これは確認先が市役所だけでは夜間休日に対応できないが、葬業者は二四時間対応であるため、いつでも対応できるからである。しかも、葬業者と市役所がそれぞれ定期的に契約者に連絡をとるなど、契約者の孤立防止にもなっている。

利用者の状況を見ると、生活保護受給者はむしろ少なく、受給には至らない貧困層の利用が多い。契約の動機としては、身寄りがなく亡くなっても引き取り手がないと想定される場合である。今回、契約を実施した十一人の故人のうち八人は、子どもや兄弟姉妹など二親等内の親族があり、一応系譜上は親族がいる人の方が多い。むしろさまざまな事情で関係が絶たれ、また兄弟などは自身も高齢で対応できず、甥姪がいてもそこまで引きつがれていないのである。

この事業により故人の意思が積極的に生かされている場合が多い。ある女性は、夫が亡くなってまもなく契約している。もしこの契約がない場合、女性自身は引き取り手のない死者として市の無縁納骨堂に納められるが、夫の遺骨は市が引き取ることはできず、その対応に苦慮することとなる。しかしこの契約により、女性の遺骨は夫と同じ納骨堂に納められ、現在夫と並んで骨瓶が安置されている。

一方、一旦契約を結んだものの、契約を解約した人もいる。解約した男性は、事業に失敗し妻や子どもとともに郷里を出て

困窮していた。妻は亡くなり民間霊園に墓を設けた。長男とは次第に疎遠となり、死後の対応を期待できないと一旦契約に至った。この契約の際、長男等にも確認の連絡がいき、長男も契約を了承していた。男性がよいよ死の床につき、男性の妹に危ない旨連絡がいき、その妹から長男に伝わった。長男は見舞いを繰り返すうちに、しだいに感情的なわだかまりもとれ、葬儀は長男が行い妻の墓に納骨することとなった。この契約解除は制度的な欠陥ではなく、親族との関係改善や死の準備が進んだ点で、結果的には解約であるが制度の趣旨を全うした事例と思われる。

現在、単身の高齢者が増える中で、身寄りのない経済的な弱者の終末期と葬送をささえる仕組みが必要とされ、生前と死後をつなぐ視点が求められていることがわかる。

臨終における身体接触性

——Tot, Androidは善知識になれるか——

神居 文彰

日本における臨終行儀の動作性において、臨終者と善知識による身体接触関係が様々な形で確認される。

法然『百四十五箇条問答』の「わかれうの。臨終の物の具。」からは、人の死の瞬間における特別な準備が平生から連続していることがわかり、良忠『看病用心鈔』の「もししかるへみところなくして」や道範『臨終用心事』「若多日纏^二病患、不能^一上常行法」などでは、どのような場所においても信心によって臨終の特別な場所（ユニークベニュー）となることがわかる。

これらは源信『往生要集』巻中末「臨終行儀」を理論的骨格として広範することとなるが、『看病用心鈔』「おほかた 人のまことの最後断息のきさみを 見おはる事ハ きはめて大事にて候」に分明なように、ここでは独りで臨終を迎えさせないという他者（看死者）・善知識の介在を意味する。それは、『孝養集』「万事をさし置きて知識は病人をいたわり」、「千代見草」「志のある人にかんびようを頼みて」、「房中清矩」「看病五徳」など信心の別を問わない。

それは臨終時の設えを含む空間設定とは別に、実体として認識することによる五色糸把持や唇に水を潤すことのほか、『引導作法』二巻鈔「以散杖入水器付水入病人口也」という散杖で唇に土砂加持すること、妙瑞「浄土宗伝燈提耳籤」附伝二十八ヶ条第一七「臨終之時行者無性知識勸不受暗罔亡然時知行者掌開掌内南字言」に示される臨終者の掌に種子を書き入れることなど多岐に展開するほか、『看病用心鈔』「病者にさはりゆるかす事ハ ゆめくあるましく候」、隆円「吉水瀉瓶訣」「慎んで、口を病者の耳等に近づけ令むること莫れ」など善知識による身体への禁忌も配慮される。

善知識の条件は、『二十五三昧起請八箇条』「唯為菩提真善知識而契」、「聖光房に示される御詞」「一向専修之人可レ用善知識」、「他阿上人法誦」巻第四「臨終の本尊善知識の事は平生かくのごとく。浄土のみち名号の不思議をおしへ奉るこそ善知識とはまうし候へ」に示されるように同心ということが必要となる。すなわち、信心によるネットワークやジル・ドゥルーズのいうリズムに開放され得る概念である。

現在、マインダー（高台寺）をはじめアンドロイドによる法話の試みや具体的な悩みへのAIによる回答、実際の介護ロボット、IoTを活用したネットワーク講話などが試みられるが、前述をもとに以下その可能性と問題点を述べたい。

臨終の本尊は、源信『往生要集』巻中末「種々勸進或可レ令見端嚴仏像」として善知識の勸進と、そこにPresence・存在するだけで意味をもつものでもある。アンドロイドは動作と対話（言語性）が重要な要素となるが、仏像として開眼されるだけでなく「沈黙」というそこに居る存在としての意味が重要となるのであり、単なるデバイスではないものとして理解される。それは、対話までの過程も価値として受容され、看取者としてのトレーニングや宗教的「行」実践、神秘体験に裏打ちされる同信の自証である。一例として「手次」というタッチングによる伝授や許可、印信も臨終時では重要となる。これらは、AIブラックボックスの問題以前に、教義の相違、例えば異なる宗義で設定された複数のマインダーによる対話で顕現するフィルターバブルや宗教観相違の当為も課題となる。

ネットワークを臨終対応の要素としてあげたが、信教の自由という不可侵の大原則に備わる「信教の匿名性」確保の問題も無視できない。人間性や情緒開発までのネット接続と宗教的心情誕生とその熟成の非開示、アンドロイドの独律性が必要である。そこには講話説示聴聞を起因とする自傷行為ほかに対する法的問題も課題として残る。

現代における葬儀の変容に関する認知宗教学的な分析の試み

井上 順孝

一九九〇年代あたりから、日本社会における葬送儀礼に大きな変容が生じた。散骨・自然葬、家族葬、自由葬、一日葬、樹木葬、直葬などといった言葉の広まりは、それを示している。変容の具体例や、変容と関係していると考えられる社会変化の分析も数多くなされている。そこでは都市化、過疎化、核家族化、少子高齢化、私化／個人化といった要因が指摘されている。檀家制度の弱まり、僧侶の葬儀に対する姿勢についても言及されている。二一世紀になって、フェーネラルビジネスでは新しいテクノロジーを採り入れる傾向が強まり、バーチャル祭壇なども出現している。人々の葬儀に関する意識の変化を示すデータもある。一九九〇年に総理府が行なった「墓地に関する世論調査」と一九九七年に厚生科学特別研究事業によって行われた「墓地に関する意識調査」の二つを比較すると、この数年の間に散骨・自然増を認める割合は増加していることが分かる。

ところが「宗教と社会」学会と國學院大學日本文化研究所が合同で行った学生宗教意識調査（一九九五年～二〇一五年）の結果は、少し興味深い点がある。親が散骨・自然葬を希望した場合は受け入れると回答した割合は一貫してほぼ八割であるが、自分の葬法として答えてもらうと、散骨・自然葬を望む割合は当初三割程度であったが、二一世紀には減少傾向になった。お盆に墓参りに行く割合も宗教的な葬法を望む割合も微増傾向にある。

葬儀の変容は急激であり、それは世界的規模である。中国や韓国でも樹木葬は増えており、また土葬が主流であった米国では火葬が急激に増えている。その一方で、葬儀の背後にある観念、すなわち死後の存続や輪廻転生といった宗教的シナリオは、現代社会でも弱まっていない。宗教的シナリオが現代社会でもなぜ強い影響を保っているのかについては、昨今では宗教研究よりもむしろ認知系の諸学間で注目すべき見解が出されている。

葬儀の変容が生じた一九九〇年代は、各種のテクノロジーの発展を基盤としながら、脳神経科学、進化心理学、進化生物学などにおける新しい展開が際立ってきた時期でもある。そこでは従来とは少し異なった視点からの宗教についての言及、分析がなされてきている。宗教がなぜあるか、神の概念はどうして生まれたか、科学よりも影響力をもつのはなぜか、そうした根本的な問いかけが次々になされている。欧米では認知宗教学という分野が形成され、二〇〇六年に国際認知宗教学会が設立された。脳神経科学および認知系の諸研究はきわめて学際的に研究が進んでおり、その動向を日本の宗教研究も踏まえておく必要がある。また宗教研究がどのような角度から議論に参加できるかも検討すべきである。これは宗教研究のテーマごとに、少しずつ参照すべき理論等が異なってくると考えられる。

葬送儀礼、死や死後の世界についての観念などは、宗教研究においてもっとも中心的な課題となってきた一つである。こうしたテーマを扱うときにはどのような研究がとくに重要になってくるであろうか。ここでは外すことができない三つの視点を

指摘する。すなわち、遺伝子と文化的継承の相互作用に関わる研究、記憶についてのセルアセンブリ理論に基づく研究、そしてプロジェクトン科学である。いずれにおいても、人間の宗教的思考や行動において、生物としての側面、すなわち存続のために無意識に追求されていること、しばしば知性や理性と呼ばれるものより遺伝的要因の影響が強く働くことが注目されている。プロジェクトン科学では、投射、異投射、虚投射といった概念を提起している。

葬儀において宗教的シナリオが求められる理由を考えていく上では、こうした新しい理論を参照するとともに、これまで宗教社会学、宗教学、宗教人類学、宗教民俗学等において蓄積されている具体的事例を、新しい視点からとらえ直していく試みが重要になる。

第十二部会

ペンテコスタリズムと伝統宗教

野口 生也

本稿では、ペンテコスタリズムと伝統宗教のかわりについての研究を概観し、それらの課題点を明らかにしつつ将来的な研究の方向性を提示したい。ペンテコスタリズムとは、二十世紀初頭から世界中で急成長している聖霊主義的なキリスト教運動の総称である。その中には、欧米を中心に進展したペンテコステ・カリスマ運動および非西欧圏における伝統宗教に影響されたキリスト教諸運動が含まれる。また、伝統宗教とは、新宗教や外来宗教に対して近代化以前から信仰されている宗教である。それは、それぞれの地域文化に深く根差しているため明確な宗教と認識されず、霊的世界観として説明されることが多い。

ペンテコスタリズムの研究は、本格的には一九七〇年代に始まり、一九九〇年代に最盛期を迎えた。二〇〇〇年以降、それまでの世界各地のペンテコスタリズムについての研究論文を精査し、グローバル・ペンテコスタリズムとしての大局的な研究が、歴史学・心理学・社会学・人類学といった各分野において試みられた。しかし、言及される地域は、欧米以外では、ラテンアメリカとアフリカが多く、その他の地域については限定的であると言わざるを得ない。ペンテコスタリズムと伝統宗教のかわりについての研究は、ある程度の蓄積があるが、アフリカを調査地とする人類学者による議論が中心である。それらの

研究で指摘された伝統宗教と現地キリスト教の連続性や回心体験における断絶性は、アフリカ以外の地域におけるペンテコスタリズムと伝統宗教のかわりについての議論を活性化させたという意味において重要である。それらを批判的に継承した議論として、連続性・断絶性といった二項対立にとられない視座、「ペンテコスタリズム」「伝統宗教」といった学問的概念の再検討、個々の文脈におけるペンテコスタリズムの独自性への注目などが挙げられる。

また、比較的最近の研究であるが、アフリカにおけるイスラムとペンテコスタリズムの相互作用についての一連の研究は、ペンテコスタリズムと伝統宗教のかわりの研究にとって示唆に富む議論が多い。特に、宗教自体や信者だけを研究対象にするのではなく、お互いの影響が顕著にあらわれるマスメディアや商業といった周辺領域にも注目すべきであるという指摘は重要である。

都市の異人像

—— ケニア、リコーニの悪魔崇拜言説の検討に向けて ——

岡本 圭史

一九五〇年代から六〇年代に興隆したアフリカ妖術研究は、九〇年代以降に再び多くの成果を挙げた。この時期の妖術研究が行ったのは、妖術言説を、経済的苦境に直面した人々によるモタニテイへの積義や抵抗と捉えることであった。ここに見出される「人々がAについて語る時、そこでは実際にはBが語られる」といった話法を、解釈主義と呼ぶことができるだろう

（cf. 浜本満二〇〇七「妖術と近代」阿部・小田・近藤編『呪術化するモダンニティ』所収。Argyrou 2002 *Anthropology and the Will to Meaning*）。この解釈主義は、妖術研究のみならず、宗教学人類学に広く見出されるものでもある。

ケニア海岸地方に、ドウルマと呼ばれる人々が住んでいる。ドウルマ社会では、妖術使いや憑依霊に人々が強い関心を向ける。それに加えて、近年では悪魔崇拝者と呼ばれる人々が話題となる（浜本満二〇一四『信念の呪縛』岡本圭史 近刊『せめぎ合う霊力』）。悪魔崇拝者の人物像の備える特徴として、以下の諸点がある。まず、悪魔崇拝者は妖術使いの異形である。両者は、共に肉親の供犠等を通じて富を獲得するとされる。次に、悪魔崇拝者は教会の活動を妨げる神の敵でもある。キリスト教徒の振りをした悪魔崇拝者が教会に潜入すると、信徒達は語る。悪魔崇拝者はまた、外国人や大型企業、著名人といった存在とも重なり合う。財産の保持者と目される人々が、近年では妖術使いのみならず悪魔崇拝者としてしばしば同一視される。更に、悪意ある人々としての悪魔崇拝者は、実在するテロリストとも結びつく。

富者の像や悪意ある人物像と重なり合う悪魔崇拝言説を、解釈主義の立場から捉えることは容易である。経済格差が問題となる状況への釈義や象徴として悪魔崇拝言説を位置づけること自体は、決して不自然ではない。その一方で、この方法を排した地点から妖術研究の今日的課題を探ることに、一定の方法論的な意義を見出すこともできるだろう。この問題の検討は恐らく、宗教学人類学の方法の精緻化のみならず、その対象の拡大と

いう課題へと通じている。ここでは、妖術研究から政治人類学への接続について考えてみたい。

ここで注目されるのが、悪魔崇拝言説が人々の実践を方向付ける観念群として、イデオロギー的な性質を持つという点である。アフリカの政治人類学を構想した人類学者達は、時に妖術研究の担い手にもなった。例えば、ポストアバルトヘイト期の民主主義を論じたアッシュフォースは、ヨハネスブルグの妖術についての民族誌を公刊してやる（Ashforth 2005 *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*）。この種の議論は、妖術言説興隆の背景に、国民国家やグローバル化した経済的状况を置いた。この図式を反転させる時、イデオロギーとしての悪魔崇拝言説を、国家論——それは恐らく、アフリカ現代国家論に限られるものではない——の素材と位置付けることが可能となる。

一九九〇年代のケニアでは、教育機関等に侵入した悪魔崇拝者のもたらす脅威が、当時のモイ大統領によって指摘された。その後、悪魔崇拝者の脅威をめぐる報告書が提出され、マスメディアもこの問題を扱った（Gifford 2009 *Christianity, Politics and Public Life in Kenya*）。悪魔崇拝者が国家の仮想敵とされる一方で、ある意味では妖術言説の異型でもある悪魔崇拝言説は、人々の生活世界の中で自己複製を繰り返したように見える。こうした状況を基に提示し得るのは、悪魔崇拝言説が現実の権力と持ちうる関係をめぐる問いである。人々の語りの中で、政治家が悪魔崇拝者と結びつくことは確かである。しかし、それは抵抗を想像力の世界へと回収する道筋をも用意する

であろう。悪魔崇拝言説の背後には、実在する権力の大衆の想像力による補強という構図を読み取りうるように思われる。

精霊と共に住まう

——ラオス少数民族カタンの人びとの精霊信仰——

徳安 祐子

家屋と人との相互関係について、インゴルドが提唱した「居住パースペクティブ」という視点から、調査を行なったラオス少数民族カタンのN村の人びとの住まいについて検討する。

「居住パースペクティブ」とは、「空間の意味や形態が、周囲の環境と絶えざる相互作用をおこないつながりながら人が住まう只中で生成されるものと捉える視点」である（左地（野呂）亮子「空間をつくりあげる身体」〔『文化人類学』七八巻二号、二〇一三年、一七九頁。T. Ingold, *The Perception of the Environment* (Routledge, 2000)〕。人が住み続けている限り、家は「建てられ」続けるということになる。

村の各家には「家の精霊」が祀られており、この精霊のために、壁に足を向けて寝ることや壁を叩くことが禁じられるなど、さまざまな家のタブーがある。家の改変については、家を「切る」こと、風雨によって家が崩れることや屋根が壊れて雨漏りするなどがタブーである。増築は可能で、人びとは状況に応じて増築しながら暮らしている。家の建て替えては、建築途中の家の中で家族が暮らしながら少しずつ家を建て、また小さな家に住む若い夫婦などは次の家の材料を少しずつ製材して集めながら暮らしている。

家の中には、一般的に横一列に部屋が作られている。精霊を祀る柱が特別視されており、そのすぐ側の部屋には家の精霊の儀礼を行う家長が住む。大家族であればその隣に長男一家、その隣に次男一家というように、精霊の柱からの距離はそのまま精霊に対する儀礼を行うことのできる順位である。仕切らない空間でも、精霊の柱やそこにかかる梁などによって区切られ、家の男性しか入れない場所や、結婚して家に入った女性に通れない場所などのタブーがある。さらに細かく見ると、生活の中で成員それぞれに活動する領域がある。これは、家の中の対人関係にも影響されるため、家の中にいる人によっても変わる。

家を物理的に変更しなくても、動線が変わることがレイアウトの変更、広い意味での改修と考えられるのであれば、さまざまな人や精霊との関係において、人びとは生活しながら周囲との調整をはかり、そのなかで動線がある程度定まり、レイアウトを作り出しているのであり、家を「建てて」いるのである。このような家のレイアウトにとって最も重要なのが家の精霊である。家の精霊は、同じ親族集団で共有されており、親族集団ごとに行われるラブという儀礼を通じて、常に更新され、同じものが共有される。

ラブは、前回の儀礼以降村の外に埋葬した死者を村に招き入れて水牛供犠等を行い、再び森に送る儀礼である。儀礼の三日後には親族集団の各家で、森に送った死者を家の精霊として家にあげる儀礼を行う。ラブ儀礼のなかでは、家の柱の形をした小さな柱、家の形の棺などが用いられ、また呪術師が唱える言

業には家での生活の仕方を死者に教える意味合いのものもあり、家が重要なモチーフになっている。ラブは森に死者の家を建てる儀礼である。同時に、森の家に住む死者たちは家の精霊となり、人間の住む家の中心となる。

家はモノだが、人間の生命の循環のなかにある。家は、家の精霊によって、ただのモノではなくなる。人びとは家の中で住まうことを通じて、物理的なものとしての家や、同じ家の中に住む人間、そして家に力をおよぼす精霊たちと調整しながら、「家を建てて」いる。物理的な家空間だけでなく、精霊たちと共にする状況で、動ける空間を作り出すことが彼らにとって「住まうこと」であり、家を「建て続ける」ことであり、同時に、動ける身体を獲得している。このように、環境との調整をしながら、動ける身体を獲得し、動ける空間をつくることが重要であり、その調整する相手には他者や精霊も含まれる。それが、人間や精霊とともに「住まうこと」である。

アメリカにおけるスーフィー系コミュニティ運動の展開

高橋 圭

本発表では、これまでアメリカに展開してきたスーフィズムの特徴を、特にアメリカのムスリム社会との関係に留意しながら概観したうえで、近年、コミュニティ団体という形態で展開する新しいスーフィー運動に注目し、その組織面の特徴を考察するものである。

アメリカにはすでに二〇世紀初頭より、イスラーム的な要素を排した、非ムスリムのアメリカ人を主体とするスーフィズム

の潮流も存在してきたが、いわゆる「イスラームの」スーフィズムに限ってみれば、その流入が本格化するのはい九七〇年代以降となる。一九六五年のハート・セラ法（改正移民法）によって、ヨーロッパ以外の地域からの移民の制限が撤廃されムスリム移民が急増するが、これに伴ってアジア・アフリカ地域から多くのタリーカ（スーフィー教団）がアメリカにもたらされるようになった。

こうしたタリーカはイスラームの神秘的な解釈や実践に関心を持つムスリムを惹きつける一方で、アメリカのムスリム社会全体においては周縁に位置づけられてきた。アメリカのムスリム社会の「主流派」をなす、ムスリム移民を主体とするエスニック・コミュニティとは一線を画す独自の教団コミュニティを形成し、こうした「主流派」のムスリム・コミュニティの動きとは足並みをそろえてこなかった状況が見られる。むしろ、タリーカはしばしば「主流派」のコミュニティから排除されてきたムスリム―例えば改宗者―の受け皿としての機能を果たしてきたという指摘も以前からなされてきた。

一方一九九〇年代半ばごろから、既存のスーフィズムの潮流とは趣を異にする新たなスーフィー運動が現れ、この運動がアメリカの「主流派」のムスリム社会にも広く支持者を獲得する現象が見られるようになっていく。この運動の特徴として、まず思想面ではイスラームの学問伝統を重視し、スンナ派の古典法学と神学、そしてこれにスーフィズムを加えた「伝統的な」イスラーム解釈への回帰を説いている。つまりスーフィズムを特異な神秘主義ではなく、イスラームの正統な信仰実践として

位置づけている点に特徴を認めることができる。

次に組織面では、この運動はいわゆるタリールカという形ではなく、コミュニティ団体という形を取って展開している。これらの団体の多くは直接的には「宗教実践」を目的とする組織ではなく、一義的には地域のムスリムの必要を満たすような様々なサービスを提供するために創られた団体である点で、既存のタリールカとは異なる性格を持つものである。

本発表では、こうしたスーフイー系コミュニティ団体の事例として、二〇〇九年にカリフォルニア州フリーモント市に創設されたコミュニティ・センターであるタアリーフ・コレクティブに焦点を当てて考察を行う。既存のタリールカと同様に、この団体も神秘主義に関心のあるムスリムや、「主流派」のエスニック・コミュニティに馴染めない改宗者などを惹きつけているが、団体が提供する若者向けのプログラムには、こうした若者たちがイスラームに関する基礎的な知識やコミュニティ活動のためのノウハウを学んだうえで、「主流派」のムスリム社会に「復帰」できるようにするという志向が見られる。また、この団体自体には、礼拝やズィクルを行うための恒常的な場が用意されておらず、いわばモスクや教団のような宗教施設としての機能を持たないように設計されていることも特徴的である。このように、タアリーフ・コレクティブはあえて「スーフイー・コミュニティ」という形態を取らず、むしろ既存のコミュニティを「補完する場」としての役割に徹することで、スーフイズムと「主流派」ムスリム社会とを架橋し、後者におけるスーフイズムの復権に取り組んでいると解釈することができる。

災害を生きる——グアテマラにおける宗教と文化——

大村 哲夫

中米に位置するグアテマラ共和国には、マヤ文明の末裔であるマヤ系先住民が彼らの文化を維持しつつ多数居住している。「常春の国」と呼ばれ、温暖で風光明媚な「楽園」は、スペインによる征服と苛酷な植民地支配、軍事政権による弾圧と虐殺・貧困・疫病・火山噴火・地震・水害・ハリケーンなど様々な人為災害、自然災害に相次いでみまわれる災害の国でもある。二〇一八年には、世界遺産アンティグアに近いフエゴ火山が噴火し、先住民の村が甚大な被害を受けた。

筆者は、このような状況の下、先住民が何を支えにして生きているのかについて明らかにしたいと考え、二〇一九年一月および四月にフィールド・ワークを行い、一九歳から七六歳の先住民男女二七名を対象に半構造化面接を実施した。その結果、以下のことが分かった。

彼らが最も辛いと考えた災害は、第一に内戦、次いで地震、火山の噴火、欠乏、強盗などである。内戦は一九六〇年から九六年まで軍事政権と反政府組織との間に続き、先住民は反政府寄りとされ虐殺の対象となった。今回の聞き取りからも、「無実の家族がこの家で軍によって殺された」、「友人二人が殺され、その母親も殺された」など生々しい体験を語り涙するなど休戦後二三年経つ今も心の傷となっていることが窺われた。地震は内戦中の一九七二年に発生したもので、日干煉瓦で作られていた先住民の住居が崩壊し多くの犠牲者が出た。軍が出勤し直ちに大きな穴が掘られ死体が埋められたが、中にはまだ息の

ある被災者もあったという。屍肉を狙ったコヨーテの啼き声を繰り返し真似る語り手が印象に残る。火山国グアテマラは潰滅的な被害をたびたび受けているが、直近の二〇一八年フエゴ火山噴火が挙げられた。被災者は先住民だけだという。火砕流の危険がある場所に先住民の「村」が作られたのは、被災者の過失ではない。内戦によって焼かれた村の生き残りを集めて入植させられたのだと語る。ゴルフ場などに関わっていた白人富裕層は難を逃れ、先住民の場合死者数すら確定しないという。語りの中で政府への強い不信と諦めが感じられた。

このような人災・自然災害に遭遇した時、生きる支えとなったものは何であろうか？ 先ず信仰が挙げられ、仕事（織物・刺繍など）、趣味、家族と続く。話者の宗教はカトリックが四六%、福音派二九%、マヤ宗教一八%となり、福音派の擡頭とマヤ宗教の復活が目立つ。仕事の織物は、マヤ女性が自分や家族のために手で織り縫うもので、普段着であっても手の込んだ美しいものである。織る作業に含まれる繰返しと意識集中による心理的效果もあるだろう。織られた布は民族衣裳に仕立てられるが、男性の常用者は九%であるのに対して、女性は八一%が常用する。衣裳はマヤ文化そのものであり誇りであるという。男性の着用の低さについてある男性話者は、「軍にゲリラと見なされ殺される危険があった。先住民であることを隠して、ラデーノ（白人化した先住民）として就職するため」と説明している。

グアテマラ先住民は、天災と人災に翻弄されてきたものの、なお民族の誇りと共に生きている。特に女性の場合、信仰をす

り、家族のために織り、自ら民族衣裳を着用し、家族の食事を作るなど具体的生活自体がマヤとして生きるための支えとなっており、そのことに生きる意味を見出している。それに対して男性は、マヤ文化を抽象的に捉えており、現実的な事情によってマヤを生かすことが難しくなっている。現金収入となる仕事がなく、国境を越えて北米を目指さざるを得ない現実、男性からマヤの誇りを奪いレジリエンスを低めているように映る。近年、プリントされたティシャツが出来るようになり、手間と費用が掛かる手織りをしない女性も見られるようになった。トウモロコシのトルティージャを毎食焼くことも無くなるかもしれない。その時、何が彼らを支えるのだろうか？

インドにおける少子高齢社会パルシー・コミュニティの現状

香月 法子

二〇一六年に公表されたパルシーの二〇一一年インド人口調査結果は五万七千二百六十四人であった。この結果は彼らに、予想していたよりも倍近い減少傾向であることを突きつけた。減少の要因は、主にパルシー女性の合計特殊出生率〇・九四人が示すように少子化が進んでいること、全体の三%が高齢者であると言われていること、晩婚傾向が男女ともに見られること、そして外婚率が全体で四割、男性だけで見れば五割に達していることが考えられている。ムンバイ以外の居住区でのパルシー人口減少は、寺院やゾロアスター教で最も注目される慣習である鳥葬維持の困難な状況となっており、すでに目に見えて現れている。

人口が減少に転じつつあることは、一九三〇年代にすでに指摘されていた。それ以来彼らがとってきた対策としては、コミュニティ内での結婚の推奨やその支援、そしてゾロアスター教徒としてだけでなく、パールシーとしてのアイデンティティ形成のための積極的な活動である。最近の具体的な活動としては、まずユネスコの支援を受けて行われている Jyo Parsi の、不妊治療啓蒙やマッチングサイト運営など、コミュニティ内での結婚サポート活動がある。それから Zoroastrian Return to Roots、通称 Z R Z による、ゾロアスター教徒としてのアイデンティティ形成のためのインドツアー支援活動がある。Jyo Parsi はまさしく純粋なパールシーの数を増やすことがその活動目的であり、三人目を持つことを強く推奨し、住宅支給や経済的な支援も行っている。Z R Z はインド国外居住のゾロアスター教徒の参加を募り、国内のパールシーの協力を得ることで双方を巻き込みながら、イギリス統治時代の遺産を中心に、十日間のパールシーゆかりの地巡りを企画している。

現状を見てみると、結婚適齢期にあるパールシー女性の多くが、パールシー男性に物足りなさを感じているだけでなく、外婚をした場合、パールシー女性側だけがゾロアスター教徒として認められず、コミュニティをでなければならぬといった、宗教的な男女不平等感を強く意識している。また女性は結婚だけでなく出産に対しても見えない圧力を感じ、ストレスとなっている。さらにコミュニティ内には Jyo Parsi 以外にも経済的支援をしてくれる団体などがあるが、いずれも近年の急激なインド経済発展に追いつかない、わずかな支援となっている。

高齢者についての支援は遅れており、ありあわせ、つぎはぎだらけな内容となっている。介護施設も元々病院だったところを間に合わせて転用していたり、非常に高額な人居費設定となっていたりしている。このため自宅で介護をしている家庭も少なくなく、働き盛りの世代の多くがインド国外へ出ていることもあって、老老介護を強いられている。コミュニティ内における高齢者に対する経済的支援も数々行われているが、大量の書類対応であったり、上述同様、経済発展に追いつかない支援であったりと、実情に合っていないと言える。

このような現状から、まずパールシーにとつて民族の終わりとは、限りなく人口がゼロになった時であること、また Z R Z に見られるように、ゾロアスター教徒のアイデンティティと言いつつも、内実はパールシーのアイデンティティ形成であり、その土台はイギリス統治時代の遺産に依っていることが見えてくる。このような彼らの人口減少対策が、どういった現象を引き起こすのか、彼らが望む結果に繋がるのか等について、継続して調査する。

ヴィヴェーカーナンダにおけるインドの国民統合と宗教

外川 昌彦

本報告は、近代インドのヒンドゥー教改革運動をけん引し、ラーマクリシュナ教団を創設したスワミ・ヴィヴェーカーナンダ (Swami Vivekananda, 1863-1902) の宗教と国民統合に関わる見地を、一九世紀インドの宗教・社会改革運動に位置づけて検証し、その改革運動における役割を検証する。

ヴィヴェーカーナンダは、ガンディーらの民族運動家に熱烈な愛国主義を鼓舞したことで知られ、ナシヨナリストとしてのヴィヴェーカーナンダの役割を評価する Shantia Basu は、インドの国民統合の理念にヴェーダーンタ思想に由来する個と全体の統一というアドヴァイタ論の理念を用いたものとして評価する。他方、西洋近代思想とインドの伝統との折衷的な立場としてヴィヴェーカーナンダを位置づける Wilhelm Halbasch は、「伝統的なサンスクリット学の知識を必ずしも体系的には習得」しておらず、複雑なヴェーダーンタ思想を「表面的に定式化」したものとし、その基本的な理念は、「物質的な西洋とスピリチュアルな東洋」の対立図式にあると指摘する。

本報告では、このようなヴィヴェーカーナンダの宗教観を、(一)ヴェーダの至高性、(二)インド国民の多様性、(三)人々の普遍的心性の三つの観点から検証し、近代インドの改革運動におけるヴィヴェーカーナンダの役割を検証する。

一九世紀インドの宗教・社会改革運動の先駆けとなったラム・モホン・ラエのブラーフマ・サマージ運動は、インド知識人や中間層に多大な影響を与えるが、知的なエリート層を担い手とした運動は民衆的な広がりを持たず、基盤となる階層や社会集団によって、その方向性も一様ではなかった。その後、西洋文明やキリスト教とも融和的な普遍主義への志向と、民族主義や宗教的復古運動などの多様な路線の対立を解消できず、運動は四分五裂を繰り返す。このような一九世紀の改革運動の最後の段階にヴィヴェーカーナンダは登場する。

報告では、独立後のヒンドゥー・ナシヨナリズム運動の源流

ともされるヴィヴェーカーナンダが、ただヴェーダの至高性を強調するのではなく、それを越えた多様な宗教伝統の調和を呼びかけ、また、文化的・社会的に多様な背景を持つインドの人々に対して、カーストの差別や貧富の差を越えたインドの人々の国民意識を呼びかけてゆく経緯を検証する。さらに、その背景に、多様な人々に共有される普遍的な心性への視線が見られることを指摘し、それが「西洋の概念」ではなく、むしろ、師ラーマクリシュナに由来するインドの土着的な理念を媒介として構想されるものであったことが指摘される。

以上は、ヴィヴェーカーナンダが、ただ西洋文明を否定したインドのスピリチュアリティの称揚や、キリスト教思想の反面像としてのインド思想の定式化ではなく、多様な背景を持つインド国民に共有される国民意識の基盤を探索してゆく経緯を示唆するものであることが指摘される。

ラム・モホンが推進した近代的な言論や教育ではなく、それをヴィヴェーカーナンダが宗教的なメッセージとして語ったことについて、インドの知識人の多くは社会改革運動からの後退であると考えた。しかし、このようなヴィヴェーカーナンダの呼びかけは、ブラーフマ・サマージ運動が踏み込もうとはしなかった、知的なエリート層の言論空間を離れた、インドの広大な地域に展開する多様な背景を持つ民衆という、新たな領野を切り開くものであったと考えられる。その意味では、一九二〇年代のガンディーの登場によって広く認識される、インド民族運動における民衆的基盤への先駆的な問題提起として位置づけることができるだろう。

日本人は宗教情報とどの様につきあっているのか

青木 繁

本研究は、NHK「こころの時代」宗教・人生」（以下「こころの時代」）の一〇年間分の放送番組、四六五本の内容分析の報告である。番組は制作者と視聴者のキャッチボールと言われる。制作者が優れた興味深い番組であるとしても、視聴者が見てくれなければ何の意味もない。現在の視聴者は宗教番組に対してどんな意向や期待を持っているか。人々が求める宗教情報とはどんなものか。そして、制作者はどんな情報を視聴者に届けているのだろうか。

今回の調査は、「こころの時代」を対象とした。その理由は、テレビは依然強い影響力をもつメディアである。宗教番組として「こころの時代」は、日本の代表的なものと言える。番組が視聴者に送り続けている、内容・放送の形式・宗教情報とはどのようなものであるかを、明らかにすることが目的である。

調査では「基本編成構造」、「年度ごとの内容の変化」、「番組が取り上げる各宗教（仏教・キリスト教など）の種類」、番組内で放送した「特集シリーズ」の内容などを調べた。

調査期間は二〇一〇年から二〇一九年（八月）までの一〇年間で、「こころの時代」四六五本（日曜日午前五時からの本放送を基準に集計）の番組内容を番組放送記録データベース「NHKクロニカル」から抜き出し、タイトル・出演者・内容別に抽出した。

調査結果。「こころの時代」には、まず、三つの番組の形式があることがわかった。①「講座番組」、②「各宗教のテーマ

を宗教者が出演する番組」、③具体的な宗教テーマには触れず出演者の「生き方・人生」の蘊蓄を聴く番組で、月四本から五本が放送される。

第一の「講座番組」は、一〇年間で二二一本放送され（二〇一九年後期を含め）、番組内容に即した講座番組テキストが発行される。特徴は、仏教に関するテーマが多く、再放送を含め九七本（八〇％）で、次にキリスト教は二四本（二〇％）である。圧倒的に仏教が多い。テーマは専門的で「禅」「マンガラ」「唯識」「華嚴経」など高度な講義である。

第二の「各宗教のテーマを宗教者が出演する番組」のゲストは僧侶や神父など専門家（仏教・キリスト教・神道・その他）で、信仰信条、宗教的社会活動など宗教的視点から語る。月に二〜三本程度放送。割合は、やはり仏教が多く、一三七本（六六％）、キリスト教は六二本（三〇％）で神道は一〇年間で二本であった。

第三の「生き方・人生」がテーマの番組は、広い意味での宗教心・生き方・人生に触れる内容で、出演者は直接宗教の話はせずに、画家、作家、社会活動家など幅広い出演者が自分の人生・生き方を語る。年間一二本から一七本が放送される。二〇一七年以降は、この「生き方・人生」の番組が大幅に増えている。三九％（二〇一七年度）から五三％（二〇一八年度）と「こころの時代」の半分にも相当する。視聴者の宗教番組に対する要望が変化している結果と考えられる。特定な宗教を信仰する人の割合が減少し、宗教者の語る宗教より、広い意味での人生を語る中から「宗教」を感じることを視聴者は求めるとい

うためだろうか。また、若者向けテーマも増え、ラップ音楽界のレジェンド、ECD・石田義則さんや『機動戦士ガンダム』の漫画家・安彦良和さんなども出演している。

結論としては、番組は仏教とキリスト教の割合が多く、その他の宗教は取り上げられる機会が少ない。世界中の宗教が私たちの生活に大きく関係している現代社会では、多様な宗教の情報を提供することは重要な課題である。また、番組は「人生・生き方」の比重を増やしているが、人生と宗教は深い関係がありながらも同じとは言えない。特定の宗教を信仰する人々が減る中で、「このころの時代」は視聴者が求めるものは何かを模索している。

現代日本人の宗教意識調査から読み取られるもの

海山 宏之

昨年三月上旬より、株式会社クロス・マーケティングの調査モニターを対象とするウェブアンケート調査を行った。現代日本人の宗教意識を問うもので、地域・性別・年齢の層化抽出形式で行い、男女とも千名（合計二千名）になるまで回収を続けた。本調査では、ウェブ上でのアンケートの偏りが実用範囲内にあるかを検証することも目的であり、一応の結論として、サンプル数が一定数以上であれば類似の過去の調査と大差なく、有用だと判断できた。調査項目は全部で十五あり、自由記述はなくすべて選択肢による回答である。以下、項目を列挙する。

Q1 家の宗教はありますか。該当するものを選択してください。（いくつでも）

Q2 あなたは現在、宗教をもっていますか。信じていますか。また、あなたは過去に宗教をもっていましたか。信じていましたか。（選択・いくつでも）

Q3 現在の宗教をもっている・信じている期間を選択してください。（それぞれ一つ）

Q4 過去の宗教をもっていた・信じていた期間を選択してください。（それぞれ一つ）

Q5 次にあげるものは存在すると思いますか。（いくつでも）（選択肢として、神・仏・先祖の霊・天国・地獄・あの世など十八項目。わからない・不明も入れてある）

Q6 次にあげるものの中で、あなたの家にあるものがあれば、いくつでもあげてください。（選択肢としてマリア像・仏壇・神棚など二十二項目。ない・わからないも入れてある）

Q7 宗教や信仰などに関係すると思われる事柄で、あなたが行っているものの頻度をお答えください。（それぞれ一つずつ）（選択肢として、神棚に手を合わせる・仏壇に手を合わせる・マリア像やキリスト像に手を合わせる・冠婚葬祭に出席など二十五項目）

Q8 あなたが希望する（行った）ご自分の結婚の形式はどれでしょう（したか）。最もあてはまるものをお選びください。（選択肢として、キリスト教形式で・神道形式で、など十一項目。式をしない（しなかった）・わからないも入れてある）

Q9 あなたが希望するご家族の結婚の形式はどれでしょう。最もあてはまるものをお選びください。（選択肢は前問と同じ）

Q 10 あなたが結婚する（した）とき、どんな結婚式をします（した）か。（選択肢として、身内やごく親しい友人だけで行う結婚式・普通の結婚式など六項目）

Q 11 あなたが希望するご自分の葬儀の形式はどれでしょうか。最もあてはまるものをお選びください。（選択肢はQ 8と同じ）

Q 12 あなたが希望するご家族の葬儀の形式はどれでしょうか。最もあてはまるものをお選びください。（選択肢はQ 8と同じ）

Q 13 あなたが死んだとき、どんな葬式を希望しますか。最もあてはまるものをお選びください。（選択肢として、普通の葬式・葬式をしない、など七項目）

Q 14 あなたご自身は、亡くなったときにどのような納骨堂・墓、埋葬方法を希望しますか。次の中からいくつでもあげてください。（選択肢として、実家の納骨堂や墓・散骨・樹木葬など十六項目）

Q 15 現在、あなたはどの程度幸せですか。「とても幸せ」を十点、「とても不幸」を0点とすると、何点くらいになると思えますか。

結果については、茨城県立医療大学附属図書館のサイト (<http://www.ihp.uac.jp/>) から本学関係情報のリンクをたどった先の、本学紀要第24巻に「資料」として掲載している。

宗教文化と伴侶動物の病理解剖数の関係

——日本とアメリカの比較——

高橋 優子

現在日本のいくつかの獣医学部がヨーロッパの獣医学教育認証（E A E V E）を取得しようと努めている。E A E V Eの基準は多岐にわたるが、中でも日本の獣医学部にとって達成困難なのが、伴侶動物の教育用病理解剖数の基準充足である。E A E V Eでは学生ひとり当たり年に一頭程度犬または猫の病理解剖を求めている。西洋諸国において、その基準は問題なく充足されるようだ。獣医学部の附属病院等で治療を受けていた伴侶動物が亡くなった場合、その飼い主が教育のために献体してくれるからだ。もちろんその必要を周知したり飼い主に依頼したりという努力は必要であるが、必要な数の伴侶動物の遺体を集めることは充分可能なのである。しかし日本では同様の努力を行っても、非常に少ない数の伴侶動物の献体しか得られない。それはおそらく宗教文化の相違が原因であろうと想定し日米の意識調査を行ったところ、明白な相関関係が確認された。

二〇一八年に日本の酪農学園大学獣医学部二年生（獣医学類と獣医保健看護学類）の学生一三六人およびアメリカのフィンドレー大学の獣医学大学院進学コースの学生六六人にはほとんど同じ内容の質問紙調査を行ったところ、対照的な結果が得られた。「自分のペットを死後献体に出せるか」という質問への回答と、「宗教を信じているか」という質問への回答が日米ではほぼ反転しており、有意差が認められた。アメリカの学生では宗教を信じていると回答する者が相対的に多く、日本の学生では

少なかった。そしてアメリカの学生では献体に出せるという回答が多く、日本の学生では少なかったのだ。しかし、ここで日本の学生が「宗教を信じていない」というのは、宗教学者の間では周知のように、一切の宗教的なるものを拒絶しているという意味ではない。それどころか、アニミズムの心性が顕著に観察され、むしろ強い宗教性を示している。ただこれが無自覚であるところに、西洋文化圏の人々への説明の難しさがある。

日本の学生においては、献体に出せない理由として「亡くなっているのに痛い思いをさせるのはかわいそう」といった非科学的な回答がみられ、遺体に魂が残存しているかのようなアニミズムの宗教性が示唆されている。「ペットを供養しないとばちがあたると思うか」という問いに対する回答でも日本の学生は「思う」が圧倒的に多く、アメリカの学生と好対照を成した。「モノに魂が宿りうると思うか」「愛着のあるなしに関わらず人形は捨てにくいか」「先祖に感謝の気持ちを感じたり、守られていると感じることはあるか」といった質問に対しても同様の有意差が観察された。

総じてアメリカの（キリスト教文化圏の）学生にはアニミズムの心性がほとんどなく、日本の学生にはそれが強度に観察される。これは民俗学者柳田国男が「先祖の話」において日本人の死生観について指摘した特徴が現在でもほとんど変わらずに当てはまるということを意味している。そうであれば、EAEVEE認証において考慮の対象となる宗教文化的背景による課題の代替を要請することが可能であり、また必要でもあろう。しかし、たとえばイスラム教文化圏の獣医大学が宗教文化的背景

を理由に豚の病理解剖を免除された場合、認証は「部分的」なものに留まる。つまり、外国で豚の解剖を行わなければ完全な認証は得られないのだ。完全な認証を得るためには、動物病院で亡くなった犬や猫を献体してもらうという通常の方法に拘泥すべきではない。教育用病理解剖の必要性を周知する努力は継続すべきだが、NPOが保護して譲渡先が見つからないまま亡くなった犬猫を献体してもらい、教育に役立てた後大学で慰霊祭あるいは記念祭と呼ばれる「供養」を行うことなどを提案するのが現実的な解決策と考えられる。

世論調査による日本人の宗教団体に対する関与・評価の二〇年

石井 研士

日本人の宗教の変化を考察する場合に、世論調査やアンケート調査による宗教意識や宗教行動の変化は、分析のための重要な資料となる。これまで継続的に日本人の宗教意識と宗教行動を世論調査によって明らかにしてきたのは、統計数理研究所「日本人の国民性調査」やNHK放送世論調査所「日本人の意識調査」であり、読売新聞社や朝日新聞社などの新聞社であった。これらの調査は、宗教に関する質問数が極端に少なかったり、あるいは質問が恣意的であるなど、日本人の宗教の変化を理解するためには必ずしも十分ではない。

本調査は継続的に日本人の宗教団体への関与・認知・評価に関する調査結果である。同様の第一回調査は一九九九年に阿部美哉を研究代表者として実施された。その後二〇〇四年、二〇〇九年と五年ごとに実施され、今回は前回から一〇年、第一回

から二〇年となった。質問はほぼ固定されており、二〇年間にわたる変化もしくは持続を把握できるようになった。

調査の実施概要は以下の通りである。調査日：二〇一九年六月七日～一六日、対象者：住宅地図による満二〇歳以上の男女四〇〇〇人（層化副次（三段）無作為抽出法）、実施方法：個別面接聴取法（官製葉書による事前協力状送付）、有効回答数は一二〇三人（三〇・一％）。世論調査の実施は社団法人中央調査社に依頼して行われた。

調査によって二〇年間の日本人の宗教団体への関与・認知・評価に関する変化を見いだすことが可能となった。この二〇年間における顕著な変化は「宗教団体に対する評価やイメージは良くなった（悪い評価は薄れた）」と「他方で宗教的行為や宗教団体との関わりは薄れつつある」である。一見すると矛盾した結果は同じ現象の表裏である。

「宗教団体に対する評価やイメージは良くなった（悪い評価は薄れた）」であるが、「神道（神社）」と「仏教（寺院）」の信頼度は、この二〇年間で継続的に高くなった。とくに「神道（神社）」の信頼度は大きく増加した。この二〇年間で、「神道（神社）」のイメージが著しく強くなった。「心・精神的」が九・八ポイント、「伝統行事・冠婚葬祭」が一二・八ポイント、「御利益」が一五・七ポイント、「伝統文化」が一九ポイント増加した。これらの項目は「仏教（寺院）」で高かったが、二〇年間で追い抜いたことになる。「新しい宗教団体」では、全体的にマイナスイメージが薄れている。宗教団体の社会的影響に関し、すべての選択肢で数値が増加した。とくに「地域社会の交

流や安定に貢献している」、「災害時の救援やボランティア活動など社会的に貢献している」が顕著である。宗教団体への課税に関する厳しい意見は明確に減退した。

「他方で宗教的行為や宗教団体との関わりは薄れつつある」であるが、日本人が一般的に行う宗教行動、具体的な宗教団体との関わりについて、この二〇年間ドラステックな変化は生じていない。神社に関する「お祭りの時」、寺院に関する「お盆やお彼岸」の実施率が低下している。

とくに宗教団体との関わりを意識したものではないが、信仰の有無に関する質問は継続的に減少した。

日常生活における宗教行動が希薄化し、自宅に祀られていた神棚や仏壇の保有率が低下しつづけた。他方で、宗教団体に対するイメージは肯定的である。こうした点に関してはメディアが宗教団体の活動をどのように伝えたかが重大な要因になっているものと考えられる。

現代日本におけるキリスト教用品のマテリアルチャー研究

中村 祐希

本発表では、キリスト教信者の信仰に関するモノの用い方を見ることを通じて宗教実践の具体的側面を明らかにするというテーマに基づき、次の問いを立てた。「現代日本のキリスト教においてはヨーロッパ風のキリスト教用品が販売・使用されることが一般的である一方、日本化したキリスト教用品も信者自身によって制作・販売され続けている。これらはなぜ生まれるのだろうか?」「日本化したキリスト教用品」は、キリスト教

典礼や信仰生活で用いる用品のうち、信者自らが「日本らしい」と判断する用品と定義した。

同様の用品については、キリスト教神学での研究が主流であり（神田健次「教会工芸」二〇〇六年ほか）、ここではキリスト教史以外の社会的背景、時間的変遷、実践者の事情の考察が十分でないという限界がある。これに対し本発表では、モノが使われる過程、文脈、背景、モノと人との関わりをとらえる研究分野および方法論「マテリアルカルチャー研究」を参考にし、インタビューを中心としたフィールドワークを実施した。宗教学における同様の研究は、とくにアメリカでの、テキストに残されていない宗教実践を明らかにしようという意識を背景に二〇〇年前後から始まったとされる。

調査対象は、京都市の西陣織の祭服制作会社「株式会社五天」（後の「株式会社みころろ」）である。五天は一九四六年に、戦前から西陣織業に従事していた藤野捨造氏がカトリックのミサへ参加した際に、西陣織で祭服制作ができるのではないかと「雷に打たれた」ような閃きを得て創業した。後に洗礼を受けた藤野氏は、戦争で衰退した事業再興の願い、仕事を「召し出し」としてキリスト教に役立てたい情熱、日本のキリスト教土着を望む司祭の後押しなどに支えられて五天を経営した。五天は、歴代教皇や外国の枢機卿から日本全国の修道院にまで祭服を提供した。創業者たちは五天の祭服を「日本の祭服」だと考えていた。しかし、その形はヨーロッパの祭服を踏襲しているが、「頭にはやっぱり、我々は我々日本人の文化感性、日本の祭服。それが念頭からは離れません」（藤野氏息子）

と言うように、彼らはその「日本」の要素は見た目や形によるものではないととらえていた。

その後、一九六〇年代の第二バチカン公会議によって典礼は大きく変化し、ヨーロッパ以外の地域に合わせた形式の現代化・簡素化・文化の取り入れ、すなわちインカルチュレーションが教会で容認されるようになった。日本でもこの方針に沿って、修道会などで和服姿のマリア像、焼き物のぶどう酒杯や、日本の畳さに合わせた簡素化祭服が制作された。一方五天では、祭服簡素化の影響を受けて、これまでのように豪華な西陣織祭服の制作が困難になった。すなわち、同じ第二バチカン公会議によって、用品制作の可能性が開かれた「日本化」があった一方、五天のように可能性が閉ざされた「日本化」もあった。

その後、経営の困難から五天は一度廃業し、二〇〇五年に三代目の経営者が経営を再開した。しかし五天で創業者たちが自社の祭服を「日本の祭服」と位置づけていたのに対し、三代目は自らが作る西陣織祭服をそのようにとらえていない。一方三代目は、海外向け用品を自発的に日本化させている。例えば教皇への贈り物である、十二単姿の西陣織聖母子聖画（二〇〇七年）である。このデザインには信仰上の動機よりも、教皇に贈り物の出自を認識してもらいたい意図があったという。

結論として、日本化したキリスト教用品は、当初は信仰上の理由からよりも事業再興といった現実的条件からや、海外向けの用品として生まれることがある。またインカルチュレーションは、第二バチカン公会議後に盛んになったものだけではな

い。五天がそうであったようにそれ以前の方が、信者が「日本化」させた用品が作られていた可能性もある。

宗教観光と真正性——物質的宗教論の観点から——

ミア・ティツロネン

近年、宗教的な目的以外から神社を訪れることが流行している。宗教が観光資源化される中、宗教と観光は多様な形で結合したり、衝突したりし、真正性とその基準も問題になる。本発表では、京都市・清明神社におけるモノを中心に、宗教観光と真正性について論じる。神社側は観光がもたらした新しい意味付けにどのように対応するのか、適応するのか。そして、来訪者は神社におけるモノを通して、神社との関係性をいかに構築しているのか。特に真正化（真正性を構築するプロセス）に着目することで、観光地の構築や変化、そして、観光に関わる権力関係や利害の対立に焦点を当てる。

本発表の事例である京都市・清明神社は、二〇〇〇年代に夢枕獏の小説『陰陽師』とそれに基づく映画をきっかけに観光地となった。さらに、二〇一〇年代にパワースポットやフィギュアスケーターの羽生結弦のゆかりの地として人気を集めている。しかし、清明神社は外部の意味付けに頼らず、二〇〇〇年代から安倍晴明の伝説をテーマにして、境内の整備やオブジェの設置の他、SNSやウェブサイトででの情報発信という形で、積極的に場所性を変えたという動きが見て取れる。

清明神社の来訪者は、神社へ様々な意味や期待を持ち込むが、その際マスメディアの表象だけでなく、神社におけるモ

ノも、多様な行動や解釈の可能性を提供している。真正性はただ上から与えられるのではなく、来訪者の意味やモノに関わる身体的な実践によっても構築される。来訪者はモノを通して神社との関係性を構築し、来訪者のパフォーマンスは場所を活性化させ、新しい意味を付与することもある。

しかし、神社が観光地化すると、他の外部のアクターも登場し、神社と競合する場面がある。衝突する真正性の基準は、二〇一一年に神社と土産物店の間で起きた土産物論争の中心ともなった。清明神社の近隣の土産物店が、土産物を「開運」という言葉で販売し、来訪者がそれらを宗教的なモノとして扱ったため、清明神社はそれらを境内へ持ち込むことを禁止したのである。

アクターは、各自それぞれの真正性の基準を持ち、それらが衝突したことが土産論争の一つの原因となった。神社側は、宗教の文脈における本物性を強調した一方、土産物店は土産物を観光的文脈に位置付けていた。また、来訪者にとっての真正性はモノとの関係性や体験に基づいている。来訪者の実践を通して土産物が観光的文脈から宗教的な領域へと移動させられたことは、真正性の基準に関する権限を誰が持っているのかという立場を曖昧化させた。しかし、清明神社が宗教的な主体性に基づく真正性によって宗教的なモノ以外の商品の本物性も強調することからは、論争の根本的な問題はモノの真正性よりも権限だったということが明確である。

本発表では、宗教と世俗的な領域の境界線の流動化から生まれる真正性の問題について考察をした。真正化に着目すること

で、明確になったことが三点ある。①神社は消極的に観光の場になっていくのではなく、特に物理的な環境の整備によって自発的に自らの場所性を変えている。②来訪者側も神社へ新しい意味を持ち込み、神社を多様な文脈で理解している。こうした中、真正性は、来訪者の人、モノと場所との関係性から生まれる。③晴明神社は、ただ宗教的な領域だけではなく、観光の領域でもモノの真正性を設定することで、神社に関わるアクターの増加による、多様化した真正性の基準や利害の対立に対応しようとした。宗教的な場所は観光を通して消費され、神社を理解する文脈も多様化しているため、真正性は宗教観光に関わる大きな課題となる。

参拝者によるツイートの空間的分析

——伊勢神宮と出雲大社の事例——

板井 正斉

本発表は、近年の伊勢神宮や出雲大社への若年層の参拝動機や聖地意識を明らかにすることを目的に、位置情報付きSNS（ソーシャルネットワークサービス）ログデータであるツイッターデータのうち、伊勢神宮（三重県伊勢市）と出雲大社（島根県出雲市）の周辺で発信されたツイート内容（二〇二二年二月～二〇一八年三月）を分析し、そのテキストおよび地理空間上の特徴について考察する。加えて、最近他分野で分析対象とされつつあるツイートデータを宗教社会学で用いることの有効性も検証する。

分析方法は、頻出度の高い語を抽出し、他の語との関連など

をテキスト分析し、その結果得られた抽出語のうち、「パワースポット」「参拝」などに着目して、地理情報システム（Geographic Information System : GIS）による空間分析を行う。

なお、使用したツイッターデータは、Streaming APIを利用して共同研究者より提供を受け、発表者がKH Coder（テキスト分析）とArcGIS（空間分析）を用いて分析した。

伊勢神宮（内宮）周辺で発信されたツイートは、総数三九、八二八。頻出上位五〇語をあげると「伊勢神宮」が突出し、「伊勢」「笑」「横丁」「赤」「福」と並んだ。発表者が注目した「パワースポット」は、「パワー」が四二位で「スポット」が一九位であった。出現パターンを共起ネットワークで示すと大きく二群見いだせる。一つは、「伊勢神宮」「内宮」「外宮」「参拝」などの群で、もう一つは「横丁」「赤福」「餅」「食べる」の群である。「パワー」「スポット」は、それぞれの語に強い関係性を見ることができ、「パワースポット」として使用されているものの、上記二群と比べると出現回数は少なく、やや独立した文脈で使われていると推測できる。空間分析は「参拝」と「パワースポット」がほぼ同じ場所にツイートの密度を持った。この場所は伊勢神宮のご正殿付近にあたる。その一方で、「赤福」はおはらい町・おかげ横丁付近の密度が高くなった。

出雲大社周辺で発信されたツイートは、総数一七、八三八。頻出上位五〇語をあげると「出雲」「大社」が突出し、「笑」「場所」「W」「行く」「今日」と並んだ。「パワースポット」は、「パワー」が七一位で「スポット」が九八位であった。出現パターンを共起ネットワークで示すと「出雲」「大社」を中心と

した最大の群と、それ以外の小さな群を見いだせる。「パワー」「スポーツ」は、それぞれの関係性は強く「パワースポット」として使用されているものの、上記の群と比べると出現回数は少なく、やや独立した文脈で使われている。空間分析は、「参拝」「縁結び」と「パワースポット」がほぼ同じ場所にツイートの密度を持った。この場所は出雲大社の御本殿や拝殿、神楽殿付近にあたる。その一方で、「蕎麦」は一畑電車の出雲大社前駅から出雲大社へ向かう参道付近でツイートの密度が高くなった。

結論として、近年の爆発的な参拝者の増加には、従来の宗教的聖地としての要素（「参拝」など）に加えて、「赤福」や「蕎麦」といったツーリズムの要素が密接に影響しており、そのことが多様で複雑な「伊勢神宮らしさ」「出雲大社らしさ」を成り立たせている可能性を推測できる。また、そこに「パワースポット」が中心ではないものの、祭礼の場や神話といった宗教的聖地に付随する要素と関連しながら、空間的に宗教的聖地として認識されていた。位置情報付きツイートデータを用いることで、従来の先行研究の結果を補完できる可能性は高い。

群馬県の地方共同体の再生を考察する

—— 祭り・温泉・観光 ——

野村 誠

二〇一七年、日本政府観光局特別顧問に就任したデービット・アトキンソンは『新・生産性立国論』（東洋経済新報社二〇一八）や『日本人の勝算』（同二〇一九）で、日本の人口減少、特に、超高齢化による生産年齢人口の激減は深刻で、日本

経済の復活の為に早急に手を打ち、生産性を向上させないと「三流先進国どころか途上国に転落」しかねないと警告する。そして、この危機を救う為に、海外の観光客を誘致する観光戦略を紹介する。

群馬県を例にとつて考察する。群馬県の人口は、二〇〇〇年の国勢調査では二〇二万四千八五二人であったが、二〇一九年には二百万人を下った。県内の市町村では若年層の流出と少子高齢化による過疎化が進み、衰退しつつある共同体が少なくない。その代表が高齢化率全国一位の南牧村で、海外からも「消えゆく村」として知られている。ここは、総人口一八七三人のうち老年人口が一六三人を占める深刻な過疎地で、十年後が危うい。上牧も、公共施設やサービスが縮小され、小学校は統廃合。宗教施設も廃墟となった。

面白い話題としては「関東好きな道の駅」五年連続第一位の川場「田園プラザ」が有望だ。果樹園や日帰り温泉、四季折々の景色に加えて、地元産の食材を活かしたファーマーズマーケットやレストラン、パン工房やカフェ等、人気店が立ち並ぶ。特に、イベント開催日には、交流人口が一気に増加。定住人口は二〇一五年の三千六四三人から現在までに約四百人減にもかかわらず、表情は明るい。桐生八木節祭りでは定住人口の約五倍に相当する六十二万人が訪れ、注目された。利根川の上流に位置する水上町は、川下りのラフティングを観光の目玉として有名になり、館林市では着物で歩くイベントの他、様々なコト観光が試されている。赤城山頂からは電動アシスト機能付自転車をレンタルして豊かな自然と多彩なアクティビティを楽しめ

るプランが始まる等、各地で挑戦が始まっている。

大羽昭二は『地域が稼ぐ観光』（宣伝会議二〇一八）で、可処分所得が減ってきた現代、「観光の内容は、物見遊山から体験型へ」変わらねばならないと提言。客の多様化する価値観に答え、その地域の特性を活かした観光体験を創造し提供できれば、SNSが発達した今日、「その観光体験は、国境を越えて、世界中の同じ価値観を持つ人たちをライフスタイルごと引き寄せることが可能」だと言う。各地の努力が海外にまで伝わることを願う。

祭りは、最近、担い手不足や観客のマナー違反や資金不足から、全国的にも縮小傾向にある。地方の自信や誇りや団結力を取り戻す為にも重要な祭りが、寺や神社の消滅（鶴飼秀徳『寺院消滅』）に伴って衰退していくのは残念だ。群馬には小規模で無名な祭りも少なくないが、その価値は見過ごせない。人集めのイベントとして、その集客力だけを見るのではなく、祭りが本来持つ価値の再評価が今後の課題である。研究を続けたい。温泉県群馬は、草津・水上・伊香保の三大温泉地の他にも名湯は数多く、いまだに次々と発見、採掘されている。だが、海外からの観光客は少なく、宝の持ち腐れの現状だ。既にある温泉病院の温泉療法等も活用し、付加価値の高い観光地へと育てる工夫が必要だ。

アトキンソンは日本の異常なまでの少子化の現状について、「苦しい生活を強いられていては、子どもを同じ目に遭わせたくない気持ちになっても無理はありません」と、少子化の原因は生活苦にあると指摘する。筆者も又、息子や学生と接する中

で、同様の感想を抱いてきた。生殖という、命あるものに与えられた最も基本的な本性を減退させてきた現代の日本社会に、親として教師として宗教家として何ができるか、今一度、問い直したい。

再開発と都市祭り——日本橋地区の神田祭の事例から——

秋野 淳一

近年、大都市の都市祭りが大きなにぎわいを見せている。例えば、令和元年（二〇一九）五月に実施された東京の神田祭（神田神社大祭）の神輿宮入参拝や、平成三〇年（二〇一八）六月に実施された東京の山王祭（日枝神社大祭）・下町連合渡御を現地に着いて見ていると、多数の参加者と観客を動員して盛んに行なわれていることがわかる。

論者は、拙著『神田祭の都市祝祭論——戦後地域社会の変容と都市祭り——』（岩田書院、平成三〇年）において、神田祭に参加する神田の町が、戦後地域社会の変容のなかで商人・職人の町から中高層のビル街へと変わり、神田祭を運営する町会の人たちが少なくなつたにもかかわらず、現代の神田祭が盛んに行なわれ都市祝祭の場を形成する要因として、五つの特徴（要素）を指摘した。すなわち、（一）「都市祝祭と町内の祭りの複合構造」、（二）「結集のための核の存在」、（三）「個人の活躍（人的要因）」、（四）「企業の参加」、（五）「非日常化するイベント」である。この五つの特徴（要素）をもとに、神田祭の動態を「神田祭モデル」（正式名「神田祭にみる都市祝祭モデル」としてまとめ、他の都市祭りとの比較検討の起点とした。ただ

し、神田神社の氏子町会のうち、神田地区の神田祭については十分な調査研究を実施できたが、日本橋地区の神田祭については限定的であった。

そこで、本報告では、上記の五つの特徴（「神田祭モデル」）をもとに、今度は新住民が増加した日本橋地区の神田祭を対象に、令和元年の神田祭の事態調査をもとに、再開発と都市祭りの関係について考察を行なった。

日本橋地区の神田神社の氏子町会は東京都中央区に立地する。戦後の中央区の人口は、国勢調査によると、人口・世帯数ともに昭和三〇年（一九五五）から平成七年（一九九五）まで減少を続け、平成七年を境に増加に転じた。平成七年を境に人口が増加に転じた背景には、再開発によるマンションの建設、特に高層マンションの建設に伴う新住民の増加が指摘できる。日本橋地区の神田神社の氏子区域では、日本橋浜町、日本橋蛸殻町、東日本橋、人形町などで人口増加が顕著である。

こうした戦後地域社会の変容があった日本橋地区の神田祭について、令和元年の神田祭をもとに、祭りが盛んに行なわれている要因として、「子供の参加者のにぎわい」、「小祠の存在」、「山王祭に参加する日枝神社下町連合との連動」、「個人の活躍（人的要因）」といった特徴が指摘でき、日本橋地区の神田祭においても、「神田祭モデル」に見られる五つの特徴（要素）の存在が確認できた。

特に、日本橋地区の神田祭では、子供の参加者のにぎわいが顕著であり、六つ目の特徴（要素）として「子供の参加」（親の同伴を前提）を挙げる必要がある。多数の新住民の子供とそ

の親が子供山車や子供神輿の巡幸へ参加し、町内の祭りが実施されているからである。これは、多数の観客が訪れる神田神社への神輿宮入参拝や連合渡御といった都市祝祭の場の魅力を介して、地域社会の外から参加する担ぎ手の動員を維持し、町内の祭りを維持する大人神輿とは異なっている。多数の観客はいないが、子供山車や子供神輿という「結集のための核の存在」、巡幸後にもらえるお菓子の魅力なども作用しながら、マンションの新住民を中心とした親子の参加を継続し、町内の祭りを維持しているからである。

こうした「子供の参加」は、日本橋地区の神田祭に限らず、再開発によってマンションが建ち、新住民が増加した地域社会を有する都市祭りにおいては共通して見られる現象であると考えられる。つまり、「神田祭モデル」の五つの特徴（要素）とともに「子供の参加」は、都市祭りの比較研究においても、注視すべき特徴（要素）の一つといえる。

地域振興とハラル・ビジネス

小村 明子

本研究の目的は、これまでの日本国内でのビジネスの場におけるハラル対応と、ハラルにおけるムスリムたちの動きについて歴史的な経緯と現状を精査することを目的としている。

日本国内のハラル対応については、訪日ムスリム観光客を主眼に入れたインバウンド対策や、地域の特産物をイスラーム地域に輸出するためにハラル認証を受ける試みがあげられる。故に、生産物のハラル対応の方法や、日本国内の動向、

ハラル対応に関わる業者やハラルに従事するイスラーム団体の動向が報告され、あるいは論じられている。またイスラーム留学生の増加に伴い、大学構内でのハラル対応食についても多く報告され、かつ論じられている。

食のハラル対応は本来消費者となるイスラーム側からの視点が重要になる。というのも、ムスリムはハラームであるものを回避すべきという宗教教義を守る義務がある。故にムスリムは安心安全な食品を求める。また日本産のハラル対応食品、とりわけ食肉の加工工程に関与するのは日本国内のムスリムであるし、彼らがこうした日本産のハラル食品を消費するという意味においても少なからず国内のムスリムの日常生活にも影響を与えることとなる。そこで日本国内のハラルにおけるムスリムと非ムスリムとの価値観の違いについて、特に日本人ムスリムの考えや活動を中心にフィールドワークを行い、分析および考察した。

日本国内のムスリムたちは、食への嗜好もさることながら、イスラーム的な価値観で食のハラルを捉えている。ハラル対応した食品に関してハラル認証を行う日本のイスラーム団体や消費者となる日本人ムスリムに聞くと、ハラルよりもむしろハラームであることは何であるのかということに意識の重点を置いているのである。従って、ハラルを重視する業者やビジネスパーソンたちとの間に根本的なギャップが生じることとなる。ムスリムたちは、ハラルという彼らの言動、日常生活や社会活動の全てにおいて問われることを考える。またもし食のハラル性を徹底するならば、食品の原材料や製造加工

および運搬工程や食品を保管する倉庫全てにおいてハラームであるものが混入していないことを求めることになる。

地域振興のためにハラル対応する業者と日本のムスリムとの間では、こうしたイスラームの価値観が共有されることは困難である。というのも、業者は製造加工品のハラル対応を、あくまでビジネスを成功させるための手段と捉えているからである。従って、ハラルマークの取得方法や設備投資に関する課題をいかに克服するのかについて議論される傾向にある。しかしながら、消費者であるムスリムにとっては、ハラルマークを付けていなくとも詳細な食品成分表示がされていてハラームでなければそれで良いという考えである者や、ハラル認証を受けそれを証明するマークがあっても、絶対にハラル対応品を買わないという者もあり、その考えも様々である。

以上、これらを分析して見えてくることとして、ムスリム側の視点すなわち、ハラル認証は消費者であるムスリムに一つの選択肢を与えるための印であり、たとえ認証マークを取得しなくても、情報開示という方法もまた地域振興の場におけるハラル対応として有効であると言える。

不活動神社に関する予備的調査

——高知県と新潟県を事例に——

冬月 律

本報告の目的は、全国の過疎地域に相当数存在すると予想される不活動宗教学法人について、①不活動宗教学法人の概念と現況を把握したうえで、②神社界における不活動神社の現況と対策

の取組状況の事例として、新潟県と高知県の予備調査の結果を概観することである。

報告では、まず文化庁による不活動宗教学法人の概念（定義）を確認し、現況については全国の宗教学法人の約2%にあたる三九六四法人（二〇一四年二月末時点）が不活動宗教学法人に該当することを示した。そのうえで、宗教学法人が不活動状態になることの問題点や対策について、文化庁をはじめとする都道府県の取組状況を概観した。放置状態にある不活動法人（法人格）が不正に取得され、脱税などの行為に悪用されるといった社会的な問題を引き起こす恐れがあるとし、国（文化庁）では、所轄庁レベルと包括宗教学法人レベルに分けて不活動法人の対策に取り組んできた。具体的には都道府県向けの取り組みとしては、対策会議の開催や対策マニュアル、事例集の作成・配布を行い、一方で包括宗教学法人向けの取り組みとして、対策会議の開催、手引書の作成・配布に加え、文書での協力依頼やヒアリングの実施などを行ってきた。また、二〇一一年度からは包括宗教学法人や都道府県等の協力を得ての対策として「不活動宗教学法人対策推進事業」も実施され、不活動法人の数が減少するといった一定の成果が出ていることを述べた。それらの状況を踏まえ、これまでに地域に根ざし、長い伝統のなかで形成・継承されてきた宗教文化（宗教が関わる生活様式とその形成物群）、その中核を担うのは宗教施設であるという報告者の問題関心を示したうえで、不活動宗教学法人が宗教文化に及ぼす影響、または教団および信者の信仰生活に与える影響を究明する必要性があると述べた。

報告の後半では、神社界における不活動宗教学法人の予備調査として、宗教専門紙における不活動神社の関連記事、新潟県神社庁および高知県神社庁の資料等を取り上げ、現況と取組状況を中心に概観した。神社界では不活動宗教学法人を「不活動神社」、すなわち宗教活動がない神社として位置づけたうえで、実態調査や対策を実施してきた。また、宗教専門紙における不活動神社の関連記事の動向については、記事は一九九〇年代に入ってから継続的に確認でき、二〇〇七以降に急増することを示した。そのことから、二〇〇七年以前は、不活動法人に対する本格的な実態調査が行われておらず、問題の深刻さは認識しているものの、その内実に関する教団全体の理解がそれほど進んでいなかったことを指摘した。続いて、具体的な事例として、新潟県神社庁が県内の不活動神社を対象に実施した調査事例の一部を取り上げ、報告者による「限界神社」「準限界神社」といった分類概念を用いて概観した。また、不活動神社の典型的な事例を提示し、不活動神社の事例が多様であることも示した。一方で高知県神社庁の資料では、県内の宮司不在の神社数が、一九七二年の神社本庁による実態調査時よりも増えていることを指摘した。

報告の最後には、各種資料に基づく予備調査からは、今後人口減少が加速度的に進む過疎地域では、厳しい状況に立たされる神社が増えることを示唆し、一方で、近年の地域おこし協力隊や地域の商工会議所、観光協会などの協働といった外部力の働き、つまり神社をソーシャル・キャピタルとして活用し、神社と地域振興の糸口を見出す事例も少数ではあるが確認でき

ることを示した。そのような事例からは、現在ギリギリの状態
で近い将来に限界神社の予備軍であるとされる準限界神社で
も、条件次第では振興の可能性があることが示唆されていると
述べた。

第十三部会

中国における媽祖信仰の実態——諸派の対立と媽祖廟——

張 凱

航海・漁業に従事する者の命を守る女神として信仰されている「媽祖」は、中国において最も影響力の大きい民間信仰の一つである。長い歴史の間で、媽祖信仰の諸派は諸地域に密着した一般信者による「地域派」、媽祖廟に関係する「媽祖廟派」、媽祖信仰について学習・研究する機関と学者から成る「学派」の三種類を形成した。

一般民衆は、勢力の異なるこれらの三派は、メディア報道を通して見ると、平和な状態で共存共栄しているように思われたが、実際はそうではなかった。本発表では、二〇一九年に起きた『中華媽祖文化交流協會首屆全球優秀媽祖人評選』および後述する台湾の搶轎事件などに関して、中国における媽祖信仰の実態を解明する。その真意は、決して投票事件の犯人を探すことや以前の紛争の真相を暴くことではない。

また、台湾における媽祖信仰に関する諸派の対立事例にも言及する。台湾媽祖廟と中国媽祖廟の間には、深い関連が存在するからである。本発表において、中国のみならず台湾における媽祖信仰の実態の事例も挙げる理由は複数あるが、主な点として、媽祖信仰の起源、媽祖廟の祖廟は中国の福建省ということが公認されていることと、媽祖信仰を巡る台湾における紛争の事例を考察することによって、中国における媽祖信仰の実態を

理解できることが挙げられる。媽祖信仰の諸派の実態のうち顕著な事例は、以下の四点にまとめられる。

一、投票事件…二〇一九年一月一日、『中華媽祖文化交流協會首屆全球優秀媽祖人評選』というウェブ投票が行われた。

「世界中で媽祖信仰のために貢献する中国人を支持する」ことを目的として、誰でも参加可能のこのウェブ投票は、本来、媽祖信仰の未来に役立つものであった。しかし、この投票に関して、地域派、媽祖廟派、学派の諸派が自身の候補者を当選させるために票数を不正操作したという事実が、内部の関係者から明かされた。これにより、投票ウェブサイトがしばらく閉鎖され、票数の不正操作について全面的な調査が行われた。

二、台湾における大甲鎮瀾宮の搶轎事件…「轎」は駕籠、輿のことを表し、「福」や「運」を呼ぶ縁起がよいものである。「搶轎」は、媽祖信仰において、重要な俗習の一つである。媽祖がある地域に長く留まると、その土地の福や運が上昇すると信仰される。そのため、一部の信者たちが、巡行活動中に媽祖が乗っている轎を力ずくで奪い取り、止まらせようとする事件が頻発する。しかし、注意すべき点は、この事件の主導者が一般民衆から成る地域派のみではないということである。搶轎事件は、諸派の対立と勢力範囲と関係がある。

三、台湾における彰化市南瑤宮と雲林縣北港朝天宮進香の紛争…本来、毎年南瑤宮は朝天宮へ巡礼するのが習わしであるが、両者は小さな紛争の積み重ねからやがて限界に達した。結局、彰化市南瑤宮は、北港朝天宮への巡礼を二十八年ほど中断し、中国の祖廟へ巡礼することに変わった。この紛争は、媽祖

廟派の二団体から起きた事件である。

四、中国の「一带一路」政策による媽祖信仰文化の推進・筆者がほぼ毎年参加する福建省の媽祖学会は、「一带一路（海のシルクロード）」を媽祖信仰の一つのテーマとして論文を募集する。この媽祖学会は、三派の中でも特に学派が中心となる媽祖関連の企画の好例である。

諸派の勢力やそれらの対立は、現代に始まったことではない。しかし、情報化社会において、媽祖の信仰文化を利用しようとする諸派の活動は、ネットや携帯などを通して、より可視化される時代になった。今後も媽祖をめぐる活動の背景に隠された諸派の動向に、注目していく。

現代中国の「仏教外交」

—— 開発対象地域とのすり合わせから ——

別所 裕介

本論で取り上げる仏教外交とは、仏教にまつわる史跡と関連インフラの開発支援を通して自らの政治・経済的プレゼンスを向上させようとするソフトパワー戦略を指す。従来、仏教文化を通じた開発援助では、高度成長期の日本を筆頭として、インド亜大陸の仏蹟に対する多大な関心の元で、官民取り交ぜた様々な形の支援が展開されて来た。

他方今世紀に入ると、経済力を蓄えた中国が新たなアクターとして登場し、現習近平指導部が掲げる新世界戦略「一带一路」に絡んで「陸のシルクロード」を円滑に展開するため、国内仏教の文化資産を通じた南アジア諸地域との連携が図られる

ようになる。二〇一五年、習近平はナレンドラ・モディ首相を自身の故郷であり、一带一路の陸の始点でもある西安に迎え、両国の経済連携にかかる調印式を玄奘三蔵の住持寺である大慈恩寺で執り行った。これは、一九六二年の国境紛争以来冷え込んだ玄奘の事績によって文化的に脚色し、両国の心理的距離を縮めると共に、国境を越えて進出する中国系開発ファンドへの警戒感を和らげる意図を持つものと見なせる。

筆者はこの間、現代中国の仏教外交において「玄奘」関連の文化資産が果たす実質的な役割を探るため、特にビハール州のブッダガヤとその隣接地域で臨地調査を進めてきた。先にも述べた要因から、従来インド領内の仏蹟開発では日本や東南アジア諸国、並びにチベット系団体のプレゼンスが高く、中国は開発援助サークルからは締め出された状況にあった。この中でビハール州では、二〇〇六年のナールンダ僧院復興計画に因んで「玄奘記念館」が中国資本で改装されるなど、小規模ながら玄奘という人的アイコンを介した関係構築が続けられてきた。そうした中で二〇一七年九月、一〇八名の中国僧が、西安を起点として雲南、ラオス、カンボジア、コルカタを経てブッダガヤまで、徒歩で大蔵経典を背負って運ぶ「一〇八僧徒歩背経」と称するイベントが挙行された。発願者は二〇一一年よりブッダガヤの中華大覚寺（一九五八年に渡印した悟謙師（一九二二—二〇一〇）が七八年に創建）で住持を務める中国僧・N師（一九七一生）であり、イベント全体は「一带一路アジア仏教論壇」と題する政府主催行事とのタイアップ企画として推進さ

れ、二か月後、中華大覚寺で挙行された結願法要は玄奘以来の「弘法」をめぐる中華民族の壮挙として大々的に喧伝された。

筆者は二〇一八年三月に大覚寺を訪問し、本堂を囲む回廊全体に当該イベントの成就を記念する紅白を基調としたパネルが展示され、併せて境内の随所に、N師と一帯一路の揺るぎない結束を示す政治宣伝が掲げられている状況をつぶさに確認した。その時点では、ブツガヤ唯一の中国本土系僧院である当寺が仏教外交の急先鋒であることは疑い得ない事実であった。ところが、翌年三月に同寺を再訪した所、回廊を埋めつくしていたパネルや横断幕は全て撤去されており、境内では改修工事が進められていた。筆者が信徒代表のC氏に事情を尋ねたところ、二か月前にC氏を筆頭とするインド華僑によってN師は追放され、現在はC氏と同じ梅州出身の尼僧が運営を束ねているという。C氏によれば、N師の一連の行為は、各種法事から得られる莫大な布施の使い道も含め、創建時から当寺を支えてきた古参の梅州系印僑信徒の意に全く沿わないものであり、二〇一一年に北京の中国仏教協会の肝いりで彼が住持に座って以来、当寺は乗っ取りに遭ったも同然の状態だったという。

世界仏教の中心地で起こった本件事案は、中国主導の仏教外交がN師のような民間のチャネルを介さざるを得ないが故に生じる非統一性と、それに起因する脆弱性の一つの表れである。端的に言えば、「弘法が来た道」を一帯一路に組み込もうとする中華民族の夢は、インドに土着した華人たちのローカルな信仰基盤を覆すには未だ時期尚早だったのである。

韓国キリスト教会のプロライフ運動

——「ベビーボックス」の挑戦——

淵上 恭子

二〇〇九年二月、大韓イエス教長老会主サラン共同体教会（ソウル市冠岳区）の李鐘樂牧師が、産みの親が育てられない子を「緊急保護」するための「ベビーボックス」を開設した。開設の翌年の二〇一〇年にそこに遺棄された子は四人であったが、二〇一二年に「入養（養子縁組）特例法」が施行されると、遺棄される嬰兒が急増し、「ベビーボックス」の是非をめぐって白熱した議論が交わされるようになった。「入養特例法」は、産みの親が出生届を出せば、国が養子縁組の世話をすることを定めているが、未婚で子を産んだことを隠したがる女性達が、出生届を出さず「ベビーボックス」に子供を遺棄している。「ベビーボックス」には、婚外子のみならず障害のある乳児等も遺棄されており、二〇一八年末までに一五〇〇人余りの嬰兒達が遺棄されている。「ベビーボックス」は、生命の危機に瀕した子供達を救っている一方で、嬰兒遺棄を助長しているという批判を免れないでいる。本報告において、「ベビーボックス」の是非をめぐる論点を解明し、韓国教会のプロライフ運動が直面する課題を探ってゆきたい。

「入養特例法」は、韓国国内での養子縁組を活性化することによって、未婚母による嬰兒遺棄を防止することを意図したものである。今日の韓国では「低出産（少子化）問題」の解決が政府の最重要課題の一つとなっており、未婚母に対する支援が「低出産問題」の解決の一助と認識されている。

韓国は、世界で最も多くの孤児を海外に送り出してきた「孤児輸出国」として知られている。韓国が経済発展を遂げた今日、未婚母の子や障害児の「輸出」を続けることに対して、内外からの批判が避けられなくなっている。「孤児輸出国」の汚名を返上するべく、韓国は、二〇一二年に「入養特例法」を施行するとともにハーグ条約に加盟し、国内入養を優先する方針を表明している。そうした政府の方針に沿って、主サラン共同体教会でも国内養子縁組を支援しており、牧師夫妻が「ベビーボックス」に遺棄された障害児等を自ら養子にして、国内養子縁組の推進を図っている。

「ベビーボックス」に対しては、産みの親の身元を問わないことによって、安易な子棄てを助長するのではないかという批判が付きまといっている。だが、「ベビーボックス」は、子棄てをした親を免責することを意図したものではなく、産みの親の抱える事情に配慮し、子供が産みの親の身元を知るための手がかりを残した上で、子供の生命を守ることを最優先するものである。

李鐘樂牧師は、韓国社会が「ベビーボックス」の意義を認識し、身元が露呈することを恐れて子供を遺棄する親がいなくなるよう、母親の身元情報が医療機関に開示されることなく出産ができる「匿名（内密）出産制度」の導入を国会に請願している。これまで、韓国では、「ベビーボックス」を設置した主サラン共同体教会や、そこに嬰兒を遺棄する未婚母等を非難することはあっても、未婚母等が何故子棄てをするのか、どうすれば未婚母達が子供を棄てなくてすむのか考えることがなかった

ように思われる。李鐘樂牧師が望んでいるのは、主サラン共同体教会の「ベビーボックス」が有名になることではなく、「ベビーボックス」の知らない社会が到来することである。韓国で「匿名出産」が認められ、未婚で妊娠しても子供を産み育てることのできる社会の仕組みが整ったあかつきには、未婚母に対する差別や偏見が薄らいでゆき、「ベビーボックス」に子供を棄てに来る親がいなくなることであろう。「ベビーボックス」が必要なくなるその日まで、私は闘う」と宣言した李鐘樂牧師の祈りが天に届くことを願っている。

「崔順実ゲート」における巫俗批判の諸相

新里 喜宣

本発表は、二〇一六年から一七年にかけて韓国を揺るがした「崔順実ゲート」の巫俗言説、とくに巫俗批判の諸相を探ることを目的とする。崔順実ゲートについては政治学、社会学、経済学など、多様な分野からの接近が可能だと考えられるが、大々的な巫俗批判が行われた点を踏まえると、一連の政治問題に対しては宗教学からの接近も求められる。

一九六〇年代および七〇年代にキリスト教の異端研究を推進した卓明煥による記録、そして二〇一四年のセウォル号関連の公判での証言などから、崔順実の父・崔太敏および崔順実の元夫・鄭潤会と巫俗に一定の関連性が認められるのは否定できない。崔太敏は牧師として活動する以前にムーダンに近い活動をしてきたようであり、鄭潤会はセウォル号事件の当日、ムーダン（占い師、漢学者とも表記）と共にいたことを証言してい

る。これらの事実を踏まえ、崔順実がムーダンであり、そして朴槿恵も巫俗にはまっていたという形で巫俗批判が展開されていった。むしろ、巫俗が組織的に国政に関与したという明白な証拠はない以上、巫俗を政教分離の観点から批判するのは困難である。また、仮に崔順実や朴槿恵が巫俗にはまっていたとしても、宗教の自由を尊重する観点に立つと、崔順実や朴槿恵の信仰それ自体は問題にはなり得ない。ただ、崔順実ゲートではそのような客観的な意見が顧みられることなく、無分別な巫俗批判が大量に提起されることになった。

それでは、崔順実ゲートにおける大々的な巫俗批判の背景には何があるのか。一九四五年の日本の植民地支配からの解放後、韓国では巫俗の音楽や舞踊などが自国の文化の源流として再評価されるようになった。しかし、依然として巫俗を否定的に捉える視点は韓国社会で息づいており、それが崔順実ゲートにおいて顕在化した、という点をまず挙げることができる。この点に関して、歴史的な文脈として、崔順実ゲートと以前の巫俗批判は似通っている面が多い。例えば一九七二年に端を発するセマウル運動では、まず国家や政治家が巫俗批判を展開し、それが民間にも伝播して、キリスト教などの宗教団体も積極的に迷信打破運動に加担していったという構図が見出せる。崔順実ゲートは、SNSでの投稿が新聞記事で盛んに引用されたなどの違いはあるが、基本的には既存の巫俗批判と共通している。ただ、崔順実ゲートは二つの点において既存の巫俗批判とは異なっている。

まず一つ目に、崔順実ゲートでは、不当な巫俗批判に対して

研究者、巫俗団体が果敢に意見を表明したという特徴が指摘できる。前述の通り、一九七〇年代のセマウル運動および八〇年代の社会浄化政策でも迷信打破運動として巫俗批判が提起されたが、この際はまだ巫俗に関する学術研究もムーダンの組織化も進んでいなかった。そのため、一九七〇年代と八〇年の巫俗批判において研究者やムーダンが反論の声を上げることにはなかったが、崔順実ゲートでは研究者や巫俗団体が積極的に巫俗批判への反論を行っていた。

二つ目に、崔順実ゲートの巫俗言説には批判でありながらも批判できていない、つまり従来の巫俗批判に比べると、巫俗への批判の論調が非常に弱いという特徴も指摘できる。セマウル運動および社会浄化政策においては、巫俗を詐欺的で経済的損失の多い信仰として規定することで、巫俗を信じることの問題を具体的に指摘する内容が多かった。他方、崔順実ゲートの巫俗批判は、基本的に「巫俗」という一言を押し出すのみであり、巫俗の問題点に具体的に切り込んでいくという姿勢は見出せない。かかる巫俗言説の一つの背景として、研究者や巫俗団体など、これまで巫俗を文化および宗教として捉える必要性を訴えてきた団体の声が、メディアなどでの巫俗批判に対して一定の抑止力として働いた可能性を挙げることができるだろう。

憑霊をめぐる主導権から見た韓国巫俗

川上 新一

本発表は、憑依する神霊と憑依される当事者（巫）との憑霊をめぐる主導権を分析の枠組みとして、韓国巫俗で顕現する憑霊について検討するものである。

韓国の巫俗儀礼で巫が自身に神霊を憑依させる場合、憑依に失敗することはない。そのため巫は神霊をコントロールしているとみられ、憑依される当事者（巫）の側に主導権があるといえる。しかしさらに検討すると次のようなことがわかる。(1)巫は自身に神霊を憑依させる場合、如何なる神霊が憑依してくるのか予め承知していることがあるが、憑依されることを予定していなかった神霊が自らの意思で巫に憑依することもある。このような場合、憑霊の主導権は神霊の側にあるといえる。(2)憑依した神霊は巫の口を通じて口寄せや託宣を行うが、巫の中には憑依した神霊が語る口寄せや託宣の内容を自身では変更できない者がおり、この場合には憑霊の主導権が神霊の側にも残されているとみられる。一方、(3)憑依した神霊が語る口寄せや託宣の内容を自身で変更できる巫もおり、この場合は(2)よりも当事者の側の主導権が強まっているとみられる。さらに、(4)憑依される当事者（巫）の側の主導権が一層強まり、当事者（巫）により憑霊が利用される場合もみられる。発表者が観察した事例では、故人をあの世に送る儀礼で巫が故人に憑依されている最中、見物人が故人の衣服を持ってくるように遺族にいい、巫が遺族の持ってきた衣服を着て歌舞などをする儀礼が盛りあがったということがあった。この儀礼以降、その巫は故人に憑

依されている間、故人の衣服を依頼者に持ってこさせ、それを使って儀礼をするようになった。一度儀礼で故人の衣服を使って見物人の関心を誘うことができた巫は、それ以降、故人の衣服を持ちだして見物人の関心をひき、儀礼を盛りあげようとするようになったのでないかと思われる。

成巫過程においても様々な憑霊が生じる。成巫過程の最初には新たに巫となる者に(a)経済的困窮や家庭内の様々な問題、原因不明の心身の変調が生じる。これらは神霊からの影響とみなされ、当事者の意思とは無関係に神霊が影響を与えてくるため、神霊の側に主導権がある憑霊といえる。成巫過程にある者は、続いて(b)神霊の姿を見たり声を聞いたりするようになる。神霊は成巫過程にある者の意思とは関係なく現れるので、神霊の側に主導権がある憑霊といえる。次に(c)気がおかしくなつて外を歩きまわったりするようになる。ここでも神霊によって、自らの意思とは関係のない言動が成巫過程にある者に引き起こされているので、神霊の側に主導権がある憑霊といえる。最後に(d)守護霊となる神霊が成巫過程にある者に憑依し、新たに巫となる者の口を通じて正体を明らかにする。守護霊となる神霊は自らの意思で子孫に降りてくるとされるので、これも神霊の側に主導権がある憑霊である。このように成巫過程にある者が経験する憑霊はいずれも神霊の側に主導権がある憑霊であるが、神霊からの働きかけは(a)(b)(c)(d)の順に強くなるとみられる。すなわち新しく巫となる者への神霊からの働きかけ（憑霊の強さ）は、成巫過程が進むにつれて強まっていくとみられ、いいかえれば神霊からの働きかけが強まることによって成巫過

程が進むことがわかる。

このように憑依する神霊と憑依される当事者（巫）との憑霊をめぐる主導権を考察することによって、成巫過程においても巫儀においても、神霊と当事者（巫）との間で主導権をめぐって多様な様態の憑霊が生じていることが明らかになる。そして成巫過程においては神霊の側に主導権がある憑霊が生じ、神霊の側の働きかけが次第に強まって成巫過程が進行することが指摘できる。また儀礼においては主導権と関係して多様な憑霊が生じるが、巫それぞれは憑霊をめぐる当事者（巫）の側の主導権を次第に強めていき、やがては憑霊を利用する状況も生じるようになることが予想される。

現代韓国における火葬普及後の墓地形態の変化について

田中 悟

筆者はかつて、現代韓国における葬法の変遷について図式化を試み、①「土葬→火葬」という不可逆的な流れ、②「埋葬→奉安→埋葬」という揺り戻しを伴う流れ、③「地縁血縁の紐帯→個人化の進行→個人性の解体」という比較的緩やかな流れ、という、進行度合いの不均等さをもとまう三つの流れがあることを指摘した。

一九九〇年代以降、火葬率の上昇が着実に進行する（二〇一六年・八二・七％→二〇一七年・八四・六％）中、上記②の葬墓形態や③の個人のあり方に関する流れは、現実にとどのような流動の実態をもなっているのだろうか。この点について本報告では、具体的な事例として慶尚南道南海郡・南海追慕ヌリを取

り上げ、考察を進めていく。

慶尚南道南海郡において一九九九年に竣工した南海追慕ヌリは、従来の土饅頭型の共同墓地をコンパクトに合理化した共同墓域と火葬に対応した納骨堂を設置したことに始まり、その後さらに火葬遺灰を埋葬する納骨平葬墓域や自然葬地、また火葬施設や葬礼式場も備えた「ワンストップ型」と呼ばれる総合葬墓施設となっている。

この南海追慕ヌリにおける葬法の変遷を整理すると、(1)「土葬→火葬」の流れは不可逆的であるいっぽう、(2)火葬普及後の葬法の選択肢としての「奉安」と「埋葬」の併存状況は継続しており、(3)奉安堂・納骨平葬墓・旧自然葬地では「墓地の個人化」が見られるが、新自然葬地（平峴平里自然葬追慕墓域）では納骨平葬した個人墓を集約した宗中（門中）墓地が多数見られる。先に③として挙げた「個人性の解体」に向かう「個人化の進行」の流れに逆行する最後の動きを、どう解釈すればよいだろうか。

宗中（門中）墓地とは、父系血族による親族集団によって維持される集団墓地である。「地縁血縁の解体」から「個人化の進行」を経て「個人性の解体」へと直線的に向かうとすれば漸減するはずのこうした墓地形態が、南海追慕ヌリでは新たに出現しているのである。こうした現象の解釈としては、例えば「火葬の普及」が「個人化の進行」に先行している（火葬と同時に個人化が進行するわけではない）こと、また「個人化を促す要因」が排除されれば、「個人的でない葬法」を人々が選好する可能性があること、さらに「個人的でない葬法」はいつど

こでも成立するわけではなく、可能にするための条件（奉安堂・納骨平葬墓のような個人単位で規格化された葬法の外側にあること）があること、などが考えられる。要するに、火葬の受容そのものは前提としつつも、一定の条件が満たされれば、個人化の進行は停滞もしくは逆行する可能性が存在すると言える。

ただし、個人化の進行が停滞（逆行）する可能性は、現実には限られる。そもそも、非個人的な宗中（門中）墓地形態と都市的な生活様式とは両立しがたく、その条件を満たす余地が存在するのは、ほぼ非都市圏に限られる。とすれば問題は、都市生活と宗中（門中）墓地のどちらを、人々（遺族）が優先的に選好するか、という点にかかっている。

つまり、一貫して都市化率の高い（二〇一七年・八一・五％）現代韓国では、生者だけでなく死者も都市化の影響を受けるのである。ここでは、非都市圏でしか成立しえない葬法の影響は必然的に限定されるし、逆に非都市圏でも都市圏の（国内で主流の座を占めて「先進的」な）葬法様式が影響を与えるのは避けられない。

以上のことを考えると、現代韓国における葬法の変遷について、若干の図式の修正が導き出されることになる。それはすなわち、「都市化の進行」という社会経済的な第四の流れの追加である。この都市化が、葬墓の形態や個人のあり方全体に影響を及ぼし、そこに一定の枠をはめることになるのである。

インドネシアのシニア派系団体

——彼らの活動と思想的特徴の考察——

平野 貴大

本発表はインドネシアにおいてシニア派の大衆組織や学校が統合されることなく、時に対立しながら存続してきた思想的背景を分析するものである。発表者はこれまで六回のインドネシア渡航の度にジャカルタ近郊のシニア派施設を訪れてきた。とりわけ、二〇一九年三月には同国でシニア派文献の調査および同国の主要なシニア派法学者と意見交換を行った。本発表の内容は、主に今年の三月のフィールド調査と、シニア派学者たちのインドネシア語文献（ウェブサイトも含む）研究に基づいている。

インドネシアは世界最大のムスリム人口を抱える国であり、二億人近いムスリムが居住している。しかしながら、同国のシニア派は多く見積もっても三〇〇万人しかいない超少数派である。同国のウラマー評議会はシニア派を不信仰者とは呼ばないものの、国民にシニア派を警戒するように注意を促している。インドネシアのシニア派はこのように厳しい状況で生活している。

細かく同国のシニア派団体を列挙していけば、個人か家族で営む商店や書店、学校など数限りないものとなってしまうため、本発表では海外に拠点を置きインドネシアのシニア派信徒に大きな影響力を持つ学校、および、国内に拠点を置き同国のシニア派を束ねることを目的とした組織のみを分析対象とした。まず同国のシニア派の活動において非常に重要なのはICCであ

る。ジャカルタにあるICCはイラン大使館からの援助を受け、イラン文化やシーア派の教説の伝教・教育を目指した機関である。宗教学校としてはジャカルタにあるal-MustafaとKhatamun Nabiyinが重要である。ともにイランに拠点を置く学校であるが、これらは大学ではなく伝統的なイスラーム学校であるプサントレンの形式をとる。al-Mustafaの学長へのインタビューによって、al-MustafaとKhatamun Nabiyinの間に一切の交流がないことがわかった。その理由は互いの追従するマルジャア・タクリード（シーア派信徒にとつて追従することが義務となる高位法学者）が異なるからであるという。

また、同国のシーア派信徒を束ねることを目的とした組織にIJABI（二〇〇〇年設立）とABI（二〇一〇年設立）がある。IJABIとABIの間には見解の対立があり、IJABIの後にABIが設立されたようである。ABIの総裁らへのインタビューを通じて、IJABIとABIの最大の相違がマルジャアの違いであることがわかった。

上述の諸団体の奉じるマルジャアは次の通りである。Mustafaは主としてハーメネイー、Khatamun Nabiyinはヴァヒード・ホラーサーニー、IJABIはレバノンのファドルッラー、ABIはハーメネイーに追従している。ハーメネイーはイランの「法学者の統治 (Wilāyat al-Faḥḥ)」体制における最高指導者 (wāfī al-amr) であるのに対して、ファドルッラーやホラーサーニーはハーメネイーの思想から距離をとっていることが知られている。実際にABIはイランの政治体制「法学者の統治 (Wilāyat al-Faḥḥ)」を信奉しているが、IJ

ABIは「法学者の統治」に対する明確な支持の姿勢を見せていない。

発表者はIJABIの本部にはインタビューに行けなかったため、IJABIの設立者で現在の指導者の一人であるJalaluddin Rahmatの著作を分析すると、確かにRahmat自身が、スンナ派とキリスト教徒からの支持も高いという点でファドルッラーを高く評価していることがわかった。

以上の調査内容と分析を通じて、インドネシアのシーア派団体が統合されず、時に対立的であることの背景には、それぞれの団体の追従するマルジャアの意見の相違があるということがわかった。

現代インドネシア仏教の二十年

木村 文輝

インドネシアの本格的な仏教復興は、二十世紀後半以降、アシン・ジナラッタ師の指導で推進された。同師は、上座と大乘と金剛乗を統合する「仏乗 (ブッダヤーナ)」を唱道するとともに、仏教を政府公認の宗教とするため、「唯一神への信仰」という国是にあわせてアーデイ・ブッダ (原初仏) の信仰を導入した。こうした方針をめぐり、同師が一九五九年に創立した仏乗僧伽から、後に上座僧伽と大乘僧伽が分裂して今日に至っている。

私は同国の仏教事情を一九九七年以来観察しており、その報告を本学会では一九九九年と二〇〇二年に行った。その頃、同国の仏教界にとって大きな出来事が二つ起こっていた。一つは

一九九八年五月にスハルト体制が崩壊し、その後、宗教界への圧迫や華人文化への差別的扱いが撤廃されたこと、もう一つは二〇〇二年四月に、アシン師が遷化したことである。本発表では、過去二十年における同国仏教界の変化を、仏乗教団を中心に報告する。

まず、スハルト体制下では、仏教界は政府の介入を避けるために自発的な情報の発信を極力控えていた。しかし、体制の崩壊後、政府の宗教政策の転換とインターネットの普及により、各教団は積極的な情報発信を行うようになった。また、研究者達も華人研究と関連づけて、仏教界の動向に注目するようになった。その際に、以前はアシン師と仏乗教団が観察の中心であったが、近年では同教団以外にも関心が向けられるようになった。

また、二〇〇六年から寺院の建立に政府の承認は不要となり、地域住民の同意のみが条件となった。これに対して、仏教界ではむしろ寺院建立が難しくなることを危惧したが、実際には従来以上に活発化した。そこには、主に華人層の積極的な寄附活動も窺われる。

一方、スハルト体制下では、中国文化の公的な利用が禁止されていたが、二〇〇〇年に解禁された。その結果、紙銭等のように「純粹な」仏教に反するとみなされたものは現在も復活していないが、漢字の使用や獅子舞を含め、様々な中国文化の要素が復活した。

また、一九九八年の政変の際には華人に対する暴動が続発したが、仏教寺院の被害は特になかったようである。むしろ体制

の転換後、少数ながら仏教寺院を狙うテロが発生した。そうした中で、仏教界では従来通り、信者以外への布教活動を基本的に控えている。これは、他宗教との軋轢とともに、政府の介入を避けるための一貫した方針と思われる。

次に、アシン師を直接知らない世代が増えたため、仏乗教団では同師の記憶を継承する試みを活発化させているが、他教団では同師の記憶は薄らいでいるように思われる。

現在、仏乗教団では原初仏の信仰が定着している。ただし、幼年時から原初仏になじんだ青年層と、成長後に原初仏を受容した高齢者層では、その姿勢に違いがある。また、アシン師は仏教を「守る」ための方策として原初仏を導入したため、上座教団からの批判には晩年まで強く反発したが、現在の仏乗教団は上座教団の立場に柔軟な姿勢を示している。

さらに、アシン師は流派を越えたあらゆる仏教徒を結集させるとともに、同地の古代仏教文化をその象徴として利用することで、仏教は華人の宗教ではなく、むしろ同地に古くから存在する普遍宗教であることを示そうとした。つまり、同師は古代インドネシア仏教の再現を意図したわけではない。この立場は今も仏乗教団に継承されていると思われる。

アシン師遷化の際、私は仏乗教団の分裂を危惧した。一方、上座教団については、仏教国の流儀をイスラム社会に導入することの困難を、大乘教団については、中国的伝統から離れた「純粹な」大乘仏教の創造の困難を予測した。しかし、各教団は諸外国との連携や信者達の積極的関与、「社会参加型仏教」の実践でこうした問題を乗り越えている。今後は民主化の中で

加速する、社会のイスラーム化への対応が仏教界の課題となるであろう。

「自然なお産」のスピリチュアリティ

橋迫 瑞穂

二〇〇〇年代より、オーラや前世、各種のセラピーなどが「スピリチュアル・ブーム」によって広まった。現在、ブームとしては下火になりつつあるが、ある種の「市場」を築いて社会に定着したとも言える。そのなかで、「自然なお産」が重視されるようになった。「自然なお産」とは、帝王切開や薬などに頼らず、母親が主体となってお産に挑むことをさしている。さらに、「自然なお産」には神秘的、神聖な意味が与えられるようになった。

ただし、「自然なお産」が神聖視されるようになったのは最近のことではなく、助産師や産婦人科医を中心に七〇年代から意味づけられてきた。他方で、八〇年代に入ってから、医療の外側に広まるようになったのである。発表では、八〇年代以降に出版された「自然なお産」についての書籍を検討して、「自然なお産」がどのような意味や価値を持ちながら社会に広まったのかを検討した。

その結果、八〇年代では「自然なお産」はアクティブ・パースの考えとともに、フェミニズムと融合して紹介されてきた。また初期には、ニューエイジ運動の影響が見いだされる。だが、日本で「自然なお産」が広まるとともに、九〇年代以降にはフェミニズムの思想が撤退することが明らかになった。また、ヨ

ーロッパ圏から導入された「自然なお産」という考えが、九〇年代には伝統的なお産の「再発見」につながったことがうかがわれる。そのなかでは、日本国内における地方のお産や、伝統社会のお産が見直されるようになり、日本でも「自然なお産」はもともとあったという考え方にシフトしていく。他方で、「自然なお産」が発展するなかで、マクロビオティックや各種の代替療法なども取り入れられるようになった。さらに、「自然なお産」において、母乳での育児が積極的に礼賛されるようになる。

また、九〇年代から、「自然なお産」のありようは助産師や産婦人科医が一方的に提示するのではなく、妊婦の立場からも発信されるようになった。例えば、出産している最中の写真をとったり、その体験を語ったりという書籍が発行されるようになる。そのなかでは、「自然なお産」が神秘的な体験であることがアピールされている。また、「自然なお産」を取り入れて宣伝する産院も現れるようになる。

二〇〇〇年代に入ると、「自然なお産」における、「自然」という言葉それ自体に興味を見出し、神聖性を付与する立場の書籍も見られるようになる。こうした書籍は、助産師や産婦人科医からだけでなく、妊婦の立場からも出版されている。そして、「自然なお産」を体験することで「母性」をはぐくむだけでなく、「女性らしさ」を身に着けることが強調されるようになる。他方で、フェミニズムの思想はほとんど見られなくなったことも指摘される。

「自然なお産」は社会に広まることで、フェミニズムの思想

を捨象し、代わって「母性」や「女性らしさ」を身に着ける保守的な色彩を帯びるようになる。また、西欧的な価値観を排除し、日本の伝統的な「お産」が見直されるようになったことも指摘したい。その結果、「自然なお産」にはナシヨナリズム的な価値観も帯びるようになった。そのなかで、「自然なお産」はより積極的に神秘的、神聖な意味が付与されるようになったのである。

異端論としての脱スピ論

——内からのスピリチュアル批判——

ヤニス・ガイタニディス

報告者は約一〇年前に六五人のスピリチュアル・セラピストを対象とした経済社会学的分析を行い、その分析結果の一つとして対象者の半分以上がセラピーの活動を始めたのが（スピリチュアル・ブームの最中の）二〇〇五年以降だったことを明らかにした（『Socio-economic aspects of the spiritual business in Japan: A survey among professional spiritual therapists』『宗教と社会』一六、二〇一〇年）。しかし、二〇一九年の春に行った追跡調査では、六五人中二十八人のセラピストが活動を中止していることがわかり、そのほとんどは先述の、二〇〇五年以降に活動を始めていた者だった。「スピリチュアル」の語の使用を回避するのは、カルト論の広がりがついにスピリチュアルも対象としてきたためだという議論があるが（堀江宗正「スピリチュアル・ブームは一過性のもだったのか？」堀江宗正編『いま宗教に向きあう—現代日本宗教事情〈国内編

I』岩波書店、二〇一八年）、これはアメリカでも見られたカルト論の世俗化（Shupe, Anson and Darnell, Susan E. 2006. *Agents of Discort: Deprogramming, Pseudo-Science, and the American Anticult Movement*. Transaction Publishers）の議論の延長線上に位置づけられる現象でもある。本報告ではカルト論の拡大の一環として、二〇一一年以降SNSなどで見られるようになった「脱スピ」というキーワードを中心に展開してきた言論の分析を試みた。この表現を発信する人々は、スピリチュアルに「時期はまっていた」と説明した後、「だが、ある日目がさめた」と、他の「スピリチュアルのファン」に呼びかける行動を特徴としている。いわば、スピリチュアルの「背教者（apostates）」である。「脱スピ」というキーワードを使ったアメバブログ記事五〇四件の分析を踏まえると、最初に確認できたのは「脱スピ」論の核心が「商売としてのスピリチュアル」への批判にあるということだ。さらに、（一）「スピリチュアル」を日常の中に探すのではなく、「不思議な・宗教的な」こととして扱っている人々への批判、（二）自分の人生を自分で決めるのではなく、「教祖」や「スピリチュアル指導者」を頼ってしまう人々への批判、という要素が認められた。（三）で、仮にこれらの批判論をスピリチュアルの「異端論」（Herderson, John B. 1998. *The Construction of Orthodoxy and Heresy*, SUNY を参照）として議論できるとしたら、脱スピ論者の関心を理解できるのではないかと、仮説を立てた。例えば、一二人の脱スピ論者のブログの言論分析からわかったのは、まず、脱スピ論者は、既成・伝統宗教の「宗教性」を取り

戻そうとしたりはしないということだ。むしろ、反カルト論者との共通点は（日本）社会の批判にある。それは「極端的な」消費行動を特徴とされている社会への批判であり、「常識的な行動」「極端的ではない人間関係」が勧められるということである。いわゆる、異端論者がしばしば目指す「普遍性（catholicity）」や「正中性（neutrality）」と似ているスタンスだといえる。このように、脱スピ論者は「脱物質主義的価値観」（堀江前掲論文）というよりも、スピリチュアルの「正しい」消費だけを目指している「消費者保護団体」のように見えるが、異例も存在する。つまり、今まで「スピリチュアル」の定義を控えてきた人たちが「正統的・単一的」な「スピリチュアル」の理解を探求しているところもある。報告者は、脱スピ論を扱った四年間分のブログをマニユアル化し、別のウェブサイトに掲載した、ある「スピリチュアル背教者」の発言を引用しながら、その「スピリチュアルの本当の意味」を提言している一例を紹介した。「スピリチュアル」の正教論としても解釈できるこの一例には「スピリチュアル」をより神聖的・超越的なものと定義している動きがみられ、脱スピ論の他の要素との矛盾が確認できた。（本報告は科研（J18K12205）の成果である）。

マインドフルネス最前線

—— 宗教・医療・教育・司法における応用 ——

谷口 智子

マインドフルネスとは何か？ マインドフルネスとは、仏教の八正道の一つ、「正念」（サティ）のことである。今ここに気

づいている意識、外からの刺激に対する自分の反応と、それを俯瞰して観る自分の意識であり、心理学用語の「メタ認知」に相当する。価値判断しない「非二元」「無我」「無常」「空」「相互存在」の視点から自分を眺めると、自己受容が起り、癒しが起こる。マインドフルネスは応用仏教（行動する仏教、社会参画仏教）の最も現代的かつ具体的な例であり、子供から大人まで、誰でもできるのが特徴である。

本発表では、応用仏教としてのマインドフルネスを、教育・医療・司法の現場におけるフィールドワークから取り上げた。①教育者のためのマインドフルネス・デー（二〇一九年四月、早稲田大学、かえつ有明中学・高等学校）、②医学生・医療従事者のためのマインドフルネス研究会（二〇一九年五月、岐阜大学医学教育開発センター）、③矯正教育におけるマインドフルネスの実践（群馬県の少年院・刑務所、伊勢・愚狂庵）である。この三つの分野でマインドフルネス・ワークショップ主催者ら四人へのインタビューを元に、発表を構成した。

教育者プログラムの主催者Aさん（高校教員）のきっかけは学生の暴力事件であった。彼女は怒りをコントロールする方法を学生にどう教えるか探しているうちに、マインドフルネスに出会った。自分が体験してみても素晴らしいと思い、マインドフルネス及びその教育者プログラムをフランスやタイ、富士山のプラムヴィレッジ（世界的に有名な詩人でベトナム臨済禪の師ティクナットハンの僧院）リトリートに学びに行き、日本で教育者向けのリトリートを始めた。

Nさんは少年院・刑務所の法務教官。彼によれば、トラウマ

に苦しみ、怒りなどの感情コントロールができない少年や受刑者が多いが、彼らにそれを学ばせる時、マインドフルネスが非常に役立つという。マインドフルネスは実践者に、過去を後悔したり、未来を心配するよりも、「今ここ」にフォーカスするように促すからである（その代表例が呼吸瞑想）。

①学校教育と③少年院、刑務所の矯正プログラムは、感情コントロールやトラウマケアの部分で共通する。成人の場合でも、Gさん（僧侶）のように、マインドフルネスが社会更生に實際役立ち、ヤクザから僧侶に転身した例もある。NさんとGさんは、マインドフルネスが、感情コントロールだけでなく、薬物中毒やアルコール中毒の依存症の患者に役立つと考えており、それを広めたいと思い、実際に教えている。②医療用プログラムのBさん（医師）は、医者もストレスから鬱や燃え尽き症候群になるケースが多く、マインドフルネスが患者だけでなく、医師自身のセルフケアにも有効だと指摘している。

このようにマインドフルネスが有効だとしても、実践者がまだ少なく、教育、医学教育、矯正教育プログラムにおいて、指導者不足であるのが現状で、これが現在の課題である。ワークシヨップ主催者四人のうち、Gさん以外は僧侶でなく在家であるが、フォーマットに従って、瞑想を指導している（プログラムヴィレッジの僧侶がいる場合はそのサポート）。

マインドフルネスが自分の人生に役立ったと実感した人々が、指導者になり、種撒きをしている。職場や家庭の悩み、人間関係のストレスなどで疲れている人たちの存在を肯定し、「ありのままの自分」を見つめる手助けをする。マインドフル

ネスによって助けられた人たちが、マインドフルネスを伝え教えることで、人々をサポートする、相互扶助的、かつ、循環的（種を蒔き花が咲き実を結ぶ）な「癒しの共同体」が、静かに広がっている。

ミャンマーのパオ仏教瞑想を実践する

日本人の体験と宗教的効果

川本 佳苗

今日、世界的な人気を得ている「マインドフルネス」またはその基礎となる修練方法である「ヴィパッサナー」瞑想の多くは、マハーシ仏教瞑想というミャンマーの上座部仏教瞑想を由来とする。ミャンマー仏教の瞑想法は物事を如実に観察するヴィパッサナー瞑想と、強力な集中・没頭の状態に至る禪定に到達することを目指すサマタ瞑想とに二分される。現代のミャンマー仏教においてヴィパッサナー瞑想の実践のみを重視する瞑想法が主流である中で、サマタ瞑想とその最終到達地である禪定の重要性を説く瞑想法を展開するパオ瞑想法が、ミャンマー国内のみならず日本を含む世界で支持を得つつある。

筆者のパオ仏教瞑想に関する研究自体の主題は、仏教瞑想の、特に現代におけるその役割を問うことであるが、本発表は、パオ仏教瞑想を実践する日本人を調査対象とする。一九九〇年以降日本において、南・東南アジアで信仰される上座部仏教の瞑想がこれまで仏教になじみのなかった若年層にも支持され始めた。

パオ仏教瞑想の創始者は、ミャンマー人僧侶のパオ・サヤド

ー（一九三七）である。彼は、アビダンマと『清浄道論』のようなパーリ仏教文献を実践に反映した独自の瞑想法を確立した。現在、パオ瞑想寺院の本山はミャンマー南部のモーラミヤインに位置し、国内外から約一〇〇〇人の修行者を受け入れている。パオ瞑想の特徴は、サマタ瞑想実践による禪定の到達が必須である点、すなわち禪定を修得した後でない点、ヴィパッサナー修行に進めないという点である。また、パオ瞑想寺院の僧侶は、一般的な上座部仏教の僧侶よりも戒律を厳守する。パオ・サヤドーが初来日したのは、一九九九年から二〇〇〇年にかけてであり、以降、パオ・サヤドー以外のミャンマー人指導者がほぼ毎年日本人によって招聘され、国内で瞑想合宿が開催されている。

本発表では、瞑想合宿に参加する者や運営スタッフに対し、二〇一九年八月までに聴き取りした調査のまとめを報告した。重視した点は、①ライフストーリーの聴き取り、②仏教または瞑想に出会う前の世界観と③その後の変化を重点的に質問した点である。その結果、インタビュイーの間に共通点がみられた。

まず、彼らがパオ瞑想実践を始めた動機として指導者の存在が大きいたことが挙げられる。より具体的に細部を指導することができ、瞑想の高い段階にいることが伝わってくるようなパオの指導者を見て衝撃を受けている。第二に、インタビュイーは他の瞑想法を実践したときに、その瞑想法では進歩に限界を感じたためにパオ瞑想実践に変えたという経緯をもつ。従って、全くの瞑想初心者がパオを実践することは稀である。

インタビュイーがパオ瞑想実践を通じて体験した宗教的実感は二点にまとめられる。一つは、パオ瞑想実践によってパーリ仏教文献『清浄道論』に記述されている修行法を自ら体験できるといふ衝撃を感じたことである。もう一つは、サマタ瞑想によって到達する禪定の重要性についてである。

インタビュイーは、それらの宗教的体験から効果も得ている。業や慈悲といった仏教思想を自身の人生に応用した結果、世界観が変わったというものである。その他に、日常的な意味を超えた静寂や集中力といった、サマタ瞑想の実践から得られる効果が挙げられた。

本発表は、継続中の研究課題の現状報告である。今後もパオ仏教瞑想を実践する日本人のみならずミャンマー人実践や指導者への聴き取りを続けて、データを蓄積していく。かつ、パーリ仏教文献やミャンマー仏教関連書の精査も合わせて、仏教瞑想伝統の文脈におけるパオ瞑想の現代的な位置づけを総合的に分析していく。

宗教的体験と癒し——瞑想、信仰に関して——

半田 栄一

現代医学・医療は、心身二元論に基づく機械論的、唯物論的医学の要素還元論的、分析的性格を持つが、近代以降の心理学や精神医学においても、同様のことが指摘でき、実験心理学や脳の神経学的な研究に基づいていた。精神分析学の発達過程において、フロイト、ユングらによって潜在意識や無意識の発見に至る。その後、トランスパーソナル心理学において人間の心

理と魂、シャーマニズムや仏教的悟り体験などにおいて「スピリチュアリティ」が提示され、二十世紀には心身医学の発展、心身の一体性と全人的医療を志向する流れがあり、この延長線上に統合医療やホリスティック医学が出てくる。「スピリチュアリティ」の語は、幅広い意味を含み、霊的実体性を前提とする霊術や祈禱についてのみいうのではなく、個としての心身の健康や病氣といった状況を越えた「霊性」を含む「ホロス」としての「全体的生命」のあり方や活動をいう。この包括的な生命の捉え方には、他者や自然・宇宙との「つながり」も含まれる。さらに「生」と「死」の連続性・同一性、死者との関係やつながりも含まれ、「生死一如」、「生老病死」の捉え方につながる。ここでは、「心身霊」の一体性、「生死」を越えた生命という点から「宗教的癒し」、「霊的癒し」について考える。

信仰と瞑想による医療は、身体的な病を治療し、治癒だけを目的とするのではなく、宗教的、霊的「覚醒」、「信仰」の強化や「気づき」を本来的な目的とする。カトリックのマリア信仰によるルルドの信仰治療は有名である。ローマ教皇庁は、正式に超自然的「奇跡」によるものと認証している。ルルドの泉の水によって難病や不治の病が治る「超自然的」とされる現象に対して、化学的成分分析による説明、プラセボ効果など自然科学的実証を求めて研究は続けられている。日本では古来、「大日如来」、「不動明王」、「観音」など神仏の力を信じ、行者や僧による密教や修験道などの「加持祈禱」がある。現代では「宗教真光」などの「手かざし」による「浄霊」と「気」の注入による癒しがあるが、この源は神への信仰の他、大本教系の「鎮

魂帰神法」に基づく精神統一や瞑想がある。「心霊医療」や「スピリチュアルヒーリング」などの「霊的癒し」は、「霊医」など霊的存在や「気」、「霊的エネルギー」を前提とし、信仰の対象とする場合もある。施術者、被術者共に変性意識状態において「治療」が行われることが多い。霊的医療においても、病氣の治療だけを目的とするのではなく、「霊的気づき」や「カルマの解消」が目的とされる。レイキや気功は、「気のエネルギー」によるとされ、「気」が「霊」との連続性において捉えられる点では、霊的な要素と信仰が指摘できる。

江戸時代中期の禅者である白隠は、自らの禅病を「白幽子」に教えられたとされる「軟酥の法」と「内観」によって癒した。「軟酥の法」は頭上の薬効のある「軟酥」が「丹田呼吸」とともに「気（心火）」の流れによって下半身に降下するイメージによる自己暗示療法といえる。「内観」は身体下部（「気海丹田腰脚足心」）こそ「本来の面目」、「阿弥陀仏の浄土」という信仰に基づくイメージの瞑想を丹田呼吸とともに繰り返す行うことによつて、イメージを無意識下に浸透させ癒される。信仰に基づく自己暗示であり、心・身、意識・無意識の調和と統一によって得られる癒しで呼吸法による内観、イメージ療法といえる。そして、「これ禅なり」と単なる癒しではなく「禅体験」として、「身心一如」の偏りのない禅の方向が示され、白隠の禅における創造につながる面がある。この「霊的覚醒」や「気づき」においては、宗教的立場や信仰の多様性を越えたスピリチュアリティを含む全人的医療への方向性が捉えうる。

山田真山作《沖繩平和祈念像》と平和祈念公園の形成

君島 彩子

沖縄県糸満市摩文仁の平和祈念公園内の平和祈念堂には沖縄出身の美術家、山田真山が制作した《沖繩平和祈念像》が安置されている。

沖繩が大きく変容しつつある一八八五年、山田真山（幼名・渡嘉敷真山戸）は那覇市に誕生した。一〇歳ころ、沖繩で仕事をしていた建築職人が、細工の巧みさに目を付けて、跡取りにするべく真山を本土へ連れていった。そして東京へ移り住むと小野の家の養子となり大工の見習いとして働いた。二一歳で東京美術学校に入学し高村光雲のもとで彫刻を学んだ。東京で経験した沖繩県出身者への差別や、恩師から沖繩の名前では一位にはなれないと言われたこともあり、彫刻家、山田泰雲の養子となり、氏名を「山田真山」へ改名した。文展・帝展に、日本画と彫刻の双方で入選するようになり、明治神宮聖徳記念絵画館に奉納する壁画を描く画家にも選ばれた。

一九四〇年、真山は沖繩に帰郷。沖繩の工芸品を日本本土へ紹介したいと考え堆錦の技法を習得した。次第に戦争が激しくなり、真山も日本軍の徴用をうけ、飛行場で壕を掘る作業を行っていたが、アメリカ軍上陸後、民間人捕虜となった真山は収容所に送られ、アメリカ軍の美術技官として仕事を行った。真山はアジア太平洋戦争によって二人の息子を失った。

一九五七年、真山は沖繩戦の犠牲者の一三回忌を機に、犠牲者の慰霊と平和を願って《沖繩戦跡平和慰霊観音像》を発願した。当初の計画では、宇宙一体の理念を象徴として合掌する観

音像を本尊とする群像であった。真山は戦前から唱え続けていた「宇宙即我」という自身の理想を更に発展させ、差別をなくし、異なるがゆえに尊いと理解することが世界平和を生み出すと訴えた。群像表現によって洋の東西、人種の如何を越えた慈悲と寛容、和親と向上を表し、仏教を超えた「宇宙即我」の思想を反映するものであった。

一九五九年頃に本尊の名称を《沖繩平和慰霊像》へ変更している。これは「観音」であるために仏教に偏ってしまうことを避け、どんな信仰をもつ者でも祈ることができるようにしたものである。さらに沖繩の日本復帰を控えた一九七一年は、《沖繩平和慰霊像》が仏像風であることが問題となったため、仏教的な要素を排除する改変が加えられた。まず台座を蓮華から「真理の花」と呼ぶ、大地の炎と龍を配するイメージへ変更した。そして造形の変更とともに名称も《沖繩平和慰霊像》から《沖繩平和祈念像》へ変更した。

さらに像の素材もブロンズから沖繩の伝統的な漆工芸である堆錦の技法で制作することを決定した。ブロンズは湿度が高く、風に塩分が含まれる沖繩の気候に適していないという現実的な問題もあったが、戦時期に彫刻家として金属供出を見てきた真山は、《沖繩平和祈念像》が溶かされ武器になってしまわぬよう漆による巨大な像を制作することとなった。

一九七七年、真山は像の完成を待たず死去した。翌年八月、《沖繩平和祈念像》の堆錦組立が完了し、一〇月に平和祈念堂は開堂した。《沖繩平和祈念像》は一八年の制作段階で、観音像の造形から「宇宙即我」による普遍的な平和の祈りと沖繩ら

しさを象徴する《沖繩平和祈念像》となった。

アジア的な祈りの姿を表した時、それは仏像の姿に類似するものになるのは仕方ないと真山は述べている。税金が使用されたにも関わらず、《沖繩平和祈念像》に対して、地域住民からの反対意見は確認できなかった。特に観音に対する信仰は、沖繩にも本土にも共通するものであり、観音像の造形を引き継いだ像は、祈る対象として分かりやすく、多くの人々に好意的に受け入れた。

沖繩における戦没者慰霊

—— 仏教・新宗教の動向を中心に ——

川瀬 貴也

沖繩戦によって灰燼に帰した沖繩本島南部では、終戦後すぐに、野原に散らばる遺骨をどのように処遇するか、というのが大きな問題となった。地域住民による遺骨収集作業にいち早く着手したのは、一九四六年当時、糸満の米須地区に移動させられていた旧真和志村住民であった。この旧真和志村の村長に任命されたのが金城和信氏であり、彼を中心に遺骨が収集された。そうして集められた遺骨を納め、戦後沖繩の慰霊塔の先駆けとなったのが、「魂魄之塔」「ひめゆりの塔」「健児之塔」である。その金城和信氏の横でその収骨作業を助け、慰霊を行っていたのが、護国寺（真言宗）住職名幸芳章師、真教寺（真宗大谷派）住職田原唯信師、大典寺住職（浄土真宗本願寺派）藤井深忍師、八幡神徳寺（真言宗）住職仲尾次盛忠師という僧侶たちであった。このように戦後すぐの沖繩では仏教各宗派が協

力して、戦没者の遺骨収集および慰霊をおこなってきた。

このように複数の宗派の僧侶がともに遺骨収集および慰霊をしていく中で、超教派の寺院を建立し、慰霊を行おうとの気運が高まり、先述の慰霊碑とほぼ同時期に建立されたのが「真照寺」である。この真照寺は現在では存在しないが、本土からの支援もなかった時期の仏教宗派間の協力事業として興味深い事例である。

その他にも、一九五二年に四天王寺管長が来沖したときに合同慰霊祭を行ったことや、一九五八年には、西本願寺の大谷光昭を迎え、日米琉合同十年忌大法要を行うなど、一九五〇年代にはこのような合同の慰霊祭を行おうという機運があったことがうかがわれる。

現在では、「沖繩慰霊の日」である六月二三日も、特に繋ぎの深い団体に呼ばればその慰霊祭に参加するが、各宗派や寺院が合同で何らかの慰霊祭を行うことはない。ある寺院と特定の関係をしている団体として、学校の同窓会がいくつか数えられるが、高齢化によってその同窓会が解散した事例もある。

現在、沖繩県仏教会が合同で行っている行事は、釈迦の誕生日である四月八日の「花祭り」のパレードである。花祭りは、沖繩県仏教会が外向けに合同で行っている唯一の行事であり、主に子ども向けの行事となっている。

一方、新宗教教団による戦没者慰霊は合同で行う行事と、それぞれの教団が独自で行う行事がそれぞれ確認されている。

まず新日本宗教団体連合会（新宗連）では、沖繩に対する活

動が重視されている。新宗連は沖繩日本復帰前から施設を送り、沖繩問題を学習した。現在においても、沖繩に関しては六月二日前後に使節団を派遣して各慰霊塔の見学を行い、八月一日日には「沖繩宗教者の会」が主催する合同慰霊祭を糸満の平和祈念堂で毎年執り行っている。これは新宗教のみならず、仏教、キリスト教も参加している。

個別教団の活動として、突出しているのが金光教である。金光教による遺骨収集事業は長期間教団の事業として行われた。現在は遺骨収集事業からは撤退しているが、慰霊活動は継続して行われており、六月二日には糸満市真壁の「萬華の塔」における慰霊祭、翌六月二日は、平和祈念公園の一角にある南冥之塔における慰霊祭を主催している。他にも修養団捧誠会や「天道（総天壇）」という教団も独自の儀礼を行っている。

沖繩ではこのほかにも様々な慰霊活動があり、その「厚み」を考察するべきであろう。

仏教系大学における「僧侶」養成とその特徴

武井 順介

本報告では、現在の日本の仏教系大学における「僧侶」養成の実態を捉え、その特徴を明らかにすることを目的とする。そしてその特徴から、各宗派が求める「僧侶」の資質についても考えてみたい。具体的には、立正大学における日蓮宗、大正大学における浄土宗、駒澤大学における曹洞宗、龍谷大学における真宗本願寺派（以下、本願寺派と略記）、大谷大学における真宗大谷派（以下、大谷派と略記）「僧侶」の養成を事例

として、実態と特徴、そして求められる「僧侶」の資質についてみていきたい。その際、資料として用いたのは、各宗派の教団法規、各大学の養成に関わるシラバス等である。尚、ここでの「僧侶」とは、各宗派の教師のことである。またシラバス等から資質がなぜわかるのかといえ、各大学の養成科目は各宗派が「即戦力」になる「僧侶」を養成するために設置したものの、つまり各宗派が求める「僧侶」の「最低限の」資質と考えたためである。

右記五大学での「僧侶」養成については、①「僧侶」になるための基本的なルート、②「僧侶」になるために必要な「僧侶」養成科目の単位数、③大学での養成科目以外に必要な各宗派本山等での修行、④叙任される僧階（あるいはそれに準じるもの）が大学の学部や学科によつて異なるか否か（学歴による僧階の差異）、⑤各宗派の法規内で養成科目について扱われているか否か、⑥各大学の養成科目群の特徴の六点到着目し、比較した。

まず、①基本的なルートでは、五大学全ての大学で「座学」だけではなく、本山等での修行を「僧侶」になるための必須要件としていた。ここでの本山等での修行は、大学が管轄しているのではなく各宗派が管轄していた。

次に、②必要な養成科目の単位数では、立正大学が二六科目五〇単位全て、大正大学が二九科目（全七八単位）中六〇単位、駒澤大学が二九科目（全一一三単位）中三〇単位、龍谷大学が二九科目（全五六単位）中三〇単位、大谷大学が一三六科目（全単位二六八単位）中五八単位であった。修得単位数の多

さは大正大学であるが、開設科目に対する修得単位の割合では大谷大学が多いことがわかった。

③各宗派本山等での修行については以下のとおりである。日蓮宗では三五日間の修練、浄土宗では二一日間の加行、曹洞宗では六二日以上安居、本願寺派では一〇日間の教師教修、大谷派では一四日間の教師修練が必要である。日数のみで比較すると駒澤大学の養成において曹洞宗で行なう修行日数が最も多かった。

④学歴による僧階の差異については、立正大学では仏教学部宗学科卒業者とそれ以外、大谷大学では文学部真宗学科と仏教学科卒業者とそれ以外の卒業者とは、宗派から叙任や陞補される僧階や称号が異なっていた。この二校二宗派以外は、大学・学部に関わりなく最初に叙任される僧階は同じであるか、そもそも教師資格における階位が存在しない。

⑤法規内の養成科目についてはどうだろうか。日蓮宗法規には、養成科目に関する規程はなかった。それ以外の宗派に関しては、明確に規定されている宗派もあれば、大枠が規定され、そこから大学において読替えが行なわれている宗派もあった。

最後に⑥養成科目群の特徴である。各大学の養成科目を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、それ以外の教育の四つに分類すると、立正大学と大正大学では宗派の専門知識教育が多く、駒澤大学と龍谷大学では宗教・仏教の専門知識教育が多く、大谷大学ではそれ以外の教育が多かった。

以上の六点に関して「多い／少ない」「長い／短い」といっ

た基準を中心に、それぞれの大学における「僧侶」養成の特徴とそれぞれの宗派における「僧侶」の資質を析出した。

宗教の社会科学教育

—— 大学ガイドライン作成の経験から ——

飯嶋 秀治

二〇一六年九月、九州大学での野外活動の授業中、学生が川で溺れて他界するという痛ましい事故が生じた。このため翌年三月に、大学では『九州大学総合科目「フィールド科学研究入門」屋久島プログラム』における死亡事故について「原因究明及び再発防止のための報告書」および『教育における安全の指針―野外活動編』を公表し、再発防止の対策とした。

そのうち、大学は実験室活動および学外活動（対人・対社会向けのフィールド科目）のガイドラインを策定するサブ・ワーキング・グループ（SWG）を形成し、発表者は後者のSWG長となった。

このため①一九六三年から蓄積のある「Teaching Anthropology」を中心とした関連文献（飯嶋二〇一七）、②国内他大学・研究機関二二機関の対策の収集、③二年の学内調査（教員一〇五名のインタビューおよび学生一三三名のアンケート収集）、④学内一八名のSWGメンバーで四回の会議を経て、⑤外部から講師二名を招聘、⑥また学外二機関のヒアリング、⑦SWGメンバーからのヒヤリハット事例収集および分析を経て、二〇一九年七月、『教育における安全の指針―学外活動編』を公表した。

特筆すべきはアメリカ人類学会で一九八六年に行われたアンケート（調査対象三二一名）で、三九%がフィールドで窃盗、犯罪、強姦、殺害などの犯罪にあっており、女性の人類学者の七%が強姦もしくはそれを意図した攻撃にあっていると報告があり（Howell一九九〇）、二〇一四年のインターネットアンケート（六六六名）でも六四%がフィールドでのセクシャルハラスメントを報告し、二一%が望まぬ性的接触を受けたとされていること（同大学や他大学の同僚や指導者からのものも含まれる）（Clancyら二〇一四）である。氷山の一角は死傷事故であるがその水面下には数多くのジェンダー化された暴力が潜んでいる。

学外活動では、学生が被害者にも加害者にもなり得るので二重の保険に入り、三種の学外活動（教員帯同型、学生同士型、単独型）には事前届提出のうえそれを外部委員会が二重点検すること、「対人研究」系と「対人援助」系では安全原理が異なること、いったん事故が生じたら担当事務が情報を一元管理すること、また実際に生じて来たヒヤリハットの事例を呈示するなどの工夫を講じた（<https://www.kyushu-u.ac.jp/ja/education/safety>）。

その過程で改めて認識させられたのがオウム真理教事件以降の宗教学のある方である。

当該の事件と宗教学者の「研究」姿勢を取り上げた文献は内外に数多あるが、「教育」姿勢を取り上げた文献は少ない（時系列で代表的なもののみ挙げるとMetraux一九九五、井上一九九八、島田二〇〇一、櫻井二〇一七、Repp二〇一四等）。

ところが「教え子の問題」（島田二〇〇一・第九章）は人類学（Zablocki二〇〇一）でも生じており、宗教学（Bromley二〇〇七）ではアメリカ宗教学会（AAR Teaching Religious Studies）に、「新宗教運動の教育」（二〇〇七）、「宗教研究における学部の調査教育」（二〇〇一）、「宗教と暴力の教育」（二〇一一）等が刊行され、二〇一五年には「調査実施責任—AARメンバーへの専門家の行為の基準」が公開されてリサーチ・アシスタントと教育に臨む注意点や諸問題への相談に対応することと明言している。

一度事故が生じると、その後は文科省とのやり取りになりがちであるため他大学の事例から学び難かったのである。しかしこうした状況を省みるに、日本の宗教の社会科学においても、現状認識をすることが大切であり、学会の倫理綱領や大学のガイドラインとも異なる仕組みが検討される必要がある。また教材の具体的な工夫の余地も多くある。

「宗教科」の学習支援の原理構築に向けた基礎的研究

桑原 昭信

高校「宗教科」の可能性については以前より指摘されてきたが、その実際についてはあまり知られていないことが現状である。ある公民科「倫理」に関わる研究によると、宗教系単元における理解度は極端に低く、特に教祖や開祖の思想形成過程を学習目標とする単元では顕著であるという指摘がある。このことより、同様の学業不振が「宗教科」においても起こり得ることとは想像に難くなく、これまでに不振への支援要請が見過さ

れてきた可能性は非常に高い。また、学習支援の原理を創出しようという学術的志向性すら、生まれてこなかったという点にも注目される。そこで、本研究は祖師の思想形成過程における学習不振に一先ず焦点を絞り、そこで有効な学習支援の原理構築を試みることにしたい。

『高等学校学習指導要領』の第一章総則第一款一とその解説によると、学校教育の目的とは「生徒の人間として調和のとれた育成」とあり、これを旨指して教育課程が編成されるべき旨が述べてある。また、解説には総則のなかの「知・徳・体のバランスのとれた「生きる力」の育成」、「資質・能力の三つの柱のバランスのとれた育成」、「学校段階等間の接続」の三つが特記され、総じてそのために必要な教育活動の在り方を確認することができるとある。また、習得・活用・探究という学びの過程の確立・充実も検討されていることより、「どのように学ぶか」という点の重要度が増していることは明白であり、各教科において「主体的な学び」、「対話的な学び」、「深い学び」ができていくかという点に立脚しての授業改善や、創意工夫を生かした特色ある教育活動がますます求められている。

では、「宗教科」はどうであろうか。一例として浄土真宗本願寺派の龍谷総合学園が編集する、高校宗教教科教科書の『見真』を参照すると、その学習内容は宗教概説、釈尊の生涯と教え、親鸞の生涯と教え、宗教的生命論や実践論等についてである。これらは自己との関わりを通しての学習、先人の生涯や教えを手掛かりとする学習、既有知識を相互に関連付けての学習がポイントとなることより、主体的・対話的で深い学びを

実現する可能性を十分にそなえており、知・徳・体のバランスのとれた「生きる力」の育成等に、高い適性があると言い得る。そうであるならば、その主要部分である祖師の思想形成過程をはじめとする学習内容を、どのように学ぶべきであろうか。

これまで、五十三世紀の中国・日本の浄土教祖師達の、同一論書の教説に対する理解と、それを活用しての独自の教義展開について研究してきた。これらのなか、一宗の祖ともなり得る程の独自の教義展開においては、その理解と活用に強い自己との関わり（自身の歩むべき道を探究）を認めることができるとある。この「理解と活用」から、この度の原理構築の着想を得たのであり、思想形成過程に関する教科書の説明文を「順序型説明文」と捉えると、Kitschの学説に基づいて二つのパーソナルな理解過程が想定でき、①思想形成過程について時間順序的に一貫した表象（テキストベース）を構築する過程と、②祖師の思想形成状況を既有的知識や経験等に基づいて一貫した表象（状況モデル）を構築し、これを活用して自己との関わりを通して探求する過程である。①を思想形成過程の「理解」、②をその「活用」とし、これらを複合的に用いることをもって「受用的理解」と定義する。

前述の宗教科の三つの学習ポイントを踏まえると、この受用的理解は特に有効と考える。また、自己との関わりを通じた見方・考え方は、より高次の習得・活用・探究という過程へと導き得るのであり、他の教科等の学習にも好影響を与えることが期待できるであろう。今後は受用的理解を核とする支援原理に

基づきながら、直接的・間接的な学習支援の具体化を進め、実証的・実践的に検討することとしたい。

戦後日本のキリスト教と大学

—— 大学キリスト者の会に着目して ——

齋藤 崇徳

本発表の目的は一九六二年八月に発足した「大学キリスト者の会」の歴史を再検討することを通じて、戦後日本におけるキリスト教と大学の関わり方について、社会運動の視座から考察することにある。この会を広義の社会運動体として捉えると同時に戦後の社会運動史上に位置づけた上で、主に会を担った大学教員や学生運動に係わる層によって、キリスト教と大学の関係が戦後日本の高度経済成長の時期にどのように構想されたのかを明らかにする。

他の宗教と同様に、キリスト教の歴史を見る点においてもその社会運動史としての側面についての評価が議論されている。一九六〇年代までの社会運動において、その主体の一つは学生であり、この限りで大学というものが問われていたが、これは教会およびキリスト教系大学においても同様であった。ただし、学生による運動そのものについては一層の研究が求められている状況にあると言えるが、他方で、大学紛争を含む学生運動にたいして、教員層がどのような反応をしたのかということについても議論する余地があると考えられる。

それゆえ、学生運動に反応した主体の一つであったこの会において大学とキリスト教に関してどのようなことが議論されて

いたかを確認することを通じて、戦後日本における宗教と大学、そして社会運動の問題について考察したい。

大学キリスト者の会については通史がすでに出版されているが（大学キリスト者の会編『大学キリスト者の会』史）大学キリスト者の会、二〇一四）、本発表では一九七〇年代までを対象に、機関誌である『大学キリスト者』（一九六三年三月創刊）を用いて、そのキリスト教と大学の関係についての主張に関する歴史的検討、とくにそれを「社会運動」の側面からみたときの意義を問う。

一九五八年六月に始まる「教会の生命と使命」委員会を受け、戦後の学生キリスト者運動の文脈下において、主にキリスト者の教員・研究者により発足したこの会において、主たる議論の主題は大学における学問と信仰の問題と、教師と学生の共同体としての大学という問題の二つであった。主に大学という特殊な場所に所属する者達により、教会形成も含むキリスト者としての議論が行われた。

学問については、その「懐疑」や「批判」という性質、および発展する科学と、信仰との両立が議論され、そして共同体については、学生とともに新しい大学像を形成しようとしていた。しかしながら、このような理想については、大学紛争期より以前にも、その現実とのギャップ、そして大衆化し変化していく大学への対応という意味で、すでに疑義が存在していた。

そして大学紛争を迎えると、その対応する主な学生層であったY M C AおよびY W C Aの混乱によって学生との距離が生じ、そして、紛争には現実に共同体の理想からの対応ができず、

また、そもそも大学や学問自体が批判されることになった。

ただし、この会が議論し、運動していた事柄は、マースデンが述べる方法的世俗化と観念的世俗化という大学の二つの世俗化への対応であったと解釈できる。すなわち、キリスト教的観点から現実の学問や科学について再考することや、キリスト教主義大学のあり方自体を再定義しようとすることによって、日本の大学の世俗化に対して、運動的に抗して行ったものとして捉えることが出来る。

（本研究はJSPS科研費JP18K13102の助成を受けたものです。）

宗門系大学における臨床宗教師養成

高橋 原

被災地や医療機関、福祉施設などの公共空間で心のケアを提供する宗教者である臨床宗教師の養成事業は二〇一二年より東北大学で開始された。東北大学の研修プログラムは東日本大震災の被災者支援を直接の契機とするものであり、宗教界からの寄附金によってプロジェクト専任教員を新たに雇用して成立した。学外の宗教者を対象とする社会人講座の形式をとり、約三ヶ月間で終了するコースが二〇一七年度までに全一・二回実施された。国立大学が主催し、諸宗教諸宗派の宗教者を集めたこの研修はメディアに好意的に報道され、医療機関による臨床宗教師採用、スピリチュアルケア師、臨床仏教師といった類似資格の登場が後押しする形で、仏教系の諸大学（宗門系大学）が次々と臨床宗教師養成事業に参入することになった。

宗門系大学の採用した臨床宗教師養成講座は、東北大学のような社会人講座の形式をとるもの（高野山大学「臨床宗教教養講座」、種智院大学「臨床宗教師養成講座」、武蔵野大学「臨床宗教師・臨床傾聴士講座」と、宗門の子弟教育を目的とする大学院の僧侶養成課程を拡充する大学院授業（選択科目）の形式をとるもの（龍谷大学、愛知学院大学、大正大学）に二大別される。ただし、大学院授業の形式においても科目等履修生の身分による学外社会人の受け入れが可能となっている。

これらのプログラムはいずれも各大学の設立母体となっている仏教教団（宗門）の指示によるのではなく、いずれも大学側の発案に基づいて設置されていることがひとつの特徴である。臨床宗教師養成への参入は教学偏重の教育体制の見直しを意味し、これが宗門子弟教育の活路となることが期待されたと思われるが、現在のところ、受講料収入や正規学生の増加といった、経営的観点からの目覚ましい効果はないといえる。一方で、とりわけ社会人講座タイプのプログラムに言えることだが、各大学とも建学の理念等との整合性に配慮しつつ他宗派の宗教者の受け入れに努力しており、臨床宗教師養成事業への参入は、大学に対する社会貢献の要請に応えるものとなっていると考えられる。東北大学を除く各大学の講座は、受講者の大半が自宗派の僧侶によって占められてしまおうというのが現状であるが、従来の教学偏重から現代社会の問題に即応する実践重視へと舵を切るひとつの転機となっている。

臨床宗教師養成は、宗教者に対人援助の再教育を行なうプログラムであり、これを担当できる教員が限られていることも特

徴である。このために、自校完結型のプログラム運営は困難で、他大学からの教員派遣、客員教授や非常勤教師の新規雇用によって養成講座が成り立っている場合がほとんどである。また、実習先として、多くは地元の民間医療機関・福祉施設等の協力を得る必要がある。しかしこの制約はむしろ大学間、さらには民間をつなぐ相互協力を促進する利点となっている面がある。現時点において、臨床宗教師養成のシステムは、各大学の養成講座を受講した宗教者が全国組織である一般社団法人日本臨床宗教師会によって認定臨床宗教師の資格認定を受け、全国各地に存在する臨床宗教師会に所属しながらフォローアップ研修を継続し、資格更新を目指すというシステムになっている。

こうして、臨床宗教師養成事業は、宗門系大学が子弟教育の活路を求めて参入したにせよ、参加大学、地域社会（医療福祉）、各地の宗教者を結んで教育と資格認定を行なうネットワーク型の人材養成システムとなっており、大学による新しい社会貢献の形式を提案するものとなっている。

本別冊は、第七八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。

第一部会

合理的選択理論における宗教概念―批判的考察―(イーリヤ・ムスリン)

第二部会

カルヴァン『共観・ヨハネ福音書註解』における「聖定の思想」(森川甫)

第九部会

宗教が国家を作る時―シク教を事例として―(保坂俊司)

第十三部会

シンガポール公営火葬場建設へのみちのり(高樟健太)

参加が不可能になった発表者は以下の通り。第一部会 今日における不動の動者としての「神」の存在論的可能性について(十津守宏)、第三部会 経験の質 (quality) (長谷瑞光)、第五部会 イスラーム教におけるタクフィールのファトワーへの歴史的俯瞰(ハルドゥーン・フセイン)、第六部会 台湾宗教研究と神道概念の関連(原田雄斗)、第七部会 親鸞浄土教における凡夫観の倫理的意義(釋大智)、第十部会 宗教と認知行動的セルフモニタリングに関する研究(山崎洋史)、第十二部会 宗教を信じることは幸福か?(湯川洋久)、現代における「プチ修行体験」の流行(小高絢子) 第十三部会 大学における宗教関連学問の戦後史(江島尚俊)

Public Symposium

The New World of Religion and Science

ISHIGURO Hiroshi, Robots and Religion.	13
KIMURA Takeshi, Why Does It Matter If an Android Robotics Scholar Talks about Religion?	15
OKINAGA Takashi, Locating Mind in the Inorganic Transformation of the Human. . .	18

Research Reports

Panels

Relativizing the Modern Western Notion of “Religion” from European Perspectives

DATE Kiyonobu, Articulating the Shifting Challenges Concerning the Western European Models of Politics and Religion: A Comparison among Britain, Germany, France, and Spain.	22
EGAWA Jun’ichi, Peculiarity of the Relation between Religion and Politics in Italy: “Laicità” and “Laïcité”	23
INOUE Madoka, Religion and Politics in Western Europe from the Perspective of the “Multi-Confessional Establishment” in Russia.	24
TATTA Yukie, Viewing Religion and Politics in Western Europe from Multireligious Bosnia and Herzegovina.	25
YANO Hidetake (Commentator), Comments.	26
DATE Kiyonobu (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	28

Lived Ancient Religion: Circum-Mediterranean World

Jörg RÜPKE, The Concept of “Lived Ancient Religion”.	29
NAKANISHI Kyōko, Making of the Concept of “Paganism” in the Later Roman Empire.	30
DOI Yumi, Difference in Way of Living in “History Religion”.	32
ICHIKAWA Hiroshi, What is Lived “Halakhic Religion”?	33
MATSUMURA Kazuo (Commentator), Comments	34
MATSUMURA Kazuo (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	35

Contemporary Religion from the Viewpoint of Materiality and Environment

OKAMOTO Ryōsuke, Why Are Sacred Trees Encircled by Ropes? How Environment and Materiality Create Religious Performances.	37
AMADA Akinori, How Costumes Create the Identities of Contemporary Yamabushi.	38

MURAKAMI Aki, How Bonds Make Things: A Study of Vernacular Religious Objects and Their Transformation in the Contemporary Tsugaru Area.....	39
KADOTA Takehisa, Money and Worship: Perspectives on the Interval between Admission Fee and Monetary Offering in Sacred Places	40
YAMANAKA Hiroshi (Commentator), Comments.....	42
OKAMOTO Ryōsuke (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.....	43

Religions and History of Religion in the Era of Manipulation of Human Life

SAWAI Tsutomu, The Bioethical Debate about Human-Animal Chimeric Embryo Research and the Role of Religious Studies/Religions	44
SHIMAZONO Susumu, The Ethical Reasons for Restricting the Birth of Genome-Edited Babies	45
HANAOKA Naoki, Beyond the Right and Wrong of Life Manipulation: Roles of Clergy Sympathizing with the Sorrows of Others	47
WAKISAKA Maya, What Can We Say Against the Genetic Manipulation of Life? With Reference to “Giftedness of Life”	48
ANDŌ Yasunori, Beyond the Understanding of Scientific and Religious Views of Life as Conflicting	49
ANDŌ Yasunori (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	50

Calendar, Nation-state, and Religion in the Modern Period

HAYASHI Makoto, Establishment of <i>Kōki</i> in the Modern Period.....	52
SHIMOMURA Ikuyo, Reconsidering Meiji Revision of the Calendar	53
OKADA Masahiko, The National Holiday and the Buddhist Anniversary in Japan: <i>Butsureki ippan</i> and <i>Jingūreki</i>	54
XIE Li, Calendar Policy in Modern China and the Old Lunisolar Calendar	55
NAKAMAKI Hirochika (Commentator), Comments	57
OKADA Masahiko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.....	58

Between Shinran and Japanese Nationalism

NAWA Tatsunori, Rethinking Shinshū Ōtani-ha’s Doctrinal Studies and Japanese Nationalism	59
AZUMA Shingyō, Prince Shōtoku and Japanese Nationalism: With a Focus on Kaneko Daiei	60
KONDŌ Shuntarō, Erasing Shinran’s Criticism of the Emperor: The Debate in Wartime Jōdo Shinshū.....	62
UCHIDE Kōta, Shinshū Honganji-ha Doctrine and Japanese Nationalism: An Analysis of Umehara Shinryū’s Thought	63

NAKAJIMA Takeshi (Commentator), Comments	64
KONDŌ Shuntarō (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	65

Reconsidering the Role of Biography in the Study of Modern Japanese

Buddhism

HOSHINO Seiji, Nakanishi Ushirō: His Biography and the History of Religions	67
Stefan GRACE, D. T. Suzuki in Context: Overcoming the “Great Man”	68
Micah AUERBACK, Toward a History of Modern Buddhist Art: The Life of Sugimoto Tetsurō	69
MORIYA Tomoe (Commentator), Comments	70
John BREEN (Commentator), Comments	71
Orion KLAUTAU (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	72

Modern Buddhism and *Onki* (The Great Annual Memorial Services):

Infrastructure, State, and Media

ŌSAWA Ayako, Modernization of the Memorials: The Large-Scale Undertaking of the Two Honganjis and the Image of Shinran	73
IKAWA Yūgaku, The Anniversary of Kūkai’s Entering into Eternal Meditation in Modern Kōyasan: The Reorganization of the Kūkai Faith and Tradition.	74
TAKEI Kengo, The Memorials of the Sōtō Sect in the Modern Period: Eiheiji after the Railway Opening and Sōjiji after Being Relocated to Yokohama.	76
Yulia BURENINA, Commemorating the Life and Death of Nichiren: The 700th Birthday Celebrations and the 650th Year Memorials.	77
ŌMI Toshihiro (Commentator and Chair), Comments	78
TAKEI Kengo (Convener), Summary of Panel Presentations	79

Epistemology of God in Medieval Islam

ONO Jun’ichi, Correspondence in Suhrawarudī toward a Theory of Angels	81
SAGARA Yūta, Divine Self-Disclosure and the Human Heart in Ibn Arabī’s Thought	82
SAWAI Makoto, Muḥammad and Adam in Jīlī’s Theory of Self-Disclosure of the Existence	83
NAKANISHI Yuki, ‘Aḍudaddīn al-Ījī’s Epistemology of <i>Kalām</i> between God and the World	84
NOMOTO Shin (Commentator), Comments	85
SAWAI Makoto (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	86

The Private Religionists under the Legal System of Religion in the Meiji Period

INOUE Tomokatsu, The Taiseikyō as a *Honjo*, or Guarantor of Shinto Priests’
 Activity 88

ISHIHARA Yamato, The Inari Devotional Society and Deguchi Onisaburō:
 How Shinto Spiritual Faith Groups Were Administrated and Authorized by
 a Devotional Society 89

NAMIKI Eiko, The Shinto Miho Church and Miyagishima Kinsaku 91

NAGAOKA Takashi (Commentator), Comments 92

ISHIHARA Yamato (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations 93

Crossing the Border of Sect Shinto:

Interaction of Believers, Conflicts, and Breakdowns between Inner Groups

YUMIYAMA Tatsuya, Crossing the Border of Sect Shinto: Interaction of Believers,
 Conflicts, and Breakdowns between Inner Groups 95

FUJII Mao, Organizational Conflicts in Konkōkyō and Kurozumikyō 96

IMAI Kōichi, Faith Factors Unrelated to Mt. Fuji in the Organization of
 Jikkō-kyō 97

OGIHARA Minori, Enlightenment Movements Included by Taiseikyō-Shinto 98

YUMIYAMA Tatsuya (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations 100

Izutsu’s “Oriental Philosophy” and Its Development in Religious Studies

KAMADA Shigeru, The Ontology of Mullā Ṣadrā Viewed from Izutsu’s “Oriental
 Philosophy” 101

Juan José LÓPEZ PAZOS, Izutsu’s “Oriental Philosophy” and Heidegger’s
 Philosophy of Language 102

KETA Masako, Izutsu Toshihiko’s Language-Ālaya-Consciousness and the
 Root-Word of Ueda Shizuteru 104

NIGO Toshiharu, Izutsu Toshihiko’s Concept of “Oriental Philosophy” and the
 Problems in His Interpretation of Ibn ‘Arabī’s Thought 105

SAWAI Yoshitsugu, Izutsu Toshihiko’s Philosophical Semantics and Śaṅkara’s
 Philosophy 106

SAWAI Yoshitsugu (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations 107

Possibilities of Sectarian Surveys and Approaches to Individual Issues

AIZAWA Shūki, Sectarian Surveys as a Means of Understanding the
 Characteristics and Current Issues Confronting Buddhist Temples 109

HIRAKO Yasuhiro, The Problem of Temples in Depopulated Areas through the
 Lens of Buddhist Sectarian Surveys 110

TOISHIBA Shiho, The Future of Problems Regarding Funeral Services and Graveyards as Found in a Sōtō Zen Survey	111
MURAKAMI Kōkyō (Commentator), Comments	112
KAWAMATA Toshinori (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations...	113

The Formation and Development of Onmyōdō Rituals:

A Study of Documents of the Nara Koyomishi Yoshikawa Family

HOSOI Hiroshi, The Development of Ancient Onmyōdō.....	115
AKAZAWA Haruhiko, The Study of Onmyōdō and Fortune Telling in Medieval Japan	116
UMEDA Chihiro, Transmission of the Onmyōdō Rituals in Early Modern Japan ...	117
MATSUYAMA Yūko, <i>Dokushin-saimon</i> in Yoshikawa Family Documents: Their Religious and Literary Characteristics	118
KOIKE Jun'ichi (Commentator and Chair), Comments.....	119
UMEDA Chihiro (Convener), Summary of Panel Presentations.....	121

A Critical Reflection on the Historical Development of the Phenomenology of Religion

KIMURA Toshiaki, A Reflection on the Methodological Development of van der Leeuw's Phenomenology of Religion	122
OKUYAMA Fumiaki, The Developing Phenomenology of Religion in Eliade and Eranos.....	123
WARASHINA Chie, Rudolf Otto and the "Phenomenology of Religion"	125
MIYAJIMA Shun'ichi, The Reception and Development of Religious Phenomenology in Heiler.....	126
OKUYAMA Fumiaki (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	127

The Portrayal of Religion in the Entertainment Media with Special Reference to Indian Commercial Films

ANTONY Susairaj, An Analysis of the Religious Riots in the Film <i>Bombay</i>	129
YAMASHITA Hiroshi, A Controversial Film on Controversial Religions: The Film <i>PK</i> and Its Bipolar Responses	130
OKAMITSU Nobuko, Religion in Daily Life: A Case Study of <i>The Lunch Box</i> as a New Middle-Class Film	131
TANAKA Tetsuya (Commentator), Comments.....	132
YAMASHITA Hiroshi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	134

Social Implementation of Artificial Intelligence and Religious Issues

KIMURA Takeshi, AI and Artificial Other.....	135
NAGAHARA Junko, <i>Ikai</i> , the Different World Expressed by AI: From the Case of Traditional Performing Arts	136
KOHARA Katsuhiko, Reconsidering the Border Between Nature and Artifacts from the Viewpoint of Religious Ethics: Possessing Artificial Intelligence... ..	138
HAMADA Yō, Coexisting Views of the Human Being among Religious Traditions, Humanism, and New Technologies.....	139
MORO Shigeki, Mori Masahiro's Buddhist Philosophy and AI/Robot Ethics	140
KIMURA Takeshi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	141

Section I

SHIMIZU Toshiki, The Historical Development of “Economic Theology”	143
HOSHIYAMA Reona, Marshall McLuhan and Religious Space	144
FUJII Shūhei, Methodological Developments in the Japanese and North American Study of Religion after the Criticism of Eliade	145
DOI Hiroto, The Development of a Collaboration That Uses Visualization and Haptization in Religious Studies	146
KONDŌ Mitsuhiro, Religious Revival, Nationalism, and Postsecularism	147
SHIMODA Masahiro, The Academic Domain of Digital Scholarship in Respect to Religious Studies: Responding to AAR Guidelines.....	149
HOSHIKAWA Keiji, Some Problems Concerning the Recent “Phenomenology of Religion”	150
SEKI Kazutoshi, Prophet, Mystic, and Man of Wisdom: Towards a Typology of Religious People	151
KASAHARA Mariko, An Analysis of the Staging of the Heroine's Conversion in Jules Massenet's Opera <i>Thaïs</i>	152
SHIMIZU Yasuhiro, Music and Liturgy: The Church Music Theory of Franz Xaver Witt.....	154
SHIMODA Kazunobu, Die Religionsphilosophie der Umwege bei Hans Blumenberg	155
TSUBOKO Ikuo, Figuring and Resonance: Charles Taylor on Language	156
FUKASAWA Hidetaka, Rejection of Religion and Mimesis of Religion: The Case of Surrealism	157
SATŌ Keisuke, Theory of the Other and Theory of the Dead: Philosophy of Religion on the Ethics of the Dead.....	159
FUJIEDA Shin, H. T. Engelhardt's Bioethics <i>After God</i>	160

Section 2

YAMADA Shōtarō, Cicero in the History of Cardinal Virtues:
 Stoics, Cicero, and Ambrose 162

TSUCHIYA Mutsuhiro, Calcidius on Hebrews 163

SUDŌ Hideyuki, Encounters with Christ among Neighbors:
 Augustine’s Idea of Love 164

YAUCHI Yoshiaki, On St Anselm’s “Rectitude” 165

MURAKAMI Hiroshi, On the Relevance of Evil and Will in *Liber de duobus
 principiis* 166

TAJIMA Teruhisa, Der Einfluss vom „Buch der 24 Philosophen“ auf den Gedanken
 Eckharts 168

TSUJIUCHI Nobuhiro, Duns Scotus on Natural Theology and Metaphysics 169

HIRUMA Ryōhei, Pico’s “Numerus” and Pythagorean Tradition 170

SCHLUETER Tomoko, Ideale und reale Welt von J. V. Andrae’s *Christianopolis* 171

ŌNO Takeshi, Theology and Physics in Spinoza 172

YASUKATA Toshimasa, A Consideration of Schleiermacher’s *Christian Faith* 174

TAKEUCHI Tsunafumi, Schopenhauer on Ethics and Soteriology 175

NAKAJI Masatsune, Von der einsamsten Wanderung in *Also sprach Zarathustra* . . 176

IWAI Kentarō, The Problems of Ethics and Freedom in Kant’s Theory of Albert
 Schweitzer 177

NAKAMURA Genki, Japers’ Analysis of Despair in *The Sickness Unto Death* 179

TANABE Yoshiomi, Judentum und das Problem der Metaphysik bei Heidegger . . . 180

Section 3

TAKAHASHI Katsuyuki, The Twenty-First Century is the Era of Dialogue
 between the Religions: From the Theology of Karl Rahner 182

MIZUGUCHI Takashi, The Human Righteousness in *The Epistle to the Romans* by
 Karl Barth 183

UEHARA Kiyoshi, A Theological Study on Fear and Anxiety in Religious
 Discourse 184

HAYASHI Ken, Theistic Evolutionism in the Nineteenth-Century US:
 A Contact Point between Religion and Science 185

KIMURA Satoru, *The Christian Century* and Non-Christian Religions in Early
 Twentieth-Century America 186

KONNO Keisuke, The Humanistic Thought in “the Age of Anxiety”:
 Focusing on P. Tillich and C. Rogers 188

SAWAI Jirō, The Relation of Reinhold Niebuhr and Billy Graham in the Articles of <i>The New York Times</i>	189
TOKUDA Makoto, The Ecclesiology of S. Hauerwas in Comparison with That of W. H. Willimon	190
UNO Kōichi, Gurdjieff's Idea of Prayer Regarding Extraterrestrial Substances . . .	191
SAITŌ Masaki, Gedanken zu Rasse und Religion zur Jahrhundertwende in Deutschland in Schriften von Willibald Hentschel	193
TSUSHIRO Hirofumi, On the Untranslated Parts of <i>Autobiography</i> by Robert Owen	194
KUBOTA Hiroshi, Conceptions of Religious Utopia in Political Contexts of Modern Germany	195
SENOO Mika, A Consideration on "God" in V. E. Frankl's Psychotherapy	196
KUGIMIYA Akemi, V. E. Frankl's View of Religion: God as the Foundation of "Meaning"	197
WATANABE Yū, Madame Guyon and the Darkness of Faith	199
NAKAZATO Satoshi, Mother Teresa's Mysticism: The Experience of Darkness and Suffering	200

Section 4

SHIONOYA Kyōsuke, Messianism in the Old Testament	202
IWASAKI Daigo, Human Sacrifice and Yahweh: Ambiguous Viewpoints on the Hebrew Bible	203
MIYASHITA Satoko, On Job's Understandings	204
HŌKI Yū, Why Did Ibn Tibbon Translate <i>ḥāl</i> into ' <i>inyan</i> ?	205
SHIDA Masahiro, Persecution by the Crusade and Jewish Martyrdom in the Hebrew Chronicles	206
SHIMADA Hideharu, On the Function of Niddui in a Genizah Document	208
GOTŌ Masahide, The Art of Dealing with Intolerance: Mendelssohn and the Lavater Affair	209
ISHIGURO Anri, Two Poles in American Reform Judaism: Interpretations of Zionism in the 1940s	210
ŌSAWA Chieko, The World of Religious Tales of Miyazawa Kenji	211
IJIMA Takayoshi, The Acculturation Process of the <i>Record of Linji</i> in Modern Japanese Lay Zen: The Case of Maeda Togama (1881-1931)	212
ASANO Akira, Hashida Kunihiko and the Study of Dōgen	214
YAMAMOTO Emiko, The Structure of <i>Kā</i> in Buddhist Philosophy Envisioned by Watsuji Tetsurō	215
SAKAI Riho, Nothingness in Nishitani Keiji's <i>What is Religion?</i>	216

NAGASAKI Shigeto, On the Reception of the Death of Scholar of Religion Kishimoto Hideo.....	217
TERAO Kazuyoshi, The Vision of Religion of Shimoyama Tokuji	218

Section 5

FUKAHORI Ayaka, Jesuit Mission to the East and Music in the Sixteenth Century.....	220
NAITŌ Mikio, Changes of Underground Christian Faith Organizations during the Shift to Modernity	221
TAKAHASHI Naoko, Media Discourse on the Word <i>Shūkyō</i> in the Early Meiji Period	222
TAKASE Kōhei, On the Investigation and Discussion to Draft Article 28 of the Meiji Constitution Regarding Religious Freedom.....	223
MORIKAMI Yūko, Social Work and Christianity in the Meiji Era: The Case of the En'yū Night School	224
SUGITA Shunsuke, A Study on Kashiwagi Gien's Understanding of Imago Dei ...	226
SAZAKI Ai, Ritual Practice of the Orthodox Church in Japan: God's Remembrances and Commemoration of the Dead.....	227
ŌSAWA Kōji, Catechist Hiroyasu Takao in The Anglican-Episcopal Church in Japan (Nippon Seikōkai) and the Ministry of Education	228
IKEZAWA Masaru, Funeral Reform Movements of the Third Century BCE in China: The Qin Manuscript <i>Taiyuan you sizhe</i> , Owned by Beijing University.....	229
HIGO Tokihisa, Dualistic Ideas in Ancient Egypt: A Case Study of the Truth Goddess	230
HOSODA Ayako, The Characteristics of Rituals by the <i>āšīpu</i> in Mesopotamia	231
WATANABE Kazuko, Worship of the Oath Documents as a New Assyrian Religious System and Its Aftermath	233
DING Xiaoli, A Study of Islamic Confucian Thought: The Case of Wang Daiyu ...	234
ALIMU Tuoheti, Constructing a System of Collecting and Studying Source Material for Islamic Area Studies.....	235
MURAYAMA Konomi, Mysticism and Cultural Identity Seen in the Discourses of Iranian Intellectuals.....	236
KURODA Ayaka, Muslim Intellectuals' Legal Discourse over Terrorism and Islamic Governance.....	237
SASHIMA Takashi, Transitions of <i>Cem</i> Rites in <i>Alevi</i> Communities in the Republic of Turkey.....	238
SHINOHE Junya, The Concept of Halal in Islamic Jurisprudence	240

YAGI Kumiko, Islamic-ness of Family Law and Secularity of Society: The Case of Egypt's Personal Status Law	241
---	-----

Section 6

INADA Tomohiro, On the Term <i>Aku-shin</i> or Evil Deity, and Magatsuhi-no-kami in the <i>Kojiki</i>	243
KOBAYASHI Kazushige, Mt. Hakusan: A Tentative Study on Chūgū Regarding Two Birthplaces of Mt. Hakusan Worship	244
SUZUKI Yasumi, Nakae Tōju's Teachings for Tanigawa Tora	245
KUBO Takashi, A Study on the Relationship between Yamazaki Ansaï's Theology and the Sannō Complex	246
TAKEUCHI Masayuki, Theory and Practice of <i>Jinja saishiki</i> : Focusing on Changes in Related Laws and Regulations	247
ISEKI Daisuke, Confucian Theories on Rites and Music in a Scholar of Ancient Japanese Thought	249
MATSUMOTO Hisashi, Shinto Revival and National Studies in the Eighteenth Century	250
ISHIKURA Takasuke, Étude de Sinto l'histoire et représentation: L'idée de Miyazi Naokazu de l'art shintisme	251
SUGAWARA Kenshū, Pastor Kaneko Hakumu's View of Women	252
Stephanie Midori KOMASHIN, Nitobe Inazō's Religious Views and Involvement in Women's Education	253
IDA Yōko, The Idea of Women's "Success" in Late-Nineteenth-Century America in the Context of the New Thought Movement	255
SATŌ Seiko, The Pro-Life Movement in Trump's United States: "Heartbeat Bills" and Evangelical Sentimentalism	256
UJI Kazutaka, The Relationship between Queer Research and Buddhist Theology	257
ŌTANI Masayuki, Maruyama Kyōkai as a Worship of Mt. Fuji	258
KURITA Hidehiko, The Religious Conservative Movement during the Mid-Meiji Period: Inoue Tetsujirō, Torio Tokuan, and Naitō Chisō	259
SHIMAOKA Shōhei, The Influence of Kakei Katsuhiko on Kageyama Shōhei	261
UCHIMURA Takuya, The Theory of Ishiwara Kanji through the Lens of His Friends	262
MURAYAMA Motomasa, The Spirituality of Business Leaders: Is Nakashima Kumakichi a Buddhist or a Christian?	263
ŌBAN Ayaka, "National Style" Funeral in Modern Japan: Focus on a Chief Mourner	264
KURODA Sōtoku, A Study on Miyachi Tokiwa's Shinto Funeral	265

AWAZU Kenta, Controversies on the Moment of Silence in the Modern Japanese Context	267
--	-----

Section 7

KANITANI Chikashi, Understanding Conversion in Shinran’s Thought: An Examination of the Citations in the Section on “Implicit and Explicit Teachings of the Contemplation Sutra” in the Chapter on Transformed Buddha-bodies and Lands in the <i>Kyōgyōshinshō</i>	269
KIMURA Mototarō, The Background of <i>Tannishō</i> Chapter 2	270
TANAKA Ryōsuke, The Aspect of Zonkaku as the Preacher	271
SUMIKURA Hironobu, Zonkaku’s Understanding of Nigahi	272
TSURUDOME Masatomo, “Dōzoku” as Others in the <i>Kyōgyōshinshō</i>	273
HIROTA Itaru, The Master of the Teaching in the Latter Days of the Dharma: The Relationship between Shinran’s Faith in Prince Shōtoku and His View of History Including the Latter Days of the Dharma	275
HENMI Yoshinari, Shinran’s Perspective toward “Five Kinds of Expositors of Sutras”	276
MIZUOKA Tomonori, Shinran’s View of Gods.	277
JUNG Meekyung, On Kokan Shiren’s View of the Introduction of Zen to Japan: Focusing on Tōfukuji	278
YU Xinxing, Musō Soseki’s Thought regarding Skillful Means	279
TAKESHITA RUGGERI Anna, On the Relationship between Imperial Convents and Hakuin Zenji	280
HIROSAWA Yayako, The Transformation of Genshin’s <i>Nenbutsu</i> Thought: Especially Focusing on the <i>Amidakyō ryakki</i> (Brief Notes on the <i>Amida Sūtra</i>)	281
SAKAMOTO Kaname, On the Development and Transformation of <i>Nenbutsu</i> Performances with Sōban (a Two-Piece-Gong)	282
ŌTA Shunmyō, Progressing from Buddhist Counseling Structure	284
MINOWA Kenryō, How to Deal with Negative Aspects of Mind Which Occur When Practicing Contemplation and Observation	285

Section 8

TAKATSUKASA Seiei, The Influence of Kuroda Shintō’s <i>Outlines of the Mahāyāna as Taught by Buddha</i> on Max Müller	287
KAMEYAMA Mitsuhiro, For Whom are the Precepts Observed? The Meiji Debate on Precepts	288
SHŌJI Fumio, Kawaguchi Ekai’s Views on the Scriptures	289

FURUSŌ Tadayoshi, Tsunashima Ryōsen's Practice of <i>Nenbutsu</i>	290
YAMAGUCHI Yōko, Katō Totsudō and "Ethical Religion" around the Turn of the Twentieth Century in Japan	291
WU Peiyao, Personality and Buddhism in the Late Meiji and Taishō Periods: The Case of Sakaino Kōyō	292
LE Xing, The Formation and Development of Ōtani Kōzui's Image during the Taishō Period	293
HARUCHIKA Takashi, Missionary Principles of the Higashi Honganji Dendō Kōkyūin	294
MITARAI Takaaki, The "Establishment Anniversary" of the Jōdo Shinshū as a Memorial	295
MIYABE Takashi, "Modernization" of Religious Organizations and Law: An Analysis of Ōtani-ha's Constitution	297
KAJI Ryūsuke, Towards a Study of Contemporary Buddhist Temple Economy . . .	298
KANEKO Nao, The Roles of Materials Used When Abbots Change: From Descriptions in the <i>Chì Xiū Bǎi Zhàng Qīng Guī</i>	299
KATŌ Yukiharu, About the "Inheritance" of <i>Gyōja</i> -Buddhist Temples	300
OGAWA Yūkan, Regional Characteristics of Monthly Home Visitation by the Buddhist Priests	301
YAMASAKI Takahiro, The Beginning and Development of the "Hearing the Name" Thought	302
AOKI Chialin, <i>Nie pan jing</i> in the Dunhuang Manuscript of the <i>San Chieh Fo Fa</i> . Concerning the Southern and Northern Texts	303
FUKUI Junnin, "Ten Moments of Thought" in the Pure Land Buddhism of Daochuo	305
TANI Hidetoshi, A Study of the Last Rites Ceremony in Chinese Pure Land Buddhism	306
SANADA Keie, A Study of Repentance Practice in the <i>Guannien Famen</i>	307
PING Yanhong, A Study on Wen Chao, Disciple of Fa Zang	308
SAKUMA Ruriko, The Cult of Avalokiteśvara in Tibet: Focusing on the <i>Mañi bka' 'bum</i>	309

Section 9

NASU Enshō, The Theory of Cognition in the <i>Nyāyānusāra</i> : Do Sense Organs Cognize Objects by Reaching Them or Not Reaching Them?	312
NAGAI Yūto, The Iranian Characteristics of the Maga in Ancient India	313
HAZAMA Eijirō, Rethinking Modern Advaitism: Dvivedi and Gandhi	314

TOMITA Nobutaka, On Worldly Renunciation and Reincarnation Thought in India	315
MARUI Hiroshi, A Glimpse at the Ideas of Causation in Classical Indian Thought: Various Aspects of Physical Causality and Karmic Retribution	317
MAKIDONO Tomoko, The Heritage of Indian Buddhism as Depicted in the Nation Building Mythologies of Tibet	318
NORITAKE Kaigen, The Present State and Problems of the Tilaurakot Excavations	319
TAKASHIMA Jun, A Study on the Final Phase of Buddhism in India	320
PARK Byoungdo, Disasters and “Disaster Woodblock Printing” (<i>Saigai nishiki-e</i>) in End of the Edo Period	321
KUDŌ Eishō, Crime and Punishment of Violence in the <i>Vinayaṭīṭaka</i> and Fundamental Human Rights	322
BEPPU Yoshitaka, Issues Concerning Clerics Who Engaged in the War and the Misuse of Religion	324
HE Yansheng, Recent Buddhist Studies in China: A Case Study of Peking University’s <i>Journal of Buddhist Studies, PKU</i>	325
HORIUCHI Shingyō, One Aspect of Nichiren’s Acceptance of <i>Makashikan</i>	326
YABUKI Kōei, About the Questions and Answers of the <i>Risshō ankoku-ron</i> Written by Nichiren	327
NAGAKURA Shin’yū, The Problems of Jakkai at Sensōji Temple	328
MAMIYA Keijin, <i>Ichinen-sanzen</i> in Nichiren’s Thought and Practice: Duality of Mind	330
YOKOYAMA Yūgyoku, Development of Taiseki-ji Temple Faith in the Early Modern Domain: Around the Laws and Regulations of Meiwa 7	331
MOCHIZUKI Shinchō, Features of the Arrangement of Buildings of Nichiren- Buddhist Temples in the Early Modern Period	332
WATANABE Hōyō, On Nichiren’s <i>Daimandara</i> and the Image of Salvation Regarding the “Lotus Sutra” in His Early Time	333

Section 10

HITAKA Yūto, What is Death?	335
KANEDA Iyo, Why Has Shinto Not Engaged in Terminal Care?	336
OKINAGA Takako, Life and Death from the Perspective of the Dialysis Cancellation Problem at the Public Fussa Hospital	337
MATSUOKA Hideaki, Leprosy and Japanese Christianity: The Nippon Mission to Lepers as Contact Zone	338
SAKAMOTO Susumu, Medical Healing and Religious Salvation	339

TAKEDA Atsuko, The Significance of Henri Nouwen in the History of Christian Care in the U.S.	340
KASAI Kenta, Theology of Addiction: <i>A History of Alcoholics Anonymous</i> by Ernest Kurtz	341
SAITŌ Takashi, Psychiatry and Animal Possession in the Meiji Era	342
TAGUCHI Hiroko, Trauerarbeit und Kreativität in der depressiven Position von Melanie Klein	343
TANAKA Hiroki, La laïcisation des hôpitaux de Lyon ou la spécificité locale des sœurs hospitalières	345
HAGIHARA Shūko, What Does <i>Ibashi</i> , “a Place of Being or Being at Ease” Mean? A Case Study of the Offenders Rehabilitation Facility “The Home of Olive”	346
TERADO Junko, What Jean Vanier Practiced: Contesting “Autonomy / Heteronomy”	347
NAGASHIMA Sanshirō, Inheritance of Spiritual Powers in a New Religion of Okinawa: The Case of Ijun	348
YAMAGUCHI Mizuho, The Role of Japanese Leaders in a Foreign New Religious Group in Japan: The Case of Jehovah’s Witnesses	350
NAKANISHI Hiroko, The Resilience of Former Japanese Female Members of the Unification Church in South Korea	351
HORIUCHI Midori, Reconsidering Husband and Wife: Tenrikyō Teaching and Sexuality	352
YAMAZAKI Yoshihiro, Evolving God: Konkōkyō and the Philosophy of Dialogue	353
TSUKADA Hotaka, The Process of Concept Formation of the “Religious Right” in Contemporary Japan	355
TERADA Yoshirō, Taniguchi Masaharu and Kōdō Reigaku	356

Section II

KURATA Kenta, The Ascertainment of Customs in the Saijō Matsuri and Restoration of the Festival Organization	358
GOTŌ Haruko, Festivals for Aging People and Children	359
TAKAHASHI Kayo, A Study on the Function of Honoraria in a Local Community Festival	360
FUKAMIZU Kenshin, The Yōkai that are Liked and Hated: The Test Case of the Yōkai Museum	361
FURUYAMA Mika, A Study of Japanese Society and <i>Kaii</i>	362

ASAKAWA Yasuhiro, A Study on the Creation of Statues of Shugyō Daishi, Based on Fieldwork on the Shikoku Pilgrimage.	363
TAKATA Aya, A Study of Inhabitants at the Foot of Mt. Mitake: Focusing on Female Employees Involved in <i>Shukubō</i> Management	365
SATŌ Ami, Value and Spread of Cowries: Tracing the <i>Kaijō no michi</i>	366
YOSHITANI Hiroya, Yanagita Kunio's Discourse on Shinto Rites and War Cooperation in Wartime Japan.	367
KANAZAWA Yutaka, The Significance of Earthquake Disaster Remains in Rikuzentakata City: From the Perspective of Buddhists.	368
KUROSAKI Hiroyuki, The Change of a Village after Disaster and the Inclusiveness of Festival Culture.	369
INABA Keishin, Cooperation between Administrations and Religious Facilities to Prepare for Disasters: A Case Study on the Tokyo Metropolitan Government.	371
ŌBA Aya, Condolence Money and the Simplification of Funerals: The New Life Movement in Post-War Gunma and Tochigi	372
DOI Hiroshi, A Review on Trends in Attitudes towards Cremated Remains in Contemporary Japan.	373
YAMADA Shin'ya, Individualization of Funerals and Local Government Response.	374
KAMII Monshō, Physical Contact Characteristics in the Final Moment: Can the “Internet of Things” and Androids Become “Good Friends at the Deathbed” (<i>Zenchishiki</i>)?.	375
INOUE Nobutaka, Investigation of Modern Funeral Transformation from the Viewpoint of Cognitive Science of Religion	377

Section 12

NOGUCHI Ikuya, Pentecostalism and Traditional Religion	379
OKAMOTO Keishi, Strangers in the City: Devil Worshippers Discourse in Likoni, Kenya.	379
TOKUYASU Yūko, Dwelling with Spirits: Animism of the Katang People in Laos.	381
TAKAHASHI Kei, The Emergence of Sufi Community Centers in the United States.	382
OHMURA Tetsuo, Living in Disasters: Religion and Culture as Resilience in Guatemala	383
KATSUKI Noriko, Aging and Low Birth Rates in India's Parsi Community	384

TOGAWA Masahiko, Vivekananda's View on National Integration and Religion in India.....	385
AOKI Shigeru, How do Japanese People Use Religious Information?.....	387
UMIYAMA Hiroyuki, The Online Research of Japanese Religious Consciousness Today	388
TAKAHASHI Yūko, The Relationship between Religious Culture and the Number of Postmortem Dissections of Companion Animals: A Comparison between a Japanese Case and an American Case	389
ISHII Kenji, Twenty Years of Evaluation and Participation in a Poll on Attitudes of Japanese towards Religious Associations.....	390
NAKAMURA Yūki, A Material Culture Study of Liturgical Instruments in Contemporary Japan.....	391
Mia TILLONEN, Religious Tourism and Authenticity from the Perspective of Material Religion	393
ITAI Masanari, Spatial Analysis of Worshipers' Tweets: A Case Study of Ise Jingū and Izumo Taisha.....	394
NOMURA Makoto, A Study on the Revival of Local Communities in Gunma Prefecture: Festivals, Hot Springs, and Tourism	395
AKINO Jun'ichi, Redevelopment and Urban Festivals: A Case Study of Kanda Festival in Nihonbashi, Tokyo	396
KOMURA Akiko, Regional Promotion and Halāl Business in Japan	397
FUYUTSUKI Ritsu, Preliminary Survey on Inactive Shrines: A Case Study in Niigata and Kōchi Prefectures.....	398

Section 13

ZHANG Kai, Beliefs in the Sea Goddess Mazu in Present China: Controversies among Different Groups and Their Mazu Temples.....	401
BESHO Yūsuke, Buddhist Diplomacy in China as an Example of Balancing Relationships with Targeted Development Regions	402
FUCHIGAMI Kyōko, The Pro-life Movement of the Korean Christian Church: The Challenge of the "Baby Box"	403
SHINZATO Yoshinobu, Criticisms of Shamanism in the "Choi Soon-sil Gate"	404
KAWAKAMI Shinji, Spirit Possession Leadership in Korean Shamanism	406
TANAKA Satoru, Changes in Cemetery Forms after the Spread of Cremation in Contemporary Korea	407
HIRANO Takahiro, Shi'ī Associations in Indonesia: Their Activities and Ideological Characteristics.....	408

KIMURA Bunki, The Recent History of Indonesian Buddhism over the Past Twenty Years.	409
HASHISAKO Mizuho, The Spirituality of “Natural Birth”	411
Ioannis GAITANIDIS, Anti-Spiritual Discourse as Heresiology: Criticism of Spirituality from within	412
TANIGUCHI Tomoko, Mindfulness as Applied Buddhism: Education, Medical Care, and Rehabilitation Programs in Juvenile Detention Centers and Prison.	413
KAWAMOTO Kanae, Experiences and Religious Effects of the Japanese Who Practice Burmese Pa-Auk Buddhist Meditation.	414
HANDA Eiichi, Religious Experience and Cure: On Faith and Meditation.	415
KIMISHIMA Ayako, Shinzan Yamada’s “Okinawa Peace Memorial Statue” and the Peace Memorial Park Plan	417
KAWASE Takaya, Memorial Services for War Dead in Okinawa: Focusing on the Activities of Buddhist Groups and New Religions.	418
TAKEI Junsuke, Priestly Education and the Training of Buddhist Monks in Buddhist-Affiliated Universities.	419
IIJIMA Shūji, Teaching Religious Social Science: From My Experience of Creating University Educational Safety Guidelines.	420
KUWAHARA Akinobu, A Fundamental Study on Building up the Principle of Religion-Related Learning Support in Japanese Private High Schools.	421
SAITŌ Takanori, Christianity and Universities in Postwar Japan: Focusing on the Daigaku Kirisuto-sha no Kai.	423
TAKAHASHI Hara, A Comparative Study of Training Programs for <i>Rinshō</i> <i>shūkyōshi</i> in Religiously Affiliated Universities	424

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

President YAMANAKA Hiroshi

Directors

ASHINA Sadamichi
HASEBE Hachirō
HOSODA Ayako
ISHII Kenji
KIMURA Toshiaki
MINOWA Kenryō
OKADA Mamiko
SHIMODA Masahiro
SWANSON, Paul L.
WATANABE Masako
YUMIYAMA Tatsuya

FUJIWARA Satoko
HAYASHI Makoto
ICHIKAWA Hiroshi
IWATA Fumiaki
KOHARA Katsuhiko
MIYAMOTO Yōtarō
SAKURAI Yoshihide
SUGIMURA Yasuhiko
TSURUOKA Yoshio
YAGI Kumiko

FUKASAWA Hidetaka
HORIUCHI Midori
IKEZAWA Masaru
KETA Masako
MATSUMURA Kazuo
MURAKAMI Kōkyō
SAWAI Yoshitsugu
SUZUKI Iwayumi
WATANABE Kazuko
YAUCHI Yoshiaki

Editors

ENDŌ Jun
HE Yansheng
KIKUCHI Tatsuya
OKINAGA Takashi
TOGAWA Masahiko
YAUCHI Yoshiaki

GOTŌ Masahide
HORIE Norichika
MURAKAMI Tatsuo
SHIBATA Daisuke
TOMIZAWA Kana

HAGA Manabu
KAWASE Takaya
NAGATANI Chiyoko
TERADO Junko
YAMADA Shin'ya

宗 教 研 究 第九三卷別冊

二〇二〇年三月三〇日 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

東京都文京区本郷三―二四―一
伊藤ビル三〇一

日 本 宗 教 学 会

電 話 〇三五六―一五九二〇八

F A X 〇三五六―一五九二〇九

URL <http://jpars.org/>

振 替 〇〇一三〇一五四一七二七

JOURNAL
OF
RELIGIOUS STUDIES

Vol. XCIII Supplement

THE PROCEEDINGS OF THE SEVENTY-EIGHTH
ANNUAL CONVENTION
OF
THE JAPANESE ASSOCIATION
FOR RELIGIOUS STUDIES

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

March 2020