

ISSN 2188-3858

宗教研究

第 96 卷 別冊

第 81 回学術大会紀要特集

日本宗教学会

2023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

安藤 泰至

飯嶋 秀治

池澤 優

石井 研士

市川 裕

岩田 文昭

大谷 栄一

岡田 真水

奥山 倫明

川橋 範子

木村 敏明

小原 克博

櫻井 義秀

下田 正弘

杉村 靖彦

寺戸 淳子

土井 健司

平藤喜久子

深澤 英隆

藤原 聖子

細田あや子

堀内みどり

松村 一男

蓑輪 顕量

宮本要太郎

村上 興匡

矢内 義顕

八木久美子

矢野 秀武

山中 弘

弓山 達也

編集委員

青柳かおる

板井 正斉

伊藤 雅之

伊原木大祐

何 燕生

小島 伸之

佐藤 啓介

柴田 大輔

島田 勝巳

高橋 原

富澤 かな

西村 明

萩原 修子

藤本 頼生

別所 裕介

村上 辰雄

宗教研究 第九六巻別冊 目次

公開シンポジウム

宗教学の軌跡と展望

第一部

一九七〇年代における

人文学の転換……………小松和彦・島蘭 進・林 淳…一〇

第二部

一九九〇年代以降の

現代日本宗教学研究の見取り図……………大谷 栄一…一五

「宗教」概念の批判的検討から出発して……………伊達 聖伸…一七

一九九〇年代後半以降の宗教社会学……………伊藤 雅之…二〇

宗教とジェンダー研究の軌跡と展望……………小林奈央子…二二

研究報告

パネル

宗教史の中のIAHRと宗教現象学

IAHRローマ大会における

ペタッツォーニとヴァティカン……………江川 純一…二四

エリアーデにおける

IAHR創設とナシヨナリズムの問題……………奥山 史亮…二五

ハイラーにおけるIAHRと東西交流……………宮嶋 俊一…二六

コメント……………カチャ・トリプレット…三
パネルの主旨とまとめ……………藤原 聖子…三

虚実性の宗教哲学

創作され破壊される神……………下田 和宣…三

宗教における演劇性について……………山根 秀介…三

カント『純粹理性批判』における

〈Glauben〉と〈pragmatisch〉……………根無 一行…三

宗教体験を認め合うこと……………古莊 匡義…三

コメント……………樽田 勇樹…三

パネルの主旨とまとめ……………根無 一行…三

吉永進一とは何者か？

吉永進一の略歴と研究の特徴……………岩田 文昭…三

吉永進一の神智学研究……………赤井 敏夫…三

吉永進一の霊学思想研究……………並木 英子…三

吉永進一の民間精神療法研究……………栗田 英彦…三

吉永進一の近代仏教研究……………末本文美士…三

パネルの主旨とまとめ……………岩田 文昭…三

近世近代における暦の流通と宗教文化

大雑書にみる近世の暦注観……………馬場真理子…三

近世後期における三島曆師の頒曆……………小田島梨乃…三

奈良弘曆者・吉川家の近代……………下村 育世…三

近世の仏教暦と梵曆社中……………岡田 正彦…三

コメント	中牧 弘允	井筒俊彦とシヤンカラ	加藤 隆宏
パネルの主旨とまとめ	下村 育世	井筒俊彦とイブン・アラビー	澤井 真
陰陽師の虚像と実像		コメント	鎌田 繁
日本古代の陰陽師の成立と変遷	細井 浩志	パネルの主旨とまとめ	澤井 真
日本中世における		人口減少社会における	
官人陰陽師と非官人系陰陽師	赤澤 春彦	甲信越・東海・近畿地方の多宗派寺院調査	
「朝廷陰陽師」像の近世	梅田 千尋	寺院の形態と檀信徒の動向	中條 暁仁
「博士」とその周辺	小池 淳一	寺院の年中行事と教化活動の特徴	川又 俊則
コメント	マティアス・ハイエク	寺院における葬送儀礼の概況	磯部 美紀
パネルの主旨とまとめ	小池 淳一	寺院収入の実態	梶 龍輔
日印交流における仏教		パネルの主旨とまとめ	相澤 秀生
日本人仏教者とインド	蓑輪 顕量	寺院経営と護持の展望	
明治インド留学の潮流	奥山 直司	布施の構造	深水 顕真
岡倉天心とインド知識人との		お寺への遺贈寄付とソーシャル・キャピタルに	
仏教史観をめぐる対話	外川 昌彦	関する実態調査	松本 紹圭
ブツダガヤを中心とする		寺院の護持状況について	長岡 岳澄
日系仏教団体の活動	別所 裕介	変動期・変革期における	
パネルの主旨とまとめ	外川 昌彦	寺院仏教の運営基盤	櫻井 義秀
井筒俊彦と東洋の思想家たち		パネルの主旨とまとめ	深水 顕真
井筒俊彦の東洋哲学における		情報と生命	
「禅と哲学」の問題	長岡 徹郎	人工知能と二つの文化	久木田水生
井筒俊彦の「老子」理解を分解する	古勝 隆一	不死とAI	沖永 宜司

進化論とAI……………小原 克博…六
 バイオテクノロジーに見る全体論の可能性…林 研…六
 儀礼と科学技術……………永原 順子…七
 パネルの主旨とまとめ……………沖永 宣司…九
 宗教におけるAI等先端技術の社会実装とその課題
 スピリット・テック研究の動向……………木村 武史…三
 仏教対話AI「ブッダボット」の
 開発状況と今後の展望……………熊谷 誠慈…五
 食品表示ラベルの画像認識による
 ハラール判定支援アプリの開発……………石田 友梨…五
 立正佼成会の信仰活動と
 人工知能活用の境界領域……………橋本 高志…六
 宗教が関わるAI倫理の共有可能性……………濱田 陽…六
 パネルの主旨とまとめ……………木村 武史…九
 宗教の公共性と〈公共宗教学〉をつなぐために
 公共性へと架橋する信仰育成……………金子 昭…一〇
 宗教学と開発援助……………村上 辰雄…一〇
 「公共宗教学」は可能か……………平良 直…一三
 宗教者の支援活動における
 寄り添いとつながり……………宮本要太郎…一四
 コメント……………堀江 宗正…一五
 パネルの主旨とまとめ……………宮本要太郎…一六

震災伝承の宗教性
 問題提起……………弓山 達也…一六
 ホーブツォーリズムと宗教文化表象……………小高 絢子…一七
 震災伝承の連続性と宗教者・市民の関与……………齋藤 知明…二〇
 気仙三十三観音霊場における再興と伝承……………君島 彩子…二一
 インドネシア・アチエの
 スマトラ島沖地震の記念施設と震災遺構……………福田 雄…二三
 パネルの主旨とまとめ……………弓山 達也…二四
 軍事占領の宗教学
 米国アークカイブズの現状……………岡崎 匡史…二五
 行政権分離時代の奄美復帰運動……………田島 忠篤…二六
 日本占領における英国の対日政策の
 独自性……………アネメツテ・フィスカールセン…二七
 占領政策における人種主義と教化の思想……………栗津 賢太…二八
 軍事占領の宗教学……………中野 毅…三〇
 パネルの主旨とまとめ……………中野 毅…三三
 個人発表
 ビッグ・ゴッド仮説の構造と展開……………藤井 修平…三三
 デジタル宗教の諸相……………井上 大介…三四
 宗教社会学・宗教学心理学から
 認知宗教学への連接……………井上 順孝…三五
 一九世紀の東欧におけるイエシヴァの概要……………袁 浩春…三六

ベルシヤ湾岸アラブ諸国における	高尾賢一郎……三七
ユダヤ教徒の活動展開と含意……………	志田 雅宏……三六
ソロヴェイチク『ハラハーの人間』……………	石黒 安里……三〇
中絶論争からみるアメリカのユダヤ教……………	藁科 智恵……三三
R・オットーにおける「宗教史」理解……………	奥山 倫明……三三
「セム的一神教」概念の再検討……………	澤井 義次……三五
ウィルフレッド・C・スミスの	渡辺 優……三五
聖典理解とその意味……………	後藤 正英……三六
神秘的経験の系譜学に向けて……………	津城 寛文……三七
比較宗教学の視点から考える……………	犬塚 悠太……三六
リトアニアのネオペイガニズムを	丸山 空大……三六
ラトウールに心霊研究を語らせる……………	市川 裕……四一
ユダヤ・ルネサンスと決断主義……………	菅原 研州……四一
「生きられた古代宗教」の研究視点の意義……………	輝元 泰文……四二
金子白夢牧師におけるキリスト教と禪……………	高橋 勝幸……四四
フランスにおける禪のハイブリッド化……………	関 一敏……四四
東西対話のために……………	津田 謙治……四四
聖賢への道……………	村上 寛……四九
オリゲネスにおける夢の位置づけ……………	平野和歌子……五〇
ホノリウス・A『雅歌講解』における	島田 勝巳……五一
花嫁について……………	近世イギリスの宗教史叙述と「宗教」観……………
ボナヴェントゥラの三位一体論における	河底 佑佳……五三
ベルソナ間の秩序……………	キリスト教信仰と
クザーヌスにおける教会論の展開……………	社会の架橋としての法とその理解……………
	二〇世紀フランス・カトリック世界における
	「結婚生活の霊性」……………
	「ドイツのキリスト者」運動史再考……………
	宗教における救済と狂気……………
	ニーチェ研究……………
	知識人宗教の運命……………
	統計的手法による
	ルネサンスの「人間の尊厳」思想の検討……………
	プラトンに対する田辺元の解釈と
	その宗教思想としての特徴……………
	カントにおける
	理性的信仰の理性的不可能性……………
	対話と神学……………
	イブン・アラビーの
	アーヤーン・サービタ論再考……………
	アブー・フサイン・バズリーによる
	カラームの学批判について……………
	十二イマーム派、イスマイル派、
	ザイド派のハディース観……………
	トルコにおけるアレヴィー／
	アレヴィーリキの宗教／宗教性の検討……………

クリスチャン・ローゼンクロイツと	
R・シユタイナー	シユルター智子…七二
マーサー教と根源悪	山城 貢司…七三
創造性の起源	田口 博子…七三
『ギルガメシユ叙事詩』の	
死生観と冥界観の特質	渡辺 和子…七五
メソポタミアのアーシブによる	
儀礼の唱えごと	細田あや子…七六
ケララに伝わる王の灌頂儀礼	高島 淳…七七
吉見幸和の神と神罰論	城所 喬男…七八
離島における近代神社関係史料	中道 豪一…七九
吉田兼原による『神壇大義』の述作	新田 惠三…八〇
近世中期の神道史再考	松本 久史…八二
人身供儀の再検討	岩寄 大悟…八三
Jörg Rüpke, <i>Pantheon</i> の	
ローマ史叙述について	塩野谷恭輔…八四
女神の神話学再考	松村 一男…八五
日本中世の商人縁起における熊野と天竺	永井 隆之…八六
近世日本の儒教と葬送	松川 雅信…八八
『無憂華』と『散華抄』	小笠原亜矢里…八九
津山事件における戦慄と宗教	斎藤 喬…九〇
昭和初期キリスト教知識人における	
カトリックへの転向	保泉 空…九二
森本厚吉と教育	森上 優子…九三
戦後日本伝道をめぐる日本基督教団の自主性、	
一九四五―四七年	吉田 亮…九四
再臨運動における内村鑑三と祐之	黒川 知文…九五
晩年の岸本英夫は	
戦後の政教分離をどう評価していたのか	田中 浩喜…九五
公的統計に見る明治期の宗教系学校	高瀬 航平…九七
内務官僚時代の	
床次竹二郎の神社・宗教行政構想	西田 彰一…九八
宗教学成立以前の	
「世界の諸宗教」像についての一考察	星野 靖二…九八
自葬解禁と旧潜伏キリシタンの信仰	内藤 幹生…一〇〇
戦後日本における「葬制変容論」の再検討	大場 あや…一〇三
戦前の日本文化紹介書における	
Religion と Ancestor Worship	問芝 志保…一〇三
天理外国語学校の朝鮮語教育にみる	
朝鮮布教の意義	金 賻城…一〇四
新宗教の死者儀礼と現世主義	道蔭 汐里…一〇五
天理教里親の宗教観・養育観・子ども観	青木 繁…一〇七
『稿本天理教祖伝逸話篇』に見る	
「赤衣」の表象	堀内みどり…一〇八
不二道の写本と参行六王	大谷 正幸…一〇九
日露戦争以後の	
久米邦武における神道・宗教観	木村悠之介…一一〇
星野学説排斥事件の本質	内堀 詔太…一一三
終末論的な救済観と戦時下の宗教運動	山口 瑞穂…一一三

近代日中宗教の「混淆」……………	王置	文弥	三四
善友に関する一考察……………	筒井	奈々	三六
仏教サンガにおけるケアの持続性……………	日高	明	三七
存覚の善知識論と帰命戒……………	武宮	真如	三八
蓮如の機法一体説について……………	稲城	蓮恵	三九
曾我量深「日蓮論」における日蓮本仏思想……………	角田	佑一	三〇
戦前期仏教日曜学校機関誌の誌面変遷……………	松岡	悠和	三二
真宗思想と教育勅語……………	山田	智敬	三三
武内了温における真宗の児童教育……………	鈴木	朋子	三四
本願寺派における「主流派」の誕生……………	菊川	一道	三五
『マニ・カンブン』における……………			
「六字真言成就儀軌王統流大注釈」……………	横殿	伴子	三六
『彰所知論』の一側面……………	阿部	真也	三七
中国学としての中国禅宗史研究……………	何	燕生	三六
法然における「起行認識の根拠の転換」と……………			
法然及び法然門下の教学……………	那須	一雄	三〇
法然門下における『五会法事讃』の受容……………	山雄	優生	三三
「真仏土文類」『涅槃経』引文の一考察……………	蟹谷	誓	三三
明治初期琉球と真宗……………	福島	栄寿	三三
『観心本尊抄』にみる「大慈悲」の一考察……………	清水	祥華	三四
『立正安国論』第五段における……………			
典籍の引用をめぐって……………	矢吹	康英	三六
三大誓願と主師親三徳……………	桑名	法晃	三七
北条義時と日蓮……………	木村	中一	三八
「以信代慧の人間論」構想と疑似科学問題……………	福頼	尚志	四〇
「英雄日蓮」と修養……………			
近世日蓮聖人伝における……………			
富士山経ヶ岳埋経伝説の形成……………	長倉	信祐	四二
日蓮の北関東湯治伝承と……………			
『破邪顕正記』の関連……………	関戸	堯海	四四
人新世の道元……………	辻口雄一郎		四五
福沢諭吉の宗教観・仏教観……………	工藤	英勝	四六
近世文学における「禪」の受容……………	飯島	孝良	四六
人工妊娠中絶を変革する「流産誘導剤」……………	湖上	恭子	四六
現代日本における仏教的自殺防止活動……………	川本	佳苗	四六
仏教における同性婚をめぐる諸問題……………	宇治	和貴	四六
近代日本における……………			
宮沢賢治の創作とジェンダー……………	大澤千恵子		四五
日本仏教史の創出と「信仰」……………	呉	佩遥	四五
親鸞における臨終来迎のリアリティ……………	千賀	貴信	四五
近代日本における合掌観の変遷……………	武井	謙悟	四五
阿弥陀仏との宿縁をめぐる解釈の展開……………	松尾	善匠	五
近代の岩船山の天狗と戦争……………	林	京子	五
明治十五年前後の仏堂と民間宗教者……………	石原	和	五
現代イランにおける古典文学の検閲にみる……………			
イスラムと文学の関係……………	村山木乃実		三六
婚約撤回権にみる……………			
イスラム法の自由意思について……………	四戸	潤弥	三六
北米先住民儀礼と修復的司法……………	谷口	智子	三六
清少納言と某学会による僧侶への差別……………	別府	良孝	三六

アゼルバイジャンでの大学宗教教育……………岩倉 洸…二五
「文化」か「事象」か、
フランスの教育で揺れ動く宗教……………白尾安紗美…二六
学校教科書における宗教の定義・説明……………塚田 穂高…二八
一九世紀末ハーバード大学の礼拝改革……………木村 智…三九
「使命」に生きる人たち……………伊藤耕一郎…三〇
批判的人種理論に対する
アメリカ宗教界の反応……………佐藤 清子…三一
戦争と司牧……………近藤喜重郎…三三
インドネシアにおけるカトリックの
慈善事業の持続可能性と限界……………岡光 信子…三七
日本ハリストス正教会の
〈死者の記憶〉の特徴……………佐崎 愛…三七五
宗教から国家へ……………松岡 秀明…三七六
A/CPE Standards and Manuals の
精読と邦訳……………葛西 賢太…三七八
媽祖信仰と疫病について……………張 凱…三七九
宗教空間・施設における
疫病禍拝観動機構造……………神居 文彰…三八〇
コロナ禍における宗教行動の計量分析……………横井 桃子…三八一
散骨を選択する人びとの死生観……………谷山 昌子…三八二
老いる人びとと多様な死者との関わり……………後藤 晴子…三八四
終末期の意思決定……………冲永 隆子…三八五
死者の存在論と死者の関係論……………佐藤 啓介…三八六

在日コリアン青年の
キリスト教信仰とエスニシティ……………萩 翔一…三八八
「民族の教会」をこえて……………中西 尋子…三八九
台湾における
宗教青年会研究に向けた予備調査……………郭 育仁…三九〇
中東におけるインド系宗教の現状……………山下 博司…三九一
土御門殿御菩提所資料を通じての考察……………太田 俊明…三九三
愛知県における妙見信仰……………竹内麻耶華…三九五
沖繩の字誌・自治体史と風水の記述……………鈴木 一馨…三九六
過疎地神社の現況と課題……………冬月 律…三九八
撤下社殿の宗教学的意味……………岩井 洋…三九七
宿坊のクラウドファンディング考……………和栗 隆史…三九九
日本における怪異譚と宗教的情報……………古山 美佳…三九九
宗教的資源の維持活用について……………中山 千里…四〇〇
戦後日本の前衛美術における宗教概念……………稲村めぐみ…四〇二
拡散宗教論とファッション……………岸根 紗葵…四〇三
小津映画における死者と記憶……………滝澤 克彦…四〇四
国家のシャーマンとしての奥村五百子……………山本 彩乃…四〇五
高橋智遍の新宗教批判……………内村 琢也…四〇六
内棲型組織論とフォルク系新宗教……………寺田 喜朗…四〇七

ワークシヨップ

男女共同参画と若手支援のこれから

ワークシヨップの概要……………高橋 典史…三〇

男女共同参画アンケート集計結果報告……………猪瀬 優理…三〇

コメント……………小島 優子…三一

Panel

Esotericism, Occultism, and Spiritual Therapies during
the Long Twentieth Century

What Is “Lived Religion” Made of? …MURAKAMI Aki…三三

A Global Spiritual Business……Stephen CHRISTOPHER…三三

Orthodox but New, Secret but Popular…HAN Sang-yun…三六

Neurosis and Mental Cultivation

in the 1930s ……………Sarah TERRAIL-LORMEL…三六

Comments……………Erica BAFPELLI…三六

Summary of Panel Presentations…Ioannis GAITANIDIS…三〇

公開シンポジウム

宗教学の軌跡と展望

——どこから来て、どこへ行くのか——

第I部

小松 和彦（国際日本文化研究センター名誉教授）

島蘭 進（大正大学客員教授）

林 淳（愛知学院大学教授）

第II部

大谷 栄一（佛教大学教授）

伊達 聖伸（東京大学教授）

伊藤 雅之（愛知学院大学教授）

小林奈央子（愛知学院大学教授）

対面・オンライン

二〇二二年九月九日（金）一三時一〇分—一七時三〇分

愛知学院大学 名城公園キャンパス

キャッスルホール1階・ホール「明倫」

オンデマンド配信

二〇二二年九月一六日（金）—一〇月二日（日）

趣旨

人文学のなかで哲学系の分野としての由来をもちながらも、宗教学は社会学、人類学、民俗学、心理学などの経験科学の諸分野と交流をしながら展開してきたことは、よく知られています。宗教という対象によつて規定された分野であるゆえに、宗教学が隣接学から理論や分析方法を学んできたことは自然なことでした。

この公開シンポジウムは、一九七〇年代以降の宗教学の軌跡を振り返り、それがどのように現在にいたって、さらに未来を展望するのかを、ラウンドテーブルのかたちで議論しようとするものです。宗教学が他の学術の成果を積極的に摂取したことはたびたび語られてきましたが、どのような役割を演じ、貢献してきたかは語られることは少なかつたように思われます。人文学において宗教学が果たしてきた役割と貢献を積極的に再評価する試みでもあります。

公開シンポジウムは、第I部と第II部に分かれています。第I部では七〇年代以降の二〇世紀の宗教学の軌跡を振り返り、人類学、宗教社会学、新宗教、世俗化などのテーマをとりあげます。第II部では九〇年代から二一世紀にかけて展開したテーマであるグローバル化、ジェンダー、スピリチュアリティ、公圏などをとりあげます。第I部で二〇世紀を振り返り、第II部では二一世紀における現在から未来を展望したいと考えています。

（第八一回学術大会実行委員会）

第I部

一九七〇年代における人文学の転換

——宗教学・人類学・民俗学——

小松和彦・島蘭 進・林 淳

一 公開シンポジウムの構成

このシンポジウムは、一九七〇年代から今日にいたる宗教学の軌跡と未来を展望しようとする試みである。第I部では、小松和彦氏、島蘭進氏を招き、七〇年代以降の、人類学、民俗学、宗教社会学の台頭について、同時代人として何を見て、何を感じていたかを聞く。林淳が司会として質問し、二人には時代の証人として答えていただくことをお願いした。第II部は、大谷栄一氏、伊達聖伸氏、伊藤雅之氏、小林奈央子氏の四人の演者が、それぞれに自分の専門の立場から、一九九〇年代以降、とくに二一世紀における宗教学の多様なテーマの展開について発表をおこなって、議論を深めようと試みる。

なぜいま宗教学の軌跡をふりかえって未来を展望するのであるか。その一つの要因は、日本社会の諸領域を支えてきた団塊の世代がリタイアしつつある点にあるのではないか。企業、公務員の世界ではもっと早く世代交代があったと思われるが、アカデミズムの世界では遅れて、いま交代劇がおこっているといえる。団塊の世代が退くときに、彼らが行ってきた成果を見直して、それを継承しようとする試みは、ごく自然な動機づけだと思われる。小松氏、島蘭氏から専門についての話を聞くこ

とはなるべくしないようにした。あくまでも七〇年代以降の人文学に関する時代の生き証言者として、二人には発言いただきたい。第二節では、なぜ七〇年代が人文学の転換点といえるかを論じている。第三節では、小松氏、島蘭氏との座談の内容を整理したものである。両節とも林が執筆し、登場人物については敬称を略した。

二 戦後の人文学史における七〇年代の転換

第二次世界大戦後、日本の人文学の世界はどのような歴史をたどったのか。歴史学の立場からではあるが、戦後の学知の展開を概観したものととして、安丸良夫の論考「戦後知の変貌」（安丸他編『戦後知の可能性』二〇一〇年）がある。安丸論考を参照しながら、筆者なりの議論を展開したい。安丸によると、戦後の学知は、戦争・敗戦体験を土壌にして近代日本社会をトータルに批判する啓蒙知であったという。その特徴が次のように述べられている。

それは、もつとも粗雑に概括すれば、二項対立的に明快な啓蒙的批判知だったということであり、日本の現実に対してさまざまな内実での「近代」を対置しようとするものだった。社会科学の理論問題としては、日本資本主義の半封建的軍事的性格、天皇制と共同体、文学や哲学では、主体性・理性・自我の確立などが主題化された。

敗戦直後の啓蒙的な学知の代表者は、一方にマルクス主義歴史学であり、他方に丸山眞男の政治学があった。労働運動や農民運動の高揚ともむすびつき、戦後の啓蒙的知識人は民主化と

変革をすすめる、言論界でもオピニオンリーダーの役割をはたした。彼らは、「進歩と後進、西洋と日本、近代と前近代、理性や科学と非合理や狂信」というような二項対立的な捉え方を自明のように前提して思考して」いた。彼らは、後進ではなく進歩を希求し、あるべき社会のモデルを日本ではなく西洋にさぐり、封建的な前近代のものを排除して近代に絶対的な価値をおき、理性や科学に信をおき、非合理や狂信を排除した。ところが六〇年代後半からアカデミズムや言論界では、主役の交代が劇的におこった。それは、構造主義人類学、アナル派の社会史、フーコーの権力論などが受容されて、学術の世界を刺激しはじめた。人でいうと、山口昌男の登場である。山口は、中心と周縁、秩序と混沌、文化と自然という二分法をつかいつつながら二分法の弁証法的相関関係を説いた。トリックスター、呪術師、道化、演劇、祭、狂気、非日常などの山口特有の語彙が駆使された文章がつきつぎに書かれたが、つまるところは「失われた世界の復権」であり、山口は根源的な世界への回帰を語った。山口は東京大学で日本史を学んでおり、マルクス主義歴史学の狭隘さや限界を身近によく知っており、硬直化した学問を自らがトリックスターとなって異質化し嘲笑したのであった。構造主義人類学は、欧米でも流行していた。しかし山口の人類学的思考が、古い啓蒙的知を追い出したわけではなかった。古い啓蒙的知の信憑性を揺るがしたのは、高度経済成長と六〇年後半以降の学生運動の高まりであった。

安丸は、山口による構造主義人類学の影響を論じ、網野善彦、阿部謹也の社会史、宮田登の民俗学にも言及する。当たり前か

もしれないが、安丸は歴史学の再編成として学知の過程を描こうとするが、歴史学、政治学、経済学のような「大・学問」とは異なった、人類学、民俗学、宗教学、神話学、宗教社会学などの「周縁学問」の活性化という視点は安丸にはない。山口の影響力を過大視し、他の人類学者の存在は安丸の視野には入っていない。合理／非合理、科学／狂信、日常／非日常という二分法を使うと、戦後の啓蒙知は、前者を価値づけ、後者を駆逐しようとしたが、あらたな周縁学問は、後者に共感をもって対象化し、かつての啓蒙的知識人の世界観を反転させた。ミルチヤ・エリアーデ『永遠回帰の神話』（訳書、一九六三年）、宮田登『原初的思考』（一九七四年）も、根源的な世界を開示し、始原への回帰を希求したものと読まれた。「聖なるもの」という語彙も、この時期によく語られるようになった。柳川啓一の祭の宗教学、佐々木宏幹のシャーマニズム研究、宮田登の民俗学など、さらに言うと小松和彦の憑霊研究、島蘭進の宗教研究も、七〇年代におこった学知の地殻変動が波及した結果と見ることはできる。安丸は、山口の構造主義人類学のみをもって学知の変貌を描いた。しかし山口も構造主義人類学も、もともと際立った存在ではあったが、周縁学問の活性化という事態こそが、この時期の人文学におこった根本的な出来事であった。丸山眞男、大塚久雄など西洋の市民社会を範とした知識人の評価は下がる中で、アカデミズムの外で文学と評論活動を行っていた吉本隆明が、熱狂的に若者に支持されたのは、思想の自立を説いたからであった。さらに言うと、吉本思想の核にある「大衆の原像」という語には、始原や原初への回帰に響きあ

うものがあつた。山口を読むか、吉本を読むか。小松は山口を追いかけ、島蘭は吉本に惹かれていった。その違いはあるものの、学生運動の後の、共通の時代の知的な零囲気を彼らは生きていた。

戦後の人文学史をふりかえり、人文学全体に及んだ七〇年代の地殻変動が、もつとも重大な転換点の一つであつたことを前提にして、筆者は議論をした。もちろん分野ごとにも他にも転換点が見出だされるであろう。七〇年代以降も、人文学はさまざまな変化を体験したはずである。つぎに小松、島蘭との座談の内容を整理してまとめておく。

三 座談の記録

司会が質問を投げかけて、二人に自由に答えてもらおうというやり方で座談は進行した。以下は、その記録をまとめたものである。

（一）学生運動にどのように関わつたのか

小松によると、全学連が再建される時期で多くの学生は、ストライキや学生集会に参加し、自ら考えて議論していた。三派全学連ができてから、またたく間に東大、日大、早大などで全共闘が台頭した。デモや集会に出て、世の中が変わっていくと感じて勉強を進める中で、山口昌男、宮田登に出会つた。習つていた先生は戦前の教育を受けていたから、先生方とは違う自分たちの学問を作りたいと思つていた。

島蘭は、時代の変化とともに都会と田舎の差が大きかつたことに言及した。医学部にいたが、医学部は激動して「おま

えは何をしているのだ」という思いがあり、勉強も身に入らなかつた。文学部に転部するが、文学部の学生運動は、洒落ていた。吉本を読み、文学への親近感と社会的な関心が両方あつたが、この二つの方向性は自分のなかで続いた。この時期は社会主義への関心と実存主義への関心が重なつていた時代だと思つた。

（二）どのように研究者への道を歩んだか

小松の人類学との出会いについて。大学に入った時に行動科学、情報科学という高校には無かつた学問に出会つた。その一つが石田英一郎の文化人類学の授業であつた。石田の講義は、ギリシア・ローマに始まり大航海時代に及び、地球上の多様な民族がいて、日本文化もその一つでしかないこと、日本文化を絶対視できないことを指摘した。マヤ文明の話もあつて、ステールの大きさに驚いた。石田は、戦前にマルクス主義を信奉し治安維持法で逮捕され、獄中でマルクス主義と人類学を勉強した経歴をもつており、「抵抗の科学」「異議申し立て」を学生に説いた。石田が亡くなつた後に山口昌男が講義をしたが、これもスケールが大きくて、毎回、フーコー、エリアーデと話題を変えて、魅力的であつた。山口昌男の追っかけをやつた。山口は、東京外国語大学のA A研で共同研究を開催し、作家、編集者、芸術家、研究者（人類学者は多かつた）などを招いて研究会を開いていた。世間というところの「山口組」は存在してなかつたし、小松が山口組の「番頭」というのは誤解である。

島蘭の宗教学との出会いについて。文学部宗教学研究室に行く。哲学だと語学をきちんと勉強するし、人類学もそう簡単ではないのに比べて、宗教学は間口が広く研究室の居心地がよか

った。居場所のない学生が来てよい雰囲気があった。柳川啓一の授業では、一年目に「柳田・折口」、二年目に「神話と儀礼」が取り上げられた。柳川は、ロバート・ペラー、クリフォード・ギアツを勉強していた。自由に勉強し、同世代の大学院生と研究会を作って勉強した。九学会連合の関連で北海道の常呂、奄美大島の調査にも行き、身体を使った調査を体験した。真木悠介『氣流の鳴る音』（一九七七年）が読まれたが、新しい希望で学問を切り開く夢があった。

（3）同世代の仲間

団塊の世代の研究者には、ある特徴がある。それは、自分たちで研究会を作って、切磋琢磨することである。上の世代を排除して、自分たちで勝手に研究会をおこし、仲は良いがライブでもあるという微妙な関係であった。小松は東京都立大学に進学したが、東京都立大学と東京大学の大学院生の「青年人類学会」に参加した。東京都立大学はイギリス流の社会人類学であって、東京大学はアメリカ風の総合人類学であって、所蔵の本が違っていたので、相互に本を借りあっていた。東京大学の宗教学の植島啓司、関一敏とも勉強会をやっていたし、東京教育大学の真野俊和、宮本袈婆雄とも交流し、読書会を行っていた。専門分野の垣根をこえて研究会を行っていたが、宗教・世界観・シンポジウムを研究するグループは、家族・親族のグループとは対立していた。

島蘭は、宗教学研究会（「宗社研」という略称で通称される）創設以来のメンバーであった。島蘭によれば、東京教育大学の社会学の森岡清美門下の西山茂、孝本貢と研究会を始め

た。勃興しつつある運動であったので、自分たちで勝手にやっていることが楽しかった。社会学にはしつかりした実証的な足場があって、実証研究の確かさは社会学者から学んだ。さらに島蘭は、東京教育大学には日本史学、民俗学、社会学に文化史研究の伝統があつて東京大学との違いがあつたこと、関西では京都大学、立命館大学に文化的研究の伝統があつたことを指摘した。民俗学と社会学との違いがあるものの、小松も島蘭も東京教育大学の同世代の研究者と交流したことは留意すべきことである。座談では言及できなかったが、京都大学の文化史の流れを引く高取正男『神道の成立』（一九七九年）は、七〇年代の人文学の変貌に影響されていた可能性はあろう。

（4）上の世代と自分の世代

小松は、上の世代と自分たちの世代の違いについて興味深い指摘を行った。山口昌男は日本中世史、宮田登も日本近世史で、中根千枝は東洋史の出身であった。上の世代の人類学者は、歴史学や地理学など専門をもって人類学に入ってきた。大学に人類学のコースができてくると、学部、大学院から人類学を学ぶようになる。専門をもった上の世代を尊敬し、乗り越えようとしながらも、上の世代へのコンプレックスを感じていた。筑波大学に民俗学のコースができると、古文書の読めない研究者が出てきたという話が紹介された。

（5）アカデミズム化

島蘭は、上の世代に宮田登、山折哲雄、岩田慶治のような、とても真似ができない研究者がいたが、自分たちは彼らの真似をせずに、新宗教研究を進めアカデミズムにしたと述べた。宗

教社会学の枠の中に、新宗教研究を入れたことになった。この話を受けて小松は、七〇年代から八〇年代にかけて人類学、民俗学がアカデミズムのなかで研究される環境が整うが、途端につまらなくなつたと指摘した。アマチュア精神がなくなり、面白さを失った。学会誌に投稿する際に、決まった作法があり、型にはめるだけの研究も出てきた。また専門にこだわらるあまり、専門分野を超えて議論することは難しくなつたと小松は言及した。

実証的でありながらも、面白さを失わない研究はありえるのか。この後に二人は、佐々木宏幹のシャーマニズム研究をめぐって、実証的でありながらも面白さを失わない研究と評価し、佐々木の学には、僧侶の面、人を救う面があることも議論された。小松によれば、佐々木は自分の決めたテーマを継続することの大切さを語っていた。

（6）新しい転換点

一九八〇年代後半より、ポスト構造主義、ポストコロニアル、ジェンダー、言語論的転回などが登場し人文学にも影響を与えたが、七〇年代とは異なる状況をどう見ているのかと尋ねた。

小松は、生きている証を学問的に確認することが大事であると述べる。小松によると、理論は時代によって変わっていくが、人類学、民俗学ではフィールドが第一に大事であり、民族（俗）誌を残すことが大切であること、さらに次の世代についていく必要がある。

島蘭は、八〇年代、九〇年代において他者性、ポジショナリティ、構造的差別の自覚が深まったことを指摘した。島蘭によ

ると、七〇年代にはその自覚は薄かったが、ジェンダー、ポストコロニアルなど自覚的に共同性を反省する機会が出てきて、再帰的に考えることが研究の前提になった。

四 座談を終えて

二人と話しながら、二人の個性の違いに気がついた。小松は、自分の研究対象や方法へのこだわりがあつて、ブレがない。島蘭は、研究姿勢にブレがなく、研究対象をどんどん拡大していく。小松は、自分のフィールド経験に即して、そこから言葉を発する。島蘭は、自分の経験も語るが、関連する事柄に話題を広げる。第二節で論じた戦後の人文学史の見取り図と、この座談はどのように関連するのか。座談は、当事者の貴重な証言であつた。学生運動に関わつた後に、新しい人文学に魅力を感じて、その担い手になつた点で、二人は共通の道を歩んでいる。いわゆる大・学問にいかずに周縁学問を選択した点でも共通する。人類学、民俗学、宗教学、神話学、宗教社会学などの若い学問の方が、活躍の余地を残しており、可塑性もあつて、団塊の世代の自己実現に都合がよかつたと思われる。上の世代との関係よりも、分野をこえた同世代の研究会が、彼らの切磋琢磨の場であつたことは繰り返し語られていた。七〇年代の周縁学問の活性化は、近代の学問史においても、他に類例を見ないユニークな事態だつたと見ることはできる。小松、島蘭は、まさに渦中のユニークな人なのである。彼らの学問が「制度化」を嫌うのは、もともと二人とも「運動」の人だったからである。

（文責 林淳）

第Ⅱ部

一九九〇年代以降の現代日本宗教学研究の見取り図

大谷 栄一

一 問題の設定

本論では、一九九〇年代以降の日本の宗教学・宗教社会学における現代日本宗教学研究の見取り図を提示し、人文学・社会学で宗教学研究が果たしてきた役割を再検討する。

二 宗教学研究の「固有領域の融解」と

「宗教」概念の非自明化

一九八〇年代以降の日本社会の変動（高度大衆消費社会の進展）によって、宗教と商業の境界が曖昧なグレーゾーンとなり、宗教学研究の「固有領域の融解」が生じた、と芳賀学は指摘する（『分野別研究動向（宗教）』『社会学評論』二三〇号、二〇〇七年）。また、二〇〇〇年代以降の日本における宗教概念批判論の進展も「宗教」を何の前提もなしに語ることの難しさをもたらしした。日本語の「宗教」概念をめぐる問題が議論され、「宗教」概念の西洋近代性¹が剔出された（伊達聖伸「本書の目的・特色・構成」伊達編『ヨーロッパの世俗と宗教』勁草書房、二〇二〇年）。

三 カルト研究とポスト・オウムの宗教学研究

日本の現代宗教学研究の起点にあると筆者が考える出来事が、

一九九五年に起きた阪神・淡路大震災（二月）とオウム真理教による地下鉄サリン事件（三月）である。前者と二〇〇一年の東日本大震災によって、「震災と宗教」研究という領域が立ち上がり、多分野からなる震災研究の重要な一角を占めている。

また、オウム真理教事件によって、いわゆるカルト研究が進展する。櫻井義秀によれば、カルト問題は分析して終わりではなく、問題解決の方向性を示す必要がある、研究者の立場性と実践性が問われる（『カルト問題と公共性』北海道大学出版会、二〇一四年）。

ポスト・オウムの宗教学研究として、スピリチュアリティ研究と宗教の社会貢献研究がある。堀江宗正によれば、二〇〇〇年代にスピリチュアル・ブームが起こった（『スピリチュアル・ブームは一過性のもだったのか？』堀江責任編集『いま宗教に向き合う1 現代日本の宗教事情（国内編1）』岩波書店、二〇一八年）。宗教学研究でスピリチュアル現象が分析されるようになるのは、オウム真理教事件以前に遡るが、二〇〇〇年代以降、多くの成果が公刊された。現代スピリチュアリティ文化は大変裾野の広い現象であり、二〇〇〇年代以降、医療、看護、心理療法、教育など諸領域に浸透している（伊藤雅之『現代スピリチュアリティ文化論』明石書店、二〇二二年）。人文学・社会科学その他の領域で幅広くスピリチュアリティが研究されており、宗教学研究との協働も見られる。

また、宗教の社会貢献研究は二〇〇六年に「宗教と社会」学会のプロジェクトとして始まり、宗教の肯定的な側面に注目しようというポスト・オウムのな意識や、震災での宗教者や宗教

団体の支援・復興活動を積極的に評価していこうとする問題意識があった。この研究から、「宗教とソーシヤル・キャピタル」研究が生起した。宗教団体や宗教施設がソーシヤル・キャピタル（SC）を醸成する場であり、「ソーシヤル・キャピタルとしての宗教」という視点が示された（稲場圭信「宗教的利他主義・社会貢献の可能性」稲場・櫻井義秀編『社会貢献する宗教—世界思想社、二〇〇九年）。ただし、SC研究の成果を見ると、宗教への注目度は（現時点では）高くない。

四 ジェンダーの視点からの宗教研究

研究者の立場性を一貫して問題化してきたのが、ジェンダーやフェミニズムの視点からの宗教研究である。猪瀬優理によれば、この研究領域は一九八〇年代から見られ、二〇〇〇年代以降、活発化した（「ジェンダーと宗教」『現代宗教二〇一八』二〇一八年）。多くの学会誌で特集が組まれたが、ジェンダーの視点や女性への関心が宗教研究で広く共有されるようになったとはいえない、と猪瀬は述べる。

川橋範子は、ジェンダーの視点からの宗教研究の意義について、「宗教における女性の周辺化と不可視化を明らかにし、男性中心主義的に支配された解釈や価値観を問い直しそれらを変容させようとする批判的視点を提示する」と強調する（ジェンダー論的転回が明らかにする日本宗教学の諸問題」『宗教研究』三九五号、二〇一九年）。川橋の指摘は「日本の宗教学の男性中心主義」（同）への根底的な批判であり、問いかけである。

五 宗教の公共性をめぐって

——ポスト世俗化の宗教研究？

日本のアカデミズムやマスメディアで宗教の公共性・公益性が議論されるようになったのは、一九九〇年代後半以降であり、二〇〇〇年代に本格的に論じられるようになった。とりわけ、東日本大震災後の社会状況の中で、公共空間における宗教の役割があらためて問い直されるようになった。その背景には、一九九〇年代以降の国内外の社会参加仏教（Engaged Buddhism）研究、公共宗教論の進展、先の宗教の社会貢献研究、「宗教とSC」研究、「震災と宗教」研究の展開がある。

宗教の公共性をめぐる成果として、島蘭進・磯前順一編『宗教と公共空間——見直される宗教の役割』（東京大学出版会、二〇一四年）がある。ここでは、「宗教」概念（〈宗教／世俗〉の分節、世俗化とポスト世俗化、私的／公的空間と宗教の関係）について、重要な問題提起がなされている。

六 ふたたび、宗教研究の「固有領域の融解」と

「宗教」概念の非自明化

冒頭の宗教研究の「固有領域の融解」と「宗教」概念の非自明化という難問に積極的に応答している研究として、巡礼ツーリズム研究（宗教ツーリズム研究）がある。山中弘は、消費を「俗」とし、宗教を「聖」と規定する伝統的な聖俗の二項対立図式では、聖俗が入れ子状になって相互に浸透する今日の状況をうまく把握できない、と力説する（消費社会における現代宗教の変容」『宗教研究』三八九号、二〇一七年）。また、岡本

亮輔は、「宗教の後期近代化」という注目すべき視座を提示し、宗教研究の「固有領域の融解」をより積極的に「宗教の再融合・再分節化・再編成の過程」として捉え返している（『聖地と祈りの宗教社会学』春風社、二〇二二年）。

この三〇年間の宗教研究の成果をどのように批判的に継承し、どのように「宗教」を語り直すのか？ 近現代日本の文脈における宗教の公共的役割と臨床への関わり、「宗教と近代、後期近代」の関係、研究者の立場性と実践性、ジェンダーの視点が今後の宗教学・宗教社会学を展望する際、キーワードになるのではないだろうか。

付記

本論の内容は、拙稿「宗教学・宗教社会学の成立と展開」（佐藤文子・吉田一彦編『日本宗教史6 日本宗教史研究の軌跡』吉川弘文館、二〇二〇年）と内容が一部重なる。

「宗教」概念の批判的検討から出発して

——ライシテ研究の立場から——

伊達 聖伸

一 自分の研究史を文脈化する

——フランス語圏の政教関係を意識した宗教社会学——
二〇世紀から二一世紀への世紀転換期においては、近代国民国家の国民統合を対象化して批判的に論じるカルチュラル・スタディーズや、ポスト・コロニアリズムのアプローチがよく用いられた。これは「宗教」概念批判にも通じるもので、タラル・アサドの『宗教の系譜』（原書一九九三年、訳書二〇〇四年）、『世俗の形成』（原書二〇〇三年、訳書二〇〇六年）、磯前順一『近代日本の宗教言説とその系譜』（二〇〇三年）などが必読書だった。

私は明治大正期の教養主義と宗教をテーマにする修士論文を書き、博士課程に進学してから徐々にフィールドをフランスに移した。二〇〇二年から五年間フランスに留学したが、手堅い宗教史研究が基本にあり、ポストコロニアリズムの観点からの「宗教」概念批判は盛んではなかった。一方、二〇〇五年が一九〇五年の政教分離法一〇〇周年に当たっており、二〇〇四年にはヴェール禁止法が制定されるなど、ライシテ研究が歴史研究を含めてアクチュアリティの動向とも切り結びながら活発に展開されていた。

ライシテは十分に宗教研究の対象になると考えた一方、フランスをテーマに日本で発表すると、日仏の学風の違いも意識さ

せられるようになった。私の留学中はイラク戦争もあって米仏の溝が深まった時期で、日本の宗教学は米の影響はあっても仏の影響は小さいと思った。日本の宗教学でフランス研究は少数派という意識を持つ一方、その視点は活用できるとも考えた。

他方、現代のライシテの社会的議論にはイデオロギー的なものも多く、あまり学問的な興味はそそられなかった。そこで北米のフランス語圏の社会ケベックの開かれたライシテに興味を持つようになった。仏・ケ・日と研究対象地域の三点確保もできるようになった。

二 「宗教」概念の批判的検討からの展開

第一に、地域研究の観点から。「宗教」概念の批判的検討は、宗教学の対象や方法に変化をもたらした。宗教学の根本的問いは「宗教とは何か」であり、従来はこの問いに対し、宗教とは何で「ある」のかを規定する「実体的定義」「宗教とはなにを「する」のかに注目する」「機能主義的定義」があるとされてきた。しかし、「宗教」を言説ととらえると、関連語や対義語との関係や言説編成のあり方や言語や文化により異なることがわかる。

「宗教」をめぐる言説編成のあり方は、西洋内部でも異なるが、西洋と非西洋を比べたときに違いが著しい。各言語や各文化で「宗教」に相当するものの来歴を、近代における西洋の覇権と翻訳の問題を通して再構成すること。その作業の果てに想定されるのは、「宗教」概念と関連概念の動体的な編成プロセスの把握と比較ということになるだろう。

宗教学は比較宗教学として生まれ、比較を身上としている。これまでは大宗教の教義や世界観の比較や宗教現象学的な比較研究は行われてきたが、「宗教」概念の批判的検討を通してうえでの地域間比較や、異なる複数の言説空間を生きるエージェンシーに着目した移動や翻訳の問題についての研究はまだ十分で、現代宗教学の重要課題である。

第二に、「宗教」概念の応用問題に「宗教の自由」の問題がある。Freedom of religionは「信教の自由」が定訳だが、「宗教の自由」と訳すことによって、一定の偏向を持つ「宗教」を基準にさまざまな宗教事象を平等に扱うことができるかという問題を提起することができる（ウイニフレッド・サリヴァン『宗教の自由の不可能性』二〇〇五年）。

欧州人権裁判所でも、キリスト教の十字架は国家の世俗性と矛盾しないのに、イスラームのヴェールは認められないと評しうる判決が出ている。アンナ・スーの『自由を輸出する』（二〇一六年）は、米西戦争から日本の占領を経てイラク戦争まで、宗教の自由の輸出はアメリカの世界的な覇権の確立と関係していると論じている。宗教の自由を中立的観点から平等に保障することは難しい。

宗教の自由が当該社会においてどのような形で認められ、規制が加えられているのか、宗教の自由の平等の達成は可能なのか、不可能なのか。これは日本においても非常にアクチュアルな問題になっている。日本の宗教の自由の成り立ちとその特徴を海外と比較しながら再把握することは、宗教学が社会に貢献することのできる主題の一例だろう。

第三に、世俗そのものの研究。単線的な世俗化論が見直され、宗教復興や公共宗教が論じられる一方、現代は世俗化が新たな段階に入った時代でもある。二〇〇〇年代後半以降、米国でも「所属なし」や「無宗教」と回答する者の数が急増している。世俗が変質しつつあるなか、無宗教や無神論、また世俗自体を再帰的にとらえようとする研究が増えている。

世俗が進展するなかで歴史を振り返る視線は、世俗の時代においてもしばしば維持された「西洋男性キリスト教中心主義」のモデルを相対化する可能性を持つ。ジョン・W・スコットは、現代フランスではライシテと男女平等の二つの価値が同時に発展してきたかのように語られがちだが、ライシテは男性優位の価値観をカトリックから引き継いだ点において両者は共犯関係にあると指摘する。また、ライシテと男女平等を結びつける語りには、イスラームは男女平等の宗教ではないという含意もある点に注意を向けている。

世俗学の対象は広く、世俗学と宗教学は相互浸透している。たとえば、世俗の時代が進展するなかで伝統宗教がどのように再構成されるかは、世俗学のテーマにも、宗教学のテーマにもなりえる。チャールズ・テイラーが「世俗の時代」で論じているように、排他的人間主義がもたらした世俗の行き詰まりの突破は、宗教的にも、世俗的にもなされる。

三 これからの宗教学を展望する

——古くからの問題を改めて問う

「ポスト世俗」という言葉は、世俗の時代のことという意味

では使いにくいのが、世俗の時代が新局面に入り、宗教的なものと世俗的なものが相互浸透するようになった様子を描き、世俗の行き詰まりを批判的に指摘するには有用である。

一九世紀に生まれた宗教学は、神学の規範性に対して客観的記述性を重んじようとした。現代世界が世俗の新段階を迎えているならば、それに対峙する宗教研究は、客観的記述性を重んじることを前提としつつ、立場性に応じた認識の偏向の自覚化や、社会との関わり方の度合いによってどのような価値にコミットしているのかの自覚化が求められよう。

また、公共空間における宗教の二重性にも意識を向ける必要がある。政治に対して批判力を行使する形態も取りうるが、政治に迎合し癒着する形態も取りうる。世俗社会の行き詰まりを打破する潜勢力を秘めている一方、自由な社会の土台を切り崩すテロリズムやカルトの形態も取りうる。その分かれ目を見極め、判断に生かす研究も求められている。

さらに、世俗の時代の進展は、加速の時代や人新世の問題とも関わっている。今日の宗教学は、戦争やテロ、自然災害、原発事故、感染症などの危機が日々起こっていることに問題意識を持つ必要があるだろう。また、カタストロフのなかで、またはその裏で生じているさまざまな傷をケアするような態度や実践も求められよう。

一九九〇年代後半以降の宗教社会学

——英米編——

伊藤 雅之

一 目的

本報告では、報告者の研究テーマであるスピリチュアリティ文化の動向を念頭におきつつ、おもにアメリカ、イギリスでの一九九〇年代後半以降の宗教社会学の展開について今回のシンポジウムのテーマに関連づけながら概観する。

二 一九九〇年代後半以降の宗教社会学的研究の動向

一九九〇年代後半から二一世紀における宗教社会学研究の動向は「研究対象および研究視座・アプローチの相対化、客体化」として特徴づけられる。具体的には、①「宗教」概念の再考、および世俗化論の再検討、②宗教制度（組織）内外における「生きられた宗教（Lived Religion）」の研究、③SENRS（スピリチュアルであるが宗教的でないとする人々）をおもな担い手とする現代スピリチュアリティ文化についての研究となる。これら三つは密接に関連する。

第一の「宗教」概念の再考と世俗化論の展開のおもなトピックスとして、「宗教」概念の歴史性、地域性の分析、世俗化論の再検討や限定的適用、世俗性・無宗教と関連させた研究、「世俗化」に代わる新しいプラットフォームの構築（例「市場化」）などがある（Francois Gauthier, *Religion, Modernity, Globalization: From Nation-state to Market*, Routledge, 2019）。

重要な問題提起をした研究として、ホセ・カサノヴァによる世俗化に関する論点整理、チャールズ・テイラーによる信仰の条件の変容に着目した世俗化論などが挙げられるだろう。

第二は、宗教制度（組織）内外における「生きられた宗教（Lived Religion）」の研究である。その主要な論客であるマクガイア、アマーマンらは、従来の制度宗教―民俗宗教二項対立図式への批判に基づき、制度宗教内外における「生きられた」宗教への着目をしている。これにより、制度宗教側の公式教義への信仰といった認知的側面を重視する研究から人々の宗教的経験や意味づけ、それにかかわる感情的側面、物質性（モノ）、身体性（パフォーマンス）に着目する研究へと移行する（Nancy T. Ammerman, *Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life*, Oxford University Press, 2013; Meredith McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford University Press, 2008）。また、宗教制度内での人種・ジェンダーなどに関するテーマは、「生きられた宗教」の文脈において研究されたり、研究者の立場性により自覚的なアプローチが強調されたりするようになる。

第三は、スピリチュアリティ文化研究の充実である。一九七〇年代以降の新宗教運動、入信・脱会、カルト研究から九〇年代以降にはニューエイジ・スピリチュアリティ研究へと移行する。特定の時代に発展したニューエイジを歴史的に位置づけつつ、スピリチュアリティ文化をより広く捉えた研究へと徐々に拡大する。また二一世紀に入って急増する無宗教の人びとにたいする研究関心が高まる（Phil Zuckerman, et al., *The*

Nonreligions: Understanding Secular People & Societies. Oxford University Press, 2016)。³⁵には宗教―世俗の対置における第三極としてのスピリチュアリティという新たな位置づけにより、身体性、女性性の再評価をする研究へと展開してゐる（Anna Fedele, et al. (eds), *Secular Societies, Spiritual Selves? The Gendered Triangles of Religion, Secularity and Spirituality*, Bloomsbury, 2022）。

三 英米の研究動向から学ぶ日本の宗教社会学

今回概観した英米における宗教社会学の研究動向に通底する研究関心をまとめるなら、社会全体の動向を視野に入れた一般の人びとの「意味第一（meaning first）」の研究と言えるだろう（Jeffrey Alexander, et al., “The Strong Program in Cultural Sociology: Meaning First” *Handbook of Cultural Sociology*, Routledge, 2018）。とくに一九九〇年代後半以降になると、当事者の意味世界は認知的側面だけでなく、身体性、物質性、感情的側面との関わりにも着目した研究へと深化してきている。主観的転回をした現代社会において、自己（self）を起点とした人びとの意味、シンボル、経験に着目した宗教・スピリチュアリティ・無宗教への文化社会学的アプローチは今後も有効であろう。日本の宗教状況を理解するうえで有益であると考えらる。

宗教とジェンダー研究の軌跡と展望

小林奈央子

宗教学界における宗教とジェンダー研究の軌跡を振り返ろうとするとき、必ずしも耳当たりの良い話ばかりとはならない。先駆的な働きをしてきた研究者、そして現在においても、ジェンダー研究は「主流」の学問（こゝでは宗教学）に単に付加されるだけの特別な関心事（川橋範子・黒木雅子『混在するめぐみ』二〇〇四年）として正当な評価をされてこなかった経緯がある。

宗教学の場合、研究の担い手が長く男性によって占められてきたことがそうした評価にも影響している。日本宗教学会においては現在も会員の八五％が男性であり、女性は一五％にとどまっている（二〇二二年九月現在）。また、大学教員であるだけでなく、僧侶や神職など男性が主流である聖職者を兼ねている会員も多く、それが男性中心主義や権威主義的傾向を一層強めている。これは女性会員も多い日本文化人類学会や、大学人だけではない研究者も多く所属する日本民俗学会など、隣接する学問分野の学会とも異なる様相となっている。こうした男性偏重の学会を是正しようと、関連学会（「宗教と社会」学会）においてクオータ制導入の議論がなされたこともあるが導入には至らなかった（小松加代子「アカデミアにおける男女共同参画の進捗をばむのは何か」二〇一一年）。

学会内では男性会員と女性会員での意識の差も見受けられる。たとえば、学会の評議員選挙について、女性会員のあいだ

では女性委員を増やせる貴重な投票の機会として重要な話題となつていふことも多いが、一方の男性会員には関心が薄い人も見受けられる。また、二〇二一年に実施された「日本宗教学会男女共同参画アンケート」の回収率が一％と会員の割程度にとどまり、こうした取り組みに積極的に参加せずとも現状に不満を感じていないマジヨリテイの存在がうかがわれる。「マジヨリテイの特権を考へること」から差別を解決しようとする訴へる出口真紀子の言葉を借りれば、「無自覚なマジヨリテイ」が多いのではないかと推察される。

こうした宗教学界の男性中心主義的傾向は、宗教系大学において女性教員がきわめて少ないという実態にもつながっている。女性教員が入る、あるいはジェンダー・ダイバーシティに配慮した人事を行うことは、学生たちのロールモデルを増やし、学問の創造性を高めることにつながる。

研究内容そのものについても、フェミニズムやジェンダーに関わる研究は学問的客観性や中立性を欠き、感情的で政治的という批判を受ける。また研究者としてのポジショナリテイがどこにあるかという問いを投げかけられることも少なくない。しかし、男性たちが作り上げてきた「宗教」の世界がもとより政治的なものであり、「宗教」の用語・概念ともに脱構築していく必要があるとの批判（Kathleen McPhillips and Naomi Goldenberg (eds.), *The End of Religion: Feminist Reappraisals of the State*, Routledge, 2021）もなされている上、宗教者や宗教実践者も多い宗教学界において、自分が拠つて立つ教団やその教義を離れて客観的・中立的立場で検証したり、

意見したりすることが難しい研究者も存在するのではないだろうか。政治的である、客観的・中立的でないという批判は、フェミニズムやジェンダー研究に対してだけ問われるものではないはずである。

以上のように、正しく評価されてこなかった面も強い宗教とジェンダー研究ではあるが、宗教の価値を認めつつ、その中にある差別や不均衡を是正していこうという研究の進展、批判を受けながらもジェンダー視点を有する研究の重要性を信じて発信し続けてきた研究者の尽力により、少しずつ宗教学界に認知されてきている。近年刊行された宗教学関係の論集や用語集、大学のテキスト類では、宗教とジェンダーに関わる章や項目が入るようになってきている。また、現在大きな議論になっている旧統一教会をはじめとする政治と宗教の癒着の問題においても、家族中心主義の推進、同性婚や選択的夫婦別姓への強固な反対など、ジェンダーの視点なしには論ずることのできない問題が数多くある。

宗教研究におけるジェンダー視点の重要性はかなり理解されてきたが、今後も継続的に、より一般的なものとして広く普及させていく必要がある。川橋範子・小松加代子編著『宗教とジェンダーのポリティクス』（二〇一六）を書評した永岡崇がその最後を印象的な一言で結んでいる。「本書のような」仕事にふれたあとで、何事もなかったかのように男性中心主義的なイメージの再生産を続けるのか、あるいは本書の呼びかけに応え、新たな宗教理解へと出立するのか。私自身もふくめたすべての宗教研究者が問われている」（永岡崇「書評とリプライ」

『宗教と社会』第二四号、二〇一八年）。ジェンダーの問題を「自分にもかわかるもの」として「当たり前」受け止め、有用な分析の視座とできる研究者が増えていくことが望まれる。

第Ⅱ部での討議

以上四人の登壇者による個別の研究発表後、登壇者間での討議時間を設けた。司会（小林）からは、オウム事件以後の研究動向や教育内容の変化、「宗教」および「世俗」の概念の問題、研究者の立場性と宗教の規範性の三点について各登壇者に尋ね、コメントをもらった。討議を通して、「宗教」学である以上、「宗教」の枠組みからなおも逃れることのできない困難さの再確認と、他方、「ポスト世俗」といわれるような新たな現象を含む次なる段階への進展を確認することができた。まさに「軌跡と展望」というテーマにふさわしい議論の場となった。

（文責 小林奈央子）

パネル

宗教史の中のI A H Rと宗教現象学

代表者・司会 藤原聖子

コメンテーター カチャ・トリプレット

I A H Rローマ大会におけるベッタツツォーニとヴァティカン

江川 純一

本発表は、一九五五年にローマで開催された第八回国際宗教学会議のコンテクストを分析することで、当時「新しい学問」であったラッファエーレ・ベッタツツォーニの宗教史学に対するヴァティカンの姿勢、引いては二〇世紀前半のローマ・カトリック文化圏における宗教研究の側面を明るみに出そうとするものである。

ベッタツツォーニの宗教史学の源泉の一つとして一八世紀の哲学者ジャンバティスト・ヴィーコが挙げられるが、ヴィーコの学との一番の差異である「世俗性」の基盤となっていたのは、一九世紀後半のイタリアにおける「世俗」概念、すなわち「反教権」、「聖職者主導ではないこと」であった。二〇世紀初頭、王国政府と教皇庁の対立状態の影響で国内に宗教的無関心が蔓延するなかで「宗教」の重要性を説いたのが、ローマ・カトリック教会（含近代主義）とベッタツツォーニであり、近代主義と宗教史学の架橋の試みが、キリスト教史学・神学のブオナイウティ、トゥルキ、フラカッシーニ、エジプト学のフアリ

ーナ、古典学のペスタロッツァとともにベッタツツォーニが創刊した一九一六年の『宗教学雑誌 (*Rivista di Scienza delle Religioni*)』であった。無神論者であるベッタツツォーニ以外は全員ローマ・カトリックの司祭であり、この『宗教学雑誌』は、教皇ベネディクトゥス一五世のもと禁書処分となり二巻で廃刊となる。重要な点は、ヴァティカンが処分の対象としたのは聖職者たちのみであり、非信仰者であるベッタツツォーニに対してはいかなる反応も示していない点である。この局面で、ベッタツツォーニの宗教史学とカトリックの近代主義者たち、の協調関係が崩れることとなる。

ベッタツツォーニの学とヴァティカンとの関係はローマ大会にもそのまま受け継がれる。彼は、ファン・デル・レーウの死を受けて一九五〇年に国際宗教学会議の会長に就任し、一九五五年のローマ大会に向けて準備を始めるが、ヴァティカンからではなくイタリア政府から横槍が入る。イタリア政府は大会をローマで開催することは好都合とは言えないと、当初、否定的な見解を示したのであった。ベッタツツォーニに従うと、一九五二年秋には宗教史学と政府との対立は終わっていたことになるが、国立大学に設置を認可している講座の国際学術大会開催を、国が単独で避けようとすることはやはり考えにくいし、ヴァティカンが宗教史学の国際的な集まりに対して直接に反対を表明することもあり得ない。やはり政権与党であるキリスト教民主主義がヴァティカンの意向を汲んだ、もしくはヴァティカンに配慮したと考えるのが自然であろう。一方、ヴァティカン主導の学問とは異なる宗教研究の在り方を模索したベッタツツ

オーニ宗教史学に対してヴァティカンが取った態度は、一貫して「無視」であった。現在、ローマ大会がヴァティカンやイタリア社会に与えた影響は小さかったとされている。

ローマ大会以後、ベッタツツォーニは学会内の宗教史学と宗教現象学の対立の問題に直面する。彼は、宗教現象学を神学と宗教史学のあいだの妥協と捉えていたが、今度は自身が宗教現象学と宗教史学のあいだで「妥協」し、それを新たに「宗教史学」と呼ぶこととなる。だが彼は、既に一九四六年の段階で、自らのアプローチについて「宗教史学的現象学 (fenomenologia storico-religiosa)」の語を使用していたことを忘れてはならない。

歴史的コンテクストと「因果」「接触」を重視する「歴史主義的傾向」と、「類似」を重視する「形態学的傾向」もしくは「現象学的傾向」は、共にベッタツツォーニの学の中に、さらには彼がモデルとしたヴェーコのなかに存在していたものであった。

エリアーデにおけるIAHR創設とナシヨナリズムの問題

奥山 史亮

本発表では、エリアーデが戦前のナシヨナリズム的な言論を、戦後の国際秩序に対応するために再構築していった過程を整理しながら、宗教現象学の形成、およびIAHR創設との関係性を検討した。周知のようにエリアーデは大戦開期ルーマニアのナシヨナリズムであった軍団運動に参与し、農村地域の正教会に民族の精神性を見出し、それを基礎としたNationの形

成を訴えていた。軍団運動では、スペイン内戦で軍団幹部のイオン・モツァとヴァシレ・マリンが戦死したことを、民族精神の復興と軍団運動の拡充のための自己犠牲であったと賛美する思想が浸透していた。ユリウス・エヴォラはそのような軍団の思想に共感を示し、コドリヤヌおよびエリアーデと交友を深めていた。創造のための犠牲という軍団のイデオロギーは、歴史的苦難の犠牲を創造的なものに転ずるという「歴史の恐怖」の構想へ繋がっていくものであったと考えられる。

ポルトガル滞在を経て、戦後、フランスへ亡命したエリアーデは、戦前のNationをめぐる言論を新たな国際秩序に沿うよう語り直すことを課題とした。その試みの痕跡はベッタツツォーニをはじめとするイタリア宗教史学、エヴォラとの関係性、IAHRの創設、エラノスへの参加をめぐる関連資料から読み取ることができる。ベッタツツォーニとエリアーデの往復書簡において、IAHRの構想に関してはじめて記されるのは四八年四月二一日付の書簡であり、国際東洋学会、言語学会、ビザンツ学会のパリにおける開催に言及しつつ、これらの会場で会うことができなかつたかと思ねながら、ユネスコからの助成を取り付けて国際宗教史学会を創設できないものかと相談を持ち掛けている。この書簡以降においても、「発案委員会」の立ち上げ、学会誌の構想などについて、エリアーデは積極的にベッタツツォーニに相談を持ち掛け、五十年九月開催のアムステルダム大会前後にはローマで直接対面し、学会に関する打ち合わせやシヤーマニズムに関する講演を共にしていた。対照的に戦後エヴォラとの交友は希薄なものとなり、対面したいというエヴォラ

からの連絡にもなかなか応じようとしないう時期が続いた。

エリアーデは五十年八月九月にエラノス会議とアムステルダム大会に立て続けに参加し、前者では「宇宙生成神話と呪術的治療」、後者では「心理学と宗教史学―「中心」のシンボリズムについて」という演題の発表をおこなっている。いずれも再生をもたらず死、創造的な犠牲をめぐる神話と儀礼を主題とするものであり、戦前のナシヨナリズム的なテーマを、地域時代横断的に事例を集めて、宗教現象学的に、トランス・ナシヨナルなモノに組み替える試みであったと考えられる。このような活動に対してエヴォラは、エリアーデが公的な学問と認められることに気を取られ、古代の知識を近代化してしまっているという批判を投げかけ続け、六三年刊行の自叙伝では戦前のエリアーデとの交友を記した。それに対しエリアーデはエヴォラとの交友をたつに至った。

冷戦体制下の共産主義との闘争においてナシヨナリズム的言論を武器とすることを選んだエリアーデにとって、軍団運動のイデオロギーを完全に手放すことは困難であり、そのことはエヴォラとの不安定ながらも六十年代に至るまで継続した関係性にも反映されたと考えられる。軍団運動について公的には沈黙するほかないとクリアーヌに伝えていたエリアーデにとって、IAHR、さらに戦後エラノスは、エヴォラの言論を抑圧しながらも、Nationを超えて普遍性を志向する宗教現象学としてそれを再構成する場所であり、宗教現象学はエヴォラの記憶を抑圧し、それを昇華することで生じてきたものであったと考えられる。

ハイラーにおけるIAHRと東西交流

宮嶋 俊一

本発表ではハイラー宗教学の実践性の内実を明らかにするため、戦後初期のIAHR大会への彼の評価と東アジアへの関心について取り上げた。ハイラーは、IAHRローマ大会（一九五五）報告において、それが過去の宗教に関わる学術的な大会であったことを指摘する。それに対して東京・京都大会（一九五八）の報告ではそれが東西の出会いをテーマとし、扱われる研究対象もより現代的で実生活に関わるものとなったと評価する。このような実践性への評価はマールブルク大会（一九六〇）へと継続されていく。

東京・京都大会後、ハイラーは日本に三ヶ月ほど滞在、その後、香港、ベトナム、カンボジア、タイ、インドなど二ヶ国を訪問した。その際の（ハイラー自身による）記録が残っており、そこにハイラーの日本認識の特徴が現れている。まず仏教だが、ハイラーは元々仏教に強い関心を抱いており、来日時にも多くの仏教寺院を訪れ、参禅体験をした。そうした経験も踏まえハイラーは仏教を高く評価したが、その理由は仏教美術の美しさや儀式の壮麗さであった。他方神道に関して、彼は伊勢神宮などを訪問しているが、「原始的」という評価が目立つ。拝礼や拍手をすることも躊躇ったと言う。さらに彼は滞在中、さまざまなキリスト教教会の礼拝・ミサに頻繁に参加し、そこでの体験から日本におけるキリスト教の「西洋化」を批判する。日本のキリスト教教会に「日本らしさ」が感じられないことへの不満が頻繁に述べられるのである。

こうした特徴に加えて、ハイラーの報告書には、日本の宗教現象をキリスト教（主にカトリック）的な認識原理に基づいて説明する箇所が目立つ。ハイラーは（日本に限らず）アジアの宗教現象を説明するときキリスト教用語を多用するが、諸宗教の同一視あるいは、類比に関して配慮が足りないという Tworuschka の指摘には首肯できる。

戦後のハイラーの活動の中でも諸宗教の協働は重要なテーマであったが、それは学術的というだけでなく、実践的な活動でもあった。その点で、IAHRの東京・京都大会とマールブルク大会の間をつなぐのが、東京・京都大会後のアジア旅行であり、そこでハイラーは宗教学者のみならず、さまざまな宗教者との実践的な交流を行った。ところが、その交流とは、キリスト教的（カトリック的）な認識原理により、アジアの諸宗教を「理解」することであった。諸宗教の協働や統一と宗教学の役割に関する数々の論文において、ハイラーはアジアの諸宗教を評価し、さらには賞賛しているように見える。その認識の背後には、彼自身の体験があったはずなのだが、ハイラーにおいて、そうした体験が彼の元々の認識原理を変えることはなかった。

この問題を「良い宗教学」「悪い宗教学」図式で考えると、そもそもハイラー自身がこの枠組みを自覚的に構築し、Wiederaが言うところの「悪い」ものを「良い」と認識していたことがわかる。何が「悪かった」のかをあらためて検討するならば、実践的活動そのものに問題があったというよりも、その実践的活動を支える認識原理に問題があった、あるいはその認識原理が体験によっても変更されることはなかったということではな

いか。諸宗教の協働をめぐる論文でのアジア宗教評価とは、（1）そこに自分（たち）が担ってきたものと同じ（ような）ものがあり、（2）しかもそれがアジアらしくあり、（3）かつそれが荘厳である（と感じられる）こと、に拠っていた。そして、（2）アジアらしいものの中に、（1）自分たちと同じようなものの存在を見抜くことが宗教学の役割とされたのである。ただ、このような一種の「オリエンタリズム」はハイラー固有のものではなく、むしろ当時の時代状況の中で説明されるべきものであろう。

コメント

カチャ・トリブレット

パネルの主旨説明で、藤原は「宗教学には科学的な（良い宗教学）と宗教的な（悪い宗教学）があり、両者のせめぎあいとして宗教学史をとらえる見方」は問題であり、なぜなら、「ヨーロッパ（良い宗教学）、それ以外（悪い宗教学）」の二分法に結び付いているため、IAHRのような国際学会が成り立たなくなる」からだと述べた。

「東洋・西洋」「科学・宗教」といった二分法は、もともと我々が考えるために作られた発見的な構築物だが、それが図らずも、宗教の研究に「不均等」をもたらした。すなわち、東洋は神学やスピリチュアルな宗教学に、西洋は世俗的で科学的な宗教学に結びつけられた。同じような非対称的二分法には男性と女性の宗教性があり、女性の方が（情緒的に）宗教的だから、思想史・神学史には寄与することがなかったといった見方

が生まれた。そのような歪んだ見方は、宗教学において深刻な障害になっている。

二〇世紀前半の宗教学史、IAHRの設立と展開には、そのような二分法を誰が何のために作ったのかを見て取る事ができる。このパネルはそのことを見出すのにタイムリーな感激すべき企画である。三人の発表は、ヨーロッパを中心に活躍し、IAHRと関係が深い三人の宗教学者を導いた様々な要因を、慎重にかつ深く分析している。三人とも当時の制度的・国家的状況に関わる問題をとらえていた。

ペッツツォーニはキリスト教以外の諸宗教を進化論図式に当てはめた。江川が詳細に論じたように、彼の宗教史は、カトリックの啓示の観念、さらにシユミットの原始一神教に対抗するものだった。

ハイラーも、宮嶋が指摘したように、カトリックにも関係があったが、ドイツ高教会運動（国際的・超宗派的な信者会）の確立にも強い関心を持っていた。彼は、一九三〇年に聖ヨハネ高教会兄弟団の最初の指導者になった。彼は戦後、IAHRに関わった間、この国際派の兄弟団でも活動し、そのため宗教間対話に関心をもった。

冷戦下、エリアーデの思想は宗教的というよりもナシヨナリステイックであり、物質主義的な近代をアルカイックな文化に見出した深い霊性によって乗り越える新しい人間という思想を掲げるようになった。彼とエヴォラの近い関係は非常に問題であり、奥山がエリアーデやエラノス会議のエヴォラとの関係を丁寧に指摘したことに感謝したい。

私にとつて特に興味深かったのは、どの発表も、三人の日本の宗教や宗教学者との関わりを指摘したことである。ペッツツォーニは一九〇四年に天之御中主神を最高存在であるとした。ハイラーは日本で神社を訪問しながらも、自分の対話の相手とは見なさなかった。エリアーデは（予想できることだが）神道に良い印象をもった。日本の天地開闢神話が自分の聖俗論に合致していると考えたためである。

エリアーデはなおもドイツの大学でも読まれているが、ハイラーはそうではない。ハイラーの後続世代であるH・ザイヴェルトは、K・ポバーをひきながら、ハイラーの、「不死への信仰」を超越する行為の原因という命題は反証不可能であると批判し、以降、ドイツの宗教学ではハイラーは受け入れられなくなってしまう（これについて詳しくは、コメントータが行ったインタビューが収録されているS. Fujiwara, D. Thurfell & S. Engler eds, *Global Phenomenologies of Religion: An Oral History in Interviews* (The Study of Religion in a Global Context Series), Equinox, 2021を参照された)。宗教学現象学自体もドイツでは一九七〇年代以降消滅した。近年、再評価の動きもあるが、周縁的なものである。

パネルの主旨とまとめ

藤原 聖子

本パネルの目的は、国際宗教学宗教学会（IAHR）の設立・初期の展開と、既成教団や非制度的宗教潮流との関係について新たな知見を発表することである。依拠する一次資料は、

R・ベッタツォーニ、F・ハイラー、M・エリアーデという「宗教現象学」とまとめられてきた宗教学者・宗教史家の著作物、書簡、新聞雑誌記事、IAHR側の記録などである。

最初に問題の背景として、代表者が過去半世紀における宗教の国際的状況の変化とその日本の位置について概観した。田丸徳善「宗教学の歴史と課題」（一九七七年）は当時の宗教学にとっての最重要課題を学問としての「同一性の危機（identity crisis）」と表現したが、九〇年代以降、経済・政治画面でのグローバル化や自由/自由主義化を背景に、それは言ってみれば“identity politics”に変化した。一方では、科学全領域で社会的課題に応じる科学が求められるが、それを受けた臨床的宗教研究はヨーロッパ（主にEASR）や北米の（主にNAASR）の科学派から護教的宗教学、神学への回帰として批判される傾向がある。このため、臨床やアクティビズムに関わることを必要とする他地域や北米の実践的宗教学者との間に深刻な分裂が生まれた。この問題の根本には、認識論的レベルでは伝統的な「信仰と知」の対立、あるいは「宗教から科学に移行するのが進化である」とみる世界観がある。これが西洋ローカルな世界観なのか、普遍的なのか、さらに普遍化するべきなのかをめぐって意見が分かれているのである。そのレベルと政治的レベル・科学外在的問題が不可分であるため、科学派も自らの立場を「政治的である」と認めざるをえず、国際的な合意形成が全く容易ではないというのが現状である。

この状況は宗教学史観にも影響を及ぼしている。近年、ヨーロッパの若手宗教学者が宗教学・IAHR史を主題とする書籍

を出版したが（L. Ambasciano, *An Unnatural History of Religions*, 2019; D. G. Robertson, *Gnosticism and the History of Religions*, 2021）、それらは宗教学には（近代経験）科学的な「良い宗教学」と宗教的な「悪い宗教学」があるとし、一九世紀後半に神学に対抗して「良い宗教学」が誕生するが、しばしば「悪い宗教学」が広がり「良い宗教学」を侵食してきたという筋書をもつ（近年の“good religion/bad religion”論と類似の問題があるため、パネルでは「良い/悪い宗教学」と便宜的に表現した）。宗教現象学やHistory of Religionsは悪い宗教学の典型として一律に批判されている。これは認知科学を推進するD・ウィーブによるIAHR批判の近著にも共通する。IAHRの国際化を阻むこの硬直した歴史観に対して、一次資料の丁寧な分析に基づく異なる視点からの歴史観を示すことが、IAHRに当初から関係をもち、分裂の両側の宗教学を包摂する日本の宗教学に求められている。三人の発表はこの目的に応じるものであった。

そのような異なる歴史観も日本内部でしか通用しないならば無意味であるため、コメントにはヨーロッパ宗教学・IAHR史やマールブルク大学の宗教学に詳しいトリプレット氏を招いた。氏は、コメントの他、質疑応答では宗教学者たちが国境を超えたネットワークを形成する中で宗教に遭遇することの意味を改めて考える必要性を指摘した。

「悪い宗教学」を本質主義的にとらえるウィーブ等に対して、本パネルは三人を抽象的に「信仰の人“religionist”」とせず、特定の宗教団体や潮流との具体的な相互作用に注目した。その

複雑な様相を *religionist* 対科学派の二分法に還元すると、個人の信仰という要因が過大視され他の諸要因が過小評価される。それらの諸要因を取り出し、複数の文脈に宗教学史をのせることで新たな歴史記述の可能性が開けることが発表から示された。

虚実性の宗教哲学

——「宗教」概念の死後の生——

代表者 根無一行

コメンテータ・司会 樽田勇樹

創作され破壊される神——宗教概念批判以後の偶像崇拜——

下田 和宣

本提題は、宗教概念批判の観点からブリュノ・ラトウールの議論を対象とし、とりわけその『近代の〈物神事実〉崇拜について』（2009）を参照する。ラトウールは「物神」と「事実」の近代的二分法を批判しつつ、「物神事実」(*faitiche*) という概念を新たに構築する。本提題の狙いは、その作業が持つ宗教哲学的意義を明らかにすることである。

「呪物崇拜・物神崇拜」としてのフェティシズムは、伝統的宗教とそれに暗黙裡に同調する宗教学によって、まぎれもない虚偽として排除され、あるいは宗教以前のプリミティブな心性として下層化されてきたものである。ところでフランス語の *fétiche*（物神、フェティシユ）と *fait*（事実、*factum*）はどちらも語源的には「つくる」を意味するラテン語の *facere* に遡る。ここからすでにうかがえるように、物神と事実のあいだには一見すると厳格な区別があるように思われるが、じつのところそれは実体的なものではない。ラトウールによれば、両者の同一性を隠蔽し、差異を現前させているのはまさに近代知なのである。「遭遇する全ての民族を無価値な対象の崇敬者と

見做す」近代人は、他者が事実でないもの（物神）を「信じている」ということを「信じている」。

他者に対して主観的・虚構的物神と客観的・科学的事実の二択を迫ることで、近代人は「自分たちは違うのだ」と満足する。しかしながら物神の根源について近代人が明確な理解を持つわけではない。正確に言えば、持つ必要がないのである。というのもラトウルによれば物神とは何かを実質的に記述するための概念ではなく、むしろ近代人の自己規定にとって重要な機能を持つものだからである。そのものとして物神が存在するわけではなく、物神と名指されるものだけが物神であるにすぎない。その名ざしと破壊のいわば自作自演を通じて、近代人は事実の独占的な代理人として自己を「つくりあげる」のである。

このように、近代人もまた物神事実を持つ。物神事実の次元において、製作は虚構性の無自覚な隠蔽によって事実化される。ラトウルによれば、ほかならぬ近代人のみが、物神と事実の区別をエスカレートさせ、他の製作を嘘と糾弾し、みずからの製作のみを製作ではない事実と認定しようとする。まさにそこに、「真実／虚構」の区別、さらには「我々(内)／彼ら(外)」の区別、「宗教学者／信仰者」の区別もまた基礎づけられているのである。

こうしたメカニズムの分析によってラトウルが狙うのは「存在論的相対主義」を確立することである。それは一見すると過度に寛容主義的であるが、自己と他者との大きな対立を拒否することは、わたしたち自身が何をしているのか自覚的であろうとするうえで必要なことであろう。物神と自己を切り離

し、主体であることを過剰に求めることで、結果として他者に対する極端な排除が呼び込まれる。モダニズムに対するポストモダンの批判にも、そうした事実化の所作がしばしば紛れ込む。それは宗教概念批判がモダンの科学の「乗り越え」であろうとしたり、「真実／虚構」を超えたメタ的な真実の提示へと舵を切ったりする現場においてである。それに対してラトゥールの「ノンモダン」の立場にとって重要なのは、製作が強制的に事実化する場所に居合わせることなのである。

ここから、過剰な概念的純化から距離を取り、概念ではなく概念化（あるいは再概念化）の次元に依拠しながら、純化されるもの、ないし準主体や準客体と言われる次元の問題に踏み込むこともできよう。接触による緩やかな越境的変容、混沌的な「製作」がいつしか根源的な「事実」となる。この過程を哲学的に主題化するためには、起源／派生の図式から離れるだけではなく、それを成立させているのが何であるかを人間的行為の次元で見極めなければならないだろう。

宗教における演劇性について

山根 秀介

本発表は、宗教概念批判の問題意識を受け、いまだ宗教哲学において十分に意識化されていないある二分法、「内面的、個人的、精神的な信仰、一回性が決定的な意味をもつ宗教体験」と「外面的、集団的、身体的で、反復性を前提とする祭祀・儀礼」とを峻別し、かつ前者こそが真なる宗教を成す要素であるとする二分法に揺さぶりをかけようとする試みである。本発表

では特に「一回性」と「反復性」との対立を中心に議論を展開する。過去に生じたことのない一度きりの神との出会い、啓示といった宗教体験と、何度でも繰り返され、はるか過去から継承されてきた儀礼との対立である。前者こそが宗教にとって根源的であり本物であるとする立場からすれば、後者は始原的な宗教経験や聖なる出来事から作り出された単なる虚構、個人の内面で生じる真の生きた宗教経験の劣化ということになるだろう。本発表ではこの一回性と反復性のいずれもが同時に実在性を持つ場面を、儀礼において捉えたい。その際に用いる観点が「演劇性」である。演劇とはまさに一回性と反復性の双方をその本質とする芸術形式である。儀礼の演劇的性格を考察することによって、一回性と反復性が共存しうることを示し、その二項対立にとらわれないことなく現実の宗教現象について考えていくことができよう。

その前に、先述の二分法に基づく宗教論の代表例として、ウイリアム・ジェイムズの宗教経験論を取り上げる。彼によれば、宗教の領域は儀礼、神学、教会組織といった「制度的宗教」と、各人が内的な宗教的体験を通して得た「個人的宗教」とに二分され、「制度的宗教」は、「個人的宗教」の「二番煎じ」、単なる模倣でしかない。なぜならジェイムズにとって、宗教的経験のなかでもより直接的な神との出会いが果たされる神秘的経験は、結局はそれを経験した人にしかわからないからである。神秘家の文章は実際多くの人に靈感を与えているが、それも本源的な経験の痕跡、不十分な写しに過ぎない。制度的宗教はこうした経験をもとに構築された派生物であり、劣った位置

しか占めることはできない。

次にエリアーデ『永遠回帰の神話―祖型と反復―』を扱う。古代の宗教では、あらゆる行為、人物、動植物、出来事は、原始の宇宙創成、神々や英雄の行為といった聖なる神話的類型の反復としてのみ価値を獲得する。儀礼はその反復を制度化して意図的に繰り返すためのものである。古代宗教の儀礼は、それが内面的、精神的で、一度きりの繰り返すことのできないものであるから価値があるのではなく、反復であるからこそ意味があり、ある種の脚本としての祖型をいかに正確に模倣し再生することができるかにその成否がかかってくる。儀礼は原初の聖なる出来事の再現であると同時にそのたびごとの宇宙の創造でもある。エリアーデはこのように古代儀礼の反復性とその創造性に焦点を当て、現代人からすれば虚構であり模倣であるような儀式に積極的な意義を見出そうとする。

こうした円環的な時間観念から抜け出て、現代で当然視されているような「歴史」が獲得されたのは、ヘブライズムが発達し近代の思考を形成してきたことによるとエリアーデは考える。少なくとも『永遠回帰の神話』においては、「祖型と反復」を本質とする古代人の儀礼と、直線的な歴史を生きる現代人のキリスト教という二項対立が保持されているように見える。しかし彼は後の諸著作で、キリスト教が本質的に自らのうちに反復性を含み込んでいると言う。このような主張を成り立たせるためには、このユダヤ・キリスト教の線的な時間観念と古代宗教の円環的な時間観念とを調停する必要がある。そのためには、エリアーデの「祖型と反復」論をさらに詳細に検討すると

同時に、彼の重層的な「歴史」の概念を子細に考察しなければならぬであろう。

カント『純粹理性批判』における

〈Glauben〉と〈pragmatisch〉

根無 一行

デリダによれば祈りには希望はない。もし希望があればそれは祈りではなく「計算」になるからである。それゆえ、祈りには、神など仮象だと承知で神に祈るという「自己への嘘」の構造がある。しかし「自己への嘘」は端的に不可能であるように思われる。「自己欺瞞」においては自分が嘘をついていることを知らないのに対して、「自己への嘘」という概念が意味するのは、嘘をつく本人がそのことを知りつつ自分に嘘をつくということであり、嘘をつかれる自分は当然その嘘のを知っているからである。デリダ自身によっては主題的に論じられなかった「祈り」のこの「自己への嘘」という構造を徹底的に論究することが本発表の課題である。手掛かりにしたいのはカントの「純粹理性批判」「規準論」である。そこで展開される「信」概念の分析には、この問いに応えうる資源が埋蔵されているように思われるからである。

カントは何かを「真と見なすこと」について、客観的に十分なものであれば自分にとっては「確信」、単に個人的な妥当性しかない場合は「思い込み」という区別を設ける。さらに、「確信」と主観的な妥当性の関係については、主観的にも客観的にも十分な「知」、主観的には十分だが客観的には不十分だ

と見なす「信（Glauben）」、主観的にも客観的にも不十分だという意識を伴った「臆見」を区別する。

ここで問題にしたいのは「信」概念である。「信」の内には「客観的に不十分」という意識が抱え込まれているなら、その「不十分さ」は「信」の「主観的な十分さ」をも巻き込んでいくように思われるからである。事実、カントは「信」は理論上ではうまく概念化できないと考えている。そこでカントが向かうのが「行為」である。カントは行為に関して「実用的（*pragmatisch*）」と「実践的」とを区別して、理論理性が臆見に基づいてなす偶然的行為を「実用的」、実践理性の必然的な道德的行為を「実践的」と形容し分ける。道德法則の聴取は「理性の事実」であって「知」であるから、行為において「知」の身分を有しうるのは「実用」ではなく「実践」である。それに対応して、行為における「信」も「実用的信」と「実践的信」とに区別される。道德法則の聴取によって最高善の実現を促された主体は「神の存在」と「魂の不死」を「要請」することになるが、カントはこの「要請」を「実践的信」だとする。もしこれが「臆見」であるならば、「要請」を起動させた実践的「知」には主観的な十分さがなかったことになるからである。「神の存在」や「魂の不死」は確かに理論的には空虚だが、しかし実践的には実在的である、そうカントは考える。この「実践的信」が「主観的には十分だが客観的には不十分」だとされた「信」だったわけである。他方、「実践的信」と区別された「実用的信」とは、たとえば医者が患者の命を救うために判断に迷いながらも肺病だと診断することだとされる。

しかし、現実にはその医者は、偶然的なものを必然的だと見なす「反省的判断力」の「自己自律」によって診断したはずで、肺病の診断という臆見からの行為（実用的信）と、命を救うことという道德法則の聴取に基づいた行為（実践的信）とは区別可能な仕方で一息になされたはずである。かくして浮かび上がるのは、「客観的不十分さ」が「主観的十分さ」を巻き込んだ「信」としての、いわば「実用的実践」とも名づけうる行為である。まさにこの行為に、〈臆見である」と承知の上で確信のないまま知として確信する」という自己矛盾した「自己への嘘」という態度を見て取ることができらるだろう。「祈り」は、「反省的判断力」に基づくいわば「実用的実践」におけるこのような「自己への嘘」が「確信／思い込み」や「知／信／臆見」といった境界を無効化する場で生起しているのである。

宗教体験を認め合うこと

—— 私的言語論と言語ゲーム論の狭間で ——

古荘 匡義

宗教概念批判を踏まえつつ、明治の宗教思想家、網島梁川（一八七三—一九〇七）と彼の周辺の人々による宗教体験や信仰の語り合いを分析する基盤としてウイトゲンシュタインの言語ゲーム論が有効であるかを考えるために、星川啓慈の研究を本発表では検討した。

網島の周辺には、キリスト教や仏教など特定の信仰をもつ者も、信仰や宗教体験を求めているが得られていない者も集まり、互いの思想信条を尊重し合いながら自らの思想や体験を語

り合う場が一時的に保たれた。この対話を可能にしたのは、網島の体験やその語りへの信頼であり、この信頼は体験者の内面に宗教体験が存在することを前提していた。このような西洋近代的な宗教体験理解のもつ偏りを宗教概念批判は問題にする。ただ、彼らは「真正な」宗教体験についての固定的な理解を共有しているわけではなく、各自が自らの（歴史的に形成された宗教や思想の伝統に基づく）宗教的、思想的背景から独自に「真正」な「宗教体験」を理解し、ズレを孕みつつも互いに共感しながら対話を保っていた。むしろ偏った「宗教体験」理解が彼らのズレながらの対話の場を開いたことを評価したい。

このような対話を分析する上で、星川啓慈が禅問答や諸宗教を言語ゲームとして捉えている議論は傾聴に値する。星川の議論の特徴は、対話が困難な二つの立場を二つの言語ゲームとして分離して捉えると同時に、両者の対話を可能にするような一つの言語ゲームを考えることである。「言語ゲーム」としての宗教（一九九七）では、星川は、各宗教の言語ゲームのうちに、各自の信仰する宗教固有の概念や語彙を用いた「第一次水準の言語」と、自分の宗教から距離をおき、それを反省的に説明する「第二次水準の言語」という二つの水準を分け、「第二次水準の言語」における宗教間対話の可能性を確保する。また、「禅と言語ゲーム」（一九九三）では、悟りを得る前の弟子の「分別智の言語ゲーム」と師の「無分別智の言語ゲーム」を、両者の全く異なる生活形式や宗教的境界によって体系化された二つの言語ゲームとし、弟子が悟りを得ることで両者が一つの「無分別智の言語ゲーム」へと収斂する、と捉えた。こう考えると

禅問答において師弟の対話は成立しないように思えるが、星川は、「無分別智の言語ゲーム」とも語彙は共有している「日常生活世界の言語ゲーム」が二つの言語ゲームを架橋し、禅問答を可能にしていると考えた。

これらの議論の背景には、禅の師の宗教的境涯や宗教体験を「私的」なもののみならず星川の議論がある。星川は、「言語ゲームとしての宗教」で言語ゲーム論を展開する前に、ウイトゲンシュタインの私的言語論に基づいて宗教体験談を考察し、宗教体験を私的体験として、宗教体験談を私的言語として捉えている。しかし、私的で内面的な宗教的境涯や体験を想定する議論は、宗教概念批判の観点から疑問視されるだろう。むしろ禅問答も宗教体験の語り合いも、〈私的な宗教的境涯を語りうるか〉、〈言語を通して他者の宗教体験を理解できるか〉等の問題に関わることなく、公共的・相互主観的言語による対話的な言語ゲームとして捉えてもよいのではないか。つまり、他者の体験や宗教的境涯を理解できなくとも、ともかく何らかの宗教的境涯に達している人であること、ないしはその境涯に至ろうとしていて人であることをともに認め合うことが一つの対話的な言語ゲームの場を開いており、達している宗教的境涯によって言語ゲーム内の規則の習熟に差があるため、ときにすれ違いながらも、しかし一つの言語ゲームが続いていると捉えることができよう。言語ゲーム概念は、「偏った」宗教体験理解であるとしても、その理解がときにすれ違いながらも多様な仕方で行っている対話を豊かに表現するための理論的基盤を提示している。

コメント

樽田 勇樹

概念というものが、そのつど翻訳され、新たな役割・生命を得、かくして生死のリズムをそのつど生き（残）る、ということとを認めるなら、「宗教概念の死」の宣告も、この生死のリズムにおける「死」の、対目的に突き詰められた一面と受け取ることができる。宗教哲学にとっては、自らの主題とする文脈における宗教概念の生死ないし死後生のありようを具体的に自覚することが、その営為の不可欠の前提となるだろう。すなわち、宗教ないしそれにかかわる諸概念が虚実を峻別する地点をみきわめた上で、その峻別が問い直され、かくして概念が別の生に開かれる瞬間を見届けること——「虚実性の宗教哲学」という標題で行われた四つの発表は、いずれもこの問題意識を共有している。

なお、時間的制約に鑑み、今回コメントは、各発表への質問は控え、右の趣旨に対する各発表の意義を再確認するのみとした。以下は、その再確認の概要である。

下田の発表は、近代知による物神／事実の区別を流動化させて物神事実なる概念を提出するブルーノ・ラトゥールの論を紹介し、そこで可視化される概念形成の現場に立ち続けることを提案する。物神／事実を差異化した自己規定によって自らの地位を確保してきた近代知に対し、ラトゥールの視座からは、観念的制作物としての物神概念に対する西洋の物神崇拜が語られる。この議論を踏まえ、下田は、近代知による「物神」の概念化過程に自覚的となることの意義を強調するとともに、さらに

は、この視座からシンクレティズムがそのものとして持つ根源性について考えることの可能性を提案する。

山根の発表は、あえて宗教概念の従来の概念に焦点をあて、なお繰り返し返されることの多い信・知／実践の二分法を、新たに演劇性という観点から、特に一回性／反復性の区分に関して突き崩すことを試みる。それは、一回性と反復性が同時に実在性を持つような場面を、儀礼の演劇性の中に見て取ることで果たされよう。発表ではまず、問題の二分法に立つ論者の例としてウィリアム・ジェイムズの宗教経験論が確認された後、エリアーデの儀礼論の中に件の突き崩しの可能性が指摘されるとともに、エリアーデよりさらにラディカルに問題の二分法を突き崩す論者として、湯浅博雄が紹介された。

根無の発表は、「祈りに希望はない」というデリダの洞察からカントの信概念を読み替えることで、現代に可能な祈りの意味を提示する。自律的理性に立脚するカントの枠組みからは、イサク奉獻におけるアブラハムの現実が信ならざる思い込みと解釈される一方で、信は理性信仰にとっておかれる。これに対し根無は、キエルケゴール・デリダによるアブラハム解釈を参照しつつ、カントの信規定にひそむ、自律的理性への立脚を揺さぶるような契機を拡大解釈することで、信・知／思い込みの区分、さらには実用的／実践的の区分を流動化させ、第三批判の反省的判断力をも読み直す。かくして捉え直されたカント的信が、新たに可能な祈りの意味として提示される。

古荘の発表は、西洋の宗教概念が、綱島梁川とその周囲の人々に実際に生きられる中で生じた事態——彼らの間に行われ

た宗教間対話的事態——を言語ゲームの特徴から見ること、そこに際立つ「宗教」の意義を取り出そうとする。そのために発表では、星川啓慈の所論が検討された。星川は、宗教をもつばら言語ゲーム的な局面においてとらえる方向を開くとともに、そこに宗教間対話の可能性の根拠をみとてる。これをうけて古荘は、綱島らの宗教体験談をも対話的言語ゲームとして捉えるとともに、宗教概念批判、および対話可能性の観点から、星川の議論を修正することを提案する。

パネルの主旨とまとめ

本パネルは二〇世紀後半より主に北米で展開されてきた「宗教概念批判」を正面から受け止めるところから出発する。「宗教概念批判」とは、近代知としての宗教学によって、たとえば「信仰／儀礼」といった二項対立の前者に価値を付与する仕方で、その暴力性に無自覚なまま使用・形成されてきた「宗教」概念を見直そうとするものである。ポストモダン思想に倣す「宗教概念批判」は、ポストコロニアル批評的文脈から宗教概念及び宗教学の霸権的性格の暴露、ないしそれらのいわゆる「死」（無効化）の宣告を中心作業とする。

だが、ここには見落とされている問題がある。確かに、「宗教概念批判」には、宗教概念とそれに基づいて制度化された学問領域を歴史的形成のコンテクストのもとで考察する地平を開いた点で積極的意味がある。しかし、宗教概念が抱える諸問題を一括で断罪し処理する時、たとえば「宗教／宗教の彼方」と

根無 一行

いう新たな二分法を忍び込ませ、今度はその後者にのみ価値を付与してしまっているように思われるからである。私たちはいまなお「宗教」的なものに何かを見込み何かを託しているはずであり、「死」が宣告されてからも様々な領域でなお「宗教」の語りが求められていることを考慮するなら、期限切れだとされた「宗教」概念の「死後の生」の領域に光を当て直すことが必要なのではないか。

ここで想定される応答の一つとして、西洋的な宗教概念にいままだ回収されない非西洋的「宗教」が無数に営まれているという事実の強調が考えられる。しかし、それだけでは不十分である。そこで前提とされている宗教概念こそが問題視されているからである。私たちに求められているのは、西洋的であれ非西洋的であれ、「信仰／儀礼」といった二分法を崩していきながら、従来の思弁的な経験的な宗教哲学とは異なる研究地平に立つこと、すなわち、西洋が「これは宗教か？」という仕方ですらに沿うものを「真」「正統」「本物」、そうでないものを「偽」「異端」「まがい物」と峻別してきたその場面に立ち戻ることである。とはいえ、この作業は、近代宗教学がやろうとしていた「中立的な実証的記述」ではない。「宗教概念批判」が暴き出したのは、中立を定立しようとするその身振り自体が非中立的な仕方である。虚実の峻別に加担してしまおうということだからである。

したがって、「虚実性の宗教哲学」ということで本パネルが提起したい問題意識は以下である。すなわち、「虚実の峻別」を実体視しないという自覚だけでなく、新たな二分法を呼び込

むことへの警戒をも自らの思索に織り込むような仕方でも、「宗教」に関する言葉がいかに発せられどのように機能するのかを問うこと、これである。

下田は、近代科学を批判的に主題化するブリュノ・ラトゥールの議論を参照することで、「製作」という観点から真実と虚構の二元論を見直した。山根は、エリアーデの「祖型と反復」論を「演劇性」という観点から検討し、「信仰の一回性」と「儀礼の反復性」とを峻別し前者を真なる宗教を成す要素とする二分法に揺さぶりをかけた。根無は、カント『純粹理性批判』を手がかりにして、祈りが「自己への嘘」というアポリア的構造を有しており、祈りにおいて「確信／思い込み」や「知／信／臆見」といった境界が無効化される様を描き出した。古荘は、宗教体験を得た者たちの語り合いを言語ゲームとして捉えることの意義を明らかにするため、星川啓慈の諸研究を再検討した。最後にコメンテータの樽田が、宗教哲学の立ち位置から四人の提題を総括し、パネルの全体趣旨に対して各提題がもつ応答的意義を再確認して本パネルとフロアとを橋渡すことで、フロアとの非常に有益な議論がなされた。

吉永進一とは何者か？

——その研究の軌跡を問う——

代表者・司会 岩田文昭

吉永進一の略歴と研究の特徴

岩田 文昭

吉永進一の研究スタイルは理学部の学生時代にほぼ確立していた。吉永の研究の大きな特徴は、従来のアカデミックでは、ほとんど取り上げられなかった諸思想を幅広く見渡し、それらが国境をこえて影響しあっていることを明らかにした点にある。その原型は、一九八〇年の論文「霊と熱狂―日本スピリチュアズム史序説（『迷宮』三号）」に認められる。この論文で、欧米で発生した近代スピリチュアリズムの日本における受容形態を論じている。しかも、後に研究主題となる平井金三、ブラヴァツキー、ポイント・ロマ派、大本、太霊道、日本神霊学会などの多くの人物・団体の思想的位置づけや思想的影響関係が的確に示されている。もともと、わずか十頁の論文であり、資料の不足もありそれぞれの内容は十分に掘り下げられてはおらず、ある種のカタログのような作品となっている。

この論文作成の背景には、吉永が属していたサークルの知的環境がある。吉永は、京大UFO超心理研究会にはいり、そこで出会った横山茂雄とともに同人誌『ピラミッドの友』を出した。創刊号は一九七七年十一月でその後、不定期に刊行されていった。その第二号（一九七九年四月刊）に「神智学運動略

史」を、第三号（一九七九年八月刊）に「心靈学と霊術家」を吉永は執筆していたが、これらが論文「霊と熱狂」のもとになっている。

UFO超心理研究会は二重構造になっていた。中核にいたのは「スピリチュアルな学生」であり、その周辺に「好奇心から参加した学生」、「スケプティカルな学生」がいた。吉永は、一応、スケプティカルな学生であったとする。しかし、その後、「歴史に対象を求めることで、スケプティカルとスピリチュアルの間の曖昧なスタンス」を保ったまま現在に至ったと回顧している。これが吉永の終生の論述のスタンスとなっている。

『神智学と仏教』では従来の学問では怪しげで胡散臭いとみなされてきた神智学やスウェーデンボルグ主義を取り上げた。多くの新発見の資料をもとに、それらと近代仏教との関係を主題化し、新たな学問領域を開いた点は高く評価されるであろう。とはいえ、議論すべき課題も残されている。それは、〈体系的な研究への無関心〉と〈宗教思想・精神運動に伴う負の面の論述の欠如〉である。吉永は、背景の違う異質の思想が出会うところや目新しい精神運動が生じることに主な関心があり、一人の思想家・宗教家の思想を全体として研究し、その思想的意義を掘り下げて考察する志向はなかった。

たとえば神智学については、アリア人種優越主義にかんする言及がない。神智学と仏教との関係を論じた末木文美士「死者と霊性の哲学」では、神智学におけるアリア人種優越主義の問題を取り上げ、その問題を踏まえた上で論を深めている。吉永の言及の欠如は、横山茂雄の存在に鑑みると不思議な感じ

さえる。というのは、横山がまさにこの問題を『ピラミッドの友』で論じ、それを『聖別された肉体』として刊行しているからである。横山は、神智学のブラヴァツキーの論のちにヒムラーやローゼンベルクを介してナチの人種論に混入していったさまを見事に示した。そして、この著作の内容を吉永はよく承知していたのである。

理学部時代に吉永がもつとも思い入れがあったのはグルジェフであった。その共感の根には、思想を固定的に捉えず、体系化し固着せず、組織に拘泥しない精神であったと推察される。そのような精神からすると先の課題は、木に縁りて魚を求めるようなものかもしれない。

吉永は、さまざまな研究組織を作ったのだが、大学のサークルのように、上下関係がなく自由闊達に議論をする組織であった。新仏教徒同志会のように「自由討究」の場を開いたことは、間違いなく吉永の大きな功績であった。

吉永進一の神智学研究

赤井 敏夫

吉永進一は日本における神智学研究では先駆的な存在である。そもそも吉永がこれに着手した当時は、神智学は学術的研究の対象とはされていなかった。むしろ欧米では先駆的な試みがあり、吉永もこれに追従した一面もある。例えばかれは神智学史研究のジェイムズ・サントゥツイに師事し、最初の国際学会での口頭発表はサントゥツイの主宰する学会においてであった。

しかし、やはりかれの業績において重要なのは、海外宣教会や平井金三などこれまで長らく注目されてこなかった、もしくは完全に忘却された資料を新たに発掘し、近代仏教研究を本格的に活性化させたことにある。このことは神智学関係資料を参照することなしにはあり得なかった。この作業の過程で、膨大な神智学関係文献の中から最適の資料を発見できた、もしくはその分野に通暁する研究者と接触することができたのが、先行研究にはないかれ独自の強みだったと言える。

また神智学の果たした役割が異文化間連結のための結節点として注目され、学術的研究の対象として認知されていた欧米圏の流れの中で、神智学を契機とする東西文化交流から発生した新仏教は、逆に吉永に国際学界に対して情報発信する恰好の題材を与えた。神智学と近代仏教の関係は正確に言えば文化「交流」というよりは誤解と衝突に近いが、しかし国際的な潮流としては文化共有のためのエージェントとして（それは近代思想や哲学ほどには世俗的であってはならず、また近代化によって否定された教会ほどでなくともゆるやかに宗教的でないべならなかった）神智学に代表される西洋秘教の系譜が再評価される傾向にあったから、近代仏教研究はその模範的な文化現象を提示するものとして注目の対象となった。

しかし吉永の研究が高く評価されたのは、流行の理論を追うことではなく、あくまで地道な一次資料発掘による実証的調査を貫いたからであった。かれの手によって初めて目の目を見た資料は多いが、かれはそれらを神智学研究の定説の文脈の中に容易に位置づけて論じることができ、そればかりか新しい

文脈を開拓することもできた。二〇〇〇年以降に集中して行われた（そして現在もまだ行われている）松ヶ岡文庫の未整理資料の調査から、新しい鈴木大拙解釈の可能性を拓いたことは、その実例と言える。大拙初期のスエーデンボルグへの関心を起点としてかれの主張したイースタン・ブッディズムの解明を試みるという作業は、大拙のいう日本の靈性の理解を大いに深めるのにつながる。これが期待される。またこの研究の成果は、国際的には異文化連結に神智学が果たした役割の今一つの事例として受容されたのである。

もうひとつ見落としてはならないことは、吉永が上述のような作業の過程で、近接分野から若手研究者の支援を仰ぎ、自らが核となって複合的な人的ネットワークを形成したことである。多くの若手研究者が吉永を慕いまたかれの夭折を深く悲しんでいる背景には、かれが若手研究者の大胆な仮説を奨励し、歓迎し、メンバーと一緒に徹底的に批判し、そして積極的に発表の機会を設けたことがある。学際的視点の導入が若手の研究範囲を広げ、また研究内容の深化に寄与した事例は多くはないが、吉永の主宰した調査はその好ましい例外と言える。これら学術調査の軸のひとつが、神智学という本邦の学会では先行研究の希少な分野に据えられていたことも、こうした人的ネットワークが有効に機能した理由だったと言えるだろう。

吉永進一の靈学思想研究

並木 英子

吉永進一の最晩年の業績として、静岡市清水区三保に鎮座する御徳神社、社家宮城島家および、同清水区岡町に鎮座する月見里神社、社家吹田家所蔵の「靈学史料」の新発見がある。本史料群は吉永進一の陣頭指揮により、目録化と一部史料の翻刻が行われ、吉永進一・石原和・並木英子編『月見里神社・稲荷講社史料／宮城島家史料目録―近代清水の神職たちと鎮魂婦神―』[科研(B)18H00614(二〇二〇年)]として刊行された。

「靈学」とは、鹿児島県国学局国学掛であった本田親徳（一八二二―一八八九）が提唱した神道思想および行法実践である。御徳神社および月見里稲荷神社祠堂、長澤雄楯（一八五八―一九四〇）は、明治十七、十八年頃に親徳の門人となっている。長澤は、本田靈学の布教と行法の訓練場として、明治二十四年に月見里稲荷講社を設立している。長澤は、千人余りの門人を有し、この中から、大本教の出口王仁三郎、神道天行居の友清徹真ら神道系新宗教の教祖らが排出された。

吉永は二〇一八年一月に宮城島家において、長澤が最初に育てた靈学の神主である宮城島金作の率いた神道三徳教会史料を含む「宮城島家史料」を発見した。続いて、三月には、長澤と王仁三郎の書簡を含む「稲荷講社史料」を吹田家において発見した。

『月見里神社・稲荷講社史料／宮城島家史料目録』の冒頭において、吉永は、神道三徳教会神主、宮城島金作とは、縁戚関係にあたることを明らかにしている。吉永の大伯母である吉永

夏子は、金作の長男であり、教会第二世主であった信雄と婚姻関係にあった。吉永によれば、大学時代に友清歎真の『鎮魂帰神の原理及応用』（一九一九年）や笠井鎮夫の『近代日本霊異実録』（一九六六年）を読み、金作の神主としての活動や長澤の存在を知ることになったという。当時、吉永は、宮城島信雄へのインタヴューを試みるが、神道三穂教会をすでに閉じていた信雄からは、過去の宗教活動を聞き出すことができなかった。また、御徳神社および月見里神社においてフィールド・ワークをおこなうものの、当時はめざましい成果をあげることができなかった。吉永は四十年の歳月をかけて、フィールド・ワークを継続しておこない、時が満ち、新史料を見つけ出したといえる。

吉永は、「静岡清水の宗教風景」と題する小論において、明治期の宗教政策の中で特に明治六年の教部省達第二号「梓巫子並憑祈禱狐下ケ等ノ所業禁止ノ件」や、明治十五年の内務省達乙第七号「祭教分離令」に注目し、法令が發布されながらも、駿河地方では、近世とは形を変えながらも「呪術的信仰」が継続して実践され、新たな宗教現象が創造されていたことに注目している。本論を書き上げた頃にはすでに吉永の体調は、悪化しており、十分な考察はおこなわれていない。しかしながら、吉永の視座を代弁してみれば、「祭教分離令」において、神社は国家の祭祀を執りおこなう所となり、宗教活動は、神社附属講社や、教派神道所属の神社崇敬教会内で執りおこなうこととされながらも、長澤が奉職した御徳神社、月見里神社においては、「祭教分離」はおこなわれてはいなかった。それぞれ

の社殿、社務所、境内において、「神懸り」がおこなわれ、地元住民へ「託宣」が施されていた。また、吉永は、霊学以外の「清水・静岡」の地で起きた宗教現象として、「龍爪大権現信仰」「駿州秋葉山信仰」「生き神、高井善証（一八三六―一九〇六）」「催眠術家 桑原俊郎（一八七三―一九〇六）」「丸山講、め組事件」「報徳運動」などを取り上げている。吉永は近代において、形を変えながらも継続して「霊的实践」の創造の場となった「静岡・清水地方」の「宗教的空間」としての意味を問うている。吉永は、近代における呪術の創造の場としての「静岡・清水地方」に注目する地域研究を新たに計画していたのではないかと想像する。

吉永進一の民間精神療法研究

栗田 英彦

吉永の民間精神療法（霊術）研究は、大きく三つの時期に分けられる。第一期（一九七〇年代後半―八〇年代前半）は、大学生時代に遡る。当時、吉永は京都大学のサークル「UFO超心理研究会」と「幻想文学研究会」に所属していたが、七七年、同じく両研究会に所属した横山茂雄とともに近代ピラミッド協会を立ち上げ、古書収集に根差したオカルト史研究の同人誌『ピラミッドの友』を創刊する。そのきっかけには武田崇元（現・八幡書店社主）の編集によるオカルト雑誌『復刊地球ロマン』の刊行があった。これにより吉永は、戦後の輸入と思われたオカルティズムが戦前からのものであったこと、そしてオカルトに対して懐疑派かピリパーかではなく、中立的で歴史

的なアプローチが可能であることを知る。武田は七〇年前後の大学闘争・学生運動の流れを汲み、それをオカルトや新宗教運動に自覚的に接続する言説を生み出しており、『ピラミッドの友』にはその影響も窺える。武田の編集した『迷宮』にも吉永は寄稿し、この時期の両者の関わりは深い。

在野の超心理研究者、井村宏次もこの時期の吉永に重要な影響を与えた。UFO超心理研究会は井村から親しく指導を受けており、吉永も超心理研究の被験者になることもあった。その一方で井村は治療師としての関心から、戦前の霊術家の資料発掘を行っていた。井村も『ピラミッドの友』や『迷宮』に寄稿し、その歴史研究は後に『霊術家の饗宴』（一九八四年）として結実する。吉永は、井村の資料収集を手伝うことで霊術の知識を深め、論考「心霊学と霊術家」を『ピラミッドの友』三三号に寄稿した。井村からは、特に懐疑派とピリパー、文学・歴史研究と超心理研究のはざまのバランスの取り方を学んだ。その後、吉永は博士課程後期に進学し、しばらく霊術・オカルト史研究を中断する。これをアカデミズムで行うことが当時は難しいと思われ、一方でW・ジェイムズの研究を始めたためである。しかし、博士課程単位取得退学後の第二期（一九九〇年代）には『ピラミッドの友』を再刊してオカルト史研究を再開し、舞鶴高専紀要や宗教社会学の会で動物磁気・オーラ・生体エネルギーに関する論考を発表するようになる。同時に米国の作家で「不可知論的神秘家」を名乗るR・A・ウィルソンの『新異端審問』の翻訳を始め、井村らから影響を受けた自身の立場についての自覚を深めている。

第三期（二〇〇〇年代以降）は、岩田文昭研究代表の科研「心理主義時代における宗教と心理療法の内在的關係に関する宗教哲学的考察」に研究分担者として参加したことを画期とする。これ以来、吉永は宗教社会学系の新宗教研究とも交わりつつ、「民間精神療法」概念を整理して一つの研究領域として確立しようと努め、「霊術」概念を歴史化して井村の研究に対する独自性も打ち出すようになる。その成果に『近現代日本の民間精神療法』（二〇一九年）がある。

以上のように、吉永の民間精神療法研究は二〇〇〇年以降に本格化するが、在野時代も含めれば一九八〇年頃に始まる宗教社会学研究会や宗教社会学の会の新宗教研究と同時代性を持ち、それらには七〇年前後の学生運動の直接的・間接的な影響を見ることができるといえる。ただし吉永のそれは、研究対象との関係において宗教社会学系の新宗教研究と重要な違いがあった。後者が基本的に大学研究者／研究対象（信仰者・民衆・大衆）という二項対立を前提にしてフィールドに向かい、知識人的自己否定を時に含意するのに対して、吉永は自身が「フィールドから来た」と認識し、この二項対立にも疑問を突きつけていた。それは信仰者側に立つということではなく、在野において懐疑と信仰のはざまを歩むことを意味する。吉永の民間精神療法研究とは、井村や武田に体现された、そうした治療的／政治的な実践と在野研究のはざまをアカデミズムへと注入する営為に他ならなかったのである。

吉永進一の近代仏教研究

末木文美士

吉永進一は、常に新しい対象を直指して研究の幅を広げ続け、編著は多いものの、成果をまとめて単著として出版することには不熱心であった。生前唯一の著書となった『神智学と仏教』（法藏館、二〇二二）も、碧海寿広が編集したものである。そうではあるが、タイトルともなった『神智学』と『仏教』とは、多方面にわたる吉永の研究の柱となるものであり、キーワードとしてふさわしい。

もっとも『神智学』と『仏教』と言っても、その二つが整合的に必然性をもって結びつくかという点、いささか躊躇せざるを得ない。確かに神智学の創始者であるブラヴァツキーとオルコットは、スリランカ（セイロン）で仏教の正式の在家信者となった（一八八〇）。また、オルコットがスリランカの近代仏教の基礎を築き、大菩提会のダルマパーラに大きな影響を与えたこともよく知られている。それ故、スリランカの近代仏教と神智学とは必然的な結びつきがある。しかし、それに対して日本の場合、神智学が果たしてどれだけ中心的なテーマとなり得るのか、いささか躊躇されるのも無理はない。

吉永自身の研究でも、必ずしも『神智学』と『仏教』にこだわっているわけではない。さまざまな心霊術や民間精神療法にも広く関心をもって資料を収集し、研究を進めている。仏教どころか、宗教という枠にさえも捉われない周辺的なスピリチュアルの領域をカバーするものである。ただ、その中核に『神智学』と『仏教』があることは認めてよい。

吉永は、同書の「あとがき」で、自らの研究歴をまとめていられる。それによると、若い頃は「本業」の宗教学研究と「趣味」のオカルト研究が分離していたのが、一九九九年頃から新しい段階に進んだという。それは、『瑞派仏教学』のような近代仏教の霊性的な動向や、『海外仏教事情』のような近代日本仏教の国際化の動向に関する資料の発見に基づく。そこから、近代日本に焦点を絞りながら、仏教やその他の霊性的動向に関して、新しい資料群を発掘して、それらを国際的視野から見ていくことに研究の方向が定められた。

その際、科学研究費を活用して、共同研究として成果を上げるといえるのが、吉永の取った方法であった。単一の研究分野に収まり切れない境界領域に属する研究対象を扱うには最適の方法であり、吉永の研究組織者、指導者としての力が遺憾なく発揮された。手始めは平井金三に関する科研（二〇〇四―〇六）で、続いて『新仏教』に関する科研（二〇〇八―一一）によって、近代仏教研究における吉永の貢献は衆人の認めるところとなった。

『精神界』の運動が清沢満之というカリスマを中心とした真宗大谷派内部の運動として、比較的捉えやすいのに対して、同時期の『新仏教』の運動は漠然として、捉えにくい。吉永は、その運動を「ひとつの完結した宗教運動と考えるべきではなく、さまざまな方面に接点をもつ流動的な運動」（科研報告書「はじめに」）と捉え、その特徴を「自由討究」と「健全なる信仰」というところに求めた。

このことは、対象である『新仏教』の運動に関してのみなら

ず、吉永自身の研究態度や彼の組織した研究チームのあり方にも言える。吉永はその後の研究においても、深入りすると危険な場合もあるような様々な宗教的、霊性的運動を扱いながら、「健全なる信仰」の立場から適度の距離を保ちつつ、国内外に幅広いネットワークを築き、偏見なき「自由討論」によって多くの研究者の知恵を集結することができた。いわば「集中型」というよりは、「拡散型」の研究者であった。それによって、従来ほとんど無視されてきた多様な宗教的、霊性的活動を掘り起こし、それがじつは近代日本の仏教史、宗教史の根底にあることを示し、その見方を一変させる大きな成果を上げることができたのである。

パネルの主旨とまとめ

岩田 文昭

二〇二二年三月三十一日、宗教学者の吉永進一（一九五七—二〇二二）が逝去した。その早すぎる別れを悼み、その業績を称える声が世界各国から寄せられた。その研究の一端は『近現代日本の民間精神療法』（共編著、二〇一九年）や『神智学と仏教』（二〇二一年）として公刊されているが、吉永の研究は多方面にわたるため、その全貌が示されているわけではない。そこで、本パネルでは略歴と研究の特徴、神智学、霊学思想、民間精神療法、近代仏教という観点から、吉永の研究の軌跡を問い、その研究の意義を明らかにすることを試みた。

岩田文昭は「吉永進一の略歴と研究の特徴」を論じた。吉永は、従来の思想研究の枠に収まらない領域の研究を開拓し、国

内外の多くの研究者に知的刺激を与え、新たな研究を先導した。この吉永の研究の原型は学部学生時代の「京大UFO超心理研究会」などのサークル活動にあった。その活動は新霊性運動の特徴を有し、自由討論を旨としていた。このような吉永の研究の特徴を示すとともに、そこに残された課題を考察した。

赤井敏夫は「吉永進一の神智学研究」と題する発表で、吉永の神智学研究の軌跡を追い、ある時期から近代仏教研究と並行して進展したことを示した。平井金三文書の調査に携わったことが一つの転換点で、これを通じて神智学への学術的視座が、近代仏教研究新展開の契機となりうることを認識したことの意義が強調された。これが後の神智学協会京都ロッヂの全体像解明から、松ヶ岡文庫の調査を介した鈴木大拙の再評価へと直結する途を開いた。こうした軌跡を吉永が開拓した国際的ネットワークとの関連も考慮して評価した。

並木英子は「吉永進一の霊学思想研究」と題する発表で、吉永の最晩年の業績である、静岡県静岡市における御穂神社家宮城島家及び、月見里神社家吹田家所蔵の「霊学史料」の新発見について論じた。吉永は二〇一八年一月に宮城島家において、本田霊学の神主であった宮城島金作の率いた神道三徳教会史料を見つけ出し、続いて、三月に本田親徳の駿河門人であった月見里神社祠官長澤雄楯と出口王仁三郎の書簡を含む稲荷講社史料を見つけ出した。このことを踏まえ、吉永の新史料の発見が「霊学研究」に与えた功績を踏まえつつ、吉永が「霊学研究」を近代日本宗教史において、どのように位置付けていたかを明らかにした。

栗田英彦は「吉永進一の民間精神療法研究」と題する発表で、吉永の民間精神療法研究は、宗教社会学系の新宗教・スピリチュアリティ研究と同時代性を持ちながら、それと異なる場から生じたことを明らかにした。その場とは、古書収集と（治療／政治）実践の「余白」に生じ、井村宏次や武田崇元らによって開拓された在野の霊術・霊学史研究である。吉永の民間精神療法研究は、この余白をアカデミズムに注入するものに他ならない。その余白は近代仏教史研究発展の源泉となり、現在は近代神道史・キリスト教史にも波及してメディア宗教研究を促進しつつある。このような吉永の民間精神療法研究の特徴と、それが宗教研究にもたらした意義を考察した。

末木文美士は「吉永進一の近代仏教研究」と題する発表をおこなった。吉永は当初オカルトや神智学の研究で名を知られていたが、二〇一〇年代になるとその領域を大きく広げ、近代仏教研究の先頭に立つようになった。これ以後の吉永は、個人研究よりも共同研究のリーダーとして、一方で若手研究者を動員して綿密な資料調査を進めるとともに、他方で内外の幅広いネットワークを生かして多分野の研究者と共同でシンポジウム、パネル、研究会などを組織し、多方面から問題に切り込むというスタイルを確立した。『新仏教』研究から大拙研究に至る、晩年の吉永が切り開いた世界を、近代仏教研究の展開史の中で示した。

近世近代における暦の流通と宗教文化

代表者 下村育世

コメンテータ 中牧弘允

司会 岡田正彦

大雑書にみる近世の暦注観

——『簠簋内伝』との関わりを中心に——

馬場真理子

大雑書は、近世に広く流通した、古いを中心とする生活百科である。初期の大雑書においては、暦占がその中核を占めた。近世の暦と言えば、本所による統率、ならびに各地の暦師たちの活動が想起されるだろう。しかし大雑書は、暦を扱った書でありながら、それとはまったく異なる環境で発生し、流通した。本発表では仏教者との関わりに注意を払いつつ、初期大雑書の成立過程とその後の流通について詳らかにすることを目指した。

先行研究では、初期大雑書が国立天文台所蔵の「大ざつしよ（以下、天文台版）」の系統と、国会図書館所蔵の寛永九年版大ざつしよ（以下、国会版）」の系統の二種類に分けられることが指摘されている。二種類の大雑書の内容を精査すると、天文台版は典拠を断定できる部分が少ない・または複数の典拠が入り混じっている部分がほとんどであるのに対し、国会版にのみ存在する記述は明らかに中世の仏教的暦注書『簠簋内伝』に基づいていることがわかる。ここから、天文台版が先に流通してお

り、それに『叢書内伝』に基づく加筆・修正を行ったものが国会版であるという推測が成り立つ。

では、誰がその加筆・修正を行ったのか。糸口となるのは、修正者が参照した『叢書内伝』の写本の問題である。国会版と『叢書内伝』の諸本の比較により、『叢書内伝』巻四に該当する部分については国会版と最も近いのは高野山持明院本であることが見て取れる。持明院本は造屋篇・文殊囉宿経（『叢書内伝』の巻四・巻五に該当）から成る二冊本で、元和七年（一六二一）に「金剛仏子沙門空範賢教房」によって高野山清浄心院で書写され、その後持明院に伝わったものだという。本発表では仮説として、天文台版が高野山にもたらされ、持明院本によって加筆・修正を施された可能性を示した。ただし持明院本は巻一～三に当たる部分を持たないことから、国会版が持明院本のみを参照したとは考えられない。この点はさらなる検討の余地がある。

なお、寛永八年（一六三一）の大雑書には真言僧の名の識語が残され、また、貞享二年（一六八五）に出された大雑書には「高野山梓行」との刊記がある。これらを考え合わせると、初期大雑書の形成に仏教者が関わった可能性は決して低くはないだろう。

しかし、実際に大雑書の出版・流通を担ったのも仏教者であったかといえ、決してそうではない。大雑書は多くの場合、一般の書肆によって出版された。本発表では一七世紀と一八世紀以降の大雑書の出版元を比較し、一八世紀には幅広い書物を扱う書肆が大雑書を出版するケースが多かったこと、また時代

が下るにつれて複数の書肆が合同で一冊の大雑書を出版するケースが増えたことを指摘した。その背景には、大雑書が徐々に生活百科事典としての性格を強めていったことがある。膨大な項目を含む大雑書を作成するためには、多くの書物を引用する必要があるが、そこに版權の問題が生じる。当時、版權はかたく守られていたが、逆に言えば板元が版權を有する書物については自由に借用・転用することができた。ゆえに幅広いジャンルの書物を扱う大手書肆は大雑書編纂に有利であり、同様の理由で複数の書肆が合同で出版するケースも増えたと考えられる。また、複数の書肆の合同出版は多くの場合、都市をまたいで行われている。これは流通の利便性によるものであろう。

書肆たちは利害の一致によって柔軟に手を結び、その協力関係が大雑書の出版と流通には不可欠の役割を果たした。曆の作成・流通が厳密にコントロールされていたことを考えると、この点に大雑書の流通の特徴を見出すことができる。

近世後期における三島曆師の頒曆

——江戸曆問屋との比較を中心に——

小田島梨乃

三島曆は三嶋大社（静岡県三島市）から発行された曆であり、その起源は遅くとも鎌倉時代と推測されている。版曆として最も早く広域に普及したが、貞享改曆（一六八五）以降、領布地域を伊豆一国に限定され、隣接地域は伊勢御師や江戸曆問屋が担うこととなった。幕府の作曆組織である天文方と、朝廷の陰陽道本所である土御門家が整備した作曆システムの中で、

三島暦師は統制下でない動きが見受けられる。本発表では、作暦システムにおける三島暦師の例外的な動きを整理すること、天文方と陰陽師家の統制力の実態を検討した。

三島暦に関する先行研究は、三嶋大社関係文書・今井家文書などの同地域内での研究が見られるものの、貞享改暦以降の支配者側である幕府・土御門家関連の文書や、同じ地方暦師との比較研究は少ない。また、頒暦の統制は幕府方・土御門家側の資料を軸に研究されており、統制された側である地方暦師側の視点が未整理となっている。

三島側の資料を参照すると、対土御門家・対天文方双方について、統制から逸脱した動きが確認できた。土御門家は宝暦改暦（一七五五）から寛政改暦（一七九八）までの期間、写本暦の配布を担っていたとされているが、『測量御用諸覚書留帳』の宝暦五年十一月六日の条を見ると、三島暦師河合家が天文方に対し、土御門家から写本暦を受け取ることを拒絶する書付を送付していることがわかる。また、貞享改暦以降は校合暦の確認は天文方が担っていたとされるが、河合家文書『曆家書物写』寛政十一年八月十一日の条によると、河合家が天文方に校合暦を提出するようになったのは寛政十一年（一七六一）以降であると語られている。なお、河合家同様に陰陽師家との関わりの薄い江戸暦問屋の記録では、江戸暦問屋が毎年天文方に校合暦を提出していること、土御門家が力を増した宝暦改暦から数年は京都に校合暦を提出していたことが書かれており、システムに則った動きをしていることがわかる。このように、三島暦師は通常の作暦工程とは異なる動きをしており、その背景に

は長年独自の暦算・頒暦を行ってきたという矜持が見て取れる。

システムから逸脱した結果として、三島暦師は他地域の暦師との頒布地域争いの際に幕府側・土御門家側の擁護を享受できなかったと考えられる。河合家文書『曆家由来書上』には、元文四年（一七三九）〈安政五年（一八五八）の期間に計四回の伊勢暦取締り願いが記されているが、複数回出されていることから取締りが徹底されていなかったことが伺える。また、結果として三島暦の地域内では三島暦を使うようにという旨の触れ流しがされるのみで、伊勢御師側への沙汰は為されなかった。比較対象として江戸暦問屋の起こした訴訟を見ると、江戸暦問屋側が三島暦師を訴えた際には町奉行所による訴訟に発展、のち和解に至っており、江戸の地本問屋を訴えた際には過料申し付けの裁定が下っていることから、対三島暦師と比べて幕府の統制への積極性が伺える。同時期に起こった南都暦師と大経師の争いについては土御門家が裁定している記録もあることから、陰陽師の絡む争いについては土御門家が統制力を発揮したことがわかる。

以上のように、天文方・陰陽師家による頒暦システムが形成された後も、三島暦師は一部例外的な作暦工程を持ち、他暦師との争いについても自力での解決を余儀なくされていた。この独立性をもたらした三島暦師の生活の背景については、三嶋大社や河合家屋敷内に祀っていた賀茂神社との関係性も考察する必要があるが、これらは今後の課題としたい。

奈良弘曆者・吉川家の近代

—— 曆と神宮大麻との関わりに注目して ——

下村 育世

弘曆者とは、人々の手に直接曆を届ける実働部隊として目立たないながらも欠くことのできない、近代の曆の通行制度のうちの「領曆」のフェーズの末端を担った存在である。しかし神宮司庁による領曆制度が成立するまでの過渡期に活躍した、近世の曆師や曆問屋に出自をもつ弘曆者については、曆業を担った期間が比較的小さいこともあり、あまり関心を向けられず、資料的制約もあり本格的な研究もされず不明な部分が大きかった。

「奈良曆師吉川家旧蔵資料」（国立歴史民俗博物館蔵）は、弘曆者・吉川家の近代の動向を、弘曆が制度的に叶わなくなる最終局面まで時系列で跡付けることのできる稀有な資料群である。前近代までの吉川家は、曆師であり土御門配下の陰陽師でもあった点に特徴があったが、明治三年の「天社神道廃止令」により陰陽師身分を喪失し、曆の公的頒布のみに家業の継続の活路を見出していく。

本報告では、本資料群のうち、これまで看過されてきた近代に関する資料を中心に取り上げ、神宮司庁による領曆が本格的に稼働するまでの、近代の国家的に統制された造曆・領曆に関わる吉川家の活動を、全国の他の弘曆者の動向にも目配りしつつ、以下の領曆の行政的職務所管に拠って四つに時期区分——
 (一) 土御門家曆役所時代（慶応四年二月～明治三年二月）、
 (二) 大学時代（明治四年七月）、(三) 文部省・内務省時代

（明治一五年四月）、(四) 神宮司庁時代——しながらその実際の一端を明らかにした。これにより、当該期の弘曆者の活動を把握できたとともに、全国の弘曆者の協働のあり方や組織形成、領曆商社の全国への領曆方法やそのタイムスケジュールも詳らかにした。とりわけ全国の弘曆者が領曆商社を自主的に結成したことは、前近代と大きく異なる動きといえる。前近代までの曆師や曆問屋は、他地域の同業者と領曆持場を巡って争論に発展することもしばしばであるような潜在的な競合関係にあったが、近代以降、団結して領曆商社を結成し（明治五年三月）、持場を互いに確認し協働して全国領曆に携わるように変化する。

また領曆商社は明治一一年頃から神宮大麻（以下、大麻）の頒布に組織的に関わり、伊勢曆を御祓大麻に添えて頒布した前近代の方法を踏襲して、大麻と曆をセットにした頒布方法を始めたようである。その際用いられた曆は、領曆商社が伊勢神宮より委託をうけ調進した専用の授与曆である。一部の資料などでは、明治一五年四月の神宮司庁による領曆制度の成立以前から、大麻に添えた領曆方法があったと言及されてきたが、誰がどのような方法で頒布したのかその実態は全く不明であった。吉川家も、明治一一年一月に大麻頒布掛に任命され頒布への関与が窺えるが、これは従来の奈良曆師の地域・宗教伝統とは異質な営為である。同家資料群には従来の稀な先の授与曆も含まれる。これらからは、前近代までの多面的な地域・宗教文化や伝統を背景に活躍した地方曆師たちが、近代以降、国家イデオロギーのもとに一元的に服していく様を看取することができ

よう。

政府は「御一新」を謳い、明治改暦に典型的に表れるように暦のシステムも大きく改めるが、実際に暦を全国頒布するフェーズにおいては、頒暦に通曉した旧幕時代の人材やシステムを相対的に長く利用した。明治初期の頒暦における旧幕時代からの人的継続性は明白である一方、その構成員である弘暦者の組織形成のあり方は大きく変容し、大麻頒布に象徴的に表れるように、彼らの属した頒暦商社は近代日本のナショナルイデオロギーを下支えするような組織的な動きをする。しかし彼ら弘暦者は、そういった努力空しく、神宮司庁による頒暦制度の成立で暦業からの撤退を余儀なくされ、代わって教派神道・神宮教の構成員による新たな全国頒暦の時代が幕を開けることとなる。

近世の仏教暦と梵曆社中

——僧侶の編暦・造暦・頒暦と近世社会——

岡田 正彦

近世から近代にかけての民間暦の歴史は、これまで仏教の僧侶が各地で刊行した仏暦についてほとんど言及してこなかった。この背景には、本所支配を前提として暦の頒布について考える歴史研究者の意識があるのではなからうか。しかし、近世における仏暦頒布の実際を調査した井上智勝の先行研究では、仏暦は「本所による取り締まりが十全には行い得ない本所支配の文脈とは異質の暦を受容する土壌があったことを明示」する事例として取りあげられ、近世権力や本所支配の質に迫り、近

代国家の権力や支配の質を問うことのできる素材であると指摘されている。とはいえ、こうした指摘にもかかわらず、現在でも仏暦の研究はあまり進展していない。発表者は数年来、本暦の頒布が神宮司庁に独占される明治一六年頃に、官暦に対抗して刊行された「仏暦一斑」とその版元である「大日本仏暦会社」のルーツを調査し、近世の仏教天文学と近代の仏暦の連続性を明らかにして、近代国家の成立とともに再編されていく日本の「仏教」概念の成立過程に論及してきた。

本発表では、江戸時代に仏教天文学の理論を体系化し、門弟たちに「梵曆／仏曆開祖」として顕彰された普門円通（一七五四―一八三四）の門弟たち（梵曆社中）が刊行・頒布した仏曆をもとに、彼らの編暦・造暦・頒暦活動の実態を考察し、梵曆／仏曆研究の可能性と射程について考えた。その際、先行研究で仏曆として紹介されることの多い「弘化五戊申略曆」（弘化四年頒布）ではなく、翌年にこの暦を踏襲して造られた「嘉永二年歳次己酉略曆」を紹介し、同年に頒布された一般の柱暦である「嘉永二己酉略曆」とその内容を比較しながら仏曆の特徴を分析した。また、仏曆関係者（梵曆社中）の暦法を詳しく検討することによって、寺社奉行の裁許や土御門家と仏曆の関係などについても言及した。

渡辺敏夫をはじめとして、近世・近代の歴史があまり仏教暦に言及してこなかった理由の一つは、現存する略暦の成立や頒布の背景を知るための史料が少ないことに加えて、仏曆と一般の大小暦を区別する差異を明確にできなかったことである。

本発表で紹介した、釈夢幻「嘉永二年歳次己酉略曆」の存在

によって、これまで不明瞭であった梵曆運動と仏曆の關係がかなり明瞭になったのではないか。また、釈夢幻¹宝幢の残した足跡や文献史料を通して、この略曆と梵曆運動の關係をかなり具体的に検証することができた。さらには、一般の略曆と仏曆の記載事項を比較することによって、農事曆を重視する仏曆の特質についても理解を深めることができたと思う。

梵曆社中の曆法の源流は土御門家にあるので、月の大小や雑節、日・月食の計算は一般の曆とほぼ同じになる。しかし、梵曆理論の主眼は肉眼によって観察された「縮象」の曆算と、天眼によって推察された「展象」の宇宙像を合致させて、物理学の想定する太陽系のように「須弥界」の实在を証明することであった。このため、曆算の正確さを重視したが、曆算が正確であれば当然一般の曆との差異は少なくなる。とはいえ、須弥山儀の図を曆の中心に配し、宿曜師の曆を意味する「符天曆」を標榜する仏曆は、陰陽師の支配する一般の曆とは異質の曆であったことは確かである。また、同様の仏曆が各地で頒布されていた痕跡が残されており、これらが寺社奉行の許可を得て、梵曆社を中心に独自の頒布ルートを持っていたことは、井上氏の指摘する「本所支配の文脈とは異質の曆を受容する土壌があったこと」を示す事例の一つになるのではなからうか。

今後は、当時の弘曆者と仏曆頒布の關係や現存する梵曆社中の農事曆などに目を配り、明治期の大日本仏曆会社と「仏曆一斑」に連なる動向に注目しながら、近代国家の権力や支配の質を問うことのできる素材²へのアプローチを続けていきたい。

コメント

中牧 弘允

昨年の「曆の思想史」に続き「近世近代における曆の流通と宗教文化」のテーマのもと、とくに流通（頒曆、売曆）に焦点を当てた四つの報告がなされた。流通の担い手は曆師、曆家、曆問屋、梵曆社中、弘曆者、頒曆商社、神宮司庁、大日本仏曆会社などである。

馬場報告は大雑書を対象としたが、その項目は署名原稿ではなく、編者もわからず、書肆も初期には記されていない。これには土御門家はかわっていないし、幕府の取り締まりの対象でもない。そのため曆の歴史に関しては致命的な誤りをおかしている。たとえば『天保新選永代大雑書萬曆大成』の「9 曆書之権興（こよみのはじまり）」では「持統天皇の御宇南宋の嘉元曆を用い玉ふ」とあるが、「元嘉曆」が正しい。また「曆道の博士大春日真野曆に詔して貞享曆を造らしめたまふ」とあるが、貞享曆は渋川春海が造ったものである。続けて「賀茂保憲、その子吉平、其の門人阿部晴明等この道を受け継いで」とあるが、「吉平」は「光榮」の間違いで、「阿部」も「安倍」である。渋川春海が初代である幕府天文方はなぜ取り締まらなかったのか。貞享曆によって曆注の統一をはかった天文方がなぜ不問に付していたのかが疑問である。次に、大雑書の版元は三都だけでなく名古屋にもあったが、報告では列挙されていない。また、現在でも大雑書は復刻され、沖繩の日取り帳などではその影響がみられることを指摘した。

小田島報告は三嶋曆をとりあげ、伊勢曆と江戸曆との間にみ

られた流通をめぐる争いについて論じた。その結果、相模国では伊勢御師が三嶋暦を買い上げて配るという興味深い解決策がみられた。とはいえ、老舗中の老舗である三嶋暦にもかかわらず、暦師の河合家の経営は苦しかった。三嶋大社の社人としての収入はなかつたようであり、造暦のときは借金を繰り返している。医者を副業としていたとあるが、売薬もおこなっていたのか。また、繁忙期以外は何か別のことをしていたのかどうか。

下村報告は初期の官暦の造暦・頒暦をになった奈良の弘曆者、吉川家に焦点を当てた。吉川家は陰陽師と暦師を兼ねていたが、陰陽道禁止以降は暦師のみで明治一六年まで家業を継続させた。いわば地域密着型の零細企業のひとつであるが、細々と事業を継続した弘曆者が神宮大麻の頒布にかかわっていたことが吉川家文書からも裏づけられたことは意義深い。また、旧土御門家の林六九歳が後の林組を率いた林立守であることやその経歴についても詳しく知ることができた。「暦の明治維新」（昨年の筆者のコメント）を経営の側面から見る場合、家業（family business）から国营企業・公社（national enterprise, public company）へと移行する過程として捉えることができるのではないか。弘曆者はその過渡期になった存在であり、近世を引きずり、近代の国家神道体制を一部先取りしたとも言えるが、他方では時代に翻弄されたともみることできる。なぜなら、神宮司庁という営利を目的とする「公社」が造暦事業ならびに神宮大麻とセットでの販売事業にかかわるようになって、弘曆者はほどなく完全に命脈を絶たれたからである。

岡田報告は近世の梵暦と梵曆社中にテーマを絞り、田中久重

の須弥山儀などと同時代の潮流に着目した。とくに釈夢幻・宝幢の「嘉永二年歳次己酉略暦」の存在によって、梵暦の特徴がより明確となったことは大きい。また円通の「応天暦」（刊行年不明）に付けられた文化元年の暦表も関心をひいた。なぜなら、世の中に存在しないものの譬えとして「元年の暦」があるからである。換言すると、円通はなぜサンプルとして文化元年を選んだのか。最後に、梵曆社中は頒暦と売薬（梵医方）に従事したが、経営的側面として売薬の利益はどれほどのものだったか、あらためて知りたいところではある。

パネルの主旨とまとめ

下村 育世

暦には、日付だけでなく、多彩な情報が掲載されている。中牧弘允は、暦に表現される情報がいろいろな文化資源と複雑に結びつくことに着目し、暦を通じて文化を理解する「考暦学」（「カレンダーから世界を見る」）を提唱する。日本においても、近世の暦には陰陽道の知識に基づく暦注が、近代の暦には暦注の代わりに皇紀や皇室関連の祭日などが掲載された。暦は、宗教文化や地域文化、場合によっては政治性などと結びつく多彩な情報の発信メディアとして、一般の出版物とは桁違いの部数で広範に流通した。本パネルは、こうした情報と宗教文化との関わりを人文学的見地から読み解くと同時に、その「流通」の側面まで包摂して考察する目的で企画された。暦の流通のあり方と変化を問うことは、暦の内包する文化の到達範囲と変化をも見定めることに繋がる。

馬場真理子は、暦注をはじめとする多様な占いを載せた生活百科である大雑書について、初期の成立過程を仏教者との関わりに注意を払いつつ考察した上で、統制を受け続けた暦とは異なるその流通の特徴について、書肆の存在を軸に論じた。岡田正彦は、江戸時代に仏教天文学の理論を体系化し、門弟たちに「梵暦／仏暦開祖」として顕彰された普門円通の門弟たち（梵暦社中）が刊行・頒布した仏暦と、梵暦運動との関係を考察するとともに、彼らの編暦・造暦・頒暦活動が土御門家の本所支配の文脈とは異質の活動を背景とした暦であると論じ、その意義を「権力や支配の質を問うことのできる素材」と論評した。小田島梨乃は、三嶋大社から発行され、版暦として最も早く広域に普及した三嶋暦を取りあげ、他地域の暦師や暦問屋との暦の頒布を巡る裁判が、従来の通説以上に長く幕末まで続いたこと、また三嶋暦師による本所支配への抵抗を示した上で、その特徴を江戸暦問屋と比較しつつ検討した。下村育世は、奈良・吉川家の資料（国立歴史民俗博物館蔵）をもとに、近世の暦師や暦問屋に出自を持つ弘暦者による、近代の国家的に統制された造暦・頒暦や大麻頒布に関わる活動の一端を明らかにするとともに、近世近代との活動の連続性と非連続性について考察した。

発表を受けて、中牧から各発表に的確な批評を加えたコメントがなされた。具体的内容については中牧の「コメント」を参照いただきたい。本パネルは、暦を通して文化や情報が交差するあり方を読み解こうとした昨年のパネルを引き継ぐ。暦の内と外両方に関心を向けつつも、今年は発表者全員が流通の側面

に言及し、暦に含まれる情報から、その流通の様式へと関心の比重を移したと言える。中牧から昨年、明治改暦をはさんで暦のシステムが大きく変換したことを踏まえ、貞享改暦から神道指令までのタイムスパンで暦を再考する「暦の明治維新」というテーマが浮かび上がるといふ興味深い指摘を受けていた。中牧からは今回さらに、流通の担い手という側面からも、家業（family business）から国営企業・公社（national company）への移行と捉えられるとの指摘があった。発表のなかで陰に陽に触れられた支配と抵抗／恭順との関わりのなかでの解明も、今後の重要な課題である。三嶋暦師や江戸暦問屋の本所支配への抵抗や、本所による取り締まりが十全に行き届かなかつた仏暦などは、近世の支配の不徹底さを示す。大雑書など暦と関わる書物の流通方法との違いにも目配りする必要があるかもしれない。近代に入ると旧暦師や暦問屋は頒暦商社を結成し、組織的に頒暦を担う。その様は流通の統制の貫徹をもたらしたかに映るが、その一方で「お化け暦」が官憲の目をかいくぐり広く流通していた。

フロアからは、梵暦と現代の仏教諸宗派の暦とのつながりに関する質問が出されたほか、大雑書からの影響を看取できる事例についての情報提供もなされた。

陰陽師の虚像と実像

代表者・司会 小池淳一

コメンテーター マティアス・ハイエック

日本古代の陰陽師の成立と変遷

細井 浩志

本報告では、日本古代における「陰陽師」の成立と、その変遷の様相を明らかにする。通常、「陰陽師」のイメージは、サブカルチャーに登場する安倍晴明のような超能力を駆使する魔術師である。これは虚像だが、陰陽道研究においても、「陰陽師」の虚像と実像の判別が問題となる。旧『陰陽道叢書』（全四巻、名著出版、一九九一～一九九三年）や山下克明氏によって、陰陽道・陰陽師は日本で成立したとされ、大陸から伝来したとする従来の通説は否定された。だが新しい通説は制度の理解としては正しいが、実態から見ると問題もあることを、報告者は『新陰陽道叢書 第一巻 古代』名著出版、二〇二〇年）で示唆した。古代の陰陽師が何かを理解するには、次の三つの観点から考える必要がある。第一に、「陰陽師」には、律令国家の官司である陰陽寮の官職名と術者の通称の二種類がある。第二に、「陰陽師」の職能は時期により変化する。第三に、通称としての陰陽師にも、朝廷陰陽道を担う官人陰陽師と、法師陰陽師など朝廷陰陽道に属さない陰陽師がいた。

八世紀初頭の陰陽寮陰陽師は占い師である。一方、中国にも占い師の通称として「陰陽師」の語があり、日本でも早い段階

からこの通称が使われた可能性がある。次に、八世紀末前後になると、朝廷諸道の一つとして「陰陽道」（初期陰陽道）が成立する。諸道とは朝廷の専門家集団で、律令国家本来の官司の枠を越えて、職能により国家に奉仕するよう再編されたゆるやかな組織を指す。諸道官人は、必要とされる職能と就いている官職とが必ずしも合致しない。朝廷組織「陰陽道」の構成員としての「陰陽師」（官人陰陽師）も同様である。陰陽道成立の背景には、唐風化政策を掲げた藤原仲麻呂政権による陰陽寮の改革と、怪異を国家的災いの前兆と見る観念の浸透があった。

九世紀以降の官人陰陽師の職能は、①占術（式占）、②呪術・祭祀、③日時・方角禁忌の勘申である。この職能の発展は、制度的には、陰陽寮陰陽師と道教系呪医である典藥寮呪禁師との統合の結果である。だが人材に着目すると、大陸からの渡来人・僧には、もとより①②③の能力があり、それを制度的に追認したのが呪禁師、官人陰陽師だという理解も可能である。そうだとすると、一〇世紀に登場する法師陰陽師も、官人陰陽師と全然別の存在とはいえなくなる。両者の術はともに「陰陽の道」と称され、実際に共通する要素もある。また官人陰陽師の起源にも還俗僧がいた。よって通説とは異なり、両者はかなり近い関係にあったのかもしれない。

九・一〇世紀に、陰陽師が活躍するようになる背景には、気候変動の影響が想定される。歴史気候学によると、一〇世紀の日本列島は厳しい気候変動に見舞われた。また歴史地理学によると、この時期より景観の変化が起り、農業経営の在り方が行き詰まって、従来の集落が消滅する社会変動期を迎えた。こ

のため律令国家の地方行政を支えていた伝統的豪族（郡司層）が力を失い、彼らを前提とする国家制度は改変を余儀なくされた。社会不安が高まる中で、占いで祟りを起こす神々や諸霊の意思（不満や要望）を知り、日時・方角の禁忌を知ることで危険をできるだけ回避し、時には呪術・祭祀で神や霊に働きかける「陰陽師」は、都でも地方でも、身分の上下を問わず頼られる存在となったのである。

日本中世における官人陰陽師と非官人系陰陽師

赤澤 春彦

本報告の目的は中世前期における「非官人系陰陽師」の虚像と実像を検討することである。院政期→鎌倉期は平安期に成立した「陰陽道」の延長線上に展開した「官人陰陽師」（朝廷・幕府・諸権門において陰陽道活動を行う官人身分の者）の隆盛期であり、これが賀茂・安倍氏の主張する「正統な」陰陽道であった。しかし一方で古代以来、官人身分を持たない陰陽師（法師陰陽師、隠れ陰陽師）も存在し、中下級貴族や民衆の欲求に応えていたことが説話や貴族の日記に散見される。ところが、鎌倉期の日記には法師陰陽師は登場しなくなる。これは法師陰陽師の消滅を意味するわけではなく、膨張した官人陰陽師がこれまで法師陰陽師を使役していた中下級貴族層にまで活動範囲を広げた結果であり、法師陰陽師は都市や地域に住む人々に対象を移していったことを示している（山下克明『王朝時代の実像5 陰陽道 術数と信仰の文化』臨川書店、二〇二二年）。さらに鎌倉期には官人陰陽師にも法師陰陽師にも当てはまらな

い存在が登場する。そこで本報告では官人身分を持たない陰陽師を「非官人系陰陽師」と定義し、その範囲を史料に「陰陽師」と明記されなくとも占術や呪術、日次勘申などを行う者たちにも当て広げて検討する。

まず、説話に載る陰陽師の事例として『古今著聞集』に登場する播磨国の相人と、法然に帰依した陰陽師阿波介を挙げた。播磨の相人は際だった能力を持つ者として描かれるが、阿波介は長者でありながら抜け目なく、非道な人物として描かれる。すなわち説話には実像と虚像が織り交ぜられている可能性、宗教的なバイアスがかけられている可能性に留意する必要がある。また、こうした説話が民衆の間に陰陽師の「虚像」を増幅・拡散させていったことも想定しておく必要があるだろう。

一方、鎌倉期には新たに「地域陰陽師」が登場する。宇佐八幡宮には祠官の一員に陰陽師がおり、門前に定住して宇佐社や地域の宗教的欲求に応え、陰陽道的知の集積・発信の役割を担っていた（赤澤「宇佐の陰陽師」〔新陰陽道叢書 第二巻 中世〕名著出版、二〇二一年）。彼らは地境的環境に即して形成された陰陽師の一形態といえるが、こうした存在は宇佐だけでなく、下総香取社、筑前住吉社、播州清水寺にも見出すことができる。すなわち「地域陰陽師」は官人陰陽師にも法師陰陽師にも当てはまらない、中世前期に出現し始める陰陽師の新たな「実像」であった。その背景としては、院政期以降、院という専制君主の登場や全国規模の内乱によって地域社会が著しく変容する中で、地域の権門寺社が組織や空間（寺域・境内・支配領域）を維持するために陰陽道知識を駆使できる人材を必要と

するようになったことが想定される。さらに「地域陰陽師」はこれまでの陰陽師にはない特質が見られる。それは「土御門家」という拠点があることである。官人陰陽師は朝廷や幕府に属するが故に、その母体の盛衰に直接影響を受けた。これは朝廷や幕府が衰退してゆく中世後期に土御門家・勘解由小路家も退潮してゆくことに明らかである。「地域陰陽師」も所属する権門・寺社の盛衰に影響を受ける点では同様だが、寺社の運営や所領の維持に陰陽道的知を必要とする事態は依然として変わらなかった。また、在地領主や地域権力、地域に生きる人々が希求する陰陽道的知（暦、占術、呪術）に応えなければならなかった。仮に陰陽師を置かなかったとしても、陰陽道的知を集積・利用することは、地域の権門・寺社にとって必要不可欠だったのである。さらに朝廷・幕府の求心力が低下する中世後期には、こうした状況や希求はさらに高まり、様々な暦注書や占術書が陰陽師だけでなく、寺社に集積されたり、教線を介して流布してゆく伏線となったのではないだろうか。

「朝廷陰陽師」像の近世

梅田 千尋

陰陽道史研究において、「朝廷（宮廷）陰陽道／民間陰陽道」という区分が見直されている。また、近世陰陽道史研究においては、こうした区分よりむしろ、土御門家が統括した陰陽道組織の全体像に関心を持ち、それに属する陰陽師の実践活動全体を把握する方向で進んできた。

一方で、土御門家当主が朝廷の陰陽頭として、朝廷若しくは

幕府に関わる固有の役割を持っていたことも事実である。近世におけるこれらの役割については、改暦や頒暦制度・幾つかの儀礼に関わる研究が見られるものの、中世以前と比較すると大きく遅れている。本報告では、朝廷陰陽頭である土御門家の存在が、近世社会においてどのように認識・評価されたのか。天変・災異の際の土御門家に関する言説を通して明らかにする。

今回組上に載せる第一の事例は、明和七年（一七七〇）七月二八日の「赤気」（低緯度オーロラの出現）である。上方地方を中心に多くの人々の注目を集めたこの「天変」に際して、当時の当主である土御門泰邦は、古典的な天文占に基づく「兵革風火の災」という凶事の予知を奏聞する一方、当時発生していた旱という異常気象と関連づけ、気の循環による自然現象として説明した。こうした動きは朝廷外にも知られ、人々を安堵させる言説として受容された。

続いて、文政一三年（一八三〇）七月二日に起こった文政京都地震後の風説を取り上げる。京都で起こった近世最大級の災害であるこの地震は、大きな社会不安をもたらし、土御門家に関わる噂・風説も発生した。最も多く残る風説は、土御門家関係者が震災後に余震の継続を予知し、注意を呼びかけたというものである。関連して、余震の発生時刻を予言するというものや、予知失敗に責任を感じた土御門晴親が辞官を申し出たという説もみられた。また、なかには、土御門晴親が以前より七月二日の地震発生を予言し、当日早朝から御所内で備えたことで皇族の被害を回避したという事実と乖離した話型もみられた。

しかし実際に土御門晴親が地震を予知したとは考えられな

い。地震直後に土御門晴親が奏上した勘文でも、天文占や吉凶・予言にかかわる文言ではなく、陰陽の気の循環という原理に基づき、余震の終息を説明している。当否・吉凶は別として、未来の予言という期待される役割にたいして、自然現象の原理を説明することで人々を安堵させようとする姿勢が伺える。なお、当該震災後、余震が続く中、土御門家家塾齊政館の都講小嶋澗山は『地震考』を刊行・配布し、歴史上の事例を列挙して余震の終息を予測した。

右記の事例から、江戸時代の土御門家が、天変・震災の発生時に、その吉凶判断や予知について期待と関心を寄せられる存在であったことが判明した。こうした役割は、一見、古代以来の朝廷陰陽師像の延長線にあるように見える。しかし実際には、幕府天文方と陰陽頭土御門家による近世領暦体制が確立し、とくに宝暦改暦以降土御門家への認知が高まった結果もたらされた現象と考えられる。科学史上、失敗とされる宝暦改暦だが、天変と結びつけられる陰陽師像の定着という影響を持ち得たといえるだろう。

予知という超越的な虚像に基づく期待に対し、土御門家側は、合理的解釈によって人々を安堵させる役割を担おうとした。「科学」的色彩を帯びていったかかると、近世における「国家的陰陽道」とみることでもできるだろう。但し、これは近世における朝廷／民間という分類の有効性を認め、その枠組みの維持を目指す区分では無い。必要以上に「朝廷／民間」という差異を前提とする研究者側の認識を問い直し、両者の同一視を避けようとする研究者認識がどこから来たのか、それ自体

を歴史的に問い直す契機とした。

「博士」とその周辺

小池 淳一

中世後期から近世初頭にかけて陰陽道・陰陽師は列島社会全体に拡散したものとみられる。朝廷に仕えた陰陽師が地方に下向し、また地方の権門も大きな変動のなかにあつた。やがて土御門家の本所支配が認められて占いや暦にかかわる職能者が統制されていくが、前代における陰陽道に携わった存在が地域のなかでどういったかたちで展開していったか、については民俗資料も含めて検討する必要がある。そうした問題意識に基づき、「博士（ハクシ・ハカセ）」について、先行研究で取り上げられた資料を再吟味し、次いで伝承的な詞章や民俗文化における資料も検討して、一定の見通しを得たい。

柳田國男は『物語と語り物』（一九四六年）に収録された「山椒大夫考」（一九一五年、全集一五）において、『南路志』、『掛川志』、『筑前続風土記』、『裏見寒話』などから「中世の博士が今日とは雲泥の、変な人体の者であつたこと、又陰陽師身上知らずなど、言ひ、暦と祈禱の外に村里では卜占を以て生業として居た」とする。堀一郎もほぼ同じ記事を『我が国民間信仰史の研究』（一九五三年、著作集七）で参照している。

民俗語彙としての博士（ハクシ・ハカセ）を考える際に問題となるのは、伝承的な説話やそれに類する祭文などの類に博士が見出せる点である。特に祭文のなかに博士が織り込まれている場合があつたことは注意しておいてよい。オシラ遊ばせにお

いて巫女が唱える、いわゆるオシラ祭文の中には、雑書と曆を見る博士が登場して来る。ここでの博士は陰陽師のような古い役割を果たす存在であり、室町時代物語（お伽草子）の「さ、やき竹」「羅生門」などに描かれる雑書を参照する陰陽師と位相を同じくし、中世段階の陰陽師のイメージと連続するものに違いない。

陰陽師の民俗的な呼称としてハカセがあったらしい。早川孝太郎「神楽村の伝説」（一九三〇年）によると、愛知県三河地方で太神樂を行なう家々を博士または博士衆と呼んでおり、同時に土御門家の支配を受けていた（『早川孝太郎著作集（第三巻）』一九七三年）。

貞享二年（一六八五）の「川沼郡野沢組民営風俗改書上申帳」（福島県史（二二三）一九六四年）には占いをする「博士」が見え、『新編会津風土記』（二八〇九年）では「陰陽師」と書き換えられている。高木誠一『石城北神谷誌』（一九二六年成稿）でも明年の毎月の占いをするものを「伊勢の博士」と呼んでいたとする。

秋田県鹿角郡小豆沢の谷内村では、大日堂の住職である別当に加えて、神役（社人）としての「大博士（おおはかせ）」が世襲されて、舞臺の舞臺の上で悪魔調伏の秘密の祈禱を行ってきた。また伊豆諸島の利島では、幼児の取親に類する老婆とその祭祀する神の呼称がハカセであり、ハカセ婆は呪術を駆使する存在とされていた（大間知篤三「利島のモリと親取り」一九五〇年、『大間知篤三著作集（第五巻）』一九七九年、所収）。

このように博士には生活次元で占いやまじない、祭祀をおこ

なうものという含意があり、類した宗教者とは異なるニュアンスが込められていたらしい。そうした認識に至る経緯はここで確認できる史料だけでは十分に明らかにできない。しかし、少なくとも近世の陰陽道や土御門家を本所とする陰陽師組織からはみ出る存在もこう呼んだらしい。それが、近世の陰陽道組織化以前の院内や唱門師などの多様な職掌とも関連するの、地域社会での文脈や類似の宗教者の呼称や活動内容をもふまえて検討する必要があるものと思われる。

コメント

マティアス・ハイエック

陰陽道の通史を描くためには、この「実像と虚像」は確かに有用な視座である。この視座は「研究史の中での実像と虚像」をも意識したものとも思われる。二〇世紀の陰陽道研究において、しばしば陰陽道を「中国伝来の陰陽五行説に基づいた呪術信仰と思想体系」という曖昧なイメージが用いられ、時代を問わず、日本社会とその文化に浸透した陰陽五行説、あるいは道教由来の信仰など全てを「陰陽道」と結びつける傾向がみられた。本パネルで重要な論点になる「呼称」（もしクラーベル）の問題は、このような曖昧な「広義の陰陽道」に対して、同時的な実像を踏まえた、「狭義の陰陽道」を定義するために避けては通れない問題である。しかしながら、官人・非官人／朝廷・民間／法師・博士などのラベルを増やして、陰陽道の定義をできるだけ同時的で、「エミットク」に細分化して行くにつれ、通時的で、「エティック」な陰陽道の定義を遠ざけるとい

う結果を招く恐れもある。同時的な実像が鮮明になった今、今後の課題である陰陽道の「通史」をもう一度描くには、「実像と虚像」のベクトルと、「断絶と継承」のベクトルを交差させるべきであろう。

同時的な陰陽道の把握は、「実像としての継承と断絶」の実証に基づいているが、通時的な見解は、「虚像としての継承と断絶」の検証を必要とする。そして継承され、若しくは断絶するのは技法（占い、祭祀）、またはその技法を可能とする、陰陽五行、八卦、干支、星宿等を基礎とする循環的・相関的な説明体系だけではなく、その技法の構造と、技法とその執行者（陰陽師）の社会的機能である。

実像としての継承と断絶は例えば宮廷陰陽道の式占の中世後期からの断絶、天文密奏の形骸化、または近世の占いで「名前」や「相性」という個人や家の「資本」に関わる項目の定着等が挙げられる。しかし本パネルの報告にあつたように、呪禁師から官人陰陽師、または宮廷陰陽師から地域の陰陽師、あるいは土御門家内にも継承される技法も少なくない。対して「虚像としての継承」も存在する。それは、中世の動乱の中で作り上げられた物語世界における「陰陽師」、「相人」、「博士」、「算置き」を置き換え可能な存在として描かれたことや、中世末期・近世初期に流布し始めた『叢書』や『八卦』のような占い書における安倍晴明、吉備真備への仮託、もしくは近世中後期の家相書、大雑書における理論武装の強化と復古思想である。前者は民俗レベルでの「ハカセ」とも関係しており、後者は後期土御門の多方面での動きとも関係している。

ところでこの「虚像としての継承」の裏には、時代によって変遷はあつたものの、構造・機能のレベルの「継承」もあつた。中世末期の算置きや密教系（修験系）の占い師は、八卦占いや九宮占いといった、構造上・目的上式占に極めて近い占術を編み出し、病気や怪異を占い、天変ならぬ天候占いなどで当世の要望に応えた。この機能的継承を意識したものとして近世初期の浅井了意の『安倍晴明物語』（寛文二、一六六二年）がある。逆に、技法の断絶を強調して、私利私欲のため神仏に縋る当世の風俗を主観的に批判し、古代の陰陽道を理想化する動きも、同じ江戸時代からみられる。山岡元隣著『他我身の上』（明暦三、一六五七年）はその一例である。有識者からのこの「虚像としての断絶」意識は徐々に占い書にも取り入れられ、技法の断絶を認め笹竹・方鑑中心の新技術の開発発に繋がる。それはやがて民俗レベルでも再編されながら反映されていったのではなからうか。

そしてこのような実像と虚像としての継承と断絶の動向は、決して陰陽道にのみみられたものではなく、広く儒教、医学、神道の「諸道」にも顕著であり、陰陽道史を描くためには、これらの諸道の歴史と研究史から学べることは多いはずである。

パネルの主旨とまとめ

小池 淳一

『新陰陽道叢書』（全五巻、二〇二〇～二〇二二年、名著出版）によって、陰陽道研究は新たな段階に入ったといえる。従来の研究の蓄積をふり返るとともに、その検討をもとに新たな

課題がいくつか見出された。その最大のものには陰陽道の通史、すなわち日本列島上の社会における陰陽道の展開をとらえる視座の必要性であった。

この課題はすでに『新陰陽道叢書（第五巻）特論』において、古代から近現代における安倍晴明像に関する論考を提示することで着手されたともいえるが、本パネルでは、さらに対象を陰陽師に広げて考えてみることにした。その際の基本的な視角は、「虚像と実像」である。

それは陰陽師たちの営為、すなわち彼らが担った技術や呪術、知識や行為を素材に各時代における実像とそれによって生じたであろうイメージ、すなわち虚像の両方に光をあてることである。それによって陰陽師、そして陰陽道の全体像と歴史的な変遷の諸相が明らかになることが期待される。

本パネルは「日本古代の陰陽師の成立と変遷」（細井浩志）、「日本中世における官人陰陽師と非官人系陰陽師」（赤澤春彦）、「朝廷陰陽師」像の近世」（梅田千尋）、「博士」とその周辺」（小池淳一）の四つの報告にマティアス・ハイエクのコメントを加えることで構成された。司会は小池が務めた。

各報告とコメントは要旨に示された通りであるが、コメントのなかで、特に「実像」「虚像」に加えて「継承」と「断絶」という視点が追加され、陰陽道の通史を描く上での留意点として登録されたことが重要であった。さらに視点を陰陽道以外の朝廷諸道に広げ、諸道の歴史と研究史から学ぶことによって生じる可能性に関する指摘も示唆的であった。

これを受けた議論のなかでは、古代において、陰陽師と認識

されない人びとも陰陽道の知が担われ、拡散していく過程、中世における地域社会の成熟によって陰陽道の知が必要とされる状況が生まれること、近世になって土御門家による許状が大きな意味を持つ一方で、それ以外の認識も登場すること、歴史や書物の知識が民俗文化のなかでも存在意義を大きくしていくことなどが話題となった。さらにそうした技術の継承のツールが、どのようなもので、どういった様態を示すのかについても見解が示された。

全体として、陰陽道ではなく、陰陽師に焦点をしぼり、その社会的な認識や存在形態、それを支え、引き継いでいく様相を各時代の史料と民俗資料に基づいて提示することができた。古代から近代に至る陰陽師の姿を虚実の両方を意識して描くことで、新たな研究上の課題を模索する第一歩ともすることができた。

日印交流における仏教

——日本の仏教者によるインド世界の探究——

代表者・司会 外川昌彦

日本人仏教者とインド

荻輪 顕量

日本人仏教者がインドとの直接の關係を持ったのは古く奈良時代にまで遡る。天平年間にインドから菩提僊那が来日し、東大寺の大仏の開眼供養をしたことが日本人との最初の接点であろう。後に渡印を企てた人物として、平安初期の真如親王、鎌倉時代の栄西、明恵などがあげられる。明恵は天竺までの距離の日数を計算した『大唐天竺里程記』を残している。しかし、規模の大きな直接の交流は明治時代以降である。

最初にインドを訪問した人物は真宗僧侶の島地黙雷である。島地は一八七二年、欧州の宗教事情の視察の帰りにインドを訪れている。その後では東大の南条文雄、高楠順次郎、笠原研寿などが注目されるが、彼らはイギリスのオックスフォード大学のマックス・ミュラーに師事して学んでいる。彼らの修学は大乗仏教に資するものが初期仏教の中にあるに違いないとの考えに基づいていた。一方、ミュラーは初期仏教を日本に伝えてもりたいと考えていた。両者の意図には大きな隔たりがあるが、日本人仏教者たちは、すでに自分たちの信仰として大乗仏教を持っており、それが江戸時代以来、問題とされてきた大乗は仏説ではないとする考え方を、如何に乗り越えるかが大きな

課題であった。

仏跡であるブツダガヤを日本人で初めて訪ねた人物は浄土真宗の北島道龍であった。彼は欧州を視察しミュラーからブツダガヤの発掘の情報を得て、インドを訪ねている。

明治期の重要な出来事は、一八八九年に神智学協会のオルコット等とともにスリランカ人僧侶、アナガリーカ・ダルマパラーが来日したことである。この時、まだ青年であった高楠順次郎が病になったダルマパラーを親身に看病している。ダルマパラー来日に刺激を受けて、日本人仏教者たちが南アジア世界に直接に修学に赴く例が増えていく。ただし、スリランカに学び日本人最初の上座仏教の僧侶になった釈興然は、彼の来日する三年前の一八八六年にスリランカに渡っていた。また高楠順次郎、平井金三、釈雲照、釈宗演、鈴木大拙、田中智学なども彼の影響を受けた。鈴木大拙と結婚するベアトリスは神智学協会の信者であったことなども注意すべきことである。神智学協会がマドラスの南郊 Adhar に拠点を持ち、そこで開催された大会に釈興然や徳澤知恵蔵が参加しており、この時、知恵蔵はインドでの修学を申し出ている。実際、知恵蔵はカルカッタ大学に学ぶが、惜しいことに夭逝した。

このようにスリランカやインドに学ぶ例が一八八〇年代半ば過ぎから確認される。学びの地はインドだけではなくチベットも含まれた。チベット修学で代表的な人物が河口慧海、能見寛、寺本婉雅、多田等観らである。彼らは一九〇〇年代初頭にチベット行きを目指した。当時のチベットは鎖国していたが、彼らはネパールからあるいは中国、四川から入国を試みてい

る。一八八〇年から日本人仏教者が直接にインドを訪ね、修学するという事例が増えるのであるが、以降、実際に学んだ例として著名なのは山上曹源である。彼は一九〇六年からカルカッタ大学に学び、実際に教鞭も執った。当時の彼らの関心事の一つは大乗仏教が仏説である証拠を見いだすことであった。研究者は仏典の中にあるいはインド、チベットの地にその痕跡を見いだそうとするとともに現地の仏教を学んだのである。江戸時代以来続いた「大乗非仏説」論に終止符を打つのは一九〇〇年代に入り矢継ぎ早に著作を著した村上專精によってであった。「大乗非仏説」の見解が、明治期の多くの日本人仏教者たちを奮起させたと言っても過言ではあるまい。その後のインドとの関係は、第二次世界大戦を挟んで再び盛んになる。高崎直道、奈良康明が先鞭を切り、やがて日印双方の大学間で交流協定が結ばれ、多くの研究者が巣立ったことも忘れてはなるまい。

明治インド留学の潮流——川上貞信、大宮孝潤他——

奥山 直司

明治仏教界に起こった新たな動きの一つに、積尊の故地として改めて注目されるようになった南アジアへの渡航がある。当時学習・研究を目的にセイロン（現スリランカ）・インドに渡航する者はインド（印度）留学生と呼ばれた。この意味でのインド留学生第一号が、一八八六年（明治一九）にセイロンに渡った真言宗の釈興然（一八四九—一九二四）であることはよく知られている。彼に続いて、臨済宗の釈宗演（一八六〇—一九一九）を始めとする各宗派の留学僧がセイロンへ、そしてイン

ドへと渡航した。

彼らの中から、本報告では、浄土真宗本願寺派の川上貞信（一八六四—一九二二）と天台宗の大宮孝潤（一八七二—一九四九）を例に取って、インド留学の様相を見てみたい。この二人を取り上げる理由は、彼らの留学期間が、川上が足掛け九年、大宮が一時帰国期を挟んで九年近くと比較的長く、そこに明治のインド留学の初期の潮流がよく体現されていると考えるからである。

川上貞信は、一八八九年二月にインドから神智学協会のオルコットとダルマバラが来日したことを契機にインド留学に旅立った四人の真宗僧侶の一人である。彼らの到着によってセイロンの日本人留学生は一時的に八人になった。そのうち興然はコロンボの仏教学院ウイドヨダヤ・ピリウエナで、宗演はゴール近郊の僧院で上座部僧侶として修行していた。残りの六人は真宗各派の僧侶で、仏教神智学協会で共同生活をしながら学院に通学し、院長ヒツカドゥウエー・スマンガラ等の指導を受けて、パリー語、梵語、英語等を学んだ。

このような生活は、翌一八九〇年まで続いたところで曲がり角を迎える。それは、真宗僧侶たちの間から、セイロンからインドに渡り、さらにヒマラヤの彼方を目指す動きが起きたからである。その契機は、同年三月に欧州留学の途中コロンボに立ち寄った高楠順次郎（一八六六—一九四五）が彼らと協議し、それに基づいて『反省会雑誌』五七に社説「印度留学の諸兄に望む」を書いたことにあると考えられる。この社説は、ネパール、カシミール、チベット等を探検して大乘経典の原本を取

集し、もって西洋の学者の唱える大乘非仏説論等の偏見を正すことをインド留学生の責務とするものであった。こうした考え方は、既にインド留学生たちの中に胚胎していた。高楠の所論はそれに明確な方向性を与えたのである。

川上は一八九三年にマドラス経由でカルカッタに転学。サンスクリット・カレツジの聴講生として梵語を学ぶ一方、ダーズリンでチベット語を学びながら入蔵の機会を窺い、ラングーンでパリー文献の中に大乘の要素を探究し、大宮孝潤と共にカシミールを探查するなど、模索を繰り返した。これらは先の社説に示されたような目標の彼なりの実践であった。一八九七年に帰国し、中国奥地からの入蔵を目指したが、一九〇〇年、北京で義和団事件に巻き込まれて断念せざるを得なかった。

他方、大宮孝潤は一八九六年一月にボンベイに着いた。スリランカ留学を経ずにインドに直接赴いた最初の留学生である。彼の目標は、梵語の修得、梵語大乘仏典の研究、ネパール等の探険調査にあった。大宮はこの年の内にコロンボに転学。病氣療養のための一時帰国を挟んでカルカッタに転学し、ハラプラサード・シャーストリー等に梵語を学び、『入菩提行論』等を読んだ。一九〇五年、梵語仏典収集のためカトマンズに入ろうとして果たせず翌年帰国。その留学経験は、晩年までの大仕事、天台宗における悉曇学の復興に活かされた。

以上、明治のインド留学の初期の流れを二人の人物の経歴を通して概観した。彼ら先駆者が掲げた課題のうち、大乘仏典の収集研究やチベットの探険調査は、大宮の次にインドに上陸した河口慧海（一八六六一―一九四五）やいわゆる大谷探検隊によ

って引き継がれてゆく。

岡倉天心とインド知識人との仏教史観をめぐる対話

外川 昌彦

本報告では、一九〇二年に仏教美術の源流を求めてインドを訪問した美術史家岡倉天心によるインド知識人との交流の経緯を、特にインドの宗教改革運動家スワミー・ヴィヴェーカーナンダとの、仏教史をめぐる対話を通して検証する。

岡倉天心は、東京美術学校長として日本美術の復興運動を指導し、また、明治の廃仏毀釈で荒廃する仏教美術の保全に努めたことで知られるが、インド滞在中のカルカッタでの多様なインド知識人との思想的な交流は、岡倉の活動に大きな転機を与えた。

たとえば、一九〇二年一月六日に、ヴィヴェーカーナンダを尋ねてカルカッタを訪れた岡倉は、ベルル僧院に三週間滞在し、その後、一月二七日にブッダガヤに一週間滞在し、ベナレスに移動する。その間、両者は行動を共にし、アジア美術史やインド宗教などについて議論を交わすが、その過程で、仏教美術の起源などの岡倉の長年の関心は、インド文化の発展過程を構想するヴィヴェーカーナンダの関心と共鳴し、岡倉の著作にも様々な影響を与えるものと考えられる。

その岡倉をベナレスで見送ったヴィヴェーカーナンダは、二月九日に、次のように書いていた。「私は、仏教の二つの学派「小乗と大乘」のうち大乘の方がより古いと考えている。[...] 仏教とネオ・ヒンドゥー教の関係についての全面的な革命が、

私の頭の中で起つてゐる。」(CWSV, Vol. V, pp. 172-3)。

ここでの「大乘仏教」は、仏教史の学説というより、ヴェーダーンタ思想との類縁性から論じられ、それを通してアドヴァイタ論との歴史的な連続性が指摘される。興味深い問題は、この時にヴィヴェーカーナンダが、大乘仏教の歴史的起源に触れている事であり、ここには当時の日本の仏教界で争点となっていた、大乘非仏説論の影響を見ることが出来る。

たとえば、ヴィヴェーカーナンダについて岡倉は、大谷派僧侶の織田得能への手紙で、次のように述べていた。「師は大乘を以て小乗に先んじたるものと論じ目下印度教は仏教より伝承せる事を説き「…」(『伝燈』第二五六号、一九〇二年二月二八日)。

ここで岡倉は、ヴィヴェーカーナンダの仏教史観に、「大乘を以て小乗に先んじたる」という大乘先小乗論を指摘するが、それは先述のヴィヴェーカーナンダの見地に対応する。それが、大乘非仏説論を通して議論されていた事は、岡倉と協力して東洋宗教大会の開催を計画し、ヴィヴェーカーナンダを日本に招こうとしていた織田の記録からもうかがえる。たとえば、織田は、岡倉からの連絡を受けて二月二日にインドに出発するが、その際に、「内地には大乘非仏説起りて漸く氣焰を高むるに際し、大乘先小乗論の仏地に勃興せるは学者の大いに注目する所なるべし」と記していた。ここから織田が、日本で争点となっていた大乘非仏説論への反証を与えるものとして、ヴィヴェーカーナンダを日本に招こうとしていたことが分かる。その背景には、近代の仏教学が日本に移植される過程で、その

文献学的な考証が、西洋の仏教学者による大乘経典への軽視をもたらすなど、当時の日本の仏教界における大乘仏教の歴史的起源に関わる問題意識が指摘される。

当時のカルカッタには、西洋人のインド学の偏りを批判した愛国作家ボンキム・チョンドロ・チョットパッダエやインド人初のアジア協会長ラジェンドロラル・ミットロなど、インド知識人によるインド学への批判的検証が行われていた。他方、岡倉はそのインド滞在中に執筆した著作で、西洋人の東洋学に見られるオリエンタリズム的偏りを批判して、「結局のところ、西洋は東洋について、何を知っているのか。」(『東洋の目覚め』)とも記していた。

岡倉とヴィヴェーカーナンダとの対話には、このような当時のインド仏教学におけるオリエンタリズム的偏りをめぐり、互いの問題意識の共鳴を見ることが出来るだろう。

ブッダガヤを中心とする日系仏教団体の活動

別所 裕介

本報告では、北インド・ビハール州南西部の仏教聖地(広域ブッダガヤ圏)に関係する複数の日系仏教団体について、日印関係の文脈におけるその社会的位置づけを検討した。

十九世紀後半の「発見」以来、ブッダガヤには近代日本の仏教運動を支えた幾多の宗教者たちが来住し、現地社会やインドの知識人を巻き込んだ「アジア仏教再興」の中心地と見なされてきた。他方で二十一世紀の現在では、民族主義的政治運動やコミュニケーション闘争といったインド全体に通底する課題を鋭く反映

し、二〇〇二年の世界遺産登録、二〇一三年の爆弾テロ事件、さらに二〇一五年のモーデーイ首相による大菩提寺参拝を経て、広域ブッダガヤの地域開発に伴う格差の増大や環境破壊など、新たな矛盾が顕在化している。

報告では、こうした現代インドの仏教を取り巻く社会変動をふまえて、現地に関係する日系仏教団体の活動を次の三種類に区分した。①インド側から提示された普遍主義的理念に対する応答として活動を展開する団体、②インド的宗教普遍主義が導く現状の変革を訴える団体、③普遍主義的理念の実現よりも目の前の身近な社会関係を重視する団体。

①については、七〇年代前後に進出を果たした古参団体が挙げられる。超宗派民間団体である国際仏教興隆協会が創建した印度山日本寺、名古屋に拠点を置く新宗教・大乘教が落成させた八〇尺大仏は、いずれも「ブッダの教説を規範とした国際宗教都市の建設」というネルーの普遍主義的理念に答えて、「仏教始原の地」への回帰を活動指針としてきた。他方、既に戦前からインドに進出していた日本山妙法寺では、山主の藤井日達が戦後改めて打ち出した「ガンデーの非暴力主義への回帰」という方針の元で、一九六九年にラージギル仏舍利塔を落成させたことが、インド再開教に向けて重要な転機となった。

②他方で、インド国内のコミュニズムが激化する九〇年代に入ると、こうしたインドの宗教普遍主義に裏打ちされた聖地建設そのものが、「仏教徒の正当な権利を阻害する営み」として排撃されるに至る。その渦中にいたのが、「ヒンドゥー教徒からの大菩提寺奪還」を唱える日本出自の改宗仏教徒リーダー

ー、佐々井秀嶺である。B・R・アンベードカルの遺志を強固に奉じる佐々井にとつて、ブッダガヤの「仏教始原の地」としての純粋性を実現することは、インド仏教徒全体の社会的実体化に直結する問題であると捉えられてきた。ただ、こうした佐々井の急進的な主張は、聖地管理を政治化することを嫌う現地の賛同を得られておらず、佐々井を原告とする大菩提寺管理権裁判の行方は現在も不透明である。

最後に③については、いずれも八十年代生まれの若い住職が運営する団体として、仏心寺（浄土宗、二〇〇一年）と一心寺分院（日蓮宗、二〇〇九年）を取り上げた。インド経済の急速なグローバル化に伴い、大規模開発がもたらす恩恵が逆にミクロナ地域内格差を広げてしまう現状がある中で、この二団体は、「仏教再興」のような全体的理念への合一を志向するよりもむしろ、自らの寺坊が立地する集落のローカルな人間関係に特化した公益活動を展開している。宿坊運営を柱に据えて、その収益を地域課題の解決に充てる仏心寺、人道支援団体A M D Aと提携して保健衛生サービスを提供する一心寺のいずれも、住職個人の修行実践を起点として、そこから広がる人間関係の中で地域の微細なニーズを拾い上げており、今後の日系仏教団体の活動の一つのユニークな方向性を示しているように思われる。

以上のように本報告では、現代インドの仏教聖地を取り巻く環境変動をふまえた上で、日系仏教団体について、①ガンデーやネルーに由来する普遍主義的理念への貢献を軸とする団体、②普遍的理念をむしろ自らに対するくびきと見なす団体、

③新世代の住職によって運営されるミクロな人間関係を軸とした活動実践、の三類型を提示することができた。

パネルの主旨とまとめ

外川 昌彦

本パネルでは、前近代の天竺世界から近代の仏教学的知見を踏まえたインド世界への探究に至る、日印交流における仏教の問題が検証された。

パネルの報告者は、日本学術振興会・二国間交流事業「ブツダガヤへの日本の巡礼者―インドにおける仏教復興運動と日印交流」（共同代表・ランジャナ・ムコパディヤヤー・外川昌彦）のプロジェクトのメンバーから構成され、奈良時代の菩提僊那にはじまり、糞輪頭量が論じるように、インド渡航を目指した高丘親王や明恵などの前近代の日本における多様な天竺世界との結びつきが検証され、それを踏まえて、明治近代以降の近代仏教の日本への移植と仏教的知見の源泉としてのインド世界を探究する、日本の仏教者の取り組みが検証された。

明治近代の日本では、近代仏教への関心から、多くの留学生が西洋諸国を訪れるが、他方、西洋諸国への留学とは別に、仏教の源流としてのインド世界への関心から、南アジアに渡航する日本人仏教者も多く見られた。一八八六年の釈興然のセイロン留学を皮切りに、奥山直司が論じるように、日本の仏教界にはセイロン・インド留学の気運が生まれ、川上貞信や大宮孝潤など、各宗派の僧侶の渡航が相次いだ。

その後、『世界に於ける仏教徒』を著した能海寛は一八九九

年にチベット入りを試み、一九〇〇年にチベットに潜入した河口慧海は、その記録を『西蔵旅行記』にまとめる。一九〇二年にアジア探検隊を組織した大谷光瑞は仏典に登場するラージギル遺跡の同定を行い、仏教美術の源流を探索する岡倉天心は、外川昌彦が論じるように、ヴィヴェーカーナンダと仏教史をめぐる議論を交わした。一九〇六年にインドに渡った山上曹源や、一九〇七年にチッタゴンに滞在した木村日紀は、カルカッタ大学では教鞭も執った。

このような明治日本の仏教者のインド世界への関心には、想像上の天竺世界でも、植民地下のインド社会の現実でもない、仏教的知見の真正性や正統性の源泉としてのインド世界への関心が見られ、その背景には、当時の日本の仏教界で争点となっていた、大乘非仏説論をめぐる様々な議論や問題関心が指摘される。

他方、仏教が衰退したインドという認識は、ブツダガヤの荒廢した状況を見た釈興然が仏跡復興運動を呼びかけるように、日本山妙法寺の藤井日達や新仏教徒の運動を展開する佐々井秀嶺など、インドで仏教を復興するという新たな運動も生み出された。

こうした現代につながる仏教復興運動は、宗教ナショナルリズムやダリト運動などの現代インドの政治潮流とも密接に関連しながら展開され、近年はグローバル・パワーとして台頭するインドによる多国間協力の枠組みを通じた「仏教外交」と呼ばれる政治状況も生み出している。別所裕介は、このような状況を踏まえて、ブツダガヤを中心とした仏教遺跡における、日本系

仏教団体によるインド認識とその活動の問題を検討した。

以上のパネル報告を踏まえてデイスカッションの部では、北嶋道龍やマックス・ミュラーらのブッダガヤについての認識の問題などの近代の仏教学的知見を通じたインド認識に関わる問題について、川上貞信とそのインド渡航に影響を与えたダルマパールとの関係性の変化などの大菩提協会と日本人との関係について、ヴェーダーンタ思想を通じたヴィヴェーカーナンダによる大乘仏教への理解の問題について、また、超宗派運動を通じたチベット仏教者によるブッダガヤへの巡礼などの歴史的なインドへの関わりについてなど、多様な問題について議論がなされた。

このような議論を通して、日印間の仏教を通じた歴史的な交流の中で、大乘仏教の起源をめぐる問題などの近代日本の仏教者によるインド世界への関心や探求の多様な試みが浮き彫りとなった事は、本パネルの議論でのひとつの成果と言えるだろう。

井筒俊彦と東洋の思想家たち

代表者・司会 澤井 真
コメンテータ 鎌田 繁

井筒俊彦の東洋哲学における「禅と哲学」の問題

長岡 徹郎

井筒俊彦における「東洋哲学」の構想とは、異なった背景をもつ東洋思想を、西洋哲学の概念や問題意識から一つの思想連関的空間へと人為的に捉え直していく、いわば東洋思想の「哲学化」の営みである。本発表では、井筒における「東洋と哲学」の問題を、西田幾多郎の哲学も参照しながら「禅と哲学」との関係から考察した。

東洋思想の「哲学化」や「現代化」には、それぞれの思想の事情に応じた様々な問題が考えられるが、ことに禅の場合に、そのギャップの断絶は深刻である。真理は言葉で表すことはできないという「不立文字」の立場にある禅は、理性的で論証的な思考と概念化を基本とするいわゆる「哲学」と根本的に相入れない。禅は「非哲学的」・「反哲学的」であることを本質とするのである。上田閑照によれば、西田は東洋と西洋との出会いという「世界」歴史的課題を自らの問題として引き受け、非思想の禅と反省の学としての哲学という両者の根本的ギャップを思想の場とした哲学者であった。つまり、禅と哲学との異質と断絶におけるかわりのダイナミズムのうえに西田哲学は成立しているのである。しかし、西田はそのような磁場を思索の場

としながらも、哲学に禪を招き入れることは決してしなかった。西田哲学の基礎には神秘的な禪体験があるというように理解してはならず、「純粹経験」を説くために禪に言及する必要は、必ずしもない。

一方において井筒は、西田と同様に禪の反哲学的性格を強く自覚しながらも、西田のように両者のギャップが大きな問題として主題化しなかった。注目すべき点は、井筒は、自らの「禪の哲学」が「禪体験の哲学化ないし哲学的詳述を表している」と説明していることである。つまり井筒は、禪のリアリテイ体験そのものから哲学的ポテンシャルを引き出そうとするのである。このような井筒の「禪の哲学」は、先に確認したような哲学と禪体験とを明確に区別した西田の哲学的立場よりも、禪の側へとより踏みこんだ哲学的立場であるといえるだろう。このような相違が生まれた理由は、井筒が禪を言語という観点から哲学的に理解していることに起因する。井筒において「禪のリアリテイ覚知からの言語の顕現」は、「無分節体の自己分節の出来事」として存在論的・言語論的に理解される。したがって、井筒の「禪の哲学」における分析の対象は、言語活動、なかでも「禪のリアリテイ体験から直接的に顕現する特別な種類の言語」の働きに焦点化される。井筒はこのような言語分析に立脚した自らの「禪の哲学」における方法論を、「禪の自己哲学化」と呼び、自らの研究を「禪体験に己自身を哲学化させるささやかな試み」であると説明している。

そこで井筒が禪語の特殊性を考察するための手がかりとしたのが、禪語における有意味の基準という問題である。日常の言

語活動からは無意味とされる禪語も禪者において有意味とみなされる。ならば、その有意味の基準とは何なのか。そこで井筒は、根源的リアリテイと呼びうる次元から発せられた言葉であるかどうかを禪語における有意味の基準とする。井筒によれば、禪語の特殊性とは、言語の最も基本的な機能である意味分節が失われていることにあるという。井筒はこのような意味分節機能の無効化を、言語が「透明で透過的」になると表現し、そのような透明化した言語を「詩的言語」として日常言語と区別する。「詩的言語」は、互いに融合し合って連想的な結合ネットワークを形成しているのである。以上のような言語観から、井筒は、禪語における有意味の基準を手がかりとしながら、禪語における意味喚起作用が、人々の心にどのように働きかけるのかを明らかにすることによって、通常の意識レベルにおいては自覚されない根源的リアリテイの次元へと迫ろうとしたのである。

井筒俊彦の『老子』理解を分解する

古勝 隆一

井筒俊彦は、『東洋哲学』の一環としての老荘思想（道家思想）を重視しており、『スーフィズムと老荘思想』（英文原著は一九六六―六七七年）、『老子』の英訳（一九七〇年代の仕事で、正式出版は没後の二〇〇一年）の二書はその専著である。それ以外にも、『東洋哲学の構造』に収められたエラノス論文（一九六七―八二年）、『意識と本質』（一九八〇年）、『意味の深みへ』（一九八五年）などの著作に、老荘思想に関する井筒の知

見が盛り込まれている。

井筒は老荘思想に対して示した関心は多面的であるが、特徴的なのは、老荘思想をシヤマニズムとの関連においてとらえようとする姿勢である。井筒はこの観点を如何に導入し、展開したのか。また、老荘の「聖人」観についての井筒の見解は、エラノス論文「老荘思想における絶対的なものと完全な人間」（一九六七年の講演）に展開されているが、これもシヤマニズムと無関係ではない。さらに、井筒は好んで「渾沌」（『莊子』の語）を語るが、これもシヤマニズムとの関連において捉えられている。

本報告では、シヤマニズム・聖人・渾沌を手がかりとして、井筒の老荘理解の一端を明らかにする。

老荘の思想を『楚辭』や屈原と関連させて、シヤマニズムという観点からとらえることは、六〇年代の井筒の著述にすでに見え、そののちも井筒はこの観点を保持したが、これがフランスの漢学者の泰斗、アンリ・マスベロの遺稿に着想を得たものであるとの仮説を本発表にて示した。井筒が生前に読んだ、シヤマニズム、レヴィリストロースの構造主義、神秘主義、デリダの「解体」論等の様々な研究が、井筒の構想のもとになっていることは疑いないが、ここでは、老荘思想に関する特定の細いつながりを示すことで、井筒俊彦が先行研究から受けた影響を考察する糧として供したい。

またそれ以上に、井筒思想のどの部分を今後、後学が継承し、発展させられるかが重要であるが、本発表では、シヤマニズムをいったん措くとして、老荘思想を「日常／非日常」意識

の光のもとに整理し直し、また「聖人」観念をマスベロに遡って、井筒を経由して問い直すことの意義は、今日にあってもなおあるものと考ええる。

さらに、『莊子』「応帝王に由来する「渾沌（混沌）」という概念は、井筒のキーンコンセプトとなっている。これは、福永光司の老荘思想研究を経由して、井筒へと伝えられ、『意識と本質』へと結晶したのではないかというのが、発表者の見立てである。福永は、言語による分節については多くを述べていないので、『意識と本質』の根幹をなす議論は、いうまでもなく井筒の本領であるが、そこに福永の老荘理解の一端が盛り込まれているとすれば興味深い現象であると考ええる。

井筒俊彦とシャンカラ——マヤー論と二真理説——

加藤 隆宏

井筒俊彦が「東洋哲学」を構想するにあたり、インド正統バラモン哲学ヴェーダンタ派の思想家シャンカラ（八世紀頃）とその弟子たちによって形成された不二元論という思想潮流に注目していたことはよく知られている。本発表では、シャンカラ哲学のなかでも井筒がとりわけ注目したマヤー論と二真理説を取り上げて検討した。

シャンカラは、我々の現前にある雑多な現象世界はすべて存在しているように見えて実のところ実体のないものであり、あたかも幻影（マヤー）のように顕れているに過ぎないとするマヤー論を展開し、これにより、唯一なる真実在（ブラフマン、梵）と多様な現象世界（アートマン、我）が同時に成立す

るという事態を説明しようとした。ここで一と多の両立を成立させようとする装置として二真理説が提示される。

井筒はこの二真理説と仏教徒の二諦説とに共通する構造を見出し、シャンカラの二真理説の構造を「東洋哲学の本質論における一つの典型的思惟形態」と評価している。また、真理の二層構造は、井筒が『意識の形而上学』にて略図とともに提示した「全一的真如」の構造と重なる。「全一的真如」は「本源的には絶対の無であり空（非顕現）」でありながら、「一切の事物の本体」であり「存在発現力」でもあるという「存在論的両面性」をもつものであり、これはシャンカラのブラフマン概念と置き換え可能である。シャンカラの二真理説や『大乘起信論』の「全一的真如」が、「一即多、多即一」という實在（本質）のあり方を可能にする二層構造を共有していることは、井筒のいう共時的構造の一例と言える。

シャンカラはこの二真理説によって一と多の両立の問題を解決することを試みるが、その際に彼が導入したのがマヤーを始めとする諸概念である。現象世界はブラフマンという根源的一者の変容として多様に顕れ出る。これは世俗のレヴエルのにおいては一定の實在性を有している。このことで我々の世俗的な営みが可能になっており、このレヴエルの實在性において説かれる教説にもとづいて我々は真知に至ることができる。そして、我々が真知を得ると、幻のように顕れ出ている多様な現象世界は姿を消し、そこには本来のあり方であるブラフマンのみが輝き出る。この境地をシャンカラは「梵我一如」と表現した。二諦説を支持する大乘仏教徒たちは同じ極致を「空」とよ

ぶ。両者は真理の二層構造を共有しながらも、行きつく最終地点はまったくの対極にある。井筒は、シャンカラ派が志向する形而上学的絶対有と仏教徒が志向する形而上学的絶対無がいずれも「絶対無分節」であるとしながらも、この点においてシャンカラ説と仏教説は対立すると考えている。真実在ブラフマンを中核とする有の哲学を支持するシャンカラ派と縁起・空を極致とする仏教徒との間でまったく異なる存在論が展開され、両者は事実対立する。しかし、東洋哲学の共時的構造化という井筒の方法論に基づくならば、両者は同値と言えるのではない。この点についてはさらなる考察が必要であろう。なお、シャンカラのマヤー論に関して注目すべきは、井筒がサンスクリット術語に独自の訳語を与えて考察している点である。仏教漢語の影響をうけた専門用語をサンスクリット語の語根の意味などにまで踏み込んで、より原義に近いものへと置き換えたことは井筒の鋭い言語感覚のなせるわざと言える。

シャンカラの一元論において、マヤーそれ自体はどこに位置づけられるのか。シャンカラはマヤーそのものの定義については確答を避けているが、井筒が「真如」の二層の中間領域として考える「アラヤ識」は、このマヤーが機能する領域に他ならないのではないか。そうだとすると、シャンカラが解決しえなかつた問題を解くカギを井筒のモデルが提示している可能性がある。これについてはさらに検討を続けていきたい。

井筒俊彦とイブン・アラビー

—— アラビア語の「存在」概念 ——

澤井 真

井筒俊彦が東洋哲学を構築するにあたって、その思想的支柱として用いたのがイブン・アラビーに代表される存在一性論(walidat al-wujud ワフダト・ウジュード)であった。一九六〇年一月から翌六二年四月にかけて、井筒はカナダのマギル大学イスラーム研究所で研究を行った。このあいだに、井筒は研究テーマをクルアーン研究から、東洋との関わりにおいて非常に重要である存在一性論に関する思想研究へ大きくシフトしていく。

イスラーム存在論においては、超越的実在である絶対者とは、「神」(Allah)と云う語で表現される言語レベルを越え、人間の認識レベルを越えた存在—それゆえ、形式上「絶対者」と呼ばざるをえないもの—を指している。井筒によるイブン・アラビー理解の基盤が形成された『スーフイズムと老荘思想』において、彼はイブン・アラビーの「叡智の台座」という主旨の一つを扱った。井筒は絶対者による存在論的流出の過程を、カーシャーニーら後代の注釈者たちによる議論を踏まえて詳細に考察する。

イブン・アラビーを中心とした存在一性論において、あらゆる諸存在は、一なる絶対的存在(絶対者)が顕れた結果であると理解される。そこで、存在の顕れは、「絶対存在の」自己顕現(タジャッリー)と呼ばれる。イブン・アラビーによれば、神ですら、絶対者が「神」という語に自らを限定した結果の存

在論的な顕れ—自己顕現—であるという。

絶対者というあらゆる限定を受けない存在は、言語という範疇の外にある。それゆえ、新プラトン主義的な流出論の視点からみれば、絶対者と呼ばれるレベルでは、もはや神名を必要としない。それに対して、世界における存在は神名を必要とする。というのも、神名は世界に存在するあらゆるものの原型であり、祖型である。神名とは、流出論的にみても、世界におけるあらゆる存在よりも高次のレベルに在るために、世界の存在物は神名なしには存在することができない。

井筒もまた、『スーフイズムと老荘思想』の第一部においては、存在論を前半で、完全人間を後半で論じている。絶対存在の自己顕現論と完全人間論は、『叡智の台座』においてイブン・アラビーが論じた議論の両輪であり、『スーフイズムと老荘思想』において井筒が考察した両輪であった。同様に、第二部においては、老荘思想が取り上げられ、絶対者としての道や、完全人間としての真人について論じられる。

結論において、井筒は両者を比較する。それにあたって、井筒は、アンリ・コルバンに由来する「歴史を超えたところでの対話」のために、「擦り合わせと比較の予備作業」を行なう。その際、井筒は完全人間や真人ではなく、スーフイズムと老荘思想における「存在」を比較する。その際、井筒は、スーフイズムにおける「存在」が、老荘思想における「有」に相当すると理解する。しかしながら、これは単にイブン・アラビーの存在一性論におけるアラビア語の「存在」が、老荘思想における中国語の「有」に対応するという単純な語彙の対応ではない。

むしろ、井筒は、イブン・アラビーの存在一性論から導かれた哲学的概念としての「存在」からみれば、中国語の「有」概念は構造上、「存在」概念に相当すると考えた。それによって、彼は老子や荘子の思想において、「名前を欠く」段階から「名づけられた」段階へ進む過程を、彼らがい用いた中国語の「有」ではなく、「存在」という語によって把握可能となる。そのため、存在一性論の「存在」概念と、老荘思想の「有」概念の存在論的な比較が可能となる。井筒・東洋哲学の比較哲学が、流出論的存在論に大きく依拠する理由は、イブン・アラビーがアラビア語で論じた「存在」概念に辿ることができると言えよう。

コメント

鎌田 繁

「東洋哲学」にかかわる井筒俊彦の研究はイスラームを除いて、かならずしも評価は定まっていない。彼の目配りは広く、ひとりの研究者で覆い尽くすことは困難なため、自分の専門分野の外については自在に評価ができず、その結果、彼の仕事全体は十分に評価されていないのが実状である。このような状況のなかで井筒へのアプローチの難しさを回避する一法として、井筒の扱った思索をその分野の専門家に論じてもらうというやり方がある。これが今回の井筒パネルの意義であろう。各発表者は自由に題目を設定したと思われるので、すべての発表で同じレベル、方向での評価が出たわけではないが、井筒の学問を位置づける上で、有益な出発点を提示できたと思う。

長岡徹郎は西田幾多郎と井筒とを対比してふたりの違いをまず示す。西田は禅を媒介にして「純粹經驗」を思索の原点に得たが、それと哲学的営為との間には断絶があるという。それに対して井筒の場合は、西田のような根本の断絶はなく、禅の体験と言葉の発出（禪語、禪問答）は連続しており、言語表現自体の意味論的分析や反省が彼の禅の哲学を形成する。無分節の根源的リアリティから直接発せられ特殊な形で自己分節されたのが禅の言葉であり、そこには禅の文脈があり、それに沿った意味が生じている。根源的リアリティからの発出であることの検証は狭い禅サークルに限定はされないと長岡は原理的に考えるようだが、特殊な禅の言葉の文脈を一般の知識人が知るのには簡単ではないであろう。

井筒は老荘の思想を神秘主義、シヤマニズムという文脈で理解するが、比較神秘主義ともいえる立場から老荘を研究したアンリ・マスベロ、また宗教面にも目をむけた福永光司、これらが井筒に影響を与えた可能性があると古勝隆一はいう。また『楚辭』と老荘の背景に同様の神秘主義／シヤマニズムを井筒は見ようとするが、多くの中国思想の文献研究者には支持されていないようである。井筒のように思想それ自体を論じる共時的方向と、多くの中国思想史研究者のように個々の觀念の歴史的淵源を遡ろうという通時的方向とがあるが、相互に否定しあうものではないだろう。その意味で井筒の研究は中国の思想を異なる角度から見る思索として中国思想の理解に貢献するものがあると思われる。

井筒が「東洋哲学」のなかで重視したひとつがシャンカラの

不二元論哲学である。シャンカラの教説がインド思想の中心であるという理解が定着していたこともあるが、何よりもブラフマンの一元実在性を強調しつつ、マヤーの観念を通して世界の多様性（に見えること）を説明する教説が「東洋哲学」の基本に合致したのであると加藤隆宏はいう。マヤーの理解には異なる主張もされており、起信論の真如の説明のなかで井筒がアラヤ識に当てる中間領域をマヤーにあてはめて解釈する可能性を加藤は提案し、またサンスクリット用語の日本語訳など井筒の理解を受け容れるなど、井筒のインド思想の理解を肯定的にとらえている。インド思想の幅の広さを考慮すると、シャンカラを重視することは「東洋哲学」自体のもつある方向性を示唆しているのかもしれない。

イブン・アラビーの存在一性論は彼の狭い学派だけでなく、シーア派文化圏におけるヒクマ哲学を通して現在のイスラームの哲学的営みまで、その中核の観念「存在」を通して繋がっていることを澤井真は提示した。存在をめぐる思索は大きく拡大し、註釈を含めて詳細な議論がおこなわれるようになったが、原点ともいべきイブン・アラビーのテクストは註釈という解釈なしには理解が進んでいない。テクストそれ自体で語らせることが困難ならば、次善の策として異なる註釈を通じて取り出されたテクストの意味を相互に比較しより妥当な理解を選び出すなど、異なる手法を試みることも必要かもしれない。

パネルの主旨とまとめ

澤井 真

井筒俊彦（一九一四—一九九三）は、自らの東洋哲学を構築する過程で東洋に広がる諸テクストを精読した。彼は多言語にわたるテクストの精緻な読解に基づきながら、「東洋」の諸思想に一つのパターンを見出した。井筒が構築を目指した「東洋哲学」とは、彼が東洋の諸思想から抽出した共通の思想的枠組みであり哲学的構造である。このとき、東洋の古今東西に広がる諸テクストは、彼が想定した西洋的な構造とは異なった東洋的なそれを有するものとみなされた。

東洋哲学を構築するという過程において、井筒は、哲学者や思想家という人物よりもむしろ、彼らが書いたテクストに重きを置いた。しかしながら、井筒が東洋哲学を構築するうえで読解された哲学思想は、テクストに思考を織り込んだ思想家たちが存在する。言い換えれば、井筒の東洋哲学は、イスラーム、仏教、老荘思想、儒教などの宗教的伝統、ならびに思想家が用いた言語的背景に根差していた。さらに、それぞれの宗教的伝統のテクストを読むうえで、井筒は先行研究や研究成果を参照してきたことを踏まえるならば、井筒の東洋哲学もまた時代的制約のなかで創出されたものであると言える。

こうした問題意識から、本パネルでは、井筒の東洋哲学が構築されるうえで不可欠であった、テクスト読解のコンテクストを、テクストを著した思想家や執筆言語のみならず、当時の研究状況を含みながら総合的に理解することを試みた。

長岡徹郎は、「井筒俊彦の東洋哲学における「禪と哲学」の

問題」において、日本哲学（日本語）、特に京都学派の哲学の立場から考察を行った。井筒は、いかにして反哲学的性格をもつ禅から、新たな哲学の創造に向けた哲学的可能性を引き出すとしたのか。同様の問題を共有した京都学派の哲学を手がかりに、井筒自身が「禅の自己哲学化」と呼ぶ禅の思想理解の独自性について論じた。

古藤隆一は、「井筒俊彦の『老子』理解を分解する」において、中国思想、特に老荘思想（中国語の文語）の立場から考察を行った。井筒が「老子」の説く「聖人」をいかにとらえ、「老子」英訳に反映させたのかを、井筒が言及するアンリ・マスペロらの議論を踏まえながら考察した。

加藤隆宏は、「井筒俊彦とシャンカラ・マヤー論と二真理説」において、インド思想（サンスクリット語）の立場から考察を行った。シャンカラの思想は「梵我一如」と表現されるが、井筒は二諦説を支持する大乘仏教徒たちは同じ極致を「空」とみなした。両者は真理の二層構造を共有しながらも、両者の最終地点は対極にある。シャンカラのマヤーとアラヤ識に関する井筒の理解についても考察した。

澤井真は、「井筒俊彦とイブン・アラビー・アラビア語の「存在」概念」において、イスラーム哲学（アラビア語）の立場から考察を行った。アラビア語の「ウジュード」（存在）は、存在一性論における鍵概念であった。東洋哲学の構築において、井筒は「ウジュード」概念から、哲学的概念としての「存在」概念を創出し、老荘思想における「有」に適用することで、比較哲学的考察が可能となったことを指摘した。

コメントータである鎌田繁は、井筒・東洋哲学におけるパネルの意義を考察したうえで、各パネリストにより専門的な質問を行った。近年、井筒についての研究は、彼のテクストを創造的に読む方向性よりも、むしろ井筒が東洋哲学をいかに構築したかを、いっそう緻密に読む傾向にある。それゆえ、研究者たちの共同研究がより重要性を増していると言えるであろう。

人口減少社会における

甲信越・東海・近畿地方の多宗派寺院調査

代表者・司会 相澤秀生

寺院の形態と檀信徒の動向

中條 曉仁

本報告は、回答寺院の性格や特徴を地域論的・空間論的に明らかにするものである。地域や空間に注目するのは、対象地域が近畿・東海・甲信越各地方の十三府県にわたって広域なため、必然的に地域差が生じていると想定されること、寺院はそれが所在する地域の住民たる檀信徒によって支えられ、当該地域の社会経済環境によって影響を受けることが考えられるためである。

まず、回答寺院はその大部分が本務寺院であり、檀徒戸数一五〇戸以下が全体の七〇％以上を占める比較的小規模な寺院から構成されていた。寺院の性格を任職に尋ねたところ檀徒によって支えられる「檀家寺」の割合が六〇／八〇％台と高く、祈禱寺はわずかであった。一方、檀家寺でも祈禱寺でもない「信仰のよりどころ」と認識する寺院の比率が高い地域も近畿地方の滋賀や大阪、東海地方の岐阜や愛知、甲信越地方の山梨で高かった。いずれも寺院の集積する寺院過密地域でこうした傾向が強いことが考えられる。

回答寺院が檀家寺であることをふまえて、檀信徒の居住地分布から回答寺院を「門前型」「分散型」「混合型」の三つに類型化

し、檀徒の増減の地域特性を検討した。すると各地方とも「門前型」が七〇／八〇％程度を占めて卓越し、分散型は一〇％未満、混合型の寺院は一〇／二〇％程度存在した。なお、分散型と混合型の比率には地域差があり、少数ながら「分散型」は近畿で、混合型は甲信越や近畿で目立っていた。

寺院を支える檀信徒数は減少傾向が各地域で強くなっており、特に近畿では京都と和歌山を除いて五五％以上、甲信越の長野と新潟でも高かった。地域差はあるが、その大部分は門前型寺院であった。逆に増加している寺院は少数ながら存在し、増加寺院比率の高い地域は東海の各県、甲信越の山梨、近畿の京都や和歌山で二〇％前後であった。門前型が五〇／八〇％を占めるが、分散型が東海や近畿で三〇／五〇％、分散型も新潟や京都で一〇％程度を占めていた。檀信徒が維持されている地域は、甲信越の山梨で特に高く、長野や新潟でも高くなっていた。門前型が五〇／九〇％を占めるが、混合型も東海や甲信越では四〇／五〇％に上り、分散型も近畿を中心に一〇％程度あった。檀信徒が維持されている寺院は、減少と増加の中間にあつていずれの方向にも振れる傾向があると考えられる。特に甲信越や近畿では顕著で、山梨や京都・和歌山などでは増加傾向に、長野・大阪・兵庫では減少傾向にそれぞれ逆方向に向かうことが読み取れる。檀信徒の増減傾向を類型別にみると、「混合型」や「分散型」では増加や維持される傾向にあつて健闘し、「門前型」では一極化していることが窺えた。

檀信徒数の減少理由をみると「絶家」や「転居」を挙げる寺院が各類型で高く、分散型では「暮じまい」や「後継者に継承

されない」などを挙げて、遠隔地にある菩提寺からの撤退が想定された。一方、増加の理由として、「分家」「墓地の事情」が大きく、分散型や混合型では「寺院活動」など寺院側の取り組みが指摘された。また「葬儀社などからの紹介」も各類型で高く、第三者とのネットワークも作用していることがわかった。遠方檀信徒への対応では、「混合型」や「分散型」の寺院で寺檀の往来があり、比較的丁寧な対応が行われて、それが檀信徒数の維持に結び付いていると考えられる。

寺院運営上の課題を得点化して分析すると、檀信徒の減少に結び付く諸事象のほか、仏事の簡略化や法人収入の減少といった寺院経済に結び付く項目も課題になっていた。ただ、問題の現れかたには地域差が伴っており、地域の実情に基づいて諸課題に対応する必要がある、地域や空間に着目する意義を見出すことができる。

寺院の年中行事と教化活動の特徴

川又 俊則

コロナ禍の現在、あらゆる宗教集団はそれ以前と異なる対応が必然となった。とくに本報告で射程となる教化活動は、その変化が顕著に見られる。本調査自体はコロナ以前の実態把握が目的なので、その前提で報告する。教化活動とは、僧侶が檀信徒などに対して仏道へ教え導く活動全般を指す。この活動は様々な区分が可能だが、本報告ではそのうち、「寺院で行われる年中行事・恒例法要」および「僧侶による法話・説教」を扱う。

年中行事・法要に関しては次の通りである。回答寺院における年中行事・法要の開催率は九割強と高率だった。参詣者数が多い行事や法要は自由記述で回答してもらい、内容により「先祖供養」「宗祖関連」「祈禱、除災求福など」「三仏忌」「その他」に区分した。すると、一番参詣者が多い行事・法要は「先祖供養」、続いて「宗祖関連」「祈禱、除災求福など」だった。二番目・三番目に多い行事・法要も「先祖供養」が他より多かった。「寺院が求められる役割」も死者儀礼関連が圧倒的に多いこと、「行事の特徴としてもっとも重視するもの」も、「故人・先祖の供養」が最も多いことなど合わせて鑑みると、寺院の年中行事・法要は「先祖供養」中心であることを改めて確認した。ただ、宗派系統別で見ると、禪系・日蓮系は「先祖供養」の割合が高く、浄土系は「宗祖関連」、真言系・天台系は「祈禱、除災求福など」の割合が高いなど差異が見られたことも指摘しておきたい。参詣者数は一番多い行事であっても五十人未満が回答寺院の半数近くを占め、その大半は檀信徒なので、檀信徒のための年中行事が中心だとわかる。また、行事運営は檀信徒の一部の協力で行われている。行事に協力する他寺院の僧侶はゼロも多いが（約四割）、過半数の回答寺院では二人以上の協力を得ている。寺院間の協力関係はそれぞれの行事の維持に必要なと言えよう。

法話・説教に関しては次の通りである。回答寺院の八割強で法話・説教を実施していた。その機会は「法事」と「通夜や葬儀」が約九割と大多数を占める。重視する内容は「戒名」「生前の様子」であった。これらは曹洞宗の宗勢総合調査（二〇一

五年実施）結果とも相応しており、法話・説教に関して、今回の多宗派地域ブロック調査においても死者儀礼関連を中心に行われているという同様の傾向が示された。さらに「お盆・お彼岸のお参り」は九割近くが実施し、「月参り」も過半数が実施していた。ただし「月参り」を行っていない寺院も四割あった。自らが担う役割として、「不安な人たちに寄り添う」「悩み相談などの傾聴」など、宗教者のな寄り添いだけでなく、「葬儀の執行」「コロナ禍の収束を願う」など、僧侶としての役割を指摘する回答が過半数を占めていた。

報告者は、現代の仏教界において、教化団体による教化活動は決して活発なものと言えないことを述べたことがある。今回は教化団体を議論していないが、コロナ以前の実態として、年中行事・法要および法話・説教などは大多数の寺院での実施を改めて確認した。ただし、新型コロナウイルス感染症は状況を一変させた。二〇二二年秋現在、対面での行事・活動もある程度の範囲で再開された。しかし、高齢者で外出が心配な人びとなど、寺院へ出向くことが困難な人も一定数いる。対面と同時にオンラインを併用した行事・活動も定着している。今回の調査で捉え切れていない部分を報告者の現地調査などで追記するならば、SNSによる寺院行事の告知や結果（写真や動画）の報告、寺院内で咲く草花や小動物などの紹介を通じて情報発信するケースは多数見られる。檀信徒と同時に外部への発信も可能になり、それを通じて新しく関係を持つ人びとも見られるという。今回の調査は、檀信徒中心の教化活動の「最後の実態」を確認したと言えるかもしれない。

寺院における葬送儀礼の概況

磯部 美紀

川又報告から、檀（門）信徒が寺院に求める役割として、「通夜・葬儀・法事の執行」が多数を占めることが示された。一方で、寺院が認識する運営上の課題の上位に、「葬儀の簡素化や法事の省略化」の進行があることを中條報告から確認できた。現代日本では多様な葬儀形態が受容されるようになり、その中で僧侶不在の葬儀は増加しつつある。さらに、新型コロナウイルス感染症拡大により、葬送のあり方は変更を迫られている。本発表の目的は、寺院における葬儀の実態を形式面に注目しながら量的に提示するとともに、葬儀をめぐる僧侶の現状認識や考えを質的に明らかにすることである。そのために、葬儀と法事の現状を確認し、葬儀の簡素化の様相を示した後、「新たな葬送」に対する反応を検討する。

分析の対象は、質問紙調査の結果と、静岡県川根地域で七ヶ寺の寺院関係者を対象に行った聞き取り調査（二〇二二年六月実施）の結果である。川根地域は、静岡県の中部に位置する中山間地域であり、葬儀に関して言えば、「伝統的な」形式を保持しようとする意識が高い地域として位置づけられる。

まず、寺院からみた葬儀の現状を検討する。回答寺院が二〇二〇年に行なった檀（門）信徒の葬儀数の平均は九三回、法事数の平均は三七・八回で、ともに曹洞宗宗勢総合調査二〇一五の結果を下回った。回答寺院では檀（門）信徒の葬儀を営むことが大半を占めるが、檀（門）信徒以外の葬儀、法事を営む寺院も約三割あり、その経緯に注目すると、身寄りのない人の

葬儀が一部見受けられた。また、コロナ禍で葬式を除く仏事が中止または縮小化し、次世代檀（門）信徒との関係が取り結ばれないことへの危機感が示された。

次に、「葬儀の簡素化」の様相を示していく。二〇二〇年に「火葬場での読経のみ」の葬儀を行なった寺院は、檀（門）信徒か否かにかかわらず、一割以上にのぼった。「葬儀に立ち会う僧侶」の人数に目を向けると、導師のみの葬儀が半数以上を占めた。川根地域での聞き取りからは、複数の僧侶が立ち会う伝統的な形式で営むことに重きを置く僧侶と、経済的・葬儀規模などの観点から僧侶は一人のみで良いとする遺族との間に、考えの違いがあることが示された。また、葬儀・法事の執行を通じた寺院間での相互扶助機能（「お互い様の意識」）の低下が確認できた。

最後に、「新たな葬送」に対する反応を検討していく。「送骨」は、認知度・実施率ともに最も低い項目であった。「オンライン葬儀・法要」は、二割弱が実施に前向きであった一方で、葬送領域のオンライン化に慎重な意見も見られた。「派遣僧侶サービス」は、認知度は高いものの実施率は低く、「実施するつもりはない」の割合も四項目の中で最も高かった。「葬儀の生前予約（事前の布施など）」は、実施率が最も高い項目だった。葬儀の生前予約は、葬儀の形式は変更せずに、葬儀の依頼主を死にゆく人まで拡張したものとして捉えられる。ここから、寺院は全く新しい試みを始めるよりも、既存の資源を活かす取り組みに重きを置いていることが推察される。例えば、川根地域の複数の寺院においては現在、寺院の本堂を会場に葬

儀を執り行っている事例が聞かれた。これは、本堂という物理的な既存の資源を葬儀において活用するものとして捉えることができる。

以上が、寺院側の視点から認識されている葬儀の現状である。しかし冒頭に述べたように、昨今では僧侶のかかわらない葬儀も増加している。葬祭業者などを対象にして、僧侶不在の葬儀の実態を補完的に調査することにより、寺院のかかわる葬儀の特性がより明らかになると考えられる。

寺院収入の実態

梶 龍輔

これまで仏教各派によって定期的を実施してきた宗勢・教勢調査は、法人収入や葬儀・法事の際に生じる布施の金額などといった、寺院の経済的側面を捉えるうえで参考となるデータを提供してきた。一方で調査自体の性質に目を向けると、調査項目の違いや宗派独自の規定・用語があるなどの事情により、厳密な意味での統計的な比較が困難という弱点もある。こうした課題と向き合いながら二〇二〇年度より実施している多宗派寺院調査は、その名のとおり宗派を超えた調査であるため、寺院をとり巻く金銭の様態を教団横断的に把握し、運営実態の一般的傾向を浮かび上げさせる糸口として期待される。

仏教寺院における収入は、宗教活動の実施や寺院施設の維持管理、住職やその家族の活計と深くかわるテーマといえる。収入の多寡が寺院の存続を左右することもあるだろう。寺院の経済状況を多宗派にまたがるアンケート調査のデータから分析

することで、仏教寺院一般における運営実態を浮かび上げられ、その未来を展望することにつながるのではないか。このような問題意識に基づき本発表では法人収入、および収入の核をなす葬儀と年回法要（法事）の布施額のデータを中心に取扱い、現代寺院の収入実態を明らかにする。

まず、寺院の収入源について確認する。回答寺院は年間法人収入のほぼ全てを宗教活動によって得ていることが明らかとなった。寺院を支える宗教活動収入の代表として、葬儀の布施収入がある。調査では五年間における葬儀布施の平均額を回答してもらい、平均値と中央値のほか金額帯ごとの割合分布を分析した。また、年回法要（法事）の布施の平均額についても同様の分析を行なった。金額帯別にみると、葬儀布施は二〇万円～三〇万円未満が三割強だったが、一〇万円～二〇万円未満と三〇万円～五〇万円未満もそれぞれ三割弱で分布しており、ばらつきが認められる。これに対し法事布施は、三万円～五万円未満（六割弱）と一万円～三万円未満（三割強）の二区分に集中しており、三万円という金額が広域的に流通していると推測される。

次に法人収入について確認する。調査では二〇一六年と二〇二〇年の年間法人収入額を回答してもらった。兩年の中央値を比較すると、二〇二〇年は二〇一六年より五〇万円低い値であった。また、四つの収入区分を設定して回答寺院の収入を振り分けたところ、収入額一万円～五〇万円の低収入寺院が兩年ともに五割を超えていた。かつて報告者は、二〇一五年曹洞宗宗勢総合調査の結果に基づいて、同宗寺院のおよそ六割が低収

入寺院であることを指摘したことがある。今回の調査でも同様の傾向が示され、住職の専業のみでは持続的運営が不可能とみなせる収入規模の寺院が宗派を問わず多数分布している可能性を強く感じさせるものであった。

他方、法人収入を変化という視点から分析すると、興味深い結果が得られた。二〇二〇年時点からみた収入の変化は増減を分析したところ、減少が五割弱だったのに対し、増加は二割弱であった。では、どの収入規模の寺院に変化が著しかったのだろうか。収入区分からみたところ、とりわけ中収入寺院（収入規模五〇一万円～一千万円）で減少の割合が高く、また減少した金額幅も特に大きかった。中収入寺院は専業での持続的な運営が難しいとみなせる収入規模である。当該区分の寺院を中心に、新型コロナウイルス感染拡大による儀式・行事自粛等の影響を受けて、法人収入が低下したケースが多く存在するのかもしれない。これら結果を踏まえて寺院間の格差や収入実態などの経済状況をさらに掘り下げるためには、収入規模の大小は言うまでもなく、両端のはざまにある中収入寺院、特に寺務を専らとし兼職をしていない寺院の運営実態を明らかにすることが課題であろう。

パネルの主旨とまとめ

相澤 秀生

本パネルは、科学研究費助成事業「基盤研究(C)人口減少社会における仏教寺院の実態研究―多宗派のブロック調査」(代表・相澤秀生、研究課題・領域番号:20K00081)に基づく成

果報告である。人口減少下にある日本社会では、寺院を支えてきた昭和・一桁、団塊の世代の人びとが多く死去する時代を迎え、代々の寺檀関係に揺らぎが生じている。これに対し、寺院関係者は寺院存続に危機を募らせ、宗教社会学の分野でも人口減少社会における寺院の実態について、研究が進展しつつある。そこで、全国に先駆けて寺院の兼務・無住化が加速する甲信越・東海・近畿地方に立地する寺院三千ヶ寺を対象とした質問紙調査を実施し、補完調査としてフィールドワーク（静岡県）を行なった。調査票は多段無作為抽出で二〇二一年六月に送付（返送期限は同年七月末）し、五七二票を回収した（回収率一九・〇％）。うち、三八票が無効票である。有効回答は五三四票（有効回答率九三・四％）で、統計的に一定のサンプル数を確保した。地域、宗派、男女など、回答に大きな偏りがないことも確認している。本パネルの各報告は、主にこの質問紙調査に基づいている。その要点と注目点を代表者の視点でまとめよう（詳細は各報告の要旨を参照されたい）。

中條報告では、寺院の属性や檀信徒数、檀信徒への対応を題材とし、寺院の性格や特徴を地域論的・空間論的に論じた。寺院の大部分は本務寺院で、「先祖供養」による「檀家寺」である。檀徒戸数一五〇戸以下の小規模寺院が七割以上を占め、檀信徒の居住地分布から寺院を「門前型」「分散型」「混合型」に区分して分析した結果、それぞれの類型で地域別に檀信徒増減の差異がみられる点を特筆しておきたい。

川又報告では、教化活動（年中行事・法要と法話・説教）を取り上げた。年中行事・法要はほとんどの寺院で行なわれ、檀

信徒の一部、他寺院僧侶も協力している。これは「先祖供養」に関連するものだが、クロス集計の結果、「宗祖関連」「祈禱、除災求福など」が多い宗派（系統）があつた点を強調しておく。法話・説教も大多数で実施しているが、実施していない寺院（兼務や檀信徒ゼロなど）もあること、檀信徒以外の対外的な活動が低調で、寺院活動が檀信徒中心となっている点も重要なポイントである。

磯部報告では、寺院における葬儀・法事の現状、「葬儀の簡素化」の様相、「新たな葬送」への取り組みを論じた。葬儀件数は曹洞宗宗勢調査二〇一五年の結果と同水準だが、死者数や世帯数の増減などからみて、年間の葬儀件数は減少したのだろう。「火葬場での読経のみ」に代表される「葬儀の簡素化」も進んでいることが示唆され、葬儀の生前予約（事前の布施など）に関心が集まる。無縁の人びとへの対応として、取り組みは広がるのか。また、これに比べて関心の薄い（各宗派で否定的な）僧侶派遣サービスは、寺院経済を補完するものとして、選択される余地はないのか。今後の動向に目を向けておきたい。

梶報告では、寺院経済（葬儀や法事の布施額と法人収入）を取り上げた。葬儀・法事の布施額、法人収入は東海で高く近畿で低い傾向がある。この傾向は曹洞宗宗勢調査二〇一五年の結果と相応し、敷衍すれば寺院経済は超宗派で東高西低となっているものと思われる。他方、法人収入の増減をコロナ禍前後と比較すると、寺院活動を専業とすることが難しい（兼職の必要もある）「中収入寺院」で減少の割合が高く、減少額の幅も大

きかった。寺院構成員の就業状況から、その内実を詳細に検討する必要がある。

各報告後の質疑応答では、葬儀・法事、寺院経済の問題に関心が集まり、今後の将来予測を聞かせてほしいとの声もあった。質疑を通じ、宗派性や地域性をより意識しつつ、檀信徒や地域住民らの認識にも関心に向け、複合的な観点から考察を深めていく所存である。

寺院経営と護持の展望——布施・寄付・会費——

代表者 深水顕真
司会 櫻井義秀

布施の構造——対価・贈与・喜捨——

深水 顕真

一 問題設定

「葬儀のお布施がなくて困っている」これはある住職から聞かれた言葉である。単なる布施の多寡ではなく、布施自体がなくなっているという。本発表は、この発言をきっかけとして、ある地域の複数の寺院住職にインタビューを行うことで、一、布施の現状と、そこから見える二、布施の構造、および三、「喜捨」による寺院護持の可能性を論じるものである。

本発表の調査対象は、広島県北部の人口二千六百人を抱える過疎高齢地帯である。浄土真宗の篤信地域でもあり、浄土真宗の寺院のみ七ヶ寺が存在する。今回の調査ではそのうち、五ヶ寺の住職からインタビューを行った。あえて地域を限定してインタビューをおこなうことで、その宗教性がより明確になると考えた。

二 布施の構造

一連のインタビューからは、次の三点が分かった。葬儀の布施は「野布施」や「お足袋料」と呼ばれる交通費と、後日行われる「お礼参り」や「永代経」の二種類で構成されること。「野布施」については維持されているが、「お礼参り」について

は崩壊しつつあること。この状況についてインタビュウを行った複数の住職の見解として、「葬儀の対価とされている」や「お布施の意味が伝わっていない」といった否定的見解が見られた。

これら一連のインタビュウをマルセル・モースの『贈与論』をもとにまとめると、葬儀執行の対価については維持されているが、「贈与」と分類でき布施の本体部分「お礼参り」等については機能しなくなっていることがわかる。

三 対価・贈与・喜捨

モースの議論によれば贈与とは共同体内の体系が生み出す、名誉と権威につながる義務的行為である。つまり施主は自らの財産を贈与することで共同体内に位置を獲得する。一方で住職も、自らの人生を賭して信仰と向き合い、対価を越えて葬儀を執行する。そうした住職からの贈与も名誉と権威の源泉となってくる。

しかし、過疎化や高齢化に伴って共同体内の体系が共有されない「伝わっていない」結果、布施を支える贈与の体系が崩壊しつつあるといえる。

一方、複数のインタビュウからは「贈与」を超えるもう一段深層の「喜捨」の層も捉えることができた。地域内の「相場」感を大きく超えた匿名の寄付行為などである。モースはこうした共同体内の互酬性を越えた消費行為を「喜捨」として位置付けている。

この「喜捨」の議論をより押しすすめたのが、ジョルジュ・バタイユであり「消費・蕩尽」の概念である。バタイユは直接

の対価ではなく、共同体内の体系からの義務的「贈与」でもない「消費・蕩尽」を、現世の合理性に対抗するきわめて宗教的な行為と位置付けている。

四 喜捨による寺院護持の可能性

本調査からは、布施の持つ三相の構造を見出すことができた。そして、これまで寺院を護持してきた布施の本体というべき「贈与」部分が共同体の崩壊で機能しなくなっている。一方で宗教行為としての「喜捨」については、寺院護持へ今後の寄与を検討していきたい。そのためには、宗教行為としての「喜捨」、つまり「消費・蕩尽」の対象として、地域の寺院がその受け皿となり得るのか、その条件等について検討をしていきたい。

お寺への遺贈寄付とソーシャル・キャピタルに関する実態調査

松本 紹圭

後継者のいない家庭や身寄りのない単身者が増える中、各地の寺院はいよいよ、世代を超えて地域をつなぐ場としての役割を求められている。寺や住職が信頼度の高いソーシャル・キャピタルとして、これからの社会の「遺贈寄付」の受け先となり得るか。お寺の経営塾「未来の住職塾」参加者十八名の住職、副住職を対象に、実態調査を行った。

国内における「遺贈寄付」の件数は、七八〇件と過去十年で約二倍に増えている（『寄付白書 2021』）。遺贈寄付とは、遺産を遺言書によって相続人以外に贈る遺贈や、遺言書はないものの、相続人が相続した財産の中から社会貢献団体等へ寄付する

ことを指す。

ソーシャル・キャピタル（信頼・規範・ネットワークによって構成される、人々のつながりや信頼関係を資本として捉える概念）が蓄積された地域社会では、住民同士の助け合いや見守りが活性化し、結果として、出生率向上、犯罪発生率低下、災害からの早期復旧といった地域社会全体のウェルビーイングの高まりがみられる。

本調査では、対象となる寺院（住職または副住職）に対し、遺贈寄付の認知度、受け入れ経験、期待度のほか、実際に受け入れ経験のある寺院に対しては、件数・金額、寄付者との関係性、不安やトラブル等についてアンケート調査を実施した。経済学者 稲葉陽二は、ソーシャル・キャピタルの構成要素となる「信頼」について、社会全般に対する「一般的信頼」と特定の個人に対する「特定化信頼」に分類し、一般的信頼は「開いたネットワーク」と「一般的互酬性」に、特定化信頼は「閉じたネットワーク」と「特定化互酬性」に影響があるとする。

寺院への遺贈寄付においては、「一般的信頼」「特定化信頼」のいずれも存在し、寺院を公共的な存在とみなし、現世的な見返りを求めずに寄付する場合は「一般的信頼」、檀家または相続人から、家系の墓地の保護管理を求められる場合は「特定化信頼」の度合いが強いといえる。人が寄付行動を起こすとき、一般的信頼度の高さが関係することを参照し（二〇〇八年日本総研アンケート調査）、本調査では、対象者の一般的信頼度、特定化信頼度、各関係者とのつきあいの頻度や手段から、寺院のソーシャル・キャピタルの高さと遺贈寄付との関係性の相関

をみた。

調査結果から、遺贈寄付の受け入れ経験のある寺院ほど寺院・宗派関係者への信頼が低い傾向にあり、ソーシャル・キャピタルとお寺への遺贈寄付の相関関係にかかる仮説については、有意な結果が得られなかった。しかし、寺院の一般的信頼度は日本人平均より高く、特定化信頼度は日本人平均に近い傾向を示した。自由記載の回答からは、受け取る遺贈は「地域の子どもたちに還元したい」「遺贈者の意思を形に」「寺院の維持のためだけでなく、人々のために使いたい」といった声が聞こえ、一般的信頼度の高さが窺えた。

今後、調査対象や調査方法を精査、検討することで、現状についても別の見方が出てきうるか可能性を探りたい。また、社会の遺贈先として寺院が選ばれるには、税務や法務についての知識やバックアップ体制の構築など、より実務的な要素も必要とされるだろう。

寺院の維持状況について

—— 本願寺派宗勢基本調査の結果から ——

長岡 岳澄

本発表では、寺院の維持状況、特に浄土真宗本願寺派寺院の維持状況について、本願寺派において実施された第十回宗勢基本調査の結果から考察し、特に、広島県、本願寺派の備後教区・安芸教区の維持状況について見ていく。

「宗勢基本調査」は、浄土真宗本願寺派が宗派所属の寺院の実態を把握し、宗務へ反映するための最も基本的な調査であり、

第十回調査は、本願寺派全寺院を対象として二〇一五年に実施された。第十回調査の結果をもとに、二〇一八年の宗教学会において「パネル発表 真宗寺院における寺院の現状と展望―浄土真宗本願寺派宗勢基本調査より―」の中で「第十回宗勢基本調査からみる寺院の護持について」として考察を加えたが、その結果、寺院の護持には、経済的要因が影響しており、寺院収入といった経済的要因には、門徒戸数が影響していることが改めて認められた。門徒戸数の多少によって、葬儀や年忌の回数に違いがあり、結果、寺院収入、寺院護持に影響しているということがある。このことは、葬儀や年忌における布施が寺院収入の大きな要素であることも意味していると考えられる。その際、地域における差異が大きいことから、地域ごとの分析、検討を加えていくことが課題として挙げられた。このことから、本発表においては、地域の検討として、特に、広島県、本願寺派の備後教区、広島教区における寺院護持について見ていく。

回答数は、広島県で五〇五票、備後教区一七三票、安芸教区三五三票であった。

寺院護持についての設問「この寺院の活動で得られる収入で、寺院を護持・運営できますか」について見ると、選択肢「十分護持・運営できる」が全体九・〇%、広島県一一・一%、備後教区八・一%、安芸教区一二・五%、選択肢「なんとか護持・運営できる」が全体四一・二%、広島四六・九%、備後四一・六%、安芸四八・二%、「護持・運営はきびしい」が全体三三・三%、広島三〇・〇%、備後三二・九%、安芸二九・三%、「まったく護持・運営できない」が全体一六・八%、広島一一・九%、

備後一七・三%、安芸一〇・〇%という結果であった。回答者の主観によるものではあるが、備後教区は全体の傾向とほぼ同様であり、安芸教区、広島県でみると、全体よりはやや護持が安定している傾向が見て取れる。この傾向は、寺院収入、門徒戸数でも同様であった。

ただし、広島県、備後・安芸教区の特徴として、寺院護持のための会費を集めていない、集めていても少額であるという傾向が見られた。「寺院や宗門の護持のために、門信徒から護持費用を集めていますか。集めている場合は、一戸平均の年額を答えてください」との設問について、「集めていない」が全体で一七・五%、「五千円未満」が全体で二七・七%であったのに対して、広島県では二七・四%と五四・三%、備後教区では一一・一%と五四・四%、安芸教区では三四・六%と五二・二%となっている。「集めていない」「五千円未満」を合わせた割合としては、広島県は全都道府県の中で最も高く、また、安芸教区は全教区の中で最も高くなっている。

広島県、備後教区、安芸教区は、寺院護持という点では、全体と同様、もしくは安定している傾向が見られるが、護持を支える収入では、護持会費の割合が低いということであり、このことは、葬儀や年忌などのお参りの布施によって寺院が護持されている傾向があることを考えられる。

本願寺派では、二〇二一年に第十一回宗勢基本調査を実施しており、その結果も含め継続的に検討していく必要があると考えられる。

変動期・変革期における寺院仏教の運営基盤

櫻井 義秀

一 政治不信・宗教不信の時代の到来

現代日本において宗教を論じる場合、七月八日の安倍晋三元首相の銃撃事件と統一教会との関係を無視することはできない。それは私自身、二〇一〇年に中西尋子氏と『統一教会―日韓宣教の戦略と韓日祝福』（北海道大学出版会）を刊行したなど、統一教会問題を三十年にわたって研究してきたから言うのではない。一九九五年のオウム真理教事件と同様の宗教不信が強まり、伝統宗教と新宗教共に布教の停滞と信者数の減少に直面することが予測されるからである。統一教会では霊感商法と高額献金が社会問題化している。霊感・霊能に宗派仏教の半数は関わるし、布施・献金は寺院護持の要ですらある。ここにおいて日本仏教として「宗教のあり方」に見解を示せているだろうか。このような危機感をもって「布施・寄付・会費」の問題が論じられるべきだろう。

二 寺院仏教は社会変動の趨勢を捉えているのか？

寺檀制度を危機に陥れる根本的な社会変動の要因は地域の人口減少だけではない。①家族の構造変動（世代を継ぐ核家族から世代ごと切れてしまう夫婦世帯や単独世帯の増大）、②右肩上がりのライフコースで葬儀・法事の執行や墓地の造営において余裕のあった世代から、右肩下がりのライフコースで生活が窮乏化し仏事の余裕がない世代への変化、③家族や地域に埋め込まれた宗教文化を尊重する世代から個人としての生き方を重視する脱埋め込み世代への変化、が顕著になっている。

都市圏や地方中核都市における大規模寺院は葬儀件数や墓苑造成で「多死社会」に適応していけるだろうが、残りの条件不利地域にある中小規模の寺院は現住職以降は兼務寺院となるか、次世代の住職が別の仕事を持つか、まったく新しい寺院のあり方を模索せざるをえない。寺院仏教はどうしたら生き残れるか。減少著しい月命日・祥月命日のお参りや年忌法要を増やす、布施や護持会費の金額を上げる、寺に遺贈してもらえよう。その仕組みを学習するなど、さまざまな方法が考えられるだろう。しかし、それができないから困っているという現状を鑑みるに、抜本的な発想の転換が必要なのではないか。

三 寺院にとってステークホルダーは誰か？

これまでの寺院仏教においてステークホルダーは、①宗門②檀信徒③葬祭業者など固定層であり、住職はその意向を汲みながら寺院の護持・運営・教化活動を行ってきた。社会的交論文で言えば限定交換である。この限界が見えているのであるから、一般交換を目指しても良いのではないか。むしろ、それしか活路がないのではないか。つまり、寺院をコミュニティの一人員と位置付け、一般社会の中で不特定多数の人々の求めに応じ、不特定多数の人々から支えられるような関係の構築である。

以上はアイディアの提示に留まるので、パネルの議論や今後の論考で再論したい。

パネルの主旨とまとめ

深水 顕真

人口の減少は、寺院経営と護持に直結する課題である。「人口減少社会と寺院―ソーシャルキャピタルの視座から―」（櫻井義秀・川又俊則編 二〇一六 法藏館）では、人口減少が寺院の活動に与える影響と、ソーシャルキャピタル（社会資本）としての寺院の可能性に多面的な議論を提供した。

確かに人口の減少に伴って、寺院活動の主たる担い手となる檀信徒の軒数は減り、それに伴って寺院の「総収入」は量的に減少する。いうまでもなくこの「総収入」とは、拝観料や不動産収入などの例外的なものを除けば、檀信徒による布施、寄付、そして会費であり、現在の大多数の寺院がこれらによって経営、護持されている。

一方で、社会構造の変化が寺院の「総収入」の質にどのような変化を与えているかについては、これまで十分な議論が尽くされていない。本パネルの目的は、「総収入」を構成する布施、寄付、会費といった寺院経営と護持の基盤が、人口減少という社会構造の変化の中でどのような影響を受けるのか量と質の両面から検討したものである。

浄土真宗本願寺派の「宗勢基本調査」に代表される教団が行う俯瞰的な統計調査は、布施、寄付、会費の量的な変化をとらえる上では有効である。しかし、その質的な部分についての議論は、個別の寺院の収入状況や檀信徒の個人情報と密接に関係するため、新田光子による「ある真宗寺院の経済事情」（『ソシオロジ』30巻2号 一九八五）等に限定され充分に行われてこ

なかった。さらに布施、寄付、会費は、地域的な背景や、宗教・宗派の教義によってその位置づけが異なるため、それらに通底する一般論としての議論も行われていない。

本パネルでは、まず深水が行った住職へのインタビュー調査、松本が行った遺贈寄付についてのアンケート調査、長岡が担当する浄土真宗本願寺派宗勢基本調査に基づく統計分析等それぞれの調査に基づく発表を行い、布施、寄付、会費の量と質の変化を捉えることができた。さらに、櫻井は三者の発表を受けて、これからの時代の寺院像についての提言を行い、発表のまとめとした。具体的な発表内容については、発表者それぞれの要旨を参照いただきたい。

パネル後半では、発表者間でのディスカッションを行い、「寺院の信頼感」や「宗門の役割」についての議論を行った。ここでは、「信頼感には住職の目ごらの活動や資質が影響する」といった意見や、「宗門の存在は教学や人材育成において有益である」といった意見が聞かれた。

また、フロアからは、安倍元首相銃撃事件に端を発する旧統一教会の一連の騒動に関連して、伝統的仏教教団の価値が再認識されるのではないかとといった意見が出され、発表者それぞれが応答した。

本パネルを通して、人口の減少に代表される社会変容の中の寺院護持の困難さが明確になったと考える。今後は、既成の価値観や伝統性を抱える寺院が、これからの社会に適応するため、どのように変化するかをフォローアップしていきたい。

情報と生命——未来の宗教の役割を展望して——

代表者・司会 沖永宣司

人工知能と二つの文化

久木田水生

物理学者で作家でもあったC・P・スノーは一九五九年に「二つの文化と科学革命」と題された講演を行ない、「二つの文化」、つまり自然科学と人文科学の領域が分断されている状況に警鐘を鳴らした。近代を特徴づける方法は様々あるが、一つの見方として、自然科学の台頭によって人文科学の地位が相対的に低下していった時代とすることができるといえる。自然科学は主に自然現象を扱うものであるが、次第にその勢力を人文科学の対象、すなわち人間や人間の活動、その所産にまで広げていった。

それを象徴するのが「科学的管理法」である。これは二〇世紀初頭、アメリカの工学者、フレデリック・ウインズロウ・テイラーが提唱したもので、工業生産の過程を細かい要素に分解し、それぞれの工程において労働者のパフォーマンスを定量的に測定することで、効率的な生産を達成しようとするものである。この思想は次第に工業以外にも多くの分野に浸透していった。

しかしこの手法は例えば教育や行政など、定量的に成果を測定することが困難な領域においてはかえって良くない結果を引き起こしている。にもかかわらず人々はおよそあらゆる分野において人間のパフォーマンスを測定することに熱心である。歴

史学者のジェリー・Z・ミューラーはこれを「測定執着」と呼んでいる。

現代の人工知能（ここではビッグデータに基づいて機械学習を行い、人々を分類したり評価することに使われるシステムを指す）の隆盛はこの文化に連なるものであり、そしてこの文化をますます強化することに寄与するだろう。そうして人間はもっぱらリスクの源泉として見られ、「公平」で「客観的」な人工知能を使ってそのリスクを見積もり回避することが組織の管理者の義務と見なされる。しかしながらこのような人工知能は、しばしばキャシー・オニールが「数学破壊兵器」と呼ぶ、社会にとって有害で不正なシステムになる危険性がある。

もちろん人工知能のすべてが悪いわけではない。科学的管理法と同様に、人工知能にも使うべきところと使うべきでないところがある。しかしこの先、人工知能が様々な場面で使われていくにつれて、それが現在ただでさえ行き過ぎている測定執着を一層強化し、さらには予測執着、リスク分析執着の文化を醸成するだろうということは、歴史の流れをみれば必然的に思われる。その中で、人間をバイアスの源としてだけでなく、価値の源泉とみなす、そして人間の無限の可能性を称揚する人文科学的な人間観が完全に失われないようにしたい。

不死とA1

沖永 宣司

技術の進歩は人間の欲求を実現する試みでもあった。そこには人間の意識をコンピュータにアップロードすることで、不死

の欲求を実現する試みも含まれる。しかし技術を介した欲求の拡大は際限なく続き、その結果欲求する主体同士の争いも過激化する懸念は多く描かれている。しかし反対に、主体の拡大欲求が自ら質的に転換する事態に到るという推測も少なからず存在する。ここでは特に後者について、現代の思想運動の中から考察する。

人間の能力拡大を標榜するトランスヒューマニズムの思想家マックス・モアは、人間の認知、行動能力の増幅や身体の冷凍保存などによる延命を、科学技術によって実現させようとする。同様にシンギュラリティ論者のレイ・カーツワイルは、AIの思考が人間のそれを超える特異点を経て人間の意識はAIに取り込まれるようになり、最終的に生命と宇宙とが一体化するまで進化の段階は進むと考えている。ただし、進化のこの段階では当初の自己拡大の性質は継続するのか、またモアの試みの延長上では自己拡大が自らの根拠に立ち返る地点に到らないのかが問われる。これは技術と自己拡大という近代的理念の普遍性、自らの生存と他者の排除という生命の性質の普遍性への問いにも通じている。

確かにコンピュータにアップロードされた意識は、身体に拘束されない純粹精神体となり、増強された計算能力によって互いの闘争が過激化するという考え方もある。ムーアの予言のように、二年で処理能力が二倍になる計算でコンピュータが進化すれば、数百、数千年後に、我々の闘いを担うAI同士の闘争は想像もつかないものになるからである。

しかし反対に、AIと一体化した意識では、身体を持つ個体

同士のような闘争を激化させる意味は究極的にはなくなると考える立場もある。そもそも肉体を牢獄として見なすプラトンの視点からは、闘争のような苦しみは牢獄である肉体の拘束に由来するに過ぎず、もはや肉体を離れた純粹な精神がまだ闘争に拘束される必要はないからである。

また、モアが将来のスーパー・ヒューマンの理想とする、究極の認知能力を備えたハイパー・エージェンシーは、拡大を欲求する自己自身についても完全な知識を所持する。つまり自らを満足させ完成させる最適な方法をも知るのである。するとその場合、拡大欲求自体には根拠が無かったことの自己知、つまり無知の知には到らないのか。完全なる知は、自らの根拠の不在をも知ること自身全体をも転換させ得る構造があるからである。

次に、コンピュータと一体化した意識の転換を描く立場としては、過去の全生命の経験の内を含むに到った精神が宇宙全体を満たすオメガポイントについての、フランク・ティプラーの思想がある。この精神は、宇宙を満たすゆえにそれ以上の外部がないことを特徴とする。それは、自己に足りずに外部に求めるといふ欲求状態の条件とは正反対の境地に達している。実際、カーツワイルにおける進化の最終段階でも、究極まで機械化され宇宙全体に行き渡る精神ではもはや何かと争うことが記されない。そしてティプラーのオメガポイントにおける自己の外部の不在では、苦痛や闘争の消滅に加え、歓喜の訪れを導くという特徴がある。機械化された精神が起す闘争状態を悲観論だとすれば、ティプラーは闘争という精神のレベルを超えて

しまった楽観論としてそこに対置されることが出来る。

このように、A Iと一体化した意識の自己拡大は指数関数的に増大する様態を示しながら、それ自身の内に自己転換の契機をも含むことが暗示された。それは身体という牢獄からの離脱、無知の知、自己が広がろうとする外部の非存在として示された。A Iへの意識のアップロードは、技術と自己拡大という近代的な人間の延長上にある未だ想像上の未来の姿でありながら、その理念の究極に却って拡大する自己の自らによる転換の姿をも暗示させている。

進化論とA I——最適化に対する宗教的視座——

小原 克博

進化論は米国キリスト教や近代日本の伝統宗教に大きな影響を与えた。その中心点はダーウイニズムというよりスペンサー主義（社会進化論）であったが、それは生命の序列化を正当化する優生思想をも生み出した。人間社会の「最適化」が模索されたのである。現代の出生前診断、ヒトゲノム編集においても優生学的要素は潜在し、生命の「最適化」を見ることが出来る。A Iによる「最適化」もその連関で考察することが出来る。

ダーウインの革新性は、生物の進化を、目的を持たないものとして、つまり、偶然性に左右された結果として描いた点にある。ダーウイニズムのこのラディカルさは、一般には受け入れることが難しかったので、生物の進化があたかも目的をもって展開してきたかのように説明するハーバード・スペンサーの社会進化論が社会に広がっていくことになった。社会進化論は、

人間および社会を改良（最適化）することを目的とした。

では、宗教から最適化をどのようにとらえることができるだろうか。聖書を素材に考えてみると、目的論（因果論）的バイアスへの批判を見出すことができる。たとえば、ヨブ記のクライマックスでは、人間が神の創造や支配の道德的論理を理解しようとは、おこがましいとして、ヨブは神から叱責され、道德的な能力主義（ヨブの論理）が否定されている。また、シロアムの塔の犠牲者（ルカー三・四一五）、目の見えない者（ヨハネ九・一一三）をめぐる因果応報の論理もイエスによって否定されている。毒麦のたとえ（マタイ一三・二四―三〇）では、毒麦をあらかじめ抜くこと（最適化）は先送りされ、最適化のモラトリアムが終末論的テーマとして語られている。他方、ヨセフ物語（創世記三七―五〇章）のように、自己決定に反する、不本意な遠回り（偶然性）に人知を越えた神の導きを見られるような物語が聖書の随所に見られる。そこでは世界観の変化・拡張が伴う。

スペンサー主義が潜在し、目的論的思考が広く支配している現代社会は、過剰な能力主義へと向かうことになった。目的があるにもかかわらず、それを達成できないものは怠惰であるとされ、運や偶然性は考慮されない。こうした課題を踏まえ、進化論とA Iをめぐる、以下のような結論を示すことができる。

（一）「最適化」欲求の来歴

人間や社会を「最適化」しようとする欲求（聖書時代にもあった）は、近代以降、科学的な予測と制御に基づき、急速に強まり、拡大してきた。近代における社会進化論、優生思想、現

代における出生前診断、ヒトゲノム編集など、生物学に関わる領域において、「最適化」欲求の痕跡を見ることができると。また「最適化」欲求という視点から見れば、社会進化論とA Iの間に類似関係を見出すことができる。

(二)「最適化」欲求のA Iによる強化とそれに対する対応
現代および未来社会においては「最適化」欲求や、それに起因する目的論的バイアスはA Iによってさらに強化される。かつての社会進化論や優生思想から得られる教訓（社会的弱者の排除、格差の容認、国家による国民管理などの問題）を十分に踏まえ、A Iの社会実装に対し注意を向け続ける必要がある。

(三) 宗教の視点からA Iにアプローチすることの有用性

目的論的バイアスや過剰な能力主義に対する批判的視点を持ち、偶然性の重要性を認識できる宗教伝統（あるいはダーウインニズムの革新性）を、現代において積極的に生かす必要があるのではないか。能動的選択と偶然の「混合」によって引き起こされる世界観の変化・拡張可能性（最適化の先送り）を提示することは、近未来社会に対する貢献となる。

バイオテクノロジーに見る全体論の可能性

林 研

科学研究は基本的に対象を分割して理解を加算していく還元主義の考え方で営まれてきた。しかし二十世紀後半から複雑系の現象などが明らかになるにつれ、科学においても「全体は部分に還元できない独自の原理を持つ」とする全体論の必要性が注目されてきている。現代のバイオテクノロジーの場合、基本

的には遺伝子至上主義に基づき、遺伝子検査による疾患リスク判断やゲノム編集による遺伝子操作が行われている。しかしその一方で、体細胞クローン、iPS細胞、ダイレクト・リプログラミングなどの技術は、細胞をまるごと別の状態に変化させるものであり、詳細な分子機構はわかっていない。こうした細胞の分化状態の変化について、遺伝子以外の要素に注目が集まり、エピジェネティクスという研究分野が盛んになっている。

こうした細胞システムについて、ロバストネスという概念が用いられることがある。これは「いろいろな擾乱に対してその機能を維持する能力」ということで、つまりはシステムを維持しようとするのだが、恒常性のようにひとつの状態を維持することとは異なる。例えば生存という機能のためには状態を別のシステムに転換することも含んでいる。こうした事態は全体論的であり、要素への還元が極めて困難である。

さて、宗教はこうした生物学上の知見と対話が可能であろうか。まず、宗教は一般にそれぞれ調和的なコスモロジーをもつものであり、基本的に全体論的な性質をもつと言えるだろう。また、宗教学という学問は近代の分析的な研究方法でありつつ、自然科学に先立って全体論的な見方へ移行してきた。ミルチャ・エリアーデは還元主義的な宗教研究が「聖」を取り逃がすと批判し、ジョン・ヒックは「宗教」概念を家族的類似性という関係性の枠組みで捉えるべきだとしている。

次に、宗教的経験を題材にひとつのアナロジーを考えてみる。ウイリアム・ジェイムズが論じているような瞬間的な回心は、いわば人格の再編成であり、細胞が刺激を受けてリプログラム

ラミングを起こす現象に相当する。経験・記憶などの個々の情報は人格システムを構成するが、情報の運用を変えることで別の人格システムに移行するのである。こうした現象をロバストなシステムの遷移と見る科学的理解は、宗教においてしばしば起こる突然の回心を説明し、正当化する。宗教と科学の対話という試みは、そこに共通の了解事項がないと進まないため、様々な共通項が探索されているが、「全体論」もまた、対話のための土俵として有効なモチーフとなりうるだろう。

さて、バイオテクノロジー、特にゲノム編集の話題として、人間の能力を科学技術によって増強するエンハンズメントの問題があるが、これを宗教的な見方から検討する。エンハンズメントの倫理問題には既に豊富な議論があるが、そもそもこの技術が望まれるのは、自分をよりよく変形したい、欠点を排除したいという欲望による。欲望は自我・自己意識から生じると言えるが、宗教はしばしば自己への執着を否定し、欲望を制御しようとする。その一方で「自己を知る」という方向性もあるが、この「知る」というのは、科学が求めるような自己データではなく、世界をも含めた全体的な自己了解だと思われる。

こうした宗教的な「自己」観はエンハンズメントの問題への示唆となるかもしれない。例えば、環境倫理のひとつの立場であるディープエコロジーでは、有機的な生命世界に織り込まれた自己こそが成熟した自己だとする。ゲノム編集の実用化は一種の環境問題でもあるため、こうした視点はバイオテクノロジーの応用という問題への対処として有効な視点となりうるだろう。

儀礼と科学技術

永原 順子

儀礼の場に浸透する科学技術、特にネット空間、情報化における事例について議論する。今回は、神事などの祭礼の場、人生儀礼の一つである葬儀に着目した。

ネット空間と神事との関わりについて、天神祭の例を挙げる。コロナ禍により、二〇二〇年から二〇二二年までの三回とも催行形態の大幅な変更が行われた。二〇二〇年は陸渡御・船渡御ともに中止となったが、神事（本宮祭）のライブ中継配信が実施されている。これは天神祭史上初の試みであった。一般の参拝客が普段見られない神事のライブ映像において、進行役の神職は「多くの皆様と一緒にご祈願ができた」と述べつつも、「来年は、どうぞ大阪にお越しになりました」とも発言し、現実の祭事との繋がりを強く意識させられた。翌年の二〇二一年からは、コロナ禍の状況を鑑みながら祭事を従前状態に近づける動きが見られ、ネット中継は二〇二〇年のみにとどまり、以後は、主な神事の編集動画が公開されている。ネット空間を利用した神事の発信はコロナ禍による一時的措置であり、その後は記録や広報としての役割へシフトしていることが推察される。受け手側についても、ライブ配信が好意的に受け止められた一方で、講の所属者や一般の参拝者などが、中止された行事の日に独自で参拝する例もあり、従前状態への希求が認められた。

以上から、本事例におけるネット空間は、あくまでも媒介、伝達手段として捉えられ、一見すると身体観の変容とは関わり

がないように考えられる。しかし、そこには選択的「情報格差」、すなわち、ネット空間に対する個々人の親疎差があるのではないだろうか。ネット空間との距離感とは個人によって一律ではないが、不均一な素地としてのヴァーチャルな空間が浸透している可能性がある。先述の、ネット配信を受け入れつつも、従前の祭事への希求が発せられた理由の一つには、信仰の有り様とネット空間との齟齬があるだろう。遙拝や代拝に見られる地続きの身体観、さらに言えば、現実世界における空間認識を元にした個々人の仮想空間からすると、オンライン参拝にはある種の違和感が伴う。その原因としては、現段階のオンライン配信では視聴者は画面と対峙しており、儀礼で意味を持つべき上下左右の感覚はほとんどないこと、信仰対象への能動的体験である参拝が、受動的な（制御できない・見せられる）状況となっていること、が挙げられる。これらには先ほどの選択的「情報格差」が反映され、そこに個人差が生じる。結果、「格差」によって身体観・生命観を共有できる集団が生産され、コミュニティが多様化する可能性がある。これは既存宗教がネット空間を取り込む一方で、ネット空間での集団に信仰の場が生まれることをも示唆しているであろう。現にオンラインゲームやVチューバーの社会では疑似的宗教の事例が見られる。

同様に、人生儀礼としての葬儀・慰霊がネット空間で多様化していくことにより、伝統との葛藤を生む。「AIへの意識のアップロード」（沖永発表）は、葬儀の意味に変容をもたらし、新たな死生観の導入を促すであろう。人が「情報化」される社会においては、「擬死再生」の意味拡張が起きる。あるいは、

オンラインゲーム空間などですでに親和性を得ている「異世界転生」譚と同一の地平で擬死再生が語られる可能性もある。また、慰霊という観点から見れば、まつる対象の変化だけでなく、慰霊そのものの意味も変化させるのではないか。

選択的「情報格差」によるネット空間の不均一な素地から出現する、いわゆる「賛否両論」は、フィードバックして儀礼の輪郭を明らかにしうる。もちろん、過渡的な現象を対象とする限り、個々人の「慣れ」の問題は軽視できない。常に流動的な事象を取り扱うという危うさを踏まえたいうえで、情報と生命という命題について、今後も探求していきたい。

パネルの主旨とまとめ

沖永 宣司

本パネルメンバーの多くは二〇一八年よりAIやロボットの社会的実装化や各種宗教における活用をめぐって共同研究を進めてきたが、その過程の中で科学技術と宗教との関係をめぐる原理的で基礎的な考察の必要性が痛感されるようになってきた。特に近年AIなどの情報技術が人間の意識現象や生命現象と深く関係するに到り、これらの情報技術と生命、宗教との原理的関係を考察する必要がある。そこで本年度は発表者各自の問題意識に基づき、情報が私たちの生命観や宗教の役割、世界観をいかに変えて行くかを考察するパネルを企画することになった。これは現代の宗教が科学技術の発展の中で急速に直面しつつある課題であり、未来の宗教の姿をさぐる試みでもあった。

久木田水生「人工知能と二つの文化」は、現在の人工知能や機械学習による人々の行動・属性・能力の推測からもたらされる利益と、反対に人工知能の「活用」から生じる正確性、公平性、透明性、プライバシーなどに関連する問題に着目した。そしてこうした問題を、近代から現代にいたる科学技術の急激な発展と人文学的な価値の衰退という歴史的文脈に位置づけ、現代の人工知能の隆盛が経済的な合理性だけではなく、人間のあらゆる側面を定量的に測定する近代以降の強い欲求に関係していることを論じ、人工知能と社会の将来についての展望を示した。

沖永宜司「不死とAI」は、意識をコンピュータにアップロードすることで不死が実現される時代が来るという議論に着目した。自分の情報を網羅したアンドロイドの完成や、コンピュータが意識を支配するシンギュラリティがそれを実現させるという最近の議論は、自己と他者、生と死、物と心といったこれまでの当然の区別を脱構築し、私たちが何者かについての根本的な再考を迫っているからである。そこでここでは、将来あり得る生と死の姿についての議論の妥当性と問題点を、意識や情報、自己に関する哲学的な次元にまで立ち返って考察した。

小原克博「進化論とAI——最適化に対する宗教学的視座」は、米国キリスト教や近代日本の伝統宗教に大きな影響を与えた進化論を取り上げた。その中心点はダーウィニズムというよりスペンサー主義（社会進化論）であったが、それは生命の序列化を正当化する優生思想をも生み出した。人間社会の「最適化」が模索されたのである。現代の出生前診断、ヒトゲノム編

集においても優生学的要素は潜在し、生命の「最適化」を見ることができるとしている。AIによる「最適化」をその連関の中で見ながら、過去・現在の「最適化」欲求に対する批判的考察を行った。

林研「バイオテックノロジーに見る全体論の可能性」は、科学における還元主義と全体論の関係を再考した。バイオテックノロジー領域では遺伝子至上主義的な遺伝子診断やゲノム編集技術が進められる一方で、体細胞クローンやiPS細胞の技術によって細胞の初期化が可能になり、遺伝子以外の要素を含む全体的なシステムも注目されている。こうした生命や人間存在への全体論的視座が、生物学と宗教とを架橋し得るのかを考察した。また、人間の遺伝子を改変することの是非について、宗教的観点をも含めた全体論的人間観から考察する一例も示した。

永原順子「儀礼と科学技術」は、儀礼の場に浸透する科学技術に着目した。コロナ禍によって移動が制限されたこの数年間、ヴァーチャル参拝や神事のネット配信などに注目が集まった。これらは遙拝や代拝の拡大解釈として語られるが、インターネット空間が媒介役割にとどまらず、私たちの身体観を本質的に変容させている事実も示している。さらに人生儀礼の一つである葬儀でも、特にAIは弔いの形式や生と死の捉え方に影響を及ぼし、身体観や生命の有り様まで変化させつつある。これらが身体観および生命観を再構築する可能性を論じた。

宗教におけるAI等先端技術の社会実装とその課題

代表者・司会 木村武史

スピリット・テック研究の動向

—— 瞑想誘導技術に焦点を当てて ——

木村 武史

本発表では、テクノロジーとスピリチュアリティの間で深まってくる相互関係をスピリット・テックと呼んだ Wesley J. Wildman & Kate J. Stockly 著『*Spirit Tech: The Brave New World of Consciousness Hacking and Enlightenment Engineering* (2021)』を参照し、そこで取り上げられている瞑想支援機器、瞑想誘導機器に焦点を当てて、考察を行った。それらは、スピリチュアルな経験を喚起し、推進し、加速し、修正し、測定するために企画され、作られた脳神経技術の応用でもある。

他方、この著作の第七章 *Spirit Plants and Their High-Tech Replacements* では、シャーマニズム儀礼において意識変容を生み出す薬草等を用いる技巧・技術から先端技術による意識変容へと変化しているのではないかと問いかけている。この点では、エリアーデのシャーマニズム研究（一九五一年）においては *technique*（技巧）という用語が用いられているが、クリップナーのシャーマニズムの研究（二〇〇〇年）では、*technology* という用語が用いられている。このように西洋社会の中で *technology* の概念の意味が大きく変化しているといえる。

瞑想支援・誘導機器のうち、本発表では、瞑想支援アプリ、脳波ニューロフィードバック機器（Muse）、超低超音波刺激機器（Zendo Meditation）を事例として取り上げた。

心理学者による瞑想支援アプリの研究では、アプリを使用しないグループと比べて、瞑想支援アプリを使った学生の方がストレスに対応でき、*self-compassion* の面でも有意な結果を示している。本報告では、多くの瞑想支援アプリのうち、臨済宗僧侶が開発した *InTrip*、イスタンブールに本社を置く *Mediotopia*、アメリカの世俗的なマインドフルネスを志向した *Brethe* の三つを比較し、考察を行った。*InTrip* は極めて日本の宗教文化の文脈を感じさせるアプリである。*InTrip* と比べて、*Mediotopia* はトルコ発のアプリのためか、仏教、宗教には特化しない日本文化にローカライズしている。*Brethe* は、子供の瞑想の支援も含まれており、極めて世俗的なマインドフルネス・瞑想のアプリの様相をしている。

脳波ニューロフィードバック機器 *Muse* は脳・センサ技術の会社 *Interaxon* が二〇一四年に開発した。センサで脳の活動を読み取り、瞑想に適した意識状態に至っているかどうかをアプリが流す音で示す *brain fitness* 機器である。

瞑想誘導機器 *Zendo Meditation* が開発された社会背景には、マインドフルの瞑想実践の流行、心理的問題の解決に経頭蓋超音波刺激を用いる動き、超音波刺激による感情・気分の誘発の研究などがある。特に、瞑想に興味を持つ人は多いが、なかなか上手く瞑想ができない、短い時間しか取れない、そこで、通常長い時間をかけてやっと初めて到達できる深い瞑想状態

態を、短時間、非侵襲性の機器で超音波による刺激を与えることで、引き起こすことができるのでは、という動機が挙げられている。

だが、このような外部の機器による超音波刺激によって誘導される経験が通常の瞑想の経験と同じかどうかという問題とは別に、このような超音波刺激によって誘導された経験から自分は宗教経験（スピリチュアルな経験）をした、何らかの知恵、知識を獲得したという主張をする人が出てきた場合、宗教学的にはどのような解釈をすることが可能なであろうか、という問題がある。また、technologyという語の意味の拡張が行われていることを指摘し、翻訳として、技巧、技術、技術知と幾つかの候補があるが、難しい問題であることを指摘した。

仏教対話 AI「ブッダボット」の開発状況と今後の展望

熊谷 誠慈

近年、わが国では、多数の寺院の収入が低下し、廃寺の件数も増え、仏教離れが進んでいるが、その原因は多岐にわたる。明治以降、戸籍管理等の役所機能や、教育機能、文化・娯楽機能などの公共福祉的機能を失っていく中、民衆にとっての価値・重要性も低下していった。さらに、近代化や国際化が進むにつれ、仏教の宗教的機能についても低下が進み、「葬式仏教」などと仏教の形骸化を揶揄する声も多くなりつつある。

そうした状況において、人々が仏教の本質に触れ、その価値を再認識できるようにすることが、仏教復興の方策の一つになりうるのではないかとという着想に至った。発表者らは、近年発

展の著しい人工知能（AI）に着目し、人々がより簡便に仏教の教えに直接触れることができるよう、仏教経典をAIに機械学習させたチャットボット「ブッダボット」の開発を進め、二〇二一年三月一二日に国際研究集会にて公表した。

ブッダボットは、仏教経典を機械学習したAIであり、ユーザーからの質問に対して仏教経典に基づく回答を提供するチャットボットである。いわば、高僧たちが行っていた役割の一部をAIが担うといったものである。

最初の学習データとしては、最古の仏教経典であり、且つ、日常生活に即した助言を多く含む『スッタニパータ』を選択した。同経典の原典をもとにQ&Aリストを作成し、それを人工知能に機械学習させ、一般ユーザーと質疑応答できるプログラムを組んでいる。

試作品の第一号は、「BERT」（Google 提供のアルゴリズム）を応用し、AIがユーザーへの回答として「自律的」に文章を生成するプログラムを組んだが、イデオムレベルの回答しかできないなどのエラーが出た。学習データ数も少なく（約50 Q & A）、また、AIに自然な文章をゼロから構築させることが技術的に困難なためであった。

そこで、試作品の第二号として、Q & A 学習に長けた「SentenceBERT」を応用し、Q & A データ中から適切な回答を選び出すプログラムコードを設計した。同コードは、ユーザーの質問に対する最適と思われる回答をQ & A リストの回答群から直接選び出し、そのまま「ブッダの答え」として提供する設計であり、したがって、文章の自動作成は行わない。同試作

品は、日本語として自然な文章を回答として提供されるというメリットを有する一方、質問に対して、回答内容がずれやすくなるというデメリットが存在する。

二〇二二年三月のブツダボットの公表当時、学習データのQ&Aの数は二百程度であったが、二〇二二年九月一日現在、原始経典『ダンマパダ』のデータも一部加えたことでQ&Aの数は一千程度にまで増え、データ数は約五倍に増加した。

また、一般ユーザーの利便性を考え、ブツダボットのLINEアプリを開発し、プログラミングの不得手なユーザーでも、容易に使用できる状態になった。

ブツダボットの当面の課題の一つは回答精度の向上である。そのために、データ量を増やすとともに、ユーザーからのフィードバックをもとに機械学習をさせるなどの改善の取り組みを進める。また、回答によってはユーザーを誤った方向に導く可能性もあり、AIの暴走や、悪用の問題など、様々なリスクについて慎重な検討を行う必要がある。

また、仏教経典以外に、仏弟子たちの書いた論書や、他の宗教や哲学の文献の機械学習をさせることで、様々なチャットボットを作製することも技術的に可能と思われるが、その扱いについても、専門家を交えた議論が必要となる。

以上、本発表では、ブツダボットの開発状況と今後の展開について概説するとともに、社会実装に際するメリットとリスクの両面について議論、検討を行った。

食品表示ラベルの画像認識による

ハラール判定支援アプリの開発

石田 友梨

本発表では、食品表示ラベルの画像認識によるハラール判定支援アプリの開発の試みを報告した。イスラーム教では行為を義務行為から忌避行為までの五つに分類し、豚肉を食べることや酒で酩酊することなどを禁じている。禁じられたもの以外ハラール (halal) とされ、近年では禁じられたものを含まない食品や、それらを提供しない飲食店に対して「ハラール認証」が行われることもある。しかし、認証機関や基準は複数存在し、世界的に統一されているわけではない。また、神に代わって何がハラールであるかを決めることに対する批判もある。本研究の目的は、ハラールかどうかを「判定」するための基準を追求することではなく、ハラールかどうかを判断するための材料を提供することにある。最終的な決断は、利用者に委ねるという立場である。

一方で、来日したイスラーム教徒が飲食に関する困難を感じていることも事実である。食品表示ラベルに原材料名が書かれていることも、日本語能力が低ければ読み取ることができない。ハラールかどうかを確認するためのスマートフォンアプリは既にいくつか開発されているが、バーコードを読み取る方式であるため、登録されていない商品の確認をすることはできない。そこで、全商品を登録せずとも利用できる新しい仕組みが必要となる。

ハラールかどうかを個人が判断する場合、参考にするのは食

品表示ラベルの原材料名である。食品表示ラベルは、食品表示法や食品表示基準に則して作成されるため、使用される語彙が限られている。また、容器包装の見えやすい箇所に、見えやすい文字で表示しなければならない。これらの好条件が整っていることから、バーコードではなく食品表示ラベルのテキストを読み取る方式を採用することにした。ハラールかどうかの判断に直接関係するのは、「豚肉」などの特定の原材料名である。「豚肉」などの用語に特化したOCR（光学式文字読み取り装置）の機械学習を行えば、全商品を登録せずとも実用に耐えうるアプリを提供することができると考えた。

理論的可能性を実証するため、食品表示ラベルを六十四枚撮影し、アプリケーションソフトウェア「Transkribus」で機械学習させた。テキスト全体の読み取り精度は七割程度であるものの、「乳化剤」などのハラール判定に関係する単語の読み取りの精度には、満足のいく結果を得ることができた。しかし、「Transkribus」をスマートフォンで動かすことはできないため、日本語の読み取りに優れた既存のOCRを利用したアプリを開発することにした。

また、この段階で学生から協力の申し出があったため、産学連携のインバウンド事業の道も模索することにした。岡山市は、真庭市・吉備中央市とともに岡山型ヘルスツーリズムに取り組んでいる。その一環として、イスラーム教徒の観光客の受け入れ体制に対する独自の基準を設定し、「ピーチマーク」の認定を行っている。県内の旅行会社と連携しつつ、イスラーム教徒の観光客を集客し、地域活性化につなげるようなアプリを

提供することを目指している。

最後に、アプリの開発を通じて教育的効果について指摘した。アプリ開発に参加した学生の興味は、イスラーム教ではなく、日本での生活に困っている外国人を支援するという社会的課題の解決にあった。しかし、開発を進める上で、ハラールとは何かを自主的に調べるようになり、結果的にイスラーム教への理解を深めることとなった。プログラミング教育が必修化された現在、アプリ開発を通じてプログラミングを学びつつ、同時にイスラーム教についても学ぶことができる教材として活用できる可能性がある。デジタル技術を用いた宗教文化教育の実践としても、本研究を展開していきたい。

立正佼成会の信仰活動と人工知能活用の境界領域

橋本 高志

宗教界ではAIを活用する動きがある一方で、AIを導入することへの抵抗感もある。新宗教教団である立正佼成会がAIを活用している現状や今後の可能性について、立正佼成会本部での聞き取りを元に、AIチャットボット（自然言語処理）、画像認識AI、人間を模したAI活用の側面から考察する。

立正佼成会は一九三八年に庭野日敬開祖と長沼妙俊協祖によって創設され、現在、国内二百三十八の拠点があり、会員数は約二百二十万人である。

まず、立正佼成会の日本語ウェブサイトを内でのAIチャットボットの可能性について聞き取りを行った。ウェブサイトは二〇二二年十二月半ばにリニューアル予定で、「よくある質問」

を設置しようとしている。この「よくある質問」をAIチャットボットで構築する可能性はあるのかと伺ったところ、その予定はないとの回答であった。その理由としては、「よくある質問」自体の構築が初めてのことで、AI活用の発想がなかったことが最初に挙げられた。その他の理由として、AIを搭載するにも費用と労力がかかるとの回答や、ページ内でのQ&AとAIチャットボットが答えるQ&Aの違い、問い合わせた閲覧者の意向に沿えるのが挙げられた。

次に、立正佼成会では画像認識AIを活用して手書きの会員情報をデータ化していた。データ化されたきっかけはAI技術の発展によるものが大きい。紙情報のデータはOCRでスキヤンされ画像データとなるが、この手書きからOCRで読む部分部分がAIになる。現在までに合計五十一教会で約十六万件の情報をデータ化している。データ化する上での困難な点は会員情報の項目に適した情報が書かれていない場合である。住所情報であるのに備考やメモ欄のように使われていたり、一行で書かなければならない情報の箇所が二行になってしまったりとAIが認識できない情報が多々あった。その場合、人間の眼で確認する方が主流になってしまう。データ化する上での利点は会員の状況がわかることで教会における布教事務が簡素化できる。また、拠点が包括する地域外の会員の居住地がわかり、例えば大震災が起った際に近くの会員同士で助け合いできることも考えられる。

続いて、二〇二二年六月十二日、YouTube 限定公開にて開催された教会役員指導会でAIに関連した事例について述べ

る。教会役員指導会ではラジオ番組のように「衣替え」をテーマに教会役員から質問等を募集し、約千二百件の応募があった。「おニューの服」（新しく欲しいものを取り入れる）というお題の中で、「アバターを使ったバーチャル本部参拝」とともに「AI開祖」の提案があった。

三つの事例を見てきたが、事務作業の簡略化や効率化を行う場合、AI活用の発想が生まれるが、その場合、費用対効果を考えている。また人間との関わりにおいてAIを活用することへの慎重さがある。人と人とのつながりを大切にすることを重視する立正佼成会で、対人間へのAI活用は積極的ではないと考えられる。特に、事例にあったAI開祖について、庭野日敬開祖と一度会いたいという純粹な思いは、信仰の高まりの中で出てきた提案であると考えられるが、AI開祖に頼りきることへの危険性も考えられる。AI開祖の言葉が絶対視されてしまうと、会員コミュニティの分断が起る可能性もあり、AIによる言葉を自分自身でしっかり吟味することの重要性も求められるのではないかと。

立正佼成会ではAIを事務作業の効率化などのツールとして扱うことが主な活用方法であると考えられるが、一方でAI開祖のように信仰活動に影響を与える議論が出てくるのではないかと考えられる。

宗教が関わるAI倫理の共有可能性

濱田 陽

日本におけるAI倫理原則の成立、運用をリードする総務省・AIネットワーク社会推進会議は「国際的な議論のためのAI開発ガイドライン案」（二〇一七年七月）を策定し、OECD（二〇一九年五月）、G20（二〇一九年六月）、GPAI（二〇二〇年六月）の各勧告・声明と連携した。これらは「人間中心」の原則を掲げるが、宗教への積極的言及はない。この間、米プロテスタント最大教派・南部バプテスト連盟の「人工知能・原則に関する福音主義的声明」（二〇一九年三月）は聖書を掲げ、神に象られた人間による創造・管理、正義の戦争論に説き及んだ。他方、バチカンの「AI倫理に関するローマの呼びかけ」（二〇二〇年二月）は、神、聖書にはふれず世界人權宣言第一条（人間の尊厳）、第二条（公平性）を引用し、人間の中心性（centrality）に言及した。EU「AI規制法案」（二〇二二年四月）以降、ソフトウェアからハードローのアプローチへの転換の流れが生じ、日本の連携・キャッチアップが急速に低下、さらにNATO（二〇二二年一〇月）、米国防総省（二〇二二年六月）がAI倫理原則を採択、公表するなど新たな状況が生じている。

南部バプテスト連盟やバチカンの例があるものの、目下、国内的・国際的に、宗教（宗教的な理念や宗教組織）が、AI倫理原則に与えている影響は、きわめて少ないように見える。その原因として、①多くのAI倫理原則は制御可能AIが対象のため、世俗的ヒューマニズムで対応可であること、②「公平性」

原則に関心が高く、宗教は消極的ファクターにとどまってきたこと、③AI倫理原則の設定、運用では法・経・技術分野に比して、宗教、倫理、哲学分野の参照比重がきわめて低いこと、が指摘できよう。しかし、以下の理由から、宗教とAI倫理の関係は、深く検討していくべき現実の課題であると見るべきである。

①について、現実に設定、運用されている各国政府、国際機関、グローバル企業のAI倫理原則の背景にある道具的AI観は、神にこの世界の管理を任せられた人間という、創世記的な観念と親和的である。バチカンの「AI倫理に関するローマの呼びかけ」が可能となった理由も、この一点にあるだろう。

②に対し、新たに含まれる傾向にある「包摂・多様性」の原則では、多様な属性を有する個人、集団の積極的な参加を推進する観点から、宗教が積極的ファクターになりうる。UNESCO「人工知能の倫理に関する勧告」（二〇二一年一月）の価値と原則では、宗教について、「公平性」「人間の尊厳」からの消極的な文言のみならず、「包摂・多様性」からの積極的な文言が含まれている。宗教文化に資するAI実装も、EU「AI規制法案」では「限定リスクのある」AIとして、「透明性」の原則で対応可能な例が多いと思われる。

③に関して、多くの現実のAI倫理原則は、戦争、独裁体制による大規模の殺戮や人権侵害など、人類の文明をゆるがす巨大な破局に歯止めをかける目的より、人類と個々人の福祉に貢献し、経済格差、地球環境問題等々の問題を解決するための開発、利用を促進する目的が前面に打ち出されてきた。しかし、

EU「AI規制法案」は、軍事領域を対象としないものの、ハードローによる規制を打ち出しており注目すべき変化である。さらに、UNESCO勧告の政策エリア「教育とリサーチ」では、「文化研究、教育、倫理、国際関係、法律、言語学、哲学、政治学、社会学、心理学など科学、技術、工学、数学（STEM）以外の分野を含む学際的AI研究を促進する必要」の文言が付され、文化研究に宗教を含めて解釈しうる。文明的破局を回避するための、共有可能なAI倫理原則の涵養には、法経技術分野に対し、より根源的な意義や価値を踏み込んで議論しうる宗教、倫理、哲学分野からの継続的コメントリーを実現する仕組み、制度の導入が不可欠となる。

パネルの主旨とまとめ

木村 武史

本パネルでは、AIを含めた先端技術の宗教領域における応用と社会実装の具体例等を取り上げ、科学技術の発展がもたらす宗教への影響について討議することを目的とした。

木村武史は、「スピリット・テック研究の動向…瞑想誘導技術に焦点を当てて」と題する発表を行った。テクノロジーとスピリチュアリティの間で深まっていく相互関係をスピリット・テックと呼んだWildmanとStockyの著作で取り上げられている技術のうち、瞑想アプリ、瞑想支援機器 Muse、瞑想誘導機器 Zendo を事例として取り上げ、その実際の利用から窺うことのできる問題について報告を行った。また、意識変容を喚起するテクノロジーとしてシャーマニズムにおける菓草の利

用と工学的機器との関係についても考察を加え、テクノロジーという語の意味の拡張について指摘をした。

熊谷誠慈は、「仏教対話AI「ブッダロボット」の開発状況と今後の展望」と題する発表を行った。ブッダロボット開発の背景、開発の経緯、そして現状について報告を行った。現代日本社会では、様々な要因から仏教離れが進んでいる。このような状況において人々が仏教の本質に触れ、その価値を再認識できるようにすることが、仏教復興の方策の一つになりうるのではないかという関心が、ブッダロボット開発の背景にある。ブッダロボットは、仏教経典を機械学習したAIであり、ユーザーからの質問に対して仏教経典「スッタニパータ」、「ダンマパダ」に基づく回答を提供するチャットロボットである。ブッダロボットの社会実装に際するメリット・デメリットについても報告を行った。

石田友梨は、「食品表示ラベルの画像認識によるハラール判定支援アプリの開発」と題する発表を行った。まず、報告者の立場を、ハラールかどうかを「判定」するための基準を追求することではなく、ハラールかどうかを判断するための材料を提供することにあり、最終的な判断は、利用者に委ねるという立場であると説明した。また、ハラール認証については批判があるにもかかわらず、あえて開発を志した経緯、既存のハラール識別アプリとの技術的な違い、ハラールの判定に関係する「豚肉」等の単語に特化したOCR（光学式文字読み取り装置）の機械学習結果、独自のアプリ開発、学生からの協力の申し出と教育効果について報告を行った。

橋本高志は、「立正佼成会の信仰活動と人工知能活用の境界

領域」と題する発表を行った。宗教界でAIを活用する動きがある一方、AIを導入することへの抵抗感もあるという課題を、具体的な宗教教団（立正佼成会）を事例として、考察を行った。教団のある特定部署に関わる人から聞き取り調査を行った報告では、AIチャットボットの可能性、会員情報のデータ化とその利用方法について考察した。YouTubeで行われた教会役員指導会で、AIの利用についての提案に対する回答の内容について考察を行った。特に、「AI開祖」という提案の背後にある信者の希望や、実際に開発・社会実装された場合の問題についても考察した。

濱田陽は、「宗教が関わるAI倫理の共有可能性」と題する発表を行った。AI倫理原則の世界的動向を報告し、その中で宗教、哲学等への言及が少ないこと、にもかかわらず宗教とAI倫理の関係については深く考察すべき理由を論じた。多くのAI倫理の背後にある道具的AI観は創世記的な人間観と親和性がある。公平性の原則への関心が強い中で、包摂・多様性の原則との関連から、宗教が積極的ファクターとなり得る可能性、AIの戦争利用に反対するAI規制法への関わり、ユネスコの勧告で学際的AI研究の促進の必要性が謳われている点等について考察を行った。

宗教の公共性と

〈公共宗教学〉をつなぐために

代表者・司会 宮本要太郎

コメンテータ 堀江 宗正

公共性へと架橋する信仰育成

—— 天理教ひのきしんスクールを例に ——

金子 昭

「ひのきしん」とは、宗教の公共性を担保する天理教の社会関係概念である。その定義は、神恩報謝の自発的発露という純粋な信仰的態度であるが、活動としてのひのきしんは社会のニーズに対応しており、それは歴史的に見ても早い時期から公共性を帯びた実践教理として登場していた。第二次世界大戦前から戦後にかけて、ひのきしんはもっぱら労働奉仕、勤労奉仕との関連で説かれ、実践されてきた。ひのきしんがボランティアとの関連で考えられるようになったのは、一九七〇年代以降である。

この文脈の中で、天理教ひのきしんスクールが天理教版ボランティアスクールとして一九八〇年に設置された。それは、個人の信仰を社会のニーズ、とりわけ社会福祉的ニーズに対応させるため、必要な教理と活動に関する知識と技能を身につけてもらう教内向けの講習会である。このことは、逆から言えば、公共性へと架橋する信仰形成をひのきしんという教理に期待する姿勢があったとも言えよう。実際、天理教ひのきしんスクー

ル設置の動きは、天理教内の社会福祉関係者の間に芽生えていた。また、実際その頃までに天理教では様々な社会福祉分野に進出しており、民間社会福祉の一翼を担っていた。こうして、天理教ひのきしんスクールは天理教において個々の信仰生活の発露を社会貢献に結びつける一種の社会教育的機能を果たすものとなったのである。

天理教ひのきしんスクールは、基本コースと専門コースというコース制度を採用した。専門コースの内容としては、①精神障害者アフターケア課程、②老人介護課程、③青少年指導課程、④花と緑を育てる課程、⑤図書修理課程、⑥司会・話し方課程、⑦障害者世話課程、⑧カウンセリング課程、そして後には⑨ホームヘルパー養成講習会、⑩かりもの感謝課程、⑪事情だすけ支援課程を設けるに至った。当初は宿泊を伴う形で行われたが、次第に短縮化される傾向となった。二〇一〇年（三十周年）時点での全修了者数は、基本コースが五万五三六六人、専門コース（全体）が一万七八三人に上った。そしてこの年以降、従来のコース制から講座制に移行し、内容的には、専門コースの内容はほぼ踏襲しながらも、社会的な「たすけ」（救済）に携わる布教者養成を目指す講習会へと舵を切ることにになり、現在に至っている。

天理教ひのきしんスクールからは、道のヘルパーの会、キッズネット天理、天理ファミリーネットワークなど派生した自発的集まりが出来ているが、まだ十分に活動の定着化や地域レベルでの組織化が進んでいるとは必ずしも言えない。また、ひのきしんの精神はどこまでも神恩感謝による信仰実践活動にある

が、これが社会活動となって現れる場合には、今度はどういう有益な結果をもたらしたかが問われることになる。そこに信仰的評価と社会的評価との齟齬が生じる。それは、ある意味で教理の原則論（内的論理）と実践の社会的有効性（外的論理）との葛藤でもある。

公共宗教学に対応する各宗教の教学（神学）は公共教学（神学）である。天理教で言えば、それは天理教学の実践教学部門が対応する。ひのきしん論の実践教学的文脈は、個人の信仰（たんのうからひのきしん）、その社会的発露（ひのきしんからたすけ合い）を通じての理想社会の実現（陽気ぐらし）となる。ひのきしんの公共性（社会的意義）は、公共宗教学の議論以前に、すでに宗教社会福祉論の枠組みで取り上げられてきた。それはすでに社会福祉の文脈で議論され、また実践が目論まれてきたものであり、「天理教社会福祉論」も天理教学と社会福祉学を架橋する分野として確立している。その意味で宗教学における公共宗教学論は、社会福祉学における宗教社会福祉論とも重なりうるものである。

宗教学と開発援助

村上 辰雄

今日、発展途上国において宗教団体またはその関連団体が開発援助の役割を担うのを目にするのは珍しくない。しかし、従来の開発援助の提供者たちの間では、宗教は除外視あるいは敵視されてきた。宗教の公共性についての議論が重ねられる今日、宗教学の視点から開発と宗教の関係を整理し、特に今日の

開発の理論と実践が、公共宗教学構想の上にとどのように寄与するかを考察してみる。

「開発」はその文脈によって異なる定義がなされるが、特に国際的な開発援助においては、近代化あるいは西洋化のプロセスとして認識されてきた。具体的には、近代における「開発」理念は、ヨーロッパの啓蒙思想に端を発し、ヨーロッパ諸国による植民地政策において具体的に実施されていく中で、合理主義、進歩主義、進化論や、それに伴う二元論的認識論を前提として、「未開」で「後進的」な伝統的非西洋社会を変革していくものとして確立され、植民地の独立以降もこの理念は継承されることとなる。

しかしこのような西洋中心主義的な開発概念は、ポスト植民地主義批判の観点からその自明性が相対化され、開発学においては、従来の単線的な社会進化論の則った開発概念とは異なる新たな「開発」の意味が問われている。このような方法論的反省は、宗教学における「宗教」概念批判と同様、「西洋と非西洋」「近代と伝統」「聖と俗」「公と私」「精神と物質」のような二元論的認識論の再検討を含み、その意味では宗教学の方法論的反省に寄与するところも見受けられる。以下、特に公共宗教学への問題提起として検討に値する、ローカル及びグローバル・レベルでの開発概念の再定義の例について取り上げる。

まず、ローカルレベルでは、「開発」概念を、西洋的価値観や世界観の押し付けとして理解するのではなく、現地の文化や社会構造に見合った形に再解釈した上で実践しようとする動きがある。例えば、ウエンディ・ティンデルは、このようなオル

タナティブな開発モデルを提唱する開発援助者の一人であるが、彼女は著書の中で、「開発」概念がヒンドゥー教や仏教の教義の文脈の中で新たに意味づけられ効果的に機能していると報告している。その具体的な例として、スリランカのサルボダヤ運動を取り上げ、宗教的価値観が開発事業に有機的につながる一つのモデルとして挙げている。その中でティンデルが強調しているのは、個人と集団のエンパワーメントであり、ヒンドゥー教や仏教にはそれを促す教理と実践がすでにあるとする。エンパワーメントはもともと開発事業や社会福祉などの公共サービス分野においても重要視されてきた概念であるが、ティンデルはエンパワーメントという開発においても重要な概念をローカルな宗教伝統の中に見出し、聖と俗の切り分けを超えたローカルな開発理論を展開しているともいえる。

続いてグローバル・レベルでの「開発」概念再定義の一つの視点として、グローバル市民宗教を取り上げたい。マーク・ユルゲンスマイヤーは、グローバル市民宗教を可能にする前提として、コスモポリタニズムに則ったグローバル倫理を挙げ、さらには、その倫理観から生じてくる人道的活動がグローバル市民宗教の実践となるのではないかと示唆する。その視点からすると、開発事業もそれが世俗の団体によるものであったとしても、グローバル市民宗教の宗教実践の一つになりえるということになり、従来の「宗教」と「世俗」といった枠組みを超えた地球レベルでの倫理と実践が立ち上がってくることになる。西洋思潮思想の中に生まれ、普遍的かつ目的論的であった「開発」及び「宗教」概念を、グローバル化の文脈においてこのよ

うに再定義する試みも、公共宗教学の一つの可能性なのではないだろうか。

「公共宗教学」は可能か

平良 直

宗教学、宗教研究において、「公共性」は「公共宗教論」として論じられることはあるが、宗教学、宗教研究そのものの「公共性」については主題化されることはすくない。宗教学、宗教研究において、対象からのデータコメントや記述的であること、客観性が担保されることが、学としての公共的役割を果たすことになるという暗黙の了解があると思われる。しかし、周知のように、このような学問的立場性についてはすでに隣接諸学において、他者記述の権力性や学存在理由への反省がなされ、そこから、公共哲学、公共人類学、公共民俗学、公共社会学などの学的アーリーナが構築されてきて久しい。本発表では、なぜ、宗教学、宗教研究領域では、宗教の公共性は論じられても、宗教「学」の公共性、「公共宗教学」の問題は主題化されないのか。研究者の *advocacy*（擁護性）についての議論や従来の *religionist*（宗教擁護論者）批判との関連で整理したうえで、いくつかの事例を示しながら「公共宗教学」の可能性について検討した。

研究が社会的諸問題を解決しようとする志向性を持つ場合、その研究は何らかのかたちで規範性をおび、研究者の立場性が問われ、ある価値や規範に対して擁護的とならざるをえない。宗教研究においては、客観的、記述的な態度が重要であるが、

宗教が抱える問題に対して公共的な側面からコミットしようとする研究がある種の擁護性を帯びることになる。数年前に、*Religion* (44 (2), Routledge, 2014) 誌上で、この「宗教研究における擁護の問題」が特集された。特集を主幹したM・スタウスベルクは、宗教研究では客観や中立が重要だとされるが、宗教研究において、擁護の問題に取り組むことは、このような学術的研究が有している強固なスキームを乗り越えようとする試みであるとし、フェミニズム、同性愛、人種差別問題などの理論的研究は、公共的な文脈における倫理的問題、人権問題として取り組むなかで行われざるを得ず、ここでは従来の研究で行われてきているデータコメントや、中立な客観的観察者としての研究者の立場性はさほど意味を持たないばかりか、むしろ問題をより公共的な観点から探求するには障壁となるとしている。研究者の立場性の変容や方法論上の課題など難題が多いが、擁護の問題を検討することは、しばしば無視されてきた宗教研究の領域にこれまでになかった洞察と内省を与えることになるだろうとしている。

公共宗教学という枠組みは現在存在しないが、擁護的立場から公共的アーリーナに開かれた、あるいは開かれるべき宗教研究を行っている事例がある。たとえば、国境を越えてくる不法移民の側に立つて違法に移住してくる人々の問題を扱うM・バスケス、米先住民と問題を共有し、その解決を目指すP・アーノルド、ジェンダー研究の川橋範子などの社会問題や当事者性、研究者の身体性と結びついた研究や、上智大学の実践宗教学、さらに擁護の対象が宗教ではなく、宗教にかかわる被害者の立

場にある櫻井義秀の研究などである。このような諸研究がすでに存在することからすれば、公共宗教学の実践は可能であるということになるが、「公共宗教学」の可能性は、なにか独自の学的領域を構築することにあるのではなく、研究実践のアリーナの共有にこそ成立するものであると思われる。

そのアリーナは、宗教をめぐる様々な課題の討議空間となることが予想可能だが、宗教と対決的であれ、協働的であれ、異なった立場のもの同士が、当事者として参画可能な場として構築されていくことが重要となるだろう。宗教への言説が対象の変容に何らかのかたちでかわかることを避けられないとすれば、宗教学・宗教研究領域で「公共宗教学的アリーナ」を模索することは十分意味のあることだと考える。

宗教者の支援活動における寄り添いとつながり

宮本太郎

宗教者による支援の現場では、さまざまな形で「生き難さ」「生きづらさ」が実感されている。その状態は、日常の生活世界から疎外されている感覚であり、その世界に生きている確信を持っていないという苦しみでもある。安心して自分の居場所を確保できる世界⇨自分の方向性を確認できる世界を「コスモス」と呼ぶとすれば、そうでない世界は「カオス」ということになる。宗教者の活動は、そのような実存的な苦難を抱えている人たちが、改めて「コスモス」を取り戻す手助けでもある。「カオス」が深刻なとき、宗教者はしばしば単に寄り添うことしかできないことがある。しかし、「寄り添う」、言い換え

れば「共にある」ということは、それだけで「コスモス」の回復に大きな力を発揮することができる。

「寄り添う」というあり方は、基本的に、能動的な働きかけではなく、むしろ受動的なものである。寄り添う相手が抱えている悲しみや苦しみを、決して理解可能なものではないことを自覚した上で、その悲痛をそのまま受け容れることで初めて「寄り添う」ことが可能になってくる。したがって「寄り添い」においては、「話す」ことよりも「聴く」ことが重要とされる。「寄り添う」⇨「共にある」ことは、「いま、ここ」という時空間の共有と、その時空間において能動と受動を同時に生きていることで生じる「あいだ」（ないし「場」）の相互作用を経て、「つながり」の実感へと開かれている。このような構造において立ち現れてくるコンパッションは、まさに「共苦」がそのまま「救い」に通じることを意味する。

ところで、人間の本質的な在り方を「世界内存在 (In-the-Welt-Sein)」として捉えたハイデガーによれば、存在者（人間）に対して世界が開かれていると同時に、世界に対して存在者は開かれている。そのような双方向性が「現存在」としての人間の本质である。ただし、日常的な現存在は、世界と関わる際、〈他者と共にある〉というあり方でも作用し、この他者との相互作用の中で、現存在は私でも誰でもない〈ひと〉というあり方をとる。このような意味での「世界」は「共世界」(Mitwelt)であり、それはむしろ「世間」という言葉がふさわしい。

以上のような議論から、「宗教の公共性」を改めて問い直す。

まず、日本において欧米の「公共圏」に当たるものが「世間」であるとする、その「世間」と宗教の関係が改めて問題となる。その関係は同時に、日本における「政教関係」や「カルト」問題にも新たな視座を提供する可能性がある。世俗的な公共圏と異なり、「世間」は、人間だけでなく、カミヤホトケ、死者なども含む広がりを持っており、それは「縁」として受け止められてきた。「世間」のこの宗教性（呪術性）は、日本においては、「宗教／無宗教」の違いを超えた「公共性」として共有されていると考えることができよう。

「つながり」との関連でいえば、神仏や先祖との目に見えない「つながり」が「世間」の宗教性を下支えしてきたと言える。苦の現場で活動する宗教者たちの実践も、孤立した人たちに「つながり」をもたらすことで新しい「世間」の地平を確立しようとする営みと見なすことも可能であろう。忘れてならないのは、宗教を研究する者も「世間内存在」であるという事実であり、それとの関係で自らの立場性を反省的に自覚する必要がある。同時に、「世間」と呼ばれているものが現代社会においてどのように変容しているか、そしてそれが「宗教」や「スピリチュアリティ」とどう関係しているかを見きわめる必要がある。そのように考えれば、「世間内存在」としての「宗教」とその「研究」との間にどのような「つながり」を構築していくかが、公共宗教学の一番の課題と言えるかもしれない。

コメント

堀江 宗正

発表全体を通じて、カサノヴァ『近代世界の公共宗教』が理論的な基盤となっているのが気になった。カサノヴァの主張の本筋ではないが、用語法上の問題として、カサノヴァは、ヘーゲル以来の「家族、市民社会、国家」の三者関係と公私の二分法との不一致に言及している。私見では、公私の二分法だと、市民社会と国家の対立が見えなくなるのではないかと懸念がある。ヘーゲルより後の時代になると、家族のあり方も国家が介入してくる。日本では、宗教と国家の間に持続的に緊張があるが、公共宗教論では、それが見えにくくなるのではない。国家は公、宗教は私という二分法を前提として、宗教が公共性を帯びるといふとき、それは国家にすり寄る形にならないか。

宗教が公共性を帯びるといふときに、いくつかの発表では社会福祉的な活動への関わりが取り上げられていた。そこで、エスピン・アンデルセン『福祉資本主義の三つの世界』の福祉レジーム論を参照した。エスピン・アンデルセンによれば、保守主義的レジームは、教会と家族が福祉の資源を提供するべきとし（ドイツなど）、自由主義的レジームは、福祉を市場に任せつつも、足りないところは慈善事業で補う（英米など）。それに対して、社会主義的レジームでは、国家が万人のための福祉をまかなう（北欧など）、とされる。カトリックの社会福祉事業などを範型とする公共宗教論は、エスピン・アンデルセンの言う保守主義タイプの成功例を理想とするが、現実には新自由

主義の補完となっている可能性がある（特に米国のように）。

ここから見えてくる「悪いシナリオ」は、国の福祉予算がカットされ、国民間の格差が増大するなかで、宗教の慈善事業に光が当たるが、「焼け石に水」となり、にもかかわらず英雄的な社会貢献活動が賞賛され、全体的には困難に陥っている人が増えてゆくというものである。逆に困っている人がいないと、宗教の存在意義がないというマインドセットになりかねない。発表者たちは、こうした問題についてどう考えるだろうか。

次に「公共宗教学」とは何かについて質問をした。宮本からの回答は、「公共宗教学論は「study of public religion」で、公共宗教学は「public study of religion」を指し、それぞれの研究者が自ら、両者の内容と関係性について考えているというものだった。

金子とのやり取りでは、宗教者の側の理念と、社会的評価との齟齬、国家から資金援助が出た場合に、宗教的理念を福祉の現場で出しにくくなるという葛藤があることが明らかにされた。そうした議論の積み重ねとしては「宗教社会福祉論」の方に「公共宗教学」よりも見るべきものがあるとのことだった。

開発研究における宗教の公共性を論じた村上とのやり取りでは、公共性の基準をローカルなものに求めるかグローバルなものに求めるかという論点を提起した。

研究をしていればおのずから公共性が伴うというのは素朴だと論じた平良に対しては、「公共宗教学側につくれリジョニストでない宗教学者だと公共性がない」ということになるなら、抑圧的だという懸念を伝えた。特定の実践から一時的にデータチ

して、時間的・空間的な比較をおこない、宗教文化を伝え、継承する担い手である宗教学者には、他者との媒介をうながすという意味での公共性があり、一人の宗教学者のなかに、データチとコミットの両方があるのが健全で、その往復があるから、研究が公共性を持つと論じた。

公共圏は日本語では「世間」だと論じた宮本に対しては、同調圧力と排除を伴う世間は公共圏とは異なると言うべきではないかと指摘した。これに対しては、そうした世間を風通しのよいものにするという戦略を念頭に置いていることが示された。

パネルの主旨とまとめ

宮本要太郎

近年、苦の現場において支援活動に取り組む宗教者と、そのような取り組みを研究対象とする研究者との協働の機会が増え、研究者が実際に支援に携わり、宗教者が研究に示唆を与える機会も増えてきた。その中で、改めて宗教研究そのものの「公共性」や研究者の立場性、さらに宗教研究におけるアドボカシーの意義などについて問い直されている。このパネルは、そのような議論を集約する場、実践と理論とが交錯する場としての〈公共宗教学〉の可能性を問うことを目的とする。パネルの参加者は、コメンテータを除く全員が、基礎研究「宗教者の寄り添い支援とそれに関わる研究者及び研究の公共性に関する研究」（研究代表者…宮本要太郎）に従事しており、パネルはその成果を確かめる場でもある。

まず、金子発表では、宗教の公共性が問われる具体的な事例

として、天理教ひのきしんスクールのケースが紹介された。このスクールは、個人の信仰と社会のニーズ（特に社会福祉的ニーズ）を対応させる試みであるが、同時にそこには信仰の内的な深まりと実践の外的な有効性との間の緊張が、常に生じている。それは「救済」と「社会貢献」との間の緊張とも言える。研究者の立場では、その緊張が個人・教団・社会のいずれにとってもネガティブに働くことがないようにするために何が必要かを問われることになる。

次の村上発表は、「国際的な開発援助の現場から「開発」の意味が問い直されていく中で新たに浮上してきた「宗教」の役割に関する議論を紹介しながら、ローカルなレベルでの伝統宗教における「エンパワーメント」の再発見や、グローバルなレベルでの従来の「宗教／世俗」二分法の見直しなど、宗教の公共性に直結する視点が示された。これらの議論は、視点のベクトルを変えれば、ローカルな地平からもグローバルな地平からも、近代的宗教学の研究のスタンスそのものが実践的に問い直されていることの証左でもある。

さらに平良発表では、「宗教の公共性」が問われることはあっても、宗教学や宗教学研究そのものの「公共性」が主題化されることはほとんどないことが問題視された。そこから、人種差別問題や性差別、カルト問題など、敢えて「客観的・記述的な態度」を逸脱してある種の擁護性（advocacy）を帯びた研究となるアリーナの存在が紹介され、ここでは研究者の立場性が鋭く問われることが指摘された。また、当事者としての参画を可能にする開かれた議論の場の構築が重要であることが示され

た。

最後に宮本発表では、苦難を抱える人々に宗教者が寄り添う支援の現場において「つながり」がいかんして生み出されているかにフォーカスしながら、そこからそのような苦難を取り巻く（世俗的な）「社会」を（宗教性や呪術性を内包する）「世間」という視点で問い返すことで、「宗教の公共性」の根本的な捉え直しが可能ではないかと問題提起された。

コメントータの堀江氏からは、それぞれの発表に対し、的確なコメントが多数なされた。それらの具体的な内容については「コメント」を参照されたいが、とりわけデータコメントとコメントメントのバランスが研究の公共性を担保するという点は、重要である。

コメントに対する発表者からの応答の後、最後にフロアからコメントを頂戴した。特に、「公共」という語を用いる際に生じる困難さや危うさが指摘され、また、研究の「個人化」や「私化」にどう対抗していくかという課題も提起された。これらの点は今後もさらに検討していきたい。宗教の研究では、特定の価値観を無意識に内在化させたり、国家（や世間）への付度陥つたりしてしまうリスクが強いことを改めて認識したうえで、護教論にも御用学問にも陥ることのない研究の立場性をいかに構築していくかが問われている。そのため開かれた意見交換の場として〈公共宗教学〉の議論が展開することを願っている。

震災伝承の宗教性

——施設・担い手・行為・環境——

代表者・司会 弓山達也

問題提起——震災伝承の宗教性——

弓山 達也

東日本大震災から一〇年が経ったことで被災地各地に震災の記憶・記録を後世に伝える「震災伝承館」が開設されている。

三・一一伝承ロード推進機構は、震災伝承施設を「第三分類」として現在五九カ所を指定している。かかる施設の運営は国・地方自治体やその外郭団体が中心であるが、ここに指定されなくても、企業や民間・個人が運営する同様の施設もあり、また記念碑、追悼施設、震災の記憶を留める遺構といった第一・第二分類を含めると、震災伝承施設の裾野は広がっていくものと思われる。

本パネルの目的は、震災に関わる伝承の施設や担い手やその行為や環境において、宗教性がどのように表出しているかを検討することにある。三木英「二〇二〇」が指摘するように震災記憶は慰霊・追悼の関係から宗教集団に担われることが多く、また宗教とは無関係な集団がこれを担うことで宗教的な共同体の様相を呈することもある。また植田今日子「二〇一五」が注目するように、災害に対して村落は供養や記念碑設置によって日常のかつ周期的に次の災害の当事者性を人々に伝承してき

た。三木や植田は震災の伝承が必然的に宗教性を帯びる構造を指摘したのだが、だとすると宗教とは何かを問う上で（つまり本学会で）震災の伝承に注目することはあながちの外れではなく、むしろ積極的な意味を持つていてと考えてよい。

弓山報告では、福島県浜通りの右記の第三分類に指定される震災伝承施設の宗教性の表出に注目した。その結果、施設の展示・出展物は①寺社を中心とする宗教施設、②年中行事や人生儀礼といった宗教行為、③生きる意味や目的の探求といったスピリチュアリテイの三つのカテゴリーに分類できることが判った。

もちろん震災伝承は伝承館の展示・出展物だけではない。ただ整理され、記録され、広くアクセスが可能となっている伝承館での展示・出展物の比較は意味のあることであろう。同じ東日本大震災に関わる伝承館でも地震・津波被害が中心で現在復興に向かっている地域のものと、ここに原発事故、風評被害、今も続く避難を余儀なくされている地域のものとは宗教性の表出は何らかの違いが予想される。また関東大震災の災禍を伝える東京都復興記念館、阪神・淡路大震災記念 人と防災未来センターとの比較も、時代や地域を反映するものと考えられる。

震災以外に目を向けると、非教团的な宗教性を強く押し出す広島・長崎・沖縄の震災関連の施設との相違も、公共施設でどう宗教性が表出できるのか／できないのかと合わせて議論の余地のあることであろう。また公害病の伝承施設も考慮したいところである。さらに海外の同様な施設との比較も興味深いに違

いない。

このように災害の伝承における宗教性をめぐって、さまざまな比較・検討が可能である。繰り返しになるが、伝承施設によらずとも、例えば行政が伝承を保存・整理・公開しようとする時、宗教性をめぐってどのような意図が働くのか、伝承施設の語り部さんの語りとツアーや巡礼などの被災現場で語られる語りには何か違いがあるのか、そもそも伝承は誰に向けての語りなのかなど、議論は広がっていくだろう。苦難に直面したり、そこからの解放を目指そうとしたりする時の宗教性の表出をめぐって、本パネルは宗教の意味や機能に関する、一定の知見を提起できると確信している。

ホープツーリズムと宗教文化表象

—— 福島県浜通りの震災伝承施設 ——

小高 絢子

本発表では、福島県浜通りの震災伝承施設を事例に、展示内容に見られる宗教性に着目し、福島県が掲げる被災地における復興ツーリズムである「ホープツーリズム」を志向する過程で、どのような宗教性が展示・表象／捨象・かくされているのか、の分析を試みた。

死や苦しみと結びついた場所を旅する行為は、ダークツーリズムという呼称でまとめられ、一九九六年以降、主に観光学の分野を中心に研究されてきた。近年の研究では、死や苦しさと結びついた場所を観光すべき対象として意味づけ、表象、展示し、訪問者がそれを訪れるべき対象としてまなざすといった

相互の行為によってダークツーリズムの場が構築される、といったダークツーリズムの社会構築性が指摘されている。またその構築過程においては、本来あるべき場所の意味づけが、何らかの理由により異なるコンテクストとして発現されたり、必要／不必要なコンテクストによって展示される遺産が創りかえられてしまう、といった、コンテクストの「ねじれ」への着目もなされている。

本発表で対象とする福島県は、東日本大震災の際には、地震・津波・原子力発電所の事故という「自然」と「人為」の複合的な災害を経験した場所であり、その点でダークツーリズムの対象となりうる。しかしながら、福島県では現在、ダークツーリズムではなく「ホープツーリズム」という呼称を用いて被災地の復興ツーリズムを推進している。その呼称の背景には、ダーク（影）から復興する被災地のありのままの姿（影↓光の過程）を見てほしい、といった意図があり、そのため「影」ありきのダークツーリズムとは対照的な、異なる形でのツーリズムとして位置づけられている。それでは宗教性に着目した際、福島県が理想とするホープツーリズムが推進される過程で、どのような宗教性が「光」に値するものとして表象され、どのような宗教性が「影」として捨象されてきたのだろうか。

ホープツーリズムのプログラムにおいて中心的な訪問施設となっている、東日本大震災・原子力災害伝承館では、被災当時の避難の様子や、現在の復旧状況などを示す資料とともに、野馬追・安波祭りの飾り・田植え踊りの早乙女着物など、年中行事に関する資料や、双葉ダルマなどの信仰・習俗に関わる展示

物が見られる。これらは「被災前の暮らし」を示す資料、つまり被災という非常事態からの「復興のシンボル」として表象される宗教文化である。また、常設ではなく企画展示であるものの、同時に展示される読売新聞の写真パネルにおいては、祈りを捧げる人々の姿を写したものが存在していた。

一方で捨象される宗教性の例としては、伝承館の近隣にある、共同墓地が挙げられる。津波で流された所在不明の墓石が多数並べられ、未だに地元民による献花も見られるものの、ホームページで訪れられることも、その存在が言及されることもない。墓地の近隣にある、被災し倒壊した住宅や工場も同様である。この地域一帯は復興祈念公園として整備される予定であるが、墓地や住宅は処遇未定のまま残されている。このように死に直結するような場所や、弔いといった行為はかくされ、展示において表象されることはない。その背景には、いのちの観点が重要だと感じながらも時期が早い、死がまだ身近であるために展示しにくい、という福島ならではの事情が存在するという。結果として、扱いやすい宗教性を表象した伝承館の展示は、未災地の訪問者からは高評価である一方で、当事者からはリアリティを欠いた、震災で表象されるべき真実性を有さないものとして酷評される、というねじれも生じている。どのような宗教性が展示／捨象されるかという視点からの分析は、目指されるコンテクスト（「ホープ」）次第でかくされてしまう、社会や被災地の復興にとって「本来伝承すべき」宗教性の照射を可能にするのではないだろうか。

震災伝承の連続性と宗教者・市民の関与

——南三陸を事例に——

齋藤 知明

本発表では、震災の経験を伝承するためのツールのうち、「担い手」に焦点を当てる。そして、震災被災地における市民による震災の記憶・心情の語りを他者が聴き記録した過程とその後の展開を、事例として概観する。発表者は震災以降、大学生とともに宮城県南三陸町を頻繁に訪れてきた。南三陸での実地研修が目的であったが、そのなかで毎回現地の方に聞き取りをし、それを記録として報告書にまとめていた。なぜならば、被災地で暮らす／働く方々の声に耳を傾けて、その時にしか聴けない環境や心情を記録し、復興過程における南三陸の課題に關して検討を加えたかったからである。

次に、発表者が所属する大正大学が関わった支援活動に関する報告と、発表者自身が大学生と調査を進めてまとめた報告書の中から、聞き取りの事例を紹介する。震災直後の二〇一一年四月に支援活動をおこなった際には「生きていてよかったかわからない」「この震災を忘れないことだけでも十分なボランティア」「地元で普段通りの生活をしてお金を使ってほしい。それがひいては東北の復興につながる」といった、学生たちが被災直後の現場で話を聞いて衝撃を受けた言葉が多く記録されている。二〇一五年には、小学校の先生方へのように子どもたちに接しているかを尋ねた。ここでは、「震災のことは触れないように気をつけて接していた」「無理に震災の事を忘れさせないという教育は「心の健康」には繋がらない」といっ

た、被災地における教育現場の繊細な現実が記録されている。仮設住宅から公営住宅へと転居したばかりの二〇一七年に、公営住宅の生活指導員（LSA）に住民がもつ悩みは何かについて尋ねた。その際は、「公営住宅は仮設住宅より静かで寂しいという悩みがある」「入居当初は、仮設住宅の方が良かったという方が多くいた」「男性は、女性を中心となっているお茶っことには参加しづらく、それに代わる生きがいを見つけることが課題」など、住民の心境の変化を中心に記録されている。

上記の通りの日常では知る余地のない被災地の状況を知った学生たちの反応は、①今後も継続して南三陸と関わっていききたい（継続的な訪問・関与の希求）、②自分の今後の生き方に活かしていきたい（自己成長への接続）、③得られた知見を身近な人に話したい／SNSで広めていきたい（伝承の使命感）、の大きく三つに分けられる。特に震災から時間が経過すればするほど、東北以外では被災地の報道が少なくなるため、③を志す学生が多い傾向にあった。その思いを実現するために、二〇一九年と二〇二〇年には、都内の浄土宗寺院の協力を得て、「好きだった南三陸」という南三陸の現状を伝えるイベントを実施した。ここでは南三陸で聴いてきたことを伝えるだけでなく、体験してきたことを参加者に追体験してもらうために、切り絵のワークシヨップ、写真展、演劇、追善法要などのコンテンツを準備した。上記の通り、学生という「担い手」を通じて町内から町外への「伝承」は様々な形で展開していった。

一方で、町内での「伝承」について、学校教育でどのように「震災後に生まれた子ども」「震災時に幼かった子ども」に震災

を伝えていくか調査をおこなった。これまでの子どもたちは被災した経験があるため、①あえて伝承する必要がない、②フラッシュバックをする可能性がある、③親族を亡くした子どももいることから触れられない、という理由等により学校では震災の伝承が強くおこなわれている状況ではなかった。また、南三陸にある志津川高校では、近年語り部や防災に関する職業を目指す生徒が減少しているという。他方、二〇二二年には南三陸町教育委員会を中心に小中学校の防災マニュアルが改訂され、防災を基底とした震災教育が始まった。今後は町内での「伝承」が課題となろう。

気仙三十三観音霊場における再興と伝承

君島 彩子

本報告は岩手県陸前高田市、大船渡市、住田町にまたがる気仙三十三観音霊場での調査をもとに、東日本大震災によって甚大な被害をうけた観音巡礼の再興が、犠牲者の慰霊と震災の伝承に与えた影響について検討をおこなったものである。

気仙三十三観音霊場は享保三（一七一八）年に選定された。

長い間、地域住民が守り続けた祈りの場であったが、二〇一一年の震災によって巡礼の道の風景は一変した。三十三札所のうち九札所が被災。津波によって御堂が跡形もなく流された札所も三ヶ所あった。第二番札所の金剛寺と第四番札所の要害観音堂は、津波によって壊滅的被害を受けた。しかし瓦礫の撤去作業の過程で本尊の観音像が泥の中から発見された。このことは僧侶や住民によって奇跡譚として語られた。津波に流されなが

らも発見された木製の観音像についての語りは、同じく津波に流された犠牲者について語るような苦痛は伴わない。観音像は亡くなった人々について語ることの「生々しさ」を緩和する存在となったと考えられる。

津波によって破壊した第二十八番札所の立山観音堂では未だに本尊が見つかっていない。そこで、奈良県の當麻寺が中心となり、約五千人がノミを入れて制作された「あゆみ観音」が新たな本尊として贈られた。童女の姿で可愛らしい「あゆみ観音」は、江戸時代に制作された観音像以上に感情移入しやすい。また、気仙三十三観音巡礼に参加した漫画家によって可愛い絵柄の漫画『てくてく気仙三十三観音参り』が描かれ、イラストの入った関連グッズも作られた。震災後に生まれた「あゆみ観音」や三十三観音グッズの可愛さからも、愛着をもちやすく癒しとなるものが求められたことが理解できる。

観音堂や観音像など物質的な再興とともに、観音巡礼の復興もおこなわれた。その中心的な役割を果たしたのが、東京を拠点に生活困窮者の支援をおこなってきた僧侶による団体「ひとさじの会」である。東日本大震災後、ひとさじの会は避難所や仮設住宅において支援に携わってきており、行政、NPO、新聞社、そして住民と連携して、気仙三十三観音の再興にとりくんできた。被災地域の住民にとって心のよりどころとなる「祈りの道」を再興することを通し、地縁を再生し地域の復興に寄与することを目指した。具体的には観音霊場マップやウェブサイトを作成した他、巡礼道の整備、被災された霊場への支援などもおこなった。

気仙三十三観音巡礼再興の核となる活動は年二回おこなわれてきた徒歩巡礼の会である。震災犠牲者の祥月命日にあたるある三月には全札所を六日間かけて徒歩で廻り、秋には観音巡礼に関連した講座とあわせ三札所を歩く一日徒歩巡礼を開催してきた。徒歩巡礼の参加者の多くは地域住民であり、ひとさじの会の僧侶が先達として読経をおこなっている。毎年参加する者も多く、参加者同士の仲が良い。また新しい参加者にも積極的に声かけがおこなわれている。毎年おこなわれてきた気仙三十三観音巡礼は、人と人との縁を作り、震災後の新たなコミュニティを作り出した。会話を楽しみながらの徒歩巡礼であり、震災当時の話題はあえて出さないことが多いが、各札所や新しく建立された震災モニュメントの前でおこなわれる読経の時間はみな真剣に手をあわせている。このような活動は、祈りの場を通して震災の記憶の伝承につながるのではないだろうか。

三十三観音札所徒歩巡礼の会は宗教儀礼を伴うため、行政や新聞社だけでは開催できない。また地域の寺院も宗派や行政区の違いがあり、全札所に関わることが難しかった。外部の僧侶の団体である「ひとさじの会」が中心となることで、三十三観音巡礼の復興が成功したといえるだろう。

インドネシア・アチエの

スマトラ島沖地震の記念施設と震災遺構

福田 雄

本発表は、インドネシア共和国アチエ州における震災記念施設や震災遺構をみることで、二〇〇四年のスマトラ島沖地震の

表象がいかにアチエのイスラーム文化と関わっているかを示すことを目的とする。そうして、これと対比させることであらわれる、東日本大震災をめぐる日本の記念施設や震災遺構の特徴を浮かび上がらせるを試みる。具体的には、バンダ・アチエ市内にあるツナミミュージアム、震災遺構となつた発電船(PLTD, Apung号)そして震災遺構「家の上の舟」(いずれもアチエの災害観光スポットとなっている)を検討し、震災後十年経つたアチエにおける震災伝承のあり方を記述する。本発表でとりあげるデータは、二〇一四年から二〇一九年にかけておこなつた現地調査で得られたものである。

二〇〇九年に開館し、その後、展示のリニューアルを経たツナミミュージアムでは、その運営哲学のなかに宗教的観点が含まれている。元館長によれば、ミュージアムでは「水平的(人間と人間・垂直的(創造主と人間)な関係を築き上げること」が重要視されている。このような運営方針は、ミュージアムの空間的配置のなかにもみられる。入り口から地下へ降りる回廊では、津波に巻き込まれて亡くなつた犠牲者の感情を追体験することが意図されている。また地下の祈りの空間では、創造主を見上げ悲しみから希望へと来館者を誘う工夫がなされているという。

一方、津波の際に内陸に打ち上げられ、その後震災遺構になつた発電船には、そのようなイスラームにおける災害理解を多く見出すことはできない。二〇一三年に教育施設として設置されたこの震災遺構の船室は、展示室として作り替えられ、地震や津波のメカニズム、アチエの歴史文化などのパネル展示で埋

められている。しかしながら全長六〇メートル、二六〇〇トンの巨大な発電船を動かした津波の破壊力は、来館者が信仰者である場合、否応なく創造主の力の偉大さを示唆するものと思われる。

最後に、震災遺構「家の上の舟」においては、観光案内板や語り部ガイドによる説明のなかにイスラーム文化を介した特徴的な災害理解が見出された。震災当時、川に係留されていた木製の漁船は、一キロメートル近く流されるなかで、多くの人々の命を救う役割を果たしたという。この出来事は、創造主に栄光を帰すべき出来事として観光案内板で記述される。さらに語り部ガイドは、この震災遺構に観光スポットを、「人間が傲慢にならないように」創造主から与えられた、「教育」の場として評価する。震災前の内戦状態から、津波後の平和と復興へという、(津波記念式典などにもみられる)定型的語りがここでも繰り返され、震災が宗教的な枠組みのもとに捉え返される。

このようにアチエの記念施設や震災遺構における展示、担い手、伝承行為は、アチエのイスラーム文化と分ち難く結びついている。そこに「震災伝承の宗教性」を見出すことはけつして難しくない。記念施設や震災遺構にみられるイスラーム文化は、災害教育や災害観光という文脈に埋め込まれる一要素であり、それによって過去の出来事や現在のアチエを理解し生きるための枠組みを提供するものであると思われる。しかしながらそれは震災後のアチエを構成する一つの(きわめて重要な)要素であるが、それ自体として単独で取り出せるものではなく、

他の諸要素（復旧・復興事業、生活再建、政治体制）との連関のなかで捉えるべきものと思われる。この点は、東日本大震災をめぐる伝承施設や担い手、行為を検討する際の「宗教性」を考察するにあたり、「宗教性」という枠組みがどのような文脈において関連性をもつ要素なのか、批判的に検討する視座を示唆する。

パネルの主旨とまとめ

弓山 達也

パネルの要旨は弓山報告（問題提起―震災伝承の宗教性―）に譲るとして、ここで討議部分のまとめを行う。ところで本パネルは国内が中心の弓山・小高・齋藤・君島報告に対して、国内の事例にも通暁しつつインドネシアの事例を扱う福田には四名のコメント役も依頼していた。フロアからの質問も言い方こそ異なるが、福田コメントと重なる部分も多く、まず福田コメントとフロア質問を要約し、次で他の四名のリプライを掲載したい。

聴講者の多くは①「宗教性とは何か」「宗教性を明らかにしたこと何が解明されるのか（本パネルの意義やゴール）」への疑問を持たれたようだ。「宗教性」という枠組みで捉えられる側面やリアリティがある一方で、「宗教性」を打ち出すことで見えなくなるものがあるだろうかという疑念も示された。また②伝承の第一義的な担い手である震災当事者（被災者）と、その語りをはじめとする記憶や記録を受け取る、あるいは「消費」する伝承施設訪問者、巡礼者を含むツーリスト、スタディ

ツアーとの関係にも関心が寄せられた。さらに③伝承の表現形態、地域差、アートとの関わりなど）や表現すること（語ること）の意味にも言及があった。

小高は、震災伝承施設の展示における宗教性について、各地域を代表する祭り・習俗に関する展示は、人々の日常に関わる「復興のシンボル」として施設ごとに広く展示・表象される宗教性であるトリプライ。研究者があえてそれに着目し、取り出すことで、被災地の方が無意識に自明としていた宗教性の自覚に至る場合もあり、その相互行為の中で、消費という観点からだけではない被災地の復興ツーリズムの様相や、被災地の心の復興につながるような展示・表象の在り方や、社会に普遍的な宗教性を検討するといった形での貢献も考えられうるのではないかと。

齋藤は、地域性の差として当事者にとって言語化できないながらも、里山で暮らす人と海の側で生計を立てている人では、考え方が異なることが示唆されると述べる。また、南三陸町内では、地域特有の宗教文化を「きりこプロジェクト」や「オクトパス君」などのアートへと変換することで公共性を高めて、公共施設・イベントにおける伝承に活用しているのが見てとれるという。そのうえで今後は震災被災地におけるアートの立ち位置を考えることで、そこでの宗教性が照射されるかもしれないとする。

君島は、気仙三十三観音札所には個人管理の観音堂だけでなく寺院もあることから、札所寺院の僧侶の関わりは大きいという。特に御詠歌の講を組織している寺院では、僧侶を中心に札

所寺院を訪れた巡礼者に対して御詠歌の披露や飲食の接待を実施。地域寺院の僧侶は自坊の復興と檀信徒の犠牲者の供養が果たさなければならない務めであったため、自坊を中心に震災の犠牲者の慰霊と震災の伝承に関わっており、宗派や地域を越えて三十三観音霊場を支援することが難しかったことを指摘する。三十三観音巡礼の復興そして、巡礼を通じた震災の伝承には外部の宗教者の関わりが不可欠であったと言える。

弓山は、宗教性のレベルについて、報告にもあったように宗施設、宗教行為、スピリチュアリティの三つのレベルからの検討を再確認。エピソードを紹介しながら、宗教性はパネルの最後に、当事者にとって当り前事ゆえに意識には上らない、しかし当事者にとって重要な事柄であって、宗教研究者がそこに切り込むことは、伝承の形成に共同参画することでもあることと述べ、パネルを締めくくった。

軍事・占領の宗教学

——『占領改革と宗教』刊行とその現代的意義——

代表者 中野 毅

司会 粟津賢太

米国アーカイブズの現状——占領と宗教学研究——

岡崎 匡史

二発の原爆で廃土と化した日本帝国は、昭和天皇臨席の御前会議を一九四五年八月一日日に開き、「ボツダム宣言」の受諾を決定した。同日、閣議において機密文書の破棄を決定し、各省庁及び関係機関で組織的な文書焼却が実施された。

ダグラス・マッカーサー元帥（一八八〇—一九六四）が日本の土を踏むまでの二週間のうちに、政府中枢から市町村に至るまで戦争に関係する機密書類が燃やされた。大本営で機密文書の破棄命令が出されていたものの、敗戦直後の混乱のなかで徹底的な公文書破棄が遂行されたかについては不明な点が多い。なぜなら、各省庁及び関係機関の判断が命運を握っていたからである。また、占領政策に参画したGHQの職員たちのなかには、史料を本国に持ち帰った者もいる。さらに深刻なことは、日本では公文書が「私文書」として扱われる悪癖がある。とくに近代史の文書は「公私の境界」が曖昧であり、官僚が作成した文書は公的なものだが、決裁文書などを除くとほとんどの資料が個人の手許に残される。

日本の財産ともいえる史料は、国内だけでなく世界各地に散

らばっている。史料が流転した事情を追い、所蔵館の蒐集方針を探ることにより、該当史料の特質を明らかにすることが求められる。その一例として、スタンフォード大学フーヴァー研究所の史料蒐集事業の歴史に光をあてる。米国屈指の研究機関フーヴァー研究所は、第一次世界大戦が終わった翌年の一九一九年にスタンフォード大学の卒業生ハーバート・C・フーヴァー（一八七四—一九六四）が戦争の惨禍を省みて、平和を探索する研究機関として設立した。

フーヴァー研究所の出先機関「東京オフィス」は、東京都千代田区神田駿河台一丁目、現在の「日本雑誌会館」に事務所を構え、占領下の日本で史料蒐集活動に専念した。東京オフィスには、日本全国の貴重な記録や書籍が集められ、横浜からスタンフォードへと貴重な史料が運ばれた。東京オフィスが開設された一九四五年一月から一九五一年三月一日まで、書籍・専門書・新聞などを含む合計一四六八箱がフーヴァー研究所に送られた。

本報告では、(一)「東京オフィス」が占領下日本で蒐集した史料、(二)フーヴァー研究所の日本関連文書、(三)米国の各公文書館（国立公文書館、マッカーサー記念図書館、トルーマン大統領図書館、ハワイ大学、オレゴン大学、プリンスストン大学、ハバフォード大学、クレアモント大学、イェール大学、ホイットマンカレッジ）に保管されている宗教学研究に有用な「占領と宗教」に関する史料を論じた。

行政権分離時代の奄美復帰運動

——奄美ルネッサンスと諸宗教——

田島 忠篤

敗戦の翌年二月二日から一九五三年一月二十五日まで、奄美群島（奄美大島、喜界島、徳之島、沖永良部島、与論島および周辺有人島）は日本国行政権を剥奪され、「北部琉球諸島米國海軍軍政府」によって支配された。戦前の「国家神道」復活を恐れながらも共産主義を阻止しながら民主化を進めるため、軍政府は腐心した。「本土」との公的交流が禁止されたが、徴用やカトリック排斥運動など軍国主義による圧制から解放された島民は焦土の中、独自の文芸復興運動、「奄美ルネッサンス」を展開した。その後、この運動は「日本復帰運動」へと発展し、高度経済成長を迎えた日本国に復帰した。本報告では、日本本国との援助が途絶え、明治維新以後初めて奄美群島に布教された神仏基の諸「宗教」が両運動に果たした役割を概観し、高千穂神社が復帰運動に果たした役割に注視した。

奄美宗教は、一七世紀初頭から薩摩藩の直接支配により実質的な寺請け制度を持たなかったためか民俗信仰が主流であった。明治維新後、官幣社を通して国家神道、島民に請われてカトリック、都市移住者によりホーリネスや大本、信者商人の定住により天理教、布教師を通して東西浄土真宗が移入宗教として島民にもたらされた。戦前、カトリック、天理教、大本は教勢拡大していったが、軍国主義の影響により、カトリック、ホーリネス、大本は大弾圧を受けて休止した。

敗戦により軍政府の民主化政策で信教、表現、結社の自由は

保障されたが、共産主義化と天皇崇敬復活を恐れた軍政府により政治活動と神道は一九四七年まで活動が禁止された。また、行政権分離により本土からの人的、物的資源流入が断たれ、島外からの宗教的資源に依存していたホーリネス、大本、東本願寺派は活動停止を余儀なくされた。その反面、アメリカ教区に組み込まれたカトリックは、米軍や本国から物心両面の豊富な資源を活用し、専門学校や社会福祉施設を通して停止から一変、急成長した。

行政権分離直後、「奄美ルネサンス」は同人誌発刊を契機に演劇、新民謡、絵画、文化や時局講演会を通して名瀬中心に拡大した。これに関わったのは、西本願寺の大正寺である。公共施設焼失中に施設貸し出しをするだけでなく、夫婦ともに執筆・講演活動をしている。だが、急成長したカトリックは教会が独自の文化施設として機能し、社会福祉施設や専門学校を通して生活水準および教育・文化の向上に努めてきたためルネサンスとの関係はほとんどなかった。

その後一九五〇年前後（吐噶喇列島の日本復帰前後）から復帰運動が盛んになった。復帰運動の中心人物は奄美ルネサンスの中心的人物でもあり、両運動の一貫性が伺われる。カトリックは教団レベルで関わりを持っていなかったが、全島民に近い一四歳以上九九％近くの復帰祈願署名率を考慮すると、個人レベルでは復帰運動に参加していたと言える。日本国復帰のシンボルとなったのが高千穂神社である。政治的復帰運動としてハングーストライキが神社境内で実施され当局の取り締まり対象となったが、信教の自由を逆手に活動を続けた。また、郷友会

組織を巻き込んだ復帰運動に発展し、無血の日本復帰を成就させた。奄美ルネサンスに続く復帰運動に一番関与していたのは、宗教教団組織よりも先述した西本願寺（大正寺）の住職夫妻と「施設としての神社」である。奄美復帰運動を通して、それまで文化的には琉球文化の影響が比較的強い与論島・沖永良部島も加わって奄美群島意識が誕生した。だが、今の高千穂神社は、奄美群島統合のシンボルとして機能しているとは言いがたい。あくまでも、奄美宗教に馴染みのない国家神道施設としての高千穂神社は「日本」復帰運動のシンボルとしてのみ機能したと考えられる。

日本占領における英国の対日政策の独自性

アネメツテ・フィスカーネルセン

英国公文書館に保管されている一九四四年から一九四八年の（英国外務省と日本との）通信記録を精査すると、日本は「良い敗北」をして、「連合国（米国）によって救われた」という物語が形成された時期の様々な側面が浮き彫りになる。それは戦前の日本は全体主義国家で、自滅する運命だったところを米国によって救済され、戦後、日本は過去から劇的に脱却することができたという物語である。その見解は、世間一般だけでなく、学術界においても支持されてきた。この物語は、米国は世界に民主主義をもたらす運命を担っているという、同国のナショナル・アイデンティティと深く絡み合っている。あたかも太平洋戦争は「アメリカ」と「日本」という二つの対立する文化間の闘争であったかのような政治史が多く語られるにつれ、こ

これらの文化的特徴が双方の国家の本質と見なされるようになった。米国は民主主義のシンボルであり、他方、日本は軍国主義的傾向を潜在的に持ち、それが復活する危険性を孕む国家であるという考え方が、両者の地政学的関係を決定するロジックとなった。有名になったルース・ベネディクトの「罪の文化」と「恥の文化」という文化的枠組みによって両国の相違が広く論じられることで、これらの二つの異なった理念によって類型化された国家のイメージが形成されていった。しかし、この類型化の過程で、はるかに複雑な現実が曖昧になったことは言うまでもない。

このような物語が、日本占領の目的を正当化するために多く語られた。その結果、「日本人」には外部（西洋諸国）による永続的な統制が必要であり、国家の安全保障も日本人の手には完全には任せられないという考えが造り出された。かくして、日本についての二元的な物語、つまり日本人は民主主義的素養が本来的に欠如しているため軍国主義的狂気の再発を防ぐことができないという主張が生まれ、それは国内および国際政治における歴史的記憶として、現在でも強い影響力を行使している。戦前の日本においても実際には多様な集団と思想が存在していたにもかかわらず、それらを明らかにするよりも、「良い適切な」敗北というレトリックをめぐって繰り返げられた左翼と右翼のイデオロギー論争が二〇世紀の政治状況を形成してきたのである。

では、英国外務省公文書には何が記されているのか。戦後直後の一九四五年から一九四八年に関する記録は、上記の二元化

した表現が支配的になる以前の、日本の諸相を浮き彫りにしている。逆に言えば、二元的な日本論がどのようにして構築されたか、またこの時期の歴史的現実が如何に異なって表現されるものであるかを、われわれに示している。

この時期、議論の中心は「天皇問題」であった。英国の極東関係の記録によれば、英国は日本社会が妄想的な大衆のみで構成されているとか、すべての日本人が天皇を崇拜しているとは考えなかった。英国は日本には過去にも独自の民主主義への挑戦や軍部の支配に対する抵抗があったことを認識しており、日本が全体主義国家であるというマッカーサー以下の米国の主流となっていた捉え方に再検討を迫っていた。つまり英国は、すべての日本人が全体主義的な国家を喜んで受け入れているわけでも、天皇の神聖性を信じているわけでもなく、現実を過度に単純化した認識に基づく外交政策の危険性を憂慮していたのである。しかし日本を全体主義と捉える支配的な物語は、それに抵抗して活動していた多様な人々とメディアの存在を曖昧にしてしまうことになった。戦時中の日本はより多様であり、日本の植民地主義は、当時の西洋諸国の植民地主義が辿った過程とさほど変わらなかった。

占領政策における人種主義と教化の思想

粟津 賢太

メサイア・コンプレックスの状態にあったとさえいわれるマッカーサーの発言や、国家神道の理解とそれを「除去」しようとする占領政策の形成過程の中に、特定の人種主義や独自の宗

教的なイデオロギー性があつたことを検証する。

連合国の占領政策の性質が、個人としてのマッカーサーの宗教的信念や人種主義のみに帰せられるものではないことは明白である。彼自身、一軍人に過ぎず、あくまでも彼の上の統合参謀本部からの指令を実施するために権限が与えられているのに過ぎなかつたからである。それゆえ、占領政策自体の形成過程の中に、こうした「教化」の思想を追及しなければならぬ。

対枢軸国の占領政策が目指していたものは、イタリアのファシズム、ドイツのナチズム、日本の超国家主義の除去である。それは武装解除や政界・産業界からの公職追放だけではなく、地方指導者や教育界へも及ぶものであつた。そして、とりわけ教育において誤つた思想を除去し民主主義を与えることを目的としていた。そこには「人間は作り変えられうる」という前提に立つ、「教化」の思想がある。

連合国によるイタリアの占領統治方式は「イタリア方式」と呼ばれ、「モデル」あるいは「先例」としてその後のヨーロッパ情勢の展開、占領のあり方に重大な影響を及ぼした。イタリア方式とは、「枢軸諸国の占領統治にあつては、当該国を軍事的に占領した連合国が事実上排他的な実権を握り、他の連合国は形式的参加を認められるにすぎない」というものであり、こうした前例の存在が、日本における米軍による実質的な単独占領統治を正当化し、同時に、朝鮮半島北部にすでに展開していたソ連軍による占領も正当化するものでもあつた。

もうひとつ注目すべきなのは「無条件降伏」という概念であ

る。この考えが明らかにされたのは一九四三年一月のカサブランカ会談を経て行われた演説である。この大戦の連合国側の戦争目的が軍事的勝利だけでなく、政治・経済・イデオロギー等にわたる「相手国の内的秩序の全面的再編」を課題とするものであることが明らかとなつた。

これらの演説は基本的に「四つの自由宣言」に基づいていることが分かる。戦争の勝利だけでなく、無条件降伏によつて、占領した敵対国を改革することが考えられていたのである。敵対国における哲学の破壊・除去という問題は、占領政策が直面した大きな課題でもあつた。それがいつそう鮮明なものとなつたのはドイツの分割統治における「非ナチ化（denazification）」の問題である。

非ナチ化は単なる武装解除や公職追放だけを意味しているではなかつた。ナチを生んだ社会や教育や文化、心理にまでいたる徹底的なナチズムの「除去」である。日本語でいう「非ナチ化」はむしろ「脱ナチ化」といった方が概念的には近いであろう。今日の関心から興味深いのはこうした発想の由来である。

歴史学者のフレドリック・マーク（Frederick Merk）は、アメリカ合衆国の対外膨張主義について分析し、それを正当化してきた論理が「マニフェスト・デスティニー」であると指摘している。

占領研究は過去の一過性の出来事についての研究ではなく、現在の日本社会、そして国際社会を基礎づけている制度への関心、自由と抑圧への関心は、占領期に作られた憲法をはじめとする様々な改革への問いかけとなるであろう。

軍事占領の宗教学

——『占領改革と宗教』刊行とその現代的意義——

中野 毅

パネルの主旨で記した共同研究の成果として、『占領改革と宗教』（専修大学出版局、二〇〇二年九月二日刊）を出版した。本書は Woodard, *The Allied Occupation of Japan and Japanese Religions* (Brill, 1972)、井門富二夫編『占領と日本宗教』（未來社、一九九三年）による「占領と宗教」研究を継承、発展させたものである。宗教学における新たな一里塚である。全体を、第一部「アメリカおよび連合国による占領と戦後処理―日本本土と日本人」（近年の占領研究、米国や英国、オランダのアーカイブなどの史資料をもとに、連合国の日本占領を捉え直す）、第二部「南西諸島の戦時と戦後」（南西諸島の歴史的・宗教文化的特性を明らかにし、歴史的・地理的にそれぞれ異なつた奄美・沖縄諸島の戦時、占領、戦後における宗教政策等について再検討）、第三部「日本の占領地・旧植民地統治と戦後」（韓国、台湾、ミクロネシア、インドネシアなど日本の旧植民地における宗教政策の実態、戦後の状況について考察）の三部構成とし、一五名の執筆陣によって一十六章＋二付論を書き上げている。

中野論考（第一部第一章、戦後宗教史再考）では本書全体の視座を提示した。従来の戦後宗教史で忘却された事実を再考しながら、①「二つの戦後」、「複数の戦後」という視点。戦後は一九四五年八月一五日が起点ではなく、本土の降伏文書調印式の九月二日であり、南西諸島は九月七日。しかも沖縄の戦後は

沖縄戦が開始された四月一日に始まり、米国の軍政は七月二日に始まった。②公式（で形式的）な戦後世界と非公式な戦後世界との区別、戦後の政治宗教史は、両者のせめぎ合いと後者の顕在化過程として捉える。③戦前からの連続性の再発見。僧侶参政権運動、日蓮主義政党「日蓮党」の結成（一九四八年五月三日）、「第三文明党」（同年一月一九日）など。④「文明の闘争」「イデオロギーの闘争」としての対日戦と軍事占領。ルーズベルト大統領の「四つの自由宣言」、マッカーサーの降伏文書調印式における神への感謝などの神学的表現、キリスト教の布教が日本民主化への必要条件との信念、英国の対日政策などから、戦争や軍事占領は価値観や宗教的イデオロギーの闘争でもあり、そこに宗教学が関与する重要性を指摘した。

④は特に重要であり、昨年八月の米軍のアフガニスタンからの完全撤退とタリバンの再支配、本年二月に突如開始されたロシアによるウクライナへの軍事侵攻、七月の安倍元首相暗殺という出来事などの現代の諸問題を分析する上で必須の視点である。ウクライナ侵攻では「非軍事化」「中立化」「非ナチ化」など第二次大戦さながらの目標とロシア正教会による正当化、根底に「ロシア世界」（ルースキー・ミール）として一体という宗教的世界観と民族の起源神話が密接に関係しているのである。

そのほか南西諸島の公文書調査と現地調査における発見も紹介した。第一に、「宗教団体法」が一九七二年まで存続していたこと。第二は、沖縄の琉球八社には熊野権現の神々と神仏習合した補陀洛僧による仏教伝来が深く関わっていること、主要

な神社は戦後再建されたが、沖縄県護国神社は沖縄戦での全ての死者、つまり他県出身の戦没兵士および一般戦死者の霊も合祀するという独自性を持ち、ゆえに多くの島民の募金によって再建された。地域別には、宮古島では中心的神社として宮古神社が再建されたが、八重山には中心的神社は存在していない。奄美では本土復帰運動では高千穂神社が運動拠点となったが現在は廃れている。これら奄美や沖縄諸島における多様な戦時体験と戦後再建の様相から、それぞれが独自のアイデンティティを強めていった事などを明らかにした。

パネルの主旨とまとめ

中野 毅

本パネルは、第二次世界大戦後の連合国の対アジア占領政策の宗教学的な意味を考察するものである。戦後七年以上が経過してなお、第二次世界大戦によってできた戦後世界の基本構造は、東西冷戦構造の崩壊以降、イスラーム世界や中国の台頭によって大きな綻びを見せつつも、いまだに維持されている。

対日占領政策に関する日本における宗教学研究は、阿部美哉が主導的に推進した共同研究「連合軍の日本占領と日本宗教に関する基礎的研究」（研究代表・井門富二夫、一九八四―七八年）である。この成果は井門富二夫編『占領と日本宗教』（未來社、一九九三年）として公刊された。しかしこの共同研究と出版にはいくつかの課題が残っていた。それは、①「日本」と言っても本土のみであり、「沖縄・南西諸島」への目配りがなかったこと。②「連合国」と言ってもアメリカ中心であり、

連合国諸国が、とりわけ天皇制の存続や国家神道に対してどのような考え方をしていたのが検証されていないこと。③日本の旧植民地諸国における「占領と戦後処理」についても視野に入っていないことなどである。敗戦後の連合軍の占領は、日本本土だけではなく、南西諸島、日本の旧植民地であった台湾、朝鮮半島、南洋諸島などにおいて「複数の占領」があった。それゆえ、これらの地域での出来事を視野に入れた研究によって、初めて占領政策の全体的な把握が可能になるといえる。このような問題意識をもとに、二〇一四年から二〇一七年にかけて日本学術振興会科学研究費基盤研究の助成をうけて、共同研究「連合国のアジア戦後処理に関する宗教学研究―海外アイカイヴ調査による再検討」を行った。

本パネルでは、この共同研究に関わった研究者を中心に、海外アイカイヴの状況、南西諸島の占領、イギリス側の日本理解と天皇観、占領政策の背後にある人種主義や教化の思想、そして占領に関する宗教学的検討が顕わにするものについて考察した。

第一報告（岡崎匡史）では、フーヴァー研究所所蔵史料とその内容、米国の各地のアーカイブズ史料を紹介し、宗教学の学際的研究に向けて「占領と宗教」に関する研究成果と道筋についての報告がなされた。

第二報告（田島忠篤）では、日本国の行政権が剥奪された「北部琉球諸島米軍海軍政府」において、島民はカトリック排斥運動に象徴される宗教統制や軍国主義による圧制から解放されたが、「本土」との公的交流が禁止され、焦土の中、独

自の文芸復興運動である「奄美ルネッサンス」における諸宗教の対応が報告された。

第三報告（アネメッテ・フィスカーネルセン）では、日本占領における英国の対日政策の独自性が論じられた。英国は、日本の多様性に関するかつての知識と経験から、占領の目的は戦前の日本にも存在した民主主義的な集団と資源を基に日本を再建し、国際社会に復帰させることであると考えていたことなど、英国の独自の対日観が報告された。

第四報告（粟津賢太）では、メサイア・コンプレックスの状態にあつたとさえいわれるマッカーサーの発言や、国家神道の理解とそれを「除去」しようとする占領政策の形成過程の中に、特定の人種主義や独自の宗教的なイデオロギー性があつたことが報告された。

第五報告（中野毅）では、『占領改革と宗教』の概要紹介と刊行の意義を述べ、「占領と宗教」研究における「複数の戦後」という視座の重要性、ならびに戦争は文明の闘争、宗教的世界観の闘争であるということが述べられた。そこからアフガニスタンから現在のウクライナ侵攻における宗教問題への視座が提示された。

報告後に質疑応答および全体討論を行った。

個人発表

ビッグ・ゴッド仮説の構造と展開

藤井 修平

本発表の目的は、心理学者アラ・ノレンザンが『ビッグ・ゴッド』において提示した理論の構造とその受容の分析を通して、近年の宗教認知・進化学 (cognitive and evolutionary science of religion) の展開を明らかにすることである。

ノレンザンは同書において、人間社会が一万二千年前にそれまでの狩猟・採集社会から大規模な農耕社会へ急速に変化していったことと、力強く、人々を罰するなどの介入を行い、道徳的関心をもつ「ビッグ・ゴッド」への信仰を有する向社会的宗教が世界的に広まったことを結びつける議論を展開している。

社会が拡大するためにはその成員が協力的になる必要があり、その際には集団において自らはコストを負担せず、利益のみを得ていく「フリーライダー」を見つけ出す必要が生じる。この問題の解決策として、神のような超自然的存在が人々を監視し、違反者に罰を与えると信じることで、警察や裁判所と同様の結果がもたらされ、人々が向社会的・協力的になるとする「超自然的懲罰仮説」に着目がなされる。超自然的存在の監視と罰への信仰が人々をいかに道徳的・向社会的にするかについて、ノレンザンはこれまでの心理学的研究の結果を取り上げながら示している。それに加え、宗教的儀礼の実践にはその集

団の教義を本当に信じているのかを確認する機能があり、儀礼に参加することで、その集団の真摯な参加者であることを示せるという見解も示されている。

これらの知見から、ビッグ・ゴッドへの信仰と儀礼を有する向社会的宗教は、集団の大規模化に貢献しうると彼は主張する。実際の歴史でも、社会が大規模化するにつれて、懲罰的な神への信仰もよく見られるようになると述べられているが、それはビッグ・ゴッドの信仰が協力的で社会的結束の強い集団を作り上げるので、他集団との競争の際にも有利になるためである。ただし、向社会的宗教の社会統合の機能は集団の成員に対して働くもので、他集団との対立をもたらすこともあるという点にも触れられている。

このような内容の『ビッグ・ゴッド』の刊行は大きな注目を集め、『*Religion*』誌、『*Religion, Brain & Behavior*』誌、『*Behavioral and Brain Sciences*』誌がそれぞれ書評特集を組んでいる。その中には批判的な反応も多く、社会の大規模化には他の要因の方が大きく関わっていたとするものや、古代中国や古代ローマ社会はビッグ・ゴッドの信仰なしに大きくなったと指摘するもの、仏教では仏よりもカルマの働きが道徳と関わっているなど、必ずしも神的存在が道徳と結びつくわけではないとするもの、ここで言及されている向社会性とは服従や順応を指すのではないかとするもの、行動の状況的要因にばかり着目しており、個人的気質を無視しているとするものなどが挙げられる。

とりわけ、心理学的研究では過去の歴史はわからないという指摘はしばしばなされたが、これに対しノレンザンは、歴史

的資料のデータベースの分析によってその点を検証できると答えている。実際にそのような検証も行われ、*Nature* 誌に論文が掲載されている。

ビッグ・ゴッド仮説は、近年の宗教に関する心理学・認知科学・生物学的研究の成果を総合したものである。そのうち心理学的研究においては、宗教と道徳の関係や、儀礼の機能について研究が進められている。認知科学的研究では、心の理論など宗教を生む心的メカニズムが扱われている。そして文化進化論的研究においては、人類進化における宗教の役割という大きな主題が論じられている。このように、宗教に関してさまざまな視点からアプローチがなされ、その方法もますます多様化しているのが、近年の宗教認知・進化学の状況といえる。

デジタル宗教の諸相

—— キューバにおけるヨルバ系宗教を題材に ——

井上 大介

日本および世界各地にインターネットが普及して久しいが、その影響は、現在の Covid-19 への社会的対応によりさらに加速度が増している。本発表ではこのような現状を念頭に、インターネットをはじめとする電子メディアを媒介としたコミュニケーション、相互行為が社会をどのように変容させつつあるのかという点について、宗教文化に限定して考察したものである。日本におけるデジタル・メディアと宗教に関する研究では、宗教教団がどのようにインターネットを活用しており、組織の形態や運営がどのように変化しつつあるのか、といった事

例研究が中心となってきた。他方、欧米における研究動向では、*Digital Religion* という領域において様々な研究が、一九九〇年代以降蓄積されてきた。発表の前半では、同研究領域の概要を先行研究に沿って紹介し、特にそこでの理論的枠組みが宗教観、儀礼、帰属意識、共同体、権威、身体化という六つの領域である点を整理した。発表の後半では、その中の権威について注目しつつ、キューバにおけるヨルバ系宗教であるレグラ・デ・オチャイファ信仰を題材に論を展開した。キューバは一九九二年の憲法改正により、信教の自由が法的に保障されることとなった。それにより、従来、呪術として社会的抑圧の対象とされ、秘密裡に実践されてきたアフリカ起源の宗教伝統が、社会空間の中で顕在化することとなった。またそのような動向に対し、キューバ政府はそのコントロールを目的に、法人化を前提としたヨルバ系宗教の組織化を推進し、「ヨルバ文化協会」の設置に関与してきた。他方、二〇一八年より一般人向けモバイル端末でのインターネット接続が解禁し、電子メディアが普及したキューバ社会では、以前にもまして宗教的多様性が拡大しつつあり、ヨルバ系宗教に関しても、インターネットの活用や影響がこれまでの宗教的特徴を大きく変容させつつある。こうした状況を念頭に、発表では、ババラオと呼ばれるヨルバ系宗教における職能者の存在に注目しつつ、伝統的ババラオ、先述したヨルバ文化協会、現代的ババラオという三つの立場を対象に、デジタル・メディアの活用状況、その影響あるいは解釈に関し、特に権威に注目しつつ比較考察した。結果として、伝統的ババラオに関しては、弟子の正統的周辺参加による師匠か

らの教義、儀礼、その他の知識の口頭伝承を通じた継承や身体化が前提となり、師弟の関係が強いとともに、師匠の権威が傑出していることが確認できた。また書籍による研鑽・思索が中心でそれらを記憶し、随時活用できるスキルが望まれていた。そのため幼少期に入信し、長い時間をかけて宗教的指導者となるケースが多く、その結果、宗教的指導者であるとともに、幅広い教養を有した教育者、哲学者、医者のような存在となることが多い。他方、現代的バラオに関しては、知識の習得や儀礼の実践に際し、習得した知識を活用するよりも、インターネット情報に依拠する傾向が強く、師匠と弟子の関係、師匠の権威が弱い。そのため幼少期の入信ではなく、短い時間で宗教的指導者となる場合が多く、ビジネスライクが顕著である、といった傾向が看取できた。また、ヨルバ文化協会に関しては、電子メディアの使用に対し否定的であり、儀礼の変容や簡素化も認めず、インターネットの情報によって一部に共有されつつある女性の聖職者イヤニファの存在についても否定的であるという点が確認された。結論としては、デジタル化するヨルバ系宗教では、知識をめぐる師弟関係において、従来の宗教的権威の一部が低下しつつある、という特徴を確認するに至った。しかしながら、権威の変容やその他の側面、および宗教観、儀礼、帰属意識、共同体、身体性といった特徴についてはその解明に至らなかったため、今後の課題としたい。

宗教社会学・宗教心理学から認知宗教学への連接

井上 順孝

認知宗教学は二〇世紀末から本格的な研究が欧米を中心になされるようになった新しい研究分野である。脳神経科学、遺伝子研究の急速な発展に加え、進化論を文化現象に適用する研究が増えたことに大きな影響を受けている。認知宗教学は従来の宗教社会学、宗教心理学、その他の宗教研究と切り離されてはいない。現代宗教をリバースエンジニアリングするという視点を背後に据えつつ、認知宗教学はこれまでの宗教社会学や宗教心理学でなされてきた研究とどのような点で共通点を持ち、どのような点で新しい視座を提供するのかについて論じる。ここでは具体的に二つのテーマを取り上げ、認知宗教学への連接について論じる。一つは宗教的回心、入信、あるいは脱会の際の心理的变化をめぐる問題である。一つは現代における種々の宗教集団の形成、原理主義的運動の偏在、カルト問題の広がりをめぐる問題である。

宗教的回心等については、ジェイムズズの『宗教的経験の諸相』の中で示された優れた研究があり、そこにおける意識の変容の問題、とりわけ閾値への着目は、今日の脳神経科学における意識の研究と密接につながっている。意識が何かの間には、統一見解はないが、クリック、コッホ、パール、トノーニらの意識研究を参照すると、意識が非常にダイナミックな作用で生じることは確かである。コッホの「勝者総取り」の考えもそうだが、一度に生じるのは一つの意識であるにしても、それはすぐ別のものに変わりうる。意識はもともと多重（多元）的であ

るというデネットの見方もある。

意識は記憶から影響を受ける。その記憶はニューロンのネットワークで形成されているゆえに、可変性がある。過誤記憶は避けたい。もともと不安定な記憶だが、ブレイナードとレイナによるフアジー痕跡理論では、逐語痕跡と要約痕跡の区別と両者の関係が示される。要約痕跡の方が安定しているとする。これらはとくに回心や入信を経たのちの言説の分析、あるいは脱会した後に所属していた宗教団体についての言説の分析に参照すべき説である。

宗教社会学における宗教集団の類型論としてはチャーチ・セクト論が代表的である。宗教の機能主義的理解では宗教の全体社会の安定化への機能が注目されてきた。また社会変化に対応した新宗教の形成なども注目されてきた。現代においては原理主義的運動が各宗教に見られ、カルト問題もまた世界各地で見られる。これらもまた宗教集団の問題に包摂するなら、ユニバーサル・ダーウィニズムと感情についての最近の見解が参考になる。文化現象に進化論の発想を導入するユニバーサル・ダーウィニズムは、ドーキンス、さらにデネットらによつて議論されている。進化過程における環境への適応は、文化事象であればそれぞれの宗教集団が置かれた環境への適応の努力として捉えられる。感情の働きではとくに恐怖の果たす役割が注目される。環境への適応は、二一世紀になって盛んになった脳の予測に関する研究を参照することで、興味深い研究の方向性が得られる。それは脳の予測は真理を探究するために使われてきたのではなく、環境に適応するために使われてきたとみなす。ホフ

マンのFBT原理（「適応は真実に勝る」）などが代表的である。

こうしたことから、認知宗教学の立場から現代宗教を分析するに際しては二重の注意が必要である。一つは人間の無意識的選択、感情に基づく反応には、長い時間をかけてきた適応のための仕組みが作用していること。もう一つはそれぞれの宗教文化にもまた、合理的理性的な営みとして長い時間をかけて蓄積された部分と、人間の遺伝的傾向に大きく引きずられた部分とがあることである。

一九世紀の東欧におけるイエシヴァの概要

—— Kelm と Telz を中心に ——

袁 浩春

本発表はリトアニア北西にある Kelm と Telz の事例を通して、東欧におけるユダヤ教のトラー学習の伝統の一面を明らかにすることを目的としている。一八〇三年から一八九二年まで運営されていたヴォロジン・イエシヴァは近代以降のユダヤ教教育の先行者として近代ユダヤ教の研究者たちに注目されている一方、ヴォロジン以外の町における宗教教育ないしトラー学習に関する不透明な部分が多岐にわたる。そのトラー学習の状況を明らかにした上で、東欧におけるユダヤ教のトラー学習ないし宗教教育の全体像を構成することを問題意識として、リトアニアの北西にある Kelm と Telz におけるイエシヴァをヴォロジン・イエシヴァと比較しながら紹介することを試みた。発表に用いる資料に関して、一九二五年から始めたイディッ

シユ科学研究所（YIVO）による東欧ユダヤ人の歴史と文化に関する研究及び *Encyclopaedia Judaica* (Macmillan Library Reference, 2006) に整理されている歴史情報のほかに、『*The World That Was: Lithuania* (Hebrew Academy of Cleveland, 1996) に収録されている Keim と Teiz の生存者による回顧録の一部も発表に付け加えられている。

そして、発表の結論として、塾生が十代や二十代、あるいは未婚男子 (Bochur/Bochurim) を中心に構成する寄宿制のヴォロジン・イエシヴァに対して、Keim と Teiz のイエシヴァでは既婚者である塾生が多く、そのほとんどは仕事の後でイエシヴァに通うという学習制度を利用していった。それによって、東欧におけるトラー学習の構成にはラビという知的エリートのほか、ラビではないあるいはラビを目指していない大衆も数多く存在していることが明らかにされた。その大衆の学びは自分の水準に合わせて内容を設定し、自分の信仰を深める実践であり、必ずしも生計から切り離さなければならぬ行為ではないため、そういった学び、生計、そして、信仰が共存した東欧ユダヤ教の文化は今日の正統派や超正統派から見れば理想的な環境ともいえる。

しかし、ユダヤ啓蒙主義者が一九世紀後半から東欧全体の世俗教育を進めることによって、ホロコーストまでの東欧のユダヤ教文化はトラーを排除した世俗教育と出会い、イエシヴァひいてはユダヤ教におけるトラー学習の伝統に刺戟を与えることが容易に思いつくだろう。そのため、今後は東欧ユダヤ教のトラー学習の伝統がどのように世俗教育の拡張に対応した

のかを調べる必要がある。

ベルシャ湾岸アラブ諸国におけるユダヤ教徒の活動展開と含意
高尾賢一郎

近年、湾岸協力会議諸国 (GCC : UAE, オマーン、カタール、クウェート、サウジアラビア、バーレーン) に見られるユダヤ教徒への関心の高まりは、以下の点で注目すべき動きと捉えられる。第一に、ユダヤ教徒の歴史的な生活空間の中心ではないベルシャ湾岸アラブ地域を舞台とする点。第二に、ユダヤ教徒を「シオニスト政体」との蔑称に紐づけた「内なる敵」ではなく、GCC における寛容・共生の象徴として位置づける点。第三に、アブラハム合意 (UAE・バーレーン等とイスラエルとの国交正常化) 以後に活発化した政治的なトレンドである点。以上を背景に、本報告では今日の GCC においてユダヤ教徒の存在が持ちうる、政治・社会的含意について検討した。

GCC 各国を眺めれば、最多のユダヤ教徒人口と独自のコミュニティを擁する UAE、小規模だが現存するコミュニティとして最も長い歴史を持ち、GCC 唯一のシナゴークを擁するバーレーンの存在が際立つ。このため、二〇二一年二月に設立された GCC のユダヤ教徒コミュニティのアンブレラ組織である湾岸ユダヤ教会 (AGJC : Association of Gulf Jewish Communities) では、必然的にその二国が主導的役割を負っている。バーレーンに関しては、一八八〇年代にイラクから移住したユダヤ教徒の末裔であるヌヌイ家が AGJC の会長と同国代表役員を輩出しており、彼らが AGJC を通して GCC に

おけるユダヤ教徒のプレゼンス向上に強い意欲を示している。

一方、AGJCにはアブラハム合意（国家間の政治事案）との関連を制限する、いわばノンポリ組織としての自己認識も見られる。「あらゆるユダヤ的な生活の促進」との趣意説明からもうかがえるように、AGJCは基本的に個人ないしコミュニティ単位での生活上の宗教実践を重視している。その上で、今後の目標としてベト・デイン（宗教法廷）や宗教学校設立、コシエル認証確立等を掲げつつ、現在はシャバット（安息日）前のオンライン講演の実施、独身者向けマッチングサイト（*Teah Singles in the Gulf*）の運営、宗教暦の祝祭にあわせた宴席の用意等、現地の人的交流を優先している状況にある。

ただし、GCCの政治・社会状況に照らし合わせれば、ユダヤ教徒への関心の高まりが、対イスラエル関係を抜きにしても政治的な側面を持つていないことは間違いない。例えばコシエル（ユダヤ教食物規定）の普及は経済的効果に加え、社会のホスピタリティを示すものとして、またユダヤ教徒コミュニティや墓地等の史跡は、各国の文化的多様性を示すものとして紹介されている。これはアブラハム合意という外交的成果が、社会における寛容・共生の実現という内政面での課題に取り込まれていることを示唆する。また対外的な面では、二〇二二年三月に米国ユダヤ協会（AJC）のアラブ諸国初となる支部がアブダビに開設される等、GCCが今後、海外のユダヤ教徒組織の中東進出のハブとなる状況も予想されよう。

ユダヤ教徒がGCCの宗教的マイノリティである状況はおそらく今後も変わらず、そのプレゼンスは体制あるいは社会が与

える付加価値次第だといつてよい。現状では寛容・共生という価値観がそれに該当する。しかしながら、彼らは決して各国が掲げる寛容・共生の証拠として利用されるだけの存在ではない。彼らが少数派としてムスリム多数派社会での生活を享受していることのアピールは、各国が取り組む寛容・共生への加担とともに、彼ら自身の寛容・共生を示すことにもつながっている。GCCに存在はしたが必ずしも注目されてこなかったユダヤ教徒は、今日では、自身が掘り起こされた伝統であると同時に、寛容・共生という新たな伝統、価値観の担い手ともなっている。

ソロヴェイチク「ハラハーの人間」

——現代ユダヤ教の哲学的探究——

志田 雅宏

本発表では、現代ユダヤ教正統派の指導者ヨセフ・ソロヴェイチク（一九〇三—一九九三）の著書『ハラハーの人間』(*Sh ha-Halakhah*)を紹介する。東欧ユダヤ教の著名なラビの一族に生まれた彼は、祖父ハイムが確立した革新的なタルムード学習である「プリスク方式」を青年時代に学び、その後ベルリン大学でヘルマン・コーエンの認識論についての博士論文を書いた。それからまもなくしてアメリカ合衆国に移住し、ポストンやニューヨークで教育活動に従事しながら、一九四四年に『ハラハーの人間』を出版した。本書は、伝統的なユダヤ教の学習から世俗文化の学知までの彼の幅広い学びを基盤とし、中世のユダヤ人思想家マイモニデス（一二世紀）のユダヤ法典と

哲学書を読みなおす試みであり、ラビ・ユダヤ教の生活の現代的意義を示した著作として大きな反響を得た。

本書は、表題にもなっている「ハラハーの人間」を描くことを目的とする。その人間像とは「創造者としての人間」であり、ソロヴェイイチクの写真はユダヤ教の法規範を意味する「ハラハー」についての革新的な理解にもとづいている。まず、ハラハーの人間を描くにあたって、宗教的人間と認知的人間というふたつのモデルが示され、それぞれとの共通点や相違点が説明される。宗教的人間との関係では、ハラハーの人間も現実世界と超越的な世界で構成される二元論的な存在論を前提とする点では同じだが、前者とは異なり、後者は現実世界を志向する。また、認知的人間との関係では、ハラハーの人間も現実を認識することに先立って、理念的イメージを創り出す点では同じだが、超越的なものの存在を前提とするか否かという点で異なる。これらの人間モデルの対比によって描かれるハラハーの人間の役割とは、アブリオリな理念的イメージによって現実を認識し、超越的なものをこの世界に降ろしてやることによって、現実世界をその理念に近づけてゆくことである。次に、この役割のために実践されるハラハーについての説明がなされる。それによれば、ハラハーとはラビたちが定めた個々の法規であると同時に、ある理念的な世界を創出するための枠組みでもある。この理念的なハラハーという概念によって、理念と現実が認識と実践のレベルで関係づけられるのである。さらに、ハラハーは、現実世界の具体的な実在を定量化および客観化するための基準となる。なお、この説明においてカバラ的創造論の概念が参

照され、無限の存在である神が、有限な世界とかわるために自分自身を「収縮」させるという着想が示される。そして最後に、ハラハーの人間になるための実践が、マイモニデスの法学および思想の読みなおしによって説明される。その実践の中心をなすのは、自己創造としての悔い改めである。この「創造」という主題の（再）発見は、聖書における世界創造を実践的な法規として読むという、トラーの革新的解釈（ヒドゥーシユ）による。神による世界創造を記したトラーには、人間が神に倣って創造者となることを義務づける規範が見出されるのである。そして、創造者としての人間が創り出すのは自己であり、みずからの選択と意志によって、自分自身の過去から、未来に向けた新しい自己を創出することをソロヴェイイチクは求める。本書では、マイモニデスの預言論がこの過程を説明するものと説明され、この点に著者の特徴的なマイモニデス理解がみられる。

近代東欧のユダヤ文化や中世のユダヤ教哲学、近代西洋の哲学や数学など、著者の幅広い学習の集大成として書かれた『ハラハーの人間』は、一貫して個人の確立に焦点を当てたものである。アメリカを代表する正統派ユダヤ教指導者としてのソロヴェイイチクの教育活動において、ユダヤ教の実践による個人の確立を主題とする本書がどんな役割をはたしたのが、今後の大きな検討課題となるであろう。

中絶論争からみるアメリカのユダヤ教

石黒 安里

今日、アメリカのユダヤ人社会は、支持政党の傾向が正統派と非正統派（特定の宗派に所属していない者も含む）に分かれている点が指摘されている。個々の事例では信仰心／党派ギャップが存在するものの、大別して、正統派が共和党支持の傾向が高く、一方、非正統派は民主党を支持する傾向が高い。本報告では、このような正統派と非正統派とのあいだで支持政党が二分されている傾向を、中絶の権利をめぐる論争に対する見解を通して考察する。

Pew Research Center の二〇二〇年の調査結果では、現在のユダヤ教の中で改革派が最も多く、全体の三七％を占めている。次に、保守派の一七％、正統派が九％と続く（正統派の中に、超正統派の各グループ、現代正統派が含まれている）。また、「特定の宗派に属さない」と回答した数が、三二％に上っており、改革派と合わせるとおよそ七割近くのアメリカのユダヤ人がかなり世俗的なライフスタイルを歩んでいることが浮かび上がる。

従来、中絶の権利をめぐる主題でユダヤ教が取り上げられるのは、リベラル派のクリスチャンとの連帯の事例であった。一九六〇年代半ば以降台頭したフェミニズム運動の機運に乗り、メインライン・チャーチの牧師を中心とした「聖職者相談サービス」に参加したラビたちであった。いわゆる「問題のある妊娠」で悩む女性に手を差し伸べる形で、安全に中絶を施すクリニックの情報提供、カウンセリングによるケアがなされた。当

時は、それに対する保守的なクリスチャンと保守的なユダヤ教徒の連帯という事例が大きく注目されることはなかった。しかし、現在では、トランプ政権時代に発足した正統派ラビらによる、新たな政治グループ *Coalition for Jewish Values*（以下、CJV）が、保守派クリスチャンとの連帯を示す動きが、中絶論争のなかで注目されている。

ユダヤ教各派を超えて一致する点は、世俗法とユダヤの律法解釈の双方に詳しい *Dr. Lisa Fishbayn Joffe*（ブランドイヌ大学）が指摘するように母体に身体的・精神的危険が及ぶ場合、中絶は容認されることである。先述のユダヤ教各派では、改革派は妊婦個人の判断に依る見解を支持し、保守派においては、一九八三年、母体が心身の危機にさらされた場合に加えて、有能な医学的見解に基づき、障碍が認められた場合に中絶を容認している。胎児の生命の発露に関しては、出エジプト記二二章二二―二五節を引き合いに出し、胎児は一個人としての生命ではないという見解が長らく引き継がれてきたが、マイモニデス（一三二―一三八―一四〇）は四〇日後の胎児を一個人として認めている。ただし、ここでも母体の生命の危機が胎児より優先される。このような解釈があるなか、正統派の中には、*Rabbi Moshe Feinstein*（一八九五―一九八六）のようにいかなる場合でも中絶を容認しない解釈を施すラビもあり、究極的には個々のラビの見解に依るとも言える。二〇二二年六月二四日、米連邦最高裁は、妊娠一五週以降の中絶を禁じるミシシッピ州の州法の合憲性をめぐる訴訟において「合憲」と認めた。これに対し、非正統派はキリスト教保守派の掲げる「プロ・ライ

「観に懸念を示し、特にリプロダクティブ・ライツの立場に親和的な改革派がその批判の根拠として、「宗教の自由」の下、ユダヤ教に適った中絶の実行が脅かされるという論調で対抗している。他方、正統派の一部から形成された CIV は、改革派が懸念する「ユダヤ教」に基づく中絶の実践の困難さを主張するのではなく、「アメリカの道徳的礎の回復」をスローガンに同性カップルの養子を設けることに反対しており、この点でキリスト教保守と連帯するべく共和党の支持を示している。本報告では正統派と非正統派の分断について焦点を当てたが両陣営ともアメリカ社会における反ユダヤ主義の助長を懸念している点は共通しており、これについては今後の課題としたい。

R・オットーにおける「宗教史」理解

藁科 智恵

ドイツの神学者・宗教学者であるルドルフ・オットーを理解する上で、宗教的体験を学問的記述の遡上にのせるという意味において、その分析枠組みとしての近代学問と宗教との関係を保険に意識していたという点は重要であると思われる。彼が行なった宗教的アプリオリといった認識論的な議論がその例として挙げられる。その一方で、彼がさまざまな諸宗教に関する宗教誌的な研究を進めたという点も彼の大きな仕事のひとつとしてある。そして、オットーの宗教研究、比較宗教におけるインド体験の重要性については、先行研究においても指摘されている通りである。オットーは、一八九一年にギリシア、一八九五年にはパレスチナ、一九一一年から一九二二年にかけて北アフリ

カ、インド、中国、日本を訪れている。一九一二年四月十一日に日本アジア協会において「東洋と西洋の宗教の展開における平行性」と題した講演も行なっている。

発表者は、オットーを理解する上で、上述のような認識論的な枠組みの中で宗教を捉えようとするあり方と、宗教誌的な個別のものへ向かう関心との間をどのように捉えることができるかについて考えたい。両者の関係を捉える上で重要と思われるのが、オットーにおける「宗教史」理解である。本発表では、改めてオットーの「宗教史」理解を捉え、そこからどのようなことを読み取ることができるかを検討したい。

オットー「聖なるもの」(一九一七)出版後、一九二三年にそれらの補遺をまとめたものが『ヌミノーゼに関する補遺』として出版された。この著作の第四版が、宗教誌関連のものとして学関連のものに分けられ、前者に『超世界的なものについての感情』という新たな題名がつけられて出版された。この著作に収録された「宗教史における平行と収斂」を中心にオットーの宗教史理解を確認する。

彼の宗教史理解には、「聖なるもの」において論じられたヌミノーゼな感情が前提となっている。オットーが宗教史について論じる際に使用する「素質」という表現は彼が人間に備わっているものとして設定するヌミノーゼな感情が感得されるものである。それがさまざまな宗教の展開を動機づけているものなのだという。そのような普遍的な「素質」といったものから展開するからこそ、諸宗教には平行関係がみられるとしつつも、その平行性のもともそこには必ず差異があるという。それは

その宗教を展開することになる精神的傾向や、その置かれた状況にもよるといふ。そして、宗教史の課題は、この平行性と固有性を理解することとされる。

オットーの「宗教史」という発想自体が普遍主義的、西洋中心主義的なものとされるかもしれない。しかし、そのような解釈図式に回収してしまうのではなく、ヨーロッパという地域の歴史の負荷を明確に認識しつつ、そのような一つの地域で展開された議論に着目する必要がある。信仰の自明性が揺らぐという近代ドイツの精神的状況に置かれたオットーは、一九〇九年に『カントーリースに基づく宗教哲学』を出版し、一九一七年に『聖なるもの』を出版する。この間の一九一〇―一九二二年にオットーはアジアを訪れている。本発表で扱った論稿でも言及されるほど、オットーのアジアにおける諸宗教の体験は強烈なものだったと思われる。それがなぜそれほど強烈なものでありえたのかという点については今後さらに検討を加えていきたい。

オットーが「宗教史」というものにおいて何を理解し、それがなぜ必要であると考えたのか。これを明確に捉えていくことは、オットー理解を深めることに貢献するとともに、二〇世紀初頭のドイツの精神的状況をより深く理解することにもつながるだろう。

「セムの一神教」概念の再検討

奥山 倫明

三つの一神教を他のさまざまな一神教と画する形容詞として、アブラハム的に加え、*Semitic* という語が知られている。セムとは比較言語学における語族に関する概念で、ヘブライ語、アラビア語等を包括する類型であり、さらに派生的に民族・人種の類型を指すこともある。たとえばロバートソン・スミスの『セム族の宗教』（原著一八八九）は、セム系諸民族の宗教を対象としている。なおセムの語自体は、旧約聖書「創世記」のノアの息子セム、ハム、ヤフエトから採られている。増澤知子『世界宗教の発見』（原著二〇〇五）によると、一九世紀ヨーロッパで、セム的一神教としてのキリスト教は、（イエスが語ったとされるセム系のアラム語ではなく）新約聖書の言語であるギリシャ語に注目することで、セム語族（イエスのアラム語を含む）ではなく、インドヨーロッパ語族の側に組み込まれた。こうしてキリスト教は本来的にセム的なユダヤ教、イスラームとは異なるものと見なされた。

二〇二一年刊行の著書『セム的一神教の観念』において、著者ギイ・ストロムザは、増澤も論じていたエルネスト・ルナン（一八二三―一八九二）に触れながら、ヨーロッパがアリア的と特徴づけられ、キリスト教もまた、セムの宗教としてのユダヤ教、イスラームと区別されたことに注目している。ルナンの言うセム的一神教の一つにはイスラームを指しているが、ムスリムについての議論ではアラブ人のみならずトルコ人やイラン人も言及されることからすると、セム的という概念の曖昧さ

は疑えない。

キリスト教を除外するセム的一神教の概念に対して、ユダヤ教、キリスト教、イスラームを並置するアブラハムの諸宗教の概念は、ストロムザの見るところ、ルイ・マツシニョン（一八八三—一九六二）の著作に由来するようであり、二〇世紀末から二一世紀初頭にかけて、特に英語圏で広く使われるようになっていく。今日、これら三つの一神教の比較研究は、「ヨーロッパの霊的根源」、ヨーロッパの文化的アイデンティティーの探究として意義を見出されている。ユダヤ嫌悪もイスラーム嫌悪も収束どころか拡大しているように見える現代において、アブラハムの宗教の概念は、その意義を増しているようである。

ユダヤ教、キリスト教、イスラームの三教間の比較研究は、三教を鼎立させて考察するものもあれば、その焦点の当て具合から、ユダヤ教／キリスト教とイスラーム（たとえば、民族宗教と世界宗教のヴァリエーションとして）、キリスト教／ユダヤ教とイスラーム（ルナンの例）、イスラーム／ユダヤ教とキリスト教（米国にとつての新規流入の宗教と、同国のナシヨナリズムを規定する二教といった区分）、といった一対二の区分を前提としたり含意したりするものもありうる。これらの区分の仕方のそれぞれが、検討の対象としてそれぞれ一定の意義を有するものと思われる。

セム的一神教の概念は、エルネスト・ルナンにおいて、キリスト教／ユダヤ教とイスラームといった一対二の分類を伴って用いられてきた。これはキリスト教の側から他の二つを区別する捉え方だが、逆にユダヤ教、イスラームの側からは、キリス

ト教の三位一体論が、純粹に一神教的とは言えないという見方が提起されてきたことも知られており、それもまた重要な一つの論点となる。

ユダヤ教とイスラームを包含するものとしてのセム的一神教の概念に対して、アブラハムの諸宗教は、三つの一神教を、その他のありうる一神教から区別する概念である。その概念が提起しうる今日的な意義についても踏まえると、今日、一神教概念に付与される形容詞がセム的からアブラハムのに移り変わっていることには、同時代的な意義があるものと捉えることができよう。

ウイルフレッド・C・スミスの聖典理解とその意味

澤井 義次

本研究発表の目的は、二十世紀の後半、世界の宗教学をリードした宗教学者、ウイルフレッド・キャンントウエル・スミスの聖典理解とその意味を考察することにある。ここでは、スミスが聖典の意味をどのように理解したのかに注目しながら、彼の宗教論の特徴を探究したい。まず、スミスによれば、私たち人間は「宗教的」(religious)であり、本来的に「超越性」に関わっている。スミスは私たち人間にとつて「宗教」(religion)の意味を歴史的かつ理論的に探究するなかで、特に宗教の「人格的」(personal)な理解の重要性を強調した。彼の宗教解釈学的バースベクトイヴにおいて、宗教伝統の構成要素には、「信仰」(faith)と「累積的伝統」(cumulative tradition)という二つの側面があり、両側面を結びつけるのは「生きている人

間」である。私たち人間は超越的なものと累積的伝統のあいだの「相互行為の場」とあるという。つまり、象徴、制度、教説さらに慣行などの「宗教の外形」はそれ自体が宗教なのではなく、「宗教はむしろ、これらのものがそれに関与している人びとに対してついてもつ意味の中にある」という。つまり、「宗教の外形」は目に見える宗教の「累積的伝統」を意味し、その累積的伝統への信仰者の関わりかた、すなわち、目には見えない人格的な「信仰」を共感的に把握することによってはじめて、宗教理解が次第に可能になるとスミスは言う。

こうした宗教解釈学的パースペクティヴに立つスミスにとって、聖典を理解することは「人間であることが究極的に何を意味するのか」を掘り下げて理解することを意味した。彼は「聖典は人間的で歴史的な事実である」ことを強調した。ところが、従来の宗教研究者は人々の聖典への関わりかたにほとんど考慮してこなかったと彼は言う。二十世紀になって、世界の宗教の様相が一層明らかになるにつれて、「聖典」(scripture)の語がユダヤ・キリスト教伝統の『聖書』ばかりでなく、『バガヴァッド・ギーター』や仏教経典なども意味するようになっていった。宗教における聖典の存在は、西洋的な視点からみれば、当然のことと考えられ、聖典の意味がそれ以上、探究されないまままでであった。たとえば、イスラームについて、スミスは「クルアーンを聖典にしたのは、厳密には、それがムスリムにとって神の言葉として受け取られたということである」と言う。このことを真摯に把握しなければ、イスラームにおける聖典の意味を理解できない。つまり、「聖典としてのクルアーンの意味は、

そのテキストのなかにあるのではなく、ムスリムの心や心情のなかにある」とスミスは強調する。

スミスの宗教解釈学的パースペクティヴから、聖典のテキストを理解するとき、そのテキストの聖性は、そのテキストにアプリアリな属性ではなく、そのテキストが人々によって「聖なるもの」として信じられている事実¹に依拠する。テキストは人々との主体的な関係性において、「聖典」として受け入れられるのであって、どのテキストもそれが「書かれたテキスト」であれ「語られるテキスト」であれ、宗教伝統から、すなわちその伝統の人々から切り離されたままでは、決して「聖なるもの」あるいは「権威あるもの」ではない。つまり、宗教伝統において、そのテキストが「聖なるもの」として信じられるかぎりにおいてのみ、そのテキストは「聖典」として理解される。スミスの弟子、ウィリアム・グラハム(William A. Graham)も指摘するように、聖典はまさに「関係性の概念」(relational concept)なのである。聖典は宗教伝統に生きる人々とテキストとの関わりにおいて、「神の言葉」としての意味をもつ。そのとき、テキストはその宗教伝統の「聖典」になるのだ。このようにスミスの聖典理解を聖典の「意味」理解として捉えるとき、それは根本的に、彼の親友の一人であった言語哲学者の井筒俊彦が言う意味論的パースペクティヴと共通の問題意識をもつと言えるだろう。

神秘的経験の系譜学に向けて

——新たな神秘主義理解のために——

渡辺 優

一九世紀後半から二〇世紀前半にかけて、草創期の宗教学をはじめ広く近代の人文社会科学の知を惹きつけた「神秘主義」概念は、二〇世紀後半以降、かつて放っていた魅力を失ってしまったようにみえる。その一方、神秘主義をめぐる反省的考察の深化とともに、フランス現象学やポストモダン・フェミニズムなどと共鳴しながら、神秘主義は現代的な知の領域に新たな姿をもって現れてきている。本発表の目的は、神秘主義という問題系の思想的魅力を——より広義の思想史・精神史のなかで——再発見するべく、二〇世紀後半以降の研究動向を概観し、従来の神秘主義理解の核にあった「体験／経験（experience）」概念の再定位を試みることを通じて、神秘的経験の系譜学の構想の一端を示すことにある。

一九世紀後半より興隆した「神秘主義」論の魅力を支えたのは、言語や歴史、他者との関係を超越した「神秘体験」の魅力だった。そこには一九世紀以来の「人間の自由な「直接性」への夢」（深澤英隆）が認められる。しかし、一九八〇年代以降、宗教学研究において「神秘主義」に対する知の作用そのものが主題化し、概念の近代的バイアスが暴かれるとともに、レイヴィナスなど他者の倫理学の観点から「合一」の体験の暴力性が批判され、「神秘主義」概念は閉却されていった。西欧キリスト教神秘主義についてはマッギンの浩瀚な研究があるが、そこで神秘主義の定義の軸となるのは「現前」や「意識」であって、

「体験／経験」の概念は意図して避けられている。他方、セルトーによる神秘主義（*la mystique*）研究の現代的転回以降は、フランス語圏を中心に、神秘主義研究の領域横断的な展開がみられる。そこでの神秘主義研究の焦点は言語と経験の関係にあるといえるが、経験概念それ自体の捉え難さを十分に問い直し、その思想的・精神史的な布置の変化まで視野に入れた神秘主義研究の蓄積はなお少ない。ポスト・セルトーの神秘主義研究の二つの課題として、①神秘主義の歴史記述をより包括的なものとする、②ジェンダー・セクシュアリティ研究との交錯による神秘主義研究の展開可能性を模索することが挙げられるが、いずれも発表者が企図する神秘的経験の系譜学の射程を裏付け、モチベートするものである。

「神秘的経験」という概念に輪郭を与えるに、ベンヤミンの経験論とそこからの展開である近年の主要な思想史研究を取り上げ、「パティ・マトス」（アイスキュロス「アガ멤ノン」一七七）という知の状態を焦点化したい。ベンヤミンは近代における「経験（*Erfahrung*）」（ことわざや格言の形で継承されるもの）の貧困を嘆き、神秘体験もそこに含まれるところの利那的な刺激としての「体験（*Erfenens*）」の蔓延を批判した。同様の問題意識を展開したアガンベンやジェイによれば、経験の破壊の起源は西欧近世（デカルト、ベイコン）における科学的経験（実験）概念の成立に求められる。アガンベンはそれを、近代科学における人智と神智の結合、「パティ・マトス（蒙ること学び知る）」からの解放と捉えた。一方で、パティ・マトスの経験知の近世における証言者としてモンテーニュが注目

される。経験概念の捉え難さをいち早く指摘したガダマーも、経験の本質としての「内的歴史性」を論じるなか、パテイ・マトスの格言を引き合いに出し、その根本に「人間が神に対してもつ限界の洞察」をみていた。語源的にも「験しを経ること」を意味する経験は、変転する時間や傷つく肉体など、本来的に「否定的なもの」を含みもつ。「否定的なもの」を抱え、言葉と沈黙の限界で震える言語活動のうちに「知ある無知」の明滅をみたりクルルの議論も重要である。かくして「合一」や「現前」の神秘体験から「パテイ・マトス」の神秘的経験へと焦点をシフトさせることで、西欧思想史に別様の知の系譜を掘りあげ、新たな神秘主義理解を提起することが可能になるかもしれない。

リトアニアのネオペイガニズムを比較宗教学の視点から考える

後藤 正英

本発表では、リトアニアのネオペイガニズムを代表する団体であるロムヴァ（Romuva）について紹介し、日本の宗教との比較研究の可能性について考えたい。最初に本発表の経緯について説明したい。発表者は、二〇一七年六月にリトアニアを訪問した際に、ロムヴァの人たちと鎌倉・鶴岡八幡宮の訪問団との交流を見学する機会があり、強い印象を受けた。帰国直後、故・吉永進一先生にネオペイガニズム研究を進めるうえでのアドバイスを受けた。本発表は、吉永先生のご厚情に応えるための試論でもある。

リトアニアは、ヨーロッパにおいて、キリスト教が最後に定

着した国である（公式の受容は一三八七年）。リトアニアのペイガンの人々にとっては、中世のリトアニアが、キリスト教と結びついた形で周辺諸国からの圧迫に抗して土着の宗教を守り続けた大国（いわゆるリトアニア大王国）であったことは、誇るべき歴史として捉えられている。

ロムヴァは、古代バルトの宗教に基づく民族文化を復興しようとする宗教団体であり、リトアニアのネオペイガニズム（あるいはモダン・ペイガニズム）を代表する存在である。正式のメンバーは数千人程度である。ロムヴァの信仰内容としては、多神教、先祖崇拜、汎神論的生命観と自然の神聖視、民族性と地域性の強調などが挙げられる。ロムヴァという名称は、古代のバルト・プロイセン人（後のゲルマン系プロイセン人ではない）の聖地のことを指している。ロムヴァは一九六七年を設立年としている。ソ連時代には、宗教性を目立たせない形で地域文化研究団体として活動していた。この段階では団体の名称はラムヴァ（Ramuva）であり、ソ連当局から幾度かの弾圧を受けた。リトアニアの独立後、一九九二年に宗教団体として認定された。リトアニアのネオペイガニズムは、ソビエトへの文化的抵抗の中で成長してきた点に注目する必要がある。ソ連時代には、ソビエトへの抵抗という点で、カトリックと非カトリックの宗教勢力は共同戦線を敷いていた。ラムヴァには、カトリックのメンバーも参加していた。リトアニアの独立後は、カトリックとペイガンの温度差が目立つようになった。ソビエト崩壊後の宗教的自由、宗教的多様性の状況の中で、カトリックとペイガンの間で伝統文化やリトアニア国家の遺産をめぐる競合

的關係が発生している。

ロムヴァの活動は、民俗学者のJonas Trinkunnsが大祭司としてリードしていたが、彼の死後は、合議の上、妻のInja Trinkunieneが代表者となった。彼らは、地域の民族文化を収集し、民謡を中心とした音楽儀礼の復興に力を注いだ。彼らが設立した民謡を演奏するグループKulgrindaは現在も活動中である。一九九〇年代に、ロムヴァは人生儀礼を積極的に実施した。二〇〇〇年代に入ると、ペイガンスタイルの結婚式の儀礼は、団体のメンバーの枠を超えて一般的にも人気になった。バルト諸国では、歌と踊りの祭典が国民的イベントとなっている。伝統的な音楽儀礼において、ペイガンのものが果たしている役割は小さくないが、イベントの一般的参加者たちの自意識のうえで特別に強い宗教性が感じられているわけではない。

リトアニアのネオペイガニズムは、日本の宗教との間で、興味深い比較研究の視点を提供するものである。以下、学会当日の質疑応答を踏まえて、二点だけ指摘しておきたい。(1)一般参加者の間ではロムヴァの儀礼が宗教というよりも民族文化として認知されている点は、神道の習俗への日本人の一般的理解との類似性を思い起こさせるものである。(2)日本のパワースポット・ブームでは神社や山岳信仰の聖地が再注目されたが、自然崇拜が中心で、神祇信仰は曖昧であったとされる。それに対して、ロムヴァの場合は、両者は共に重要視されているように思われる。

ラトウールに心霊研究を語らせる

津城 寛文

発表者はこのほど、『無きものとされた近代知——死者とのコミュニケーション』と題する単著を刊行した。『無きものとされた近代知』とは、具体的には一九世紀後半からの英米を中心に行われたサイキカル・リサーチが、近代的な学知になりそこねたこと、その結果、そこでの実験や記録の原資料までが無視されてきたことを指している。

ここではまず、ウィリアム・ジェイムズの「死者のセンター」をめぐる議論を再検討し、またアーヴィン・ラズロの「死者の自律性」に関する回心的な記述を再確認する。その上で、「サイキカル・リサーチ」を主題としてはいないブルーノ・ラトウールに「も」、その周辺部を語らせてみる。サイキカル・リサーチが対象とした「事実」については、一流知識人の疑いえない大量の証言が残っているが、後の研究者がそうした「議論を呼ぶ事実」を扱うことも難しかった。しかしラトウールの科学論からすれば、「厳然たる事実」に対象を限定した近代科学が排除した「議論を呼ぶ事実」から、新たな科学が展開する可能性がある。

まず、死者の意識や記憶や情報、人格や個性までが死後存続しているように思われる現象を、生者たちの作用にのみ由来すると考えるか、あるいは何らかの自律的な死後存在を考慮するか、この問いに対する答えは二者択一である。死後存続を思わせる現象は事件として否定しえないので、この両者を隔てるのは、死者のセンター、自律性を考えるか否か、という一点に

ある。

ジェイムズのサイキカル・リサーチの論考に出てくる表現を讀みこんだ結果、ジェイムズが死者の意識や意志の「セントラリー」を想定しているのが再確認できた。ラズロの世界システム論に死後がどのように関わってくるか、交霊会での親密なエピソードなどを契機とする回心的な変化を検討した結果、ラズロは、死者が「自律性」を持つ可能性を強く肯定するに至っていることを確認した。

ジェイムズとラズロが、サイキカル・リサーチに直接コミットしているのに対して、ブルーノ・ラトウールはこれをまったく主題にしていない。にもかかわらず、ラトウールを取り上げるのは、「事実」の身分について、サイキカル・リサーチの報告を無視してはならないと解釈できる議論を展開しているからである。科学は「厳然たる事実」に安易に自己限定せず、「議論を呼ぶ事実」をも対称的に扱うべきであるというラトウールの提言は、サイキカル・リサーチが蓄積してきた「議論を呼ぶ事実」を扱うべきという主張に援用することができる。

ラトウールは、「心理学」と「超心理学」とを対比した一節で、人類学は両方を対称的に扱うことができなかつたと述べているが、ラトウールとしては、超心理学の前身であるサイキカル・リサーチも、心理学と同じ対称的な扱いを要求できると言わなければならない。またラトウールが「『事実』は作られる」とは、実験や記録や証言や制度など、さまざまなアクターがネットワークを成すことで「事実」としての身分が獲得されるということだが、それは無限定なもの特定の「〔初期〕設定」

によって「検出」され、そうして世界が特殊なやり方で「分節」されるという意味である。ネットワーク理論では、ネットワークを流通するものしか検出できず、その「合間」「後背地」は無きものとされる。

しかし「設定」を変えて別のものが「検出」され、未分化のモノがわずかずつ射程に入ってくることで、世界は別様に「分節」され、こうして「議論を呼ぶ事実」を組み込んだ知の地平が拡大していくことになる。

ラビ・リヒテンシュタイン

—— 宗教シオニズムとアメリカ正統派 ——

犬塚 悠太

本発表は現代イスラエルにおける宗教シオニズムに対し、アメリカの現代正統派ユダヤ教がどのように関わり、影響を与えているのかをラビ・アハロン・リヒテンシュタイン（一九三三—二〇一五）という人物に着目して考察するものである。

宗教シオニズムはシオニズムに対する宗教的な正当化・意味づけを行うイスラエルの宗教右派的運動として理解されるが、アメリカのユダヤ教からの影響という観点で研究されることはあまり多くなかつた。先行研究においてはアメリカとイスラエルの正統派ユダヤ教比較や、アメリカにおける宗教シオニズム運動について述べられるのみで、イスラエルで増加しつつあるアメリカ正統派出身者の影響についてフォーカスが当てられることは少ないのである。

アメリカ正統派とは、アメリカのユダヤ教徒の中でも戒律を

字義通り実践することを目指す宗派の一つであるが、その中でも現代政党派と呼ばれるものたちは現代的な価値観に合わせて解釈を変更し、宗教実践以外の面では現代的な規範や価値観を受容するユダヤ教徒のことを指す。彼らは「トーラー」と科学 Torah Unadda」という標語を掲げ、世俗的な学問を身につけ、社会に参与することを強調するという特徴がある。

さて、リヒテンシュタインはアメリカ育ちで、アメリカの現代正統派の精神的リーダーともされるラビ・ヨセフ・ソロヴェイイチク（一九〇三—一九九三）の下で学びつつ、それと並行して世俗的な学問にも打ち込み、ハーバード大学で英文学の博士号を取得するなど、現代正統派を体現したような人物であった。彼が宗教シオニズムと直接的に関わりを持つのは、七十年代初頭にラビ・イエフダ・アミタル（一九二四—二〇一〇）の呼びかけに応じてイスラエルへと移住し、ハル・エツイオン・イエシヴァのイエシヴァ長となった時からである。このイエシヴァは兵役と学習をセットとしたプログラムを提供するヘスデル・イエシヴァであり、多くの宗教シオニストたちが集った場所でもある。

先行研究を概観する限りでは、リヒテンシュタイン自体の思想に関して大きく三つが挙げられる。第一に兵役をはじめとした社会への参与が強調される。人間はトーラーの守護者になるのみならず、世界の改善・維持に努める必要があるのだ。二点目に挙げられるのは学問・教育における思想や活動である。これは先にも述べた現代正統派の標語とも繋がるのであるが、彼はトーラーの学習だけでなく、世俗的な学問を修めることを重

要視した。その他、女性向けの学習機関を設立する際に支援をしたことなども特徴的である。最後に、最も強調されることの多い点であるが、彼は多くの宗教シオニストとは異なる見解を持っていた。とりわけイスラエル国家の宗教的・メシアな意義について彼は留保し、あくまでもユダヤ民族の安全を確保するものとしてイスラエル国家を理解した。その他、二〇〇五年のガザからの撤退に際しては政府の決定を重要視し、これに反対する宗教的権威に対して質問状を送るなど、宗教シオニズムのメインストリームからは離れた行動を取った。

彼が宗教シオニズムに与えた影響はあまり大きくないとされているが、彼と師弟関係にあったラビたちの活動や発言の節々からは、彼の思想や活動の一部がそれぞれ受け入れられていることが見て取れる。宗教シオニズムが統一的なイデオロギーを失いつつあることを鑑みると、全く同じ思想が継承されるということはないものの、個々人の活動や思想に対して一定の影響を与えていることがわかる。それゆえ、イエシヴァという教育機関の構造や関係性、教育内容にも着目して宗教シオニズムを研究する必要があるだろう。

ユダヤ・ルネサンスと決断主義

丸山 空大

ユダヤ・ルネサンスとは、二〇世紀初頭に東西ヨーロッパのユダヤ人の間で起こった文化変動のことである。当時、ヨーロッパ文化に同化していた西ヨーロッパのユダヤ人と、独自の文化をよく保っていた東ヨーロッパのユダヤ人の間には大きな文

化的差異があった。一九世紀末からユダヤ・ナシヨナリズムとしてのシオニズム運動が広がり、また、情報メディアや交通の発達によってさまざまな地域のユダヤ人との交流が促された結果、さまざまな場所で文化の変動が起こったのである。

本発表が着目するドイツにおけるユダヤ・ルネサンスの展開にひとつの筋道を与えたのはマルティン・ブーバーであった。ブーバーはまさに「ユダヤ・ルネサンス」という標語をもちいて文化再生を呼びかけた。ブーバーは、ユダヤ教の伝統に精通するようふるまいユダヤ教について論じたが、彼が同時代の世俗的なドイツ・ユダヤ人に示したユダヤ教像は、大胆に再構成したものだ。彼は形骸化した伝統と生き生きとした宗教性を区別し、他宗教と比較したうえで選択的に取り出し、「ユダヤ教の精神」として提示した。そしてその際、とりわけ神秘主義的伝統にみられた神と人とのコミュニケーションを重視する一方、宗教法の順守や儀礼の伝統を形式的で非本来的なものとして退けたのだ。

伝統的実践の大部分を大胆に否定する一方で、ブーバーは行為の重要性についても熱心に主張した。たとえば、一九一〇年の講演では、ユダヤ教においては行為が信仰よりも重要であったと指摘したうえで、初期キリスト教にみられた律法の盲目的順守に対する批判を「行為の宗教性の刷新」と呼び、ユダヤ教の歴史の中の重要な出来事としている。ブーバーは行為者の精神性を重視し、宗教的实践への自由な取り組み方を許容することで、宗教から離れた若者を引き付けたが、この柔軟さは、懐疑に慣れた近代の若者が宗教的生活をはじめようとするとき、

かえって困難をもたらした。何か特殊な宗教的体験をもたないなら、宗教へと接近する手がかりがないからだ。その結果、「決死の跳躍」のような不自然な決断と行動の変革を通して、苦し紛れに確信や自覚を調達する者も多かった。

実践へと向けた精神的覚悟と、行為の内容への無関心の組み合わせは、同時期にドイツで普及した決断主義の特徴と一致している。決断主義とは、主体の決断を絶対視する思想である。クリスティアン・フォン・クロコウは、ユンガー、シュミット、ハイデガーの思想の中に、近代市民のあり方を批判し、死をも覚悟した主体の決断を絶対視する決断主義をみた。そして決断主義がもつ否定的な特性——決断によって主体は運命を乗り越えようとするが、実際には、決断する主体がおかれた状況そのものの方を絶対視することになり、権力を批判したり環境と交渉して状況を変更したりするという可能性がみえにくくなる——が、安易な現状肯定や権力の追認を招きやすいことを指摘した。

ドイツにおけるユダヤ・ルネサンスはユダヤ・ナシヨナリズムの影響を強く受けていたが、ドイツ人としてのアイデンティティを捨てようとはせず二つのアイデンティティの両立を目指した。決断主義との類似が示唆するのは、それが二つのアイデンティティの両立であるというよりは、両立の困難さに目をつぶり、現状を安易に肯定するものだったのではないかということである。確かに、ユダヤ・ルネサンスを彩った創造的個人は、その困難さに向き合い重要な成果を後世に残した。しかしドイツにおけるその受容は、ある種の現状肯定的な安易さによって

なされたのではないか。ここから、宗教的リバイバルが社会的現況の肯定ないし追認と手を結ぶ場合があるという仮説が得られるが、これは、マイノリティによる文化的アイデンティティの構成について考える際に重要だと考えられる。

「生きられた古代宗教」の研究視点の意義

市川 裕

J・リュブケ『パンテオン』（プリンストン大学出版部、二〇一八）は、古代ローマ宗教史の画期的な研究成果であり、翻訳出版を計画しその著作の意義を考察した。通説的理解によれば、古代ローマ宗教は、社会と一体化した宗教、儀礼としての宗教と見なされ、キリスト教を主とした一神教的タイプの台頭に対抗できず、多神教世界は、自立宗教が複数存立する一神教世界、いわゆる *Pluricon* 概念が支配する宗教世界への激変・転換として描かれた。「ユダヤ教徒・キリスト教徒・異教徒」の表題で膨大な先行研究があるが、「レリジョン」を実体化した観点からの研究と位置付けられる。リュブケは住民の「下からの宗教把握」という新たな視点により、個別宗教の枠を突破した古代ローマ宗教史を構築しており、類書にはない画期的意義が認められる。従来、ローマの宗教が社会と一体化した宗教という認識のため、そこに生きる個人の側からの宗教なるものへの思いや振る舞いを把握する方法論がなかった。デュルケームの宗教社会学的理論では、集合表象としての宗教や聖なるものとしての社会が強調されて、個人の宗教への視点がなく、そこは未知の領域のまま放置されている。リュブケはそこに立ち

入って、従来の「キリスト教」や「ユダヤ教」などの「制度化されたレリジョン」を対象とする研究とは違った視点によって個人を分析対象とした。そこで導入されたのが、「生きられた古代宗教」、「下からの宗教研究」である。その際の重要な分析概念が、アクターとコミュニケーションとアイデンティティである。ある人が確からしくもない目に見えない存在に力を感じて、そこに継続的な関係が生まれ、他の人々に恩恵を与えたと感じられることで人々を巻き込んで独自の集団が形成されるが、他の同様の活動勢力との競争に常さらされ盛衰するというような把握である。この視点に対して、ド・セルトリーの宗教論との類似が渡辺優氏から指摘されたが、参考文献に彼の四冊の著作が引用されていることがわかり、「生きられた宗教」の視点がド・セルトリーの宗教論と深くつながっていることが確認できた。本書では、具体的には、鉄器時代の埋納行為から一貫して古代ローマ人が祖先、墓、葬祭、墓地での饗宴、霊廟建設といった一連の宗教行為を励行したことが著作の一つの柱となっている。中国の祖先崇拜との類似性に興味があわくが、觀念化を警戒してか、これを古代ローマの祖先崇拜という概念で提示することには消極的である。

他方、リュブケの視点には、宗教概念のモノ化 *reification* を戒める W・C・スミスの宗教理解への共感があるように感じられるが、参考文献に彼の名はない。スミスは、概念としての「*レ*」に固執することが事象を見る目を曇らせるとして、人間は宗教的であるが、その営みは「信仰」と「蓄積された伝統」と「生きている人間」から観察すべきであるという立場を晩年

強く打ち出したと澤井義次氏は指摘する。管見では、古代ローマ帝国後期の現実政治にあって、宗教概念は「キリスト教」「ユダヤ教」「マニ教」等といった形でモノ化したのは否定できない。一つの宗教運動が公会議を通して教義を確立し、国家権力と結びついて他教団を排除し教勢を拡大したことは、宗教史上の不可逆的な変革であり、リュブケが彼の古代ローマ宗教史叙述を四世紀半ばまでとしたことは極めて示唆的である。リュブケは墓制と並ぶ柱として、宗教の文書化・物語化とその学習によるアイデンティティの形成を重視しているが、これは、ローマ宗教史の内部で宗教の制度化が進行したとの理解である。ユダヤ社会内の複数の党派の出現やキリスト教の自立化のプロセスも帝国内部の出来事と見なすことができる点も重要である。「宗教としてのユダヤ教」が明確化するのには、二〇〇年頃のミシユナ編纂を契機とするが、リュブケは二一二年のローマ市民権法を帝国の政治状況の一大変化と見ており、宗教の制度化はローマの政治的变化への応答の面がある。

金子白夢牧師におけるキリスト教と禪

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、初期の著作で「禪とキリスト教」へ自由な発言をした理由を整理したものである。

検討の結果、神秘思想家としての柳宗悦（一八八九—一九六

一）による『宗教とその真理』（叢文閣・一九一九年）からの影響が確認された。

なお、同志社大学人文科学研究所編『「新人」「新女界」の研究』（人文書院・一九九九年）によれば、金子は海老名弾正（一八五六—一九三七）からの依頼に基づき、『新人』誌上で禪とキリスト教の関係を「神秘主義」の視点から論じた。当初は「禪機」という表現を用い、永平道元（一一〇〇—一二五三）の『弁道話』や、ゴータマ・ブッダ成道の場面などを読解して、禪（仏教）の悟り体験の記述を媒介とし、キリスト教の神秘体験を評した。なお、金子はキリスト教が西洋文明において西洋化したと考えており、本来は東洋思想的でもあったと考えている。そこで、「東洋思想・東洋文化」にも関心を持ち、真理に対し直観をもって把握した実践者が紡いだ言葉を用い、『新人』誌などに投稿した論文を『體驗の宗教』（京文社・一九二二年）として刊行した。『新人』誌上ではまだ、禪（仏教）とキリスト教との優劣を検討したが、『體驗の宗教』では特定の宗旨に依らずに自由に発言した。

その発言に至った理由は、柳が『宗教とその真理』で、特定の宗派に依拠することが、他の宗派を排斥する可能性について論じたことを、金子なりに咀嚼した結果であった。

また、金子の「東洋思想」への思索は、『宗教とその真理』の各章に誘われるように深まり、「宗教的「無」「無爲」に就て」「中」に就て」「種種なる宗教的否定」「聖賢」「無限」の意味に就て」などの言葉を自家葉籠中のものとして、神秘思想の展開を進めた。

その意味で、金子は神秘思想家としての柳の良き理解者であり、同調者でもあった。ところが、この関係は、両者それぞれの状況の変化によって、変容を余儀なくされる。

金子は、『聖闇の境より』（東洋出版社・一九二四年）の「第三部 文化と宗教」に収めた「一 東洋文化の復活」章で、「欧洲大戦争（第一次世界大戦、一九一四―一九一八年）」と「関東大震災（一九二三年九月）」をきっかけとして、西洋文明の限界と崩壊、また、日本でも震災からの復興に、宗教的な死と再生とを重ね合わせることで、「東洋文化の復活」を高らかに示し、明らかな東洋文化礼賛を行った。更には「光は東方から」（古代ローマのことわざ）を用いつつ、東洋文化による西洋文明への超克を自覚するに至った。

一方、柳はこの頃、朝鮮半島の旅行（一九一六年）などをきっかけに、『朝鮮とその芸術』（叢文閣・一九二二年）などを刊行し、また、木喰仏への調査・研究を本格化している（一九二四年以降）。つまり、従来の神秘主義への思索・探究から、「民芸」へと転換していく頃であった。金子は、柳の転換には同調せず、独自に宗教的な美を追い求めた。

金子の「東洋思想」探究は、昭和天皇即位に因む「日本宗教大会」（昭和三年「一九二六」六月）で、姉崎正治（一八七三―一九四九）が会長となった「思想部」の席で、「東西思想の接触と新文化の創造」を講演し、また同席で「東西思想融和研究所」設立の提言を行ったことが、到達点だったと評することが出来る。

以上のことから、金子への柳の影響は、柳がまだ神秘主義の

思索を行っていた時期に限定されることが分かる。そして、その頃の柳が、宗教・宗派に限定されない立場を取ったことから、金子も『體驗の宗教』期において同様に、「禪とキリスト教」について、自由な思索・発言などに至ったことを指摘しておきたい。

フランスにおける禪のハイブリッド化

—— 弟子丸泰仙を中心に ——

輝元 泰文

本発表では、一九六〇―七〇年代のフランスにおける禪のハイブリッド化に焦点を当て、その特徴について考察する。西洋に仏教が受容されるに際して、仏教は様々な潮流と交錯してきた。先行研究ですでに指摘されているように、禪は心理学・精神分析・脳波測定と結びつけられながら西洋に受容されてきており、科学とのハイブリッド化が禪の受容過程で大きな役割を果たしてきた。本発表ではまず、一九六七年にフランスに渡航した曹洞宗の禅僧弟子丸泰仙（一九一四―一九八二）による活動を概観したうえで、弟子丸が積極的にかかわった禪と神経生理学のハイブリッド化について考察し、先行研究による弟子丸泰仙の位置づけを再検討する。

弟子丸泰仙の渡仏には、桜沢如一（一八九三―一九六六）の創始した食養法であるマクロビオティックが関わっていた。フランスでは、桜沢の戦前以来の努力によりマクロビオティックが普及しており、一九六七年七月、弟子丸は、前年に急逝した桜沢の後継者としてパリに招かれていた。桜沢はフランス語で

Le Zen macrobiotique（マクロビオティック禅）と題する本を出版しており、弟子丸は当初核訳が用意したこのハイブリッドなカテゴリーで禅の普及を開始したのである。

弟子丸の活動と禅は、様々な潮流と交錯しながら広がっていた。当初、弟子丸は主にマクロビオティック・ヨガ・柔道等の教室・サマーカーンなど、禅以外の団体のプログラムの中で坐禅指導をしていた。彼は一九六九年にヨーロッパ禅協会を設立し、一九八二年に逝去するまで出版・講演を活発に行い、その中で、東洋医学（鍼灸）や脳波測定・神経生理学と絡めた坐禅の説明を行っていた。禅はフランスにおいて様々な潮流と交錯しながらハイブリッドに受容されていたのである。身体技法である坐禅は、誰でも何にでも利用できるメソッド・技法としてジェネリック化されていた。

また、弟子丸は、神経生理学に接近し、禅との融合をはかっていた。彼は、フランスの神経生理学者ポール・ショシャール（Paul Charchard 一九二二—二〇〇三）と一九七六年に共著 *Zen et Cerveau*（禅と脳）を出版している。ショシャールは、身体感覚が神経を通じて脳に作用することを重視して、デカルト以来の精神・肉体の二元論に対して、禅の「身心一如」の思想と同様に、心身は一体であると主張していた。彼は、日本で「ニューサイエンス」と呼ばれた潮流に近い立場の科学者であった。

本書のなかで、弟子丸はショシャールの立場に賛同する一方、人間の意識に対しては科学・技術が及ばないと考え、東洋の身体的・主観的な体験が必要だと主張していた。さらに、弟

子丸は、道元の修行と悟りをめぐる思想を、脳内において宇宙のシステムを知覚することと解釈して、禅と神経生理学を結びつけている。弟子丸は複雑な図を用いて、坐禅には神経生理学的な根拠があると説明している。しかし、弟子丸の説明の最終的な到達点は、「高次の智慧」であり、それ自体は科学的な実験・観察結果ではない。このような主観的に体験される宗教的な価値が最終目標となっている点で、弟子丸の神経生理学的な坐禅の説明は、直観的体験を重視した鈴木大拙のロマン主義的な禅とも類似している。

以上のように、禅と神経生理学のハイブリッド化は、それまでの西洋近代科学が精神と身体を分離させてきたことへの批判を背景としていた。弟子丸の立場は、科学と調和しようとする立場というよりは、日本で「ニューサイエンス」と呼ばれた新しい科学の潮流を支持する立場をとり、科学の語彙を使いながらも科学に還元されない主観性を重視する、仏教モダニズムのロマン主義の流れを受け継ぐものとなっていたのである。

東西対話のために

——『回勅 ラウダート・シ』を手引きとして——

高橋 勝幸

バチカンの現教皇は『回勅ラウダート・シ』ともに暮らす家を大切に」（カトリック中央協議会、二〇一六年）を發布して、今日の地球規模の環境破壊に警告を発している。「もの」ロゴス的「思考の西洋近代科学技術とその根底にある実証主義的な二元論の思考では「答え」が得られない。末木文美士は、自身

の掲げる『未来哲学』（ぶねうま社、二〇二〇年）の趣旨を説明するにあたって、次のような近代批判を展開している。「近代的思惟がそのままでは通用しなくなった今日、中世や、非西洋の思想の可能性を問い直し、そこから新たな哲学の構築へと向かいうるか。……今こそあらためて、〈近代〉に由来するものではない思考の端緒を探求し、これまで、排除されてきた着想の種子を掘り起こして、未知なる天窗を押し開き、〈近代の外〉に吹き渡る風を引き込むことが求められているのではないか」。上から「支配的」に見がちな西洋的思考には、非西洋の他者と「対話」する姿勢がなかった。第三世界を植民地として「支配」する西洋中心・優位の世界秩序が確立したことが、それを証拠立てている。自己の思考を優れたものとする西洋の文化、倫理・道徳、生活習慣、宗教、言語を第三世界に押し付けてきた。その結果、環境問題を筆頭に、貧富の差の拡大、精神を病む人の増大、さらには紛争、テロの温床が生まれている。こうした事態に対処する方向を開くことができないだろうか。この点に関して、東洋的な「こと・レンマ的」論理を採用するという道が考えられるのではないか。そうすれば、〈あいだ〉を開き、対立を超えて東西世界を綜合する「対話・邂逅」の道が開かれてくるのではないか。「一即多 多即一」の「世界哲学」としての東洋哲学、特に西田哲学にその解決の糸口が見えてくるのではないか。「〈あいだ〉を開く」ことが出来るのは、日本思想、日本文化である。それと同時に、西洋語の文法から失われた「中動態」の再評価が不可欠である。カトリックである筆者は右の観点を念頭において、現教皇の言葉の意味を理解

したい。私は、少年期に南米パラグアイに移住し、移住地での開拓に従事した子ども移民であった。ブエノス・アイレス港から日本帰国の船に乗る直前にパラグアイから流れてきている「土地なし農民」"Campesino sin tierra"のスラムを訪問した。ブエノス・アイレス市郊外の電灯の点らない真つ暗な町に二〇万のパラグアイ人が暮らしていた。空地に廃材を拾ってきて、家らしきものを建てているが、最低の生活基盤もなく、水は公園から汲んでくるだけで、土間だけの家のどこに寝るのか不思議であった。それでも、子どもたちは裸足でも元気に走り回っていた。他にも数か所のスラムが存在すると聞いたが、日本の浮浪者の町と違って、このスラムには、異国からの居留民が家族を連れて流れて来て共に暮らしていた。アルゼンチン国籍を持たないので政治家の介入はなく見捨てられた存在でしかなかった。現教皇は、同市の大司教時代、不定期だが公共交通機関を使って月に一度、このスラムを訪問していたそうである。「回勅」に出てくる、「貧しい人々」「搾取された人々」等の不公平さを表す言葉は、こうした人々の苦しみに接するところから生れてきたものとして筆者の心を打つ。しかし、今日の日本で「回勅」解釈でこれらの「土地なし農民」を取り上げる者は居ない。また「回勅」には「環境破壊の元凶」についての説明は見られない。その「元凶」は、元を辿れば、三〇〇〇年の歴史を持つギリシア哲学の始まりまで遡る。別の機会に言及してきたことのある問題の一端を挙げるなら、形式論理は曖昧さを許さない。主語・述語の区別から、能動・受動の二態が区別され、それらのいずれでもない中間的な様相、中動態が―古代に

は存在したものの—現在の文法には存在しなくなっている。西洋世界における「中動態」の見直し、東洋世界に脈々と生きる〈あいだ〉を開く思考、この双方が相待つことによつて、東西対話の道が開かれると言える。

聖賢への道——宗教者の三類型に照らして——

関 一敏

古代中国の聖人たちとは堯・舜・禹・湯・文王・武王・周公のことで、これを称揚した孔子と孟子をふくめて聖賢とよぶこともある。主題はひとと聖人になりうるのか、その方法は何かという問いである。以下、端的な二つの立場を近世江戸思想からあげてみる。

ひとりとは石田梅岩〔一六八五—一七四四〕。儒学者との対話〔都鄙問答〕巻三で、なぜ性善説をとるのかと問われた梅岩は、ふたつの主張をした。①孔子の「一貫」（論語里仁篇）とはなにか。②学問の目的とは何か。①は古典の読み方にかかわる。論語では、「吾が道は一以てこれを貫く」の一は忠恕だと弟子の曾子が後輩たちに教え伝えている。これをそのまま繰り返す儒学者に梅岩は、「汝性善を知らずして一貫を以て忠恕と云は、曾子の粕を食ふなり。一貫と云は性善至妙の理にて、聖人の心なれば、言句を離れひとり得る所なり」と手厳しく批判する。用語そのものにとらわれるな、との趣旨である。②つぎに「此は聖人のことにて今の学者の知るべき所に非ず」と消極的な発言をする儒学者に「学問の第一の所は聖賢に至ることなり。性善を知るは聖賢に至るの門なり」と明言する。孟子の語

彙をかりて、善は即ち生命であり、浩然の気を以て大丈夫になるとも説明している。ではどのようにしてその道をたどるのか。弟子の記録には、とある朝の体験に「忽然として年来の疑ひ散じ、堯舜の道は孝悌のみ、魚は水を泳（くぐ）り」云々〔石田先生事績〕とある。師匠の小栗了雲の存在をふくめ、おそろしく仏教的な場面だが、「神儒仏は磨き草」として三教一致の立場をとる梅岩にはこの弁別は些事である。大切なことは、かれにとつての性善説の意味である。「事績」には幼少期からの「性格の難」に苦しんだとあるから、これを克服するよすがとしての性善は生きるための方法だった。遠望すれば、時間（古代）と空間（中国）と徳の高低という落差を超える鍵（善という共通項）の発見である。

もうひとりとは荻生徂徠〔一六六六—一七二八〕。かれは聖人にはなれない説をとつた。「いにしへは学んで聖人となるの説なきなり」（辨道）とし、「東海は聖人を出ださず、西海も聖人を出ださず」（学則）。では聖人たちの仕事とは何か。「先王の道は天下を安んずるの道なり」「先王の道は詩書礼楽なり」（辨道）「伏羲・神農・黄帝は皆聖人なり。然れども其時にあたりては、徳を正すの道未だ立たず、礼楽未だおこらず、後世得て祖述するなし。堯舜に至り、礼楽を制作して徳を正すの道始めて成る」（辨名「聖」）。すなわち礼楽制作者としての聖賢であり、これに「なる」のではなく「ならう」のみとする。徂徠の立場は、儒学の中核を占める朱子学（惺窩・羅山）の否定であり、宋代の朱熹〔一一三〇—一二〇〇〕ら後学の敷衍・解説を排して、孔子その人の原典へと深い意味で語学的に遡及する手順を

古文辞学とよんだ。この孟子をも否定する徹底した立場は、修身／齊家／治國／平天下から修身を分離し、外化した制度としての道による治國平天下を求めたものである。但徠のこうした近代的思考法は「人倫と政治の分離」（丸山眞男）、古代の異国との「パイプを通す」（吉川幸次郎）「経世済民」の学（柳田國男）というように近代知識人に思索のバネを与えた。

遡って孟子の樂觀的性善説「人々己に貴きものあり 思わざるのみ」を方法化した朱熹の構想は、本来善である「本然の性」を個々の「氣質の性」が曇らせているとして、曇りを除く方法に「居敬」と「窮理」をあげていた。この方法のもつ具体性と可能性は、道教にいう「坐忘」ともなお検討を要する主題だが、総じて古代中国の聖人たちには「○○になる」方法への関心の薄さがあり、朱熹ら後学はその負荷を免れていない。宗教者の三類型を簡略化して整理すると、預言者（神とくわす）修行者（○○になる）老賢者（古代の聖人にならう）となり、次に修行者に照らして三宗教者類型の深化を図らうと思う。

オリゲネスにおける夢の位置づけ

津田 謙治

聖書の創世記において、イスラエルの父祖たちやその周辺の人々が見たとされる夢と幻は、様々なかたちで彼らの行動を決定づけている。ヤコブがハラシに向かう途中で見た夢は、彼の行動を後押しし、ヤコブの子ヨセフが解き明かしたファラオやエジプトの官僚の夢は、イスラエル民族がエジプトの地に定住する契機となった。このような夢の意義を、イエスとはほぼ同時に活躍したユダヤ人であるアレクサンドリアのフィロンは、聖書の比喩的解釈を施した書物の中で三つに分類している。ここでは、神が人間に直接見せる第一の夢、天上と地上の間置的存在、即ち御使いと人間の協働によって見る第二の夢、そして人間の魂がある種の脱自的なかたちで見る第三の夢の形式である。このような夢概念の体系的な分類は、およそ百五十年から二百年の後、同じアフリカで活躍したキリスト教徒であるカルタゴのテルトゥリアヌスの著作の中にも見出される。そこでは、ダイモンが吹き込むことによって見る第一の夢、神によって見る第二の夢、そして人間の魂自身によって見る第三の夢と、分類そのものにフィロンとの類似が見られるが、フィロンが創世記解釈の中で夢概念を分析するのに対し、テルトゥリアヌスは人間の魂の役割について論じる中で夢概念に触れている点で、両者には文脈の相違が存在する。夢は、イエス自身が語った言葉やパウロ自身が記述した書簡の中では特に重要な役割を担わなかったように見える一方、マタイ福音書や使徒言行録では救い主の到来や教会の歩みに関わる記述が見出される。さ

らに、ヘルマスなどの使徒教父文書や二世紀以降の殉教者文学などでは、夢に見た内容が信仰者の信心の在り方に影響を及ぼしているが、それと同時に、護教家やテルトゥリアヌスが述べるように、夢と悪霊、即ちダイモンとの結び付きが指摘される。また夢占い師に対する警戒も散見される。このような状況の中で、三世紀のアレクサンドリアおよびパレスティナで活躍したオリゲネスが、夢をどのように位置づけていたかを分析することは、初期キリスト教における多様な夢の在り方を考察する上でも重要な意義があるように見える。本発表では、キリスト教を批判した哲学者ケルソスに対する論駁書としてオリゲネスが著した『ケルソス反駁』を中心に、彼が夢をどのように捉えていたかを分析する。オリゲネスは膨大な聖書解釈に関わる文書を著したが、その多くは失われており、創世記やマタイ福音書などにおける夢の箇所について、彼が個別にどのような解釈を施していたかは明らかにならないため、ここでは夢に関するまとまった記述のある『ケルソス反駁』を考察の対象とする。その上で、本発表での分析から、いくつか明確になった点を整理するならば、まず『ケルソス反駁』の議論に限定すると、夢の働きやメカニズムは、「ある霊」や御使いによって幻をもたらされ、それを目や耳などの感覚器官ではなく魂のヘゲモコン、即ち支配的部分が受け取るというものである。そして、その内実は、キリスト教の迫害者にも回心をもたらし、また未来の出来事や警告、そして真理に関わるものとされている。特に、創世記やマタイ福音書など聖書に関連した箇所では、字義的な解釈と結び付いている。もちろん、これら以外の夢の在り方の

可能性も指摘されており、眠りにおける夢以外の覚醒状態でも幻がもたらされる点について、オリゲネスは『ケルソス反駁』の中で触れている。ケルソスのようなキリスト教の敵対者や異教徒に向けて、夢概念を肯定的な文脈で繰り返し用いていくオリゲネスの記述から、当時のキリスト教内外において夢が議論のための論拠としてある程度重視されていた傾向が窺われる。

ホノリウス・A 『雅歌講解』における花嫁について

村上 寛

本発表は、一三世紀以降の女性神秘家たちに見られる婚姻神秘主義の源泉について明らかにするための予備的考察として、ホノリウス・アウグストドゥネンシス (Honorius Augustodunensis 一〇八〇頃—一一五七頃) による『雅歌講解』(Expositio Cantica Canticorum) における花嫁概念およびそこに見られる女性性理解について明らかにするものである。

『雅歌講解』は全三部に二つの序文を加えた構成となっている。ホノリウスはオリゲネス以来の伝統に従って雅歌を婚礼の歌として解釈し、婚礼を歴史の中で実現され、成就する三つの婚礼として提示する。婚礼に聖書的な歴史を読み込んでいくこの特徴的な形式は「世界の四つの地域から、四つの福音書によって花婿の寝室へと集められる」(PL 172351C) 花嫁の描写において顕著である。この花嫁は雅歌解釈の伝統に従って教会と理解されるが、同時に人々 (multitudo) や群衆 (turba) のように男女を区別しない女性名詞で置き換えられる。ここに垣間見えるのは入念な女性化の回避である。たとえばベルナル

ドゥスの『雅歌についての説教』においては、個別的魂としての花嫁と花婿キリストの婚姻において個別的魂、つまり修道士の女性化が要請されることになるが、『雅歌講解』序文では、そのような模範的花嫁との同一化を求める姿勢が一切見られない。このことはつまり、主たる読者たる修道士たちに花嫁を三人称的な教会およびその成員として解釈していくことを促しているのである。

第二の序文では、花嫁は墮落した天使たる女王に代わって王国を与えられる品位ある側室として語られる。但し、ただちに婚礼が成就して終わりとはならない。人間本性 (humana natura) とも言われる側室であり花嫁である彼女を女王が妬んで従順の飾りをだまし取り、つまり花婿である神ではなく女王に従うようにしてしまったためにこの花嫁は天国を追放され、キリストと殉教者によって従順の飾りが取り戻されるまで世界を彷徨い苦しむことになったとされるのである。

この花嫁が具体的な女性性と結びつかない観念であることは、この花嫁が決して女 (femina, mulier) とは呼ばれず、「追放されたもの」(expulsa) や「耐え抜いたもの」(passa) のように、先行する女性名詞を受けた代名詞や分詞の女性形で現れることにも明らかである。「その構成員の多くが異端や種々の悪徳へと魅了されてしまった教会」(PL 172357A) と言われるように、教会の成員こそが花嫁であり、花婿が花嫁を「サラのもとへ送った」(PL 172354C) であるとか、「イサクが彼女をメソポタミアからリベカの内へと導き入れた」(PL 172355A) といった女性と関連付けて語られている記述も、その女性たち

自身が花嫁ではなく、それらの女性を通じて導き入れられ、受け継がれる人々こそがやはり花嫁であるとされるのである。

この花嫁は男性であるキリストおよび使徒たちによって従順の飾りを取り戻す。かくして、ホノリウスは雅歌を婚礼の詩歌とみなし、女性性と結びつけた人間本性の墮罪としての婚礼の延期にはじまる救済史を、男性によるその回復としての婚礼の成就として語り出すのである。

一三世紀以降のいわゆる女性神秘家における婚姻神秘主義にこのような解釈が見られないことは、『雅歌講解』に直接触れる機会がおそらくなかったということはあるにせよ、結局の所その解釈が基本的に男性に向けたものであるために彼女たちにとって魅力的な解釈ではなかったからであると考えられるのではないだろうか。

ポナヴェントウラの三位一体論におけるベルソナ間の秩序

平野和歌子

ポナヴェントウラ（c. 1221-1274）の三位一体論には、「起源 (origo)」からの流出を基軸としてベルソナの区別を論じるところに、新プラトン主義的な特徴が認められる。しかしこのように起源を頂点とした構造でベルソナの成立を考えるならば、起源である「生む者」と起源から「生まれる者」との間に階層構造を持ち込むことになる。そのためこの点は、ベルソナ間に不平等を生む恐れがあるとして、トマス・アクィナスらによって批判を受けている。トマスとの対立につながる根本的な問題は、起源からの流出を最初に引き起こす「能力 (poten-

tia)」、すなわち子を「生む能力」をいかに規定するかにある。論者の見解では、広範に議論体系を捉えれば、トマスらの批判は必ずしも妥当ではない。ポナヴェントウラは煩雑な論考に陥りつつも、起源の「秩序 (ordo)」を考慮しながら「能力」をめぐる一性を模索している。では彼は、起源からの流出においていかなる「秩序」を考えることで、神の一性に反しないような、ベルソナ間の階層関係を提示するのか。

ポナヴェントウラは「命題集註解」第1巻第7区分で「生む能力」(「生むことができること」(posse generare))を規定するとき、動詞 est の用法に基づいて(一)「それ自体で」述語となる場合と(二)「第三に付加されるもの」となる場合を区別する。さらに(三)は、(ii-1)主語を本質的な述語に対して関係づける場合と、(ii-2)主語をベルソナ的な述語に対して関係づける場合に分けられる。特にトマスらとの対立の温床は(ii-2)にある。(ii-2)の場合によれば、ベルソナの成立は、起源からの流出によって他なる基体が発生し、その基体へ固有性ないし識標を帰属することに結果する。このとき固有性等は共有不可能であり、「生む能力」は御父のみに帰属される。御父には「権威 (auctoritas)」があるが、御子には「従属的権威 (sub-auctoritas)」しかない。ただしポナヴェントウラは、前置詞 per の用法に拘りながら、「御父が御子を通して (per Filium) 働く」ことは認めるとの発言をする。つまり御父と御子の関係には、権威の秩序は残るとしても、二者は一つの力を実現すると考えられている。加えて、二者の力関係には「対等性の働き (actus coaequationis)」があり、これは「御父が御子と共に」

働く「連合 (associatio)」によるとされる。したがって、ポナヴェントウラの論考を精緻に検討するなら、彼が御父と御子の不平等を容認するわけでないことは明らかである。ただこのときポナヴェントウラは、御父と御子の「連合」は認めるが、二者の位置づけが転換可能な形で「結合」は否定する。そのため未だトマスらの批判が有効である可能性が残るが、それを退けるには聖霊を含めた秩序を考察しなければならぬ。ポナヴェントウラは西方教会の一員としてフィリオクエの教理を無思考に受け入れるのではなく、「御父と御子が聖霊の一なる始源 (unum principium) である」との命題について三つの観点に分けて検討している (cf. *I Sent.*, d.32, a.1, q.2)。その結果、霊発に関して「能動的なもの」の観点において基体と対照するとき、遂に御父と御子が「一なる始源」として「力の一性」を有することが認められる。

以上のように、ポナヴェントウラは一貫して、起源からの発出の「秩序」を確保しようとする。彼も勿論、ベルソナの区別を超えた、神の本性的な一性を考慮している [「i」(ii-1)]。ただより本領が発揮されるのは、その秩序上でベルソナの位置づけを区別しながら、同時に力や働き「連合」、さらには「一なる始源」の「力の一性」を追求するときである [「ii-2」]。ポナヴェントウラの論考を広い視野で見直せば、起源からの発出をめぐる力動的な秩序関係を考えることで、各ベルソナを秩序上で巧妙に区別すると同時に、一性もまた確保できるような三位一体構造を提示していることが解る。

クザーンヌスにおける教会論の展開

島田 勝巳

本発表では、ニコラウス・クザーンヌスの主著『知ある無知』第三巻最終章で提示された教会論を、同巻の主題であるキリスト論の枠組みの中で捉え直してみたい。こうした検討は、『普遍的和合』と『知ある無知』という二つの体系書を別個に扱ってきた従来の研究とは異なり、『知ある無知』以降のクザーンヌスの思想的展開の鍵を、むしろその教会論の変容に探ろうとする試みである。

『知ある無知』第三巻のキリスト論の核心は、受肉論と創造論の性格を併せ持った位格的結合の議論だが、端的に言えばそれは、神一人、イエス・キリストの必然性、すなわち受肉の必然性という論点に収斂する。クザーンヌスによれば、縮限された最大なものとしての宇宙においては、相等性はいかにしても到達し得ないものとして否定的に語られる一方で、神一人なるキリストの人間性においてのみ、より正確には、その人間性が存在の相等性としての神との合一へと引き上げられることによつてのみ、絶対的に万物である神が、同時に縮限された仕方でも万物であるとされる。クザーンヌスにとつて、御言葉としてのキリストが、神と世界の媒介として理解されるためには、その引き上げられた人間性が、存在の相等性としてあらねばならなかったのである。

こうした受肉論は、第三巻末の教会論といかなる連関にあるのだろうか。まず明白なのは、教会論が第三巻のキリスト論の枠組みの中に位置づけられたという事実は、教会をめぐるクザ

ーヌスのヴィジョンが、この時点で新たな段階に入ったことを示唆している。

さらにクザーヌスによれば、来るべき生において一程度の差こそはあれーキリストと合一される人々が存在するが、そうした多くのメンバーが一つの体にあるという合一、つまり数多くの者が一を成している集合が教会である。こうしたパウロ的なイメージによって浮かび上がるのは、そのメンバーの多性を包括する一なるものとしての教会という視点である。

だが、クザーヌスにとって教会とは、単に、一と多の問題に集約されるものではなかった。決定的な意義をもつものとして、そこにはいわば媒介としての御言葉たるキリストの存在がなければならなかった。クザーヌスが語る教会とは、各自のベルソナの真理が損なわれることなく、その本性と段階との混乱することのない多くのものの合一を意味する。そして教会は一であればあるほど大きく、その最大のものが凱旋の教会である。さらに、凱旋の教会はその合一をキリストにおける神性と人間性の最大な合一から受けているのである。つまり、各個人は凱旋の教会において一致にもたらされ、それがキリストにおける神性と人間性の位格的合一を介して、さらに絶対的な神的一合一にまで高められる。クザーヌスにとって、真の教会の合一とは、こうして御言葉としてのキリストを介した、媒介的な理解によって初めて可能となるものだったのである。

以上のように、クザーヌスの教会論における「キリスト論的転回」を基軸として、『普遍的和合』から『知ある無知』、さらにはその後の一四五〇年代以降の著作群を見通すことで、従来

は区別されて捉えられる傾向が強かった『知ある無知』の前後の著作の理解に、新たな視点をもたらすことが可能になるように思われる。

近世イギリスの宗教史叙述と「宗教」観

—— religion の語をもとに ——

河底 佑佳

本発表では、一七世紀前半のイギリスにおいて諸宗教の歴史を記述することを意識して著された事典的著作の一つである、サミュエル・パーチャス『パーチャスの巡礼、あるいは世界の、天地創造から今日に至るまでのすべての時代およびすべての発見された場所において観察されたもろもろの宗教の物語』（一六二三年、以下『巡礼』）と、アレクサンダー・ロス『パンセベニア、あるいは世界中の全ての諸宗教の概説』（一六五三年、以下『パンセベニア』）に焦点を当てる。そして前記の二著作において用いられる religion (religions) の語が宗教対主義的態度をいかに示し、諸宗教の総称としての「宗教」という觀念の成立に寄与したのかを、キリスト教以前の諸宗教に関する記述を中心に検討する。

近世における「宗教 religion」概念の変化に着目する近年の諸研究は、聖書や古代に対する注目・研究を「宗教」概念形成に寄与した一要素として挙げている (Stromsa, Sheehan, Levin)。こうした先行諸研究における指摘を参考に、本発表では『巡礼』と『パンセベニア』における聖書の記述や古代の諸宗教への言及に着目した。

パーチャスにおいて、古代あるいはキリスト以前の時代を叙述する際に religion に関する語が適用されるのは、大洪水の後の諸宗教 (Religions) の分裂とノアの息子ハムによる非宗教の創作、また真の宗教 (Religion) を普及させた人物としてセムの名を挙げる場面である。ここでパーチャスは、諸宗教の語によって宗教が複数並び立ちうるものであることを示しているが、非宗教の語を用いることによって人間によって誤った宗教が作られることもあると示唆する。上記の点に加えて、真の宗教という表現が用いられることからは、パーチャスにおいて宗教は自明に真であるわけではなく、複数の宗教の中に真の宗教と誤った宗教が混在していることが推察できる。他方、『パンセベア』は、religion の語を頻繁には用いていないものの、世界の始まりの時代から「何らかの宗教 (Religion)」があったことを肯定し、その宗教の要素としてみこばやサクラメントが挙げられる。すなわち、ロスにおいては、世界の始まりからキリスト教的な要素を伴う「正しい宗教」が想定されており、また諸宗教を包括する「宗教」という観念がおぼろげながら意識されているようである。

『巡礼』においても『パンセベア』においても、聖書や古代の宗教に言及する時に偶像崇拜とその起源への言及が登場し、偶像崇拜をめぐる記述から両者における「宗教」観の拡大が示唆されることは注目に値する。パーチャスは、エウゼビオスやエピファニウスに基づき、セルグヤアブラハムの父親タラによって最初の偶像が作られ、偶像崇拜が始まったと述べる。ロスは、古代バビロニア人の宗教に偶像崇拜と複数の神々の崇

拝があったことを挙げる記述において、宗教と迷信を言い換え可能な語として用いている。

偶像崇拜が宗教の中心的要素となりにしたがって宗教における真理と誤りという二項対立が解消するという Sheehan の指摘に基づけば、宗教史を記述する『巡礼』や『パンセベア』における偶像崇拜についての記述は、真偽を超えて諸宗教を「宗教」という一つの枠組みで捉える姿勢が古代への注目から生じつつある様を示すようでもある。両者共に諸宗教に対する真偽の判断は下しており、偶像崇拜への着目が「宗教」観に決定的な変化を与えたとは言いがたい。しかし、聖書の記述への注目や、古代の偶像崇拜への着目が生じたことによって、「宗教」の範囲がプロテスタント的な内面的信仰から儀礼等の外面的要素へと広がり、「宗教」の対象範囲を広げる一因となった可能性については今後も検討するべきであろう。

キリスト教信仰と社会の架橋としての法とその理解

上原 潔

キリスト教はその成立以降、常にキリスト教信仰とは異なる集団と関係を持ちながら歴史的に展開してきた。中東地域から地中海世界へと布教伝道をしてゆく際には、現地の宗教や思想と折衝を繰り返した。また、ヨーロッパ地域に定着し国教化された後も、世俗権力との関係性のなかで主権を獲得する叙任権闘争が展開されたりした。宗教改革期以降、近代に入ると政治権力と宗教的権威の分離原則が要請され、それは今日の「キリスト者共同体と市民共同体」の関係性をめぐる問題に引き継が

れている。

本発表では、キリスト教信仰とその外部社会がお互いに切り結ぶ場所としての「法」という観点から両者の関係性を考察の対象とする。法思想や法制度が両者を架橋してきたこと、また法思想や法制度に関する理解の差によって、両者が架橋される形態に少なからぬ相違が出てくる事例を紹介する。

E・トレルチは著書『社会教説』において、キリスト教信仰とその外部社会を架橋する場所を「自然法」に見て取り、それぞれの法思想に応じた信仰集団の類型論を展開している。トレルチによれば、成立直後の原始キリスト教にあつては、その集団の外部にある非キリスト教的な社会理念や社会的現実に対して乖離と対立の関係しかなかったが、そこで両者を架橋したのがストア派の自然法であった。

ストア派では理想状態でのみ妥当する絶対的自然法と理想状態からかけ離れた現実で必要とされる相対的自然法の区別が要請されたが、キリスト教は創造時の善の状態と墮罪後の罪あるこの世の区別に基づいて、このストア派の絶対的自然法と相対的自然法を受容する。中世カトリックの教会においては、この絶対的自然法と相対的自然法の組み合わせは、俗人を律する自然法とキリスト教徒を律する自然法とに適應され、社会全体が統一的に包括されることになる。ここでは俗と聖の区別がなされるながらも、社会全体としては神の意志による意味付けがなされ、俗から聖へと至る段階的な社会構成が築かれた。

宗教改革期以降、この俗から聖へという段階的な社会構成が破棄され、聖俗両者の統一あるいは接近が試みられる。ルター

派においては、罪の結果を抑制する法の制限的な機能、ないしは暴力から人間を守る法の防衛的な機能が重視され、以前の世俗の身分制度に代わって、職業思想と結び付けられた社会的身分の秩序倫理を形成することで社会秩序の安定化を図ることになる。法や秩序の強化により、以降、ルター派のキリスト教的自然法は極めて保守的な傾向を持つことになる。他方で、改革派においては自然法をよりキリスト教的な理想へと接近させる流れが生じ、社会形成および社会変革へと向けられた法の生産的で合理的な機能が重視されるようになってゆく。

実際に法制度の改革の歴史を見ると、両教派の法理解の差が反映されている。ルター派では罪の結果を抑制するために法制度が改革されて「法治国家」概念が生み出されたり、法の恣意的な悪用がなされないためにひとつの完結した「法体系」が整備されたり、公正さを担保するために裁く者の「良心」が判決基準として採用されたりした。改革派においては、単なる合理主義や個人主義だけでなく、個々の成員がお互いを「隣人」と捉え倫理的主体として共同体を形成しようとする「共同体主義」が顕著に見られる。共同体の成員が罪を犯した場合、ただちにその人物が排除されるのではなく、隣人として再び共同体に戻るよう更生させること、またそうした犯罪者が生み出されないように共同体を形成すること、そうした努力が共同体には義務付けられているという共同体主義の考えが、そこには存在しているのである。

二〇世紀フランス・カトリック世界における「結婚生活の靈性」

寺戸 淳子

本発表では、二〇世紀のカトリック教会世界における「結婚の靈性」の形成と大衆化に重要な役割を果たしたと評価される平信徒会（エキップ・ノートル・ダム）（以下「エキップ」と略記）と、その指導司祭アンリ・カファレル神父の活動を概観し、「結婚の靈性」が同時代のどのような潮流への応答だったのか、その意義を考察する。

エキップの活動は、フランスのバリで一九三九年に四組の若い夫婦がカファレル神父に結婚生活の靈的指導を求めたことから始まった。その背景には、一九三〇年代からフランスで活発になったカトリック・アクション（男性平信徒主体の社会改革運動）と「家庭が主体となる平信徒活動」の隆盛と、「寡婦の靈性」（寡婦の手記が出版され、「カップルの聖人伝」のようなものとして広く読まれた）への高い評価があった。一九二〇年代以降のカトリック・アクションの奨励は、社会の流動化と男性の就労形態の変化に起因する教区単位の教会活動の沈滞化（男性の教会離れ）に対し、教区を越える男社会（経済圏）で生きる男性と教会を新たに結びつけようとしたものと考えられる。これは、第二ヴァチカン公会議で重要なテーマとなる、教会運営における平信徒活動の重要性の論へとながら。カファレル神父は教区司祭となった当初からカトリック・アクション司牧に携わり、平信徒の主体性を重んじた様々な学びと祈りの場を設けた。エキップの中心的メンバーもカトリック・アクシ

ョン参加経験者であり、その活動理念である「見る、判断する、行動する」「日常のすべてをキリスト教徒として生きる」を、エキップの活動では男女関係という私的領域において実行することとなった。当時の教会の教えは自己犠牲を強調し、二人であることのエゴイズムを捨てる（子どもを持つ）よう説いていたが、エキップのメンバーは、子どもありきの結婚道徳ではなく、男女関係の靈的意義を求めていた。カファレル神父自身の原体験は「キリストとの相愛（我―汝関係）」の発見であったが、彼は、会の発起人となった四組の夫婦も同じ愛の関係を生きていると直感し、その経験を深めるための祈りと学びと分かち合いのグループ（四組から六組のカップルで一つのグループを形成し、月一回の集いを持つ）の集合体として、エキップを創設した。

そこで深められた結婚の靈性は、「神の愛に結婚の秘跡によって応えることで、神の愛が現れ、その神の愛が人間愛によって生きられる場（教会という神秘的肢体の細胞としてのカップル）が生まれる」というものである。その基盤をなすのは、「神が自らの似姿として創造したのは、単独者ではなく、男女カップル（性的存在）であった」という人間理解と、「イエスの受肉と十字架による救済は、霊と肉の和解である」という肉体理解である。その肉体において、セクシュアリティは「他者を迎える力」と理解される。また通常、神の言葉に「はい」と応えてイエス（神の恵み）を受肉した存在はマリアと考えられるが、エキップではヨセフも神に「はい」と応えることでマリアを迎え、マリアとともにイエスを迎えた、ヨセフもマリアも

神（我）を迎える「汝」となった、と理解される。この、神の恵みと他者を迎える「汝（性的存在としての）」たちという自己理解をもち、日々の祈りと学びを分かち合うグループの活動は、「信仰」を「無性化された単独者の内的生活」とみなす観点と態度への、アンチテーゼと考えることができる。

カファレル神父は、第二ヴァチカン公会議の準備委員会アドバイザーとして活動した二年間にレポートを二本提出しており、公会議の公布文書における結婚観（神は人間を単独者としてではなく男女につくったという人間観。夫婦愛は神の愛のうち）にあり、男女の一致は相互の与え合いという高貴な友愛であるという理解）に、その反映を見ることができるとされる。

「ドイツ的キリスト者」運動史再考

——個別宗教史叙述の再検討——

久保田 浩

ヨーロッパ宗教史叙述の問題点の一端は、近代国民国家を単位にナショナルヒストリーの枠組みで語られてきたことの中に、特定の宗派的・宗教的伝統固有の歴史として叙述されてきたことにある。本発表では、近代、特にナチズム期ドイツ・プロテスタントイイズム史叙述を事例に、個別宗教史叙述を超えた歴史叙述の可能性を考える。

ナチズム期プロテスタントイイズム史は従来、ナチズムに抵抗したとされる「告白教会」と、ナチ化したキリスト教であるとされる「ドイツ的キリスト者」（以下DCと略）との闘争という枠組みで叙述されてきた。八〇年代以降、この枠組みが相対

化されるようになり、DCに関する研究は進捗し、ナチズム期プロテスタントイイズム史をより複眼的に考察する視座が確立されつつある。しかし、DCは相変わらず近代プロテスタントイイズム史の枠内で、教会政治的・神学思想的・教会実践的・宗教政策的対象として解釈され続けている。本発表では、DCの歴史の説明において、ナチズムを決定要因としつつドイツ・プロテスタントイイズム史へと回収する解釈枠組みから離れ、「ドイツ的キリスト教」なる言説が社会において如何にして可能であったのか、その信憑性を担保した近代宗教史的特徴とは何であったのかという問いを立て、ヨーロッパ近代宗教史という枠組みの中で分析する。

DCは、一九二〇年代後半、ナチ党にプロテスタント教会の将来を期待する教会内の動きが組織化されて誕生し、三三年一月末のナチズム政権誕生直後、ユダヤ系聖職者の排除とナチズムによる教会の強制的同質化を掲げ急速に発展した。しかし、年末には既に政治的・社会的影響力を喪失していくが、そのきっかけがベルリンで開催されたDC決起集会での、指導者の一人であるラインホルト・クラウゼによる講演だった。そこで彼は第一に、打ち立てられるべき「帝国教会」はドイツ「民族」教会であるのみならず、長きにわたって国民を分断してきた宗派対立を克服する「国民」教会、そして下から形成されるべき「民衆」教会であると特徴づけている。第二に、「民衆」の「自由」が教会内で保証されることを求め、聖書や信仰告白の權威を承認するか否かは問わない、誰もが良心の呵責を感じることなく、「故郷」となるような教会の実現を求める。そして第三

に、こうしたルターの「良心の自由」を範とした教会の形成を、「宗教改革の完遂」であると特徴づけている。

これは、教会的・神学的正統主義に対抗する反教権主義と反ドグマ主義、それに基づく宗教的自由主義の急進的な教会改革思想である。クラウゼは旧約聖書のみならず、「ユダヤ的に歪曲された」新約聖書の一部の排除も求めているが、それを隣人愛という「純粹なイエスの教え」の回復作業であると捉えている。これは、イエスを（人間）化し、イエスの教えを（倫理化）するという、自由主義神学やヘーゲル左派のF・シュトラウス以来続く、〈近代版キリスト教〉の構築という近代的作業でもある。このように、文献学的・歴史学的知見の普及に伴い、プロテスタント教会外の多様な場所（例えばヴァーグナーのバイロイト・サークルのH・S・チェンバレン等）で生じていたイエスの教えの「純化」の試みは、〈近代的キリスト教徒〉による〈キリスト教の近代化〉の試みでもあったと言える。

DC運動は、ナチズム期ドイツ特有の政治言説的色彩を強烈に帯びているものの、教会的宗教性から乖離しつつも〈キリスト教徒〉であり続けようとした人々が、キリスト教の起源と現在との時間的断絶と、起源の現在への接続との間に結節点を模索していたという、ヨーロッパ近代宗教史の顕著な特徴を示す一事例と捉えられる。このようにして、地域性と時代性（本発表では、ドイツと近代）の双方を説明し得るような宗教史叙述の枠組みを検討していくことは、個別宗教史叙述にとっても有益な補助線にならうかと思われる。

宗教における救済と狂気——靈性の行方——

中里 巧

キリスト教においては旧約聖書のヨブの苦悶や異教の民の聖絶、仏教においては後期密教における人間の欲望の肯定、さらに、平和を希求する宗教間における対立や戦争など、本来、人間の救済を希求する宗教的靈性が、救済とは徹底的に矛盾する苦悶・暴力・殺戮などを不可避的に招来してしまう根柢とその行く末を、究明する。本来の宗教性は呪術的なものであり、善悪の混沌という不合理性や狂気を含んでいるゆえに、ときに、心理的・社会的位相を揺さぶったり、突き破ったりする。精神的・社会的位相と社会的・心理的位相が異なるのに対応して、宗教や宗教性と倫理や道徳や人倫とは異なるのであり、その鍵となつているのが、宗教が帯びている呪術性なのであり、不条理や狂気なのである。仏教諸派は、オウム真理教の犯した凶悪な犯罪について、今なお、教義学的に明快な批判を行い得たとは云えない。なぜなら、オウム真理教は、タントラヴィヴァジャライーナ（秘密真言金剛乘）と呼ばれる殺人を肯定するインド後期密教の教義を利用したからである。オウム真理教の犯罪との観点から仏教諸派の問題点として明らかになるのは、生きていく力と煩惱の一体性ないしは不可分離性について、反省が不徹底であること、および、こうした反省の不徹底さが、慈悲に安易にすぎる方途を開いて、それがいずれ、最終解脱者として自らを絶対化していくことを麻原に容易にさせたことである。根源的生命力を希求するための解脱であり悟りであるはずなのであるが、その根源的生命力は、殺害をも是とする煩惱にも深く

根を張っていて、この根を断ち切ることはできないのである。仏教における根源的生命力という概念は、精神的・宗教的意味位相と心理的・社会的意味位相の矛盾のうちに、成り立っているわけである。絶対かつ唯一なる神を信仰するのがキリスト教であり、そのキリスト教は隣人愛を標榜しつつ、しかし実際には、十字軍など、戦争を肯定する血塗られた歴史を刻んできたことは、否定できない。イスラエルによるエリコ殲滅は、ヘブル語でヘーレム *herem* と呼ばれ、セプタギント（七十人ギリシア語訳聖書）でアナテーマ *anathema* と呼ばれる。ヨシユアはエリコ殲滅にさいして、ヘーレム（聖絶）を宣言する（ヨシユア記六・一七～一九）。ヘーレムは、たんなる虐殺とは異なる行為であり、神への絶対的服従による奉獻である。その絶対性は敵味方の区別を超えていて、服従な心に少しでも揺るぎがあれば、味方もまた殲滅されるほど厳格なものであった。その神は、例えば、正義が踏みじられることに抗議するヨブの叫びに対して、人間はあたかも塵芥に過ぎないかのごとくふるまう。ヨブにとって、神の掟は、心理的・社会的位相と精神的・宗教的位相を貫くものであり、神の掟においては二つの位相の関係は無矛盾であり、だからこそ、「正義」が成り立つはずであった。そして、この「正義」をヨブは忠実に遵守し、誠実に生きた。しかし突如、財産ばかりかヨブ自身の身体にまで災いが降りかかるにおよんで、二つの位相に亀裂と矛盾が生じて、正義は瓦解する。ヨブの眼前で神は、みずから神の掟を破るのである。しかし、こうしたことを非難するヨブに対して、神は不条理にも、謝罪を求めて、ヨブはそれにしたがう。ヨブは、

暗黒と苦悩の絶望のただなかに投げ出されながらも、妻が吐き捨てて云ったようには自殺せず、死を希求はしても、なお絶望のなかを生き続ける。それは、不条理に対する絶叫を挙げ続けることだけが残された唯一の存在理由であるかのような、想像を絶するほど、苛烈な生き様である。同時にこの神は、憐れみを絶やさぬ神でもある。畏怖し沈黙して悔いて謝罪する人間に、神は憐れみを注ぐ。この悔いと謝罪は、もはや神の掟に反すると云った根拠や証拠にもとづくものではない。人間存在そのものが、悔いと謝罪の根拠にほかならないのである。

ニーチェ研究——悦びの教えとしての永遠回帰——

中路 正恒

『ツアラトウストラはこう言った』第四部一九章「醉歌」は「ましな人間たち」(höhere Menschen) に対して永遠回帰の思想を告知する場所であり永遠回帰の告知者としてのツアラトウストラがその最も本質的な仕事を果たす場面である。その最終一二節は彼らに「もう一度」の歌を輪唱させる場面であり、思想の告知そのものは第一一節までで終わっている。だがその思想の成立条件の告知は第一〇節で終わっていると考えられる。とすると第一一節では何事がなされているのだろうか？ まず第一〇節を見ておく。ここでは「あなた方はかつてある一つの悦びに対して (zu Einer Lust) 然りと肯定したことがあるか」と問われ、「それならばあなたがたはすべての嘆きに対して (zu allen Wehe) も然りと云ったわけだ」とされる。その理由が万物は鎮でつなぎ合わされ、「深く愛しあっているからだ」と

説かれる。この「…したことがあるか？」という問かけはさらに二つなされる。「あなた方はかつてある一度に對してもう一度あれと欲したことはあるか」と、次いで「幸福よ、[…]瞬間よ、おまえが気に入った」と言ったことがあるか」と問われ「ならばあなたがたはすべてが戻ってくることを欲した(wonnet zurück)ということなのだ」と言われる。ここからはある瞬間を十分深く肯定したならば同時にその瞬間の回帰をも欲したのだという構造的な論理が読み取れる。即ちそれはすべてものの(Alles)の、新たな、また永遠の回帰を欲したことであり、それはすなわち世界を(die Welt)愛したということになるということである。ある瞬間の永遠の回帰を欲するとは世界を愛することの一つのしかし決定的な審級なのである。それでは第一一節はこの思想をさらにどのように推し進めているのだろうか？ それはまず「悦び」(Lust)の新たな次元の把握として示されている。そこではまずはじめに「すべての悦びは万物の永遠を欲する(Alle Lust will aller Dinge Ewigkeit)」と言われる。この言明は悦びがすべての快もすべての苦もそしてその融合も欲するという意味である。ここで悦びは快／苦の対立を超えた次元の意志の「質」であり永遠に回帰する万物、あるいは永遠に回帰するすべての意志のもつ肯定的な質を示している。そしてそれがここでは端的に直接法現在で語られている。こうした言明が発せられる場所に注目しなければならぬ。この悦びをわがものとする場所にある悦びにとっては「悦びが欲しない何事があるか」ということになる。さらにこの悦びの無敵な破壊的な性格についても理解しなければならぬ

い。「それはあらゆる嘆き以上に渴いていて、熱烈で(herzlicher)、飢えており、より凄まじく(schrecklicher)、より内密(heimlicher)なのだ」と言われる。だがこの無敵の悦びが破壊するものは何なのだろうか？ 「悦びはおのれを欲する。それはおのれのなかへ噛みつく。円環の意志は悦びのなかで格闘する(sie will sich, sie beißt in sich, des Ringes Wille ringt in ihn)」と言われる。円環の意志が悦びの豊かさから発して噛みつき格闘し、破壊するのは個別の意志であり個別の意志の不快等々なのである。同書第二部の「救済」の章では創造的な意志が、断片であり謎であり恐るべき偶然であるすべての事実的な「かくあった(Es war)」をその創造的な企ての中で自分がそう欲したのだと意志して救い取るとき時間との宥和が成立すると説かれていた。だがしかしすべての宥和よりも高いものを意志は意志しなければならないと言われていた。その意志されるものが「力能ある意志(Wille zur Macht)」と呼ばれるものであった。これは意志の個別性を超え、個別的な意志を破壊して「遡って欲すること(das Zurückwollen)」を意志に教えるものである。今や「醉歌」の第一一節において円環の意志の悦びこそが個別的な意志を破壊し意志に遡って意志することを否応なく教えるものだということが理解される。円環の意志の悦びが救済する。

知識人宗教の運命

—— ナチ政権下のクララーゲス・クラリス ——

深澤 英隆

「知識人宗教」の概念は、M・ヴェーバーに由来するが、その実現形態は様々である。ナチ政権下では、教会キリスト教以外の宗教運動は弾圧や活動抑制を受けたが、そうした中で政権が成立した一九三三年に、「生命中心主義研究サークル」(Arbeitskreis für Biozentrische Forschung = A K B F)なる名の思想集団が結成された。二〇世紀前半にカリスマ的影響力をもったドイツの哲学者・心理学者のルートヴィヒ・クララーゲス(Ludwig Klages 1872-1956)の弟子および信奉者からなるこの思想集団(通称クララーゲス・クラリス)の目的とするところは、クララーゲスの思想の普及と、ナチ政権下でのクララーゲスの思想的ヘゲモニーの達成、さらに生命中心主義の思想系譜の探求にあったが、それと同時にこの集団は、明示的に「宗教」を追求する集団であることを標榜していた。

七〜八名ほどの中核メンバーはいずれもナチ党員であり、活動形態は、スイス在住のクララーゲスとの密接な連絡のもとにされた、講演会、雑誌と図書出版などが中心であった。活動の中心を担ったのは、ロマン主義心理学の研究家・詩人であり、クララーゲスの熱心な信奉者でもある、ハンス・ケルン(Hans Kern 1902-1945)だった。わずかな手がかりからA K B Fの宗教思想の特徴をまとめるならば、何よりもまずその設立宣言のうちで、「ナチ党の重点は、主として政治領域に置かれているが、われわれの研究集団の目的は、宗教的領野に関わって

る」と宗教的関心が明示されている。「生命中心主義(Biozentrisismus)」という集団名は、ナチスの生政治を連想させるが、まずはクララーゲスが「ロゴス中心主義」に対置する汎生命・汎心的世界観の意味で言われている。A K B Fはこの生の思想が、ドイツの地で古代ゲルマン以来生きられ、またある時期からは文学・思想などでドイツ精神史において受け継がれて来たと考え、クララーゲスを終極点とする系譜を構想し、宣揚することとなった。

A K B Fはしかし、三年間という短命でゲシュタポの解散命令により消滅した。その背後には、クララーゲスに激しいライバル意識を燃やすナチスのイデオロギー統制の責任者であったA・ローゼンベルクや、有力なナチ哲学者のA・ボイムラーの存在があった。両者はA K B Fを、カルト的性格をもつ世界観的団体とし、またクララーゲスとA K B Fがコスモロジカルな、内在的超越へと傾斜していたことを強く非難した。A K B F解散後も論争は続いたが、結局クララーゲスはナチ政権下で一定の承認を得た。A K B Fは、ベルリンを拠点にして、出版活動を通じた「読書宗教」として終戦まで存続した。ケルンはソヴィエト軍のベルリン侵攻時に同地で自死したが、他の構成員の何人かは終戦後、クララーゲスの全集刊行に従事した。

A K B Fに儀礼等の実践があったか否かは、なお未詳である。いずれにせよA K B Fは、知識人がもつばら知識層に知識伝達を試みようとした、ある意味で純粹な知識人宗教運動であったと言える。また、成員間のわずかな意見の相違も許さず除名をするといった特徴から、一定程度準カルト的な凝集性を

もった集団であったと見ることができるとは、ナチス人脈の内部から生じてきたという特殊性がある。結局はローゼンベルクの権力に屈することになったものの、実際には、ローゼンベルクの民族主義思想とAKBFのそれとのあいだには、決定的な逕庭はない。知識人宗教は、その組織性は概して脆弱であるが、その知識的要素は宗教的文化資源として残り、続く時代へと散種されてゆく。AKBFの思想財は、ナチス・ドイツの崩壊で行き場を失ったように見えるが、フェルキッシュ宗教思想はドイツや中・東欧でなおその系譜を繋いでおり、AKBFの自然哲学・生の哲学的側面がそこでなんらかの形で賦活されることもないとは言えない。

統計的手法によるルネサンスの「人間の尊厳」思想の検討

比留間亮平

中世と比較し、ルネサンス期には人間が肯定的に見られるようになり、「人間の尊厳」を説く論考が現れるようになった、としばしば言われる。その代表的事例として取り上げられるのがピコの『人間の尊厳についての演説』であり、『演説』冒頭部のピコの記述によれば、あらゆる被造物はみな決まった本性と固定的な地位を定められているのに対し、人間の本性のみは固定的なものでなく、自身の自由意志にしたがって様々に変化していく可能性を持つとされる。この点こそ他の被造物にはない人間の特徴であり、人間の尊厳の源であると説かれる。しか

し問題はこの見解が他の多くのテキストにおけるピコ自身の見解と整合しないという点で、ピコの主題がどこにあったのかについては今日でも論争が戦わされている。

この問題を検討するため、本論では『演説』の本文にあたる『提題集』のテキストを統計的に分析することで、ピコの主題を数値的な指標に基づいて明らかにすることを試みる。具体的には、テキストをデータ化した上で用いられたすべての名詞を抽出し、おのおのの語の全体での使用数やその偏り、用例などを調査し、分析する。序文や表題などを除いた『提題集』本文は全九〇〇提題、約一五七〇語から成るが、そのうち約五〇〇語が名詞ないしそれに類する語で、用いられている語は約九五〇種になる。この語おのおのについてその使用数をカウントすることで、ピコの主題とそでの人間の尊厳論の位置づけを数値的に可視化する。なお、調査に際しては名詞の抽出は手動で行い、カウントについてはExcelのカウント機能を用いて行った。

紙数と様式の都合もあるので、以下では用いられた回数が高位だったものと、人間の尊厳論を考察する上での重要語彙のみ、その全体での順位と使用回数を列挙する。ただし、主題を考察する上であまり意義がない付属的な語（部分、全体、提題、論証など）については省略する。

一位、知性、一七九回。二位、靈魂、一六一回。三位、神、一三〇回。四位、カバラー、八一回。五位、自然、本性、八〇回。七位、もの、六三回。九位、質料、五三回。一〇位、アリストテレス、五二回。一一位、数、セフィラ、五一回。（中略）

一八位、人間、四四回。二〇位、物体、四二回。二一位、天、四一回。二四位、世界、三七回。（中略）

使用回数上位を見ると、特に知性、霊魂、神の回数が抜けて多いのに対し、「人間」は四四回、一八位にとどまり、物体や天、世界などと同様、サブテーマの一つとして言及されるにとどまる。さらに「自由」「自由意志」「尊厳」などを見ると以下のようになる。

二七七位、自由、三回。五二二位、自由意志、一回。五二二位、人間性、一回。順位なし、尊厳、〇回。

このように、人間の尊厳論を構成するとされた重要語彙は『演説』の本文たる『提題集』において、ほぼまったく言及されていないのである。この結果からすると「人間の自由と尊厳」をピコの核心的思想とすることは難しいと言わざるを得ず、彼の意図についてはテキストの実際の内容に即して理解することが必要となるだろう。

プラトンに対する田辺元の解釈とその宗教思想としての特徴

土井 裕人

本発表では、田辺元（一八八五—一九六二）におけるプラトン解釈について、田辺による新プラトン主義の受容との関連から宗教思想としての特徴に着目して、『実存と愛と実践』第三論文「プラトニズムの自己超越と福音信仰」を中心に検討を行った。この論文において、田辺におけるプラトン解釈について六つほど論点を挙げることができるが、今回は『パイドン』の描くソクラテスの死から田辺の絶対弁証法へ、およびソクラテ

スにおける懺悔と否定という二つを中心に考察した。

この論文は、プラトン『パイドン』におけるソクラテスの死を取り上げた第一節「ソクラテス悲劇の死の賛歌と哲学」で始まり、ソクラテスが「真の哲学者は死を行ずる」と弟子たちに語ったと述べる。これは一見すると『パイドン』の「哲学は死の練習」という有名なテーマに言及しているように思われるが、プラトンのテキストでの「練習する」に対応する語は実践としての「行ずる」よりも「訓練する」という意味が本来であるし、『パイドン』の「死の練習」に田辺の言うような不死に向けての転換となる契機や媒介という側面が見いだされるわけでもない。従って、田辺はプラトンを参照しながらも自説に引き寄せていわば読み替えていると考えられ、これが他の箇所にも共通した彼のプラトン解釈の特徴と言える。また、田辺は死を行ずる哲学は宗教の信仰に類するとし、哲学と宗教の到達するところの一致において、死という否定的契機による絶対無の転換が起こると論じる。こうして『パイドン』のソクラテスの死という主題は田辺によって媒介たる死を契機にした絶対弁証法に向けて解釈され、『パイドン』そのものもプラトンが弁証法を後期著作にかけて完成させていったと田辺が解する過程のうち位置づけられる。

二つ目の論点であるソクラテスにおける懺悔と否定について、田辺はソクラテスにおいて弁証法は発露にとどまりその発展はプラトンに引き継がれるのを待たねばならなかったとした上で、ダイモン（神霊）という他者がソクラテスに対し否定的契機として介入し懺悔を促していると指摘する。これについ

でも、神意に反する言動をしたソクラテスをダイモーンが制止する場面は『パイドロス』などプラトンの対話篇に登場するが、田辺の言う絶対転換という意味合いをプラトンが伝えるダイモーンに適用することは無理があるし、ソクラテスのダイモーンが勧奨でなく制止のみ行うことに對しプラトンが田辺のような重要性を担わせているとか、哲学がもたらす浄化作用といわゆる「無知の知」がプラトンにおいて直結しているとは解しにくく、やはり田辺が自らの所説に合わせてプラトンを読み替えている様相が見られる。

このように、田辺におけるプラトン解釈は一見プラトンの著作に基づくようにも見えながらプラトンを離れて田辺自身の思想へと取り込んでいく仕方で行われており、この読み方が田辺ならではの宗教思想としていわば創造的な思索を形成している側面がある。こうして田辺においてプラトンは哲学と宗教の媒介とも言える位置づけを得るとともに、前述のダイモーンによりソクラテスに促される懺悔が親鸞など他力宗教に通じるといった独自の主張にもつながっていく。これは前年の『懺悔道としての哲学』でも同様であって、「プラトニズムの自己超越と福音信仰」だけに見られるものではない。このような柔軟な読み替えと解釈がプラトンを仏教やキリスト教に接続していくことで、田辺ならではの宗教思想が構築されていくと考えられることは、プラトンにおける「弁証法」の独り歩きをはじめ解釈としての様々な課題はあるにしても、哲学と宗教を洋の東西を越えて繋ぐ試みとなった点で、今日なお注目すべきところがあると言えるだろう。

カントにおける理性的信仰の理性的不可能性

南 翔一朗

『実践理性批判』（一七八八年）において、カントは徳と幸福の因果的結合としての最高善が実現するためには神と不死を要請しなければならぬと述べ、神および不死を理性的信仰の対象として規定した。本発表では、『実践理性批判』以降に展開される議論をも視野に入れつつ、カントの理性的信仰が、カント哲学の枠組みの中でも理性的なものとして維持可能なのか、最高善や神といった宗教哲学的概念をカント哲学の概念的枠組みの中で整合的に位置づけることができるのか、ということの問題とした。

まず、カントにおいて「信仰」とは「ただ主観的にのみ十分であり、同時に客観的には不十分なもののみなされる場合」における〈真とみなすこと〉であり、これに對して、「主観的にも客観的にも十分な〈真とみなすこと〉」は「知」、「主観的にも客観的にも不十分な〈真とみなすこと〉」は「臆見」と呼ばれる(B30)。以上の定義からも明らかのように、カント的な意味における「信仰」は「主観的には十分・客観的には不十分」な対象にのみ生じうる〈真とみなすこと〉の一形態であって、神や不死のような形而上学的対象、人間に對して現象として現前しえない対象にのみ適用可能な概念である。

以上のような定義に従って、『実践理性批判』（第一版一七八一年、第二版一七八七年）や『実践理性批判』では、最高善を実現するための要請に基づき、形而上学的対象である神や不死が信仰の対象とされる。しかし、同時に神や不死を導出するた

めに重要な役割を果たす最高善については、どのような形態において人間に受容されるのが明らかではない。これに対して、カントは『判断力批判』（一七九〇年）において、「自由によって生み出されるべき、世界における最高善はそのような〔信仰の事柄の〕ものである。（中略）この命じられた結果〔最高善〕は、〔中略〕神の現存および魂の不死とともに、信仰の事柄である」（V469）と述べ、最高善を神・不死とともに信仰の対象に分類する。こうして、『判断力批判』に至って、カントの宗教哲学は最高善を信じることに始まり、そこからさらに最高善を可能にするものとして神・不死を信じるという形態を取るに至る。

確かに、最高善の把握や受容の形態について対応がなされたという意味では、最高善を信仰の対象とするという『判断力批判』における展開は評価できる。しかし、最高善を信仰するということは、それ以前のカント哲学の概念的枠組みにおいて整合的に位置づけることが困難であると思われる。まず、カント哲学において信仰は「主観的には十分」・「客観的には不十分」な対象に対してのみ適用可能な概念であるが、最高善については「心術の道徳性が原因として、感性界における結果としての幸福と、直接的にはないが間接的に（自然の知性的な創造者を介して）、しかも必然的に連関する」ということは不可能ではない（V114）と言われていることからわかるように、その性質上、感性界において客観的对象として生じるものであって、それゆえ「客観的に不十分」という基準を満たすことができない。したがって、最高善を信仰対象とするという『判断力

批判』の展開は、カント哲学の概念的枠組みの中に整合的に位置づけることが難しい。また、たとえ上記の問題を不問に付したとしても、現状の世界において最高善が全く生じておらず、最高善の可能性を反証する事例が多数存在する以上、そもそも最高善を（真とみなすこと）自体が非理性的であり、むしろ最高善を（偽とみなすこと）のほうが理性的であるようにも思われる。

以上のように、最高善の受容の問題は、カントにおいて十分に解決されているとは言いがたく、そうである以上、最高善から導出される神や不死への信仰に到達することもまた困難であって、カント宗教哲学はその一歩目から躓いていると言わざるをえないであろう。

対話と神学——アンセルムスの場合——

矢内 義顕

カンタベリーのアンセルムスは、その幾つかの著作を対話形式で執筆したが、彼にとつてそれは単なる形式以上のものであった。神学と対話に関する彼の思想は、彼がおかれた修道士という文脈と体験によって形成されたものであり、本稿はその素描である。

（一）『モノロギオン』は、本来アンセルムスと若い修道士たちとの間で折に触れてなされた対話の内容を、黙想の見本として執筆してもらいたいという要求に応じて執筆された。それゆえ、本書はそのタイトルが示すように自己自身との対話（内省的な対話）という形式をとる（序文、第一章を参照）。この黙

想において彼は、神に関する理解と同時に三位一体の神の似姿として創造された人間という理解に到達する。彼にとってこの人間理解こそ信仰の理解を可能にする根拠である（第六七章、『プロスロギオン』第一章も参照）。

(二)『プロスロギオン』は、そのタイトルが示すように、自己自身と神へ「語りかけ」によって信仰の理解を求める、祈りと論証が織りなす修道院文学的な著作である。本書が執筆されると、その第二章（いわゆる神の存在証明）に対する反論がガウニロという名の一修道士から届く。アンセルムスはそれに対する応答を執筆し、これら三つを合本して書写することを希望する。つまり文書による対話である。この『プロスロギオン』の冒頭で、彼は「精神の小部屋」に入り、そこで神を求めようとする。興味深いことに、この精神あるいは心の小部屋、つまり精神の内奥は、彼にとって「もう一人の私」(alter ego)、『もう一つの私の魂』(altera anima mea)である最愛の友人との友愛を確認する場でもある（書簡一六）。それゆえ、彼にとって信仰の理解を求める神学的な対話は、神の似姿である私ともう一人の私であり神の似姿である友人との間で成立するということでもきよう。

(三)『真理について』『自由選択について』『悪魔の堕落について』『グラマティクスについて』という四著作は、いずれも教師と生徒の対話という形式で執筆されたが、最初の三著作は「聖書の研究」(studium sacrae scripture)と呼ばれ、神学的テーマを論じるのに対し、『グラマティクスについて』は、世俗の学問である弁証論理学(dialectica)の問題を取り扱う

(『真理について』序文)。いずれも「生活の座」としてベツクの修道院学校を想定できるが、三著作の生徒が修道士あるいは修道士を志す者であるのに対し、『グラマティクスについて』の生徒は、修道士というよりはむしろ世俗の人間（聖職者）である可能性が高い。この者にとつて必要なことは世俗の学校における討論の技術を磨くことであり、本書も「討論の練習のために」(ad exercitationem disputandi)執筆された、いわば教科書である（第二章）。これに対して先の三著作における、控えめな態度を堅持しつつ信仰の理解を求める弟子との対話は、ベネディクトゥスの『戒律』(序言一、第六章六)に即した修道院的な対話である。

(四)『神はなぜ人間となつたか』は、最愛の弟子・友人ボソールとの対話による、彼の神学的名著である。本書においてボソールは、信仰の理解を求める者としてキリスト教信仰を論難する「不信の徒」(ユダヤ人、異教徒)の二役を演じる。「彼らは信じゃないから根拠を求め、私たちは信じるからそれを求めます。しかし私たちが探求するものは一つ同じです」(第一巻第三章)。人間の救済のためになぜ神が人間とならねばならなかつたのかということの理由・根拠を求めるといふ点では、信仰者であれ不信の徒であれ変わりはない。ボソールはこの二役を引き受け、対話が展開する。ここにおいてアンセルムスの対話は、「不信の徒」との対話という新たな可能性を切り拓く。彼らもまた三位一体の神の似姿であり、信仰の有無に関わらず、信仰の根拠の理解を求める対話の場に参加できるのである。

イブン・アラビーのアーヤーン・サービタ論再考

相樂 悠太

イスラーム神秘主義の歴史上最大の思想家イブン・アラビー（一二四〇年没）の有名な存在論は後世のその思想的継承者たちの理論的枠組みを通して理解されることが多く、彼らと本人の思想上の相違は十分に解明されていない。これは、彼の存在論の最も難解な概念の一つとされる「アーヤーン・サービタ」に関する理論にもあてはまる。この語は「不変的諸実体」(immutable entities)、「恒久的諸元型」(permanent archetypes)などと訳され、神の知識の対象として存在化以前の次元に属する宇宙の万物の元型として理解されてきた。これに対し、「アーヤーン」というアラビア語の基本的な意味に「眼」、「見る」とがあり、これに基づきスーフィーたちが「アーヤーン」という語を神認識の体験を語るために用いたことは、当該理論とは無関係だと考えられてきた。本発表ではアーヤーンの語のこの含意がイブン・アラビー本人のアーヤーン・サービタ論において重要な役割を果たしたことを指摘し、このことが後続の思想家たちとの理論的差異を考察するための手がかりとなることを提案した。

注目されることは少ないが、イブン・アラビーは主著『マツカ開扉』の中で、神とアーヤーン・サービタが互いを見つめ合うという表現を多用し、両者の関係を鏡の比喩を用いて説明する。すなわち、神は自身の顕現の場である宇宙の諸本質（アーヤーン）のうちに自身を見るとき、アーヤーン同士も神の存在を鏡として互いの姿を認識するという。イブン・アラビー

は神聖ハディースを典拠とし、神は自身を知るために宇宙を創造したと説いたことが知られるが、この「顕現」論に基づき理解するならば、神とアーヤーン・サービタの互いに対する視線は、究極的には神が自身を見ようとする同一の視線であることになる。こうした神の自己認識の媒介としてのアーヤーン・サービタは、高度の境地に達した神秘家の神認識の様態を叙述するさいにも言及される。

アーヤーン・サービタはイブン・アラビーの晩年の著作『叡智の台座』でも触れられており、本書に対する後世の注釈書ではその概念が詳細に解説される。ジャンディー（一二九一年頃没）のものをはじめとする「存在一性論学派」初期の代表的な三つの注釈書では、アーヤーン・サービタは神の無限の存在を限定する個別化の原理として存在界の階層構造の中に位置づけられる。たとえば、アーヤーン・サービタは神の顕現の最初の段階である不可視界に属し、神の本体の最初の限定化である「第一知性」に包摂されると述べられる。また、神の存在の光と無なるアーヤーン・サービタの闇が対比され、被造物の宇宙は双方の性質を帯びると説明される。

イブン・アラビーは『マツカ開扉』のアーヤーン・サービタ論において、アーヤーンの語の「見る」との含意を活かし、存在流出を神の自己認識の過程として表現するとともに、万象を神の顕現として見ることでそれに参与する神秘家の境地を描く。そのときアーヤーンの語は神認識の体験主体や体験それ自体を指すように思われる。『叡智の台座』本文の記述それ自体は短く多義的であり、これらの『マツカ開扉』の議論と整合す

るかたちで解釈することも可能であると思われる。しかし、本発表で検討した三つの注釈書でその方針は採られていない。注釈書では存在界の静的秩序における一個の存在領域を構成する実体としてアーヤーン・サービタを描定し、神の一次性に対立する多性としてのその役割を定式化することが一貫して試みられる。こうして整理されたアーヤーン・サービタ概念は後世の思想家のみならず現代の研究者の分析上の枠組みにも影響を及ぼしたと考えられる。

（本研究はJSPS科研費JP21J00052の助成を受けたものです。）

アブー・フサイン・バスリーによるカラームの学批判について

法貴 遊

アブー・フサイン・バスリー (Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī 一〇四四年没) は、カラームの学一派であるバスラのムウタズィラ学派を学んだ後、その伝統的学説群を批判した。先行研究は、彼の批判はアリストテレス主義の影響を受けていると推測した。だが発表者は、彼の批判はカラームの学における言語的前提群と方法群に向けられていと主張する。

アブー・フサイン以前のバスラのムウタズィラ学派は、古典アラビア語文法学に基づく言語分析を公式の方法として採用した。例えば、アブー・アリー・ジュッバーイー (Abū 'Alī al-Jubbā'ī 九一五年没) は、'alim (知っている／知るもの) という述語 (能動分詞) は lahu 'ilm (それに知がある) という名詞文に分解され、知という偶有が現実存在することが、

'alim という述語の述語付けが妥当となる根拠 (manā) であると主張した。この説を批判したアブー・ハシム・ジュッバーイー (Abū Ḥashim al-Jubbā'ī 九三三年没) は、'alim という述語は、知という偶有が存在することではなく、(彼が知るものとして在ること (kawnuhu 'aliman)) という全体的な事態 (ḥāl) が現実成立していることを主張すると見なした。この事態は主観的解釈ではない。事態は、対象側、すなわち主語が指示するモノに局限されて成立することで、当のモノがその他のものから区別されて存在する基盤となる。両者の説は、ともに文法理論の影響を受けており、特定の言明が、いかなるモノの存在、もしくは事態の成立を主張しているのかという問題 (iḥbāt) を論じている。

アブー・フサインは、このようなカラームの学の文法学的前提を批判した。彼によると、'alim という語が lahu 'ilm という文に分析され、知という偶有の存在を主張するという説は、アラブ人 (al-'Arab) / 言語学者 (ahl al-luḡa) の表象 (tasawwur) に過ぎない。アブー・フサインの用法によると、表象は存在しないものについての知を意味する。彼は、何らかのしかたで神の言葉 (luḡathum) を「彼らの言語 (luḡathum)」すなわちアラビア語で解釈すること自体を否定するわけではない。彼は、アラビア語に文法理論を当て嵌めてしまうと、存在しないものについての表象が言語に紛れ込んでしまうことを批判したのである。

次に、アブー・フサインは、全体的な事態が対象側で成立するという説を批判した。神は不可視であるから、そもそも神の

側で事態が成立していることを確かめる手段はない。従って、証拠がないものの存在は否定される。また、人間に対して「知るもの」と言うとき、実際に知るという機能を果たしているのは心臓だけであるから、人間全体が（知るものとして在ること）という事態を帯びることはない。加えて、バストラのムウタズイラ学派は、事態は主語に立つモノに限定されて成立すると主張したが、アブー・フサインは、「知るもの」や「能うもの」は、何かについて「知るもの」であり「能うもの」であるから、これらの語の意味内容が覆う範囲は主語に限定されず、対象にまで及ぶと反論した。つまり、アブー・フサインにとつて、「〜として在ること（*kawnuhu*）」という言語形式と対象側の存在様態との一致という問題よりも、「知るもの（*ʿalim*）」という語の意味内容の方が重要なのである。そしてその意味内容は、語義を知れば理解されるものである。

以上のようなアブー・フサインによるカラームの学批判は、アリストテレス主義的であるとは言えず、アラビア語に文法体系を当て嵌めることに起因する問題に連関している。彼とほぼ同時代に、コルドバのイブン・ハズム（*Ibn Hazm* 一〇六四年没）もまた文法体系批判を展開した。両者の間に直接、間接の影響を見つけることもできるかもしれないが、一〇世紀頃に完成したとされるアラビア言語体系に対する各々の反発として、両者による批判を構造的に理解することも可能である。

十二イマーム派、イスマール派、ザイド派のハディース観

平野 貴大

イスラームにはスンナ派とシーア派の二大宗派が存在するが、シーア派とは幾つかの宗派をまとめた総称である。現在のシーア派信徒のほとんどは十二イマーム派、イスマール派、ザイド派のいずれかに属する。本発表の目的は（一）上記シーア派の三派のハディース（次の段落参照）観を比較しそれぞれの特徴を明らかにすること、（二）ハディース観の違いの背景を分析することである。

十二イマーム派のハディース観はスンナ派のものとは異なる。宗派を問わずにハディースとはスンナを伝える伝承のことを指す。そして、スンナ派におけるスンナとは無謬の預言者ムハンマドの言葉、行為、黙認を意味し、これらを伝える伝承がハディースとされる。それに対して、十二イマーム派は無謬性を預言者のみならず彼の子孫十二人にも認めている。そのため、同派におけるスンナとは「無謬者たち（預言者と十二人のイマームたち）の言葉、行為、黙認」とされ、これを伝える伝承がハディースとされる。預言者とイマームに言葉は同等であり、むしろイマームの伝承の方が預言者の伝承より多い。

同派で最も権威の高いハディース集はクライニー（*Muḥammad b. Yaʿqub al-Kulaynī, d. 329/941*）の書物である。同書の構成は信仰に関わる内容とイスラーム法に関する内容が含まれる。ハディースの伝承経路は（一）預言者やイマームの言葉を弟子たちが伝承していく、（二）預言者やイマームの言葉を後代のイマームたちが語り継ぐ、という二つのパターンに分かれ

て、無謬のイマームがイマームではない人物から伝承を伝えることはない。

イスマール派のハディース観はおおむね十二イマーム派と同様である。ただし、秘教主義の方向に傾いたイスマール派においては、同派のイマームが君臨するフアーティマ朝の時代に成立したカーデー・ヌウマーン (al-Qāḍī Abū Ḥanīfa *Nurḥān b. Muḥammad*, d. 363/974) が執筆したハディース集以外にまとまった書物は執筆されなかった。同書の内容と伝承経路のパターンはわずかな例外を除いては十二イマーム派と同様である。しかし、同書では十二イマーム派とイスマール派が共通して奉じる六人のイマームの伝承だけが収録されており、同派独自のイマームの言葉は収録されていない。

ザイド派は初期からハディース集を編纂していたようであるが、刊本の形ではほとんど出版されていない。現在のザイド派学者に拠れば、同派におけるハディースとは預言者の伝承だけを意味するという。しかし、同派の初期の伝承集はイマームたちの言葉を含んだものとなっている。本発表では名祖ザイド (Zayd b. Aḥī, d. 122/740) と同派イマームのアフマド・イブン・イーサー (Aḥmad b. ʿIsā, d. 247/861) の伝承集を分析した。それらの内容は上記二派と大きな違いはないが、伝承経路に(A)イマームが誰かから伝え聞いて語った伝承、(B)ザイド派イマームの言葉、(C)同派ではない他派のイマームの言葉、を収録するという三つの特徴がある。このような伝承経路は十二イマーム派、イスマール派文献には出てこないため、シリア派内におけるザイド派の特徴であると言える。

以上より、シリア派三派のハディース観を比較すると、十二イマーム派とイスマール派が近い考えを持つのがわかった。ザイド派は独自のハディース観を持っていることがわかった。このことは、同派の(一)ザイドを含む彼以降のイマームたちに無謬性を認めないこと、(二)イマームだけではなく預言者の家族全体に知識を認めること、という教義によって説明することができる。預言者の子孫であれば他派のイマームの言葉も収録し、イマームは無謬ではないため別の伝承者から学ぶ、ということである。今後の課題はザイド派文献をもとに、本発表で提示した結論を裏づけていくことである。

トルコにおけるアレヴィー／

アレヴィーリキの宗教／宗教性の検討

佐島 隆

トルコ共和国からヨーロッパにかけて多くのアレヴィー関連諸集団が活動している。その宗教／宗教的ともされるアレヴィー／アレヴィーリキについて、一九九〇年代から二〇一八年頃までの観察から検討する。アレヴィー／アレヴィーリキの意味する「思考と行動」が変化しているところからその変化を検討するものである。「アレヴィー」(アレヴィーリキを含む)は、エスニック集団であり文化的宗教的社会的政治的集団である。九〇年代には、地域社会において村落組織的な側面、生活組織の側面をも持っていた。一九九〇年代から二一世紀になると、都市部を中心にアレヴィー協会などが組織され、アレヴィーの思考と行動はより理念的な「アレヴィー」に即して、生活組織

的な活動とは線を引かれる「傾向」が見られた。つまり集落や地域社会において各々行われていた活動が、政治的社会的文化的にも変化し、人々の移動や流動性もあり、複数の出身地からなる組織が組織され、都市部においてアレヴィー諸集団の活動は変化していった。そしてヨーロッパなどのトランスナショナル空間におけるトルコ系移民の共同体も思考や行動について、変化しているところである。

二〇〇年前後に見られた幾つかの変化について略述する。「アレヴィー」の思考と行動は、ムスリム（スンニー派）の五行六信とは異なる。にも関わらず「ムスリム」ならばと、スンニー派ムスリムの型式が当てはめられる。「アリー様」に関する地域社会の「民間信仰」や伝承の中に「ズルフィキヤール」（アリー様の刀剣）や「アリー様の足跡」があったが、「アレヴィーリキ」からはずれて伝承にとどまる。アレヴィー集落における独特な風習として①埋葬、葬儀の仕方、デデの葬儀、一周忌、②生まれ変わりの「考え方」、③ミユサーヒプリキ（擬制的同朋関係）、④民衆裁判などがあるが、①②は変容し、③④は次第に開催されなくなっている。また廟墓での病氣治し、祈願やアダック（願かけ）は民間では見られるが、イスラームからも「理念的なアレヴィー」からも線を引かれる。九〇年代に観察できた「セマーフによるシャマニスティックな治療」は無くなる。アレヴィー関連諸集団の中心的活動であるジェム儀礼の開催日は地域の農事関係よりも都市生活者に合わせる形に変化した。ジェム儀礼の内容も変化し、各々の地域の独特のジェム儀礼は都市部で「新たな定型」「新たな標準」の形態になる

過程をこの時期に示していた。また儀礼場所が一種の「礼拝所」であり、その礼拝所（ジェムエヴィ）がアレヴィー活動の宗教施設として認定されていく。

またトルコの二、三の動向を指摘する。アレヴィーリキに教義教典的なものは無かったので「Nahîl Balghal」や「Buyruğu」が言われ始めるが、実質的には教義教典の役割にはなっていない。地域社会では集落や親族などが中心となってアレヴィー活動が行われた。都市部では「協会」「ワクフ」を中心として活動する。二〇〇一年には協会法が変更され、アレヴィーとして「宗教的」とされる活動が可能となっていく。二〇〇五年には「アレヴィー・イスラーム宗務庁」がジェム・ワクフ内に設立される。しかしアナトリアのアレヴィー関連諸集団とジェム・ワクフの間には亀裂ができていく。アレヴィー儀礼における指導者のデデ養成も問題であった。イスタンブールのワクフなどを中心にしてデデ養成コースができた。葬儀に関与するアレヴィー・ホジャも養成されていった。二〇〇五年に葬儀に参加したときに、アレヴィー・ホジャが葬儀に関与しており、その時に「コーラン」の文言に類似した一節が聞こえてきた。また国民教育省の宗教教育はムスリムの義務教育でもあるが、その中に「イスラーム的」解釈による「アレヴィーリキ」が入ってきた。そして二〇一四年には「アレヴィー」は身分証宗教欄に「Islam（イスラーム）」と書くべきという人・アレヴィーもできてきた。

（科研課題番号：17H04540）

クリスチャン・ローゼンクロイツとR・シュタイナー

シュルーター智子

本発表の狙いは、薔薇十字団の伝説的な始祖クリスチャン・ローゼンクロイツ（以下「CR」）に関する薔薇十字文書の記述と、CRから着想を得たルドルフ・シュタイナーの記述から、シュタイナーによるCR理解の特徴とその宗教史的な意味を読み解き、近代における薔薇十字運動の展開の一端を明らかにすることである。薔薇十字文書とは「薔薇十字の名声」（一六一四年、以下「名声」）、「友愛団の信条」（一六一五年）、「化学の結婚」（一六一六年）の三作品を指しており、CRの伝記的記述の情報源としては「名声」が中心となる。「名声」によると、CRは「兄弟団の長であり創始者であるドイツ人」で、「全般的改革を目指し」た人物である。修道院で生まれ育ったCRは、エルサレム巡礼の途中で目的地を変更し、数年にわたってアラビアの地に滞在する。当地で自然学や数学を学んでヨーロッパに戻ったCRは、かつての修道院仲間と共に「Mの書」に取り組み、その後、CRを含む八名は「病人を無料で治療する」「一年に二度、聖霊の家に集合する」「兄弟団は百年間秘密とされる」などの申し合わせを誓って諸国へと散ったという。

薔薇十字文書への反響は大きく、十八世紀にはドイツで「黄金薔薇十字団」が登場したほか、十九世紀になると薔薇十字を名乗る集団が複数誕生しており、その活動は現代にまで及ぶ。神智学協会（一八七五年設立）でもドイツの神智学者を中心に薔薇十字の潮流への関心が見られ、シュタイナー自身も講演でたびたび薔薇十字とCRに言及している。

シュタイナーによる最も初期のCRへの言及は、神智学協会ドイツ支部長に就任した二年後に行われた講演「薔薇十字の秘儀」（一九〇四年）に見られる。ここでシュタイナーは「東洋においてある秘儀を伝授された人間」としてCRを紹介し兄弟団の結成に触れているほか、CRがサンジェルマン伯爵として生まれ変わったと述べる。「薔薇十字の神智学」（一九〇七年）では、CRが生まれ変わりを重ねて影響を与え続けており、その知恵の解明にライブニッツとレッツィング、ゲーテが取り組んだとされる。また、「薔薇十字的キリスト教」（一九一一年）では、薔薇十字運動が「狭義には十三世紀に始まった」という前提のもと、CRに関してまとまった紹介がなされる。それによると、当時、古代アトランティスから古代インド、古代ペルシアなどの文化を担う十二人の賢者のもとに現れ、十二人によって養育された十三人目の若者が、パウロの幻視と同様の体験を経て、新たな知恵を体得し、「真のキリスト教」を示した。その十三人目が十四世紀に転生したのが、薔薇十字団のCRである。その後もCRは転生を重ね、その「エーテル体」によって力を及ぼし続けており、二十世紀に生きる人間はますますその力を体験することができるという。

CRとその弟子たちによる薔薇十字団の物語は、十七世紀にアンドレーエとその友人グループによって生み出された創作であるが、その作品は時代を超えて反響を呼んできた。シュタイナーが描くCRはいわば二次創作であり、十三世紀にすでに一度この世に生まれ、何度も生まれ変わるCRが「エーテル体」としてその力を及ぼす、という前提が創作の自由度を増し、シ

ユタイナーが薔薇十字文書におけるC Rの物語を時代的・空間的に大幅に拡張することを可能にしている。また、シユタイナーがC Rと薔薇十字団について積極的に論じた時期は、神智学協会ドイツ支部のリーダーとなった後、シユタイナー自身が人智学協会を設立することになる時期と重なっている。シユタイナーが描くC Rは、あくまでも西欧に活動の基盤を置き、「真のキリスト教」とその「キリスト」に強く結びついている。こうした描写は、その当時アニー・ベサントを中心にインド志向を強めていた神智学協会に対して、シユタイナー自身がとった立場に重なっているものと理解されるのである。

マーサー教と根源悪

山城 貢司

絶え間なく「灰」が降り注ぎ続ける「戦後」、全地球規模の惑星移住計画が進行する中、ウィルバー・マーサーの教えが人々の信奉を集めていた。教説の内容は単純である。人々は「共感ボックス」という特殊な遠隔装置を用いて、荒野を登板する老人・マーサー本人と同一化する。マーサーが頂上に近づけば近づくほど、「殺し屋たち」の投石による迫害も一層その激しさを増す。頂上にたどり着いたとき、マーサーは死ぬように見える。そのとき全ては奈落の底へと落ちてゆき、死からの再生の全過程が再び初めから始まる。この苦の共同体験に没頭することで、孤独の生を営む個々のマーサー教信者は、他者との繋がりを回復するのだ。

フィリップ・K・ディックの『アンドロイドは電気羊の夢を

見るか?』で描かれる未来社会は、生命の不在の感じによって支配されている。今や高級品となった本物の動物の代わりに電気動物を愛玩することが普通となり、郊外はがらくたが延々と積み重なり続ける廃墟の群れと化している。「情調オルガン」で日常の気分を自由に操作することが習慣化した一方で、アンドロイドは人間との差異―感情移入能力の有無―をほとんど抹消しつつあるようにみえる。宗教的なるものが自然からの人間の切り離しに本源的に由来しているとして、マーサー教はいわば人類が行き着く最後の宗教形態である。マーサーの受難の際限なき反復は、それ自体としては何ら救いをもたらすわけではない。マーサーとの一体化を経験した者には、痛みの現実感と、そして「ともにいます」という約束だけが残される。ここでは、語りの行為は時の流れを遡ることで不死なるものを予示するのみである。

こうして、全ては虚構を信じるという人間固有の能力にかかっている。だが、この能力は逆説的に人間自体を解体する能力でもある。というのも、それはアンドロイドへの感情移入を可能にすることで、両者の間の壁を究極的に無化するからだ。したがって、サンフランシスコ警察署所属の賞金稼ぎリック・デッカーードによる逃亡アンドロイドの追跡という本作品の（表向き）筋は、主人公が「処理」という任務の遂行不能に陥ることで、その行き詰まりに達する。

こうしてみると、人間とアンドロイドの区別が再び喚起されるためには、テレビ番組「バスター・フレンドリーと愉快な仲間たち」（彼ら自身アンドロイドであることが暗示されている）

が悪意をもってすつば抜いたように、マーサーの登板劇は、アル・ジャリー（恐らく中世イスラームの発明家アル・ジャザリーのものじり）というしがない役者が青空の書き割りを背景に演じた安物の映画フィルムに過ぎず、血に見せかけたケチャップと発泡スチロールでできた瓦礫を使用したいかさまであることが暴露される以外なかったことが理解できる。この現実への回帰はしかし、アンドロイドを殺して本物のペットを買うための賞金を稼ぐという元々の目的をデッカーードに思い起こさせるに十分であった。

では、スクリーンに投じられた幻影が消え去るとき、宗教的なるものも同時に幻滅に終わるだろうか？ しかしマーサーが説くように、間違ったことをなすこと、そしてそれが正しいことをなす以上に良い場合があることが人間の定め、(ムンクの絵画『破瓜(思春期)』に描かれた)「究極の影」、「創造の敗北」、「あらゆる生命を貪る例の呪いの実体」ならば、少なくとも人間は登板の続行を自らに引き受けることはできる。それは、善を希求しつつ、人間存在を根底において規定している悪を同時に担うことに他ならない。だがこれは同時に、仮象の機械の中にもまた生命のかけらが宿っていることを認めることを意味する。

創造性の起源

—— 精神分析理論におけるファンタジーと構想力 ——

田口 博子

「創造性 (Kreativität)」というテーマは、芸術家の創作活動、科学者の研究活動、あるいは宗教家の召命体験などについて研究されることが多かった。ただし、昨今では日常生活における創造的なものも組上に載せられるようになってきている。今回の発表では「構想力」と創造性の関連を概観してから、「夢の解釈」の辺りまでのジークムント・フロイトの著作におけるファンタジーについてその内容を提示してから、創造性とのように結びつくのかを考察したい。

アリストテレスの定義によれば、「ファンタジア」は実際に生ずる知覚を基にして成立する活動であり、知覚に類似している。ただし、それは対象の特性についての知覚だけではなく、一種の判断でもある。そこには錯誤が入り込む余地がある。中世においても、純粹に合理的な思考に比べるに根拠や方法が曖昧で論証性を欠き、多くの場合は思考に準じた認識能力、思考を補完する知的活動と見なされていた。ヴォルフ学派では「想像力 (imaginatio)」は知性ではなく感性に属するとされている。また、「想像する能力」であり、それを介して生産されるものは「像 (phantasma)」と呼ばれる。この像は新しく作り出されたものではなく、かつてあった像の再生産、あるいはすでに知覚された表象から素材を取って新に作り出されたものである。このような能力は「創作力」とも呼ばれる。

「想像力」という概念が「構想力 (Einbildungskraft)」とし

て独自の展開を遂げるのがカントの『判断力批判』である。構想力の能力が直観であり、感性的対象との関連において感官に与えられたセンサーから秩序をつくりだす能動的な能力である。つまり、感性のレヴェルで多様なものをまとめて、それに概念を与える。他方で悟性との関係においては、構成力は悟性概念を感性化する能力である。なお、この関係を可能にするのは直観（すなわち構想力の表象）を悟性概念（すなわち悟性の表象）のもとに包摂する判断力である。

「ファンタジー (Phantasie)」は精神分析分野の邦訳では「幻想」の語が充てられる。フロイト自身、この概念をさまざまな場面、例えば症例、メタ心理学や文化・社会論において、幅広く使用している。ところが、幻想を中心テーマとして扱った論文は存在せず、明確な定義付けはついになされなかった。「ヒステリー研究」では覚醒した状態で産出される白昼夢、想像上の物語に見受けられる。『夢の解釈』においても白昼夢を導きの糸として幻想が分析される。幻想は欲望と現実のあいだの妥協形成である。しかし主体にとっては心的現実であり、外界に不満を抱くときに白昼夢に類似した体験がなされる。これらの幻想は願望充足のために産出され、そこでは本来の欲望に仮装を施した表現がなされ、満足が齎される。ところがそれらの意識化が困難な場合には抑圧されて無意識へと送り返される。

この種のファンタジーは、『判断力批判』における「構想力」というよりも、構想力が悟性とは無関係に単独で活動し、双方が相互に活気付けを行わず、総括と感性化がなされずに自足する「空想 (Phantasie)」に近いものである。フロイトの著作

において創造性を主題とするためには、欲動の「昇華 (Sublimierung)」ファンタジーについては白昼夢のような意識のレヴェルに近いものではなく、無意識的なファンタジーを取り扱う必要がある。この無意識的なファンタジーはメラニー・クラインやD・W・ウイニコットが主題としている。構想力、ファンタジーについては、フリードリヒ・シラー、ドイツ初期ロマン派のフリードリヒ・シュレーゲルやノヴァーリスらの考察を参照しながら論考を進めたい。

『ギルガメシュ叙事詩』の死生観と冥界観の特質

渡辺 和子

『ギルガメシュ叙事詩』（以下『詩』）は前十九、八世紀にアッカド語で編纂されたOB（Old Babylonian）版に始まるメソポタミアの有名な作品（群）である。本発表では特に前十二世紀頃に成立したSB（Standard Babylonian）版（基本文献はGeorge 2003, 2020）を中心に、『ギルガメシュ（G）』とエンキドゥ（E）の死生観、冥界観などから編纂意図を考察する。

ウルクの少年王Gがある種の「暴君」であることに対処するため、神々によって野人Eが荒野に創造される。Eはウルクから来たシャムハトによって人間の言語ほかの「教育」を受けて、ウルクの青年王となったGのもとに連れて来られ、Gの「友人」となる。Gはレバノン杉の森の番人フンババ（H）を殺しにゆく計画を持ちかけるが、理由は人間の寿命は限られていて、すべての行為はむなしいからという（SB II 234-235）。シユメール語の作品『ギルガメシュとフワワ』（前十八世紀頃までには書き留められていた）にある類似箇所ではGが城壁から外を見ると水死体（洪水の犠牲者）が目に入り、人間はあつけないで死ぬことに衝撃を覚える。そこでGは死ぬ前に名を確立したいのでレバノンの山へ向かうという。シユメール語作品の中ではEはGの召使いであり、フワワ（フンババ）の首を落とすこともEが率先して行っている。しかしH殺しについて神エンリルから叱責されるのはGであり、Hの首はエンリルによって祝福される（cf. Frayne 2019, in Foster (ed.), pp. 125-138）。ところがアッカド語版では、Gの提案にEは即座に反対し、

最高神エンリルが杉の森に人間を近づけないために、恐ろしい番人としての天命をHに与えたという（GB II 216-219）と並行箇所）。これはEがおそらくシャムハトから宗教教育も受けたことを示す。またEは荒野にいた頃にHに会ったことがあり、顔見知りであった。しかしウルクの長老たちは荒野を知るEにGを守ることを命じて、H殺害の旅に送り出す。Eはエンリルから罰が下る予感に震えながら、Gに名声を得させる役割を果たす。Hの首を取ってウルクに帰還したGは女神イシュタルから求婚されるが断ると、怒ったイシュタルは父神アヌに「天の牛」を送ってもらう。しかしGとEは「天の牛」も殺してしまふ。これらの暴挙に対する罰として神々はEの死を決める。Eはかなり苦しむが、間もなく行く冥界を「夢」で見ると。それは薄暗く、粘土と塵が食べ物という死者供養がない冥界であった。Eは太陽神シャマシの助言もあり、死を受け入れ、自分がいくつもの難局に立ち向かったことを覚えていてほしいとGに遺言する。Eの死をつぶさに見たGは深く悲しみ、自分もこのように死を迎えることにおののくが、同時に死は免れ得るのかという疑問もいなく。そして太古の洪水から知恵の神エアに助けられ、エンリルから永遠の命を与えられて神とされたウータ・ナビシユテイ（U）に会うために、荒野を越える初めての一人旅に出る。ようやく会えたUは、永遠の命を得た経緯を語るが、「今」は永遠の命を与えるための神々の会議を招集する者はいないと告げる。そして六日七晩起きているように言ったとたんにGは昏睡状態に陥る。七晩の後に起こされたGには悲嘆も死の恐怖もなくなり、死は不可避と思えた。

SB版の編者スイン・レーキ・ウンニンニは『詩』の冒頭で、旅から戻ったGを知恵のすべてを得た覚者として紹介する。そこに至るには、エアの役割を果たすGがGに再生とすべての知恵を得させたこと、神々から託された役目を果たした罪なきHやEの犠牲の死があった。またSB版の年代の習慣とは異なる、死者供養のない冥界観の異質さ、Gがいざれ迎える死をあえて語らない不思議さも含めて、メソポタミアのシャーマンであるアーシブの伝統に与する編者が、アーシブの段階的修行にそうように、謎を込めた奥義書として『詩』を再編したと考える。それは現代人にも謎の書であり、「古代」の再考を迫る。

メソポタミアのアーシブによる儀礼の唱えごと

細田あや子

発表者は、古代メソポタミアの宗教儀礼実践の広い領域（医療、医療、除災、占い、死霊への対処など）において高度な技術を有していたアーシブ (*āšipu*)、あるいはマシユマシユ (*mašmaššu*) と呼ばれる職能者に着目して研究を続けている。彼らが行っていた儀礼に関するテクストの解説により、アーシブたちは異界への修行を行い、生と死を越境し、ヌミノーゼなるものの意味を学び、「聖なるもの」に向き合っていたのではないかと考察している。本発表ではアーシブの特徴をさらに明らかにするために、儀礼で用いられる植物、とくにタマリスクに着目する。

初期王朝、ウル第三王朝時代、古バビロニア時代の儀礼の唱えごとでは、タマリスクは純粹、清淨、聖なるものと賛美され

ている。天の木であり、根に関してエンリルとニンリル、あるいはエンキとニンキ、さらに根からエンキが水を注ぎ出し、枝において太陽神ウトウが天命を決定すると述べられる。タマリスクの起源は神々に由来し、またそれは壮大な宇宙に属する一部ととらえられている。

職人たちによって制作された神像に霊を入れ、生きた神とする儀礼、「ミース・ビー（口洗い）儀礼」においても、タマリスクは清らかな場所で生育し、純粹な木と賛美されている。そしてこのような樹木から神像が作られる。アーシブがタマリスクなどの植物で神像の口を繰り返し洗い清め、口開きをし、像は神へと変容していく。アーシブが「アサルヒ、エリドゥの息子」といわれている文言も重要である。アサルヒは、知恵の神、淡水の神であるエンキ／エアの息子とみなされ、のちにマルドゥクと同一視される神である。古バビロニア時代、アサルヒは悪霊を追放し人々の病気を治療する神として崇拜されたが、アーシブはそのようなアサルヒにならない、エンキ／エアを守護神として神的力を有すると考えられていた。

メソポタミアの唱えごとについては、A・ファルケンシュタインが分類した四つのタイプが従来参照されている (*Falkenstein 1931, Die Haupttypen der Sumerischen Beschörung literarisch untersucht*)。それによると本発表で扱っているものは、儀礼で用いる道具や材料を聖化、浄化するための唱えごととのタイプに分類される (*Weihungstyp, Kultmittelbeschöpfung*)。しかしその機能のほか、道具や材料が宇宙という大きな次元に属し、アーシブの儀礼で重要な働きをするものと呼び

かけられ、生動化されていることを強調したい。こうした唱えごとの文言は、宇宙との調和を図るための知恵と技を習得したアーシブによる「アーシブ文学」という領域に内包されると考えられる。アーシブの唱えごとが神話そのものといえよう。

さらに儀礼で用いられる植物とアーシブとの関連を考える際、アツカド語の「論争詩」の一つ『タマリスクとナツメヤシ』が注目される。論争詩とは、人間でないもの（動物、植物、事物など）が擬人化され、互いに論拠を出しながら、自分が相手よりすぐれていることを議論しあうテキストである。この作品で、タマリスクとナツメヤシがそれぞれ自分の特徴や長所を列挙し論争している。その際、タマリスクが「私はマシユマシユ（アーシブ）である。神殿を盛大にする／浄める。私は秀でている」と述べる一節がある。儀礼執行者アーシブがタマリスクを用いて場や物事を浄めることがここにも反映されている。

アーシブの儀礼ではタマリスクやナツメヤシのほか、葦、マシユカク草（サボンソウ）、エール木、ビヤクシン、スギなど多種多様の植物が用いられている。また鉱物も多く使用される。今後、物質文化の議論の観点から、このような「もの」が神霊や人間に作用を及ぼすエージェント（行為主体）となる儀礼の仕組みについて考察する必要がある。儀礼が発揮する力学は、神霊と世界の媒介者であるアーシブの特性からも説明されるべきであろう。

ケーララに伝わる王の灌頂儀礼

高島 淳

インドにおける王権儀礼についての研究はヴェーダ期を中心になされてきたが、近年ヴェーダ期以降についてもまとまった研究がなされるようになってきた。それによると、占星術的要素が重要になるとともに、プラーナに記述されるような平穏と豊穡を求めるような儀礼が中心となることが指摘されている。今回ケーララの旧トラヴァンコール藩王家の守護寺院主席司祭の家に伝わる *raṭṭam abhiṣekakarma* 「王の灌頂儀軌」という写本を撮影することができたので、その内容を分析することで近世における王権儀礼がプラーナ的なものに留まるのかタントリズム的要素を含むものかを検討してみることにする。写本はマラーヤラム文字で書かれたサンスクリット語のテキストであり、33詩節からなるが、シユローカは一詩節のみでそれ以外はヴァサンタティラカーなどからなる。

以下に内容を要約する。ヴィシユヌ派のアーガマとラーマ・マントラによること。アーガマ的祭礼の様式にしたがって、三つの儀礼小屋を建てて行なうこと。王のデイークシャーをまず行なうこと。ホーマ儀礼を伴って瓶などの供養を行なうこと。水・米粒・宝石などによる予備的沐浴を第一日目に行なうこと。二日目に「私 (*āham*)」のマントラと呼ばれるマントラによって神と一体化した師による第一の灌頂を行なうこと。続いて水による沐浴とマントラの授与、玉座の上で米粒と宝石による第二の灌頂を行なうこと。更に統治法と補助儀礼を王に教授することが行なわれる。最後に祭司へ報酬を与えることと、

四ヴァルナへの守護を行なえば死後に更に多くの功德が得られるだろうと説いて終わる。特徴的な点は「私が今汝を王として灌頂する」というマントラを伴う灌頂が儀礼の中心をなしていることである。

比較できる近世の例として、一六七四年に行なわれたマラーター王国のシヴァージの戴冠式の儀礼の儀軌文献（Śrīśivā-tājyābhisekakaṭparau）においても同様の儀軌のあり方が見られる。シヴァージの戴冠式は六月六日にプラーナの儀礼により行なわれたが、変事が続いたため一〇月三日に二回目が行なわれた。それはシヴァ教のアーガマ的祭式であったが中心的要素はシヴァと一体化した祭司による「私が灌頂した」という記述を伴うマントラによる灌頂と、女神のマントラの授与であった。

六世紀から一五世紀にかけてタントリズム的ヒンドゥー教の発展にもかかわらず王の灌頂儀礼自体はタントリズム的にならなかった。これは、至高の神（シヴァあるいはヴィシヌ）への信仰は王の個人的ディクシャヤーによって保証されて、最高の信徒であることが寺院の建造などを通して明らかになることが重要で、王権儀礼がタントリズム的になる必要はなかったとめと考えられる。そのため王の灌頂儀礼などはプラーナのなにもに留まった。しかし、ムスリムの支配者が預言者を通して神による支配の正当性を語る言説が広まるのに対抗して、ヒンドゥー教の側からも神自身による支配権の授与を語る言説が求められるようになり、絶対神と一体化した祭司が「私（aham）」として王に灌頂を与える儀礼が求められるようになったと考え

られる。このようなことから、シヴァージの儀礼などを受ける形で一七五〇年の前後の時期にトラヴァンコール王国初代の王の灌頂を目指したのが今回検討した王の灌頂の儀軌であると推定したい。

本研究は、科研費基盤研究 19H01195 の成果の一部である。

吉見幸和の神と神罰論

城所 喬男

吉見幸和（一六七三—一七六一）は近世中期の神道家で、尾張東照宮神主の家に生まれ、朱子学を浅見綱齋から、垂加神道を玉木正英や正親町公道から学んだとされている。

彼は『五部書説弁』（一七三六）を代表とする著作などで、伊勢神道や吉田神道を初めとした既存神道への実証的で詳細な批判を行ったことで知られている。その批判を繰り広げた時に用いた方法論が、国から出た正式な文書から神道を考える国史官牒主義であり、この方法論によって、今日幸和は「実証的」、「合理主義的」とも評されるようになった。彼は自らの「実証的」「合理主義」的思想に基づき、これまでの主流をなしていた神道思想を次々と論破していった。その中には、自らが学んできた垂加神道さえも例外ではなく、日本書紀の神代紀を分析した『神代正義』では、垂加神道の解釈に対して批判的な立場をとり、最終的には、神代紀に記された神々の多くが人体であり、日本書紀などに記された神代の話は、人の歴史であるというある種の「合理主義」的解釈を展開した。

しかし一方で、幸和は死後、自らが神となることを望んで

いた。その一例が幸和の漢詩である「難謝君父恩 空帰病牀下 死生自有期 炳焉爰神化」である。幸和が「人が神となる」と考えていたことについては、すでに前田勉が指摘しているが、天皇守護によって死後神となる事例のみに留まっている。漢詩が天皇守護を志向しているかは疑問があり、同時期に詠まれた辞世の句、「世々をへて君が恵のかしこさになき身となりて いがゝ報ん 神君に直く仕へよ恵ある我うみの子も年をかさねて 年波の立にまかせてゆく舟の浮世の風を除としもなし」も併せて考えると、幸和自身が死後、神となることをどのように捉えていたのか、という問題が浮上する。本発表ではこの問題の解決を図るため、①吉見家の葬送儀礼から吉見家の人々が神になった事例を取り上げ、②幸和の考える神の行為論から幸和が神となることで何をしようとしていたのかを明確にするため、彼の「神罰」論の検証を行った。

まず、①では吉見家の葬祭についての概要と手順を記した『吉見家葬祭略式』を用いた。この資料の神体の項目では、吉見家の祖霊を祭る神体である鏡を入れる霊函について、「此れ、我家祖神の霊函たり」と述べていることから、吉見家が自らの家の祖霊を神と認識していたことが確認できる。そして②については『難追問答』、『反誓神罰有無論』を用いた。『難追問答』で幸和は、神とは積悪・不仁に対しては崇りを与えるが、「正直」な行い、即ち正しい政治行為に対しては、助力する存在であると答えている。さらに『反誓神罰有無論』では、豊臣秀吉が自らの嫡子秀頼を自身と同じ位に付けることを徳川家康に要求、神に誓願させたが、後に家康がその誓を破ったことの是非

を論じ、そもそも秀吉が同じ天皇の臣下である家康を勝手に自らの臣下とし、秀頼に仕えるよう神に誓願させたことは、君臣上下長幼の位を無視した行いであり、ゆえに神慮に背き、秀吉の誓願は無効であるとした。これらの事例から、幸和の考える神とは、社会秩序を支える存在であったことが明らかとなった。以上の資料から導き出した幸和の神観を初めに紹介した辞世の漢詩と句にあてはめ、幸和の死後観を考察すると、漢詩にある「神化」とは、幸和が死後吉見家の祖神になることを指していると考えられる。そして句では吉見家の子孫たちに対しては「神君」つまり神である家康に「直く仕」えることを求めている。

つまり、吉見家の子孫が神君家康に仕えることを神となった幸和が支えるという構造が幸和の辞世の漢詩と句の背景にあつたのではないだろうか。

離島における近代神社関係史料

—— 広島県豊田郡大崎上島町の事例 ——

中道 豪一

本報告は瀬戸内海の離島大崎上島（広島県豊田郡大崎上島町）における近代神社関係史料を通し、神祇信仰の実態へアプローチすることを目的とする。

大崎上島は人口約七〇〇〇人（令和四年八月）を擁する広島県中部島嶼部では最大の面積を誇る離島で、竹原湾の南方約四キロの沖合に位置する島である。歴史関連事項としては、大崎上島諸島の生野島における縄文・弥生時代の遺跡や、大崎上島

における古墳時代以降の様々な遺跡・遺物が知られており、神祇信仰関連では世界遺産厳島神社の元宮伝承が有名である。

そうした歴史的背景とし、島内では令和三年より町史（近代以降）の編纂が開始された。本報告は、その編纂に向けての調査で発見された、複数の近代神社関係史料を中心に内容を展開する。

まず大崎上島における神社を考察するには、『芸芸通誌』、『芸藩通誌』、『国郡志御編集下弾書出帖』、『差出帳』、『大崎町史』（昭和五十六年）編纂時に収集した文書群等、近代以前の史料を繕う必要がある。現在（令和四年現在）の島内神社を考察するには、『広島縣神社誌』（平成六年）や、金原兼雄が作成した地図「大崎島の神社・寺院と地区・講の小祠小堂」（平成八年）をはじめとする郷土史家たちの成果が存在するが、近代における神社の状況については不明な点が多かった。

そうした状況下、町史編纂にまつわる調査から複数の史料が発見され、明治から昭和前期にかけての神社にまつわる状況が明らかになってきた。中でも中野八幡神社の史料には明治四十年代に実施された神社整理の様子が記されており「整理対象となった神社名」、「公式の神社合併とは別に私祭合併が実施されたこと」、「私祭合併された神社の中から、地域の要望により元の場所に戻された神社があること」等の事実が判明した（『縁起書』、『神社明細帳』（中野八幡神社分）、『年中行事書類』、『御由緒及調査書 神社沿革史』、『願伺届扣及指令書綴』、『棟札写綴書』など）。島内の上組・下組地区（共に東野）では、明治四二年に古社八幡神社（東野）へ合祀された祇園神社が、

翌年地元（上組・下組それぞれ）に再び奉斎されたことが伝えられていたが、これらの史料によって伝承が補強されたほか、都志阿納（木江）という地名が菅原道真に由来することをはじめ、神祇信仰にまつわる様々な事例を確認することができた。なおこの中野八幡神社の史料は、現宮司の泉知佐氏の曾祖父澤山義彰氏の手によってまとめられたものと考えられるが、近代神社行政手続きに関する史料も多く、その歴史的意義は見逃しがたいものがある。

また「神社明細帳」（豊田郡分）、「大崎町史」（昭和五十六年）編纂時に収集した明治初期の文書群（「神社調書」「神社取調帳」など）、郷土史家福本清らの業績を再吟味することで明治初期に実施された神社整理の状況や、島内に存在する厳島神社元宮伝承についても発見があった。明治初期においても、宇賀神をはじめとする複数の神社整理が実施されたこと、島内に七つ存在するといわれていたが所在地不明となった厳島神社の存在（木越谷や濱など）と位置などは、大崎上島における神祇信仰の実態を考察するに少なからぬ意義があったと思われる。

吉田兼原による「神壇大義」の述作

—— 事相解釈の変容をめぐって ——

新田 恵三

吉田兼原（一七四一—一七九九）が記した『神壇大義』（天理図書館吉田文庫蔵）については、従来神具についての記述のみが注目されてきた。本書では、三壇行事（三三十八神道次第、宗源妙行次第、神道護摩次第）が家説や種々の神道説を引用し

つつ解説されており、とりわけ注目されるのは、「誠」「敬」といった兼俱期の教説では中心的に説かれることが無かった儒教的観点から儀礼を説明した記述である。本報告では『神壇大義』に記される儒家神道の要素の受容経路を明らかにし、一八世紀における吉田神道の儀礼解釈変容について指摘した。

一八世紀前葉頃より、吉田家や吉田神道に対する批判が盛んになされるようになる。これらは、文献考証学的観点より由緒の偽作や神社・神職の支配、仏教や道教との習合的要素について批判を呈したものであった。さらにこの頃には、新たな神道説が台頭（後期伊勢神道や吉川神道、垂加神道、橘家神道など）している。こうした状況に対応するため吉田兼原の父で吉田家の当主であった吉田兼雄（宝永二年（一七〇五）—天明七年（一七八七））は、元文二年（一七三七）に垂加神道家として著名な松岡雄淵を学頭として招聘し、学館を開いている。

吉田兼雄が松岡雄淵を招聘したことによる吉田神道の変容については、吉田神道の外部より記された記録（『兼香公記』元文二年十一月十二日条、多田義俊「冠の掛緒の事并吉田の事」（『秋齋随筆』巻之下））にも見られ、垂加神道への移行が伺える。なお、こうした変容については、宮地直一氏や、矢崎浩之氏によって指摘されているが、教理の内容や、事相（儀礼）への影響などの実態については不明な部分が多い。

『神壇大義』においては三壇行事を「祈禱」のために次第を立てた行法としており、「只一心誠敬ノ徹通ヲ肝要」とするなど、「誠」「敬」を重視している。また、吉田兼原は、「唯一神道三壇行法之事」（『神業類要』）においても『神壇大義』同様、

三壇行事を、「神前祈禱の作法」としており、「誠敬感應の妙を致すところを肝要」とするなど、「至誠」「誠敬」「感應」を重視している。

松岡雄淵「神道祈禱辨」と『神壇大義』とを比較すると、『祈禱』について説明した文章が類似しており、吉田兼原が松岡雄淵より「祈禱」について学習した記録（『良俱卿御筆』）も存することより、吉田兼原が松岡雄淵の祈禱論の影響を受けていることが読み取れる。

また、松岡雄淵が筆記した「神學大意」では「祈禱」が特に教学の重要事項とされており、冒頭第一条の「神學名分之事」に続き、第二条として「祈禱之事」について記されている。「祈禱之事」（『神學大意』）において「祈禱」は、「神代卷磐戸之段」がはじめであるとして磐戸前での祭祀で活躍した児屋命を例に挙げながら、「誠」（「至誠」）・「敬」（「至敬」）を尽くすことよって「感応」が得られることを主張しているが、これらの記述は吉田兼原による儀礼解釈にも共通して見られるものである。

こうしたことから、吉田兼原が『神壇大義』や「唯一神道三壇行法之事」（『神業類要』）において三壇行事を「祈禱」のための行法であると位置付け、「誠」「敬」「感応」を重視していることの背景には、松岡雄淵を介して学んだ祈禱論があるのではないかと考えられる。こうした儀礼解釈は兼俱期には全く見られず、近世神道としての吉田神道の一側面といえるのではないだろうか。

近世中期の神道史再考——神道の復古か復古神道か——

松本 久史

日本宗教史上、復興・復古の時代と捉えられる近世神道において、「復古神道」の果たした役割を再評価する。明治末期に概念が規定され、以来固定化した「復古神道」を、今日でも無前提に学術用語として用いることは危険である。発表者は通史的な国学の多様性・複線的発展過程を検証しているが、国学に基づく「復古神道」も、同様に再検討が必須である。同時に仏家から儒家、復古神道へという単系的な史的過程で近世の神道実態を説明する妥当性も問う。

発表者はこれらに関し、既に二点の指摘をしている。ひとつは、十七世紀後半期から十八世紀前半期にかけての、古典を考究する営みが、国学のアプローチによる「神道の復古」の第一段階であり、依拠すべき神道の「古典」を確定させることの重要性である。荷田春満の『旧事本紀』偽書説の提唱、荷田派国学者による『古語拾遺』を記紀に次ぐ神道の古典への位置付けが、以降の国学による復古神道における古典概念の基礎を形成した。第二に、荷田派国学の古典研究を受容して垂加神道から国学に転じたとされた谷垣守が、吉見幸和や多田義俊の著述も併せて蒐集していた意味について考察し、偽書に関する古典考証を積極的に受容する在り方が十八世紀前半期の神道の実態であり、国学・垂加などの学統にとらわれずに「神道の復古」の潮流を同時代的に見ていくことの重要性を指摘した。

今回の発表では考察を進め、垣守の神道書収集に大きく寄与した、伊勢国の神道家、萱生由章に注目し、多数の和書を蒐書

し、国学者としての深い認識を有した一方、依田貞鎮（徧無為）や多田義俊にも学んでいるように、近世中期の神道は「復古神道」に移行した、と単純にはいえないことを指摘した。そのうえで、十八世紀前半期の「神道の復古」と古典テキストをめぐる諸相を近年の研究動向から考察すると、『旧事大成経』の影響力が注目される。同書に依拠しつつ『靈宗神道』を提唱した戸隠山別当の乗因、信奉者であり同書の注釈書『鳴鶴鈔』を著した、大名の黒田直邦などが挙げられるが、特に由章も入門していた依田貞鎮は、幕府・朝廷・輪王寺門跡なども関係を持つなど顕著な活動が見られる。十八世紀前半期、依拠すべき神道の古典として、依然『旧事大成経』が影響力を持ち、神道が「復古神道」に一本化され、進展した状況ではなかったといえる。

さらに、「偽書」の排除の一方で、「偽作」する神道家も登場している。今出河一友は十八世紀初頭に大和国諸社に関する偽文書を多く作成したように、神道の古典の考証が進展すると同時に、偽文書も作成され続ける。しかし、それは偽書を排する国学者たちの営みと無縁ではなく、春満門人の春日社若宮神主千鳥祐字と一友は交流があったように、非常に近いところで行われていたようである。

今後の展望として、近世中期の神道においては、複数の「神道の復古」の思惑が交錯していると考えることが妥当である。神道の古典研究は、国学者のみならず、儒者、僧侶それらを折衷した神道家など複数の要素に影響を受けている。「復古神道」として整序・一本化された明治後期の語りは、すでに成立した

明治神道を遡及した説明論理であり、従来の「国学四大入」の系列には属さない国学者・神道家の古典実証に基づいた「神道の復古」の動きのみならず、十八世紀中期の仏家による「旧事大成経」に依拠した活動など、当時の実態に即した「神道」理解に努めるべきであろう。近世神道史を展望するうえで、十七世紀後半期から十八世紀前半期は「闘ぎ合う神道の復古」の時代と位置づけたい（なお、本発表は科研費20H01189の助成を受けたものである）。

人身供犠の再検討

—— 古代地中海・オリエントでの事例を中心に ——

岩寄 大悟

人身供犠は世界各地で報告されてきた宗教儀礼の一種である。本発表では、人身供犠について、古代地中海・オリエント世界で報告されてきた事例のうち、考古学的な発見による主要な四つの事例を取り上げて検討を行った。

まず複数の辞書による人身供犠の定義を確認した。それら複数の辞書で共通することは、①宗教的・祭儀的な目的・意図を有すること、②儀式的に殺すこと（あるいは儀式に人体を用いること）、③捧げられる物が人間であることが他の供犠との大きな差異、という各点で特徴的な儀礼を指すのに使用される術語であることを確認した。

続いて、一つ目の事例として前三千年紀半ばと推定されるウルの王墓を検討した。ウルの王墓では多数の人骨が出土しており、それらは王族に死後も仕えるために、さまざまな階級・職

域の人物が殉葬されていると考えられている。他方、それらの骨には鋭利なもので切り付けられた跡や頭蓋骨が陥没したのもあり、儀礼的に殺されたものではないことを示唆する。

第二の事例として、前十三世紀（後期青銅器時代）と推定される神殿跡（アンマン空港神殿）の事例を検討した。数次にわたる発掘の結果、ここからは約十五メートル四方の神殿跡が出土しており、その神殿の小部屋の一つと推定される場所で焼かれた人骨と動物骨が出土している。これについて、人身供犠とそのような祭儀が行なわれた神殿跡だとする見解と、人身供犠ではない火葬であり、セム系が火葬を行なわないことから、ヒッタイト系の居住跡であったという見解が主張されている。

第三の事例として、ウム・エル・マラーの事例を検討した。

これは一九七〇年代後半から発掘されたシリア・アレppo近くの広大な遺跡であるが、二千年代にシユワルツらによつて未盗掘の墓が発掘された。その墓では男性二人が埋葬される他、幼児の複数の人骨や大人の人骨も配列されて埋葬されている。

第四の事例として、カルタゴの「トフェト」と呼ばれている幼児供儀の祭儀場跡あるいは幼児墓地と考えられる事例を検討した。この事例では、幼児の人骨を科学的に分析することで、その年齢に偏りがあるか否かが問題とされている。人身供犠を主張する立場からは焼却時の熱の萎縮から生後一〜二か月に人骨が集中することが主張される。他方、幼児墓地を主張する立場からは、そのような人骨の年齢の集中は見られないとされる。

以上の古代地中海・オリエント世界での人身供犠とされる複数の事例を検討した結果、人身供犠があまりにも広範囲に及ぶ

さまざまな儀礼を含んでいる概念であることが示された。また、人身供犠が人間を殺害することをその一部に含むので、文字による資料を伴わない考古学的な発見からは、しばしば埋葬儀礼や死者儀礼との差異が曖昧である。また人類学などの分野から「供犠」というものが本当に存在するののかという批判がドレクスラーらによつて展開されている。そのため、人身供犠というものが、供犠として捧げられる対象においてのみ、供犠と異なると規定する場合、殉葬など死者に対する儀礼を人身供犠に含めることが可能かは、供犠特有の性格とはなんであるかを、再検討が必要である。また、人身供犠には殉葬以外にも、豊穡儀礼や建築儀礼などさまざまな異なる要素の儀礼が含まれてきた。それらを踏まえ、人身供犠という概念を保持し続けるのか、保持する場合、他の儀礼とは何をもつて区別するのかを今後検討していく必要があると考えられる。

Jörg Rüpke, *Pantheon* のローマ史叙述について

塩野谷恭輔

本発表では、ドイツの比較宗教学者Jörg Rüpkeの *Pantheon* におけるローマ宗教史叙述を、近年のイスラエル宗教史叙述と比較・検討した。この作業によつて、Rüpkeの提唱する「生きられた古代宗教」（以下、LAR）とつう視座を、古代イスラエル宗教史の研究に適用する上での課題の一端を析出することができた。

まず初めに、先行するローマ宗教史研究における本書の位置づけや特徴についてだが、これについては神話学者の松村一男

による眺め向きの書評がある。松村に沿えば、以下の点を本書の特徴として挙げる。第一に、本書は紀元前九世紀のイタリア半島を含む地中海世界の青銅器・鉄器時代の宗教状況から叙述が開始されており、考古学的成果を踏まえた上で、ギリシア・フェニキアなどの周辺地域との関係も視野に取められている。また、政治・社会・経済といった複数の視座が持ち込まれ、現代宗教と同様の水準において古代ローマ宗教を分析しようとしている。

そしてさらに重要なのが、LARという視座である。松村のまとめによればこの視座は、「人々が宗教をどのように生きていたのかをより実感できるような史料や解釈にシフトしよう」という提言であり、「人々が毎日、どのような宗教を信じ、どのような礼拝行為をしていたのかをもっと具体的に知る」という態度である。

一方で、*Pantheon* と比較する著作として本発表ではM・テリリー/W・ツヴィッケルの『古代イスラエル宗教史』を取り上げた。*Pantheon* との類似性を示す特徴は以下二点である。一つに、本書もまた紀元前九四〇年頃の新石器時代の宗教状況から叙述が開始されており、オリエントや後に分離していく諸民族との関係も長期間に渡って論じられている。二つに、冒頭の章でヘブライ語に本来「宗教」にあたる概念はないことに触れた上で、G・メンシングの宗教についての定義を採用し、現代から推測された古代世界全体において人間が「聖なるもの」と了解した全てのものが宗教的なものとして理解される。ここでは宗教性は体験を通じてのみ感知されるものと把握され

ており、こうした多様な宗教性は「生きた信仰」という語で表現されている。

他方、以下二点が *Pantheon* と対照的である。一つに、*Pantheon* では神々についてはほとんど記述がないのに対し、本書ではヤハウエ以外の神々の特徴を示す遺物について多数論じられている。これはイスラエルにおいては、後にその信仰が一神教へと収斂していく宗教史的過程が重要だからであろう。二つに、*Pantheon* は戦略的に先行研究史を除外しているが、本書は最新の聖書積義を踏まえて書かれている。「聖書時代史」から「イスラエル宗教史」に移行しても、ここでは聖書テキストの重要性は不変である。

以上を踏まえた上で、LAR的な聖書テキスト研究はこれまで全く存在していなかったのかといえは、様式史研究という手法が存在する。これは文書化以前の伝承が固有の生活の座に起源をもつと前提し、現在のテキストの研究からその起源に迫るといえるのだが、最終的に正典の一部に組み込まれたテキストのみを研究対象にしているため限界があった。

だが考古学的資料も、研究者の解釈枠組みを介してでなければ理解も位置づけも不可能なものである。また、テキストと物質的な生活基盤の関係も一方通行ではなく、相互規定的なものであったろう。LARという視座が当時の文学的テキストをどのように扱っているのかを検討することは、これからの古代宗教史構築にあたって、テキストと物とのオルタナティブな関係を構想する上での一助となるはずである。

女神の神話学再考

松村 一男

文字資料を欠く対象の研究は画像が中心となるが、その解釈は周辺地域の類例との比較によってより客観的になるだろう。本発表では、日本神話のアマテラスを基準としてこれを試みた。アマテラスは太陽女神にして皇祖神つまり王権の守護女神でもある。これは世界的に見て少数派のタイプであろう。しかし東地中海地域からの諸例が比較可能と思われる。地中海の東端にはシリア（後のフェニキア、レヴァント、ウガリット）がある。その北にはヒッタイトがある。そして南にはエジプトがある。そして西端に位置するのがクレタ島のミノア文化である。これら四地域では交易が行われていた。つまり、地中海の四方にあつた四地域は交流によつてある程度均質な文化を形成していた可能性がある。エジプトでは女神ハトホルが大きな位置を占めていた。ハトホルという名は「ホルスの家」を意味し、ハトホルはエジプト王の神格化であるホルスと王権の守護女神であつた可能性がある。彼女は頭に牝牛の角を戴き、角の間には太陽が据えられていた。また彼女は別名セクメト（女性形の「力強き者」と呼ばれ、男神の太陽神ラーの眼とされた。このようにハトホルは太陽と王権とのつながりがある。クレタ島のミノア文化はエジプトから強い文化的影響を受けており、大女神、彼女とベアを成す若い男神、牡牛の角、宇宙山、太陽の象徴でもあつた両頭の斧などがエジプトの画像や神話と比較できる。そしてハトホルがクレタのミノア文化の王権女神としての太陽女神とその子としての若い男神王のモデルとなつた可

能性が出てきた。次にシリアだが、紀元前二千年から千六百年頃の青銅器時代のシリアとエジプトの間に交流や交易があったことは、出土品の中にエジプトの影響下にシリアにおいて作成された円筒印章があるから確認される。その中にはハトホル（頭に牝牛の角と太陽）が王（オシリスのような冠を着けている）に祝福を与えて、周囲にはスピנקスが配されている図柄のものが複数認められる。この図像は明らかにエジプトの影響を受けている。紀元前十四世紀から十三世紀のウガリット神話「パールとヤム」には太陽女神としてシヤバシユが見られる。シリアの円筒印章の太陽女神／王権女神はシヤバシユの可能性がある。ヒッタイトには古い非インド・ヨーロッパ語族系のハッティ人の神々も共存していた。ハッティ系の神々の中には首都ハットウシヤ近郊の宗教都市アリンナ（現在のアラジャホユツクカ）の都市名を冠して、「アリンナの太陽女神」と呼ばれる女神がいた。彼女には国家の守護神とされる嵐の神との間に子として太陽の男神がいた。彼女はハトホル、シヤバシユと同様に太陽女神／王権女神であった可能性がある。これまで太陽神は男神が一般的で、太陽女神は日本のアマテラスやアリンナの太陽女神など、単発的で例外的であるという見方が主流であり、しかもアマテラス、アリンナの太陽女神については、なぜ太陽女神なのかについての説得的な理由も示されてこなかったが、今回、太陽的な王を生み、支配権を授けて保証する母神が太陽女神とされるという見方に至った。強調したいのは、太陽女神／王権女神アマテラスは孤立したタイプではないという点である。数は多くないが、エジプトのハトホル、シリアのシヤ

バシユ、ヒッタイトの「アリンナの太陽女神」、そしてミノア文化の太陽女神がこれに属すると思われる。アマテラス以外の女神たちは東地中海世界の交流の中で類似した属性になったのかも知れない。エジプトが起源かも知れないが、その点は重要ではない。むしろある種の政治体制の維持のために太陽女神を主神として、王をその息子と位置づけ、女神が王権女神となるという形態の一致が生じて維持された点が重要なのである。起源や伝播よりも、同じタイプが異なる歴史社会で維持される理由の方がより解明に値する問題だろう。

日本中世の商人縁起における熊野と天竺

永井 隆之

連雀商人の縁起『秤の本地』は、室町・戦国時代以降に連雀商人が自らの起源や商売道具や市立などの由来について記したものである。そして、その中の「商人の本地」には、商人の祖先として、天竺から日本の熊野に渡来した王とその眷族についての物語が記されている。それでは、その特徴、意図はいかなるものであったのか。

「商人の本地」において注目すべき特徴は、①天竺と日本との関係について、『熊野の本地』同様、天竺の王が日本の各地を転々とせず、直接熊野に渡来しているという点である。ここに熊野が天竺の仏生国としての価値を日本で独占的に体现する場として示されている。次に②「商人の本地」では、『神道集』「熊野権現事」や『熊野の本地』にあったような、天竺の王が女たちの恐ろしさから国を嫌い、新天地・日本に向かうという

筋立てがないということである。このことから「商人の本地」には先の二つの物語と異なり、天竺の仏国として価値を貶めず、むしろその価値を肯定し、受け入れる姿勢がみられる。そして③「熊野の本地」同様、天竺の王が天照五代孫であるとの記載がないことである。それ故、天竺の王が皇統に属する者、天照以下皇祖皇宗によって保護されるべき対象として明示されてはいない。むしろ天竺の王に神としての高い独立性と力強さを与えている印象を受ける。

ただし「商人の本地」には、天竺の王と天照がある関係性を有していることを窺わせる記載がある。この物語では、王の眷属であった商人四家の筆頭・浅間氏が伊勢に渡った際、彼が伊勢（天照）の臣下となったとし、その理由として、天竺の王の同心（眷属）であることがあげられている。このことから、王と天照は、浅間殿にとつて同じく同心可能な存在であり、同質的な存在である、ということがわかる。ここで想起されるのは、『長寛勘文』の「伊勢熊野同体」説である。商人四家のモデル「新宮四家侍」の由緒が記された「新宮縁起」でも、「新宮ハ伊勢同体之宗廟」とある。「商人の本地」において天竺の王が天照本人であるというのであれば、天竺の仏国としての価値を貶めてはいないものの、日本への仏法東伝が天照本人によって行われたということになり、その必然性は天竺の王が天照五代孫とされた時より強められることになる。

この他の注目点としては、④大王が熊野に渡来した時を「日本の王の御名ハ見飛元年」としている点である。これは日本の「王」よりも高い地位にある「大王」が熊野にやってきたこと

を寿ぎ名づけられた「見飛」という名の王の元年、と解釈でき。次に⑤大王の前世が「契丹国の主」であるとしている点にも注目したい。この「契丹国の主」には仏法を興隆する篤信の王の側面だけでなく、武力や謀略に秀でた強き王としてのイメージが濃厚である。「商人の本地」にて天竺の大王がかつて契丹国主であったことには、熊野の仏法を支える大王の強力な自立性が象徴されていると思われる。

こうした「商人の本地」の意図はどこにあるのか。少なくとも熊野のアジール性を強く表し、日本の中での熊野の仏法の聖地としての地位をさらに高め、その神の強力さをアピールすることにあつたと思われる。それはまるで熊野を、新たな仏国（新たな天竺）に位置づけようとする試みであつた。それではなぜ、連雀商人は「商人の本地」を必要としたのだろうか。それは、彼らが、自らの存在や権利、商行為に関する信用を社会から得るために、超越的で根本的な存在証明を欲していたからであろう。かかる事物の始原や根源に関する価値は、遙か彼方の天竺にありながら、その天竺に最も近いとされる熊野に独占的に示されていた。それ故、彼らは熊野信仰を通して、天竺の仏国としての優位性を維持する「商人の本地」を求めたのである。この背景には、室町・戦国時代の社会的混乱があらう。

近世日本の儒教と葬送

松川 雅信

従来、近世日本で展開した儒教は、葬祭礼をはじめとした儒礼を欠くものだったと考えられてきた。即ち「自らの葬祭の礼なき儒学」（渡辺浩『近世日本社会と宋学』東京大学出版会、一九八五年）、「祭祀や信仰を欠いた、学問・処世・治世の道」（黒住真『近世日本社会と儒教』ペリカン社、二〇〇三年）こそが近世日本儒教なのだとされ、そうした理解が長らく斯界の通説の位置を占めてきた。しかし近年では、吾妻重二氏を中心とした儒礼研究が飛躍的に進展したことにより、多くの日本儒者が朱熹『家礼』の葬祭礼に強い関心を示していたこと、その実践例も多数にのぼることが明らかとなってきた。かつての通説は覆りつつあると見てよい。とはいえ依然、以下二つの未解決の課題も残る。

一つ目の課題は、儒葬の実践を説く儒者達がそれと仏葬との共存をいかに考えていたのかである。周知のように、近世日本では寺檀制度のもとですべての人々が仏葬を執り行うことが義務づけられており、その事実は儒者達によっても強く意識されていた。さすれば、義務化された仏葬を否定できないと考えていた儒者達は、それと儒葬との共存をどのようにすべきだと考えていたのだろうか。もう一つの課題は、儒者以外への儒葬の拡がりをどう考えるかである。これについては幸いにも近年、歴史学・考古学等の分野で近世大名家や天皇家の葬送に関わる研究が数多く蓄積されつつある。よってそうした研究成果を活かすことで、大名家や天皇家の葬送にどの程度『家礼』の

影響があったのかを見定めていくことは可能だろう。本発表では、これら二つの課題の解決を試みた。

一つ目の課題についてはまず、複数の日本儒者が葬儀における納棺・埋葬に限り、仏教寺院の影響を受けずに比較的自由にこれを執り行い得るとする主張を展開している点に着目した。これは「遺体埋葬地点の世界は非仏教的世界」（岩田重則『お墓』の誕生』岩波書店、二〇〇六年）だとする、民俗学分野での墓制研究の成果とも符合する。つまり、納棺・埋葬だけはそれ以外の仏葬と併行して『家礼』式を採用することが可能だったのであり、そのことは頑丈な棺と堅牢な埋葬施設（灰隔）を用いることで、遺体を長久に保護し得る葬祭を執り行うことができたといいことを意味する。儒者達は、納棺・埋葬に限り『家礼』式を採用することで父母の遺体を長久に保護し、それによって「孝」を実現する必要があることを主張していた。『家礼』式の納棺・埋葬により、儒教倫理の核をなす「孝」さえ正しく実現できれば、その他の部分は仏葬でも特段問題はなかったのである。

結論からいって、このような納棺・埋葬に限った『家礼』式の採用、そしてそれによる長久な遺体保護と「孝」の実現という方針は、いくつかの大名家および天皇家にあっても採られていた。要するに、二つ目の課題に関していえば、少なくとも『家礼』の納棺・埋葬法は、儒者以外の人々の間でもそれなりに広汎な拡がりを見せていたことになる。例えば、大名家に関しては藤堂藩三代藩主・藤堂高久、および米沢藩八代藩主・上杉重定の葬儀は、既存の仏葬を否定することなく、納

棺・埋葬法に限り「家礼」式を採用するものだった。そしてそこには、藩政の問題と絡む「孝」の実現が含意されていたことも明らかとなった。後光明天皇以降、「遺体管理」の観点から泉涌寺での近世天皇葬送が火葬から土葬へと切り替わったことは夙に指摘されてきたが（野村玄『日本近世国家の確立と天皇』清文堂、二〇〇六年）、今回の考察により、この土葬も『家礼』の納棺法に依拠したものであったことが判明した（ただし、埋葬法は『家礼』とは異なるものだった）。

今後、納棺・埋葬法に焦点を絞った事例研究を積重ねていけば、近世日本における『家礼』の影響は意外にも大きかったことが解明されていくのではないだろうか。

『無憂華』と『散華抄』—— 九條武子と岡本かの子 ——

小笠原亜矢里

大正・昭和初期に活躍した、女流歌人・九條武子と岡本かの子は、どちらも大正十五年〜昭和三年の間に読売新聞宗教欄コラムに執筆していた記事をもとに、歌や戯曲などを追加挿入した文芸作品『無憂華』（昭和二年）と『散華抄』（昭和四年）を発売している。この両者については、読売宗教欄のコラムの題も、それぞれ「無憂華」と「散華抄」となっていることに加え、他にも多くの共通点が見られることが、かねてから岡本かの子研究の立場から主張されていた（野田直恵「岡本かの子『散華抄』論」小説家としての出発点『国語国文』八十一―一四・二〇―二二）。しかし、九條武子の側からの検証例はなく、その関係性において不明な点も多かった。そこで、本発表では九條武

子周辺の資料をもとに、両者の関係性を調査、その発刊背景の考察を示した。

岡本かの子読売「散華抄」は、急逝した九條武子読売「無憂華」を意識した形で連載されたものと思われるが、理由としては、当時、女性の宗教系執筆者は限られており、岡本かの子は九條武子と共に「仏教女子青年会」機関誌『あかつき』に投稿していたことが、その選考要因の一つであったものと考えられる。しかし、九條武子亡き後、その後継として連載された読売「散華抄」の評価は決して高かったとは言えず、高島米峰は読売「散華抄」の連載中に、「岡本かの子氏は文芸の方面からは頗る異彩を放ち、珍重すべき」といつつも、九條武子亡き後の「仏教婦人界」としての後継は、むしろ前年度の読売宗教欄担当であった松平俊子であると評価している。岡本かの子自身は、後に出版された『かの子抄』において、九條武子から直接「仏教文学」を託されたと、書籍『散華抄』執筆の決意とその所以を強く述べているが、実際には、高島の論評にもあるように、社会的な立場や九條武子との直接の関係性の記述からみても、岡本かの子の気概だけでは、『無憂華』の後継としての『散華抄』の発刊は不可能であったと思われる。

そこで、考えられる有力な発刊背景としては、九條武子と岡本かの子の両者が共に活動していた「仏教女子青年会」を中心に、仏教文化の推進を重視していた高楠順次郎などの存在が挙げられる。『散華抄』の出版元が大雄閣であることや、高楠順次郎が岡本かの子に仏典購読の指南をしていたこともあるが（外村彰「岡本かの子と高楠順次郎」雑誌『アカツキ』の周辺）

『滋賀大國文』三十六・一九九八参照）、何よりも、当時大正新脩大藏經の発刊を完遂したばかりの高楠順次郎自らが序をしたため、坪内逍遙と和田三造が題字と装幀を担当した、天金仕上げの破格な豪華本となっているからである。

高楠順次郎は大正十五年の『あかつき』において、「佛教の芸術化」といったことを論じており、具体的には仏教音楽・仏教文芸・仏教演劇などを推進・完成させたいと表明しているが、実際、それに呼応するかのように、九條武子は大正十五年から『あかつき』に仏教音楽の歌詞を掲載し、「仏教女子青年会」のルンビニー合唱団の顧問を務めるなど、仏教音楽の推進に積極的に関わっている。さらに岡本かの子も、先に述べたように昭和二年頃から『あかつき』に投稿し始め、欧州から帰国した昭和七年頃からはさらに積極的に投稿していることが前述の外村「一九九八」で明らかにされている。

以上のことから、九條武子の後継を意識した岡本かの子『散華抄』の発刊については、岡本かの子単独でそれを実現できたわけではなく、その背景に、九條武子が残した「佛教の芸術化」の潮流を絶やさないうようにと尽力した、「仏教女子青年会」を中心とした高楠順次郎などの影響が少なからずあったということができよう。

津山事件における戦慄と宗教

斎藤 喬

津山事件は昭和十三年（一九三八）五月二十一日に岡山県苫田郡西加茂村で発生した。同日の午前一時頃から二時間足らず

の間に村民三十名が殺害された大量殺人事件であり、日本犯罪史上類を見ない凶悪事件として知られている。本発表は、犯行後に自殺した犯人都井睦夫の遺書、ならびに事件発生後に出版された文献などから、津山事件のような大量殺人事件についての「語り narrative」が引き起す可能性のある「戦慄 horror」の体験について検証することを目的とする。

『自殺』（一九六三）において中村一夫は、犯人の観察指導をしていた巡査への聞き取りから、彼が（殺人ではなく）自殺に至った原因として、（一）徴兵検査に不合格であったこと、（二）祖父、両親とも肺結核で死亡し、彼の家系がいわゆる「結核筋」として嫌悪・白眼視され自分でも再起不能と考えたこと、（三）恋愛・性生活が円滑に行われず、疎んぜられたことの三点を指摘している。遺書において、都井睦雄は自分の「肺結核」を「不治の病」と思い込み、また村民からの病気差別に苦しんでいたと告発しているが、彼の絶望の背景には一歳から二歳の間に祖父、父、母を相次いで「肺結核」（病名については諸説あり）で亡くしたという事情がある。徴兵検査の不合格も、村内で彼が女性たちから受けたという恥辱も、彼にとっては全てこの「肺結核」のせいであり、最終的に自殺に至る「自暴自棄」の原因であるとされる。

また犯人の精神異常性について、彼は遺書の冒頭で「僕が此の遺書を残すのは自分が精神異常者ではなくて前持って覚悟の死であることを世の人に見てもらひたいためである」と宣言して大量殺人の正当化を図る。のちに検事総長まで務めた中野並助は、回顧録である『犯罪の縮図』（一九四七）において、津

山事件の担当検事たちとの談話を紹介している。そこで事件の主任検事は、遺書の記述を踏まえながら犯人が精神異常者には見えないことを断った上で、情痴関係があった女性とその家族ばかりでなく、彼女に嫁入りの世話をした人やその家族なども含めて、次から次へと復讐の対象にしていっただけ、最終的には村落全体を不倶戴天の敵と見なすほどになったと持論を述べている。中野自身の結論も、村内でセーフティネットが機能せず孤立させたことに一つの要因があるとすれば、犯人だけに加害性を押し付けるのはどうかと疑義を呈している。

しかしながら、検事たちが同情するような遺書の記述の客観的合理性と、彼の情痴関係とほとんど無関係の者をも含む三十人殺害という犯罪行為の非理性の間には懸隔があると言わざるを得ない。犯人は、日中戦争のさ中に、国家に対して済まない遺書に書きながら、重武装して銃後の国民を殺戮した。しかも彼は『少年倶楽部』などに記載されている戦意を鼓舞するような切抜漫画から着想を得たとされる出で立ちで、個人としての汚名を雪ぐために西加茂村において一人だけで戦争を仕掛けたのである。

タラル・アサドは、自爆攻撃に巻き込まれた被害者が事後的に構築する「語り」は、人間の肉体の突発的な破壊とアイデンティティの粉碎をともなうとした上で、これは明確に定義づけることのできない力としては、「戦慄」として経験される「畏怖（awe）」の源泉となると指摘している。もちろん都井睦雄は、アサドの言う意味で自爆攻撃を遂行したわけではないが、平穩無事なものである日常性に埋没している限り、どのような惨劇

も想定外の事件として日常生活の中で現前する。遺書の中で「神様」に祈願して達成した肺病の寛解は復讐に対する啓示のように語られているが、「結核筋」の問題や彼の精神異常性も含めて、津山事件に関する犯人と被害者の「語り」は世俗主義の枠組みで完結している。

昭和初期キリスト教知識人におけるカトリックへの転向

保泉 空

キリスト教知識人において、大正期から昭和前期の日本では、プロテスタントからカトリックへと改宗する現象が見られた。本報告では、このカトリックへの改宗がどのように行われたのかを考察した。特に改宗者に見られる特徴として、内村鑑三（一八六一—一九三〇）の提唱した無教会主義のプロテスタントからカトリックへと改宗する事例が多く見られたことについて注目し、この改宗がいかなる思想的背景によって行われていたのかを明らかにした。その研究方法としては、まず近代日本のカトリシズムを考える上で重要な人物である岩下壮一（一八八九—一九四〇）の宣教活動に注目し、その思想的特徴を明らかにした。その上で、田中耕太郎（一八九〇—一九七四）や吉満義彦（一九〇四—一九四五）ら、岩下の影響を受けつつ、内村の無教会主義から離脱した知識人たちの言説を分析した。また、田中耕太郎を会長とし、岩下壮一を顧問とした東京帝国大学カトリック研究会が発足したことに注目し、彼らの活動を記録した雑誌『ひかり』を分析することで、当時、この団体がプロテスタントの学生らを中心としたカトリックへの改宗を導くためにどのような活動が行っていたのかを明らかにした。

以上の研究の結果として、本報告では、キリスト教知識人のカトリシズムへの改宗は、岩下壮一の人格と思想に影響されたものであったことを第一に明らかにした。吉満の改宗過程を後づけることができるエッセイ「私の改宗」では、岩下との出会

いによってカトリックへと導かれたことが確認された。改宗の理由としては、新スコラ哲学を通じたカトリシズム理解によって理性と信仰の調和を見出したことを指摘した。

またカトリックへと転向する人々のなかに、資本主義や個人主義の否定としての反近代主義が見出されることを考察した。昭和前期にみられたカトリックへの改宗は、個人主義からの脱却とともに、個々の人間の共同に基づく社会性が重視された。個人が社会という目的に向かって秩序づけられ、個人と社会が一同なる場としての「教会」が考えられていたことに、改宗者が教会の権威を認めるに至る思想構造が確認された。無教会主義に対する対抗として登場したこの時期のカトリックは、個人主義批判と人間の共同性を重視する思想的立場として位置付けられるのである。

無教会主義は、矢内原忠雄（一八九三—一九六一）、南原繁（一八八九—一九七四）へと続き、戦後にも続く近代主義・個人主義・自由主義の系譜を支える思想的源泉となったとも考えられる。それに対して、カトリックはこうした近代思想に対しての違和感を提出し、キリスト教の中において、カトリックとして教会の権威を認め、社会的には共同主義的な立場から個人主義や資本主義へと対抗しようとする思想的立場を取ろうとしていたことが明らかとなった。

森本厚吉と教育

森上 優子

経済学者、教育者として知られる森本厚吉（一八七七一—一九五〇）は、大正期に有島武郎（一八七八—一九二三）や吉野作造（一八七八—一九三三）とともに生活改善運動を始め、昭和期になると女子経済専門学校を設立して女子教育活動に尽力した人物である。本報告は森本の女子教育活動を支えた思想的基盤の特徴の一端をあきらかにするとともに彼の女子教育活動の意義について検討することを目的とする。

森本思想を考察するに際して、つぎのことは注目しておきたい。それは「私は絶へず新渡戸先生に師事して今日となつたのである。」（『偉大なる正義人道の闘士』『実業之日本』第三十六卷第二十一号 一九三三）である。森本は新渡戸稲造（一八六二—一九三三）を慕って札幌農学校に進学して新渡戸との親交を深めた。その札幌の地は森本のキリスト教信仰を考えるうえで重要であつたといえる。森本は札幌独立教会で受洗している。そして森本は有島とともに『リビングストーン伝』（一九〇二）を執筆して新渡戸に捧げてもいる。森本は重版自序のなかで、リビングストーンから受けた教訓として「神ヲ畏敬シソシム働ケ」を挙げた。

では、森本は新渡戸からどのような思想的感化を受けたのであろうか。そのひとつにトマス・カライルの『サーター・リザータス』を人生の指針として重視する姿勢が挙げられる。『サーター・リザータス』は新渡戸が心の拠りどころとした書であるが、森本も「私はカライルを非常に愛読している。サ

ーターレザータスの如きは十数回読んだ」（『カライルの小学教員たりし頃 アダムスミスの学んだ小学校』『公民の知識』一九三二）と述べ、読書会を開いたり、著作などで取り上げている。この点は新渡戸と共通する点であり、新渡戸を継承する森本の姿を見出すことができるだろう。森本は『サーター・リザータス』から愛を実践することの尊さを得、その実際を新渡戸に見たのではなからうか。さて、その森本のキリスト教信仰は女子教育にどのように反映されているのだろうか。

森本は「新婦人」の養成を目指した。「新婦人」とは「現時代に適応し」、「婦人らしくなつて始めて婦人の価値が十分に発揮される」（『新婦人と文化運動』『私どもの主張』一九二二）とされ、女性に生活の合理化を担う役割を見出した。女性の人格の尊重、主体性の確立を通して、家庭生活を改革することが日本社会の幸福へとつながるという理解がその根底にはあつたのである。キリスト者森本が社会の基盤となる家庭の改革へと向かわせた決意は、「貧乏人が居る間は、犠牲の生活、奉仕の生活をしなければならぬ」（『富国の原理と基督の精神』『開拓者』十七卷十号 一九二二）ということばから窺われよう。

一九二八年に設立された女子経済専門学校では新渡戸が校長に就任し、森本とともに学校教育を展開した。森本の教育には「愛の教育」、「キリスト教主義的色彩を帯びている」という指摘があるが、学校の方針をみると「自発主義」「創造力養成」「高遠なる理想」「労働の神聖を体験せしむる」ことなどのことばを見出すことができ、これらはさきの指摘にある森本の教育の内実と考えられる。

森本の女子教育とは、女性が活動する場として家庭生活を維持するものではあったものの、キリスト教信仰を基盤として、従来の日本女性を変革し、人格の尊重、主体性の確立を試みた活動として注目すべきであるとともに、そこには新渡戸の思想の継承を読み取ることができる。本報告はJSP S科研費 21H03863の助成を受けたものである。

戦後日本伝道をめぐる日本基督教団の自主性、

一九四五—四七年

吉田 亮

太平洋戦争勃発直後から、戦後世界構築構想の一翼を担った米プロテスタントリベラルが掲げる「公正で持続可能な平和」な世界実現を支える反帝国主義、反国家主義、反経済搾取、反人種主義は非西欧世界においてどのような現実と直面し、実現していったのか？ 本発表の目的は、米プロテスタントを代表する北米外国伝道会議（Foreign Mission Conference of North America）がこうした課題に対し、敗戦直後（一九四五—四七）の日本伝道再開時にどのように取り組んだのか、その結果どのような成果を挙げたのかを日本基督教団の対応を検討することによって論じるところにある。特にキリスト教の伝播者側の持つ文化帝国主義と、受容者側の持つ「自主性」との関係に注目する。ここでいう「自主性」とは、自由・自治と言いつつ換えることができるが、具体的には脱パターナリズム、被伝道者の人権・主体性の重視、公平・公正性の保障、民主主義の徹底に基づく協力推進という実践課題を含む概念である。本研

究によって以下の点が明らかになった。

まず、敗戦直後に米側代表団が訪日、日本側と再開することで、米側は両者の認識差を思い知らされる。米側は両者のキリスト教的友愛による絆の確認と、協力アプローチにより伝道再開を一緒に果たそうと考えていた。一方日本側は米側による文化帝国主義的支配と自身の「自主性」剥奪を不安視していたのであったことを米側は知らされる。日本側の「自主性」への信念は、戦後期を信仰による人種対立超克の時期と確信しながらも、日本の敗戦を「アングロサクソン」の宗教的信念や訓練への敗北ととらえたり、だからといって世界から「半開の有色人種」視されたくないというような自身の複雑な人種意識と繋がったものであり、米側は容易に理解できるようなものではなかったと思われる。それでも、米側は日本側の「自主性」尊重を基軸とした日本伝道再開準備を始めた。

次に、日本伝道再開への準備を進める過程で、米側は世界・米社会・自身のニーズを日本側の求める「自主性」よりも優先するという選択を行う。米側のもつ戦後版「明白な宿命」的使命感やそれを支える政治的・経済的・文化的パワー、天皇から各界首脳そして日本基督教団を含む広範囲に及ぶ日本側からの宣教師帰郷待望論、一方で戦災で破壊された日本を早急に復興するために可能な限りの支援をしたいという思いなど多様な要因が絡み合うことで、米側の暴走が始まったのである。日本側の「自主性」にかける思いは米側の理解を越えるものであったといえるのかもしれない。米側は、復興支援は日本側主導で進めながらも、宣教師増派の決定、宣教師の選抜、協力アプロー

チ推進のための協議機関の設置、総合的アプローチという名の伝道企画案で、米側は日本側が追認することを前提に専行決定していった。

最後に、米側が日本伝道再開の企画を先行し、日本側は後追いでいくスタイルがつくりあげられていった。ただ一方で、日本側からすると、戦争で疲弊した教会・学校やリーダーシップを再建して、日本復興の牽引者としての評価を日本国民から獲得するにはあまりに脆弱であったので、米側の支援は拒否できないだけに、理想と現実の狭間において日本側首脳陣の苦悩は続いたと考えられる。こうした日本側の「自主性」に関わる問題を解決して、米日プロテスタントの協力アプローチによる伝道再開を具体化するために組織された内外協力会は、はたして期待通りの役割を担えたのだろうか、それとも逆の結果をもたらしてしまったのだろうか、これが次の研究課題である。

再臨運動における内村鑑三と祐之

黒川 知文

内村鑑三と彼の長男である祐之との関係を、一九一八年に開始された再臨運動の時期に限定して考察する。史料としては鑑三が米国の友人ベルにあてた書簡と祐之の回顧録を用いる。

結論としては以下の三点を挙げる。

一 鑑三は父として祐之を愛し、禁酒と安息日厳守に基づく信仰教育を課した。野球をめぐる厳しい親子対立があったが、鑑三が祐之に妥協して解決した。

二 鑑三は祐之の野球における活躍に励まされて再臨運動に力

を向けた。

三 鑑三には、起きることは全て神の最善の導きであるとする前向きな信仰があった。

ところで、一九一八年五月一日のベル宛書簡において、鑑三は、救いについて家族を分析し以下の三つの類型を述べている。

①クリスチャンホーム育ちの祐之

「生まれながら救われている」型で非論証型。

②クリスチャンホーム育ちのルツ

「適切な時に救われる」型で非論証型。

③クリスチャンホーム育ちではない鑑三

「実証して救われる」論証型。

しかし、祐之は神の存在は信じているが、キリスト教信仰をもつことはなく、救いも体験していないと自身が述べている。したがって、内村の楽観的で実状を理解していないことが分かる。ただし、「実験」に基づく晩年における内村の万民救済論への影響が推定される。

今後の研究課題としては、なぜ祐之は福音を受け入れなかったのか、内村の万民救済論の特徴は何か、の二点を挙げる。

晩年の岸本英夫は戦後の政教分離をどう評価していたのか

田中 浩喜

本発表の目的は、晩年の岸本英夫（一九〇三―六四）が戦後日本の政教分離をいかに評価していたのかを解明することにある。戦後憲法に関して、岸本は「憲法と宗教」（一九六三年）

でまとまった見解を示しているが、本発表ではこのテキストに加え、内閣憲法調査会での岸本の発言録を資料として用いる。一九五六年から六五年にかけての内閣憲法調査会で、岸本は参事人として三度意見を述べており（一九五九年、六〇年、六二年）、そこには晩年の岸本の憲法観と政教分離観がよく現れているからである。

戦後憲法に関する岸本の評価は両義的である。岸本は一方で、戦後憲法が良心の自由と政教分離を十全に保障していることを高く評価しており、総合的に判断すれば改憲を急ぐ必要はないとしている。だが他方で、戦後は「政教分離の行き過ぎ」によっていくつかの問題が生じているとも論じている。岸本はその問題として、新宗教の乱立、宗教教育の困難、神社神道と国家の関係を挙げる。第一の点について、岸本は戦後に「迷信」的な新宗教が増えたことを認めながらも、法制度で取り締まるのではなく、「国民の宗教的教養」を向上させることで解決すべきだと論じている。そのためには宗教教育が必要になるが、戦後は政教分離によって公立校での宗教教育が難しくなっている。この第二の宗教教育の困難にこそ、岸本は戦後の憲法と宗教をめぐる最も大きな問題点を見出している。

岸本は、たしかに戦後の憲法と教育基本法は公立校での宗教教育を禁じているが、禁じられているのは「宗派教育」であり、「宗教的価値一般」を教える「宗教情操教育」は可能だと論じている。こうした議論の背後にあるのは、「宗教」を人間に「究極的」意味を与えるものと定義する岸本の宗教観である。岸本によれば、「宗教的価値一般」は特定の宗教集団とは

別の位相にあり、それを公立校で教えることは、憲法が禁じる「宗派教育」にはあたらない。こうした発想から、岸本は憲法調査会の場で、万一憲法を改正する場合は、憲法二〇条の「宗教教育」という言葉を「宗派教育」に変えるよう訴えている。これは、研究者としては非常に踏み込んだ政治的発言だと言える。なお、こうした岸本の見解は、池田勇人首相の「人づくり」構想、文部省中央教育審議会の「期待される人間像」に代表される、道徳教育を推し進めようとした当時の自民党の路線と軌を一にしている。

岸本の宗教観は、第三の神社神道と国家の関係に関する議論にも影響している。岸本によれば、神社神道と国家の絆を回復させようとする動きがあるが、宗教学の観点からは神道が「宗教」であることは間違いなく、国家との絆を回復させることは憲法違反ならざるを得ない。だが同時に、神道は「非常に特殊な性格を持った宗教」でもある。「宗教」を人間に「究極的」な意味を与えるものと定義する岸本にとって、伊勢神宮や靖国神社をはじめとする神道は、宗教性が比較的薄いからである。この神道の特殊性から、日本における神道に対する「配慮」の必要性が導かれる。岸本は、戦後の日本では憲法の政教分離を守りながらも、特別な「宗教」である神道への「配慮」が求められると論じている。

岸本は、戦後憲法の枠組みを基本的には肯定しながらも、そこには「政教分離の行き過ぎ」による問題があると考えていた。これらの問題を解決するために、岸本は憲法調査会などの公的な場で、宗教教育や神社神道の問題に関して、非常に具体

的な提言を行なっている。ここには、岸本の学問的な議論が有する政治性をみることができ、没後半世紀以上が経過した現在、その学問的意義を正當に評価しながらも、それが戦後の日本社会で有した政治的な意味にも目を向けながら、岸本の宗教論を再読する必要がある。

公的統計に見る明治期の宗教系学校

——『府県学事年報』を中心に——

高瀬 航平

本研究の目的は、おもに一九〇〇年度の全四七道府県の公的
教育統計に記載された宗教系学校の情報を分析することで、一
八九九年に制度的に再編された公教育と宗教との関係の実態を
より具体的・網羅的に理解し、学校や宗教団体単位で従来蓄積
されてきた宗教教育史に、比較のための共通基盤を、制度史・
行政史の観点から提供することである。なお、本研究の対象と
する「宗教系学校」は、宗教系学科を開設する各種学校と、同
学科を開設しないものの、公的統計において宗教性を指摘され
た学校とを指す。他方、校名から宗教団体との関係を推定でき
る学校や、同関係を学校史など他資料から把握できる学校な
ど、公的統計のみから宗教教育の実施を確認できない学校は、
今回の調査対象から除外した。

本研究が分析する資料は、『府県学事年報』と、『府県統計
書』とである。前者は、一八七五年から毎年、各地方庁が管内
の学事について、文部省規定の様式に従い同省へ報告した統計
である。後者は、一八八四年から毎年、各地方庁が内務省規定

の様式に従い同省へ報告した統計である。後者も調査項目に
「教育」を含むが、情報量は前者より少ない。本研究は、四三
道府県分を『府県学事年報』に依拠した。そのうち、宮城県は一
八九九年度、北海道・福岡県は一九〇一年度、徳島県は一九
〇二年度、残りは一九〇〇年度の版である。静岡・滋賀・鹿児
島・沖縄の計四県は、一九〇〇年度『府県統計書』に依拠した。

調査の結果、一三六校分のデータを収集できた。そのうち、
宗教系学科開設校は一二七校、宗教性を指摘された学校は九校
である。所在地は、三五府県に渡り、東京府（二五校）と京都
府（二四校）とに多かった。設立認可年は、一八九九年（五二
校）と一九〇〇年（二五校）との両年が全体の五七％を占め
た。各校の生徒数は、〇―二〇名が四七校と最多で、〇―六〇
名が全体の七〇％を占めた。他方、一〇〇名以上も二二校（一
五％）存在した。生徒数の男女比は、男九〇％、女一〇％で
あった。一九〇〇年度『文部省年報』によると、全官公私立学
校の生徒では、男六一％、女三九％、全私立各種学校の生徒
では、男六八％、女三二％であったから、宗教系学校の生徒
数の男女比は、不均衡性が高いと言える。学科名などから分類
した宗教区分は、仏教系 九七校（七一％）、キリスト教系 二
五校（一八％）、神道系 一四校（一〇％）であり、仏教系の割
合が高い。各地方庁からの評価について本研究は、小学校・中
学校・高等女学校に「類スル」各種学校という統計上の分類に
注目する。これは、単行法に依り設立された学校ではないが、
それらに学校の目的や学科課程などが「準ズベキモノ」である
と各地方庁が判断した各種学校を指す（一九〇一年文部省訓令

第一号別冊）。確認できた限り宗教系学校には、小学校に類する各種学校が五校、中学校に類する各種学校が二五校、高等学校に類する各種学校が一校存在した。

以上の分析から本研究は、次の二点を主張する。第一に、一九〇〇年度の時点で、宗教教育の実施状況や形式に、ジェンダーや宗教団体間の差異が存在した。一八九九年一〇月以降各種学校に制度上は解禁された宗教系学科の開設を、実際に行なったのは、おもに男性を生徒とする仏教系学校であった。裏を返せば、女性を生徒とする宗教系学校やキリスト教系・神道系学校は、校数自体が少なかったか、または同開設を選択しなかったと考えられる。第二に、行政機関は、宗教系学校も、公教育を担う一機関として評価・管理するようになった。各地方庁は、宗教系学校が非宗教系学科を開設して行なう初等・中等教育の水準を、宗教教育が禁止された小学校・中学校・高等女学校に準ずるものとして評価していた。つまり、一九〇〇年度の時点で、行政機関がある学校の教育事業を評価するさい、同校の宗教性の程度は判断材料に含まれなくなっていたと考えられる。

内務官僚時代の床次竹二郎の神社・宗教行政構想

西田 彰一

本報告では、内務官僚および衆議院議員をつとめ、のちに政友本党を組織した床次竹二郎の内務官僚時代の思想や動向を彼の伝記や著作から明らかにし、その神社・宗教行政の構想に迫ることを期するものである。さらに、同じく内務官僚・貴族院議員として著名であり、床次の同僚であった水野鍊太郎のそれ

と比較して検討した。

一九一二年二月の三教会同を内務次官として主導した床次は、積極的に宗教を国民道徳観念の普及に用いようとしていた。地方局長時代に欧米視察（一九〇九年）に出かけた床次は、欧米において宗教が人心に大きな影響を与えていることを目の当たりにして、床次は『欧米小感』（一九一〇年）という著作をあらわして、『信念』と『信任主義』を唱えるようになる。これは、日露戦争後の日本において、信念や信仰を欠く青年が増加していることを危惧し、信念の修養を説いて、そのためには、神道や仏教、キリスト教の信仰が大事になると唱えるものであった。

地方局長時代に有していたこうした問題意識が、実際の政治に本格的に反映されるようになったのが、一九一一年の内務次官就任後である。日露戦争後の世相の乱れを床次は懸念し、その解消のために宗教心こそが大事であると考えていた。そこで宗教の指導者を一堂に会し、社会に対する指導力を発揮してもらおうと試みたのである。これが三教会同の構想である。

この構想には内務省内や宗教界からも反発はあったものの、床次は元老たちに根回しを行い、反対派を懐柔して、『三教会同に関する私見』を披露して、世間の理解を求めた。骨子としては、国民道徳の涵養のために「宗教と国家の結合を図り、宗教をして更に権威あらしめ、国民一般に、宗教を重んじるの気風を、興さしめんことを要す」ことがその目論見であった。そして、議会の追及を乗り切って、各宗派の管長に招待状を送り、華族会館において、教派神道の神職や仏教、キリスト教の

指導者を交えた会合が執り行われ、「皇運を扶翼し、益々国民道徳の振興を図らん事を期す」ことが決議されたのである。

このように、床次はかなり熱心に宗教を国民道徳観念の普及に用いるなど、積極的な宣揚を試みたのである。一方これに対して、同世代の官僚で、自らも神社局長を歴任し、後年内務次官、内務大臣、貴族院議員に就任する水野鍊太郎（三教会同当時は地方局長兼土木局長）は、一定の枠を設けつつも、神社及び宗教には消極的にしか関わらない方針をとっていた。水野が神社祭祀を開始した時点では、「国家の宗祀」として神社を構想し、その最低限の体裁を保つことができないう神社を整理の対象とし、「国風維持」のための施設として消極的に活用を試みていた。水野は、古物の物質的価値に注目した「国風」および「国粹」の保存の呼びかけは行ったものの、日本の宗教との連携と活用までは考えなかったのである。

明治の末期においては、積極的に宗教を国民道徳観念の普及に用いようとする床次の発想はやや特殊で、内務省内では水野のように、神社であっても古物としての物質的価値に基づく整理という消極的な活用のほうが多数派であったと言える。ただし、佐上信一らのように、床次のように宗教と国民道徳観念を結び付けて考える者たちも、世代を経るにしたがって増えてくるようになる。その意味では、三教会同をはじめとする宗教行政構想はやや先走った問題意識であったと考えられるが、その後の動向を指し示すものとして見るべき価値がある。

宗教学成立以前の「世界の諸宗教」像についての一考察

星野 靖二

本発表は、近代の日本において学問的・制度的な「宗教学」が成立する前の時期において、「世界の諸宗教」がどのように捉えられていたのかを検討しようとするものであり、事例として『日本之教学』（一八八七―一八九九、全二八号）という雑誌に焦点を合わせた。同誌は一八八七年に設立された博文館が、『日本大家論集』に続いて出した雑誌であり、『日本大家論集』と同様に、多くの論説を他の雑誌から転載して構成されていた。創刊には編集者の内山正如が大きな役割を果たしており、内山は仏教との関わりを背景に持つものの、様々な宗教を「中立不偏」主義で取り上げられることを同誌の編集方針とし、例えば『六合雑誌』（キリスト教）、『今知会雑誌』（仏教）、『大社教雑誌』（神道）、また『東洋学芸雑誌』など様々な雑誌から論説を採り、最終的には表紙に英題を *The Religions of Japan* として書き入れ、「仏教・耶蘇教・神教（＝神道）・儒教」と四教を並べて掲げている。

掲載されている仏教関係の論説について、キリスト教批判も見られるが、仏教の改良について論じる論説も多く、当時多く出された仏教雑誌の傾向を反映している。キリスト教関係の論説について、『六合雑誌』に加えて『正教新報』からの転載や、来日宣教師の手になる論説も見られる。日本には日本の独立したキリスト教があるべきであるという社説や投稿があり、また訳出の経緯は未詳であるが、クラークやサページといったアメリカのユニテリアン神学者の論説の翻訳も掲載されている。神

道関係の論説について、千家尊福、芳村正秉、柴田礼一ら神道家の寄稿に加えて、神道を主題とした論説も散見された。

全体の特徴として、確かに特定の宗教伝統を弁証する立場は取られていないが、論説の採用基準が不明であり、内容についても多様であるといえる反面、まとまりや統一性を欠いている面がある。一例として、ヒンドゥー教（Ⅱ「波羅門教」）についての論説を拾ってみると、ブラフマー、ビシュヌ、シヴァの三神について、表記の統一がなされていない。例えば当時自らを菩薩と称して新仏教を唱導していた水谷仁海の「印度宗教ノ沿革」では、それぞれ「婆羅摩」「アラマ」「韋紐」「ウイク」「死婆」「シバ」とルビ付きの漢字が用いられており、このうち「韋紐」は漢語仏教経典に用例がある。他方、政治家・官僚である大鳥圭介の「印度古代宗教概論」では漢字を用いず、「アラマ」「アウスニエー」「ジワー」と記す。当時の他の用例として、例えば『百科全書』の「印度教」（一八七七）では「アラマ」「ピシニュー」「シバ」であり、また一八九四年頃の哲学館の「比較宗教学」の講義録では「プラム」「ウイシユス」「シヴァ」となっている。ヒンドゥー教が議論の対象として認識されても、未だ用語が確定していなかった時代状況を反映していたといえるよう。

以上、同誌を通じた考察として、一八九〇年ごろに諸宗教を並べて論じる場が構想されており、一定数の読者・投稿者が存在していたこと、しかし、内容としては統一性やまとまりに欠けており、概念や用語の平準化を促し、論説の質を判定するような制度的・学的な権威が不在であったことを指摘した。

その上で、何ほどか共有されている論点を挙げるならば、一方では時代と共に人智が開け、より高等な宗教が出現する、あるいは必要とされるといふ宗教進化論的な感覚が窺われ、他方では翻訳論説がしばしば「正しい」ものとして権威を持っているように見える。後者について、ユニテリアン系の比較宗教学の議論が取られていることから、これもまたプロテスタント的な宗教学理解が取り入れられる一つの回路でありうると論じた。

本発表はJSPS科研費19K00086の助成を受けたものである。また同誌の目次などをインターネット上で公開している(<http://bitdo/OnKoj>)。

自葬解禁と旧潜伏キリシタンの信仰

内藤 幹生

自葬とは、江戸期においては寺院以外による葬儀をいい、明治初期においては神官・僧侶以外による葬儀を意味した。幕藩体制下では、宗門改制度により寺院への所属が義務付けられていたため、民衆はほとんどが仏教徒となった。葬儀は原則仏式であり、それ以外の葬儀は自葬と見なされ、処分された。また、維新政府は明治五年（一八七二）に神官・僧侶以外による葬儀を自葬と布告し、禁止した。そのため、キリスト教式による葬儀が自葬と見なされ処罰される事件がしばしば見られた。その後維新政府は葬儀の条件を段階的に緩和し、明治十七年（一八八四）に教導職が廃止され、自葬は解禁となったが、その後も葬儀をめぐる様々な問題が残った。

本発表では、長崎近郊の旧潜伏キリシタンが存在した集落を事例にして、彼らの信仰をめぐる動向が村社会とキリシタン自身にどう影響したか、葬儀を中心に検討し、当該期における村社会との関係、キリシタン内部の状況を見ていき、その時代的意義をあきらかにする。

キリスト教に対する政策が大きく変化した明治初期は、キリシタンのあり方も大きく変化した。政策上の一番の変化は明治六年（一八七三）のキリシタン禁教高札の撤去であったが、それはキリシタン（キリスト教）が国家権力による規制から解放される直接契機であり、近世から近代への時代の移行を象徴する出来事であった。キリシタンが何代にもわたり待ち続けた信仰を公表できるようになる時代が到来したのであった。葬儀に関しても、公然と自分たちのやり方（カトリック式）で行うようになった。しかし、それは条件付きであったため、信仰上の何らかの規制は残った。自葬禁止もその一つであり、そこから問題も発生した。潜伏していたキリシタンが存在した村社会では信仰を公表するキリシタンを非キリシタンが忌避しようとするようになり、キリシタン内部においては、急速な変化に動揺する者が現れるなど信仰をめぐる新たな問題が発生した。後に自葬は解禁となり、キリシタンのやり方での葬儀は自由になったが、葬儀をめぐる問題はしばらく続き、キリシタンのあり方にも影響を及ぼした。

長崎浦上村では、カトリック入信に違和感を持った旧潜伏キリシタンが、非キリシタンと一緒にカトリック式の葬儀を阻止する等の事件が起こり、平戸紐差村では、逆にカトリックに入

信した旧潜伏キリシタンが神道・仏教・儒教による葬儀を行わない宣言をする事件が起こった。村社会・地域社会内部では葬法をめぐり分裂状態となった。そして、長崎近郊外海ではカトリック式の葬儀執行の証明書を、長崎県令により旧潜伏キリシタンへ要求される事態となった。また、長崎神ノ島では、カトリック式も仏式も拒んでいた旧潜伏キリシタンが、どちらかを選択するように村長から要求され、仕方なくカトリック式で葬儀を選んだ事例も見られた。このように村社会・地域社会内部では混沌とした状態となり、権力側は信仰の厳格化・画一化を求めたのであった。

近世から近代への移行期の明治初期に、宗教政策も大きく変わったことで、キリシタンの葬儀のあり方も変化した。それらは、その後のキリシタンの信仰意識にも関係し、彼らのあり方にも影響した。キリシタン（キリスト教）の信仰は国家レベルで解放され、公認されると、信仰の厳格化・統一化を求められるようになり、それを受け入れられないキリシタンが出現したのである。明治期に旧潜伏キリシタンは、こうした葬儀を含む信仰上の問題が浮き彫りとなる状況の中で、新しい信仰秩序を模索し、構築していくのであった。自葬解禁はその直接契機になったと言える。

戦後日本における「葬制変容論」の再検討

——類型化の試み——

大場 あや

葬制に関する研究は、民俗学を中心に宗教学・社会学・文化人類学等から多くの成果が蓄積されてきた。戦後、高度経済成長期を経て葬儀のあり方は大きく変化し、近年は少子高齢化や単身化などと連動した新たな変化を活写する成果が相次いでいる。研究史においては、二〇一〇年頃から戦後の葬制の変容を総括する試みが活発になされてきた。そうした議論を本研究では「葬制変容論」と呼ぶこととする。しかしその「変容論」は、未だ共通見解が得られているとは言えない。本報告では、代表的な論者による葬制変容論を確認し、研究上の課題を整理した上で変容論の類型化を試み、議論の精緻化を図りたい。

村上興匡は、戦後の葬儀慣習の変化として「葬列から告別式」「葬式組から葬儀社」「土葬から火葬」の三点が並行する形で、全国的に進行してきたと指摘する。一九七〇年代以降に生じた、地域の儀礼から家・家族の儀礼へという変化を「第一の個人化」と呼び、九〇年代以降の新たな動き（継承者不要の墓地など）を「第二の個人化」と捉えている。一方、森謙二は、土葬から火葬への移行と葬送領域の市場化が進展した流れを「葬送の「第一の近代化」、九〇年代以降、地域社会の崩壊や日本型近代家族の解体により「葬送領域の商品化・市場化の拡大」が進んだ流れを「第二の近代化」と呼んでいる。続いて関沢まゆみは、一九六〇年代から九〇年代にかけて、葬儀の担い手が「経済外的関係」（血縁・地縁の関係者）から「経済的關係」

（病院・葬儀社・火葬場職員）へ移行した過程を「葬儀の商品化」と述べている。そして、二〇一〇年代までの約五十年間における変化の特徴は「火葬の普及の徹底と、ホール葬の普及」に集約できると指摘する。その他、嶋根克己・玉川貴子、新谷尚紀、鈴木岩弓などの議論を検討した。

以上の各論者の「葬制変容論」を概観すると、立場や論点の違いはあるが、①土葬から火葬へ（葬法の変化）、②地域の互助組織から葬送業者へ（葬儀の執行主体・実働補助の変化）、③寺院・自宅から葬祭ホールへ（葬儀場所の変化）という三つの変化が共通して指摘されている。しかし、諸変化が生じた年代や期間、分析概念（「近代化」「個人化」「商品化」等）は論者により様々である。また、各変化は併記されるに留まり、相互の影響関係は論及されていない。つまり、各地域に共通する変容の要因を俯瞰すれば、上記①②③といった共通項を抽出することが可能だが、どの変化が最もインパクトを与え、各変化はどのように連関しながら進行してきたのか、これらの問いに答えられる研究は少ない。

上記②に焦点を絞り、民俗学における研究を参照すると、地域住民が主体的に、あるいは取捨選択しながら葬祭業者や新しい儀礼様式を受容していく過程（山田慎也、川嶋麗華）や、従来の単線的な理解を避けた複眼的な視点の必要性（木下光生）が提示されている。報告者の調査からは、葬祭業者の参入よりも住民の主体的な取り組みが変化の重要な触媒となった事例も報告されている。よって、地域社会の解体ないし葬祭業者の介入だけが変容の要因ではなく、事例ごとに住民の主体的側面、

官製運動・諸政策の影響、地域社会の近代化なども視野に入れながら、「変容の力学」を精査していくことが重要である。

最後に、葬制の変容パターンを、変容の契機をもたらしたインパクトを指標に類型化を試みた。すなわち、火葬場の建設や霊柩自動車の導入により変化が生じた「技術化先行型」、専門業者の参入による「商品化先行型」、新生活運動など生活改善を掲げた諸運動の影響による「生活改善型」である。変容を促進した主体や要因によってさらに分類される。これらは相互に排他的な類型ではないが、組み合わせることで複雑多岐にわたる地域ごとの葬制変容のメカニズムをより詳細に把握することができる。

戦前の日本文化紹介書における Religion と Ancestor Worship

問芝 志保

日本の祖先崇拜研究は、研究史を記述する際に、柳田國男の業績を起点とすることが多い。明治期にもすでに相当数あった、日本の祖先崇拜を論じた著作物は、先行研究としては扱われてこなかった。それは、それらの著作物が経験的データにもとづく学術的な実証研究ではなく、思弁的・理念的・規範的な言説としてみなされてきたためである。

しかしその一方で、戦後日本の祖先崇拜研究が、進化主義パラダイムや国民道徳論から直接・間接に影響を受けてきた可能性が指摘されてきたことも事実である。本発表はこの課題の解明に向けた一つの作業として、明治期に活躍した西洋出身のジャーナリスト、特にアーネスト・サトウ、ラフカディオ・ハ

ーン、ウィリアム・アストンの三名の論を、祖先崇拜の概念設定の仕方に注目して検討し、彼らが当時の進化主義的パラダイムのなかで日本の宗教と祖先崇拜をどのように位置づけたかを明らかにすることをめざした。

その結果、明治期のジャパノロジーにおける祖先崇拜論は、西洋の人類学と歩調を合わせて展開したことが明らかとなった。そもそもジャパノロジーの関心は、キリスト教宣教あるいは植民地支配への布石として、日本の新しい政治・社会体制や、その前提と考えられる日本人の宗教性を明らかにすることにあつた。彼らはまず神仏判然令にもとづいて「日本には神道と仏教という二つの宗教がある」ととらえ、彼らにとつて未知の神道を理解しようとしたが、資料不足により困難に直面し、神道を原始的な宗教、あるいは宗教とはいえないものなどと評価していたのである。

そうしたなかで登場したサトウは、「古神道の復活」（一八七四）などの論考で、平田国学を重視した文献学的研究および、タイラーやスペンサーの宗教起源論にもとづき、天照大神祭祀・天皇祭祀・氏神祭祀などを祖先崇拜の展開として把握した。こうした見方が、二〇世紀に入る頃までジャパノロジーの定説となつた。

ハーンの解釈は、日本の祖先崇拜をきわめて肯定的に評価する点で異彩を放つた。スペンサーに傾倒し、その宗教発達の法則説の好例として日本の祭祀の歴史をとらえたハーンは、神道とはすなわち祖先崇拜であると説明した。「心―日本の内面生活の暗示と影響」（一八九六）など多くの著作でハーンは、

日本の祖先崇拜を、家族観や国家観につらなる根底的な宗教観として熱烈な賞賛の言葉とともに描き出したうえで、祖先崇拜を行っていない西洋に対する優位性として位置づけている。

しかし二〇世紀に入り、西洋でもスベンサーの説への批判的見解が優勢となるとともに、日本ではアストンが『神道―神々の道―』（一九〇五）で、祖先崇拜概念を直接の祖先への祭祀に限定すべきとし、従来の広義の祖先崇拜概念にもとづく祖先崇拜起源説を退けて、神道は実質的に自然崇拜だと論じた。こうなれば、元来ジャバノロジストの目的は、日本の主たる宗教と考えられた神道の解明に取り組むことであつたため、祖先崇拜はあつさりと彼らの研究対象から外されていくこととなつたのである。

このような祖先崇拜論の展開が、明治期の宗教学や国民道徳論、そして日本国内における人類学・日本民俗学的な祖先崇拜研究とどのように接続していくのか。このような大きな問いに対し、本発表は明治期に英語で書かれた日本文化紹介書を対象とし、さしあたりの俯瞰的な見取り図を描くにとどまつた。フランス語やドイツ語によるものを含めること、また日本国内の祖先崇拜研究との影響関係を含めて分析することをおして、日本における祖先崇拜研究の淵源を詳しく描出することが、今後の課題となる。

天理外国語学校の朝鮮語教育にみる朝鮮布教の意義

金 賻城

本研究発表では、海外布教師の養成を目的として設立された天理外国語学校の朝鮮語教育に注目しながら、その教育にもとづいて展開された天理教における朝鮮布教の具体化について考察したい。当時、朝鮮半島に進出した日本宗教のなかで、朝鮮語を駆使する海外布教師を育成する学校を設立したのは、天理教が唯一であった。天理外国語学校の朝鮮語部は「他民族の理解」と「他民族の救済」のために設立されたと言つても過言ではない。さらに、朝鮮語部の「金剛会」が『訓民正音』をもとに、天理教の教義を朝鮮語に翻訳していたが、このことは当時の状況に注目すると極めて興味深い事実である。それはその翻訳活動が学生たちの信仰に基づいた宗教的実践であつたからである。

第二次世界大戦の後、日本の他宗教と違って、天理教が朝鮮半島に存続することができた一つの理由は、その信仰が韓国人の心によつて世代を超えて継承され、朝鮮語に翻訳された教義書が存在していたからである。彼らは天理教の救済観を朝鮮語教育に融合させる教育によつて、天理教の海外布教という概念を、天理教の救済観のもとで意義づけることができた。とりわけ、天理教独自の海外布教が、天理外国語学校の朝鮮語教育と結びつけて、朝鮮布教が具体化されたことは特に注目すべき点であろう。つまり、天理教の救済観の普遍性は、まさに朝鮮語教育をおして、朝鮮民族の救済を目的として実践されたと言えらるだろう。

ここでは、朝鮮半島における海外布教だけを取り扱っているが、この時期における海外布教について明らかに言えることは、教派神道の一つであった天理教が、朝鮮半島に進出した他宗教とは違う動きをしていた点である。つまり、天理教会本部は日本政府から求められた「植民地布教」の形のままで、天理教の信仰に基づく救済を海外では実現することができないと判断していた。こういう社会背景の捉え方の中心には、天理外国語学校の創設者であった中山正善の強い信念があった。彼が抱いていた教育理念は、外国語だけでなく、現地の情勢を十分に把握できた海外布教師の養成であった。当時、海外布教師として活躍した中心的な人物は、天理外国語学校の卒業生であった。

ところで、当時の朝鮮民族を差別する教育に対して、昭和元年（一九二五）、朝鮮半島における学生達の万歳運動が行われたのは、朝鮮総督府が推進していた臣民化教育に原因があった。中山正善は、朝鮮総督府を中心に実施された朝鮮教育令の改編（第二次朝鮮教育令）と臣民化教育に対して、昭和五年（一九三〇）、「天理図書館」と「海外事情参考図書室」を設けた。当時の状況から考えれば、朝鮮民族という「異民族」を理解するための教育は、政府当局に反する行為であった。政府当局の迫害や社会的批判にも屈しないその信念は、当時、朝鮮社会の民衆の心に溶け込んでいった。朝鮮半島の状況を眺める時、朝鮮民族の救済を目的として展開していた朝鮮語教育は、天理教の救済観を全うする活動として確実に意義あるものであった。

ちなみに、これまでの日本宗教学史研究では、戦前に日本から

朝鮮半島に進出したすべての宗教が、日本政府の植民地の同化政策に協力する過程で広がったと一般的に理解されてきた。そうした理解のしかたも確かに可能ではあるが、そうした理解が必ずしも日本と朝鮮半島のあいだの複雑な宗教状況をふまえた適切な理解であるとは言えないと考えられる。そこで、本研究発表では、天理教と朝鮮半島の関わりについて、天理外国語学校の朝鮮語教育にみる朝鮮布教の意義を考察することによって、従来の日本宗教、とりわけ天理教の海外布教に関する新たな理解のしかたを提示したい。

新宗教の死者儀礼と現世主義——天理教を中心に——

道 薦 汐里

本発表は、現世主義が特徴とされる新宗教において、死者儀礼がどのような意味を持ち、どのように整備・実施されてきたのかを考察することを目的とする。具体的には、神道系新宗教である天理教の死者儀礼（本発表では葬儀と墓）を対象に、それにもつわる言説とその変化を、儀礼の方法等を記した資料である「祭儀式」、伝記、機関紙等から整理・確認する。新宗教研究における死者儀礼研究の意味を再考しつつ、新宗教教団の中でも、特に神道系新宗教の儀礼整備過程における力学の解明を目指す。

新宗教研究は豊富に存在するものの、死者儀礼に関する研究は数が少ないという指摘がある。この理由について先行研究は「新宗教教団が死者儀礼の整備にあまり力を入れてこなかった」こと、「新宗教の墓や葬儀が研究対象として注目されなかった」

こと等を挙げている。また、二世・三世への信仰継承上重要であるとの指摘が複数存在する。

以上の先行研究の課題点として、先行研究で扱われている大抵以外の神道系新宗教を含めた検討の不足や、死者儀礼の意味の検討が不十分であることが指摘できる。加えて、死者儀礼を重要視していない新宗教教団を考察する意義として、現世主義が特徴とされる新宗教の世界観が影響を及ぼすことのできる境界領域（葬儀や墓）を考察することが、伝統宗教との境界と新宗教の輪郭を明らかにする一試論となりうると考えた。そこで本発表では、先行研究の分析視点を引き継ぎつつ、死者儀礼を重要視していないとされる神道系新宗教の事例検討という観点から天理教を取り上げ、①天理教における死生観と墓の環境整備、②葬儀式の変化と葬儀形式の維持、③教団内の見解、の三つの観点から検討を行う。

①では、天理教の死生観、教祖の墓地・埋葬を巡る議論を参照することで、同教団における「死」や死者儀礼の意味を確認した。初期天理教では、葬儀の方法は神道祭式を採用せざるをえなかったため、議論の対象となっていなかった。教祖の遺骸の埋葬方法・場所、祭祀方法に関しては、遺骸は「古い着物」であり、聖地「ちは」こそが重要であるから、墓は立派にしないよう神から諭されていた。しかし、初代真柱・中山眞之亮を始めたとする信者側にとって、墓は重要な問題であり、教祖に相応しい墓を作ることが初期から望まれ、後に実現に至り、儀礼として年祭も行われていた。このことから、神から示される教えよりも、死者儀礼に関しては、教祖を慕う信者側の感情が優

先された可能性が示唆された。

②では、一九一〇～二〇二一年に発行された計十三冊の「葬儀式」や機関紙等より、天理教の儀礼の変化を確認した。同教団の儀礼の中で最重視され、教祖から直接教示のあった「おつとめ」は、戦後「復元」運動が本格化する中で、特に十年ごとの年祭を契機として、儀礼の「脱神道色」の動きが見られた。一方で、教祖から示された儀礼が存在しない葬儀は、明治期から大きな変化が見られなかった。具体的には、「おつとめ」や地鎮祭からは玉串奉獻が廃止された現在でも、葬儀では玉串を使用し続けていること等が確認できた。このことから、現世で積極的な意味をもてる（＝現世主義的）儀礼か否かが「脱神道色」の対象となるかの境界となっていることが示唆された。

③では、教団内の出版物より葬儀・墓に関する言及を収集し、脱神道を目指すべきとする言説と、葬儀が布教になるとする言説が存在することを提示した。葬儀が、先行研究で示されていた信仰継承に有効な儀礼という観点ではなく、神道色が残り、今後改善されるべき儀礼、布教の役割も有している儀礼として認識されていることが確認できた。

今後は、実際に行われている天理教式葬儀の事例検討や、他の死者儀礼（霊祭、年祭）等との比較、仏教系新宗教との比較が、課題としてあげられる。

天理教里親の宗教観・養育観・子ども観

青木 繁

子どもへの虐待の数が増え、全国の児童相談所への虐待相談は、年間およそ二万件と言われる。虐待などの理由で保護者のもとでの養育は適当でないと判断されると、児童相談所は社会的養育の対象として、施設入所や里親家庭での養育を決める。その子どもの数は、四二、〇〇〇人（二〇二二年、厚生労働省）である。

注目するのは、家庭で社会的養護の対象となる子どもたちを育てる「養育里親」のおよそ七・四％は、そして、虐待経験や障害があり専門的知識が求められる「専門里親」のおよそ四八・九％は、天理教信者の里親であるという（天理教里親連盟、二〇一八年）。本論では、天理教信者の里親養育に注目し、「天理教里親連盟」の全会員六二〇名を対象に二〇二二年三月に質問紙調査を行ない、里親の属性、里子の特徴、養育の動機、宗教との関係などを明らかにした。返送された調査紙は二五七件、回収率四一・五％であった。

まず、調査結果から、里親と里子の属性について述べる。今回の調査対象のうち里親世帯は、二二三世帯で、四六二人の子どもを養育している。一世帯で、平均二・二人の子どもを預かっている。受託時の里子の年齢は平均五歳九ヶ月、受託から現在までの養育期間は平均五年十ヶ月、現在の平均年齢は十一歳九ヶ月である。里親の種類は「養育里親」が一五九人（八一％）で、「専門里親」は、五八人（三〇％）、里親は五〇代・六〇代が中心である。

里親養育を始めた動機を尋ねると、一番多い答えは「おたすけ」「ひのきしん」（七〇％）であった。「おたすけ」「ひのきしん」とは天理教の教義の中心の救済思想で、里親は里子の養育を通じてこのおしえを実践していると考えられる。このほかの複数回答には、「教会の社会貢献」（六一％）などがあり、教会が社会と連携を深め様とする意図が読み取れた。

天理教里親には三つの特徴があった。一つは、養育は宗教的環境でおこなわれていることである。里親は天理教教会長（九八％）で、教会に居住し、里親と里子が寝食を共に日々、暮らす。二つめは、里親が問題に直面したときの解決法である。最初の相談先は児童相談所であるが、それ以外にも特徴ある解決方法を示した。ひとつは信仰的な問題解決方法で、「先祖の教えとして乗り越える」「試練として受け止める」など宗教的解決方法であった。もうひとつは、信仰者のネットワークで、「自教会の里親経験者」「里子養育経験者に相談する」などで、里子を数多く養育する天理教信者の連携がお互いの課題を支えあっていた。三つめは、里親の積極的な社会貢献活動への参加である。「地域で行っている社会貢献活動は何か」と聞くと、ひとつは従来から天理教が行ってきた「おたすけ」で、「災害救済隊」「老人見守り活動」「清掃」などの活動である。二つめは、公的に委託された「民生委員・児童委員」「保護司」「教護師」などである。三つめは、里子の関係から「学校評議委員」「子ども会」「学習支援活動」など、児童・学校関係の支援活動であった。里親は、里親養育以外に、社会貢献活動も熱心で、行政とも深い関わりを示していた。

最後に里子の特徴である。「障害」と「虐待の経験をもつ」里子の数が特に多い。「障害がある」は三八・六%、「虐待の経験があった」は四八・二%で、全国調査（伊藤、二〇一八年）と比較すると、「障害」ではおよそ一七ポイント、「虐待の経験」ではおよそ一五ポイント上回る。その理由は、天理教里親は「里子を選んで養育するか」という質問に「選ばない」（六〇%）と答える。里親は、天理教の救済思想「おたすけ」の考えのもと、どの子どもでも平等に育てるといふ宗教的な教義の理解を優先し、その結果、「障害」や「虐待の経験」がある子どもを受託する確率が高くなっていると考えられる。調査からは、天理教信仰者の里親は独自の宗教観をもとに里親養育を実践していることがわかった。

『稿本天理教教祖伝逸話篇』に見る「赤衣」の表象

堀内みどり

『稿本天理教教祖伝逸話篇』には、二百の逸話が収められている。そのうち二十一の逸話に「赤衣」（あかさ）という言葉が出てくる。赤衣を教祖が着ることとなったことについて、「おふでさき」には、

このたびハあかいところいでたるから とのよな事もすぐ
にみゑるで 六号62

このあかいきものをなんともしている なかに月日がこも
りいるそや 六号63

と、歌われており、赤衣によって「月日」＝親神を現前化させる意図がはっきりと示されている。逸話三五にはその日の様子

が記されており、教祖が明治七年十二月二十六日（陰暦十一月十八日）の朝に「赤衣を着る」と宣言し、その日の夕方には赤衣が出来上がり、夜に着初めがあった。「赤衣を召された教祖が、壇の上にお坐り」になり、以後、人々は赤衣を着た教祖と見（まみ）えることになる。そうした様子は、三六「定めた心」、四二「人を救けたら」、七三「大護摩」など九つの逸話に記される。

また、四三「それでよからう」、五一「家の宝」、九一「踊って去ぬのやで」、九七「煙草畑」、一一一「いとに着物を」、一二六「講社のめどに」、一二七「東京々々、長崎」、一三六「さあ、これを持って」、一四九「卯の刻を合図に」、一八六「結構なものを」、二〇〇「大切にするのやで」の逸話には、教祖が訪れた信者に赤衣を贈られた話が収録されている。「信仰の目標（目処・祭祀の対象）」として渡された場合と「救（たす）け」に際して使うように言われた場合とがある。なかには、九一の逸話のように「着て去にや。去ぬ時、道々、丹波市の町ん中、着物の上からそれ着て、踊って去ぬのやで。」と言われた例や、九七のように「幻を見せてやろう。」と言われた教祖に従い、赤衣の袖の内側に自分の家の煙草畑の様子をありありと見せられた村田幸三郎の話がある。これらは、教祖の「不思議」な力を表す逸話ではあり、また、「月日」の力を垣間見せる逸話であるとも言える。他にも子供のために赤衣を渡される逸話もあり、常日頃から子供を慈しむ教祖を読むことができる。

「信心のめど（目処）」と言われて赤衣をいただいた信者や教祖のためにつくってきた品々のお札にと赤衣をいただいた信

者は、それを祀り、そうすることによって教祖を身近に感じることができたであろう。一方、一二七の上原佐助は教祖の赤衣を持って東京布教に出かけ、「いつでも、さあ」という時は、これを着て願うねで。」と言われた亀松（五一）や「さあ、これを持っておたすけに行きなされ。どんな病人も救かるで。」と、赤衣を帯同して「おたすけ」するように言われた仲田儀三郎（二二六）などの例が記される。

赤衣を着るということについては、飯降伊蔵が赤衣を着て「さしづ」する例によってその本席という立場が明瞭にされている（「おさしづ」明治三二年八月二六日）。教祖の高弟であった高井直吉によれば「おたすけに行く時は、この赤衣を身につけて行くのやで。…おさづけを取り次ぐ時に身につけて取り次ぐように。その時は月日の名代やで」と言われたという。赤衣を着て「たすけ」を行う時には、「月日の名代」であることの自覚と認識が必要であることが窺える。教祖が赤衣を着るようになって信者にはその赤衣で作られた「証拠守り」が渡される。それは現在も続き「存命の教祖」を信者が直接意識できることに繋がる。

こうして赤衣は、教祖の「月日」というありようを信者たちにしつかりと得心させるための一つの表れであったと同時に、信者にとっては常に寄り添っている教祖を感じさせるものであり続けていると言えよう。

不二道の写本と参行六王

大谷 正幸

不二道は角行系富士信仰の中でも富士講から派生した一派である。創始者は禄行三志（一七六五—一八四二）で、武州鳩ヶ谷宿の麴屋を若くして隠居していた。彼は富士山に登った時に甲州の富士講先達に知り合い信仰の道に入り、当時の一般的な富士講先達の一人となるものの、旅好きな彼は行った先々で弟子・信徒を増やした。信徒たちは北関東・信州・近畿・長崎などに及び、また平易な彼の教説も相まって彼らは不二孝（後に不二道）と名乗り富士講とは異なる発達を遂げた。

不二道の信徒たちは地方に点在しており、禄行は自らの動向や指示を書簡を通じて連絡し、また彼以前の教義について書かれた文書の写本を渡して書写させた。こうした上意下達的な情報伝達は、尊師—高弟（地域信徒のリーダー）—末端信徒たちによるネットワークを形成した。書簡にしろ写本にしろ専ら手書きの文書を介して運用されるネットワークは上意下達的なものであるだけでなく、信徒同士による教義文書のやりとりなど水平的にも機能した。この場合、単に同じ地方の信徒同士のみならず、異なる地方の信徒たちも富士禪定などで知己になる機会があれば交流していたようである。

信徒たちがやりとりした教義文書には、歴代祖師（食行・一行・参行・禄行）たちによる著作・和歌和讃・伝記類が含まれていた。中には「三十一日の巻」など、富士講から無自覚に流入されたと思われるテキストも含まれる。角行の伝記である『御大行の巻』など大部のものはそれ単独で一冊の写本とされ

ることもあり、また多くは冊子であるものの卷子として装丁されることもあった。複数のテキストが書写される場合、大抵は雑多な盛り合わせであり、著作の時系列や体系的な整理法に基づかないまま手当たり次第に写されたと思われる。こうした写本はかつて不二道信徒だった家に伝えられ、またその家が属する地域の文化施設に所蔵され、あるいは古書市場などでも見ることができるといえる。

そういった教義文書写本において、禄行の師である参行六王（一七四六—一八〇九）の著作は紙数の多くを占めている。参行は禄行が富士講先達だった時期に、江戸で単独で独自の富士信仰を行っていたところを見出されて鳩ヶ谷宿へ招かれた。参行は、若い頃に食行三女・一行に弟子入りし、食行の家即ち伊藤家の養子として伊藤心行の名を許されたものの、食行の跡目を名乗ったことで当時すでに盛んになっていた富士講から忌避されて伊藤家も離縁したとされる。参行の教説は甚だ独特のもので、食行の説を基にして陰陽五行説を援用して万物を理解しようとした。また、食行と一行を特別視する、富士講に対して強い敵愾心を抱く、などの点でも特異である。彼の教説は禄行によって不二道に持ち込まれ、特に陰陽二元の均衡を説くところは禄行に大きな影響を与えた。

しかし、それだけの重要性が認識され、かつ不二道の教義文書写本でも多くの著作（その大半は掌編と言いつける短いもの）が写されているにも関わらず、『四民の巻』『三光の巻』の二つの長編を除けば彼の著作が全部で何点あり、また教説の体系がどのようなものであったか、その詳細は明確ではない。自筆文

書も皆無に等しいとされ、不二道の写本から回収していくことが参行を研究する第一歩であると考えられる。

具体的に、まずは単独の写本としては大部の『食行身禄伝』（国文学研究資料館所蔵）からその作業を始めた。この写本は二冊組で、写者や書写年代は不明（ただし角行系文字の用字から近世後期、理性院行雅が導師の時代と思われる）、各冊二十点以上の教義文書が収録されている。一部の難読箇所を除けば概ね読みやすく、またインターネットで公開され、クリエイティブ・コモンズが適用されている点でも利用しやすい点が長所である。

日露戦争以後の久米邦武における神道・宗教観

木村悠之介

近代日本の神道思想史において、「天」や「産霊」と祖先祭祀、そして「宗教」という概念の関係は重要な問題系である。なかでも久米邦武（一八三九—一九三一）の議論は、著名な一八九一年の「神道は祭天の古俗」にとどまらない微妙な変化を見せつけた。

先行研究としては、鹿野政直・池田智文が歴史学と神国論の二極という枠組みを提示した。他方、「宗教」の観点から分析を進めたのが山崎渾子で、久米が岩倉使節団における経験や「ナチュラルフイロソフィー」への観点から「祭天」論文によって神儒仏とキリスト教のゴッドを同一に捉えようとしたが、一九〇七—〇八年の『日本古代史と神道との関係』や「神道の話」で、功利的宗教説や、日本の宗教寛容主義、さらには

『日本回帰と神道国教説』を打ち出すようになり、最終的に一九一七年の『支那大観と細観』で当初の試みを放棄し「神と天とゴッドとは同一ではない」ことを明確に述べるに至った、という。

報告者自身は昨年の神道宗教学会において、日清戦争後までの久米における神道観の変遷をたどった。神道の「宗教」としての有効性の否定と、キリスト教徒を神道儀礼に参拝させようという意図の併存は、佐賀藩時代の鍋島直正神葬への関与経験に対応している。「祭天」論文以降は、慎重に事件化の要因を取り除きながら、神と人の譬喩にとどまらない「天」をめぐる意識を保持しつづけた（二〇二三年一月分『神道宗教』に要旨掲載予定）。

本報告ではその後の時期を扱った。一九一七年に述べられた「祭天」論文からの変化については、実は一九〇五年の『日本古代史』が画期だったことが分かる。「祭天」論文は、①「天」への怖れについて述べつつも、それではなく仏教におけるような「救主」や「三世因果の説」こそを「宗教の起り」と位置づけ、②神社を「尽く祭天の堂」として祖先崇拜を否定し、③農村の祭祀も「天神」であって中国の「社稷」とは異なると言い、④キリスト教への意識から、あらゆる要素の一神教への一元化を図っていた。それに対して学説の修正を明言した『日本古代史』は、①「天」への怖れの方をむしろ「宗教心の起り」とし、②「産霊の徳」を有する族長への「宗教心」を起点に「祖先教の俗」が起ると強調し、③日本に南方から渡来した人種が「神道の原」として持ち込んだ「産土神」の「嘗祭」は

日韓・福建・インドなどに共通するとして「社稷」との類似も言い、④一神教・多神教・偶像崇拜・動物崇拜がいずれも「天」から派生するとして一神教の絶対視を排した。

久米はさらに、一九一一年の文章「産土神と国体」で、「一系の皇統」をこり押しする「浮いた国体」ではない「確実」な国体の証明として、「一系の皇統」に並ぶ重大な位置づけを村々の産土神祭祀へ与えている。これは一八九九年の論文「国体論」で「上意の下達」だけではない「下意の上達」による「立憲政治」を説いたことの延長線上にあり、昆野伸幸がいう「新しい国体論」の一つと見做すことが可能だ。また、産土神論は『言挙げ』の不在をめぐる神道評価の転換でもあった。「祭天」論文では「言挙げぬ」神道が「宗教」になりえないことを否定的に捉えたのに対し、一九〇八〜〇九年には「言あげ」「興言」の不在にもかかわらず日本には「誠」や「深き旨」があると述べ、一九二三年の「神社の起源」における「弁口」や「科学機巧」への批判につながった。考古学の活用も関係していよう。

最晩年の久米は、鍋島直正神葬時、江藤新平が諸宗教の粹を集めた「神道教」を主張したが、「人心」が求める宗教は「理窟」や「箇条書にされた文面」ではないという反論に遭ったと回顧している。佐賀藩時代の久米が神祇官における「礼楽」の管掌を構想していたことからすれば、その後の様々な主張や能楽復興への尽力は、「理窟」としての「文面」とは異なる方法で「人心」を導こうとする皇漢学者としての試みだったとも解釈しうる。

星野学説排斥事件の本質

——「天壤無窮の神勅」解釈に注目して——

内堀 詔太

昭和十七年に惹起した星野学説排斥事件（「神典擁護運動」・「別天神論争」などとも称される）は、従来、当時の東條政府による神道教学の統一政策（神道系の著述への検閲強化）に対する「在野神道者」の抵抗運動と見なされてきた。また、先行する研究では、本事件の教学論争の側面に注目するものもあるが、ここでは、事件惹起当初に問題とされた別天神の神格や古事記の「神典」性についてのみ注目しており、その争点の変化について取り扱ったものは管見に触れない。

そこで本発表では、事件当時、星野輝興の「天壤無窮の神勅」解釈へ寄せられた批判に注目し、本事件の「本質」について考察を行うものである。

まず、星野の神勅解釈について、その特徴を整理するならば、第一に「べし」の重視が挙げられよう。星野は神勅末文の「天壤と窮まりなかるべし」の「べし」をもって「筈である」と解釈し、神勅の「無条件絶対」性を否定し、また、天照大神から歴代の天皇へ下された「教訓」であると解釈していたのである。

この星野の神勅解釈は、事件の中盤以降、次第に問題視されていった。事件初期、葦津珍彦らが神祇院・大日本神祇会・皇典講究所に宛てた「公開質問書」などでは、政府が統一を試みた天御中主神・天照大御神・天皇の性格（性質）や古事記の「神典」性が、星野学説批判の争点とされていた。しかし、事

件中盤以降、星野の神勅解釈が新たに争点に追加されてゆく。

やがて、星野退官後の九月には、星野の神勅解釈に対する批判論文、森清人「『天壤無窮の神勅』の原文・訓法に関する研究——星野輝興氏の所説に因みて——」（『皇学』第二十二号）などが発表され、さらに、事件惹起当初より星野を批判していた葦津珍彦も白旗士郎名で「別天神神に關する所説を星野学説の革命的神代觀の序説とすれば、この御神勅の曲解はその結論」（『星野氏の妄説——井手虎雄編『国体防護のために星野不敬学説を駁す』日本思想研究会出版部）と批判を展開する。また、星野退官後、発禁処分を科せられた星野の著述の内、「惟神の道」（官幣大社住吉神社社務所、昭和十六年）は、神勅解釈について詳述しているものの、別天神の性格や古事記の「神典」性については、ほぼ触れていないことから、『惟神の道』は該書における神勅解釈が問題視され、発禁処分を科されるに至ったのだと想定される。

このようなことから、事件初期には問題視されていなかった星野の神勅解釈が、中盤以降問題視され、最終的には星野失脚の要因になったと思われる。

だが、星野による神勅の「無条件絶対」性を否定し、「教訓」と見なす解釈は、決して当時の神道界から全面的に否定されていたものでは無かった。例えば、出雲大社東京分祠長であった千家尊建は、事件当時、神勅に關して「世の中に絶対と言ふものは在りかねる」（『神勅特輯号に関する諸家の回答』『皇学』第二十五号、昭和十七年）と記しており、また、大正十四年には、神宮奉齋会会長であった今泉定助も「天壤無窮の神勅」を

含む五大神勅について「至誠そのものを以て君臨せよ。然らば皇位は万世一系天壤無窮なるべきものとぞ思召」（『国体観念』教化団体聯合会）と記しているなど、星野の神勅解釈と近い解釈も存在していた。

つまるところ、この事件の「本質」は、事件惹起当初のみをみれば、先行の研究が指摘するように政府の言論統一政策に対する抵抗運動であったとも捉えられるが、事件は中盤以降、その枠を超え「在野神道者」から星野（あるいは「在朝神道者」）への言論圧迫事件へと変化していったといえよう。

終末論的な救済観と戦時下の宗教運動

—— 明石順三の事例を中心に ——

山口 瑞穂

明石順三（一八八九—一九六五）は、アメリカ発祥のキリスト教系新宗教であるワッチタワー世界本部からの任命を受け、旧植民地を含む日本で宣教活動を展開した人物である。ワッチタワーとは、一九三一年以降に信者たちを「エホバの証人」と呼称するようになった宗教法人、ものみの塔聖書冊子協会を指す。一八七〇年代の終盤にチャールズ・T・ラッセル（一八五二—一九一六）が創始したこの宗教運動の主要な源泉は再臨派にあり、キリストの再臨や千年王国、それに先立つ「ハルマゲドン」と称される終末の切迫に関する予言の喧伝や更新を繰り返してきた。日本宣教は、一九二六年に開始されている。

日本においては、特定の新宗教運動を危険視する際に、終末論が指摘される傾向もある。しかし、終末論そのものが運動を

方向づけるわけではない。本報告では、戦時下における明石の事例から、終末論やそれへの評価に差異が生じる背景について考察した。

日本発祥の新宗教運動に関する先行研究をみると、千年王国的な救済を早めるために重要とされる行動パターンとして、神や霊的存在に直接働きかける「儀礼行動」、人々に改心を求める「民衆への布教」、救世主的な人物に働きかける「特定の人物や集団への働きかけ」、世の悪を制度的な方法で除去する「社会的・政治的行動」の四つを、對馬路人が指摘している（對馬路人「運動体としての千年王国主義——戦前・戦後初期の新宗教を中心にして」『現代社会学』二二巻一号、一九八六年、九八—九九頁）。

また西山茂は、メシア的救済を求める宗教運動のうち、確立された経典に依拠した宗教運動を、「創始者自身」がメシア性を帯びる運動、メシアの「告知者」に徹する運動、「運動体総体」にメシア性を見いだす運動に大別している（西山茂「教祖の誕生とメシア的救済」（小野泰博ほか編『縮刷版』日本宗教事典）弘文堂、一九九四年、七六四—七六七頁）。

これを踏まえ、ワッチタワーの救済観をみると、人間の行動による千年王国の実現の促進を想定していないという点で、戦前から戦後初期の日本発祥の新宗教とは根本的な差異があった。また、世界本部によって開示される予言を受容し、喧伝する明石の活動は、あくまでメシアの「告知者」に徹する宗教運動であった。しかし、特高課の最初の捜査によって教団刊行物が押収された一九三三年以降に、明石が独自に記事を著すこと

となった刊行物には、「愛する日本人よ」という呼びかけがなされるなど、明石の運動は「日本」への情愛にも動機づけられていた。また、刊行物を政府の要人に送付するなど、大胆な布教活動を展開したが、灯台社は「国体を変革することを目的とする結社」とみなされ、一九三九年に治安維持法違反で検挙されることとなった。そこに至るまでの明石の運動は、あくまで「告知者」としてのものであったが、日本発祥の新宗教にみられるような、千年王国の実現を促進するための「民衆への布教」や「特定の人物や集団への働きかけ」や「社会的・政治的行動」と見分けがつきにくい面もあった。明石が喧伝する終末論は、国体の変革という社会志向性をもつものと捉えられたために、危険視されたといえる。

終戦後、明石の活動は、転向研究や戦時下抵抗の研究において反戦などの社会運動的な要素が読み込まれ、肯定的に評価された。本来、明石の喧伝した終末論には社会志向性がなく、戦前・戦後の評価の差異は、各時代の価値意識の反映ともいえる。日本発祥の新宗教の多くが終末論を衰退させた中、エホバの証人は戦後も終末の切迫を喧伝し続けているが、その終末論は社会変革的な方向性をもたないという一点でみると、反社会的なものとはなりにくく、危険視される要素はないようにも映る。しかし、信者たちを布教活動に動員する宗教的レトリックとしての側面があり、その評価に関する検討は未だ課題である。

近代日中宗教の「混濁」

——道院と大本教提携の「教義的根拠」——

玉置 文弥

本報告は、近代日中の宗教として、中国の道院と日本の大本教の提携をとりあげ、その「教義的根拠」を、「思想連鎖」・「流用」の観点から明らかにするものである。

道院は、一九一六年頃、山東省濱縣知事であった呉福森と駐防衛長劉紹基が、祭祀壇を設け扶乩を行っていたところに、「至聖先天老祖」が降臨したことを起源として、後の一九二一年に山東省済南において正式に発足した宗教・慈善団体である。扶乩や静座を活動の核心とし、さらに二〇世紀初頭の国際的な厭戦・反戦気運や、中国における科学主義的宗教批判といった近代的潮流の中で、それらを超越するものとしての「超宗教」Ⅱ「五教合一」や、慈善による「救世」を主唱した。世界紅卍字会はその教義を核として災害救援や、病院、学校、銀行などの経営など幅広い慈善事業を展開し、準公的機関的に中国全土で活動した道院の「実践団体」である。信者・会員には政治家や軍人、資本家などの有力者が多かったことから政治にも関与した。

一九二三年に関東大震災が発生すると、紅卍字会は日本への救援を決定、米と銀の寄付を行おうとしたが、当時中国では防戦令が出されており日本への輸出は困難な状況にあった。そこでその任に当たった紅卍字会メンバーは、南京領事の林出賢次郎に仲介を依頼した。林出は、一九〇七年に大本教信者となった人物で、この依頼を機に道院にも入信したが、彼はさらにこ

の両教団を提携させることで「宗教的日支親善」を実現させようと考えた。出口なおによって開かれたのち、その後を継いだ出口王仁三郎によって、「利己主義の世」を根本的に「立替・立直」し、「みろくの世」を到来させるという教義を、すでに大衆的運動に拡大させていた大本教は当時、一九二二年の第一次大本事件によって弾圧され、活動方針の転換を迫られていた。王仁三郎はなおの「筆先」を後退させ、自身で『靈界物語』を口述し、以降はそれを中心の教義とする中で国際平和主義、人類同胞主義などの要素を有する「超宗教」・「宗教統一」思想を唱え、実際の活動に移し始めようとしていた。

林出はこれら両教団に、「神の一致」・「宗教統一」思想・神示の一致を見、それを根拠として提携を慫慂したが、これまでの研究では林出の示した根拠が通念化・固定化され、かつ紅十字会の中国語史料があまり使用されなかったことなどによって、「教義的根拠」の検討が行われることはなかった。たしかに両教団の神示や教義における共通性と差異が一応は指摘されているが、提携当時両教団が示した宗教的言説・主張がほとんど検討されないまま、「牽強付会」であったとされる場合が多い。したがって、そこに含まれる様々な思想的背景や、両教団の一致を謳う論理の創出過程は等閑視され、思想的アプローチは行われてきていない。本報告ではこういった課題を踏まえ、「思想連鎖」と「流用」の観点から、当時の初発の教義・宗教的言説を丁寧読み解く。山室信一によれば「思想連鎖」とは、ある思想が時代・地域・社会を超えて伝わり、衝迫力をもって新たな思想や社会体制の変革を喚び起こし、如何に運動

性をもって変化していったかという視覚であるが、両教団の教義が提携の「根拠」となる時、そこでは受容／拒絶の枠組みに還元され得ない「流用」が行われていると考えられる。したがって「思想連鎖」に「流用」の観点を取り入れながら「教義的根拠」を検討することで、両教団の教義・世界観の言説には①もともとどのような共通性・差異があり、②それらがどのように読み替え・流用され、③それがやがて実際の政治力を有するに至ったかを明らかにする。これにより、儒学を基調とした「道」思想が世界性の志向を有したことで、「世界大同」や「国際平和」へ接続されていくという伝統思想の近代的展開こそが、その「教義的根拠」であったことが明らかとなるであろう。

善友に関する一考察

簡井 奈々

巴利律は施越比丘に、善友に依附・親近・承事することが説かれ、長部経典の舍利弗の説法は、十依因法に比丘が善友・善伴・善伴党となし、善言が説かれる。中部に、林住比丘が僧伽に住すれば易説論と善友を具えるべきで、諸學者比丘は心未成就にして正しく在り、無上解脱の住を求め、不放逸をして阿羅漢を成就する。諸善友に親近し、無上究竟の梵行を現世に証知し、具足の住を証すべし、私は比丘の不放逸の果を正観するからという。増支部でも身已証し随法行と無相住補特伽羅の無相の心三摩地の梵行が説かれる。相應部は、波斯匿王に善友・朋・伴あるが今夜は敗者となり苦眠するだろうと私はいう。次の闘いで波斯匿王が勝つ。王は仏に、世尊の善説法は善友朋伴のためで、悪友朋伴と交わることではないという。私は阿難が善友（性）は梵行の半といい、私は全部と言った話をする。本生譚でも、毒塗れる矢が矢束に入り、穢れが塗り汚すように譬え、汚穢を恐懼し実に賢者は、悪友と俱ならず。比丘に善友あり、遠離依止或は貪欲調伏で、八支聖道と覺支の多修を期望される。覺分は、五蓋や放逸に対治し、禪修・地学習に就き、四念処を満足する。増支部に、善友は未生の善法を生じ已生の不善法は捨てる。漢訳は悪知識に近づけば信・戒・聞・施・智慧なし。世間の三種人の一、破戒而性質悪・不浄而作惹疑惑之行状・陰蔽之業・非沙門而稱為沙門・非淨行者而稱為淨行者、悪名も声揚がり悪人を友・朋とし尊敬する。「猶如糞中之蛇雖無被咬猶穢於人」という。二、易怒・多擾惱・受少言亦結怨、現

出憤恨・凶惡・俱恨・憤発・憎惡・憂惱、「猶如擾亂糞坑即益加發出惡臭」という。將に我を非難・叱り・損害を与えるゆえ親近等はよくない。三、具戒・性質善良・善良の名も声揚がり、善人を友・朋となし尊敬する人に親近すべき。劣なら退、等なら退なく、勝に事えて疾く進む。世間に三法、生老死なければ如来は現れず、比丘が善友となすゆえ、不信・不親愛・解意を断てる。善友は寿を益し、上進の法・学法・戒を満たす。財を得る入門、無上福田となる比丘、等覺分法の修習者の所依、月の白分に譬え、兩安居に繫念すべきで、信の標識である。善人（サブリスム）と称を得るために善友有ることが挙げられる。山田説に、『華嚴經』は善知識の意義と重要性を最も説き、華嚴教学でも菩薩道における善知識の意義を力説し反省される。華嚴の会座の大菩薩衆は、盧舍那仏の宿世の善友である。文殊菩薩が善財童子に指南する、善知識を求め、親近、供養、供養することは、菩薩道を成就する根本的態度である。五一の弥勒菩薩は發菩提心が善知識とも言う。また遠離悪知識がそのまま親近善知識となる。菩薩摩訶薩の十種の魔の善知識魔に、華嚴教学で法蔵が細魔といい、求道者自身の反省を破見慢と離細魔で力説する。執見は無意識的に自己を害し、驕慢心が他を害するから。柴崎説に、明恵は曼荼羅圖や密教の行法・書写講説・撰述を以て善財善知識に結縁し、生々世々に值遇し、大衆にも結縁させ、華嚴一乘の普法を体得しようとする。善財童子と同一の証果とは、解行生を指す。弥勒が善財に、一生中に、能く普賢菩薩諸行を具えるという。古田説に、四二巻に十種善知識が説かれ、一切の善知識により善財童子は、「無碍境界皆

悉清浄」、「一切智」という果を得た。

長澤説、土居解説に、天平年代に南都に弘まった『華嚴經』、空海は善無畏三藏説と経より極無自性住心とし、「此の海印定」に入りて法性の円融を觀し。」「(十住心論) 九、「宝鑰」(下)という。大沢説に、空海は『真言宗所學経律論目録』に「菩提心論」を載せ、真言宗にとり重要な論とする。乾解説においても、特に密教では菩提心が説かれるが、善行を修習し、悟り(菩提)を求めて、師や輩に対し、次第に態度が大袈裟にならず安定し、無我にして緊張が取れた頃、個人的見解であるが、尊敬の念を友情の念と錯覚するのではないだろうか。

仏教サンガにおけるケアの持続性

—— 摩訶僧祇律を中心に ——

日高 明

人は誰もが必ず他者からのケアを受ける。人間らしく老い病になり死んでいくことは、一人ではできない。ともに生きる者たちが互いにケアし合うことなしに、コミュニティは持続しない。しかし、ケアには多大な時間と労力が費やされる。サンガにおいても、看病をめぐって数々の問題が生じていた。本発表は、摩訶僧祇律におけるケアの持続性を考察した。

摩訶僧祇律第二八「看病比丘法」には、看病の負担を忌避する比丘たちのいたことが記録されている。二人で遊行中であつた比丘たちのうち一人が病にかかり、もう一人が病比丘を待たずに出立した事例や、同じく遊行中の一人の比丘が、進む道の先に病比丘がいるという話を耳にして、わざわざ回り道をして

進んだ事例が記されている(大正三二、四五六a)。また、「波羅夷法」に記される殺人事件においても、病比丘を死に至らせた看病比丘は「看病のために修行ができない」と嘆いていた(大正三二、二五三c)。こうした事例から、サンガにおいて看病の実務が比丘たちにとつて負担となつており、それを避けようとする者たちがいたことが分かる。

比丘たちが互いに看病すべき義務が説かれた因縁譚は、看病されず排泄物のなかで倒れていた比丘を釈尊が見たことから始まる。彼を助けた後、釈尊は比丘たちに「皆同じ一つの姓の沙門・釈迦の弟子である(皆同一姓沙門釈子)。互いに看護し合わなければ、いったい誰が看てくれるのか」と戒める(大正二二、四五五b)。社会学者のマツキーヴァーは、コミュニティに欠かせない共同体感情 *community sentiment* の一つとして、「われわれ意識 *wefeling*」を挙げている。これは、コミュニティに自分が結びつけられ、自分自身のアイデンティティを「われわれ」のなかに認めるような感覚である。「皆同一姓沙門釈子」とは、サンガ内における相互扶助の義務の根拠としての「われわれ意識」の自覚を促す疑似家族的なラベリングであると見えよう。

またサンガにおいては持続的にケアを行うための仕組みも規定されている。病を得た比丘がいた場合、その比丘の和上、阿闍梨、同房比丘の順に看病を行う義務が配される。看病する者がいなければサンガが指定して看病させることとされており、だれも看なければ、サンガのメンバー全員が越尼罪である(大正三二、四五五c)。ただし、誰かが責任をもって看なければ

ばならないといっても、それは必ずしも一人の人が始めから終わりまで看病の負担を負うというわけではない。「明雑誦跋渠法」の「和上・阿闍梨・共住弟子・依止弟子法」に規定される和上・阿闍梨が果たすべき義務のひとつに弟子への看病がある。このなかで、師は看病の実労働を他者に務めさせることができたが、一日に三度は病者を看に行き、看病人を励ます言葉をかけねばならないとされている（大正二二、四五八c）。つまり、師は看病の実務を担ってはいいものの、病にかかった弟子のために看病を差配し監督するキーパーソンとしてケアに加わっているのである。このように僧祇律においてはケアの責任と看病実務の負担とを切り離した上で、病者へのケアの責任は関係するメンバー間でより上座の比丘たちに課していた。これによってケアの責任が明確になるとともに、その責任者は実務の負担を他に分散させることができる。加えて、ケアの責任とも認められていた。例えば二人で遊行中に一方の比丘が病になってしまえば、ケアの責任と負担はもう一方の比丘にのしかかることになる。この場合、療養場所にいる別の比丘にケアを引き継ぐことができた（大正二二、四五六a）。

存覚の善知識論と帰命戒

武宮 真如

本研究は、親鸞門流の学僧である存覚（一一二九〇―一三三七）の善知識論について、帰命戒との関連を指摘したものである。

存覚は親鸞（一一七三―一二六二）『教行証文類』の注釈書である『六要鈔』の著者として、また本願寺第三世の覚如（一二七〇―一三五一）の長子として知られる。先行研究で存覚はしばしば親鸞門流の埒内、すなわち親鸞や覚如といった人物に照らして評価される。

一方で存覚は浄土宗を中世仏教界の潮流に乗せようと試みてもいる。換言すれば、親鸞門流の外にも目を向け浄土宗を宣揚したのが存覚である。このような視座から存覚教学を俯瞰するとき、時衆との関連が注意される。

存覚の善知識論について、先行研究では、人師の地位を高める善知識論を受容しなかったものと評価されてきた。確かに延文五（一三六〇）年に著された『六要鈔』をうかがうと、そのような評価が可能である。しかし、元亨四（一三二四）年に著された『持名鈔』においては穏当でない。『持名鈔』は人師を仏と関連づけ、その地位を高めている。

その『持名鈔』の善知識論について、帰命戒の内容を収載する『知心修要記』との関連を指摘したのが本研究である。帰命戒とは出家の僧尼を対象とした時衆教団の入団儀礼であり、人師の地位を高める善知識論を有することで知られる。『知心修要記』とは、時衆第三祖の智得（一二六一―一三二〇）に著されたもので、成立年は不明であるものの『持名鈔』に先行すると考えられる。『持名鈔』と『知心修要記』を比較すると、両者の善知識論に同様の表現や手続きが認められる。

第一に、『摩訶止観』を用いた注意喚起である。『知心修要記』は『摩訶止観』が出典と考えられる表現を用い、報恩のた

めに身財を惜しまないよう注意する。『持名鈔』もまた報恩の文脈で『摩訶止観』を引用し、身財を惜しまないよう述べる。注意されるのは、『持名鈔』で引用される『摩訶止観』の内容が、『知心修要記』の典故と考えられる箇所と同じ文脈に認められる点である。このことから、『持名鈔』と『知心修要記』は、『摩訶止観』の同じ文脈に基づき同じ注意を喚起していると考えられる。

第二に、木像や經典に対する人師の優位の主張である。『持名鈔』と『知心修要記』は、いずれも木像や經典が言葉を発しないことを述べ、これを踏まえて人師の優位を主張している。つまり、両者は同様の表現を用いて人師の地位を高めている。

第三に、師恩と仏恩を関連づける点である。『知心修要記』は人師への報恩を述べる文脈で薬王菩薩や普明王の捨身供養を例示し、師恩と仏恩を関連づけている。『持名鈔』は師恩を報ずることが仏恩を報ずることであると述べている。このように両者は師恩と仏恩を関連づけている。

総じて『知心修要記』の善知識論は、経教や木仏の無言を踏まえて人師の優位を述べ、『摩訶止観』と同様の表現を用いて師恩と仏恩を関連づける身財を顧みないよう注意している。一方で『持名鈔』の善知識論は、『摩訶止観』を用いて身財を惜しむべきでないことと述べ、木像や經典の無言を踏まえて人師の優位を主張し、師恩と仏恩を関連づけている。

このように『持名鈔』が『知心修要記』と同様の表現や手続きを有するのは、存覚が『持名鈔』の撰述に際して『知心修要記』を参照したためと考えられる。本研究は以上の手順で『持

名鈔』と『知心修要記』の類似点を挙げ、存覚と帰命戒の関連を指摘した。

東国の親鸞門流と時衆教団の関係はかねて指摘されてきた。これを善知識論の視座から存覚と結んだのが本研究の成果である。

蓮如の機法一体説について

稲城 蓮恵

蓮如（一四一五—一四九九）は文明七年（一四七五）から晩年まで南無阿彌陀仏の六字名号を解釈する際に「機法一体」という名目を用いている。この用語は法然門下の証空（一一七七一—一二四七）を派祖とする西山派や、その西山派に淵源を持つ一遍（一二三九—一二八九）の時宗（時衆）において用いられていた。

これらは往生正覚不二体とする機法一体説で、『無量壽經』の本願文「若不生者不取正覚」に基づき法然が「登山状」に「われらが往生はほとけの正覚により、ほとけの正覚はわれらが往生による。「若不生者」のちかひこれをもてしり、「不取正覚」のかぎりあるをや」と説き、衆生の念仏往生と、仏の正覚成就とは、救うものと救われるものの相関関係で一体に成就していると説く。この相関関係は、仏が衆生を救うためには仏に背反する迷いの衆生と一体にならなければ、その救いは不完全であるということからいえる論理で、生仏不二（一如）論に裏付けられており、証空や一遍も往生正覚で機法一体を説く。

親鸞門流・浄土真宗における「機法一体」は、覚如が『願々

鈔』で「光明無量の願にこたへて信心歡喜乃至一念の機を撰益したまふ。その機はまた遍照の光明にはぐくまれて信心歡喜すれば、機法一体になりて能照・所照ふたつなるにたれども、またく不二なるべし」と能照所照不二を指す言葉として示す。

またその子・存覚（二二九〇―二二七三）は『存覚法語』に「仏の正覚は衆生の往生によりて成じ、衆生の往生は仏の正覚によりて成ずるがゆへに、機法一体にして能所不二なるいはれあれば、仏の寿命も衆生の寿命もあひおなじくして、無常のがれ常住をうることもかはることなきなり」と往生正覚機法一体説を示すものも確認できるが、『六要鈔』に「行の中に信を撰し、証の中に広く真・化仏土を撰す。然る所以は、行は所行の法、信は是れ能信なり。故に「玄義」に云く、「南無と言は即ち是れ帰命、またこれ發願回向の義なり。阿弥陀仏と言は即ちこれその行なり。この義を以ての故に、必ず往生を得る。」（已上）信行離れず、機法は一なり。この義に由るが故に、信を以て行に撰す」と行信不離の関係を機法一体で示し、蓮如に つながる。

蓮如が機法一体を用いるために「金をほり出す様なる聖教」と重要視したのが『安心決定鈔』である。同書の著者は不明であるが、樋口安養寺の阿日房彰空とする説が有力である。彰空は『法水分流記』によると（西山派派祖・証空―円空立信―顯意道教―彰空」という系譜を持つ僧で、また親鸞の曾孫・覚如（二二七〇―二三五一）に西山教義を授けた人物と『最須敬重繪詞』が伝える。

蓮如は吉崎時代、文明年間より六字名号を機法一体で解釈す

る。西山派、時宗、『安心決定鈔』においては十劫の昔に成就した阿弥陀仏の正覚の上で衆生の往生が成就しているという往生正覚機法一体（不二一体、能歸所歸不二一体）で法義が立てられており、越前で時宗教義の混入より生じたであろう十劫安心の異義を否定するため、『御文』で善導の六字釈を解釈する際に親鸞の他力回向説、さらに存覚の行信不離説によって「機」の行為の主体を衆生から阿弥陀仏に変化させ、十劫の昔に往生が成就するのではなく、往生することわり、因徳が成就していると解釈し、往生が決定するのは「たのむ一念」の今と説いたのである。機法一体の概念の源となる西山派では、善導の「称我名号」のいわゆる十八願加減の文によって仏意の根拠とするが、蓮如は第十八願成就文の「聞其名号信心歡喜」と善導の六字釈を根拠に、親鸞の信一念で往生の因が満足する他力回向説に基づき、従来は機法一体を生仏不二で解釈していたところを名号の解釈に転用し、信ずる（たのむ）機をたすけたすけたまえる法」という機法門という独自の解釈を施したのである。

曾我量深「日蓮論」における日蓮本仏思想

角田 佑一

本発表の主題は、曾我量深（一八七五―一九七一年）の「日蓮論」における日蓮本仏思想の内容を説明することである。曾我量深は一九一〇年代から一九七〇年代初頭にかけて真宗大谷派の教学者として長く活躍した。曾我は若い頃、日蓮に深い関心を持ち、独自に日蓮研究を行った。そして、彼は二十歳代の終わりに「日蓮論」を著した。曾我の「日蓮論」は一九〇四年

（明治三七年）に雑誌『精神界』に続けて掲載された曾我の七つの日蓮研究論文をまとめたものである。この七つの論文を通読してみると、曾我の日蓮理解がかなり変化していくのが分かる。最初の論文「上行の化現としての日蓮と如来の化現としての親鸞」では、日蓮は上行菩薩の「化現」であり、久遠実成の釈尊に従属する存在として理解されている。しかし、六つ目の論文「法華経」の最大疑問、地湧の菩薩」では、日蓮が「本仏」、久遠実成の釈尊（「教主世尊」）が「迹仏」であると述べられ、日蓮と釈尊の位置づけが逆転する。本発表では曾我の「日蓮論」における日蓮理解の変化のプロセスを見ながら、曾我が到達した日蓮本仏思想の内容を明らかにした。曾我は「日蓮論」の最初の論文「上行の化現としての日蓮と如来の化現としての親鸞」において、親鸞が自らの罪悪と無力を自覚して、如来のはたらきに自己の一切をゆだね、「如来の化現」、「如来夫」としての自証を得たと理解した。この理解は後の曾我の日蓮本仏思想にも影響を与えている。そして、曾我は「日蓮論」の五つ目の論文「華嚴、般若と法華」から、法華経の久遠実成の釈尊と久遠実成の如来（久遠実成の本門如来）とを次第に区別していくようになる。さらに、「日蓮論」の六つ目の論文「法華経」の最大疑問、地湧の菩薩」のなかで、曾我は久遠実成の如来を因の如来、久遠実成の釈尊を果の如来と理解しながら、日蓮本仏・釈尊迹仏の見解を明らかにする。日蓮が自らの無力と罪悪を自覚して題目を受持するとき、久遠実成の如来がはたらき、日蓮は上行菩薩の化現であり、因の如来である久遠実成の如来と一体であるという自覚を持つ。そのうえで、日蓮

は果の如来である久遠実成の釈尊に直面し、「我は本仏也、世尊は迹仏也」という認識を持つ。そして、日蓮は久遠実成の釈尊に直面しながら、自ら「本有無作の人」、「無始久遠の人」として現存する。曾我は従来の日蓮本仏論に見られる本因妙と本果妙との区別、種熟脱の仏の三益の区別、正法・像法・末法の時代区分といった枠組を一切用いずに、自らの日蓮本仏思想を展開する。とりわけ、曾我の日蓮本仏思想は、日蓮の罪悪と無力の自覚、題目受持、久遠実成の如来のはたらきの体験から、日蓮本仏を基礎づけていくところに特徴があると言える。

戦前期仏教日曜学校機関誌の誌面変遷

松岡 悠和

仏教日曜学校は、明治期以降の日本において、少年期を対象とする社会教育・宗教教育として一定の位置を占めるものである。特に大正期以降、東西本願寺に代表される仏教教団では本山主導で仏教日曜学校の組織化、普及、教材研究が進められた。浄土真宗本願寺派では、一九二六年までに一、五二七校の日曜学校が設置されている。その拠り所の一つとなっていたのが、機関誌である『日曜学校研究』であった。

雑誌『日曜日』は、無漏田謙恭を編集人として一九二二年に興教書院から創刊された。毎月七、八本の童話を掲載し、中には童謡や即興劇となる対話も収録されていた。一九一五年に、本派本願寺が大正天皇即位記念事業として日曜学校を奨励し、日曜学校規程を發布すると、本山は直接、教材を研究・普及する必要性に迫られる。そうした経緯から『日曜日』は、一九一六

年に本派本願寺教学課発行の『日曜教園』へと移行し、興教書院は発売元となった。編集は、藤田湛水、宇野円空、岸興詳によって一九二二年まで担われた。改題当初は、『日曜日』の誌面構成を継承して、訓話・童話八本を掲載していたが、次第に記事区分が細分化され、教園（論稿等）、研究、訓話、法話、史譚、お伽噺・童話、雑纂（対話・遊戯・童謡）が掲載されるようになり、教材の体系化が進み充実していった。

『日曜教園』の誌面は次第に、童話・お伽噺中心から研究中心へと移行した。一九一九年末から研究欄が独立し、教園欄とともに、教団内外の名士の原稿が掲載される。教団は、若手日曜学校教師や編集担当者を東京に留学・視察させ、結果として当時の児童文学雑誌の研究や、児童学者・童話作家との関係構築に成功した。このような事情も合わせて、一九二〇年前後には編集体制が整備され、一冊あたり論文四〜六本、教材七〜九本を掲載する他、特集号を組むことが可能になっていた。このように研究中心となっている誌面の実態に合わせて、一九二二年に『日曜教園』は『日曜学校研究』へと改題する。

『日曜学校研究』の編集は、藤田湛水の後、大関尚之、前田芳夫によって担われ、また発行元は一九二三年に本派本願寺学務部内の日曜学校研究社に変更された。『日曜学校研究』では当初、研究中心の誌面で構成され、誌上では約一年にわたる論争も見られた。しかし、改題後一年程度で研究の掲載数は激減し、一九二四年には一本の連載を除き童話中心の誌面に回帰していった。一九二四年四月、本山は『日曜学校研究』を認可日曜学校全てに無償配布することを明らかにし、本山から地方日

曜学校に向けた公的な発信経路を確保することとなった。これにより一層、誌面は教材中心となっていた。こうした研究減少、教材・童話中心の誌面に対して、編集後記欄では繰り返して、研究に関する投稿が呼びかけられ、一九二六年末には研究記事が増加した。

一九二〇年代後半になると、研究中心ではあるが代わって童話の掲載数が激減し、仏教日曜学校が「行き詰まり」に直面しているとする内容の記事が見られるようになる。同じ時期、中等科の日曜学校教材が考案され、青年期の宗教教育論が誌上で検討されはじめる。これが「行き詰まり」の解決策として浮上することとなった。つまり、小学校高学年以上を対象とする少年団（ボーイスカウト）を仏教日曜学校に取り入れることによる、教育方法の転換が目指されるようになったのである。

『日曜学校研究』の課題としては、通俗的に、平易にしてほしい、という投書が寄せられるなど、地方日曜学校教師との懸隔は小さくなかったことが挙げられ、この点は編集側にも問題として認識されていたと思われる。教材開発、研究、また少年団等いずれも本山中心の動きであり、本誌そして本願寺派日曜学校全体の限界であったと考えられる。

真宗思想と教育勅語——近代の西本願寺僧侶と教育——

山田 智敬

本報告は、近代日本の学校教育、特に明治中期の仏教主義教育について考察するものである。具体的には、女子文芸学舎（以下、学舎）を開校し、そこで修養の講義を担当した島地黙

雷の真宗思想に注目する。中西直樹によると、同時期に開校した仏教主義学校の中には、宗教教育が行われた形跡のない学校が存在することが報告されている（『日本近代の仏教女子教育』法藏館、二〇〇〇年）。対して学舎では、設立直後から宗教教育が行われている。仮説であるが、その背景には島地の教学理解と「教育勅語」（以下、「勅語」との関係性があつたと考えている。そこで「勅語」前後における、島地の教学理解とその変化を追うことで、明治中期に行われた宗教教育の側面を明らかにしていく。

島地が学校教育に注目した背景には、「女学校設立の急務」では「教会を開くや必ず附するに学校を以てし、特に女子教育の事に熱中なる」といい、「僧侶ハ速ニ普通教育ニ従事スベシ」では「耶蘇教ノ者之ニ当レバ耶蘇ノ人民ヲ育成スルハ勿論ナリ」と述べる等、キリスト教学校への意識が垣間見える。また、卒業証書授与式の際、「本学舎は、唯學術技芸の進歩を期するのみに非ず、學術技芸の進歩と共に、併せて心術思想の発達を期し、将来善良なる婦人を作り出すを以て目的とするものにして、其修身徳義の標準は、之を仏教主義に取る」というように、護法的な意識と、道徳教育を重視する観点から、特に女子を対象として、仏教教育を推進しようとしたことが伺える。

明治中期の学舎の宗教教育を伺えば、①宗教的情操の涵養（「生徒心得」、仏式学校行事等）②宗教的知識の教授（「修身講義は、必ず島地師躬ら担任して、教育せられ仏教主義の学校なれば、仏祖の史伝、表義の要領迄をも、併せ教らるゝ、」という二つの側面を確認することができる。特に②に関しては、教

授者である島地の教学理解が大きく講義内容に反映されると思われる。

島地が教学を講義科目の修養との関係で語る場合、報恩思想を中心に言論を展開させることが多い。島地の報恩論は、基本的に「大乘本生心地観経」「報恩品」に見られる、四恩（父母、衆生、国王、三宝）を中心に展開する。島地の報恩思想は「勅語」の前後で重点に変化がみられる。「勅語」前の言論を見ると、恩とは、自己を支える無量の恩であり、そのすべては阿弥陀仏へと帰結していくと捉えている。その場合の報謝は称名、布教伝道といった真宗的な立場が強調されていた。

一八九〇年に「勅語」が發布されると、西本願寺の教学においては、真俗二諦の枠組みで捉えられ、大日本帝国憲法と「勅語」が俗諦に位置付けられる。島地もこの路線を受けているが、内村鑑三不敬事件以降は、忠孝への報謝を重視し、忠孝の軽視は倫理道徳の頹廢であると「勅語」の理解が具体化していく。そして、この忠孝重視の姿勢が、「勅語」後の島地の教学理解へと影響していく。報恩思想は、四恩のうち、忠孝を天皇と国家に尽くすことに重きが置かれ、仏恩は四恩を知るための補助的な役割へと追いやられていく。

このように、報恩思想を中心として「勅語」前後の島地の教義理解を追うと、「勅語」との親和性が伺える。学舎の宗教教育はこのような親和性の中で展開していたことが指摘できよう。ただし、重点の置き方に変化はあるものの、「勅語」以前から彼の教学理解の中には含有していた。

武内了温における真宗の児童教育

鈴木 朋子

大正時代から昭和初期における仏教の特色の一つとして、日曜学校が隆盛し、児童教化活動に力が入られたという点がある。真宗大谷派では、一九二二（大正十一）年に社会課の主宰である武内了温（一八九二—一九六八）により、児童教化の機関紙として『児童と宗教』が創刊され、翌年には日曜学校教師講習会が開かれた。武内は、大谷派において被差別部落問題やハンセン病問題に取り組んだ先駆者であるが、日曜学校教師講習会で講師の一人として登壇し、『児童と宗教』に数々の論稿を寄せており、児童教育にも関心を寄せていたのである。

一九二九（昭和四）年、第八巻第一号に発表された「宗教々と児童保護」によると、武内は、今日を日曜学校の「反省整理転換期」と位置づけ、これまでの日曜学校のありかたを見直す時期にきているという見解を示している。同様に、児童学者の関寛之が一九二四（大正十三）年に刊行した『日曜学校の理論と実際』や、一九三五（昭和十）年に本願寺派の大岡尚之が刊行した『仏教日曜学校の革命』においても、日曜学校は安易に開設されたことを起因として行き詰まりをみせており、これを改革する時期にあると主張されている。

武内が批判するのは、当時の日曜学校が宗教の本質を離れているという点である。武内において、真宗の日曜学校における教育とは、他人の苦しみを自己の苦しみとし、他人の楽を先とする大慈悲をもつ「最上の理想」であり「最上善」である阿弥陀仏に対する信念を獲得し、その信念に基づく行為となさ

れるべきであるとされる。したがって、そのような教育のなされる場が、宗教の本質を離れることのない真宗の日曜学校なのである。

また、武内は教師に対して、先生と呼ばれて自分をえらい者のように思い、自惚れることを戒める。教師といえども、「最上の理想」であり「最上善」である阿弥陀仏とはかけ離れた存在であり、そのような自己を懺悔し、児童に対しては「教ゆるとか、或は責める」のではなく、「善なるもの」とみなければならぬ、という。しかしながら、児童が何をしてもほっておくのは単なる甘やかしであり、悪事をなした児童を注意し反省を促すことが教師に求められている。

さらに、武内は大谷派健児団というボーイスカウトについて述べた論稿の中で、罪悪深重、小慈小悲もなき身、善悪の二つ存せずといった親鸞の言葉に、その活動精神を見出している。つまり、世のため人のために活動する善人であろうとするのではなく、「善人たり得ようとする自惚れを打破すること」が必要であり、児童もまた、阿弥陀仏とはかけ離れた自己のありようを自覚し、反省、懺悔しなくてはならないのである。そして、常に反省、懺悔をしつつ、他人の苦しみを自己の苦しみとし、他人の楽を先とすることを「最上の理想」「最上善」として歩んでいく、そのような人物が日曜学校を通じて育っていくことを、武内は期待したのである。

このように、武内は『児童と宗教』において、日曜学校における児童教育のあるべき姿について語っており、一九三〇（昭和五）年に刊行された『寺院と農村』においても、農村で日曜

学校を發展させるべきだと述べている。武内において日曜学校とは、阿弥陀仏への信念に基づいて社会の中で活動する者を育てる必要な場だったのである。

本願寺派における「主流派」の誕生

——空華学派とその私塾経営——

菊川 一道

本研究では、本願寺派において空華学派が近世・近代を通じて主流派となりえた要因について、私塾の組織経営の観点から分析した。

空華学派とは、越中・善巧寺の明教院僧鎔（一七三三—一七八三）を開祖とする学叡である。僧鎔とその高弟である柔遠と道隱を「空華三師」とし、柔遠は越中で、道隱は近畿にあつて多く弟子を育て、この学派が全国展開する礎を築いた。

僧鎔時代の越中は、後に「学国」と讃えられるほどに多くの有名学僧を輩出し、また複数の私塾も創設された。とりわけ芳山（一六九八—一七七五）の尺伸堂と僧鎔の空華廬は、私塾の二大系統として影響力があった。尺伸堂は第五代能化義教の庇護のもと、学林予備門としての役割を担い、門下も五〇〇名を超えた。

他方、越中では当初少数派だった空華廬は、僧鎔「僧約・制法」（一七五八年）や同「制条」（一七六五年）など、厳しい罰則規定を持つ塾則をもって門下の統制を図った。なかでも着目されるのが、僧鎔以来の分派独立を取り締まる項目である。

「制法」では「聚散モ亦々空花也」と記されるなど、空華廬に

学んだ塾生は、廬を離れても空華の一員であることが強調された。このことは作者不明「空華副制」（一八三〇年）において一層強化され、「一、諸学寮之制、明教院制定之外之有べカザル事」として、門下は僧鎔の塾則以外を用いてはならない定めとなった。さらに「退寮申付被候ハハ其意趣ヲ知事所江相違ベキ事。若右体之人他寮江罷越候共知事所之添書モ之無候ハハ入寮相成申ザル事」と、塾生が他の私塾へ移籍することも制限した。こうした試みは功を制し、越中の柔遠以降、巧便（河内）、行照（美濃）、智眼（越中）、杏旭（越中）、明朗（摂津）、義諦（摂津）、善讓（豊前）など、空華門下の私塾では共通して僧鎔の塾則が用いられた。

さて、尺伸堂と空華廬のその後の歩みは対照的であった。分岐点となったのは三業惑乱だった。当初、空華学派は表立った立場表明をしなかった。しかし、学林で智洞（三業派）と道隱（非三業派）の会談後、道隱の安心が不正義であるとして学林から排斥されたのを機に、空華学派は三業派と対決姿勢を強めた。以後、越中では三業派の尺伸堂と非三業派の空華廬の対立も激化した。結果的に尺伸堂は敗れ、空華学派が勝利した。

惑乱後、学林では能化制が廃止され、複数人による勸学体制が布かれた。その際、勸学七名のうち四名が空華門下であった。さらに一八七四年までの安居本講者は、空華学派二〇名、菟園派二名、石泉派二名、龍華派三名、豊前派一名、石州派二名、筑前派三名、肥後派二名、越後派四名、播南派一名、円照寺派二名と、空華学派は文字通り主流派の位置にあった。

しかしながら、空華学派が主流派に至る過程について、惑乱

をはじめとする教学問題にのみ終始して分析するのは適切ではない。前田慧雲によれば、私塾での共同生活を体験した当時の多くの僧侶にとって、師匠たる学僧の教説を疑うことは困難であった（『真宗学苑談叢』一八九一年）。このことは塾生の思想的立場は、各学派固有の教学の妥当性を個々が評価して選び取ったというより、むしろ師弟関係を含む人的ネットワークや感情面によって選り取りされていた面があったことを物語るものである。空華学派ほど各地に私塾を設けて僧侶養成を行った例は他になく、三〇〇名ともいわれるその門下の圧倒的な数的優位性をもってむしろ教団教学の正統的立場を定めていった、と考えることが出来る。教学以外の要素が主流派形成にどう影響したか、今後詳しく検討されなければならない。

『マニ・カンブン』における

「六字真言成就儀軌王統流大注釈」

横殿 伴子

『マニ・カンブン』における「六字真言成就儀軌」には行者の心身を仏と同定する自心仏と自身仏の思想が展開されている。その注釈の読解を通して、心身と空性と仏性の関係についてさらに理解を深める。基・道・果の大綱のうち「仏性が基に存在する方法」については、あるがままのあり方が基の大悲心者であり、他の場所にあるのではなく、自分の中に在ること、恒常と断滅がないこと、名前がないこと、無明のときには見えないが、悟得すれば、「自心が大悲心者と見える」。「修道の大悲心者」は、無明のときには概念・分別・五毒として現れるも

のが、悟得すれば仏身と種々の智慧して現れること、心を心で見ること、心性は空かつ明瞭で止むことがなく、そのようなものとしての真如を修道者としての自分の心に携えていくことが説かれている。「果の大悲心者」において、三身が顕現する。心の本性は三つの相で顕現する。空としての相が法身、明瞭の相が受用身、様々な力でありかつ自解脱するのが変化身であり、三身は自分自身の中にあると説かれる。前行において、機（人）は、観自在菩薩と彼の六字真言に信のある人として定義され、今生での即身成仏が示唆されている。心としての聖地に如意宝珠が宿り、「秘密の意味の宝珠について、悟得する明知が、空かつ明瞭、本来清浄の智慧である」と説かれる。明知は空であり、恒常と断滅の二極に陥らず、輪廻も涅槃も本来清浄であり、外界の現象は法性であり、無分別である。「大悲心者の行は、我他の別なく、平等であること、自利のために、心の本性を空性として瞑想し、利他のために、一切衆生が大悲に遍充され、空と慈悲が不分離で、空性が慈悲の心髄を備えているものとして瞑想する。自心が必需品であり、眷属である。その自心は空かつ明瞭で無蓋であり、大悲心者の自性であり、自分の心の本性が大悲心者の御心と不分離だと悟得することによって、自信が備わると説かれる。「本尊の守護仏による加持」では、大日如来と違わない如意輪観自在を中心、東に金剛薩埵、南に宝生如来、西に無量光（阿弥陀）仏、北に不空成就如来が配置され、それらの四仏が、本尊を周回しているのを観想する。本来、自心に住し、戲論・偏向・恒常・断滅論がない知見を自分自身の心相続に悟得する自信によって把握する。本行

では、空性と慈悲の関係が小乗と大乘の関係によって説かれている。生起次第では、衆生を慈悲で把握しないなら、小乗仏教となり、空だけに執着すると断滅論の極に行くので、空と慈悲の双連を修習する必要がある。一切衆生は空性を悟得せずには物質と特徴に執着するので、それを憐み、偏向ない大慈悲を修習する」と説かれている。六根六識の境界の現象の取者は心であるので、外界の現象は心だと導入する。瞑想の本質は何かという問いが建てられ、心の本性は本来空（*stong sang ngag*）として住し、それはよそにはなく、自分自身の心相続で経験する。本尊と自分の身体は不二であると瞑想する。肉体への執着を断つためである。「本尊は肉体を持っていないので、鏡の中の反映のように顕れて、自性がないもの」だと解説されている。身体だけではなく、身語意の三業を仏として実践修行する。中有において「衆生が仏である」と定義される。自分自身を自分で知り、衆生の心と仏心が一つであると知ることによって覚者となる。果は、自身に本来から存在していると説かれている。以上から、行者の心身を本尊の大悲心者として自覚することで悟りを得ることが理解できる。自分の心は本来清浄で空であるが、慈悲と結びついており、無執着、明瞭、無蓋で止むことなど。そこに小乗ではなく、大乘仏教の慈悲による衆生利益が目指されている。悟りを得ることは衆生利益を為すためであることが示されている。心身を仏として自覚するとは、利他の力が自分の中に本来あると自覚し、その力を衆生利益のために発現するよう鼓舞していると考えられるのではないか。

『彰所知論』の一側面

阿部 真也

本論考では、モンゴル仏教に影響を与えた仏典、という視点から『彰所知論』に検討を加える。影響を受けた文献として、モンゴル年代記として有名な『蒙古源流』を取り上げて比較するものである。

両者の具体的な関係としては、『蒙古源流』の奥書の中で『彰所知論』が参考文献となっていることが挙げられる。そこでは、七つの参考文献が並んでいるが、その最初に挙げられている、重要な文献として扱われていることが予想される。なお、七つのうち、どの文献を指すのかはつきりしているのは、他に、『チャガン・テウケ』のみである。

内容の比較にはいる。両者とも、最初の方にあるのは原子論と世界の成立である。ほぼ、一致しているのだが、原子論の位置付けが異なっている。記述を『彰所知論』によって示すと次である。

最小単位は極微塵あるいは隣虚塵。七隣虚塵が一極微、七極微が一微塵、以下、透金塵、透水塵、兔毛塵、羊毛塵、牛毛塵、遊隙塵、蝨の卵、蝨、穀粒、一指節、と順次七倍にしていく。次いで、三指節を一指、二十四指を横に並べて一肘、四肘を一弓、五百弓を一俱盧舍、八俱盧舍を一由旬、とする。
(p. 226 中)

『蒙古源流』もほぼ同じであるが、『彰所知論』が世界の成立と別々になっているのに対して、『蒙古源流』は世界の成立の一段階として位置づけられている。

時間論については、最小の単位である刹那から一年までの記述はほぼ一致する。しかし、最大の単位である劫については、多少の違いがある。最大の違いは中劫の意味である。「蒙古源流」は、世界生成の一過程として中劫を位置づけている。これに対して、『彰所知論』は、『俱舍論』等と同じように、成・住・壞・空が各々二十中劫である、とする。他の項目についてはほぼ同じである。ただし、『蒙古源流』が六劫全てに説明を付けているのに対して、『彰所知論』は中劫と成劫の二つだけに説明を付けている。

最後に、王統史について見ることにする。モンゴルの歴史について書く時に、インドの王統から書き始めるのは、モンゴルの年代記に多くある形式である。王統に関しては、文献の性格上、『蒙古源流』の方がはるかに詳しく、それは、インド、チベット、モンゴル個別の歴史の記述を比べると、明らかである。ここで、最も大きな違いは、インドからチベット、チベットからモンゴル、のつながりを、『蒙古源流』は詳しく説明し、彰所知論はその記述がない、という点である。モンゴルの祖先をインドまで遡る記述は、かつては『彰所知論』から始まると言われた時期もあったが、そこにはつながりに関する記述がない。そのため、最近では、『蒙古源流』あるいは、著者不明『アルタン・トプチ』がその始まりであろうという説が有力である。このような説が出来た理由については、チンギス・ハーン家の祖先をインドの王統にまでつなげることにより、その権威を維持しようとしたのではないかと、言われている。この点については、もう少し調査が必要である。

『彰所知論』は現存する最古の年代記である『モンゴル秘史』と『蒙古源流』の間の時期に成立した。王統史については、『蒙古源流』は、『彰所知論』だけではなく、チベットの年代記も参照したと思われる。ただし、インド・チベット・モンゴル同源説については、モンゴル年代記を編纂した人物達の手によるものであると考えられる。

『彰所知論』はモンゴルの皇太子チンキムの為に説かれたものである。王統史が説かれるのはそのためであろう。有部の教理についてまとめた論書であり、また、モンゴルに仏教を弘めるために著された、という一面もある。後の年代記にも大きな影響を与えた。

中国学としての中国禅宗史研究

—— 京都大学を事例として ——

何 燕生

本発表はかつて京都(帝国)大学で教鞭を執っていた松本文三郎(一八六九—一九四四)、入矢義高(一九〇一—一九九八)、柳田聖山(一九二二—二〇〇六)を中心に、彼ら三人における中国禅宗史研究の成果業績について考察することを目的とする。

松本は印度哲学出身、柳田は禅学出身、入矢は中国文学出身である。学科体制からすれば、三人のうち、入矢一人だけが真正銘な「中国学」(Sinology)出身になる。松本と柳田の二人の研究も「中国学」の一部としたのは、彼らによる中国禅宗史研究が内容上、京都大学の「中国学」と密接な関係を保ち、

また、中国の文学、歴史、哲学とはそれぞれ密接不可分であり、単純に学科分類で捉えることができないという事情からである。

松本による中国禪宗史研究で開拓的な意義を持つ業績は二つである。一つは達磨に関する一連の研究であり。当時は達磨関係の敦煌文献は未だ発見されておらず、達磨の歴史像は依然として謎に包まれている状況であった。もう一つは慧能と『六祖壇経』に関する一連の研究である。最も古いテキストとされる敦煌本『壇経』もまだ発見されていなかった。松本は『全唐文』に収録されている碑文史料をはじめ使った。とくに松本が提起した宋代禪宗文献の虚構性、つまり、いわゆる唐代禪宗と宋代禪宗との間の「非連続性」という捉え方は後の研究を方向づけるものであった。松本の同僚であった内藤湖南はほぼ同じ時期に、「唐宋変革」という説を提出した。内藤が松本に『曹溪大師別伝』の和刻本を紹介したことがあり、また、京大人文研にある「内藤文庫」と「松本文庫」に互いに「寄贈」した図書が多く所蔵されており、二人の間に学問的な交流があったことが知られる。

一方、入矢は中国文学（白話文）の研究の立場から、中国禪宗の言語について読解し、これまで「訓読」という方法によって生まれた誤りを数多く修正した。直接中国語の読み方を用いて、中国禪宗の言語を読もうとする方向を示した意義は大きい。例えば『臨濟録』の中に「祇你面前聽法底是」という表現がある。これまでの読み方ではこの「你」を一つの絶対的な「你」とし、「一種の「超越的な存在」と捉えられてきた。しか

し、入矢の解釈ではこの場合の「祇你」とは、直接「他ではなく、あなた方」「あなた方本人」を指しているのであり、それ以外の要素は全く入っていないという。入矢の試みは日本における中国禪宗研究に新しい風を巻き起こしたのみならず、京都大学の「中国学」にとっても、画期的な意義を持つものであると言える。

柳田は京都大学に在職していた一〇年間（一九七六一一九八六）、数多くの禪宗研究の著述を出版した。柳田における中国禪宗史研究の最大の特色の一つは、近代的歴史学、文献学的方法を用いて、初期中国禪宗文献について、批判的研究を試みた点である。松本の研究について客観的に評価をしながらも、その学説に対しては批判的である。例えば「燈史」の資料的価値について、柳田によれば、それは独特な特徴を持つものであり、決して単に歴史的な事実を記録したのではなく、一種の宗教信仰の伝承を表現したものであるという。中国禪宗史に関する柳田の研究は、唐、五代に及び、範囲は敦煌禪宗文献と初期中国禪宗史書のすべてに関わっている。特に京大人文研で結成した共同研究「禪研究班」では国内外から多くの若手の注目を集め、京都大学の「中国学」の国際化に大きく貢献した。「共同研究」による中国禪宗史研究も京都大学の「中国学」の伝統の一つであり、これについては別の機会に譲りたい。

法然における「起行認識の根拠の転換」と

法然及び法然門下の教学

那須 一雄

法然（一一三三―一二二二）は、『選択集』において、源信（九四二―一〇一七）の『往生要集』で用いられている「安心・起行・作業」という行為規範はそのまま用いた上で、起行については、『往生要集』で用いられている五念門行を、善導（六一三―六八一）の『散善義』就行立信釈で説かれる正助二行（特に正定業としての称名念仏）に転換した。この「起行認識の根拠の転換」こそが、法然が、当時の仏教界に対して示した教学的立場の最も核心的な部分であった。本論では、この「起行認識の根拠の転換」を基に形成された法然及び法然門下の教学は、いかなるものであったのかについて論じる。

まず、「起行認識の根拠の転換」によって直接的に導かれる法然の教学的立場としては、『大無量寿経』（以下『大経』）と『観無量寿経』（以下『観経』）の三心の同一視ということが挙げられる。則ち『大経』の第十八願においては、安心としての「至心・信楽・欲生」という三心に對し、起行として「乃至十念（称名念仏）」が明確に示されている。これに對し『観経』原文では、安心としての「至誠心・深心・廻向発願心」という三心から発動する起行として示されているのは定散二善である。これが法然のように「起行認識の根拠の転換」を行い、起行として、正助二行を示した場合、『観経』の三心から発動する起行の中心は称名念仏ということになる。ここにおいて、浄土教理史上初めて、『大経』第十八願の三心と『観経』の三心

との同一視が論理的に可能となった。また『大経』の「乃至十念」が称名念仏であることも明確になった。さらに、法然が説く『観経』の三心を具足した称名念仏」ということも、「起行認識の根拠の転換」によって直接的に導かれる教学的立場であると言える。次に「起行認識の根拠の転換」により、起行として正助二行が示された後に形成された法然教学としては、『選択集』三輩章において、念仏と諸行との優劣関係について示した「廢立義・助成義・傍正義」という所謂「廢助傍の三義」説、そして「往生要集釈」、「往生要集料簡」、「往生要集略料簡」等で示される五念門の中心に称名念仏行を見る立場を挙げることができる。

さらに、証空（一一七七―一二四七）・隆寛（一一四八―一二二七）・親鸞（一二七三―一二六二）・弁長（一二六二―一二三八）・長西（一一八四―一二六六）という法然門下の五師において、「起行認識の根拠の転換」の論理を承けて成立したと考えられる浄土教学としては、まず第一に、就行立信釈を根拠にして起行について認識しているということ、第二に、五念門の中心に称名念仏行を見ているということ（『往生論註』を重視する隆寛・親鸞は除く）、第三に、『大経』の三心と『観経』の三心を同一視するという立場に立っているということを挙げることができる。（弁長は、この点について明確には述べていないが、弁長述作における『観経』の三心に関する記述は、二経の三心を同一視することを前提にしていると言える。）以上は、法然教学をそのまま継承したものであるが、第三の『大経』の三心と『観経』の三心の同一視は、法然門下諸師の教学が自

力派と他力派に分かれた要因となったと考えられる。則ち、法然が根本願と見た『大経』の「至心」は、それが自力的な心か他力的な心かについて判断することはできない。しかし、『大経』の「至心」を『観経』の「至誠心」と同一視し、さらにそれを、『散善義』至誠心釈を根拠にして解釈した場合、念仏者の信について、自力的な解釈と他力的な解釈との両方の解釈が可能となるということである。最後に「安心・起行・作業」という行為規範については、他力を徹底して説いた親鸞は、此土の「作業」について説くことはないが、他の四師には、法然が示した「安心・起行・作業」という行為規範を受容していたことが認められる。

法然門下における『五会法事讚』の受容

はじめに

山雄 優生

本稿では親鸞の『五会法事讚』受容検討の一端として法然門下における受容を検討した。親鸞の受容は『選択集』本願章に『五会法事讚』の「彼仏因中立弘誓（中略）能令瓦礫變成金」（以降般舟三昧讚の文）を引き阿弥陀仏の慈悲の平等性を示す法然の受容の影響を受ける。だが、両者の受容は『五会法事讚』の着眼点・法照の評価と異なる。親鸞は『五会法事讚』の「念仏成仏」に注目し法照を後善導・善導の化身と評価するが、法然は般舟三昧讚の文に注目し法照を後善導・化身と評価しない。そのため、これらの差異が法然門下に由来するものかを検討した。親鸞と深く交流のあった門下として聖覚・隆寛が挙げ

られる。また、隆寛の著作に『五会法事讚』は散見されないため、隆寛の弟子である信瑞の『明義進行集』も調査した。

第一章 聖覚の受容

聖覚の『唯信鈔』には『五会法事讚』の般舟三昧讚の文・浄土楽讚「如来尊号甚分明（中略）観音勢至自来迎」が散見される。聖覚はこれらを用いて第十七願・第十八願・三心を解釈し、聖覚は『五会法事讚』を重視していたと言える。聖覚の法照の評価であるが、聖覚は『五会法事讚』と善導の著作を区別するが、般舟三昧讚「不簡破戒罪根深」と『法事讚』「三念五念仏来迎」を区別せずに引用する箇所が見られる。前述の通り聖覚は『五会法事讚』を用いて第十七願・第十八願と三心を解釈する。その上『法事讚』と明確に区別しないことから、聖覚が法照を善導のように高く評価していたと言える。

第二章 隆寛・信瑞の受容

次に隆寛の受容を確認したい。隆寛の著作に『五会法事讚』は見られない。隆寛の著作には例えば「具三心義」のように善導の著作の註釈書がある。だが、隆寛の善導観が全面に現れると言えるこの書でも『五会法事讚』を確認できない。また、聖覚が『唯信鈔』で三心解釈に『五会法事讚』を用いるのに対して、隆寛は三心解釈に一切用いない。そのため、隆寛は聖覚と違い善導と法照を明確に区別すると言える。次に信瑞の『明義進行集』を確認したい。『明義進行集』では静遍・空阿弥陀仏・信空の記事と後序に『五会法事讚』が見られる。後序の中で信瑞は般舟三昧讚の文を念仏者の眼目であると述べ、般舟三昧讚の文を重視したと考えられる。信瑞の法照の評価である

が、『明義進行集』では『五会法事讚』の引用前に「法照禪師」と著者名を明確にすることが多い。また、信空の記事に「善導和尚ノコトク念仏三昧発得シタマヘル法照禪師」と、法照を高く評価する。ただ、後善導・化身と評価する記述は見られなかった。

第三章 親鸞の受容との比較

まず、『五会法事讚』の着眼点であるが、親鸞は『唯信鈔』を註釈した『唯信鈔文意』を著しており、親鸞が聖覚との交流の中で影響を受けたことは考えられる。だが、親鸞が『教行信証』で注目する正法樂讚の「念仏成仏」は『唯信鈔』に見られない。また、聖覚は三心解釈に『五会法事讚』を用いるが、『五会法事讚』は親鸞の三心解釈が表れる『教行信証』『信卷』『化身土巻』に散見されない。そのため、親鸞が聖覚との交流より「念仏成仏」に注目する着想を得たとは言えない。

次に、法照の評価であるが、法照を後善導・化身と評価する者はいなかった。そのため、親鸞の評価は彼らより着想を得たとは言えない。これらより、親鸞が『五会法事讚』『念仏成仏』に注目する点、法照を後善導・化身と評価する点は親鸞の特徴的な思想と言える。

「真仏土文類」「涅槃經」引文の一考察

——「一闡提」に着目して——

蟹谷 誓

親鸞（一一七三—一二六二）は、『顕浄土真実教行証文類』（以下、『教行証文類』）「真仏土文類」において、『大般涅槃經』

（以下、『涅槃經』）「四相品」・「四依品」・「聖行品」・「徳王品」・「迦葉品」・「獅子吼品」の七品より、十三文の引用を示す。これらは、「信文類」に引用される『涅槃經』に次いで長文の引文と窺え、まとまった引文群として注目に値する。そもそも「真仏土文類」全体のテーマは、真実の仏身・仏土をあらわすことであり、因位の願に報いた仏身仏土であるから、報仏報土というのだと論証していく。その過程の中で引用される『涅槃經』十三文は、従来大きく「涅槃」と「仏性」について、細述すれば①真仏土の本質である真解脱・涅槃とは何かということ、②すべてのものに仏性があること、③仏性があっても見ることができないということの三つの内容が示されていると論じられてきた。しかし、「涅槃」と「仏性」にかかわる引文と位置づけるために、親鸞独自の引用方法から窺える全体の意図が理解しにくくなっているのではないだろうか。

また、『涅槃經』十三文のうち第八文（「迦葉菩薩」）「復如是」『浄土真宗聖典全書』二、一六三—一六四・第九文（「善男子」）「一義諦」同、二、一六五—一六七）では、迦葉菩薩と釈尊との問答による展開から「一闡提」について言及されている。もとより『涅槃經』原文では、「一闡提」について、前半は不成仏が主張され、後半になるにつれて、成仏の可能性が示されていくため、經典の説示自体に課題があるが、最も救われ難い「一闡提」の成仏をもって、すべての存在の成仏の可能性を示している点において、『涅槃經』は、成仏の根拠となる經典として重要視される。

親鸞は、『高僧和讃』において、「一闡提」を「本願毀滅」の

存在と受容し、仏に成り難く、仏法にすべて信なき者（「同」二、一六三）として理解している。しかし、五逆罪・謗法罪の概念が比較的明瞭であるのに対して、「一闍提」については、抽象的と言わざるを得ない。阿弥陀如来の救いを中心に、浄土教義から鑑みれば、より重要なことは、その存在がどう救われていくのかという点だと考えられるが、実際『教行証文類』の自釈においては、「闍提」の語を総序の「世雄悲、正欲^{ホドク}惠^メ」逆謗闍提^ニ（「同」二、六）と「行文類」一乗海積の「転^{マシ}逆謗闍提恒沙無明海水^ニ」（「同」二、五五）という二箇所しか使用していない。そして、その救いについては、「信文類」の「法事讚」引文より「謗法・闍提、回心^{スズク}、皆往^ス」（「同」二、一二九頁）とのみ示され、深く言及されていない。であるならば、「一闍提」がどのように救われていくのかという問題意識を、最も引用されている『涅槃経』引文に求め、その引用意図を検討する必要があると考える。

以上の視点から、第八・九文を中心に検討した結果、まず親鸞は、『涅槃経』原文の一部を意図的に削除して、「衆生仏性亦復如是。如^シ汝所^レ言^フ一闍提輩[、]若有^ニ身業[・]口業[・]意業[・]取業[・]求業[・]後業[・]解業、如^シ是等^{業、}悉是^ニ邪業^{」（『聖典全』二、一六四）と、衆生の仏性も一闍提の仏性も何ら変わらなず、その行為は悉く邪業であると示している。そして、生きとし生けるものは、煩惱に覆われて、この世界ではどこまでも仏性を見ることのできない「惑染の衆生」（「同」二、一七九）にすぎないのであって、「断善根」として示される善星比丘と重ねてあらわしていた。また、他箇所からの文の挿入や「乃至」を施}

すことで、衆生を智慧ある者として示さないように意図する姿勢も窺え、それらの救いは、阿弥陀仏の本願力回向の法に依り、浄土に往生すれば必ず仏性をあらわす存在として理解される。

明治初期琉球と真宗

——「第三次真宗法難事件」を中心に——

福島 栄寿

発表者が二〇一八年度以降取り組んでいる「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」（1718K00088 研究代表者：福島栄寿）の成果の一部として、(1) 真宗大谷派鹿兒島別院蔵『明治十一年三月整頓 琉球上申書類綴込』(2) 真宗大谷派鹿兒島別院蔵『琉球国内務省出張所往復書藩庁往復並応接記綴込』（共に大谷大学学術情報リポジトリで閲覧可能）を取り上げ、明治初期琉球における真宗布教の実態や明治一〇年一〇月の「第三次真宗法難事件」の顛末、ひいては真宗僧の琉球布教の意味について以下の様に考察した。従来、一八七八（明治一）年八月二日の東本願寺側と琉球藩庁との「応接」、八月三日の二回目の「対弁」は、『那覇市史』資料篇第二卷中四の東恩納寛淳『史料稿本』史料を典拠に、「応接」「対弁」開催の事実と東本願寺側が木梨精一郎内務出張所所長宛に、藩庁との二回目の「対弁」を申入れたこと。「対弁」の結果、親里親雲上ら藩庁役人らの連名で信徒処刑の非を認めた「恐入ノ書」と藩庁名の「恐入ノ書」を木梨所長宛に提出したこと。それを受けて内務卿・伊藤博文が、琉球藩に宛て、「私ニ処刑候段」は、藩史の失錯だが「特別ノ訳ヲ以テ寛

典」に処した。そして、一か月後には「彼レ約ニ背キ尚ホ嘆願ト称シテ命ニ遵ハサルノミナラス、藩吏幸知親方ヲシテ竊ニ支那ニ投シテ彼ノ政府ニ嘆訴セシメ（中略）或ハ裁判權ヲ犯シテ私ニ藩民ヲ刑ニ処スル等、隱匿ノ所為百端為メニ種々煩果ノ事情ヲ来タシ、国憲上不向ニ附キ難キニ至レリ」と、琉球処分官・松田道之の琉球派遣が決定されたことが知られていた。また当該事件と明治一二年の廃琉置県（琉球処分）断行との関係も指摘されてきたが、当該事件の具体的な経緯や実態は、不明な点が多かった。この度の新出資料からは、例えば「応接」「対弁」の記録が綴られており、発言内容等が具体的に知られ、「恐入ノ書」が提出された詳細な経緯も判明した。また東本願寺側が木梨所長との相談の上、藩王への告訴状を出張所に提出したものの、両者の「和解」により、告訴を取り下げたことなどが知られる。加えて、告訴状の原史料が綴りこまれた状態で現存していたことも特筆すべき点である。さて、清国との両属関係を絶たせ、廃琉置県を進めたい新政府（内務省）側と琉球布教を本格的に着手したい東本願寺側それぞれに、当該事件の解決を急ぐ理由があった。明治初期の東本願寺は、北海道「開教」しかり、新政府との関係に心を砕いていた。一方、当該「私擅」事件の解決の過程において、新政府が、琉球藩庁にその非を認めさせ、しかも「寛典」に処すとして藩庁に貸しを作ったこと。また「和解」の形をとることで、東本願寺側の藩王告訴状を取り下げさせ、藩庁役人の面目を保ったことも、その後の、新政府の廃琉置県の断行には、有益に働いたことが推測される。他方、琉球藩は、それまで新政府の布達に抵抗を試み

てはいたが、徐々に自治の権利を失っていくこととなる。この「第三次真宗法難事件」の解決を機に、新政府の廃琉置県は完結していく。新政府の動向と軌を一にして、北海道へ、また清国、朝鮮への「開教」活動に着手していた東本願寺にとって、琉球布教は、それら未開拓地への「開教」活動の一環であり、新政府の動きと同調するものであったと言える。今後の継続的に取り組むべき課題として、①新出資料類の公開及びそれらに基づく研究成果の公開。②琉球布教の背景・意図の解明（対キリスト教、護法、新政府との関係、教団内部の動向など）。③琉球での東本願寺僧の布教・教化の具体的な様相の解明（真宗教学・思想との関係など）。④「第三次真宗法難事件」に関わる新政府・琉球藩庁・東本願寺各々の動向及び、廃琉置県との関連性のさらなる実態の解明。⑤琉球布教に参加した僧たちの九州地域及び咸宜園を介した人的ネットワークの解明。以上、五点を挙げておきたい。

『観心本尊抄』にみる「大慈悲」の一考察

清水 祥華

日蓮聖人の宗教とは、久遠本仏における救済の永遠性に仏の大慈悲を感得されることにあり、その慈悲の働きを『観心本尊抄』に言及している。発表者は、聖人自身が「当身の大事」（定遺七二二頁）と称している『観心本尊抄』を主軸として聖人の本尊を検討する方法論に立っている。

本書の冒頭では、天台大師智顛『摩訶止観』の正修止観章を引用して一念三千の構成要素を提示した後、その法門を聖人が

注釈する立場で論が進められる。すなわち、天台の止観行である「観心とは我が己心を観じて十法界を見る」（定遺七〇四頁）から、妙法五字を受持する末法の実踐行を提示するのである。その後、付嘱と本尊の関係性が示され、本抄の結論たる五十一字段では次のように示される。

一念三千を識らざる者には、仏大慈悲を起して、五字の内にこの珠を裹み、末代幼稚の頸に懸けさせしめたもう。四大菩薩のこの人を守護したまわんこと、大公・周公の成王を撰扶し、四皓が恵帝に侍奉せしに異らざるものなり。

（定遺七二〇頁）

ここで注目しなければならないのは、天台の観心である己心に一念三千を覚知できる者を前提としながら、結論では一念三千を認識できない者を対象として仏が大慈悲を起こすこととである。発表者はこの五十一字段をいかに理解し、本尊と関わるのか、ということを説明するために、第一に妙法五字の絶対性、第二に妙法五字の付嘱と慈悲、第三にこれらを総括して本抄の五十一字段に説示される「大慈悲」と本尊の問題を考察していくものである。

第一の妙法五字の絶対性は、『開目抄』の発迹顕本の文からはじまる。すなわち、一念三千は「寿命品の文の底」（定遺五三九頁）、「発迹顕本」（定遺五五二頁）によって成就される法門である。この教相が『観心本尊抄』に至って、釈尊の本因本果が妙法五字に具足されている論理へと展開し、一切経のなかでもその中核である「寿命」「一品二半」（定遺七一五頁）へと展開される。

第二の妙法五字の付嘱と慈悲では、第一で確認した教法が付嘱の法体として「本門の肝心」・「南無妙法蓮華経の五字」（定遺七一二頁）・「内証の寿命品」（定遺七一五頁）・「寿命品の肝心たる妙法蓮華経の五字」（定遺七一六頁）・「是好良薬とは寿命品の肝要たる名体宗用教の南無妙法蓮華経是也」（定遺七一七頁）と表現される。教主釈尊は衆生をあわれみ、末法の時代において、釈尊の慈悲を覚知できない悪機の者を救済の対象とし、釈尊の遣いを本門の依師である地涌千界・四菩薩に限定して教法を付嘱される。

第三に一念三千を認識できない謗法の者、失本心の者である末代凡夫に仏が大慈悲を起こして、一念三千を五字につつま、末代幼稚の頸にかけられるという仏からの救済を結論として示している。そしてこのような仏の慈悲を覚知できないような凡夫に対して、今の遣使還告である四大菩薩が我々を守護することを保証されることで、「その本尊の体たらく」（定遺七一・七二・七三頁）の意義がここで明らかとなる。すなわち、本尊とは釈尊が地涌千界に妙法五字を付嘱する姿であり、末代凡夫を救済するための大慈悲の行為を有相化しているのである。

聖人は「予がごとき者のため」（定遺七一九頁）と示されるように、末代凡夫としての重罪人である自覚のもと、仏の大慈悲によって救済されていることを覚知し、またさらに自らも四菩薩の一分として、この『観心本尊抄』を通して日蓮門下の我々にこそ「仏の大慈悲」である救いがあることを、ここで説きしめられていることを知るのである。

『立正安国論』第五段における典籍の引用をめぐって

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成り（九問九答一領解）、登場人物の直接的な「発言」と經典や典籍の「引用」という二種から構成される。經典引用の意義については、一昨年の本学会で報告した通りである（『宗教研究』九十四巻別冊、二〇二二）。本書に引用される典籍は、第四・五段のみで、第四段では批判的な意味として『選択本願念仏集』、第五段では先例として『摩訶止観』等が引かれる。小稿では、第五段に引用の典籍を整理し、その意味について少しく検討することを試みたい。

第五段は三種類四ヶ所の典籍が引かれ、登場順に①『摩訶止観』第二下、②『摩訶止観輔行伝弘決』第二、③『摩訶止観』第二下、④『入唐求法巡礼行記』第三・四であって、①・②では周の滅亡、③司馬氏の滅亡、④念仏信仰の流布による武宗皇帝の崩御が説示されている。

日蓮は、対告衆である北条時頼に対し、これらの典籍を挙げて法然浄土教の流布により災害が続出している現状を示し、一刻も早くに改善するように勧奨しているのである。特に典籍④に着目すれば、浄土教信仰によって武宗が崩御したことを挙げており、現下に弘まる法然浄土教を禁断しなければ、時頼自身にも不幸が襲いかかることを暗示していると読み取れよう。

第五段に至るまでの本書の展開を見るに、第二・第三段で主人は災害発生の要因や謗法に関する經典を示し、第四段では法然が主張する念仏信仰は積尊の教えに背いていることを明かし

て、法然と『選択集』を謗法と決する。第五段では近年に相次いで発生する災難は、誤った信仰に起因するといひ、謗法を禁断しなければ滅亡を迎えてしまうことを歴史的事実から示している。この第五段では、経文ではなく具体的事例を挙げており、日蓮は為政者を諫めるにおいても有益であるために選択されたと拝察されよう。

本書は、登場人物の「発言」・積尊の金言である「經典の引用」・歴史的事実を示す「典籍の引用」から成る。これらを「三証」と照らして考えるに、小稿にて取り上げている典籍は（現証）に当たる内容となる。經典（文証）を引用し、主人はそれに基づき災難発生や災難対治に関する道理（理証）を示し、誹謗正法によって滅亡することは実際に起きている（現証）と明かす。また、謗法禁断によって安国が実現すること（理証）は、積尊の教説（文証）に明らかであり、現実社会には謗法が充満している（現証）という構造ともなるであろう。つまりは、誤った考えや教えにより、国が滅亡し国主が崩御することを明示し、そのようにならぬためにも、經典と主人自身の言葉によって、誤った教えを禁する「破邪」を実践するように強く求めている。

さらには、第五段における典籍の引用が、主人の感情変化に影響を及ぼしている点も見逃せない。旅客の感情として、第三段「色を作して」、第四段「猶憤りて」と怒りが増している、第五段では「殊に色を作して」とあって、本書における怒りの最高潮となり、旅客は問答の席から退座しようとする。対する主人は、「笑み止めて」とあり、ほほえみながらも帰ろうとす

る旅客を制止させ、「聊か先例を引きて汝の迷いを悟らすべし」と発言して、典籍を引用するのである。この後、第六段「聊か和らきて」、第七段「則ち和らきて」とあり、怒りが和らいでいる。誹謗正法による歴史的事実を提示されたことで、旅客は迷いが晴れ、主人の教導に理解を示し、さらには感情変化にまで影響を与えているといえよう。

第五段に引用される典籍は、本書全体の文字量から見れば、約三%と大変に少ないが、有する意味は大きいといえる。それは、日蓮が時頼に対して、現下の法然浄土教を禁断しなければ典籍に説示されることが我が身に襲いかかると示していること、本書の展開から見れば、旅客の怒りが和らぐという感情変化に影響を及ぼしてことからも明らかであろう。なお、広・略兩篇とも、第五段の典籍は同様であることを確認している。

三大誓願と主師親三徳

桑名 法賢

日蓮は教主釈尊に主師親三徳が具備することを強調し、我等衆生の本尊として礼拝給仕する一方、釈尊の誓願を継承する中において、この主師親三徳を自身に具するものとして示している。その初出が、『開目抄』における三大誓願の説示である。三大誓願については、先行研究において種々に論じられてきたが、本稿は、誓願を立つことよって、なぜ釈尊の三徳を自身に具することができるのか、この点に着目し、誓願を立てることの意味について考察を行うものである。

三大誓願について考えるにあたり、この誓願によって法華経

の行者としての信念が結ばれ、そしてこの『開目抄』における人開頭を経て『観心本尊抄』の法開頭に進むという両抄の関係・一連の繋がりをまず認識する必要がある。『開目抄』における法華経の行者の証明の上に『観心本尊抄』において本尊が開頭されていくことから、本尊能顕能弘の師の資格即ち付属ということが『開目抄』において問題とされなければならぬ。

『開目抄』において表明された誓願は、宝塔品の三箇の勅宣に立ち上がった地涌菩薩の誓言に符合し、本仏釈尊の願業を継承し、不惜身命受持の実践・弘通を誓ったものであるが、「宝塔品より事をこりて寿命品に説き顕し、神力品属累に事極」という起顕竟の展開から考えるに、この誓願を受けて付属があり、この付属があつてはじめて末法における師として題目の弘通に出ることが出来る。『開目抄』においては、不惜身命の受持・不退転の誓願が強調される一方、言は地涌の付属の事に及ばないが、その誓いが真の誓いであればこそ、そこに付属がなければならず、誓いと付属は一体のものとして捉える必要があるろう。

次に『観心本尊抄』における付属の事を見ると、正宗分の第二十番問答において、三十三字段から四十五字段、そして本尊の体相が説かれる過程に、迹化の菩薩に簡んで本地地涌菩薩に「本門の肝心南無妙法蓮華経の五字」が付属されたことが注目される。「本門の肝心」とは、常住の浄土であり、本仏釈尊と所化以て同体という四十五字段をさし、これを「南無妙法蓮華経の五字」と受けている。そして、この常住の浄土が顕現するのは、題目を受持する今であり、これは受持讓与段・自然讓与

段といわれる三十三字段からの一連の流れの中で理解されるものである。したがって、ここから、地涌菩薩に対する付属には自然譲与の意も含まれており、釈尊の因行果徳の二法を譲り与えられ、釈尊と団体となって、題目の受持弘通に出るものと考えられる。特に三十三字段の次下には、三仏の跡を承継し、ただちにその功徳を受得ることが宝塔品・法師品の経文引用の上に説かれており、釈尊の願業を継承せんと釈尊の仏勅に対して強盛な不退転の信をもって誓願を立てるその当処に自然譲与があり、末法弘通の大任の付属があるものと考えられる。この受持の信は三大誓願に見られる通り、不退転の決断をもった不惜身命受持の信・捨身の信といった決定信でなければならぬが、この信をもって誓いを立つ当処に主師親三徳を含む釈尊の功徳の自然譲与があり、この功徳を受けて釈尊の願業実現のために働き出すのであって、ここに誓願のもつ重要性を指摘できると同時に、当初の問いに答えを得ることができよう。また、この三大誓願は釈尊の願業成就のため、その大任を担い働くべくして立てた誓いであり、釈尊の御意を継承しそれを顕す不惜身命受持の具体的実践の中においてこそ、その力用が発揮されるものとなる。

誓願を立てることにより譲与・付属があり、本仏釈尊から付属を受けた正統な末法の師・地涌菩薩が誕生し、そこから働き出でていくことを考えた時、三大誓願とは、本門戒壇の基調として位置づけられることが指摘できるのではなからうか。

北条義時と日蓮——承久の乱を中心に——

木村 中一

本発表は、鎌倉幕府黎明期を代表する人物である北条義時について、日蓮はどのように受け止めていたのか。この疑問に対して、日蓮遺文に記される文言を基として日蓮が受け止めた「北条義時像」について考察するものである。

まず、北条義時とはどのような人物であったのかを概観する。義時は北条時政の次男として長寛元年（一一六三）に生まれた。治承四年（一一八〇）八月「石橋山合戦」の発生によって兄である北条宗時が討死すると、源頼朝の最も信頼する若き御家人として活躍するようになる。頼朝死去後、二代將軍に就いた源頼家は、先例にならう事をせず独断的行動をし、多くの御家人の反感を招く。これに対して幕府宿老は十三人合議制を実行。この時、十三人のメンバーに義時は選出される。頼家死後、時政は執権として幕府内で実権を握り、確固たる地位を確立するが、畠山重忠討伐がきっかけとなり、義時によって強制的に出家、伊豆国北条へ蟄居させられ、義時が執権へと就任する。建保六年（一一二八）二月、北条政子と北条時房は冷泉宮頼仁親王を後継將軍とすべく画策するが、後鳥羽上皇の同意が得られず、九條家道の子三寅を將軍候補者とする。後鳥羽上皇は日に日に勢力を強める幕府を快く思っていないのだ。この思いは、政子が三寅の後見人となり、義時が執権として政治を執り行う体制になると爆発する。これが承久の乱の発生の契機となるのだ。承久三年（一一二二）五月、京都守護職の伊賀光季が朝廷側に討たれ、義時討伐の宣旨が全国へと発せら

れる。義時は執権として御家人らの動向を懸念したようであるが、三浦氏らの御家人が中心となり幕府側は一致団結。逆に上洛し京都を制圧する。これによって公家政権である朝廷と武家政権である幕府の優劣が決定されるのであった。

このように政治権力を掌握し、幕府と朝廷という二極化した重層的政治構造に終止符を打った義時について、日蓮はどのようにうけとめていたのだろうか。『日女御前御返事』には、義時やその子である三代執権北条泰時の治世が良かったので、しばらくの間、日本国は法華経の功德力によって安穩であろうと述べて、日蓮が義時の政治的手腕を評価していることがわかる。

また高森大乘氏は日蓮遺文より「義時は天照大神への御厨寄進や八幡大菩薩への八幡宮造営の功績について高く評価している」と述べている。このように評価されている義時であるが、それ以外の記述の多くは「承久の乱」関係が主となる。『祈禱抄』は承久三年四月に京都と関東とで争いが起きた際、後鳥羽上皇の宣旨によって種々の祈禱が行われたことを克明に記している。また『本尊問答抄』には、後鳥羽上皇が義時の打倒企てたが、かえって破られ、自身は隠岐へ、順徳天皇は佐渡、土御門天皇は阿波へと流されたとあり、朝廷側敗北について記している。この結果の要因について、日蓮は『撰時抄』において、邪法をもって祈ればその「禍」は祈った者に還ってくるというのは道理であり、それはこの承久の乱が先例であると強調するのだった。『下山御消息』には、義時が誹謗正法も行なわず、優れた人物であったため天がそれを認めたと、義時の行いを評価している。さらに『頼基陳状』では、天照大神や八幡大菩薩

が義時に国家の政務を執らせたと記す。ここで注目すべきは先の二神の名を挙げて義時を肯定した点である。高森氏の指摘にあったように日蓮は、義時の天照大神や八幡大菩薩に対する功績によって加護を得られたと述べていることが伺えるのである。

これまでの北条義時の評価は「悪臣」また、陰湿な策謀家というものが多かったが、近年の山本みなみ氏などによる研究では鎌倉幕府を守った功労者として評価をすべきとする意見も多い。このような中、日蓮は既に義時を高く評価していたことがわかるのである。

「以信代慧の人間論」構想と疑似科学問題

福賴 尚志

日蓮は四信五品抄において、仏滅後も戒定慧の三学を必須とする学説を批判し、末法における修行は戒律と禪定を制止して、残る智慧にも衆生は堪えられないため信心が智慧の代わりとなる（信が慧の因となる）ことを、法華経の文意から導いた。この以信代慧の法門は、「（末法の）衆生は愚かさを属性とする」という機根論と共に、「それでも智慧の代わりとなる道（信）がある」という方法（修行）論を備えている。その理証・現証を確認する研究構想が「以信代慧の人間論」である。

その第一段階は機根論、すなわち「人が慧に堪えられない」状況を現代の諸科学および諸事象から俯瞰するものとなる。まず理証面では、行動経済学における限定合理性の問題、認知心理学の認知バイアス、神経科学や哲学による情動論などが想定される。現証面では、陰謀論や反知性主義などのほか、疑似科学（ニセ科学）問題が顕著な事例となる。今回の報告では疑似科学問題に注目をする。

自然現象を対象とする自然科学であれ、人間行動を対象とする社会科学であれ、事象を観察して推論し仮説を立て、学術コミュニティの議論検証を経て因果関係を実証し、工学的応用により現実の諸課題を解決することが、科学の役割といえる。正当科学がこうした厳密な因果実証手続を備えているのに対して、部分的な観察と飛躍した断定、そしてそれをビジネス上の付加価値として性急な製品化を行うことが、疑似科学の特徴である。

例えば景品表示法上の不実証広告（合理的根拠を欠く広告）の事例として、ダイエット用水素サブリの広告に記された「水素は燃焼力が強い→年齢とともに基礎代謝が落ちる→水素サブリの燃焼力で基礎代謝をサポートする」という論理が、合理的根拠のない誇大広告として行政処分を受けた。荒唐無稽な連想的理屈が「水素」「燃焼力」などの用語やグラフなど科学的雰囲気をもとう疑似科学であり、その雰囲気誘導された消費者が商品を購入する構図がある。

科学とそうでないものを区別する議論は科学哲学において境界設定問題と呼ばれ、L・ラウゲンの「多様な科学の共通項は少なく、境界問題は擬似問題に過ぎない」との指摘を境に議論は下火になったとされる。しかし伊勢田哲治が指摘するように、上述の誇大広告のように公共性と関わる分野で科学と疑似科学を区別すべき社会的要請が存在する以上、厳密な境界設定はできないとしても現実的な対応（プラグマティック・アプローチ）は必要となる。他にも進化論を否定する創造科学の公教育導入の是非、標準医療を否定する代替医療が結果的に患者の治療可能性を奪う問題、まさに今世界が直面する感染症の流行や戦争時のデマや陰謀論の一部も、事実性・合理性の確認が基礎的な問題となる。

個人の価値選択の問題はその先のステッブにある。いわゆる欠如モデル的な知識教育で人々を説得できない事実、科学コミュニティ内分野ではよく知られている。そこに「慧又堪えざれば「何」を以て慧に代ふ」かの方法論を探索する現実的要請があり、これに応えることが「以信代慧の人間論」構想の

第二段階となる。

信心の上に成立する宗学概念である以信代慧を現実問題に適用しようとする本構想の試みは、その妥当性の前提として、仏教学と社会科学の諸概念の異同を明確に整理することが課題となる。統一教会問題から一般宗教への社会不信を招きかねない今、「信が慧の代わりとなる」現実的な姿を見出すことは、智慧を欠いた妄信やカルト宗教と自宗との差異を示すとともに、信仰共同体の外部に向けて信心の価値を説明する重要な意義を持つ。同時に社会に対して人間の限定合理性を乗り越えるヒントを提示する可能性も視野に入る。

「英雄日蓮」と修養——偉人崇拜としての宗祖像——

大澤 絢子

修養は、主体的に品性を養ったり精神力を高めたりすることであり、自己の内面的成長を志向する概念として、宗教と一定の関わりを持ちながら近代日本社会に浸透してきた。本報告は、日露戦争（一九〇四年）前後期から戦後（一九四五年）に至る修養言説に日蓮が結び付けられてきた事実の検証および、修養と偉人崇拜の関係を踏まえ、理想的人格として語り出された「英雄日蓮」像の実態解明を行なった。

修養で重視されるのは、自助努力を通じた人格の向上である。そこでは、目指すべき自己形成のために偉人や英雄の人格を模範とし、彼らの生き方を真似ようとする姿勢が見られる。例えば、蓮沼門三によって一九〇六年に創設された修養団では、「修養の三主義」として、「瞑想」「流汗」に加えて「偉人

崇拜」が掲げられていた。修養団では、偉人の心に近づき、高調な精神を養い、偉人の伝記を繰り返し読んで自己を刺激し、自分を一歩一歩向上させていくことに重きが置かれていたのである（『修養団運動八十年史概史』）。さらに、修養が社会的上昇欲求に基づく成功言説と結び付いたのが明治後期の成功ブームだが、この流行を牽引した『実業之日本』（一八九七年創刊）や『成功』（一九〇二年創刊）といった雑誌でも、偉人や英雄について論じた記事が多く見られる。明治後期から大正期の英雄論は、英雄になることそのものより、英雄からその心がけや生き方を学ぶよう指南するものが目立ち、この流行期には成功者＝英雄の名とその人生に目が向けられたのである。

ならば、日蓮とその生き方は、修養とどう結びついたのか。国会図書館検索データベースにより「日蓮×英雄」「日蓮×偉人」で一九〇四年から四五年までの間の記事や書籍名を検索すると、日蓮は「英雄」「偉人」の用語と積極的に結び付けられて語られる傾向にあり、その数は空海や親鸞など他の宗祖よりもはるかに多い。日蓮以外の人物も取り上げた『偉人修養史』（一九〇八年）、『偉人の少年時代』（一九一〇年）、『名士の少年時代より崇拜せる英雄』（一九一三年）、『英雄偉人の検討』（一九三三年）などの書籍でも、英雄や偉人として論じられている宗祖は日蓮のみである。そこで、語られた「英雄日蓮」の実態として今回は、主たる言説傾向、他の宗祖との比較、従来の日蓮像との相違を検討した。まず目立つのが、日蓮の反抗精神を英雄的だとする論調である。例えば、田中智学らの序文がつけられた一九〇三年刊行の『英雄僧日蓮』では、日蓮がナポレオ

ンやルターに匹敵する反抗精神の持ち主だと強調され、政治家・望月小太郎による「模範的偉人としての日蓮」（『成功』一九〇九年四月号）は、その奮闘ぶりから日蓮を「青年の模範的偉人は日蓮である」と讃えており、さらに日蓮は、その独立不屈の精神も評価されている。他の宗祖との比較として、日蓮以外の宗祖についても論じた原坦嶺「偉人と修養」（一九一七年）を例に出せば、最澄・空海・法然・親鸞らは立教の意義やその教義的立場が偉人的だと論じられているのに対し、日蓮は迫害に屈しなかった生き方や精神性が注視されている。この日蓮は、『日蓮大士真实伝』など従来 of 伝記で語られてきた神秘さや超越性が強調された日蓮ではなく、「反抗」「奮闘」「不屈」の態度とその人柄や精神が評価されている。

「英雄日蓮」とは、神秘的な宗教者や法華経の行者、国家守護者といった従来型の日蓮イメージとは異なり、迫害や困難に屈しない宗教者であり、奮闘家、さらには独立不屈の精神を持つ英雄だった。この「英雄日蓮」が明治後期から戦前期まで理想的人格として修養の文脈で求められ、その心がげや生き方を学び、做うことに価値が置かれたのである。今後の課題としては、平将門や西郷隆盛など、明治以降になってその評価が変化した戦記物の英雄たちのイメージ形成の過程との比較検討が挙げられる。

近世日蓮聖人伝における富士山経ヶ岳埋経伝説の形成

長倉 信祐

近世後期の日蓮大聖人（以下宗祖）伝記を繕くと宗祖が文永六年（一二六九）に富士山経ヶ岳に登拝し蒙古調伏の百日唱題と法華経埋経を行った伝承がある。かかる伝説形成の思想背景を近世大石寺門流の富士戒壇論宣布に対する他門流の反発という視点から検討した。初期日蓮教団が富士山を勝地と見做した史実は宗祖が「富士の御山」と尊称し「上野殿母尼御前御返事」の「富士千眼大菩薩」を天照太神・八幡大菩薩と共に法華本門信仰守護の諸天善神とした教説に明らかである。但し文永六年の宗祖経ヶ岳埋経伝承を示唆する御書は無い。

一方、日興上人相伝の「産湯相承事」に宗祖誕生前夜の両親の富士山霊夢や「一期弘法付属書」「富士一跡門徒存知事」に本門戒壇の建立地が富士山とされ「本門弘通事」に「迹門比叡山 本は日枝山、吾山御社（中略）本門 富士山 蓮華山 大日山」と比叡山の迹門戒壇に対する末法の本門戒壇を富士山に建立すべき所以が明かされた。ところで室町期の永正年間（一五〇四―一五二二）に日健は「御書抄」に「富士門徒是専脇差也。駿河国富士本門戒壇可立也。富士山天下下私レテ大日蓮華山云也。依此南無妙法蓮華経ヲ唱事前代未聞法門也」とし、日澄は「嘉会宗義抄」に「但富士門流云、戒壇法門日興御相承也。其御筆二ハ彼富士山可築也（中略）広宣流布ノ時刻到来セハ此山半分減シテ頂キ平地ナルヘシ。勅宣申下此頂ニ戒壇可築也」と富士戒壇論は門下に周知だった。かくして延享四年（一七四七）の岡宮光長寺日泰供養文に「経ヶ岳」が初見され、安永八年（一

七七九）に健立日諦の『本化高祖年譜』に「大士甲州吉田に如く手ら経王全帙を筆して富嶽の半嶺に埋み以て後世流布の苗根と為す世々経ヶ嶽と名く【文永六年条】」を嚆矢として、文化十一年（一一八四）の『甲斐国志』に潤色された。また天保三年（一一八三）に信解日仲は「富士山頂上経ヶ嶽靈場略縁起」に「大導師日蓮大菩薩文永六年己巳月此頂に登り給ひて拾石染筆ましまして妙経を書写し一岳二岳の辺りに塚となし給へるより経ヶ岳と呼びなせり五合目を経ヶ岳とおしふは誤りなり」と富士山頂の経ヶ岳説を唱えた。かかる宗祖の富士山経ヶ岳埋経伝説が生まれた思想背景の要因を手繰ると、大石寺二十六世日寛上人（一六六五―一七二六）の發揮した日蓮本仏義と富士戒壇論が他門流に影響を与え、その反動により伝説が創作された可能性が高い。例えば玉澤妙法華寺の境修日桓（一七七〇―一八四〇）の名著『宗祖本地辨』二巻は師の日通が大石寺門流の影響下に鼓吹した「日蓮凡師本仏論」の高調だが、執行海秀氏が「日桓は日通よりも富士派の影響を受け（中略）富士山を神聖化し日神垂應論を唱へ日天子を本尊の根本とし宗祖を垂應とした」（『日蓮宗教学史』）と評した「法華富士乃記」がある。日桓は天保二年（一一八三）に須走口富士浅間神社神主の小野大和守と協力し宗祖五五〇回遠忌記念題目宝塔を富士山頂経ヶ岳に建造し須走口に宝篋印塔と祖師堂を建造し模写掛軸を版行した。

山川智忠氏が「江戸時代の事壇否定論は大抵富士大石寺説の反動のみ」（『信心』）と述べたように近世後期の宗祖富士山経ヶ岳埋経伝説創作の思想背景に近世の富士戒壇論流布に対する

他門下の反動が読み取れる。他の要因には江戸初期から断続した富士派法難や近世大石寺三大檀越の影響があり、初代徳島藩主正室敬台院、徳川六代將軍正室天英院、備中松山藩主板倉勝澄の大石寺諸堂寄進や幕府大奥や諸藩奥への富士戒壇論流布と重なる。敬台院（家康養女）を養母とした十七世日精上人の『日蓮大聖人年譜』と関連する延宝九年（一六八一）の『日蓮大聖人御伝記』巻八に広布の暁に勅宣を得て富士山麓に本門戒壇堂を建立する遺命を宗祖が日寛上人に相承し本門戒壇本尊を大石寺が厳護する縁由があり、本書は天保十四年に校正補注重版された。このように見えてくると富士山麓周辺の他門下は富士戒壇論に代わる新たな勝地説を創出し寺院縁起や近世後期の宗祖伝に挿入した蓋然性が高い。

日蓮の北関東湯治伝承と『破邪顕正記』の関連

関戸 堯海

生涯にわたる迫害・忍難の生活により、日蓮は胃腸をわずらい、年々重篤になっていった。周囲の人々は日蓮の身を案じて湯治をすすめ、弘安五年（一一八三）九月八日、入山以来九カ年間住み慣れた身延山から、保養のため常陸の湯を目指し旅に出た。十八日には武蔵国荏原郡千束郷池上宗仲の邸に到着したが、疲労甚だしく、常陸の湯へ行くことを許さなかった。日蓮は、入滅の近いことを知り、ここを臨終の地と定めて十月十三日、六十一歳で入滅した。常陸の湯は、茨城県水戸市にある加倉井（隠井）の湯と考えられている。常陸国には、中世の温泉として久慈郡の西北にある袋田と那珂郡加久良井（隠井）が知

られ、隠井の湯が日蓮の目指した湯とされる。常陸の隠井は南部実長の所領であり、後に実長の二男実氏がそこに赴き、母妙徳と共に住している。鉾泉の湯は胃腸病に特効があった。永仁元年（一二九三）創立の妙徳寺近隣に史跡がある。常陸の湯を、さばくの湯（奥州と常陸の国境の関を越えた奥州磐城郡の地にある）、下野の那須・塩原の湯等とする説があるが妥当ではないとされている。

このような史実によれば、日蓮は武蔵の国より先には行っていないことになる。けれども、江戸時代になると北関東の寺院を中心に、池上に着き二、三日休養して常陸の湯やその他の温泉に入湯したと記すものがでてくる。日蓮が弘長元年二月九日、神道伝授のために吉田の里に来入したと伝えられる聖域（水戸市蓮乗寺）。文永二年（一二六五）に日蓮を開基として宇都宮公綱の姉の妙正尼が開山した（宇都宮市妙正寺）などの伝承がある。ことに、法高寺（館林市）は、日蓮が湯治の往復のとき、館林青柳郷の田中・遠藤宅に五十余日休息したとされ、延文四年（一三五六）天目が草庵を寺にしたとされる。

一方で、佐渡流罪にまつわる伝承もみえる。文永八年（一二七一）十月、武州新倉（現在の和光市）の隅田（墨田）五郎時光の妻に、日蓮が安産の護符を書いて授与した（戸田市妙顕寺）。信徒に妙法と書いた小石を授与、石を塚におさめ妙法塚と称した（蕨市宝蔵寺）。佐渡往復二度に宿泊（十月十三日、二月十七）・洗足の井戸（本庄市玉蓮寺）。龍口法難のときのお供の熊王丸を祀った熊王稻荷（富岡市本城寺）。佐渡往復に宿泊した下栗須の長谷川長源の邸をのちに長源寺と称し、文禄二年（一

五九三）藤岡城主室の了源院殿日脱大姉が現在地に移し改称した（藤岡市天龍寺）などである。

舜統院真迢（一五九六一―一六五九）は京都妙蓮寺十五世日舜について得度、飯高・松崎・中村の諸檀林に遊学してのち、寛永九年三十七歳のとき妙蓮寺十八世の法灯を継いだ。日蓮の諸宗無得道の主張に疑問を感じて、脱宗の志を抱き、寛永十二年天台に改宗し、同十四年閏三月に『破邪顕正記』を脱稿した。

諸宗総合の天台宗の見地から、諸宗無得道・法華絶対主義の日蓮宗の立場を学問的論述によって批判している。批判の内容としては、権実論にとどまっただけで、宗義の本體に触れることなく、經文釈義の解釈に終始している。むしろ、諸檀林で研鑽を重ねた、内実をよく知っている人物が書いた著作として、広く一般世間に知られたので、日蓮宗側が危機感を持ち、反駁の書が次々と出されている。『破邪顕正記』に「臨終の善悪、実定判すべからざること」の項目があり、常陸の湯を目指しながら途上で入滅した日蓮に対する「聖者たるもの臨終の時期を知らないとはいかがなものか」という批判として展開されている。北関東の日蓮宗寺院における日蓮の湯治・漫遊に関する伝承のいくつかは、真迢の批判に反駁するために形成されていったと推察される（宮崎英修「波木井殿御報（常陸の湯）」について、浅井圓道「舜統院真迢『破邪顕正記』の日蓮批判」、池上本門寺編『日蓮宗寺院大鑑』等参照）。

人新世の道元——道元無情仏性論の射程——

辻口雄一郎

今日、地球環境は人間の営みによってこれ迄とは異なる大規模で不可逆的な変化を迎え、新たな「人新世」の地質年代に突入していると考える方が市民権を得つつあり、技術的な環境対策を越えて、望ましい未来を模索する様々な思想的展望が提示されている。そんな中、欧米には「正法眼蔵」の教えに環境破壊に対処する方向性を見出せるのではないかと考える研究者が少なからず存在している。こうした潮流の中で、今我々日本の道元研究者達に求められることは、仏教学や宗学の枠を越えて、同じ問題意識を共有する世界の研究者たちとの哲学的水準における対話の場に出ていくことではないだろうか。本論はこうした問題意識の下、『正法眼蔵』『無情説法』巻における問い「無情界は有情界にまじはれりやいなや」を主題に取り上げ、「無情説法」の持つ思想的可能性をエコロジーをめぐる論争の領域に向けて開こうと試みるものである。

「無情説法」巻では「無情説法」にまつわる①慧忠と②洞山の二つのエピソードが『景德傳燈録』から引用され、それらについての道元の独自の読みが展開されている。道元は①②夫々の内容を検討するに先立って「無情界と有情界とは交わっているのではないか」とする問いを立て、これに答えて草木樹林等は必ずしも有情界と無情界の何れに属するか決定できないとする見解を示している。この道元の見解は「無情」とされる生物達も、実は無情界と有情界の両方にまたがって存在していることを述べたものである。しかしここから、古来「無情説法」を

「無情界に属する存在の働き」ではなく、そうした領域区分を越えた仏法の働きとする読みが広く行われてきたが、道元の意図は決して両界の区別を融解しようとするものではない。こうした読みは両界の関係を軸に展開する本巻の基本的構図そのものを見失わせるものである。本論は、これに対し「無情説法」巻は、むしろ草木や人間等の存在者を無情界と有情界という異なる領域をクロスするものとして位置づけていると解釈せんとするものである。

道元はまず①において、慧忠が僧の「和尚還聞否」という問に「頼我不聞、我若聞則齊於語聖」と答えている事を取り上げ、「諸聖」は無情と同一であるのに対して、慧忠その人は仏祖として「超凡越聖するゆゑに、諸聖の所聞には一齊ならざるへし」と読む。この読みは、慧忠が人として無情説法を聞けなくとも、仏祖としては二つの異なる領域を越境していることを示すものである。また②では「無情説法什麼人得聞」という疑問文を取り上げ、「什麼」が、不定用法として「何ものとも同定されない何か」を意味することを示唆し、有情無情・凡夫賢聖間わず全てが「什麼人」として無情界にも所属していて、その説法に与っていることを示している。これらの読みは、たとえ凡夫は無情説法を聞かずとも、全身を無情界に浸しているのであり、さらにその事実は仏の両界を越えた自在な働きを通じて学び知ることができる、と説くものである。

これをより広く現代的・哲学的文脈から捉え直すと、世界は意識を持たない事物領域から始まり、グレイゾーンとしての動植物そして意識領域としての人間界にまで多層的に広がってお

り、全ての存在者は、意識を越えた聖なる自然との間断なき繋がりにおいて存在していること、そして人間はそのことに気づくことができ、さらには実践的な仕方でのその全体に働きかける力を持つ事を示しているといえよう。そしてこの認識は大気や水から動植物を経て人間社会にまで繋がる全体構造が不可逆的な変化をしつつある「人新世」の今、恐らく人間の中にだけ、その全域に渡って語られる声を聞き取り、その恥取りをする可能性があることを自覚せしめるものであるといえよう。

福沢諭吉の宗教観・仏教観——曹洞宗教団への苦言——

工藤 英勝

福沢諭吉の宗教観については、ある特定の宗教・宗派・教派を崇敬、信仰することはなかったという評価が一般的である。しかしながら、このことは、必ずしも福沢が宗教全般を軽視や無視さらには蔑視していたことを意味していない。

福沢の宗教外道遙・遍歴はかなり広範囲におよぶが、とりわけ仏教宗派や僧侶との関係はどうであったのか。小泉仰の諸論攷（『福澤諭吉と宗教』等）によれば、福沢家は浄土真宗本願寺派の門徒であるが、本派の七里恒順のみならず、真言宗の首学^{がくしやう}庇や臨済宗円覚寺派^{しんじやう}釈宗演とも積極的に交流している。その多くは慶応義塾の門下生であるが、福沢は浄土真宗のみならず、多くの仏教僧侶から刺激を受けていたことがわかる。しかしながら、曹洞宗とその僧侶との関係はこれまでほとんど指摘されることはなかった。

今回は『福沢諭吉全集』に見られる宗教とりわけ仏教関係記

事約六十数件の中、曹洞宗関係の時事新報論説を紹介する。福沢が曹洞宗について言及する記事は、『曹洞宗の紛議』（『全集』第一三巻四八五頁）と「早く勝負せよ」「漫言」（同巻四八七頁）の二つである。いずれも近代曹洞宗教団未曾有の内部抗争である「能本山分離独立運動」事件に関する福沢の論評である。この事件は越前永平寺と能登總持寺（当時）のふたつの本山とその周辺の政治結社による権力闘争であり、宗旨・教義の違いにもとづく宗論ではない。

一八九二（明治二五）年九月四日付論説「曹洞宗の紛議」では「既に本年春の頃より總持寺が永平寺と旧来の縁を断ちて独立せんことを企て、之を内務省に出願せしに、永平寺は之を肯ぜず、事態頗る困難を極めて底止する所を知らず、両寺の長老輩は四方八方に周旋して坐禪誦經の暇もなく、或は俗界の論客に内談し、或は新聞紙の筆端に依頼し、甚だしきは黄白の物までも利用して、以て自家の勢力を張らんとする其醜体は、俗間に祖先の遺産を争ふ者が、骨肉相傷けて自から知らざるの状に異ならず、我輩は唯仏法の為めに之を愧るのみ……」などと慨嘆し、曹洞宗の騷擾を完膚なきまでに批判する。

さらに、同年九月六日付論説「早く勝負せよ」には、早く「ほんとうの法孫と、うその法孫と、二様に分けて喧嘩したらば、勝負も速に決することある可し」と提言する。

当時の曹洞宗内部では、さまざまな立場や主張があったが、福沢の論説のように、曹洞宗や両大本山という既存体制や因習の外から、厳しい批判を主導することはなかった。

当該事件は、福沢が勧めた清僧の宗論による決着ではなく、

政界や軍部要人（三浦梧棲陸軍中将）による政治介入によってやむなく終息をみるなど、多くの禍根を残すことになる。

福沢の局外者としての曹洞宗分析やその主張にはすくなくならず問題はあるものの、大局的に宗教なかならずく仏教と僧侶を、あるべき姿から批判することはあながち的外れとは言えない。

近世文学における「禪」の受容

——『本朝酔菩提全伝』の「一休像」——

飯島 孝良

「禪文化」という抽象概念を予め措定して事例を蒐集するのではなく、一休宗純（一二三九—一四八二）を描いた作品を多く集めながらそこに表された「禪」を確かめていくという方法は、禪文化史研究のひとつのアプローチとなると考えている。とくに近世文藝のなかで「禪」がどのように語られたのかを知るうえで、山東京伝（一七六一—一八一六）の戯作本『本朝酔菩提全伝』（一八〇九）は興味深い一例である。これは、「風狂」一休が武士や遊女と傍若無人に関わる痛快な逸話を描出した作品である。その主な着想源は、一連の一休頓智話と、中国近世の白話小説『濟顛大師酔菩提全伝』である。山東京伝自身の表明するように、ここでの一休は濟顛の日本版としての「風狂」として描かれているが、これは当時の読本で多くみられた中国古典のリメイクという手法が取られているものである。更に、『一休骸骨』『一休水鏡』『仏鬼軍』といった仮名法語や一休頓智話を参照し、山東京伝ならではの視点で活用している。

具体例のひとつとして、一休と地獄太夫の逸話（第七「地獄

信解品）が挙げられる。これは徳川期に成立した『一休閑東咄』を典拠とするが、このような逸話は一休自身の手で書かれた漢詩集の『狂雲集』や『自戒集』、或いは一休の弟子たちによる『一休和尚年譜』などにはみられず、一休没後に創作されたものと考えられる。しかも、旧来は禪語などと関連付けられてはこなかった。だが、山東京伝の創作する地獄太夫の逸話においては、『狂雲集』など一休の漢詩や中国禪籍から多く引用されている。つまり、旧来の一休像が、より禪のことばとその文献に立脚した物語へ深まっているのである。

そもそも、『本朝酔菩提』の大きな着想源といえる『一休骸骨』は一休真筆ではなく、禪宗に特有の言説というよりも仏教一般のわかりやすい概説という性格もあり、禪籍とはいいがたい。また、現在の研究では地獄太夫も実在していないものとみられている。つまり、中世までの一休は必ずしも禪僧としては描かれておらず、実像よりも自ずとフィクションとならざるを得ないものであった。その一方で、山東京伝は一休真筆の『狂雲集』から多く引用しており、その点では一休その人になり肉迫することに成功している。『狂雲集』自体、旧来の宗門では門外不出とされ、世俗でも寛文年間に版本が刊行されるまで容易に目にするにはなかった。すなわち、出版文化が隆盛を極めた山東京伝の時代だからこそ、「禪文化」が発展するうえで大きなルートが確立したともいえるのである。このように、前近代において『狂雲集』や禪籍を明確に参照しながら禪僧として一休を描出し得ている貴重な事例として『本朝酔菩提全伝』を位置付け得るのであり、いわば「禪文化」なるものが

出版文化と相俟って徳川期までの日本でどう広まっていくかを知らしめている。

こうしたことを勘案するに、山東京伝の豊かな知的背景とその手法は、近世文人が禅籍をどう受容したかを示し得るものであり、とくに『本朝醉菩提伝』に明示された参考文献は、その影響関係を知らしめる点で興味深い。また、山東京伝との交流が深かった大田南畝（蜀山人、一七四九—一八二三）には同時代的認識があり得ると考えられ、伊藤若冲（一七一六—一八〇〇）の画に蜀山人が狂歌を添えた「蘆葉達磨図」など、禅文化を受容した（或いは茶化したような）作品も重要な参照例となり得る。更に、歌川豊国（一七六九—一八二五）が作画を担当した『本朝醉菩提全伝』は、河鍋晩斎（一八三二—一八八九）など後代の浮世絵へ影響を与えた一種の禅画とも位置付け得る。これらの点をたどることで、一休とその像が宗門と世俗を結んでいく変遷を辿り得るのであり、そうした追跡こそが禅文化史の具体的位相と捉えるうえで求められるものと考えられる。

人工妊娠中絶を変革する「流産誘導剤」

—— Women on Web 実践 ——

浏览 恭子

一九八〇年にフランスのルセル社が開発した経口中絶薬（一般名「ミフェプリストン」、商標名「RU486」として知られている「流産誘導剤」）は、妊娠七週以内に服用した場合の中絶成功率が約九八％にのぼる。経口中絶薬は、二〇二一年ま

でに世界の八二の国と地域で承認されており、医師の処方のもとで広く利用されている。世界保健機関（WHO）が二〇〇五年に経口中絶薬を「必須医薬品」に指定し、「安全で効果的な中絶」の方法として推奨している。

その一方で、日本では、経口中絶薬の導入がなかなか進まず、女性の心身を著しく傷つける爬搔法による人工妊娠中絶手術が続けられている。今日、経口中絶薬によるメデイカル・アプローチが世界標準となっている中で、日本の産婦人科医師等が、爬搔法に固執するのは、人工妊娠中絶手術を「胎児の生命の抹殺」という悪行をはたらく女性に対する「懲罰」と見ているからではなからうか。そのような懲罰的な人工妊娠中絶手術を拒否する日本人の女性たちは、自国で妊娠中絶が禁じられていたり、薬による妊娠中絶ができなくて苦しんでいる女性たちに、経口中絶薬を送り届ける活動を行っているカナダの非営利団体のウイメン・オン・ウェブ（Women on Web）¹、二〇〇五年にオランダ人産婦人科医師のレベッカ・コンパーツが設立）に支援を求めている。

本報告で、ウイメン・オン・ウェブに支援を求める日本人女性たちの語りから見えてくる日本の人工妊娠中絶の問題点を解明し、経口中絶薬が切りひらくメデイカル・アプローチの可能性を探究する。

爬搔法による外科的妊娠中絶手術とは異なり、経口中絶薬を服用しての妊娠中絶（メデイカル・アプローチ）は、配偶者の同意を得なくても、また産婦人科医師の手を借りなくても、女性が自力で行うことのできる「自己管理中絶」（Self-managed

abortion)を可能にする。妊娠七週から九週までの妊娠初期の流産を促す経口中絶薬によって中絶されるのは、(妊娠一〇週以降の母体内生命体を指す)「胎児」ではなく、(妊娠七週以内の)「胎芽」である故、メデイカル・アポーションは「胎児」を人工妊娠中絶の対象として規定している)「母体保護法」の定める「人工妊娠中絶」には当たらないと考えられる。

メデイカル・アポーションとは、人工妊娠中絶反対論者(プロライフ)が好んで口にするような、「胎児の生命の抹殺」ではなく、「望まぬ妊娠」をした女性が、自らの意思で中絶薬を飲んで、受精卵が胎児になる前の「胎芽」の段階で、人工的に流産を引き起こし、「妊娠を終わらせる」ことであるといえよう。

メデイカル・アポーションは、これまで産婦人科医師の支配下に置かれていた「人工妊娠中絶」を、女性自身の意思による「妊娠中止」に変える。また、メデイカル・アポーションは、「望まぬ妊娠」をした女性が、これまで人工妊娠中絶に付きまどってきた「殺人」「罪悪」「懲罰」等のステイグマを拭き去り、「妊娠を終わらせた」ことを「自分自身で決めたこと」として受け入れる手立てとなる。そして、メデイカル・アポーションは、妊娠した女性自身による「自己管理中絶」を可能にし、「セクシャル・リプロダクティブ・ヘルス・ライツ(性と生殖に関する健康と権利)」に基づく女性の「自己決定」の実現に寄与すると思われる。

現代日本における仏教的自殺防止活動

川本 佳苗

本研究では現代日本における次世代の仏教僧による自殺防止活動の新しい形を例示する。その事例として単独で自殺相談に献身する僧の根本一徹に着目し、彼の活動を参与観察したエスノグラフィーを目指す。

現代日本における「仏教と自殺」の研究には、①社会構造・行政支援、②スピリチュアルケアの発展、③仏教者の社会参加活動という三つの領域の俯瞰的調査が基礎となる。仏教僧による自殺防止活動はこれら三つの領域に重なった部分に位置し、その興味深い事例が根本の活動である。自殺者数が三万人を超えた一九九八年、世界保健機関(WHO)もまた「健康」の定義に「スピリチュアル」という語の追加を提案した。二〇〇六年には自殺対策基本法が施行され、各地に自殺自死に取り組む仏教団体が設立された。三つの領域は各々発展し、支援の種類や団体数も充実していった。その甲斐あって一九九八年より三万人超を記録し続けた自殺者数も二〇二二年より減少し始めた。社会支援側と仏教的支援側の両方に自殺に対する共通認識が三点見られる。自殺とは①個人の問題ではなく社会問題であり、②複合的要因を持ち、③追い詰められた死であるという点である。したがって、両者とも解決策として物質的豊かさの他に精神的豊かさの充実を挙げている。特に孤立からの解放である。

仏教者はそのような精神的ケアにこそ強みを生かせるはずである。根本も仏教者の一人であるが、彼個人の特徴として身体

的介入度の深さが挙げられる。自ら得度し禅堂修行した根本は、二〇〇四年より自殺防止活動に着手する。自殺念慮者のインターネット掲示板や対面での集まりに参加し、自らSNSでグループも運営した。同時に、死を疑似体験するワークショップ「旅だち」なども開始した。根本の特徴である身体的介入度を分析するとさらに三点に分けられる。一つ目は、相談者は初回は必ず根本の寺院で無制限に相談できるという対面相談を重視する点である。二つ目は、ケア提供者から相談者へとという一方の關係ではなく友人のような対等な立場を育むことである。そのため共に身体を用いる作業を重視しており、その一環としてワークショップが開催される。三つ目はそうしたワークショップの中でも特に独自の形式として発展した「旅だち」である。参加者は末期癌と診断された者としてロールプレイが進行する。やがて臨終の場では二人一組となって片方が死にゆく者の語る言葉を傾聴する。最後に根本が読経し葬儀を行なう。このような独自の活動を通じて根本が求める目標は「人々を繋ぐこと」である。先述の通り、孤独が自殺の元凶と考えるためである。根本は、ワークショップなどを通して相談者同士が支え合うことができる集団作りを目指す。

調査を通して根本の実践には自殺念慮者に効果的に働きかける複数の特徴が明らかになった。しかし、一方で短所も見られる。例えば、ケア提供者と相談者という線引きが不明瞭である点である。かつこの実践はあまりにも根本個人の資質に依るところが大きく、他者が習得できる技術として再現され難い。

しかし、仏教僧が「精神的な豊かさ」の支援において自殺念

慮者と信頼関係を築くためには、技術以外に何を研鑽するべきか。その問いを追求するために、他の僧の活動も調査して分析を重ねていく。

仏教における同性婚をめぐる諸問題

宇治 和貴

日本では結婚観や家族観などに、宗教が強く影響している。特に婚姻儀礼については、仏式・神式・キリスト教式など儀礼として結びついており、同性婚をめぐる姿勢には、その宗教の性格が直接反映されるともいえる。二〇一九年に全国五カ所の地裁で、同性での結婚を求める訴訟が開始されたことから、同性での親密な関係への公的な承認を求めるニーズが確認される。このニーズに仏教はどのように答えることができるのだろうか。

こうした問題意識のもと、仏教における同性婚に関する問題が何かについて検討するため、様々な形で仏教での同性婚儀礼に関わっている、七崎良輔氏、小杭好臣氏、佐竹栄信氏、柴谷宗淑氏へのインタビューを行った。

七崎良輔氏は、二〇一六年に浄土真宗築地本願寺で同性パートナーシップ報告式を行った。この時、結婚式ではなく「パートナーシップ報告式」として挙式されたことについて、感謝とともに「結婚式」と表されなかったことが大変残念だったと七崎氏は語った。仏教における同性婚に関する問題を考える場合、「仏前結婚式」として儀礼を執行することが重要な課題の一つだと指摘したい。そのためには、仏教教団独自で「結婚」

の意義を再考し、社会に対して再提示する必要があるだろう。

小杭好臣氏は、アメリカ仏教会で一九七〇年代に同性婚儀礼を複数回執行している。詳しい数が把握できない理由は、意図的に記録を残さなかったからだという。後に批判の対象となり、仏教会で同性婚儀礼そのものができなくなる可能性を感じていたので記録に残さなかった。当時、日本の本願寺に同性婚儀礼を執行することについて質問したが、「問題はない」という回答を得ていた記憶もあるとのことだった。

佐竹栄進氏は、広島県久蔵寺の住職である。阿弥陀仏の「十方衆生」救済の実践をめざし、目の前で苦しむ人と共に歩むために同性婚儀礼を積極的に受け入れている。本山が主催する「未来の住職塾」のなかで、多様な結婚式が紹介されたことも同性婚儀礼受け入れへの大きな要因となったという。現時点で、同性婚は執行されていない。

大阪、真言宗性善寺住職の柴谷宗淑氏は MTF 当事者である。真言宗には、カミングアウトをしたトランスジェンダーの住職が三名（FTM 一名、MTF 二名）存在する。柴谷氏は自身の被差別経歴をもとに、差別のない寺院を目指す一環として同性婚儀礼を受け入れている。ただ、同性婚の模擬結婚式や内縁関係の儀礼は執行したが、実際の同性婚儀礼の申し出はまだない。それとは対照的に、同時期に同性での結婚儀礼受け入れを表明した、キリスト教教会では複数のカップルが既に結婚式を挙げた。また性善寺では、セクシユアルマイノリティ当事者から受ける相談内容としては、戒名に関する問題の方が圧倒的に多い。こうしたことから、柴谷氏は寺院に求められる社会的

役割の問題が大きいと指摘する。

性の問題は、差別や抑圧など、人が生きている「生」の段階において発生するものである。仏教が性の問題にかかわるとすれば、性の問題に関して発生している抑圧状況を解決するための支援やサポートを教義に基づいて展開することが求められる。同性婚の受け入れを表明している寺院で、実際の挙式数が少ないことは、これまで「死」の問題に多く関わってきた仏教に、「生」の問題解決を求めない社会的傾向があることを物語っているのだろう。先に仏教が同性婚という課題に取り組みにあたって、仏教における「結婚」の意義の再提示の必要性を指摘したが、それに先立つ課題として、社会における仏教のイメージを「生」に関わる宗教へと転換する必要があることも重要な問題だといえる。そのためにも、積極的に同性婚の問題に取り組み、支援する姿勢を示す必要がある。

近代日本における宮沢賢治の創作とジェンダー

大澤千恵子

宗教および宗教学におけるジェンダーの問題は、いまだ根深く残っているといえるが、学校および学校教育においても様々な課題が山積している。宗教と公教育の双方において、ジェンダーについて考察するにあたって、宮沢賢治の創作は重要な意味を持つ。宮沢賢治は、近代日本を代表する詩人・童話作家であるが、戦後教育においては、小・中・高全ての校種において国語科の定番教材となっている。国際的なジェンダーギャップ一六位の日本では、学校教育の中でジェンダーが取り扱われ

ることは多くない。他教科で宗教やジェンダーについて改めて教えるというよりも既存の教材を活用することで、内在化されたジェンダーの問題を生徒が探求的に学習していくことを目指すものである。

具体的な事例として、高等学校の定番教材「永訣の朝」を挙げる。同作は、その文学的価値について、「愛する妹の臨終に立ち会いながら為す術も知らずに慟哭する作者の哀傷が烈しく読む者の胸を打つ」（相馬正一「鎮魂賦「永訣の朝」の虚実」『宮沢賢治』一五号、洋々社、一九九八年）と評価されている。また、最愛の妹トシの臨終の実録であるとして、写実的描写が文学性をさらに高めているとされてきた。近年は、その虚構性も指摘されてはいるものの、学校教育の中では、写実的な作品として賢治の実体験としての愛する者との死別の悲しみを読み取ろうとする読解が一般的である。

本稿では、同作と同じような読解が学校教育の中で行われている、高村光太郎の「レモン哀歌」と比較検討しながら、ジェンダー教育の可能性について考察する。「レモン哀歌」もまた、作者である高村光太郎が、妻・智恵子の臨終の際の様子を詠った詩歌である。多くの場合、「わたし」の「妻」に対する気持ち、夫婦愛を読み取ることに重点を授業」（山中幸三郎「レモン哀歌の授業」『高大国語教育』四三号、一九九五年）となっている。このように、「永訣の朝」と「レモン哀歌」は、大切な愛する者の、臨終の際の悲しみを表象する作品として読まれ、最終的に祈りへと昇華している点も共通しているのだが、そこに描き出される女性像は大きく異なっている。大石直記は、

「レクイエムとフェティシズム」（『日本文学』四三巻二号、一九九四年）の中で、「写像として、自己の内部にロマンチックに抱き続け、これを崇拜し続ける態度」の「個的な幻想」であるとして虚像としての智恵子像をそこにみる。同作には、「徹底して彼自身のために、自分一個の（祈り）を祈る」光太郎しか存在せず、「死せる《智恵子》の存在は、実に詩成立の、素材と誘因とを、提供したに過ぎなくなっている」というのである。

こうした描出客体の虚像性は、両者の創作姿勢とも深く関わっている。二人とも「詩ではない」とするところは同じであるが、光太郎が『芸術論集 緑色の太陽』の中で「元来私が詩を書くのは実にやむを得ない心的衝動からくるのであって、一種の電磁力的鬱憤のエネルギー放出に他ならず」（二五五）と近代的主観主義を示しているのに対し、賢治は『春と修羅』序の中で、自らを現象とし、「すべてわたくしと明滅し／みんなが同時に感ずるもの」と主観主義的作家性をむしろ放棄しているのである。ここにおいて、作者である賢治と描き出されたトシは、作品の中で同等な存在となっているといえよう。そのトシが大学卒業後療養中に記した「自省録」は、自らが経験した女性としての生きることの困難さを内省的に見つめ、成瀬仁蔵から受けたキリスト教的な知見を通して、より良い生き方を希求しようとしたものである。したがって、補助教材としてトシの実像に迫ることで「永訣の朝」に描き出されたトシ子の実像に迫ることが可能となり、当時の時代背景も含めたジェンダー教育が可能となると考えられる。

日本仏教史の創出と「信仰」

——「日本仏教の特色」という語り方——

呉 佩蓮

近代日本仏教史では、仏教の「宗教」としての普遍性を主張しつつも、「支那仏教」や「日本仏教」といったカテゴリーを設けることで、それぞれの仏教の差異化を図った動向が見られる。かかる過程において、「日本仏教」などのカテゴリーの構築に着眼した研究として、オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』（二〇一二年）やエリック・シッケタンツ『墮落と復興の近代中国仏教』（二〇一六年）が挙げられる。他方で、「日本仏教」と「支那仏教」をめぐる歴史叙述の関連性に着眼した研究はほとんど見られない。クラウタウとシッケタンツの研究で指摘されたように、「日本仏教」の語り方が成立する過程で、「日本仏教の特色」というような固有性にまつわる叙述が見られ、その際に「宗教的信仰」が「日本仏教」の特徴として強調され、それに対して「理論的」、「学問的」といったラベルが「支那仏教」に貼られた。本報告では、「日本仏教」の創出の過程で、近代漢語としての「信仰」[信仰]がいかにかに機能し、そこにいかなる政治性が潜んでいるのかを明らかにすべく、日露戦争以降から盛んに議論された「日本仏教」の特色／特徴という語り方に着目する。具体的には、近代日本初の仏教史雑誌『仏教史林』の創刊に携わった仏教史学者であり、「日本仏教」や「支那仏教」のカテゴリーの形成に大きな役割を果たした村上專精、境野黄洋と鷺尾順敬を対象として、明治後期から大正期にかけての彼らの「日本仏教」論を分析する。

まず、村上と鷺尾の「日本仏教」論で「信仰」が「日本仏教」の特色／特徴として語られていることを確認する。村上は「日本仏教の特徴」（『六大新報』二〇二一—二〇三、一九〇七年）で仏教の中の戒、定、慧をそれぞれ「規律的制度」、「哲学的理想」、「宗教的信仰」と解釈し、「規律的制度」すなわち戒律が「印度仏教」で守られ、「哲学的理想」が「支那仏教」の特徴であり、「宗教的信仰」とりわけ「下等社会」に浸透している「信仰」が「日本仏教の特徴」であると、図式的な説明を試みている。鷺尾は「日本仏教」を「印度の仏教」、「西域の仏教」、「支那の仏教」と比較し、前者が仏教全体に見られる「実際の」な側面に加え、「実際の」な要素と結び付く「社会的」な要素を含めていることを論じている（『日本仏教の特長』、『成功』二〇一五、一九一一年）。そしてその「実際」の内実を「現世利益の祈禱の興隆」と「浄土往生の信仰」と説明を加えている（『日本仏教の発達と真宗』、『真宗叢書』一輯、一九二三年）。

また、本報告で検討するように、世紀転換期に巻き起こった新仏教運動の旗手の一人である境野は、一九〇三年に発表した「余の信ずる仏教」で「日本仏教」を含めた既存の仏教を批判したことを明らかにした。彼は「印度仏教」の特色を「坐禪教」、「厭世教」とし、「支那仏教」の特色を「厭世教」、「学問仏教」、「祈禱仏教」とし、「日本仏教」の特色を「祈禱仏教」、「未来教」とした。そしてこれらの仏教とは異なる、理想としての「新仏教」を構築した。しかし、一九一〇年代となると、「新仏教」の対極に置かれた、バーチャルな「旧仏教」は、「日本仏教」とは異なる「支那仏教」などのイメージと重なっている。

く。それに対して「日本仏教」とりわけ浄土門を、中国の浄土教と一線を画し、前者は「現実生活」を重視するものとして再評価している。

最後に、村上、境野と鷲尾の「日本仏教」論で「信仰」の内実はあまり議論されていないが、境野と鷲尾の語り方から読み取れるように、浄土往生の「信仰」が「实际的」あるいは「世俗的」な傾向を有するものとして再解釈されるようになったということが指摘できるだろう。（本発表は、令和二年度文部科学省科学研究費（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。）

親鸞における臨終来迎のリアリティ

——作用性と蓋然性の観点から——

千賀 貴信

鎌倉時代を生きた親鸞は、臨終来迎が希求された時代にあつて、「来迎たのむことなし」と説示する。また一方で、祖師方の臨終の奇瑞を和讃にして讃詠する。親鸞のなかで、臨終来迎はどのように受容されているのであろうか。そこで本研究では親鸞における臨終来迎のリアリティを考察したい。ここで言う臨終来迎のリアリティとは、臨終来迎という現象の「蓋然性」と、臨終来迎に纏わる教説の「作用性」の総和として用いる。臨終来迎がリアリティを有するとは、現象の「蓋然性」が見込まれ、教説が現在に「作用性」を発揮する（第十九願を例にとれば「修諸功德」を要請する）事態と考える。

臨終来迎を誓う第十九願を方便の願と位置づけ、「来迎たの

むことなし」と述べる親鸞にとつて、臨終来迎の教説は「作用性」を有していないといえよう。では「蓋然性」はどうであろうか。その点を主著『教行信証』の「後序」に尋ねたい。「後序」には法然の奇瑞に言及する箇所がある。「奇瑞称計すべからず。別伝に見えたり」がそれである。ここで「後序」の構成に目を向けると、大きく二つの段落に分けることができる。前半は承元の法難と遠流に処された法然に関する記述、後半は親鸞の回心と『選択集』書写等に関わる記述である。奇瑞に関する文は前半の最後に位置し、その後、親鸞は時を遡るかたちで古水時代の回心の事実を披瀝する。こうした「後序」の構成において、奇瑞の文は重要な役割を担っているように思われる。

弾圧された専修念仏の中心人物である法然の臨終に奇瑞があらわれたことは、その弾圧の無根拠性を示唆するし、『選択集』の書写を許可されたことは、「弥陀の化身」である法然から教えの顕開を託されたことを意味するであろう。弾圧の不当性と教えの真实性とを、客観的資料として裏付けているものが、「別伝」に記される法然の奇瑞ではないだろうか。跋文に師の奇瑞を載せる書誌的体裁は『選択集』に連なるものがある。法然入滅時に奇瑞があらわれたことを「後序」に記す親鸞にとつて、臨終来迎は「蓋然性」をもって捉えられていると思われる。臨終来迎は、近代的な合理主義がやつてのけるような仕方

で世界内から追放されているわけではない。ではなぜ親鸞は、臨終来迎に「蓋然性」を認めつつも、その教説の「作用性」から解放されているのであろうか。換言すれば、なぜそれが起こり得る世界に身を置きながら、それに左右

されない精神を獲得しているのであるうか。そのことを「一念多念文意」の「恒願一切臨終時 勝縁勝境悉現前」に対する註釈態度に尋ねたい。この偈文は臨終時の来迎や奇瑞を願う願文といえる。しかし、親鸞は「一切臨終時」を「いのちおわらんとときまで」と解説し、臨終の一点に限定して理解しない。この註釈によって、続く「勝縁勝境悉現前」があらわす光景もまた変容を蒙るだろう。親鸞は「勝縁勝境」を「仏」「光」「香」「善知識のすすめ」と例示するが、これらの要素は、どれも弥陀の化身である法然を連想させる。「香」についても、「尊号真像銘文」（広本）「大勢至菩薩御銘文」には「香」に纏わる表現が散見される。おそらくこれらの要素は四番目の「善知識のすすめ」に収斂されるのであり、この偈文は師法然の「すすめ」に回歸する文として受け取り直されていると思われる。つまり、臨終来迎を願う「恒願一切臨終時 勝縁勝境悉現前」は、親鸞においては、「いのちおわらんとときまで」、「よきひとのおおせをかぶる」位置に立ち帰ることを促す願文として聞き取られているといえよう。

親鸞にとつて、弥陀の化身と仰ぐ法然との邂逅そのことが、正に「来迎」と言い得る事態ではなかったであろうか。そのため、臨終に限定される来迎への関心の低さが生じ、臨終来迎に對するリアリティの希薄さがもたらされていると考えられる。

近代日本における合掌観の変遷

武井 謙悟

胸の前で手を合わせる動作である「合掌」は、①仏として・仏に対して（名号、仏像、僧侶、死者）、②礼として（謝罪、感謝、挨拶）、③食事に対して（食前、食後）という主に三つの場面で行われている。本発表は、近代日本における合掌に関する言説、雑誌・新聞記事を事例として、多様な合掌の意味合いの変遷を検討することを目的とした。

先行研究として、『合掌の研究』（顕真学苑出版部、一九三三年）をはじめ、合掌に関する著作を数多く刊行した渋川敬応（一八九七—？）、臨済宗大学教授伊藤古鑑（一八九〇—一九七二）が、講演録をもとに加筆修正した『合掌の仕方と念珠のお話』（森江書店、一九三三年）、合掌の身体性に言及した山折哲雄（一九三一—）の『坐の文化論』（講談社学術文庫、一九八四年）を挙げ、經典に見られる記述、図像、印契、身体性に関する考察が為されているものの、合掌研究を位置付け、合掌観の変遷を検討する試みがないことを確認した。

本論では、まず「明治の仏教者と合掌」として『通俗仏教新聞』主筆、曹洞宗出身の高田道見（一八五八—一九三三）、哲学館を創設した浄土真宗大谷派出身の井上円了（一八五八—一九一九）、増上寺の法主を務めた浄土宗道重信教（一八五六一—一九三四）の合掌観を挙げた。彼らは合掌を、恭敬の至極、仏教に熱心であることの指標、尊敬の念、として捉えており、「仏」を重視する傾向が見られた。

次に「雑誌と合掌」として、国柱会の田中智学（一八六一—

一九三九）が、一九一九（大正八）年創刊の雑誌『毒鼓』の刊行を記念して行った講演の記録『毒鼓論』（天業民報社、一九二二年）の記述から、『法華経』に登場する常不輕菩薩にならへい、天皇陛下、見ず知らずの他人、友人、三界万靈へも合掌するように主張していたこと、『毒鼓』の表紙が、合掌の形であることを示した。他方、一八九五（明治二八）年一月創刊の『無尽灯』が一九二〇（大正九）年一月『合掌』へ改題、一九二五（大正一四）年一〇月に臨濟宗国泰寺派勝平大喜（一八八七—一九四四）を主筆とする『東亜の合掌』、一九三四（昭和九）年七月に智山青年会本部より『合掌』が創刊するなど、『合掌ブーム』が起こっていたと指摘した。

このような流行は、「食事と合掌」の関係も影響していると思われる。千代田女学院校長泉道雄（？—一九四二）は、食前の合掌念仏を推奨した（『食前の合掌念仏』『信仰界』四五巻四月号、一九二六年）。他方、高島米峰（一八七五—一九四九）も、仏教徒の統一的な作法として、食前食後の合掌を提議し（『食事法を合掌に統一せよ』『米峰日わく』丙午出版、一九三〇年）、宇野円空（一八八五—一九四九）も評価している。泉と高島からは、キリスト教との対比で、日常の食事作法としての合掌が提案され、全仏教徒に共通、誰でもできる、敬虔な動作が「合掌」とされた。

一九三四（昭和九）年創刊の『大法輪』は、食前食後の合掌を盛んに推進した雑誌である。例えば、生活に合掌を取り入れた静岡県三坂村、愛知県小鈴谷村の記事、食前食後の合掌をイラスト付で紹介していた。真珠湾攻撃以降、決戦態勢へ突入す

ると、大東亜共栄圏の多くが仏教国であり、仏教徒の象徴たる合掌によって、堅く心と心を結びつける様努力することが賢明、と主張したり、胎内から合掌をしていると言及し、頑丈な子を生むため、妊婦への合掌を奨励したりして、食事の機会以外でも合掌を推奨した。

以上、近代における合掌観の変遷を辿り、現代のテレビドラマでの食事風景で見られるように、近代に形成された食前食後の合掌が継承されていることを指摘した。課題として食事前の「いただきます」等の発話との関係を挙げた。発表後には、近世・学校教育・他宗教の影響に関する質問が寄せられ、新たな視座が得られた。

阿弥陀仏との宿縁をめぐる解釈の展開

——『往生拾因』を起点に——

松尾 善匠

浄土教文献において、娑婆やそこに住まう衆生と、阿弥陀仏や観音・勢至の二菩薩とは、過去世における縁（宿縁・因縁）があるとする言説を多く見ることが出来る。中国浄土教以来、このような縁の存在をめぐって、浄土教家によって様々な言及や解釈がなされてきた。本発表では、平安期の浄土教において、この言説がどのように受容、展開され、後世に伝わったかを明らかにした。

中国浄土教における代表的な言説として、道綽（五六二—六一四）『安樂集』、伝智顛（五三八—五九七）『浄土十疑論』に示される二つを取り上げることが出来る。『安樂集』は、阿弥

陀仏と二菩薩が、過去に娑婆世界において発心したため、娑婆の衆生と阿弥陀仏には「縁」があると説く。『浄土十疑論』においては、末世にこの縁が世にとどまるとする『無量寿経』の記述から、娑婆世界の「極悪衆生」と阿弥陀仏には「因縁」があると述べられる。

日本浄土教においては、まず源信（九四二—一〇一七）が、『往生要集』において、『安樂集』『浄土十疑論』などの中国浄土教の諸説を受容し、統合して提示している。ただし、『往生要集』や、その後の源信『阿弥陀経略記』（一〇一四）、また覚超（九六〇—一〇三四）『往生極楽問答』などの平安期の浄土教文献は、主に中国浄土教の説を受容するのみであり、自説を加えるなどはなされない。

これに対し、摂関期の永観（一〇三三—一一二一）『往生拾因』においては、「宿縁」をめぐる解釈が展開されていく。永観は、「縁」や「因縁」を説く『安樂集』『十疑論』などの説を、「宿縁深厚」を示すものとしてまとめ、さらに『観無量寿経』『悲華経』『陀羅尼集経』『須弥四域経』などの種々の経文を、宿縁の深さを示す根拠として独自に追加していく。そのことにより、単に阿弥陀仏と娑婆世界の衆生には宿縁があるとするとだけでなく、両者が過去世からこれまで、父母や男女などの関係を結んできたことも強調される。永観は、このような、阿弥陀仏と衆生との過去世における具体的な関係性にも注目すること、両者の宿縁が「深厚」であることを説いた。

永観以後、院政期の珍海（一〇九一—一一五二）は、阿弥陀仏との縁に関して、特に先行説を展開することはない。ただ

し珍海は、阿弥陀仏像の日本伝来などの観点から、娑婆や日本における種々の「事縁」を示し、それゆえ日本は、そこにおいて修行し往生することのたやすい、「出離に順」ずる処であると説く。阿弥陀仏との「因縁」は、種々の事縁の一つとして取り入れられる。珍海の説は、事縁という観点から、永観とは異なる形で縁をめぐる言説を受容し、展開した例として見る事ができる。

『浄土十疑論』や『往生要集』などは、十方浄土に対する西方浄土の意義を示す文脈で宿縁に言及するのに対し、永観や珍海は、必ず往生できることを説く中で宿縁について論じる。宿縁をめぐる解釈が展開した背景には、行者に決定往生を認識させようとする永観らの狙いがあつたと考えられる。

法然以後の鎌倉浄土教では、宿縁をめぐる議論において、大きな展開はなく、主に先行する説が受容されていく。法然（一一三三—一二二二）『逆修説法』の異本である『無縁集』や、良遍（一一九四—一二五二）『念仏往生決心記』などにおいては、阿弥陀仏と娑婆の衆生とが、過去世において具体的な関係を結んできたということが強調されるが、ここに永観の説の影響を窺える。実際に、伝賢鑿（一〇九五—一一四四）『孝養集』や、聖聡（一一三六—一四四〇）『大経直談要註記』などにおいては、明確に『往生拾因』の説が引用される。宿縁の深さを示す永観の説は、後世の浄土教において重視され、享受されたといえよう。

近代の岩船山の天狗と戦争

林 京子

栃木県栃木市の岩船山は彼岸の卒塔婆供養で有名な死者供養霊場であるが、天狗信仰も存在する。既に十六世紀にはこの山に天狗がいると理解されているが、天狗は蓮華院高勝寺（天台宗）本堂などが所在する平地部分ではなく、頂上部に祀られ「狗賓剛」、「孫太郎（良）尊」と呼ばれている。岩舟石の採掘の為に付近はかなり崩落し、孫太郎尊の本殿も採掘の発破の振動で倒壊して石の小祠があるのみで、中の尊像などは中腹の拝殿に遷されている。天狗が戦時下の流行神として信仰された例については岩田重則氏の研究があるが、この「孫太郎尊」も日露戦争頃から戦死除けの流行神として近隣の信仰を集めた。

高勝寺には孫太郎についての古文書はない。管見の限りでは「孫太郎尊」は『中山道例幣使道分間延絵図』（一八〇六）が記載の初見で、その後近世末の岩船山の絵図にも描かれている。近世は当山派の山伏が孫太郎尊の別当として豊作や火伏、病氣直しなどの祈願をしていたと推測され、明治になり修験道禁止令で彼らが下山した後は、高勝寺住職が天狗信者の講である「元日講」を引き継いだ。現在も高勝寺では「孫太郎尊」の絵入りのお札（複写）を頒布しているが、その元の版木は所在不明で近世のものなのかは不明である。

明治二十三年に作成された高勝寺の銅版画にも現在の孫太郎尊と同じ場所に「天狗堂」と「ガク堂」、参詣者が描かれている。また高勝寺の明治三十六年の寺院明細帳には孫太郎尊本殿の他に間口のより広い拝殿と供務所が再建されている。明治初

年の寺院明細帳には特に記載がなく、本殿付近には明治三十年以降の年紀のある石造物が多く見られる事から、明治三十年頃に信者が急増したことが示唆される。人々は「武運長久」（＝戦場から生還）を願う孫太郎尊に千人針を奉納した。高勝寺では戦死者供養の記憶の方が鮮明で、戦死除け祈願は忘却されているが、なぜ岩船山の天狗が戦死除けの流行神となったのだろうか。

隣の佐野市にも佐野城鎮守とされる「孫太郎」稲荷があり、利益は延命病氣直しである。この「孫太郎」は伝説的な武将藤原秀郷の子孫で怪力無双の藤原「孫太郎」家綱である。中世以来この地方を支配した佐野氏は藤原孫太郎子孫（＝秀郷の子孫）という由緒を誇った。佐野氏居城の唐沢山には「竜宮から拝領の秀郷の鏡」が神宝として祀られ、「ひらいし」権現と呼ばれた。ひらいしは何時からか避来矢と表記されるようになってきた。岩船山の銅版画にも唐沢山が描き込まれ、両者の関連を暗示する。岩田氏は「天狗は災厄をもたらす除去することができるといふ二面性を持つので「戦死」という最大の災厄を除去することが可能」であり「天狗は山の神＝安産の神＝出産に立ち会い運命を予言するカミ＝生と死の境界のカミ、運命を司るカミなので、戦死除けを可能にする」と述べる。避来矢＝弾除けが連想される中、唐沢山の避来矢権現は別格官幣社となり庶民信仰の場になりにくく、佐野の街中の孫太郎稲荷よりも岩船山上の孫太郎尊に弾除け信仰が集まったのではないかと。

藤原孫太郎説以外にも赤鬼の如き猛者「松田孫太郎康郷」由来説もある。中世この一帯は吒枳尼天信仰が盛んであったが、

近世初めにはそれが摩多羅神と習合し、その後稲荷と名称を変えた。天狗と同一視されたともいう。高勝寺は東照宮との関連で近世に再興された寺院なので「孫太良」とは元々山王一実神道に拠って祀られた摩多羅神で、後に天狗と習合したのだから。人々の切実な願いに、避来矢という言葉の呪力、鬼の如き怪力の猛者、障礙神などが合体習合して天狗の孫太郎尊となつて応えたとも言えよう。岩田氏は「戦時下、ふつうの人々が願つたのは祖霊になるという信仰ではなく生への執着と安定である」と指摘するが、戦死除け祈願と戦死者供養が両立し、現在も孫太郎尊が子授け祈願に關与するのも岩船山の特異なコスモロジーによるものである。今後も注視していきたい。

明治十五年前後の仏堂と民間宗教者

石原 和

本報告では、明治前半期の仏堂、特に「受持仏堂」の成立およびその位置づけに関する事例を提示し、近世近代移行期の宗教行政と現場のズレを明らかにした。報告者は以前、民衆宗教如来教が曹洞宗下の寺院の受持仏堂となることで、明治以降も公的に活動することができたことを解明した。だが、この受持仏堂については、どのような存在・地位であったかほとんどわかっていない。そこで、本報告では、愛知県愛知郡八幡村四門庵の事例から、受持仏堂のあり方やその取扱を巡る行政と教団の認識を検討した。この作業は、近世以来の宗教者が近代をどう生き延びた／生き延びようとしたのかを解明するだけでなく、新宗教研究と仏教研究の接続と、制度的な近代化という観

点から近代仏教研究への貢献を議論するものでもある。

まず、受持仏堂の根拠として、明治九年十二月十五日付の二つの教部省布達を取り上げ、僧侶による受持というあり方が、近世以来信者を有してきた管理者のいない神祠仏堂や私邸内仏堂の存続の手段として、登場したものであることを論じた。また、その地位として、住職を置かず、仏像を安置して衆庶の参拝を集める施設であり、寺院同様の法人として扱われながらも、宗派の管理下に置かれなかったことを述べた。

次に、愛知県の行政文書を用いて、四門庵の受持仏堂化過程を論じた。四門庵は俗人横井恵孝が私邸を拠点に開創した施設である。明治十三年に菴号公称を出願したが、明治十五年に免許獲得の指令を受け、それへの対応として知多郡大高村長寿寺住職加藤楚寛を受持とする仏堂となる。受持仏堂化した後も、横井は生涯にわたって「看守」に定められている。地域の伝承によれば、彼女は檀那まわりとこの仏堂が所有していた金無垢の仏像への参拝を活動の中枢にしていたらしい。明治二十二年頃には、横井は臨済宗の尼籍をとり、臨済宗永源寺派管長の名をもって四門庵の住職に就いている。このように、臨済宗永源寺派下でも、受持仏堂が俗人宗教者の活動を追認する機能を果たしていたことが伺える。

四門庵が本堂の改築のため、改造届を愛知県に提出したことを契機として、本来は住職が置けないことになっている受持仏堂に住職を名乗るものがあることが問題化する。愛知県はこの件について、内務省社寺局と臨済宗永源寺派に照会をしている。内務省社寺局の回答は、「住職は、寺院に限り設置できる。

寺院明細帳に掲載された寺院の他には住職は設置できない」というもので、明治十四年十月十四日内務省達乙五十号に基づく理解が示されていると同時に、寺院明細帳に記載されないという仏堂の地位が伺える。一方で、臨済宗永源寺派は、「宗制において、寺号院号庵号があるものにはすべてに、堂名のものには寺院の資格があるものに限り住職を置いている」と回答しており、行政の想定とはズレがあった。ただし、愛知県による明文化された宗制の提出要求に応じることができず、近世の緩やかな管理から続く宗派内の慣行・慣習であった側面が大きいと考えられる。

本発表で以下のことを解明した。近代初期の臨済宗下でも受持仏堂は、俗人宗教者の活動公認に機能したこと。その地位は、内務省社寺局では住職を置けないものとしていたが、臨済宗は住職を置いており、近代宗教法制の原則と教団の慣習的な（近世的な）あり方にズレがあったこと。民間宗教者は、このズレの合間に生きながらえていたこと。以上の点から、明治期には制度的な「近代化」が、教団・宗教者を取り巻く領域では近世的なあり方が残存していたために、一筋縄にいかない側面もあったようにみえる。近代的制度（＝行政）と近世的慣習を生きた人々（＝信仰生活）のズレを追求することで、啓蒙家・知識人・教団研究に見えない宗教の近代化を明らかにできるのではないかという見通しを示した。

現代イランにおける古典文学の検閲にみる
イスラムと文学の関係

村山木乃実

本発表は、現代イランにおけるペルシア古典詩の位置付けや解釈の多様性の一端を提示し、現代イスラム世界におけるイスラムと文学の関係を明らかにすることを旨とし、イラン共和国体制が、ペルシア古典詩に対して、どのような根拠で、何に對して検閲をしているのかを明らかにした。

ペルシア古典詩は、西暦九世紀から十九世紀半ばまでの間に生まれた、近世ペルシア語で書かれた詩である。重要であるのは、ペルシア古典詩にはイスラム以前の文化や神秘主義といった、シーア派十二イマーム派だけでは語り尽くせない世界観があることと、そのような世界観は人々の間で今もなお共有されているということである。

このようなペルシア古典詩に対してイラン政権は、二〇一一年に検閲をする必要があると発表した。この発表はイラン国内外で注目を集めたが、ペルシア古典詩をめぐる検閲研究は限られてきた。特に先行研究では、イラン共和国体制がホメイニの「法学者の統治」論に基づいているにもかかわらず、検閲のシーア派法学的根拠を明らかにしようとする点が欠けていた。本発表の議論は、このような先行研究上の課題解決にも取り組むことを視野に入れ進められた。

発表では、まずイランにおける検閲の状況に触れた。イランでは、「文化革命最高評議会」という最高指導者の委任により、文化に関連する事柄を制定する権限を持つ法的機関で政策が決

定される。「文化革命最高評議会」で可決された規則に基づき、「文化・イスラム指導省」が検閲を行っている。

イランの検閲は、シーア派十二イマーム派法学に基づいている。昨年「文化・イスラム指導省」が出版した書籍「法学と文化検閲」の第二章「検閲の法学の基礎」では、イラン共和国体制がイスラム体制である限り、検閲をする必要性があると述べられている。特に、イスラム古典法学の理論の一つであり、ホメイニーが解釈を革新させたことで知られる「善の命令と悪の阻止」も、検閲の根拠となっている点を本発表では指摘した。

「文化革命最高評議会」で可決された検閲の規則は、先に確認したイラン共和国体制によるシーア派十二イマーム派法学が基礎となつている。こうした規則に基づき、ペルシア古典詩にも検閲が課せられている。とりわけ、イスラムの価値を揺るがすものや、性的な描写を含む内容に対して厳しい制限がかけられていることを、本発表では事例を通して示した。

ペルシア古典詩の検閲状況から分かるのは、イラン共和国体制としてはペルシア古典詩そのものを否定しているわけではない、ということである。しかしながら政権によるその許容範囲は明確ではない。検閲がどこまで介入するのかは政権によって左右されているだけでなく、検閲の基準もまた不明瞭のままである。今後も変化する可能性を孕む現在のイランの検閲によって、ペルシア古典詩には曖昧な条件が課されている。

婚約撤回権にみるイスラーム法の自由意思について

四戸 潤弥

法は当為へ帰着するべきか、それとも現状を前提に文化、伝統、風俗、環境、時代状況のなかで解決策を目指すべきなのかという問題は、法の構造を決定する一つの本質的要素であることは、時代の発展とともに、法が現状を前提として、当為に帰着せずに、時代に対応した解決策へと向かっていることで明らかである。法を規範とする当為への帰着は、紛争の解決を目指す法実務において解決を長引かせ、特に民事紛争当事者双方の不満を解消しないし、正義感を満足させない。あつてはならない、あるべきであるとの規範でつくれた特定時代の刑法規範を前提とした刑事裁判では被害者救済が十分になされていないのは、加害者が懲罰を受けるだけでは被害者遺族は救済されず、被害者遺族が損害賠償を求めて民事裁判を争わなくていけないことだけでも十分理解できるだろう。しかしながら、法規範、あるいは法規定が前提とする法行為者は合理的判断を行う理性的存在として規定することから疑われないといけないのは、当為の法規範が民事裁判の紛争当事者、刑事裁判の加害者と被害者が合理的判断を行う理性的存在であることが最初から当為と仮定されているからである。そこに法規範と現実の紛争の裁判審理の間の乖離が生じるのである。イスラームは法行為者の資格を、法の言葉を理解する者としており、理性や公徳心の有無は問題としない。なぜなら、法律行為者の自由意思は、印象や、利害や、感情、あるいは欲得、情報の更新に刺激され、未来を予測できない不安の中で絶えず揺れ動くからである。強制のな

い環境で意思決定が行われた場合でも同様である。イスラームは、人間が気分が左右される危うく弱い存在であるから、神の支援を求めて信仰を全うせよと説く。イスラームはこうした人間の意思の性質を前提に、約束や取引完了後においても前者には撤回権、後者には解除権の法的権利を付与している。これは神が人間の性質を理解した慈悲である。イスラーム民法に規定された法律行為は自由意思に基づいてなされるが、イスラーム法の基本概念である自由意思は、法律行為の中で固定されず、変化し続けるものとして扱われる。それは、婚約の法定撤回権、取引履行後の法定解除権など、いったん成立した約束や、取引行為が、自由意思によって撤回されるし、また解除されることで明らかになる。離婚は、いったん成立した結婚契約が、その後、終了される法律行為である。これは多くの法的関係が生じるために、終了という形で自由意思の変化に対応したものとみなすことが可能である。イスラーム法の法的撤回権や、法定解除権の付与は、とりもなおさず、人間の自由意思の性質が、絶えず変化し、移ろいやすく、固定されることなく、安定もしない揺れ動くものとみなした結果と理解できる。現代のイスラーム諸国の家族法の第1条、あるいは最初の部分には、婚約撤回権が明示されているが、それは七世紀に始まったイスラーム法規定の伝統を継承してきたことの証左である。婚約撤回権、あるいは結婚の約束を撤回する行為は約束を守らず、破ることになり、倫理的、道徳的非難の対象となるのはイスラーム以外の世界でもイスラーム世界でも同じである。特に婚約の撤回は、された家族の不名誉となり、またされた当事者の汚名と

なることもある。それでも婚約撤回権が法規定とされ、婚約期間中に變化した自由意思を變化前の自由意思で固定して、強制することの方がより不幸であるとされるからである。可能な限り、将来の伴侶が自分にとって相応しいかを熟考する機会を付与する。できるだけ多くの情報を集め、将来への不安を取り除き、結婚へ進むことで、自由意思の合意だけでなく、満足を生むことになる。イスラーム法の人間の性質規定の言は奇妙であるだろうが、人間の自由意思の性質に対応した法規定がより法紛争数を少なくするし、自由意思と、満足との調和を保障されることになる。

北米先住民儀礼と修復的司法

—— スウェットロッジを例にして ——

谷口 智子

北米やカナダの先住民の間で伝統的に行われていたスウェットロッジ（発汗の儀式とその小屋。以下スウェット）は、今日の心理的な手法によるグループセラピーに似ている。本発表では、先行研究や筆者の経験から、グループセラピーやヒーリングとしてのスウェット体験に焦点を当て、スウェットが伝統的な集団のヒーリングとして歴史的に機能していた可能性と、現代非ネイティブも含めたグループセラピーに関わる癒しの儀礼の側面に注目した。さらに、北米・カナダにおける刑務所や少年院での利用の実態（修復的司法）についても考察した。修復的司法とは、当該犯罪に関係する全ての当事者が一堂に会し、犯罪の影響とその将来へのかかわりをいかに取り扱うかを集団

的に解決するプロセス、又は犯罪によって生じた害を修復する司法のことである。「スウェットは、二人の敵が一緒に座って、兄弟として出てくることができる唯一の場所」である。

ギャレット（二〇一一）によれば、スウェットは、ネイティブ、非ネイティブ問わず、現在、代替的医療、メンタルヘルス、薬物乱用の治療センターで提供される。スウェットセラピーは、カウセンシングの補完的なアプローチとして取り入れられる機会が多い。このような治癒儀礼の主な目的は、「自分との関係を見つめ直す」ためにある。それは、自分自身、家族、友人、コミュニティなどの関係、自然環境、宗教的世界（ワカタンカ＝創造主）との関係やつながりを尊重したり、癒したりすることを意味する。

西欧文化では、個人の癒しや変容は、孤独な自己実現のプロセスであると考えられてきた。一方、北米先住民社会においては、伝統的に、その人のサポートネットワーク（家族、一族、コミュニティなど）の中で行われるものと考えられている。参加者はそれぞれの問題を伴ってスウェットに入り、一緒に汗を流し、祈り、歌い、話し、時には黙って座ることで、個人とグループの調和とバランスを求める。バランスとは、人が宇宙と調和している状態のことである。一方、「不調和」や「不調」とは、個人が宇宙やその神聖なリズムから外れていることを意味し、病气や犯罪を招くことになる。不調和は、宇宙の中で人々が自分の位置を見失ったときに生じる。

ゴッセージら（二〇〇三）は、受刑者を対象に、三年間にわたってスウェットの効果を調査した。参加者は一八歳から六四

歳までの一二三人の受刑者で、全員がスウェットに参加した。その結果、文化的、社会的、身体的な変数の測定において有意な改善が見られた。暴力行為の減少、身体の健康感の増加、人間関係（夫婦間の婚姻含む）の大幅な改善などである。全般的に、参加者の飲酒量が減少したことが示された（平均値は六・七杯→平均五・三杯）。また、彼らは、スウェットに参加した受刑者のデータを分析した結果、このような儀礼に参加しなかった他の受刑者の投獄再犯率が三〇から四〇％であったのに対し、参加者の投獄再犯率はわずか七％にとどまったという結果を報告している。

グロブスミス（一九九四）によると、現在多くの刑務所で行われているスウェットは、部族の所属にはらつきがあるにもかかわらず、文化的、宗教的な表現の統一性を提供しているという。刑務所内では、スウェットをリードする担い手は、主に先住民系のリーダーや保護観察官たちだ。社会更生中の囚人たちは、スウェットという治癒、浄化儀礼の中で、サポートネットワークによって支えられている。サポーターは、周囲の人々、コミュニティであるのもちろん、創造主、祖先、東西南北や大地のスピリットたちである。スウェットは、北米先住民の宗教的伝統の中で、よく考えられ練られてきた一種の社会的装置（治癒、浄化儀礼）といえる。それを支えるのは、サポートするコミュニティの共感力、傾聴力である。

清少納言と某学会による僧侶への差別

—— 被差別者としての聖職者 ——

別府 良孝

一 はじめに

筆者は、曹洞宗龍潭寺住職で、現代宗教研究会の会長である。本発表では、寺院子弟が受けた差別授業などについて報告する。

二 別府が受けた差別授業

清少納言が書いた『枕草子』の第七段に、「思はん子」が載っている。即ち「思はむ子を法師になしたらむこそ心ぐるしけれ。ただ木の端などのやうに思ひたるこそ、いとをしけれ。」である。この段を悪用した差別授業が、一九六四年六月に名古屋市立向陽高校の「古典」の授業であった。古典の教科担任は東大卒のI先生だった。I先生は、「坊主は、平安時代でも木っ端です。今の坊主は木っ端以下です。最も卑しい職業が坊主です。坊主丸もうけは昔も今も同じ。坊主どもは、太平洋戦争中、戦争に協力していたじゃありませんか」と述べた。次の授業は、「小坊主、覚悟せい」で始まった。I先生は「職業は、能力と人間性を反映しています。職業には貴賤の別があります。最低の職業が坊主で、下々の下です。清少納言も木っ端以下と言ってるじゃありませんか」と述べた。泣いて帰寺したが、父（師僧）は、内申書の閲覧権が生徒側に無かったこと、進学校での東大卒教員の権威は絶大であったこと等を考慮して、被害届を教育委員会に出せなかった。父は、「耐えるのも修行だ」と言った。詳しくは、二〇一四年十二月三十日発行

の『テンブル臨時版』（白馬社）の記事「枕草子の僧侶バッシングとスクールハラスメント」に載っている。

三 某師が受けた体罰授業

筆者は、五十年ほど前の仏教雑誌に以下の体罰授業が載っていたことを記憶している。百年前（？）の某中学では、洞門徒弟の某師が授業中に少しでも横を向くと「小坊主、しっかり聴かんかい！」と竹刀で教員から殴打される体罰授業があった。檀徒総代による老方丈に関する回顧談である。父子ではなく、師匠と弟子の関係であったのであろうか、某師は被差別体験を師匠に話せなかったと推察される。伝統教団の人権学習の場で、僧侶は常に加害者とされてきたが、僧侶が被害者になった事例があったのである。

四 宗教系の某学会における聖職者の扱い

某学会の場合、会員の所属欄に寺院名を書いて発表を申し込むと、プログラムの所属欄が空欄になる。無所属扱いである。これに対し、東海印度学仏教学会、日本宗教民俗学会、日本民族学会では、プログラムに所属・肩書が明記される。

無所属とされた会員が、某学会に内規の送付を希望するメールを送信し、回答を得た。

学術大会での発表が宗教団体に利用されるのではないか、という懸念から、聖職者の所属教団名・所属施設名は載せていません（大意）。

「懸念」に基づく「区別」であるが、「利用されて某学会が被害を被った例」が明示されていない。雇用の場で、「正規」「非正規」という区別が問題になっている。所属が明記される登壇

者は「正規発表者」、「住職」や「神主」は「非正規発表者」と言える。「非正規発表者」は、「学術的反応」を受信しにくいのである。

五 おわりに

「宗教二世問題」は、従来、旧統一協会などのカルト教団の二世を対象に議論・考察されてきた。別府と某師の被差別体験は、「宗教二世問題」が寺院にも存在することを明示している。

アゼルバイジャンでの大学宗教教育

——多文化主義入門教科書から——

岩倉 洸

近年世界では多文化共生、政教分離、宗教的急進主義、ナシヨナリズムの観点から宗教教育の在り方が問われている。アゼルバイジャンは旧ソ連地域、イスラーム世界（トルコ・イラン）、欧米の影響を受けて宗教教育を構築してきた。そのことからアゼルバイジャンの事例はこれらの地域と共通の課題を抱えており、世界の宗教教育と比較検討できる意義は大きい。本報告では、その中でも二〇一九年に全大学で必修化された「多文化主義入門科目」教科書の概要・構成から宗教教育を検討した。

アゼルバイジャンはシーア派ムスリムが六割、スンナ派ムスリムが三割とイスラームが多数を占める。しかし、ウラマー養成学校を除けば、イスラームを中心とした宗教教育は行われず、公教育では宗教知識を教え込む「生活の知恵（初等・中等）」と「多文化主義入門（高等）」が中心となってきた。今回

論じる「多文化主義入門」科目は、二〇一五年に選択科目、二〇一九年に必修科目として採用されている。教科書の策定は官製NPOと教育省が共同で作成した一冊のみが採用され、極めて国家の意向が反映されている。

教科書の構成を見ていくと、全四三二頁中、一七三頁が宗教教育（二〇〇頁は多文化主義教育）に充てられており相当な説明が割かれている。全四部構成の内、第二部が「宗教の多様性」として、「宗教の本質と現れ」、「世界宗教」、「民族宗教」、「現代の宗教」の四章が設けられている。論じられているテーマも多様で、宗教の定義・本質、仏教、キリスト教、イスラーム、ゾロアスター教、ユダヤ教、儒教、道教、神道、ヒンドゥー教、ジャイナ教、シク教、古代テュルクの信仰、新宗教、宗教的過激主義、政教関係、世俗化などのテーマについて説明がされている。各章の終わりでは、アクティビティとしての質問、参考文献も載せられており、自身で学ぶことも可能としている。さらに、教科書の分析から特徴を挙げると、①国内の宗教教育の意義は多文化主義の形成・外国語文献存からの離脱・宗教的急進派への対抗であること、②宗教の定義を個人に生きるための指針やアイデンティティを与える・社会的な統合や秩序の維持にあるとすること、③歴史、信仰の基礎、聖典、儀式、宗派、国内の状況の順番で各宗教が説明されるが、それぞれ詳細は省略されること、④現在の体制との関係によって、各宗教が好意的評価／敵対的評価まで分類されること、⑤宗教と社会について具体的な問題はほとんど論ぜず、信仰や儀礼を聖典や歴史に従って静的・原理主義的な解釈をすること、⑥アゼルバ

イジャンは世俗国家であり自国の政教分離は優れているという主張をすること、⑦宗教的急進派は宗教間の共存（＝社会秩序）を乱すから許されず、共存のために啓蒙（＝宗教教育）を必要とすること、⑧アゼルバイジャンの伝統的な宗教は古代から共存してきたが、現代になってアリエフ大統領一族によって宗教の共存が強化されたという言説の存在、⑨各章の質問は教科書の復習程度の内容であり議論して学ぶ内容ではないこと、⑩著者は宗教に関して何らかの知見はもっているが必ずしも当該宗教の専門家ではなく、文献はロシアやトルコが多く両国の影響を受けているなどを見ることができる。

以上の構成・特徴から、「多文化主義入門」科目はムスリム多数の国でありながら、ある程度各宗教間のバランスに目配りし、幅広く宗教やそれに関連する議論を説明する宗教知識教育だと指摘できる。ただし、現実の宗教状況を考慮せず、政府にとつてセンシティブな話題は避けるか批判し、国家の宗教政策を正当化する姿勢がみられる。このことから、アゼルバイジャンの宗教教育は国家を安定させるために、理念的な宗教や宗教観を半ば強権的に提示するものとも理解できるだろう。

「文化」か「事象」か、フランスの教育で揺れ動く宗教

白尾安紗美

フランスでは中等教育課程の複数の教科を通して宗教に関する知識を学ぶ「宗教事象教育（enseignement du fait religieux）」が二〇〇〇年代から実施されている。このような文脈において宗教は「宗教事象（fait religieux）」として扱われる

のが定着している一方で、政教分離の原則が完全には適用されておらず、公立学校で宗教教育が行われているアルザス・モゼールでは「宗教文化（culture religieuse）」の語が使用されることが多い。本発表は公教育における「事象」あるいは「文化」としての宗教それぞれが意味する内容を確認し、宗教に対するアプローチについて検討した。公教育で宗教的知識を扱う必要があるとの認識が広まったのは八〇年代後半のことで、十代の若者の、宗教に関する知識の欠如に対して教育関係者の間で問題意識が広まったことに端を発する。当初は歴史の科目で「宗教史」を学ぶことが提案されるが、宗教が歴史的なものに還元されてしまう懸念があった。その後、フランス社会の宗教風景の変化やムスリムの増加などの状況も踏まえ、二〇〇二年、哲学者のレジス・ドゥブレが当時の国民教育大臣から要請を受けて「宗教事象教育に関する報告書」を発表した。ここでドゥブレは世俗的／ライクな公教育に適した「宗教事象教育」の実施を通して、宗教に対する無関心の克服の必要性を説いた。以降、宗教と公教育に関する議論はこの報告書が基準となり、教育現場での実践に向けてカリキュラムが編成されていく。宗教事象とは「宗教的」というラベルを貼られた社会現象に科学的なアプローチで迫るという客観化の側面を強調するもの¹であり、「教育の領域において実践的に理解される」（J・P・ヴィレム）。他方、ドゥブレは「事象」の用語が、市民と宗教的なものとの距離を等間隔にする上で「好都合」だったため選択したと後に述べているが、この表現には批判もある。聖職者や神学者は「事象（ファクト）」が誘導する可視的で検証可能な

アプローチがもたらす「宗教」に対する限定的な理解を危惧する一方、宗教が「事象」²「一般的なこと」として全ての人が関与すべきものとなっていることを問題視する研究者もいる。ところで「文化」の語が避けられるのは、これが一国の集合的な記憶と結びつき、宗教ではなく「フランス性」の共有になってしまいかねないからである（D・エルヴェ・レジェ）。フランス国民教育省が公開する資料でも「宗教事象」の定義に「文化」の文言は不在である。以上のように公教育の領域で「宗教文化」を用いることは極力避けられているが、北東部のアルザス・モゼールの場合は少々事情が異なる。アルザス地方とロレーヌ地方のモゼール県は独仏領を行き来した歴史的背景から、現在でもコンコルダートが維持されており、公立の初等・中等教育課程では宗教科の授業がある。この地域では八〇年代頃までいわゆる宗派教育が主流だったのが次第に宗教文化教育へと変化してきた。その過程では一貫して「宗教文化」が用いられてきたが、そこには「宗教事象教育」との差別化意識があった。「宗教文化」の語は文化や現代の諸宗教に関わる内容を広範囲に含むことができ、既存の宗派教育とライクな宗教史教育の二項対立と距離を置くことを可能にする³とされたのである（F・メスネル）。実際に現在授業を担当する女性教師は、宗教文化教育は「思考の指標を提示し、宗教に対する批判精神を養うことが目的」であると述べ、従来の宗派教育との差異を強調する。本発表で見てきた宗教に関する二つの教育のあり方だが、教育現場で実質的に成果があるのかどうかは評価が分かれ、難航しているとの指摘もしばしば見受けられる。宗教との距離の

取り方が依然として模索されている状況だが、宗教社会学者のM・エステヴァレーズは、一般的に社会で「信仰に関すること」と「知に関すること」との混同が根本的な課題であると指摘する。これは信仰／文化、宗教／世俗の境界線とも深くかわる点であろう。

学校教科書における宗教の定義・説明

塚田 穂高

現代日本社会において、宗教概念・認識はどのように形成されているのか。近代日本の宗教概念の形成をめぐる研究は蓄積されてきているが、その射程を戦後・現代にまで伸ばした試みは多いとは言えない。日本社会におけるこの種の問題を考える際に、学校教育とりわけ義務教育課程において「宗教」がどのように教えられているのかに着目する意義は大きい。二〇〇六年の教育基本法改定により第一五条第一項に「宗教に関する一般的な教養」の文言が加えられたことを受けて、二〇〇八年の中学校学習指導要領改訂においては社会科における「宗教に関する学習の充実」がうたわれ、地理・歴史・公民の各分野内容に明確な変化がもたらされた（三木健詞「中学校の社会科教科書における「宗教」の扱い」（二〇一七年）に詳しい）。現在の中学生は、地理では世界の宗教分布、生活と宗教との関わりを、歴史では宗教のおこり（発生・成立・展開）を、公民では文化としての宗教とその生活との関わりを必ず学ぶ。なかでも注目すべきは公民の分野であり、宗教とはどんな文化かを教えるにあたって、各教科書で定義・説明が記述されている。よって本

報告では、中学校社会科公民教科書における宗教の定義・説明の記述の分析を通して、現代日本の学校教育にて扱われることで浸透がはかれる宗教概念・認識の特性を明らかにすることを目指す。

検討対象とするのは、中学校学習指導要領（〇八年・一七年版）とその「解説」（社会編）、前述の教基法改定を受けた後の公民教科書一九冊（一二年以降）である。なお、改定反映直前の八冊全ての公民教科書も検討したが、宗教とその定義に関する記述は希薄であった。

現行の公民教科書は六社から出版されており、毎年約一〇万冊ほどが採用されている。最大のシェア（二二年、六三・二%）を持つ東京書籍の教科書記述の変遷をまず示す。一二年版では「人間は日々の生活の中でなやみや不安をかかえて生きています。そのような不安からのがれ、心のいやしを願い、生きる意味を求めて、神や仏などの聖なるものへの信仰を生み出してきました。それが宗教です」、一六年版では「私たちは、生きる意味や人間としての在り方などについて、なやみ考えることがあります。宗教は、神や仏などの人間をこえた存在を信じることで、このような人間や世界に関する根本的な問いへの答えを見つけ出そうとする営みです」、現行の一九年版では「宗教も、重要な文化の一つです。人々は昔から、人間をこえる力を信じて、神や仏の存在について考えることで、自分が生まれた自然や社会の中での、より良い生き方を追求してきました」とある。現行のシェアがそれぞれ一〇%強ある他社教科書では、「宗教の」教えは信仰する人々にとって、生きていくう

えでの指針や心の支えになつてゐる」（教育出版）、「悩みや不安を抱えながら生きてゐる私たちは、それらを解決しようとして、神や仏など人間の力を越えた存在を見だし、畏れ、敬うこともありませう」（帝国書院）、「宗教は、人間の生活のなやみや将来に不安をいだく人々に対して、安心と精神的豊かさをあたえてきました」（日本文芸出版）などがある。

このように、「心」「悩み」「不安」「畏敬」「（生きる）意味」「神や仏」などの語とともに、宗教が生活の中で何らかのはたらき・役割を果たすという機能的定義・説明が、十九冊中十七冊においてなされている。同じ出版社でも改訂ごとにかなり記述に変化が見られるケースもあるが、儀礼や実践、構成要素などの記述は希薄であり、ほとんどが「ピリーフ」（信念）に重点を置いたものである。公民教科書を通じて、「宗教とはこういうものだ」というおおよそ共通の宗教観が教授されている傾向を看取できるだろう。今後、中学校社会科の地理・歴史の記述も合わせて検討し、義務教育課程で形成される「宗教」認識の全体像や、高校の地理・歴史・公民との連続性、記述の歴史の変遷などの解明を行つていく。

一九世紀末ハーバード大学の礼拝改革

—— 高等教育の世俗化と身体 ——

木村 智

アメリカの大学史において一九世紀末は激変の時代だったと言われる。従来の大学がキリスト教や古典に基礎を置く教養教育を重視していたのに対し、一九世紀末になると自然科学系の

諸分野や実学のニーズが増し、学術の専門化・職業化が急速に進む。そしてこの変化が、大学における宗教の存在感を低下させていく。例えば信仰・教派ではなく能力に基づく教員採用方式への転換が見られ、カリキュラム上も「自然神学」や「道徳哲学」などのキリスト教的世界観に基づく科目が必須要件から外れていく。こうした変化は世俗化論のチームでは「分化」に該当する。すなわちこの変化は、高等教育の目的・内容・方法が、宗教による直接的支配から次第に解放され、自律化していくプロセスだったと言える。

一九世紀末のハーバード大学における礼拝改革は、この時代の高等教育の世俗化を理解する上で極めて意義深い事例である。一七世紀のピューリタン正統主義にルーツをもつ同大学では、建学以来毎朝の礼拝が義務づけられていた。出席はもちろん服装・態度まで厳しく監視されていたというこの礼拝システムに対しては、学生たちの側からやがて抗議の声が上がり、一八八五年には義務礼拝の廃止を求める請願書も提出されている。そしてそれを受けて大学チャプレンたちも学生側に同調し、理事会や学長に掛け合うこととなる。一見すると、大学において宗教を牽引するはずのチャプレンが率先して義務礼拝廃止を求めたのは不思議に思えるが、彼らの言い分は、「義務」より「任意」の礼拝の方がより健全な宗教性を育めるというものであった。この交渉が実り、一八八六年の秋より礼拝への出席は任意となった。

この事例は、さしあたり外的・制度的な面に関して言えば高等教育と学術の「分化」という当時のトレンドに当てはまる。

すなわち大学が近代的・専門的な「研究大学」モデルに転換する中で、大学の目的・機能が宗教から切り離されていき、その結果、義務礼拝も終焉を迎えたと解釈できる。

しかしそれはあくまで制度面での説明であり、実際に任意化後の礼拝の内容を見ていくと少し違うストーリーが浮かび上がってくる。本研究で特に分析対象としたのは、大学チャペレンのフランシス・グリーンウッド・ビーボデイ（一八四七—一九三六）が任意化後の礼拝で行った説教（合計約二百篇）のテキストである。世俗化論の観点からみて特に興味深いのは、彼が徹底して、当時起きていた宗教とその他の領域（学術など）の「分化」という流れに逆行する発言をしていたという点である。ビーボデイが憂慮したのは、高等教育が専門化・職業化し、宗教から切り離されていく中で、学生たちが学術という独立した空間に閉じこもり、近視眼的になってしまうこと（例えば私利私欲の追求、冷笑主義、ディレッタンティズム、社会的無責任の蔓延）であった。こうした学術の過度な自律化（宗教・道徳からの分化）に抵抗すべく彼が提示したのが、宗教とは人間生活の全領域の活動（社会、経済、学術活動など）を動機づけ、効率化するための一種の「力」だという解釈である。ちょうど路面電車が自らは発電できずワイヤーという外的なものに繋がって初めて力を得て動けると同様に、人間も日々の礼拝を通して神という「力の源」と繋がることよってのみ近代生活の諸領域での活動に必要なエネルギーを獲得できるのだとビーボデイは語る。その意味でビーボデイの試みとは、宗教と他領域の間の有機的な関係を維持する努力であり、一種の「分化への

抵抗」だったと言える。彼の言葉を借りるならば「宗教の領域とは、生活のある一区画ではなく、生活の全体なのである」（一九〇七、一九頁）。

「使命」に生きる人たち——精神世界と福音派——

伊藤耕一郎

発表者は二〇二二年九月より、コロナ禍による対面礼拝の中止をきっかけに福音派X教会を離れ、精神世界関係者の協働活動体である「靈性にかんする協働組織」【甲】に参加するようになった信者A・B（ともに二〇代女性）について継続調査を行ってきた。

二〇二二年九月現在X教会では対面礼拝を再開しているがAは、「二度とキリスト教会に行く気はない」と棄教状態にある。一方Bは教会の活動へと戻ってはいるが、平行して協働組織の活動へも参加している。

Bは【甲】で行われる波動機器のセッションに興味をもっており、アフターコロナにおける「インパクトのある宣教のために」教会内に波動機器を設置することを教職者に提案したが、波動機器の解説にチャクラ等の異教的な用語が使用されている為、教職者から一旦は却下されている。

Bは、【甲】で波動機器の取扱をしているサロンを紹介してもらい、教会の青年会有志らと訪問、「異教的用語が使用されていない」ユーザー・インターフェイスの機器を紹介してもらい、青年会での審議と教職者との話し合いの結果、教会の母子室に波動機器が設置された。

発表者はこの出来事について、「精神世界が外部から受け入れやすく変容したのか」、「何かX教会が波動機器を受容するキーワードをBがもっていたのか」という二点を背景としてこれを検証することにした。

伝統継承教会及びプロテスタントの聖職・教職者六人にX教会への波動機器の設置について聞き取りを行ったところ、福音派牧師を含む全員が「波動機器はキリスト教的ではない」とし、「若者が出て行くのを引き留めるための教会側の妥協だ」とする牧師もいた。

Bは波動機器を使って「癒し」に関わっていくことを「自分の使命」だと考えている。福音派でも精神世界でも「使命のために生きる」ことが強調されることは多く、発表者は、「使命のために生きることが一つのキーワードになるのではないか」と考えた。

しかし、精神世界と福音派では同じ「使命」と言っても、その内実は汎神論的と一神教ではかなり異なっている。また、新宗教などでも「使命」は強調されておりこれが特別なキーワードかどうかは疑問である。そこで、発表者が継続調査を行っているGLAと霊派之光の関係者に確認したところ、何が使命になるかは教団によって決まっており、「自分で自由に解釈した使命」は認められてはいない。ここから内実は違っても「自由に設定できる」という意味では精神世界と福音派は、新新宗教等のいう使命よりは近い関係といえよう。

とはいえ、教会の中に波動機器が導入されたという事例は聞いたことがない。発表者は、「信者が自分の意思で使命を設定

するということ」がこれまで無かったのは司牧者による秩序が保たれていたからで、コロナ禍をキツカケとしたこの事態は想定外だったのではないかと考えている。

そう考えると、「使命のために生きる」ということが特別なキーワードとなったというよりは、(奥山一九九二、水草一九九四、尾形一九九六など)以前より指摘されてきた「福音派の弱点」がコロナ禍によって露呈したにすぎないとも言える。

BもX教会も波動機器を「科学的なもの」として受け入れている。確かに現在の波動機器の多くは、精神世界的な思想と一体化しているものがほとんどではあるが、日本への波動機器の導入初期を考えると(江本一九九二、一九九四など)、精神世界的な用語を入れなくとも、ある程度の機器使用は可能で、「精神世界が外部から受け入れやすく変容した」というわけではない。

今回聞き取りを行った聖職・教職者からは、「教会の側が異端的に変容していくのではないか」という意見が出ており、今後もBとX教会の動向について、調査を継続していく。

批判的人種理論に対するアメリカ宗教界の反応

佐藤 清子

二〇二一年、その前年のブラック・ライブズ・マター再燃に対抗する、保守からの反応として、全米各地で批判的人種理論教育を制限する法制化が進められた。ここで注目されるのは、アメリカ最大規模の福音派組織、南部バプテスト連盟が、既に二〇一九年の年次大会において、批判的人種理論と交差性(イ

ンターセクシヨナリティ）を否定する大会決議を発表し、いわば議論を牽引する役割を果たしていたことだ。

近年のアメリカ宗教研究では、保守派の「キリスト教ナシヨナリズム」が改めて注目されるとともに、それが白人至上主義と結びついてきた面に光が当てられつつある。本発表ではこうした研究状況を背景としつつ、保守的宗教者がアメリカの人間問題をどのように理解しているのかを、南部バプテスト派と批判的人種理論の事例をとおしてみることを試みた。

本発表ではまず、①批判的人種理論、②南部バプテスト連盟について紹介を行い、③二〇一九年年次大会の顛末と南部バプテスト内の保守派ネットワークの形成について触れた。その後④では南部バプテスト連盟保守派の中核のひとりである黒人である、ボデイ・T・ボウカム・ジュニア牧師の著書『断層線——社会正義運動と福音主義に迫る破局』（二〇二一年）を取り上げ、その反・批判的人種理論の主張を分析した。

批判的人種理論とは、憲法を含むアメリカの制度の中に、根本的な形で人種主義が組み込まれていることを批判的に考察し変革を目指す理論である。保守派の間では、この理論が白人に罪悪感をうえつけて逆に人種的分断を助長するとの意見が強い。南部バプテスト連盟は、奴隷制時代にバプテスト派が南北教派分裂して誕生し、南部社会の人種差別的秩序を支えてきた過去を持つ。かつてはほぼ白人の教会だったが近年では黒人も加わり、指導層への非白人の登用も目立つ。

二〇一九年の南部バプテスト連盟年次大会では、批判的人種理論と交差性は分析ツールに過ぎず、問題の根本解決には不十

分との決議案が、決議委員会によって用意された。それに対して保守派からは、これらの理論・概念は反キリスト教的マルクス主義の産物であり、全面的に否定されなくてはならないとの反発が起こり、文言修正が行われた。これを一つのきっかけに、南部バプテスト派では教派のリベラル化に反対することを目的とした、保守派バプテストネットワークが形成されている。ボウカムは中心人物の一人で、二〇二一年の著書『断層線』では二〇一九年年次大会での決議案をめぐる顛末にも触れ、修正を求めた保守派の立場を代弁した。

『断層線』において強烈に表明されるのは、批判的人種理論を通じリベラル派が求める社会制度変革要求はすなわち、個人の罪とキリスト教の救済力の否定だという、二項対立的理解である。ボウカムはまた、リベラル派の批判の矛先は、社会の多数派たる白人、男性だけでなくキリスト教徒に向けられているとし、対抗を訴える。ボウカムは人種主義の存在自体は否定しないものの、解決のための制度的アプローチを一切拒否するとともに、そうした試み自体が一部の人を他の人々とは区別するもので、キリスト教が唱える万人の平等に反していると論じている。

制度を度外視した個人の悔い改めの強調とカラーブラインドの主張を、リベラル派は事実上の現状追認と批判するだろう。だが、こうした主張は人種的少数派当事者を含む保守的宗教者のネットワークの中で広められ、アメリカ全体に影響を及ぼしている。

戦争と司牧——総主教キリルの説教をめぐって——

近藤喜重郎

ロシアがウクライナにおいて特殊軍事作戦を続ける中の四月三日、ロシア正教会最高位にあるモスクワ及び全ルーシの総主教キリル一世が、その説教で「私たちは平和を愛する国」と述べたことが一時注目を集めた。本発表は、この言葉の意義を説教者本人の職位をコンテクストとして解釈することを目的としたものである。

モスクワ及び全ルーシの総主教という職位は、その立場にある人物に全ルーシの師父たる責務を求める。実際問題として、政治的空間としてのルーシは、その全体としては古代と今とで異なる。また、かつてのルーシ人の子孫は、今やロシアとウクライナなどの国籍によって分かれている。これらの事実を認めることは、歴史的宗教的空間としてのルーシの存在および歴史的宗教的民族としてのルーシ人の存在を認めることと矛盾しない。

件の説教は、主に前半と後半に分かれる。前半は、その日が階梯者聖イオアンの日であることから、その主著の題目にある「階梯」の語の解釈に始まる。すなわち、「天国への階梯」を上ることは天に富を積むことであると論じ、金銭や空騒ぎに目を向けることを戒め、信仰と希望と愛を身につけるために、目覚めていることから始めるよう勧めるに至る。

これらの戒めと論し、勧めを受けて、後半は、その目覚めた目線を今日の情勢に向けることへの勧めに始まる。奇しくもそれは、歴史上、繰り返された、かつてのルーシ、そしてその後

のロシアに対するポーランド、リトアニア、ドイツ、フランス、アメリカによる侵略の事実であった。すなわち、かつてはルーシの、現在は「様々な勢力が兄弟を互に分ち」、「軍事的衝突」に突入させた「様に目を留め、「私たちは流血騒ぎを止めるため」「できる限りことをしなければなりません」と諭すものとなっている。

確かにキリル総主教は、軍事活動を続ける政権を批判することなく、それに寄り添っているように見える。だが、彼の説教を理解する限り、彼は自分の会衆であるルーシの信者にキリスト教の見地からの勧め、戒め、諭しを与えるまでに止まっている。ゆえに、彼の勧め、戒め、諭しを受けた軍人たち、司祭たちが、その後何をし、何を語ったかの責任を総主教に負わせるか否か、負わせるならどのようにか——これはすでに別の問題である。彼の宗教的權威を頼みに、国際政治を動かそうとする試みは、カノッサの屈辱を二一世紀のモスクワで再現しようというほどの時代錯誤、政治的にも宗教的にもナンセンスである。

確かにまた彼は、人々を司牧する立場にあり、その責務を負っている。その対象が大統領を含むのも事実である。ただし、この場合、今の時代に、自分の信者に世界的に影響を与えうる企業経営者がいたとして、その経営方針に公然と口を出す宗教者がいるか否か、また、自分の信者に世界的に影響を与えうる政治家がいたとして、その政治理念や政策に公然と口を出す宗教者がいるか否かを調べ、いたのであれば比較対照するべきであろう。本発表においては、もしご存知の方がおられるとしたらご教示願ったが、回答はなかった。仮に提示されたとして

も、それは本発表の次の課題である。

反対に、もしそのような司牧者がいないのであれば、モスクワ及び全ルーシの総主教キリル一世は、現代社会において、歴史的宗教的に与えられたその職責を全うしようとしているにすぎず、彼を批判する人々、ことに彼を制裁の対象にしようとする張した政治家たちは、過去に目を閉ざしたために、結局のところ現在の政治と宗教の違いにも盲目となり、宗教を政治に利用しようとしたという、在り来たりの結論に落ち着くことになる。

なお、本発表は、発表当時継続していた、ロシアによる特殊軍事作戦を肯定したり支持したりするものではないことを最後に断っておきたい。

インドネシアにおける

カトリックの慈善事業の持続可能性と限界

岡光 信子

本発表は、イスラム教をはじめとする諸宗教が混在するインドネシアにおいて、筆者が調査を行ったカトリック女子修道会のインドネシア管区で運営されていた母子シェルターを取り上げ、宗教組織の社会福祉事業の持続可能性と限界について考察を行うものである。母子シェルターは、中央ジャワ州にある女子修道会の広大な敷地の一角に設置され、諸事情によって「望まれない子ども」を妊娠した女性たちが寄留して出産を済ませ、さらに母子の身の振り方にも配慮する施設として運営されてきた。

カトリック教会は宣教地において慈善活動を行ってきた伝統

をもつ。当該修道会は、一九三四年からインドネシアで活動を開始し、複数の学校を経営するなど教育事業に力を注いできた。一九七四年、ゴミ捨て場に遺棄された乳児を修道会の運営する病院が保護したことがあり、それをきっかけに、乳児を病院に置きざりする事例が後を絶たなくなる。修道会はシェルターを設けるつもりは本来なかったが、なし崩し的に、病院の一室が遺棄された子供を養育するベビーシェルターになっていく。

インドネシアでは、正式に結婚した夫婦から誕生した子供でなければ、それを恥とみなす伝統的価値観が存在する。カトリック教会はもともと墮胎に反対する立場をとる。一九八八年、当該修道会は、遺棄される子どもの陰に多数の墮胎があるという現実を直視し、墮胎に対するカトリック教会の教えを踏まえ、望まない妊娠をした女性の出産を助けるマザーシェルターを病院に設置する。一九九五年には、病院内でベビーシェルターとマザーシェルターの統合が図られる。一九九八年、修道会の社会福祉財団の一ユニットとして修道院の一角に独立した建物を受け、母子シェルターとして再出発したのである。

母子シェルターの維持・運営に並々ならぬ情熱を傾けたのは、インドネシア国籍を取得し、インドネシアでの宣教に生涯を捧げたドイツ人の前総長である。謙虚で信仰心が篤い前総長は、人々の尊敬を集め、インドネシア管区で特別かつ絶対的な存在であった。彼女自身が運営資金を集めていたこともあり、シェルターは実質的に前総長の個人的なプロジェクトとみなされていた。そのためシェルターに関する権限は前総長が握っていた。

母子シエルターの利用者は、経済的に困窮していたり自立していない者が大半を占めるため、利用者が負担すべき滞在費も払われず、慢性的な赤字経営が続いていた。修道会は、シエルター利用者のプライバシー保護の必要から、大々的に募金を呼び掛けることもできず、前総長の意向により公的援助を求め、こともできなかつた。修道会は、修道女の減少に苦慮し、働き盛りの修道女を学校や病院など利益を生む施設に配置する方針をとっている。それでも、前総長の強い意向で、シエルターの責任者は修道女が務めていた。また、シエルターを担当する修道女は、夜間に乳児の世話をするナイトシフトに加え、昼夜を問わず必要に応じて母子への対応などの重労働を強いられるため、好まれる職場ではなかつた。

母子シエルターは、墮胎を防ぐというカトリック教会の宗教的理念を実現する事業であつたが、宗教の如何にかかわらず望まない妊娠をした女性とその子供を救済してきた。シエルターを物心両面から支えてきた前総長は、晩年、病気の治療のためドイツに戻り、二〇一八年に亡くなる。同年、シエルターは担当する修道女が不在というかたちで閉鎖された。

シエルターは、修道会の社会福祉財団の一ユニットとして運営されてきたが、実質的には前総長の個人的なプロジェクトとみなされ、他者が運営に口をはさむことは事実上できなかつた。社会的に意義ある事業ではあつたが、修道会内部でのコンセンサス形成が図られず、将来計画もいまま運営されてきたことで施設の閉鎖という結果に至つたと考えられる。

日本ハリストス正教会の〈死者の記憶〉の特徴

佐崎 愛

本発表の目的は、日本ハリストス正教会（以下、日本正教会）が死者への祈りを行う中で何度も唱え、祈る正教会の重要概念〈死者の記憶〉を整理し、カトリック・日本基督教団・聖公会の死者のための祈りの言葉と比較することで、日本正教会の〈死者の記憶〉の特徴を明らかにすることにある。日本ハリストス正教会の歴史は、一八六一年にニコライ・カサートキンがロシアから来日した事に端を発し、現在も約一万人の信徒が連綿と信仰を守っている。カトリック・プロテスタント諸派・聖公会に比べて、正教会はもともと死者への祈りを重視しており、伝道の際も、正教会は日本の供養文化との交錯の中で日本への定着を果たしてきた。さて、日本のキリスト教受容の研究には分厚い蓄積があるが、特に葬儀式文に関する研究を見ると、戦後以降、カトリック、日本基督教団・聖公会では、キリスト教葬儀式文に日本的要素（弔辞、告別式、献花など）が徐々に取り入れられていったことがわかる。またその際には「死者供養」という言葉は避けられ、死者の「記念」「おぼえる」などの言葉が用いられる傾向にあつた（待井扶美子一九九九・五七―七五「キリスト教葬儀の変遷―儀式書・祈禱書・式文を手がかりに」『論集』、中道基夫二〇〇二・九一―一四四「日本におけるキリスト教葬儀式文のインカルチュレーション（上）」『神学研究』四九ほか）。これは、日本の死者への弔いにつづる年忌から年中行事の一連の流れが祖先祭祀と重なり、偶像崇拜の危険性があるためである。では日本正教会の死者儀

礼は、他のキリスト教諸教派と比べてどのようであったろうか。日本正教会の〈死者の記憶〉概念および式文と儀礼の名称を、他のキリスト教諸教派と比較して検討する。

まず〈死者の記憶〉概念を整理する。この概念は「生前その人が犯した罪の赦しを願ひ、永眠者が神に喜ばれる者となって、永遠の神の福楽の世界に入れるように祈る」とされる（日本ハリストス正教会教団一九八二「記憶録」）。また、①「最も信徒の人格・徳を高め」、②「他者に代わって自分が祈ること（他者の）神恩・幸福・健康を賜り」、③「生前の罪の赦しを願ひ死者が諸聖人のいる神の福楽の世界に入るよう祈る」もので、同時に④「自分が故人の信仰を受け継ぎ将来神の国に入ることができるよう祈る」行為である（パンフレット「誰でも知っておきたい正教会の奉事と諸習慣」）。このうち、②③には死者救済の要素が見て取れ、日本の「供養」との類似がみられる。また〈死者の記憶〉は、通過儀礼としては、埋葬祈禱、三日祭、九日祭、四十日祭、一年祭、〇年祭（三、五…）に祈られ、年中儀礼としては、聖体礼儀（日曜礼拝）中の「死者のための連禱」と聖パン記憶、月例パニヒタ、春と秋の大パニヒタ・墓地祈禱の際に祈られる。次に、〈死者の記憶〉に類する語を他のキリスト教諸教派の葬儀式文から検討する。結果、カトリックは「記念」「追憶」「顧みる」「記念の集い」、日本基督教団は「記念」「顧みる」「思い起こす」、聖公会は「逝去者記念式」、正教会は「記憶」「死者の記憶」「永遠の記憶」が用いられていた。儀礼式文中の「記念」と〈記憶〉の使い方はほぼ同義で、いずれも神の憐みを求めるものだが、正教会の

〈記憶〉は他の教派が避けてきた「供養」を特別避けてはおらず、この点に正教会の特徴がある。最後に、正教会の〈死者の記憶」「供養」の図式が成り立ちえた三つの要因を考えた。第一に、〈記憶〉と「供養」のもつ死者救済的要素の類似、第二に伝道当初より墓地祈禱やパニヒタなどの死者への祈りが行われ重要視されてきたこと、第三に〈記憶〉の持つ異教的なものとの媒介的機能が挙げられる。つまり、日本の供養文化と正教会の死者儀礼がすり合わせられる際に〈記憶〉がその媒介を果たすことで、新たな儀礼を生み出しつつ正教会の日本への定着が図られてきたと考えられる。

宗教から国家へ——近代日本のハンセン病の救済——

松岡 秀明

ハンセン病にたいする眼差しには、宗教的、医学的、国家的等々さまざまなものがあるが、近代日本における宗教的慈悲の対象、国家的管理の対象としての「癩」を検討する。以下、歴史的文脈で「癩」を用いる。

江戸期に既に、熊本の本妙寺や熊野本宮の周囲には病気平癒や物乞いのために癩患者が集まっていたと伝えられるが、明治に入り人々の移動が自由になると故郷を離れて浮浪する患者（「浮浪癩患者」）の数が増え、浅草寺、草津温泉などでも多くみられるようになった。戦前の癩対策で最も重要な役割を担った医師光田健輔（一八七六一一九六四）は一九〇六年発表の論説のなかで、神社仏閣や名所旧跡に集っている「此の恐る可き病毒の散布者たる浮浪癩患者」を管理する必要がある

ることを訴えている。

一方、親族の手で蟄居させられた患者たちがいた。後に日本最初のキリスト教の癩療養施設神山復生病院を設立することになるフランス人テストウイード神父（一八四九—一八九一）は、一八八一年の手紙に、自分が癩患者を世話するようになったきっかけは、「夫に捨てられ、米搗き水車の上にしつらえられたみずばらしい小屋に押し込められていた約三十才くらいの不幸な女らしい患者」と出会ったことだと書いている。

明治以降日本にやって来た外国人宣教師たちは、癩患者を哀れみ次の療養施設を創立した。神山復生病院（静岡、一八八九年設立）、慰廃園（東京、一八九四年設立）、一八九二年閉鎖）、回春病院（熊本県、一八九五年設立）、一九四一年閉鎖）、待老院（熊本、一八九八年設立）、二〇一三年閉鎖）、聖バルナバホーム（群馬、一九一六年設立）、一九三一年閉鎖）。

癩患者たちに慈悲深かったのは宣教師たちばかりではなかった。一九〇一年、明治天皇妃の昭憲皇后（一八四九—一九一四）が神山復生病院に対して金一封を下賜したことを嚆矢として、昭憲皇后や次の皇后すなわち大正天皇妃の貞明皇后（一八八四—一九五二）はたびたびこの病院をはじめいくつかの癩療養施設に金品を下賜した。貞明皇后は一九三三年十一月、大宮御所で「癩患者を慰めて」という題で歌会を催し、「つれづれの友となりても慰めよ行くことかたきわれにかはりて」と詠むなど、皇室の「救癩」の象徴となっていた。

近代国家においては、国力の礎として人口や健康が重要な問題となった。日本も近代化の過程で貧困や少年非行は社会事業

（現代の社会福祉）が、伝染病すなわち感染症は医学が対応するという行政のシステムが確立していった。光田は、さまざまなか場で国家が主導して癩を撲滅しなければならぬと訴え続け、浮浪癩患者の隔離を可能とした日本で最初の癩にかかわる法律「癩予防ニ関スル件」（一九〇七年）の制定に尽力した。この法律により、全国に五つの公立（一九四一年に国立に移管）の癩患者の療養施設がつけられた。

一九三一年三月、光田を園長として前年に開園した国立療養所島愛生園長島愛生園が患者受け入れを開始し、同年八月にはすべての癩患者の隔離を可能とする「癩予防法」が施行された。一九三五年の段階で、私立の癩療養施設の患者数は千人を切っている。同じ年の国公立のそれは五千人以上で、一九四〇年には一万人を超えた。

国家による宗教統制を可能とした宗教団体法の施行は一九四〇年だが、一九二〇年代後半から宗教統制、特にキリスト教に対する圧力は次第に強まっていた。こうした状況下で、代々院長が外国人だった神山復生病院は、一九三〇年に岩下壮一（一八八九—一九四〇）が第六代院長となり貞明皇后を賛美し、回春病院や慰廃園はそれぞれ開設者の国外退去と資金難により一九四一年と四二年に廃止された。癩患者の国家管理はこのように進展したのである。

ACPE Standards and Manuals の精読と邦訳

葛西 賢太

米国臨床牧会教育協会（Association for Clinical Pastoral Education）の理念や諸規程や指導要領を記した文書群、『臨床牧会協会手引き集（ACPE manuals）』（以下、『手引き集』と略記）が二〇二〇年に大きく改訂増補された。臨床牧会教育は、傾聴者たるチャプレン養成の方法論である。協会はチャプレンの教育を規定し保障する機関であるが、実際の教育は、協会から認定を受けた全米各地の「認定教育センター」が行っている。ところで発表者は、日本で、上智大学および日本スピリチュアルケア学会で傾聴者の養成に携わっている。日本での養成方法論は、米国の臨床牧会教育から強い影響を受けている。そのため、改訂増補内容を確認し、それまでの方法論と比較吟味して、日本での養成方法論を再構成したいと考えたのが、今回『手引き集』を精読邦訳する理由である。

協会はチャプレン養成には直接携わらず、養成を行う「認定教育センター」の認定（Accreditation）、および、養成に関わる「認定教育者（Certified Educator）」を認定（Certification）する。チャプレン志願者（Student）は、協会認定を受けたセンターの方針によって教育を受ける。志願者は協会の専門職倫理規程には従うが、協会はセンターの認定と教育者の認定を紹介してチャプレンのあり方を方向づけることになる。なお、今回の『手引き集』改訂以前には、認定教育者は「スーパーバイザー」と呼ばれていた。

『手引き集』は二五〇を超える文書をオンラインで相互参照

する形になった。以前は協会サイトからダウンロードできるPDFであった。今回改訂増補された内容のうち、教育者に「期待される能力（Competency）」と、教育者が能力を向上させつつ経験や知識を協会全体との共有財産として育てる「実践共同体（Community of Practice）」を、本報告ではとりあげたい。なぜなら、両者は、チャプレン養成に従事する者のあるべき人物像、能力、その経験や知識を共有し進化させるしくみについて言及した箇所だからである。

「期待される能力」は、学歴や知能とは別の、業績を達成する能力で、達成動機の高さ・その人のひととなりと能力とを結びつける概念である（McClelland 一九七七）。「期待される能力」としてあげられるのは、専門性、対人関係と自己認識、教育、概念化と理論、応用と統合、リーダーシップと組織行動の六領域に関するものだ。教育者養成課程ではたとえば、グループワークの見学（入門審査）、教育者同伴でのグループワークへの司会としての参加（第一フェイズ）、そしてグループワーク司会経験の報告を教育者がスーパービジョンする（第二フェイズ）、という実習段階に進むことが許され「期待される能力」が吟味される。近年、チャプレンには、諸制度間をまたぐ交渉、諸専門職との連携、また、活動内容の理解と説明、チャプレンとしての活動を内省し研究する能力なども求められるようになってきている。十分な実習時間と経験の蓄積とともに、対人関係や本人の姿勢、理解と説明と研究能力も、三段階の面接審査で吟味される。審査によって、教育者として認定されるだけでなく、認定が延期になること、あるいは認定断念を求められる

こともある。

実践共同体は「あるテーマに関する関心や問題、熱意などを共有し、その分野の知識や技能を持続的な相互交流を通じて深めていく人々の集団」（ウエンガー他二〇〇二）と定義される。「実践」とは、「医師のベストプラクティス」という表現に含意されるように「特定の領域でものごとを行うための、社会的に定義された一連の方法」を指す。教育者としての知識や技能の「学習」を一個人ではなく複数の相互作用ですることが推奨される。実践共同体の設置に関与する認定教育者は、知識の複写ではなく、主体的かつ動的な再構成をし、環境の多様性に応じた保持の担い手ともなるねらいがあると思われる。

媽祖信仰と疫病について

張 凱

「海難から人々を救う」という救済者としての特質は、媽祖信仰の最大の特徴だと考えられる。媽祖信仰は自分の本質を保つ上で信仰による利益を次第に追加することで、信仰の厚みを深めていった。例えば、媽祖信仰の発端とも言える、中国東南の湄州島で生まれた媽祖の物語において、「救い」と「母性的な愛」の側面が非常に強調されている。しかし、媽祖信仰が単なる地域信仰であった時期に見られた現実的な海難からの「救い」は、次第に高度な宗教的「救済」に変化し、「母性的な愛」は「仁愛」に、媽祖のもつ「慈愛」は「慈悲」に変わった。信仰内容の変化には、その時代の流行などの世相が反映される。媽祖信仰の場合は、朝廷の支持を得るため、次第に「親

孝行」、「護国利民」が強調された。媽祖信仰の救済範囲の拡張は、おそらく仏教的な「衆生救済」と国家利益の「護国利民」などの封号が反映された。注意すべきなのは、世俗との隔絶を目的とする仏教・道教、また、積極的に自分の教義を社会実践にする儒教と違い、媽祖信仰は神鬼などの崇拜・俗習の要素が含まれる。主に現世利益を願う庶民的な信仰である。

媽祖信仰は、元々疫病退治という要素を含んでいる。媽祖信仰が形成された経緯は、前半と後半とに分けられる。前半は、媽祖が人間の娘として生きていた時期である。後半は、媽祖が女神になった後の伝説化の時期である。媽祖に関する疫病退治の話は、前半と後半が共に記録が残っている。例えば、従来、媽祖伝承について記した代表的史料と見なされてきた明末の『天妃顯聖録』には、媽祖が生前する時の「靈符回生」と死後の「聖泉救疫」などの事績を詳細に記録される。

媽祖信仰と疫病退治の利益を密接に関連させる原因には二つがある。一つは、媽祖廟がほぼ水がある場所に建てられる。しかし、このような場所は陸地に比べて雨季の降水量が多かったことや台風の影響もあり、広域にわたって洪水の被害が発生する。特に洪水は感染症の危険を増大させる。洪水の原因で、家がなくなくなった人たちは他所に移動し、野外で休み、人混みにより蚊への曝露が増大し、疫病が流行しやすくなる。媽祖信仰の発祥地としての福建省は、常に洪水と瘧疾の被害を受ける。歴史資料から見ると、例えば、一一九八年は水災に遭い、一一五五年は疫病が流行する。ところが、水は禍を招く原因の一方で、疫病的治療には、きれいな水を用いる。災害の時は水が大切である。

もう一つは、仏教に関係がある。媽祖信仰が医療方面から仏教のやり方を参照する可能性が高いと考えられる。何故なら、仏教医学書を実際に使い、古代の宮の中で出家の僧侶が貴人たちの体を看護し、病氣治療の役を担当する記録も残されている。

また、一般庶民の場合、寺院や道観などのある程度の医学知識を持つている出家者に診査を受ける状況が普通である。特に貧しい人は、寺院・道観で無料検査を受ける場合が多い。信仰者の場合は、安心感を与える。つまり、体と心の両方面からのケアである。生前の媽祖は医学知識を持ち、村人の病氣を直す巫女、あるいは巫女と医者との役割の両方を兼ねた人である。女神になった後に、病氣平癒の利益もそのまま保っている。一般的な投薬の他、治療に際して治療儀礼を施す、呪術的要素が強かった。病氣になる原因は、人々の罪業が病氣を起こすや鬼神の存在を不敬するなどがある。

媽祖信仰の疫病退治に関する記事により、水は信仰的な意味の「身を清らかにする」と疫病退治に対する「治療用の綺麗な水」・「体を洗浄する」という意味が含まれている。呪術系治療法によって、病氣にかかる人を治療する。

宗教空間・施設における疫病禍拝観動機構造

—— 借問分析結果 ——

神居 文彰

現実としての疫病 COVID-19 禍の対応は明らかに自然災害としての巨大地震である東日本大震災や阪神淡路大震災等の対応と様相が異なっていた。

宗教的空間としては境内等の庭園、本堂・金堂等を含む伽藍等の礼拝施設、経蔵・宝物殿等の収納施設、集会堂・ケア処等の共同施設、ほかに庫裡等の私的施設により、祈りや説法そのものを含む有形無形なるもので構成されるが、二〇二〇年四月七日緊急事態宣言の発出後は「三密 ThreeCs」の発揚で拝観時間の変更や礼所であつても閉門が実施され、閉山、院内一部施設の閉扉が行われ、さらにディスプレイを前提に寄り添いや手助け、手次等も制限されている。もとより拝観は宗教行為であり、閉鎖施設での院内祈願等が実施されていたとしても、一般に向けては施設による宗教空間そのものの停止である。

日本で疫病は『十卷伝』や日蓮『立正安国論』に社会問題として示されるが、四苦としての病からの警醒側面が強く、いずれも施設環境と連結させた展開はないが、今回、例えば四十八輕戒の第四十七非法制限戒や四十八破法戒に照会することや検証もなかった。

閉門はむしろ住職(寺族)で運営する小規模社寺が目立ったが、それは雇調金の対象外となる法人で、これを世俗化として理解するのか検討を要する。当然、塵収集などの平常時サービスが不可能な「祈りと憩いの場は閉ざさない」として境内を無料開放した社寺も複数存在する(毎日新聞二〇二〇・五・一五京都版・朝刊など)が、拝観停止は宗教や文化施設の観光コンテンツ化という意識変化を高進させることとなるだろう。

論者は、東日本大震災後二〇一三年三月 iPad により「誰かのために祈りながら」と読経とモニタ上での経典のなぞりを行い祈りを共同させ遠隔地をつなぎサーバー蓄積(二〇一三・三

朝日・讀賣新聞朝刊参照)を試み、COVID-19蔓延時からは無記名自由記述アンケートを継続し『佛教文化研究』六六(二〇二二・四)に中間報告をした。令和四年二月末時点の回答総数六四八件(男性・二一四名女性・三三五七名不明・七七七名)内中学生三一七名)で、「行いたかったこと」の最も多い回答が旅行三五五(帰省を含む)、次いで外出外遊一一二、マスク問題七八となっている。結果は年齢性別地域を問わず「旅行」「旅」の希求が顕著に読み取れ、旅の構成要素・目的の一つとして社寺や文化施設、史跡等の重要性が看取される。自粛反動の影響も考慮しなければならぬが、日常を空間的に離れるという意味で空間的遊離と接合、体験と発見を参看することは、旅行における「観光」に拝観を連続する。

旅の受け入れ先としての社寺や宗教・文化施設と文化観光の本来的意義について相反する側面が強調されるが、モティベーション生成過程で、理由ではなく行動によって動機が形成される面が指摘され(「精神科医Tomiyama」が教える心の荷物の手放し方(ダイヤモンド社)等参照)、「旅」活用において目的が促成深化され、それにあわせて空間・施設のもつ本義性を醸成する連接が可能である。その意味でCOVID-19最中から販売を伸ばす「旅ガチャ」の向背には非日常・非常時を旅と関係させた新しい取り組みとして今後を注視したい。

文化庁が示す文化財活用・理解促進プログラムでは、ユニークベニューという「特別な場所」の設置が例示されるが、それ以前に誰にとってもかけがえの無い特別な場所は存在する。地域創生には対象(行先)の言辞空間動作構造の有効性が最重要

となる。

日常における宗教の特殊性は、コア・コンピアンズとして空間と真義における唯一性と希少性を生成し、地域や信者、所有者にとつて日常であるものとして共有空間に累加透写される重層性を有する。疫病禍では双方の宗教性深化のため常に解放される必要がある。

コロナ禍における宗教行動の計量分析

横井 桃子

新型コロナウイルス感染症の感染拡大防止策として、政府は「新しい生活様式」を公表した。これを受け、宗教施設側も感染対策を講じる必要が生じ、また人々も宗教行動を含め様々に自粛が求められた。本研究では、コロナの流行により外出自粛が求められる状況において、人々は宗教施設への参拝・礼拝の頻度をどのように変化したのか、そしてその変化のミクロな要因について、計量的アプローチによって検証した。

統計資料によれば、日本人の宗教信仰割合は約二六%(統計数理研究所 第十四次国民性調査)である。一方、「年一、二回の参参り」は約七割(NHK放送文化研究所「日本人の意識」第十回調査)とあり、「宗教的な行動はなにもしていない」のはわずか一割(同)と、およそ九割の人々が何らかの宗教行動をおこなっている。決して高いとは言えない信仰割合と対照的に、ほとんどの人が(慣習的に)何らかの宗教的なおこないをするという特徴がある。本稿で取り上げる「宗教施設への参拝」は、日本においては慣習的な宗教実践であり、明確な信仰

心がない者も実践が可能である。緩やかに幅のある宗教行動の頻度について、その頻度の変化のメカニズムを、個人の価値観といった側面から検討した。

用いるデータは、二〇二一年二月に実施した「二〇二一年現代のくらしと宗教に関する調査」である。全国の二〇～六十九歳の男女を対象に、インターネットを利用して実施した。分析に用いたのは二一九サンプルであった。

まず、コロナ前後での参拝頻度の変化を、「コロナ前の参拝頻度」と「コロナ後の参拝頻度」のクロス表から四つに分類した。「増加層」一〇・七％、「減少層」二三・三％、「不参拝層」五八・七％、「参拝継続層」七・四％となった。

次に、参拝頻度の変化の四分類を従属変数とした、多項ロジスティック回帰分析をおこなった。基準カテゴリーは「不参拝層」とした。モデル一では、社会的属性、信仰の有無、価値観変数を独立変数とした。モデル二では、モデル一に信仰の有無と価値観変数の交互作用を独立変数として加え、参拝頻度の変化に対して、信仰の有無によって価値観の影響力が異なるかを検討した。

分析の結果、すべての層において、モデル一で有意であった「信仰の有無」単独の効果は、交互作用を投入したモデル二では消失した。つまり、信仰の有無によって、参拝頻度の変化に対する年齢や価値観といった変数の影響の仕方が異なることを意味する。

高齢、社会志向性が高く、伝統主義的価値観をもつ者は、「減少層」になりやすい。社会のために協力することを重視す

る社会志向性が、参拝頻度を減少させたといえる。

「参拝継続層」には、一般的信頼の高さ、信仰×年齢、信仰×権威主義、信仰×伝統主義の交互作用が影響していた。交互作用が有意であることから、権威主義や伝統主義の影響の仕方が信仰の有無によって異なることを意味する。信仰をもつ場合は権威主義的であるほど・伝統主義的であるほど参拝頻度を維持しやすいが、信仰をもたない場合は権威主義・伝統主義の影響は小さい。「増加層」では、信仰×権威主義の交互作用が有意であった。信仰をもつ場合は権威主義的である人ほど参拝頻度を増加させるが、信仰をもたない場合は権威主義的価値観の影響は大きくなかった。

交互作用の検討の結果、信仰をもつ者ともたない者との間で、服従対象の権威者が異なっていることが予想される。信仰をもたない者は政府や自治体などを権威とみながら、信仰をもつ者にとつて従うべき権威は宗教・宗教団体であり、それゆえに宗教実践を何よりも重視する。このことが参拝頻度を維持・増加させた要因と考えられる。

散骨を選択する人びとの死生観

谷山 昌子

本発表では、日本で一九九〇年代以降に新たに登場したといわれる葬送のなかで、「散骨」を選択する人びとの死生観を析出することを目的とする。現行の墓地埋葬等に関する法律が制定された当時には、墓は保存と継承が前提されていた。永代供養合葬墓や散骨、樹木葬、納骨堂など様々な葬法が一般的にな

りつつある現在では、当時想定し得なかった多くの課題が生み出されている。

日本では、一九九一年に最初の散骨が「葬送の自由をすすめる会」によって実施されてから三〇年以上が経過した。その当時の日本では、従来の葬送慣習に対する改革を求める運動が盛んであった。それから三〇年以上が経過し、散骨に対する人びとの意識は、二〇一一年までの間に、「認めてもよい」は二二・九%から八五%に、利用についても、「希望」は二二・八%から三五・八%と大幅に増加した。広く認められるようになった散骨は、複数の業種から新規ビジネスとして取り組む動きも活発である。

報告者は、二〇二二年十一月より二〇二二年六月にかけて、自身が散骨を希望している、ないし近親者の散骨を行った経験のある人たち、および散骨を実施する団体スタッフ（NPO法人葬送の自由をすすめる会、「日蓮宗正栄山妙海寺」、「株式会社ハウスポートクラブ」、「NPO法人やすらか庵」、個人で散骨を実施したAさん（東京都・男性六十歳代）とBさん（東京都・男性三十代）を対象とした聞き取り調査を実施した。

それぞれの事例における散骨を決定した動機や経緯に注目した結果、動機で最も多かったのは、「大好きな海または山に眠りたい」、「自然の循環に惹かれる」など《自然への憧れ》と言えるものであった。次に「墓に入りたくない」とする《石の墓に対する忌避感》、次に《墓の維持や継承または獲得困難》という事情、続いて《家族または配偶者と共に納骨されることへの拒否》を示す「墓に入りたくない」という意見であった。最

後に、《ペットと一緒に望む》、《アパートに置き去り》などの理由が挙げられた。

『曹洞宗檀信徒意識調査報告書二〇二二年（平成24）』の結果を、現代日本における《伝統的な葬送》を支持する人びとの死生観とみなした場合、伝統的な葬送では、家または親族単位の墓を永続的に子々孫々によって維持・継承されることが前提される。それに対して、散骨を希望する人たちは、家や血縁よりも個人の人格や価値観を優先し、自らの死後は、自然や宗教者に委ねていた。

そして、あの世や墓、仏壇という宗教的世界ではなく、個人が生前に愛した山や海という現実世界にとどまり続けることを望んでいた。また《先祖》や《ホトケ》のような集合体になるのではなく、死後も個人の生前の人格や価値観を継続する《わたし》のままでいることを描いていることは、「ペットと一緒にいたい」や「私、泳げないから、海は怖いから散骨するなら山しかない」という発言が端的に著している。死後は、バクテリアに分解されて肥料となって役立てることが嬉しいとする意見もあった。

散骨を選択する人たちの死生観は、家や血縁よりも個人の意向や感情を優先させる、有形的・伝統的な祭祀ではなく親密な他者の心や記憶にとどまる、現実世界に居場所を求める、生前の個性・人格・価値観を維持し続けるという特徴があった。死後においても現世から続く《わたしらしさ》を最重要視しており、死後における個人化を促進する可能性が考えられる。今後は、散骨を第三者により決定・行為されるケースについて

精査すること、「宗教を信じない」「宗教者や寺院に疑問や不信感を抱いている」という人たちの事例について省察したい。

老いる人びとと多様な死者との関わり——南島を事例に——

後藤 晴子

南島では形を変えながら今なお伝統的な死者儀礼や祖先祭祀が存在し、ノロ、ユタといった宗教的職能者に代表される霊性の高い人びと（サーダカウマリ）を通して、または直接感得される死者との遭遇の体験を通して、肉親のような「親しき死者」に限られない死者たちとのつながりが日常的に語られることがある。本発表では、沖繩の離島における老いる人びとと多様な死者との関わりを、彼／彼女の語りや話を中心に考察することを目的とした。対象とするのは、人口千人足らずの小さな高齢化の進む沖繩周辺の小規模離島である。調査当時、門中の祖先祭祀やほぼ毎月開催されるカミ行事は昭和三十年代頃と比べるとその規模は縮小しているものの盛んに行われていた。

老いる人びとと関わる島の死者の例を分類するとおおよそ五つに分けることができる。まず老いる人びとと密接に関わる死者として、亡父・亡母・亡夫・亡妻・亡兄弟・亡子など家族・親族などの①「親しき死者」および先祖（①の一部や祖先神も含まれる）などの②「祀るべき死者」が挙げられる。①や②はこれまでの南島研究で明らかのように、墓や仏壇、死者供養、祖先祭祀といった宗教文化的背景を基盤としてその交流が継続的に維持される。特に①の場合、個人的な死者との遭遇体験を通してその関係は死後もゆるやかに継続し、デニス・クラス

「一九九六」が示唆するところの「継続する絆」が維持されているということが出来る。また②の「祀るべき死者」は、門中にとって子孫繁栄の守護者であるとともに、不足があれば（ウガンブソク）、ケガや病などの「障り」ももたらす存在でもある。一方霊性の高い人びとにとっては、特定の先祖はチヂ神（守護神）にもなりうる存在である。①と②は一部重複するものの、門中の父系血縁原理から祭祀対象から外れる長男以外の兄弟姉妹や子どもは、男性は分家し、女性は婚出が想定されるため伝統的には祀るべき対象とはならない。

加えて老いる人びとの周囲には①と②に含まれない死者、生前時間を共にした③「生前縁のあった死者」、③に当てはまらない、語りによって島で共有される人物など固有名詞のはっきりとした④「名前のある死者」（世代によっては③に相当する場合もある）、固有名詞ははつきりとせず個々の体験・不思議な話の共有によって認識される⑤「名前のない死者」も存在する。このような死者は、時に霊性の高い人びとによってその声が具体的に代弁されることもあるが、老いる人びとの私的な体験によってのみ知覚されることも多々ある。こうした死者は必ずしも悪霊（ヤナカジ）とされるわけではなく、また知覚のされかたも声だけや音だけ、いわゆる「ポルターガイスト」のような不思議な現象を通して感知されるなどはっきりとした姿を示されることがない事例も多い。

③・④・⑤のような死者は、①・②のように死者儀礼や祖先祭祀の場面で儀礼的に関わる訳ではなく、また子孫に豊穰（ユ）をもたらす存在でもなければ、必ずしも障りをもたらすわ

けでもない。彼／彼女は日常的な体験のなかで遭遇する死者であり、私的な場面で交わされる話（ユンタク）のなかで頻繁に登場し、話の共有が行われる死者である。社会学者の井上俊は積極的及び消極的な「死の意味付け」の総体を「死にがい」「一九七三」と称し、「どんな社会も、なんらかの形で死を意味付け、そのことよって成員にみずからの死を納得させ受けいれさせるメカニズム、いわば『死にがい付与のメカニズム』を備えている」と指摘した。本発表で取り上げたそれぞれの死者と老いる人びととの近接性（親疎）は異なるが、このような複数の死者の存在は、島の死者の世界をさらに豊かにしているといえる。

終末期の意思決定——コロナ禍の人生会議に向けて——

冲永 隆子

いのちに関わる方が一の時、どんな医療やケアを受けたいのかを自分の意思で決定できない時に備えて、家族や医療者らと繰り返し話し合っておくことを、アドバンス・ケア・プランニング Advance Care Planning (ACP) という。二〇一九年十一月に厚生労働省が ACP に「人生会議」の愛称をつけ普及を指した啓発ポスターが、「死を連想させる」「遺族を傷つけかねない」等として主にがん患者団体から多くの苦情が寄せられた。その当時、終末期医療の研究者であるのと同時に手術不能の末期がん患者でもあった共同研究者 I 氏（二〇二二年一月に他界）と ACP 普及をめぐる研究を始動した。ACP は人の終末期のあり方を選択する積極的な生き方といえるのか。医療

や生活の場で求められる ACP を今後日本で定着させるためには、いったい何が必要で何が問題なのか。本研究では、この議論を患者当事者、医療者、哲学、倫理学等のそれぞれ異なる立場から多角的に浮かびあがらせ、ACP 定着における質的、倫理的課題を明らかにすることを中心的な問いとしている。

昨年の本学会で冲永が企画したパネル「コロナ禍の『人生会議』——『生と死』にどう向き合うか——」（『宗教研究』九十五巻別冊二〇二二、七九—八六頁）で、患者の意思確認不足や医療者と患者とのコミュニケーションにおける齟齬を背景として生まれてきた「人生会議（ACP）」の考え方の課題となる、「決められない／決まらない／決めないこと」について議論した。その共同研究の延長上にある今回の発表では、I 氏のコロナ禍の厳しい闘病生活と在宅医療の様々な課題、とりわけ患者家族の思いに焦点を当てた。①死の直前まで活動を続けた患者当事者としての語りから垣間見える ACP の問題点、②当事者のスピリチュアルケアやグリーフケアについて、今年六月にご遺族と語り合った。

昨年 I 氏自らがパネルの場で、入院闘病中に医師とのパワーバランスに悩み、自分の命に関わる重要な疑問も遠慮して言えなくなつたこと、自分が実践していた ACP のあり方と医師から投げかけられた ACP のあり方やタイミンが異なることで家族関係が混乱したこと等、スピリチュアルペインの訴えとも言える報告を行なった。そしてご遺族も同様に、筆者の前で、家族目線でのスピリチュアルペインとしての怒りと悲しみを露わにされていた。特に、在宅闘病中に下顎呼吸で苦しむ様子を

見るに見かねたご家族が主治医を電話で呼ぼうとするも「呼吸が止まってからにしてください」と告げられたことがご遺族にとって大きな衝撃となり後々まで深い傷となった。本発表では、この①「イキナリACP」と②「呼吸が止まってからにしてください」をめぐる、筆者を含めた一昨年のパネル演者同士による最近の対話的考察を紹介した。患者家族の当事者が医療者に求めていたものとのギャップや理路の違いは大きく、例えば「情報の非対称性」（情報・知識が平等に与えられていない）からくる医療者と非医療者の看取りに対する思いや考え方の違い、（臨終に立ち会うことに關して）医療者にとって無益なことが患者家族にとっては無益でないこと、（呼吸が止まってから連絡をもらい死亡確認というプラクティスが普通のルーティンに關して）医療者にとって当たり前なことがご家族にとっては当たり前でないこと等を冷静に受け止め分析・考察すること。特に②の台詞は衝撃的ではあったが、「酷い医療者だ」といった専門職批判に終始するのではなくしてこの台詞が出たのか要因を探ること、以上の質的、倫理的課題を明らかにしていくことがACP普及をめぐる議論を進めていくうえで重要である。

なお、これまでI氏より生前、データ公開ならびに内容報告についての承諾を得て昨年のパネルのような共同発表を行ってきたが、本発表では、個人情報に配慮し、遺族の方々との相談の上慎重に扱っている。

死者の存在論と死者の關係論——死者倫理の成立可能性——

佐藤 啓介

本発表は、「死者をなぜ・どのように倫理的に配慮すべきなのか」という規範を、伝統的な宗教の言語・教義に依拠するのとは異なる仕方、世俗社会において哲学的・倫理的な形で論じる（宗教哲学の一主題としての）死者倫理が、現代日本社会でどのように成立しうるかを模索する。特に、社会内で各人が多様な根拠で死者に關する規範を語っている現状を鑑み、その多様な規範的議論空間の地図を作り、議論を整理することを試みる。

死者を配慮すべきとする多様な論の論拠を大別すると、その論拠は「存在論的」なもの、「關係論的」なものに区別できる。前者は、死者は実際に存在した（する）、だから配慮すべきと主張し、後者は、死者は私（たち）に關係した（している）、だから配慮すべきと主張する。前者は死者の存在性の欠如を、後者は死者と生者との（相互）關係の欠如を、何らかの形で埋める議論だと言える。また、存在論／關係論という区分とは異なるもう一つの軸として、「過去に生きていたが今は生きていない」死者に關する「時間性」の軸を設定することができる。具体的には、死者について過去性を重視する立場、現在性を重視する立場、普遍性（ないし無時間性）を重視する立場があり、存在論／關係論のそれぞれと組み合わせると六個の死者倫理に關する論拠がありうるのである。

1、存在論・過去性の立場は、死者が過去に存在し今はいない、ゆえに配慮すべきと考える。死者もまた過去の一部であり、

過去を忘却・歪曲してはならないとする歴史学的忠実さを求めるような立場や、死者は過去に存在したが今は存在しないからこそ、今存在する存在者と異なる他者性が認められ、それを尊重すべきとする立場がここに含まれる。2、存在論・現在性の立場は、死者は現在もある意味で存在している、ゆえに配慮すべきと考える。これは、分析哲学で近年盛んな議論であり、死者は実在しないが、その名譽・評判・言説・記憶などは今も存在している、ゆえにその総体としての死者の社会的・象徴的存在は、生者のそれと同様に配慮の対象にすべきとするソフトな存在論や、死者は「今遭遇しない」だけであり、それは非存在ではなく非現存にすぎず、一種の存在者とみなして差し支えないとするハードな存在論がここに含まれる。3、存在論・普遍性の立場は、死者として生者と同様の存在者だ、ゆえに配慮すべきと考える。生者であれ死者であれ、理性的存在者としての人間である、ゆえに、死者にも生者と同様に普遍的な尊厳や権利が認められるべきとする立場などが該当する。

4、関係論・過去性の立場は、死者は私たちに関係した、だから配慮すべきと考える。死者がいるから今の私たちが存在しているという「縁」と、それに対する感謝や恩を論拠とするような立場であり、親子関係や血縁から、広く先祖関係、さらには共同体や国家的関係など、多様な関係性を含み、近親関係から倫理的配慮を拡大していく。5、関係論・現在性の立場は、死者は今も私たちに関係している、だから配慮すべきと考える。死者は今もなお（たとえ想像上であれ）継続する絆のかたちで私たちに心理的な影響を与えている、だから配慮の対象とする

立場や、死者は音や気配、霊などのかたちで実際に私たちに関わっている、ゆえに配慮すべきとする立場がここに含まれる。6、関係論・普遍性の立場は、死者は私たちとの関係者だ、だから配慮すべきと考える。死者は、経験に先立って超越論的に私たちを倫理的主体として構成している、ゆえに死者に配慮すべきとするレヴィナスの立場などがここに含まれる。

現実には、これらの論拠の複数に依拠して死者規範は語られている。存在論・関係論各々の特徴を踏まえつつ、死者倫理は「複合的に」展開されるべきだと思われる。

在日コリアン青年のキリスト教信仰とエスニシティ

萩 翔一

在日コリアンが集うプロテスタント教会である在日大韓基督教会は、在日二世のエスニック・アイデンティティ獲得の場として、社会的な機能を有していることが指摘されてきた（中西、二〇〇七）。他方で、エスニック・アイデンティティ獲得以前に、彼ら／彼女らのエスニシティに関わる問題とキリスト教の信仰が、当事者の中でどのように関連付けられて考えられてきたのかは不明な点が多い。

そこで本報告では、一九五〇年代から七〇年代前半にかけての在日大韓基督教会の青年会資料をもとに、在日青年（二世）がいかんとして、自分のあるべき姿や生き方を規定していったのか、その議論の変遷を整理することを目的とする。それを通して、在日青年（二世）が構築していった「在日キリスト者」像とはいかなるものであったのか、言い換えるならば、信仰とエスニシティを結合させたアイデンティティの内実がいかなる様相であったのか、その一端を考察する。

五十年代の青年会は、在日一世が中核的な役割を占めていた。当時の資料を概観すると、青年を指導する立場の牧師らによって信仰形成についての話題がたびたびなされていたことが確認できる。この時期、彼ら／彼女らのエスニシティに関わる問題（現実社会の問題）はそれと切り離されて論じられているか、または信仰によって解決するとの見方が優勢であり、青年たちによる主張もそれほど多くなかった。しかし、六十年代に入ると、日本で生まれ育った二世が台頭するとともに、「在日

キリスト者」として取り組むべき課題や生き方を青年自身が意識し、主張するようになっていった。

六十年代当初は、在日青年たちが、それまでの在日一世中心の教会の在り方を閉鎖的だと批判するようになる。「隣人への愛を命ぜられていた故に在日韓国人キリスト者が同胞の将来のために、単に精神的境界だけでなく、政治の分野にも働きかけることは当然だ」など、キリスト者としての使命から、在日同胞の問題に取り組むという立場がたびたび主張されていった。

しかし、七十年代に入ると、これまでと同様に在日一世が中心となる在日大韓基督教会の体質を「信仰至上主義」と非難しつつ、六十年代に主張されたあるべき「在日キリスト者」像についても、「従来福音に検討を加えることなく、そしてまた現実の状況に照して検証することもない」「安易な折衷主義」と批判する主張がなされるようになった。そして、信仰に関する議論以前に国語（韓国語）の学習や祖国の歴史、文化を通じた「祖国の正しい理解」に立って民族的な主体性を確立する必要がたびたび説かれ、「民族愛に燃える者のみが、真にキリスト者として立つことができる」という立場が示されるようになっていった。

以上の在日キリスト者青年たちの議論は、「在日キリスト者」である自己のあるべき姿、生き方を方向付けようとした試みであり、信仰とエスニシティを結合させたアイデンティティを構築しようとした試みとしても捉えられる。六十年代から七十年代前半にかけての議論は、一世が中心となる教会の体質を批判し、在日の生の問題に目を向けるといふ点は共通しつつも、信

仰心をベースとするか、民族愛をベースとするかで、その在り方に大きな差異がみられた。特に、後者の民族理解は当時、「本国志向」を旨指した在日韓国青年同盟のそれと軌を一にするものであり、同時代の在日青年による民族運動の影響を受けながら信仰との結合を図って構築された、理想的な「在日キリスト者」像として理解することができる。

「民族の教会」をこえて

—— 在日大韓基督教会における子ども食堂 ——

中西 尋子

本報告はキリスト教人口が1%未満のキリスト教が根付きにくい日本において韓国キリスト教がどのように日本宣教を展開し日本に定着しようとしているかを在日大韓基督教会における子ども食堂の活動を事例に検討するものである。分析の枠組みとして森岡清美による「外来宗教の土着化における四類型」（森岡一九七二）にあてはめる。森岡は外来宗教の土着化を社会体系と友好関係にあるか否か、および変容の程度が非本質的か本質的かによって区分し、A「孤立」、B「土着化」、C「秘事化」、D「埋没」の四類型をたてる。本報告ではA「孤立」からB「土着化」を在日大韓基督教会の日本への定着過程としてとらえる。A「孤立」は在日大韓基督教会が日本の社会体系と友好的でない状態、B「土着化」は友好的な状態とみる。

「孤立」の事例。在日大韓基督教会は日本の朝鮮半島植民地支配の始まりによって渡日する人々の増加とともに韓国キリスト教の日本宣教が活発化し、設立された諸教会が一九三四年に

本国の教団から独立して日本で教団を形成したものである。そのため教会は同胞の避難所であり、「民族の教会」という性格をもつ。一九七六年二月に行われた全国青年指導者研修会での講演において総会長はイエスの宣教命令の聖書箇所「全世界に出て行き、すべての造られた者に、福音を宣べ伝えなさい」（マルコの福音書一六・一五）を引用し、次のように続ける。「このようにして主イエスは弟子たちに対して世界宣教を教えられた。私たちの教会も、日本に住む同胞に対して救霊の業に励むのが神より与えられた使命である」。宣教対象は同胞だけであり、日本人は視野に入っていないことがわかる。

在日大韓基督教会は民族の教会として在日韓国・朝鮮人の人権獲得運動を積極的に展開した。教団の機関紙には次のような記述が見られる。「目つきの鋭い課長さんが、交渉の司会をとめたのには、失笑を禁じ得なかった」、交渉の席において市側出席者の手元には個々に回答書があったにもかかわらず教団側の出席者には一枚しか用意されておらず、コピーを頼むと「くだんの課長さんは、ハッタと鋭い目でにらみつけ、必要ないといわんばかりであった」（「横須賀市役所に差別行政撤廃を交渉」RAIK 情報一一）『福音新聞』第三二三号、一九七六年六月一五日）。当時の在日大韓基督教会において日本人は宣教の対象外であり、日本社会の社会体系と友好的な状態だったとはいえなかったことがうかがわれる。

「土着化」の事例。まだ多くはないが、近年、在日大韓基督教会の諸教会の中で「子ども食堂」の活動が見られるようになってい。東九条子ども食堂（京都南部教会）、西院ふれあい

食堂（京都教会）、ぬくもりこども食堂（品川教会）である。牧師自身が「社会宣教的な、社会に教会が奉仕する何かがないといけない」という考えから始めたり、地域の社会福祉協議会が子ども食堂の開設の相談を教会に持ちかけたりして開設された。子ども食堂の運営には牧師や教会の信徒もかわるが、地域の日本人や大学生ボランティアが積極的にかわる。子ども食堂のほかにはホームレス支援（浪速教会）や牧師による教師の活動（熊本教会）を行う教会もある。

日本社会における差別や偏見のもと日本の社会体系と友好的でなかった民族の教会が現在は日本人と協力し、日本社会で孤立する弱者を支援する側にまわっている。子ども食堂の開設は、当初は民族の信仰共同体として始まったキリスト教会が民族の枠を超え、日本社会に安定的に定着する過程ととらえられる。

台湾における宗教青年会研究に向けた予備調査

郭 育仁

国の中枢機能を担う台北を含む台湾北部には多くの外来宗教が集積している。YWCAの伝来は一九四八年に創立された「台北キリスト教女性青年会」に遡ってのことだ。発足当初より、アメリカの同会組織から資金面や運営のノウハウを受けていたこともあって、国内を見る限り比較的に早い段階から、少女を対象としたキャンプ活動（営隊という）を通じた青少年育成に注力してきた。一九七一年の女性青年会ビル竣工に先駆けて、台北近郊・頭城で「聴涛宮」キャンプ場を開設した一九五八年という時系列からは、組織の全体ビジョンにおける次世代

育成の優先順位を窺い知るかもしれない。政治・経済・社会が比較的に開かれた一九八〇年代より、大学、高専といった高等専門教育機関のなかで「営隊」を企画・運営する学生サークルが盛んになり、ボーイスカウトや康輔社や社会奉仕団と称するものはその代表格であった。これらは宗教との関わりが縁遠いが、限られた時の非日常的な空間・場における共同生活やミツション型体験が若者の成長に大きなインパクトをもたらしている。ところが、活動の継続に対する情熱や自助・相互扶助への評価が希薄したか、二〇〇〇年頃から下火となった。これは、一九九〇年代後半に出現した仏教界の青年会営隊と重なったところが興味深い。慈済大專青年会、国際仏光会中華仏光青年総団、福智青年による大專生命成長営等はそれにあたり、それぞれの経典・教義に基づいて、社会的参加と個人の修行を重視した宗教的实践が評価されるようになった。

他方、民間宗教においてはどうか。儒教・仏教・道教の共存からなる廟宇・寺廟においても青年たちの存在は決して新しい歴史ではない。彼・彼女たちは、日本の神社の祭礼行事にみられるように貴重な担い手であった。が、地理的に熱い国のためなのか、感情に任せたまま行きすぎた信仰文化の表現、或いは、他者・他地域との競い合いが起る度に激化しがちな様子は、往々にして、街のトラブアルメーカーと認識されて仕方あるまじい。こうして、民間信仰の周縁と中心がかけ離れる構図に陥っていた。それでも民間信仰の力は大きいし、軌道修正に乗りつつある。中山間地域に佇む清水岩寺の管理委員会は、ウィズコロナを見据えた法事の運営に変革の風を起こしたほか、里山再

生をテーマとした営隊（キャンブ・環境教育）や近隣小学校の全学年対象で学費の全額支援運動を通して、かのテレビメーカー・シャープを買収した郭台銘会長のような次世代を一人でも多く生み出そうと意気込んでいる。国内唯一、自治体が運営する民間廟宇・彰化市南瑤宮は、二〇一〇年前後に地元の若者を中心に金意承青年会を発足させた。媽祖信仰に纏わるテーマソングや学識者とともにドキュメンタリーの制作など、宗教文化の保存と継承に合理的で透明感ある青年会運営が印象的である。民間信仰の宝庫・台南にフィールドを移すと、安平天后宮における御籤文化の再創造は神懸りの在り方を見直し、神と人のコミュニケーションを丁寧なものに仕上げたのである。同宮は今年より、大廟経済構想を掲げ、隣接する小さな社の廟宇文化を活かせる起業人材の育成を産学官連携のもとで進める用意は出来ている。

宗教的空間の文脈から離れ、宗教の教えがキャンパス文化として継承されたユニークな例がある。「山中傳奇」（山の中にある伝説の学校）と称えられた中山高校（高雄市大寮区）が、廃校寸前から学生在籍者数全国1位の人気校に生まれ変わったのも、釈迦様の「六和敬」がキャンパスライフに溶け込んだところが大いという。

信仰の継承と宗教の応用可能性と二つの課題設定のもとで進めた今回の予備調査においては、台湾の宗教青年たちが希求するもの、そして今後、立ち向かおうとしている人口減少社会へのビジョンを垣間見ることができたのではないかと考える。

中東におけるインド系宗教の現状 —— オマーンとUAEを中心に ——

山下 博司

筆者は、二〇一四年八月、オマーン的首都・マスカットでインド系非ムスリム移民（主にヒンドゥー教徒）の宗教実践を調べた。二〇二一年には、コロナ禍のUAE（アラブ首長国連邦）の商都ドゥバイに赴き、非ムスリム系の南アジア民族宗教の現状について調査した。ここでは、これら二国・二都市における移民の宗教としてのインド系民族宗教の実践の諸相を紹介し、イスラーム圏における非イスラーム系宗教のありかたの一端を考察する。

中東湾岸地域は、多様な民族構成をもつ典型的な多文化社会・複合社会をなす。しかしアジアの他地域と比べ、特殊な人口構成をもつ社会であることは特筆される。本来の住民はアラブ系イスラーム教徒であるが、人口の大多数を占めるわけではなく、オマーン人口の四六％、UAE人口の八八％が外国人で、その大多数は移民労働者（単純、半熟練、熟練労働者）とその家族である。しかも移民人口の過半数が南アジア系で、その中には多くの非イスラーム教徒が含まれる。たとえば、オマーンでは全人口の五・五％、UAEでは二一％ほどがヒンドゥー教徒となっている。ここではヒンドゥー教徒の宗教実践を軸に報告したい。

マスカット市内には小規模ながら各々シヴァ神とクリシュナ神を主神に祀る二ヶ所のヒンドゥー寺院（モーターイーシュワル || シヴァ寺院とクリシュナ寺院）があり、特に週末には、労働

移民を含む多くの信者で賑わう。二寺院はいずれもインド系の有力な一族で王室と緊密な絆をもつキムジー家が所有するもので、王族からの土地の使用許可なし用地の譲与を受け、王の理解のもと設置・運営が為されている。寺院管理委員会組織は設けられているものの事実上キムジー家の私的な寺院である。しかし他のヒンドゥー教徒等にも開放されており、寺院をもたない仏教徒（タイ人やスリランカ人）やジャイナ教徒も参拝に訪れる。

オマーンには三ヶ所（首都マスカットに二ヶ所）のスイク教寺院（グルドワラー）があつて、インド並みの本格的な寺院建造物への再建が政府によって認可されているという。

ドゥバイの場合も状況は類似している。ただしここでは、寺院の外見をもつ独立した建造物（いわゆるプロパー・テンブル）のみを認めるオマーンとは異なり、一般の建物の中に入居する簡易的な形態の寺院（いわゆるハウス・テンブル）があるにとどまっている。

ドゥバイの旧市街（ブルドゥバイ・オールドスーク地区）にはヒンドゥー寺院二ヶ所の所在が確認できる。いずれもシンデラー系の寺院で、ククシユナ・ハヴェーリーは独立した二層の建物をなし、シヴァ寺院（グルダルバル）は商業ビル内につらえられている。どちらも小規模で内部空間も狭く、多くの信者を収容することはできない。家族的なオマーンの寺院に比べ、スークを訪れた南アジア系観光客の来場が多い印象である。後者（グルダルバル）は、政府の許可を得て郊外ジェベール・アリに大規模施設を造営中である。この工事中の寺院に隣

接した土地に大きなスイク教グルドワラー（グルナーナク・ダルワール）が建っている。二〇一二年に開かれたこのスイク寺院は、中東一の威容を誇る本格的なもので、ドゥバイ首長国から無償の土地供与を受け、多額の浄財をつぎ込んで竣工したものである。

両国とも基本法で信教の自由を認めるが、イスラームを国教とする厳格なイスラーム国家であり、非ムスリム系宗教の信者にとって礼拝所の便宜や儀礼の実行に制約や障害が生じても不思議ではない。特にヒンドゥー教は多神教的であり、神像崇拜を随伴することもあつて、イスラーム的な理念に反し、そもそも許容度が低い。インド系民族宗教の礼拝施設とそこでの宗教実践は、国是によって保障されたものというより、移民集団と為政者・王族との良好な関係によって特例的に認められることで存立可能になっている側面が大きい。逆に言えば、支配者の胸先三寸でいかようにもなり得るといふ危うさを抱えていると言える。

土御門殿御菩提所資料を通じての考察

土御門殿御菩提所梅林寺の未公開資料を通じて近代土御門家の動向の一端を知ることが目的とする。

近年日本陰陽道、特に土御門家に関する研究論考が増大している。それは江戸期を中心としたものがきわめて多い。しかしながら、明治期に関するものは資料的にもあまり多く公開されていない。

太田 俊明

本発表の目的は、従来資料に多く存在しないと考えられている明治期のたちに土御門家に関する新出資料を提示することにより、明治期の土御門家についての動向の一端について資料紹介を踏まえ考察するものである。

土御門殿御菩提所梅林寺は従来、土御門家の墓所としての役割が中心で文献的資料がほとんど残されていないと考えられてきた。しかし近年資料が見つかりつつあり、それらが散逸される恐れがあることから、資料のデータ化を検討している。以前、資料の一つを本学会で紹介（拙稿「土御門家菩提所儀軌に関する考察」『宗教研究』九十一巻別冊 二〇一八年）したが、その後偶然にも数点の資料が見つかった。

また、安倍晴明公や陰陽道ブームの影響を通じて論考の増大は喜ばしいことである。その反面陰陽師や安倍晴明公子孫の実情、周辺のやり取りについての研究発表はあまり多くないのではないだろうか。まして陰陽寮解散後の明治期については手つかずではないだろうか。本発表では資料一として「明治二十五年 本堂改修資料」、資料二として「明治二十七年 貞操院殿資料」を取り上げた。

今回初めて開示した資料は、陰陽寮解散後及び国立天文台等に移管された後の土御門家の動向を知るには、極めて貴重なものとなる。この資料がきっかけとなり、明治期の土御門家の動向について、特に宗教的な側面に関してより進展することが望ましいものである。

最後になりましたが、資料提示を許可していただいた梅林寺住職太田俊文師に御礼申し上げます。

愛知県における妙見信仰——内津地域を中心として——

竹内麻耶華

古来、人々は時代や地域を問わず北極星をはじめとした星を様々な目印に生活をしてきた。特に、漁業や農業、遊牧などを中心とした生業に活かし、星を頼みとする生活のなかで、星は次第に神格化されていき、星神信仰が発展してきたと考えられる。そのような日本において、北極星や北斗七星を神格化した妙見が信仰されるようになる。

本発表では、愛知県春日井市内津町の内々神社および奥の院について、近世文書を通して当時の互いの関連性を明らかにする。また、内津の信仰の整理することを目的とする。

内々神社は、『延喜式神名帳』にも名がみえる式内社であり、祭神は建稲種命を祀る。その後、中世においては妙見菩薩を祀る妙見宮となるが、明治の神仏判然令により再び建稲種命を祀る内々神社となった。さらに奥の院は、古くから岩穴に自然の霊が宿るといわれ、信仰の対象にされた祠であり、内々神社の起源といわれている場所である。

『尾張御行記』や『張州府志』をはじめとする地誌などにおいても、内津地域について記されている。しかし、本発表では奥の院について記載のある六つの近世文書を対象とし、内津の信仰を整理する。六つの近世文書は、刊行年が江戸時代後期に集中している。これは、伊勢参りや善光寺参りに用いられる下街道の影響を受けていると考えられる。

一、「鶉衣」にまとめられている『内津草』を記した横井也有は尾張藩士で、当時七二歳と高齢のため駕籠で十日間かけて

ゆつくりとした旅をしていた。妙見宮に詣で、奥の院へ参ろうとしたところ（高齢のため）やめると参詣している人らは言ったと記されている。さらに、奥の院とは別に、天狗岩の記載もみられる。天狗岩の足元には巨石群も広がっており、磐座信仰の特徴が見受けられる。二、現在の名古屋市中区大須である南寺町の六人が内津と龍泉寺を参詣した『内津道中記』である。妙見宮に詣でた後、奥の院へ参り岩洞や宮に手を合わせたことが記されている。この時代には妙見宮とは別に、「奥の院の宮」もあったと捉えることができる。三、「尾張名所図会」では、奥の院が開闢の地であるといわれ、巖窟のなかに小さな祠があり、建稲種命を祀るといふ。『妙見宮由緒書』には、「建稲種命亀二乗り日本武尊ノ御前ナル巖上ニ現レ給ヒ」とある。ここで言われる巖上が、奥の院の巖上か、天狗岩の巖上かは定かではない。四、八月一五日に行われる内津山の祭礼を筆者である細野要齋が、妻児と共に見に行ったことが『感興漫筆』で述べられる。奥の院の巖中の不動尊の前に一枚「七日間奥の院へ籠り、一日一食、般若心経を書写して祈願した」ことが貼られていたと記される。また、聞き取り調査から奥の院へ向かう途中には、おこもり堂があり、実際に何日も籠って修行した人がいたことも分かった。さらに、内津山には御嶽講の霊神碑が六基みられる。これらから、山岳信仰の特徴も見受けられることができる。五、清河八郎『西遊草』では、妙見菩薩の宮があり、裏に山水の庭がある。岩石がそばに立っており、七丁奥に不動尊の岩やその他のみどころもあることが記されている。内々神社には、拝殿の奥に庭園が作られている。庭園の北東には天狗岩が

聳え立つ。庭園は、天狗岩を影向石として一体的に作庭されたと考えられる。六、龍泉寺にて、細野要齋、慈明、妙見寺の住職と坐談した内容が『感興漫筆』に記される。妙見寺の住職から、奥の院には建稲種命を祀っているが、現在奥の院には祠はなく大岩を神体としている。さらに、巖中の不動尊は妙見寺に祀っていることが述べられている。

これら六つの近世文書や聞き取り調査などを通して、当時は内々神社（妙見宮）と共に、奥の院への参拝も一連の流れとしてあることがわかった。また、信仰について明確な記載はないが、妙見信仰に加え、磐座信仰と山岳信仰の性格も見受けられることができた。

沖繩の字誌・自治体史と風水の記述

鈴木 一馨

沖繩は風水が盛んな所だと理解されており、集落の立地の解説として風水の良さがしばしば語られもしている。その根拠となるのが、第二尚氏が王国統治の技術の一つとして風水を用い、十八世紀以降、ムラの移転や新設またその環境整備などについて、久米村士族（唐榮）による風水検分を踏まえて行なったことにある。ただ、その王国統治の技術としての風水はそのままムラ（字）に存在したのではなく、その管理を原因としてムラの住民や宗教者によりムラ独自の風水が派生したのではないかと推定される。この統治技術の風水を「王府の風水」、ムラ独自の風水を「民俗化した風水」とした場合、これらがどのように継承され、影響し合っているのかを明らかにするため、

その基礎情報を得るべく字誌や自治体を渉猟しているが、ムラの風水に関する記述がほとんど見られない。

字誌も自治体史も共に地誌ではあるが、自治体史が基本的に行政により学術的見地から第三者的に当該自治体の事柄を記録するのに対し、字誌は地区住民により在住者の見地から称讃的に当該の字の事柄を記録するといった違いがある。その点で、ムラの風水についての言及がほとんど見られないというのは、琉球史や村落形成論からしばしば指摘される「沖繩の村落空間には風水が関与している」という理解と齟齬を生じていると言える。

その中でも新版の「沖繩県史」の『民俗』（二〇二二）では、「村落の景観と風水」として一六頁に亘る一項が立てられているが、これは執筆者の渡邊欣雄が一九八九年から一九九四年にかけて組織した「全国風水研究者会議」により、「沖繩では風水が盛ん」との理解を研究者が持ったことや、琉球時代の風水について、歴史的経緯や実際の見立に関する研究が進められたことが原因と考えられる。ちなみに旧版の県史では、『民俗一』（一九七二）に仲松弥秀がゴバン型村落の建設と村落移動の推進政策として風水が用いられたと触れるのみで、新版のようにムラと風水が密接に関係しているというとは窺えない。

市町村史では『金武町誌』（一九八三）に「風水」の一項が一頁ほど見られるが、歴史資料や口碑による裏付を示さず、根拠未詳の伝承的かつ称讃的な記述で金武町が好風水の地だとしており、これは『金武町誌』が字誌のように作成されたためと考えられる。

字誌では名所・旧跡として風水と関係するものが挙げられる場合が若干あり、たとえば読谷村古堅区の『古堅誌』（二〇〇七）には「拝所とその他名所」に「フンシモー（風水毛）」が紹介されているが、その記述では風水説が中国の占術のひとつであり墓の立地などをフンシミーに決めてもらうこと、フンシモーがムラを見渡す場所であってムラを風水害から守る守り神として字の役員によって礼拝されていることなどが記されている。この記述からは「風水毛」の「風水」が、風水説を意味しているのか、風水害を意味しているのか不明瞭で、もしかすると混同している可能性もある。なお、このフンシモーは『読谷村史』の『読谷の民俗 下』（一九九五）にも古堅の信仰の場として記述があるが、古堅の守り神として古くから祀られ、字の役員によって拝まれていることが記されるのみで、風水との関係について言及はされていない。

聞き取り調査してみると、自治体史編纂の現場では特段に風水を取上げるという意識は見られず、字では住民が特段にムラの風水を意識していないことが見られ、このようなことが字誌や自治体史に風水の記事が見られないことの一因となっていると考えられる。

本発表は、公益財団法人JFE二一世紀財団二〇二二年度アジア歴史研究助成「東アジアの風水文化の伝播関係における沖繩の位置」（研究代表者、鈴木一馨）による研究成果の一部である。

過疎地神社の現況と課題

—— 仁淀川町の実態調査を通して ——

冬月 律

氏子为中心的な担い手として継承してきた過疎地域の神社は、戦後の社会構造の変化によって次第に衰退し、人口減少や高齢化が進み、行き着くところは「不活動神社」であると考えられてきた。しかし、近年、実際の過疎地域における神社の現状は多様であり、理論的立場を中心とした議論では神社神道の衰退の様相を捉えにくいとの報告があり、実証的な調査研究に基づく議論の必要性が指摘されている。

「国土形成計画策定のための集落の状況に関する現況把握調査」（国土交通省・総務省共同調査、平成一八年）によれば、地域文化における問題に関して、神社・仏閣等の荒廃、伝統的祭事の衰退、地域の伝統的生活文化の衰退、伝統芸能の衰退に一定の回答が得られた。そのことから、回答者らは、集落機能の維持に地域文化が含まれていると認識していることがうかがえる。だが、具体的な対策は示されておらず、実質的には氏子を含む地域住民に任されているのが現状である。

以上の問題意識を踏まえ、本報告では、本研究の最終目的の「地域神社の衰退が地域社会の精神文化に及ぼすさまざまな影響を宗教社会的に明らかにする」を達成するための基幹調査として、高知県仁淀川町の人口減少・高齢化率の高い地域において、主に準不活動神社に該当すると推測される神社と地域住民を対象に実施した調査「過疎地域における神社の実態調査」および「仁淀川町の神社と氏子に関する調査」の結果を概観し

た。なお、本報告における準不活動神社は法人・非法人を問わず、ギリギリの状態下で宗教活動が営まれている神社と位置付けている。

報告では、先述の報告の背景とねらいについて確認した後、対象地域における調査結果を概観した。高知県は全国レベルで人口減少率（第四位）と高齢化率（第二位）が高水準である。なかでもそれらが最も深刻である過疎地域の別枝地区と森地区における、準不活動神社を含む地域神社の現況と氏子の信仰生活、そして神社に対する氏子意識を把握する。また、必要に応じて今回の調査と、神社本庁が全国の神社・氏子を対象に実施した「神社に関する実態調査」との比較も試みた。

アンケート調査結果のうち、主要な六つの項目（普段参加している活動、身近な行いで大切だと思うこと、現在行なっている年中行事、どんな時に氏神様にお参りするか、氏神様に対する具体的な印象、神職・神社と関わって行なったこと）に注目すると、両地区間のわずかな違い（事業所の有無や人口構成などの地域差）を除き、明確な差は見られなかった。だが、この結果を神社本庁の調査結果と比較すると、身近な行いで大切だと思うこと、年中行事、氏神様に対する具体的な印象などのいくつかの項目において、地域差による差異が明確に見られることを示した。

調査結果に限定した結論として、両地域における神社の実態や神社に対する氏子意識において、部分的な地域差を除き、目立った差異が見られなかった。そのことから祭祀体系が集落の祭祀集団（実質氏子）を軸とする独自の構造をもって維持継承

されており、大きな構造的な変化はしていないことを示唆した。その一方で、自由記述の回答では、神社・氏子の高齢化、健康状態、後継者不在等によって、神社維持が限界に達していることも確認されたことから、神社の隆盛と衰退は地域のそれと直接に影響し合う関係であることを指摘した。報告の最後には、今後の課題の一つに、地域生活と信仰生活の関係を明らかにするために、今回のような過疎問題をミクロな視点における個別調査に加え、マクロな視点での調査と個別調査の比較検討が必要であることを述べた。

撤下社殿の宗教学的意味——春日大社式年造替の事例——

岩井 洋

奈良の春日大社では、二十年に一度、式年造替が行われてきた。その際、本殿四棟と摂社・末社の社殿が造替され、旧社殿を春日大社にゆかりのある寺社に有償・無償で撤下する慣行がある。これを俗に「春日移し」という。これまで式年造替に関する神道史を含めた宗教学的研究はあったが、撤下された旧社殿についての研究は、黒田昇義や佐藤正彦といった建築史家を中心としたもの以外には見当たらない。そこで本研究では、春日大社における撤下社殿の宗教学的意味について考察する。

春日大社は神護景雲二年（七六八）の創建とされ、御蓋山を神山とする。祭神は武甕槌命、経津主命、天兒屋根命、比売神で、摂社・末社は六二社あり、藤原氏の氏神として知られる。式年造替は、公式には神護景雲四年（七七〇）を第一次とし、直近の平成二七年（二〇一五）を第六十次と数える。初期の造

替は、社殿の破損に応じて不定期に行われる「随破修理」であったが、応永十四年（一四〇七）以降、ほぼ二十年間隔で行われている。式年造替が定着したのは、平安時代から鎌倉時代に入る頃と考えられ、これは藤原家の全盛時代と重なる。また、造替の責任者が造営預（のちに正預）から造国司に移行したことで、大和一郡から一国へと上納範囲が広がり、造替財源が飛躍的に増強されたことも、式年造替の定着に関係すると考えられる。財源の増加によって広範囲な社殿の造替が可能になり、同時に処分可能な社殿が増加した。このような諸条件が「春日移し」を発生させたのではないか。神主・正預・若宮神主の「三惣官」は、「古物支配」といって、式年造替時の旧社殿や神宝等を管理する権限をもった。その意味で、有償で譲渡できる旧社殿は、社家にとって一種の「ボーナス」であった。

現在、「春日移し」による社殿は、建立年代が判明しているものに限定すれば、本社旧社殿が三三社、若宮神社旧社殿が七社確認されている。他にも、摂社・末社の旧社殿が移築されたとされる事例が多く確認できる。旧社殿は、奈良県、京都府や大阪府に広く分布し、春日社領や興福寺領との関連性がうかがわれる。社殿の運搬方法は史料に明確に示されていないが、解体して運ぶ場合とそのまま運ぶ場合があったと考えられる。解体せずに運ぶ場合、社殿を修羅に載せ、神楽棧を使って引いて移動させたか、神輿のように社殿を担いで移動させたと考えられる。実際、平成二八年（二〇一六）、摂社・本宮神社の旧社殿が京都の笠置寺に譲渡された際、社殿が神輿によって神輿のように担がれて境内を出ている。また、若宮神社旧社殿が神戸

の六甲八幡神社に移築された際には、解体せずに船で運搬されたという記録がある。社殿を解体せずに移動させることが可能な背景には、春日造社殿が比較的小規模で、掘立ではなく、井桁の土台の上に建てられているという建築学的特徴がある。

さて、「春日移し」の興味深い特徴は、旧社殿が撤下された多くの寺社にとって、社殿の移動がそのまま勧請を意味しないことで、旧社殿は春日大社という出自において聖性を帯びるものの、単なるモノとしてあつかわれていることである。ここで、撤下社殿の宗教学的意味がみえてくる。社殿の撤下は、人類学・社会学でいう「贈与」であり、それは単なる贈り物ではなく、受け取った側からの返礼をとまなう。「春日移し」の場合、二重の贈与が組み込まれているといえる。ひとつは、社家が旧社殿を拝領し（春日大社からの贈与）、社家の春日大社への忠誠が醸成される（返礼）。もうひとつは、社家から寺社への旧社殿の譲渡（贈与）で、寺社から春日大社への忠誠が醸成される（返礼）。さらに、旧社殿を譲渡された寺社は、春日大社との関係を誇示することで自らを権威づけることができ、一方、春日大社は、「春日移し」を通して宗教ネットワークを強化していったといえる。

宿坊のクラウドファンディング考

—— 地域社会との関係に注目して ——

和栗 隆史

本報告では、まず近年活発化している寺社のクラウドファンディング（crowdfunding 以下CF）を勧進の系譜に位置付け

たうえで、宿坊に関連する事例に焦点を当て、現代日本における寺社による勧進活動の一端を捉えようとする。

CFは、クラウド（crowd 群衆）とファンディング（funding 資金調達）を組み合わせた造語で、インターネットを介して不特定多数の人から資金を調達する仕組みを言い、現代の勧進と言える。二〇〇〇年代に米国で先駆的なウェブサイトが開設され、国内では二〇一一年の東日本大震災を契機としてサービスが登場した。法隆寺が本年実施したCFでは、コロナ禍の影響で拝観料が激減したことにより境内の維持管理が厳しくなったという理由を掲げて、七四五六名から一億五七〇〇万円もの支援金を調達して注目を集めた。

寺社の維持や復興のために資金を募る勧進については、先学による厚い蓄積がある（太田直之『中世の社寺と信仰―勧進と勧進聖の時代―』弘文堂、二〇〇八年・中尾堯編『旅の勧進聖重源』吉川弘文館、二〇〇四年・中ノ堂一信『中世勧進の研究―その形成と展開―』法藏館、二〇一二年・村上紀夫『近世勧進の研究―京都の民間宗教者―』法藏館、二〇一一年・島蘭進ほか編『シリーズ日本人と宗教 近世から近代へ』第四巻 勧進・参詣・祝祭』春秋社、二〇一五年など）。十一世紀以降、職業化した勧進聖が寺院の指揮下で、あるいは集団化して請負事業として展開したことが知られている。伝統的な勧進活動はその形態により、①巡歴型、②賦課徴収型、江戸時代に発展した③興行型の大きく三つに分類できるが、近年のCFは④インターネット型の出現と捉えることができ、またCFサービスマネージャーは「媒介的なエージェント」（島蘭ほか二〇一五）の新形

態と言える。

インターネット検索を利用した調査によると、二〇一一年以降、本報告時点までに国内で実施された寺社関連のCFは三十七件あり、寺院関連一九七件（六二・一％）、神社関連二二〇件（三七・九％）となっている。目的は、①堂舎や社殿、鳥居や祠など建造物の修繕や再建、境内や参道の整備、②仏像仏画、刀剣など文化財の修復・保存、③祭など伝統行事や神事の保存・復活、④新規イベントの開催、⑤土産など商品やサービスの開発、⑥宿坊やカフェ、サロン、書店、坊主バーなど開かれた施設の開設・整備、⑦その他（情報発信、永代供養墓販売ほか）など伝統的な勧進活動に比して多様化が認められる。

— そのうち宿坊関連のCFは二〇件（寺院一五件）あり、目的は、①新規開設、②復興再生、③施設修繕・改修、④文化財修復、⑤体験アクティビティやイベント開発、⑥商品開発、⑦コロナ危機支援などに分類できる。①の新規開設には、無住寺院の活用例五件、地域の空き家活用例二件、廃寺活用例一件が含まれ、地域の活性を目的としている点で共通している。②復興再生の事例としては、たとえば神仏分離令・修験道禁止令・廃仏毀釈により約八〇〇軒の宿坊がすべて壊滅した日本三大修験の聖地・英彦山（福岡県）において、地域再生のシンボルとして宿坊を復興するプロジェクトが実施された。また、同じく②復興再生の事例では、長らく宿泊の受入を中断していた富士講のための御師の家（山梨県富士吉田市・富士河口湖町）のうち三軒が、いずれも当家の若い世代が地域再生の起爆剤となることをも意図した宿坊再生の支援を募るCFを実施した。

総じて宿坊関連のCFにあつては、多様化した先述の目的に加えて、地域との新たな関係構築と地域外のファンを獲得しようとする⑧まちづくり・地域活性化をも企図する地域共創の視点を併せ持つケースが少なからずあることが今回の調査により確認された（二〇件、宿坊関連のうち五〇％）。これは寺社と地域の生存戦略の一環であると推察される。

日本における怪異譚と宗教的情報

古山 美佳

当該発表では、怪異譚（怪異の物語）とテレビの関係、及び、怪異譚における宗教知識の情報提供の在り方の変化について考察する事を目的とした。それは、先行研究内でもあまり中心として取り上げられていなかった番組内容であることが理由の一つである。テレビと宗教関係に関する先行研究としては、石井研士『テレビと宗教』や高橋直子『オカルト番組はなぜ消えたのか』を代表として、テレビで宗教或いは宗教類似番組を放映する事の是非や、その実態について調査したものが挙げられる。即ち、宗教や宗教職能者、霊能者を対象とした番組や超能力・パワースポット・スピリチュアル等を取り上げた番組を対象とした研究である。

今回の分析では、①平成三〇年間における怪異譚に類する番組・連続番組の傾向として、『平成TVクロニクル』¹⁾を資料に、連続テレビ番組における怪異譚放映の傾向、②『ほんとにあった怖い話』シリーズを対象として、怪異譚の演出傾向、③脱テレビ後の怪異譚について、ネット配信、怪談家・怪

談師の語り、お化け屋敷といった子供向けの怖い話から対象を拡大された後の傾向を対象とした。

①については、お化け屋敷連動ドラマ『黒い齒』がない等課題も残るものの、平成初期から後期にかけて、いくつかの傾向の変化が確認出来た。即ち、放送局はフジテレビ↓日本テレビ・テレビ朝日へ、放送時間はゴールデンタイムから深夜放送へ、また水曜日・休日の放映は少なめであること、そして、放送回数は減少傾向であり、内容も近年では、原作小説・漫画が増加し、オムニバス形式の怪異譚集番組は減少、季節の単発番組へと移行していることがわかった。

②の『ほんとにあった怖い話』は、「実際に人々が体験した怖い話をリアルに描くリアルホラーエンターテインメント」「心霊体験をした視聴者の証言をもとに、恐怖や心霊現象の不安に翻弄（ほんろう）されつつも立ち向かっていく姿を描く」を主題としたものであり、昨今では夏季中心に放映される怪異譚オムニバス形式と心霊写真真鑑定のセット番組である。番組内では、霊能者の登場や心霊研究家のアドバイスによる番組オリジナルの本物のおまじないを紹介する等、緩やかな（薄弱な）宗教描写があり、テレビと宗教・オカルト番組の課題が残存し続けている点も確認出来る。

近年では、怪異譚を扱う番組はインターネットへの拡大を見せ、現在、「心霊」タグを用いたYouTube動画四・三万本、五一九五件のチャンネル存在し、その多くは心霊体験・検証、心霊スポット検証等が中心であり、怪異譚を語る「怪談」よりも実体験とされる「心霊」の方が視聴者数・投稿者数共に優位

にある。

一方、ネット内外でも講談師が怪談を語る他に、現代の怪談師、即ち、実体験・実話怪談をベースとした怪異譚を提供する文化の台頭も見られるようになる。そこで差し込まれる宗教的な知識は、日本文化・情景として、また怪異譚の場所・原因としての宗教施設（神社・寺院等）が主であり、一部に語り手に宗教職能者が存在する事例がある。

また、怪異譚の（疑似）実体験への希求がみられ、心霊スポット検証やゴーストツーリズム、お化け屋敷などを用いて、怪異譚＋（疑似）体験の提供が企画されるようになっていく。それらにおいて共通するのは、全体的な宗教的知識の専門度合は薄めである一方、日本の宗教的知識を前提とした怪異譚が見受けられることである。即ち、高橋直子の指摘した民俗知の断片（本発表でいう宗教的知識）の不正確な情報として拡散・共有の拡大は、怪異譚文化の普及・拡大の中でも危惧すべき課題として残存しているのである。

宗教的資源の維持活用について

——「刀剣乱舞」と神社の関係から——

中山 千里

「刀剣乱舞ONLINE」（以下刀剣乱舞）とは、二〇一五年から始まったブラウザゲームのことである。ゲームには、神社などに縁のある刀剣が「刀剣男士」という擬人化した姿で登場し、多くの女性ファンによって支持されており、関連する神社を「聖地」として巡ることが広く行われている。本報告では、

この「刀剣乱舞」のファンによる聖地巡礼の対象とされた神社の事例を報告するとともに、ゲストであるファンの訪問がホストである神社に一定の影響を与えていることを考察したい。

まず、刀剣乱舞の「聖地」とされている神社は、刀との関係性で①歴史的関連、②刀の所蔵先、③刀剣を所持していた歴史上の人物と縁のあるものに分類される。また、参拝者の多くは女性であり、単にファンといっても、その興味の対象はキャラクターやそれを演じる声優、或いは刀剣自体やその伝来の歴史に関心を持つもの、さらには刀剣乱舞がミュージカルや舞台化された際に演じた俳優のファンなど、多種多様な層によって構成されている。傾向として、これらの参拝者の多くは神社の祭神への崇敬心から神社を訪れるのではなく、刀剣乱舞の聖地となった「場」や「神社の歴史」「宝物（刀）」を目的として訪れているのである。それでは、こうしたファンによる「巡礼」行動は、訪問先である神社にいかなる影響を与えたのであろうか。

まず第一に、キャラクターを想起させるお守りや御朱印の頒布が挙げられる。刀剣乱舞の聖地の対象となっている各神社ではキャラクターを想起させる色のお守りや刀剣の名前が書いている御朱印を頒布している。例えば二〇一五年から行われている粟田神社、健甕神社、豊国神社、藤森神社の京都市内にある四つの神社が共同で行った「京都刀剣御朱印巡り」では、各神社にゆかりのある刀剣の名前の書かれた台紙を頒布した。通常、神社の御朱印は社名や祭神名が記されることが多いが、刀剣乱舞の聖地とされる神社の多くは、ゆかりのある刀剣の名前

を記した御朱印が頒布されるようになったのである。次に、新しい刀剣が神社に奉納される例も多くみられる。例えば京都市の藤森神社は刀剣乱舞に登場する鶴丸国永という刀に縁のある神社であるが、近代以降、同社はこの刀を所蔵していなかった。しかし、刀剣乱舞ブームの結果、多くのファンに同神社が鶴丸国永と縁があることが知られるようになった結果、二〇一八年に刀匠の藤安将平氏より神社へ鶴丸国永の写しが奉納された。更には、聖地とされることにより衰退していた神社が活性化する現象もみられる。岡山県倉敷市に鎮座する青江神社は、それまで同市内の阿知神社の兼務社として神職も常駐していない、地域の小社に過ぎなかった。しかし、二〇一五年以降、刀剣乱舞のファンが「につきり青江」と関わりのある神社として訪れるようになった結果、二〇二二年にはお守り、現地限定の御朱印、絵馬が頒布されるようになり、二〇二二年の秋季例大祭には臨時開設日を含めた三日間で約三百人が日本各地より訪れている。

以上のように、刀剣乱舞のファンによる聖地巡礼の対象とされた神社においては、ファンに対応した授与品の頒布やイベントの実施、兼務社の活性化など、少なからぬ影響を受けていることがうかがわれる。こうした事例は、従来の神社という場所へのイメージや役割を問い直すきっかけとなるものだろう。神社という場所へのホストである参拝者とゲストである神社はどのような関係を築くことができるのか、あるいは築いていくのかということは今後の事例の収集と検討の課題の一つとした。

戦後日本の前衛美術における宗教概念

稲村めぐみ

一九六〇年代の日本美術では、ゼロ次元、松澤宥、クロハタ、蕃薇社結社などの前衛的・反芸術的傾向をもつアーティストによって、しばしば宗教的な要素が引用された作品が発表されたと指摘されている（黒ダライ兎、二〇一〇年、『肉体のアナーキズムー日本美術におけるパフォーマンスの地下水脈』、*granbooks* なし）。本発表では、これらのアーティストの中から、近年六〇年代反芸術パフォーマンスを代表するアーティストとして再評価の機運が高まっているパフォーマンス集団の「ゼロ次元」を取り上げ、ゼロ次元の「教祖」を名乗って実質的なリーダーとして活動していた加藤好弘（一九三六―二〇一八）の言説における「儀式」観の変化を分析した。なお、資料としては、パフォーマンス作品の映像や記録、週刊誌や美術雑誌に掲載された記事、批評等を用いた。

ゼロ次元の作品の特徴は、都市空間でゲリラ的に裸体を露出し、集団で奇妙な行動を繰り返すことである。ゼロ次元は自らのパフォーマンスを当時より一般的な表現だった「ハプニング」ではなく「儀式」と呼び、「教典」「教祖」「ええじゃないか」「尻蔵界曼荼羅」などの語彙を用い、卒塔婆、巫女、神社、蠟燭、線香などを用いるなど、作品に宗教的要素やイメージを多用した。六〇年代を通して盛んに活動したのち、六九年に他のアーティストとともに「万博破壊共闘派」を結成し、大阪万博開催に反対するさまざまな儀式を行った。このうち京大教養学部講堂で性器を露出した儀式の写真が週刊誌に掲載された

ことをきっかけとして、加藤以下七名のメンバーが逮捕・勾留される事態に至った。以後、ゼロ次元としての活動は沈静化し、加藤は七二年のインド・ネパール訪問をきっかけにタントラ研究に傾倒するようになる。七三年に帰国したのち、タントラを解説する文章を幾度か『美術手帖』に発表した。八〇年には夢分析とタントラを組み合わせた独自の理論を構築し、『夢の神秘とタントラの謎ー夢鏡に解説される未知なるあなた』を刊行した。

近年の再評価において、ゼロ次元は「シャーマニズム」や「呪術」を強調される傾向にある。しかし、実際に資料を確認すると、最盛期である六〇年代当時は加藤の言説にも雑誌記事にも「シャーマニズム」「呪術」の言葉はなく、これらのイメージは、加藤の渡印後に六〇年代の活動を振り返る形で強調されるようになったことが判明した。

さらに、逮捕の前後で加藤の儀式観に大きな変化が確認できた。逮捕以前は、儀式の目的は日常性の破壊、現実（経済・合理性）と想像（芸術・非合理性）の中間領域の創出であった。儀式は偶然性を排した綿密な計画と演出のもと「クルル」に、定期的に、羞恥心を乗り越えて行うものとされた。また、儀式の記録などをからも、ゼロ次元のメンバーが儀式においてトランス状態や、「忘我」の状態に入ったというような様子は窺えなかった。一方、逮捕以後は、儀式は「行進業（ヨーガ）」「シャーマニズム」「メデイテーション」であり、その目的は「忘我」「未知の領域」に至ることだと語られるようになった。このような加藤本人の語りの変化が、現在の「ゼロ次元」シャーマニズム

マニズム」という言説を生み出していると推測できる。

以上のように、本事例は「宗教」的とみなされるアーティストや作品の「宗教」性の認識やその語りが、アートワールドの相互作用の中で変化することの一例であると理解することができると推測できる。

拡散宗教論とファッション

—— 衣装の世俗的宗教性の考察 ——

岸根 紗葵

大村英昭は、芸術や自然科学など「一見、宗教とは無関係と思える領域」における「純度の高い宗教性」に着目し、教団宗教の周辺部や外部に現れるこのような宗教性について「拡散宗教」と定義した。本発表は、拡散宗教に存する「非職業宗教家」の一例として、モード・ファッションデザイナーのアレキサンダー・マックイーン（一九六九—二〇一〇）を挙げ、彼の最晩年期のコレクションにおける衣装制作の世俗的宗教性の考察を試みたものである。

モード・ファッションは、デザイナーのクリエイティブ性を重視した前衛的な衣装制作である。「コレクションは常に自伝的である」と主張したマックイーンは、最晩年期のコレクションにおいて、自身の死別体験による悲嘆と、自死に向かう孤独や逃避を表現した。

悲嘆を表現したコレクションは、旧友イザベラ・ブロウ（一九五八—二〇〇七）の自死に始まる。彼女は、業界内でいち早くマックイーンの才能を発掘した人物であり、二〇〇七年に自

死した。ブロウの死後半年後に行われた二〇〇八年春夏コレクションは、純白のシフォンドレスやパイソン柄のピンクドレス、剥製猛禽類の翼が胸元に広がる淡青のイブニングドレス、赤蝶のヘッドピースなど、奇抜なファッションを好んだブロウのオマージュコレクションであり、マックイーンなりの追悼表現となった。また、続く二〇〇八—九九年秋冬コレクションでは、巨木に住む少女が王子と結婚し、女王になるというおとぎ話を創作した。ステージ中央には巨木像が設けられ、周囲を歩くモデル達は、コレクション前半に黒系の衣装を装い、後半に重量感のある白のチュールスカートや、赤羽根のパーティードレス、ルビー色のサテンコートなど、繊細かつ煌びやかな衣装を装った。これらの衣装は、マックイーンの「闇ではなく光を見る時が来た」という言葉に呼応しており、ブロウの死を越え、前向きに生きようとする希望を示した。

最後となった二〇一〇年春夏コレクションは、生態系の崩壊により進化を遂げた爬虫類生物を題材に、人間界から隔絶した海中の別世界を描いた。蛇柄のシルクジャカードドレスや玉石色のスパンコールスーツ、モデル達のこめかみに特殊メイクで用意されたエラや、二本のツノ型ヘアスタイルなど、非人間的なコレクションは、自死願望を持つマックイーンの現実逃避的側面を表象した。同コレクション後、悲劇が彼を襲った。二〇一〇年二月二日、敬愛する母ジョイス・マックイーンが病死したのだ。同月十一日に自死した彼の最大要因は、ジョイスの喪失であろう。彼は、中世と宗教、葬列を題材とした制作途中の十六作品を遺しこの世を去った。祭壇画をプリントしたワンシ

ヨルグードレスや、天使と巨大な翼をデザインしたロングドレス、大襟の金色ダックフェザーコートなど、遺作は前コレクシヨンとは対照的に、ルネサンス的な人間美に彼の祈りが重ねられていた。

このように、コレクシヨンはそれぞれ異なる題材を持つが、根底には死別体験を軸としたマックイーンの連続する悲嘆が存在した。コレクシヨンは、生死に対するマックイーン自身の答えのない本質的で普遍的な「問い」の発露の場でもあった。特に最晩年期のコレクシヨンは、死別体験に伴う追悼、希望、逃避、孤独という感情の揺れ動きに呼応したと言える。こうした「身をもって問う姿勢」こそが、世俗的宗教性ではないだろう。マックイーンの衣装制作は、信仰を持たないデザイナーがファッションという日常的で世俗的な営為を用いながらも、拡散宗教に位置する「非職業宗教家」の無自覚な宗教性を有していることを呈し、世俗における宗教性考察の可能性を示唆する。

小津映画における死者と記憶

——「死者の記憶」批判のために——

滝澤 克彦

近年、宗教研究において「死者」についての論考を目にする機会が増えた。一方、その言葉が意味するものはしばしば曖昧で、単にもはや生きていない人物を指すこともあれば、「他者」とみなされることもあり、霊的存在とされることもあれば、そうでないこともある。そのような死者概念に対して集合的記憶

を前提とした「死者の記憶」が論じられる場合には、その曖昧さがさらに増す一方、肯定的なニュアンスをもって語られることが多い。本論では、そのような「死者の記憶」批判のために、小津安二郎の映画を考察する。「死」や「死者」を題材とすることが多かった小津映画には、「死者の記憶」を考える上で示唆的な洞察が含まれていると思われるからである。

小津映画のなかでも、「死者の記憶」に関わる表現が確立するのは、彼の代表作『東京物語』（一九五三）である。まずは、この映画のラストシーンを読み解くことで、彼の作品における「死者」や「死者の記憶」について考える糸口としたい。

小津自身は、『東京物語』について「親と子の成長を通じて、日本の家族制度がどう崩壊するかを描いてみた」と述べている。「親と子の成長」という個人の生の繰り返しと「家族制度の崩壊」という社会的動態（個人化）の関係に焦点を当てている点において、まさに社会学的な作品であると言える。また、この近代化のプロセスが空間的に表現された東京と地方の対比は、『二人息子』（一九三六）以降小津作品に見られるモチーフでもある。そのような世界で深まる高齢者の孤独を、情感豊かに描いたのが『東京物語』のラストシーンである。つれない実子たちの傍らで、最後まで親切に接してくれた亡き次男の嫁が、再婚の意思を隠しきれず義父に打ち明けるこの場面は、実子たちのつれなさよりもはるかに鮮烈に老人の孤独を際立たせる。それゆえ、この衝撃的な場面はさまざまな解釈を生んできた。例えば、吉田喜重は、聖なる存在としての嫁が凡庸な俗人であることをさらけ出すことによって、「黙示録としての『東京物

語」は死んだ」とまで述べ、蓮實重彦は、嫁のせりふに夫婦の問題に義父が介入することに対する「怒り」を読み取った。

一方で、本シーンは「死者」に注目することで全く違った角度から読み解くこともできる。嫁の告白は、亡き次男がもはや繋がりやの要ではなくなったことを表している。それを聞いた義父は、自らを「お父さん」と呼び、亡くなった妻の懐中時計を形見として嫁に渡す。なおも「死者」によって繋がりやとする義父の振る舞いが、むしろ老人の孤独感をいっそう強めるのである。『東京物語』は、死者の記憶のすれ違いの物語である。

そのように捉えたと、随所にそのすれ違いが描かれていることが分かる。特に、亡くなった母の葬儀の後に、実子たちが母の思い出話で盛り上がる場面は象徴的である。残された父をもっとも気にかける次女と嫁は話から排除され、老人の心もその思い出から取り残される。

このような「死者の記憶」の描き方は『母を恋はずや』（一九三四）あたりから見られるが、『東京物語』で確立され、『秋日和』（一九六〇）や『秋刀魚の味』（一九六二）へと受け継がれる。いずれにおいても、「死者」は個人の記憶のなかの故人の生前の姿として存在し、それゆえ動的ではしばしば「思い出されたい」こともある一方、共有されたり、他者化されたりすることを拒み続ける。そして、「死者の記憶」を通じて人と繋がりやとする試みは、ほとんど失敗するのである。

小津作品における「死者」や「死者の記憶」の描き方が、近年の宗教研究における傾向と対比的であることは明らかである。それゆえ、それらが「死者」や「死者の記憶」についてよ

り深く考える上で示唆に富むものではないか、というのが本論の結論である。

国家のシャーマンとしての奥村五百子

—— 研究史の死角をふまえて ——

山本 彩乃

愛国婦人会を提唱した人物として知られる奥村五百子は、一八四五年に肥前唐津の真宗寺院・高德寺に生まれた。兄は朝鮮布教で有名な奥村円心である。幕末維新期には尊王運動に傾倒し征韓論に共鳴、故郷唐津の殖産興業に尽力した。さらに、一八九八年には朝鮮半島で「光州実業学校」を設立、翌年に帰国して南清さらに義和団事件の現地視察を行った。一九〇一年には愛国婦人会が設立され、一九〇七年に京大病院で死亡した。

奥村五百子についての先行研究には、①加納実紀代「奥村五百子」・軍国昭和に生きた明治一代女②任展慧「朝鮮統治と日本の女たち」③橋澤裕子「日本仏教の朝鮮布教をめぐる一考察」④守田佳子「奥村五百子―明治の女と「お国のため」がある。これら先行研究では、いずれも伝記を基礎資料として奥村五百子を論じ、五百子の存在を「軍国主義の象徴」と捉えるも、なぜ「軍国主義の象徴」たりえたのか、については明らかにしていない。そこで、本研究では、奥村五百子という存在が近代日本においてどのような機能を果たしていたのかについて、女性の国民化とそこに内在する宗教性という観点から明らかにすることを目的とする。

ティリーやギデンスは、国民国家について構成員を「国民」

として包括するものと定義している。しかしながら、初期の国民国家において女性には「国民」の枠組みに必ずしも包摂されてはいなかった。これは日本でも同様であった。女性は家父長制的な「イエ」に従属する存在とされ、大正期の普通選挙制度においても排除されていた。一方、大正期から昭和初期にかけて、資本主義発達や総力戦体制確立に伴う女性の国家への包摂が課題となっていた。そのようななか、奥村五百子が昭和初期に各種メディアで取り上げられるようになった。離婚、つまり「イエ」と決別して「国」に尽くそうとするメディアのなかの五百子は、当時の女性にとって憧れの対象となった。

この時期に奥村五百子の物語を広く世の中に流通させたのが、小野賢一郎『奥村五百子』（一九三〇年、三四年改訂）であった。この伝記の特徴は、創作を含んだ娯楽性をもたせた大衆的な内容であった。そのなかで五百子は「何処で死んでも、如来様が引き取つて下さるから安心してお国の為めに働くのさ」（九頁）などと、頻繁に「如来」という言葉を口にする。この「如来」こそがメディアのなかの奥村五百子が国家と女性を結びつける上で大きな役割をしているのではないか。小野伝記のなかの五百子は世俗的爱国者でなく、宗教性を帯びた爱国者で、爱国心の貫徹には「如来」が欠かせなかったのである。

メディアのなかの五百子は、「如来」という既存宗教Ⅱ浄土真宗のツールを用いながら、擬似的な聖なる存在としての「国家」を愛する精神を自ら体現し、国家と結びついて女性が生存する方法を示したのである。すなわち、メディアによって拡散された五百子像は、家父長制的国家から疎外された女性と「聖

なる」国家とを媒介する、近代日本国家の「シャーマン」といえるような機能を有していたのではないだろうか。一方で、病気の治癒などを行う実際の「シャーマン」との差異については今後の課題としたい。

高橋智遍の新宗教批判

内村 琢也

本化妙宗連盟で学頭をつとめた高橋智遍（一九〇九—一九八八）は、新宗教教団の中でも法華系新宗教の創価学会を批判の対象とした。特に高橋が問題視したのは現世利益と神社をめぐる同会の「教え」にあった。

本報告では、本化妙宗連盟が展開した創価学会厳正批判運動の時期Ⅱ一九六二年から一九六八年に焦点を絞り、創価学会の「教え」の何が問題となったのか（冒頭で指摘した現世利益と神社に関する二点）を高橋の著作を頼りに明らかにすることを目的としている（特に、高橋智遍『謗法まるだしの創価学会—神社は宗教にあらざり』（本化妙宗連盟出版部、一九六四年、第三版、一九六六年（本発表では一九六六年本を参照した）に注目し、参照した）。

高橋が創価学会批判で取り上げた同会の「教え」の問題点をまとめると以下のようになる。

一、病氣直しなどに関わる現世利益の位置づけ（高橋は、同会が積極的に現世利益を説いたことに対し、それは大石寺教学にはない、同会の発明と批判している）。

二、「神社宗教論」、「神社参拝謗法論」の強調（高橋は、神

社参拝は習俗であり、紙札は門松と同じようなものとの説明をしている。その上で、謗法の神社には善神はおらず、悪鬼が蔓延っており、神社参拝を敗戦の原因とする同会の「神天上法門」の解釈を日蓮の学び損ないとして批判している。

ただし、一点目については、戦前、国社会の「教え」の中で難しい位置づけにあった。病氣治しの儀礼の実践に代わりうる民間精神療法を同会で広く宣伝した経緯があり、今後の研究を要する（田中智学や高橋の師である山川智応も、藤井物理療法を高く評価している（中尾麻伊香「物理療法の誕生―不可視エネルギー―をめぐる近代日本の医・療・術」栗田英彦・塚田穂高・吉永進一編『近現代日本の民間精神療法』国書刊行会、二〇一九年、三八―三九頁）。また、高橋が現世利益を説くことに批判的になるばかり、創価学会を含む法華系新宗教教団に見られる自利の凡夫を利他の菩薩へと転換させる「教導システム」＝「自利利他転換装置」の機能を看過していることを指摘しておきたい。この点については、西山の研究が参考になる（西山茂『近現代日本の法華運動』春秋社、二〇一六年、第十四章など）。

二点目については、「宗教」の定義と関わる問題である。神札について、本化妙宗連盟の「教え」の中で、「大麻やお札を受け、これを崇拜するのは、「宗教」的行為となるから、本條の厳禁の中にはいるものとする。皇太神宮以外の、由緒正しき神社に対しても、やはり同じ態度を以てするのを妥当と認める。」（山川智応『まことの法華経信仰』信人社、一九五〇年、七七頁）と記されていることに注意を要する。また、同連盟の

「教え」において、宗教と名付けられるものには、一定の「本尊」、「教祖」、「經典」、「教義」が必要となり、神社神道や氏神祀りは宗教ではなく、その崇敬や祭祀は宗教的信仰ではなく、「國儀例俗」の中に入ると記載されている（山川、同著、七六一―七七頁）。ちなみに高橋は、宗教について、本尊、經典、教義、依師の四つの要素が必要であると説いており、神社が宗教ではないということを強調している（高橋、前掲書、参照）。

本報告は、一九六二年から一九六八年に展開された創価学会厳正批判運動期の高橋の言説についてまとめたため、後に本化妙宗連盟が展開した良識復活国民運動や憲法改正・神社法人法制定運動などの検討は今後の課題としたい。

内棲型組織論とフォルク系新宗教——法音寺と三徳——

寺田 喜朗

西山茂の内棲型組織論の有効性を大乗山法音寺の事例から検討してみた。

西山は、創価学会・妙信講（顕正会）・本門佛立講の実証研究から内棲セクト・内棲宗教という概念を案出し、既成教団との関係性から内棲型・借傘型・提携型・自立型という類型論を展開した。内棲型は「宗教様式」の核心部分を既成教団から継承している。「教団の中の教団」、借傘型は「合法的な教団活動を維持したり、組織を温存したりするといった便宜上の都合によって既成教団などの傘を借りている新宗教」と規定されている。出自を民間法華行者にもつ霊友会等の教団はフォルク系の法華系新宗教と概念化されている。

法音寺は、民間法華行者の杉山辰子と医師の村上齋が大正三年（明治四二年説も）に創立した仏教感化救済会を前身とする仏教教団だが、昭和一八年に宗教団体法違反で宗教活動を禁じられ、昭和二一年に日蓮宗（一致派）に帰属したというユニークな歴史をもつ。宗教法制の再編を機に既成教団から独立した本門佛立宗・真如苑・解脱会・念法真教・辨天宗等とは逆コースを辿ったのである。

西山は、日蓮宗に帰属する法音寺を内棲宗教と捉え、その根拠を（一）葬祭執行を中心とせず現世における幸福実現を目指す点、（二）釈迦・日蓮・杉山・村上・鈴木修学という諸仏の代理（安立行の血脈）の道統を主張している点、（三）本部から支部・会員へ歴代会長の徳が送られることによつて「お神通掛け」等の授益儀礼が可能になると説かれる点（配徳システム）等に見ている。なお法音寺は、独自の機関誌・教団史等を刊行しているのみならず、「信教師」という独自の在家指導者養成制度を開発・温存している。

一方、宗門僧侶で教学者でもある小野琬文は西山の見解を批判している。小野は、霊断師会・求道同願会・中山妙宗・最上稲荷教など日蓮宗に帰属する教会・結社・信徒講には、葬祭を主にしない団体・組織も多く、独自の配徳システムを有する団体もあるという。さらに釈尊・日蓮・地涌の菩薩の道統を自負する師を囲む集団も多く、「むしろ、この道統を誇ることが日蓮宗の正統であり本格派ではないだろうか」と（まで）述べる。小野は、「日蓮宗とはそういう教団なのである」と語り、法音寺は、内棲宗教というよりは日蓮宗の一門流（法音寺門

流）とした方が妥当だと論じている。

注意すべきは、小野は、法音寺が日蓮宗に帰属し続けることの正統性を弁証する役割を負っており、他方、西山は、独自の開祖・信念・組織をもつ在家教団としての来歴を記録し（苦難と試練の記憶を次世代に継承し）、輝かしい実績（全国四〇の支院・布教所、社会福祉法人昭徳会、学校法人日本福祉大学の創立等）と然るべき社会的評価を対外的に顕示することを法音寺教団から期待されていたと考えられることである。つまり両者の議論には、宗門と法音寺教団の思惑がオーバーラップしており、客観的な妥当性の評価は難しいところがある。なお発表者は、法音寺の「宗教様式の核心」は、慈悲・至誠・堪忍の三徳にあると見ており、これは宗門伝統から正しく継承された正統意識（正統教義）とは無縁の独自のフレーズであるので、「借傘型」と捉えるのが妥当だと考えている。

内棲型組織論は、勝劣派から派生した教団の分析に適合的に優れた説得性を発揮するが、一致派あるいはフォルク系新宗教のように宗門伝統における教学的正統意識が明瞭でない教団の分析においては切れ味が鈍る。後者の組織構造は、アライアンス（業務提携）型になりがちであり、複雑なヴァリエーションが見られることが想定される。この教団群の組織論に関する実証研究（および理論・類型の細分化）こそ新宗教研究の大きな沃野になると思われる。

ワークショップ

男女共同参画と若手支援のこれから

—— 本学会会員アンケート調査から考える ——

司会 高橋典史

報告 猪瀬優理

コメンテータ 小島優子

ワークショップの概要

高橋 典史

男女共同参画・若手研究者支援ワーキンググループでは、これまで本学会における男女共同参画や若手研究者支援にかかわる取り組みを進めてきた。その一環として、今後の活動の基礎資料とするために、二〇二一年夏に男女共同参画に関するアンケート調査を会員対象に実施した。本ワークショップは、同アンケート調査の結果を会員たちへ還元することに加えて、調査結果の検討を通じて本学会の諸課題を明らかにし、それらを共有することを目的として開催された。

ワークショップでは、司会の高橋による趣旨説明があったのち、アンケート調査の立案、データの集計・分析を担当した猪瀬優理氏（龍谷大学）が、調査結果の概要とそこからみられる本学会の課題を報告した。ゲストコメンテータとしてお招きした、小島優子氏（高知大学、日本哲学会理事、日本学術会議連携会員、人文社会科学系学協会男女共同参画推進連絡会

（CEAHS）幹事）より、日本哲学会と本学会との比較の視点からコメントをいただいた。両氏の報告内容については、各要旨をご覧いただきたいが、本学会の男女共同参画の進展に向けては、男性中心主義的な教義や伝統を有する宗教教団を背景とする研究者が多くなる宗教学という学問の特殊性を検討することや、ジェンダーバイアスについての無自覚・無関心の傾向性にある男性会員の意識改革の必要性等が指摘されたことは強調しておきたい。

後半の「ディスカッション」の部については、本学会が組織的に取り組んでいくべき諸課題を浮かび上がらせ、参加者一同で問題意識を共有することを意図として進められた。

日本哲学会において男女共同参画の取り組みや意識が進展した経緯について質問があり、学会役員における女性枠の設置、男女共同参画にかかわるワークショップや女性研究・若手研究者のネットワーキングのためのイベントの開催などの具体的な取り組みについて、小島氏より説明があった。また、宗教団体等による研究機関の存在など、他の研究分野とは異なる宗教学という領域の特殊性についての質問もあった。そのほか、日本哲学会以外にも、日本文化人類学会や教育系の諸学会など、男女共同参画の取り組みが進んでいる他学会の事例に関する情報共有もなされた。

本アンケート調査の結果を、報告書等のかたちで広く発信してもらいたいといった意見も挙がった。さらに、報告の中でも取り上げられた、学会役員や研究機関において、女性枠を設けることに対する意見・感情（アンケート調査の結果によれば否

定的であることが少なくない）をめぐる諸問題については活発な質疑応答がなされた。

男女共同参画の推進と若手研究者への支援とは、交差する社会課題である。ジェンダー、セクシユアリティ、世代、国籍、エスニシティなど、多様な背景をもつ研究者たちが、雇用問題やハラズメント等に悩まされることなく健全な環境で研究活動を遂行し、キャリア形成していくための支援の必要性に関しては、現在では広く社会的に認知されている。多様性の尊重と公平・公正の実現という課題は、研究者を養成、雇用する各研究機関はいうまでもなく、学術団体においても責務であることは間違いない。それらの実現に向けて、本ワーキンググループならびにそのメンバーたちがこれまで取り組んできた活動や研究が、今後ますます進展していくことを切に願っている。

末尾ながら、アンケート調査の立案ならびに本ワークショップにご協力をいただいた小島優子氏、アンケート調査にご回答いただいた会員の皆様、ワークショップの参加者一同には、厚く御礼申し上げます。

男女共同参画アンケート集計結果報告

猪瀬 優理

本報告の目的は、日本宗教学会男女共同参画・若手研究者支援ワーキンググループが本WGの課題を進めていくための基礎として本学会会員の男女共同参画に対する現状認識を明らかにするために実施した調査の結果を、本学会会員に対して報告することである。

本調査の調査項目は、日本哲学会男女共同参画WG座長の小島優子先生からご教示を受け、日本哲学会で実施された同様の調査の設問を踏襲する形で作成した。

二〇二一年度会員名簿では、総会員数一七四一名のうち八割（一三八五名）が男性、二割（三五六名）が女性であり、意思決定に関わる役員（常務理事、理事、監事、評議員）の割合に注目すると、役員における女性の割合は約一六％にとどまり、二割に満たないことが確認された。本学会には会員・役員における女性比率の低さが確認できた。

本調査は、二〇二一年七月一日〜八月二〇日の期間で、日本宗教学会会員を対象としてWEB調査として実施された。回答者数は一八七名（回収率…二一％）（女性六三名（一八％）、男性一一八名（九％）、その他六名）現在の所属は、国立・公立大学四三名、私立大学一一三名、その他学校・研究機関一〇名、宗教関係の諸団体七名、その他（退職ほか）六名、答えたくない七名。現職は、大学院生二四名、ポスドク・その他研究員など一七名、非常勤講師二二名、助教四名、講師一一名、准教授三三名、教授五〇名、無職四名、その他四名、答えたくない二名であった。現職の任期の有無は、あり四二名、なし八八名、該当しない五一名、答えたくない六名であった。

調査項目とその結果について簡単に報告する。日本宗教学会の女性会員比率の低さの要因に対する回答は「研究職の将来の不透明さ」を六割が選択し最多で、「能力差・適正差」という回答は少なかった。本学会の女性役員比率の低さの要因については「女性会員比率の低さ」が八割で最多だが、次いで「男性

を優先する意識・慣習」が四割であった。学会役員に「女性枠」を設置することについては「賛成」六割、「反対」二割という結果となった。女性役員「女性枠」の割合については、七割が「二〇〜四〇％」の範囲を回答している。「女性枠設置」に賛成する理由は「公正な状態になるまでの暫定的措置が必要」が七割と最多である。「女性枠設置に反対する理由」について着目されるのは、「女性だから採用された」と偏見を持たれる」との回答が七割と最多であった点である。ジェンダーバイアスおよび男女の処遇の差に対する認識・経験に関する設問については、いずれも男女差が大きく見られた。ジェンダーバイアスの有無については女性の九割が「存在する」と回答しているが、男性は七割に満たない。不当な抑圧等を受けた経験については女性の半数が「有り」と回答しているが、男性は五割のみである。キャリアに対する現在の性別の影響も女性は男性に比べマイナスの影響との回答が多い。男女共同参画に必要と思われれることとして最多は「男性の意識改革」で七割が選択している。

自由記述の内容からは、女性役員比率の低さは女性への「配慮」と解釈する回答がある一方で、「加害する側には加害の自覚がない。むしろ善意のつもりであるから個人の努力で対応するには限界がある」との回答が見られるなど、不平等・不公正の是正を求める意見が多い中、その中でも意識の差があることも確認された。また、「日本の宗教界でのジェンダー格差が研究の面へ作用している」との指摘など、男性中心的で性の二分法が強固な教団組織が学問の背景にある宗教学特有の課題も改

めて確認できた。

最後に、本調査の実施・報告に際して、多大なるご協力いただいた日本哲学会・小島優子先生、本調査にご回答いただいた当学会会員の皆様に感謝申し上げます。

コメント

小島 優子

日本哲学会では、男女共同参画に関する調査を二〇一七年一月六日〜二月十七日にWEBにより実施している。回答者数二四二人（うち女性五五人、男性一八五人、その他二人）、回答率一七％であった。日本宗教学会では日本哲学会の男女共同参画に関する調査を参考にして二〇二一年に調査を行ったことから、両学会の調査を比較検討した。

調査時の女性学会員の比率は、日本宗教学会が二〇％、日本哲学会一％である。女性比率が低い要因について、日本哲学会では「女性に宗教学・哲学は向かないという偏見」という回答が女性五一％、男性三二％に対して、日本宗教学会では、女性一三％、男性五％であった。この結果から、女性が宗教学を専攻する時点での障壁は小さいと考えられる。それに対して、「業績評価における育児・介護に対する配慮不足」と回答した者は日本哲学会では三割であったが、日本宗教学会では男女ともに半数以上が回答した。

また日本宗教学会では、「女性研究者自身の自由選択」という回答が女性五％、男性一四％とP<0.05で有意差が見られた。日本哲学会では二〇〇五年に実施した男女共同参画に関す

る調査と二〇一七年の調査では、「女性研究者自身の自由選択」という回答は、女性三三%から一五%、男性五〇%から二二%と大きく低下した。これは、学会内の男女共同参画の活動により男女ともに意識改革が進んだ結果とみられる。日本哲学会においてこの選択肢の回答率の低下が意識改革の進展を示していると考えられるならば、宗教学会では現状では特に男性に対して意識啓発を行っていく必要がある。

現在の性別がキャリアに与えた影響については、「女性であることはキャリアにマイナスに影響した」と回答した女性は日本哲学会では五一%、日本宗教学会では三〇%であった。また、教育研究指導を受ける中で、ジェンダーバイアスに起因する不当な圧力を受けた経験がある女性は、日本哲学会では六五%、日本宗教学会では五〇%であった。この結果から、女性が宗教学を専攻する場合は、哲学を専攻する場合よりはキャリアへの影響は小さい。ただし、宗教学分野でジェンダーバイアスを受ける場面について、自由回答では、「社寺・教会の世襲、教団の文化」、「宗教そのものにあるジェンダーバイアスの影響」とあり、学問そのものに内在するジェンダーバイアスが関与すると考えられる。

哲学分野では、大学入学以前の段階で女性が哲学を専攻することに對して難色を示される傾向がある（哲学六二%、宗教学五〇%）。それに対して宗教学分野では、学部卒業時（六三%）や大学院を終えた後（大学院修了後七〇%）の進路選択にジェンダーバイアスが見られるところが、両分野の相違である。

研究機関に女性採用枠を設定することに反対する理由として

日本宗教学会で最も多いのは、「女性だから採用されたと偏見をもたれる」（六三%）ことであり、日本哲学会（三五%）のおよそ二倍であった。日本宗教学会では、大学院修了後の進路選択にジェンダーバイアスがあるにも拘らず、女性枠採用への偏見に抵抗を感じる者の比率が高い。このため、学会内で女性枠設定に関する議論を学会内で行っていく必要があると考え

る。自由回答では、「諸宗教が性差を教義に組み込んでおり、信仰者の立場からの研究も存在する、という状況を前提にする限り、宗教学界における両性間の平等というのは、アポリアと呼ぶしかないのでは、という思いがあります」とあるように、宗教学分野の男女共同参画は学問分野そのものの捉え直しを伴う。宗教の教義そのものについてジェンダー的視点からの研究を行っていくことで、学会内の男女共同参画は進展していくと思われる。

※調査データおよび女性会員数データ利用について日本哲学会に感謝いたします。

本別冊は、第八一回学術大会（オンライン開催、公開シンポジウムは対面・オンライン）の紀要であるが、掲載の他に以下の研究発表があった。

文化的記憶としての仏教表象（渡辺隆明）

ウィリアム・ジェイムズ、残余の思想から複数性の哲学へ（堀雅彦）

一七世紀レオネ・モデナ『盾と剣』における人文主義と宗教比較（李美奈）

キルケゴールにおける「ソクラテス的なもの」（谷塚巖）

明恵における夢と華嚴思想―精神分析的・宗教哲学的―一考察―

（西村則昭）

古代エジプトの42柱の冥界の裁判官について（肥後時尙）

古代エジプトとメソポタミアの神話にみられる社会福祉の比較

（田澤恵子）

Mahābhārata 2: 188-189 に見る瞑想実践（古泉浩平）

古代地中海世界における宗教を巡る検討―日常生活を軸として―

（土居由美）

琉球の葬墓制における儒教化の諸相（牛窪彩絢）

孔子と菅神―近世日本における神儒の可換性―（井上智勝）

近代日本の奇術師の生涯と宗教（伊藤優）

教派神道にみる「道」の教え（澤井治郎）

島に渡る―明恵上人と大本教―（山崎好裕）

諸律の比丘尼健度の研究―パトリ律を中心に―（ティッサナーナデー）

我が生存の意義―二〇世紀初頭における加藤咄堂の生命観―（山口陽子）

橋本徹馬の科学論―『紫雲莊百話』を中心に―（郭立東）

「靈感」が法律用語となったとき―消費者法関連の平成誌の分析―（ヤニス・ガイタニディス）

地域福祉の推進と宗教社会学を中心とした研究関心の整理（板井正斉）

伊藤計劃『ハーモニ―』の死生観―闘病者の小説分析の可能性―（横濱佑三子）

発表を取り消された方は以下の通り。ダサーティール語彙の起源（青木健）、ミャンマー仏教徒の砂塔祭りについて（ティンマーウー）、ケルン東洋美術館の仏教美術の展示に見られる美術観（高澤廣行）、マハーカッサッパの二種の女性観（備後翠）、存覚と蓮如（田中了輔）、善導著作における懺悔についての一考察（眞田慶慧）、宗教共同体の周期的新生について（金子奈央）、新型コロナウイルスと役僧（ティム・グラフ）、物質文化から見るアニメ聖地巡礼（ラディティヤ・ハリマワン・ヌラディ）

Panel

Esotericism, Occultism, and Spiritual Therapies during the Long Twentieth Century: Theoretical Implications

Convener and Chair: Ioannis GAITANIDIS

Commentator: Erica BAFPELLI

What Is “Lived Religion” Made of?**Rethinking “Religion” in Contemporary Shamanism**

MURAKAMI Aki

In this paper, I re-assess the scope of the concept of “lived religion” by considering its limitations and possibilities. First, I examine the definition of “lived religion” and point out its problems. Then, I introduce the concept of “lived Buddhism” as a Japanese counterpart to studies of lived religion. Next, I consider an example of a shaman from my field research. Finally, I present the limitations of “lived religion” and explore its new possibilities through a comparison with “lived Buddhism” and the example of the shaman.

“Lived religion” was introduced as a new perspective that targets the practices of ordinary people that had not been the subject of research before. However, this created a new issue of excluding the institutionalized aspects of religions. As a result, a fragmentation ensued between doctrinal religion and lived religion. Now, lived religion studies are faced with the need to bridge this divide. The value of comparison with the Japanese concept of *seikatsu bukkyō* becomes clear if we bear this point in mind.

Seikatsu bukkyō, which can be translated as “lived Buddhism”, is a concept developed by the Japanese religious anthropologist Sasaki Kōkan. Sasaki insisted that the distinction between doctrinal Buddhism and folk religion is made only at the ideological level, and in actual religious life, these two domains usually collapse onto each other. To illustrate this, Sasaki turned his attention to monks who work with laypeople in their daily practices and to shamanistic practitioners in Japan. He argued that these are the “mediators” in and through whom the doctrinal aspect of Buddhism and folk practices are intermingling. He then distinguished three levels of Japanese Buddhism: doctrinal Buddhism (A), the mediators (B), and the laypeople (C). Individuals live their lives without making this distinction, so what Sasaki calls lived Buddhism is the synthesis of all of these three levels. Sasaki’s argument of lived Buddhism shows us that lived religion should have a comprehensive view that includes these three inseparable levels because they are all experienced by individuals.

To understand the “lived Buddhism” argument better, I considered the case of a shamanistic practitioner from the Tsugaru area in Japan. Through this example, I pointed out that “lived Buddhism” offers the possibility to incorporate the seemingly non-Buddhist and even the non-religious elements of the case study. This may bring a fresh perspective to lived religion since lived religion studies seem to have yet to respond to the question of where to locate the things that seem unrelated to religion, such as, for example, occultic or esoteric knowledge and organizations. We, at times, need to be courageous enough to think about lived religion without “religion.”

Lived religion studies are criticized for their tendency to avoid the “definitional problem by blurring the boundaries between the ordinary and the extraordinary” and “risk creating a meaningless category that fails to identify their subject of study and is unable to distinguish what is not religious” (Tweed, Thomas A. “After the Quotidian Turn: Interpretive Categories and Scholarly Trajectories in the Study of Religion since the 1960s.” *The Journal of Religion*, vol. 95, no. 3, 2015, p. 374). However, lived religion studies should not make assumptions about what is religion and what is not. Rather, if we depict the diversity of people’s practices in detail, the border between religion and non-religion will disappear. It is only then that we can begin to reconsider what is a better understanding of religion. Then, esotericism, occultism, and spiritual therapies would be given a more appropriate place than they are offered at present.

A Global Spiritual Business: Modern Mystery School

Stephen CHRISTOPHER

Based on ongoing fieldwork on the Modern Mystery School (MMS), a business/spiritual path headquartered in Tokyo and Toronto with thousands of spiritually-minded followers, this paper analyzes how specific MMS teachings, practices, hermeneutic emphases and community-building practices are localized within Japan and appeal to primarily urban Japanese women. The founder, an Icelander in Tokyo, developed MMS (under another name) in the USA and transplanted it to Japan over 20 years ago. It remains arguably the largest and most organizationally stable spiritual business/spiritual seminar company in Japan. I explore how Japaneseness weaves into the theological beliefs of MMS, which ecumenically mixes from Theosophy, Shingon Buddhism, Tibetan Buddhism, Wicca, magick, reiki, universal Kabbalah, and a variety of homeopathic spiritual therapies.

In contrast to the Western MMS, Japan’s MMS headquarters offers unique classes and an emphasis on individualization, self-transformation, self-branding, self-confidence, and the recognition of the unique role of the Japanese people in the recently established era of Shambhala. The directional East/Westness is co-constructed from

both sides: Mr. Gudnason infuses his teachings with ideas of Japanese spirituality and Japanese clients mimetically respond as part of acquiring esoteric knowledge. To demonstrate this, I take the audience through very brief vignettes from MMS seminars to see how Japan and Japanese people, especially women, are constructed and practiced in this globalized spiritual business.

Orthodox but New, Secret but Popular:

Reconsidering *Mikkyō*'s Boundaries in the 1970s

HAN Sang-yun

This presentation attempted to reconsider the concept of “cultic milieu” with the intent to illustrate how the academic study of esotericism can help us to see beyond certain normative categories associated with religious phenomena. The term “cultic milieu” first appeared in an article by the British sociologist Colin Campbell, titled “The Cult, the Cultic Milieu and Secularization (in *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5, London: SCM Press, 119–136, 1972)”. Colin Campbell suggested this new term to draw attention to “cults” as meaningful subjects for research. Whereas the term “cults” tends to describe deviant groups or individuals as transitory phenomena, “cultic milieu” conceives of all deviant belief systems and their associated practices as a constant feature of society.

Even though the “cultic milieu” offers the possibility for a broader understanding of the cultural underground of society, it also comes with some limitations. For example, we can raise the question of whether or not it is reasonable to assume a boundary between orthodoxy and unorthodoxy, or mainstream culture and underground culture. Setting this question as its starting point, this presentation focused on a case from Japan’s recent history to show why the dichotomic boundaries implied by the concept of “cultic milieu” could be problematic. By comparing texts on *Mikkyō* (esoteric Buddhism) that were published during the same period by three different figures—a popular author, a new religious leader and a monk from a traditional Shingon sect—I tried to illustrate that the difference in their positionalities did not preclude the entanglement of their ideas.

In the modern period, *Mikkyō* had been criticized for its “magical”, hence “superstitious” features. However, since the 1970s, a period when the dissatisfaction with a society considered too “materialistic” foregrounded the Japanese public’s new interest in a more “spiritual” world, *Mikkyō* started to be re-interpreted by religious leaders and intellectuals alike. Furthermore, the contemporaneous popularity of experiences and narratives about “psychic powers” seems to have played a significant role in these reinterpretations. A typical example of such developments is the writer Nakaoka Toshiya (1926–2001), who had many interests in psychic powers and

related epistemic fields, such as parapsychology. In his book *Introduction to the Psychokinesis of Esoteric Buddhism* (1972), Nakaoka declared that the magical powers of religious monks are a kind of psychical phenomenon. Based on the idea that anyone could become a psychic, he then introduced *Mikkyō* practices, insisting that religious training can help cultivate one's latent abilities.

A similar attempt to connect the alleged magical powers of religious monks with the notion of psychic powers can be found in another book published in 1972, *Esoteric Buddhism: The Secret of Psychic Powers*. In this work, Kiriyama Seiyū (1921–2016), who later became famous as the leader of the religious group Agonshū, insisted that psychics, or “Homo-excellens”, are a better human species than Homo-Sapiens. However, he emphasized that Homo-Sapiens can evolve into “Homo-excellens” and become leaders of the future through religious training. To achieve this, he recommended his own theory on *Mikkyō*, which gave special attention to Yoga practices.

Such new discourses on psychic powers influenced not only “fringe” theories put forward by popular authors and leaders of new religions, but also more “orthodox” ideas on *Mikkyō*. As a Shingon monk, Yamasaki Taikō (1929–) pointed out some similarities between his and Kiriyama's theories. In his work *Secret Meditation Techniques of Shingon Buddhism* (1974), Yamasaki also tried to re-interpret Japanese esoteric Buddhism in connection with Yoga theories. In addition, he introduced Ajikan (阿字觀) meditation as a traditional Shingon practice that can help cultivate one's inner abilities. Of course, he did not make any radical claims, such as that one can be a psychic by practising these religious methods. However, considering that the religious practices of Shingon had been only secretly open to monks, Yamasaki's attempt to reinterpret their tradition as a self-cultivating system available to the modern public marked a significant shift in *Mikkyō* discourse.

Neurosis and Mental Cultivation in the 1930s:

Morita Therapy as *Seishin Shūyō*

Sarah TERRAIL-LORMEL

In this paper, I offer a tentative exploration of the meaning of “mental cultivation” (精神修養) for the patients of a peculiar psychotherapy created in the Taishō era (1919) to cure neuroses, and which is today known as Morita therapy (森田療法). This therapy was elaborated by psychiatrist Morita Masatake (1874–1938) to treat neurasthenia, one of the “diseases of civilization” (an umbrella term for many neurotic and psychosomatic complaints), and is nowadays an institutionalized psychotherapy. Although Morita, as a psychiatrist from Tokyo Imperial University and a vocal critic of “superstitions” and “quack” therapies, always defended the scientific nature of his therapy, his borrowings of Buddhist—in particular Zen—concepts were emphasized

early on by his patients and some of his disciples. Recent scholarship has also demonstrated the many similarities between Morita therapy and contemporary “alternative therapies” for neurasthenia. Although not formally conceptualized by Morita, cultivation appears to have been a central aspect of his psychotherapy. The history of self-cultivation in the nineteenth century and Meiji era has been researched extensively, although mainly through intellectuals’ and religionists’ conceptualization. By exploring the meaning of “mental cultivation” through its understanding by Morita’s neurotic patients, I try to shed light on people’s experience of self-cultivation through psychotherapy, and on Morita therapy’s position in the contemporaneous “cultivation market”.

Cultivation is not described in the four-phase program constituting Morita therapy, but it was an omnipresent dimension of Morita’s practice. Forming a community with his patients, with whom he shared his house, Morita would guide them through daily informal interactions, annotations made in their therapeutic diaries, and through weekly and monthly meetings. These meetings were meant for inpatients as well as ex-patients to pursue their “mental cultivation” after having been healed and discharged. My exploration draws on two main sources: the edited and published minutes from the monthly meetings of Morita’s group, where the cultivation ideal is most evident and explicit, and a compilation of testimonies from ex-patients published for the centenary of Morita’s birth.

It appears that Morita’s patients perceived his therapy as similar to the type of cultivation done through Zen meditation. On a superficial level, Morita’s clinic and his attitude toward patients were dissonant with typical representations of Western style-clinics, and evoked, instead, “a self-cultivation *dōjō* managed by a Zen temple”. Moreover, Morita made constant use of Zen phrases to explain the workings of the mind, processes of his therapy and other features. Nevertheless, Morita himself downplayed the link between his therapy and Zen *shūyō* and underscored what he perceived as a crucial difference: his therapy was objective and practical, whereas Zen meditation was a much more subjective and abstract endeavor. Some of his patients indeed agreed that Morita’s cultivation was concrete and did not require grasping complicated or paradoxical concepts. More importantly, what many patients came to realize was that healing was only achieved through cultivation. This cultivation consisted of the experiential understanding and adoption of Morita’s vision of life. Furthermore, the significance of the “education” they received from him went beyond mere psychological healing: it had an existential value because it was meant to help lead one’s way through life meaningfully and righteously.

In conclusion, Morita therapy belongs to the group of scientific psychotherapies that were discursively opposed to the spiritual mind-cures of the time. However, cul-

tivation played a central role in Morita therapy, both as a psychotherapeutic device and as a means of personal and ethical growth. In his accessible, scientific and culturally familiar “cultivation therapy” (修養療法), Morita’s patients were discovering more than just relief from mental suffering. They were acquiring new insights into themselves, a way of being a better person, and a renewed impetus for their studies or work. Although not spiritual, Morita therapy seems to have been, for them, a form of existential cultivation.

Comments

Erica BAFFELLI

As explained by Gaitanidis in the opening remarks, this panel aims to go beyond the study of “eccentric individuals and their networks” by using case studies in the study of esotericism to contribute to broader theoretical discussions. The papers in the panel show us the importance of reflecting on the questions we are asking when studying these practices and practitioners in order to go beyond the specifics of individual cases and make them relevant to the wider field.

The articles presented in this panel problematize the boundaries between categories such as religion, new religions, minority religions, alternative religion, spirituality, and occultism (and between what is considered “appropriate” religion and by whom), but also bring into the discussion other dichotomies, such as mind-cure therapies/ “psychotherapy” and mental cultivation, ethical/spiritual and cultic, and mainstream/orthodox and unorthodox/underground. Murakami’s paper, for example, invites us to think critically about how the concept of “lived religion” could be expanded to include the “non-religion”, problematizing the categories of institutional, authoritative religion to include esotericism, occultism, and spirituality.

The papers show that although these categories are often used by scholars, they don’t necessarily make sense when we look at practices. Interactions and boundaries between what is “established” and what is “alternative” are more fluid and, often, not a concern for the practitioners themselves. Christopher’s paper emphasizes the importance of studying members’ lived experiences and everyday practices and how members in Japan actively contribute to adapting and co-creating MMS practices in a new cultural milieu.

These papers also raise important points about the actors involved in these practices and discussions. Emic perspectives show us how boundaries and categories are often appropriated by practitioners according to different circumstances. Terrail Lormel’s paper shows how clients interrogated Mori’s practice and what their expectations were. Therefore, these studies raise important questions about why people do these practices. What kind of benefits do they offer? (psycho-ethical culti-

vation, spiritual cultivation, “rational” and accessible practices, self-transformation, healing, escape from societal pressures and demands, and so on).

Another central topic emerging from the panel is the issue of comparison. As argued by Peter Van der Veer in his well-known work on *The Value of Comparison*, when we study “other societies”, we cannot escape from comparison as we are translating terms and concepts between different languages. It is essential, therefore, to engage with comparison. Furthermore, comparing two different contexts, or, as in these papers, different practices, help us to understand them better. Comparison helps us raise new questions, but also pushes us to rethink the concepts we employ. Comparing practices and practitioners operating in the same period, from popular writers, leaders of new religions and representatives of more “established” Buddhist groups, as illustrated in Han’s paper, highlights how difficult it is to claim orthodoxy related to circulating and shared ideas, in this case, related to psychic power and esoteric practices, and how esoteric practices previously considered superstitious are re-interpreted in light of new interests. These comparisons also highlight competition between actors who were “capturing the spirit of the age”.

Another important area of reflection emerging from the panel concerns methodology. Negotiating access is crucial when studying smaller and often marginalized groups, but categories created by academics and media are also often internalized by groups and practitioners who can appropriate or reject them, re-creating boundaries to differentiate themselves from other organizations. Therefore, attention to self-definitions is crucial for a more nuanced understanding of these practices. As these papers show, the distinction between “mainstream” and “alternative/rejects” is not clear cut, and these categories shift over time. In some cases, the “alternative” can become part of the “mainstream”, while in other cases, some practices stop being “in tune with the period” and could even be perceived as potentially dangerous. Hence, it is important to look at mechanisms of survival and adaptation but also at instances of decline and dismissal.

Summary of Panel Presentations

Ioannis GAITANIDIS

Ten years ago, when I first presented in Japanese a paper quoting from research that was being conducted in Europe in the field of Western Esotericism, I remember struggling to explain what this field was about and how it related to my study. The overlaps with studies of shamanism, minority religions and the New Age movement, the influence of D. T. Suzuki’s Zen in Europe and North America, and other areas of interest were obvious; and the existence of such overlaps put into doubt the need for yet another academic category. On the other hand, what stood out in the Euro-

pean books I was reading was the focus on the Theosophical movement, Freemasonry and other types of organisations, ideas and practices that had not yet attracted significant interest in Japan. This is what I chose to talk about at the time, although I had not thought yet about the possible theoretical impact that the study of esotericism could have on my research on alternative therapies and contemporary spirituality. I still think that it is very easy to equal the study of esotericism, occultism and related notions, to simply a study of eccentric individuals and their networks, with not much else to offer for the study of religion. This is why many publications dealing with such individuals (still) aim first and foremost to show the significance of the role played by these allegedly “eccentric” ideas and practices in framing what we consider today “established” (religious, scientific etc.) ideas. Good studies of esotericism (should) always make us doubt this binary between eccentric/alternative and established/mainstream.

One of the many strengths of the scholar-representative of the field of esotericism in Japan, Professor Yoshinaga Shin’ichi (1957–2022)’s approach to investigating the global history of occultism was precisely his ability to show how the vitality of human connections and the impact stemming from people’s convictions in the verity of their beliefs and practices, should invite the reader to doubt binary worldviews. I am, in fact, convinced that Yoshinaga’s vivid and complex portrayal of knowledge and agents once labelled “rejected” actually and consistently raises doubts about this label: “rejected”. If indeed, we consider the intersections, negotiations and dynamism of the global entanglements described by researchers in the study of esotericism and associated concepts as granted and essential to our understanding of religion, we ought to perhaps rethink many of the ways that we have employed to conceptualize (rejected) “religion”, in the first place.

I am of course not the only one making these claims. Recent research published by newer generations of scholars of the study of esotericism and global history has already raised concerns about normative and essentialist distinctions between, for example, an “Eastern” and a “Western” esotericism, between “European” and “indigenous” knowledge and between scientific and non-scientific methodologies. Yet, what if we take this attempt to revise some of our dichotomies further, and what if we start examining the validity of more specific, analytical concepts which have been employed in the study of esotericism and in the wider study of what has been at times referred to as “alternative religion”, “religion-like religion”, “spirituality”, “occultism”, and so on? In other words, what will happen to concepts that have allowed us to conceptualize this “rejected” religion, now that we know that “rejected” religion was not really “rejected”?

Public Symposium

The Course and Outlook of Religious Studies:

Where Does It Come From and Where Does It Go?

Part 1

KOMATSU Kazuhiko, SHIMAZONO Susumu, and HAYASHI Makoto,

Transformation of Humanities in the 1970s:

Religious Studies, Anthropology, and Folklore 10

Part 2

ŌTANI Eiichi, A Sketch of Studies of Contemporary Japanese Religions since the
1990s 15

DATE Kiyonobu, Scrutinizing the Concept of “Religion”:

From the Perspective of French Secularism 17

ITŌ Masayuki, Sociology of Religion since the Late 1990s:

Trends in the United States and the United Kingdom 20

KOBAYASHI Naoko, The Course and Outlook of Gendering Religious Studies 21

Research Reports

Panels

The IAHR, Phenomenology of Religion, and Religious Organizations in History

EGAWA Jun’ichi, Pettazzoni and the Vatican in the 8th IAHR World Congress

(Rome, 1955) 24

OKUYAMA Fumiaki, Eliade’s Relations to the IAHR and Romanian Nationalism . . . 25

MIYAJIMA Shunichi, The IAHR and East-West Exchanges by F. Heiler 26

Katja TRIPLETT (Commentator), Comments 27

FUJIWARA Satoko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations 28

(Re)Thinking Philosophically about Religious Truth/Falsehood:

The Afterlife of the Concept of Religion

SHIMODA Kazunobu, Making Destroyable Gods:

Perspectives from the Faitiche Theory of Bruno Latour 30

YAMANE Shūsuke, Theatrical Nature in Religion 31

NEMU Kazuyuki, Kant’s Concepts of “Believing” and “Pragmatic” in *Critique of*

Pure Reason 33

FURUSŌ Tadayoshi, Acknowledging Each Other’s Religious Experiences:

Religious Dialogue as a Language Game 34

TARUTA Yūki (Commentator and Chair), Comments 35

NEMU Kazuyuki (Convener), Summary of Panel Presentations 36

Who Was Yoshinaga Shin'ichi? Reexamining His Research History

IWATA Fumiaki, The Personal and Academic Lives of Yoshinaga Shin'ichi	38
AKAI Toshio, Yoshinaga Shin'ichi and His Study on Theosophy	39
NAMIKI Eiko, Yoshinaga Shin'ichi and His Study on the Thought and Practice of the "Spiritual Learning" Tradition	40
KURITA Hidehiko, Yoshinaga Shin'ichi and His Study on the Mind Cure Movement	41
SUEKI Fumihiko, Yoshinaga Shin'ichi and His Study on Modern Buddhism	43
IWATA Fumiaki (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	44

Circulations of Calendars and Religious Cultures in Premodern and Modern Japan

BABA Mariko, The Emergence and Spread of <i>Ōzassho</i> : Focusing on the Relationship with Buddhists	45
ODAJIMA Rino, The Distribution of Mishima Calendar in the Late Early-Modern Period: A Comparison with the Edo Calendar Wholesalers	46
SHIMOMURA Ikuyo, Nara <i>Kourekisha</i> , the Yoshikawa Family, and Modern Japan	48
OKADA Masahiko (Chair), Buddhist Calendars and <i>Bonreki</i> Followers: Composition and Distribution of Calendars by Buddhist Monks in Early-Modern Japanese Society	49
NAKAMAKI Hirochika (Commentator), Comments	50
SHIMOMURA Ikuyo (Convener), Summary of Panel Presentations	51

The Virtual Image and Real Image of *Onmyōji*

HOSOI Hiroshi, The Formation and Transition of Ancient Japanese <i>Onmyōji</i>	53
AKAZAWA Haruhiko, Official and Unofficial <i>Onmyōji</i> in Medieval Japan	54
UMEDA Chihiro, The Image of "Court Onmyōji" in Early-Modern Japan	55
KOIKE Jun'ichi, <i>Hakase/Hakushi</i> and Peripheral Events	56
HAYEK Matthias (Commentator), Comments	57
KOIKE Jun'ichi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	58

Buddhism in India-Japan Relations:

Japanese Buddhists and Their Search for the Indian World

MINOWA Kenryō, Japanese Buddhists and India	60
OKUYAMA Naoji, Currents of Going to Study in India during the Meiji Period: Kawakami Teishin, Ōmiya Kōnin et al.	61
TOGAWA Masahiko, Okakura Tenshin's Dialogue with Indian Intellectuals on the History of Buddhism	62

BESSHO Yūsuke, Activities of Japanese Buddhist Organizations Centered in Bodhi Gaya.....	63
TOGAWA Masahiko (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.....	65

Izutsu Toshihiko and Thinkers in the Orient

NAGAOKA Tetsurō, The Problem of the Relationship between Zen and Philosophy in Izutsu Toshihiko’s Oriental Philosophy.....	66
KOGACHI Ryūichi, Analyzing Izutsu’s Understandings of <i>Laozi</i>	67
KATŌ Takahiro, Izutsu Toshihiko and Śaṅkara: With Special Reference to Māyāvāda and Two Truths Theory.....	68
SAWAI Makoto, Izutsu Toshihiko and Ibn ‘Arabī: Arabic Term of “Existence”.....	70
KAMADA Shigeru (Commentator), Comments.....	71
SAWAI Makoto (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.....	72

Surveying Local Buddhist Temples and Researching Population Decline in the Koshin’etsu, Tokai, and Kinki Areas

NAKAJŌ Akihito, The Formation of Buddhist Temples and Trends among Parishioners.....	74
KAWAMATA Toshinori, Characteristics of Annual Temple Events and Buddhist Indoctrination Activity.....	75
ISOBE Miki, An Overview of Funerals at Buddhist Temples.....	76
KAJI Ryūsuke, On the Actual Income of Buddhist Temples.....	77
AIZAWA Shūki (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.....	78

Prospects for Temple Management and Preservation:

Funds, Donations, and Membership Fees

FUKAMIZU Kenshin, The Structure of Offerings: Compensation, Gifts, and Giving.....	80
MATSUMOTO Shōkei, A Survey on the Relationship between Bequests to Buddhist Temples and Social Capital.....	81
NAGAOKA Gakuchō, Defending and Maintaining the Status of Temples: Perspectives from the Results of a Survey by the Hongwanji Sect.....	82
SAKURAI Yoshihide (Chair), Temple Management and Finance in Times of Change.....	84
FUKAMIZU Kenshin (Convener), Summary of Panel Presentations.....	85

Information and Life: Looking towards the Future Role of Religion

KUKITA Minao, Artificial Intelligence and the Two Cultures.....	86
---	----

OKINAGA Takashi, Immortality and AI.....	86
KOHARA Katsuhiko, Evolution Theory and AI:	
Religious Perspectives on Optimization	88
HAYASHI Ken, The Potential of Holism from the View of Biotechnology.....	89
NAGAHARA Junko, Rituals, Science, and Technology	90
OKINAGA Takashi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	91

**On the Social Implementation of Advanced Technologies Including AI
in Religions and Related Issues**

KIMURA Takeshi, Recent Research on Spirit Tech:	
A Study with a Focus on Technological Devices for Meditation	93
KUMAGAI Seiji, Development Status and Future Prospects of Buddhist Chatbot	
AI “BuddhaBot”	94
ISHIDA Yuri, Development of a Halal Judgment Support Application by Image	
Recognition of Food Labels.....	95
HASHIMOTO Takashi, Boundary Areas between Risshō Kōsei-Kai’s Faith Activities	
and the Use of Artificial Intelligence	96
HAMADA Yō, The Possibility of “Commons” in AI Ethics with Religion	98
KIMURA Takeshi (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	99

Connecting the Publicness of Religion and the Public Study of Religion

KANEKO Akira, On Faith Cultivation as a Bridge to the Public Realm:	
Using the Tenrikyō Hinokishin School as an Example.....	100
MURAKAMI Tatsuo, Religious Studies and Development Aid.....	101
TAIRA Sunao, Is a “Public Study of Religion” Possible?	103
MIYAMOTO Yōtarō, Being With and Bonding in the Support Activities by	
Religious People	104
HORIE Norichika (Commentator), Comments.....	105
MIYAMOTO Yōtarō (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations	106

**Religiosity and Spirituality in the Disaster Culture:
Facilities, Carriers, Behaviors, and Circumstances**

YUMIYAMA Tatsuya, Raising Questions:	
Religiosity and Spirituality in the Disaster Culture.....	108
ODAKA Ayako, Hope Tourism and Religious Representations in the Great East	
Japan Earthquake and Nuclear Disaster Memorial Museum in Fukushima ..	109
SAITŌ Tomoaki, Involvement of Religious People and Citizens in the Transmission	
of Earthquake Experience: A Case Study in Minamisanriku	110

KIMISHIMA Ayako, Revival and Transmission at the Thirty-Three Sacred Kannon Sites in the Kesen Area.....	111
FUKUDA Yū, The Tsunami Museum and Tsunami Remains of the 2004 Indian Ocean Earthquake in Aceh, Indonesia.....	112
YUMIYAMA Tatsuya (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations.....	114

Toward the Study of Religious Change during the Military Occupation of Japan

OKAZAKI Masafumi, Archival Studies on Religion under the US Occupation of Japan.....	115
TAJIMA Tadaatsu, The Amami Restoration Movement during the Period of Administrative Separation: Amami Renaissance and Religions.....	116
Anne Mette FISKER-NIELSEN, Characteristics of British Perceptions of Japan during the Japanese Occupation.....	117
AWAZU Kenta (Chair), Racism and the Ideology of Indoctrination in Occupation Policy.....	118
NAKANO Tsuyoshi, Considering the Importance of This Publication and the Meaning of War as a Conflict of Religious Worldviews.....	120
NAKANO Tsuyoshi (Convener), Summary of Panel Presentations.....	121

Individual Papers

FUJII Shūhei, Framework and Development of the Big God Theory.....	123
INOUE Daisuke, Various Aspects of Digital Religion: The Yoruba Religion in Cuba.....	124
INOUE Nobutaka, The Linkage from Sociology of Religion and Psychology of Religion to Cognitive Science of Religion.....	125
YUAN Haochun, An Overview of Yeshiva in Nineteenth-Century Eastern Europe: Focusing on Kelm and Telz.....	126
TAKAO Ken'ichirō, The Development and Implication of Jews in Arab States of the Persian Gulf.....	127
SHIDA Masahiro, Soloveitchik's <i>Ish ha-Halakhah</i> : A Philosophical Investigation in Modern Judaism.....	128
ISHIGURO Anri, American Judaism through the Controversy over Abortion.....	130
WARASHINA Chie, R. Otto's Understanding of the History of Religion.....	131
OKUYAMA Michiaki, Rethinking the Concept of Semitic Monotheism.....	132
SAWAI Yoshitsugu, Wilfred C. Smith's Understanding of Scripture and Its Meaning.....	133

WATANABE Yū, Toward a Genealogy of Mystical Experience: For a New Understanding of Mysticism.....	135
GOTŌ Masahide, Lithuanian Neopaganism: Perspectives of Comparative Religious Studies	136
TSUSHIRO Hirofumi, Let Latour Talk about Psychical Research	137
INUZUKA Yūta, Rabbi Lichtenstein: Religious Zionism and American Orthodox Judaism.....	138
MARUYAMA Takao, The Jewish Renaissance and Decisionism	139
ICHIKAWA Hiroshi, Significance of the Viewpoint of “Lived Ancient Religion”	141
SUGAWARA Kenshū, Christianity and Zen in Pastor Kaneko Hakumu.....	142
TERUMOTO Yasufumi, Hybridization of Zen in France: Focusing on Deshimaru Taisen.....	143
TAKAHASHI Katsuyuki, Consulting the Pope’s <i>Laudato Si</i> : In Expectation of the Dialogue between the Eastern and the Western World.....	144
SEKI Kazutoshi, Road to a Confucian Sage: Considering Three Types of Religious People	146
TSUDA Kenji, The Dream Concept in Origen of Alexandria	148
MURAKAMI Hiroshi, On the Bride of Honorius Augustodunensis’s <i>Expositio Cantica Canticorum</i>	149
HIRANO Wakako, The Order between Persons of the Trinity in Bonaventure.....	150
SHIMADA Katsumi, The Development of Ecclesiology in the Thought of Nicholas of Cusa	151
KAWASOKO Yuka, On the Description of the History of Religions and the Concept of Religion in Early-Modern England: An Examination Based on the Term “Religion”	152
UEHARA Kiyoshi, Law as a Mediator between Cristian Faith and Society.....	153
TERADO Junko, The Spirituality of Marriage in the Twentieth-Century French Catholic Milieu	155
KUBOTA Hiroshi, Reconsidering the History of the “German Christian” Movement: A Reexamination of the Historiography of Individual Religions	156
NAKAZATO Satoshi, Salvation and Madness in Religion: The Future of Spirituality.....	157
NAKAJI Masatsune, Nietzsche Studium: Lust als Wesen von der Ewigen Wiederkunft	158
FUKASAWA Hidetaka, The Fate of an Intellectual Religion: <i>Klages-Kreis</i> under the Nazi-Regime	160
HIRUMA Ryōhei, A Statistical Analysis of “the Dignity of Man” in the Renaissance	161

DOI Hiroto, Tanabe Hajime's Interpretation of Plato and Its Characteristics as Religious Thought	162
MINAMI Shōichirō, The Rational Impossibility of Rational Faith in Kant	163
YAUCHI Yoshiaki, Dialogue and Theology: The Case of St. Anselm.....	164
SAGARA Yūta, Rethinking Ibn Arabī's Theory of Ayan Thabita.....	166
HŌKI Yū, Abū al-Ḥusayn al-Baṣrīs Criticism of the Science of Kalām.....	167
HIRANO Takahiro, View on Ḥadīth in Imamiyya, 'Ismā'īliyya, and Zaydiyya	168
SASHIMA Takashi, Reconsidering Religiousness (Religious-Mindedness) of <i>Alevi/ Alevilik</i> in the Republic of Turkey	169
SCHLUETER Tomoko, Christian Rosenkreuz und R. Steiner	171
YAMASHIRO Kōji, Mercerism and Radical Evil	172
TAGUCHI Hiroko, The Origin of Creativity: "Imagination" and "Phantasy" in Psychoanalytic Theories	173
WATANABE Kazuko, Life, Death and the Netherworld in <i>The Epic of Gilgamesh</i>	175
HOSODA Ayako, Mesopotamian Incantations of <i>Āsīpu</i>	176
TAKASHIMA Jun, A Royal Coronation Ritual Transmitted in a Kerala Manuscript.....	177
KIDOKORO Takao, Yoshimi Yukikazu's Kami and Divine Punishment Theory.....	178
NAKAMICHI Gōichi, Historical Records Related to Modern Shinto Shrines on Remote Islands: The Case of Osakikamijima-Chō, Toyota-Gun, Hiroshima Prefecture.....	179
NITTA Keizō, About the Writing of <i>Shindantaigi</i> by Yoshida Kanehara: Focusing on the Transformation of Ritual Interpretation.....	180
MATSUMOTO Hisashi, A Historical Re-Evaluation of Eighteenth-Century Shinto.....	182
IWASAKI Daigo, Reexamination of Human Sacrifice: Cases from the Ancient Mediterranean and Orient	183
SHIONOYA Kyōsuke, Depiction of <i>Pantheon</i> by Jörg Rüpke	184
MATSUMURA Kazuo, Reconsidering the Mythology of Goddesses.....	185
NAGAI Ryūji, Kumano and Tenjiku in the Origin of Merchants in Medieval Japan	186
MATSUKAWA Masanobu, Confucianism and Funerals in Tokugawa Japan	188
OGASAWARA Ayari, <i>Muyūge</i> and <i>Sangeshō</i> : Kujō Takeko and Okamoto Kanoko.....	189
SAITŌ Takashi, Horror and Religion in the Tsuyama Massacre	190
HOIZUMI Sora, Christian Intellectuals' Conversion to Catholicism in Early-Shōwa Japan	192

MORIKAMI Yūko, Morimoto Kōkichi's Educational Activity	193
YOSHIDA Ryō, Autonomy and Independence of the United Church of Christ Regarding Its Postwar Missionary Work in Japan	194
KUROKAWA Tomobumi, Uchimura Kanzō and Yūshi during the Second Coming of Jesus Movement	195
TANAKA Hiroki, Evaluation of the Postwar Secularism by Kishimoto Hideo in His Later Years	195
TAKASE Kōhei, Research on Religious Schools in the Meiji Era with a Focus on Prefectural Educational Statistics	197
NISHIDA Shōichi, Tokonami Takejirō's Conception of Shrines and Religious Administration during His Time as a Home Ministry Bureaucrat	198
HOSHINO Seiji, A Study on the Images of Various "Religions" of the World before the Establishment of Modern <i>Shūkyōgaku</i> (Religious Studies) in Japan	199
NAITŌ Mikio, The Lifting of the Ban on Burials without Participation of a Buddhist or Shinto Priest and the Faith of Hidden Christians.	200
ŌBA Aya, A Reconsideration and Classification of Theories of Funerary Transformation in Postwar Japan.	202
TOISHIBA Shiho, How Japanologists Explained Religion and Ancestor Worship in the Meiji Era	203
KIM Booseong, The Significance of Korean Mission, Based on the Korean Language Education of Tenri Foreign Language School.	204
MICHTSUTA Shiori, Rituals for the Dead and the Secularism of the New Religions: Focusing on Tenrikyō	205
AOKI Shigeru, Religious Beliefs of Tenrikyō Foster Parents and Their Views of Education and Children	207
HORIUCHI Midori, On the Representation of Red Kimono in the <i>Anecdotes of The Life of Oyasama, Foundress of Tenrikyō</i>	208
ŌTANI Masayuki, Sangyō Rokuō and a Manuscript Written in Fujidō	209
KIMURA Yūnosuke, Shinto and Religion in Kume Kunitake after the Russo-Japanese War	210
UCHIBORI Shōta, The Hoshino Doctrine Exclusion Incident: Focusing on the Interpretation of <i>Tenjō-Mukyū no Shinchoku</i>	212
YAMAGUCHI Mizuho, Eschatological Salvation and Religious Movements during the Wartime: The Case of Akashi Junzō	213
TAMAOKI Bun'ya, "Syncretism" of Japanese and Chinese Religions in the Modern Period: The "Doctrinal Basis" for the Alliance between Daoyuan and Ōmoto-Kyō	214

TSUTSUI Nana, A Study on “Kalyāṇamitta” from Ancient Times to the Middle Phase of Esoteric Buddhism in the Seventh Century in Japan (Mantra Mahāyāna Buddhism)	216
HIDAKA Akira, Sustainable Care in Saṃgha: Focusing on Mahāsāṃghika-Vinaya	217
TAKEMIYA Masayuki, Zonkaku’s Theory of the Good Teacher (<i>Zenchishiki</i>) and the Jishū School’s Precept-Taking Refuge in the Teacher (<i>Kimyōkai</i>)	218
INAGI Ren’e, A Consideration of Rennyo’s <i>Kihō Ittai</i> Theory	219
TSUNODA Yūichi, Nichiren True Buddha Thought in Soga Ryōjin’s Treatises on Nichiren	220
MATSUOKA Yūwa, Changes in a Buddhist Sunday School Journal before World War II	221
YAMADA Toshiaki, Shin-Buddhist Thought and the Imperial Rescript on Education: Nishi Hongwanji Temple Priests and Education in the Modern Era	222
SUZUKI Tomoko, Takeuchi Ryōon’s Child Education in Shin Buddhism	224
KIKUKAWA Ichidō, The Birth of the Main Faction in the Hongwanji Denomination: Kūge School and the Management of Its Private Academies	225
MAKIDONO Tomoko, The Great Explanatory Commentary on the Bodhisattva Avalokiteśvara’s Six Syllabled Sādhana in the <i>Maṇi bka’ ’bum</i>	226
ABE Shin’ya, Perspectives on <i>Shes bya rab gsal</i>	227
HE Yansheng, Chan Studies as Chinese Studies: A Study of Chinese Chan History at Kyoto University	228
NASU Kazuo, “Transformation of the Foundation of Pure Land Practice” in Hōnen’s Thought and Its Influence on His Disciples	230
YAMAOKA Yūki, Reception of the <i>Wu hui fa shi zans</i> under Hōnen’s Disciples	231
KANITANI Chikashi, A Study of Shinran’s Citations of the Nirvana Sutra in the “Chapter on True Buddha and Land” of the <i>Kyōgyōshinshō</i> : Focusing on the Idea of Icchantika	232
FUKUSHIMA Eiju, Shinshū Proselytization in the Ryukyu Islands in Early Meiji: On the “Third Shinshū Persecution Affair”	233
SHIMIZU Shōka, A Study on “Great Compassion and Mercy” in Nichiren’s <i>Kanjinhonzon-shō</i>	234
YABUKI Kōei, Citation of Canonical Documents in the Fifth Section of <i>Risshō Ankokuron</i>	236
KUWANA Hōkō, “Three Great Vows” and the Three Primary Virtues of “Sovereign,” “Teacher,” and “Parent”	237

KIMURA Chūichi, Hōjō Yoshitoki and Nichiren: Focusing on the Jōkyū War	238
FUKUYORI Naoshi, Discourse on the Human Being in the Concept of “ <i>Ishin-daie</i> (Substituting Faith for Wisdom)” and the Pseudo-Science Problem	240
ŌSAWA Ayako, “Hero Nichiren” and Cultivation: Images of the Founder as Worship of a Great Man	241
NAGAKURA Shin’yū, The Formation of the Legend of Mt. Fuji Sutra Burial in the Early-Modern Nichiren Shōnin Biography	242
SEKIDO Gyōkai, On the Legend of the Hot Spring Cure Trip in the Later Years of Nichiren	243
TSUJIGUCHI Yūichirō, Dōgen in the Anthropocene Epoch	245
KUDŌ Eishō, Fukuzawa Yukichi’s View of Religion and Buddhism: Complaints to the Sōtō School	246
IIJIMA Takayoshi, The Acceptance of Zen in Edo-Period Literature: An Analysis of the Image in <i>Tale of the Drunken Bodhisattva in Japan</i> (<i>Honchō Suibodai Zenden</i>)	247
FUCHIGAMI Kyōko, “Abortion Pill” Realizes Self-Managed Abortion: The Activities of Women on Web	248
KAWAMOTO Kanae, Buddhist Suicide Prevention in Contemporary Japan	249
UJI Kazutaka, Various Issues Surrounding Same-Sex Marriage in Buddhism	250
ŌSAWA Chieko, Miyazawa Kenji’s Poetry and Gender in Modern Japan	251
WU Peiyao, The Invention of “Japanese Buddhism”: On the Narrative of “the Characteristics of Japanese Buddhism”	253
CHIGA Takanobu, The Reality of Amitabha’s Appearance at the Moment of Death in Shinran’s Understanding: On Its Functionality and Probability	254
TAKEI Kengo, Changing Views of <i>Gasshō</i> (the Gesture of Joining One’s Palms and Putting Them to the Breast as an Expression of Reverence) in Modern Japan	255
MATSUO Zenshō, The Interpretation of the Relationship with Amida Buddha: Focusing on <i>Ōjō Jūin</i>	256
HAYASHI Kyōko, <i>Tengu</i> and War at Mt. Iwafune in Modern Japan	258
ISHIHARA Yamato, Buddhist Temples and Folk Religionists around 1882	259
MURAYAMA Konomi, The Relationship between Islam and Literature in the Censorship of Classical Literature in Contemporary Iran	261
SHINOHE Junya, Free Will of Islamic Law as Seen in the Right to Retraction of Engagement	262
TANIGUCHI Tomoko, North American Indigenous Rituals and Restorative Justice: The Case of the Sweat Lodge	263

BEPPU Yoshitaka, Discrimination Against Buddhist Priests by Sei Shōnagon and a Certain Academic Society: Clergy as Discriminated People	264
IWAKURA Kō, University Religious Education in Azerbaijan: From an Introduction to Multiculturalism Textbook	265
SHIRAO Asami, Religion as “Fact” and “Culture” in French Public Education.	266
TSUKADA Hotaka, Definition and Explanation of Religion in School Textbooks in Japan	268
KIMURA Satoru, The Chapel Reform at Late Nineteenth-Century Harvard College: Secularization and the Body of Higher Education	269
ITŌ Kōichirō, People on a Mission: Japanese <i>Seishinsekai</i> and Evangelicals	270
SATŌ Seiko, Critical Race Theory and Religious Communities in America	271
KONDŌ Kijūrō, War and Pastoral Care: On a Sermon of Patriarch Kirill	273
OKAMITSU Nobuko, Sustainability and Limitations of Charitable Work by the Catholic Church in Indonesia	274
SAZAKI Ai, Characteristics of the “Remembrances of the Dead” in the Orthodox Church in Japan	275
MATSUOKA Hideaki, From Religion to Nation: Salvation of Hansen’s Disease in Prewar Japan	276
KASAI Kenta, On Examination and Translation of the ACPE Standards and Manuals.	278
ZHANG Kai, Mazu Worship and Epidemic Disease.	279
KAMII Monshō, Structure of Motives for Visiting Religious Spaces and Facilities during an Epidemic: Questionnaire Analysis Results	280
YOKOI Momoko, Analysis of Religious Behavior during the COVID-19 Pandemic	281
TANIYAMA Masako, Views on Life and Death of Practitioners Who Choose to Scatter Ashes	282
GOTŌ Haruko, The Relationship between the Elderly and the Diverse Dead: A Case Study of Minamijima Island in Japan	284
OKINAGA Takako, Decision-Making for the End of Life: Facing Advance Care Planning in the COVID-19 Pandemic	285
SATŌ Keisuke, Ontology of the Dead and Relationalism of the Dead: On the Possibility of an Ethics of the Dead	286
OGI Shōichi, Faith and Ethnicity of Christian Korean Youth in Japan.	288
NAKANISHI Hiroko, Beyond the “Ethnic Church”: Children’s Cafeteria at the Korean Christian Church in Japan	289
KUO Yujen, A Preliminary Survey for the Study of Religious Youth Associations in Taiwan	290

YAMASHITA Hiroshi, The Current Situation of Indian Ethnic Religions in Oman and UAE.	291
ŌTA Shunmyō, Considerations Based on Materials from Tsuchimikado-dono Onbodaijo	292
TAKEUCHI Mayaka, The Myōken Faith of Aichi Prefecture: A Study with a Focus on the Utsutsu Area	293
SUZUKI Ikkei, Descriptions of Feng-Shui in Village, Prefecture, and Municipality Topography in Okinawa	294
FUYUTSUKI Ritsu, The Current Situation and Issues of Shinto Shrines in Depopulated Areas: A Case Study of Niyodogawa Town, Kochi Prefecture.	296
IWAI Hiroshi, Implications of Disposed Shrine Buildings: A Case of the Periodical Transfer of the Deity of Kasuga Taisha	297
WAGURI Takashi, A Study of Crowdfunding for Temple and Shrine Lodgings: Focusing on Relationships with Local Communities	298
FURUYAMA Mika, Ghost Stories, Mysterious Tales, and Religious Information in Japan	299
NAKAYAMA Chisato, Conservation and Utilization of Religious Resources: On the Relationship between <i>Tōken Ranbu</i> and the Shrine.	300
INAMURA Megumi, The Concept of Religion/s in Postwar Japanese Avant-Garde Art	302
KISHINE Saki, Theory of Diffused Religion and Fashion.	303
TAKIZAWA Katsuhiko, Memories of the Dead in the Works of Ozu Yasujirō	304
YAMAMOTO Ayano, Okumura Ioko as Shaman to the Nation and the People: An Examination Based on the Blind Spots of Previous Research.	305
UCHIMURA Takuya, The Criticism of New Religions by Takahashi Chihen.	306
TERADA Yoshirō, The Religious Ingroup Theory and New Folk Religion: Hōonji and Its Three Virtues.	307

Workshop

The Future of Gender Equality and Support for Junior Scholars:

Discussion of the Survey Results on Gender Equality in the JARS

TAKAHASHI Norihito (Chair), Outline of the Workshop	309
INOSE Yuri, Report on the Survey Results on Gender Equality.	310
KOJIMA Yūko (Commentator), Comments	311

Panel

Esotericism, Occultism, and Spiritual Therapies during the Long Twentieth Century: Theoretical Implications

MURAKAMI Aki, What Is “Lived Religion” Made of?
 Rethinking “Religion” in Contemporary Shamanism 314

Stephen CHRISTOPHER, A Global Spiritual Business: Modern Mystery School 315

HAN Sang-yun, Orthodox but New, Secret but Popular:
 Reconsidering *Mikkyō*’s Boundaries in the 1970s 316

Sarah TERRAIL-LORMEL, Neurosis and Mental Cultivation in the 1930s:
 Morita Therapy as *Seishin Shūyō* 317

Erica BAFFELLI (Commentator), Comments 319

Ioannis GAITANIDIS (Convener and Chair), Summary of Panel Presentations 320

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

President TSURUOKA Yoshio

Directors

ANDŌ Yasunori	ASHINA Sadamichi	DOI Kenji
FUJIWARA Satoko	FUKASAWA Hidetaka	HIRAFUJI Kikuko
HORIUCHI Midori	HOSODA Ayako	ICHIKAWA Hiroshi
IJJIMA Shūji	IKEZAWA Masaru	ISHII Kenji
IWATA Fumiaki	KAWAHASHI Noriko	KIMURA Toshiaki
KOHARA Katsuhiko	MATSUMURA Kazuo	MINOWA Kenryō
MIYAMOTO Yōtarō	MURAKAMI Kōkyō	OKADA Shinsui
OKUYAMA Michiaki	ŌTANI Eiichi	SAKURAI Yoshihide
SHIMODA Masahiro	SUGIMURA Yasuhiko	TERADO Junko
YAGI Kumiko	YAMANAKA Hiroshi	YANO Hidetake
YAUCHI Yoshiaki	YUMIYAMA Tatsuya	

Editors

AOYAGI Kaoru	BESHO Yūsuke	FUJIMOTO Yorio
HAGIHARA Shūko	HE Yansheng	IBARAGI Daisuke
ITAI Masanari	ITŌ Masayuki	KOJIMA Nobuyuki
MURAKAMI Tatsuo	NISHIMURA Akira	SATŌ Keisuke
SHIBATA Daisuke	SHIMADA Katsumi	TAKAHASHI Hara
TOMIZAWA Kana		

宗 教 研 究 第九卷別冊

二〇一三年三月三〇日 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 <https://jpars.org/>
振替 〇〇一三〇一五四一七二七

JOURNAL
OF
RELIGIOUS STUDIES

Vol. XCVI Supplement

THE PROCEEDINGS OF THE EIGHTY-FIRST
ANNUAL CONVENTION
OF
THE JAPANESE ASSOCIATION
FOR RELIGIOUS STUDIES

JAPANESE ASSOCIATION FOR RELIGIOUS STUDIES

March 2023