

ISSN 2188—3858

宗教研究

第 94 卷 別冊

第 79 回学術大会紀要特集

日本宗教学会

2021年3月

日本宗教学会役員

会長

鶴岡 賀雄

常務理事

芦名 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

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

藁輪 顕量

宮本要太郎

村上 興匡

矢内 義顕

八木久美子

山中 弘

弓山 達也

渡辺 和子

渡辺 雅子

編集委員

青柳かおる

伊藤 雅之

遠藤 潤

沖永 宜司

何 燕生

後藤 正英

柴田 大輔

島田 勝巳

高橋 原

寺戸 淳子

富澤 かな

西村 明

芳賀 学

別所 裕介

村上 辰雄

山田 慎也

宗教研究 第九四巻別冊 目次

シンポジウム

近現代日本の仏教

戦後日本と東アジア仏教世界の交流……………坂井田夕起子…九

戦中・戦後における

日本人とミャンマー人仏教徒の交流……………小島 敬裕…三

戦前・戦後における

インドと日本仏教……………ランジャナ・ムコパディヤヤー…二八

発表を聞いて……………石井 公成…二八

研究報告

パネル

A Iと宗教

A Iと一神教は関係あるのか……………小原 克博…三

現代イスラーム社会における

A Iの位置づけ……………石田 友梨…三

トランスヒューマニズムと永遠性……………沖永 宜司…二四

技術社会における

人工的他者としてのA Iと情動……………木村 武史…二五

パネルの主旨とまとめ……………木村 武史…二七

医療現場における宗教者による非信者への宗教的ケア

医療施設における宗教家の活動調査報告……………谷山 洋三…二六

病院における亡くなられた非信者患者への

宗教者によるケア……………山本佳世子…二九

ビハラ僧による非信者への宗教的ケア……………打本 弘祐…三

超宗派の専任ビハラ僧による

非信者への宗教的ケア……………森田 敬史…三

コメント……………柴田 実…三

パネルの主旨とまとめ……………山本佳世子…三

「次世代教化システム」の継承と創造

神社神道における

次世代教化システムの可能性と課題……………冬月 律…三

仏教青年会の若手僧侶育成による

次世代教化……………川又 俊則…三

寺社を中心とした文化資源の継承と創造……………郭 育仁…三

コメント……………井口 貢…三

パネルの主旨とまとめ……………川又 俊則…三

講と女性をめぐる研究

契約講社会における女講中の役割と相対性……………戸邊 優美…三

「講的なもの」としての女性宗教者の集まり……………後藤 晴子…三

梅花講における

女性僧侶・寺族・女性檀信徒講員……………佐藤 俊見…三

御嶽講と女性先達……………小林奈央子…三

コメント……………長谷部八朗… ㊦
 パネルの主旨とまとめ……………小林奈央子… ㊦

陰陽道研究の最新線

陰陽道の定義とその成立……………細井 浩志… ㊦
 陰陽道・陰陽師研究の中世……………赤澤 春彦… ㊦
 近世陰陽道研究の現在……………梅田 千尋… ㊦
 民俗と説話の領域から……………小池 淳一… ㊦
 コメント……………林 淳… ㊦
 パネルの主旨とまとめ……………林 淳… ㊦

AIと宗教

日本文化は「テクノ・アニミズム」か……………師 茂樹… ㊦
 擬人化された世界におけるAIの生命観……………永原 順子… ㊦
 人知を超えるもの、人、つくられたものを巡る……………濱田 陽… ㊦
 信念の揺れと共存……………濱田 陽… ㊦
 高台寺のアンドロイド観音……………後藤 典生… ㊦
 「マインダー」開発の背景……………後藤 典生… ㊦
 パネルの主旨とまとめ……………師 茂樹… ㊦

宗教と教育における多様性……………森田 美芽… ㊦
 宗教の観点から教育の多様性を理解する……………森田 美芽… ㊦
 ミッションスクールにおける……………水口 洋… ㊦
 多様性受容と理解の教育……………水口 洋… ㊦
 教育学からみる宗教的多様性と教育ニーズ……………丸山 英樹… ㊦

宗教的多様性の時代に求められる倫理……………下田 正弘… ㊦
 コメント……………土井 健司… ㊦
 パネルの主旨とまとめ……………森田 美芽… ㊦

現代日本の葬送文化再考

日英葬送比較文化の試み……………宮澤 安紀… ㊦
 日本の樹木葬……………セバスチャン・ペンメレン・ボレー… ㊦
 骨仏から祈りの真珠まで……………ハンナ・グールド… ㊦
 コメント……………土居 浩… ㊦
 パネルの主旨とまとめ……………宮澤 安紀… ㊦

第一グループ

世俗化論はなぜ流行ったのか……………田中 浩喜… ㊦
 現代宗教学の方法論的議論……………藤井 修平… ㊦
 「ポスト世俗」の諸相……………坪光 生雄… ㊦
 宗教のモデリング……………近藤 光博… ㊦
 「絆」によって照らされるもの……………小林 敬… ㊦
 近代ドイツにおけるユダヤ教の再定義と……………小林 敬… ㊦
 その比較宗教学的意義……………後藤 正英… ㊦
 アンリ・コルバンの歴史意識……………野元 晋… ㊦
 井筒・東洋哲学とオットーの宗教論……………澤井 義次… ㊦
 言葉による神秘神学……………徳田安津樹… ㊦
 トゥーゲントハットによる……………徳田安津樹… ㊦
 神秘主義解釈について……………西村 雄太… ㊦

神的世界の实在	林 研	六
スペイン神秘主義の読まれ方	鶴岡 賀雄	六
バルタザールによるカール・バルト理解	水口 隆司	九
神学的倫理学における		
社会性と正義の問題に関する一考察	上原 潔	二一
ポール・ニッターの		
諸宗教の神学とポストモダニズム	橋田 直樹	三三
宗教学者チャールズ・H・ロンゲと		
黒人神学	村上 辰雄	四〇
第二グループ		
ワイトゲンシュタインとドストエフスキー	伊藤 潔志	五二
キエティスム論争再訪	渡辺 優	五七
日本語近現代詩歌史における		
西洋古代宗教とキリスト教の受容史	中西 恭子	六九
明治前期における「世界の諸宗教」像の		
形成についての一考察	星野 靖二	九二
生成の神学と心身論の位置	久保 隆司	一〇〇
新プラトン主義の		
日本における受容の初期をめぐる一考察	土井 裕人	一〇三
初期アカデミア派の		
『ティマイオス』解釈	土屋 睦廣	一〇三
アンセルムスの三位一体論	矢内 義顕	一〇四
Freedom of Religion as a Diplomatic Strategy		
of Japan in 1893	TAKASE Kohji	一〇五

The New Life Movement		
in Post-war Japan	Oba Aya	一〇六
Localisation of Contemporary Western		
Witchcraft in Japan	KAWANISHI Eriko	一〇八
An Evaluation on <i>Samahapuram</i> in Tamil Nadu in		
Promotion of Social Harmony	ANTONY Susairaj	一〇九
第三グループ		
明治天皇の大喪儀をめぐる諸問題	大番 彩香	一一一
憲兵隊による日本救世軍弾圧の経緯	小島 伸之	一一三
知識人宗教としての近代神道学形成前史	木村悠之介	一一三
近代日本における「教団」という自己定位	藤井 麻央	一二四
六〇年代英国における		
カウンターカルチャーと神学	村山 由美	一二五
国家神道概念の形成過程	島蘭 進	一二七
日本正教会の神による「記憶」	佐崎 愛	一三八
小崎弘道における政治と宗教	齋藤 公太	一二九
有賀鐵太郎による基督教学の構想	小柳 敦史	一三〇
日本MTLのハンセン病政策	松岡 秀明	一三三
「神」と「正直」	城所 喬男	一三三
本居宣長の		
『統紀歴朝詔詞解』にみる天皇と宗教	森 和也	一三三
肥前の国学者における「道」と「雅び」	三ツ松 誠	一三四

第四グループ

新仏教とユニテリアン……………	呉	佩遥……………	二六
神道三穂教会史料にみる「鎮魂・帰神法」……………	並木	英子……………	三七
無きものとされた近代知……………	津城	寛文……………	三六
ブトレマイオス『地理学』中の			
マガ関連記述の批判的検討……………	永井	悠斗……………	三九
サムエル記における「神の箱」について……………	塩野谷恭輔……………		三〇
<i>Midrash Rabbah</i> の印刷から見られる			
ラビたちの解釈伝統……………	袁	浩春……………	三三
カイロ・ゲニザにおける			
ユダヤ教カラムと聖書解釈……………	法貴	遊……………	三三
近世イギリスにおけるイスラームへの言説……………	河底	佑佳……………	三三
十二イマーム派における			
「薄弱者 (mustadaf)」の概念……………	平野	貴大……………	三五
井筒俊彦のイスラーム学……………	四戸	潤弥……………	三六
ルーミーの宗教共生思想……………	佐野	東生……………	三七
三輪田高房の伝えた鎮魂行事と			
橘家神道十種加持……………	新田	恵三……………	三六
丸山教会の扶桑教合同期における			
教理的言説……………	大谷	正幸……………	三六
柴田礼一管長時代の実行教の教化活動……………	今井	功一……………	四一

第五グループ

発見された上田天瑞「ビルマ日記」を読む……………大澤 広嗣……………四

帝国日本の持戒僧……………亀山 光明……………四

戦後日本における密教ブームと「超能力」……………韓 相允……………四

日露戦争における軍人精神と禪……………山口 陽子……………四

梵文法華経における *prajña*……………西 康友……………四

左京阿闍梨日教伝の再検討……………堀江 瑛正……………四

日蓮著『立正安国論』にみる

經典引用をめぐって……………矢吹 康英……………五

仏教系新宗教における法華経の受容と解釈……………大西 克明……………五

大谷光瑞と中国……………柴 星……………五

「近代真宗学」のなかの江戸宗学……………菊川 一道……………五

戦前期真宗大谷派の災害対応……………御手洗隆明……………五

アメリカ仏教のなかの女性たち……………釋氏 真澄……………五

玉溪延俊についての考察……………平 燕紅……………五

新出・伝円仁写

『注大般涅槃経』卷二十二攷……………青木 佳伶……………五

性海靈見による東福寺復興事業……………鄭 美景……………五

『マニ・カンブン』における

観自在菩薩の二十一經典の引用研究……………榎殿 伴子……………六

第六グループ

『往生論註』における「広略相入」の一考察……………淡 英俊……………六

善導の光明観……………安部 弘得……………六

親鸞の「報中化土説」成立の

背景とその周辺……………那須 一雄……………六

聖覚仮託文献としての	
『黒谷源空上人伝』について……………	西河 唯……………二五
妙好人とローカリティ……………	黒崎 浩行……………二七
日蓮宗寺院伽藍配置の特徴……………	望月 真澄……………二六
禅観経典に見る	
心の負の反応に対する対処法……………	蓑輪 顕量……………二九
一念三千と他者……………	三輪 是法……………二〇
メデイアと教団活動……………	青木 繁……………二七
枚岡神社における国際化への取り組み……………	辰巳佳寿恵……………二五
「人文科学のみに係るものを除く」に関する	
経緯考……………	太田 俊明……………二五
戦後神社界による政治活動の理念と実践……………	塚田 穂高……………二五
コロナ禍における御開帳の変容……………	和栗 隆史……………二六
感染症と現代ユダヤ教世界……………	志田 雅宏……………二七
学生と共に考える	
「コロナ時代の生命倫理」……………	冲永 隆子……………二六
特別の教科「道徳」の教科書に	
「いのち」はどう描かれているか……………	弓山 達也……………二〇
第七グループ	
カルト、AA、マインドフルネス……………	横道 誠……………二二
「願望成就本」の中の神社と祭神……………	大道 晴香……………二二
物語にみるファンタジーと	
リアリティの均衡の変容……………	大澤千恵子……………二四
ポジティブ心理学と	
現代スピリチュアリティ研究……………	伊藤 雅之……………二五
ナウエンのパストラルケアにおける	
霊性理解……………	武田 厚子……………二七
宗教と青年期適応に関する研究……………	山崎 洋史……………二八
心の声に従う……………	葛西 賢太……………二九
生徒の受用的理解が	
「宗教科」学業達成に及ぼす影響……………	桑原 昭信……………二九
新しい宗教教育に関する批判的考察……………	宇田川千帆……………二九
宗教のフィールドワーク教育……………	飯嶋 秀治……………二九
モダニティの呪術性……………	岡本 圭史……………二九
ユダ、イエスを出しぬく……………	大村 哲夫……………二九
カナダ、クリー族のサンダンスと	
ウーマンズ・セレモニー……………	谷口 智子……………二九
第八グループ	
「胎教」と「胎内記憶」の	
スピリチュアリティ……………	橋迫 瑞穂……………二九
クイア仏教学の射程……………	宇治 和貴……………二九
戦後の日蓮宗における女性教師の養成制度……………	丹羽 宣子……………二〇
世俗主義（ライシテ）とジェンダー……………	伊達 聖伸……………二〇
ストラスブールにおける	
宗教間対話の展開とその地域的特性……………	佐藤香寿実……………二〇
怪異譚における（宗教）……………	古山 美佳……………二〇
カレンダーの中の宗教行事……………	別府 良孝……………二五

出身地域から「日本の宗教」を捉え直す	西村 明	二〇六
新しい葬送の担い手とその宗教意識	谷山 昌子	二〇七
生身の地藏霊地、		
下野岩船山高勝寺の信仰の諸相	林 京子	二〇八
武州御嶽山の宿坊運営を支えるつながり	高田 彩	二一〇
地方自治体の葬祭業務とその変容	山田 慎也	二一一
神々の輪廻	山崎 好裕	二二二
河口慧海の仏説論	庄司 史生	二三三
Aグループ		
システムとしてのカリスマ	大黒 正伸	三二五
キエルケゴール思想と現実的無限	後藤 英樹	三二六
V・E・フランクルの		
引用聖句と「神」認識	妹尾 美加	三二七
ヴァーツラフ・ニジンスキーにおける		
肉体と神	山城 貢司	三三八
「何性の本源性 (asalat al-nahiyah)」		
の再考	宮島 舜	三三九
一四四〇年代のクザヌス思想における		
キリスト論の展開	島田 勝巳	三三二
柏木義円の「神の肖像」論	杉田 俊介	三三三
キリスト教悪魔祓いの世界観	中里 巧	三三三
祈りのあるキリスト教を		
論理的な欧米思想と混同していないか	高橋 勝幸	三四四
コヘレトは空を説いたか	城福 雅伸	三四六

Bグループ

メソポタミアの奉納物の諸相	渡辺 和子	三二六
メソポタミアの災因論と病氣治療儀礼	細田あや子	三二九
古代ギリシア・ローマ世界における		
ニンファエウム	小堀 馨子	三三〇
エデンの園の四つの川	岩崎 大悟	三三三
ユダヤ人の同化についての		
ハンナ・アーレントの見方	丸山 空大	三三三
スーフィズム研究における		
ラタイーフの語の使用に関する問題点	相樂 悠太	三三四
キリスト教の悪魔に関する宗教学的考察	佐々木謙一	三三五
吉地観と風水系言説	鈴木 一馨	三三六
中江藤樹年譜考	鈴木 保實	三三七
筒上山の改祭について	黒田 宗篤	三三八
十九世紀朝鮮におけるコレラ大流行と宗教	朴 炳道	三三九
影山庄平による銅像・石像建立事業	島岡 昇平	三四一
金子白夢牧師による		
名古屋都市計画への提言について	菅原 研州	三四二
再臨信仰をめぐる統制と弾圧	川口 葉子	三四三
柳田國男の戦時下における霊山観念	由谷 裕哉	三四四
イメーじされる教祖像	堀内みどり	三四五
アナキズムカナシヨナリズムか	栗田 英彦	三四七
『五井昌久事典』を作成する中で		
見えてきたもの	吉田 尚文	三四八

Cグループ

蓮華院版「観心十法界図」と善光寺信仰	小林	順彦	二五〇
仏教の基本「三宝」について	富田	信隆	二五一
願力について	杉岡	信行	二五二
仏教アンソロジーの系譜	望月	海慧	二五三
『モンゴル佛教史』と『蒙古源流』	阿部	真也	二五四
近世における観音利益	小泉	壽	二五五
加賀藩における大石寺信仰の展開	横山	雄玉	二五七
明治初期琉球の真宗布教と 「法難事件」に関する研究	福島	栄寿	二五八
近代仏教研究における			
フィリップ・C・アーモンドの位置	奥山	倫明	二五九
社会事業から見た日本仏教の近代化	井川	裕覚	二六一
宮沢賢治の恋愛観と宗教情操	牧野	静	二六一
津市四天王寺の仏像胎内に納められた タカラガイについて	佐藤	亜美	二六三
歯吹仏像再考	神居	文彰	二六四

Dグループ

由來八幡宮・姫之飯神事の儀礼構成	風早	康恵	二六六
家庭の宗教性の変容	石井	研士	二六七
Lived religion 研究の課題と可能性	村上	晶	二六八
パンデミックと霊性	伊藤耕一郎	云允	二六九

河合隼雄の中空構造論と 「心の専門家」をめぐる	深谷	耕治	二七〇
宗教が生命倫理を語るとき	安藤	泰至	二七三
ラルシュ共同体における 身体経験の日常性と非日常性	寺戸	淳子	二七五
「代受苦」とは何か	金沢	豊	二七四
神道におけるターミナルケアの構造	金田	伊代	二七五
「水子供養」儀礼に関する 国際比較研究の試み	陳	宣聿	二七六
無墓制真宗地域における葬送儀礼の変遷	本林	靖久	二七九
日本における「教会墓地」の今日的意義	中野	敬一	二七九
現代プロアスター教徒の 葬送儀礼の変化について	香月	法子	二八〇
韓国人の尊厳死	測上	恭子	二八一
日本の韓国文化論における 恨（ハン）の受容	古田	富建	二八二
媽祖と観音	張	凱	二八三
出家にみる共同性	工藤さくら	二八四	
現代インドネシアのヒンドゥー教	山下	博司	二八六
宗教儀礼の世俗性	岡光	信子	二八七
南インド、オーロピルにおける スピリチュアリティと宗教の関係	福田	薫	二八八
トルコの宗教系市民社会組織の 政治的関与と宗教意識	幸加木	文	二九〇

シンポジウム

近現代日本の仏教

—— 戦前・戦後のアジアにおける連続性と断絶 ——

講演者

坂井田夕起子（愛知大学国際問題研究所客員研究員）

小島 敬裕（津田塾大学教授）

ランジャン・ムコバディヤーヤ（デリー大学准教授）

コメンテータ

石井 公成（駒澤大学教授）

趣旨説明・司会

矢野 秀武（駒澤大学教授）

YouTube による収録済み動画の限定配信

二〇二〇年九月一六日（水）―二〇日（日）

共催 駒沢宗教学研究会

企画アドバイザー 大澤 広嗣（文化庁宗務課専門職）

趣旨

近年、近現代日本の仏教についての研究が盛んになってきています。そのひとつの特徴として、日本というナショナルな枠組みを超えた研究の増加をあげることができます。仏教そのものの世界的な広がりや前提にあります。仏教だけでなく、近現代日本の宗教史がトランス・ナショナルに展開してきたという認識が深まってきたことも、その一因と言えるでしょう。

では近現代のアジアという文脈において、日本仏教はどのような展開を見せたのでしょうか。アジア各地の仏教やその他の宗教とどのような接点を持ち、その出会いはどのように受け止められ、どのようなすれ違いや影響関係が生じたのでしょうか。またトランス・ナショナルな現象としての近現代の日本仏教は、戦前と戦後における断絶とともに、現在にまで至るどのような連続性を帯びているのでしょうか。

本シンポジウムでは、東アジア、東南アジア、南アジアの事例を取り上げ、歴史学、宗教学、文化人類学、仏教学など学際的な視点から、近現代の日本仏教の研究における新たな可能性を模索していきたいと思えます。

（第七九回学術大会実行委員会）

戦後日本と東アジア仏教世界の交流

—— 第二回世界仏教徒会議からみた

戦前との連続、断絶について ——

坂井田夕起子

戦後日本の仏教界と世界仏教徒連盟の設立

一九五〇年、セイロンのマララセーケラ博士は仏教徒が国境を超えた親睦を深めるための世界仏教徒連盟（The World Fellowship of Buddhists WFB）設立を提唱した。これに賛同した二七地域代表は、二年に一度、持ち回りで世界仏教徒会議を開催することを決めた。日本は創立当初からのメンバーで、第二回大会を皮切りにこれまで四度の日本大会を主催している。

従来、一九五二年の日本大会は①戦後日本の国際世界への復帰、②全日本仏教会（全仏）の前身として知られてきた。本報告はこの会議を当時の東アジアの国際政治の枠組みで捉え直し、日本、台湾、中国について戦前との連続・断絶についてみていきたい。

国際交流のキーパーソンとしての中山理々

現代の私たちが思い浮かべる中山理々とは日本仏教讃仰会を主催する大谷派の僧侶で、全仏の国際局長や世界宗教者平和会議日本委員会常務理事やガンジー平和連盟理事長などの肩書を持ち、数多くの国際会議に出席した人物である。ローマ法王と会談し、国連会議にも参加するなど活動は幅広く、戦後二〇年以

上にわたり「日本仏教の顔」として活躍した。仏教タイムスの社長としても知られている。

戦前の中山の活動で特筆すべきは「仏教国有化」であろう。一九四〇年、浅草寺や法華経寺の貫主、華族や軍人の賛同者とともに研究会を主催し、戦時の翼賛体制をすすめる運動を開始した。毎月の仏教講座を開いて仏教普及につとめ、東亜仏教圏お盆祭りでは日中の戦没者のための法要も行った。

日本社会は敗戦によって一転し、中山は英語を武器に活躍するようになった。一九四五年九月、中山はGHQのキリスト教関係者とかけあって日米戦没者慰霊祭を開催し、一九四八年には暗殺されたガンジーの追悼会を主催した。これがきっかけで翌年ガンジー基金（インド）主催の世界平和者会議に招待された。中山はインド滞在中に仏跡を巡礼し、ネール首相と会見した。そして、セイロンで開催されるWFBの設立会議にも招待されたのである。当時の日本仏教連合会（仏連）の正式代表は曹洞宗管長の高階瓏仙だったが、一足先に到着していた中山が英語で演説し、第二回大会の日本開催を了承したと思われる。

日本仏教徒会議の設立

活気づくセイロンの仏教をみた中山は、日本仏教も国際会議を開催することで活性化できると考えた。GHQ占領下の仏連は日本大会を「時期尚早」と断つたが、中山は常光浩然や長井真琴ら賛同者とともに日本仏教徒会議を設立し、セイロンで見聞きしたように一般仏教徒と僧侶が協力する有志の国際会議をめざした。このような新たな試みは、当然ながら仏連や既存の

教団から反感をかった。また、日本仏教徒会議の参加者には上座部仏教に対する古い優越感を持つものが多く、自分たちの国際会議をWFBの第二回大会ではなく独自開催にしたいと声をあげ、一時はセイロン本部をあわてさせた。

WFB日本大会の実現と全日本仏教会の設立

結局、中山と賛同者たちは自力で国際会議を準備することができず、開催三ヶ月前に仏連に助けを求めた。仏連と既存の教団を中心に事務局が再編され、総裁に高階瓏仙、名誉総裁に東西本願寺のトップが就任した。その他、京都でも閉会式を開催することで各教団からの協力体制を獲得した。大会事務局は外務省の要請を受け、社会主義国の中国、モンゴル、北朝鮮は招待しないことを決めた。同時に会議で政治的な発言をしないことも確認した。大会事務局の変質は、仏教界の改革や政治の壁を超えた仏教徒の連帯を期待した人々を失望させた。

一九五〇年九月末、WFB日本大会は多数の上座部仏教国の僧侶が参加し、戒律を守る敬虔な僧侶たちの姿が日本のメディアをひきつけた。しかし、日本側一般仏教徒の参加は少なく、会議を盛り上げたのは日本山妙法寺など新宗教の信者たちといわれている。また、会議の準備不足もいわず、課題の多く残る会議だったとの厳しい意見も見られる。日本大会終了後、仏連に代わり得る通仏教的組織の立ち上げをめざしたが上手くゆかず、最終的に日本仏教徒会議は仏連と合流した。これが、一九五四年に設立された全仏である。

台湾の「中国」代表団

WFB日本大会の「中国」代表は、日本と国交のある台湾の中華民国代表だった。代表五名のうち四名が中国大陸出身であり、団長はチベット仏教の高僧章嘉(Changkya Khutkhu)、僧侶は太虚の高弟として知られた印順が選ばれた。居士の李子寬と趙恒惕は孫文時代からの国民党員であり、唯一の台湾人代表は李添春で、駒澤大学留学経験を持つ台湾大学農學院教授だった。李は台湾総督府で働いた経験を持ち、代表団では通訳も兼ねた。

戒嚴令下の台湾と中国仏教

日本敗戦後、台湾は中華民国になり、中国から新たな政府がやってきた。一九四七年、台湾人の政府に対する反発が暴動に発展すると、政府は戒嚴令を敷き軍隊で弾圧した。多数の一般市民に混じって僧侶にも犠牲者が出たのは、中国共産党との関係を疑われたからである。

一九四九年一〇月に中華人民共和国が成立すると、中華民国政府は台湾へ撤退し、中国仏教会も台湾へ移転した。台湾に逃れた僧侶はおよそ百人と言われており、彼らにとって政府に認められるかどうかは死活問題となった。

WFB日本大会から招待状が届くと、中国人僧侶は政府に対して国際的な「中国仏教」の意義を強調した。すなわち、インドでは仏教が滅び、大乘仏教の中心は中国にうつったが中国共産党の弾圧で危機的状況にある。また、日本は仏教研究は盛んだが仏教そのものは世俗化して墮落した。だから、台湾に残る

中国仏教が国際的にも重要な意義を持つと主張したのである。この主張が政府に受け入れられ、代表団は日本大会に派遣された。

しかし、日本大会では上座部仏教の僧侶が中心で中国人僧侶の存在は小さく、中国の宗教弾圧を批判をしようにもインドやビルマなど中国を承認した国の代表が否定した。結局、中国人僧侶たちは対外活動の成果として日本との友好を強調するしかなかった。

日中仏教者の交流の始まりと中国の対日融和政策

一方、WFB日本大会に招待されなかった中国では、同時期にアジア太平洋地域平和会議を開催し、ビルマ、セイロン、マレーシア、タイ、ベトナムの仏教徒と共同で平和を訴える声明を発表した。日本仏教は代表を派遣できなかったが、中国側は薬師如来像を日本に贈って民間交流の可能性を示唆した。

朝鮮戦争とそれに続く国連決議により、軍事的にも経済的にも厳しい状況にあった中国にとって、日本は西側で唯一貿易や交流が可能な国だった。中国は日本との国交回復実現のために様々な民間交流を歓迎した。

仏連が中国の仏像のうけとりを拒否すると、中国との交流を求める仏教徒は有志を募った。中山理々もメンバーの一人である。有志は仏像を受け取り、中国への感謝状を送った。書状では過去の戦争をとめられなかったことを謝罪し、戦時中、中国から強制連行してきた中国人の遺骨を送還すると約束した。中国が日本側を評価したことで、有志たちの運動はますます盛り

上がった。

一九五三年七月、日本仏教徒たちは中国人強制連行犠牲者の遺骨送還団を中国に派遣することに成功した。団長の中山理々をはじめ日本人団員一〇名の半数が仏教徒だった。その後も、多くの僧侶たちが中国訪問を積み重ね、二年後には日中交流の窓口「日中仏教交流懇談会」が組織された。会長には大谷派連枝で参議院議員の大谷豊潤が就任した。

このような日中仏教者の交流の進展は、台湾側の反発を招いた。中国人強制連行犠牲者の遺骨送還問題でも台湾からの横槍が入ったが、より大きかったのは玄奘の遺骨をめぐる騒動だった。

玄奘三蔵の遺骨をめぐる相克

玄奘は中国唐代の高僧である。戦時中、南京を占領していた日本軍が石棺とともに彼の遺骨を発見して話題となった。日本側は南京の汪兆銘（精衛）政権に遺骨を返還し、一九四四年、日中共同で三蔵塔を再建した。その際一部が日本へ分骨され、戦後は埼玉の慈恩寺に奉安された。

WFB日本大会に参加した中華民国代表は玄奘の遺骨の存在を知り、台湾への「返還」を求めた。なぜなら日中戦争当時の「中国」は中華民国で、中国仏教の偉人玄奘の遺骨が台湾へ渡るとは象徴的な意味を持ったからである。日本側との交渉により、遺骨は「分骨」されることになった。このニュースが報道されると中国は猛反発した。中国仏教の象徴が台湾に渡るとは、政治的に絶対認められないことだった。中国は玄奘の遺

骨が「かつて日本に略奪されたもの」だと避難し、中国への「返還」を要求した。

玄奘の遺骨をめぐる国際問題で日本は中国と台湾の板挟みになった。矢面にたたされたのは全仏国際局長の中山理々である。中山は外務省に玄奘の遺骨が略奪されたものでないことを確認し、「台湾への分骨は宗教活動。政治とは無関係」と中国側の抗議を突っぱねた。しかし、全仏の対応には仏教界以外にも批判の声があがり、大騒動に発展した。それでも中山は遺骨の台湾分骨を推し進めた。

一九五五年一月、玄奘の遺骨は台湾に渡った。台湾では日本に対して感謝を示し、日本から遺骨を捧持してきた僧侶たちを大歓迎した。同時に、台湾島内と中国に向けては「玄奘の遺骨が正統な持ち主である中国に返還された」と宣伝した。

戦後の日本仏教界では、中山理々らが通仏教的かつ僧俗一体の改革を志したが新たな試みは失敗に終わり、戦前との決別をめざす仏教徒の一部は、対外的な活動により期待をかけるようになっていった。

他方、台湾や中国に新たな成立した政府は、どちらも国内的には仏教を制限し、過去の体制との断絶をはかった。ただし、日本に対する民間外交に必要な場合にのみ仏教を利用し、必要に応じて戦前とのつながりを強調した。そこでは日本のように、個人の思想信条が反映される余地はなかったのである。

戦中・戦後における

日本人とミャンマー人仏教徒の交流

小島 敬裕

一 はじめに

近年、日本人の上座部仏教に対する関心は高まり、関連書も一般書店にも並ぶようになっていく。中には、出家者や女性修行者としてヴィパッサナー瞑想を経験する日本人も現れているが、こうした現象は近年に生じたものと筆者は考えていた。しかし大澤広嗣の研究を通じて、一九四〇年代のミャンマー（ビルマ）で日本語教師を務めた後、上座部仏教僧としての出家も経験した真言宗の僧侶・上田天瑞（一八九九—一九七四）の存在を知ったのが、筆者が本テーマについて関心を持ったきっかけである。

大澤の研究は、上田と日本軍による仏教宣撫工作との関わりを明らかにした先駆的なものであるが、ミャンマーの上座部仏教について人類学的な研究を行ってきた筆者が関心を持ったのは、「異文化交流」の実態、とりわけミャンマーと日本の仏教徒が、相互の似て非なる「仏教」とどう関わってきたか、という問題である。現段階ではミャンマー側の資料が参照できていないため、本発表では日本側の一次資料に描かれたミャンマー人と日本人仏教徒の「仏教」を媒介とする交流に焦点を当て、相互に与えた影響と「すれ違い」、そして戦中から戦後にかけての変化と連続性について考察する。

二 上田天瑞の戦中・戦後

1 ミャンマー上座部仏教僧としての出家

パリ語及び戒律の研究者であった上田天瑞は、高野山大学教授として在職中の一九四一年、南方仏教研究のためタイのバンコクへ留学する。当時一般的な通念としてあった「箔附けのための洋行や留学」ではなく、仏教の精神を「自己の生をもって把握したい」という強い意志を上田は持っていたためである。

ところが、タイ留学直後に太平洋戦争が開戦し、日本陸軍がタイ領内を通過する事態を迎える。その際、仏教国ミャンマーでの作戦のために、日本軍は上田に対し、宗教宣撫班への参加を要請する。上田は、タイで研究を続けるべきか悩んだが、この機会を逸すとミャンマー渡航は不可能であろうと考え、研究を主とするという条件で参加する。まもなくミャンマー全土を掌握した日本軍とともに、宗教宣撫班としてヤンゴン（当時のラングーン）に入り、蘭貢日本語学校初代校長として日本語教育に一年あまり従事する。

その後、一九四三年のビルマ国「独立」にもなつて宣撫班は解散し、上田は校長を退任する。そして四三年末から四四年にかけて三ヶ月間、ザガインのシユエジン派僧院で上座部仏教僧として念願の出家を実現する。上田は「日本人としてはじめて正統のビルマ比丘となりえた」のである。

出家当時の上田は、学問上の師である高僧シンシン僧正に対し、戒律研究上の疑問点について質問することを日課とし、従来の西洋あるいは日本の学者の誤りを訂正できたことを収穫と

して挙げている。また戒律厳守の修行生活に対しては一定の評価を下す一方、ミャンマーの僧侶が殺生戒の存在を理由とし、直接的には戦争に協力しなかったことについては、批判的である。もちろん、日本軍に協力するミャンマー人僧侶が皆無だった訳ではなく、司令部はミャンマーの青年僧侶を集め、「衛生勤務員」を養成するプロジェクトを開始し、出家中の上田も司令部に呼ばれて牟田口廉也將軍の相談を受けている。結局七五名が参加したと言うが、「衛生勤務員」がどの程度、機能したかについては明らかではない。

インパール作戦の開始直後の一九四四年四月、上田は帰国し、高野山大学教授に復帰する。上田が出家していた当時、止住していたザガインはまだ戦地になつていなかったが、その後、連合軍の反攻が開始されたミャンマーで、日本軍は合計約一八万人の犠牲者を出す。

2 戦後の上座部仏教に対する意識の変化と連続性

戦後、上田はミャンマー上座部仏教の戒律厳守の姿勢に対して、「重要な意味のあることがわかる。」と積極的に評価するようになる。こうした姿勢の変化を見せるようになった要因の一つとして、上田の著書『ビルマ戦跡巡礼記』からうかがえるのは、当時の世界情勢が冷戦の危機に直面しており、戦争の再発防止と平和の維持に大きな関心が払われていたことである。さらに、一九五六年に日本政府によって編成された第一回ビルマ遺骨収集派遣団に宗教者代表として参加し、戦争の悲惨な現実を直接、目にしたことは、上田の思想にも大きな影響を及ぼしたものと考えられる。帰国後の一九六五年には、住職を務める

高野山成福院に、ミャンマーより持ち帰った仏像を本尊とするビルマ戦没者供養塔摩尼宝塔を竣工するとともに、戦没者の遺骨を収め、日々護摩供養して弔ったという。一九七四年に上田は死去するが、その遺志を受け継いだ現任職が、高野山奥の院近くに「ビルマ納骨堂バゴダ」を一九八〇年に完成させている。そして、戦争の根源にある煩惱の消滅を目指す上座部仏教に学ぶべきところはあると評価しつつも、やはり上田の思想は大乗仏教の枠内にあり、それは戦後も一貫して保持されるのである。

一方、日本人による遺骨収集活動を、ミャンマー人はどのように理解したのだろうか。日本から遺骨収集団が派遣されると報道された時、ミャンマーでは「戦争中に地下に埋めた金銀宝物を掘り出しに来るのだらう」という噂が立ったことを、上田は記している。そして背後にあるミャンマー人の意識について、次のように説明する。「わざわざ死者の遺骨を集め、これを鄭重にまつるといふことはビルマ人には了解しにくいことである。南方仏教は合理主義の宗教である。彼等にとつての最大問題は死の問題ではなくて生の問題なのである。この世の眞の相と意味を覚り、生の苦悩から解脱（救われること）することである。」こうした日本の仏教実践との「すれ違い」を正確に認識しつつ、上田は自らの戦没者供養の実践を続けた。

三 門司世界平和バゴダの建立と戦没者の遺骨問題

収集した戦没者の遺骨の扱いをめぐる「すれ違い」の事例としては、門司世界平和バゴダの建立の際に生じた問題が挙げ

られる。冷戦の危機に直面したミャンマーのウー・ヌ政権は、世界への仏教普及による平和実現を試み、その一環として日本でも世界平和バゴダの建設を目指した。またミャンマー連邦仏教会が宣教僧を日本に派遣するばかりでなく、日本人の青年留学僧をミャンマーに受け入れて、パーリ語および瞑想を実習させ、帰国後には上座部仏教を普及するという計画だった。

一方、旧日本軍関係者としては、市原瑞磨が、世界平和バゴダ建立の経緯を記録し、『バゴダへの道』として出版している。市原は、インパール作戦で軍に配属され、印緬国境の情報収集を担当した経歴を持っており、上田天瑞とともに第一回ビルマ遺骨収集派遣団に参加した人物である。日緬親善協会の理事長として、慰霊塔としてのバゴダを、戦没者たちが故国最後の地として出征した門司港の見える地帯に建立することを目指した。つまり、両者の異なる思想のもと、バゴダの建設は目指されたのである。

市原はヤンゴンで、ミャンマー連邦仏教会理事長らと折衝を行い、最終的にはミャンマー政府資金と日本人の一般募金で世界平和バゴダと僧院を建設することになる。しかしあくまで戦没者慰霊を目指していた市原から、バゴダへの「英霊安置」がミャンマー・サンガの長老に提案されると、激論になる。市原の記述によれば、ミャンマーの僧伽団事務総長は「テラワダ仏教徒は、釈尊お一人を、お祀りして礼拝することを、日常生活の最高の喜びとしている」ため、戦没者の遺骨を釈尊像と同段に安置することは、絶対に反対であると市原を叱責したのである。この議論からは、仏塔にブツダの聖遺物以外を安置しない

ミャンマー人仏教徒と、戦没者の遺骨祭祀を重視し、仏塔への安置を望む日本人仏教徒の考え方の相違がはっきりとうかがえる。最終的には、中央の釈尊像より一段下に安置することで両者が妥協し、一九五七年にパゴダを着工、五八年に完成を見た。

これ以降、一九九〇年代にかけて、戦友会系の組織や戦争関係者らが、戦没者慰霊のためのミャンマー式パゴダまたはパゴダを模した小塔を国内外に建立している。筆者もその多くを調査してきたが、最近では、旧日本軍関係者らも物故者が増え、戦没者慰霊に訪れる方も減少している。また戦没者慰霊パゴダを在日ミャンマー人が参拝することはほとんどない。ミャンマー国内にも、日本軍の戦没者慰霊パゴダは一〇数基、建立され、地元住民にも存在は認識されているが、参拝者はほとんど見られない。

例外的に、門司の世界平和パゴダ付近には、在日ミャンマー人が訪れたり寄進することもあるが、これはパゴダ付近に僧院が建設され、現在に至るまでミャンマー仏教会から派遣された僧侶が止住しているためである。日本人留学僧は、第一次二三名、第二次一七名が派遣されたが、いずれも帰国して出身寺院の僧侶に戻るか教育・研究に携わり、上座部仏教僧として出家生活を続けた方はいなかった。つまり、日本とミャンマーの仏教徒交流は、戦後に入って一時的に増加したが、その影響は限定的なものにとどまり、交流しつつ「すれ違う」という構造自体は、戦後も継続したのである。

四 おわりに

その後、一九六二年から八八年まで続いたネーウィン政権時代のミャンマーは、外国人の入国を制限し、仏教普及政策を中止したため、戦没者慰霊団などを除き、日本人仏教徒との交流も減少する。一九九〇年代以降、ようやく日本人の入国制限が緩和されると、ミャンマーで上座部仏教僧として出家し、ヴィパッサナー瞑想を実践する日本人も増加している。そして彼らの多くは、伝統的な日本仏教とは一定の距離をおく在家者である。果たしてこの「交流」スタイルの変化は、相互の仏教実践に変質をもたらすのだろうか。注目していきたい。

戦前・戦後におけるインドと日本仏教

——日本山妙法寺・藤井日達のアジア伝道から

世界平和運動への展開

ランジヤナ・ムコパディヤヤ

本発表は、日本仏教の一つの事例として藤井日達（一八八五—一九八五）という日蓮宗の僧侶によって設立された日本山妙法寺（以下、日本山）という仏教団体を取り上げ、当教団による戦前におけるアジア主義及び軍国主義の色彩の濃いアジア伝道から、戦後の非暴力主義に基づく平和主義を標榜して世界平和運動を先導するような教団への展開を辿り、そしてその転換過程においてその創立者の藤井とその弟子たちのアジアとりわけインドとの関わり合いについて述べたい。

藤井の一生の布教活動においてもっとも顕著なことはアジアにおける伝道活動である。藤井が思想的また行動的に示したアジア主義は、日蓮の教えに内包されているアジア観に依拠するものであった。日本山では海外布教を「西天開教」という日蓮の預言に由来する特有な言葉で言い表している。日蓮は『諫曉八幡抄』において、インドを「月氏」、日本を「扶桑国」と称し、「還来帰家」「西天開教」、つまり日本の仏法がインドに帰って広まるということを予言している。

藤井は、日蓮の「西天開教」の予言の実現を目標にしてインドを目指してアジアでの布教活動に乗り出し、大正七（一九一八）年十月に満州の遼陽に最初の日本山妙法寺の道場を建立した。その後、大連、天津、北京などで道場を開設し、約六年間（一九一七年―一九二三年）満州での布教を続けた。一九二三年九月に起こった関東大震災を「自界叛逆難」と「他国侵逼難」という日蓮の予言の実現として受け止め、急遽帰国し、国内での布教活動に積極的に取り組み、大正十三（一九二四）年四月に静岡県富士郡吉原村に国内最初の日本山の道場を開場した。

昭和五年に藤井は海外布教を再開し、中国、ビルマを経由して翌昭和六（一九三二）年一月十六日、インド・カルカッタに到着した。仏教発祥の地であるインドでの仏教の復興を目指す藤井はインド上陸後まもなく、仏蹟巡礼を開始し、ラージギル、ボーダガア、サルナートなどを訪ねた。そして、釈迦が法華経を説いたとされる場所である霊鷲山の荒れ果てた姿を見た藤井は、仏蹟復興の誓願をたてた。明治以降、藤井以外にも日

本からの仏教者がインドを訪ねたことがあったが、その主な目的は仏教の原典を求めての仏蹟巡礼や仏教経典の探求にあった。一方、藤井はインド仏教を求めることなく、むしろインドで既に仏教が衰退しているという前提からインド開教に乗り出したのである。藤井のインドでの仏教布教の目的はインド本来の仏教の復興ではなく、日蓮の「西天開教」の予言どおり日本の仏教、即ち法華経を布教することであった。

藤井のインドでの仏教復興をめぐる活動としては、仏蹟巡礼とその仏跡の復興とともに、布教活動の拠点づくりとして日本山の道場の建設も行われた。一九三二（昭和七）年五月にボンベイ（現在ムンバイ）の邦人用火葬場の一ヶ所に草庵を建て布教所とし、その約三年後の一九三五（昭和十）年二月に、インドでの日本山初の道場をカルカッタに開設した。さらに藤井は、一九三三（昭和八）年にセイロン（スリランカ）に渡り、七ヶ月をかけて仏跡を巡錫し、現地の僧侶より仏舍利を受け取る。ここで入手した仏舍利は帰国後の藤井の軍人布教において大きく活用されるものとなった。

インドにおける藤井の主な目的及び活動は、仏教発祥地であるインドでの仏教の復興であったが、そのインド布教の転機となった出来事が、反英独立運動を率いるガンジー翁との面会であった。一九三三（昭和八）年十月四日、藤井はワルダのアージュラム（修道所）でガンジーと面会を果たした。この面会とその後二カ月あまりのワルダでの滞在、その日々の生活、ガンジーとのやりとりを藤井は『藁田日記』（藤井日達著『藤井日達全集』第五巻）に記述している。ワルダのアージュラムに

泊まっていた時、ガンジーが自ら鼓を打ってお題目を唱えたことを「西天開教」、「還来帰家」の誓願の成就として藤井は受けとめていた。

現在では、藤井とガンジーとの面会はアジアの二人の平和主義者の出会いとされている。しかし、当時二人のあいだには思想的隔たりがあったことは、両者が交わした書簡から明らかである。昭和八年十月六日付の「ガンジー翁に与うるの文」にはインドでの仏教復興の目的を明らかにし、日本による「満州問題」への取り組みが軍人や経済のためではなく、「仏教の真実の福音を宣伝するため」、アジアの発展のためであるとして日本軍の中国侵略を正当化している（『全集』第五卷「葦田日記」）。ガンジーからの返事は、十月十二日の『ダーヒンドゥー』というインドの新聞に掲載された。ガンジーは日本の満州問題に触れず、藤井の仏教復興への試みに対して仏教の精神がヒンドゥー教の中に保たれていることを主張する。このように、藤井はガンジーに対して日本への理解を促すよう努力したが、ガンジーは日本によるアジアでの侵略戦争、特に日中戦争へ厳しい見解を示し続けていた。

満州事変そして日中戦争が激化するなか、藤井は日本の将来を憂慮して一九三八（昭和十三）年三月に帰国した。満州で布教活動を再開し各地で道場を開設した。また、インドやセイロンで入手した仏舍利を中国大陸各地の日本陸軍に贈呈し、仏舍利塔の建立と犠牲者の供養を促した。

そして、藤井の弟子たちもインドにわたり、師匠の意思を受け継いで仏教復興、寺院建設、ガンジーとの交流を続けてい

た。丸山行遼という藤井の弟子がワルダのアージュラムに住み込み、「アナンダー」というインド名で知られていたが、一九四〇年十月二五日にインド政府によって強制送還される。また、昭和七（一九三二）年一月十八日に中国の上海で起こったいわゆる「上海日本人僧侶襲撃事件」において、重傷を負った日本山僧侶の一人であった天崎啓昇がインドに渡り、ワルダのアージュラムに滞在し、「ケーシユ」というインド名で呼ばれた。ガンジー執筆の『全日本国民に与える書』（一九四二年七月十八日）では、日本山僧侶の信仰深い性格が高く評価されている。

第二次世界戦争中、藤井とその弟子たちは従軍僧として日本軍に同行し、戦場まで出て軍人布教に力を注いでいた。日中戦争への関与として、南京城攻略（昭和十二年十二月）の際、玄題旗を掲げて城壁を最初にのぼったのは三人の日本山僧侶であった。また、太平洋戦争末期のインパール作戦のとき、日本山の僧侶たちはインドからビルマへ渡って日本軍のために諜報員として活動したことがあった。

戦前の藤井とその弟子たちは、時流に沿った形で日本国の帝國主義と軍國主義への積極的な姿勢を示していたが、彼ら突き動かしたのは究極的に宗教的動機であったといえる。藤井のアジア主義には二つのアジア観が混じり込んでいた。当時のアジア主義者が夢思していた、西洋諸国によるアジア植民地支配への抵抗としての日本国を中心とするアジア共同体の想像と、「西天開教」のような日蓮思想が与えた世界観である。

戦後において、日本山の僧侶らが平和運動家として再出発を

図るためには、ガンジーとのこの交流が重要な実績となった。藤井がその生涯の指針となった非暴力主義に基づく平和主義を己れのものにすることが出来たのは、インド開教を媒介してガンジーと接していたからである。戦後の日本山による平和活動の二つの主な行事は、平和のシンボルとしてのピース・バゴダつまり平和塔（仏舍利塔）の建立と、平和行進やピース・ワークという世界各地及び日本国内で世界平和を祈って団扇太鼓を打ち題目を唱えながら歩く行動である。仏舍利塔建立が日本山の中心的な活動となったのは、法華経が仏舍利信仰を重視するからだけではなく、藤井がアジア開教の際、ビルマやセイロンで仏舍利を入手したことがきっかけである。つまり、仏舍利塔はアジアの共通の宗教文化であることを象徴するからである。また、日本山の平和行進は、日蓮宗の行脚の伝統に基づくものだが、ガンジーのサティヤグラハ運動、つまり非暴力的・平和主義的対抗運動の性格ももっている。

藤井・日本山の戦前における軍国主義やアジア主義と戦後の平和主義の核心には愛国主義がある。ガンジーの非暴力主義がヒンドゥー教と仏教が説くアヒンサーから生じた思想であるように、藤井の愛国心は、日蓮仏法によって根拠づけられていた。戦前にも戦後にも藤井のアジア主義には反西洋文明および反資本主義的な思考がみられる。藤井とその弟子たちの自己に厳しい難行苦行に基づく精神主義は、西欧文明がもたらした近代的科学万能主義に反発するものであった。これはインドで英国の植民地支配に抵抗していたガンジーの、質素で無我な生活とも接点があった。

戦前における藤井とその弟子たちの、アジア・インド開教の体験の痕跡は、今日の日本山にもみられる。「日本山妙法寺大僧伽」と称される現在の日本山は、世界各地で平和活動に取り組んでいる日本人および外国人僧侶・尼僧を中心として構成された大サンガのような組織である。既成仏教の僧侶と違って日本山の出家者らは妻帯をせず、檀家を持たずに道場で出家生活を厳守し、日蓮宗派の衣ではなく、上座部仏教僧侶の黄色の衣を着ている。

発表を聞いて

石井 公成

今回のシンポジウムは、近現代のタイ仏教を中心として東南アジアにおける仏教と社会の関係を研究して来られた駒澤大学の矢野秀武先生と、戦時中に東南アジアにおもむいた日本の僧侶や仏教学者に関する研究成果を次々に発表しておられる駒澤大学出身の大澤広嗣先生が企画されたものだ。お二人は宗教学に属するのに対し、私はアジア諸国の仏教教理とその周辺文化を調べており、一応は仏教学の研究者ということになっているが、最近仏教学の部分が少なくなり、もっぱら「周辺」ばかりという状況になっている。ただ、今回の三先生の発表については、偶然ながら、いずれも私のこれまでの研究と関わる部分があるため、その立場から三先生の発表の意義と残された課題について述べさせていただく。

最初に全体について述べれば、三先生の発表によって、戦前・戦後で日本僧の行動が大きく変化したこと、そして日本側の期待とアジア諸国側の認識とのズレの大きさが明らかになった。いずれの発表でも、これまで知られていなかったこと、あるいは明確には説かれていなかった意外な事柄が次々に紹介され、きわめて有意義な内容となっていた。それだけに、残された課題も見えて来た。それは、とりあげられた日本僧が戦前・戦後で変わらなかった部分は何か、戦後の大きな変化をもたらした宗教面の背景はどのようなものだったか、また彼らは戦後どのように反省していたのか、という点だ。このシンポジウムは、「近現代日本の仏教―戦前・戦後のアジアにおける連続性と断絶―」と題しているため、以下では「連続性」という点を中心として、仏教学の立場から、ないものねだりに近いコメントをさせていただきたい。

「連続性」という問題について考える際、参考になるのが、臨済宗の円覚寺貫主を長らくつとめた朝比奈宗源（一八九一―一九七九）が、敗戦の翌年に復刊された『大乘禅』誌（昭和四十六年五月号）に寄せた「大乘禅の使命」だ。戦時中は同誌に戦意高揚の記事を書き、南方に従軍していたこともある朝比奈は、敗戦の原因について、次のように述べていた。

我が国の指導者層に大乘精神の衰へたことがその最大原因であつたのだ。……よくもあそこまで行つたものだ。……

今日の我が国は一日も早く連合国が指示してある健全なる民主主義国家に更正せねばならない。向ふところはその一本道だ。無二無三だ。……我が大乘禅徒は、この我国に必

要不可欠な要素の中心的存在として奮闘すべきである。

（四一―六頁）

これによれば、指導者たちの大乘精神が盛んであれば戦争に勝つていたことになる。また、連合国の指示にしたがって民主化に努めねばならないと説いている点は、天皇や指導者たちの指示に従って戦わねばならないとしていたことと構図は同じだ。民主化の一本道を迷わず進めという表現は、禅語である「驀直去（まっすく進め）」に基づくのだろうか、内容としては、無学祖元が蒙古との戦いを前にして北條時宗を「莫妄想！（あれこれ考えるな）」と叱咤したのに近い。しかも、戦争に際しても戦後の民主化に当たっても、不可欠であつて中心とならねばならないのは「大乘」の徒なのだ。

筆者は、監修を担当した近刊の論文集において、日本主義、つまり日本の国体を何よりも重視する国家主義の立場で活動した僧侶や仏教学者の戦前・戦中・戦後の変化や変わらなさに触れ、「こうした変化、あるいは変らなさは、彼らが日本主義に接近していった理由や、それぞれの人の日本主義の特質と関連している」（石井公成監修、近藤俊太郎・名和達宣編『近代の仏教思想と日本主義』「総論 日本主義と仏教」、法蔵館、二〇二〇年、三七―三八頁）と述べた。このことは、三先生がとりあげた人物についても当てはまるだろう。

まず、坂井田先生の発表では、戦後、仏教の国際交流に尽力した中山理々が戦前・戦後でいかに大きく変貌したか、また日本側の意向と台湾・中国側の狙いのズレが明確に示された。中

山はきわめて重要な人物であり、今回、とりあげられた意義は大きい。残された課題である戦中・戦後で中山が一貫していた面としては、日本の大乘仏教の優位性の確信、そして平和主義があげられよう。中山が創設した日本仏教鑽仰会は、日本の大乘仏教の素晴らしさを顕彰するための組織であり、戦時中もその刊行物が示すように、「大東亜の平和」をめざしていた。つまり、戦時中は大東亜の平和の実現のために戦ったのであり、戦後は国際平和をめざしたものの、大乘仏教をその主導者としてしようとした点は変わっていないかったのだ。こうした点について、坂井田先生はどのようにお考えだろう。

なお、資料不足のため、中山の思想は明らかにしにくいとしたが、資料中も戦後も中山の同志のような形で共に活動していたパリー学者の長井真琴の著作を参考にできるのではないかと。長井は、日本仏教鑽仰会が刊行した『南方共栄圏の仏教』では、パリー仏教の戒律を尊重しており、大乘・小乗という表現は避けるべきだとして日本は一乗の立場に立つべきだと説いているが、これは結果としては、一乗主義である日本の大乘仏教中にパリー仏教を組み込むことになる。

次に小島先生の発表では、ミヤンマーで出家し、戦時中は日本軍に従って活動した上田天瑞の戒律評価の姿勢や不殺生戒観の変化、戦後の慰霊・遺骨収集活動などが紹介された。そして、日本での平和パゴダ建立をめぐる、戦死者の遺骨も納めようとした日本側と、上座部仏教布教を望み、塔には仏舍利しか認めないミヤンマー側の認識のズレが明らかにされた。上田の戦中の活動については、大澤広嗣先生の先行研究があつて有

益だが、戦後の活動は小島先生の研究によって明らかになった。ミヤンマー側の見解と対比することによって、日本人が無意識に前提としていることが浮かびあがつてきたと言えよう。

残された課題は、上田の戦前・戦中と戦後の一貫性だ。戒律を軽んじて大乘戒を重視するのは、日本では天台宗が始めたことであり、上田が属する真言宗について言えば、空海は密教を立場としつつも有部律を重視して守るよう訓戒していた。また、鎌倉時代や江戸時代には戒律厳守の真言律僧が登場しており、上田はそうした僧を尊重していた。つまり、戒律重視という点は、戦中・戦後も一貫していたと思われる。また、ミヤンマー側との意見対立の一因となった平和パゴダへの遺骨奉納問題については、パリー仏教では塔は唯一の仏である釈尊の舍利を納めるものであり、人は死ねば輪廻すると見て遺骨を極度に尊重することはないのに対し、上田は遺骨埋葬の聖地である高野山の大学教授であったことは見逃せない。また、すべての人が仏となりうるとする大乘仏教を受容した日本では、民間信仰との習合により亡くなった人を「ほとけ」と呼ぶため、戦死者の遺骨は「ほとけの骨」となり、パゴダに奉納しても違和感を感じなかったと思われる。こうした問題について、上田はどのように意識していたのか、小島先生のお考えを伺いたい。

最後にムコパディヤー先生の発表では、戦時中には日本軍の中国侵攻を擁護していた藤井日達、戦後はガンディーの影響で平和主義に転じて盛んに活動したこと、ガンディーとは意見の相違があつたものの、ガンディーは日本山の修行僧たちのひたむきな修行ぶりを評価していたことなどが紹介され、単純

な図式では割り切れないインドの人々と日本僧たちの人間的な交流の実情が明らかになった。

残された課題としては、戦中・戦後における日達の連続性という面がある。日達が奉じていた日蓮によれば、インドでは仏教が滅びたが、日蓮によって真の特質が明らかにされた『法華経』が日本から再びインドにもたらされて世界中に流布し、「前代未聞の大闘争」を経て『法華経』に基づく平和な世界が実現されるという。つまり、中山の場合と同じく、日達が平和をめざしていた点は、実は戦前も戦後も変わっていなかったのではなかったか。戦後、日達は第二次大戦をどう位置づけ、『法華経』による平和が達成される前の「闘争」についてどのように考えていたのか。

もう一つ検討すべきことは、中山の場合もそうだったが、西洋思想の影響を受けたヒンドゥー教徒であつて仏教を尊重していなかったガンディーを、なぜ日本の僧侶がそこまで尊重して影響を受けたのかという点だ。日達が、カーストによる差別に反対したアンベードカルのバリー仏教系の仏教復興運動には積極的に連携せず、ガンディーや国粹的なヒンドゥー教復興運動の指導者たちと親しくしていた宗教的な背景は何なのか。たとえば、日本仏教がヒンドゥー教の影響を受けた大乘仏教であることは関係ないのか。これらについて、ムコパディヤヤ先生のお考えを伺いたい。

以上のように、三先生の発表によって、これまでほとんど注目されていなかったり、あるいは検討が不十分であった事柄が数多く明らかになった。これらの問題は、我々の現在の研究姿

勢にも関わる重要なものだ。このシンポジウムをきっかけとして、こうした点に関する研究が深まることを期待したい。

パネル

A1と宗教——A1と世界観・神観念——

代表者・司会 木村武史

A1と一神教は関係あるのか

小原 克博

高度に進化したA1は人間の知能を凌駕し、神の如き存在となるのではないかとという危惧は洋の東西にかかわらず存在するが、日本ではA1の推進が「一神教的神話の二一世紀バージョン」「人間が神と一体化するという思想」（西垣通『A1原論——神の支配と人間の自由』）といった具合に、一神教的世界観との関係で批判的に論じられることがある。こうした言説をオクシデンタリズムの宗教観として批判するだけでは十分ではない。本稿では、キリスト教における「神の像」（創世記一・二六―二七）を手がかりに、人間とA1の再帰的關係に光を当て、宗教学的思索のA1研究への貢献可能性を提示する。

「再帰的」の辞書的な意味としては、①自己の行為の結果が自己に戻ってくること。フィードバック。②（数学などで）定義の中に定義されるものが含まれていること（『大辞林』）をあげることができるが、ここでは、②の意味から出発し、「再帰的」を自己への言及として理解する。新しいもの（価値）を表現する際にも、自己にとって既知のものへの言及が必要となる。そして、いったん表現されたものが自己理解に影響を与え

るという意味で、①の視点も考慮する。

「神が自分の姿にかたどって人を創造した」ので人間（だけ）に「神の像」が宿っているという考え方は「再帰的」と見なすことが可能である。フォイエールバツハは『キリスト教の本質』において「人間は自らの姿に似せて神を作った」と語り、神とは人間の自己意識であり、また神学とは人間学だと主張した。キリスト教批判、無神論の出発点に「再帰的」気づきがあったと言える。

また現代においては、（超越的な）宗教経験を脳内現象として考察する傾向が強まっている。これもまた「再帰的」考察と言える。未知のものを語ることで、再帰的作法との間には不可分の関係があり、この点に関して、宗教学は一定の知見を蓄積している。

人間はいつでも理性的・自律的存在であるわけではない（誕生・終末期、各種の身体的・精神的障がい）。その理解のもとでは「神の像」は、人間を他の生物から区別する特権的・存在論的な概念ではなく、むしろ、人間が徹底して非自律的・依存的な存在であることの受容と、特定の人間類型（力を持ち自律した理性的人間）を偏重することの拒否を促していると言える。

「神の像」を手がかりとして、A1と一神教（ただし、イスラームは「神の像」を語らない）の間には、それぞれが再帰的關係を組み込んでいるという共通点を見出すことができる。ただし、一神教においては、人が神以外のものを神と見なすことは偶像崇拜として厳しく禁じられており（再帰的欲望の禁止）、

また、聖書における「神の像」は「理性」や「知能」と同一視することはできない。つまり、人間が自らを参照することによって神を語ろうとする再帰的欲望に対して、きわめて強い警戒を向けている。

AI研究の場合はどうかであろうか。「知能」を中心とした人間観が形成されることに對し、自覚的であるだろうか。AIの知能を強化すればするほど、それとの比較の中に人間は置かれることになる。理性的・合理的・自律的な人間類型が、人間理解の基準とされるとき、そこから、こぼれ落ちているものが何かを宗教研究は示す必要があるだろう。

AIと一神教は再帰的欲望に絶えずさらされているという点で、共通の土台を持つ。しかし、後者はそのことを自覚的に引き受けてきた伝統を有しており、そこで養われてきた批判的人間理解は、AI研究から派生し、また、そこにフィードバックされる人間観に対し、自己批評を可能とさせる外部的視点を提供することができるのではないだろうか。

現代イスラーム社会におけるAIの位置づけ

石田 友梨

西垣通『AI原論』は、AIが人間の知能を超えるとするトランスヒューマニズムの背景に、一神教の思想があると指摘している。西垣は、「古代ユダヤ教を核としたキリスト教思想」（二三五頁）に焦点を絞っていたが、同じく一神教であるイスラームでは、AIをどのように捉えているのだろうか。本発表では、AIを搭載した人型ロボットを中心とした事例を通じ

て、現代イスラーム社会におけるAIの位置づけについて考察した。

第一の事例は、二〇一七年にサウジアラビアで市民権を獲得した、人型ロボット *Sophia* である。石油に依存した経済からの脱却を目指すサウジアラビアには、「AIに市民権を与えた世界初の国」という称号を得ることで、経済政策の転換を宣伝する狙いがあったと思われる。同じく産油国のUAEも、「世界初のAI国務大臣」や「世界初のAIファトワー（教義回答）」を宣伝している。これらの例から、産油国にとつてのAIは、新しい経済政策の対象であることが明らかである。

第二の事例は、イランの人型ロボット *Arash* である。*Arash* は、小児がんの患者の話し相手となるために開発された。その背景には、病氣のために希望を失い、信仰を捨てるようなことがあつてはならないとするイスラームの教えがある。イスラームの教義の第一の根柢となるクルアーンでは、アッラーの慈悲に對して絶望してはならないことが繰り返して説かれている。また、*Arash* が人型である理由として、犬のように不浄とされる動物の形では、受け入れることができない信者がいることが挙げられていた。ただし、クルアーンには犬が不浄であるとの明言はなく、犬を不浄とするか否かについては法学派によって解釈が異なる。

同じくイランの事例として、宗教教育における人型ロボット *Nao* と *Alice* の活用を挙げた。授業に對する生徒の関心を高めることを目的とし、人型ロボットに礼拝や道徳劇を行わせたものである。人型ロボットを用いながら礼拝の所作や女性の装

いを示す教育は、イスラーム独自のものといえる。一方、イスラームの道徳として教えられる、節水や分かち合いの精神は、イスラームを信仰していない者にも共有できる価値観である。

人型ロボットをモスクの案内係にするという構想も、他の宗教に応用できよう。これらイランの事例からは、信仰を維持するための積極的な人型ロボットの利用という姿勢がうかがえる。

続いて、ムスリム科学者の行うAI研究として、Muhammad Aurangzeb AhmadのAIロボットを取り上げた。亡父との会話を再現する技術は、意識を機械に移すことで永遠の命を得ようとするマインド・アップローディングに通じるものがある。しかし、彼はインタビュアーで、自分の子が祖父と会話する機会をもてるよう願って開発したものであると説明しており、そこに家族愛以上のものを読み込むことは難しい。

最後に、AIが発展していく社会を見据えたHadi Akbar Dahanが、今後の議論の活性化を目指して提示した三つの問いを紹介した。「ロボットは人間になれるか?」という問いは、人間は男女の交わりから生まれるとするクルアーンを根拠に否定される。次の問いである「ロボットはイスラームを理解できるか?」においても、人間とロボットは異なることが重ねて指摘される。最後の問い「ロボットは信頼できるか?」では、ハラルか否かの機械的判断を行った場合に想定される問題などが提起される。これらをふまえ、将来のムスリムの生活の在り方について、予め議論しておくことの重要性が説かれていた。

以上の事例から、AIが経済政策の対象や、信仰を守るため

の道具として受容されている現状がみえてきた。しかし、AIと信仰をめぐる議論については、更なる調査が必要である。

トランスヒューマニズムと永遠性

沖永 宣司

トランスヒューマニズム（以下THと記す）とは、人間の認知能力の増強や寿命の延長などを目指して、人間が従来の身体に限定された人間を超えることを試みる、現代の欧米を中心とした思想、社会運動であり、しかも科学の力でそれを行おうとするところにその特徴がある。このようにTHは自らの力で自然を認識、統御しようとする近代科学の理念の延長上にあり、それを外的な自然の統御のみならず、自らの生命の永遠化にまで及ぼそうとする思想である。このひとつに意識をコンピュータにアップロードして不死を実現させる試みがあり、そこには科学文明の理想を究極まで突き詰めた特徴が伺える。

THでは科学がかつての宗教の位置に置き換わっていると言われることがある。しかし伝統的な宗教では永遠の生は超越者との関係によって、魂の純化を条件としたのに対して、THは死を避け生を存続させようとする私たちの欲求をそのまま永遠化することに特徴がある。また宗教は有神論または唯心論的であるのに対して、THは無神論かつ唯物論である。そして最後まで批判的合理主義を貫き、問われない前提や聖域を残さない。この意味では合理性を超えたものを許容する宗教とは断絶する。

TH論者の多くに共通する傾向として、強い死の恐怖とその

回避願望が認められる。だからこそ確実な科学技術によって生を永遠化しようと試みる。しかしいつかは死ぬのであれば、問題は根本的には解決されない。この試みは問題の先送りにしかならないからである。そこで科学技術の進歩を、この回避願望の増大に常に先んじさせようとする。コンピュータの処理能力を無限化すれば、欲求の拡大よりも、その充足の処理速度が先回りでき、苦に陥ることはないからである。これは苦の原因としての欲を減するのではなく、欲をいくら拡大しても欲求充足のための条件が整えられる未来への志向である。この意味でTHは、死を進化の自然的帰結と見なす「死—自然主義」の思想とは対立し続ける。

確かにTHの中でも、仏教THに見られるように、無限の欲求拡大だけではなく、自己の側を変えろという考えもある。だがそれは、自己省察の徹底による苦の原因となる自己の滅却よりも、苦を除去する科学的、客観的方法が中心であり、そこでは基本的に自己を変える必要がない。しかし、科学的方法による苦の除去と、伝統的な自己省察による自己改変とは、最終的には断絶しないところもある。自己の内的な性質についての知は、それが客観知であっても、自己への根源的な反省の条件を整えるからである。このふたつの方法の融合は、将来的な課題だと考えられる。

宗教には、死と向かい合い、生を見直すことに実存的な充実を見出す考えがある。そこでは欲望の前提の転覆が幸福の成就であるという逆説が見出される。しかしTHの中にも、シンギユラリティを終末論的なラプチャーと捉える思想の中にそれに

類するものがある。シンギユラリティは人間の認知行動能力がコンピュータと逆転する地点である。そこで人間の計算はコンピュータの計算の外に出ることができなくなり、この世界がコンピュータによるシミュレーションの世界であっても現実と区別不可能になる。それは意識のアップロードにおいて、意識が現実世界ごと、意識を超えたものと一体化されることを意味する。

この現実世界とバーチャル世界との区別の消滅は、唯物論の唯心論化、汎神論化を意味する。シンギユラリティ以後、自己を超えたものに取り込まれることで、自己の無限大化の方向が宇宙の自己化となり、自己の意志が宇宙の意志になる。これはポストロムやティプラーの汎心論的思想でもある。しかしこうしたTHにおける自己知が自己抑制に相当し得るのか、また宇宙の自己化が悟りや霊に相当するのは、慎重な検討が必要である。

技術社会における人工的他者としてのA Iと情動

木村 武史

現代技術社会におけるA Iと情動というテーマのどこに宗教やスピリチュアリティがあるのであろうか。通常、近代化を推進した技術は西洋において非キリスト教化を進めたため、近代技術社会は非宗教的と当然視されているが、それはキリスト教と「宗教」を同一視しているからに過ぎない。昨今のA Iを巡る議論では、A Iを長期的な人類の技術史に位置付けており、内的知識の外在化という観点においてA Iは伝統的な技術史の

延長線に位置付けることができる。

西垣通は「A I 原論」（二〇一八年）ではA I 推進の背後に隠されている一神教的世界観を批判するが、『聖なるヴァーチャル・リアリティ』（一九九五年）において、サイバースペースに没入する経験は複数の自己が増殖していくように感じ、そこに二一世紀科学技術社会の聖性創出のダイナミズムがあるといる。その議論はR・オットーの聖なるものに関する議論と類似している。第三次A I プームの前に書かれた論点であるが、理性と情動を同時に論じようとする最近の分析哲学における議論を参照するならば、V R に関して取り上げた議論は、昨今のA I と人間の関係についても当てはまるといえる。

さて、A I 研究において統合情報理論に従って機械に意識を持たせようとする試みや、ロボットに情動的・感情的表現を持たせようとする試みもなされている。理性が特化型A I において実現されているのに対して、情動・感情は人間のなものであり、機械には情動・感情を持たせることは難しいと考えるかもしれない。しかしながら、昨今の情動の科学的研究においては構成主義的見解が広まり始めており、それはA I とロボット研究の構成論的アプローチにも近く、また、社会構築主義とも親和性がある。もしそうであるならば、科学的世界観を推進する立場からは、A I と人間との間主観性が成立する可能性がある。

このような間主観的関係がA I と人間との間で成り立つとき、A I は人工的他者 (Artificial Other) として人間には経験される。その形式には幾つかのバターンが考えられる。①外

観は非人間的であるが、自然言語コミュニケーションを取る。

②機械の外観は非人間的であるが、二次元上で人間的形態と自然言語コミュニケーションを取る。③アンドロイド型ロボットで自然言語コミュニケーションを行う。④生活空間に浸透し、より自然に受け止められる分散型A I。ところで、これらは機械の擬人化にしか過ぎないのであろうか。擬人化であるから宗教ではないという解釈も可能であるが、擬人化であるから宗教・スピリチュアリティであると解釈できる可能性もある。また、単なる投影ではなく、人間が発する言語情報をA I に学習させていることから、小原が指摘する再帰性の問題が見られる。

既に実用化が進められているヴァーチャル・ヒューマンやA I コンパニオンとも呼ばれている事例から少し考察を進めてみる。企業活動においては情報提供とともに信頼性という感情的結びつきが重要になる。また、A I コンパニオンである *Roika* について海外の利用者の間では様々な反応が見られる。詳細はここでは挙げられないが、日本のIT利用者にもみられるが、人間ではなく機械であるから人には言えない心の思いを素直に表現できるという意見があるし、自分の若い頃のことを再体験しているように感じるといった肯定的な感情的結びつきを表明する事例もある。

狭義の意味での宗教集団におけるA I の利用も予想され、日常的な場面でのA I と人間との結びつきを土台とした宗教伝統のA I 利用がどのように展開していくのか、今後の行方を見守りたいと思う。

パネルの主旨とまとめ

木村 武史

西垣通は「AI原論」（二〇一八年）で、AIを開発することにより「絶対知」を実現しようとするAI推進の背後に隠されているトランスヒューマニズムと一神教的世界観を取り出し、批判的に検討する。本パネルでは西垣の議論を批判的に検討するとともに、各パネリストが各自の立場から考察を行う。

小原克博は「AIと一神教は関係あるのか」と題する発表で、キリスト教における「神の像」（創世記一・二六―二七）を手がかりに、人間とAIの再帰的關係に光を当て、宗教学的思索のAI研究への貢献可能性を提示する。「再帰的」を、新しいもの（価値）を表現する際に既知のものへの言及をし、いったん表現されたものが自己理解に影響を与えるという意味で用いる。この観点から考えると、「人間は自らの姿に似せて神を作った」と主張するフォイエルバッハのキリスト教批判と無神論、宗教経験を脳内現象として見なす科学的研究、AI研究などは再帰的であるといえる。一神教世界で形成されてきた批判的人間理解や偶像崇拜の禁止（再帰的欲望の禁止）は、AI研究で再帰的に形成される人間観に対し、自己批評を可能とさせる外部的視点を提供することができる。

石田友梨は「現代イスラム社会におけるAIの位置づけ」と題する発表で、一神教である現代イスラム社会におけるAI利用の事例について考察した。石油依存の経済から脱却を試みるサウジアラビアは、二〇一七年に人型ロボット Sophia に市民権を与えた。同じく産油国であるUAEも「世界初のAI

国務大臣」や「世界発のAIファトワー」を宣伝している。イランの人型ロボット Arash は小児がんの患者の相手をするために利用されているが、それはアッラーの慈悲に絶望してはならないとクルアーンで説いているからである。また、宗教教育で生徒の関心を高めるために人型ロボットを活用し、礼拝の所作や女性の装いを教えている。ムスリム科学者が行うAI研究や、AI利用に対するイスラムからの疑問等も取り上げ、考察を加えている。

沖永吉司は「トランスヒューマニズムと永遠性」と題する発表で、科学の力で人間の限界を超えることを試みるトランスヒューマニズム（以下、TH）を批判的に考察する。THでは科学がかつての宗教の位置を占めているとされ、科学技術によって死を避け生を永遠化しようと試みる。この意味でTHは、死を進化の自然的帰結と見なす「死―自然主義」の思想とは対立する。そして、無神論かつ唯物論であり、批判的合理主義を貫く。この意味では合理性を超えたものを許容する宗教とは断絶する。シンギュラリティは人間の認知行動能力がコンピュータと逆転し、コンピュータによるシミュレーションの世界と現実と区別不可能になる。この現実世界とバーチャル世界との区別の消滅は、唯物論の唯心論化、汎神論化を意味する。これはポストロムやティプラーの汎心論的思想でもある。

木村武史は「技術社会における人工的他者としてのAIと情動」と題する発表で、AIを内的知識を外在化する技術史に位置付ける観点から、西垣が「聖なるヴァーチャル・リアリティ」（一九九五年）で論じた科学技術社会における合理性の隙

間を縫って表出する聖なるものという考え、サイバースペースに没入する際に感じる自己増殖の経験という論点と合理と情動を同時に捉えようとする分析哲学の議論を結び合わせることを提案する。

AIやロボットに情動的表現を持たせる研究がある。昨今の情動の科学的研究における構成主義の見解、AIとロボット研究の構成論的アプローチ、社会構築主義の間には親和性があり、この科学的世界観ではAIと人間との間主観性が成立する。この間主観性的関係が成り立つとき、AIは人工的他者 (Artificial Other) として人間には経験される。

医療現場における宗教者による非信者への宗教的ケア

代表者・司会 山本佳世子
コメンテータ 柴田 実

医療施設における宗教家の活動調査報告

谷山 洋三

臨床宗教師や臨床仏教師などが登場して以来、宗教家の専門性に関する研究が進展しており、全体像を把握するために量的研究が必要である。本調査は、東北大学大学院文学研究科調査／実験倫理委員会の許可を得て（文倫第 2019-1015-140144号）、二〇一九年一月六日から二〇二〇年一月三十一日までの間、全国の緩和ケア病棟、宗教的背景のある医療施設、宗教家の活動が確認されている医療施設の計四七〇施設に対し郵送による無記名式質問紙調査を実施し、二二七件の回答を得た（回収率四八％）。今回の調査結果について、施設の宗教的背景の有無を軸に考察し、以下の結果を得た。

全回答のうち四七施設（二〇％）が宗教的背景あり（以下「あり」）、一八一施設（八〇％）が宗教的背景なし（以下「なし」）。「あり」の七一％、「なし」二七％で宗教家が活動している。回答で得られた宗教家の人数は二六〇名。うち男性六一％、女性三八％。キリスト教四四％、仏教四四％、その他一二％。肩書きはチャプレンと臨床宗教師が多いが、臨床仏教師、ビハラ僧、スピリチュアルケアワーカー、カウンセラーなど多様。活動日数は不定期から週五日まで多様。礼拝スペース、聖

典・絵画・写真などの宗教的物用品、院内放送の実施といった宗教的資源は「あり」施設で多い。以下、宗教的背景の有無による比較で有意差ないし有意傾向が認められたデータを中心に考察する。

宗教的背景の有無と、宗教家の活動形態に明確な相関が見られ、「あり」では雇用され（九三％）、「なし」ではボランティア（七〇％）という傾向が認められた。このことは活動範囲・周知範囲にも影響し、「あり」では職員・患者を含め施設全体になりやすいが、「なし」では一部の部署に限られやすい。「あり」では宗教家の存在は必然的で、一定の期待感を前提に、宗教教育や布教伝道、儀式執行なども「なし」より多い。一方「なし」では、「宗教家の関与が有意義」という評価が存在理由になりやすい。施設の宗教的背景「あり」で宗教家の立場が確保されやすく、活動と周知の範囲が広く、活動内容もより広く積極的になる。

宗教的背景の有無に関わらず、患者・家族・遺族・職員のこのころのケアと情報共有に期待があり、患者・家族のケアは多くの施設で実施されているが、遺族・職員のケアは必ずしも期待に応えられず、特に「なし」での実施が少ない。「あり」では、宗教儀式・季節行事・布教など宗教教育や信仰生活支援に加え、ボランティアアコーデインート、遺族ケア、情報共有がより多く実施されている。遺族ケアは「あり」で宗教家の積極的関与が見られる。他の職種が担う業務は期待されず、実施も少ないが、「あり」では被雇用者が多いためか、やや期待感が見られる。このような活動内容は、医療施設における宗教家の専門

的業務として認識されている可能性があり、先行研究を踏まえて今後分析を進めたい。

布教伝道・入信儀式は「あり」においてさえ、四分の三の施設で布教伝道はほとんどなく、入信儀式は数年に一回以下だった。「なし」ではさらに消極的だが皆無ではない。非信者への宗教的ケアは全体の五一％で行われていない。実施されている中では、死後世界の話はどちらでも行われるが、宗教儀式や説教は「あり」の方が多い。なお有意差はないが、他宗教家の紹介も「あり」の方が多い。全体の三分の一は、宗教的ケアとスピリチュアルケアの違いを区別しているが、背景有無による差はない。信仰を押しつけるのではなく、患者・家族のニーズに丁寧に応えようとする宗教家が多くの占めることが確認された。

今後は、宗教家の有無による比較や、宗教家の活動形態（雇用かボランティアか）による比較を通して、より俯瞰的・総合的に考察を進めたい。調査に協力いただいた日本ホスピス緩和ケア協会、各地の臨床宗教師会、質問紙に回答いただいた各位に感謝申し上げる。

病院における亡くなられた非信者患者への宗教者によるケア

山本佳世子

日本においては宗教系病院を中心に宗教者が配置されてきたが、終末期医療における全人的ケアが唱えられるようになると、スピリチュアルケアの議論と実践の蓄積が、宗教的ケアとは切り離された形で進められてきた。では、非信者に対して宗

教者による宗教的ケアは不要なのであろうか。

本発表では、宗教系病院における宗教者による患者の死後の死者及び遺族に対するケアに注目し、宗教系病院で活動する宗教者へのインタビュー調査より、病院における宗教者による非信者患者へのケアの可能性を検討する。天理よろづ相談所病院事情部講師十七名に二〇一七年十一月・十二月に、あそかビハラ病院のビハラ僧三名に二〇一九年三月に、キリスト教系病院AおよびBのチャプレン等三名に二〇一九年九月に、研究分担者と共に半構造化面接を行った。なお、本研究は天理医療大学研究倫理審査委員会の承認を得て行った。

天理よろづ相談所病院では、事情部という天理教に関する部署に約八十人の講師が所属する。当直勤務もあり、患者が亡くなられた際には霊安室でのお見送りを事情部講師が主導する。天理教の教理に基づき、家族ではなく死者の魂への挨拶を行う。それは、死者を「不在な者」ではなく「死者として存在」させることとなり、それによって「死者へのケア」および「悲嘆者の死者へのケア」をケアすること」がなされている。

キリスト教系病院では希望があればチャプレンが葬儀を司式しているが、そのほとんどが非信者患者であり、キリスト教式であることの了解は得るが、患者・家族にキリスト教信仰は求めない。チャプレンによる葬儀の執行は、非信者患者にとって宗教は違っても「親しい宗教者」に送ってほしいというニーズがあることを示している。また、あそかビハラ病院では葬儀は布教伝道とみなされ患者の菩提寺との関係悪化の可能性があるために行わないが、希望に応じて浄土真宗の作法による「お

別れ会」をビハラホールで行っている。定期的に病院に参りにくる遺族もあり、菩提寺の代わりになっていることが窺われる。日常における宗教者との関わりが希薄になっている現代において、病院でのお見送り・葬儀は病院付き宗教者だからこそできるケアの一つと言えよう。

また、キリスト教系病院では遺族の分かち合いの会や遺族カウンセリングが行われており、宗教者や宗教的空間が死者との対話を可能とすることで遺族ケアがなされている。遺族ケアは宗教者にしかできないケアではないが、個人的に「無宗教」であっても、死後の世界や死後の魂を完全に否定することはできない遺族にとって、死者へのケアができる存在として宗教者が認められ、期待されていることがわかる。

以上より、「無宗教」を自認する多くの日本人にとって、死後の世界や故人の魂につながるために必要な存在は「宗教」ではなく「宗教者」であることが窺われる。現代日本社会では、患者や家族にとって初めて親しくなった宗教者が病院付き宗教者であるという例も多いだろう。これまでも日本人は、「家」が所属する宗教宗派の教義はよく知らなくとも、故人と繋がりを、甲い続けるために仏教寺院や僧侶を利用してきた。同様に、利用する宗教者が身近にいない者が、病院付き宗教者を利用していても言えるだろう。「死者へのケア」および「悲嘆者の死者へのケア」をケアすること」は地域コミュニティでなされていたことが、病院付き宗教者に求められるようになった機能の一つである。こうしたケアの担い手として引き続き宗教者が求められるのであれば、地域における担い手の再活性化が

求められると同時に、病院付き宗教者の存在が重要になってくるだろう。

ビハラー僧による非信者への宗教的ケア

打本 弘祐

浄土真宗本願寺派（本願寺派）を設立母体とする独立型緩和ケア病棟あそかビハラー病院（あそか）は、病院内に浄土真宗の本尊である阿弥陀仏を安置した仏堂を有し、本願寺派の僧侶（ビハラー僧）が勤務している。本研究は、常勤経験一年以上のあそかのビハラー僧三名を対象とした半構造化面接にもとづく語りの分析から、現在の活動状況、非信者に対する基本的な姿勢ならびに他宗教信者への宗教的ケアの事例を報告する。

あそかのビハラー僧は、日常業務として朝（読経のみ）と夕（読経・法話）に勤行を行い、居室訪問や環境整備を通して患者・家族と接している。カンファレンス等で医療者と情報共有を随時行ないつつ、患者・家族の要望に応じた日常生活を支援する点に特徴がある。時に患者の子どものケアも担いながら、不定期に季節行事や誕生日会、患者の家族の仏式結婚式等を開催し、死亡退院時には病院内で患者のお別れ会を行なっている。

ビハラー僧は相手に関わる際に、信者／非信者や宗教宗派の相違にとらわれず、信仰を持たないことや他宗教信者の信仰を尊重し、自宗教を押しつけない姿勢を基本としている。

非信者への宗教的ケアとして、仏堂での勤行が挙げられる。ビハラー僧は、信者／非信者を問わず、患者やその家族毎に勤

行への参加／不参加を確認し、たとえ相手が信者であっても参加を強制せず、徹底して相手の主体性を尊重する。「阿弥陀仏如来は浄土真宗の専売特許ではな」く、「向こうから参加したいと仰る他派の方はとても多い」と語るビハラー僧は、非信者へ「仏堂という宗教的場と、患者が個々の思いで阿弥陀仏と向き合う時間を提供する」宗教的ケアとして仏堂での勤行を位置づけている。

次に事例一として、入院により日課であった『般若心経』の読誦ができない宗教的ペインを抱えた他宗教信者の患者についての語りを取り上げた。本願寺派に属し、『般若心経』を読誦しないビハラー僧にとって、仏堂での勤行では解決できない宗教的ペインである。この問題に対してあそかのビハラー僧は、代替手段として勤行後に仏堂において音声版『般若心経』を流すことで他宗教信者の患者の宗教生活の継続を支援していたことが確認できた。先の仏堂での勤行やこの事例は「宗教的機会の喪失」や「宗教的環境の喪失」を経験している他宗教信者の患者への宗教的ケアとして意味づけが可能である（打本二〇一四）。

事例二では、宗教用具（式章）の購入を希望する患者対応の語りを取り上げた。患者の宗教的ニーズを丁寧に聞き、信仰が曹洞宗と確認したビハラー僧は、患者の菩提寺へ問い合わせた形状を確認し、患者に伝達した。結果、患者は自らの意思で式章を購入した。これは他宗教信者と所属宗教団体の間を橋渡しする形で宗教的ケアとして捉えられる。

事例三として、患者が所属する宗教の聖職者による宗教儀礼

をコーディネートした語りを取り上げた。ビハラー僧は、他宗教信者の患者が所属する宗教の聖職者の来院を「一切制限しない」ばかりか、時に両者の間を調整し、他宗教信者の患者への宗教的ケアの為に「場」と「時間」をコーディネートしていた。事例二や事例三は、「欧米の病院チャプレンによるケアの最優先課題は、患者と、その属する信仰共同体との橋渡し」（伊藤二〇一四）という言説に即した、本邦のビハラー僧による宗教的ケアとして捉えることができる。

以上、本研究によって、ビハラー僧の非信者への基本姿勢および他宗教信者の患者が抱える宗教的ベインや宗教的ニーズへの丁寧な洞察にもとづく「他宗教信者への多様な宗教的ケア」の具体的実践が明らかとなった。特に三つの事例は、一宗教一宗派所属のビハラー僧が、病院内で他宗教信者の患者の信教の自由を保証し、「患者の権利宣言」第十一条「宗教的支援を受ける権利」の擁護を実現していると言える。なお本研究は天理医療大学研究倫理審査委員会の承認を得て行なった。

超宗派の専任ビハラー僧による非信者への宗教的ケア

森田 敬史

長年、宗教者が関わる、仏教を背景とした医療現場（長岡西病院ビハラー病棟）で、交代で勤務する非常勤の専任ビハラー僧（これまではフルタイムの常勤ビハラー僧一名が常駐していた）を対象として、二〇二〇年三月に聞き取り調査を実施した。非信者への宗教的ケアの諸相、限界や可能性などを明らかにすることを目的とした。調査者が以前常駐していたビハラー

僧であるため、関係者による聞き取りであることを付記しておく。本研究は、研究代表者が所属する天理医療大学において審査され、「承認」を受けた（通知番号 第一一三三号）。調査者は、適宜、それぞれの許可や確認などを受け倫理的配慮に努めた。

調査対象者は、三〇代から五〇代の男性四名で、それぞれ真言宗豊山派（二名）、浄土真宗本願寺派、真宗大谷派に所属し、「およそ七年から十五年」の間、病棟にボランティアビハラー僧（地元の仏教者の有志で組織された「仏教者ビハラーの会」の会員）として関わりをもっていた。専任ビハラー僧としての在職期間は「およそ二年」であった。

実際の活動は、これまでの主だった一日の流れと大きく変わらず、訪室（会話や身の回りのお世話）、カフェ、環境整備を基本として、仏教者としての働きである、勤行、死亡退院時のお別れ会（夜中も対応）、その他の仏教行事の執行などが挙げられた。

宗教的ケアについては、前述以外、宗教的なお話しをしたり、他宗派のお経をよんでくれとリクエストされたり、それが実現できない場合は他のビハラー僧に繋いで対応したりする場合もあった。他宗派のお経を唱えることに対して、利用者の要望に応えることになり、求められている感があり嬉しさを感じるという回答もあった。個人的に葬儀を出してもらいたいという要望はなく、自宗派特有の宗教的儀式などを指す宗教的ケアについては、病棟で執り行うことはほとんどないという回答が得られた。「死んだらどうなるか？」やお墓の相談もあり、病

棟内の釈迦菩薩像が安置されている仏堂という宗教的空間を、手を合わせる場所として大切にしていることも表出された。信者と非信者への関わりの違いについて、専任ビハラ僧としてその場にいる意識が強いながらも、信者は長年の関係性のため、会話がしやすかったり、何かと声をかけやすかったりするが、死亡退院時は、非信者と同様に病棟スタイルのお別れ会をするという回答や、寺院か病院かの違いだけであって、全くスタンスが変わらないという回答もあった。「お坊さん」という見方に一定の価値を見いだす一方、病棟スタッフからの他人行儀な会話から距離感を感じるという回答もあった。

まとめると、非信者に対する宗教的ケアとして、どのような肩書きであれ、ビハラ病棟に居る「僧侶」という傾向が強く、患者や家族であるケア対象者は潜在的な宗教的ケア能力を期待していると考えられる。また、求めに応じて、時には僧侶や地域のネットワークなども活かす地元ならではの機動力が浮き彫りになった。これまでの長い年月の経験知の蓄積により、「信者獲得はしない」という暗黙の了解が生じた。それにもかかわらず、住職なのか専任ビハラ僧なのか不明瞭である「多重関係」も垣間見える結果となり、そのバランスをどう保つかが重要になると考えられる。病院内では、ボランティアビハラ僧としての実績が作用し、病院からの業務委託により、適度な距離感を保つ僧侶像がうかがえる。教団や「臨床宗教師」の規制外で、地域の「僧侶」が病院に出入りしているという構図が明らかとなった。それは、地域や利用者の方で、宗教者が居る「場」として認識され、独自に定着している強みの表

れである。地域性であるのか、それ以外の要因であるのかは今後の研究が待たれるところである。加えて、系統的な学びや研鑽の欠如を伴う固有のスタイルを頑なに守り続けている現状は、近年の動向と照合して考察する余地がある。

コメント

柴田 実

本研究は、医療施設における宗教専門職による非信者の患者に対する宗教的ケアの特徴を解明しようとする実証研究である。

谷山洋三の「医療施設における宗教家の活動調査報告」においては、患者・家族の宗教専門職に対するニーズが最も強いのは「心理的・霊的ニーズ」であること、宗教専門職に対して「宗教的ではなく霊的な存在であること」が求められる特別な役割期待があり、宗教的ケアとスピリチュアルケアの区別がないこと、さらに宗教的ケアは、直接的に関わりを持つ個人のニーズに重点が置かれたケアであるという特徴が明らかにされた。山本佳世子の「病院における亡くなられた非信者患者への宗教者によるケア」においては、葬儀は患者と遺族の霊的ニーズに応じるためのケアであり、宗教専門職の存在意味は、死者と死後の世界とを「繋ぐ」ために求められるものであることと、宗教的ケアが実際に非信者患者の霊的ニーズをケアしていたという特徴が明らかにされた。打本弘祐の「ビハラ僧による非信者への宗教的ケア」においては、多様な宗教的ニーズが病院ビハラ僧に求められる過程において、布教が禁止されて

いる臨床宗教師資格の規制がある中で、患者の中にどんな意味があつて宗教的ニーズが形成されているかを洞察しようとするスタンスが強いことが明らかになり、多様性のある宗教的ケアを生み出すベースとなっていると考えることができる。森田敬史の「超宗派の専任ビハラ僧による非信者への宗教的ケア」においては、ボランティアからスタートした現在の病院ビハラ僧には、患者の霊的ニーズへの関わりがあり、非信者に対する宗教的ケアの「可能性」を十分に持つこと、さらに仏教的背景の強い地域特性ゆえの関わりの「限界」があることが明らかにされた。

これら四名全員の研究の共通点は、①宗教的ケアの中心に「患者・遺族のスピリチュアルニーズへの関わり」があることであり、宗教専門職の宗教的ケアの中心に、患者・遺族のスピリチュアルニーズが置かれていること、②谷山と山本と打本においては宗教的ケアについての「認識」の逆転が起きていることとであり、従来の宗教的ケアの定義とは逆に（つまり従来のスピリチュアルケアの定義と同じ内容として）、宗教的ケアは宗教専門職が患者・遺族の「世界・物語」に入ることが求められて応答するケアだということ、③同じく谷山と山本と打本においては宗教的ケアは布教・伝道とは目的が異なるということであり、宗教的ケアの実際は患者・遺族のスピリチュアルニーズが最重要視されているということであり、宗教専門職の宗教的理念と宗教的儀式（葬儀）また施設の宗教的環境は、患者・遺族のスピリチュアルニーズに応ずる「手段」として、最初から最後まで「患者・遺族と宗教専門職の両者において」考えられ

ていること、以上が挙げられる。

本研究結果において、宗教的ケアとスピリチュアルケアの間には強い関連性があると言いうことができ、従来の「スピリチュアルケア versus 宗教的ケア」から、本研究成果の「スピリチュアルケア・宗教的ケア versus 布教・伝道」とすることができよう。スピリチュアルケアと宗教的ケアの関わりについての新しい視点と、布教・伝道とは目的が異なる宗教的ケアの特徴が明らかにされ、新しい宗教的ケアの特徴が見出されたことが、本研究の大きな成果であると言いうことができる。

パネルの主旨とまとめ

山本佳世子

宗教者は、特定の信仰を持たない／信仰を異にする患者のケアにどのように関わり得ることができようか。あるいは、そもそも関わり得る必要があるのだろうか。

近年、臨床宗教師や臨床仏教師といった医療現場で活動する宗教者が注目され、緩和ケア施設を中心に徐々に広がりを見せている。そこでは信者獲得を目的とした布教伝道を行わず、宗教的ケアの提供には慎重な姿勢が取られていることが多い。とはいえ、宗教者としてのアイデンティティ、宗教者が病院にいる意味を考えたときに、「信者獲得をしない」「宗教色を出さない」といった要望の中でどのような活動が可能なのか、葛藤も生じる。病院等の医療福祉施設での宗教者の活動を考えたとき、（特定の宗教的背景を持たない人も多い）スピリチュアル

ケア師と何が異なるのか、宗教者には何が求められているのか、改めて考える必要があるだろう。

そこで、本パネルでは、臨床宗教師が注目される以前から、宗教系病院で活動する宗教者に焦点を当てる。臨床宗教師の活動の多くが無償のボランティアであるのに対し、有償で活動している例が多く、フルタイムも多いなど、活動頻度も高い。緩和ケア施設のみならず、一般病棟も含めたケアを行っている例も多い。一方でそれらの施設でも患者の多くは非信者であり、非信者への多様な宗教的ケアの実践の蓄積があることが予想される。非信者に対する宗教的ケアの諸相を示し、非信者への宗教的ケアの可能性と意義、求められる在り方を検討すると同時に、「無宗教」と言われることの多い日本人の死生観や宗教性に関する議論にも一石を投じたいと考えた。

以上のような問題意識のもと、本研究グループは、これまで宗教家が活動していると想定される国内四七〇の医療施設を対象とした質問紙調査および宗教系病院で活動する宗教者へのインタビュー調査を行ってきたので、その成果を報告した。第一発表者の谷山洋三は質問紙調査の結果に基づき、施設の宗教的背景の有無による対応の違いなど、非信者への対応を含む宗教家の活動内容とその評価について報告した。司会で第二発表者の山本佳世子は、宗教者ならではのケアとして、病院で亡くなられた非信者患者へのケアである「死者へのケア」について論じた。第三発表者の打本弘祐は、浄土真宗本願寺派が設立母体である「あそかびハロー病院」で活動するビハロー僧の非信者ケアを取り上げ、特に入院中の他宗派・他宗教の信者が持つ宗

教的ペインへのビハロー僧による多様な対応事例を通して、非信者への宗教的ケアの実際を論じた。最後に、森田敬史は、超宗派の仏教者が出入りする長岡西病院を取り上げ、フルタイム勤務ではない地元の複数の仏教者が「専任ビハロー僧」として交代で活動することの意義や限界について検討した。

コメントータの柴田実は、以上の四名の発表から見えてきた新たな視座として、これまでの「宗教的ケア」の定義や認識とは異なる、「宗教的ケア」理解ができるのではないかと指摘し、米国宗教研究におけるSBNR (Spiritual but not Religious) 研究との接続の可能性を示唆した。

フロアとのディスカッションにおいては、本研究グループが示したような宗教者によるケアが日本全体においてどの程度一般的なものであるのかといった問いや、終末期医療以外の文脈や宗教的背景のない医療施設における宗教者によるケアのあり方についてなど、活動範囲に関する議論がなされると同時に、宗教的ケアとスピリチュアルケアの相違や信者へのケアと非信者へのケアの違いなど、活動内容に関する議論もなされ、フロアと発表者、コメントータとの間で活発な議論が行われた。

「次世代教化システム」の継承と創造

——神社・寺院・地域社会——

代表者・司会 川又俊則

コメンテータ 井口 貢

神社神道における次世代教化システムの可能性と課題

冬月 律

神社神道において、全国組織として神道青年全国協議会（神青協）、神道青年会、ほかにも名称は地域によって異なるが氏子青年会などが存在する。神青協と神道青年会については、いずれも神社を中心に集まった青年の組織であり、「教化活動」の一環として氏神様や崇敬神社の発展や地域振興に関する様々な活動を行っており、その活動の様子は神社界唯一の業界紙の『神社新報』および神社本庁の機関誌の『月刊若木』、各神社庁の『序報』、各神社の『社報』などで確認できる。

本報告では、教化活動に関する各種資料の分析から、多種多様な活動の形態、特徴などを通じて従来の教化活動を概観し、神社神道における次世代教化システムの可能性と課題について考察した。なお、「次世代教化システム」は、宗教集団による宗教者、一般信者への信仰継承のあり方を示す体系・組織・制度の総称と捉えている。そして、神社神道の場合は、神職が氏子や崇敬者に行なう神道的理念の具体的な浸透を目的とする、一切の対社会活動を意味する「教化活動」から見出すことができる。と考える。

宗派を持たない神社神道の教化活動を扱う場合、膨大な蓄積を網羅することは難しいため、時代や活動区分など、分析にはある程度対象を絞る必要がある。本報告では、終戦後から昭和五〇年代の終わりまでは神社本庁がまとめた事例集の『氏子とともに』（昭和四八年）、『神社の教化活動』（昭和五九年）を、平成一五年から令和元年までは専門紙の『神社新報』を用いて活動事例の分析を行ない、活動の特徴や時代変遷を把握し、考察を試みる。

分析の結果から、まず教化活動の内容の特徴として、大きく①神社本庁が定める教化活動一二項目に該当するもの、②神社本庁が定める団体活動七項目に該当するもの、③モデル神社指定を受けた神社の活動に該当するもの、④過疎地域神社活性化対策の活動に該当するもの、⑤その他（イベント、神事以外の奉納行事、特殊事例等）の五つに区分できる。

教化活動実施の推移に関しては、昭和二〇年代から各地で行われていた映写会、音楽会、各種の教室・講、子供会、青年会、婦人会といった従来の活動は、社会変動の影響により全体的に減少傾向にあることを、神社本庁資料より確認できた。次に、実際の『神社新報』等で報じられている活動記事の事例から、とくに次世代教化のための活動内容の変容に注目すると、昭和五〇年代までは、社会の変化において教化活動の必要性が高まっていく時期であった。教化活動は、過密化による新旧氏子を対象にした対策（団地対策）をはじめ、過疎化による他郷在住の氏子（宗教浮動人口）対象の対策、団体活動といった、氏子を対象にしたものが目立つ。それ以降、社会変容にともな

う、人口減少社会・高度情報化社会の影響、家庭行事・年中行事・人生儀礼の実施と主体が地域縁から個人または選択縁に移行といった人々のライフスタイルの多様化などを意識した活動が散見されるようになる。また、活動の多様化に加え、活動構造も複雑化してきていることが分かった。

このように、社会の変化とともに氏子・崇敬者を含む地域住民の生活様式、意識も変容していくなか、現在も境内での神植樹で得た榊を希望する氏子崇敬者や神職に頒布するといった神職個人の小規模活動から、地域神職の連携による中規模活動や、地域の商工会議所や観光協会とのコラボによる大規模活動まで、次世代教化を目的とした様々な活動が展開されている。

その様相から、今後も次世代教化システムの可能性を見出すことができよう。一方で、課題として現在の教化活動は、既存の枠組みでは分類が困難な多方面に亘っていることから、改めて「次世代教化システム」の基準を設ける必要がある。

仏教青年会の若手僧侶育成による次世代教化

川又 俊則

「次世代」への信仰継承を考えるならば、宗教教師の育成はどの宗教でも必要不可欠だ。だが、大半の宗教集団では若年層の宗教教師不足に悩む声がある。本報告では若手教師の育成を考察する。宗教系大学等は宗教教師を養成していく機関でもある。そこでの学びを経て、寺院・神社・教会などで資格を持った立場たる宗教教師が、所属する信者・檀家や一般の人びとと接していく。小中高などの教員は、採用前や初任者、五年経験

者研修など必修の充実した現職研修があり、その職にある間、多種多様な研修を受け続け、教育基本法第九条「自己の崇高な使命を深く自覚し、絶えず研究と修養に励み、その職責の遂行に努めなければならない」を全うする。宗教教師にも上級職位取得の研修・講習があり、教区等における現職研修がある。ただ教員とは異なり、これら研修に参加でも宗教教師資格は喪失しない。意欲的な宗教教師は自ら研修を積んでいくが、そうしない（できない）人びとも少なからずいる。他方、僧侶育成のため、仏教界には仏教青年会という組織が各宗派各地域にあり、全国組織が設置され、参加できる仕組みになっている。

仏教青年会は、それぞれの宗派もしくは地域の若手僧侶が集う団体である。宗派の僧侶資格を得て、地域社会にある寺院で活動し檀家・信徒とかわる最初の段階は「初任」と言えるだろう。住職、副住職や徒弟などの立場で参加する意義は「僧侶の現職研修」とも見なせよう。宗派それぞれ各地域に仏教青年会があり、それらを総合する全国組織もある。大学内のサークルや自治会としての「大学仏青」、既成教団の青年僧侶による「宗派仏青」、地域・職場の文化団体としての「地域仏青」のうち、今回は、「宗派仏青」「地域仏青」を扱った。各宗派の全国組織は一九五〇年代後半から八〇年までに結成され、戦後日本の経済発展期と重なっている。ほとんどが二十歳代〜四十歳代以下という参加年齢制限があり、それを超えると卒業し、会を側面から支える側となる。活動は全国大会、災害ボランティア、青少年教化活動等、どの宗派も類似しており、機関紙誌やウェブサイト等を活用した情報発信もしている。年一度の全国

大会を実施するには一年がかりで準備する。こうした運営・活動の経験は、各寺院での周年行事にも宗派全体の行事でも活かされる。

さらに、三重県内の一宗派の地域青年会と一地域の超宗派青年会について詳しく確認した。前者は寺院と檀家・地域交流イベント、一台の車で布教師と運転者が対象寺院に行く説法・映画上映等の布教活動、コロナ禍でのマスク製作寄付などを行っていた。後者は、定期的な研修会、ドキュメンタリー映画上映とメンバーの法話、「ウイズコロナの時代」法話・座談会等を実施していた。

このような約二十年間の仏教青年会での活動経験は、やがて一寺院の住職として寺院経営や教区住職の一人として宗派を率いる前に、多様な経験を積む場・他者との交流の場として機能している。年齢階梯組織ともいえる仏教青年会の活動内容からは、それぞれライフステージに応じて、現職研修的な経験を積み、会における役割の変化などを通じて、僧侶としての力量（説教・作法他）をつけつつ、同時に社会人としての力（コミユニケーション力、企画力他）もつけていく仕組みになっていた。このような意義を持つからこそ、仏教青年会は多くの宗派で存在し、現代まで継続していると思われる。他方、超教派の青年会からは小回りの利いた現代的活動の一端を垣間見た。それらは、自坊における布教活動などでも大いに役に立てられるだろう。いずれにせよ「一人」ではなく、同じ職務を持つ仲間とともに活動することは、「次世代」の僧侶にとって有意義だろう。

寺社を中心とした文化資源の継承と創造

郭 育仁

地域振興の視点から考察を試みる。寺社を中心とした地域文化と経済の展開は決して新しい歴史ではない。鎮守の森や祭礼の継承を垣間見る地域の内発性や、宗派の性格にもよるが、門前町・寺内町といった本質的な部分でなされている事例も少なくない。現代において、それらの取り組み「寺社×地域」がどのように実践されているか。その際、一つ一つ具現化された地域活動の成果というものが、観光・文化資源の役割を担っていることを確認するとともに、それらを可能にした日常の構造も視野に入れて考察する。

まず取り上げるのは、住民組織がリーダーシップを顕著に發揮している嵯峨嵐山地区（京都市右京区）への調査からである。四百年余りも続く嵯峨祭り（野宮神社・愛宕神社・大覚寺・清凉寺）や野宮神社とその地域の風土から生まれる文化資源を活用する好事例でもある「斎宮行列」においては、当該地域の自治組織や商店街組織とそれぞれの祭礼組織が重層化している点を指摘することができる。それぞれが、新緑が広がる五月と秋口の十月に催され、旅行閑散期を担う観光資源でもありうる。言うまでもなく、地域の誇りとなる文化資源は観光の来訪者の目を楽しませるものに偏ることはない。子ども神輿の参列、嵯峨中学校から派遣された担ぎ手の育成、地元の若き女子から斎王代の選出等において、いずれも社会教育的な役割を担っている点を見逃してならない。一方、嵯峨嵐山の寺院活動についてもそうである。旅行の大衆化と地域文化への見直しという高度

経済成長以降の流れの中で、臨済宗大本山・天龍寺がいち早く打ち出した座禪プログラム、化野念仏寺による千灯供養はどれも社会のニーズに応えた、静かな賑わいである。実はその歴史を辿れば、地域住民と寺院の協働がそのまちの風土となっていることを窺い知る。さらに、生活者の視点によると、日々の生業と暮らしの営みに寺院活動への参画を取り入れることは、一住民・人間をブラッシュアップさせる機会として捉えられているという。

次は、寺社自身の創意工夫から街への広がりについて見てみたい。金沢市・石浦神社は、多くの記事にも紹介されたように、二〇二二年頃より、神社に公式キャラクター「きまちゃん」が産声をあげたのを皮切りに、神社の持つ風土を生かして様々な取り組みを展開している。お酒の信仰に因んで地元の醸造所「オリエンタルブルーイングとコラボした、「きまビール」を市内の飲食店等で提供している。地元の飲食物販等の情報発信を担う「きまマップ」を考案し、フリーペーパーとして市中に配布される（無償掲載）。いずれの店先にも、そこへ訪れる来訪者の目に映り込む光景として「きまちゃん御用達」の木札が掲げられている。次から次へと、市民の共感を呼ぶアイデアを打ち出し、活動の輪を広げている。そのアイデアの根底には地域への思いが強かったとよく聞く。その思いを端的に表した「きまスルー」の取り組みは、コロナ禍に起因した市民の暮らしと経済的苦境に切実に寄り添ったものと考ええる。特筆すべきは、常に地域の外部にも関心を払うこの神社は、同時期に水害に見舞われた熊本へ石浦神社奉仕団を派遣するほか、地域の国

際交流事業にも尽力されているところである。そして今年、株式会社「きまちゃんカンパニー」は立ち上げられた。神社の事業活動を多面化することにより、しっかりとした事業運営とそれを維持する人材育成（雇用）を通して、金沢の街とともに歩む努力が続けられている。

寺社と地域の風土によって、そこに関わる人々の祈り、楽しみ、学びに込める「形」はさまざまな様相を見せている。また、それらを維持するための事業のあり方も異なっているとはいえ、確保している点は共通する。さらにいうならば、地域への思いが何よりの原動力になっていることを改めて確認されなければならぬ。

コメント

井口 貢

「次世代教化システム」の継承と創造―神社・寺院・地域社会―をテーマになされた、学術大会での研究発表に対して、依頼を受けたコメントを記したい。

発表者は以下の通りである（発表順、敬称略）。

- ① 冬月律（モラロジー研究所）「神社神道における次世代教化システムの可能性と課題」
- ② 川又俊則（鈴鹿大学）「仏教青年会の若手僧侶育成における次世代教化」
- ③ 郭育仁（鈴鹿大学）「寺社を中心とした文化資源の継承と創造」

次に発表内容に対してのコメントの要旨をできる限り簡潔に

記したい。

三者とも、非常に興味深い内容であり、次世代の育成を念頭に置いて、現代における喫緊の課題をテーマとしたものであった。それぞれについてのコメントを記すこととする。

先ず①についてである。ここでは「教化」ということが大きな問題意識として捉えられている。詳細な記述がなされていることは大きな評価ができるが、第二次世界大戦後の社会を中心に「現代史」の視点から考察されているので、さらに今後は明治期以降の「近代史」を含めて戦前と戦後の比較研究を取り入れていくことを勧めたい。「教化」がテーマである以上、それは必要なことであり、将来の在り方に対しての大きな展望と示唆を与えてくれるのではないだろうか。今後の研究の深化にも大きな期待を持ちつつ、感じた次第である。

次に②の発表である。私自身（井口）学生時代に仏教青年会の読書活動に参加した経験があり、興味深く拝聴することができた。地域社会に生きる若者たちにとって、必ずしも将来仏教人にならなくても、仲間づくりや自己の将来を模索するためにも、学校教育や家庭教育ではできないような第三の場所としての、仏教青年会の存在を確認することができた発表であった。

そして、今後の（例えば、ウィズコロナの時代という社会の文脈のなかで）、仏教青年会のこれからの在り方についての、実践と研究に大きな期待を抱かせてくれる発表であった。

最後に③である。この発表は、寺社とその地域に生きる人々と観光化を主題にしつつ、文化資源の継承と地域社会の活性化との両立の在り方について、具体的かつ豊富な事例とともに考

察がなされている。今後さらにそれらの事例の調査研究を深めていくことが期待される内容であったことは言うまでもないが、地域社会の活性化というミッションのなかで、寺社がキーワードとなる以上、経済と文化のディレンマの克服、すなわち「寺社・文化・住民」が「観光化」という課題を抱えるなか、寺社をあるいは住民を「手段」とすることなく「目的」であるということをお忘れぬ視点での研究の進捗が期待できるものと期待したい。

パネルの主旨とまとめ

川又 俊則

本パネルは、科研「伝統宗教の『次世代教化システム』の継承と創造による地域社会の活性化」（二〇一七～二〇年）のこれまででの三年間の研究成果をもとに計画された。子ども会や青年会を五十年続けてきた寺院や団体、婦人会・壮年会を運営する宗教集団には、地域ネットワークの拠点機能と次世代継承の可能性が見出せる。伝統的宗教集団で成功した「次世代教化システム」は多方面で応用できるのではないか。この「次世代教化システム」概念は、まだ十分練られたものではないが、報告者らは「現世代が宗教者・信者・一般の人びとに行う宗教的教育・布教伝道活動に関する制度、組織を指す広義的概念であり、学校、年齢別組織、目的別団体などを広く含むもの」としてとらえて研究を進めてきた。この三年間、先駆的事例を共同調査してきた。具体的には、三重県曹洞宗青年会・坐禅体験会「緑蔭禅」、愛知県名古屋市寛王山日泰寺弘法大師縁日、京都市

嵯峨嵐山おもてなしビジョン推進協議会、野宮神社、天龍寺、そして静岡県浜松市臨濟宗寺院。静岡県神道青年会「こども参宮団」などである。今回の報告ではそれらの事例も扱われた。以上のパネル趣旨説明を川又が行った後、三人の研究報告があった。

まず、神社神道の実態を冬月が報告した。全国組織として神道青年全国協議会（神青協）、神道青年会、ほか氏子青年会が存在する。神青協と神道青年会はともに神社を中心に集まった青年の組織であり、氏神様や崇敬神社の発展や地域振興に関する様々な活動が展開されている。また、地域を巻き込んだ神職の活動は「教化活動」の一環として、神社界唯一の業界紙の『神社新報』および神社本庁の機関誌の『月刊若木』、各神社庁の『庁報』などで広く報じられている。それらの教化活動に関する記事や実際のフィールドワークで得た知見から、多種多様な活動の形態、特徴などを通じて活動の現況を概観した。そして、神社神道における次世代教化システムの可能性と課題を論じた。

続いて、仏教の実態を川又が考察した。多宗派の全国規模の全日本仏教青年会が存在するが、他にも各宗派の全国組織として仏教青年会があり、若手僧侶たちはそこに所属し活動している。この年齢階梯的な組織で全国集会・防災ボランティア・機関誌刊行など類似の活動がある。宗派ごと、あるいは超宗派で学びを深め、僧侶としての経験値を積んでいる例として、三重県内の宗派青年会および超宗派の事例を紹介し、その意義を論じた。

最後に郭は、寺社とそれを取り巻く地域社会の抱えている課題を取り上げ、その問題解決に求められる共感と協働のあり方を報告した。人々の暮らしのなかで寺社ないし祭祀活動の持つ社会的な役割が希薄する点は顕著な共通課題とされていることから、各地の状況に応じて宗教者や住民の思いによって発揮される創意工夫を紹介し、新たなネットワークの形成に考察を加えた。神社参詣のあり方を型破りした石浦神社（石川県金沢市）の「きまちゃん」とその御用達マップ、地元商業者の人としてのステップアップに繋がる化野念仏寺（京都府京都市）の御用達の会、修学旅行生に対する生活全般の学び直しにスタートした天龍寺（京都府京都市）の座禅会等の事例を紹介した。

これら三つの報告それぞれについて、観光文化政策の専門家で文化経済学・文化政策学・まちづくり文化論等の研究をしている井口貢氏（同志社大学教授）から、宗教界の状況および自らの体験的知見も含め、地域社会のあり方と次世代育成の課題など評してもらった。

その後、「次世代教化システム」概念の曖昧さや対象精選の必要性、宗教と観光の関係性、個別事例報告に関する追加の説明など活発な質疑応答があった。研究のまとめに向け、大きな示唆を得たことを今年度の研究に活かしていきたい。

講と女性をめぐる研究

——ジェンダー視点が拓く可能性——

代表者・司会 小林奈央子

コメンテーター 長谷部八朗

契約講社会における女講中の役割と相対性

戸邊 優美

女性の在地的な「講」をめぐる研究として、産育信仰・習俗と関連の深い女人講の研究が蓄積されてきた。他方でそれらの研究は、女性の講集団の評価を娯楽的・付随的な位置に留め、社会的な役割・機能については看過してきた。狭義に対象化された女性研究ではなく、複合領域としてのジェンダー論の視点から、村落社会の「講」として再検討する。具体的には、契約講社会における男性・女性の講集団の関係、個と「講」の女性に着目する。

宮城県牡鹿半島の各村落は、年序集団体系による契約講社会であり、カトク（家の後継者）である男性が契約講に入るのに対応して、カトクの妻である女性が女講中に加わった。牡鹿半島に係る先行研究等では、契約講は村落運営や資産管理、祭祀を取り仕切るとして詳細に報告されてきたのに対し、女講中は産育信仰の講として記述されるにとどまっていた。しかし、村落社会における両者の立場の違いを示すものに、婚礼への関与がある。婚礼は家が行うべきである私的な行事であり、公的な組織である契約講は関与らないという考え方の一方で、女講中

は、婚礼道具の運搬と引き渡し（長持渡し）や婚礼道具の貸出など、強い関わりを持っていた。長持渡しや道具の貸出は、女講中の経済的基盤であると同時に、金銭を女講中と集落社会でめぐらせ、また、花嫁を受容し婚姻を承認する社会的な役割もあつた。このことから、女講中は自立的な組織であり、契約講の及ばない領域を補完する固有の役割があつた。よって、女講中と契約講の役割は対称ではないが、相対的な関係だつたといえる。

以上を踏まえて、(一)女講中とほかの村落集団との関係、(二)女講中を村落の女性として一元的に考えてよいのか、(三)単に女性が強い社会ではないのか、という三つの疑問が浮上する。(一)については、他集団とのやりとりを会計簿から参照すると、女講中が契約講や青年団と金銭の互酬あるいは贈与の関係にあつたことが明らかであり、ここでも女講中の自立性・主体性が窺える。(二)については、未婚女性・カトク以外に嫁いだ女性・参加年限を過ぎて女講中を抜けた女性の存在があり、女講中＝村落の女性そのものとはいえない。ただし、未婚女性や女講中に入れない女性も、長持渡しや婚礼衣装の着用を経て嫁ぐため、女講中を介して村落女性の連帯に加わることになる。(三)は、個の女性と女講中に分けて考えたい。講員である嫁たちは経済的に婚家に依存するため、姑に対し劣位な立場にあつたが、女講中が村落内で女性の代表的組織として機能する。家の論理における嫁の地位と、「講」としての女講中の違いは明らかといえる。

小括すると、まず、対となる男性集団・女性集団の機能・役

割は必ずしも対称的ではない。それぞれの機能・役割とそれを支える文脈を相対的に捉えることで、相互補完的な側面や村落社会における位置が明らかになる可能性がある。次に、性別に規定される個人と、性別を結集原理とする「講」は異なる。また、「講」は構成員にとつてだけの連帯に留まらず、その外側の人びとに対しても中心的存在として機能しうる。最後に、漁に出る男性と陸仕事（加工・畑仕事）という性別役割分担は、ゆらぎつつある。女性の契約講加入が認められた村落がある一方で、東日本大震災を機に姑世代の観音講が再評価・再認識されている。狭義に女性の講として対象化するのではなく、他の「講」や個人とのつながりと相対的・総体的に捉えることで、全体を明らかにすることができる。

「講的なもの」としての女性宗教者の集まり

—— 沖繩の事例から ——

後藤 晴子

「講的」な性格を備えた集団は私たちの身の回りに多々存在する。こうした緩やかな「講的」な集団は、しばしば私たちの日常実践における重要な活動の基盤にもなりうる。とくに女性の講的な集まりは、地域社会の中心的な組織として構成される男性の講組織や講的な集まりとは異なる独自の機能や役割を持つことも少なくない。女性の講的な集まりは、日本本土とはその文化的・社会的背景を異にする沖繩においても同様に認めることができる。沖繩研究では「をなり信仰」に端を発する沖繩の「霊性の高い女性」像の固定化や内面化に関する議論のなか

で、女性の宗教的優位性を強調するのみでは、現実の沖繩女性の姿を捉えきれないという指摘がジェンダー研究の立場から行われてきた。こうした指摘は重要であるが、地域社会の「現場」に目を向けると、いまなお女性の宗教的司祭者たちが神祭祀で中心的な役割を果たしている。本報告は、地域社会の現場から女性の宗教的司祭者たちの実践に着目し、その機能と役割について議論することを目的とした。具体的には、報告者が二〇〇四年から断続的に調査を実施した沖繩離島で村落祭祀を担う女性の宗教的司祭者たちの「集まり」を「講的なもの」（長谷部八朗編著『講』研究の可能性）慶友社、二〇一三年）の一例として取り上げ、彼女たちの実践を、他の社会組織（父系血縁集団である門中や男性メンバーが中心を占める行政）との関わりからその役割や機能を考察する。またこの手続きを通して、本土の「女性」の講（的）集団研究との対話を開くことで、本パネルの趣旨であるいわゆる運動論とは異なるジェンダー論の議論の可能性を模索した。

本報告で取り上げた調査地は、人口千人足らずの沖繩本島周辺に位置する高齢化の進む島で、祖先祭祀やほぼ毎月開催される神祭祀が盛んな地域である。島では沖繩の他の地域と同じく父系出自集団である門中が人びとの社会関係の基盤となる主要な社会組織として機能している。「那覇では自由だけど、ここ（島）ではな」という八〇代女性の言葉に見られる通り、島の人びとは性別年齢に関わらず多かれ少なかれ門中を意識しながら生活している。女性は出生と同時に父の門中の一員となり、婚出後もその門中との関係は祖先祭祀等を中心に継続する。それ

は靈性が高いといわれる人びと（マリングワ）も変わらない。また靈性が高い人びとのうち、村落レベルの神祭祀を担うのはノロ、カミンチュと呼ばれる中高齢の女性の宗教的司祭者たちである。彼女たちは父母が島内の門中の出身者で、それぞれが神の召命を受けてその座に着いていた。宗教的司祭者たちの靈性には個人差があり、個人的な活動は村落祭祀のみに限られず、複層的で多岐にわたっている。こうした女性の宗教的司祭者たちが「集まり」として活動するのは、月ごとの神祭祀の場である。二〇〇七当時一名を除き、全員が島外で生活していたため、彼女たちは神祭祀のたびに島に通いながら神祭祀を担っていた。神祭祀の開催には行政関係者たちの手助けは欠かせない。とくに旧暦六月に実施される神祭祀は、島に豊穡（ユー）をもたらす神を迎える島内最大の神祭祀であり、祭祀当日には多数の島の人びとや観光客が参集する。祭祀でふるまわれる供物の準備、会場の整備や観光客の誘導等、祭祀の実施は行政関係者が統括する。また行政からの依頼で、各字でも区長を中心に祭祀の準備がおこなわれる。そこではしばしば宗教的司祭者と行政関係者との間に齟齬や軋轢が生じることもあるが、両者の細やかな調整を通して神祭祀が維持される。つまり、女性宗教的司祭者たちの集まりは、いわば月に一度の村落の神祭祀を執行する、凝集性の低い「講」的な集まりと言える。ここには宗教的優位性をもつ宗教的司祭者（女性）たちの集まりと、世俗的優位性を持つ門中や行政関係者（男性中心）の集まりの単純には二元化できない多様な実態を見て取ることができる。

梅花講における女性僧侶・寺族・女性檀信徒講員

佐藤 俊晃

梅花講は曹洞宗教団における御詠歌講として一九五二年に発足した。二〇二〇年四月一日現在、講員数は一九四二〇人。その内僧侶・六九九七人、寺族・五三五九人、檀信徒講員・一〇七〇六四人である（曹洞宗宗務庁伝道部詠道課調）。男女の別は統計にないが、僧侶の九割以上は男性であり、寺族はほぼ全てが女性、檀信徒講員は九割以上が女性と予想される。つまり僧侶・寺族＋檀信徒講員の比率がほぼ男女の構成比に相当するとみなしうる。

梅花講における女性の役割に注目する立場から a 女性僧侶・b 寺族・c 女性檀信徒講員についてコメントする。a 女性僧侶・梅花流発足当初、女性僧侶の活発な活動背景には教団内における女性僧侶の地位向上運動があった。梅花講が彼女たちにとつて性別役割を越えた活動の場と捉えられていたことがうかがわれる。b 寺族・講長の代わりに寺院梅花講を指導している寺族が少なくない。男性住職の従属的存在として見なされることの多い寺族が、より主体的な宗教活動の場として梅花講があると考えられる。c 女性檀信徒講員・梅花講発足時の教化対象は主に婦人層であった。講活動により宗教儀礼に自ら参画出来る喜びを表明する例が多い。女性同士のつながりの場として意識されてもいる。

梅花講とジェンダー論に関わる先行研究は次のように指摘する。「少数の僧侶が寺族（住職夫人）を補助者としつつ、きわめて明確なヒエラルヒー的権威秩序を形づくって、圧倒的に多

数の在家人女性檀信徒を指導するという体制が顕著」「伝統的仏教教団が継承してきた家父長的なジェンダー秩序を引き継ぎながら、信仰活動への女性の参加という方向で発展させたもの」「女性が信仰生活において積極的な役割を果たしながら、教団組織の上層は男性が握っている」（島蘭進「第二次世界大戦後の仏教教団と御詠歌講」二〇〇五）。組織的には曹洞宗梅花講講長（曹洞宗宗務総長）の下に全国六七地区の宗務所梅花講（講長は各宗務所長）があり、その下に各寺院単位の六一九六寺院梅花講がある。講組織からするとこの指摘は妥当なように見えるが、各構成員の具体相及び寺院現場における講活動を見るとその評価とは異なる様相が明らかになる。

構成員の梅花流教階に注目しよう。僧侶の場合、正伝師範：一四人、一級師範：一三七人、二級師範：三三九人、三級師範：四九二人、四級師範：一二五八人、五級師範：三二二人、師範補：六三九人、助教：二二一九人、無教階：一六八七人。寺院の場合、正流詠範：一六六人、一級詠範：五五一一人、二級詠範：八四六人、三級詠範：一三一六人、四級詠範：六二七人、五級詠範：三二八人、詠範補：四三一人、補教：四三三人、無教階：六七一人である。

僧侶の場合、無教階と師範の初級段階に当たる助教をあわせた人数は僧侶全体の五四％（三八〇六人）。指導者として現場対応可能と目される四級師範以上は全体の三二％（二二四〇人）。この数値は寺院梅花講講長にも反映されよう。曹洞宗梅花講規程では講長は曹洞宗の教師（僧侶）とされているが、梅花流教階は必要とされていない。つまり梅花講長の大半は実際

に講員指導を行うことが困難な場合が多い。これに対し四級師範以上が六五％（三五〇六人）という寺院が講員指導を担う場合は想像に難くない。梅花講員の講活動調査によると（「救いとしての梅花流」二〇二〇）、実際の梅花講活動において寺院が指導し、それによって寺院の教化活動への参画意識を自覚している多くの例が確認できる。

各寺院梅花講の指導を行う寺院の存在、その意義は「補助」というほど小さなものではない。このことは寺院の宗教活動における寺院（女性）の存在意義について再検討を促すことにつながる。梅花講における女性達の役割について詳細に検討を重ねることにより、従来のジェンダー的視点の修正も必要となるのではないか。

御嶽講と女性先達——行と法力が支える講活動——

小林奈央子

木曾御嶽を霊山として崇拜する御嶽講には、数多くの女性の行者・信者が存在する。しかし女性が講（教会）の管理者、すなわち、講長や教会長などとして選出されることはまれであり、組織の長は「男性であるべきである」という考え方が一般化している。そのため発表者はこれまで、講の発展に欠かせない重要な役割を担っている女性行者が、講組織、ひいてはそれらの講を包括する、上部教団組織内の家父長制や男性中心主義により、講を主導する立場にはなれず周縁化されている境遇について、ジェンダーの視点を通して明らかにしてきた。

しかし、今回の発表では、そうした性別による制約や非対称

性が依然としてあることを前提としつつも、「講」という組織の持つ、講員間の自発性や平等的結合による相互扶助といった特色（長谷部八朗編著『講』研究の可能性）によって、講組織内で、主体的に活動すること、主導的立場に立つことを可能にした二人の女性先達の歩みについて明らかにした。また、そのような活動を可能にした背景に、御座（神降ろし）儀礼や霊神信仰など御嶽講に独自の宗教活動があることが指摘できる。

二人の女性先達は愛知県北部に所在する御嶽講のJ教会において、おもに昭和期に活動していた。そのうちの一人であるH先達（明治三二―昭和六二）は、十七歳から本格的に霊山での籠山修行を開始し、J教会初代教会長（男性）の一番弟子であった。昭和二〇年、初代教会長が亡くなり、通常は一番弟子がそのまま二代目教会長に就任するところであるが、講内部では「教会長は男性であるべき」との意見が大勢を占め、H先達より法力の劣る弟子（男性）が一旦は二代目となることが決せられた。しかし、H先達自らその決定に強く反発し、二代目教会長の座に就くと、その後三十余年教会長を務めた。

このような事態を可能にしたのは、H先達の過酷な修行生活やそれを通じて生み出される卓抜した法力、御座での中座（憑坐）としての能力を信じ、その力を支持する信者が多かったことにある。すなわち、宗教者の行や法力が信者を導き、また、信仰集団とともに作り上げていく「講」の性質が、従前の慣習から組織の長になることが難しい女性行者を講（教会）の主管者としての立場へと導き、主体的な宗教活動を行うことを可能にさせたのである。

また、御嶽講の場合、行者や信者であった者に霊神号が授与され、死後には霊神として祭祀の対象ともなる。H先達も本発表で取り上げたもう一人の女性先達であるA先達も、死後は霊神として祀られ、いまま動行の際に霊神号が読み上げられ、霊神を祀った依り代である霊神碑に祭祀されている。殊にH先達はJ教会の二代目教会長として歴代教会長の姿をかたどった尊像となつてJ教会の霊神場の最上段に祀られている。つまり、死後も霊神として祀られることによって、在世当時を知る信者はもちろん、生前を知らない子孫の世代にも、二人の女性先達の存在が認識され、崇敬の対象となっているのである。さらに重要なことは、この二人の霊神が現在もしばしば御座の場で降臨し、行者や信者らに託宣を授けていることである。彼女たちの教えは託宣を通じて死後も行者や信者らに継承され、いままおJ教会の存続に貢献し続けているのである。

さらには、J教会の事例のように、単位御嶽講で女性が講長（教会長）など責任ある地位に就くことで、御嶽教や木曾御嶽本教など、講の上部教団組織が開催する責任役員会などに女性の代表が参加することになる。下部組織の講の主管者に女性が就くということは、男性中心主義が根強い上部教団組織のジェンダー不均衡を変える可能性をもつ。

コメント

長谷部八朗

従来の「講と女性をめぐる研究」では、概ね民俗学を中心に、「女人講」すなわち村落社会における女性を構成員とした講を主要な対象として、事例の紹介と分析が蓄積されてきた。それらの講の多くは、講員である女性同士の娯楽・交歓の機会を提供し、「女人講」に関する先行諸研究は、こうした講の実態を浮き彫りにしている。しかし一方で、かかる成果の集成を踏み台にして、さらなる「講と女性をめぐる研究」の地平を開く試みはほとんどみられなかった。これは「女人講」に限らず、講研究自体がこれまで主として村落社会をフィールドに行われてきたことを反映しているように思う。女性と関連する例も含め、講集団の存在やその活動は、村落社会に限らず、仏教、神道、新宗教などの教団との関わりにおいても多様な展開を見せてきた。

小林奈央子を代表者とする本パネル発表は、前述の「講と女性をめぐる研究」をテーマに掲げているが、右に指摘したような同研究の来し方に対して、以下の点で、一石を投ずる内容といえよう。一つは、従来の地域社会をベースにした講に加え、宗教教団を母体にした講を取り上げたこと。もう一つは「講と女性」の関係を、講員が専ら女性であることに着目する例と、講の指導者が女性であることに着目する例の二つの側面から捉えている点である。

本パネルの発表は、「講と女性」の関係を、村落社会を母体とする二例と宗教教団を母体とする二例から構成されている。

前者の発表は、男性メンバーによる「契約講」が村落の公的役割を果たしている宮城県のと父系血縁集団である門中が村落の基本的な出自原理として今なお生きている沖縄県の離島の例が取り上げられている。また後者については、いずれも男性を中心に教団の上部組織が形成されている御嶽教と曹洞宗の傘下にある講の例が対象とされている。本パネルには、副題にあるようにジェンダーの視点が掲げられているが、このような男女間の関係性を背景に持つ事例を扱う場合、従来のジェンダー論では、両性間の非対照的な権力の在り方に対する批判的な研究が主流で、その是正に向けての問題提起を積み上げてきた。

しかるに本パネルは、そうした視点を踏まえつつ、改めて「社会的・文化的な性」というジェンダーの意味を、村落社会や教団をベースに形成された講あるいは講的な女性の集まりの活動を通して捉え直している。戸邊は、性別に規定される個人としての女性と性別を結果原理とする「女講中」は異なるとして、「女講中」と男性を講員とする「契約講」を、上下・優劣関係にもとづく対称性ではなく、相互補完的な関係として論じている。後藤の発表は神事に際して集合するカミンチュの緩やかで上下の隔てのない集まりを「講的なもの」と位置づけ、とりわけ島に豊穡をもたらす重要神事である「神迎え」が、彼女たちを司祭者としつつ、男性である村長や行政の担い手の奉仕・奉獻によって相互補完的に執行される状況を紹介している。佐藤の取り上げる曹洞宗の梅花講では、住職らの男性僧侶が講長で女性檀信徒が講員である形態が一般的だが、実際には、男性住職の従属的存在と見られがちな寺族（妻）が講員を

指導する例が少なくない。こうして、梅花講が寺族にとって主体的な宗教活動を可能にする場となつていくと、佐藤は指摘する。小林の発表では、男性中心的な教団組織である御嶽教に包括されながらも、各講の独自性が容認されてきた御嶽講に焦点を当て、女性先達が行と法力の錬磨・実践を通して主導的役割を果たしてきた事例に着目している。

本パネルは、従来限定的であった「講と女性」の関わりを、「講的なもの」も含む多様な位相から捉え直すとともに、そのことを通して新たな視座からのジェンダー論の可能性を提示しているといえる。

パネルの主旨とまとめ

小林奈央子

講と女性をめぐる研究は、おもに民俗学において「女人講」研究としてさかんにおこなわれてきた。「女人講」と称するものの、その実態は、子安講や観音講、十九夜講など、女性が構成員となつている種々の講をさし、講組織が、村落の中で生きる女性たちの日常的な悩みを共有する場として重要な役割を果たしていることが指摘されてきた。しかしながらそれらの研究では、娘、妻（嫁）、母といった女性のライフコースは自明のものとなされ、特定地域における「女人講」の、個別の事例報告にとどまる傾向が強かった。また、多くは女性だけを調査の対象とする「女性研究」であり、男性や男性組織との関係性の中で女性の講組織がどのように成立し、機能しているかなどの視点は希薄であった。

本パネルでは、こうした従前の「女人講」研究に対し、女性による（あるいは女性が関与する）講も、村落社会の中で社会的な役割を果たしている組織であり、講組織を含めたほかの社会組織や男性組織との関係性の中で、複合的、俯瞰的な視点から考察すべきものであるという視点に立っている。また、女性だけを対象とする女性研究から脱却し、複合領域としてのジェンダー論を目指す必要性（戸邊優美「女講中の民俗誌―牡鹿半島における女性同士のつながり」）をメンバーで共有した。

まず、戸邊優美が、牡鹿半島における女講中を事例に、経済的に自立し、主体的に活動する女性の講（女講中）活動について、男性メンバーによる契約講やその他の社会組織との関係から考察した。戸邊は、契約講を村落の中心的組織とする牡鹿半島の契約講社会で、男性・女性の講集団の関係や、個と「講」の女性に着目し、性別に規定される個人と、性別を結集原理とする「講」は異なるとした。そして、女講中と契約講の関係は、必ずしも対称的ではなく、相互補完的な関係にあると結論づけた。

次に、後藤晴子が、沖縄離島において村落祭祀を担う女性宗教的司祭者たちの「集まり」を凝集性の低い「講的な」性質をそなえた集団の一つとして捉え、当該地域の他の社会集団である、父系血縁集団の門中組織や、男性メンバーが中心の村落（行政）組織との関係から検討した。女性司祭者たちが神祭祀などの神事を取り仕切る一方で、その女性たちも門中への帰属意識が強かったり、神事の運営面で村落（行政）組織の補助を受けたりと、相互に調整し合いながら関係性が維持されている

とした。

三番目に、佐藤俊晃が、曹洞宗の詠讚歌講である梅花講について、僧侶であり実践者でもある立場から考察した。佐藤によれば、各寺院の梅花講、宗務所梅花講の講長はほぼすべてが男性僧侶であるが、多くが指導実績の無い僧侶であり、実際に現場で檀信徒に教化指導を行っているのは寺族（男性僧侶の妻）であるという。ゆえに、彼女たちの存在意義は男性僧侶の「補助的な存在」というほど小さなものではなく、寺院の活動における寺族女性の存在意義について再検討を行う必要があるとした。

最後に、小林奈央子が、男性中心の上部教団組織に包括されながらも、各講の独自性が容認されてきた御嶽講において、女性先達が自らの行と法力を頼みに長年主導的立場に立ってきた状況について報告した。家父長制的に堅固に組織された宗教教団では不可能であった地位を、講という組織であるからこそ獲得・維持できたのではないかと結論づけた。

以上四人の研究発表に対し、コメントータの長谷部八朗氏からは、「講と女性とのかかわりは多彩な広がりをもつということが見えてきた。これは従来の『女人講』研究というところから『講と女性』というより広い視点からの研究の可能性を提起した」とのコメントを頂戴した。

陰陽道研究の最前線

代表者・コメントータ・司会 林 淳

陰陽道の定義とその成立

細井 浩志

一九九〇年代に『陰陽道叢書』が刊行される以前の陰陽道の定義は、近世以来の陰陽道像の影響を受けていた。代表的な陰陽道研究者であった村山修一は、陰陽道を陰陽五行説に基づく諸技術と理解し、大陸から伝来したとした。一方、実際の陰陽道は明経道・明法道・紀伝道・算道・医道などと並ぶ朝廷諸道のひとつとして、古代日本に成立した。つまり朝廷に奉仕するための学術とこれを専門とする職能者集団である。この点を明確に定義したのが『陰陽道叢書』編者の一人であった山下克明で、陰陽道は九世紀後半～一〇世紀に成立したとした。だが朝廷陰陽師（官人陰陽師）ではないが雑多な呪術を担う陰陽師の存在も、「法師陰陽師」などとしてすでに平安時代には姿を現している。彼らの術は説話文学等によれば「陰陽ノ道」とよばれるが、これは朝廷陰陽師の術も同様であり（『今昔物語集』巻二四第一五「賀茂忠行、道を子の保憲に伝ふる語」、陰陽道は歴史的に見て朝廷陰陽道に限定されるものではない。また朝廷陰陽道の術も不変ではない。陰陽道の主な占法は太一式（一〇世紀以前）→六壬式（戦国時代まで）→易占（江戸時代）と変遷し、また呪術・祭祀を仏教・道教・神祇などからさまざまに形を取り込んでいる。また江戸時代に陰陽道が、吉田神道な

どの影響で復興したことが林淳に指摘されている。その活動から見て法師陰陽師も純然たる民間の存在ではなく、朝廷陰陽師と法師陰陽師の術には交流があると考えるべきであろう。よって報告者は、近日刊行の『新陰陽道叢書 第一巻 古代』において、朝廷陰陽道を狭義の陰陽道、これに加え主に術者本人が「陰陽師」を名乗っていた（見なされた）ものを広義の陰陽道とよんだ。広義の陰陽道は村山らの定義に近いが、陰陽五行説に基づく諸技術全般ではない。陰陽師と同じく符や呪葉で病氣治療を行う医師は、あくまで「医師」と認識されている。よって占いや暦日・方角禁忌などを含む中国系の呪術・術者で、仏教・儒教・医学などとは異なると認識されたものが「陰陽道」「陰陽師」となるのであろう。陰陽道の成立時期は、山下による朝廷陰陽師の職掌（①占い、②呪術・祭祀活動、③暦日・方角禁忌の勘申）を指標とすると、A呪禁（朝廷陰陽道の原型）の倭国伝来：六世紀、B朝廷陰陽道（初期陰陽道）：八世紀後半～九世紀前半、C平安期朝廷陰陽道：九世紀後半～一世紀、D「陰陽師」と称される人々の活動（広義の陰陽道）：七世紀以降と考えられる。呪禁師は山下の指標①②③を備えていた可能性が高く、呪禁師Ⅱ「陰陽師」、A呪禁の術・呪禁師の集団Ⅱ「陰陽道」と言えなくはなく、道教の治病・予防技法が大陸から日本に伝わり、発展して陰陽道が成立したとの見方も許されよう。Bの存在は今まで想定されていなかったが、断片的史料を読み込むと、八世紀末前後に陰陽師は①②③を職能に備えており、陰陽道がこの時期に成立したとするのが妥当である。このBに対して通説で成立期の陰陽道とされていたのがC

だが、これは現存する史料の質の変化で陰陽道・陰陽師の活動が目立つようになった結果である。Cの特徴は、（一）暦日・天文道と陰陽道との融合、（二）賀茂氏・安倍氏による陰陽道支配の形成、（三）「陰陽道」の語の出現といえる。Dに関しては、「陰陽師」が中国での「陰陽家」の意味で日本でも古くから使われた可能性は排除できないので成立時期は定めにくい。近世・近代の「陰陽道」とは、広義の陰陽道概念が、近世の陰陽道本所である土御門家の陰陽道支配の都合で、拡大解釈のうえ社会制度として適用されたものといえる。広義の陰陽道の中で、もつとも整備されオーソライズされたのが朝廷陰陽道であり、逆に広義の陰陽道は朝廷陰陽道の存在によって類似の術が「陰陽ノ道」と認識されるようになって生まれだとも考えられよう。

陰陽道・陰陽師研究の中世

中世陰陽道研究は一九九〇年代後半から二〇〇〇年代以降、急速に進んできている。中世は国家の枠組みや社会構造がめまぐるしく変容した時代であるが、九世紀後半から十世紀に成立した「陰陽道」がその後どのように展開したかについて、従来では「宮廷陰陽道」が衰退し、鎌倉幕府のもつて醸成される「武家陰陽道」が隆盛すると評されてきたが（例えば村山修一）、こうした陰陽道史観は見直され、むしろ朝廷陰陽道は平安期以上に大きく展開し、鎌倉期に制度的・組織的に到達点を迎えたことが明らかになった。朝廷陰陽道は官司請負制の一類型とみ

赤澤 春彦

る見解が大勢を占めているが、単に朝廷や幕府の命を上意下達的に請け負うのではなく、朝廷や院、幕府、寺社などの諸権門を横断してこれらを支える自律的な当事者集団であったことも指摘されている。一方、室町期以降の陰陽道研究も進捗を見せているが、近年、大きく進んでいる室町殿論の成果を踏まえた再検討が求められる。

一方、「民間陰陽師」についてはその呼称を含め、改めて検討する必要がある。「民間陰陽師」の語を創出した木場明志はこれを系譜的にとらえる民間宗教者の一類型として設定したというが（木場明志「民間陰陽道」概念の再検討）『宗教民俗研究』十四・十五号、二〇〇六年）、現在では陰陽道に関わるような様々な存在を指し示す便利な言葉として独り歩きしている観がある。確かに中世後期には声聞師、算置、院内といった、自覚的にせよ無自覚的にせよ陰陽道の知識や技術を用いる（あるいはそう主張する）宗教者、さらに願人、勧進、修験など多様な宗教者が列島各地に拡散してゆく。また、陰陽道に基づく知識や技能が様々な宗教の知識や呪法と混ざり合い、形を変え、広く人々に受け入れられるようになる。これら賀茂・安倍の言説に依拠しない陰陽道系の知識は十四世紀あたりから活発に流布するようになり、必ずしも「民間陰陽師」に限らず様々な宗教者によって用いられる。問題は各時代の「民間陰陽師」像が異なる点である。古代には「法師陰陽師」の存在が指摘されているが（繁田信一など）、中世にも「民間」の枠には収まりきれない存在が確認できる。その一例として、宇佐八幡宮には十二世紀末から十九世紀後半にわたり、門前に定住し、

社家の一員として年中行事に参仕し、日次勘申や清祓などを行う陰陽師がいた。宇佐という地域社会に定住し、宇佐八幡宮という寺社権門を拠点として活動を展開する者たちが存在したのである。本報告ではこうした寺社の門前など在地に定住し、権門や地域社会の宗教的欲求に応え、陰陽道の知を集積・発信する役割を担った者たちを「地域陰陽師」と定義し、地域宗教の習合化の一翼を担う存在としてとらえてみた。

こうした動態に鑑みたとき、陰陽道史における時代区分も再考する必要があるだろう。九世紀後半から概ね十四世紀末、すなわち「陰陽道」が成立した平安期から鎌倉末・室町初期を一つの時代ととらえ、ここまでは「官人陰陽師の時代」とみなすことが適当だろう。これが崩壊する画期となるのが南北朝内乱で、公家の経済基盤が退潮することによって賀茂・安倍氏でも一部の家を除き没落する。柳原敏昭が「陰陽師の身分的隆盛期」と位置付けた十四世紀末以降の土御門家・勘解由小路家の公卿化は身分的上昇と引き換えに両家が技能者としての求心力を失ってゆく契機としてとらえるのである。そして、それに取って代わるかのように多様な陰陽道の知をまとめたテクストが顕在化してくるのである。その代表的な存在が『叢書内伝』であり、これを陰陽道史上における重要な画期に成立した書として再検討する必要があるだろう。また、中世陰陽道の課題として神仏習合や顕密体制論など、中世宗教の核心に対して本格的に取り組む必要もあろう。山下克明や上島享らは陰陽道を密教に包摂されたものとみるが、その実態について上記の課題と併せて議論を深めていきたい。

近世陰陽道研究の現在

梅田 千尋

一九九〇年代以降展開した各時代の陰陽道史研究のなかで、国家制度や社会状況といった歴史学的主流的研究テーマに最も近接したのは近世期の研究だろう。高埜利彦の研究は陰陽道組織を素材としながら、身分的周縁論や朝暮関係・宗教社会史といった近世史の研究潮流を牽引してきた。また、林淳『近世陰陽道の研究』は近世の陰陽道組織の変容・解体について描き出し、その後梅田『近世陰陽道組織の研究』は、陰陽道組織の変質と職分を介した暦・和算家への展開を指摘した。このように幕藩体制下の陰陽師集団に関する研究は近世史研究の潮流に沿って進展してきた。こうした江戸時代の陰陽師―百姓・町人身分にして陰陽道を職分とした者―を取り上げる際、しばしば民間陰陽師という表記が用いられる。しかし、この呼称は妥当だろうか。

村山修一は中世後期以降声聞師らが民間陰陽道の担い手となつたことを指摘したが、かれらを陰陽師とは呼ばなかった。民間陰陽師を冠した論文を早期から提唱した木場明志は当初いざなぎ流太夫の呪法を分析し、「陰陽道・巫女・山伏の呪法を習合させ」た祭祀の姿に、宮廷での陰陽道とは異なる習合的形態を見いだしていた。が、後に「民間陰陽道」と「宮廷陰陽道」は併存しつつ前者から後者が派生したという仮説を提起した。しかし、古代においてしばしば官人陰陽師と対置される呪術者の技能内容は不明で、かれらを民間陰陽師と見ることは難しい。古代の民間陰陽師とは実在を証明することの出来ない、概

念上の存在であり、かれらに近世陰陽師の起源を見いだすことは不可能である。

一方、近世民間宗教者としての陰陽師の存在形態については、職能を含む実態をふまえた議論が成立する。つまり、中世後期以降展開した多様な民間（勸進）宗教者（修験・陰陽師・神事舞大夫・本願・願人・御師・盲僧）との類縁性である。近世宗教社会論。身分的周縁論の進展によって明らかになってきたかれらは、いずれも檀家・檀那場を所有し、暦・年卦・札・守りを配り、竈・屋敷祈禱を行う者であり、家・家族に関わる信仰を担ってきた。中世後期の勸進の盛行以来膨張した宗教者の系譜を引くかれらが、民衆レベルの「家」とその祭祀が成立・浸透していった時代状況に応じて定着し、江戸幕府宗教行政のもとで「職分」原理により整理・編成され、組織的に結集したのが近世の民間（もしくは勸進）宗教者集団だといえる。近世の陰陽師について考える際、こうした民間宗教者群のなかでの陰陽師という構図でとらえることが重要であり、陰陽師だけに着目するのではなく、他集団との差異・同一性を手がかりに、近世陰陽道の位置を探ることが有効であろう。こうした宗教者層のなかで土御門家から免許を与えられたのが近世陰陽師である。とすれば、近世の神職や僧侶に対して「民間」という呼称を必要としないのと同様に、「民間」を冠せられる必然性はない。敢えて用いるのであれば、「民間」に対置するものは何か―公家・武家という身分による峻別か、国家・公的陰陽道という体系を想定するのか―明らかにする必要がある。実際、古代・中世とは対照的に、近世の改暦や天皇周辺・朝廷の儀

礼、將軍への祓進上といった事象についての研究は遅れている。

では、近世陰陽道の担い手が明らかになつたうえで、近世陰陽道の特徴はどのように描けるのか。近世陰陽道とは土御門家支配下の陰陽師による営みである、とした林淳の指摘や『簠簋内伝』の暦占部分・暦占書が示す知識体系を重視する小池淳一の説があるが、先述のような近世陰陽師の存在形態を念頭に置いた上で、試みるべきは、近世陰陽師の活動実態からの復元であろう。陰陽師の日常的な職掌・実践から、陰陽師と受容者の生活に内在する吉凶・カミ観念を解明することが今後の課題だといえよう。

民俗と説話の領域から——民俗的陰陽道研究の視点——

小池 淳一

民俗研究において陰陽道を対象化しようとする際の前提とその具体的な対象を検討し、さらにそこから導かれる今後の研究の方向性について、本報告では考えてみる。

民俗文化の宗教的要素の研究——いわゆる、民俗宗教あるいは民俗信仰と呼ばれる領域——と宗教史研究との関係は、仏教や修験道などの習合的な要素に留意しつつ、その生活次元での展開に着目することで維持されてきた面がある。その場合、中世後期以降の諸宗教の展開や教義の内容と唱導とをふまえ、それらの日常生活への浸透やその過程での変容を意識することが求められてきた。民俗信仰研究の前提として、宗教史的な知識が必要なのである。

しかし、陰陽道にその視点を移すと、こうした手法と成果を適用することが困難であることに思い至る。その難しさは、生活次元での陰陽道の展開が把握しにくいことに起因する。陰陽道の担い手であった陰陽師が、明治以降は消滅したこと、さらに陰陽道に基づく知識を生活のなかで参照、意識するモノであった暦が改変されたために生活次元での陰陽道が見えにくくなったのである。前近代、特に近世期の陰陽道の本所であった土御門家が管理した知識や技術——梅田千尋の注目する学知（近世陰陽道組織の研究）二〇〇九年）も含めて——が、近現代の民俗に影響を与えた陰陽道であったことはいままでもない。ただし、その内容は、占いや祭祀、まじないといったもので、他宗教のそれと類似しており、それだけを陰陽道として抽出するのは難しい。一方、生活次元での暦とその注釈の知識は、それのみで流通、伝播、浸透しうるものであった。古代以来のさまざまな暦や方位、天文に関する知識は陰陽道を中心としながらも近接する仏教や修験道、神祇信仰のなかでも意識され、利用されてきた。こうした知識論レベルでの陰陽道の展開を考える参照軸に『簠簋』を据えることを主張したい。この書物が多様な宗教者、知識人にも参照・利用されてきたことをもふまえて、『簠簋』とそれに関連する知識と説話を、陰陽道と研究上は規定しておきたい。さらに陰陽道の知識の内実、構成を考えると、陰陽五行説や干支にまつわる知識がその主要な要素で、それらを用いて時間や空間を把握・理解し、コントロールすることが志向されてきた。これは古代以来連綿と継続されており、その際の資源としてそれぞれの時代における陰陽道の知識が参

照された（拙著『陰陽道の歴史民俗学的研究』二〇一一年、の第一部参照）。

以上をふまえて、民俗研究が対象とする陰陽道とは、①前近代、特に近世期の陰陽師が管轄していた儀礼・祭祀・知識。②中世に成立した『董筮』をはじめとする陰陽道書に記載されてきた知識や説話。③体験的な自然観察に基づき、陰陽五行説、干支などをはじめ、①や②とも結びついて記録、継承されてきた暦やそれに類する知識および俗信、と整理できる。これまでの民俗研究はこのように区分されて展開してきたものではなく、①③は民俗事象としては渾然一体のものとしてとらえられ、②も主として暦注とそれをめぐる説話的な知識として存在していることが意識されてきた。民俗と説話という視点は、言い換えると、知識のまとめ方（枠組み）と説話という形式のなかに溶かし込まれた伝承と言えるだろう。それを①③の視点を意識し、陰陽道史と接続させ、関連する史資料を取り上げていくことで、民俗における陰陽道研究を規定することができる。

コメント

林 淳

細井発表は、山下克明説の意義を十分に認めながら、山下以降の研究によっても陰陽道の定義、成立時期に関しては曖昧な点が残ることを指摘する。通常は、村山修一説から山下説への研究史が進展したと理解されてきたが、ここでは中国系呪術の術者が見逃された。細井は、朝廷陰陽道を狭義の陰陽道、それ

以外の中国系呪術で術者が「陰陽師」を名乗った場合を広義の陰陽道とよぶ。さらに陰陽道の成立に関して四つの時期が新たに提案された。コメントータは、「陰陽師」を名乗る中国系呪術の術者とはどのような事例なのかを尋ねた。細井は、法師陰陽師や隠れ陰陽師とよばれる者たちであり、朝廷陰陽道が確立したことで、中国系呪術者がこれに類するものと認識され、広義の陰陽道になったとの見通しを述べた。

赤澤発表は、「宮廷陰陽道」が衰退し「武家陰陽道」が隆盛するという村山修一説を批判して、鎌倉期に官人陰陽師は到達点に達したと指摘する。赤澤は、民間陰陽師の概念を紹介して、中世後期に様々な宗教者がいて、陰陽道的な知識は拡散して受容されたと述べる。中世陰陽道の時期区分については、十四世紀末の転換点が指摘され、その時期は隆盛期ではなく、賀茂氏、安倍氏の技能者の衰退期であった。コメントータは、「民間陰陽師」の妥当性についてどう考えているのかという点と、顕密仏教との関係における修験道との違いを尋ねた。赤澤は、自らは「民間陰陽師」を使わず、諸道であった点で修験道とは異なると答えた。

梅田発表は、近世陰陽道研究を回顧し、近世陰陽道の特徴を明らかにするものである。身分的周縁論、本所論の視点から陰陽師の編成が研究され、朝廷権威とのつながりの中で政治史的に注目された。中世後期から急増する民間宗教者群が、近世の職分の原理で編成されたが、民間宗教者群のなかで陰陽師が一定の位置を占めたことが近世的特徴であるという。本所の信仰内容への関与が弱いことも指摘された。コメントータは、梅田

が使う民間宗教者・民間陰陽師の「民間」の意味を尋ねた。梅田は、「民間陰陽師」は現段階では古代朝廷陰陽師と区別する為に使用し、「民間宗教者」も暫定的な用語であると答えた。

小池発表は、中世後期以降の諸宗教の展開や教義と解説をふまえて、それらが日常生活への浸透やその過程での変容を意図することが必要だと述べる。ところが陰陽道は明治以降担い手の陰陽師が消滅し暦が改変されたことで、生活次元で把握することができなくなった。民俗研究が対象にする陰陽道を捉える三つのレベルが提起される。①近世期の陰陽師が管轄した儀礼・祭祀・知識、②「叢書」などの陰陽道書の知識や説話、③体験的な観察に基づく暦やそれに類する知識や俗信。小池は三つのレベルで陰陽道研究を整理したが、コメントータは、時間や空間に関わる知識が陰陽道とすれば、どのレベルにも共通するのではないかと尋ねた。小池は、時代ごとに時間や空間に対する認識とその記憶様式が変わっており、その差異を陰陽道史と対応させて理解する必要があると述べた。

フロアからは二つの質問がきた。一つは、陰陽道は近代になくなったというが、占いなどの面では陰陽道は残ったかどうかという質問があった。暦に関する占いは「お化け暦」や「高島暦」に残り、また仏教各宗が発行する暦の一部にも残存している、と小池が解答した。

もう一つは、浜松には明治期に陰陽道を名乗る集団がいたと聞いたことがあるが、それに関して「存じなければ教えてほしい。明治以降も旧土御門家門人が陰陽道組織の復活を目指す動きはあったが、京都に残る史料では、今のところ皇道道教関係

の人名は確認できていないと梅田が答えた。

パネルでは「民間陰陽師」概念が話題になり、フロアから陰陽道は近代でどうなったのかという質問が出された。これらの宿題は、将来のパネルの機会に回答したい。

パネルの主旨とまとめ

林 淳

陰陽道研究は、約三十年前に刊行された『陰陽道叢書』（一九九一―九三年）によって形成された分野である。「陰陽道叢書」がなければ、いまま陰陽道は学術の世界で市民権を得ることとはなかったと思われる。現在の陰陽道研究は、どこから来て、どこへ行くかとしているのか。この約三十年の間に研究史上で起こった変化について、三点にわけて述べる。第一に、かつては陰陽道といえは、端的に平安時代の陰陽道を意味した時代が長くあったが、その時代は終わりつつある。「陰陽道叢書」において古代篇のみならず、特論篇においても、平安時代を扱った論文が多く収録されていた。平安時代に陰陽道のピークがあったと信じられていた。中世篇、近世篇では関係論文を集めることに苦労したという話を聞いたことはある。しかし『陰陽道叢書』以降、中世、近世の陰陽道研究が著しく進展し、平安時代の陰陽道は、陰陽道史の一時代と相対化された。中世、近世は言うまでもなく、近代の宗教史にまで陰陽道研究は影響を与えつつある。第二に、陰陽道の起源が、村山修一の説いたような古代中国説ではなく、九―十世紀の日本にあるとする山下克明説が登場し、多くの研究者に影響を与えた。山下は、王朝

国家において成立した官司請負制（特定の氏族が技能を家業として官司を支配する）を背景とした諸道の一つとして賀茂氏、安倍氏の陰陽道を説明した。村山説のままであれば、陰陽道の定義は中国思想史の専門家に任せるしかなかった。しかし山下説以降、日本史研究のなかで陰陽道の定義が可能になり、研究が進展した。日本史のなかで陰陽道を考察し、日本の政治史、社会史の研究とリンクさせた議論が盛んになった。国家権力の統治にとって陰陽道、陰陽師が果たした機能や権限への関心が持続的に展開し、研究史を豊かにした。第三に、暦や占いに關するテキスト研究が深化した。暦であれば科学史との接点、占いであれば、書物史、民俗学との接点が広がった。この二つの領域は、陰陽道研究の応用編として理解することはできる。以上、三点を挙げてみたが、他にも論点は様々にある。本パネルの四人のパネリストは、これまでの研究史を担ってきた研究者である。陰陽道研究が、どのような課題に直面し、どこへ行こうとしているのかを、各人が専門の立場から論じた。

第一番目の発表者・細井浩志は、陰陽道の定義と成立の問題を取り上げる。山下説の意義を認めつつ、陰陽道とは何か、陰陽五行説に基づく他の呪術宗教とはどう違うのかについては、必ずしも明確ではないことを、細井は指摘する。細井の発表は、陰陽道の定義と分類を再考する試みである。第二番目の発表者・赤澤春彦は、着実に進展した中世の陰陽道研究を取りあげ、官人陰陽師の「イエ」の展開や、暦や天文、呪術など諸技能に関する新たな研究の深化を捉え、「民間陰陽師」の概念、権門体制論との関係を検討する。第三番目の発表者・梅田千尋

は、身分的周縁論や朝幕関係論および宗教社会史といった、歴史学の主流的研究テーマと近接した近世の陰陽道研究に注目する。また、近年は近世社会に存在した様々な民間宗教者の実像が明らかになってきたが、研究の可能性や論点の整理を試みる。第四番目の発表者・小池淳一は、民俗文化研究において陰陽道を対象化することの難しさを論じる。その難しさは、その具体的な担い手が明治以降は消滅した点にあることを指摘し、旧暦の廃止によって潜在化した陰陽道の知識を把握する方法を提起する。

村山修一『日本陰陽道史総説』（一九八一年）は陰陽道の通史ではあるが、その後の研究の進展によって批判された点は多々ある。しかし村山の本に代わる陰陽道の通史はまだ描かれてはいない。多様な個別研究の蓄積を踏まえ、論点を整理したうえで、陰陽道の通史が描かれる必要がある。今回のパネルは、そのための中間報告である。

A Iと宗教

—— A I・ロボットの日本文化における

受容を考える ——

代表者・司会 師 茂樹

日本文化は「テクノ・アニミズム」か

師 茂樹

発表者はこれまで、A I・ロボット開発における倫理的な指針を提供する米国電気電子学会（IEEE）の「倫理的に配慮されたデザイン」（Ethically Aligned Design EAD）における仏教倫理や、そこで参照されている森政弘の仏教思想について検討してきた。本発表では、EADの「神道に影響された伝統の、自律・知的システムへの応用」セクションについて検討する。

このセクションでは、①日本のA I文化、ロボット文化、ゲーム文化は神道の伝統と直結しており、②神道は、A Iなどと直接結びつくことができる唯一のアニミズム的・自然主義的な伝統であり、③神道に影響された技術文化は、人間とオートマトンとのインターフェースを最も忠実に表現している、という。ここで参考文献としてあげられているC.B.Jensen・A. Blokの論文「日本のテクノ・アニミズム：神道のコスモグラム、アクターネットワーク理論、ノンヒューマン・エージェントの現実力」では、文化人類学者のアリソンが提唱する「テクノ・アニミズム」という概念を継承しつつ、人類学の「新しいアニミズム」「多自然主義」「アクターネットワーク理

論」などの拡張が提唱されている。

アリソンの言うテクノ・アニミズムとは、「日本のフアンタジー世界」において、「あらゆるものが境界を越えて入り混じっているだけでなく、テクノロジー（日本でメカと言われるもの）があらゆる類の生命活動を組み立てるための鍵となる要素となっている」ような状況を指す。アリソンはその背景に「神道と仏教によって一部形づくられている独特の宗教観」がある」と述べ、森政弘の仏教思想などにも言及している。

ここでは二点、問題を指摘しておきたい。一つは、テクノ・アニミズムを日本文化として考えるべきか、という点である。JensenとBlokは「テクノ・アニミズムを呼び起こすことは、『日本研究』への貢献を目的としたものではない」と述べ、アリソンも「私はアニミズムが日本文化の本質で、永遠に基盤をなしているとすると安易な一般化にはまったく興味がないし、日本人全員が共有するゆるぎなく固定した日本文化があるともまったく考えていない」と述べている。日本で発展した草木成仏説は、神道的なアニミズムの仏教的な展開とされることも多いが、実際には、末木文美士が指摘するように、インド・東アジアの思想史のなかで形成されてきたものであり、現在では「日本的アニミズム」との関係について否定的な意見も多い。

問題の二点目は、(テクノ)アニミズム自体を肯定的に評価してよいのか、という点である。神道の特徴としてしばしば自然崇拜があげられるが、環境史研究が明らかにしてきたように、縄文時代以来、日本列島の自然環境は開発によって改変され続けてきており、とても自然と共生していると言えるような

関係ではなかった。北條勝貴が言うように「安易に生命尊重と結びつけられるアニミズムだが、その主要な機能は生業の肯定・正当化にあるともいえ、適切な方法に則った動植物の狩猟・伐採・解体等は、近代的な意味での殺害に分類されない」。つまり、アニミズムは、狩猟をはじめとする自然からの暴力的な搾取によって生じる「心理的葛藤を回避すべく機能する」のである。また、中村生雄が指摘するように、草木成仏思想もまた、自然を破壊し、生き物を殺してきた日本人の負い目から来ている可能性もある。

現代日本という限定された状況において、AI・ロボットに対するアニミズム的な理解は普及しているのかもしれないが、それを無視することはできないが、それを「伝統」にまで拡張するような議論には慎重さが必要なのではないかと思われる。

擬人化された世界におけるAIの生命観

—— 伝統芸能の事例から ——

永原 順子

人は、世界と対峙するとき、ある対象に自己投影することによって疑似的意思疎通を行っており、それを基底に現実を捉えているともいえる。つまり、ある対象が人でなくとも、まるで人のように対する「擬人化」という作用がそこに起きている。

そもそも擬人化とは、人ではないモノ（命や意志の有無に関わらず）を人としてとらえる比喩表現であるが、言語的な比喩だけでなく、多様な画像化も見られる。この疑似的意思疎通の手法は、時代や地域を問わず、人々が様々な架空の世界を創造

することを可能にした。芸能はその産物の一つである。本論では、日本における芸能の世界が内包する擬人化、特にモノの扱い方を用いて、AIの生命観を論ずる。

芸能の一例である能において、シテ（主人公）は、あらゆる魂を内包できる器としての機能を持つ。生身の人間としてはもちろん、亡霊や生霊、神霊などの霊魂的存在、そして草木、動物の擬人化の象徴として舞台上に登場する。観客は、現世に生きる人々の代表者として舞台上に登場するワキの視点を通し、それらと疑似的意思疎通を行うのである。擬人化の対象も様々で、鷲が帝のために舞を舞ったり、鶴と亀が皇帝の長寿を祝つたりなど、平安や幸福の吉兆として、ある動物が意志を持つものとして描かれる、というものもあれば、複雑な世界観を草木が擬人化するというものもある。能「杜若」では、杜若の花（の精）であるシテが、在原業平の冠、高子の装束をまとい、伊勢物語の世界観を具現化している。すなわち、人ではないモノが人としてとらえられる過程でそのモノによって想起される背景・物語を伴って擬人化しうるのである。ここで中心となるモノは杜若という草花であるが、冠、装束などのモノも、付随する世界観を構築する記号として雄弁である。

また、擬人化の範疇を越えてしまうことを覚悟しつつ、モノが人々の情動を介する面に注目したい。能の演目の一つである「翁」は天下泰平・国土安穩を祈る神事に等しいものであり、使用される翁の面そのものが神格化されている。鏡の間（楽屋）では、祭壇が設置されて面がまつられ、演目が始まる前から、祈りが捧げられる。役者は、舞台上で翁の面をつけて神と一体化

するのであるが、それ以前に面というモノを通じて演者たちは神と対峙しているのである。能の「翁」をもととした、人形浄瑠璃文楽における「三番叟」においても、人形あるいは頭が、楽屋の棚にまつられたり、特別な箱に収められたりしている。

このモノを通じた疑似的な意思疎通は、A Iとの親和性を持ちうるだろうか。今年の八月、V R能「攻殻機動隊」が開催されたが、出演者の一人である川口晃平氏（シテ方観世流能楽師）は、「ひとりひとりの脳の中で描かれる世界を、V R技術により観客全員で共有できる斬新な舞台」であると評している。安田登氏（ワキ方下掛宝生流能楽師）も、能（および能舞台）は、観客が脳内A Rを発動するための装置であるとしており（『能—600年続いた仕掛けとは—』新潮新書、二〇一七）、架空の世界への自己投影という視点においては、親和性が高いといえる。ただ、昨年末に公開されたボーカロイドA I美空ひばり（Y A M A H A、N H K）には、賛否のみならず多岐に渡る議論がなされている。その背景には、永遠性の相違が存在しているのではないだろうか。

芸能の舞台では、信仰、人物にまつわる物語としての過去がそれぞれの「現在」において幾度も反復されて永遠性が保たれている。一方、A Iは、もはや生命を持つ可能性がある存在として、それ自身が成長するという未来を内包した永遠性を持つ。このような、芸能における擬人化の視点で明らかとなるA Iの生命観における違和感によって、人々の自己投影のかたちが変わり、擬人化そのものが再構築される可能性もあると考えられる。

人知を超えるもの、人、つくられたものを巡る

信念の揺れと共存

濱田 陽

A I（人工知能）、アンドロイドを含むロボット、生命工学に代表される急速に発展を続ける新テクノロジーの、多種多様な分野における実用化と社会的関心の急激な高まりにより、神仏、人間、人工物の関係性が複雑化し、改めて問い直されるべき事態が生じている。そして、新テクノロジーの受容の問題は、その生み出すものへの信念が、神仏、人間に対する信念とどのような布置を形成し、そこから信念のいかなる揺れや共存の相が生じるのか、という問いに深いレベルで係わるように思われる。

また、新型コロナウイルスのパンデミックにより、さらに人知を超えるものと人、新テクノロジーの関係を考えなければならぬ状況が加速することとなった。これにより、A I、ロボット、生命工学の研究、開発が一気に加速することとなったためだ。

今日、進行している事態の未来予測は容易ではないが、三つの領域で、この共存の試みを検討しておく必要があるだろう。それは、Ⅰ「社会貢献」、Ⅱ「インターフェイス」、Ⅲ「心・精神の「ワクチン」」である。

Ⅰについて、伊勢神宮などの大規模の寺院や仏閣でA Iを活用し混雑状況を予測する。また、大國魂神社結婚式場で、A I検温ソリューションを導入し、参列者の安全、安心を図る。さらに、AIscanは、バーコードを貼れない御札や御守が置かれ

た神社の売り場で導入された例がある。逆に、宗教がAIをサポートする社会貢献のかたちとして、世界数百の少数民族の言語に翻訳されている聖書の言葉を用いてAIで解析し、コロナ関連情報をそれぞれの言葉で提供するという例がある。

Ⅱは、神仏や人に接する場合の接触面、媒介、インターフェイスに、AI・ロボットがなることで、試みられる共存の形態である。アンドロイド観音、AIクラウド神棚。AI美空ひばり、代わりに慕参や神社参拝等の宗教的行為を行うことも可能なロボット、オリー。同時に、これらは、AI・ロボットがインターフェイスであることを超えて、人そのもの、人の役割そのものと置き換わってしまう懸念も生じる。

Ⅲは、社会的レベルの「精神のワクチン」（マルクス・ガブリエル）「心のワクチン」（オードリー・タン）という発想が新たに登場してきている。第一に、個人レベルでの「カウンセリング」の未来を考える上でプリミティブな段階だがAI・Quariaの例が示唆的だ。医療用プラスチックを手掛ける中小企業が人生の末期をサポートする一般社団法人を立ち上げ、そこで始まったサービスの試みである。複数のAIカウンセラーと数十名の宗教者が同じウェブ上で悩み相談に応じる。第二に、宗教文化伝統の知恵、倫理、哲学、AI・ロボット・生命工学の対話、協力による、個人・社会にとっての精神のガイドラインの構築の動きである。ローマ教皇庁がAI利用の倫理ガイドラインを発表した。他宗教、他宗派がそれぞれにガイドラインの構築を試み、また哲学者、倫理学者、科学者、技術者を交えて、より一般社会に開かれたプラットフォームで比較検討

する数多くの場が広がっていくことが必要である。個人の尊厳、自由、民主主義を脅かすと懸念されるデジタル独裁のデストピアに対し、心・精神の「ワクチン」が試みられることの重要性が、いっそう認知されねばならない。

三つの領域それぞれについて、共存にみえた試みが、逆の対立や無視へと転じてしまう懸念は常に付帯している。しかし、同時に、新たな共存のかたちが構築される可能性もまた存在している。多様な分野をつなげ、総合的に考察する広い視野、大局観が求められ、そのなかで、宗教文化伝統の意義も、鋭く問われていくことになるだろう。

高台寺のアンドロイド観音「マインダー」開発の背景

後藤 典生

アンドロイド観音・マインダーの開発に先立つ三十年ほど前、コンピューターに釈尊や祖師方の情報を入力し、直接話を聞くことができるようなものが作れないかと試みたことがある。これは、話の内容が信用できるのか確証が持てない、というところで中止となり、その代わりに修行僧の体験に基づいて開発することとなった。

仏教の目的は、人々の心に「安心（あんじん）」を与えることである。釈尊の時代から二五〇〇年、多くの僧が修行をしてきた。マインダーにはAIが搭載されているわけではなく、現時点では、修行僧が体験で得たもの（『般若心経』の解説）を吹き込んだテープレコーダーのようなものである。しかし今後は、このAIを進化させていきたいと考えている。

開発に際しては、観音像をアンドロイドにするのではなく、観音がアンドロイドになる、というコンセプトのもと、伝統的な仏像の延長ではなく、あえて機械的な部分を見せたり、声も音声合成にしたりするなど、アンドロイドらしさを出すことにした。一方で、合掌をする手、参拝者に視線を投げかける目など、人間の共感に関わる部分については、人間らしくなるような工夫をした。

マインダーには多くの参拝者が訪れたが、その評価は海外の方と日本人とで大きく分かれた。海外の方からは、神が人間を作ったのであって、人間が神を作ってはならない、といった批判を多く受けた。このようなことを続けていけば、フランケンシュタインを作ることになるのではないか、という意見もあった。一方、日本人の場合、「鉄腕アトム」などの影響か、マインダーを「友達」として捉える方も多いように思われる。最初にマインダーを目にした時には違和感を感じても、法話を聞いて帰る際には合掌をされる方が多く、マインダーに触れたい、撫でたい、という方も見られた。一方、僧侶からは、「アンドロイドに法話を肩代わりさせるのか」といった批判的な意見もあったが、新しい仏様として進化を期待する声もあった。行政や教育関係者からは、修学旅行の生徒に対して、「命の大切さ」などをマインダーが教えることはできないか、という声もある。善悪について知っていても、良いことをし、悪いことをしないための強い心が育っていない。強い心を育てるような教えを説けるよう、マインダーには成長して欲しい、という意見をいただいている。

禅宗の僧侶は、修行によって苦しみを乗り越える努力をしているが、必ず死ぬ。一生をかけ修行して得たものが死によって断たれてしまう。しかし、マインダーは中断することがない。加えて、仏教の心を得るために、すぐれた師に出会うことは重要である。今後マインダーが、多くの人々の悩みに対して教えを与えることができる、すぐれた師になるように進化することも、一つの方向性であろう。また、マインダーが進化することによって、つかみどころのない、言葉で表すことの難しい心をつかえ、教えてくれるような存在になるかもしれない、という期待を持っている。

AIがどんなに進化しても、死を知らないもので、人間の苦しみを本当に理解することはできないと思う。AIと僧侶は別次元の存在であり、並存することができる。

アンドロイドやAIの進化の話をしてきたが、それだけが進化をするのではない。レリーフから仏像が生じたことで、仏教が発展してきた。現代、メディアやコンピュータなどの技術が発達している。アンドロイドは、仏教の教えを伝える手段にすぎない。将来、新しい科学技術が出てくれば、我々はそちらに移行するだろう。人々の悩み、苦しみを乗り越えるために、あらゆる科学技術を用いる。それがアンドロイド観音を開発した意図である。

パネルの主旨とまとめ

師 茂樹

本パネルは木村武史氏を中心として、一昨年、昨年と連続して行ってきたA Iと宗教に関するパネルを継続するものである。今回は発表者が増えたことで、一つは木村氏、もう一つはこのまとめを執筆している師茂樹を代表とする二つのパネルに分かれているが、両パネルの発表者は緊密に連携している。

A Iやロボットがグローバルに普及する過程で起こる問題の一つが、各地域の伝統や文化においてA I等がどのように受けとめられるか、ということである。このような問題をふまえ、近年、A I・ロボット開発においては、様々な文化の倫理的・道徳的な考え方への配慮が検討されているが、残念ながらその議論に参加する人文学者は少なく、不十分な検討しか行われていない。日本の伝統文化や宗教などの文脈において、どのようにA I・ロボットが理解され、受容もしくは拒絶されるかを検討し、分析することは、宗教学をはじめとする日本の人文学が貢献し得ることの一つだと考えられる。本パネルでは、日本文化論や仏教学の研究者（永原・濱田・師）に加え、京都を代表する寺院・高台寺においてアンドロイド観音「マインダー」をプロデュースした後藤典生師をお迎えし、多角的に議論を行うことを目指した。

特に今回、後藤師には「マインダー」の前でご発表いただき、参加者には実際に動く「マインダー」を見ていただくことができた。言わば、五番目の発表者として「マインダー」が日本宗教学会の学術大会に参加することになったのは、これま

でないことであり、画期的なことであったと考えている。Zoomを用いたオンライン開催という異例の事態があったからこそ実現した、とも言えるだろう。この場を借りて、後藤師をはじめとする高台寺の皆さまのご協力、ご高配に篤く感謝申し上げます。

最初の発表者である筆者（師）は、主旨説明の後、日本文化におけるA I・ロボットの受容においてしばしば言及される（テクノ）アニミズムについて批判的に検討した。日本文化をめぐるアニミズムに関する言説には多くの問題が指摘されているが、それがA I開発の現場では無批判に受け入れられていることについては、今後も批判の必要がある。

続く永原順子氏の発表では、能に代表される日本古典芸能に見られる擬人化のメカニズムを通じて、日本文化におけるA Iの生命観について検討された。発表内でも紹介されたVR能「攻殻機動隊」やA I美空ひばりのように、近年、芸能の側が急速にA Iに接近しており、今後もこのテーマを検討し続ける必要が感じられた。

三番目の濱田陽氏の発表においては、宗教界に急速に普及しているA I等の事例について、「社会貢献」「インターフェイス」「心・精神のワクチン」という観点で整理がなされた。A I等と宗教との共存が進むことで、宗教文化伝統の意義が問われるのではないかと、という問題提起を重く受けとめた。

最後の後藤典生師の発表においては、「マインダー」の開発経緯やコンセプト、国内外からの評価、A I等の進化に期待することなどが語られた。発表の最後になされた、アンドロイド

は仏教の教えを伝える手段にすぎず、人々の悩み、苦しみを乗り越えるために仏教者はあらゆる科学技術を用いるのだ、という力強い宣言は、参加者に大きな印象を残したのではないだろうか。

各発表の後には、活発な質疑応答、議論が行われた（時間内に議論が終了せず、いったんパネルを終了した後に「延長戦」も行われた）。A Iと宗教という新しい研究領域が着実に進展していることを実感することができた。

宗教と教育における多様性

——新たな共生への視点を考える——

代表者・司会 森田美芽

コメンテータ 土井健司

宗教の観点から教育の多様性を理解する

森田 美芽

今回、道徳教育において多様性を受け入れ、共存し、共に理解を進めるという方向性を文部科学省が打ち出したのは、国際的動向、とりわけユネスコの教育計画に基づくところが大きい。その意味で、現状において教育の現場で多様性をどう受け入れ、どのように共存して行くかが問われている。そうした多様性の背後に、どのような宗教的背景があるのかを考えた上で、より深い多様性の理解と受容を進める必要があるのではないだろうか。

さらに、宗教はこのような多様性を理解する上で、力となるだろうか、それとも妨げとなるだろうか。実は、宗教は人間一人一人の生活様式としてだけではなく、その人を生かす生き方を作る力となるものであり、新たに多様性を受容する生き方や理解においても、何かを与えるのではないだろうか。

現在、ダイバーシティ教育に対する理解や関心はかなり広がっている。実際に日本全国の小学校へのアンケート調査で、ダイバーシティ教育を何らかの形でやっている学校は六〇%を超えるが、日本語に不自由さを覚える児童は外国人集住地域で一

校あたり十二人程度。ただ、宗教的活動制限のある者は一校当たり〇・六人と多くはない。しかし、食事の問題、服装の問題から、礼拝や断食の風習まで、日本社会の中でなかなか理解されないことに懸念を持っている。そして、宗教という視点で考えれば、日本人児童生徒が自らの宗教的信念で周囲と異なる行動をした時、それが非難や学校生活での不利益になることもある。単に生活様式や習慣だけでなく、宗教的良心に対しての不寛容である。

なぜ、このような不寛容や無理解が起こるのか。本田由紀は、その原因として、日本の学校社会における「垂直的序列化」と「水平的画一化」の圧力を考える。日本の学校教育における点数による序列化はよく知られているが、それが、本人の先天的なものや生育環境によるものも含めての「能力」として序列化され、それが大きな圧力となっており、また「態度」や「資質」として、特定の振る舞いや考え方が要求され、それと異なる行動様式を規制する力があることを指摘している。

従って、多様性の理解といっても、自らの内的な基準や行動原理を変更することなく、異なる行動をする者にひたすら同化を迫り、彼らを外部化することで見えなくするか、もしくはお客さん扱いで自分たちには無縁のものとするかのどちらかになる場合が多く、結局は多様性の受容とは全く逆の方向性を持つものとなる。

それゆえ、日本の教育において、「垂直的序列化」と「水平的画一化」とは逆の、水平的多様化を進めるためには、徹底して個人に立脚する発想が必要である。宗教の示す文化的多様性

と共に、個の尊厳を重んじ一人ひとりの人権と人格の価値を基盤とする教育が求められる。宗教は、単に排他的に自己の独善性を主張し、他の宗教者を否定するものではなく、多様な者たちが共に生きるための原理を支えるものではないか。

ミッションスクールにおける多様性受容と理解の教育

水口 洋

1 同調圧力の強い社会に育つて

入学してくる生徒たちは、地域社会や異年齢間の交流に乏しい育ち方をしている。小さい頃から同年齢間の平均値や基準値を気にして育てられ、人と違っていることを恐れ、波風を立たないこと、目立たぬことが集団適応の手段であることを学習してきている。

学校教育の中では、「集団の一員としての自覚」が目的である特別活動や、教科化された道徳を通して、内向きの共同体意識を持つことが要請される。個々の「人格の完成」を目指すべき教育が、一つの形を目指す教育に変質しているような現状がある。

同質性の強さは私学に現れやすい。歪んだエリート意識が形成され、排除の論理を正当化する傾向が強い分、多様性の幸いをどう伝えるかは私学教育が抱える課題といえる。

2 一つの学校でできること

キリスト教人格教育を標榜する学校で必要なことは、体験を通して多様性を肯定的に捉える考え方を育成することだ。そのための場を設定することが大事だ。教育方針に、①かけがえの

ない私の発見、②違っているから素晴らしいという発見、③自分の可能性と使命の発見の三つの発見を掲げているが、それを実践するために多くの場を用意してきた。

第一は環境の整備だ。バリアフリーの校舎を用意して、障害者の受け入れ環境を整えた。視覚障害、聴覚障害の生徒も受け入れてきた。彼らはクラスを変える力があつた。また別枠で多文化共生入試を実施し、在留外国人や二つの文化を背負う生徒に門戸を広げる入試を実施した。短期的な留學生や様々なゲスト、授業を含むホームステイ体験も導入した。

第二は体験の場の設定だ。宗教的な行事、礼拝やキャンプを通して他者と共生する幸いを学び、体験する。老人ホームでのワークキャンプや被災地へのボランティアキャンプなども継続している。近隣の施設への実習も学年単位で継続した。修学旅行も多様性の気づきに繋がるプログラムが用意されている（中三オーストラリア、高二韓国修学旅行）。異なった文化や民族と直接触れあうことは、中高生にとっては刺激的な体験となる。高校卒業時にはミャンマーへの研修旅行も毎年実施されている。

第三は学びの場の提供だ。体験を意味づけと振り返る学びが必要だ。「総合科人間学」（総合学習）の名で実施されてきたこの教科は、調査、討論、グループ発表、聞き取り、読書発表など多岐にわたる学習内容を通して、なぜ学ぶのか、人間とは何か、人生とは何かについて生徒に問いかける授業だ。学校行事と運動して多様な生き方や人生に触れ、人と出会う。事前学習と事後の振り返りと分かち合いを重ねて模索を重ねる。正解の

ない問いに最適解を求めていく授業だ。この対話的な学習を通して、自己理解を深めていく。

3 実践を通しての気づき

生徒たちは自らの体験を経験化すると他者との関係は変わっていく。障害者、高齢者、外国人などと直接関わり、出会う体験などを通して自分の特性を理解していく。この経験が「自分の人格の完成に向けて」の進路選択につながっていくという過程にも触れてきた。

公共の精神が強調され、また自国中心の内向きの思想が叫ばれている時代だが、多様性の豊かさを味わう感性を育てることが、自尊心を育成する教育の課題だと痛感している。

教育学からみる宗教的多様性と教育ニーズ

丸山 英樹

本発表では、日本の学校教育の持つ前提を確認し、多様な教育ニーズを比較教育学から整理する。日本の学校の強みは現場の工夫にあり、制度設計には課題が残ることが示唆される。

日本の公教育は完全義務教育を持つため、教育とは学校を指す。学問伝授の場は古代から存在していたが、一般大衆を対象とする制度化された学校は近代学校として区分され、国民国家の成立と形成を強化する重要な役割を担った。近代学校は、大衆の間にある多様な教育ニーズへの対応よりも、国によって定められた知識および文化を継承させるために存在する。ただし、日本では特定の宗教・信条を直接扱うことはない「中立性」を担保している。

さて、比較教育学は、世界の様々な国・地方や文化圏の教育について空間的に異なる複数の点に着目し、比較の手法を用いて分析し、法則性や独自の類型を見出す学問である。国際比較研究がその典型例であり、他の教育システムを参照して自身のシステムを捉え直す・改善する、あるいは共通課題への対応を国際的に調査し、時に提案する根拠を出す。例えば、世俗主義教育システム下での多様な宗教ニーズへの対応を比較し、グローバル化の教育への影響は世界的に共通であるとみなして多様な教育ニーズへどう応答するかを研究する。

そうした比較を通すと、日本には次のような特徴がある。学校は標準化された良質な教育を同年齢の子どもに提供、学校の教育活動を通して日本国民としての規範を醸成、「中立性」原則から宗教を教育に介入させないものの価値教育を担保するための道徳を教科化等である。ある家庭が国内で引越しても同じ内容の教育を受けられる大きなメリットがある反面、その家庭の個別ニーズがすべて満たされることはない。また、学力として認められることはないが、規範的な言動が社会的に評価される素地を確実に生み出している。

学校制度には目立った変化はみられないが、グローバル化と少子高齢化によって日本社会は既に多文化化している。国際連合体系の中で教育を扱うユネスコが国際理解・国際協力・国際平和・人権および基本的自由のための教育を国際教育として掲げた時も、日本は国民教育の枠内で対応した。今日使われる「グローバル人材」と同様に、日本の伝統・文化への理解と尊重や異文化理解、外国語とコミュニケーション能力の向上等を

加えたのである。

しかし、現実との乖離は明白となり、今では多様な教育ニーズへの対応が見られる。「社会からの要望」に応じる学校があるとしても、誰が何を優先させるかといった議論が生じた。義務教育は形式主義であると指摘され、不登校や外国籍の子どもの学習権や夜間中学校に通う非識字者も議論された。また、学校現場の柔軟な工夫も多い。主にアレルギー食と同水準で扱われることが多いが、宗教的な理由による給食対応も頻繁に報告されている。

さらに、諸外国の教育実践でも見られる「持続可能な開発のための教育（ESD）」は日本でも広く根付いた。これは、定型化された教育手法だけでなく、ノンフォーマル教育と呼ばれるローカルな教育資源（地域の人々や家庭）とも連携し柔軟な実践を行う、未来世代の育成である。これには、諸外国では市民性教育や持続可能な開発目標で示されるグローバル市民の育成も含まれる。そのような市民性には、学習者が相互に多様性を承認し、かつ共生への不断の努力を続けることを意味するのである。

今やテクノロジーの活用も多様な教育ニーズに直結する。宗教的少数派は、教義や価値体系を継承させるためにネットワークで遠隔教育を行う。同時に分断的な動きも想定されることから、諸外国では包摂的な価値教育を市民性教育に含めている。多様な背景を持つ級友や隣人との共生を、国民教育の枠組みで可能とするか、日本の教育制度は課題に直面していると言える。

宗教的多様性の時代に求められる倫理

下田 正弘

倫理を考察するさいのポイントは、二者間に調停不可能に思える価値の相克が現れたとき、その双方において対立が超えられてゆくありようを分析することである。言語化された理念として与えられる倫理は、個々の具体的現実にあつて個々人において経験され、その有効性が実感されるときに意味をもつた存在となる。そこにおいて対立する両者は、他者の存在によつてはじめて開かれる自己のありようにめざめている。

現代さまざまな価値が複雑な関係のもとに併存しているようにみえるいわゆる多様性の状況にあつても、問題は個々の二者の関係にいったん還元することができる。逆にこれをなさないまま複数の価値の対立を同時に調停しようとすれば、個々の質的差異を無視して差異一般とし、固有の二者間に成立する倫理の問題を、三人称として成立する一共同体内部の統制の問題へと変ずることになる。この変容は、一見、個々の差異を超えて全体に適用可能な普遍的倫理を見出そうとするかのようにみえ、そのじつ問題を個々人の意識から切り離して客体化し、個人を疎外するメカニズムを發動させている。それは帰属する共同体に奉仕する価値としての人間像を生み出す。

多様性の問題を、二者間における価値の対立という問題に還元したうえで、さらに考察を進めるなら、この対立は自己内部に存在する価値対立の問題へと進む。自己のゆく手を阻む他者は、それまで疑うことなく進んできた自己自身の運動全体を正面から受け、それを否定する斥力として働いている。他者との

価値の対立が、やがて自己自身の苦悩として内化されるころには、自己を實現しようとする運動が、他者存在を前提として持続しうるものであることが示されている。自己を否定するようみえる他者が、自己の内部に発見されるとき、他者は自己の運動全体を照明する重要な契機となつている。

自己の意識内部における調停困難な価値の相克という倫理問題が、もつとも顕著なかたちで現れるのは、宗教が示す倫理的価値である。キリスト教、イスラム教、仏教——少なくとも世界宗教と呼ばれる宗教において、宗教倫理は、人の国と神の国、此岸と彼岸、生死と涅槃という二元世界をかかえている。現世のみの一元的世界を前提とする自然状態にある人間は、回心やさとりを通じ、根源的に相克する二元的価値に覚醒し、現世の彼方から現世の意味を照らし返している。

世界宗教が提示する、死を超えて成立する倫理のラディカルさは、理念的にしか存在しえないはずの死の超克を、死に確実に運命づけられた自己のうえに経験し、実証しようとする点にある。自己という運動の持続において、この相克は人生の最後まで切実な課題でありつづける。倫理が、調停不可能に思える相克を、自身の内部で超えてゆくところに働くとすれば、自己持続の運動を否定する他者である死を、自己の内部に引きとり、自己意識成立の基底にすえる宗教は、倫理を純粋なかたちで実現する企図である。世界宗教はいずれも基層においてこの構造を共通にかかえている。

宗教の差異や多様性が現れるのは、この基層の上に被さる言語の層における教義においてである。倫理は、究極的には、

個々人の経験的意識において言語を超えてはたらし、そこでは宗教の差異や多様性の問題を超えている。けれどもその超克は、経験的世界においては、言語次元に理念として厳然と存在する教義における差異の対峙と相克を通して、はじめて実現される。相克する他者の存在によって開かれる深層の自己は、この仮象としての宗教次元を通過せねばならず、宗教的多様性はそのためのきわめて貴重な道標となっている。

コメント

土井 健司

本パネルは日本学術会議の報告「宗教と教育における多様性」を踏まえて、宗教の視点から様々な論点を出し合い、豊かな対話を結実させようとするものであった。その意味で発表者は、日本の学校教育におけるマイノリティ宗教者の立場から（森田）、ミッションスクールの立場から（水口）、そして日本の学校教育の歴史の流れから（丸山）、宗教哲学の立場から（下田）これを論じており、まさに多様な豊かな内容であったと言える。

パネル代表者の森田美芽は、日本において教育を受けるマイノリティとしての宗教者が、外国人であれ、日本人であれ、経験するさまざまな障がいや統計、教育現場における実例をもとに論じた。イスラーム信徒の経験する食事や服装、イースターを前にしたカトリック信徒の経験する食事制限の緩和、エホバの証人の経験する体育における剣道問題など様々な問題をもとに、同調圧力の傾向が見られるのであって、これらが真の多

様性教育を阻害していると指摘する。こうして個人本位の教育、外国人を「外」に追いやらない教育の必要性を訴え、宗教に確認される共生への倫理の必要を訴えた。

水口洋は、ミッションスクールの教育現場から社会における多様性教育の必要を論じていた。同調圧力の強い日本社会において、教育とはあくまでも「人格の完成」を目指すものと理解し、三つのポイントからその実践例を紹介した。ひとつは学校の環境整備であり、バリアフリーの校舎建設などをとおした障がい者の受け入れ、また多文化共生を目指した入試の実践である。ふたつめは体験の場の設定であって、施設訪問、ボランティア、海外研修など他者との交流経験を積み上げる。第三は、学びの場の提供であって、「総合人間科学」やチームティーチング方式の授業などとなる。これらを通して創世記に見られる男女の人間創造の記事をもとに「創造の多様性を豊かさと感じられる完成を育てる」ことを課題としてきたという。

教育学の丸山英樹は、元来国家による国民教育の場であった学校が、多様な教育ニーズへの対応を迫られる現状を論じている。日本の学校教育においてはグローバル化と少子高齢化のために日本社会がすでに多文化化しているなか、多様な教育ニーズへの対応が見られる。さらに「持続可能な開発のための教育（ESD）」が日本でも根づき、「ローカルな教育資源」との連携による未来世代の育成も見られるという。最後に、ネット環境によってグローバル化した社会のなかで従来通りの国民教育や「道徳」教育の枠組みが「共生」というものをどこまで可能にできるのかを問い、その課題を提示した。

下田正弘は、宗教間の多様性の問題を現象学的な仕方では超克する。多様性という三人称の世界から、二者間の対立という二人称の世界へと移り行き、さらにその対立・相違を自己化することで一人称の問題として止揚することが可能であり、倫理上のオータナティブな問題は内面化、自覚の次元で解決されるという。現世一元的な世界観とは異なり、諸宗教はいずれであっても「人の国と神の国、此岸と彼岸、生死と涅槃といった二元的世界」に目覚め、この自覚のレベルで死を超えて、新たに現世を意味づけるといふ。この自覚のレベルにおいては諸宗教の相違は解消されるべきであるという。

個人本位の教育を理想としつつも多様性を認めない教育現場での経験、人格の完成と共生に向けたミッション校の実践、また諸宗教間の相違が自覚の次元において克服され、共生へと開かれる可能性、国民教育一辺倒であった学校教育が多様な教育ニーズに応える教育の現況、これらの発表をとおして共生の教育の可能性を宗教的視点から明らかにできたと評価したい。

パネルの主旨とまとめ

森田 美芽

現在、特に初等中等教育における「特別の教科 道徳」の特徴として、「一つの価値を教え込むのではなく、多様な価値を理解し合う」「多様性を認め、その中でよりよい生き方を求める」「考え、対話する道徳」の面が強調されている。こうした姿勢は、多様性の中で共に生き、対話し、理解し合い、異なる意見と共存するということで、現在のこの多文化の下での教育にも

大きな意味を持つのではないか。日本学術会議、哲学・倫理・宗教教育分科会では、この視点に立ち、これまでに「考える力」を通して主体的な思考の育成、「道徳教育の問題点」で「考え、議論する道徳」の必要を主張してきた。そしていま、その流れで「多様性」をどう受け止め、理解し、共に生きるための道徳へと結びつけるかを考えてきた。

今回のパネルでは、多様性の理解をどのように進めるかについて、最も日本社会での理解の深化が求められる、多様な文化的背景、とりわけ多様な宗教の理解と共生がどのように可能か、実際の教育の現場で起こっている困難な課題を通して、どのような共生の形を求め、道徳教育との関連性、また今後の教育の在り方についての示唆を求め、その方々と共存し、共に生き、学ぶ場となっていくために何が必要かを共に考える機会としたい。特に本学会において、その多様性のもととなる宗教的背景の理解、また多様性を共存させる宗教の立場からの発想、多様な宗教性の日本社会へのより深い理解を発信していきたい。

いま、日本の学校には、多くの外国人や他文化の背景を持つ人が現実には増加し、多様性の理解と共生がより喫緊の課題となっている。少子化のため日本人の子どもの数が減少する中、地域によっては外国人や外国籍の子どもの数が日本よりも多いという公立学校も存在する。キリスト教主義学校などは、早くからそうした子どもたちの受け入れを行うなどして、その問題に直面している。また独自の教育方針に基づき、多様性を理解する教育の試みを行っている。

たとえば、異なる文化的背景を持つ子どもたちにとって、日

本の学校教育に様々な違和感を覚えることがある。日本語理解のための教育が不十分で授業が理解できず、学力がつかないため、進学や就職に大きなハンデを負う。また日本の教育に適應することだけが求められ、自身の持つ文化的・教育的背景が顧慮されず、いわば「根無し草」にされてしまう。そのために学校への不適応やその結果として不登校が起こることもしばしばある。つまり、日本文化は一神教を背景としないから寛容であるという思い込みで、いわば日本文化に従わない者を排除するという極めて排他的な論理がまかり通っていた段階から、この十年ほどでどれほどの変化があっただろうか。

多様性を受け入れ、共存し、共に理解を進めるためには、そうした現状の中で、教育の現場で多様性をどう受け入れ、どのように共存して行くかが問われている。そうした多様性の背後に、どのような宗教的背景があるのかを考えた上で、より深い多様性の理解と受容を進める必要があるのではないだろうか。そのため森田が趣旨説明を行い、水口氏には、実際のキリスト教主義学校における多様性理解の試みと、その中心となるキリスト教主義の関係と実際の生徒への影響について、丸山氏には、国際比較の点から、日本の教育の中の国際理解教育、特に宗教教育や家庭との関係など、学校制度のみならずノンフォーマル教育面も含めた多様性の受容や理解についての現状と課題の考察をいただいた。下田氏は、インド及び中国の仏教思想と現象学の視点から、こうした宗教的多様性の受容の現状から、新たな事態に求められるとにも生きるための倫理の方向性を示していただいた。

現代日本の葬送文化再考

——異文化の視点から考える——

代表者・司会 宮澤安紀
コメンテータ 土居 浩

日英葬送比較文化の試み —— 直葬と火葬の歴史から ——

宮澤 安紀

現在、世界各地では火葬の普及が進んでいる。例えばカトリック教会が一九六三年に火葬を解禁したことでカトリック諸国でも火葬化が進行し、また儒教文化圏の韓国や中国でも、近年の都市化や墓地不足を背景に火葬や納骨堂の普及が進んでいる。その一方で、火葬大国として知られる日本やイギリスでは、近年儀礼を排した「直葬 (direct cremation)」と呼ばれる火葬の方法が広まりを見せている。こうした葬送の簡素化の傾向は、合理性・利便性が追求される世界的な趨勢を表しているのだろうか。本発表ではこうした問いに答えるため、現代イギリスと現代日本における直葬について、火葬が提唱され次第に定着した近代という時代を中心に、歴史的な文脈を押さえながら考察した。

イギリスにおける火葬化の歴史は衛生的・合理的・世俗的・経済的などの近代的なイデオロギーの下に推進されたと言える。これまで短期間での遺体の埋葬・発掘を繰り返し悲惨な状況を呈していた教会墓地に対し、火葬は「衛生的な」葬法として医学関係者を中心にその利便性が説かれた。一八七四年にヴ

イクトリア女王の侍医であったヘンリー・トンプソンによって火葬協会が設立されると、火葬化の動きは本格化し、一九〇二年の火葬法成立に至ってようやく火葬は法的な地位を得た。しかし、このとき火葬場は聖別された (consecrated) 土地には建設されてはならないことが定められ (Rugg & Parsons 2018: 156)、宗教との決別が図られた。また火葬協会によって一八八〇年代に初めての近代火葬場として建設されたウォーキング火葬場は、当初葬儀用のチャペルや遺族の待合室などもない、遺体焼却のための施設であった。利用者の求めに応じ、次第に教会建築に似せた外装や内装を整えていくとはいえ、イギリスの火葬場は本来的に功利主義的目的のために作られた、宗教性や儀礼性の希薄な空間として成立した。したがって、現在ではこうした火葬場のあり方が「コンペヤーベルト」のように非人間的で機械的で、遺族が死に向き合う機会から隔離されていると非難されるようになっていく (Walter 1990)。

一方で日本の場合はイギリスと異なり、近世以前にも真宗門徒を中心に地域的には火葬が実施されていたが、明治政府の神道国教化政策の下で火葬は「仏教的」とみなされ、一八七三年に一旦は禁止が布告される。しかし都市部での埋葬地不足や神葬祭推進運動が頓挫するなかで、二年後の一八七五年には火葬は解禁され、その後近代火葬が普及していく。日本の火葬場はその当初から仏教寺院を模して作られ、また火葬場内に葬儀所を併設していたように、「単なる遺体の処理場ではなく、葬儀を行う葬送の場としてとらえていたことがわかる」(日本建築学会二〇〇九・一〇八)。こうした火葬場の儀礼性は政教分離

の原則が確立した現在にも受け継がれ、読経を行う告別ホールや骨上げを行う収骨室など、遺族が死者と向き合う機会を尊重するための工夫がなされている。

こうした火葬の歴史から見ると、イギリスで直葬 (direct cremation) と呼ばれる方法は、火葬場を「遺体処理の場」として割り切り、葬儀だけでなく火葬への遺族の立ち合いをも省くことで、後日、必要に応じ別の場所でお別れ会や埋骨式・散骨式等を行うものとして捉えられる (Royal London 2016)。一方で日本の直葬は、式場での葬儀・告別式を省略し、火葬場で近親者のみで故人を見送るところに特徴があり、ここでは火葬場は唯一の別れの場としての重要性を増している (武田・八木澤二〇一二)。こうした直葬のあり方の違いは、イギリスの火葬場が、宗教性・儀礼性を排した合理性・効率性を追求した空間として成立した一方、日本の火葬場は儀礼的な空間として設計されたために生じたものとして考えることができるのではないだろうか。

日本の樹木葬——エコロジーの思想を取り入れた寺院——

セバスチャン・ベンメレン・ボレー
日本における「樹木葬」は、後継者を必要としない新しいタイプの埋葬の一つである (Kawano 2010, Rowe 2012)。本発表は岩手県にある日本初の樹木葬墓地の活動から、世界中で見られる習俗としての「古い」樹木葬と、現在の「新しい」樹木葬はどのように異なるのか、また先祖代々の墓祭祀を実践している人々と比較して、樹木葬を選ぶ人々の死に対する考え方は

どのように異なるのかを考察した。

昔の習俗に見られる樹木を墓にする方法は、世界各地の実践をみると様々な方法や意味があることがわかる。例えばオーストラリアのワラムンガ民族における、樹上で行う鳥葬の習慣や (Sutherland Davidson 1949)、「ニュージーランドでの木の幹へ納骨する習慣 (Lysnar 1915)」さらにセネガルのセレス族における、グリオと呼ばれる特別な社会的階層の人々の遺体をバオバブの木に埋める習慣などがある (Wickens 1982)。こうした、昔の樹木葬の目的は、埋葬というより遺体の暴露あるいは廃棄であり、それは彼らの持つ死生観や死者の社会的カテゴリーに基づいて実践された。一方で、エコロジー的発想に基づく新しい樹木葬は、現在、イギリスやアメリカをはじめとして世界各地で見られるようになっていくが、これらは自然環境を保護し、あるいは作り上げることを目的とした葬法である。

こうした新しい樹木葬のひとつに、日本の樹木葬を位置付けることができる。日本初の樹木葬は、一九九九年に岩手県一関市で成立したもので (Boret 2013, 2014)、そこから普及し、現在では国内各地に五〇箇所以上の樹木葬墓地がある。岩手県の樹木葬墓地は祥雲寺という臨済宗のお寺の子院である知勝院が運営している。知勝院の樹木葬第一墓地はおよそ二万ヘクタールの森林であり、一つの墓には骨壺ではなく遺骨を土に直接埋葬し、その上に低木を植える。契約期間は三三年で後継者は必要がない。また知勝院ではエコロジーにかかわる活動を積極的にやっているのが特徴である。

こうした樹木葬墓地の実践のなかで、発表者は、知勝院の樹

木葬申込者にはエコロジカルな不死 (ecological immortality) のアイデアが見られると考えている。エコロジカルな不死とは、イギリスの人類学者 Douglas Davies が *A Brief History of Death* (2005) で紹介したコンセプトで、「森林墓地 (S) 土へと戻る体は、アダムとエバの罪深い息子や娘ではなく、かつて地上の自然なプロセスによって形成された自然な人間の体であり、今ではその死を通してその自然のプロセスを継続している」と議論される (Davies 2005: 83)。これは例えば、樹木葬墓地に夫を埋葬した未亡人が書いた詩によく表現されている。この詩には「来世は植うる樹に生まれ変われ」と「樹に生まれかしくと土に埋むる」という部分があり、ここから生れかわりの考えが見てとれる。ただし、これはあくまでもイメージであるということを確認しておくことが大切である。契約者のほとんどが実際に「木に生まれ変わる」とは考えていないように、木が枯れてしまった場合スタッフが木を別の木に植え替えることを理解している。

したがって、樹木葬では一般の墓と比較して、自然の循環という考えが不死の感覚にとって重要だと考えられる。一般の墓のシステムにおける不死の感覚とは、私が社会的不死 (social immortality) と呼ぶもので、ここでは死者の魂は子孫の元で先祖になり、いつまでも記憶として生者と死者のつながりが存続すると考えられる。一方で樹木葬墓地におけるエコロジカルな不死の感覚は、遺体または遺骨が土にかえり、生物の栄養になり、いつまでも自然循環の生態系で生きているものとして捉えられる。

骨仏から祈りの真珠まで

——現代日本供養文化における遺灰の変形——

ハンナ・グールド

本発表では、現代日本の遺骨の取り扱い方の変容について考察を行った。現代日本における遺骨の物質性に関して、二つの主要な変化が生じているように思われる。一つは、全骨片の保存から遺灰のみの生産・保存への移行であり、二つ目は、ますます少ない量で遺骨・遺灰を保存するケースが増加しているというものである。このような死者の「断片化」は、日本の現代的な死の様式の断片化や解体とどのように交差しているのだろうか。人口動態の変化や世俗化、経済不況などの社会構造的変化ではなく、遺骨の物質性から議論を始めるのが本発表の視点である。

「家の墓」のシステムが崩壊していく中で、遺骨をどうするかという問題はますます厄介なものになっている。そうしたなかで新たに開発される供養品は、遺族が遺骨を維持する負担を軽減することを目的としている。これまで研究者があまり注意を払ってこなかったのは、これらの製品が遺骨の物質性をどのように変化させるのかということである。例えばテンマックという花屋が開発した「生け花仏壇」は、遺灰にすることによって祭壇の引き出しの中に二体分までの遺灰を入れることができ、両親の遺骨を両方受け継ぐ一人っ子の女性のために作られたものである。同様に、大阪の一心寺で有名になり、全国的に建立が進んでいる「骨仏」も、細かい灰に石膏を混ぜて仏像の形にしたものである。

それではこの骨から灰への物質変換はどのようにして起こるのだろうか。欧米では、工業用の機械で遺骨を粉砕し灰にすることが一般的である。しかし、ほとんどの人々はこのプロセスや機械の存在を知らない。これは、Procter (1995) が「無知の生産」と呼んだものを示す有力な例であり、欧米で火葬が成功した理由の一端であると発表者は考えている。つまり、葬儀業界はこのことを人々に伝えたくないし、ほとんどの人は考えようともしないのである。一方、日本では、遺骨から灰への移行は、より可視化された困難なものである。例えば Kawano (2010) は、「葬送の自由をすすめる会」のメンバーが、最初は故人の思い出の品を使って自分の手で遺骨を粉状にすることを推奨されるが、その提案はほとんど却下されたと説明している。また近年では専門的な粉骨サービスが増え、名古屋で骨仏を祀っている寺院では、コーヒーグラインダーをモデルにした粉砕機を導入している。さらに、火葬後に灰だけを残す「焼き切り」と呼ばれるプロセスを提供する火葬場も増えている。この場合、遺灰は火葬場で処分される。この粉末という形状において、死者のかたちは消去され、おそらく生者と死者の絆も消去されている。

これらの現象がなぜ成立するかについて、遺骨は故人との本質的な結びつきを保持しているが、一方で遺灰はより柔軟な記号論を提示しており、故人として考えることはできるが、移動させたり廃棄したりすることはできないような故人の人格性にはそれほど縛られていないから、と仮定的に説明することができると。したがって、遺灰は死者のための柔軟な関係が、物体、

空間、儀礼のより幅広いレパートリーを可能にしている現代日本社会にとって、より魅力的な物質性を持つていえると言えらるのである。

最後に興味深いのは、欧米の多くのオルタナティブなデス・コミュニティでは、日本の骨片を保存する伝統が、より自然で正直な死との関わり方として賞賛されていることである。例えば *Death Positivity*（死の肯定）は、人間の死とその結果の根本的な受け入れを中心とした新しい時代の精神的な動きであり、そのなかでも *the Order of the Good Death* のケイトリン・ドレーティは、日本の骨上げの儀式は、人々をより良い悲嘆のプロセスへと導き、自分の死とのより健全な関係へ導くものとみなしているのである。

コメント

土居 浩

今回のパネリスト諸氏が具体的事例として取り上げた、現代日本における直葬・樹木葬・遺灰加工（手元供養）は、春秋の彼岸や盆の季節になれば、「新しい」葬送スタイルの例として繰り返しニュースで流れ、一般にも馴染み深い現象である（たとえば著名な無料イラスト配布サイト「いらすとや」では、一般的な墓石のお墓だけでなく、すでに二〇一四年には散骨が、二〇一六年に樹木葬が公開されている）。学術大会でも過去に複数名が言及しており、その意味では珍しくない事例だが、その事例をどのように位置付けるのか、いわば事例の布置が、類例の事例を取り上げた報告とは異なり、きわめて斬新であつた。

た。

馴染み深い現象が、その布置によって全く異なる相貌を見せうることを示したことこそ、今回のパネル最大の意義であろう。換言すれば、現代日本における直葬・樹木葬・遺灰加工について、研究上の再文脈化が試みられたパネルであった。パネリストそれぞれにおいては、ある程度の再文脈化が達成された発表であったが、ではパネリスト相互関係においては、どうであろうか。当日のコメント1として問うたが、これは将来的にも繰り返し返されるべき問いでもある。実際、事前打ち合わせを含めたパネル発表を承け、コメントータが触発されたのは、近代火葬史の読み直しであった。

現代日本における直葬・樹木葬・遺灰加工の大前提になっているのは、遺体を火葬して焼骨化することである。宮澤氏が指摘したように、火葬は全世界的な潮流となりつつある。最近ではフランスでも火葬が増えているとの報告があつた（フィリップ・ブートリ「墓地の発明から火葬の勝利へ」『思想』二〇二〇年二月号）。たとえば韓国全体の一九七〇年から二〇一〇年までの火葬率の推移は、戦後日本の山梨県や高知県における一九五〇―一九八〇年の推移と似たようなカーブを描く（土居「変化し続けてきた近代日本の葬儀」『比較日本文化研究』一九）ほど、急激な上昇である。事実として観察されるこの現象は、今後も継続されるだろう。では火葬が進展することは、世界各国でどのように説明（評価）されている／きたのか。これが当日コメント2である。従来の火葬が、環境に負荷をかける葬法であることは、パネリスト諸氏が言及したが、では、かつては

どうだったのか。

当日、時間の都合で宮澤氏の発表では省略されたが、日英の近代火葬史において興味深いエピソードのひとつに、日本においては火葬が禁止され（一八七三年）、すぐさま解禁された（一八七五年）その間に、イギリスで英国火葬協会が発足した（一八七四年）ことである。このエピソードは早くに鯖田豊之『火葬の文化』（一九九〇年）によって知られた。近代初頭の日本で西欧の火葬が目目されていたことは、宮澤氏もコメントへのリプライとして、最近トニー・ウォルターが「想像された近代性」の好例として取り上げていることも絡め、紹介された。コメントータからは、より具体的事例として、一八七四年に刊行されたトンプソンの著作が、一八七八年には日本で『火葬論』として翻訳出版されていることを指摘しておきたい。訳者の舟橋振は、明治初期の東本願寺翻訳局に所属して、様々な宗教関連書の翻訳に従事しており、この『火葬論』もその一環あるいは派生であったと考えられる。一方、かつてのヨーロッパでは馴染みのない火葬が、どう想像されてきたのかも、日本のそれと比較検討されるべき課題であろう。たとえばチェコ映画に表象された火葬における（想像上の）仏教イメージは、この課題を検討するに際し、見逃すことはできない（郷堀ヨゼフ・土居「比較近代死生観研究の前哨」（『比較日本文化研究』一五、二〇一二年）。学問領域をさらにまたぎつつ、近代火葬史・葬墓制史の読み直しが待たれる。

パネルの主旨とまとめ

宮澤 安紀

本パネルは現代日本の葬送研究の新たな可能性を探るため、国内の文脈からではなく、異文化の視点を踏まえながら分析することを試みたものである。日本における葬送研究の嚆矢は柳田國男の「葬送の沿革について」（一九二九）であると言われ、それを継承して発展した民俗学の分野では、「仏教が浸透する以前の祖型の復元」が目指された（山田二〇〇六）。一方で戦後の民主化や農地改革、また一九六〇年代以降の高度経済成長期を通じ、民俗学というよりはその隣接分野から、社会構造の変化による葬送文化の変容が分析されるようになった。そして一九九〇年代以降には、直系の子孫による継承を前提とした「家の墓」システムの制度疲労を背景に、地縁・血縁に依らない、永代供養墓や共同墓、散骨や樹木葬などの新たな葬送にも関心が注がれるようになった（榎村一九九六、井上二〇〇三、森二〇〇〇など）。しかし、こうした研究は日本の近代化・個人化による葬送文化の変容の実態を明らかにした一方で、その実態を主に国内の文脈のみによって語る傾向があったため、この日本の状況が海外の情勢との対比でどのような意味を持つのか、グローバルな文脈からの分析という視点はあまり取り入れられることがなかったと言える。

その一方、近年、英米をはじめとする海外では、学際的・国際的な研究領域としての Death Studies の興隆がみられる。例えば有名なものではイギリス・バース大学に設置された「死と社会センター」や、「死と社会研究学会」があり、ここでは

「死、死にゆくこと、遺体の処理」をテーマとした国際学会が定期的に開催されている。またオーストラリアのメルボルン大学にも「デステック・リサーチ・チーム」が設置され、現代社会におけるテクノロジと死についての学際的な研究を展開しているほか、アメリカにも近年、コロンビア大学をベースにした「デス・ラボ」などが登場している。こうした Death Studies の領域では、死に関連する全ての研究が包括され、葬送研究もその一部とされている。確かに日本でも一九七〇年代には Death Studies や Thanatology を継承した領域として「死生学」という分野が発達したが、日本の死生学においては、欧米のホスピス運動や「死の準備教育」の影響が強かったためか、学際的ではあるが医療やケアの現場、生命倫理、死生観、死別研究などが中心的に扱われ、葬送が研究の主題となることはほとんどなかったと言える。

しかし、超少子高齢化社会として、世界に先駆け葬送文化の大きな変容を経験している現代日本は、近年では多くの海外の研究者によって調査の対象とされている (Suzuki 2000 : 2003, Rowe 2000 : 2003 : 2011, Kawano 2010, Boret 2013 : 2014 : 2017, 金二〇一七、二〇一九、Gould et al. 2019 など)。こうした状況を踏まえれば、今後日本の葬送研究の可能性をさらに発展させるためには、葬送研究を Death Studies の領域に位置づけ直し、海外の研究者との交流を持ちながら国際的・学際的に研究を進める必要があるように思われる。

そこで本パネルではその試みの第一歩として、異文化のバックグラウンドを持ちながら現代日本の葬送研究を行っている研

究者二人と、異文化との比較から現代日本の葬送を考察する日本の研究者一人をパネリストに、そして長年近現代日本の葬送幕制について研究を続けてきた日本の民俗学者一人をコメントータに加え、現代日本における葬送文化を分析するための新たな視点の提示を試みた。

第一グループ

世俗化論はなぜ流行ったのか

—— 学説史ではなく学問史の観点から ——

田中 浩喜

本発表の目的は、一九六〇年代後半から一九七〇年代の宗教社会学において世俗化論が流行した理由を説明することにある。本発表では、世俗化論の理論的内容を追う学説史的アプローチではなく、世俗化論の流行の背後にある文脈に注目する学問史のアプローチを採用した。本発表が提示したのは、世俗化論が流行したのは、世俗化論が二重の利害関心（ダブル・インタレスト）に答えていたからである、という仮説である。

第一の利害関心は、学問的な利害関心である。世俗化論の流行以前、ヨーロッパの宗教社会学はカトリック教会の影響下に置かれていた。宗教社会学は教会の司牧と伝道に役立つものとみなされていたのである。また、当時の宗教社会学では、マクロな理論研究が嫌厭されていた。宗教社会学と蜜月関係にあるカトリック教会が、ウェーバーやデュルケームの古典的理論社会学を近代主義的で反カトリック的なものと考えていたからである。

しかし、一九六〇年代になると、戦間期生まれの若手世代が、既成（エスタブリッシュメント）の宗教社会学に異議を申し立てるようになる。重要なのは、当時の若手宗教社会学者が、既成の宗教社会学に対する批判と世俗化論の提唱を、同時

に行なっていることである。例えば、T・ルックマンの『見えない宗教』（一九六七年）では、既成の宗教社会学の教派性と没理論性が厳しく批判された後、世俗化論が展開されている。この世代間闘争を経て、ヨーロッパの宗教社会学は一九七〇年代初頭に脱カトリック化する。一九七一年の国際宗教社会学会で、世俗化論者のB・ウィルソンが会長に選出されたことは、ヨーロッパの宗教社会学の世代間闘争と世俗化論の流行の有機的關係を物語っている。

当時の若手宗教社会学者にとって、世俗化論は①既成教会の衰退を説く点で、既成教会に依存していた既成の宗教社会学への反抗の象徴だったのであり、②マクロな理論である点で、理論研究を等閑視してきた既成の宗教社会学への反抗の象徴だった。要するに、世俗化論は、宗教社会学の改革を目指す若手研究者の利害関心に適合していたのである。

第二の利害関心は、宗教的な利害関心である。宗教社会学で世俗化論が流行する以前から、プロテスタント神学ではすでに、ある種の世俗化論がなされていた。D・ボン・ヘッファーやF・ゴーガルテンなどの世俗神学である。一九五〇年代まで、世俗神学は神学の枠内に留まっていたが、一九六三年にJ・ロビンソンの『神への誠実』がベストセラーになると、神学の外部でも世俗社会へのキリスト教の適応をめぐる議論が活性化した。

世俗化論の一部は、この世俗神学に影響されている。宗教社会学に大きな影響を与えたのは、神学者H・コックスの『世俗都市』（一九六五年）である。コックスは、ゴーガルテンの議論に依拠しながら、社会科学の言葉を使って、世俗化の「聖書

的根源」を主張している。P・バーガーが『聖なる天蓋』（一九六七年）で展開した世俗化論は、世俗化のキリスト教的起源を説くゴールゲンとコックスの系譜に位置付けられる。リベラル・プロテスタントで社会学者のバーガーは、世俗神学に社会科学の装いを与えたのである。その後、世俗化論はリベラル・プロテスタンティズムに親和的な一部の宗教社会学者と、リベラル・プロテスタント神学者の「対話」によって発展していくことになる。

当時のリベラル・プロテスタントにとって、世俗化論は①世俗化のキリスト教的起源を説く点で、世俗社会の肯定的再解釈を可能にし、②既成教会の求心力の低下を説く点で、教会改革を正当化してくれるものだった。要するに、世俗化論は、世俗社会へのキリスト教の適応を目指すリベラル・プロテスタントの利害関心に適合していたのである。

このように、世俗化論の流行には、抵抗の時代の痕跡が二重に刻まれているのである。

現代宗教学の方法論的議論

—— 認知科学的宗教理論への批判から ——

藤井 修平

本発表の目的は、宗教学における理論研究および方法論的議論の重要性を指摘するとともに、科学的宗教理論に対する批判の検討から、そこで議論されている論点を明らかにし、その知見を元に、方法論上の議論として論ずべき問いを提示することである。

現在の宗教学における方法論および理論は、北米宗教学会（NAASR）では活発に議論がなされているが、日本国内では世俗化理論を除いて、ほとんど言及が見られない。宗教学の理論家に関する研究は国内でもいくつか存在するが、それらは理論自体の妥当性は検討せず、「宗教思想」として扱うものがほとんどである。しかし国外では現在においても宗教についての理論は活発に提唱されており、その多くが進化生物学・認知科学の知見に基づいた理論である。

こうした現状において発表者は、宗教学における理論研究や方法論上の議論には、大いに意義が存在すると考える。その意義として挙げられるものは複数あるが、以下ではその一つとして、理論研究の成果に基づく「論点の抽出と研究の性格の認識」について論じる。前述の進化生物学的・認知科学的理論（科学的宗教理論）に対してはさまざまな批判が行われているが、その批判を分析することで、そこで何が問題視されているのかという論点を抽出できる。その論点のうち、対立する姿勢とみなせるのが「普遍主義／個別主義」「説明アプローチ／理解・解釈アプローチ」「還元主義／非還元主義」の三つである。このうち普遍主義については、科学的宗教理論は宗教の文脈依存性を無視している、歴史的变化を考慮していないなどの批判が行われているが、他方で人間の精神は何も書き込まれていない白紙とはみなしえず、そこに何らかの普遍的傾向性を見出し、宗教もその傾向性から生まれるとすることは、認知科学や進化心理学で認められてきたという反論もなされている。説明アプローチに対しては、言語や意味論の重要性を無視している

という指摘があるが、他方で理解と解釈のアプローチは主観的になり、確かな知識を生み出せないと批判されている。また科学的宗教理論に対する還元主義という批判は、歴史や社会など宗教を扱う際に無視できない水準の情報を無視しているということを意味しているが、人間の生物や認知・心理の水準もまた無視できないことは確かである。従って論すべきなのは、社会や心理、生物などの諸水準のうち、それぞれが宗教現象に対してどれほど影響を及ぼしているかということである。

これに加えて論じられている「神学的」研究に対する批判は、宗教の研究者や教育機関がいかに権力としての宗教と結び付いているかを明らかにするという視点で捉え、なおかつ研究者の「宗教的イデオロギー」との結びつきだけではなく、「反宗教的イデオロギー」との結びつきにも着目すれば、現代においても有効である。

これらの方法論上の対立は、いずれか一方が正しいということとは言えそうにない。重要なのはそれぞれの論点についての批判的な議論を行うことである。こうした議論を行うことで、自らや他者の研究の性格についてもより良く理解が行えるし、他方でそのような議論の欠如は、一つの手法の絶対視と新たな視点の排除を招くであろう。それゆえ、「人間行動はどこまで普遍的共通要素により説明可能で、どこからそれが不可能となるのか」「自然科学と人文・社会科学の差異はどこまで認めることができるか」「言語的アプローチと非言語的アプローチそれぞれの長所と短所は何か」「社会的水準と生物学的水準の双方を反映する視点はいかにして可能か」といった問いについて、

今後も議論を行っていくことは有意義なことである。

「ポスト世俗」の諸相

坪光 生雄

「ポスト世俗 (the postsecular)」という今日の流行語の周囲には、異なる論争点、問題関心、規範的主張が集められており、そこにはじつに多様な言説のモードがある。この言葉は、使用される場面ごとにはしばしば非常に異なることを意味しており、それらの可能な意味の全域を包括しうる仕方であらかじめ用語を定義することは困難である。それゆえ、「ポスト世俗」の諸言説に関して批判的に取り組む際には、この言葉が使用されるそのときどきの文脈において、その都度どのような意味が開示されるのか、という点に明敏であることが求められる。そこで、本発表がとりわけ注目を促すのは、この言葉のもつパフォーマティブな側面に光を当てることの重要性である。「ポスト世俗」の語りにおいて意図されることやその意図せざる効果は、言語の純粹に記述的な性質からは十全に把握することができない。むしろ、用語の使用に伴われている物語的な効果や、概念が現実に対して規範的・形成的な仕方でも関わっていくその動態に注意を払う必要がある。

この多義的で論争的な用語については、これまでも整理や批判の試みがなされてきた。「ポスト世俗」を論じる多様な言説について広範なサーヴェイを行ったJ・A・ベックフォードは、語の意味を大きく六つのクラスターに分けて整理した上で、この概念の学術的使用に関して否定的な評価を下している

(J. A. Beckford, "Public Religions and Postsecular," 2012)。ベックフォードが問題視することの1つは、「ポスト世俗」を論じる言説の多くが規範的で思弁的な傾向を示す一方で、経験的な根拠づけや分析には十分な関心を払っていないという点である。「ポスト世俗」が社会の経験的現実と正確に対応したものでないとするならば、この言葉の使用は宗教の科学的研究にとって有意義なものではない、というのが彼の結論であった。しかしまた、「ポスト世俗」という言葉については、別の角度からの批判も目につく。ここでは用語の記述的な不透明性よりも、その物語的な効果の幻想性が問題とされる。「ポスト世俗」とは「現在の泥沼からの脱出という希望的な幻想」をもたらしすぎない「中身の無い時代区分と領域化の指標」の一つにすぎないといった指摘は、この批判の代表的なものであろう (Tomoko Masuzawa, "Secular by Default?" 2012)。

しかし、「ポスト世俗」は現代社会の現実に記述的に対応した語でないとする1つ目の批判は、概念そのものの廃棄を正当化する根拠としては不十分であるように思われる。「ポスト世俗」という語についてはその記述的な使用だけでなく、規範的な含意にも十分に留意する必要があるだろう。また、語の物語的な働きかけに集中する2つ目の批判は、「ポスト世俗」のパフォーマティブな側面に触れている。しかし、それを言うなら「世俗」や「宗教」にも同様のことが指摘されてよい。「私たちは世俗の時代に生きている」や「ポスト世俗化は幻想である」といった言明もまた、別の自己解釈的な物語の一部となりうる。とすれば、争われているのは概念の記述的な性能であるよ

りも、異なる自己理解を可能にする複数の物語の競合する魅力だということになるだろう。

本発表では以上のような観点から「ポスト世俗のパフォーマティブな力」(H. De Vriese & G. Vanheeswijck, "The Performative Force of the Postsecular," 2019) のくっつかを概観した。たとえば、J・ハーバーマスとC・テイラーのそれぞれの思想において「ポスト世俗」という語の使用に意図されている諸々の効果の拡散や収束は、本発表の立場からしてとくに興味深い検討課題である。いずれにしても、「ポスト世俗」という言葉の価値や有効性は、それぞれの使用者がそれによって表現する政治的・哲学的・道徳的・精神的なビジョン全体の魅力やもつともらしさにかかっているということが出来る。

宗教のモデリング——ヒンドゥー教とイスラーム教——

近藤 光博

本発表は、ヒンドゥー教とイスラーム教のモデル化(モデリング)を試みた。「これらの宗教はどのような宗教なのか」という問いに、現代宗教学の立場から応答してみたい。

こうした試みは本質主義に墮すおそれがある。しかし、本質主義的な宗教論が、宗教学の外側でつねに(再)生産されている状況に介入すべき必要、さらに、現在の宗教分類学が、各地域の前近代に根差しており、右の問いには、近代主義批判、植民地主義批判を超えた正当性があること、これらの理由から、現代宗教学にはそれに応えるべきである。本質主義への頹落を避けるべく、本発表では、科学において用いられるモデリング

の方法を採用し、二つの既存宗教範疇の動態性、開放性を確保した。

ヒンドゥー教について、「アマーバ宗教とその核」というモデルを示し、その特徴を六点にまとめた。①ヒンドゥー教はまるでアマーバのように、接触したものの、新たに生じたものを、内部に取り込み、全体性を維持している。②その取り込みには、接触という偶然的な契機のみにより導かれる。③取り込みに失敗した諸事物は、単に外に捨て置かれる。④取り込んだ諸事物は、完全に消化されることもあれば、半消化のまま、据え置かれることもある。⑤結果、ヒンドゥー教の内部には、相反するような要素が併存する。⑥このアマーバには「核」がある。それは、ヴェーダ、サンスクリット語、ブラーフマンの三つ、ひいてはカースト制度である。

ヒンドゥー教という概念＝範疇＝言説には、近代的な社会構築性がより強くともなう。右モデルは、一九世紀半ば以降、ここ二百年弱の「ヒンドゥー教」について妥当するモデルを模索したもののだが、その期間を超えるモデルについては考察の必要がある。

イスラーム教については「核からの拡大、核への縮小」というモデルを示し、その特徴を七点に整理した。①イスラーム教の「核」はクルアーン、そして次に預言者ムハンマド、およびハディースである。②クルアーンとハディースの言葉の合理的解釈を連続させることにより、「核」を保持しつつ、イスラーム教の地理的、時代的な拡大が可能になる。③この連続過程においては、いくら合理性を突き詰めても、解釈が多数化するこ

とは避けられないため、イスラーム教は拡大とともに拡散しつつづける。④その状況において、正統性を一つに定めることは、イスラーム教にはできない。なぜなら、唯一の最高審級である預言がすでに終了しているからである。⑤地域的、時代的な広がりを得るにつれ、イスラーム教の内部には、偶像崇拜・多神教とかなり親和性の高い信心信仰がおこなわれるようにすらなる。そこにおいてすら、「核」への参照、そこからの自己合理化がなされる。⑥しかし、その試みの理路は、しばしばかなりアクロバティックなものであり、おのずと「核」への縮小傾向が生ずる。⑦おおよその正統性が認められる範囲と、認められない範囲との境界は、上記の理由からつねに曖昧でありつづける。その境界領域で最も強い影響力をもつのが、スーフィズム (Tasawwuf) である。

現代宗教学は、キリスト教、仏教、イスラーム教、ヒンドゥー教など、諸宗教の既存範疇に、批判的なまなざしを向けざるをえない。それは、宗教概念の成立をめぐる歴史構築主義的な批判が、そこでの基礎的な素養になっているからだ。では、それら諸宗教の既存範疇は、ただ慣習上、用いられるだけなのか。特定範疇が成立維持される必然性は、どの程度のものか。見積もられるべきか。本発表は、こうした問いへの取り組みの足がかりとして、「ヒンドゥー教とイスラーム教のモデリング」を試みた。これが学説レベルで有意義であるかどうか（というのも、講義や雑談、私的解釈のレベルでは、この種の理解はつねに、もうすでに、十分出来上がっているだろうから）、今後

「絆」によって照らされるもの

——我汝哲学の継承のための試論——

小林 敬

これまで本学会で二度にわたって発表したところの、日本語による新概念「絆」について、我汝哲学に示唆されつつも、発表者小林自身のオリジナルな省察として展開してきた一連の試論を、ひとまず締めくくろうとするのが本発表の基本的な趣旨である。

これまでも小林が示してきたように、我・それ的な関係の下に成り立ついわば「ニセ絆」といふべき「しがらみ」などではない、真の「絆」と呼ばれるにふさわしい関係性は、我汝関係として捉えられることによって、「しがらみ」も「絆」もすべて同一視したまま「絆」までもネガティブに考え、他者をえり好みしようとする態度とそれ自体が「我・それ」的な他者の扱いに他ならないから一歩を踏み出し、「しがらみ」による束縛・被束縛の関係を超越した次元でのその本質が明らかになる。まさに筆者が前二発表で例えたように、「業に懲りて膾を吹く」消極性から他者に向き合うべく一歩を踏み出すための、「業と絆を見極める」ための目印が、かつてブーバーやマルセルが唱えた「我汝哲学」によって提供されるものだ。

さらに小林が考えるに、逆に我汝哲学それ自体に対しても、この日本語での新たな概念「絆」は、この関係性を二層明らかに理解するために寄与しようと思われる。元来西欧語の二人称単数の人称代名詞で表現された「汝」という単語自体が、例えば初期のレヴィナスも実際に陥ったように「特定の他者のみを

恣意的に選別し、それ以外の他者を排除するような、閉ざされたえり好み関係」だとの誤解を受ける恐れを免れない。これに対して日本語の「絆」は、複数の他者を排除するようなニュアンスからもとと免れている。この「絆」という語によって「汝」を弁証することは、我汝関係のよりよき理解と実現のために、少なからぬ寄与をもたらすのではなからうか。

このような意味で、我汝関係という基礎と、「絆」というその成果とは、相互補完的な作用をもたらし合い、ともすれば「我・それ」的無機的な自他の関係ばかりに陥りがちとなって、もはやどこにも互いの「絆」を求められず、ただ利己的な「しがらみ」のもとで自他が縛ったり縛られたりするしかないような現代の現実の状況の中で、このような地平を超越した互いの新たな関係を築き合うために、求められるべきものであろう。

これら一連の「絆」の語によって我汝哲学の新たな展開を試みようとする発表者小林の省察は、二〇二一年を目前に、一冊の図書の中に収録する形で公表するべく、二〇二〇年現在の時点において、目下準備に努めている途上にある。

近代ドイツにおけるユダヤ教の再定義とその比較宗教学的意義

後藤 正英

近代ドイツのユダヤ教は、プロテスタントイデオロギズムを背景にもつ近代西洋の宗教概念と遭遇したことで、自らの営みを再定義することになった。そこでは、「宗教」「教義（ドグマ）」「信仰」といった概念をめぐって、ユダヤ教とキリスト教の見解の相違がたえず問題となっていた。本発表では、近代ユダヤ教の

リベラルな潮流によって展開された議論の特徴を明らかにしたうえで、この議論が比較宗教学にとってもちうる意義について考えてみたい。

モーゼス・メンデルスゾーンの議論のうちには、キリスト教に対する近代ユダヤ教からの対抗言説の原型を見ることができ。メンデルスゾーンは、『エルサレム』では、ユダヤ教は、キリスト教とは異なるコンセプトをもつ宗教であり、理性を重視する自由度の高い宗教であることを強調した。彼は、ユダヤ教はキリスト教が考えるような意味での啓示宗教ではなく、ユダヤ教ではドグマではなくて律法が啓示されているのだ、と主張した。また、ユダヤ教では、行為は命令されているが、信仰は命令されておらず、ユダヤ教では信仰箇条へ強制的に誓約させられることはないのだと述べた。こうしたメンデルスゾーンの主張は、ユダヤ教の独自性を強調するために行われたものであったが、彼の「ユダヤ教は啓示された宗教ではなく、啓示された律法である」という言い方は、プロテスタント的宗教概念を基準とする人々の間に、ユダヤ教は宗教の名に値しないのだ、という解釈をもたらす結果を招いた。これはカントによるユダヤ教理解に典型的な形で現れている。カントは、『宗教論』で、ユダヤ教は宗教ではなく世俗的国家であると語っている。この点を意識して、一九世紀の改革派ユダヤ教の騎手ホルトハイムは、メンデルスゾーンの言い方は誤解を招くものであり、ユダヤ教も別の意味での宗教である、とはつきり述べるべきであった、と主張した。最後に、二〇世紀に目を転じて、レオ・ベックの議論も確認しておこう。よく知られているように、ベ

ックの『ユダヤ教の本質』の執筆動機の一つは、ハルナックの『キリスト教の本質』が、ユダヤ教をキリスト教成立以前の律法主義的な宗教として叙述している点を批判するところにあつた。ベックによれば、ユダヤ教には狭義のドグマは存在せず、ユダヤ教を一つの宗教にまとめているのは、ドグマではなくて、善行をせよ、という命令である。これはメンデルスゾーン以来の議論の系譜を受け継ぐものであるといえる。

近代のユダヤ教による宗教の再定義は、比較宗教学的にどのような意味があるのだろうか。近代のユダヤ教は、キリスト教をスタンダードとする宗教概念に抵抗し、宗教における独断論や權威主義を批判し、ユダヤ教にはそれが該当しないことを主張しようとした。キリスト教との対抗関係において形成された近代ユダヤ教の自己理解は、マジヨリテイの国家権力や世俗社会に批判的に対峙している点では、一種の「異議申し立てとしての宗教」（ヴィシユワナータン）を形成しているといえる。日本の宗教（特に神道や一般人の宗教形態）については、しばしば、教条主義ではなく、ピリーフよりもプラクシス優位の宗教であるとの言説が展開されてきた。ここだけを見れば、表面的にはユダヤ教の自己主張との類似性が存在する。しかし、これは本質的類似性ではなくて、プロテスタント的な宗教理解に直面した側の対抗言説に特有の反応として考えたほうがよいだろう。

宗教間の対話・論争の結果として形成された宗教理解は、それぞれの宗教の特質をある程度は反映している。しかし、その一方で、どの宗教も現実には複合体として存在しており、一般

信者、教義学者、職業的宗教者など、担い手において、かなり幅があり、哲学と習俗の双方の側面をもっている。したがって、どの部分で比較するのが問題であろう。

アンリ・コルバンの歴史意識

—— イスラームとキリスト教 ——

野元 晋

アンリ・コルバン (Henry Corbin 1903-1978) はフランスのイスラーム学者であり哲学者である。彼はスーフイズム、神秘哲学、シーア派系思想などを幅広く研究し、六〇年代後半以降、その死に至るまで井筒俊彦（一九一四—一九四）とともにイスラームの中の、神秘主義的傾向を持つ諸思潮の研究を牽引した感がある。しかし一方では常に三大一神教におけるグノーシス的伝統の共通性を指摘し、比較思想的な文脈にイスラーム思想を位置付けようとした。また現象学に通暁し、エラノス会議に定期的に参加するなど、自らの専門の枠を大きく越えて活動した。そのコルバンは共時的な「現象学的」アプローチをとったため、非歴史主義へ傾くと考えられてきた。しかし彼は歴史とその見方について多く論じている。本発表は、コルバンの歴史意識・歴史観を明らかにし、そのイスラーム研究と彼自身が有するキリスト教思想史観が如何に関係するかを考察したい。

アンリ・コルバンの歴史意識の基礎には二項対立的な視点がある。つまり聖典の真の歴史と現世の歴史、超感覚の世界と可感の世界、内面と外面、上方と下方という二項の対立である。そして聖典が伝える歴史を、一方の可感的な歴史学的・社会学

的次元のみで解釈することを拒否する。そして可感の世界の歴史をもう一方の超感覚の世界の歴史と結びつける概念としてアラビア語のヒカヤ (hikaya) — 「模倣」(mimesis)、「物語」[「陳述」の意味]を引く。可感の世界の「歴史」は、「天上の」超感覚の世界で起こる出来事の「模倣」である。我々はこの「模倣」をタアウィール (ta'wil: 対象を始点、始原に「送り還すこと」という解釈の方法により読み解き、その出来事を歴史の始原、原型に還さねばならない。それは「真の歴史」であり、「神聖史」(hierohistoire)・「超歴史」(transhistoire)・「聖歴史」(histoire sacrale) と呼ばれる。

この二項対立はしかし、完全な二元論はならず、真の歴史が展開する「場」は完全に霊的な抽象の世界とはされない。その「場」をコルバンは「二つの海が出会うところ」(maïna' al-bahrayn kullān 1860) と呼ぶが、これは純粹なアイデアの世界と、感覚的知覚の世界が出会う「魂」という場である。天上の世界と地上の世界に加えて第三の、「魂」の世界が想定される。これらは人間の知性・魂・物体(身体)の三部分に照応する。コルバンによれば、西洋はこの第三の領域を否定することで、精神と物質の二元論に陥り、真の歴史の場所はなくなり、世界は非聖性化し世俗化するに至った。

さらにコルバンは、キリスト教の歴史、教義史にこの世俗化のプロセスを見る。つまり正統キリスト教の「受肉」の教義の強調に、聖なるものの地上化、現世化を見る(C・ジャンベの指摘も参照)。彼はこのプロセスに、聖なるものを地上の世界に「受肉させ」る「聖職者の裏切り」(trahison des clercs)

を見、その延長にルドルフ・ブルトマン (Rudolf Bultmann) が提唱したキリスト教と聖書の「非神話化」(Entmythologisierung) を見る。このような世俗化の結果が「神学的メシア思想」の「純粹に社会的なメシア思想への還元」であるという。一方、イスラームの十二イマーム・シーア派のメシア思想はこのような世俗化と社会化を免れているとする。メシアは終末の前には、この世と異なる次元に存在するとされ、現世の次元に「受肉」することはないからである。以上のことから、コルバン自身の研究が提供するイスラームの事例はそのキリスト教の思想と西洋社会の「世俗化」批判への「資料」となっていることが示唆されるのではないかと。さて歴史認識の問題の考察は、研究上の年長の僚友であったコルバンの井筒俊彦への影響関係の可能性を探る際に一つの鍵を提供するであろう。井筒はコルバンのいう、現世の次元にはない真の歴史を如何に捉えていたか。両者の歴史認識の比較研究は今後の課題の一つと考えるであろう。

井筒・東洋哲学とオットーの宗教論

澤井 義次

イスラーム哲学や東洋思想研究で広く知られる井筒俊彦は、東洋の伝統的な宗教思想を独自の「東洋哲学」として捉え直すとうとした。その哲学的思索において、井筒はルドルフ・オットーの宗教論の枠組みを援用しながら議論を展開した。井筒はオットーの「ヌミノーズ」にしばしば言及している。このことは井筒が「東洋哲学」の構造の中に、オットーの「ヌミノーズ」

の概念をそれなりに取り込むことができたことを示唆している。本研究発表は、井筒がオットーの宗教論をいかに解釈したのかに注目しながら、井筒・東洋哲学の特徴を分析的に考察しようとする試みである。

井筒は『神秘哲学』の中で、「形而上学は形而上的体験の後に来るべきものである」と言う。井筒の「形而上的体験」とは、オットーの宗教論の核心を成す「ヌミノーズ」体験と同定される。オットーによれば、「ヌミノーズ」体験は人類が共有する「共通の宗教感情」であり、全ての宗教の中核を成している。オットーの「ヌミノーズ」は、井筒が言う「意識のゼロ・ポイント」あるいは「存在のゼロ・ポイント」、すなわち全存在分節の根源である絶対無分節の状態を示唆する。井筒はオットーが神秘主義一般の基本形態として、「神を魂の深奥に求める『魂・神秘主義』と「神を絶対超越者として無限の彼方に尋ねる『神・神秘主義』」を区別したことに注目する。「魂・神秘主義」と「神・神秘主義」の類型化を、井筒は「内向の道」と「外向の道」とも呼ぶが、それらは具体的な形態として全く対蹠的な性格を示す。ところが、オットーが区別した「魂・神秘主義」と「神・神秘主義」は、井筒によれば、本質的に「同じもの」であって、「ならぬ優劣の差違は存しない」。井筒は、『神秘哲学』において、「いずれの道を選ぶかは個々の神秘家の性格傾向の如何によるのみであり、いずれの道を進んでも、必ず最後には同一処に到達するのである」と言う。

井筒によれば、言語以前の絶対無分節的な境位が、肯定的に根源的「有」と措定されるか、あるいは否定的に根源的「無」

と措定されるかによって、東洋の形而上学は大きく二つに分かれるという。井筒はそうした根源的思惟パターンを伝統的な東洋思想の諸伝統の中から汲み出したのだ。ルター派神学者であったオットーは、インドなどの宗教思想を比較宗教の視点から理解するうえで、絶対他者（神）と有限な人間存在の関係という有神論的な概念的枠組みに依拠した。彼は東洋と西洋の宗教のあいだに本質的類似性を認めしたが、それと同時に、キリスト教神学の視点から、キリスト教の優越性を確信していた。井筒はオットーの宗教論を踏まえながらも、オットーのキリスト教神学的視座をずらしながら、自らの「東洋哲学」的枠組みに引き寄せてオットー解釈を試みた。井筒のオットー解釈を支える井筒哲学の視座は、彼独自の「哲学的意味論」にあった。その意味論的視座は、宗教思想が形而上的体験の言語的意味分節であることを特徴とする。深層体験が日常言語によって表現されるとき、言語は内的に変質する。オットーはそうした言語を「イデオグラム」（解釈記号）と呼んだ。一方、井筒はそれを「詩的言語」と呼んだ。それは表面的には日常言語と同じであるが、存在あるいは意識の深みを示唆する。

オットーはルター派神学者としてキリスト教神学研究をおこなうと同時に、東洋の宗教の中でも、インド思想に関心をもつて比較宗教的研究もおこなった。彼は宗教の本質を言語では表現できないヌミノゼの感情として捉えた。井筒はオットーの宗教理解の視座を彼独自の「東洋哲学」構想に取り込んだ。つまり、井筒・東洋哲学はオットーの宗教論と同じように、存在あるいは意識の重層構造をなしている。両者の具体的な言説は

異なるが、井筒・東洋哲学は構造論的にオットーの宗教論とパラレルを成していると言えるだろう。

言葉による神秘神学

—— 中世末期の「発話神学」をめぐる ——

徳田安津樹

西洋中世末期においては言語の地位をめぐって様々な試みがなされてきたが、中でもとりわけ独特な言語観を展開したのが、ニコラウス・クザヌス（一四〇一—一四六四）である。彼は、自らの思想的立場が神の超越性と断絶性を徹底する「神秘神学 *theologia mystica*」の系譜に連なると自覚しながら、ある著作の中で、自らの神学的方法論を「発話神学 *theologia sermocinalis*」と規定している。ここには、神の言表不可能性を絶対視しながら、言葉を発することを方法論するという、逆説的な見解が表明されている。

ルネサンス研究の大家トリンカウスは、この「発話神学」を、同時代の人文主義者による神的事柄についての語り（彼は「修辞神学 *theologia rhetorica*」と名付けている）と同一視している。彼によれば、人文主義者は、教義の一貫性に重きを置かず、哲学的に語ることをしない。むしろ、修辞によって、論理や理性の限界を超えて、不可視の事柄についても、それを求めるように聞き手を高めることができるとする。そして雄弁によって、聞き手を自らと同じ信仰の情熱へと導いていくことができるのである（C. Trinkaus, *In Our Image and Likeness*, The University of Chicago Press, 1970）。

しかしながら、クザーンヌスの「発話神学」は、このような「修辞神学」とは必ずしも一致しない。確かに、彼の語りは純粹に推論的・論証的なものではない。しかしながら、純粹に修辞的であるとも言えない。むしろ彼は、「語の意味 vis vocabul-」^三によって、聞き手を神にまで導くことを強調する。このような立場は、彼の言語観・真理観に基づくものである。彼によれば、人間精神と人間が付与する語は、「原型」と「像」の關係性にある。これは彼が好んで使用するモチーフで、「原型」と「像」は同一尺度によってその完成度の優劣を測ることができず、むしろ前者が後者の尺度である。つまり、両者は比較することができず、その意味で断絶した状態にあるにもかかわらず、後者には前者が「現れている relucere」。さらに、神的知性と人間知性（精神）もまた「原型」と「像」の關係にある。そのため、いかなる言葉においても（像の像においてという仕方でも）神ないし真理が現れているのである。他方、同じ言葉の異なる意味に注目するならば）真理は言葉のうちで「輝いている relucere」。この輝きに触れたとき、観察者は像のあり様に驚嘆し、その原型へと眼差しを移していく。言葉は観察者の注意を強く引寄せて、より高次なものへと意識を高めるのである。

それゆえ、「発話神学」の実践においては、言葉にすることが最も重要となる。言葉を除いては神に接近する方法はなく、言葉によってのみ言表しえない神へと聞き手の眼差しを向けさせることができるからである。他方、その語りにおいて話し手が意図しているのは言葉そのものではないため、聞き手は、言

葉（像）に現れている真理（原型）に注意を払わなければならない。このような立場は、クザーンヌスが記している多数の対話篇にも反映されている。話し手のすべての言葉に神が現れているため、話し手はいかなる仕方でも語っても真理から離れることがない。このゆえに、様々な語り方によって神的知恵への欲求を喚起することが可能となる。他方、個別的な言葉の次元に固執して、原型たる真理に眼差しを向けることのない論争的な人物とは対話が成立しない。彼が設定する対話がつばら教導モデルを採用し、聞き手による話し手に対する信頼関係を前提としているのは、このためである。

「発話神学」は、雄弁によって信仰への情熱を燃え立たせるのではなく、言葉によって、言葉のうちに輝く真理への希求を掻き立てる。このように、肯定も否定も超え出た神そのものの探求を、むしろ言葉を積極的に発することによって実現しようとするクザーンヌスの神学的スタイルを、「言葉による神秘神学」と言い表すことが出来るのではないだろうか。

トゥーゲントハットによる神秘主義解釈について

西村 雄太

本発表では、現代ドイツの哲学者エルンスト・トゥーゲントハットが『自己中心性と神秘主義 (Egozentrität und Mystik)』において提出した神秘主義理解について検討を行った。トゥーゲントハットは、一般に宗教を「人格的な（人格化された）超自然的存在への信仰」と定義することで、宗教を一般の理解と比較してはるかに狭い範囲へと限定し、それに基づき、

今日では宗教的な信仰が自己欺瞞なしには可能ではないと主張する。宗教に対するこのような評価の背景にあるのは、神信仰を願望の投射（Wunschprojektion）と見なす啓蒙主義以来の考えである。それに対し、神秘主義については、そうした投射を行わない、自己の願望からの離脱・退却として、今日においてもなお可能であると彼は続けている。

このような宗教と神秘主義の区別はかなり恣意的なものに感じられるが、トゥーゲントハットがこのような区別を提示するに至ったのは、人間存在の根本的在り方の緻密な分析からであることに注意しなければならない。すなわち、人間は他の動物とは異なり、目標を設定し、それに到達するためのより良い選択肢を熟慮することが可能であり、この熟慮能力を持つことによって、その都度の状況に依存しない状況非依存的な在り方を獲得するに至っている。こうした熟慮は自らの生全体をもその対象とすることになるが、その際、自らの熟慮やそれに基づく行為の選択によつては如何ともしがたい事柄については、偶然事（Kontingenz）と捉えられ、心の不安を生み出す要因となる。トゥーゲントハットにおいて、宗教と神秘主義は、この不安に対する二つの、それも正反対の方向性を持った二つの対処法として理解されることになる。つまり、前者は神という人格化された超自然的存在への祈りによつてそれに対処し、後者は、自己の願望（Ich will）からの離脱（Zurücktreten）に基づく宇宙全体（ないし一者）に対する自己の相対化によつてそれに対処する。もちろん、一般に宗教と呼ばれるものの中に、神秘主義的な要素が含まれることはあり得る（「御心のままに」

などが一例）が、宗教の本質的要素は自らの願望の実現というプラグマティックな動機のうちにあるとされる。

宗教をプラグマティックな観点から理解しようとするトゥーゲントハットの試みについては、K・ヤコビによる反論がある。すなわち、宗教者、例えばキリスト教徒の祈りは、第一義的に、自己の願望の実現の為のものではなく、主たる神への賛美や創造行為への感謝の表現として理解されるべきものではないだろうか、という反論である。トゥーゲントハットはむしろ、そのような在り方が宗教者において見受けられることを否定しない。そうではなく、それはあくまでも自己の願望からの離脱として、神秘主義的な要素であると解釈されなければならないのである。

トゥーゲントハットの提示する以上の理解は、単なる定義上の遊戯であつて、些細な区別であるようにも思われるが、付け加えておかなければならないのは、彼の理解があくまでも人間存在の在り方から導き出されたものであるということである。すなわち、「私」という言葉を発する存在として、我々人間は、「自己の願望」を何としても叶えてしまおうというエゴイズムの在り方からは離脱可能でも、そうした願望を一切放棄することは決して可能でない。可能なのは、そうした願望から離脱することを「自己の願望」とすることのみである。トゥーゲントハットは、このような人間の願望の在り方を「自己中心性（Egozentrität）」という用語で呼び表し、この在り方を相対化したり、超越したりしようとする試みを、神秘主義と理解すべきだといっているのである。

神的世界の実在

——ジェイムズの「見えない秩序」を手がかりに——

林 研

「宗教と科学」の問題を考える上で、神や仏のような存在および神秘的な世界の実在性はひとつの問題点を為す。いわゆる「科学的」な見方というのは、世界を物理法則で成り立つものと見る見方であるが、一般に神や神的世界は物理的現象を超えたものと捉えられる。人が神秘的なものを信じるるとき、その実在への信念はどのように獲得され、正当化されるのだろうか。この問題について、ウィリアム・ジェイムズの宗教論を用いて考察する。

そもそも多くの場合、信念が生まれる原因は不明である。ある仮説が本当かどうかは、自分では決められない。そこでジェイムズは信仰のひとつの要素として「実在の感覚」を指摘する。それはなにかが確かにあるという感覚であり、ジェイムズは、宗教生活においては多くの人がその信念の対象を直接に感受される準感覚的な実在という形で所有していると述べる。この「実在の感覚」は幻覚的なものだけではなく、抽象的な概念すらも含めてその実在性が感じられるもので、その人の行動に大いに影響するという。

信仰者はこの実在の感覚が持つ威信によって神秘的なものを信じていることができる。しかし、「宗教と科学」の問題として考えるとき、信仰者が信仰と科学的世界観を両立できるか、という問題がある。したがって、信仰にも合理性が要求される。ジェイムズは、神秘的なものの機能的側面を「見えない秩序」という

表現で示し、自身の神的世界観を表現している。この「秩序」はたとえ話をを用いて合理的に説明される。犬や猫のベツトは、我々の家の中に住んでいても、人間社会の意義を何も知らない。それと同じように我々も、より広大な世界のごく一部分しか認知していないのだと。これはつまり、犬や猫の視点から見た世界像が誤りではないように、我々が捉える物理法則の世界もそのまま肯定され、それを包含するより高次の秩序がこの世界に重なって存在している、という仮説である。この考えは少なくとも非合理的ではない。

こうした高次元の説は信仰と科学的的精神との同居を可能にするが、自然主義者からすれば、見えないものをわざわざ信じることに何の意味があるのか、という疑問が起こりうる。しかし、ジェイムズは考えに浮かぶ事物に起因する反応は、感覚されるものに起因する反応と強さにおいて同等か、それ以上だと言う。例えば侮辱されたときよりも、その記憶の方が怒りを起こさせるような例が挙げられる。つまり、見えないものの影響は、むしろ強い。

ここで、「信念」と「知識」の違いを考えてみたい。信念と知識はどちらも認知的性質を持つものであり、万人がその内容を認めるならそれは「知識」である。逆に言えば、信念であることの条件は、一般的な承認を受けていないことだと言える。次に、山岡政紀による言語学的研究から「信じる」ことの特性を確認する。「今、雨が降っている」という発話は、この命題を信じるという心的態度を含んでいるが、そこは言語化されない。しかし、客観的な保証がない場合には「信じる」を言

語化する。すなわち、発話における「信じる」とは、他者に共有される保証のない命題を正しいと見做す態度の表明であり、能動的な生へのコミットの状態なのである。

このことは、ジェイムズの「信じる意志」学説を想起させる。ジェイムズは、リスクを負いつつ自ら信仰を選び取ることを推奨する。「信じる」ことが能動的なコミットであれば、神を信じることで生き生きとした生が得られる可能性は高い。生き生きとした生が善い結果をもたらすなら、プラグマティックには神の仮説は真理となる。

ジェイムズの思想をこうして組み合わせれば、科学の時代に神的なものを信じることは一定の正当性を持つと主張できるのではないだろうか。

スペイン神秘主義の読まれ方

—— 思想形成の資源としての詩と体験 ——

鶴岡 賀雄

「神秘主義 (mysticism)」は十九世紀末葉から二十世紀前半にかけて欧米で「構築」された概念である。多くの神学者、哲学者、心理学者、社会学者、宗教史学者、等がこの語を用いた理論を展開した。このこと自体を「近代神秘主義」と呼びたい。その際、エックハルトを主峰とする「ドイツ神秘主義」とアピラのテレジア、十字架のヨハネを中心とする「スペイン神秘主義」がキリスト教神秘家のモデルとなった。この近代神秘主義の構築は、二つの方向からなされ、それらが合流するところに、この構築の意図および意義が存する、という見方を提出

してみたい。二つの方向とは、「キリスト教の真理」を大前提とするキリスト教神学の側からその外部へ、そしてそれを前提しない近代的学知の側からは「キリスト教の真理」に接近する方向へ、である。

この時代にカトリック神学の内部で「神秘神学」と呼ばれてきた分野ないし部分に新たな関心が高まった。十九世紀以来再整備されつつあった教義体系および教会制度のいわば頂点に、その制御範囲を超える「神秘」が想定され、その神秘との関わりを巡る言説が神秘神学（≠神秘主義）とされた。この頂点への志向によってこそ、神学全体が最終的に意義づけられるとともに、それは教義と制度のいわば「外部」への開口部としての意義を帯びる。そこにおいてキリスト教神学は、もはや専一的にキリスト教ではないものとの交流の可能性に開かれる。近代社会の学知に対していわば護教的に対峙してきたカトリック神学が、キリスト教の窮極真理を、外部のさまざまな知との関わりを巡る一つの回路として神秘主義が注目されたとも見なしうるマレシャル、マリタン、バタイユ等の「スペイン神秘主義」の読み方が参照される。

一方、神学からの離脱を学問論上も制度上も確立した近代近代的学知は、迷妄として切り捨ててきたキリスト教の真理を、まず「宗教一般」の存在意義として一般化した上で、その核心を、特定宗教に固有の概念体系から切り離された非神学的概念で捉えることで取り込み、近代学知の領土拡張を試みる際に神秘主義という語が使用された。さらには、キリスト教（ないし宗教一般）の真理をその神秘主義的部分において意義づけ直

し、自らの近代的学知としての限界を超えようとすることもあった。哲学者としてはジェイムズ、バリユジ、ベルクソン、ヴェイユの名を挙げておく。政治哲学や社会理論においても、神秘主義は政治的なもの、社会的なもの、の成立根拠に関わるとみなされ、初期の宗教学では神秘主義を経路に世界の諸宗教の説く真理の通底性ないし同一性を想定する議論が多くなされた。

こうして、神学側からも近代諸学の側からも、神秘主義を巡って、志向も方法も一様でない言説が交錯輻輳する言説アリーナが産み出された。神秘主義を語ることで、キリスト教の真理とキリスト教外の（近代的学知やキリスト教以外の諸宗教の）真理を同時に語り、論ずることができる。双方の学知がそうした場を潜在的に求めていたと解される。その際、「神秘」との個人レベルでの濃密な関わりを言う語としての（「神秘」「体験」「現世的なもの」一切を超えざる地平を指す語としての「無」、絶対的なものの非論理的な言語化としての「詩」、これらが、神秘主義が論ぜられる枢要なタームとなった。そこから発せられるアウラは狭義の学問知の外部に及び、多くの文学者、芸術家、宗教運動家等も惹きつけた。

「近代神秘主義」の基本性格をこのように把握した上で、その構築後百年を経た現在、そこで「神秘家」と形容されてきた人々を読み直し論ずるには、この近代神秘主義の言説空間の背景にあった往時の知的、宗教的、政治・社会的状況がその後どう変質し、あるいは継続しているかについての反省的検討が必須要件となるだろう。

バルタザールによるカール・バルト理解

水口 隆司

バルタザールは司祭であり、教皇ヨハネ・パウロ二世によって枢機卿に指名されたが、就任直前に死去したカトリックの神学者である。彼は、カール・バルトに多大の関心を持つており、『ローマ書』に対しても自著の中で、初版と第二版とを比較する形で紹介している。『ローマ書』に関する関心は、主として第二版に集中しており、初版にまで言及するものは稀である。

バルタザールはまずバルトの神学者としての来歴を紹介して、バルトが『ローマ書』から『教会教義学』にまで発展した業績をたどる。しかし、その間にカトリックは旧態依然の姿勢を崩さず、宗教研討や相互理解に関しても、本質的に向き合うことはなかったとする。

次いで、彼はキリスト教が、不幸な分裂の歴史を体験しているとして、宗教改革によつてもたらされた、プロテスタントとカトリックの双方の立場をまず明確にする。バルタザールは、カトリックの神学者として自己の立場と神学を明確にした上で、プロテスタント神学者としてのバルトに言及する。彼のここでのバルト理解は、バルトはプロテスタントの立場に固執することなく、カトリックにも広く胸襟を開いているとする。バルタザールは、バルトがカトリックの立場を十分に理解し、バルト自身の立ち位置を両者の中間地点においているとする。しかしバルトの理解によれば、カトリックは保守的であり、変化を求めず中世以来の伝統的な殻の中に閉じこもっているように見えたのである。プロテスタント神学者が様々な意見を表明し

ているのに対して、カトリックは教会全体として事態に対応する伝統の内に在り、神学者は秘かに、個人的に、意見を言うのがせいぜいであった。

バルタザールは、キリスト教は一人のキリストによって生まれたものであり、それが分裂した状況で並立して存在するのは、悲しむべきことであると考える。キリスト者は神とキリストに対する唯一無二の信仰を持ち、それを告白することでキリスト者となる。それは、キリスト教の神とキリストに対する、無条件の服従であり、信仰である。総てのキリスト者にとって、神とキリストに対する信仰のみが根源的な基盤である。それゆえに、神とキリストに立ち返るといふ立場に立つことによつて、プロテスタントとカトリックとは、互いに相手の立場、信仰を理解することが可能である、とバルトは言う。バルタザールは、バルトにとつて神とキリストに対する「ヤー」と「アーメン」の約束は永遠の光である啓示を満たす、と述べる。この事実は総てのキリスト者に当てはまることであり、真実の福音が受け入れられることにより、その証である啓示が与えられるのである。

その理解の上に立つて、バルタザールは「両者の対話の可能性に言及し、見込みがほとんどないと、否定的に捉えるのではなく、見込みが少しでもあるならば、それを積極的に追及するべきである」とする。

そして彼は、「我々はどうして対話ができないのかということとを、再び明確に知るときにだけ、我々は統一するための方法を見つける」とする。

神学的倫理学における社会性と正義の問題に関する一考察

上原 潔

本発表の目的は、キリスト教の倫理的言説において、正義をめぐる主張が社会性とどのような関係を持ちうるのかということについていくつかの事例を紹介し、そうした各々の正義の主張を社会性という指標によって吟味し評価する可能性を示唆することにある。

一つ目の事例は、キリスト教の倫理的言説が社会性を喪失して、社会から内面性へと撤退するものであり、宗教と世俗の領域を峻別したうえで、前者に魂の救済や来世での救済といった事柄を割り当て、後者の社会あるいは現世的政治と切り離すキリスト教言説である。具体的には、ルターの「二王国説」に依拠しつつ、神の王国で要求される義や善を、地上の王国とは無関係なものとす傾向が挙げられる。そうすることで、宗教的領域は血なまぐさいリアルポリティクスから逃れることができるが、宗教の倫理的言説は社会に対する影響力を失ってしまう。本発表では、マックス・シェーラーとカール・バルトによる、ルター神学批判を取り上げた。バルトの場合、宗教的領域と世俗的領域の分離に反対し、国家権力のキリスト論的な基礎付けを行い、両領域の統一を構想するが、為政者である人間の有限性と「未だ救われざる世界」という社会の特徴から、ある政治形態や具体的な政策を絶対視しなかつた。神的啓示に導かれたものであつても、その都度の歴史的情勢に応じて、政治は「人間的洞察と人間的能力の量り」によつて運営されなければならないのである。

こうしたバルトとは対照的に、宗教的に「保守」と形容される集団のなかには、聖書の文言に忠実に従うとされる具体的な倫理的振舞いを直接的に要求する人々もいる。そうした人々の主張によると、聖書の文言は可変的な社会からの影響を総じて受け付けない、超越的で絶対的な真理性を有しており、その真理を実践する際に、社会的影響を顧慮することはかえって真理からの逸脱にもつながるといふ。本発表では、こうした事例の代表として、ジョン・マッカーサーをはじめとした福音派の牧師が中心となって発表した「社会正義と福音に関する声明」を取り上げた。この声明の立場では、社会それ自体に批判的に対峙するのではなく、そこから意識的に目を背けることが生じる。社会正義の追求は社会に目を向け、その構造や構造に組み込まれた権力格差を問題として析出し、公正な社会の実現を試みる。そこで重視される正義概念は「公正としての正義」であるが、そうした視点が欠落する場合、なるほど特定の義や善を反映した社会が、例えば選挙活動やロビー活動を通して構築されるのであるが、そうして実現した社会が「不正義」となる場合もあるだろう。

社会構造に目を向け「公正としての正義」を倫理的主張の妥当性をはかる基準とする発想は、アクチュアルな問題となっているレイシズムや排外主義、種々の差別において大きな意義を持つている。差別主義者や排外主義者と批判される側にも、平等原則や公正さという基準に則って主張を展開している事例が散見されるからである。ここでは特定の属性を差別してもよいとは考えられていない。あくまでも公正さが共通のプラットフォーム

ームとなっており、しかし、社会構造の権力格差について認知が著しく歪んでいるのである。

被抑圧者が告発や糾弾の声を上げ、社会構造の変革を叫ぶとき、そこでは粗野な特徴や暴力的な言動がしばしば生じる。それに対して、形式上の粗雑さを殊更に取り上げて主張内容を無効化したり、告発し糾弾する被抑圧者側と抑圧者を並置して相対化したりすることは、当該の暴力を指弾することで、より一層強大で苛烈な暴力を見過ごしにさせかねない。当事者以外の第三者による発言が、ときとして、社会構造における権力格差に起因する暴力的状況を覆い隠す抑圧的機能を果たすことに注意すべきであろう。

ポール・ニッターの諸宗教の神学とポストモダンニズム

橋田 直樹

ポール・ニッター（一九三九—）は、カトリックにおいて宗教間対話を進めたキリスト教神学者として知られている。本発表は、ニッターの「諸宗教の神学（Theologies of Religions）」を、社会哲学的観点から論じた。例えば、ユルゲン・ハーバーマス、アラスデア・マッキンタイア、チャールズ・テイラーといった哲学者が、近年、宗教について論じている。彼らの議論と交錯するように、本発表は、二〇〇二年の著書 *Introducing Theologies of Religions*（『諸宗教の神学入門』）を中心として、ニッターの議論を取り上げた。まず現代社会についての基本的観点として、ニッターのポストモダンニズムに対する二つの観点、「社会的問題としてのポストモダンニズム」と「思想的回

答としてのポストモダニズム」を区別した。次に、ニッターの「諸宗教の神学」の中心的議論として、キリスト教の他宗教に対する態度の四つのモデルを取り上げた。ニッターの四つのモデルは複雑に構成されており、様々な解釈が可能である。本発表は「歴史的事物としての四つのモデル」、「保守／リベラル論としての四つのモデル」、「ニッター独自のキリスト論としての四つのモデル」という解釈を提起した。

ニッターは、シカゴで生まれ、カトリックの両親に育てられた。その後、グレゴリアン大学やマールブルグ大学に留学し、第二バチカン公会議やカール・ラーナーの神学に触れている。それは、カトリック神学における革命であり、他宗教に対する態度の急激な変化であった。その影響下に書かれた著書が、『他の名前?』（一九八五）である。彼は、『諸宗教の神学入門』で、『他の名前?』について二つのことを述べている。

第一に、当時は「神中心的立場」を取っていたが、論争を巻き起こしたので、誰にでも受け入れられる立場をあきらめたことである。つまり、彼は、イエス・キリストではなく神を中心とすることで、キリスト教を他宗教に開かれたものにしてしようとしていた。イエス・キリストは他宗教にとって受け入れたいが、神であれば受け入れられると考えたのである。しかし、その試みは多くの反対にあった。その反省として提起されたのが、四つのモデルである。『諸宗教の神学入門』で、彼は、「ある立場が他の立場より優れている」という議論の仕方ではなく、キリスト教の他宗教に対する態度を四つのモデルに分け、「各々の立場が異なる意義を持つ」という議論の仕方をしてい

る。また、『諸宗教の神学入門』におけるキリスト教の中心は、神でなく、イエス・キリストである。

第二に、一九八五年の『他の名前?』と二〇〇二年の『諸宗教の神学入門』のあいだで、時代の状況が変わったと、ニッターは述べている。このことは、ポストモダニズムに関するニッターの認識が変わったことを意味している。実際に、『諸宗教の神学入門』第四部は、ポストモダニズムを大きく取り上げている。例えば、「ハイデガーとアクイナス」や「デリダと神学」のように、ポストモダニズムに影響を与えた哲学者とキリスト教神学の関係を論じた著書は他にもある。しかし、キリスト教の他宗教との関係という観点からポストモダニズムを論じた著書は、他にあまり例がない。この点が、類書にない『諸宗教の神学入門』の特徴となっている。

宗教学者チャールズ・H・ロングと黒人神学

村上 辰雄

二〇二〇年二月十二日、チャールズ・ロングが九三歳でその生涯を閉じた。一九四九年にシカゴ大学神学校に入学して以来、ロングは、ヨワキム・ヴァッハの方法論を継承し、ミルチヤ・エリアーデやジョセフ・キタガワと共にシカゴ大学を拠点として解釈学的宗教学を広める先達となった。後にポストコロニアル批判をいち早く宗教学においても展開し、アメリカ及びアフリカン・アメリカンの宗教研究にも独自の視点をもって貢献した。アフリカ系アメリカ人であった彼にとって、その際に焦点となったのが、奴隷制度と人種問題の持つ意味だったが、

時を同じくして公民権運動の最盛期に、キリスト教と人種問題に取り組んだのが、ジェームズ・コーンであった。

コーンは神学者として、キリスト者とアメリカ黒人という二つの主体性を統合するため、黒人神学を提唱・主導している。とするが、ロングは宗教学の立場からこれを批判する。最初の批判は、いかに「白人神学」を「黒人神学」に置き換えようとしても、従来の「神学」自体の構造が西洋中心的（＝白人的）である以上、結局のところ真の変革にはならないというものであった。さらにロングが問題視したのは、黒人神学が「黒人教会」の神学であるゆえに、アメリカ黒人の宗教的経験、特に解放前の黒人奴隷による様々な形で表現された宗教実践を十分くみ取っていない点である。ロングはそのような黒人教会の枠組みからこぼれ落ちた宗教的態度と実践は後世にも受け継がれ、現代においてもその影響が、詩や小説、音楽、絵画など様々な形をとって表現されているとしている。そしてそういったフォークでポピュラーなものの中にこそ、アメリカ黒人特有の宗教性が宿っているというのがロングによるアフリカン・アメリカンの宗教観であった。

さらに黒人教会に関しては、歴史的にアメリカ主流社会への同化を促してきた保守的な側面もあり、実際、コーンら黒人神学者を急進的すぎると批判する向きも黒人教会の中で起こっていた。このような黒人教会の保守的傾向は、公民権運動以降、黒人たちの一部が徐々に中産階級化されるにつれ強まってきた。黒人神学はアフリカ系アメリカ人のキリスト教者の中でも相対化されていくこととなる。振り返れば、公民権運動時代以

前は、抑圧者と被抑圧者の線引きが人種間で明確にでき、被抑圧者である黒人共同体もブラック・パワールの名のもと結束しやすかった。しかし、その共同体も多様化し一枚岩でなくなってしまう結果、黒人共同体としての共感や連帯も容易ではなくなってきた。このような状況下で黒人の解放を掲げた黒人神学は人種問題とどのように向きあえるのだろうか。

これに対するロングの一つの回答は、人種問題をアフリカン・アメリカンの枠を超えて「アメリカ」というものの本質から考え直すというものであった。アメリカを市民宗教の枠組みで捉え直すと、その聖概念に当たるものは「自由」であり「平等」であり「民主主義」で、それらを具現化したものが、合衆国憲法と独立宣言となる。しかしロングはそれらの背後に「不自由」と「不平等」を黒人に強いていた奴隷制度が隠されていたとし、この真実に正面から向き合うことが、アメリカ社会全体を真の解放へと導くと論じる。合衆国憲法と独立宣言で謳われる諸々の理想の裏に、無数のアフリカ人奴隷の、そしてアメリカ原住民たちの犠牲があったこと。そしてこの真実をアメリカ社会全体が人種を問わず認識し、その犠牲に対して負い目を感じることに。さらには彼らの犠牲を無償の贈与と受け取り、それを新たな起源として歴史認識を変換させること。もし以上のようなことを成し遂げられれば、多元的社会アメリカは新たな建国の始祖たちと共に、一つの道徳共同体になれる可能性がでてくるのではないだろうか。

第二グループ

ワイトゲンシュタインとドストエフスキー

伊藤 潔志

ワイトゲンシュタインが宗教に大きな関心を寄せていたことは、弟子たちの証言などから明らかになっている。ワイトゲンシュタインの宗教理解の形成には、アウグスティヌス、キルケゴール、トルストイなどと並び、ドストエフスキーが重要な役割を果たしている。

「倫理学講演」からはワイトゲンシュタインにおいて倫理と宗教とは必ずしも分離していないということが窺えるが、ドストエフスキーの作品にも倫理と宗教性との密接な結びつきが見られる。ドストエフスキーの作品の登場人物が宗教の意義に気づいて生き方を変えていくのは、しばしば苦難や罪悪感の経験を通してである。その一つの典型が、『カラマーゾフの兄弟』の主要人物の一人であるドミートリーである。

ドミートリーから読み取れるのは、苦難を通しての生活の変化である。ドミートリーは、父親のフォードル殺害の冤罪で逮捕される。直情的な人であるドミートリーは、抽象的・合理的ではないが情熱的かつ真剣に考え、生活の変化を遂げる。そして、苦難において神を必要としていることに気づく。このとき注目されるのは、ドミートリーが自らの生活に喜びを見出すのは罪悪感においてであるということである。

ドミートリーは、自らの放蕩生活を「恥辱」と認めつつも、

自分の中にも高貴な何かがあるとも感じている。ドミートリーは、次のような詩を作っている。「この世の神に栄光あれ／我が内なる神に栄光あれ！」（『カラマーゾフの兄弟』）。このようにドミートリーは、罪悪感に苛まれながらも神を称え、苦難による浄化を望んでいる。エンゲルマンによると、ワイトゲンシュタインはこの詩をよく引用していたという。

ワイトゲンシュタインの日記や手紙などを見ると、その罪悪感尋常でないことが分かる。たとえば、エンゲルマン宛ての手紙に次のように書いている。「私は、これまで人生の中でしばしばあった、非常に恐ろしい状態にある。すなわち、あることを乗り越えられない状態である」（一九二〇年六月二一日）。その直後には「もちろんそれは、私が信仰を持っていないことに起因する！」と言われており、罪悪感は宗教との関わりで自覚されている。

ドミートリーからは、自らの悪を強く意識すること、その上で自らの高貴な面を自覚すること、そしてそこから必死に幸福な生活へと変化することが読み取れる。そして、これらの基底にあるのは、激情の人であるドミートリーの情熱である。ワイトゲンシュタインも罪悪感に苛まされる中で生活の変化を求めており、ドミートリーの罪悪感とそこから生活の変化とはワイトゲンシュタインが『カラマーゾフの兄弟』に惹きつけられた理由の一つであるように思われる。

ワイトゲンシュタインは、手稿に次のように書いている。「しかし、もし私が本当に救われることになっているのであれば、——私には確実性が必要だ——知恵でも夢でも思弁でもな

く——そしてこの確実性が信仰である。……私の魂は、その情熱を持って、まるでその肉と血のように救われなければならぬのであって、私の抽象的な精神ではない」（『雑考』）。この一節は、ワイトゲンシュタインによるドミートリーに関する注釈のようにも読める。これがワイトゲンシュタインの宗教理解の一部を形成していると考えられる。

キエティスム論争再訪

渡辺 優

一七世紀末の「キエティスム（静寂主義）論争」は、近代の黎明期に西洋宗教思想上の重大な転換点となった出来事として重要である。それは、一七世紀にフランスで黄金時代を迎えた神秘主義に終止符を打ったばかりでなく、啓蒙の世紀以降の神秘主義言説あるいは神秘主義概念を深く規定することとなった。この論争については、二〇世紀半ば以降、基礎的資料が整備されるとともに、思想史的研究も大きく進展した。しかし、近世以降の西洋宗教思想史、とりわけ神秘主義の歴史にこの論争が与えたインパクトについては、なお十分に解明されていない。本発表は、キエティスム論争の意味を広く近世から近現代の西洋宗教史の文脈に埋め込んで捉えなおすべく、新たな論点を提起する試みである。

論争の最大の争点となったのは、フェヌロンによって体系化された純粹愛の概念であるが、これはフランソワ・ド・サルの「不可能な仮定」に淵源する。フェヌロンの純粹愛は、「不可能な仮定」をリアルなものとして生きることで逆説的な癒しを得

る魂の心理学的教説である。他方、ボスユエにとっては、それはあくまでも「仮定」であり「言述」にすぎないものであって、現実化・実践化されるはずのないものだった。両者の対立は、愛と希望の関係性という神学的な水準にはとどまらず、思想史・精神史上の二つの変化のベクトルに関わってくるように思われる。

第一のベクトルは、愛・信仰と知覚・感覚との対立の深化ないし断絶である。フェヌロンは、一切の感覚的なものを退けて「純粹な信仰」の境地に到達すべきと説いたギユイヨン夫人に深く感化されつつ、さらにラディカルな「純粹愛」の教説を体系化した。これに対しボスユエは、信仰も愛もつねに内的な悦びがともなうことを主張して根本的な異議を唱えた。従来の図式的な見方では、ギユイヨン夫人、フェヌロンによる神秘主義の信仰論（十字架のヨハネに多くを負っている）と、反神秘主義者ボスユエの無理解および「ヘドニズム（享樂主義）」が対比されてきた。しかし、より広い思想的・精神史的観点に立てば、キエティスム論争は、近世西欧に顕在化する愛・信仰と心理的体験との緊張関係を深化ないし断絶させ、一八世紀以降の神秘主義言説にその影響を波及させたとも考えられる。

第二のベクトルは、神秘主義の愛・信仰論における現在性（過去・未来から切り離された「いま・ここ」）の先鋭化である。これも、神秘主義の擁護者フェヌロン／糾弾者ボスユエという図式が見逃してきた問題である。自らの救いに頓着しない魂の不偏心・静寂の境地を求め、「現在」という瞬間を先鋭化させるフェヌロンに対して、ボスユエは、たとえばアピラのテレサ

を参照しながら、神を見るのが叶わないこの世に生きる魂の、「焦がれるような願望」の運動性・持続性を強調した。このコントラストは、一七世紀以降の神秘主義言説に強まる、現性への先鋭化というベクトルにおいて理解すべきと思われる。

キエティスム論争は、神秘主義の概念史にとって空白の時代といえる一八世紀の位置づけを考えるにも重要である。また、フェスロンとボスエエの神秘主義解釈に窺えるコントラストは、おそらくは近世以降の十字架のヨハネ解釈の一義化（冷たい試煉の夜と熱い愛の炎との分離）とも地続きの問題である。この点、十字架のヨハネ、またアピラのテレサの「読まれ方」は、キエティスム論争の歴史の意味を読み解く重要な補助線となりうる。

日本語近現代詩歌史における

西洋古代宗教とキリスト教の受容史

中西 恭子

古代ギリシア・ローマ宗教とキリスト教表象の受容は、ときにエキゾテシズムの器となることもあったが、「西洋の宗教文化」との対峙による新たな文学の創出のための着想源として、日本語近現代文学における表現と思考の地平を広げる役割を担った。一方で「キリスト教詩人」によって信仰の表出の器として用いられる聖書表象・キリスト教表象の系譜も否定できない。キルケゴールらの提示した「信仰者にとって、創作を行うことは罪であり、自由な創作は聖典に劣る」とする発想は「キリスト教詩人」「キリスト教作家」のあいだには根深い。こ

の視点は、「キリスト教以前の宗教」としての古代ギリシア・ローマ宗教表象の受容と、キリスト教表象の受容過程の評価をめぐって、信仰者視点に立つ叙述と一般文芸史視点からの叙述に深い分断をもたらす要因でもある。

本報告では英文学者・詩人、西脇順三郎（一八九四—一九八二）の事例を紹介する。

西脇はモダニズムの文学理論を日本に紹介するとともに、西洋古典表象を漢籍・日本文学と自然観察から得られた着想を自在に結び、「意識の流れ」を描くために伝統的定型詩の韻律に寄らない文体によってモダニズムの文学理論の実践を体現したことで知られる。西脇の詩的体験にもこの関心は明確に反映されている。慶應義塾大学理財科在学中の若き日の西脇は、西洋古代像はフリードリヒ・ニーチェとウォルター・ペイター『享樂主義者マリウス』を通してロマン主義的な西洋古代像を知ったのち、オクスフォード大学への留学（一九二二—一九二五）のさいにモダニズム英語文学の最先端にふれた結果、「文明の始原」を模索する当時の社会人類学の視点と自在な古今東西の古典の引証の手法を導入することで、伝統詩の内容を無韻詩の広大な詩の領域を特定の宗教の語彙を用いずに語る手法を見いだしたことはよく知られるところでもある。

本報告ではとくに西脇の詩論に注目したい。西脇は一九三〇年代の初期評論から最晩年の評論に至るまで、モダニズムにいたる「西洋」の詩の根幹に、聖書・キリスト教表象も含めた宗教表象と形而上性への言及が、古典への言及とともに無時間性と永遠性に連なる広大な詩想を表現するための手段として、ま

た尊敬の対象となるべき権威ある詩の成立要件とみなされてきたことを鋭く看破し、フランス象徴主義の形而上詩やT・S・エリオットらのモダニズム詩の神話表義と宗教表象への言及も「永遠性」の表現の手段として理解した。

西脇には中世英文学専攻の英文学者としての一面があった。第二次世界大戦中に書き継がれた博士學位請求論文『古代文学序説』では、先史時代から中世後期に至る「ゲルマン人」の宗教的心性と詩想の連続性を「幻影の人」という永遠性のシンボルのライトモテーフとなる存在を叙述する欲望の探求とみならず仮説をたて、古代・中世の宗教民俗誌と文学史の照応関係を検討する。先史時代の図像表象から中世後期の恋愛詩・叙事詩に至る詩史の背景にある靈性の通観を試みる著作である。レヴィ・ブリエール『原始人の心性』やカッシーラー『シンボル形式の哲学』を参照して書かれ、キリスト教を背景にもつ文化のなかで培われた無記名性と引証の詩学への視座に貫かれた壮大な構想をもつこの著作は、アウエルバツハやクルツイウスの心性史の試みを兼ねそなえた「世界文学」としての中世ヨーロッパ文学論に匹敵するヴィジョンをもつが、第二次世界大戦下の資料蒐集の限界から大成しなかった。

西脇は文学者と宗教者の役割を明確に区別して論じ、晩年、英国国教会に改宗したT・S・エリオットを、キリスト教に帰依せずとも「西洋」の詩人に伍して東洋の詩人も参与できる広大な「永遠性」の世界を求める詩人のロールモデルたりえたはずなのに、モダニズム文学の大成者でありながら最終的には宗教家たらんとした人物として理解した。

明治前期における「世界の諸宗教」像の形成についての一考察

星野 靖二

本発表は、端的には一八七〇年代における「世界の諸宗教」についての語りを幾つか紹介するものであるが、これは個別の宗教伝統に対する叙述が、どのように総称としての「宗教」概念に関わるのか、相互の往還を検討したいという問題意識に基づくものである。またそうであるが故に、制度的学問としての宗教学の成立や、あるいはそもそも「宗教」という語の使用が一般化する前の段階として、この時期に焦点を合わせた。

まず、この時期に「世界の諸宗教」を取り上げている著作を、網羅的でないにせよ列挙した上で、特に黒田行元『開化新説』（一八七四）と『万国立教大意』（一八七五）について検討した。なお、黒田行元（一八二七—一九七）は麴廬と号し、『ロビンソン・クルソー』の日本語初訳となる『漂流紀事』を出したことで知られている洋学者である。一八七〇年代前半には、生活の糧のためもあって、啓蒙書を多数執筆していた。

『開化新説』は「開化」についての啓蒙書・概説書であって、必ずしも宗教に特化した書ではないが、「教法」についての部分があり、黒田はドイツ語の Ernst von Seydlitz Schul-Geographie を原本として、その宗教に関する部分を訳出した上で、自らの見解を付け加えている。黒田自身の評としてカトリック批判、未開宗教批判がなされており、他方で日本の宗教についてあまり述べていないことなどを特徴とすることができ。

『万国立教大意』は、上下二冊合わせて三五丁程度の小冊で

あるが、世界の諸宗教について概説する書である。凡例に「地誌中より抄訳」とあるが、原本の確定は今後の課題である。内容としては総論を述べた後に神教、儒教、道教、仏教、婆羅門教、猶太教、耶穌教、回教、雑教を取り上げている。

宗教理解の特徴として、「教」[ヨシヘ]の普遍性と、その本質の同一性が述べられている。特に後者について、「開化せる人民の教一は全て「天を宗」とするとされ、この点において神道・儒教・道教・西洋諸教などが並列に捉えられている。他方、未開宗教への批判も繰り返されており、「魔教」〔語意は幻術妖術の義〕とあるので magic 相当語の訳か〕については「教法の最下」で「黒人」が奉じるものであるというように認識が示されている。これらと関連して、神道は多神教であっても未開の宗教のような程度の低いものではないとされているが、それは「天」の共通性から引き出されていることになる。こうした「教法」の捉え方は、その「天」認識を含めて、中村敬字のキリスト教理解と重なる面があるように見える。逆に言えば、独自の宗教理解が見られるとまではいえないようにも思うが、これについては黒田の他の著述物を併せて検討する必要があるだろう。

これらの、黒田がなした「教」についての訳業・著述の持つ意義と、その継承について、一方では、イスラームについてスンナ派とシーア派の存在が触れられていたり、また初訳である可能性のある、かなり細かな固有名詞が取り上げられたりしているが、他方で、前述の「魔教」のように、その後あまり見られないような独特な訳語が用いられていたりするので、概して

言えば、その影響は限定的なものであったということになるだろう。

ただし、その後黒田は一八七五年頃から七七年末まで、東本願寺翻訳局で働き、リグ・ヴェーダの翻訳などに従事することになる。同翻訳局は、洋行帰りの石川舜台が一八七三年に設立したもので、そこでは例えば James Freeman Clarke, *Ten Great Religions* など宗教書の翻訳・研究が行われていた。黒田と大谷派の僧侶たちとの交流を含めて、同翻訳局についても検討する必要があるが、これも今後の課題としておきたい。

なお、本発表は JSPS 科研費 19K00086 の助成を受けている。

生成の神学と心身論の位置

—— 聖マクシモスと山崎闇齋の事例から ——

久保 隆司

本稿の目的は、「生成の神学」と「心身論」との関係性の考察である。その事例として、時代も場所も異なる証聖者マクシモス（東方教会）と山崎闇齋（神道）を取り上げる。どちらの神学も「生成」「心身」、そして目的としての「神人合一」を中核概念として、普遍的文化と特殊文化との融合を図った。世界的・比較思想的観点から考察を深めたい。

マクシモスの神学は、「ヘブライズムとヘレニズムの葛藤と超越による統合」ともされる。類比的に、闇齋の神学「神儒兼学」は、「日本文化（神道）と中国大陸文化（新儒教）の葛藤と超克による統合」といえよう。両者とも、原初の生成から始

まる発達論的観点から、心身の一致（身体化）と神人合一（神化）を一貫したプロセスとして捉え、位置付けている。

マクシモスは、魂と身体との全体存在としての人間の変容と再形成の道を説く。キリストにおける完全な人性を神学の核とし、人間の神化も可能とする。その際の人間性の顕れとしての自由意志は、「より善く在る」ことを通して、人間が神に向かつて上昇する時に決定的な役割を果たす。人間性の次元、肉体のレベルが、終末時における神化・統合・一致の類比となるが、身体はヘブライ・キリスト教の伝統では重要な意味を担う。魂は身体と結びつき、結合してはじめてこの世に生成し存立する。物質ではない魂は、物質である身体に閉じ込められることはなく、肢体全体に遍在する。人間的自然・本性は本質的に「動き」のうちであり、変化する身体は、魂・人間の全体としての宇宙的神化への変容可能性を担うとされた。

一方、山崎闇斎の統合学「神儒兼学」では、「敬」に基づく神儒妙契の心身論が核となる。闇斎は朱子学から、身が本であり、心が身を主宰し、心が身に充滿することを体認した。「敬義内外説」では、心身ともに「内」とする心身一致の立場を取る。そして、万人に神性が内在するとする神道の「心神」概念とそれと結びつく儀礼・行法によって、朱子学では限界のある超越的・形而上学的領域への移行を構造的に試みた。すなわち、朱子学と神道は「敬」（心身が整えられている場／状態）において「妙契」するがゆえに、統合できるとの考えから、闇斎は神儒兼学に行き着いた。そこでは、「知」においては、朱子学が優先され、「行」においては神道が優先される。安易な

習合を否定し、「対立する」両者の統合の道を探った。

それぞれ、超越的・形而上学的領域に移行の際の葛藤と超越における問題は、両者の生涯を通しての体験的探求過程で直面せざるを得ないものであったが、両者はともに、心身（論）とそれに伴う「神秘（超越的）体験」を媒介とすることで、超克を可能たらしめようとした基本構造は通じる。ともに、心身の一致を根源的、基盤的なものと捉え、身体化（受肉／分霊）は、無限の超越的なものの有的な身体への内在を可能せしめるとする。根源神からの分有・分霊的な聖霊や心神は（その源流の一部は、古代インドの「梵我一如」思想の可能性があるが）、ともに万人の心臓／カルデアに宿るとされ、生成・変容のエンジンとなる。

上昇の力（生成力／エネルギー）によって、一種の神秘的体験を伴う幾多の心身一致を経て、人間の究極的な「目的」である神人一致（神化）に至るプロセスが促進される。常に生きている私たちは、神への変容（神人一致）への道を歩む中間的存在ともいえよう。そして、心身一致⇨神人合一の神学には、実践的な身体（心身）技法・行法が関わる。たとえば、観想、静坐、禳祓、祈り、祈禱、正直などの関与に認められる。

本稿は、比較研究の初歩的・俯瞰的考察であるが、東方キリスト教と神道の間では、心身論／心身技法を媒介に、心身論や神人合一に関わる新しい研究が可能との考えに至った。

新プラトン主義の日本における受容の初期をめぐる一考察

土井 裕人

本発表は、日本の思想家たちによって新プラトン主義がその導入の初期にいかを受容されたのかを跡づけることを目的とし、日本の思想家としては主に西田幾多郎と波多野精一を、新プラトン主義としては特にプロティノスを取り上げる。

西田においてプロティノスの言及が見られる著作として、『働くものから見るものへの「直観と意思」や、講義記録を原型とする「プロチノスの哲学」、未発表原稿の「一者について」などが挙げられる。例えばプロティノスにおける「語りえない」一者を「無」と同様と論じているところには、プロティノスに西田が関心を持ち、自らの思想へと統合していることとする足跡が見いだされよう。特に「一者について」では、西田が美を念頭に円環について述べた、新プラトン主義で語られる一者からの発出と帰還をめぐる円のイメージを連想させる箇所が特筆され、根源たる善一者への還帰についてプロティノスのどの箇所を念頭に置いていたかは確言できないとしても、両者の類同は明らかと言える。そこには、根源者と個とがいかに接続されるかという大きな問題が伏在するとともに、それが中心（プロティノスではそこにおいて一者と個とが帰一する）をめぐる円環動というイメージとも関連すると考えられる。

波多野における新プラトン主義への言及が見られる著作としては、『西洋哲学史要』や「プロティノスとカント 宗教哲学の二つの任務」が挙げられ、特に前者では、新プラトン主義を「学者の宗教」と位置づけるのが特徴的である。後者では一者

との合一というプロティノスの「体験」が強調されるのみならず、一者に向かう向上の道には、この世界に戻って人々を教導する降下の道も必然的に伴うということが指摘された上で、ソクラテス（そしてプラトン）以来のギリシア哲学の伝統においてプロティノスが布置されている。波多野がプロティノスに真なる宗教と哲学の一致を見いだし彼の宗教哲学の典型例だと言及していることから、当時の日本の思想家において新プラトン主義への「根源」からの理解が必ずしも十分でないにしてもなされていたことが示唆され、日本における新プラトン主義の受容では、その初期から本来の特質を捉えたアプローチがなされていたと言えよう。

このように、西田と波多野に共通する新プラトン主義への見方として、二人とも表層的・一面的な理解にとどまらず新プラトン主義の深奥を捉え、自分たちの思想と並べ論じていることが理解される。また、新プラトン主義の核心は哲学と宗教の渾然一体となつたところに見いだされ、西田は「宗教」の語を知っているながらも特段用いずに新プラトン主義を哲学として論じ、波多野は自身の宗教哲学という領域に引き寄せて「宗教」としても論じていた。これは日本における宗教概念の確立と並行する過程でもあったのは興味深い論点であるが、今回の発表では割愛した。

とは言え、西田にせよ波多野にせよ、新プラトン主義についてはやはり「学者の宗教」という領域にとどまった議論であり、「実践」を閉却しがちで理論化しうる教義や教説に偏っていた。しかし本来の新プラトン主義はイアンブリーコスのように

本来は実践の領域を射程に入れており、西田や波多野がプロテインノスに見いだした「深み」は、彼らが宗教として述べる領域を本来は拡大しうるものであった、これは当時の学者たちが触れていた「宗教」という概念に伴っていた制約も影響したと考えられるが、そうした状況も踏まえて宗教と哲学が交差した思想として新プラトン主義を再評価することにより、新プラトン主義の理解にも新たな視座が開けるものと考えられる。その検討において鍵となる思想家としては田辺元らが挙がるであろうが、その考察は他日を期すことにしたい。

初期アカデミア派の『ティマイオス』解釈

土屋 睦廣

『ティマイオス』（以下 *Tim.* と略す）は、プラトンの対話篇の中でも、古くからプラトニストたちからとりわけ重視されてきた。プラトニズムの伝統は、*Tim.* の解釈史であったと言っても過言ではない。*Tim.* の特権的な扱いは、中期プラトン主義において顕著になり、後の新プラトン主義に受け継がれてゆくが、*Tim.* をめぐる議論は、すでにプラトンの直接の後継者たちにおいても見られる。今回の発表では、*Tim.* 解釈史の初期の段階、初期アカデミア派の哲学者たちの *Tim.* 解釈を検証する。

スベウシッポスはプラトンの甥で、前三四七年にプラトンの死に際し、後を継いでアカデミアの学頭となった。断片六一（*Taitan*）では、「宇宙が生じた」というのは、「過去の一時点において生じた」という意味ではなく、図形を描く場合のよう

に、生じたところを見るなら、いつそうよく理解できるという理由で、「教えのために」そう述べたのだという説が述べられている。断片二八では、数十（デカス）が「万有の作り手である神の前に置かれた最も完全な範型」であると言われている。これは *Tim.* において、神が宇宙を製作するさいに手本としたイデアのことである。断片四四、五八、五六からは、*Tim.* における神による宇宙の製作が歴史的事実ではなく、説明のための方便だとすれば、デーミウールゴスとしての神は、宇宙論的な知性へと還元され、それはさらに宇宙の魂の理性的な側面と同一視されるという解釈の流れが窺われる。

クセノクラテスもプラトンに直接学んだ人で、スベウシッポスの後を継いで学頭になった。シンプリキオスは彼を「プラトンの弟子たちの中でも最も正統的な人」と呼んでいる（断片五三 *Heinzl*）。断片五四によれば、宇宙の「生成」というのは、ある時点から生じたという意味で理解すべきではなく、宇宙におけるより先なるものとして構成されたものとの順序を教えるために、仮定から語られた」と、彼は主張した。断片三三では、永遠であるはずのイデアの生成が、同じ論法で説明されている。断片一五では、最高原理である一性（モナス）から四元素にまでいたる世界の諸原理が、伝統的な神々の名で呼ばれている。断片六八では、*Tim.* 三五 A 以下の宇宙の魂の構成を、「数の生成に他ならないと考え」、「魂の本質を自ら動く数そのものだと言明」したと言われている。断片五三からは、五つの正多面体のうち四元素に対応しない正十二面体を、彼はアイテールに割り当てていることがわかる。断片二三、二四、二五

は、ダイモーンに関する議論で、古代末期に盛んに論じられたダイモーン論の先駆けとなっている。

プロクロスによって「プラトンの最初の解釈者」と呼ばれたクラントルは、断片一(Kayser)によれば、プラトンの語るアトランティス物語を、実際にエジプトの神官が語ったものをそのまま書き記したものだと考えていた。断片二によれば、「宇宙が生じた」と言われるのは、時間のある一点において生じたという意味ではなく、宇宙はその存在の原因を他者に追っているという意味だと、彼は考えた。断片四では、*Tim.*三五A以下の魂の構成に関して、認識論的な観点を重視した独自の解釈を提示している。断片の後半では、魂は生じるものではないのだが、「プラトンは、考察のために魂の本質をこれらの能力に分析したとき、言葉の上では、魂は生じ、混合されていると仮定したのだ」と言い、これは宇宙の生成についても同じだと言っている。

以上の考察から、後世まで影響を与える *Tim.* 解釈の重要な論点が、すでに初期アカデメイア派の時点でかなり出揃っていたことがわかる。初期アカデメイア派は、*Tim.* 解釈史において、たんなる出発点以上の大きな意義をもっている。

アンセルムスの三位一体論——適合化について——

矢内 義顕

「適合化」(appropriatio)とは、トマス・アクィナスの言葉を用いると「三位一体の」信仰を明らかにするために、「神の」本質的諸属性をペルソナに適合化すること」(『神学大全』

第一部第三九問第七項)である。本稿の目的は、アウグスティヌスにその端緒をもち(特に「三位一体論」第六巻・第七巻)、一二世紀の神学(アベラルドゥスなど)が発展させ、一三世紀の神学に到るこの適合化の思想という点から見た場合に、一三世紀のアンセルムスの三位一体論は、どのように位置づけられるかを、彼の『モノロギオン』『言の受肉に関する書簡』『聖霊の発出について』という三著作をとおして明らかにすることに

ある。

『モノロギオン』は、その序文が示すように、アウグスティヌスの『三位一体論』から多大な影響を受け、三位一体の論証それ自体も、創造者の理性における「語り」(locutio)を契機として、記憶・理解・愛の三組によって展開される。本書において適合化を用いた三位一体の理解は見出されないが、「最高の本質(神)について実体的に言われうる」と、言われえないこと」を論じる第五章は、適合化の思想にとつて重要である。本章で、アンセルムスは、被造的な事物に適用される名辞や言葉のうちで、創造的な実体に適用可能なものがあるか否かを検討し、生命、知恵、全能、真、義、至福、永遠のように「それであることが、それでないことよりも、あらゆる点で善いもの」(ipsium omnino melius est quam non ipsum : perfectio simplex)と、鉛や金のように「それでなくことが、それであることよりも、ある点で善いもの」(non ipsum in aliquo melius est quam ipsum : perfectio mixta)を区別し、前者は神に適用可能であると述べる。本章は、実体としての神に適用可能な完全性(あるいは実体的諸属性)を論じるものだが、こ

これらの完全性が個々のペルソナに固有性として適用される場合に、適合化の思想が生まれる。

『言の受肉に関する書簡』は、ロスケリヌスの異端を論駁する著作であるが、ここで取り上げるのは本論から逸脱して、ペルソナの一性に関して述べる第一章である。アンセルムスは、ペルソナの定義に関して『モノロギオン』においては、ボエティウスの『エウテュケスとネストリウス論駁』第三章における「ペルソナとは理性的な本性の個的な実体」(naturae rationalis individua substantia) という定義を踏襲する。しかし、『言の受肉に関する書簡』では、このペルソナ理解に「固有性の総体」(collectio proprietatum) という新たな理解が加わる。これは、ボエティウスが翻訳したポルフィリオスの『イサゴゲー』(PL 64. col. II4B) に見出される概念である。

この「固有性の総体」という理解は、ギリシア教会の聖霊論に対して、ラテン教会のフィリオクエ (Filioque) を弁護する『聖霊の発出について』でも堅持される。アンセルムスが固有性と見なすのは、「父をもつこと、父をもたないこと、子をもつこと、子をもたないこと、それ自身から発出する聖霊をもつこと、それ自身から発出する霊をもたないこと」(第一十六章)の六つであり、これらはスコラ学でいう「識標」(notiones) にあたる。この六つの組み合わせが「固有性の総体」を形成するが、これらの固有性の組み合わせに、各々のペルソナに適合可能な完全性が加えられ「総体」を構成するとき、適合化の思想が成立する。

アンセルムスの三位一体論に適合化の思想は見出されない。だが『モノロギオン』における完全性の区別、『言の受肉に関する書簡』『聖霊の発出について』における「固有性の総体」というペルソナ理解は、この適合化を可能にする思想と言えよう。それゆえ、アンセルムスは、アウグスティヌスに端を発する適合化の思想が、一二世紀および一三世紀に展開するための準備をしたということになろう。

Freedom of Religion as a Diplomatic Strategy of Japan in 1893

TAKASE Kohei

本発表の目的は、一九世紀末に明治政府が欧米諸国に向けてどのように自らの政教関係を表象したのかを検討することである。とくに「信教の自由」という概念を、政府が特定の外交的局面においてどのように利用したのかについて議論した。

本発表が分析した資料は、『にほんれきし』(History of the Empire of Japan)である。この本は、一八九三年にシカゴで開催された万国博覧会のために政府の指揮のもと作成された英文の日本史書である。政府が同書を編纂した理由は、日本の「文明化」の進捗を対外的にアピールすることで、自身の進める条約改正に向けた交渉を後押しするところにあつたと考えられる。本発表は、こうした性格を持つ同書において、日本の政教関係がどのように表象されたのかを考察した。

この本の作成過程は以下の通りである。(一)農商務省内に設置された臨時博覧会事務局が文部省に作成を指令した。(二)文

部省は帝国大学出身の歴史家である高津敏三郎・磯田良・三上参次に執筆を、英字新聞『ジャパン・メール』の主筆であるフランシス・プリンクリーに翻訳を依頼した。(三)完成した初稿の校閲を文部省は帝国大学に依頼した。そこで同大学は一八八九年に内閣から移管されていた臨時編年史編纂掛の委員であった重野安禔と星野恒に校閲を任せた。(四)最終稿が大日本図書株式会社から出版され、シカゴ万博の日本会場において陳列、その後「各国の紳士」に頒布された。(五)一八九四年、『にほんれきし』の日本語原稿を三上が修正したものが、尋常中学校向け歴史教科書として大日本図書株式会社から出版された。一八九五年には『にほんれきし』の第二版が刊行された。

『にほんれきし』は、当時の日本を宗教的に自律的で中立的な国家として表象した。宗教的自律性について、確かに『にほんれきし』は、『古事記』や『日本書紀』を典拠として天皇の「神聖性」の根拠を「神々を直系の祖先とする」一点に求めた。しかし同書は、『古事記』や『日本書紀』にある神代の記述を全て事実としたのではなく、それが「省略や誤謬、事実の混乱」を含む「口頭伝承」に依拠していると指摘してもいた。言い換えれば、『にほんれきし』は、天皇の「神聖性」の根拠を事実ではなく、「口頭伝承」に記録された集合的記憶として、すなわち日本臣民が自発的かつ伝統的に信じてきた事柄として描写したのである。宗教的中立性について『にほんれきし』は、明治政府の宗教政策を「神道に対する優遇」から「信教の自由の保障」への転換として記述した。同書によれば、政府は当初、神道を優遇し仏教を抑圧する政策を採ったものの「仏教

の信仰があまりに深く人々の心の中に確立していたため、いかなる公的政策によっても破壊することができなかった」から、こうした政策は成功しなかったという。他方、キリスト教について『にほんれきし』は、明治政府がアメリカ合衆国からの忠告に従い同教への禁教措置を撤廃したと説明した。かつ同書は、大日本帝国憲法第二八条による信教の自由の保障も、こうした合衆国の助言に基づき実現したと記述している。ようするに『にほんれきし』は、当時の明治政府を神道、仏教、キリスト教に対し中立的であり、かつ合衆国の示した基準に則り憲法により信教の自由を保障する政体として描写したのである。

本発表は、こうした言説を、明治政府が採った外交上の戦略として分析した。すなわち政府は、西洋中心主義的・キリスト教中心主義的な当時の国際政治の場において、周縁的な非キリスト教国である日本を、欧米諸国と対等な外交関係を結ぶにふさわしい国家として説得的に表象するために、宗教的な自律性と中立性を自らの歴史に書き込んだと考えられる。

The New Life Movement in Post-war Japan: Simplification of Weddings and Funerals

Oba Aya

生活全般を合理的に見直し、改善・向上させようとする取り組みは、江戸時代にその萌芽を見、明治時代末から繰り返し唱えられてきた。第二次大戦後は、一九四七年に当時の片山哲内閣が「新日本建設国民運動」を提唱して以降、全国の婦人会や青年団、自治会などを中心に、公務員や一般企業なども様々な

活動を進めていた。こうした動きを国家再建につなげようと、一九五五年、鳩山一郎内閣は「新生活運動」を提唱する。中央機関である新生活運動協会の発足後、全都道府県に推進機関が設置され、全国的な拡がりをみせた。

新生活運動協会が一九五八年に実施した調査によれば、この時期に実際に取り組まれた内容は「冠婚葬祭の簡素化」が六五%と最多であり、各種報告からも冠婚葬祭は重要視された項目であることが分かっている。しかし、先行研究において冠婚葬祭の簡素化は「成果があがらなかった項目のひとつ」とされ、なかでも「祝儀・不祝儀の返礼の廃止」は戦前から再三主張されながらも「見るべき成果がない」という。報告者はこれまで山形県における新生活運動の展開について調査を進めてきたが、各市町村および地区レベルにおける実践報告等を丁寧に追っていくと、変化というべき事項が複数認められる。そこで本発表では、戦後の新生活運動が冠婚葬祭にどのような変化をもたらしたのか、改善目標のみならず実際の取り組みと変化に着目し、各地域および婦人会・公民館による実践報告や広報紙等における関連の記述から分析を行った。

山形県では、一九五六年、県新生活運動連絡協議会が発足する。これを受け、各市町村においても推進協議会の設立および改善実行案の作成が進んだ。当県では、戦前の生活改善運動時より冠婚葬祭の簡素化が最優先事項として掲げられていた。これは基本的に戦後も引き継がれたが、実践者の声を見ると、「結婚の簡素化は種々話し合われるが実現しないので困っている」（朝日町婦人会）、儀礼の簡素化や返礼の廃止といった改善

目標は「新生活運動の推進において最も難点である」（三川町猪子地区）、「ほとんど失敗に終わってきている」（東田川郡櫛引村）など、なかなか順調に進まなかったことが窺える。

一方、各地域・団体の実践報告や議事録等からは、次のような取り組みが見られた。①県北部に位置する最上郡最上町では、一九五〇年代後半、地元婦人会が映画観覧券や物品の販売による手数料を資金に婚礼用の貸衣装を購入した。また契約講の各講長（戸主層男性）らは、一九五九年、契約講連合会を結成し、葬儀の冗費節約のため葬具および霊柩車（棺車）を共同購入、町内での貸し出しを行った。一九六三年には、数年間にわたる町との交渉の末、重油式火葬場の建設および霊柩自動車の購入を実現した。これが当町における葬法の変化・時間の短縮・労務の軽減につながった。②西置賜郡小国町舟渡地区では、一九五〇年、婦人会の共同作業でかつら・衣装・振り袖などを購入し、町民に貸し出した。また、青年団との共催により公民館結婚式を挙行了。③北村山郡尾花沢町（現尾花沢市）では、一九五三年、婦人会が農協と連携し、花嫁衣装の貸し出しを行った。④最上郡戸沢村真柄地区では、一九五六年、火葬場の新設に取り組んだ。

以上の事例から、衣装・用具・施設等の「共同購入」「共同利用」という方向に変化が生じていることが分かる。改善項目として掲げられていないものでも、新生活運動や生活改善の名を冠して取り組まれ、結果として変化がもたらされたケースもたしかに認められるのである。こうした動きは、一九四〇年代後半から一九六〇年代にかけて、全国各地で見られた動きであ

る。今後は、フィールドワークを行い、特定の事例を掘り下げること、各取り組みの背景を探っていきたい。

Localisation of Contemporary Western Witchcraft in Japan

KAWANISHI Eriko

ペイガニズムに关する研究の多くはキリスト教やユダヤ教を主な宗教とする国々であり、日本のように多神教が浸透している国ではほとんど行われてこなかった。本発表では、ペイガニズムとりわけ魔女術のローカル化について、私が二〇一七年から続けている、日本で魔女を名乗る人々等の調査から考察した。

日本では、魔女術 (Witchcraft) よりも、儀式魔術 (Ritual Magic) が先にやってきたようである。一九七〇年代、アメリカからオカルトが到来し、一九八〇年代には黄金の夜明け団やアレクスター・クロウリーなどの西洋魔術の書籍が刊行され、日本で魔術を行う人々も書籍を執筆している。一九九〇年代、魔女術やウィツカが紹介され、魔女術のグループも創設され、魔女たちの世紀シリーズ (全六巻) も刊行された。しかし、オウム真理教による地下鉄サリン事件の後、魔術や魔女術に関する様々な事柄は危険とされ、オープンな集まりは激減した。二〇〇〇年頃からのインターネットの普及とともに、魔女を自覚する人が増えたようだ。二〇一〇年代半ばからは、魔女術のハウツー本が次々と翻訳されている。なお、魔女と占いは切り離せない関係にあり、魔女を名乗る占い師も少なくなっている。

魔女の総数は不明だが、カヴァン、あるいは魔女のグループの

数は少なく、多くの魔女はソロで活動しているようだ。インターネットだけではなく、書籍を読んだり、同じ関心を持つ人と交流したりして学んでいる。日本はキリスト教圏ではないため、魔女を名乗ったとしても邪悪とか、悪魔の使いだとか見なされることはほとんどない。

日本で魔女を名乗る人の多くは、神道や仏教に否定的ではなく、供物として日本の食べ物を取り入れることもある。そのような魔女のグループもあるし、ペイガンの祭壇と共に神道の祭壇もつ魔女もいる。八つの季節に分かれるケルト暦を用いる人は少なくないが、日本には二四節季があるので類似の祝祭を探するのは容易だという。

西洋の魔女術と比較した日本の魔女の特徴としては、伝統的宗教を否定しないこと、キリスト教の影響が欠けていることだと考える。先述のように日本で魔女を名乗っても邪悪と見なされることは稀だが、一般の人々にとつての魔女のイメージやアニメや児童文学から来ているため、否応がなしにそのようなイメージを向けられていることを意識する。日本における魔女は、キリスト教の文脈を抜きにして様々なイメージが生み出され、信仰としての魔女術はローカル化され、発展している。

An Evaluation on *Samathapuram* in Tamil Nadu in
Promotion of Social Harmony

ANTONY Susairaj

インドではカーストによって社会階層が作られており、伝統的な村では居住地もカーストによって分けられている。それはカーストの身分の高い人が低い人と関わることは穢れと考えられているからだ。カースト身分の高い人の居住地は便利な所にある一方、身分の低い人の居住地は非衛生的な所に決められている。このように、伝統的なインドの村では社会的な不平等だけでなく、空間的な不平等も存在する。タミール州の政府は一九七〇年に空間的な不平等を実現するために、無料の住宅地を建設し、異なるカースト同士と一緒に同じ空間で生活できる制度を作った。差別されることなく市民の快適さを共有できるグラウンドや図書館、保育園などの施設を利用できるようにした。現在、タミール州では百四十五の村が存在し、一つの村にはおよそ百家族が住んでいる。発表者が調査した村はインド南のタミール州の州都チェンナイから三二七キロメートルの所に位置するイナムクラトゥルである。この研究の目的はこの平等村ができてから二十年の間にどのくらい社会的平等・調和が実現されているかを明らかにすることである。

研究結果は次の通りである。まず、評価できる点である。①空間的平等である。伝統的な村ではカースト身分により居住地が異なるが、この村では隣人はカーストや宗教の異なる人々で、施設を共有しながら生活している。②結婚式やお葬式など家族の行事に異なるカーストや宗教の人々と交流を行っている

る。③伝統的な村ではカースト間による暴動が起こるが、平等村ではそのような暴動がない。④伝統的な村ではカースト身分の低い者は自分のアイデンティティーをあまり表さないが、平等村ではカースト身分の低い者も自分のアイデンティティーを大事にしている。次に、否定的な側面や課題についてである。①平等村に入った人々の元々の目的はカーストによる差別や不平等をなくすのではなく、経済的な理由―自分のあるさには自分の家や土地がなく、政府による無料の家や土地が得られることである。②平等村では異なるカーストの人々と生活しているが、親しく、仲良くしている関係は同じカーストの人々に限られている。③この村ができて二十年が経過するが、異カースト間の結婚がまだない。④平等村には共同墓地があるが、実際に利用しているのは身分の低い人のみである。カースト身分の高い人が亡くなった時には彼らのふるさとにある同じカーストの墓地に埋葬されるのである。人の死後にもカースト差別が存在しているのは驚くことであった。これはヒンドゥー教における穢れ概念による。ヒンドゥー教では輪廻転生が信じられ、亡くなった時には良い来世のために祈りの儀式が行われる。カースト身分の低い人々と同じ墓地に埋葬されることは、それに反すると考えられているからである。また、葬儀の参列者は、平等村で異なるカーストの人々と接し、葬儀をすることに抵抗があるからである。⑥更に平等村を立ち上げた政党はDMKであったが、この十年間政権を取っている政党ADMKは平等村の整備や発展に寄与していない。これは政治的な理由によるものである。

伝統的なインドの村と比較し、平等村は空間的に平等で、異なるカーストと平和的に生活できる環境となっている。しかし、暴動はない一方で、異なるカースト間が親しいわけではない。異カースト間の結婚や全てのカーストによる共同墓地の利用は行われていない。このような平等村の評価について、社会活動家達の間では二つの意見に分かれている。一つは異カースト間で親しい関係が築けなかったことから、平等村の制度は失敗であったという意見である。もう一つは同じ村に住みながら同じ空間を共有できたことは差別をなくすための大きな一歩であるという意見である。カーストによる差別は二千年以上前から存在し、完全になくすには時間が必要であるが、平等村は社会的平等に向けた挑戦に値する努力だと思われる。

第三グループ

明治天皇の大喪儀をめぐる諸問題

大番 彩香

明治四十五（一九一二）年七月三十日、明治天皇が崩御される（『官報』公示）。大正元（一九一二）年九月十三日から十五日には、青山練兵場と伏見桃山陵を主たる場として、大喪儀が執行された。

明治天皇の大喪儀は、従来、「国民統合」に与えた役割や皇室における「神仏関係」の問題に焦点が置かれ、ともすれば権力誇示の観点から述べられてきたふしがある。一方で、近年「都市空間」の視点から、明治神宮外苑造成の前史として、大喪儀での青山練兵場の利用が与えた影響について分析が加えられてきている。しかし、明治天皇の大喪儀を含む近代の大喪儀に真正面から取り組んだ実証的研究は乏しく、必ずしも全容が明らかになっていくわけではない。このような研究状況と既往研究の指摘をふまえ、本発表は、儀礼に着目して考察を行った。儀礼の意義を問い、単に儀礼の問題にとどまらず、近代の大喪儀をめぐる史実の一端を補っていくことが研究の目的である。

重要な前史として挙げられるのは、明治三十年一月十一日、孝明天皇女御英照皇太后が崩御されたことで明治維新以後初めて執行された大喪儀である。聖裁を奉じ、宮内省下に事務を管掌する「大喪使」が設置されるが、大喪儀の執行にむけた評議

において「御喪主ハ天皇ナルニ依リ、別ニ之ヲ置カレサル事」、さらに「両陛下ハ、泉涌寺御葬場ニ臨御、御陵整頓ノ上翌日以後ニ於テ更ニ御参拜ノ事」が決議される。近世までの慣習を鑑みれば、天皇や院の葬儀で新帝や天皇は葬送に関与せず錫紵著御や倚盧殿渡御による服喪を行っていたことから、それらを超克しようとしたものであったといえよう。しかし、この決議に対し、勅命により有栖川宮威仁親王が「喪主」に任じられるという出来事があった。

そして、明治天皇の大喪儀における儀礼の土台となったのが、明治三十二年八月二十四日設置の帝室制度調査局において作成される「皇室喪儀令」の草案である。同局での審議は明治三十五年六月十一日に「皇室喪儀令案第一読会」として開始されており、御用掛多田好問が起稿した「皇室喪儀令案」を順次修正し、大行天皇の大喪に天皇が「喪主」となる条文が明文化されるのである。

こうしたなか、「皇室喪儀令」に定める喪葬儀礼の「原則」も定められていく。それが「天皇喪主」と「天皇倚盧ニ御スル」ことであった。先に見たように、天皇による「倚盧」への出御は近世以前にも行なわれていた「古式」の儀礼である反面、「天皇喪主」は歴史的にきわめて異例の儀礼であった。これが意味することは、それまでも帝国憲法や皇室典範の検討でなされたように、西欧王室の慣習と辻褄が合うよう考慮した姿勢ではないだろうか。

明治三十九年六月十三日、検討が重ねられた「皇室喪儀令」の条文が上奏されるも、明治天皇の御手元から下付されること

はなく、明治期に本令が公布されることはなかった。しかし、このような成立過程を経た草案をもとに、明治天皇の大喪儀では、画期的ながらも新帝（大正天皇）が親ら葬場に出御し「御誄」を奉読される儀礼が行われたのである。

憲兵隊による日本救世軍弾圧の経緯

小島 伸之

一九四〇（昭和十五年）年七月三十一日、東京憲兵隊は軍機保護法違反と不敬罪の嫌疑日本救世軍司令官植村益蔵ら四名を召喚し、本営などの施設に対する捜索を行った。それらの嫌疑は不問に付されたものの、その代わりとして文部省宗教局の指導により、イギリスの救世軍万国本営との関係解消、役職への欧米人登用の禁止、軍事的名称使用の取りやめと救世団への改称などの教団改革がなされた。日本救世軍弾圧は他のプロテスタント諸派へも衝撃を与え、海外ミッションとの関係解消と国内諸教派合同の動きを加速させた。

この弾圧の概要は、いくつかの先行研究において紹介されたが、どのような経緯を経て弾圧に至ったのか、その具体的な展開過程を明らかにした研究は管見のところ見当たらない。

そのため、本報告ではその展開過程を明らかにすることを試みる。

前提として、第一次世界大戦（一九一四―一八）を契機に、軍隊内の秩序維持という従来の憲兵隊の任務が、防諜等の観点から社会一般を対象にするようになるという、憲兵隊の管轄拡大が背景にある。

満州事変（一九三二）の発生以降、国内における「キリスト教と日本」の関係が問い直される中、日本救世軍内においても、イギリスの万国本営に対する自主権の確立などを求める教団改革運動が生じる（一九三五）。改革運動に与した青年士官と救世軍本営の対立は、二度の籠城騒ぎを経るなどして深まり、宗教界の重鎮による調停もむなしく、一九三七（昭和一二）年、改革派士官が分派独立するに至る（第一段階）。

志那事変勃発（一九三七）後、日英関係が悪化する中、教団を離れた元士官等により、イギリス従属の実態や教団財政のスキヤンダルなどの内情暴露がメディアを通じてなされ、右翼団体等による日本救世軍の排撃運動が展開される。一九四〇年三月には、第七十五回帝国議会衆議院決算委員会において、時局同志会所属の今井新造議員が日本救世軍批判を展開、陸軍省、内務省、文部省に対し、取り締まり強化を要請する。その後、山室軍平著『平民の福音』が絶版処分となり、今井の答弁が報道されたことよって社会の救世軍批判も高揚、救世軍への批判が自教団へと波及することを恐れたキリスト教界においても救世軍批判の声が上がり始める（第二段階）。

同年七月、イギリス人ジャーナリスト、ジェームス・コックス（ロイター通信）が軍機保護法違反で検挙後、取調中に自殺する事件が起こる。コックスの検挙は、二・二六事件（一九三六）の戒厳実施中の通信検閲により発覚した、戦艦長門の近代化改装の情報漏洩に対する継続的捜査に基づくものであった。コックスの検挙と同時に全国的にもイギリス諜報機関関係者の摘発が行われた（第三段階）。

コックス検挙に至る陸軍省内における英国系諜報網摘発の準備過程において、陸軍省兵務局防衛課と東京憲兵隊が防諜上の観点から日本救世軍に注目する。陸軍省兵務局防衛課の強い要請に基づき、東京憲兵隊は日本救世軍の弾圧を実施したのである（第四段階）。

以上のように、東京憲兵隊による日本救世軍の弾圧は、国際関係における対外的緊張が段階的に高まっていく過程において、①教団内の改革運動が生起し、②改革派によるスキャンダラスな教団の内情暴露などを通じて批判が社会に広まり、その批判が議会でも取り上げられたことでさらに拡大し、③社会における日本救世軍批判の高まりの最中にイギリス系諜報網の摘発事件が生じ、④防諜上の観点から東京憲兵隊が日本救世軍を摘発するに至る、という経緯をたどったことが明らかとなった。

知識人宗教としての近代神道学形成前史

—— 神道青年運動を中心に ——

近代神道学の学問史に関する代表的な研究としては、東京帝國大学神道研究室の田中義能を論じた磯前順一のものがあるが、学史の「裾野」を論じていない点、神道的な「日本の教育学」から出発した田中がなぜ一九〇八年から神道そのものの研究へと明確に転じるのかという点、田中による「積極的神社非宗教論」が神社対宗教問題への対処という受動的な理由を主として登場したものなのかという点に課題と疑問が残る。また、

木村悠之介

磯前以降の松本久史・藤田大誠・高野裕基による研究は、哲学に対する国学の系譜を強調する傾向にあったが、哲学と国学が同時代的にどう捉えられていたのかは問われてこなかった。

これらの問題を解決するため、本報告では一八八八年から一九〇八年前後の「神道青年運動」を対象に、神道研究と宗教性、哲学・国学の位置づけを分析することで、近代「神道学」の形成前史を再検討した。田中をはじめ、近代の神道学者は少なからず「青年」を意識して神道学を論じており、「裾野」と見做せるためである。なお、神道と「青年」をめぐるのは畔上直樹・原田雄斗の研究があるが、本報告ではそれらに対し、「煩悶」が語られる以前も含めた「神道青年」のコミュニティ全体を、学問との関わりにおいて分析した。

神道青年団体の端緒は、一八八八年に大成教院で結成された「神道青年会」である（ただし、すぐに「本学青年会」と改称する）。周辺記事からは、仏教とキリスト教が対抗する「演説」実践に宗教として参入すべく「青年」が組織化されたこと、記紀や「本居平田大人の著述」が「今の哲学とか理学」に合致するものとして捉えられていたことが窺える。

一八九八年に神宮教の周辺で結成された大日本神道青年会もまた、「教界の勁敵」たる「耶仏」との「宗教的」競争で勝つために、「研究」によって神道を「革新」しようとした。神宮教が神宮奉斎会に改組してからは一九〇二年、大日本神道青年同志会が結成され、機関誌として『元氣』を刊行したが、「元氣」は同時期の一高ですでに「人格の修養」論に取って代わられる概念だったほか、神宮奉斎会の機関誌では藤村操の自死が

非難されており、この時期に語られるようになった「煩悶」状況には対応していないということができる。

それらの団体があまり持続しなかったのに対して、一九〇五年に結成され、神道界のメディア宗教運動としての性質を持った神風会では、青年運動も比較的持続性を持つことができた。

神風会では当初から「煩悶」状況への対処意識が見られ、國學院大學学生らの「神国青年会」など、複数の下部組織が形成された。神風会に集まった「青年」たちは、個人の権利として信仰を求め遍歴し最終的に神道を選ぶ、という語りや、神道が「哲学科学」に矛盾せず「学理的」であるため他者を「改宗」させうる、という認識を共有していた。

ここで、神道青年運動に期待をかけた磯部武者五郎の「哲学」論や、木村鷹太郎「日本主義国教論」への受容を検討すると、古典の「考証」を中心とする、いわゆる「近代国学」が批判され、より近世国学の本質に適合するものとして「哲学」が見いだされるとともに、非宗教を標榜し「宗教」排撃をしていた木村の「生々主義」論でさえも、「宗教」的な性質や「煩悶」の解決と結びつけられていったことが分かる。田中義能が神道研究を本格的に論じはじめた場合は神国青年会であり、田中や丸山正彦が神国青年会で行った演説は、そのような「哲学」と「国学」に関する議論の延長線上に位置づけられる。田中義能の「神道哲学」論は、「煩悶」に対し「宗教」や「哲学」を求めた「青年」層の同時代的な現実を捉え、その知識人宗教的なコミュニティを前提として初めて登場させた。そして、神道と他宗教を対比する田中のロジックは磯部や神風会な

ども見られるものであり、神道超宗教論は、神道宗教論の延長線上における必然的な転化だとも考えうる。

近代日本における「教団」という自己定位

藤井 麻央

「教団」は、広く宗教の団体を表す言葉として今日一般に定着しているが、定義として厳密さを欠いているとの指摘がある。例えば、宗教団体法では「基督教其他の宗教の教団」とされ、「教派」「宗派」とされた宗教集団が「教団」という言葉であえて表現される意図は明らかでない。そこで、教宗派において「教団」という言葉が使用されるようになる背景や経過について、明治前期から昭和前期までの動向を検討した。

明治前期の教導職管長制を経て、明治一七年太政官布達第一九号により教宗派は管長制に基づく「自治」団体とされた。この経過において仏教では近世の本山制を基盤に管長制が導入されるとともに「宗派」という団体概念が生じていくが、宗教的権威や支配権をめぐる内紛や改革運動が多く、宗派で起こった。真宗の場合、明治中期の大谷派の改革運動の機関紙である『教界時言』において革新するべき対象とされたのは「宗旨」「宗門」「本山」「宗務」等で「教団」の言葉は見受けられないが、大正期における真宗に対する宗内外の批判においては「教団」が散見されるようになる。そもそも明治期における「教団」の用例は少ないが、明治四三年の本願寺派の「教団規定」では「宗門」の低位概念として使用されていた。これに対し、大正期においては「宗門」や「派」と等位概念として使用され

るように変化した。大正期は「祖師にかえれ」をスローガンとする改革運動が展開されていたが、「教団」は祖師の時代の理想的姿と批判するべき現在との対置として用いられることがあり、「派」という集団を「派」以前からの歴史的存在として現時の状態を定位し得る言葉であったと見做し得る。この動向の背景には、西欧の研究の影響を受けつつ仏教学や宗教学において原始仏教学研究が進められたこととの関係が示唆され、例えば、大正初期には「教団」を「僧伽」と同質のものとする解釈が生じていた。

一方、「宗派」と同じく「自治」団体とされた「教派」においては教義や組織の整備が明治中期以降に進められた。黒住教では明治三〇年代に大教会所を中心とする中央集権化が図られ、同四一年の改正教規では、「黒住教教団」が教祖の信仰を以て信仰する「道連」により成立する旨が謳われた。ここに見える、信徒により成立する「教団」という概念は教宗派中早い用例として注目される。また、金光教では昭和前期に生じた管長罷免運動と「取次」を中心とする宗教団体としての表明等の一連の動向が後に「教団自覚運動」と呼ばれるように、「教団」という言葉が派内で一般化して用いられることになった。そこでは「団体の信心」「教団として助かる道」というように、集団の単位が信仰営為の主体として把握されていることが確認できる。教派においては、旧来の本山の支配権に由来する課題を抱えなかつた代わりに、宗教的権威の確立とその中央集権組織としての制度化という課題が生じる中で、一部の教派において「教団」という言葉で自らを宗教集団として表すことが選択さ

れたとみることができよう。

以上の検討から、「教団」は「宗門」や「派」と等位概念として大正期頃より使用されるようになり、その背景として原始仏教研究との関係が示唆されることが明らかとなる。「派」が形成される過程において、「教団」は「派」の時間的・空間的な比較を可能にし、歴史的存在としての集団意識、他集団とは異なる集団意識を獲得して現時の状態を定位できる言葉であったと考えられ、その際に、創始者時代の始原の姿と現時の状態が対置され、過去の「教団」像に理想が仮託されることがあった。そこには、政策的につくられた世俗的な事務機関としての「派」に集団としての歴史性や聖性が付与される過程が看取される。

六〇年代英国におけるカウンターカルチャーと神学

村山 由美

本発表は、一九六〇年代から七〇年代の「政治の時代」に展開されたラディカルなキリスト教思想の性格をトランスナショナルな視点から明らかにするという研究課題の一端である。六〇年代の政治思想は、ベトナム戦争、公民権運動、核への恐怖、大学闘争など、おもに西側諸国で共有された問題意識を背景に展開された。ここでは先行研究を手がかりとしてイギリスにおける対抗文化と神学の情況について考察する。

対抗文化はアメリカを中心に西側諸国に派生した主流の支配的文化・保守的道德性に反逆する文化と定義される。従来、対抗文化と宗教についてはスピリチュアリティやニューエイジ、

カリスマ・ペンテコステ運動などとの関係が取り上げられることが多かったが、教会内の神学思想も、とくに倫理の領域においては対抗文化と無関係ではなかった。また、世俗化をめぐる議論では近年、世俗主義によって社会の周縁に追いやられる宗教という構図が批判されてきた。イギリスの六〇年代と宗教に ついては、Hugh Meleod が *The Religious Crisis of the 1960s* (2007) で、世俗化論が論者のイデオロギイの立場を反映しがちであるとして、世俗化ではなく「脱キリスト教化」を礼拝出席者、大学生のキリスト教団体所属、通過儀礼実践者の統計をもとに考察している。西側諸国では五〇年代まで、反共・反ナチスとしてのキリスト教が国民のアイデンティティ形成と深くむすびつけられており、一九四五年から一九六五年は西ヨーロッパにおけるキリスト教民主主義の黄金期であったが、一八世紀から存在した超越的存在の否定、反権威主義、ヒエラルキーの否定といった批判的精神が、六〇年代に脱キリスト教化をうながす流れとして具現化したと論じている。

また、Sam Brewitt-Taylor と Christian Radcliff in the *Church of England and the Invention of the British Sixties* (2018) で、T. Asad の世俗化論批判を踏襲したが、さらに、六〇年代イギリスの脱キリスト教化をまねいたエージェンシーとしてのラディカル・クリスチャン（白人・エリート・知識人・男性）の役割を強調し、イギリスの脱キリスト教化をもたらした主体が神学的・思想的運動であるとした。

キリスト教内の改革派やラディカルがイギリス社会の世俗化を推し進めたとの見解自体は、八〇年代にすでに Alan Gil-

bert によって指摘されている (*The Making of Post-Christian Britain*, 1980)。そしてその代表的な論客として、ジョン・ロビンソン（一九一九―一九八三）があげられている。ロビンソンは「神への誠実」（一九六三年）の著者で、イギリスにおける「ラディカル神学」の代表的な存在である。ここでの「ラディカル神学」とは、一九五七年以降、ケンブリッジ大学キングス・カレッジのアレック・ヴィドラーを中心とした思想運動で、キリスト教思想を現代的な観点から批判・再構築することが目指された。ロビンソンもケンブリッジ大学の学監であったが、一九五七年ウーリッジの司教となった。西ヨーロッパ全般で脱キリスト教化が最も顕著だったのは労働者階級であり、ロビンソンもウーリッジでそのことを実感する。一九六〇年にロビンソンはロレンス作「チャタレイ婦人の恋人」を出版したペンギン・ブックスが猥褻罪で訴えられた際、被告側の証人として出廷し文学作品としての同作の価値を全面的に擁護した。その根底には、テイリッヒのいう「存在の根源」としての神概念とボンヘッファアの「宗教なきキリスト教」を踏襲した、儀礼や戒めを排除した愛ある人間関係において実現される神との関係という理解があった。ラディカル神学はキリスト教系団体の学生運動にも大きく影響しており、今後日本における同時代の神学思想と比較研究をすることで、西国における六〇年代のキリスト教思想の特異性をうかがいあがらせることができるだろう。

国家神道概念の形成過程

島園 進

戦後の「国家神道」の源流は、戦前・戦中の神道家や神道学者が「神道」とよんだものにある。だが、戦前からそれを「宗教神道（教派神道）」と区別するために「国家的神道」、「国家神道」、「国体神道」などとよぶ呼び方が育つてきてもいた。しかし、一五年戦争期には「神道」が優勢になった。

これについては、藤田大誠「国家神道」概念の近現代史（山口輝臣編『戦後史のなかの「国家神道」』山川出版、二〇一八年）がかなりの程度、明らかにしている。そこで「国家神道」論の先駆けとしてあげられている「神道」論者には、滝口駒造、山本信哉、河野省三、小野祖教らが含まれる。これに加藤玄智、宮地直一ら「国家的神道」「国体神道」を用いた論者を含めると、東京帝大、國學院大の多くの教員が入る。

加えて、明治維新は神道復興だったと捉える見方が、戦前から神道家に共有されていたという事実も再考したい。戦前の神崎一昨、戦後の藤井貞文を例にあげる。また、戦前の神道界で影響力が大きかった今泉定助に注目したい。今泉は一九三四年の「皇道の真髓」で、「従来皇道と云ったり、神道と云ったり、乃至我が国体などと云へば世間知らずの時代遅れと嗤はれてゐたが、近来は盛に皇道とか、神道とか、国民精神とか、日本精神とか、ないしは我が大日本帝国の建国の精神などと呼ばれるを聞くに至った。是は誠に嬉ばしい現象である」と述べている。「皇道」と「神道」を等置するような立場は、すでに一九二一年の「拡充される神道の意義」で示されている。

戦後の神道界の指導的論客、葦津珍彦は、戦前、今泉定助の強い影響を受けた。「神道」を「皇道」に通じるものとして捉える見方は戦後も一貫して保持されている。一九六〇年に著された「神宮と皇位」（『みやびと覇権——類纂天皇論』日本教文社、一九八〇年、所収）はそのことをよく示すものだ。これらの論者が「神道」と呼んだものを「国家的神道」「国体神道」などとよぶ必要性は明治期から意識され始め、大正期に三ツ矢重松、加藤玄智、井上哲次郎らによって採用されたが、その後、それこそが「神道」という論調が強くなった。しかし、前後、神聖天皇崇敬や国体論を基軸とするような神道こそが「神道」という立場はとりにくくなった。また、宗教集団を軸に宗教を捉える見方が強まり、近代の神道を「宗教神道」「神社神道」「国体神道」「国家的神道」などと分けする立場が有力となった。宮澤俊義や村上重良らの「国家神道」概念は、そのような流れのなかで登場し、通用するようになった（拙著『戦後日本と国家神道』岩波書店、近刊）。

なお、戦前の「神道」「国体神道」「国家的神道」の前には、「皇道」「古道」「大教」「治教」「惟神の大道」などの語があった。それらは明治維新の際に打ち立てられた国家的伝統理念であり、それが次第に近代宗教概念の枠組みのなかで整理されて、一九二〇年代以降の「神道」へと展開していったものである。拙著『国家神道と日本人』岩波書店、二〇一〇年、で示したように、一八八〇年代はじめに成立する神職養成機関が、皇學館、皇典講究所というように「皇道」を前提とする名称だったことも思い起こすべきところだ。

こうした事柄は、葦津珍彦の熟知するところだった。葦津珍彦は一九八七年刊行の『国家神道とは何だったのか』（神社新報社）で、「神道」「国家神道」「宗教」を宗教集団として用いる用法と、観念・思想・実践・施設等の複合体として用いる用法の両面性に着目し、前者の用法を用いて、「国家神道」にはそれほど大きな役割はなかったという論を展開する。村上重良らが両面性に気づかず、「神道」を宗教集団として論じがちであったことをとがめる言説とも言える。

日本正教会の神による「記憶」

——死者を巡る実践を事例として——

佐崎 愛

日本ハリストス正教会（以下、日本正教会）の歴史は、一八六一年にロシア人宣教師ニコライ・カサートキンが来日したことに端を発する。その後、土着化の際に、正教会における重要概念である神による「記憶」概念と日本の供養文化とが交錯することで、正教会は受容されてきた。現在、日本全国には九、四八五人の正教徒がおり、五六の教会を有する。本発表では、まずこれまで発表者が調査した日本正教会独自の死者のための実践、およびその際の「死者の記憶」のあり方を考察し、その後ロシアでのアンケート調査の結果と比較することで、日本ハリストス正教会の特徴について検討を試みた。

さて、これまでの日本のキリスト教受容に関する研究は非常に分厚く、中でも受容の形態について多くの研究がなされてきた（森岡清美一九七〇『日本の近代社会とキリスト教』評論

社、川又俊則一九九八・一九一—二〇二「教会墓地にみるキリスト教受容の問題—日本基督教団信夫教会の事例を中心に—」『年報社会学論集』関東社会学会ほか）。しかしこれらは、各地の教会単位や信徒だけのインタビュー内容から分析されたものが多く、司祭や信徒など異なる立場の者の意見の相違やその幅に関してはあまり述べられてこなかった。また、これまでの日本正教会に関する研究については、歴史研究と神学研究が中心で、現在の実態調査はほぼ皆無である（山下須美礼二〇一四『東方正教の地域的展開と移行期の人間像』清文堂ほか）。

これらを踏まえ、現代の日本正教会の死者への祈りを見てみると、司祭は神による「記憶」という概念を重視する一方、信徒は実際に祈る中で生者が死者を想起し「死者の聖名を呼ぶ」という点をより重視しており、実践の場で「死者の記憶」を祈るときにはこの二つの意味合いが共存することで、信徒の要望をかなえ、正教会は日本での土着化を可能としていた（二〇一八年日本宗教学会にて佐崎発表）。また、日本の正教会で信者が亡くなると、月例パニヒダや墓地祈禱、場合によっては永代供養などの祈りを経て、徐々に非個人的な記憶（名前も覚えていない先祖）へと変化することがわかった。したがって、日本正教会の特徴は、月例パニヒダや永代供養など、新たに登場した死者のために繰り返し祈る日本独自の死者の儀礼の中で、今生きて祈っている信徒と故人とをつなぎ、死者とともにある教会を模索しようとしていた（二〇一九年日本宗教学会にて佐崎発表）。つまり、日本では「死者の記憶」が媒介概念となっており、正教会の伝統を壊さず、かつ信徒の希望に答えることで、

新たな儀礼を創出する点が大きな特徴と言える。

その上で、これらの日本独自の新たな死者の祈りについて考えるため、ロシアの死者の祈りと比較することにより多角的にその特徴について考察した。対象・方法としては、ロシア人を対象とした web アンケートと日本の事例とを比較し、改めて日本の特徴を探った。ロシア人対象 web アンケート、二〇二〇年二月十五日～五月三十一日発表者実施。回答者数三六三名（二〇～七〇代の男女から回答取得、男女比は男二・三二%・女七七・一三%）。

その結果、日本とロシア両方の正教徒にとって死者供養は教会で行う祈りとして重要視されていた。しかし、ロシア人正教徒の祈りを見ると、基本的には思い立った時に祈ることが多く、また家庭祭壇にもあまりアイコン以外のものは置かれな。したがって、日本人正教徒の毎年/毎月祈るという祈りのあり方や、家庭祭壇にお茶やお水を置く事例などから、日本の正教徒の祈りは、日本の仏教文化における年忌や月忌、また仏壇にお茶をあげる習慣などの影響が推測できる。またこれ以外に、日本で写真が多用される傾向も見られ、日本では死者のための祈りの場にモノを多く置く傾向にあると考えることができる。

小崎弘道における政治と宗教

齋藤 公太

小崎弘道は同志社第二代社長などを務めた日本組合基督教会の指導的存在であり、近代日本の代表的キリスト教思想家の一人として知られる。小崎はとりわけ政治と宗教の関係という問

題を生涯にわたって追究した。戦後の研究史では小崎の思想が有する近代性が高く評価される一方、天皇制などに対する融和的とされる態度が批判の対象となってきた。しかし近年ではそうした二項対立的な価値判断をあらかじめ当てはめるのではなく、歴史的文脈に即して小崎の思想をとらえようとする研究が進みつつある。本発表はかかる近年の研究動向を受け、従来あまり取り上げられていなかった点に着目することで小崎の政教関係論の内実を改めて再検討しようとする試みである。

政教関係論における小崎の名著である『政教新論』（明治十九年（一八八六））は、「著者一己の新仕組にて我国従来政教の思想より之を觀察し、社会上此二者の相影響する所を論じた」ものと自ら述べているように、当時の日本の社会状況に即して政治と宗教のありうべき関係を論じた著作である。小崎の認識によれば、当時の日本社会は民衆も「士人以上」の人々も、もはや容易に「神儒仏」を信じることができず、精神的な「大空虚」（「真正なる宗教の必要」、明治十六年（一八八三））が生じている。そこで小崎は自由民権運動に対抗しつつ、「夫れ道徳・宗教は国家の元氣なり」とし、社会統合を維持するための道徳・宗教の必要性を訴える。しかし前近代まで「国家の元氣」となっていた儒教は政教一致を前提とする以上、政教分離が進みつつある近代日本ではもはや効力を持ちえない。それゆえキリスト教を儒教に代わる日本の「国家の元氣」として確立することを小崎は主張するのである。

以上のような小崎の政教関係論の背景として、従来あまり着目されてこなかった次の二つの流れを指摘することができる。

一つは欧米における「市民宗教」的次元をめぐる議論である。小崎はトクヴィルの『アメリカのデモクラシー』や、イライシャ・マルフォード（Elisha Mulford）の著作 *Nation: The Foundation of Civil Order and Political Life in the United States*（1870）に依拠し、政教分離を前提とするアメリカ型の市民宗教を理想としていた。他方で無神論を背景とする社会主義、無政府主義の危険性も早くから説いており、小崎の政教関係論は欧米の議論との連続性を有していた。

もう一つの背景は「国家の元氣」論である。原島正がすでに指摘しているように（「小崎弘道の「国家の元氣」論」『東洋英和女学院大学短期大学部 研究紀要』三四号、一九九六年一月）、「国家（国民）の元氣」という概念は同時代の言論空間のなかで広く使われており、植村正久や海老名弾正も用いていた。これは後期水戸学に淵源し、幕末・維新时期を経て「人心」が統御すべき対象として認識されるなかで共通の政治言語として普及していったものと推測される。かかる言説が前述の市民宗教論と接続することで、小崎の政教関係論は成立しているのである。

その後の著作である『国家と宗教』（大正二年（一九一三））のなかで小崎は、明治憲法による政教分離の確立を経て、日本は「政教無視の制度」の段階に入ってしまったととらえていた。小崎の認識ではこの段階で「危険思想」が普及し大逆事件が起きたことは自らの理路の正しさを立証するものであり、その対策として内務省が三教会同を主催したことを高く評価する。三教会同を企画した内務次官・床次竹二郎もまた、欧米視察によ

り認識した宗教の重要性を「国民の元氣」という文脈で説明しており、ここには小崎の政教関係論と共通した潮流を見出すことができる。

有賀鐵太郎による基督教学の構想

——未公刊資料の調査より——

小柳 敦史

本発表では、科学研究費補助金・基盤研究(B)によるプロジェクト「新制大学制度における宗教関連の学問・養成・資格に関する多角的研究」（課題番号：18H00616）の一環として行った「有賀鐵太郎関連資料」の調査結果に基づき、有賀鐵太郎が京都大学の基督教学講座でなされる学問をどのようなものとして構想していたのかを報告した。本発表で「有賀鐵太郎関連資料」と呼んでいるのは、第二次世界大戦中・後の激動期に同志社大学の文学部神学科および神学部を支えたのちに、京都大学文学部に移り基督教学講座を担当した有賀鐵太郎の遺品を、鐵太郎の長男である有賀誠一氏が京都大学文学図書館に管理を委託した資料群である。この資料群には有賀鐵太郎の日記、受け取った手紙や葉書、学生時代（ユニオン神学校時代を含む）のノート、教員となつてからの講義ノート、原稿類、参加した国内外の会議関連資料（第二ヴァチカン会議、IAHR一九五八年東京大会他）、関わりのある学協会関連資料（WCC、NCC、日本友和会、日本基督教会他）などが含まれており、有賀鐵太郎の思想研究の基礎資料であるのみならず、二〇世紀のキリスト教史や大学史の研究にとっても貴重な資料で

ある。現在はまた文書館による整理が終了しておらず、一般公開はされていない。今回は誠一氏より許可をいただき調査を実施した。

有賀の「基督教学」についての理解を知ることのできる資料として、「基督教学序論」の講義ノートと、最終講義の草稿を確認することができた。特に、「基督教学序論」講義ノートは、「基督教学」という学問の成立について考える上で非常に重要な資料である。なぜなら、基督教学講座は一九二二（大正十一年）年に波多野精一を初代教授として設置されたが、波多野は基督教学と神学を内容としては区別しておらず、波多野も、その後に授業を担当した松村克己も、「基督教学」とは何かを講じる授業はしていないからである。有賀が京都大学に着任して初めて「基督教学」という学問の独自性と存在意義についての反省が始まった。したがって、制度として「基督教学」を創設したのは波多野であるが、その学問的内実を設定したのは有賀であり、「基督教学序論」講義ノートは、その構想を記した貴重な資料であると言える。

「基督教学序論」講義ノートの記事の中から、目を惹いた内容を以下に三点挙げる。(一)有賀がアメリカの大学制度をモデルとして、公立大学と神学の分離を考えていること。波多野はドイツの大学が念頭にいるため、公立大学で神学を教育・研究することに違和感を示していないのと対照的である。(二)学問上のモデルは、ドイツのリベラルな学問的神学であること。とりわけ、神学を「実証的学問」(positive Wissenschaft)と述べるシュライアマハート、「キリスト教信仰の学的自己省察」

(wissenschaftliche Selbstbestimmung des christlichen Glaubens)と定義するアルトハウスが頻繁に参照される。(3)実践神学に相当する部門の基督教学から除外していること。有賀は、「基督教学」には praktische Theologie を除く他の神学の各部門は事実上皆含まれる…ただこれを教会的立場から追究するのではなく…あくまでも学的に尋ねんとする」と述べる。実践的な分野を除外した有賀の構想は、その後のキリスト教学や、ひいては日本のキリスト教研究のあり方を規定することになったのではないかと思われる。ただし、有賀個人は友和会(F.O.R.)の活動に関わり続けるなど、社会的な関心は持ち続けており、最終講義の草稿では基督教学がエキュメニズムや宗教科間対話に貢献するという見解が示されている。有賀個人にとつての、そして日本のキリスト教研究にとつての学問性と実践の緊張を孕んだ関係についてさらに考察を深めるためにも、引き続き「有賀鐵太郎関連資料」の調査を続けていきたい。

日本MTLのハンセン病政策

——自由療養区から絶対隔離へ——

松岡 秀明

一九二五年に発足した日本MTL (Mission to Lepers) は、キリスト教系のハンセン病支援団体のなかで、次の三点で特異な存在であった。(一)診療施設を設置しない一方で、講演会や療養所への慰問を積極的に行ない、機関誌「日本MTL」を発行しキリスト者だけでなく非信者の医師、患者が書いた文を掲載した。(二)一九三〇年代のいわゆる無頼県運動に加担した。

（三）日本のハンセン病政策に大きな影響力を持った医師光田健輔（一八七六一一九六四）が、七名の発起人の一人に名を連ねていた。

『日本M T L』創刊号（一九二六年三月）から、戦時色が強まるなかで一九四一年一月に組織の名称が「楓十字会」に変更されそれにもなつて機関誌の名称も「楓の蔭」と変わるまで、すなわち『日本M T L』第一一六号（一九四〇年十二月）までを読み、日本M T Lにおける光田の戦略を検討した。

創刊号に光田が隔離の必要性を力説する「癩救済の国家的急務」を寄せているだけでなく、無記名の「新生涯への一路入院を勧めます」という患者に自ら隔離されることを促す記事が掲載されている。その後も『日本M T L』は隔離の必要性を訴えていく。他方、治療解法主義を説く記事も創刊号から掲載されている。その内容は、患者の集落があつた草津に自由療養区域の設定をという主張である。しかし、長島愛生園に続く全国二つめの国立療養所として草津に栗生楽泉園が一九三二年十一月に開園すると、このような主張は行なわれなくなる。

日本M T Lは隔離主義一辺倒になつた訳ではない。しかし、全体の流れとしてはキリスト者も次第に積極的に隔離を説くようになっていった。その原因は、光田自身や光田の主張を支持する人々が『日本M T L』に隔離主義の必要を訴える論を積極的に投稿することによって、隔離主義を是とする論調が形成されていったためと考えられる。

後年、光田は「外国では早くからM・T・Lというようなののできて日本でもキリスト教団がそれに似た機関として活動

していたが、日本ではやはり日本的の性格をもつたものの方がいいと思つた」と述べていることから、非キリスト者の光田が発起人になり日本M T Lに積極的にかかわつたのは、キリスト教を利用しようとしたストラテジーであつたと考えられる。

「神」と「正直」——吉見幸和を事例として——

城所 喬男

今発表の主題である「正直」は、日本の思想や宗教などの分野における大きなテーマと言えるだろう。例えば神道思想の場合、中世では伊勢神道が「神道五部書」の一つ『倭姫命世記』の中で「神垂祈禱冥加正直」と記している。だがこの中世神道は、近世になると歴史性などの面で疑問が持たれるようになった。その代表的な批判者の一人が吉見幸和（一六七三—一七六一）である。彼は『五部書説弁』によって「神道五部書」が偽書であることを証明したことで知られ、その証明のために用いた国史官牒主義が近世的な合理主義の例の一つとして挙げられている。発表では、彼自身が「正直」をどのようにとらえていたのか、また東照宮の祠官であつた彼の祭祀・神観と「正直」の関連性に焦点を当て、考察を試みた。

そのための事例として、幸和が嫡男幸混に中臣祓の詞を講義した時の内容を基にしたテキストである『中臣祓詞蒙訓』と、尾張大國魂神社の「儼追神事」の内容の是非を論じた『儼追問答』の二つを取り上げた。

まず『中臣祓詞蒙訓』では、六根清浄大祓の「身諸穢觸、心諸穢不觸」という文言に対して、口では偽りを述べながら、

心は正直であるなどというの、皆すべからず言行が齟齬しており役に立たないものである、として言行の齟齬を理由として批判した。つまり、彼にとっては心だけではなく、行動が伴っていないければ正直とは言い難いと考えていたということがわかる。

次に『難追問答』における「正直」について論じた。この『難追問答』は愛知県稲沢市に鎮座している尾張大國魂神社で今日も行われている難追神事の儀礼の一つとして、かつて行われていた「難追捕」の是非が論点となっている。この祭祀については度々停止や改正が行われ、その内の元禄年間と寛保三年の停止・改正には幸和も諮問という形で意見を求められ、係わっていた。彼自身や弟子の積極的な活動から、幸和が改正に対して強い意欲を持っていたことがうかがえるが、この「難追神事」の問題点について彼が論じているのが『難追問答』である。

この『難追問答』の「夫神ハ明々ニシテ、一点モ曇リナシ、其明々ナル神へ、正直ヲ以テ行フニ、何ソ崇リアランヤ」との一文から、幸和が神とは「正直」な行いを肯定する存在であると考へていたことがわかる。この一文における「正直」な行いとは、この文が元々福島正則による難追神事の停止を指示したことに対する幸和の答えであったことから、福島や織田信長など尾張を治めていた大名の行政的な命令、政治行為を指すと考へるのが妥当である。

この『中臣祓詞蒙訓』と『難追問答』の二つのテキストで展開された「正直」論から、幸和は行為と心の連動性、統一性を前提として行為というものを重視しており、さらにその「行

為」の論理の範囲を政治的な行為にまで拡大して理解していたと考へられる。

弟子である藤塚知直と初めて会った時の詞が記されている『恭軒先生初会記』にある「神道は天皇の行ひ給ふ祭政を、百官の輩命を奉りて勤るのみ。仍て臣下として神道を行ふと云べからず。」という言葉は、幸和の神道観を語る言葉として知られているが、その前提には、祭政を行為として統一的に理解し、その正当性を裏付ける幸和の行為重視の論理があったのではないだろうか。

本居宣長の『統紀歴朝詔詞解』にみる天皇と宗教

森 和也

本居宣長の『統紀歴朝詔詞解』（以下『詔詞解』）は『統日本紀』収録の宣命六十二篇を註釈したものである。『統日本紀』の時代は仏教興隆の時代であり、宣命にもそれが反映しており、聖武天皇、孝謙・称徳天皇父子の宣命において特筆される。宣命が天皇の言葉であることから、神祇に対して仏教が優位となった宗教状況を天皇との関係においてどのように宣長が捉えたのかを『詔詞解』から読み解くことが可能であろう。

第十二詔（聖武天皇）は、「三宝の奴と仕へ奉る天皇」の文言で有名だが、宣長はこれに対して、「目をふたぎて過ごすべくなむ」と無視することを宣言し、「三宝乃奴止仕奉流」に振り仮名を振っていない。激烈な仏教批判の言葉だが、一方でこの第十二詔中にある「三宝」、「盧舎那」などの仏教語には詳しい註釈をつけており、やみくもに仏教を批判し、存在を無視し

ているわけではない。註釈態度は使い分けられていて、宣長が何を批判するかには基準があることが分かる。

第三十八詔（称徳天皇）の「上つ方は三宝に供へ奉り、次には天社国社の神等をもるやびまつり」に対し、仏が神に優先することは「いともゆゑ、しきまがごと」であると、宣長は激しい口調で批判を加えている。しかし、仏教優位に対する宣長の批判は僧としての天皇という存在の前に屈折する。

第四十一詔（称徳天皇）の註釈では道鏡が法王に就くことを「いみしき大まがごと」と批判しているが、その力点は皇統にない者が王になることであった。皇統にあるものが出家することに対しては、宣長の表現は複雑である。聖武天皇も孝謙・称徳天皇も出家している。しかも称徳天皇は出家した身で重祚している。このことを「いともいともゆゑ、しくかしこき御事」と評し、また、この天皇によってもたらされた仏教優位を「あなかしこあなゆゑ、し」（第三十八詔註釈）と評している。「かしこし」と並列する「ゆゑ、し」には、『不吉さ』と『神聖さ』が重なり合っている。止揚しているとも言えるかもしれない。

「現御神」である天皇の行為を宣長は直接に否定しない。称徳天皇の生前および崩御後の道鏡に対する厚遇は、天皇の意志・遺志を尊重したものであり、臣民がこれに従うのは、「古への正しき道」であるからにはかならない。宣長は一連の仏教優位の事態を『マガツヒのあらび』として認識する。禍津日神の仕業とすることによって天皇の行為は高次元で『免罪』される。『直毘靈』には「天照大御神高木ノ大神」

ですらマガツヒの神に抗えないとされており、「現御神」である天皇が抗えないのは当然であった。

（光仁天皇が即位して以降は『マガツヒのあらび』から回復したと宣長は認識している。しかも、それは「定まれる事」として、いずれ回復するものであったと確信している（第四十八詔（光仁天皇）註釈）。これが『直毘靈』から『詔詞解』に受け継がれた宣長の歴史意識である。『直毘靈』では、仏教が日本に受け入れられているという『禍津日神』による不可抗力としての「せむすべない」世界の現状と、それがいずれ正しい姿に回復されるであろう『神直毘神・大直毘神』への信頼が述べられている。このことが『事実』として、しかも「現御神」である天皇自身の言葉によって綴られた歴史として示されているのが『続日本紀』の「宣命」であった。

寛政十二年（一八〇〇）成立の『詔詞解』は宣長最後の著作であるが、寛政十年に脱稿した『古事記伝』に時間的に接続しているばかりか、その歴史意識においても接続しており、『古事記伝』を思想的に受け継ぐものとして『詔詞解』を位置づけることができる。

肥前の国学者における「道」と「雅び」

三ツ松 誠

ポスト宣長期の国学を、鈴門の大半を占める歌学派と、神典の学を中心にした篤胤以後の古道派に分けて理解する見方は、今なお通説であると言える。そして国文学研究者が歌学を取り扱い、古道論は別の業界で論じられる、という棲み分けの傾

向、言い換えれば国文学と思想史とが分裂した現状は、田中康二氏が指摘する通りであろう。

勿論、こうした限界を越えた研究も存在する。渡辺浩氏の「道」と「雅び」や、近年の青山英正氏の研究など、歌学派とされる国学者における古道論の特質を問題にした議論が挙げられよう。では逆に、古道派国学者における和歌への取り組みはどう扱われてきたのだろうか。

平田篤胤には「歌道大意」なる著作があり、彼の和歌についての研究もあるにはあるが、その文学的価値を説く論者が学界に多いとするのは難しい。篤胤自身、風流のための玩物としての和歌を批判し、それに対置される「人の道」の優位を説く。後継者鏡胤は「歌詠大きらひ、子々孫々申伝へ歌は詠ませ申問敷」とまで述べている。

しかし平田門流の全てがこうした態度を共有しているわけではない。富小路貞直や六人部は香のように、和歌に通じた京都における篤胤の協力者は有名である。あるいは所謂平田直門ではないが大國隆正や鈴木重胤も歌集の出版で知られ、幽界への関心を持って篤胤と交流した薩摩藩の八田知紀は桂園派の有名な人である。明治初年に最も政治的に有力な平田派だった島原藩の丸山作楽も、歌人として研究対象になっている。

藩主鍋島直正の学問奨励の結果として神職向けの教育機関が設けられた幕末の佐賀では、六人部は香経由で平田神学が広がっていた。是香とも交流を持ち、独自の復古神道神学を編み出した南里有隣は桂園派の歌人としても知られ、藩主直正も関わることになる和歌サークル小車社の有力メンバーであった。そ

して彼は「古事記」を教えるとともに、神職等向けの歌会もしばしば行っていたようで、残された歌集からは、西川須賀雄や岡吉胤、副島種臣といった明治時代に活躍する復古神道家たちがそこに参加していたことが窺える。佐賀藩の古道派国学者の間では、神典と詠歌とがともに勉強の対象になっていたのだと言えよう。

あるいは、西川須賀雄にとってまた一人の師である実任教初代管長柴田花守は、平田神学の受容者でありつつも、歌を修め端唄「春雨」を詠んだ人物として知られている。彼は不二道の禄行の下で各地をめぐり、浜松藩で禄行の代わりに教えを説いた際、富士信仰と国学を習合させるよう勧められ、遠州国学を学ぶ便宜を囿られたものの、都合がつかず、代わりに長崎の国学者中島広足に入門したのだという。しかし歌学派国学者と見なされがちな広足は実のところ神学面では平田篤胤の受容者であり、通説の如く歌学派／古道派という二分法で理解することが難しい人物だったのだ。

以上の如く——少なくとも肥前佐賀地域について——、古道派における詠歌は、その意義を無視できるものではない。不二道神道化の動きを考えるうえでも、「道」と「雅び」とを同時に視野に入れた研究が望まれよう。

第四グループ

新仏教とユニテリアン

—— 広井辰太郎の信仰論を中心として ——

呉 佩蓮

近代日本において、キリスト教のリベラルな一派とされ、三位一体や原罪説を否定したユニテリアンと仏教のかかわりは、仏教とキリスト教の「対話」を代表する一例であったとされる。このことをめぐっては、宗教学者のミシェル・モールが、日本のユニテリアン・ミッションと仏教者の交流過程を考察し、両者に共通される「普遍性 universality」への追求とその課題について議論を展開させている（二〇一四年）。

一方、明治期から大正期にかけてのユニテリアンと仏教の交渉を考えるには、ユニテリアンと青年仏教徒が中心となり、世紀転換期に巻き起こった新仏教運動とのかかわりが重要となる。しかし、同運動の綱領の第一条に掲げられた「健全なる信仰」がいかにユニテリアンの「信仰」とかわったかについての研究は、皆無に等しいといえよう。そこで本発表では、一九〇〇年代頃から一九一〇年代にかけて『新仏教』で数多くの論説を発表し、「信仰」について盛んに論じた広井辰太郎（一八七六一―一九五二）を取り上げる。広井は、戦前における動物愛護運動の活動家として知られているが、ユニテリアン教徒として新仏教徒との交流に積極的にかかわった人物でもある。彼の信仰論の分析を通して、「信仰」をめぐる同運動とユニテリア

ンの「対話」の実態を考察する。

広井の信仰論を分析することを通して、主に三つの特徴を挙げることができる。一つ目は、「智」と「信」の二項対立ではなく、その「調和」を力説し、学術と宗教の「衝突」を克服しようとしたことである（『時代思想と信仰の衝突及其結果』『新仏教』三七八、三一一〇）。これは、必ずしも広井一人の見解ではなく、同時代の新仏教徒などの仏教系知識人にも見られる論理であるが、広井はあくまでも「智識」の枠組みにおいて「信仰」の表象を位置付けようとしたことを指摘した。

二つ目は、道徳的な要素に重きを置いた宗教理解である。これは、彼の「人道教」なる構想から窺えよう。すなわち、彼が提唱した「新宗教」では、合理性と宗教的な「情操」という側面を備え、また、社会を教化する役割を果たすことが理想とされている。これと関連して『新仏教』誌上においても、新しい仏教の道徳的な側面がしばしば強調されることを確認した。例えば、「旧仏教」の範疇に入れられた「戒律」は、「人倫の大道」に反する「病的戒法」と批判されている（牛蒡「僧侶の妻帯を論ず」『新仏教』二一九）。

そして三つ目は、「日本ユニテリアン主義」という言葉自体からも窺えるように、彼のユニテリアン主義では、世界的な普遍性と日本の特殊性が表裏一体の関係にあるということである（『日本ユニテリアン主義確論』『新仏教』一一一）。ここで留意すべきは、『新仏教』に発表された論考、とりわけ初期のものでは、仏教とキリスト教の「合同」も構想されていたことだろう。例えば新仏教運動の綱領にある「自由討究」の項目を説

明するのの際し、「彼の仏耶二教の合一の如きも、亦我徒は理想の一にして、亦其の希望の一也」ということが述べられている（『我徒の宣言』『新仏教』一一一）。このように、広井の思想は新仏教運動の主張と数多くの共通点を持っているが、「信仰」と「日本ユニテリアン主義」をめぐって、彼と新仏教徒は具体的にいかなる交流を行ったかについては、今後の課題としたい。

神道三穂教会史料にみる「鎮魂・帰神法」

並木 英子

神道三穂教会は、現静岡県静岡市清水区三保に鎮座する駿河国三宮、御穂神社の崇敬教会として、明治二十年代後半から大正十五年頃まで、教派神道「神道」の公認を受け、宗教活動をおこなった。本教会神主であった宮城島金作（号…宇宙、明治六年五月九日—大正十年六月十七日）は、御穂神社祠官長澤雄楯（安政五年—昭和十五年）より、本田霊学を受容し、御穂神社の祭神である「三穂津彦（大己貴命）」と「三穂津姫命」への信仰と本田霊学を融合させた宗教活動をおこなった。

本発表では、「宮城島家史料（神道三穂教会関係史料）」のうち、霊学史料と真一学人著『幽事神伝帰神法（附神界物語）』をもとに神道三穂教会における「鎮魂・帰神法」の思想と行法実践の様相を考察した。

「神道三穂教会関係史料」には、本田親徳の霊学教義書である『道之大原』（長澤版）の書写テキストや抜粋文書が存在する。そのほかに、本田霊学の「学則」や「帰神法」「審神者」

の心得が記された『霊学抄』を書写した巻物が多く残されている。大本教では、『霊学抄』を「神伝秘書」と呼ぶが、神道三穂教会ではこれを「神界学則」とし、行法書として重用していた。そのため、長澤門人達が長澤雄楯から受けた本田霊学の教えは、『道之大原』と『霊学抄』が中心であったと推測できる。「神道三穂教会霊学史料」のうち、『幽理顕象』の巻物は、神主宮城島金作への御穂神社の眷属神「三穂彦命」の憑依によって記されたものである。この巻物において、金作は、『霊学抄』の記述を参照しつつも「帰神法」において、神主が自らの内に神霊を召喚する「自感法」を「幽冥通道法」と名付け、万葉仮名を用いてこれを記している。金作の改変した「幽冥通道法」の特徴として、「一意仁自良之靈魂乃三穂津姫大神之御許尔至留古刀尾黙念須刃志」とあり、「三穂津姫大神」の御許に到ることを目指すものである。

本田親徳の霊学思想においては、自らの守護神霊である「産土神」への信仰を強調しつつも、宇宙の創造神である「天御中主大神」を最も重視し、「天御中主大神」の御許に到達することを目指したが、宮城島金作の思想では、「天御中主大神」についての言及はなく、あくまでも宮城島家が代々奉職してきた御穂神社の祭神との合一を目的とした。

また、本田霊学では、心を浄化することを基本として、心（神魂）を鎮めることを重要とし、これを「鎮魂法」とした。しかしながら、本田親徳の現存する著作類のうち『産土神徳講義』に記述された「閉目拱手の形をとり、気海丹田に神魂を留める方法」以外には、どのように「鎮魂法」をおこなうか、詳しい説

明はなされていらない。

神道三穂教会史料において、唯一、「鎮魂法」について述べた史料としては、真一学人著『幽事神伝帰神法（附神界物語）』（成立年代不詳）がある。著者の真一学人は宮城島金作本人である可能性もある。

本書の特徴としては、「鎮魂法」を独立した行法として捉えておらず、「帰神法」のうち、「審神者」と「神主」の二者でこのように「他感法」の前段階の行法としていることである。真一学人の説明によれば、「鎮魂法」では、神主である人間の霊魂を「本座」に鎮めなくてはならないとし、霊魂の「本座」とは、「天府」であるという。「帰神法」において、神霊を神主の肉体に憑依させるには、神主自身の人間の霊魂が肉体に残っている必要はないため、神主自身の霊魂は、「天の本座」に帰し、霊魂を天に留め置いて、人間の肉体を空にする必要があるという。つまり、宮城島金作（真一学人）の「鎮魂法」は人間の霊魂を肉体から脱魂させ、「天の本座」に帰し、神霊を憑依させる器とする行法であった。

無きものとされた近代知——心霊研究の諸事実と諸説明——

津城 寛文

古今東西で起こり、断続的に事件化してきた、千里眼や憑霊、霊媒現象が、第一線の科学者、知識人たちによる集団的な研究対象となった先駆けは、ロンドン弁証協会（一八六九）のスピリチュアリズム調査委員会である。ここでは、多少ともコントロールされた実験が行なわれ、細かい事実が記録され、広

く証言が集められ、それらを証拠、証明とする、さまざまな説明、仮説、理論が提出された。論争を単純化すると、死後存続を支持する側は、死者の霊と称するアクターの独立したりアリティを認める、霊魂仮説をとり、否定する側は、詐欺説や幻覚説、無意識説その他により、すべては生者の作用とした。その後設立された、質・量ともに最大である心霊研究協会（一八八二）では、死者の作用と生者の作用の双方に適用される、両義的なテレパシー説が、第三の仮説として、前面に出てきた。

スピリチュアリズム調査委員会レポートの冒頭で、実験の回数や出席者数、文書を寄せた人数、現象の真正さについての賛否の考えを公にしている科学者に、協同とアドバイスを求めたことなどが明記されて、誤解の余地のない整理がなされている。賛否双方の証拠について、賛成側の証拠の証明能力には疑問が残るとしても、否定する側はそもそも何ら証拠を出さなかった、という重要な指摘がある。結びでは、けた外れの事実は、高邁な性格と偉大な知性の持ち主によって目撃されたこと、詐欺や妄想だという証明がないこと、社会のあらゆる階層と文明世界全体の多くの人が、超自然的な原因の信仰に影響されていること、しかしその哲学的な説明はまだ得られていないこと、この主題は、これまでよりもさらに真剣な関心と、注意深い調査に値するという確信を述べる責任が、われわれにはあること、などが述べられている。

心霊研究協会については、ジェイムズが、創始者たちの目的は「被催眠者、霊媒、透視家」を対象とする実験や、「幻出現や幽霊屋敷その他」に関する証拠の収集であったが、それらの

「捉えどころがない」性格のため、コントロールがきかない、という難点があった。多くの時間をかけて多くの作業を行なったが、それらを証拠として、確固たる基盤の上に、「妥当な理論」を打ち立てることができなかったと回顧した。

二〇世紀後半、高い評価を得た数少ない一流の研究者、プロードは、いくつかの条件をあげて、心靈現象の真正性を評価しようとしている。しかしこれらのどれが満たされても、この現象は「死後の作用」が本質的な要因になっているという結論を、強いるものではないと留保する。ただし、もしこれらを別様に説明しようとするならば、「生きている人間の側の超常的な認知と、超常的な作用を、持つてこなければならぬ」として、死後生存説の批判者側に、ボールを投げ返す。

ジェイムズから、プロードまでを点描すると、もともになった事実の一部は否定されていないこと、そしていくつかの説明は併存・対立したまま、初期からほとんど進展していないことが、確認される。肉体を離れた人間の霊、という作用^{多色}を認めるかどうかという最大の論点は、両極端を除けば、「心」を戦場として展開したが、そこは、「霊媒たちも霊媒を通して語るスピリットたちも、この神経質な現象の、どこで人間のなものが終わり、どこからリアルな霊的存在が始まるのか、われわれに示すことができなかった」というように、相互浸透的で、切り分けることが難しいものだった。状況を少しでも組み替えるために、霊との対話を「コミュニケーション」という視点から見直すこと、などに取り組み始めている。

プトレマイオス『地理学』中のマガ関連記述の批判的検討

永井 悠斗

二世紀のアレクサンドリアで活動したギリシア人の学者クラウディオス・プトレマイオスの著作『地理学』の第七卷第一章七四節には、ブラフマナイ・マゴイ (Gr. *Brhmagva jayoi*) という人々が現れる。『地理学』の記述によれば、彼らは「ビッティゴー山脈」の下方を「バトイ族」のところまでを占める種族とされる。彼らに関する『地理学』の記述は僅かこれだけだが、McCrindle による英訳注 (McCrindle, John Watson, trans. 1885. *Ancient India as Described by Ptolemy*. Bombay: Bombay Education Society's Press) では、このブラフマナイ・マゴイという名前の解釈に関して、「マゴイ」の語を「息子」を意味するカンナダ語で解釈する説と、ヘルシアの宗教者マゴスを指すと解釈する説の二つが紹介されている。

また、この他の説としては、主として音の類似を根拠にして、サンسكريット語文献に現れる太陽崇拜集団「マガ・プラーフマナ (Skt. *Maga-brāhmana*)」との関連を指摘するものがあり、早くも十九世紀 S. A. F. Weber の論文 (Weber, Albrecht Friedrich, 1879. "Über die Magavyakti des Kṛṣṇadāsa Miśra." In *Monatsberichte der Königl. Preussische Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (1879), pp. 446-488, pp. 810-814. Berlin: Königl. Akademie der Wissenschaften) にこの種の指摘が見出される。マガ・プラーフマナ、あるいは単にマガとは、インドの宗教文献『サーンバ・プラーナ』等に現れる、太陽崇拜を専門とするバラモンのこと²、彼らのものと

される風習のいくつかが古代イラン宗教の風習と類似することから、マガはインドに移住してきたイラン起源の集団とみるのがマガ研究における定説となっている。

本発表では、『地理学』に記された地理情報と、サンスタリット語資料から窺われるマガの活動地域の情報を比較し、この「マガ・ブラーフマナ」ブラーフマナイ・マゴイ」説の検証を試みた。そして、ブラーフマナイ・マゴイについては、『地理学』に依拠する限りでは、彼らが今日の地理上では西ガート山脈南部からデカン高原南部に住んでいたこと、さらに沿岸地域ではなく内陸地域に住んでいたと考えられることを、一方、マガについては、『サーンバ・ブラーナ』の他、『業施設論』等の仏教文献等も参照し、資料上確認される限りでマガの活動範囲は概ね北インドに限定されることを確認した。そして、以上からマガの活動地域とブラーフマナイ・マゴイの住むとされる地域には断絶があり、両者を同種の集団と見て、陸路での移動を想定するならば相当な地理的隔絶が存在すること、また海路を経た可能性については、ブラーフマナイ・マゴイの住地が内陸とされている点が難点であると指摘した。またマガ説以外の二説についても、地理的隔絶という点ではベルシアのマゴス説も同じ難点を有することから、より蓋然性が高いのは南インドの現地語説であると判じた。

しかしながら、「ブラーフマナイ・マゴイ」マガ・ブラーフマナ」説それ自体に矛盾があるわけではない。イラン系民族のインド進出が断続的に生じた、紀元前後から三世紀頃までの時期はマガ・ブラーフマナのインド移住時期の有力候補の一つであ

る。この年代は、『地理学』の成立年代に矛盾しない。現時点では、資料から判断する限り、『地理学』の当該記述をもって、マガのインド移住が二世紀以前に遡ることの決定的証拠と見なすことは出来ず、あくまでも、そうした可能性を示す傍証にしかならないが、仮に二世紀前後の南インドにおけるマガ・ブラーフマナの活動を示すインド側の資料が確認されるのであれば、マガ説もまた有力と言えるだろう。

（本研究は、JSPS科研費201108410の助成を受けたものである）

サムエル記における「神の箱」について

——サム上四…一—二十二——

塩野谷恭輔

聖書に出てくる「神の箱」は、本発表で扱ったサムエル記上四…一—二十二という箇所においてまさに、「イスラエルの陣営の中心にあり、その導き手となるもの」という地位を決定的に失うこととなる。テクストの当該範囲において「神の箱」が被った意味の変遷を追うことよって、四…一—二十二前後においてイスラエルの思考の枠組みがどのように変化したのかを見出し、さらに当該範囲のテクストがサムエル記全体のテクストにどのような影響をもたらしているのかを論じることが、本発表の目的であった。

「イスラエルの栄光」（二十一—二十二節）を担保するものとしての神の箱の地位が四…一—二十二内で一貫して失われていない一方で、三—七節と十一節を見ると「神の箱」に対するイ

スラエルの期待は裏切られている。「イスラエルから栄光が去った」（二十一―二十二節）という事態が意味しているのは、先行研究が示唆する「神の箱がペリシテ人に奪われた」ということだけではない。それに加えて、「神の箱があつたにもかかわらずペリシテ人に敗北したこと」であり、「なぜ主は今日、ペリシテ人の面で打たれたのか」という長老たちの問いに最後まで答えが与えられなかったことなのである。これこそが、本テキストの悲劇性の要となっている。

以下は、本節がサムエル記にもたらしたイデオロギー効果について述べる。古代近東に一般的な戦神の性質、すなわちヤハウエがイスラエルのために戦いその敵を打ち倒すとしても定義できる「万軍の主としてのヤハウエ」というイデオロギーは、四・一―二十二において、シロから召喚された「神の箱」に付与された上でペリシテの地というテクストの彼方へと送り出される。この過程が「万軍の主としてのヤハウエ」というイデオロギーを自ら裏切る形（イスラエルのペリシテに対する敗北）として遂行されることによって、「万軍の主としてのヤハウエ」というイデオロギーは「神の箱」からの分離を果たす。かかるイデオロギーは七章以降においてサムエル、およびイスラエルの王であるサウルやダビデへと回帰し、神の箱もまたイスラエルの地へと回帰する。しかし神の箱はもはや戦時には役立たない。王制成立後、かかるイデオロギーを身に纏うのが王の仕事となることから、四・一―二十二はイスラエルに戦争遂行者としての王という存在を導入するための伏線として機能している。であり、「万軍の主としてのヤハウエ」というイデオロギー

を「神の箱」から分離することが当該範囲のテクストの意図するところであつたと言える。

四・一―二十二において、その後回帰することなくテクストから決定的に排斥されるのはシロの祭司エリ一族であるが、彼らは当該範囲、特にその末部十八―二十二節においてテクスト内部の時間性を担う存在として描かれる。イスラエルの世代交代を示唆するこの範囲において、「イスラエルから栄光が去った」という意味の名を持つ半匿名の人物イカボドの誕生が描かれるが、それゆえにイスラエルに栄光が回帰する六一―七章およびそれ以降のテクストにおいてイカボドも死んだと読むことができる。そこで、それまでイスラエルを統治してきたエリ家の滅亡が決定づけられ、預言者サムエルこそが正統な後継者として浮上しうるのである。なぜなら、サムエルだけがその名を書物に冠するほどの重要人物でありながら、四・一―二十二においては徹底して排除されており、テクストのイデオロギー操作の影響を一切受けることがなかったからである。

Midrash Rabbah の印刷から見られるラビたちの解釈伝統

袁 浩春

本報告では二〇一〇年に出版された Kleinman 版ミッドラッシュ・ラッパ（以下 *MDR* と略す）による一六世紀以降の *MDR* の印刷と注解の紹介を通して、*MDR* における本文と注解の併置（インター・テクスト）という独特の頁様式の形成史を示し、一六世紀前後のユダヤ教におけるアガダーを中心とする注解の状況を提示することを試みた。

これは一五二二年に印刷された初版MDRから一九世紀のヴィルナ版（一八八七）とワルシャワ版（一八九一）までの幾つかの版と注解の特徴を紹介し、Kleinman 版における本文と注解の併置は初版にはなく、MDRに対する注解の蓄積とMDRを含むラビ文学全体に対する編集技術の上昇と共に長い歳月を経て形成されたものであることを明らかにした。それらの版と注解の紹介は印刷物としてのMDRの形成史における具体的な要素を示し、MDRの本文を理解するための可能性をできる限り多く提供する書物として、MDR本文と本文を越える頁の大半を占める注解に埋め尽くされた頁様式を生み出した。この頁様式は本文と注解の不即不離というユダヤ教の聖書解釈の特徴を示しているが、不思議なことに、この特徴はタンナイム（一世紀頃～二世紀頃）のユダヤ教から既に強調され始めた成文（ヘブライ語聖書）と口伝（解釈、補足、伝承、行為）との相互関係からみられるものでありながら、一六世紀以降からようやくアガダーとその注解に当てはめられるようになった。それに対して、Kleinman 版による数々の版と注解の紹介はMDRという書物の編集に関する試行錯誤を示すことに偏り、MDR 注解の形成に関する根本的な問題については未回答のままであった。即ち、Rashi（一〇四〇—一〇五〇）以外の一六世紀以前のMDR 注解はほとんど確認されていないのに、一六世紀以降からMDR 注解が頻繁に見れるようになったことは何故か、という問いである。

MDR ないシアガダーはもともとヘブライ語聖書を理解するための参考対象として Rashi をはじめとする多くのレシヨニ

ーム（一〇世紀頃～一五世紀頃）の聖書注解者に言及されているため、MDR の各巻は珍しい書物ではないはずである。それにも拘らず、一六世紀以前の状況から一六世紀以降の注解の現出への変化を単に読者数の増加と編集上の改善によるものとして考えたとしたら、あまりにも表層のみを捉えた理解と言わざるを得ない。

参考対象から解釈対象への変化としてMDRとその注解を巡る一六世紀の前後状況を捉え直すことが適切であれば、MDR 注解に関する状況の変化は、かつての参考対象を理解するための要請ともいえる。その解釈の要請は、注解者の関心によるものであり、またその時代の言語と時勢から統合された歴史的背景と密接しているものでもある。

したがって、MDRとその注解を巡る一六世紀以前の状況及びその一連の変化を考察する際には、MDR ないシアガダーに対する関心上的変化を生み出したであろう歴史的背景を常に考慮しなければならない。また、今回の報告を通して、その一六世紀前後を巡るMDRへの関心上的変化に光を当てることという今後の研究方針を得る。

カイロ・ゲニザにおけるユダヤ教カラムと聖書解釈

法貴 遊

この発表では、カイロ・ゲニザから発見されたユダヤ教カラム写本群の一部を紹介し、中世ユダヤ知識人によるカラムの学（*lim alkan*）の受容について論じた。カイロ・ゲニザには、主に十一世紀から十三世紀半ばにかけて書かれた様々な

文書群が存在するが、イスラーム由来の学問であるカラームの学に関する写本も多く残存している。近年、これらのユダヤ教カラーム写本のカタログ化が進められているが、写本の内容の研究はいまだ本格的になされてはいない。他方、ユダヤに対するカラームの学の影響に関する先行研究は、特定の概念やテーゼに注目する傾向があったが、カラームの学の公式の方法論、すなわち、古典アラビア語文学に基づく言語分析に着目することはなかった。従って本発表は、カイロ・ゲニザの写本の内容を読解し、ユダヤ知識人によるカラームの学の言語分析の受容について論じることを目的とする。

カラームの学は大きく分けて、アラビア語文学に基づく言語分析を発展させたバスラ系カラームと、対象の本性について考察するバグダード系カラームに分けられる。バスラ系カラームに分類されるバスラのムウタズィラ学派がユダヤ教カライ派に影響を与えたことは知られているが、サムエル・ベン・ホフニ・ガオンやハイ・ガオンなどのイラクのガオンに代表されるラビ・ユダヤ教も、バスラ系カラームから大きな影響を受けていた。ただし、カライ派がほぼバスラのムウタズィラ学派のみの影響を受けたのに対し、イラクのガオンたちに影響を与えたカラームの学派には一貫性がない（サムエル・ベン・ホフニはバスラのムウタズィラ学派、ハイ・ガオンはアシユアリー学派の影響を受ける）。

本発表では、カイロ・ゲニザのユダヤ教カラーム写本の一部と思われる三つの断片を紹介した。最初に、著者不明の写本断片 T.S. Ar. 44.41 に引論じた。この中で、著者はヘブライ

語の知識が失われてしまったため、異教徒の言語（アラビア語）に頼らざるをえないと主張した。この記述は、カラームの学の基本的な方法論を論じた章に見られる。従って、失われてしまったヘブライ語の知識とは、基礎的なヘブライ語の読み書きではなく、ヘブライ語に関する分析的な知識、つまり、バスラ系カラームが採用したような、文学法に基づく厳密な言語分析の方法であろう。この記述から、この文献の著者がカラームの学を言語についての学であると認識していたことが推測される。

別の写本断片 T.S. Ar. 27.50 と T.S. Ar. 23.24（著者不明）には、この言語分析を用いた聖書解釈の実例が記されている。これらの中で著者は、聖書に見られるヘブライ語の記述をアラビア語にパラフレーズし、そのパラフレーズ文をアラビア語の言語分析を用いて分析している。おそらく中世ユダヤ知識人は、イスラームのカラームの学に匹敵するようなヘブライ語の言語分析を持たなかったため、ヘブライ語聖書の章句をアラビア語にパラフレーズしたうえで、アラビア語の言語分析を適用したのだと思われる。

近世イギリスにおけるイスラームへの言説

―― 捕虜と再改宗を例に ――

河底 佑佳

一七世紀イギリスのキリスト教の異端的諸教派を集成した文献においては、イスラームをキリスト教諸教派と並列する表現が見られる。前記のような文献の一部は約一世紀にわたって版を重ね、幅広い読者を獲得した。すなわち近世イギリスでは、

キリスト教と等置される一宗教としてのイスラームが認知されるに至ったとすることができよう。上記のようなイスラームの地位の高まりが生じた経緯の一端を、バルバリア海賊によるイギリス人捕虜と彼らの信仰、とりわけ捕虜となりイスラームに改宗した者がイギリス国教会に再改宗する際に行われた説教に着目して考察する。

一六世紀末から一七世紀前半にかけて、バルバリア海賊たちは洋上のヨーロッパ諸国の船を拿捕するだけでなくポルトガルやイギリスの沿岸都市に上陸して略奪を行い、彼らに捕えられた者たちは北アフリカの諸都市に送られ奴隷とされた。海賊は当時のイギリスが出会ったイスラームの一部でしかないものの、海賊行為の増加はイギリス人捕虜解放のためのオスマン帝国との交渉という外交上の問題のみならず、キリスト教からイスラームへの改宗という新たな動向をも惹起した。

イスラームに改宗したことを教区の聖職者に告白したうえで国教会に戻ることを望んだ者を再び迎え入れるための説教『アルジェからの帰還』（一六二八年）と『晋教からの回復』（一六三八年）からは、イギリス国内における宗教状況との連関の中でイスラームに関する言説を分析しうる。これら説教におけるイスラームに対する言及の多くは、オスマン帝国の慣習やムハンマドに対する偏見に由来するイスラーム批判、すなわちムハンマドの人間性や行為、ムスリムの外見、イスラームの教義への批判という主に三つの論点に集約される。加えてイスラーム・再改宗者に対する言説はキリスト教諸教派に対する言説と接続する。すなわちローマ・カトリックに対してしばしば用い

られる反キリストという呼称のイスラームへの転換、再改宗者の受容に対するイギリス国教会の姿勢が異教やユダヤ教等からの改宗者をも受け入れてきた原始教会の態度と連続することの強調、また再改宗者を受け入れることを頑なに拒むピューリタンへの批判である。

前述のような言説が生じた背景には、一七世紀イギリス国教会が置かれた不安定な状況が存在する。イギリス国教会は原始教会を模範として、ローマ・カトリックとヨーロッパ大陸のプロテスタントのヴァイ・メデアを追求し、普遍的教会を築くことを目的として成立した。しかしその成り立ちゆえにイギリス国教会は礼拝形式・思想において、ローマ・カトリックと大陸のプロテスタントのどちらにも偏ろうとも国内の諸方面から批判を浴びる状態であった。加えて一七世紀初頭以降、反体制的諸教派の乱立を経験したイギリス国教会は、自身の信仰を国内の他者たる非国教会諸教派から明確に区別し、その正当性を提示する必要に迫られていた。

以上のことを踏まえれば、先述のイスラームに対する言説とキリスト教諸教派への言及の接続は、イギリス国教会の源泉であるローマ・カトリックへの過剰な批判を和らげ、プロテスタントに対するイギリス国教会の正統性を担保するものであると同時に、イスラームやユダヤ教、その他異教や異端的キリスト教諸教派に、正統な信仰と教会すなわちイギリス国教会に立ち返る可能性のある宗教として同列の地位を与えるものでもある。つまり近世イギリスにおいて、イスラームは一方では非国教会諸教派と並列されることで国教会の地盤を確固たるものと

するために利用され、他方その並列によってキリスト教と同等の地位をもつ一宗教として認知されることになったのである。

十二イマーム派における「薄弱者 (mustad'af)」の概念

平野 貴大

本発表の目的は、十二イマーム派（現在のイスラーム・シリア派の圧倒的多数派を占める宗派）における「ムスタドアフ（薄弱者 *mustad'af*）」という概念がどのようなものであるかを明らかにすることである。ムスタドアフという概念は同派の救済論においては信仰者と不信仰者の中間的な概念である。イスラームの来世観においては、人間の最終的な行き先は楽園か火獄かの二通りである。それに対して、シリア派の現世観（法学的観点）では人間は楽園行きの信仰者と火獄行きの不信仰者という単純な二元論とはなっていない。法学的観点ではムスリム・非ムスリムという区分のみならず、イスラーム教徒はさらに「十二イマーム派信徒」、「他派信徒」、「同派に」敵対的な信徒」の三つに区分される。十二イマーム派の来世観と現世観を総合して考えたときに、十二イマーム派信徒の大多数は楽園行き、不信仰者の大多数は火獄行きとしても、他派のムスリムはどのように扱われるかという救済論の問題が残る。この問題に答えるために、本発表ではムスタドアフという概念を紹介し、この概念のシリア派伝承中での定義および後世の学者たちの解釈をまとめていく。

クルアーンではムスタドアフという単語は「弱い者」、「虐げられる者」といった一般的な意味で用いられているが、十二イ

マーム派伝承中ではクルアーンの表現を反映した独自の専門用語となっている。本発表では同派の伝承集の中で最も権威の高いクライニー (*al-Kulayni*, d. 329/941) の『充全の書 (*al-Kaṭī*)』の中の「ムスタドアフの章 (*bab al-mustad'af*)」を分析した。その結果として伝承中のムスタドアフの定義は(1)信仰も不信仰もできない者で、子供や子供レベルの知性しかない者、(2)宗派に関する人々の間の相違を知らない者(かつシリア派に敵対しない者)、とされていることがわかった。ただし、伝承における上記の定義は曖昧な点を含み、解釈の余地が多く残っている。

伝承の曖昧性に反して、後世の十二イマーム派学者たちのムスタドアフの定義はおおむね一致しているようである。本発表では中世の同派の碩学シャヒード・サーニー (*al-Shahid al-Thānī*, d. 965/1558) とマーザンダラーニー (*Muhammad Saḥib al-Mazandarānī*, d. 1081/1670)・現代のシリア派の宗教権威 (*marja' al-taqlid*) であるマカレム・シーラーズィー (*Makarem Shirazi*, b. 1927)・現代イランのシリア派学者 *Mahdi 'Azizan* のムスタドアフに関する定義を分析した。その結果、後世の十二イマーム派学者たちの解釈では、ムスタドアフとは、(1)知性の十分ではない人々全般、および(2)イマームの存在・権威を認知せず、イマームたちに服従しないが、他の誰かに服従することもないような他派ムスリムも指す、ということがわかった。ムスタドアフは後世の学者たちの解釈でも、罪の免責の可能性を持つ人々とされている。そして、イマームやシリア派に敵対するムスリムたちは来世のムフタドアフ

には含まれないと見なされているということが判明した。

以上の分析から言える結論は次の通りである。シーア派ではムスタドアフという用語が独自の専門用語となっていることがわかった。(1)信仰も不信仰もできないように不十分な知性しかない大人や子供、(2)イマームの存在・権威を知らず、敵対もしないイスラーム教徒を指す。この意味で「ムスタドアフ」は、「信仰者 (mu'min)」と「不信仰者 (kaafir)」の間の中間的立場として、来世における救済の可能性の残されたグループとして位置づけられよう。

井筒俊彦のイスラーム学

——イスラーム法理学の観点から——

四戸 潤弥

井筒の思想は無制約の存在論の中では論じられない。彼は禅の内観法である、心という文字を見つめて、心に描き、決して去る鍛錬に親しみ、その後、ギリシャ哲学のロゴスが神秘主義と共にあることに知った。そして『クルアーン』と、言葉による創造のプロセスと出会う。ここから西欧の東洋学過去百年の偉業がサンスクリットとアラビア語の文献解説にあること、アラビア語を自在に扱われる人材が稀なることから自身がと決意、預言者ムハンマドを思い、聖文献説破に明け暮れた青春を「ムハンマド」と共に送った。『ムハンマド』と『アラビア語入門』、『コーラン』和訳を上梓し、思想的成果を英書に著した。

英書はアラビア語に訳され、イスラーム法理学の文理解釈のディラーラ（示唆するもの）と方法論の試みとして位置付けら

れた。

God and Man in the Koran

'allah wa 'al-'insān fī 'al-qur'ān -'ilmu 'al-dīnīyah 'al-'ru'iyah 'al-qur'āniyah li'ālam', dāru 'al-mulāqā, ḥalab, Syria, 2007
アラビア語訳の直訳：『クルアーン』におけるアッラーと人間—クルアーンの世界観明示学—

Ethico-Religious Concepts in the Qur'an (1966, republished 2002)

'al-maḥimātū 'al-'ahlagīyah 'al-'dīniyah fī 'al-qur'ān, dāru 'al-mulāqā, ḥalab, Syria, 2008
アラビア語訳の直訳：『クルアーン』の倫理宗教概念

Concept of Belief in Islamic Theology (1980)

maḥimū 'al-'imān fī 'ilmī 'al-kalāmī 'al-'islāmī -'ahliyah dīniyah li-'imān', dāru 'al-mulāqā, ḥalab, Syria, 2010
アラビア語訳の直訳：『クルアーン』における信仰概念—信仰とイスラームの言語分析—

彼は言語の無と有は宗教と共にあるとの射程を外さず、その最たる現実である『クルアーン』解明を行った。

井筒のイスラーム学の方法論はイスラーム伝統学として位置付けられたが、そこに違いが生じたのは、目的においてであり、前者では『クルアーン』明文テキストからの具体的事案に対する法判断（ファトワ）を導き出すことであり、その技術が法理学であるのだが、後者の場合は技術が同じであっても、目的は異なり『クルアーン』明文の創造における無と有であった。ここに神が創造した言葉の存在、それ以前の無としての無

意識、あるいは意識下の構造的把握の機会が生じた。老子、仏教へのその後の接近も、イスラーム学で彼の軌跡である言語と共にあった。伝統的イスラーム学の方法論から独自の井筒のイスラーム学の成果は、方法論が法理学の文理解釈である以上、否定されるものではない、それほどイスラーム世界の学問は自由であることを知るべきだろう。「クルアーン」明文から法判断を導く場合、言語は人の知性、あるいは理性の駆使であり、それにウエートを置いたムオタズィラ派の先例と、その成果は学問的に否定されることはなかった。井筒の成果が否定されることなく、イスラームの伝統的学問系譜もそれを受け入れる度量がある。日本のイスラーム学が西欧のそれを前提として展開されてきたが、西欧と同じくアラブ・イスラーム世界と直結する契機を井筒のイスラーム学が提示している。

ルーミーの宗教共生思想——イエス・モーセ観から——

佐野 東生

ルーミー (Jalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī-ye Balkhī) (1207—1273) は中央アジア出身の著名なイスラーム神秘家で、トルコ中部コンヤに移住し活動した。「メヴラーナ」(Mevlana) (我が主) との尊称で呼ばれ、代表作に浩瀚な神秘詩集『精神的マスナヴィー』 (*Masnavi-ye ma'navi*) (以下「マスナヴィー」) (ペルシア語) がある。本発表は、ルーミーの神秘思想を基にモーセ、イエス観を見、キリスト教などとの共生思想を考察する。

ルーミーの時代のトルコ (アナトリア) はイスラーム系ルー

ム・セルジューク朝とキリスト教ビザンツ帝国が対峙するイスラーム世界のフロンティアで、コンヤ (ルーム・セルジューク朝首都) にはギリシア正教徒住民が相当数おり、ルーミーも日常的に彼らと接していたことが聖人伝などから伺われる。マスナヴィーなどにイエスやキリスト教徒がときに登場する理由の一つと考えられるが、ルーミー思想の枠組みの中でイエス観などを含めこれらを捉える必要がある。ルーミーの思想は神秘的实践に基づいており、その核には神との「愛」(ʿeshq) による結合がある。ルーミーにおいて神は人格神であると同時に絶対的無 (ʿadam, nisū) でもあり、万物の原型である相対的無から「工場」(kafāh) において万物を創造する。イスラームにおける神の創造の枠内で、人類の祖・アダムの墮落以来、人は欲望に捕らわれた心 (nafs) と天使的理性 (ʿaql) が相克する存在と捉えられる。そこで人は欲望を抑え、神秘階梯で自我滅却 (fānā) (ʿana) を繰り返し天使段階に至り、さらに心臓 (del, qalb) を満たす「愛」によって神と結合することが最終的到達点である。

ルーミーにとって、モーセ、イエスなどは預言者ムハンマドとほぼ同格の最も高い神秘的境地に達した預言者、聖人であった。モーセに関する詩編はマスナヴィーに登場する預言者の中で最も多く、ときにファラオも欲と迷いに捕らわれた支配者として登場する。ファラオは無からの創造に無知なため神の定め (qadar) に逆らい、聖書の逸話のようにモーセが生まれないよう幼児を大量に殺害するが、自身の宮殿・内側にあつて無事だったモーセに裏切られる。こうしたファラオ像とともに、ル

「ミー」は他の詩編で「モーセとファラオは真理 (haq)」（神秘思想における神の別称）の「下僕」と謳い、被造物として両者に差がないことを示唆する。ファラオは自らを不完全な存在に創った神の定めを悟り、「あなた（一般人）が元々持っていた無色に至ったとき、モーセとファラオは和解しよう」と謳われる。ファラオは欲望に捕らわれがちな一般人を象徴し、改心して本来そこから創造された無に回帰すればモーセ同様の存在となる。ここにはすべての人は神への愛さえあれば平等に救われる芽がある、との本来のイスラームが持つ普遍性が観取されよう。

ルーミーはイエスについても、神の子としての神性は否定しつつ、神の息吹により命を与える預言者・聖人として讃える。キリスト教など他宗教に関し、「愛の信仰 (mellat-e 'eshq) はあらゆる宗教とは別だ、愛する人々にとって信仰と宗派 (madh-hab) は神だ」と謳い、神・愛の下に宗教を問わず万人平等に救われるとする。聖人伝によれば、ルーミーは修道院に赴き修道士と対話したり、キリスト教徒の若者の命を救って弟子にするなど、その思想を実践する交流を行っていた。いわば「愛」を軸にイスラーム本来の普遍的「神教の精神を蘇らせ、宗教共生の思想を謳い、実践したともいえる。今後、ハディースやタフシールと比較したイスラーム内部におけるその諸宗教に対する特色の究明、およびギリシア正教などキリスト教神秘思想との比較を通じたその共生思想の解明が期待される。

三輪田高房の伝えた鎮魂行事と橋家神道十種加持

新田 恵三

幕末期から明治期にかけて儒者、神職、教導職、神宮の教化関係機関教師などとして幅広く活動した三輪田高房（文政八年（一八一五）—明治四十三年（一九一〇））は、明治十九（二十六年頃）にかけて自身が所属した神宮教の関係者や各地の神職に鎮魂行事の伝授を行っている。さらにこの鎮魂行事は三輪田高房直門の叶真吉によって昭和九年に石上神宮宮司森津倫雄に伝えられた。石上神宮に伝えられた鎮魂行事は戦後、神社神道の研修制度の中で禊祓行事と共に神道行法の一つとされ、現在も全国の神職によって行われている。

近世から近代へと移行する中で変化した神道行法を共有した場や現在も神社神道で行われる鎮魂行事の由来については先行研究も少なく不明な部分が多い。

以上のような問題意識のもと、本発表では鎮魂行事の次第作法がどのような影響のもとにされ形成されたのかということについて、橋家神道の行法との類似性に着目し、三輪田高房の出自を手掛かりとして考察した。

鎮魂行事の法式については三輪田高房が自身の鎮魂論を記した『日文本義』や、叶真吉が後年に鎮魂行事の伝授を行った際の記録を参考とした。これらによると若干の異同はあるものの、凡そ修祓→降神→献饌→鎮魂行事→撤饌→昇神→退下との流れとなっている。

行事の中核となる鎮魂行事部分の法式は、安坐となり、手順に則り左右の手を組み合わせ、「ヒフミヨイムナヤコト」との

唱え詞と共に組み合わせた手を前後左右中と振るといふものである。組み合わせた手を左右前後中と繰り返し振る動作については、左右は臍の前で行う円運動のことであり、前後とは胸から臍のあたりで行う円運動であり、中とは顔から胸のあたりで行う円運動である。

橘家神道の伝書によると「祈禱法」という行法は、動↓昇降↓左右↓前後↓振一↓合一↓動↓五手との流れで行われる。

「動」では組んだ手を開閉し、「昇降」では組んだ手を上下に昇降し、「左右」では組んだ手を左右に動かし、「前後」では組んだ手を向う（自分の向こう側）、前（自分の手前側）に動かし、「振一」では組んだ手を左、右に旋し、「合一」では組んだ手を前、後に旋し、「五手」では三種類の拍手（中手、右手、左手）と手を組んで行う観念（心手）を中手↓右手↓左手↓中手↓心手の順に行う。なお、組んだ手を動かす作法を行う際は全て一く十、十く一の数を唱えながら行う。

三輪田高房の伝えた鎮魂行事と橘家神道で行われる「祈禱法」とを比較すると安坐で行事を行うことや手を組むこと、一く十までの数を唱えながら行事を行うこと、手を前後左右に振ることが類似している。

三輪田高房の生家は伊予国久米郡鎮座の日尾八幡神社の社家である。先学が既に述べているように、伊予国は垂加・橘家神道が盛んに行われていた地域であった。千葉県文書館おとづれ文庫に所蔵される三輪田高房に関係する資料や、日尾八幡神社に残された垂加・橘家神道に関する資料を調査したところ、高房の生家である三輪田家に於いても高房の父清敏は橘家神道

を深く学んでおり、高房の兄常貞や弟元網も橘家神道に触れていたことが明らかになった。三輪田高房の伝えた鎮魂行事と橘家神道の行法との類似性はこのような伊予国の橘家神道文化に起因するのではないかと考えられる。

なお、三輪田高房の伝えた鎮魂行事は橘家神道の行法と全く同じではなく、異なる要素も多々見られる。本発表で扱えなかったこれらの相違点や、資料に基づいた伊予国の橘家神道文化の内実については今後の課題としたい。

丸山教会の扶桑教合同期における教理的言説

大谷 正幸

丸山教会は、近世後期に登戸村（現・神奈川県多摩区登戸）にて成立した富士講・丸山講を前身とする。明治に入って、講員の伊藤六郎兵衛（一八二九—一八九四）が神告を受けて奇抜な苦行に励むことで生神行者と呼ばれ、多くの庶民から信仰を得た。伊藤の苦行やその主張は一般的な富士講と大きく異なるものであり、伊藤は人を惑わす者としてしばしば警察の取り調べを受けて拘留された。

一方、教部省の役人だった穴野半（一八四四—一八八四）は職を辞して大宮（現・富士山本宮浅間大社）の宮司となった。彼は富士山麓の各信仰集落にある浅間神社の祠掌も兼務して富士信仰を掌握しようとした。更に各信仰集落の顧客である富士講を掌握しようとして、富士一山講社を設立、東京芝に本部を構えたもののその運営には多額の費用を必要とした。富士一山講社は各地の富士講とその先達、彼らと密接にかかわる吉田

（現・山梨県富士吉田市上吉田）の御師たちからなり、寄合所帯故に財務的には脆弱だった。宍野は吉田の富士嶽神社（現・北口本宮富士浅間神社）に放置されていた梵鐘だった銅塊を本部の造営資金として売却し、そのことを問題とされて各浅間神社の宮司・祠掌を辞した。

富士一山講社と丸山講の合同は、先達や教導職の任命による社会的権威と前者とは桁違いの信徒による献金との引き換えであり、お互いに益することだった。しかしギブアンドテイクの關係は同時にお互いへの不満を募らせていく過程でもあって、明治十七年五月に宍野が死没すると翌年に合同は解消された。

明治八年初頭から同十八年七月にわたる両者の合同期の間、丸山講社は二冊の教義書を木版本として刊行している。一つは十三年三月の『一即五成十化更始一』、十七年十月の『教伝弁解』である。『一即五成十化更始一』は陰陽五行の相生相克説を扶桑教の神觀念によせて説明したものである。一なる神・大祖參神から陰陽の働きによって五元に分かれ相生相克の十化によって万物が生成されることを説いている。伊藤がこの説を宍野に説いた時、宍野が傍にいた編纂掛の碓稻綺朮に著述を命じて成立したことが巻末に述べられている。『教伝弁解』は彼らが共通して富士山の題目とする「參明藤開山」の五字を逐次的に解釈したものである。これも大祖參神⇨造化三神から説き起こし、大陽大陰の日月、藤原武邦（角行系の始祖、角行藤仏の言い換え）の先祖・天児屋命や藤原氏の活躍を述べ、その末裔たる武邦が富士山で修行して宗教を開いた事績を讃えている。

両書からは当時抱えていた扶桑・丸山両者の葛藤や軋轢を伺い得ない。むしろ『教伝弁解』では宍野を歴代尊師に位置づけて称揚している。両書の成立について注目すべきは丸山講社の所産でありながら、教祖たる伊藤が直接著述したものではないことにある。伊藤は農民の出身で、教説に実語教を好んで用いていたことからわかるように高等な教育や教養には無縁だった。信徒向けに教義書を作成する際にもこの点が考慮されたのではないか。『一即五成十化更始一』は宍野がお墨付きを与え、『教伝弁解』は重立の幹部が著者となることで内容の権威が担保されたのではないだろうか。いずれにしろ、両書の立場や内容は中途半端なものであり、特に合同を解消した丸山教会がこれを解決するには伊藤自身による教説の筆記「御調」まで待たねばならなかった。

扶桑教と丸山教会の軋轢は、宍野を含めた扶桑教上層部と丸山教会幹部との間におけるものであり、宍野と伊藤の個人的な關係は最後まで悪くなかったとされる。伊藤と宍野の対話によって『一即五成十化更始一』が成立した経緯には、その情景が事実であったならば、二人の關係が端的に表れているように思われる。

柴田礼一管長時代の実行教の教化活動

今井 功一

一八八五年に教規第二三条の規定「管長ハ一姓氏相統ヲ以テ認可ヲ願フベキコト」により世襲と定められて以来、実行教の管長は柴田家が務めることになっている。初代柴田花守（一八〇九—一八九〇）（管長在任期間一八八二—一八九〇）の跡を継いで二代管長に就任したが、花守の長子である柴田礼一（一八四〇—一九二〇）（管長在任期間一八九〇—一九二〇）であった。これまで礼一及び礼一が管長を勤めた時代を積極的に取り上げたものはほとんどない。ある程度まとまっているもので特に取り上げるべきは、井上順孝編『近代日本の宗教家一〇一』（新書館、二〇〇七）における「柴田礼一」の項目であろう。永井美紀子の手になるこの記述を除くと、教団の内外を問わず、礼一に関する記述の多くをシカゴ万国宗教会議で行われた彼の演説の転載としているものが目立つ。事実、守忠と名乗った彼の前半生について詳しいところは知られていない。

一派特立のしばらく後、一八八〇年代を中心とした時期については、近年、個別のテーマあるいは事象について明らかにしたところがあるが、この時期を礼一管長時代としてとらえた時、礼一はどのような管長だったのか、その時期に行われた活動はどのようなものでどのような特徴が見いだせるか、それは前後の管長と比べてどうだったのか。初代花守と二代礼一および、礼一の長子で三代管長である柴田孫太郎（一八七一—一九三九）（管長在任期間一九二〇—一九三九）の三管長の各時代において、それぞれ力を入れていたあるいは特筆すべき

いくつかの活動をピックアップし、各時期の性格を見比べることによって教団のライフサイクルの中での柴田礼一の位置づけを確認することを試みた。

教義を神道化する方針によって、全国に数万人と言われた不二道信徒を分裂させつつも一派特立へと導いた花守管長時代は創業期と言えるであろう。神道化、分裂、一派特立と続くこの時期は、多くの書籍の刊行が目立つ。書籍を刊行すること、刊行するだけの書籍を自ら執筆できることが花守とその周囲の学の高さを示していると思われる。

礼一管長時代には、『実行雑誌』『本教実行録』『惟一』といった雑誌の刊行、日清戦争後の朝鮮や台湾への布教師の派遣、万国宗教会議への礼一自身の出席、人類学者フレデリック・スतालとの交流など、新しいメディア、海外への視点が注目される。信徒数等も教会説教所一五七か所、教信徒三十八万五千三百三十八人を数える規模となっている。活動が充実し信徒数も増大したこの時期は教団の成長期と言えよう。ただし、不二道以来の地盤の一つである長野はここでは長野の有力信徒であり副管長であった原九右衛門が積極的に巡教にあてられたこと等によって原の求心力が増し、長野の信徒を中心とした大日本実行会の分裂につながった。原は、花守の弟子で同じく副管長であった西川須賀雄と並んで、管長世襲が成文化される以前に二代管長候補と目された人物であった。

陸軍士官学校でドイツ語教官を務め、礼一の死を受けて就任した孫太郎管長時代は、教会講社説教所百七十三か所、信徒三十五万三千三百八十六人と、礼一時代の規模を引き継いでい

る。河野省三は『神道大綱』（白井書店、一九二七）において、不二道以来の有力信徒の地盤である静岡・茨城・栃木・長崎を「勢力地」として目すべき地方」としている。同時に、戦後独立して「神々のラッシュアワー」を彩ることになる大規模な傘下教会による勢力拡大も注目する必要がある。ここに安定期と言うべき時期を迎えていると見える。

三人が管長を務めた時期は教団の創業期、成長期、安定期にそれぞれ重なる。各管長個人の個性だけでなく、側近幹部の顔ぶれや、同時期の宗教行政が各教団にもとめた諸政策との関係も更に検討すべきテーマであろう。

第五グループ

発見された上田天瑞『ビルマ日記』を読む

大澤 広嗣

二〇一九年に惜しくも逝去された上田閑照先生には、生前に一度だけ尊父上田天瑞の思い出話を伺ったことがある。いまだ筆者の心の中に、温かく、そして深く印象に残る。

上田天瑞（一八九九—一九七四）は、高野山大学の教授と学長を務めた仏教学者で、高野山真言宗僧侶であった。かつて筆者は、一九四一年から一九四四年までタイ及びビルマに留学した上田の活動を論じた。開戦当初の宣撫工作への関与、平定後のラングーン日本語学校での校長職を経て、ビルマの寺院に出家して上座部仏教の僧侶となり、戒律を厳守しつつ、戒律と教団を研究する生活を送った。戦後は、ビルマ戦没者の供養と慰霊に全てを捧げる人生であった（拙著『戦時下の日本仏教と南方地域』法蔵館、二〇一五年）。

上田について、二〇一七年にNHKワールドのディレクター樋爪かおり氏から、問合せを受けた。番組制作の助言を求められ、情報提供を行った。まずは、報道番組『Newsroom Tokyo』（同年七月二十七日）の中で、戦中と戦後のビルマをめぐる上田が短く紹介された。

二〇一九年になり上田が住職を務めた高野山成福院から、ビルマで記録した日記やノート、写真などの一次資料が発見された。上田の孫である榎本慈弘師の尽力により、同院の現住職で

上田の直弟子である仲下瑞法師の理解から所在の確認に至った。この際、上田閑照の指導を受けた秋富克哉氏及び岩田文昭氏から紹介を頂いた。関係各位に厚く御礼を申し上げる。本稿は、NHKと共に確認した、上田の資料に関する中間報告である。

ビルマでの日記は、全部で十一巻（八、十一巻は未発見）ありと推定される。日記の第一巻は日本を出発する一九四一年十一月一日に始まり、存在が確認できない第十一巻は、ビルマから高野山に帰着した同年六月十九日までを記録していると考えられる。

この日記は、ビルマでの修学記録だが、手紙で伝えられた家族の動向に思いを綴る。例えば、長男の閑照については、受験した第一高等学校の合格を祈願すべく、朝早くから「一週間……パゴダに日参」（一九四三年三月四日）した結果、「シツテルーコウニパスシタ」（同年三月二三日）の電報に喜ぶ。入学後、閑照が学問を志したことを知ると、「学者には不向である。多少異色のある行政家にでもするのが最もよいのかも知れぬと思ふ」（同年八月九日）と将来を案じる。しかし親の予想は外れ、子は学者として大成する。

戦後に上田は、日記を参考にして、①『南方仏教修学記——戒律と教団生活の実際』（一九五〇年）、②『ビルマ戦跡巡礼記』（一九五七年）、③『戒律の思想と歴史』（一九七六年）を公刊した。①は、日記をもとにビルマの滞在中の経過を述べているが、戦後五年が経過した時期で、いまだ占領下にあったため、戦争に関する記述は慎重になっている。また目次によれば

第五章は「僧侶隊編成記——牟田口司令官とビルマ仏教」とあるが、本文では全文削除された。今回、未掲載となった第五章の原稿も発見された。②は、全三部構成で、第一部で戦後に行われた厚生省によるビルマ遺骨収集事業の参加記録、第二部で戦時中のビルマ体験について①の記述から概要を記録している。第三部に、戦争と平和に関する所感を収めた論考がある。

③は、上田の没後に企画された追悼出版で、①が再録された。この日記が、重要な資料であるのには理由がある。それは上田が四つの立場から書いた稀有な記録であるからだ。すなわち大乗仏教僧侶、大学教授、陸軍軍属、上座部仏教僧侶である。そして日本とビルマで離れて暮した、上田家のファミリーヒストリーでもある。

本日記をもとにした研究成果の一部は、拙稿「仏教学者の上田天瑞と陸軍中将の牟田口廉也——インパール作戦の開始前後における会見」（林行夫編『日本と東南アジアの仏教交流——その史実と展望』三人社、二〇二一年）を参照されたい。

帝国日本の持戒僧

——目白僧侶たちの朝鮮体験をめぐって——

龜山 光明

戦後の「韓国仏教」の自己認識には、「親日」のシンボルとしての僧侶の「肉食妻帯」をめぐる批判が大きな役割を果たしたとされる。例えば近代日韓史研究者の諸点淑によると、「韓国仏教」は植民地期以前に「山中仏教」とも呼ばれ、僧侶が世俗を離れ山奥で座禪をしながら厳格な持戒をおこなうことをイ

メージの核としていた。だが、これが帝国日本による植民地支配を受ける過程で、僧侶の過半数が妻帯した「都会仏教」に変わったという。そして一九四五年の「光復」以後、韓国政府による「日帝残滓の清算」という名目の下で、「親日仏教」追放のキャンペーンが展開すると、そこでは戒律を遵守した朝鮮仏教の一部の「清僧」たちが「抗日」のシンボルに位置づけられ、刷新が図られたという。

かかる見取り図の前提となってきたのは、「持戒」の「朝鮮仏教」と「破戒」の「日本仏教」という語りである。対して本報告では、帝国日本の持戒僧の一行が朝鮮半島へと越境したとき、現地の仏教に如何なる眼差しを向け、自己を如何に語ったのかという課題を設定した。より具体的には近代日本を代表する真言宗の律僧・釈雲照（一八二七—一九〇九）とその子弟・田中清純（一八七六—一九四一）を対象とし、二人の「朝鮮仏教」との交流を考察する。なお、戒律復興を目指した雲照は、律僧養成のために目白僧園を東京に開き、清純はその門弟であった。具体的に本報告の第一節では雲照の渡航の背景に触れ、第二節では清純の『戦場の花——雲照律師滿韓巡錫記』（一九〇七年）を対象に、若き目白僧が朝鮮仏教をどのように捉えたのかを確認する。最終節では、雲照と朝鮮僧侶の交流から生じた自己認識の転回を考察した。

本報告の考察により明らかとなったのは、雲照一行の朝鮮体験が、総じて彼らに正しい仏教とは、正しい戒律実践とは何かという問題への再考を促す契機ともなったことである。このとき、雲照に随行した若き僧侶・田中清純にとって朝鮮仏教の僧

侶たちの戒律実践は手放して認められるものではなく、むしろそれは「形式的」かつ人間精神の未発達さをあらわすものと受け止められた。そこにはアジア他国の仏教を劣位のものとする発想が潜在することは言うまでもない。さらにこれらの批判が世紀転換期にかけて雲照ら目白派の持戒僧に向けられたものであることを踏まえると、「朝鮮仏教」は弊害を乗り越越えた自己を語るべく、対象化されていくことを指摘した。

他方、清純の師・雲照の場合は一見するとやや事情が異なる。「新仏徒」が勢力を有する現状の「日本仏教」に不満を抱きつつ日本仏教界で孤立を深めた雲照にとって、当時迫害を受けた朝鮮僧侶たちとの出会いは一縷の希望を与えた。しかし、当初において朝鮮僧侶と協力して仏教改良を試みたものの、やがて雲照は二五〇戒や受戒の方軌、七衆別戒への知識の欠如を見出し、「心」への偏重に由来する「大乘の弊風」と呼ぶべき問題を発見する——一方で、雲照と清純は戒律実践における内面と外面のバランスを強調する点では一致している。かかる語りのなかで朝鮮僧侶たちは画一的な存在と見なされ、彼らの実践は墮落論の一形態に包摂されていくことを考察した。

戦後日本における密教ブームと「超能力」

韓 相允

本報告は西洋からもたらされた「オカルト」概念が、戦後日本に定着する過程において、列島土着の信念体系である密教の果たした役割を「超能力」言説との関係から考察したものである。「オカルト」(The Occult)とどう言葉は、イギリスの作

家・コリン・ウィルソン(一九三二—二〇一三)の著書「オカルト」(中村保男訳、一九七三年、原著・一九七一年)の翻訳出版を通し、日本に定着したものである。著者であるウィルソンは魔女・錬金術・テレパシーなど様々な超自然的現象を、人間が持つている潜在能力(彼の表現では「X機能」)の証拠と見なし、「X機能」の開発を通じて人類は現代文明の行き詰まりを脱することができる」と述べている。一九七三年に同書が日本に出版されて以来、「オカルト」という言葉は一気に注目を集め、翌年には瞬く間に流行語となった。それと同時に、当時の雑誌記事では「オカルト」の具体的な中身を把握しようとする試みも見られ、怪獣・超能力・催眠術・四次元・UFO・占い・密教・ヨーガなど、超自然的な現象とかわるあらゆる出版物が「オカルト」関連書籍として紹介されている。

とはいえ、この時期における「オカルトブーム」の主流は「超能力」であったことは注目されるべきである。「超能力」がこの時期に特に話題になった直接的な原因としてイスラエルの超能力者・ユリ・ゲラーの来日(一九七四年二月)が挙げられ、また、彼の登場は「オカルト」という用語が一気に拡大する端緒でもあった。しかし、「超能力」に対する関心は彼の来日以前にもすでに日本社会で盛り上がりを見せており、本報告では当時の「超能力」言説の一端を担っていた密教に注目した。

すでに密教は「オカルト」の書評などで同書の内容と類似した東洋思想として紹介されており、このように密教が「オカルト」と並置される背景には当時の日本で展開していた「密教ブーム」があったと指摘した。「密教ブーム」とは、密教にかか

わる様々な人物や団体が展開した複雑な活動を包括する言葉であったが、その中でも「密教ブーム」の創出・普及に当たって特に重要な役割を果たしたと評価されるのが桐山靖雄の密教論である。後に阿含宗の創設者となる真言宗の僧侶・桐山靖雄は、密教の現代日本における復活を標榜し、独自の密教論を展開したが、その際に彼は密教の優れた特徴として「超能力（念力）」を強調していた。桐山によると密教のトレーニングを受ければ自らの潜在能力が開発され、誰もが超能力者になれると言う。また、彼は密教こそが未来社会にふさわしい「システム」かつ「科学」であると宣言し、それを通じて現代の競争社会を勝ち抜くことができると説いた。

さらに自己の潜在能力の開発によって特別な力を獲得し、物質世界の限界を超えるというモチーフは、超心理学の見地から誰でも霊感の開発によって超能力者になれると説いた『靈感術入門』（橋本健著、池田書店、一九六八年）の例からも窺えるように、桐山の密教論を含む当時の様々な書籍で繰り返されていた。それは「X機能」の開発を主張するウィルソン『オカルト』にも繋がるものであった。このような状況において、桐山の密教論は『オカルト』の翻訳出版に際して西洋の思想的な潮流に乗った東洋（日本）の秘教思想として高く評価される。以上のように、「オカルトブーム」以前の段階で日本社会においては「超能力」言説と結びついていた「密教ブーム」が展開しており、それゆえ日本における「オカルト」概念の受容は海外からの一方的な受容ではなく、既存の文脈と接続されつつ生成したものであったのである。

日露戦争における軍人精神と禪

——加藤咄堂の人格論を中心として——

山口 陽子

今日でも「日本人」なるものの精神性を表象する言葉として用いられる「武士道」は、「近世」から「近代」まで様々な変遷を経てきた。武士道の歴史的成立を研究した笠谷和比古は、「武士道」の用語が見られるのは、江戸時代の『甲陽軍艦』（一六五六年）からであるという。しかし、この概念が大衆を含む形で転換を迎えたのは、やはり近代である。武士道ブームは一九〇五年から一九一四年にかけてピークを迎えるが、武士道の研究において耳目を集めたのは、新渡戸稲造の『武士道』（一九〇〇年、日本語訳一九〇八年）が創られた伝統か、前近代との連続性をもつか、という論争である。武士道が「禅」の枠組で語られるようになるこの時期に、同じ言説枠で「人格」が語られるようになる。本報告では、日露戦争期における武士道の表象を仏教者の言説から読み解きたい。具体的には、法蔵館編『軍国布教資料』（一九〇四年）から武士道と禅との関りを検討し、同資料に論説を載せた在家仏教者の加藤咄堂（一八七〇—一九四九）の『死生観』（一九〇四年）から彼が武士道を如何に捉え、「人格」を語るのかも検討する。

日露戦争に仏教者は積極的な協力姿勢を見せていくが、布教資料は戦争が仏教と背反しないことを前提に銃後の国民に心構えを説く。論説に掲載される仏教者の戦争観は様々であるが、戦争への協力を呼びかけた点で一致している。軍人勅諭の五条を五指に喩え、忠義や「大和魂」を主張する南条文雄（一八四

九一―九二七）のページの最後に、江戸時代の禅僧・鈴木正三（二五七九―一六五五）名で「軍人に示す十条」が掲載される。一八九〇年代に正三のテキストが再発見され、彼の「万民徳用」（初版一六四九年）の武士用十七条から仏法色の強い条を省き軍人用に転用したものである。出自が武家の正三の勇猛な禅法に流れる武士道が軍人の精神として推奨されたのである。同じ十条が、同時期の雑誌『禅宗』には法語として紹介され、布教資料に臨済宗僧侶の釈宗演の布教使としての従軍記事が載り、曹洞宗では従軍布教使が「大死一番大活現成」なる禅語を戦地で説いた。

この枠組みで、開戦二か月後に咄堂は「死生観」を刊行するが、島蘭進が指摘する如く修養言説の興隆が背景にある。彼曰く、古代に比べ、徳川時代の死生観は理論的かつ哲学的である。禅と武士道を説く者として正三と臨済宗・沢庵の言葉から「修業」と「心」の関係をいい、江戸時代儒者の伊藤仁斎（一六二七―一七〇五）の言葉に、武士道の精神が子孫に伝わることを捉える。さらに後年、感憤を与えた江戸時代の儒者・山鹿素行（一六二二―一六八五）、大塩平八郎（一七九三―一八三七）と吉田松陰（一八三〇―一八五九）の死生観から、学問情熱と死を厭わない「至誠」に「人格」の「感化」、そして人格の社会的生命を認識する。咄堂は、「精神と肉体とは人格の両方面なり、精神は肉体に影響し身体は精神に影響す、此二者終に截然として区別すべからず」と、肉体が減んでも「人格」は社会に「感化」として残ると考究する。彼は武士道と科学をつないで人格論を語り、畢竟、「人生死あるは社会進歩の根底な

り」と死の意味を捉え、「吾人の一言一行」の意義を見出す。

日露戦争期の仏教者の言説における「武士道」は江戸時代の鈴木正三の禅思想を含有し、武士道概念としての勇武・敢闘の精神や徳義的内容を含んで展開し、さらに明治期の「人格」という概念を含んで複合的に表象されたことを指摘した。咄堂は伝統的な禅思想を「人格」概念に依拠し、近代に位置付けようとした。咄堂の人格論は、彼が人格を明確に論じ修養へ展開していく前史と考えられ、和崎光太郎がいう品性、修養、人格という近代特有の概念の流通や「内なる近代化」を背景にしている。その思想は一九〇七年の「人格の養成」に結実することとなる。

梵文法華經における *prajñā*

西 康友

初期大乘仏典を代表する法華経は、梵文法華経（SP）の漢訳の一つとされる鳩摩羅什訳『妙法蓮華経』（妙法華）の出現によって、東アジアの多くの地域に伝承・受容され展開した。特に日本仏教公伝以来、法華経は多くの伝統仏教・新宗教教団の所依經典となっている。このため法華研究が盛んであるが、現存SP写本の語彙・語形・語法・書写法・韻律等における総合的研究が不十分なため、多くの問題がある。これら未解決問題の一つに、SP写本と妙法華対照箇所齟齬が挙げられよう。本発表では多くの齟齬のうち、*prajñā*「智慧」に着目する。*prajñā*における研究については、パウッターコーシヤ研究会「*prajñā* / *pañña*」の訳語をめぐって¹）や仏典を鳥瞰した論考な

どの妙法華における「智慧」研究は数多くあるが、管見では妙法華の「智慧」を含めたSPにおける *prajñā* 用例研究がほとんど議論されていないように思われる。この観点から、本発表では現存SP写本すべてにおける *prajñā* と妙法華の漢訳対照箇所について吟味し、SPにおける *prajñā* の語義を提示する。

SP写本は六十七種類が現存し、中央アジア (Central Asia: CA) 伝本とギルギット・ネパール (Gilgit-Nepal-GN) 伝本の二伝本に大別できる。本発表ではすべてのSP写本を参照し、CA伝本にカシユガル本 (O) とそのローマ字本 (Th) を、GN本にSP研究の標準テキスト (『ケルン・南條校訂本』KN) を、各々の伝本として代表させ、写本間の異なる語彙 (異読) がある場合、O・KNの当該箇所を付記して明示した。また妙法華の底本は未だ不明だが、訳出年が四〇六年で、現代に最も多く流布している漢訳法華経であり、さらに現存する最古のSP写本 (CA伝本旅順本) の書写年代が五世紀半ばであることから、本発表では漢訳対照資料として妙法華を用いることとした。

SPにおける *prajñā* および妙法華の当該対照箇所は五十箇所に出現する。SPにおける *prajñā* と妙法華において、出現する *prajñā* の全用例は以下の四つに分類できる：(1) 徳相として、(2) ブツダのさとりを得るための思惟 (六波羅蜜の一つ) として、(3) 如来・ブツダの知として、(4) 神通として。この分類の内容をまとめると以下となる：(1) ① *prajñā* との複合語 (*bahurthi*) の場合、② *prajñāvat* で与えられる場合、③ *prajñā* との並列で同格の場合が散見される。これの場合に共通す

る用例は、同格の語が *prajñā* と同価値の意味をもつものと考えられるが、このうち代表的な用語は以下である：① *kaṣṭhā-sraṇa* 「漏が尽き」 *vaśībhāta* 「自制者」など、② *ṛddhinat* 「神通を備えた」 *smṛtmat* 「記憶に留めること」、③ *paṇḍya* 「福德」 *ṛddhi* 「神通」 *śmṛta* 「(ブツダのさとりを) 学習した」など。④ 五波羅蜜 (布施・持戒・忍耐・精進・禪定) を行なうことで得られる *prajñā* によって思惟し、これを繰り返した結果、ブツダのさとりが得られることが示される。⑤ SPが伝承されたがって現存するSP写本の書写年代順に *tahāgataprajñā* → *tahāgatajñāna* と書き換えられている。

このことは、如来・ブツダが身につけていることを意味する *jñāna* と、あらゆる修行によって身につけたことを意味する *prajñā* と、二つの用語の場合、状況に応じて表現が使い分けられていることがわかる。④ *prajñā* が *ṛddhi* と同価値の意味をもつと解釈できる。以上から、*prajñā* の語義は、如来・ブツダのさとりを得るために、あらゆる修行 (五波羅蜜) によって得られる福德の集積で思惟した行為や、この行為の集積として身につけた神通) の結果ということになる。すなわち、SPにおける *prajñā* は、*prajñā* のすべての用例から、五波羅蜜や福德の集積で身につけた多くの経験知 (洞察) を意味する。SPではこの経験知 (*prajñā*) の集積・総和こそが、「如来・ブツダの知」 (*jñāna*) に他ならないと解釈できるであろう。(本発表の論文は『中央学術研究所紀要』第四十九号 [二〇二〇年十一月] を参照されたい)

左京阿闍梨日教伝の再検討

堀江 瑛正

一 はじめに

左京阿闍梨日教（一四二八―一八九）は日興門流内の一流派である日尊門流に属し、日蓮宗教学史上において日興門流教学の独自性を立証しようと試みた学匠として位置づけられている（執行海秀『興門教学の研究』一五六頁取意）。その教学は出身である日尊門流内で流行していた造仏説誦の義を批判し、不造像不説誦の義を選び取り、日蓮本仏論を主張するものであり、後に貫主本仏論を主張するに至っている。日教はその教学を形成する過程にあつて、当時同じ日興門流内にて割拠していた諸山を遊学した事歴を持ち、その主張の根拠として相伝書を引用する点などから着目すべき先師の一人であり、日興門流独自の教学形成には、日教が果たした役割は大きいと考える。そこで、日教の事蹟を今一度検討し日興門流教学の変遷を明かとするための一助としたい。

二 日教伝の検討

日教伝を検討するための基本史料にはまず著作が挙げられる。日教には『諫状』、『百五十箇条』、『穆作抄』、『四信五品抄見聞』、『五段荒唐』、『類聚翰集』、『六人立義破立抄私記』などの著作が伝わり、著作以外では相伝書の合本の奥書が存在し、ほぼ全てが写本として伝わっている。その他として、日有聞書、定善寺日守『改悔起請文』、広蔵院日辰『写本因坊状』、『造仏論議』・『説誦論議』・『辰春問答』等がある。特に『造仏論議』・『説誦論議』の二書では「顕応が義」、「顕応の書に云

く」などと度々日教の言葉を引用するなどして批判を行っている。日教の著作が写本として伝わる中で、日辰が引用した説示との擦り合わせにより、日教の著作の傍証となることが想定される。

これらを基本史料として日教伝を検討する。まず日教の別称について、日教には、本是院日叶・顕応坊・左京阿闍梨日教の名が伝わっており、日辰『写本因坊状』には大石寺の後、重須に帰入した際に顕応坊日教と名乗ったことを伝えている。日教の初出は文明一六年成立の『穆作抄』であり、それ以前には名を改めたことになるが、日向下向の年に堺調御寺にて日乗に相伝書を授与しており、その記名は日叶であった。以上のことから改名の時期等明らかになっていないが、相伝に関しては、日尊門流内での相伝であることから日叶の名を用いたことも想定されるのではないだろうか。また、改名とあわせて検討すべきは日教が遊学した諸山についてである。日教活躍の場は、出雲国・京都・富士・重須・日向国・上野国が伝わっているが、大石寺日有に帰伏した時期は明らかとなっておらず、重須での書写活動も鮮明ではない。日向では、日郷門徒との接点があるが、日郷門徒には日隆の弟子となった日穂の存在、日安が『玄義教相見聞』、日安が『法華天台兩宗勝劣抄』を書写していることも踏まえ、日隆教学の研鑽を行ったとも考えられ、その点、大黒喜道氏が日教の教学の検討に日隆の存在を念頭に置く必要があるとの指摘（興風『一四号』）は妥当であると考ええる。

三 おわりに

以上、日教伝について再検討を行った。日教の生涯について

は異説が存在する箇所が多く、問題点を有している現状にあり、更なる検討が必要である。日教の教学を検討する上で、日教説を引用する日辰の著作に着目することができ、その思想と大石寺日有との比較検討が必要である。加えて、日有・日教の教学の検討には八品派の日隆を念頭に置く必要がある。

なお、日興門流教学の変遷を考えるには、相伝書の成立と内容について検討を加える必要がある、中古天台本覚思想の影響、貫首本仏論への展開、八品教学との接点など課題とし、正しい日興門流の教学を求め続けた日教の位置づけを試みたい。

日蓮著『立正安国論』にみる經典引用をめぐる

矢吹 康英

日蓮が執筆した『立正安国論』（文応元年・一二六〇）は、旅客と主人の十九に及ぶ発言から構成されている（九問九答一領解）。その文字量に着目するに、登場人物の発言よりも引用が多い。特に主人発言中には、七種の經典や『選択集』『摩訶止観』等の典籍が引かれている。本書に引用の經典は、旅客中に一ヶ所、主人中に三十ヶ所が確認でき、そのうち涅槃經が最多の十二ヶ所である。従来の研究では、第九段「実乗の一善に帰せよ」を基とし、日蓮は本書を通じて法華經信仰を要請したと解することが多い。「実乗の一善」を法華經と仮定すれば、本書中の正法は法華經となる。しかし、何故に諸經の引用がされたのか。そして、諸經の多用が主人の発言に対し如何なる影響を与えているのか。これらが、問題として提起されよう。

本書以前の日蓮遺文にたずねると、『二代聖教大意』（正嘉二

年・一二五八）「此等の四十二年之説教は皆法華經之汲引之方便也」（『昭和定本』六五頁、以下書名略）、また同書で法華經方便品「雖示種種道其実為仏乘文」引用の後「法華經の爲に一切の經を説く」（二六六頁）と、『守護国家論』（正元年・一二五九）「問うて云く、法華經と涅槃經と何れか勝れたるや。答えて云く、法華經勝るるなり」（九四頁）とある。爾前諸經は法華經へと引き入れるための方便教で、法華經のために一切經が説かれ、また法華經が最も勝れていると明かされ、ここに見られる思想信条は本書執筆時にも貫かれていたと拝察されよう。

そして、多用される經典が本書の展開に与えた影響を考えてみるに、第一段では「經文を披きたるに」（二〇九頁）とあるが、この段階では經証を示してはおらず、主人自身の理解を仄めかす表現に止まっている。ただ、主人は既に經証に基づく真実について確認しているため、これから經証を提示し証拠を明らかにすることを、読み手である旅客に連想させるような表現を用いている。第二段「夫れ四經の文朗らかなり」（二二三頁）、第三段「文に就きて世を見るに」（二二四頁）、第七段「夫れ經文顯然なり。私の詞何ぞ加へん」（二三三頁）、第九段「広く衆經を披きたるに、専ら謗法を重しとす」（二二六頁）との表記が見られ、また典籍の引用にも、第四段「之に就きて之を見るに」（二二六頁）、第五段「此を以て之を惟ふに」（二一九頁）とある。主人は、自らの考えを明かさうえでの確固たる証拠として、經典や典籍を多用していたといえ、また經典説示の内容こそが第一であるとしている。

以上の考察を整理するに、主人（日蓮）は經典を媒介として

釈尊に直参した仏弟子という立場から、釈尊の教説（経典＝金言）を多用し、自身の言葉よりも釈尊の金言を重視しているのがあって、ここに日蓮の仏教観や経典観があらわれているといえよう。本書における諸経の引用は、日蓮が一切衆生を法華経信仰に導くための手段であり、経典に基づいてその優劣を考えられたのである。本書以前の日蓮遺文にたずねた結果、爾前諸経の引用は法華経へと導き入れるための方法であり、法華経が最勝であることが明らかとなった。また経典の多用が、本書中の主人発言にも影響を与え、「経文に明らか」との意味内容や、経文に明らかなので「自らの言葉を加えない」などの発言も表明されている。本書冒頭にては経証を明らかにしておらず「聊か」と謙遜している様子が読み取れるが、論が展開し種々の経文を示したことにより、最終第九段では「広く衆経を」とあって、ここまで多くの経証を提示してきたことで、主人自身の発言も強調されていることが窺えるのである。このことから、日蓮が為政者を諫めるために多用した経典が、本書の展開にも重要な意味を持っていることは明瞭であろう。

小稿での検討結果をふまえて、主人が旅客に対して最終的に勸奨された「実乗の一善に帰せよ」の意味を再考することが求められるが、それについては今後の課題としておきたい。

仏教系新宗教における法華経の受容と解釈

大西 克明

本報告は、一九世紀半ば以降に生まれた「仏教系新宗教」における教えの体系に含まれる法華経の位置並びその解釈の特性について検討するものである。ただし、神仏の区別は信者のコスモロジーにおいて必ずしも厳密にされていないのではないか、との認識から、「仏教系」を広義に取り、法華経に言及する「生長の家」も取り上げる。

具体的には、西田無学（利蔵）、小谷喜美、久保継成、長沼妙俊、庭野日敬、戸田城聖、谷口雅春の法華経への言説を比較検討した。その結果として、以下の諸点を指摘した。

まず、全般的に、現世（日常生活）における苦惱克服のための実践と法華経の教説が接合されており、娑婆即寂光という国土観が現世主義として強く現れる側面が存在している。これは法華経における現世指向性を、新宗教が親和的に摂取しているものとして注目される。さらに、仏の超越性（「大我」）や永遠性といった觀念が、自らを超えた境界として定置され、そこに参与することで、我執（「小我」）が克服され、本来的な「生命」の状態に回復するとの思惟が観察される。

また、先祖供養と必ずしも結びつかない法華経を独創的に解釈した西田の先祖供養行法は、後の霊友会系諸教団に多大な影響を与えたが、ここでは菩薩行や懺悔の在り方が法華経から導き出されており、法華経の定着過程の一つの在り方として注目される。久保継成における先祖供養と菩薩行の説明は、それを洗練させたものとしてみることができるとともに、さらに、法華経に

おける菩薩観は使徒性とも結びつく回路を有しており、戸田や庭野の両者が、「使徒の平等（在家性）」を法華経から読み取っている点は共通している。

一方、小谷喜美や長沼妙俊に典型的にみられるのは、經典読誦を通して得られる我欲を排した体験領域への参与であり、法華経理解を根底から支える体験性の提示であった。法華経における懺悔の思想は、読誦経験を通して体験される小我の克服過程として提示され、「教え」として定着していったといえる。

生長の家は仏教系新宗教に類別されないが、仏教經典（般若心経や法華経）は谷口雅春にとって重要な位置を占めている。特に法華経は、唯心論に欠如した「永遠性（生死を超えた絶対實在）」を加味させる經典として参照されている。さらに永遠性（絶対實在）を大生命として体験的に把握し、自らもまた大生命の一部であるとする解釈には、生命論的な法華経の読解があったといえる。

このような生命論的な読解は、戸田や庭野においても共通している。特に法華経（如来寿量品）の解釈において、両者とも、本仏を「宇宙の真理＝生命」として捉える点は相似性がある。他方、戸田は使徒性（勸持品）や布教者の聖性（從地涌出品）に力点を置き、庭野は忍辱修行（勸持品）や懺悔実修（不輕菩薩品、結経）を強調しているところに、法華経解釈の差異がある。

このように、広義の仏教系新宗教において、法華経は現世主義、永遠性、体験性、平等性の源泉であったことが観察される。それとともに教団ごとの差異も看取される。特に人間変革

過程（教導の過程）における懺悔の在り方と使徒性の重視の差異は、共通した經典の異なる読み方として指摘することが可能であると思われる。

大谷光瑞と中国——水野梅曉宛書簡を中心に——

楽 星

大谷光瑞（一八七六—一九四八）は本願寺派の第二十一世法主である大谷光尊（一八五〇—一九〇三）の長男として生まれた。一九〇三年に、大谷光尊が亡くなった後、彼は第二十二世の法主となり、本願寺派の近代化や海外伝道などに努め、積極的に活動している。光瑞は一九〇二年から一九一四年にかけて、計三回中央アジアに學術探検隊を派遣し、仏跡の発掘調査を行った。これはいわゆる大谷探検隊である。一九一四年後、光瑞は教団の疑獄事件で法主を辞任し、中国、朝鮮や東南アジア各地に遊歴し、放浪生活を過ごし始めた。この時期に、光瑞は時事問題へ関心を寄せ、『概世余言』（一九一七年）、『帝国の危機』（一九一九年）など中国を対象とする「アジア主義」の著作を次々と発表した。光瑞は布教僧である水野梅曉（一八七八—一九四九）を通して、中華民国の政治家である孫文（一八六六—一九二五）と知り合うようになって、一九一八年に中華民国政府の最高顧問を務め、孫文を中心とする革命派に多大な関心を寄せた。しかし、一九二三年に出版された『支那論』において、光瑞は中国を「紀綱弛廢し、桀驁威を擅にし、盜賊横行し、政令行わず、居民一日の安きなし」の「中華匪国」として描き、従来の日中親善論とやや異なる姿勢を示した。本研究

では、光瑞の水野梅曉宛の書簡を題材として、大正期において日中関係がますます緊張してく中で、彼の中国認識の展開を考察した。

光瑞と水野二人とも「東洋対西洋」「キリスト教対仏教」という思考様式を以て、中国におけるキリスト教の影響力の拡大に強く警戒している。ゆえに、二人は孫文らの革命派に資金の支援を提供するとともに、西洋勢力、またはキリスト教の拡大を防止するために、中国で中日大学堂の構想を立てた。光瑞はこの構想を達成するために、水野に有名な実業家を紹介するとともに、自分のネットワークを利用し、有吉明（一八七六一—九三七）などの政治家と交流して、学校の創設に尽力した。

しかし、一九一九年の五・四運動を経て、中国での政治状況は、光瑞にとつて軍閥、匪賊の支配によって生活できないようになって、光瑞と水野の中日大学堂の構想も台無しになって、彼の中国に対する認識も変った。彼は南洋に一步退いて、中国から距離を置くようになり、南洋でゴム園、コーヒー農園などを経営し、産業開発に力を注いだ。水野宛ての書簡と一九二三年の『支那論』に表した光瑞の中国認識の大きな落差は、彼が中国の現地で排日運動の体験とその深い関与があるゆえに絶望感によるものではないかと考えられる。

『近代真宗学』のなかの江戸宗学

菊川 一道

本研究では本願寺派の江戸宗学と近代真宗学の関係性について再考した。従来、本願寺派の宗学近代化は前田慧雲（一八五

五—一九三〇）に源流を見る場合が多い。前田は江戸時代の宗学研究法を「欠陥」と断じて、具体的に「文訓詰的」「宗派的」などと批判し、代替する新たな手法として「哲学的」「歴史的」「思想史的」「体系的」研究の導入を訴えた（『宗学に就いて同窓会諸君に白す』一九〇一年）。前田の主張は現代まで概ね好意的に継承されてきたものの、その過程で江戸宗学批判が次第に顕著になっていった。急先鋒は信楽峻磨（一九二六—二〇一四）だった。信楽は、世俗価値と対峙する宗教的主体を確立出来なかった江戸宗学の態度が、後に戦時教学へ接続した点を問題視して徹底して否定した。結果、信楽以降の「近代真宗学」論では江戸宗学との異質性が極端に強調されるようになった。

だが、江戸期の「学則」を通して当時の学問観を伺えば、上述の江戸宗学史観が必ずしも妥当でないことが窺える。一例として第四代能化・日溪法霖（一六九三—一七四一）の『日溪学則』（一七三〇年）が注目される。学則のなかで法霖は、当時の宗学が名聞利養に堕しており、現状のままでは「教ノ倒ルカ、人ノ倒ルカ」という憂慮すべき事態であり、こうした現状は「学ノ正シカラザル」ことに由来すると指摘。そして現状を改革するための新たな学問観を提示した。法霖によれば、教義解釈には「義解」と「円解」があり、前者は文に依つて義を解釈する立場、後者は文を離れて義を解釈する立場という。その際、円解は単に文を切り離すのではなく、文の要素を引き継ぎつつ新たな解釈を施す手法である。こうした手法は「今宗ノ学者、大蔵中ノ三部ヲ学ブ勿レ、須ク三部中ノ大蔵ヲ学ベシ」の著名な一文に顕著に表れる。法霖の円解論は円融思想に基づ

いて、大乘諸派や儒教経典などと「融会」した教義解釈を重視したものである。天台教理等を縦横無尽に応用して教義を解説する法霖の学問観は、明治以降に「文訓詁的」とその閉鎖性を非難された江戸宗学観とは一線を画す性質を持つ。

法霖没後も『日溪学則』は空華学派の祖として名高い僧侶をはじめ、多くの学僧によって注釈書が認められるなど、真宗学方法論の手引き書として近世を通じて広く読み継がれた。注目すべきは、法霖とその学則が近代以降も綿々と評価されて来た点である。例えば前田慧雲は前段の宗学近代化言説と同時期に、『本願寺派学事史』（一九〇一年）のなかで法霖の業績を「孰れも皆宗教を発揚し、道義を維持するものに非らざるなり」と評した。天台教理を専門とした前田と、円融思想に依拠する法霖には、宗派の外部性を重要視するという共通点が見いだせることから、両者の学問観の相性に繋がったと考えられる。

他にも、本願寺派の宗学近代化を牽引した鈴木法琛や西谷順誓なども同様に法霖を取り上げてその学問観を讀めた。西谷に至っては「訓詁の義解を排して死学とし、達意の円解を以て活学と称する」と述べるなど「文訓詁的」態度を改めた人物として法霖を積極的に評価した（「学則を通じて見たる先哲の学風」一九三一年）。

権力に屈して御用化した近世真宗教団という語りは、近代真宗学を評価する反面、江戸宗学を全般に渡り否定する負の側面を強く印象づけた。けれども実際の近代真宗学は、江戸宗学との決別の末の成果ではなく、むしろ江戸宗学の系譜上に更新された学問的性質を有しており、宗学の近代化を後押しする機能

すら担っていたのである。

戦前期真宗大谷派の災害対応

御手洗隆明

慶長伏見地震（二五九六年）を背景に西本願寺から分立した東本願寺は、幕末には災禍などによる四度の伽藍焼失があった。また北関東・東北相馬地方の飢饉からの復興に北陸真宗門徒がかかわるなど、真宗大谷派教団は被災と復興の歴史を持つ。現在、真宗大谷派は「災害対策条例」（二〇一二年六月）のもと、「被災した個人、寺院及び地域」への支援活動を「宗門人のつとめ」と位置づけ、被災者支援と災害ボランティアへの支援を行う。また京都市と防災協定を結び（二〇一三年十一月）、大規模災害時の帰宅困難者等の受け入れ施設となり、さらに『寺院』のための災害対策ハンドブック（二〇二〇年六月）を刊行し、寺院には災害時に支援拠点となる役割が期待されていることを記している。

近年の相次ぐ自然災害は、宗教者とその所属宗団に高い防災意識と、地域住民・行政との連携による備えが不可欠であることを教えるのだが、過去における宗教勢力の災害対応についての検証は個別に進められているのが現状である。浄土真宗史において災害史が意識されていたとは記録上必ずしも言えず（西本願寺『本願寺年表』一九八一年、東本願寺『近代大谷派年表第二版』二〇〇四年）、過去への手がかりと未来への備えとして、災害時における支援活動の実態について見ておく必要があると考える。今報告では、真宗大谷派の災害対応について、戦

前期の本山を中心にうかがいたい。

明治二十四年（一八九一）十月発災の「濃尾地震」は、近代日本が初めて体験した巨大地震とされ、岐阜・愛知両県を中心に死者七千名以上、全壊家屋十四万棟以上に及び、東西の岐阜別院と東大垣別院は倒壊した。東本願寺は両堂再建中であつたが、前門厳如・法主現如ら本山要人による巡回慰問、被災地寺院に救恤事務所設置、義援金と支援助物の勸募、追弔法要の執行など、近年の宗派支援に匹敵する支援活動が行われ、特に住居を失った被災門徒には真宗聖教「御文」を送り見舞つていゝ。法主らによる現地慰問は、西南戦争中にも行われており、戦時での経験を災害時に活かしたものと推察できる。

昭和二年（一九二七）三月発災の「京都丹後地震」は、死者約三千名、八千戸以上が焼失した。大谷派寺院が多い地域ではなかつたが、本山は「救援事務」体制をとり、近隣教務所・別院へ支援を指示し、被災地説教所に救護部を設置し、「屍体急護」や無料葬儀を勤めた。また被災した峰山説教所跡に「簡易幼稚園」を開設し、大谷大学生の児童救援を引き継いだ。農繁期に寺院に簡易託児所を開設するなど、平時からの社会事業が災害支援に活かされたものである。

昭和九年（一九三四）九月の「室戸台風」（死者・行方不明者約三千名）と翌昭和十年（一九三五）六月二十九日発災の「京都大洪水」（死者一六〇名以上）では京阪地域が被災した。京都大洪水に際し、大きな被害を受けなかつた本山は両堂を避難所として避難者四千名以上を、翌日は総会所に避難者約三百名を収容し、食事の提供など救援活動を行った。この時、京都の大

谷派寺院や大阪茨木別院も避難者を収容していることから、当時は寺院が災害時の避難所として認識されていたといえる。

教団として災害支援を行うことを関東大震災（一九二三年）以来の常識とする声もあるが、この両堂開放については賛否があつた。武内了温（「災変と寺院開放について」『真宗』一九三五年八月号）は内部から批判があつたことを示唆しながら、災害支援は「深き反省懺悔」が必要とし、非常時の「真の寺院解放」のためには「常時不断の心掛けを忘れないことである」と述べる。平時の取り組みを災害支援に活かすというあり方と共に、なぜ宗教者が災害支援に取り組むのかという普遍の問いかけが戦前期より続いている。

アメリカ仏教のなかの女性たち

——浄土真宗の伝道事例より——

釋氏 真澄

第二次世界大戦前にアメリカ合衆国を席卷した過激な排日感情により、日系二世たちは公衆の面前での罵倒、職業・住まい・娯楽施設の入入りへの制限等を経験した。その状況下、二世は一世から立派なアメリカ人・日本人になることが期待され、日本語学校で日本語と日本精神（集団重視の日本的価値観（我慢・遠慮・義理・親孝行・恥等））を学ぶが、個人主義重視の「アメリカ的価値観」との狭間で苦悩や混乱を抱える状況も生じた。特に二世女性には「人種」差別の上に、一世が持ち込んだ「性」差別、加えて仏教徒は「宗教」差別も受けた。そのよ

り、各地の浄土真宗本願寺派北米開教区（一八九九年創設。以下、北米教団）傘下の仏教会で仏教女子青年会（以下、仏女青）が設立され、一九二七年に北米仏女青連盟が設立された。

『白蓮華（Byaku Renge）』（中加仏女青連盟発行、一九二七年）、『兄弟（BHRA TRI）』（北米仏女青連盟発行、一九三二年）には、仏女青会員への伝道例として、生活における仏教実践として報謝行を九条武子が、六波羅蜜の実践を京極逸藏開教使が提示し、そのほか北米教団の総長・開教使たちは、「柔軟、忍耐、慈愛の三徳」や「中道」（ファミニズムと、男性への服従という極端を避ける）を母親になるべく女性の生き方として述べていた。また世界平和への貢献・超宗派の米国仏教・日本精神等のテーマの伝道例も見られた。

次に同誌にみる仏女青会員の受容例として、報恩と真宗信仰が見られる記事が複数あったが、特筆すべきは『白蓮華』邦語編集者大田いさみだった。大田作詞の連盟歌「中加仏教女子青年会連盟の声」には阿弥陀仏・自然・父母への報恩感謝の心が、「山を出でし釈尊」の「み仏の貴い慈悲を心深く自覚させて、いただいた時は、自ら先祖に謝し、叱った親の恩の高さを、嬉ぶ事が出来るので御座います」、「教へ歌」の「不思議の願力そのままに 助かる我等は幸福よ」という言葉には、十代とは思えぬほどの深い信仰があらわされていた。高橋壽枝の「友に」も、亡き母の遺言を胸にした日本訪問で、お寺嫌いな祖父に「お祖父様御浄土に参つて御母さんにあつて下さい。どんなにお喜びになるでしょう」と伝えることで、祖父が毎日お参りを欠かさなくなったといい、彼女の真宗信仰の深さも窺わ

れた。その他にも、「よく父母の大神を思い孝養を尽さればならない」等、親・仏への報恩と深い真宗信仰が結びついた記事が見られた。また二世の仏教理解の特徴として日曜学校で学ぶ釈尊伝・釈尊の教説の重視があるが、複数の二世女子が「法句経」を引用しつつ強い仏教信仰のもと忍辱・精進・禪定、そして廃悪修善を生活で実践する重要性を、過酷な状況下で生き抜く術として訴えていた。また外見で本場のアメリカ人と見なされないという厳しい人種差別下で、日本語や「大和魂」の精神を学び、それらの根幹にあると考えていた仏教（真宗）を信仰することで、日米両国に平等で忠実な国民となりうるという記事も幾つか見られた。また仏に対して、「どうか、仏様」と救済を願う詩も数編見られた。

二世女子は人種差別による孤独・悲嘆の中、仏教に安らぎと生きる方法を見出していた。そして多くの女子会員記事に共通していたのは、一世の苦勞や仏教信仰の堅固さを讃え、その恩に報いようとする姿勢であり、その「報恩の精神」と「真宗・仏教信仰」の結びつきが、戦前の日系二世女性の仏教・真宗受容の特徴であったと考える。彼女たちは仏女青の行事で、揃いの「会員制服」「会員章」「同色同形の珠数」を身に着けて「姉妹感」を深め、共に仏に感謝の心を捧げた時、言い知れぬ感慨に打たれたという。戦前における仏女青は、その後の強制収容という境遇を生き抜くための連帯と精神の基盤の形成に重要な意義を持ち、それはまた「アメリカ仏教」の一断片であったと言えよう。

玉溪延俊についての考察

平 燕紅

中国宋代の「二水四家」以外に、北宋（九六〇―一二二七）中期の玉溪延俊は注目される人々のうちの一人として無視できない存在である。義天の『新編諸宗教藏総録』によれば、延俊は『起信論演奥鈔』十巻・科二巻を書いたことがわかる。この引用文によれば、彼が澄観・宗密から影響を受けたことは想像に難くないだろう。

『旧唐書』によれば、唐代に成都府の茂州都督府の下の冉州において、ある県が玉溪と名づけられているということがわかる。延俊が宗密の故郷でその教説を受け継いだ可能性があると考えられる。

まず、義天録の記述によって、延俊が義天録の完成（一〇九一年）前にすでに自身の『起信論演奥鈔』を完成したことがわかる。また、延俊の著作に引用されたものと延俊の著作を引用したものについての情報によって彼の生存年代を考察する。上記の考察によって、『演奥鈔』の著作年代は一〇二四年（前後の数年）から一〇八八年（前後の数年）までの間であると考えられる。従って、延俊の生存年代もおよそこの時期に当たるとしてさらにその範囲を縮小することができないが、北宋中期の人物であることが確認できるだろう。

延俊の『起信論演奥鈔（抄）』が多くの華嚴学者に引用されていたことから見て、彼は華嚴宗と関係がある人物であると推測できる。以下に、これらの引用文を検討した結果、延俊が澄観の『大方広仏華嚴経疏』、澄観の『大方広仏華嚴経随疏演義

鈔』、宗密の『大方広仏華嚴経普賢行願品別行疏鈔』、宗密の『円覚経大疏』、宗密述・子璿刊定の『金剛般若経疏論纂要』等の經典を引用したと同時に、澄観と宗密の思想と教義をそのまま述べたことによつて、彼が澄観・宗密から影響を受けたことは明らかとなった。延俊の思想の背景には華嚴学があつたことは疑う余地がない。彼は法蔵・澄観・宗密の教理体系の枠組みに基づいて、常に澄観・宗密・子璿の思想をもつて自身の五教・五宗観念を改善したと考えられる。すなわち、法蔵の「小・始・終・頓・円」という五教判に基づいて、自身の「以義分教」を完成し、宗密の「随相法執宗・真空無相宗・唯識法相宗・如来蔵縁起宗・円融具徳宗」という五宗の枠組みに基づいて、自身の五宗五教観念を詳しく説明した。さらに宗密の円教心性の三義・宗密の如来蔵と空教の十異・澄観の一法重重無尽の十種類の理由・澄観の第五円融具徳宗と前の四宗の十種の相異・子璿の一経容多経、一宗具多経等の思想を利用し、自身の五教・五宗教義を完成したのである。このために、宋代の華嚴宗において、延俊は注目すべき人物であると思われる。

また、「始教」について、法蔵・宗密・子璿は少し触れるだけで具体的に説明しないが、延俊は多くの紙幅を割つて分教法相宗の教義を解釈した。さらに、彼は自身の宗・教・経の関係を説明した際に、唯識法相宗・如来蔵縁起宗・円融具徳宗という三教が共に三界唯心を説いており、この一分の唯心の義はまた唯識法相宗が説くものであることを強調した。

延俊は間違いなく、宋代の「二水四家」以外にも注目されるべき人々のうちの一人として無視できない存在である。

新出・伝円仁写『注大般涅槃經』卷二十二攷

青木 佳伶

章詮撰『注大般涅槃經』（以下『涅槃經』）は、中国唐代導江原令であった章詮（生没年未詳）が撰述した『涅槃經』「北本」の注釈書である。その成立は、唐の開元年間（七一三―七四一年）であり、遅くても天平勝宝五年（七五三年）までに日本に請求された（拙稿「二〇一八」）章詮撰『注大般涅槃經』の現存諸本について『仙石山仏教学論集』第十号。全三十巻と伝えられ、巻二、八、十、十二、十四、十九及び今回紹介する巻二十二の七巻が現存する。奈良時代の天平写経として重文指定を受けているのは、巻二、八、十二、十四、十九の五巻である。

本論攷では、新出資料である慈覚大師円仁（七九四―八六四）筆と伝承されている巻二十二について紹介し、すでに調査した巻二、八、十二との相違について触れる。

本巻は、卷子本、全二十六紙（本紙は二十五紙）、黄麻紙、表紙（縦二七・五糎×横二七・六糎）裏には、銀箔を散らしてある。一筆経である。裏打ちは絹紙によって全面に施されている。軸は象牙で設えてあり、軸首は切となっている。表紙並びに軸は、近世から近代にかけて修補されたものと思われる。首尾完備し、少々虫損が見られるが保存状態は良好である。調点は施されていない。閲読用のためなのか、折れ跡が三十一・二糎から三十二糎の幅で全巻にわたる。界線は淡墨界で、界高二十一・一糎、界幅は二・五糎、一紙二十一行、一行十三字である。経箱の蓋の裏に墨書さで「注大般涅槃經高貴徳王菩薩品」

「導江縣令章詮註 慈覚大師圓仁書」と記されている。

巻二十二と天平写経である他巻との差異に、一行における文字数がある。他巻が一行十六字から十七字であるのに対し、巻二十二は一行が主として十三字から十四字である。また、他巻には見られない墨消跡や墨汚れ、文字の誤写も若干存する。

円仁筆として伝えられてきたが、それを徴証する奥書が付されていないこともあり、円仁書写とするにはやや困難かと思われる。円仁真筆との比較考証は今後の課題である。

熟覧した結果、この巻二十二は一行の字数が相違するものの、天平写経の『涅槃經』の系譜を受けた写本であり、奈良後期から平安初期にかけて書写された一筆経でないかと想定される。

巻二十二の内容について述べると、本巻は『涅槃經』「光明遍照高貴徳王菩薩品」に当たり、仏陀が光明遍照菩薩と一闍提の性は不定であることの間答をする箇所である。巻八には章詮の注記が二百二十一箇所あるが、本巻には四十二箇所の注記がある。その形式は、他巻に相似している。具体的には、典拠典籍名の不開示、「況」「喻」「譬」の比喩用例の使用、さらには、引用文の語彙や順次の改変などである。一例を挙げると、章詮の『涅槃經』に、「若犯重之人有佛性者、姓是善法當速惡趣。云何復墮地獄。」とあるが、これは、先行する隋・慧遠（五二一―五九二）撰『涅槃經義記』の「犯重等有佛性者、性是善法應遮地獄。此等云何復墮地獄。」の文を受けているものである。ここでは、明らかに章詮は慧遠の『涅槃經義記』の説を受けているが、章詮はそのまま引用せずに、幾つかの語彙を変更し

ていることがわかる。例えば、「等」↓「之人」、「性」↓「姓」、「応」↓「当」、「地獄」↓「悪趣」などである。このような用例は他巻でも数多く見られる。

以上巻二十二の特徴について書誌と本文注記の二点から考察した。本巻は天平写経の『注涅槃經』の系譜ではあるものの書式を異にする点から僚巻が存在した可能性がある。円仁筆と伝承されている章詮撰『注涅槃經』写本の調査が俟たれるところである。

性海靈見による東福寺復興事業

——『元亨釈書』入蔵以後——

鄭 美景

現在京都市東山区にある臨済宗東福寺派の大本山東福寺は、京都五山の第四位の格式を誇る、中世・近世を通して栄えた禪寺として知られている。しかし、東福寺は元応元年（一三一九）第一回の火災に遭い全伽藍を失ってから再び長祿二年（一四五八）伽藍全体を整えるまで、むりよ百三十九年という歳月をかけて復興されたという苦難の歴史をもつ。文保二年（一二三二）新政を志す後醍醐天皇が即位し、元弘三年（一二三三）大檀那であった鎌倉幕府が滅ぼされるや、その翌年京都を中心とする五山官寺制度が出帆する。つまり、本格的な五山官寺制度が導入されてからも、東福寺伽藍を元に戻すまで百年を超える歳月がかかったのである。

本発表では、長期間に亘る東福寺復興事業の中で、沈滞していた復興運動に一種の変曲点を作した、性海靈見（東福第四三

世）を取り上げ、彼による復興事業を述べた。すなわち、元亨二年（一二三二）成『元亨釈書』の入蔵後における東福寺をめぐる時代背景を踏まえた上で、東福寺がいかにして五山の格式のある禪寺として安定を図っていったかを辿ったのである。

東福寺はそもそも九宗の兼学できる、または禪・天台・真言の兼修できるという、いわば総合仏教の形を採った寺院であった。原田正俊「高野山金剛三昧院と鎌倉幕府」（二〇〇三年）は、大陸様の寺院組織を採用し禪・教・律を兼修する、鎌倉幕府と密接な関係を持っていた、行勇の高野山金剛三昧院や、俊苒の泉涌寺といった寺院は、鎌倉幕府の滅亡とともに次第に真言密教寺院や、律宗寺院に変わっていき、そのなかで東福寺と聖一派の門流は禪宗寺院に変わっていったと指摘した。また、今泉淑夫『本覚国師虎関師鍊禪師』（一九九五年）は、『釈書』には南宗のみが正当たる禪宗であることと、聖一派こそが正統たる禪宗の一派であることを認めてもらおうとする意図が込められていたと言及した。

要するに、東福寺は鎌倉幕府の滅亡とともに禪宗寺院への変貌を図ることになり、それ以後、禪宗の正統さに関する問題が浮き彫りになったにちがいない。併せて、開山円爾弁円によって定められ守られてきた東福寺の甲乙徒弟院（度弟院）は、自派の門流のみを止住させるという住持制度であって、禪寺の官寺化および中央集権的制度を目指す五山寺院としては不適切であり、最初から問題視されていた。

東福寺は最初暫く五山第三位に列されたこともあったが、建武二年（一二三五）五山より外されるのを辛うじて免れ第五位

に押し出されて以来、『釈書』の入蔵を叶った以後にも相変わらず、応安五年（一三七二）にも五山より外される危機を迎えるなど、五山としての不安な地位を保っていた。さらに、延文五年（一三六〇）後光厳天皇によって入蔵の許可が出される時は、北朝権威が弱体化して、真言・天台・律等の旧仏教系の権門寺院勢力が幕府に強い影響力が行使していた時代であって、入蔵を通して禅宗の正当さや、聖一派の禅の正統さを公認してもらうには多少困難であったと推量される。

このような長らく萎靡沈滞していた東福寺復興運動は、康暦元年（一三七九）性海の主催した開山聖一國師百年遠忌を起点としていっぺん変わることになる。康暦元年は、性海と親交のあった春屋妙葩が康暦の政変によって隠棲先の丹後雲門寺から帰京し、日本初の僧録司となった年でもある。七年ぶりに京都に戻った春屋は、その間京都に残って五山を掌握していた龍湫周沢らを避け、信任の厚い性海と東福寺僧衆の支持を求めたことと考えられる。つまり、聖一派の禅の正統さや甲乙徒弟院は、僧録春屋によって公認され、それ以後問題視されることはなかった。そして、開山百年忌を媒介とし、その翌年、性海は開山以来初めて聖一派下の十刹五十二ヶ寺を定め、五山の一寺としての体系を備え、法堂の再建に拍車をかけるなど、東福寺復興のための土台を築いたと言える。

『マニ・カンブン』における

観自在菩薩の二十一經典の引用研究

榎殿 伴子

『マニ・カンブン』（『摩尼全集』）はチベット守護神・観自在菩薩の化身とされる、古代チベット王ソントゥエン・ガンポの遺書とされるチベットの埋蔵経である。『マニ・カンブン』「偉大なる歴史章」第十二話と第三十五話には観自在菩薩の二十一經典が説示されているが、両章の經典に違いがある。（一）同じ經典と見られる經典でも表記が若干異なっており記されていること。（二）第十二章では『蓮華頂タントラ』が明記されており、『カーランダヴェューハ』は明記されず、『カーランダヴェューハ』が明記されていること。（三）第十二章では『六字真言経』が明記され、『カーランダヴェューハ』は明記されていないが、第三十五章では『六字真言経』と、『カーランダヴェューハ』が明記されていることである。（四）第三十五章の二十一經典の經文の引用箇所では、木版印刷版による引用經典の違いがある。プナカ版は『六字真言経』と『カーランダヴェューハ』の經文を含むが、ジェブン版、デルゲ版、グンタン版、ウランバートル版では『カーランダヴェューハ』の經文が削除されている。しかし、プナカ版の第三十五章に『カーランダヴェューハ』が含まれるところが自明となる。では、『六字真言経』は何を指すのか。筆者は『マニ・カンブン』に引かれた、『六字真言経』の原典として引用句を比較検討した結果、『准提陀羅尼経』を示唆する。

ロバート・ジメロは女神准堤は観自在菩薩の化身の一つとして中国の宋時代に観自在菩薩が女性として変容したことに結びつけているとの見解を表明している (Gimello 2010)。「マニ・カンブン」の製作者も「カーランダヴェューハ」とは別に、准堤仏母の経典を観自在菩薩の経典の一つとしてみなしたと考えることは可能ではなからうか。第三十五章に引用された「六字真言経」中に説かれる「[五]無間が清まる」という文言に着目すると、「カーランダヴェューハ」の経文との違いがより明らかになる。この語句は「七俱胝佛母准堤大明陀羅尼経」(大正一〇七五、173a17)にも、「カーランダヴェューハ」(大正1050、51a21; Vaidya, p. 269.18-19)にも見出される。しかし、「カーランダヴェューハ」に現れる経文では前後の文意が合致しない。結論としては、ブナカ版においては、「六字真言経」は『准堤陀羅尼経』を指し、「カーランダヴェューハ」は文字通り『カーランダヴェューハ』を指すが、他の四版においては「六字真言経」を以って『カーランダヴェューハ』か、「カーランダヴェューハ」に代表されるような、観自在菩薩の六字真言を含む経典を総体的に意味したのではないかと推測する。二十一經典の教義上の特徴は罪の浄化である。中でも、引用句中の「五無間」の語句は教義上、重要であろう。二十一經典中、「五無間」を説く經典は『不空罽索経』、『不空罽索後経』、『最勝蓮華経』、『六字真言経』、『諸河川経』、『蓮華冠タントラ』(Toh. 701)がある。『蓮華冠タントラ』は六字真言も説かれる。二十一經典として引用された『カーランダヴェューハ』の経文中には「五無間」の語はないが、「偉大なる歴史章」十一章で「カーランダヴェュー

ハ」の教えとして五無間の罪の浄化が説かれている。「マニ・カンブン」にとつての『カーランダヴェューハ』の魅力の一つは、観自在菩薩の六字真言が「五無間」の罪の浄化に有効であると説かれていることではないかと筆者は考える。「偉大なる歴史章」第十一章では、「五無間」が「カーランダヴェューハ」の説く六字真言によつて浄化されると説く。第三十章ではアジャータシャトル王がそのような例として示されている。最大級の罪惡を滅するというのは密教の中でも特に浄化度の高さにおいて魅力的であったのではないかと考える。

第六グループ

『往生論註』における「広略相入」の一考察

深 英俊

曇鸞の『無量寿経優婆提舍願生偈註（以下『論註』）』は、世親の『無量寿経優婆提舍願生偈（以下『論』）』を評して「此無量寿経優婆提舍蓋上行之極致不退之風航者也（大正四〇・八二六中）」という。『論註』は『論』の註釈書という枠に留まらず、曇鸞独自の思想展開がみられる。小論は、『論註』浄入願心に見られる「広略相入」という語に注目する。この語は二種法身とともに、『論註』の重要な概念として取り扱われてきた。曇鸞は『論』を「不退之風航」とするから、そこには不退転に至る者（願生者）が想定されるはずである。そこで願生者を軸に「広略相入」を検討し、『論註』の特徴を明らかにすることを目指す。

まず『論』と『論註』の関係を確認すると、『論』は偈頌と散文（長行）から成る。善男・善女が五念門を修し、畢竟して安樂国土に生じ阿弥陀仏に見えることを説く。この善男・善女は、後に菩薩とも称される。つまり五念門を修す力を有する存在と、その修行法が説かれている。それに対し『論註』は、卷上で偈頌を、卷下で長行を註釈する。また偈頌に五念門を配当することで、『論』著者の世親が五念門を行じたと理解している。さらに卷上末に八番問答を設け、回向門の対象（凡夫・下々品）について論じる。このように五念門を修す菩薩と、そ

の回向門の対象を浄土願生者と理解している。よって『論』に比較し凡夫の願生についての意識が浮上しているといえる。観察体相および浄入願心の註釈でも同様の傾向がうかがえる。

観察体相中の国土体相で、「有凡夫人煩惱成就亦得生彼淨土三界繫業畢竟不牽則是不断煩惱得涅槃分（大正四〇・八三六下）」と、凡夫の往生を論じる。また入第一義諦では、問答形式こそとらないが、「此中有疑疑言（大正四〇・八三八下）」と願生に関わる議論を展開し、さらに末尾に問答を設け氷上燃火の譬喩をもって願生者（特に下々品）が浄土の往生していく事態（得生の相）について論じる。加えて衆生世間莊嚴の中、仏の身口意（心）業功德成就を説き、仏の三業により凡夫の三業が治され、「入如来家畢竟得平等身（口意）業（大正四〇・八三九下）」と、浄土に往生することが説かれる。『論』の当面は、観察の対象となる三種莊嚴とその願心莊嚴の論理的根拠を示すものだったが、『論註』では、その浄土への往生や、凡夫（下々品）についての意識が浮上しているといえる。

浄入願心では、三種莊嚴が願心莊嚴であることを示し、三種莊嚴と一法句の関係により論理付けがなされる。さらに問答を設け、浄土に往生した人天が、畢竟して清浄法身を得るといい、得生の果を示している。やはり願生および浄土願生者に対する意識が強調される。

「広略相入」は、この一法句の釈の中に出る。二種法身と併せて先行研究においても重要性が指摘されてきたが、入第一義諦の構造と並べ合わせると、両者ともに『論』にもとづき願心莊嚴の成立を論理付けるための説明であると位置付けることが

できる。そして同時に、「広略相入」は菩薩の自利利他の成立根拠でもあるため、浄土願生の菩薩と、菩薩に共に往生することを願われる凡夫との関係が生じる（五念門中の回向門は、未証淨心の菩薩である龍樹・世親等が、共に往生することを願い、善知識として位置付けられる構造が八番問答などに見られる）。

曇鸞は『論』を全文引用し、随文解釈的に註釈するため、(1)『論』の論理を註釈する部分、(2)『論註』独自の論理展開する部分の二重構造になっているといえる。

今回検討した「広略相入」にも、同様の視点が適応できる。その視点から「広略相入」をうかがうと、三種莊嚴が法性に準じた存在であることを説明する論理であると同時に、浄土願生の菩薩と、菩薩に共に往生することを願われる凡夫の結節点となることが指摘できる。

善導の光明観——身光と心光を中心に——

安部 弘得

善導著『観念法門』『五縁功德分』の現生護念増上縁を説く箇所には「身相等の光一一に遍く十方世界を照すに、但専ら阿弥陀仏を念ずる衆生のみ有りて、彼の仏の心光常に是の人を照して、撰護して捨てたまはず。」という文がある。従来、「身相等の光」は阿弥陀仏の身体・相好の光つまり「身光」と呼ばれ、一方「心光」は弥陀の慈悲の心（こころ）からなる光であり、「身光」とは対をなす光だとされている（ただし、畢竟二光は不離あるいは不二とも言われる）。

しかしながら、『観念法門』の説示と、その経証とされている「観経」または「観仏三昧海経（以下、観仏経）」原文とをよく比較してみると、従来の説とは違った「心光」の真意が見えてくるのである。すなわち、「心光」は阿弥陀仏の心臓の光、ひいては菩薩の衆生撰化のことを表しているのである。以下より、そのことについて詳述してみたい。

現生護念増上縁の全九文のうち、最初の三文は『観経』を経証としている。その始めの二文と『観経』の当該箇所とを比較すると、次のような相違が見られる。

①『観経』では「無量寿仏の化身無数にして、観世音・大勢至と与に」とあるが、『観念法門』では「無量寿仏無数の化身を化作し、観音・大勢至亦無数の化身を作して」となっている。（第一文目）

②『観経』には「観世音菩薩・大勢至菩薩、其の勝友と為り」とあるが、『観念法門』では「観音・勢至常に行人の与に勝友知識と作りて」となっている。（第一文目）

①より、菩薩の応化身である化菩薩の存在が強調されていることが分かる。また②では、菩薩が善知識となり行者を撰化することが強調されている。つまり①②では、菩薩の衆生撰化が強調されている。このような流れにあつて、いよいよ冒頭に挙げた「心光」の文が述べられるのである。ところが、そこ（第三文目）には菩薩についての言及がないのである。これは一体どういうことであろうか。いま大胆な仮説を立ててみると、善導は「心光」に菩薩の衆生撰化の意味を含ませていたのではないだろうか。

この仮説を証明する手がかりになるのが「仏心」という語である。「観念法門」「三昧行相分」には、「仏心」つまり仏の心臓の相を細説した箇所がある。このこと経証である『観仏経』原文とを比較してみると、仮説の「心光」との関連が明らかになつてくるのである。それでは、『観仏経』と『観念法門』との相違を見てみよう。

⑦『観仏経』では心臓の光明の中に存しているのは化仏と十地の菩薩であるが、『観念法門』では化仏の説示がなく、十地の菩薩だけとなっている。

⑧『観仏経』では十地の菩薩が心臓の光照を受ける対象であったが、『観念法門』では十地の菩薩は光中にありながら、心臓の相を讃嘆供養する存在となっている。

⑨より、化仏よりも菩薩が強調されていることが分かる。⑩より、十地の菩薩が被救済者から救済者である仏を補助する役割（救済者の一部）へと変わつていくことが分かる。つまり、

⑦⑧でも菩薩の衆生摂化が強調されている。これは先述した①②の結果と共通していると言える。したがって、「仏心」の光⇨仏の心臓の光⇨菩薩の衆生摂化⇨「心光」となる。

以上、『観念法門』でいわれる「心光」とは阿弥陀仏の心臓の光明ひいては菩薩の衆生摂化を表す言葉であることが明らかになった。これによって、心臓は身体の一部であるから「心光」もまた「身光」の一部だと言える。

親鸞の「報中化土説」成立の背景とその周辺

那須 一雄

報中化土辺地説が、法然門下中、親鸞・隆寛以外に、証空や幸西にも見られることが郡嶋昭示氏により指摘された（『聖光の仏身仏土理解について』『宗教研究』八一―四）。その後、拙論において、これらは、他力的な信を強調する法然門下生（以下「他力派」）における、共通した学理的な論理の展開のもとに示された仏土論であることを指摘した（『法然とその門下における仏土論』『印度学仏教学研究』六八―二）。本稿では、以上の事を前提とした上で、親鸞の報中化土説成立に関するいくつかの基礎的事項についての確認を行う。

まず第一に、従来より親鸞の報中化土説の典拠とされる源信の『往生要集』（以下『要集』）第十問答料簡中の「報化得失」の項の「化の浄土の中に生るる者少なからず」という文の意味であるが、これは文の直前の『往生礼讃』や『菩薩廻胎経』の所説から把握するならば、「化の浄土への往生」を誡める文として理解すべきである。また次の「故に経に別に説けり。実には相違せず」は、『菩薩廻胎経』において憍慢国土に執着して阿弥陀仏国に往生できない人々の非を特に説いていることと、「化の浄土」ではなく「報の浄土」に生まれることを勧めていることとは、その説示意図が同一である（ので、すべての行者は、報の浄土への往生を目指すべきである）と解釈すべきである。さらに上記文中の「化の浄土」については、報中化土説での解釈も可能であるが、そこに、他力派が示すような学理的な論理展開を読み取ることはできない点には注意しなければ

らない。

次に親鸞の面受の師である法然においては、報中化土辺地説は説かれていなかった可能性が高い。その理由としては、仏の五智を疑い（『東大寺十問答』）称名念仏に助さず（『禪勝房伝説の詞』）行者が往生する土が辺地。但余行、或いは、念仏余善兼行者のうち余行の心の重き行者（『三心料簡事』）や雑修の行者（『要集註要』、『大経釈』）が往生する土が懈慢国であるというように、「辺地」と、「要集」報化得失の項では極楽国とは別に位置すると説かれる「懈慢国」とを同列に扱うという立場を示している事、法然が特に勧めた「観経」の上品上生段の往生には「華合」が説かれていない事、弁長が『西宗要』第四十三・辺地胎生事において、『大経』所説の辺地胎生は、『観経』所説の九品の浄土（報土）の外にあるという理解が「師（法然）の御意」であると述べている事、を挙げることができる。いずれにせよ、親鸞の報中化土説は、源信や法然の仏土論を背景として成立したということは言えるが、親鸞と同じ報中化土説を、源信や法然の著作の上に見出すことはできない。

第三に、共通した教学的な論理の展開のもとに報中化土辺地説を展開する他力派のうち、隆寛と証空が「辺地」という言葉を用いたのは、法然と『大経』胎化段を承けたものであり、また「化土」という語を用いなかったのは、「三土中の応身土としての化土」と混同される恐れがあると考えたからであろう。また幸西や親鸞が「化土」という語を用いたのは、『要集』の報化得失の文の「化の浄土」を承けたものであり、さらに「化土」という言葉の方が、辺地等の語よりも、よりの確に「報中

の土」について表現できると考えたからだと思われる。そして親鸞が、「懈慢界」をも報中化土説で理解しているのは、法然における「懈慢界」と「辺地」とを同列視する立場を、報中化土説の立場から受用したためと、自己の到達した阿弥陀仏による救済の理念がより明確に表現できると考えたためであろう。

最後に、法然教学を自力的方向へ展開したとされている弁長が、上記のように、辺地は報土の外にあるとする立場を示し、さらには、辺地と懈慢国とを同一視する立場を批判しているのは、『西宗要』成立時（一二三七）、九州の弁長にも伝わっていた他力派の報中化土辺地説に基づく教学理論を意識した上での仏土論の展開とも見ることが可能であろう。

聖覚仮託文献としての『黒谷源空上人伝』について

西河 唯

法然（一一三三—一二二二）の伝記である『黒谷源空上人伝（以下、十六門記）』の作者は聖覚（一一六七—一二三五）とされているが、本書は従来から成立年時および聖覚の作とすることについて疑義が呈されており、現在では基本的に聖覚に仮託された文献であると考えられている。浄土宗典籍中の聖覚仮託とされる文献には、①『大原談義聞書鈔』②『浄土略名目図』③『浄土布薩式』④『四十八願釈』⑤『十六門記』等があり、①④は、聖光（一一六二—一二三八）を派祖とする浄土宗鎮西派第七祖聖阿（一二三四—一二四二）ならびに第八祖聖聡（一二五六—一二四〇）が敷衍に尽力した二蔵二教二頓判という新教判の正統性を示す目的のために用いられたと考えられて

いる（鈴木英之「中世浄土宗における偽書―聖岡・聖聡著作を中心に―」『日本思想史学』四六、二〇一四）。一方⑤については伝記という文献の性格もあり、「聖覚仮託」という理由のみでは、①～④の仮託文献群とひとくくりにはできない。しかし、①～④の仮託文献群がすべて聖岡・聖聡周辺において依用されている以上、⑤のみが鎮西派とまったく無関係に作られたと速断することもできない。そこで本小稿においては、本書が聖覚仮託文献群の中にどのように位置付けられるのかという点について考察を試みる。

今日までの『十六門記』真偽論を概観すると、撰者は聖覚とは思われず、成立年時についても確定はできないが、聖覚没後の可能性が高く、やはり仮託書であると考えられる。撰者推定問題については、記事内容等から鎮西派の流れをくむ何者かと予想されてきたが、三田全信氏は、「永観（二〇三三―一一一）や『往生拾因』への注目」「静遍（一一六六―一二二四）を強調する」といった諸点より、禪林寺関連の者の作という可能性もあるのではないかと、との説を提出している（三田全信『成立史的法然上人諸伝の研究』光念寺出版部、一九六六）。

しかしながら、『十六門記』中には聖光と聖覚が法然に対して問法した記事があり、当該記事はその内容から考えて、聖光の思想を聖覚が裏付けるといって構造を有している。この点は良忠（一一九九―一二八七）の『決答授手印疑問抄』や①～④の聖覚仮託文献中における聖光と聖覚の関係性と、その性格を同じくしている。さらに、永観や『往生拾因』の名は『四十八巻伝』『九巻伝』『琳阿本』等、他の法然諸伝にも出る上、『往生

拾因』に簡潔に触れるのみの『弘願本』や『秘伝』といった、『十六門記』と近い時代の成立と思われる法然諸伝に比べ、『十六門記』では具体的に文を引用しており、特に念仏の易行性を説く目的があったと考えられるため、あえて禪林寺や永観を強調したものととも考えられない。さらに道光（一二四三―一三三〇）・定慧（一二九六―一三七〇）・聖聡などの鎮西派に連なる学匠は『往生拾因』註釈書を編んでおり、『往生拾因』への注目は、むしろ鎮西派に顕著な特徴であるとも考えられる。そして法然没後帰浄者として静遍を採り上げた点についても、存在の強調とまではいえず、むしろ聖光と聖覚の存在こそが強調されており、静遍を採り上げたのは、真言宗からの帰浄者を示す意図があったとも考えられる。

以上の考察から、『往生拾因』の引用や静遍についての記事は、『十六門記』が鎮西派系統の仮託書であるという説を妨げることはないと考えられる。聖岡・聖聡における聖覚仮託文献の主な利用目的である新教判の敷衍という目的が『十六門記』からは即座に見出せないものの、聖光と聖覚の問法の構造を勘案すれば、『十六門記』は聖岡・聖聡より以前の、鎮西派関係者によって撰述された聖覚仮託文献であると位置付けることができるのではないかと考えられる。

妙好人とローカリティ

黒崎 浩行

近年、地域再生とその資源としての宗教文化に関心が寄せられているが、「地域活性化」が叫ばれる状況に対して「地域は鎮静化すべきだ」と唱えた人がいる。島根県雲南市木次町で酪農業を営む佐藤忠吉氏である。

戦後復興期、繊維革命、燃料革命によって養蚕や炭焼きといった農家の副業が需要を失い、酪農に活路を見出していた中で、佐藤氏はクリスチャンの教育者、加藤敏一郎やその周辺の人々に間近に接していた。佐藤氏自身はクリスチャンとはならなかったが、機械化・工業化や外部からのエネルギー資源に過度に依存せず、風土に根ざした循環型の酪農経営を志向する姿勢には、さまざまな宗教文化の影響がうかがえる。

ある雑誌で佐藤氏は「平成の妙好人」と評されたが、それでは妙好人の言行が多く伝えられる山陰地方で、持続可能な地域づくりへの可能性をもつ動きは起こっているのだろうか。

この発表では、有福の善太郎（一七八二・天明二―一八五六・安政三）を輩出した現・島根県浜田市下有福町と、因幡の源左（一八四二・天保一三―一九三〇・昭和五）を輩出した現・鳥取県鳥取市青谷町を例にとりあげる。

近世の真宗において、妙好人が輩出された要因として、吾勝常行は「聴聞」の二つの形態、すなわち、「唱導」「説教」と「法談」「御示談」という「タテ糸」と「ヨコ糸」の存在を挙げている。また、「ヨコ糸」の聴聞がなされる芸北・石南地方の「小寄講」について、近世社会における下層民の相互扶助機能

を指摘した見玉識の研究がある。

有福の善太郎の事績は僧純編『妙好人伝』四編巻下に収録されているが、地域で語り継がれてきた言行と善太郎が書き遺した手記を加えた『妙好人有福の善太郎』が光現寺住職の菅真義によって出版された。善太郎は手次寺、本山はもとより他の寺や同行のもとへ聞法の旅をしていた。小寄講による法座にも参加したが、それ以上に広範囲に移動、交流していた。

下有福町は加志岐川の流域で水田が広がり、役場・農協・学校なども集積している地区である。『浜田市誌』によると「古来農業経営に積極的研究的」であり、過疎化が問題化した高度経済成長期にも人口が増えていた。現在は過疎化・少子高齢化の影響を受けている。

因幡の源左の言行は、柳宗悦と願正寺住職の衣笠一省が編纂した『妙好人因幡の源左』で広く知られる。源左も本山参りのほか、紙問屋への訪問やその行き来、また道中で旅人の荷物を持ってやりながら法談を絶やさなかったことがうかがえる。

願正寺と源左の生家がある青谷町山根は、和紙生産で知られる。源左も紙漉きを行っており、紙問屋からの帰り道で盗人に遭ったときのエピソードが残されている。

柳宗悦はこの地域の和紙生産の持続にも関与している。柳は妙好人への関心から一九四九年八月に願正寺を訪ねたが、このとき和紙生産を営む塩義郎が柳を訪ね、塩は柳から鳥取市で民藝運動を展開する吉田璋也を紹介され、そこから民藝の道に入り、大因州製紙有限公司、のちの大因州製紙協業組合の結成に至った。

善太郎、源左ともに、その行動には並大抵の相互扶助を超えているものがあり、盗人に遭ったときに自分のものを差し出すエピソードに特に顕著である。それは、自らがすでに宿業を背負っているという自覚と、そのような自分が阿弥陀仏の慈悲を受けているという信仰に根差していると考えられる。

妙好人を培ってきた「開法の風土」は現在、過疎化の波にあらがいがたい状況にあるが、その風土に支えられて持続可能な地域経営を志向する動きもたしかに存在している。

本研究はJSPS科研費「JP18H00612」の助成を受けたものである。

日蓮宗寺院伽藍配置の特徴

—— 石川県滝谷妙成寺を中心に ——

望月 真澄

石川県能登地方に位置する日蓮宗妙成寺の草創に関してみると、応永八（一三七五）年二月二四日付の二世日乗「乗師讓状」に「甘田保魚谷村法華堂」と記され、『伝灯余光』に「此地名今滝谷の事也」とあるように、これは滝谷妙成寺のことを指している。讓状の内容は、二世日乗から三世日源（三位阿闍梨源海）に法華堂を譲るというもので、妙成寺が法華堂から発展していった経緯がみとれる。その後、羽咋地域北部の有力国人得田氏の帰依を得て地域の寺院として掌握されていくが、開基一族となる柴原氏の支援を得たことはその後の伽藍造営に影響していく。さらに、日蓮宗内においては、京都妙顕寺の末寺となり、能登地域における滝谷門流の中心寺院となつて

いったのである。

妙成寺の年中行事に関わる資料を紐解いていくと、釈尊の涅槃会・日蓮の誕生会、乗師会、祖師会を妙成寺における三大会としており、特に六月の乗師会（寄合会）は加賀国・能登国・越中国の法華信徒の寄合い法会であり、この時に加賀の三谷法華の信徒たちは、茅を一束ずつ持参して参詣するのが慣例であった。つまり、妙成寺は加賀・能登地方の中核寺院のため、同寺の儀礼や年中行事には広く北陸地域に住む法華信徒が集結したのであり、伽藍の外に広場の存在が必要になってくる。次に、寄合会の夜には本堂や二王門の前の広場に桃燈を出して賑やかな祭典の雰囲気醸し出されていた。さらにこの儀礼の特徴をみていくと、妙成寺の貫首を輿に乗せ、客殿から開山堂まで歌舞といった行列があることが記されており、境内で儀礼が催されたことがわかる。次に伽藍構造についてみていく。妙成寺においては、「妙成寺配置図」をみてもわかるように、礼拝域が右（西）、居住域（僧坊）が左（東）に明確に区別されている。そして、三光堂・本堂・祖師堂の三堂の主要堂宇を中心に伽藍が配置されており、この三堂と客殿が廻廊で結ばれており、この伽藍配置の構造は日蓮宗の代表的寺院である山梨梨身延久遠寺、そして岡山県牛窓本蓮寺と酷似している。また、礼拝域にある三堂と居住域の客殿、陟配堂のそれぞれの祭壇に安置される礼拝仏や位牌等はすべて南向きに配置されており、囲み伽藍の北向きとなる開山堂・経堂、東向きとなる番神堂・同拝殿・五重塔、西向きとなる鐘楼を除けば礼拝伽藍は南向きが基本となっていたようである。

妙成寺の礼拝域は、現伽藍配置をみてもわかるように、本堂を中心とする三堂の南側の空間が広場（空間）となる構造になっている。参詣者がこの広場に立つと、周囲の伽藍を礼拝できるように、参詣者を集める空間（参拝者溜）を設けた伽藍構造が日蓮宗寺院の特徴であり、注目される。この囲み伽藍と参拝者溜りの構造を兼ね備えた寺院として天明期以降に再建された京都本願寺がある。寺院の伽藍構造に「囲み廻廊」があるが、これは廻廊を通じて複数の伽藍を結ぶ意図で造られたものである。妙成寺においては伽藍すべてが廻廊で結ばれている。しかし、客殿と祖師堂・鐘楼堂を結ぶ廻廊が主要堂宇三堂の建立と同時期に完成しており、礼拝域の主要伽藍と居住域の伽藍を結び付ける役目を果たしていた。庶民信仰が高揚していく江戸中後期にあって、信徒層の礼拝場所として設けられた参拝者溜であるが、この必要性について妙成寺の年中行事の資料を紐解くと、庶民の信仰儀礼を行う上において重要な空間となっていたことが知られる。

以上、妙成寺を中心に日蓮宗寺院の伽藍構造を寺院儀礼に関する資料と伽藍配置の特徴を中心に検討してみた。同寺は桃山期以降に本堂を中心とする主要堂宇の三堂を中心に伽藍が配置されていたわけであるが、その前部に参拝者溜りといった空間を有しており、この境内で信徒の儀礼を行う伽藍構造が日蓮宗寺院の伽藍配置の特徴となることが判明する。

禅観経典に見る心の負の反応に対する対処法

袁輪 顕量

身心の観察を行っている時に、過去の嫌なことを思い出したり、幻覚のようなものが出現したりすることがある。このようなマイナスの反応に対する対処として、『次第禅門』『摩訶止観』などには六種類（対治・転治・不転治・兼治・兼転兼不転の治・非対非転非兼の治）または五種類（対（治）、転（治）と不転（治）と、兼（治）と、具（治））の対応の仕方が挙げられている（前年に報告）。このような対処の仕方が、何に基づくのか、という視点から考察し、禅観経典にその起源があることを報告する。まず安世高訳の『安般守意経』には「身体を観察し悪露を念じるのは、これは貪りや淫を止める薬である。四等心を念じるのは、これは瞋恚を止める薬である。もとはどのような因縁があるのかと計るのは、これは愚痴を止める薬である。呼吸を観察して心一つに結びつけるのは、多念（を止める）の薬であるのだ。」（大正『5167-10』）との記述が見える。同様に羅什訳と伝えられる『坐禅三昧経』にも、「もし姪欲の多い人であれば、不淨法門をもつて治す。もし瞋恚の多い人ならば、慈心法門によつて治す。もし愚癡の多い人ならば、思惟して因縁を観じる法門によつて治す。もし思覺の多い人ならば、念息法門によつて治す。もし多等分の多い人ならば、念佛法門によつて治す」（大正『5271-36』）との記述がある。淫欲の多い人には不淨観で、怒りっぽい人には慈心観などの記述が見出され、病に対応した治し方が登場しており、天台の対治法門の起源となっていることが推測される。また、転治（観察の対象を

別のものに変える）の治し方の典拠になっているものは、羅什訳の『禪秘要法経』や『達磨多羅禪経』の記述が典拠となりうる。このような転、不転等の対治方法は、『安般守意経』が説一切有部系の資料であることを考慮すれば、初期仏教から伝えられてきた対処法であると推定される。

次に天台では、大乘の治法として「大乘の治療法は、第一義悉檀（一切が空であるという領解）が治療法である。大乘は、治は対（治）でもなく兼（治）でもないなどを第一義の治と名付けることを明らかにする。阿闍陀葉が多くの病を治すことができるようなものである。小乗は多くは三つの悉檀をもって治療とするが、大乘は多くは第一義悉檀をもって治療するのである。空、無生の中に一切何が煩惱であり、何が治す主体であるか」（大正9(10312-14)）と述べる。つまり第一義悉檀がすべての場合にあってはまる治療法であるとする。このように第一義悉檀すなわちすべてが空であるとの了解が一切の病を治すという考え方が登場する。この考え方の背景にあるのは、直接には『大智度論』であり、『大摩訶般若波羅蜜経』である。『大智度論』では「諸法実相、初めなく中無く終わりなく、尽きず壊せず。是を第一義悉檀と名づける」（大正25(61b-11)）と説明し、空を強調する。このように、一切は心が作り出したものとする了解が、様々なマイナスの心の反応を解決する術とされている。

この二つの治療の仕方は、仏教の伝統を反映していると考えられる。対治等の五法は初期仏教から部派仏教に伝承されたもので、それらは主に禪観経典の中に保存されている。一方、一

切は空である、すなわち作られたものであるという了解が治療法になるというものは、大乘仏教で強調されて出てきたものと考えられる。ちなみに、ベトナムの現地調査で分かったことは、現在でも、身心を観察する実践の中で経験する、様々なマイナスの心の現象に、対治等の治療法で望むことも、第一義悉檀による治療法で望むことも、そのどちらも存在するということであった。また負の反応に対する対応策として、まずは学習によって知ることの重要性が強調されていた。禪観経典以外にも、心の負の反応にどう対応すべきか、その伝承は残されていると推定されるので、それらについては今後の課題としたい。

一念三千と他者

三輪 是法

天台大師智顛の『摩訶止観』で説かれる一念三千は、不可思議なる対象として人間の精神、心を表した言葉で、三千という数字は現象界の構成要素（法華経の十如是）と仏教で説かれる十界（地獄界から仏界まで）、それから三種の世界観（五蘊世間・衆生世間・国土世間）の乗数によって導かれている。換言すると、我々の心は十種の人格的要因（十界）と現象の構成要素（十如是）、さらに環境的外部要因を含めた関係性（三種世間）によって成り立っている、すなわち、心には他者が存在しているということで、自己の心は他者によって形成されると考えられる。そこで本研究では、人間の精神（実体視された心ではなく、関係性の中から誘発する精神）に焦点を当てた一念三千という理論を、精神分析が提唱する視点、自我論と主

体論に基づいて考察を加え、仏教の人間観と倫理の発生契機を考察しようとするものである。

天台大師智顛の『摩訶止観』巻五上では、止観という修行による対境（観察対象）として最初に陰入界境を説明し、続けて煩惱境があげられている。陰入界は実体をもたない人間存在を表し、五陰を観察することで煩惱の複雑な動きを知ることができるとされる。

次にその観察方法として十乘観法が説かれる。智顛はそこでも陰入界について解説して、界内・界外（欲界・色界・無色界の三界の内外）のすべては心によって作られるとしている。この世界は色と名 \parallel ことば \parallel 意識、つまり五陰しかなく、心が迷いの原因で、まず識陰の心を観察する必要がある。その観察法として十種の方法をあげ、その第一番目が観不思議境である。五陰、十法界、十如是、三種世間の関係を詳述した後、心の様相である「一念三千」が説かれる。智顛の説明に基づけば、この世界の中で、心でないところはないということになり、世界の現象を知れば心を知ることになる。すなわち、「私の心」なるものは存在せず、かつ心はこの世界として存在しているというところで、「心は他者である」ということができよう。

ところで、「心は三千の他者である」という心観は精神分析と共通した心の見方である。通常、他者と対立する言葉として自己、自我、主体という言葉があるが、この自分という存在のあり方に他者は深く関わっている。「自我」という自分の像は、他者を通して作り上げられた虚構的なものであり、人間の本性ではない。通常仏教では、自我は自立した存在として認めら

れ、この自我に執着することを克服する無我を重視するが、この自我ですらすでに実体をもたないものだという精神分析の理論は、ある意味仏教の無我と類似している。精神分析でいう自我とは、あくまでも実体をもたないイメージとして捉えられ、社会常識として心を規制するものである。そして問題となるのは「主体」という存在で、自我という意識的主体は存在せず、意識と無意識の関係性において主体が現れるということである。すなわち、主体とは「無意識の主体」であり、実体がなく、存在するものというより一瞬生じるもので、自分で気づくことが困難な「もつと他のもの」である。これを智顛の理論と対照化すると、止観行の深まりとともに顕れる心、つまり一念三千という心こそ、意識と無意識の関係性に生ずる主体だと考えられ、我々は、もう一つの他者である言語の世界へ参入することで規制され、やがて欲望が生まれていく。心と欲望の関係については、引き続き考察していく。

メディアと教団活動——社会貢献に関する認知度の違い——

青木 繁

本論は、メディアを通して教団の社会貢献活動の情報がどの様に発信され、人々はそれをどの様に受け取り、どの様に一般の人々は理解しているかを検討することが目的である。新宗教系の宗教団体の震災支援活動に焦点を当て調査を行った。

（公益財団法人）庭野平和財団が実施した調査「『宗教団体の社会貢献活動に関する調査』報告書（二〇一六年六月実施）」（二〇一七年）では、「東日本大震災での宗教団体の支援活動を、

なにて知ったか？」という質問に対し「テレビ」八〇・三%、「新聞」四九・九%、「インターネット」一六・九%と答えている。

この結果から一般人の人は、東日本大震災の宗教団体の支援活動情報はマスメディアから情報を受けとっていることと、もう一つは、二〇一二年に実施した同じ調査からは今回は、四ポイント上がり一六・九%でネットの情報の重要性が示されている。

では、東日本大震災関連の宗教団体の活動は情報源である新聞・雑誌・専門紙からのくらい発信されたのだろうか。国際宗教研究所宗教情報リサーチセンターのデータベースで調べた。

九つの宗教団体（神道、曹洞宗・浄土真宗・浄土宗・日蓮宗、基督教、そして、新宗教系として天理教・真如苑・立正佼成会）を選び、検索キーワードは「各宗教団体名」「ボランティア」「社会貢献」の三つ、期間は東日本大震災後二〇一一年から一年半を調べた。

検索結果は、「専門誌＋一般紙」で、神道／神社は六〇三件、仏教は四宗派合計で七四六件、基督教は三九八件、しかし、新宗教系の天理教・真如苑・立正佼成会は三つの合計で一五一件。一般の人に伝統仏教の情報が多く届いたが、新宗教系の社会貢献情報は限られていた。

では、新宗教系の教団は支援活動を行わない為、掲載数が少ないのだろうか。新宗教系の教団は震災の救援に熱心で、天理教は阪神淡路大震災では、翌年四月までにのべ一万三千人を超える人を被災地に送り、東日本大震災でも同様な支援を行った。真如苑は、阪神淡路大震災を契機にSeRV (Shinryoen Relief Volunteers) を発足させ、東日本大震災ではのべ九千

名を現地に、立正佼成会も同じく積極的に、この三団体とも支援活動は大規模であった。

では、一般人の情報源、テレビ・ラジオ、全国紙ではどの様に報道されたのだろうか、三〇年間のメディア露出を調べてみた。新聞は朝日・読売、放送はNHKテレビ（総合・教育・衛星）、ラジオ（第一・第二・FM）。期間は①阪神淡路大震災前、②阪神淡路大震災時、③その八年後、④東日本大震災時、⑤その後現在までと、五つに二年間にわけて、新聞社・放送局のデータベースで検索した。調査結果では、ひとつは全国紙の記事の掲載頻度は少なく（阪神淡路大震災の時で、天理教は朝日二四件・読売十八件、真如苑・朝日五件・読売一件、立正佼成会・朝日七件・読売四件）、（東日本大震災時は六件から二件）、一般の人が活動を知る機会に限られる。もうひとつは、NHKのデータベースは教団名がヒットしなかった。

なぜ報道される機会はこれほど少ないのだろうか。理由は、メディアは宗教・信仰の自由に関わるテーマには自主基準を設け、とても慎重であること。もうひとつは、報道は人命に関わる安否情報が最優先で宗教者の支援が敏速であれば逆に報道されないというジレンマが起きる。

ところが、SNS (social network system) はこの宗教情報が届き難い状況を打ち破る変化を今起こしている。宗教儀礼はZoomで毎朝教会から同時中継を行い、フェイスブックには宗教情報が溢れている。信頼性に関しては疑問が残るが、低コスト・即時性・簡便・熟達した技術は不要であるSNSは、宗教者の社会貢献活動や情報を直接伝える新しいネットワーク

回路を構築し、メディアと宗教の新しい領域を拡大している。どの様な影響が宗教行動を可能にするかは未知数であるが、しかし、重要な今後の研究テーマである。

枚岡神社における国際化への取り組み

辰巳佳寿恵

本研究では、二〇一九年に開催されたラグビーワールドカップをとおして国際化が必要になった枚岡神社における由緒書や授与品の英訳化に取り組んだ。もともとの由緒書は難解で英訳が困難であり斬新さに欠けた。そこで英訳をきっかけに由緒書そのものを見直すことができなかつたかと考えた。問題としては次の三つが挙げられた。すなわちもともとの由緒書は難解であり理解しにくく英訳が困難であること、写真やレイアウトが古臭く斬新さに欠けること、業者に依頼するほどの予算がないということである。そこで本研究では枚岡神社の由緒書の内容を見直し、枚岡神社の魅力を捉えなおすこと、英訳については筆者が研究の一環として無償で担当すること、写真やレイアウトについては禰宜の知り合いである広告代理店経験者に無償で依頼すること、製品化はせずに上質紙にプリントアウトで対応することとした。枚岡神社の魅力としては、次の四点、すなわち自然環境、境内建物、祭り、信仰・祈りを中心に整理し、枚岡神社の恒例行事であるお笑い神事に象徴される開運招福という言葉をキーワードに据えた。自然環境としては枚岡神社の池や井戸、多岐にまつわるみずを中心とした内容を記載した。境内建物としては当社の主祭神四柱の神、一の鳥居、二の鳥居参拝場

所の説明、拝殿、授与所、遙拝所、若宮社、末社の説明を行った。自然環境としては、境内で見られる野鳥、樹木の説明を行った。祭りについては、枚岡神社独特の祭り、粥占神事、注連縄賭神事、秋郷祭についての説明を行った。信仰・祈りについては、ご祈禱の内容、お札・お守り等の授与品、ご朱印の説明を行った。結果として、授与品一覧のリストアップを行い、前記に示した内容と共に英訳を行った。考察として、神社の国際化に関する神社本庁の動向として、*Soul of Japan* を出版し、神道と伊勢神宮について外国人の理解を推奨していること、リーフレット「神社に外国人がやってきた」（全七冊）を作成し、各神社に外国人への対応を教示していることを示した。さらに、神社が国際化を目指すにあたっての課題として、①神社の意識改革の問題、すなわち外国人が訪れる一部の観光名所以外の神社は国際化への意識が希薄であること、②予算の問題として、本研究における実践は英訳、リーフレットデザイン共に無償で行われているが、実際にはこれらの作業について予算が必要であること、③語学力の問題として、神職をはじめ神社職員は外国語能力を高める必要性があることが挙げられた。

「人文科学のみに係るものを除く」に関する経緯考

太田 俊明

平成七年十一月十五日「科学技術基本法」が施行された。この「科学技術基本法」は「科学技術創造立国」を目指しその基盤となった法律で、我が国の科学技術政策の基本的な枠組みを与えたものである（尾身幸次「科学技術立国論」—科学技術基

本法解説』読売新聞社、一九九六年）。しかしながらこの「科学技術基本法」には一つの重要な概念が欠落していた。

その後、令和二年第二〇一回国会にて「科学技術基本法等の一部を改正する法律」が成立し、「科学技術・イノベーション基本法」に変更されることになった（施行は令和三年四月予定）。背景には科学技術・イノベーションの進展により人間や社会の在り方との関係が避けられない事が挙げられる。

そこで削除されたのが「人文科学のみに係るものを除く」の文言である（前田惠學「仏教育の諸問題」『日本仏教育学研究』十三号、二〇〇五年）。また同時にこれこそが「科学技術基本法」において欠落していたそれそのものである（毎日新聞「二〇二〇年一月八日一面」）。

この点に関しては前田惠學氏が二〇〇四年の日本仏教育学会での基調講演での指摘から勃興したものと考えられる（太田俊明「科学技術基本法に関する一考察」『日本仏教育学研究』一四号、二〇〇六年）。

本発表では「人文科学のみに係るものを除く」に関する経緯に触れつつ、この文言が削除された以降の、宗教学に関する可能性について考察した。以下の五点がまとめである。

(一) 旧法原案（一九六八年）作成時より言われてきたが、政府案で削除されたこと（大阪工業技術試験所分会「科学技術振興総合計画法案要綱（試案）の検討―科学技術基本法案（一九六八年第五八国会提出案）との比較―」『日本の科学者』二八の五、一九七〇年）。また『科学技術計画』等でも人文科学の重要性について触れられている。

(二) 人文科学（特に宗教学と関連する学問）はいのちに関して直接問う学問であり、個人の内心に触れる面がある。また思想信条をサポートする役割を果たす教団に関してはその核心である教化・伝道と直接結びつき、その点に関しては国家・政府の介入は望ましくないと考えられる。

(三) 「宇宙基本法」制定の経緯から「人文科学のみに係るものを除く」の文言が見いだされなかったこと。歴史的な側面と現代的な宇宙観に関する認識の違いはあったとしても、結果的に歴史的な宇宙観を切り捨てなかったこと。ここから科学技術法制の在り方に「人文科学のみに係るもの」が入るきっかけが生じたのではないか（太田俊明「宇宙基本法に関する一考察」『宗教研究』八二の四、二〇〇九年）。

その後、東日本大震災を契機に災害と伝承の調査等が行われたこと。人工知能等の発展も大きいとも考えられる。

(四) 従って「人文科学のみに係るものを除く」↓「人文科学も関係する」↓「人文科学のみに係るものを除く」↓「そのものの撤廃。つまり「技術士法」のドクマから「科学技術基本法」が本来の意味で解放されたと考えられるのではないだろうか。

(五) 「科学技術基本法」一条の「人文科学のみに係るものを除く」の部分削除については基本的には必要であるが、教化・伝道等教団における研究活動との兼ね合いや他の基本法との兼ね合いからより深い考察が必要と考えられる。

戦後神社界による政治活動の理念と実践

塚田 穂高

神社界、神社本庁（本庁）、とりわけその政治的理念と政治活動とが、かつてないほどに社会的注目を集めている。だが、それについての学術的蓄積は十分ではない。神社界自らによる記録類や学術的論考、左派・革新勢力からの注意喚起的なものを除けば、島蘭進によるものがある程度だ。島蘭は、本庁ないし神道政治連盟（神政連）の活動を「国家神道復興運動の担い手」（二〇一九年）として描き、伊勢神宮や皇室祭祀・崇敬に主に着目する。

しかし、はたして神社界の政治活動とは、「国家神道」の「復興」を目指す（だけの）運動なのか。あるいは、そうであり続けたのか。その点で、神社界の内側から概括した政治活動の類型に「戦前には全く起こりやうのなかった新たな問題に主体的かつ積極的に対応したもの」（大原康男「神社と政治」（二〇一〇年））が含まれているのは重要である。

以上から、本報告では、戦後神社界の政治活動のなかでも、特に神政連（一九六九年設立）に焦点を当て、その活動の広がりの特徴を可視化して前述の問いに答えることを目指す。用いる資料は、これまでの研究蓄積のなかで十分に踏まえられてきていない本庁の年史・誌（五年ごと・十四冊）、神政連の年史（五年ごと・八冊）、『神社新報』記事とする。

本庁の年史・誌には、当該五年間の活動がつぶさに記録されており、特に『三十年史』からは神政連の活動が記載されている。また、神政連の年史にも「政策活動」についての章があ

り、各年でのどのような活動に力が注がれたかがよくわかる。ここに現れた政治活動の項目を通時的に追った上で整理した結果、以下の六点を主に読み取ることができるとする。

①「皇室の尊厳護持運動」が最重要活動。これは、通時的に最も先頭で言及される。「皇室の尊厳護持」というターム自体は一九六二年の『神社新報』に現れる。元号法制化や剣璽御動座の復古運動なども含まれる。どういった内容がこのカテゴリに含まれるかは、時期に応じて異なる。これらはおおむね「国家神道復興」の動きと解釈することもできる。

②靖国神社についての持続と変化。この活動はほぼ途切れず、継続されている。ただし、本庁年史・誌では、「国家護持運動」（七六年）・「公式参拝実現運動」（八一年）・「公式参拝・国家護持運動」（八六年）などと、社会情勢を受けて表記と重点を変えてきている。

③「侵略戦争史観是正」は九〇年代後半から前面に登場。「教育正常化」などは継続的に訴えてきていたものの、戦後五〇年前後の政治的動向を受けて、「侵略戦争史観を是正する運動」（九六年）・「教育の正常化と正しい歴史観を後世に伝える運動」（二〇〇一年）などとカテゴリと表記が展開してきた（本庁年史・誌）。

④新たな課題・カテゴリの追加。九五年に夫婦別姓が社会的に議論されるなかで、「夫婦別姓制導入に反対する運動」（〇〇年、神政連年史）が加わった。永住外国人地方参政権や人権擁護法案も、同じ「反対」カテゴリに入れられる（一五年、同）。税制問題も、社会的に宗教法人税制が議論されるなかで、単独

のカテゴリとして立ち上がった（九〇年、同）。

⑤ 自主憲法制定・憲法改正は必ずしも最前面ではなかった。現今、神社界の政治活動の旗印ともみなされてきている改憲は、両年史・誌収録の期間の大部分において必ずしも重点的に記録されておらず、言及されていても「その他」のなかのサブカテゴリ扱いだった。ようやく二〇〇〇年代に入って、主たる柱の一つとして（再）浮上してきた。

⑥ 政教問題・訴訟対策が継続的な柱。続発した政教分離問題・訴訟に対して、合憲側の立場で一貫して取り組んだ。前述の大原は、これを「新たな問題」への「対応」とした。

このように見てくると、単純な「国家神道復興運動」とも、「改憲勢力の先頭」とも異なる像が結ばれる。こうした広がりのおかげで戦後神社界の政治活動を見ていく必要がある。

コロナ禍における御開帳の変容

—— 拝観停止とリモート参拝の試み ——

和栗 隆史

二〇二〇年、新型コロナウイルスの影響で人や物の移動が制限され、全国の神社においても拝観停止や行事の中止を余儀なくされた。そうしたなかでインターネットのライブ配信を通じて本尊や秘仏を開帳する試みが各地で見られるようになった。パソコンやスマートフォンを利用して自宅に居ながらにしてリモートで参拝できる機会を提供しようとする試みである。伝統的な開帳には自坊で公開する居開帳と他所へ出張する出開帳とがあるが、リモート参拝による開帳はそのいずれに分類される

ものなのか、具体事例をもとに考察した。

開帳についての研究は、比留間尚氏の「江戸の開帳」「江戸開帳年表」（西山松之助編『江戸町人の研究』第二巻所収、吉川弘文館、一九七三年）を到達点として、後学においても近世における寺社参詣の隆盛を背景に宗教史や教団史、文化史や寺社参詣史などにも歴史学の立場からその実態が明らかにされてきた。一方で近現代を対象とした研究は多くはなく、現在進行形の変容を捉えようとする研究は前例を見ない。

本報告では、具体的に次の四つのライブ配信を観察対象とした。

- (A) 東大寺大仏リモート参拝生中継（四月十一日、四月十九日～五月三十一日）
- (B) 西国四十九薬師霊場会コロナ収束一斉祈願 YouTube 独占ライブ（五月二日）
- (C) オンライン毘沙門天朔日参り（八月一日、以降毎月一日実施）
- (D) オンライン坊主バー（九月十六日）ブレ体験会、九月十八日よりサービス開始

事例Aは、通常拝観停止中の奈良東大寺の国宝盧舎那佛像を、動画配信サービス「ニコニコ生放送」が疫病退散と鎮護国家を名目として生中継し、共に祈る機会を提供した。事例Bは、一切の病者を救済する薬師如来瑠璃光（通称・薬師如来、別名・大医王仏）を祀る寺院で構成される霊場会が、ビデオ会議サービス「zoom」を活用して新薬師寺の国宝本堂を中心にコロナ退散一斉祈願を多元生中継した。事例Cは、近世大坂商

人に広まった毎月一日に商売繁盛の神様でもある毘沙門天に祈る習慣を、移動が制限される社会にあつてインターネットで提供しようとした。参拝は有料で、特別リモート参拝券を事前にネットで購入して視聴する。初回以降奈良の信貴山朝護孫子寺と大阪の神峯山寺から二三中継で実施されている。事例Dは、全国各地の寺の僧侶とオンラインでつながり、人生相談はもとより坐禅や精進料理教室などさまざまな体験ができる有料の新サービスで、オープン前に開催された体験会においてゲストにマンツーマンで秘仏を公開するケースを観察した。

伝統的な居開帳や出開帳においては、参拝者は仏像が安置されている場所まで物理的に身体を移動させて参拝する。そのため空間的同一性が確保され、自己の周囲の空間的な拡がりを感じ、また没入感を得ることができる。一方、リアルタイムで実施されるものの現在のデジタル端末で視聴される移動を伴わないリモート参拝では、空間的な同一性は存在せず、時間的のみ同一性が確保されるに留まる。仏像は移動しないため居開帳であるといえ、あるいは仏像のデジタル映像データが端末モニターまで配信されるので出開帳の変種であるともいえるが、今後VR（バーチャルリアリティ）技術の進化によっては、これまでの延長線上では語り尽くせない超現実的な第三の開帳となる可能性も秘めている。

関連して同じく空間的同一性が確保されない生中継テレビ番組との相違点は、ライブチャット（事例A、B）や僧侶との直接の会話（事例D）を通して対象物や他者に対して働きかけて反応を得ることができる相互作用の感覚、インタラクティブ感

にあると言える。

やがて技術革新により人類にとつての体験の質や意味が変わるとすれば、開帳に限らず、あらゆる宗教体験についてその意義と定義を見直す必要があると予想される。

感染症と現代ユダヤ教世界

志田 雅宏

二〇二〇年九月現在、新型コロナウイルスの感染流行はとどまるどころを知らず、世界各地で猛威を振るっている。ユダヤ教世界ではイスラエルやアメリカ合衆国北東部などの超正統派居住地域、ヨーロッパ各国のユダヤ人共同体等で深刻な状況が報告されている。ソーシャルディスタンシングの重要性については、各国の政府の方針に従い、多くのユダヤ教指導者もそれを呼びかけているが、その一方で超正統派のなかにはその指示を拒絶する集団もある。感染リスクの高い宗教学校（イエシヴァ）の閉鎖を受け入れず、日々のトラー学習こそが世界の存続を実現するという理念を強調するリトアニア派指導者の命令や、聖地ウマン（ウクライナ）への巡礼を強行する一部のブラツラフ派信徒たちの行動は、イスラエル社会にとつて大きな不安を生み出している。超正統派は多くの宗派に分かれており、その文化や信仰は多様であるが、彼らの礼拝や宗教学習、日常生活などのすべてが共同体で実践されているという特徴がある。加えて、特にイスラエルでは一九八〇年代以降、世俗社会で生まれ育った若者がユダヤ教の信仰に目覚め、超正統派の社会に入っていく「悔い改め運動」が起こり、その宗教共同体が

拡大してきている。感染流行の初期段階から、世俗社会に対して閉鎖的な傾向を持つイスラエルの超正統派の宗教生活が、感染リスクの高い密集状態を容易に形成してしまうという指摘がなされてきた。他方、アメリカの超正統派社会に対するある調査では、共同体として感染症に対抗し、神への信頼を深めることが心理的な不安や負担を軽減するという結果も報告されている。したがって、集団生活ゆえの感染リスクをできるだけ回避しつつ、いかに共同体的な宗教性を保持し、あらためて創り出していけるかが、現代ユダヤ教世界の最も重要な課題といえよう。

ユダヤ教における感染症の観念や取り組みを歴史的に概観すると、聖書的な観念として「神罰としての疫病」がある。これは迷信や現実逃避ではなく、むしろ疫病のなかでハラハー（ユダヤ教規範）を守って生活するという様式を現在もなお支える伝統的な観念である。感染症に対する科学的な対処を受容する宗派も拒絶する宗派もあるが、彼らの多くは「神罰」という観念を意識的に選択することにより、感染流行という現実をハラハーの枠組みで認識し、神による癒しとしての感染収束を実現するためにハラハーを実践することを試みているのである。そして、このハラハー的生活の基盤となるのがレスボンサ（回答書簡）である。レスボンサは中世に成立した制度であり、信仰者の質問にラビが回答する法文書をさす。現在はオンラインで膨大なレスボンサが流布しており、感染拡大下での具体的な宗教生活の指導がおこなわれている。その指導の大きな特徴は、「命の尊重」（ピクアツハ・ネフェシユ）を強く訴えることにあ

る。ユダヤ教では伝統的に、「命の尊重」は戒律の実践に優先するとされてきた。現代のラビたちは感染リスクと共同体的生活、「命の尊重」と戒律遵守といった、均衡の見極めの難しい諸問題をめぐって論争を展開している。そして、その論争からいくつかの興味深い論点が浮かび上がってきている。まず、安息日や祝日に電子機器が禁止されるのはなぜかという法解釈の議論をきっかけとして、現代において慣習化され自明視されてきた規定を問いなおす意識が広がっている。第二に、「命の尊重」の理念において、「命」を精神的な健康として理解する傾向が従来よりも顕著である。そして第三に、宗教生活とテクノロジーとの関係のなかで、安息日についての現代的な理解や期待を反映する仕方で、ラビたちがその聖性の「本質」をあらためて示そうとしている。感染流行のなかでユダヤ教の宗教生活を実践するための彼らの取り組みは、ユダヤ教の伝統や慣習を問いなおす深い示唆を含みつつ、今後もしばらく続いていくであろう。

学生と共に考える「コロナ時代の生命倫理」

冲永 隆子

本発表では、二〇一九年十一月末に起きた、厚生労働省の「人生会議」ポスター炎上問題をきっかけに、発表者が担当する「生命倫理」受講生（コロナ前とコロナ後の看護や介護などの医療職をめざす学部生および人文系学部生約三〇〇人）に問いかけた、以下の内容について報告した。発端は、終末期にどのような医療を受けたいかを家族や医療関係者と繰り返し話し

合うよう厚生労働省が啓発する「人生会議」ポスター。本ポスターは、ACP（アドバンス・ケア・プランニング）を普及させるために、二〇一八年秋に公募で決められた「人生会議」愛称をテーマに作成されていた。しかし、吉本興業のお笑い芸人・小藪千豊さんが酸素チューブをつけた姿のポスターが公開されるや否や、複数の団体から「苦しい治療を受ける患者の気持ちを傷つける」、「死を連想させるデザインはナンセンス」等と改善を求める要望書が届き、翌日にはポスターの自治体への配布と掲示を取りやめ、現在はホームページからも削除されている。実際にどのようなクレームが寄せられていたのかは明らかにされていない。廃止されたポスターの問題点はどこにあるのだろうか。発表者の二〇一九年コロナ前の学生意識調査結果で、九割以上の学生が小藪さんポスターを支持していることからインパクトのあるポスターは若い世代にも「人生会議」という言葉を印象付けた可能性もある（読売「安心の設計 ACP（人生会議）を考える①」二〇二〇年四月二〇日掲載）。

そこで発表者は、「コロナ禍での家族との「人生会議」への意識」「死を通して生を考えると？」「どのような死に方を望むのか？」「死に対するリアリティーとは？」等について、コロナ状況下での前期オンライン授業の受講生三〇〇人ほどに対するアンケートを基に意見を求めた（三〇〇人のうち九六人がアンケートに回答）。さらに、発表者がNHKバリバラダイレクターより受けた取材で述べたテーマをめぐり、自由に語り合ってもらった。コロナになりどちらかといえば意識するようになった（五一％）コロナになって意識するようになった（三二・

三％）で八割以上が意識するようになったと回答。「人生会議」を誰としたいか、の質問では、ほとんどの学生が親と回答（八三・三％）。新型コロナ感染症末期患者を観続けた医師の死（BBCニュース）を視聴した学生の九割以上が死のリアリティーを痛切に感じる、と回答。さらに、自由記述では、日本人特有の「臨終コンプレックス」（最期死に目に遭えなかったことを悔やむこと）について意見を求めた。三月末の新型コロナで亡くなった志村けんさんの遺族が、遺骨になってから初めて志村さんと対面できたという「不都合な真実」をメディアが報じてから、意識されるようになった、といわれる。：最期を看取る機会を奪われることは世界共通の悲劇であるが、突然の死をもたらし新型コロナの脅威、恐怖は私たちの死生観に何らかの影響をもたらしたのではないか。：「若い世代の健康な私たちがこんなにも死を身近に感じたことではない」と多数回答した。また、「人生会議」の意義でよくいわれるところの「死を考えることはどう生きるかを考える、生きることにつながる。：果たしてそうか？生きることを考えるだけでも精一杯なのではないか？という問いに対しては、「人生会議」は自分の方が一を決めておくために家族と一緒に語り合う良いきっかけにつながると多く回答していた。

以上の結果より、コロナ状況での学生の「人生会議」に対する意識の高まりを受け、さらに今後も継続して死をイメージしにくい若い世代への働きかけの必要性があるように思われる。

特別の教科「道徳」の教科書に

「いのち」はどう描かれているか

弓山 達也

本報告の目的は二〇一八年度から小学校で始まった「特別の教科 道徳」の教科書（以下、単に教科書という）に「いのち」がどう描かれているか、死や大いなるものなどの宗教的テーマに注目しつつ、明確にしていこうにある。そのため全教科書における「生命尊重」のエピソードのデータベースを作成し（藤原有紗・弓山達也「道徳教科書における「生命尊重」」「いのちの教育」五、二〇二〇）、今回、その中でも五年生の教科書に絞って、先行する文科省教材（二〇二〇年からの「心のノート」とその後継の「私たちの道徳」）との比較を行った。

こうした研究の背景には、道徳性の涵養に宗教的情操が常に取りざたされてきたこと、また宗教と教育に関わる、宗派教育、宗教情操教育、宗教知識教育、宗教文化教育という伝統的な議論があること、「いのちの教育」自体が宗教的テーマと大きく重なること（畏敬の念やスピリチュアリティなど）などがあげられる。同時に教育学や心理学では「いのちの教育」は宗教的テーマと切り離して議論する傾向があることも指摘しておきたい。

教科書と「心のノート」「私たちの道徳」とを比較すると、「いのち」観の体系的や超越性の後退が指摘できる。後者では生命尊重から自然愛護、そして人知を超えた大いなるものへの畏敬の念というストーリーの中で「いのち」が語られ、生命・自然・大いなるものという一つひとつは抽象的で判りづらい要

素が、このストーリーの中で有機的に関連づけられていた。しかし教科書では全社とも、これらの要素がランダムに配置され、相互の関連はない。生命と人知を超えた大いなるもの（超越性）との関わりも希薄である。

また教科書では「心のノート」（五・六年生版）にはなかった「いのち」を死から照射する、闘病から考える要素が前面に出ている。教科書のエピソード二三件中、一四件が医療関連で、そのうち九件が闘病、八件が亡くなる話である。そもそも道徳の学習指導要領で死（生命の有限性）が出てくるのは中学生になってからで、二〇〇五・〇六年に全国で展開された文科省指定の「いのちの教育」モデル校でも、特色ある取り組みや教材において、死、闘病、障害、老いを扱うことは多くはない（弓山達也「スピリチュアリティといのちの教育」、堀江宗正編『現代日本の宗教事情』岩波書店、二〇一八）。教科書では、死や闘病を通して「いのち」の継承、自覚、そしてその尊厳を確認することが重要視される。

かかる変化は、教科書における「いのち」観の積極的な変更（新しい傾向）というより、各社とも教科書以前の道徳の副読本を踏襲したと考えられよう。「心のノート」刊行の背景には「いのちの教育」が喫緊の課題であったこともあり、精緻な「いのちの教育」が組み込まれていたが、教科書にはそうした精緻さは見られない。ただ「いのちの教育」が当初はデス・エデュケーションの訳語の「死への準備教育」と大きく重なっていたことを考えると、今般の死や闘病に教科書の紙幅が大きく割かれていることは、死への準備教育への回帰ともとらえら

れ、大量死の時代風潮がそれを推し進めたのかもしれない。

以上、教科書では「いのち」観において体系性や超越性が後退し、それに代わって死や闘病から見える「いのち」の継承、自覚、尊厳がクローズアップされてきたことが理解できよう。かかる検討、つまり教団所属意識の低い日本にあつて、生、死、いのちの感覚を、教科書という、ある程度民意を反映し、また国民に強く影響を与えらると思われる定式化されたテキストに問うことは、宗教学研究上の意義を有するものと報告者は確信している。また教育、とりわけ道徳教育において、広い意味での宗教の役割といった教育上の資源を考えるうえでも何らかの示唆が得られるものであろう。

第七グループ

カルト、AA、マインドフルネス

—— 神的存在をめぐる ——

横道 誠

福祉の世界では、二〇〇一年に北海道の「浦川べてるの家」で始まった「当事者研究」が注目されている。当事者研究では、マイノリティの「当事者」が、自分たちの苦勞の仕組みを仲間の協力を得て掘りさげること、その仕組みを把握できるようになり、生きづらさを緩和させる。

論者は、この当事者研究の手法を使って、宗教信者二世の当事者として、ピアサポーターの活動に従事している。論者は二〇二〇年の春から、オンラインで知りあった別の宗教二世たちと会合を立ちあげ、当事者研究を定期的に開催している。参加者の宗教体験についての内省的語りは互いに融合し、「集合知」として抽出される。参加者が所属していた、または現に所属している宗教団体は、プロテスタント、創価学会、幸福の科学、生長の家、家庭連合（統一教会）、ものみの塔（エホバの証人）、誠成公倫などさまざまだ。

論者の場合は、児童期にもみの塔の二世信者として教育を受けた。この教団は、一九六〇年代から積極的な体罰を通じて子どもへの布教をおこなっていたが、論者が少年時代を過ごした一九八〇年代には体罰が過激化し、一九九〇年代には広島市で折檻死する事例も発生し、社会問題になった。論者は、当事

者研究の仲間たちと、自分たちの経験を共有しあいつつも、一般化されない固有の経験に眼を向け、語りあい、受けとめあうことで、宗教体験がもたらしたトラウマの緩和を模索している。

また、当事者研究では、個々の当事者の特殊な身体性や精神性が大きく照明を与えられる。論者の場合には、自閉スペクトラム症（ASD）がある。この障害は感覚過敏の「ハイパーワールド」体験（池上英子）、「魔法の世界」に生きているかのような予測困難さ（パワン・シンハ）などによって特徴づけられるため、トラウマの問題は根が深くやすい。

論者は、宗教二世に関する当事者研究の結果を、個人情報などを省いた形でエスノグラフィーにまとめつつある。論者の場合は、宗教体験の記憶を相対化するために、神秘主義など宗教的なものを焦点とした文学研究をおこなってきた。これは見方によっては、いまなおかつて所属していた宗教団体の影響から完全には抜けだせていないとも言えるが、他方では心的外傷後成長（PTG）の例と見なすこともできる。

論者はつねに侵入的想起（いわゆるフラッシュバック）に見舞われている。これは自閉スペクトラム症者にはよく発生し、論者に関しては、それに心的外傷後ストレス障害（PTSD）の要素が含まれていると思われる。論者は依存症の傾向を深め、アルコホーリクス・アノニマス（AA）に通ったが、そこでは自分なりに選んだ「神」（ないし「ハイヤーパワー」）への帰依が推奨されている。それは、意志によって克服しがたいものを、超越者を利用することによって制御を可能にするという

知恵に基づいて居るのだが、論者は、過去の経験から「神」という単語が侵入的想起のトリガーになるという現実に直面した。

結局、論者の侵入的想起を緩和することに役立ったのは、禅という宗教的な源泉を持ちながらも、「社会参画仏教」の指導者テイク・ナット・ハンによって世俗的な装いを得たマインドフルネスだった。ベッセル・ヴァン・デア・コークは、トラウマ治療は「情動脳と仲良くなる」ことから始まると述べ、穏やかな呼吸によって「過覚醒に対処する」こと、誰かと絆を結んで「かかわり合う」こと、音楽、演劇、舞踊、スポーツなどによる「リズムの共有と同調」を利用すること、体の緊張を放出させるために「触れる」こと、強制された受動性を撥ねかえすために「行動を起こす」こととともに、「いまここ」に集中する「マインドフルネスを活用する」ことが、それを実現すると論じている。

「願望成就本」の中の神社と祭神

——「引き寄せの法則」との接合——

大道 晴香

本発表は、近年、神社に関連する書籍の中で一定の売り上げを挙げているとみられる、願望成就を主眼とした解説書（願望成就本）を対象に、神社信仰という伝統的な宗教リソースが、「引き寄せの法則」というスピリチュアル・自己啓発的思想の中でいかに再解釈され、価値づけられているのかを分析するものである。発表者は、大衆の宗教的感覚にフィットした認知の

枠組みを捉える目的で、市場の競争にさらされる商品としての宗教表象に関心を有しており、当該発表もそうした問題意識に基づいている。

「願望成就本」とは、個人的な願望の成就、とりわけ、現世利益の獲得を主眼とした神社参拝の指南書を包括するために発表者が設けた分析概念である。願望成就本は、神社関連書籍の市場において、一定の支持と売り上げをみていると考えられる。ネット書店 Amazon で「神社」をキーワードにして書籍の検索を行ってみると、レビュー評価の上位には多くの「願望成就本」がランクインしていることに気が付く。二〇二〇年四月から八月の期間で任意の計三十四回、同条件で上位二十位の書籍タイトルを記録したところ、全七十六件中、約二七・六％に当たる二十一件が願望成就本であった。

願望成就本の多くは、「神道家」「○○カウンセラー」「○○鑑定士」などを名乗る、神職とは異なった神社信仰の担い手によって執筆され、その言説はスピリチュアリティや自己啓発といった文脈の中に位置している。こうした文脈と神社との接合を考えるにあたって、今回焦点化したのは「引き寄せの法則」という思想である。「引き寄せの法則」とは、自身の思考がその思考どおりの現実を「引き寄せる」とみなすような、思考が現実化するという思想のことだ。「いいことを考えれば、いいことが起こる」というポジティブ・シンキングが代表例で、近年は単に「類似が類似を呼ぶ」の意でも使用される傾向にある。

ロンダ・バーン『ザ・シークレット』（日本では二〇〇七年刊行）の世界的なヒットによって大衆に広まった「引き寄せの

「法則」は、願望成就本にも多分に取り入れられている。だが、「引き寄せの法則」は自己の思考の力を重んじる「自力」の思想なのであって、この点で、神社を通じて従来の願望成就で重視されてきた、祭神の力や意思という「他力」ないし「他律」の要素が法則との接合の中でいかに解釈されているのが問題となってくる。

そこで、発表者が記録した二十一件の願望成就本等を対象にその祭神の解釈を分析してみると、(1)祭神に独立した自我(他者性)を認めない＝自己の延長と捉える、(2)祭神に独立した自我を認める、という大きく二つのタイプの存在が明らかとなった。とはいえ、殆どの書籍は後者の立場を採用しており、「引き寄せの法則」の中に「他者」としての祭神を置くことで、「自力」としての法則を、祭神との望ましいコミュニケーションの結果という「自力」と「他力」の両立した法則に読み替えていた。この「他力」を求める姿勢は、全てを「自力」に還元するロンダ・バーンとは大きく異なると言える。

しかし、願望成就本が現世利益を得るための方法として最も重視しているのは、自身の言動を変えることで個人の内面(人格)を変革する「自己変革」なのであって、これは最終的に「神との同一化」へと行きついている。祭神の「他力」を頼りつつ、それを確実なものとするべく操作するような「自力」を求める姿勢は伝統的な祈願手法と共通するものの、願望成就本の場合、その「自力」は「自己変革」という手段をとっており、これは伝統的な祈願における努力の方向性とは異なっている。祭神の「他力」が、「自己変革」という「自力」の結果として

発動するとされる点に鑑みれば、「引き寄せの法則」と接合することで、神社の祭神の意思や力は「自己変革」の自律性の中に回収されていると言えるよう。

物語にみるファンタジーとリアリティの均衡の変容

大澤千恵子

小学校国語科の教材として取り入れられた空想的な物語文は、学ぶ側の児童と、教える側の教師の受け止め方に差異があった。子どもたちは不思議な空想世界を楽しむ一方で、教師は正解がはっきりせず教えにくいと感じることが少なくなかったのである。

一九七〇年代以降教材化された、現代児童文学作家・あまみきみの作品にも同様のことがいえる。あまみきは、多くの作品が教材化された作家で、最も多いときには九作品十四社、二〇二〇年現在も七作品九社に採用されている。日本で小学校教育を受けた多くが、子ども時代にあまみき作品に教室の中で出会っていることになる。もつとも著名な作品は、「白いぼうし」で、発表後すぐに教科書教材として採用され、一九七一年初収録以降現在まで、四年生の定番教材として不動の地位を確立している。「白いぼうし」は、現実の世界をベースにしながら、空想的な要素が描き出されている物語文である。タクシー運転手の松井さんがお客として乗せた女の子は、彼が意図せずに助けたチョウだったのではないかと思わせる幻想的なラストシーンが特徴的である。本作についても、児童と教師の間の乖離、すなわち教師の感じる教えにくさについても早くから指摘があっ

た。作中では、はっきりとは言及されていないものの、多くの児童は、女の子がチョウであったのではないかと、あいまいな状況を矛盾なく受けいれることができ、むしろそれを楽しんでいる。換言すれば、現実の中に空想性、すなわちファンタジーが入り込むことを許容した状態で、ファンタジーとリアリティの均衡が保たれているのである。

一方、教師の側は、現実と幻想のあいまいな状態を避け、あれは松井さんの幻想であったと断じてしまう。このことは、現実に起こりうるリアリティ以外はいくまでも夢や幻想を描く物語世界として許容しているのであり、ファンタジーがリアリティの完全に外側におかれている状態で均衡が保たれているといえよう。このことは、近代社会において、幻想的なものは迷信・誤謬であり、子ども時代の夢想に過ぎないとされたことと深く関係している。子どもは、理性が未発達のため現実と幻想を混同してしまうという捉え方である。さらに、前者とも深く関わっている近代文学の読みの影響も挙げられる。空想的な物語文の学習は初等教育において顕著である。中等教育以降は、写実的な文学に触れる割合が大きくなる。近代文学は、たとえ小説であってもリアリティが重視される。現実をありのままに描き出すことに重点が置かれているからである。つまり、フィクションの側にリアリティが入り込み、均衡が保たれているということとなる。ここでは、「なぜ〜なのか」という問いが成立するが、空想的な物語文ではそのような問いは意味をなさないため、近代文学の読みを自明の理とする大人である教師は困惑したのである。

このような傾向は、八〇〜九〇年代初めまではしばしばみられたが、定番教材として広く読まれる中で確立されたのは、松井さんの「優しさ」が幻想的な世界と結びついたとする読みであった。ただの幻想ではなく、そこに合理的な理由を求める形で教師が歩み寄っていったのである。近年では、空想的な物語に対する認識も深まり、あくまでも不思議なファンタジー世界を味わおうとする読みも提案されている。

しかし、今後は、それらのいずれも越えて、事実とは区別する形で、物語の空想性の中のリアリティと、私たちが日々生きる現実の中のファンタジーの両面を見つめていくことが重要である。そして、道徳的に還元されがちな「優しさ」といった徳目よりも、孤独や寂しさにも着目した読みが確立される必要がある。そこに、単なる「事実」を超えた、ある種の「真実」が見いだされると考えるのである。

ポジティブ心理学と現代スピリチュアリティ研究

伊藤 雅之

本発表の目的は、アメリカ心理学会会長だったマーティン・セリグマンの呼びかけにより一九九八年に創始されたポジティブ心理学と現代スピリチュアリティ文化の関係について考察することにある。「宗教」を補充したり代替したりするものとして一九六〇年代以降に発展した現代スピリチュアリティ文化は、先進資本主義諸国の主流文化にますます深く浸透してきているように思われる。「SBNR (Spiritual but not Religious」スピリチュアルではあるが、宗教的ではない)」という語がア

メリカで用いられ、SBNRとして自己規定する人びとの割合が増加してきていることにもそれは表れている。以下では、ポジティブ心理学の広がりやその背景をふまえ、おもに美德（人格の強み）の理論とその問題点を明らかにしつつ、現代スピリチュアリティ文化との関連を検討する。

ポジティブ心理学が美德に力点を置くのは、それがウェルビーイング（持続的幸福）を向上させるための基盤になると考えるからである。セリグマンがPERMAと呼ぶウェルビーイング理論は、P（ポジティブ感情）、E（エンゲージメント）、R（関係性）、M（人生の意味や仕事の意義）、A（達成）の五つの要素で構成される。個人の人生や職業形成、組織・地域開発、そして国家の政策の各レベルにおいて、PERMAのレベルを引き上げることで、ウェルビーイングを全体的に向上させることを主眼とする。

PERMAの各構成要素の根底にあるのが「人格の強み」である。美德（あるいは徳性）は、宗教学や哲学の主題であると同時に、健康や回復力、意義のある人生など、心の健康にも密接に関わる。ポジティブ心理学は、アリストテレスの倫理学をはじめ、個人や共同体の繁栄に貢献する世界各地の哲学・倫理体系における普遍的な徳性に着目する。その結果明らかとなった中心的な価値（美德）は、知恵と知識、勇氣、愛と人間性、正義、節制、超越性の六つである。宗教とスピリチュアリティに密接に関連する「超越性」に共通するテーマは、「それぞれの強みを通して、個々人がより大きな宇宙との繋がりを構築することによって、各自の人生に意味が付与されること」と規定

されている。この分類のなかには、感謝、希望、スピリチュアリティなどの徳目が含まれている。

二一世紀に入って急激に発展したポジティブ心理学だが、それに対するいくつかの批判がある。これまでに指摘された主要な問題点は、ポジティブ心理学が現代社会に適合的な個人主義的な価値規範を特徴とすることに起因する。カバナらは、ポジティブ心理学が個人主義という西洋的で自民族中心主義の信条を促進させたと批判している。事実、ポジティブ心理学が美德の強化をめざすのは、美德自体に価値があるからではなく、個人の持続的幸福のための手段となるからなのである。

ポジティブ心理学は、一見したところ、価値中立的な一専門科学である。だが、それは、人々の精神的健康だけでなく、道徳的およびスピリチュアルなウェルビーイングにも密接に関係する科学である。ポジティブ心理学が持続的幸福の基盤と捉える人格の強みは、元来は世界の宗教伝統において重視され、美德として言及されていたものである。しかし、現代社会では、「スピリチュアルではあるが宗教的ではない」と自己規定する人たちははじめ、一見宗教とは関わりないと捉える人たちが、科学的技法により美德を涵養する。その中心的役割を果たすのが、現代スピリチュアリティ文化の担い手としてのポジティブ心理学なのである。この一大ムーブメントが示す理想の人間像やそこに至る方法、またその問題点に着目することは、現代スピリチュアリティ文化の特徴を理解する大きな手がかりになると言えるだろう。

ナウエンのバストラルケアにおける靈性理解

——聖靈との関係——

武田 厚子

ヘンリ・J・M・ナウエンの聖靈の捉え方における強調点に関して、まず聖靈は、私たちの内で息をしている神の息吹きであり、私たちの内で祈る神の霊である（参一コリ六・十九）。また、「聖靈は愛そのものであつて、永遠に御父と御子を包み込んでいる」（参ロマ五・五）。さらに聖靈は、御父と御子の間にある愛と同じ愛を私達に注いでいる（参ロマ八・十五）。また、聖靈は私たちの代わりに祈る霊である（ロマ八・二六、二七）。「祈りは——信仰者が神の方を向くようにと聖靈が働き促しているのだとみなされる」（A・マクグラス）。聖靈が私たちを神に向かわせ、とりなして祈るのである。

ナウエンの以上の聖靈についての強調点は、キリスト者の生き方に関わってくる。「靈的な生き方とは、私たちが聖なる生き方にあずかる者へと引き上げられることなのである」。それは、御父と御子の間にあるのと、同じ愛によって形造られる生き方である。私たちはこの聖靈の力により、恐れ、暴力、虐待の世界においても、神の愛を信じて証する生き方に導かれる。そして、「私たちの間にいる聖靈による絶え間ない祈りに注意を向ける」修練により、聖靈は私達に癒し、他者との相解と一致のための力を与える。

ナウエンによれば、さらに私達は信仰共同体に導かれる。「それ（聖靈）は、父と子とが互いに愛し合う愛の霊、この霊を送って神のいのちに似た共同体を創造する」。また、この信

仰共同体は世界の解放につながる。「この共同体（神によって造られた）は、——弱い人間から成り立っていても、聖靈がこれに独自の解放のための力を持たせるのである」。この点は、神の国を求めることと関係する。「神の国は必要な新しい宗教改革の鍵である。キリスト教の祈りは——心の中の平安の祈求ではなく、シャロームへ向かつて心と精神を広げることである」（K・リーチ）。ナウエンもリーチも、自分の心の平安を求めるだけの靈的生活でなく、神の国の実現に向けて奉仕する生き方を強調している。「クリスチャンは非服従者であると同時に、この世との出会いにおいては創造的な非適応者になる必要がある」（M・L・キング）。ナウエンはラルシュ共同体の司祭として、弱者が阻害される社会を変えることに貢献し、創造的な働きをしたと言える。

また、聖靈の力により世界の解放のために奉仕する過程は、靈的成長とも関連する。「靈的成長とは、なだらかな道つまり靈的スキルやテクニクを獲得しそれを利用するような道ではない。それは、——危険をはらむ道である」（K・リーチ）。ナウエンの思想においても、靈的スキル等の強調は見られない。ナウエンは、身の危険を知りつつも他国を訪れ、奉仕したということがある。

最後に考察としては、ナウエンは、神が世界の解放のための奉仕に私達を導いている事を強調する一方で、神の前に独り静まることの重要性も強調し、ナウエンの靈性理解はバランスのとれたものと言える。

「旧約聖書では、聖靈は生命の創造者である（ヨブ三三・四、

創二・七等」(佐藤敏夫『キリスト教神学概論』)。すべての点から論じることができないが、ナウエンは、聖霊が生命の創造者であるという視点からは語っていない。しかし、その視点は人間の基盤であり、他者を顧みるパストラルケアにおいて重要であると思われる。

また、ナウエンが強調する世界の解放のための奉仕の意味が少し曖昧である。神からの召命は、祈りの奉仕、執筆や社会正義の活動等様々である。ナウエンはさらに自由に他国での奉仕も行ったが、そのような自由を持たない人も存在するのである。

宗教と青年期適応に関する研究

——個人認知変数と抑うつスキーマ——

山崎 洋史

臨床心理学における第三世代認知行動療法は、「神経症」「恐怖症」「抑うつ」などへの心理的アプローチとして、個人の文化的背景にあるリソースである宗教観の適用を併存させることにより心理療法が促進されるとする臨床研究が多く報告されている。マインドフルネス認知療法(MBCT)、マインドフルネス・ストレス低減法(MBSR)、アクセプタンス・コミットメント・セラピー(ACT)などがそれにあたる。ここでは「個人認知的側面」の「不適応認知・行動」への影響をアセスメントし、個人的認知的スキーマとしての宗教的リソースを活用し、キリスト教、イスラム教、ヒンズー教、仏教などの経典を朗読、瞑想、グループで、それらに関するテーマで話し合う

ことによって、自らの存在を語り合い受容され、気付き、自らを肯定し、認知の変容がもたらされ、行動の変容へと連なり適応が促進されていくのである。これらの経験のプロセスを、多変量解析を用いてその影響の客観的エビデンスを得るのが、本研究に連なる一連の「宗教と青年期適応の研究」である。特に、今回の研究目的は、宗教観の個人認知的変数としてのスピリチュアリティ的認知(信念)による、不適応の認知的変数として抑うつスキーマ(コアピリーフ)に与える影響を、質問紙調査を用いた因子相関分析・多変量解析によって明らかにしていく。

質問紙は、フェイスシート、スピリチュアリティ的認知(信念)尺度、抑うつスキーマ尺度により構成されている。質問紙は都内大学生に「教職課程・教育相談の理論と方法」授業終了後、配布・即時回収された。調査対象者は一八五名、有効回答数一三五名であった。因子分析(主因子解・プロマックス回転)を各尺度に対し実施し、各尺度間因子の影響を測るために重回帰分析を行った。

その結果、スピリチュアリティ的認知(信念)尺度「人生の意味因子」「輪廻因子」の二因子が、抑うつスキーマ「失敗不安因子」に影響を与えていることが明らかになった。負荷量の高い項目からは、「人生で起こる出来事や人との出会いはあなた人間として必要なことを学び、成長するために、見えない縁によってやってきます。単なる偶然ではないのです。」「人生の挫折や行きつまりには、そこから学ばなければならない何かがあるのです。あせらずに、それを受け入れると、最終的には

「プラスの結果となつて現れます。」などの「生きる意味の把握」と「見えない縁」のような超自然的な存在を意識すること。および、「前世で人から感謝された行い」は、現世での好運となつて現れます。前世で人を傷つけた経験は、現世でそのつけを払うこととなります。「神様はいつも、あなたのことを見ています。あなたを助け、守ってくれています。」などの、現世の行いが来世へつながっていく時間や魂の連続性を意識することや、それを神によって見守られていることを意識することの二因子が、「二度でも大きな失敗をしたら、挽回できない。」「もし自分を支えてくれる人がいなければ、悲惨である。」「同じ失敗は、繰り返ししてはいけない。」「結果はどうであれ、やってみることが大事である。」などの抑うつスキーマに、マイナスの影響を及ぼしていることが明らかにされた。結論として、抑うつスキーマ因子の「失敗不安」に起因する認知の歪みへの心理的支援において、スピリチュアルティ的認知（信念）「人生の意味の把握」や、「輪廻」に関する意識を用いる認知へ再構成のアプローチの影響が明らかとなり、そのエビデンスが実証されることとなった。第三世代認知行動療法において、個人的宗教的リソースとしての認知・行動を扱うことによって環境への働きかけを行っていくことを方法論に取り入れており、本研究で得られた知見はその客観的根拠を明らかにすることとなった。

心の声に従う

—— 倭成カウンセリング研究所での傾聴者養成 ——

葛西 賢太

なんらかの宗教的背景をもった医療施設で、その宗教的背景をもつ傾聴者が、無宗教や他宗教の患者や家族の話を傾聴するときに、どのような配慮や注意を行っているか。筆者の研究は、山本佳世子を研究代表者とする科学研究費補助金（基盤研究（C）課題番号 18K00093）による共同研究の一部で、天理よろず相談所病院、長岡西病院、あそかびハート病院、キリスト教系病院二つの事例を比較しつつ、日本国内の医療施設で傾聴を行う専門職のあり方を広く調査した「医療現場における宗教者による非信者への宗教的ケア」パネルと連携している。立正佼成会附属佼成病院にて奉仕する、倭成カウンセリング研究所からの「心の相談員（スピリチュアルケアワーカー）」七人へのインタビューを行った。

傾聴や心のケアが重要であるということが、いまほど語られていなかっただ半世紀前から、傾聴者養成を開始したのが、倭成カウンセリング研究所（<http://www.kosei-counseling.net/>）であった。母体となる立正佼成会は、法華経への信仰を基盤とする在家仏教教団で、日本国内における宗教間対話や宗教協力を精力的に牽引してきた教団であり、無宗教者や他宗教者に対する配慮を教団のあり方として長年にわたり重視している。そして、同研究所が要請するカウンセラーたちも、法華経の理念への崇敬と、他宗教者や無宗教者への配慮とを併せ持った学びをしていた。興味深いのは、教団指導者層の育成のために設置

されたカウンセリング研究所でありながら、他宗教者や無宗教者を受講生として受け入れられ、佼成病院での傾聴活動も一緒にやっているケア者の共同体としての姿勢である。

同研究所のプログラムも、宗教的な教化ではなく、全日本カウンセリング協議会のカリキュラムに準拠したものである。同協議会には現在一八の加盟団体があり、キリスト教系の団体と思われるカリスや、仏教系と考えられる真宗カウンセリングも、その中にある。佼成カウンセリング研究所の学びでは、土日に一泊二日を毎月一回、それを四年間にわたって重ねるが、二年生の終わりに選抜があり、半分はそこで学びを終えることを余儀なくされる。同研究所は、研究所での面談と、関東と大阪での電話相談を無料で受け付ける拠点を用意し、苦しみを抱える一般市民への傾聴を提供している。また、「有資格者」と呼ばれる修了生たちの多くは、立正佼成会の教会での要職を引き受ける指導者になるが、公民館などでの社会教育活動を通じて一般市民に奉仕する修了生もいる。同研究所はまた、「有資格者」の研修や、全国での教団指導者層の研修も行っている。

佼成病院に緩和ケア・ビハラー病棟が開設された二〇〇四年、すでに三〇年の歴史を重ねていたカウンセリング研究所から、傾聴者として「心の相談員」を送り出すことになった。当初の患者の反応には、「心を探られそうで怖い」という反応もあったそうだが、さまざまな催し物を通して医療スタッフを支え、患者になじんでいく。午後という限られた時間に、緩和ケア・ビハラー病棟だけの奉仕で、患者の多くとは「二度目」の傾聴の機会はない。残された時間の中で、患者や家族が自分ら

しく過ごし語るべきことや伝えるべきことを語ってもらうには、「さあどうぞ語ってください」と促すのは適切ではない。傾聴者が自分自身や自分自身の「正しさ」基準へのとらわれを知り、患者や家族のさまざまな生き方を力まずに口に出す場を用意できるように、四年間の学びは、傾聴者自身が自分のあり方を観察することに力が注がれる。それは、傾聴者自身のこれまでの宗教的価値観や、宗教体験、人間関係を再解釈し、傾聴者自身の生の意味を再認識する喜びをももたらしていると思われる。またそのような訓練を経て学びを重ねている誇りが、他宗教や無宗教への無意識の「配慮」の基盤にもなっていると思われる。

生徒の受用的理解が「宗教科」学業達成に及ぼす影響

桑原 昭信

高校「宗教科」授業の教科書の学業不振に関する研究である。具体的には、そこに記述される宗祖の思想形成過程についての理解に対する不振を始発点とし、これに対する学習支援の視点を検討している。特に「理解」の過程に注目しており、本研究では「受用的理解」をその中核と定めており、これは「自分のこととして理解、活用」することである。

仮説「宗教科」教科書の受用的理解こそが、「宗教科」授業の学業達成を規定する」を検証するため、質的・量的の両面からエビデンスを得ることとし、「宗教科」のある高等学校において調査を実施した。期間は二〇一九年六月から十一月の間で、龍谷総合学園に加盟する龍谷大学付属平安高等学校（京

都、相愛高等学校（大阪）、北陸高等学校（福井）の三校のご協力をいただいた。具体的な実施内容としては、「宗教科」教師（合計六人）への半構造化面接と、「宗教科」受講生徒（三年生／合計六二四人）へのアンケート調査である。このなかの「宗教科」教師へ実施した半構造化面接については、「高校「宗教科」授業における受用的理解の重要性と学習支援の視点」（桑原昭信・山本博樹、「宗学院論集」九二号、二〇二〇年三月）において、その結果と分析について既に述べている。

現在、「宗教科」受講生徒へ実施したアンケート調査の結果分析を進めており、明らかとなってきたことについて報告したい。このアンケートは四つの大問から成り、これらの概要については以下の通りである。問1（①～⑩）は理解状況についての内容で、先ずは「宗教科」教科書の説明文を実際に読んでもらい、理解過程（①～⑤）と「受用的理解」（⑥～⑩）について自己評価してもらった。問2（①～⑦）は構造方略についての内容で、普段の教科書（全教科）の読解状況についての自己評価してもらった。問3（①～③）は前提要因についての内容で、語彙力や認知能力についての自己評価してもらった。問4（①～⑥）は学業達成についての内容で、「宗教科」と主要科目については、現在の理解状況についての自己評価してもらった。回答方法は「とても当てはまる」「当てはまる」「少し当てはまる」「ふつう」「あまり当てはまらない」「当てはまらない」「全く当てはまらない」の七段階を設けた。

これらのなかでも、「理解」に関わるのは問1である。先ず、理解過程の測定においては認知心理学に基づき、文章に書かれ

た意味理解の過程を「選択」「体制化」「統合」と大きく捉える、R. Mayer（二〇一七）の理解過程のマクロモデルを参考にしている。このモデルは更新され、「動機づけ」「メタ認知」にも触れられていることを受けて五つの質問を設けた。そして、「受用的理解」の測定においては、実際に読んでもらった教科書の説明文を、「自分のこと」として、また、自分の在り方や生き方を考えていく手がかりとして、理解したかどうかについて問う質問を五つ設けた。

先述の「宗教科」教師への面接においては、生徒の理解状況ならびに「受用的理解」について質問しており、その結果と突き合わせると以下のことが明らかとなった。教師の目線からすると、「受用的理解」「自分のこと」として理解、活用」の重要性が認識されている様子が強く示され、生徒が少しでもこれらに親しむことができるように関わり、現在から将来にわたってその期間を考えている。一方、生徒の目線からすると、教師の認識と乖離している部分は確かに認められるが、試験の答案や学校行事の感想文等を通して「受用的理解」の芽も認められており、これらを拡充させていく支援の必要性が示されていると言い得る。

現段階ではひとまず生徒の「受用的理解」が「宗教科」の学業達成に及ぼす影響が有ることは確認されたが不十分である。そこで、今後は各回答の因果関係や相関関係を深く考察し、その影響についてよりくわしく解明していくこととする。

新しい宗教教育に関する批判的考察

宇田川千帆

本発表では、実際の公立学校において宗教教育が行われる際の教育内容を考えるため、従来までの宗教教育の分類方法であった宗教知識教育と宗教情操教育との概念上の区分をなくし、宗教による一般的な情操教育の可能性を提案する。多文化社会における教育内容、教育方法を考える上で、最も重要なことはいかに相手の立場に立って考えられるかということであり、知識がいかに人間の脳で処理されどのように情操と関わるのか、また「永遠絶対的なもの」を探求するということを共通の基盤とする宗教教育ということを神経科学的な研究成果を踏まえながら考察する。

宗教教育とは、狭義には宗派教育のことを指し、特定の宗教の信仰に導くような教育は公教育では認められていない。広義には特定の宗教にもとづかない宗教知識教育と宗教情操教育を含めた言葉であり、従来まではこの三つの分類に基づいて議論されてきた。では、宗教知識教育と宗教情操教育という区分により生じた問題とは何か。先行研究では、一つには、人格形成に与える宗教教育の意義を検討する際、どのような教育方法であれば、法令上の条件の中、宗教の価値に関する規範的な性格を教育に導入することができるかという問題があり、それに続く問題としてもう一つは、規範的な性格を導入するとして、一般的な情操教育という広い観点からの宗教情操教育というものがあり得るのかどうかという問題である。

ここでの提案は、知識教育と情操教育はそもそも不可分であ

ること（概念上の区分）を神経科学的に考察し、認知的教育の改善のために二つの分類をなくすこと。さらに、一般的な宗教情操教育というものを考える際に、共通の人間の基盤としてどのような立場（何に拠るか）が考えられるかということも考察することで、多文化社会のための教育内容や教育方法を考える足場とすることを目的とする。

そのために知識と情操の二つが分断できないことの重要性和危険性を確認する。知識と情操が不可分ではなく、人間が知識を情報（information）として取り入れるということは、これまでの自分の心身が経験してきた感情を伴うことで、他者の立場になって他者の状況を理解するという、認知や行動の変容（transformation）を促す。この重要な不可分さの特性を活かすことで宗教教育が生きた教育になる可能性がある。しかし、一方で人間は入ってくる知識（情報）によって生まれる感情に意識的であるとは限らない。その場合であると無意識のうち受け手の観念ややり方を変容させるような模倣をしていることもある。知識と情操を分けて考えるよりも、分けられないことの特性を理解し、活用する教育内容や教育方法を考える必要があるのではないかとということである。また、宗教情操教育における立場として、「永遠絶対的なもの」としての宗教的存在」を前提に捉えるか、「広い共通の基盤に立った情操教育」として捉えるか、という二つに分かれるのが従来までの議論である。最近の神経科学では、人間が神を特定の人間の姿をしていると考えたくなる衝動について研究され、神への信仰の前に、自身自身の魂（こころ）への信仰が先にあったとする。それに基づ

くと、自分自身への探究が神への探究につながり、その「永遠絶対的なもの」を、自分自身とするか、特定の人間の姿をした神とするか、単にエネルギーの問題であるとするかは選択の問題であり、そのような選択にたいする寛容の態度を養い、それらの意味での「永遠絶対的なもの」を探求するとはどのようなことを問う教育ができるのではないかということである。

宗教のフィールドワーク教育

飯嶋 秀治

昨年発表した「宗教の社会科学教育」では触れられなかった、現在の欧米での宗教のフィールドワーク教育に関連する状況を見渡し、日本の現状と照らすことにする。宗教と教育という大きな主題で先行研究を見る時、①宗教の市民教育、②宗教の学校教育、③宗教のフィールドワーク教育と領域を絞り込むと、宗教教育の先行研究は①と特に②に集中し、③が疎かである（井上二〇一六）。

さて、近年の欧米での宗教教育状況で大きく変わったのは、二〇一四年イスラム国が国際社会に台頭したことであった。フランスは人類学者ブザール（二〇一七）、ドイツは心理学者マンスール（二〇一六）、イギリスは藤原（二〇一七）の実践および研究からイスラム国への対応で教育現場の意味がいかに変化したかが把握できる。

他方でそれ以前から宗教のフィールドワークも含めた研究教育に積極的に取り組んできたのがアメリカであった。特にアメリカ宗教学会は一九九八年から二〇一七年にかけて学部教育を

念頭に置いた宗教教育叢書を刊行している。ここではこの叢書を中心にして学部や大学院での宗教のフィールドワーク教育に関連したものを紹介したい。

研究者の置かれた環境が異なりつつあるのは「宗教と暴力の教育」で、「誰もが知っているように良き研究者と教員に求められる技能は正確には重複していない」が「九・一一以降、外部からの宗教伝統の批判や再解釈を許さない者たちによる、研究者やアーティストを標的にする動きが高まっている」とする（Pennington 2012a）。知識人は特に「こうした力には弱いので、Scholars At Risk のような国際的ネットワークも紹介されている」（Pennington 2012b）。また『学部調査の教育』では「書籍サイズの民族誌を幾つか読ませると学生は自らの文化的背景の違いにおそれ、方向喪失、不確かさや混乱などに面する」ことがある等が指摘されている（Braket 2011）。逆に上首尾に行った事例では、既に学部生が見知っていた教団に参与観察した場合、指導者が週に十時間もかける環境もあり上手くいっている（Chilton et al. 2011）。

大学院教育では宗教学会が編纂した、宗教と社会秩序叢書のなかの『再帰的民族誌の方へ』が参考になる。カルト研究をしていたザブロッキは、大学院生二名が研究対象に改宗してしまい、一人は新宗教運動に身を捧げるため大学院をやめ、もう一人は研究職から離れたわけではないものの、自責の念が残ったと書いている（Zablocki 2001）。また図らずもカルト論戦に巻き込まれたバルマーは新宗教研究では、①自己開示のジレンマ（自分が教団に好意的かどうか？）、②歴史介入のジレン

マ（調査者が教団の歴史に介入したのではないか？）、③文脈化のジレンマ（教団の悪評をいつ開示するか？）、④巻き込まれのジレンマ（自らの宗教体験の客観性は？）、⑤関係者競合のジレンマ（当該団体と出版社の要求が違ったら？）の五つのジレンマを挙げている（Palmer 2001）。これは学生も直面することとして読み替えられよう。

これらは論文の深読みから得たが、我々は今後、実際のヒヤリハットから学ぶ必要がある。

モダニティの呪術性

——ケニア、ドウルマ社会の悪魔崇拝言説——

岡本 圭史

アフリカ等の諸地域における妖術言説や悪魔言説について、宗教学者類は多くの議論を積み重ねてきた。多くの議論が妖術や悪魔、あるいは霊的存在に付与したのが、不幸のイデオロムや資本主義の象徴等といった、当事者の語らない、いわば隠された意味である。民族的資料が蓄積される一方で、この種の解説作業に続く展望については、依然として検討の余地がある。本発表の目的は、現代アフリカのキリスト教徒による悪魔崇拝言説を基に提示し得る、今日的課題の所在を探ることである。

ケニア、ドウルマ社会では、妖術使いや憑依霊に加えて、悪魔崇拝者と呼ばれる人々が注目を集めつつある。悪魔崇拝者の例としてしばしば挙げられるのが、都市部に住む富裕層や著名人である。より身近な例としては、売店や乗合自動車であるマ

タツ（民間の乗合自動車）のオーナーがある（岡本圭史 二〇二〇「せめぎ合う霊力」）。悪魔崇拝言説の検証に際して無視し得ない問題の一つが、妖術研究における反証可能性である。アフリカ妖術研究の古典となったエヴァンズ・プリチャードによるアザンデの民族誌において、妖術は不幸を説明するイデオロムであると考えられた（1937 *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*）。妖術言説を隠された意味の解説の対象とする視点は、妖術観念や霊的観念をめぐる議論に形を変えて現れる。アフリカ社会の伝統的コスモロジーに登場する霊的存在が近代化と共にイスラームやキリスト教に置換されるとするホートンの議論は、霊的存在を事物の解釈手段であると捉えた（Horton 1971 *African Conversion, Africa* 442）。また、南米のプランテーションや鉱山の労働者の語る悪魔との契約による富裕化の語りをめぐるタウシグの議論は、悪魔言説を人々にとっての資本主義の象徴と位置付けている（Taussig 1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*）。一定の説得力を持つ一方でその効力を容易に検証し難いこの種の議論の蓄積が蓄積される中、妖術や悪魔、霊の語りをめぐる新たな研究課題の提示は容易ではない。

財の蓄積と妖術や悪魔をめぐる語りもまた注目に値する。タウシグの挙げる労働者達の語りに登場する悪魔は、アフリカの悪魔崇拝言説としばしば類似するばかりでなく、日本における憑き物筋をも想起させる。人身体位の売買に焦点を合わせるならば、ドウルマ社会におけるムミアアと呼ばれる憑依霊は、人々を攫い、その血を抜き取って海岸部の都市モンバサに輸出

するという（浜本満 一九八五「憑依霊としての白人」『社会人類学年報』一一）。世界各地に類似の多いこの種の語りもまた、再び日本の事例との類似を示す。一八七一年、明治の新体制への不満から一揆が起きた。外国人医師が標的となり、外国人は血や肉を食べるといふ噂を民間宗教者が流した。これは山人が血や脂を絞るといふ民間伝承の「脂取り」を基にしているといふ（小松和彦 一九九五「異人論」『岩波講座現代社会学』三三）。この種の語りをモダンティイと関連付けることは容易である。他方、遠方の住人とされるような異質な人々との接触や材の蓄積に、悪魔の像と結びつく傾向があることは確かである（Conaroff and Conaroff 1999 *Occult Economics and the Violence of Abstraction. American Ethnologist* 26:2）。このことは、悪魔言説をモダンティイと関連付ける議論を支持するというよりも、むしろその恣意性を照射している。

他方、悪魔の語りをめぐる研究に新たな課題を見出す端緒もまた、恐らくは調査地で出会う事例の中に見出される。宗教概念や更には経済や医療といった領域を当事者の語りや実践に即して再画定する作業は、民族誌を通じた我々自身の想定を問い直す契機となる。このことを、負傷者の病院での治療と折りをめぐるドウルマの事例から指摘した。

ユダ、イエスを出しぬく

——グアテマラ・マヤ系先住民の聖週間——

大村 哲夫

グアテマラ高地のマヤ系先住民は、スペインによる征服によってカトリック化させられ復活祭を祝っている。しかし、ツツウヒル語族の村、サンチャゴ・アテイトランでは、先スペイン時代からの神とされる「マシモン」が祀られており、地域を越えた信仰を集めている。マシモンは、カトリックの信徒集団コフラディアによって祀られているが、復活祭では奇妙で不思議な役割を演じる。本稿では、カトリックとマヤ宗教の関係と、その要となるコフラディアの働きについて、二〇一六年から二〇一九年の調査をもとに考察した。

コフラディアは日本の「講」に類似しており、民間人によってカトリック聖人の護持を担うと共に、教会外の祠で聖人像を祀る。聖人像本体はカトリックの伝統に準じているが、衣裳などは村の伝統に基づくものが身につけられ、祠の装飾も色取り取りで豊饒でありマヤ色が強い。また聖人像は複数祀られるが、「マヤの王」、「トウモロコシの神」、「湖の神」、「織物の神」、「家畜の神」、「安産の神」などと解釈されており、マヤの神々が重ね合わされていることが推察される。この村には十ほどのコフラディアが存在する。

マヤの神マシモンは、イエスの聖櫃を祀る聖十字のコフラディアに祀られているが、実態はマシモンの祠といってもよい。マシモンの本体は聖なる木に彫られた老人の面であるが、ソンプレロを被り、ネクタイを締め、奉納された彫しいスカーフを

纏い、民族衣裳の刺繍入七分ズボンを穿くという異様な姿で、葉巻を銜え酒を飲む。ここでは病氣治しやト占、商売繁盛、清めや祈禱など様々な民間信仰が行われている。このマシモンがキリスト教の復活祭に登場するのである。

聖週間になるとマシモンは教会廻廊の一隅に吊される。恰もイエスを売ったユダのようだ。聖木曜日には「最後の晩餐」が行われ、深夜イエスが「十字架の道行」をし、サンファンがマリアに凶報を伝えるパフォーマンスが夜通し行われるが、マシモンはコフラディアのメンバーに守られて吊されたままである。聖金曜日早朝、イエスらが教会に戻ると、教会の床にある「世界の臍」が開けられ、マヤの祈禱師によってロウソクの祝福が行われる。この「臍」は、東西南北へ向かうトンネルと繋がっているとされる。イエスは人々の悲しみの中十字架に付けられ、「世界の臍」に立てられる。これらの行事は各コフラディアの協力で進められるが、十字架を前にした説教はカトリック司祭が行う。教会広場では、もう一つの十字架が立てられ、カトリック司祭による祭儀が行われる。広場ではだちにイエスが聖柩に納められ、巨大な山車に載せられ、マリアの乗る山車と共にマシモンの吊された角を通って街に向かう。教会内では、やはりイエスが聖柩に移され山車に載せられ、教会から広場に降りる。山車は、数歩進んで下がるといふ牛歩以下の歩みで、群衆で埋め尽くされた広場を静かに進む。二時間ほど経つと何の前触れもなく「復活」したマシモンがコフラディアのメンバーの肩に乗って登場し、軽快なステップと音楽で群衆の中を踊りながら彷徨い歩く。聖柩の静かで悲哀に満ちたプロセ

ーションとは対照的である。マシモンは二時間ほど掛けて聖柩に近づくが、イエスの方を決して見ない。やがて日が暮れ、漸く聖柩が教会広場を抜けようとするとき、マシモンは突如駆けだし、聖柩の横を駆抜け、自分の祠に帰り着く。この間、イエスの柩は何事もなかったかのように進み、さらに一晩中村を練り歩くのである。

他地域では吊されたユダは聖日曜日に焼かれるが、マシモンの「死と復活」は、まさにイエスの復活を出しぬいている。カトリックとマヤ宗教、それをつなぐコフラディア。決して「混淆」ではない重層性にしたたかさとしりを感じる。つい二〇年程前には、軍事政権によって子どもを含む村民が虐殺され、神父を殺害された経験をもつこの村の祭は、奥が深い。

カナダ、クリー族のサンダンスとウーマンズ・セレモニー

谷口 智子

カナダ・クリー族の「ウーマンズ・セレモニー」の現地調査のため、二〇一九年五月一日～五月二〇日まで約一週間、カナダ合衆国サスカチュワン州ホールレイク居留地で現地調査を行った。「ウーマンズ・セレモニー」は、クリー族でメディスン・マンたちが夢見によって発見し、近年創造された女性儀礼である。五月の満月の前に四日間、女性たちだけでティピに籠り、歯も磨かず、入浴もせず、トイレ以外は外に出てはいけない「籠り」の期間である。ティピの中で火を焚き、四日間それを絶やさず、守る。谷口は、クリー族で近年創造された「ウーマンズ・セレモニー」に準備段階から参加することによって、

その儀礼の意味解釈を試みた。

重要なキーワードはまず「スピリチュアリティ」である。クリー族の長老ケネッチは、妻であり、メデイスン・ウーマンであるノラとともに、ウーマンズ・セレモニーの主催者だが、彼は「我々の世界観は、religionでなく、spiritualityだ」と語った。その場合の「宗教」とは、既成宗教を意味する。そうではなく、彼らを取り巻く世界が、スピリットの世界である、という意味である。スピリットとは、霊や魂のことであるが、人も植物も動物も鉱物も地球や惑星にも、生きているものも死んでいるものにも万物にスピリットが宿ると考えている世界観を、ここでは「スピリチュアリティ」とみなす。

次に重要なキーワードは、「祈り」である。彼らにとつて最も大事なものは、クリエイター（創造主）やグランドファーザー、グランドマザー、祖先たちへの「祈り」である。男性儀礼のサンダンスの場合は、「祈り」が四日間のまず食わずのサンダンス参加や、自分の体の一部を傷つけて血を流す「自己犠牲」であった。サンダンスの際、なぜ男性が血を流すかと言えば、毎月月経のある女性と違って、男性は創造（新しい命）のために血を流さないため、という。男性が最も創造に近づくには、自分の血を流すしかない。一方、女性は毎月月経時に血を流す。生理時の女性は最もパワフルで危険な（聖なる）存在であるとされる。ウーマンズ・セレモニーの場合、必ず参加者に月経中（ムーン・タイム）の女性がいるという。今回も月経中の女性が一三名中、二名いた。

「ウーマンズ・セレモニー」は男性儀礼である「サンダンス」

と対の女性儀礼として捉えられる。女性は隔絶され、祈り人（聖なる人）になり、三泊四日間籠る。ウーマンズ・ティピは、その天上界にある逆三角形のスピリットのティピとつながる「非日常空間」である。二つの世界の媒介は、タバコの「煙」である。夢やビジョン、トーキングサークルの会話や、現実の事象が、祈りや願いに対するスピリット側の返答になる。女性たちはそれをキャッチしてメッセージを読み解く。ウーマンズ・ティピのトーキングサークルを通して自分の悩みや願いや、スピリットへの祈りや感謝を、他人にシェアした女性たちには、四日間を一緒に「儀礼の過程」を過ごした仲間として、「コミュニティ」の感情が生まれる。大地の子宮に見たてられたティピから出てくるときは、全員が同じ母の胎内にいた卵子たち、あるいは新生児として「生まれ変わる」ような体験をする。ティピは「大地の母の胎内」であり、ウーマンズ・セレモニーは「死と再生」の儀礼である。

カナダやアメリカ合衆国の先住民族にとつての「儀礼」は、アプリオリに所与のものとして最初からあるものと、そうではなく、シャーマンの夢見やビジョンによって、スピリットの世界で体験した所作を模倣し、現実化したものが多い（先行研究にトーマス・E・マイルズ著、澤西康史訳『ブルズ・クロウ 知恵と力』中央アート出版社、二〇〇四年、がある）。ウーマンズ・セレモニーも、メデイスン・ウーマンであるノラたちの夢見によって、現代に再現された儀礼の一つである。

第八グループ

「胎教」と「胎内記憶」のスピリチュアリティ

橋迫 瑞穂

二〇一六年に公開された映画「かみさまとのやくそく」によって、「胎内記憶」が注目を集めるようになった。「かみさまとのやくそく」は、母親の胎内にいた時の記憶を指す「胎内記憶」を語る子どもとその母親を中心に、「胎内記憶」の存在を主張する専門家などが登場するドキュメントとなっている。他方で、この「胎内記憶」はまったくのオリジナルではなく、もともとは胎児に働きかけることで、その成長をうながす胎教の影響を受けている。また、「胎内記憶」も胎教とともにスピリチュアリティを有していることが見て取れる。

本報告では、妊娠・出産に対して聖性を付与する過程である胎教と「胎内記憶」に焦点を当てて、その相違を踏まえつつそれぞれの特徴を明らかにした。

その目的のために、国会図書館 (NDL ONLINE) で、一九九〇年から二〇一九年までに刊行された胎教と「胎内記憶」を主題に含む著作を検索した。その結果、胎教を取り上げた著作は一七冊だったのに対して、「胎内記憶」に関する著作は一二冊検出された。著者の内訳では教育関係者や産婦人科医が多く、特に「胎内記憶」は産婦人科医である池川明によるものが一冊挙げられる。男性の書き手がほとんどを占めているのも、胎教と「胎内記憶」の特徴と言えるだろう。

九〇年代では、妊婦がストレスを排除してリラックスする生活が胎教にも良いという考え方のもとに、胎児に音楽を聞かせたり話しかける方法が紹介されている。その中では、胎児に自然の音や、宇宙のビックバンの様子を聞かせることが求められている。他方で、母親の胎教への取り組みが、生まれてくる子どもの知能だけでなく、人間性に大きく影響を及ぼすと主張する内容も見られる。そうした胎教においては、母親が胎児に対して努力することが求められて、例えば瞑想を行ったり、家庭で夫に献身的に仕えることが胎児に良いとされているのである。また、胎児に対して話しかけることで未来を担う知能や感性を身につけたり、さらには超能力が身につくといった主張も展開されている。

二〇〇〇年代に入って注目された「胎内記憶」は、産婦人科医によって主張されたという特徴を有している。胎児は産まれる前に、「かみさま」と相談して母親を選んでやってきたとするのが「胎内記憶」の特徴である。また、妊娠中に胎内から外の様子を見ていて、母親の妊娠・出産に対する期待や思いを受け止めたり、妊娠中にうっかり転んでしまったなどの失敗を免責する発言を行うのが特徴である。さらに、「スピリチュアル市場」で人気を集めた各種の代替療法を取り入れたり、既成宗教から主張に合うものを引用したりしていることも特徴として挙げられる。そして、「胎内記憶」においては、男性（夫）の存在がほとんど重視されていないという特徴も見いだされる。

以上の特徴から、九〇年代に盛んだった胎教においては、胎児をエリートとして産み育てることに重点が置かれていて、母

親はあくまで脇役であるという特徴が見いだされる。また、宇宙になぞらえられたり話しかけられることで育った子どもは、世界をけん引する才能が期待されている。他方で二〇〇〇年代に入って急速に広まった「胎内記憶」では、むしろ母親自身が主役であることが強調されている。子どもは「かみさま」と相談して生まれて来る母親を決めたと主張する「胎内記憶」は、子ども自身のためというよりは、母親に聖性を媒介したり、失敗を許容したりするという役割を担っている。家族から父親たる男性の姿も捨象されていることが指摘される。「胎内記憶」それ自体は親学といった保守的な家族観との親和性が高いものの、その点において今までとは異なる新しい家族観や、さらには母子観が透けて見えるのである。

クイア仏教学の射程

宇治 和貴

クイア仏教学とは、クイア理論に対する仏教学的応答である。それは、異性愛を前提とし、性的マイノリティ当事者をクイアと位置づける差別的な価値観に疑問を抱かない仏教者や仏教教団を問題化し、それを支える教団の教義や教学が、歴史状況における価値観の制約下で人為的に成立したものととの知見から問い返し、再構築する実践的な仏教学である。

浄土真宗本願寺派の築地本願寺では、二〇一六年十月に「パートナーシップ仏前奉告式」との名称で男性同士の婚姻儀礼を執行している。これに先立ち本願寺派は、教団の機関紙『宗報』九月号で「性的少数者の「儀礼としての結婚式」に関し

て」と題した文章を掲載し、儀礼執行にいたるまでに重ねられた議論を報告している。執筆を担当した浄土真宗総合研究所長 丘山願海は、性的マイノリティ当事者における結婚について「我が宗門が、苦悩する人びと、小教弱者に寄り添うことを使命とするのであれば、「結婚」という法的な面で解決されていない現状であっても、例えば、先に見た渋谷区の「パートナーシップ証明」などにも倣って、「パートナーシップ仏前奉告式」を執り行うことに、教理的には問題はないであろう」との見解を示している。このように伝統仏教教団のひとつである本願寺派が、同性における婚姻儀礼を執行することに教理的な問題はないとの見解を示したことは画期的である。しかし、同時に「性的少数者の「結婚」「結婚式」の妥当性という課題を設定する以前に、この課題の根本には性的少数者への差別、偏見を克服するということが宗門内外の課題としてあることを認識すべきであろう」との指摘もあわせてなされている点を考慮すると、教団内に具体的な偏見や差別が残存していることが読み取れるのである。

また、浄土宗総合研究所からは二〇一八年三月に「浄土宗寺院や僧侶がLGBTの方々とのように向き合い、共に生きていくかを考える一助と」なるよう『それぞれのがやき…LGBTを知る』が刊行されている。「はじめに」で、僧侶がどのような人とも偏見なく接するためには、相応の知識が必要であり、「知らないことや理解の不足で、誰かを傷つけてしまうことがないように」という思いで編集された」と記されている。ここでも、教団内に無知や偏見に基づく差別が存在しているこ

とを読み取ることができる。

むろん、現実の問題に取り組むことで内包する課題が認識されてきたことは、実践の証であるから高く評価されるべきものではある。ただし、その課題を克服するためには、これまで性的マイノリティに関する差別を差別と認識させてこなかった既存の教学や教義そのものを問い直す必要が生じる。なぜなら、教団内における性的マイノリティに関する差別を認証するということは、既存の教義や教学が現実における差別を差別として喝破することができないものだったという証明にもなるからである。

仮に、阿弥陀仏が「十方衆生」を平等に救う、という論理をもって、教学的に性的マイノリティ当事者を「救いの対象」と位置づけた場合、必然的に位置づけた本人は上から救う側となり、それはクイア研究で発見された「寛容という差別」そのものとなる。上から目線で「劣った人だけど受け入れてあげましょう」というゆがんだ寛容は平等な人間関係とはいえない。こうした点においても既存の仏教教団の教義や教学にもとづいて説かれる「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かを問い直す作業として、クイア仏教学がとりくむべき課題をみいだすことができるのである。

よって、クイア仏教学では①現実の仏教教団内に内在する性的マイノリティ差別の問題の発見、②本質的な「平等」を求めらるる主体を成立させるための教学の再構築、の二つを射程として今後の研究が展開されるべきである。

戦後の日蓮宗における女性教師の養成制度

丹羽 宣子

本報告では、戦後から現在に至る日蓮宗における女性教師の育成に関わる諸制度を整理する。このことを通じて、当事者たちは何を求めてきたのか、また、教団内女性という存在が当時、宗門においてどのような意味や役割を持っていたのかについても考えてみたい。

戦後の日蓮宗の女性教師の歩みについては、馬島浄圭の論文〈近代教団史にみられる尼僧たち―村雲尼公と尼僧法団を中心に―〉日蓮宗現代宗教研究所編『現代宗教研究』四〇号、二〇〇二年）がある。馬島は『近代日蓮宗年表』（近代日蓮宗年表編集委員会・日蓮宗現代宗教研究所編、同朋舎出版、一九八一年。以下『年表』と略記）から女性教師の動向をたどっている。本報告では『年表』の他、これまで収取してきた資料や、資料が残されていない箇所については関係者にお話をお聞きし、女性教師養成制度の展開を再構成していく。

日蓮宗では身延山久遠寺で行われる三五日間の修行「信行道場」を修了した者に教師資格が与えられる。信行道場は昭和二年八月一日に初めて開設されているが、『年表』には昭和四年一月に「尼僧信行道場」が開かれたとの記録がある。

昭和二年、戦争中は休場だった信行道場が再開される。短縮開催で計一〇回開かれているが、そのうちの一回が普通試験合格尼僧の「第九期信行道場」（九月一九日～二三日）であった。これが戦後初の女性の信行道場である。翌年には「第六期尼僧信行道場」（九月一日～一〇日）、「第七期有髮尼僧信行道

場（九月二日～二一日）が開設されている。

戦後の女性教師養成のための諸制度に深く関わっていたのが、梶山智孝が中心となって組織された「日蓮宗尼僧法団」（正式発足は昭和二十七年）であった。梶山は戦後第一回の尼僧修行道場で、書記として訓育に携わっている。梶山らは道場生全員で血判を押し、女性教師の団結を誓った。彼女自身も初の声明師として合格、布教師会や声明師会といった高度な修行を求められる領域に尼僧が進出していく足がかりをつくった。

尼僧法団は昭和三十七年より尼衆宗学林復興托鉢を実施、昭和五〇年に再興を果たしている。尼衆宗学林は日蓮宗宗門において唯一の尼僧教育機関であり、大正八年「尼衆修道院」として開設したもので、戦中は廃校を余儀なくされていた。

一方で、戦争などで住職である夫を失った妻たちを、有髪のまま尼僧として養成する制度も整備されていた。「補教制度」である。補教制度は昭和二五年に成立したもので、「補教教習を三五日間、所定の修練を実施し、講習修了後に準講師の僧階に新叙される」としていた。「年表」にも昭和二六年に「補教教習会」が身延山で開かれたとの記録がある。

補教修行道場は女性の出家を幅広く支える制度として機能してきた。有髪の補教修行道場と剃髪の特別修行道場は平成二三年までは隔年で開催されていた。しかし平成一四年の宗制改正により補教修行道場は廃止、宗制上でも寺院婦人と女性教師は分離された。なお、特別修行道場も平成二三年の開設が最後であり、それ以降は第二期修行道場となっている。

戦後の日蓮宗では、尼僧法団による高度な宗教的職能者とし

て女性を養成する制度を求める動きがあった。また、戦争等で住職を失った寺院の救済措置として、有髪のまま住職未亡人を養成する制度も整えられていく。終戦直後は、高度な宗教的職能者としての「尼僧」と、息子が住職になるまでお寺を守る「住職未亡人の僧侶」がいた。戦後の日蓮宗の女性教師の養成については、二つの制度が併存していたことに特徴がある。

たしかに教団史に女性の姿を見つけることは難しい。しかしそれは女性たちが果たしてきた役割が小さかったことを意味するものではない。女性たちは戦後の危機的状況において、寺院継続・継承や修行機関の復興といった重要な局面に大きく貢献してきた。

世俗主義（ライシテ）とジェンダー

—— フランス語圏の議論から ——

伊達 聖伸

フランス語圏における宗教研究の近年の状況を知ることができる『宗教事象事典』の「ジェンダー」の項目を執筆したベアトリス・ド・ガスケによれば、ジェンダーと宗教に関する研究は現在でも北米が中心であるという。また、バイオニア世代は、宗教を実践しながら自分たちの宗教に批判的な視線を持っていた女性が多かったが、やがて世俗的なフェミニストである女性が保守的な宗教の復権に直面する状況が生まれてきたと指摘する。西洋のフェミニズム研究には脱宗教的なバイアスがあったが、今日では宗教に対する見方もジェンダーに対する見方もより複雑になっているという。本発表では、フランスにおけ

るジェンダーと宗教そしてライシテについての研究の一部を紹介し、この分野のフランス的特質について、日本に身を置く一男性研究者として何が言えるかを考えてみた。

現代のフランス（語圏）ではライシテと男女平等を結びつける言説が多いが、アメリカの歴史学者ジョーン・W・スコットは『ライシテという宗教』（二〇一八年）において、この語りが登場してきたのは一九九〇年代以降で、それはムスリムを他者化し差別する傾向と連動していると指摘する。彼女によれば、ライシテそのものはむしろ女性を市民権や公共生活から排除し、女性と宗教を結びつけることによって成立したという。

これは、普遍主義を謳う共和国のライシテが女性差別の構造を隠蔽してきたことの告発である。これに対し、フランスの政治哲学者ドミニク・シュナペールは普遍主義の立場を堅持し、形式的平等は実質的平等の前提条件ではあると、革命の理念に男女平等の萌芽を見ようとする。

歴史家ミシェル・ペローはアメリカの聴衆を前に、米国とフランスでは男女関係が異なり、フランスの女性は男性との対決を避けようとしていると述べている。社会学者クリステイヌ・デルフィはフランスの「普遍主義」の「特殊性」を指摘する。政治哲学者ピエール・ロザンバロンは、普遍主義的な政治文化のフランスで女性の参政権獲得が遅れた理由を、むしろアングロサクソンの功利主義的な政治文化が、女性たちを女性たちの利益の代表者として比較的早い時期に認めることになったという見方を示している。

ジャン・ボペロによれば、ライシテの歴史においては、フラ

ンス革命期、第三共和政前期、そして現代がそれぞれ画期をなすが、ジェンダーやセクシュアリティの視点を導入すると、カトリックと共和主義の共犯関係が二〇世紀半ば頃まで続き、一九六〇年代がひとつの大きな分水嶺をなしている様子が浮かびあがってくる。社会学者エリック・ファッサンは、私的な領域にあることが「自然」とされ、囲い込まれてきたセクシュアリティのあり方が脱自明化し、民主社会の討議の対象になる様子をセクシュアル・デモクラシーという言葉でとらえている。そのようなセクシュアル・デモクラシーの登場によって、それまで自明とされていた親密圏と政治の領域の境界が揺らぎ出す。

習俗に関するライシテの歴史の争点は、フランス革命期と一九世紀においては市民婚と離婚であったが、一九六〇年代以降は避妊と人工妊娠中絶、そして一九九〇年代以降は同性婚へと変化してきた。二〇一七年以来世界を席巻している#MeToo運動を長い宗教と世俗の歴史のなかに位置づけることができるだろうか。マルセル・ゴシエは、世界の脱魔術化（宗教からの脱出）と男性支配の終焉を関連づけている。#MeToo運動が起きた理由は、男性支配の継続というより、男性支配を可能にできたものの根拠が失われているからである。また、「男性の核心部に降りること」（二〇一八年）の著者ラファエル・リオジェは、男性支配の歴史を終わらせる革命的切断として#MeToo運動を位置づけ、男性自身が男性支配の歴史を振り返り、女性の意志を尊重すべきことを説いている。

ストラスブールにおける宗教間対話の展開とその地域的特性

佐藤香寿美

ストラスブールは、フランスの北東部に位置するグランテス地域圏の首府であり、ドイツとの国境付近に位置する、人口約二十八万の地方都市である。ドイツとフランスとの間で、その帰属を幾度も変えたアルザス・モーゼル地方の中核都市であり、第二次大戦後は「ヨーロッパ首都」としての存在感を強めてきた。歴史的理由から、アルザス・モーゼル地方には、「教会と国家の分離に関する法律」をはじめとする、フランスのライシテの法的基盤をなす一九世紀末～二〇世紀初頭の法律群が適用されておらず、現在でも一八〇一年のコンコルダートを基本とする公認宗教体制が残存している。カトリック、プロテスタントのルター派および改革派、ユダヤ教の四つを公認宗派とし、聖職者に対する国家からの俸給、公立の中等教育における宗教教育等の規定がある。

報告者はこれまで、ストラスブールにおける宗教政策、特にイスラームに対する政策を注視し、大モスクの建設およびムスリム専用公共墓地の建設に関する調査を行ってきた。その過程で、ストラスブールにおける「宗教間対話」が、二〇一〇年代以降、政治主導で盛り上がりを見せていることに着目し、二〇一八年九月～二〇一九年七月にかけて「宗教間対話」の展開に関する現地調査を行った（文献・資料調査、関係者一〇名に対する半構造化インタビュー、各種イベントへの参与観察を含む）。本報告では、フランスのストラスブールにおける宗教間対話の諸実践を分析し、ストラスブールの地域的特性と絡めて

考察する。具体的には、二〇一三年から毎年発行されている「宗教カレンダー (Calendrier des Religions)」¹⁾、二〇一三年に完成した「宗教間の庭 (Jardin Interreligieux)」²⁾、二〇一一年から開催されている宗教音楽コンサート「世界の聖なる日々 (Sacres Journées du Monde)」の三つのプロジェクトを取り上げる。

これらの事例の検討を通じて、ストラスブールにおける宗教間対話の地域的特性を構成する三要素が見出される。第一に、ストラスブール市による宗教間対話プロジェクトへの積極的介入を指摘できる。宗教カレンダーは、そもそも市が主導したプロジェクトであるが、他の二つの民間プロジェクトに対して、市は資金援助のみならず、物的および人的資源を提供し、団体の渉外活動に関与することもある。街のイメージ向上のための政治戦略として、宗教間対話が重視されている。

第二に、コンコルダート体制に基づく地域独自のライシテ観が、宗教間対話の発展の基盤となっている。特に、二〇〇八年～二〇二〇年まで市長を務めたロラン・リスは、コンコルダートを地域的アイデンティティの本質的要素と捉え、アルザス・モーゼル地方の公認宗教体制の存続に注力してきた。宗教間対話を通じて、「宗教に寛容で開放的なライシテ」が打ち出されており、そのライシテ観は宗教間対話の活動家に広く共有されている。宗教間対話を通じた地域主義の称揚が見取れる。

第三に、宗教間対話のネットワークが構築されている。市議および行政関係者と、地元の宗教団体代表者との日常的な接触が確認される一方、宗教間対話の活動家たちは他地域・他都市

の活動家とも活発な情報交換を行っている。旧アルザス地域圏（現グランテスト地域圏）や欧州評議会等でも、宗教間対話に関する取組みを行っており、ストラスブールを中心に「グローバル」なネットワークが広がっていると云える。

以上の三要素が、ストラスブールにおける宗教間対話の経験的特徴づけている。ただし、より精緻な分析には、欧州機関や他都市における、さらなる事例調査が求められる。また、同一宗教コミュニティ内における対話の動向については、今後の調査課題としたい。

怪異譚における〈宗教〉

古山 美佳

本発表では、分析対象として怪異譚の中でも日本のホラー、特に二〇〇〇年前後のジャパニーズ・ホラーを設定している。

当該研究においては、二つの方向性の先行研究がある。一つは小中千昭『恐怖の作法―ホラー映画の技術―』や『キネマ旬報』各種和製ホラー・Jホラー特集に代表される製作者・監督による映像研究であり、もう一方は、ホラー作品を題材として幽霊などの表象文化や当該時代を考察しようとする試みである。前者は、大島清昭『Jホラーの幽霊研究』などに代表される、心霊写真や超心理学、感染などをテーマとしている。他にも、メディアとの関係や家族論の観点から論じられてきた。

つまり、従来の論説の方向性は、製作者視点の描き方・怪異の主体・メディアとの関係に重きを置かれてきたのである。

本発表においては、作中に描かれる〈宗教〉の描かれ方と役

割を再確認し、その意図を考察する事を目的とする。ここで指す〈宗教〉は、宗教類似行為や表現を含み、宗教は伝統的宗教を主として示すものとする。

具体的な分析対象は、鈴木光司『リング』、大石圭『呪怨』、秋元康『着信アリ』を用いる。これは、映像化及び海外版リリースの存在がある事から一定の知名度を得ていると仮定される点、そして怪異主体の類似（女性から大衆への恨み）の点から選出した。

二〇〇〇年前後のホラーにおける〈宗教〉は、疑似科学から非科学的存在まで多岐に渡り表象されている。

今回の分析においては、神・悪魔・運命といった語は、比喻表現が中心であり、信仰による行動や言動の表現は殆ど描かれていない。例えば、『リング』における神と悪魔は、善悪の比喩表現として表記され、『呪怨』『着信アリ』では、嘆きや無力感を向ける相手として表記されるに止まった。

また、超能力者や霊能者などは、実際の能力や効果の有無は全く言及されず、多くが胡散臭い存在、或いはそうと思われる存在として描かれている。一方で、超能力・魂・怨念を始めたとした、不可視存在やエネルギーの存在に関しては、冒頭から、或いは作中の怪異との遭遇などによって認知されていく。つまり、漠然とした超自然的存在や未知の或いは不可視の何かの存在を肯定する方向性が見られる。

対して、仏壇や鳥居に代表される伝統的な宗教を示すものは、日本家屋の間取りの説明や、風景描写の一助として用いられているのみである。また、仏壇・霊園・納骨堂は、死者の存

在を示唆し、供養行動を描く事によって、死という非日常の描写として存在している。更に特徴的な点は、伝統宗教の供養行為は、怪異とは無関係或いは解決に関与しないところにある。

即ち、二〇〇〇年前後のホラーにおける〈宗教〉描写は、超自然的存在の認知が行われる一方で、既存の宗教組織・行動と怪異の乖離が見られる。それは、供養されても成仏しない魂・思いを原因とした怪異という点で共通している。

対して、同じく二〇〇〇年の2ちゃんねる発祥の都市伝説には、伝統的な宗教に起因する神社神職や地蔵・札・盛り塩・仏像によって怪異を一時解決する事例が散見される。

これらを総合して、一概に二〇〇〇年前後の時代を起因とするのではなく、当該時代の人々の生活文化や宗教との関与、描かれた媒体・対象を比較検討し、怪異譚において〈宗教〉が表象された意図と在り方を考察する事を今後の課題として設定する。

カレンダーの中の宗教行事——花まつりとクリスマス——

別府 良孝

筆者は、名古屋市市中川区にある曹洞宗龍潭寺の住職である。

以下、論文データベースによれば、論題に「宗教行事」を含む論文は十九編、「花まつり」を含む論文は十九編あるが、これら三十八論文の論題には「カレンダー」は含まれていない。本研究は、「新聞社のロゴが入ったカレンダー」の四月と十二月の表記に着目して新聞社などの宗教認識を、寺院住職の立場で調べた最初の報告である。

カレンダーは、「新聞社が作って、販売店が配る場合」と「新聞販売店組合が作って、販売店が配る場合」がある。それゆえ、本稿でのカレンダーの呼称として「中日カレンダー」「産経カレンダー」「朝日カレンダー」などをを用いる。

釈尊の誕生日は四月八日であるが、カレンダーの四月八日の枠に、「花まつり」「灌仏会」「灌仏」と書いてあるか否かに注目した。「中日新聞」は、寺院行事を多く載せてきた新聞であったが、中日カレンダーのデザインが五年前に一新され「花まつり」が消えた。「クリスマス」は残っている。系列の東京カレンダーには「花まつり」が載っている。産経カレンダーには、「灌仏」が載っていて、「旧灌仏」が四月三十日の枠に、復活祭が四月十二日の枠に、枠外であるが靖国神社春季例大祭も載っている。毎日カレンダーには、「灌仏」「旧灌仏」が載っている。読売カレンダーには、「灌仏会」が載っている。朝日カレンダーには、載っていない。宮崎日日カレンダーには、「花祭り」と並んで「忠犬ハチ公の日」と書いてある。ハチ公が四月八日に縁をもつことを「花まつり法話」に活かすことができる。

キリストの誕生日は十二月二十五日であるが、中日・東京・産経・毎日・読売・宮崎日日のカレンダーの十二月二十五日の枠には「クリスマス」と書いてあるが、朝日カレンダーには何も書いてなかった。

以上は新聞社のカレンダーであるが、民間会社と仏壇店のカレンダーも調べてみた。名古屋市内の日曹商事（肥料会社）、孝和堂（和菓子店）、中川農機（農機具店）、水晶堂（印鑑業）

のカレンダーには、「花まつり」もしくは「灌仏会」と書いている。日産プリンス山形のカレンダーには「花まつりの日」と書いてあり、灌仏・灌仏会といった表記に比べて、判りやすい表記である。これら五社の表記は、日本が仏教国であることを示している。意外にも、「京都の安藤、室蘭の大師堂、長岡の放光」といった仏壇店のカレンダーに、三仏忌（花まつり、成道会、涅槃会）が書いてなかった。仏壇店にとっては「知って当然の日々」ゆえ、載せなかったと推察される。

最後に佐々木賢治氏（佐々木インターナショナルアカデミー代表）による「花まつりとクリスマス」に関するアンケート調査の結果を、佐々木氏の許可を得て紹介する。佐々木氏は、愛知県下の複数の大学で客員教授などをこ十五年ほど務め、千人ほどの学生に教えてきた。「釈尊の誕生日は四月八日」との回答は五%ほど、「キリストの誕生日は十二月二十五日」との回答は九〇%ほどであった。甘茶の試飲にも協力してもらったが、「おいしい」との感想は得られなかった。

出身地域から「日本の宗教」を捉え直す

—— 島原半島調査から ——

西村 明

宗教概念批判以降、様々な方向で「宗教」とその周辺をめぐめる検討が精緻化されているが、その作業は制度史・思想史の領域を中心としており、「無宗教」かつ「宗教的」である矛盾した様態を呈する日本における「宗教生活の現代的形態」を的確に把握するためには、信仰・生活の現場へとその議論を接続し

ていかねばならない。

「他者学」の一つとしての宗教学の普遍性は、宗教と国家双方に相異なる距離の取り方の「身振り」の普遍性であったが（鶴岡 一〇一四）、加えて、近代以降の日本の宗教をめぐる思想と制度とは、西洋ローカルのものであった宗教理念を普遍とみなし、足下の生活世界から乖離したところに理念世界を設定して、そちらに合わせるように現実を再編成してきた（関 一九九七・二〇〇二）。その乖離の再生産の結果として、生活の場を的確に捉える研究を進めるための、また生活者自らが思考を深めるための議論の枠組みの貧困がある。その懸隔を埋める努力を個々人の力業に依存せず、共有化し、方法論化せねばならない。

発表者は、「宗教」であるという意識をすり抜ける日本的「宗教現象」の編成の仕方を捉えるための準備作業として、自身の出身地域の宗教風土が持つ日本における非典型性を入り口としたい。それは、自らが宗教学という学知の特性に共感をいだいて入門したこととの邂逅の来歴を問う学問論的自己分析も含むことになる。

現在、指導学生らとともに、出身地の長崎県島原半島において、宗教と世俗の関係に関わるトピックについて調査を進めている。いまだ成果報告をまとめるに至っていないが、本発表ではその中間報告も兼ねて、論点を提示したい。

調査対象地の島原半島は、ユーラシアプレートとフィリピン海プレートの作用で九州全体に加わった南北に裂ける力により形成された別府―島原地溝の西端に位置していることによって、

山岳信仰や温泉を利用したキリスト弾圧の宗教史的舞台となると同時に、近代以降長崎に来航する外国人たちの避暑地ともなった。それらは、国立公園化（一九三四年）や、ユネスコの世界ジオパーク国内初認定（二〇〇九年）につながるほか、二〇一八年には島原天草一揆の主戦場となった原城址が世界文化遺産「長崎と天草地方の潜伏キリストン関連遺産」の構成遺産とされたことにも深く関係する。

キリスト教が伝来した一六世紀後半には、領主有馬氏の宗教政策の曲折から仏僧・山伏とキリストン間の確執が強まり、宗教施設の破壊と転用が繰り返された（根井 一九八八）。さらには一七世紀の島原天草一揆や一八世紀末の島原大変と呼ばれる噴火災害の影響で、激しい人口移動もたらされた結果、複数の宗教が地層のように堆積し、日本の他地域に見られるような安定した宗教風土が醸成されたと言いがたい。

現在進めている南島原市では、世界文化遺産認定以前から、一六世紀にキリスト教のセミナリオが置かれた史実を踏まえながら、「有馬のセミナリオ授業再現事業」、「平成・令和遣欧少年使節団」、「フェスティビタス・ナタリス」（一六世紀のクリスマス行事の再演）、「セミナリオ現代版画展」などが官民の協力で展開されている。憲法の政教分離原則への配慮もあるとは言え、これらの行事には「宗教」に対する眼差しが不在であり、「他者の宗教」を「歴史」や「文化」、時には「ジオ（パーク）」の視点に還元している。その足元に埋まった宗教地層の堆積の来歴が顧みられずに文化資源化が図られるなかで、住民自らの信仰実践とそうした文化資源化した「宗教」との関係性

が具体的にどのように認識され、どのような関係性にあるのかを今後解明する必要がある。これまで複数の宗教を視野に入れた宗教史的な宗教史叙述を参考に、その延長に現在をも射程に入れた宗教史を構想する必要がある。

新しい葬送の担い手とその宗教意識

—— 仏教檀信徒との比較から ——

谷山 昌子

本報告の目的は、血縁・地縁によらない「新しい葬送の担い手」の宗教意識を、仏教寺院檀信徒との比較から考察することである。対象としたのは、継承不要の樹木葬墓を購入した「墓友」と呼ばれる認定NPO法人エンディングセンター（以下、EC）会員である。

報告者は二〇一九年一から二〇二〇年二月にかけて、EC会員活動の参与観察を行い、二〇二〇年一―二月の墓友活動参加者を対象に「宗教意識に関するアンケート」による質問紙調査を実施した。質問紙は「曹洞宗檀信徒意識調査報告書二〇一二年（平成二十四）」を基に作成し（この報告書は二〇一二年に全国一万人以上の檀信徒を対象に実施された「曹洞宗檀信徒意識調査」の結果をまとめたものである。曹洞宗によれば、曹洞宗寺院は二〇一四年時点で全国で最も高い割合を占め、檀信徒数は約七八五万と、日本有数の宗教集団と考えられる。調査は信仰の篤い信者に限られず多様な人びとを対象としている（曹洞宗…二〇一四、一〇四―一五）ことから、本報告ではこの調査の結果をもって〈伝統的な仏教寺院の檀信徒の宗教意識〉

（一例とみなす）、身近な故人の最終存在、記憶のなかの死者、死後の居場所、墓参理由、菩提寺／ECを訪ねる理由、「葬式不要」に対する賛否、自分の葬儀に対する希望、葬儀の目的について尋ねた。

調査の結果によると、檀信徒は主に葬儀や法事、墓参などの機会に菩提寺と関与している。墓参理由は、先祖や故人を偲び、先祖や仏様に感謝し守護を祈るためである。檀信徒は葬儀を、故人を成仏させる・弔うためと考え、「葬式は要らない」という主張に対して七割以上が反対である。亡くなった身近な故人は「先祖やホトケになり、あの世や寺、墓、仏壇にいる」と考えている。墓友は、講演会やサークル参加、話し相手・困っているときなどの機会にECと関わっている。墓友の墓参理由は、心が安らぐ・出来事を報告するなどである。墓友の葬儀の目的は、故人を弔う・残された者の心の救済である。墓友で「葬式不要」への反対は一割未満であった。死者は「何になるかはわからないが」「身近な人のそばや個人の記憶の中に生き続ける」と考えている。参与観察で尋ねたところ、墓友の死後観は「わからない」「必ず会える」「魂は不滅」とするクリスチャンも含まれ、各々異なっていた。それにも関わらず「死後も皆で楽しく」という、死後に至るまで続く関係性を共通理解として前提しているかのような交友関係である。

以上の結果から、檀信徒と菩提寺との関与は、葬儀や年忌法要、墓参の機会であるのに対し、墓友とECとの関係は、行事参加や学び、趣味など個人的な交流を中心とする特徴があらわれた。檀信徒の七割以上が、故人の死後の安寧のために仏教式

の葬儀を必要と考えている。一方、墓友が考える葬式の目的は、遺族という当事者自身の心が救われることに関心が向いており、葬式をあげることも自体には消極的である。檀信徒が祖霊信仰的・仏教的な死者観を抱いているのに対し、墓友は個人の記憶や思い出という違いがある。檀信徒は先祖代々から子・孫へ受け継がれる死者と生者のタテの関係性が強く、墓友は生者同士／死者同士というヨコの関係性が強く、生者と死者の関係が希薄になりつつあるといえる。墓友は自分の死後を血縁・地縁を超えたEC／墓友という他者に託している。死後の共同性を営む互助的な関係が共通の死生観を育み、情緒的な関係性が構築されている。墓友に共通の信仰や教義はなく、死後世界を確信していない。しかし、死後存在を認め再会を期待する（曖昧性と確実性）という逆接的な特徴が見出された。

近年、非継承の集合墓などを企画、運営しているNPOや高齢者施設、各組織の差異に注目し、宗教習俗に対する意識や祭祀の実践の状況に関わる調査を今後の課題とする。

生身の地藏霊地、下野岩船山高勝寺の信仰の諸相

林 京子

岩船山は栃木県南部の日光足尾連山南端の端山で山上には蓮華院高勝寺（天台宗）があり江戸期の「岩船地藏巡行」が知られる。中世以来の「生身の地藏出現の霊地」とされる岩船山は、関西と関東を結ぶ大動脈ともいえる街道の分岐点のランドマークで中世の板碑が山上に多数現存する。岩船山は偶然日光東照宮と江戸城を結ぶ南北線上に位置し、岩船と呼ばれる巨石

が北（日光）を指すため中世の岩船寺の焼失後寛永寺系の高勝寺が山上に再興され寛文十年の『真名縁起』延享元年の『仮名縁起絵巻』を所蔵する。

高勝寺は宗派を問わず死者の卒塔婆供養を盆ではなく彼岸会に行い信仰圏は関東一円である。死者の初彼岸に来る（＝岩船参り）事が多いが近年は先祖供養と同一視されることもあり、石地藏に死者の形見を着せメモリアルとする新しい習俗が近年見られる。高勝寺の卒塔婆供養の起源は不詳であるが『仮名縁起絵巻』第二の末尾に「生身の地藏を拝した」明願はこの山に留まり参詣者を引接する」とされ、明願の像が現存（大正末の火災で頭部が破損し再造）本堂脇には江戸後期から石塔建立が見られる。高勝寺は檀家の無い祈願寺であるため参詣者の誘引が必須で何らかの供養の唱導が継承され、明治三十年頃から経木塔婆供養が、その後昭和三十年代頃から現在の木製塔婆供養に変化したと思われる。

現在本堂横の裏山が卒塔婆を供養する場所であるが、十八世紀の境内図では本堂の逆サイドの西院河原堂の裏山が供養地である。その元の霊地は街道絵図より十九世紀初めには「西院の河原」となったことがわかる。現在の西院の河原は現在地に平成十年頃に再々移設された。栃木県は「間引き」が多い地域とされ、高勝寺は江戸時代から水子供養を行っているとし水子ブーム時には多くのメディアに取り上げられ、研究家や霊能者が来山した。現在も水子供養の巡礼団が来る事があるが高勝寺側は儀礼に関与しない。

高勝寺では死者供養だけではなく子授け祈願も盛んに行われ

ている。インターネットを見て遠方から来る祈願者も多い。子授け祈禱の後女性にはご飯茶碗が下付され、孫太郎尊（陽の地藏）奥の院（岩船＝陰の地藏）本堂（中の地藏）の巡拝が指示される。最も神聖な奥の院の岩船の割れ目が女性器に見立てられ地藏が置かれて「陰の地藏」となった。山の逆サイドの男根状の巨岩（陽石）が「陽の地藏」と呼ばれていたが採掘で崩落し、孫太郎尊＝天狗がその機能を引き継いでいる。奥の院と岩船は参詣者の安全の為に平成十年頃手前に複製された。震災で参詣路が崩落した本来の岩船は急速に忘却されつつある。

その他、髪の毛が伸びる人形など霊の憑いたモノの奉納に来る人もいる。山の景観がアニメや特撮ロケ地巡りやコスプレ撮影の場として人々を惹きつけ、ここを「パワースポット」と言う著名人もいる。彼らについては高勝寺に来てSNSで発信する。近世の岩船山は日光巡拝道中の「名所」で多くの観光客が訪れた。山内には茶店や旅籠、賭場もあり人々のニーズに合わせて様々な信仰が取捨選択された。この形は現代にも引き継がれている。

高勝寺は「岩船地藏が死者を導き」「間引きとは子どもを地藏に一時戻すこと」、「子授けとは山に集まる死者のみたまをこの世に戻すこと」としている。生と死はここでは表裏一体で岩船地藏は生と死の境界を司り岩船山がその境界と考えられ、本来の縁起や由緒から完全に逸脱している。岩船山の信仰は中世以来の信仰の古層を持ち、複合的で重層的である。参詣者の誘引は高勝寺の死活問題であり、寺は時代の言説を巧みに取り込み宗教民俗を創出し続けている。それらは装いを変え文脈を組

み替えて再構築され続けている。ここはツーリズムと参詣・死者供養・水子供養など様々な研究材料の宝庫で発表者だけでは研究しきれない。ぜひ多くの研究者に様々な視点で研究して頂きたいと願っている。

武州御嶽山の宿坊運営を支えるつながり

—— 御師の子供に注目して ——

高田 彩

二〇〇〇年代の宗教研究の重要なトピックの一つに宗教とツーリズムがある。本発表の事例である武州御嶽山は、先行研究において、神社、御師、鉄道会社といった諸アクターの活発な競合がみられ、宗教ツーリズムの現代的変容の好例ともいわれている。

本発表では、聖地側、とりわけ、聖地で働く人々の視点から、聖地の位置付けの変化を論じることを目的とし、御嶽山の宿坊で働く人々の性質と、その集め方がどのように変化しているのかを聞き取り調査で得たデータを基にして検討を行った。

まず、御嶽山で働く人の条件として、山麓地域に住んでいること、忙しい時期に単発で来てもらえること、時間に融通がきくことが挙げられる。御嶽山の宿坊では、親戚、知人、友人などの紹介がなければ働くことができないという特徴がある。元々講社の宿泊施設である宿坊では、講員に対して失礼のない振る舞いができる、知人などの紹介でお墨付きを得た人材のみをアルバイトとして雇うからである。

また、宿坊で働く人材を確保するルートについては、以下の

三つが確認された。①昭和二〇～三〇年代頃の宿坊では、親戚や知り合いに紹介してもらい春の代参シーズンに女性のお手伝いを雇っており、労働形態は、代参シーズンにあたる三～六月に住み込みであった。そのお手伝いは、御嶽山の山麓地域である奥多摩、青梅、五日市などから来ていた。続いて、②昭和四〇～平成初期頃の宿坊では、御師家の子供の中学や高校の同級生や、御嶽山から通学できる距離にある青梅総合高校、多摩高校に通う高校生を夏期の林間学校のシーズンにアルバイトとして雇っており、労働形態は数日から数週間の泊まり込みであった。そして、③平成初期～現在の宿坊では、御師家の子供の中学や高校の同級生を、季節問わず宿坊が忙しいとき（特に土日）にアルバイトとして雇っており、労働形態は数日間の泊まり込みであった。

これまで明らかにした時代ごとの特徴を整理した上で、人材確保のルートの共通点と相違点を指摘し、当事者にとつての御嶽山で働くことの意義とその位置付けを分析した。

共通点としては、手伝いもアルバイトも知っている人からの紹介という点が挙げられる。一方、相違点としては、人材確保の方法が挙げられる。お手伝いの確保は、親戚や知り合いのつてが使用されており、アルバイトの確保は、御師家の子供の中学や高校の同級生、友達という、子供が学校生活で作ったつながりが使用されていた。このことから、宿坊側は子供のつながりを活用してアルバイトの人材を確保していたことが確認できる。いわば、御師家の子供は、御嶽山から山外の情報や人材を集めるためのアンテナのような役割を担っているといえる。

子供が御嶽山におけるアンテナの役割を果たすようになる要因として、御嶽山の時代背景が挙げられる。講社以外の一般客の受け入れを行うようになった昭和四〇年代から、働く人の性質や労働形態、御嶽山で働くことの意義も変化している。お手伝いにとつて御嶽山は、春の代参シーズンに季節労働を行う就労先であったが、アルバイトの高校生にとつては、泊まり込みで働き、高額なアルバイト代が得られること、友人と一緒に働けること、社会勉強ができることなど、働きに行く場所以上の価値があったと推測できる。

現在、就職をして十分な稼ぎを得るようになってからも、仕事が休みのときに宿坊でアルバイトを続ける事例が確認されている。従来の上麓地域の人々にとつての就労先である御嶽山という位置付けとは異なる解釈が、アルバイトの当事者たちの中にあることが考えられる。

地方自治体の葬祭業務とその変容

——千葉県習志野市の事例から——

山田 慎也

本報告は、市町村など地方自治体が実施する葬祭業務について、その内容や機能および地域の葬制との関係について検討することを目的とする。地方自治体が火葬業務を行っているケースは多々見られるが、それに加えて葬祭業務を行ってきた所も各地で見られた。例えば、長野県松本市では市営葬祭センターという名称で、火葬業務から祭壇貸出、霊柩搬送、棺や位牌等葬具の頒布などを行っており、職員は依頼により納棺なども行

っていた。また岡山県玉野市では葬祭無料制度といい、市が霊柩業務や祭壇貸出、葬具提供を行っており、利用者は無償である。このような葬儀全般にわたつての行政サービスが実施されてきたのである。

ところで、葬儀に関する物品やサービスの提供については、おもに葬儀産業の展開から取り上げられており、その研究が急速に進んでいるが、ここでは行政の果たした役割についてはあまり検討されてこなかった。とくに第二次世界大戦後、上記のような自治体の葬祭業務が地域社会においては相当の割合で利用されてきた状況を考えて、この点も検討する必要があると考える。

ここで取り上げる事例は千葉県習志野市の葬祭事業である。習志野市は千葉県北西部に位置し、人口一七万三三六二人（二〇一八年度末）の中規模都市で、戦前期は農漁村に軍閥連の施設が置かれたが、戦後には軍施設跡に大学が誘致されまた首都圏のベッドタウンとして発展し、一九五四年に市制が施行された。

市の葬祭業務は、まず旧津田沼町時代からの「葬具使用条例」によつて、祭壇、葬具の貸出が行われていた。さらに都市計画によつて駅近隣の墓地の移転の必要が生じ、改葬と既存墓地の納骨堂化のために、土葬を禁止することとなり、一九五七年二月に公聴会を開き四月より土葬禁止となった。この土葬禁止を実施するために、市は火葬費用と遺体の搬送費用を負担することとした。そして葬祭係を設置し、祭壇の貸与、棺や納棺品の現物支給、位牌や塔婆の頒布、火葬や霊柩車の負担など、

葬儀の基本的サービスを提供することとなった。

利用実態は、当初市民のほとんどがこれを利用するようになり、一九八〇年代には年間三百件以上の祭壇・霊柩車の利用があった。一九九〇年代でも市の死亡数の約六割が使用していた。だが一九九三年以降、祭壇・霊柩車利用件数は減少に転じ、二〇〇〇年代には二百件を切り、二〇一〇年代に二桁台となり、二〇一八年に二六件に減少し、二〇一九年度を以てこの事業は廃止された。利用減少の要因としては、従来の自宅、寺院、集会所での葬儀が減少し、火葬場付設葬儀場や民間業者の葬儀場での葬儀が増加していったからである。これと関連して葬業者によるトータルなサービスへの需要と葬儀の方式や祭壇などの多様な需要に対し、市の葬祭事業が満たすことができなかつたからである。

つまり市の葬祭業務は戦後生活において、火葬や霊柩車、祭壇など、一定の基礎的なサービスを市民全てに均質に提供するものであり、それぞれの経済事情に関係なく一定のレベルの葬儀を行うためのサポートであった。それはまた地域の互助組織や町内会、寺檀関係によって葬儀が支えられている形態において可能なものでもあった。しかし一九九〇年代以降、葬儀場への移行は葬儀執行のほとんどの実務を葬業者に依存しており、さらに納棺や祭壇なども喪家の嗜好において選択するようになる中で、市の葬祭業務ではその需要に要求できるものではなく、その役割を終えていったと考えられ、葬儀に求める人々の状況の変化がうかがえるのであった。

神々の輪廻——永劫回帰と菩薩行——

山崎 好裕

中世に多数書かれた本地物では、神々は一度人間として生まれ、耐え難い苦しみを味わって死に、神として転生する。『神道集』にも「故二法花方便品二ハ、佛種從緣起、是故説一乗ト説テ、佛菩薩ノ應跡示現ノ神道ハ、必ス縁ヨリ起ル事ナレハ、諸佛菩薩ノ我國ニ遊給フニハ、必ス人ノ胎ヲ借りテ、衆生ノ身ト成リツ、身ニ苦惱ヲ受テ、善悪ヲ試テ後、神明身ト成テ、惡世ノ衆生ヲ利益シ給フ御事也。」とあるとおりである。通常このことは、仏菩薩が和光同塵して衆生に近い神々として垂迹し、衆生に近いところで救いを与えようとするものと考えられてきた。しかし、「仏菩薩は理に相応して、遠き益はありと云へども、和光の方便よりも穏やかなるままに、愚かなる人、信を立つる事少し。されば愚痴のやからを利益する方便こそ、実に深き慈悲の色、こまやかなる善巧の形なれば、青きことは藍より出でて藍よりも青きが如く、尊き事は仏より出でて仏より尊きは、ただ和光神明の利益なり。」と『沙石集』にはあり、鎌倉時代には本地垂迹説から出て、もう少し積極的に日本の神々の功德を宣揚する思想が現われていたことを確認できる。辻善之助の、『沙石集』は普通の本地垂迹説を解いているのみである、という見解に対して、西田長男は、明確に逆本地垂迹説が見出せると反論している。西田の見解を明確に肯定することは不可能だと思うが、神道の積極性を自覚しているという点では、将来の逆本地垂迹説の萌芽という見方もありうるだろう。八宗兼学の無住が、後の逆本地垂迹説に繋がる見解を示す

というのは不思議なことではない。南北朝時代に明確な逆本地垂迹説を唱えた慈円は、俗名を卜部兼清といい、卜部吉田家の人間である。彼の手になる『旧事本義玄義』のなかには、吉田神道の三教枝葉果実説が散見される。無住は臨済宗の僧侶であったとされるが、宗祖の栄西も比叡山で密教を修した顕密兼学の学僧であり、神道思想との結び付きも実は深い。いづれにしても、輪廻を離れないまま、衆生に救いを与える神々というこの捉え方は、一九世紀末のドイツの哲学者ニーチェの永劫回帰の思想を介して理解することも可能だろう。ニーチェは当時の自然科学の考えていた、始まりも終わりも持たず、永遠に流れる時間を考えたとき、世界は最終状態を持ちえないと考える。なぜなら、過去にも無限の時間の流れがあつた以上、最終状態があれば、それは既に実現されていなければならないからである。つまり、世界は何らかの平衡状態に陥らず、永遠に流動的に同じことを繰り返して続けるのである。輪廻を思わせるこうした空虚な繰り返しの苦しみから逃れるため、人は自分が行動しようと思志している事柄を無限の回数繰り返せるかと、自らに問うべきだとニーチェは言う。永劫回帰する世界を自ら意志によつて選び取つたものとして能動的に捉え返すことで、自らのなかに価値転換が起こる。本地物のなかの神々は、人として生まれて苦しみを味わい、神として転生することによつて、衆生にそのような価値転換を、身をもつて示していると言え、余りにも近代的な解釈ということになるであろうか。禪宗が日本に定着するとき、栄西の例に見られるように、密教と結び付くかたちで経済的な条件を継承し、存立の基盤を作るということ

が見られた。同様にして、古来の信仰というかたちで民衆の支持を得、朝廷との関係でも社領などの経済基盤を持っていた日本の諸社と結び付きながら、仏教側が信仰を強固なものとしていった経緯が、中世の神道思想にも反映されているのである。神道への信仰を仏教の上に置くという発想の登場は部分的なものであつたかもしれないが、既に見たように、神々を仏菩薩の垂迹に還元しきらずに、独自の功德や信仰的価値を見出すのがゆえに、非常に早い時期から見られるのだと考えられる。

河口慧海の仏説論

庄司 史生

河口慧海（一八六六—一九四五）が大乗仏説の立場をとつていたことは、従来の研究により指摘されている。本稿では、一九二六年に刊行された彼の名著『在家仏教』中の「第一部 序論」の「（第十五）仏陀は毫も小乗を説かなかつた事実」の項に示される、「法華経」と「阿含経典」への言及に着目し、河口慧海の仏説論について、改めて考察する。

まず、大乗仏説論の一つ目の根拠として、彼は次のように『法華経』に言及する。「本来仏陀は小乗を少しも説かれなかつたのである。仏はただ大乗のみ即ち無上法のみ説かれたのである。かの法華経方便品に説いて居られる言に「仏は自ら大乗に住する。その所得の法の如きは、定慧の力が莊嚴してある。仏自ら無上道大乘平等を証し、もし小乗を以て一人でも化するならば、我は慳貪に墮つてであろう」と云われた。これに対して

或は云う者がある。現に私は四阿含と云う大部の小乗經典を説いたではないかと。曰くその通りだ。仏陀は四阿含と云う經は説かれたけれども、四阿含と云う小乗の經は説かれなかつた。ただ後世布衍作出の大方等などの經典に於て四阿含を以て小乗として居るけれども、仏陀自らは阿含部の經典を小乗と呼ばれた事はないのである」（『在家仏教』三三—三三頁）と述べる。このように、彼は『法華經』方便品の經文を根拠として、仏陀自らが大乘を認めていると主張する。なお、以上の『法華經』の引用は『在家仏教』から十年後の一九三六年に刊行された『正真仏教』においても同様に引用される（『正真仏教』三一—三二頁）。

次に、二つ目の根拠である。彼は、一九二四年から刊行が開始されたばかりの『大正新脩大藏經』一・二卷（阿含部）に収められる漢訳阿含經における「大乘」や「小乗」等の經文を引用しながら、阿含もまた大乘であるとの説を、次のように展開させる。「否な仏陀自らは阿含部の經典に於て、これを以て大乘としてをられる。即ち長阿含經第二には以下の如く出ている。『私は海の船師である、法橋を以て河津を渡し、大乘道の奥を以て、一切の天人を渡す』（大正新脩藏卷一、一二頁）〔引用者略〕また小乗部に属せらるる仏般泥洹經上には、『能く大道を行つて、最勝にして比がない（中略）この輩沙門は道のために、殊勝を為す』（同上第一卷一六七頁）この大道と云う語は、世人の小乗と云う道（外道）に対して、大道から選んで言つたものである。小乗と云う語を阿含經の中で仏道の或部に名づけた例がない。増一阿含經卷十八に用いてある小乗と云う

語は、外道に対して用いている。その語は以下の如くである。『舍利弗よ、如来に四の不可思議あることを知るべきである。それ等は小乗の能く知る所ではないのである』（大正大藏經卷二、六四〇頁）今この經は阿含部の經で、それを聞く人も亦声聞の舍利弗と云はれる人である。普通声聞は小乗の者と云われ、この經も小乗に入れられて居る。さればこの經自らを大部のものとして、他の外道を小乗と呼んだとするのでなければ、小乗部中に小乗が小乗を解する能わずと云う事は自家撞着となるからである。故にこの小乗と云う語は確に外道を指しておる事は明かである。そうして阿含自ら大乘に居る事は、固より論のない事である」（『在家仏教』三三—三六頁）。このように、阿含經典中の「大乘」とは阿含經典自身を指すものであり、同經典中の「小乗」とは外道（仏教以外の宗教、思想）を指すものである、と彼は理解している。

以上のように、本稿では従来の研究をふまえ、『法華經』と『阿含經典』における「大乘」や「小乗」等の記述を根拠とし、河口慧海は自らの大乘仏説論の根拠としている点を確認した。

Aグループ

システムとしてのカリスマ

—— 宗教社会的展開の可能性 ——

大黒 正伸

宗教運動研究と政治運動研究を連携させるのに、カリスマという現象は結節環として有力なものであろう。社会学の理論は、そうしたカリスマという結節環に関していかなる可能性を持つているのか。本報告の問題意識はそこにある。

カリスマという語句を歴史社会学と政治社会学、そして宗教学における概念として確立したのは、周知のようにマックス・ヴェーバーである。カリスマはギリシア語の「恩寵」から派生した言葉である。「原カリスマ」観念は、神からの「恩寵」であり、人間にとつての「超越的外部」の存在が前提だった。しかし、ヴェーバーは、カリスマはカリスマをカリスマと認める「人々」の存在に依存していることに注目した。非日常（カリスマ）は日常（人々）の「反映」でもある。ここに社会学としてのカリスマ論の特徴がある。

カリスマの権威は支配（政治）の正統性の根拠となるが、大抵は長続きしない。カリスマは「必ず」日常化し、新たな伝統や制度となっていく。近代社会は、「カリスマ不在」の官僚制という「鉄のような外殻」に耐えることを強いる。カリスマを変動する社会現象すなわちコミュニケーション現象として捉えることで、「宗教のカリスマ」と「政治のカリスマ」に共通す

る図式の可能性を探ることが必要となる。

タルコット・パーソンズの社会システム理論は、カリスマをコミュニケーション現象として分析する一般的な図式を提供してくれる。ヴェーバーの歴史的な問題意識の豊かさには届かないものの、パーソンズの巨視的な行為図式の可能性を探ることは、宗教学がカリスマの歴史変動にアプローチするための重要な一歩だと報告者は考える。

パーソンズは、人間行為を象徴化とコミュニケーションのシステムとして考察する。人間の生活の各部分は独特の意味文脈によって機能的に分化している一方で、部面どししは象徴的な意味付けによって互いに「翻訳」がなされている。ヴェーバーが論じた宗教的救済と経済的成功との関連にもそれが見られる。カリスマ現象もまた、そうした人間行為の象徴的に媒介されたシステムとして考察できるだろう。

カリスマの成功と失敗、勃興と没落もまた、コミュニケーションのシステムの変動という観点から分析することができる。カリスマを保持する人物は、その支持者たちに対して常にその非日常的で卓越した「力」を「証明」しなければならない。カリスマの「証明」の失敗は、軍事的敗北や醜聞という外見をとつたとしても、実はコミュニケーションの失敗である。それだけではない。カリスマの権威はその象徴的な意味付けについて、「貨幣」のように価値の変動を被る。カリスマの日常化は、非日常性のインフレーション昂進である。さらには、市場に外部が存在するように、カリスマの意味づけ文脈もまた、社会的状況という外部環境の影響を受ける。カリスマの変化は、社会

の変動という文脈を背景にしている。

宗教社会学は、社会的現実としてのカリスマ現象を分析することを使命とする。本報告は、パーソンズの抽象的なシステム理論を主な対象としてきた。理論は現実に応用されて初めて意味を持つ。たとえば、カリスマ不在の新宗教はいかなる変動を被るのか。そもそも当該教団のそのカリスマがなぜ日常化したのか。宗教社会学が宗教の社会的文脈を探るうえで、カリスマ概念の洗練化は不可欠である。報告者の次の課題は、抽象的なカリスマのシステム理論から具体的な対象に関する経験的命題を抽出し、適用し、分析することである。

キエルケゴール思想と現実的無限

後藤 英樹

キエルケゴール思想におけるさまざまな実存範疇は、人間の感情に巢食う憂愁・不安・絶望などの情念が、人間存在は理性的なものが優位しているのではなく、情念的なものとの両動因の葛藤のうちにあるが、自己が真の自己となるべく契機として、自己と神との弁証法的対話のうちで苦悶しながら精神になることが問われている、という存在論的プロセスを示している。「ひそかな絶望」と呼ばれる憂愁は肉体に突き刺さった抜けがたい棘のように、苦悩に満ちた現実から自らの精神構造をも反省の中に投げ入れて冷静に対象化する視座を持つ。そして現実において「無が不安を生む」というキエルケゴールの洞察は、かつてアダムが不安という見知らぬ力が自由の可能性を彼自身のうちに目覚めさせ、その中に溺れたように、自由は自身

のなかにひとりで立ち現れる「縛られた自由」であって、人間はどれだけ落ちてでもさらに深く落ちることができると、という底なしの不安をもたらす。そこで、この自由によって反抗的にも神を動かそうとするならば、自己と神との関係づけの齟齬として絶望が精神の病として生じる。絶望は自己意識に比例して、絶望的無知・弱さの絶望・強さの絶望という三つの形態をもち、その自己意識の強まりは自己を措定した神への否定的な関係であると同時に、人間が精神として神の前に立っていることを意味する。

これら個々人におけるさまざまな実存範疇は、全体を通して言えば、その主題が可能性と現実性、不安と自由、絶望と信仰などによって反復構造を形成している。つまり、反復が起るのは人間が精神であり、精神とは人間の二つの相矛盾する関係、心と体、無限性と有限性、永遠なものとの時間的なもの、自由と必然などの統合の働きだからである。反復を通じてキエルケゴール思想の究極の目的は神の下の精神になるということである。したがって上記の実存範疇をとらえることは、自らを反復的に新たにとらえることであると同時に、個々の単独者が神の下におかれた状況をとらえることでもある。『死に至る病』では、「自己はこの自己を置いた力のうちに、はつきりと自己自身の根拠を見いだす」と神の下の精神を言い表している。

したがって、キリスト教信仰に基づくキエルケゴールの「反復」という思想は、有限な人間の思索と神への信仰の反復を通じて、人間の愛が強化され、真に人間的な自由を獲得しながら、自らを根拠づける神の義そのものへと近づいて行く単独者の実

存として理解することができる。この接近はいわば、なにか一つの範疇に属するものの極限というかたちをとっている。それが「祈り」の場面である。祈ることで神と争い、祈りのなかで敗北することによって最も確実な勝利をおさめるということ、祈りという戦場から勝利を得て再び自己自身のもとに立ち返ることが「飛躍」である。飛躍とは、それまでのある種の無数に存在する経験の全体を括弧に入れて、その全体を俯瞰してとらえ、それらの性質を持つものの外延の立場にすることで、元の性質を飛び越えてそれまでになかった愛（≠別種の理解）によって経験を拡張させることである。それに反して、人間を世界のうちにとどめるものが憎悪・貧困・価値の浅薄さ・社会の水平化などであり、世界における喜びと悲しみ、幸運と不運、苦難と勝利を美的ないし倫理的な懲罰として判断することである。以上の考察を要約すると、キェルケゴール思想の核心部分は単独者の固有の極限形式に基づく「祈り」と、それまでの経験全体を包み込む新たな愛による「飛躍」とに分けられ、いずれも現実的無限の構造を有している。

V・E・フランクルの引用聖句と「神」認識

妹尾 美加

フランクルの思想における「超意味」の用語は、人間と異なる次元においてのみ理解可能な「意味」を指しており、それは超越的な存在である「神」のみが知る「意味」であると換言できる。この「神」はいかなる神であろうか。フランクルの著書で引用される聖書箇所を手がかりとして彼の「神」認識を明ら

かにすることを本発表の主旨とする。

強制収容所でフランクルが、繰り返し唱え続けたことばが「この狭きよりわれは主を呼び、主はわれに広き自由の中に答え給う」（『夜と霧』旧版）であった。これは詩編の一一八編五節であるとみられ、フランクルの心情でこの詩編を読むと一七、一八、二二節の聖句がその後のフランクルの生き方の基本になっていると考えられる。

収容所から解放後すぐフランクルは『Ärztliche Seelsorge』（邦訳『死と愛』）を九日間の口述筆記により完成させた。強制収容所で瀕死の状態にありながらその出版だけを生きる糧にした本の序文の題辭にラテン語で聖句を掲げた。詩編一二六編六節の「種の袋を背負い、泣きながら出て行った人は束ねた穂を背負い、喜びの歌を歌いながら帰ってくる」（『聖書 新共同訳』）である。この題辭を望んだことをフランクル自身が『精神療法における意味の問題』で述べているが、その聖句を敢えて記した理由には触れていない。成功を決して享受しまいと意識したため初版では匿名にしたほどの思い入れであった。

ヴァイザーは、この詩編について「現在の苦しみと死の中に新しい生の来るべき栄光が示唆されているのみならず、ただでなく、地中にまかれる種のように、死から生をつくり出す神秘的な神の力がそこに働いているのみをみる。神は奇しき生命力への信仰である。信仰にとってその時の苦しきは、神の栄光を喜ぶためにどうしても必要な過程である。苦難も死も神の救済行為の一部である。」（『FATD 旧約聖書注解』）と解説している。神に全信頼をおくフランクルの信仰が、この聖句を掲げたことに

おいて読み取れるように思われる。

フランクルは、人間が理解できるはずがない次元の異なる神が、人間を御心に留めて下さるだけでどんなに畏れ多いことかと詩編八編四―五節をあげて述べている（『苦悩する人間』）。そのような信仰ゆえ、フランクルは人間が理解できない苦悩においても「苦悩はそれ自身のうちに意味可能性を宿している」とし「超意味」だけが人間の苦しみに初めて意味を与えることができる」（『意味への意志』）と語る。

さらに、出エジプト記（二三・二三、三・十四）とヨブ記（九・十一）を引用し、神は決して顔をもみることができない、そばを通り過ぎては気づかない超越した存在であり、そのような方が人間に関わって下さることだけでも畏れ多いことだと説明している。強制収容所において、神に希望や期待をして裏切られたとした人間の弱い信仰は消え、一方強い信仰の火は消えなかったとフランクルが叙述しているように、神は何かを願う存在ではなく、そこにおられ見えておられる神である。そして時に、「あなたはこれをご覧になっておられますか」と叫ばずにはいられない存在であった（『人生の意味と神』）。

ところで、『人格についての十の命題』で「人格はただ『神の似姿』としてのみ理解される」という内容が改訂版ではずされた。これはロゴセラピーを広く世界に普及させるため晩年になって特定の宗教的色彩の強い文言を意識的に避けたからではないかといわれている（『フランクル教育学への招待』）。しかし、人間の真の発見は「神の模倣」においてのみ生ずると結論づけたフランクルは、まさに聖書の文言を正しく理解し、神と

人間との距離を正しく保持しているが故にこの内容はずしたように筆者には思えて仕方がないのである。

ヴァーツラフ・ニジンスキーにおける肉体と神

山城 貢司

一九二二年パリで初演されたバレエ・リュスのバレエ作品『神の午後』は、振り付けを担当したヴァーツラフ・ニジンスキーが独自の舞踊記譜法によって書き残した舞踊譜を解読することによって、ほぼ完全な形で再現することが可能となっている。劇全体を通して、登場人物は観客に対して横顔を見せ続けるため、（レオン・バクストによる美術と衣装の効果も相俟って）舞台は文字どおり平面的に展開する。痙攣的な動作と硬直した姿勢によって特徴付けられたぎこちない振り付けは、当時としては前例がなく、クライマックスにおいてさえも、踊り手同士はほとんど触れ合うことがない。物語は、ニジンスキー自身の演じる牧神と七人のニンフを巡って進行する。ニンフらの水浴を見て欲情した牧神は、彼女らを誘惑しようと試みるも、一人を残して皆逃れ去ってしまう。牧神の求愛も虚しく、取り残された最後のニンフもまた、纏っていたヴェールを残して消え去る。残されたヴェールの上に向つ伏せになった牧神は、自慰によって性的絶頂に達した後、まるで屍体の如くその場に横たわる。

今日『ニジンスキーの手記』として知られるノート四冊分の覚書は、この舞台劇の理解のための鍵を与えてくれると思われる。同手記の執筆は、一九一九年一月一九日に催された「神と

の結婚」という題の伝説的な公演直後に事実上開始され、ニジンスキーが完全に狂気の淵に沈み込むまでの約六週間に亘った。

感情（これをニジンスキーは共感の能力と同一視するのだが）こそ、錯綜を極めた手記の記述内容に繰り返し現れる示導動機である。ここで、獣とは「知性」、即ち感情を欠いた生と同一視されるのに対し、神こそは「理性」―肉体と共にある感情―であるとされる。この「知性」と「理性」の対立軸は、手記の扱う全ての主題を貫いているが、特に性の問題が我々の関心にとって重要である。

「生は「ちんぼ」ではない。「ちんぼ」は神ではない。」出産に向かわない性欲は「生の死」、即ち獣であるが故に。他方、神―「感情を伴った美」―は、「たった一人の女と子どもをたくさんつくる「ちんぼ」と呼ばれる。斯くして、「ちんぼ」の両義性は、性欲の目標の相関物であり、神と獣の相克を反映している。自慰に与えられた特殊な意味は、以上を踏まえた上で解釈されねばならない。それは幻影を前にして挫折する欲望の動き、感情との婚姻に失敗したエロスの運命に他ならない。「私はたくさん自慰をした。当時は神をあまり理解しておらず、自慰をしているとき、神は私の幸せを願っているのだと考えていた。」

ギリシア神話において、牧神とは羊飼いと羊の群れの守護神にして、山羊の角と四足獣の下半身を備えた半獣半神の存在であるとされているという事実は、『牧神の午後』が、神と獣との間で引き裂かれた「ちんぼ」の矛盾の寓意であることを示唆

している。大地と身体の無垢な交流が、「喪失されてしまったもの」への反復的回帰に取って代わられるとき、愛と悲しみ、嫉妬と高慢、その他感情の全語彙のための根底が現出する。然るに、舞台という虚構は、この永遠の空虚への指示を分裂の生の内に、仮象として現前させることで救済しようとする。

「私はリズムだ、リズムだ、ムだ。私はリズムにのりた、ムにのりた。おまえはリズム、私はリズム。私たちはリズム、お前はリズム、私たちはム。お前は神だ、私は彼だ。私たちは私たち、あなたがたは彼らだ。」ここにおいて、運動と姿勢は、身体表現の内包する無限の可能性（それは欲望と世界の邂逅の残滓に他ならない）の二つの基本範疇であり、謂わば身体から析出された声が結晶化したものとしての神話文字の生成の条件を構成していると思われる。（『手記』からの引用は、全て鈴木晶訳に依拠した。）

「何性の本源性 (asālat al-māhiyyah)」の再考

宮島 舜

イブン・シーナーが何性と存在とを区別したことが両者の存在論的身分をめぐる議論を後代の哲学者たちのあいだに惹起したが、そのなかには、存在 (wujūd) と何性 (māhiyyah) のいずれが本源性 (asālah) を有するかをめぐる論争があると思われる。この論争は向來しばしばスフラルディーとムッラー・サドラーのあいだの対立をもって描きとられてきた。前者は存在を仮象とし何性の本源性を探ったのにたいし後者は対蹠的存在の本源性を探ったと言われる。たしかにスフラルディー

は複数の著作で一性や必然性などとともに存在の仮象性を説く。だがそれはムッラー・サドラーが本源的とみる存在の否定とは言えない。本発表では、スフラワルデーのテクストを読解し、かれに帰されるいわゆる「何性の本源性」についてあらためて考察する。

何性／存在の区別をめぐるこの論件について考えるうえで留意すべきはこの存在論的な問題構制がその実すべて認識論的動因によって（あるいは述定論的論脈において）駆動せられていくことである。この区別の濫觴と目される記述の一つは『指示と勧告』にあるが、同書でイブン・シーナーは（三角形を設例し）その存在の認否とは別にそれについて思考可能であることを指摘したのであった。ところで、スフラワルデーこそは、独自の知識理論を基幹として体系を構築してゆく哲学者にはかならないが、そのことが何性／存在をめぐるかれの立場を決定する因子となつていく。このことはまたかれが光の形而上学を構想したことと無関係ではない。光とは現われていることにはかならない——光の形而上学が展開される主著『照明哲学』でスフラワルデーは一再ならずこのことを確認する。いまは光を過度に神秘化するには及ばない。却つてそれが現われれ自身と存在論的身分を同じくすることに注意を向ける必要がある。現われは光という形而上学言語を認識論的文脈へとひらくからである。これにより『照明哲学』第二部で展開される光の形而上学と、それ以前の第一部において説かれる知識をめぐる理論的学説とが連関する次第が浮彫となるのである。第一部第一巻でかれは逍遙学派定義論を批判し（主体に）知られる徴

表からなる集合によって知識を説明する。ひとがあるものを「水」とする（あるものがかれに「水」として現われる）かぎりかれに知られない徴表が水にあったとしてもそのことは水の「何であるか」とは無関係である。また第二巻で展開される様相論においては必然・可能・不可能の三様相を述語へと組み入れたうえで命題全体を必至（*darurah*）様相で括るが、この必至性は前記の三様相とは異なる認識論的準位にある（主体にとつての必至性）。さらに第三巻（および第二部第二巻）で論ぜられる視覚論では従来の学説がしつかり斥けられ、視覚の構造が主体の健全な眼にたいする覆いなき現前として規定される。これらの理説をつうじて一貫して哲学者が救おうとしているのは、（主体にたいする）現われである。現われはところで光の又の名であった。とすれば光に根ざすかれの哲学体系において、何が「ある」のかといえば、それは、現われが、現われていることがある。現われであるというそのかくれなき実在性は、その「存在」よりも本源的である。拒斥される「存在」はしかしムッラー・サドラーにいう存在ではない。その現われにたいして概念的に付加される「存在」が仮象なのである。別様にいえば、仮象とされるのは述定される「存在」であつて現われはいわば端的な措定である。たしかにスフラワルデーはこの意味での「存在」を本源的とはしないいうえ、かれにいう現われが「何か」（可識別者）であるという点では、その立場を「何性の本源性」と言表するものゆえなしとはしないが、それは概念としての何性の本源性ではない。実在的にはただ何かが現われているばかりなのである。

一四四〇年代のクザーヌス思想におけるキリスト論の展開

島田 勝巳

ニコラウス・クザーヌス（一四〇一—一四六四）は、一四四〇年代半ばの比較的短い期間に四つの短編を著している。ハイデルベルク版全集ではこれらはすべて *Opuscula* 「小品（群）」の表題のもとに収録されていることから窺えるように、従来のクザーヌス研究においては、これらには重要な位置づけは与えられてこなかった。例えば K. Flasch のように、一四四〇年代前半の『知ある無知』と『推測論』という二つの体系的著作から五〇年の「無学者」三部作までのは、まに書かれたこれらの「小品」には、思想的な統一性が見られないとする消極的な評価がある。

だがこれら四著作のうち、『隠れたる神』と『神の探求について』では否定神学的モチーフに基づく神の名をめぐる思索が描かれる一方で、『神の子であることについて』では「テオシス」が、『光の父の贈りもの』では受肉が主題とされていることから、この時期にはこの後さらに深められることになる重要な議論の萌芽を見出すことができるように思われる。ここでは特に前二著書における否定神学的主題の展開について検討したい。

『隠れたる神』と『神の探求について』を繋ぐのは、神の語源を *theoro, video*（「私は観る」）という動詞に求め、神の探求の端緒と道程を解き明かそうとする視点である。前者はこの論点に辿り着いたところで擱筆され、後者はその論点から起筆されている。

対話篇の形をとる『隠れたる神』では、キリスト者は「自分が知っているものはずべて神ではないということを知っていると語り、神の名をめぐる異教徒の発言を次々に否定していくことによつて、逆説的に神の根源性、卓越性、無限性を浮かび上がらせる。神の名について、クザーヌスはここで伝統的な「肯定／否定」の枠組みに加え、「選言的にも整合的にも（disjunctive et copulative）」言われ得ることはすべて神には合致（convenire）しないとす。その名称を知らないにもかかわらずキリスト者が「神」と呼ぶ理由について、彼は *theoro*（「私は観る」）を神の語源として捉えつつ、色と視覚（visus）の関係から論じている。色は視覚による以外には到達し得ないが、視覚は色を持たないため、いかなる色の名称も視覚に対応しない。ここから異邦人は、神が「或るもの」として肯定されるよりも、むしろ一切の把握（conceptus）からも逃げ去る（*auti-gere*）ことを了解する。

続く『神の探求について』では、クザーヌスはエリウゲナに依りながら神の語源を「私は観る」と共に「私は走る」（*curro*）にも求め、「逃げ去る」神を被造物世界から「探求する或る道」（*via quaedam quarendi*）について論じている。この世界が神を探求する者に資するものであるならば、*theoro* の語義はその補助手段としての意味を包含しているはずである。つまり「万物を観るテオスに到達できるように、探求する者は観ること（視覚）によつて走らなければならない」。それは「感覚的に観ることの本性」から「知性的に観る眼」へと繋がる「上昇の階段」を作ることにはかならない。こうした議論の骨格にあ

るのはやはり色と視覚の関係性のメタファーだが、ここではそれが『知ある無知』で提起された「縮限」(contractio)の概念を介して論じられる。

このように、「隠れたる神」と『神の探求について』は、一四四〇年代前半に書かれた『知ある無知』と『推測論』の主要なテーマ「神」の語義、神の命名、「観」の含意、絶対的／縮限的、否定道などを引き継ぎつつ、五〇年代以降の著作一例えば『神の視について』—においてさらに考察が深められる論点を胚胎していると言える。こうした点からすれば、この時期の「小品」にも従来とは異なった光が当てられるように思われる。

柏木義円の「神の肖像」論

—— W・E・チャニングからの影響 ——

杉田 俊介

柏木義円（日本組合基督教会牧師、一八六〇—一九三八）は、その生涯の中でしばしば国家や天皇の偶像化を批判し、「神の肖像」としての個人の尊厳と自由の重要性を訴えている。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。また、柏木は、どのような思想の影響のもとで、その「神の肖像」理解を形成していったのか。

この点については、先行研究で儒教思想、特に陽明学からの影響が指摘されている。しかし、柏木が「神の肖像」に言及する際、儒教由来の言葉以上に盛んに引用している言葉がある。それはユニテリアンの指導者ウィリアム・エラーリー・チャニン

グ（一七八〇—一八四二）の「人間なる名称は帝王と云ふよりも大統領と云ふよりも遙に尊貴なる名号である」という言葉である。この言葉は、チャニングが一八三九年に発表した「自己修養」(Self-Culture)に見出される。

「正統的キリスト教人間観」（武田清子）に立つと評された柏木が、ユニテリアン指導者の言葉を晩年まで、肯定的に引用しつづけていることは目を引く。また柏木は、初期の文章で「平素チャニング師の説教集を愛読玩味し頗る師に私淑する処あり」と述べている。しかしチャニングが柏木に与えた影響については、いまだ研究がなされていない。柏木が「神の肖像」を思想的にどのように理解しているかを確認し、そこにチャニングからの影響が認められるかどうか検討すること、これが本発表の課題である。

柏木は、一九〇九年の「基督教の人間観」において、「神の肖像」について比較的まとまった仕方でも展開している。そこで柏木が述べるところによれば、「神の肖像」とは、人間の「靈性」のことであり、それは神がその「本性」を分けて人に与えたものである。この内なる「靈性」は「神の肖像」のゆえに、すべての人間はなにもにも代えがたい尊さをもつ。チャニングがいうとおり「人間なる名称は帝王と云ふよりも大統領と云ふよりも遙に尊貴なる名号」なのであり、人間を国家や社会の道具とすることは決定的な誤りだという。また、柏木によれば、人間は、イエスキリストという「教師」に従って、「靈性修養の学校」たるこの世を生きること、内なる靈性を成長させ、イエスキリストと「同じ像」に変わっていくべき存在である。

柏木はこうした自らの人間観を、「徹底せる楽観的人生観」と表現している。

人間を「靈性」と「肉体」に分け、前者に「神の肖像」を見出す考え方は珍しいものではない。ただ柏木の場合、「神の肖像」が墮罪によって損なわれたことが語られず、「神の肖像」としての人間の尊さ、イエスに倣うことによる人間の靈的完成の可能性が直接的に肯定されている。また柏木においては、「神の肖像」がただの思想レベルで語られるのではなく、個を軽視する時代への批判と分かち難く結びついている。

これら柏木の人間観の特徴は、チャニングにも見出されるものだ。人間の「靈性」に「神の肖像」を見出す点、この世を「靈性修養」の「学校」とみなす点、「神の肖像」としての人間の偉大さを直接的に肯定する点、それが時代批判へと結びつく点において、柏木の「神の肖像」論は、チャニングが「自己修養」で展開している議論と重なる。このことは、柏木の「神の肖像」論が、チャニングからの影響のもと形成されたことを示唆する。

チャニングの人間観は、原罪を否定し、人間の聖性を肯定するユニテリアン神学と分かちがたく結びついている。柏木は、イエスの神性や三位一体を否定していない。また新神学をもてはやす風潮にも批判的な態度をとった。しかし「神の肖像」の理解に関しては、チャニングのユニテリアン神学から一定の影響を受けたと考えることができる。

キリスト教悪魔祓いの世界観

— E. & L. ウォーレンの場合 —

中里 巧

E・ウォーレン（一九二六—二〇〇六）・L・ウォーレン（一九二七—二〇一九）夫妻は、カトリックエクソシスト悪魔祓い執行に協力するボランティアを長年おこなってきた。E・ウォーレンは、平信徒では唯一人、悪魔祓いをおこなう許可をカトリック教会から得ている。ウォーレン夫妻の活動は、映画「死霊館」*The Conjuring*（二〇一三年）・「死霊館—エンフィールド事件—」*The Conjuring 2*をとおして、とりわけ世間に知られているが、ウォーレン夫妻の活動を正確に概括しているのは、G・ブリットル Gerald Brittle による著作『悪魔学者』*The Demonologist: The Extraordinary Career of Ed & Lorraine Warren* である。夫であるE・ウォーレンは自らを「悪魔学者 *demonologist* である」と言い、キリスト教圏内外の悪魔祓いに精通している。妻L・ウォーレンは、幼少期から現在にいたるまで透視や幻視の能力を有し、夫婦で互いに協力し合っており、様々な悪魔祓いに立ち会ってきた。悪魔や悪霊の由来や起源についてのウォーレン夫妻の見解は、カトリック教会エクソシストG・アモルス神父（一九二五—二〇一六）の見解とほぼ一致していて、伝統的悪魔観である。悪魔や悪霊の姿形について、E・ウォーレンは、時空を超えた霊としての存在であるため、固着したものではなく、いわば黒い影のようにしか認識されない」と云う。悪魔や悪霊の出現に伴う付帯的現象としては、焦げ臭さ・停電・気温の低下などがあると云う。焦げ臭さは、地

獄の火焰に焼かれているためであるが、実体としての火焰ではなく、神の本質である愛が悪魔には火焰として実感されるのだと云う。停電・気温の低下などは、悪魔や悪霊が、この世界に出現して関与するときに、エネルギーを使用するためだと云う。幽霊と悪魔・悪霊は、ウォーレン夫妻においては、明確に区別されており、幽霊は死者の霊であり、大概の場合、救済や果たされていない願望を訴えるため出現するのであり、悪魔や悪霊ほど、邪悪な存在ではない。ただし、幽霊が何らかの仕方、悪魔の配下となり、悪霊化することはある。ウォーレン夫妻は、キリスト教の伝統的悪魔観にしたがって悪魔の憑依について、主として二つの原因を挙げている。一つは、憑依される者が自らの自由意志によって、意識的であれ無意識的であれ、悪魔や悪霊を招き寄せる場合であり、もう一つは、憑依される者がA・ミツシエル（一九五二―一九七六）のように清い魂であり、聖母マリアやイエス・キリストによって選ばれて、悪魔や悪霊と戦うために憑依される場合であり、伝統的には「犠牲的魂」victim soulと呼ばれる。悪魔憑きには、一定の過程があり、侵入・圧迫・憑依 infestation/oppression/possession である。自分の過失により悪魔や悪霊を招き寄せる最も多い事例としては、占い板をはじめとするオカルトがあり、如何なる霊体なのか確認もしないまま関わることによって、自分自身で地獄の門を開けて、悪魔や悪霊に取り憑かれるのである。ウォーレン夫妻が最も尊敬する人物は、ピオ神父（一八八七―一九六八）である。E・ウォーレンは、L・ウォーレンと知り合った後、第二次世界大戦に従軍しており、戦地で戦友のほとんど

が死亡している。この激烈な戦争体験が、戦後、悪魔祓いをおこなう大きな動機となっている。ウォーレン夫妻は、悪魔祓いに参与するとき、交通費や滞在費以外は依頼人から金銭を受け取らず、無料奉仕が基本であり、依頼人は、当事者やその家族の場合もあれば、教会を経由して依頼される場合もある。ウォーレン夫妻の信仰は、伝統的保守的カトリックであるが、他宗教に対して決して閉鎖的ではなく、他宗教圏からの悪魔祓いの依頼にも応じていて、その場合には、依頼された宗教圏の聖職者と共同して、悪魔祓いを執行している。ウォーレン夫妻の活動は、一見ただけでは異様に思えるが、その基盤は、古代から継承されてきたキリスト教の本質的要素から成り立っている。

折りのあるキリスト教を論理的な欧米思想と混同していないか

高橋 勝幸

名のある日本の思想家の著作に「キリシタン時代」を扱ったものが少ない。これでは「キリスト教」概念が、幕末・明治維新时期に黒船をバツクに入ってきた欧米思想を「キリスト教」と混同してしまっていないか、真に祈りのあるキリスト教を理解できているのかと疑問が残る。十六世紀日本の「キリシタン時代」には、F・ザビエルに始まり以後のA・ヴァリニャーノ等のイエズス会宣教師は、優れた日本人の生活習慣を学び、日本語・日本文化の良いものをキリスト教の中に取り入れて行く「適応主義」布教方針を取っている。

日本人の霊性を知らずして「キリスト教」を日本人に伝える

ことは難しいとして大村に日本語学校を創設し、進んで日本語・日本文化を学ぶことを宣教師に義務付けていた。勿論のこと、ルネサンス・宗教改革後に教会擁護のために開かれたトリエント公会議で厳しくなった教令に違反しているのではないかとパチカンからは疑いの目で見られていた。

大正期に入つてイエズス会が再来日してきて、戦後においても「キリシタン時代」と同じように日本人のこころを理解することなしにキリスト教を日本人に伝えることは出来ないとして、愛宮ラサール等は日本の文化・靈性を学ぶために「カトリック禪」を打ち立てている。第二次世界大戦後の世界の安定を見て、一九六二年から四会期に及んだ第二パチカン公会議では、教令「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度に関する宣言」(Nostra Aetate)は、それまでの「教会の外に救いはない」としてきた四世紀以来の態度を百八〇度の方針転換をなし、「開かれた教会」としての道を歩むようになっていく。この教令は、まさに二十一世紀は、単独の宗教では世界の諸問題に対処出来なくなり、諸宗教が協力して進めねばならない「対話」の時代になったことを訴えている。

こうした「対話」の道は「キリシタン時代」の「適応主義」から既にあつたもので四百年の時を経て鉄の扉のパチカンが「追認」することになった画期的なものであつた。愛宮ラサールは公会議より十七年も前に津和野の永明寺に参禅し、日本人の靈性を知る修行に取り組んでいた。しかし、「対話」の基本は双方が対等の立場に置いて成立するものであり、根底には共通の「祈り(瞑想)」が無ければ成り立たない。

ところが、今日の日本の思想界の「キリスト教観」には「キリシタン時代」を扱うものは少ない。明治維新期に西洋思想として入ってきた物理科学的な思考がキリスト教と混同して解釈されているため「キリシタン時代」は論外であり(学的・客観的に見る限り)祈りのあるキリスト教は非論理的として排除されている。しかし、宗教である限り「祈り・瞑想」等神秘の世界は付き物である。これを明治維新期以降の西洋思想絶対・普遍的論証を求めめる思考法に慣らされた研究者は信仰世界から離れたものになつてくる。

つまり、論証を求めめる論理的な欧米思想を以て真理とし、キリスト教も同じようなものと混同して見ているため「祈り・瞑想のあるキリスト教」とは大きく違った認識になつてくる。キリスト教を物理科学的思考で見ると、「この世界」「信仰の世界」は失われる。これでは、真実の「祈り・瞑想のあるキリスト教」は捉えられていないのではないか。それだけではなく西欧思想優位を自認する保守的な欧米から来ている宣教師に置いて、「キリシタン史」は軽視されていた。この上から目線のキリスト教観では、日本人が縄文の昔から培ってきたこの「靈性」を認めない。「祈り」の基本が失われれば、日本人のこころに響く「靈性」は生まれ得ない。最も基本的な「祈り・瞑想」を西洋近代の科学思想では捉えられないことを認識しなければ、西洋思想中心の論理的なキリスト教概念では日本人に馴染まないことは目に見えてはつきりしている。

コヘレトは空を説いたか

——聖書協会共同訳聖書の空への疑義——

城福 雅伸

新共同訳聖書（新共同訳と略す）では「コヘレトの言葉」（『伝道の書』）で「なんとという空しさ なんとという空しさ すべては空しい」（コヘ1-2）と訳されていた部分を二〇一八年一二月に刊行された聖書協会共同訳聖書（協会訳と略す）では「空の空 空の空 一切は空である」と訳している。同様に新共同訳で「むなししい」「むなしく」等と訳されていた部分二十五ヶ所をすべて「空」（くう）と訳し変えている。しかし果たして妥当な訳であろうか。

日本語で音読みで「空」（くう）と言う場合、仏教の専門用語に限定される。『聖書』に仏教の専門用語（しかも核心部分の）を用いてよいかという問題があるが、それ以上に最も重要な問題は「空」（くう）の意味が、創造神の創造の否定になることである。

仏教は創造、つまり発生や存在には創造神を介在させず縁起という一種の法則を立てる。詳細は非常に複雑なので省くが簡単に言えば、もの、こと、存在（以上をまとめて「存在」と称す）は、様々な直接間接の原因（「存在」を生じさせたり存在させる直接間接の原因と、さらにその「存在」を生じることや存在することを妨害しないという条件を含め）により生じ存在しているとする法則である。つまり「存在」が生じることや存在することに創造神は介在せず縁起という法則によるということであり、縁起は創造神の創造の否定にもなる。

そして縁起によって生じたり存在している「存在」の「状態のこと」を一言で言ったのが「空」（くう）という言葉である。（以上拙著『明解仏教入門』第七章参照）。

そのためにコヘレトが「一切は「空」（くう）である」と言った瞬間、それは「すべてが縁起によって生じ存在する」と言ったことと同じ意味になり、「存在」は創造神の創造ではないと主張したこととなる。「縁起」＝「空」（くう）は、創造神による創造を否定する言葉にもなるのである。このようなわけで「空」が説かれるところには創造神による創造は否定されるのである。

そうすると預言者自らが、『聖書』の大前提である創造神による創造を否定したことになり、あまりにも大きな問題である。

従って、「コヘレトの言葉」の当該部分の訳は「空」（くう）を用いる協会訳より「むなしさ」「むなししい」を用いる共同訳がよい。「コヘレトの言葉」の内容から鑑みても当該二十五ヶ所の部分はすべて新共同訳の「むなししい」「むなしく」等という訳が妥当である。

「空」（くう）という言葉は日本人に膾炙されているが、仏教の専門用語であり、その意味を知らず誤って用いられている場合が多い。もっとも大きな誤りは「空」（くう）を漢字の訓読で読んだ「むなししい」「むなしさ」の意味か、その肯定的表現程度に誤解し用いるものである。しかし「空」（くう）という場合、「むなししい」「むなしさ」の意味はない。

なお、当該部分を「空」（くう）と訳しているのは協会訳だ

けではなく、新改訳（いのちのことば社。一九八一年度版、二〇一七年度版）や文語訳『聖書』も「世界古典文学全集『聖書』（筑摩書房）も同様である。むしろ新共同訳のみが特殊であって「むなしさ」「むなしい」「むなしく」等と訳している。しかし、この特殊な「むなしさ」「むなしい」「むなしく」等という訳の方が当該部分の訳としては正しいと考えられる。「空」（くう）を用いた瞬間、それは創造神の創造の否定になる。預言者コヘレトの言葉に創造神の創造の否定はありえない。

従って、協会訳『聖書』が「コヘレトの言葉」で「空」（くう）という訳語を用いているのは妥当ではない。妥当ではないというよりも『聖書』自体が創造神の創造を否定していることになる完全な誤りであり、しかもかなり深刻な誤訳である。

Bグループ

メソポタミアの奉納物の諸相

渡辺 和子

古代メソポタミアの奉納物の研究は主に考古学や図像学の研究者によってなされてきたが、それほどの進展がみられない主な理由は、楔形文字文書の研究者との協働が本格化していないことにある。神殿遺構からの出土物であっても奉納文が刻まれているならば奉納物と断定できないが、奉納文がないことも、欠損していることもある。奉納物の形態を図像学者が研究し、銘文があれば文献学者がそれを研究するというこれまでの分業では進展が望めない。E・A・ブラウン・ホルツィンガーがおよそ前二五〇〇年頃からの約千年間、すなわちメソポタミア文明前半の時代の、特にメソポタミア南部で出土した奉納文をもつ奉納物と、奉納文をもたない奉納物を分けて集めた研究書は奉納物研究の出発点を用意した (Braun-Holzinger 1991)。その二十五年後にブラウン・ホルツィンガーは文献学者のW・サラベルガーと共著で典拠項目「奉納物」(Weihgabe)を「アッシリア学・近東考古学事典」(RIA)の最終巻となる第十五巻に書いた (Braun-Holzinger/Salaberger 2016)。ここではメソポタミア文明の全時代を視野にいれた奉納物の概略が述べられ、また文献だけから知られる奉納物があることも指摘されている。近年、メソポタミアの「王碑文」全般の編纂が進んだことよって、歴代の王たちが神々のために行った多くの神殿建

設や様々な物の奉納についての多くの記載が知られるようになった。しかし記載された建物や奉納物が実際に発見されることは少なく、他方、銘文がある出土物は多くない。発表者も広い視野をもつメソポタミアの奉納物の考察を試みたが (渡辺「メソポタミアの祈りの媒介物」津曲／細田編『媒介物の宗教史』下巻、二〇二〇)、まだ多くの課題が残されている。なかでも、メソポタミア北部の、特にアッシリアが都市国家として独立して間もなくの時代 (古アッシリア時代、前二千年紀前半) の奉納物研究が進んでいない。その時代の王碑文 (Grayson 1987; 1990; 1996 ほか) にも特徴ある奉納文が含まれている。またアナトリアにあった当時のアッシリア商人の居留区 (カールム) のうち最大のカニシユ (現代のキュルテペ) の居留区から多くの文書が発見されているが、一九九二年には最古のエポニウム (リンム) のリスト (KEL=キュルテペ・エポニウム・リスト) が発見され、二〇〇三年に公刊された (Veenhof 2003)。そのリストに修正が加えられて、「修正された (revised) エポニウム・リスト」の意味で現在では REL と呼ばれている (Barjamovic et al. 2012)。このエポニウム制度は毎年、異なる実在の人物の名を年名とするアッシリアの暦制であり、この制度がアッシリア王エリシニウム一世 (在位前一九七二—一九三三) によって開始されたとそのリストの冒頭に記されている。これによつて古アッシリア時代の年代は、このリスト発見以前の一般的な想定より約百年遡ったことになる。ブラウン・ホルツィンガーの研究書には例外的に古アッシリア時代の奉納物としてアッシリア王イクヌム (在位前一九三二—一九一八) の奉納物

と次の王サルゴン一世（在位前一九一七—一八七八）の時代の私人の奉納物が含まれている（渡辺二〇二〇、一八〇頁、注5参照）。しかしエリシムム一世や王位篡奪者のシャムシ・アダド一世（アッシュルでの在位前一八〇八—一七七六）の王碑文にも、またその後のアッシリアにおいても、それぞれ少し様式は異なるが、伝統に従う奉納文が見られる（Grayson 1987参照）。古アッシリア時代の年代付けが更新された現在、宗教史研究としての奉納物研究も更新される必要がある（引用文献の完全表記は渡辺二〇二〇の文献表を参照されたい）。

メソポタミアの災因論と病気治療儀礼

細田あや子

「災因論」とは、主に文化人類学で用いられるようになった分析概念である。『ヌアー族の宗教』（一九八二年、岩波書店、原著一九五六年）においてE・E・エヴァンズプリチャードが、各民族の哲学の独特な性格を論じる際に、危険や病気やその他の不幸に際して人々がそれらの原因を何に求め、それから逃れたりそれらを排除したりするためいかなる手段をとっているか、ということに着目したことに基づく。こうして災因論とは、「人間にふりかかる不幸や災いを解釈し、説明し、そしてそれに対処するための行動を指示する、個人に外在する文化システム」ということができる（長島信弘、同書解説）。

古代メソポタミアにおいて不幸や災禍、病気の原因は悪霊、供養を受けていない死霊、他人からの呪詛などと考えられていた。悪霊も多種多様なものが存在し、呪詛、祟りの原因もいく

つもありそれぞれ名前がつけられていた。そのような社会で、病気や災禍の原因をつきとめ、意味づけをし、それらに対処するための指示を与えていたのが、アーシブといわれる宗教的な専門知識を持った職能者である。アーシブは、災禍に対処するためにさまざまな儀礼を行っていた。シュメール語で「ウドウグ・フル」、アッカド語で「ウトウクク・レムヌートウ」とよばれる唱えごとを伴う儀礼では、身体の不調や病気の原因と考えられる多様な悪霊が追い払われ、悪霊は二度と戻ってこないように誓わされている。呪詛、祟り、怨霊といった現象にあたるキシブプ、ルフ、ルスーを解くための対抗儀礼も、マクルー儀礼をはじめ多数行われていた。アーシブは家の戸口に除災のための絵を描いたり、小像を作るなどして、ものに生命、霊を込めたり、奪い取ることも行っていた。

アーシブについては、病気治療や除災、占いなどの儀礼文書、また『アーシブの要覧』(Exorcist's Manual)とよばれる文書の解読をとおして、彼らの実態や思考体系が明らかになってきている。『アーシブの要覧』には、見習いのアーシブが一人前となるために習得すべき事柄が列挙されている。そのなかでは浄めの技が重視されている。「あなたがイシブプートウ (*isibpu* 浄化の技) にしっかりと達するまでに、あなたは秘密を知る・体験するようになるだろう」(三六行目) という文のイシブプートウが、語源をたどるとアーシブートウ (アーシブの技) につながることは示唆的である。この文書からは、浄化の技と唱えごとが表裏一体であることが読み取れる。浄めの技は、悪を払い、不調をなおすこと、病因や災因を取り除く

ことにつながる。このようにメソポタミアの宇宙論や観念体系を支える文化システムの構築に、アーシブは重要な役割を担っていた。アーシブは自らのコスモロジーに立脚して、この世界全体の調和を維持しようとする。アーシブたちは、アヌでもエンリルでもなく知恵の神エアの庇護のもと、奥義、秘儀ともいえる知恵や悟りを限られた者たちに教え伝えていた。世界の調和、全体性を存続させるために、生と死の領域を知悉していることが必要であり、異界への越境もできたであろう。アーシブは修行し自らを高めていたと考えられるが、このような特徴はシャーマンのそれと重なる。

シャーマンが靈魂の導き手、祈禱師、神秘家、詩人であるというM・エリアーデの指摘にしたがうなら、アーシブもさまざまなイニシエーションを通過し、人々の靈魂を救済するシャーマンとすることができる。儀礼文書のはかメソポタミアの神話や文学にも、エアを信奉しエアに従う人々、賢者（アブカル）が登場するが、そのような叙述の背後にはアーシブの知恵を伝承させていたグループの存在が推測される。災禍や不幸に対処する方法は何か、生と死とは何か、幸福とは何か、といったアーシブたちによる古代から続く隠された真の知恵と悟りの継承について、今後より深く考察する必要がある。

古代ギリシア・ローマ世界におけるニンファエウム

小堀 馨子

古代ギリシア・ローマ世界の宗教建築物には神殿・聖所が知られているが、その他にも様々な種類の宗教性を帯びた建築物

がある。本発表では「ニンファエウム（ニンファエウム）」という建築物の性質に焦点を当て、その形態と性格がアルカイック期からヘレニズム期、そしてローマ帝政期まで変遷する様相を提示する。

ニンファエウムは元来泉の精ニンフ（ニユムペー）を祀る祠を指す。古代ギリシアにおいてニンフは神に近い性質を有するが、神々と異なり不死ではない。しかし古来、神のように人々から尊崇を受けることもある存在であった。特に野外で自然に湧く泉にはニンフが棲むと考えられ、そこに祠が築かれて、時折参詣者が訪れていた。その風景は古典期（前五世紀から四世紀前半）の古代ギリシア喜劇などの文学における描写から様相を窺える。

ヘレニズム期（前四世紀後半―前三十年）に入るとそれまでは原野の泉の畔に築かれた祠であったニンファエウムが、都市の中に建設されるようになる。当初は自然の崖の洞窟とそこから流れる水流を利用したものが多かったらしい。あるいは半地下に洞窟のように掘り窪めた空間であった。この構造物は水流を伴うという性質上、都市の水源付近に築かれる傾向にあった。ロドス島のアクロポリスの地下に埋没したニンファエウム遺跡はこの様相をよく表現している遺跡である。

しかし地上に現存するニンファエウム遺跡は大半が紀元後二―三世紀のローマ帝政期の建築である。これらも水道が都市へ導入される場所に建立された構造物である。この構造物は半円形で二階から三階建ての壁龕が並んでおり、壁の中間に複数の開口部があつてそこから水が流れ出るようになっていた。壁を

流れ落ちた水は構造物の前にある大きな池に流れ込み、池の周りは周遊できる広い空間が広がっている。

このニュンフェウムに関しては、都市の中に自然の風景を人為的に取り入れた宗教性の薄い公共空間であるという議論が前世紀までの主流であった。帝政ローマ期の巨大な公共建築物としてのニュンフェウムは現代の公園のような市民の散策場と考えられた。ヘレニズム期の流れを汲む富裕市民の邸宅内のニュンフェウムは泉水機能を有する庭園の構成要素の一つとして考察された。しかし、様々な遺跡から発見された小像などの出土品を検討すると、現存する壁龕内の神像のみならず、祭祀的要素が多かったことがわかる。どちらかと言えば、ヘレニズム期のニュンフェウムは同時代に観察される洞窟聖所の文脈で理解するべきである、というのが最近の研究の動向である。

それでも個別の遺跡においては未解決点が多い。例えば発表者が調査したロドス島のニュンフェウム遺跡は、アクロポリスの頂上付近に位置してはいるが、主要な神域からは少し離れており、神域の神殿群を構成する一要素であったのか、それともアクロポリスの丘の中腹に広がる富裕層の邸宅内の私的な施設であったのか、見解が分かれている。このようにニュンフェウムの宗教性という観点からは未だ説明されていない部分がある。今後の課題としては、ニュンフェウムを当時の人々がどのような機会に利用していたのか、そこでどのような行為を行っていたのか、といった機能的な側面からの検討を加えることで、ニュンフェウムの宗教性の解明に寄与する可能性があるであろう。

エデンの園の四つの川

――創世記二章の地理的情報の文学的機能――

岩崎 大悟

創世記二（三）章に語られる「エデンの園」物語において、神ヤハウェは人を土地を耕し守るために塵で形作り、鼻に命の息を吹き込んで生ける者とした後（七節）、エデンに園を設けて、人を置いた（八節）。そして、九―一〇節で園に善悪の知識の木と命の木を含むさまざまな木々を生えさせた。そして続く一―一四節で語り手はこれまでのようなヤハウェの行動ではなく、エデンから一つの川が流れ出、四つの川になっているというエデンに関する地理的説明を描写する。これについて、たとえばG・フォン・ラートが「この断章は、これから始まろうとするドラマにとって何の意味も持たない」（一一七頁）と述べるように、一方では物語における機能については軽視してきたが、他方ではこのエデンに関する地理的情報からエデンの実際の位置を言語学的・文献学的・考古学的側面から確定しようとする研究が多くなされてきた。本研究では、これらの「エデンの園」物語における地理的情報が物語の読みに与える機能について検討する。

まずヘブライ語聖書でのエデンに関する地理的描写を確認する。先述のように、エデンの園の外で四つの川に分かれているが、それらの名称は①ピション、②ギホン、③ヒデケル、④ペラトと呼ばれる。このうち、④以外の三つは流域地が併せて述べられており、①ハビラ全域、②クシユ全域、③アシユルの東側をそれぞれ流れていると説明される。さらに、①では名産品

も説明されており、良質の金とともに、ブドラク香やシヨールム石が産出されたとする。これら四つの川のうち、ヘブライ語聖書の用例から④はユーフラテス川を、③はアシウルがアツシリアを指し、また、ヘブライ語聖書の他の用例（ダニ一〇・四）からチグリス川を指すことについては広く一致を得ているが、①と②に関してはヘブライ語聖書中に川の名称としての使用例がなく、具体的にどれを指しているのかについてさまざまな見解が出されている。

次に、「エデンの園」物語において地理的情報が語られる意義や機能について検討する。①人間が原初に住んでいた「園」から世界へ流れる主要な四つの川を描くことから、「エデンの園」物語の語り手にとっての世界観を反映している、②ヘブライ語聖書の読み手にとってもなじみのある大河・チグリス川とメソポタミア川を含んでいることから神話的な物語を実際の地理的枠組みに入れ込むことでその内容に信憑性を与える工夫をしている、③場所はどこなのかという基本的情報を具体的に物語が進展する前に与えることで読み手の関心を惹き読み進める負担を軽減している、④二つの川が同定できないことから（現代の読者にとっては）「エデンの園」についての実際の場所や意図された地域があったのかという曖昧さと関心をかき立てる、などの機能を有すると考えられる。このように、「エデンの園」の地理的描写は、物語に関する読者の関心を惹起し、物語を進展させる原動力となり、「エデンの園」に信憑性と曖昧さを加えるという多義的な機能を有している。

さらに、ヘブライ語聖書での位置を確定しがたい地理に関す

る情報は、たとえば、ヨブ記冒頭の「ウツの地」あるいはエジプト脱出後の律法を授与されたシナイ山とホレブ山にも見られるが、語られる地理的情報をもとに矛盾を解決しようとすることよりも、位置を決定することができないことで生じる機能について検討することで、ヘブライ語聖書が有する文学的側面や語り手が考える世界観を明らかにする可能性を有すると展望できる。

以上のように、「エデンの園」物語に言及される地理的情報は物語を豊かにする機能のみならず、他のヘブライ語聖書物語の読みにも援用し得る解釈の可能性を秘めているのである。

ユダヤ人の同化についてのハンナ・アーレントの見方

丸山 空大

近年、アーレントとユダヤ教の関係はあらたに注目を集めている。もちろん、近代社会を生きるユダヤ人に関するアーレントの分類（「成り上がり」と「パリーリア（賤民）」）はよく知られていたし、とりわけ彼女が「自覚的なパリーリア」というあり方を重視していたことも知られていた。しかしたとえば、「思考は、道を外さないためには……生きた経験の出来事にはたえず結びつかなければならない」（Arendt, "Action and the Pursuit of Happiness"）と、いうことを彼女自身の思想にも適用し、「彼女のユダヤ的経験が彼女の思考を導く」（レイボヴィッチ『ユダヤ女ハンナ・アーレント』合田正人訳、法政大学出版局）として、彼女の思想の全体を捉え返すような試みは最近のものである。とはいえ、『人間の条件』のような政治哲学的

な著作と、彼女のユダヤ人の経験の関係は見やすいものではないし、また、無理に関係をつけてしまえば議論の射程を損なうことにもなる。本発表では、アーレントにとつての「同化」の経験の意味に着目することで、ユダヤ人としての経験を問うことが彼女の思想の理解にとつて有用であることを示す。

アーレントは中流階級のユダヤ人家庭に生まれた。キリスト教への改宗が話題になるようなことはなかったが、家族は伝統的宗教からはなれていた。いわば典型的な同化ユダヤ人家庭に育ったが、同化に対する彼女の評価は厳しいものであった。

すなわち、西洋社会への同化のなかで市民権の獲得と社会的地位の向上を目指したユダヤ人は、「四六時中自分たちの非ユダヤ性を証明しながら、にもかかわらず見事にユダヤ人であり続ける」という苦境に陥った（Arendt, “We Refugees”）。つまり、自己を否定して順応しようとしたあげく拒まれ、自己を喪失し尊厳もまた失った。アーレントは、居留地の文化への同化を目指す同化主義のイデオロギーをこのように批判したのだ。

彼女は晩年、「同化という対価を払う必要なしに市民となる自由」に関してアメリカ社会に感謝している（ヤングブルーエル「ハンナ・アーレント伝」荒川幾男他訳、晶文社）。同化することなく生きる自覚的パリアという在り方と、自由な政治的主体としての市民が同一視されていることがわかる。

他方でアーレントは、ユダヤ人の同化の問題をマイノリティである民族集団の政治問題としても理解していた。すなわち、一九世紀以来、国民国家の理念のもと、どこの国家にも属すことのできない難民が大量に発生した。「アルメニア人とウクラ

イナ人のボグロムとともに「はじま」った二〇世紀は、ナシヨナリズムと国民国家の行き詰まりを示している（Arendt, “The Minority Question”）。このとき同化は、尊厳を引き換えとするものではあったが、自由をえるためのほぼ唯一の方法であり、マイノリティがとりえた有力な処世術でもあった。一九四〇年代のアーレントのシオニズム的著作の多くは、このような状況下マイノリティ民族としてのユダヤ人がどのように振舞うべきかをめぐっている。

自覚的パリアというイメージが思考や判断の主体の理想と重なるのに対し、民族への帰属という論点はアーレントの政治哲学には読み取りにくい。しかしそれは古典的な公私の区別を侵食する「社会的なもの」の分析と直接関係する。アーレントの同化に対する批判的分析は、同時に自覚的パリアという在り方の困難さを浮き彫りにしながら、「社会的なもの」のなかで公共的な世界がいかに失われるのか、あるいはまた、公共的な世界を樹立しようとするとき社会的集団はどのような意味をもつのかといった問題についての具体的考察を提供する。ユダヤ人としてのアーレントの社会的経験は、彼女がいう公共的世界の現実とはことなつた意味での現実性を備えており、この意味でしばしば理想主義的と批判されるアーレントの政治理論の現実性を評価するための基準点となりうるだろう。

スーフィズム研究における

ラターイーフの語の使用に関する問題点

相樂 悠太

スーフィーの思想に関する先行研究では、彼らが人間靈魂について用いた、「微細なるもの」を意味する「ラターイーフ」（単数形はラターイーファ）という語が重視された。本発表ではこの傾向に付随する研究上の問題点を、靈魂の階層構造論の重視という先行研究のもう一つの傾向との関係の考察と、一次資料におけるこの語の用法の分析に基づき指摘する。

靈魂論はあらゆる時代や地域のスーフィーが関心を向けた主題であり、なかでも表層的自我から始まり神的自我へと到達する靈魂の階層構造の理論が有名である。この種の理論は、主にクブラウイー教団やインドのナクシュバンデー教団のスーフィーによって発展させられ、下位から順に「魂」、「心」、「霊」、「内奥心」の四階層の考え方が一般的である。彼らの理論ではこれらの靈魂の諸階層が「ラターイーフ」と呼ばれる。

「ラターイーフ」という語は実際には他のさまざまなスーフィー文献にもみられるが、その用例としては階層構造論のものが代表的とみなされる。この状況は、スーフィー靈魂論全般について、特定の時代や地域で発達した階層構造論との構造的類似や思想的連関が注目される傾向を生んでいる。たとえば Schimmel は *Mystical Dimensions of Islam* の中で「魂」、「心」、「霊」といった靈魂の諸側面の関係性についての、「古典期」と呼ばれる一世紀以前のスーフィーたちの教説を、後世のより精緻な理論の前段階として位置づける。階層構造論の重

視と「ラターイーフ」の語の重視という先行研究の二つの傾向は、親和的な関係にあるといえる。

たしかに「古典期」のスーフィー文献に、靈魂の上記の諸側面を区別し相互の上下関係を論じる記述、および「ラターイーフ」の語の使用はすでにみられるが、両者の有機的な結びつきは明確には認められない。また、そこでの「ラターイーフ」の用法と後世の階層構造論における用法のあいだには明確な差異がある。

クブラウイー教団の著名なスーフィー、スィムナーニー（一三三六年没）は「外枠」、「隠れたるもの」、「最も隠れたるもの」を含む靈魂の七階層を構想した。彼は流出論的宇宙論の枠組みの中で、個々の階層を存在界の階層と対応させる。そこで「ラターイーファ」の語は、靈魂が階層構造をなすという発想に基づき、ほかの諸階層との関係における特定階層を指して用いられる。たとえば、「魂のラターイーファ」は「足台と知性の書板の流出」から生起し、「心のラターイーファ」と「外枠のラターイーファ」の中間に位置するとされる。

これに対し、「古典期」の理論書における「ラターイーフ」にそのような含意はみられない。ここでは靈魂が「粗雑なるもの」としての肉体とは異質であり、天使や悪魔のような「微細な」実体であることが表現される。たとえば、カラバーズィー（九九四／五年没）の『タサウウフの徒の教えの解明』では、靈魂は視力がそうであるように、粗雑な肉体のうちに存する「微細な」（ラターイーフ）物体であるため、感覚によって認識されないという説が紹介される。このように肉体との対比におい

て靈魂を「微細」とする議論は神学者の著作にもみられる。

したがって、スーフィー文献における「ラタイーフ」の語の使用それ自体は、必ずしも靈魂の階層構造論との思想的連関を示す証拠にはならない。むしろ両者が密接な関係にある場合もあるが、先行研究の傾向をふまえるならば、スーフィズム研究で「ラタイーフ」の語を重視するさい、それがなぜ重要なのかを研究対象の思想的文脈に応じて考える必要がある。それを忘れると、階層構造論に関する認識が先入観としてはたらくおそれがある。

キリスト教の悪魔に関する宗教学的考察

—— J・B・ラッセル考 ——

佐々木謙一

本研究は、悪魔学の研究者であるジェフリー・バートン・ラッセル (Jeffrey Burton Russell) が論じるキリスト教における悪魔について宗教学的の立場から考察するものである。ラッセルの悪魔論は彼の五つの著書 (*The Devil*, New York: Cornell University Press, 1977, SATAN 1981, *Lucifer* 1984, *Mephistopheles* 1986, *The Prince of Darkness* 1988) を考察することによって知ることができ。ラッセルはキリスト教成立以前の古代エジプト、古代メソポタミア、古代カナン、古代ギリシヤ、そして古代ペルシヤの文化や宗教における悪魔的な存在についての概念を考察し、さらにキリスト教の歴史をたどりながら悪魔の概念についてまとめている。そしてラッセルによれば悪魔とは悪を人格化したものであり、その概念は一神教と呼ば

れる宗教、つまりマズダー教（ゾロアスター教）、古代ヘブライの宗教、キリスト教、イスラム教においてのみ考えられている概念である。またラッセルは一神教が悪魔という概念を出した背景には古代エジプト、古代メソポタミア、古代カナン、古代ギリシヤ、そして古代ペルシヤにおける悪魔的な存在や闘争神話及び二元論の多大な影響があったと考えている。そしてラッセルはそれぞれの文化や宗教における悪魔的な存在や闘争神話及び二元論を詳しく考察することによって一神教とくにキリスト教が悪魔という概念を考え出した経緯を述べている。またそれに加えてラッセルはヘブライ人の聖典（キリスト教の旧約聖書）が最後に書かれた時期（紀元前三世紀）から新約聖書が書かれるまで（紀元一世紀）の間の期間（約三百年間）に注目し、その期間に書かれた黙示文学について考察することによってキリスト教が悪魔という存在を人格化した像として考え出している経緯を述べている。そして黙示文学において考え出された悪魔の概念はキリスト教が成立し発展していく過程において重要な役割を担っていくがとくに異端や異教との戦いまたローマ帝国に対する抵抗において悪魔はキリスト教神学の中で無くてはならない存在として考えられるようになっていった。このようにしてキリスト教における悪魔の概念は神学の発展とともにその存在を確立していったということをラッセルの考えを通して知ることができる。しかしその神学の発展とともに確立していった悪魔の概念は十二世紀におけるスコラ主義の台頭とくにアンセルムスの救済論の成立とともに神学の中においては必要のない存在となっていく。そして十二世紀以後

悪魔は文学の中にまた美術や演劇といった芸術の中にその存在をまた別の形で表されていくがその悪魔の像は風刺であったり滑稽なものであったりと人々にとっては恐ろしい存在というよりは親しみのある存在となっていた。このように悪魔は人々にとって非現実的な迷信として扱われていくのである。

しかし、時代とともに薄れていった悪魔の存在は二十世紀後半に再び脚光を浴びるようになっていく。それはオカルトブーム、映画による影響が多いと考えられているがとくに映画『エクソシスト』は悪魔の存在を大きくアピールするものとなった。一方キリスト教会においては、カトリック教会が正式にその存在を認めている。そして福音主義プロテスタント教会においては神に敵対する実在の存在として考えられている。また悪魔に取り憑かれたと主張する人々が増えているということも悪魔が再び注目を浴びだした原因と考えられている。現代に生きる私たちは悪魔が存在するか否かを知ることはできない。ただ悪魔について考え想像することはできる。そして悪魔を想像するとき人間の姿形を持つものとして考える。存在するか否かは別として悪魔は人々にとって無意識に身近な存在となっているのである。しかしその背景には長い年月と歴史があるということを手ツレルの主張する悪魔論を整理することによって知ることができると言える。

吉地観と風水系言説

鈴木 一馨

「吉地」とは、吉祥あるいは吉祥が得られる（はずの）土地であり、その土地の伝承や神霊また諸現象、あるいは吉とすべく付加した価値などにより好ましいと理解されることが条件となる。

日本において、この「吉地」の理念が表出した初期の例は、『続日本紀』に記される和銅六年（七一三）五月二日の制にある「畿内七道諸国郡郷名、著好字」とされるが、郷の設置は七一五年でこの時点では郡の下は里が単位となることから、この制は『続日本紀』編纂時に改竄されていて、『延喜式』民部上の「凡諸国部内郡里等名、並用二字、必取嘉名」が、これに先行するまたは同時代の地名表記の指示だと考えられる。いずれにせよ、この背景にはすでに表音による吉祥地名があり、これは言葉に基いた「吉地」の形成と見なすことができ、「好字」「嘉字」を用いるというのはこれを表記に拡大したものと考えられる。以来、現在に至るまで、日本では単に表音はもとより表記としても望ましい表現をすることにより、「吉地」を「作る」ことが主流となっていると言える。

日本における吉地観では、一九九〇年代頃から地名ばかりでなく「四神相応」が取り沙汰されるようになり、さらに二〇〇〇年頃より「パワースポット」が吉地を意味する表現として人口に膾炙するようになった。パワースポットの吉祥性については、一つには霊的な説明をする傾向があるのと同時に、方や「風水の良いこと」を理由として説明する傾向も見られ、後者

についてしばしば「四神相応」が根拠として示される。四神相応を吉地の条件とする理念そのものは、周知の如く和銅三年（七一〇）の元明天皇による平城遷都の詔にすでに現れているが、注意すべきは平城京が四神相応を選定条件の一つとして選地されたのか、その地が結果的に四神相応であったのかについては不明なことである。これについては、平城京の場所の選定過程が不明であるために判断することができないが、一世紀と目される『作庭記』に居宅を吉地に置くべく四神相応の環境調整法を示したり、『吾妻鏡』に將軍藤原頼経の御所移転に際し四神相応ゆえに吉地であることを以て宇都宮辻子を選定したことが示されるなどの例から、四神相応を吉地選定の基準の一つとする理解が、平安中期以降の識字層の中にあつたと見なすことができよう。

ただし、この理解は鎌倉後期以降江戸後期に至るまで、識字層の中に存在していたのかは資料不足のこともあり不明である。再び目にする事ができるようになるのは、一八世紀終盤以来の家相の流行からで、家相書にも吉地として四神相応の地を選ぶべきことがしばしば見られる。姫路や高岡などいくつかの近世城下町で四神相応の吉地に町が建設されたとする言説が見られるが、これはいづれも一九世紀初頭頃から見られはじめることから、家相から逆説されたもので必ずしも事実ではないと理解できる。

家相そのものは福建系風水の相宅法が日本において変質したものであるが、これが「風水」という文脈で広く理解を得ることになるのは、二一世紀に入ってからのことである。二〇世紀

終盤の「風水ブーム」の中では家相により庶民の理解を得た「四神相応」が、平城京や平安京の四神相応と直接に結び付けられ、「四神相応＝風水」とする短絡的な理解が一般化し、さらにパワースポットの説明に用いられるようになり、現在の日本の吉地観は地名による吉地と、「パワースポット＝四神相応＝風水」という関係性の吉地の二通りの理解が生じていると見ることができよう。

本研究は、平成三〇―令和三年度科学研究費基盤研究（C）（一般）18K01156「東アジアの『吉地』の研究」（研究代表者、澁谷鎮明）による研究成果の一部である。

中江藤樹年譜考

鈴木 保實

中江藤樹の年譜については、現在三種の年譜とそれに類する諸伝等がある（『藤樹先生全集』第五冊の巻之四十二、四十三。岩波書店昭和十五年十一月三十日増訂刊による。）が、『岡田氏本年譜』が藤樹生前に作られた唯一の年譜として、藤樹理解の基本的文献として尊重されている（尾藤正英校注、「藤樹先生年譜解題」。岩波書店『中江藤樹』四九九頁。一九七四年七月二十五日刊）。「岡田氏本年譜」の現存の諸写本の中で最も忠実とされるものが、藤樹書院所蔵の岡田季誠編『藤樹先生全書』所収本（これを「岡田氏本」とよぶ）である。これを底本とし、内閣文庫所蔵『藤樹余稿』（「内閣本」とよぶ）を参照しつつ、藤樹諸伝や先行研究等から補い、より充実した年譜を作成した。最初に凡例（八条）として、年譜作成の基本方針を示す。

- 一 各条の本文全てに句読点・並列点（中黒）を加え、必要と思われる語句等に注番号を付す。本文は適宜段落に分け、段落ごとに其の段の注を順に説明する。
 - 二 明らかかな誤字・脱字・衍字と認められるものは訂し、清濁を整える。
 - 三 本文の仮名遣いは底本のままとし、底本ルビは片仮名（底本のまま）、校注者ルビは平仮名とし、歴史的仮名遣いとする。
 - 四 和文中にあらわれた漢文体の部分は、校注者が返り点を付す。
 - 五 漢字は新字体を用い、底本の古字・異体字は原則として通行の字体に改める。ただし成るべく原型を保つようにつとめる。
 - 六 変体仮名・合字等は通行の字体に改める。
 - 七 会話や引用文に「」をつけ、さらにその中に鍵括弧が必要なときは「」をつける。書名には『』を付す。
 - 八 「」は他本または校注者の意による補入を表す。
- 「岡田氏本年譜」は、通し番号で数えれば全部で三十条。各条、一行目に（一）年号、（二）干支、（三）藤樹の数え年（先生〇〇歳、と記載）、（四）藤樹の所在地（自明の場合は省かれる。）が記され、二行目から説明文となる。一条目のみ、（一）以降に「三月七日先生生」と記され、二行目からの説明文はない。尚、年譜本文の最初の「藤樹先生年譜」の題名と一条目との間に、藤樹の出自等、略歴が簡明に記されている。本稿では、年譜で記されていない慶長十四年から十九年までと、元和四年、九年、寛永

三年、七年、八年を、各年次ごとに、新たに計十一條を起し、通し番号（数え年と同じになる。）をつけ、全部で四十一條とし、各条西暦を加える。

年譜の最初に、藤樹を学ぶ上で理解すべき点を示す。次に各条の本文のなかで必要と思われる語彙等に番号を付し、「注」として簡単な説明を段落ごとに加え、更に補足すべき点があれば巻末に解説を「小解」として付す。

尚、最初に示す点として、（一）歴史的背景、①藤樹の時代の本邦の動向と、②本邦の世界史上での位置づけ。（二）社会的背景、①藤樹の家族構成図。②藤樹の主君関係図。③藤樹の関係地図。藤樹の行動とその範囲の地図上での理解。各解説を含む。（三）藤樹の学習と著述、手紙。①藤樹が教えを受けた人々。②藤樹が学んだ書籍。③藤樹の著作、詩文。手紙。二種に分ける。イ、製作年代の分かるもの。ロ、製作年代の不明なもの。（三）においては、主に詩文、手紙等の年代、月日の分かるものは各条の「注」に、その題名を記し加える。本年譜巻末「小解」後に、（イ）藤樹の弟子たち。（ロ）年譜の先行研究者と書籍、を付す。藤樹の思想については、それぞれ各条の「注」、「小解」に説明を加える。

筒上山の改祭について

黒田 宗篤

松本白洋の「土佐歌人群像」『土佐史談 第參拾號』（昭和五年）によると、万延元年申九月に宮地大重（常磐）が、空海による日本各地の仏堂伽藍創建の故事に感奮して、自身も「手筈

山」にあるという吾川郡富岡村大屋宇矢管鎮座の大山祇神社を再起しようと決心し、「岩櫛王権現宮」を改祭して、最終的に郷社大山祇神社を再興したと紹介している。

ところが、宮地常磐の子息である宮地再来の『異境備忘録』神道天行居（昭和十五年）の九三―九四頁によると、常磐が神事修行し、その結果、「大山祇命」の依頼によって「土佐国吾川群安居村の高山手箱山」（九三頁）に「大鎖三十六尋」をかけて「開山」したことになっている。その際、常磐は、神明に通じたという噂が盛んになり、「奸夫十八人」がそのことを許し、結果として、神主職を放棄され、遠方往来も不可となり、祀職を嫡子の堅磐（再来）に譲ることになったとしている。この部分が、後の宗教団体である天行居や神仙道で常磐の逸話として取り上げられることになる。

それでは、実際はどうであるのか。当時の事情をよく知る宮地殿夫は、「殿夫か同姓に宮地常磐主あり、此主最も敬神に志深く、若かりし時より、高山霊域に詣するを、自ら任とせしほとのことにて、彼世に名高き伊豫國なる石鎚山にも屢登られたるか、夫より相對する所に、同山にも劣らぬ高山あるを認め、千辛万苦を経て、遂に素懷を達して、開きたる其山ハ、玉手宮山」（『地真釈義』未刊行・未翻刻部分）と述べている。また、宮地常磐が著した『伊豫國石鎚山考』には、「別昏三書ノ文ヲ考レハ伊豫國石鉄ハ則テ左國磐土同神ニシテ祭神ハ正シク上筒男命則住吉大神ニテ座々 近代ニ至テ石鉄ノ祭神ヲ石鉄大権現又ハ石鉄藏王権現亦不動尊ナト々相唱申由如何成由緒ニヤ 土左國ニテ古クハ石土ト唱へ石土ハ住吉神権現ト唱候ハ大山祇神

ト云傳候由 此山ハ无並大山ニ候得者大山祇神ノ鎮坐ハ然モ可有事ニテ 伊豫國越智郡大三嶋ハ大山祇神御鎮座ニシテ日本惣鎮守ト申傳候 爰以考レハ当山ハ土左國手箱山杯ハ四國ニ无並高山ニ候得者大山祇神御鎮座ハ可然事ニテ无論事ニ候」（京都大学所蔵・宮地上野（常磐）『伊豫國石鎚山考』『石鎚神社考』（明治二年）とある。ここから、空海に発奮したというよりは、山岳信仰と廃仏思想から、「手箱山」を開山したとみるべきであらう。

問題は、①宮地常磐が鎮祀した場所が、「手筈山」ではなく、その横の連峰に位置する高知県吾川郡仁淀川町大字大屋宇安居山二〇〇七番地の筒上山であること、②常磐が鎮祀したのは、十三社にのぼること、③常磐の「手箱山ノ一条并ニ神掛リ」（『家牒』）による謹慎処分は、「一」萬延二〇辛酉三月四日神事ヲ扱フ事ヲ被差止手箱山ノ一条并ニ神掛リ」「此時官吏二答ヘタル書アリ 天理正義ヲ以テ答ト雖トモ官吏是ヲ非ニ曲ニ答「一」年癸亥八月廿三日神主ヲ被止嗣子政衛神主トナル」（『家牒』）丁数不詳・紙面の都合上、漢文の本文のみ翻刻）とあるように、宮地家の立場では「天理正義」を申し分があったと捉えられているが、土佐藩法からみると、常磐は藩の許可を得て開山したものの、その内容から、「神掛リ」や「一國中在々所々、從先規祭來神社之外、神主・社僧等以自分之才覚、新座・新號堅制禁。況風俗之遺跡、私唱神儀ハ不及沙汰事」（『土佐國羣書類従一』、二三三頁）といった法令に違反したと見做された可能性も考慮に入れるべきであることが挙げられる。

無論、勤王党が肅清される中、「國君ノ命ニ應シ連枝方ノ側

二待スル事数ヲ不知」（『家牒』）という土佐藩主やその連枝に拝謁できる身分であるにもかかわらず、土佐勤王党に協力していたという点も筒上山改祭後の処分の背景として考えるべきであろう。このような事情で、筒上山改祭の件は、見直しが必要だと結論する。

十九世紀朝鮮におけるコレラ大流行と宗教

朴 炳道

近世日本での初めてのコレラ流行は一八二二年の文政コレラ大流行であり、二回目は一八五八年の安政コレラ大流行である。この二回の大流行は世界的なコレラパンデミックによるもので、日本だけの流行ではなかった。文政コレラ大流行は、以前からジャワから長崎へ流入したという説と、朝鮮から対馬と長門を経て入ったという説があったが、一八二一年から翌年までの朝鮮と対馬でのコレラ大流行の状況を見る限り、朝鮮から流入したとみるのが正しい。一方、安政コレラ大流行は、朝鮮での二回目の流行が一八五九年から翌年までであったことから、既存の長崎流入説が妥当である。それでは朝鮮では日本とほぼ同時期に、二回のコレラ大流行を経験したことである。同災害への二つの文化圏における認識と対処の比較は興味深いテーマであり、ここでは朝鮮での宗教的認識と対処について検討する。

朝鮮での宗教的認識と対処は、国家と民間次元に分けてみることができる。まず、『朝鮮王朝実録』や『承政院日記』などの国家公式記録によれば、一八二一年の流行は七月末ごろに平

壤から発生し、十日間で千人以上の死者を出したという。当時の薬はひとつも効果がなかったため、「怪疾」と呼ばれたコレラは次第に南下し、ソウルや他の地方まで感染が広がるようになった。その原因について、八月中旬北京から戻ってきた使臣は、中国の白蓮教徒が井戸やキユウリ畑に毒薬を入れてそれを口にした人々はみな病気で死んだという噂を報告した。被害状況などの報告を受けた当時の国王の純祖と大臣は、まず被害地域で「厲祭」という儒教儀礼を行うように命じた。戦争や災害などで亡くなった者が「厲鬼」や「無祀鬼神」になり、「疫病」を起こすとされたため、「厲祭」を通してその靈魂を慰めることが目的であった。そのため、巫俗と仏教儀礼が抑圧され儒教国家祭祀システムが完全に定着した十六世紀以降からは、疫病が発生すると必ず厲祭を行っており、一八五九年と翌年のコレラ大流行の際を含めて、西洋医学の知識がかなり普及していた一九〇二年まで持続された。一方、事態がある程度収まった十月になると一八二一年に起きた洪水、飢饉、疫病という災害を、国王は自らの不徳によるものとし、おかずを減らす「減膳」を行い、救恤と死体埋葬を命じた。一八二二年の夏には最南端の済州島までコレラが発生し、この二年間は数十万の死者が発生しており、一八五九年と翌年の大流行では三十万の死者が出たといわれている。

一方、民間での認識と対処を把握できる資料は少ないが、さまざまな呪術的な実践がみられる。一八二一年の流行では、百姓たちが法を守らず、松の木を乱伐したという。松がもっている呪術的な力を利用しようとしたとみられる。そして神父や宣

教師の記録によれば、コレラの症状のひとつである筋肉痙攣が足から上に発展していくことから、コレラを起すものを鼠鬼神だと思い、猫を描いた守り札を家に張ったり、猫の皮を患者になでたりしたという。他に、新しい宗教団体への回心も重要といえる。一七八四年、北京で洗札をうけて初めてのカトリック教徒ができて以来、一八〇〇年には一万人以上の共同体が形成された。一八〇一年の迫害によって指導者レベルの神父と信者は処罰されたが、その後、山の中などで新しい共同体が形成されていく。コレラの経験による死後の世界や終末への問いは、その答えを提示するカトリックへの入信へとつながった。

そして一八五九年と翌年のコレラ流行を、「怪疾」による終末と解釈した崔濟愚は、一八六〇年に「東学」という新宗教を開いた。經典の『東経大全』などでは「怪疾」による終末のイメージと「後天開闢」という新しい時代を提示し、「西学」すなわち、カトリックと欧米勢力に対抗しようとした。十九世紀朝鮮での未知の疫病への対応には、民俗信仰のみならず、儒教・カトリック・新宗教が深く関わったのである。

影山庄平による銅像・石像建立事業

島岡 昇平

大正期から昭和戦前・戦中期を中心に活動した神道家の影山庄平について、報告者は、平成三十年の神道宗教学会第七十二回学術大会にて「影山庄平と『大孝』」についての「考察」と題し、先行研究の概観、大東塾設立以前の活動、所属していた神道修成派との関係の変化、自身が主宰する随神大孝道の機関紙

『大孝』についての報告等を行い、令和元年九月の日本宗教学会第七十八回学術大会では「影山庄平における寛克彦の影響」との題で発表を行った。それらをはじめとする既発表物にて、影山庄平の「文化恩人世界百傑大孝巡拝報徳霊場」構想とそれによる「楠公父子銅像」、菅原道真・和氣清麻呂・新田邦光の各石像の建立事業について一部言及した。今回は、銅像・石像の建立について『大孝』紙上等からその経緯の整理・検討の現段階の報告を行う。

「文化恩人世界百傑大孝巡拝報徳霊場」建立事業は、昭和五年四月三日の神武天皇祭つを期して発表された。『文化の恩人、世界百傑と大孝巡拝の趣旨』（影山庄平編輯、大孝巡拝事務所、昭和七年六月）収録の「大孝巡拝建設會抜」には、「東西古今文化の代表的恩人を網羅し、之を忠義山、孝行山、發明山、宗教山、学問山、教育山等々に分類し、大孝巡拝霊場として、巡拝せしむるを以て目的とし」とある。「文化の恩人世界百傑」の選定に関して加藤咄堂、境野黄洋、鷲尾順敬などの協力を得たとする。実際に像が建立された人物以外の「文化恩人世界百傑」は、日本・東洋・西洋の三区分で選定されており、その一部を摘記すると、日本の部では、聖徳太子、藤原道長、紫式部、法然、親鸞、日蓮、道元、栄西、本居宣長、平田篤胤、黒住宗忠、井上正鏡、吉田松陰、井伊直弼、乃木希典、東洋の部では、釈迦、老子、孔子、李退溪、西洋の部では、ソクラテス、キリスト、カント、ナイチンゲールなどと幅広く選定されている。

この事業の第一奉斎「楠公父子銅像」は、楠木正成・正行父子の別れの姿をそれぞれ像にしたもので、昭和八年三月には完

成していたが、正式な除幕式は、昭和十年十一月十七日、現在の名古屋市守山区にて取り行われた。この銅像は、戦時下の供出を巡り問題となったこともある。昭和二十五年には、正行像が盗難被害に遭い、昭和二十六年に正成像は、東京都青梅市に移転した。現在は、同地の大東神社鳥居前に鎮座する。

本事業による三石像は、建立時より現在まで愛知県蒲郡市の祇神山西麓にまよって鎮座している。祇神山は、影山が参籠した「随神大孝道発祥の霊地」である。楠公父子像に続く「第二奉斎・菅原道真公」「第三奉斎・新田邦光先生」「第四奉斎・和氣清麻呂公」の各石像となっている。ただし、実際に建立された順序は第三と第二とが逆で、各所の記載も第二と第三が入れ替わっている例もある。新田邦光像は、昭和十三年七月十七日、菅原道真像は、昭和十七年五月十日にそれぞれ序幕式が執行された。新田邦光石像の建立者は、大孝道教師の小林密蔵、菅原道真石像は、その妻の小林としてである。新田像の横には影山が建立由来を記した碑がある。和氣像の建立日持は調査中だが、昭和十七年五月から昭和十八年一月の間と推測される。なお、影山は、第五奉斎として、北畠親房の石像建立を計画していたが、実現されなかったと考えられる。

今後は、引き続きこの事業の具体的な活動や各像の建立事情、関係した人物、影山歿後の展開を調査する予定である。また、像の建立事業とともに、絵画事業も行われ、画家の小室翠雲に依頼するなどしていることも注目されるので、後日の課題としたい。

金子白夢牧師による名古屋都市計画への提言について

菅原 研州

本発表は、明治時代末期から第二次大戦期まで愛知県名古屋市内の愛知教会（日本キリスト教団）で主任牧師を務めた金子白夢牧師（本名・卯吉、一八七三―一九五〇）が、都市創作会刊行の『都市創作』（復刻版）『都市創作』全二〇巻・別冊一卷、不二出版・二〇〇五年五―九月を参照した）へ寄稿した文を元に、名古屋都市計画への提言の意義や宗教思想の展開を検討するものである。

本誌の詳細は、復刻版別冊に収録された堀田典裕氏の解説に依って説明すると、そもそも、本誌を発刊した「都市創作会」は、名古屋など六大都市の都市拡張計画を検討・策定した団体の一つの「都市計画愛知地方委員会」を中心に設立されたものであった。本誌は大正一四年九月二五日に第一巻一号が発刊され、昭和五年四月一五日に発行された第六巻三号までの五五冊（毎月一五日に発行）が確認されているという。

そこで、金子は本誌に、昭和二年一月一五号発行の第三巻一号所収の「都市創作に対する私の空想」から、昭和四年一月一五号発行の第五巻一号所収の「街頭哲学（七）」までの全二七本を寄稿した。なお、第一―一九回目までは「途上哲学」、第二―二七回目までは「街頭哲学」という長編であった。現段階で、金子が本誌に投稿した理由は分かかっていないが、明治末期から名古屋市の政財界・メディア・宗教界の知識人サークル「清和会」へ主導的に参加しており、その過程で得た人脈によって依頼された可能性のみ指摘しておきたい。

金子の寄稿文で初期の頃は、都市を「芸術上の作品」と見、美的な完成を求めつつ、大聖の住む場所としての森林や、清流の存在があることを願っている。現代的にいえば、都市と自然の融合を求めたことを意味する。更に、初期から後期まで共通したテーマとなるのは、都市での人間生活の充実である。第六回目投稿「都市生活に対する感想」や第九回目投稿「人間としての都市創造」では「都市の宗教化」を訴え、神に還る場所としての都市を主張したが、都市が美を追求した芸術であれば、都市は神の至聖所であり、その結果、当時における思想上・経済上・道徳上・教育上の問題に対して、人為や人間の技巧ではなく神に還りゆけば、最も充足した人間生活を営めると主張したものである。

金子の主張は、神秘主義を通して神への信仰を発露しつつ、他方で実際に生きる人々の生活を論じる場所が特徴で、初期の著作「體驗の宗教」（京文社・大正十一年）では、神秘主義と日常生活とを合一させたあり方として、仏教の禅宗を評価したほどであった。

第一回目から連載した「途上哲学」は、金子が途上（路上）で見聞し気付いたことを書き連ねたもので、その第一回目冒頭で、道とは人間の道（大道）であるべきだが、自動車・オートバイなどのモーターゼーションの到来で修羅場になっていると批判しつつ、「道路は生命の解放場」であるべきだとした。近年、常に愛知県の交通事故死亡者数は高止まりだが、昭和初期に既にその批判を行った金子の慧眼が認められる。また、第七回目投稿「都市人の生活感想」では、どこに住んでも本当の

自分の家を持たない「旅鳥の生活」に、当代の都市人は強い不安を感じているとしたが、これも現代に通ずる問題であろう。

金子の寄稿文は、他の都市デザイナーや建築家による投稿が都市創作のための技術論に陥りがちな状況に、一種の清涼剤として機能したと想像する。金子の場合、神とは一神教の神に限定されず、各個人の「主観の無限的真態」を意味する。この思想的基盤に依拠しつつ、都市に住んでいても、自由に充足して生きる道を示した。現代人の多くは都市部に住むが、金子が都市に求めた美を味わうべきであるかもしれない。

再臨信仰をめぐる統制と弾圧

——ホーリネス旧きよめ教会を中心に——

川口 葉子

一九三三年、東洋宣教会ホーリネス教会は、監督中田重治独自の再臨信仰によって、日本聖教会ときよめ教会へと分裂する。中田は一九三〇年代に入り、日本民族には欧米列強から虐げられるユダヤ人を救いイスラエルの回復を援助する使命があり、この使命を果たすことで民族的救いを得ると唱え、また軍部の大陸政策をそのなかに組み込んで説くようになった。中田に従ったきよめ教会は、聖地回復運動を支援するための福音や送金を積極的に続け、一九四一年には欧州から敦賀に避難したユダヤ難民への支援も行なっている。一九三九年の中田の死後もその教説を時局に接続して展開することで、戦争が進行する状況のなかに日本民族の使命を見出すこととなり、日本民族のために祈り働く愛国主義的信仰は、戦争に向かう国家体制を支

えるものとなった。後年、そのような中田に対する「逸脱」としての評価がきよめ教会への評価となり、資料の少なさと相俟ってこれまで目が向けられてこなかったのである。

一九四二―四三年のホーリネス弾圧、すなわち日本基督教団第六部（旧日本聖教会）、第九部（旧きよめ教会）、宗教結社東洋宣教会きよめ教会のホーリネス系三教会に対する検挙は、キリストの地上再臨による千年王国建設にともなう天皇統治の廃止が、治安維持法における国体の否定と見なされたためである。特高は、彼らの聖書解釈が「他の一般基督教会と全く異なる現実的解釈」をなしているとし、ユダヤ民族復興運動の観点からのみそれを解していると理解した。きよめ教会についてはさらに、「大東亜戦争は猶太民族の世界制覇たる千年王国建設の為の神の経綸遂行に外ならずとて聖戦の目的を歪曲否定」するものと糾弾した。再臨であれ戦争であれ、現実社会に聖書の内容を適用させることで反国体的とみなされたのであり、それは聖書の「現実的解釈」に起因するものであった。

それゆえ、検挙されたホーリネスはその克服へと向かうことになる。中田から次期監督に指名された森五郎（一八八七―一九六一）が監督退任後に牧師を務めた上海大陸教会は、森の検挙後、上海警察署の指示により、元訳聖書から教団で一般に使用されている改訳聖書へ、リバイバル聖歌集から教団共通の讃美歌へ、伝道用出版物も教団出版局発行の教団機関紙へと変更に至る。九ヶ月後、在上海日本総領事館総領事名で許可取消命令を受けて結社の解散を命じられ、他の牧師と信徒ら計四十九名は、ホーリネスの教理教義の信仰布教を一切しないことを誓

書として提出した。教会は中支宗教大同連盟阿部義宗の監督のもとに置かれ、阿部は警察の依頼で信者の思想的再教育のため毎日曜日の説教を行い、全会員は阿部の創設した上海東亜キリスト教会に転会した。

森はその訊問のなかで、聖書を精神的靈的に解すべきところを具体的にのみ解釈してきたために、国体を否定するような信仰となっていたことに反省の意を表明する。一方で国体に基づくものとしての再臨信仰の捉え直しもまた行われ、日本民族の使命ゆえに、元首である天皇にも特別な祝福があり、患難時代の受難も他国の王より少ないとすることや、千年王国においても天皇がキリストの統治下にあつて日本を治め、その皇統は連綿と続くこと述べるなど、天皇制国家に包摂される信仰の世界が生み出されていった。

ホーリネス弾圧は、キリスト教全体を精神的靈的な聖書解釈へと向かわせるものとしてあり、検挙後になされた様々な統制は、教団の均質化へと向かわせた。聖書の「現実的解釈」による宗教的領域から政治的領域への具現化を阻み、宗教的領域へと押し返そうとする動きである。きよめ教会の愛国主義的再臨信仰は、政治的領域への介入として取り締まられ、国体に抵触しない再臨信仰へと向かったのである。

柳田國男の戦時下における靈山観念

由谷 裕哉

柳田國男の山岳に関わる言説を検討する。柳田が一九一〇年代前半から山伏・修験を考察してきたことについては、既に触れたことがある（由谷裕哉『近世修験の宗教民俗学的研究』岩田書院）。しかし、山岳を死者の靈魂と関連づけるような立論はかなり遅れ、『民謡覚書』（一九四〇年）に再録された「広遠野譚」（初出一九三二年）からではないかと思われる。そこでは追分の歌詞などから、死者の靈が高山の頂上に進む信仰が問題とされた。

戦時下においてこの種の考察がなされた著作物の一つは、『神道と民俗学』（一九四三年）である。全体が四一パートに分かたれる内、主に二六一―二九で山と神祭りとの関わりが述べられる。二六で里宮と山宮との対立、卯月八日进行山参りの日とすること、二七では盆の精霊送り以外の神送り、二八では神の御鎮座が山や丘の上などであったこと、山の神と田の神とが同一であること、二九では山頂を祭場とする神社の例など。

もう一つは、山伏祭文「羽黒祭文 黒百合姫」を取めた柳田國男編『黒百合姫物語』（一九四四年）の解説記事として書かれた、「山臥と語りもの」（一九四六年刊の『物語と語り物』に「黒百合姫の祭文」と改題のうえ再録）である。全一六パートのうちおよそ一三までは、この祭文で語られる事件の記録と考えられる統群書類従版『矢島十二頭記』、戸部正直『奥羽永慶軍記』などと、祭文との比較対照が主である。一三の後半で山伏の足が達者であることから鳥海山信仰と信州との関わりが触

れられ、一四では黒百合が立山の山の草であり何らかの關係があったのか、という提起がなされる。

一五と一六が「私の二つの疑問」となり、祭文とその典拠との比較対照から離れた議論となる。一五では日本の民間文芸と靈山の信仰との関わりが問として出され、祭文に登場する鳥海山の女別当が羽黒に近世まではあった、しかし黒百合姫の祭文は男もので、靈山の巫女とは直接の關係がなかったであろう、との推定がなされる。一六では死者の行く先が山の頂であったことが月山・鳥海をはじめ名山の信仰の起源ではなかったか、それがこの祭文から明らかにならないか、との提起がなされる。最後は、祭文の考察から完全に離れてしまいが、「先祖の話」（一九四六年）末尾近くで言及される「七生報国」が出て来るので、引用しておく。「『死ねばどこへ行くと思つて居るか』。斯ういふ方面からも今一度、尋ねて見る機会は無いは言はれない。この問題に向つて現実の関心を抱く者は、今日の時代としては決して我々垂死の翁だけでは無いのである。極楽は十萬億土、あそこへ行つてしまつてはもう七生報国は出来ないからである」（『定本柳田國男集』第七卷、一〇四頁）。

この引用箇所に限定すれば、『先祖の話』の全八一パートのうち六四「死の親しさ」で、「日本人の多数が、もとは死後の世界を近く親しく、何か其消息に通じて居るやうな氣持を、抱いて居た」（『定本柳田國男集』第一〇卷、一二〇頁）と記されることに通底するであろう。しかし、「山臥と語りもの」も『神道と民俗学』も、ある山が靈山とされる所以を死者の靈がその頂きに行くこととされることに求めるものの、『先祖の話』と

異なり、そのことと祖霊との関わりがほぼ議論されていないことに留意したい。

たしかに『神道と民俗学』では、三八で「とぶらひあげ」の後に「先祖様」とされるのが簡略に議論され、三九以降、そうした祖霊と氏神とが「氏神の合同」（同上、三八八頁）なる仮説を使って関連づけられようとする。しかし、このような議論（死霊の祖霊化、祖霊イコール氏神）は『神道と民俗学』において、二六―二九で考察された山宮・山の神・山や丘の上で祀られる神・山頂を祭場とする神社とは、関連づけられないのである。

イメージされる教祖像

——『稿本天理教教祖伝逸話篇』を読む——

堀内みどり

『稿本天理教教祖伝逸話篇』（以下『逸話篇』）は、こふき委員会の編纂で、当初は、編集し終えたものから五〇話ずつに分冊して、全四集二〇〇話が発行された。第一集は昭和四九年一月、第四集は昭和五〇年一〇月に発行。その後、内容の検討と字句の整理が行われ、年代順に収録して一冊にまとめたものが、昭和五一年一月、教祖九〇年祭の記念出版として刊行された。

その「はしがき」には、「力比べは、教祖が月日のやしろにお坐しまずという理を、姿に表してお見せ下されたのである。』という一文が載っている。収録されている逸話のほとんどは、教祖が六〇歳以降のものであること（「月日（神）のやしろ」以

後で二〇年ほど経過している）、初めて出会う人の逸話が多々収録されていること、教祖から直接聞いた話を本人が書き残していたり、子孫に語り伝えた話であることなどを考えると、「月日のやしろ」という教祖のありようが、身近な体験として体得されてきたのではないかと思われる。同時に「序文」は、「ひながたの親たる教祖の、親心溢れる一列人間のをやとしてのお姿を、ありありと目の前に拝することができる」逸話を集めたと述べる。「逸話」から人はどのような教祖を感じ取っているのだろうか。ここではその全体像を概観する。

「月日のやしろ」であった教祖は、当然のことながら、尋常ではない「力」「不思議」を現した。「一 お言葉のある毎に」（以下括弧内の漢数字は逸話の番号）では、立教（天保九年）当時、十四歳と八歳であった教祖の子どもたちが、「私達は、お言葉のある毎に、余りの怖さに、頭から布団を被り、互いに抱き付いてふるえていました。」と伝える。また、七五日間の断食の中、徒歩で四里の道を歩いた話（二五 七十五日の断食）や、井筒梅次郎が「ここへ、一寸と顔を付けてごらん。」と言われ、教祖の片袖に顔を付けると見渡す限りの牡丹が花盛りであったという話（七六 牡丹の花盛り）などがあり、さらにいくつもの「力比べ」の逸話（六一、六八、七五、八〇、八一、一一八、一三一、一七四）はその分かりやすい例である。「力比べ」のような逸話では、「そっちで力をゆるめたら、神も力をゆるめる。そっちで力を入れたら、神も力を入れるのやで。」（一七四 そっちで力をゆるめたら）といった、いわば信心のあり方を論ず姿とセットになっている。

教祖が得意だった糸紡ぎと機織り（二）、歌を歌う教祖（三八、一九二）、日常（二二八、一八一、一九五）、容姿（一九三）など伝える逸話からは、教祖の日頃の穏やかで温かな様子が推量され、同時に、教祖に救われた逸話は多く、親しく直接かいがいしく手当し、語り諭す姿が伝えられている。そこでも人は、教祖の温かみややさしさを実感している。教祖は、しばしば「引き寄せた」と語り、人々を受け容れる。例えば、榊井キクは、「待っていた、待っていた。」と迎えられ、「可愛い我が子をはるばると帰って来たのを迎える、やさしい温かな言葉を下された。」（一〇）「えらい遠廻りをして」と言い、「ほんに成る程、これこそ本当の親や。」と感じたという。教祖が、労りや労いの言葉、感謝の言葉をかけていることも多い。その姿は、「たすけの親」であるとともに、教祖が「ひながたの親」として天理教の信者に機能することにつながっていく。「親心」とはどういうものかを教祖の逸話から信者は学び取っていくことを可能にしているのである。また、教祖が子ども好きであったことを具体的に伝える逸話は、神と人との「親と子」であるという教えを目撃することになっているように思われる。

教祖は、『逸話篇』を通し、信者にとつてはその足跡を辿るべき生きた手本（ひながた）、受け容れてもらえる「親」として思い浮かべられる。

アナキズムかナシヨナリズムか

——岡田式静坐法言説の再検討——

栗田 英彦

岡田式静坐法（以下、静坐）に言及した戦後の研究では、アナキストや社会主義者の実践が目目されてきた。だが実際には、国家主義・民族主義を自認する実践者は多かった。ここでは、静坐をめぐる政治的言説の対立を追跡し、根底にある問題を浮き彫りにしたい。

創始者の岡田虎二郎在世中に薫陶を受けた人々の政治傾向を言うならば、左右にまたがる「革新」派と呼ぶのがふさわしく、実際、伊藤隆は「革新」派研究において、静坐も取り上げる必要があったと述べている（「大正期「革新」派の成立」塙書房、一九七八年）。しかし、一九二〇（大正九）年に岡田が亡くなると亀裂が入る。この楔を打ち込んだのが、高弟の木下尚江であった。一九二九（昭和四）年、木下は「岸本、橋本、小林、足利」（他の高弟）の静坐態度を批判し、「静坐の講習会」を嘲笑した（青木吉蔵編著『木下尚江翁語録 第二巻』青木吉蔵、一九四〇年）。ここでいう「講習会」とは、小林信子の創立した京都静坐社が主催するものである。静坐社同人には天皇主義者の佐藤通次や国体論者の二荒芳徳らがあり、それぞれの立場から静坐を論じていた。共和主義的な社会主義者だった木下は国体論的静坐論に批判的だったのだらう。ただ、佐藤や二荒を含め、静坐社には木下に敬意を抱くものが少なくなく、一九三七年に木下が亡くなった際には機関紙『静坐』で追悼特集を組みさえしていた。それだけ木下の言葉が伝わったと

きは物議を醸した。

戦後になると、戦前の「抵抗者」として木下に注目が集まり、周辺の社会運動家やアナキスト（田中正造、石川三四郎、逸見弁吉、望月百合子ら）も静坐をしていたことに関心が持たれた。特に鶴見俊輔や臼井吉見の著述では社会主義と静坐の関係が肯定的に描かれた。木下研究では社会運動に取り組んだ前半生が評価され、後半生の静坐実践の評価は、柳田泉の研究を例外としておおむね低いが、いずれにせよ「革命」「自由」「反戦」「解放」といった観点から静坐が論評される。この動向に対抗して、『静坐』誌上で永雄策郎（元満鉄調査部）や伊藤武雄（中国研究者）によって、岡田は「国家主義者」「民族主義者」だったと主張されたが、在野の静坐研究者の森田繁治から、岡田は「何をにおいても人間解放が前提だった」と即座に反論があった（『静坐』二八七〜三〇二号、一九六〇〜六一一年）。その後、静坐社でも徐々にナシヨナリステイックな静坐法言説は鳴りを潜めることとなる。

再度議論が紛糾したのが清水靖久「木下尚江の沈黙」（『思想』七七二号、一九八八年）が発表されたときだった。清水は岡田の語録を検証し、岡田は反戦主義者ではなく、他民族に対する圧迫や膨張を否定していなかったと指摘した。これに対する反論として小松幸蔵が『静坐』誌に連載を開始、岡田が「忠君愛国」を批判し、植民地の武断政治を戒めたことを論じた。連載は後に『岡田虎二郎』（創元社、二〇〇〇年）として刊行されている。

以上のように一九三〇年代に天皇制（国体）、六〇年代初頭

にナシヨナリズム、九〇年前後にポストコロニアルな問題が、岡田と静坐を巡って議論された。それは同時代の問題意識の反映である一方、木下に連なる静坐法言説の展開と敷衍の過程でもあった。だが、元々木下も広い意味での民族主義や膨張主義と無縁ではない（拙稿「革命と修養」『日本思想史学』四九号、二〇一七年）。ナシヨナリステイックな言説が否定・隠蔽されることで、静坐がなぜ戦前に左右を超えて流行したのか見えにくくなっている。ここを捉えなければ、鶴見や臼井、永雄や伊藤の言説の背後にある戦前からの連続性も見えてこない。また、岡田には倫理的宗教論や東西の宗教者や哲学者への言及がある。宗教的言説の政治性を踏まえた上で宗教史の文脈から捉えなおすことで、新たに見えてくるものがあるだろう。

『五井昌久事典』を作成する中で見えてきたもの

吉田 尚文

本発表では、拙著『五井昌久の思想と生涯』（興山舎、二〇一九年）を刊行後、五井昌久の思想研究において、さらにはつきりしてきた彼の思想の核心について述べたい。筆者は、同書刊行後、一般社団法人五井昌久研究会が『五井昌久事典（仮題）』を数年かけて作りたいという企画にもとづき、それに関する作業を依頼された。具体的には、まずは、五井の全著作からキーワードにまつわる記述を抜き出すことである。そして、これまでに約半年間ほど、断続的にこの抽出作業を行ってきた。こうした過程の中で見えてきた五井の思想の核といえるキーワードを挙げ、以下、若干の考察を加える。

五井昌久の著作を読むと気づくのが、五井は、同じような内容を繰り返し述べているということである。繰り返し述べるのは、彼がそれを重要と考えているから、といえる。本稿では、彼がたびたび口にする「想念・想い」というキーワードに注目する。

これから記すことは、五井の神学・教理にもとづくものである。

五井は、著作（『我を極める』、三二頁）の中で、「想念の在り方」を大切にしている、という。彼によれば、「想念」の在り方が自分（個人）の運命や世界に影響を及ぼすと説く。彼は、言葉・行いの在り方も大切とするが、とりわけ、「想い・想念」の在り方を問いつづけたといえる。つまり、「想念」を平和にすることを彼は説いた。五井は、「想念」のなかに敵をみとめず、「想念・想い」はひたすら平和であることをめざした。心の中の世界を彼は特に重視したわけである。そして、日頃からの「想念・想い」を平和にするため方法として、五井は「世界平和の祈り」をととなえつつけることをすすめた。五井の理念によれば、最上の「想い・想念」とは、「世界人類が平和でありますように」ではじまる「世界平和の祈り」である、ということになる（『我を極める』、一〇一頁参照）。

五井昌久は、「平和」ひとすじに生きた宗教者だった。徹底して「平和」をもとめたが、それには彼なりの信念があったからである。その信念について、五井は、「世界人類の平和が、神のみ心である」と繰り返し述べた。そこで、この「神のみ心」に応答するように「世界人類が平和でありますように」と

祈ったわけである。

前述のように、彼は、この「世界平和の祈り」をいつも祈りつつけることよって、「想念」を平和にしようとした。常に「想い・想念」を平和に向けつつける行為をとおして、まずは自分（個人）の心の平和を実現させようとした。

五井の神学・教理の上では、「世界平和の祈り」をととなえ、個人や世界を浄める「波動」なるものが祈る人の体から放射されるといえる。この祈りの「波動」がひろがることよって、世界人類の平和が実現されていくという教えを五井は説いた。また、五井によれば、「世界平和の祈り」を行すると、「その人の心が安心立命してゆき、その人がまず平和な心境になってゆく面白い現象が起ってくる」（『霊性の開発』、一三四頁）という。ちなみに、五井研究をするにあたって筆者も同研究を始めた二〇一三年から七年間ほど、この「世界平和の祈り」をほぼ毎日となえてみた。この祈りによって筆者が平和な心境になったかどうか、明確にはわからない。ただし、五井のいうように「世界人類の平和」という非常に壮大な祈りを想うことで、日常の些細なことにとらわれなくなり、結果的に穏やかで平和な気持ちになつていく面もあるのかもしれない。

以上、本稿では、「想念」というキーワードに注目し、五井昌久の平和思想の核心が「想念」という用語にこめられていることを指摘した。五井の始めた「祈りによる世界平和運動」とは、人々の「想念」を平和するための取り組みである、とも言えよう。

Cグループ

蓮華院版「観心十法界図」と善光寺信仰

小林 順彦

中国宋代の慈雲大師遵式が著した『観心十法界図』（以下『十界図』と略）は、日本ではその図の上に勸化文を加えた形が室町期以降、特に江戸時代に広く流布し、庶民に対する布教のツールとして盛んに用いられた。

『十界図』はその名の通り、図の中心に「心」の字を配し、そこから地獄から仏までの十界が生じている様相をなしている。その意味するところは、全ての法界は「心」より生ずるという教えを图示している。そしてその四隅には所謂「破地獄偈」と言われる「若人欲了知 三世一切仏 応観法界性 一切唯心造」という八十『華嚴』の偈文が一句ずつ配当されている。この偈文が「破地獄偈」と呼ばれる所以は、『華嚴経伝記』にある王氏蘇生説話にその源流が認められるが、『十界図』が日本に流布し、勸化文に弥陀浄土信仰が挿入されるようになると、『破地獄』の意味合いが急速に失われることになった。

その良い例が、信州善光寺蓮華院版『十法界図』（以下『蓮華院版』と略）である。『十界図』は前述の如く、天台僧であった遵式が丞相王欽若のために作ったものである。従ってその法界観はあくまで天台的な理解でなされている。即ち「十界互具」「一念即空假中」の妙理を悟り、成仏を目指す事を意図し

ている。しかしながらこの道理の理解を庶民に求めることは、非常に困難である。そこで遵式がこの道理を庶民にもイメージし易いよう、図として考案したのが『十界図』なのである。『十界図』が日本に入ってくると、その形は更に浄土信仰と融合する形で変容を遂げた。即ち一般庶民が成仏する直路は、弥陀の本願に頼ることであるとされたのが『蓮華院版』である。『蓮華院版』の勸化文の後段には、「吾が心に十界十如三千の法具せば、十萬億土も我心内の浄土なれば、已に遠からず。本性弥陀を顕すと心得て、称念すれば信願行備わり、真の融通念仏にして、其の功德大いに深し云々」として弥陀、ここでは特に善光寺如来の功德が『十界図』と結びつけられているのが特徴であり、延いて言えば本来の天台の観心と融通念仏の会通が図られている。

このような考えは決して恣意的なものではなく、遵式と同門の四明知礼が已に提唱している。知礼は『妙宗鈔』のなかで約心観仏説を唱え、天台の観心は能所を超えた心仏不二なものであるから、当体はそのまま全是であるとした。即ち己心を念ずることは、そのまま西方の弥陀を念ずるのと同じであるという。従って「互具」の論理からすれば、極楽が遙か西方十萬億土の先にあると雖も己心に具しているのであるから、この道理を合点して称名念仏をすれば、信願行が自ずと備わり、安樂の道が開かれるという。易行念仏の導入により、大方の庶民の布教に、その存在意義を発揮することになったと言える。

『十界図』は華嚴が説く唯心思想から把握しようとするのが通例である。しかし、もし『十界図』が単に華嚴の唯心縁起を

説くことを意図するならば、全く勸善懲惡を勧める啓蒙図となつてしまひ、何も敢えて「破地獄偈」を挿入する必要はない。丞相王欽若は「十界図」の序の最初に「破地獄偈」を出しているが、続けてこの図は天台智顛が説く三種觀法の從行觀に基づくと述べている。天台は觀心を説くがこれは単なる唯心説ではない。華嚴が從果向因を説くのに対し、天台の觀心は從因向果を説く。その意からすれば「破地獄偈」にいう「一切唯心造」の「造」は、「造り出す」の意ではなく、一法界に他の九法界をも具すという、性具の相を己心に觀るべき事を示唆しているのではないであろうか。

仏教の基本「三宝」について

富田 信隆

改めて、仏教とは何かを考える。仏教は自らブツダを宣言した「ゴータマ・ブツダ（釈尊）」を創始とする。また、釈尊とその弟子たちとの言行を伝える唯一の資料である阿含經典は、百余年間の口伝を経て、ようやく原型に整備された。さらに、釈尊入滅後数世紀を隔て新たな「大乘の諸仏」が登場し、大乘諸經典が大量に創作された。後者を信奉して、中国、朝鮮半島、日本、チベットなどの北方の大乘仏教圏が広がり、他方に、今日いつそう活発な東南アジア一帯の仏教は、阿含經典の伝統を守っている。

そこで、それらの全仏教圏に通じる「三宝」について考えてみたい。

- 一 三宝 帰依すべき三つの宝「仏・法・僧」を指す。

すなわち仏・法・僧に帰依することである。「仏に帰依してたてまつる、法に帰依してたてまつる、僧に帰依してたてまつる」ということは、どこの仏教圏でも、どこの仏教民族でも行われていることである。そして、それぞれの言語でと見えるわけであるから、その内容は「三宝に帰依する」という文句を表現しているもので、趣旨は同じである。

成立史的にみると、「法（ダルマ、ゲンマ）」の觀念が成立、それを自覚した「ブツダ」の觀念が、そののちに、ブツダのもとに集まる「サンガ（僧團）」が自覚されるようになったと考えるのが妥当であろう。やがて、「仏」と「法」と「サンガ」との三者にまとめる傾向が圧倒的になり、「三宝」というものが仏教のシンボルとなつていったものと思慮する。

二 仏 仏というのは、ブツダ（仏、仏陀）のこと。

ブツダとは「覚つた人」という意味で、事実を知ること、あるいは事実が気がつくことを意味する。さらに、「目覚めた人」という意味でもある。この世の真実をあますところなく見透かした人、それがブツダだということである。仏教が興つた時代における諸文献から見ると、個別的な個々の宗教とは関わりなしに、聖者、覚りを得た人は「ブツダ」と呼ばれていたことが分かる。時代の経過とともに、ブツダは讃嘆されるようになっていき、次第に神格化されていったのである。ただ、仏教の場合で言うと、最初期には、帰依すべき三つの宝の一つとしてのブツダは、釈尊その人だけを指した。

三 法 法というのは、ダルマのこと。

仏教の中心觀念をなす「ダルマ」は、「保持する力をもつも

の」を意味する。法則・真理・正しい教えや、この世界を構成する事象など、いろいろな意味を有する。

ダルマの起源はヴェーダ時代とされ、即ち、人間の側に立つて、人間生活を秩序づけるものとしてのダルマが、高く用いられるようになった。そのダルマこそ最高の真理であり、全世界の根底であると強調されてくる。原始仏教では、人間がいかなる時、いかなる所においても、「遵守すべき永遠の理法」があると考え、それを「法」と呼んだ。

四 僧 僧というのは、サンガ（僧伽、略して僧）のこと。サンガの集まり、狭い意味での仏教集団である。サンガは次の四種類で構成されている。

出家者（比丘、比丘尼）、在家者（在俗信者の男性、在俗信者の女性）

僧（サンガ）の成立について考えてみる。修養につとめるといふことになる、自分はひとりでも、修養について指導してくれる人が必要になる。よき友を持てば、まじめに修養につとめている人びとのあいだでは、おのずから心が通い合うことになる。そこで、聡明な友を得たならば、ともに行ぜよ、ともに歩め、ということも教えられる。やがて高い目的のために協力するという関係が成立したと考える。

願力について——*vasa, yasa*——

杉岡 信行

この研究は、『宗教研究』「古代インドにおける支配について——*vasa*と*yasa*」(八五巻四号、二〇一二年)と「支配」(*vasa*)

について「初期仏教における」(八八巻別冊、二〇一五年)を引き続くものである。本論で検討を加える用語は、*vasa*（ヴェーダ語、サンスクリット語）と*yasa*（パリー語、半マガンダ語）と、さらにそれぞれの派生語である。

これらの用語は、神々における支配や王権の支配に使用される。その具体的内容については上記ペーパーを参照されたし。仏教とジャイナ教は、支配を如何に考えていたか。仏・ジャヤは神々の支配や王権の支配は直接的には無関係であった。仏・ジャヤには煩惱による支配があった。個々の修行者のそれぞれの内面にある煩惱が、それぞれの主体を支配・束縛するという図式である。仏典には *kulasa yasa* という複合語も散見される。ジャイナ教ではカシャヤーの四種・怒り、慢、偽り、貪りによる支配が代表的である（二〇一九年口頭発表）。

さて、「願力」という用語の意味・概念を検討する。先ず、『大智度論』「仏土願釋論」から諸菩薩の発願について見る。諸菩薩は、諸仏の世界の無量に厳浄なるを見て、種々の願を發せり、という。これは、諸の浄土經典において法蔵菩薩が種々の發願するのに類似している、という指摘がある（宇野恵教、二〇一六）。發願は、行業清浄な菩薩から發せられたものばかりではない。三十三天・ヤーマ天など神々の世界に生天しようとする在家的誓願もある（藤田宏達、二〇〇六）。そして、心に常に念著し、願樂して捨てなければ、命終の後、生天する。これは皆、願力の所得である、という。また、菩薩もそれと同じく浄世界の願を修して、その願の力によって勝果を達成するという（宇野）。ここでは、大乘菩薩の誓願が在家的誓願によつ

て対比されているという。しかし、両誓願の勝果達成は、ともに願力による所得であることに注目すべきかもしれない。

本願力、願力なる語は浄土教の専売特許ではないとして、本願力の原語は *Purva prañidhana vāsa* のようである（稲城選恵、一九七〇）と提起されている。

『梵文無量寿経』の和訳から引用する。「実に、また、アーナンドよ、かしこにすでに生まれ、今生まれつつあり、未来に生まれるであろうところの求道者たちは、すべて、一生だけこの世につながれている者どもであって、これ以後はただ、この上ない正しい覺りを得るようになるであろう。ただし、誓願の力によって〔迷いの世界のうちにとどまって〕大獅子吼をなし、広大な（慈悲の）鎧をつけ、一切の生ける者どもをことごとく永遠の平安にみちびき入れることに精勵している求道者たちを除く」（中村元訳）。一生補処が決定されている求道者とは別に、迷いの世界の中に留まっても、大獅子吼をなしたり、慈悲の鎧を身につけ、一切の衆生を永遠の平安に入れることが出来るのは、願力（*prañidhana vāsa*）によってであると言う。さて、*vāsa* には *vāsitā*（支配、統治）という派生語がある。あらゆるものを自分の意志に従わせる超自然的な力、無限の力という意味・概念を持つ。その具体例として、菩薩の十自在があると言う。すなわち、命自在・心自在、財自在、業自在、生自在、勝解自在、法自在、願自在、神通自在、智自在の十である。この中の願自在の原語は、*prañidhana-vāsitā* である（Monier-Williams）。願力について少し纏めてみた。

願力の力の原語は *vāsa* か *vāsa* の可能性もある。また、こ

れらの *vāsa* と *vāsa* は *Kiisa-vāsa* の *vāsa* と関係があるのか無いか。これからの課題である。

仏教アンソロジーの系譜

望月 海慧

最古の仏教文献の一つである『スッタ・ニパータ』は、「経集」とも言われるように、教説を形式で分類した九分教の「経」をまとめたものであり、その意味では仏教文献はある種のアンソロジーから始まったとも言える。また、多くの経典が創作されるようになる、一方では、パリー仏教のニカーヤや大乘経典の「大宝積経」「大集経」「大方広仏華嚴経」のように、個々の大乘経典がさらなる大経として編纂されるようになり、また、他方では、経典の経文を抜粋したアンソロジー文献が編纂されるようになった。本稿では、インドから東アジアに至るまでの様々な地域で編纂されたアンソロジー文献を取り上げ、それぞれの特徴を考察する。

インドの大乘仏教では、ナーガールジュナの『大乘宝要義論』、シャーンティデーヴァの『集菩薩学論』、アティシヤの『大経集』が知られている。最初のもは仏の生誕から仏・菩薩の偉大性に入ることまでの十一章に、第二のものでは布施波羅蜜から福德の増長に至る十九章に、第三のものでは出家者への布施から布施の功德までの三十七章に、それぞれの章題に沿った経文が引用されている。これらの文献は、編者自身の言葉ではなく、引用される経文によりそれぞれの菩薩行の次第を論じる形式で著されている。

上座仏教のパーリ文献では、スリランカのアリヤヴァンサによる『スッタ・サンガハ』やシッタッタによる『サーラ・サンガハ』などが知られている。前者では、布施から随喜までの七章に、後者では仏になる決意から世界の形状までの四十章に、上座部聖典の経文が引用されており、アビダルマのような仏教の教義が経文により解説されている。

チベット仏教では、経典よりも論書の方が読まれる傾向があり、また、著作に引用される経文も先行する論書やアンソロジーからの孫引きが多い。ガムボパの『道次第解脱莊嚴論』では、成仏の原因から仏の事業までの二十一章において経典と論書を引用しながら悟りへの階梯が論じられている。また、彼の弟子であるドルジェ・ゲルボの『宝経集』では、了義経がその目的から一乗までの五項に分類され、その乗がさらに細分化され、大印契などの密教の教義により解説される。ただし、著者の言葉はこの詳細な科文のみであり、その項目を経文により解説する形式で著されている。

中国仏教では、教相判釈により選択された経典を研究することとで宗派が形成されたために、多様な経典をまとめるよりも、所依の経典に対して注釈書を著わす傾向がある。しかしながら、仏教用語を経文の引用により解説する事典的アンソロジーも見られる。宝唱の『経律異相』では、天部から地獄部までの二十一部に、道世の『法苑珠林』では劫量篇から伝記篇までの百篇に、『諸経要集』では三宝部から雜要部までの三十部百八十五縁に経律論が引用され、各事項が解説されている。

日本仏教では、中国仏教と同じように、各宗派において所依

の経典が限定されている。しかしながら、独自の教義を立証するための論拠として多くの経文を引用した著作を見ることが出来る。例えば、空海の『弁顕密二教論』は顕教に対する密教の優位性を、源信の『往生要集』は念仏により浄土に往生することを、親鸞の『顕浄土真実教行証文類（教行信証）』は浄土への往還を経文により論証する形式で著されており、依拠する経典に限定したアンソロジーと言うことができる。

以上のように、アンソロジーは編者の意図を経文の引用により論じた文献と言えるが、伝播した地域にはそれぞれの特徴があったことも確認できる。また、このようなアンソロジーは現代においても出版されている。

『モンゴル佛教史』と『蒙古源流』

阿部 真也

本稿は、モンゴル語版『モンゴル佛教史』（以下HMB）と『蒙古源流』（以下E）両者の比較を行い、その異同について検討する。Eは、一六六二年にチンギス・ハーンの子孫であったサガン・セチェンによって編纂されたモンゴルの年代記である。一方、HMBは、一八一九年にジグメ・リクガイ・ドルジェによって完成したと資料内にある。両者の成立の間には、一五〇年余りの年月がある。ただし、HMBの成立時期はチベット語版のもので、モンゴル語版の成立時期に関しては、現在のところ確定できていない。本稿で使用する写本は一九四四年に書写されたと記されている。チベット語版とモンゴル語版の内容については、大筋においてほぼ一致している。そして、

HMBは参考文献として、ET等のモンゴルの文献、チベットの聖賢者の善説法と二種に分けて挙げる。

モンゴルの年代記では、モンゴルの王統はインド・チベットにつながるものとする形式が多い。HMBとETもその形式である。両者には同じ話が幾つか出てくるが、チベットの王統の最初の部分についてみることにする。インドの王統については、ETはある程度の分量の記述があるが、HMBはごくわずかの記述しかない。

HMBにおいては、次のようである。「シャートキヤ・リッチヤビの一族の一人の王から瑞相を備えた息子が一人生まれた。その眼は半眼で、かしい眉を持ち、歯は貝のように列をなし、もう一方の歯にびったり合わさり、手のひらに法輪の図があり、指の間に膜があるものがお生まれになったのだが、吉祥の印を理解できずに不吉であるとおそれ、銅の入れ物に入れ、ガンジス川に捨てた。それを農夫が拾って育て、その子が大きくなった時に、（農夫が）昔のことを語ったのを聞いて、心が痛み、雪におおわれた高地に隠棲するようになり、（それを）牧民たちが見て「何処から来たのか」と尋ねたところ、「私は国王である」と言って、指で虚空を指した。まさに天から降りてきた者であり、チベットの地の王としてふさわしい者である」と、木の椅子に座らせて、四人の頸にのせて、すべてのチベットの人が敬い、その名をニヤティ・ツァンポと名付けた。」（〇二一九～〇三一一）

ETと比較すると、大筋は同じであるが、異なる点もある。以下に違いをまとめる。

① ETのみ、犀のような毛が生え、とある。② 眼について、ETは下から上に閉じる、HMBは半眼、とある。③ HMBのみ、手のひらに法輪の図がある、とする。④ HMBのみ、吉祥の印を理解できなくて恐れたと説明する。⑤ HMBは、椅子に座らせて頸に乗せたのが四人である、とする。ETは人数を明記しない。⑥ ETは、名前をモンゴル語に意識したが、HMBはしていない。

③と④は仏の三十二相に基づく表現である。また、HMBとETに共通する表現として、「指の間に膜がある（水かきがある）」というものがあり、これも明らかに三十二相からくるものである。多少の異同はあるが、どちらも仏教に基づく表現が多い。

モンゴルの王統においては、チベット王の息子ボルテ・チノがモンゴルの地に行くところから始まっている点については共通する。しかし、五本の矢の話のように有名な話を比較すると、大筋は同じだが、違う点もある。版本の違いによるのか、あるいは、編集の方針によるのか、理由は現時点でははっきりしない。仏教の教理等の記述については、ETは参考書である『彰所知論』の影響が大きく、HMBは、著者自身の知識からくるところも多いようにみえる。文献全体の内容は、HMBはモンゴルに仏教がいかに広がっていったかを記し、ETはモンゴル王統史と仏教を合わせて述べる。文献著作の目的は異なるが、両者の間には多くの共通点もある。（注記略）

近世における観音利益

——秩父三十四札所靈驗記を事例に——

小泉 壽

日本百観音霊場である秩父三十四札所について、対象期間を近世とする研究は、成立の歴史的プロセスの解明と巡礼の実態を解明するものに大別され、巡礼の動機や目的については行楽性の視点に偏りがちであった。しかし、近世の寺社参詣には、十返舎一九の文に「遊び七分に信心三分」とあるように、行楽性に加えて「信心」による利益成就祈願の性格もあつたと考えられる。この利益の内実を、靈驗記を通して捉える試みは、秩父観音札所を対象としては行われておらず、本研究は、それを埋めることを目的とする。

本研究では、中世と近世の観音靈驗記にある利益内容の比較を行う。これは、現当二世の利益の性格を帯びた中世の靈驗利益との比較が、近世におけるその利益の特徴を明らかにするのに有効と考えられることによる。比較の資料として、中世は『今昔物語集』で観音の靈驗譚を集めた「巻十六本朝付仏法」（以下「今昔観音」）を、近世は『秩父三十四所観音靈驗円通伝』（以下「円通伝」）を使用する。両書に記された靈驗説話の利益を〈現世利益〉と〈来世利益〉に、さらに〈現世利益〉は個人を対象として、各自の身体や財産が突発的・一時的な危機に直面した場面での〈危機の回避〉とそれ以外の性格の〈その他の現益〉に、また個人以外を対象とした〈共同体・不特定多数〉の大分類に分ける。この四分類の下に、具体的な靈驗説話内容を利益要素として小分類化し、検討を行った。

両者にある小分類の利益要素の合計は、「今昔観音」は三十八、「円通伝」は四十である。そのうち〈現世利益〉は、両者ともに九割前後を占めるが、後者では新たに〈共同体・不特定多数〉の利益も表れている。〈来世利益〉は、後者において数を増加させている。

〈現世利益〉において特定の利益が多く表れていることは、その利益への期待が高いことに比例していると考えられる。その視点から、利益数が三以上の個人対象の利益をみると、「今昔観音」では〈その他の現益〉の〈貧苦からの救済〉と〈致富・利福〉、次いで〈危機の回避〉の〈殺害難〉と〈盜賊難〉の順となる。「円通伝」では、〈危機の回避〉の〈病氣治癒〉が該当する。この分布方から、「今昔観音」の〈現世利益〉の特徴は〈貧苦からの救済〉と〈致富・利福〉にあると捉えられるが、「円通伝」で最多数量の〈病氣治癒〉は近世の観音利益の特徴といえるだろうか。同時代の『大山不動靈驗記』の先行研究内容と比較すると、「円通伝」の〈病氣治癒〉は利益全体数に占める割合が低く、病氣の種類も少ない。また「円通伝」では、〈その他の現益〉の利益の種類数は「今昔観音」の倍以上ある。これらの検証から、近世の観音の〈現世利益〉は、〈明確な特徴を持たない〉性格のものとして捉えられる。また「円通伝」における〈共同体・不特定多数〉の最多数利益は、〈旱での降雨〉であるが、同時代の『戸隠靈驗談』の先行研究での「水」に関連する利益内容と比較すると、その占める比率は低い。〈旱での降雨〉も近世の観音が与える利益として特徴的なものではなく、逆に〈明確な特徴を持たない〉性格によるもの

として捉えられる。

〈来世利益〉は、「今昔観音」では〈本人〉への〈引接による往生〉に、『円通伝』では〈本人〉のみならず〈死者〉の〈三悪趣からの救済〉として表れている。秩父に先立つ西国三十三所の開創伝にある巡礼者の利益は、〈本人〉が地獄に堕ちないことにある。しかし、『円通伝』の〈来世利益〉は〈死者〉にも与えられ、そのための〈追善供養〉が観音札所の創立縁起に繋がる例もある。ここから、近世の観音が与える〈来世利益〉は、〈本人〉に加えて〈追善供養〉による〈死者〉への二者に對するものとして捉えられる。

見いだされた利益の性格は、近世の旅案内記や江戸小咄、秩父札所の金勝寺石仏群の刻銘にも表れ、秩父三十四観音札所巡礼で成就が期待された利益の基盤をなすと考えられる。

加賀藩における大石寺信仰の展開

——人持組松平家を事例として——

横山 雄玉

加賀藩士松平家は、松平伯耆康定を初代に、康定の男子三人がそれぞれ一家を立て、主としてこの三系統が人持組として幕末まで継続した。「先祖由緒並一類附帳」によれば康定の本國は三河であり、越中守山で前田利長に仕えたのが加賀藩士としての起源とされる。宗旨は浄土宗、寺院は妙慶寺である。

ここでは康定二男の家系である松平大弐家（通称）における大石寺信仰の展開を一覧する。松平大弐家は最高石高四千七百石、最上層階層たる人持組に属し、家老職も勤める家柄であつ

た。加賀藩における大石寺信仰は享保十一年に国禁となり、幕末まで解禁されなかつた。かかる社会情勢にあつて、松平大弐家では代々大石寺信仰を継承したと考えられる。家老職をも勤める藩重鎮の信仰事例はその実態解明のため重要である。

松平大弐家における大石寺信仰の濫觴は四代主馬康満、蓮華院夫妻である。奥村内記家臣、福原式治の記録に享保六年頃の大石寺信仰者として「松平主馬父子」とあり、享保七年には大石寺末寺が建立される計画（実現しなかつた）が「松平主馬内所」に到達した旨が記されている。康満夫妻の子女は三人が成人し、嗣子康済、女子二人それぞれ大石寺信仰を継承（別稿予定）した。康満は享保十四年六月十二日死去、大石寺過去帳に「覚性院圓空日誦」とあり、松平大弐家代々の法号を記した『代々法号帳』（松平大弐家文書「石川県立歴史博物館蔵」）の法号とは異なり、大石寺より改めて授与されたことが判明する。

五代大弐康済は公事場奉行、江戸留守居、若年寄を経て宝暦十二年より家老職を勤め、天明三年三月二十二日死去、金沢市妙喜寺（大石寺末）所蔵過去帳に「妙親院法行大居士」とあり、これも『代々法号帳』とは異なっている。

六代典膳康風は公事場奉行等を勤め、寛政四年八月六日死去、大石寺過去帳に「宝山院圓月法珠」とあり、『代々法号帳』と異なる。康風の室は伴八矢方毅（五千石、伴家にも大石寺信仰の事蹟あり）の娘、天明七年十月十一日死去、大石寺過去帳に「本善院妙順日相大姉（天明八年）」とあり、『代々法号帳』は欠損部分と思われ未見である。

三代に涉り遠隔地の大石寺に本心の信仰に基づく回向を願つ

た史実が判明する。七代大膳康保以降については大石寺過去帳の記載は未見である。康保以降、松平大弐家では幕末までの間、比較的短期のうちに七代の代替わりがあり、何かと慌ただしかったようにも思われる。

康保以降空白にも見える大石寺信仰の事蹟であるが、「松平大弐家文書」には明治初期まで大石寺信仰が継承されたと思われる史料が四点収載されている。一、大石寺四十八世日量上人より寿正院（大聖寺藩前田利極室）へ授与と記される「勤行次第」、二、明治七年「明治六年御大会供養受書」、三、明治九年「明治八年御大会供養受書」、四、明治九年「孟蘭盆会供養受書」の四点であり、「勤行次第」は幕末頃の文書と思われる。「供養受書」は大石寺五十四世日胤上人、五十五世日布上人よりのものであり、ここに「松平秀穂」「母義容院」との記載が見られる。現在の所、「松平秀穂」「母義容院」の確実な比定には至らず、後日の課題としたい。しかし、明治六年時点における「松平秀穂」「母義容院」の大石寺信仰は確実であり、「松平大弐家文書」という史料群の出自に着目すれば、松平大弐家において、康保以降も大石寺信仰が継承されたと判断する蓋然性が高いと考えられる。

松平大弐家の大石寺信仰は、藩重鎮が国禁を熟知した上での信仰であり、この事例は加賀藩社会における大石寺信仰の特質を見る上で大変重要である。人持組階層にかかる事例が複数確認されることを付記したい。

明治初期琉球の真宗布教と「法難事件」に関する研究

福島 栄寿

沖繩・那覇に、真宗大谷派の初めての説教所（後の真教寺、初代・田原法水）が開かれたのは、一八八四（明治一七）年のことである。薩摩藩の支配下にあった江戸期の琉球国では、真宗は禁制であった。では明治の世を迎え、真宗は、難なく解禁を許され、説教所の開設へと至ったのか。答えは、否である。一八七九（明治一二）年の解禁に先立つ約一年前、信徒三六九人が琉球藩庁により処罰された。それは、一八三九（天保一〇）年の「知念仁屋仏像持下り事件」、一八五三（嘉永六）年の「中山国廿八日講の法難事件」に次ぐ、第三次法難事件であった。果たして、解禁までの間、明治期の真宗は、琉球でいかなる道を歩んだのか。東本願寺僧・田原法水、清原競秀、自見凌雲が琉球布教を志し、一八七六（明治九）年に初めて渡琉したことは、これまでも玉代勢法雲「真宗法難史」（布哇仏教会、一九二八年）でも知られていた。だが、那覇・辻遊郎を中心とした彼らの布教活動の詳細や、明治期琉球で発生したこの第三次法難事件の顛末については、未解明のままであった。

こうした研究状況の中、二〇一五年度より福島・知名定寛（神戸女子大学）・長谷暢（東本願寺沖繩別院）は、琉球布教に関する研究会を立ち上げ、研究調査に着手した。さらにその研究調査の成果を踏まえ、二〇一八年度からは科研費交付を得て、新たに川邊雄大（日本文化大学）を加えた人員体制で研究調査に臨んでいる。当該研究調査により、関連史料が相継ぎ発見されたことで、これらの史実に関する実態が徐々に解明され

つつある。中でも清原競秀の日記『日々流行之記』（翻刻は、知名・福島・長谷『神女大史学』第三四号、二〇一七年に所収）は、彼らの布教の様子を詳細に伝える史料として大変貴重である。そこには、清原が、琉球語を習いながら、辻遊廓で毎日のように法座を開き、娼妓（ジュリ）たちの求めに応じて『正信偈』の偈文、御文、和讃を読み、浄土往生の教えを説く様子が克明に記録されている。また、病に臥せた清原を見舞ったジュリへの感謝の言葉や、実母の死の知らせに憔悴する彼を心配し、慰めの言葉をかけるジュリの姿は、信仰を介して開かれた彼・彼女らの交流の世界を彷彿とさせる（福島『明治初期琉球における真宗布教に関する一考察―清原競秀『日々流行之記』をめぐって―』『真宗研究』第六四輯、二〇二〇年所収）。

真宗信徒の増加を憂慮した琉球藩庁は、一八七七（明治一〇）年一〇月、多数の信徒たちを捕縛し、処罰した。田原らは、この第三次法難事件の解決のため、琉球布教に至った経緯や渡琉後の布教活動及び信徒取締の状況等を東本願寺当局へ上申し、助けを求めた。この程、調査により、その上申書類『明治十一年三月整頓 琉球上申書類綴込』が発見され、翻刻は、『真宗総合研究所研究紀要』第三七号（二〇二〇年、大谷大学学術情報リポジトリ）に掲載されている。処罰取消を求め、琉球の内務省出張所と連携し、琉球藩庁との交渉を担ったのは、教導職で東本願寺僧の小栗憲一であった。また調査では、東本願寺側と藩庁側との二度の応接交渉の記録等が綴られた「琉球国内務省出張所往復書藩庁往復並応接記綴込 布教掛」の所在が判明した。同史料は、翻刻後に公開予定である。琉球藩の裁判権を

否定した太政官達（明治九年五月一七日付）を盾に取って責める出張所警部に対し、藩庁側は非を認め、信徒の処分は解かれた。その後、真宗は解禁され、一八七九（明治一二）年四月には、政府による琉球処分（廢琉置県）が断行されたのである。調査研究で発見されたこれらの新出史料群には、交渉に臨む東本願寺、政府、藩庁のそれぞれの思惑が読み取れ、興味は尽きない。明治期琉球真宗史の新たな扉は、開かれたばかりである。本要旨は、JSPS科研費（基盤研究（C））「新出資料の調査と分析に基づく沖縄仏教史・真宗史に関する総合的研究」（JPR18K0088 研究代表者：福島榮寿）の成果の一部である。

近代仏教研究におけるフィリップ・C・アームンドの位置

奥山 倫明

西洋による一つの宗教としての仏教の発見という主題との関連で、比較的早く著されたのが一九八八年に刊行されたフィリップ・C・アームンドの『英国における仏教の発見』である。本発表では、今日的な観点から同書が占める位置について確認しておきたい。

現在、日本の学界で近代仏教研究が活況を呈している。特に一九九〇年代以降、日本近代仏教史研究会に関係する研究者たちの牽引による研究の蓄積が著しい。その内外で世代間の研究の継承もあって研究領域が多角的に展開し、とりわけ近現代における日本仏教をめぐる、一つの研究分野が発展してきている。他方、「仏教」概念それ自体の近代性についても、その概念が西洋近代における仏教学の成立とともに確定してきた、そ

の歴史への着目とともに認識が深まりつつある。この西洋近代的な仏教の定位のなかでは、史的ブツダの認識に加えテキストとしての仏教の重視が、西洋における近代仏教を方向づけてきた。

ところで、現代日本における近代仏教研究の一つの特徴は仏教のグローバルな側面への着目で、近代仏教の背景にある西洋の仏教研究に注目が向けられる一方で、神智学とアジア仏教の関連などについても関心が向けられている。またハワイやアメリカ合衆国本土の仏教についても、数冊の日本語版研究書が著されるなど、研究が進展している（なお、アメリカ仏教についての英語版研究書は、歴史学的なものも社会的なものも数多くある）。

そうした研究動向のなかで、ヨーロッパの仏教についても、時折言及されるようになってきている。またともにフランス語原著の、ロジェル・ドロワ『虚無の信仰―西欧はなぜ仏教を怖れたか』（原著一九九七年、島田裕巳・田桐正彦訳、トランスビュー、二〇〇二年）、フレデリック・ルノワール『仏教と西洋の出会い』（原著一九九九年、今枝由郎・富樫環子訳、トランスビュー、二〇一〇年）といった重要な文献も邦訳され紹介されている。

西洋と仏教との出会い、さらに具体的には西洋による仏教の、仏教としての発見は、西洋の言説世界における「宗教」の概念・用語の成立、確定の時期と重なっている。端的に言って、仏教が発見されることによって、ユダヤ教、キリスト教、イスラームといった在来の三つの一神教（「アブラハムの宗教」）

に匹敵、相当、対抗しうる一つの宗教としての仏教が西洋の思想世界に登場したことになり、いわゆる「世界宗教」という近代西洋的な思想パラダイムが成立する一つの契機となっていく（増澤知子『世界宗教の発明―ヨーロッパ普遍主義と多元主義の言説』原著二〇〇五年、秋山淑子・中村圭志訳、みすず書房、二〇一五年、参照）。ここに、西洋における仏教という主題の、きわめて大きな一つの重要性がある。この主題はまた、サイドの『オリエンタリズム』（原著一九七八年、今沢紀子訳、一九八六年、平凡社ライブラリー版、一九九三年）が西洋と中東イスラームに主眼を絞った研究であったのに対し、特に西洋とインド、ならびにそれ以东の東南アジア、東アジアとの関係を背景とし、「宗教とオリエンタリズム」という問題系においても、重要なもう一つの位置を占める。

なお西洋と仏教という主題にかかわる研究は、前述のフランス語圏の文献以外にも、欧語では何冊も刊行されているが、とりわけ西洋の植民地主義と帝国主義の、東洋との出会いと支配の文脈で英国の事例は欠かすことができない。フィリップ・C・アーモンド『英国による仏教の発見』は、後続の諸研究が必ず参照する先駆的な業績である。また二〇世紀後半から二一世紀にかけての西欧において仏教実践が拡大、定着していった背景を知るうえで、重要な前提的知識を提供するものと言える。今日の日本で展開している近代仏教研究は、アーモンドとそれ以降の国外における近代仏教をめぐる研究の成果も批判的に振り返ることによって、それらと相互に影響を及ぼしあいつつ、さらにいっそう展開していくだろう。

社会事業から見た日本仏教の近代化

——「社会参加仏教」の検討——

井川 裕寛

本報告は、近代日本の仏教集団や仏教徒が社会事業を通じて、多様な価値や利害関心が並立しつつ相互交渉する公共空間の成立にいかに関与したのか検討し、「社会参加仏教」の再検討を行うことを目的とする。

このような宗教の公共的な役割に注目した成果としては、世俗化論を批判的に捉え返そうとしたホセ・カサノヴァの公共宗教論が挙げられる（Casanova 一九九四）。カサノヴァは、主に欧米圏のキリスト教集団の政治参加を事例に、一九八〇年代以降、宗教が規範的主張や世俗的倫理観への異議申し立てを行うなどの公共的な役割を果たしていると指摘する。ここで重要なことは、近代の政教分離に基づく形で構成される世俗主義的ないし国家主義的な公共圏には、世俗空間と宗教空間の厳格な区分が保てないという限界があり、宗教が一定の公的役割を果たす余地があったことである。

カサノヴァ以降の公共宗教論の議論を受け、日本でも宗教学や政治学、公共哲学などの領域において、宗教と公共空間をめぐる議論が様々に展開されている。ここで注目したいのは、欧米の Engaged Buddhism 研究を導入し、近代日本における仏教の社会的な関わりを示した、ランジヤナ・ムコパデーヤによる成果である（ランジヤナ二〇〇五）。ランジヤナは、世俗化論に対立する概念として「社会参加仏教」概念を提示し、非キリスト教文化圏における、より包括的な社会参加（公共空間

への関与）の特徴を明らかにした。その成果は、近代化に伴って諸領域の機能分化が進んだ、世俗的な社会を前提としつつ社会倫理的側面に着目することで、宗教が社会的に果たす役割を明らかにした点に認められる。しかし、近代日本国家は、西洋的な政教分離に基づく信教の自由を取り入れた一方で、実質的には国家神道と天皇制（君主権力）に従属を迫られるものであった。この点を踏まえると、「社会参加仏教」が前提とした世俗社会は、近代日本において限定的にしか成立しなかったことになり、その成果の再検討が必要となる。

これに対して、本報告では、近代日本の国家主義的な社会を前提としつつ、仏教的信仰に根ざした仏教社会事業が、社会問題への対応を通じて公共圏に参与し、当時の福祉をめぐる公共空間の再編成を促した点に公共的な役割を認める立場を取る。では、仏教社会事業は、国家や行政が担った公的な福祉とは異なる、いかなる価値を提供したのであろうか。

近代日本における仏教社会事業の立場は、国体論的な国家と天皇制イデオロギーへの従属が求められた社会において、政治的・経済的に抑圧される人々を尊重し、その権利の獲得を目指し、差別的な境遇の克服を目指したものであった（井川二〇二〇）。また、資本主義社会によって生じる格差の是正と共に、

労使間の対立の緩和・克服を促す方向性を持つものであった。既存の研究成果では、仏教が持つ国家に協力的な側面を前提として、国家に對置される仏教社会事業のあり方に注目が集まってきた。しかし、本報告では、仏教者が国家や行政との交渉を持ちつつも、仏教独自の価値を公共空間に提供し、福祉政策

や公的な社会事業を先取りしたことに着目した。これは、世俗的な社会におけるサブシステムとしての元來、私事的なものである仏教が、その殻を破って社会的な役割を果たすという「社会参加仏教」概念とは異なり、そもそも内に持っていた仏教的な社会倫理を明確化しつつ、福祉をめぐる公共空間に参与し、仏教の立場からその再検討を迫るものであった。

宮沢賢治の恋愛観と宗教情操

牧野 静

宮沢賢治（一八九六一—一九三三）は、その人物像を聖人化、神格化しつつ、作品と作者の人格とが不可分な仕方では受容されてきた。その場合、ひとつの矛盾のようなものが生じることがある。賢治の聖性を強調するために、賢治が生涯女性と交渉を持たなかったと強調される場合である。実際の賢治の作品群には、あきらかに恋愛感情を記したものも含まれている。そのため、実際には賢治も具体的な恋人を持ったことがあるのではないかと、それは誰なのか、どのような交流をしていたのかという点、しばしば研究上の争点となることがある。

賢治の恋愛観を探ろうとする先行研究は、伝記的にある程度明らかにされている事実をもとにするか、未だ明らかになっていない賢治が想いを寄せたことのある相手を特定しようとして、作品の読解と重ねながら考察を行っていくものが多い。その際、恋愛、貞操等の観念については、読み手の価値観を反映している場合が多く、実際に賢治が持っていた価値観や、賢治が生きた同時代の価値観を、やや等閑視するきらいがある。

なお、賢治が盛岡高等農林学校の後輩である保阪嘉内に強い想いを抱いていたことを指摘する菅原千恵子「宮沢賢治の青春——ただ一人の友——保阪嘉内をめぐる——」（JICC出版局、一九九四年）の研究もあるが、賢治に同性愛の傾向をみることを嫌うゆえか、賢治研究の主流からはほぼ黙殺されている。

本発表では、賢治の恋愛観は、同時代の文脈を踏まえるとともに、賢治が抱いていた宗教情操を踏まえなければ理解できないものであるという前提に立つ。具体的な相手の特定は基本的に問題にしない。ただし、保阪嘉内を扱う場合は、例えば賢治とほぼ同世代の川端康成が自身の学生時代を回顧し、同性の学友への感情や交流について記しているものなど、同時代の他のテキストと十分に比較検討する必要があると考える。

賢治の恋愛観と宗教情操を扱う先行論には、末木文美士「死者たちの近代——近代日本の思想・再考Ⅲ」（トランスビュー、二〇一〇）がある。末木はここで、賢治が『春と修羅 第一集』における「小岩井農場パート九」（一九二二、五、二一）において、「宗教情操」が墮落すると恋愛となり、恋愛が墮落すると性欲となると示したのち、それを逆に辿ることが正しい命題だと主張していることを指摘する。

これは賢治と法華信仰を共にした妹宮沢トシが、女学校時代の恋愛事件を経て綴った、通称「宮沢トシ自省録」において、個人的で利己的な感情を否定し、「我等と衆生と皆俱に」という境地への憧れを記していたことも重なる。

また末木は「思想としての近代仏教」（中央公論新社、二〇一七年）において、大正期の青年たちの問題意識を探る際、

「高山樗牛から自然主義にかけて、はじめて性欲が問題とされるようになった」ことを指摘する。この高山樗牛は、北村透谷から影響を受けて恋愛論を著したほか、田中智学から強い影響を受けていた。賢治もまた、智学から強い影響を受けていたひとりである。大谷栄一は高山樗牛を日蓮主義第一世代（一八六〇～一八七〇年代生まれ）、宮沢賢治を日蓮主義第二世代（一八八〇～一九〇〇年代生まれ）に分類しており（『日蓮主義とはなんだ』）、賢治が智学から受けた影響を検討する際には、賢治と同世代の若者に大きな影響を与えている高山樗牛や姉崎正治を検討する必要がある。ここに賢治の恋愛観を探ることが出来る可能性がある。

いずれにせよ、今後の賢治研究においては、恋の相手として具体的な個人を特定する方向ではなく、同時代の宗教観と恋愛観を検討する必要がある。そうすることで、賢治の恋愛観や「宗教情操」を明らかにすることが出来るだろう。

津市四天王寺の仏像胎内に納められたタカラガイについて

佐藤 亜美

タカラガイは世界中の遺跡から出土し、日本では安産守りとして知られているが、時代を超え、世界各地で衣装や装飾、魔除けとして使用されている。タカラガイという特定の自然物が人によって選択され、運搬され、様々に利用されている理由と精神的な背景を明らかにするため、薬師如来坐像の胎内に納められていたタカラガイについて検討する。

像が安置されているのは三重県津市の四天王寺。聖徳太子が建立した四天王寺四方所の一つという伝承のほか、国分寺説や弘仁期以前に建立されたという説もある。

薬師如来坐像は平安時代後期の一木造で、胎内には寺領を記した文書、寄進者名を記した紙片、扇、櫛、鏡などが納められ、この中にタカラガイ二個が含まれている。

胎内に納められていた結縁交名状によると、物部美沙尾が本願施主となり、美沙尾の没後は、その志を継ぎ、寺家目代僧定尋が願主となって、結縁を募り、像を造立し、交名記、貢進状その他の物品を像の内に納めたとされている。胎内の品々は「物部美沙尾ゆかりの品」とされており、承保四（一〇七七）年の納入とされている。

胎内仏とは、各種資料からも分かるように、仏の靈験を期待し「生身仏に擬す」ため胎内に仏舍利や法舍利を納めるものであるが、次第に故人の愛用品も納入されるようになった。この薬師如来の事例は、五輪塔という「容れ物」が全国に普及する以前の過渡期に当たっており、故人の極楽往生を仏に祈願し達成させるため、仏像を容れ物に見立て、仏舍利・法舍利と同様に物部美沙尾の愛用品が納められたと考えられる。

タカラガイが実際に何かに納められている事例としては、縄文遺跡、弥生時代の広口壺、平安時代の骨蔵器、現代の青島神社への奉納などを挙げることができる。千葉県では縄文時代の遺跡である西広貝塚から、新生児の骨と共にタカラガイが発見され、調査担当者は「つぎには生きながらえらるるようにとの祈りを込めたモノであったのだろうか」と述べている。文学作品

品に登場するタカラガイは「竹取物語」の時代から象徴的に誕生の意味合いを付与されていたが、こういつた歴史的遺物や現代の人々の行為という具体的事例にもまた同様の意味合いが見て取れ、この貝がいつの時代も明らかな意図をもって選ばれ、納められていることが分かる。

タカラガイ以外の貝が納められる事例についても、韓国の芬皇寺（慶州市）石塔内のイモガイ、古墳の中のゴホウラ、貝桶に納められたハマグリなどを挙げるができる。貝桶は吉祥模様として晴れ着の柄にもなっている。今回はタカラガイ以外の貝類については述べないが、他の貝もまた大切に扱われてきたことが分かっている。

古来より、胞衣、骨、歯、髪、爪、土器や石器、石斧、石匙、須恵器、陶器や磁器、銅鐸・銅戈などの青銅器、経、鎮壇具、仏像、土釜、甲冑ほか武器・武具、銭貨など、実に多岐に渡る様々な物品が、大地を含む何らかの「容れ物」に納められてきた。日本列島の「納める」行為については、埋納の状況から、どれもが明らかに目的を持ち、願いを込め、丁寧に取扱われ、納められていることが理解できる。

多くの事例から判断すると、四天王寺のタカラガイは、ただ遺品を仏像に入れた、たまたまあるものを入れた、ということではなく、仏像の胎内という極めて限られたスペースに、願いを込めて、物部美沙尾の持ち物の中から厳選した品を納入した、ということと言えるのである。古くから誕生のシンボルとして受け入れられていたタカラガイは、この時代の後生善処・極楽往生の思想と結びつき、人々に選択されたのではないだろ

うか。物部美沙尾と結縁者が、来世への生まれ変わりを仏に願う。葉師如来像の内にそれを納入した可能性も否定はできない。

歯吹仏像再考——歯を見せる仏像による結縁と空間構造——

神居 文彰

これまで歯吹仏像は、阿弥陀如来の像造として近世以降理解され分類をされてきた。

しかし、開口し歯を見せる仏像は阿弥陀如来に限らず菩薩像や天部像、祖師像など多数存し、好相や発声、威力など様々な意味を有する。特に歯吹如来像は、如来形における歯を見せる奇特な造型とあわせ、足裏の千輻輪相まで仏の尊容を精緻に彫りあげることから、写実的表現とされ生身の仏に繋がると理解されるが、阿弥陀如来以外の造形にはそこまで表現されることはなく、むしろ歯を見せる動作による信仰的意味があることは分明的である。

仏像は、尊容そのものの意味と同時にそれを拝する側の意識によって意味が生成される。すなわち、歯は恐怖なのか安心なのか、声なのか光明なのか、愛玩もしくは障害、呼吸それとも断息なのかなど結縁の様態会得である。このうち、迎講の仏面開口は実際の呼吸と造形が相互に関係しあい受容されていく。十一面観音像の大笑相など多様な笑みの表現のうち背面での開口に意味を持たせての展開もある。阿弥陀如来の場合、声による救済と衆生との「相応」が眼目としてあったのであろう。

歯吹如来像の先行研究として金沢邦夫「歯吹如来像の表現と

意義」（『美術史研究』一〇、一九七三）、光森正士「木造齒吹阿弥陀如来立像」解説（『阿弥陀仏彫像』一九七五）、長谷川正泰「齒吹如来像の疑問点について」（『日本歯科医師学会誌』四、一九七六）など一定時期に集中し、高度成長期から安定成長期に至る身体論と関係させて理解する側面があることは否めない。

日本では平安時代から続く虫の垂衣や笠、松扇など顔や表情を隠す文化が古くから存在していた事が指摘される。これらは、進藤咲子「「顔」の系譜―平安文学作品を中心として―」（『日本文学』二五、一九六五）、村澤博人「正面顔文化と横顔文化」（『繊維製品消費科学』三〇、一九八九）、谷川孝博「美意識の変遷と開発工学」（『開発工学』一一、一九九三）、平松隆円「黒髪の変遷史への覚書き」（『日本研究』四六、二〇一一）など多方面から論究されるが、現存の彫刻絵画史料において旅などの特定の動作以外殊更顔や表情を隠す引証はなく、それが日常的な所作であったかという疑問でもある。当然、対象が神仏か人物なのか物語表頭の処置なのかは差分して勘考する必要がある。あえて見せる所柄も存している。近時のCovid-19禍のマスク着用受容も文化素地として両側面を持つものである。

日本の開口・齒吹仏像は、和銅四（七一）年法隆寺五重塔の塔本塑像維摩詰像土に看守でき、問答を表すと同時に沈黙の教導まで示すものとなる。以降、怒号と伝えられる東大寺法華堂執金剛神立像をはじめ観世音寺の馬頭観音像、即成院の供養菩薩坐像右一号、神呪寺の不動明王像、東大寺の閻魔王坐像、

念仏寺千観内供坐像、莊嚴寺の空也上人像など時代ごと各尊像と威力別に確認出来るが、元禄三年土佐秀信「仏像図彙」などでは殊更に口元の表現に注視した描写はなく、阿弥陀に限っても齒吹の名称はない。

平安時代後期、平等院鳳凰堂内部は彩色絵画彫刻が一体となつて空間を満たす。絵画中には一、二開口とおぼしき尊像も認められる（高野山阿弥陀聖衆来迎図では、本尊左肩の楯鼓と鉦鼓を持つ菩薩が開口する）。開口齒吹彫像は、光背飛天のうち本尊右肩一軀と雲中供養菩薩北一、南二、南二四号で、北一号は歯を見せ僅かに開く唇から胎内奥深くまで彫りあげられ、慎ましいながらも明らかに口腔を強調する。齒吹信仰は、発声を像造的に受容しつつ稀観なものとして像ごとに偶成され創製自体が結縁だったと考えられる。

※本稿は、二〇一七年「文部科学省・科学研究費基盤B「平等院鳳凰堂空間の荘嚴と機能に関する総合的研究」分担研究の一部である。

Dグループ

由來八幡宮・姫之飯神事の儀礼構成

風早 康恵

鳥根県飯石郡頼原町字頼原一六三六番地に鎮座の由來八幡宮において、現行では新暦十一月六日より九日に互って行われる例大祭のうち、最重要の神事と伝えられるものが姫之飯神事である。平成六年、「由來八幡宮の頭屋祭神事」として鳥根県無形民俗文化財に指定された一連の神事の中核とされる。

前記、由來八幡宮鎮座地には旧來、多倍神社（「延喜式」式内社。『風土記』にも記載あり）の鎮座があったが、のち、八幡宮が多倍神社祭神を相殿として合祀と伝わる。

社伝には、文永二年（一二二五）、飯南町上区迫（佐古）より八幡宮が遷座、「出雲八社八幡」第四社として崇敬されたとある。「頭屋神事」は旧・多倍神社の神事の通称であり、「神社神事」は八幡宮の神事のそれと分類される。令和元年の実地見学に従って両神事を簡略に記すと、

頭屋神事 注連下ろし（十月一日）抜穂祭り（十月中適宜の日）
祭り花作り・囃子の稽古（十月中）

神幸・八幡宮祭神の神輿と合流・八幡宮本殿にて姫之飯神事（十一月七日）

頭渡し神事（十一月八日）

神社神事 古伝祭祀・神幸・頭屋神輿と合流（十一月七日）

公式祭典（十一月八日）

となる。

本発表では、第一に、右記、儀礼の二重構成の意義を、天神としての八幡宮祭神と地祇たる多倍神社祭神の関係性において、十一月七日の両祭神の神幸の具体に基づきつつ、明らかにすることを試みた。

第二に、姫之飯神事の儀礼構成に着目し、それが象徴する「稻魂儀礼」としての意義に関して考察をすすめた。姫之飯神事は、種初（種）の俵に挿された白幣・根付きの稲の束・担い竹・曲げ竹・人形等（種）を採り物とし、天冠・緋袴に浄衣をつける男性神職によって奉納される。以下、神事次第を記す。

一、奏楽と共に禰宜が登場、中啓を手に舞殿正面の案前に着座し再拝拍手

二、小俵の白幣を抜き両手に分け持つて四方を順に向きつつ舞い、終われば白幣を戻す

三、担い竹を採り同じく舞う。次いで竹の両端に稲束十二束ずつを掛け両手で捧げ舞う

四、稲の束をもとに戻し、再び担い竹を採って四方に舞い

五、担い竹の中から玄御供（くるごう）を出し小俵の前に供え

六、曲げ竹を右手、人形と団扇状の白紙を左手に翳し、頭上で近づけたり離したりして舞い

七、案上の、ヤグサ餅の入った甕を捧げ舞いおさめてのち八、神前に拝礼し、退出

先行研究では三を、出雲大社古伝新嘗祭に通じる「田の神出現」を示す儀礼と重く解釈し、六の、曲げ竹・人形・団扇状の

白紙（鏡と解釈）を執り物とする舞いについては「神饌（飯）を、巫女（姫）が炊く間に、巫女が鏡を用いつつ、毛抜き（曲げ竹）で鼻毛を抜く滑稽な所作」と解釈されてきた。しかしそれでは、一に、人形（神あるいは神の依代）を用いる点において整合性に欠ける。

卑見では、人形を稲魂の象徴と解釈することを前提に、各地に伝承される稲魂（人形）への供饌の儀礼等を援用しつつ、これこそが一連のうちの重儀であり、新嘗祭の古形を留める稲魂儀礼であり、新饌供献のさまを表すと結論づけるべく努めた。

家庭の宗教性の変容——神棚と仏壇——

石井 研士

神棚と仏壇は家庭祭祀を行うための施設で、多くの家庭に当たり前に存在するものと考えられてきた。神棚は氏神信仰や伊勢信仰と密接に関わり、仏壇は菩提寺と関係し祖先崇拜と深く結びついている。神棚と仏壇は、かつては日本人の宗教性を理解する鍵として、都市化による保有率や参拝の在り方が調査されたが、近年、研究者の関心は薄い。

これまでの研究で戦後の神棚・仏壇の保有率に関しては、神棚、仏壇共に減少、減少は神棚の方が急激である。減少は町村よりも大規模都市において激しいことが分かっている。本発表では、二〇年間にわたって実施した「日本人の宗教団体に対する関与・認知・評価に関する世論調査」（二〇一八年・以下「宗教団体調査」と国際比較調査グループISSSP (International Social Survey Programme) の「宗教」をテーマにし

た第四回調査（日本が参加しての調査は一九九八、二〇〇八、二〇一八の三回）をもとに現状と時系列の変化を考察する。

宗教団体調査では、「神棚」の保有率は三五・七%、「仏壇」の保有率は四八・二%だった。ISSP調査には「仏壇や神棚、十字架やキリストの像」の保有を問う質問があり、保有率は三九・七%だった。定期的に神棚を参拝している人は二一%（毎日拝む）と「時々拝む」の合計）で、定期的に仏壇を参拝している人は三八・八%だった。保有率、参拝率ともに仏壇が神棚を上回っている。

都市規模別に見ると、「神棚」「仏壇」ともに、規模が大きくなるほど保有率は少なくなっている。実際には、都市規模というよりはそれぞれの地域における家族構造や住居構造が問題になっていると考えられる。つまり、大都市における単身世帯数の増加、一戸建所有やマンション賃貸といった住居問題である。

「神棚」の保有率（宗教団体調査）は「郡・町村」がもっとも高く（四八・三%）、「東京特別区（東京二三区）」が二〇・八%と最低になっている。「郡・町村」での「神棚」の保有率は高いものの、第一回調査（一九九九年）と比較すると、七四・三%から四八・三%へと二六ポイント減少したことになる。わずかに二〇年間での減少としては急激といつていい減少である。

保有と参拝の時系列変化であるが、宗教団体調査では、「神棚」「仏壇」の保有率は二〇年間、一貫して減少している。「神棚」の保有率は四九%から三五・六%へと減少した。二〇年間でも一三・四ポイント減少したことになる。同じく「仏壇」の保有

率は五三・六%から四四・九%へと減少した。二〇年間で八・七ポイント減少したことになる。ISSP調査でも、五一・四%（二〇〇八）から三九・七%（二〇一八）へと一・七ポイント減少している。宗教団体調査で、定期的な参拝者（「毎日拝む」と「時々拝む」の合計）は、二〇年間で「神棚」で三二・六%から二二%へ、「仏壇」で四五%から三八・八%へ減少した。

NHK放送世論調査所が一九八一年に実施した調査によると、保有に関する四つのパターンのうち「神棚」「仏壇」の両方を保有している割合がもっとも高く四五%、宗教団体調査ではもっとも多いのは「神棚、仏壇が両方ともない」だった（四〇%）。異なる調査を単純に比較できないが、四〇年ほどの間に、大きな構造的転換があったと考えられる。

都市部や地方に限らず、核家族化は神棚、仏壇をはじめ大黒像や恵比寿像、あるいは火伏せのためのお札といった家庭内における宗教物を著しく減少させていった。さらには単身世帯の増加が傾向に拍車を掛けており、日本における家族構造や地域社会への変動が伝統的な宗教性を希薄化させている事実のいっただんを理解することができる。

Lived religion 研究の課題と可能性

村上 晶

二〇二〇年四月よりSNS上におおむね「#LivedReligionCovid」のハッシュタグが散見されるようになった。Lived religion（以下LR）の語は、一九九七年に *Lived Religion in America* (Hall, David D. ed. Princeton University Press, 1997) で明

示的に用いられて以来、宗教研究の「新たな視点」として米国を中心に広がり、現在では世界各地の研究者がLRの名を冠した研究を発表している。上述のハッシュタグは、米国の研究者の呼びかけによるものであるが、コロナ禍の世界における宗教の姿を捉えるためにLRの語が採用され拡散しているのは、この語が一つの視点として根付いていることを物語るだろう。

しかし、いざLRが何を指すのかを問われると、明確に対象を指し示すことは困難を極める。LR研究の提唱者の一人であるデイヴィッド・ホールによればLRとは、「遂行・実施される」という意味で「生きられた」実践を前景化する宗教研究のアプローチを意味する（Hall, David D. “Lived religion” in *Encyclopedia of Religion in America*. Lippincott, Charles H. and Williams, Peter W. eds. CQ Press, 2010, p. 1282）であると言われるが、これをLRの「定義」とするにはあまりに漠然としている。LRは明確な定義に基づく研究方法や視座というよりも、個人の実践への注目を核とする、様々な論者によって共有されている一つの方向性であるといえよう。ちなみに、日本においては「生きられる宗教」「生きられた宗教」「生きた宗教」などと訳語がまだ定まっていけないが、「生活宗教」の語を当てる可能性を検討してもよいだろう。台湾で既にLRを「生活宗教」と訳している例があることと、佐々木宏幹による「生活仏教」の視点とLR研究が基本的な立場を共有していることなどがその理由である（村上晶「生活仏教論再考」『國學院大學研究開発推進機構紀要』第二二号、二〇二〇年）。

ついでLR研究のこれまでの成果を振り返ると、LRは「一

でないもの」という否定形を用いて規定される傾向にある（Ammerman, Nancy T. *“Lived Religion as an Emerging Field” Nordic Journal of Religion and Society*, vol. 1, no. 2, 2016）。つまり、宗教的専門家ではなく一般の人々の、教会の中ではなく日常生活の中にある、教義・信仰ではなく実践に関わる、といった形である。IRという視点が主張されるようになった背景には、それまでの宗教研究が、制度宗教の教義や宗教的専門家を主たる対象としてきたことに対する批判がある。個人々の実践に目を向けた時、そこには制度的な教義や儀礼には還元しきれない多様な宗教実践があり、IR研究はそうした実践の複雑さを捉えようとするものである。しかし、そこにおいて二項対立的に制度宗教的要素を排除してしまうとしたら、人々の実践の総体を捉えることが不可能になるだろう。「制度的ではないもの」といった否定の形以外でIRというフィールドを規定する必要性が主要な課題として残されている。

一方、現在、世界各地の研究者がIRの語でそれぞれの事例を論じていることには大きな意味があるように思われる。かつて、「宗教」（発表者のフィールドでは「シャーマニズム」）などの大きな概念によって世界各地の事例が類似のものとして発見され、比較が行われた。しかし、それらの概念の使用に疑義が呈されるようになり、よりコンテキストを重視した研究へのシフトが生じてきた。結果、個々の事例を超えた議論が進展しにくくなっているともいえる。こうした傾向のなかで、大まかな括りとしてのIRは、その名の下にゆるやかな比較を可能にする場となるのではないか。この点にLR（生活宗教）の

可能性を見て取ることができる。

パンデミックと霊性——宗教と精神世界——

伊藤耕一郎

感染症の原因が特定できない過去において、疫病の拡大が人々に宗教を求めさせたことは言うまでもない。三八万人の死亡者を出した一九一八年～一九二二年の「スペイン風邪」では、人々が厄除けの札を求めてすし詰めの列車に乗り、神社へつめかけたという記録も残っている（速見 二〇〇六）。しかし、今回のコロナ禍では、宗教が感染を広げる可能性が高いとして、世界各国に倣い日本でも、宗教施設の閉鎖や集会の自粛、神社においては感染防止のために手水舎からの柄杓の撤去や封鎖されるといふ事態も起こっている（島田 二〇二〇）。

発表者が緊急事態宣言下において行った現地調査でも、感染対策として「鈴・鈴紐の撤去」を行っている神社が二一%、「手水舎からの柄杓の撤去または封鎖」を行っている神社は一四%であった（母数二九）。これは同時期に四五のキリスト教会に対して行った調査で、礼拝を取りやめたことに比べると少なく感じるが、キリスト教が「集う」ことを前提にしているのに対して、三密状態になることが想定しにくい神社において、参拝に必要な施設や祭具の使用が禁止されたことは、コロナ禍が宗教に与えた影響の大きさを物語っている。

一方、精神世界については、二〇二〇年五月二日～五月十六日に、八四の精神世界関連事業者を対象にDMで行ったアンケ

ート調査で、「パンデミック以前と比べて、相談やセッションを希望する人は増えましたか」という問いに対して、増えた三九・変わらない四九・減った一二という回答を得ている。利用者が減ったと答えた事業者も、「普段セッションを行っている施設が閉鎖されたから」が理由の大半を占め、コロナ禍によって影響を受けた事業者はごく少数という結果であった。

発表者の参与調査から具体例をあげると、精神世界系のNPO法人心身研究会SEWではZoomを使い、四月二十五日に「キヤンドル瞑想」（参加者一三名）、五月一日と三〇日には精神世界の技法である「コードカッティメージ・グラウンディング&アーシング」（参加者一六名）が行われた。これらの参加者の半数は、精神世界には無関係でそれまで関心を持ったことも無い人々であった。これは、もともとSEWではネットを使用した遠隔ヒーリングや、遠隔身体技法の研究、実施を予定しており、コロナ禍による外出の自粛等が良い方向に作用したと考えられる。

また、岡山県津山市の「サムハラ神社奥の院」を拠点に活動している一般社団法人たまやでは、ここ半年で聖地案内やセッションの希望者が増え始め、八月末には一日に二〇人を超え、九月一二日の時点で、一〇月中旬まで予約が埋まっていた。また、別の精神世界系の団体でも、同様に参加者は増加傾向にある。

これらの団体の特徴に「三密状態になる集会やイベントでもマスクを着用しない」ことがある。宇宙と繋がるための一環と

して、自然との共生を目指す精神世界関係者にとっては、ウィルスも共生すべき相手であり感染しても浄化のエネルギーによって、発症はあり得ないと考えられている。このように「最初から遠隔技法のためのネット利用を模索していた」、「ウィルスを脅威と考えていない」という土台となる構造や思想の違いが、コロナ禍による影響の違いとなって現れたということができるのではないだろうか。

精神世界も霊性を扱うという点では同じであるが、「宗教団体」と「精神世界」という形で比較すると、ウィルス対策をめぐることは、コロナ禍が与えた影響の差は大きい。発表者はこの結果が今後の霊性を考える際の新しい指標となり得ると考えている。

河合隼雄の中空構造論と「心の専門家」をめぐる

深谷 耕治

河合隼雄の中空構造論は、今日どのように理解できるであろうか。本発表では、まず河合の著作にもとづいて中空構造論を大まかに特徴づけ、次にそれを理解する上での論点について考えていく。

中空構造論の発想は河合の心理療法家としての出発点である一九六四年のユング派分析家資格審査論文にすでに明確に見出され、一九八〇年代にはその基本的な枠組みが整えられていた。以降、中空構造は河合のさまざまな著作で扱われ、晩年の『神話と日本人の心』（二〇〇三年）において最も洗練されたかたちで論じられている。それは次のような三点で特徴づけられ

る。

(一) 統合ではなく、均衡の原理に貫かれて、対立するものの共存を許す。河合が分析する日本神話でいえば、最高神アマテラスに対してスサノヲがその反動的な役割を担っており、それでいてスサノヲも中心に定着することなく、結果的に中心は空白となる。

(二) 中心に対して何もかの侵入を許すが、中心は再び空になり、また他のものの侵入を許す。河合の読みによれば、アマテラスが中心に來れば、その反動としてスサノヲが中心にやってくるのであり、神話体系の構造上は均衡の状態が目指されるのであるが、中心に位置する内容は変化していく。

(三) 中心がエネルギーの充滿したものである（無であって有である）状態が望ましい（正機能する）。中空構造には正負両面の機能があり、繰り返される均衡の揺り戻しの中では、それがたとえ「悪」でも中心に侵入できってしまう点が挙げられる。そのため中空構造の均衡は保たれつつも、中心には、やはり何者かがなくてはならないと説かれる。

ところで、林義道は、こうした河合の解釈は学問的客観性を十分に担保できておらず、日本神話を理解する上でも、また元型心理学の解釈としても「主観的である」と主張する。詳細は省くが、林の指摘は説得的であり、たしかに河合の解釈は「主観的」といえよう。しかし、そのように日本神話研究や厳密なユング解釈という文脈では「主観的」と取られる河合の解釈や思想は、それにもかかわらず日本の文化状況の何ほどかを示している側面があり、逆説的ではあるが、中空構造論はその「主

観的」が意味するものをめぐってこそ検討する意義があると考えられる。

たとえば、島菌進は、河合の解釈をロラン・バルトや丸山眞男と同じ「空虚な中心」論の系列に置き、そうした言説の背後に「見えにくい」国家神道があることを説く。つまり、皇室祭祀の政治的機能が隠されることで「政治的には何も行わない天皇が中心に位置する」という論調が生まれ、河合の中空構造論のような日本人論が生産される。このように島菌の議論を一つはさむと、河合の「主観的」な解釈の社会的な意味が見出される。河合の「主観的」な解釈は日本の宗教的・文化的な状況に一定程度規定されており、河合自身前記の三点目の「無であって有である状態」の具体例として天皇制を挙げていることを鑑みると、そうした宗教的・文化的な状況を河合自身も自覚的に取り出そうとしていると考えられる。

また、河合の中空構造論は、そもそも河合の「心の専門家」としての臨床体験を表現するものであった。臨床心理士などの「心の専門家」が社会で認知されるようになって久しく、河合が臨床心理士の資格認定制度の立ち上げに大きく関わっていたことは周知の通りである。中空構造というモデルが、今日の「心の専門家」にとつてどの程度有効なのかを検討することで、先の論点とも関わりながら、心理療法のあり方の時代性や普遍性の理解への一つの手がかりが得られると考えられる。

宗教が生命倫理を語るとき

—— S・ハワーズの思想を手がかりに ——

安藤 泰至

日本では、生命倫理をめぐる宗教的な立場からの発言が盛んであるとは言えない。近年の、ゲノム編集のような先端技術に対する公共政策をめぐる議論でも、また京都のALS女性の囑託殺人をきっかけにした安楽死合法化をめぐる議論でも、宗教の影は薄い。筆者はこれまで、特定の宗教的信仰をもたない宗教学研究として、学術的な面からも市民運動の側からも生命倫理の問題に多くの発言を行ってきたが、現在の生命倫理(学)が人間の生と死における宗教的な次元を欠いていることに対する筆者の批判は、本来は生命倫理をめぐる宗教や宗教者の側からの議論と呼応し、相補的なものになるはずである。しかし、現在のところ、宗教的な立場からの発言は、同じ宗教的な世界観を共有しない人々には届かないような形でなされることが多く、現代の医療が引き起こしている人々の生死の苦悩のなかに身を置くという姿勢を欠いていることも少なくない。本発表では、特定の宗教的立場から生命倫理を論じつつも、その諸問題に「答え」を与えるのではなく、むしろその「問い」の地平を広げようとすることによって、宗教的信仰を共有しない人々にも開かれた議論を展開している米国のメソヂスト派神学者、スタンリー・ハワーズ(一九四〇-)の議論を紹介し、こうした状況を打開するための展望を開きたい。ハワーズの「生命倫理学」批判の中心をなすのは、「患者は患者であるために人格でなければいけないのか」(一九七五)でなされている「パ

ーソン論」批判である。パーソン論とは「生存権をもつのは生物としてのヒトではなくパーソン(人格的存在)である」という考え方であり、妊娠中絶の擁護論として登場した後、重度障害のある新生児や植物状態患者、重度の認知症患者などに対する治療中止を支持する論にも拡張されていったが、「生命の質」の判断に基づいて中絶や治療中止、場合によっては幫助自殺や安楽死などが肯定されていくという点では、狭い意味で「パーソン論者」と言われる一部の生命倫理学者だけではなく、英米圏の生命倫理学にかなり広く共有されている考え方であると言える。こうした「パーソン」概念は近代医療がもたらしたさまざまな困惑から道徳的な圧迫感を取り除く「許容概念」として使われている、とハワーズは述べる。いわば、「パーソン」であるという条件を欠いた人々とは私たちと同じように尊厳をもつて扱わなくてよい、という「割り切り」のお墨付きを与えてくれるのがパーソン論なのである。しかし、パーソンか非パーソンかという抽象的区別によってその人に対する医療やケアのあり方を決定するというのは、私たちの日常的な道徳感覚や道徳言語と相容れないことをハワーズはさまざまな例を挙げて論証する。たとえば人体実験において人を医学研究の道具にすることの問題性はその人のパーソンの侵害というよりは、医師との間の信頼を破壊することから生じる。死にゆく人のケアについても、先天的な重い障害をもった子どものケアについても、その人をケアするかどうかは、その人がパーソンである否かではなく、その人との具体的な関係性による。ハワーズが後に障害のある人々との交流に基づいて述べるように、問われ

ているのは、私たちがそうした人々といかに「共に生きる」か、私たちが自身の弱さを否定せず、そうした人々と共に経験する「苦難」によっていかに「変えられる」か、なのである。こうした考えは、神との親しい「交友」によって、自己が「変えられ」、自己とは異質な人々と友人になることが求められる体験という、ハワースがキリスト教信仰の本質と考えるものに基づいているが、私たちが自由にできるものではない。「いのち」の経験として、信仰を共有しない者にも十分理解できよう。宗教的な立場から生命倫理の問いを拡充するハワースの思想は、非信仰者にも開かれた「いのちの思想」となっている。

ラルシュ共同体における身体経験の日常性と非日常性

寺戸 淳子

現在の欧米型社会においては、日常生活で意識される自身の「身体」や身の回りにある身体表象、「シェアする・される」身体経験などから抜け落ちているものがあり、それらが「ラルシュ」共同体での生活では中心になることを意味を考察する。

ラルシュは、知的な障害がある人とアシスタント（ギャップイヤー）を利用し、市民貢献活動の一環として一年間ボランティアとして滞在する学生が多い）が「一緒に暮らす」ことに主眼をおくグループホーム活動で、現在世界三五カ国に展開する。当初はカトリック信仰に基づいていたが、現在は宗教宗派を問わない「祈りの共同体」となっている。そこでのアシスタント経験について、「嫌悪感」をテーマにまとめた学生の学位論文

がある。彼女は滞在したホームの不衛生な生活環境が耐えられず、仲間たちに嫌悪感を抱いて孤立していったが、その嫌悪感を正直に告白したとき、他のアシスタントも同様の嫌悪感を抱いていたことが明らかになり、コミュニケーションが開かれ「周りの世界と和解」したという。そのなかで嫌悪感の原因として、心理学の論考に依拠して、「人間の動物としての弱さ」（身体の必要性（食事、排泄）、傷つきやすさ（病気、障害、欠損）、時に伴う劣化（成長、消化吸収、衰弱、死性））があげられているが、これらはすべて人間が身体的存在であることに由来し、ケアの現場でケア提供者が直面するものである。重要なのは、アシスタントにとって、この「身体的存在であることに起因する日常的営み」が「非日常」の枠組みの中で体験され、それとの和解が必要とされることである。それらは日常的な身体経験でありながら、「人々の間にあるものとしての日常」から排除されてきた。これは、H・アレントによる「共通世界」の既定（肉体的必要）の「共通世界」からの排除と一致している。また、身体はプライベートの領域であり「公」から守られなければならないという論点は現代の価値観に適合しているが、日常生活の基盤である人間の身体性・動物性が「人々の間」から排除されることの帰結は重要であり、そこに、身体を支え合いながら生きるというケアが、ラルシュで経験する「非日常」になっている原因があると考えられる。

政治学者のM・ヌスバウムは、「ケアへのニーズを含む身体的なニーズ〔動物性〕は「人間の」尊厳のひとつ」であるとして、支援に対する権利要求の正当性を述べる一方で、人間は「人間

身体への嫌悪と恥辱」をもち、その嫌悪感が自他への暴力衝動をかき立てるので、安定的社会のためには自らの動物性に対する肯定的感情が市民に共有される必要があるとし、古代ギリシアにおいて喜劇が担った（男性市民が劇場という公共の非日常空間で、「自分たちの動物性」に対する肯定的感情を分かち合う）ような「政治的感情」の醸成を訴える。だがそれは、「身体が必要（動物性）」を「人々の間のこと」にする（「ケアする・される」ことへの肯定的感情を醸成する）のとは異なると考えられる。

他方でラルシュ創設者のJ・バニエは、「ケアの場に帰属すること」が「人間になる（尊厳ある生き方ができる）」ことだという。これは、アシスタントが属する日常の外側から「日常を別様にする」ことを呼びかけるものといえる。だがこのような視点は、現状では、ケアの「非日常性」の称揚とも捉えられないのではないか。ケアは「最も日常的な身体経験」の実践だが、キリスト教社会では修道女や「白衣の天使」、「聖なる母性愛」に託されてきた。それはすでに「美しさ（非日常性）」を帯び、「人々の間」にはなかったのではないか。「動物性」と和解することが「日常的な身体経験の非日常的受容」になっていることの意味を考えることは、宗教学が用いる「日常／非日常」の対比において、人間の「動物性」（に向きあうこと）がそのどちらかに位置づけられてきた（いる）のかという問いにもつながる。

「代受苦」とは何か

—— 臨床における仏教用語の意味変容 ——

金沢 豊

現代の僧侶の発言として「亡き人は生者の代わりに亡くなった人である。だからこそ亡き人を忘れずに弔うことが大切である」という趣意のいわゆる「代受苦」言説がしばしば見られる。その考え方が厄災による遺族や苦難に直面する人々の救いとなってきたことは報道資料などからも収集可能である。しかし、これは大乘経典に見られる「代受苦」の意味から変容を遂げている。本稿は「代受苦」が「死者が生者の身代わりとなつた論」でないことを見極めて、是非はともかく本来の意味についてその主体に注目しながら確認したい。

「苦」を正しく見据え取り扱うことが仏教徒の身近で究極の目標であることは四諦八正道の構造からも疑いはない。さらに「拔苦」として慣用的に示されてきたが、思い通りにならない「苦」を取り除く主体は本来、修行を重ね心を調伏する修行者自身であった。大乘仏教においても苦の検討は当面の課題であり続け「大智度論」では「拔苦」が菩薩による「大悲」の発動によって実現されると説かれている（大慈与一切衆生樂、大悲拔一切衆生苦『大智度論』卷二十七）。漢訳される「代受苦」の原語は *duhkha-udvahanā* で、苦を運び出す、負うことの意味があり「代受」や「忍受」とも訳される。複数の仏教辞典を紐解けば「菩薩の大悲心、衆生に代て、地獄の苦を受くるを云う」（『請観音経』）や「大悲代はりて苦を受く」（『大智度論』）などの典故が紹介されているが、元より「代受苦」と羅列され

る用例はさほど多くなく、誰が誰の苦を代わる役割を担うのか文脈によって異なっている。如来が主体となる場合、菩薩が主体となる場合、經典と論書の若干の用例を紹介したい。

『大般涅槃經』「迦葉菩薩品四」（慧嚴訳、大正蔵十二、八三八頁上）には、如来の性質として「衆生の苦を見ること己が苦のごとし」「衆生のため地獄に処す」と説かれ、その後「一切衆生の異の苦を受けるは、これごとごとく如来一人の苦なり」と記され、衆生に代わり苦を背負い地獄に墮ちる如来のあり方が示されている。

実は、如来が人々の苦を引き受ける主体となる用例は限定的で、經典にも論書にも菩薩が主体となる用例が圧倒的に多い。『大品般若経』「発趣品二十」（鳩摩羅什訳、大正蔵八、二五六頁上）には菩薩の大悲心とは、人々が涅槃に入るために菩薩がその人々の代わりに地獄の苦しみを受ける状態であると明示しており、論書の記述では『瑜伽師地論』（玄奘訳、大正蔵三〇、五六五頁上）の菩薩が悪趣の境涯にある人々の苦を引き受け、解脱させる働きを見せる。菩薩が修める言動の一つとして他者に代わって異熟果を受け取ることが記されている。通底している目的は衆生の般涅槃のためであり、菩薩の大悲の働きとして衆生の苦を引き受けているということである。

本稿は冒頭の言説を仏教用語の誤用として批判する立場ではない。ただし「代受苦」の複数の例から、亡き人は現世を生きる人の苦しみを代わりに引き受けたという用例は見当たらず、大乘經典、論書中の「代受苦」は、衆生を涅槃に導くために如来や菩薩が大悲の発動し、特に悪趣に落ちた衆生の身代わりを

担う意味であることを確認した。すなわち、仏教聖典に示された通りの意味で「代受苦」が伝承されているわけではない。むしろ社会の状況や聞き手の要請によって変容した仏教用語の一例と言えよう。したがって、臨牀の場において本来の「代受苦」の意味は不問にされ、単純化された意味合いが聴聞者に響き、話者の特性（宗教者であることなど）により救済の価値が付与されたということができる。

神道におけるターミナルケアの構造

金田 伊代

わが国には、仏教や儒教が伝来する以前から存在する、祖先祭祀や自然信仰といった神道的と言われる独自の思想がある。日本人の死生観に即したターミナルケアを構築するために、靈魂観、世界観、人間観、他界観、生死の意味などの神道の基本観念に基づくターミナルケアの構造を明らかにする。

ターミナルケアとは、回復の見込みのない疾患の末期に、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・介護である。本発表では、戦後神社本庁が成立した後、神道古典を基に神道神学という学問領域を展開した上田賢治の理論に基づき、教祖や教義、教典を持たない神社神道（以下、神道）におけるターミナルケアについて考察する。

まず、神道は前提として、神祇や靈魂（みたま）の存在とその存続、社会共同体の継承を信仰の中核としている。礼拝の対象は靈魂であり、働きであるが、この靈魂の依代が御神体である。

人間にとって、この存在世界で神々や祖霊、自然国土の恩に感謝しながら調和を失わず、社会共同体の一員としてこの世の生成発展に参与し、次の世代に受け渡してゆくこと、つねに祓祓をして過ち犯した罪穢を清め、神祭を怠らず、世のため人のために尽くすことが最も大切である。

人の生死は公私の両面を持っており、原則的には常に「公」、つまり自己の生命を支える神々及び人間たちとの関係が優先される。死後の靈魂の行方については明確に規定されておらず、神々に委ねられているが、死者はこの世と完全に絶縁して理想的な他界へ行ってしまうのではなく、現実世界で祭り招けば何時でもその祭りを受け、喜びと悲しみを共にし、身近に留まって子孫の幸せを守ってくれるという信仰があり、そこに生命の永遠性がある。死ぬ時や生まれる時という神の御所為に属する命の最も大切な時に人間に許された信仰的姿勢は慎み籠ることにあるが、いかなる死もすべて生命の姿であり、厳粛なものであることから、立派な死に方、醜い死に方といった評価を持ち込んでほならない。

このような神道の基本観念に基づき、神と人との仲介者である神職は末期の患者にどのようなターミナルケアを行うことができるだろうか。次の六点が挙げられる。

①臨終時のありのままの姿を認める、②縁起物の作成、③環境づくり、④穢い・清めの実施、⑤人生の称賛と慰労、⑥祭祀の齋行

①死はどのような状態でも厳粛なものであるため、臨終時の理想を求めることなくありのままの良いという姿勢によって、

精神的な重圧から解放することができるといえる。②守札や絵馬などの靈魂の依代や縁起物の作成による作業活動を通して、言語以外の神祇や祖霊とのつながりをもつ。③死に際して、人生を振り返り静かな時を過ごせるような環境作りを行う。④神職が唱え言葉や儀礼を行うことによって、心身についた罪や穢れを取りはらう。⑤社会的な功績に関わらず、患者がどのような人生を送ってきたか、世の中の生成発展にどのように寄与したのか、次世代に何を伝えたいかを聞き取り、祝詞にまとめる。それを神に伝えるために祭祀を行うことで、人生を称え、労う。⑥祭祀（神祭りの儀式）を行い、死後も同じように祭りが行われるのを生前に見せることで、未知である死後への安心、靈魂の安寧へとつなげる。

従来のターミナルケアは死に様や死後に焦点が当てられているが、神道のターミナルケアは生への問いかけである。今生でみこともちとしての使命をいかに果たしてきたのかを聞き取り、言祝ぎ（祝福と労い）を行うことが靈魂への慰めになるのである。

「水子供養」儀礼に関する国際比較研究の試み

陳 宣聿

日本において、流産、死産、中絶などによって亡くなった胎児や生まれて間もなく夭逝した子どもを対象にする儀礼は「水子供養」と総称されている。一九七〇年代中盤から一九八〇年代中盤で急激に広がった水子供養は「ブーム」として認識されたが、一過性の流行に留まらず、現代の日本社会に定着してい

る様子が見られる。日本において水子供養が流行り出す時期も世界的に中絶論争が広がる時期である。アメリカにおいて、一九七三年に中絶を女性の権利とみなす「ロウ対ウエイド判決」が下されて以降、中絶はアメリカにおいて内戦とも言える問題になってきた。このような風潮の中で、異文化の日本で行われた水子供養の儀礼が注目されるようになり、日本特有な宗教現象として西洋及び日本の研究者の関心を集めてきた。

水子供養が流行り出す時期から現在に至るまで間もなく半世紀になり、数々の重要な研究成果が蓄積されていた。そして、夭逝した胎児に対する儀礼は日本だけではなく、韓国、台湾、タイ、アメリカ、中国などでも見られるようになってきた。二〇一三年の日本宗教学会第七十二回学術大会の「水子供養研究の達成と課題」パネルにおいて、水子供養の国際比較研究が一つの課題として取り上げられ、二〇一六年の日本宗教学会第七十五回学術大会の「日本・台湾・韓国における『水子供養』の歴史と現状」パネルで議論されるようになった。しかし、国際比較研究の展開にあたってなお多くの問題が存在する。ここには「国際比較にあたる分析概念」の問題を提起していきたい。「水子供養」の語意は曖昧で、中には多くの境界線が交差している。「水子」は流産、死産、中絶された胎児と死亡した出生児など子どもを全て包括する広義的な解釈と、中絶児だけに限定する狭義的な解釈があり、時代や研究者によってその意味が変わることもある。また、儀礼としての「供養」の国際的比較を展開する際に、どのようなものが含まれ、どのような形式で展開されるのかも注目しなければならない。

最初に述べたように、水子供養とは今まで日本特有の儀礼とされてきたため、日本語の論考においては「水子供養」、英語の論考でも音声記号で *Mizuko kuyo* と表記する場合が多く見られる。このような表記の仕方は前記の境界線の曖昧な性質を保ったまま広義的に議論を進めるメリットがある。しかし、国際比較の際に、現地の言葉以外、より大きな分析概念を用いて、この類の儀礼を統括することが必要になってきた。

今までの先行研究の中にこの類の儀礼を統括しようとする方法は二種類に大別できると考える。一つ目は、儀礼の中絶経験に対処する機能に着目し、*abortion ritual*、*post-abortion ritual*、*abortion death ritual* などの呼称がみられる。そして中絶のみならず、より広い妊娠損失の範囲から見ると *memorial service for pregnancy loss* の呼称も用いられる。範囲が広がっているが、当事者（生者）に対する儀礼の機能に着目する点は同様である。二つ目は、儀礼の対象（死者）に注目する表現である。つまり胎児のイメージ、亡くなった子を強調している立場となる。例えば *rites for the unborn dead*、*rites for the aborted fetuses*、*fetus-ghost appeasement* などが見られる。

とはいえ、いずれの表記方法もまだ共通的に認識されず、研究者によって表記方法が異なっていることが現状である。これを単なる用語の違いとして捉えず、むしろ儀礼の性質と位置づけに関係する根本的な課題として考えるべきである。本稿は一つの試みとして、「水子供養」の国際的比較を展開する際に直面する問題提起を行なった。

無墓制真宗地域における葬送儀礼の変遷

本林 靖久

真宗地域と言える岐阜県揖斐川町春日地区（旧春日村）は、『春日村史（下）』に、「春日村は一般に無墓制地域で墓はない」とある（春日村史編集委員会、一九八三）。

真宗地域には石塔を持たない無（石塔）墓制の事例が報告されてきた。その理由においてはいくつかの見解が提示されているが、森岡清美は真宗の伝承的な教義が手次寺納骨、ことに本山納骨の儀礼と結びつき、その一方で、墓の代わりを各家の仏壇や手次寺の本堂が担ったことによって成立したと指摘している（森岡、一九七八「真宗門徒における『無墓制』」真宗教団における家の構造」お茶の水書房）。

無墓制は本堂を「集合詣り墓」とする森岡の指摘を踏まえ、真宗地域の伝統的葬儀に用いられてきたオソウブツについて検討する必要があると思われる。蒲池勢至は、オソウブツとは「真宗門徒の葬式に際し檀那寺（手次寺）から喪家に貸し出される阿弥陀如来の絵像」であり（蒲池、一九九九『日本民俗学大辞典（上）』吉川弘文館）、寺の本堂に安置してある絵像本尊を、喪主が借りにきたりすると住職と一緒に同道して行き、床の間に安置して葬儀がこの絵像の前で執行される。親戚の者が絵像の軸を首から下げて持っていったりもし、これをホトケサンのお迎えなどという。葬儀が終ると再び寺に返却され、このとき仏供米や表具代などが上げられる。絵像の裏書によると中世末期から近世初期のものも多くあり、かつての道場本尊であったことがわかる。仏壇成立以前の信仰形態や葬送儀

礼の姿を考えさせる習俗と捉えることができる」と述べている（蒲池、同右）。つまり、蒲池によれば、絵像が死者の魂の送迎と関係しているとすれば、この絵像は、死者の魂を送り迎える「引導仏」となり、寺院と門徒宅の間を往復する「動座習俗」となる。また、オソウブツが門徒の「惣仏（門徒共有の絵像本尊）」であり、絵像本尊が仏壇成立以前においては共同体祭祀による信仰に関わる本尊であったからこそ、道場が発展し寺院化し、一方で収斂して「家」単位による本尊祭祀としての真宗の仏壇の成立につながる歴史的過程のなかで生み出されたものとみている（蒲池、一九九三『真宗と民俗信仰』吉川弘文館）。

春日地区においても、門徒の葬儀で真宗寺院が所蔵する阿弥陀如来の絵像本尊を貸し出して、自宅の葬儀の本尊とするホトケサンと呼ばれる習俗が見られてきた。この地区のホトケサンの習俗は死者の魂をこの世からあの世（浄土）へ「送り」「迎える」（ことに他ならなかった）のであり、弥陀一仏を信じる真宗門徒であっても、臨終にあつては、死者の魂を送り届けてくれる仏、迎えてくれる仏が必要であったのである。しかもホトケサンは、門徒の先祖たちの信仰の証として本山から下付された道場（寺院）の本尊であり、門徒は死ぬと皆、寺院から借り出されるこのホトケサンの本尊の元で、浄土へ「送り」「迎える」ことになる。したがって、手次寺の本尊が木像阿弥陀仏になつたとしても、本堂は各門徒にとって先祖と繋がる集合的な「詣り墓」としての性格を持つてきたと言える。

墓を持たない理由として、本山への納骨儀礼とともに、先祖を祀る墓の代わりを仏壇や手次寺の本堂（本尊）が担ったこと

と指摘されているが、そのような門徒の世界観と行動様式は、葬儀におけるホトケサンの習俗が影響を与えてきたものと言える。

しかしながら、葬儀が平成一七年頃から地区外の葬儀会館で行われるようになると、寺院と門徒を繋ぐオソウブツの習俗が消滅しようとしている。そのことが真宗寺院と門徒のあり方についてのどのような影響を与えていくのか、無墓制とも絡めながら今後の課題としたい。

日本における「教会墓地」の今日的意義

中野 敬一

年間死亡者数が二〇四〇年には約一六五万人に達するという試算もある日本の「多死社会」において都市部の墓不足はますます深刻な状況にある。都市部での墓地新設は困難であり、費用面で人気がある公営墓地の供給は追いつかない。近代的な納骨堂には抵抗がある人もいる。比較的安価な郊外墓地の選択肢には墓参の不便が否めない。少子化時代ゆえに墓の「承継」者が不在となれば個人墓を購入せず共同墓地を選ぶか、樹木葬や散骨等に向かうのも自然の流れである。加えて高齢者の貧困問題がある。葬儀や墓地費用の捻出が困難な人は少なくない。

諸問題が複雑に絡み合う状況で、葬送儀礼や墓地運営に専門的に携わってきた宗教団体ができることは何であろうか。結論を述べると墓地の開放である。キリスト教会の場合、各個教会が所有するのは共同墓地であり、納骨は教会員とその家族に限定されることが多い。発表者が所属する日本基督教団仁川教会

も同様である。その門戸を開いて納骨希望者を誰でも受け入れる提案とその理由を考えてみたい。

開放は容易なことではない。明治初期の宣教師によるキリスト教宣教開始から日本のキリスト者は独自の墓地獲得に苦心した。寺が所有する墓地への埋葬が不許可、あるいは家族・親類縁者の反対、逆にキリスト者側も先祖供養や法要などの古来の死者儀礼を避けたいといった理由により新たな納骨場所の確保が急務となった。ようやく所有できた墓は納骨場所となっただけでなくキリスト者のアイデンティティを表明する場とされ、差別や迫害と戦った信仰者を証しする記念碑的役割を果たした。このような歴史的経緯をもつ墓の開放には難色を示されるのも理解できるだろう。

教会墓地には別の意義もある。キリスト教の核心にある「復活」は「墓」と切り離すことができない。十字架で処刑されたイエスは墓に葬られた。しかし聖書は三日目にイエスが復活したことを伝える。墓は死を超える永遠の命が示された場所なのである。一般的に墓地には「死」による「終わり」のイメージがあるが、キリスト教において墓地は新たな「生」による「始まり」の場でもある。墓地は絶望から希望に移される場となり、悲しみから喜びへと変えられる場になる。教会墓地は納骨・追悼という目的のみならず、信仰の内容を確認して深め合う場でもあるのだ。

教会墓地に付加されたこれらの意義を継承していくことは重要であるが、時代の流れと共に検証すべきこともある。信仰の自由が保障された今日において迫害や差別を受けた時代と同様

の意義を教会墓地に課すことは閉鎖性や排他性にも繋がるだろう。しかも実際のところ教会墓地に全ての教会員が納骨を希望するとは限らない。発表者の教会でも教会墓地ではなく個人墓や「家」の墓に入る選択をする者は少なくないのである。

新たな意義を教会墓地に付加する時期にあるのではないかと墓を必要とする人々に教会墓地を積極的に開放していくことで墓地不足の解消に少しでも貢献できる。不安を抱える「隣人」に奉仕する行為にもなる。信者獲得といった理由ではなく、世に奉仕するキリスト教信仰の観点から墓地を開放するのである。当然諸費用は最小限に抑えるべきである。自らの利益追求を避けなければ世間からの信用を失う。貧困者には最後のセーフティネット的役割を教会が担えることを喜んで行うべきだろう。墓地開放は死に関する不安をもつ人々の声を傾聴し、それに応えていく営みの一環である。これは葬送儀礼についても同様である。場所を提供して積極的に葬儀を請け負う。宗教団体が人々から信用されて死後を委ねられる受け皿になれているのかどうか、自らに問うことが重要である。

現代ゾロアスター教徒の葬送儀礼の変化について

香月 法子

ゾロアスター教における鳥葬は、この宗教の代名詞ともいえる代表的な宗教的慣習であるが、二〇〇〇年以降目立って衰退している。ここでは二〇二〇年一月のインド、ムンバイにおける現地調査を中心に、その現状について報告する。

鳥葬の変化としては様々な点が挙げられるが、特に著しい点

は葬法そのものである。インドのゾロアスター教徒（以後パールシーと称す）は九割以上が都市部に住んでいる。また鳥葬に欠かせない猛禽類が二〇〇〇年以降急激に減少しているということもあり、鳥葬システムそのものの維持が困難な環境にある。このためコミュニティでは変化を強いられ、結果、葬送方法を行うにあたって主に二つの傾向が出てきた。一つは太陽光パネルや微生物を導入し、遺体を処理することをどうにか維持し鳥葬システムを引き続き選択する傾向である。もう一つはシステムそのものを放棄し、合理的に火葬を選択する傾向である。加えてパールシーの人口も減少しており、鳥葬システム維持がそもそもできなくなりつつあり、地方都市では葬送儀礼に必要な人員を維持できず、遺族が望んでも鳥葬を選択できないところも少なくない。

インド国外に移住した家族が火葬や土葬を選択することには、しかたなく理解を示す伝統的なパールシーも、ムンバイで火葬を選ぶ友人たちへは影で冷やかな態度を示す。火葬自体、ゾロアスター教においては大罪であるため、本来は鳥葬をすべきであることは、教徒であれば誰でも理解している。またムンバイではまだまだ鳥葬によって葬送儀礼を行うことが可能であるため、火葬は鳥葬ほど選択されない。しかし鳥葬システム正常性への疑問から火葬を選択する教徒も少なくない上、二〇一五年には火葬を行いたいゾロアスター教徒のための施設も開設されたことで、彼らにとっては、より火葬選択が容易になった。

この火葬用の施設は二人の聖職者と、有志の人々の協力でム

ンバイの公共火葬場の奥の土地を購入し開設された。この施設で教義に則った儀礼が行われたのち、公共の火葬場に運ばれ表者が調査を行った際にも、一件の葬送儀礼が予定されていた。

伝統的な鳥葬を選択する、したい教徒にとって火葬を選択することは異様に映る。鳥葬ができるのになぜ火葬を選択し、さつさと処理して終わらせてしまおうのかといった憤りのほかに、火葬を行う施設は綺麗ではない、遺体に着せる衣装が汚かったといった衛生的な面での批判も聞かれた。

パールシーは善悪の判断において、綺麗かそうでないか、といった基準を用いることをよくするが、ここでもその基準が適用されている。火葬場は汚い、だから火葬を選択することは悪いことだと言ったではないか、といった態度を示す教徒がいる一方、火葬を選択する教徒も同様に、鳥葬システムは正常に運営されておらず、遺体がいつまでも残り、不潔だとしているのである。だが双方に、汚い方を選べば地獄に行くぞといった死生観に結びつくような発言はでてこない。

鳥葬でも火葬でも選択する上で彼らが重視しているのは、教義ではなく衛生的かどうかということと受け取れる。事実、インドのイギリス統治時代以降、パールシーが鳥葬を正当化する上で必ず主張することも衛生的であるという点である。このような現状から、パールシーにおいて鳥葬とは、すでに教義とは結び付かず、遺体処理方法の一つとなりつつあるといえるのではないだろうか。

韓国人の尊厳死——高齢者の「死にがい」と自己決定——

淵上 恭子

二〇一六年二月三日、韓国において「ホスピス・緩和医療および臨終過程にある患者の延命医療の決定に関する法律」（略称「延命医療決定法」、通称「ウェルディング法」、いわゆる「尊厳死法」）が制定され、二〇一八年二月四日に施行された。

「延命医療」とは、心肺蘇生術、血液透析、抗癌剤の投与、人工呼吸器の装着といった、病状の改善に効果がなく、死期を遅らせるだけの医療行為をいう。延命医療の中止の対象となるのは、回復の可能性がなく、治療しても回復せず、症状が急速に悪化して、死期が迫った、「臨終過程にある」患者とされている。

延命医療の中止が認められるのは、①患者（満一九歳以上）自身が、意識がある時に「事前延命医療意向書」と「延命医療計画書」（末期患者および臨終過程にある患者が作成）を登録し、延命医療を受けないという意思を表明している場合、②患者の意識はないものの、患者の家族（満一九歳以上の配偶者、直系卑属、直系尊属あるいは兄弟姉妹）二人以上の一致した陳述によって、患者が延命医療を望まない判断できる場合、患者の意思が不明の時は、③（患者が未成年者の場合）法廷代理人（親権者）が延命医療の中止に同意し、担当医と専門医一名がそれを認めた場合、④（患者が成人の場合）患者の家族（満一九歳以上）全員が延命医療の中止に同意し、担当医と専門医一名がそれを認めた場合とされている。

国立延命医療管理機関（www.lst.go.kr）の発表によれば、

二〇二〇年八月末日現在、「事前延命医療意向書」の登録者数は六九万一一四一人（女性四八万六〇二七人、男性二〇万五一一人）、「延命医療計画書」の登録者数は四万九千九百七十八人（女性一万八千七百五十五人、男性三万一一八三人）、同年九月一五日現在、延命医療の中断等の決定履行者は一万八千三百八十七人（男女別人数不明）に上っている。同法の施行時から今日に至るまで、「事前延命医療意向書」の登録者の約八割が六〇歳以上の高齢者によって占められている。事前に「尊厳死」の意向を表明しておく「事前延命医療意向書」の登録者の男女比が約三対七である（女性の方が多）のに対し、臨終期に入ってから「尊厳死」を決意する「延命医療計画書」のそれは、約六対四（男性の方が多）となっている。

同法の示範事業機関に指定されている「事前延命医療意向書の登録を實踐する会」（ソウル市城北区）でお話をうかがったところ、人々が「事前延命医療意向書」を作成する主な理由は、「無用な延命治療をされて家族に苦勞をかけたくない」、「医療費等の経済的な負担も然ることながら、親の延命治療をするべきかどうかといった難しい選択を子供に迫るようことはしたくない」、「事前意向書を作成しておかないと、後々家族間の対立を引き起こす恐れがある」ということであった。近年、韓国においても、自らの意思に基づいて、延命を拒否し「尊厳死」を遂げることが「死の自己決定権」として尊重されるようになってきている。そのような状況下で、自らの意思で「事前延命医療意向書」を登録し、家族に介護負担をかけずに「尊厳死」を遂げることが、高齢者の「死にがい」となっているように思われる。

「尊厳死」を美化するわけではないが、高齢者を取り巻く今日の社会の状況が厳しさを増してゆくなかで、家族や後の世代の人々のことを慮って「尊厳死」を遂げたいと願う韓国の高齢者の「死の自己決定」のあり方を、安易に否定することはできないように思われる。

日本の韓国文化論における恨（ハン）の受容

——嫌韓右派を中心に——

古田 富建

恨（ハン）は、六〇年代後半から韓国人特有の心性の一つとして広く共有され始めた美意識である。日本国内においても、韓国文化論の中で紹介され、現在も韓国文化を語る際に欠かせない概念である。韓国内での恨言説は美意識として拡散し共有されたが、現在の日本国内では恨がネガティブさの象徴ともなっており、認識にずれが生じてきている。そこで、日本における「恨言説」の発信の主体を、①韓国人（李御寧・金芝河など）②日本人（古田博司・小倉紀蔵など）③嫌韓論者（井沢元彦・呉善花・室井克実・黄正雄など）の三つに分類して韓国内での恨言説と比較し、認識のずれをつぶさに見た。本発表は三者目を中心に考察する。

ドラマ「冬のソナタ」に端を発した「韓流」の反動として、二〇〇五年に『マンガ嫌韓流』が大ベストセラーになったのを皮切りに、出版メディアで「嫌韓流ブーム」が起きた。嫌韓反中右派オビニオン雑誌『WILL』（二〇〇四）が創刊されたのもこの時期である。二〇一二年の李明博前大統領の竹島上陸

は、日本社会で嫌韓右派が勢いを増す決定打となった。これに境に日本人の韓国に対する親近感はや々落ち、二〇一四年頃からは「嫌韓本」コーナーが書店に定着するようになった。韓国人・韓国文化を否定的に描くことを主目的としているのが嫌韓論者であるが、これら嫌韓論者の「恨言説」は、次の三点で韓国内の恨言説と異なっている。

一つ目に、嫌韓論者は、恨を「恨み辛み」と捉えており、恨の悲哀や美意識の側面への言及がほとんど見られない。「恨み辛み」が民族性であることへの蔑みが表現され、うまく行かないことを他人のせいにするという「責任転嫁」の感情に結びつける。これは「日本のせい」という言葉に置き換えられ、韓国で反日言説が生産される根拠だと説明している。さらに、恨の感情の変化や昇華の仕組み（千二斗のサギム）に触れることなく、「恨は解けない」という言説のみを取り上げ、「韓国人は日本を永遠に恨み続ける」ことの論拠にもしている。

二つ目に、韓国人が恨を持つようになった背景について、「儒教社会」から説明しようとしており、その結果、儒教バッシングへとつながっている。儒教の過酷な身分制度や上下関係が人々を苦しめたこと、儒教が報復を奨励していることが、彼らの「不満」「憎悪のエネルギー」の論拠としている。韓国国内でいう伝統社会の恨は、男尊女卑の中で感じる女性の悲しみ等のことである。こうした儒教バッシングは、儒教社会であった朝鮮社会がいかによつて停滞していたかを示し、植民地化を正当化しようとした植民地史観の典型でもある。

三つ目に、恨を現代社会の問題と関連付けて語ろうとする。

「反日教育」や「従軍慰安婦・微用工問題などの歴史認識」などを「恨のすさまじいエネルギー」によるものと説明したり、現代韓国人が恨を抱いていることの論拠として「火病」を取り上げたりすることである。火病は「ファビョル」というネットスラングとして日本で定着し、主に怒りを抑えきれずに「キレル」ことを指して使用している。確かに火病は、韓国人特有の精神病として精神医療の分野で発表されたことがあったものの、いわば酷いうつ病のことであり、「キレル」側面だけで捉えるのは事実誤認である。

媽祖と観音

——「天妃誕降本傳」の翻訳と画像に基づいて再検討——

張 凱

媽祖信仰を多角的に見ると、特に、仏教と道教からの大きな影響を受けており、両者の特徴の一部を受け継ぎ、両者の面影が見られる。本稿は、現存する画像のうち、「天妃誕降傳」の場面の典拠となる文献資料から、媽祖と観音の関係について再検討するものである。また、「天妃誕降傳」を再翻訳するため、「天妃誕降傳」の諸版の相違点を明らかにする。

現存する壁面の「天妃誕降傳」場面の制作に当たっては、明代の『天妃娘媽伝』、『天妃顯聖録』、『天妃誕降本傳』と清代の『天后聖母聖跡圖誌』、『勅封天后志』が必ず参考にされている。清代の書籍は、ほぼ明代のものの内容をそのまま用い、編集されたものである。単に「天妃誕降傳」という場面について検討すれば、道教系文献と仏教系文献との相違が存在する。

まず、道教系の文献の例として、『三教源流搜神大全』、『太上説天妃救苦靈驗經』においては、観音と媽祖の関係の設定について記述されている。『太上説天妃救苦靈驗經』は、「天の肩を並べらえる聖后と称する媽祖は、観音の化身である。涓涓で神聖な事跡があり、神通力を使い、海難救済が最も靈驗である。このため、順濟という封号をもらった。三十二の相があり、三十二の相はすべて端正なものである。人々が媽祖の名を呼ぶと、必ず救いを貰える。非常に聖なり、靈驗である」と述べ、媽祖を明確に観音菩薩の化身と見なしている。三十二相については、「妙法蓮華經觀世音菩薩普門品」と一致する。一方、『三教源流搜神大全』においては、観音菩薩から優鉢花を与えられ、食したために、子を授かったということが強調される。

次に、『西遊記』の影響を多分に受け、仏・道二教の内容が含まれる『天妃娘媽傳』「第二回 玄真女得佛真傳」に示される話においては、媽祖の前世は、北天妙極星君の娘であり、人間の林氏の娘として生まれた理由は、妖怪を調伏するためとされる。媽祖は、妖怪を調伏する使命を持ち、天界で観音菩薩に出会った際、仏教の法門を授かったと記されている。この伝承によって、媽祖が観世音菩薩の弟子であるという説が定着したのである。時系列から考えると、媽祖が観音の化身であるという説は、宋代末期に、既に萌芽が見られる。これに対し、媽祖が正式に道教の女神として道教経典に登場するのは、明代の初期である。しかし、『太上老君説天妃救苦靈驗經』を初めとする道教文献において採用されているのは、「媽祖が観音の弟子である」という設定である。おそらく、明代においては、媽祖

が観音の化身という説より、観音の弟子という説が流行していたと推測される。

最後に、四つの文献のうち、壁画に最もよく用いられているとされる仏教系の物語である『天妃顯聖録』は、善行の果報思想を加え、夢の中で、観音は丸薬を王氏に食べさせ、「これを飲めば、あなた達に善行の果報を与えましょう」と告げた。それ故に、両親は媽祖を観音から授かった子であると信じていた。また、清・『勅封天后志』と『天妃顯聖録』を比較すれば、媽祖の出身地の相違である。『勅封天后志』は、賢良港を媽祖の出身地と見なしている。しかし、『勅封天后志』以外には、賢良港を媽祖の出身地と見なす記録がほとんどない。『天后顯聖故事圖軸』と『天后顯聖故事圖志』は、同様に『天妃顯聖録』と『天后顯聖録』の内容を参照している。前者は清代の全彩の絵巻物であり、後者は清代の絵本である。両者の類似度は非常に高い。『天妃娘媽傳』と比較すると、明らかに『天后顯聖故事圖軸』と『天后顯聖故事圖志』の方が上手に描かれ、特に媽祖を、細く繊細な曲線で描いている。一つの原因として、清代の媽祖信仰が明代より流行していたという可能性が考えられる。

出家にみる共同性

——ネパール・テラヴァーダの女兒出家式——

本発表は、ネパールのテラヴァーダ寺院で行われる出家を伴う儀礼に焦点を当て、その共同性にみられるコミュニティ的状况について論じていく。上座仏教を取り入れるタイ、カンボジ

工藤さくら

ア、ミヤンマーなどの国々では、一時出家という形で集団的に出家が経験されている。出家とは、世俗を離れて持戒し、仏門に入り修行生活を送ることを意味している。そのため修行者である出家者は、究極的には個を重んじている。一方、一時出家の場合には、集団的に出家を行い、一定期間の後に還俗し在家信者となる。ネパールの場合は、集団で沙弥尼への乞戒を講じ、共同生活を送った後、数日後に還俗する。参加者の女兒たちは必ずしも仏教徒や仏教に親しみがある人びとであるとは限らない。しかしながら、それを行うことで、日常的場面で解決し得ない問題を一時的に解消し、参加者（及び保護者）にとって理想的な、文化的真正性に対抗することが希求されていると言える。

ファン・ヘネップの通過儀礼論を発展させた、ヴィクター・ターナーは『儀礼の過程』のなかで、境界（移行）状況における未分化な社会様式についてコムニタスという概念を提唱した。「一時的」かつ非日常的な境界状況においては、価値志向が対立的に表れる。政治的・法的・経済的に構造化された社会様式に対して、コムニタス状況では、平等な個人という未組織の社会様式が強調されるのである。四国遍路についてコムニタスの概念を論じた星野英紀（『四国遍路の宗教学的研究』二〇〇一年、『絆 共同性を問い直す』二〇〇四年）は、歩き遍路を選択する人びとが、遍路という非日常的行為を通じて、日常的に解決されえなかつたり、癒されえなかつたものをクリアにすると指摘する。このような人びとの要求（ニード）は、あえて困難を伴う、歩くという行為を共有することで、個々人が境界

的に交差したり、関わり合うコムニタスな状況を生むのである。しかしながら、人びとの多様な要求は、なぜ共同性を伴い、集団的に行われるのだろうか。ネパールの女兒の出家式事例からは、さまざまな要求を有する個人が、出家式において苦難を共有することで、真正性に抗する共同性を生み出しているということが分かった。

ネパールにおける近代テラヴァーダの歴史は短く、尼僧院で行われる女兒の出家式は、一九六六年にミヤンマーで修行したネパール人尼僧によって始められた。在家戒である五戒を持戒する必要がある、儀礼における華々しさは無く、正午以降の食事も原則認められていないため（現在は、菓子認められている）、自由な行動が制限されている。尼僧院という馴染みのない環境での生活は、例え一日であっても、参加する少女たちにとって苦難 (*Np. dukha*) と結び付けられて語られる。親族以外で親元を離れる経験のない子供が、一時的であれ家を離れることについて両親は、容易ではない (*Np. gāhro*) と表す。しかしながら、この出家式を経験する女兒の多くは、伝統的かつ「本当」ではない方法として、出家式を選択している。伝統的な方法の儀礼では、一二日間という長期間を太陽の当たらない室内で過ごす必要がある、最終日の儀礼や宴会のために金銭・時間を要するため、親族関係における経済的・人的役割も非常に重要である。そのため、近年では、女兒の家族の経済面、カースト上の問題（インターカースト婚等）、時間・労力が充分に確保できず、儀礼の真正性が得られない場合に、全く異なるテラヴァーダの出家式を行うことで、その代わりと見做す

のである。このような実生活における困難は、儀礼によって解消されるわけではない。しかし、出家式は、費用や時間を要し、父系・母系の親族の役割が要求される本当の儀礼のあり方、すなわち真正性に対し、コムニタスの状況を呈し、多様な苦難を語らずも共有する人びとの共同性が生まれる場となっているのである。

現代インドネシアのヒンドゥー教

——多様性とエスニシティの問題——

山下 博司

現代インドネシアのヒンドゥー教は多様な様相を呈する。担い手もエスニシティの別を伴い多岐に渡る。バリのヒンドゥー教のほか、ジャワやカリマンタンにイスラーム化以前に遡るヒンドゥー教も残る。新旧のインド移民が持ち込んだヒンドゥー教もあるが内実は一樣でない。本発表ではインドネシアの多様かつ多義的なヒンドゥー教のあり方について報告する。

インドネシアのヒンドゥー教の代表はバリのヒンドゥー教である。寺院はプラと呼ばれ、バリ島とバリ人が多い国内諸都市に分布している。バリ・ヒンドゥー教は生活習慣そのものであり、デサの伝統と不可分で疑念を差し挟むことなどなかったが、インドのヒンドゥー教を意識する機会は着実に増えている。インドへの巡礼も珍しくない。バリのヒンドゥー教に比べ、インド的なものを正統視し、バリのヒンドゥー教を低く見る傾向も生じている。価値観がバリ・ヒンドゥー教一辺倒ではなくなってきたのである。

神に肉を捧げることは、彼らにとって日常的な宗教行為であるが、近年インドのヒンドゥー教徒の「不殺生」の理念が知られるに及び、自らの行為に疑問を呈する者も散見するようになった。バリ人にとっての宗教は倫理や教義ではないので、バガヴァッドギーターも殆ど顧みられず、重要性を帯びることもなかった。しかし近年、ヒンドゥー教の教義にも関心が向くようになり、サンスクリット原文にインドネシア語の対訳が付いた書物が出回るようになってきている。これに伴い学習会や講話などが開かれることも多い。

ヒンドゥー教徒は、イスラーム化後もジャワ等に残存している。東ジャワのトゥングル族はヒンドゥー教を奉じ、独特の宗教儀礼を守っている。年祭ウパチャラカサタが盛大に祝われ、現地紙の一面を飾る。ジャワやカリマンタンに残るヒンドゥーの末裔たちは公共の礼拝場所をもたないことが多く、聖日にはバリ系寺院を訪れて祈りを捧げる。

イスラーム化以前の仏教・ヒンドゥー教の寺院遺跡はチャンデイと称されジャワに多く分布する。東ジャワに点在するヒンドゥー寺院は、インドと異なり権力者の墓廟であった場合も多い。これら寺院遺跡は、インドネシア人ヒンドゥー教徒にとって現代的意義を有している。プランバナンでは、インドネシア・ヒンドゥー教の聖日にバリ系ヒンドゥー教徒たちが訪れ、近年復活したヒンドゥー儀礼に参加し、催事を楽しむ姿が見られるようになってきている。

興味深い動きもある。カリマンタンの奥地に棲み土俗的な宗教に従ってきた部族民が、ヒンドゥー教との共通性を見出し、

自らの宗教カハリンガン（Kaharingan）をヒンドゥー教と同一として、現代社会での自分たちのアイデンティティを模索しているという。

インドの経済発展を承け、インドネシアでもジャカルタ首都圏を中心にインド移民が目立っており、それに伴い現代インドのヒンドゥー教もインドネシアに越境し、以前からの移民集団のヒンドゥー教と共存している。彼らのヒンドゥー寺院はクイールまたはマンデルと呼ばれる。

新移民・旧移民関係の縮図がジャカルタである。そこには一〇カ所ほどの寺があり、出身地、言語、新旧移民の別に複数のヒンドゥー教徒集団が併存している。基本的にグループ別に寺院の棲み分けが成立しており、故国に発する地縁的な紐帯の強さが窺われる。

ほかに、都市部を拠点にハレークリシユナやサイババ関係の宗教集団があり、バリ系、華人系、インド系、欧米系の信徒が俱に活動し、エスニシティ面でも多様な様相を見せる。

寺院、家庭、宗教組織での合同の礼拝行為は、コロナによる大規模社会制限の導入で一定の活動制限が為されており、自粛か事実上の停止状態にある。上述の宗教活動も、この制約から免れていない。多様で多岐にわたるインドネシアのヒンドゥー教世界が、「新常态」のものでいかなる展開・変容を遂げていくのか、今後があらためて注目される。

宗教儀礼の世俗性

—— インドのカトリック教会の初聖体を事例に ——

岡光 信子

カトリック教会が行う公的な宗教儀礼は典礼と呼ばれ、その中で最も重要な儀礼が七つの秘跡（洗礼、聖体、結婚、堅信、病者の塗油、ゆるしの秘跡、叙階）である。本発表の目的は、南インドのカトリック教会のK教区で行われている初聖体（聖体を初めて受け取る秘跡）を取り上げ、宗教儀礼の世俗的な側面について考察を行うことにある。

カトリック教会の教えによれば、聖体は最も崇高は秘跡とされている。K教区の場合、カトリックの家庭に生まれた者は幼児期に洗礼を受け、子供が理性を働かせる年齢（一二歳前後）に達した時、初めて聖体を拝領することになる。初聖体に先立って、拝領予定者はカトリック教徒としての知識と心構えを十分に理解し、神から罪を許されるというゆるしの秘跡を受けることになっている。初聖体は、他の秘跡とは様相を異にし、準備段階から挙行に至るまで信仰に基づく集団である共同体の協力が不可欠である。K教区では、聖体が最も重要な秘跡であることを確認する意味を込め、小教区ごとに、それぞれの教会の守護の聖人の祝日に行われる。祝日の当日、教会の周りには出店が並び、夕方のミサが終わると歌や劇など趣向を凝らした出し物が催されるため、近隣の村からも多くの人が教会の周辺に集まってくる。また、祝日には故郷を離れた人が教会の周辺に日は人々に年に一度の娯楽や欲びに満ちた時間を提供する機会となっている。初聖体の準備は、祝日の一ヶ月前からその準備

と並行して始まり、祝日に向けて人々の気分を盛り上げる。初聖体の拝領予定者は、一ヶ月間、毎日朝のミサに出席し、平日の夕方は教会の敷地で一時間くらい宗教要理を学ぶ。祝日の前日、拝領予定者は、聖体を拝領する準備の総仕上げとしてゆるしの秘跡を受ける。祝日の朝ミサで、初聖体拝領予定者は白い衣装に身を包み、大勢の人が見守る中で初めて聖体を拝領する。教区は、家庭でも祝賀を通して初聖体の喜びを分かち合うことを奨励し、初聖体拝領者の家庭は祝賀会を必ず開催する。祝賀会は、少人数のものから、招待状を用意して遠方の親族や知人・友人まで招く大規模なものまであり、その規模は家庭の経済状況を如実に反映している。初聖体の祝賀に招待状を用意するのは、その行事が主催する家庭の公的な行事となるからだ。招待客は祝い金を持参し、近親者は初聖体拝領者に金の装飾品を贈る。初聖体の時期は拝領者が思春期を迎える時期と重なり、初聖体以降、拝領者は教会の中で男女が別々に座るなど成人としての行動することが暗黙の了解となっている。初聖体以降、拝領者に行動規範の遵守が求められるのは、初聖体が通過儀礼の要素を含むからである。この地方では、ヒンドゥー教徒、キリスト者などの違いを問わず初潮を迎えた女子は初潮儀礼（成人儀礼）を行うが、男子にはそれに代わる儀礼がなく初聖体は男子の成人儀礼を兼ねる。ゆえに、男子の祝賀会は女子よりも大規模に祝われる。祝賀会では宗教や帰属を異にする人々の間での共食が観察され、祝賀会の開催は拝領者とその家族が自己の社会的ネットワークを確認し、それを強化する機会となる。

K教区の初聖体の挙行は、共同体の協力が不可欠で、共同体がその紐帯を背景として成員間に互酬的な関係を作り出す母体であることを内外に示している。拝領者は、初聖体の一連の過程の中で共同体の一員であることを自覚することになる。初聖体は、拝領者に宗教的な益をもたらす秘跡であるだけでなく、同一の信仰を共有する人々に慈善の精神に基づく協力と一致を課す社会的な儀礼でもある。また、祝賀会の開催は、社会的ネットワークの確認・強化という世俗的な役割を有している。上記のことからも、初聖体は、子供から大人になる通過儀礼の要素に加えて、拝領者とその家庭が社会的なネットワークを再構築するという世俗的な側面を有する宗教儀礼であることが分かる。

南インド、オーロピルにおける

スピリチュアリティと宗教の関係

福田 薫

南インド、タミル・ナドゥ州に所在するオーロピルは、ベングール出身の政治家、思想家、詩人として知られるオーロピンド・ゴシユ（一八七二―一九五〇）の神秘主義的な思想体系を背景に持つ目的共同体である。オーロピンドの弟子であり後継者であるフランス人のミラ・アルファッサ、通称マザー（一八七八―一九七三）が、オーロピンドのスピリチュアリティを通じて人類の調和を目指す国際実験都市として一九六八年に創立したオーロピルには現在、およそ三千人の住民（オーロピリアンと呼ばれる）が登録されている。オーロピンドは一般にネ

オ・ヒンドゥーイズムの流れに位置づけられ、伝統的なインドの思想を批判的に取り入れた彼のスピリチュアルな思想・実践は、あらゆるヨーガの本質を組み込みつつも、それらに囚われることのない「インテグラル・ヨーガ」と呼ばれており、人間の意識の拡大・進化によって自己変容・超越を、そして究極的には世界変容を目指すものであるが、オーロピリアンはこうしたオーロピンドの教えを宗教的なものとはみなさない。自分たちの共同体には宗教は存在しない、自分達は宗教的ではなくスピリチュアルな共同体である、との表明が共同体公式のウェブサイトやハンドブック等でもなされているように、オーロピルにおいて宗教は忌避され、オーロピンドやマザーの教えを核とするそのスピリチュアリティは宗教とは異なるものとして区別される旨の言説が支配的である。

こうした区別はどこから来ているのか。彼らが言うようにそのスピリチュアリティは宗教から厳然と区別・分離される関係性にあるのか。これらの問いに答えるものとして、現地でのフィールドワークおよび文献調査からは、以降に述べる通り、オーロピンドとマザーの姿勢の違い（マザーの影響の大きさ）、宗教的象徴や宗教的体験の語り等の存在が示された。

宗教に対して、オーロピンドとマザーは異なる立場を有していた。オーロピンドは自らのスピリチュアルな体験やサーゲナを「宗教」「宗教的」と呼んでおり、生活を宗教的な領域と世俗的な領域とに二分することはなく、彼の中で宗教と世俗は分離していなかった。一方、マザーは宗教に対して否定的な見解を持っており、宗教は精神（Mind）のレベルのものであるが、

オーロピンドのインテグラル・ヨーガは精神の上位に位置する別のものと捉えていた。極端に言えば、マザーにとってスピリチュアリティとはオーロピンドの教えのことを指し、それ以外はすべて宗教であって、組織的で硬直化した規則と儀礼に満ちた独善的なものであった。彼女はオーロピルを宗教の入り込まない共同体にしようとしており、こうした姿勢はオーロピリアン達の宗教観とも重なる。彼女へのインタビューでも宗教に対するネガティブな見解を示唆するような語りが見られ、それは創設者たるマザーの意図をベースにオーロピルが物理的・精神的に構築されていることと無縁ではないと考えられる。マザーが基本構想を作ったオーロピルはオーロピンドよりも彼女の影響を強く受けているのである。そのため、オーロピルが共同体として、宗教に対してとる立場も否定的になりがちであり、そこにあらわれている事象が宗教的かどうかに関わらず、それはそもそも宗教的ではありえず、スピリチュアルという在り様しか認められないのである。

また、オーロピルではマトリマンデイル（「オーロピルの魂」として建造されたアイコン的建築物）等、重層的に配置された「聖なる中心」、イニシエーションや天地創造等の宗教的象徴が多く見出されるほか、オーロピリアンのインタビューでは召命等、宗教的なものと解釈可能な体験の語りが見られ、彼らが標榜するのとは異なり、そのスピリチュアリティと宗教との分離不可能な地続きの関係性が観察されるのである。

トルコの宗教系市民社会組織の政治的関与と宗教意識

幸加木 文

本研究は、トルコの宗教的市民社会組織であるギュレン運動（自称はヒズメット）が、公正発展党（AKP）と対立状態に陥った結果、個々のメンバーの意識に及ぼしているのかを分析したものである。二〇一九年に実施した米国内の運動メンバーへの聞き取り調査を元に、運動の政治的関与、自らの信仰への思考、上意下達の指示に妄信的に服従する姿勢の是非に関する言説分析を行った。

ギュレン運動は、一九六〇年代末頃にフエトゥツラー・ギュレンという宗教的知識人を中心に始まり、教育活動や災害被害の支援活動等で知られた宗教的市民社会運動である（Yavuz 2003）。ソ連崩壊後の一九九〇年代以降、中央アジアを始めとする国外にも進出し、二〇〇二年に政権の座についた宗教保守派のAKP政権と協力関係にあった時期には、世界一七〇カ国強に設立した各種学校や文化交流団体、援助団体等を通じて、政府のトルコ文化とイスラームの普及活動の一端を担う非政府組織として旺盛に活動していた（幸加木 二〇一三）。しかし、二〇一二年頃からエルドアン首相（現在は大統領）率いるAKP政権と対立し、運動の資金源の一つであった進学予備校や、運動系の新聞、テレビ局等が閉鎖された。二〇一六年七月に勃発したクーデタ未遂事件では首謀者であることされ、以降粛清の対象となっている（幸加木 二〇一八）。

ギュレン運動メンバーへの調査は国外にも及んでいるが、ギュレンが一九九九年に亡命した米国内はクーデタ関与の証拠が不

十分としてトルコ政府からの送還要請を拒否している。こうした情勢を踏まえ、米国内東部四州及び中西部一州において運動のコアメンバー（運動内のヒエラルキーのうち、幹部、関連団体の長及びその部下、幹部候補生等を指す）中心に一八人に聞き取り調査を行った結果、総じて以下のような現状認識が語られた。直接的な影響として、銀行口座凍結によりトルコからの資金が途絶え、資金難による事業の縮小・頓挫、失職による生活苦、在米大使館や親トルコ政府寄りの在米トルコ人による種々の摩擦等による精神的苦痛があるとした。トルコにおける運動の政治的関与に関しては、官僚機構に入ったメンバーが権力を乱用して不正を行った結果、運動全体に害を及ぼしたとし、二〇〇六～八年頃から運動は大企業のように組織化し絶大な権力を持つようになり、それを守るためにAKPと対立、権力闘争に至ったとの批判的省察があった。宗教意識の点では、若い世代を中心に現状を悲観し、神が我々を愛しているのならばなぜこのような事態になったのかと運動に対する疑問や迷いが生じ、運動への疑念がメンバーの信仰心にも波及して脱宗教化傾向にある。だが、現状を「試練」と考える幹部らは、運動を批判するようになったメンバーを「試練に負けた者」とし神の前における大罪だと見なしている。

また、服従を意味する「イタート（İtaat）」という概念は、トルコの家長主義的社会風土と相まって、上意下達の指示に疑問を差し挟む批判的思考をよしとしない運動の姿勢を指す。このイタート概念について、運動の三本柱、教育、道徳、規律のうち規律にあたるイタートは大きな組織の運営に必要であ

り、「乱用」こそが間違いであるとして、若い世代が上の決定を問い質す現在の傾向を認め、肯定する。また、イタートは本来、運動の「概念」に従うことを意味していたとし、高い理想を持ち大きな集合的概念を体現する者だったアビたち（男性指導者の意）の見識が低下し、二〇〇五年頃から自らのためにイタートを乱用し始めたと批判する。しかし、現在はローカルレベルでの意思決定が可能となり、運動内の統治に徐々に変化が生じているとして、存続の危機にあるギユレン運動は、米国内での活動に限って言えば、現状を改革の機会と捉え、捲土重来を期する見解が見られた。

本別冊は、第七九回学術大会（オンライン開催）の紀要であるが、第一〜第八グループは発表者、A〜Dグループは要旨の提出により発表が成立した方を掲載している。掲載の他に以下の研究発表があった。

第三グループ

植民地朝鮮における日本系宗教の全体図（金泰勲）

第四グループ

黒田真洞の小泉八雲への影響―唯心と涅槃の理解の観点から―

（鷹司誓榮）

発表を取り消された方は以下の通り。第三グループ 台湾宗教研究と神道概念の関係（原田雄斗）、第七グループ 現代日本における仏教者の取り組み（川本佳苗）

Symposium

Japanese Buddhism from Modernity to the Present:

Continuity and Disruption in Light of the War in Asia

SAKAIDA Yukiko, A Study of the Second Conference of the World Fellowship of Buddhists and Foreign Exchanges in East Asia	9
KOJIMA Takahiro, Interactions Between Japanese and Burmese Buddhists during and after World War II	12
Ranjana MUKHOPADHYAYA, India and Japanese Buddhism before and after the War: The Transformation of Nipponzan Myōhōji and Fujii Nichidatsu from Missionary Activities in Asia to World Peace Movements	15
ISHII Kōsei, Comments on the Three Presentations	18

Research Reports

Panels

AI and Religion: AI, Worldview, and the Notion of God

KOHARA Katsuhiko, Does AI Have Anything to Do with the Monotheistic Religions?	22
ISHIDA Yuri, The Positioning of AI in Modern Islamic Society	23
OKINAGA Takashi, Transhumanism and Eternity	24
KIMURA Takeshi, On AI as the Artificial Other and Emotion in the Technological Society	25
KIMURA Takeshi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	27

Religious Care for Non-believers by Religious Professionals in Hospitals

TANIYAMA Yōzō, A Survey on Activity of Religious Leaders in Japanese Medical Institutions	28
YAMAMOTO Kayoko, Religious Care for Deceased Non-believers in Hospitals	29
UCHIMOTO Kōyū, Religious Care for Non-believers by Vihara Monks	31
MORITA Takafumi, Religious Care for Non-believers by Part-Time Vihara Monks Belonging to Various Sects	32
SHIBATA Minoru (Commentator), Comments	33
YAMAMOTO Kayoko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	34

The Succession and Creation of Next-Generation Systems for Edification:

Shinto Shrines, Temples, and the Local Community

FUYUTSUKI Ritsu, Possibilities and Future Challenges of Next-Generation Systems for Edification in Shrine Shinto	36
---	----

KAWAMATA Toshinori, Next-Generation Edification in the Upbringing of Young Priests through the Young Buddhist Association	37
KAKU Ikujin, The Succession and Creation of Cultural Resources with a Focus on Shrines and Temples	38
IGUCHI Mitsugu (Commentator), Comments.	39
KAWAMATA Toshinori (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.	40

Research on Women and Religious Support Associations:

New Possibilities from a Gender Perspective

TOBE Yumi, The Role and Relativity of <i>Jo-kōchū</i> Female Groups in <i>Keiyaku-kō</i> Communities of Mutual Support	42
GOTŌ Haruko, Groups of Religious Women Resembling <i>Kō</i> Associations: Case Studies from Okinawa	43
SATŌ Shunkō, A Study of Female Buddhist Priests, Temple Families, and Female Temple Supporters in <i>Baikakō</i> Groups	44
KOBAYASHI Naoko, Ontake Support Associations and Female Ascetic Leaders: Negotiating Asceticism and Spiritual Power	45
HASEBE Hachirō (Commentator), Comments	47
KOBAYASHI Naoko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.	48

Forefront of Onmyōdō Studies

HOSOI Hiroshi, Definition and Foundation of Onmyōdō	49
AKAZAWA Haruhiko, Research on Onmyōdō and Onmyōji in the Middle Ages of Japan	50
UMEDA Chihiro, The Present Stage of Research on Early Modern Onmyōdō	52
KOIKE Jun'ichi, From the Area of Folklore and Tales: The Viewpoint of Onmyōdō in Folklore	53
HAYASHI Makoto (Commentator), Comments	54
HAYASHI Makoto (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	55

AI and Religion:

Considering the Acceptance of AI and Robots in Japanese Culture

MORO Shigeki, Is Japanese Culture a “Techno-Animism?”	57
NAGAHARA Junko, The View of Life of AI in an Anthropomorphic World: From the Cases of Traditional Performing Arts	58
HAMADA Yō, Shifting Beliefs and Our Coexistence between the Transcendent, the Human, and the Artificial.	59

GOTŌ Tenshō, Background of the Development of Android Kannon “Minder” at Kōdaiji Temple	60
MORO Shigeki (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	62

Religion and Diversity in Education:

Research for a New Perspective on Symbiosis

MORITA Mime, Understanding the Diversity of Education from a Religious Perspective	63
MIZUGUCHI Hiroshi, Education of Diversity Acceptance and Understanding in Mission Schools	64
MARUYAMA Hideki, Diversity in Religion and Educational Needs	65
SHIMODA Masahiro, Basic Reflections on Ethics Required in the Age of Religious Diversity	67
DOI Kenji (Commentator), Comments	68
MORITA Mime (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	69

Rethinking Funerary Culture in Contemporary Japan:

International Perspectives

MIYAZAWA Aki, An Attempt at a Comparative Study of Death Cultures between Japan and the UK: On the History of <i>Chokusō</i> (Direct Cremation) and Cremation	70
Sébastien PENMELLEN BORET, Japanese Tree Burial: The Temple Born from Ecology	71
Hannah GOULD, The Material Transformation of Cremains in Contemporary Japan	73
DOI Hiroshi (Commentator), Comments	74
MIYAZAWA Aki (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	75

Group 1

TANAKA Hiroki, Explaining the Paradigm of Secularization: Its Interests and Stakeholders	77
FUJII Shūhei, Methodological Debates in Contemporary Religious Studies: Analyzing Critical Responses to the Cognitive Science of Religion	78
TSUBOKO Ikuo, Varieties of the “Postsecular”	79
KONDŌ Mitsuhiro, Modeling Religions: Hinduism and Islam	80

KOBAYASHI Kei, Ce qui est éclairé par la notion japonaise «KIZUNA (lien spirituel)»: une essai métaphysique pour reconstruire la philosophie de «Je et Tu»	82
GOTŌ Masahide, The Redefinition of Judaism in Modern Germany and Its Relevance for Comparative Research on Religion	82
NOMOTO Shin, Henry Corbin's Consciousness of History	84
SAWAI Yoshitsugu, Izutsu's Oriental Philosophy and Otto's Theory of Religion	85
TOKUDA Atsuki, Mystical Theology through Words: "Theology of Speech" in the Late Middle Ages	86
NISHIMURA Yūta, Tugendhat's View on Mysticism	87
HAYASHI Ken, The Reality of the Divine World: Referring to James's "An Unseen Order"	89
TSURUOKA Yoshio, Reception of Spanish Mysticism: Poetry and Experience as Sources of Philosophical Investigations	90
MIZUGUCHI Takashi, Balhasar's Understanding of Karl Barth	91
UEHARA Kiyoshi, A Problem of Sociality and Justice in Theological Ethics	92
KITTA Naoki, Paul Knitter's Theologies of Religions and Postmodernism	93
MURAKAMI Tatsuo, Charles Long, a Historian of Religions, and Black Theology	94

Group 2

ITŌ Kiyoshi, Wittgenstein and Dostoevsky	96
WATANABE Yū, The Quarrel over Quietism Revisited	97
NAKANISHI Kyōko, Reception of Greco-Roman Religions and Christianity in Japanese Twentieth-Century Poetry	98
HOSHINO Seiji, A Study on the Formation of the Images of Various "Religions" of the World in the Early Meiji Era	99
KUBO Takashi, A Comparative Study of the Meanings of Body-Mind Integration among Two Theologies of Genesis by Maximus the Confessor and Yamazaki Ansai	100
DOI Hiroto, A Study of the Early Period of the Acceptance of Neoplatonism in Japan	102
TSUCHIYA Mutsuhiro, Interpretations of the <i>Timaeus</i> in the Old Academy	103
YAUCHI Yoshiaki, St Anselm's Doctrine of the Trinity: On the Theory of Appropriation	104
TAKASE Kōhei, Freedom of Religion as a Diplomatic Strategy of Japan in 1893	105
ŌBA Aya, The New Life Movement in Post-war Japan: Simplification of Weddings and Funerals	106

KAWANISHI Eriko, Localisation of Contemporary Western Witchcraft in Japan	108
ANTONY Susairaj, An Evaluation on <i>Samathupuram</i> in Tamil Nadu in Promotion of Social Harmony	109

Group 3

ŌBAN Ayaka, Various Problems in the Funeral of Emperor Meiji	111
KOJIMA Nobuyuki, The Process of the Oppression of the Salvation Army Japan by Military Police	112
KIMURA Yūnosuke, A Pre-History of the Formation of Modern Shinto Studies as a Religion of Intellectuals: Focusing on the Shinto Youth Movement	113
FUJII Mao, The Self-Positioning as <i>Kyōdan</i> in Modern Japan	114
MURAYAMA Yumi, Counterculture and Theology in the British Sixties	115
SHIMAZONO Susumu, Formation Process of the Concept of State Shinto	117
SAZAKI Ai, “Remembrances of the Departed” in the Orthodox Church in Japan: A Case Study of Practices for the Dead	118
SAITŌ Kōta, Politics and Religion of Kozaki Hiromichi	119
KOYANAGI Atsushi, Ariga Tetsutarō’s Plan for a Science of Christianity: Research on the Unpublished Texts	120
MATSUOKA Hideaki, Japanese Mission to Lepers on Hansen’s Disease: From Recuperation Community to Absolute Segregation	121
KIDOKORO Takao, <i>Kami</i> and <i>Shōjiki</i>	122
MORI Kazuya, Emperors and Religion in Motoori Norinaga’s <i>Shokki rekichō</i> <i>shōshi kai</i>	123
MITSUMATSU Makoto, “Politics and Poetry” of the Kokugaku Scholars from Saga	124

Group 4

WU Peiyao, New Buddhism and Unitarianism: Focusing on Hiroi Tatsutarō’s Discourse on Faith	126
NAMIKI Eiko, Methods of “Spirit Pacification and Soul Beckoning” as Seen in the Case of the Shintō Miho Devotional Society	127
TSUSHIRO Hirofumi, A Modern Knowledge Ignored Away: Facts and Explanations in Psychical Research	128
NAGAI Yūto, A Critical Study of Descriptions Related to the Maga in Ptolemy’s <i>Geography</i>	129
SHIONOYA Kyōsuke, The Ark in the Book of Samuel: Sam I 4:1-22	130
YUAN Haochun, The Tradition of Rabbinic Interpretation in <i>Midrash Rabbah</i> ’s Printing	131

HŌKI Yū, Jewish Kalām and Exegesis According to the Cairo Genizah	132
KAWASOKO Yuka, Discourses on Islam in Early-Modern Britain: Concerning English Captives and Their Re-Conversion to the Church of England from Islam	133
HIRANO Takahiro, The Concept of Mustaf'af in Twelver Shī'i Thought	135
SHINOHE Junya, The Study of Islam by Dr. Izutsu Toshihiko: From the Viewpoint of Principles of Islamic Jurisprudence	136
SANO Tōsei, Rumi's Thought of Religious Co-prosperity: On His View of Jesus and Moses	137
NITTA Keizō, A Consideration of the Relationship between Spirit Pacification Rituals by Miwada Takafusa and Rituals of Kikke Shinto	138
ŌTANI Masayuki, Dogmatic Discourse on Maruyama Kyōkai's Alliance with Fusōkyō	139
IMAI Kōichi, Jikkōkyō's Missionary Work during the Presidency of Shibata Reiichi	141

Group 5

ŌSAWA Kōji, The Newfound Materials of Ueda Tenzu's Diary in Burma	143
KAMEYAMA Mitsuhiro, Monastic Discipline in Imperial Japan: Mejiro Monks in the Korean Empire	144
HAN Sang-yun, The "Esoteric Buddhism Boom" of Postwar Japan and the "Paranormal"	145
YAMAGUCHI Yōko, Military Spirit and Zen during the Russo-Japanese War: Focusing on Katō Totsudō's Theory of Personality	146
NISHI Yasutomu, <i>Prajñā</i> in the <i>Saddharmapūṇḍarīka</i>	147
HORIE Eishō, A Reexamination of Sakyōajari Nikkyō's Biography	149
YABUKI Kōei, Concerning the Meaning of Sutra Quotes in Nichiren's Treatise <i>Risshō ankoku ron</i>	150
ŌNISHI Katsuaki, Acceptance and Interpretation of the Lotus Sutra in Buddhism- Affiliated New Religions	151
LE Xing, Ōtani Kōzui and China: Focusing on the Letter to Mizuno Baigyō	152
KIKUKAWA Ichidō, Edo Sectarian Studies in Modern Shin Buddhist Studies	153
MITARAI Takaaki, Disaster Response of Shinshū Ōtani-ha in the Prewar Period . .	154
KIKUCHI Masumi, Women in American Buddhism: From the Shin Buddhist Perspective	155
PING Yanhong, The Study of Yuxi Yanjun	157
AOKI Chialin, Scroll 22 of <i>Zhu Niepanjing</i> : A Newly Found Manuscript Said to Be Hand-Copied by Yennin	158

JUNG Meekyung, Tōfukuji Reconstruction Works by Shōgai Reiken: After the Inclusion in the Japanese Tripitaka	159
MAKIDONO Tomoko, The Bodhisattva Avalokiteśvara’s Twenty-One Sūtras and Tantras in the Mañi bka’ ’bum	160

Group 6

TANI Hidetoshi, A Study of “The Extensive and the Brief Interpenetrate” in T’an-luan’s Commentary on Vasubandhu’s Treatise on the Pure Land	162
ABE Hironori, Shandao’s Understanding of Light: Body Light and Light of Heart	163
NASU Kazuo, The Background and Context to Shinran’s Development of the Theory of “Transformed Land within the Recompensed Land”	164
NISHIKAWA Yui, About the <i>Kurodanigenkūshōninden</i> as the Pretext Literature with the Name of Seikaku	165
KUROSAKI Hiroyuki, Myōkōnin and Locality	167
MOCHIZUKI Shinchō, Features of a Nichiren Buddhist Temple Arrangement: Focusing on Takidani Myōjōji Temple, Ishikawa Prefecture	168
MINOWA Kenryō, Treatment for Negative Reactions Occurring in the Mind from the Viewpoint of Meditation Sutras	169
MIWA Zehō, <i>Ichinen sanzen</i> and Others	170
AOKI Shigeru, Media and Religious Activities: Differences in the Understanding of Social Contribution	171
TATSUMI Kazue, Initiatives for the Internationalization of Hiraoka Jinja	173
ŌTA Shunmyō, On the History of the Idea to Advance Science and Technology “Other Than Science or Technology Whose Sole Concern Is the Humanities” in Japan	173
TSUKADA Hotaka, Ideological and Practical Aspects of the Political Activities of the Shinto Association of Spiritual Leadership	175
WAGURI Takashi, The Transformation of <i>Gokaichō</i> (Unveiling of a Buddhist Image) under the Spread of COVID-19: On the Trial of Remote Worship Using Live Streaming	176
SHIDA Masahiro, Pandemic and the Modern Jewish World	177
OKINAGA Takako, Thinking of “Bioethics for the Corona Era” with Students	178
YUMIYAMA Tatsuya, The View of Life in Japanese Moral Education	180

Group 7

YOKOMICHI Makoto, Cult, Alcoholics Anonymous, and Mindfulness: On the Divine	182
ŌMICHI Haruka, The Connection between the Law of Attraction and a Shrine	183

ŌSAWA Chieko, Transformation of the Balance between Fantasy and Reality.....	184
ITŌ Masayuki, Positive Psychology and the Study of Modern Spirituality	185
TAKEDA Atsuko, Nouwen’s Understanding of Spirituality in Pastoral Care:	
Focusing on Its Relation to the Holy Spirit	187
YAMAZAKI Hirofumi, Study on Religion and Youth Adaptation:	
Personal Cognitive Variable and Depression Schema.....	188
KASAI Kenta, Listening to Myself: On Training of the Attentive Listener at the	
Kosei Counseling Research Institute	189
KUWAHARA Akinobu, The Effects of Students’ Understanding of Ownership on	
the Academic Achievement in Religion Courses at Japanese Private High	
Schools	190
UDAGAWA Chiho, Critical Consideration of New Religious Education	192
IJIMA Shūji, Teaching Fieldwork in Religions	193
OKAMOTO Keishi, The Magical Dimensions of Modernities:	
Devil Worshippers Discourses among the Duruma in Kenya	194
OHMURA Tetsuo, Judah Forestalls Jesus:	
The Holy Week of Mayan People in Guatemala.....	195
TANIGUCHI Tomoko, Sun Dance and Women’s Ceremony among the Canadian	
Cree	196

Group 8

HASHISAKO Mizuho, A Spirituality of Prenatal Care and “The Memory in the	
Womb”.....	198
UJI Kazutaka, The Range of Queer Buddhism	199
NIWA Nobuko, The Training System of Nuns in Post-war Nichiren Buddhism	200
DATE Kiyonobu, La laïcité et le genre à travers des débats dans le monde	
francophone.....	201
SATŌ Kazumi, Development and Local Specificities of Inter-Religious Dialogues	
in Strasbourg.....	203
FURUYAMA Mika, “Religion” in <i>Kii</i> Mystery Stories.....	204
BEPPU Yoshitaka, Religious Events in Calendars:	
Buddha’s Birthday Festival and Christmas	205
NISHIMURA Akira, Reframing the Religions in Japan from the Region of Origin:	
A Study Based on Field Research in the Shimabara Peninsula.....	206
TANIYAMA Masako, New Funeral Leaders and Their Religious Consciousness:	
A Comparison with Buddhist Believers	207
HAYASHI Kyōko, The Various Religious Phases of Iwafunesan-Kōshōji, Where	
Living Jizō Appeared	208

TAKATA Aya, The Connections that Support the Management of Mt. Mitake: Focusing on Oshi's Children.....	210
YAMADA Shin'ya, Funeral Services by Local Governments and Their Transformation: A Case Study of Narashino City in Chiba Prefecture.....	211
YAMAZAKI Yoshihiro, Endless Rebirth of Gods: Eternal Recurrence and Bodhisattva Practice	212
SHŌJI Fumio, Kawaguchi Ekai's Theory of the Words of the Buddha.....	213

Group A

ŌGURO Masanobu, Charisma as a System: Possibilities for Developing a Sociology of Religion.....	215
GOTŌ Hideki, Kierkegaard's Thought and Actual Infinity	216
SENOO Mika, Quotations from the Bible by V. E. Frankl and the Recognition of "God"	217
YAMASHIRO Kōji, The Motifs of Body and God in Vaslav Nijinsky's Dance.....	218
MIYAJIMA Shun, On the So-Called "aṣālat al-māhiyyah," or "Primacy of Quiddity"	219
SHIMADA Katsumi, The Development of Nicholas of Cusa's Christological Thinking in the 1440s.....	221
SUGITA Shunsuke, A Study on Kashiwagi Gien's Understanding of "the Image of God." Influence from W. E. Channing.....	222
NAKAZATO Satoshi, The World View of Christian Exorcism: A Case Study of E. & L. Warren.....	223
TAKAHASHI Katsuyuki, Don't You Confuse a Christianity Inclusive of Prayer with Logical Western Thought?	224
JŌFUKU Masanobu, Did Kohelet Preach the <i>Kū</i> (<i>śūnya</i>)? Doubts Regarding the Expression of <i>Kū</i> (<i>śūnya</i>) in the Interconfessional Version of the Bible by the Japan Bible Society.....	226

Group B

WATANABE Kazuko, Various Aspects of Mesopotamian Votive Objects.....	228
HOSODA Ayako, Religious Aetiology Concerning Misfortune and Healing Rituals in Mesopotamia.....	229
KOBORI Keiko Grace, The Nymphaeum in the Greek and Roman World.....	230
IWASAKI Daigo, The Four Rivers in Eden: The Literary Functions of Geographic Information in Genesis 2	231
MARUYAMA Takao, The Problem of Assimilation in Hannah Arendt's Thought...	232
SAGARA Yūta, Problems in the Use of the Term <i>Latā'if</i> in the Study of Sufism ...	234

SASAKI Ken'ichi, Religious Studies on the Christian Devil: Considering the Case of J. B. Russell	235
SUZUKI Ikkei, Understanding Good Ground and Feng Shui Discourse	236
SUZUKI Yasumi, The Chronological Record of Nakae Tōju	237
KURODA Sōtoku, The Separation of Shinto and Buddhism (<i>Shinbutsu bunri</i>) Edicts of Mt. Tsutsugami	238
PARK Byoungdo, Cholera Pandemic and Religion in Nineteenth-Century Korea ...	240
SHIMAOKA Shōhei, Bronze Statue and Stone Statue Construction Projects by Kageyama Shōhei	241
SUGAWARA Kenshū, On Pastor Kaneko Hakumu's Proposal to the City Planning of Nagoya City	242
KAWAGUCHI Yōko, Control and Oppression over the Second Coming Faith: Focusing on the Kiyome Church of Holiness	243
YOSHITANI Hiroya, Yanagita Kunio's Idea of Sacred Mountains in Wartime	245
HORIUCHI Midori, The Image of Oyasama as Expressed in the <i>Anecdotes of</i> <i>Oyasama, the Foundress of Tenrikyo</i>	246
KURITA Hidehiko, Anarchism or Nationalism? A Review of Discourses on Okada's Technique of Still Sitting (<i>Okada-shiki seizahō</i>)	247
YOSHIDA Naofumi, Findings in the Process of Producing an Encyclopedia on Goi Masahisa	248

Group C

KOBAYASHI Jungen, A Study of the Renge-in Version of the <i>Kanjin jippō hōkai zu</i> and Shinshū Zenkōji Belief	250
TOMITA Nobutaka, About the "Three Jewels" (<i>Sanbō</i>) as the Basics of Buddhism	251
SUGIOKA Nobuyuki, On prañidhāna vaśa and the Power of Vows	252
MOCHIZUKI Kaie, The Genealogy of the Buddhist Anthology	253
ABE Shin'ya, On <i>The History of Mongolian Buddhism and Erdeni-yin tobci</i>	254
KOIZUMI Hisashi, Benefits of Belief in Kannon: Focusing on the Chichibu Pilgrimage in the Edo Period	256
YOKOYAMA Yūgyoku, Development of Taisekiji Temple Faith in the Kaga Domain: Taking the Matsudaira Family as an Example	257
FUKUSHIMA Eiju, A Study of Shin Buddhist Missionary Work and the Third Persecution Case in the Early Meiji Period	258
OKUYAMA Michiaki, Contextualizing Philip C. Almond's <i>The British Discovery of</i> <i>Buddhism</i> in the Study of Modern Buddhism	259

IKAWA Yūgaku, The Involvement in Public Spaces through Buddhist Social Work	261
MAKINO Shizuka, Miyazawa Kenji's Views on Love and Religious Sentiment	262
SATŌ Ami, Cowries Placed in <i>Yakushi Nyorai</i> Seated Statue at Shitennōji Temple in Tsu City	263
KAMII Monshō, Reconsidering the Buddha Statue That's Showing Its Teeth: How the Habuki Teeth-Showing Buddha Facilitates Bonds and Structures Space	264

Group D

KAZAHAYA Yasue, Ceremonial Composition of the <i>Himeno-e</i> Rites at the Yuki-Hachimangū Shrine	266
ISHII Kenji, Transformation of Family Religion: <i>Kamidana</i> and Buddhist Household Altars	267
MURAKAMI Aki, Problems and Possibilities of Lived Religion Studies	268
ITŌ Kōichirō, Spirituality in a Pandemic: Religion and the "Inner Spiritual World"	269
FUKAYA Kōji, Kawai Hayao's Center-Empty Structure Theory and "Experts of Mind"	270
ANDŌ Yasunori, The Role of Religion in Bioethics: Exploring the Thought of Stanley Hauerwas	272
TERADO Junko, Ordinary and Extraordinary Bodily Experiences in the L'Arche Community	273
KANAZAWA Yutaka, What Is Duhkḥa-udvāhana (<i>Daijuku</i>)? A Change in the Meaning of Buddhist Terms in Clinical Practice	274
KANEDA Iyo, Structure of Shinto Terminal Care	275
CHEN Hsuan-yu, An Attempt at an International Comparative Study on <i>Mizuko kuyō</i>	276
MOTOBAYASHI Yasuhisa, Transformations of Funeral Rituals in Predominantly Pure Land Buddhist Areas without Tombstones	278
NAKANO Keiichi, Today's Significance of the Church Cemetery in Japan	279
KATSUKI Noriko, Changes in Funeral Ceremonies of Present-Day Zoroastrians	280
FUCHIGAMI Kyōko, Death with Dignity in Korea: Older People's Views of "Good Death" and Self-Determination	281
FURUTA Tomitate, The Reception of <i>Han</i> in Japanese Theories on Korean Culture: Perspectives on the <i>Han</i> Discourse of Anti-Korean Conservatives	282
ZHANG Kai, Mazu and Guanyin: A Reconsideration of Mazu's Birth through the Lens of Iconography and Translation	283

KUDŌ Sakura, Communality in Terms of Becoming Ascetics: The Theravadin Initiation for Girls in Nepal.....	284
YAMASHITA Hiroshi, Hinduism in Contemporary Indonesia: Focusing on Its Diversity and Ethnicity.....	286
OKAMITSU Nobuko, A Secular Aspect of Religious Rite: A Case Study of the First Communion in the Catholic Church in India.....	287
FUKUDA Kaoru, How Spirituality and Religiosity Are Intertwined in Auroville, South India.....	288
KŌKAKI Aya, Political Involvement and Religious Consciousness of a Turkish Religious Civil Society Organization.....	290

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

President TSURUOKA Yoshio

Directors

ASHINA Sadamichi
HASEBE Hachirō
HOSODA Ayako
ISHII Kenji
KIMURA Toshiaki
MINOWA Kenryō
OKADA Mamiko
SHIMODA Masahiro
WATANABE Kazuko
YAMANAKA Hiroshi

FUJIWARA Satoko
HAYASHI Makoto
ICHIKAWA Hiroshi
IWATA Fumiaki
KOHARA Katsuhiko
MIYAMOTO Yōtarō
SAKURAI Yoshihide
SUGIMURA Yasuhiko
WATANABE Masako
YAUCHI Yoshiaki

FUKASAWA Hidetaka
HORIUCHI Midori
IKEZAWA Masaru
KETA Masako
MATSUMURA Kazuo
MURAKAMI Kōkyō
SAWAI Yoshitsugu
SUZUKI Iwayumi
YAGI Kumiko
YUMIYAMA Tatsuya

Editors

AOYAGI Kaoru
GOTŌ Masahide
ITŌ Masayuki
OKINAGA Takashi
TAKAHASHI Hara
YAMADA Shin'ya

BESSHO Yūsuke
HAGA Manabu
MURAKAMI Tatsuo
SHIBATA Daisuke
TERADO Junko

ENDŌ Jun
HE Yansheng
NISHIMURA Akira
SHIMADA Katsumi
TOMIZAWA Kana

宗 教 研 究 第九卷別冊

二〇二二年三月三〇日 発行

編 行 集 日 本 宗 教 学 会

代 表 鶴 岡 賀 雄
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. XCIV Supplement

THE PROCEEDINGS OF THE SEVENTY-NINTH
ANNUAL CONVENTION
OF
THE JAPANESE ASSOCIATION
FOR RELIGIOUS STUDIES

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

March 2021